

יובל שרלו

כניסת אסתר לאחשורוש ופסיקה הלכה מדברי אגדה

דברי אגדה אינם כדברי שמועה ודבר הלכה, אלא כל אחד דורש מה שעלה על ליבו כדבר האפשר, ואומדנא הם, לפיכך אין סומכין עליהם, וכלל הוא אין סומכין על אגדה, ואמרו אין למדים מן האגדות, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת ואין מביאין ראיה מאגדה ואין מקשין באגדה.

כתבו ראשונים שבמקום שהאגדות והמדרשות אינם מכחישים תלמוד שלנו אלא מוסיפים עליו למדים מהם וסומכים עליהם, והרבה מנהגים ידנו על פיהם. אף מהאחרונים כתבו כן. ויש מהאחרונים שכתב שאפילו כשאין האגדות סותרות התלמוד ואין למדים מהם (אנציקלופדיה תלמודית, ערך אגדה).

כלל ידוע הוא כי אין למדים מדברי אגדה, לאמור: אין דברי אגדה יכולים לשמש מקור לבירור ההלכה. קשה מאוד להגדיר מהי אגדה, ונראה כי צדקו אלה הטוענים כי יש להגדירה בניסוח שולל בלבד - כל מה שאינו הלכה הוא אגדה. תחת כותרת זו ניתן לכלול את סיפורי חז"ל, דברי מוסר וחיזוק, סיפורי אבות ומאמרים קצרים.

תחום מיוחד בדברי חז"ל הוא פרשנות האגדה לתנ"ך. חז"ל הרחיבו לאין קץ את התורה. בתוך פרשנותם לתורה מצויים ביאורים לפסוקים, השלמת פערים של עניינים שאינם מסופרים בתנ"ך, חדירה למחשבות ולאמונות גיבורי התנ"ך ועוד ועוד. אלה גם אלה כלולים בכלל של איסור לימוד הלכה מדברי אגדה.

בשל ההקף העצום של דברי אגדה נודעת משמעות מהותית לכלל זה. הוא מבטל למעשה את היכולת להשתמש בחלק ניכר ממקורות היהדות על מנת לעצב את דרכה של תורה באופן מעשי. הוא מחייב כי פסיקה ההלכה תיעשה על ידי מקורות המוגדרים כהלכתיים בלבד, ומונע ממקורות אחרים להשתתף ביצירת דמותה. אין מדובר בהפחתת מספר המקורות בלבד. בדרך כלל המקורות האגדתיים שונים מאלה הלכתיים לא רק בצורתם החיצונית אלא אף בתוכן שהם נושאים בחובם. האגדה מיחסת חשיבות מרובה לכוונה, בניגוד להלכה שצמצמה את גבולה של הכוונה; האגדה בוחנת דברים גם בדיעבד, ולא רק מלכתחילה, כדרכה של ההלכה; בדרך כלל התמונה אותה מציירת האגדה מורכבת, בעוד ההלכה כתובה בדרך כלל בניסוח חד ממדי; האגדה מבחינה בין אדם לאדם בעוד ההלכה מנוסחת על דרך הרוב; האגדה מאפשרת ריבוי אפשרויות בעוד ההלכה נועדה לקבוע את הדרך היחידה ועוד ועוד. כל אלה אינם קיימים בתחומה של ההלכה מכוח הכלל "אין למדים מדברי אגדה".

אף על פי כן, חומת הברזל שנפסקה בין ההלכה לבין האגדה פרוצה היא לעתים, ואין היא בלתי חדירה. לתוך עולמה של ההלכה נכנסו פעמים רבות שיקולים ותפישות עולם שמקורן באגדה. חדירת האגדה נעשית משלושה כיוונים עיקריים: ראשית, הכלל שאין למדים מדברי אגדה אינו מוחלט, ויש שכתבו כי ניתן ללמוד מדברי האגדה הלכות מסוימות. שנית, מתיחת הגבול בין הלכה ואגדה אינה פשוטה כאמור לעיל, ובשל כך דברי אגדה הדומים לענייני הלכה מוצאים את מקומם בספרי ההלכה. שלישית, במקום בו אין ההלכה מוצאת מענה בתוכה, בעיקר בשל אי קיומם של

תקדימים בתחום זה היא פונה אל ההלכה. בדרך כלל נמצאים פסקים רבים המסתמכים על דברי אגדה בספרות השו"ת, שכן ספרים אלה עוסקים במצבים הדומים מאוד לאלה המופיעים באגדה – החיים עצמם, ולא עקרונות ההלכה המשפטיים.

אחת מפרשיות מגילת אסתר מהווה דוגמה נפלא למורכבות פסיקת ההלכה מכוחה של האגדה. במרכזה של מגילת אסתר משנה אסתר את פני ההיסטוריה. ריבוננו של עולם אמנם הכין את התרופה קודם לבוא המכה: גירוש ושתי ושליחת האיגרות הראשונות; בגתן ותרש וגידול המן הרשע. ברם, גאולת האומה הישראלית נעצרה בשל העובדה שלא נקראה אסתר לפני המלך זה שלושים יום. אסתר מקבלת עליה לבוא אל המלך, ביודעה כי מעשה זה עלול להביא את מותה. מסירות נפשה על קיום האומה ואמירתה "וכאשר אבדתי אבדתי" הם שהביאו להמשך זרימת הישועה, ולהיפוך הפור.

ברם, דברי האגדה מעצימים את מעשה אסתר, ומבטאים כי הערכת פעולתה מסובכת יותר. ראשית, יש לזכור כי לפי האגדה אסתר איננה נערה בתולה אלא היא אשתו של מרדכי:

ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת, תנא משום רבי מאיר: אל תקרי לבת אלא לבית, וכן הוא אומר 'ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחיה ותגדל עמו ועם בניו יחדו מפתו תאכל ומכסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו כבת' - משום דבחיכו תשכב הוות ליה כבת ? אלא כבית... (מגילה יג ע"א).

