

“אין למדים מן ההגדות”

על משמעות הכלל ותוקפו

שלמה גליקסברג

מבוא

מקובל לראות את ההלכה והאגדה כשני תחומים שונים בתכלית, מבחינת המגמה, המתודה והסגנון. הלומד המסורתי מורגל לעיין בסוגיה הלכתית בכלים משפטיים-למדניים, ואילו לסוגיה אגדית הוא ניגש בכלים מתחום המוסר והרגש. אמנם, קשה להניח שיש דיכוטומיה מוחלטת בין התחומים,¹ שהלא אותם חכמים עסקו בשני התחומים,² דלו מאותם מקורות הן תובנות הלכתיות הן הדרכות עיוניות, וראו בתורה מעיין אחד הנחלק לכמה נהרות, בבחינת “אחת דבר אלהים שתיים זו שְׁמַעְתִּי”³ – לפיכך מסתבר כי בין התחומים הללו ישנם גשרים סמויים המשמשים למעבר השפעות הדדיות. ויפה כתב ח”ג ביאליק, במאמרו “הלכה ואגדה”, כי ההלכה היא אגדה שנקרשה, ולעולם היא ניתנת להפשרה מחודשת:

כלום יש לשמוע מזה – כסברת רבים – שההלכה והאגדה הן שתי צרות זו לזו, דבר והפוכו? האומרים כך מחליפים מקרה בעצם וצורה בחומר, ולמה הם דומים? למי שמחליט על הקרח והמים בנהר, שהם שני חמרים שונים. ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתיים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת. היחס שבין זו לזו הוא כיחס שבין המלה למחשבה ולהרגשה או כיחס שבין המעשה והצורה

1 ראה למשל יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט”ו, עמ’ 112: “ברור שאין להפריד בין ההלכה ובין מה שקוראים ‘אגדה’, כי שתיהן באות להעיד על הקשר שבין עולם של מעלה לבין עולם של ראה למשל יעקב זוסמן, “מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך”, אפרים אלימלך אורבך – ביו ביבליוגרפיה מחקרית, מוסף מדעי היהדות, ירושלים תשנ”ג, עמ’ 75: “ההלכה והאגדה הן שני צדדים של אותו המטבע עצמו – עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם – ואי אפשר בשום אופן להפריד ביניהם.”

2 תהלים סב יב.

3

"אין למדין מן ההגדות" – האמנם?

כלל בסיסי הובא בתלמוד הירושלמי: "רבי זעירא בשם שמואל, אין למדים לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד"¹²; ומתוך הסוגות השונות שנוכרו במאמר זה נתמקד בשלילת הלימוד מדברי ההגדות. קביעה דומה אנו מוצאים מאוחר יותר בדבריהם של הגאונים: "האי מילתא אגדתא היא ובה ובכל דדמי לה אמרו רבנן: אין סומכין על דברי אגדה"¹³. נמצא, שעל פי שיטה זו, בבוא החכם לפסוק הלכה אסור לו להישען על דברי אגדה, ורשאי הוא להסתמך על מקורות הלכתיים בלבד. כלל זה, מתבטא ביטוי חריף בדברי ר' משה סופר, ה"חתם סופר": "וכן אני אומר כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום זורע כלאים"¹⁴.

מול ההתנגדות הגורפת לשילוב האגדה בעולם ההלכה, אנו מוצאים מקורות אחרים, שעולה מהם כי פוסקים שונים לא נמנעו מלעשות שימוש הלכתי במקורות אגדיים [שפע של דוגמאות ניתן אמנם למצוא בספר המדרש כהלכה לר' ישראל בארי (קולודנר), ירושלים תש"ך. אולם רק חלק מהן באמת מקורות אגדיים שנפסקו להלכה. בחלק מן הדוגמאות המובאות שם מדובר במקורות מדרשיים מקבילים למקורות ההלכה מוכרים, ובחלק מהן מדובר בהלכות מובהקות שרק הופיעו בקובץ מדרשי. נעניין למשל בסיפור הבא:

מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו, ושוליא דנגרי הוה. פעם אחת הוצרך (רבו) ללות, אמר לו: שגר אשתך אצלי ואלונה. שיגר אשתו אצלו, שהה עמה שלשה ימים. קדם ובא אצלו, אמר לו: אשתי ששיגרת לך היכן היא? אמר לו: אני פטרתיה לאלתר, ושמעתי שהתינוקות נתעללו בה בדרך. אמר לו: מה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לעצתי גרשה. אמר לו: כתובתה מרובה. אמר לו: אני אלוך ותן לה כתובתה. עמד זה וגרשה, הלך הוא ונשאה.¹⁵

12 פאה פ"ב ה"א, יז ע"א.

13 תשובות הגאונים, מוסאפיה (ליק), סי' צח, ירושלים תשכ"ז, עמ' ל.

14 שו"ת חתם סופר ח"א, אורח חיים סי' נא. כפי שצינו לעיל, במונח "אגדה" אנו כוללים מגוון רחב של מקורות שאינם הלכתיים במובהק. באופן פרדוקסלי, גם החתם סופר דורש למעשה את איסור כלאים כך שיתפרש בצורת איסור לערב הלכה ואגדה, ופרשנות זו היא פרשנות "אגדית" ולא "הלכתית". איסור כלאים הוא איסור הקשור בעבודת האדמה, בצורת הזריעה המתרת, ובה כל עניינו, ופרשנות המרחיבה את האיסור ומעבירה אותו מן השדה אל בית המדרש ומן האיכר אל הפוסק, היא פרשנות אגדית וברור שגם החתם סופר יודה לזה.

15 גיטין נח ע"א. יונה פרנקל (סיפור האגדה [לעיל, הע' 15]) העיר שבספרות התנאים ובתלמודים אין הבחנה ספורתית עריכתית ברורה בין מקורות הלכתיים לאגדיים, וזה לשונו: "זאת אומרת שיש זהות היסטורית-ספורתית בין שתי תופעות: כל זמן שאין הבחנה מודעת ומוצהרת בעריכתה של החיבורים

סיפור זה מופיע בקובץ אגדות החורבן שבמסכת גיטין, ותכליתו ומהותו בלי ספק אגדיים, ואף על פי כן לא נמנעו פוסקים משימוש בו במסגרת דיון בהלכות גיטין, בשאלה אם רשאי בעל לגרש את אשתו אף אם אין ביכולתו לפרוע כתובתה. הבעל דוחה את ההצעה לגרש את אשתו בטענה שכתובתה מרובה ואין ביכולתו לפרועה, ולשם כך הוא נזקק להלוואה, ודברי זה משמש הוכחה לשיטת הסוברים שאסור לאדם לגרש את אשתו אם אינו יכול לפרוע כתובתה – וכך כתב ר' חזקיה די סילווא בספרו "פרי חדש":

הבי' הביא בשם תשובת הרשב"א סימן א רנ"ד ששמע משם הגאון שאין אדם רשאי לגרש אם אין לו לפרוע כתובתה... ומיהו מהא דאמרין באגדת הניזקין "מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו, אמר לו: אם אתה שומע לעצתי גרשה. אמר לו: כתובתה מרובה, אמר לו: אני אלוך ותן לה כתובתה". מהכא משמע לכאורה דאינו יכול לגרש אשתו אא"כ יש לו לפרוע כתובתה, דאם לא כן למה הוצרך ללוות?¹⁶

ה"פרי חדש" עושה שימוש הלכתי של ממש בסוגיה זו, אף על פי שההלכה הנוכרת בו כבדרך אגב לא נאמרה בידי מישהו מחכמי ההלכה, ולא נמצאה לה מקבילה בכל סוגיה הלכתית אחרת. זוהי רק דוגמה אחת מני רבות.

