

# שיקול דעת הלכתי: 'פלוגת הריאה' ומחקר ההלכה הביקורתית

עדיאל שרמר\*

לזכרו של פרופ' ישראל מ' תא-שמע  
'ווי דמובדין ולא משכחין'!

מבוא; א. סיפור המעשה; ב. הרקע ההלכתי; ג. מקורות ופרשנותם;  
ד. טקסט, נוהג וחשיבה הלכתית; ה. ריאליזם הלכתי; סיכום.

## מבוא

אי-שם, ככל הנראה במהלך שנות השבעים של המאה הי"א,<sup>1</sup> ארע בקולוניא (Köln) שבעמק הריינוס מקרה שחולל סערה הלכתית בקרב גדולי הרבנים באשכנז שבאותה העת, מחלוקת שנודעה לימים בכינוי 'פלוגת הריאה'. סיפור המעשה אינו ידוע לנו בכל פרטיו, אך מן המקורות השונים המתעדים את הפרשה עולה כי דבר המחלוקת נודע לרש"י, אשר נטל בה צד נגד רבותיו, רבי יצחק הלוי ורבי יצחק ברבי יהודה. איגרותיו של רש"י לרבותיו בעניין זה, ותשובותיהם,

\* אני מודה לידידי, אברהם (רמי) ריינר, על הערותיו הטובות לטיטה קודמת של מאמר זה. כל ההדגשות במאמר הן שלי, אלא אם כן צויין במפורש אחרת.

1 קביעה כרונולוגית זו מתבססת על כך שאחד מגיבורי הפרשה שתידון כאן היה רבי יצחק הלוי, ראש ישיבת וורמייזא, שנפטר לכל המאוחר בין השנים 1075-1080. ראו אברהם גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית: מראשית ישובם ועד לגזירות תתנ"ו (1096) 270 (התשמ"א). בספרו המאוחר יותר של גרוסמן (ראו אברהם גרוסמן חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית 134, ה"ש 40 (התשנ"ה)), כתוב כי הרב נפטר לכל המאוחר בין השנים 1080-1085. ככל הנראה מדובר שם בטעות דפוס, מכיוון שגרוסמן מפנה שם לספרו הראשון ומסתמך על האמור בו. מאחר שבפרשה היו מעורבים בניו של רבי דוד הלוי, בעוד שהוא עצמו נפקד ממנה, אין להקדימה לשנות השישים של המאה הי"א, שבהן היה רבי דוד עדיין בין החיים (גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, שם, עמ' 258).

נשתמרו וצוטטו בחיבורי הלכה שונים מימי הביניים, ולא במקרה משכו את תשומת לבם של חוקרים זה מכבר.<sup>2</sup>

אולם, כמו במקרים רבים אחרים, עיקר השימוש שנעשה במקורות אלה היה לתכליות ביוגרפיות, ואילו המחלוקת ההלכתית וגופי הטיעונים המשפטיים העקרוניים המועלים בה כמעט שלא זכו לדיון.<sup>3</sup> במאמר זה אבקש להראות כי דווקא ההיבט המשפטי הוא שעושה את 'פלוגת הריאה' למקרה רב-עניין, מפני שעיון במקורות השונים המתעדים את המחלוקת מעניק לנו הזדמנות נדירה להציץ במגננון של שיקול הדעת ההלכתי שאותו מפעילים פוסקי ההלכה בבואם לדון בבעיה הניצבת בפניהם. הודות לתיעוד הקיים על הוויכוח החי שנערך בין הצדדים ניצבת בפנינו האפשרות לעמוד על מגוון השיקולים שפוסקי הלכה מביאים בחשבון בבואם לפסוק, ועל הדרך שבה הם הולכים כדי להשיג את מבוקשם ההלכתי. זה יהיה לבו של העיון המוצע במאמר זה.

העיון ב'פלוגת הריאה' מזמן גם סוגיות אחרות המעסיקות את חוקרי תולדות ההלכה, כגון מקומו של התלמוד הירושלמי במסורת ההלכה האשכנזית; אופיו של רש"י כפוסק ומקומו של פסק ההלכה בפרשנותו לתלמוד; ובעיקר, תפיסתם של חכמי ההלכה את מקומו של הנוהג ההלכתי הרווח במערכת ההלכתית. כפי שיתבהר במהלך הדברים, בגישתו של רש"י ניתן למצוא ביטוי למהפכה שעברה המסורת ההלכתית באשכנז כאשר לאופן המשגתה בידי שומריה. עיקרו של השינוי בא לידי ביטוי בהכפפת המסורת ההלכתית להגיון פעולה שמאפיין מערכת משפטית כזו, שבה סמכותו המחייבת של הנוהג הרווח נמדדת על פי התאמתו למקורות הכתובים של החוק. נושאים אלה נדונו לא מעט בספרות

2 'פלוגת הריאה' נזכרה מספר פעמים בספרות המחקר, אך למיטב ידיעתי העיסוק במקורות המתעדים אותה היה אינסטרומנטלי בלבד, כמאגר של ידיעות המשמשות בעיקר ללימוד על אופיו של רש"י ויחסו אל רבותיו. ראו לדוגמה אביגדור אפטוביצר מבוא לספר ראבי"ה 399 (התמצ"ח); ח"מ הורוויץ מחזור ויטרי (מהדיר 174, התרפ"ג); י"ד ברגמאן "רש"י בתחום ההלכה" רש"י תורתו ואישיותו: קובץ לרגל מלאות שמונה מאות וחמישים לפטירתו 201 (שמעון פדרבוש עורך, התשי"ח); גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 28-29, 268; גרוסמן חכמי צרפת הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 134-135; אביעד הכהן "תשובות רש"י" רש"י: דמותו ויצירתו כרך א 227, 260-262 (אברהם גרוסמן ושרה יפת עורכים, התשס"ט).

3 ראו יעקב כ"ץ הלכה וקבלה 1-2 (התשמ"ד); שם, עמ' 342. יוצאת דופן היא עבודתו של משה עמאר (שעליה העמידני ידידי ד"ר יהודא גלינסקי, ותודתי המרובה לו על כך), שבה ההתייחסות למקורות הדנים ב'פלוגת הריאה' היא לגופם של דברים, לשם שחזור היסטורי של ההלכה לגבי בדיקת טריפות. ראו: משה עמאר דיני סירכות הריאה – מקורם והתפתחותם 49-57 (דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, המחלקה לתלמוד, התשנ"ח). כפי שיתבהר להלן, טיפולי הטקסטואלי במקורות, האופן שבו אני מבקש לארגן אותם לכלל סיפור היסטורי והדיון התיאורטי שאני מציע לגבי דרכה של ההלכה (כמו גם פרטים רבים לאורך הדיון), שונים מטיפולו של עמאר באופן יסודי.

המחקר המוקדשת לפועלם של חכמי אשכנז הראשונים, כפי שיצויין להלן. אולם, עיקר מגמתו של מאמר זה היא להצביע על אופיה הריאליסטי של החשיבה ההלכתית בפסק ההלכה,<sup>4</sup> ולטעון כי במקרים רבים שיקולים של מדיניות הלכתית הם המכוונים את חשיבתם ההלכתית של פוסקים כבואם לגבש את עמדתם.

טענה זו ניצבת בניגוד לגישה רווחת בחקר ההלכה, לפיה ההלכה מתגבשת בראש ובראשונה בנתיב הלמדני, על ידי פרשנות של מקורותיה הסמכותיים ושימוש בכללי היסק שעל פיהם נגזרות המסקנות ההלכתיות. הנחת המוצא של גישה זו היא שעמדותיהם ההלכתיות של בעלי הלכה מתעצבות בעיקר בעקבות עיונם במקורות, למעט במקרים מיוחדים. נציגה המובהק של גישה זו הוא חיים סולובייצ'יק. ב'פתח דבר' לספרו 'ינים' מדגיש סולובייצ'יק ש"כמו בכל דיסציפלינה אחרת, בתחום המשפט פועלים לצד כוחות אימננטיים גם לחצים חיצוניים-כלכליים, אישיים או אידיאולוגיים".<sup>5</sup> אולם לדעתו, כבואנו להסביר את גיבושה של ההלכה, יש להעניק קדימות לאותם כוחות אימננטיים, ולהעדיףם על-פני הלחצים החיצוניים כגורם המרכזי בהתפתחותה. לדעת סולובייצ'יק, אם אין ראייה לכך שעמדתו של בעל הלכה בעניין מסויים נתעצבה מתוך שיקולים

4 המונח ריאליזם, כפי שמקובל להשתמש בו בחקר המשפט, מבטא תיאוריה אודות הליך השפיטה, שלפיה מונחה הליך זה על ידי שיקולים של תועלת וטובת העניין יותר מאשר על ידי הדרישות הפורמאליות העולות מלשון החוק. הספרות על הריאליזם רחבה מני ים ואיני מתיימר למצותה כאן. במסגרת זו די יהיה להפנות למספר דינוים: Brian Leiter, *Legal Realism and Legal Positivism Reconsidered*, 111 *Ethics* 278 (2001); Hanoch Dagan, *The Realist Conception of Law*, 57 *University of Toronto Law Journal* 607 (2007); Brian Z. Tamanaha, *Beyond the Formalist-Realist Divide: The Role of Politics in Judging* 67-108 (2010). מובן זה שונה לחלוטין מן האופן בו משתמשים חוקרי ההלכה הקדומה במונח 'ריאליזם' (בהנגדה ל'נומינליזם'), כדי לסמן באמצעותו גישה שניתן לכנותה אונטולוגית, ואין בין שני המובנים הללו אלא שיתוף השם. מקורו של שימוש זה בקרב חוקרי ההלכה הקדומה הוא במאמרו רב ההשפעה של דניאל שוורץ על ההלכה הכהנית בימי בית שני. ראו Daniel R. Schwartz, *Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law, in The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* 229 (Dvorah Dimant and Uriel Rappaport ed., (1992). במאמר זה הלך שוורץ בעקבות מינוח שטבע יוחנן סילמן, ובעקבות שוורץ הלכו חוקרים אחרים בדברם על גישה אונטולוגית להלכה. ראו, למשל: Aharon Shemesh, *Halakha in the Making* 107-109 (2009); ורד נעם "האמנם לא המת מטמא?": לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים" *תריבין עח* (ב) 157 (התשס"ט). ראו גם שי עקיבא וזנר "חשיבה אונטולוגית ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא" *דיני ישראל* כה 41 (התשס"ח).

5 חיים סולובייצ'יק "ינים": סחר בינים של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה 10-9 (התשס"ג). השור לנוסח האנגלי: Haym Soloveitchik, *Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (Part I of II)*, 94 *JQR* 77, 77-78 (2004).

החורגים מפרשנותם של המקורות הסמכותיים של ההלכה על פי כללי ההיסק שלה,<sup>6</sup> אזי "כל הזוקף לגורמים מן החוץ מסקנות שההגיון הפנימי של המקצוע היה יכול להוביל אליהן אינו עוסק אלא בסוציולוגיה זולה של המשפט".<sup>7</sup>

נדירים הם המקרים בעולמנו שבהם יש בידינו "עובדות, זיכרונות או מכתבים למשל, המלמדים שאכן, ההשפעות הללו הן הן שהדריכו את המשפטן אל מסקנתו".<sup>8</sup> אולם, סולובייצ'יק מציע שאם ניתן להצביע על "סטייה מקו המחשבה האופייני לבעל ההלכה", ולהראות ש"יש בשיטתו פגם ניכר", רשאים נהיה להעלות את ההשערה שלגורמים החיצוניים אכן היה משקל במקרה הזה בעיצוב עמדתו ההלכתית.<sup>9</sup> נמצא אפוא שלדעת סולובייצ'יק החוקר מחזיק בכלי חשוב, שבאמצעותו ניתן לספק הסבר היסטורי להתגבשותה של המחשבה ההלכתית, אך בהעדרו (היינו, ללא הצבעה על אותה סטייה מקו המחשבה האופייני לבעל ההלכה), הסברתן של עמדות הלכתיות כתוצר של לחצים חיצוניים (אליהם מודע הפוסק) היא דבר שיש להימנע ממנו.

ביסודה של גישתו המחקרית של סולובייצ'יק עומדת השקפה משפטית-דתית, לפיה

אם החוק נתפס – כפי שחוק דתי חייב להיות – כגילוי רצון האל, אזי כל נסיון להתאים רצון זה לרצונות אנושיים, כל נסיון להביא לכך שהמציאות תקבע את הנורמה האלוהית, במקום שתקבע על-ידה, הוא מעשה של חירוף וגידוף ובלתי מתקבל על הדעת בעבור אדם ירא שמים.<sup>10</sup>

6 בדברו על כללי ההיסק של הדיסציפלינה חושף סולובייצ'יק את אופיה הפורמליסטי של חשיבתו המשפטית, שעליה עמדו (בהקשר אחר) יאיר לורברבוים וחיים שפירא "איגרת השמד' לרמב"ם: ויכוח הרטמן-סולובייצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט" מחוייבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן 345 (אבי שגיא וצבי זוהר עורכים, התשס"ב). אכן, אחד מן המאפיינים של הפורמליזם המשפטי הוא ההנחה שהכרעותיו של השופט נעשות בהתאם לכללי היסק שאותם הוא מפעיל על הכללים המשפטיים כדי לגזור מהם מסקנות משפטיות במקרה העומד בפניו. ראו: Roy L. Brooks, Structures of Judicial Decision Making From Legal Formalism to Critical Theory 31-59 (2<sup>nd</sup> ed. 2005); Richard A. Posner, How Judges Think 41-42 (2008).

7 סולובייצ'יק, לעיל ה"ש 5, עמ' 10.

8 שם.

9 שם. את העיקרון הזה ניסח סולובייצ'יק כבר במהלך שנות השבעים, ראו Haym Soloveitchik, *Can Halakhic Texts Talk History?*, 3 AJS Review 153, 174 (1978). לתרגום עברי ראו חיים סולובייצ'יק "היכלו חיבורים הלכתיים לדבר היסטוריה?" נטועים ט 9, 29 (התשס"ב).

10 התרגום שלי (ע"ש), כך במקור: "If law is conceived of, as religious law must be, as a revelation of the divine will, then any attempt to align that will

מאחר שחכמי ההלכה הם אנשי אמונה, אין להניח – בהעדר כורח יוצא מן הכלל – שאת עמדותיהם ההלכתיות, שאותן הם רואים כגילום רצון האל, הם מעצבים על-פי שיקולים של תועלת אנושית. אדרבא, לטענתו "הסירוב להתיישרות", 'הסירוב להתאמה' אם תרצו, של החוק הדתי, היא הנחה שצריכה לעמוד בתשתית כל מחקרנו והבנתנו את ההיסטוריה של ההלכה"<sup>11</sup>.

על אף נחרצותם של דברים אלה, גם סולובייצ'יק עצמו מודה במפורש, שבכל הנוגע להוראת הלכה למעשה, בשונה מן העיון ההלכתי התיאורטי, נתקיימו מאז ומעולם יחסי גומלין עמוקים בין המציאות לבין עקרונות ההלכה, וכי למציאות משקל והשפעה רבה על החשיבה ההלכתית הלכה למעשה.<sup>12</sup> במאמר זה אבקש לטעון, שמקומה של המציאות בעיצוב חשיבתם ההלכתית של חכמים הוא אכן מרכזי, אך אין הוא אקראי, אלא עקרוני, וכי אין להבין את חשיבתם ללא זיקה לאתגרי המציאות שבקרבם הם פעלו.

### א סיפור המעשה

מעשה היה בקולוניא באחד ששחט טלה ושכח ולא בדק הריאה, והלך לו, ובחזרתו מצא הריאה לחוץ ולא נודע מי הוציאה, אם גוי אם ישראל. ושאלו לרבינו אשר בר דוד הלוי, והשיב לבדוק הריאה, ואם לא ימצא בה ריעותא מותרת. ועזרוהו אחיו רבי שמואל ורבי יהודה ורבי' מנחם [...] והרב רבי' יצחק בר יהודה, והגאון ר' יצחק בר' אליעזר הלוי ורבי' שלמה בר שמשון אסרוה.<sup>13</sup>

כך מסופרת המחלוקת ההלכתית במחזור רבי שמעיה מויטרי, תלמידו של רש"י, כפי שהוא מצוטט בידי המחבר האנונימי שחיבורו מצוי בכתב-יד אדלר 2717

with human wants, any attempt to have reality control rather than be itself controlled by the divine norm, is an act of blasphemy and is inconceivable to a God-fearing man". Haym Soloveitchik, *Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example*, 12 *AJS Review* 205, 205-206 (1987).

11 התרגום שלי (ע"ש), כך במקור: "the unalignability, the 'nonadaptability' if you wish, of religious law is a premise which must underlie all our investigations and understandings of the history of Halakhah" (שם). אמנם סולובייצ'יק מדבר על ימי הביניים, שהיו, כדבריו, "עידן של אמונה" (שם, בעמ' 205), אך נראה כי אין דבריו מוגבלים דווקא לעת ההיא.

12 שם, בעמ' 206. ראו גם Aharon Lichtenstein, *The Human and Social Factor in Halakha*, 36 *Tradition* (1) 1 (2002).

13 אברהם מרמורשטיין "פוסק וחכם איטלקי" הדביר ב 213-233 (התרפ"ג).

(JTS Rab. 689).<sup>14</sup> תיאור קצר ותמציתי זה הוא המלא ביותר המצוי בידינו; במקורות אחרים מסופרים הדברים בצורה כללית אף יותר. כך, למשל, מספר את הדברים אחד מתלמידי רש"י, שדבריו נשתמרו ב'ספר הפרדס': "מעשה ובאו לפני ר' בני<sup>15</sup> לותיר ר' יצחק הלוי ורבי יצחק בר' יהודה על אחד ששחט בהמה אחת, ושגג השוחט ולא בדקה, והוציא[ן] הריאה לחוץ. והורו אף הם לאיסור, והביא[ן] ראיותיהם וטעמיהם. ולפני מורי בא מעשה לידו כמו כן והורה גם להת[י]ך. ושלח לעומת גאוני לותיר האוסרין. ואלה דברי מורי ולשונו".<sup>16</sup> ואילו רבי אליעזר בן נתן, הראב"ן, מספר את הדברים כך: "וכבר אותו מעשה היה בקולניא בימי חכמים הראשונים דאיתפקעא ריאה בלא בדיקה והיתירה אחד מהן, ונחלקו עליו כל חכמי הדור ואסרו, אבל רבינו שלמה ראה לו בו היתר ואמר אע"פ שהוא היתר אין מורין כן ואין מפרסמין הדבר".<sup>17</sup> בספר 'המרדכי' מסופרים הדברים בלשון מרוחקת אף יותר ובתמציתיות גמורה: "ומעשה היה בקולניא ואסרו כל חכמי הדור".<sup>18</sup>

יתרונו של הנוסח שב'מחזור רבינו שמעיה מויטרי', המצוטט על-ידי המחבר האנונימי של כתב יד אדלר, ניכר אפוא לעין. הוא משמר את פרטי האירוע ואת שמות המעורבים בדבר: רבי אשר בר דוד הלוי ואחיו, רבי שמואל, רבי יהודה ורבי מנחם, המתירים מזה, ורבי יצחק בר יהודה, רבי יצחק הלוי ורבי שלמה בר שמשון, האוסרים מזה. שמות האחרונים ועמדתם נזכרים גם במקורות אחרים,<sup>19</sup>

14 כתב-יד אדלר הוא כתב יד איטלקי מהמאה ה"ט". על מחזורו של רבי שמעיה מויטרי – שהוא חיבור אחר מאשר מחזור ויטרי של רבי שמחה מויטרי – ראו גרוסמן חכמי צרפת הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 395-403.

15 ישראל ש' אלפנבין תשובות רש"י 72, ה"ש 2 (התש"ג), מציע: "קרי: =רבינו". תיקון זה אפשרי והמניע לו מובן, כי לא סביר שרבי יצחק הלוי, ראש ישיבת וורמייזא, ורבי יצחק ברבי יהודה, ראש ישיבת מגנצא, יכוננו על-ידי אחד מתלמידי רש"י 'בני לותיר'. הכינוי שהכותב עצמו משתמש בו בהמשך דבריו הוא 'גאוני לותיר'. לכן נראה כי יש להשאיר את הנוסח בנקודה זו כמות שהוא ('מעשה ובאו לפני ר' בני לותיר') ולהשלים: "כנגד", או: "על מה שפסקו". על-פי זה משמעות העניין תהא שאנשים מסוימים – לא רבי יצחק הלוי ורבי יצחק ברבי יהודה – באו בפני רש"י בעניין פסק ההלכה של גדולי לותיר. ראו להלן, הערה 34 (באשר לשאלה מי הודיע לרש"י).

16 ספר הפרדס (מהדורת עהרנרייך) קסט.

17 ראב"ן, חולין, סימן רט. את לשונו של הראב"ן – "דאיתפקעא ריאה" – אין לתרגם 'שהתפקעה הריאה', ולהסיק בעקבות כך שלא הייתה כל אפשרות לבדוקה אפילו בהיותה בחוץ; נוסח זה אינו אלא שיבוש קל מ'איתאפקא', ותרגומם הנכון של הדברים הוא 'שהוצאה'. ראה ראב"ה למסכת חולין, סימן אלף ופ"ט (מהדורת דוד דבליצקי, מו, התשל"ו); אור זרוע, סימן תיא; החיבור ההלכתי שבכתב יד אוכספורד-בודלי 692, סימן א (ראו: אפרים קופפר תשובות ופסקים: מאת חכמי אשכנז וצרפת 8 (התשל"ג)); בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת: על מסכת חולין יב ע"א, אות ג.

18 מרדכי, חולין, פרק הכל שוחטין, דף ט, תקפ.

19 ספר הפרדס, לעיל ה"ש 16 (ללא אזכורו של רבי שלמה ברבי שמשון); ראב"ה, לעיל ה"ש 17 (ללא אזכורו של רבי שלמה ברבי שמשון); אור זרוע, לעיל ה"ש 17 ("אמנם

אך שמות המתירים אינם מצויינים באף מקור זולת זה שבכתב יד אדלר. אולם על אף שחיבור זה שמר לנו את שמותיהם של המתירים, אין בידינו האפשרות לספר את הפרשה לפרטי פרטיה, משום שאף בו לא מצוי המידע הדרוש מעבר לזה שנמסר לעיל. בעל כורחנו עלינו לשחזר את האירועים מתוך הפרטים המעטים המצויים בידינו, תוך ידיעה שאנו עוסקים במלאכת שחזור שרב בה הנסתר על הגלוי.