שנית, בבואה של אסתר לפני אחשורוש משתנה מעמדה ההלכתי. עד עתה הייתה אסתר אנוסה, והכתוב מעיד כי "ותילקח אסתר" ולא שבאה מעצמה. ברם, הכרעתה לבוא לחצר הפנימית ולחלות את פני אחשורוש היא פעולה רצונית, שאף לא אחד כפה אותה. אמנם, המציאות היא מציאות המחייבת מסירות נפש, וניתן היה להגדיר מציאות זו כאונס, בשל ההכרח להציל את עם ישראל. ברם, לא כך ראו זאת חז"ל, והם לא הגדירו את אסתר כאנוסה:

לך כנוס אל כל היהודים וגו', עד אשר לא כדת, אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו - באונס, ועכשיו - ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך (מגילה טו ע"א).

את שיטתם ביאר ה'נודע ביהודה' כך: "ואונס דרחמנא שריה באשה שקרקע עולם היא היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה, אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה, ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות לא מקרי קרקע עולם, ואישה ואיש שווים ותיהרג ואל תעבור". מסירות הנפש של אסתר גדולה שבעתיים, שכן בין אם תצליח ובין אם תיכשל תשלם מחיר כבד - אם תיכשל בשליחותה יוציא אותה אחשורוש להורג, דבר הידוע לכל עבדי המלך; אם תצליח בשליחותה תשלם מחיר כבד, כיוון שלא תוכל לשוב אל ביתה. לא תהיה היא אשת איש שנאנסה אלא אשת איש שזינתה, שהיא אסורה לבעל ולבועל.

צד התר נוסף שלא עמד לה בבואה לפני המלך אחשורוש הוא צד ההיתר של קרקע עולם. חז"ל בארו כי לא נתבעה אסתר למסור את נפשה גם כשהייתה אנוסה. היה מקום לחשוב כך, שכן ריבוננו של עולם ציוונו בתורתו "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וגילוי עריות היא אחת המצוות עליהן נאמר ייהרג ואל יעבור. בעת שבאו לקחת את אסתר ואף בעת שנבעלה לאחשורוש לא נתחייבה למסור נפשה, אף על פי שהדבר היה בפרהסיא, בשל היותה קרקע עולם: "...והא אסתר פרהסיא הוא! אמר אביי: אסתר קרקע עולם הייתה" (סנהדרין עד ע"ב). ברם, בעת שבאה לפני אחשורוש אין היא קרקע עולם אלא היא מזמנת עצמה לפניו.

אף על פי כן לא נזכרה אסתר כחוטאת בדברי חז"ל. להפך, אנו אומרים בפיוט שלאחר קריאת המגילה "ברוכה אסתר בעדי", ובתודעת האומה היא מועלית על נס, ונשים רבות למדו ממנה למסור את נפשן למען עם ישראל. ברם, מעבר לדמותה הפלאית של אסתר עולה מסיפור הדברים דלעיל שאלה הלכתית של ממש: האם זוהי אכן דרכה של ההלכה? האם רשאית אישה למסור עצמה לביאה כדי להציל יהודים ממיתה? האם ניתן ללמוד כי בעת שגוי צר על אנשים מישראל, וניתן לפייס אותנו על ידי זימונו לזנות, מותרת אשת איש לעשות כך? ואם עשתה כך - האם מותרת היא לשוב לבעלה? ואם כן - מדוע? מובן מאליה כי ניתן לטעון אף אחרת, ולראות את מעשה אסתר כמעשה שאינו נכון על פי דרכו של ד'. אמנם לא מופיעה ביקורת מפורשת עליה, אך ייתכן וביקורת זו קימת.

יש לזכור כי אין קושיות אלו קשות אליבא דמבט הרוחני אגדתי. כאמור לעיל, אנו מוצאים בדברי אגדה רבים בחינה שונה מזו ההלכתית, ותשומת לב ייחודית להקשר המיוחד. דומים מעשיה של אסתר למעשה יעל אשת חבר הקיני. אף היא אשת איש הייתה, ואף היא מסרה עצמה לביאה בידי סיסרא, ובכך הצילה את צבא דבורה וברק מתבוסה. כשהתבוננו חכמי האגדה במעשיה העלו אותה על נס:

אמר רב נחמן בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה, שנאמר: תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך, מאן נינהו נשים באהל? שרה, רבקה, רחל ולא. איני? והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה! אימא: כמצווה שלא לשמה.

גם כאן עולה שאלת המבט ההלכתי מלכתחילה - האם ניתן ללמוד מדברי אגדה אלה כי כשתזדמן אישה למצב דומה לזה בו עמדה יעל תנהג כמותה מלכתחילה? כאמור, שאלה זו חשובה משני כיוונים. ראשית, דברי הלכה אלה, ואף שאנו מתפללים שלא יגלגל ד' ניסיון זה על אישה מישראל, ולא תיאלצנה בנות ישראל להתלבט אם לחלל את קדושתן למען הציל את אחיהן ואחיותיהן, תורה היא וללמוד אנו צריכים. ברם, אנו לא נעסוק בשאלה עצמה, והדיון ההלכתי ביחס לאישה זו יימצא חסר בדברינו. אנו מבקשים לעסוק בפן השני של סוגיה זו כדי לבחון את היחס לדברי האגדה, ואת השימוש בדברי חז"ל על אסתר, על היותה אשת איש ועל המונח עבירה לשמה בעת שאנו עוסקים בפסיקת הלכה.