ראינו אפוא כי על אף הקביעה "אין למדין מן ההגדות", פעמים שפוסקי ההלכה מתעלמים ממנה ומביאים ראיות מן האגדה. מעתה יש לנו לשאול על שתי הדעות: מה עומד ביסוד האיסור ללמוד מן האגדה, ומדוע יגרע חלקה מן השיח ההלכתי? מאידך – גיסא, כיצד מצדיקים הפוסקים את השימוש בדברי אגדה חרף ההתנגדות לכך?

מדוע "אין למדין מן ההגדות"?

ניתן להציע שלושה הסברים עיקריים לשלילת השימוש ההלכתי באגדות, וסימנך "עידית", "בינונית" ו"זיבורית".

א – עידית. אפשר להציע שהטעם שבעטיו יש להימנע משימוש באגדה בתוך עולם ההלכה הוא שהאגדה נעלית על ההלכה, ולפיכך לא ניתן להקיש ממנה על ההלכה. הסבר

התלמודים בין טקסטים הלכתיים לאגדיים, והרגשתם של העורכים היא שהעולם ההלכתי והאגדי הוא עולם אחד, נוצרים סיפורי אגדה קלאסיים, ולכן גם טבעי הוא שברבים מאוד מסיפורים אלה משולבים ענייני הלכה כמרכיבים מרכזיים" (עמ' 223).

16 ראה פרי חדש, אבן העזר, סי' קיט סעיף ו, ד"ה ואפילו אין לו לשלם.

כזה עשוי להשתלב בדבריהם של חלק מן המקובלים על עדיפותה של תורת הסוד על פשטי ההלכות.¹⁷

הדברים משתלבים כמוכּן בדבריהם של חכמי הדורות, בין רציונליסטים¹⁸ ובין מיסטיקנים,¹⁹ שמהותה הפנימית של התורה חבויה באגדה. וכך למשל כותב הרשב"א בפתיחת ביאורו לאגדה: "דע שיש לחכמים דברים נעלמים, רמזים במדרשים ובהגדות סתומים, והם נגלים לעיני הסכלים כדברים בטלים, וליודעי חן ולמבינים שכליים. יש מן ההגדות שלא ניתנו להידרש רק לבעלי הסודות... אך מקצתן יש בהן נסתר ונגלה".²⁰ מאחר שכן, לגודל מעלתה של האגדה, המקפלת בתוכה סתרי תורה נשגבים, אין מקום לערב אותה בהלך המחשבה ההלכתי, שדרכו דרך הפשט, ותכליתו היא המעשה.

17 קשה כמוכּן יהיה לנתק את עמדה זו מן הרקע הפולמוסי שהתלווה פעמים ליצירה הפרשנית של האגדה. על הרכיב הפולמוסי כמניע לעיסוק בטיבה של האגדה ראה י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א, עמ' 21-16.

18 ראה למשל בדברי הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשנה, אות ה, במהדורת ר"י שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' נב-נה, ובהקדמתו לפרק חלק, אות ג, עמ' קלג-קלה. עוד ראה א' נגר "פירושי אגדות על פי הרמב"ם", מסורה ליוסף ה (תשס"ח), עמ' 250-278. על הפרשנות האלגורית וגבולותיה ראה עוד אלבוים (לעיל, הע' 17), עמ' 107-202.

19 על האגדה בדברי המקובלים ראה אלבוים, שם, עמ' 205-221. בדרך זו צעד וגם המהר"ל – ראה למשל: J. Elbaum, "Rabbi Juda Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah", *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), pp. 28-47. החסידות. הבעש"ט הוסיף והסביר כי דווקא מאמרי חז"ל התמודדים יותר מלמדים על עיקרי אמונה ויסודות השקפה עמוקים ונוקבים יותר, וגם משל המשיל לעניין זה: "משל למלך שהיה לו בן יחיד, ולא הלך בדרך הישר, רק עשה מעשה נעורו. והיה מאבד כל מה שנתן לו אביו, והיה אביו מתירא ליתן לו גנזי אוצרותיו, שלא יאבד בשטותו. מה עשה המלך? ציווה לבנות פלטרין גדולים וחדרים הרבה בתוכם, ובכל חדר ציווה לגנוז אוצר אחד בכותל, ולעשות שינוי בכותל במקום האוצר, שיהיה שם מעט גבוה משאר הכותל. ואמר המלך כך: אם לא יחזור בנו למוטב, רק ילך שובב כדרך השטותים ומעשה נעורו שלו – בודאי, ממילא לא יסתכל, ולא ישים לבו כלל על השינויים שיש בכל כותל, ולא ירגיש בהאוצרות. והיו מונחים האוצרות בשביל זרע הילודים לבנו. ואם בנו יחזור בתשובה וילך בדרך הישר, אזי בודאי ישים לבו: למה לא עשה אבי המלך הכותל ישר? ולמה ציווה לעקם, לעשות במקום אחד גבוה ובמקום אחד נמוך? כלום חסר בבית המלך לעשות הכותל ישר?! בודאי לכוונה טובה עשה את הכותל עקום". בדרך זו מבאר הבעש"ט כיצד האגדות מכוסות על סודות גדולים: "כמו כן אצל השם יתברך יש אוצרות, רזין דאורייתא. ולא רצה לכתוב אותם בפירוש שלא יבואו בני אדם שאינם מהוגנים ויעשו בהם כרצון השם יתברך. לכן גנזם בתורה, ורמזם ביתור אות אחת או בחסר אות אחת או בשלש עשרה מדות דרבי ישמעאל או בשאר רמזים. ומי שהוא צדיק והולך בדרך הישר – נפתחו לו מעיינות החכמה, וזוכה להבין רזין דאורייתא" (רב ייבי, פרק לג – ראה ג' קיצים, "האגדה כמשנת הבעש"ט", מתניים [תשנ"ד], עמ' 206-215).

20 ראה חידושי הרשב"א, פירושי האגדות, מהד' א"ל פלדמן, ירושלים תשנ"א, עמ' ג.

