

יוחנן קאפח

אין למדין הלכה מן האגדה חכמי ספרד לעומת חכמי אשכנז

מאז ימי ה"ראשונים" נוצרה הבחנה בין "האסכולה הספרדית" ל"אסכולה האשכנזית" בדבר היחס הראוי והנכון לביאור מדרשי האגדה. בין הגאונים וחכמי ספרד, פרשני מקרא¹ וחכמים תלמודיים, ניתן למצוא רבים שהתייחסו בצורה רציונלית-אלגורית למדרשים. לעומתם, חכמי אשכנז וצרפת בחנו את האגדות באותה מתודה שבה נקטו כלפי המקורות ההלכתיים.²

אחת ההשלכות להבדלים בין גישות אלו נוגעת לשאלת תוקפם ההלכתי של מדרשי האגדה. אלו הסוברים שאין להבין את דברי האגדה שבחז"ל כפשוטם – אינם לומדים ממנה הלכה, והרואים בה תלמוד ערוך ולא דברי אלגוריה – לומדים ממנה הלכה.³

- 1 לדוגמה ראב"ע סבר שאין להבין את המדרשים כפשוטם, וכמו שכתב: "וכן עוף שיכסה אור השמש בכנפיו (ויקרא רבה כב, י), יש לו סוד, ואיננו כמשמעו" (הפירוש הקצר, בראשית ו, כ), ומתוך כך קבע (הפירוש הקצר, שמות ב, י): "וסוף דבר אמרו הגאונים על הדרש: אין מקשיין בו ולא ממנו".
- 2 על הבדלי הגישות ביחס לאגדה, ראו י' פרנקל, "דרכי האגדה בפרשנות", דרכי האגדה והמדרש ב (תשנ"א), עמ' 504–523; הנ"ל, "תולדות פרשנות האגדה", מדרש ואגדה ג (תשנ"ז), עמ' 860–896; י' אלבוים, להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א, עמ' 47 ואילך; ב' ליפשיץ, "האגדה ומקומה בתולדות תורה שבעל פה", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א–תשס"ד), עמ' 249–257. הבחנה זו אינה נחלת חוקרי זמננו בלבד. כבר לפני מאות שנים הצביע על כך ר"י אברבנאל, שבהתייחס לביאור אגדה המובאת במדרש איכה (א, נא) כתב שיש שלוש דרכים לביאור אגדה זו. אחת מהן היא דרכם של חכמי אשכנז, שלה התנגד בתקיפות, שהבינו את המדרשים כפשוטם ולא בדרך האלגוריה. ואלו דבריו: "ומה שנראה לי בענין הלו הוא באחד משלשה דרכים. הדרך הראשון הוא על דרך פשטי בלתי מספיק ובלתי נכון אצלי, אבל הוא כפי דרך האשכנזים בהבנת האגדות ופירושיהם" (אברבנאל, ישועות משיחו, חלק שני, העיון השני, א).
- 3 על היחס השונה לתוקפן ההלכתי של האגדות, ראו א' גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99–130; הנ"ל, "קידוש השם במאות הי"א והי"ב", פעמים 75 (תשנ"ח), עמ' 38–41; הנ"ל, "בין 1012 ל-1096: הרקע התרבותי והחברתי לקידוש השם בתתני"ו", י"ט עסיס ואחרים (עורכים), יהודים מול הצלב: גזרות תתני"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה, ירושלים תש"ס, עמ' 55–73; י' תא-שמע, "התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית", י"ט עסיס ואחרים (עורכים), יהודים מול הצלב, ירושלים תש"ס,

על הבחנה זו שבין הגאונים וחכמי ספרד ובין חכמי אשכנז, עמד כבר אברהם גרוסמן, וכך כתב:

ההבחנה שהיתה מקובלת על גאוני בבל, ומאוחר יותר על חכמי ספרד, כי הלכה לחוד ואגדה לחוד, לא היתה מקובלת על חכמי אשכנז [...] אשר סמכו על האגדה [...] גם במשא ומתן ההלכתי שלהם. מקורות בעלי אופי אגדי, ובעיקר אלא המצויים בתלמוד הבבלי, נתפסו כחלק בלתי נפרד של מקורות ההלכה ושימשו יסוד חשוב לחכמי אשכנז בדיוניהם ההלכתיים.⁴

מכוח הבחנה זו דחה גרוסמן את טענתו של חיים סולובייצ'יק כי "במסגרת ההלכה, לא היו כל הצדקה ובסיס למעשי אבותיהם הראשונים מקדשי השם בתתני"ו, וכי פעולתם הייתה למעשה פעולה של הרג ושפיכות דמים, אלא שעל מנת למצוא סמך לרגשותיהם מצאו לדבריהם מקור בדברי אגדה".⁵ לדעת סולובייצ'יק, כדי להצדיק את מעשי התאבדותם ואת הריגת ילדיהם מחשש שמא יעבירום על דתם, נתלו חכמי אשכנז במקורות שערכם ההלכתי מפוקפק, וזאת מחמת מסורת קהילתית של קידוש השם שהייתה נהוגה אצל אבותיהם. גרוסמן לעומתו טען כי ההבחנה בין מדרשי האגדה למדרשי ההלכה הייתה נהוגה אצל הגאונים וחכמי ספרד, אך לא אצל חכמי אשכנז.⁶

עמ' 150–156. לסקירת המחקר בעניין זה, ראו נ' גוטל, "אגדה והלכה: בין אשכנז לספרד", חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים תשס"ד, עמ' 236–240; א' משיח, הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, רמת גן תשע"ג, עמ' 32–37. עיקרון זה נשמר גם ביחס ללימוד הלכה ממדרשי אגדה הנוקטים עמדה הלכתית תוך ציון המילה "הלכה" באופן מפורש. על אי אמינותן של גרסאות אלו במדרשי אגדה, ראו א' שוחטמן, "הלכה שאינה הלכה: האם סובל המונח 'הלכה' גם ענייני אגדה?", סיני קכ (תשנ"ז), עמ' קפג–קצב; ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 313–327.

4 א' גרוסמן, "קידוש השם במאות הי"א והי"ב" (לעיל הערה 3), עמ' 39. כיוצא בזה כתב גם במאמרו "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה" (שם), עמ' 105–108.

5 ראו H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review*, 12 (1987), pp. 205–221; *ibid*, 'Halakha, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (part I to II)', *JQR*, 94:1 (2004), pp. 77–108.

6 בעקבות גרוסמן הלך גם י' תא-שמע (לעיל הערה 3), עמ' 150–156. וראו עוד נ' גוטל, "שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 271–275; י"ש ליכטנשטיין, "ההסתמכות על ספרות האגדה", המאבד עצמו לדעת: היבטים הלכתיים, היסטוריים והגותיים, ירושלים תשס"ח, עמ' 221–234.

הדוגמאות שהביא גרוסמן להמחשת הדברים התמקדו בתחום קדושת החיים וחירוף הנפש בלבד.⁷ במאמר זה בכוונתי להדגים זאת מתחומים נוספים, ובדוגמאות שבהן העימות בין מדרש האגדה למדרש ההלכה הוא שהוביל את חכמי אשכנז להכרעתם, ובעקבות זאת ליצירת שתי מסורות הלכתיות שונות בין האשכנזית והספרדית. תחילה אציג בקצרה את ההתנגדות העקרונית של הגאונים והרמב"ם לשימוש באגדה כמקור הלכתי, לעומת השימוש ההלכתי שעשו בה שניים מהבולטים שבחכמי אשכנז – רבנו תם (להלן: ר"ת) ורבנו אשר (להלן: הרא"ש), ולאחר מכן אסקור מספר דוגמאות למחלוקות הנובעות מההבדלים העקרוניים שבין שתי האסכולות.

שיטת הגאונים והרמב"ם

במספר מקומות חיוו הגאונים את דעתם על האגדה ועל כך שאי אפשר ללמוד ממנה הלכה למעשה.⁸ בין הגאונים הידועים ביחסם זה נמנים: רב סעדיה גאון (882–942),⁹ רב שרירא גאון (920–1007),¹⁰ בנו רב האי גאון (939–1038)¹¹

7 א' גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה" (לעיל הערה 3), עמ' 107, הערה 21, כתב שדוגמאות רבות לכך ניתן לראות בספריו "חכמי אשכנז הראשונים" ו"חכמי צרפת הראשונים", והפנה למפתחות של ספריו בערך "אגדה ומדרש". במקורות אלו ציין גרוסמן שחכמי אשכנז נבדלו מחכמי ספרד בשני דברים: (א) הזיקה היתרה למקורות תנאיים בלימוד ובפסיקה לעומת התלמוד הבבלי; (ב) הזדקקות למקרא בשאלות הלכה למעשה (חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 429–430). אבל כל הדוגמאות שציין להבדלים בין האסכולות בשימוש באגדה לצורך קביעת הלכה הן מתחום קדושת החיים בלבד. וראו עוד א' גרוסמן (שם), עמ' 107, הערה 21.

