

**מושגים:**

האם יש הלכה בלי נפ"מ?  
 כמה משמעויות של החלוקה חפצא-גברא.  
 איסורים עם הגבלות הם איסורי גברא.

**תקציר:**

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בנזירות. כרקע אנו מבררים בפירוט מה את החלוקה בין איסורי חפצא ואיסורי גברא (במשמעותם התלמודית ובספרות הראשונים, ללא התייחסות להרחבות שנעשו למושגים אלו בבית המדרש הבריסקאי). אנו מבחינים בין שני צירים שונים של חפצא-גברא: 1. הציר של חלויות איסור. איסור בחפצא הוא איסור שנגזר מקיומה של חלות איסור בחפצא, ואיסור גברא הוא איסור סובייקטיבי ללא כל חלות. 2. הציר של העובדות שביסוד האיסור: איסור בחפצא הוא איסור שנגרם מבעייתיות עובדתית שמצויה בחפץ (=נזק רוחני, או טמטום הלב), ואיסור גברא הוא איסור שכל כולו במישור הנורמטיבי.

אנו דנים בהגדרת שבועות, נדרים, נזירות ושאר איסורי התורה בשני הצירים הללו. שבועות הם איסורי גברא, יש שפירשו אותם כאיסורים סובייקטיביים ויש שפירשו אותם כאיסורים שנגזרים מחלות שרובצת על האדם. נדרים הם איסורי חפצא, כלומר יש חלות איסור על החפץ האסור (יש אחרונים שרצו להגדיר זאת אחרת, אך דבריהם בעייתיים). ביחס לשאר איסורי התורה הראשונים חלוקים במשמעות הראשונה (בציר חלויות האיסור). במשמעות השנייה מקובל לתפוס שלפחות איסורי המאכלות הם איסורי חפצא (הם מטמטמים את הנפש).

בפרק השני אנו עוסקים באפיון איסורי הנזירות. אנו מביאים שם ארבע שיטות בעניין זה: 1. איסורי סובייקטיבי. 2. איסור חפצא על היין. 3. איסור גברא על האדם (=אך רק אדם שיש עליו חלות נזירות). 4. איסור על האדם להשתמש בפיו לשתיית יין. אנו מראים את ההשלכות לגבי הגדרת נזירות כאיסור השווה בכל, ולגבי היותה איסור גברא או חפצא.

בפרק המסכם אנו מצביעים על קשר אפשרי לסוגיא הקאנטיאנית שמבחינה בין העולם כשלעצמו לבין העולם כפי שאנו תופסים אותו. אנו מסבירים דרך החלוקה הזו את הבעיה שמעלים כמה אחרונים, כיצד ניתן להבחין בין איסורי גברא לאיסורי חפצא, כאשר תמיד הנמען של ההלכות הוא האדם.

## בעניין נזירות מבט על דיני חפצא וגברא בהלכה

### א. דיני חפצא וגברא

#### מבוא

ישנם בהלכה כמה איסורי 'הפלאה' (המינוח הוא בעקבות הרמב"ם, שהקדיש להם את ספר הפלאה): נדרים, נזירות, שבועות וחרמים. באיסורים אלו האדם יוצר ומחיל על עצמו (ולפעמים גם על זולתו) איסורים מחודשים, על אף שהתורה עצמה לא אסרה אותם עליו. המשנה בתחילת מסכת נדרים עומדת על דין ידות וכינויים בכל איסורי ההפלאה:

**כל כינויי נדרים כנדרים, וחרמים - כחרמים, ושבועות - כשבועות, ונזירות - כנזירות. האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם לך - אסור. מנודה אני לך - ר"ע היה חוכך בזה להחמיר.**

לעומת זאת, במשנה בתחילת מסכת נזיר מנויים רק כינויי נזירות:

**כל כינויי נזירות כנזירות. האומר אהא - הרי זה נזיר, או אהא נאה - נזיר. נזיק נזיק פזיח - הרי זה נזיר. הריני כזה, הריני מסלסל, הריני מכלכל, הרי עלי לשלח פרע - הרי זה נזיר. הרי עלי ציפורים - ר"מ אומר: נזיר, וחכמים אומרים: אינו נזיר.**

בגמרא בנדרים שם בע"ב עוסקת בהבדלי המבנה בין שתי המשניות:

**כל כינויי נדרים כנדרים. מאי שנא גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו, ומאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו? משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי תני תרתין, וכיון דתני תרתין תני לכולהו. וליתני כינוי שבועות בתר נדרים! איידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא.**

הגמרא מסבירה שהמשנה בנדרים היתה צריכה לעסוק בנדרים ושבועות, שכן הם כתובים במקרא זה לצד זה, ולאחר שהביאו כבר שניים מאיסורי ההפלאה הביאו גם את כל השאר. לאחר מכן שואלים מדוע המשנה אינה שומרת על הסדר והקשר המקראי, כלומר מביאה את שבועות אחרי נדרים, אלא מכניסה את חרמים באמצע? כאן עונה הגמרא שלאחר שהוחלט להביא את כל דיני ההפלאה, הסדר נקבע על פי קשר מהותי שיש ביניהם: נדרים וחרמים יש להם מן המשותף שהם איסורי חפצא (=דמיתסר חפצא עליה), ואילו שבועות הם איסורי גברא (=דקאסר נפשיה מן חפצא).

כבר כאן עולה השאלה מה אופיים של איסורי נזירות? לכאורה הם אינם איסורי חפצא, שאם לא כן היה על התנא לסדרם לפני שבועות. מאידך, הגמרא אינה אומרת מאומה ביחס אליהם. על פניו נראה שאלו הם איסורי גברא, אך איסורים מסוג מיוחד. באותה מידה יש מקום לבחון גם את מעמדם של שאר איסורי התורה, האם הם איסורי חפצא או גברא.

בדברינו להלן ננסה להבהיר את משמעותם הכללית של המונחים הללו, 'חפצא' ו'גברא', ולאחר מכן נעסוק במעמדם של איסורי נזיר על הציר של חפצא-גברא.

#### 'חפצא' ו'גברא' - משמעויות ראשוניות

בגמרא לעיל החלוקה בין איסורי נדרים (חפצא) ושבועות (גברא) עולה רק בכדי להסביר את העריכה של המשנה. אין לכך השלכות הלכתיות ברורות, ובכל הש"ס המושגים הללו אינם עולים במקום נוסף. בכל זאת, רבים מן המפרשים, ראשונים ואחרונים, תולים בחלוקה הזו כמה וכמה השלכות הלכתיות. לפני שנעמוד על ההשלכות ההלכתיות, נבחן בקצרה את משמעות המושגים עצמם.