ב

בשאלה זו דן ה'נודע ביהודה' (שו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא, יו"ד סימן קסא). ה'נודע ביהודה' מגיב בדבריו על פסיקה שלמדה מאסתר כי כך ראוי להורות:

ומ"מ גוף דין זה שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות אינו תורה. ולא ישר בעיני מה שראיתי באיזה תשובה, ולפי שאני לעת עתה בכפר לא אוכל לזכור באיזה תשובה, וכמדומה אני שהיא תשובת בית יעקב, באנשים ונשים שהלכו בדרך, וקם עליהם ארכיליסטים אחד בשדה עם חבורת ליסטים שכמותו להרוג את כולם, וקמה אישה אחת מהם אישה יפת תואר מאד והתחילה להשתדל עם האיש ראש הליסטים בדברים עד שפתתו בחלקת לשונה שנתאוה לה ונבעלה לו ביער מן הצד, ועל ידי כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות.

ופסק בתשובה ההיא ששפיר עבדה ומיצוה רבה עבדה ששידלתו לזה להציל נפשות,
רק שאף על פי כן נאסרה על בעלה, והביא ראיה מאסתר...

תשובת ה'בית יעקב' מבוססת על שלושה עקרונות המופיעים בדברי האגדה. בבסיסה מונחת ההנחה כי דברי האגדה מתארים נכונה את שאירע, ולא נאמרו כביטוי מושאל או דבר מה הדומה לכך. אליבא דדברי האגדה אסתר אכן הייתה אשת איש, ועל כן היא אסורה לאחשוורוש, וה'בית יעקב' מקבל דברים אלה כקביעה עובדתית. עניין שני בו מקבל ה'בית יעקב' את עמדת האגדה הוא ההנחה כי מבחינה הלכתית אסתר אסורה על מרדכי. דבריה של אסתר - כאשר אבדתי אבדתי - נתפרשו על ידי חכמי האגדה כמבטאים את ההלכה, וכקובעים כי מקרה כזה מוגדר כ'רצון'. אף שניתן היה לטעון כי זהו סוג מסוים של אונס, ולקבוע כי אין צורך שהאונס יהיה אונס אישי, אלא אף אונס של סיטואציה ייקבע כאונס, ההלכה מאמצת את האמור באגדה. עניין שלישי, המכריע מכולם, הוא היסוד העקרוני שאסתר עשתה מצווה רבה. מכאן לומד ה'בית יעקב' כי כאשר אישה תיתצב מול מציאות דומה, תהיה רשאית למסור את עתידה למען עם ישראל.

יש לשוב ולהדגיש כי אין מאמר זה עוסק בעצם פסיקתו של ה'בית יעקב'. הפסיקה לעצמה מעלה שתי סוגיות משמעותיות. ראשונה בהן היא תחושת חוסר הצדק כלפי אסתר, שסיכנה את חייה למען עם ישראל, אך זכתה בגורל אישי אכזר שההלכה עצמה הטילה עליה. לא ניתן להתעלם מבעיה זו, כשם שהאגדה לא התעלמה מפסק ההלכה בעניין ממזרות, אך אין זה מענייננו כעת. נקודה שניה היא העובדה שמעשה מסוים יכול להיעשות לכתחילה אך משולם עליו מחיר כאילו הוא עבירה. עיקרון זה נמצא בדברי אגדה רבים. הידוע מכולם הוא אחד ההסברים לאי בניית בית המקדש על ידי דוד, שנומקה בפיו מכוח העיקרון של דם רב שפכת. פרשנים רבים תרו אחר הסיבה לכך, ובין שאר דברי האגדה שנאמרו לביאור העניין ידועים דברי הרד"ק כי בניית בית המקדש נמנעה מדוד בשל התביעה כי לא תונף חרב בידי בונה בית ד'.
כאמור, אנו לא נעסוק בפסיקה עצמה אלא בשאלת השימוש בדברי האגדה בפסיקה זו.

ג

דברי ה'נודע ביהודה' מתמודדים בדרכים שונות עם ההנחות שבדברי ה'בית יעקב'. ברם, קודם לכן טורח ה'נודע ביהודה' להקדים את יחסו העקרוני לדברי האגדה. הוא מדגיש ל'בית יעקב' את העובדה כי דברי אגדה חשובים מאוד בעיניו:

הנה אני תמה האריכות הזה למה, וכי דברי חז"ל צריכין שבח, ומי הוא פתי יסור הנה להחשיך אור גדול, וליתן דופי בדברי אגדה, וכל דברי בעלי התלמוד כלם ניתנו מרועה אחד ואין בהם דברי ריק ובטל, ואם ריק הוא - מאתנו הוא לקוצר שכלנו ולחולשת עיני אור השגתנו להשיג מה שרמזו בהם, ובודאי האדם לעצמו כשיש לו פנאי ראוי לחקור בכל כוחו גם בדברי אגדה.

מובן כי לאחר דברי שבח מרובים אלה, ומהדגשת מקומם של דברי האגדה בתלמוד, מבקש ה'נודע ביהודה' לבאר מדוע הוא מסתייג עקרונית מפסיקת הלכה מכוחם של דברי אגדה:

אבל אני לא אמרתי אלא שאין דרכי להשיב בהם לשואל, כי כל דברי רז"ל בדברי אגדה סגורים וסתומים וכולם קשים להבין. ואם באנו להשיב בהם אין לדבר סוף, ובפרט איש כמוני אשר עול הרבים עלי, די שאני נפנה להשיב בדבר הנוגע למעשה.

ומה שכתב שהרשב"א פלפל כמה דברים בדברי אגדה ג"כ לא ידעתי מה הודיעני בזה דבר חדש, והרי בעין יעקב הביא הכותב את דברי הרשב"א לרוב.