8 לדעת א"ה וייס (דור דור ודורשיו, ג, ירושלים/תל-אביב תשכ"ד, עמ' 220–221), בתקופת הגאונים החל צמצום בכוחה של האגדה והחלו לעשות קיצורים הלכתיים מן התלמוד מבלי שנתנו בהם לאגדה מקום. לגורמים שהובילו את הגאונים להימנע מפסיקת הלכה ממדרשי אגדה, ראו א' רוזנק, "אגדה והלכה", ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, ירושלים תשס"ג, עמ' 287–288; א' קורמן, האגדה ומהותה, תל-אביב תשס"א, עמ' 45, הערה 3; ש' ספראי, "יחס האגדה להלכה", א' כשר וא' אופנהיימר (עורכים), דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד, קובץ מאמרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 234; מ' גולדשטיין, "הסתהייעות בגורמים מן השמים בהכרעת הלכה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 137–141.

9 אוצר הגאונים, מהדורת ב"מ לוין, ירושלים תשמ"ד, חלק הפירושים, ברכות, עמ' 91, ושם בהערה אסף לוין את המקורות.

10 ספר האשכול, מהדורת אלבק, ירושלים תשמ"ד, הלכות ספר תורה ס ע"א.

11 אוצר הגאונים (לעיל הערה 9), עמ' 91–92; שם, חגיגה, חלק הפירושים, יד ע"א, עמ' 59–60. וכן מובא בשמו גם בספר האשכול (אלבק) הלכות ספר תורה ס ע"א הנזכר לעיל.

ורבי שמואל בן חפני גאון (998–1013).¹² את יחסם זה ביססו גאוניס אלו על דברי רבי שמואל המובאים בירושלמי:¹³ "אין למדים לא מן ההלכות ולא מן ההגדות [האגדות] ולא מן התוספות אלא מן התלמוד".¹⁴ בתשובותיהם ניתן למצוא אמירות מפורשות השוללות את האפשרות ללמוד הלכה אפילו מהאגדות ההלכתיות שבתלמוד. לדוגמה: בבבלי ברכות (מז ע"ב) מובא בשם רב הונא, שתשעה אנשים הנראים כעשרה נחשבים למניין של עשרה, ונחלקו שם אם דווקא כשהם מכונסים או אפילו כשהם מפוזרים. רב צמח גאון בתשובותיו שלל כל אפשרות ללמוד הלכה ממקור זה וכתב: "והא דאמור תשעה נראין כעשרה מצטרפין, אין הלכה היא [...] וכל הלין שמועות [...] כולהון שלא כהלכה אינון ולית הלכתא כוותין".¹⁵

במקום אחר שללו הגאוניס את תוקפה של הלכה המובאת באגדה, המספרת על הבטחת ה' לדוד שיחתמו בשמו באחת מברכות תפילת העמידה:

וששאלת: והמפטיר בתשעה באב חותם כדרך שחותם בשאר ימות השנה, בברכה אחת בונה ירושלים וברכה אחת מגן דוד, ודאמור רבנן הוא: "אמר רבה בר רב שילא צלותא – מצמיח קרן ישועה, אפטרתא – מגן דוד; 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ' (שמואל ב ז, ט)

12 אוצר הגאוניס (לעיל הערה 9), חגיגה, עמ' 4; ש' אסף, תקופת הגאוניס וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' 155.

13 גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה" (לעיל הערה 3), עמ' 105.
14 ירושלמי, פאה ב, ה (יז ע"ב); שקלים ח, ה (נא ע"ב); חגיגה א, ח (עו ע"ב). הנוסח שבסוגריים הוא הגרסה בחגיגה. וראו עוד: בבלי, ערכין י ע"ב; חולין צ ע"ב. לדרכי התמודדות של חכמי אשכנז עם דברי הירושלמי, ראו ש' גליקסברג, "אין למדים מן ההגדות": על משמעות הכלל ותוקפו", דרך אגדה יא (תשע"א), עמ' 127–144. דוגמה להתמודדות עם המימרא הנזכרת בתקופה מאוחרת יותר, ניתן לראות בדברי הרב צבי הירש חיות, שכתב שכל תוקפה של מימרא זו הוא דווקא לאגדות המובאות בתלמוד הירושלמי בלבד, והאריך להביא דוגמאות לפסקי הלכה של חכמים שונים שמקורם באגדה. אלא שכתב שכל זה אינו מספיק כדי להסביר הלכות רבות שמקורן במדרשים ואינם מובאים בתלמוד. ראו כל ספרי מהר"ץ חיות, א, דרכי הוראה, חלק שני, ירושלים תשי"ח, עמ' רמו–רמח.

15 שו"ת חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג, סימן קכד; תשובות הגאוניס, מהדורת י' מוסאפיה, ליק תרכ"ד, סימן צח. אופייה האגדי של גמרא זו ניכר: "אמר רב הונא: תשעה וארון מצטרפין. אמר ליה רב נחמן: וארון גברא הוא?! אלא אמר רב הונא: תשעה נראין כעשרה מצטרפין [...] אמר רבי אמי: שנים ושבת מצטרפין. אמר ליה רב נחמן: ושבת גברא הוא?! אלא אמר רבי אמי: שני תלמידי חכמים המחדיין זה את זה בהלכה מצטרפין". וראו מה שכתב בחסבר דברי הגמרא בשם הגר"א הרב י"ל הכהן מימון, שרי המאה, א, ירושלים תש"ן, עמ' 104.

תאני רב יוסף זה שאומר מגן דוד" (פסחים קיז ע"ב). והגדה אין סומכין עליה.¹⁶

לשאלת השואל, השיב הגאון שחותמים מגן דוד בברכת ההפטרה אך לא בברכות שבתפילת העמידה, ומה שדרש רב יוסף אין אלו אלא דברי אגדה ואין סומכים עליהם, אלא בתפילה חותמים בשמו של אברהם בלבד – "מגן אברהם".¹⁷

כגאונים, גם הרמב"ם ישב תחת שלטון מוסלמי והכיר היטב את הפילוסופיה היוונית-ערבית שהשפיעה רבות על גישתו הפילוסופית-ריאלית לאגדה.¹⁸ את דעתו ביחס למדרשי האגדה כתב במספר מקומות, כגון באיגרתו לרבי פנחס הדיין:

כל אותן הדברים דברי הגדה הן, ואין מקשין בהגדה. וכי דברי קבלה הן, או מילי דסברא, אלא כל אחד ואחד מעין בפסוק כפי מה שיראה לו בו, ואין בזה לא דברי קבלה, ולא אסור ולא מותר, ולא דין מן הדינין, ולפי-כך אין מקשין בהן.¹⁹

16 אוצר הגאונים, מהדורת ב"מ לוי, מגילה, חלק התשובות, סימן רמז, ירושלים תשמ"ד, עמ' 66.

17 הגאון מבחין בדבריו בין דברי ההלכה המובאים בשם רבה בר רב שילא, המחייבים מבחינה הלכתית, ובין דברי האגדה המובאים בהמשך לדבריו, שעליהם אין סומכין. וראו בפירוש רשב"ם (פסחים קיז ע"ב ד"ה "כשם הגדולים") המסביר מדוע אין חותמים "מגן דוד" בתפילת העמידה ללא ששולל אגדה זו כמקור הלכתי שניתן לסמוך עליו.

18 על השפעת הגאונים על משנת הרמב"ם באגדה ובהלכה, ראו ליפשיץ (לעיל הערה 2), עמ' 257. לדעת פרנקל, "דרכי האגדה בפרשנות" (לעיל הערה 2), עמ' 508: "בתחילה התייחס רמב"ם אל דברי האגדה על מאורעות שבימי המקרא ובימי המשנה והתלמוד כאל אמת היסטורית-ריאלית" ורק מאוחר יותר נטה לדעת הגאונים.

19 איגרות הרמב"ם, מהדורת י" שילת, ירושלים תשמ"ח, עמ' תסא. כיוצא בזה כתב גם באיגרתו אל חכמי מונטפלייר על גזרת הכוכבים (שם, עמ' תעד-תצד) ובאיגרת נוספת לר' עובדיה הגר (שם, עמ' רלו-רלז). וראו עוד מה שכתב בהקדמתו לפירוש המשנה (מהדורת י" קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' יט) ובהקדמתו לפרק חלק (שם, נזיקין, עמ' קלג-קמ), ב"פתיחה" וב"הקדמה" למורה הנבוכים (מהדורת י" קאפח, ירושלים תשנ"ו, עמ' ה-טו); שם במאמר ג, פרק מג; משנה תורה, הלכות מלכים יב, ב. וכן כתב אגב דברים בכל חיבוריו. הרמב"ם כמובן לא היה יחיד בדבר, אלא שיקף את דעת הגאונים ודעות שרווחו בתקופתו. גם ר' אברהם בן יצחק – ראב"י, בספרו דחה הלכה אחרת המובאת באגדה בשם אליהו, להתיר לכוהנים להיטמא לצדיקים מאחר שאינן מטמאים, לדבריו: "אין סומכים על הלכות שבמדרשים אם לא שנראה שנתקבלו לבעלי התלמוד" (ספר האשכול, ב, סוף עמ' קעד).