ב – זיבורית. תפיסה הפוכה לגמרי רואה באגדה מקור נחות ביחס למקורות ההלכתיים, וממילא מוכּן שאין להביא ממנה ראיות אל תחום ההלכה; תפיסה זו מצויה בכמה מקומות בספרות הגאונים. כך למשל כותב רב האי גאון ש"האי מילתא אגדתא היא ובה ובכל דדמי לה אמרו רבנן: אין סומכין על דברי אגדה".²¹ וכך גם במגילת סתרים לרב שרירא גאון הרואה בדברי האגדה גדר "אומדנא" בלבד.²² וכך גם ר' מאיר אבולעפיה בספר "כתאב אל רסאייל": "הגאונים ר' סעדיה ור' האי ז"ל... הם אמרו אין סומכין ואין מביאין ראיה מכל דברי אגדה ואין מקשיין מדברי אגדה".²³

יש לשאול מדוע הקלו הגאונים בערכן של האגדות? נקודה זו מסביר מהר"ץ חיות:

מזה תבין ההכלל שנתנו אין למדין מן האגדות, הוא גם כן על דרך זה... כי הכוונה רק על מאותן האגדות אשר נאמרו בכל שבת לפני המון העם נשים ועמי הארץ, אשר התאספו לשמוע את הדורש, והורה להם הדרך אשר ילכו והמעשה אשר יעשון.²⁴

וכפי שסיכם ר' אהרון מגיד בספר בית אהרן: "והיא דרך דרוש כמין תחבולה ועצה לבל ישכחו השומעים את העניינים האלו הנדרשים להם ורק אסמכתא להדבר אשר רצו ללמד להשומעים עניין מוסר".²⁵ תפיסה זו רואה באגדה "תחבולה ועצה" המשפרת את הזיכרון,

21 תשובות הגאונים (לעיל, הע' 13). במקום אחר עומד רב האי גאון על ההבחנה "בין אגדות הכתובות בתלמוד שאנו מצויים להסיר שבושם להגדות הכתובות חוץ לתלמוד", וכך כתב: "כל מה שנקבע בתלמוד מחוץ הוא ממה שלא נקבע בו. ואף על פי כן אגדות הכתובות בו אם לא יכונו או ישחבשו אין לסמוך עליהם כי כלל הוא אין סומכים על אגדה. אבל כל הקבוע בתלמוד שאנו מצויין להסיר שבושו יש לנו לעשות כן, כי לולא שיש בו מדרש לא נקבע בתלמוד. ואם אין אנו מוצאין להסיר שבושו נעשה כדברים שאינם הלכה. אבל מה שלא נקבע בתלמוד אין אנו צריכין לכל כך, אם נכון ויפה הוא דורשין ומלמדין אותו ואם לאו אין אנו משגיחין בו" (אוצר הגאונים, חגיגה, חלק הפירושים, סי' סט, ירושלים תרצ"ה, עמ' 60). עוד מבאר רב האי גאון: "הו יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו כגון אפשר ויש לומר, לא דבר תחון. לפיכך אין סומכים עליהם" (שם, סי' סז, עמ' 59-60).

22 ראה ספר האשכול, חלק ב, מהדורת איריבך, הלברשטט תרכ"ח, עמ' 47; אוצר הגאונים, שם, עמ' 60. עמ' לו, אוצר הגאונים, שם, עמ' 65, המילואים. וראה עוד י' הורביץ, "יחס הגאונים לאגדה", מתניים 7 (תשנ"ד), עמ' 122-129. על היחס המולול של חכמי ההלכה לאגדה ראה עוד פרינקל (לעיל, הע' 17), עמ' 492-495. אבינועם רוזנק, במאמרו "אגדה והלכה" – ההרחיב על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה", מסע אל ההלכה, בעריכת עמיחי ברהולץ, תל-אביב 2003, עמ' 285-312, סוקר שתי עמדות מרכזיות בתקופת חז"ל ימי הביניים: העמדה ההירארכית, המעניקה עליונות להלכה על האגדה, והעמדה המשלבת הלכה ואגדה בצורות שונות.

24 כל ספרי מהר"ץ חיות, דרכי הוראה, חלק שני, ירושלים תשי"ח, עמ' רנ.

25 ראה ר' אהרן מגיד, בית אהרן, כללי הש"ס, ניריורק תשכ"ב, עמ' רטו טעם א'.

ולכל היותר אסמכתא לרעיון שהחכם רוצה ללמדו. ברור כי דברי האגדה "שעלו על ליבו" של הדרשן, ואינם ברורים ומדויקים כי אם בגדר "אומדנא" בעלמא, אינם יכולים לשמש מקור סמכותי שעל פיו יוכרע הדין.

ברוח זו מוסיף ר' אהרון מגיד נימוק נוסף, שנובע מאי-הוודאות מיהו בעל המדרש, אם כי קיצוני יותר מדברי הגאונים שנוכרו לעיל: "מכיוון שנתפשטו הרבה ספרי אגדה עם דעות כוזבות ומשכו רבים במצודתם והמון עם לא יבחינו בין טוב לרע, בין אמת לשקר, וכל מה שימצאו בכתובים קדוש יאמרו לו, לכן הזהירו דאין למדין מן האגדות".²⁶ לדבריו, בתוך ספרי האגדה נשתרבו דרשות בדויות רבות, שהמחבר מכנה אותן "דעות כוזבות", "רע" ו"שקר". ברור שלמקורות פסולים כאלו, אין סמכות הלכתית.

אם כן, בניגוד לתפיסה הקודמת, המנמקת את ההימנעות משימוש באגדה בהיותה גבוהה מן ההלכה, לשיטת הגאונים וההולכים בעקבותיהם, יש להימנע משימוש באגדה דווקא בגלל היותה נמוכה מן ההלכה בהירארכיה התורנית.

ג – בינונית. לדברי האוחזים בדרך זו טעם האיטור להסיק מסקנות הלכתיות מן האגדה אינו נחיתותה מן ההלכה בהירארכיה התורנית, אלא בשוני ביניהן. ההלכה והאגדה אינן שונות בדרגתן אלא שונות בתכליתן, ולפיכך אין ללמוד הלכות מן האגדות. וכך כתב ר' יחזקאל לנדא בעל ה"נודע ביהודה": "אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל".²⁷ וכך כתב גם ה"יפה תואר":²⁸ "כי אין דרך הדרשה לדקדק באמת הפירוש לענין דינא והיינו נמי שפירוש אם לא יגיד כמו אם לא תגיד אע"פ שכתוב לשון זכר, דכיון דאין זה אלא דרשה בעלמא לא קפדי בהכי".²⁹ כלומר, מאחר שמטרתן המרכזית של האגדות היא התוכן הרעיוני והרוחני, לא חשו אומריהן לדקדק כל כך ברגישויות הלכתיות, ופעמים רבות דברי האגדה אינם מדויקים ומכוונים.³⁰

26 שם, עמ' ריח טעם ו'. בהקשר זה יש להעיר על תופעת "מדרשי הפליאה" – על דרך היווצרותם ועל בעיית אמינותם ראה י' שפיגל, "מדרש פליאה – לשיטת הדרשנות במאות ה'ז"ז-י"ז", מתניים 4 (תשנ"ג), עמ' 258-265.

27 ראה שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא, יורה דעה סי' קסא.

28 לר' שמואל יפה אשכנזי, תורכיה (הירפה-ה'שנה; 1525-1595).

29 ויקרא רבה, ו סי' ד, ד"ה והוא ער.