מדבריו עולה לכאורה כי אין לו התנגדות עקרונית לפסיקת הלכה מכוח דברי אגדה. הבעיה היא בעיה כפולה. ראשונה בהן היא הקושי לפלפל בדברי אגדה, כיוון שהם סתומים וקשים. כאן זורע ה'נודע ביהודה' את טענתו העקרונית, בדבר הבעייתיות הקיימת בהבנת האגדה עצמה, עניין שיעלה בהמשך ביתר שאת. שנית, פסיקת הלכה בעזרת האגדה מחייבת זמן רב ויכולת להפנות את תשומת הלב לעיון מדוקדק ולחשיפת הסודות הגנוזים באגדה, משימה שלפוסק הלכה שעול הרבים מוטל עליו, אין זמן לענות בה. ניתן היה להבין מדבריו כי ניתן להתגבר על שתי בעיות אלו, ומבחינה מסוימת האחת מותנית בשניה, לאמור: בעת שיפנה פוסק ההלכה את זמנו לפלפל ולהרחיב בענייני אגדה, יוכל למצוא באגדה כר נרחב לפסיקת הלכה. ה'נודע ביהודה' אף מאמת את דברי ה'בית יעקב' כי זה היה נוהגו של הרשב"א. ואכן, בשו"ת הרשב"א אנו מוצאים תשובות רבות המבוססות על דברי אגדה. תשובות אלו סותרות את הקביעה המוחלטת שנאמרה באנציקלופדיה התלמודית שהובאה בראש דברינו. נראה כי הרב זווין זצ"ל התייחס רק לכללים מנוסחים, ועל כן ציטט רק את מי שכתב באופן מפורש על הנושא. זו אכן הייתה עמדת הגאונים, ולא די בכך שזה היה נוהגם בעת עיסוקם בפסיקת ההלכה, עוד כתבו במפורש את עמדתם העקרונית. את עמדת הרשב"א ודומיו לא הביא, ואין הוא מהווה מקור המצוטט באנציקלופדיה, כיוון שהוא לא כתב במפורש שיש לפסוק הלכה מדברי אגדה. העובדה שעשה זאת בפועל אינה מספקת, ועל כן משתקף כי עמדת הגאונים התקבלה לאורך הדורות. ברם, אין ספק שרבים מפוסקי ההלכה פסקו מכוח האגדה, ואף מפסקי רמב"ם עולה כך לעתים. בהקדמתו למורה הנבוכים כותב הרמב"ם כי בכוונתו לכתוב ספר על הנבואה ועל האגדה, ולבאר את מקומם. בהלכות מסוימות הוא משלב את דברי האגדה לא כביאור בלבד, אלא כחלק מההלכה, לדוגמה בביאור קריאת שמע, בדברי כהן משוח מלחמה ליוצאים לקרב ובתיאור מקומו של המזבח.

ד

לקראת סוף דבריו שב ה'נודע ביהודה' לעסוק בעצם הפסיקה מדברי אגדה, ואז דבריו נחרצים הרבה יותר, ובהם הוא אוחרז את סוגיית סמכות האגדה בפסיקה ההלכה בקרניה:

ומה שרצה לומר ללמוד הלכה למעשה מן אגדה ומדברי המדרש במקום שאין הגמרא סותרת לזה, וכתב שבירושלמי איתא שאין למדין לא מן הלכות ולא מן אגדות ולא מן התוספתות אלא מן הגמרא, ועל זה נשען מעלתו לומר כי היכי דמן התוספתות נתבאר בדברי הפוסקים שבמקום שאין בגמרא סתירה לדברי התוספתא למדין ממנה, הוא הדין מדברי אגדה היכא דלא מצינו בגמרא סתירה על דברי המדרש למדין מן המדרש דהרי כולהו בני בקתא חדא נינהו...

ואמנם אני אומר דאף דהירושלמי כללינהו יחד מ"מ לאו בחדא מחתא מחתינהו, ומה עניין המדרש אצל התוספתא - התוספתא עיקרה להלכות, ולזה היה תחילת כוונת מחברם, ור' חייא ור' אושעיא המה יסדוה וכל מגמתם לדיני התורה, ולכן במקום שאין סתירה בדברי הגמרא סומכים על התוספתא, 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...

בדבריו כאן מתעמת ה'נודע ביהודה' עם מהות הרעיון של פסיקת הלכה מדברי אגדה. טיעונו העיקרוני שונה מזה שבו פתח את התשובה - בראשית התשובה מצא את הבעיה בלומד האגדה, שהוא מתקשה, בין בגלל סגנונה ובין בגלל מצוקת זמנו - לפסוק בעזרת האגדה. כאן טיעונו מתמקד בכותב דברי האגדה: עיקר כוונתו של חכם האגדה היה דברי מוסר, רמזים ומשלים, הנוגעים בעניינים שהם עיקרי הדת. ברם, אין כוונתו לפסקי הלכות, ובשל כך לא ניתן להשתמש בדבריו.

טיעון זה ניתן להבין בשתי דרכים. סגנון האחד קרוב יותר לטיעון הטכני יותר - חכם האגדה לא ירד לפרטי המגמה, אלא עסק בעיקרים בלבד, ולא ניתן להסיק ממנו מסקנות הלכתיות. ההלכה המחויבת גם לבחינת האפשרויות המעשיות של העקרונות אינה יכולה להסתמך על כיוונים כלליים. האופן השני נושא טענה שהיא רחבה בהרבה - אין פרטי ההלכה יונקים באופן ישיר מעיקרי הדת. להלכה כוח חיוני משלה, והיא מתפתחת בשפה פנימית ובעולם ייחודי לה. בשורשה היא מחוברת לעיקרי הדת. ברם, מהנקודה בה החל המשא והמתן ההלכתי אין לראות עוד אותה כפופה ליסודה ולמטרתה, אלא היא מתפתחת מכוח חוקיות פנימית שלה בלבד. בשל כך, חדירת האגדה לתוכה היא עירוב מין בשאינו מינו. נוהג היה הרב צבי יהודה זצ"ל להביא את דברי החתם סופר, שהתנגד באופן נמרץ לפסיקה מכוח האגדה. החתם סופר דימה שימוש שכזה לעבירה על איסור כלאיים, והוא מצוטט פעמים רבות בדבריו של הרב צבי יהודה:

מה שהחלקים השונים של דרכי תורה, דעת ועיון, בייחוד צדדי ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר, מוכרחים להישמר שמירה מרובה על תחומי אפיים המיוחדים, שלא להתערב זה בזה באופן של בלבול וטשטוש צורה ותוכן, עד כדי הגדרתו של החתם סופר שיש בתערובתם משום כלאיים, זהו מצד פרטיות העניינים האלה שהם צריכים להתייצב במלוא צביונם, המבורר בדיוקנותו והחסון במקורותיו.