הרמב"ם כותב במפורש שדברי אגדה אינם כדברי קבלה שעברו במסורת הדורות, ולפיכך אין בהם לא אסור ולא מותר ולא דין מן הדינים, ואין לראות בהם מקור להלכה מן ההלכות. נימוקו של הרמב"ם עמו, מאחר שלא נכתבה האגדה במסורת של קבלת תלמיד מרבו, אלא כסברות שכתבו מחבריהן על דרך האפשר, על פי מה שהיה נראה להם לדרוש את הפסוקים. בהמשך דבריו באותה איגרת כתב הרמב"ם שאין לחלק בין דברי הגדה שבתלמוד ובין דברי הגדה שבספרי המדרשים או האגדות – אגדה מכל מקור שהוא אינה דבר הלכה.²⁰ מהדברים עולה שהרמב"ם והגאונים נקטו באותה גישה, השוללת את האפשרות לראות באגדה מקור הלכתי. ראייה לדבריהם ניתן לראות בעובדה שגם כאשר מובאת הלכה במדרשים אין הדברים מכוונים להלכה המקובלת והמנהג הרווח.²¹

שיטת חכמי אשכנז וצרפת

בניגוד לחכמי ספרד שהושפעו מן הפילוסופיה הערבית, חכמי אשכנז וצרפת לא הכירו את הלכי המחשבה האלו, וכמעט שלא ראו בספרות האגדה עניינים תמוהים או נמנעים. לפיכך הם התייחסו למדרשים, לסיפורים ולאגדות כאל עובדות. הם היו דנים ומפלפלים בהם באותה מידה שפלפלו בדברי ההלכה המובאים בתלמוד. כיוון שכך, לא נמנעו מלהסיק מהם הלכה, ואף להכריע

20 נראה כי הרמב"ם היה מודע לקושי של ההמון בקבלת דבריו ולביקורת עליהם, וכמו שכתב לרבי פנחס: "ושמא תאמר לי כמו שיאמרו רבים, וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה? הן, כל אלו הדברים וכיוצא בהן הן מענינים, בין שהם כתובין בתלמוד, בין שהיו כתובין בספרי דרשות, בין שהיו כתובין בספרי הגדה". לביאור הבחנתו בין "ספרי דרשות" ל"ספרי הגדה", ראו שילת (שם), עמ' תסא, הערה 15; אלבוים (לעיל הערה 2), עמ' 145, הערה 187.

21 ראו מאמרו של ש' ספראי (לעיל הערה 8), שבו הראה שנים עשר מדרשים: מאבות דרבי נתן, שני התלמודים, מדרשי הרבות, מדרש תנחומא והפסיקות, שבהם ההלכה המשתמעת מתוך התיאור האגדי אינה תואמת את ההלכה הרווחת והידועה לנו ממקורות הלכתיים רבים. לדבריו, הסיבה לאי כפיפות המדרש לאגדה היא: "פעמים שגבר בדרשן או בחכם היוצר באגדה, הדחף לתיאור פיוטי או הרצון להפריז בגודל המעמד שהוא מתאר או בדגשת הרעיון שהוא מפתח, ומתוך כך לא הקפיד או לא ידע שיש בתמונה שצייר דברים שאינם עולים בקנה אחד עם ההלכה" (שם, עמ' 216). על אחת מהדוגמות שהביא חלק תא-שמע וטען שאין מדובר בטעות הלכתית אלא באחד משלבי התפתחות הלכה זו. ראו י' תא-שמע, "צדיקים אינם מטמאים" – על הלכה ואגדה", *JSL*, 1 (2002). פורסם גם בתוך קובץ מאמריו כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ד (תש"ע), עמ' 169–184. לדעתו, פעמים שהאגדה משקפת את ההלכה המוכרת לה מזמנה וממקומה. נוסף על כך תמה תא-שמע (לעיל הערה 3, עמ' 155) מדוע לא כלל ספראי במאמרו גם את המדרשים העוסקים בשאלת קידוש השם, שניכרת בהם הסתירה מעולם ההלכה הקלאסי.

באמצעותם בין שתי דעות חלוקות. ניתן להביא לכך דוגמאות רבות, אולם נסתפק בשלוש בלבד.

בברייתא, בבבלי נדרים (סה ע"א) מובא: "המודר הנאה מחבירו – אין מתירין לו אלא בפניו". כתב על כך רבנו תם²² שדין זה הוא דווקא כאשר נדר אדם לחברו מחמת טובה שעשה לו, כמשה בשבועתו ליתרו וכצדקיהו בשבועתו לנבוכדנצר,²³ אבל אם הנדר לא נעשה מחמת טובה שעשה לו – אין צריך להתירו בפניו. ראיה לדברי ר"ת הביא הרא"ש (שם, פסקים ט, ב) מהאגדה המובאת בגמרא (בבלי, סוטה לו ע"ב), המספרת שפרעה אמר ליוסף שהוא יכול להפך את נדרו כלפי יעקב אף שלא בפניו. כדי להצדיק את השימוש באגדה זו לפסיקת הלכה כתב הרא"ש: "ואי לאו הלכתא לא הוה קבע ליה בש"ס".

בברייתא, בבבלי גיטין (מה ע"ב), נאמר: "סי"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין [...] ועבד אשה וקטן [...] – פסולים שנאמר 'וקשרתם' [...] וכתבתם' (דברים ו, ח – ט) כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה". מברייתא זו למד ר"ת (תוספות, שם ד"ה "כל שישנו") שציצית שנעשתה על ידי אישה פסולה, שהרי אישה אינה מצווה במצוות ציצית. אולם הרא"ש בפסקיו (שם ד, מו) חלק על דבריו והביא לכך שתי ראיות מסוגיות אחרות בתלמוד. נוסף על ראיות אלו הביא הרא"ש ראיה ממדרש אגדה המובא בבבלי (בבא בתרא, עד ע"ב) שבו מסופר שיצאה בת קול ואמרה: "מאי אית לכו בהדי קרטליתא דדביתהו דר"ח בן דוסא דעתידיא דשדיא תכלתא בה לצדיקי לעלמא דאתי" (תרגום: מה יש לכם עם הארגז של אשת רבי חנינה בן דוסא שהיא עתידה לשים בה תכלת לצדיקים לעולם הבא). מכאן מסיק הרא"ש שדווקא לכתיבת ספר תורה, תפילין ומזוזות נשים פסולות משום גזרת הכתוב "וקשרתם וכתבתם", אבל לשאר מצוות אינן פסולות.²⁴

בבבלי שבת (כה ע"ב) מובא בשם רבא: "הדלקת נר בשבת חובה". דייק מכך רבנו משולם (הובאו דבריו בספר הישר לרבנו תם, מהדורת רוזנטל, ברלין

22 דבריו הובאו אצל רבים מהראשונים, כגון: תוספות, שם ד"ה "דתנן"; פסקי הרא"ש, נדרים ט, ב, וגיטין ד, ט; הר"ן על הר"ף, גיטין יח ע"ב.

23 משה נצטווה לחזור למדין כדי להתיר את נדרו ליתרו, וצדקיהו נהג שלא כהוגן שהתיר את נדרו לנבוכדנצר שלא בפניו. על שבועת צדקיהו לנבוכדנצר, ראו באגדה המובאת שם בסוגיה.

24 אף שראיה זו באה רק לאחר שתי הראיות הראשונות שהביא הרא"ש מסוגיות הלכתיות, נראה שהרא"ש לא ייחס חשיבות לראיות הראשונות יותר מאשר לראיה האחרונה.

תרנ"ח, חלק התשובות מה, ו, עמ' 84) שאין לברך על נר שבת שהרי אינו מצווה אלא חובה, אולם רבנו תם (שם) דחה את דבריו בתקיפות ודחה את ראיותיו.²⁵ לדבריו, המקור לחובת הברכה על נרות שבת הוא מדברי אגדה, ובלשונו: ובספרי אגדה נמצאת והוא לנשים למען כיבו אורו של עולם כמפורש בבראשית רבה (יז, יג) [...] וכמה ברכות מצאנו בסדר ר' סעדיה "ברוך המרבה שמחות" ובהלכות רב יהודאי "אשר צג אגוז" וכיוצא בהן הרבה, אע"פ שאין כתובות וכ"ש שכתובה בספרי אגדה ובדרשות שדורשין בשבת, וכל השומע ישחק לו וכל העוקרה יעקר. ר"ת רואה בדברי אגדה אלו מקור הלכתי מחייב ואינו רואה כל קושי בעובדה שלא הוזכרה ברכה זו בתלמוד.

מחלוקות שמקורן בעימות בין מדרש הלכה למדרש אגדה

להלן נעיין במספר דוגמאות שבהן ההבדלים בין פסקי הרמב"ם לפסקי חכמי אשכנז מקורן בעימות שבין מדרש אגדה למדרש הלכה. בדוגמאות אלו הרמב"ם (לעתים בעקבות הגאונים) פסק כמדרש ההלכה בלבד, ואילו חכמי אשכנז נתנו משקל בהכרעתם ההלכתית גם למדרש האגדה.

אצבעות הכהנים בברכתם

על פי המובא בתלמוד, ברכת כהנים נעשית בנשיאות כפיים (בבלי, סוטה לח ע"א) וכנגד כתפיהם (בבלי, תמיד לג ע"ב), אך לא נאמר דבר לגבי אצבעותיהם. אמנם בדברי ר"ת, הרא"ש ור' מרדכי בן הלל²⁶ נאמרו דעות שונות, שכולן נסמכו על המובא במדרש האגדה הבא:²⁷

25 עיקרי מחלוקתם וטעמיהם מובאים אצל רבים מהראשונים, כגון: תוספות, שבת כה ע"ב ד"ה "חובה"; חידושי הרשב"א שם, מהדורת י" ברונר, ירושלים תשמ"ו, עמ' קטו; פסקי הרא"ש ב, יח; חידושי הר"ן על הר"ף יא ע"ב ד"ה "גמי"; מרדכי ב, רצד.

26 הרא"ש (פסקי הרא"ש, מגילה ג, כא) כתב בטעם המנהג שהכהנים חולקים אצבעותיהם לה' אווירים, "בין שתי אצבעות לשתי אצבעות, ובין אצבע לאגודל, ובין גודל לגודל" שהוא ע"פ המדרש (הנזכר בפנים), וכך כתב בנו רבי יעקב בשמו (טור, אורח חיים, מהדורת סאמעט, קכח, יב, עמ' ז). המרדכי (ג, תתטז) ציין רק שיש לפתוח את האצבעות. בשם ר"ת כתב תלמיד הרשב"א – הרב חיים בן שמואל בן דוד (צרור החיים, ירושלים תשכ"ו, עמ' יז): "וצריך הכהנים לעשות שלשה חלונות בדוכן. כיצד? בתחלת 'יברכך' פליג האצבע מן השלושה, ובתחלת 'יאר' יפלג אצבע ואמה מן השנים ויחברם, ובתחלת 'ישא' פליג קמיצה מן הזרת ויחברנו עם השנים", והוסיף על דבריו: "והיינו אותיות שד"ק, כי מתחלה עושה דוגמה של ש"ן ואחר כך כופף הקמיצה והזרת ועושה דל"ת ואחר כך עושה כמין יו"ד".

אמר להם הקב"ה אע"פ שאמרתי לכהנים שיהיו מברכין אתכם, עמהם אני עומד ומברך אתכם. לפיכך הכהנים פורשים את כפיהם לומר שהקב"ה עומד אחרינו, ולכך הוא אומר "משגיח מן החלונות" (שיר השירים ב, ט) – מבין כתפותיהם של כהנים, "מציץ מן החרכים" (שם) – מבין אצבעותיהם של כהנים.²⁸

המרדכי אף העיר בשם ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה), שאין לדעות אלו מקור בתלמוד, "אלא דדרשנים אמרו טעם: 'אמור' (במדבר ו, כג) מלא וי"ו, קח אותה וי"ו ושים אותה בתוך 'כה' (שם) ויהיה 'כוח' – לשון חלון,²⁹ וכשהכהנים נושאים כפיהם נהגו לחלק אצבעותיהם וזהו 'מציץ מן החרכים' מבין אצבעותיהם של כהנים שעושין מידם חלונות".

לאחר שהביא ר' יוסף קארו (בית יוסף שם, קכח, יב, עמ' ז, להלן: ר"י קארו) שיטות אלו, התייחס לשיטת רמב"ם וכתב: "אבל הרמב"ם לא הזכיר דבר זה כלל לפי שאינו בתלמוד". הרי שברור לר"י קארו שהרמב"ם אינו מתייחס למקור אגדתי-דרשני כמקור הלכתי, ולכן לא הזכיר ולא הכיר מנהגים אלו.³⁰

נשיאת כפיים בכוהן רווק

ביחס לחומרת החיוב המוטל על הכהנים לישא את כפיהם, מובא בבבלי סוטה (לח ע"ב): "כל כהן שאינו עולה לדוכן, עובר בשלשה עשה: 'כה תברכו', 'אמור להם', 'ושמו את שמי' (במדבר ו, כג)". לכאורה הדברים אמורים ביחס לכל כוהן מגיל מצוות, בין נשוי בין רווק, אולם רבי יוסף קארו (בית יוסף, אורח חיים קכח, מד) הביא מי שכתב למנוע מכוהן רווק לברך:

מדבריו נראה כי כל השיטות מקורן במדרש הנזכר. אמנם יש שכתבו שהדבר נעשה לצורך סימן שלא יטעו בברכות (ר' צדקיה בן אברהם [המאה ה-13 גרמניה], שיבולי הלקט, מהדורת ש"י חסידה, ירושלים תשמ"ח, עמ' כג).

27 שיטת הרא"ש צריכה בירור משום שלעיל חילק בין אגדה המובאת בתלמוד, שניתן ללמוד ממנה הלכה, ובין אגדה שלא הובאה בתלמוד, וכאן מסתמך על אגדת בראשית רבה. נראה שלדעתו ניתן להסתמך גם על אגדה שאינה בתלמוד אם אינה סותרת את ההלכה.

28 כך בבראשית רבה יא, ב; וראו עוד פסיקתא דרב כהנא ה, ח.

29 כגון בפסוק "ויפתח נח את חלון התיבה" (בראשית ח, ו) תרגם אונקלוס: "ויפתח נח את פת תיבתא".

30 אף שר"י קארו כתב שרמב"ם לא הביא הלכה זו לפי שאינה בתלמוד, על פי מה שנתבאר לעיל בשיטת רמב"ם (והגאונים) גם מאגדה המובאת בתלמוד לא ניתן ללמוד הלכה למעשה.

בשבלי הלקט כתב בשם רבי יצחק בר יהודה, שכהן פנוי אינו נושא את כפיו, כי השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה (יבמות סב ע"ב) וראוי למברך שיהיה שרוי בשמחה כמו שמצינו ביצחק אחר שאכל כתיב "ואברכך" (בראשית כז, ז), וכן מצינו "שמחים וטובי לב" (מלכים א ה, ח, סו) וכתוב "ויברכו את המלך" (שם).

על אף המובא במסכת סוטה, הכריע ר' יצחק בר יהודה (מרבותיו של רש"י, להלן: ריב"י) שכוהן רווק אינו נושא את כפיו מאחר שאינו שרוי בשמחה. ריב"י אינו מהבהיר מהו המקור שעליו הוא מסתמך או כיצד דבריו יעלו בקנה אחד עם דברי התלמוד. כשנשאל ר' שלמה בן אדרת (להלן: הרשב"א, חלק א סימן פה, מהדורת א' זלניק, עמ' ג) בענין זה השיב: "דבר זה לא שמעתי לאחד מרבתינו מעולם ולא ראיתי לאחד ממחברי הספרים, ואולי מדרש אגדה הוא.³¹ אבל לפי גמרתנו אינו נראה כן שלא הוזכר זה בשום מקום". מאחר שלא הכיר לכך מקור בתלמוד, שיער הרשב"א שיתכן שריב"י נסמך על מדרש אגדה שמצא, והוא שהביאו לפסוק שאין לכוהן רווק לעלות לישא את כפיו. אולם הרשב"א עצמו הכריע שאין לנו אלא דברי התלמוד, ולפיכך גם כוהן רווק עולה לדוכן ונושא את כפיו.³²

מניין לתפילה

בבבלי מגילה (כג ע"ב) מובא שאין מניין בפחות מעשרה, והטעם: "דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב) – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". אלא שבמסכת סופרים (מהד' ש"נ וסרשטיין, ירושלים תשס"א, י, ז עמ' צד-צו) מובא:

31 לא ידוע על מדרש זה וגם הרשב"א כתב ש"אולי" מדרש אגדה הוא. ייתכן שהמדרש הוא פרי יצירתו העצמית של ריב"י, תופעה שהייתה מצויה אצל חכמי אשכנז שבדור הראשון, השני והשלישי עד למחצית השנייה של המאה האחת עשרה, וכפי שעמד על כך א' גרוסמן בספרו חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 154–157; 430–431. לדעת י' תא-שמע (הנגלה שבנסתר, בני ברק תשס"א, עמ' 27) מאוחר יותר התגלגלה הלכה זו לספר הזהר (נשא, ח"ג קמה ע"ב) וזוהי דוגמה להלכות אשכנזיות ששוקעו בתוך ספר הזהר.

32 במחלוקת זו נחלקו גם רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש, שהראשון פסק כרשב"א והאחרון כריב"י (שולחן ערוך, אורח חיים קכח, מד). באופן דומה ומאותו טעם של חסרון השמחה נחלקו גם בשאלת נשיאת כפיים בחוץ לארץ, שלדעת ר"י קארו, וכן מנהג "בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים" (בית יוסף, שם, עמ' כה) שכהנים נושאים כפיים בכל יום, ולדעת ר' משה איסרליש אין נושאים כפיים אלא במוסף של יום טוב בלבד, מאחר שמחמת ביטול מלאכה וטורח הפרנסה המוטל על כתפיהם אינם בשמחה ואינם יכולים לברך.

אין פורסין על שמע [...] ואין אומרין קדיש וברכו פחות מעשרה; ורבותנו שבמערב אומרים בשבעה, ונותנין טעם לדבריהם, "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' " (שופטים ה, ב) – כמנין התיבות; ויש אומרים אפילו ששה – עד "ברכו" ששה הוא.

וכתב הר"ן³³ שנחלקו הראשונים בהסבר דברי רבותינו שבמערב. לדעת מקצת רבותינו הצרפתיים, אין צריך עשרה למניין, אלא די בשבעה או אפילו בשישה, ולדעת ר"ת חייבים עשרה, אלא שדי בשבעה או בשישה מתוכם שלא שמעו קדיש או קדושה. נראה שכך סבר גם הרמב"ם שפסק (הלכות תפילה ח, ד) שאין מניין בפחות מעשרה, והוסיף שאפילו אם מקצתן התפללו ויצאו ידי חובת תפילה, משלימים לעשרה, ובלבד שיהיו רוב של עשרה (שישה) שלא התפללו. לדעת ר"י קארו (כסף משנה, שם) הרמב"ם פסק כרבותינו שבמערב, משום שבכל מקום אנו אומרים רובו ככולו.

אולם רבנו תם כתב: "אגדה – אין אומרים ברכו אלא אם כן יש שם חמשה בני אדם שלא שמעו אותו שני' בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' " (שופטים ה, ב)³⁴. כלומר לדעת ר"ת די בחמישה בני אדם כנגד חמש תיבות "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם" הכתובות בפסוק עד תיבת "ברכו". הרי שבהסתמך על דברי אגדה פסק ר"ת שאין צורך בשישה שלא התפללו אלא די בחמישה.

זמנה של סעודה שלישית

במשנה במסכת שבת (א, ב) מובא שאסור לאכול סמוך למנחה עד שיתפלל, ואם כן ראוי לקבוע סעודה שלישית אחרי שיתפלל מנחה. אלא שבמדרש שוחר טוב (מהדורת ש' באבער, ירושלים תשכ"ו, יא, ו, עמ' 102) נאמר: "וכל אדם השותה מים בין השמשות גוזל את מתיו". למד מכאן רבנו תם (ספר הישר, חלק התשובות מה, ו) שאסור לקיים סעודה שלישית בין מנחה לערבית, וחלק בתקיפות ובכעס על רבנו משולם שהנהיג לאכול סעודה שלישית בין מנחה לערבית. רבנו משולם לא חלק על עצם סמכות המדרש בקביעת הלכה, אלא

33 הר"ן על הר"ף, מגילה יג ע"ב, ד"ה "מתני".

34 ספר הישר, חלק החידושים, מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט, סימן כו, עמ' 27.

השיב לר"ת שבמדרש שלפניו הגרסה היא אחרת, ולפיה האיסור לשתות מים הוא בערב שבת דווקא.³⁵ לעומת רבנו תם, כתב הרמב"ם (הלכות שבת, ל, י): כך היה מנהג הצדיקים הראשונים: יתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לבית המדרש יקרא וישנה עד המנחה ויתפלל מנחה. ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצאי שבת. וכתב על כך הטור (אורח חיים צא, ב): "ונראה דהכי עדיף טפי דכיון שהגיע זמן המנחה אסור לאכול עד שיתפלל". הרי שהרמב"ם פסק כמובא במשנה, שזמנה של סעודה שלישית הוא לאחר תפילת המנחה, ולא זו בלבד, אלא שאף התיר לשתות יין בין מנחה לערבית משום עונג שבת ללא שחשש כלל למובא באגדה.³⁶

טבילה בנהר פרת

בגמרא מובאת מחלוקת בין רב ושמואל בשאלת הטבילה בנהר פרת: אמר רבין אמר רב: מטרא במערבא סהדא רבה פרת. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: נהרא מכיפיה מתבריך. ופליגא דשמואל אדשמואל, דאמר שמואל: אין המים מטהרין בזוחלין – אלא פרת ביומי תשרי בלבד. אבוה דשמואל עבד להון מקוואות לבנתיה ביומי ניסן, ומפצי ביומי תשרי.³⁷

35 על צדדי המחלוקת, ראו תוספות, פסחים קה ע"א ד"ה "והני"מ"; פסקי הרא"ש י, יג; מרדכי לו, ד. למשמעות דברי המדרש, כתב ר' צדקיה הרופא (שיבולי הלקט, לעיל הערה 26, שבת קכז): "מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל כך שמענו מפי חכמים הראשונים, כל בין השמשות נותנין רשות לנשמתן של מתים לשתות מים, וכל השותה מים בין השמשות בשעה ששותות נשמות מתות, אין מניחין נשמה של מת קרובו לשתות מים. לפיכך אמרו חכמים כאילו גוזל את מתיו. ולא כל קרובים אלא שבעה מתים שאדם מתאבל עליהם כגון אביו ואמו אחיו ואחותו בנו ובתו ואשתו. ודוקא בתוך י"ב חדש. מה טעם? מפני שאמרו חכמים כל י"ב חדש גוף קיים ונשמה עולה ויורדת אבל לאחר י"ב חדש גוף כלה ונשמה עולה ואינה יורדת". ורבנו בחיי כתב (מהדורת בלום, ירושלים תשנ"ה, שמות כ, ח, עמ' קנז): "כווננו בזה לקבוע בנפש אמונה שיש לרשעי ישראל מנוחה בשבת בגיהנם, וכשהם יוצאין בערב שבת הם שותים ורוחצים ומצטננים במעים עד שהשותה מים באותו שעה הוצרכו לומר שהוא גוזל אותן מהם ועשו את השותה גזלן ומחוסר אמונה". וראו עוד מה שכתב המרדכי (שם לו, א).

36 חלקו הראשון (מזמורים א-ק"ח) של מדרש תהלים – שוחר טוב, נערך בארץ ישראל בתקופת הגאונים במאה העשירית, כך שסביר להניח שהרמב"ם הכיר מדרש זה ולא חש לדבריו (ראו ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבת תשע"א, עמ' 281).

37 בבלי, נדרים מ ע"א. לסוגיות מקבילות ראו בבלי, שבת סה ע"ב; שם, בכורות נה ע"ב.

בחורף מתרבים מימיו של נהר פרת מחמת הגשמים ובקיץ מהפשרת השלגים, ונחלקו רב ושמואל אם באותם זמנים ניתן לטבול בו. לדעת רב אסור, לפי שריבוי מימיו הוא מחמת הגשמים וחוששים שרבו הנוטפין (=מי הגשמים) שבו על הזוחלין (=מי המעיינות) שבו וביטלום ברוב, ואין מי גשמים מטהרים בזוחלין (=מים זורמים), אלא באשבורן (=מים המכונסים ועומדים במקום אחד); ולדעת שמואל מותר, שנהר פרת מתרבה ממקורו, כלומר ממימי התהום, לפי שאין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו טפחיים (או שלושה, ראו להלן). ממילא מדובר במי מעיין המטהרים גם בזוחלין.

הגמרא מציינת שדבריו של שמואל סותרים אמירה אחרת שלו, שאין נהר פרת מטהר אלא בימי תשרי, ושאר אביו של שמואל לא סבר כמותו אלא אסר את הטבילה בנהר פרת, ולכן היה עושה מקוואות לבנותיו בימות הקיץ.

והנה אף שבמחלוקת רב ושמואל הלכה כרב באיסורי³⁸, ואף שאביו של שמואל נהג הלכה למעשה כרב, ואף שמואל עצמו החמיר בכך במקום אחר, ויחיד ורבים הלכה כרבים³⁹, פסק רבנו תם בספר הישר להקל כשמואל⁴⁰. את הביסוס להכרעתו נימק ר"ת בשני מדרשי אגדה התואמים לשיטת שמואל הסובר שהנהרות מתברכים ממקורם.

שני המדרשים מופיעים בתלמוד הבבלי. בבבלי, שבת נה ע"ב נאמר: "תניא, רבי מאיר אומר: יובל שמו, שנאמר 'והיה כעץ שתול על מים ועל יובל יִשְׁלַח שרשיו' (ירמיהו יז, ח), ולמה נקרא שמו פרת – שמימיו פרים ורבים"⁴¹. ובבבלי, תענית כה ע"ב כתוב: "תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין לך טפח מלמעלה, שאין תהום יוצא לקראתו שלשה טפחים".

מאחר שדעת ר' מאיר היא שנהר פרת פרה ורבה ומתמלא בעיקר מעצמו ולא מהגשמים, וממנו מתברכים כל שאר הנהרות, וכך היא גם דעת רבי שמעון בן

38 ראו בבבלי, בכורות מט ע"ב; שם, נדה כד ע"ב.

39 כך הקשה הרמב"ן בחידושיו (מהדורת א"ר הישריק, ירושלים תשנ"ה, שם, נדרים לט ע"א, עמ' מב-מג).

40 ספר הישר לר"ת (חלק החידושים, לעיל הערה 34), סימנים רמה(ב), עמ' 150; רנו, עמ' 156; וכן בשמו הר"ן בנדרים (שם), ד"ה "ומפציי", ובכורות (נה ע"ב), ד"ה "מסיע".

41 כך הוא נוסח הגמרא שלפנינו ובדברי ר"ת בספר הישר. אולם בדברי הראשונים (רמב"ן בנדרים יג ע"א בדפי הר"ף; ר"ן על אתר ועוד), מובאת מחלוקת בעניין זה בין ר' מאיר לחכמים, ושחכמים הם שאמרו "פרת שמו – שמימיו פרים ורבים", וכן הוא הנוסח בילקוט שמעוני (חלק א, רמז כב). הר"ן אף כתב שדעת חכמים תומכת בדעת שמואל, אלא שבסוף ציין שיש גרסה אחרת בדבריהם שאינה תומכת בדעת שמואל.

אלעזר, פוסק רבנו תם שהלכה כשמואל, ובלשונו (שם סימן רנו): "ואע"ג דרב ושמואל הלכתא כרב באיסורי, הואיל ותניא כוותיה דשמואל, הלכתא כוותיה דשמואל. וההיא דתענית נמי מתני' היא, ושנוייה בתוספתא, וליכא מאן דפליג, ומסייע לשמואל כמו כן".⁴²

אף שדברי ר' מאיר ור' שמעון בן אלעזר הם בעלי אופי דרשני מובהק, ואף שבמדרשים ניתן למצוא גם הסברים אחרים מדוע נקרא נהר פרת בשם זה,⁴³ לא נמנע ר"ת מלהסתמך על אגדה זו כבסיס להכרעתו ההלכתית.⁴⁴ לעומת ר"ת, רבנו חננאל, הרי"ף והרמב"ם (הלכות מקוות ט, יג) פסקו כרב, וכן היא הכרעת הרמב"ן שנימק את דבריו: "לא דחינן מימרא דאיתמר לענין איסורא והלכה משום חד מימרא דאגדתא".⁴⁵

תשמיש בשנת רעבון

בתלמוד (בבלי, תענית יא ע"א) מובא בשם ריש לקיש שאסור לאדם לשמש מיטתו בשנת רעבון, שנאמר: "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" (בראשית מא, ט), וכן פסק הרמב"ם (הלכות תעניות ג, ח). אולם בעלי התוספות (שם, ד"ה "אסור") הקשו על כך מהמסופר באגדה (בבלי, בבא בתרא קכ ע"א) שיוכבד נולדה בין החומות, ובאותה שעה שנת רעבון הייתה, וכמו שנאמר "כי זה שנתים בקרב הארץ ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר" (בראשית מה, ו). ותירצו: "ויש לומר דלכ"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות

42 על הסתמכות בעלי התוספות על מקור צדדי, ראו ח' סולובייצ'יק, הלכה, כלכלה ודימוי-עצמי: המשכונאות בימי-הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 111, 116, 138.

43 כגון המובא בבראשית רבה (תיאודור-אלבק), פרשה טז, ו: "רבי יודן אמר [...] פרת – שמימי פרין ורבין, פרת – שמפריד והולך עד שכלה במגריפה", ופירש שם ר' חנוך זונדל (עץ יוסף ומתנות כהונה ו): "פ"י שמחסר [...] ור"ל שמצד רחבו למעלה מתמעט עד שכלה במקום צר כמגרפה".

44 אף שקישור דברי אגדה אלו למחלוקת רב ושמואל עולה כבר מדברי הגמרא בבבלי בכורות (נה ע"ב), מכל מקום מידי דברי אגדה לא יצאנו.

45 רמב"ן בנדרים על הרי"ף (יג ע"א בדפי הרי"ף) והובאו דבריו גם ברשב"א ובר"ן (על אתר). הכרעתו של הרמב"ן כרב נזכרת גם בפירוש הרי"ן (על אתר), ושם הקשה על רב ואביו של שמואל מדוע אסרו את הטבילה בנהר פרת, והרי לדעת חכמים פרת פרה ורבה מעצמו. על כך תירץ הרי"ן: "איכא למימר דאינהו ידעי דאיכא תנאי בעלמא דלא סבירא להו הכי" (כעין מה שכתבנו לעיל הערה 43).

ויוסף לא שימש אבל שאר בני אדם שימשו.⁴⁶ באופן אחר תירץ הרא"ש בתוספותיו (שם, ד"ה "אסור") וכתב: "דבמקום שהיו דרים יעקב ובניו לא היה רעב כדאמרין לעיל, שלא הלכו אלא שלא להתראות בפני עשו וישמעאל". המסקנה ההלכתית העולה מדבריהם שונה ממה שפסק הרמב"ם: לדעת בעלי התוספות אין איסור מן הדין לשמש בשעת רעבון, אלא ממידת חסידות בלבד. לדעת הרא"ש אמנם האיסור הוא מדינאי, אך רק באותו מקום שבו יש רעב, אבל הגרים במחוזות הרחוקים ממקום הרעב מותרים בתשמיש. העמדת האמור באגדה כנגד המובא בתלמוד, מעידה על קבלתם את דברי המדרש כאמת היסטורית ולא כדרש, לעומת הרמב"ם והגאונים שסביר להניח שראו בכך דברי דרש בלבד ולא תיאור היסטורי מהימן.

חיזוק להנחה זו ניתן למצוא במחלוקת שבין פרשני המקרא לביאור הפסוק "כל נפש בניו ובנותיו שלושם ושלוש" (בראשית מו, טו). רש"י ורמב"ן הסבירו את הפער שבין המספר שלושם ושלוש שנוקט הפסוק למספר הצאצאים בפועל, באמצעות המדרש הנ"ל. לעומתם, ר' אברהם בן עזרא הציע פתרון אחר, משום שלדעתו דברי חז"ל נאמרו בדרך דרש שאינו מתיימר לשקף את האמת ההיסטורית,⁴⁷ וכמו שכתב:

ובדרש (בבלי, בבא בתרא קכ ע"א), כי יוכבד נולדה בין החומותים; גם זה תמה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה, והיא בת מאה ושלושים שנה? ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים (בראשית יז, יז)? [...] והנכון בעיני, שיעקב – בחשבון, וממנו יחל, כאילו אמר: "כל נפש בניו ובנותיו" – עם נפשו – "שלושים ושלוש".

נראה שזוהי גם דעתו של הרמב"ם. בנו של הרמב"ם, רבי אברהם, כתב כך במפורש בפירושו לתורה (בראשית מו, כז):

ומה שאמר בבני לאה "כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלוש" (שם) והמספר הפרטי שלשים ושתים, אמרו בזה הרבה. ומה שאמרו בו החכמים ז"ל והמפרשים שנמשכו אחריהם שיוכבד נולדה בין החומותים ובה נשלם המספר שלשים ושלוש, אין עליו ראייה מן המקרא ואם הלכה נקבל. ודעת

46 רבים הקשו על תירוצם שהרי ריש לקיש אמר במפורש "אסור" ולא ממידת חסידות, ראו מהר"ל, גבורת ארי; קרבן נתנאל א, ח, נ. לכן יישבו את הסתירה באופנים אחרים, ראו ר"ן ב ע"ב, ד"ה "ההולך"; ריטב"א, על אתר; רבי יוסף קארו, בית יוסף, אורח חיים, תקעד, ד; מהרש"א, על אתר, ד"ה "בשני" ועוד.

47 ראו לעיל הערה 1.

בן עזרא ז"ל בזה, כי יעקב ע"ה הוא השלמת המספר ובו נשלם שלשים ושלוש, הוא הכי נכון שבפירושים.

אישה שהלך בעלה למדינת הים

בבבלי קידושין (עג ע"א) מובא שאישה שהלך בעלה למדינת הים ולאחר זמן נמצאת מעוברת, שהוולד ממזר,⁴⁸ ובמסכת יבמות (פ ע"ב) מובא שרבא תוספאה הכשיר ולד שנולד עד י"ב חודש מיום שהלך הבעל למדינת הים. בהתאם לכך פסק רמב"ם (איסורי ביאה טו, יט): "אשת איש שהיתה מעוברת [...] שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר [...] ואין העובר משתתה במעי אמו יתר על שנים עשר חדש".

אולם בניגוד למובא בתלמוד, התוספות (קידושין עג, א, ד"ה "מאי איכא") והרא"ש (שם ד, ז) כתבו בשם בעל הלכות גדולות (להלן: בה"ג) שגם הנוולד לאחר י"ב חודש כשר לבוא בקהל ואינו ממזר, משום שתולין את הריונה בבעלה שבא בצנעה לביתו ובעל. וזה לשונו של בה"ג:

ממזרת אין חוששין לה, כגון דקאמרי הלך בעלה למדינת הים וזניא והוה לה ברתא,⁴⁹ לא חיישינן, דאמרינן דילמא אתא בעלה בצניעה בליליא ושימש. כהווא מעשה דאבוה דשמואל דאתא בשם ושימש. ומאי טעמא הוה חכים? דכי אזל אבוה דשמואל למערבא אשכחתיה מְדִיָּתָא דהוה ידעה בלישנא דציפורי, אמרה ליה: אזדקיך לי ואנא יהיבנא לך כך וכך זוזי, משום דהוה ידעה דנפיק מיניה גברא רבה. ערק מינה והדר אתא בשם ההוא ליליא לגבי דביתהו ואיזקיך לה והדר אזל. לסוף אישתמעית מילתא דמיעברא, אתיוה לבי דינא ואלקיוה. ואמי שמואל בכרסה דאימיה איכוף רישאי דילמא מטאי לי רישא דשוטא וכאיב לי. כף רישיה בכרסא דאימיה ומטייה ריש שוטא.⁵⁰

48 כך מובא שם: "ויאמר רבא: דבר תורה אסופי כשר; מאי טעמא? אשת איש בבעלה תולה, מאי איכא? מיעוט ארוסות ומיעוט שהלך בעליהם למד"ה [...]". משמע שאם הלך בעלה למדינת הים והתעברה, שהוולד ממזר.

49 פירוש: שאנשי העיר אומרים שהלך בעלה למדינת הים, וזו האישה זינתה וילדה בת (הרב מנשה קליין, הלכות גדולות עם פירוש משנה הלכות, מסכת גיטין, ירושלים תשנ"ג, עמ' קל).

50 הלכות גדולות, מהדורת י' בוקסבוים, ירושלים תשנ"ב, סוף ה' גיטין, עמ' תכ.

תרגום: ממזרת אין חוששים לה, כגון שאמרו הלך בעלה למדינת הים ו[חושדים] שזינתה ונהיתה לה בת, לא חוששים, שאומרים שמא בא בעלה בסתר בלילה ושימש. כאותו מעשה שאביו של שמואל שבא בשם [המפורש] ושימש. ומה טעם היה [שמואל] חכם? משום שכאשר הלך אביו של שמואל לארץ ישראל מצאתו [אישה] מדית שהיתה יודעת בלשון הציפורים, אמרה לו: שמש עמי ואתן לך כך וכך זוזים, משום שהיתה יודעת שיצא ממנו אדם גדול. ברח ממנה וחזר ובא בשם [המפורש] אותו לילה לאשתו ונזקק לה ושוב הלך. לבסוף נשמע הדבר שהתעברה, הביאוה לבית הדין והלקוה. ואמר שמואל בבטן אמי כופתי ראשי שמא יגיע לי ראש השוט ויכאב לי. כופף ראשו בבטן אמו והגיעו ראש השוט. מקורה של אגדה זו אינו ברור. הרא"ש כתב שמקורה בירושלמי, אך היא אינה מופיעה בתלמוד ירושלמי שלפנינו.⁵¹ מכל מקום התוספות נסמכים על אגדה זו המובאת בדברי בה"ג, ופוסקים שהוולד כשר גם אם נולד לאחר י"ב חודש אם אומרת שבא בעלה ע"י שם, ומה שהובא בגמרא בקידושין שהוולד ממזר, הוא דווקא כששניהם, הבעל והאישה, מודים שלא בא ובעל.⁵²

בין השמשות, שיעור מיל, "דרך רחוקה"

בתורה נאמר שכל הנמצא בזמן הקרבת פסח ראשון "בדרך רחוקה" (במדבר ט, י) מתחייב בפסח שני. וכמה היא דרך רחוקה? "מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא" (משנה, פסחים ט, ב), ואמר עולא שהוא מרחק של

51 להסבר תופעת המאמרים המיוחסים לתלמוד הירושלמי, אך אינם מופיעים בתלמוד הירושלמי שבידינו, נכתבו מספר מחקרים ונאמרו מספר השערות, כגון: א' אפטוביצר, "ציטוטי ירושלמי שאינם בתלמוד הירושלמי" (תרגם מגרמנית: א' הרמלין) נטועים כ (תשע"ו), עמ' 275-280; י' זוסמן, "פרקי ירושלמי", מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 220-223; הני"ל, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 40, הערה 5.

52 רבי אברהם זכות (ספר היוחסין השלם, מהדורת יריד הספרים, ירושלים תשס"ה) כותב שזו הסיבה מדוע נקרא בתלמוד אביו של שמואל "אבוה דשמואל" ולא בשמו "אבא בר אבא הכהן". והוסיף על כך עוד שני טעמים: כדי להבחין בין רבים אחרים שנקראו בשם "אבא" או כדי שיתכבד בבנו שהיה חכם גדול. אמנם יש שלא ראו באגדה זו טעם יפה, מאחר שאם כן עדיף היה לקרוא לשמואל "שמואל בן אבא" להוציאו מחשש ממזרות, ועוד לאברהם אביו היה ראוי לקרוא "אבוה דיצחק" להוציא מליצני הדור שהיו אומרים מאבימלך נתעברה שרה (משה לייטר, בשולי גליוני, ירושלים תשכ"ז, עמ' רצט).

חמישה עשר מיל מירושלים (בבלי, פסחים צג ע"ב). טעמו, כפי שהובא בגמרא הוא :

סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן : כמה מהלך אדם ביום? עשרה פרסאות; מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, פשו לה תלתין; חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא [...] אמר מר : מעלות השחר עד הנץ החמה – חמשת מילין. מנא לן? דכתיב "וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו'" (בראשית יט, טו) וכתיב "השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה" (שם, כג) ואמר רבי חנינא : לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין.

תרגום : סבר [עולא] כמו שאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן : כמה מהלך אדם ביום – עשר פרסאות; מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מיל, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשה מיל, נשאר [ביום] שלושים מיל; חמישה עשר מהבוקר ועד חצות היום, וחמישה מחצות היום ועד הערב [...] אמר מר : מעלות השחר עד הנץ החמה – חמשה מיל, מנין לנו? כמו שכתוב "וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו'" (בראשית יט, טו) וכתיב "השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה" (שם, כג) ואמר רבי חנינא : ראיתי את המקום ההוא והרי הוא חמישה מיל.

בהסתמך על דברי רבי יוחנן שמהלך אדם מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא ארבעים מיל (=עשר פרסאות), ובהסתמך על דברי רבי חנינא שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה והזמן שמהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא חמישה מיל, למד עולא ש"דרך רחוקה" היא חמישה עשר מיל. לפיכך סבר עולא שכל מי שלא יכול להגיע למקדש בזמן שחיטה – שהוא מחצות היום ועד צאת הכוכבים, נחשב שנמצא ב"דרך רחוקה", ומאחר שאורך היום שבין הנץ החמה ועד השקיעה הוא שלושים מיל, נמצא שאורך חצי היום הוא חמישה עשר מיל. אולם בסוגיה הסמוכה נדחים דברי עולא, ובאופן מסוים גם דברי רבי חנינא (שם צד ע"א) :

אמר רבא : שיתא אלפי פרסי הוי עלמא, וסומכא דרקיעא אלפא פרסי [...] סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן [...] מיתבי, רבי יהודה אומר [...] ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין [...] תיובתא דרבא תיובתא

דעולא תיובתא. לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן? אמר לך: אנא ביממא הוא דאמרי, ורבנן הוא דקא טעו, דקא חשבן דקדמא וחשוכא. לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא? לא, "ויאיצו" שאני.

תרגום: אמר רבא: ששת אלפים פרסאות הוא העולם, ועובי הרקיע אלף פרסות [...] סבר כמו זה שאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן [...] מיתבי, רבי יהודה אומר [...] ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעה מילים, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעה מילים [...] תשובה לרבא תשובה, לעולא תשובה. נאמר שתהיה [גם] תשובה לרבי יוחנן? אמר לך: אני ביום אמרתי, ורבנן הוא שטעו, שחישבו גם את המקדימים והמאחרים. נאמר שתהיה [גם] תשובה לרבי חנינא? לא, "ויאיצו" שונה.

למסקנת הסוגיה השנייה נדחים דברי רבי חנינא שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ הוא חמישה מיל, ובעקבות זאת נדחית גם קביעתו של עולא שדרך רחוקה היא חמישה עשר מיל. מהסוגיה השנייה ניתן להסיק שלוש מסקנות חשובות: (א) מהלך אדם מעלות השחר עד הנץ החמה הוא ארבעה מיל; (ב) דרך רחוקה היא שישה עשר מיל;⁵³ (ג) מהלך אדם מהשקיעה עד צאת הכוכבים (=בין השמשות) ארבעה מיל.

אולם הרמב"ם והגאונים התעלמו ממסקנות סוגיה זו ופסקו בשלושה עניינים כסוגיה הראשונה בלבד: (א) על פי הסוגיה השנייה אורך היום (מהנץ החמה עד השקיעה) הוא שלושים ושניים מיל, ואם כן אורך מיל הוא עשרים ושתיים דקות וחצי,⁵⁴ ואילו הרמב"ם כתב שמיל הוא עשרים וארבע דקות זמניות;⁵⁵ (ב) בסוגיה השנייה נדחתה דעתו של עולא שדרך רחוקה היא חמישה עשר מיל, אולם הרמב"ם פסק כעולא (הלכות קרבן פסח ה, ח); (ג) רבנו תם⁵⁶ הקשה שדברי רבי יהודה בפסחים הסובר שזמן בין השמשות הוא ארבעה מיל,

53 לשיטה זו יש להפחית מארבעים המיל את ארבעת המיל מעלות השחר ועד הנץ החמה ואת ארבעת המיל מהשקיעה ועד צאת הכוכבים. נמצא שהזמן מהנץ החמה ועד השקיעה הוא שלושים ושניים מיל, ואורך חצי היום הוא שישה עשר מיל.

