

הרב משה ליכטנשטיין

מודר הנאה מחבירו

I

א

"המודר הנאה מחבירו", מושג המוכר לכולנו, הוא מאבני היסוד של מסכת נדרים ונדון בשלל משניות וסוגיות כדבר המובן מאליו. ואולם, בהתבוננות נוספת נגלה שהוא מושג שקשה ביותר להלום לפי דיני נדרים והבנתו טעונה עיון רב. הנה, תנן בשלהי השותפין (נדרימ מז:): "הריני עליך חרם המודר אסור, הרי את עלי חרם הנודר אסור, הריני עליך ואת עלי שניהם אסורין". עוד תנן התם (מח.): "המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל נותנו לאחר לשום מתנה והלה מותר בה". כמו כן מצינו צרור משניות בסוף הפרק השלישי העוסקות בפרטים שונים הנוגעים לנדריים של המודר הנאה מחבירו, כאשר כולן יוצאות מתוך הנחה פשוטה שניתן להדיר את חבירו הנאה או לאסור את הנאת חבירו על עצמו. והכי איתא התם (לא-לא):

הנודר משובתי שבת אסור בישראל ואסור בכותים; מאוכלי שום, אסור בישראל ואסור בכותים; מעולי ירושלים, אסור בישראל ומותר בכותים. קונם שאיני נהנה לבני נח, מותר בישראל ואסור בעובדי כוכבים; שאיני נהנה לזרע אברהם, אסור בישראל ומותר בעובדי כוכבים. שאיני נהנה מישראל, לוקח ביותר ומוכר בפחות; שישראל נהנין לי, לוקח בפחות ומוכר ביותר ואין שומעין לו; שאיני נהנה להן והן לי, יהנה לעובדי כוכבים. קונם שאני נהנה לערלים, מותר בערלי ישראל ואסור במולי עובדי כוכבים; שאני נהנה למולים, אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים.

כאמור, דבר פשוט ומובן מאליו במקורות הללו וברחבי הש"ס שהנודר יכול לאסור את הנאת עצמו על חבירו וכן לאסור את הנאת חבירו עליו, וזהו הנקרא במשנה "המודר הנאה מחבירו". לכן, אין הסוגיות הללו דנות אלא בפרטי איסורי מודר הנאה. ואולם כאן הבן שואל, הלא כלל היסוד העובר כבריה התיכון לכל אורך מסכת נדרים הוא העקרון הידוע שקבעה הגמרא בשורות הפתיחה דמכילתין (ב): המגדירה את אופי ההפלאה בנדר כאיסור הנעוץ בחפץ וזאת בניגוד לתחומי הפלאה אחרים: "אידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה

דקאסר נפשיה מן חפצא". הדברים הללו מוכרים וידועים לכל בר בי רב ומשקפים נאמנה את כללי ופרטי דיני נדרים המנויים במסכת.

ואכן, עקרון זה מיושם פעם אחר פעם במסכת, כראוי לכלל שנקבע כעקרון יסודי. כך, למשל, ההבחנה האמורה בין הפלאה הממוקדת בחפצא להפלאה האוסרת את הגברא עומדת בבסיס החילוקים השונים שבין נדר לשבועה המפורטים במשנה העוסקת בכך (טז.). יתר מכון, הגמרא אינה מהססת לשנות את נוסחן של כמה משניות בכדי שיעלו בקנה אחד עם העקרון האמור שהנדר אוסר חפצים אך לא אנשים או פעולות. לכן הגמרא קבעה שצריך לומר "קונם עיני בשינה" על מנת שיחול הנדר (שהרי יש כאן חפץ הנאסר) אך אי אפשר לומר "קונם שאני ישן, שאני מדבר, שאני מהלך" מפני שאין כאן חפצא הנאסר, למרות שזהו הנוסח המופיע במשנה (עיין יד-טו.). בדרך דומה, הסוגיא המסיימת את הפרק הראשון קובעת בפשיטות שנדר בלשון "קונם פי מדבר עמך, ידי עושה עמך, רגלי מהלכת עמך" השנוי בסתם משנה אינו אוסר אלא צריך לומר "יאסר פי לדיבורי, ידי למעשיהם, רגלי להילוכך" (עיין יג:) בכדי לאסור והיא אינה מהססת לתקן את לשון המשנה בעקבות זאת.

והנה, לאור זאת, יש לתמוה כיצד חל הנדר כאשר אדם מדיר את חברו בהנאה או מדיר את הנאת חברו עליו שהרי האדם אינו חפץ שניתן לאוסרו ואין כאן איסור חפצא וכיצד נכלכל את כל אותן משניות העוסקות בדיני נדרי מודר הנאה כדבר המובן מאליו. לכאורה, עלינו להניח שאין הנודר באמת אוסר את חברו עליו אלא את נכסי חברו וכן שאין הוא אוסר את עצמו על חברו אלא את נכסיו ושיש לפרש כך את לשונו. ברם, הלשון אינו משמע כן, ולא מצינו לגמרא שתהתה על כך בשום מקום ובניגוד לתגובותיה בסוגיות שהצבענו עליהן לעיל, וצריך תלמוד.

ב

והנראה בזה הוא דיסוד האיסור במודר הנאה מחבירו שונה במהותו מנדרי קונם ושני דינים שונים נאמרו בזה. האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. אין איסורי הנאה של מודר ההנאה מחבירו מבוססים על עקרון הקונם האוסר את החפץ – בין אם קונם הוי מעין התפסה בנדר ובין אם הוי איסור חפצא עצמאי הנוצר בדיבור – אלא מוקד האיסור הוא באדם ולא בחפץ. אין לראות באיסורי מודר הנאה משום סניף של איסור פירות חברו עליו או פירותיו על חברו אלא מודר הנאה הוי אוסר נפרד מנדרי איסורי הרגילים. המדיר את חברו הנאה אוסר את עצמו על חברו. מלבד הקושיות המנויות לעיל שקשה להולמן

אם מודר הנאה נאסר מכוח איסור הנכסים, הרי יש גם להוסיף שהרושם העולה מכלל המשניות העוסקות במודר הנאה הוא שהן מניחות כדבר פשוט שהאיסור נעוץ באדם ולא בחפץ.

והנה, אכן מצינו אחרונים ההולכים בדרך זו של הבחנה בין סוגי נדרים שונים ומציעים בדבריהם להבחין בין נדר האוסר את החפץ על הנודר לבין נדר שאין מוקד איסורו בחפץ. עיין בתוס' רע"א למשניות (ריש פרק השותפין) המניח כדבר פשוט שיש לחלק בין מקרה "דנדרו שאסרו נכסיהן זה על זה" לבין מקרה שבו "נדרו שלא יהנו זה מזה", וזאת מתוך הנחה שבמקרה הראשון נאסרו הנכסים או ההנאות הנובעות מן הנכסים ואילו בשני נאסרה ההנאה הבין-אישית שאדם נהנה מחבירו כאדם ואין מוקד האיסור בנכס עצמו. ואולם, רע"א לא פירט מהו שורש איסור ההנאה בנודר שלא יהנו זה מזה וכיצד איסור זה עולה בקנה אחד עם הקביעה שבנדרים "מיתסר חפצא עליה".

ברם, מה שסתם רע"א, בא הרי"ז גוסטמן ופירש בקונטרסי שיעוריו¹ שמקור איסור ההנאה מאדם הוא מכוח בל יחל, ומעין איסור שבועה: "דבנדר ישנם ב' דינים. א) איסור נדר לא יחל דברו מצד הדיבור, וזה האיסור הוא כמו שבועה ואין לו שום שייכות להקדש. ב) איסור קונם דהוי כהקדש, ומטעם זה מועלין כמו בהקדש". בהמשך דבריו, תוך כדי הפניה לדברי רע"א הללו, הוא מגדיר באופן מפורש את איסור ההנאה האמור כ"איסור הנאה מהאדם, והוא דאסור ליהנות מנכסיו לא מטעם איסור שבנכסים רק משום שזוהי הנאה מהאדם" ומעיר על הקושי בהחלת איסור קונם על גוף האדם, וזאת מפני שלא ניתן להקדיש את גוף האדם.

העולה מתוך דבריו הוא דינאם ב' דינים בנדר: א. איסור הנאה מן החפץ שהוא מושא הנדר. ב. חילול הדיבור. לכן, אם בנדר קונם איכא תרתי – הן חילול הדיבור והן איסור ההנאה, הרי שבאיסור מודר הנאה ודומיו, אין אלא חדא איסור של חילול הדיבור בלבד. היות ודין חילול הדיבור ("בל יחל דברו") האמור בנדר נובע מפרשת הפלאה שבשלהי ספר במדבר, ובדומה לשבועה, הרי שאיסור ההנאה מאדם כלול בדיני הפלאה. ברם, יש להעיר שנקודה זו גופא תלויה במחלוקת הבסיסית שבין הרמב"ם לרשב"א ור"ן בענין בל יחל ויישומו לענין איסורי קונם. בעוד שיטת הרמב"ם היא שבל יחל דנדר דומה לבל יחל דשבועה ואיסורו הוא מפאת חילול הדיבור, הרי שהרשב"א והר"ן סבורים שבל יחל דנדר משפיע על מעמד החפץ המוזכר בנדר ויוצר חלות קדושה או איסור בחפץ הנאסר ועל כן

1 קונטרסי שיעורים למסכת נדרים, סימן טו.

אין איסורו מפאת חילול דיבור הנודר אלא מכוח האיסור שנוצר בחפץ². ממילא, תפיסת האיסור של מודר הנאה מחבירו כאיסור הנאה מן האדם אפשרית לשיטת הרמב"ם אך קשה לשיטת הרשב"א והר"ן שהאיסור תלוי בחפץ ולא בנודר. לאמיתו של דבר, כבר ישב רבינו הרשב"א על מדוכה זו של טיב נדרי מודר הנאה, והתחבט בכך רבות. במקום אחד (לא. ד"ה שאין ישראל נהנין לי) דבריו מתקרבים מאד לקביעה שהנדר יכול לאסור את האדם ולא את החפץ:

ולאו דוקא נכסים שהיו לו בשעת הנדר בלבד אלא אפי' נכסים הבאין לו לאחר מכאן, דאע"ג דקי"ל במדיר את חברו דאין אדם אוסר דשלב"ל על חברו הואיל ואין אדם אוסר פירות חברו על חברו כדאיתא לקמן בפ' השותפין, התם הוא בשאוסר בפירוש דשלב"ל כגון פירות דקל או פירות שעתיד לקנות אי נמי באומר נכסי עליך אז אינו אסור אלא באותן נכסים שהיו לו באותה שעה א"נ בחילופיהן משום דכגדולין דמו והיא גופה איבעיא לן בפרק השותפין דלקמן, אבל באוסר הנאתו על חברו יש במשמע כל הנאתו בין הנאת גופו ובין הנאת נכסיו והלכך כל הנאה הבאה לו למודר מן המדיר אסור ואף על פי שאותה הנאה אינה בעולם בשעת נדרו לפי שמי שהדירו מהנאתו הוי בעולם.