ה

אף על פי שהתנגדותו של ה'נודע ביהודה' לפסיקה בכוח האגדה היא עקרונית, לא מנע עצמו מלהתייחס גם לעצם הראיות שהובאו על ידי ה'בית יעקב'. כשניגש ה'נודע ביהודה' לסוגיה עצמה חרג ממנהגו, והתפלפל עם הפסיקה המתירה לאשת איש למסור עצמה לגוי כדי להציל סיעה של יהודים. דבריו יכולים ללמד על הבעיות העיקריות בהבנת דברי האגדה ובפסיקה מכוחם, לאמור: מעבר לשאלה העקרונית העוסקת בתוקפם של דברי אגדה, מצויים קשיים נוספים, ההופכים את הפסיקה מדברי אגדה לדבר שהוא בלתי אפשרי באופן מעשי. דרך טיפולו בסוגייה הסקת מסקנות ממעשה אסתר המלכה ניתן לעמוד על שלוש בעיות עקרוניות:

א. הבנת האגדה עצמה:

רוב דבריה של האגדה מבוססים על סיפור או על אירוע שקרה בפועל, בין אם מדובר בסיפור מקראי ובין אם מדובר במעשיהם של חכמים. משום כך עולה תדיר השאלה הכפולה - מחד גיסא, האם כל הכתוב בסיפור רלוונטי לצורך פסיקת ההלכה - שהרי הסיפור מכיל בתוכו פרטים מרובים, בשל העובדה שהתרחש על רקע מסוים ובזמן נתון. ברם, ההלכה אותה רוצים ללמוד מסיפור זה איננה מצומצמת, והיא נוגעת לדורות רבים ולעקרונות יסוד. בשל כך יש לברר עד כמה

כל פרט מהסיפור המובא באגדה השפיע על עיצוב ההלכה. הפוסק צריך לברר האם העיקרון עליו מבוססים דברי האגדה הוא עיקרון כללי, או שהוא תוצאה של הפרטים הייחודיים לסיפור מסוים. שאלה שניה היא האם כל הנדרש לפסיקת ההלכה אכן מופיע בה, לאמור: האם כל הפרטים הנדרשים להבנת היסודות עליהם מבוססת האגדה מובאים בה, או שחלק מהם הם נקודות הנחה של האגדה, ושהאגדה לא מצאה לנכון להביאם במפורט. בניסוח אחר ניתן להעמיד את השאלה מה חסר בדברים המפורשים באגדה כדי לעמוד על עקרונותיה. פעמים רבות לא הביא מספר האגדה את כל הנדרש ללימוד הלכה ממנה, שכן מגמתו הייתה שונה. בדבריו לא התכוון בעל האגדה אלא ללמד את הסיפור, את מוסר ההשכל העולה ממנו, ואת יראת השמיים שניתן להפיח בה רוח נכונה. כאשר מדובר בפרשיות מהתנ"ך היו לו מגמות נוספות, וכאמור לעיל לא הובאו הדברים במגמת פסיקת ההלכה.

בתשובה זו עולה מדברי ה'נודע ביהודה' מחלוקת סביב עניין שאינו ברור כל צרכו. מסיפור הדברים בדרכה של האגדה עולה כי מרדכי לא גירש את אסתר, ולא פתר את הבעיה בדרך פשוטה יותר, שהרי אם היה מגרשה קודם לכן לא הייתה נחשבת כאשת איש. ברם, מהסיפור לא ברור מדוע מרדכי לא עשה זאת. עניין זה נתון במחלוקת ראשונים. למעשה הוצעו לשאלה מפני מה לא גירש מרדכי את אסתר שלוש תשובות. ראשונה בהן היא תשובת בעלי התוספות, שלא ניתן היה לגרש אותה מסיבה טכנית "שגט צריך עדים ומיפרסמא מלתא ויודע למלכות". בעלי התוספות תולים את אי גירושה בנסיבות היסטוריות, שלא ניתן ללמוד מהן הלכה; שניה בהן היא תשובת ה'נודע ביהודה' עצמו, המבאר כי מרדכי לא גירש את אסתר כיוון שלא היה צריך לגרשה. היא לא הייתה אשתו, ועל כן אין צורך בגט. ה'נודע ביהודה' אינו חולק על האגדה אלא מבאר אותה באופן שונה. דבריה "כאשר אבדתי אבדתי" אינם נוגעים לבעיה ההלכתית כי אם לבעיה המציאותית. אסתר ידעה כי אם תתגרש ממרדכי לא יוכל הוא לקחתה בחזרה, שכן הדבר יידע למלך, ואז יהרגה. את דברי ה'נודע ביהודה' היינו יכולים להביא גם תחת הסעיף הקודם, שכן דבריו מדגימים את הבעיה בהבנת הסיפור עצמו. התשובה השלישית, תשובת הרשב"א לשאלה זו, תובא בהמשך דברינו.

כאמור, לא באנו לעסוק בעצם טיעונו של ה'נודע ביהודה', שהוא פשט קשה בדברי חז"ל. עיקר הדברים הוא הבעיה העולה מדבריו, והיא אי-ידיעת פרטי המקרה על בוריו. אמנם, אליבא דדברי האגדה עובדה היא כי לא גירש מרדכי את אסתר, ועובדה היא שאסתר ידעה כי לא תוכל לשוב אל מרדכי. ברם, הקשר בין העובדות בואר בדרכים שונות, ועל כן קשה לפסוק הלכה.

ב. תבסיס החלכתי של האגדה:

גם אם ידועות לנו העובדות הסיפוריות כולן, אין אנו רשאים עדיין להסיק מסקנות הלכתיות. העובדות מספרות על ההתנהגות הלכה למעשה - אסתר לא התגרשה, ואף על פי כן נכנסה לחצר המלך הפנימית. לאור חלק מהשיטות דלעיל אנו יודעים כי עשתה זאת כאשת איש, שהדבר הוגדר על ידיה ככניסה מרצון האוסרת אישה על בעלה, ולמרות זאת היא עשתה זאת. אף על פי כן, גם אם נקבל את ההנחות כולן עדיין לא ניתן להסיק הלכה מסיפור זה, שכן לא ידוע לנו מהו המקור ההלכתי להתנהגותה - על מה הסתמכה אסתר, או לחילופין, על איזה עיקרון מסתמכת ההערכה החיובית של מעשיה.

ה'נודע ביהודה' עצמו מציע יסוד הלכתי חדש, עליו התבססה כניסת אסתר אל אחשוורוש. בבקשו להבחין בין הרשות שנטלה אסתר לעצמה לבין השאלה ההלכתית העומדת על הפרק - התמסרות של אשת איש לאנס כדי להציל סיעה של יהודים - הוא כותב:

ואסתר שאני, שהייתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש.

היסוד ההלכתי בו משתמש ה'נודע ביהודה' הוא ההנחה כי כשעוסקים בסוגיית הצלת כלל ישראל הכללים שונים מאשר הצלת אנשים יחידים, אפילו אם מדובר בקבוצה לא קטנה. זהו העיקרון עליו התבססה אסתר, וכן חז"ל, כאשר העריכו באופן חיובי את דמותה. אין זה ברור מניין לקח ה'נודע ביהודה' חילוק זה. יסוד זה אינו מצוי בהלכה באופן מפורש, ואף הוא אינו מביא ראיות לדבריו. אין אנו מוצאים הלכה העוסקת בהבחנה שבין כלל ישראל לבין יהודים רבים, אף על פי שיש היגיון רב בהלכה זו. מעבר לכך, ניתן להסתמך על עניינים רבים המוכיחים לכאורה טענה זו, כגון מצוות מלחמה וההתייחסות לסיכון נפשות בעת מלחמה, אך אין הדברים מופיעים במפורש. ברם, אין אנו עוסקים בעצם הפסיקה אלא בניחות הבעיה העולה מפסיקה מכוח דברי אגדה. הדבר דומה למה שהערנו לעיל, כי בדברי האגדה לא הכל כתוב. ברם, כאן אין מדובר בעובדות אלא בפרשנות, ואף זהו חיסרון שבלעדיו לא ניתן לפסוק הלכה מדברי אגדה.

ג: הפסיקה אלוקית:

אין זהו מוכח כי בעת שעושה אדם מעשה מסוים, ואף אם נפרשו כל שיקוליו, כי מעשה זה רצוי בעיני ד'. דוגמה לדבר, הכרעתו של אהרון במעשה העגל כי נכון להיות שותף בעשייתו ולא להניח לשפיכת דמם של כהן ונביא בבית ד'. האגדה במסכת סנהדרין מאריכה בביאור נימוקיו של אהרון במעשהו, ואת שיקול הדעת שהכריע כי עדיף להיות שותף במעשה העגל ולא להניח לשפיכות דמים. ברם, אף שהכרעתו של אהרון בין שתי האפשרויות הגרועות ידועה, נחלקו ראשונים האם גמרא זו משבחת את מעשהו שעשה אהרון או שהכרעתו לא הייתה רצויה בעיני ד'. רש"י פירש שם כי הפסוק הראוי לתגובת ד' למעשה אהרון הוא "ובוצע ברך ניאץ ד'", לאמור: בחירתו של אהרון בין שתי האפשרויות היא פשרה (בציעה בלשון חז"ל) בענייני שמייים, האסורה על פי דין, ונחשבת כניאוף ד' ח"ו. לעומתו כתבו בעלי התוספות כי הפסוק הראוי הוא "ורבים השיב מעוון", המשבח את מעשה אהרון. לסוגיה זו התייחסתי במקום אחר באריכות (ראה 'צהר', גיליון 3). מכאן שאין זה מובן מאליו כי בעת שנעשה מעשה מסוים, גם על ידי גדול ישראל, הוא ראוי ורצוי בעיני ד'. דוגמה שניה לדבר היא ירידתו של אברהם אבינו למצרים בעת הרעב הראשון שהיה בזמנו, שנידונה על ידי הרמב"ן לכף חובה, והוא אף תולה את גלות מצרים כולה בירידה זו, לעומת דברי ראשונים אחרים, ביניהם ר"י אברבנאל, שראה בירידה זו אחד מעשרה ניסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם.

אף כאן, יש הכרח להוכיח כי אסתר נהגה כשורה, וכי הכרעתה להיכנס למקום אחשוורוש הייתה נכונה גם בעיני שמייים. בדברי ה'נודע ביהודה' מופיעה ההוכחה לכך בקיצור, ובמקום שקיצר ה'נודע ביהודה' האריך המהרי"ק:

והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור ולא היה בדבר אפילו נדנדוד עבירה, אלא מיצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל.

ותדע דכן הוא, שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקדש כדדרשינן התם מ'ותלבש אסתר מלכות', ומינה מוכח התם שהיא הייתה משבע נביאות שעמדו להם לישראל, שהרי שרתה עליה רוח הקדש באותה שעה אשר הלכה לפני המלך, אשר מכוח זה נאסרה על מרדכי, וחלילה וחס לומר שתשרה רוח הקדש מכוח מעשה של גנאי - לא תהא כזאת בישראל.