30 וכדברי ר' אהרון מגיד (לעיל, הע' 25): "והנה המדרשות והאגדות ודאי לא דקדקו איש על חברו אלא כל אחד מה שמע מרבו, מלמדו לתלמידו שמועה כמו שהיא, ובפרט באגדה כל אחד דורש כמו שרצה" (כללי הש"ס, עמ' ריט, טעם ז); ועוד על זו הדרך: "לפעמים גם הרחיקו באגדה יותר מדאי בגומא, הפרזה והבאי" (שם, עמ' ריח, טעם ה).

נמצאנו למדים כי כיוון שדברי אגדה לא נכתבו על מנת שילמדו מהם הלכה, לא דקדקו חכמים בלשונם ואף הפריזו על המידה בהגזמות ודברי הבאי. דברי אגדה שכאלו אינם מתאימים לספרות ההלכה המדויקת והמדוקדקת, שפעמים שלדקויות לשוניות וסגנוניות יש השלכה מעשית. אם כן, האגדה לפי שיטה זו אינה גבוהה או נמוכה מן ההלכה, אלא שווה במעלתה אך שונה בתכליתה.

מדוע בכל זאת למדין מן ההגדות?

לאחר שסקרנו נימוקים שונים לכלל שהצגנו בתחילת דברינו שלפיו "אין למדין מן האגדות", מתחדדת השאלה ששאלנו לעיל, מדוע בכל זאת עשו הפוסקים שימוש בדברי אגדה בתוך ספרות ההלכה. מהו הנימוק לשימוש בדברי אגדה ובאילו מצבים ייעשה בה שימוש?

גם בעניין זה מצאנו תפיסות שונות ודעות שונות, שלא כולן סותרות דווקא זו את זו; ונציג מהן כמה תפיסות עיקריות.

א – כלל שלא נפסק להלכה. כפי שכתב אברהם גרוסמן, מסורת הפסיקה באשכנז לא אימצה את הכלל "אין למדין מן האגדות", ופוסקים רבים ביססו את ראיותיהם על האגדה. בדרך זו הוא מסביר את מעשיהם של המתאבדים ושל אלו ששחטו את בניהם בעת גזרות תתנ"ו, מעשים שבעולם ההלכה מסתבר שאין להם מקור של ממש,³¹ אך בספרות האגדה ניתן למצוא להם חימוכין:

אך כלל זה לא היה מקובל במשמעותו הבסיסית על חכמי אשכנז הראשונים. לא זו בלבד שלא מצאנוהו בדבריהם ולא מצינו שעשו בו שימוש כלשהו, אלא שמצאנום סומכים על האגדה ועל הכתובים מן המקרא שנדרשו על ידם – במשא ומתן ההלכתי שלהם. מקורות בעלי אופי אגדי, ובעיקר אלה המצויים בתלמוד הבבלי, נתפסו כחלק אינטגרלי של מקורות ההלכה ושימשו יסוד חשוב לחכמי אשכנז בדיוניהם ההלכתיים. הקביעה המצויה במדרש קהלת רבה ובירושלמי: "מקרא משנה הלכה תלמוד תוספות ואגדות ואפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כולן נתנו הלכה למשה מסיני", קביעה זו השאירה רושם של ממש

31 ראה: א' גרוסמן, "שורשי של קידוש השם באשכנז הקדומה", קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, עמ' 105-108, וכיחוד בהערה 19; Haym Soloveitchik, "Religious Law and Change: the Medieval Ashkenazic Example", *AJS Review* 12, 2 (1987), pp. 205-221.

באשכנז. מקורות האגדה השפיעו השפעה גדולה ביותר על יצירתם (כולל הפיוטים ופרשנותם).³²

יש להוסיף כי הכלל "אין למדין מן ההגדות", מקורו בתלמוד הירושלמי וכדלעיל ואילו בתלמוד הבבלי, שעריכתו ותחיתו מאוחרות לעריכתו ותחיתו של הירושלמי, כלל זה אינו נזכר, וכפי שהראה מהר"ץ חיות, בפועל, הלכה למעשה, למדו גדולי הפוסקים בדרך משאם ומתנם מתוך אגדות שבתלמוד הבבלי.³³ על פי מהר"ץ חיות הטעם לכך הוא שהכלל נאמר בתלמוד הירושלמי, וכל כוונתו לאגדות הפזורות בתלמוד זה "כיון שידענו שתלמוד ירושלמי נסדר קודם לבבלי... אם כן על כרחך מה שאמרו בירושלמי אין למדין אלא מן התלמוד, ע"כ הכוונה על תלמוד שלהם דאין סברא שידבר מתלמוד בבלי שלא נסדר בימיה, ואם כן שוב אין לנו שום ראיה להוציא אגדות בתלמוד מכלל הוראה".³⁴ וכך גם מבאר הרא"א ליפשיץ בשו"ת שו"ת תשובת אריה:

ואילו היו סוברים הפשט מהירושלמי כי אין למדים מן האגדות על כל האגדות נאמרו אף על התלמוד בבלי שלנו לא הביאו בגמרא רק היו אוספים ויעשו ספר לבד אלא ע"כ שלא על האגדות שבתלמוד נאמרה כי כל התלמוד שלנו כל דבר הלכה נאספו כעמיר גורנה והסכימו כולם יחד להסדור בש"ס אפילו דברי הגדה ג"כ המה הלכות פסוקות.³⁵

אם כן, לפנינו שיטה עקרונית של הבבלי, השונה מן הכלל שבירושלמי, ואפשר שהיא המקור למסורת האשכנזית של פסיקה על פי האגדות.

ב – למדים "מה שיעלה על הדעת". בתקופת הגאונים, שאת הסתייגות חלק מהם מפסיקה על פי ההגדות כבר הזכרנו לעיל, היו שהתירו ללמוד הלכה מן האגדה בתנאי שלימוד זה "עולה על הדעת". ברוח זו התיר ר' שמואל הנגיד, בהמשך לדבריו שהבאנו

32 גרוסמן שם, עמ' 107. בעקבות גרוסמן הראה י"מ תא-שמע על גבי לשימוש בסגפנות כחלק מתהליך החזרה בתשובה שימשו אגדות חז"ל מקור – ראה מאמרו "התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם – לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית", יהודים מול הצלב, ירושלים תש"ס, בעריכת יום טוב עסיס ואחרים, עמ' 150-156. יש לציין כי שיטה זו חזרה וניעורה במשנתו ההלכתית של הרא"ה קוק; ועל שיטתו של הרא"ה בפסיקה על פי אגדה כממשיכת המסורת האשכנזית ראה: א' רחוק, ההלכה הנבואית, ירושלים תשס"ז, עמ' 134-150; נ' גוטל, חדשים גם ישנים, ירושלים תשס"ה, עמ' 181 ואילך, ובסיכום בעמוד 256.

33 ראה מהר"ץ חיות, דרכי הוראה (לעיל, הע' 24), חלק שני, עמ' רמז-רמז. וראה גם רשימה דומה בבית אהרן (לעיל, הע' 25), עמ' ריט-רכה.

34 שם, עמ' רמז.

35 ראה ר' אברהם אריה ליפשיץ, שו"ת תשובת אריה, וילנא תרנ"ז, סי' ח.