העולה מתוך דבריו הוא שיש לחלק בין אדם האוסר את חבירו בהנאה מפירותיו, ואז אין הנדר יכול לאסור פירות שלא באו לעולם – שהרי הוא אוסר את החפץ, ואם אין חפץ, איסור מנין – לבין המדיר את חבירו הנאה שאוסרו אף בדשלב"ל מפני שאין הוא אוסר את חפציו שאינם נמצאים בעולם ולא ניתנים להיאסר אלא את ההנאה מעצמו, ובזה אין בעיה לאסור אף הנאה שטרם באה לעולם שהרי "אף על פי שאותה הנאה אינה בעולם בשעת נדרו... מי שהדירו מהנאתו הוי בעולם".

לפום ריהטא, דבריו ברורים ומפורשים שהאיסור נעוץ באדם ולא בחפץ ואין צורך להזדקק לקביעות מאוחרות יותר בספרי האחרונים. ברם, העניין אינו כה פשוט, שהרי הרשב"א עצמו נזקק לעניין בהרחבה פעם נוספת בסוגיית "האוסר הנאת תשמישך" (טו): ד"ה באומר הנאת תשמישך עלי, ושם ניבא בסגנון אחר. תפיסתו הבסיסית ששורש

2 רמב"ם הלכות נדרים פ"ה ה"א-ה"ב (ופ"י ה"י-ה"ג), רשב"א נדרים טו. ד"ה ולענין פירושא דמתניתין, ור"ן טו. ד"ה הלכה. אמנם, הרב גוסטמן מניח שישנם שני דינים בבל יחל ושגם לדעת הרשב"א יש מחייב של חילול הדיבור במקום שלא נוצר איסור בחפץ. ואולם, לא נראה כן מדבריהם, ואדרבה, כמעט מפורש להיפך: "אלמא לא יחל דברו לאו דוקא אלא לא יחל לאדם דברו קאמר" (רשב"א); "אלמא אין האוסר עובר כלל והמודר נמי ודאי עבר דאף על גב דכתיב לא יחל דברו לא יחל אדבור קאמר" (ר"ן). ברם, אין כאן המקום להאריך במחלוקת יסודית זו שכבר נידונה בהרחבה בספרות האחרונים.

איסור הנדר הוא בחפץ ולא בהפלאה מקשה עליו מאד לקבל את האיסור כנסוב על האדם, ועל כן, הוא דן שם בהרחבה במתח הנמצא בסוגיות הללו ובבעייתיות המתגלית בכל נסיון להסבירן כאיסורי חפצא, אך הוא בכל זאת נשאר בצריך עיון, בהיותו נקרע בין המסר העולה מתוך סוגיות מודר הנאה שהאיסור הוא באדם ולא בחפץ – כפי שהוא ראה אל נכון – לבין תפיסת הנדר הכללית שלהבנתו היא איסור חפצא.³

3 הקטע הנ"ל ארוך מדי לציטוט בגוף הטקסט ועל כן נציגו כאן עבור המעיין:

"וקשיא לי שאני משמשך א"נ הנאת תשמישך עלי מאי אסור דהנאה בעצמה דבר שאינו ממש הוא ואין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש, ואפשר היה לי לתרץ דלמ"ד לעיל דלישנא דמתני' לאו דוקא אלא באומר קונם עיני בשינה ורגלי להלוכן ה"נ לאו דוקא אלא באומר קונם גופך לתשמישך, וא"נ למ"ד לישנא דמתני' דוקא ומשום בל יחל דרבנן ה"נ משום בל יחל דרבנן, אלא שאין אני רואה כן דעת המפרשים ז"ל שהם פירשו דהנאת תשמישך עלי אסור דבר תורה...

"ומיהו משום דהוי דבר שלא בא לעולם לא קשיא לי דכיון דאדם אוסר פירות חברו עליו אוסר על עצמו דשלב"ל... ואפשר נמי דמדאורייתא אסירי עליה בין באוסר פירות חברו עליו שהגוף הנאסר הוא בעולם בין באוסר עליו גדולי שנה קודם שבאו לעולם, דהואיל ויש להם ממש לכשיבואו לעולם חייל איסורא עלייהו לגבי דידיה, והיינו דלא הוה קשיא לן גבי שאני ישן אלא משום דשינה אין לה ממש הא משום דעדיין אינה בעולם לא הוה קשיא לן כלל ואף על גב דהוה ס"ד השתא דמדאורייתא קאמר, אלא דאיכא למימר דחדא דאית בה תרתי קאמר דשינה אית בה תרתי שאין לה ממש ואינה בעולם... ומ"מ אסור סתם לא משמע מדרבנן אלא מדאורייתא.

"אבל דבר שאין בו ממש קשיא לי לדעת המפרשים שפירשו בהנאת תשמישך עלי אסור דאורייתא, ובודאי כן נראה לכאורה כדבריהם בסמוך דאמר רבא לא קשיא הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שלא אשב בסוכה וההיא ודאי מדאורייתא קאמר דכי אמר' שהנדרים חלין על דבר מצוה מדאורייתא קאמרין ואסור לישב בסוכה א"כ אכתי איכא למידק דבר תורה האיך חל הנדר על הישיבה שהוא דבר שאין בו ממש, ומיהו אפשר היה לי לומר בההוא לישנא דשיבת סוכה עלי לאו דוקא אלא באומר קונם סוכה עלי לשיבתה א"נ קונם סוכה שאני יושב דומיא דקונם ביתך שאני נכנס כלומר ביתך יהא כקונם עלי לענין הנאת כניסתי שם וסוכה תהא עלי כקונם לשיבתי בסוכה וה"נ באומר הנאת גופך לתשמישך עלי... אלמא הנית תשמישי עליך דאתמר בגמרא היינו הניית גופי עליך.

"ועוד י"ל לדברי המפרשים דכיון שהוא מזכיר את החפץ שאוסר הנאת תשמישו עליו אף על פי שאינו מזכיר בפיו ובלשונו האיסור אלא על הנאתו הרי הוא כאלו אסר את החפץ להנאתו וכן ראיתי למקצת רבני צרפת ז"ל בתוס' גבי ישיבת סוכה עלי, אלא דקשי' לי לדבריהם א"כ מאי קא קשי' לן בשלהי פרקין דלעיל גבי האומר לחברו קונם פי מדבר עמך ורמיניהו חומר בשבועות מבנדרים שאין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש דאלו לפי דברי התוס' כיון שהזכיר פה אף על פי שלא אסר אלא מה שפיו מדבר הרי זה כאלו אסר את הפה לדבורו, ואולי נאמר לפי דבריהם דהיינו עיקר מה שתירץ רב יהודה באומר פי לדבורי כלומר כיון שהזכיר את פי ורגלי הרי זה כאלו אמר פי לדבורי, אלא דאכתי קשיא לי... וצל"ע".

המתבונן בדבריו יראה שהוא חוזר על כך שדבר שלא בא לעולם נאסר בכגון דא, מה שמחזק את הטיעון שלדעתו ניתן לדבר על נדר האוסר את האדם ולא את החפץ, וכפי שכתב בקטע שצוטט קודם. ברם, מיד לאחר קביעה זו, חוזר רבינו הרשב"א ומחלק בין דבר שלא בא לעולם לדבר שאין בו ממש, ובעל כרחין יש להבין שלדעתו האיסור נעוץ בחפצא ולא באדם ולכן לא

אכן, אין להכחיש שבעיה קשה ניצבת בפנינו. מחד גיסא, דברי הגמרא (שצוטטו לעיל) קובעים בבירור ד'נדרים מיתסר חפצא עליה'; כמו כן, המאמץ העקבי שבעלי הגמרא משקיעים לאורך הפרקים הראשונים בהתאמת המשניות לתפיסה זו של איסור חפצא מעיד על כך שמנגנון הנדר קשור בחפץ – בין אם מפאת מרכיב ההתפסה בקרבן ואיסור המעילה ובין אם כאיסור עצמאי בחפץ הנוצר על ידי הפלאה – אך מאידך גיסא, מכלול סוגיות מודר הנאה לאורך המסכת נראות כמתעלמות מן הצורך בחפצא כדי לאסור בנדר והן נראות כמבוססות על איסור הפלאה הנעוץ באדם.

ג

לאור כל הנ"ל, נראה שיש לקבל את הקביעה שאיסור מודר הנאה הוא באדם ולא בחפץ, אך אין להסתפק בכך אלא יש להוסיף שיסוד האיסור במודר הנאה מחבירו אינו ההנאה אלא הריחוק. ויש להדגיש שמשמעות הקביעה הזו איננה רק שינוי הגדרת ההנאה הנאסרת ומיקודה בגורם אחר מבחינת מעשה העבירה אלא פנים חדשות באו לכאן: המדיר את חבירו הנאה אינו בא לאסור את קבלת ההנאה מחבירו כשלעצמה, ובדומה לאיסור קונם האוסר הפקת הנאה מחפצים, אלא הוא בא להרחיק את המודר ממנו כאדם המרחיק את חבירו ואיסור הנאה אינו אלא ביטוי לריחוק הנוצר על ידי הנדר.

ויש להוסיף עוד ולומר שהמקור לדין מודר הנאה אינו פרשת נדרי איסור ואיסור קונם אלא יסודו נעוץ בדיני נידוי וחרם. אם נכונה טענתנו שמוקד הנדר הוא יצירת ריחוק בין הנודר לחבירו ואין ההנאה אלא הביטוי לריחוק שביניהם, אזי משמעותה היא שקיום הנדר הוא נידוי המודר על ידי המדיר. כשם שפרשת נדרי איסור עוסקת ביחס האדם לדומם ודיני קונם האמורים בה יוצרים איסורי הנאה ושימוש בחפצים באמצעות הפלאה, כן דיני חרמים והלכות נידוי עוסקים במערכות היחסים שבין אדם לאדם ויוצרים מנגנון הלכתי המונע מגע בין אנשים.

