

נדרים איסור ונדרים הקדש / ב.

תוכן:

המצוות בנדרים הקדש ובנדרים איסור
מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במניין המצוות
ההבדל בין סוגי הנדרים לפי הרמב"ן
ביאור דעת הרמב"ם ומחלוקתו עם הר"ן לשיטתם
הבנת הרמב"ם את מצוות 'בל תאחר'
מעשה האדם בנדרים הקדש ובנדרים איסור
דעת הרמב"ם והרמב"ן
דעת הריטב"א
דעת הר"ן
דעת הרא"ש
הגדרת התפסה ב'דבר הנדור' לפי הראשונים לשיטתם

¹הר"ן וראשונים נוספים בתחילת המסכת (וכן הרמב"ם בתחילת הלכות נדרים) מחלקים בין שני סוגי נדרים: נדרים איסור ונדרים הקדש. יש לדון מהו הדומה והשונה בין שני סוגי הנדרים. בדיון זה יש שני מישורים: א. מצד מעשה האדם, הפעולה שעושה האדם כדי ליצור את כל אחד מסוגי הנדרים. ב. מצד מצוות התורה, דהיינו אלו מצוות מצווה התורה בנוגע לכל אחד מסוגי הנדרים.²

המצוות בנדרים הקדש ובנדרים איסור

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במניין המצוות

בתורה יש שתי פרשיות בעניין החובה לקיים את הנדר. בפרשת מטות נאמר (ל, ג): "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסור על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". ובפרשת כי תצא נאמר (כג, כב-כד): "כי תדור נדר לה' אלוֹקֶיךָ לא תאחר לשלמו, כי דרוש ידרשנו ה' אלוֹקֶיךָ מעמך והיה בך חטא. וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא. מוצא שפתיך תשמור ועשית, כאשר נדרת לה' אלוֹקֶיךָ נדבה, אשר דברת בפִּיךָ". הרמב"ם (ספר המצוות עשין צד) כלל את החובה לקיים את שני סוגי הנדרים, נדרים איסור ונדרים הקדש, במצוות עשה אחת:

"מצוה צ"ד היא שצונו לקיים כל מה שקבלנו על נפשונו בדבור משבועה ונדר וצדקה והקרֵבן וזולת זה, והוא אמרו יתעלה (דברים כג, כד) "מוצא שפתיך תשמור", ואף על פי שחלקו מלות זה הפסוק ושמו כל מלה ממנו

¹ הסוגיות התלבנו עם החברותא היקר נועם רונס ועם עוד חברים, תודתי נתונה לכולם.

² ישנו מישור שלישי שאפשר לדון בו, מצד החלות הנוצרת בכל אחד מהנדרים. אבל נראה פשוט שמצד החלות אין שני סוגי הנדרים שווים, שהרי ברור שבנדרים איסור אין חלות קדושה ממש אלא הם חולין גמורים (גם אם יש מעילה בקונמות (עיין נדרים לה.)), זה רק לעניין איסור, ולא לעניין קדושה ממש. ואף הר"ן בשבועות (ח. מדפי הרי"ף) שדיבר על המשכת והעברת החלות מקרבן לחפץ האסור בנדר, לא דיבר אלא על 'איסור קדושה' ולא על קדושה ממש), ואכמ"ל, ולכן לא עסקתי כאן בעניין זה.

לענין, אמנם הכוונה המגעת מכל מה שזכרתי לך שמצות עשה היא לקיים כל מה שהאדם מחייב על נפשו באי זה דבר שיהיה מהדברים והעובר עליו עובר על מצות לא תעשה... והנה נכפל הצווי במצוה זו והוא אמרו (במדבר ל, ג) "ככל היוצא מפיו יעשה".

לפי הרמב"ם, התורה כפלה את המצווה פעמיים (כפי שהרבה מצוות נכפלו במשנה תורה³), ובאמת שתי הפרשיות מלמדות על אותה מצווה בדיוק: לקיים כל מה שקבלנו על נפשו.

הרמב"ן שם חולק, וסובר ששתי הפרשיות מכוונות כלפי שני סוגים שונים של התחייבויות:

"ואני אומר כי הרב בכאן כלל שתי מצות שהן חלוקות בדיניהם וענינם ועשאן אחת. כי הכתוב הזה מוצא שפתיך תשמור ועשית נאמר בענין מה שאדם מחייב נפשו לתת לשם האל ית' בין שיהיה מן הדברים הקרבים לפניו או הנתנים במצותו לאשר צוה לתתם אליו, והוא שנאמר 'כי תדור נדר לה' אלוהיך כי דרש ידרשנו ה' אלוהיך מעמך', ירצה לומר שיבקש ממך הממון הנידר לו, (ויהיה) זה שנא' כי תדור נדר ויהיה לך עוד באיחורו חטא... אבל מה שחייב בו האדם את עצמו מדברי הרשות שקראו חכמים בטוי, והוא שנדר או נשבע אוכל היום או לא אוכל... זה אינו נכנס בכלל מצות הכתוב הזה... אבל בנדר הרשות נתייחדה בה פרשה והיא פרשת נדרים, ששם כתוב לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. וכבר פירשו לאסור אסר על נפשו לאסור את המותר".

הרמב"ן סובר שבפרשת 'כי תצא' מדובר על "מה שאדם מחייב נפשו לתת לשם האל ית' בין שיהיה מן הדברים הקרבים לפניו או הנתנים במצותו לאשר צוה לתתם אליו", דהיינו נדרי הקדש וצדקה, ובפרשת 'מטות' מדובר ב"נדרי הרשות", דהיינו נדרי איסור ושבועות. על פניו, המינוח 'נדרי הרשות' נראה כאינו מדויק, כי גם הנדרים שבפרשה האחרת הם התנדבויות ואינם חובה על האדם, ויש לברר מהי כוונת הרמב"ן במינוח זה.

כפי שמוכיח הרמב"ן, נראה ששתי הפרשיות אכן עוסקות בשני סוגים שונים של נדרים. אף על פי שבשתי הפרשיות מדברת התורה על "נדר לה'", ברור שאין הכוונה לאותו סוג של נדר. פרשת 'כי תצא' מדברת על נדרים שבהם מוזהרים על 'בל תאחר', אזהרה שגם הרמב"ם מודה (לאוין קנה) שנאמרה רק לגבי קורבנות, וכן נאמר שם "וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא", דבר ששייך לומר דווקא בנדר גבוה, כלשון הרמב"ן: "כי הוצרך להבטיח שאין לנמנע מנדר הקרבנות חטא". לעומת זאת, פרשת 'מטות' מדברת במפורש גם על שבועות, שלהן אין הרי קשר למקדש, וגם על הנדרים נאמר שם "כי ידור נדר לה'... לאסור איסר על נפשו", דהיינו אין מדובר על נדרי קורבנות אלא על נדרים שבהם אדם אוסר עצמו.