המשמעות המילולית הפשוטה של החלוקה הזו היא שבנדרים האדם אוסר את החפץ על עצמו, כלומר יש חלות איסור על החפץ עצמו, ומתוך כך נגזר שלאדם אסור ליהנות ממנו. במובן זה הנדר דומה לחזיר או שרץ, שהם עצמם חפצא של איסור, וממילא לאדם אסור לאכול אותם. לעומת זאת, בשבועה אין חלות איסור על החפץ, כלומר זה אינו חפצא של איסור. יש איסור על האדם לעשות פעולה כלשהי שאסר על עצמו. בדרך כלל ההבחנה הזו עוברת לתכני האיסור: נדר הוא איסור של חפץ על האדם, כגון מי שאסר על עצמו כיכר לחם כלשהי. ואילו שבועה היא איסור של פעולה כלשהי (לא ללכת למקום כלשהו). אולם ישנם מקרים בהם האדם נשבע משהו לגבי חפץ. יש ראשונים שסוברים שבועה כזו אינה אלא נדר, אף שהיא נאמרה בלשון שבועה. אך יש מהראשונים שסוברים שתיתכן שבועה על חפץ, ובמקרה כזה אין חלות איסור על החפץ, אלא האדם הוא שנאסר בהנאה מהחפץ. הפעולה שנאסרה עליו נוגעת לחפץ, אך מה שנאסר הוא פעולה ולא חפץ.

#### השלכות הלכתיות: דברי התוס'

כאמור, אין בסוגיא השלכות הלכתיות ברורות של הגדרת איסור כאיסור חפצא או גברא. אולם הראשונים מציינים כמה וכמה השלכות. מקום טבעי לחפש השלכות של ההבדל הזה הוא באותם מקומות שבהם נמצא הבחנה הלכתית בין הלכות נדרים להלכות שבועות. וכך לשון הרמב"ם, הלי נדרים פ"ג ה"א:

**ארבעה דברים יש בין נדרים לשבועת ביטוי, שבשבועת ביטוי אין שבועה חלה על שבועה, ובנדרים יחול נדר על נדר, המתפיס בשבועה פטור ובנדרים חייב, אין שבועת ביטוי חלה אלא על דברי הרשות, ונדרים חלות על דברי מצוה כדברי הרשות, שבועת ביטוי חלה על דבר שיש בו ממש ועל דבר שאין בו ממש, ונדרים אינן חלין אלא על דבר שיש בו ממש.**

אמנם יש לציין כי לא כל הבדל כזה חייב להיגזר מן ההבחנה בין חפצא לגברא, שכן ייתכן שיש עוד פרמטרים שמבחינים בין נדרים לשבועות. להלן נראה דוגמאות לכך.

והנה בתוד"ה 'נדרים', שם ב ע"ב מקשים:

**וא"ת ומנ"מ אי אסר חפצא עילויה או איהו אחפצא י"ל דלענין זה שאם היה אומר קונם שלא אוכל כבר זה לא אמר כלום וכן אמר גבי שבועה להפך.**

כלומר תוסי' תולים את ההבדל בין חפצא לגברא בעניין סמנטי: אם אמר קונם (=נדר) שלא אוכל כיכר זה לא אמר כלום, כי נדר חייב לאסור חפץ על האדם ולא אדם בחפץ. כמובן שהנפ"מ הזו היא אמנם מעשית, אך היא אינה אומרת הרבה. זוהי נפ"מ שנובעת מעצם ההגדרה בלי התחייבות לתכנים קונקרטיים. באותה מידה יכלו להביא נפ"מ למי שקידש אישה על דעת שנדר הוא דין בגברא שהאישה אינה מקודשת. זוהי הלצה ידועה בעולם הישיבות, כאשר אומרים 'נפ"מ לקידושי אישה', ושם מתכוונים לומר שאין בכך כל נפ"מ.

### **נפקא מינה לקידושי אישה**

מצאנו מקור לכך בדברי אחד מן הראשונים, והוא הר"ן בסנהדרין טו ע"א. הגמרא שם עוסקת בדין שהמתת שור היא בב"ד של 23 דיינים (כמו המתת אדם). במהלך הגמרא עולה האיבעיא הבאה:

**איבעיא להו: שור סיני בכמה? מי גמר שעה מדורות, או לא? תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: + שמות י"ט + אם בהמה אם איש לא יחיה, מה איש בעשרים ושלושה - אף בהמה בעשרים ושלושה.**

הגמרא דנה בשוורים שעמדו למרגלות הר סיני. לגביהם כתוב שבהמה שהיתה עולה על ההר היתה מתחייבת מיתה. השאלה היא האם יש לדון את הבהמות הללו ב-23 דיינים, כמו כל דין על מיתת שור, או שאין ללמוד דין לשעה מדין לדורות. למסקנה היו צריכים לדון אותם ב-23 דיינים. הר"ן בחידושי על אתר שואל:

**וא"ת אמאי נפקי לה מינה, מאי דהוה הווי. י"ל דרוש וקבל שכו. וא"נ נפקי מינה לנודר דאי אמר הריני נזיר אם מיתת שור סיני בכ"ג הוי נזיר, ואי לא איננו נזיר.**

הר"ן אומר בכיוון הראשון שבאמת אין נפ"מ לשאלה זו, וזהו בירור שהוא לימוד תורה לשמו ללא השלכות הלכתיות. אפשרות שנייה היא שיש נפ"מ לעניין מי שנודר נזירות (או מקדש אישה) בתנאי ששור סיני ב-23, האם נדרו חל או לא. המאירי כאן מיישב זאת באופן דומה: נפ"מ למי שנדר להלביש עניים כמניין הדיינים שהיו צריכים לדון שור סיני.

כמובן שלפי ההיגיון הזה כל פרט מידע על העולם הופך ללימוד תורה, שכן גם לדעת כמה תושבים יש בכמות מסויימת הופכת לשאלה הלכתית, שהרי יכול מישוהו לקדש אישה בתנאי שיש בבניין זה 31 תושבים, ועלינו לדעת האם היא מקודשת או לא.

אמנם נראה שכוונת הר"ן היא לומר שמכיון שיש כאן עניין תורני, שהרי בירור מה היה במעמד הר סיני, גם אם זה לא חוזר למעשה בימינו זהו לימוד תורה. רק לאחר שהגענו למסקנה הזו ניתן לומר שיש גם נפ"מ הלכתית לקידושי אישה וכדו'. פרט מידע אחר אמנם יניב את אותה השלכה הלכתית, אך עדיין אנחנו לא נגדיר אותו כלימוד תורה.

בכל אופן הדברים קשים, שכן בסוגיית יומא ה ע"ב הגמרא מעלה קושי דומה לגבי סדר הלבשת הכהנים בימי משה, והגמרא שואלת מה טעם לדון בכך מאי דהוה הוה. ולפי הר"ן יכלו לענות שנפ"מ היא לקידושי אישה או לנדר נזירות. כלומר הגמרא אינה רואה בנפ"מ כאלה השלכות הלכתיות של ממש, והסיבות לכך ברורות מאליהן.<sup>1</sup>

אמנם יש מקום לומר שבעייה לגבי מה עשה משה רבנו היא באמת בעייה היסטורית גרידא, ללא נפ"מ הלכתית. אך כאן אנחנו עוסקים בשאלה הלכתית לגמרי, כיצד היה עליהם לדון את שור סיני. זוהי שאלה הלכתית, ולכן לגבי מוכנים לקבל את הנפ"מ שמביא הר"ן.