אמור מעתה, כשם שהתורה מסרה לנו מערכת חוקים מסועפת העוסקת בזיקה שבין האדם לממונו אך השאירה פתח לאדם לבנות במה לעצמו ולקבוע יחס שונה כלפי

ניתן לאסור דבר שאין בו ממש – שהרי אם היה האיסור בגברא, מאי איכפת לן אם אין בו ממש – והא שנאסר בדשלב"ל הוא מפני שיש חפץ שנתפס בנדר, אף אם אינו קיים עדיין.

בר מן דין, הרשב"א גם מציע שיש להגדיר מחדש את נוסח הנדר ולראותו כאוסר את הגוף בתורת חפץ, כפי שהגמרא עצמה עשתה בסוגיות אחרות. ועיין להלן (עמ' 39) ניסוח דומה בדברי הפרישה המצוטטים בש"ך.

החפצים הללו על ידי הפלאתו, כן התורה הכתיבה את היחסים שבין האדם לרעהו ולחברה הסובבת אותו באופן כללי, אך נתנה לנו דיני נידוי המאפשרים ליצור יחס שונה כלפי אנשים פרטיים. לכן, כשם שישנו קונם כללי האוסר את הפירות על כלל העולם וישנו קונם פרטי שהוא סניף או בבואה של דין קונם הכללי האוסר את הפירות על הנודר או חבירו בלבד, כן ישנו דין נידוי כללי האוסר את המגע של המוחרם והמנודה עם כלל החברה, וישנו חרם פרטי האוסר את המגע בין הנודר לחבירו. סיכומו של דבר – יש לראות את דין מודר הנאה כנאסר בתורת נידוי פרטי ולא בתורת קונם פרטי. ויש לציין שאף כוחו של הנידוי הכללי מבוסס על מעשה הפלאה היוצר גוף הלכות המכתיב מערכות יחסים ואיסורים כלפי אנשים אחרים. עיין בר"ן (ח: ד"ה ושמתא) שעמד על כך:

ואיכא מ"ד דכי היכי דג' הדיוטות מתירין את הנדר במקום שאין מומחה, ה"ג מתירין את הנדוי במקום שאין מומחה, **דנדוי נמי נדר הוא** דהא אמרינן בסוף פ' ד' מיתות (סנהדרין סח) בעובדא דר"א הותר הנדר **אלמא נדוי נמי נדר מקרי** וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' ת"ת.

סיכומו של דבר, נדרי מודר הנאה אוסרים את האדם ולא את החפץ בהיותם יוצרים חייך בין-אישי ומבדילים בין איש ובין אחיו ובין אישה לשכנתה וגרת ביתה. ההלכה מכירה בחשיבותן של מערכות יחסים בין-אישיות והיא העניקה את כוח הנדר לאדם להתערב ביניהן.

מעתה, ראוי לשוב ולהידרש לדברי הרשב"א בנידון (שהובאו בהערה 3) וליישב את הקושי שהצבענו עליו והוא שדבריו בסוגיא לא. נוטים לכך שהאיסור נעוץ באדם ולא בחפץ, ואילו מדינו בדף טו: משתמע שהאיסור הוא בחפץ ולא באדם. לאור האמור, נראה ליישב בפשטות שיש לחלק בין נדרי מודר הנאה לנדרי קונם. הסוגיא בשלהי הפרק השלישי עוסקת במודר הנאה שבו הנדר מתייחס לנאסר כסובייקט ואוסרו מכוח דין נידוי האוסר מגע עם אנשים על ידי מנגנון של נדר ולכן הרשב"א דן אותו כנדר האוסר את האדם, ואילו הסוגיא בדף טו: דנה באוסר הנאת תשמישך עלי או יקדשו ידי לעושיהם שהם נדרים שבהם ההנאה היא הנאסרת מפאת עצמה ומכוח נדרי קונמות. ממילא, היות והם נדרי קונם, הרשב"א רואה אותם כאיסורי חפצא ולא כאיסורי גברא ובניגוד למה שכתב בסוגיא האחרת של מודר הנאה.

ד

השתא דאתינן להכי דנדרי מודר הנאה מושתתים על יסוד דין נידוי, יש להעיר שנחלקו ראשונים האם איסורי מנודה הינם מדאורייתא או מדרבנן: דעת הרמב"ן הוא דהויין דאורייתא ואילו בעלי התוס' נטו לכך שהוויא מדרבנן.⁴ והנה, למותר לומר שדברינו בענין מודר הנאה כסניף של מנודה תקפים וסבירים אם נניח שאף איסור המנודה הוי מדאורייתא, שהרי אם לא כן יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא?! הייתכן שהמנודה יאסר מדרבנן ואילו המודר הנאה דאתי מכוחו יאסר מדאורייתא?

לאור זאת, נצטרך לשאול ממה נפשך – האם עלינו לחדש שאף מודר הנאה נאסר מדרבנן בלבד ודלא כנדרי קונם שהינם דאורייתא לכל דבר וענין או, שמא, דין מודר הנאה דומה למנודה אך לא נובע ממנו ויש לראותו כאיסור נדר בפני עצמו האוסר את האדם – ולא את החפץ – ללא מקור בכתובים. בין כך ובין כך, נדמה שהמהלך שהצענו על סמך הקשיים שהעלינו אינו עולה בקנה אחד עם שיטת בעלי התוס'.

ברם, כבר ייסד התשב"ץ (ח"ב, עב ד"ה אבל היותר קשה) דיש להבחין בין איסורי נידוי הרובצים על המנודה כניהוגי אבלות, אם כעונש ואם כאיום על חוסר צייתנות כלפי בית דין⁵ לבין עצם הנידוי שמהותו היא הפרשתו מן החברה:

וא"ת שענייני המנודה מדברי סופרי' הם ועדין לא נאסרו דיני המנודה וכן הוא דעת הרי"ף ז"ל בפ' אלו מגלחין דכלהו בעיי דלא אפשרי פסיק התם לקולא ודאי כן הוא שדיני המנודה שיהא נאסר לספר ולכבס ובכל אותם דברים שנשאלו בהם שם הם מד"ס ואולי' בהו לקולא בספיקייהו אבל הנדוי עצמו ד"ת הוא כדמוכח התם (מ"ק ט"ו ע"ב) דאמרי' כל אותם מ' שנה שהיו ישראל במדבר היו מנודים לשמים והיו משלחי' קרבנותיהם. ואמרי' מנודה לשמים שאני דמשמע דנדוי דבר תורה הוא שהיה נוהג במדבר וכ"כ הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם... וענין הנדוי אינו דבר אחר אלא הרחקה מד' אמות כדאמרי' בפ"ק דגדרים (ה' ע"א) במנודה אני לך ובמשמיתנא ממך ובמרוחקני ממך דלא יתיבנא בד' אמות דידך משמע.⁶

4 עיין תורת האדם, שער האבל, ענין האבלות סוד"ה ועכשיו אני חוזר (=כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' ריג, במהד' הרב שעוועל), מו"ק יד: תוד"ה מהו, תוס' הרא"ש ד"ה מנודה, שיטה לתלמיד הר' יחיאל מפריז ד"ה מהו שינהוג, ריטב"א ד"ה מנודה וש"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רסג.

5 עיין מו"ק טו-טז, ב"ק קיג. וב"מ נט:.

6 העקרון העולה מדברי התשב"ץ שגופו של נידוי – להבדיל מן האיסורים המוטלים עליו כתוצאה מן הנידוי – הוא הריחוק מן החברה האנושית מופיע אף בשיטה לתלמיד ר' יחיאל

קביעתו שיש לחלק בין עצם הנידוי לניהוגי המנודה ושהנידוי כשלעצמו יוצר איסור דאורייתא, גם אם ננקוט שדיני המנודה הפרטיים נאסרו רק מדרבנן, משכנעת ביותר בפני עצמה וגם פותרת לחלוטין את הבעיה שהצבענו עליה.

ויש להדגיש שהבחנתו בין עצם הנידוי לניהוגי מנודה איננה הבחנה בעלמא המדרגת את הניהוגים השונים מבחינת החומרא או הקולא היחסיים שלהם ותו לא אלא חילוק בסיסי המצביע על איסורים בעלי אופי שונה לחלוטין. בעוד האיסורים שנמנו בסוגיא בריש אלו מגלחין (מו"ק יד:-טו:) הינם ניהוגים הרובצים על המנודה והוא חייב בהם כניהוגים אישיים מפאת מעמדו השלילי ועל כן הם באים בחדא מחתא עם דיני אבלות, הרי איסור המגע בין המנודה לשאר החברה אינו איסור דרמי עליה דמנודה בלבד אלא עיקר האיסור הוא על הסובבים אותו האמורים לדחותו מן החברה האנושית. כך ניסח זאת הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה:

הרב שנידה לכבודו כל תלמידיו חייבין לנהוג נידוי במנודה, אבל תלמיד שנדה לכבוד עצמו אין הרב חייב לנהוג בו נידוי, אבל כל העם חייבין לנהוג בו נידוי... מי שנידוהו על שאר דברים שחייבים עליהם נידוי אפילו נידוהו קטן שבישראל חייב הנשיא וכל ישראל לנהוג בו נידוי (פ"ו הי"ג-הי"ד).

מהו המנהג שינהוג המנודה בעצמו ושנוהגין עמו, מנודה אסור לספר ולכבס כאבל כל ימי נידויו, ואין מזמנין עליו, ולא כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה, ולא יושבין עמו בארבע אמות, אבל שונה הוא לאחרים ושונין לו ונשכר ושוכר, ואם מת בנידוי בית דין שולחין ומניחין אבן על ארונו כלומר שהן רוגמין אותו לפי שהוא מובדל מן הציבור, ואין צריך לומר שאין מספידין אותו ואין מליין את מטתו (פ"ז ה"ד).

כפי שניתן לראות, ההלכה העוסקת בניהוגי נידוי הפרטיים כאיסור תספורת או כיבוס מגדירה אותם כ"מנהג שינהוג המנודה בעצמו" ואילו הדברים המבדילים אותו מן הציבור הם איסורים המוטלים על הציבור ו"כל העם חייבין לנהוג בו נידוי... חייב הנשיא וכל ישראל לנהוג בו נידוי".