המגילת אסתר מבאר שהרמב"ם מודה לרמב"ן בניתוח זה של הפרשיות, ואף על פי כן כתב את מה שכתב:

"ומה שאמר הרמב"ן כי ממה שהזהיר עליו בבל תאחר והוצרך גם כן להעירנו שאין בהמנע מהנדרים חטא נראה א"כ שבנדר גבוה מדבר, נ"ל שאין מכאן ראייה כלל כי לעולם אימא לך שפסוק זה כולל שניהם, אמנם לא תאחר וכי תחדל לנדור אינו מדבר כי אם מנדר גבוה. ומה שהביא עוד כי הרבה חלוקים יש בין שני ענייני נדרים הללו, אמת הוא אבל מ"מ כלם יצאו לנו מפסוק אחד".

נותר לברר אפוא, מפני מה חלק הרמב"ן על הרמב"ם; אם שניהם מודים ששתי הפרשיות עוסקות בשני סוגים שונים של נדרים, ואעפ"כ סבר הרמב"ם שמצוות קיום דברי הנודר שווה בשני סוגי הנדרים, מה הביא את הרמב"ן לפצל את מצווה זו לשתי מצוות שונות?

³ ראה רמב"ן (דברים א, א): "הספר הזה ענינו ידוע שהוא משנה תורה... יזהיר המצוות הנוהגות בהם פעם אחר פעם להוסיף בהן ביאור, ופעמים שלא יזכיר אותן רק להזהיר את ישראל ברוב אזהרות... ועוד יוסיף בספר הזה קצת מצוות שלא נזכרו כלל".

ההבדל בין סוגי הנדרים לפי הרמב"ן

נראה שהתשובה לשאלה זו נמצאת בדברי הרמב"ן עצמו. הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות) פירש את הפסוק בפרשת כי תצא "כי תדור נדר לה' אלוֹקֶיךָ... כי דרש ידרשנו ה' אלוֹקֶיךָ מעמך", כך: "ירצה לומר, שיבקש ממך הממון הנידר לו"; הקב"ה כביכול מחכה וממתין להבאת הנדרים אליו. בנדרים כאלה, שהקב"ה ממתין להם, מסתבר שיהיה הבדל באופי החובה לקיים את הנדר: מסתבר שההקפדה בנדרים כאלה אינה על עצם עמידת האדם בדיבורו, אלא על תשלום והבאת הנדרים לקב"ה.

ממילא מובן מדוע לפי הרמב"ן מייחדת התורה מצוה מיוחדת לנדרים שהם "מן הדברים הקרבים לפניו או הנתנים במצותו". בנדרים כאלה, המצווה לקיים את הנדר אינה נובעת מחובתו של האדם לעמוד בדיבורו, אלא מכך שהקב"ה כביכול מחכה וממתין לתשלום הנדרים. בנדר איסור, לעומת זאת, אין הקב"ה מעוניין בקיום הנדרים כשלעצמם, אלא שהאדם יעמוד בדיבורו⁴. סיוע להבחנה זו יש להביא מלשונות הפסוקים. שלא כבפרשת כי תצא, שבה התורה ייחדה פסוק למצוות קיום הנדר, בפרשת מטות נאמר הציווי לקיים את הנדר יחד עם האיסור לעבור על הדיבור: "לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה".

ביאור זה בדברי הרמב"ן מיישב את המינוח 'נדרים רשות' שהשתמש בו הרמב"ן. אמנם כל הנדרים הם התנדבותיים ואינם חובה על האדם, אבל יש נדרים שהקב"ה מעוניין בקיומם וכביכול מצפה להם, ויש נדרים שהם 'רשות' לגמרי, כלומר ניטרליים בעיני התורה ובהם חובת האדם היא לעמוד בדיבורו ללא שום רווח שהתורה 'מרוויחה' מכך.

בהמשך דבריו מביא הרמב"ן שני הבדלים דיניים בין שני סוגי הנדרים: ב'נדרים רשות' הנודר צריך לפרש לשון נדר, ואילו בנדרים גבוה די לומר "בהמה זו קרבן" וכד'; וכן האיסור 'בל תאחר' נאמר רק בנדרים גבוה. נראה ששני ההבדלים הללו נובעים מהחילוק העקרוני שבין שני סוגי הנדרים. דווקא בנדרים גבוה, שבהם הקב"ה ממתין ומחכה לקיום הנדר, יש איסור 'בל תאחר', המחייב לקיים את הנדר בפרק זמן סביר ללא דחיות ועיכובים. ב'נדרים רשות' שבהם הקפדת התורה היא רק על עצם העמידה בדיבור, נאמר רק איסור 'בל יחל', המחייב לקיים את הנדר מתישהו, אבל אין זה משנה מתי.

את ההבדל הראשון קשה יותר להסביר במסגרת חילוק זה. אבל אפשר שכיוון שנדרים גבוה הם נדרים שהקב"ה מעוניין וחפץ בהם, מספיקה הצהרת כוונות כללית של האדם כדי לחייב אותו בקיומה. אולם ב'נדרים רשות', שבהם אין לתורה כל עניין מצד עצמם, אלא שאחר שנדר מוטל עליו לעמוד בדיבורו ולא לחללו, צריך לשון חזקה וברורה יותר על מנת לחייב את האדם לעמוד בה.

ביאור דעת הרמב"ם ומחלוקתו עם הר"ן לשיטתם

הרמב"ן הוכיח ששתי המצוות "מוצא שפתיך תשמור ועשית" ו"ככל היוצא מפיו יעשה" הן שונות באופיין: הראשונה היא 'בין אדם למקום', משום שהקב"ה מחכה לקיום הנדר, והשנייה היא 'בין אדם לעצמו', מצד חובת נאמנות האדם לדיבורו. עתה יש לדון מדוע הרמב"ם לא קיבל את עמדת הרמב"ן.

⁴ יש להקשות על הרמב"ן, שאם כן שבשני סוגי הנדרים יש שתי מצוות עשה שונות במהותן זו מזו, מדוע אין בהתאם לכך שתי מצוות לא תעשה בשני סוגי הנדרים, וכללה התורה את שניהם בלאו אחד - "לא יחל דברו"? נראה שהחילוק נובע מההבדל בין מצוות עשה למצוות לא תעשה: בעשייה פעילה יש כמה גוונים של עשייה, אבל הימנעות מעשייה היא אחידה.

עומדות בפנינו שתי אפשרויות להסביר את שיטת הרמב"ם: אפשר להסביר שלפי הרמב"ם גם נדרי איסור אינם ניטרליים בעיני התורה, אלא הקב"ה מעוניין בהם וממתין לקיומם בדיוק כמו נדרי גבוה. ולחילופין אפשר להסביר שאדרבה, לפי הרמב"ם אין לומר שהקב"ה מחכה לתשלום נדרי האדם, גם לא בנדרי גבוה. הקב"ה אינו צריך אותנו, "אם ארעב לא אומר לך, כי לי תבל ומלואה" (תהלים נ, יב); כל מה שהוא דורש מאתנו הוא שנהיה נאמנים לדיבורנו ונעמוד בו.

אם הרמב"ם היה סובר כאפשרות הראשונה, מסתבר שלדעתו היה איסור 'בל תאחר' קיים בשני סוגי הנדרים, שהרי בשניהם הקב"ה ממתין ואין מן הראוי להתעכב ולהשתהות בשעה שהקב"ה ממתין. מכך שהרמב"ם פוסק ש'בל תאחר' נאמר דווקא בקורבנות (לאוין קנה, מעשה הקרבנות יד, יג), יש להוכיח שהרמב"ם סובר כפי האפשרות השנייה⁵.

הר"ן חולק על הרמב"ם והרמב"ן וסובר שאיסור 'בל תאחר' נוהג גם בנדרי איסור (נדרים סג. ד"ה מתני'). נראה שהר"ן הולך בדרך הראשונה שהצענו, וסובר שהתורה מעוניינת גם בנדרי איסור, והקב"ה ממתין ומצפה גם לקיומם של אלו.

נראה שלמחלוקת זו של הרמב"ם והר"ן יש השלכה למחלוקת נוספת לשיטתם. נחלקו הראשונים במי שהדיר את חברו ממאכל מסוים, והאכיל את חברו מאותו מאכל - מי עבר ב'בל יחל'? לפי הרמב"ם (י, יב) המדיר, ולפי הר"ן (טו. ד"ה הלכה) המודר⁶. נראה שמחלוקת זו נובעת מהבנותיהם השונות את מצוות קיום הנדר. לפי הרמב"ם הקפדת התורה היא על נאמנות האדם לדיבורו, וממילא מובן שהמדיר הוא שעובר ב'בל יחל'. ואילו לפי הר"ן ההקפדה היא שהנדר יישלם ויקיים, כי הקב"ה מעוניין בו ומחכה אליו - ולכן מי שעובר ב'בל יחל' הוא דווקא המודר, שעבר על הנדר שהקב"ה היה מעוניין בקיומו.

הבנת הרמב"ם את מצוות 'בל תאחר'

לפי מה שהתבאר, הרמב"ם סובר שהתורה אינה מעוניינת כלל בתשלום הנדר כשלעצמו, אלא רק שהאדם יהיה נאמן לדיבורו ויעמוד בו. יש להקשות על כך את קושיית הרמב"ן, שאם כן מדוע ציוותה התורה שלא לאחר את תשלום נדרי הקורבנות? הרי סוף סוף האדם עומד בדיבורו, ומה זה משנה מתי עושה זאת? הוכחת הרמב"ן מבוססת על ההבנה ש'בל יחל' ו'בל תאחר' הם שני איסורים נפרדים במהותם: 'בל יחל' עניינו עמידת האדם בדיבורו, ו'בל תאחר' עניינו קיצור זמן ההמתנה. חילוק זה משתקף בקביעת הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות שם) שבעוד המעבר על 'בל תאחר' הוא לאחר ג' רגלים משעת הנדר, המעבר על 'בל יחל' הוא רק אם לא יקיים את נדרו לעולם.

אולם מהרמב"ם עצמו רואים שהוא לא קיבל את הפרדה זו. שיטת הרמב"ם (לאוין קנה, מעשה הקורבנות יד, יג) היא שבנדרי קורבנות אדם עובר על 'בל יחל' כבר לאחר ג' רגלים. ניכר אפוא שיש קשר לפי הרמב"ם בין איסור 'בל יחל' לאיסור 'בל תאחר'. אך באמת יש לבאר זאת, כי לכאורה הרמב"ן צודק שאי אפשר לומר שאדם שאיחר בהבאת קורבנותיו לא עמד בדיבורו; הוא אמנם התעכב ואיחר, אבל לבסוף קיים את הנדר!

⁵ לפי האפשרות השנייה, יש להקשות מדוע א"כ נאמר 'בל תאחר' בקורבנות. בסמוך נענה על כך, ותשובה זו עצמה תהיה הוכחה לכך שהרמב"ם לומד כאפשרות זו.

⁶ לשון הפסוק "לא יחל דברו" מסייעת לרמב"ם, כי המודר הרי לא דיבר מאומה. הר"ן מתרץ: "אע"ג דכתיב לא יחל דברו לא יחל אדבור" [יחל הדבר] קאמר". אולי כוונתו שהתורה דיברה בהווה ובמצוי, שכן בד"כ האדם מדיר את עצמו. ואולי כוונתו שהתורה נתנה דוגמה בעלמא, במקרה שבו האדם הדיר את עצמו, וה"ה כשהדיר את חברו שעובר ב'בל יחל'.

ניתן לבאר את שיטת הרמב"ם בשתי דרכים:

א. ניתן לבאר⁷, שלפי הרמב"ם 'בל תאחר' מגדיר את הנדר לא כהתחייבות גרידא אלא כהתחייבות לזמן. הזמן אינו חיצוני לנדר, אלא הוא חלק מההתחייבות שבנדר - כאילו אמר בפירוש שמתחייב לקיים את הנדר בתוך ג' רגלים משעת הנדר. ממילא סובר הרמב"ם שאם אדם חורג מזמן זה, הוא עובר ב'בל יחל'.

ב. דרך אחרת לבאר את הרמב"ם, שלפי הרמב"ם 'בל יחל' אין עניינו עמידת האדם בדיבורו, אלא כלשון דרשת חז"ל (שהרמב"ם מצטט בלאוין קנז) "לא יעשה דבריו חולין". אדם נדרש לכבד את דיבורו, ולא לזלזל בו. אם אדם לעולם לא יקיים את דבריו, זה בוודאי זלזול גדול בדיבור, והוא עובר בכך על 'בל יחל'. אבל במצוות 'בל תאחר' גילתה התורה שבנדרים השייכים לעולם המצוות (קורבנות וצדקה) נדרשת רגישות רבה יותר כלפי הדיבור, וכשאדם אומר אותם אסור לו להמשיך בחייו כרגיל במחשבה שיום יבוא והוא יקיים את דבריו, אלא עליו להרגיש אחריות ודחיפות לקיים את דבריו ללא שהות. התורה גילתה למעשה שיש ב'בל יחל' שתי רמות התלויות בהקשר ובמצב: רמה בסיסית של כבוד הדיבור, שקיימת בכל הנדרים, ומסתכמת בעמידת האדם בדיבורו; ורמה גבוהה יותר של כבוד הדיבור, בנדרים גבוהים, שבהם כל איחור מבטא זלזול וחוסר כבוד. לפי זה, 'בל תאחר' הוא סניף של 'בל יחל', ומגלה על ביאורו המדויק.

לפי הדרך השנייה נדחת הוכחת הרמב"ן. לדרך זו, טעמו של איסור 'בל תאחר' אינו משום שהקב"ה מעוניין בקורבנות, אלא זהו ענף וסניף של חובת האדם לכבד את דיבורו⁸.

יש להעיר, שעל שתי הדרכים יש להקשות מהברייתא (ראש השנה ו.) המרחיבה את איסור 'בל תאחר' לא רק לנדרים שהאדם התחייב בפיו אלא גם לחטאות, אשמות ומתנות עניים, שבהן האדם מחויב כבר מהתורה. אם 'בל תאחר' הוא איסור העומד בפני עצמו, בכל סוגי החיובים ולא דווקא בנדרים, כיצד ניתן לומר שבא להגדיר את מהות הנדר או את המצוות הכרוכות בו? אכן כשמעיינים ברמב"ם, רואים שהוא פסק בניגוד לברייתא זו, ש'בל תאחר' הוא דווקא כש"עברו עליו שלש רגלים ולא הקריב קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים", ולא הזכיר חטאות, אשמות ומתנות עניים. כנראה סבר הרמב"ם שדין זה תלוי במחלוקת ברייתות בגמרא שם, ופסק כמו הברייתא הראשונה⁹. ממילא לשיטת הרמב"ם אכן ניתן לומר ש'בל תאחר' מגדיר את מהות הנדר או את המצוות הכרוכות בו.

מעשה האדם בנדרים ובנדרים הקדש ובנדרים איסור

דעת הרמב"ם והרמב"ן

לאחר שעיינו בהבדלים בין סוגי הנדרים מצד המצוות הנוגעות להם, יש לעיין בהבדל בין סוגי הנדרים מצד מעשה האדם. בנדר יש איסור בחפץ (נדרים ב:), ויש לעיין מה מידת השתתפותו של האדם ביצירת איסור זה, בשני סוגי הנדרים: האם האדם מחיל את האיסור חפצא בעצמו, או שיוצר איסור גברא והתורה באה ומחילה איסור חפצא, או שאינו יוצר דבר אלא רק מביע את רצונו בנדר והתורה באה ומחילה לבדה את החלות לפי

⁷ כך ביאר ה'אבי עזרי' בכורות א, יג.

⁸ אם הגענו להבנה זו, ניתן מעתה להבין כך גם את שיטת הר"ן שיש בל תאחר גם בנדרים איסור: לא כי התורה חפצה ומעוניינת בקיומם, אלא כי גם בנדרים איסור הקפידה התורה שהאדם יכבד את דיבורו. אם כך סובר הר"ן, נדחת תליית מחלוקת הרמב"ם והר"ן שעשינו לעיל.

⁹ כך ביאר ה'אבי עזרי' שם.

רצונו? ועל הצד שרק מביע רצונו, האם פירושו של דבר שהאדם מביע את רצונו לאסור את החפץ והתורה נותנת גושפנקא תורנית לרצון זה, או שהוא רק מביע את רצונו להתחייב בנדר (בלי איסור בחפץ) והתורה הולכת צעד נוסף ומחילה איסור על החפץ?

בפשטות נראה שדיון זה קיים רק לגבי נדרי איסור וכן לגבי נדבות ("הרי זו"). בנדרי הקדש ("הרי עלי") האדם אינו מתייחס לשום חפץ ספציפי, ובאופן פשוט נראה שאינם אלא התחייבות של האדם להביא קרבן ואין בהם שום חלות איסור בחפץ¹⁰, וממילא הדיון 'האם האדם מחיל את האיסור או התורה' אינו שייך בהם.

לשונות הראשונים בסוגיה מורות לנו על שיטותיהם בעניין. כבר ראינו שהרמב"ם והרמב"ן הגדירו¹¹ את הנדרים כהתחייבויות שהתורה מצווה לעמוד בהן, ומשמע שהאדם רק מתחייב, וצ"ל שאח"כ התורה באה ומחילה חלות איסור בעקבות התחייבותו. עולה מכאן, שלפי הרמב"ם והרמב"ן מהות המושג 'נדר' שווה בשני סוגי הנדרים - 'נדר' ענייני התחייבות; אבל בכל אחד מהם ההתחייבות היא בהקשר אחר, מה שמספיע על המצוות הנוהגות בכל אחד מסוגי ההתחייבויות. השוויון בין שני סוגי הנדרים מדויק יפה גם בפתיחת דבריו של הרמב"ם (נדרים א, א): "הנדר נחלק לשתי מחלקות", דהיינו יש מושג אחד של נדר, והוא מחולק לשני תתי-סוגים בהתאם להקשר שבו הוא נאמר¹².

דעת הריטב"א

הריטב"א א (א). מחלק חלוקה חדה יותר בין שני סוגי הנדרים:

"פי' שני ענייני נדרים הם. האחד נדרי הקדשות והוא כל שמקבל עליו לתת דבר לגבוה, הן קדשי מזבח הן קדשי בדק הבית וכן הנודר לצדקה או המקבל עליו לעשות שום דבר מצוה. וזה הוא שאמר הכתוב "מוצא שפתך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלקיך נדבה אשר דברת בפיו וכו'" וכתב קמיה "כי תדור נדר לה' אלקיך לא תאחר לשלמו"... והעניין הב' הוא נדרי איסור שהוא אוסר על עצמו דברים המותרים לו הן מדברים שלו או של אחרים או שאוסר על אחרים דברים שלו, וזה שאמר הכתוב "כי ידור נדר לה' וכו' לאסור איסור על נפשו".

שלא כרמב"ם, שכתב שמושג הנדר הוא אחד ונחלק לשני תתי-סוגים, הריטב"א פותח וכותב "שני ענייני נדרים הם". לפי הריטב"א אלו שני מושגי נדרים שונים לגמרי: נדרי הקדש עניינם התחייבות, ואילו נדרי איסור הם נדרים שבהם האדם אוסר על עצמו דברים המותרים. יש לעיין האם כוונתו היא שהאדם מחיל את האיסור

¹⁰ מצד הנדר, כל עוד לא הפריש בהמה לקרבנו. בשעת הפרשת הבהמה חלה עליה חלות איסור וקדושה, ומסתבר שאז התורה מחילה את חלות זו, ולא האדם, כי האדם אינו אומר בשעה זו שום לשון שמשמע ממנה יצירת חלות.

¹¹ בספר המצוות. ובהלכות כתב הרמב"ם (נדרים א, א): "החלק הראשון הוא שיאסור אדם על עצמו דברים המותרים לו", ומשמע שאין זו התחייבות בלבד אלא מעשה שבו האדם מחיל חלות איסור. אבל לאור דבריו המפורשים בספר המצוות יש לפרש שכוונתו להתחייבות, שעניינה הוא שיאסור על עצמו. (אם כי היה אפשר לדחוק ולדחות להפך, שבספר המצוות כולל את כל סוגי לשונות האיסור ולכן נוקט לשון כללית של "כל מה שקיבלנו על נפשונו" אע"פ שאין זה מדויק. אבל נראה יותר נכון כפי שכתבנו).

¹² יש להעיר שכשמביא הרמב"ם את סוג הנדר השני, הוא כותב (א, ב): "ועל זה נאמר בתורה ונדרריך אשר תדור ונדבותיך וגו'". בחירת הרמב"ם להביא את פסוק זה היא לכאורה תמוהה, כי בתורה ישנם פסוקים רבים המזכירים נדרי גבוה, ומה מצא הרמב"ם דווקא בפסוק זה העוסק באיסור אכילת קדשים בחוץ - "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר ונדבותיך ותורמת ידך" (דברים יב, יז). אולי הרמב"ם בחר בפסוק זה מפני שמוזכרים בו גם נדרים וגם נדבות, ועוד מפורש בו שהנדרים חלים ע"י מעשה נדר של האדם - "נדריך אשר תדר". כל זה לעומת פסוקים אחרים שמוזכרים בהם סתם "נדריך".

בעצמו, או שהתורה עושה זאת כהמשך ליצירת איסור גברא או להבעת רצונו, אבל בכל אופן נראה מדבריו שהאדם שותף ביצירת האיסור, שלא כבנדרי הקדש שאינם אלא התחייבות¹³. בהתאם לכך, הולך הריטב"א בדרכו של הרמב"ן בחלוקת שתי הפרשיות שבתורה לשני סוגי הנדרים - פרשה אחת לנדרי איסור ופרשה אחרת לנדרי הקדש וצדקה. הרמב"ן עצמו חילק אותם לשתי הפרשיות, על אף שסובר ששניהם שווים מבחינת מהות מעשה האדם. אבל לפי הריטב"א שסובר ששני הנדרים שונים בתכלית מצד מעשה האדם בהם, בוודאי מתאים לומר שהם מחולקים לשתי פרשיות שונות¹⁴. יש להעיר שהחלוקה של הריטב"א היא כ"כ חדה, עד שלא מובן מפני מה שני מושגים כ"כ שונים נכללים תחת שם משותף אחד של 'נדר'. כנראה המכנה המשותף שלהם הוא שגם בנדרי הקדש יש בסופו של דבר חלות בחפץ. אולי אפשר להוסיף שנדרי איסור צריך לתלות בנדרי הקדש ולכן שני המושגים קשורים¹⁵.

דעת הר"ן

הר"ן מחלק באופן אחר:

"נדר הוא באחד משני עניינים, אם נדרי הקדש שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבח ובענין זה אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו כולל כל אדם, או נדרי איסור שאסר על עצמו דברים המותרים ובענין זה יכול לאסור אפילו נכסי חבירו עליו ואין איסורו שוה לכל".

כמו הרמב"ם, גם הר"ן מגדיר שהמושג נדר הוא אחד ומתחלק לשני תתי-סוגים. אבל הוא אינו מזכיר בדבריו כל לשון של 'התחייבות' או 'קבלה'. לפי הר"ן, בשני הנדרים האדם יוצר את החלות בעצמו (או שהתורה מחילה

¹³ אפשר שלכן ביאר והגדיר בדף יז. (ד"ה מתני' וד"ה ומיהו), שנדרי הקדש הם 'איסורי גברא' ונדרי איסור הם 'איסורי חפצא', שהולך בזה לשיטתו שנדרי הקדש עניינם התחייבות ונדרי איסור עניינם החלת חלות איסור. ויש לדחות, ועי' חידושי ר' שמעון נדריים סימן א', ואכמ"ל.

¹⁴ אגב, סדר הבאת הפסוקים בריטב"א לכאורה תמוה: "וזה הוא שאמר הכתוב 'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלקיך נדבה אשר דברת בפיו וכו'" וכתב קמיה 'כי תדור נדר לה' אלקיך לא תאחר לשלמו'. מפני מה הריטב"א משנה את סדר הפסוקים בתורה, ומביא קודם כל את הפסוק האחרון בפרשה ואחר כך את הפסוק שלפניו (והוא אף מציין 'וכתיב קמיה')? אולם התשובה לכך פשוטה. הריטב"א מתבסס על דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, שחילק גם הוא את שני הנדרים לשתי מצוות שונות המופיעות בשתי הפרשיות בתורה, ולכן הוא מביא קודם כל את הפסוק של מצוות העשה המיוחדת לנדרי הקדש וצדקה - 'מוצא שפתיך תשמור ועשית', ואח"כ מביא את ראייתו של הרמב"ן לכך שמדובר באותה פרשה על נדרי הקדש דווקא, מכך שהתורה ציוותה שם "לא תאחר לשלמו".

¹⁵ לכאורה יש להקשות מדברי הריטב"א (ב. ד"ה וכן): "וכל האומר הרי זה אסור כחרם הרי נדר איסור גמור, דבחרמי כהנים קאמר והוי כאומר ה"ז אסור כקרבן". הריטב"א מחדש שתלייה בחרמי כהנים מועילה, ואע"פ שהמשנה (יח:) אומרת במפורש: "הרי עלי כחרם, אם כחרם של שמים אסור ואם כחרם של כהנים מותר", נראה שהריטב"א מעמיד את דין המשנה דווקא בתלייה שלא אמר בה לשון איסור, שמועילה רק מדין ידות, ולכן אינה מספקת אם תלה בדבר המותר. אבל כשאמר לשון איסור ותלה, וכפי שכתב הריטב"א "האומר הרי זה אסור כחרם", אין זה משנה במה תלה, כל שתלה בדבר שיש בו התחייבות - אפילו אם זו התחייבות שאין בה שום חלות איסור - הרי זו לשון המועילה לנדר. יוצא א"כ שלפי הריטב"א אין צריך לתלות דווקא בדבר שיש בו חלות איסור, אלא אפשר גם בדבר שהוא מותר. וזה מוכיח לכאורה שלפי הריטב"א מעשה האדם בנדר אינו יצירת איסור אלא התחייבות, ושלא כמו שכתבנו.

אולם יש לפרוך את הדחייה: א. הריטב"א (יג: ד"ה חולין) כותב שהטעם שאין לתלות בדבר האסור הוא לפי שכל איסורי התורה הם איסורי גברא, ונמצא שכשמתפס בנבלה וכד' הריהו מתפס בדבר המותר. מדבריו שם משמע, שאם איסורי התורה היו איסורי חפצא אפשר היה לתלות בהם, אע"פ שאינם באים מהתחייבות האדם אלא מגזרת התורה, ולא כפי שהבנו מדבריו בחרמי כהנים. ב. הריטב"א (שם ד"ה והא; יח: ד"ה הרי עלי) כותב שהטעם שאין לתלות בחלת אהרון ותורמו הוא לפי שכבר היו אסורים בהיותם טבל, ולא התחדש איסורם ע"י האדם (והיינו כרא"ש והתוס' בסוגיה שם וכדלקמן). רואים שלדעתו אין מספיק לתלות בדבר שבא בהתחייבות האדם, אלא צריך לתלות דווקא בדבר שיש בו חלות איסור.

לכן נראה לתרץ את דברי הריטב"א בחרמי כהנים שפי שביאר הרב אהרן יפה'ן בהערות לריטב"א (ב. הערה 50), שתלייה בחרמי כהנים סתם משמעה חרמים שכבר באו ליד הכהן שמוותרים (כך פירש הרא"ש יח: ד"ה ואם), אבל כשאומר "אסור כחרם" הרי כאילו פירש תלייתו בחרמי כהנים קודם שבאו ליד הכהן שאסורים.

כהמשך ליצירת איסור גברא או להבעת רצונו¹⁶): בנדר הקדש האדם "מקדיש" ובנדר איסור האדם "אוסר". זה לכאורה תמוה, כי כבר הקדמנו שבנדר הקדש אין כל חלות קדושה בחפץ אלא התחייבות של האדם לתת להקדש. נראה שדברי הר"ן יובנו לפי מה שכתב הרמב"ן בפירושו לתורה (במדבר ל, ג):

"אמרו בנדרים דהוה אסר חפצא עליה... ואף על פי שמצינו בנדרים גבוה 'הרי עלי עולה' 'הרי עלי שלמים', שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, או שהוא חומר נוהג בנדר הקדש מפני שיש בהן חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו, אבל בנדרים ביטוי אין לנו לפי שאין שם חפץ כלל לא בתחילה ולא בסוף".

הרמב"ן מקשה כיצד מועילה הלשון "הרי עלי..." בנדר הקדש, הרי הגמרא במסכת נדרים קובעת (ב:) שנדר חל על החפצא. ייתכן שקושיה זו לא תהיה קשה לריטב"א, שסובר שיש הבדל מהותי בין שני סוגי הנדרים ואין המילה 'נדר' אלא שם משותף. הרמב"ן מתרץ שני תירוצים: א' לשון זו מועילה כקניין (אלא שבשונה משאר הקניינים, לא הצריכה התורה מעשה אלא הסתפקה בדיבור). נראה שכוונתו היא, שבעוד ההתחייבות בנדר איסור מובילה ליצירת איסור, ההתחייבות בנדר הקדש מובילה לקניין, ומכך נובע ההבדל הלשוני ביניהם. ב' גם נדר הקדש חלים על החפצא, שהאמירה "הרי עלי" חלה על כלל נכסיו של האדם, שמתוכם יפריש בהמה ספציפית שעליה יחול הנדר.

לפי התירוץ השני של הרמב"ן ניתן להסביר את דברי הר"ן. כנראה כוונת הר"ן שהאדם "מקדיש" בנדר הקדש, היא שהאמירה "הרי עלי" חלה בסופו של דבר על הבהמה שהאדם מפריש. באופן זה יובנו גם דבריו בסמוך, שבנדר הקדש "איסורו כולל כל אדם" - כוונתו היא לבהמה המופרשת בסופו של דבר, שאסורה על כל העולם.

לפי הרמב"ם היה החילוק בין שני סוגי הנדרים פשוט - מעשה האדם הוא מעשה אחד, ותלוי בהקשר שבו נאמר. אבל הר"ן שפירש שהחילוק הוא במעשה האדם, נצרך להגדיר במדויק מהו החילוק המעשי ביניהם. מדבריו (שבהם הוא פותח בנדר הקדש בלשון "מקדיש" ומסיים בלשון "ואיסור") נראה שהחילוק העיקרי הוא שבנדר איסור האדם יוצר באופן ישיר את חלות האיסור, ובנדר הקדש האדם יוצר זאת באופן עקיף, דהיינו מעשה האדם הוא הקנאה וייחוד לגבוה וממילא נוצרת חלות איסור. חילוק זה בא לידי ביטוי בשני הפרטים שמציין הר"ן: בנדר הקדש "אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו", ככל קניין שאינו חל אלא בנכסי המקנה, ואילו בנדר איסור "יכול לאסור אפילו נכסי חבירו עליו" כי האיסור אינו חל כתוצאה מקניין אלא באופן ישיר; וכן בנדר הקדש "איסורו כולל כל אדם" כי האיסור נוצר בדרך ממילא כתוצאה מהייחוד לגבוה, ואילו בנדר איסור "אין איסורו שיהיה לכל" כי האדם שיוצר את האיסור יכול לשלוט עליו ולהחיל אותו כפי רצונו.

לעיל ראינו שהרמב"ם והר"ן נחלקו לשיטתם מי עובר ב'בל יחל', מי שהדיר את חברו ממאכל מסוים והאכיל את חברו מאותו מאכל, או חברו שאכל מאותו מאכל. לפי הרמב"ם הקפדת התורה היא על נאמנות האדם לדיבורו, וממילא מובן שהמדיר הוא שעובר ב'בל יחל'. ואילו לפי הר"ן ההקפדה היא שהנדר ישולם ויקום, ולכן מי שעובר ב'בל יחל' הוא דווקא המודר. נראה שמחלוקת זו קשורה גם למחלוקתם לעניין מעשה האדם בנדר: לפי הרמב"ם מעשה האדם הוא ההתחייבות, וממילא חילול הדיבור בפסוק הוא חילול ההתחייבות, כשהאדם אינו עומד בהתחייבותו - ולכן המדיר הוא שעובר ב'בל יחל'. אך לפי הר"ן מעשה האדם הוא החלת

¹⁶ ר' שמעון מצדד (סימן י) בדעת הר"ן שהתורה באה ומחילה את האיסור כהמשך להבעת רצון האדם, עיי"ש.

חלות איסור בחפץ, ודיבור זה של האדם הרי מתקיים מיד, שהחלות חלה מיד בשעת הנדר; מהו אם כן החילול האמור בפסוק לפי הר"ן? הרי אומר: חילול האיסור, לנהוג באיסור הקדושה מנהג חול והיתר, ולכן המודר הוא שעובר ב'בל יחל'.

דעת הרא"ש

עד כה ראינו שיטות הראשונים השונות בעניין נדרי הקדש ונדרי איסור, האם הם התחייבויות או שהאדם שותף ביצירת חלות האיסור. בעניין זה יש להזכיר את שיטת הרא"ש (ב. ד"ה נדרים), שעיקר הנדר היינו התפסה. שיטתו יכולה להתפרש בשתי דרכים: אם דעתו זו נובעת מטעם עקרוני, שהאדם אינו יכול ליצור איסור, אלא רק להעביר ולהמשיך איסור קיים, הרי שזו דעה שלישית בעניין מעשה האדם בנדרי איסור. אבל אם לדעתו לשון התפסה היא רק לשון מבוררת יותר של איסור, דעתו היא כאחת משתי דעות הראשונים האחרים. בפשטות, שלא כראשונים שראינו, הרא"ש לא מצא לנכון לפתוח את המסכת בביאור היחס בין שני סוגי הנדרים בתורה. אבל אולי ניתן להציע שאף הוא מתייחס לכך. לשון הרא"ש היא:

"עיקר נדר האמור בתורה הוא שמתפס החפץ בדבר הנאסר ע"י איסור פה כגון קרבן או הקדש או שנשבע עליו".

וכבר תמה הרש"ש (ב. ד"ה והרא"ש), שמבואר בשבועות (כ). להדיא שאי אפשר להתפס בחפץ שנשבע עליו, וגם לדעת אב"י שהדבר אפשרי, ההתפסה תועיל כשבועה ולא כנדר. אולי ניתן להציע שהרא"ש אינו מתכוון שזו דרך שלישית להתפסה, אלא יש לקרוא את דבריו כך: "עיקר נדר האמור בתורה הוא (1) שמתפס החפץ בדבר הנאסר ע"י איסור פה כגון קרבן או הקדש, (2) או שנשבע עליו". דהיינו, שבתורה יש שני סוגי נדרים, האחד הוא נדרי איסור שחלים ע"י התפסה בקרבן או הקדש, והנדר השני הוא שנשבע על קרבן או הקדש. וכפי שהעיר הרמב"ן (במדבר ל, ג), שלשון נדרי הקדש "הרי עלי" קרובה לשבועה שחלה על הגברא. לפי זה, כוונת הרא"ש היא שסוג הנדר השני בתורה הוא האומר "הרי עלי" ומקבל על עצמו להביא קרבן או הקדש¹⁷. ולנדה שבה אומר "הרי זו" לא התייחס הרא"ש כי היא אינה נקראת בתורה 'נדר'.

אם פירוש זה נכון, מבואר בדברי הרא"ש יחס חדש בין שני סוגי הנדרים. לפי הרא"ש שני הנדרים אינם דומים מצד מעשה האדם (כדעת הרמב"ם והרמב"ן שבשניהם האדם מתחייב או כדעת הר"ן שבשניהם האדם יוצר חלות איסור), אלא מצד מגמת האדם. בשונה מ'הקדש' שעניינו הפיכת החול לקודש, המושג 'נדר' עניינו קרבה אל הקודש גם כאשר החול נשאר בתכונתו, וזאת בשני אופנים: או כבר בהווה, להתפס את חפצי החולין שלו בקודש ובכך להמשיך ולהעביר אליהם תכונות מסוימות בלבד של קודש (נדרי איסור), או להישבע ולהתחייב שבאיזשהו זמן בעתיד אכן יקדיש את חפציו ויהפוך אותם לקודש (נדרי הקדש)¹⁸.

הגדרת התפסה ב'דבר הנדר' לפי הראשונים לשיטתם

¹⁷ קצת דחוק לפי זה מה שכתב אה"כ "ובפ"ג דשבועות דריש ליה מקרא כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדר", שמתייחס לסוג הנדר הראשון. אבל אפשר ליישב שרצה לסיים בחילוק בין שני סוגי הנדרים, ואז פנה לבאר את המקור לסוג הנדר הראשון.

¹⁸ ניתן להוסיף ולבאר שנדר הוא מלשון נתר, דילוג. האדם אינו הופך את החול לקודש ממש, אבל עושה איזשהו דילוג וניתור כלפי הקודש. עיין ברש"ר הירש (בראשית כח, כ) שהעיר על הקרבה הלשונית והעניינית בין נדר לנתר, אבל דרכו בזה שונה ממה שכתבתי. עוד הוא מוסיף שם שבהתאם לכך מצינו בלשון חכמים את הביטוי "קפץ ונדר".

התפסה אומרת שחפץ מסוים יהיה כמו חפץ אחר, וניתן להבין זאת בשתי דרכים: א. חלות - תחול על חפץ מסוים אותה חלות שחלה על חפץ אחר. ב. מעשה - מעשה האדם בחפץ מסוים יהיה כפי שנעשה בחפץ אחר. כיוון שהתפסת נדר היא בקרבן, נראה פשוט שאין מדובר על אותה חלות ממש, כי חפצי נדרי איסור הם חולין גמורים ואין בהם חלות קדושה¹⁹. לפי הבנת הר"ן בשבועות (ת. מדפי הרי"ף), שהתפסה היא המשכת והעברת האיסור מקרבן לחפץ האסור בנדר, ייתכן לומר שהחלות מועברת באופן חלקי. אבל לפי ההבנה של שאר הראשונים, שהתפסה בדבר הנדור היא לשון של יצירת איסור חדש, נראה שהמשמעות של התפסה היא מצד מעשה האדם.

אם כדברינו, נראה שיש השלכה ישירה מהנושא הנידון כעת - מהו מעשה האדם בנדר - על הגדרת 'דבר הנדור'. מסתבר שמחלוקת הראשונים לגבי מעשה האדם בנדר תשליך על הגדרתם 'דבר הנדור'. הגמרא אומרת (יב. שהתפסה "כחלת אהרון וכתרומתו" אינה מועילה, והראשונים נזקקו לבאר מדוע חלה ותרומה אינן נחשבות 'דבר הנדור', הרי איסורן בא מכוח האדם בקריאת שם. הר"ן ביאר (יב. ד"ה כחלת) שחלה ותרומה אינן 'דבר הנדור', "דאע"ג דבקריאת שם מתסרי, כיון שאינו אסור לכל, דבר האסור מקרי ולא דבר הנדור". הגדרה זו דורשת הסבר, כי גם דבר האסור כגון נבלה הוא אסור לכל, ואדרבה, דווקא נדרים אינם אסורים לכל אלא למי שהודר בהם! נראה שכוונת הר"ן שהעובדה שהאיסור אינו לכול אע"פ שהאדם לא הגדיר בשעת קריאת השם שהאיסור יחול רק כלפי זרים, מוכיחה שלא האדם יוצר את האיסור ושולט עליו, אלא התורה יוצרת את האיסור וקובעת את גבולותיו, לאחר קריאת השם ע"י האדם. זאת בשונה מנדר, שבו האדם יוצר את האיסור או לכל הפחות שותף ביצירתו, וקובע בשעת הנדר כלפי מי הוא יחול. הגדרה זו של הר"ן מתאימה לשיטתו שמעשה האדם בנדר הוא יצירת איסור (או הבעת רצון שמסמנת את הגבולות שבהם התורה תבוא ותחיל את האיסור).

הרמב"ם ביאר (פיה"מ נדרים ב, א; ובהלכות נדרים א, י-יא) ש'דבר הנדור' היינו דבר הבא בהתנדבות האדם ולא מתוך חיוב, ולכן חלה ותרומה שאדם מחויב בהן מהתורה אינן בגדר 'דבר הנדור'. הגדרה זו של הרמב"ם מתאימה לשיטתו שמעשה האדם בנדר הוא התחייבות - היינו, שאדם מחייב עצמו בדברים שלא היה חייב בהם מהתורה²⁰.

¹⁹ ראה הערה 2 לעיל.

²⁰ עם זאת, הוסיף הרמב"ם (ז, א) והגדיר שהתפסה בקרבן מועילה "מפני שאפשר שידור אדם קרבן ויעשה בהמה שהיתה חול קרבן ותאסר". כלומר, לא הסתפק הרמב"ם בכך שהאדם מתחייב בנדרי קרבן, והדגיש שע"י נדרי קרבן יש בסופו של דבר חלות איסור. לפי הרמב"ם צריך להתפס בהתחייבות המובילה לאיסור, והדבר מובן - שכן בהתפסה אין שום לשון איסור, והביטוי לכוונת האיסור של הנודר היא כשמתפס בדבר שבסופו של דבר אסור.

ר' שמעון (סימן י) הקשה מדוע לפי הרמב"ם (א, יג) התפסה במעשר בהמה מועילה, הרי האדם מחויב בכך מהתורה. הרמב"ם מנמק שם את הלכה זו "הואיל וקדושתו (של מעשר בהמה) בידי אדם". ר' שמעון תפס את הגדרה זו לעיקר, ומכוח זה ביאר שלעולם לפי הרמב"ם הגדרת 'דבר הנדור' היא דבר שקדושתו בידי אדם (כשיטת שאר הראשונים), ומה שכתב הרמב"ם לגבי חלת אהרון ותרומתו הוא דין מיוחד במתנות כהונה, שכיוון שהאדם מחויב בהן מהתורה נחשב הדבר שבתוך פירות הטבל כבר יש חלה ותרומה, ונמצא שאין קדושתו בידי אדם. הבנה זו בדעת הרמב"ם קשה מכמה טעמים: א. אם היה רוצה הרמב"ם לתרץ כך את דין חלה ותרומה היה כותב פשוט שאין קדושתו בידי אדם, ואולי היה מוסיף ומסביר זאת, אבל לא היה משמיט את עיקר התירוץ. ב. לגבי חטאת ואשם התאמץ הרמב"ם (א, י) להסביר מדוע מועילה התפסה בהם, וביאר ש"אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם". לפי ר' שמעון התירוץ פשוט הרבה יותר, שקדושתם היא ע"י אדם. ג. סדר ההלכות ברמב"ם מוכיח שעיקר הגדרת דבר הנדור היא כפי שכתב בהלכות י-יא, דבר שבא בהתנדבות האדם, ורק כהשלמה לכך כתב בהלכה יב שגם מעשר בהמה נכלל בגדר דבר הנדור. ד. לשונו בפירוש המשניות (ב, א): "וכן לא כחלת אהרון ולא כתרומתו, לפי שאין אדם מתנדב חלה ותרומה. ויש כאן קושיה גדולה, והיא, כבר אמרנו בפרק הראשון שאם אמר חטאת שאני אוכל לך אסור, וידוע שהחטאת אינה באה בנדר ונדבה, והתשובה לכך שקרבן חטאת אע"פ שהוא עצמו אינו בא בנדר ונדבה, הרי אפשר שיבוא ע"י נדר, לפי שפשוט אצלינו נודרין בנזיר..." הרמב"ם ראה 'קושיה גדולה' בדין התפסה בחטאת, ולא כשיטת ר'

הרא"ש (יב. ד"ה כחלת) ביאר שחלה ותרומה אינן דבר הנדור, כי "אע"ג דמתסר ע"י פיו לא הוי דבר הנדור, דהא מעיקרא נמי הוא אסור משום טבל ופיו לא אסר אלא התיר שהוציא השירים מידי טבל". וכן כתבו התוס' (יב. ד"ה כחלת) והריטב"א (יג: סוד"ה והא דקתני). ה'אתוון דאורייתא' (כלל ב) חקר האם כוונתם היא שמלכתחילה הייתה קיימת תרומה בתוך הטבל והפרשת התרומה אינה אלא בירור אותה תרומה מתוך התבואה, או שהפרשת תרומה היא אמנם יצירת חלות איסור חדשה אבל אין בה איסור דבר המותר כי התבואה מעולם לא הייתה מותרת (בעבר הייתה טבל ועכשיו תרומה), ומצדד כאפשרות השנייה, וכן נראה יותר מלשון הרא"ש והתוס'.

בכל אופן, בדבריהם בקושייתם ובתירוצם מבואר שהגדרת 'דבר הנדור' היא דבר שיש בו חלות איסור שהחיל האדם (ולא כשיטת הרמב"ם דבר שבא בהתנדבות האדם). הרא"ש הולך בזה לשיטתו שמעשה האדם בנדר הוא התפסה והמשכת חלות איסור מחפץ לחפץ, ולא התחייבות. ובשיטת התוס' יש להוכיח מכאן שהם סוברים כמו הר"ן שמעשה האדם בנדר הוא יצירת חלות איסור, ולא התחייבות²¹. וכן ראינו כבר בשיטת הריטב"א.

הרמב"ם והרא"ש נחלקו לשיטתם בשאלה מדוע התפסה בחטאת ואשם מועילה. לפי הרמב"ם (א, י) התפסה בחטאת ואשם מועילה כי יש היכי תמצוי להביא אותם בהתנדבות - בנדר נזיר, ואילו הרא"ש (יג. ד"ה חטאת) והתוס' (יג. ד"ה מרבה) כתבו שמועילה כי האדם הוא שמפריש ומקדיש את הבהמה עבור חטאתו ואשמו (בשונה מבכור שהתורה קידשה בעצמה). ולכאורה יש נפקא מינה בין שני הטעמים, כשאמר במפורש שמתפס בחטאת חלב, שלפי הרמב"ם לא תועיל ההתפסה כי חטאת חלב אינה באה בנדבה, ולפי הרא"ש ההתפסה תועיל.

שמעון שהיישוב לכך הוא פשוט. ה. לשונו בהמשך פירוש המשניות (ב, ד): "ומעשר בהמה אף על פי שאינו בא בנדר הרי קדושתו בידי אדם... ובידו של אדם לעשות בהמה זו מעשר ותהיה קרבן". הרמב"ם מקשה שמעשר בהמה אינו בא בנדר, ונצרך לתירץ תירוץ, ולא כשיטת ר' שמעון שההגדרה 'קדושתו בידי אדם' היא ההגדרה הבסיסית לדבר הנדור לפי הרמב"ם. ו. הרב קאפח מעיר (הערה 20 שם) שבמהדורה קמא תירץ הרמב"ם "ומעשר בהמה הוא קרבן שלמים כמו שנבאר במקומו ויכול אדם להתנדב קרבן", ואח"כ תיקן כלפנינו. כלומר בהתחלה תירץ הרמב"ם את דין התפסה במעשר בהמה באופן אחר, בהתאם לשיטתו שהגדרת דבר הנדור היא דבר שבא בהתנדבות, וביאר שמעשר בהמה הוא סוג של קרבן שלמים ולכן נחשב הדבר שאפשר להביאו בהתנדבות, ורק אח"כ תירץ הרמב"ם כלפנינו (כנראה מפני שמעשר בהמה שונה בהלכותיו מקרבן שלמים). העולה מכל האמור, שאי אפשר להפוך את הדברים ולומר שעיקר ההגדרה לפי הרמב"ם היא מה שכתב לגבי מעשר בהמה. את קושיית ר' שמעון נראה לתירץ, שהרמב"ם סובר שאפשר להחשיב את מעשר בהמה כדבר שהאדם מחייב בו את עצמו, לפי שהחוב חל רק כשהאדם מונה את הבהמות, ונמצא שהאדם גורם ליצירת החיוב.

²¹ יש הבדל בין הרא"ש לתוס' בלשון הקושיה. הרא"ש מקשה "אע"ג דמתסר ע"י פיו", ואילו התוס' מקשים "וא"ת והלא קדושת התרומה חלה על ידי דיבור והפרשה". כלומר לפי התוס' בשלב הקושייה כל יצירת חלות שהיא, ואפילו חלות קדושה, יכולה להיות מוגדרת כ'דבר הנדור', ואילו לפי הרא"ש כבר בשלב הקושייה היה ברור שדווקא חלות איסור מוגדרת כ'דבר הנדור'. ובתירוץ הסכימו שצריך דווקא חלות איסור חדשה. ועיין דעת הראב"ד (שבועות יב, ה) שהזכרות השם בתורה 'דבר הנדור' הוא, שעל ידי הכתיבה והכוונה לשם קדושה הם קדושות, כלומר שלדעתו גם למסקנה חלות קדושה יכולה להיות מוגדרת כ'דבר הנדור'. ואולי לכן לא תירץ הר"ן כמו הרא"ש והתוס', כדי שיעלה תירוץו יפה גם לשיטת הראב"ד (שהר"ן מביאו לקמן יד: ד"ה הכי גרסינן).