אלא אדרבה פשיטא ופשיטא שעשתה מיצוה רבה מאד, ובפרט דקרקע עולם הייתה. וכן מצינו בייעל אשת חבר הקני ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא, ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות כדאיתא בניזיר...

וכן כתבו תו' רבינו יודא מפרי"ש ביבמות פרק הבא על יבמתו, וכמדומה אני שהוא לשון רבינו יצחק עצמו וז"ל: 'והא דפרכינן בפרק מצות חליצה (דף קג) ובפרק נזיר (דף כג) גבי יעל והא מתהניא מעבירה וכו' עד ולכן הכתוב משבחה, ודבר זה מותר לעשות - עבירה זו לשמה, אפילו היא אשת איש כדי להציל כל ישראל. וכן מצינו באסתר שהמציאה עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה כדי שיתאווה לה ויהיה נח להתפתות לעשות לה בקשתה עכ"ל. הרי לך שכתבו התוספות ודבר זה מותר לעשות ואפילו גבי עובדא דיעל, כל שכן וכל שכן בהיא דאסתר.

ואפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה, משום אותו מעשה שהיה ברצון. והלא דברים קל וחומר: ומה התם דלא היה בדבר שום נדנוד עבירה, אלא אדרבה מיצוה קא עבדא, ואפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה - אישה שזנתה תחת בעלה לא כל שכן שהיא אסורה עליו, ואעפ"י שאינה יודעת שיש איסור בדבר, דמ"מ עשתה היא עבירה וצריכה כפרה וחייבת בקרבן (שו"ת מהרי"ק סימן קסז).

מדברי המהרי"ק עולה כי יש צורך להוכיח את ההנחה שאסתר נהגה כשורה. אין זה מספיק לנמק את ראיותיה, ואף לתמוך אותם בדברי הלכה, אלא יש להוכיח כי הדברים היו רצויים לפני המקום. המהרי"ק מביא בדבריו ראיה עקרונית, והיא השראת שכינה עליה, לאמור: אין השכינה שורה על החוטא חטא חמור לפני ד', והעובדה כי אסתר זכתה להשראת שכינה מלמדת על הרצון בה נתקבלו מעשיה לפני אדון כל. אגב, זו אחת הראיות המובאות לאישוש הכרעתו של אהרון בחטא העגל - העובדה כי זרעו נבחר לכהונה, ועוד נאמר עליו כי "תומיך ואוריך לאיש חסידיך", מלמדת כי פעל כשורה, וזכה לברכת יישר כוח מהקב"ה. מובן מאליו כי אף ראיה זו מבוססת על דברי אגדה, החושפים את המשמעות הנבואית של הביטוי "ותלבש אסתר מלכות".

המהרי"ק תומך את דבריו במעשה יעל, שזכתה לתשבחות מאת ד' - "תבורך מנשים יעל" - בדברי דבורה שנאמרו ברוח הקודש, ומכאן ראיה כי מעשה נכון בעיני ד'. יש להדגיש כי המהרי"ק פוסק כי למרות מעשה החסידות של אסתר ומסירות נפשה נאסרה על בעלה.

ו

האם ניתן להפשיט את סיפור האגדה ולהפוך אותו לעיקרון? גם לאחר ברור הסיפור, היסודות ההלכתיים וההכרעה האלוקית עדיין עומדת שאלה גדולה, והיא יכולת העתקת עקרונות המעשה מאות שנים קדימה, למציאות אחרת ולרקע אחר. ייתכן והסיפור כולו הוא חד-פעמי, על רקע מסוים, ולא ניתן להסיק ממנו מסקנות הלכתיות.

בעיה זו מועלית בדברי ה'נודע ביהודה':

...ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש...

הערה זו אינה שייכת לסעיף הבנת הסיפור, אלא למקומו במערכת הכללית. ייתכן ומרדכי ובית דינו או רוח הקודש הכריעו כי מדובר במציאות מיוחדת, שאינה יכולה להפוך לעיקרון כללי, אלא היא הוראת שעה. מדברי ה'ינודע ביהודה' עולה כי ניתנה סמכות להורות היתר מרחיק לכת בהוראת שעה, ובית דין יכול להתיר לאשת איש להיכנס אל ארמונו של אחשורוש. מובן מאליה כי הוראת שעה של נביא, או ברוח הקודש, מאפשרת לעשות זאת. בתולדות הנבואה אנו מוצאים הוראות שעה רבות, מהן לא ניתן להסיק מסקנות הלכתיות בשל ייחודן. אין מדובר אפוא בפסיקת הלכה במסלול הרגיל, אלא בהוראת תפקידה המיוחד של הנבואה, ולא ניתן להסיק ממנה הלכה לדורות.

ז

היחס העקרוני לדברי אגדה:

כאמור לעיל, מעלה ה'ינודע ביהודה' שני כיוונים עיקריים עליהם מבוססת ההתנגדות לפסיקה הלכה בעזרת דברי אגדה. ראשון בהם הוא הקושי להבינם, ובכך עסקנו לעיל, בפירוט ההנחות הנתבעות מהמבקש לפסוק בעזרת האגדה. בעיה שניה נוגעת לעצם מהותם של דברי אגדה, שמראש לא נכתבו מתוך כוונה הלכתית, לאמור: החירות שהרשה לעצמו בעל האגדה בשל משימתו להביא את העולם הפנימי והגנוז בעניינים שטיבם לא נחשף כלפי חוץ, היא מגרעת בבואנו לפסוק ההלכה. ההלכה צריכה להיפסק רק ממקורות מובהקים, שהאחריות ההלכתית מונחת הייתה על כתפיהם והם נכתבו מתוך תודעה זו.

משום כך, עמדת ה'ינודע ביהודה' שוללת פסיקת הלכה ממקורות אגדתיים, גם אם מדובר בסוגיות בהן אין מקורות הלכתיים, לאמור: ניתן היה לקבל את העמדה העקרונית שאין ללמוד הלכה מדברי אגדה, אך לסייגה ולטעון כי מדובר רק במקרים בהם האגדה סותרת מקורות הלכתיים מפורשים. ברם, במקום בו אין מקורות הלכתיים, אנו יכולים להיעזר באגדה כדי לעצב את ההוראה המעשית. כלל זה נמצא גם ביחס לתחומים אחרים, כמו הכל הקובע כי אין ללמוד הלכה מהמשנה ומהתוספתא אלא מהגמרא בלבד. אף על פי כן, כתבו רבים מהפוסקים כי במקום בו אין גמרא ויש תוספתא ומשנה, פוסקים על פיה, וכך פסקו הלכות רבות. לפיכך, היו פוסקים שטענו כך גם ביחס לדברי אגדה:

ואם יאמר האומר מה לך אצל אגדה הלא אין למידין הלכה מדברי אגדה, וכמו שכתב מהרא"י בפסקיו סי' ק"ח, היינו דווקא היכא שהוא נגד הסברא או הסוגיא, כמו התם בנדון שכתב מהרא"י דאיכא משום לא פליג רבנן, מה שאין כן בנדון שלפנינו שחילקו חכמים עצמן בין מוכר מפני רעתה או לא (שו"ת שבות יעקב ב, קעח).

לעומת זאת, שולל ה'ינודע ביהודה' את הרחבת הכלל גם לדברי אגדה, וטוען כי גם אם אין מקורות הלכתיים לא נתן לפסוק בעזרתה:

ואמנם אני אומר דאף דהירושלמי כללינהו יחד, מכל מקום לאו בחדא מחתא מחתינהו, ומה עניין המדרש אצל התוספתא - התוספתא עיקרה להלכות, ולזה היה תחילת כוונת מחברם, ורבי חייא ורבי אושעיא המה יסודה, וכל מגמתם לדיני התורה, ולכן במקום שאין סתירה בדברי הגמרא סומכים על התוספתא. 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

נימוקו של ה'נודע ביהודה' עימו - העובדה כי האגדה לא נכתבה מתוך אחריות הלכתית שוללת את ההסתמכות עליה אף במקום בו אין מקורות מקבילים. חיזוק לדברי ה'נודע ביהודה' ניתן להביא דווקא מהרשב"א. כאמור לעיל, נתקשו ראשונים בשאלה מפני מה לא גירש מרדכי את אסתר. לעיל הבאנו שתי תשובות לדבר, ראשונה של בעלי התוספות ושניה של ה'נודע ביהודה'. רשב"א תירץ תירוץ שלישי, בקובעו שאין מקשין על דברי אגדה. כלל זה אינו ברור כל צרכו, בעיקר כשהוא נאמר על ידי הרשב"א, שכאמור מתאפיין דווקא בריבוי פסיקות מכוח דברי אגדה. למרות עמימותו של כלל זה ניתן לקבוע כי לדעת הרשב"א יש להסתייג מלראות דברי אגדה כבסיס למשא ומתן הלכתי במובן המקובל של המילה, בו קושיות ותירוצים הם לב העניין, דבר המזק את עמדת ה'נודע ביהודה' בדבר יחס מסויג לדברי האגדה.

סיכום:

בדברינו לעיל עסקנו בשיטת ה'נודע ביהודה' בעניין פסיקה הלכתית מכוח דברי אגדה במגילת אסתר. יש לציין כי עמדתו היא העמדה הקיצונית ביותר, השוללת הסתמכות על דברי אגדה, אפילו במקום בו אין היא סותרת דברי הלכה. בשל כך מהווה תשובת ה'נודע ביהודה' לגבי מעשה אסתר בסיס למדני של ממש, המאפשר לעמוד על הסיבות שהביאו לעמדה זו ועל הקשיים בפסיקת הלכה מדברי אגדה. מאידך גיסא, לא נוכל להתעלם ממשמעות הוצאת האגדה אל מחוץ למשא ומתן התורני-מעשי. עולם שלם של מקורות, רוויים יראת שמיים והדרכה תורנית, הנוגעים בעומקי הכוונה והעולם הפנימי, נותר כדברי מוסר בלבד, בשל שלילת ההסתמכות עליהם בגיבוש פניה של תורת ישראל. גם ה'נודע ביהודה' עצמו מציין כי רבים פסקו הלכה בעזרת אגדה, כשהבולט בהם הוא הרשב"א, ואף הוא מתפלמס עם דברי האגדה לעצמם, בעת שעוסק הוא במעשה אסתר. משום כך ניתן לקבוע כי יש להרחיב בהרבה את גבולה של סוגיה זו, ולדון בשיטות שונות אשר יחסן לאגדה היה מורכב יותר, והאגדה שימשה להם בסיס לפסיקה זו.

בסוגייתנו, סוגיית אסתר, אנו מוצאים את העוצמות האדירות הנמצאות באגדה. לפי חלק מהפוסקים, כניסתה של אסתר לקודש הקודשים הייתה אסורה על פי ההלכה, כיוון שכניסה זו מוגדרת כ'רצון' ולא כ'אונס', ואם הייתה שואלת את חכמי הדור ייתכן והיו עונים לה כי אסור לה לעשות זאת. אף על פי כן, דנה אותה האגדה כמי שעשתה עבירה לשמה (מונח שכמעט ואינו קיים בהלכה). פסיקה זו לעצמה מבשרת את העוצמות האדירות המצויות באגדה, המצפה ועומדת עדיין להכנסת לגבול הפסיקה ההלכתית.