מעין דברי התשב"ץ, הן בדבר מהות הנידוי והן על כך שהאיסורים הנובעים מעצם הריחוק מוטלים על הציבור הסובב את המנודה עולה אף מדברי הרמב"ן (ב"מ נט. ד"ה וברכוהו) בענין:

מפריז (מו"ק יד: ד"ה מנודה): "לשון מנודה מגזרת נע ונד וכת' ומתבל ינידוהו, שאין אחרים רשאי לישב בארבע אמותיו".

ומיהו אף על פי שאין זו ראייה, מודה אני שאסור לישב בתוך ארבע אמות שלו, שכל עיקר לשון נדוי אינו אלא לשון ריחוק כדאמרינן בפ"ק דנדרים (ה' א') בדילנא מינך דלא יתיבנא בארבע אמות דילך, אלמא הנדוי והריחוק הוא לומר שאין יושבין בארבע אמות שלו.⁷

אמור מעתה, החילוק שבין איסור ההתקרבות המוטל על הסביבה לאיסורים המוטלים על המנודה עצמו נובע מכך שעצם הנידוי הוא יצירת חייך חברתי בין המנודה לציבור – אם כעונש, התראה או ריחוק מהחוטא – ואילו האיסורים הרובצים על המנודה הם ניהוגי אבלות הנובעים ממעמדו האישי כמרוחק מן החברה או הקב"ה.⁸ והנה, המתבונן בדברי הרמב"ן והתשב"ץ ישים לב שראייתם למשמעות לשון נדוי כהרחקה היא מלשון בדילנא ממך הנדון בסוגיא בנדרים ה. שהיא סוגיא העוסקת במודר הנאה⁹ – במלים אחרות, הם מביאים ראייה ממודר הנאה לנידוי. מעתה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד שעמדתם היא שישנה זיקה בין מודר הנאה לנידוי, וכפי שכתבנו. לאור דברינו, יש להדגיש שקביעתם אינה מבוססת על קירבה לשונית גרידא אלא על עצם מהותם המשותף.

ה

תנן בריש פ"ד דנדרים (ונשנו הדברים במתניתין דמגילה פרק קמא): "אין בין המודר הנאה מחבירו למודר הימנו מאכל אלא דריסת הרגל וכלים שאין עושין בהם אוכל נפש".

7 מכך שהתשב"ץ נסמך על אותה ראייה לשונית של הרמב"ן מנדרים, נראה שדברי הרמב"ן הם המקור לתשב"ץ שהרחיבם לניסוח המפורש והכוללני יותר שהצבנו בפתח הדיון מפאת היותם כה מפורשים.

8 קביעה זו שמדובר באיסורי אבלות מסתמכת על הסוגיא במועד קטן דף טו, אך ביסוסה מחייב דיון נרחב בשאלה האם האיסורים המשותפים לאבל ולמנודה המוזכרים התם מעידים על כך שניהוגי נדוי נובעים מאיסור אבלות הנוהג במנודה או האם הם מבטאים בדידות והתרחקות מן החברה והמכנה המשותף לאבל, מנודה ומצורע המוזכרים בסוגיא הוא הצורך בריחוק מן החברה. ברם, אין כאן המקום להאריך בכך ולצורך הדיון הנוכחי נסתפק בעמדה הסוברת שהם איסורי אבלות, וכלשון הרמב"ם המצוטט בפנים "מנודה אסור לספר ולכבס כאבל". גם הרמב"ן הגדיר את איסורי המנודה כניהוגי אבלות ואף למד מהם לדין אבל ממש (תורת האדם, שער האבל, ענין האבלות סוד"ה ועכשיו אני חוזר – כתבי הרמב"ן ח"ב, עמ' ריג): "דמשמע בכל מקום דענין הנידוי כדין האבלות הוא, ובגמרא נראה שאבלותו של מנודה מן התורה הוא, מדאמרינן 'מנודה מהו שישלח קרבנותיו ואמר רב יוסף ת"ש כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר מנודין היו לשמים והיו משלחין קרבנותיהן', ואי מדרבנן אכתי לא תיקון אבלות דנידוי, וכל שכן דהתם לבטל כל ישראל מקרבנות ליכא לתקוני, אלא משמע דמדאורייתא נהיג אבלות בהכי וכל שכן באבל ממש דנהיג".

9 עיין להלן עמ' .

והנה, בנדרים (לב:) איתא עלה: "מאן תנא, אמר רב אדא בר אהבה רבי אליעזר היא דתניא ר' אליעזר אומר אפי' ויתור אסור במודר הנאה". ועיין בסוגיא במגילה (ח.) שלא הסתפקה בשאלה "מאן תנא" בלבד אלא אף הקשתה על המשנה לאור הקביעה הבאה: "דריסת הרגל הא לא קפדי אינשי, אמר רבא הא מני רבי אליעזר, דאמר ויתור אסור במודר הנאה". הרי לנו דנחלקו ר' אליעזר ורבנן בענין ויתור במודר הנאה, ויש להבין במה נחלקו הני תנאי – הלא הגמרא מניחה כדבר פשוט דסתם אינשי מוותרים על דריסת הרגל ושר"א לא פליגי בנוגע לאומדנא הזו אלא בדין ויתור המתעורר מכך – ובפרט, מדוע ר"א אוסר ויתור במודר הנאה. הלא לפום ריהטא, שיטת רבנן המתרת ברורה ונהירה והיא שאין לדריסת הרגל ערך ממוני, שהרי לא קפדי אינשי על כך, וממילא לא ניתן לאסור את ההנאה מחבירו בכגון דא שהרי אין הנאה. לדידם, ההנאה הנאסרת על ידי הנדר היא הנאה ממונית, ולא ניתן לאסור דבר שאין לו שווי ממוני.¹⁰

לעומת זאת, שיטת ר' אליעזר צריכה תלמוד ויש להבין מדוע הוא אוסר הנאה דלא קפדי אינשי עלה. והנה, שיטתו ניתנת להתפרש בתרתי, דיש להסתפק האם סבירא ליה שויתור לדידהו של המודר ההנאה נחשב כהנאה ממונית, למרות הויתור, ועל כן יש לאוסרה עליו או דאכן אין כאן הנאה ממונית אלא הנאה אישית ותו לא, אלא דיש לאסור הנאה אישית שאינה ממונית. באם ננקוט בגישה הראשונה, יש לטעון שבסיס מחלוקתם הוא האם אזלינן בתר נהנה או בתר מהנה – דלר"א אזלינן בתר נהנה והוא אכן נהנה והרוויח מחבירו ואילו לרבנן אזלינן בתר מהנה ואיהו לא קחשיב ליה כהנאה. ברם, יותר נראה לומר כדעה השנייה שאכן אין כאן הנאה ממונית שהרי בפועל אין חבירו תובע ממון עבור הנאה זו אלא שנחלקו ר"א ורבנן בשאלה האם מודר הנאה אסור בהנאה שאינה ממונית אם בפועל האדם נהנה מחבירו כשנכנס לחצירו. ואכן, כבר התחבטו קדמונים במשמעות שיטת ר"א. יעויין בטורי אבן (מגילה ח. ד"ה דריסת הרגל) שדן על כך בהרחבה:

10 מן הראוי לציין ששיטת הרמב"ן (בבא בתרא קז.) המתמודד עם פסיקת הסוגיות בעניין ברירה היא שויתור אסור במודר הנאה רק מדרבנן: "והא דקיימא לן כרבי אליעזר בן יעקב דאמר זה נכנס לתוך שלו, לאו מטעמיה אלא משום דויתור במודר הנאה שרי. ולי נראה משום דויתור מותר מן התורה במודר הנאה, אבל מדרבנן ודאי ויתור אסור ויש ברירה בדרבנן". וכן כתבו הרשב"א (נדרים מו: ד"ה ואמר רב הונא) והריטב"א (ב"ב נז: ד"ה ואוקמה).

לעומת זאת, הקרן אורה (לב: ד"ה וטעמא) הצביע על כך שמדברי הרמב"ם ניכר שמדובר בדין דאורייתא, וכן עולה מתוך דבריהם של בעלי התוספות (נדרים מו: ד"ה אמר, גיטין מח. ד"ה אי לאו) בענין זיקת הסוגיא דדריסת הרגל וברירה.

דריסת הרגל הא לא קפדי אינשי. מתוך פי' הר"ן שם בנדרים משמע דה"פ כיון דמידי דלא קפדי אינשי הוא אין זה קרוי נהנה מחבירו. וק"ל ע"ז אטו באיסור הנאה מידי דלא קפדי מי שרי הא תנן בפ"ג דע"ג גבי אשירה לא ישב בצילה ולא יעבור תחתיה והכי נמי מצינו בפ"ב דפסחים (דף כ"ו) דאסור לישב בצילו של היכל גבי ריב"ז שישב בצילו של היכל ודרש ואמר התם דקול ומראה וריח של קודש אסור, והא כל אלו לא קפדי דהא לא מחסר לה בהא אפ"ה באיסור הנאה אסור והכי מוכח בגמרא בכמה מקומות. ומדברי הרשב"ם בפ"ג דב"ב (דף נ"ז) משמע דמידי דלא קפיד ה"ל הפקר גבי הא דמשני התם הכא בחצר השותפין עסקינן דבהעמדה כדי לא קפדי פי' כיון דלא קפדי בעמידה הרי הפקירו את החצר לכל בני החצר לעמוד בו ולגבי העמידה אין לו חלק בו, ואולי הר"ן ג"כ כיון לזה אלא שא"כ לא ה"ל לסתום דבריו ביותר. ול"נ לפרש דכל מידי דלא קפדי אינשי ואין דעתם עלייהו אין דעת הנודר מחבירו לאסור באלו, ודברי קרובים לפי' הרשב"ם, אלא מדמשני הא מני ר"א היא דאמר ויתור אסור במודר הנאה למאי דפי' א"ש טפי הא דמדמי דריסת הרגל דלא קפדי לויתור דלפי' הרשב"ם מה ענין הפקר דדריסת הרגל לגבי ויתור. אבל אי טעמא כיון דלא קפדי על דריסת הרגל הוא משום דאין דעת הנודר עליו א"ש דהא ויתור נמי אף דלא קפדי ומוותרים כן לכל הלוקחים אפ"ה אסור לר"א, ולא אמרינן אין דעת הנודר עליו. וא"כ ה"ה לדריסת הרגל דאסור לר"א ולא אמרינן אין דעת הנודר עליו אבל לרבנן שרי מה"ט, ול"ד לפחות משוה פרוטה דפי' לעיל במתני' דאסור במודר הנאה דש"ה דדעת הנודר על פחות משוה פרוטה נמי אף על גב דלענין גזל לא ניתן להישבון מ"מ קפדי אינשי על פחות משוה פרוטה.