בפתיחה, ללמוד הלכה מן האגדה בהסתייגות אחת: "הגדה הוא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצווה, זו היא אגדה, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת".³⁶ וכך הם גם דברי רב שרירא גאון: "על עניין האגדות הני מילי דנפקי מפסוקי ומקרי מדרש ואגדה אומדנא נינהו... לכן אין סומכין על אגדה ואמרו אין למדין מן האגדות... והנכון מהם מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא נקבל מהם ואין סוף ותכלה לאגדות".³⁷ היינו, יש להעביר את התכנים הנלמדים מן האגדה במסגרת של ההיגיון. הגבלה דומה במקצת הובאה אצל פוסקים אחרים. כך למשל קובע ר' יעקב עטלינגר (גרמניה, ה'תקנ"ח-ה'תרל"א; 1798-1821) בשו"ת "בנין ציון", כי ניתן ללמוד מן האגדות בתנאי שאין הן סותרות סוגיה תלמודית מפורשת: "דמה שאין למדין ממדרש היינו אם שיש בגמרא היפך המדרש, אבל כשאין בגמרא סתירה למה לא נלמוד מן המדרש".³⁸ כלל זה יושם הלכה למעשה גם בדרך פסיקתו של הרב עובדיה יוסף, כפי שנוסח על ידו: "ואע"פ שמבואר בירושלמי שאין למדים הלכה מן המדרש, זהו דווקא כשיש סתירה מהתלמוד לדברי המדרש, אבל כשאין מחלוקת בדבר למדים הלכה אף מהמדרש".³⁹ יוצא מדברי הפוסקים שסקרנו שהכלל המובא בירושלמי חל רק כאשר יש סתירה בין דברי המקור האגדי לדברי התלמוד, אך כאשר אין סתירה ניתן ללמוד הלכה אף מן ההגדות.

36 לעיל, הע' 8.

37 ראה ספר האשכול (לעיל, הע' 22), חלק ב, עמ' 47; אוצר הגאונים, חגיגה, עמ' 60.

38 שו"ת בנין ציון, סי' קעג. עמדתו של ר' יעקב עטלינגר מצטרפת לשורה של הבחנות היירארכיות, שמצאנו כמותן בדברי חכמים שונים, היוצרות מעמדות סמכות בין רכיבים שונים של האגדה. יש שהבחינו בין תלמוד למדרש, ויש שהבחינו בין מדרש למדרש ובין דרשה לזולתה, בין דברי יחיד לרבים, בין דברי שעה לדברים שמכוונים לכל זמן, בין המקובל ליוצא דופן ועוד. וראה על כך במבואו של אלבוים (לעיל, הע' 17), עמ' 28-29.

39 שו"ת יחווה דעת, ח"ד, סי' לג. בתשובה זו מסתייע הרב עובדיה יוסף בדברי רבנו תם בספר הישר (סי' מה, אות ג): "וכל מי שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמסכת סופרים ובפרקי רבי אליעזר ובמדרש רבה ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס ולבטל מנהג קדמונים, כי עליהם יש לסמוך בדברים שאינם מכחישים התלמוד שלנו, אלא שמוסיפים עליו, והרבה מנהגים בידינו שנסודו על פיהם". בהמשך התשובה הוא מביא לדבריו מקורות נוספים מהפוסקים. וראה עוד: שו"ת יביע אומר, ח"א, יורה דעה סי' ד; שם, ח"ד, אבן העזר סי' ח; שו"ת עטרת פז, ח"א, כרך ב, חלק יורה דעה סי' יד.

נמצאו למדים אפוא כי סיעה גדולה של חכמים מקבלת לכתחילה פסיקה על פי האגדה אלא שהיא מחייבת להעביר את הנלמד דרך "פילטר התלמוד" – המוודא שבדברי אגדה אלו אינם סותרים את התלמוד, או דרך חברו הקרוב, "פילטר ההיגיון"⁴⁰.

ג – כשאין יד ההלכה מגעת

תפיסה נוספת מאפשרת שימוש בדברי אגדה רק במקרה שאין אפשרות להכריע בשאלה מתוך המקורות ההלכתיים הידועים. בהגיע הפוסק אל חורים וסדקים שאין ההלכה מכסה אותם עליו להשתמש בכל הכלים העומדים לרשותו, ובכללם דברי האגדה.⁴¹ בדרך זו צעד ר' עקיבא איגר: "אבל דינא דלא איתפריש בש"ס מצינו כמה פעמים דלמדין ממדרשות"⁴². כלומר, במקרים שחכמי ההלכה נדרשים בהם לשאלות שלא ניתן למצוא להן תשובה במקורות התלמודיים וההלכתיים, יכולים הם להרחיק נדוד לעולם האגדה.⁴³

40 יש מי שסבור שיש להבחין בין דאורייתא לבין דרבנן, ואת הכלל הנידון יש לסייג להלכות שמעמדין מדאורייתא אך לא "במילי דרבנן" – ראה מהרש"ק, שו"ת שירי טהרה, ח"ב, סי' נה, שלא כזכר יהוסף, ח"ב, קונטרס תהלוכות האגדות, פרק לב; וראה זרע חיים, סי' יד, אות ד. כמו כן יש הסבורים כי מסיפור מעשה המובא במדרש, אשר מתאר את הנהגותיו של חכם, ניתן להסיק מסקנות הלכתיות – ראה: נודע ביהודה, מהדורה תניינא, חלק יורה דעה סי' קסא; שער אפרים, סי' מז; שירי ברכה, אורח חיים סי' ריח, שירי ברכה, אות א; שדי חמד, פאת השדה, מערכת א, כללים אות ע; מהר"ץ חיות, דרכי הוראה, חלק ב; תורה תמימה לויקרא יט, אות קי.

41 הרב שלמה גורן, בהקדמה לספרו משיב מלחמה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 10, מסביר עד כמה קשה היא הפסיקה בשאלות הנוגעות לצבא ומלחמה, ומנמק בכך מדוע עשה שימוש במקורות שאינם הלכתיים: "שונה פסיקה זו, מפסיקה הלכתית אורחית רגילה, ושונה הוא ספר זה מכל ספרי שו"ת. כאשר נושאים שבספר זה, אין להם מסורת רצופה של פסיקה מדור דור... מאז מלחמת בר כוכבא כ-ס"ה שנה לאחר חורבן הבית השני, לא היו הלכות מלחמה צבא ובטחון לאומי אקטואליים בחיי העם... כדי למצוא מקורות הלכתיים והיסטוריים מוסמכים, ופתרון של אלפי הבעיות ההלכתיות של צה"ל, היה הכרח לאסוף, ללקט ולקבץ כעמיר גרנה, את שברירי ההלכות המנהגים והנוהלים, שהיו קיימים בצבאות ישראל בימי קדם... כמו כן השתמשו בספרי החשמונאים ובשאר ספרים חיצוניים, וספרי ההיסטוריה המקובלים עלינו, כגון ספריו של יוסף בן מתתיהו הכהן וחבריו ומכל מקום שדינו מגעת". אמנם נראה כי למרות ההצהרה בהקדמת הספר, בגוף הספר הוא ממעט להשתמש במקורות שאינם הלכתיים. זוהי אפוא דוגמה נוספת מיני רבות לפער שבין הקדמות לספרים עצמם, ועוד חזון למועד.