נעיר כי בסוגיית חגיגה ו ע"ב הגמרא עוסקת בעולה שהקריבו ישראל במדבר, האם היתה טעונה הפשט וניתוח או לא. הגמרא שואלת מאי נפ"מ, ומביאה נפ"מ דומה מאד לזו שהביא הר"ן:

<sup>1</sup> וכן העיר הערוך לנדר על דברי הר"ן הנ"ל. כאן המקום לומר שאיננו בטוחים שהר"ן לא התכוין לומר את הדברים שלו כהלצה על שאלת הגמרא.

**דתניא, רבי יוסי הגלילי אומר: עולה שהקריבו ישראל במדבר אינה טעונה הפשט וניתוח, לפי שאין הפשט וניתוח אלא מאהל מועד ואילך...למאי נפקא מינה? - מר זוטרא אמר: לפיכך טעמים. רב אחא בריה דרבא אמר: לאומר הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר.**

ההכרעה לגבי מה עשו בעולה שהביאו ישראל במדבר משליכה לגבי מי שנודר להביא עולה כמו שעשו ישראל במדבר.

### **בחזרה לתוס'**

הנפ"מ שמביאים התוס' היא כמובן בעלת אופי מעט שונה מכל אלו. כאן ודאי שלא ניתן לתקוף זאת בטענה שכל פרט מידע יכולה להיות לו אותה נפ"מ, אך עדיין מדובר על נפ"מ בנאלית שנובעת מעצם ההגדרה (אמנם זה דומה מעט לנפ"מ של חגיגה ו). האם יש גם השלכות מהותיות לחלוקה זו? הראשונים האחרים מביאים כמה כאלו. ההתעלמות של תוס' מהנפ"מ הללו נראית תמוהה. אכן האחרונים תמהים מדוע תוס' לא מביאים את שאר הנפ"מ בין נדרים לשבועות (ראה בחי' ר' שמואל (רוזובסקי) ריש נדרים)? ולפי דברינו נראה שתוס' כנראה מבינים ששאר הנפ"מ אינן נובעות מההגדרה של חפצא או גברא אלא מהבדלים אחרים.

ובאמת יש לדון בהבחנה בין חפצא לגברא, שהרי כל איסורי התורה הם איסורים של חפצים על אנשים. האם יש בהלכה איסור שהנמען שלו הוא חפצים? ברור שבכל מקרה הנמען של האיסור הוא האדם, אז מדוע יש הבדל בין לאסור חפץ על האדם לבין לאסור את האדם בחפץ? כאן המקום לבחון את שאר ההשלכות שמביאים הראשונים, ולנסות לראות דרכן את מהותה של ההבחנה הזו.

### **השלכות הלכתיות: שאר הראשונים**

נביא כאן בקצרה כמה השלכות הלכתיות שמביאים הראשונים והאחרונים. מטרתנו היא רק חידוד ההבחנה, ולכן לא נאריך בדיון על כל אחת מן ההשלכות הללו.

1. הר"ן (ראה כאן, וכן בסוגיות נדרים יג ע"ב וט"ו ע"א) ותוס' כאן מביאים שיש נפ"מ למי שנדר בלשון שבועה, או להיפך. לכאורה זו אותה נפ"מ שהביאו התוס', אבל ייתכן שהכוונה כאן היא אחרת: מישהו שנשבע לא לאכול כיכר לחם, או נודר שלא ללכת למקום פלוני. במצב כזה ישנה השלכה לכך שנדר ושבועה הם מנגנונים שונים, ולכן נדר בלשון שבועה לא יחול. ההשלכה שהביאו התוס' הנ"ל, מי שנודר בלשון יקונם שלא אוכל כיכר זה, הרי מבחינת תוכן האיסור זה מתאים לנדר (שכן יש כאן חפץ, הכיכר, שנאסר עליו), ורק הלשון בעייתית. הדוגמאות שהבאנו כאן הן שונות, שכן בנודר לא ללכת למקום פלוני התוכן כשלעצמו אינו מתאים לנדר.
2. נדרים חלים לבטל מצווה, ושבועות לא (ראה במשנה טז סוע"א). כלומר כשאדם נודר הנאה מסוכה, אזי על אף שיש מצווה לשבת בסוכה אם הוא יושב בה הוא עובר איסור (ילא יחל דברו). הראשונים חלוקים האם ההבדל הזה קשור לשאלת החפצא-גברא (ראה ר"ן וריטב"א שם).
3. הראשונים חלוקים לגבי נדר שמטרתו לתמוך במצווה ולא לבטלה (נדרי זירוזין). ראה קה"י נדרים סי' יח. גם שם יש שתלו זאת בשאלת החפצא-גברא.
4. בנדרים לא אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, ובשבועות כן. ראה ר"ן נדרים טז ע"א ד"ה 'מתני'.
5. לגבי התפסה בנדר, כלומר העברת האיסור מחפץ אסור לחפץ מותר, שזה אפשרי רק בנדרים ולא בשבועות. ראה בריטב"א יד ע"א ורפ"ב ומקבילות.

ההשלכה העיקרית והמבהירה היא 2-3. כמה ראשונים מסבירים שההבדל נעוץ בשאלת החפצא-גברא. נדרים הם החלת איסור על החפץ, ולכן החובה שמוטלת על הגברא לשבת בסוכה אינה סותרת את החלת האיסור על הסוכה. לאחר מכן ישנה התנגשות מעניינת בין החובה לקיים מצוות סוכה לבין האיסור שמוטל על ישיבה בסוכה. לעומת זאת, אם אדם יישבע לא לשבת בסוכה, אזי האיסור לא יחול על האדם שכן הוא כבר מושבע ועומד מהר סיני לשבת בסוכה, ואין שבועה חלה על שבועה.

הסבר זה תקף הן ביחס לנדרים ושבועות שבאים למנוע קיום מצווה (להטיל איסור), והן ביחס לשבועות ונדרים שבאים לזרז אדם לקיים מצוות. חובות הלכתיות מוטלות על האדם, ולכן הן מונעות החלת חובות סותרות או מתאימות נוספות עליו. אבל חובות שמוטלות על האדם אינן מפריעות להחיל איסורים על החפצים, גם אם בסופו של דבר תיווצרנה סתירות בין החובות לבין האיסורים הללו.

### **מסקנת ביניים לגבי שאר איסורי התורה**

בפיסקה האחרונה הנחנו שהחובות ההלכתיות הרגילות מוטלות על הגברא (=האדם), כלומר הן אינן חובות בחפצא. לכן הן מונעות החלת חובות נוספות על האדם, אך הן אינן מפריעות להחיל חובות, ואפילו סותרות, על החפצא.

מעבר להנחה הזו ישנה כאן הנחה סמויה נוספת. כפי שראינו, נדר הוא חלות שמוטלת על החפץ. זה מה שכינינו 'חובת חפצא'. לעומת זאת, שבועה היא חובת גברא. האם פירושו של דבר שבועה כלל אינה מחילה חלות, כלומר שזוהי נורמה שמטילה חובה על האדם, אך אין כאן חלות משפטית? או שמא גם שבועה היא סוג של חלות, אלא שבניגוד לנדר כאן החלות מוטלת על האדם ולא על חפץ.

ההסבר שהבאנו למעלה לגבי החלת נדר ושבועה על דבר מצווה, מניח שהמצוות מחילות חלות על האדם, וגם שבועה מחילה עליו חלות. ולכן חלות קיימת מונעת את החלתה של חלות נוספת. אם שבועה היתה נורמה סובייקטיבית, אז לכאורה היא לא היתה צריכה להפריע להחלת נורמה נוספת על האדם (אולי נורמה מנוגדת כן, כמו בכלל 'אי עביד לא מהני', ראה במאמרנו מן השבוע שעבר. אך בודאי אין בכך כדי למנוע החלת נורמה מתאימה/מקבילה).

אם כן, הסבר זה מניח שלוש הנחות:

1. החובות ההלכתיות הרגילות הן חובות על הגברא.
2. החובות על הגברא הן חלויות שמוטלות עליו, ולא חובות סובייקטיביות.
3. קיומן של חובות הלכתיות מונע החלת נורמות נוספות, מתאימות או סותרות. על כל אחת מן ההנחות הללו ניתן להתווכח, ואכן הראשונים חלוקים לגביהן.

### מה פירוש איסור גברא?

ראינו שהטענה ששבועות הם איסורי גברא יכולה להתפרש בשתי צורות: 1. אין חלות איסור כלל, וזוהי חובה שמוטלת על האדם שאינה נגזרת מחלות איסור כלשהי. 2. יש חלות איסור, אלא שהיא מונחת על האדם ולא על חפץ כלשהו. בסעיף הקודם עמדנו על דעה שרואה בשבועות חלות שמוטלת על האדם, אך לרוב הדעות שבועה אינה אלא היעדר חלות, כלומר איסור סובייקטיבי. גם את הדין ששבועה אינה חלה על דבר מצווה ניתן להסביר לפי דעה זו. שבועה מטילה איסור על האדם, ואם ישנה חלות הלכתית שמטילה עליו חובה הפוכה, אזי החובה שהשבועה יוצרת לא יכולה לחול (כפי שהסברנו לעיל), זה דומה לעיקרון של 'אי עביד לא מהני'. חלות על חפץ אינה נמנעת בגלל חובה שמוטלת על האדם כי החפץ אינו מחוייב במצוות (ראה טענה כזו בלשון תוסי שתובא להלן).

לכאורה יש מקום להביא ראיה מדברי הר"ן בנדרים יח ע"א שהסביר שאף שנדר חל על שבועה, שבועה אינה חלה על נדר. ההסבר לכך הוא שבנדר יש בנוסף לאיסור החפצא גם איסור גברא של 'לא יחל דברוי'. ומכיון שהשבועה היא חלות על הגברא, היא אינה יכולה לחול על הנדר, שכן בנדר יש גם חלות על הגברא.

בפשטות היה מקום לטעון ששבועה כן חלה על נדר, שכן נדר הוא איסור חפצא, כלומר יש חלות איסור רק על החפץ, והשבועה מוסיפה חלות איסור על הגברא. כדי להסביר את דברי הר"ן עלינו להניח אחת משתיים: 1. בנדר יש גם חלות איסור על הגברא, בנוסף לחלות על החפצא. לכן שבועה שהיא חלות על הגברא אינה מוסיפה על כך מאומה, ולכן היא לא חלה. 2. בנדר אין חלות על הגברא, אבל גם שבועה אינה חלות אלא איסור סובייקטיבי, ולכן היא אינה מוסיפה מאומה על הנדר, ולכן היא אינה חלה.

האפשרות 1 היא קשה מאד, שכן בנדר ברור שיש חלות איסור על החפצא, וברור שיש איסור על הגברא לפגוע בחלות שעל החפצא. מדוע עלינו להוסיף שיש גם חלות איסור על הגברא? בפשטות החלות היא על החפצא והאיסור על הגברא נובע ממנה. הרי ברור שחלות האיסור על החפצא אינה מטילה איסור שהנמען שלו הוא החפצא עצמו. רק בני אדם מחוייבים באיסורים. על כן החלות בחפצא היא שמטילה איסור על הגברא, ואין כל צורך להניח שיש חלות נוספת על הגברא עצמו. נעיר כי הר"ן עצמו על הר"ף בשבועות (ח ע"א בדפיו) דן בשאלה האם ניתן להתפיס שבועה מגברא לגברא, והוא תולה זאת בשאלה האם בשבועה יש חלות על הגברא או ששבועה היא איסור סובייקטיבי ללא חלות.

המסקנה היא שלפי הר"ן כאן אין חלות איסור על הגברא בנדר, ולכן ברור שהוא סובר שבשבועות אין בכלל חלות של איסור, ולכן זה אינו מוסיף מאומה על הנדר. כאמור, כך תפסו רוב המפרשים את משמעות הביטוי 'איסור גברא'. זה אינו ביטוי מקביל ל'איסור חפצא' (כלומר שיש חלות אלא שהיא על החפצא), אלא ביטוי שפירושו הוא היעדר חלות איסור. יש רק חובה סובייקטיבית על הגברא שאינה מלווה ואינה נגזרת מחלות כלשהי. להלן נראה שבניירות המצב הוא שונה.

### האבנ"ז והגרש"ש

יש מהאחרונים שהגדירו את המושגים 'חפצא' ו'גברא' באופן שונה ממה שתיארנו עד כה. כפי שראינו, נדר חל לבטל מצווה, ושבועה לא. הסברנו זאת בכך שהנדר מחיל חלות על החפצא, והחובה של שאר התורה היא על הגברא, ולכן אין כל מניעה שיחול האיסור נדר על החפצא. לדוגמא, מי שאסר על עצמו בקונס את הסוכה, האיסור חל על הסוכה, על אף שיש חובה על האדם לישיב בסוכה.

והנה המנ"ח במצווה ל מקשה מדוע לא יבוא עשה של ישיבת סוכה וידחה איסור ל"ית של נדר. המנ"ח מיישב שבנדר יש לאו ועשה (וכ"כ הרשב"א נדרים טז ע"א). אמנם הסבר זה קשה (וכבר

הקשה כן הרשב"א עצמו), שכן בנדר האיסורים הללו הם עשה ול"ת שישנם בשאלה (ניתן להישאל עליהם ולבטלם), ובסוגיית יבמות מבואר שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנם בשאלה. והנמו"י בנדרים על הלכות הרמב"ן (ה ע"א בדפיו) תירץ שנדרים הם איסור חפצא, ואין מאכילים לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצווה באיסורי הנאה. לכן אין לומר כאן עשה דוחה ל"ת.

והג"ר שמעון שקאפ בחידושו לנדרים מקשה על דברי הנמו"י מדוע שעשה לא ידחה ל"ת בחפצא? במה שונה עבירת חפצא מעבירת גברא לענין זה? הרי ברור שהחפצא עצמו אינו מחוייב במצוות, אלא רק האדם. אז בכל מקרה הבעייה היא שהאדם עובר עבירה. ואם עשה דוחה את הבעייתיות של עבירה של אדם, אז מדוע עבירת חפצא תהיה שונה?

הגרש"ש מיישב את דברי הנמו"י ואומר שהמושגים 'חפצא' ו'גברא' צריכים להתפרש אחרת. ההבדל ביניהם אינו בחלות האיסור אלא במטרתו. איסור חפצא הוא איסור שיסודו הוא מניעת פגיעה בחפץ. המטרה של האיסור היא החפץ ולא האדם. לדוגמא, מעילה בקדשים היא פגיעה בחפץ קדוש, בקודש, ולכן היא איסור חפצא. לעומת זאת, חילול שבת הוא איסור גברא, שכן מטרתו היא האדם. גם איסור נבילה, שנראה לכאורה כאיסור חפצא, למעשה זהו איסור גברא. מטרתו היא מניעת נזק רוחני (טמטום הלב) מהאדם שאוכל את הנבילה. בכל אופן, בשני המקרים האיסור הוא על האדם ולא על החפץ. ההבדל הוא רק בשאלה מהי מטרת האיסור. כעת נוכל להבין את דברי הנמו"י. כאשר האיסור הוא בחפצא, אזי מצוות עשה שמוטלת על האדם אינה דוחה אותו. מצוות עשה שמוטלת עליו אינה מתירה פגיעה בחפץ קדוש, או בהיבט אחר של העולם. לעומת זאת, באיסורי גברא אין פגיעה במאומה פרט לאדם עצמו, ובזה עשה שלו דוחה את הבעייתיות שבפגיעה כזו.

טענה דומה אנו מוצאים בדברי בעל האבני"ז, או"ח סי' לו סק"ד, אשר כותב כך:

**ובאמת ענין איסור גברא או איסור חפצא יכולין לומר בכל איסור מה שירצה. כי לכאורה**

**אינו מובן. דכל איסור הוא אסור בחפץ וחפץ עליו:**

**(ג) והנה מכבר שמעתי גדולי עולם שנתקשו בענין זה ובריטב"א שבועות ראיתי דכל איסורי תורה איסורי גברא המה. ולכאורה יפלא לומר על נבילה ושקצים ורמשים שאינם איסורי חפצא:**

**(ד) והנראה לי בענין זה. כי איס"ג נאמר על מעשה אשר פוגם מעלת האדם. כמו שקצים ורמשים כמ"ש ולא תשקצו את נפשתיכם. ואנשי קודש וגו'. ובשר בשדה וגו'. כי לפי מעלת ישראל אין נבלות ושקצים ראויין להם. זה איסור גברא. אבל נהנה מהקדש או זר שאכל תרומה הוא להיפוך שמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדריגתו. כי איך יקרב זר אל תרומה והדייט אל קדשי שמים. זה איסור חפצא. שפוגם בחפצא. ועל כן קונס דמתפיס בקרבן ויש מעילה בקונמות קרי לי' איסור חפצא. אבל שבועה אין שום קדושה נתפס בחפץ. רק שמחלל דיבורו ושבועתו ופוגם נפשו הוה לי' איסור גברא. ואתי שפיר דברי ריטב"א. ובודאי לפי זה גם יום הכיפורים איסור גברא.**

האבני"ז מסביר שלפי הגדרה זו איסורי נבלה ושקצים אינם איסורי חפצא, שכן השאלה אינה האם יש כאן חפץ אסור, או האם יש חלות איסור בחפץ, אלא מהי מטרת האיסור: פגיעה בחפץ או פגיעה באדם.

אמנם בלשון הנמו"י קשה קצת להכניס את ההסבר הזה, שכן הוא כותב ש"אין מאכילים לאדם דבר האסור לו". ומשמע בפירוש שהבעייה היא האדם. על כן נראה שכוונתו היא שונה. הוא מתכוין לאיסורי חפצא במשמעות המקובלת, ולטענתו איסורי חפצא פוגמים בנפש, ולכן גם אם יש מצוות עשה אנו לא אומרים לו לאכול ולפגום בנפשו כדי לקיים מצווה. רק כאשר האיסור הוא נורמה סובייקטיבית על האדם עצמו, או אז המצווה דוחה את האיסור.

ובאמת כן מצינו בלשון התוד"ה 'מה שאין כן', שבועות כה ע"א, שכותב כך:

**בפרק ב' דנדרים (דף טז): פריך מ"ש נדר דכתיב כי ידור נדר לה' שבועה נמי הכתיב או השבע שבועה לה' ומשני הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שלא אשב בסוכה משמע דבנדרים לפי שאוסר סוכה על עצמו ראוי שיחול הנדר שאוסר הסוכה עליו כקרוב וסוכה אינה מצווה לעשות מצוה אבל שבועה שאוסר עצמו על הסוכה אין השבועה חלה דמשועבד הוא לעשות מצוה**

תוס' מסביר שהנדר חל על הסוכה מפני שהיא אינה מצווה בעשיית מצוות. רק חלויות על הגברא אינן יכולות לחול כי הוא כן מחוייב במצוות. זה בניגוד גמור לדברי הגרש"ש והאבני"ז הנ"ל, ומבואר כאן בפירוש כהבנה המקובלת שאיסור חפצא הוא חלות איסור על החפצא.

עוד קשה על הגרש"ש מאותם ראשונים שסוברים שניתן להחיל איסור חפצא (נדר) בלשון שבועה (ראה תוד"ה 'הא', נדרים טז ע"ב, ותוס' שבועות הנ"ל). ולכאורה הן בנדר והן בשבועה זהו איסור של החפץ עליו, ולכן הפגיעה היא באדם ולא בחפץ, שכן אסור לו לחלל את דיבורו.

דברי האחרונים הללו הם קשים מכמה וכמה סוגיות וראשונים, ונראה שלפחות ברוב שיטות הראשונים הדברים לא ניתנים להיאמר.

**האם איסורי התורה הם בחפצא או בגברא**

כפי שראינו, הגמרא מבחינה בין נדרים שהם דין בחפצא לבין שבועות שהן דין בגברא. השאלה שעולה כאן היא היכן החידוש: האם כל דיני התורה הם בחפצא, והחידוש הוא שדיני שבועות הם בגברא, או שמא כל דיני התורה הם בגברא, והחידוש הוא שדיני נדרים הם בחפצא. ההשלכה היא לגבי שאר דיני התורה (פרט לשבועות ונדרים): האם הם דינים בחפצא או בגברא. בעל קה"י, נדרים ס"י טו, דן בשאלה זו, ומוצא בה מחלוקת ראשונים.

הוא מסביר שאם כל איסורי התורה היו איסורי חפצא כי אז לא ניתן היה לומר את מה שטוען הנמו"י, שכן היה יוצא שבכל האיסורים לא יתקיים הכלל עשה דוחה ל"ת. לעומת זאת, הרשב"א שאינו מקבל את התירוץ של הנמו"י כנראה הביין שאיסורי התורה באופן כללי הם איסורי חפצא, ולכן גם לגבי איסורי חפצא נאמר הכלל עשה דוחה ל"ת.

ובאמת הרשב"א בתשובה תרטו כותב במפורש שכל איסורי התורה הם איסורי חפצא (הביאו בהגהות רעק"א ליו"ד ס"י רטו).

והריטב"א שבועות כ ע"ב וקידושין נד כותב גם הוא שאיסורי התורה הם בגברא, והוא מסביר בכך את הדין שמתפסים איסורי נדר בדבר הנדור (דבר שאיסורו משום נדר) ולא בדבר האסור (דבר שאיסורו אחר). התפסה היא העברה של חלות איסור מחפץ אחד לשני. דבר שאיסורו אינו מכוח נדר (כמו חזיר), אין עליו חלות איסור, ולכן אי אפשר להעביר חלות ממנו לחפת אחר וליצור איסור נדר. לעומת זאת, בדבר הנדור האיסור הוא חלות שתפוסה בחפץ, ולכן ניתן להעביר אותה לחפץ אחר.

### מושגים אחרים של חפצא וגברא

אנו מוצאים בכמה הקשרים התייחסויות של ראשונים ואחרונים לאיסורי חפצא וגברא, ונראה שכולם מתעלמים מן הגמרא שלנו.

לדוגמא, בעל **נתיבות המשפט** בסי' רלד טוען שכל איסורי דאורייתא הם איסורי חפצא ואיסורי דרבנן הם איסורי גברא. ההשלכה היא שבאיסורי דרבנן שעבר עליהם בשוגג אין צורך לעשות תשובה. הסיבה לכך היא שבאיסורי דרבנן כל האיסור הוא המרי נגד הקב"ה, וכשעבר בשוגג לא עבר איסור. לעומת זאת, באיסורי תורה ישנה גם סיבה בחפצא שמחמתה הדבר נאסר, ולכן גם אם עבר עליו בשוגג הוא עבר איסור.

כיצד זה מתיישב עם שיטות הראשונים שאיסורי התורה הם איסורי גברא? ובכלל מקובל שאיסורי מאכלות אסורות הם איסורי חפצא, ולכן הם מטמטמים את הנפש של האוכלם. כיצד זה מתיישב עם הטענה שאיסורי התורה הם איסורי גברא?

מכאן נראה בבירור שיש כמה מושגי חפצא וגברא שעולים בהקשר זה, וחשוב להבחין ביניהם. לדוגמא, בנדון של **הנתיב"מ** השאלה האם האיסור הוא בחפצא או בגברא אינה שאלה שנוגעת לקיומה של חלות איסור, אלא לשאלה האם יש במציאות משהו שמהווה בסיס לאיסור. לדוגמא, בחזיר יש משהו שמטמטם את הנפש ולכן התורה אוסרת אותו באכילה. אין זה אומר שיש חלות איסור על החזיר, אלא רק שיש בו משהו מציאותי שגורם לנוק רוחני. החלוקה בין חפצא וגברא של הנתיבות היא חלוקה במישור המציאותי-עובדתי. החלוקה שלנו היא חלוקה הלכתית (היכן נמצא היש הקרוי 'איסור').

## ב. אופיים של איסורי נזיר

### מבוא

כפי שהבאנו בתחילת הפרק הקודם, איסורי נדר ושבועה מובחנים זה מזה על הציר של גברא וחפצא, וזה בא לידי ביטוי בעריכת המשנה ריש נדרים. איסורי נזירות מופיעים שם אחרי נדרים ושבועות גם יחד, וזה מותיר את השאלה אודות אופיים (גברא או חפצא) פתוחה. לכאורה נראה כי אלו הם איסורי גברא.

מאידך, בסוגיית נדרים יח ע"א הגמרא מניחה שהחומרא שיש בשבועה לעומת נזירות היא חומרא בשבועות מבנדרים. מכאן נראה שניזירות היא סוג של נדר, ולכן יש שם חלות איסור, כלומר נזירות היא איסור חפצא. השאלה היא על מה 'יושבת' החלות הזו (מהו ה'חפצא'), ומדוע במשנת ריש נדרים לא מובאת הנזירות ליד נדרים (לפני שבועות).

בשאלת אופיים של איסורי נזירות דנו בעיקר מהרי"ט בח"א תשובה נג-נד, ובעל **האבני מילואים** בתשובותיו (שנדפסו בסוף הספר), בסי' כב, ואנו נעסוק בה כאן בקצרה. למעשה, נראה כאן ארבע תפיסות שונות.<sup>2</sup>

### שיטת הרא"ש ומהרי"ט

הרא"ש בפירושו לסוגיית יח ע"א מסביר את איסורי נזירות כך:

<sup>2</sup> לגבי שיטת הריטב"א בעניין זה, ראה בנדרים טז ע"א ליד הערה 371 במהדורת מוסד הרב קוק, ובהערה שם.

**ונזיר אעפ"י שנאסר ביין אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות, שאומר הריני נזיר, וממילא נאסר ביין בתגלחת ובטומאה.**

לכאורה הרא"ש מסביר שזנירות היא איסור גברא ולא איסור חפצא. החפצים האסורים על הנזיר הם היין והיוצא ממנו, ועליהם אין חלות איסור. אמנם מלשונו "בגופו תלוי הנזירות", משמע שיש חלות איסור על הנזיר עצמו. כלומר זה איסור גברא שיש בו חלות, והחלות רובצת על האדם ולא על חפצי האיסור. מתוך חלות האיסור על האדם נגזרים האיסורים שלו לשתות יין ולהתגלח ולהיטמא. במקרה של נזיר, בניגוד לנדר רגיל, הפעולות האסורות אינן מתבצעות על החפץ האסור, אלא על ידי האדם שהוא החפצא שעליו רובצת חלות האיסור.

וכך בדיוק מצאנו בתשובת מהרי"ט נג, ד"ה 'וכך נ"ל':

**נדר הוא דין בחפץ ואין לו שייכות לאדם הנודר. שבועה היא איסור על הגברא, אבל אין גופו נתפס בה. ונזירות הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן, וממילא נאסר.**

### שיטת מהר"י בסאן

ולכאורה גם מהר"י בסאן שהובא במהרי"ט ובאב"מ, סובר כדעות אלו. הוא כותב שזנירות הוא איסור חפצא, אלא שהחפץ האסור הוא האברים של האדם (=הנזיר). אמנם מלשונו משתמע שהחלות הופכת את האיברים לחפצא של איסור, ולא שזוהי חלות איסור שממנה נגזרות נורמות לגבי היין. כלומר לפי המהר"י בסאן האדם אוסר על עצמו (=על נשמתו/אישיותו) את פיו לשתית יין וכדו', והחפצא של איסור הוא הפה. זוהי תפיסה שונה מזו של מהרי"ט.

### שיטת מהריב"ל

ודעת המהר"י בן לב היא שזנירות היא איסור חפצא, על היין עצמו. הוא מביא ראיה מהרי"ף שהשווה התפסה בזנירות להתפסה בנדר, ולא לשבועה. כלומר על היין רובצת חלות איסור ביחס לנזיר.

ואמנם המהרי"ט הביא את דבריו וחלק עליו, ולדעתו אין אפשרות להתפיס בזנירות (באופן שאמר על גרוגרות 'הרי אלו כייף'), ע"ש היטב.

### שיטת התוס'

בתוד"ה 'חומר', שבועות כה ע"א, הקשו:

**חומר בנדריים שהנדריים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות - בפ"ב דנדריים (דף טז:) נפקא לן מדכתיב לה' ובריש מסכת נזיר (דף ה. ושם) דרשינן מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כייין הרשות. ותימה: תרי קראי למה לי, הא איתקוש נדריים ונזירות אהדדי בריש מסכת נדריים (דף ג.)?**

תוס' מקשה מדוע נדרשים פסוקים נפרדים ללמד שזנירות חלה על דבר מצווה ושנדר חל על דבר מצווה, הרי הם מוקשים זה לזה? תוס' מיישב זאת כך:

**וי"ל צריכי דנזירות אוסר כל יין עליו הלכך חייל איין מצוה כייין הרשות אבל נדריים שאינו אוסר עליו אלא המצוה כגון סוכה ושופר ולולב ותפילין אימא דלא חייל ואי כתיב נדריים ה"א לפי שאוסר המצות עליו אבל בנזיר שאוסר עצמו על היין לא חייל דנדריים גופייהו כשאוסר עצמו הסוכה לא חייל.**

כלומר אם היה פסוק רק על נדריים לא היינו יודעים לגבי נזירות, מפני שזנירות היא איסור גברא, ואיסורי גברא לא חלים על איסורים אחרים. מפשט לשונו של תוס' נראה שכוונתו לומר שבזנירות אין כלל חלות, גם לא על הגברא. הביטוי 'אסר עצמו על היין' הוא בדיוק הביטוי של הגמרא ריש נדריים לגבי איסורי גברא.

### משמעות המחלוקת

בעל האב"מ מסביר שלפי מהריב"ל ומהר"י בסאן הנזירות הוא לאו השווה בכל. כלומר כל בני האדם חייבים בלאו הזה, אם יידרו נזירות. לעומת זאת, לפי המהרי"ט הנזירות היא לאו שאינו שווה בכל, מפני שהדיבור הפך אותנו לנזיר, אבל האיסורים חלים מכוח ציווי התורה, והם רלוונטיים רק לגבי נזירים (אלו שיש על גופם חלות נזירות נאסרים ביין). זה דומה לאיסורי היטמאות, שחלים רק על כהנים, ולכן הם אינם שווים בכל.

לפי הר"י בסאן הדיבור יוצר חלות איסור על היין ולכן השתייה היא פגיעה (=חילול) בדיבורו. אבל לפי מהרי"ט הדיבור יוצר חלות נזירות על האדם, והאיסורים חלים עליו מכוח ציווי התורה. לכן מקשה האב"מ בתשובה טו מדוע נזיר עובר על 'בל יחל' כשהוא שותה יין, הרי שתיית היין היא פגיעה באיסור שהתורה הטילה עליו ולא שדיבורו יצר אותו. הדיבור יצר חלות עליו שהפכה אותו לנזיר, וכעת חלים עליו האיסורים שהטילה התורה על שתיית יין (כמו איסור להיטמא שחל רק על הכהנים, ולכן הוא אינו שווה בכל).

האב"מ מסביר שלפי המהרי"ט כאשר הנזיר פוגע באיסורים שהטילה עליו התורה, פוקעת נזירותו, ובכך הוא מחלל את דיבורו.



## בירור בשיטת הרא"ש

ראינו שלדעת הרא"ש הנזירות היא חלות על הגברא שממנה נגזרים איסורים שמוטלים עליו (שתיית יין וכדו'). התפיסה הרווחת בדעת הרא"ש היא שהאיסורים הללו הם איסורי גברא. החלות על הגברא אינה חלות איסור אלא חלות נזירות שממנה נגזרים איסורים. אבל על היין עצמו אין חלות איסור. אם כן, זהו איסור גברא שמוטל על נזירים, והנזירים הם בני אדם שיש עליהם חלות נזירות.

מדוע באמת הרא"ש רואה את האיסורים הללו כאיסורי גברא? לכאורה זה מפני שלדעתו כל איסורי התורה הם איסורי גברא.

והנה הרא"ש עצמו במקום אחר מתייחס לאיסורי אכילה כאיסורי חפצא. בספר **אתון דאורייתא** סי' י הביא ששיטת הרא"ש היא שעדיף לשחוט לחולה בשבת מאשר להאכילו נבילות, זאת אע"פ שאיסור שבת הוא איסור שבסקילה ונבילה הוא לאו רגיל. והסיבה לכך היא שאיסור שבת הוא איסור גברא ואיסור נבלה הוא איסור חפצא.

ויש לדחות את הדברים, שכן המושג 'חפצא' בדיון על חולה בשבת אינו נוגע לשאלה האם יש חלות איסור בחפץ או לא. השאלה שם היא מהו הנוק הרוחני שנגרם ממעבר על האיסור. הרא"ש טוען שעדיף לעשות איסור גברא, מפני שעשייתו בהיתר אינה עבירה, וההשפעות הרוחניות של איסור גברא אינן קיימות. לעומת זאת, באיסור חפצא אמנם אין עבירה (כי עושים זאת להצלת חיי החולה), אבל מכיון שיש בו ממד אובייקטיבי, הנפש של העובר עליו תיפגע. כלומר הדיון של חפצא-גברא בהקשר זה הוא כמו בדיון של ה**נתיבות** דלעיל, והוא אינו קשור בהכרח לדיון שלנו אודות חלות איסור בחפץ.

## איסורים עם הגבלות

ראינו שהרא"ש מניח שהאיסורים על הנזיר הם איסורי גברא, ותהינו מדוע הוא החליט זאת. הצענו הסבר שלדעתו כל איסורי התורה הם איסורי גברא, וראינו שקביעה זו בדעת הרא"ש אינה פשוטה. אמנם ייתכן להסביר את שיטתו גם באופן אחר.

כפי שראינו, לפי הרא"ש האיסורים שמוטלים על הנזיר הם איסורים שאינם שווים בכל, שכן הם חלים רק על נזירים. כלומר ישנה כאן מגבלה על האיסור, שהוא אינו חל על כל האנשים. התפיסה ההלכתית המקובלת היא שאיסורים שיש לגביהם מגבלות הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא.

לדוגמא, ב**אתון דאורייתא** סי' י דן באיסורים שתלויים בזמן (הזכרנו למעלה את איסורי מלאכה בשבת, שמקובל לראות אותם כאיסורי גברא). גם כאן הסיבה לכך שאיסורים אלו נתפסים כאיסורי גברא היא מפני שהם מוגבלים על ציר הזמן.

ההיגיון שמאחורי הדברים הוא שאם אכן יש ממד אובייקטיבי באיסור, כלומר יש מציאות שממנה נגזר האיסור, אזי הוא אמור לחול על כולם כל הזמן. איסור שמשנתנה מרגע לרגע הוא כנראה איסור סובייקטיבי, ולא מציאות שמייטלטלת ממצב למצב בלי סיבה נראית לעין. החפת אינו משנתנה עם חלוף הזמן, ולכן די ברור שהאיסור התלוי בזמן הוא סובייקטיבי ולא דין בחפצא. ייתכן שגם באיסור שמוטל רק על הכהנים או רק על הנזירים התפיסה היא דומה. איסור שהיה בעל ממד אובייקטיבי היה צריך להיאסר על כל אדם. לכן אם יש איסור שאינו חל על כל בני האדם הוא כנראה איסור סובייקטיבי.

אמנם דין נדר כשלעצמו סותר את התמונה הזו, שכן האדם אוסר חפץ מסויים על עצמו, ובכל זאת יש חלות איסור בחפץ. אמנם כבר העירו האחרונים שאולי יש להבחין בין קונם כללי וקונם פרטי. אדם יכול לאסור בקונם חפץ שלו על כל העולם, והוא יכול לאסור אותו רק על עצמו. חפץ של אחרים הוא כמובן יכול לאסור רק על עצמו. לפי דרכנו, רק בקונם כללי תהיה חלות איסור בחפץ, שכן רק במקרה זה האיסור הוא כללי. ובאמת בקונם פרטי לא תהיה חלות איסור.<sup>3</sup>

אמנם יש לדון האם טענתו של ה**אתון דאורייתא** נוגעת למושגי חפצא-גברא שבהם אנחנו עוסקים כאן (=על מה, אם בכלל, רובצת חלות האיסור), או למושגי חפצא-גברא של ה**נתיבות** (=האם יש ממד אובייקטיבי שגורם לאיסור). ייתכן שזה נוגע לשניהם, ואכ"מ.

## ג. היחס לסוגיית הפנומנה-נואומנה<sup>4</sup>

### מבוא

עסקנו ביחס בין איסורי חפצא לאיסורי גברא. ראינו כמה סוגי איסורים בהלכה, וחילקנו אותם לפי שני צירים:

א. הציר של חלות האיסור: 1. איסור סובייקטיבי, שכלל אינו מלווה בחלות. 2. איסור שמלווה בחלות על הגברא (שני גוונים). 3. איסור שמלווה בחלות על החפצא.

<sup>3</sup> ראה במאירי על המשנה נדרים כח ע"א, שם הוא קובע שיש מעילה רק בקונמות כלליים ולא בקונם פרטי. וראה בקה"י נדרים סי' כה.

<sup>4</sup> ראה על כך בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 1.

ב. הציר של הממד האובייקטיבי: 1. איסורים שאין להם שורש עובדתי. 2. איסורים שיש להם שורש עובדתי.

כבר בתחילת דברינו הקשינו כיצד ניתן להבחין בין מצב בו האדם אסור על החפץ לבין מצב שבו החפץ אסור על האדם? הרי בשני המקרים הנמען של האיסור הוא האדם, אז מה ההבדל בין שני הניסוחים? האם יש איסורים הלכתיים על חפצים? הגרש"ש והאבני"ז הציעו פתרון מקורי אשר מבחין בין האיסורים לפי מטרתם ולא לפי אופיים. אך ראינו שלפי רוב שיטות הראשונים הדברים לא ניתנים להיאמר. אם כן, ההבחנה הבסיסית עדיין טעונה הסבר.

### ההבחנה הקאנטיאנית בין פנומנה לנואומנה

קאנט מבחין בין הדברים כפי שהם לעצמם (=עולם הנואומנה) לבין הדברים כפי שהם משתקפים לעינינו האנושיות (=עולם הפנומנה).

הוא טוען שכל אמירה שלנו וכל הבנה שלנו נוגעת אך ורק לעולם הפנומנה, שכן עולם הנואומנה אינו נגיש לנו. אנחנו לא יכולים לצפות או ליצור קשר כלשהו עם העולם עצמו, אלא רק עם העולם כפי שהוא משתקף לעינינו. מבחינתנו זהו ה'עולם'.

לפי גישה זו ההבחנה בין דין בחפצא ודין בגברא נראית בעייתית. כיצד ניתן לדבר על דינים בחפצא? לכאורה אלו הן אמירות על העולם כשהוא לעצמו, ולא על האופן בו אנו רואים אותו. לעומת זאת, דינים בגברא הם דינים שנוגעים לסובייקט, כלומר לפנומנה.

### הנואומנה שבפנומנה

היה מקום לדחות את הקושי הזה בכך שגם הדיבור על תכונה של העולם כשהוא לעצמו אינו אלא דיבור שנעשה בתוך עולם המושגים שלנו. כלומר כשאנו עוסקים בעולם עצמו זהו עיסוק בעצמות כפי שהיא נתפסת, ולא בעצמות עצמה. בתוך התודעה שלנו קיימת דיכוטומיה שמעמידה זה מול זה צופה ועולם נצפה. גם הצופה וגם העולם הנצפה הם תוצרים של התודעה וההכרה שלנו וכליהן, אך שני ההיבטים הללו מופיעים בתוך הפנומנה שבתוכנו.

אך בנדון דידן אין צורך לכל זה. דיני הנדרים והאופי שלהם אינם תוצאה של תצפית אמפירית שלנו במציאות. אלו דינים שהתחדשו על ידי התורה, אשר גילתה לנו שבעת שאדם נודר נדר נוצרת חלות איסור על החפץ כשהוא לעצמו. כדי לכפור בזה עלינו ללכת צעד אחד רחוק יותר מקאנט, ולטעון שאין בכלל עולם כשלעצמו (נואומנה) אלא רק עולם תופעות (פנומנה). אך עמדה ספקנית זו היא ספקולטיבית מאד, שהרי כמו שאין לנו יכולת ליצור קשר עם העולם כשהוא לעצמו ולתאר אותו, כך איננו יכולים גם לטעון שהוא איננו. משיקולים של סיבתיות אנו מסיקים שאם ישנם תופעות שמופיעות בהכרתנו, מסתבר שיש מה שמחולל אותן. משהו בעולם עצמו שמהווה שורש למה שאנחנו צופים בו.

נכון הוא שההשלכה של החלות שמאפיינת את העולם האובייקטיבי היא בצורה של איסור שמוטל עלינו עצמנו, כלומר היא שייכת לפנומנה, אבל מתברר שהתוצאה הזו שונה מפנומנה טהורה, כלומר איסור סובייקטיבי ללא כל חלות שמלווה אותו. לדוגמא, הראשון יכול לחול על דבר מצווה והשני לא. ההבחנה הזו גופא מהווה ראייה לקיומו של עולם כשהוא לעצמו. העובדה שיש כאן שתי פנומנות איסור שונות, מהווה אינדיקציה לכך שאחת מהן ניזונה מן העולם הנורמטיבי כשהוא לעצמו (=מכלול חלויות האיסור).

זה מוליך אותנו לשאלה מהי בכלל חלות? לכל אורך הדרך הנחנו שהחלות היא סוג של מציאות, אונטולוגיה (=יישות) נורמטיבית, ולכן לעצם קיומה יש השלכות נורמטיביות. ואכן ניתן לראות את החלות באופן זה, ואכמ"ל בזה.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> ראה במאמרו של מ. אברהם, 'מהי 'חלות'', צהר ב, ובדיון עם הרב קהת שנערך בגיליונות הבאים.