העולה מדבריו הוא דפשיטא ליה דבכל מקום שיש איסור הנאה, אף הנאה דלא קפדי אינשי בכלל, ולכן דעת ר"א האוסרת היא הפשוטה ואילו דעת רבנן המתירה טעונה הסבר ולכן לא נותר לו אלא להסביר דבנדרים אזלינן בתר דעת הנודר.¹¹

11 ויש להעיר שיש מקום רב לחלק בין איסורי הנאה ממוניים שבהם נאסר הרווח הממוני ושיעורם בפרוטה לבין איסורי הנאה שיסוד איסורם הוא ההנאה עצמה, דבאיסורים שיסודם ממוני נתייר במידי דלא קפדי, כי בכך דלא קפדי הוי כפחות משוה פרוטה וחסר משמעות ממונית ואילו במידי דהנאה גרידא, לא איכפת לן בכך. לאור זאת, יש לדון בראיותיו מע"ז ומעילה, אך על אף שהדברים ראויים לליבון ובידור, אכ"מ.

חילוק אפשרי אחר ומסתבר בין נדרים לע"ז ומעילה הוא דבנדרים בעינן הנאה דמטי לידי המודר מאת המדיר ולא סגי בעצם הנאת המודר לאסור ואילו בשאר איסורי הנאה, ההנאה נאסרה במהותה ולא איכפת לן ממאן קאתי. ממילא, במקום שיש ויתור, ההנאה אינה נחשבת

והנה, לאור דברינו למעלה נראה לומר דר"א ורבנן נחלקו ביסוד האיסור של מודר הנאה האם הוי איסור הנאה ממוני מנכסי חבירו דומיא דקונמות או שהאיסור הוא המגע הבין-אישי שבין המדיר למודר ובדומה לנידוי. דעת ת"ק היא שמודר הנאה הוי איסור ממוני ביסודו, ובדומה לקונמות על חפצים, והנודר הנאה מחבירו אוסר את נכסי חבירו עליו בהנאה. ממילא, הגדרת ההנאה הנאסרת היא הנאה השווה ממון דהיינו פרוטה, וכאשר לא קפדי אינשי, תו ליכא הנאה ממונית וליכא איסורא.

ר"א, לעומת זאת, סבור שמודר הנאה אוסר בנדרו את המפגש עם חבירו. האיסור ליהנות מנכסי חבירו אינו במהותו איסור הנאה ממוני אלא איסור על מגע בין-אישי ולא נאסרה ההנאה מנכסי חבירו באשר הם אלא מפני שההנאה מן הנכסים יוצרת מגע ביניהם. לא השווי הממוני וההנאה מממון חבירו או חפציו הם האוסרים אלא יסוד האיסור הוא המפגש האישי ואין ההנאה אלא ביטוי למגע שביניהם. לאור זאת, ר"א סבור שיש לאסור גם כשיש ויתור מצד בעל הממון שהרי הויתור הממוני מבטל את המרכיב הממוני מן ההנאה הניתנת לנודר מאת המודר אך אינו מבטל את המגע שבין שני האנשים. אמנם, המדיר אינו מקפיד על ההנאה ויש מחילה ממונית על התשלום אך המחילה על הממון אינה מבטלת את המגע האישי. בכגון דא, עדיין נוצר מגע בין המודר לבין הנודר בהיות הנודר מקבל את ההנאה מאת המודר. סיכומו של דבר, המחילה מבטלת את הערך הממוני של ההנאה אך לא את היחסים הבין-אישיים. אדרבה, המחילה רק מגבירה את האחוה בין שני הצדדים ומבטאת קשר אישי שאינו ממוני. אמור מעתה, פלוגתת ר"א ורבנן בענין ויתור במודר הנאה ניתנת להתפרש כמחלוקת יסודית יותר לגבי טיב איסור מודר הנאה ומקומו בעולם ההפלאה. לדעת רבנן, שורשו בעולם הקונמות ופרשת נדרים הכללית והוא בעל אופי ממוני ואילו דעת ר"א היא ששורשו בעולם הנידוי האישי ואופיו אינו ממוני אלא אישי.¹²

כניתנת מאת המדיר שהרי אינו מקפיד על כך אך היא מוגדרת כהנאה מטעם שימושו של המודר ולכן היא מותרת בנדרים ואסורה בשאר מקומות.

12 לאור ההבנה שאיסור הנאה יכול להיות איסור מגע שההנאה היא ביטוי, יש לשוב ולהידרש לראיית הטורי אבן מאיסור ע"ז שהנאה מועטת שיש בה ויתור אסורה מפני דאף מידי דלא קפדי אינשי נחשב הנאה. מריהטת לשונו, נראה שהוא אינו מחלק בין סוגי איסור הנאה שונים ומע"ז רצה להוכיח לכלל איסורי הנאה. ואולם, נראה שיש לחלק בין עבודה זרה לשאר איסורי הנאה ועל כן ראייתו מע"ז אינה סותרת אלא תומכת בטענתנו בדבר משמעות איסור ויתור במודר הנאה ושהנאה מועטת נאסרה רק במקום שיסוד האיסור הוא המגע עם נותן ההנאה ולא ההנאה הממונית כשלעצמה, וזאת מפני שיש לטעון טענה דומה ביחס לאיסור הנאה מע"ז וכפי ששמעתי מאבא מארי שליט"א שיסוד איסור הנאה בע"ז אינה ההנאה כשלעצמה אלא המגע עם העבודה הזרה הנוצרת על ידי ההנאה. דהנה, כבר ייסד בית הלוי בספרו (ח"א סי' מז

ו

תניא המודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו. מנה"מ, אמר רב נחמן דכתיב ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים, אמר לו במדין נדרת, לך והתר נדרך במדין (נדרים סה.).

דין הברייתא, הנסמכת על הוכחה דרשנית מן הכתובים, ברור ומובן. ברם, יעויין בראשונים שהקשו עליו מסוגיא בהשולח (לה:), הנראית כסותרת סוגיא זו, והעלו מספר חילוקים כתירוצים לסתירה. כך, למשל, כתבו התוס' בגיטין (שם ד"ה וליחוש):

וא"ת בין חכם בין בעל איך יכולין להפר שלא בפני היתומים הא אמרי' בנדרים בפ' ר"א (דף סה.) דהמודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו ויליף ממשוה וצדקיהו במדין נדרת במדין לך והתיר נדרך וי"ל דבדיעבד אם הפר מופר תדע מדסמיך צדקיהו שהיה חסיד גמור על מה שהתירו לו סנהדרין שלא בפני נבוכדנצר ועוד דטעם דאין מתירין לו אלא בפניו מפרש בירושלמי דנדרים דאמר התם בפ' השותפין המודר הנאה מחבירו בפניו אין נשאל אלא בפניו שלא בפניו נשאל בין בפניו בין שלא בפניו ר' יוחנן אמר מפני הבושה ור' יהושע בן לוי אמר מפני החשד.

ס"ק ג) שישנו איסור מגע עם ע"ז שאינו תלוי בהנאה – "דלפום ריהטא נראה דאיסורא דע"ז ליכא רק בהנאה ולא ראיתי לאחד מן האחרונים שיבואר בו ההיפוך ולדעתי אינו כן" – ועל כן קבע שהלאו של "ולא תביא תועבה אל ביתך" הוא איסור הכנסת ע"ז לבית אף בלא הנאה. בעקבות זאת, מסתבר שלא רק איסור "ולא תביא תועבה" אלא אף איסור "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" איננו איסור הנאה ביסודו אלא איסור מגע עם ע"ז ("ולא ידבק") והטעם לשניהם הוא הרצון והצורך להתרחק התרחקות גמורה מעבודה זרה. ויש להצביע על הביטויים ההלכתיים המוכיחים שהאיסור אינו איסור הנאה אלא מגע עם ע"ז, והם שיעור האיסור בכל שהוא, חיוב המלקות על הנאה, איסור הנאה שלא כדרך ועוד (עיין רמב"ם הלכות ע"ז פ"ז ה"ב והט"ו והלכות מאכלות אסורות פ"א ה"א-ה"ב, תוספות ע"ז יב: ד"ה אלא, מג: ד"ה אמרו ומח: ד"ה לא. מקורות נרחבים לשאלות הללו ניתן למצוא בספר המפתח המודפס ברמב"ם מהדורת ש. פרנקל במקומות הללו). אמנם, החריגות הללו מן הכללים הרגילים של איסורי הנאה ניתנים להתפרש באופן סתמי כ"חומרא דע"ז" אך, לאמיתו של דבר, משמעותו האמיתית של החומרא הוא בכך שיסוד האיסור אינו הנאה אלא מפגש כל שהוא שבו ידבק בידינו מאומה מן החרם.

אמור מעתה, ראיית הטורי אבן מאיסור ההנאה בע"ז שאסורי הנאה נאסרו אף במקום ויתור אינה מוכיחה לגבי כלל איסורי ההנאה כערלה וכלאי הכרם ודומיהן אלא אך ורק לגבי איסורים שבהם המגע עם החפץ האסור הוא שורש האיסור. במלים אחרות, עבודה זרה דומה בנידון זה למודר הנאה ולא לשאר איסורים.

אף לגבי הנאה מהקדש יש לדון בצורה דומה מהו יסוד איסורו אך אכמ"ל.