בצמוד לסיפור המעשה, כפי שצוטט לעיל, הובאה במחזורו של רבי שמעיה מויטרי, כפי שמצטטו המחבר האנונימי של כתב יד אדלר, תשובה הלכתית של רבי יצחק ברבי יהודה (ריב"י), ראש ישיבת מגנצא, המתייחסת לאירוע האמור. תשובה זו מצויה בידינו בספר 'מעשה הגאונים', והשוואה בין שני הנוסחים מלמדת שהנוסח שבכתב יד אדלר משני, מקוצר מאוד ומעובד. לעומתו, הנוסח שבי'מעשה הגאונים' נראה מקורי וראשוני יותר: "אני שעל החתום למטה נשאלתי על אחד ששחט טלה והלך לו ובחזירתו מצא את הריאה לחוץ שלא הייתה נדבקת(!) ולא נודע מי הוציאה אם ישראל אם כנען<sup>20</sup> אם גוי, ושאל לחבר ואמ' לו בדוק הריאה אם לא תמצא בה שום ריעותא מותרת מהלכה זו: (אם) בהמה בחייה [וכו'] נשחטה הרי היא [בחזקת היתר וכו']. אך דעתנו נוטה: מה שהורה אותו חבר לעצמו הורה [...] יצחק בר' יהודה זל"ע"<sup>21</sup>. לשון הדברים מעידה על האותנטיות שלהם, ומלמדת שאף במחזורו של רבי שמעיה מויטרי, כפי שהוא מצוטט בחיבור שבכתב יד אדלר, לא נשמר נוסחם הראשוני של המקורות.<sup>22</sup>

רבי יצחק בר יהודה אסר [...] וכן הבינו ששון המורה זצ"ל וחכמי לותי"ר הסכימו לדעתו"; ספר ל"ו שערים לרבינו אליעזר מגרמיזא, שער לד (מהדורת זאב בדנוויץ, כ, (התש"א), ושם נזכר רק רבי יצחק ברבי יהודה); ספר שבלי הלקט: החלק השני, סימן כו (מהדורת שמחה חסידה, צ (התשמ"ח), אלא שמתוך לשון הדברים נראה שאין זו אלא העתקה מספר הפרדס, שם).

20 = עבד. ראו חיים סולוביצ'יק היין בימי הביניים: יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז 335 (התשס"ח).

21 מעשה הגאונים, סימן צב (מהדורת אברהם עפשטיין ויעקב פריימן 88-91, התר"ע).

22 דבר זה נכון, למרבה הצער, גם לגבי תשובת ריב"י ש'במעשה הגאונים' (שם). בכמה וכמה נקודות נוסחה נשתבש באופן חמור, ורק הודות להשוואה עם מקורות מקבילים ניתן לתקן את הדברים. כך, למשל, ריב"י דן בסוגיית התלמוד, ביצה כה ע"א, וכותב: "[והא] דקאמ' (ג) [ר]מי בר אבא 'הפשט וניתוח בעולה והוא הדין לקצבין' הכי פירושא: [...] "מעשה הגאונים, שם). נוסח זה משובש, וצריך להשלימו על פי המקבילה שבשבלי הלקט, ב, עמ' צב: "לקצבין [ומסיק רמי בר חמא/אבא אורח ארעא קמ"ל ולא איסורא קאמר] הכי פירושא' וכו' (והשוו לנוסח המעובד שב'לו שערים': [...] לקצבים, ומקשינן לאפוקי מאי אילימא לאפוקי מדר"ה דאמר נשחטה בחזקת היתר עומדת והתנן כרב הונא ממקום טביחתה ממש ומתצ"י אורח ארע קמ"ל ולא איסורא, ומיירי שפתח' וכו').

העיון בתשובתו של ריב"י מלמד שאין היא תשובה במובן המקובל המונח, מפני שריב"י לא נשאל מה יהא דינו של הטלה ואם מותר לאכול מבשרו אם לאו. הוא לא נתבקש להורות הלכה למעשה בזמן אמת, אלא לחוות את דעתו על פסק דינו של 'החבר' שהתיר, אחרי שזה כבר ניתן. זו היא אפוא שאלה עיונית, אחר מעשה. העובדה שריב"י נתבקש על-ידי מאן דהוא לחוות את דעתו על פסק הלכה של חכם אחר מלמדת שהיה מי שהוטרד מפסק ההלכה המתיר של רבי אשר ברבי דוד הלוי. כשאותו "מוטרד" מתנגד פנה לריב"י, ברור היה שהוא פונה אליו מתוך רצון לקבל תשובה המנוגדת לעמדה המתירה של רבי אשר, כלומר תשובה אוסרת. כך אכן היה: ריב"י פסל את טענותיו ההלכתיות של המתיר, וקבע שאין לקבל את גישתו כעמדה הלכתית לגיטימית. יחד עם זאת, חשוב להכיר בכך שהמאבק, מבחינתו, אינו על הטלה, שאת אכילתו התיר רבי אשר, שהרי בשרו של הטלה הזה כבר נאכל, אלא על החידוש ההלכתי שעלה מגישתו של המתיר. זו היא בדיוק משמעות לשונו של ריב"י: "מה שהורה אותו חבר – לעצמו הורה".<sup>23</sup> לאמור: פסק זה אסור שיהפוך לפסק הלכה תקדימי; אין ללכת בעקבותיו.

לאור זאת, ובהסתמך על פירוורי המידע במחזורו של רבי שמעיה (כפי שהם מצוטטים בידי המחבר האנונימי של כתב יד אדלר), דומה כי יש לספר את השתלשלות הדברים כך: רבי אשר ברבי דוד הלוי, שהיה ככל הנראה הרב המקומי בקלן,<sup>24</sup> נשאל שאלה מעשית בעניין הטלה, והורה לשואל לנפח את הריאה כדי לבדוק שאין היא פגומה, ובכך להתיר את הבשר לאכילה. אולם, היה בקלן מי שהתנגד להוראה זו ועירער עליה. עירעור זה נעשה בגלוי, ולכן נאלץ רבי אשר לבקש את סיועם של שלושת אחיו, שאכן תמכו בו ("ועזרוהו אחיו רבי שמואל ורבי יהודה ורבי מנחם"<sup>25</sup>). יש לשער כי המתנגדים לא עמדו מנגד, והם שהביאו את הדברים בפני ריב"י, מתוך ציפיה ברורה שיתמוך בעמדתם, כפי שאכן ארע. האחים שמואל, יהודה ומנחם, בני רבי דוד הלוי, חיו ופעלו במגנצא,<sup>26</sup> וריב"י היה אף הוא בן המקום ועמד בראש הישיבה שם.<sup>27</sup> אולם, על פי כל

23 מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21.

24 ראו גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 28-29. אפשר שכינויו 'חבר' בפי ריב"י מעיד שלא היה חכם מן השורה הראשונה (ראו: אברהם [רמי] רינר "אבן שכתוב עליה: תוארי הנפטרים על מצבות בית העלמין בוירצבורג 1147-1346" תרביץ עח (א) 123, 136-137 (התשס"ט) [נשמא זו הייתה הסיבה שנוקק לתמיכתם של אחיו]), אבל אין זה מן הנמנע שההתייחסות אליו כ'חבר' היא רטורית, ונועדה ליצור רושם שאין מדובר בחכם בעל חשיבות. ראו גם להלן הערה 32.

25 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13.

26 גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 258-261.

27 שם, עמ' 298-300.



המקורות שברשותנו, עם מחנה האוסרים נמנה גם רבי יצחק הלוי (ריה"ל), שעמד בראש ישיבת וורמייזא.<sup>28</sup> גם רבי שלמה ברבי שמשון – שעל-פי המסופר במחזורו של רבי שמעיה מויתרי המצוטט בכתב יד אדלר נמנה אף הוא עם האוסרים – חי בוורמייזא.<sup>29</sup> כיצד, אם כן, נודעו הדברים לשני חכמים אלה, וכיצד צורפו אף הם למחנה האוסרים? על כך אין בידינו ידיעה כלשהי, אך יש לשער שמפאת חשיבותו היתירה של העניין בעיני מתנגדי ההיתר, הם שטרחר לדווח לריה"ל ולרבי שלמה על המחלוקת, כדי לגייסם לתמוך בעמדתם. מהלך זה נשא פירות: ריה"ל ורבי שלמה ברבי שמשון אכן הצטרפו לעמדתו של ריב"י, ובתודעת בני הדור ובני הדורות הבאים, שסיפרו את סיפורה של המחלוקת, נצטרפו שלושת החכמים לכדי סיעה מלוכדת, שהציגה חזית הלכתית אחידה כנגד דעת יחיד. הדברים הוצגו, דור אחד או שניים מאוחר יותר, על ידי רבי אליעזר בן נתן, שחי ופעל במגנצא במחצית הראשונה של המאה הי"ב: "וכבר אותו מעשה היה בקולניא בימי חכמים הראשונים דאיתפקעא ריאה בלא בדיקה והיתירה אחד מהן, ונחלקו עליו כל חכמי הדור ואסרו".<sup>30</sup>

לשון זו – "כל חכמי הדור" – בוודאי אינה אלא לשון רטורית, המבקשת לטעת בקורא רושם ברור וחד משמעי, שהעמדה האוסרת (שבה דוגל גם הדובר עצמו) הייתה משותפת כמעט לכל החכמים.<sup>31</sup> ואולם, כפי שראינו, רבי אשר לא היה יחיד בדעתו; בהיתרו תמכו שלושת אחיו, בניו של רבי דוד הלוי, וכפי שאף ראב"ן עצמו ידע היטב, בעמדה המתירה החזיק חכם גדול נוסף, הלא הוא רש"י.<sup>32</sup> ידיעתם של האוסרים כי מאחורי ההיתר לא עמד חכם בודד ומשני

28 שם, עמ' 266-270.

29 שם, עמ' 326-329.

30 ראב"ן, לעיל ה"ש 17. השוו את לשון המקור המצוטט באור זרוע, הלכות טריפות, סימן תיא: "המורה רבנא ששון [=רבי שלמה ברבי שמשון] ונדיבי מלכות לויתר וכל החכמים עמו הסכימו לדעה אחת לאסור בהמה שלא נבדקה או שלא נפחו הריאה". גם ב'ספר הפרדס' (לעיל ה"ש 16) הוצג סיפור המעשה כמקרה שהובא בפני ריב"י ובפני ריה"ל כאחד: "מעשה ובאו לפני ר' בני לויתר (ראו לעיל, ה"ש 15) ר' יצחק הלוי ורבי יצחק בר' יהודה, על אחד ששחט בהמה אחת ושגג השוחט ולא בדקה". הריחוק הגיאוגרפי של שני החכמים, וההיבט הפוליטי של הצטרפותו של ריה"ל לריב"י, נעלמים בניסוח זה כלא היו.

31 וכפי שהעיר גרוסמן לגבי לשון המקור באור זרוע, לעיל ה"ש 19, ש"לא כל החכמים באשכנז אסרו". ראו גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 336, ה"ש 46.

32 לשונו של הראב"ן היא: "אבל רבינו שלמה ראה לו בו היתר" (ראב"ן, לעיל ה"ש 17). בניסוח זה מבקש הראב"ן להמעיס מחשיבותה של עמדת רש"י (ושמא אף לולול בה), ולשם כך הוא מצטט את דברי רש"י בנוסח המקרה מאוד את עמדתו: "ואמר אע"פ שהוא היתר אין מורין כן ואין מפרסמין הדבר". דברים אלה אינם מצויים בפי רש"י בשום מקום, ובמקור שעליו הסתמך הראב"ן – פירושו של רש"י לסוגיית התלמוד

בחשיבותו, אלא מחנה שלם,<sup>33</sup> היא שהביאה אותם לגייס את ריה"ל ואת רבי שלמה ברבי שמשון לצידם במאבקם נגד המתירים.

העובדה שרש"י, שלא היה באותה העת באשכנז אלא בצרפת, נמצא מעורב בעניין זה מלמדת, ככל הנראה, שגם מחנה המתירים לא קפא על שמריו. יש לשער שהיה זה אחד מן הנמנים עם מחנה זה שדאג לשתף את רש"י בהתרחשות. אפשר שהיה זה חתנו, רבי מאיר מרמרו, ששהה באותה העת בוורמייזא והתכתב עם רש"י (כפי שעולה ממכתב מאוחר יותר שכתב לו רש"י, שעוסק ב'פלוגת הריאה' ונשתמר במחזורו של רבי שמעיה מויתרי, המצוטט בכתב יד אדלר), ואפשר שהיה זה אדם אחר, אך להשערה זו אין כל תימוכין.<sup>34</sup> סביר להניח שהמתירים ידעו מראש את עמדתו של רש"י (בין אם מתוך היכרות עם הנוהג שרווח במקומו, ושהוא העניק לו גושפנקא הלכתית, ובין אם כעמדה עקרונית

בחולין יב ע"א (כפי שמלמדות שלוש המלים האחרונות בציטוטו של הראב"ן) – נאמר במפורש ההיפך: "והיכא דאיתרמי דאיפרשה ריאה ולא בדק מתאכלא דסמכינן אהא ואדרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר עומדת". אמנם רש"י מסיים את דבריו ואומר: "ואין מפרסמין הדבר", אך לאמיתו של דבר לשון זו אינה אלא מס שפתיים, כי בעצם כתיבתם של הדברים בפירושו של רש"י לתלמוד אין לך פירסום גדול מזה. אמנם נדירותה של הערה כזו בפירושו של רש"י לתלמוד (כפי שהעיר ישראל מ' תא-שמע "הלכה, מנהג ומסורת ביהדות אשכנז במאות ה'א-י"ב (עיונים ראשונים)" סידרא ג 85, 139 (התשמ"ז)) מחייבת שנחשוד בה, אך לא ידועה לי כל עדות שתוכל לתמוך באפשרות שמדובר בתוספת מאוחרת.

33 נדגיש שלפחות אחד מאחיו של רבי אשר, רבי שמואל, "נמנה עם גדולי הדור" וש בני המכירי אפילו השווהו אל רבם המובהק והנערץ ר' יצחק בר' יהודה! (סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20, עמ' 138; גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 259).

34 רש"י היה בקשרים עם רבי דוד הלוי שחי במגנצא, ו"פנה אליו כמה פעמים כשחלק על מוסכמות שרווחו באשכנז בפרשת בשר בחלב ובפרשיות של ריבית, בראותו בו אדם שהתעלה על המסורת והמוסכמות שקיבל והבין את ההלכה על בוריה" (סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20, עמ' 148; גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 260-263). לאור קשריו של רש"י עם חכם זה, אין זה מן הנמנע שאחד מבניו הוא שפנה אל רש"י בנדון דידן. לעומת זאת, הניסיון לקשור את רבי מאיר לפרשה יכול היה להתבסס על נוסח הסיפור כפי שמובא ב'מרדכי גדול', שם נאמר: "ובא מעשה לפני ר' מאיר ואסר" (אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, בעמ' 58), אך זאת בתנאי שנקבל את הנוסח כמקורי, ונאמץ את הנחתו של אלפנביין (שם, בה"ש 9) שמדובר ברבי מאיר מרמרו, חתנו של רש"י. אולם, קשה מאוד להניח שנוסח זה מקורי הוא, משום שהמשכו של המשפט – "ואיני חלוק על ישיבתו" – בוודאי שאינו יכול להתייחס לרבי מאיר מרמרו, בשעה שהלה ישב בוורמייזא, שראש ישיבתה, רבי יצחק הלוי, עודנו בין החיים ופועל נמרצות בעניין הנדון. לשון נימוס זו מצויה גם במקורות המקבילים, וברור שרש"י פונה בה אל רבו. אין ספק אפוא שיש להשמיט את המילה "מאיר", שנשתרבה כאן בטעות של היסח הדעת. דוגמאות לתופעה זו ניתן להביא למכביר. ראו: יעקב נחום הלוי אפשטיין מבוא לנוסח המשנה 1203 (התש"ח).

שהייתה ידועה להם מכבר, ושעליה, לאמיתו של דבר, הם הסתמכו) ושפנייתם אליו הייתה בבקשה לסייע להם ולתמוך בעמדתם ההלכתית. במקורות העומדים לרשותנו אין כל מידע שיהיה בכוחו להאיר עניין זה. כל שאנו יודעים הוא שרש"י שמע על המחלוקת – כך הוא כותב באיגרת ששלח לרבו, ריה"ל: "אשר לוקח אזני שמץ ממנו"; "ושמעתי שהשיב רבי"י"<sup>35</sup> – והחליט ליטול בה חלק. קשה לדעת מדוע, וייתכנו הסברים שונים. ייתכן שרש"י הזדהה באמת ובתמים עם מצוקתם של המתירים, ושאלם לספק להם תמיכה מוראלית. ייתכן גם שעשה זאת בשל חשש מפני האפשרות שעמדתם האוסרת של רבותיו תעורר מהומה במקומו ובקהילתו שלו.<sup>36</sup> יהיו פני הדברים אשר יהיו, רש"י כתב לרבותיו איגרות הלכתיות בניסיון לשכנעם,<sup>37</sup> אך ניסיון זה נחל כישלון חרוץ.

35 מרמורשטיין לעיל ה"ש 13, עמ' 234; ספר הנייר (מהדורת גרשון אפפל), קפו.

36 האפשרות השנייה נראית לי סבירה יותר, הן לאור נסיונו של רש"י לשכנע את רבו שיתייחס לפסק דינו כאל הוראה מקומית בלבד, הן לאור חששו המפורש שמא פסק ההלכה של רבו יהיה פסק מחייב לכל קהילות אשכנז: "הרי אתה בית דין הגדול [...] וגזירתו חלה על כולנו" (אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 63). השווה לנוסח האיגרת כפי שנתשמרה במקורות מקבילים: "ואם להחמיר בא מו' משום דבני עירו אינן בני תורה ורוצה לעשות סייג לדבריו הנה אין ביד מורי' לאסור ולהורות לרבים אם לא על פי דבר הלכה" ראו ספר הנייר, לעיל ה"ש 35, עמ' קפז; איסור והיתר המיוחס לרש"י (מבוא למחזור ויטרי, עמ' 174-175).

37 יש מקום לסברה שלאיגרות שנשתמרו בידנו קדמו מכתבים אחרים. כך עולה מדבריו של רש"י: "מה אביא ראיותי וטעמי היתר שבידי כמה וכמה לפני מורי, כי הרבה הבאתי ולא הועילו" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 234; ספר הנייר, לעיל ה"ש 35, עמ' קפו; איסור והיתר לרש"י (מבוא למחזור ויטרי, עמ' 175)). מלשון זו נראה לכאורה, שרש"י כבר ניסה בעבר להביא ראיות בנידון בפני רבותיו, אך הם לא השתכנעו מהן. יתר על כן, באיגרות התשובה של רבותיו הם מייחסים לרש"י טענות שונות (ומצטטים את דבריו בלשון מפורשת: "ודקא אמרת" וכו'), שאינן מצויות באיגרותיו שבידנו. ההשערה המסתברת היא שלאיגרות שבידנו קדמו איגרות אחרות שלמרבה הצער לא נשתמרו. עם זאת, קיימים שני טעמים שבגינם השערה זו מוטלת בספק: ראשית, בנוסח איגרתו של רש"י, כפי שהיא בחלק מכתבי היד של ספר הפרדס, לעיל ה"ש 16, עמ' קסט, בספר שבלי הלקט, לעיל ה"ש 19, עמ' צג, ובכתב יד אוכספורד-בודלי, לעיל ה"ש 17, עמ' 692, דף 140ב, נאמר: "כי הרבה הביאו", ולא "הבאתי". לשון זו, אי אפשר ללמוד ממנה שקדם לאיגרת הנוכחית מכתב אחר. שנית, אמנם הלשון "ודקא אמרת" נראית כפנייה לרש"י וכהתייחסות לדבריו, אך ייתכן שאין זה אלא שיבוש של "ודקא אמרין", ומדובר בראיה שניתן להביא, ולאן דווקא לראיה שרש"י עצמו הביאה. דוגמה ברורה לכך מופיעה במכתבו של ריב"ל לרש"י: "ודקא אמרת מתשע חניות" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 238) – הדברים מופיעים בלשון זו בדיוק בתשובתו המקורית של ריב"ל, כפי שהיא בספר מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, ושם אין בהם פנייה לנמען כלשהו. מכאן ניתן ללמוד כי אין הכרח לראות בלשון זו התייחסות לטענה שהנמען (רש"י) כביכול העלה בעבר, אלא היא משמשת להעלאתה של ראיה שהכותב מבקש לדחותה.

האיגרת של רש"י לרבנותיו הובאה במקורות שונים.<sup>38</sup> נוסחה אינו אחיד בכל המקורות (עיקר ההבדלים נובע מתהליכי עיבוד וקיצור), אך בכולם היא ממוענת לרבי יצחק הלוי, ולו בלבד. עובדה זו קשה במקצת, כי מן המקורות כולם עולה בבירור שרבי יצחק ברבי יהודה הוא הדמות המרכזית שעמדה בראש מחנה האוסרים.<sup>39</sup> ניתן היה ליישב קושי זה בכך שמבין כל האוסרים ראה רש"י דווקא ברבי יצחק הלוי את רבו (על כל פנים, הרבה יותר מאשר את רבי יצחק ברבי יהודה), ולכן מיען את איגרתו דווקא אליו.<sup>40</sup> אולם במחזור רבי שמעיה מויטרי, בקטע המועתק בכתב יד אדלר, נוספה הערה קצרה אחרי איגרתו של רש"י לריה"ל, ובה צויין שרש"י כתב איגרת דומה גם לרבו השני, ריב"י: "וכן כתב הוא ז"ל גם לרבינו יצחק ב"ר יהודה".<sup>41</sup> כך עולה גם מן העובדה ששני החכמים כתבו לרש"י איגרות תשובה שונות, ושתיהן מצויות בידינו.<sup>42</sup> היכן מצויה, אפוא, איגרתו של רש"י לריב"י?

בספר 'מרדכי גדול' מובאת איגרת של רש"י, שאמנם נמענה הוא ריה"ל, אך לשון פתיחתה שונה בתכלית מכפי שהיא מנוסחת במקורות האחרים. ב'ספר

38 ראה מחזורו של רבי שמעיה מויטרי המצוטט בכתב יד אדלר (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13); ספר איסור והיתר המיוחס לרש"י, לעיל ה"ש 36; שבלי הלקט, לעיל ה"ש 19; ספר הנייר, לעיל ה"ש 35; אור זרוע, לעיל ה"ש 17; כתב יד אוכספורד-בודלי, לעיל ה"ש 17. 39 בעקבות לשון הדברים באור זרוע, לעיל ה"ש 17, העלה אברהם גרוסמן את האפשרות כי דווקא רבי שלמה ברבי שמשון יזם את היציאה המפורשת נגד דעתו של רש"י (גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 336). אולם מכלול המקורות שבידינו אינו תומך באפשרות זו. בעיניי סביר יותר להניח שלשונו של מקור זה נובעת מכך שהוא נתחבר בחוגו הקרוב של רבי שלמה, על-ידי אחד מתלמידיו, ולכן הובלט מקומו במחלוקת.

40 ראו גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 279; גרוסמן חכמי צרפת הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 128-129. יש לציין כי רש"י למד את מסכת חולין אצל רבי יהודה הלוי (גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, שם, ה"ש 80; שם, עמ' 333), ואפשר שגם בשל כך מיען את מכתבו דווקא אליו.

41 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235. גם רבי יצחק בן משה, בעל האור זרוע, שמביא את דבריו של רש"י, מקפיד לכתוב "ובתשובה אחת כתב [...] ובתשובה אחת [רת] (כצ"ל) כתב" (אור זרוע, סימן תיא). ראו גם הערתו של אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 60, ה"ש 57. עמאר, ה"ש 3 עמ' 50, ה"ש 24, גרס אף הוא שרש"י כתב הן לריה"ל והן לריב"י, אלא שלדעתו איגרתו אל האחרון לא הגיעה לידינו. ראייתו העיקרית היא מן העובדה ש"בתשובת רבי יצחק בר"י ישנה התייחסות לטענות רש"י כאלה שאינן מצויות בפנייה לריה"ל, כגון 'ודקא אמרת מתשע חנויות [...] ועוד', 'ואולם, כפי שראינו לעיל, הע"ש 37, ספק אם יש בכוחה של ראייה זו בלבד כדי לבסס את הדברים.

42 איגרת התשובה של ריה"ל לרש"י מצויה כלשונה בכתב יד אדלר (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235-236 ["וזה אשר השיבו ר"י סגן לויה [...] נאם יצחק ב"ר אליעזר הלוי ז"ל"]). ובנוסף מקוצר ומעובד בספר איסור והיתר המיוחס לרש"י, לעיל ה"ש 36, עמ' 177-178, ובספר הנייר, לעיל ה"ש 35. איגרת התשובה של ריב"י מצויה בכתב יד אדלר בלבד (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 238).

הנייר' ובי'איסור והיתר' לשון הפתיחה הנמלצת היא: "כבוד שבע מנות מאת המלך ונגד רבי' יצחק הלוי מאתי הקטן שבתלמידים שלמה ב"ר יצחק ז"ל" וכו'.<sup>43</sup> ב'מרדכי גדול', לעומת זאת, נפתחת האיגרת בסגנון שונה לחלוטין: "יבושר שלום שר הבירה עמוד הימני נר ישראל רבינו יצחק הלוי".<sup>44</sup> כך גם לגבי סיומה של האיגרת: בנוסח שב'איסור והיתר' ובי'ספר הנייר' פונה רש"י אל רבו ואומר: "ואם להחמיר על המקום באת, שהם כנענים טבחים ועמי הארץ ומקילין [בה], הרי אתה בית דין הגדול. אמנם ישען רבינו דבריו על ההלכה ולא לאסור לנו ספקות אחרות הנולדות בריאה, אם לא ראייה נכונה היא. וגזירתו חלה על כולנו ויתן לב למה שקבלנו ממנו. וחלילה למורינו לעשות סניגרון לדבריו, בבא לפניו דברי אמת".<sup>45</sup> לעומת זאת, בנוסח שב'מרדכי גדול' מסיים רש"י את איגרתו בלשון שונה: "ואם להחמיר בא מו' משום דבני עירו אינן בני תורה ורוצה לעשות סייג לדבריו הנה אין ביד מורי' לאסור ולהורות לרבים אם לא על פי דבר הלכה. ויתן מו' לב לדברינו ויהא ישראל יאריך ימים".<sup>46</sup> תוכן הדברים אמנם דומה, אך לשונם שונה ועובדה זו אומרת דרשני.

איגרת זו דומה מאוד בתוכנה לאיגרת המובאת במקורות האחרים, ולא מתקבל על הדעת שרש"י כתב פעמיים לרבו, רבי יצחק הלוי, את אותו המכתב בדיוק. כלום נרחיק לכת, אפוא, אם נבקש לשער שהאיגרת שב'מרדכי גדול' היא איגרתו של רש"י לרבו השני, רבי יצחק ברבי יהודה? נכון שהנמען הרשום בראשה הוא רבי יצחק הלוי, אבל החילוף בין שני החכמים, וכינויו (השגוי) של ריב"י בתואר 'הלוי', מצויים במקומות לא מעטים.<sup>47</sup> האפשר שהמקרה שלפנינו הוא אחד מהם?

דומה כי ניתן למצוא תימוכין להשערה זו במשחקי הלשון העדינים המקופלים בלשונות הפנייה שבהן השתמשו שני החכמים. רש"י מכנה שם את רבו 'שר הבירה'. כינוי זה לקוח מן הכתוב בנחמיה: "ואצוה את חנני אחי ואת חנניה שר הבירה על ירושלם כי הוא כאיש אמת וירא את האלהים מרבים".<sup>48</sup> ריב"י, בפתח איגרת תשובתו לרש"י, מכנה את תלמידו 'נשתן' ("עיינתי בנמוקי הנשתן"<sup>49</sup>),

43 ספר הנייר, לעיל ה"ש 35; ספר איסור והיתר המיוחס לרש"י, לעיל ה"ש 36, עמ' 177-178.

44 ראו אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 57, סימן ס.

45 איסור והיתר המיוחס לרש"י, לעיל ה"ש 36, עמ' 175; ספר הנייר, לעיל ה"ש 35, עמ' קפז. בכתב יד אדלר (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235) נתקצר סיום האיגרת ומשפטים אלה הושמטו לחלוטין.

46 אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 63, סימן ס.

47 ראו גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 302.

48 נחמיה ז, ב.

49 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 237.

ובכך יש רמיזה לכתוב בעזרא: "וזה פרשגן הנשתן [...] ספר דברי מצות ה' וחקיו על ישראל".<sup>50</sup> יש לשער שהשימוש בכינוי שמקורו באותו הספר (עזרא ונחמיה), עם המטען הגלום בו, אינו מקרי, ומטרתו לייחס לתלמיד את התארים המצויים בהמשך הפסוק, בדיוק כשם שעשה התלמיד לרבו, כשכינה את רבו 'שר הבירה', וכלל בכך את התארים המצויים בהמשכו של הפסוק – "איש אמת וירא את האלהים".<sup>51</sup> אם אמנם כך הדבר, אזי יש בכך כדי לתמוך בהשערה שלפיה נמענה של האיגרת שב'מרדכי גדול' היה ריב"י, ובידנו אפוא שתי איגרותיו של רש"י לרבותיו.<sup>52</sup>

השוואת האיגרות מעלה הבדלים מעטים ובלתי מהותיים ביניהן, ומבחינת תוכנן אנו רשאים לראותן כאיגרת אחת. נראה אפוא כי רש"י כתב (או הכתיב) את אותה האיגרת פעמיים, ושלה אותה לשני רבותיו בנפרד (תוך שינוי לשון הפתיחה הנמלצת בלבד). שני החכמים קיבלו את איגרתו של רש"י, ושניהם טרחו להשיב לו תשובה מפורטת. איגרתו של רבי יצחק הלוי נשתמרה בכמה וכמה מקורות,<sup>53</sup> ואילו איגרתו של ריב"י לא נשתמרה, אלא במחזורו של רבי שמעיה מוטרין, המצוטט בכתב יד אדלר. מכתבו של ריה"ל לרש"י הוא המקום הראשון שבו נשמע קולו, בעוד שאיגרתו של ריב"י לרש"י חוזרת בעיקר טיעוניה (ולעיתים אף באופן מילולי ממש) על תשובתו ההלכתית, שאותה כבר השיב לשואלים בעניינו של הטלה שנשחט בקולוניה (תשובה המצויה כאמור בספר 'מעשה הגאונים').<sup>54</sup> מסתבר אפוא שריב"י לא טרח לחבר לרש"י תשובה עניינית לטענותיו באיגרתו לרבו, אלא השתמש בתשובה שאותה כתב זה מכבר, ושלחה

50 עזרא ז, יא.

51 נחמיה ז, ב.

52 ושמה ניתן להוסיף עוד פרט אחד, שכשלעצמו אינו בעל חשיבות, אך אפשר שיהיה בידו כדי לסייע להשערה זו: בספור, כפי שהוא מופיע במחזורו של רבי שמעיה, מדובר על "אחד ששחט טלה" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 233). כך גם בתשובת רבי יצחק ברבי יהודה (מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 88; שבלי הלקט, לעיל ה"ש 19, עמ' 3, סימן כז): "נשאלתי על אחד ששחט טלה והלך לו", ובאיגרת רש"י, כפי שהיא מובאת ב'מרדכי גדול' (אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 58, סימן ס): "על אודות הטלה". לעומת זאת, באיגרת כפי שהיא מצוטטת בספר איסור והיתר המיוחס לרש"י, לעיל ה"ש 36, עמ' 174, ובספר הנייר, לעיל ה"ש 35, בעמ' קפו, כותב רש"י: "על דבר שה ששחט כראוי". ייתכן אפוא כי יש אף בפרט קטן זה כדי לתמוך בהשערה שבשתי איגרות עסקינן.

53 ראו מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 234-235; ספר איסור והיתר המיוחס לרש"י, לעיל ה"ש 36, עמ' 175; ספר הנייר, לעיל ה"ש 35, עמ' קפז-קפח.

54 לאור זאת, יש לתקן את דבריו של עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 50, ה"ש 24, שהניח שהמקור המועתק על-ידי רבי אלעזר מגרמייזא, בספרו 'לו שערים', הוא מכתבו של ריב"י לרש"י. לאמיתו של דבר המקור המועתק שם הוא תשובתו של ריב"י, כפי שנמצאת ב'מעשה הגאונים'.

לרש"י. אם נניח שהמתירים, שדיווחו לרש"י על המחלוקת, שלחו לו את תשובתו ההלכתית הראשונה של ריב"י, נוכל להבין את תלונתו של רש"י שאותה הביע מאוחר יותר במכתב ששלח לחתנו, רבי מאיר מרמרו, על כך שרבותיו לא ענו לו "כי אם מן השפה ולחוץ".<sup>55</sup>

מכתב אישי זה נשתמר במחזורו של רבי שמעיה מויתרי, המצוטט בכתב יד אדלר, ובו בלבד. הוא מובא שם בסופו של קובץ המקורות העוסקים בפ'לוגת הריאה, הכוללים את סיפור המעשה, את פסקו הראשון של ריב"י, את איגרת רש"י לריה"ל, את איגרות רבותיו אליו וחומרים נוספים, ואחריו מופיעה לשון חתימה של המחבר האנונימי של כתב יד אדלר: "עכ"ל [= עד כאן לשון] רבי שמעיה מויתרי במחזור שלו".<sup>56</sup> בראש המכתב נאמר כי רש"י כתבו כמענה למכתב ששלח אליו חתנו ("וזאת השיב רבנו שלמה בר' יצחק לחתנו רבי מאיר אבי הרבנים ז"ל, אשר היה בגרמאיזה בעת פלוגת הריאה"<sup>57</sup>), אך המכתב הוא לא נשתמר למרבה הצער. מדבריו של רש"י במכתבו לחתנו עולה שהלה שאל אותו אם הוא עומד על דעתו בעניין בדיקת הריאה, ורש"י משיב לו בלשון נחרצת: "אני שלמה אהובך מודיעך כי לא חזרתי בי ולא אחזור ביי".<sup>58</sup> מדוע העלה רבי מאיר בדעתו את האפשרות שרש"י חזר בו? ומדוע מצא לנכון לשאול את רש"י האם אמנם כך הם פני הדברים? על שאלות אלה קשה להשיב, אך ייתכן שאין להבין את שאלתו כבקשת מידע תמימה, אלא כהזמנה מכוונת לרש"י לשוב ולהכריז על עמדתו, כדי לדחות מפקפקים למיניהם שהחזיקו בעמדת האוסרים וסירבו להאמין שרש"י היה בין המתירים. רש"י חוזר על עמדתו ומודיע לחתנו שהוא ממשיך לנהוג בפועל בהתאם לה: "ועדיין אני מוסרם לצנועים".<sup>59</sup> אגב כך כותב רש"י לחתנו: "ואם לא מפני הצרה הגדולה אשר הורעה בינות' הייתי שונה להם אע"פ שלא ישמעו".<sup>60</sup> דומה כי מדברים אלה עולה כי במהלך המחלוקת ההלכתית בינו לבין רבותיו נתעורר מתח שרש"י הבין כי הסיכוי לגשר עליו קלוש.<sup>61</sup>

55 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 239.

56 מרמורשטיין, שם. לשון חתימה זו מוסבת על הכותרת המופיעה בראש הקובץ: "ובמחזור רבי שמעיה מויתרי תלמידו של רש"י ז"ל כתו" (שם, עמ' 234).

57 מרמורשטיין, שם.

58 מרמורשטיין, שם.

59 מרמורשטיין, שם. השוו לשון בתשובת רש"י שבספר הנייר, לעיל ה"ש 35, עמ' קפח (=אלפנבין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 168, סימן קמד): "והשתא לא בדקינן י"ח טריפות שמנו חכמים [...] ואפילו טריפות הריאה לא הוה בדקינן, אי לא דשכיחא. ומיהו היכא דנאבדה הריאה אזלינן בתר רובא וכשירה. ואין מפרסמין אלא לצנועין". לשון זו מזכירה את דבריו של רש"י בפירושו לסוגיית התלמוד הבבלי, חולין יב ע"א: "[...] ואין מפרסמין הדבר" (ראו לעיל, הערה 32).

60 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 239.

61 קשה לעמוד על פשרה של הצרה שעליה מרמז רש"י. השוו: אפסוביצר מבוא לספר

על אף החשיבות הרבה שנודעת למכתב זה מנקודת מבט ביוגרפית והיסטורית, דומה כי עיקר חשיבותו נעוצה בתרומתו להבנת תפיסתו היסודית של רש"י את הליך פסיקת ההלכה. רש"י מגלה כאן את הבנתו לגבי מקורה ואופייה של עמדת רבותיו: "לא מפי השמועה ואף לא מראיות התלמוד, כי אם מהבנת לבם".<sup>62</sup> לדעת רש"י, עמדתם ההלכתית של רבותיו משקפת שיקול דעת ציבורי השונה בתכלית משיקול דעת הלכתי (אף כי הוא בהחלט לגיטימי, בהתאם לנסיבות). אפיונו העיקרי של האחרון, על-פי הבנתו של רש"י, הוא היותו מבוסס על שמועה או על ראיות התלמוד, ואילו הראשון אינו מחוייב להיות מבוסס על מקורות ההלכה. לפיכך, הוא מדגיש שבניגוד לרבותיו הוא "נתלה באילן גדול, רבי יעקב בר יקר",<sup>63</sup> וזאת אף על פי שגם הוא מודה: "לא שמעתי מפיו דבר זה".<sup>64</sup> מה מעניק, אפוא, עדיפות לעמדתו על פני עמדת רבותיו? בהשיבו על שאלה זו מגלה רש"י את שיקול הדעת המדריך אותו: "קשה לי לאבד ממונם של ישראל על דבר זה הברור, והראוי מכמה ראיות להתיר".<sup>65</sup>

מדבריו אלה של רש"י ניתן לקבל את הרושם שרבותיו, בניגוד אליו, היו חסרי אומץ להורות הוראה הלכתית מתירה, ולא היו קשובים למצוקותיו הכלכליות של הציבור. לא כך הדבר. במקומות אחדים אנו מוצאים שהעיקרון ש"כשם שאסור להתיר את האסור כך אסור לאסור את המתיר" היה נר לרגלם של רבותיו, ושהם החזיקו בו בצורה מפורשת וללא כל היסוס.<sup>66</sup> כיצד נסביר אפוא

ראבי"ה, לעיל ה"ש 2, עמ' 402; גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 13. גרוסמן (שם, בה"ש 48), משלים: "בינותם", ומציע שמדובר בגזירות כלשהן שהוטלו על יהודי גרמניה, אך גם הוא מודה ש"אין לנו ידיעות על 'צרה גדולה' זו" (שם, עמ' 268, ה"ש 25).

62 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 239.

63 מרמורשטיין, שם.

64 מרמורשטיין, שם. ידידי, ד"ר רמי ריינר, הציע בפני את האפשרות להבין את דברי רש"י אלה לאור דבריו בפירושו לבבלי, חולין מו ע"ב, ד"ה "היינו רבתייהו": "מעשה בא ליד ושאלתי את פי רבינו יעקב בר רבי יקר והתירה לי לאכול ויש שאוסרין והוא אמר לי טעמו וטעמם". אמנם, הנושא הנדון שם אינו קשור באופן ישיר לבעיה הנדונה ב'פלוגת הריאה', אך ייתכן שרש"י ראה בגישתו של רבו בעניין ההוא בניין אב לעמדתו שלו במקרה דנן, שכן טענתו העיקרית של רבי יעקב, כפי שרש"י מדווח עליה שם, היא: "לא מצינו אומא בגמרא" (שם). נשים לב גם לטענה המיוחסת לרבי יעקב ברבי יקר בכתב יד פריס 1408, דף 3 (המצוטט על ידי גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 248, ה"ש 201): "ובשביל אותם טועי[ם] שקורין לאונא אומא לא נאכל בשר?! לשון זו דומה ללשונו של רש"י במכתבו לרבותיו בענייננו, אך כפי שהעיר גרוסמן (שם), "מדברי רבנו תם משמע, ש'דברים אלה' הם מתשובתו של רש"י עצמו, ומסתבר, שמישהו צירף בטעות את דברי רש"י עם דברי רבו".

65 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 239.

66 דוגמה מובהקת לכך היא תשובתו של ריה"ל שבמעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ'



את עמדתם הנוקשה במקרה הזה? מדוע סירבו לקבל את העולה בצורה מפורשת מן המקורות התלמודיים? על מנת להבין את עמדתם ב'פלוגת הריאה' עלינו להטות אוזן לטענותיהם ההלכתיות והפרשניות. לעניין זה אני מבקש לעבור עתה.

## ב הרקע ההלכתי

בהלכות שחיטה שב'משנה תורה' מציין הרמב"ם כי הנורמה הרווחת בכל קהילות ישראל היא לבדוק את הריאה אחרי שחיטתה של בהמה, כדי לוודא שאיננה פגומה: "המנהג הפשוט בישראל כך הוא, כששוחטין את הבהמה או את החיה קורעין את הטרפש של כבד ובודקין את הריאה במקומה"<sup>67</sup>. הוא מוסיף שקיימים הבדלים בין מקומות שונים באשר לאופן בדיקתן של ריאות: "יש מקומות שנופחין הריאה שמא יש בה נקב, ורוב המקומות אין נופחין שהרי לא נולד דבר שגורם לחשש"<sup>68</sup>. על פי עדות זו, רק במיעוט הקהילות מוסיפים על בדיקתה של הריאה בעודה בתוך הבהמה ("במקומה") בדיקה נוספת – ניפוח שלה אחרי שהוצאה מן הבהמה – כדי לוודא את תקינותה. יתר על כן, מציין הרמב"ם, כי "מעולם לא נפחנו ריאה בספרד ובמערב אלא אם נולד לנו דבר שחוששים לו"<sup>69</sup>. אמנם הרמב"ם מקפיד להדגיש ש"דברים האלו כולן אינן על פי הדין אלא על פי המנהג"<sup>70</sup>, אך גם לדבריו נורמה הלכתית רווחת בכל קהילות ישראל היא לבדוק את תקינותה של הריאה לאחר שחיטתה של בהמה.

מה מקורה של נורמה זו? לדברי רבי מנחם המאירי, שורשיה בתקנת הגאונים: "בדיקת הריאה אין אנו צריכין לה מן הדין אלא שהגאונים הנהיגו בכך"<sup>71</sup>. ואכן, על פי מקורות רבים מתקופת הגאונים, נורמה זו כבר הייתה רווחת באותה העת.<sup>72</sup> רב האי גאון, ראש ישיבת פומבדיתא בשלהי המאה העשירית, מתייחס

94-95, סימן צג, שבה מפעיל ריה"ל את העיקרון הזה אף כנגד המשתמע בצורה מפורשת מן האמור בספר 'הלכות גדולות', שהיה בעל סמכות הלכתית חשובה בעבורו. ראו: אברהם רינר "להתקבלותו של ספר 'הלכות גדולות' באשכנז" לימוד ודעת במחשבה יהודית 95 (חיים קרייסל עורך, התשס"ו). גם ריב"י החזיק בעמדה לפיה "אין לנו להוסיף על הטרפות" (מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 87, סימן צב).

67 משנה תורה, שחיטה, פרק יא, הלכה ז.

68 שם, הלכה יא.

69 שם.

70 שם, הלכה יב.

71 בית הבחירה למאירי, חולין ט ע"א (מהדורת אברהם ליס עמ' לו). המאירי אמנם לא משתמש במילה 'תקנה', אך בבית הבחירה לביצה כה ע"א (מהדורת י"ש לנגה וקלמן שלזינגר 153), הוא אומר כך במפורש: "אף בדיקת הריאה אין אנו צריכין לה אלא שתקנת אחרונים היתה לבדקה".

72 ראו עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 68-69.

באחת מתשובותיו ל"בדיקת בהמה למציאת הטריפה"<sup>73</sup> ומכאן, "שבימיו חובת בדיקת הריאה היתה לעובדה קיימת"<sup>74</sup>. גם אביו של רב האי, רב שרירא גאון, מתייחס באחת מתשובותיו לבדיקת ריאות,<sup>75</sup> וכך גם רב יוסף גאון, שפעל באמצע המאה העשירית.<sup>76</sup> נורמה רווחת של בדיקת ריאה עולה גם מתשובה אנונימית שפורסמה על ידי שמחה אסף,<sup>77</sup> ועל קיומה במאה התשיעית ניתן ללמוד גם מתשובה המיוחסת לרב עמרם גאון.<sup>78</sup> היא נזכרת גם בספר 'הלכות קצובות', ועולה בבירור מ'הלכות אלוד הדני'.<sup>79</sup> כל אלה מחזקים את ההנחה שהנוהג לבדוק את ריאתה של בהמה לאחר שחיטתה היה ידוע כבר בתקופת הגאונים.<sup>80</sup> ואולם, כפי שהראה עמאר, לא נמצא איזכור של חיוב בדיקת הריאה בספרות הגאונים שנכתבה עד למאה התשיעית.<sup>81</sup> היעדר זה עולה בצורה בהירה מן הדרישה

73 ראו שמחה עמנואל תשובות הגאונים החדשות 29 (התשנ"ה).

74 עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 48; שם, עמ' 76, ה"ש 132.

75 ראו: תשובות הגאונים חמדה גנוזה, סימן טז (התרכ"ג); Louis Ginzberg, II Geonica (1986) 26. ראו גם עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 76.

76 ראו שמחה עמנואל תשובות הגאונים החדשות לעיל ה"ש 73, עמ' 240-241. ייחוסה של התשובה לרב יוסף גאון מתבסס על נוסחה הערבי שנתפרסם בידי יוסף קאפח, הרי"ף למסכת חולין עם פירושו בשפה הערבית לאחד מחכמי יהדות תימן כב (התש"ך). ראו עמנואל, שם, בה"ש 13.

77 ראו שמחה אסף תשובות הגאונים 170 (התרפ"ט); עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 76-77.

78 התשובה הובאה ב'הלכות טריפות' שבספר המנהיג. ראו: אברהם ברבי נתן הירחי ספר המנהיג כרך ב תשטט (יצחק רפאל מהדיר, התשל"ח). ראו גם עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 77.

79 עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 79-80. כפי שעמאר מציין שם, חיבור זה בעייתו וזמנו איננו ידוע בוודאות, אך "דבר אחד ניתן ללמוד מדבריו בוודאות, שבימיו נהגה בדיקת הריאה באחת המקומות, בבבל או בארץ ישראל, שכן אין הדעת נותנת לומר שהמציא ענין בדיקת הריאה מדעתו, ואין ספק שראה שנוהגים כן באחד המקומות".

80 וכלשונו של עמאר, שם: "מהמאה העשירית ואילך מצאנו בדיקת הריאה כעובדה קיימת, ורמזים לכך קיימים גם מהמחצית השנייה של המאה התשיעית".

81 שם. לכאורה ישנן ראיות אחדות לקיומה של נורמה מחייבת של בדיקת הריאה בתקופה קדומה יותר, אולם בדיקת ראיות אלה מעוררת ספק באשר לכוחן לשאת את נטל ההוכחה. ראה לדוגמה, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל 81 (מרדכי מרגליות עורך, התרצ"ח), שם מצויה התייחסות מפורשת לבדיקת הריאה: "א"מ [=אנשי מזרח] אין בודקין אלא בריאה [בלבד] ובני א"י [בודקין] ב"ח טריפות". מרגליות נטה לשייך את הספר לראשית המאה השמינית (שם, עמ' 27-30), ודעה זו עודנה רווחת בספרות המחקר. אולם, כפי שציין לאחרונה זאב אלקין, העדויות המוקדמות ביותר על קיומו של החיבור הן מראשית המאה העשירית, ולכן יש לשוב ולעייין בשאלת זמנו של החיבור. ראו: זאב אלקין "הנוסח הקראי של 'ספר החילוקים בין בני ארץ-ישראל לבני בבל'" תרביץ סו (א) 101, 107 (התשנ"ז). נוסף כי דווקא הסעיף המעסיק אותנו חסר מן הנוסח הקראי של החיבור מכל וכול (שם, בעמ' 109). יתר על כן, פולמוס של חכמים קראיים נגד ההלכה הרבנית בעניין זה מצביע על חוסר היכרות עם מחלוקת זו המצויה לפנינו. ראו: בנימין מנשה לוי אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני

המופיעה בספר הלכות פסוקות, דרישה שלפיה יש לבדוק את הקנה ואת הוושט אחר השחיטה:

ואמור רבנן טבחה אידע הלכת שחיטה ושחיט בתר דשפיך דמא דשחיטא צריך למבדק [קנא] וושטא מיקמי דתבר אפקותא דחיותא מאי טעמא דלמא אית בהון פסולה בקנא וושטא ואי אינשי ולא בדק בתר דשחיט קניא וושטא אסיר למיכל מה[היא חיותא].

[תרגום: ואמרו חכמים: טבח שידע הלכות שחיטה ושחט, אחרי ששופך את דם השחיטה צריך לבדוק את הקנה ואת הוושט, לפני ששובר את מפרקת החיה. מה הטעם? שמא יש בהם פסול בקנה ובוושט. ואם התרשל ולא בדק אחרי ששחט את הקנה והוושט אסור לאכול מאותה החיה].<sup>82</sup>

השוחט נדרש לבדוק את שחיטתו, והבדיקה נעשית בקנה ובוושט. העדר דרישה דומה לגבי תקינותה של הריאה מורה על כך שלא הייתה חובה לעשות כן. העדר זה בולט גם בספר 'הלכות גדולות', ספר אשר על פי עמאר "הקיף בחיבורו את כל הלכות טריפות, הזכיר את כל הבדיקות המוזכרות בש"ס למקרה של ריעותות, אף הוסיף בבדיקות משלו לחומרא ולקולא, ואפילו ביטל בבדיקות המוזכרות בתלמוד".<sup>83</sup> כפי שציין עמאר, "בתוך כל הליקוט הקפדני והשיטתי והביקורתי הנלווית אליו, אין בה"ג מזכיר את חיוב בדיקת הריאה".<sup>84</sup>

בב"ב 44 (התש"ב). מקטע פולמוסי אחד שבסדר רב עמרם גאון ניתן לכאורה ללמוד על דרישה נורמטיבית לבדיקת טריפות: "כי היכי דנהיגין בתרתי מתיבתא ובכל אספמיא ובכל קהלות שבארץ אשכנז כלם זכורים לאלף טובות וברכות. שכלם מלאים תורה ומצות כרימון ומעשיהם מעשים נאים ומחמירים בבדיקת טרפה" (סדר רב עמרם גאון (מהדורת דניאל גולדשמידט טז, התשל"ב)). אולם, כפי שציין גולדשמידט (שם), פסקה זו היא ככל הנראה תוספת מאוחרת שנוספה לחיבור. במדרש תנחומא נאמר: "וביותר אדם מישאל לוקח בהמה שור או כשב ושוחט ומפשיט רוחץ בודק בריאה ונמצא טרפה מונע ידו ואינו אוכל" (תנחומא, שמיני, יג [מהדורת שלמה בובר, וילנא תרמ"ה, טז ע"א]; תנחומא הנדפס, שמיני, ח [דפוס וילנא, טו ע"א-ע"ב]). מדרש זה מצוטט על ידי הרמב"ן ב'מלחמות ה'" לחולין פרק א (דפוס וילנא, ג ע"ב) בשם מדרש 'למדנו'. אולם, זמנם של מדרשי תנחומא-למדנו איננו ידוע, ואין סיבה לראות בקטע זה מקור קדום.

82 נחמן דנציג מבוא לספר הלכות פסוקות: עם תשלום הלכות פסוקות 613 (התשנ"ט).

83 עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 76.

84 שם. במכתבו לרש"י מצטט ריה"ל קטע מ'הלכות גדולות' שבו נאמר מפורשות: "הא בר ישראל דבעי למזבן רישא או אטמא או בשר, כד בדקה טבח מגואי ולא אשכח מה מדעם דמטריף, צריך לאנפוקה לריאה לאבראי ולאנפוחה טובא, ואי לא עביד הכי ספק טריפה היא, ואסור למיכל מההיא בשרא" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235). אולם, דברים אלה אינם מצויים בכל עדי הנוסח של 'ספר הלכות גדולות' שבידנו, אלא רק במיעוטם. ראו: עזריאל הילדסהיימר ספר הלכות גדולות ג 185-186 (התשמ"ז); שם, עמ' כ-כא. כפי שציין עמאר (לעיל ה"ש 3, עמ' 81), מקור הדברים הוא בתשובת גאון, שפורסמה על-ידי נחמן דנציג "תשובות הגאונים בקטע מן הגניזה ויחסן להלכות

כיצד נסביר נתון זה? לדעתו של עמאר, הוא נעוץ בכך ש"לא מצאנו אגזכור על תקנה שתיקנו הגאונים בדבר בדיקת הריאה", אך עם זאת "מהמאה העשירית ואילך מצאנו בדיקת הריאה כעובדה קיימת", לפיכך "אפשר לשער כי סמוך לתקופה זו הונהגה בדיקה זו לראשונה כחומרה על ידי חסידים ואנשי מעשה, ובמשך הזמן פשטה בכל העם והפכה לדבר שבחובה"<sup>85</sup>. ואולם, תפוצתה של נורמה זו בכל קהילות ישראל מקשה מאוד על ההנחה שמדובר בנוהג שמקורו בחוגי 'חסידים' ואנשי מעשה' בלבד, ושראשיתו בתקופה כה מאוחרת. אכן, מקורות תלמודיים רבים מצביעים על כך שהנוהג לבדוק את הבהמה לאחר שנשחטה כדי לוודא שאיננה טריפה היה רווח בתקופת התלמוד,<sup>86</sup> למרות שלא נאמר עליו שיש לו שורשים בתורה או בתקנת חכמים (וככזה אין מעמדו מחייב כתקנה מדאורייתא או מדרבנן).<sup>87</sup> מן האמור בספר 'החילוקים' עולה שבארץ ישראל כללה בדיקה זו – יהא טיבה המדויק אשר יהא – את מכלול האיברים

גדולות" Proceedings of the American Academy for Jewish Research 54 (1987), 53, 13, ובאחרונה על-ידי עמנואל, תשובות הגאונים החדשות לעיל ה"ש 73. במקורות אלה התשובה אנונימית, אך בפירוש על הרי"ף לאחד מחכמי תימן, היא מיוחסת במפורש לרב יוסף גאון (ראו לעיל, ה"ש 76). נתונים אלה מקשים, לדעתי, על פקפוקו של עמאר במקורה הבבלי של התשובה, ועל קבלת הצעתו ש"יש לייחס תשובה זו לאחד מחכמי אירופה הקדמונים" (עמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 83, ושם בה"ש 159, הוא אף מעלה את האפשרות שמא מדובר ברבי יוסף טוב עלם).

85 שם, עמ' 80.

86 על כך עמד בחריפות רבי יהודה כלץ, בפירושו למשנה תורה, שחיטה, פרק יא, הלכה יא: "יש מקומות שנופחין וכו' – אותם המקומות הוכיחו זה ממימרא דרבינא דאמר 'אטום בריאה מייטנן סכינא' וכו', ואם אין כל ריאה צריכה נפיחה מהיכן ירדנו לחשש זה?! ומי הגיד לנו שיש שם מקום אטום?! אלא נראה מכאן שכל ריאה צריכה נפיחה". לדבריו, "הפוסקים כולם דחו סברא זו והוכיחו שאין משם ראייה, דרבינא הכי קאמר: ריאה שהוצרכה נפיחה מפני חשש שנולד בה ונמצא בה מקום אטום [צריכה נפיחה], אבל לנפח בלי צורך אין דין" (שם). אולם לא רק שהדוחק בקריאה מעין זו ניכר לעין, אלא שגם אין היא דוחה באמת את הראיה, כי אלמלא היה נהוג לבדוק את הריאה בבדיקה כלשהי (אף מינימלית) היאך ארע בכלל "שהוצרכה נפיחה מפני חשש שנולד בה"? אכן, כל דברי האמוראים בסוגיות הבבלי, חולין מו ע"א-ט ע"א, העוסקות בפגמים בריאה, מבוססים על ההנחה שאחרי שחיטת הבהמה איבריה הפנימיים נבדקים בדיקה כלשהי. על טיבה ועומקה של בדיקה זו אמנם לא נאמר דבר, אך בלא קיומה אין להבין ולא כלום מסוגיות התלמוד.

87 לאמתו של דבר, כפי שציינ כבר הרמב"ן (ב'מלחמות ה' לחולין, דפוס וילנא ג ע"ב), ובעקבותיו הרשב"א (חידושי הרשב"א, חולין ט ע"א (מהדורת יעקב דוד אילן נח)), וראשונים נוספים, מן האמור בירושלמי, ביצה ג, ד, עולה בצורה מפורשת, שבדיקת טריפות הוכרה כנורמה הלכתית מחייבת בקרב חכמי ארץ ישראל בתקופת האמוראים. עיינו: ירושלמי ביצה ג, ד (סב, ע"א 693 מהדורת האקדמיה ללשון העברית): "רבי יודן בעי דמאי מדבריהם וראיית טריפה מדבריהן כמה דאת אמר רואין את הטרפה ביום טוב ודכותה מפרישין את הדמאי ביום טוב".

הפנימיים של הבהמה, ואילו בכבל צומצם הנוהג והתרכז בבדיקת הריאה בלבד.<sup>88</sup>

נורמה זו רווחה גם בקהילות אשכנז, דורות רבים קודם שנתעוררה 'פלוגת הריאה' בשליש האחרון של המאה הי"א. על כך אנו למדים מעדותו יקרת הערך של אגוברד, הבישוף של ליון, משנות השלושים של המאה התשיעית לספירה: שהרי כך הוא מנהגם של היהודים: כשימיתו בהמה כלשהי למאכל, לכשתובא בהמה זו והיא לא נשחטה בשלושה חיתוכים, או אם בקרביה הפתוחים יתגלה כבד פגום, או ריאה דבוקה לדופנה, או חדירה לנפחת אוויר, או אם המרה לא תמצא בה, וכיוצא באלו – כאלה טמאים הם ומושלכים בידי היהודים ונמכרים לנוצרים.<sup>89</sup>

בהנחה שדברים אלה מבוססים על היכרות עם נוהג יראלי (ולא על עיון בחיבור כלשהו), הרי שיש בהם עדות חשובה על כך שבמקום מושבו של גוברד נהגו היהודים לבדוק את תקינות איברייה הפנימיים של בהמה שנשחטה כדי לקבוע אם כשרה היא למאכל, אם לאו. אמנם, עדות זו אינה פשוטה. מצד אחד, נראה לכאורה ש"היהודים הללו לא נהגו כבני בבל, שהרי 'בני בבל אין בודקין אלא בריאה לבד', ואילו הם בדקו גם שאר סימני טרפות, כלומר, כנהגם של בני ארץ ישראל.<sup>90</sup> מצד שני, כפי שציין חיים סולובייצ'יק, "עם הטרפות שהוא מונה הייתה 'ריאה הסרוכה לדופן' – כהוראת הבבלי ושלא כמסורת ארץ ישראל שהכשירה אותה".<sup>91</sup> ואולם, בין אם המסורת ההלכתית שעליה מעיד אגוברד הייתה ארץ ישראלית ביסודה, בין אם הייתה בבלית, אין בכך כדי להעלות או

88 ראו החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, לעיל ה"ש 81; לוי גינצבורג גזי שכטר ספר ב 540 (התרפ"ט). לדעת גינצבורג "יש מקום לומר שבני א"י שהחמירו לבדוק כל י"ח טריפות לא החמירו כל כך בטריפות הראה כבני בבל שלא בדקו אלא הראה ולא שאר הטרפות".

89 ראו: Agobardi Lugdunensis Opera Omnia 193 (L. Van Acker ed., 1981). הסתמכתי כאן על תרגום הספר לעברית שנעשה בידי עמוס גלבוץ (ראו אגובארד, ארכיבישוף של ליון, 769-840 איגרות נגד היהודים 15 (עמוס גלבוץ מתרגם, התשכ"ט)), ובהתאם לתיקונים הקלים שהכניס ראובן בונפיל "עדותו של אגובארד מליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית" מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישיעה תשבי במלאאת לו שבעים וחמש שנים 327, 339 (יוסף דן ויוסף הקר עורכים, התשמ"ו). על ההפניה למאמר זה אני חב תודה מרובה לפרופ' משה אידל.

90 בונפיל, שם, עמ' 340.

91 סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20, עמ' 338-339. ראו ביתר פירוט: חיים סולובייצ'יק "בירורים בהלכה של אשכנז הקדומה (א): אגובארד, מגילת אחימעץ וההלכה הארץ-ישראלית" לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בהיסטוריה היהודית, מחקרים מוגשים לשמעון שוורצפוקס, 207 (יוסף הקר וירון הראל עורכים, התשע"א).

להוריד לגבי עצם העובדה העולה מדבריו בכיורו, שיהודי ליון במאה התשיעית לספירה נהגו לבדוק את ריאאתה של בהמה שנשחטה טרם קבעו אם כשרה היא למאכל.

מה היה בדיוק האופן שבו נבדקה הריאה לא נאמר כאן, ואפשר שעיקרה היה התבוננות כללית בלבד לשם בחינת תקינותם של האיברים הנזכרים. אולם, על פי עדותו של אגוברד נערכה בדיקה זו (ותהא מינימלית ככל שתהא) כאשר האיברים עודם נתונים "בקרביה הפתוחים". נורמה זו היא שעמדה ברקעה של השאלה שנשאל רבי אשר ברבי דוד, על אודות הטלה שנשחט כראוי אך ריאתו לא נבדקה בעודה בקרבו, אלא הוצאה החוצה טרם נבדקה. אלמלא היה הנוהג הרווח בקרב יהודי אשכנז לבדוק את הריאה בעודה בתוך הבהמה, לא הייתה מתעוררת כל שאלה.<sup>92</sup> העובדה שבדיקת ריאה הייתה נורמה כה בסיסית ומוכנת מאליה בקרב יהודי אשכנז היא שגרמה לכך שהוראתו ההלכתית של רבי אשר ברבי דוד הלוי – שמשמעותה הכרה באפשרות של ויתור על נחיצותה של בדיקה זו – עוררה התנגדות כה עזה בקרב גדולי הרבנים באותה העת.

### ג. מקורות ופרשנותם

כאמור, רבי אשר הורה לשואל "לבדוק הריאה, ואם לא ימצא בה ריעותא מותרת".<sup>93</sup> אולם בדיקה זו לא הייתה הבדיקה הרווחת (באשכנז או במקום אחר), משום שבמקרה שהובא בפני רבי אשר, הריאה לא הייתה בתוך הבהמה אלא הוצאה החוצה בטרם נבדקה. לא זו אף זו: הואיל ולא היה ידוע מי הוציאה, אם היה זה יהודי, או שמא גוי, לא ניתן היה להניח שנבדקה בעודה בתוך הבהמה, כפי שמקובל היה לעשות. כיצד נימק, אפוא, רבי אשר את הוראתו ההלכתית? במקורות העומדים לרשותנו לא ניתן למצוא תשובה מלאה לשאלה זו, וניתן רק לשער מה היה נימוקו האפשרי של רבי אשר להוראתו.<sup>94</sup> פיסת המידע היחידה

92 אפשר אף לצעוד צעד נוסף קדימה ולשער שהשואל, לאחר ששחט את הבהמה כראוי וחזר אל בית המטבחים, נדהם לראות שהריאה הוצאה שלא בידיעתו. הוא פנה מיד לרב המקומי כי הבין שלפי הנורמה הקיימת בהמתו עשויה להיחשב בלתי כשרה למאכל, והבנה זו גרמה לו מצוקה רבה (בשל ההפסד הכספי הצפוי במצב כזה). לכן פנה לרבי אשר ברבי דוד, בתקווה שהלה יטכס עצה באשר להכשרתה של הבהמה לאכילה. אמנם אין בידנו תעודה כלשהי המתארת כך בדיוק את פני הדברים, אך בעיני זה הוא שחזור סביר ביותר למהלך העניינים.

93 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 233.

94 אפשר שההיגיון שהנחה את רבי אשר היה דומה לזה של הרמב"ם, שהורה בדיוק באותו האופן: "בא העכו"ם או הישראל והוציא הריאה קודם שתבדק והרי היא קיימת נופחין אותה ואף על פי שאין אנו יודעין אם היו שם צמחין או לא היו, מפני פשוט המנהג"

שנשתמרה בעניין זה היא ההערה הקצרה המופיעה בתשובתו של רבי יצחק ברבי יהודה, שלפיה המתירים הסתמכו על האמור בתלמוד הבבלי מפי רב הונא: "בהמה [...] נשחטה בחזקת היתר היא עומדת על שיוודע לך במה נאסרה".<sup>95</sup> ידיעה זו מצויה גם בסיפור המעשה כפי שהוא מופיע במחזורו של רבי שמעיה מויטרי, המצוטט בכתב יד אדלר: "וסמכו אדרב הונא דאמ' נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה".<sup>96</sup> ניסוח קצר זה של הדברים מסתיר את החידוש מרחיק הלכת של המתירים, שהוא שעורר את חמתם של מתנגדי ההיתר, ולא ההיתר לאכול את בשרו של הטלה הספציפי שבגינו החלה המחלוקת. כדי לעמוד על טיבה של טענת המתירים עלינו לעיין בסוגיה התלמודית עליה הם הסתמכו, שבה מובאים דברי רב הונא:

אמר רמי בר אבא: הפשט ונתוח בעולה, והוא הדין לקצבים. מכאן למדה תורה דרך ארץ: שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט ונתוח. מאי קא משמע לך? אילימא לאפוקי מדרב הונא – דאמר רב הונא: בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה; נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה. והאנן תנן מתניתין כרב הונא? דתנן: רבי עקיבא אומר: אפילו כזית חי מבית טביחתה. מאי לאו מבית טביחתה ממש?! לא, ממקום שטובחת אכילתה. והא תני רבי חייא: מקום טביחתה ממש! אלא, רמי בר אבא אורח ארעא קא משמע לך. כדתניא: לא יאכל אדם שום ובצל מראשו אלא מעליו, ואם אכל הרי זה רעבתן. כיוצא בו לא ישתה אדם כוסו בבת אחת, ואם שתה הרי זה גרגרן. [...] ואמר רמי בר אבא: חצובא מקטע רגליהון דרשיעיא, נטיעה מקטע רגליהון דקציבא ודבועלי נדות [...].

[תרגום: אמר רמי בר אבא: ...מה הוא משמיע לנו? אם נאמר [שדבריו באים] להוציא מדברי רב הונא – שאמר רב הונא... – והרי אנחנו שונים את משנתנו כרב הונא! ששנינו: רבי עקיבא אומר... כלום אין הכוונה מבית טביחתה ממש? לא, כוונת הדברים היא ממקום שטובחת אכילתה. והרי שונה רבי חייא 'מקום טביחתה ממש! אלא, רמי בר אבא מלמדנו 'דרך ארץ'. כמו ששנינו... ואמר רבי בר אבא: החצב מקטע את רגליהם של הרשעים; נטיעה מקטעת את רגליהם של הקצבים ושל בועלי נדות].<sup>97</sup>

(משנה תורה, שחיטה, פרק יא, הלכה יד), וכפי שנתפרשו הדברים בידי הרדב"ז, על אתר: "אין זה מן הדין אלא מפני שפשט המנהג לבדוק הריאה קודם שיוציאנה" (רדב"ז, שחיטה, פרק יא, הלכה יד).

95 בבלי, ביצה כה ע"א; חולין ט ע"א. כפי שנראה להלן, הסוגיה שממנה צוטטו דברי רב הונא היא זו שבמסכת ביצה.

96 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 233.

97 בבלי, ביצה כה ע"א-ע"ב. שינויי הגירסאות בכתבי היד של מסכת ביצה אינם מעלים ואינם מורידים כמעט דבר לעניינים הנדונים כאן, לכן לא אדון בהם במסגרת זו. כאמור,

לדברי רמי בר אבא, אדם מחוייב להפשיט בהמה ולנתחה קודם שיאכל מבשרה. התלמוד מבין חובה זו כדרישה לבדוק את הבהמה ולוודא שאיננה טריפה, כתנאי לאכילתה.<sup>98</sup> לפיכך, התלמוד מעמיד את דברי רמי בר אבא בניגוד לדברי רב הונא, שסבר שבהמה, מרגע שנשחטה, "בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך כמה נטרפה". הנגדה זו מלמדת שעל פי הבנתו של התלמוד, לדעת רב הונא אין חובה לבדוק את הבהמה כדי לוודא שאינה טריפה, מפני שכל בהמה, משנשחטה, "בחזקת היתר עומדת". מדרך הילוכה של הסוגיה עולה כי התלמוד אמנם לא דחה את דברי רמי בר אבא מכל וכול – ומטעם זה העניק להם מעמד של דברי מוסר ('דרך ארץ'), מעמד נחות בעליל מבחינה הלכתית, אף כי איננו נטול ערך לגמרי – אך הוא מעדיף בכירור את עמדתו של רב הונא. לשם כך הוא מציג את עמדתו של רב הונא כעולה בקנה אחד עם האמור במשנה, וטוען שנתון זה מלמד שדעת רמי בר אבא אינה משקפת את הדין. נמצא שהן על דעת רב הונא עצמו והן על דעת בעל הסוגיה, חזקתה של בהמה שנשחטה לכשרות, וכל עוד לא נמצאה סיבה ספציפית לחשוש שמא טריפה היא, אין כל סיבה להניח שאיננה כשרה. אף רמי בר אבא, שתבע מן הקצבים להפשיט ולנתח (דהיינו לבדוק), לא דרש כן מן הדין, אלא רק בבחינת 'דרך ארץ' ותו לא.

קבלת עמדה זו והפעלת המסקנה העולה מן הסוגיה הלכה למעשה משמעון ריקון הנורמה של בדיקת ריאה ממעמדה ההלכתי המחייב. הווה אומר, מאחורי ניסוחם התמציתי של הדברים מסתתר טיעון עמוק בהרבה ומתגלית כוונתם האמיתית של המתירים. דברי רב הונא אינם מבססים על דרישה לבדיקת חוץ (כפי שהורה רבי אשר לשואל לעשות בפועל), אלא הם מיייתרים את חובת הבדיקה מכל וכול! אם כל בהמה שנשחטה כראוי 'בחזקת היתר היא עומדת', אין, לאמיתו של דבר, כל צורך לבדוק את ריאתה כדי לוודא שאיננה טריפה. רבי אשר ברבי דוד ושלוש אחיו לא היו זקוקים לסוגיה זו כדי לבסס את הצעת הפתרון שלהם, שהרי הוראתו של רבי אשר לשואל לא הייתה שאינו צריך לבדוק את הריאה כלל, אלא להיפך, הוא ציווה עליו לבדוקה (בהיותה מוטלת לפניו בחוץ), בעוד שהמסקנה העולה מסוגיית התלמוד רדיקאלית בהרבה. היוזקותם של רבי אשר ואחיו לדברי רב הונא מלמדת שמעבר להוראה ההלכתית הספציפית שהורו, בדבריהם גלומה הטענה העקרונית שלמעשה, על-פי ההלכה התלמודית, אין כל צורך לבדוק את ריאתה של בהמה (כל עוד לא נתעורר לגביה ספק כלשהו). בכך הם שללו מן היסוד את מעמדה המחייב של הנורמה של בדיקת ריאות.

דברי רב הונא מובאים גם בחולין ט ע"א, אך מתוך דבריו של ריב"ז בתשובתו עולה כי הסוגיה שממנה צוטטו הדברים ושאליה כוונו דברי המתדיינים היא זו שבביצה.

98 כך אכן התפרשו הדברים בידי כל פרשני התלמוד, על אתר.



בשל השלכתה מרחיקת הלכת של טענה עקרונית זו יצא רבי יצחק ברבי יהודה לשלול את ההיסק שביקשו המתירים להסיק מדברי רב הונא. ואכן, קריאת דבריו מגלה בנקל את המאמץ שהשקיע כדי להפריך את הסתמכותם של המתירים על דברי רב הונא. טענתו הפרשנית העיקרית של ריב"י היא: "דהא דקא' רב הונא נשחטה הרי היא בחזקת היתר היינו מטריפות שאינן בריאה [...] אבל בריאה צריכה בדיקה קודם נפיחה בעודה בבהמה".<sup>99</sup> כלומר קביעתו של רב הונא, שלפיה בהמה בחזקת היתר עומדת, אינה חלה על טריפות הריאה, אלא מתייחסת לסוגי הטריפות האחרים שעשויים להימצא בה. הבחנה זו אינה מבוססת על לשון דבריו של רב הונא כשלעצמה, או על היגד אחר המצוי בסוגיית התלמוד, אלא על שיקול עקרוני: "והאיך אפשר להורות דבסריכי דריאה נמי היא בחזקת היתר, אם כן לדבריו לא צריך בדיקה בריאה קודם הוצאתה לחוץ".<sup>100</sup> טענתו של ריב"י היא שאם לא נקבל את ההנחה הפרשנית שלפיה דברי רב הונא אינם כוללים את החשש לגבי פגם בריאה, לא נוכל להבין כלל את הנורמה המקובלת של הקפדה בבדיקת ריאות. על פי נורמה זו, מקובל לבדוק את ריאותיהן של הבהמות הנשחטות, ואילו נכון היה שדברי רב הונא קובעים חזקת כשרות לכל בהמה באשר היא ומייתרים למעשה את הצורך לבדוק את תקינותן של ריאות, אזי מדוע נהוג לבדוק ריאות? אין זאת אלא, כך טוען ריב"י, שהנהוג המקובל והרווח (בכל תפוצות ישראל) מושתת על הבנה של דברי רב הונא, שאמנם חזקה שבהמה אינה טריפה באיבריה הפנימיים, אך חזקה זו אינה תופסת בריאה, ולגביה לא עלה מעולם על הדעת להחיל אותה. הטעם לכך הוא "שאתה שוחט כמה בהמות ואתה מוצא חציין טריפות או יותר או פחות מן הריאה, אבל משאר י"ח אין אתה מוצא ממה בהמות או מאלף אחת נטרפה".<sup>101</sup>

99 מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 88-89. נשים לב שלדעת ריב"י לא די בבדיקת פנים, אלא יש להוסיף ולבדוק גם בדיקת חוץ, בנפיחה. כלומר, לפנינו עשייה הלכתית בולטת מאוד. כך נאמר בשמו גם בסעיף אחר במעשה הגאונים: "[...] ורבינו אוסר אע"פ אם נבדקה הריאה מבפנים אם לא יבדוק אותה כמו כן מבחוץ כשיוציאנה מפני יבישה ושאר מראותיה הנטרפות ואטום בריאה, וכתב ריאות ישנן בידינו כמו שמפורש למעלה שהשיב בתשובתו על דבר זה שכבר היה המעשה. ואותם שהתירו שלא ברצון רבינו ושלא ברצון שאר רבותינו" (שם, בעמ' 92, סימן צב).

100 שם, עמ' 89. אותו הטיעון עלה גם על ידי ריה"ל, באיגרתו לרש"י: "ואלו היה כדברך שאף בריאה דבר רב הונא, לא היתה הבהמה צריכה בדיקה" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235).

101 מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 90. ראו גם את לשונו של המקור המובא בספר הפרדס, לעיל ה"ש 16, עמ' קכח: "ואם יקשה לך למה בודקין ריאה בלבד מכל י"ח טריפות משום שטריפת הריאה מילתא דשכיחא [...] הריאה שהיא מוחזקות בטריפות בדקינן] לה [...] תדע, יכול אתה לשחוט בהמות ולא תמצא בהן טריפה אלא בריאה בלבד".

למעשה ניתן היה לומר שההבחנה בין ריאה, ששכיחות פגמיה גבוהה, לבין יתר האיברים הפנימיים, שפגמים בהם נדירים יותר, היא העומדת ביסודה של הנורמה ההלכתית הבבליית (שעליה מעיד ספר 'החילוקים' כפי שראינו לעיל), המקילה בבדיקת טריפות באופן כללי, אך בד בבד דורשת להקפיד הקפדה רבה בבדיקת הריאה. על פי הבנה זו דברי רב הונא לא רק שאינם עומדים בניגוד לנורמה הרווחת, אלא הם הניצבים בתשתיתה, אם רק נקבל את ההנחה שלפיה רב הונא דיבר בכל הטריפות כולן, להוציא את טריפות הריאה. לדעת ריב"י הנורמה ההלכתית כפי שנתגבשה הלכה למעשה (היינו בדיקת ריאות) מעידה כמאה עדים על האופן שבו הוכנו דברי רב הונא לאורך הדורות. לשון אחר, הנורמה הנוהגת היא למעשה ביטוי לפרשנות שניתנה (בחיים הריאליים) לדברי רב הונא, וככזאת אין להעמידה בהנגדה לדברי רב הונא אלא לראותה כמימוש. את העמדה הזאת הוביל ריה"ל צעד נוסף קדימה. תחילה הוא מדגיש את הבחנתה של הריאה מכל יתר האיברים הפנימיים: "ורב הונא לא אמ' אלא בשאר טרפות [...] אבל הריאה שעלולה היא ויש בה כמה טרפיו, לא עלתה על לבו מעולם, וכן מצאנו בה"ג האי ריאה בריה בפני עצמה היא".<sup>102</sup> התייחסות זו אל הריאה ואל ריבוי סרכותיה היא שאיפשרה לו לבצע מהפכה פרשנית גמורה, שלפיה: "ריאה דלא בדקה כיון דבעיא בדיקה מודה רב הונא שהיא בחזקת איסור".<sup>103</sup> כאן נתהפכה הקערה על פיה: בעוד שרב הונא טען כי בהמה שנשחטה עומדת בחזקת היתר, בין נבדקה ריאתה בין לאו, לדברי ריה"ל לא רק שאין לבהמה חזקת כשרות, אלא אדרבא, עומדת היא בחזקת איסור. נשים לב: אפילו ריב"י, שדחה את ההבנה הפשוטה של דברי רב הונא כפי שראינו לעיל, לא הגיע לעמדה חריפה שכזו, אלא ביסס את האיסור אך ורק על טענה שמדובר ב"ספיקא דאורייתא [...] וספיקא דאורייתא לחומרא".<sup>104</sup> כנגד זאת, ריה"ל מצהיר במפורש שהוא מקבל את עמדתו ההלכתית של רמי בר אבא (הוא גורס "רמי בר חמא") דווקא, ולא את דברי רב הונא: "ודרמי בר חמא – עליה אני עומד, ובמקומה עומדת ומקוימת".<sup>105</sup> הצהרה זו מדהימה בנועותה (כמעט שראוי היה לומר בחוצפתה), שכן כפי שראינו, מסוגיית התלמוד עולה ללא שמץ של ספק שעמדתו של רמי בר אבא נדחתה, ובשום פנים ואופן אין היא "במקומה עומדת ומקוימת!"<sup>106</sup> אלא שריה"ל מביא חיזוק לטענתו: "לפי שהלכה רוחת הי'

102 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235.

103 שם.

104 מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 89.

105 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235.

106 דומני שזו יכולה להיות דוגמה לסטייה שאותה מציב חיים סולובייצ'יק כקריטריון המעיד על כך ששיקול חיזוני כלשהו השפיע כאן על חשיבתו של בעל ההלכה. ראו את

בישראל".<sup>107</sup> כלומר הנורמה הנוהגת היא שקובעת את ההלכה, ואף אם היא ניצבת כנגד דברי התלמוד.

רש"י התנגד לגישה זו לחלוטין. הוא סירב לקבל את ההבחנה שבין הריאה לשאר האיברים הפנימיים, ולקוראה לתוך דברי רב הונא (כפי שעשה ריב"י). לטענתו, לשון דברי רב הונא ("נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה") אינה פותחת פתח למהלך פרשני שכזה, וההבחנה שבה דגל ריב"י אינה מבוססת על מקור כלשהו. לדבריו, "לא קבלתי בשום מקום שיחלקו רבותינו בין ספק סרכי ריאה לספק נקובי קרום של מוח ודקין ופסוקי חוט השדרה".<sup>108</sup> הוא מוסיף ואומר שלא רק שאין הוא מכיר מסורת פרשנית המחזיקה בהבחנה זו ("לא קבלתי"), אלא שמקומות שונים בתלמוד מוכיחים כי חכמי התלמוד לא עשו הבחנה זאת.<sup>109</sup> מעבר לכך הוא טוען שהמציאות שעוררה את השאלה ההלכתית – היעדר האפשרות לבדוק את הריאה בעודה בגוף הבהמה, כפי שמקובל לעשות – אנלוגית לבעיה שהתלמוד עצמו כבר התלבט בה והביע לגביה את דעתו כי אין לחשוש שמא הריאה הייתה פגומה והבהמה, על כן, טריפה. בעיה זו נדונה בבבלי, חולין, אגב דיון בדברי רב הונא:

אמר רב הונא: בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה – בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה. ולימא: נשחטה הותרה! הא קמ"ל, דאע"ג דאיתליד בה ריעותא; כדבעא

דבריו שצוטטו לעיל (ה"ש 9). עם זאת, אינני בטוח שהאופן שבו נקראה סוגית התלמוד על-ידי ריה"ל הוא כה שערורייתי ויוצא דופן בקרב חכמי דורו. כך ניתן להסיק מעיון בדבריו של ריב"י, שמהם נראה שגם לדעתו דברי רמי בר אבא לא נדחו. במכתבו לרש"י הוא מתפלמס עמו באשר לפירוש דבריו של רמי בר אבא, וטוען כנגד ההנחה הפרשנית שרש"י, לדבריו, מחזיק בה לגבי דברי רמי: "ומה שכת' חמודי דרמי בר חמא קודם הפשט ונתוח שמא תמצא טרפה בבני מעים, לא כן קבלתי, אלא [...]" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 237). וכל זה לכאורה תמוה: אם רש"י הסתמך על רב הונא, למה היה עליו להתייחס לדברי רמי בר אבא? כיצד האופן בו יתפרשו דברי רמי בר אבא מעלה או מוריד? לכאורה משתמע מכאן, שלדברי רמי בר אבא יש ערך מחייב (אף על פי שהסוגיה העדיפה את שיטת רב הונא), ושדבריו לא נדחו כלל ועיקר. אכן, ראוי לשים לב לכך שלשון התלמוד אינה מציגה את דברי רב הונא כקושיא נגד רמי בר אבא (בסגנון התלמודי הרווח במקרים מעין אלה: "והאמר רב הונא [...]"). אדרבא, יכול בעל דין לטעון שעצם לשון התלמוד, "לאפוקי מאי, אילימא לאפוקי מרב הונא [...]", מצביעה על ראיית דברי רמי בר אבא כבעלי תוקף רב יותר מדברי רב הונא (לפחות בשלב השאלה), עד שבאופן פוטנציאלי יש ביכולתם לדחות את דברי רב הונא. אולם, הן ריב"י והן ריה"ל (ואף לא אחד מן הראשונים המפרשים את סוגיית התלמוד) אינם מתבססים על ניסוח זה של לשון השאלה כדי לבסס פירוש שכזה.

107 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 237.

108 כך לשונו במכתבו לריה"ל (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 234).

109 לשונו של רש"י, שם.

מינה רבי אבא מרב הונא: בא זאב ונטל בני מעים, מהו? נטל, הא ליתנהו! אלא: נקב בני מעים, מהו? נקב, הא קא חזינן דהוא נקבינהו! אלא נטלן והחזירן כשהן נקובין, מהו? מי חיישינן[נן] שמא במקום נקב נקב, או לא? א"ל [אמר ליה]: אין חוששין שמא במקום נקב נקב.<sup>110</sup>

טענתו של רש"י היא שהמקרה שאירע עם הטלה בקולוניה דומה למצב העניינים המתואר בסוגית התלמוד: "בא זאב ונטל בני מעים [...] והחזירן כשהן נקובין". כשם שבתלמוד נפסק שאין להעלות חשש שמא הריאה הייתה נקובה במקורה, אלא יש להניח שמקור הנקב הוא בשיני הזאב, כך גם במקרה שלפנינו אין מקום לטענה שהריאה הייתה פגומה במקורה. אמנם הדברים אמורים כאן ב"בני מעים", אך לדעת רש"י כולל מונח זה את כל האיברים הפנימיים, כולל הריאה,<sup>111</sup> ומכאן שלדעת התלמוד אין לחשוש שסתם בהמה טריפה היא.

על ההנחה הפרשנית האחרונה רשאי אדם להתוכח.<sup>112</sup> עם זאת, את לשונה המפורשת של הברייתא בחולין,<sup>113</sup> שבה נאמר בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים שטריפה אינה דבר שכיח ואין חוששים לה ("לוקחים ביצים מן העובדי כוכבים ואין חוששין לא משום נבלה ולא משום טרפה"), קשה להשתיק. יתר על כן, התלמוד מביא ברייתא זו כדי לדחות את המחשבה ש"חיישינן שמא [גדי] ינק

110 בבלי, חולין ט ע"א.

111 לכך ניתן היה לכאורה להביא סיוע מלשונה של הברייתא בתוספתא, חולין ג, טז (מהדורת צוקרמנדל 505), על פי הנוסח המובא בטריפות דארץ ישראל: "באילו בני מעיים אמרו? הדקים הן בני מעיים, וכן הקרקבן והלב והריאה והכבד". ראו יעקב נחום אפשטיין "טריפות דארץ ישראל" תרביץ ב 317 (התרצ"א); יעקב נחום אפשטיין מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות ב 345 (התשמ"ח); שאול ליברמן תוספת ראשונים חלק ב 231 (התרצ"ט). יחד עם זאת ראוי לזכור ששם מדובר בעוף.

112 אכן, רבותיו של רש"י התנגדו להנחתו הפרשנית מכל וכול, וסירבו לקבל את טענתו שלפיה המונח 'בני מעים' כולל גם את הריאה. כך היא לשונו של ריה"ל במכתבו לרש"י: "היא ריאה בריה בפני עצמה היא, ולמה אמרת שרבותי לא חלקו בין סרכי ריאה לשאר ספיקות? לא ראית כתוב בה"ג [...] (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235). ריב"י טוען: "שחמודי אמ' שהריאה בכלל בני מעים [...] אין ריאה בכלל בני מעים, דהא [...] (שם, עמ' 237). מפתיע הדבר, שמן האמור בירושלמי, ביצה ג, ד (סב, ע"א, 693 מהדורת האקדמיה ללשון העברית) (בסוגיה שהיא המקבילה לסוגיית הבבלי, ביצה כה ע"א, שעמדה במוקד הוויכוח), עולה בכירור שריאה בכלל בני מעיים היא, כפי שהעיר הרמב"ן (ראה חידושי הרמב"ן, חולין ט ע"א), וביתר שאת הרשב"א (ראה חידושי הרשב"א, חולין ט ע"א (מהדורת יעקב דוד אילן נז)). ואף על פי כן אין חכמי אשכנז מעלים בדעתם כלל לפתוח את הירושלמי ולמצוא בו סעד לטיעוניהם. כלום אין לראות בכך דוגמה המבססת את הטענה באשר למעמדו השולי של התלמוד הירושלמי בעולמם ההלכתי של חכמי אשכנז הקדמונים? ראו על כך סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20), עמ' 321-343.

113 בבלי, חולין קטו ע"ב (=תוספתא, חולין ג, כד).

מן הטרפה", והוא מסביר את עמדתו בצורה חד-משמעית: "ומאי שנא טרפה דלא חיישינן [...] טרפה לא שכיחא".<sup>114</sup>

כסיוע לטענה עקרונית זו – שאין לפעול על פי חשש שבהמה היא בחזקת טריפה – הוסיף רש"י והציע אנלוגיה לשתיית חלב ולאכילת גבינה: "הלכה רוחת היא בישראל שחלב בהמה טריפה אסור [...] ומה יאמר על זאת אם כהרף עין קודם שחטיטה אכלנו את חלבה ולא חששנו לספק סרכי ריאה".<sup>115</sup> לשונם התמציתית של הדברים מקשה על הבנת הטיעון, אבל בקטע בעל אופי אישי, שנשתמר בספר הפרדס, מופיע טיעונו של רש"י בצורה שלמה ובהירה:

מצאתי כתוב בהלכות גדולות, היכא דהוה ליה עיזא או תורתא וחלב מיניה חלבה ועביד מיניה כמכא ושחטה ואישתכח טריפה אסור למיכל מההוא כמכא. ועליה דנתי לפני ר' ואמרתי אם כן לא נאכל גבינה כלל, דמאן לומר לן דכולהו בהמות שנחלבו בגבינה כשירות ניהו, דילמא אית בהו חדא טריפה ותהא הגבינה אסורה. ומאי איריאי שחטה ואישתכח טריפה אפני'לון לא נשחטה נמי יהא אסור עד שישחוט ויבדוק אם כשירות הבהמות כולם תהא הגבינה מותרת ואם טריפות הן תהא הגבינה אסורה. וגער בי על שהעמקתי לו בזה, ואחר כך השיב לי ואמר לא מחזקינן איסורא לומר דיש בין הבהמות אחת טריפה אלא הרי הן כולן בחזקת כשירות כל זמן שלא נמצא האיסור ודאי. אבל נמצאת האיסור ודאי אסורה כל הגבינה שבביתו שעשה מאותו העדר של בהמות. למחר הוסיף לי דבריו, דווקא דידעינן מיקמי דנחלוב ההוא חלבה הוויא טריפה כגון הא דקאמר הגלילי פי המכה בידוע ששלשה ימים קודם שחטיטה. או הוספתי לשאול ואמרתי לדבריך שהשבתני שכל הבהמות בחזקת כשירות כל זמן שלא נמצא האיסור אם כן הוציא הטבח את הריאה לחוץ קודם בדיקה מה נאמר בזה. ועל דבר זה גער בי למאד על שהקשיתי לשאול, וכשנתרצה לי אמר לי בלחשיה, דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם, וכשם שקיבלתיה בלחשיה כך אמרתיה לך בלחשיה. והמקום יאיר עינינו בתורתו לנצח.

[תרגום: מצאתי כתוב בהלכות גדולות: 'אם הייתה לו עז או פרה וחלב ממנה חלב ועשה ממנו גבינה, ושחטה ונמצאה טריפה, אסור לאכול מן

114 מלשונו של ריה"ל נראה כי רש"י בעצמו הביא ראייה זו לשיטתו: "ודקא אמרת מדקא מותיב רב עמרם בס"פ [בסוף פרק] כל הבשר אדרב הווא [...] מהא דתניא לוקחין בציים מן הגוים, ואין חוששין לא משום נבלות ולא משום טרפות [...] טרפה לא שכיח, לגמרי לאו ראייה היא כלל" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235). אולם, ראייה אפשרית זו לשיטתו של רש"י (שבניגוד לדברי ריה"ל נראית דווקא כראייה חזקה מאוד) אינה נזכרת על-ידי רש"י במכתבו לרבתיור. יתכן שיש ללמוד מכאן שהמכתב של רש"י שבידנו אינו מכתבו הראשון לרבתיור, וכי קדם לו מכתב אחר, אך הדברים אינם חד משמעיים ומצריכים עיון. ראו לעיל ה"ש 37.

115 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 234.

הגבינה ההיא'. ועליה דנתי לפני רבי ואמרתי: אם כן, לא נאכל גבינה כלל! שמי יאמר לנו שכל הבהמות שנחלבו בגבינה כשירות הן? שמא יש בהן אחת טריפה, ותהא הגבינה אסורה! ומה זה משנה אם שחט אותה ונמצאה טריפה, אפילו לא נשחטה גם יהא אסור עד שישחוט ויבדוק, אם כשירות הבהמות כולם תהא הגבינה מותרת, ואם טריפות הן תהא הגבינה אסורה! וגער בי על שהעמקתי לו בזה. ואחר כך השיב לי ואמר: 'לא מחזיקים איסור' לומר שיש בין הבהמות אחת טריפה, אלא הרי הן כולן בחזקת כשירות כל זמן שלא נמצא האיסור ודאי. אבל נמצא האיסור ודאי, אסורה כל הגבינה שבביתו שעשה מאותו העדר של בהמות. למחר הוסיף לי דבריו: 'דווקא שיודעים אנו שלפני שנחלב אותו החלב הייתה טריפה, כגון זה שאנו אומרים הגליד פי המכה בידוע ששלושה ימים קודם שחיטה'. אז הוספתי לשאול...<sup>116</sup>

הדובר מצטט קטע מהספר 'הלכות גדולות',<sup>117</sup> קטע שבו נאמר שאם נתגלה לאחר שחיטתה של בהמה כלשהי שהיא טריפה, החלב שנחלב ממנה קודם שנשחטה אסור בשתייה ומוצרים שנעשו ממנו אסורים באכילה. הגיונה של הלכה זו הטריד אותו, ועל כן שאל את רבו את השאלה המתבקשת: אם הגילוי (לאחר שחיטה) שבהמה כלשהי היא טריפה מקרין על מעמדה טרם שחיטתה (ועל כן החלב שנחלב ממנה אסור באכילה), כלום אין ראוי לכל הירא את דבר ה' וחרד על דברו להימנע כליל מאכילת גבינה וחלב, שמא יתגלה בעתיד, כשבהמה זו תישחט, שהיא הייתה טריפה? שאלה זו לא הייתה תמימה; הדובר לא התכוון באמת להציע שיש להימנע מאכילת גבינה, אלא לערער באמצעות טענתו על תוקף האמור ב'הלכות גדולות'.<sup>118</sup> בין אם הרב קלט את מגמתו של התלמיד (וזה הסיבה שגער בתלמידו על שאלתו) ובין אם לאו, בתשובתו – "ואחר כך השיב

116 עיינו: ספר הפרדס, לעיל ה"ש 16, סימן רמ (מהדורת עהרנרייך קנח); אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 79, סימן סו.

117 הדברים מצויים ב'הלכות גיד הנשה' שבספר הלכות גדולות. ראו: הילדסהיימר ספר הלכות גדולות, לעיל ה"ש 84, עמ' 230-231.

118 כך יש ללמוד מתשובתו של הרב ביום שלמחרת: "למחר הוסיף לי דבריו, דווקא דידעינן מיקמי דנחלוב ההוא חלבא הוויא טריפה כגון הא דקאמר הגליד פי המכה בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה" (ספר הפרדס, לעיל ה"ש 16, סימן רמ (מהדורת עהרנרייך קנח)). מאחר שדברים אלה אינם אלא המשך ישיר של הקטע ב'הלכות גדולות' שעליו מדווח הדובר בראש הקטע ("מצאתי כתוב בהלכות גדולות [...]"), ומאחר שלא מתקבל כלל על הדעת שהדובר לא הכיר את המשכו הישיר של המשפט, ברור ששאלתו לא הייתה תמימה. השוו לשאלה הדומה שבכתב יד אוכספורד-בודלי 692, לעיל ה"ש 17, סימן א: "תודיעני ראה על מקום שהקצבים אומ' רוב בהמות טריפו, אם חלב של אותו מקום מותר". תשובה [...] "ידעתי שמרוב חיבה יתירה בדקתני, לדון לפניך על החלב, היה לך לבודקיני, על הבשר אפי' כשנבדקה הבהמה ונמצא' כשירה מי הכשירה, הואיל ורובן טריפו נמצאת בהמה זו נולדה מן הטרפיו". ראו: קופפר תשובות ופסקים, לעיל ה"ש 17, עמ' 8. המשיב, רבי

לי ואמר: לא מחזקינן איסורא<sup>119</sup> לומר דיש בין הבהמות אחת טריפה, אלא הרי הן כולן בחזקת כשירות כל זמן שלא נמצא האיסור ודאי" – הוא נפל למלכות שטמן לו תלמידו.<sup>120</sup> שהרי עיקר עניינו של הלה לא היה בחלב ובגבינה, אלא בחובת בדיקתן של ריאות. כך עולה מפורשות מדבריו: "אז הוספתי לשאול ואמרתי: לדברך, שהשבטני שכל הבהמות בחזקת כשירות כל זמן שלא נמצא האיסור, אם כן הוציא הטבח את הריאה לחוץ קודם בדיקה, מה נאמר בזה?".

שמחה משפירא (קופפר שם, בה"ש 56), הבין שהשואל, רבי יהודה החסיד (שם), ביקש לבחון אותו ("בדקתני"), ואין שאלתו שאלה הלכתית של ממש.  
 119 לשון זו אנו מוצאים בתשובה אנונימית שבמעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 96, סימן זה: "אין לחוש כלל שמא ניתקו הגידין דאחזוקי באיסורא לא מחזקינן". לדעת אלפנביין, "אולי שיטתו בהלכה וגם סגנונו, שניהם מעידין עליו שהוא מר' יצחק בר' יהודה" (אפליבין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15 עמ' 50). אילו יכולנו לקבל השערה זו בוודאות, אפשר שהיינו מבקשים להיתלות בכך כדי לזהות את רבו של הדובר בסיפור שלפנינו. אלא שכפי שאלפנביין עצמו מציין, "לדעתו של ר"א עפשטיין קרוב לודאי הוא דצריך ליחסה לרש"י" (שם), ולכן קשה להסתמך על מקור מקביל זה לשם זיהוי הדמויות כאן.

120 העיקרון ההלכתי 'לא מחזקינן איסורא' (או 'איסורא לא מחזקינן') בניסוח זה, הוא בתר אמוראי. הוא אמנם מופיע בבבלי, חולין נו ע"ב (בנוסח כתבי-היד; הלכות גדולות [הלכות טריפות, מהדורת הילדסהיימר, ג, עמ' 177] ורבים מן הראשונים [פ"י רגמ"ה, על אתר; ר"ף, על אתר; ועוד]; לפנינו בדפוסים: "ולא היא, אחזוקי ריעותא לא מחזקינן"), אך איחורו עולה הן מן העובדה שהוא מוצג שם כהערת הסתייגות לדברים של רב אשי, הן מלשונה של ההערה גופה ("ולא היא, איסורא לא מחזקינן"), שנראית כלשון מאוחרת של גאונים (השוו: יעקב זוסמן "תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה" מחקרי תלמוד ג 209, 334 (התשס"ה)). דוגמה לשימוש בעיקרון זה נמצאת בתשובה של רב שר שלום גאון: "וששאלתם ענבים מבוקעות שמוכרין הגוים בשוק. מותר לישראל לקחת מהם דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, דא"כ נאסרין כל פירות על ישראל". ראו: רפאל שמואל הכהן וינברג תשובות רב שר שלום גאון קה, סימן פו (התשל"ו). כפי שנראה להלן, הנימוק כאן דומה מאוד לנימוקו של רש"י לעמדתו ההלכתית ("דאם כן לא נאכל בשר עולמית"). בחידושי לעבודה זרה יב ע"א, מדגיש הרשב"א כי "ואע"ג דאיכא למיחש לאיסורא דאורייתא לא מחזקינן איסורא". בעקבות רבו, הרמב"ן, הוא משתמש בעיקרון הזה שם על מנת לדחות את עמדתו ההלכתית של רבנו חננאל, שפת של גויים אסורה באיסור חמור בשל החשש שמא נפל על החיטים יין נסך. כדבריו: "והקשה עליו הרמב"ן ג"ר [נטרי רחמנא] דא"כ [דאם כן] חטים לא נקח שמא נפל עליהם יין נסך, אלא אחזוקי איסורא לא מחזקינן". עם זאת, אף הוא בעצמו מודה (בחידושי הרשב"א, עבודה זרה לט ע"ב), שהשימוש בעיקרון הזה איננו מוחלט, וכי "כל היכא הכיח מחזקינן". זהו הבסיס לכפל הפנים שבדברי המשב בשו"ת מן השמים, סימן סד (מהדורת ראובן מרגליות עח): "ועוד נסתפקנו אם צריך להוציא הריאה ולבודקה מפני ספק מראיתה כגון בדיותא ובבשרא, כי יש מחמירים ואומרים שאין ראוי להכשירה עד שידע בבירור שאין בה שום ספק, ויש שאין חוששין להוציאה אחרי שבדקה בידם ואין מוצאין בה שום חסרון ושום ריעותא, ושאלתי על זה אם יש לחוש לדברי המחמירים או לא. והשיבו: הלכה רווחת היא נשחטה בחזקת היתר עומדת, ואחזוקי איסורא לא מחזקינן, וכל [=אבל כל] המחמיר בריאה זוכה ויושב בישיבה של מעלה".

בכך חשף התלמיד את חוסר העקביות שבעמדות ההלכתיות שבהן החזיק רבו.<sup>121</sup> כי אם אכן רבו דגל בעיקרון ההלכתי שלפיו אין אנו מניחים שדבר כלשהו אסור כל עוד לא נודע לנו שאמנם אסור הוא ("לא מחזקינן איסורא"), אזי מדוע במקרה ש'הוציא הטבח את הריאה לחוץ קודם בדיקה", ולא בדק אותה באופן יזום, כנהוג, סובר הרב שהבהמה אסורה באכילה? הרי גם במקרה שכזה לא נודע שהריאה הייתה פגומה.<sup>122</sup>

מי הוא הדובר במקור הזה ומי הוא רבו אין אנו יודעים, אבל חשיבותה של שאלה זו לענייננו משנית. בין אם הדובר הוא רש"י, כפי ששיערו אחדים מן החוקרים,<sup>123</sup> ובין אם לאו, הדברים מסייעים בידנו בהבנת טענתו של רש"י, ובכך אני מבקש להתמקד. אילו הייתה נכונה עמדתם ההלכתית של רבותיו, כך רש"י טוען, לא ניתן להבין כיצד רשאי אדם לשנות חלב ולאכול גבינה, שהרי תמיד קיים החשש שמא הבהמה שממנה נחלב חלב זה תגלה כטריפה. אם אין אנו

121 חוסר עקביות זה בהלכות טריפות הוסיף לעורר תחושה עזה של אי נוחות גם דורות רבים מאוחר יותר, כפי שניתן ללמוד מלשונו יוצאת הדופן של רבי ישעיה די-טראני, בתשובתו בנוגע לריאה שלא נבדקה: "זה דומה לגל של צרורות שאם תיגע צרור אחד נופלים כמה צרורות. והרי אומ' בכמה מקומות דטרפה לא שכיחא, ומה שבליבי על דבר זה ליבה לפומא לא גלי לא תשאל ולא תחקור". ראו: תשובות הרי"ד, סימן קיב (מהדורת אברהם יוסף וורטהיימר תקיב).

122 בנקודה הזאת הודה הרב שאין סיבה של ממש להתייחס אל הבהמה כאל טריפה, ושהנימוק לעמדתו הוא בעל אופי של מדיניות וציבורית: "וכשנתרצה לי אמר לי בלחשיה דברים המתרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם" (ספר הפרדס, לעיל ה"ש 16, סימן רמ (מהדורת עהרנרייך קנח)). עיקרון זה, המצוי כבר בספרי לדברים (פיסקה קד, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 163 [אך ראה הערת המהדיר, שם, הטוען "שאינן המאמר מעיקר הספרי רק נוסף ע"י מעתיק מן הגמרא"]), ובשם רבי אבין בירושלמי, פסחים ד, א (ל, ע"ג, 516 מהדורת האקדמיה ללשון העברית), רוח למדי בבבלי (בבלי, מגילה ה ע"ב; שם, פסחים נ ע"ב-נא ע"א; שם, נדרים טו ע"א; שם, פא ע"ב). הוא בא לידי ביטוי בדבריו של רבי יצחק ברבי יהודה במעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 4, סימן ג, ובתשובות חכמי צרפת ולותיר סימן עא (מהדורת יואל הכהן מיללער מג). אולם לא ניתן להיתלות בשימוש בו כדי לזהות את הרב במקרה הזה, כי אין הוא ייחודי דווקא לו.

123 אלפנבין הביא מקור זה במהדורתו של תשובות רש"י, וראה בו "וכוח מעניין בין רבינו שלמה לאחד מרבותיו" (אלפנבין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 79, סימן טו), שאותו נטה לזהות עם רבי יצחק הלוי (שם, בה"ש 11). בכך הלך אלפנבין בעקבות אייזיק הירש ויס, שהניח אף הוא שהדובר הוא רש"י. ראו: אייזיק הירש ויס "תולדות רבינו שלמה בר יצחק" בית תלמוד ב 201 (התרפ"ח). את הדעה הזאת קיבלו גם הילדסהיימר ספר הלכות גדולות, לעיל ה"ש 84, עמ' 230, ה"ש 8, ועמאר, לעיל ה"ש 3, עמ' 50, ה"ש 24. אילו יכולנו לקבל הצעה זו כוודאית אפשר היה להעלות את האפשרות שהרב הוא דווקא רבי יעקב ברבי יקר, משום שלדברי רש"י במכתבו לחתנו, רבי מאיר מרמור, מקורה של עמדתו הוא בדברים שלמד מרבי יעקב ברבי יקר ("ואמנם אני נתלה באילן גדול רבי יעקב בר יקר, ואף כי לא שמעתי מפיו דבר זה. מי"מ [מכל מקום] לבי וסברתי והבנתי מפיו יצאו" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 239)). אולם



מניחים שבהמה "בחזקת היתר עומדת", מה מתיר לנו את שתיית החלב שלה? אין זאת אלא שאין אנו מניחים שכל בהמה טריפה היא. ההיפך הוא הנכון. אנו מניחים שכל בהמה, כל עוד לא נודע לנו במפורש שטריפה היא, הרי היא כשרה. לכן, אם נוצר מצב שאין באפשרותנו לבדוק את הריאה, עלינו להחזיק בהנחה זו, ועל כן אין סיבה שנאסור את בשרה של הבהמה לאכילה.<sup>124</sup>

### ד טקסט, נוהג וחשיבה הלכתית

אילו הסתפקנו בטיעוניהם הפרשניים וההלכתיים של הצדדים, כפי שהם מוצגים במקורות שלפנינו, אפשר שהיינו נוטים לראות ב'פלוגת הריאה' עוד מקרה נטול ייחוד של מחלוקת הלכתית, אשר מקורה בהבנות שונות של המקורות הסמכתיים שעליהם מושתתת ההלכה. נקודת מבט כזאת אפשר שהייתה מביאה אותנו להציע שהבנתו של רש"י את הסוגיה טובה יותר, בשל התאמתה לסוגיות התלמוד, אף כי אין לשלול מן היסוד את ההבנה האחרת (של רבותיו), שלפיה יש להבין את דברי רב הונא כמתייחסים לכל הטריפות, להוציא טריפות הריאה, ושניתן להסתמך על דברי רמי בר אבא בפסק ההלכה.

פרשנות זו למקור התלמודי נראית דחוקה ואינה תואמת את מובנו הפשוט. לכן קשה לקבל את המחשבה שיסודה של עמדת רבותיו של רש"י היה באופן הבנתם את סוגיית התלמוד, וכי הבנת המקור התלמודי היא שהולידה את העמדה ההלכתית. לפיכך, אפשר שהיינו מבקשים להציע שמא ביסוד המחלוקת שבין רש"י לרבותיו עומדות תפיסות שונות באשר לטיבה של בדיקת הריאה, ושלפנינו מחלוקת מושגית באשר להגדרתה של 'בדיקה' בכל הקשור לדיני טריפות. על פי הצעה זו, רש"י ראה את בדיקת הריאה כמעין הליך של בירור, בעוד שרבותיו ראו אותה כרכיב קונסטיטוטיבי – מהותי, ולא רק ראייתי – בהכשרתה של בהמה לאכילה. רש"י הסכים, כמובן, להנחתם של רבותיו, שלפיה הואיל וריאות רבות פגומות, אין ביטחון מוחלט בכשרותה של בהמה העומדת להישחט. אולם, לדידו, אין בכוחו של ספק זה להוליד הנחה הלכתית כללית,

למרבח הצער אין בידנו כל ראייה של ממש לכך שרש"י הוא הדובר במקור שלפנינו. תא-שמע נטה לזהות את הדובר עם אחד מתלמידי רש"י ואת הרב עם רש"י עצמו. ראו: תא-שמע, לעיל ה"ש 32, עמ' 139; שם, ה"ש 110. אך גם להצעה זו אין ביסוס כלשהו ואין היא בגדר השערה בלבד.

124 מן הראוי לציין שעמדה זו אינה בבליית דווקא, אלא היא נאמרת במפורש בהלכות ארצישראליות שפירסם מרדכי מרגליות הלכות ארץ ישראל מן הגניזה פג, סימן כה (התשל"ד): "בהמה שנשחטה ואכלו כלבין בני מעיה [או ניגנבו] ודם שתיבדק מותרת משום טרפה". העמדה חוזרת אף בהלכות טריפות של בני ארץ ישראל (שם, בעמ' קי): "ואם שחט ואכרו בני מעים או ניגנבו ולא נימצאו ואינו יכול לראותן כשר".

שלפיה כל בהמה באשר היא 'בחזקת איסור היא עומדת' כל עוד לא נתברר שכשרה היא. ההיפך הוא הנכון: מאחר שלדברי רב הונא (שעליהם, לטענת רש"י, לא חלק אדם מעולם), כל בהמה, משנשחטה כראוי, 'בחזקת היתר היא עומדת', אין כל הצדקה להעניק משקל יתר לספק התיאורטי. את הספק הזה ניתן להסיר, ולשם כך בדיוק נועדה בדיקת הריאה. במקרה שבו אין אפשרות ללכת בנתיב זה (לדוגמה, מקרה בו הריאה אבדה), הפעלתה של החזקה ההלכתית משמשת תחליף נאות לבדיקה הריאלית. לעומת זאת, לדעת רבותיו של רש"י בדיקת הריאה איננה פרוצדורה גרידא שנועדה להסיר ספק, אלא רכיב קונסטיטוטיובי בהכשרת הבהמה. כשם שאין בהמה כשרה למאכל אם לא נשחטה באופן מסוים, כך גם אין היא יכולה להיות כשרה למאכל אם לא נבדקה כנדרש. פרוצדורה זו, אמנם "שם 'בדיקה' עליה", אבל לאמתו של דבר אין היא אלא חלקו האחרון של תהליך השחיטה.

ניסוח זה של שורשי המחלוקת תורם להבהרתה, אך רחוק הוא מלמצותה. דומה כי ביסודה של המחלוקת עומדות גישות מתחרות בשאלת מעמדה ההלכתי של הנורמה הנוהגת. כפי שהדגיש ישראל תא-שמע, "תמצית תפיסתם של בני אשכנז היא, שהמנהג הרווח הוא הפרשן הטוב והמוסמך של הסוגיות התלמודיות [...] ואם אין יכולת בידך להתאים בין ההלכות התלמודיות לבין המנהג הרווח בעם, דחה את ההלכה העיונית מפני המנהג שבפועל".<sup>125</sup> לעומת זאת, אצל רש"י אנו רואים עמדה שונה כלפי המנהג: "לא היסס רש"י לקבוע ברורות, כי פראקטיקה של הלכה, להיתר ולכתחילה, נגד מנהג מוסכם לאיסור, כשרה על-פי דין, ואין לחשוש לכלל של 'דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אין אתה ראשי להתירם בפניהם' (פסחים נ-נא). כלל זה 'אוקמה רב חסדאי בכותאי ובבני מדינה דסרכי מילתא ומזלזלי [במצות]. אבל ישראל בני תורה מותר להתיר בפניהם דבר היתר".<sup>126</sup> תא-שמע מסביר: "מכיון שלדעת רש"י נובע ההיתר מן התלמוד, הרי הוא אצלו מותר גמור, ואין מניעה להורותו ברבים אף במקומו של מנהג האוסר".<sup>127</sup> דומה כי בגישתו של רש"י ניתן לזהות מהפכה של ממש: מכאן ואילך, כוחה המחייב של הנורמה הנוהגת בטל לחלוטין מפני המסקנות העולות מן הטקסט הסמכותי של התלמוד הבבלי, שהוא, ורק הוא, יכול לשמש מקור לקביעת ההלכה. לפנינו אפוא עדות לתפנית יסודית,

125 ראו: תא-שמע, לעיל ה"ש 32, עמ' 135. דברים דומים כתב עוד קודם לכן יעקב כץ: "חכמי אשכנז האמורים ראו את תפקידם ביישוב המנהג על-פי ההלכה ולא בעקירתו". ראו: כץ הלכה וקבלה, לעיל ה"ש 3, עמ' 180. ראו גם את דבריו על גישתו של רבנו תם, בהשוואה לזו של רבינו משולם ורבי אליהו מפריס (שם, עמ' 182-187).

126 תא-שמע, לעיל ה"ש 32, עמ' 121.

ולעלייתו של טקסטואליזם הלכתי<sup>128</sup> בתוך חברה שתפסה במשך דורות את החוק כבא לידי ביטוי בנורמה הדתית של הציבור יותר מאשר בכל טקסט מחייב. בכוח ההבחנה שמציע תא-שמע בין גישתו של רש"י לגישתם של חכמי אשכנז, להסביר את עמדות הצדדים ב'פלוגת הריאה'. כפי שראינו, ניתוח הטיעונים ההלכתיים של נציגי שני המחנות מגלה שלפנינו מקרה של מחלוקת עקרונית באשר לשאלה מהי ההלכה המחייבת. מנקודת מבטו של רש"י רק הכתוב בתלמוד הוא בר-סמכא, ואת התלמוד יש להבין כפשוטו. הבנתנו הטקסטואלית היא שתוביל את מחשבתנו ההלכתית והיא שתקבע את פסק ההלכה. הואיל ומן התלמוד עולה בצורה ברורה שקביעתו של רב הונא ("בהמה [...] נשחטה בחזקת היתור עומדת") נתקבלה ללא עוררין, אזי היא ההלכה המחייבת. הנורמה הנוהגת היא אמנם דבר שראוי להתחשב בו, במידת האפשר, אבל אין לה כשלעצמה כל מעמד מחייב.<sup>129</sup> משום כך, במקרה שבו אין אפשרות לבדוק את הריאה, או כאשר הדרישה לבדוק את הריאה מתנגשת עם ערך אחר בעל חשיבות, לא תהא כל בעיה הלכתית לוותר עליה ולא יהיה בכך כדי להטיל ספק בכשרותה של הבהמה.

128 'טקסטואליזם' הוא כינוי לגישה משפטית, הגורסת שהחוק מצוי בטקסט הכתוב של החוק, ובו בלבד, וכי כוונותיו של המחוקק, הידועות ממקורות אחרים, או שיקולים של תועלת ציבורית, אינם מעלים או מורידים במתן תשובה לשאלה מהו החוק במקרה נתון. ניסוח מובהק של גישה זו ניתן למצוא בדבריו של שופט בית המשפט העליון האמריקאי, אנטונין סקליה: "The text is the law, and it is the text that must be observed [...] We do not inquire what the legislature meant; we ask only what the statute means". Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law* 22-23 (1997). ראו גם Brooks, *Interpretation: Federal Courts and the Law* 22-23 (1997). לעיל ה"ש 6, עמ' 84-61; Caleb Nelson, *What is Textualism?*, 91 Va. L. Rev. 347 (2005); Jonathan T. Molot, *The Rise and Fall of Textualism*, 106 Colum. L. Rev. 1 (2006); John F. Manning, *What Divides Textualists from Purposivists?*, 106 Colum. L. Rev. 70 (2006); Jonathan R. Siegal, *The Inexorable Radicalization of Textualism*, 158 U. Pa. L. Rev. 117 (2010). טענתו של סטנלי פיש, לפיה 'טקסטואליזם' אינו אלא אחיזת עיניים מושגית, מחייבת דיון שאין מקומו כאן. ראו: Stanley Fish, *There Is No Textualist Position*, 42 San Diego L. Rev. 629 (2005).

129 במכתבו לרבותיו מדגיש רש"י את הנקודה הזאת בצורה חד-משמעית: במקום שאפשר ראוי לבדוק. "יש לנו להמתין מעט, שמ' כשיוציאה ימצא בה סמני טרפה מיד, וזה שאכל קודם לכן, נגלה הרבר למפרע שאכל טרפה" (מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 234). זו משמעותה של סוגיית התלמוד שהעלתה את דברי רמי בר אבא לדרגת דרך ארץ, וזו גם משמעותה של קביעתו של רמי בר אבא/חמא ש"נטיעה מקטעא רגליהון דקצביא". אך דרך ארץ זו איננה מערערת את כוחה של החזקה, שהיא משמעותית ביותר עבור רש"י. לדידו של רש"י חזקה זו אינה דבר שבדיעבד בלבד, והוא רואה בה עניין של לכתחילה. לכן, בהמה שריאתה לא נבדקה אינה מהווה בעיה הלכתית, כי אין סיבה להניח שהיתה בה בעיה כלשהי.

חשיבתם ההלכתית של ריב"י וריה"ל אינה הולכת באפיק זה כלל ועיקר. אין היא יונקת מן הטקסט הסמכותי (יהא זה התלמוד הבבלי, או כל מקור כתוב אחר), אלא כופה את עצמה עליו. ביסודה עומד הנוהג הרווח, שאלי נדרש הטקסט הכתוב להתאים את עצמו, לא להפך. כפי שראינו, עמדה זו באה לידי ביטוי בצורה קיצונית בדבריו של ריה"ל: רב הונא קבע שבהמה, משנשחטה כראוי, הרי היא בחזקת היתר, ואילו ריה"ל אומר לתלמוד "שתוק עד שאדרוש" ומכריז: אף אם נשחטה כראוי הרי היא בחזקת איסור.<sup>130</sup> מדובר בחשיבה שמרנית, המתאפיינת בהתמודדות מתגוננת עם טקסטים קדומים הטוענים למעמד של סמכות עליונה (התלמוד הבבלי).<sup>131</sup>

גישה כזו מכריחה את בעליה למאמץ עילאי של פרשנות יצירתית. מאמץ זה ניכר באחת מטענותיו של ריב"י:

הא דתניא מנין שהאוכל מבהמ' קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה, ת"ל לא תאכלו על הדם, וכו' וממתין לה עד שתצא נפשה, וקמ"ל דאפי' ע"י בדיקה, כגון דפתח לה ובדק ונפח הריאה בתוך הבהמ' קודם שתצא נפשה, דאסור לאכל וצריך להמתין עד שתצא נפשה. ואם תאמר היאך אפשר לפתחה ולבדוק ריאתה ולנפח' בעודה בבהמה קודם שתצא נפשה, הרי מצינו תימה גדולה מזו, דא"ר יוסי [...] <sup>132</sup>.

130 ריה"ל, במכתבו לרש"י, מסתמך על האמור בספר הלכות גדולות (ראו הילדסהיימר ספר הלכות גדולות, לעיל ה"ש 84). אולם לאמתו של דבר, הסתמכות זו בעייתית, כי מדובר בנוסח של הלכות גדולות שכבר הותאם לנורמה שרווחה באשכנז הקדומה (ראו שם). ריב"י, במכתבו לרש"י, מצטט חיבור שאותו הוא מכנה 'הלכות בדיקה בסדרו הראשונים', המתחיל, לדבריו, במילים "עמד וימודר ארץ", שהן לשון הכתוב בחבקוק ג, ו. חיבור זה לא הגיע לידינו ואינני מכיר כל מובאה ממנו בספרות הראשונים. רש"י מתעלם לחלוטין ממקורות אלה מפני שהוא בטוח בהבנתו את הטקסט התלמודי, ואינו רואה בהלכות גדולות מקור סמכותי. ראו את דבריו המפורשים בפירושו לבבלי, חולין נב ע"א, ד"ה "בתרי גפי אסור": "כתוב בהלכות גדולות [...] ה"מ [הני מילין] בדורות קמאי דהוו בקיאי למיבדק אבל אנן לא בקיאינן ולא סמכינן אנפשינן. ולי נראה דאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות ומותר לסמוך עליו". ראו גם ריינר "להתקבלותו של ספר 'הלכות גדולות' באשכנז", לעיל ה"ש 66, עמ' 108-119.

131 הסיסמה 'מנהג אבותינו תורה' הרווחת בכתביהם של ראשוני אשכנז (ראו: תא-שמע, לעיל ה"ש 32, עמ' 98-104, שם, בה"ש 33), אינה אלא ביטוי לעמדה מתגוננת זו: חכמי אשכנז יצאו נגד הטענה הביקורתית של הטקסטואליסטים, לפיה הלכה היא רק מה שכתוב במקור הסמכותי של החוק (היינו: התלמוד הבבלי), וטענו כי גם מנהג אבותינו הוא בגדר הלכה. מבחינה מבנית, דומה תגובה זו לתגובתם של הפרושים לטענותיהם של הצדוקים ואנשי כת מדבר יהודה בימי הבית השני. ראו: Adiel Schremer, "The [T]he [y] Did Not Read In the Sealed Book": Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism, in *Historical Perspectives: from the Hasmoneas to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* 105 (David Goodblatt, Avital Pinnick, and Daniel R. Schwartz ed., 2001).

ריב"י טוען שיש לפרש את הברייתא, האוסרת אכילה מבשרה של בהמה קודם שתצא נפשה, כמניחה כדבר המובן מאליו שחובה לבדוק את ריאתה, ועיקר חידושה הוא שאף אם נבדקה הריאה, אין לאכול מן הבשר לפני מותה המוחלט של הבהמה. פירוש זה נראה, כמובן, בלתי אפשרי מבחינה ריאלית, כפי שהוא בעצמו מציין ("היאך אפשר לפתחה ולבדוק ריאתה ולנפחה בעודה בבהמה קודם שתצא נפשה"<sup>133</sup>), אך למרות זאת הוא מתעקש להחזיק בו ומבקש לבססו על מקור אחר. המקור האחר, כפי שריב"י עצמו יודע היטב, נראה תמוה אף יותר ("הרי מצינו תימה גדולה מזו"<sup>134</sup>), ואף על פי כן הוא מבקש להסתמך עליו כדי להוכיח שהמציאות שאותה הוא מתאר תיתכן (לפחות מבחינה תיאורטית). הקורא כמובן שואל: "כולי האי?!", ודומה שהדוחק הוא שמלמד אותנו שמדובר בכתיבה מתגוננת, המנסה לעמוד בפרץ אל מול כוחו האדיר של הטקסט הכתוב והחד משמעי של התלמוד הבבלי, שהמסקנה העולה ממנו נוגדת בבירור את חומרתה היתרה של הנורמה הרווחת.

כניעה לטקסט זה משמעה נטישת הנורמה הקיימת, ורש"י היה מוכן לכך (ושמא אף רצה בכך).<sup>135</sup> כשם שבדיני יין נסך "רש"י היה ער לעצם הדבר שחולל מהפכה ושההלכה היום-יומית התבססה עד אז על מסורת והרגל בלבד, והוא ביקש להמירה בנוהג המושתת על ההלכה הכתובה",<sup>136</sup> כך גם בדיני בדיקת הריאה. לידם של רבותיו השמרניים לא היה דבר מחריד יותר מאשר ניסיון שכזה. חשיבתם ההלכתית מתאפיינת בראיית הנוהג ההלכתי החי (בניגוד ללשונו של הטקסט הסמכותי של התלמוד) כיסוד לחובה ההלכתית. אולם ההכרה ההולכת וגוברת מזה מספר דורות בקרב חכמי אשכנז בסמכותו של התלמוד הבבלי כמקור להלכה וכביטוי העליון לא אפשרה לריב"י ולריה"ל להתעלם לגמרי מן האמור בו, והם נאלצו להתמודד עם הכתוב בו ולפרשו (בדוחק), כך שלא יסתור את הנורמה הנוהגת שבה הם דגלו.

132 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 237-238. ראה גם נוסח אחר במעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 89.

133 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 237-238.

134 שם.

135 נראה שכך הובנה עמדתו דורות אחדים מאוחר יותר, כפי שעולה, לדוגמה, מלשונו של המחבר האנונימי של כתב-יד אוכספורד, בודלי 692: "פסק רבי שלמה כל הנך טריפות לא טרחינן למיבדק בתרייהו". ראו: קופפר תשובות ופסקים, לעיל ה"ש 17, עמ' 8.

136 ראו: סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20, עמ' 351. ראו גם את דבריו שהובאו לעיל (שם, עמ' 143-144): "ביקש רש"י להבדיל בין הראוי ובין המצוי, להפריד את ההלכה מן ההרגל, לנתק את העשייה הדתית מן הנמסר והמקובל ולהשתית אותה על הכתוב והקנוני".

## ה ריאליזם הלכתי

חרף חשיבותם של הכיוונים הפרשניים העקרוניים, המבקשים להעמיד את המחלוקת שבין רש"י לבין רבותיו על הבדל בתפיסה באשר לשאלות יסוד כגון "מהי ההלכה?" ו"מהו משקלה ההלכתי של הנורמה הנוהגת?", או כמחלוקת מושגית באשר לשאלה "מה עושה בדיקה?", ראוי שלא להפריז במשקלם של כיוונים אלה. הסברים אלה לשורשה של המחלוקת, אחרי ככלות הכול, אינם אלא הטלה של מסגרות מחשבתיות שלנו על המקורות עצמם, בעוד שבאגרותיו של רש"י ושל רבותיו לא עולים הסברים אלה בצורה מפורשת. גם אם יש ביכולתנו להצביע על נוכחותן של שאלות אלה ב'פלוגת הריאה', הרי הן מצויות בה באופן נסתר. לעומת זאת, הטענה העולה מן הרובד הגלוי בדבריו של רש"י, בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, היא שמקורן של העמדות ההלכתיות החלוקות הוא בשיקולי מדיניות ולא בתפיסות הלכתיות.<sup>137</sup>

במכתבו לרבותיו רש"י מעלה את האפשרות שעמדתם ההלכתית של רבותיו נובעת משיקול של מדיניות ציבורית ולא מהכרה הלכתית: "אם להחמיר בא מו' על בני המקום, משום פריצות דעבד טבח או משום דקימ' לן בני מדינה כיון דלא גמירי ככותאי דמו אז טוב אל עבדו, אך אם מן ההלכה בא לאסור, ונותן טעם לדבריו, על זאת אשתומם אוכל בשרי בשניי".<sup>138</sup> לשונו של רש"י רומזת לסוגיה במסכת פסחים, שבה העמיד התלמוד את הכלל "דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן", כתקף במקרה בו מדובר בכותים ובבני מדינה שאינם מקפידים במצוות, ועלולים להסיק מסקנה שגויה מן ההיתר.<sup>139</sup> וכפי שנתפרשו הדברים בידי רש"י עצמו בפירושו לאותה הסוגיה: "דסרכי מילתא – של קולא, ומזלזלין יותר".<sup>140</sup> אנשים כאלה "אומרינן הלא דבר

137 הטענה ששפיטה מונעת משיקולי מדיניות ותועלת, ולא מתוך ניסיון מנותק להחיל את לשון החוק כמות שהיא (ותוך התעלמות מן הנסיבות) על המקרה הנדון, היא לב לבה של הגישה בחקר המשפט המכונה 'ריאליזם'. ראו לעיל ה"ש 4.

138 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 234. השוו להלך מחשבתו הדומה של רש"י בתכתובת שלו עם ריב"י בעניין חביות יין, כפי שהיא מסופרת בכתב יד אוכספורד-בודליאנה 566, דף א35: "ואם בקעה מצא וגדר בה זה יודיענו". לשון זו מרמזת לדברי הבבלי, חולין קי ע"א, שם מתוארת פסיקה הלכתית של רב כתגובה למצב שמירת ההלכה הירוד שבו נתקל בטלפוש. רש"י מעלה אפוא את האפשרות שעמדתו ההלכתית המחמירה של רבו מבטאת מדיניות הלכתית לנוכח התרופפות שמירת ההלכה בקרב בני קהילתו.

139 בבלי, פסחים נא ע"א.

140 רש"י, פסחים נא ע"א, ד"ה "דסרכי מילתא". בתשובה אחרת כתב רש"י: "דברים המותרים ואחרים נוהגין בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם אוקמ' ר' חסדא ככותאי ובבני מדינה דסרכי מילת' ומזלזלי אכל ישראל בני תורה מותר להתיר בפניהם דבר התר". ראו: תשובות חכמי צרפת ולותיר, לעיל ה"ש 122, עמ' ו, סימן יא.

פלוני היינו נוהגין בו איסור והיה מותר, כן גם דבר זה מותר הוא, ויבואו להתיר האיסור, לפיכך כל דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם. ולאו כותאי בלבד, אלא אפי' מקום שאינן בני תורה, וחיישינן כי האי גונא אין מתירין להם".<sup>141</sup> לדעתו של רש"י, נימוק מעין זה לפסילתו של הטלה שנשחט מבלי שריאתו נבדקה הוא לגיטימי ואף ראוי אם השעה צריכה לכך, אך יש להבחינו באופן נחרץ מנימוק הלכתי, המאופייין בביסוסו במקורות הסמכותיים הכתובים של ההלכה. רש"י משוכנע, שהואיל ואין לעמדת רבותיו בסיס איתן במקורות הסמכותיים (קרי התלמוד הבבלי), מקורה האמיתי הוא בשיקולים של מדיניות הלכתית שמרנית, החוששת מפני הידרדרות הסטנדרטים הדתיים בקרב בני הקהילה, והמבקשת לשמר את הנוהג הקיים כדי להימנע מערעור תחושת הרצף וההמשכיות ההלכתית.

ההגדרה שרש"י עושה בין שיקול של מדיניות ציבורית לבין שיקול של הלכה, והטענה הגלומה בדבריו אשר לפיה לעיתים השיח הרבני מסתיר את מגמותיו ואת מדיניותו מאחורי טוריקה הלכתית של פרשנות המקורות, הן בעלות חשיבות רבה ביותר. אלא שבסוף מכתבו לרבותיו הוא מגלה ששיקול דעת של מדיניות קהילתית הוא העומד גם ביסודה של עמדתו שלו עצמו! שכן טענתו העיקרית במכתבו לרבותיו היא שלפסיקתם המחמירה עלולה להיות תוצאה בלתי רצויה:

ואל יוסיף מו' על הטרפות שאי אפשר לקבל. דא"כ [שאם כן] לא נאכל בשר עולמית, שרוב פעמים נוהגי' טבחי עירנו לתחוב סכין לאחר שחיטה בלב הבהמ' להמציא את הדם אליו, ופעמים שנתחב הסכין בריאה, ואין בידינו למחות לא במחיר ולא בשוחד, אם לא שנתן דמי הבהמה כשרה או טרפה, באמרם שדמה יבלע בבשרה, ותתאדם הבשר, וירגישו הגוים ששחטה ישראל, ולא יקנו ממנה.<sup>142</sup>

לדברי רש"י, במציאות הקיימת בעירו, קבלת עמדתם ההלכתית של רבותיו משמעה שיהודי המקפיד על ההלכה לא יוכל לעולם לאכול בשר. הסיבה לכך היא נוהגם של הקצבים במקומו לתחוב סכין לאחר שחיטה בלב הבהמה,

141 לשונו של רבנו חננאל, פסחים נא ע"א.

142 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235. השוו להלך מחשבה דומה אצל רש"י, בתכתובת שלו עם ריב"י בעניין חביות יין, כפי שהיא מסופרת בכ"י אוכספורד-בודליאנה 566, דף 35א: "שמעתי מפין[ן] הקדוש שהשיב לר' מנחם בר' מכיר מבהם, על חבין[ן]ת שביד גוי ופיהם חתום(!) ואין בהם ברזא [...] וכעשר שנים או כט"ו שנים שהחמרנו על עצמינו, והדבר מאד קשה כי הדרכים המשובשים ואין יהודי יוצא ובא ויין שלנו אינו מתקיים לקדוש ולהבדלה וצריך להביאו ממרחק" (ראו: גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 299-300; סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20, עמ' 54). נשים לב כי גם כאן הנימוק מן המציאות ("והדבר מאד קשה") הוא שמכוון את שיקול דעתו ההלכתי של רש"י.

שכתוצאה ממנו גם הריאה נפגמת. במציאות זו אין כל תועלת בבדיקת הריאה, מפני שהיא מחוררת על ידי הסכין. הואיל ואין כל אפשרות, לדעת רש"י, להניא את הקצבים מלתחוב את הסכין בבהמה מיד אחר שחיתתה, לא ניתן, הלכה למעשה, לבדוק את הריאות כפי שראוי היה על פי הנורמה ההלכתית הרווחת. במצב עניינים שכזה, קבלת ההנחה ההלכתית שלפיה בהמה שריאתה לא נבדקה הרי היא בחזקת איסור, כעמדתו של ריה"ל, או אפילו אך ספק טריפה, כעמדתו של ריב"י, ולכן אסורה למאכל, משמעה שיהודי החפץ לנהוג על פי הנורמה האשכנזית הנוהגת, לא יוכל לאכול בשר כלל.

כדי להעריך את משקלו של שיקול זה בעמדתו ההלכתית של רש"י יש לשים לב לשני רכיבי, הרכיב הכלכלי והרכיב הפוליטי-חברתי, שרש"י שוזרם זה בזה. לדברי רש"י, אין ביכולתו של איש לשכנע את הקצבים לוותר על נהגם למהר ולתקוע סכינים בלב הבהמה מיד עם שחיתתה ("אין בידינו למחות [כנגד נהגם של הקצבים] לא במחיר ולא בשוחד"<sup>143</sup>), מפני שלדבריהם הימנעות מפעולה זו עלולה לגרום לכך שקונים נוצרים פוטנציאלים יזהו שהבשר נשחט על ידי (ובעבור) יהודים, ויימנעו מרכישתו ("באמרם שדמה יבלע בבשרה ותתאדם הבשר וירגישו הגוים ששחטה ישראל ולא יקנו ממנה"<sup>144</sup>). לכן אין הקצבים מוכנים לוותר על מיצויו המהיר של הדם על ידי דקירת הבהמה בסכינים מיד עם שחיתתה.<sup>145</sup> רש"י טוען כי הדרך היחידה להניא את הקצבים מנהגם היא על ידי התחייבות מראש לשלם עבור הבהמה בשלמותה, בין אם תהא כשרה בין אם תימצא טריפה ("אם לא שנתן דמי הבהמה כשרה או טריפה"<sup>146</sup>). מאחר שדבר זה נמצא מעבר ליכולותיה הכלכליות של הקהילה, ברור כי דרך זו איננה פתוחה בפניה.

מדוע, לדעת הקצבים (ולדעתו של רש"י), עלולים הנוצרים להימנע מקניית בשר הבהמה אם יידעו שנשחטה על ידי יהודים? את העניין הזה אין רש"י מבהיר, אך ההסבר לו מצוי בדבריו של אגוברד, הבישוף של ליון, על אודות דיני

143 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235.

144 שם.

145 מדבריו של רש"י לא ניתן לדעת אם הקצבים מיצו מהר את הדם רק כאשר שחטו עבור יהודים, והייתה זו מעין פעולת הסוואה מכוונת, או שמא נהגו כך כל אימת ששחטו, גם כאשר שחטו בעבור נוכרים – בין אם מסיבות של טעם והערכה בדבר איכותו של הבשר, בין אם מטעמים דתיים. אך הימנעות מפעולת המיצוי המהיר של הדם בשל המתנה עד שאיבריה הפנימיים של הבהמה ייבדקו כדי לוודא שאין היא טריפה, בוודאי שתביא, לדעת הקצבים (ורש"י מקבל דעה זו ללא עוררין) כל קונה פוטנציאלי לתהות על צבעו האדום של הבשר, ולהסיק ממנו שהבהמה נשחטה על ידי יהודים, ובשל כך להמנע מקנייתו.

146 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235.



טריפות של היהודים, שצוטטו לעיל. כזכור, אגוברד מתאר את מנהגם של היהודים בענייני שחיטה, ומציין שאם הבהמה נמצאה בלתי תקינה מבחינה הלכתית, היהודים מוכרים אותה לנוצרים. אולם אגוברד אינו מדווח על דיני הטרופות של היהודים כאנתרופולוג גרידא; הוא מפרט אותם כדי לנמק את הוראתו לנוצרים שבעירו להימנע מקניית בשר מידי יהודים.<sup>147</sup> לדבריו, היהודים משליכים את הבהמות הלא כשרות שלהם לנוצרים, כאילו היו פח האשפה שלהם, תוך שהם מכנים אותן 'בהמת הנוצרים' (*christiana pecora*).<sup>148</sup> אגוברד ראה בנוהג זה, ובעיקר בכיטוי 'בהמת הנוצרים', עלבון עמוק לנצרות, ועל כן הורה לצאן מרעיתו שלא לקנות בשר מיהודים. מסתבר, שכמאתיים וחמישים שנה לאחר שכתב אגוברד את איגרתו למלך לואי החסיד, היו נוצרים רבים בצרפת שפעלו בהתאם להנחייתו של הבישוף של ליון ונמנעו מלקנות בשר שנשחט על ידי יהודים. זה הוא הרקע לסעיף בכתב הפריוולגייה שהעניק רודיגר, הבישוף של שפייר, ליהודים, בהזמינו אותם לעירו בשנת 1084, ושבו התיר ליהודים למכור בשר שנשחט על ידם ונמצא בלתי כשר, לנוצרים, והתיר לנוצרים לרכוש מן היהודים בשר שכזה.<sup>149</sup> ללא היתר זה היו הנוצרים נמנעים מלרכוש משכניהם היהודים בהמות שנשחטו ונתגלו כטריפות, כפי שחששו הקצבים במקום מושבו של רש"י.

ממכתבו של ריה"ל לרש"י עולה במפורש כי קצבים אלה לא היו יהודים, אלא גויים: "ומה שכתבת שבמקומכם מושיטים טבחי גוים סכין להוציא דם הלב, בעוד הבהמה מפרכסת".<sup>150</sup> לא מדובר בתופעה חדשה, אלא במציאות שהיתה רווחת מזה כמה דורות, כפי שעולה מתשובה של רבי משולם הגדול, בן המאה העשירית,<sup>151</sup> שאותה מצטט רבי שמעיה במחזורו, המועתק בכתב יד אדלר: "ותשובת רבי" משולם הגדול יש בידינו וז"ל [וזה לשונו], ושכתבתם

147 אגוברד, לעיל ה"ש 89. ויליאם פרנד הציע, על פי עדותו של אב הכנסייה אוסביוס מקיסריה, בן המאה הרביעית, שבליון היו נוצרים שהשתדלו לאכול בשר כשר דווקא. ראו: William H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* 18 (1965). כפי שציין הניאל בויראין, נוצרים אלה פשוט קיימו את הצו האפוסטולי (בעקבות הציווי המקראי) להימנע מאכילת דם. ראו: Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* 142 (1999). אני נוטה להניח שיש קו המחבר בין הנורמה שנהגה בקרב נוצרי ליון במאה השנייה לזו שהחזיקו בה נוצרים בומנו של אגוברד (ושנגדה הוא יצא), אם כי קשה לתאר אותו באופן מדויק.

148 ראו אגוברד, לעיל ה"ש 89.

149 ראו: Roy C. Cave & Herbert H. Coulson, *A Source Book for Medieval Economic History* 101-102 (1936).

150 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235.

151 ראו גרוסמן חכמי אשכנז הראשונים, לעיל ה"ש 1, עמ' 49-58.

שבמקומכם מושיטים טבחי גוים סכינם כנגד הלב תכף אחר ששחט ישראל, ושאלתם אם יש בדבר הזה משום גמרו ביד גוי או לא"<sup>152</sup>. לעובדה זו נודעה חשיבות מכרעת: אם יהודי המבקש לאכול בשר היה יכול לרכוש אותו אך ורק מקצב נוכרי, בהכרח נסמך הוא על רצונו הטוב של הלה, שהסכים לשחוט עבורו בהמה שלמה תוך הקפדה על שחיטתה בהתאם להלכה היהודית (שהייתה זרה לו, כמובן, מכל וכול). במצב עניינים זה לא ייתכן שהיהודי יתבע מן הקצב הגוי, שנוהג עמו בעין יפה, להימנע מפעולה שכל תכליתה היא למנוע מעצמו נזק בל ישוער, אם יתגלה שיתוף הפעולה בינו לבין היהודי, וקונים אחרים יסרכו בעקבות כך לקנות מבשרה של הבהמה. בטרואה, מקומו של רש"י, הכניעה למציאות זו לא הייתה עניין שבבחירה, ולפיכך שיתוף הפעולה ההלכתי עם הנוהג של הקצבים היה בעיני רש"י יותר מאשר "הכרח בלתי יגונה". לדידו, מאחר ששיתוף פעולה זה היה תנאי הכרחי כדי לאפשר ליהודי הקהילה לרכוש בשר, ובה בעת היה בו כדי לסייע בביסוסם של קשרים נאותים עם שכניהם הנוצרים של בני קהילתו, הוא היה ראוי מנקודת מבט של מנהיגות קהילתית, שמעייניה נתונים הן למעמדם ולבטחונם הפוליטי והחברתי והן לרווחתם הכלכלית.<sup>153</sup>

אילו קיבל רש"י את דעתו של רבו, ריה"ל, לפיה נעיצת הסכינים בבהמה מיד עם שחיטתה, "להוציא דם הלב, בעוד הבהמה מפרכסת יש בה חיות עדיין, דבר זה אסור גדול הוא ואסור לאכול ממנה"<sup>154</sup>, לא הייתה בידו כל אפשרות להתיר קניית בשר בשוק המקומי, ויהודי מטרואה שהיה מעוניין לאכול בשר היה נאלץ להביאו מרחוק ובמחיר גבוה עשרת מונים. תוצאה בלתי רצויה זו היא שהנחתה את מחשבתו ההלכתית של רש"י, כפי שהוא אומר במפורש במכתבו

152 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 236 (התשובה מצויה בנוסח מקוצר ומעובד גם בכתב יד אוכספורד-בודלי 566, דף 17א, אך לא נכללה על-ידי קופפר במהדורתו). תשובתו של רבי משולם היא: "אין בדבר הזה משום גמרו ביד גוי, ואין כאן שום איסור, וגמרו ביד גוי שאמרו כגון ששחט ישראל רוב השחיטה, ונגמרה השחיטה ביד גוי, אבל בדבר הזה אין שום אסור כלל" (מרמורשטיין, שם). אין זה מקרה אפוא שרבי שמעיה מצא בה תימוכין חשובים לעמדת רבו, רש"י: "ש"מ [שמע מינה] דליכא משום אבלועי דמא, ולא משום חתוך סרכי דריאה, מדחלט הדבר להכשר, הרי סעד לרבנו" (שם).

153 בנקודה הזאת דעתי שונה מזו של חיים סולובייצ'יק, המבקש להבחין בין פרשת סתם יינם לעניינים אחרים בהלכה (כדוגמת טריפות) והכותב: "ההבדל בין תחום יין הנסך לתחום הטרפות או לתחום הבשר בחלב היה המחיר שנדרשו שומריו לשלם כדי לקיימו. שאר תחומי איסור והיתר או תחומי שמירת השבת והחגים לא תבעו הקרבה מיוחדת. לא כן איסור יין הנסך" (סולובייצ'יק היין בימי הביניים, לעיל ה"ש 20, עמ' 363). כראיה לטענה זו מביא סולובייצ'יק את דבריו של אגובארד. אולם כפי שראינו, דברי אגובארד מעידים דווקא ההיפך, שכן הוא רואה בשני גופי הלכה אלה – סתם יינם וטריפות – דוגמאות מובהקות ליחס המעליב של היהודים כלפי הנוצרים. רגישותם של בעלי ההלכה בענייני טריפות לא יכולה היתה אפוא ליפול מרגישותם בענייני סתם יינם.

154 מרמורשטיין, לעיל ה"ש 13, עמ' 235.

לחתנו, רבי מאיר מרמרו, שצוטט לעיל. במכתב זה טוען רש"י שפסיקתם של רבותיו אינה "מפי השמועה ואף לא מראיות התלמוד, כי אם מהבנת לבם".<sup>155</sup> הוא תולה את עמדתם בשיקול דעת, שלדירו איננו הלכתי, אלא מבטא מדיניות קהילתית בהתאם להבנתם את הראוי בנסיבות זמנם ומקומם. עם זאת, אף את עמדתו שלו הוא מנמק בשיקול של תועלת, שברור כי לא הלכות טריפות שבתלמוד (או בכל מקור כתוב אחר) הן שהולידו אותו, אלא המציאות שאותה הוא תיאר לרבותיו: "קשה לי לאבד ממונם של ישראל על דבר זה הברור, והראוי מכמה ראיות להתיר".<sup>156</sup>

העיקרון ההלכתי שרש"י מפעיל כאן אינו חידוש שלו, אלא מדובר בעיקרון המוכר מן המסורת התלמודית גופה בנוסח: "התורה חסה על ממונן של ישראל".<sup>157</sup> עיקרון זה אמנם מצוי במסורת ההלכה כמשאב שניתן להשתמש בו לעת הצורך, אך אין הוא מוצג כעיקרון מחייב שהכרח להתחשב בו בכל מקרה. אולם רש"י משתמש בו ביודעין, גם בהקשרים אחרים, והוא משמש בעבור עיקרון מפתח שדרכו הוא מתבונן בבעיות הלכתיות. כך היא, לדוגמה, לשונו בתשובתו לרבי שמעיה תלמידו, בעניין "סתם יינם":

ולא יקל בעיניכם לאבד ממונם של ישראל שהתורה חסה עליו. וקיימא לן ספיקא דרבנן לקולא. ואין לחוש בשום שיכשוך בעולם בזמן הזה. ואי משום חומרא דין נסך הני מילי אותן אומות המנסכין יין לעבודה זרה דהוי איסור דאורייתא דזבחי מתים דכתיב 'ישתו יין נסיכם', אבל באומה זו לא שמענו באזנינו ולא ראתה עינינו באחד מהן שיכשוך ביין לעבודה זרה.<sup>158</sup>

ניכר לעין מדבריו של רש"י, שהמציאות היא שהביאה אותו להשתמש בעיקרון ההלכתי,<sup>159</sup> וכך יש להבין את חשיבתו ההלכתית גם במקרה של 'פלוגת הריאה'.

155 שם, עמ' 239.

156 שם. כדוגמה מעניינית אחרת ראו את לשונו החד משמעית של הרמב"ם בתשובה לחכמי צור על ביטול בשישים: "ואסור למורה הוראה לאבד ממונן ישראל ולאסור דבר המתיר לגמרי, ואפ' אחר גזרת חכמי, [ש]אם כן אין לדבר סוף" (תשובת הרמב"ם, סימן קמג (מהדורת יהושע בלאו א 275)).

157 עיינו בבבלי, ראש השנה כז ע"א; שם, יומא לט ע"א; שם, מד ע"ב; בבלי, מנחות עו ע"ב; שם, פו ע"ב; שם, פח ע"ב, 15, לעיל ה"ש 15, עמ' 177-178. כפי שציין סולובייצ'יק, עיינו גם בתוספתא, שבועות א, ב (מהדורת צוקרמנדל 445); ויקרא רבה כא, י (מהדורת מרגליות ג-ד תצ [אך ראו את הערת המהדיר, שם]).

158 ספר ראבי"ה, סימן אלף ו' (מהדורת דוד דבליצקי טו). למקבילות ראו ציוניו של אלפנביין תשובות רש"י, לעיל ה"ש 15, עמ' 177-178. כפי שציין סולובייצ'יק, "שינויי הנוסח רבו בתשובה זו. הנוסח בספר ראבי"ה הוא המהימן ביותר". ראו סולובייצ'יק יינם, לעיל ה"ש 5, עמ' 52, ה"ש 31.

159 ראו ביטוי למהלך זה גם בלשונו במכתבו לריב"י שצוטטה לעיל, מתוך כתב יד אוכספורד 566.

ברם, דומה כי גם את רבותיו מדריך שיקול של מדיניות, החורג הרבה מעבר לשאלה כיצד יש לפרש את סוגיות התלמוד ואיזה משקל יש להעניק לאמור בספר 'הלכות גדולות' ו'הלכות שחיטה שסידרו הראשונים'. כדי לעמוד על עניין זה עלינו לתת את הדעת למשמעותו ההיסטורית של הסעיף בפריוילגיה שהעניק רודיגר, הבישוף של שפיירא, ליהודים, בהזמינו אותם לעירו בשנת 1084, המתיר להם למכור לנוצרים בשר שנמצא על ידיהם בלתי כשר.<sup>160</sup> הואיל ואין זה מתקבל על הדעת שסעיף זה עלה מאליו בדעתו של הבישוף הנוצרי, יש להניח שהוא מבטא היענות לדרישה שהציגו היהודים כתנאי לנכונותם להתיישב בעירו. תביעה זו התבססה על מצב העניינים שרווח בקהילות עמק הריינוס מהן הגיעו יהודים אלה, כשרודיגר הבין שאם לא ישווה את תנאיהם של היהודים בעירו לתנאים אותם הם מקבלים במקומות אחרים, אין סיכוי שהם ייענו להזמנתו ויעברו לשפיירא. אנו רשאים להניח, אם כן, שבמגנצא ובוורמייזא התקיימה שחיטה יהודית באותן השנים, וששוק הבשר היהודי בערים גדולות וחשובות אלה התבסס על שוחטים וקצבים יהודים. מקצבים אלה ניתן היה לתבוע עמידה בדרישותיה של הנורמה ההלכתית המקובלת, שלפיה יש לבדוק היטב את ריאותיהן של הבהמות הנשחטות, לא רק מפני שאימתה של המסורת הדתית הייתה עליהם, אלא בעיקר מפני שההיתר שהיה ברשותה של הקהילה היהודית למכור בשר פגום לנכרים הגן על קצבים אלה מפני חשש של הפסד במקרה שהבהמה תתגלה כטריפה.

במציאות שבה שלט האיסור האגוברדי, היתר זה נתפס על ידי מנהיגי הקהילה היהודית כהישג רב חשיבות לא רק מנקודת מבט כלכלית, אלא גם מנקודת מבט מוראלית ודתית, ולפיכך אין ספק שהם ראו בו ניצחון פוליטי וכיטוי לחוסנה של הקהילה, שאין לוותר עליו. זה הסיפור המסתתר מאחורי סעיף הבשר הטרף בפריוילגיה של רודיגר, וזוהי הסיבה שב'פלוגת הריאה' היו מעורבים לא רק חכמי הלכה, אלא גם ראשי הקהילות היהודיות, כפי שניתן ללמוד מניסוח הדברים בספר 'אור זרוע', שכעת אנו יכולים לעמוד עליהם לאשורם: "המורה רבנא ששון [=רבי שלמה ברבי שמשון] ונדיבי מלכות לותר וכל החכמים עמו הסכימו לדעה אחת לאסור בהמה שלא נבדקה או שלא נפחו הריאה".<sup>161</sup> הכללתם של ראשי הקהילות ('נדיבים') מורה כי על הפרק עמד עניין בעל השלכות ציבוריות ולא רק הלכתיות. אולם העמדה ההלכתית של רש"י, ואף זו של האחים בני רבי דוד הלוי, העמידה הישג זה בסכנה: אם אין הכרח הלכתי בבדיקת ריאות סמוך לשחיטה, יש בכך כדי לייתר את הצורך בהסתמכות על קצבים יהודים, ולאפשר רכישתו של בשר (שנשחט כהלכה) באיטליז של קצב גוי. במקומו של רש"י כך

160 ראו לעיל ה"ש 149.

161 אור זרוע, לעיל ה"ש 17. נוסח זהה נמצא גם בשבלי הלקט, לעיל ה"ש 19, עמ' צד.

היה מקובל מזה זמן רב, אך באשכנז הייתה השחיטה היהודית חלק מזהותה הקולקטיבית של הקהילה, וויתור עליה לא בא בחשבון.

אם נשוב אל ניסוחו של סיפור המעשה כפי שהוא מוצג על-ידי רבי יצחק ברבי יהודה בתשובתו וכפי שהוא מסופר במחזורו של רבי שמעיה, המצוטט בכתב יד אדלר שבו פתחתי מאמר זה, נוכל לגלות בו פרט החושף את פני הדברים. בפתח תשובתו על אודות הטלה שנשחט בקולוניא טורח ריב"י להבהיר שהבעיה נעוצה בכך ש"ולא נודע מי הוציאה [את הריאה] אם ישראל אם כנען אם גוי".<sup>162</sup> מדוע חשובה בעיני ריב"י העובדה שלא ידוע מי טיפל בבהמה אחרי שחיטתה, ואפשר שהיה זה גוי? דומה כי בהתייחסו לנתון זה רמז ריב"י לכך ששחיטת הטלה בקלן נעשתה אצל קצב נכרי, ועובדה זו היא בעלת חשיבות מכרעת לקביעת עמדתו ההלכתית.

לדידם של רבי יצחק ברבי יהודה ורבי יצחק הלוי אין מדובר אפוא בבעיה בהלכות טריפות גרידא, אלא בבעיה המהווה חלק ממסכת היחסים שבין יהודים ונוצרים. מאחורי הקפדתם השמרנית על הנורמה ההלכתית הרווחת, הם מנהלים את מאבקה של הקהילה היהודית על זכותה ויכולתה להתקיים בקרב רוב נוצרי עוין. מתוך כך מתעצבת חשיבתם ההלכתית, וזו הסיבה שהביאה אותם לפסול את ההכשר שנתן רבי אשר ברבי דוד: "מה שהורה אותו חבר לעצמו הורה".<sup>163</sup> הדוחק הגלוי לעין בפרשנותם לסוגיות התלמודיות מלמד שלא מקורות ההלכה הם העומדים בתשתית עמדתם ההלכתית, אלא צורכי השעה וצורכי הציבור, כפי שנתפסו על ידם.

## סיכום

בתלמוד הבבלי במסכת חולין<sup>164</sup> מסופר על מחלוקת מעשית בין רבי יהודה ורבי נחמיה בנוגע לאופן בדיקתן של טריפות ועל דו-שיח שהתנהל כביכול בין שני החכמים בנדון. אחד מן החכמים (התלמוד אינו מספר לנו מי מבין השניים) היה נוהג לבדוק בידיו בלבד, בעוד חברו נהג לבדוק בדקדקנות רבה יותר, בעזרת מחט. החכם שנהג לבדוק ביד בלבד התריס בפני חברו: "עד מתי אתה מכלה ממנון של ישראל!". תשובתו של הלה הייתה בהתרסות-נגד כלפי חברו: "עד מתי אתה מאכיל לישראל [...] טרפות".<sup>165</sup> אף על פי שלא רש"י ולא רבותיו (ואף לא

162 מעשה הגאונים, לעיל ה"ש 21, עמ' 88.

163 לשונו של ריב"י בפתח תשובתו (מעשה הגאונים, שם).

164 בבלי, חולין נו ע"א.

165 שם. בבבלי, בכורות מ ע"א, מצויה ברייתא שבה מופיע דו-שיח כמעט זהה בין רבי עקיבה לרבי יוחנן בן נורי: "תניא א"ר יוסי: מעשה בפירן של בית מנחם שמיעך ולא יצאת,

אחד מן הראשונים) מפנים למקור התלמודי הזה, ניתן היה לנסח את הוויכוח ביניהם ב'פלוגת הריאה' ברוחו. כפי שראינו, רש"י, במכתבו לרבי מאיר מרמרו, מגלה במפורש כי דעתו נתונה ל"ממונם של ישראל", ואילו מאיגרותיהם של רבותיו עולה בצורה ברורה, שלדעתם מי שנשמך על פסק ההלכה המתיר של רבי אשר ברבי דוד הלוי (שבו תמך רש"י) "מאכיל את ישראל טריפות". הדמיון שבין 'פלוגת הריאה' למקור התלמודי בולט אפוא, ואולם המקור התלמודי, כדרך כל הסיפורים שבתלמוד, הוא קצר ותמציתי ומוסר לנו רק את עמדות הצדדים, מבלי לשנתף אותנו במכלול השיקולים שהדריכו את החכמים בגיבושן. תרומתה של 'פלוגת הריאה' להבנתו של השיח ההלכתי היא בדיוק בכך שהיא מאפשרת לנו להציץ אל מעבר לעמדות ההלכתיות בניסוחן הסופי והמופשט, ולהתבונן בשיקולים הריאליים שמנחים את חשיבתם ההלכתית של פוסקים.

'פלוגת הריאה' מדגימה את אופיה הריאליסטי של חשיבתם ההלכתית של פוסקים, חשיבה המונעת על ידי מכלול של שיקולי תועלת ומדיניות הלכתית וציבורית, ולא רק על ידי רצון להחיל את הדרישות הפורמליות של המסורת ההלכתית. אצל רש"י, כפי שראינו, הדברים גלויים וברורים: השיקול המניע את חשיבתו ההלכתית הוא הרצון לאפשר את אורח החיים האנושי הרגיל (אכילת בשר), וסירוב לקבל את האפשרות שאכילת בשר תהא אסורה על פי ההלכה. מניע זה חייב אותו להכיר בלגיטימיות של אופציה הלכתית השונה מן הנורמה הנהוגת. מאחר שבמקומו שחישת בהמות נעשתה על ידי קצבים גויים, ונוהגם של אלה מנע כל אפשרות לקיים את הנורמה ההלכתית המקובלת לבדוק את הריאה, האינטואיציה ההלכתית<sup>166</sup> שלו מתכווננת באופן מיידי אל עבר אותם מקורות

ונשחטה ונמצאת דבוקה בכסלים, והתיר ר"ע [=רבי עקיבה], ואסר רבי יוחנן בן נורי. אמר לו ר"ע לר' יוחנן בן נורי: עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל? אמר לו רבי יוחנן בן נורי לר"ע: עד מתי אתה מאכיל ישראל נבילות? אולם, במקבילה שבתוספתא, בכורות ד, ח (מהדורת צוקרמנדל 539) חסר הדו-שיח הזה מכל וכול.

166 השימוש כאן במונח 'אינטואיציה הלכתית' הוא בעקבות ניתוחו הפנומנולוגי של דנקן קנדי את האופן שבו חושב שופט בעל מודעות על מקרה שבא לפניו, ברצותו להשיג תוצאה מסויימת. ראו: Duncan Kennedy, *Freedom and Constraint in Adjudication: A Critical Phenomenology*, 36 J. Legal Educ. 518 (1986); Duncan Kennedy, *A Left Phenomenological Alternative to the Hart/Kelesn Theory of Legal Interpretation*, in *Legal Reasoning: Collected Essays* 154 (2008). על הדגשת האינטואיציה המשפטית של השופט (דהיינו עמדתו הראשונית אל מול המקרה המובא לפניו) כגורם מכריע, המכוון את חשיבתו על אודות המקרה הספציפי, ראו: Chris Guthrie, Jeffrey J. Rachlinski, & Andrew J. Wistrich, *Inside the Judicial Mind*, 86 Cornell L. Rev. 777 (2001); Jeffrey J. Rachlinski, Chris Guthrie, & Andrew J. Wistrich, *Inside the Bankruptcy Judge's Mind*, 86 B. U. L. Rev. 1227 (2006); Chris Guthrie, Jeffrey J. Rachlinski, & Andrew J. Wistrich, *Blinking On the Bench: How Judges Decide Cases*, 93 Cornell L. Rev. 1 (2007-2008).

הלכתיים שיש בכוחם לסייע לו בהשגת מטרתו לאפשר את ביטולה של חובת בדיקת הריאה.<sup>167</sup> כדי להשיג את היעד הזה תבע רש"י הסתמכות מוחלטת על התלמוד הבבלי, ועליו בלבד, תוך נטישת העמדה שהייתה מקובלת באשכנז מזה דורות, לפיה לנורמה הנוהגת בפועל יש מעמד ראשון במעלה בקביעתה של ההלכה.

אופיה הריאליסטי של חשיבתם ההלכתית של פוסקי הלכה נוסח בצורה מפורשת בידי רבי אברהם בן הרמב"ם באחת מתשובותיו:

התשובה על השאלה הזאת הנשאלה מתחלקת לשתי פנים, האחת דקדוק האמת באיזה צד שיהיה לפי העיקרים ולפי מה שכתוב מפורש. והשנית מה שצריך לשמירת עניני התורה ותקנת הדת, וסתימת המקור המביא לידי קלקול מצב ישראל.<sup>168</sup>

דברים אלה הם בבחינת תיאוריה של פסיקת ההלכה. לדברי רבי אברהם בן הרמב"ם, בעניינים הלכתיים שיש בהם היבט ציבורי מביא הפוסק בחשבון לא רק את העולה מן האמור במקורות הכתובים של ההלכה ("מה שכתוב מפורש"), אלא גם שוקל שיקולים של תועלת ומדיניות צבורית. שיקולים אלה עשויים להיות רחבים למדי ולכלול מגוון היבטים, החורגים הרבה מעבר ל"שמירת עניני התורה ותקנת הדת". אולם פעמים הרבה מתכסים שיקולי הדעת של הפוסק בנימוקים פורמאליים, שעיקרם פרשנות למקורות הסמכותיים של ההלכה. דבר זה מותיר את הרושם (המוטעה) כי עיקר פועלם של פוסקים מתמצה בחשיבה פרשנית על אודות האמור במקורותיה הכתובים של ההלכה. 'פלוגת הריאה' היא מקרה נדיר שבו יש בידינו האפשרות, הודות להשתמרותן של איגרות רש"י לרבותיו ומכתבי תשובתם אליו, להתבונן בהתהוותה. קריאה מעמיקה במקורות אלה, תוך שימת לב הן לטיעונים ההלכתיים והפרשניים שמעלים הצדדים הן לטיעונים הריאליים שרש"י מציף בכתיבתו, פותחת בפנינו פתח להבנה טובה יותר של דרכי גיבושה ועיצובה של ההלכה.

167 מונה המפתח לתיאורו של תהליך החשיבה ההלכתית, כפי שאני מבקש להציגו כאן, הוא 'הנמקה מגויסת' (motivated reasoning), כפי שמפתחת אותו איילין ברמן. ראו: Eileen Braman, Law, Politics, and Perception: How Policy Preferences Influence Legal Reasoning, 4-7, 29-40 (2009).

168 תשובות רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן קו (מהדורת אברהם חיים פריימן ושלמה דב גוייטן 185).