42 תוספות ר' עקיבא איגר, ברכות פרק ה, אות לו.

43 כשם שהרחיקו פעמים לפוסקים, וראו גם בהם כמקור לגיטימי לפסיקת הלכה – ראה י"ד גילת, "מדרש הכתובים בתקופה הבת-תלמודית", מכתם לדוד – ספר זכרון הרב דוד אוקס, בעריכת יצחק ד' גילת ואליעזר שטרן, רמת-גן תשל"ח, עמ' 210-231.

בעת החדשה, עם התפתחותם של חידושים בתחום הטכנולוגיה והרפואה, נדרשו חכמים להכריע בשאלות הלכתיות חדשות שקשה היה למצוא להן מקור ברור בדברי התלמוד והפוסקים,⁴⁴ ובמקרים אלו השתמשו פוסקי ההלכה במקורות אגדיים התורמים לדין.

עם התפתחות הרפואה המודרנית נוצרה האפשרות לבצע הפריה חוץ-גופית (IVF) במעבדה בלא מגע בין גבר לאשה, ולאחר מכן להשתיל את הביצית המופרית ברחם האשה. כמה פוסקים התלבטו כיצד להתייחס להליך רפואי זה, שבדורות קודמים לא עלה כלל על הדעת. הפוסקים התקשו למצוא מקורות בדברי חז"ל שישמשו בסיס לדין בשאלה ולכן היו שפנו לתקדים האגדי של לידת בן סירא מבתו של ירמיהו, מקור אגדי נתון במחלוקת,⁴⁵ שכבר בראשונים התייחסו אליו.⁴⁶ על פי האגדה התעברה בתו של ירמיהו לאחר שרחצה באמבטיה שהיתה בה שכבת זרע של אביה, ומהזרע זה נולד בן סירא ("סירא" בגימטריא "ירמיהו"). מקור זה יכול לשמש בסיס לדין בהפריה חוץ-גופית משום שהוא מתאר הפריה בלא תשמיש. רבים מפוסקי זמננו התייחסו לדברי ר' שמעון בר צמח דוראן (הרשב"ץ; אלג'יר ה'קכ"א-ה'רד; 1361-1444) בסוגיא דומה: "ואם נאמין לספרי חיצוני מצי' בספר בן סירא כי אמו נתעבר' מש"ז של ירמיה באמבטי וסירא בגימ' ירמיהו וזוה הוכשרה הבת לבוא בקהל ולירש בנכסי אביה וליאסר בקרובי אביה".⁴⁷

44 ראה ב' בראון, "דוקטרינת דעת תורה – שלושה שלבים", דרך הרוח – ספר היוכל לאליעזר שבייד, בעריכת יהודע עמיר, ירושלים תשס"ה, עמ' 537, כי הכלל השגור "ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא", מקורו בסוגיה התלמודית במסכת תענית ט ע"א, "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא", ויזמרתו של האחרון צנועה בהרבה.

45 ראה מדרש אלפא ביתא דבן סירא, מהדורת עלי יסיף, ירושלים תשמ"ה, עמ' 199: "עד שבאה בתו לבית המרחץ וכנס הזרע במעיה ונתעברה". על אודותיו ראה י' דן, "חידת אלפא ביתא דבן-סירא", מולד כג (תשכ"ו), עמ' 496-490. על התעברות אמו של בן סירא ראה עלי יסיף, סיפורו בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 32-39.

46 במאמר מוסגר יש לומר כי ציטוט מקור כזה במסגרת דיון הלכתי עם נפקא מינה למעשה הוא צעד כמעט נואש בחיפוש אחר מקורות ולבנטיים. וכן כותב הרב ראובן מרגליות: "המה אני איך השתרבבה אגדה בן סירא לתוך ספרותנו. אגדה שהיא מזוהה לרוח היהדות, בלי כל תוכן לימודי או מוסרי, ומקורה באלפא ביתא דבן סירא, חוברת שכל תעודתה להחל ולהלעיג על דברי חכמים... ממעיין נרשף זה נבעה הבדואת על לידת בן סירא אחרי שאמו קלטה ש"ז שהוציא אביה – הנביא האלוקי ירמיהו" (מחקרים בדרכי התלמוד, ירושלים תשמ"ט, קונטרס גוללות, סי' יב).

47 שו"ת תשב"ץ, ח"ג ס"ג רסג. כך מביא גם הב"ח, יורה דעה סי' קצה, בשם הסמ"ק: "מצאתי בהגהת סמ"ק ישן מרבינו פרץ, שכ', אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה, ונוהרת מסדינים ששכב עליהן איש אחר, פן תתעבר מש"ז של אחר. ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנדותה מש"ז של בעלה, ויהיה הולד בן הנדה. והשיב, כיון שאין כאן ביאת איסור, הולד כשר לגמרי, אפילו תתעבר מש"ז (=משכבת זרע) של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה, אלא דמש"ז של איש אחר קפדינן אהבחנה, גורה שמא ישא אחותו מאביו. כדאי ביבמות (מב). וכך גם בחלקת מחוקק, אבן העזר, הלכות פריה ורבייה, סי' א

ראיה אגדית נוספת בהקשר לשאלת ההזרעה המלאכותית הובאה על ידי הרב ישראל זאב מינצברג, ונידונה על ידי פוסקים נוספים גם בהקשר של אם פונדקאית. הרב מינצברג נשאל "באם הנולד מתייחס אחר בעל הזרע?", והשיב בחיוב. כראיה הוא מביא מדברי בעל הטורים בשם אביו הרא"ש, שלפיו לא בהריונה האחרון נשאה ברחמה בן, ומכיוון שלא רצתה שיהיה לרחל רק בן אחד, ולאחר שהתפללה לאה שלא תלד בן, נתחלף העובר שברחמה עם הבת שברחמה של רחל: "דינה שדנה לאה דין בעצמה אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות והתפללה עליו ונהפך לנקבה".⁴⁸ ומסביר הטור שהזרע של רחל התחלף בזרע של לאה ונמצא שלא ילדה את דינה אלא מזרע של אחותה ולעולם לא היתה דינה אחות שמעון מאמו.⁴⁹ "ואפ"ה נקראת דינה בתו של יעקב... הרי שהזרע מתייחס אחר בעליו".⁵⁰

ס"ק ח: "יש להסתפק אשה שנתעברה באמבטי אם קיים האב מצות פריה ורביה, ואם נקרא בנו לכל דבר. ובלקוטי מהרי"ל סגל נמצא שכן סירא היה בנו של ירמיהו הנביא שרחץ באמבטי. כי סירא בגימטריא ירמיהו". ראה על כך א' שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ב, ירושלים תשנ"א, ערך הפריה חוץ גופית, עמ' 130-138.