כפי שניתן לראות, דיונם של בעלי התוס' משווה בין הסוגיא בנדרים לסוגיא בגיטין מבחינת טיב הנדר ולפי הנחה זו העלו הצעות שונות לתרץ את קושייתם. בעקבותיהם, אף הרמב"ן וסיעתו טיפלו בקושיא זו ונקטו בגישה דומה.¹³

והנה, לאור דברינו לעיל, היה נראה שיש לחלק בפשטות בין נדרי קונם למודר הנאה וקושיא מעיקרא ליתא. בנדרי קונם, המדיר אוסר על עצמו הנאה מחפצים או מאנשים ואין צד אחר לנדר. הוא אוסר על עצמו והוא בא לחכם להתיר לעצמו. אף אם המניע לנדר הוא הצורך לרצות אדם אחר (כבסוגיא בהשולח), הרי שתוכנה המשפטי הוא איסור על עצמו בלבד ואין בו התיחסות לאחרים. בנדרי מודר הנאה, לעומת זאת, מערכת היחסים בין האוסר לנאסר אינו יחסי "אני-חפץ" (אף אם ה"חפץ" הוא אדם אחר) אלא "אני-אתה". עצם הנדר קובע מערכות יחסים בין בני אדם כאנשים הקשורים זה בזה, ועל כן נדר הנעשה בפני חבירו אינו נותר אלא בפני חבירו, שהרי משמעות הנדר בפני חבירו איננו יתר גמירות דעת (או סיבות צדדיות אחרות, כדוגמת טעמי הירושלמי המצוטטים על ידי התוס' ושאר הראשונים) אלא השתתפותו של המודר בנדר עצמו. אם בנדרי מודר הנאה עסקינן, הבאים לקבוע מערכות יחסים, אזי שותפותו של הצד השני לנדר בעת ההפלאה היא מהותית ומשדרגת את משמעותו, במידה שאינה נכונה לגבי נדרי קונם. לכן, הגמרא בגיטין העוסקת בנדרי קונם הניחה בפשטות שאין בעיה לנודר ללכת לחכם אף מבלי נוכחות האלמנה שנדר בפניה ואילו הגמרא בנדרים הדגישה שהיא עוסקת בנדר של מודר הנאה ועל כן היא מחייבת את נוכחות המודר שהדירו בפניו.

ויש להעיר שהראב"ד אכן צעד בדרך הזו וטען שיש לחלק בין נדרים המכוונים כלפי אחרים לבין נדרים שהאדם נודר עבור עצמו, אך דבריו שונים באופן מהותי מהצעתנו ועל כן לא נוכל להיתלות בתירוץו כשלעצמו אלא נסתפק בהצבעה על כך שהוא היה ער לחילוק שיש לחלק בסוגיא זו בין סוגי נדרים שונים. וכך כתב בהשגותיו לר"ף:

איכא דקשיא להו הא דאמרי' בנדרים המודר הנאה מחבירו בפניו אין מתירין לו אלא בפניו. ולא קושיא היא כלל דהאי לאו מודרת הנאה מן היתומים היא כלל ולא נודרת לצורך היתומים אלא כמי שנודרת בפני ב"ד או בפני חבירו ומודר הנאה מחבירו שאמרו שצריך בפניו לא אמרו אלא מפני הבושה או מפני החשד וכך פי' בירושלמי והכא לא שייכי כלל. א"נ איכא למיחש דלמא שרי לה בעל לפני היתומים אבל חכם ודאי לא שרי לה (השגות הראב"ד על הרי"ף, גיטין לה:).

13 עיין רמב"ן גיטין לה: ד"ה תנאי היא, רשב"א שם ד"ה תנאי היא, פירוש הר"ן נדרים סה. ד"ה תנאי המודר הנאה מחבירו, בית הבחירה למאירי בגיטין ועוד.

כפי שניתן לראות בבירור, הראב"ד אינו מחלק בין מודר הנאה לנדרי קונם כשלעצמם וזאת מפני שהחילוק שלו נעוץ במניע הנדר ולא במהותו. מבחינתו, גם נדר קונם לצורך אדם אחר נחשב כנדר עבור חבירו ואין נדרי מודר הנאה נחשבים כקטגוריה בפני עצמן. כמו כן, הוא אינו מנמק זאת בהבדל עקרוני בטיב נדרי קונם ונדרי מודר הנאה אלא נזקק לירושלמי ולענין החשד או הבושה. אמור מעתה, הראב"ד הצביע על החילוק שבין נדר עבור חבירו לנדר אחר, אך השאיר לנו בקעה להתגדר בה על ידי מיקוד החילוק למודר הנאה בלבד והפיכתו לענין עקרוני המגלה על טיב הנדר ומהותו.

II

א

תנן ריש מכילתין (ב.):

האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם

לך – אסור. מנודה אני לך – ר"ע היה חוכך בזה להחמיר.

לפום ריהטא, פשט המשנה הוא שריבוי לשונות יש כאן וכל חד באפי נפשיה נקט. וביתר ביאור, המשנה מציגה בפנינו רישא – "מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך" – וסיפא – "שאני אוכל לך, שאני טועם לך" – כאשר החלוקה ביניהם ברורה ומובנת: הרישא מוסר מטבעות לשון שבו האדם מדיר עצמו הנאה מחבירו עצמו ולא מנכסיו, ואילו הסיפא עוסק במקרים שבהם האדם אוסר עצמו באכילת נכסי חבירו. תבנית זו של השוואה והנגדה בין המודר הנאה מחבירו לאוסר נכסי חבירו באכילה מוכרת לנו היטב מן המשנה דריש פרק ד' – המובאת גם במסגרת משניות "אין בין" בפרק קמא דמגילה – וכדתנן התם (לב):

אין בין המודר הנאה מחבירו למודר הימנו מאכל אלא דריסת הרגל וכלים שאין עושין

בהם אוכל נפש.

לכאורה, היה נראה לפרש את המשנה כפשוטה ולהסביר דהרישא אוסר מודר הנאה מחבירו באשר הוא ואילו הסיפא איירי במודר הימנו ממאכלו. לכן, אם יאמר הנודר כל אחת מן הלשונות הללו בפני עצמה סגי בכך לאסור ואין צריך לחברם.

ברם, איתא עלה בגמ': "אמר שמואל בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך" והיינו דשמואל סבירא ליה דאין הלשונות עומדות בפני עצמן אלא תרתי תרתי קתני ויש לחבר את אחת הלשונות של הסיפא – "שאני טועם לך, שאני אוכל לך" – לאחת הלשונות של הרישא – "מודרני ממך, מופרשני ממך" – בכדי לאסור. אין לראות את

הרישא של המשנה כעומד בפני עצמו, מתוך הנחה שאם אמר לשון מודרני או מרוחקני בלבד נאסר לחלוטין בנכסי חבירו אלא יש לראות את הסיפא כמפרש את הרישא, "כלומר דמתני' חדא קתני, ושאני אוכל אמודרני, מופרשני קאי" (לשון הר"ן על אתר) ולכן רק אם אמר "מודרני שאני אוכל לך" וכיו"ב נאסר.

בעקבות זאת, הגמרא הרבתה להקשות על מימרתו של שמואל מברייטא וממתניתין דלהלן (מז:): ונאלצה לתרץ תירוצים שונים, פעם בכה ופעם בכה. בין היתר, ההצעות הללו להבנת דברי שמואל עולות במרוצת השקלא והטריא: א. אם אמר מודרני/מופרשני בלבד – הכל מותר; אם אמר מודרני/מופרשני שאני אוכל/טועם לך – נאסר באכילה ב. אם אמר מודרני/מופרשני בלבד – שניהם אסורים; אם אמר מודרני/מופרשני שאני אוכל/טועם לך – רק הנודר נאסר. ג. אם אמר מודרני/מופרשני בלבד – נאסר בהנאה; אם אמר מודרני/מופרשני שאני אוכל/טועם לך – נאסר באכילה בלבד ומותר בהנאה. ד. אם אמר מודרני/מופרשני בלבד – נאסר במגע עמו¹⁴; אם אמר מודרני/מופרשני שאני אוכל/טועם לך – נאסר באכילה.

והנה, צריך להבין מדוע שמואל ראה לנכון להוציא את המשנה מפשוטה, ומדוע הוא כה נחוש לחבר את הרישא לסיפא ואינו מוכן לראות את כלל הלשונות כרשימה אחת, וזאת למרות שפרשנותו מחייבת אותו להוציא כמה מקורות מפשוטם ולהתיר לגמרי גם כאשר אדם אמר מודרני הימך בדרך הפלאה.

והנראה בזה הוא ששאלה אחת שזורה לאורך כל השקלא וטריא, והיא שאלת היסוד שהצבנו לעיל בענין דין מודר הנאה: האם בכוח הנדרים לאסור רק חפצים על האדם ועולם הנדר הוא אך ורק עולם של "אדם-חפץ" ("נדרים דמיתסר חפצא עליה"), ולכן אף נדרי הדרת אדם את חבירו פועלים בדרך של איסור הנכסים או שנדרי מודר הנאה יוצרים מסלול נדר יחודי האוסר את המפגש בין אנשים ויחסי הגומלין שביניהם והם בבחינת עולם של "אני-אתה".

בפתח הסוגיא, הגמרא הניחה באוקימתא קמייתא ששמואל שולל כליל את "מודרני ממך" כלשון נדר ואין הוא אוסר כלל. ואם נשאל לפשר דעתו מדוע אין בזה משום נדר, נראה שהטעם נעוץ בכך ששמואל סבור שבלשון "מודרני ממך" הנדר אינו מכוון כלפי החפץ אלא כלפי האדם שהרי לשון "מודרני ממך!" מציין את האדם כמושא הנדר הנאסר על הנודר ואין בו זכר לפירות חבירו או נכסיו כנאסרים. יתר מכן, אין הנדר אוסר את ההנאה

14 זוהי שיטת הרמב"ם (נדרים פ"א הכ"ג). לפי ראשונים אחרים, במקרה זה מותר לגמרי. ועיין להלן.

אלא דורש ריחוק. ממילא, אם אין מכירים בנדרים כאיסור גברא, המסקנה המתבקשת מכך היא ש"מופרשני או מודרני ממך" בפני עצמן אינן יכולות ליצור איסור נדר שהרי אין כאן חפץ שעליו יחול הנדר ואין כאן איסור הנאה. לדעת שמואל, מצינו איסורי קונם ונדר האוסרים חפצים והם בבחינת "נדרים דמיתסר חפצא עליה" (ב:): ומצינו נדרים היוצרים איסורי הנאה בין אדם לחבירו, אך לא מצינו איסורים שבהם אדם נודר הרחקה מחבירו. אליבא דלישנא זו, שמואל אינו מכיר כלל בחלות נדר המרחיק את האדם מחבירו מבלי שיווצר איסור הנאה מן החפץ הנאסר. ממילא, היות ולשון הנדר מכוון כלפי האדם, אין כאן חלות נדר והכל שרי.

נימוק זה כהסבר לדעת שמואל הועלה על ידי הריטב"א כפרשנות לפסק הרמב"ן:

וכתב רבינו ז"ל דלא חייל לנדרא כלום, כלומר דאפילו בדיבור משא ומתן והרחקה ד' אמות דאיכוון בהני לישני לא מתסר וטעמא משום דכל הני דבר שאין בו ממש הוא ולא חייל ביה קונם אפילו אמר ביה קונם בפירוש, והשתא דאמריה בהאי לישנא לא נתכוון אלא להרחקה בעלמא, ואפילו כל יחל דרבנן ליכא, כדאיכא בנדרים שהם בדבר שאין בו ממש (ד: ד"ה וכתב רבינו).

לכאורה, צדקו דברי הריטב"א בענין "מודרני ממך" דהוי היתר גמור, שהרי אין לאיסור הנדר על מה לחול וממילא אין חפץ הנאסר, וכפי שהוא מביא בשם הרמב"ן (רבינו ז"ל) "דלא חייל לנדרא כלום".

ואולם, דעת הריטב"א אינה מוסכמת על כלל הראשונים, ואדרבה, רובם ככולם כתבו דברים שאינם עולים בקנה אחד עם שיטתו. לא מיבעיא לדעת הרמב"ם (נדרים פ"א הכ"ג) וסיעתו האוסרים את הנודר למסקנה בדיבור, משא ומתן והרחקה, שהרי הם חולקים באופן ישיר על הריטב"א וקובעים איסור נדר למרות שאין חפצא הנאסר, אלא אפילו בעלי התוס', הרמב"ן (הלוא הוא "רבינו ז"ל" שהריטב"א התכוון אליו), הרשב"א והרא"ש¹⁵ – החולקים על הרמב"ם בענין יצירת איסורי דיבור על ידי לשון "מודרני" – אינם מקבלים את גישת הריטב"א וחולקים על נימוקו. אמנם, הם מתירים את הנודר בלשון "מודרני/מופרשני ממך" בדיבור ומשא ומתן ופוסקים כריטב"א נגד הרמב"ם, אך הסכמתם עם הריטב"א היא בבחינת "הילכתא כוותיה אך לא מטעמיה", שהרי הם אינם מתירים מטעמיה דהריטב"א דליכא חפצא הנאסר אלא מנמקים זאת בכך שלשון הנדר עמומה

15 ה. תוד"ה אי הכי, פסקי הרמב"ן א: בדפי הר"ף, רשב"א ה. ד"ה אבל אמר ופי' הרא"ש ד"ה אבל אמר.

ואינה מפורשת דיה לאסור. לדידהו דכל הני ראשונים, לו היה ברור לחלוטין כוונת הלשון היו גם הלשונות הללו אוסרות באיסור נדר, כדעת הרמב"ם, ודלא כריטב"א.¹⁶ ברם, כאן יש לשאול, הרי טענת הריטב"א שמודרני ממך הוי דבר שאין בו ממש נראית מבוססת ומשכנעת ויש להבין מדוע לא הלכו הראשונים האחרים בדרכו. והנה, ניתן לבאר את דעתם בכך שהם חלקו על הריטב"א בהבנת משמעות לשון "מודרני" ומבחינתם "מודרני ממך" הוי ידות נדרים, וכאילו אמר "מודרני/מופרשני מנכסיך". כך כתבו התוס' בסוגיין (ד: ד"ה אלא הכי קאמר) "דמודרני ממך משמע ממוני וממונך עלי" ובהמשך הסוגיא (ה. ד"ה אי הכי) נימקו את השיטה האוסרת במודרני בכך "דבריייתא דלעיל ס"ל כרבנן דידים שאינם מוכיחות הויין ידים".

ברם, לאור דברינו לאורך המאמר ניתן להסביר את שיטת החולקים בכך שלדידהו יש נדר שאינו אוסר את הנכסים אלא את מערכות היחסים בין אנשים, כפי משמעות לשון "מודרני ממך". אכן, שמואל צודק בכך שלשון "ממך" מכוון כלפי האדם ולא כלפי הנכסים אך היא גופא קמיבעיא ליה לסוגיא האם נדר מעין זה מועיל או לא, ומבחינתה, מקום הניחו לבעל דין לחלוק על שמואל ולאסור נדרים המכוונים כלפי יחסי הגומלין שבין המדיר והמודר ולא כנגד חפציהם. אם נדר האוסר מערכת יחסים בין אדם לחבירו אפשרי, הרי שזה משמעות "מודרני ממך" והוא אוסר את המגע עם חבירו, וכפי שפסק הרמב"ם.

ב

לאור זאת, יש להציע שמעמד נדרי מודר הנאה כאוסרים את מערכות היחסים שבין המדירים למודרים ולא את החפצים הוא הציר עליו סובבת כל סוגיא זו. הבה נמשיך ונתבונן בה. לאחר שהגמרא דחתה את אוקימתת הפתיחה הסבורה ששמואל מתיר לחלוטין ב"מודרני ממך", היא שבה ומציעה שלש הצעות נוספות (שנמנו לעיל) לחלק בין האיסור הנוצר על ידי "מודרני ממך" גרידא לאיסור הנוצר על ידי "מודרני ממך" שאיני אוכל לך". ויש להתבונן האם קיים מכנה משותף לארבע האוקימתות שהגמרא מציבה תוך כדי השקלא וטריא או דהאי לחודה קאי והאי לחודה קאי ולא קרבה זו אל זו מבחינה עניינית, שהרי כל אחת מציעה נפקא מינה שונה לחלוטין ואינה קשורה לחבירתה.

ונראה דיש מכנה משותף לכל תירוצי הגמרא מתחילת הסוגיא ועד סופה והוא השאלה שהצבנו בדבר טיב נדרי מודר הנאה ויישומה בנדר של "מודרני". אין התירוצים הללו

16 סיכום קצר של עמדות הראשונים וזיקתם לריטב"א נמצא בהערות המהדיר לחידושי הריטב"א, הערות 28-29.

באים רק להציע נפקא מינה מקומית המבוססת על פערים לשוניים נקודתיים בכדי להבחין בין "מודרני ממך" ל"מודרני ממך שאיני אוכל לך" אלא הם נוקטים במהלך אחד השזור לאורך כלל הסוגיא שישנם שני מסלולים בנדרים: א. מסלול קונמות המוכר והרגיל ב. מסלול מודר הנאה שבו אדם אוסר את המגע עם חברו.

כלל התירוצים המופיעים בסוגיא – אם אחד או שנים נאסרים, אם הנאה או אכילה בלבד נאסרת ואם דיבור או אכילה/הנאה נאסרת – כולם לדבר אחד נתכוונו והוא ש"מודרני ממך" גרידא אוסר את המגע עם חברו כנדר שבין גברא לגברא אך אם הוסיף ופירט "שאיני אוכל לך" שינה את משמעות הנדר והעבירו ממסלול האיסור הבין-אישי למסלול האוסר חפצים ונכסים. העקרון הזה מקובל על כל התירוצים ועומד בבסיס טענותיהם אלא שהם נחלקו בפרטי הדינים הנובעים מכך, כפי שנפרט.

בשלב השני, לאחר דחיית המהלך ש"מודרני ממך" אינו אוסר כלל, הציעה הגמרא ש"מודרני ממך" אוסר את שניהם, המדיר והמודר, ואילו "מודרני ממך שאיני טועם לך" אוסר רק את הנודר. לאור דברינו, הטעם לכך ברור והוא שב"מודרני ממך" האדם אוסר את מערכת היחסים שבינו ובין חברו ועל כן שניהם אסורים. הנדר הוא דו-סטרי בהכרח מפני שהוא מתיחס למערכות יחסים בין אנשים שהינן הדדיות מעצם הגדרתן. לעומת זאת, כאשר "מודרני ממך" אינו נאמר כנדר בפני עצמו ש"ממך" נמצא במוקדו אלא הוא מכוון כלפי הנאה ספציפית, כמו ב"מודרני ממך שאיני אוכל לך" או "מודרני ממך שאיני טועם לך", אזי הנדר נועד לאסור את הפעולה ו/או החפץ¹⁷ ולא את האדם והוא איננו חייב להיות הדדי. ייתכן בהחלט שראובן יאסור על עצמו נכסי שמעון אך לא יאסורם על שמעון כי הזיקה היא בין ראובן לחפץ ולא בינו לבין שמעון חברו ואין זיקתו לחפץ תלויה בזיקת שמעון לחפצו. אמור מעתה, הנודר "מודרני ממך" אוסר את האדם ואילו האומר "מודרני ממך שאיני אוכל לך" אוסר את החפץ.

והנה, אם כנים דברינו שאיסורים התלויים במערכות יחסים נוהגים באופן הדדי, אזי נראה ברור שהאוסר את חברו בחרם ושמטא שיאסרו שניהם. לכן הגמרא מביאה את המשנה בדף מז: ומקשה ממנה, וזאת מתוך הנחה שאף לשון חרם יוצר איסור הדומה לאיסור נידוי: "תנן הריני עליך חרם המודר אסור אבל מדיר לא". לכאורה, הטוען יכול לטעון שלשון מודרני לחוד ולשון חרם לחוד, ומכך שחרם אינו אוסר את שני הצדדים אין הוכחה שמודרני אינו אוסר שניהם. ואכן, הראשונים טרחו להסביר כיצד ניתן להקשות

17 עיין לעיל בדברי הרשב"א על היחס בין החפץ לפעולה בנדרים מעין אלו.

מלשון אחד למשנהו (עיין תוס', רא"ש ור"ן על אתר). ברם, לאור האמור לעיל, התשובה פשוטה והיא שקביעת ר' יוסי ב"ר חנינא שבמקום שהנדר אוסר מערכות יחסים בין-אישיים שניהם אסורים אינה עולה בקנה אחד עם המשנה האוסרת רק את המודר בחרם, למרות שגם החרם נתפס כאיסור בין-אישי, וקשיא לר' יוסי. המשותף ל"מודרני ממך" ו"הריני עליך חרם" איננו לשון הנדר אלא טיב הנדר כמכתיב הרחקה ונידוי בין אנשים ולא ייתכן לחלק ביניהם בהיקף האיסור. אף בתירוץ, הגמרא ממשיכה להחזיק בהנחה זו ועל כן היא מתרצת שאין הכי נמי, ואף ב"הריני עליך חרם" תרוויהו נאסרו מפאת האופי ההדדי של האיסור.

ברם, אין זה סוף פסוק והסוגיא ממשיכה להקשות על כך עד שהיא מצליחה להוכיח שרק אחד נאסר ב"הריני עליך חרם" ולא שניהם ועל כן היא נוטשת את החילוק שבין שניהם אסורים לאחד ופונה למהלך אחר. לאור זאת, שומה עלינו לברר האם למסקנה עקרון האיסור ההדדי שבו שניהם נאסרים, כפי שקבע ר' יוסי ב"ר חנינא לגבי "מודרני ממך", עדיין תקף או שהוא נדחה לחלוטין מפאת הקושיות הללו ועלינו להסיק שלמסקנת הסוגיא עקרון ההדדיות בנדרים הללו אינו תקף. ויש להדגיש שקביעה זו חשובה לא רק בכדי להגיע לפסק הלכה בשאלה מי נאסר אלא בכדי לאפיין את הנדרים הללו ולקבוע האם במהותם הינם איסורי קונם וחפצא או איסורי נידוי.

לפום ריהטא, האוקימתות שבסוגיא נדחו מכח הקושיות ומסקנתה היא שרק המודר נאסר אם נדר "הריני עליך חרם" או המדיר בלבד אם אמר "הרי את עלי חרם", אך אין בזה בהכרח לדחות את מימרתו המפורשת של ר' יוסי ב"ר חנינא דב"מודרני ממך" שניהם נאסרים. מעתה, יש לבחור בחד מתרתי בכדי להבין את מסקנת הסוגיא:

א. "הריני עליך חרם" ו"מודרני ממך" דומים, כהנחת המקשן, ועלינו לדחות את מימרתו של ר' יוסי ב"ר חנינא מהלכה מפאת הקושיות שהגמרא הציבה. בדרך זו, הלך כנראה הרמב"ם (נדרים פ"ה ה"א). מחד גיסא, הוא פוסק את המשנה בענין "הריני עליך חרם" כפשוטה ואיננו מתחשב באוקימתות הניתנות בריש סוגיא דידן, ומאידיך גיסא, הוא משמיט לחלוטין את דינו של ר' יוסי ב"ר חנינא ולא בא זכרו במשנה תורה.

ב. לחילופין, ניתן לחלק בין "הריני עליך חרם" ל"מודרני ממך" ולקיים את שני הדינים, דהיינו לקבל את פסקו של ריב"ח שקבע לענין "מודרני ממך" ששניהם נאסרים אך יחד עם זאת לפסוק את המשנה מז: בענין "הריני עליך חרם" כפשוטה, וכפי העולה מתוך הסוגיא ה., שרק אחד נאסר. משמעות גישה כזאת היא שאכן קיים נדר האוסר את המגע הבין-אישי והוא אוסר, מעצם הגדרתו, את שניהם. ברם, איסור הנדר הבין-אישי נוצר על ידי

"מודרני ממש" ולא על ידי "הריני עליך חרם", וזאת מפני שלשון חרם מתיחס אף לחפצים ולא רק לאנשים.

במידה ונאמר כן, יש לפרש את המשנה מז: בעקבות הר"ן על אתר המקשר את לשון חרם למקדיש נכסיו לגבוה ("שתהא הנאתו עליו כחרם של בדק הבית ובגליל מיירי דסתם חרמים לבדק הבית") ולא לענייני נידוי ושמטא. בדרך זו הלך הבית יוסף (יר"ד סימן רו), שהקשה על השמטת הרמב"ם את דינו של ריב"ח – "והרמב"ם השמיט הא דרבי יוסי בר חנינא ולא ידעתי למה" – וכנראה גם הפירוש המיוחס לרש"י המודפס בש"ס וילנא, הרואה את מסקנת הגמרא בעניין כבאה לקיים את שיטת ריב"ח ("הכי מתרץ לה למתניתין ולא כדאוקימנא דתיקשי לר' יוסי") ולהכיר בנדר האוסר את המגע האישי שבין המודר למדיר.

כך הם פני הדברים אף באוקימתא השלישית בסוגיא. כמו התירוץ הקודם, אף היא מניחה שלשון "מודרני ממש" בפני עצמה משקפת איסור מגע בין-אישי המיתרגם לאיסור הנאה. ממילא, לשון זו אוסרת כל הנאה שבין המדיר למודר ואין האיסור מוגבל להנאות מסוימות שהרי יסוד האיסור אינו הפעולה עצמה או ההנאה הנגזרת ממנה – ואזי ניתן היה להבחין בין הנאות שונות – אלא האיסור הוא עצם יחסי הגומלין הנוצרים בין הנאות והמקבל באמצעות ההנאה. ממילא, כל מה שיוצר מגע ביניהם נאסר ואין לחלק בין הנאה לאכילה. אמנם, אם אינו נהנה כלל מחבירו אלא מדבר עמו גרידא, כנראה שלא יאסר (לפי תירוץ זה) מפני שהוויין מילי בעלמא ואין הדיבור נחשב כמגע משמעותי, אך כאשר ישנה הנאה, האיסור אינו ההנאה עצמה אלא המפגש שהיא יוצרת. לעומת זאת, לשון "מודרני ממש" שאיני טועם לך" ממקדת את האיסור בפעולה מסוימת ולא ניתן לראותו כאיסור מגע בין-אישי, שהרי לו משמעות הנדר היתה לאסור את המגע שבין הנודר לחבירו, אזי כל מגע היה נאסר ולא מגע מסויים בלבד.

מעכשיו, כבר לא יופתע הקורא אם נצביע על כך שהעקרון הנ"ל עולה אף מן התירוץ האחרון בסוגיא הטוען שלשון "מודרני, מרוחקני או מופרשני ממש" משמעותם העקרונית היא התרחקות מחבירו והיא מתבטאת באיסורי דיבור, משא ומתן או הימצאות בד' אמותיו (בהתאמה). איסורים אלו מזכירים, כמובן, את איסורי הנידוי והחרם (עיין הלכות תלמוד תורה פ"ז ה"ד-ה"ה) ומאפייניהם הינם מאפיינים מובהקים של חסימת הקשר הבין-אישי. לכן, הם מיושמים כאן בסוגיין ביחס ללשון "מודרני" או "מופרשני" כי הגמרא רואה את הלשונות הללו כלשוונות האוסרות את המגע הבין-אישי ולא את החפצים, ובדומה לאיסורי נדוי וחרם היוצרים איסורי ריחוק בין אנשים.

תירוץ זה הוא גמר מהלך הגמרא ועלינו לשאול מה היא המסקנה העולה מתוכה. כבר הזכרנו לעיל את שיטת הריטב"א הקובעת שמסקנת הסוגיא היא שהנודר "מודרני ממך" מותר בכל כי הנדר אינו חל על שום דבר, בעוד דעת רוב הראשונים היא שהנודר בלשון שמובנה הברור הוא התרחקות מחבירו – ואין היא משתמעת לשני פנים כמטבעות הלשון "מודרני/מופרשני" שאינם ברורים דיים – נאסר במגע עם חבירו. כפי שראינו, הרמב"ם לא חש לבעיית הריטב"א וגם לא הוטרד מן החשש למשמעות כפולה בלשון "מודרני" ועל כן הוא פוסק (נדרים פ"א הכ"ג) את המתבקש ממסקנת הסוגיא והוא ש"מודרני ממך" אוסר בדיבור או בד' אמות:

האומר לחבירו מודר אני ממך משמע דבר זה שלא ידבר עמו, מופרש אני ממך משמעו שלא ישא ויתן עמו, מרוחק אני ממך משמעו שלא ישב בארבע אמותיו, וכן אם אמר לו מנודה אני לך או משמתנא ממך, אבל אם אמר לו מודר אני ממך שלא אוכל לך או מופרש אני ממך שלא אוכל לך או מרוחק אני ממך שלא אוכל לך הרי זה אסור לאכול, ואם אכל כזית מכל נכסיו לוקה משום לא יחל דברו.

הרי לנו שהרמב"ם אימץ את מסקנת הסוגיא כפשוטה ופסק ש"מודרני ממך" אוסר את המגע עם חבירו אך לא אוסר את נכסיו. ואם נשוב ונשאל בעקבות הריטב"א, הרי זה נדר שאין בו ממש, הרי תשובתו בצדו שנדרי מודר הנאה אינם אוסרים חפצים או פעולות אלא מרחיקים אנשים מאנשים.¹⁸

ג

בשולי הדברים, יעויין בש"ך (ריג ס"ק א) המצטט את הגהת הפרישה (ריש סימן ריג) המחלק בין לשון הנדר במקרים רגילים לבין לשונו ב"מודרני ממך":

קונם שאני. ז"ל הר"ן בכולהו גרסינן שאני בלא יו"ד משום דבנדרים מיתסר חפצא אנפשיה תני בלשון שאני כו' והביאו הכ"מ פ"ג דנדרים ואסיק וכן יש להגיה בכל הני שאני בלא יו"ד ע"כ ולעיל בסי' ר"ו שאמר מודרני ממך או מופרשני ממך א"ש גם לשון שאני אוכל ששם הגוף הוא החפץ אשר אוסר והרי הוא אומר מודרני או

18 אמנם, יש לציין שפסק הרמב"ם בענין זה תואם את הצעתנו אך לא ניתן לקבוע בודאות שהרמב"ם רואה בנדר משום איסור בין-אישי כפי טענתנו שהרי השמטתו את דינו של ריב"ח ששניהם נאסרים מטיל צל על כך. ייתכן שהוא אינו סבור כן, אך ברי שהבנתו את מהלך הסוגיא ומסקנתה היא שיש לשונות האוסרות על האדם באיסור נדר לדבר עם חבירו, לשבת בד' אמותיו או לשאת ולתת עמו, פותחת פתח רחב להתבסס עליו, ומקום הניחו לנו.

מופרשני על הגוף שהוא יהא מופרש או מודר ממנו שלא יאכל הוא עמו ודו"ק עכ"ל
הגה' פרישה וכן מחלקין התוספות ריש נדרים.

חילוקו של הפרישה בין לשון מודרני לשאר נדרי קונם עולה בקנה אחד עם הצעתנו לחלק בין נדרים בין-אישיים הנאסרים בלשון מודרני לבין נדרים אחרים. אמנם, הוא מנמק זאת בכך "שהגוף הוא החפץ אשר אוסר" וקשה לדעת האם הוא פשוט מחשיב את הגוף כחפצא שונה¹⁹ או שהאיסור הוא על האדם כאישיות, אך ניתן בהחלט לקבוע שהוא מחלק בהגדרת מוקד האיסור בין נדרי "מודרני/מופרשני" לשאר נדרים. הדברים הולמים את העקרון שהצענו שיש כאן שני מסלולים שונים באופן עקרוני ולא רק הבדל נקודתי, בין אם אנו מאמצים את דבריו כהילכתא כוותיה ומטעמיה ובין אם אנו מאמצים את דבריו בבחינת הילכתא כוותיה ולא מטעמיה.

19 אף הרשב"א בדיונו שצוטט לעיל (הערה 3), השתמש במטבע "הגוף הנאסר" בנוגע לנודר.