54 חשבון זה עולה מחילוק היום לשלושים ושניים מיל. אורך היום בדקות הוא 720 (12 שעות), ולפיכך 32=720:22.5. עשרים ושתיים דקות וחצי הן גם שלוש שמיניות השעה, וכך פסק הגר"א, אורח חיים תנט, ב.

55 שהם "שני חומשי שעה" (פירוש המשניות לרמב"ם, פסחים ג, ב) 30=720:24.

56 ר"ת בספר הישר (חלק החידושים, לעיל הערה 34), סימן רכא. דברי ר"ת הובאו כמעט על ידי כל ה"ראשונים" שעסקו בסוגיה זו.

סותרים את דבריו במסכת שבת שזמן בין השמשות הוא שלושת רבעי מיל.⁵⁷ מתוך כך הסיק ר"ת שיש שתי שקיעות שסך שתייהן הוא ארבעה מיל, ומשך זמנה של השקיעה השנייה הוא שלושת רבעי מיל. מבחינה אסטרונומית, הסביר ר"ת, כי השקיעה הראשונה מתחילה כאשר השמש נכנסת לתוך חלונה, והשקיעה השנייה מתחילה כאשר השמש עולה מעל הרקיע.⁵⁸ אולם הגאונים⁵⁹ והרמב"ם⁶⁰ התעלמו מסתירה זו ופסקו על פי הסוגיה במסכת שבת בלבד שמיד לאחר השקיעה מתחיל זמן בין השמשות.⁶¹

מספר הסברים נאמרו לביאור שיטת רמב"ם,⁶² אולם ברצוני להציע הסבר כולל אחד, והוא שלדעת רמב"ם (והגאונים), הסוגיה השנייה במסכת פסחים (צד ע"א) עוסקת בענייני אגדה.⁶³ לפיכך, לדידם לא ניתן ללמוד ממנה להלכה ובוודאי שלא להקשות ממנה על הסוגיה ההלכתית המובאת במסכת שבת כפי

57 לדעת רבי יהודה (בבלי, שבת לד ע"ב) זמן בין השמשות מתחיל מיד לאחר השקיעה ונמשך "כל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון". בהמשך אומר רבה שלדעת רבי יהודה אורך זמן זה הוא שלושת רבעי מיל.

58 תמונת העולם של ר"ת מתאימה לדעה המובאת בשם חכמי ישראל בבבלי, בפסחים צד ע"ב, ונראה שכך גם שיטת רש"י (שם צג ע"ב, ד"ה "מעלות השחר"). ראו על כך לחם משנה (על אתר); הרב ש' טולדנו, דברי שלום ואמת, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 311–324.

59 רב שרירא גאון, בנו רב האי גאון, ורב ניסים גאון. דבריהם הובאו על ידי רבי משה בן יצחק אלשקר, שו"ת מהר"ם אלשקר, ירושלים תשי"ט, סימן צו.

60 כך על פי דבריו במשנה תורה, הלכות שבת ה, ד. להבנות אחרות בשיטת רמב"ם, ראו הרב יוסף קאפח (על אתר), הערה יד; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, אורח חיים, ב, סימן כא.

61 אפשר כמובן להסביר זאת גם במסורת הספרדית הפוסקת על סמך סוגיה אחת מרכזית, לעומת המסורת האשכנזית המבקשת ליצור הרמוניזציה בין הסוגיות. ראו על כך, א' אורבך, "דרכם של בעלי התוספות בפירוש התלמוד ובפסק ההלכה והיצירה המשפטית בסביבתם", בעלי התוספות ב, ירושלים תשס"ח, עמ' 676–753.

62 ראו רבי משה אלשקר (לעיל הערה 59); רבי יהודה ליווא – מהר"ל מפראג, חידושי גור אריה על שבת, לבוב תרכ"ג, עמ' יד; ביאור הגר"א, אורח חיים, תנט, ב; הרב י' ברדא, שו"ת יצחק ירנן, ג, בני ברק תשנ"ה, סימן לג; הרב ש' טולדנו (לעיל הערה 58), עמ' 316–321.

63 אף שלעתיים קרובות קשה מאוד להכריע אם בסוגיה אגדית עסקינן או בסוגיה הלכתית, המעיין בסוגיה השנייה ייווכח על נקלה, כי היא מתובלת בדברי אגדה מתחילתה ועד סופה. גם המהר"ל (באר הגולה, באר שיש) כתב בביאורו לסוגיה זו שאין להבין סוגיה זו כפשוטה, משום שחכמים דיברו במהות ולא בגשמיות, "ולא עיינו חכמים רק במהות ולא בגשמי. ודבר זה מייסודי החכמה [...] כי נתנו חכמים שיעור קטן ואין השעור הזה מצד המוחש הנגלה כלל" (שם, עמ' קיב). יש לציין כי המהר"ל עצמו, בחידושו לשי"ס, פסק כרמב"ם והגאונים ולא כר"ת. אמנם לא מהטעם שכתבנו, אלא משום שתירץ אחרת את הסתירה בין הסוגיות.

שהקשה ר"ת. לשיטתם, מסקנות הסוגיה הראשונה בפסחים עומדות על תלן, והן המסקנות ההלכתיות היחידות שאותן ניתן להסיק מן הסוגיה בפסחים.⁶⁴

סיכום

המחלוקת בין חכמי ספרד ובין חכמי אשכנז ביחס לגישה הראויה לביאור האגדה השליכה באופן ישיר על אופן גיבוש ההלכה בכל אחת מהפזורות. הבדל זה מתבטא כמובן בהלכות שמקורן הבלעדי הוא האגדה, אך גם בהלכות שיש להן התייחסות במדרשי ההלכה והאגדה. במקרים אלו התעלמו חכמי ספרד לחלוטין מדברי האגדה, ופסקו בהתאם למובא במדרשי ההלכה בלבד, ואילו חכמי צרפת נתנו משקל זהה גם למדרש האגדה, ומתוך כך הגיעו למסקנה הלכתית שונה.

64 גם העובדה שנאמר במפורש בסוגיה השנייה הכתובה על דרך האגדה: "תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא", אין בכוחה ללמד שיש להסיק מאגדה זו מסקנות הלכתיות, וכמו שכתב תלמיד המהר"ל, ר' יום טוב ליפמן הלוי העליר. לדעתו, מדברי הירושלמי (פאה ב, ו) שהובאו לעיל (הערה 14) משמע שאין ללמוד מן האגדה אף במקום שנאמר בו במפורש הלכה למעשה (בפירושו "תוספות יום טוב" למשנה, ברכות ה, ד). וכך כתב בשמו גם בשדי חמד (מערכת האלף, כללים, צה, עמ' כא): "והנה בספרי בספר 'לחם חמודות' (כך היה שם ספרו על הרא"ש, במהדרו השנייה הוסב השם 'לדברי חמודות') בפרקין סעיף נב כתבת, דמשום שהראו לי במדרש רבה פרשת כי תבא, דלמדונו רבותינו (ששליח ציבור והוא כהן, י"ק) שעונה אמן באם הבטחתו וכו' [...] אך עתה שבתי וראיתי שאין למדין הלכה ממדרש רבות. שהרי ברבות פרשת בראשית, סוף פרשה ח, מייתי למתניתין דסוף פרק ו דיבמות, דריב"ן אמר: שעל שניהם (על האיש ועל האשה, י"ק) הוא אומר 'פרו ורבו', וקאמר עלה ר' ירמיה ורבי יצחק בר מריון בשם רבי חנינא דהלכה כותיה. ואנן לא קי"ל הכי. וכן בירוש' פ"ב דפאה, הלכה ו, רבי זעירא בשם שמואל אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות, אלא מן הגמרא". לדעת התוספות יום טוב אין לפסוק הלכה ממדרש אף במקרים שהמדרש עצמו מכריע ופוסק במפורש את ההלכה, כמו שמובא בבראשית רבה לפסוק הלכה כרבי יוחנן בן נורי שאישה חייבת במצוות פרו ורבו, פסק שהוא נגד המובא בתלמוד. לא עלה בדעתו של התוספות יום טוב לעשות כמעשהו של רבנו תם ולהצביע על סתירה בין מסקנת הסוגיה ההלכתית ובין מסקנת המדרש ולנסות ליישב ביניהם. ואף שאפשר לחלק בין מדרש המובא במדרשים ובין המדרש המובא בשי"ס, אין דעת הרמב"ם והגאונים לחלק ביניהם (ראו דברי רמב"ם, לעיל הערה 19, באיגרתו לרבי פנחס הדיין).