48 ראה רש"י לבראשית ל' כ"א. לראיה זו התייחס הרב יעקב אריאל – ראה מאמרו "הפרייה מלאכותית ופונדקאות", תחומין טו (תשנ"ו), עמ' 176. כן ראה י"מ בן מאיר, "הפרייה מבחנה – ייחוס עובר הנולד לאם ביולוגית ולאם גנטית", אסיא יא (תשמ"ז) עמ' 25 הע' 8. בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ט, סי' מ, הוסיף מקבילה למסורת מדרשית זו, מפיט המיוחס לקליר: "ואגב. יערוך בספר טיב גיטין בשמות אנשים אות יו"ד ט"ז דמדי דברי אודות השם יהוסף, ואודות הה"א שהוסיפו ליוסף הצדיק הוא כותב בוה"ל: וזה ימים כבר שמעתי מכבוד מחותני הגאון החסיד מוהר"ר לוי יצחק ז"ל האב"ד דק"ק בארדיטשוב שאמר כונת הפייטן בר"ה עובר להמר בבטן דינה להאחות סילוף דינה ביהוסף להנחות, שבהיות יוסף בבטן אמו היה שמו יהוסף עכ"ל ולא ידעתי אם אמרה מדנפשיה או שראה כתוב כן, וצ"ל לפ"ד הש"ס (בסוטה ל"ו) דלא נקרא יהוסף אלא כשבא גבריאל, וכי' דבמעני אמו שהעובר ירד כל התורה כולה כדאמרין בספ"ר דנדה ושמא דמרא עליו היה שמו יהוסף, ואח"כ כשרצה גבריאל ללמדו השבעים לשון בכח ידיעת כל התורה הוצרך להחזיר לו אותו השם שהיה לו בבטן אמו שהיה יודע כל התורה ובכח זה למד השבעים לשון יעו"ש".

49 פירוש הטור הארוך על התורה, שם, ירושלים תשכ"ד: "ואחר ילדה בת ולא נאמר בה הריון כדאיתא במדרש (במיוחס ליונתן כאן) שעיקר ההריון לא היה אלא מרחל שהיתה ראוי להלידה, אלא שהתפללה עליה שלא יהא חלקה בבנים פחות מאחת השפחות, ותחלפנה מבטן רחל ללאה".

50 הרב ישראל מינצברג, "הזרעה מלאכותית", נעם א (תשי"ח), עמ' קטט. הפליא לעשות הרב עובדיה הדאיה, שלשאלת הייחוס הביא ראיה מדברי המקובלים: "עוד יש להביא ראיה לזה, ממה שידוע מדברי המקובלים, שהבנים לא יצאו אחרי מיטת אביהם, מפני דאותם טפות הזרע שאינם ראויים להוליד, היוצאים מן האדם אחר התשמיש, נולד מהם משחיתים, כמו שמצינו באדם הראשון באותם הק"ל שנים שפרש מאשתו דאמרו חז"ל שהיה מוליד רוחין וליילין מאותם הטיפות שיצאו ממנו לבטלה, ולכן אם הבנים יוצאים אחר מיטת אביהם, ומייליין על אביהם בשם אבא, אז גם אותם המשחיתים שנוולדו מטיפות אביהם, יוצאים אחר מטתו וצועקים אבא, וגורמים צער למת, הרי דאפי' אותם הטיפין שיצאו לבטלה באונס או ברצון, מתייחסין אחריו".

מקור נוסף שבו פונה הפוסק אל האגדה במקרה שהוא מתקשה למצוא לו מקורות הלכתיים רלבנטיים⁵¹ מצאתי בשו"ת "יד אהרן" לר' אהרן וואלקין.⁵² הר"א וואלקין נשאל על הפעלת תאורת החשמל על ידי שעון שבת, אם הדבר מותר או אסור על פי ההלכה; בדומה לקודמתה, גם שאלה זו נשאלה בימים שהתחדש החידוש הטכנולוגי המאפשר לעשות כן, וחכמים התלבטו בשאלה כיצד לנהוג בו.

הרב וואלקין מביא ראיות הן לאיסור והן להיתר מדברי האגדה לגבי "הדלקתה" ו"כיבויה" של השמש בשבת בראשית; הוא בונה מהלך למדני-דרשני מרתק המבוסס כולו על דברי האגדה הללו (להלן בסמוך). כבמקרה הקודם, גם במקרה שלפנינו הפוסק נדרש לדברי אגדה בהיעדר מקורות מספקים מעולם ההלכה המתייחסים למציאות החדשה והמורכבת שבה הוא דן. ולאחר שנשא ונתן בהלכה הוסיף הרב וואלקין: "והנה כלך אצל אגדה שם נמצא לכאורה איסור גמור בכה"ג";⁵³ מידת הוודאות שהוא רואה בראיה זו מתבטאת גם בדבריו בהמשך התשובה: "וראיה זו הי' ראי' עצומה לאיסור".⁵⁴ תחילה הוא מביא מדברי המדרש: "והוא דבמד"ר פ' בראשית איתא דערב שבת בראשית לא שקעה השמש ולכן לא כתיב ויהי ערב ויהי בקר יום השביעי כמו בכל יום משום דביום ההוא לא היה ערב לפי שלא שקעה בו השמש ע"ש" – אך כפי שניתן להיווכח, הראיה העצומה לאיסור אינה מפורשת במדרש אלא כפלפול דרשני-הלכתי במדרש; ואלו דבריו:

ולמה באמת נשתנה שבת בראשית משבתות דעלמא? ראיתי בספר אגדה דבר מושכל עפמ"ש בילקוט סוף ישעיה כשהחמה מגיע למערב רוחץ באוקינוס ונרותיה מתכבין וכשיבא למזרח ורוחץ בנהר דינור השמש מדליק נרותיה, והשמש הלא נתלה ברקיע ביום ד', דעד יום הששי ערב שבת לא נשאר כ"א שתי ימים, והא קיימ"ל דאין מפליגין בספינה תוך ג' ימים לשבת דאף אם תלך בשבת מעצמה

51 כך לכאורה ניתן להתייחס גם לראייתו של המהרש"ם, ששלל ראיות הלכתיות וביסס את תשובתו על המקור הבא: "ובדבר הדור"ד ששמע ממני בראובן ושמעון שהי' שניהם ת"י שר אחד ששכרו עסקים מידו והשר ביקש מראובן להלות לו אלף ר"ב ולא רצה מיראתו שלא ירצה אח"כ להתגרות עמו לתבעו בראיה וחזר וביקש משמעון וכו' אצל ר' וא"ל שילוח להאדון והוא יהי' ערב ונתן לו כתב ערבות ולא בלשון קבלנות ור' הלוח לאדון נגד שטר וועקסיל ובהגיע זמן הפרעון לא פרע השר ותבע משמעון וטען ש' שהוא רק ערב ולא קבלן ויתבע חלה מהשר בדא"ה וראובן השיב כי הלא מתחלה יראתי מזה להתגרות עם השר. ואמרתי דבכה"ג גם מסתמא הוי קבלן וראי' מדברי מהרש"א בח"א לפסחים דף קי"ח ע"ב) בהא דאמר הקב"ה לשר של ים פלוט ליבשה ואתן לך א' ומחצה א"ל כלום יש עבד שתובע את רבו א"ל נחל קישון יהא ערב וכי' מהרש"א וז"ל הגם שתובעין את הלוח תחלה בסתם ערב מ"מ הכא כיון שאין עבד תובע את רבו נעשה הערב מסתם ערב קבלן עכ"ל וה"ג בזה".

52 תרכ"ה (1865) תש"ב (1942). היה רבן של הערים פינסק וקרלין.

53 שו"ת זקן אהרן, מהדורא תניינא, חלק אורח חיים סי' טו.

54 שם. ההדגשה ממני, ש"ג.

מ"מ הוי כמכוון שתלך בשבת כמבואר באו"ח סימן רמ"ח ולכן לא שקעה שמש בע"ש בראשית לפי שאחר שנתלו ביום רביעי המאורות אם היה השמש טובב כליל שבת הוי כאילו כוון מלאכתו בשבת לכבות ולהדליק ולכן לא שקעה כלל בערב שבת בראשית. הרי דאפילו במקום שהמלאכה של הדלקה נעשית מאליה, ובנהר דינור מוכן הנר מעיקרא ואפ"ה אסור, וברדאי דמלאכת עלעקטרי לא גרע מהדלקת החמה.

אמנם, לאחר שהשלים את הראיה מסתייג הרב וואלקין:

וראיה זו הי' ראי' עצומה לאיסור, אלא שכלל הוא בידנו דאין למדין הלכה מאגדה. ונהפוך הוא אם תבוא ללמוד ממהלך החמה לאיסור אמינא להיפך, והוא ידוע דהקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית בסדר הילוך המאורות וכמ"ש לעושה אורים גדולים, אשר עשית לא נאמר אלא לעושה בהוה, שעושה השתא, וכן אנו אומרים המחודש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית... וא"כ יקשה להיפך היאך הוא מחדש ומסדר בכל יום סבוב מהלך האורים ואפי' ביום הששי גופא, והא לעת ערב כשיחזור למעריב יבוא לידי כבוי ולמחר בבוקר יבוא לידי הדלקה. א"ו משום דבאמת אין איסור כיון דמתכבה ונדלק מעצמו, וא"כ יש ללמוד ביתר מזה ואמנם גם ההיתר אין ללמוד מדברי אגדה.⁵⁵

ד – תוספת נופך. גישה אחרת מבקשת ללמוד מעולם האגדה תוכן שונה במקצת מזה שראינו עד כה. היא איננה מתייחסת לאגדה כאל רכיב נוסף בין מגוון המקורות העומדים לרשות הפוסק, אלא רואה אותה כקומה נפרדת הבנויה על גבי הרובד ההלכתי.⁵⁶ לשיטה זו אכן "למדים מן האגדות", אך תפקידה של האגדה בהקשר זה איננו לספק מקור הלכתי נוסף, אלא לתאר את האווירה שבמסגרתה יש להבין את שאר המקורות ההלכתיים הנידונים. דומה כי רעיון זה מנוסח בדברי הראי"ה קוק: "ההלכה צריכה היא להתבסס בריח האגדה בשיעור מוטעם והגון, והאגדה צריכה גם היא להערך בתכנית של קצב, של משפטים קבועים והגיון מבורר ומוגדר, כתבניתה של ההלכה המאוששת, ועם זה יכפל

55 הסתייגותו של הר"א וואלקין בסוף התשובה קשורה לחוסר הבהירות שבדברי האגדות, החלטיות המתחייבת בפסיקת הלכה. ברוח זו אמר לי מו"ר הגר"א שפירא בדרך צחות אופיינית, כי הטעם שאין אנו פוסקים על פי גימטריות, אף על פי שאחד מרובדי התורה הוא רמז, הוא שתמיד ניתן יהיה לטעון גימטריה הפוכה.

56 על דוגמאות מסוג זה במשנה ראה: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 487-484; הנ"ל, "האגדה שבמשנה", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 657-665.

כח שתיהן ורעננותן".⁵⁷ כך למשל מתאר הרב יהודה ברנדס את תפקידה של האגדה המשולבת בסוגיה ההלכתית:

לעיתים הניסוח המשפטי המדוקדק של ההלכה אינו יכול להציע מענה מספק לדרישות של המצווה. במקרים כאלה האגדה משלימה את החסר באקלים הרוחני והרעיוני ומספקת לאנשי ההלכה – לחכמים, לפוסקים ולמורי ההוראה וגם לאדם המקיים הפשוט – את מבט העל ואת תודעת העומק שינחו את הוראותיהם, הכרעותיהם ופעולותיהם כדי שלא יחמיצו את הנתיב הנכון של ההלכה ויאבדו במבוך הפרטים.⁵⁸

גישה זו מציעה למעשה מבט חדש על היחס שבין הלכה ואגדה: האגדה מציעה הקשר רעיוני לרובד ההלכתי-הפורמלי; היא "קריאת כיוון" ערכית המכוונת את איש ההלכה בחיי המעשה. מובן שבאופן עקיף היא משפיעה גם על המשך התפתחותה של ההלכה הפורמלית.

סיכום וסיום

יסודו של הכלל התלמודי כי "אין למדין מן ההגדות" נעוץ בשוני שבין הלכה ואגדה – היו שהבינו שוני זו כיתרון ההלכה מהאגדה, היו שהבינוהו כיתרון האגדה מההלכה, והיו שסברו שלא מדובר ביתרון או בחסרון אלא בתכליתן השונה.

סקרנו גישות שונות בדבר תוקף הכלל, החל בתפיסות השוללות כל שימוש הלכתי בדברי אגדה, דרך שיטות שאפשרו לימוד כשזה אם הוא אינו סותר את דברי התלמוד ואת השכל הישר, ועד לשיטות שחלקו על עצם הכלל והתירו ללמוד הלכה מדברי אגדה. נוכחנו לדעת כי בפועל, על אף קיומו של הכלל, נעשה בספרות ההלכה שימוש רב בדברי אגדה, בייחוד בשאלות מתחדשות בנושאים שאין בהם מקורות הלכתיים לדין. הזכרנו לבסוף תפיסה שונה, המבקשת ללמוד מן ההגדות לא כללים וסעיפים הלכתיים, אלא מסרים רוחניים וערכיים הנחוצים לקיום ההלכה. גישה זו מקרבת אותנו אל חזונו הגדול של הראי"ה קוק:⁵⁹

57 הראי"ה קוק, אורות הקודש, חלק א, ירושלים תשמ"ה, עמ' כז.

58 י' ברנדס, אגדה למעשה, ירושלים תשס"ה, עמ' 11. בדומה לכך כתב משה ארנד על תפקידה של האגדה ב"הבלטת החידוש ההלכתי: האגדה מדגימה ומשלימה את ההלכה שבסוגיה" – פרקי חינוך והוראה, ירושלים תשס"א, עמ' 199; אמנם הדוגמה שהוא מביא שם ממסכת בבא מציעא פ"א, נראית קרובה יותר לתחום ההלכה הצרופ.

59 הראי"ה קוק (לעיל, הע' 54), עמ' כה.

“אין למדים מן ההגדות” – על משמעות הכלל ותוקפו

ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרגיש העוסק בהלכה שנכנס באגדה, וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות הפנימית. הננו קרואים לסול מסילות כאלה באורחות הלימוד, שעל ידיהן הלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי.