

146 ז. ז.
רב האי גאון

ודרכו בהלכה

תיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה
מאת צבי גרונר

הוגש לסניף האוניברסיטה העברית באייר תשל"ד

האוניברסיטה העברית
בירושלים
מס' 146
תאריך: 1974

עבודה זו נעשתה בהדרכתו

של פרופסור שרגא אברמסון

תוכן הענינים

עמוד

החלק העברי

5	הקדמה
7	הערות להקדמה
8	מבוא
8	א. רב האי גאון ופעליו
9	פירושי רב האי גאון
24	חיבורי רב האי גאון
34	ב. דרכנו בחיבור זה
38	הערות למבוא
39	הערות לפירושי רב האי גאון
42	הערות לחיבורי רב האי גאון
43	פרק א: דרכו בפסק- כללי פסק והוראה
97	הערות לפרק א
103	פרק ב: דרכו בשימוש בספרות ובמקורות שלאחר החלמוד
130	נספח לפרק ב
132	הערות לפרק ב
135	פרק ג: יחסו אל המנהג
187	הערות לפרק ג
192	פרק ד: דרכו בהשוואת דבר לדבר
233	הערות לפרק ד
240	נספח 1. קונטרסים וקבוצות
240	א. קונטרסים
250	ב. קבוצות
251	הערות לנספח 1

252	נספח 2. ייחוסן של תשובות שונות
252	א. גאון סתם ברי"ף, בר"ת, וברמב"ן
256	ב. ייחוסן של תשובות בודדות
262	הערות לנספח 2
264	ביבליוגרפיה
264	א. מקורות
264	1. קבצי תשובות הגאונים וקטעים מכתבי הגאונים
267	2. שאלות ותשובות (שאינן מן הגאונים)
268	3. חיבורים
275	ב. מתקרים
275	עברית
281	לועזית
283	קיצורים וראשי תיבות
283	עברית
288	לועזית

החלק האנגלי

5	תמצית
---	-----------	-------

מחקר זה בנוי בעיקרו על חשבוניות של רב האי גאון. חשובות רבות

מביניהן ידועות מחיבורי הראשונים בלבד. מכאן שרבים מדברי רה"ג שבהם

עסקנו מוכרים לנו אך ורק מתוך כתבי

הראשונים. מכיוון שהעריצו את הגאונים בכלל ואת רב האי גאון בפרט¹,

הרבו הראשונים להביא את דבריהם ולהסתמך עליהם. מאותה סיבה דייקו הם הן

במסירת החשובות והן בייחוסן. קירבתם בזמן לתקופת הגאונים איפשרה דיוק זה.

קבצי חשובות הגאונים היו מצויים אצל הראשונים² ומהם שאבו את המובאות

במדויק. כל שכן אמורים הדברים לגבי אותם הראשונים שישבו באיזורים שהיו

קרובים לבבל ונמנו בתחום השפעתה. אליהם במיוחד הגיעו החשובות בצורה

מדוקדקת.³ מטעמים אלה נקטנו בכלל שאין לפקפק במובאה של ראשון או בייחוסה

בלא יסוד איתן.

בהביאם את דברי הגאונים הרבו הראשונים לפרשם, להכבירם ולדון בהם. הן

בגלל הקידבה שהזכרנו לעיל, והן בגלל מעלתם ועליונותם של

הראשונים בחכמת התורה, הוּו פירושיהם הללו נר לרגלינו. חפיסתם של הראשונים

בדברי הגאונים האירו את דרכנו. ^{כאשר} ^{היה זה} סרנו מהם כמעט אך ורק באותם המקרים אשר

נראה לנו ברור כי דברי הגאונים הגיעו אליהם בצורה מקוטעת או שלא בהקשרם

המדויק וברציפות תוכנם המליאה (כלומר "מחוץ לקונטקסט"). לאף כשסטינו

מדבריהם, היה זה בזהירות ומתוך חרדת כבוד.

נעזרנו רבות במבואותיהם, בהערותיהם ובמראי המקומות של מהדירי

המקורות אשר הזכרנו בעבודתנו ושל מחברי המחקרים העונים (ספרים ומאמרים)

שהבאנו. מכיוון שלא רצינו להכפיל בדברים, לא חמיר חזרנו על הנאמר בהם:

^(הדברים אמורים) באותם המקומות אשר עיקר דברינו נלמדים מהם. על כן נבקש מהקוראם

כי כל פעם שנציין לספר או למאמר, יעינו נא במבואות, בהערות, ובמראי

המקומות הנ"ל, ואנו מניחים שאכן יעשו כן.

אצ"ל הרבות העירני והדרכני מדריכי, פרופ' ש. אברמסון,
 שליט"א. עבודה זו מליאת תורתו והערותיו, אף שלא תמיד הובאו
 בשמו ובלשונו. ברכותי ותודתי ליד"נ ד"ר דניאל ספרבר, הי"ו,
 אשר בסובו הגדול העניק לי מחמתו בכל מהלכי המחקר. יצמיח ה'
 קרנו ויתן לו שכר טוב בעמלו. ברוך יבורכו כל שבאו לעזרתי
 בעבודתי. וזרע צדקה שכר אמת.

מחקר זה פורסם בסיוע הפרס על שם
 סגן אברהם יהודה אורבך ז"ל.

1. עי' למשל: ר' שמואל הנגיד *Ten + Studies* ע"ב ע' 631, " ורב האי גדול

כלם; האשכול ח"א 216, " ודברי רב האי גאון ז"ל גדולים בכל מקום ואין

להוסיף עליהן; בעל המאור גיטין פ"ז (ע' 74, ד"ה ח"ר), " נר ישראל

עמוד הימיני כטיח החזק אין בנו כח לעמוד בפניו; הרמב"ן, מלחמת ה',

כחובות סוף פ"ד (כא ע"א), " רבינו האי בנו שהוא שקול כרובא של

סנהדרין ". הרמב"ן אף מכנהו בחוואר של שבת, " אביהן של ישראל ", שם,

גיטין פ"ו (ל ע"ב) ועוד כמה מקומות (עי' בדבריו של פרופ' אברמסון,

כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ע' 4-13). וע"ע *Life and Works of*

Shmuel Hanagid ע' 278, וי.נ. אפשטיין, חרביץ טז ע' 76.

2. עי' למשל "חקופת הגאונים וספרותה" ע' ריז-ט, וברשימת הספרים של רב

יוסף ראש הסדר שפירסם פרופ' אברמסון (ק"ס כנע' 72 ואילך).

3. עי' למשל בדברי הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ פסחים סוף"ג (דף טו אות ב).

א. רב האי גאון ופעליו.

¹ (היה פעיל במאה הזמינית לאלף החמישי)

מחקר זה יוחד לדרכו בהלכה של רב האי גאון. רב האי, המרובע

(נינו של גאון)

בגאונות (גאון, בן גאון, בן בנו של גאון) הנו אחרון הגאונים החשובים.

נערץ היה על ידי הראשונים (כפי שנוכח בעבודה) שהירבו להביא את דבריו.

השפעתו על הספרות הרבנית שלאחריו הייתה עצומה. מחקר בעניין זה, לצערנו, טרם

נעשה. מתוך הדייונים והציונים הרבים בעבודתנו למקומות שהראשונים הביאו

את דברי רה"ג, הסתמכו עליהם ונשארו ונתנו בהם, יחברר במקצת מה גדולה הייתה

השפעה זו. ברם, כאמור, עיקר חיבורנו אינו עוסק בכך, כי אם בדרכו של רב

האי בהלכה, נושא שאף הוא טרם זכה למחקר ממצה.

רה"ג שימש שנים רבות כאב"ד בימי גאונותו של אביו, רש"ג². עוד בחיי

רב סרירא, מונה רב האי לגאון³. הוא האריך ימים על כס הגאונות³, וזכה

לזקנה מופלגת⁴. כבר בימי רש"ג ואף לאחר עלותו לגאונות פעל רבות בהוראה

לתלמידים שבאו מבבל ומחוץ לבבל ללמוד בישיבת הגאונים⁵. אך עיקר פעליו

וחשיבותו היה בעבודתו הספרותית - בתשובותיו לשאלות שנשאלו ממנו, בפירושו,

ובחיבוריו (במיוחד בתחום ההלכה). על כן ראוי שנרחיב את הדיבור עליהם.

תשובותיו של רה"ג

תשובותיו שהגיעו אלינו, מספרן גדול מאוד בהשוואה למספר תשובותיהם

של הגאונים האחרים⁶. הן הן את היסוד למחקרנו ועוד נשוב לדון בהן בחלק

השני של המבוא ובגוף החיבור.

רה"ג חיבר פירושים למסכתות שונות, ובהם הוא ככניס אף מחשבותיו הפרשניות- ומחשבותיו הפרשניות של רש"ג- למקומות שאותם הוא פירש.¹
 אך כל מובאה על שם רה"ג אשר אופיה הוא קטע מפירוש למסכת יידוע לנו כי אכן חיבר פירוש לאותה מסכת (ושלא צויין כי מתשובה לוקחה) הנחנו כי היא אמנם מפירושו למסכת, ולא ^{התניח לנו} אליה כאל תשובה. ישנן מסכתות שלגביהן קיים ספק אם אמנם חיבר להן פירוש, אם לאו. אף את המובאות בעלות אופי פרשני לאותן המסכתות לא כללנו ברשימת התשובות.

אלו הן המסכתות אשר רב האי בודאי חיבר להן פירוש:

ברכות

עי' פרופ' י.נ. אפשטיין הצופה לחכ"י ז' ע' 6-95, R.E.J. 64 ע' 210 והע' 2, ע' 213 והע' 4, וע' 214 והע' 4; גאוניקה ח"א ע' 171 ופוזננסקי J.Q.R. N.S. 3 ע' 410; מאן *Texts + Studies* ע' 573 ואילך;² אסף " חקופת הגאונים וספרותה" ע' קלט-מ; ופרופ' אברמסון "במרכזים" ע' 82, וסיני ס' ע' ו. וע"ע כל המובאות באוצה"ג ברכות³, בס' הנר לברכות (עי' במבוא ע' יב והע' 5-14), ובקטעים במאן שם, ובמקבילותיהם.

עליהם יש להוסיף את המובאות הבאות אשר אפשר שהן מפירושו למס' ברכות (ברשימות הבאות לאבציון המקבילות חדשות למצויין כבר, הרשימות ערוכות לפי דפי המסכתות):

ב ע"ב- גנ"ק ט 128

ח ע"א (ספק ל ע"ב) - השגות הרמ"כ חפילה ח:ג

ח סע"א (לעולם ישלים) - כ"י אלמנצי ח"א סי' קסא (והלסיהמר ע' 40. בסתם בס' העתים ע' 244, וחחילתו ע"ש רב האי בש"ת לפני סימן סג)

יג ע"א- אוצה"ג ר"ה עב

כה ע"א- האשכול ח"א 19

כה סע"ב-כו רע"א- שם 155

מ רע"א ("סול ברוך פי' סול פרוסה") - כ"י אלמנצי ח"ב בתוך סימן נ (הילד' ע' 42)

מ ע"ב- פי' ר' נתן אב הישיבה ברכות רפ"ה

מג ע"ב- חשובות הראב"י אב"ד פב

מג סע"ב- אר"ה קדוש היום:ס

מח ע"א- רא"ש זכ= שבה"ל ע' 9 סי' ט (וע"ע אוצה"ג ברכות הפי' רכה-ט)

מט ע"א- רמב"ן במלחמות (לו ע"א) ד"ה אמר הכותב וכן הוא באמת⁴

מט ע"ב- ספר המנהגות, סז"ר 164⁵

ס ע"ב- ש"ת שכז

שבת

OPUSCULES et traités d'Abu-el-Walid

עי' דרנבורג

המבוא Cvi הע' 1; אפשטיין שם ע' 210 והע' 3, ע' 213-4 והע' 1 (בע'

214), הצופה שם ע' 96, תרביץ סז ע' 74 הע' 11; גאוניקה שם; מבוא לאוצה"ג

שבת; אסף שם קמא-ב; רשימת ספרים קר"ס לח ע' 555 ס' 2-51.6 וע"ע כל

המובאות באוצה"ג שבת בשני החלקים שעשויות למיות מפירוש זה (ולא כולן

מצויינות במפתח).

עליהן יי' להוסיף את המובאות הבאות אשר אפשר שהן מפירושו/ למס' שבת:

ג ע"א- פי' רב נתן אב הישיבה שבת פ"י

ס ע"ב- חשובות הראב"י אב"ד.לז

יא ע"א- עי' רנ"ג ע' 24

יב ע"ב- שם 20 (עי' אוצה"ג הפי' כז)

יח ע"ב- כ"י אלמנצי ח"א סי' עא ("ובערב שבת סמוך לחשכה אין ראוי למכור

כלום לגוי...". ולא כהילדסהימר ע' 39).

לו ע"ב-לז ע"ב-ר"נ לרי"ף שבת רצד ד"ה והאי, המיוחס לריטב"א לז ע"ב ד"ה
ומכאן וד"ה ואף, השגות הרמ"כ שבת ג:ד, אר"ה שבת:סא,
והריב"ש שפח. ועי' בעה"מ רפ"ג (וע"ע אוצה"ג הפי' נס שהוא
כנראה מפי' רש"ג-רה"ג לשבת שיסודו כאן הנו תשובת
רש"ג. עי' דברינו בראש הפרק ו"תקופת" קמב)

מ ע"ב-עי' להלן גיטין נז ע"א (לראב"ע איוב ו:י)
מ ע"ב-הפירוש למכת מרדות שאחרי סי' טו בש"ח, ואשר ע"פ עדות כה"י (המוזכר
באיי היס שם) הנו לרה"ג (ושמא הוא מפי' מליס לחולין קמא ע"ב)
מא ע"א-פי' ר' נתן אב הישיבה פ"ג
נ סע"ב-חי' הריטב"א (רייכמאן) ד"ה תומן (ועי' אוצה"ג הפי' צג ועירובין
הפי' פס)

נא ע"א-אוצה"ג שבת הפי' ע' 77 הע' יב=רד"ק לשופטים שם

סה ע"א-פי' ר' נתן אב הישיבה סופ"ו

סו-עג - גנ"ק ה 13 ואילך

קז ע"א-ע"ב-ריא"ז בשלה"ג רפי"ד ובפסקים ע' רה (אם אין דברי הריא"ז
מיוסדים על אוצה"ג הפי' רמב)

קט ע"א-פי' ר' פרחיה בן נסים, קר"ס כג ע' 234, ובתוך ס' סיעתא דשמיא, ירושלי
חש"ל

קכב ע"ב-פי' ר' נתן אב הישיבה פ' יז (!)

קכו ע"ב-קכו ע"א-פי' ר' פרחיה בן נסים, שם

קלה ע"ב-עי' להלן לכתובות ח סע"א (ועי' ערה"ש כ"ז ע' רלז הע' 14)

קמז ע"א-פי' ר' נתן אב הישיבה פ' כב

קנא ע"ע-שם פ' כג

חגיגה

עי' פוזננסקי שם ע' 411; אסף-שם קמא; ופרופ' ש"ד גויטפען קר"ס לא

ע' 368-70. וע"ע כל המובאחת באוצה"ג חגיגה בשני החלקים שעשויות להיות

מפירוש זה.

נדרי

כתב פרופ' אברמסון, " מפירושי נדרים לא הגיעו אלינו, לפי שעה, דבר " (במרכזים ע' 124, ביחס למובא שם 129 ש' 31).

עבודה זרה

עי' אסף שם; פרופ' אברמסון בהערותיו למס' ע"ז ע' 190 לש' יג, "במרכזים" ע' 122, 124, ו129 ש' 31 (וכל המצ"ש).

אפשר שאף המובאות הבאות הן מפירושו לע"ז:

לג ע"ב - אוצה"ג כתובות חקצו
לח ע"ב - ר' ירוחם טו:ה:כו (כנראה שלפסק זה החכוון הרי"ף א' רמו בשם גאון)
מג ע"ב - הרמב"ן ד"ה ואנדרטא
עה ע"א - או"ז ע"ז רמח

מבא בתרא - שלושת הפרקים הראשונים

עי' אפשטיין R.E.J. שם ע' 210 ואילך, תרביץ ה 9-45; מאן שם ע' 568 ואילך; פרופ' אברמסון תרביץ יט 4-192, סיני שנה יב ע' נח (ובהערותיו שמזכירן שם), סיני כה ע' רנט ואילך.

אף מובאות אלו אפשר שהן מפירוש זה:

ב ע"ב - עי' חג"א חשב 207 הע' 5
ד ע"א - אוצה"ג מחקין הפי' קסד
ח ע"א - ערוך כר י"א (ערה"ש כ"ד 312 ע"ב)⁸
כ ע"ב - עי' פרופ' אברמסון, תרביץ יח 206
כז ע"ב - עיסור ח"ב סד ע"ג למעלה (ספק מדף ס ע"א)
כט ע"ב - עליות דרבינו יונה ע' קיח (ועי' מקו"מ ש' מ)
ל ע"א - רי"ף תרפז (= רשב"ם ד"ה א"ל)
ל ע"ב - עליות דר"י קלה (ועי' מקו"מ שם)

והרי המסכתות שלגביהן קיים ספק אם רה"ג חיבר להן פירוש. וזה דבר הספק: מחר ג'סא אין לנו עדות מפורשת (מראשון, מרשימת ספרים, או מכותרת לקטע) לחיבר להן פירוש. מאידך ג'סא, יחסם רמזים שונים להמצאותם של פירושים אלה,¹² ומובאות רבות אשר אפשר שהן מפירוש.

כתובות

ש"ת קס (= אוצה"ג כתובות סג) אשר כותרתה היא, " לרבי' האי ז"ל ", מסתיים במלים, " אמא/אמא/אמא/אמא וכך הוא המנהג וטוב ויפה וכבר כתבנו בפ' כתובות ". על זה כותב בעל איי היס, " ומכאן למדנו בפ' שהיה לרבי' האי הגאון פי' על מס' כתובות וכבר הובא ממנו בש"מ לכתובות ". ברם, במקבילה במזו"מ קכט (וראשיתה באוצה"ג שס) ישנו המשך לחשובה, " ועוד כך מנהג שכל נערה שמבקשין לקדשה... ", ואילו הסייומת ("וטוב וכו' הנ"ל) והכותרת הנ"ל, חסירות. הרי אומר כי אפשר שהחשובה בש"ת מקוטעת, ויחכן שהסייומת הנ"ל היא תוספת ואינה לגאון המשיב (אף אם הוא באמת רה"ג). ואמנם, לוי' (אוצה"ג שס ע' 21 הע' ב) מפקפק במסכתו של בעל איי היס, וכותב, " כנראה שפסקא זו: ' וכך הוא המנהג' וכו', הוא מלשנו של ר"י הברצלוני בס' העתים האבוד שמסם נעחקו החסו' בשע"ת... " וכבר כתבנו בפ' כתובות, " הוא לשון ופי' של הברצלוני לכתובות (ולא כמו שסבר באיי היס...), או שהפסקא ' וכך הוא המנהג וטוב ויפה ' רק היא תוספתו של הברצלוני היא ". למעשה, כפי שרמזנו, נראה (ע"פ מזו"מ) כי "כך המנהג" הוא אכן מהחשובה המקורית. אלא, אפשר שהחשובה בש"ת מקוטעת, ו"כך המנהג" מוסב על המשך. ובאשר לבעלות הפירוש לכתובות: ודאי שאין סעם להעדיף את ההשערה שהברצלוני חיבר פי' לכתובות על פני ההנחה שרה"ג חיבר כזה, שהרי מכירים אנו פירושים של רה"ג למסכתות שונות. ועוד, שהרי קיימות (כדברי בעל איי היס) מובאות על זס רה"ג, שבהחלט אפשר שהן מפירוש זה. אולם, אפשר שההערה היא של מלקט, מקצר, או מסדר אנונימי. עכ"פ מידי ספק לא יצאנו.

זכר לפירוש רה"ג לכתובות נמצא אף בדברי הרמב"ן (אוצה"ג כתובות רז).

"כתב ר"ח ז"ל יש מי שאומר חרי בבי קא מני... וזה הפי' לרבי' האי גאון ז"ל ובחשובותיו מפרש יותר שאמר ולא מאמר הרי... זה נוסח דברי גאון ז"ל". פסוס של דברים הוא שהרמב"ן הוא המעיד כי "יש מי שאומר" בר"ח הוא רב האי גאון (ובליקוטי פיר"ח, אוצה"ג ס"ע 20 אמנם אין רה"ג מוזכר), וכי המובאה הינה מפירושו של רה"ג למקום (שהרמב"ן הכירח, או, שידע עליו וזיער שהר"ח שאב ממנו). ואילו בחשובותיו של הגאון (ממשיך הרמב"ן), רב האי מפרש יותר. כך נראה לפרש. ואם כן, שוב רמז לפי' רה"ג לכתובות. אולם אפשר להדחק ולפרש אחרת. למשל יכולים לסעון שאף הר"ח הביא מחזובת רה"ג, אלא שמעיר הרמב"ן שלמעשה מפורש בה יותר מן הנוסח המקוצר שהביא הר"ח א/ממנו. או שבחשובותיו של רה"ג הידועות לרמב"ן מפורש יותר מאשר בחזובה (או בקטע מתוכה) שהר"ח הביא. או שאולי הניגוד אינו בין תוספת לפירושו, כי אם בין חזובה לאחד החיבורים שאולי דברי הר"ח לקוחים ממנו - כגון אדב אל קצא או ספר השטהות וכדו'. ברם, כפי שאמרנו, פירושים אלה דחוקים הם, ואילו פסוסם של דברים נראים כפי שכתבנו תחילה. עכ"פ מיד פסק עוד לא יצאנו (ועי' במבוא לאוצה"ג כתובות ע' ב ואילך).

ואלו הן מובאות אשר אפשר שהן מפירוש רה"ג¹³ לכתובות (אם אמנם היה

כזה):

ד ע"א - אוצה"ג כתובות יד¹⁴

ה ע"א - שם פיר"ח ז

ז ע"ב - שם התשו' סג הנ"ל. ועי' הע' 14

ח סע"א - שם צח שזהה עם הפי' רמ¹⁵

ט ע"ב - שם התשו' קיד

י ע"א - שם הפי' כ = פיר"ח ס"ע 7

יד ע"א - שם הפי' לא = קידושין תיג

יד ע"ב - שם כתובות הפי' לב = הלכות הנגיד מצמן מב

יז ע"א - אוצה"ג שם פיר"ח ס"ע 17 והע' ט
 יז ע"ב - שם באמצע העמוד (= הפי' מו; מט⁸)
 יט ע"ב - שם החשו' קצט¹⁶

כ ע"א - שם ריד; רז הנדון לעיל (= הפי' סא)
 כ רע"ב - שם החשו' ריח המובא באות ו¹⁷
 לו רע"ב - שם פיר"ח כז (= ע' 111 הע' א)

נא ע"ב - שם הפי' קלג

נה ע"א - שם החשו' תח

סו ע"א-ע"ב - שם תצח-ט

סו ע"ב - שם חקב; הפי' קצ

סו ע"ב - שם קצב

סח ע"א - הרי"ף שב על פי נוסח כו"פ פ' מד (עדלמן ע' 93)

סח ע"א - אוצה"ג כחובות חקט

סט ע"ב - שם חקלח

סט ע"ב - שם חקלט

עג ע"ב - שם חקנז-ח

פא ע"א - עי' הערה 15

פה ע"א - שם חרלא¹⁸

צג ע"א - שם הפי' רעג = ב"ק החשו' יז¹⁹ (וע"ע ב"מ הפי' מב)

צג ע"א-ע"ב - שם כחובות חשכב

קד ע"ב - שם הפי' רפז

קיא ע"ב - ערוגת הבושם ח"א 267

גיטין

העיר ר' ב"מ לוין במבוא לאוצה"ג (ס"ע ז) על "פירושו או חבורו" של

רב האי גאון לגטין שהוא מזכירו כמה פעמים בספרו המקח והממכר (ראה לקמן

58; 20-6) "הכוונה לשער יג (פעמיים) ושער לא. בשער יג (שם ע' 20): " אבל

צריך אחת לידע ויהא באותו ענין שפיר' בסוף המביא גט במסכת גיטין כגון
 שידוע... "ושוב (ז"ס ע' 26): "והכל כמו שפיר' בסוף המביא גט וז"ס תמצא
 זה הענין מפורש וז"ס שכל "בקי"ב (אסף הצופה לחכ"י ז' ע' 285) במקום זה:
 "וראונו לתלמידים להבין ולשמור אלה הדברים שמאד נחקשו בעיני הראשונים "
 (וכן בליקוטים. מובא באוצה"ג שם). ובשער לא (שם 58 מע' ב): "ואע"פ שלא
 נסתלק האונס כמו שאפרש בחבור גיטין " (בקי"ב שם 284) ~~אף~~ והוא מבורר
 בספר גירושין ("). מכל המובא קשה להסיק ייתר משהו דמעות. האחת, כי לדעת
 הגאון, הרוצה להבין היטב את דבריו בשער יג, יעיין היטב בדברי הגמרא בסוף
 המביא גט. והענין (משער לא), כי רב האי התכוון לחבר חיבור בעניני
 גיטין-גירושין, וכנראה שהכוונה לחיבור הלכתי על דיני גיטין.

בבב, מידי ספק לא יצאנו. שהרי נשאל ר' יהודה ב"ר נתן הנביא (תשובת
 חכמי פרובינציא ע' 189) על "מה חפסק רבי' האי ז"ל כלישנא קמא" (בסוגית
 לחינה בעל כרחו- בניגוד לידוע לנו משמו, עיי"ש הע' 56 ואוצה"ג גיטין
 שצא), והשיב, "אנא הא דרבי' האי לא אשכחינן, ומטיבותין לאחזויי לן
אפשר לסעון כי יוצא היכן נכתב, אם בספר החנושין או במקום אחר, אי זו מקומו... "מכאן שהמשיב
 ידע על חידושי רה"ג לגיטין-אולם, אפשר גם לפרש שהוא לא ידע על חיבור כזה
 אך סבר דמא הוא קיים; או שטעה וחשב שפי' המלים של רה"ג לכ' מי שאתו²⁰ הנו
 פירוש ענינים לרה"ג ורה"ג.

ואלו הן מובאות אשר אפשר שהן מפירוש רה"ג לגיטין (אם אמנם היה כזה):

ו ע"א- אוצה"ג גיטין הפי' יז²¹

י ע"ב- פי' רב נתן אב הישיבה לגיטין פרק א

יג-יד- אוצה"ג ע' 20; 26 הנדונים לעיל (עיי"ש)

כו ע"ב-כח ע"א- ז"ס קכג

לז ע"ב- שם קצב

לח ע"ב- עי' כתובות ח סע"א

מב ע"א- אוצה"ג שם הפי' קח²²

מד ע"א- שם החשו' רכה

נב ע"א- שם רסב

נה ע"ב- פי' ר' נתן אב הישיבה לביכורים ב:ג²³

נז ע"א- ראב"ע לאיוב ו:י²⁴

נט ע"א- אוצה"ג שם הפי' קכט ועי' ליקוטי ר"ח קסג⁸

ס ע"ב- שם הפי' קלב²¹

עד ע"ב- עה ע"א- חשו' חכמי פרובינציא הנידון לעיל (ועי' דברינו שם)

כה ע"ב- תשובת הרב ר' מרדכי ב"ר יצחק, בסוף ס' המכתם לפסחים, סוכה

ומו"ק, ניו-יורק, חשי"ס. ע' רמב

פו ע"ב- אוצה"ג שם החשו' חעה

פירושי מלים לזבת, עירובין, זרעים וטהרות

ברשימת ספרים צפירס ר. גוטהייל בספר הזכרון לישראל אברהם **Jewish**

Studies in Memory of Israel Abraham ע' 156 נמצא (איי)

מעתיק על פי הקסמימילה שם):²⁵

יג כראסה אחדתם

רק בכט רבנו נסים ז"ל

פיהא תשובת שאלות

לרבנו האיי ואלפאט שבת

ועירובין וזרעים וטהרות.

היות פורכו של הרוזם להתחיל ענין חדש בשורה חדשה, על

כן מסתבר דאף אלנאט ([נירוס] מלים) שבת ועירובין וזרעים וטהרות הנם כולם

לרה"ג (או לרה"ג ורה"ג²⁶). אין זו הוכחה חותכת, והדברים נשארים בגדר

ספק. נדון מכל קבוצה בפני עצמה.

פ"י מלים לזרעים וטהרות

בתל"א חש"ב ע' 172 ואילך, "קטע מפירוש מליו של רב שרירא לסדרי טהרות וזרעים". פירוש זרעים הנו בודאי חשובה על שאילה. כך מוכח מע' 174, "והרא שרח מא סאלתם מן אלפאט זרעים" ("וזהו פירוש המלים שסאלתם מזרעים" - ע' 178). מסתבר שהוא הדין לפירוש טהרות שבקטע. קשה לקבוע מה היה היקפו של הפירוש הזה. האם נשאל רש"ג על הסדרים כולם, על חלקים גדולים מהם, או על דברים בודדים בלבד? (עי' פרופ' אסף במבוא לקטע; פרופ' אפשטיין תרביץ טז ס"ע 73; ופרופ' אברמסון בלשוננו "יט", חשי"ד, ע' 50). אין שום ראיה שרה"ג השתתף בפירוש (או שייחסוהו גם אליו) ושלפירוש זה התכוונה הרשימה הנ"ל²⁶.

עדות על פירוש של רה"ג למשנה זרעים נמצאה באשכול (ח"ב ע' 48), "וכתב רבינו האיי גאון ז"ל בלשון ערב הני תיבות דכתבינא לעיל במשנת כלאים". אף כאן קשה לקבוע אם המובאה היא מחשבה למקומות בודדים בלבד, או אם היא קטע מחיבור מקיף יותר (אולי פירוש לס' זרעים כולו?). מובאות כזו בדברי הראשונים הן סמוכין (ואולי החזקים ביותר) לדיעה שרה"ג אמנם חיבר פירוש לזרעים וטהרות⁹ (עי' למזל באפשטיין שם ע' 74 ובמבואו לפי' הגאון לטהרות²⁷ 4-153). עכ"פ אין ללמוד מכל זה על כוונת הרשימה הנ"ל.

והרי מובאות על שם רה"ג אשר אפשר שהן מפ"י מלים לזרעים וטהרות (אם

אמנם חיבר כזה):

זרעים

כלאים ט:ז; ט-האשכול ח"ב 48 הנ"ל (ועי' דברינו שם)

מע"ש ב:ט - ערוך אספרי (אפשטיין שם 154)

ביכורים ב:ג - פי' ר' נתן אב הישיבה למקום (ועי' לעיל לגיסיון נה ע"ב)

טהרות

כלים ב:א- ר' הלל לספרא שמיני פרשתא ז (ח"א פב ע"ב. אפשטיין שם).

כלים יג:ג- הירשזים לר' יונה ע' 172 (אפשטיין תרביץ טז ע' 73)

כלים יג:ה- שם ע' 103 בהערה לש' 19

כלים כג:ה- הירשזים לר' יונה ע' 222 (אפשטיין שם ע' 73)

מקואות ה:ו- עי' לעיל לחולין לא ע"ב

נידה ט:ח- עי' פי' הגאון לטהרות ע' 116 הע' 8 (אוצה"ג שבת הפי' קסח)

עוקצין ג:ב- עי' אפשטיין תרביץ טז שם (וס"ע 74), R.E.J. 64, ע' 211 הע' 1;

ופרופ' אברמסון, דברי פתיחה לדרשות על התורה לר' יהושע

אבן שועיב ע' 22, לדף נה ע"ב.

שבת

פי' מליט לגב (או לכרכים ממט' שבת) לרש"ג נזכו בס' הירשזים לר'

יונה (ערכים אמר, דכף, עצו, צחר. וע"ע הערכים ספל ושחר). מסתבר (אף כי לא

מוסרח) כי הוא הבחין ביטב בין פירושי המלים לבין הפירוש הרחב לרה"ג

(ורש"ג) למט' שבת (עי' דיוננו לעיל ע' 10). אין לנו כל ראייה שפירושי מלים

אלה יוחסו אף לרה"ג או שאליהם כוונת הרשימה הנ"ל.

חוץ מר' יונה הנ"ל אין הראשונים מבחינים במבטאותיהם בין הפירוש

הרחב לפירושי המלים. משום כך אף למעיין קשה להבחין. הילכך אף במקומות

שכונסו הכירוסים (כגון באוצה"ג שבת) הם הובאו יחדיו. על כן, גם אנו לא

ניסינו להפריד, והבאנו את הכול במסגרת דיוננו בפירוש הרחב (שם).

עירובין

עי' פרופ' אברמסון, רנ"ג ע' 126 הע' 1.

במספרות הגאונים ר"ע 225, "פיה איצא אלפט עירובין מן מסאיל (בו

גם כן פירוש מלים לערובין מן שאלות- הע' 46) לאבו יעקוב אלאנדלסי לרב'

דברי גא' ז"ל ". אף כאן קשה לדעת מה היה היקף התשובה. האם רש"ג פירש את כל המסכת לבקשת השואל? או שמא אין כאן כי אם פירוש למלים בודדות מתוך המסכת. גם כאן, אין כל ראיה שפירוש מלים זה יוחס אף לרה"ג ושאליו כוונת הרשימה הנ"ל.

ב.מ. לוין (במבוא לאוצה"ג עירובין ע' 2) מניח כוודאי כי רה"ג חיבר פירוש (רחב) למס' עירובין. הוא מסתמך על קטע מכ"י (שם הפי' ב) שמייחסו לרה"ג, ועל דברי הערוך (שם כ), " זה פי' הגאון בערובין ". אליבא דאמת, אין ראיותיו ראיות ואין כל יסוד איתן לקבוע שרה"ג חיבר פירוש רחב לעירובין. בנוגע לקטע מכה"י, כבר פיקע פרופ' אברמסון (שם ע' 104) בייחוס לרה"ג. ובאשר למובאה מהערוך: ברור מהשואה פשוטה כי מקור דברי הערוך הוא הר"ח (כנרמז שם בהע' א). אין ביטחון שהכוונה לרה"ג וכוודאי שאין ללמוד מכאן על פירוש רה"ג למס' עירובין. משמעות המלים " זה פי' הגאון בערובין " היא, כפי הנראה, לומר שפירוש הגאון נאמר למסכת עירובין (בודאי בחשובה פירוש לסוגיה) ולא לסוגיה המקבילה ביומא (יא ע"ב). ואמנם, במקבילה ביומא גירסת הר"ח (שלפנינו שם) שונה, ואין להניח שלשם הוא הביא את פירוש הגאון. אלא דוקא בפירושו בעירובין הוא הביא את דברי הגאון, שנאמרו אף הם (בחשובה) למסכת עירובין.

ועוד לאוצה"ג עירובין. ההערה בסימן קיב, ע' 45, " ומי שאין לו אלא ד' אמות והוצרך לנקביו כבר פירשנו למעלה מאי דיני' ... ", אינה רומזת, כמובן, לפירוש הגאון. היא ככל הנראה לברצלוני הרומז לעתים סימן לא, ע' 47-8 (ואפשר להדחק ולסעון שהיא הערה לדברי הגמרא מא ע"ב).

ואלו הן מובאות אשר אפשר שהן מפירוש מלים של רה"ג לעירובין (אם

אמנם היה כזה):

יא ע"א - אוצה"ג עירובין הפי' טו

יד ע"ב - שם כא

כא ע"א - רנ"ג ע' 122 (= ר"ז אגמתי כ"י 150 ע"א)

כו ע"ב - אוצה"ג שם לט

כח ע"א - רנ"ג ע' 126 והע' 1

לד ע"ב - שם 127

לז ע"א - שם 129 = אוצה"ג שם ר"ע 22 (והמ/לואים אחרונים לעירובין שבסוף

פסחים) = יומא הפי' קפא = גיטין הפי' סד; סו = רמב"ן (וסייעתו)

לחולין יד ע"א

נ ע"ב - עי' לעיל לכתובות ה סע"א

נד ע"א - רנ"ג 137

נח ע"ב - אוצה"ג עירובין קיט²⁸

סמ ע"א - רנ"ג 141 והע' * = אוצה"ג שם הפי' פב

פח ע"ב - שם צו

קב ע"א - שם קיב = רנ"ג 147

פירוש המקרא

עי' מאן שם ע' 660 ש' 18 והערה 340 ודבריו בע' 644. כבר שטיינשניידר

פיקפק במהימנות כה"י (אראבישע ליטעראטור דער יודען ע' 101). ועי' פוזננסקי

(שם ע' 411).

ע"ע ברשימת הספרים שפירסט אסף, קר"ס יח ע' 278, והערה 33.

אפשר, אם כן, זרה"ג חיבר פירוש למקרא כולו או לחלק ממנו. מובאות אלו

אפשר שהן מפירושו לספרי המקרא (אם אמנם חיבר כאלה)²⁹:

דברים כ"י - דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב - קראקא, פה ע"ד

הושע ג:ב - רש"י שם פסוק ג

חיבורי רה"ג

נוסף על תוכוחיו ופירושו, חיבר רה"ג חיבורים אחרים.

ספרים בהלכה

כבר הזכרנו לעיל (ע' 8) שרה"ג חיבר ספרים בהלכה³⁰ - בלשון ערבית - אשר לא הגיעו אלינו שלמים בלשונם המקורי. רובם מוכרים רק מציטטות או מהזכרות. עי' עליהם באופן כללי "חקופת הגאונים וספרותה" ע' רא-ב, ו"גאוניקה" ח"א ע' 6-174. בספריו ישנם רמזים לחיבורים אחרים שלו. אולם, לא תמיד ברור מהרמז אם הכוונה לספרים שכבר חיבר או לכאלה שבדעתו לחבר (מובן שבמקרה השני אין אנו יכולים לדעת אם אכן חיברם).

ספרים הנמצאים בידינו

ובכ"י
לידינו הגיעו (ברוס) תרגומים של שני ספרים.

המקח והממכר

ישנם זעירים בדיני מקח וממכר. הספר כולל כל מה שאפשר למצות מהמקורות החלמודיים בענייני מקח וממכר ^{הזנונים} מובאים הדברים בקצרה. עי' עליו פרופ' ש' אסף, הצופה למכ"י ז' ע' 278 ואילך, ופרופ' אברמסון, ס' היוכל לכבוד י.נ. אפשטיין ע' 296 ואילך.

משפטי שבועות

בהרצאה שוטפת הגאון מסדר ומסביר - הסבר רחב - את כל דיני התלמוד הנוגעים לשבועת הדיינים. הספר מחולק לשני חלקים: שבועת הנחבע והנשבועין ונוטלין. הוא דן בשבועות דאורייתא ודרבנן. עי' עליו פרופ' ש' אסף, שם ע' 277.

שני הספרים האלה מפורסמים וידועים לכל חכמי ההלכה. הם התפשטו מהר בחקופה הרבנית, והובאו פעמים אין ספור בספרות, הן בשמותיהם, הן בכינוייהם, והן בסתם. המובאות הנן מהמקור, מהתרגומים הידועים, ומתרגומים אחרים (מהן פסקאות שתורגמו ע"י החכמים תוך ההבאה). אין ביכולתנו לרשום את כל המקומות שספרים אלה הוזכרו בספרות ההלכה.

כתאב אל-טרוח או כתאב חצניף בית דין

במוסף-התרביץ, תר"ץ, פורסם אסף. נוסח כ"ז שטרות (ורשימה הכוללת כ"ח שטרות) מתוך "ספר השטרות" (או "ספר מעשה בית דין") לרב האי גאון. קטע נוסף פורסם על ידינו ב"מספרות הגאונים" ע' 40. עי' במבואותיו למה שפירסם. (וע"ע ר"ח קוק ב"עיונים ומחקרים" ח"ב ע' 330).

ואלו הם ספרי רה"ג בהלכה אשר אמנם לא הגיעו אלינו, אולם קיימות עדויות ברורות על חיבורם, וישנן מובאות מהם:

כתאב אל-טבעה

ספר בדיני מצרנות. מובאות ממנו הובאו בראשונים, והוא נזכר ע"י ראשונים אחרים וברשימת ספרים. עי' "חקופת" רא; מאן שם ע' 655 והערה 182; ר"ז אגמתי לב"מ קח ע"ב, 151 ע"ב.

אפשר שאף מובאות אלו הן מכתאב אל-טבעה:

ר"ז אגמתי לב"מ

קח ע"א, 147 ע"ב (ועי' רא"ש ב"מ ט:כא; העיטור ח"ב סה א"א - עי' להלן)

קח סע"א, 148 ע"ב

קח ע"ב, 150 רע"ב³¹

שם, דם באמצע העמוד (= העיטור שם סו ע"ב באמצע - עי' להלן)

שם, 151 ע"א

העיטור ח"ב

סה ע"א (עי' לעיל לר"ז אגמתי 147 ע"ב)

סו ע"א

סו ע"ב (באמצע. עי' לעיל לר"ז אגמתי 150 ע"ב באמצע)

סו ע"ד (למעלה)

הרמ"כ בשטמ"ק ב"מ

קח ע"א ד"ה האי מאן

קח ע"ב ד"ה וז"ל הרמ"ך לענין פסק

אדב אלקצא

"מוסר הדיינים" - בנוהגיו ונוהלי הדיינים, ודינים שהדיין חייב לרעו

אותם. אף הוא מוכא בראשונים ומוזכר ^{ענף} עלי ידיהם וברשימות ספרים. עי' אסף

"חקופת" ע' רב (ובמצ"ש. וע"ע הצופה לחכ"י ס ע' 76 ואילך, חשובות ר'

אברהם בן הרמב"ם ע' 169 ופריימן בהע' 30, אוצה"ג ב"ק סימנים צ, רפב,

רצ והע' ה, פח [= כ"י ר' יהונתן לב"ק ע' 140 והע' 476], רשימת ספרים

קר"ס יח ע' 274 והע' 26; ופרופ' אברמסון סיני נו ע' שיוך.

אפשר שאף מובאות אלו הן מאדב אלקצא:

אוצה"ג סנהדרין סימנים -

מב (ר"י אלמדרי)

חז (כנ"ל)

קמב (טור)

קמד (עיטור)

חרעב (כנ"ל ור"י אלברצלוני)

תרכח (בעה"מ ומאירי)

תרצא (ר"ח)

תחקלח (ריב"ש)

כו"כ פ' יב (עדלמאן נא ע"א, פעמיים)

הלכות שחיטה

חיבור בדיני שחיטה שכלל אף הלכות טריכות. הוא נזכר ע"י אחד מחכמי יהדות תימן בפירושו בשפה הערבית לרי"ף חולין (הוצאת קאפח ע' יט= אסף, הכינוס העולמי למדעי היהדות א' ע' 391), ונזכר עוד ברשימת ספרים ובספר קראי. עי' פרופ' אברמסון קר"ס כו ע' 12 וע' 15 הע' 40.

ואלו הן מובאות אשר אפשר שהן מהלכות שחיטה:

ר' ירוחם טויה:י (קכו ע"ג)

הלכות שחיטה לר"ש נ' גמע: 33 ב' (ידידע צייטשריפט 1 ע' 305 הערה 4)
הראב"ן חולין רע (קסו ע"ב) = ראבי"ה חתרפט "ב" (המבוא ע' 225)³²
חשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת ע' 16³³

ענינים באיסור והיתר

קשה למעשה לעמוד בדיוק על טיבו והיקפו של החיבור הזה. ממובאות

בראשונים נראה שהוא הקיף דיני הגעלה, חמץ ועוד. עי' עליו "חקופת" ע' רב. וע"ע במקו"מ ריז דער נה (ועיי"ג בהצופה לחכ"י ז ע' 284).

והרי מובאות אשר אפשר שהן מהחיבור הזה:

אוצה"ג פסחים טו (ועיי"ש סד)

שם קט (= ערוגת הבושם ח"ד ע' 56) והערה ט (= חוס' מנחות סט ע"א ד"ה דבלע,
ור"ש מענץ אוהלוח יא:ז ד"ה כרי)

אוצה"ג יז"ט עג (= ראבי"ה ח"ג ע' 417 והע' 15, עץ חיים ח"ב ע' לח).

כנראה שמכאן להגה"מ מאכלות אסורות ח:ו

הלכות תפילין

ספק רב אם זהו ספר ממש או חיבור קצר בהלכות תפילין (אולי כעין

חשובה רחבה). עי' גאוניקה 175; גנ"ק ג 72-9³⁴, ד 10 (וע"ע אוצה"ג סנהדרין

סימנים א' עא-ג, א' עז-ז והע' 65, 68, וא' פא).

אפשר שאף המובאה בבאה יסודה בחיבור זה:
 ר"י אבוהב המצויין בחג"א תש"ב ע' 55 (ועיי"ש)

ואלו הם נושאים אשר אפשר שהיה בדעתו של רה"ג לחבר בהם חיבורים (לפי דבריו ורמזיו). אולם אין העדויות על כוונותיו ברורות, ולא הגיעו אלינו קטעים ומובאות ודאיים מהחיבורים. ועי' אסף, הצופה לחכ"י ז ע' 5-284.

גיסין

עי' דברינו על פי' גיסין (ע' 16 ואילך). אם אכן נחגיגה כוונתו לחבר חיבור זה, אזי אפשר שחלק מהמובאות שצינו להן שם, מקורן באמת בחיבור הנ"ל.

חוב

רה"ג מזכיר במקו"מ (שער מא), " כמו שאפר' בחבור החוב ". ולפי תרגום אחר המובא בהצופה שם 284 (עיי"ש), " כאשר באר בכתב החוב ". 35.

תנאים

כתב רה"ג במקו"מ (שער יז), " וענין התנאים ומשפט באורם אין זה מקומו להאריך עד שנפרשם בחבור התנאים בר"ש ". 36 עי' הצופה שם.

אומן

הגאון כותב (שם סוף שער ז), " ובאור הדרכים של אומן אין זה מקומו לפרשם עד שאפרש אותם בכתב אחר ברחמי שמים ". עי' הצופה שם.

מתנות או צוואות

ודם בסוף שער כב הוא כותב, " אבל לענין מתנות או צוואות שאין נתינת הדמים מבעל המתנה לנוחן היכא שלא נחן שער דיניהם דין א' כדגרסינן פסיט' יחלוק ... בספיה אין פחות מששה עשר והיה לי להאריך אלא שאין זה

מקומו ". ובכ"ב המובא בהצופה שם ע' 285 (ע"י"ש), " ספיה אין פחות מי"ו, וטעו בזה הדבר מן החכמים רבים ואין בזה מקום באורו ובעדת אי"נו נפרשנו על כתב אחר ".

המוציא הוצאות בנכסי אחרים

עוד בפער ז מהמקו"מ (ד"ו כא ע"א, ד"ו כג ע"א באות לה), " ובכלל זה אתה מוצא היורד לנכסי שבויים והמוציא הוצאות בנכסי אשתו קטנה ושבא להם אח ממדינת הים ובכור לפיטוס וכאלו שהזכרנו יש בהם דינין ידועי' כמו שנפר' בחבור אחר ברחמי שמים ".

זכירות

ושם בראש פער נב כותב הגאון, " דין השליח והסרסור הזכירות הריני מזכירו בפער הזכירות ".

מומים שחוזרים בהם

ושם בראש פער מה הוא כותב, " תדע דעקר המומין שהם חזרה וחוזרין בהם אין אני צרי' לפר' אותם בחבור זה " (ע"ע שם).

שבועות (זולתי שבועות הדיינים)

בפתיחה למס"ש (ד"ו ב ע"ב, ירושלים ע' יא) כותב דה"ג, " ולא הוצרכתי לפרס דרכי השבועות כולן אלא שבועת הדיינים ומה שימשך על תביעות אבל שאר השבועות הרבה הן נזכרים במקום אחר זולתי זה ".

טענות והודאות

במס"ש, ירושלים ע' לו-ז (ע"פ התרגום שבכ"י אוכספורד-חלפיות ה' ע' 775), " התובע את חבירו... אם יודה... ומה חייבו חכמים מן מפלג דיבורא. כי לא חברתי ספרי זה אלא לבאר מה שתלוי בו חיוב השבועה, ולי בענין זה מאמר מיוחד בשביל שהוא קשה להבין וימצאהו המבקש אותו ודי לו בזה " 37.

ספריםאל חאוי

הוא הנקרא בתרגום "ספר הכולל" או "המאסף" ואולי אף "האגרון".³⁸ הספר
הנו מילון תלמודי מקראי. סידורו מיוחד כי הוא מעין מילון קונקטנציוני.
קטעים ממנו כורסמו, ויותר מושקע בדברי הראשונים ובכ"י. י. אפרת
השלח ל ע' 556-7. וע"ע קר"ט י ע' 542-5, לח ע' 551; יידישע צייטשריפט 4
ע' 157; R.E.J. 76 ע' 102 הערה 1; אהל דוד 8-57, 411, 498, 1109; ערוגת
הבושם ח"א ע' 86; פי"ש לה"י ין עקנין 3-492; פרופ' אברמסון בס'
ילון 5-64.

39

והרי מובאות נוספות אשר אפשר שאף הן לקוחות מאל חאוי:
אביונ(ות) (אטד, בין) - ראב"ע יתהילים נח:י
אבש (באז) - שרשים לרד"ק באש
אחל (אשר) - זם אחל
אילים - מדרג אלציאני, אהל דוד ע' 57 הנ"ל
אפילו - אוצה"ג ר"ה ע' 13 הערה ז
אש (אוש, איז, אשש) - ראב"ע ישעיהו מו:ח = רמב"ע ערוגת הבושם, אהל דוד
ע' 411 הנ"ל
בלע - ראב"ע איוב לו:כ = שרשים לרד"ק בלע
גדז - זם כא:ל = זם גדש
גז (גוז, גז, גוז) - אוצה"ג פסחים הפי" לא
דס (דמה, דמן) - רד"ק, פי" יחזקאל יט:י = שרשים דמה
חגג - זם חגג
חמד - זם חמד
מרי - החגנים לר"י בן בלעס מרי

נחל - אוצה"ג ב"ק הפי' קנט (= רד"ק תהילים ה:א)

סגר - השרשים לר' יונה סגר

סד - ראב"ע איוב יג:כז

פס - אוצה"ג כתובות הפי' שג

קז (קזא, קזז) - יט שבת הפי' מד

שאה - עי' פרופ' אברמסון, קר"ט כא ע' 240

שקד (סקד) - אוצה"ג ב"ק הפי' לח

ישור דרכי התלמוד

בצנח, בהיותו עדיין אב"ד, כותב רב האיי, " הנה חברנו אנחנו האיי

אב בית דין כתב בלשון ישמעאלים חלוק לכמה שערים ביסוד דרכי התלמוד

ובהלכותיו והליכותיו אשר הוא מורה דרך ואפילו למגשש ברחמי אלהים ולשבו

כמה דמיונות מכל שערי סוגיא דמעטא משרי קטריין ופוצה אחידן ". עי' אסף,

הצופה דס ע' 278 הערה 3, ותרביץ ג ע' 342.

חיבורים אחרים

אגרות

אגרות מאת רה"ג פורסמו במקומות שונים. אין בדעתנו לחת רשימה שלמה

זל אגרותיו שפורסמו. נסתפק בציון - בחור דוגמה - לאחדות מהן. עי' למשל:

מאן הנ"ל ע' 109 ואילך; מרגליות, החילוקים ע' 11 הערה 62 וע' 13; אוצה"ג

קדושין ח"ט; במרכזים פרק ח.

פיוטים וחרוזים

פרט להייתו בעל הלכה, חיבר רב האיי גם פיוטים. עי' פליישר, סיני

סז ע' קפ ואילך (וע"ע פרופ' אברמסון, תלפיות ה ע' 777).

ואלו התיבורים המיוחסים לרה"ג בטעות (או בזהוין - "המזוייפים")

ואינם לו:

המיוחסים בטעות (בעניני הלכה)

ספר המשכון

משפטי התנאים

משפטי הלואות

על שלושת עי' פרופ' אברמסון שם 773.

חוב

עי' הערה 35

פקדון

עי' "תקופת" ע' רב

סידור

עי' גאוניקה ח"א 175; אפרת הנ"ל 558; אוצה"ג נדרים סח. גינצבורג לא הביא ראיה של ממש. ואלו אפרת לא דייק בצייוניו לקטלוג נויבאווער. ובאשר לאוצה"ג נדרים סח: לפי גירסת שב"ל השלם (המצ"ש) ה"י שמטובר על נוסח כל נדרי שידוע מסדר רה"ג. נראה שהכוונה לסדר התפילה של הגאון עצמו לאותו הלילה, כפי שהוא מוכר מחסובה (או ממסורת).

המזוייפות (בעיקר ביניני קבלה וכדומה)

עי' ש"ר, חולדות רבנו האי גאון הערה 33; הערך רב' האי במפתח של ג.

שלום ל"כתבי יד בקבלה" ס"ע 249; והערך **מפתח** לקטלוג נויבאווער

ע' 935.

קול ה' בכוח

ס' הקמיצה

עי' "הקופח" שכג (וע"ע חדשים גם ישנים, כרמיאל, ע' 166).

פחרון חלומות

עי' "חולדות" שם; ושרי האלף ע' שמא.

מדרש אורחות המשיח

עי' עץ חיים ח"ג שג והע' 28 (ועי' קר"ס יח המצויין בדברינו על פירוש

המקרא ס"ע 14).

פירוש עלינו לשבח

עי' " מספרות הגאונים" ע' 4 הערה 7.

ב. דרכנו בחיבור זה

- כאמור, כייסוד למחקרנו הנחנו את תשובותיו של רה"ג. שלוש סיבות לכך:
- א. התשובות, בדרך כלל, הגיעו אלינו בלשון המקורי, בניגוד לספריו בהלכה, אשר (כפי שכתבנו לעיל) נמצאים בידינו רק בתרגומים לא שלמים.
- ב. כבר הערנו כי מספר תשובותיו של רה"ג גדול הוא. תשובות מרובות אלו, אשר נכתבו במשך תקופה ארוכה, עוסקות בסוגים רבים של שאלות הלכתיות. היקפם של הדייונים שבתשובות האלו הוא אשר מאפשר לבנות מחקר כזה, שכל כולו נסיון לעקוב אחרי דרכו בהלכה של הגאון מצדדים שונים.
- ג. יתירה מזו – דווקא מן התשובות ניתן לקבל תמונה שלימה על דרכו של רב האי בהלכה. לא הרי תשובותיו כהרי חיבוריו. שונים הם בסיבם ובתכונתם. תשובה שלו בהלכה באה להשיב על שאלה מסויימת שניאלה מאת הגאון בהלכה. כל שאלה היא בעניין מסויים, ולפעמים היא נוגעת במקרה מיוחד. השאלות בכללותן מגוונות הן, ועוסקות בצדדים שונים של עניינים רבים. פעמים שהבעיה מסובכת. לא חמיר אפשר למצוא את פתרונה בתלמוד. התפקיד המוטל על הגאון הנו לענות על אותה שאלה – הלכה למעשה – בעזרת כל אותם הדרכים אשר מורה ההוראה משתמש בהן כדי להכריע את ההלכה בצורה ברורה, להסביר את פסקו ולהבהירו. העיון בשימוש בכל הדרכים האלו מאפשר לנו לעמוד על דרכו של הגאון בהלכה. חיבוריו, מאידך, אינם באים להשיב על שאלה מסויימת. אין הם אמורים להכריע בכל בעייה העיונית לצמח בנושא בו הם עוסקים. מתכונתם בעיקרה היא כינוסן סידורן והסברן של ההלכות המוסקות מהסוגיות המפוזרות בתלמוד שנוגעות (או שיכולות לנגוע) באותו נושא. בחיבוריו אין רב האי נוהג להשתמש בכל הדרכים האפשריות כדי לקבוע הלכה. אלא, הוא דן בעיקר בצדדי הנושא שההלכה שלהם יוצאת מתוך התלמוד, ואפשר לבסוק את דינם על סמך סוגיות התלמוד. אין הוא רואה את תפקידו בחיבוריו לכתוב פסק דין בכל עניין שהוא, כי אם לחבר יצירות ספרותיות

שבהן הוא מעבד ומסדר מחדש את ההלכה החלמודית. לו קבענו את החיבורים
כייסוד למחקרנו, אזי לא יכולנו לעמוד כי אם על צדדים מסויימים של דרכו
בהלכה של רב האי כלבד.

במושג "חשובה" בחיבור זה, אנו מתכוונים רק לאותן התשובות העונות
לשאלות הזואים בעניין מסויים ומצומצם. לדוגמה - פסק הלכה בבעייה שנתעוררה,
פירוש קטע בגמרא, הכרעה במחלוקת שלא נפסקה בחלמוד, או הסבר השקפה
באמונות ודיעות. מאידך, אותן התשובות שהן חיבורים שלמים שתוברו לבקשות
הפונים, כגון פירושים למסכתות שלימות או אגרת דרש"ג, כאלה לא החשבנו
כתשובות במחקר זה.

את החלק הארי של המחקר כנינו על יסוד תשובותיו (ומובאות מהן) שכבר הופיעו בדנוס. אולם, לפעמים הצטרפנו להשען אף על דברים הנמצאים עדיין בכי"נ.

מאחר שהנחנו את התשובות כייסוד למחקר, ניסינו לקבוע את עיקר דברינו על פי אותם דברי רה"ג שבוודאי תשובות הן או שקרוב לוודאי כי מתשובות לוקחו. מיום כך, בכל מקום שפסקנו אם דברי רה"ג לקוחים מתשובה או מיצירה אחרת, נהגנו לפי הכלל "תפסת מרובה לא תכסת" ולא השתמשנו בו כיסוד לבנות עליו את שיטתנו על דרכו של רה"ג בהלכה. על כך בדברינו על פירושי רה"ג ועל חיבוריו, רשמנו את כל אותן המובאות אשר – לדעתנו – אפשר שהן לקוחות מפירושינו או מחיבורינו. בכך יוכל המעיין לדעת באלו מובאות מרה"ג לא השתמשנו בגוף עבודתנו מן החשש שמא אין מתשובותיו כל אם מחיבור אחר.

כל מובאה על שם רה"ג הנחנו שהיא מתשובה אא"כ קיים בה אחד (או יותר) מהחנאים האלה:

- א. נאמר עליה במפורש שהיא מפירוש, מחיבור או מיצירה אחרת שאינה תשובה.
- ב. יכולנו לזהותה כקטע מן אחד מהנ"ל.
- ג. היא עוסקת רשם שבאה משיר או פיוט.
- ד. אין היא נושאת אוכי של תשובה, ובמיוחד,
1. אם היא עוסקת בנושא הכלול באחד מחיבוריו.
2. כאשר אופיה מתאים לזה של קטע מפירוש למסכת שידוע לנו כי אכן חיבר רה"ג פירוש לאותה מסכת (או שאפשר שחיבר פירוש כזה).

קבענו את בעלותו של רה"ג על תשובות בשתי דרכים עיקריות:

א. עדות מפורשת

1. של ראשון – כאמור כאשר ראשון מביא דברים בשם רב האי, אין לפקפק בייחוס בלי יסוד איתן.
2. של כותרת מקורית בתוך קובץ – הנחנו שהיא מדויקת כל עוד שלא מצאנו טעם להטיל ספק במהימנותה.

ב. השתייכות לקונטרס או קבוצה שכולו לרה"ג (עי' בנספח 1).
 תשובות שאינן שייכות לאחת מקבוצות הללו טעונות, כמובן, הוכחה מפורשת
 כדי לקבוע את בעלותו של רה"ג עליהן (עי' בנספח 2).

ידוע כי ישנן תשובות שנכתבו במשותף ע"י רב שרירא ורב האי. תשובות
 אלו נכללו אף הן בעבודתנו (השתתפותו של רה"ג נקבעה ע"פ א' מדרכי הקביעה
 הנ"ל). אולם, יש לזכור שלפעמים תשובה משותפת מובאת אצל ראשונים או בעלי
 קבצים על שמו של אחד הגאונים בלבד. ע"כ יתכן שתימצא בעבודתנו תשובה
 (ולא כז"כ שאילה) אשר, אצל ראשון או בעל קובץ מסויים, מיוחסת לרב
 שרירא גרידא. התייחסנו אל התשובות המשותפות כאל תשובותיו של רב האי.

בכל מקרה, קבענו בעלות רק כאשר אין סיבה לחשוש לזיוף.

בדיקת התשובות העלתה כי רב האי השתמש בארבע דרכים עיקריות לפסוק
 הלכה. הראשונה במעלה הנה העיון ודייון בתלמוד הבבלי והסקת מסקנה הלכתית
 ממנה על פי כללי פסק. הוא נזקק לדרכים האחרות רק כאשר הדרך הזאת לא עמדה
 לו להגיע להכרעה. אז הוא הסתמך גם על מסורות עתיקות בנוסח קבוע (כעין
 תלמוד), ואף על קבלות ופסקים שלאחר התלמוד, החל מרבנן סבוראי ועד לחכמים
 בני דורו. במקרים כאלה נשען הוא אף

על המנהג. ואם בשלוש אלה לא פתר רה"ג את השאלה הנידונה אז הוראותיו
 התבססו על הוראות המקרים הנידונים למקרים אחרים, להלכות, או לעיקרים,
 מקובלים ומוסכמים. לדייונים בארבע דרכים אלו נקדיש את עיקר המחקר – דרך
 דרך ודירה.

1. למחקרים על צדדים לא הלכתיים בחקר רב האיי גאון, עי' בביבליוגרפיה.

2. עי' במרכזים ע' 80 הערה 25.

3. עי' מאן *Texts + Studies*. ע' 109 הערה 2.

4. עי' שם ע' 84 הערה 65, וספר הקבלה לראב"ד מהדורת גרסון דוד כהן ע' 43-4 ודברי המהדיר ע' 204, 201-2.

5. עי' למשל "חקופת" ע' מג, נו וקצח.

6. עי' מילר, "מפתח לתשובות הגאונים" פרק שמנה ועשרים, והשווה לפרקים אחרים. וע' "חקופת" ע' נה-ו וריב. חשבנו תחילה לכלול רשימת תשובותיו של רה"ג במחקר זה. ברם, לאחר החייעצות עם המדריך ועם הוועדה לתלמידי מחקר הוחלט מסיבות שונות כי הרשימה לא תימסר כחלק מן העבודה.

הערות לפירושי רה"ג

1. עי' במחקרים המצויינים לכל מסכת ומסכת.
2. ועי' רנ"ג ע' 216 הע' 5.
3. נראה שדרכו במפתח - בערך רב האי - לציין לכל הקטעים והמבואות אשר, לדעתו, הם מפירוש רה"ג לברכות.
4. בהנחה שבגאון סתם כאן הכוונה היא לרה"ג, כמו בחידושיו.
5. אפשר גם שהפירוש הוא לדף כ ע"כ המצ"ש בהע' 8, או למקום אחר בג' שאכלו, כגון מח ע"א המצ"ש בהע' 6 או מה ע"א. ואולי המובאה היא בכלל משובה.
6. עי' להלן ע' 18 לפירושי מלים.
8. אם מקור הערוך כאן הוא אמנם הר"ח, מסתבר כי הגאון המוזכר הוא אכן רה"ג (רש"ג) בפירושו.
9. אלא שיש לזכור תמיד לגבי שחזור פירושי מלים כי אפשר שהמקור הוא באל חאזי (עי' להלן ע' 30) או מתוך תשובה או תשובת פירוש למקומות בודדים.
10. בהנחה שפירוש מלים כדלל אף פירוש שמות.
11. גם דברי האשכול וגם דברי הראב"ן אמורים לכאן.
12. אין כל יסוד - אף לא רמז של ממש - להניח שהיה פירוש למסכתות ביצה וקידושין (וע"ע גאוניקה ח"א ע' 172).
13. היות ולא מצאנו רמז לייחוס הפי' לרש"ג, על כן הנחנו כי המובאות על שם שניהם הנן מחשובות. הנחנו גם כי הפירוש, אם נכתב, נכתב עברית כלל הפירושים הרחבים למסכתות (להוציא שרח אל פאס - עי' להלן). על כן לא ייחסנו מובאות בערבית לפירוש.
14. ואפשר שהכתוב באוצה"ג סג הנ"ל רומז להמשך סוגיה זו, "פירסה אשתו נדה".

15. מקור הדברים יכול להיות בפירוש לאחת המקבילות או למקום שרוב נקרא ר' אבא.

16. אך עי' בדעת אסף על המובא בעיסור (הצופה לחכ"י ו' ע' 294) ובמקו"מ ש' לא.

17. בהנחה שאין המובא שם באות ג מקור הדברים, היות וחטב הנימוק של יראת חטא.

18. אך יתכן שמקור הדברים הוא באדב אל קצא (עי' להלן ע' 26).

19. אך עי' אסף (שם 291).

19א. אין נראה שהכוונה לס' החדושים של חכמ(ים) אחר(ים) שדברי רה"ג מובאים בו.

20. עי' עליו אצל פרופ' אפשטיין גנ"ק ה' ע' 1 ואילך, RES. 64 ע' 11-210; וע"ע במרכזים ע' 126.

21. ועי' אפשטיין שם ע' 211 הע' 1.

22. על פי הדמיון לטימן קז נראה שאף זה לרה"ג, כנראה מפירושו לאחד (או יותר) המקומות המוזכרים בערה"ש כ"א רסד ע"א.

23. ספק מפירושו לסם (עי' להלן ע' 19). פירוש זה שונה מהפירוש במקו"מ (אוצה"ג גיטין ר"ס רפב).

24. "ראיתי רב האי ז"ל שפירש ואסלדה לשון הגבהה" אולי לקוח מפירושו כאן ל"לובן ביצה סולד מן האור". אולם אליבא דאמת נראה יותר שמקורו באל חאוי (עי' להלן ע' 30) או מפירושו ל"יד סולדת" (שבת מ ע"ב; חולין קה רע"ב-עי' לעיל במקומם).

25. ועי' במבוא של פרופ' אברמסון למס' ע"ז שהוציא, ע' 26.

26. עי' אברמסון שם הע' 1.

27. במבוא זה, ובמבוא העברי לחסלום הפירוש (תרביץ שם ע' 71 ואילך) הוכיח פרופ' אפשטיין שאין רב האי המחבר של פירוש הגאונים לטהרות. לא ראינו צורך לחזור ולדון בעאילה.

28. אם גאון סחף ברשב"א כאן הנצ"ה"ג, כפי שאמנם נראה.

29. חלק מהמובאות שייחסנו לאל חאזי (עי' להלן ע' 30), וכמה מפירושי המלים שהנחנו כי לקוחים הם מפירושיו לתלמוד, אולי מקורם באמת בפירושו למקרא.

הערות לחיבורי רה"ג

30. נראה שראשונים קראו לכל ספריו בהלכה בשם "שעריש". אין שם זה מיוחד לחיבור מסויים.

31. ספק אם אינה מבוססת על חג"א חש"ב 29-30, כמובאה בע"א דס.

32. ספק אם אינה מהתשובה המובאת שם ("א" = ראב"ן שם רסט).

33. קשה לדעת בדיוק על מה מוסב " וכן בשערי רב האי ". אם הכוונה להפרש שבין סירכה אונא לחברתה לסירכה אונא באומא, הרי שזה בניגוד לדעת רה"ג (שאין הפרש ביניהם) הידועה לנו הן מחיבור זה (כ"י לרי"ף חולין הנ"ל) והן מתשובה (הל' שחיטה לר"ש ק' גמע, 126, ידידע צייטשריפט 2 ע' 305). ואם הכוונה לבדיקה - אמנם מצאנו כדוגמחה לרה"ג (חג"ה שלא), אולם למעשה אין הגאון מוסיף הרבה על הנמצא בגמרא (חולין מח ע"א).

34. מובאה המקבילה לחלקו נמצאת ברמב"ן, אוהל דוד ע' 687.

35. העיר לי פרופ' אברמסון שמה שפירסם אסף (חריץ יז) אינו לרה"ג.

36. אך אין הכוונה למה שנדפס בסוף מקו"מ, עי' להלן ע' 32.

37. אפשר שהיה כלול באדב אלקצא.

38. עי' אסף, קר"ס יט ע' 231.

39. אפשר שחלק מהן טוב, אליבא דאמת, מתשובות פירוש ופירושים למסכתות מן התלמוד ולמקרא. מאידך, אפשר שמובאות אחר הנחנו כי הן מא' הנ"ל, הנן באמת מאל חאוי (ועי' בדברינו על הפירושים, הערות 9 ו-29).

ר"ב האי, ראש ישיבת פומבדיתא, ממשיכן של הישיבות האמוראיות, העמיד את התלמוד הבבלי (המשנה והגמרא) כיסוד להוראותיו. הוא הכריע כל שאלה בהלכה ע"פ הדברים הנמצאים בתלמוד, כשרק אפשר היה. ההלכה נפסקה על פי כללי פסק והוראה, בחלקם ישנים ובחלקם מחודשים. נפתח את דיוננו על דרכו בהלכה בכללי פסק והוראה שלפיהם הוא פוסק הלכות ומסיק מסקנות מתוך דברי התלמוד במקומות שאין ההלכה ברורה מאליה. הוא עצמו משיב לשאלה (חג"ה רמא) אם משחמשים בכללים, "ודאי ילפינן וילפינן והלכה היא ועבדינן בה מעשה... ואו אית בה פלוגתא נקטינן... כללי דלקיטי להו רבנן". במקומות שאין לנו לפסוק ככלל, חז"ל העירו על כך, "ואו לא הוח הלכה פרישו רבנן". נדון, בדרך זה, גם בכללים הנוגעים לדברי הנאים וגם בכללים הנוגעים לדברי אמוראים.

א1

ר"ה"ג פוסק בפסק מפורש של הגמרא או של אמורא. לזה דוגמאות רבות. על פי קביעת הגמרא "והלכתא": מספרות הגאונים 139א "גילוי מילתא בעלמא סגי" על פי יבמות לט ע"ב. האשכול ח"א ע' 216 "והלכתא כמר זוטרא" על פי גידה סא ע"ב. חג"ה לח ונה כרב יוסף נגד רבה, על פי ב"ב יב ע"ב. חג"ה קפא (ע' 182) כרב נחמן, על פי גיטין לד סע"א. שע"צ נג ע"ב (ד' ג') נה "הילכתא חיישינן" על פי ב"ב מא ע"א.

בהלכות שחיטה לר"ש נ' גמע. (כ"י א"פ 793) 95א ו98ב רב האי סובר, "הלכתא בר' חנינא בן אנטיגנוס" על פי חולין יט ע"א. מיד אחרי הפסק בר' חנינא בן אנטיגנוס (בחולין שם) בא משא ומתן בין רב הוצא א"ר אסי לבין ר' חסדא בדעותיהם של רבנן ורבי יוסי ב"ר יהודה, החולקים על ר' חנינא בן אנטיגנוס. ר"ה"ג פוסק איפוא בפסק המפורש, אע"פ שלא סליק שמעתא בזה (ע' להלן ע' 85) ואע"פ שנושאים ונוחנים אמוראים בדברי התנאים החולקים (עי' להלן ע' 58). יוצא אם כן, שפוסקים כפסק מפורש אף נגד כללי ההוראה האחרים. זאת כוונתו בחג"ה רמא הנ"ל, "ואו לא הוח הלכה פרישו רבנן". לפעמים הבהירו חז"ל שאין לסמוך על הכלל, ופסקו במפורש נגדו. הוא מביא דוגמה מיבמות מג ע"א שפסקו נגד סחם משנה, כאמרם "אין הלכה כר' יוחנן".

אנו למדים איפוא, שכללי ההוראה חלים רק כשאין פסק מפורש נגדם. באותם מקרים שפסק מפורש נוגד את כללי ההוראה, רצון חז"ל הוא שנסמך על פסקם ולא על הכלל שקבעו. הכללים נקבעו לכחחילה על ידם כדי שנשתמש בהם במקומות שלא הוכרעה ההלכה במפורש. וכן מפורש בגמרא (עירובין מו

ע"ב ומז ע"א), "היכא דאיתמר היכא דלא איתמר לא איתמר" (כיר"י מו סע"ב, "היכא דאיתמר בהדיא הלכה כ... איתמר וכי כילינן... להיכא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר").

מהחשובה הנ"ל ומהדוגמה הנ"ל מיבמות אנו למדים שגם ששהפסק המפורש מכריע נגד משהו או משהו אנו סומכים עליו, ואפילו כשהוא בסתירה לכללי פסק אחרים. פברי הגמרא (ביבמות) הם, " אין הלכה כאותה משנה ", ועל זה רה"ג אומר, " לית היל' כואתיה אע"ג דסתם מתניתין היא ".

גם הפסקים הבאים של רה"ג מיוסדים כנראה על הכרעה הגמרא בלשון

"והלכתא":

חג"ה שכו (!) ס"ע 154 " לענין שכירות יד בעל הקרקע על העליונה " על פי ב"מ קי ע"א " הלכתא כוותיה דרב נחמן דאמר קרקע בחזקת בעליה עומדת " (חוץ מכיוצא מן הכלל שהגמרא ציינה שם). אוצה"ג ברכות שלג, " מברכין על הפת חתילה... שהפח גורמת לקידושא שתאמר " על פי " והלכה כדברי בית הלל " ברכות נא ע"ב הלקוח מתוספתא ברכות ה"ז. וב האי חופס שכוונת " כדברי בית הלל " היא כפסקם וכנימוקם. הוא מרחיב את הנימוק ומחילו גם על פת (עי' דיוננו בהשוואת דבר לדבר ע' 196).

" רב האי גאון... פוסל מועלין בשבועות ממון ובשבועות שוא " (אוצה"ג סנהדרין חסג). בסנהדרין כז ע"א דייקה הגמרא " מאי לאו אחד שבועת שוא ואחד שבועת ממון " כסיוע לאביי נגד רבא. אע"פ שובא דחה את הדייך, כנראה שאנו מקיימים אותו מכיוון שאנו פוסקים כאביי, כפסק המפורש (שם) " והלכתא כוותיה דאביי " (ועי' להלן ע' 69).

נראה כי אף לשון הגמרא "מחורתא", נתפסת כפסק מפורש. " ואסיקנן דמחורתא דקולניה כדשמואל " (אוצה"ג כחובות תקנן. ועי' להלן "אסיקנן", ע' 9-88).

לא רק פסק חתוך קובע, אלא גם עצה כיצד לנהוג מחייבת. " דאמרנן השתא דלא איחמר היל'... אמור לחודיה ואכיל והדר... " (חג"א חשב ע' 45, סו"ס לו), ע"פ פסחים קטו ע"א.

מצאנו הכרעה כפסק מפורש של אמורא במקומות הבאים:

כרבי יוחנן: אוצה"ג תענית נז " אמר רבי יוחנן הלכה כאותו הזוג ".
כשמואל: או"ז ערב שבת ב (ח"ב א ע"ד) " דכבר איטסקא הילכתא כר' יוסי ",
הכוונה לע"ז כא ע"א " אמר שמואל הלכה כרבי יוסי ".
כרב. הונא: חג"ה שכג " אמ' לי הוצא הילכתא כר' " (עם הגבלת הגמרא,
" הא דמחאיוהא דלא מחאי ". ועי' להלן ש"מ ע' 78).

כרבא: אוצה"ג פסחים נז " אמר רבא הלכתא חמץ וכו' ". ר"ז אגמחי ב"ב
290א " כדקאמרין הילכתא כריש לקיש בהני תלת ". אלה דברי רבא ביבמות
לו ע"א. דברי רה"ג (חג"ה עט), " קנין פירות כקנין הגוף דאמי ור' יוחנן
לטעמיה דאמ' הכי שלא הלכה כואתיה " מיוסדים על אותו פסק של רבא.
" קנין פירות " היא אחת מהשלוש שבהן קבע רבא שההלכה כריש לקיש.

פעמים שרב האי רק רומז לפסק מפורש של אמורא:

ר"ז אגמתי ב"י 290א, "דקי/מא לן הילכתא כר' יוחנן בן ברוקא" רמז לדעוניהם של שמואל, רבא ורבי (ב"ב קל ע"א-ע"ב) שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקא. חג"ה לה (ע' 17). "כמעשה בצידן שהלכה כדברי חכמי ולא כדברי רבן שמעון בן גמ' ". הכולנה לדברי רבי יוחנן, גיטין עה ע"א "רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראייה אחרונה ". חוש"ר ח"ב ע' 58 סימן ה "והלכה כבן בחירא ", גסמך על פסקו של רבי יוחנן ע"ז טז ע"א "הלכה כבן בחירא ". אוצה"ג יבמות חקנב "רבי אליעזר סבר... וכן הלכה " רומז ליבמות קי ע"א "אמר שמואל הלכה כרבי אליעזר וכן אמר רבי אלעזר הלכה כרבי אליעזר ".

נראה כי הפסקים הבאים מבוססים גם הם על פסק מפורש של אמורא אוצה"ג משקין עם "מי שבא לו שמועה רחוקה לאחר ל' אינו נוהג אבלוח אלא יום א' ". זו דעת רבי עקיבא כמו"ק כ ע"א, ופסק רבי יוחנן (שם) "הלכה כרבי עקיבא ". חג"ה מ' (ר"ע 19) "אילא לחבא מוכרת לששה חדשים ולוקח מפרנס אחד לשלשים יום ". אלה הם ממש דברי אמימר (בחובות צו ע"א), "אמר אמימר הלכתא מוכרת לששה חדשים ולוקח מפרנס אחד לשלשים יום ". אוצה"ג ר"ה קכז, "ופסיקא הלכה כרבן גמליאל ". זהו פסק מפורש של ר' יוחנן (ר"ה לד ע"ב). כל חפירושים שווים שהלכה כר"ג בר"ה).

אף את הפסקים הבאים ניתן להסביר ע"י השימוש בפלל זה: בחג"ה מא, לולי החזקה יכול היה האח לשחום את דרך המים. הראייה היא משמואל (ב"ב סה ע"א, שנוצר בשאילה), "האחים שחלקו אין להן לא דרך זה על זה... ולא אמח המים זה על זה ". ההלכה היא ששמואל כנראה בגלל דברי רב הוצא (שם) "הלכתא פותיכו ". רב האי סבור (חג"ה שמו, ע' 174) כי אין לסמוך על גש בלי עדי מסירה. הוא סומך על פסקם של אמוראים בגיטין פו ע"ב (רב ושמואל, ריב"ל, ריש לקיש, ולפי הגמרא אף רבי ינאי ורבי יוחנן אינם חולקים) "הלכה כרבי אלעזר בגיטין ", ועדי מסירה פרחי, לדעתו הכולנה היא כי עדי מסירה בפרך פרחי, ובלעדיהם הגט פסול (ועי' אוצה"ג גיטין העו-ז). דעתו של רב האי היא, "דלא גמרינן מינה לדינינו! אחרים לברר הרבה אלא בטוען פרעתי בפני פלוני בלחוד " (העיסור ח"ב יט ע"ג), יוצא איפוא שבטוען פרעתי בפני פלוני ופלוני כן אומרים "לברר". בזה כנראה הוא סומך על פסק מפורש של רב (ב"ב קע סע"א) לפי גירסתו השונה משלנו (מקו"מ סוף שער מ) "ואמר רב גדל אמר רב הלכה כר' ואף ר' לא אמר אלא לברר ".

כנראה שרה"ג נשען על פלל זה גם בחשובתו בחג"ה לט, לדעתו, אם מתברר שלא הייתה רשות לאלמנה למכור, "הרי "הפך בטל ". הוא זכור כנראה, שבמקרה כזה נחתמים לשדה דין "המוכר שדה לחפירו ונמצא שאינה שלו " (ב"מ

יד ע"ב), ופוסק כפסק מפורש של רבא ברין זה (שם טו ע"ב),
 "הלכתא יש לו מעות ויש לו שבח". על פי פסק זה של רבא, רב האי קובע
 בחשוכתו, "היא מחזרת דמים שנטלה (= יש לו מעות) ומה שהוציא הלוקח על
 החצר... יש לו לקחת מידי הבן (= יש לו שבח)".¹

בשני מקומות רב האי נראה כסוטה מכלל זה. במזו"מ ג (ב ע"א) הוא
 טוען שהשבועה שהאשה נשבעה "שבועה זו לא תחשב לה". אחד מנימוקיו הוא
 "שהיא צריכה לשאת בידיה ספר תורה בעת שבועה". כלומר, שלכאורה
 לדעת רה"ג מכיוון שלא החזיקה ספר תורה בידה, השבועה לא חלה. זה
 בניגוד לגמרא, שבועות לח ע"ב, "הלכתא כוותיה דרבא דהא לא נקיש חפצא
 בידיה ולית הלכתא כוותיה דרב פפא דהא נקיש חפצא בידיה". פירושו
 שבדיעבד אם נקט חפץ בידו - ולא דוקא ספר תורה - השבועה חלה. הנכון
 הוא שגם רב האי פוסק כך, וכן הוא כותב במש"ש (ע' יא), "ומונעין
 הדיין המשביע... שלא בחפישת חפץ כדבריהם אמר רבא...". כך יוצא גם
 מאוצה"ג גיטין קסז "ויש נמי מקומות שאין מתפיסין חפץ לנשבע אלא
 למשביע מיהו הנך מקומות לא דייקי". אלא שלכתחילה הוא מחייב ספר
 תורה, על פי הגמרא (שם) "שבועה בספר תורה". כך פסק במש"ש (ע' קו),
 "הגזירה ליקח הנשבע ספר תורה בידו". גם בתשובתנו יש לפרש שכוונתו
 לכתחילה. האשה לא חפסה שוף דבר. רה"ג מציין כיצד היחה צריכה לנהוג.
 לכן הוא אומר "שהיא צריכה לשאת בידה ספר תורה". אך אין כוונתו לומר
 בנקיטת חפץ לא היחה יוצאת ידי שבועה. כוונתו רק שלכתחילה
 ראוי שתתפוס ספר תורה, כגמרא (הנ"ל).

קשים יותר הם הדברים בסוף חג"ה שמו (ע' 175), "ואע"פ שאין העד
 האחד אומ' כך האיי למעקר שהדותיה קאתי... כי ההוא דעד אומ' חנוי ועד
 אומ' אין חנוי והלכה כרב פפא". הפסק כרב פפא הוא בניגוד לגמרא
 כתובות יט ע"ב, "א"ר פפא חרוייהו בשטרא מעליא קא מסהדי... מחקיף לה
 רב הונא בריה דרב יהושע אי הכי אפי' חרוייהו נמי אלא אמרינן הני
 למיעקר שהדותיה קאתו האי נמי למיעקר שהדותיה קאתי והלכתא כרב הונא
 בריה דרב יהושע" (והלכתא וכו'). כך הגירסה גם בכי"מ, בדפ"ר
 ובראשונים. וזו גירסת רה"ג במש"ש (ר"ע טו). מכיוון שהבאנו מקרים כה רבים
 שרה"ג פוסק במפורש כפסק מפורש של הגמרא או אמורא ומקרים נוספים
 שהוראתו נסמכת על פסק מפורש, בלי שהבאנו יוצא מן הכלל, וראינו עוד
 שרה"ג העדיף את הפסק המפורש על פני הכללים האחרים, הרי שקשה
 מאד להניח שהוא סטה. מהעיקר הזה. ואכן במש"ש ב:ה (ס"ע טו) רה"ג
 פוסק כרב הונא בריה דרב יהושע על פי הגמרא, "הדין לעשות כדברי העד
 שמעיד חנאי או לבטל השטר מעיקרו כמו שאמרו עד אחד אומר חנאי ועד אחד
 אומר אינו חנאי... והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע", הכול כלפנינו

כגמרא. לכן חייבים אנו להניח שלפנינו סעודת סופר או מעתיק או פליטת קולמוס. כך יוצא גם מגוף הדברים. רב האי אומר "האיי למעקר שהדוחיה קאחי... כי ההוא דעד אומ' חנוי". והרי זה דוקא 'נימוק' של רב הונא בריה דרב יהושע. הלא זו הוכחה כי לפנינו סעודת כתג"ה וצריך לגרוס "הלכה כרב הונא בריה דרב יהושע", כגמרא. אם כן, אין כאן יוצא מן הכלל, כלל וכלל.

במקום אחד פסק רה"ג שיש לסמוך על דעת חנא אע"פ שהיא נדחתה להלכה ע"י פסק מפורש של אמורא. ^(אין להחזיק בזה פוסק) סעמ' משום שאי אפשר לקיים את ההלכה כפי שנפסקה. "כי לא מחרמי כוס כשהוא אש ונוזק לאורו יכרך בורא... " (אוצה"ג ברכות שמד). אע"פ שרבי יוחנן פוסק במפורש (פסחים נד ע"א) כר' יהודה שסודרן (ברכות אש ובשמים) על הכוס, רה"ג סבור שאם אי אפשר לקיים את התקנה כתיקונה (שהרי אין כוס) מוטב לסמוך על רבי (שם) ולכרך אף כשאין כוס מאשר לומר כיוון שאין כוס לא נכרך על המאור².

נוסף על פסק מפורש של הגמרא ושל אמורא סבור רה"ג כי יש לפסוק גם כמימרה של אמורא חשוב (וכנראה של סחם הגמרא. ועי' סח"א מב). "מילתא דאמר לה גברא רבה בפירוש... לית ביה ערעור" (חג"א חרפז ס, ס"ע לה). במקומות הבאים פוסק¹ כמימרה של אמורא: שע"צ ד' ג' נה "כמו שאמרו (ב"ב קמח) אמר רב ששח יסול יזכה יחזיק... לשון מחנה".

שם ד' ב' ד' "דאמר רב נחמן (ב"מ סג) כללא דרכיחא כל אגר נטר" (כאן הוא מסתמך על כלל של אמורא אף על פי שהעיקר יוצא גם מהמשנה - שם ה"ב). אוצה"ג כתובות ע' 75 "א"ר נחמן מודעא בפני שנים וצריך³ לומר כתובו".

אוצה"ג גיטין ס"ע 9 "דאמר רב יוסף משרו גברי... למאי נפקא מינה לבטולי הני מקמי הני" (כנראה שהוא סבור כי הכול - אף מ" למאי נפקא מינה - מדברי רב יוסף הוא). חג"ה מ' שלח ראבון באיגרתיה... " (כתובות מט ע"ב).

כשאמורא חשוב מפרש דברי חנא, ואין עליו חולקים, אזי מקבלים את פירושו להלכה. בחג"א רלו, ע' 115, רה"ג פוסק כרבי במכות ו ע"א, "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות" (ועי' להלן כר"נ בדיני ע' 72). אחר, הוא מביא את דברי רבא המפרש את דעת רבי. "אמר לבא הכי אמרינן להו... או אמרין לאשהודי אחינן נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה". על פי פירוש רבא, רה"ג קובע את הרעיון של "נועדו". דעתו היא כי בין בעדות בע"פ ובין בעדות בספר, אם אנו יודעים שהעדים נועדו יחד, נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה (שם ושם מב, חג"א חרפז ס"ע קיא ומזו"מ ג).^{3א}

במקומות הבאים רה"ג פוסק כמימרה של סתם הגמרא:
 חג"א תפז טז " ראה לדבר דאמרי' זבין גריוא דארעא... " (ב"מ קח ע"א).
 חג"ה שלג, ס"ע 160, " ועוד אמרינן על זה... זבנה או אורחה... בירושה
 ממילא קא אחיא ". אלה דברי סתם הגמרא ב"מ טז ע"א.

במקומות הבאים קרוב לודאי שרה"ג סמך על מימרה שאין

עליה חולקים:

ה"פ לח, פעמיים: פעם ראשונה, " בעוף עד כדי רוג הקנה " על פי רבי
 יצחק בר נחמני בחולין מה ע"א " לדיזי מפרשא לי מיניה דר"א מקפלו...
 אם חופה את רוב הקנה טרפה ואם לאו כשרה ".
 ושוב, " אם נקב הקנה למטה ... אלא נידון כריאה " על פי הגמרא (שם),
 " ניקב הקנה למטה מן החוה נידון כריאה ".
 חג"ה ע' 159, " בויי כי לא סמיכן להדי כשרה " על פי חולין מז רע"א
 " אמר רבא הני חרתי בועי דסמיכי להדי לית להו בדיקוחא ".
 אוצה"ג חעניח סו"ס נז " וכבר יצא עליו שם רע בילדותו " יסודם בדברי
 אביי (חעניח טז ע"ב) " זה שלא יצא לו (עליו) שם רע בילדותו ".
 מזו"מ ג. כבר ראינו (ע' 46) כי הוא טוען " צריכה לשאת בידיה ספר
 תורה " על פי הגמרא בשבועות לח ע"ב " שבועה בספר תורה ".
 באוצה"ג כתובות רג רב האי מניח שגס בגט שיך דין מודעא. ההנחה
 מבוססת על דברי רב ששת (ערכין כא ע"ב) " האי מאן דמסר מודעא
 אגיסא מודעיה מודעא ". אין על דין זה עוררין. אדרבה, הגמרא שואלת
 " פשיטא, ועושה צריכותא למקרה של " עשאוה ואירצי ".
 חג"ה שלג (ב, ע' 161), " דקיימא לן דאמן הוא שבועה ". " דקיימא
 לן " הוא כנראה רמז לדברי ר' יוסי ברבי חנינא (שבועות לו ע"א) " אמן
 בו שבועה " (ועי' במצויין שם בהע"ה ח);

כמו שרה"ג פוסק כמימרה שאין עליה חולקים, כך הוא פוסק כברייתא
 (ובודאי כדברי חנא) שאין עליה חולקים. בשתי תשובותיו בספר התרומות
 מט:דז, דברי רב האי נסמכים על חוספתא שבועות הנה לפי גירסחו (כמו
 שהוא כותב במפורש, " חניא מחוספתא "). ועי' חוס"ר ח"ב ע' 178. בר"ז
 אגמתי לב"ב 129א, " מכדי יחסין ויירש בראוי ליורשו לשון מחנה ".
 דבריו אלה הם על פי ב"ב קמח סע"ב (לשיטת ר' יוחנן ב"ב) " במחניתא
 חנא אף יחסין וירח בראוי ליורשו ".

אם אמרנו כי רב האי פוסק כמימרת אמורא יחיד, הרי כל שכן שפוסק
 כדין שאמוראים מספר מסכימים אליו. לפי פירוש רב האי באוצה"ג משקין עס
 כולם מסכימים שעל אביו ואמו קורע לעולם, ולכן הוא פוסק כך. כנראה שזו
 גם הסיבה לפסקו (שם), " ואם לאחר הרגל נעשית רחוקה... אינו חייב
 לקרוע ". בחג"ה ה, " שמעתין הכין אמירא אמ' רב (ע"ז לט ע"א) חמפ"ג
 בחותם אחד מותר... גבינה עכשו אם החותם... ישראל... מכירהו ויודע בו
 שאינו מזויף הרי הגבינה מותרת באכילה ". והנה, שמואל גם הוא מסכים
 לגבינה (שם ע"ב) " גבינה מותרין בחותם אחד ".

לשיטת רה"ג ישנה הגבלה חשובה לכללים הנ"ל. אם אמוראים מאוחרים לא סמכו על דברי הקודמים הרי זה סימן מבזהק שאל לנו לסמוך עליהם. בשע"צ ד' ה' ד בדבר שתי המסורות אודות רב יוסף בר מניומי⁴ (שבועות מז ע"א) הוא כותב, " ואי הות הדא מילתא למסמך עלה הוה סמכינן עלה דורות אחרונים דגמארא דרב חמא בחרא הוא וקא פסיק שודא דדיאני ". היינו, לו היה רב חמא סומך על המסורות היה הוא פוסק כרבי יוסי, כמו שכתב רה"ג באותה חשובה " והא כלל דעלמא רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי " (עי' ע' 67). אם רב חמא לא פסק כר' יוסי סימן שלא סמך על המסורת. מכיוון שרב חמא לא סמך עליה, גם אנו לא נסמוך עליה (וכן דעתו במזו"מ ג. אך עי' הרכבי רג ומש"ש ע' עט-פ).

כנראה כי הגבלה זו לא הייתה מסכמת. רס"ג (אוצה"ג כתובות ר"ע 248) כותב, " ואמרינן אמר רבי יוסי בר מניומי עבד רב נחמן עובדא כרבי יוסי דאמר יחלוקן, ומניין שאין עושין כרב נחמן אלא במקום שנהגו, כי כך אמרו בסוף השמועה אמר רב פפא... ". רס"ג ס"ור איפוא, שאם האמוראים האחרונים לא סמכו על רב יוסף בר מניומי, אנו חייבים לנהוג כאמוראים אלה במקום שדבריהם נחקבלו. אבל אין הוא סבור כי דברי רב יוסף בר מניומי דחויים בגלל זה (בניגוד לדעת רה"ג). ואף ר' משה גאון (חג"נ סב) כותב, " והיכא דלא ניחא ליה לדינא למיעבד אי כר אלעזר אי כרב ושמואל אית ליה למעבד כרב נחמן דקאמר, .. איחמר א"ר יוסף בר מניומי עבד רב נחמן עובדא כר' יוסי דאמר יחלוקן ". ר' משה סבור שאע"פ שנהגו הדורות האחרונים או כר' אלעזר או כרב ושמואל לא בוטלו דבריו של ר"י בר מניומי. דין שרוצה לסמוך עליהם, רשאי הוא - בניגוד לדעת רה"ג.

שיטת רב האי שאם אמוראים מאוחרים לא קיבלו את דברי הקדמונים אף אנו אין לנו לסמוך עליהם, יוצאת גם מדבריו בספר הנר ע' 9-18. " לא שמיע לן דאיכא דחש לה להא דרב ולהא דר' יוחנן (שאין לשאול צרכים בלשון ארמי), ומכמה מעשים ומימר דמשכחינן בגמרא לרבנן... שמלנן דפליגי רבנן עליהן ומרסק מימרהון מן סברא, וכד לא חשו להו ראשונים אף אנו [לא] ניחוש להו ". מכיוון שאמוראים מאוחרים לא סמכו על דברי רב ור' יוחנן, אין פוסקים כמוחם אע"פ שלא מצאנו במקומם מי שחולץ עליהם במפורש.

מדבריו " שמעינן דפליגי רבנן עליהן ", מחברר שחפיסתו היא: אם אמוראים מאוחרים לא חשו לדברי הקדמונים הרי זה מפני שחלקו עליהם. והרי אנו פוסקים כמימרה של אמורא יחיד בלי להזדקק לכללים אחרים, רק כשאין חולקים עליה. כך אנו למדים מדברי רה"ג באוצה"ג ר"ה עב, " ואס כן

דעתיה דר' זירא לא פליג על רבה ורבא ועבדינו כותיה... " כלומר, אם-
 וזאת אמנם דעתו של רה"ג- אין חולקים על דעת ר' זירא, אזי יש לפסוק
 כמותו. אך יש לשים לב לא רק שאין חולקים במקומו, אלא גם שאין חולקים
 בכלל בש"ס, לא מחוץ מאמר מפורש⁵ ולא מחוץ מעשים. זאת כוונת דבריו
 (בס' הנר הנ"ל) " מכמה מעשים ומימרו דמשכחינן בגמרא... שמעינן דפליגי
 רבנן עליהן " (דבר ור' יוחנן). אמנם בסוגיה במקום (שבת יב ע"ב), רב
 (! עי' דקד"ס אות ח וחג"ה ר"ס שעג) ור' יוחנן מסכימים לדין ואין
 חולק עליהם. אולם אפשר להראות על סוגיות אחרות בש"ס מהם יוצא שהחכמים
 כן דיברו ארמית עם המלאכים. הרי שאותם החכמים לא חשו לדברי רב ורבי
 יוחנן. אם כן אין דבריהם מוסכמים ויש שחולקים עליהם (וע"ע חג"ה
 שעג) ועלינו להחשוב גם בדעת החולקים.

ברור הדבר שישנן סוגיות שחולקות על הלכות הנראות כמקובלות על
 הכול בסוגיות אחרות. למשל בחג"א חרפו מ מסביר רה"ג שמסקנת הגמרא
 בשבועות " מכללא דחרווייהו סבירא להו המפקיד אצל חבריו... בשטר צריך
 להחזיר לו בעדים " חולקת על ב"ב ואין פוסקים כמוה (ועיי"ש ע' לד
 הערה 6 לתירוצים השונים לבעייה).

ר"י שור בס' העתים ע' 44 הערה י דן בדברי רה"ג " [על הא] שתקו
 שלמה עירובין " קשה לו, הרי לא נפטרו במחנה מעירובי חומין אלא רק
 מעירובי חצירות. הפתרון הוא שרה"ג לא קיבל את האבחנה שבסוגית עירובין
 יז ע"ב- המחלקת בין עירובי חומין ועירובי חצירות- למרות שאין חולקים
 עליה במקום. אבחנה זו מכוססת על ההנחה שחומים זאורייתא, ואילו רה"ג
 סבור שיש לסמוך על כל המקומות בש"ס החולקים וסבורים שתחומין דרבנן
 (עי' הפוסקים ואצה"ג עירובין כד). ממילא מתבטלת החלוקה בין חומין
 לחצירות.

הוכחנו כי רב האי פוסק כמימרה שאין עליה חולקים. עדיף עליה הוא
 המעשה. " מעשה רב " - שבת כא ע"א וש"נ, ועי' ב"ב קל ע"ב. הריטב"א,
 בסוגית ב"ב הנ"ל (ד"ה ומר), כותב, " וכן דרך הגאון ז"ל בכמה (מקומות)
 לומר דמעשה עדיף ". רה"ג מזכיר את הכלל במפורש בחג"ה שעו, ע' 193,
 " ושוב מעשה דרב יצחק בר שמואל בר מרתא וקימא לן מעשה רב ". ושוב
 באוצה"ג פסחים יד, " ואסקינן עבד שמואל עובדא בדורא דרב חשובא
 נחבקעו ממש וקימא לן מעשה רב ".

בשע"צ ד' ה' ד רה"ג פוסק כרב ושמואל דאין אדם מוריש שבועה לכניו
 (שבועות מז ע"א; מח ע"ב). אחד הנימוקים לפסקו הוא, " ועוד ההיא דשכיב
 ושביק ערבא לסעמיה דרב ושמואל אודו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ".

היינו, שהאמוראים עשו מעשה על פי רב ושמואל. להלן (ע' 72) נראה שלפני שחזר בו, הורה רב האי דוקא כרב נחמן שיחלוקו. אחד הטעמים לכך היה משום שסמך על דברי רב יוסף בה מניומי (שבועות מז ע"א) "עבד רב נחמן עובדא יחלוקו" (אף שאין זה נראה כטעם העיקרי, עיי"ש ושם. ועי' לעיל ר"ע 49).

והרי דוגמאות נוספות בהן פוסק רה"ג על פי מעשה:
 ר"ז אגמחי 158 ע"א, "כל כלי אומנות שיש בהן מחיה לאומנים מיקרי כלים שעושין בהן אוכל נפש... ומסתייעא נמי מן ההוא גברא דחבל סכינא דאוטכפתא מן חבריה (ב"מ קטז ע"א) דקאמ' ליה אביי זיל אהדר משום דברים שעושין בהם חיי נפש". רה"ג מביא ואייה מהמעשה דאביי מה נקרא כלי שעושין בו אוכל נפש.

באוצה"ג יוס טוב מג, רב האי פוסק שאסור לשבת בתענית בשבת, אך ביו"ס מותר חוץ מיוםא דעצרתא. הוא מביא את מחלוקת החנאים (פסחים סח ע"ב), אך הוא מבסס את פסקו על מר בריה דרבינא (שם) שהיה יושב בתענית כל השנה "לבר מן יומא דעצרתא...". רב האי לומד ממעשיו "דכיומא דשבתא לא הוה יתיב בתעניתא... אכל ביומי טבא כולהו הוה יתיב בתעניתא בר מיומא דעצרתא". על פי זה קבע רה"ג את פסקו.

באוצה"ג משקין עט רב האי לומד דינים מספר מסיפור המעשה של רב ורבי חייא. "מי שבא לו שמועה רחוקה... כי ההיא דאמרינן רב בר אחוה דר' חייא וכולי". גם הגמרא למדה הלכות ממעשה זה (מו"ק כ ע"ב) "שמע מינה חלת".

באוצה"ג ר"ה פב רה"ג מפרש מה טעם מתריעים אחר התפילה. "מהא דכי אחא רב יצחק בר יוסף כך מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אודניה מקל תקועי' למדנו שהיו רגילים הראשונים שהיחידים חוקעין אחר תפלה". המקור הנו בסיפורו של רב יצחק בר יוסף על מה שהיו עושים ביבנה.

חג"ה שכג, "דהא קימא לן בעלת חוב דאחים היא" (היחומה). בכחובות סט ע"א שואלים, "בעלת חוב הויא דאבא או דאחי". אין פושטים את השאלה אלא מביאים שני מעשים של רבינא שמורים שבעלת חוב דאחים היא. כנראה שעל מעשים אלה סומך רה"ג ואומר "קימא לן".

באוצה"ג פסחים רח, ר"ע 86, רב האי פוסק "והיל' כלוי". כנראה הטעם הוא משום "עבד לוי עובדא ביריש גלותא" (פסחים עו ע"ב).

כתג"ה שלא, ע' 199, רה"ג כנראה מקבל להלכה את המעשה של ר' יצחק בר יוסף, ולכן הוא חייב לפרשו בדרך שלא תהיה סתירה בינו לבין מאמרו של רב נחמן.

כנראה שרה"ג סומך על מעשה אף כשהוא מופיע במדרש אגדה, אם עצם המעשה יש לו ענין להלכה. באוצה"ג חעניה לד, ע' 18, נשאל רה"ג על "ההוא מעשה (איכה רבה ג', ו' בהרבה שינויים - לוין) דרבי יהודה בן בתירה" שהפסיק בערב יום הכיפורים, ושוב אכל. רה"ג מבחין בין היום של ערב הצום שמדובר בו בסיפור לבין הלילה שלפני הצומות האחרים. כנראה שסיפור זה הוא המקור לפסקו, המבחין בין חענית שאוכל כלילה לבין חענית שפוסק מבעוד יום (עיי"ש הערה ב, והאשכול ח"ב ע' 127). על פי אבחנה זו פסק רב האי בכמה מקומות (שם ושם ובעה"מ לסוגית חענית יא).

רב האי פוסק אף כדברי אמורא הנאמרים מחוץ מעשה. שבת קלה ע"א, "רב אדא בר אהבה אחיליד ליה ההוא ינוקא... דשוייה כרות שפכה אמר תיתי לי דעברי אדרכ". בגין זה כתב רה"ג (אוצה"ג שבת שפח, ע' 126), "הלכה כרב באסורי וכל שכן דקא' ר' אדא בר אהבה תיתי לי דעברי אדרכ".

יפסוק רה"ג כמותה

ברור שבמקרה של מימרה שגם עשו מעשה על פיה. "רבינו האי... כתב בחשובה שמי שאינו נותן המתנות (כהונה) חייב נדוי, דאמר רב חסדא האי טבחא (!) דלא יהיב מתנתא (חולין קלב ע"ב) וכו' " (שו"ת הרדב"ז ח"ב חרנט). בחולין (שם) "אמר רבה בר רב שילא הני טבחא דהוצל קיימי בשטחא דרב חסדא". הרי שעשו מעשה כרב חסדא, ורב האי פוסק כמותו.

רב האי פוסק להלכה כהוראתו של אמורא המורה למעשה כמימרה ומגבילה. העיסור (ח"ב יס ע"ג) מביא את פסקו של רב האי בסוען פראחי בפני פלוני ופלוני שצריך לברר. הפסק הוא על פי הוראתו של ר' יצחק נפחא, ב"ב קע ע"א, שהורה הלכה למעשה כרבי אבא אמר רב אדא בר אהבה אמר רב, והגבילה באומרו "אנא נמי לברר קאמינא" (ועי' לעיל ע' 45).

אמרנו לעיל (ס"ע 49) כי "פוסקים כמימרה של אמורא יחיד בלי להזדקק לכללים אחרים, רק כשאינן חולקים עליה". ^{לפי דרכי האגדה} יש דעות שונות או חולקות על דברי אמורא או חנא (ואין הגמרא מכרעת במפורש כאחת מהן), אזי אנו נזקקים לכללים שנקטו חכמים כדי להכריע מחלוקת. "ואו אית בה פלוגחא נקטינן כלאלי... דלקיטי להו רבנן" (חג"ה רמא הנ"ל). בחשובה הנ"ל נשאל רב האי על משניות ^{ועי'} כן הוא מדבר על כללי המשנה. אך ודאי שהוא הדין גם לכללי הגמרא, והם כלולים ב"שאר כללי דלקיטי להו רבנן" (שם). חלקם אינו אלא כללים שכבר קיימים בתלמוד. פעמים שהגאון מרחיבם אף למקומות שהתלמוד לא השתמש בהם. ישנם גם כללים אחרים, שכבר היו מקובלים ביסודותיהם של הגאונים, וכאלה שרב האי חידשם וקבעם לעצמו.

בין הכללים המפורסמים והמקובלים של התלמוד הוא הכלל " יחיד ורבים הלכה כרבים ". בין במחלוקת חנאים ובין במחלוקת אמוראים (ברכות ס ע"א וש"נ). "רבים" כולל אף שנים לגבי אחד. כך יוצא מחשבתו (אוצה"ג פסחים מ) אשר בה הוא מסביר שאין הכרעה שלישית מכרעת " בזמן שאומ' חצן דבר זה וחצי דבר זה ". לעומת זאת " בזמן ששנים חולקים ואחד מכריע כאחד מהם שנמצאו שנים ואחד מכריע והלכה כרבים " (ועי' אינציקלופדיה תלמודית כרך ס ע' שמו). רעיונו זה נשען על דברי הגמרא (שבת לט סע"ב), " כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקים ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע ". לכן אין להבדיל בין כלל זה לבין כלל הגמרא " אין דבריו של אחד במקום שנים " (חולין לו ע"א, ע"ז לח ע"ב. וע"ע נדרים נז ע"ב ובכורות מב ע"ב). ועי' לשון הרי"ף ע"ז אלף רמו המובא לקמן.

כלל זה הוא אחד הכללים המוזכרים במפורש בחשבתו בחג"ה רמא הנ"ל. הוא נרמז באוצה"ג ר"ה עב, " ואי אמרת דפליג ר' זיורא בשומע... לאו הלכתא כותיה אלא כרבה ורבא חרויהו ". רב האי כנראה מסתמך על הכלל כדי להכריע מחלוקת חנאים באוצה"ג סוכה ע' 27 (סי' נד), " הלכה כחכמים שאומרים (סוכה ז ע"א) בדפנות שחיס כהלכתן ושלשית אפילו טפח ". וכן דעתו שם נג.

הפסקים הבאים מבוססים כנראה על הכלל הזה:
אוצה"ג מגילה כג(=כב), " וקיס ליה ר' יוחנן כרב והלכתא כותיהו ". כוונתו היא שאם מצרפים את דעתו של ר' יוחנן לרב, הם חרי במקום רב אסי שהוא ^{על}חד. כן יש לפסוק כמותם.

חג"ה ס"ע 120, " והלכה כרב המנונא דקימין כר' [יוחנן-הרכבי] וריש לקיש כואתיה ". פירושו, יש לצרף את דעתם של ר' יוחנן וריש לקיש לרב המנונא, ואז הם רבים במקום היחיד.

אוצה"ג כחובות ס"ע 51, " ואסיקנן (עי' להלן ע' 89) דהיכא דלא אמרינן אחילה עיקר לא אמרינן אחילה חוספת ". לא מצאנו בסוגיה מסקנה החולה אי מחילת חוספת באי מחילת עיקר. הדיון הוא בשאילה מה דין החוספת כשמחילה על העיקר. קרוב לומר כי רה"ג גרס כרי"ף וככי"מ בכחובות קד ע"ב " לא שנו אלא מנה מאתיים אבל חוספת ⁶ אין לה... אפילו חוספת יש לה ". רב האי פסק " אפילו חוספת יש לה ". נימוקו הוא כנראה מכיוון שרב " שחק ולא אמר הכי " (אוצה"ג שם הפירושים רפז), נותרה המחלוקת בין בר קפרא לרבי יוחנן ורבי ינאי, והלכה כרבים (ועי' להלן הערה 20)

חג"ה ר"ס רלו " רבינא בתרא קא מוקים לם לדר' כחכמ' ". הרי אחד
הנימוקים לפסוק כרבי הוא שדעתו היא כדעת חכמים שוים רביט.^{6א}

בחג"ה שער, ע' 193, בשקלא וטריא לברר אם ההלכה כרב או כשמואל,
רב האי מעיר, " דאו למנין גברי לקסת " הרי שאין יותר אמוראים שפוסקים
כשמואל מאשר שפוסקים כרב. הרי זו ראייה נוספת ששאלת " יחיד ורבים " הוא
הוא שיקול חשוב בהכרעה ענין להלכה.

רה"ג מכריע את מחלוקת התנאים הוא בין סומכוס וחכמים בענין
" ממון המוטל בספק " (ב"ק מו ע"א) כחכמים, אע"פ שדברי סומכוס הם סתם
משנה (עי' ע' 64). נראה שהטעם הוא מפני שהגמרא קבעה במפורש שסתם זה
הוא דעת יחיד, " אמר שמואל זו דברי סומכוס דאמר ממון המוטל בספק
חולקין אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו
הראייה " (שם) ועי' היטב דיוננו להלן ע' 82 ואילך). מסתבר כי דעת
רה"ג היא, אם הגמרא ציינה שזו דעת יחיד, כוונתה היתה שנכריע כדעת
רבים אף על פי שזו סתם משנה. כך ניחן להכין מדבריו (אוצה"ג כתובות ע'
51), " ואנחנו לא סבירא לנא הכי משום דהלכה ריווחת וכלל גדול בדין
המוציא מחבירו עליו הראייה ". בדבריו " כלל גדול בדין " הוא רומז
לדברי החכמים נגד סומכוס ורומז שפוסק לפי הכלל " יחיד ורבים הלכה
כרבים " (ועי' דיוננו בפ"ב ע' 128). גם
במקומות הבאים הוא פוסק כחכמים נגד סומכוס, כנראה בגלל הכלל הזה:
אוצה"ג שם תשעה " חובע הוא ועליו הראייה... וזה כלל גדול בדין ".
שם ע' 74 " הוא בחזקת יורשה ועכשיו יורשיה באין לומר... ועליהן להביא
ראיה בזאת ".
שע"צ ד' ה' ד " דאפוקי ממונא... שהמוציא מחבירו עליו הראייה "7.

בגלל חיבתו לכלל זה, רב האי כותב (אוצה"ג ברכות קעג), אף במקום
" דאמירן... דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד... עדיף למעבד כרבים "8.

במחלוקת אמוראים שהיא גם מחלוקת תנאים (כתנאי), ומחלוקת התנאים
היא מחלוקת של יחוד כנגד רבים, הרי שגם אז משתמשים בכלל " יחיד
ורבים " לפסוק כתנאים הרבים (יחד עם האמורא היסודי), ואין פוסקים
כאמורא הנעמד כתנא יחידי. אוצה"ג ר"ה עב (הנ"ל), טעמם נוסף שאין לפסוק
כר' זירא הוא, " האמר שמעתיה כתנאי וקאי הוא כיחיד דהא ר' יוסי, ורבים
פליגי עליהו ". פירושו, אף לו רק אמורא אחד היה חולק על ר' זירא הרי
שמעמידים את המחלוקת כתנאי, ונמצא ר' זירא כיחיד נגד רבים, ואין
לפסוק כמותו. ^{כב}קנראה מטעם זה פסק רה"ג כשמואל נגד רב באוצה"ג פסחים ב

(אף חזק ענין של "איסורא", ע"פ ע' 71) משום ש "כולהו תנאי (חוץ מר' תיבא) חנו כשמואל ", כמעט הר"ת (שם) ולא כמאירי (שם).

ראינו כיצד רה"ג דן כשהגמרא מעמידה מחלוקת אמוראים כמחלוקת תנאים. אולם כאשר אמוראים חולקים בבואם להכריע במכיוון ובמפורש במחלוקת תנאים אזי רואים את מחלוקתם כמחלוקת אמוראים ומשתמשים בכללי הפסק של מחלוקת אמוראים (ולא של מחלוקת תנאים). בחג"ה רלו (ע' 115) רב האי פוסק כרב נחמן שפסק כרבי נגד שמואל שפסק כרבי יוסי משום ש" קימא לן הלכה כרב נחמן בדינא " (ע"פ ע' 72), היינו לפי כללי הפסק של מחלוקת האמוראים. כמו"ק כג ע"א אביי סבור כרבי ואילו רבא כרבי אלעזר בר' שמעון. רה"ג כותב (אוצה"ג משקין צח), "ודאי הלכה כרבא ", רמז לכלל האמוראים המפורסם "אביי ורבא הלכה כרבא ". שע"צ ד' ב' לא', "השולח יד בפקדון, הלכתא כבית שמאי או כבית הלל. פשיטא דאע"ג דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי עקיבא לא הילכתא היא אלא כרבא דאמר הלכה כבית הלל דקיימא לן הלכה כבתראי " (וע"פ להלן ע' 67 וע' 73 וע' 58 דשקלא וטריא אליבא דשני תנאים דנים לפי כללי האמוראים. וע"פ בהערה 22א).

עד כאן ביררנו מחלוקת אמוראים שהיא גם מחלוקת תנאים. שאלה אחרת היא מה דינו של אמורא הפוסק הלכה בענין שנחלקו בו תנאים, ואין אמורא החולק עליו. מהתשובה באוצה"ג ר"ה עב (הנ"ל) אנו למדים שיש בכוחה של דעת^ה אמורא להכריע את מחלוקת התנאים אף אם פסקו מכריע כחנא יחיד נגד רבים, "קא מכרע אמורא כרבי יוסי דליכא אמורא דפלג עליה ". זאת אף על פי שהאמורא לא התכוון להכריע מחלוקת תנאים.^{8א} מסתבר כי

בדומה לזה, כוחה של דעת אמורא להכריע במחלוקת תנאים אף נגד כלל מקובל אחר.

על פי זה אפשר להסביר את דברי רה"ג (באוצה"ג כחובות ע' 51),

" וחניא בהדיא מצא שטר כתובה בשוק בזמן שהבעל מודה יחז' לאשה וכול' עד הלכה כר' יוסי דחאייש לפירעון ". לכאורה לפנינו קיצורו של המעתיק שהעתיק את סוגית ב"מ בדילוג. אלא שלא מצאנו גירסה בב"מ ש" הלכה כר' יוסי " וקשה לומר שלפני רה"ג הייתה גירסה כזאת. לכן נראה ש" הלכה כר' יוסי " הם מדברי רה"ג. המעתיק קיצר ודילג על הסוגיה עד שהגיע למילים (בתשובת הגאון שלפניו) " הלכה כר' יוסי " שהן כבר מדברי הגאון ולא מדברי הסוגיה. אולם עצם ההלכה קשה. אם רה"ג מעמיד כרבינא שר' יוסי חאייש לפירעון, כיצד פוסק כר' יוסי במקום רבנן? והנה אף הר"ת (אוצה"ג ב"מ ע' 15 והע' ג) העמיד כרבינא ופסק כר' יוסי. על זה פירשו הראשונים (שם) שהר"ת סומך על מסקנת סוגית ב"מ טז ע"ב. וכך יש לפרש את דברי רב האי. כיוון שר' יוחנן (שם) פסק "תיישינן לפירעון", אף על פי שר' יוחנן לא בא להכריע את המחלוקת בין רבי יוסי לרבנן, אנו סומכים עליו ומכריעים כמותו.

בדרך זו יש לפרש את דעתו בכו"פ פ' טז (סז ע"א) המכשירה כולה שאובה בהמשכה. הוא סומך על הכרעתו של ר' יוחנן בתמורה יב ע"ב " שאובה שהמשיכה כולה טהורה ", ואינו פוסק ע"פ מחלוקת התנאים.

שונה הדבר כשהגמרא עצמה מעמידה אמונא כחנא מסויים, שלפי כללי הפסק אין ההלכה כאותו חנא. כאן רה"ג כנראה חופס שאם הגמרא ציינה שהאמורא בשיטת אותו חנא, הרי שכוונתה היתה לרמוז לנו שאין ההלכה כאמורא פלוני, שהרי הוא נוקט בשיטה הדחוייה מהלכה. במקרה כזה רב האי דן על פי כללי מחלוקת התנאים ודוחה את דעת האמורא שאין בכוחה להכריע. אוצה"ג מגילה לו, " בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דאתוקם ביחידא (כר' יהושע) והלכתא כסתם ".

ודאי שאין אמורא יכול לחלוק על חנא אלא אם כן יש חנא הסבור כמותו. אם אין חנא הסבור כמותו דעתו נדחית. אוצה"ג פסחים קצה, " והא דמר בריה דרבינא לא קיימא כר' אליעזר ולא כר' יהושע... והא דמר בריה דרבינא לא נודע על מה היתה קבלתו " (ועי' אוצה"ג יו"ט מג-ד). והלא דרך הש"ס לדחות דעת אמורא על ידי קושיה ממשנה ומכרייתא⁹.

לעומת זאת, אמורא שחנא כמותו, הן במשנה והן ^{בברייתא} הלכה כמותו. דעת חנא- שאין חנא החולק עליו- המסייעת לאמורא, מכריעה כאותו אמורא אף כנגד הכללים המקובלים במחלוקת אמוראים. כך בחג"ה ע"ס (ע' 48), " קיימא לן דאמורא דחניא כואתיה הילכתא כואתיה אע"ג דלאו סוגיין בעלמא כואתיה¹⁰. על פי זה פוסק רב האי (חג"ה שכו) כרב נגד שמואל בדינא, אע"פ שהכלל הוא " כשמואל בדינא " (עי' ע' 71) " דהא תניא כואתיה דרב " והנה גם בחג"ה לו (ר"ע 15) רב האי פוסק כרב נגד שמואל בדינא (ב"ב נב ע"א " איחמר אחד מן האחים... "). יתכן שגם כאן הטעם הוא משום שברייתא כוונתה¹¹ (נב ע"ב, " אנא מתניא ידענא דחניא... עליו להביא ראיה "). בחג"ה שעו (הנ"ל, ס"ע 193) אחד הנימוקים לפסוק כרב הוא " משנתינו... כי דקאמ' רב " . כמו כן באוצה"ג מגילה כב, " הלכה כרב... דהא מתניתין מסייע ליה " (עי' לעיל ע' 53).

קרוב לודאי שרה"ג פוסק בשע"צ ד'ב' ד " והלכה כרבי יצחק " (ב"מ עה ע"א) משום " חני ר' חייא לסיועיה לרבי יצחק " (שם). בחג"ה רלו רה"ג פוסק " מילאהו בקרובין " כשר, כחזקיה (ב"ב קסב ע"ב). הטעם כנראה משום שהברייתא המובאת בסוגיה " מסייע ליה לחזקיה " (שם). הדין מובא גם בחג"ה מב, חג"א חפפו ע' קיב ומזו"מ ג. ועי' להלן ע' 94).

ראינו איפוא כי ישנם כללים אשר על פיהם מצטרפות דעותיהם של חנא ואמורא כדי להכריע הלכה. ישנם כללים נוספים בהם דעותיהם של אמוראים מאוחרים (או של סתם הגמרא) מתחברות יחד עם דעת חנא, או אמורא קדום, כדי לקבוע את ההלכה.

אם הקשו אמוראים (= רבנן) ותירצו אליבא דתנא (או אמורא) ההלכה כמותו, אף במקרים שלפי כללי הפסק האחרים היינו פוסקים אחרת¹². אוצה"ג כתובות חצה, "אע"ג דיתיד ורבים הלכה כרבים בזו הלכה כר' יהודה בן בתירא מדקא מקשו רבנן ומפרקי אליבא דרבי יהודה בן בתירא שמע מינה דהלכתא כוותיה". ושם חצו, "פסק רה"ג ז"ל [כרבנן] ואמר דבעיא דר"פ ורבינא אליבא דרבנן שייכא". מכיוון ששאלו אליבא דרבנן ולא אליבא דר"ע זה סימן שהלכה כרבנן. ושם סו"ס חששו "והלכה כרשב"ג (!) דאמרינן מחקיף לה רב פפא התינה...".

כשמפרקים אליבא דשני תנאים, אזי רואים מי הם המפרקים ומשתמשים בכללי הפסק של מחלוקת אמוראים, כגון רבים ופחראי. באוצה"ג סנהדרין שלח-ט אחד הטעמים שפוסקים כר"א המודעי הוא "שקא מפרקי רבנן ומשני אליביה". אע"פ שר' חסדא עוסק בדעת רבי יוסי, הרי רבים (כולהו) עוסקים בדעת ר"א המודעי, וכיניהם רב אשי "דהוא פחראי".

אם פירשו אמוראים דעת תנא, הלכה כמותו. ה"פ לו, "ולענין הלכה כיון דשבקניה לטעמיה דתנא קמא ומפרשינן טעמיה דר' יהודה שמע מינה הלכתא כוותיה". מסתבר שגם שני הפוסקים הבאים נסמכים על הכלל הזה: "ביום תענית אין מורידים אותו לפני התיבה כזה, לפי שאין פרקו נאה" (אוצה"ג תענית נז). הטעם, כנראה, משום שאביי פירש את הפיסקה ההיא מהברייתא (תענית סז ע"ב).

באוצה"ג כתובות תחלו "פסק רב האי הלכה כרבנן שמעון בן גמליאל", נגד תנא קמא. גם כאן הטעם, כנראה, משום שהגמרא פירשה את דבריו (קי ע"ב) "מאי בודק".

ברייחא שממנה פשטה הגמרא בעיה, רה"ג פוסק כמותה.

חג"א חרפו ר"ע קיא, "כדי שתהא שיטה אחרונה וחצי שיטה כולה פנויה". הלכה זאת מבוססת על סוגית כ"ב קסב ע"ב, "איבעיא להו שיטה ומחצה מאי". פשטה הגמרא, "ח"ש דתניא הרחיק את העדים שני שיטין מן הכתב פסול פחות מכאן כשר". מכיוון שמכריע רב האי כברייתא זו מטעם הכלל הנ"ל, הרי הוא פוסק כברייתא כולה, ומביא להלכה גם את המשכה ("היו ד' וה' עדים חתומין עליו ונמצא אחד מהן קרוב או פסול תחזיקים העדות בשאר"). בחג"ה סו"ס רלו, רה"ג מביא את הסוגיה כולה, ופוסק "תחזיקים עדות בשאר" ע"פ המשך הברייתא (ועיקר הדין נמצא גם בדבריו בחג"ה מכ, חג"א חרפו ע' קיב, מזו"מ ג ורמב"ן לשם. וע"ע ע' 57 ולהלן ע' 94).

רב האי פוסק, "ואם אין לבן ראיה הרי המכר בחזקת מכר קיים דאמרינן באעי ר' יוחנן יחומים אומ' נחננו והיא אומרת לא נטלתי וכו' ופשטינן חא שמ' [דחנא לוי] אלמנה כל זמן... ואע"ג דאמרינן... כתנאי הא דחינן מלאוקמיה כתנאי... דתנאי לוי לא אידחי ושמעינן מיניה" (חג"ה

לס). בסוגיה (כתובות צו ע"א-ע"ב) רצו לפשוט את בעיית רבי יוחנן על ידי ברייתא. ניסו לבטל את הפשיטה בטענה שהברייתא היא כחנאי. אחר, נדחתה טענה זאת. ווצא שאכן אפשר לפשוט מהברייתא הזאת שהביאה, ועל כן פוסקים כמותה.

אם הקשתה הגמרא מברייתא, הרי זה סימן שהיא להלכה¹³ ויש לפסוק

כמותה. והרי דוגמאות שרה"ג פסק כברייתא שהקשו ממנה:

" וכשמשיעין אותו אומרים לו הוי יודע שלא על דעתך אנו משיעים אותך אלא על דעתינו ועל דעת ב"ד... " (מזו"מ ג- וההלכה אף בחג"א חרפז ג). הלכה זו היא ברייתא שמקשים ממנה בנדריים ושבועות המצויינים שם בהע' ז. בחג"ה שלג (א) ע' 161, רב האי פוסק כברייתא (" מה שאירש מאבא... ") שממנה " מחיב רב ששת " (ב"מ טז ע"א), ומביאה להלכה יחד עם היישוב (" התם סמכא דעתיה הכי לא סמכא דעתיה ").

" עיקר הדבר נטלו לצאת בו מדרך " (האשכול ח"ב ע' 103). קביעה זו מבוססת על הברייתא בסוכה מו רע"א " נטלו לצאת בו אומר... ", שהיא ברייתא שהגמרא הקשתה ממנה. אלא שבמהלך הסוגיה העמידה הגמרא חלק מהברייתא כחנאי (" סוכה אסוכה קשיא חנאי היא "). נראה שרה"ג סבור שמכיוון שהקשתה הגמרא מברייתא זו, אף על פי שחלקה הועמד כחנאי, ראוי לסמוך על ההלכות שבאותו חלק שלא דחתה הגמרא במפורש, כפי ודאי מוסכמות הן להלכה.

" הכין פירושה דשמעתא וגמרינן מינה בין ללישנא קמא ובין ללשנא בתרא אדם חייב לגמור את סעודתו בכזית מצה " (חג"א חשב ע' 45). הלכה זו היא על פי הברייתא (פסחים קיט ע"ב-קכ ע"א) " הסופגנין וכו' ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה ". מכיוון שהקשתה הגמרא מברייתא זו ללישנא בתרא, ורצתה לסייע ממנה ללישנא קמא, הרי שאנו לומדים הלכה ממנה. אין זה משנה שנדחה הדייוק לסייע ולהקשות. שימושה של הגמרא בברייתא כדי לנסות להקשות ולסייע היא נקמורה כי הגמרא חפסה שהברייתא היא להלכה. הגמרא מדייקת בשני הלשונות " קמ"ל ". אין זה דייוק של פסק לומר שקמ"ל שכך ההלכה (עי' ע' 79), אלא דייוק של פירוש הברייתא. כלומר שהברייתא משמיעה לנו שחייבים לגמור במצה.

~~הואיל ורה"ג מקבל את הברייתא להלכה~~ מכיוון שהגמרא הקשתה וסייעה ממנה- לכן הוא פוסק- על פי הקמ"ל- שלשני הלשונות אדם חייב לגמור במצה.

לפי השיטה שכנראה נקט בה רה"ג- שהגמרא משתמשת במשא ומתן רק בברייתות שהן להלכה- קשה להסביר את פסקו בשע"צ ד' ו' כו " ורבי יהודה דאמר אין לחגר אונאה, קאמרי רבנן: ליחא להא דרבי יהודה. דכי נמי חניא כותיה דרב נחמן אמר רב הכין חניא: רבי יהודה אומר ". המשנה

(ב"מ ד:ד, נא ע"א) אומרת, " כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לחגר ורבי יהודה אומר אין אונאה לחגר ". הגמרא (שם) מתקשה בהבנח טעמו של רבי יהודה ומביאה שני פירושים לדבריו. " אמר רב נחמן אמר רב בחגר ספסר שנו... רב אשי אמר... אינו בחורת אונאה ". אחר, הסוגיה מסתיימת בהבאת ראייה לרב נחמן אמר רב, " חניא כוותיה דרב נחמן רבי יהודה אומר חגר אין לו אונאה מפני שהוא בקי ". לכאורה, על פי הדרך של רמב"ם, יכולנו לומר כי מכיוון שהגמרא מביאה סייוע מברייחא זו נראה שכך ההלכה. ועוד, הרי הגמרא מביאה ברייתא כרב נחמן, ולפי הכלל (ע' 57) אמורא שברייחא כמותו הלכה כמותו, היינו צריכים לפסוק כמותו. על אחת כמה וכמה שהיינו צריכים לפסוק כרבי יהודה, שהרי נראה ונחנה הגמרא בדבריו ופירשה אותם (לפי כללי ע' 58). כיצד, אם כן יש לפרש את דברי רה"ג בשע"צ הנ"ל?

דברי רב האי בתשובתו באים להסביר ששני הכללים הראשונים שהזכרנו אמנם נכונים הם גם למקום הזה, אלא שצריכים לראות את הדיברים במסגרת בה אדם נאמר. מכיוון שרב נחמן הסתייע מברייחא, אנו מסכימים לדבריו. הוא טוען שרבי יהודה מדבר על חגר ספסר, ואם זה אנו מקבלים. כך יוצא גם מהברייחא, שהיא ודאי ^{מביאה} במסגרת שהגמרא הביאה אותה. היינו, אם הגמרא הביאה את הברייחא להכריע מחלוקת בפירוש דברי רבי יהודה, דעתה של הגמרא היא שאפשר לסמוך על ברייתא זו שמוכיחה זאת. לולי כן, לא הייתה מביאה אותה. אם כן, טעמו של רבי יהודה הוא ודאי מפני שהחגר בקי, הרי אומר בחגר ספסר. זו כוונת דברי רה"ג " הכין חניא רבי יהודה אומר ". כלומר הגמרא הביאה את הברייחא כדי להוכיח ממקום מוסמך מה דעתו של רבי יהודה ולהביא ראייה מוסמכת לרב נחמן בפירוש דברי רבי יהודה.

השאלה הקשה היא, כמובן, הרי הסוגיה נשאה ונחנה בדברי רבי יהודה ופירשה אותם. למה, אם כן, אין רב האי פוסק כדעתו? הטעם הוא כנראה משום שהסוגיה לפני הקשחה מדברי החנא קמא " והא אנן חנן כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לחגר ". שמא יותר ראוי להכריע מכך שהגמרא הקשתה מדברי הח"ק מאשר מזה שהיא נשאה ונחנה בדברי רבי יהודה. ואפשר – וזה יותר – שאין להכריע לא מכאן ולא מכאן וסומכים על הכלל " הלכה כסתם " (עי' ע' 64).

רב האי פוסק נגד הכלל הזה במקום נוסף (תג"ה סו"ס פ, ע' 50). שם הוא כותב במפורש שהגמרא נושאת ונותנת ^{בבית} שמיא. אף על פי כן הוא פוסק בבית הלל. הסוגיה הנידונה היא משנה יבמות ד:ג (לח ע"א) והגמרא אשר עליה. המשנה אומרת " שומרה יבם שנפלו לה נכסים מודים בית שמאי ובית הלל שמוכרת ונותנת וקיים מטה... בית שמאי אומרים יחלוקו... ובית הלל אומרים נכסים בחזקתן... ". הגמרא שואלת, " מ"ש רישא דלא

פליגי ומ"ש סיפא דפליגי ", ומביאה מו"מ ארוך ודעות שונות לפרש את דברי בית שמאי. דברי רה"ג הנ"ל הם: " מכל מקום הני פירוקי ואוקמאתא כולהי לבית שמאי מאי שנא ברישא לא פליגי ובסופא פליגי אבל לבית הלל כל היכא... והכין קא עבדיננא וביה נהיגיננא... ". נשאלת השאלה אם כל " הני פירוקי ואוקמאתא " הם כבית שמאי למה פסק כבית הלל בניגוד לכלל? יש להבחין בין המקומות בהם רה"ג סמך על הכלל לבין המקום הזה. במקומות ההם דברי הגמרא נאמרו ככלליים, אלא שניתן לפרשם רק לפי דיעה מסויימת. יוצא איפוא שהגמרא נשאה ונתנה כאילו יש רק דיעה תנאית אחת שלפיה יש לדון. ברור אם כן, שהיא תפסה את אותה הדיעה כעיקרית ולהלכה. לכן אנו פוסקים את ההלכה כמותה¹⁴. ואילו כאן אין הדבר כן. הגמרא לכתחילה הדגישה שהיא באה לפרש את דברי בית שמאי, ולהסביר למה הם חולקים רק בסיפא. הסוגיה מלכתחילה בנויה רק לפי דיעה אחת. אך הגמרא מכירה היטב שלבית הלל דיעה אחרת. אלא שלדידם אין אותו הקושי, וממילא אין הסוגיה עוסקת בהם. אפשר לקרב לכאן את דברי הריטב"א לסוגיה (ד"ה גמרא) שראוי בית שמאי לעורר על דבריהם, אך פוסקים כב"ה.

אפשר גם לומר שרה"ג סבור שאין מקום זה שונה משאר המקומות שנו"נ אמוראים בדברי תנא, אלא שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל אין לכלל זה כל חשיבות. שמא בזה רה"ג הולך בשיטת רס"ג. בתג"ה תקנח, לסוגית ב"ב קנח, רס"ג מעמיד את ריש לקיש משום בר קפרא כבית שמאי. אע"פ כן הוא פוסק כבית הלל כי " בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה חוץ מן עשרה דברים שמקצתן מפורשין במשנה ומקצת בתלמוד ואין זאת בכללן ". התלמוד פירט ופירש את המקומות שפוסקים כב"ש, ואילו בשאר המקומות הרי זה כאילו מפורש שאין הלכה כב"ש. יש לשאר שגם רה"ג הולך בדרך זו וסבור שאת שאר המקומות בהם חלוקים בית שמאי ובית הלל – וסוגית יבמות בכללם – אנו תופסים כאילו פסקה הגמרא במפורש שאין הלכה כבית שמאי. והרי כבר ראינו (ע' 43) שפוסקים

כפסק מפורש אע"פ שנו"נ אמוראים בדעת התנא החולק. אולי זו גם שיטתו של רב נטרונאי שקובע (אוצה"ג יבמות קנה), "דבית שמאי במקום בית הלל אינו משנה", ואינו דן בכלל בשאילת "נו"נ כב"ש". על כל פנים אנו למדים שלדעת רה"ג אין הכלל "נו"נ" כלל כה חזק שתמיד פוסקים על פיו, ולעומת זה הכלל "ב"ש וב"ה הלכה כב"ה" הרי הוא כלל חזק (ועי' ע' 66).

לגבי סוגית ב"ב הנ"ל, אומר רה"ג (תג"ה ר"ס עט) "דריש לקיש משמא דבר קפרא לאו לסיועי בית שמאי אתא ולא למימר כי טעמיהו אלא על ר' יוחנן ור' אלעזר הוא דפליג... ואליבא דבית הלל קאמ'". דברים אלה נאמרו לפרש את הסוגיה – כדי להוציא מידי פירוש רס"ג הנ"ל או מידי פירוש הדומה לשלו – ולא נאמרו לענין פסק הלכה. אין מקנם לשאול מה היה הדין לו בר קפרא היה כב"ש ולדייק דיוק כלשהו מדבריו. להלכה, בר קפרא – כר"י ור"א – הוא בבית הלל, ובודאי שפוסקים בבית הלל.

כשם שההלכה כחנא שהקשו ותירצו אליביה, כמו כן אם "שקלו וטרו" אמוראים או הגמרא בדיעה של אמורא הקדום להם, אזי ההלכה כמותו ולא כבר פלוגתיה. אוצה"ג ב"מ עה, "הלכתא כרב בהא דמדחזינן מר זוטרא ורב אשי ורב אחא ורבינא דבחראי קא שקלו וטרו אליבא דרב שמעינן דהלכתא כוותיה דרב". זו כוונתו גם בתג"ה שלג (א) ע' 160, "ואמ' ליה רב מה מכר... הא מפרשן טעמא מר זוטרא אמ'... רב אשי אמ'...". היינו שמר זוטרא ורב אשי שקלי וטרי אליבא דרב ולכן הלכה כמותו. גם בה"פ לו פסק רה"ג כרב, "נעקרה צלע", כנראה מפני ששקלו וטרו רב כהנא ורב אשי אליבא דרב (חולין נב ע"א). ועי' לעיל אערה 11 ורשב"ם ב"ב נב ע"ב ד"ה לא שנו וד"ה ראייה במאי.

יש להניח כי על פי כלל זה פסק רה"ג כרבא בשני המקומות הבאים: אוצה"ג ברכות ס"ע 126 "יאותו ממש" (ברכות נג ע"ב), משום דשקלו וטרו אמוראי- "וכמה" (שם. ועי' הערת דקד"ס אות ב). תג"ה שכג "ואינה ניזונת מהן ולא מיחתה כבר איבדה פרנסתה". את דבריו "ולא מיחתה" הוא מבסס על סוגית כתובות סח ע"ב ומסקנתה "אלא לאו שמע מינה (הא דמחאי הא דלא מחאי)". כנראה שאת דבריו "ואינה ניזונת" הוא שואב מדברי רבא ששקלו וטרו בהם בהמשך אותה סוגיה. הוא פוסק למסקנת השו"ס "הא דלא קא מיחזנא מינייהו".

והרי דוגמה נוספת לשימוש בכלל הזה: תג"ה קפא ע' 82, "גמרינן מינה דאו כד מיכתיב קיומא בחרין הוה סאגי". דבריו אלה הם מסקנת השו"ס בדברי ר' זירא (כתובות כב ע"א) שהזכירם רה"ג קודם בחשובתו.

ראינו איפוא שהכלל "הקשו אמוראים ותירצו אליבא דחנא" אינו מוגבל באמת רק לחנא. גם אם "שקלו וטרו" אליבא דאמורא, הלכה כמותו. הוא הדין לגבי שאר כללי החנאים שראינו לעיל (ע' 58 ואילך). בעיקרו של דבר הם חלים גם על מחלוקת אמוראים. כאשר במהלך הסוגיה משתמשים בדברי אמורא- כגון להקשות מהם או לתרץ בהם- הרי שהלכה כמותם.

אם ללמדיו" משמועה של אמורא (כגון שמקשים ממנה במהלך סוגיה) "ומפרקי' לקיומה" (היינו שטורחים לתרץ קושיא שנשאלה עליה) הרי שהלכה כמותה (אוצה"ג שבת רפב, ס"ע 92).

אם מקשים מאמורא במהלך הסוגיה ומיישבין, הרי שהגמרא קיבלה את דבריו, ופוסקים כמותם בהתחשב בסייג היישוב. הרי שתי דוגמאות: באוצה"ג כתובות ס"ע 75 רב האי מביא את דברי הגמרא בב"ב מח ע"ב "והאמר רב נחמן אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו אין נאמני". ואת היישוב "הני מילי על פה..." על פיהם הוא פוסק שמודעה בכחב מועילה.

רמב"ן מכות ז ע"א סוד"ה אלעא, " ואמרינן דבכרי גופי דברי הכל פלגינן שבורא ". דברים אלה מיוסדים על דברי הגמרא בב"ב קלד ע"ב, הקושיא, " מאי שנא מדרבא ", והיישוב " בכרי גופא פלגינן בחד גופא לא פלגינן ".

אם הגמרא משתמשת במאמר כדי לחרץ קושיה במהלך סוגיה, ההלכה כאותה מימרה. בב"ב קט סע"ב " וליחוש דלמא מחיק ליה וכו' ". והתירוצ, " הא אמר רבי יוחנן חלוייה מקויימת כשרה וכו' ". על פי דברי רבי יוחנן מנוסחים דברי רב האי, תג"א תרפז ר"ע קיא, על דבר חלוי ומחוק.

^{כא}מאמר אמורא נאמר כתירוצ לקושי בגמרא, הרי הוא להלכה. האשכול ח"ב ע' 103, " והמהפכו בשעת נטילתו אין צריך לברך ". פסק זה הוא על פי דברי אביי (סוכה מב ע"א) "כשהפכו" (וכשהפכים אין יוצאים בו) הבאים לחרץ את הקושי בגמרא, " מדאגבהיה נפק ביה ". ואף רבא (שם) מסכים לתירוצ זה, אלא שהוא סבור שאפשר גם לחרץ בדרך אחרת (אפילו חימא שלא הפכו " - אבל אם הפכו ודאי שלא יצא).

מאמר של אמורא, המובא בגמרא על ידי אמורא אחר, לדחות מה שאמורא שלישי " סבר למימר " לפני שידע את מאמרו של הראשון, נראה שאותו מאמר מתקבל להלכה. שע"צ ד' ב' ד " דקיימא לן כל דאי לא קנה ". מאמר זה של רבה, הובא על ידי רב הוצא בריה דרב יהושע (ב"מ סו ע"ב) לדחות מה שרב פפא סבר למימר (שאסמכתא קניא בנכסים העומדים לימכר). זה מראה שהמאמר מקובל להלכה¹⁵.

^{גמריה}אם ואמורא מגביל לחומרא דברי אמורא אחר או דברי הגמרא, רב האי פוסק כאמורא המגביל ולחומרא. והרי הדוגמאות: תג"א תרפז סז, " אמרי' (ב"מ קח ע"ב) מתנה לית בה משום דינא דבר מצרא ואמ' אמימר אי כתיב בה אחריות אית בה משום דינא דבר מצרא ". הוא ממשיך, " הרי ידעת כי מתנה דכתוב בה אחריות מסלקין את הלוקח ממנה ". כלומר, הוא פוסק כאמימר המגביל את דברי הגמרא. ה"פ סו"ס לו, " ואמרינן (חולין נד ע"א) אי אפשר לשמוטה שתעשה שחוטת אמר רב נחמן לא שנו אלא שלא תפש בסימנין ושחט אבל תפש בסימנין ושחט איפשר ואיפשר וכן הלכה ".

חולין מח ע"א " אמר רב נחמן ריאה שנקבה ודופן סותמתה כשרה אמר רבינא והוא דסביך בבשרא ". בין אם נומר שרבינא חולק על ר"נ ובין אם נומר כי הוא מפרשו (וקשה להכריע) הרי שרבינא מצמצם לחומרא את דברי רב נחמן. רב האי מעיר (תג"ה סו"ס שלא) כי מחלוקת עתיקה היא אם פוסקים כרבינא או לא. הוא פוסק (שם) כרבינא ולחומרא. אולם בהלכות שחיטה (כ"י א"פ 124 א-ב = יידישע צייטשריפט 2 ע' 4-303) ר"ש נ' גמע מוסר שבחשוכה אחרת אומר רה"ג " דליחיה לדורבינא... אלא אע"ג דלא סביך דופן מגננא וסתמתא וכך המנהג ". קשה לקבוע מפני מה לא פסק רה"ג כרבינא

בחשובה זו (עי' בחוספות חוליק שם ד"ה אמר, ועי' להלן פרק ב ע' 9-118 ופרק ג ע' 155. וע"ע גנ"ש ח"ב ע' 539 ורנ"ג ע' 260 הערה 88).

אפשר שהוא הדין בשתי סוגיות. ^{בג"ד}אם האחת מגבילה היחר שבשניה, פוסקים כמגבילה לחומרא. ומכ"ן ע"ז יג ע"א, "אם היתה פרקמטיא האבודה מוכרה ביריד וכ"כ רבינו האיי בחשובה". הסוגיה בע"ז אינה מזכירה דוקא פרקמטיא האבודה, אך הסוגיה כמו"ק י סע"ב חופסת שמדובר בפרקמטיא האבד. כנראה שרב האי הכריע כשתי הסוגיות לחומרא.

כשאר הפסק ברור מדברי הגמרא ואף אין אפשרות להכריע ע"י רבים או על ידי אמוראים מאוחרים שגילו את דעתם, ראינו את דעת רה"ג (בחג"ה רמא הנ"ל) כי יש להכריע על ידי השימוש בכללים קבועים (שחלקם כבר בחלמוד). כמו כן ראינו כי הוא סבור (שם) שבמקרים שאין לפסוק את ההלכה על פי הכללים הנ"ל, הרי חז"ל העירו על כך במפורש.

נפתח בכללי הפסק וההוראה הנהוגים לגבי מקורות ומחלוקות חנאיים.

כלל מכללי החנאים שמוזכר בחג"ה רמא הנ"ל הוא "הלכה כסחם משנה" (על פי שבת מו ע"א וש"נ, ועיי"ג יבמות מב ע"ב). הטעם לכלל הוא כנראה מפני שרבי ראה את דברי היחיד וסבר כמותו, ושנה בסחם (עי' אגרש"ג ע' 54 ודברי הגאון באוצה"ג ר"ה ד). לכן אין לבדל אם זו הדיעה היחידה הנזכרת במשנה או שנזכרים גם דברי חנאים אחרים נוסף לסחם (ח"ק). בכל מקרה, ההלכה היא כמי שסחם רבי כמותו¹⁶.

ראינו (בחג"ה רמא הנ"ל) שרה"ג מציין למקום שהגמרא קבעה במפורש שאין הלכה כסחם. כשהגמרא מעירה במפורש שהסחם הוא דברי היחיד אבל הרבים חולקים, גם אז אין פוסקים כסחם אלא כרבים (עי' ע' 54. ועי' ב"ק ע רע"א "כסחם יחידא לא אמר". ועי' אינציקלופדיה תלמודית כרך ט ע' שסא-ב). אף באוצה"ג כתובות תחלו רה"ג פוסק נגד הסחם, כרשב"ג. נראה שמכיוון שהגמרא פירשה את דברי רשב"ג, רב האי חופס שההלכה כמותו נגד הח"ק (ועי' לעיל ע' 58).

והנה באוצה"ג תענית קד, רה"ג פוסק כסחם משנת תענית כו ע"ב "לא יאכל אדם שני חכשילין" נגד רשב"ג (ישנה"). הרי יוצא מהגרייתא (שם ל ע"א) שסחם המשנה היא דעת יחיד- רבי מאיר נגד חכמים- והרי כבר אמרנו

שאינן פוסקים כסתם שהיא דעת יחיד. ועוד הרי בברייתא אחרת (שם) רבי יהודה מפרש את טעמו של רשב"ג. אם כן למה אין רב האי פוסק גם כאן כרשב"ג נגד ר' ה'ק? החשובה היא שהגמרא לא קבעה במפורש שסתם זה הוא דעת יחיד – אלא שכך יוצא מהברייתא – ור' ה'ג פוסק נגד סתם שהוא דעת יחיד רק אם הגמרא העירה על כך במפורש (כבב"ק הנ"ל ע' 54), ובגלל הטעם שהסברנו (שם). בנוגע לפירוש סברי חנא – ההלכה כמותו אף נגד סתם ח"ק, אם אמוראים פירשו את דבריו, כנימוקו של ר' ה'ג (הנ"ל ע' 58). "דשכניה לסעמיה דח"ק". ועי' דברינו בע' 61), אך לא אם דעתו נחפרשה בברייתא.

הכלל "סתם משנה" הוזכר במפורש במקומות הבאים: אוצה"ג מגילה לו "והלכתא כסתם מתניחין" (נגד רבי יהושע בברייתא, שדעתו הועמדה על ידל' הגמרא כחולקת), ועי' האשכול ח"א ע' 153 הע' יט. ר"ח מו"ק יד סע"א "וקי"ל כסתמא דמתני'... וכן אמר הגאון זצ"ל". בברייתא, זו דעת רבנן נגד רבי יהודה שחולק. אוצה"ג שבת הפי' רסוד" ובתרויהו הלכה כסתם מתני' " (נגד בן בחירה החולק בשתי המשניות).

ר' ה'ג סומך, כפי הנראה, על הכלל הזה גם במקומות הבאים: בחג"ה שכו ר' ה'ג סומך על סתם משנה שאין עליה חולקים, ועל פירושה בגמרא שגם עליו אין חולקים. "ואילו נשבעין שלא בטענה", הוא סתם שבועות מה ע"א. "וחדיצנה שלא בטענה בריא אללא בטענת שמא" הוא פירוש הגמרא, מח ע"ב.

בחג"ה שכו, עיקר הדייון מוסב על סתם משנת חולין ל' ע"ב, "שנים אוחזין בסכין ושוחטין". היא סתם שאין עליה חולקין וגם הקשו ממנה (ל' ע"א) וניסו ליישבה ולפרשה (ל' א"א-ע"ב). לכן היא ודאי להלכה. השאילה היא רק על איזה יישוב ופירוש יש לסמוך להלכה. ר"ז אגמתי 128, "וקיימא לן מהילכתא פסיקא חא שטומר שכר משלם אח הגניבה ואת האבידה", הוא סתם ב"מ צג ע"א שאין עליו חולקים. שם "הלוהו על המשכון שומר שכר", הוא סתם ב"מ פ' ע"ב, אשר עליה חולק ר' אליעזר בברייתא (שם. פא ע"ב), ולפי פשוטו גם ר' יהודה במשנה.

שם 304 ע"ב ר' ה'ג סומך פעמיים על סתם משנה. "ירושח הבנים דאורייתא", כי היא נלמדת מפסוק בסתם ב"ב קטו ע"א. "מזון הבנות דרבנן", כי הוא חנאי בי"ד לפי סתם כתובות נב ע"ב. חג"ה ע' 192 "רוב שנים בבהמה שחיטה כשרה היא", על פי סתם רפ"ב דחולין, כז ע"א, "רוב שנים בבהמה שחיטתו כשירה".

במזו"מ קלד ששקובע שיעורי חלוקה הוא מביא ממשנה ב"ב יא ע"א רק את דברי הח"ק הטחמיים, שהם להלכה.
 כבר כתבנו לעיל (ע' 60) שהפסק בשע"צ ד' ו' כו, הוא כנראה משום "סחם משנה".
 ע"ע אוצה"ג עירובין קעא.

באוצה"ג כתובות סו"ס קסא, רה"ג פוסק לגבי אלמנה הגובה מנכסי יחומים, "השביעיה... כההיא דחנן (גיטין לד ע"ב) אין אלמנה נפרעת מנכסי יחומין אלא בשבועה". אע"פ שנמנעו מלהשביעה והחקין ר"ג הזקן שתהא נודרת (שם), הרי "בטלוה... וחזרו בחי דינין למתניתין" (אוצה"ג גיטין קסב). הרי ששוב סומכים על סחם משנה. אלא שכנראה הסיבה העיקרית להוראת רה"ג היא משום שזה "מנהג בשתי הישיבות" (שם ושם קסא. ועי' דיווננו במנהג הישיבות).

הראב"ן (חולין סו"ס רעח) מביא שרה"ג פוסק כסחם משנה רפ"ז דחולין (פס ע"ב) שגיד הנשה נוהג בשליל, נגד ר' יהודה במשנה האומר "אינו נוהג בשליל". מברייטא המובאת בסוגיה (צב ע"ב) יוצא שהסחם הוא דעת רבי מאיר. יוצא איפוא שפסק רב האי כסחם אף נגד הכלל "ר"מ ור"י הלכה כר' יהודה" 17 (עי' להלן).

בפסקו בעיסור ח"א סא ע"ב פוסק רב האי כדיעה המוזכרת בסחם ברייתא, נגד רבי עקיבא ורבי טרפון (עי' חוספתא כפשוטה, נשים ס"ע 182). 17א

כלל נוסף שהוזכר במפורש בחג"ה רמא הנ"ל, כדוגמה לכלל שלומדים ממנו, הוא "ר' מאיר ור' יהודה הל' כר' יהודה" (ע"פ ר' יוחנן בעירובין מו ע"ב וש"נ). לעיל ראינו שרה"ג פוסק (ראב"ן חולין רעח) שגיד הנשה נוהג בשליל כר"מ נגד ר"י כשסחם משנה כר"מ ואף דרש הפסוק כמותו. לעומת זאת, הוא סגר (שם) שחלבו של שליל מותר, כר"י נגד ר"מ בברייתא (חולין צב ע"ב). אלא שגם כאן יתכן שדייוק המקרא קבע. (אם הוא לומד ממש מהדייוק ואין הדייוק כי אם אסמכתא בעלמא).

"בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה" (ברכות לו ע"ב וש"נ, ועי' עירובין ו ע"ב וש"נ, ושם יג ע"ב וש"נ). על פי כלל זה אומר רב האי, או"ז ע"ש:ב (ח"ב א ע"ד); "ליח שביחה לכלים אלא לב"ש ואינה הלכה" (= משנה). לדין זה הוא מתכוון גם בכו"פ פ"ג (כח ע"א) "וכיון דליח לן שביחת כלים שרי". ועי' דיווננו לעיל ס"ע 60 ואילך.

" כלל דעלמא רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי ", שע"צ ד' ה' ד על פי עירובין מו ע"ב (ועי' הערה 17).¹⁷

" הלכה רווחת היא הלכה כר' מחכירו " (אוצה"ג חעניח לד¹⁸ על פי עירובין מו ע"ב וש"נ). המשך החשובה, " וכל היכא דפליג ר' ור' אלעזר בר' שמעון הל' כר' " ¹⁹ אינו, כפי הנראה, כלל עצמאי כי אם חוצאה של הכלל הקודם.^{19א}

" הלכה כדברי המיקל באכל בחנאי " (אוצה"ג משקין ק. ע"ע "תקופת" ע' רלד סימן לד). על פי כלל זה כנראה, פוסק רה"ג כאבא שאול באוצה"ג שם סד.

אין הלכה כתלמיד במקום הרב ". רב האי מזכיר את הכלל הנ"ל במפורש במקומות הבאים:
אוצה"ג סוכה קג, " ואמר רב האי... והילכ' כר' חנינה דרב תלמיד לבבי דר' חנינה ואין הלכה כתלמיד במקום הרב ".
חג"ה עט, ע' 48, " וחזייננא בהא כריש לקיש משמא דבר קפרא משום דכולהו (רבי יוחנן ורבי אלעזר) תלמידי אינון לגבי בר קפרא " ²⁰.
העיסור ח"א מז ע"ד, " ומסתברא כפסק דר' האי וככולהו רבוותא דבעל נאמן כרב הונא דרב חסדא תלמידא דרב הונ' הוה ".

בחג"ה רלו, ע' 115, רה"ג פוסק כרב נחמן נגד שמואל²¹ על פי הכלל " הלכה כרב נחמן בדיני " (עי' לקמן ע' 72). לכאורה היה נראה לפסוק כשמואל הרב במקום רב נחמן התלמיד. אולם הכלל " כר"נ בדיני " נמצא בתלמוד (עיי"ש) ואילו הכלל של " תלמיד במקום רב " אינו נמצא בתלמוד (ועי' להלן "ככתראי" ע' 69). ואין לדחות את הכלל התלמודי מפני זה שאינו בתלמוד.

הכלל " תלמיד במקום הרב " אינו מתייחס רק לתלמיד ממש, אלא אף " תלמידי תלמידיו " נחשבים כתלמידי הרב. חג"ה שנה, ע' 181, " הלכה כר' אלעזר המודעי... כי ר' אלעזר המודעי הוא רב לכל אילו (רבי יוסי ורבי) וכולן כתלמידי תלמידיו והרי רבן גמליאל אומר הוא ככמה מקומות עדאן צריכין אנו למודעי ".

אולם לכאורה יש סתירה לדברים אלה של רב האי. שהרי כתב הריטב"א (אוצה"ג נדרים עה), " אע"ג דקיי"ל אין הלכה כתלמיד במקום הרב היינו כשחולק עמו בחייו ושמע רבו ולא חזר בו, אבל כשחלק עמו לאחר מותו לא אמרינן הכן, דאי לאו הכי לא הוה אמרינן הלכה ככתראי, דהא כתראי תלמידו דקמאי נינהו ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. וכן כתב רבינו האי גאון ז"ל " (וע"ע אוצה"ג סוכה הפירושים, ע' 84 הערה ה). והלא רבי ור' יוסי (שהזכרנו לעיל) לא השיבו לר' אלעזר המודעי בחייו. גם רבי יוחנן ורבי אלעזר כנראה חלקו על ריש לקיש שהביא את דברי בר קפרא (בחג"ה עט

הנ"ל), ולא אם בר קפרא עצמו. ובכן לפי דברי הריטב"א, למה לא השתמש רב האי בכלל "כבחראי" במקרים האלה?

ברם י"ל כי לפי דעה רה"ג הכלל "כבחראי" לא חל על הדורות הראשונים. במחלוקת תנאים או ראשוני האמוראים הכלל שקובע הוא "אין דברי התלמיד במקום הרב", ולא רק תלמיד עמש אלא אף "תלמידי תלמידיו". רק בדורות האחרונים של האמוראים מכינים את האבחנה שהזכיר הריטב"א. אם התלמיד חלק בחיי רבו אז אומרים "אין דברי התלמיד במקום הרב". ואם לאו, אז "הלכה כבחראי" (ועי' "חקופת" ע' רלז סי' מב ואינציקלופדיה תלמודית כרך א ע' רפח-ס וכרך ט ע' שמב). ואכן, כל המקרים שראינו לעיל שבהם פסק רב האי נגד התלמיד במקום הרב היו בתנאים או בקשוני האמוראים. במחלוקת בין אמוראים מאוחרים לא מצאנו שהוא השתמש בכלל "תלמיד במקום רב". האחרון שלגביו רה"ג מחיל כלל זה הוא רב חסדא. אולם כפי שנראה מיד, לגבי אותם הדורות הקודמים לא השתמש רה"ג בכלל "כבחראי". השימוש בכלל "כבחראי" מצאנו אצלו רק מרבה ורב יוסף ואילך, ונראה שהוא אך ורק בתנאי שאין התלמיד חולק על רבו בחייו.

הרי ומקרים שבהם מצאנו שרה"ג השתמש בכלל "כבחראי":
אוצה"ג שבת שפח, "רבא ורב יוסף בחראי אינון לגבי רב ושמואל". לכן כאשר הם מפרשים או נושאים ונותנים בדברי אחרים הכלל הוא "כבחראי". אף על פי שאין להכריע אם הגאון גורס רבה או רבא, מתוך שהזכיר את רב יוסף אנו למדים שהוא סבור שהכלל "כבחראי" חל כבר בדורם של רבה ורב יוסף. אם הוא גרס רבא בפשט רה"ג, אולי אפשר למצוא שם שימוש נוסף בכלל "כבחראי". יתכן שמפני הכלל "כבחראי" נטה הגאון להעדיף את דעתו של רבא על פני זו של רב יוסף.
בתג"ה סו"ס שנח (הנ"ל), "ורב אשי דהוא בחרא טעמא... כר' אלעזר המודעי". זה טעם נוסף לפסק כר' אלעזר המודעי. אמוראים רבים, ביניהם רב אשי "בחרא", סוברים כר' אלעזר. האמורא "הבחראי" מטה לצד התנא שאת דעתו מפרש הוא (ועי' ע' 58).
תג"ה רלו (הנ"ל), "ועוד דהא רבינא בחרא קא מוקיט לה לדר' כחכמ'".
נימוק נוסף לפסוק כרבי, משום שרבינא ה"כבחראי" מעמידו כרבים²².

אין מקרה של שימוש בכלל "כבחראי" אשר הוא קודם לרבה ורב יוסף. ועוד, אין אף מקרה של תלמיד במקום הרב (אילו חלקו בחיי הרב, היה פוסק כרב). מאידך, ישנו המקרה של "תלמידי תלמידיו" (רבה ורב יוסף במקום רב ושמואל). מסתבר שהוא ההבדל העיקרי בין הדורות הראשונים לאחרונים: בדורות הראשונים, אומר רה"ג, אין הלכה כתלמידי תלמידיו במקום הרב. ואילו בדורות האחרונים, במקומות כאלה אומרים "הלכה כבחראי" (מכיוון שלא חלקו בחיי הרב). כך יש להבין את אוצה"ג נדרים הנ"ל.

באוצה"ג כחובות קצט פוסק רה"ג כרב נחמן נגד מר בר רב אשי שהוא
בתראי, על פי הכלל "הלכה כרב נחמן בדיני" (עי' להלן ע' 72). הכלל
"כר"נ בדיני" נמצא בחלמוד (עיי"ש) ואין לדחותו מפני הכלל "כבתראי"
שאינו נמצא בחלמוד (ועי' לעיל ע' 67 לתג"ה רלו).

"שינויי דחיקי לא משנינן" (כחובות מב ע"ב וש"נ, ועי' יבמות
צא ע"ב וחמורה כא ע"א). מזה אנו לומדים שלא לסמוך על אוקימתא דחוקה
למשנה או למימרה. כמו כן, אין מקבלים להלכה פירושים ותירושים דחוקים
של הגמרא או של אמורא. מתוך תשובת גאון (רש"ג?) בחג"א תשב ע' 63
ואילך (עיי"ש ובהערות) ניתן ללמוד כיצד השתמשו הגאונים בעיקרון
הנ"ל. אם הלכה כאמורא פלוני, ואין אנו יכולים ליישב את דבריו – בדרך
הסברה – עם משנה (או מקור אחר), אזי מקבלים את שינויו, תירוצו
ואוקימתאותיו ליישבם. אבל, אין סומכים על שינויו או אוקימתאותיו של
אמורא שאין הלכה כמותו, אלא אם כן יש להם ראיה מצד אחר. כל מה
שנאמר בסוגיה בכדי לחרץ את שיטתו הרי הוא כאילו לא נאמר. מאידך,
סומכים על תירוצו – אף שנראה דחוק – אם הוא מקובל במסורה, ולא נאמר רק
לחרץ את דעתו של פלוני. במקום שלא נפשטה ההלכה, ושני אמוראים מתרצים
כל אחד לשיטתו, אין סומכים לא על זה ולא על זה. אם רצו לפשוט בעיה
שנתעוררה, חוץ שימוש במקור איזשהו, ודחו את הפישוט בדוחק (והוציאו
את המקור מידי פשוטו), הרי שאם לבסוף פושטים את הבעיה לפי אותה
השיטה כבנסיון הקודם, אז הדחיות הדחוקות בטילות (וחוזרים לפרש את
המקור כפשוטו, לפי השיטה שנתקבלה). אמורא שדוחק לפרש חנא כשיטתו,
ואין הלכה כאותו האמורא, גם פירושו נדחה.

שיטת רב האי גאון דומה לשיטה הנ"ל. ואלו דוגמאות לכך:
"דחיי' בעלמא הוא דדחינן כר' מאיר וליכא למסמך עלה" (חג"נ קלח).
זה מקרה של חירון דחוק כדי לא לפשוט בעיה בדרך מסוימת. מכיוון
טלכסוף אכן פושטים לפי אותה השיטה – הרי שהחירון בטל. הדוגמה מובאת
אף בחג"א הנ"ל ס"ע 64 ועיי"ש הערה 4.
בחג"ה שער, ע' 193, הגאון אינו מקבל את פירושו של ר' ירמיה למשנה.
כבר בסוגיה (חולין ל ע"א) נחלקו בפירוש המשנה. פירושו של ר' ירמיה
תלוי בהלכה של שמואל. מכיוון שרה"ג פוסק כרב, אין הוא מקבל את
האוקימתא שהיא אליבא דשמואל.

אוצה"ג סנהדרין חסג, "כך פסק רב האי גאון ופוסל מועלין בשבועות
ממון ובשבועות שוא". אע"פ שהגמרא שאלה (סנהדרין כז ע"א), "מאי לאו
אחד שבועת שוא ואחד שבועת ממון" וחירצה "לא אידי ואידי שבועת
ממון", מכיוון שרב האי פוסק כאביי (סם תעא) הרי שדחה את התשובה
הדחוקה, ופירש את הברייתא כפשטותה.
ה"פ לו" נעקרה צלע מכאן וצלע מכאן וחוליא קיימת כסדר החוליות

טריפה ". כבר הרגיש ר"י מילר בהערה ה, שאם הגאון פוסק ככן זכאי, אין צורך בחירוף (חולין נב ע"א) " בוכנא ואסיחא ". אפשר לפרש אח רב כהנא ורב אסי בפשטות- " חוליא קיימת ".

באוצה"ג סוכה לד, רב שרירא ורב האי פוסקים כשמואל, ואינם מחושבים בחירוף של רב. נראה כי הסעם הוא מפני שתירוף זה דחוק (ועיי"ש לג). בר"ה לד סע"ב הגמרא שואלת על שני מאמרים של רבי יוחנן שלכאורה סותרים זה את זה. על כך באים שני תירושים- של רבי אבא ושל רב נחמן בר יצחק- בכדי לתרץ את הסתירה. רה"ג (אוצה"ג ע' 73) מקבל את תירוצא של רנב"י כי " מצינו לו ברייתא מפורשת ", היינו ראייה ממקום אחר שדבריו נכונים ולא שנאמרו רק כמטרה לתרץ את הסתירה. ואילו חירוף של ר' אבא " לא מפי שמועה אמרה אלא שינוי... ואשינוי לא סמכינן וכל שכן שינוי דר' אבא בסל " (רה"ג טוען " כל שכן שינוי דר' אבא בסל " כי אף לולי היתה זה שינוי דחיקא הרי הגמרא הקשתה עליו, והובא במקומו חירוף אחר בלשון " אלא אמר רנב"י ". ועי' להלן ע' 77). בתג' "א תרפו ט, ע' לה, רה"ג דוחה את שיטת רמי בר חמא המצמצמת שבועת השומרים למקרה מיוחד (שהפקיד בשטר). לפי שיטה זו חייבים לפרש את כל הפסוקים והמשניות הדנים בשבועת השומרים כאילו עוסקים באותו מקרה מיוחד. רה"ג כותב, " איגליא לה מילחא דרמי בר חמא דבדברי הבל קא מתלי ודחיתא ולא כלום קא מדחי דקא דחיק מקראות מלאים בשבועת השומרים ומשנאות ברורות ומוקי להון במילחא דחיקתא טובא " (ועי' ע' 90).

מתוך האמור לעיל יש להסיק מסקנה מסוימת, ואפשר לנסח אותה ככלל. אם שורת משניות עוסקות בענין מסויים ונראה בפשטות שכלליות הן ואינן מוגבלות למקרה מיוחד, כך יש לפרשן, לפי הבנה זו. והנה אם יבוא אמורא ויציע הלכה או פירוש שבעקבותיו נצטרך לדחוק את כל המשניות האלו ולהעמידן כמוגבלות למקרה מיוחד (כזמן שהגמרא לא פירשה כך), אין מוציאים את המשניות מפירושן הרחב. גם אין להעמיד את המשניות שלא כהלכה בגלל פירושן של האמורא הנ"ל. אדרבה, דוחים את דבריו ואין להעמיד את המשניות אלא ככלליות ולהלכה.

הרי עיקר חשוב לגבי המבקשים לפסוק הלכה על פי משנה: משנה, גגירסתה מפוקפקת בגמרא, אין סומכים עליה. שע"צ ד' ה' ד, " מיהו חניאנא דהא מתניחין אית ביה ספק ", ועל כן אין פוסקים על פיה.

הנה כלל שחל גם על תנאים וגם על אמוראים: אין הלכה כשיטה. " ודע דכל מקום שאתה מוצא בגמרא ר' פלו' ור' פלו' אמרו דבר אחד זהו שטה ואין הלכה כמותן " (מקח וממכר סוף שער כ). דומה לזה עמ' אדם מקנה דבר שלא בא לעולם (מקו"מ שער כט, סב ע"ב), " כלשו סבירא להו דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם ונמצא שהוא שטה ואין הלכה

כ"ו
 כמוהם". על רב האי פוסק (חג"ה שלג [א], ע' 160), "הא קימא לן
 שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" (ועי' חג"ה שני ורמב"ן קדושין ס
 ע"ב).

ע"ה
 נעבור לכללי הפסק במחלוקת אמוראים.

"רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן" (ביצה ד ע"א ועי' "חקופת"
 ע' רכז סי' ו). הכלל מוזכר במפורש בחג"א חרפז ס"ע קיג. "וכן נמי
 מצינו לרבי' האיי גאון ז"ל כיון דקיימ' לן דרב ור' יוחנן הלכה כר'
 יוחנן הכא נמי הלכה כר' יוחנן". מסתבר כי על פי כלל זה פוסק רב האי
 בה"פ לח "נסדק לארכו אפי' לא נשתייר ממנו אלא משהו למעלה ומשהו
 למטה כשרה כר' יוחנן". "רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן כ"ש דשמואל
 קאי כר' יוחנן" (אוצה"ג עירובין קפב), ואפילו באיסורא. וכן הוא
 ברשב"א חולין נו ד"ה ה"ג (ועי' "חקופת" שם).

"שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן" (עירובין מז ע"ב ועי'
 "חקופת" שם). לכן כותב רה"ג בחג"ה קצח, ס"ע 88, "וחאצל אלגואב
 (ויוצאת החשובה) ר' יוחנן אמ' אפילו חימא לא קנו מידו וכו' ",
 ואינו מזכיר את דעת שמואל בכלל.

רב ושמואל "כרב באיסורא וכשמואל בדיני" (בכורות מט ע"ב).
 באיסורא מצאנו לרה"ג, "סוגיאן בעלמא דקימא לן הלכה כרב באיסורי" "
 (חג"ה שני, וכעין זה באוצה"ג שבת שפח).^{22א} באוצה"ג יבמות שפ(=) זוכות
 עב-ג) "והל' כרב". הטעם לזה כודאי הוא שזו מחלוקת רב ושמואל
 באיסורא (עיי"ש שם, "דכל רב ושמואל הל' כרב באיסורי"). ואילו
 בדינא כותב רב האי, "סוגיה כשמואל בדיני" (אוצה"ג כחובות חרמה).
 בר"ז אגמתי 159 רע"ב "והלכתא כשמואל". הטעם - בלי ספק - כי זו
 מחלוקת רב ושמואל בדינא.^{22ב}

מצאנו גם פסקים החורגים מן הכלל הנ"ל:

חג"ה שכו נוטה כרב אף בדיני "דהא חניא כואתיה דרב" (עי' ע' 53.
 וכך דעתו של רב שר שלום באוצה"ג גיטין נה).
 אפשר שזו הסיבה שפסק כרב בחג"ה ר"ע 15 (עיי"ש והע' 11. אף רב ישראל
 גאון לא פסק כשמואל שם - רשב"ם ב"ב נב ע"ב).
 במש"ש (ע' יב), "אמר רב כפירת טענה שחי כסף, והלכה כמוהו". בב"י
 טור חוש"מ ר"ס פח, "ופסקו הפוסקים כווחיה (דרב) משום דחני רבי
 חייא לסייועיה".

באוצה"ג פסחים ב פסקו רש"ג ורה"ג כשמאל באיסורי. נראה שזה משום ש" כולו תנאי תנו כוותיה דשמאל " (עי' ס"ע 54).

" הלכתא כרב נחמן בדיני " (כתובות יג ע"א וש"נ). לפי תפיסת רב האי הכלל הזה אינו מוגבל למחלוקת רב נחמן עם אמורא מסויים (עי' תקופת ע' רכח סי' יא וע' רכט סי' טז-יז. ועי' דברי פרופ' אברמסון בהוספות לפירושו לב"ב ע' 210 לע' 80). כך מסתבר מניסוחו " כל היכא דאמר " (עי' להלן).

בתג"ה רלו, נשאל רה"ג אם הלכה כרבי יוסי ששמאל פסק כמותו או כרבי שפסק רב נחמן כמותו. הוא השיב " הכין חזינא דהיל' כרב נחמן דפסק כר' ... וקימא לן הלכה כרב נחמן בדיני כל היכא דאמר ". כוונתו, אף כשבאר"נ להכריע מחלוקת תנאים חל הכלל שהלכה כמותו בדיני (עי' לעיל ע' 55). פסק זה נמצא גם בחשובתו במהר"מ אלא שקר טז " וקי"ל הלכ' כרב נחמן בדיני ". ובמזו"מ ג, " ומסקינן בגמ' בשמעתא ר' נחמן אמר הלכה כר' ". נראה הדבר כי על שיטה זו - שהלכה כרבי, שאף בדיני ממונות נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה - מבוססים כל פסקיו בענין עדי השטר שנמצא אחד מהם קרוב או פסול (תג"ה מב, תג"א תרפז ס"ע קיא, רמב"ן ב"ב קסב).

אוצה"ג כתובות קצט, " רבינו האי פסק כרב נחמן דהילכתא כוותיה בדינא ", ש " מודעה היו דברינו אין נאמנין " נגד מר בר רב אשי. נראה שהנימוק " דהלכתא כוותיה בדינא " הוא של הגאון שהרי העיטור עצמו מנמק את הפסק בדרך אחרת (שם הערה ה). מסתבר שעל פסק זה סומך הגאון שם רג ע' 75, ובמקו"מ שער לא, כשמקבל טענת העד רק אם נאמר לו לכתוב²³, ואז אחי שטרא ומרעי לשטרא.

אנו למדים מהמקומות האלה, כי כלל זה עדיף על כללים
אחרים- "הלכה כבתראי" (מר בר רב אשי, עי' ע' 69), "והלכתא כמר
בר רב אשי" (עי' ע' 73), "אין הלכה כחלמיד (רב נחמן) במקום
הרב" (שמואל, עי' ע' 67 והערה 21)- שהיו מטיין לפסוק נגד רב
נחמן. הטעם לעדיפותו של כלל זה הוא בלי ספק משום שמפורש בחלמוד,
ואילו השאר אינם מפורשים בחלמוד.

כתבנו לעיל (ר"ע 51, עיי"ש) כי "לפני שחזר בו, הורה רב האי
דוקא כרב נחמן שיחלוקו". דבריו נמצאים במש"ש ע' עט-פ, "ואני
מסכים שראוי לדיין לנהוג כדברי ר' יוסי... שיחלוקו ולא נמנעו
אבותי ואבות אבותי הקדושים ז"ל מלהורות ולדיין בזה הדין, אלא
על זה דנו

ועל זה הורו לעשות. וכך אמר בגמרא (שבועות מז ע"א)... ומסקנא אמר רב יוסף בר מניומי עבד רב נחמן עובדא כר' יוסי דאמר יהלוקו". וכן הוא פוסק גם בתג"ה רג, "אי אלמנה מאתח מן גיר תחלף נעטי וראתהא נבף כתובתהא" (אם האלמנה מתה בלי שתזבע נותן ליורשיה חצי כתובתה). והנה על אף שכנס רה"ג כרב נחמן, נראה כי לא כללי הפסק הם שהביאו אותו לידי הכרעתו. משמע דבריו במצ"ס היא שהורה כן מפני שכך הורו ודנו אבותיו (אולי הוא נטה ל"יהלוקו" מפני שראה בו כעין פשרה).

"כל היכא דפליג אביי ורבא הלכה כרבא לבר מי"ע"ל קג"ס" (אוצה"ג ר"ה עב, ע' 49 על פי קידושין נב ע"א וש"נ). כלל זה חל כמי הנראה אף במקום שהם מפרשים דברי חנא (אוצה"ג ב"ק ח"ב ס"ע 113). כבר הזכרנו לעיל (ע' 55) שגם כשהם חולקים בהכרעת מחלוקת תנאים משתמשים בכלל ופוסקים כרבא, אף אם לפי כללי התנאים היינו פוסקים אחרת.

"הלכה כמר בר רב אשי". אולם אין זה כלל מוחלט, ויש לו יוצאים מן הכלל. אלא שנחלקו הקבלות אלו הם היוצאים מן הכלל (ע' "תקופת" ע' רל ס"י כג ואוצה"ג סנהדרין תריח-תרכ"ד²⁴). מלשוננו של רה"ג בתג"ה שלג (ב'), ע' 161, "דמהליב דבו" היסט ואמר ליסתבע חובע ולישקול אית ליה מן דינא", קשה להביא ראיה כי פסק נגד מר בר רב אשי במיפך ("דאמר בדאורייתא נמי מפכינן"), שהרי נשאל הגאון במיוחד על היסט. "דאסיקנא (ע' ע' 89) החם דכזאין לו אפוסטרופוס מתנה כמכר" (אוצה"ג כתובות חקמג). הכוונה לגיטיין נס ע"א, "מר בר רב אשי אמר מתנה כמכר". נראה כי רה"ג רומז שהלכה כמותו בגלל כלל זה. כרט אחר אודות כלל זה כבר ראינו לעיל (ע' 72), והוא הכלל שהוא נזכר בחלמוד עדיף על כלל זה.

הערותיו של מסדר הסוגיה ומונחי העריכה שלו השפיעו לא מעט על אותן ההכרעות שהכריע רה"ג על פי הסוגיה. השפעה חזקה במיוחד השפיעו אותם המונחים הרומזים לקביעת ההלכה.

"כל מילתא דקיימ' כתנאי מפוקפקת היא" (מזו"מ רלד וע' "תקופת" ע' רלט ס"י מו). פירושו אם הסוגיה מעמידה אמורא "כתנאי" אין פוסקים כמותו.

מכאן, שאם אין הסוגיה רוצה בדחייתה של דעת אמורא זו, אין היא מעמידה אותה "כתנאי". אכן הם הועמד אמורא כתנאי, על ידי אמורא אחר או על ידי הערת הסוגיה, הרי שמי שסבור שההלכה היא כאותו אמורא ראשון ינסה להוכיח שאין צורך להעמידו כתנאי. מזה לומד רה"ג שכאשר הגמרא טורחת ליישב באופן שלא יועמד אמורא כתנאי, ודאי היה זה משום שמקובל אצלה כי ההלכה כמותו. הוא מעלה את הרעיון הזה פעמיים בפירוש הסוגיה (שבועות מג ואילך) בתשובה הנ"ל: "והקשינו על זאת נימא דר' יצחק תנאי היא וכן היא הקושיא הזו קיימא לך דשמעתא דר' יצחק ולית בה פלוגתא דתנאי וכל מילתא דקיימ' כתנאי מפורקת היא". ושוב, "והקשינו על זאת כיון דרבה ור' יוסף פליגי בשומר אבידה וקא אמרת בפלוגתא דר' אליעזר ור' עקיבה פלוגתיהו קא קאלשא דר' יוסף וקיימו כתנאי ואנן קיימ' לן כר' יוסף ולית לך לאוקמה כתנאי". עיקר זה מוזכר גם בתג"ה לט, "ואע"ג דאמרימין... כתנאי הא דחינן מלאוקימה כתנאי... ואיכא למימר דכלי עלמא...".

תג"ה שנת, "ולאן היל' כמר עוקבא דהא קימא בתנאי (במקבילה בתוש"ר - כדתנאי)". מכאן אנו לומדים חידוש. אפילו כשהמונח "כתנאי" אינו מוזכר במפורש בסוגיה, בכ"ז משתמשים בכלל זה. אם המסדר מביא ברייתות התולקות על דברי האמורא, אזי דינו "כתנאי".

במזו"מ רלד הנ"ל (סד ע"ב) רה"ג פוסק "אין הלכה כמוהם" (לא כשמואל, ולא כר"נ ונהרדעי הקרובים לשיטתו), וזו הכרעתו היחידה בתשובה פרשנית זו. קרוב לוודאי שהטעם הוא מפני שהגמרא קבעה "כולי עלמא לית להו דשמואל". והרי דברים ק"ו. אם "כתנאי מפורקת", עאכ"ו שכאשר הגמרא קובעת שכל התנאים העוסקים בענין מתנגדים לדברי האמורא, שאין פוסקים כמותו. הרמב"ן (ב"מ פב ע"א ד"ה ונ"ל) פוסק גם הוא נגד שמואל בגלל "כולי עלמא לית להו" ומסיים, "ומ"ה מסיק בתנאי דכ"ע לית להו דשמואל ולפי' הסכימו

הגאונים ורבינו הגדול דאין הלכ' כשמואל " הרמב"ן טוען כי דברי הגמרא מכריעים נגד שמואל רק משום " דמצי למימ' דכ"ע אית להו דשמואל ", ולכן מכיוון שאמרה הגמרא להיפך הרי שהיא סבורה שאין הלכה כשמואל. אך לולי יכלה הגמרא לומר " כ"ע אית להו " אז לא היינו קובעים שאין הלכה כשמואל. כל בית מדרשו של הרמב"ן סבורים כשיטתו (ועי' דברי הריטב"א סופ"ו דשבועות).

עד כאן באשר ל" כ"ע לית להו ". נשאלת השאלה לאידך גיסא: כשהגמרא אומרת כ"ע סבור כך וכך (כ"ע אית להו) ופירושו אין מי שתולק על אותה הדיעה, האם אז פוסק רה"ג כמותה? מאוצה"ג ברכות הפי' צד, מסתבר שכן. " ואם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ". הפסק הוא כפי הנראה על פי דברי הסוגיה (כג ע"א) " אלא דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ". עדיין יש לשאול: האם סבור רה"ג שיש לפסוק כ" כ"ע אית להו " רק כשלפני התלמוד שני לשונות והתלמוד מביא אחד ומניח את האחר, כשהיה יכול לומר גם את האחר, דכיוון שהיה יכול לאומרו ומניחו ואומר האחד משמע שזה הלכה והאחר אינה הלכה. אבל אם לא היה יכול לומר " אלא דכ"ע " על הלשון השני אין ראייה מהתלמוד (ע"פ לשון תר"י לסוגית ברכות הנ"ל ד"ה וכתב). או שמא אם הביא לשון אחד פוסקים על פי ה" אלא דכ"ע " אע"פ שלא יכול היה לומר " אלא דכ"ע " על השני. אי אפשר לדעת מה סבור הגאון כרגיל, ואין להכריע מאוצה"ג הנ"ל. אפשר לטעון לכאן ולכאן: בני"ד לא יכלה הגמרא לומר, " אלא דכ"ע אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש ". לכן, מאחר שפסק רה"ג "חוזר לראש" בגלל ה" דכ"ע " הרי שסבור שבכל מקרה פוסקים כ" כ"ע ". ומאידך אפשר לטעון: יכלה הגמרא לומר " אלא דכ"ע מודה אם לא שהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק ", ולכן במקרה כזה פוסקים כ" כ"ע ". אבל במקום שאין הגמרא יכולה לומר גם את הלשון האחר אין לפסוק כ" כ"ע " (עי' תר"י הנ"ל ותוס' ותוס' רי"ח ד"ה אלא, ותוס' ב"מ פב ע"א ד"ה לא).

שוב נשאלת השאלה: מה דינו של "אלא דכולי עלמא אית להו" הבא כתשובה להצעת "כתנאי"? האם גם במקרה כזה יש לפרש שאין חולקים כלל על ההלכה? או שמא הכוונה ב"כ"ע" היא רק לשני התנאים (או לקבוצת התנאים) שה"כתנאי" מתיחסת אליהם. תשובת הגמרא "אלא דכ"ע אית להו" קובעת ששניהם יכולים לסבור כאותו אמורא, אך אין זאת אומרת שאין בכלל מי שחולק. אם כך, במלים "אלא דכ"ע" אין הסוגיה רומזת לפסוק כאמורא, אלא רק שאין חובה להעמיד את מאמרו "כתנאי" ומתוך כך לפסוק נגדו (כלעיל ע' 73). במזו"מ רלד (הנ"ל) אין רה"ג קובע שהטעם לפסוק כר' יצחק ורב יוסף הוא משום ה"אלא דכ"ע". הוא מפרש שמכיוון שמקובלת הסוגיה מראש שההלכה כמותם היא לא יכלה להניחם כתנאי, וחייבת היחה לציין שכ"ע (התנאים החלוקים) יכולים לסבור כמותם (ועי' תג"א חרפ"ע 16, סימן מו).

שמעתא דסלקא ב"תיובתא" נדחית ואין פוסקים כמותה, אבל שמעתא דסלקא ב"קושיא" לא נדחית ואפשר לפסוק כמותה. כך יוצא מדברי רה"ג בתג"ה שלד, ובחי' הרשב"א לברכות כו ע"ב ד"ה ואם הבדיל וכט ע"א ד"ה מחקיף לה. ועי' תקופת ע' רלא סימן כו. וע"ע שטמ"ק לב"ב נב ע"ב ד"ה ולענין, בדברי הר"ח "קבלה מן הגאונים". ועי' היטב בדברי הגאון (רש"ג?) בתג"א חשב ר"ע 65 והע' 251. מכיוון שהוא סבור כי אין הכרח לדחות דיעה או הלכה בגלל "קושיא", "ר"ה גאון פסק כל"ק דריא"ר" (בחולין עו ע"א. האשכול ח"ג ע' 56), אע"פ שרב יהודה שתק ולא השיב על קושית עולא.

הרא"ש (גיטין ו:ז) כותב, " בעל העיטור ז"ל כתב בשם רב האי ז"ל
דהלכתא כלישנא בחרא דרבא וסבר רב האי דחשיב דברי רבא עיקר... משום
דרב פפא לא בא לחלוק על רבא אלא נשא ונתן בדבריו... והקשה לו בלשון
ודלמא... ורבא לא חשש להשיבו ". לגופו של ענין אין הכרח בדברי
הרא"ש, שרה"ג המובא בעיטור (אוצה"ג גיטין ר"ע 168 והערה ב) התכוון
לפסוק כרבא ולא כרב פפא. אפשר | רק להסיק שדעתו לפסוק כלישנא
בחרא. לענייננו אנו למדים כי הכין הרא"ש שלא ראה רב האי דחיה
להלכה בכל קושיא או התקפה. בעיקר זה ודאי צדק הרא"ש. רה"ג סוען
במפורש במקום אחר שהמקשה רק מברר את ההלכה ואין כוונתו לדחותה.
כתובות פט ע"ב (= ב"מ יז ע"ב) " א"ל מר קשישא... ואלמנה מן האירוסין
דאית לה כתובה מנא לן ". על זה כותב רה"ג (אוצה"ג ב"מ צח, ע' 42),
" ומר קשישא בריה דר"ח נמי לא קאמר בהדיא אלמנה מן האירוסין לית לה
כתובה היכא דלא כתב לה אלא מחפש מן מתנייתא דחיי' דחיה לה ולא קא
פסיק דלית לה כתובה ". מדבריו כתג"א תפז ט, ע' לד, אנו למדים שאם
אמורא מאוחר מוצא קושי בדברי אמורא קדום אין זאת אומרת שלהלכה אין
הוא מקבל את דבריו. אפשר שכוונתו (כלשון הגאון), " אם הלכה נקבל ואם
הדין (!) יש תשובה ".

עוד מפורש (באוצה"ג ב"מ הנ"ל) כי אם אמורא דוחה ראייה שהובאה
לדברי אמורא אחר, אין הכרח לומר שהוא דוחה את דבריו. שמא אינו
דוחה כי אם את הראייה בלבד. בב"מ יז סע"א, " אמר רבי יוחנן הסווען
אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום... א"ל רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן ולא
משנתנו היא זו... א"ל (רבי יוחנן) אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת
מרגניתא חותה אמר אביי מאי מרגניתא... ". כותב הגאון (שם ע' 43),
" ולא מיפלג פליג אביי על ר' יוחנן בשמעתיא אילא לר' חייא בר אבא...
וקא משוי לה ר' יוחנן מרגליתא דאיגלייא ליה קאמ' ליה אביי מאי
מרגליתא ומאי ראייה אית בה ".

שונה הדבר כשהקושיא חזקה וגורמת להצעה אחרת (כגון אלא...).
במקרים כאלה רואה רה"ג את השיטה הראשונה כדחוייה, ומקבל את האחרת.
בסע"צ ד' ב' ד " ועיקר זו דהכי מתרצינן לה למתניתין לקח ממנו בהלואתו
וכו' ". רה"ג מקבל את פירושו של רבא (ב"מ סב ע"ב) למשנה
שבראש הפרק. הגאון התעלם מפירושו של רבא שאביי דחאו, ומזה של אביי
שרבא דחאו (שם), " א"ל אביי אי... אלא אמר אביי... אמר ליה רבא אי
הכי... אלא אמר רבא וכו' " (הוא רומז לשני פירושים אלה שנדחו,
במקו"מ שער מד, " ושקלינן וטרינן בה ואסיקנא אמר רבא וכו' "). דוגמה
נוספת שהתעלם רב האי מפירושים שונים שנאמרו על דברי חנא וקיבל רק את
האחרון היא בסוגית כתובות פח ע"א-ע"ב, " ר"ש אהייא אמר רב ירמיה...

מתקיף לה רב ששת... אלא אמר רב ששת... מתקיף לה אביי... אלא אמר אביי... מתקיף לה רב פפא התינח כל זמן שחובעת כחובתה אינה חובעת כחובתה מאי איכא למימר אלא אמר רב פפא לאפוקי מדר"א ומחלוקתו".
 בחג"ה סו"ס רג כוחב רה"ג, "רבן שמע' בן גמ' (!) אומ' כל זמן שחובעת... דאמרינן מתקיף לה רב פפא התינח אם חובעת כחוב' אינה חובעת כחוב' מאי אמ' רב פפא לאפוקי מדר' אליעזר ומחלוקתו". אין הוא מזכיר את הפירושים האחרים (ועי' היטב תוספתא כפשוטה נשים ע' 333 ואילך והערות 36-7). ועוד דוגמה (חג"ה סו"ס שכב) ממחלוקת אמוראים להלכה (ב"ב צט ע"ב), "וגם אמרו אמ' רב יהודה אמ' שמואל... מתקיף לה רב פפא ולימא... אילא אמ' רב פפא שעל מנח כן... מיכן (מרב פפא) אתה למד...".
 הרי שדחה רה"ג את שיטת רב יהודה אמר שמואל בגלל התקפת רב פפא, וקיים את דברי רב פפא²⁶.

"שמע מינה" היא כפי הנראה טענה הקובעת כי אפשר ללמוד ממה שקדם, ומכריעה היא להלכה. מסתבר כי אין הבדל בעיקר זה בין אם ההערה היא של מסדר הסוגיה ובין אם היא נאמרה על ידי אמורא המוזכר בה. מחשבתו באוצה"ג כתובות ר"ע 75 מתבאר עד כמה נשען רה"ג על קביעתו מונח זה. הגאון טוען כי העדים שאמרו אמנה היו דברינו אינם נאמנים. לא הסמין רב האי את פסקו לדבריהם של רב נחמן או מר בר רב אשי שאמרו במפורש (כתובות יט ע"ב) "אמנה היו דברינו אין נאמנים". העדיף הוא להביא את לשון רב ששא (1) בריה דרב אידי (שם), "ש"מ מדרב כהנא עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים". והרי דוגמאות לפסקו כ"ש"מ":
 בחג"ה שכג רב האי מקבל את דעת הסוגיה (כתובות סח ע"ב) המבחינה בשיטת רבי בין מיחתה ללא מיחתה. הוא מדגיש בדבריו "ולא מיחתה כבר איבדה פרנסתה" (ומסמין להכרעתו את דברי הסוגיה הנ"ל ומסקנתה, "לא קשיא הא דמחאי והא דלא מחאי... אילא לאו שמע מינה").
 בשע"צ ד' ב' ד' "כדאמר רבא (ב"מ סג ע"א) ש"מ מדר' אושיעא מעמידין... וש"מ והוא דיש לו וש"מ איחא לדרכי ינאי... ועיקר זו זיהכי מחרצין לה למחניתין". כלומר, מכיוון שמקבלים את דברי רבא (עי' ע' 77) שפירוש המשנה הוא כר' אושיעא, הרי שיש לקבל גם את דיוקיו של רבא (בדברי ר' אושיעא) אשר נאמרו בלשון ש"מ".
 חג"ה סו"ס רלו, "שמע מינה דוקא חתקים עדות כשאר או בשים' ראשונה דבחר שטר שאין למדין". ההוכחה שאין למדין משיטה אחרונה היא מדברי הסוגיה שהביא רה"ג לפני כן בחשוכה. היא מסיקה, "שמע מינה אין למדין משיטה אחרונה שמע מינה".

חג"ה לח, ע' 15, " ואמרינן במסכתא דשמעתא שבועה בין [כבית] דין ובין [שלא] לבית דין כפירה בבית דין ". הכוונה היא לשבועות לב ע"א, " שמע מינה שבועה חוץ לב"ד כפירה בב"ד ". אך שמא פוסק רה"ג כאן על פי הכלל " סליק שמעתא " (עי' להלן ע' 85).

אולם יש לציין, כי מסתבר שאין כלל זה חל אם הסוגיה ממשיכה לדון במה שיוצא מחוץ ה"ש"מ, ומסיקה מסקנה שונה. דוגמה לכך אולי נמצאת ברמב"ן ב"ב קלא ע"א, אם הגאון אמנם גרס "ש"מ", ואם טעמו הוא כפי שמפרש הרמב"ן (ועי' כללי החלמוד בדברי הרמב"ן פ"ב סי' 21 ו 66).

גם "קמ"ל" הוא כפי הנראה מונח של המסדר שיש לפסוק על פיו. והרי דוגמאות:

רה"ג אוסר זמרה בפה (אוצה"ג סוטה קמ). הוא נסמך על דברי הגמרא " הוה אמנא הני מילי זמארא דמאנא אבל זמארא דפומה שרי קמ' לן " (שגם דפומא אסור. ועי' להלן ע' 93). הכרעתו היא על פי דברי הגמרא אלה אע"פ ש"קא מקלין ביה רבים דהא רב חיסדא זלויל ביה "(שם. אולם מאוצה"ג גיטין יט יוצא שדעתו היא כי רב חסדא זילזל באיסור משום שלא היה בידו לאסור).

בחג"ה שער, ע' 194, רה"ג מביא את משנת חולין (לב ע"א) " שחט את הוושט... ר' ישכב אומ' נבלה ". הוא ממשיך בהבאת דברי " רב יהודה אמ' רב החליד את הסכין [וכו'] " (שם ל ע"ב). רב האי הוסיף את מאמר רב על פי השו"ס של הגמרא (שם), " מאי קמ"ל תנינא או שהחליד... אי ממחני' ה"א ה"מ מלמטה למעלה... קמ"ל תחת העור כשרה ".

ראינו איפוא, שאם הגמרא מסיימת ב"קא משמע לן" שדבר מותר, הרי שכן פוסקים. ברם נראה כי לשיטת רה"ג עדיף לנהוג בדרך שהיא מותרת בעליל מאשר להזדקק לחידושו של ה"קמ"ל". על כן, אע"פ שהגמרא אומרת (פסחים קכ ע"א), " לא מיבעיא בתשונה דקאכיל לתיאבון אבל באחרונה... אימא לא קמ"ל ", כלומר משמיע לנו החלמוד כי אכילת הכזית מצה מותר באחרונה, אף על פי כן כותב רה"ג (חג"א חשב ע' 45), " שופרא דמילתא לוכל כזית בראשנה כדי שיאכל מצה לתיאבון ". דהיינו, לכתחילה מורה רה"ג כי עדיף לנהוג בדרך ה"לא מיבעיא" – היינו זו שאינה זקוקה להשמעת חידוש והיתר (ועי' הרא"ש פסחים פ"י סוף אות לה, " מוטב שיאכלה בתחילה לתיאבון ").

לעומת המונחים הנ"ל, שיש להם משמעות מבהקת של הכרעה, ישנם " מונחי עריכה וסידור " אשר אין להם משמעות כזאת. על כן קבע רה"ג

כללים כדי לפסוק במקומות בהם מופיעים מונחים אלה. פעמים שהוא מצא רמז לדעתו של המסדר אף במונחים אלה, ופסק על פיה.

אם ישנן שני לשונות בחלמוד, כלי שהגמרא חכריע ביניהם²⁸, אזי שלושה כללי הוראה מנחים את הב האיי: "כלישנא בחרא"²⁹ (עי' לקמן), "בדאורייתא עבדינן לחומרא" (אוצה"ג שבת הפי' סו), "והא מילתא דרבנן היא ולקולא עבדינן" (אוצה"ג תענית לד, ע' 19). שני הכללים האחרונים משלימים זה את זה³⁰. תחכן סתירה בין הראשון לבין אחד מהאחרונים. במקרה כזה מבטלים את הראשון מפני האחרונים. בשתי הדוגמאות הנ"ל (מאוצה"ג שבת ותענית), פסקו של רה"ג הוא אמנם כלישנא קמא. כשאין סתירה, ברור שיכול רה"ג להזכיר איזה מהם שיצצה. בדרך כלל מזכיר הגאון את הלשון שהוא פוסק כמותו ואין הוא מזכיר "קולא" ו"חומרא". כשאין עוסקים באיסור והיתר חל רק הכלל הראשון. "זה הכלל בדי' דכל חרי לישני עבדינן כלישנא בחרא", מקו"מ שער ז. הוא פוסק כן פעמיים נוספות (שם שער יו. שתיים צדיני ממונות). בחג"א תרפז סו"ס מח "וסוגיין בכי הא מילתא כלישנא בחרא". שאילת "נחינה בעל כרחו" (הנידונה שם) היא בעיקרה שאילה של "דני". אע"פ שבסוגייתנו יוצא שבלשון השני מקילים לגבי גיטין, הרי הפסק הוא כללי, והשלכחו אינה מוגבלת למקרה זה בלבד. עשוי בהחלט להיות מקרה שתוצאת הפסק תהיה לחומרא. נראה, אם כן, כי גם כאן הוא פוסק לפי הכלל "בדיני... כלישנא בחרא".

במקומות הבאים-כולם בצניני איסור והיתר- פוסק רה"ג כלישנא בחרא אין סתירה לכללים האחרים:

אוצה"ג פסחים קלג, ע' 53, "והלכה כרבנן כלישנא בחרא דאמר ר"ג אמר רב אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר" שמיקל בחמץ. פסקו הנו לחומרא בחמץ שהוא דאורייתא:

בחג"א חשב ע' 45, "ולענין חרין לישנאני דמפטירין אחרמא [הלכה כלישנא בחרא]³¹ ומנהאגין נמי כלישנא בחרא". מותר איפוא לאכול דברים אחרים אחרי אכילת מצה. נראה שהדיון כולו מוסב על לצאת יהי חיוב מדרכנן, שהרי מדאורייתא אכילת כזית מצה כלילה מספיקה. אוצה"ג סוכה קג, "סוגיין כלישנא בחרא". אין אנו יודעים מה הייתה גירסת רב האי בלישנא קמא. נראה כי מדובר בשאר ימים שהם דרכנן. עוד נראה כי פסקו כר' חנינה "שהיה מכשירה" הוא עכ"פ לקולא.

והרי מקרים בהם פסק רה"ג כלישנא קמא בגלל "דאורייתא לחומרא" או "דרבנן לקולא":

האשכול ח"ג ע' 56 (= ראבי"ה חתרפט) "ר"ה גאון פסק כל"ק דריא"ר "

(חולין עו ע"א). רה"ג פוסק לתומרא בדיני טריפות שהם דאורייתא. אוצה"ג ברכות הפי' ז' " וכתב רב האי משמא דקמאי (כנראה בפירושו לברכות) דכלישנא קמא עבדינן ". סיפור דברים בעלמא בפני המת (הנידון שם) ודאי אינו דאורייתא. לכן הוא מביא משמא דקמאי לקולא.

שני פסקים יוצאים מן הכלל וקשים הם לשיטתנו. אין בידינו להציע פתרונות וודאיים. באוצה"ג כתובות שעב, לשאילת " ארוסה יש לה מזונות "? " רבינו האי גאון כתב משובה דכיון דתרי לשני אינן ולא פשטא עבדינן לקולא ולא יהבינן מזוני לארוסה ". הרי לפנינו דיני ממונות והיינו מצפים כי הוא ישתמש בכלל " כלישנא בחרא ". קשה לשער כי הבין הגאון שהשאילה היא אם רבנן תיקנו מזונות לארוסה, ופסק לקולא בתקנה מדרבנן³². אולי כוונתו היא שישנם שני לשונות ובשניהם הבעיא לא איפשטא, כי אמוראים חלוקים בסברותיהם – ולכן נוהגים לקולא על הנחבע (עיי"ש חשעה ועי' להלן ע' 83). עיי"ל, אם הגירסה שהיתה לפניו בגמרא היא כזאת שלפנינו (עי' אוצה"ג שם דף 145 כולו), שמא פסק רה"ג אמנם כלישנא בחרא וכתירוצו של רב חסדא שבו " סליק שמעתא " (עי' להלן ע' 85). יתכן שהזכיר הגאון אפילו לשון בחרא ולקולא, ואילו נתקצרו דבריו שלפנינו. אין לקבוע שום דבר בוודאות.

אף פסקו באוצה"ג יבמות שפ קשה הוא. " ואע"ג דלא קם האי לישנא אלא היכא דאתבררה מילתא שבא עליה ארוס בחרא דידה (!) שדיא לי' ". רה"ג פוסק כלישנא בחרא בספק ממזר דאורייתא³³. היינו מצפים שיפסוק לחומרא. שמא³⁴ סבור רה"ג – כפי שסבור הראב"ה (שו"ת הרא"ש פב:א) – שלא קם האי לישנא, כי הסוגיה בקידושין עה ע"א מביאה רק את הלשון השני. דאורי הוא נוקט כי בספק ממזר אין מחמירין כבשאר ספיקות דאורייתא, כי דבר חורה ממזר ספק יבוא בקהל (קדושין עג ע"א). ^{פסוק} מדי ספק לא יצאנו. עתה נעבור לעניני "תיקו":

אם הסוגיה מסתיימת ב"תיקו", ברור כי היא לא ידעה להכריע, ואין למצוא רמז במסקנותיה לקביעת ההלכה. גם כאן, שלושה כללים מנחים את רב האי. שנים מהכללים האלה ^{פסוק} לכללי "שני לשונות" (לעיל ע' 80), והם: " כל תיקו בדרבנן לקולא " (אוצה"ג משקין לה). ועוד: " כיון דאיכא תרי לישני בדאורייתא עבדינן לחומרא. וה"נ בבי דאמרינן בהו תיקו אסורין דאורייתא ניהו " (אוצה"ג שבח הפי' סו הנ"ל), כלומר, שגם בתיקו בדאורייתא " עבדינן לחומרא ". כך יש להבין גם את דבריו במקו"מ שער י (כה ע"א), " וכל תיקו דאסורא לחמרא ". כוונתו – כך מסביר – לדאורייתא, בדומה לדין " לפני עורר " שהוא עוסק בו שם.

עד כאן באשר לאיסור והיתר. ואילו בדיני ממונות רה"ג מוסיף כלל שלישי על הכללים הללו (ר"ז אגמתי 304 ע"ב), " כל מאי דסליק בתיקו דיניה לקולא מחמירין על התובע ומקילין על הנחבע ועוד דאורייתא לחמטרא ודרבנן לקולא ³⁴ " (נעי' היטב "תקופת" ע' רלג סי' ל). והרי, לעומת דבריו אלה, ידועה שיטתו במקומות מספר בחיבוריו כי דין תיקו כדין ממון המוטל בספק, ודינם שחולקין (עי' מקו"מ שער כא מט ע"ב, שער כ מו ע"ב, מש"ש ע' סח, צו, צח, וצט. ועי' לעיל הערה 7. וע"ע "תקופת" הנ"ל ודברי פרופ' אכרמסון סיני שנה יב חוברת ח-י ע' ס). אולם, מחבר שחזר בו רה"ג מדעתו שבחיבוריו, ופסק בחשובותיו ככללים שבדבריו המובאים בר"ז אגמתי הנ"ל. כבר עמדו על כך ראשונים: " שמע מינה דהדר ביה ממאי דאמרינן מס"פ שבועות דנשבע וגובה מחצה " (חשובות מיימוניות נזיקין ד). " והנה בא"א כתוב שגם רב האי כתב בחשובותיו כיון דאשו ומסור סלקא בתיקו... המוציא מחבירו עליו הראיה (דהיינו, חומרא על התובע) ולא כאשר כתב בשערים " (שם ו. וע"ע אוצה"ג ב"ק קכח). כך פסק רב האי בשתי חשובות בענין גרמא וגרמי (שם קלב ורמ). וכן הוא בחשובותיו בחג"א תרפז סי' קיט (והערה 3), " ועלתה בתיקו. והכין חזינא דלאו כמוכר שדהו מפני רעתה דמי. הילכך אי בעי חד מינייהו למהדר מצי הדר ". כלומר, כל אחד מוחזק בשלו עד שיש קנין ודאי (בניגוד למוכר שדה מפני רעתה), ועל החובע להביא ראיה.

כללים אלה שהבאנו לגבי "תיקו", אינם חלים על "תיקו" בלבד, כי אם על ספק בכלל. ראינו לעיל כי השווה רה"ג דין תיקו לדין ממון המוטל בספק שחולקין, ושחזר בו בחשובותיו ונקט לגבי תיקו " חומרא על התובע והמוציא מחבירו עליו הראיה ". עוד לפני כן ראינו (לעיל ע' 54 והערה 7) שגם לגבי ממון המוטל בספק, פסק רה"ג בחשובותיו כחכמים שהמוציא מחבירו עליו הראיה, היינו שמחמירים על התובע ומקילין על הנחבע ³⁵. הכללים שקבע רה"ג ב" שני לשונות " ו"תיקו" לגבי איסור והיתר, דומים הם לכללים המפורסמים שכבר קבעה הגמרא לגבי אפקור והיתר לצנין "ספק". " וכל ספיקא דאורייתא לחומרא... וכל ספיקא דרבנן לקולא " (כיצה ג ע"ב). מאידך, בשחיטה הכלל הוא " כל ספק בשחיטה פסולה " (חולין כח ע"א). על פי זה כותב רה"ג (חג"ה סו"ס שעו), " ואו לא ידיע קמי גמר שחיטה... עבדינן לחומרא ואסרינן לה כהיא... ואמרו כל ספק שחיטה פסולה ".

רה"ג השתמש בכללי "ספק" אלה, גם בספק בפסק. אם נבצר ממנו להכריע מחלוקת-שלא ידע להחליט לא על יסוד כללי הפסק ואף לא מתוך מהלך הסוגיה (עי' לקמן ע' 91)-אזי פסק הוא על פי כללי "ספק". " רב

ששח כי כרע כרע כי חזרא " (כרכות יב ע"ב). " אמר רבי יהושע בן לוי... עד שיחפרקו כל חוליות שבשדרה עולא אמר עד כדי שיראה איסר כנגד לכו רבי חנינא אמר כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך " (שם כח ע"ב). אמר רה"ג (אוצה"ג שם סז), " ולא איפסקא הלכה. ודאי דרבנן היא ודעבד לקולא עבד... מיהו המהדרין כרעין כדי שיראה איסר שכנגד לבם ". אע"פ שכפי הנראה דעתו נוחה מהמחמירים, מעיקר הדין אפשר להקל אף לכתחילה כי " דרבנן היא ". בדאורייתא, מאידך, דעתו שונה. בפסחים מד ע"א מחלוקת אביי ורב דימי אם " היתר מצטרף לאיסור ". אין רה"ג (אוצה"ג פסחים נה) מכריע הכרעה ברורה. הוא כותב, " דאיכא למיעבד לחומרא כותיה " (דאביי). כחמץ ודאי, שדאורייתא הוא, יש להחמיר.

אף בדיני, פסק רה"ג לפי כללי "ספק" כשהוא לא הכריע מחלוקת: ב"ב קסח ע"ב: " היכי דמי קרע של בית דין א"ר יהודה מקום העדים ומקום הזמן ומקום התורף אביי אמר שתי וערב ". בחרומוה נז:א, " ודאי תפסינן לחומרא דבין כרב יהודה בין כאביי אם נמצא כך או כך פסול... חייטנא ולא מגבינן ביה ". פסק רה"ג גם כרב יהודה וגם כאביי, שאין גוברים בין בקריעת שתי וערב כאביי ובין בקריעת בשם עדים זמן או תורף כר"י. היינו לחומרא על התובע. נראה שבבב האי סבור שאביי ור"י חולקים. הוא אינו מכריע, אלא " תופס לחומרא " על התובע, כשניהם. אפשר גם שרה"ג מסתפק אם כוונת אביי היא לחלוק, להוסיף או להסתייג. והוא תופס לחומרא שכוונת אביי לחוסף.

בב"ב קטג ע"א חולקים אמוראים בכמה פוסלין הרחקת העדים מהשטר. "פסק רבינו האיי כרבי אבהו דמחמיר " (העיסור ס"א לא ע"א). נראה ש"דמחמיר" הוא הטעם לפסק. מכיוון שלא מצא רה"ג כלל אחר לפסוק על פיו, הוא פסק לחומרא על התובע. כך ניתן להבין גם מנוסח פסקו של הגאון ברמב"ן (לשם ד"ה כגון), " והכי הילכתא דיד בעל השטר על התחונ' ". הרי שטעם הפסק הוא להחמיר על התובע.

עוד יש להזכיר מה שכבר הבאנו לעיל (ע' 81) שאולי הטעם שפסק רה"ג לקולא על הנחכע באוצה"ג כתובות שעב, הוא משום שלא פשט הגאון מחלוקת אמוראים.

אף הוראה לדיניי מקום מסויים, כאשר הלקו ביניהם, הורה רה"ג שנוקטים בכללים אלה. " ואם שני דינים מלוקין שניהן שוין באותו הדבר עושין כר' יהושע בן קרחא (בדין הנשאל לשני חכמים) אם דבר איסור הוא דאורייתא מחמירין בו ואם ממון הוא ואחד אומ' להוציא ואחד אומ' שלא להוציא אין מוציאין. וכללו שלדבר בכך מהלכין אחר המקל " (אוצה"ג סנהדרין צב).

באוצה"ג ר"ה קלד, רה"ג מסתפק לא בין שתי דיעות להלכה, כי אם בין שתי שיטות בפירוש. להבדל בין שני הפירושים ישנה חשיבות להלכה. רה"ג כותב (ס"ע 73), " בזמן שהדברים משוקלים לחומרא עדינן ". אין לדעת אם זאת דעתו חמיד בספק בפירוש, או דוקא במקרה כזה³⁶. באוצה"ג כתובות חקו מובא " בשם רבינו האי גאון שנסתפק בדבר ". יסוד הספק הוא כנראה בדיקוק או פירוש המשנה³⁷. אך אין לנו יודעים כיצד נהג רב האי למעשה.

כאשר

נשאל רה"ג שאילה בדיני ממונות, ולא מצא יסוד בחלמוד להכריעה על פיו, הרי שהשתמש בכלל שראינו לעיל (ע' 82 ואילך) בספק בדיני. באוצה"ג כתובות חשעה נשאל רב האי § זבין ולא אצרכו להא זוזי הדרי זוזי דבר זה נוהג בין במקרקעי ובין במטלטלי או יש הפרש ביניהן ". השיב הגאון, " כיון שכל דבר שראו חכמי' ללמוד ממנו חשובת ביעיא זו קרקע הוא ואין לנו להחמיר ולדון את הדין בדבר אחר אלא בראיה, שכל המחמיר וכל שכן בממון עליו להביא ראיה... אבל מקום שאין מוציאים ראיה אין מחמירין בממון דקי"ל חומרא לחובע וקולא לנחבע... וזה כלל גדול בדין בין לענין ראיה בסענות ובין לענין ראיה בהלכה ". יוצא איפוא מכאן שכל הספיקות בדין או בהוראה שאי אפשר להביא להן ראיה, דינן הוא שמחמירים על החובע ועליו להביא ראיה³⁷.

מסוג

ישנו גם ספק אחר, ספק אם למעשה קיים דבר, שאם הוא קיים הוא אוסר. בספק כזה פוסק רה"ג לחומרא. באוצה"ג פסחים נה הנ"ל, " לא מישחו מניה בפסחא כדין עבדיהון דחמץ בזמניה אסור במשמו כרב ודיל' אית ביה משהו חמץ ". כלומר, אסור לשחוח משום שחמץ במשהו, ויחכן שלמעשה נסחט משהו לחוכו. מדובר כאן במין שלא במינו, שאף לרב אינו אסור במשהו אלא משום גזירה (פסחים כט ע"ב). על כן נראה שרה"ג מחמיר בספק כזה אף בדרבנן.

אין רה"ג מצרף חשש זה של שמא נסחט משהו, לפסקו כאביי- שפסק מטעם ספק בפסק באאורייתא לחומרא (ע' 83). אין הוא סבור שמצרפים את שתי ההכרעות שבהן הכריע לחומרא (אף שבכל ספק לחוד, פסק הוא לחומרא), " דאי לא ידיע בדודאי אית ביה תערובת חמץ לא מזהר לבעוריה " (שם). רק אם ודאי איכא חמץ, אז ראוי לנהוג לכתחילה לחומרא וכאביי.

פעמים שרה"ג מכריע על פי מקום סידורם של הדברים בסוגיה. מימרה, הלכה או פירוש שנקבעו בסיומה של הסוגיה, רה"ג מכריע כמותם. בלשוננו נקרא כלל זה "סליק שמעתא". כלל זה, כשאר כללי הפסק, מהווה נימוק לפסקי רה"ג (ועי' תקופת ע' רלו סימן מג). והרי דוגמאות לשימוש בכלל זה:

תג"ה עט, ע' 48, " ועוד דבהכין סליקא שמעתא ". נימוק נוסף לפסוק כבר קפרא הוא כי הלה מובא בסייומה של הסוגיה (ב"ב קנח ע"ב).
מזו"מ רלד, " אלא מוקמינן לה לדר' אליעזר ור' עקיבא במלוה צריך למשכונו... וסליקא שמעתא בהכא ". דבריו מתייחסים לסוגיה " לימא כחנאי " (הראשונה) בשבועות מד ע"ב. רה"ג מקבל- על פי הכלל- את הפירוש למחלוקת ר"א ור"ע הבא בסוף הסוגיה. ממילא אין צורך להעמיד את האמוראים כחנאי.

תג"ה רלב ע' 111, " אבל לרבוחינו שבבבל... וסלקא (דעתא) בשודא דדיאני ". יש לחקן " וסלקא [שמ]עתא בשודא דדיאני ". זאת אמנם מסקנת סוף סוגיה שבועות מח ע"ב, " האי דיינא דעבד כרב ושמואל עבד... האי דיינא דעבד כרבי אלעזר עבד ".³⁸

יש ורה"ג משתמש במונחים "מסקאנא דשמעתא" או "מסקאנא" (עי' עליהם: T. Q. R. סדרה חדשה יב ע' 1-330) במקום "סליק שמעתא", אבל משמעותם של כל המונחים הללו זהה (עי' תקופת שם):
שע"צ ד' ה' ד', " השתא לית לן אלא מסקאנא דשמעתא דקיימא בשודא דדיאני ". זה עתה ראינו שבחשובה אחרת (תג"ה רלב) הגאון קורא לזה "סלקא [שמ]עתא".³⁹

תג"ה שעו, ע' 193, " מסקאנא דשמעתא משנחינו בשתי סכינין ושני בני אדם כי דקאמ' רב וקימא לן היל' כמסקאנא ". ראייה נוספת לרב היא שהמשנה כמותו. רה"ג מקבל את פירוש רבי זירא למשנה ולא את הפירושים האחרים (חולין ל ע"א-ע"ב) משום שפירושו בא בסוף הסוגיה, היינו " סליק שמעתא ".

אוצה"ג שבת מב (ועיי"ש מד), " ואסיקנן (עי' להלן ע' 86) בה דשכירות לא קניא לכי הא מילתא דאמרינן במסקאנא והשתא דאמרת שכירות לא קניא גזרה בזבניי משום שאלה גזירה משום שכירות... ". הוא סומך על ה"מסקאנא" בע"ז טו ע"א, " והשתא דאמרת וכו' ". אע"פ שאין הדברים באים בסוף הסוגיה ממש, הרי זה סוף הדייון בהלכה וסיכומו. משום כך רה"ג מתייחס לזה כאל " סליק שמעתא ".

גם במקומות הבאים, כפי הנראה, סמך רה"ג על הכלל " סליק שמעתא ":

מרמרשטין ע' נח, " ולסוף קאמ' ליה רבא לרוהא (!) זיל לימיה (!) [פיסיה] לרבינא דאילא דייננא לך ". מסתבר שהכוונה ב"לסוף" היא לסוף הסוגיה, ופוסק רה"ג כנראה ע"פ הכלל " סליק שמעתא ".

באוצה"ג משקין עם פוסק רה"ג " אחר שנכנס לבית המרחץ שפיר דמי לנחמו שלא כחנחומי אבלים ". נראה שפירש הגאון את חירוץ הגמרא (מו"ק כא ע"ב), " אה"נ ומאי אינו מדבר עמו תנחומין? כדרכו. אבל מדבר עמו מן

הצד ", ככללי. דהיינו, שבכל אבילות מותר חמדד לנחם מן הצד (והוא נקרא "שלא כחנחומי אבלים"). מכיוון שהתירוץ בא בסוף הסוגיה, תפסו רה"ג כ" סליק שמעתא " ופסק על פיו. אוצ'ה כתובות קסא, ע' 51, "הלכה כר' יוסי דחאייש לפרעון". סוגית ב"מ (ז ע"ב) עוסקת בשאילה אם ר' יוסי חסד לפרעון. רה"ג מכריע בפירושו של רבינא הבא בסוף הסוגיה, שר' יוסי אמנם חייש לפרעון.

לעתים ברור שבהזכירו "מסקנה" מציין רב האי לסוף הסוגיה, אך לא ברור אם נימוקו לפסוק בסוף הסוגיה הוא משום "סליק שמעתא" או בגין כלל אחר מכללי הפסק. כבר הזכרנו (לעיל ר"ע 79) את דברי רה"ג בתג"ה לח, "ואמרינן במסקנא דשמעתא שבועה בין... ", ואת פקפוקנו אם הגורם לפסקו הוא "שמע מינה" או "סליק שמעתא". במקרים הבאים ספק אם הסעם לפסק הוא "סליק שמעתא":

תג"ה רלו, ע' 115, "היל' כרב נחמן דפסק כר' דהוא מסקנא דשמעתא וקימא לן הלכה כרב נחמן בדיני" (עי' ע' 72). האם רק מציין רה"ג למקום-סוף הסוגיה-שר"נ פוסק כרבי? או שמא מוזכרים כאן שני נימוקים לפסוק כר"נ. האחד שזה "מסקנא דשמעתא"-היינו לפי הכלל "סליק שמעתא"-והשני שהל' כר"נ בדיני.

דבריו בתג"ה שנה, ס"ע 181, מעוררים ספק דומה. "ועוד דמסקנא דשמעתא על דר' אלעזר^{דמי} והא קא מפרקי רבנן ומשנו אליביה". שוב נשאלת השאילה, האם רק מציין רה"ג שסוף הסוגיה מוסב על ר' אלעזר המודעי, והנימוק היחידי לפסק הוא שהאמוראים מפרקים אליביה (עי' ע' 58). או שמא נרמזים כאן שני כללים. האחד שר"א הוא סוף הסוגיה-דהיינו "סליק שמעתא"-והשני שאמוראים מפרקים אליביה.

לעיל (ע' 73) הבאנו את דבריו במש"ש ע' פ' "ומסקנא אמר רב יוסף בר מניומי עבד רב נחמן עובדא כר' יוסי דאמר יחלוקו". קשה לדעת אם דבריו רומזים לכלל "הילכתא כמסקנא", לכלל "הלכה כר"נ בדיני" או לכלל "מעשה רב". על כל פנים כבר כתבנו (שם) "נראה כי לא כללי הפסק הם שהביאו אותו הכרעתו" (עיי"ש וע' 51).

יש ושימושו של רה"ג במונח "מסקנה" מעורר ספק אם הגאון חופס את הדברים הנידונים בסוף הסוגיה. אוצ'ה ג' פסחים קלג, ס"ע 52, "ולענין הלכה כיון דמסקנא דשמעתין בפירוקא דאביי ופירושא דרב אשי אשכחינן דבמקום לישא לא פליגי...". הדייון בגמרא (פסחים מה ע"ב) מוסב על פירוש המחלוקת בבדייתא. ספק אם רה"ג מתכוון שדברי אביי ורב אשי הם סוף הסוגיה העוסקת בפירוש המחלוקת, והוא מכריע שמפרשים "כסילוק

שמעתא ". או שמא אין כוונתו שזה סוף הסוגיה, אלא ברצונו לומר כי מסיקים כפירוקא דאביי משום שרב אשי פירש את חירוצו) על פי הכלל נר"ג אמוראים מאוחרים בדברי קודמים 'ע' 62).

במקומות הבאים קרוב לודאי שאין משמעותה של "מסקנה" סוף סוגיה. ברובם הכוונה כנראה למהלך הסוגיה:

תשובות חכמי פרובינציה ע' 327, " ומסקנא נחבר דקא מפלגי בחור כדי דבור ". בסוף הסוגיה (ב"ק עג ע"ב) אנו למדים אמנם שרבי יוסי " אית ליה " חור כדי דיבור, ושאפשר להעמיד את המחלוקת ב" חור כדי דיבור " אך הצעת הגמרא להעמיד בכך את המחלוקת (שם סג סע"א) באה עוד לפני סוף הסוגיה. יוצא איפוא שכאן אין "מסקנה" מונח הרומז לסוף הסוגיה, כי אם מונח המציין למהלך הסוגיה (עי' להלן ע' 2-91) כולו.

תג"א תפז ס ע' לו, " ואקשו ופריקו ואסיקו על מסקניהון עבדינן ". מסקנת הסוגיה (ב"ב ע ע"א-ע"ב) לדעת רה"ג היא המפקיד בשטר ואומר החזרתו, נאמן בשבועה, כרב חסדא. כאן בודאי שאין משמעותה של " מסקניהון" סוף הסוגיה להרי הדברים הובאו לא בסוף הסוגיה כא אם בראשיתה. ההלכה אמנם חוזרת וצצה לאורך כל הסוגיה כולק. זאת ההלכה היוצאת מדחיית ה"תנאי" (שם ע"ב) ויש לפרש כן אף את דברי רב הו נא בר אבין (שם).

אולי כוונת המונח "מסקניהון" היא שהסיק רה"ג את ההלכה על פי אחד מכללי הפסק האחרים כגון " כולי עלמא " (" לא דכולי עלמא אית להו דרב חסדא " שם. ועי' ע' 75) או " אמורא שאין עליו חולקים " (כי הרי אין מי שחולק על רב חסדא. ה"כתנאי" נדחה. ר"ע רק שואל- עי' ע' 77, ואשר לרב הונא בר אבין הרי עי' לעיל שכן יש לפרש את הדברים. ועי' ע' 2-91). הלכות שחיסה לר"ש נ' גמעא 95א, " ומסקנא אמ' ר' יהושע בן לוי מוגרמת דרבנן כשרה לר' יוסי בר' יהודה ומוגרמת דר' יוסי בר' יהודה כשרה לר' חנניה בן אנטיגנס והילכת' כר' חנניה בן אנטיגנוס וכרב נחמן ... ". כבר ציינו (לעיל ע' 43) כי בעמשך הסוגיה " בא משא ומחן ... " (עיי"ש). ה"מסקנא" המוזכרת אינה איפוא סוף הסוגיה כולה כי אם הכרעת הגמרא בסיום הקטע של הסוגיה שהביא רה"ג. עוד הזכרנו (שם) שבני"ד אין רה"ג פוסק כ" סליק שמעתא ", כי אם כפסק מפורש של הגמרא.

ראינו איפוא שלא חמיד פוסקים כ"סליק שמעתא". אין הדברים אמורים רק כאשר הגמרא פוסקת נגדו במפורש. הרי לשון הרמב"ן (ב"ב קלא ע"א, בהסבירו את שיטת רה"ג שהבעיה שנתעוררה-שם- לא נתפשטה), "ואע"ג דאסיקנא בחרי"ב"ד תקון (בסוף הסוגיה, שם ע"ב) לאו הסקנא דסמכא הא למפשט בעיין... אלא שמא ר' יוחנן ב"ב היא ובחרי"ב"ד תיקון...". הרי שמתיחסים לפעמים אל סוף השמעתא כהצעה אפשרית ולא כמסקנא להלכה.

מאידך גיסא, לעומת "סליק שמעתא" ו"מסקנה", צורות הפועל- "אסיקנא(ן)", "מסקינא(ן)", "אסיקו", "מסקא" וכדומה- אינן מונחי פסק עצמאיים ואף אינן רומזות חמיד לסיבת ההכרעה. פעמים שאין הן מציינות כלל את פסק ההלכה. נראה שיש לתרגמם "העלינו" "העלו" "מעלים" וכדומה. יש והכוונה היא למה שהעלו או הסיקו בנקודה מסוימת של הסוגיה. ויש שהכוונה למה שהעלו במהלך הסוגיה כולו. לעתים קרובות הכוונה היא למה שהסיקו או העלו בסוף הסוגיה, שהרי הרבה ממה שמסוכס בסוגיה בא בסופה. ישנם אמנם מקומות, אשר בהם יש למונחים הללו משמעות של פסק הלכה. באותם מקומות יש והם מציינים שסבור רה"ג שכך מסיקים להלכה בגלל הכלל "סליק שמעתא". אולם יש גם שהם רומזים להכרעה בגין כלל אחר מכללי הפסק המקובלים אצלו (וזאת אף כשהמסקנה נמצאת בסוף הסוגיה).

המשמעות הרגילה ביוזר למונחים "אסיקנא" "מסקינא" וכדומה היא, מה שהעלו בסוגיה בנקודה מסוימת. כשהמונחים מופיעים כמובן זה, אין הם קשורים למסקנת הסוגיה בסופה, ולא להלכה שיש להסיק מהסוגיה. והרי דוגמאות:

מזו"מ רלד (הנ"ל. עיי"ש הערה א) סד סע"ב, "ואסיקנן אלא משכנו שלא בשעת הלואתו דע"ע אית להו דר' יצחק והכא במשכנו בשעת הלואתו ובשומר קא מיפלגי". אין זאת מסקנת הסוגיה. אדרבא, הסוגיה חוזרת בה מ"מסקנה" זו (שבועות מד רע"ב. ובלשון רה"ג- מזו"מ הנ"ל סה ע"א- "והקשינו על זאת"). "ואסיקנן" מציינת איפוא את דעת הסוגיה באותה נקודה שעוסק בה הגאון.

כן הדבר שם קלה. "ומסקינן בה א' רבה א"י מוחזקת היא". כך העלתה הגמרא בנקודה מסוימת במהלך סוגיה ב"ב קיט ע"א, ואין היא מסקנתה הסופית. רה"ג עצמו כותב בהמשך דבריו, "ומותבינן א"ר חדקא...". פירושו של "ומסקינן" הוא איפוא, העלינו בנקודה מסוימת.

חג"ה שלג (א), ר"ע 161, "איתיהיבא ליה במחנה פליגי בה רב אחא ורבינא כדמסקא שמעתא ומפורש...". פירושו, יש בדבר זה מחלוקת כפי שהסוגיה מעלה, ואין כאן ענין של "מסקנה" כלל.

קוה"ש סי' יב, "ומסקינן לה בשמעתין דרבי יוחנן גמרא גמיר לה דלר'

שמעון אין נפדין חמימים ". אלה הם דברי הגמרא בשבועות יב ע"א, לסיכום הדייון באותה נקודה, אך אין הם סוף הסוגיה. אוצ"ג פסחים יד " ואסיקנן עבד שמואל עובדא... ". פירוש, מה שהעלינו בסוף הדייון על " נחבקעו ממש ", ואין זה סוף הסוגיה (ברור שאין זה"ג פוסק כשמואל בגלל " סליק שמעתא ", שהרי הוא מנמק במפורש את פסקו כשמואל, " וקימא לן מעשה רב " - עי' לעיל ע' 50). חג"א תפז ט (הנ"ל), " ואסיקנן על מסקניהון עבדינן ". הכוונה לסוף המצ"מ בין ר"ע לרב חסדא, אך אין זה סוף הסוגיה. רה"ג סבור אמנם שזו מסקנת הסוגיה להלכה, אך נימוקו אינו " סליק שמעתא " אלא, כפי הנראה, אחד מכללי הפסק האחרים (עי' לעיל ע' 87). לעיל (ע' 85) ראינו דוגמה נוספת (באוצ"ג שבת מב) של " ואסיקנן " שמשמעותה אינה קשורה לסוף הסוגיה כי אם מה שהעלינו " מסוף הדייון וסיכומו ". ברם, שם חופט הגאון שיש להסתמך על מסקנה זאת כעל " סליק שמעתא " (עי"ש).

ברור כי לעתים קרובות הגמרא מעלה את סיכומה בסוף הסוגיה ממש. על כן המונחים "אסיקנא" וכו' רומזים הם במקומות רבים לסוף הסוגיה. כבר הזכרנו (ע' 88) כי אף במקומות שהמונח רומז למסקנת הסוגיה ורה"ג פוסק כאותה מסקנה, גם אז אין תמיד אפשרות לדעת אם הטעם לפסק הוא מום " סליק שמעתא ", או בגלל אחד מהכללים האחרים. הרי דוגמאות ל"אסיקנא" וכדומה שמרמזות כפי הנראה לסוף הסוגיה: בחג"ה שלג (א'), ע' 160, רה"ג כותב במפורש " ואסיקנן בסוף שמעתא איכא בינייהו... " (מכאן שיש "אסיקנן" שאינו בסוף שמעתא). בצ"ד המסקנה בסוף הסוגיה (ב"מ טז ע"א) אינה לפסק פי אם למצוא " מאי בינייהו ". ברור כי זאת מסקנת הסוגיה, שהרי נידחו כל ההצעות האחרות.³⁹ אוצ"ג כחובות חקמג, " דאסיקנא התם... מתנה כמכר ". לעיל ע' 73 ציינו שהכוונה לסוגיית גיטין נס ע"א. הסוגיה אמנם מסתיימת " ואמר לן מתנתן מתנה אחת מתנת שכיב מדע... ", אולם כפי שכתבנו (שם) מסתבר שרה"ג רומז לכלל " הלכה כמר בר רב אשי ". שם חקמג, " ואסיקנן דמחורתא דקולנית כדשמואל ". כוונת "ואסיקנן" היא ודאי לסוף הסוגיה " מחורתא כדשנין מעיקרא ", (2/48) כפי שהביא הגאון בתחילת התשובה, " ואמרינן מחורתא כדשינן מעיקרא ". יבבר כחבנו (לעיל ע' 44) שהנימוק לפסק הוא ש" מחורתא נחפסת כפסק מפורש ".

" ואסיקנא דהיכא דלא אמרינן אחילה עיקר לא אמרינן אחילה חוספת " (אוצ"ג כחובות קסא, ט"ע 151. עי' מה שכתבנו לעיל ע' 53).

באשר למשמעות ה"ואסיקנא", קשה להכריע אם רה"ג מחכוון לסוף כל הסוגיה או לסוף הדיוון הקצר שבו מובאים הפסקים המפורשים. עכ"פ אין נראה שנימוקו הוא "סליק שמעתא" כי הרי אין פסק ברור בסוף הסוגיה. קרוב לוודאי שכוונת הגאון היא שהסיק כך בגלל הכלל "יו"ר" (כמו שכתבו שם).

ועתה נציע כללים אחדים שאינם קשורים למיקומם של דברים בסוגיה.

אין לסמוך על מה שנאמר "מכללא", כי אם על מה שנאמר כפסק מפורש (עי' ע' 43 ואילך, ו"חקופת" רל"ט סי' מז). רה"ג מרחיב את הדיבור על כלל זה כתג"א חרפו ט (הנ"ל, ס"ע לה-ר"ע לו), "והאי דקא אמרינן מכלל... לא מילתא פסיקתא היא" ⁴⁰... וודאי בכוליה תלמודא שאני לן בין מילתא דאמר לה גברא רבה בפירוש ובין מילתא דאחיא מכללא... מאי דאחי מכללא קליש נכחיש הוא ולא סמכינן עליה... קמלל איח דלא סמכינן עליה... ". הטעם מובן: אין הכרח שאמנם דייקנו כראוי. שמא יש לפרש אחרת את המימרה (או את השתיקה) שממנה היסקנו "מכללא". כן מסביר הוא (שם), "ואיח למימר דלא סבירא להא והאי דאישתיק דלא שמעתא קאמר... איח למימר דההיא כלל ליח ביה ההיא מילתא ". כוונתו כפי הנראה למימרות שאין לתמוד מהן אלא אם כן נאמרו הדברים במפורש, לעומת מעשים שאפשר לתמוד מהם כי "מעשה רב" (ע' 50).

ראינו איפוא, שאין לסמוך על מה שלא נאמר במפורש. אכן נראה כי הטעם שסבור רה"ג כי " אין למדין מן הכללות " (אוצה"ג פסחים שמח ע"פ ר' יוחנן המצויין שם), הוא משום שלא נאמרו הדברים במפורש ובמפורט על כל מקרה ומקרה.

מאידך, כאשר המשנה קובעת דין אחד לשורת דברים ואינה משתמשת בכלל, אלא מונה את כל אחד ואחד, הרי שהענין מפורש ומפורט. הדין חל על כל מה שכלול ברשימה. ואילו מה שאינו ברשימה, הרי שאין הדין חל עליו. והרי דוגמאות:

אוצה"ג שבת צב, " דבר ברור שאין לך פיסול פחילות אלא מה שמנו חכמים לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלל ולא בפחילת האידן ולא בפחילת המדבר ולא בירוקה שעל פני המים אפי' אחד מאלף איפשר אלו היה צמ' גפן אסור שבקין ואמרין פחילת המדבר וירוק' שעל פני המים ".
כתג"ה שכו הגאון קובע שאין שבועה על טענת שמא במקרה שנשאל עליו. " וליח מן דינא שבוע' על טענת שמא אילא הנך דחנן... דאינון השותפין והאריסין... אבל כל דווד מן הני ליח עליה שבועה בטענת שמא ". מכיוון שמנחה המשנה את הנשבעים בטענת שמא, אין להוסיף על הרשימה.

ראינו איפוא שאין למדין מן הכללות. לעומתן למדים אמנם מן הכללים שקבעו חכמים - כללי הדין ושאר העיקרים התלמודיים. לא זו בלבד שלמדים מהם אלא אף מרחיבים אותם ומחילים אותם על מקרים שונים. למשל, באוצה"ג כחובות קסא, ע' 51, כתב רה"ג, "כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה והיאך נחייב אדם בממון שאין בו ראיה ולא אשכחנן עמי לא במשנה ולא בתלמוד דאיכא למיעבד הכין". הרי שלא מצאנו בתלמוד יוצא מן הכלל בדין זה. על כן עלינו לפסוק ככלל זה בכל מקרה ומקרה (ועי' לעיל ע' 54 וע' 82-4). והרי דוגמה נוספת: כתב רה"ג שכו הנ"ל, רה"ג משמח בעיקר "לחקוני שדרתך ולא לעוותי". שימוש בעיקר זה בני"ד שונה מהקובל. ~~כדלעיל ע' 77~~ טענת השולח המחנוד לצורת עשיית הפעולה ולתוצאותיה. בני"ד דוקא השולח הוא שרוצה בקיום הפעולה ומחנוד הוא לחזרתו של הנשלח. ועוד, הרי כאן היה הנשלח ספסר ולא שליח. אין רה"ג מתחשב בהדלים אלה. הספסר במחורו הרי הוא שליח. עלכן אפשר להרחיב כלל מקובל בדיני שליחות ולהחילו אף על מקרה כזה (וע"ע להלן בפ"ד).

אין דברים אלה אמורים רק בכללי דיני ממונות. הוא הדין לאיסור והיתר, שמרחיבים כלל ומחילים אותו על מקרה דומה. כתב רה"ג סו"ס שעו, אין יודעים אם לפני גמר שחיטה החליד, או לאחר גמר שחיטה. רה"ג פוסק על פי הכלל "כל ספק שחיטה פסולה" (חולין כח ע"א. ועי' ע' 82). כלל זה נאמר בגמרא לגבי עוף שאין יודעים אם לפני שחיטה נשמטה הגרגרה או לאחר שחיטה. הרי שהחילו רה"ג על מקרה דומה לגבי בהמה.

פעמים שאין רה"ג יכול להכריע לא על פי פסק ברור מדברי הגמרא, ולא על פי הכללים הקבועים ומונחי העריכה, ואף לא על פי מקום סידורם של הדברים. יש ואין אפשרות להסיק הלכה בכלל מדיונה של הגמרא על נושא מסוים, ויש מאידך, שדווקא באותה נקודה שרה"ג נשאל עליה, אודותה מפרט אין לתמוד הלכה מהסוגיה. בכל המקרים האלה רה"ג משתדל להבין מה שיוצא מתוך הסוגיה עצמה, כיצד מסיים הדברים, איך היה נראה למסדר הסוגיה או לאמוראים. הוא דן את הדין על פי "פשטות הסוגיה", ופוסק הלכה כפי שנראה בעיניו שיש להסיק מתוך מהלך הסוגיה.

לפי דעתם של כמה ממפרשי התלמוד, דרך הכרעה זו - על פי מהלך הסוגיה - היא משמעותם של דברי רב פפא "סוגיין דעלמא" (סנהדרין ו ע"א, לג ע"א), בפירושו "ל שיקול הדעת". רב פפא מפרש, "כגון הרי חנאי וחרי אמוראי דפליגי אהדדי ולא איחמר הלכתא לא כמר ולא כמר וסוגיין דשמעתא דעלמא (עי' דקד"ס וראשונים) אליבא דחד מינייהו".

מפרש רש"י בדרך ו, " וסוגיא דעלמא בילוך דינא " - יש לפרש כן - כפי הנראה - אף את דברי הר"ף (שבועות א' קטב), " והלכה כר' אליעזר בן יעקב... וסוגיין כוותיה דאמרינן... והאי סברא לא מסחגי אלא אליבא דר' אליעזר בן יעקב... ושמעינן מהא דהלכתא כרבי אליעזר בן יעקב דהא סוגיין כוותיה דאמרינן הוה חזי דמי שיקול הדעת... וסוגיין בעלמא כחד מינייהו " וע"ע סור חוש"מ ר"ס כה, " וסוגיא דעלמא אזלא כאידך כגון שסחמא דתלמודא פריק ממילתיה וכיוצא בזה ".

רב האי, מאידך, אינו מפרש " סוגיין בעלמא " בדרך זו. הוא סבור - כפי שיש להבין מסבריו - שכוונת " סוגיין בעלמא " היא לאחד מכללי הפסק (לעומת פסק מפורש). כך יוצא מדבריו (אוצה"ג שכת שפח ותג"ה שער, פ' 193), " סוגיין בעלמא דהלכה כרב באסורי ". וכן נראה לפרש גם את כוונתו בתג"ה עט, ע' 48, " וקימא לן דאמורא דתניא כואתיה הילכתא כואתיה אע"ג דלאו סוגיין בעלמא כואתיה ". דהיינו, פוסקים כאמורא שתנא כמותו אע"פ שלפי אחד מכללי הפסק האחרים היינו פוסקים כבר פלוגתיה (ועי' ע' 47 והערה 222).

ראינו בדיווננו על "מסקנה" (ע' 87 עיי"ש היטב), כי יש והמונח "מסקנה" רומז - כפי הנראה - שהסיק רה"ג את ההלכה ע"פ מהלך הסוגיה. בדקנו שם את המקומות האלה:

השוכות חכמי פרובנציה ע' 327, " ומסקנא נחבר דקא מפלגי בתוך כדי דיבור ". בכ"ק עג סע"א באה הצעת הגמרא שהמחלוקת היא " בתוך כדי דיבור ", וכי " רבנן סברי חוץ כדי דיבור לאו כדיבור ". מטרת מהלכו של המשך הסוגיה (ס"ע"ב) היא להוכיח שר"י אמנם סבור שתוך כדי דיבור כדיבור. דהיינו, ממהלך הסוגיה יוצא שאכן בתוך כדי דיבור קא מפלגי.

הג"א תרפז ט, " על מסקניהון עבדינן ". אמרנו כי אפשר שכוונת "מסקניהון" היא למהלך הסוגיה, שהרי ההלכה שפסק רב חסדא " חוזרת וצצה לאורך הסוגיה כולה. זאת ההלכה היוצאת מדחיית התנאי ויש לפרש כך אף את דברי רב הונא בר אבין " (עי' דברינו שם).

והרי דוגמאות נוספות לכמה מדבריו של רה"ג שסומכים - כפי הנראה -

על מהלך הסוגיה:

באוצה"ג גיטין יח נשאל רב האי אם ההלכה כמר עוקבא (האוסר זמרה בין בכלי ובין בפה) כל עיקר (ועי' ע' 79). רה"ג דחה את הסתירה שהעלו מברכות וטען שההלכה כמר עוקבא בין בכלי ובין בפה. בסוגיה סוטה מה ע"א רב חסדא זילזל באיסור, ואף רב חונא (!) התיר זמרה ניגדי ובקרי. בגלל הדיעות הנ"ל הביא רה"ג כמעט את כל סוגיה סוטה, בכדי להוכיח שמהלך הסוגיה כולה (חוץ מרב חסדא הנ"ל שלא היה בדדו לאסור) הוא לאסור שיר של שחוק וכיו"ב (כלשון הריטב"א בגיטין). על פי מהלך סוגיה סוטה פסק רה"ג כמר עוקבא לאיסור.

בחג"ה שכב נשאל רב האי שאילוח מספר אודות מי שיש לו אמת המים בחור שדה חבירו. הסוגיה הדנה בנושא זה (ב"ב צט ע"ב) אינה נוגעת בכל הפרטים שנשאל הגאון עליהם. אולם ממהלך הסוגיה כולה - הבנויה על מאמרי שמואל - ברור לרה"ג כי דעתה היא כי על בעל השדה לדאוג לכך שבעל האמה יוכל להשתמש מלוא השימוש באמתו. כך הוא מבין ממה שמוכח בסוגיה וכן יוצא בעליל מדברי רב פפא בסופה, "שעל מנת כן קבל עליו בעל השדה". רב האי פוסק לסוכת בעל האמה על פי מהלך הסוגיה כולו. על כן הוא מביא את הסוגיה כולה ומסמך אלה את דבריו בסייום החשובה, "מיכן אתה למד שכל צרכי האמה להשקות מקובלין הם על בעל השדה".

מוחר להניח כי רבות מההלכות שמוזכר רה"ג בחשובותיו, פסודן בהכרעותיו על פי מהלך הסוגיה. ביניהן ישנן רבות שלא הצלחנו למצוא להן מקור מפני שלא תמיד זכינו לרדת לסוף דעתו של הגאון, להבין על אילו סוגיות הוא מסתמך. הדברים בהירים יותר כשמסמך רב האי את פסקיו לקטעים מהתלמוד. אם אין מוצאים בקטעים הנ"ל - או בסוגיות שהם חלק מהן - מקום להשתמש בכללי הפסק האחרים, אזי ברור לנו כי רה"ג סומך על מהלך הסוגיה לפי הבנתו. כאשר הוא מביא קטע קצר, הרי בלי ספק סבור הוא, כי קטע זה מייצג את מהלך הסוגיה כולו. אפשר לקבוע איפוא, כמעט בוודאות, כי הכלל "מהלך הסוגיה" הוא אחד מהחשובים ביותר בדרכו של רב האי גאון בהלכה.

לא הזכרנו בפרק זה את כל אותם המקומות המרובים אשר בהם רה"ג מזכיר או סומך על הלכות שהם ברורות ממוסכמות בתלמוד; הלכות אשר הסוגיות עצמן חוזרות עליהן שוב ושוב בלי להוכיחן, ראייה לכך שהגמרא ראתה אותן כהלכות מובנות ומקובלות. אותן ההלכות מקובלות הן אף על רה"ג כפי שהיו מקובלות על הגמרא, ואין מקום לשימו' בכללי פסק. הרעיון דומה במקצת לכעין "מהלך סוגיה" כי הרי ההלכות מקובלות עלינו

מכיוון שברור לנו מתוך מהלכי הסוגיות שסך ההלכה. על אף דמיונם לכלל "מהלך הסוגיה" לא עסקנו במקומות הרבים האלה, מפני שאין קבלת ההלכות קשורה בהכרעה ושיקול הדעת.

נעבור עתה לכללי ההוראה האחרונים שבדיוננו זה: כאשר קישרה הגמרא שני ענינים, סבור רה"ג כי יש לפסוק באופן דומה בשניהם. שיטה זו נמצאת כמעט מפורשת באחת מחשובותיו. על הברייתא "היו ארבעה וחמשה עדים חתומין על השטר ונמצא אחד מהן קרוב או פסול מחקיים עדות כשאר", מעירה הגמרא (ב"ב קסב ע"ב), "מסייע ליה לחזקיה דאמר תזקיה מלאהו בקרובים כשר". על פי זה כותב רה"ג (תג"ה סו"ס רלו), "מדקא שיכן ליה רבנן להא דנמצא אחד מהן קרוב או פסול כהרחיק את העדים מן הכתב (עי' דיוננו בפ"ד ע' 217) שאין למדין משיט' אחרו' (עי' ע' 78) ובמילאהו בקרובין (עי' ע' 57) שהוא בחר דחתמין כשרים (עי' דיוננו בפ"ד). שמע מינה דוקא חתקיים עדות כשאר או בשיט' ראשונה דבחר שטר שאין למדין או לבסוף דמילוי בעלמא הוא". דהיינו, רה"ג פוסק הלכה דומה גם בברייתא וגם במימרה – "חתקיים עדות כשאר" – משום שקישרה אותן הגמרא ע"י ההערה "מסייע ליה...". פסק זה ממיוחד הוא לשתי הלכות אלו שקישרן הגמרא, ואין ללמוד מהן על מקרים אחרים.

דוגמה נוספת לשימוש בכלל זה הוא בהלכה שהרכינו לדון בה (עי' המצויין בהערה 38). משנת פ"ז דשבועות (בדפוס החלמוד מס ע"א) דנה בדין "שניהם חשודין על השבועה", ואף כדין היחומים אשר לפי פירוש הגמרא (מח ע"א) כוונתו ל"יחומים מן היחומים". הגמרא מקשרת את שני הענינים האלה פעמיים: פעם אחת, כאשר בסוגית "שניהם חשודים" (מז ע"א) מביאה היא את דברי רב ושמואל שנאמרו לגבי יחומים מן היחומים. ופעם שניה כאשר בסוגית "יחומים מן היחומים" מביאה היא את דברי רב נחמן שנאמרו לגבי שניהם חשודים. בגלל זה, פוסק רב האי פסק זהה לשני הענינים. גם לפני שחזר בו ופסק כאבותיו ש"יחלוקו", פסק כן בשני הענינים (מש"ש עט-פ). וגם לאחר שחזר בו, ופסק כרב ושמואל, ~~הוא~~ פסק כן בשני הדינים גם יחד, שע"צ ד' ה' ד. בכל מקרה, דעת רה"ג היא שבדיעבד דיין שעשה כאחד מהם מה שעשה עשוי שודא דדיינא. עי' היטב המצוינים לעיל).

שיטה זאת שיש לפסוק באופן דומה בשני ענינים הקשורים זה לזה – כפי שהיא מתבטאת בפסקיו הזהים של רה"ג ב"יחומים מן היחומים" וב"שניהם חשודים", לא הייתה מוסכמת בתקופת הגאונים. מחד גיסא, נקט בה רס"ג (אוצה"ג כחובות חרד, ס"ע 247), "מצאנו החכמים הראשונים השוו משפט שני יורשין... כמשפט שני בעלי דינין שהן חשודין". תפיסת רס"ג היא איפוא שהענינים הושוו על ידי חז"ל גם לענין פסק הלכה. זאת היא דעתו גם של רב משה גאון (תג"נ סב), הקובע בשאילת יורשין מן

היורשין, " והיכא דלא ניחא ליה לדרינא למיעבד אי כר' אלעזר אי כר' ושמאל איח ליה למיעבד כר' נחמן דקאמר' אם שניהם חשודין חזרה שבועה למקומה וכו' ". דהיינו שהוא סומך למעשה בענין " יורשים מן היורשים " על מה שנאמר להלכה לגבי " שניהם חשודים ". דעתו היא איפוא שהם שווים גם לגבי פסק ההלכה.

בה"ג מאידך מביא כל ענין במקומו הוא לפי סוגיה הש"ס, ואין הוא סבור, כפי הנראה, שיש לקשרם להלכה. ^{בג"ד} זה ודאי נכון לפי גירסת הדפוסים הגורסת " וכן הלכה " אחרי שיסת'ר' אבא בשניהם חשודים (אולם " וכן הלכה " חסר בהג"ב ובכ"י פריז). הרי"ף (שבועות א' קעו) גם הוא סבור בודאי שאין משווים אח' שני הענינים להלכה. ואלו דבריו: " ומסתברא לן דהלכתא כר' אבא דאמר כל המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם הילכך אם היו שניהם חשודין חזרה שבועה למחוייב לה... אבל לענין וכן היתומים מן היתומים בלחוד עכדינן כר' ושמאל " (הכרעתו זו של הרי"ף נחשלה על ידי ראשונים רבים).

יש ללמוד לא רק ממה שהגמרא אומרת, אלא אף משתיקתה למדים הלכה. הרי שתי דוגמאות לכך מחשובות רה"ג: אוצה"ג עירובין פד, " אילו היה דבר זה כשר היו אומרים בקושיין שלמעלה יברך... אלא מחוך שלא אמרו כך אנו לא נעשה כן ". הסוגיה (עירובין מ"ע"ב) לא הסיבה על השאילה " יום הכפורים היכי עביד ". לדעת רב האי, לו היה מותר לטעום היתה הגמרא מסיבה "שיטעום" (כי בודאי ידעה הגמרא את כל החשובות האפשריות) זה ששחקה הגמרא ולא הסיבה כן, סימן הוא כי היא סבורה שאסור לטעום. באוצה"ג כתובות קיב רה"ג דן בענין אשת איש שטענה כי היא נאנסה. דעתו היא שאין מקבלים את טענתה. אי קבלתו את טענה זו היא מפני שיכלה הגמרא להזכירה בטיעונה, ואעפ"כ היא שחקה ולא הזכירה. " ואכתי הוה ליה (למפרך) ספק באונס ספק ברצון, (ומדלא פריך) מכלל דשמא באונס לא אמרינן ". משתיקתה זו של הגמרא לומד רה"ג שאין לקבל את הטענה.

משתיקת אמורא, מאידך, אין ללמוד כאילו הוא מסכים למה שנאמר לו. זה שהוא אינו משיב יכול להיות בגלל שברור לכול כי המקשה והוא חולקים, וכמו שהראשון סבור כך, הוא סבור אחרת. ועוד, אם הדברים נאמרו כחירוף דחוק ולא כמימרה, אפשר להניח ששתיקת אמורא היא משום שאין הדברים נראים לו, ואין שתיקתו הסכמה. ואלו דברי רה"ג (חג"א חרפז ס הנ"ל, ע' לה), " איח למימר נמי דלא סבירא ליה לרבא הדין סברא, ודאשתיק מן רמי בר חמא משום דאי אמר ליה דבשטר נמי יכול לומר החזרתיו

לך הוה יכיל רמי בר חמא למימר ליה דאני לא סבורא לי הכין וכדמחמהינן
 בכמה דוכחא גברא אגברא קא רמית ועוד דאיגליא לה מילחא דרמי בר חמא
 בדברי הכל קא מחלי ודחיחא ולא כלום קא מדחי דקא דחיק... במילחא
 דחיקחא טובא ".

1א. לפי דעת רה"ג אין להרהר כלל אחרי פסק מפורש של הגמרא. וכך השיב (אוצה"ג כתובות צז) לשואלים ששאלוהו מה הטעם שאין ההלכה כרב תחליפא: "לא ידענו מה ששאלתם, מאחר דבגמרא מפרש בהדיא לית הלכתא כוותיה. מי אית לן למימר אמאי הלכתא כפלו" ולית הלכתא כפלוגי, א"כ כל הלכתא דפסיקא בגמרא כחד אחי למימר מ"ס".

1. רב האי רואה את עצמו חייב להסביר כל הוראה שנראית כסוטה מפסק מפורש של הגמרא, מכיוון שברור כי בדרך כלל יש לפסוק כהוראה מפורשת של התלמוד. על כן אנו מוצאים, למשל (אוצה"ג ברכות קעג), "ואף על גב דאמירן בחריה שמעתאחא פסאקא הדין הוא דעבד כמר עבד ודעודעבד כמר עבד וכיון דמב חונא ושאר רבנן... הכין עדיף למעבד כרבים ואף על פי כן דעבד הכין עבד". כלומר, כאן מקרה מיוחד שנוהגים כחכמים רבים ושונים. אך מעיקר הדין ודאי שיש לפסוק כפסק המפורש.

2. אפשר שרה"ג סבור שבמקרה כזה אף ר"י יסכים שמפורן, ולא פליג כי אם כשיש כוס (ועי' בגר"א ש"ע אור"ח תקנו ס"ק א).

3. "צריך" ! כך גירסתו גם במקו"מ שער לא.

3א. הוא הדנן כאשר הפירוש הוא של סתם הגמרא. אוצה"ג כתובות קמח, "אבל שתוקי דאבא שאול... כשר הוא... דתנן אבא שאול היה קורא וכו' כמאן כר"ג". כך פירשה סתם הגמרא (קדושין עד ע"א) את דברי אבא שאול.

4. לפי גירסתו "אמר ריב"מ אמר רב נחמן ר"י אומר יחלוקו א"ד משמא דריב"מ עבד ר"נ עובדא כר"י דאמר יחלוקו".

5. ועי' דייגנר "כחנאי" ע' 73. העמדה מימרה "כחנאי" קובעת שאין זו דיעה מוסכמת, אלא שיש עליה חולקים.

6. כך יש להשלים בדברי בר קפרא בכי"מ.

א6. באוצה"ג יו"ט סב, " לאורותי הוא ואסור... מחלוקת להריח... והלכך
הא מילתא אסירא ". המחלוקת (ביצה כב ע"ב) היא בין רבן גמליאל
המיקל והמתיר לבין חכמים האוסרים. הסיבה שרב האי אוסר היא - קרוב
לוודאי - משום שזו דעת רבים נגד היחיד. ועי' רבינו ירוחם טו:ה:
כו " וכן פסק רבי האי דג מלוח מותר ". נראה כי לפסק זה מחכוון
הרי"ף, ע"ז אלף רמו "קאמר גאון". אם זה נכון, הרי הטעם הוא (שם)
" רבים לגבי יחיד ".

7. דברי חוספוט רבינו פרץ ב"מ קב ע"ב מייסדים קרוב לוודאי לא על
הכרעה מפורשת של הגאון כסומכוס, כי אם על אחד המקומות בחיבוריו
שרב האי פסק חולקין (עי' ע' 82).

8. להגבלת הכלל, עי' דיופנו באמורא המכריע מחלוקת חנאים, ע' 55,
ובאמורא שחנא כמותו, ע' 57.

א8. 5 עין זה מצאנו באשכול (ח"א ע' 72), " ובכל דוכתא ר' מאיר ור' יוסי
הלכה כר' יוסי (עי' להלן ע' 67). אלא חזינן רבינו האי ז"ל דכתב
דאין הלכה כר' יוסי אלא כרב דאמר יצא ידי ברכה ראשונה... וכדרב
עבדינן דלא אשכחן אמורא דפליג עליה בהא מילתא ".

9. עי' לקמן הע' 10 מה שצבאא מ" הליכות עולם ".

10. עי' "חקופת" ע' רלד סי' לו, המביא דוגמה זו, דוגמאות מגאונים
אחרים וביסוס הכלל על דברי הגמרא. ועיי' ש"ס' לה שמסייעין רק
מברייחא שהיא להלכה, ולולי שלהלכה היא לא היו מסייעין ממנה.
מכאן אפשר להבין למה סיוע מברייחא קובע. כמו שהברייחא להלכה,
כך האמורא שהיא סוברת כמותו, גם היא, הלכה כמותו. יוצא מהג"ה
הנ"ל שהוא הדין אף כשהאמורא עצמו מביא את הסייוע. ועי' "הליכות

עולם" ור"י קארו ש"ב פ"ב לשאילה אם ממילא הוי תיובתא לבר
פלוגתיה. ועי' לעיל הערה 9.

11. ואולי הטעם הוא משום דהווי ביה אמוראי. עי' להלן ע' 62.

12. עי' "חקופת" ע' רלה סי' לז, ומש"ש ע' סא.

13. עי' "חקופת" ע' רלד סי' לה.

14. ועי' חוס' ב"ב קמג ע"א ד"ה רב נחמן.

15. וכן דעחו במקו"מ שער יז. במקומות אלה הוא רואה את סוגית ב"מ
כסוגיה עיקרית להלכה, ופוסק על פיה.

16. אך עיי"ג מקו"מ שער יג (לג ע"ב), "והלכ' כתנא קמא דיחיד ורבים
הלכ' כרבים".

17. כמו שלגבי הכלל "רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי", הגמרא
אומרת (סנהדרין כז ע"א), "שאני התם דסתם לן חנא כרבי מאיר".
עי' אגוש"ג ע' 55 ואינציקלופדיה תלמודית כרך ט ע' שסד. ועי'
לקמן ע' 67. אך, יתכן גם, שדוקא במקרה זה רבי מאיר עדיף בגלל
דייוק המקרא (אם הוא לומד ממש מהדייוק ואין הדייוק כי אם
אסמכתא בעלמא).

17א. "אין עלינו לסמוך אלא על סתם משנתינו דכל מה שהיא [סתם]
במשנתינו ומחלוקת בברייתא הלכה היא כסתם" (מקו"מ שער ו- אוצה"ג
כחובות תשסח, ע' 340). וכך באוצה"ג ברכות קעו (ע' 67), "קיים לן
(יבמות מב ע"ב) סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכתא כסתם מתניתין".
הילכך, בתשובה זו מכריעים את המחלוקת בברייתא (ברכות כז ע"ב)
כרבי יהושע נגד רבן גמליאל, משום שהגמרא (שם) העמידה את סתם משנה
רפ"ד דברכות כמותו. עוד סבורים רש"ג ורה"ג (אוצה"ג שם ע' 69)
שסתם משנה עדיפה על סתם ברייתא (ומשום כך פוסקים כרבי יהושע
וכסתם משנה אע"פ שסתם ברייתא- שם ד ע"ב- היא כרבן גמליאל).

17ב. עוד בעירובין שם, "רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי". נראה
177. שזה היסוד לפסקו באוצה"ג סוכה צו, "ובגדול כדי שיאחז שנים בידו
אחת דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אפילו בשתי ידיו... והל' כר'
יוסי וכך עמא דבר" (ועי' להלן פ"ג ע' 142).

18. אם אין זאת חוספת בחשובה.

19. עי' באוצה"ג משקיף צח, ועי' לעיל ע' 55 ולקמן ע' 73.

19א. באוצה"ג גיטין רסב, "חזינן לגאון... לא אמרינן הלכה כרבי אלא לגבי חבירו, אבל לגבי אביו לא".

20. אך באוצה"ג כתובות קסא רה"ג פוסק שתוספת כעיקר, כי רבי ינאי (ואולי אף רב) כרבי יוחנן. ועי' לעיל ע' 53.

21. שאף אם לא היה רבו ממש, היה נחשב כרבו.

22. ועי' מקו"מ שער יל, כט ע"א, "האי מימד' דאמימר ורב אשי דהור' בחראי...". ועי' לעיל ע' 55.

22א. רש"ג ורה"ג מסבירים מה נחשב כ"איסורא", בחשובתם באוצה"ג ברכות קעו הנ"ל (ע' 67), "ומילי דתפלה וכל חובת אדם לבד מן דיני כאיסורא והיחרא דמיאן והיכי דפליגא בהו רב שמואל (!) הלכה כרב". ובאשר לשאילה הנידונה שם, הרי לפי גירסתם (עיי"ש הערה ז ובמצ"ש) ישנה מחלוקת רב ושמואל אם פוסקים כדברי האומר תפילת ערבית רשוח או חובה, ופוסקים כרב (ועי' לעיל ע' 55).

22ב. ובאוצה"ג כתובות שפו (ע' 151), "משום דשמואל מכרעא דסוגיין כואחיה בעלמא". קרוב לוודאי שהכוונה לכלל שלנו. זכר לדבר, שלפני כן (ע' 150) נזכר-משום אחרים- "כשמואל דסוגיין כואחיה בדיני... סוגיין בעלמא כשמואל בדיני" (ועי' להלן ע' 92).

23. על פי גירסתו "וצ"ל כתובו" (עי' הערה 3).

24. לפי קבלה אחת, בחוספות יומא פג ע"א סוד"ה מר, הכלל הוא בדיוק להיפך. אלא שהלשון מגומגם והקבלה מתבטלת מפני האחרות. כן הדבר לגבי המסורת בשם הריב"ן בחוס' כתובות צו ע"א ד"ה אלמנה, וחוס' שבועות מא ע"א ד"ה ולמר.

25. באוצה"ג סוכה לד התחשבו אולי גם עם ה"קשיא" להכריע כשמואל, כי תירוצו של רב תירוץ דחוק הוא (עי' ע' 70).

26. בביצה כב ע"ב, " אמר רב אסי מחלוקת לגמר אבל להריח דברי הכל מותר מיתבי... אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב אסי מחלוקת להריח אבל לגמר אסור ". על סוגיה זו כותב רב האי (אוצה"ג יו"ט סב), " כולא שמעתא כלישנא בתרא מחלוקת להריח אבל לגמר דברי הכל אסור ". אלא שיש מקום לסעון לגבי הדוגמאות האחרונות כי הנימוק לפסק הוא משום "סליק שמעתא" (עי' להלן ע' 85).

27. כבר כתבנו (לעיל ע' 48) כי יסוד דבריו בתג"ה שלג " דקיימא לן דאמן הוא שבועה ", הוא דברי ר' יוסי ברבי חנינא, ולא סוגיה שבועות כס ע"ב.

28. עי' היטב "תקופת" ע' רלג סי' לג. הדוגמאות שלנו, כולן בלשון " איכא דאמרי " הן, מלבד שתיים שבלשון "עלוני מתני הכי " (ואף הן מתאימות לכללים שנציגם מיד).

29. כאן יכול להיות שמצא רה"ג רמז בסדר של המסדר. אפשר שהלשון השני הוא כעין " סליק שמעתא " (עי' להלן ע' 84). אם מסיימים בלשון זה, סימן שהוא עיקר. עיי"ל שהגאון סבור שאם הלשון הראשון היה עיקר, היה המסדר מסתפק בו. אם טרח הוא להביא גם את השני, הרי זה משום שאין להסתפק בראשון.

30. וזו שיטתו גם ב"תיקון" ו"ספק", עי' להלן ע' 81 ואילך. ועי' אוצה"ג שבת הנ"ל.

31. כך הסלים פרופ' אסף ז"ל, ונראים דבריו

32. אולם ישנו דבר הדומה לזה בר"ז אגמתי 304 ע"ב. עי' להלן ע' 82.

33. כך פסק גאון שם שעט על פי הכלל " כל הינא דאמרי ' איכא דאמרי... כליש[נא בתרא קיימא] ".

34. היינו, אף בחביעת ממון שייך החילוק בין דרבנן ודאורייתא, כגון בדיני ירושה שעוסקים בהם בר"ז אגמתי הנ"ל. עיי"ש, וע"ע לעיל הערות 30; 32.

35. הרעיון נמצא כבר במש"ש ס"ע סח- ר"ע סס, " מספק אין מוציאין ממון " (אך דוקא לגבי אותו הדין חזר בו רב האי בסוף ימיו. עי' העיסור ח"א לה ע"א).

36. המקרה שעליו נשאל הנו דרבנן (תפילת המנחה). אך העיקר נכון לגבי כל התפילות. אם רב האי גאון סבור שתפילה פעם אחת ביום היא דאורייתא, הרי שאפשר כי ראה בזה ספק דאורייתא.

37. קשה לטער שהסחפק רב האי גאון בהכרעה המחלוקת בירושלמי על המשנה.

37א. וכך הוא כותב בחג"ה קצו(=טז), " וכיון שלא אמרו שהכתב יד דינו כדין הספר בפנינו זה אין לנו לומר כן ולהוציא ממון שלא בראיה. וקיימא לן בממונא חומרא לתובע וקולא לניחבא ". מכיוון שאין יסוד בתלמוד להשוות כתב יד והודאה לשטר, נוקטים בכלל המוציא מחבירו עליו הראייה, מחמירים על התובע ועליו להביא ראיה.

38. בכל המקומות שרה"ג דן בטאילה זו (עי' דברינו בעמודים 49, 1-50, 3-72, 86, 94) מקובל עליו שבדיעבד סומכים על שווא דדינא. דיינוניו הם רק כיצד להורות לכתחילה. ע"ע אוצה"ג כתובות תיב, ע' 165, " והלכה בזאת בגטתם לדין שווא דדינא, דינא דעבד כמר עבד ודינא דעבד כמר עבד כי דקא פסיק רב חמא. אבל עכשיו שלא גבו כלום... ". שוב, מקבל הוא שווא "בדיעבד", ואילו לכתחילה הוא מורה הוראה אחרת.

39. כמזו"מ סו"ס ג, בבוא רה"ג לסעון כי אף על פי שנוהגים כרב ושוואל דינו שנהג כר"א מה שעשה עשוי, הוא מביא דוקא מסוף הסוגיה, שם מפורש " דינא דעבד כרבי אלעזר עבד ".

39א. וכן כותב בחג"ה יח, "ומסקינן לבסוף". הכוונה לפסק המפורש של הסוגיה (כתובות נו ע"א) בסופה. אלא שאין אנו יודעים אם נימוקו הוא "סליק שמעחא" או שהמסקנה היא בגין הפסק המפורש של הגמרא (בין כך ובין כך, אף מכאן ניחן להסיק כי יש "מסקינן" שאינו בסוף שמעחא).

40. יש לשים לב ללשונו " דמילתא פסיקתא היא ", מפסק ברור (תרומות נז:א).

ראינו בפרק הקודם כי התלמוד הבבלי הוא היסוד העיקרי לפסקיו של רה"ג. ניסינו לברר את כללי הפסק וההוראה שלפיהם הכריע את ההלכה. בפרק זה נשתדל להוכיח שאם אין לו יסוד לפסוק מהתלמוד, אז- ורק אז- הוא סומך על מקורות שלאחר התלמוד. נבהיר כי בין המקורות שלאחר התלמוד הוא מעדיף להביא ממסורות עתיקות בנוסח קבוע. כשאין לו מסורות כאלו, הוא נשען על הוראותיהם של גאונים וחכמים אנונימיים שקדמו לו. רק במקום אחד הוא משתמש בחיבור מתקופת הגאונים כמקור להלכה.

מאידך לפירוש דברי הגמרא הוא מביא מפירושיהם של כל החכמים והספרים שקדמו לו. הוא גם מזכיר חכמים קודמים בתשובותיו אם נשאל על דעתו. אם רה"ג מביא סייוע לפסק שפסק על פי התלמוד הוא מסתייע מדברי כל החכמים שקדמו לו, מחיבוריהם ומתשובותיהם, וגם ממעשיהם של הישיבות, החכמים וכלל ישראל.

רב האי סומך לא רק על הספרות התלמודית (במובנה הרחב) כמקור לפסקיו, אלא אף על מסורות, קבלות ופסקים שלאחר תקופת התלמוד, החל מרבנן סבוראי ועד לחכמים בני דורו¹. אולם הסתמכותו על מקורות שלאחר התלמוד היא בתנאי שאי אפשר להכריע את הפסק ההלכה מתוך התלמוד. כשאפשר, אין רב האי פוסק כי אם לפי שיקול דעתו הוא על פי דיון בתלמוד².

רוב השאלות שרב האי נשאל הן משני סוגים, שאלות הלכה למעשה ובקשות לפרש מקומות בתלמוד. אפשר לאבחן אבחנה ברורה בתשובותיו לשני סוגים אלה. בדבר הכרעות ופסקים שהם הלכה למעשה, נראה כי יש לו לרב האי שיטה ברורה: ההכרעה וההוראה חייבות להיות של הגאון עצמו. אין הוא רואה את עצמו רשאי להכריע על ידי ציון גרידא לדברי אחרים, אלא שחייב הוא בעצמו להכריע את השאילה כאשר דברי התלמוד הן היסוד לפסק. אף כשמכריע כדעת אחרים אין דבריהם של האחרים קובעים את ההלכה אלא שהסכמתו, הכרעתו ופסקו הם שקובעים את ההלכה והם שמחייבים את השואלים. כשאי אפשר להכריע מתוך התלמוד, אזי הוא מסתמך על מקורות או מסורות שלאחר התלמוד. אולם גם אז הוא המכריע והוא הפוסק. בכל מקרה ומקרה המחליט חייב להיות רב האי עצמו, והוא הוא הפוסק.

שונה הדבר לגבי פיסקה או סוגיה מהגמרא שרב האי מפרש אותן. במקום כזה אין כל ענין של הכרעה והחלטה. יש רק צורך לבאר את דברי התלמוד, ולהסביר מה כתוב בגמרא. על כן מוצאים אנו שלגבי תשובות פרשניות אכן הוא מסתמך על דברי אחרים, ומבסס את פירושו עליהם. אף על פי שיש לפירוש חשיבות להלכה, הרי ההלכה יוצאת ממילא מהפירוש ואין הפירוש עצמו מהווה

הכרעה. לכן כשהוא מסתמך על אחרים לפירוש אין זה כאילו שמקבל את פסק ההלכה שלהם. פסק ההלכה מעצמה יוצאת מהגמרא, ואין האחרים אלא מסמירים את כוונת הגמרא. כשנשים לב להבדל זה נראה כי אין לראות ענין מיוחד בתשובות הפרשניות בהן רב האי מסתמך על אחרים, בניגוד לתשובותיו בפסק הלכה (עי' בנספח לפרק זה).

ואת ועוד שבעניני הלכה שאין להם כל תשובות הלכה למעשה אין רב האי נמנע מסתמך על אחרים. במקרים אלה מכיוון שאין הוראה למעשה, אין הפסק חייב להיות של הגאון עצמו ועל כן אפשר לו לסמוך אף על מסורות והכרעתם של אחרים³.

במקום שאין יסוד בתלמודנו להכרעת השאילה הנידונה, מידת רב האי הוא כשמביא מקור או סיוע לדבריו, לנסות להביאו ממסורת עתיקה, אף אם הדברים נמצאים בחיבור או בתשובה. מסורת כזאת – שהיא קרובה לתלמוד – נוח לו לפסוק על פיה.

יש שרה"ג מביא סיוע לדבריו, מדברי אחרים או ממקורות ומסורות מאוחרים יותר, אף כשעיקר הכרעתו הוא על פי דיון בתלמוד. כחלק ממקרים אלה הוא נוהג כך מתוך שיש ענין מיוחד בדבריו, קושי בפסק או מחלוקת עם אחרים. רב האי גם מזכיר דברי אחרים אם נשאל עליהם, אף על פי שאינו מסתמך עליהם, ובייחוד אם הוא מסכים לדבריהם.

עיקרים אלה שרה"ג נהג על פיהם – כפי שיוצא מחשובות רבות שעוד נעמוד עליהן – נשמעים בבירור ממקומות מספר. נפתח בתשובה שממנה לומדים כי רב האי מנסה להסתמך על דיון הגמרא, ורק אחרי שמתברר שאי אפשר ללמוד ממנה הוא מנסה לראות אם אפשר ללמוד ממקורות מאוחרים יותר. הוא נשאל (אוצה"ג כתובות חשו), האם "יש להן לכני הראשונה כתובת בנין דכרין" כשאלתו השניה של אביהן "עודה בחיים". תשובתו, "דבר זה אינו מפורש בגמרא ואין דנין בדבר שאינו מפורש ולא שמענו כשתי ישיבות⁴ מי שנתן כתובת בנין דיכרין לבנים ואשת אביהן קיימת". ודאי שאין לקבל כמשמעם את דבריו "ואין דנין בדבר שאינו מפורש בגמרא". הרי הוא דן בדברים רבים שאינם מפורשים בגמרא (עי' למשל דיוננו להלן בפרק על השוואת דבר לדבר, או הסתמכות על מסורות ופסקים מהסבוראים ומהגאונים – עי' להלן). דבריו טעונים פירוש.

כוונתו היא שאף על פי שכתובת בנין דכרין נדונה בתלמוד, ונוהגים בה כמפורש בתלמוד (עי' שם שם-בד), הרי מקרה זה עליו נשאל רב האי אינו

נדון, ולא הדומה לו. בענין זה אי אפשר להכריע על פי העיון בחלמוד. לכן בודקים אם קיימת מסורת בישיבה או בין החכמים הדנה בנידון. לו היתה מסורת כזאת היה פוסק על פיה. אולם הוא בכלל לא שמע שהיו נותנים במקרה כזה אף בזמן שכתובת בנין דכרין היתה נוהגת. מכיוון שאין הדבר מפורש בחלמוד ואף לא שמע עליו בישיבות, רב האי אינו יכול להורות להוציא לבני הראשונה. זאת אומרת, אם הבר אינו מפורש בחלמוד וגם אין עושים כך בישיבה, הרי שאין דנים בו.

מכאן אנו למדין ששאלה להלכה שרב האי חשב שאפשר להכריעה מתוך החלמוד, היה עושה כן. אם הדין מפורש בחלמוד או שאפשר להסיקו מתוך העיון בו אין סומכים אלא על מה שאפשר להעלות מהדין בחלמוד. אם אי אפשר לחלמוד מתוך החלמוד הרי שאז סומכים על מסורת ומנהגי הישיבות, החכמים והעם. במקרה הנידון רב האי לא שמע שהיו נותנים כתובת בנין דכרין, ועל כן אף הוא לא נתן. לו היה שומע שנותנים בישיבה, ודאי שגם הוא היה מורה לתת, אע"פ שאין הלכה זו מפורשת בגמרא.

רב האי סמך הלכה למעשה על תקנות הגאונים אע"פ שהן בניגוד לדין החלמוד. הרי חכמים אלו שחיקנו את התקנה, גם הם ידעו את הדין כפי שיוצא מהחלמוד ולא טענו שלהם מסורת שונה. אלא שמפני צרכים מסויימים נאלצו לתקן תקנות שמשנות את ההלכה החלמודית. רב האי קיבל את התקנות והחידושים האלה. אלא כנראה שלדעתו היה צורך בתנאי נוסף והוא שהתקנה תהיה מקובלת על העם.

דעתו זאת מתבטאת מתשובתו באוצה"ג כתובות תקלב (ועיין גם תקלג). "עיקר הדין... ממקרקעי ולא ממטלטלי... והיום ודאי תקינו רבנן בימי מרב ביבול ומרב הונא מר גאונים זק"ל לגבות כתובת אשה ממטלטלי". תקנת הגאונים שינתה את הדין. אך עדיין אין בכך בכדי לקבוע הלכה למעשה. מוסיף רב האי, "וכל יש' פשט בהם דבר זה מכמה שנים". התפשטות זו וקבלת העם הופכות את התקנה להלכה שיש להורות כמותה. שתנאי זה נחוץ אנו לומדים מהמשך, "אין הפרנסה נכנסת בכלל תנאי כתובה להגבות ממטלטלי". הדין כבחלמוד. אין הפרנסה חלק מהתקנה. המשכו, "ודאי דרובה דאינאשי ליח להו מקרקעי בהני יומי ובדין הוא לתקוני לבנות למשקל מן מטלטלי". ראוי לפי דעתו להחיל את התקנה גם על פרנסת הבנות. אאכן "מן כמה כמה דורות דקא מימני רבנן לתקוני הדא מילתא". היה נסיון לתקן את התקנה גם על פרנסה "ולא קא מסחעיא". כנראה שהתקנה לא נתפשטה. בלי ההתפשטות וקבלה העם, רצון החכמים לתקן גם בפרנסה אינו מועיל, וממשיכים להורות כעיקר דין החלמוד.

ובשע"צ ד' ה' לא, "תפיסה דלאחר מיתה לא מהנייא כלל... וכן הלכתא, אלא שתקנו חכמים אחרונים לב"ח להשתלם אפילו אחר המיתה מן

המטלטלין וכתובה לפי מנהגי המקומות עושין " (ועי' טיקוצינסקי, חקנות הגאונים פרק ב' סימנים 7-10).⁴

אין צריך לומר כי רב האי סומך על חקנה אשר איננה בניגוד לתלמוד, אלא שניחקנה לענין שאינו מפורש בו. בדין מי שמת והניח מקצת משיעור כתובה (עי' אוצה"ג כתובות תרפ ואילך), נשאל רב האי (שם תרפב), והשיב, " דבר זה אינו מפורש בגמרא אבל תיקנו הישיבות דבר שיש חקנה לאלמנה וגם ליחומים... תיקנו שיהא נוטלת או מחצה או שליש או רביע ומחרימין בשם אם הפסה יותר מכתובתה ". החקנה נתפשטה גם בחקופת הגאונים וגם לאחריה (עי' במצויין שם בהערות א וה, ובסימנים תפד-ז).

כמו שרב האי מקבל את חקנות הגאונים המשנות את ההלכה התלמודית בגלל צרכים מיוחדים, כך הוא מקבל הוראות מיוחדות של חכמים, אף על פא שהן בניגוד למה שיוצא מהתלמוד, אם הן באות לצורך מיוחד של הציבור או חלק ממנו. רב האי אוסר זמרה של כית המשתה וכל שכן עם גוים (אוצה"ג סוטה קמ). אבל לגבי " יהודי החצר " שעומד לפני המלך " ומגין בעד ישראל...דמהימן בנפשיה ורודף אחרי חסד " קיימת הוראה מיוחדת להחיר שמיצת זמרה. " דהוה איכא בבבל מן מאתן שנין וטפי מאן דמקיימי בבאבא דמלכותא ושרו להון רבנן כהדין עיניאנא ". רב האי סומך על הוראתם של רבנן מלפני למעלה ממאתיים שנה (הוראה שכנראה נתקבלה ע"י חכמים שונים גם בדורות שבין הרבנים המתירים לרב האי). במקום כזה אין אפשרות לפסוק רק על פי הסוגיה. פשטות הסוגיה לפי תפיסתו היא לאסור זמרה, כפי שעולה מפסקו. אך מצב מיוחד הצריך הוראה מיוחדת. באותם חנאים מיוחדים סמך הלכה למעשה על ההוראה של רבנן מלפני מאתיים שנה ויותר.

במקום נוסף רב האי מקבל את דברי הגאונים הראשונים במקום שיש צורך מיוחד אע"פ שזה בניגוד למה שיוצא מהגמרא, נגד מנהגו ונגד כל מה שהכיר. הוא נשאל, " מהו שיאמר שליח צבור במנחה בערב יוה"צ פ' אחר התפלה וידוי כדי להוציא את מי שאינו בקי... ואם אומר שליח צבור וידוי היכן אומר שיש מן הגאונים הראשונים מי שיאמר אומרו בסלח לנו " (אוצה"ג יומא צט). השואלים מציעים שתי אפשרויות. הראשונה " שיאמר שליח צבור " וידוי " אחר התפלה ", והשניה " בסלח לנו ". אלו שתי הדיעות פשוטות הידועות לנו מהגאונים (עי' ש"ס צו-ח;ק).

רב האי טוען שאין בתלמוד וידוי לש"צ ערב יוה"כ (" ולא נאמר שליח צבור אומרה... " שם צט). גם למעשה " לא שמענו שהזכיר ש"צ וידוי בתפלה בערב יוה"כ " (שם). " אין אצלנו מנהג דבר זה ולא שמענו מעולם כי שליח צבור בשע[ה] שיורד... מתודה " (שם ק).

כל זה מעיקר הדין. מכיוון שהשואלים "צריכים... לכך" (שם צט), הוא מסכים שכך יש לעשות "ויפה אמרו הגאונים הראשונים... לאומרה בברכת סלח לנו". הוא מנמק למה הצעה זו נראית לו, "שהיא דומה לה יתר מכל הברכות". נימוק זה שלו הוא. הרי הוא מעיד כי עד שראה את שאלת השואלים לא הכיר בכלל שיטה שהפ"צ יתוודה במנתה. הוא מוסיף ומורה "שצריך לעשות לה היכר" ועוד, "יש להזכיר בקהל ולומר בלשון שכל הקהל מכירין". אם כן רב האי מסתמך על הגאונים

הראשונים לקבלת ההוראה רק בגלל הצורך. אחרי שקיבל את הרעיון העיקרי, בפרטים מורה הוא לפי הכנתו ונימוקיו⁴. אולם את ההצעה לאומרו את התפילה נראה שאינו מקבל מאחר ו"שליח הציבור כיון שסיים את התפילה לא נאמרה לו שליחות" (שם ק).

כשרב האי מסתמך על מקורות שלאחר התלמוד, הוא מעדיף מסורת שהיא כעין חלמודית. בדבר בהמה בעלת כוליה אחת, מקרה שאינו מוזכר בגמרא, נמצא 'בהל' שחיטה לר"ש נ' גמרא (149א), ובהלכות המיזחיות למ' רב יהודאי ז"ל ובהלכות מר' שמעון קיארא ובשאלות מרב אחא משכאחא חמצא "והיכא משתכחא בהמה בעלת כוליה אחת" ואמר "אדונינו האי" כי דבר זה "משמא דרבנן סבוראי" אמר וכעין תלמוד נקיטין ליה". פירוש דברי רב האי, אלה דברי הלכה, למרות שאינם בחלמוד, אבל נמסרו במסורת מימי רבנן סבוראי כדברי פסק בנוסח קבוע ובלשון ובסגנון קבועים. בצורה זאת נלמדו ונמסרו בבתי המדרשות של הישיבות כמו שהתלמוד שלנו נלמד ונמסר. "כעין חלמוד" של רב האי כוונתו, כמו שהתלמוד נלמד ונמסר בנוסח קבוע כך דברי הלכה אלה נלמדו ונמסרו בנוסח קבוע, אע"פ שלא היו חלק מהחלמוד. לכן ראוייה מסורת כזאת למסתמך עליה לפסק-כעין תלמוד-כשאי אפשר להכריע את ההלכה מתוך תלמודנו.

והנה רב האי מביא כמקור לפסקו את הנאמר משמא דרבנן סבוראי, ואילו ר"ש נ' גמרא מעיד שהדברים נמצאים בהלכות המיזחיות לרב יהודאי, במלכות של ר' שמעון קיארא ובשאלות. אין ספק שרב האי הכיר את הדברים בחיבורים אלה ואע"פ"ם לא הסתמך עליהם. מתוך כך רשאים אנו להסיק שהוא מעדיף להביא ממסורת קבועה-כעין תלמוד-מאשר להסתמך על החיבורים ההלכתיים מתקופת הגאונים. על פי מסורת זאת מרבנן סבוראי כנראה מפרש רה"ג את ההלכה גם בראב"ן חולין רנו.

חשובה זאת מובאת ע"י פרופ' י"נ אפשטיין ז"ל בחרביץ ו' ע' 461⁵

כדוגמה לפסק ישן שנמצא בשאלות. עוד נשוב ונזכיר את שאר הדוגמאות שהוא מביא מחשובות רה"ג, להוכיח את דעתנו, כי רב האי הביא דוקא את "הפסק הישן", את המסורת הקדומה וכלל לא הזכיר את השאלות.

רעיון הדומה לטובא לעיל נמצא בהל' שחיטה³⁸. שם אפשר גם להבחין היטב בין דברי פירוש, שבהם רב האי נחמך לגמרי על מסורת פרשנית, לבין דברי הוראה ופסק, בהם הוא מכריע בעצמו על פי דרכו במהלך הסוגיה. הנידון הוא בביאור ענין גיעולי ביצים (חולין סד ע"ב). כנראה

שנשאל ^{י"א} על פירושו של ר' יהודאי (לפנינו בה"ג בהל' ביצים). רה"ג משיב,
 " אללפט אלמתכת ען מר רב יהודאי גאון זכר אדונינו פי הדא אלמעני הו
 אלמנקול ען רבנן סבורא אלדין תבעו אהל אלחלמוד והו יגרי ענדנא מגרי
 אלחלמוד והדא הו אללפט (הלשון שנקטת בשם... בענין זה הוא המקובל
 אצל אצל מן הסבוראים אשר באו אחרי אנשי החלמוד והם נוהגים אצלינו
 בדרך החלמוד והרי הם הדברים) גיעולי ביצים מותרות ומאי ניהו... שריאן
 וליכא למיחש לה דדילמא ארחשן " (כבה"ג).

שוב אנו רואים שרב האי מעדיף להסתמך על מסורת מן הסבוראים
 " בדרך החלמוד " מאשר להסתמך על חיבורי הגאונים (רב יהודאי ובה"ג).
 הוא אף מציין שמקורם של דברי רב יהודאי הוא מסורת כזאת. הוא מסתמך
 עליה לפירוש הברייתא ולהלכה היוצאת מאליה מתוך הפירוש. זו חשובתו
 לשואלים שביקשו ממנו " פירוש ברייתא זו... ופסק ההלכה בנאמר בה ".

חלק זה של חשובתו, בו הוא מסתמך על המסורת, נוגע לפירוש
 הברייתא ולהלכה היוצאת מהפירוש. בחשובותיו לשאלות העיקריות בהוראה
 שנשאל ע"י השואלים (האם סיפתדם הנמצאת בביצה אוסרת, ואם כן באיזה
 שיעור ובאיזה ביצה), אין הוא מוסר מסורת, אלא מביא את סוגיה
 הבבלי, דן בה, ופוסק על פיה. הרי שנוהג בחשובה זאת לפי שיטתו כפי
 שהסברנוה. לגבי הוראה הוא פוסק לפי שיקוליו על פי הבבלי (משום שאפשר).
 אולם, לגבי פירוש הוא מסתמך בהבאת מסורת ודברי אחרים אף אם מתוך
 הפירוש יוצאת גם הלכה. כשהוא מסתמך על אחרים, הוא מעדיף מסורת עתיקה
 מרבנן סבוראי " בדרך החלמוד " על פני חיבורים של תקופת הגאונים.

בחרביץ ו הנ"ל, ע' 463, מובאת חשובת רב האי (מס' השטרות
 לברצלוני ע' 126) בה הוא מסתמך על מסורת שאמנם אינה עתיקה כל כך עד
 לימי רבנן סבוראי, אף הוא מתקופת הגאונים הבאשונים עוד לפני רבי
 יהודאי. " דבר זה כתבוהו ראשונים אחד אחד במגילת סתרים שכות' בה
 זכרונות שמועותיו לעצמו משום ראשוני ראשונים קודם למר רב יהודאי גאון
 ז"ל. ואלו עבדא דכתי' ליה מריה גיטא דחרותא מעליא... ". המסורת נשמרה
 בלשונה ונרשמה ע"י ראשוני הראשונים. גם היא " כעין תלמוד ". אלה דברי
 פסק הלכה בענין שעוסקים בו בחלמוד (שחרור עבד), אך בחלמודנו אין דנים
 בפרטי דין זה (שחרור בתנאי). ממילא אין רב האי יכול להביא מקור לדבריו
 מהחלמוד אלא ממסורת שהיא כעין תלמוד. מסורת זו על פסק הלכה שנכתב
 ונמסר בנוסח קבוע הרי היא כמו דברי החלמוד.

רב האי ודאי הכיר את הדברים גם מספרי ההלכות שלפניו (ע' ה"פ ע'
 מה ובמצויינים בחרביץ שם). אע"פ כן, לא אנתם הזכיר כיסוד להוראתו,
 כי אם את המסורת שנמסרה מראשוני ראשונים. אנו שוב רואים כי דרכו היא,
 כשאין דיון בחלמודנו בשאילה מסוימת (דרך שחרור עבד בתנאי), הוא סומך
 על מסורת שנמסרה בנוסח קבוע מהראשונים, אף במקום שיכול היה להביא
 מספרות ההלכה של תקופת הגאונים.

הגמרא קובעת שמברכין בתוך חתנים בבית חתנים (כתובות ז ע"ב) אך אינה מפרשת מתי מברכים. בענין זה מנהגים שונים רווחו (עי' אוצה"ג שם לה ואילך). רב האי (שם סא) מחנגד למנהג השואלים המברכים לפני הכניסה לחופה וכותב, "ומילתא דנקיטא מפומא דרבנן קמאיי איחני עולם דלא למעבד הכין ולא מברכין שבע ברכות אלא אחר כניסה לחופה". אחר, הוא מסביר את מנהגו ואומר, "והכין לקיטי מפומא דרבואתא דעלמא כלשון הזה עד דמקדיש ומסר לה לחופה לא ליכריך שבע ברכות". מנהגם מבוסס על מה שמקובלים מ"רבואתא דעלמא". אין ספק שלקבלה זו הוא התכוון כשדחה את מנהג השואלים. רב האי לא נקט מרבנן קמאיי להתנגד למנהג השואלים, אלא שמתוך המסורת שלהם יוצא שיש לדחות את מנהג השואלים. אין להבדיל אם כן, בין "נקיטא מפומא דרבנן קמאיי איחני עולם" לבין "לקיטי מפומא דרבואתא דעלמא". כינויים שונים הם לאותם החכמים. ברור הדבר למה רב האי הסתמך על הקבלה להוראה זו. הגמרא אמנם עסקה בענין ברכת חתנים, אך לא בשאילה מתי מברכים. לכן הוא מסתמך על מסורת קדומה להשלים מה שאינו יכול ללמוד מהתלמוד. רה"ג מזכיר "כלשון הזה", דהיינו שהמסורת נמסרה בנוסח קבוע (כעין תלמוד).

הדברים נמצאים מלשונם בה"ג ובה"פ וכנראה שהיו גם בשאילה, כפי שמציין פרופ' אפשטיין (תרכיץ ו הנ"ל, ע' 461, עיי"ש, ועי' אוצ"ה הנ"ל הע' ו). אך רב האי לא מביא את הדברים מהחיבורים, אלא מדגיש נקרא את המסורת בנוסח קבוע, "מפומא דרבואתא דעלמא כלשון הזה". שהרי, שאן במקום שרב האי יכול להביא את אותם הדברים מחיבורים שודאי הכירם, הוא מעדיף להביא ממסורת שהועברה בנוסח קבוע, כשארין לו מקום בתלמודנו להסתמך עליו. בשובתו בשע"צ ד' ה' ד' מכנה רב האי את תקופת האמוראים בשם "ימי רבואתא דעלמא". כנראה גם אצלינו כוונתו היא שהמסורת היא עתיקה, אפשר אף מסמך לתקופת האמוראים. המחברים הכניסו את המסורת העתיקה לחיבוריהם בלשונה, ואילו רב האי המשיך להביא "מפומא דרבואתא".

בכדי לפרש מה נקרא עץ רב האי מביא (אוצה"ג שבת צב), "מסורת היא בדברים שנשמעו מפי רב יהודאי גאון וכל אילין דנחרין אטרפיה בסתוא נפישין גוזיה ועלין מיא בגוזיה ומהנפיק אטרפיה מגוזיה אילן ניהו ומברין על פירותיה בפה"ע וכל אילן דיביש בסתוא וכאילי לגמרי גוזיה ואטרפיה והדר פאר'משורשין דילי' כגון מווי וכגון... מברכין על פירותיהן בפה"א דהכין אמר גאון חאני בתוספתא כל שמוציא עלין מעיקרו עשב הוא ... וכל שמוציא עלין מעצו עץ הוא ... והני מווי כיון דכלו עציו לגמרי והדרי פארי משורשין מברכין עלה בפה"א. ותו אמר גאון דהוו מסגו מרב דימי זקינינו ומרב מרי בריה ואמר מר רב מרי כללא דמילתא האגי עצים היזמי ירק מאי טעמא היזמתא יבשא בסתוא והדרא פריא משורשין דילה

האג'י יבשין בסחוא כאילנא ולקיסא עלין מיא בגוזיה ומהנפיק אטרפיה
מגוזיה... ". הכלל המובא בשם רב יהודאי (כל אילין דנחרין וכו') מובא
ממסורת שנשמעה מפיו ולא מחיבור. כהמשך החשובה רב האי מביא עוד מדברי
רב יהודאי, כנראה להראות כיצד השתמשו בכלל הנ"ל. תחילה הביא את דברי
רב יהודאי שמוזי ירק " כיון דכלו עציו לגמרי והדרי פארי משורשין ", שהם
ממש לפי הכלל הנ"ל. יוצא שרב יהודאי קבע את ההלכה על פי הכלל הנ"ל.
אחר, הביא רה"ג בשם רב יהודאי את דבריהם של רב דימי ורב מרי בנו,
ראשוני הגאונים. הם שאלו למה האג'י (= חגין) הם עצים (הוספתא כלאים ג:
טו) ואילו היזמי (= איזמא) הם ירק (שם א:יא). החשובה (כי " היזמא
יבשא בסחוא וכו' ") היא גם כן בדיוק לפי הכלל שבמסורת שנשמעה מפיו רב
יהודאי. אם רב דימי ורב מרי, ראשוני הגאונים, כבר הסבירו מה נקרא עץ
ומה נקרא ירק ע"פ דברי הכלל הנ"ל, יוצא שהמסורת שרב יהודאי מסר, היא
קדומה, מהיא מימי הגאונים הראשונים.

בדברי רב יהודאי מבואר מה נקרא פרי העץ ומה נקרא פרי האדמה. רב
האי מסתמך על מסורת זו כנראה משום שכלליה מרובים ומנוסחים ביתר דיוק
מאלה הנמצאים בגמרא ובחוספתא. המסורת כוללת תומר הלכתי נוסף על הנמצא
בתלמודנו. רב האי נסמך עליה כעל תלמודנו, כי היא כעין תלמוד-דברי
הלכה שנמסרו בנוסח קבוע מראשית תקופת הגאונים.

יש אשר רב האי משתמש בכלל ישן בלי להזכיר כי הוא קדום. " ושרי
לממלח עלוי בידא ועלוי אדכולי ועלוי גילא כללא דמלתא כל מידי דכי
שרית מיא עלויה דייב שרי לממלח עלויה " (אר"ה ח"ב ע' 357). המהדיר
מעיר כי " הענין הזה מביא הרא"ש חולין ק"ג בשם רב אחא משכחא ".
האמת היא שלא רק "הענין" מובא. דברי רב האי הם מלה במלה כללו של רב
אחאי אלא שברא"ש הדברים כתובים בעברית. בדבריו הנ"ל, תחילה מורה רב
האי על המקרים שדן בהם. אחרי זה הוא מביא את הכלל שכנראה על פיו
הכריע את ההלכה. הכלל, שמשלים ומסכם את הסוגיה, נמסר בודאי בלשון
קבוע ענין תלמוד והוא הביאו בלשונו. אולם עדיין אין להכריע אם רב
אחאי הוא שניסח את הכלל הזה או שנוסחו הקבוע הוא מתקופה הקדומה עוד
יותר, ורב אחאי הכניסו בלשונו לחיבורו כמו שעשה כן רב האי מאות בשנים
לאחר מכן (כמו שהוכיח פרופ' אפשטיין הנ"ל, ע' 461, לגבי הלכות עתיקות
אחרות שהוכנסו ע"י רב אחאי לחיבורו בלשונם);

רב האי מעיד על מחלוקת כהוראה בתקופה שלפני רב אחאי (חג"ה קפא).
" הדא מילתא דרב נחמן דגיטין דקאמ' שנים נמי בית דין איקרו קא תלפא
ביני רבנן במתיבאחא מכמה דורות וקאמרי רבנן דלאו דסמכא היא בכי הני
טעמי... וסאמכין על שמעתא דאילו מציאות דאמרינן... ואמרי דכימי שלמה
בר' חסדאי ראש גלותא בוימי מר רב שמואל גאון גם אמירא בשכחא דריגלא קמי
ראש גלותא ופסק כרב נחמן דהשולח לסיועיה בשמואל דאמ' שנים שדנו דיניהן

דין אלא שנקראין בית דין חצוף. ואהדרוהו (פירושו, חכמי הישיבות שישבו בדרשה החזירו אותו) ואמרו ליה דרב נחמן דואלו מציאות טפי דיקא ודמא להא מילתא ואיפסיקא כר' אבהו קמי חרתין מתיבאתא ". רב האי סומך על החכמים ועל הפסק של הישיבות ופוסק כר' אבהו נגד שמואל ששנים שדנו אין דיניהם דין (ועי' תרביץ ו' ע' 464).

לכאורה לשיטתנו קשה. מה גרם לו לרב האי להכריע מחלוקת אמוראים מדברי אחרים ולא לפסוק על פי הסוגיות? האמת היא שכאן אין הוא מכריע מחלוקת אמוראים. קיימות שתי מסורות בדעתו של רב נחמן, אם כשמואל או כר' אבהו. השאלה היא איזו מסורת יש לסמוך עליה, היינו איזו סוגיה בתלמוד היא בר סמכא. רב האי סבור, " סאמכין על שמעתא דאילו מציאות ". בזה הוא נשען על דברי "המחזירים" שטענו " דרב נחמן דואלו מציאות טפי דיקא ". הוראה זו של חכמי הישיבות מבוססת על מסורת בישיבות שסוגית גיטין אינה מוסמכת. או בלשון רב האי (דלעיל), " הדא מילתא דרב נחמן דגיטין... קא חלפא ביני רבנן במתיבאתא מכמה דורות וקאמרי רבנן דלאו דסמכא היא ". כדי לקבוע סמכותו של מקום בתלמוד, רב האי נזקק לקבלת הישיבות וחכמיה. הרי הם הממשיכים את ישיבות האמוראים ויוצרי התלמוד והם אשר ראויים לקבוע בעבלה אלו מקומות בתלמוד בני סמכא הם⁶.

בשע"צ ד' ה' ד רב האי מביא פסק דין שנפסק במעמד רבנן ומה

שנהגו בשתי הישיבות. " והא פסק דינא דכתב בעל הלכות גדולות
דאיפסיק במעמד רבנן ותרתיין מתיבאתא כרב ושמואל עבדו. ואנחנא מפיו
ידעינן בהכין ". ובמזו"מ ג, " והרי פירש בהלכות פסק דינא דאיפסיק
במעמד רבנן בסדר הזה ". פסק זה שנפסק במעמד רבנן לא הגיע לרב האי
במסורת, כי הרי כותב במפורש שיודע עליו רק מבה"ג.

כמו "בשנים שדנו", גם לגבי פסק זה חזר בו רה"ג ממה שהיה
סבור קודם, ופסק כפסק הישיבות. במש"ש ב' יא' (ע' עט) הוא כותב,
" ראוי לדיין... שידין באלו שני הדיינין שיחלוקו ולא נמנעו אבותי
ואבות אבותי הקדושים ז"ל מלהורות ולדיין בזה הדין אלא על זה דנו
ועל זה הורו לעשות ". ע"פ זה פוסק בתג"ה רג, " אי אלמנה מאתח מן
גיר תתלף נעטי וראתהא נצף כתובתהא " (אם האלמנה מתה בלי שתשבע
ניתן ליורשיה חצי כתובתה). כנראה שרק מאוחר יותר התחיל לפסוק
לכתחילה כרב ושמואל. אך גם זה לא בגלל מה שלמד מבה"ג אלא מטעמים
ונימוקים אחרים. בשע"צ הוא מסביר כי אינו פוסק "חולקים" משום
שהאמוראים לא סמכו על פסק זה. הנימוקים לפסוק כרב ושמואל הם
" המוציא מחבירו עליו הראיה ", ועוד שמעשה ערבא הוא לשיטת
רב ושמואל.

כל זה רק לכתחילה. בדיעבד הוא סומך על הסוגיה שקובעת שודא
דדינא, " דעבד כר"א עבד ", אלא שמנהגם לפסוק כרב ושמואל. במזו"מ
הוא מוסיף, " וכך מנהג קדמונינו בכל הדורות הללו שמאחר
(ש) התלמוד " (ע"י דיוננו במנהג, פ"ג ע' 166). כנראה שזה היה
המנהג קודם לאבותיו, ועכשיו חוזר הוא להורות כמנהג הזה.

יוצא איפוא שרב האי פוסק על פי הסוגיה וכללי הפסק המקובלים.

בדיעבד "שודא דדיינא" ע"פ הגמרא ולכתחילה כרב ושמואל משום שכך נראה מהסוגיה ועוד שכך המנהג. את דברי בה"ג על הפסק במעמד רבנן הוא מביא אך ורק כסייוע ולא כמקור להוראה. רק אחרי שמביא את מנהגו ואת נימוקיו הוא מוסיף (בשע"צ), "והא פסק דינא דכתב בעל הלכות...". כלומר, מה שאנו פסקנו הוא גם מה שנפסק במעמד רבנן בתקופה קדומה. גם אחרי שמביא את דברי בה"ג הוא חוזר ומדגיש שדיין דעבד כר"א עבד. כן הדבר גם במזו"מ. תחילה הוא מביא את המנהג ומנהג קודמיו, ורק אח"כ כותב "והרי פירש בהלכות...". גם כאן הוא חוזר ומדגיש "דינא דעביד כר"א עבד". אלא שמוסיף "שדעתנו כדעת ראשונים", דהיינו כמו שהם פסקו כרב ושמואל לכתחילה, כך אנו פוסקים. אין הכוונה שרב האי סומך על פסקם. הטעם לפסקו הוא הנימוקים שראינו בשע"צ. רק שהפסק שלו הוא כפסק שלהם. בסיכום, מצאנו שהמקור העיקרי לפסקו של רב האי הוא הדיון בסוגיות עצמן, בנוסף למנהג. אין הוא מסתמך להלכה על פסקי קודמיו אם אפשר להכריע מתוך התלמוד. כאשר הוא מביאם אין זה אלא בכדי לסייע בלבד.

הרי דוגמה נוספת לפסק שנפסק במתיבתא ורה"ג מביאו כסייוע למנהג. היא גם דוגמה נוספת לשיטת רב האי להביא ממסורת בלשון קבוע, אף כשהדברים נמצאים בחיבור. באשכול ח"ב ע' 76 (מובא ע"י אפשטיין בתרביץ ו הנ"ל ע' 461 מתג"א תרפז), "ואשר כתבתם כי המזופתין מותרים לאחר י"ב חדש מפני שזיפתן מתעכלת, אנחנו הכי נקישנא והכי גמירין רבנן מן פשאטי

דטאלתא, דאיהמרן במתיבתא בפרקי משום קדמונים כלשון הזה, ומעצרתא דפתרא אע"פ דמקלף ליה לזפת דיליה אסירא עד חריסר ירחי שחא, או דממלא ליה מיא חלתא יומי מעת לעת ומערן, מידי דהוה אקנקנים. ודא היא הלכתא דדברא במתיבתא ". " הדברים האלה נמצאים בלשונם בשאילתות סי' קסב ", כפי שכתב פרופ' אפשטיין (שם).

שאלת השואלים היתה מורכבת משאלות מספר. את רובם הכריע רב האי על פי הדיון בסוגיות ע"ז. בשאלת "מזופתין" לא הכריע מחוך הסוגיה, כנראה כי אין הפסק ברור מתוך דיוני הגמרא, ומחלוקות שונות וישנות בענין (ע' המפרשים והפוסקים המוזכרים בהערות אלבק לתשובה ובהעמק שאלה). לכן הוא הביא מה שלמדו " מן פשטי דשאלתא... משום קדמוננזם כלשון הזה", מסורת בנוסח קבוע משום קדמונים. כנראה מכיוון שעצם השאילה שנשאלה נידונה בגמרא רב האי לא הסתמך להלכה על המסורת. ההכרעה להלכה היא " ודא היא הלכה דדברא במתיבתא ". מנהג הישיבה הוא ששימש לו יסוד לפסק ההלכה (ע' דיונונו במנהג).

עכ"פ ראינו שוב שהגאון מעדיף להביא ממסורת קדומה בנוסח קבוע, אף כשמביא דברים הנמצאים בשאילתות. גם כשמביא מסורת כזאת, אין הוא משתמש בה כמקורו לפסק הלכה בשאילה שונו בה מחלמוד.

ראינו לעיל (ע' 109) שרב האי הסתמך על מסורת של " רבנן קמאיי ", וכנראה שהכוונה לגאונים הראשונים. בענין נולד מהול (אוצה"ג שבת שפח) הוא מביא הוראה של " רבנן קמאיי ". " רבנן קמאיי במתיבתא הכין אסכימו שצריך להסיף ממנו דם בריח אילא מיהו בנחת וצריכה מילתא למיבדקיה יפה... ". לכאורה הוא מסתמך על פסקם אף על פי שהתשובה עוסקת בסוגיה הגמרא, ולפי דברינו היינו מצפים שרב האי יכריע רק על פיה. כשבודקים רואים שאכן כך הוא. הסוגיה קשה והגאון מעיד בהמשך דבריו, " דהא ש[מעח]א קא הא [ו] בה רבנן טובא כמה דורות "7. הוא ממשיך בהצעת הסוגיה ובנימוקו לפסק על פי הכנחו בסוגיה וכללי ההוראה (כבחראי) ומסיק, " הולכך אסכימו רבנן על מאי דכתיב לעילא ". היסוד הוא באמת המשא ומתן בסוגיה, הדיון בה, וההכרעה על פי כללי הפסק. הגאון מעיד שאותם הנימוקים שהביאו להכרעתו הם שהניעו את הרבנן קמאיי לאותו הפסק, והוראתם הובאה כסייוע.

רב האי פותח בדבריהם וכאילו מעמידם כיסוד לחשובתו לא בגלל פסק ההלכה שבהם אלא מפני המשך דבריהם, כיצד להסיף דם בריח: " בנחת וצריכה מילתא למיבדקיה יפה יפה בידים ובמראית העין ולא בפרזלא דלא ליחתייק ליה ". דברים אלה אינם יוצאים מהסוגיה ונלמדים דק מרבנן קמאיי. רב האי מסתמך על הוראתם בענין זה, ועל כן פתח בהבאת דבריהם בשלימותם.

באוצה"ג פסחים קה רב האי מביא הוראה של " רבנן קמאיי מכמה וכמה דורות "להחמיר למעשה בניגוד לעיקר הדין. להלכה הוא מתיר חליטה ע"פ דברי הגמרא, " החלטה ברוחחיו ודאי מצה מדת"ר דברים שאין באין לידי

גם בדיוניו בגביית בעל חוב כשהחייב הלך למקום רחוק, רב האי מביא
סייוע מהירושלמי לקבלה מהגאונים. הוא נשאל (תג"ז) על דברי רב עמרם
שנפרעים רק אם החייב עמד בדין ונתחייב בדין ונחח או מרד, ולא על פי
שטר בלבד. הוא משיב, "דסוגיין ומנהגין כי דמר רב עמרם שאין מוציאין
ממון מזה ונותנין לזה עד דקאיים בי דינא ועאריק או נמי דמימרד...
ולפום הכין אמרינן לענין מאי דתנן הנפרעת שלא בפניו...אמ' רב נחמן
אפילו בעל חוב...". רב האי מסכים עם דברי רב עמרם שנשאל עליהם, אך
אינו סומך על פסקו אלא על הסוגיה ועל המנהג. כדרכו, היסוד הוא מה
שיוצא מהסוגיה, ובוה הוא פותח. הוא טוען שהסוגיה (כתובות פ"א,
ערכין כ"ב ע"ב) ממנה לומדים שבעל חוב נשבע ונוטל שלא בפני החייב מדברת
רק במקרה שהחייב עמד בדין וברח או מרד. כך הוא כותב בכירור בתשובתו
שבתרומות ט"ז, "מילתא דרבא ורב נחמן מתקיים דבריהם כשעמד בדין
וברח" ⁹ (וע' אוצה"ג כתובות קצא).

ההלכה היוצאת מפירושו, המצמצם את דברי רב נחמן למקרה מיוחד, היא
שנוהגת בכתי הדין של הישיבות. כדכריו, "והא מילתא איחה בי
דינא דילנא כתרתינן מתיבאתא במנהגא" (וע' דיוננו במנהג בתי הדין).
מנהג זה מקורו בקבלה, נפי שהוא מסביר בתשובה אחרת בענין זה (ס' היוכל
לסיני ע' תיד), "מילתא דמר רב עמרם...קבלה היא בידנא". על הקבלה
והמנהג הוא כותב (בתרומות שם), "לא ראינו בקדמונינו ולא שמענו מי
שעשה מעשה ולא מי שפרע מנכסי אדם רחוק" (וע' אוצה"ג שם תרעט).

אם כן היסודות לפסק ההלכה שלו הם פירוש הסוגיה ומנהג בתי הדין.
רק אחרי זה הוא מביא את הירושלמי כסייוע, "ורבנן דהתם גרסין בה
שמעתאתא והכין אמרין חמן או באחר רחיק...". (וע' ליקוטי פי' הר"ח
באוצה"ג שם לפ"א ע"א).

אחר המבנה נמצא גם בתשובתו שבס' היוכל לסיני הנ"ל (חיג-ד). רב
האי נשאל על דברי רב עמרם ומשיב, "דכדין וכשורה כחכ מר רב עמרם".
הוא אינו סומך על רב עמרם להלכה, אלא מציע את נימוקו הוא, "דילמא
אית בידיה חברא". הוא מביא את סוגיית כתובות הנ"ל, ומפרשה שמדובר
במקרה מיוחד כבתשובה הנ"ל. אחר הוא כותב שההלכה שפסק רב עמרם היא
קבלה בידיהם. אף על פי שאינה מפורשת בבבלי הרי היא מפורשת בירושלמי, ורה"ג
מביאו כסייוע לקבלה. "והא מילתא דמר רב עמרם אף על גב דלא
מפרש בגמרא וקבלה היא בידנא כבר מפרשא בתלמוד ארץ ישראל דמקשו ומחמיה
וכי נפרעין...". הוא מסיים בסענה רשאים להסתייע מהירושלמי,
"וכי הא מילתא דאיתה בידנא מעשים בכל יום דמסתייעא מן תלמוד ארץ
ישראל".

רב האי מביא את דיוקי הגאונים הראשונים לקבוע מושג שאין לו
נוסח מדויק בגמרא. מתי נחשב יין ליין מבושל? "דייקו הגאונים
הראשונים יין מבושל כיון שנותן חתהיו אור וסם עד כדי [להרחיח
רחיחות] ¹⁰ ("ש"ש ת"א ע'ג). גם בשם ר' פלסוי מובא נוסח זה (שבה"ל שם).

כנראה שגם הוא כרה"ג הסתמך על דיוקם של הגאונים הראשונים" מכיוון
שמהלמוד אי אפשר לדעת מה נקרא ביטול לגבי יין.

הגאונים הרבו לעסוק בשאלת יין צמוקים (ע' אוצה"ג פסחים רכא |ב| -
רלד; שא)¹². את ההיתר להשתמש בזין צמוקים לברכה ולקידוש למדו מסוגית
ב"ב צז (" כיון דאם הביא כשר אנן אפילו לכתחילה נמי... צמוקים... אם
הביא כשר "). מהגמרא למדו רק היתר כללי ולא נוסח מדויק מה נחשב ליין
צמוקים המותר. היו גאונים שהתירו לשרות ענבים יבשים ולהשתמש במים,
והיו שהתירו רק אם הענבים לא היו יבשים לגמרי ואם אפשר לסחוט מהם מסקה
שיש בו טעם ומראה יין. לא היתה מסורה קבועה וברורה בפרטים אלה.

גם רב האי עסק בבעית יין צמוקים (שם רלא-ג; שא). את פרטי הדינים
(שאינם בחלמוד) הוא הביא מראשונים, רבנן ורבנן אחרונים. ברור שהוא לא
הסתמך עליהם לגוף ההיתר-מכיוון-שאפשר להסיק מסוגית הגמרא כפי שהזכרנו.
כמו כן הוא אינו מביא מסורה מרבנן קמאי או מרבנן סבוראי כי- כפי שאמרנו
- לא היתה מסורה קדומה קבועה. שיטתו היא שאסור להענבים יהיו יבשים
לגמרי אלא או " דכמישו ולא יבשין " (רלא בשם ראשונים או -שם הערה ו-
רבנן) או שחא בהם לחלוחית (רלב בשם רבנן אחרונים). נוסף לכך הוא דורש
שיהיה אפשרי לסחוט מהם כעין יין ולא מספיק לשרותם במים (רלא, " ואפילו
חרו להו במיא "). אפשר שהחכמים שאליהם הוא רמז ושעל דבריהם הוא סמך
(משום שלא היתה מסורה עתיקה בנוסח קבוע) הם בה"ג (שם רכב, " דכמישו
בגופניהו ") ואביו רש"ג (רכה, " סוחטין לו יין " ורל, " לחלוחית ").

בפרט אחר בדבר יין צמוקים רב האי סומך על ראשונים שאין אנו יודעים
מי הם. בחג"נ קסד, " כך למדנו מפי ראשונים יין צמוקים... שמטילין בו
דבש... יצא מתורה יין ". על פי זה הוא פוסק (אוצה"ג שם שא), " שכרא
דצמוקי והוא דלית ביה תערובת אחרת מברכין עליו בורא פרי הגפן ". יוצא
שאם איח ביה תערובת יצא מתורת יין ואין מברכים בופה"ג.

רב האי סומך על דברי ראשונים במקרים שהגמרא לא דנה בהם. אין אנו
יודעים תמיד למי הכוונה. " הכי פסקו ראשונים כיון דפלוג רבנן בין זביני
למתנה... מאי דיהיב ממטלטלי קיים ואע"ג שיש שם אפוסטרפוס " (אוצה"ג
כתובות חקמד). שם הרמג נמצא- גם בשם רה"ג- הסבר.
מכיון " שאין כח ביד אפוסטרופוס לתת במתנה נשאר כח ליחוס לתת במתנה ".
אין אנו יודעים אם ההסבר כבר נאמר על ידי הראשונים או שרב האי הוסיף
פירוש משלו (ועי' פ"ד ע' 223). עכ"פ פסק ההלכה נשען על פסקם
של הראשונים משום שאין דיון בחלמוד במקרה הזה.

רב האי דן (אוצה"ג פסחים מא) בשאלה אם במפר למשהות "טריאקא"
בפסח אף על פי שבאותה עת לא נמצא שם חולה הזקוק לו לרפואה. הוא כותב,
" והכי גמירנא משום ראשונים דשרי וחזינא נמי רבואתא מפלגי מבהקי חסידי
וקדישי... דמשכחין קלי טריאקא... ומצנעין ליה ומשהין ליה בפסחא... ואע"ג
דלא שכיח ההוא עדנא מאן דצריך ליה וסמכין אקא דחנן וכל ספק נפשות דוחה
אריסו, ואמרי' עלה אמר רב יהודה אמר שמואל לא ספק שבת זו אלא אפי'

הבעיה של אין חולה לפנינו לא נזכרה בגמרא. לכן רב האי מטחמך להלכו על מה שלמד מהראשונים, שמוחר. הוא נוהג כדרכו. כשאין יכול להכריע מהתלמוד, הוא מביא קבלה מחכמים שקדמו לו (ראשונים). מכיוון שהרעיון של "חולה שאינו לפנינו" הוא מושג חדש- הוא אינו נדון בגמרא באף הקשר (ולא מצאנוהו בספרות ההלכתית לפני תשובה זאת) - וחידושו גדול הוא להלכה. אין רב האי מסתפק בהסתמכות להלכה רק על הראשונים. הם אמנם היסוד לחידושו המושג להלכה. כך למעשה הוא רואה לנכון להביא ראייה שסידורם אמן נתקבל. לכן הוא מוסיף שראה "חסידי וקדישי", רבואתא בזמנו שמקפידים על מצוות, טקיבלו את החידוש הלכה למעשה.

רב האי מביא את הגמרא שהם סומכים עליה. אילו היה סבור שאפשר באמת ללמוד ממנה דין "חולה שאינו לפנינו", הוא היה מביאה במקור העיקרי לפסק ולא מה שקיבל מהראשונים. אף הוא רק מציין שהחכמים בזמנו הסמיכו את הדין לגמרא זו. כנראה שהוא אינו סבור כי אפשר ללמוד דין זה משם. ^{מכיוון} שהגמרא דוקא מדברת במקרה של "חולה לפנינו".

בררנו כי רב האי מעדיף לבסס את דבריו על מסורת וקבלה עתיקות וקבועות כשאין יכול ללמוד מהגמרא. אם אין לו קבלה כזאת הוא נשען גם על דבריהם של חכמים מאוחרים. הרי דוגמאות נוספות לכך. לסדר פסוקי נביאים וכתובים בתפילת ר"ה, רב האי סומך (אוצה"ג ר"ה צא) על "רבותינו האחרונים" (= רבנן בתראי"ש). אע"פ שהזכרת הפסוקים נמצאת בתלמוד (ר"ה לב) קשה להסיק מסקנה ברורה ממנה לגבי הסדר, ע' למשל תוספתא כפשוטה מועד 1054 לש' 58 ובמצויין שם). אפשר כי רב האי הכיר מנהג אחר, ומכיוון שלא היה יכול לסעון נגדו מהתלמוד הוא הביא מ"רבותינו האחרונים" (ע' ה"ג ירושלים ע' 302 והע' 6 וסר"ע גולדשמידט ע' קמ וש"נ לש' 8 [!]).

"לא חזי לנא מעולם מאן דאדליק באבוקה של שעוה בבי שמשי וכל רבואתא דחזיננון הוו אסרינן". (אוצה"ג שבת נו). כבר אמרנו לעיל, בדיון על טריאקא, שהכוונה כנראה לחכמי זמנו שאח מעשיהם חזה בעיניו.

הקושי הואקמה מסתמך עליהם ואינו פוסק מחוץ הסוגיה (שבת כ סע"ב). אולי רב האי לומד ששעווה אינה אסורה כיל אם כשהיא משמשת רק כשמן, אבל כשהשעווה היא הפתילה או האבוקה מותר להדליק בה (עי' ברשב"א ל"ג וברא"ש). אם כך, מעיקר הדין היה מיקל באבוקה של שעווה. מכיוון ש"רבואתא" אסרו הוא לא רצה להורות להיתר למעשה (עי' לעיל ע' 114-5 ובדיוןנו על המנהג ע' 153). אם זה נכון, אפשר גם להבין למה רה"ג אינו פוסק שאסור. הוא מזכיר רק מה שראה, כי הוראתו מסתמכת רק זה ולא על מסקנתו בסוגיה.

בתשובה נוספת (תג"ה שלא, ע' 159) מצאנו שרב האי מסתמך על רבואתא במקום שלא היינו מצפים לכך. תכלית השאלה היא אם להלכה פוסקים כדברי רבינא (ה"לין מה ע"א), "והוא דסבין בבשרא". רה"ג מביא שתי דיעות,

" איכא בקמאיי מאן דהוה אמ'... ולא חישינן לדרכינא ". עיקר שיטה זאת ידוע מהראשונים בשם רב שר שלום. הדיעה השניה, " ואיכא מן רבואתא מאן דסמיך על דרכינא וג' " אי ודאי סביך נוקבא בבישרא כשרה אבל או בגרמא סביך קאמ' רבינא שאין הדופן סותמחו אילא בדקינן לה אם בדופן סטריין ליה לדפקא בההיא דוכתא פי היכי דאיתחא כולה כדדביקא בה ריאה ושאדו מיא בדופן כי היכי דקיימא בה ריאה כד לא מתקא ואי מבצבצא אסריין לה ואלא מבצבצא מכשרנן לה ". רב האי מסיים, " ואנחנא הכין חזייננא ", היינו שדעתו כרבואתא, שיש לסמוך על רבינא.

שוב השאלה היא למה רב האי מסכים עם הרבואתא ואינו פוסק על פי סוגית הגמרא? בעייון נראה כי אינו מסתמך על הרבואתא לפסק ההלכה. הוא פוסק כרבינא כנראה כי אמורא המצמצם את דברי חבירו לחומרא, פוסקים כשניהם לחומרא (עי' לעיל ע' 63). כנראה שזה גם טעם הרבואתא. הוא מביא את דבריהם בשביל המשכס. מה עושים כשסביך בעצם? דבר זה אינו כחלמוד, ולא טעאנוהו באף מקום אחר. רק מהרבואתא לומדים שבדקים וכיצד בדקים. בגלל עצה זאת- הידועה רק מדבריהם- רב האי מביאם וסומך עליהם למעשה¹³.

בענין המשיח בין ברכות לחקיעות כותב רב האי (אוצה"ג ר"ה ק), " הכין קא חזו רבנן שגוערין בזה ששח עד שלא יתקעו על הברכות ". שאילת השואלים היתה האם חייב המשיח לחזור ולברך. על זה משיב הגאון, " לחזור ולברך איך חוזר ", ומנמק את פסקו חוץ דיון בסוגית מנחות והשימוש בכללים ידועים. אין הדברים שהביא בשם רבנן (לא ידוע לנו למי התכוון) מעיקר הדין כי אם עצה כיצד להתנהג עם זה שעשה שלא כראוי. להוראת עצה, כפי שראינו (לעיל ובע' 114), אין רה"ג נמנע מלהסתמך על מה שנראה לרבנן, שמחמירים עמו וגוערים בו.

" תנור של גוים שהוא מוכן לצלות בו בשר מותר לישראל לצלות

בו בשר אי לא. הכין חזינא דמטויי אחרסו אסור... ובההיא דבשר
קאמרי רבנן דוקא דיעבד שרי אבל לכתחלה לא דבין לרב בין ללוי לא
קאמר אלא שצלאו אבל צולין לכתחלה לא. והכין לענין תנור של גוים
כיון שצריך להזהר... " (רה"ג, אוצה"ג פסחים רח). פסק ה"רבנן"
מבוסס על דיוק לשוני פשוט בדברי הגמרא. קשה לשיטתנו למה הוא לא
הביא את הגמרא ודייק ממנה בעצמו. שאילה זו תשובה בצידה: רב האי
לא נמנע מלהסתמך על הרבנן בדין זה מכיון שלא על זה היתה
השאילה. הוא נשאל על תנור ומביא בשר רק כדוגמה להשוואה. באמת
לגבי תנור הוא אינו סומך על רבנן אלא מנמק בטעמו הוא, " כיון
שצריך להזהר שלא יגע בחרסו של תנור ואית ביה נמי כיעור משום
מראית העין שפיר דמי שלא יעשה לכתחלה ".

מה שרה"ג מביא בשם "רבנן" נמצא בבה"ג (שם רז) ואפשר שאינו
הוא מתכוון (אולי היו הדברים גם בהלכות רב יהודאי, או ידועים
מחכם או חכמים אחרים והוכנסו גם לה"ג). אי אפשר לקבוע ברורות.

התשובה הנ"ל וזו שבאוצה"ג פסחים רלא (הנ"ל ע' 117) הן
היחידות שראינו עד עתה שבהן נראה כי רב האי סומך על "ההלכות",
ואפילו בהן אינו מזכירן בשמן אלא בשם רבנן (או ראשונים).

ראיני כבר (ע' 4-113; 9-108) שהוא נשען על מסורות כאלו אף במקומות שהדברים נמצאים בחיבורים (וע"ע פרופ' אפשטיין Q.R. N.S. 12 ע' 301-2). בכל החשובות שהבאנו עד כה, לא הביא רב האי כמקור לדבריו, חיבורים בשםם ואף לא פסק של גאון בשמו. לכן נראה כי הוא מעדיף קבלות סתמיות ומאוחרות על פניהם, שהרי לאלו הוא כן מציין כמקור.

רק במקום אחד (האשכול ח"א 5-164) - לענין שמות שאינם נמחקים - סומך רב האי על ההלכות במפורש. "ונשאל ממר רב האי על כך¹⁴ ואמר שהזכיר עוד בהלכות אלוה והזכיר עוד¹⁵ אל"ף דל"ת". מלשוננו "הזכיר עוד בהלכות", נראה שהסחמך על ההלכות להוסיף שמות שלא הוזכרו בחלמוד¹⁶, כעין מסורת המוסיפה ומשלימה על מה שהביא מהגמרא¹⁷ כפי שראינו לעיל לגבי פסוקים שאינם מתורגמים, ע' 115). ממקום זה נראה כי מידה זו שהזכרנו, שלא לסמוך על מקורות אחרים כאשר אפשר להכריע ולהוכיח מסוגית הגמרא, ודאי חלה גם על שימוש בחיבורים. המידה מתבטאת באוצה"ג משקין פז. רש"ג ורה"ג נשאלו מתי מחילין למנות אבילות להרוגי שלטון. האם מדמינן למה שבהלכות, "כד נפיק שכבא ממחא ואיכסי ליה מקרובים חדא שעתא". הגאונים מעירים, "וזה שאמור בהלכות, גמרא בהדיא הוא דאמר להו רבא לבני מחוזא אחו דלא אזליהו... מכי מהדריהו אפייכו...". רש"ג ורה"ג מקפידים להבהיר שמה שהשואלים הביאו מההלכות, אפשר ללמוד מהגמרא. דבר זה מלמדנו שוב כי לפי שיטתם כל מה שאפשר ללמוד מהחלמוד, חייבים לדון בו ולהכריע מחוכו. אסור לסמוך על דברי חיבורים כל עוד שהדברים נמצאים בחלמוד. חובת הפוסק לעיין בדברי הגמרא ולהכריע כעצמו את ההלכה על פיה. רק כשאין הדברים בחלמוד, רשאים לסמוך על החיבור.

מלבד מחשבתו על שמות שאינם נמחקים הנ"ל, לא מצאנו לו לרב האי סומך במפורש על החיבורים ההלכתיים של תקופת הגאונים כדי להכריע הלכה. כאשר הוא מזכירם, הרי זה מפני שנשאל עליהם או שמביאם כסייע גרידא להכרעתו. הוא הדין לגבי פסקי הלכה בשם גאונים המוזכרים בשמותיהם.

כבר העירו החוקרים ("תקופת" ע' קס והע' 10 בשם גינצבורג-גאוניקה ח"א ע' 88) שאת השאילתות דר' אחאי מזכיר רב האי במפורש רק פעם אחת בלבד (בתשובותיו). החשובה בה נזכר ספר השאלות היא בתג"ה שער. רב האי נשאל על מחלוקת "בין הלכות גדולות לגאון אחר" בסוגית שור שנשחט בשנים ושלשה מקומות (חולין ל). הוא משיב, "מאי דכתב רב שמעון קיארא בהלכות גדולות בהא מילתא מימריה דרב אחא מן שבחא הוא בשאילתא דבהעלותך", ומביא את דברי השאילתות. בסוף הוא כותב, "אילין מילי דרב אחא מן שבחא וכחבינון רב שמעון בהלכות גדולות וכואתהון סבירא לנא ולאן כהדין גאון דכתבת". זה שרב האי אומר "וכואתהון סבירא לנא", הרי הוא משום שנשאל על המחלוקת ולא משום שנשען עליהם להוראה. הטעם לפסקו אינו ההסתמכות על השאילתות ועל בה"ג. רב האי מנמק את דעתו היטב וקובע (ס"ע 193), "שלש ראיות לאכרועי כרב". שלוש הן כללי פסק מקובלים (ע' דיוננו בכללי הפסק), ואלו הם: הלכה כרב באיסורא, מעשה רב, והלכתא כמסקנא. נמצאנו למדים שאף במקום זה אין רב האי סומך על השאילתות

להכרעה. הרי לנו הוכחה נוספת שאין דרכו להסתמך על חיבורים. זו מידתו של רב
האי: לא להסתמך על החיבורים כי אם לפסוק על פי כללי ההוראה מתוך עיון
ודיון בסוגיה.

בחג"א חשב ע' 44 בשאל רב האי על חילוף בין הלכות גדולות והלכות
דרכי יהודאי. הוא מביא את נוסח הדברים שנמצאים בהלכות רב יהודאי גאון
ז"ל ומה שנאמר בשמו ובשם "רבואתא אחריני נמי יסו [די] עול [ס]". אשר
לבה"ג, כותב רה"ג, "ורב שמעון בצרוי (!) דחקין הלכות גדולות לא קם
על טעמיהון דמ' ר' יהודאי ודהנך רבואתא". אף על פי שרב האי מביא את
דברי ר' יהודאי הוא אינו מסתמך עליהם. אחרי שמעיר שבה"ג לא עמד על
דעתו של רב יהודאי, חוזר רב האי ומפרש את הסוגיה כולה. "ועיקר דהא
מילתא מתניתין... הכין פירושה אחר שהתחיל... ודיקין מנה... ומדיקין
... הכין פירושה דשמעתא". הוא מסכם, "וגמרינן מנה (מהסוגיה) בין
ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא אדם חייב לגמור את סעודתו בכזית מצה...".
הרי שאף בתשובה זו רב האי מסיק את מסקנתו להלכה לא מדברי רב יהודאי כי
אם מדיוק ועיון בסוגיה גופה.

רי"ף אכן גיאת (ש"ש ח"ב ע' ה = אוצה"ג תענית-צב) הביא שאלה לרב
האי, בה נטאל על מה ש"מצינו בהלכו' אדונינו מר רב יהודאי... ומסתבר לן
מדבריו שהיחיד ממש אינו גומר (את ההלל) ומצינו לגאונים אחרים דיחיד ממש
חייב לגמור בכ"א יום אבל בראשי חדשים וכולי ימי הפסח אין לו רשות כלל
והשיב לא כמו שכתבתם מרב יהודאי גאון וזה אשר מפורש בדבריו כי כל יחיד
ויחיד ממש בימיט שאין גומרין בהם את ההלל קורא ומברך, "וכל שכן בימים
שגומרים את ההלל, "ובא להדחות דברי מי שאומר אין רשות ליחיד לקרות
כלל". לאחר מכן רב האי מפרש ומנמק את דברי רב יהודאי על פי סוגיית
הגמרא (תענית כח ע"ב), ומבהיר שמהסוגיה אכן עולה כדבריו. מכיון שהוא
סבור כי ההלכה היוצאת מהסוגיה היא כרב יהודאי, הוא מציין, "וכדבריו
אנו רואין ואנו נוהגין". ואילו כאשר לשיטת הגאונים האחרים, הוא מס
מסיים- כמוכן- "לא כך מנהגנו ולא כך אנו עושין".

בהמשך מביא הרי"ץ אבן גיאת (שם = אוצה"ג שם צג) שאילה אחרת שאף בה נשאל רב האי על דברי מרב יהודאי ועל דעה רב נטרונאי (שם צ, שהיא כדעת הגאונים האחרים שכתובה הקודמת). והנה רה"ג " הטיב מנהג שלנו כדמר רב נטרונאי ". ולמרבית הפלא, אף את מנהגם זה הוא תולה בדברי הגמרא שבסוף אותה הסוגיה. הסתירות בין החשובות- במנהג ובתפיסתו בסוגיה- נראות לעין. אין ספק כי כבר הרי"ץ אבן גיאת עמד על כך (שם ע' ו- על התשובה השנייה- " והא ודאי תשובה חריצא היא ועליה יש לסמוך " . ועי' ב.מ. לזין באוצה"ג שם צג הערה ג, א. אפסוביצר בתרכיץ א ס"ד ע' 71 ואילך, והערות אלבק לאשכול ח"א ע' 143). לעת עתה לא מצאנו פתרון של ממש לסתירות. אולי גם המנהג וגם תפיסתו של הגאון בסוגיה אכן נשתנו במרוצת הזמן. עכ"פ אין אנו יכולים כי אם להציג את החשובות זו על יד זו (ועי' להלן בפרק על "יחסו של רה"ג אל המנהג", ע' 150).

במקום אחר (חג"ה ע' 41) רב האי מעיד על עצמו שסמך על " הלכות קטנות ". " ומן כמה שני הוה סבריןן למימר דאפילו בשנת שטים עשרה לתינוקת או מחיא שחי שערות הויאן סימן ועאילא בנערות ובגרות אחריה ב' חדשים. ואטעי יתנא בהא מילתא מאי דכתיב בהלכות קטנות היכא דהביאה שחי שערות בתוך שטים עשרה שנה אינה ממאנה וחשבנן דהא דחנן במתניתין בודקין כל שטים עשרה בודקין למיחזא סימני נערות ולבסוף עייננא וחזינא דטעותא היא. וקא מפרשיננא לה לשמעטא לסלוקי ספיקי ". הרי"ץ שהבין שדברי הלכות קטנות סועים הם, הוא קיבלם. לכאורה זה נוגד לשיטתנו מכיון שהענין נמצא בתלמוד. אולם כאשר משייקים רואים כי רב האי לא סמך על דברי ה"ק להלכה, אף לפני שהבין שטעה. הוא רק מעיר כי בגלל הכתוב בה"ק הוא הבין את משנת נידה שבדקין לסימנים, כלומר הסתמך על הלכות קטנות לפירוש המשנה. והרי כבר ראינו שלגבי פירוש- אף פירוש שיש לו חשיבות להלכה-הוא מקבל פירושי אחרים. את ההלכה הכריע ע"פ מה שהעלה מפירושו למשנה (חחילה-בטעות- כפירוש שקיבל מה"ק, ואח"כ חזר בו ופירש בודקים א"ם ידעת להפלות נדריה). ההכרעה, היחה שלו ע"פ עיונו בתלמוד.

מחוך הדוגמאות שראינו אנו למדים על אף שלפעמים נראה כאילו רב האי סומך על החיבורים להלכה, האמת היא כי הכרעתו מיוסדת על העיון בדברי התלמוד, וכל עוד שאפשר להשען עליהם אין הוא סומך על החיבורים. הוא יכול להשתמש בחיבורים בתור פירוש או להביאם כסיוע לפסקו, אך ההכרעה והפסק חייבים לצאת משיקול דעתו בהתנח דברי התלמוד.

רב האי נשאל (תג"ה רח) על דברי רס"ג בסידור. הוא מוסר את הנוסח המדויק בסרס"ג, מסבירו ומשיב מאיזה מקום אסר רס"ג. אחר, כותב את מנהגו כפי שביקשו השואלים. אע"פ שרב האי דן בסידור (מפני שנשאל) הוא אינו מסתמך עליו להוראה אלא על מנהגו. אין ללמוד מחשבה זו דבר על יחסו של רה"ג לסרס"ג.

כיחסו של רה"ג לחיבורים, כן יחסו לחכמים שלאחר תקופת התלמוד. הוא מקבל מהם בענינים שאינם נדונס בחלמודנו. הוא מתיחס אל דעותיהם אם נשאל, ולפעמים מביאם כסייוע. הוא מסתמך על פירושיהם לחלמוד אך לא על הכרעותיהם בבעיות הנדונות בו.

רב האי מביא סייוע (אוצה"ג ר"ה צה) מפיוטו של יוסי בן יוסי למנהג לומר פסוקי מלכיות בסדר שהם כתובים בחורה. כנראה שרה"ג סבור שסדר הגמרא הוא לאו דוקא, ולכן אינן מחנגד למנהג (וע' דיוננו במנהג). אפשר שהוא מביא סייוע להוציא מל²ג הסוברים כי קיימת סתירה בין המנהג הזה לבין כוונת הגמרא (וע' להלן בע' 127).

הגאונים דנו בשאלה אם מברכים לגמור את ההלל בלילי פסחים (עי' אוצה"ג פסחים שמד ואילן). רב האי אמר (שמח), "דמלתא כדקאמר רב צמח אב שאין מברכין... ויפה אמר שיש שטעון כרזה כזה לאחריו ואין טעון לפניו... ויפה אמר נמי שאין למדין מן הכללות". לכאורה, רב האי מסתמך על רב צמח בניגוד לשיטתו.

האמת היא שאין הסבר כן. נימוקו של רב צמח הוא "מפני שחולקין אותו באמצע". ואילו טעמו של רב האי הוא, "ואין אנו אומרים אותו בתורת קוראין אלא בחורת אומרים שירה". בהמשך החשבה הוא מעיר שרב צמח השיב יפה על הקושיות נגד הפסק הזה. לכן הוא לא ראה צורך להשיב חשבות נוספות. רב האי החליט על פי שיקול דעתו מנימוקיו הוא, על פי העקרונות החלמודיים וההלכתיים המקובלים. לזה הסמיך כסייוע "וכך מנהג כל ישראל" (ע' דיוננו במנהג). כנראה שרה"ג נשאל על דעתו של רב צמח ולכן לא היה יכול כי אם להשיב שמה שאמר רב צמח להלכה הוא נכון, שהרי גם הוא סבור כן. הוא לא סמך על פסקו של רב צמח, כי אם על נימוק שלו, השונה מזה של רב צמח.

כבר אמרנו (לעיל, ע' 124) שרב האי מתיחס לגאונים אחרים כשנשאל עליהם. מסתבר שלכן הזכיר את רב צמח בחשובתו הנ"ל. והרי דוגמאות נוספות. "מידע ידעיתון דמרב נחשון גאון נ"ע רב מובהק הוה והר גבוה, ומאי דסליק אדעתיכון ברור הוא... " (אוצה"ג שבת מב). לפי עדות המעתיק (שם) חשובת רב נחשון (שם מא) הוצעה לפני רב האי. לכן הוא מזכירו. למרות התיאורים שבהם משבח רב האי את רב נחשון, לא רק שאינו מסתמך על דבריו להלכה, אלא אף חולק עליהם. אפילו לפי נוסח חשובת רב נחשון שהתחזה בידי רב האי (סו"ס מב), מותר למסור בהמה לגוי כשקיא בכיתו של גוי ואין אנו יודעים כודאנת שיוציאה. הוא מפרש "רגלה כרגלו" ו"רגלי הבעלים" על גוי. לעומתו סוען רב האי, "ליח לישראל להשאל ולא להשכיר בהמתו לגוי שחשהה אצלו בימי הקדש ולענין המוסר בהמתו לבנו או לרועה פשיטא רועה זה ישראל הוא". בחשובה אחרת (שם לס) הוא אוסר אף משום החשש "שמא יוציאנה" (ועי"ש מ). כוור שרב האי אינו מסכים עם רב נחשון וכל שכן שאינו מסתמך עליו. מכיוון שנשאל על דבריו, הוא מזכירו בכבוד אף על פי שחולק עליו.

"עיקר הדין כמה שמצאחם למקצת גאונים ז"ל דאמ' רבה (!) הילכתא מפרקעי ולא ממטלטלי... " (אוצה"ג כתובות חקלב). רב האי נשאל על מה שמצאנו למקצת גאונים, ולכן מזכירם בחשובתו. הוא רק מזכירם לגבי עיקר הדין ולא להוראה למעשה (ע' לעיל ע' 105). יתר על זאת, רב האי מנמק גם את "עיקר הדין" על פי כללי הפסק, "דאמ' רבה הילכתא... ", היינו כפסק מפורש של אמורא (ע' דיוננו בכללי הפסק, פסק מפורש).

ר"ש נ' גמע. בהלכות שחיטה (126), מובא בידישע צייטשריפט 2 ע' 305 מביא מחלוקת גאונים בדין נדבק אומא לאונא. הוא מעיר שהמחלוקת לא הוכרעה עד שנתעוררה השאלה לפני רה"ג שאמר שהיתה מחלוקת בין הגאונים עד לזמנו והוא פסק כשיטת המחיר. אע"פ שלא כתוב במפורש שרב האי נשאל על המחלוקת, נראה שלזה מחכוון ר"ש נ' גמע, ולכן הזכיר רב האי את המחלוקת בחשובתו. ר"ש נ' גמע אינו כותב שרב האי סמך על המחיר, אלא שהוא פסק כשיטת המחיר. כנראה שרה"ג מחיר משום שהוא משווה נדבק אומא באונא לנדבק אונא באונא כפי שמובא ממנו כפי' ערבי לרי"ף חולין ע' יט. פסקו של רה"ג מתוך שיקוליו ונימוקיו היה כשיטת המחיר. כך יש להבין את דברי ר"ש נ' גמע.¹⁸

"קאמרי רבנן ליחא להא דרבי יהודה" (שע"צ ד' ו' כו'). לא מצאחי מי הם הרבנן האלה ולמה רב האי הביאם (אם לא שנשאל עליהם). עכ"פ הוא אינו מסתמך על פסקם אלא מנמק את הדין ע"פ מה שיוצא מתוך הסוגיה, "דכי נמי תניא כותיה דרב נחמן אמר רב הכין תניא...".

אמרנו וראינו כי פעמים שרב האי מביא סייוע לפסקו מאחרים, בייחוד אם יש משהו מיוחד, חידוש או קושי בפסקו. בין החכמים שרב האי מסתייע מהם נמצאים אבותיו. בשאלת אשה שאבדה כתובתה (אוצה"ג כתובות קסא), רה"ג פוסק שאין גובין משום שאין מוציאים ממון בלי ראייה, וחוששין לפרעון. הוא מוכיח את טענותיו ע"פ הדיון בסוגיות ואח"כ מוסיף, " ואבא מארי גאון וגאון זקנו נוחם עדן הכין הוה עבדין כואתנא ". דעתם מובאת כסייוע למסקנה שהסיק מהדיון בסוגיות. אפשר שהוא ראה לנכון להביא סייוע מגאונים שקדמו לו כי פסקו מתנגד לפסקו של רב צמח שהוצע ע"י השואלים.

" אי אלמנה מאתח מן גיר תחלף נעטי וראתהא נצף כתובתהא " (תג"ה רג, אם אלמנה מתה בלי שתשבע ניתן ליורשיה חצי כתובתה). פסק זה מבוסס על דעתו במש"ש ב:יא (ע' עט) שבירורים מן היורשים פוסק יחלוקו (לפני שחזר בו לפסוק כרב ושמאל במזו"מ ג' ושע"צ ד' ה' ד' ע' לעיל ע' 112), הוא מוסיף (במש"ש שם), " ולא במנעו אבותי ואבות אבותי הקדושים ז"ל מלהורות ולדיין בזה הדין אלא על זה דנו ועל זה הורו לעשות ".

פסקו מבוסס על הדיון בגמרא, " וכך אמ' הגמרא... " (שם). בדיצבד, גם כאן (ע' פ) רב האי פוסק " דינא דעבד כר' אלעזר עבד, דינא דעבד כרב ושמאל עבד " ע"פ הגמרא. אין מסקנת הגמרא כיצד לפסוק לכתחילה ברורה כל צרכה. כנראה מפני כן, ולתת יתר חוקף לפסקו יחלוקו, רב האי מביא סייוע לדבריו מהוראותיהם של אבותיו.

רב האי מסתייע גם מהוראות הישיבה וממה שנעשה בה, אנוסף המקומות (שראינו לעיל) שפסקו מסתמך לגמרי על קבלות ומסורות בהלכה של הישיבה וחכמיה. " כך העלו בישיבה אע"ג דיחיד ורבים הלכה כרבים בזו הלכה כר' יהודה בן בתירא. מדקא מקשו רבנן... " (אוצה"ג כתובות תצה). אולם אף כאן הוא אינו סומך על פסק הישיבה כי אם על הנימוק המפורט על פי כללי ההוראה, " מדקא מקשו רבנן ומפרקי אליבא דרבי יהודה בן בתירא שמע מינה דהלכתא כוותיה " (שם. ועי' פ"א ע' 58).

רב האי נשאל (אוצה"ג שבת צב) אם מותר להדליק בצמר גפן בשבת. הוא מוכיח שאין צמר גפן ממין העץ ומותר להדליק בו. הוא מסכם, " הרי נתחבר שאין צמר של גפן ממין העץ כל עיקר. וגם דבר ברור שאין לך פיסול פחילות אלא מה שמנו חכמים... איפשר אלו היה צמ' גפן אסור שבקין... ויתר על זאת שלא מצינו אדם בשתי ישיבות בעולם שנמנע ממנו... ". מלשוננו " ויתר על זאת " אנו למדים כי רב האי רואה כהוכחה חשובה ביותר לצדקת דבריו את העובדה שבישיבה לא נמנעו מלהשתמש בו. לו צמר גפן היה אסור לא היו מחירים אותו בישיבה והיו נמנעים מלהשתמש בו. אם השתמשו בצמר גפן בישיבה הרי זו ראייה ברורה לאמיתות טענותיו להחיר (וע"ע לקמן מחג"א 110 " ליכא דערעיר " , מאוצה"ג ר"ה צה " לא שמענו שערער ").

לא רק מנוהגי השעבוח אלא אף ממעשי החכמים מביא רב האי סייע לדבריו. "הראוי לענות אמן תחלה ואח"כ לברך" (שם שהכנסתו"). הטעם כמובן כי יש לענות אמן מיד אחר ברכת "להכניסו". כסייע לפסקו הוא מביא, "והחכמים כך הם עושין חמיד". הוא כנראה רואה לנכון להביא סייע כדי להוציא מ"מי שממהרין לומר כשם" (אוצה"ג שבת חיד).

"הכל מודים דעיבוד לשמה מצוה מן המוכחר אע"ג דאית ביה פלוגחא" (אוצה"ג שבת רמט). כך רב האי מדייק כנראה מלשון הת"ק, סנהדרין מח ע"ב, "סלה עליהן. עור בהמה טהורה כשרות אע"פ שלא עיבדן לשמן". מהלשון "אע"פ שלא עיבדן לשמן" הוא כנראה לומד שזה בדיעבד, ואילו לכתחילה ראוי שכן לעבדן לשמן אף לח"ק. זו מסקנת רב האי ע"פ הבנתו בגמרא. לזה הוא מוסיף, "וכולהו רבנן לא עאבדי חפילין אלא מגויל מעובד לשמה". הרי שכסייע להוראתו- שפסק ע"פ עיונו בתלמוד- שמצוה מן המוכחר לעבדן לשמן, הביא את מעשה הרבנן המעבדין חפילין לשמן.

סייע מעין זה מביא רב האי לא רק ממעשיהם של רבנן וחכמים אלא אף משתיקתם. הוא סבור (חג"א חשב ע' 110) שאפשר להתיר לחתן כוהן לעלות להורה אע"פ שכבר קדמו כוהן אחר. נימוקי העיקריים הם שנים. האחד עי הטעם שלנו הוא מפני דרכי שלום. ועוד, מנהג מקובל כשיש כוהנים רבים בציבור קוראים לכוהן לעלות אע"פ שכבר עלה כוהן אחר לפניו. בכדי להוכיח שהמנהג הזה הגון הוא וראוי להביא ממנו ראיה הוא כותב, "וקא מיתעביד הכין קמי ראשואתא (נו"א: רבואתא) וליכא דערעיר". משתיקתם של החכמים שלפניהם נעשה הדבר ראויים ללמוד שמנהג נכון הוא, כי לולי כן הם ודאי היו מוחים.

גם למנהג שהזכרנו לעיל (ע' 124, עיי"ש, מאוצה"ג ר"ה צה) לומר מלכיות בסדר שהפסוקים כתובים בתורה, מביא רב האי סייע נוסף משתיקת אלה ששמעו את המנהג. "ולא שמענו שערער אדם בדבר זה". בודאי שלולי היה המנהג ראוי, היה קם איש מהחכמים לערער עליו. אם לא ערער אדם, סימן בכך שהמנהג הגון הוא (ועי' לעיל ס"ע 126).

רב האי מביא סייע לפסקיו והכרעותיו- שמסיקם מחוץ הדייון בתלמוד- גם ממה שמקובל ונעשה אצל כלל ישראל. לא יתכן, לדעתו, כי כל ישראל מחזיק בדיעה לא נכונה. הוא מכריע (אוצה"ג מגילה לו) ע"פ כללי הפסק שאין הלכה כשמואל שאמר אסתר אינה מסמאה את הידים, אלא כסתם משנה (עי' דיוננו בכללי הפסק, ע' 57).

"ולא עוד אלא שכל ישראל חשכין ליה בהדי כתבי הקדש". אולי הביא סייע לפסקו כי אין הדבר פשוט וברור שמדובר בסתם משנה (ועי' הערה יט באשכול ח"א ע' 153).

רב האי מסביר "חיישינן" למתנתא סמירתא (ב"ב מא רע"א), "ענינו: שיש להתישב בדבר ולעייין" (שע"צ ד' ג' נה'). אין הכוונה שכל מתנה סתם חוששים ולא מגבינן בה. ע"פ פירושו זה בדברי הגמרא הוא סבור להלכה שמחנה שודאי ניתנה בכוונה כמתנה נחשבת למתנה אע"פ שלא נאמר בה לשון פרהסיא. כסיוע לפירושו ולפסקו הנובע ממנו הוא מביא, "ומעשים בכל יום ראויים ומפורסמים שהאלכסנותן לבנו נכסים בין בלשון מחנה מפורש בין כיוצא בו". מקובל בכל ישראל שהאב נותן מחנה לבנו כלי לשון פרהסיא, ומתנתו קיימת מכיוון שכוונתו הייתה לתת מחנה. אם כך מקובל אצל כל ישראל, בודאי שזה נוהג נכון, והרי זה סיוע לפירושו ולפסקו.

מחוך האמור לעיל, יש איפוא להסיק, כי דעתו של רב האי היא שמה שהעם מקבל ועושה ודאי נכון הוא. אם כל העם אינו נמנע מלעשות דבר מה, הרי הוא סמוד ובטוח שראוי הדבר להיעשות (ועי' לעיל ס"ע 127).

כעין סיוע ממה שמקובל אצל העם אנו מוצאים באוצה"ג כתובות קסא, "ואנחנא לא סבירא לנא הכי (כרב צמח) משום דהלכה ררוחח וכלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראייה". קשה לקבוע בדיוק מה כוונתו במונח "הלכה ררוחח". אפשר שכוונתו למה שמקובל בין מורי ההוראה או בעם. בין כך ובין כך נראה ש"הלכה ררוחח" היא רק סיוע. לפסק ההלכה הוא סומך על "כלל גדול בדין". הרי אלו דברי חכמים נגד סומכוס (ב"ק מו ע"א). הוא רומז בכך שפוסק על פי הכלל "חיד ורבים הלכה כרבים" (וע' דיוננו בכללי הפסק).

בתשובה אחרת נראה כי רב האי מסתמך להלכה על "הלכה ררוחח", דבר שקשה ליישבו לשיטתנו. "ודרמי בר חמא דאמ' ד' שומרים צריכי, כפירה במקצת והו' במק' ליחה והלכה ררוחח... ואף על פי שלא הודו במקצת", אוצה"ג ב"ק סו"ע רעה. מתוך תשובה זאת כנראה מביא ר"ז אגמתי (ב"ק 49 ע"א), "ושדר רבי' האיי גאון זצ"ל דלית הילכתא כראמי שהלכה ררוחח היא בישראל... ואע"פ שלא הודו במקצת וכן הלכה". הרמב"ם שכירוס בזה, "ואין אחד מן השומרים צריך להודייה במקצת". על זה כותב המגיד משנה, "מוסכם מהגאונים ומבואר בב"ק...". מדבריו אנו לומדים כי אפשר- במקום זה לפחות- שכוונת "הלכה ררוחח" היא מה שמוסכם להלכה בין הגאונים.

הקושי לשיטתנו הוא בזה שרב האי כאילו סומך על "הלכה ררוחח" ואינו מכריע את ההלכה בעצמו מחוך הטוגיה. אם המלים "וכן הלכה" בר"ז אגמתי- ואינן באוצה"ג- הן משל הגאון נופל הקושי. אדרבה, זה היה מחזק עוד יותר את הדיעה כי רה"ג פוסק את ההלכה בעצמו מחוך התלמוד בכל מקום שאפשר, ואינו סומך על דעת אחרים. אע"פ שאין נימוקיו לפנינו, הכרעתו היא "וכן הלכה".

אם אין " וכן הלכה " מדברי הגאון אפשר קק להציע פתרונות אפשריים
 לחרץ את הקושי. אולי מכיוון שהחשובה היא תשובת פירוש, לפרש את הסוגיה
 לבקשת השואלים, אין רב האי חופס " והלכה רווחת " כהוראה, אלא כהסבר
 שמוסכם ומקובל שלא לפסוק כרמי בר חמא.¹⁹ ואולי " הלכה רווחת " היא סמכות
 בעלת חוקר שיש להסתמך עליה להלכה, כמו מסורות וקבלות קדומות (עי' ע' 107
 ואילך) או כמנהגים (עי' דיוננו במנהג).

20

הרי דוגמאות בהן רב האי מסתמך על אחרים בחשובות פרשניות אף במקומות שלפירוש חשיבות להלכה. לפירוש " מה שנאמר בחלמוד חאני ר' יצחק בן אלעזר נטלה בוכנתו כך שמענו מרבנן כי הוא פי' לענין ניטל עוקצו... " (אוצה"ג סוכה צח). לפרש ניטל בוכנתו הוא סומך על מה ששמעו מרבתיים אע"פ שיש לזה השפעה על פסק ההלכה של פסול באחרוג. בר"ז אגמחי ב"מ 123 ע"ב לפירוש " שבאת חבילה לידו " (ב"מ ע"א), " וכך היה אדוננו יהודה גאון זקננו אומ' משום הראשונים... ". רב האי הסתמך על הראשונים לפירוש אע"פ שיש לזה חשיבות להלכה לשאילה " עד כמה שוכר עליהן ".

בחרכיץ י' ע' 122 הע' 2 פרופ' אפשטיין ז"ל מביא שחי דוגמאות לפירושים בחשובות רה"ג אשר " עושים רושט של דברים מקובלים וקבועים שעברו מדור לדור ". אחת בתג"ה שלא, " אלא הכין פרישו רבואתא כולהו (הסמוכה סירכא) מן פירוש ראשונים כלשון הזה הסמוכה לדופן דסריכא וכו' העלתה צמחים דסליק על סירכא צמחי צימזי חיורארי וכו' אלא הא פרישו ראשונים, צימחי כגון בועי כו' ". רב האי מבסס את פירושו על מסורת מילולית זאת שנמסרה ע"י חכמי הישיבה (וע' ה"פ ע' ר והע' יז), ולו חשיבות להלכה, נגד דעתו של רס"ג שהוצעה ע"י השואלים. הדוגמה השנייה: " ובחשובה שלו שבה' טריפות לאבן גמע (159): והכי נקטינן מפום רבואתא דילאנא כנדי בועי נכיאחא דהויאן בריאה סינרע בועי עקישאחא ". על פי פירושים אלה אפשר לפסוק לקולא באותם מקרים. רב האי מסתמך על הפירושים שנמסרו מדור לדור.

ר"ש ו' גמעה, בהל' שחיטה 33ב, לפירוש " עוף הבא בסימן אחד טהור " (חולין סב ע"א), מביא מרב האי בשם הגאונים הקדמונים שסימן אחד זה הוא שהקרבן נקלף. הרי מקרה נוסף שרב האי מסתמך על פירושי אחרים אע"פ שיש לפירוש חשיבות להלכות איסור והיתר. באוצה"ג כתובות תח מקום עם חשיבות הלכה למעשה בדיני טוען ונטען " כתב רב האי גאון ז"ל, וז"ל מטלטלי בעינייהו מפרשין רבנן כגון שהיו מטלטלי חכשיטין כתובתה כגון בגדים... ". באוצה"ג סוכה קלו, " כך שמענו מוקנינו (נו"א מרבתינו) דהא מלחא בזמן שהמת נפטר ביום טוב או במועד ". הוא מפרש ע"פ זקניו שלהלכה רק במקרים אלה יש ענין ניחוס אבלים במועד.

והרי פירוש בעל חשיבות רבה להלכה. " ושמיע לן משמא דרבואתא
 דהאיי דנפיק רב פפא... עד חואך כי היכי דלא לייתי ולחזיק באסופא
 דביתיה... דאו אחזיק ביה קננהו לזוזי " (חג"ה ע' 93. ועי' פרופ'
 אברמסון בסיני ס ע' קנו).

לענין שאין שום חשיבות הלכה למעשה (חג"ה ע' 232), " והכין
 נקיטיןן פירושה דהא דרב אשי מן רבואתא יסודי עולם דנקיטיןן ליה מן
 רבואתא דאמוראי משמא דראשונים דהאיי למסה באיסור דמרחק איסורא... ".
 " הדברים מפורשים בהלכות גדולות " (פרופ' אברמסון ס' היובל לסיני ר"ע
 חו ועיי"ש).

ובחוש"ר ח"א ע' 51 סי' יז, " אשכחון בפי' שכך היו ישראל אומ'
 אני והוא אני ומזבח הושיעה נא... ויש שאומ' טעם אחר מה פירוש אני
 והוא כך שמענו כי כלפי שמים ".

כסייוע לפירושו מצאנו (אוצה"ג סוכה קא, ע' 47), " החיוס שאמרו
 שני פנים הם... כך ראינו קדמונינו אומרים בראותם אותו זהו תזים ". אין
 ודאות כי כאן יש חשיבות להלכה משום שאי אפשר לדעת אם הג' האי פוסק כיש
 אומרים אם לאו. עכ"ל הוא מביא סייוע לפירושו ממה שראו לקדמונים.²¹

הערות

1. בפרק זה נדון רק במקומות בהם רב האי הסתמך במפורש על מקורות שלאחר התלמוד.

2. ראוי להזכיר כי מדובר על תשובותיו. אין ללמוד מכאן על פירושו.

3. למשל, בענין שיש לו חשיבות הסטורית בלבד (אוצה"ג ברכות רג), " כן שמענו שלא היה להן בחפלה בבית ראשון אלא ברכת אבות וגבורות וקד' השם...".

4. בנו"א: " בשחי ישיבות מימי אבותינו ורבותינו הגדולים והקדמונים".

4א. כבר העיר טיקוצינסקי (שם סימן 10) שדברי רה"ג אלה הנם " בניגוד לכל שלש התשובות של רה"ג שהוזכרו ". אטף (חקופת רעה הערה 33) קרא להם "דברים תמוהים". טיקוצינסקי נחקן את נוסח התשובה, אך אין יסוד לתיקונו. ואילו את תמיהת אטף ניתן ליישב ע"פ דברי הראשונים – אשר הוא הביאם בהמשך דבריו – כי תקנת בע"ח קדמה לתקנת כחובה. אפשר – על פיהם – להבין את דברי הגאון כך: תקנת בע"ח כבר נתפשטה לכל המקומות, ועל כן חוקפה חופס. אך תקנת כחובה טרם נתפשטה כליל, והרי אמרנו כי רב האי סבור שאין התקנה חלה כל עוד שלא נתפשטה. לפיכך, באותם המקומות שהיא נתקבלה ונוהגים על פיה, יש לה חוקף של תקנה. ואילו במקומות שעדיין לא נתקבלה על ידי הכול, ולא כולם נוהגים על פיה, הרי אין לה חוקף של תקנה (וע"ע באוצה"ג כתובות תקלא על התפשטותה של התקנה).

ואולי יש ליישב את התימה בדברי הגאון בדרך אחרת. שמא דבריו בענין כחובה אינם עניין לתקנה כלל. אולי, לפי דעתו, אפשר ללמוד מסוגיית הגמרא גופה (כתובות סז ע"א) כי לעניין גביית כחובה מן המטלטלין, מנהג המקום הוא שקובע (ועי' להלן ביחסו אל המנהג ע' 152):

4ב. אחרי שהגה כי ברכת סלח לנו דומה לוידוי, הוא כתב (שם ק), " שליח ציבור... אם רצה להרויח בברכת המרכה לסלוו כגון ודוי אין מונעין אותו ". אין בכך משום הפרת הדין והמנהג.

5. עיי"ש הע' 5 למה שמובא בר"ש נ' גמעה ע' 214 מרב האי על רבנן סבוראי – כנראה ע"פ דבריו הנ"ל – שהרכה מדבריהם הנן " קבלה וכעין תלמוד נקיטין ליה ".

6. השאילתות פסק כשמואל כפסק ראש הגולה וכנימוקו, וכן פסק בה"ג. אך רוב הגאונים פסקו כר' אבהו (אפשר שבהשפעת החכמים "המחזירים") כמו שכתב רב האי " ואיפסיקא כר' אבהו קמי תרחין מתיבאחא " (ועל אוצה"ג סנהדרין לו-מג). מר"י אלמדרי אנו למדים שחחילה פסק רב האי כשמואל ואחר כך חזר בו וקיבל את דעת הישיבות שאין הגמרא בגיסין ראויה לסמוך עליה.
7. השאילתות, ה"פ, ה"ג ועוד פסקו שאין צריך להסיף ממנו דם בריח (עי' חג"א המצויין הערה 5 וחוספחא כפשוטה מועד ע' 253). מעדותו של רב האי אנו למדים כי חכמים קדומים בפומבדיתא פסקו שיש להסיף ממנו דם בריח.
8. הוא מביא את "ההלכות" רק להוכיח מנוסח ההלכות את פירושו כי הכוונה ל" עד ועד בכלל ". דברי הגמרא אינם ברורים וניתנים גם לפירוש אחר, אך ניסוחו של ההלכות ברור. כבר אמרנו (ע' 103) שרב האי מביא סייוע לפירושו משברי אחרים.
9. במש"ש ב:יד (ע' פד) נראה כי מספיק שנתקיים השטר.
10. פרדס ע' נח, מעה"ג פח, שבה"ל קמה וח"ב ע' 21.
11. ולא מצאנו דיעה החולקת עליהם.
12. מצאנו הרבה שאלות וחשובות מגאוני בבל הלכה למעשה על דברים שיכולים לבוא במקום יין לקידוש ולהבדלה. הן היו חשובות למעשה כי יין לא היה חמיד בנמצא. ועי' פ"ג הע' 4.
13. ר"ש ו' גמע. (הל' שחיטה ע' 124); כותב גי' בחשובה אחרת רב האי פסק כמנהג שלא לסמוך על רבינא. (עי' פ"א ע' 63).
14. קשה להכריע אם נשאל על דעת רס"ג המובאת לפני כן, או שאלה כלליה או אחרת בענין שמות שאינם נמחקים.
15. קשה להכריע אם זה לשון רה"ג והכוונה שבעל "ההלכות" הזכיר, או שזה לשון בעל האשכול והוא מציין שרב האי (או "ההלכות") הזכיר עוד.
16. "אלוה" לא נמצא בחלמודנו. רס"ג (שם) כנראה לא גרס לא "אלוה" ולא "אד". "אד" חסר גם בהלכות ס"ח ס"ע 27. כנראה שרה"ג- כרס"ג- לא גרס בחלמודו.

17. ברם, אין להסיק מסקנות על פי המקום הזה. הרי אין דברי רב האי מובאים כלשונם. הלשון לשונו של בעל האשכול, ואין אנו יודעים בדיוק לשם מה הביא רה"ג את דברי "ההלכות". ועוד, כבר ציינו (בהערה 14) שלא ברור מה היתה שאלת השואלים. יתכן שנשאל הגאון במפורש על דעתו של בעל ההלכות ואין דבריו כי אם תשובה ישירה לשאלתם. הילכך, כאמור, אי אפשר ללמוד הרבה מהמובא כאן.

18. דוגמה לכך מצאנו באוצה"ג כתובות שפו. רש"ג ורה"ג נשאלו על דעותיהם של מקצת גאונים ותלמידים בשאלת יורשים שנחנו לאלמנת אביהם כתובתה ופטורה אע"פ שלא חבעה. מכיוון שנשאלו על כך, הם מציעים את הדיעות השונות ומסבירים אותן. ברם, כשמגיעים לפסוק את ההלכה, הם אומרים, "והכין חזינא", ומביאים שלושה נימוקים לפסוק. אמת שאחד מן הנימוקים הוא "ראיות דר' יוחנן דמר רב משה" (שהסבירו קודם לכן משום ר' משה גאון), אך פסק ההלכה הוא שלהם. אין הם סומכים על הדיעות שהובאו, אלא חוזרים ומכריעים את ההלכה על פי עיון ודיון. פסוק, מתוך שיקוליהם ונימוקיהם, הוא אמנם כשיטת הפוסקים כשמואל, אך הם לא הכריעו כמותם - אלא הכריעו את הדין, והשיטות עולות בקנה אחד. וכך הדבר בהוראתם לשואלים בסוף התשובה, "עבדו... כשמואל מן טעמי דפרישנא" - היסוד להוראתם הוא הטעמים של רש"ג ורה"ג עצמם, ולא דעתם של הגאונים שקדמו להם.

19. וע"ע לעיל פ"א ע' 67, ולהלן פ"ג ע' 159.

20. ועי' "מפתח לחשובות הגאונים" ע' 201 הערה ד.

21. באוצה"ג כתובות צז, "וחשובה, דקבלה הכין היא... ואחא רב תחליפא בר מערבא לאגודי בהו". אע"פ שאין הלכה כרב תחליפא (ועי' פ"א הערה 1) הרי שהפירוש הנו סיוע לשיטתו בהלכה בענין "מקום שנהגו לקצר לא יאריך".

בפרק הבא נדון ביחסו של רה"ג אל המנהג. נוסף על הספרות התלמודית והמקורות שלאחר התלמוד (אשר נידונו בפרקים הקודמים) שימש אף המנהג כאחד מיסודותיו של רב האגף בקביעת ההלכה. עיקר שראינו לגבי המקורות שלאחר התלמוד נכון אף לגבי המנהג. רה"ג מסתמך על המנהג בעיקר כשאין בידו להכריע את ההלכה על פי התלמוד. כאשר סותר המנהג את ההלכה העולה מהתלמוד אזי פוסק כמעט תמיד כשיטת התלמוד. ברם, אלו כמעט המקרים היחידים בהם הוא פוסק נגד המנהג. נעמוד על תפיסתו שיש אשר נלמד מחוץ התלמוד עצמו לפסוק לכתחילה על פי המנהג. נמצא כי פסקים רבים הם על פי המנהג ואילו באחרים המנהג מובא כסייוע. פעמים נשאל במפורש על המנהג ופעמים הביאו כמקור בלי שנשאל עליו. נבחין במנהגים שונים ויחסו אליהם – מנהגי הגאון ואבותיו, מנהגי החכמים והשיבות, מנהגי בבל ובגדד, מנהגי השואלים והעם, ו"מנהגי המקום". נדון גם בשאילה, במה בחר כאשר יכול היה לפסוק הן על פי המנהג והן על פי מקור שלאחר התלמוד.

קשה להציב גבולות ולהגדיר במדויק מה שראה רה"ג כמנהג. לא מצאנו אצלו הגדרה ברורה ל"מנהג" (במשמעותו ההלכתית). היכול מעשה שהתלמוד קובע את עשייתו במפורש וללא עוררים, להחשב גם הוא כ"מנהג"? או האם "מנהג" הוא אך ורק דבר שנהגו בו אף על פי שמעיקר הדין לא ברור שלדברי הכול חייבים בו? אין הוא אומר באף מקום מספר הפעמים שצריך דבר להיעשות כדי שיחשב למנהג, ואף לא באיזו תכיפות. על כן קשה לומר בדיוק מה חשב למנהג ומה לא ראה

כ"מנהג". ברור כי לא כל דבר שהיו עושים - ואף מה שראה הגאון בעין יפה - היה נקרא מנהג הגם שהרבו לעשותו. לדוגמה, לגבי תרועה שלאחר תפילת ר"ה, " אין אנו עושים כן בתורת מנהג ולא שמענו שאבותינו נהגו כך אלא שיחידים מתעסקים... מהא דכי אתא רב יצחק... מצוה מן המובחר להתריע... ושפיר דמי למעבד הכי " (אוצה"ג ר"ה פב). הרי שעושים כן, ודעתו נוחה הימנו והוא אף מסמיכו לדברי הגמרא. אעפ"כ כתב הוא במפורש " אין אנו עושים כן בתורת מנהג ".

כמו כן אין לדעת למה ומתי הוא קורא לדבר בשם "מנהג". שהרי מצאנו דוגמאות רבות בהן אין הוא מכנה דבר מנהג על אף שאין ספק כי הוא מתכוון ל"מנהג" (במשמעותו ההלכתית). מאידך, ברור כי הוא משתמש בשורש "נהג" במשמעויות שונות.

על פי שיקול דעתנו כללנו בפרק זה גם מלים כגון "רגילים", "עבדי", "עושים", "דרכם" וכדומה, ואף את שלילתן, כשסבורים היינו כי הכוונה היא ל"מנהג". הוא הדין לגבי ביטויים כגון " כך ירשו ישראל

מאבותיהם " (עי' הדוגמאות בחשה"ג מרמזיין ע' לב הערה כ). אעפ"כ רוב בנינו ומנינו של הפרק הוא על יסוד השימוש בשורש "נהג" (או בארמית "דבר"¹).

נפתח בדוגמאות אשר חוכחנה כי רה"ג השתמש במלים שונות כמשמעות "מנהג":
אוצה"ג כתובות קי, "בראשים מנהג לעמוד בשור' "². ואילו באוצה"ג ברכות הפי' כב "ועל ח"ח דרכם לעמוד בשורה". ובכתובות הנ"ל הערה ז, "אין עומדים בשורה אלא על...". בלי המלה מנהג או מלה דומה.
לגבי מנהגי בי"ד, כתג"א חרפז ג, ע' יז "מנהגינו בשבועות וכן הוא... וכן המנהג... מביאין מטה... ונרוח דולקין... ואפר מקלה "³. ואילו בשע"צ ד' ה' כב בלי הזכרת המלה מנהג, "בענין זה אנו עושין מביאין מטה... ומדליקין אח הנרות... ומניחין אפר כירה...".

אף בחשובותיו בערבית אין רה"ג משתמש בשורש קבוע למונח "מנהג".
כתג"ה רח שאלוהו השואלים "כיף מנהגה", וברור שרצו לדעת מה "מנהג" (במשמעות ההלכתית). השיב רה"ג "אלרסום אלדי כאנת ענדנא" (= המנהגים אשר היו אצלנו), והשתמש בחשובה כולה בשורש "רסם" (בצירוף "גרי" ובלעדיו) להביע "מנהג" (בניגוד ל"עמל" להביע "עשה"). כן הוא בר"ז אגמתי לב"מ 115 רע"ב. רה"ג מפרש מקום שנהגו "חית גרר אלרסום". ברם, בחור פועל- במשמעות (ההלכתית) "נהג העם בזה" - כתב רה"ג (ר"ש ו' גמע' 200) "נהגת בהא אלאמה". אין קביעות, איפוא, אף בערבית.
חלק מדבריו לא הגיע אלינו כלשונו (אלא בחרגום או כ"פרפרזה"), ולא חמיד אפשר לדעת מה היה לשונו של הגאון.

מאידך גיסא, כפי שרמזנו, לא בכל שימוש בשורש "נהג" מחכוון רה"ג ל"מנהג" (במשמעות ההלכתית). פעמים הוא חילוף לשרשים "רגל", "עשה", "דרך" וכו'. והרי דוגמאות:
אוצה"ג ברכות שלד "כך היו הראשונים נוהגין לענין קידוש היו מחזרין וטורחים הרבה להביא יין שראוי לברך עליו...". ברור שלא היה מנהג לטרוח. אלא כך היה דרכם כשיין לא היה בנמצא⁴.
ש"ק ק"א, כל הזכרת "נהג" היא על פי הגמרא "מצות הנוהגות באכל נוהגות בחשעה כאב". אין זה קשור כלל למנהג שאנו דנים בו כאן.
העיטור ח"א כד ע"ב (= חשו' הריטב"א יב) "שסרא דנהיגין בששוראל". הכוונה היא לשטרות אשר רגילים בין היהודים.

אוצה"ג שכת מו " איסור הן נוהגין בדבר זה " רה"ג סבור (שם) שהדבר אסור מדינא. אם כן אין ^{הדבר} חלוי כמנהג. בעל כרחך שאין הכוונה למנהג במשמעות ההלכתית. פירושו הוא, שהיו מונעים את עצמם מלעשות כך. אוצה"ג כתובות שנד " מפני מה לא תנהוג כתובת בנין דכרין... מפני מה תקנו... ". הרי שרב האי קובע כי תקנה היא, ואין איפוא משמעות של מנהג למלה תנהוג.

ולכסוף, כן הוא באוצה"ג מגילה רנ " עלינו להתנהג בחיקונים שחקנו אותם גדולים מדורותינו ". הרי מדובר על תקנות ולא על מנהגים. רצונו לומר שאורח חיינו חייב להיות כפי שהם חיקנו, ולא שעלינו לקבוע מנהג.

ראינו איפוא שהשחמש ^{רב האי} בשוש "נהג" אף במקומות שהתכוון לתקנה, וכן לבזירה. מסתבר כי צרכי סגנון הם שגרמו לכך. אין כלשון חכמים מלים מיוחדות למקיים את התקנה ואת הגזירה. בדוגמאות הנ"ל לא היה יכול רה"ג לומר, למשל, "עלינו להיתקן". דבר זה כבר גרם לקושי אצל גדולי הראשונים, תלמידיו של רב האי, שחזרו ושאלו כדי לברר את כוונותיו. רב נסים גאון שואל (אוצה"ג יוס טוב ס"ע 3) " ואמר אדוננו בחשובותיו לאנשי קאבת כי גזרה מימות הנביאים הראשונים וכן הנהיגו הנביאים הראשונים את ישראל מחחילת הגלות שעושין ימים טובים בחוצה לארץ שני ימים ויום הכפורים יום אחד ". אין ספק שזה ציטוט מתשובתו במרמרשטין (ע' לב = אוצה"ג ר"ה מג) כפי שציין מ' (שם ע' כז). רב נסים ממשיך " סמך אותו על המנהג ואמר גזרה והיאך יבא מנהג בתוספת... אלא שיאמרו חכמים אותו על דרך חיזוק ויאמרו גזרה מדרבנן ". נראה לרב נסים כי כל אותם הדברים הקשורים ליו"ט שני שרה"ג כותב שהנהיגום הנביאים אינם מתאימים למנהג כי אם לבזירה. רה"ג משיב (ע' 7) " ואשר כתבנו אל קאבת גזרה היא מימות הנביאים הראשונים וכך [הנהיגו] הנביאים את ישראל, כך הוא הדבר. ואשר אמרתם והיאך יבא המנהג בתוספת... אין אלה דברי חכמים כמוכם, כי לא כתבנו מי גזר את הגזרה הזאת מאחר שהנביאים כך צוו את ישראל לעשות ". ובע' 8, " וכיון שכך נהגו ישראל על פי הנביאים נעשית מצוה... ושמה מימות יהושע בן נון כך הנהיג... ". יוצא כי בזירה היא, אלא שרה"ג קוראה מנהג. כך הוא לא רק בחשובה זו ובחשובה שנשאל עליה, אלא כן כותב אף בחשובה אחרת העוסקת בעיבור (באוצה"ג ר"ה מו). למשל, בע' 40, " נמנו הנביאים והנהיגו... דבר זה נוהג... מפני חשש שינוי התקינו... נמנו והנהיגו... והא גזרה גזרה נביאים היא... שלא הנהיגו הנביאים את ישראל בכל מקום יום הכפורים אלא יום אחד בלבד ". מחברר לנו איפוא, שהשחמש רה"ג כלשון "נהג", אע"פ

שכל עניני יו"ט שני אלה לדעתו הם תקנה אשר תקנה נביאים.

ישנם אמנם גם מנהגים ממש השייכים לדרכי העיבור וקביעת מועדים. אלא שמלשון גרידא קשה להכחין אלו הם הגזירות ואלו הם המנהגים. נראה כי הענינים הנזכרים לעיל לגבי יו"ט שני, הם דוקא בגדר גזירה ותקנה. מאידך, בזמן שבתי הדין היו מעבירים שנים, פרטי סדר העיבור היו תלויים במנהג בי"ד, אם כי כשתי הגבלות חשובות: א) שיישמר מחזק יט שנים. ב) שינהגו על פי הכללים שקבלו בקבלה, כי הרי עיקר סוד העיבור הוא בקבלה ובמסורת. וכן כותב רה"ג (אוצה"ג ר"ה ז' ע' 17. ואותם הדברים שם ט' ע' 19 ואילך), "אלו אחזו את השנים כחקונן... ונהגו לעבר לפי ב"ה... ואלו... נהגו אד"ר... ומהם אמרו... ונהגו ג"כ...". וכן כותב בראש החשובה (ע' 16) "יש להם לשנות מן המסורת להקדים ולאחר אלא מיהו בזמן שאין מתרחקין מהחקופה...". עיקר זה חופס גם לגבי עיבור החודש. וכן הוא כותב (באוצה"ג יו"ט ה' ע' 5), "ואם רואין בית דין לעבר שלא כסדר הזה להקדים או לאחר מה שעשה עשוי. ובלבד שיעשו כהלכות שהיו עמהם בקבלה". על כן הוא אומר (ר"ה ע' 37) "באותו מנהג ראשון שהיו בית דין קובעין כמה שרואין". כי פרטי העיבור היו אמנם תלויים במנהג בית דין. מאידך, "בחשבון זה היו נוהגים" (שם מו, ע' 40), הכוונה היא לעם, ואין המשמעות שנוהגים "מנהג", כי אם היו עושים על פי המסורת. כמו שאמר בראשית המשפט, "וכאשר אנו עושין כך היו עושין".

"מנהג" נוסף הוא הנזכר שם ע' 17 (= ע' 20), "וכן מנהגנו עד עכשיו לחשוב תקופה מניסן ולמולד השנים מחשרי". הגמרא (שהוא מזכירה) אינה מכריעה, כי אם מציינת "חכמי ישראל מונים...". משום כך העיר רה"ג, אחרי שהביא את הגמרא, שאף חכמים בזמנו נוהגים כן.

נבדוק עכשיו את תשובתו בלשון הערכית בענין יו"ט שני ונזכר עד כמה יכול חרגום מדויק וזהיר להבהיר את הדברים. מחירגומים אלה של חכמים בני זמננו נלמד על הקשיים הצפויים לנו כשעלינו לסמוך על מתרגם אנונימי קדום. הקושי גדול פי כמה כשאין יודעים כלל אם לפנינו המקור או חרגום. התשובה הנ"ל פורסמה בגנזי קדם, ספר רביעי ע' 36, ושוב (בחרגום שונה) באצה"ג ר"ה מז. יתברר מחוכה כי החלוקה שחילקנו לעיל אמנם נכונה היא. השאילה היא לר' אלחנן שכנראה החלבט באותה שאילה שנתלבט בה ר' נסים (לעיל). היה קרוב בדעתו כי ענין יו"ט שני הוא תקנה רה"ג כתב גם הוא כי הנביאים קבעו ("סנו")

שני ימים. לכל מי שבגולה. ושוב כותב ומה שקבעו ("סנחה") הנביאים, הרי אין דרך לבטלו. אכן, כפי שהסברנו לעיל, מפרש כאן הגאון כי ענין יו"ט

שני הוא קביעת הנביאים ואין הוא מנהג. על העיבור בכלל אומר רב האי כי נמסר (במסורת) ועל העם לעשותה ("עמל"). כפי שאמרנו לעיל לגבי מו, (נוהגים = עושים). ואילו באשר לפרטי העיבור, כוחב אמנם רה"ג " אשר נהגו להם " ("רסמת"). כלומר, פרטי העיבור הם "מנהג" (במשמעות ההלכתית) כאשר פיתשנו לעיל.

יוצא לנו מדברינו כי קיים הבדל מהותי חשוב בתפיסת רה"ג בין מנהג מכאן לתקנה וגזירה מכאן (וברור ^{לפי} עוד יותר מדברי רב נסים ור' אלחנן). בעוד שגזירה נגזרה ותקנה חוקנה, והעם הונהג בהם, הרי שלגבי "מנהג" (במשמעותו ההלכתית) אין הדבר כן. הנהגת משהו- מיוחדת היא לגזירה ותקנה. מאידך את ה"מנהג" אין קובעים מראש, כי אם העם או יחידים עושים אותו עד שלאט לאט הדבר מתקבל ונהפך ל"מנהג" מקובל ומחייב. על כן אין אנו מוצאים שמזכיר רה"ג "מנהג" שהונהג או שהנהיגו "מנהג". אדרבה, מחבטא הוא בלשון "נהגו-נהג" (בבנין קל. לעומת תקנות וגזירות שמזכירים בבנין כבד "הנהיגו", "החקינו" וכו'). הרי זו תכונה מהותית למנהג אשר אנו דנים בו בפרק זה. המנהג הזה, עשייתו קדמה לקריאת שם מנהג עליו- בניגוד לגזירה ותקנה אשר עשייתן וקיומן כאים לאחר שנקרא שם גזירה או תקנה עליהן.

ברם, במקום אחד רה"ג מדבר על מנהג שהונהג. " אלא חייבין הכל לנהוג כדאנהיגו רבנן (= החכמים הקדומים) וליכא למיכל ולמישתי אלא מבעוד יום " (אוצה"ג חעניה סו"ס לד). מדובר כאן ב"שאר תעניות אמצעות ואחרונות השנויים במשנתנו דנהגו רבנן אוכלין ושותין מבעוד יום כחענית ציבור" (שם). הוא עצמו מרגיש בקושי מסויים שבדבריו. " אע"ג דבבבל ובשאר ארצות לאו תענית ציבור גמורה היא". והלא, אעפ"כ סען הוא, " אלא חייבין וכו' " כדלעיל. קושי זה פתורנו בצידו (בחשובתו שם נב). שם אנו למדים שנהגו כעין תענית ציבור. ואלו דבריו, " שאר תעניות שאנו קובעין בבבל אינן כחענית צבור... אף על פי כן מנהג מעולם שקובעין בבבל שבע ברכות ארוכות על כל צרה שתבוא עליהן ומתריעין... ואנו כבר קבענו כמה פעמים תעניות כאלה ". אבל לפי דברינו לעיל קיים עדיין קושי. אם התעניות הלו קיימות בחזרת "מנהג מעולם", מפני מה הזכיר "אנהיגו רבנן" ו"קובעין"? הנכון הוא שהרבה מהקשור במנהגי תעניות ציבור אלו, המוזכרות בחשובות הנ"ל, משונה הוא. הרי ראינו לעיל שהיתה להם כעין תענית ציבור על כל צרה. היינו מצפים- בהתאם לדבריו הנ"ל- שבתעניות אלו ינהגו "כדאנהיגו רבנן". אולם, בחשובה משותפת לרש"ג ורה"ג (שם נא) ~~המחארת תעניות אלו שלהם, אנו קוראים תיאור השונה מהידוע לנו על~~

תעניות אלו כזמניהם של החכמים הקדומים. לא זו בלבד שקיים השוני, אלא שהוא מודגש ומובלט. וכך הם כותבים, "ומנהג דמקדש כבר מפורש בגמרא אבל מנהגא דילנא הטחא דחדירא בכל צרה שלא תבוא על הציבור", וממשיכים בתיאור מפורט של יום התענית. הסייום הוא, "אלין מנהגי דלנא וחדירא הכין רגילינא מימי אבותינו הראשונים ועדיין". בגלל הסטיות מדברי התלמוד כותב אורבאך בהערה ה' לאשכול (ח"ב ע' 6) "היינו שמנהג עוקר הלכתא דגמ'". בדרכו הולך אלבק (ח"א ע' 134 הערה י), "ובכגון זה המנהג מבטל הלכה". ואין הדברים כה פשוטים. הם קשים במיוחד מאחר שהקפיד רה"ג (בחוברה הנ"ל) בענייני הפסקה מבעוד יום לעשות כפי שהנהיגו רבנן.

על כן קרוב לומר שחפ"ס רה"ג היא שכל ענייני תענית ציבור - אף מה שנמצא בתלמוד - חלויים הם במנהג. נראה כי הוא לומד כך מהמשנה גופה (רפ"ב דתענית, טו ע"ב) "וכשבא דבר אצל חכמים אמרו לא היינו נוהגין כן אלא בשער מזרח ובהר הביח". לא טענו החכמים שאין הלכה כן, כי אם "לא היינו נוהגים כן". מכאן שבמנהג תליא מילתא. הרי אומר, זה אחד מהדברים שכבר קבע התלמוד כי דינו חלוי במנהג. מה שמנהיגים החכמים בכל דור ודור - הוא תופס לדינא וכך יש לנהוג (ועי' להלו ע' 149). חכמי בכל אמנם הנהיגו מימי "אבותיהם הראשונים" מנהגי תפילות וחקיעות הבאים במקום מה שהיה נהוג קודם. על כן רב האי מציעו במקום מנהג המקדש והתלמוד. אולם לא קבעו חכמי בכל מנהג מיוחד לגבי הפסקת אכילה בימי תעניות אלו. אדרבה, הניחו. את מנהג התלמוד כמות שהוא, וסמכו על מה שהנהיגו התנאים. משום כך טוען רב האי "חייבים הכל לנהוג כדאנהיגו רבנן (היינו התנאים) וליכא למיכל ולמישתי אלא מבעוד יום". כאן, לולי היה רה"ג מחייבם לקבל מנהג זה של החכמים הקדומים היו הם מבטלים את המנהג ונוהגים לקולא במקום שהחמירו הקדמונים. והרי כל עוד שלא הנהיגו חכמי הזמן מנהג אחר (כמו לסדר התפילות) אין ליחיד רשות לסטות מן המנהג הקיים. מסקנתנו, איפוא, לא רק שאין קושי לשיטתנו אלא שגם לא שייכת כאן כלל בעיית מנהג נגד הלכה. כאן קבעה ההלכה עצמה שיש לעשות כמנהג שמנהיגים בכל דור ודור.

כפי שכבר רמזנו לעיל נהג רה"ג לגבי המנהג כפי שנהג לגבי המקורות שלאחר התלמוד. כשאפשר היה לפסוק על פי התלמוד, אזי זו היא הדרך שברר לו רה"ג. כאשר השתמש במנהג כיסוד העיקרי לפסוק, היה זה משום שאין לדעתו להסיק מסקנה להכרעה מהתלמוד. עיקר זה יוצא במפורש מתשובות מספר:

באוצה"ג פסחים שנה נטאל רח"ג, הרוצה לשחזר כוס חמישית ולומר עליו הלל הגדול כיצד יעשה? ואומר יהללוך (עם חתימה) אחר החמישית (כמנהג השואלים וכרס"ג ובה"ג), או שצריך לומר יהללוך (עם חתימה) על הרביעית ולחזות כנשמח על החמישית (כטענת החלמידים). "והשיב דבר מר רב סעדיה כך ומנהג שלכם יפה". הוא טוען "ובחלמוד לא מפרש מאן דניחא ליה ושקיל כוס ואומר עליו הלל הגדול מאי מכרך בחריה". על פן הוא מפרש את כוונת רס"ג וטוען כי הוא ידע את המנהג הזה של השואלים, וכי מנהג זה עדיף. וראי^{אנו}ט, איפוא, כי חחילה יש לבדוק אם הדבר מפורש בחלמוד. לו היה מוצא רה"ג את הדיון בחלמוד ודאי שהיה מסתמך עליו ולא על המנהג (ועי' להלן ע' 161).

כן יש להסיק אף בהמשך החשובה, "על ענין משחא כוס ה' לא אשכחן בגמרא דאסיר, ודאי מיכל קאמרינן אין מפטירין... אבל משחא מנהגא ירושה בניס מאבות מן יומי קמאי דלא שחינו מידעם בחר ברכת השיר ונקיטו כולוהו רבנן ממנהגות דברינן דכל אבעי למשחי בין שני לשלישי שחי". מכיוון שדיון שתייה אינו מפורש בחלמוד, אזי סומכים על המנהגים בין להחיר בזמנים מסויימים ובין לאסור בזמנים אחרים. אף כאן חיפש רה"ג חחילה בגמרא ולא מצא. לו מצא בגמרא כין לאסור ובין להחיר, ודאי שהיה פוסק על פיו. רק מאחר ש"לא אשכחן בגמרא", מסתמך הוא על המנהג כמקור. תג"ה רו" ולענין הכן התובע את האב לא אשכחן ראייה להפקיע תביעתו שלבן שלא להשביע את האב. אלא רגילין בתי דינין לומר לבן הקנה תביעתך זו לאחר "שוב, בירר חחילה שמא אפשר למצוא ראייה בגמרא. אם אין ראייה כזאת הרי שמעיקרא דדינא אפשר להשביע. משום כך נזקק הוא למנהג בתי הדין כדי להורות שלא להשביע (ועי' מספרות ע' 114 הערה 1 ולהלן ע' 170 והערה 32).

דוגמה יפה, לכאורה, לגישה זו ישנה באוצה"ג סוכה קד. "ולעניין נייענוע אשר שאלחם ואמרחם מצאתם לכמה גאונים מפרשים כי הנייענוע אינו אלא מוליך ומביא... ויש אומרים שהנייענוע אינו כן בלבד... כי על זה אמרה המשנה לולב שיש... כדי לנעניע בו כשר ואמרו בחלמוד וכדי לנעניע בו שאלו... אבל פחות מזה השעור לא יראו בו הוצעם מתנענעים כלל ילמדינו אדונינו אם יש בדבריהם ממש". השיב רה"ג "מן החלמוד אין לדבר זה הכריע כי שנינו והיכן מנענעין ואמרינן חנן החם לעיניין חנופה... וכן ללולב... וזה שאמרו יראו הוצים מתנענעים לא כן הוא אלא כך ראינו את הזקנים והגדולים שראו מן הראשונים שמנענעין מבלי החנופה... וכך אנו נוהגין". רה"ג

אומר איפוא כמפורש שמן החלמוד אין הכרע, ומוכיח זאת מהמקורות. על כן הוא ממשיך ומסתמך על מה שראשונים היו עושים (מנהג הראשונים) ועל מנהגם הם. ברור שלו היה הכריע מן החלמוד היה הוא מסתמך עליו. אלא, שכאן יש מקום לבעל דין לסעון שרב האי פתח בדיון מהחלמוד כי השואלים ניסו לברר את השיטות השונות מתוך החלמוד. פתח חשוכתו היה חשובה לשאלתם, וכו' הוא הראה שאי אפשר להוכיח מהמקורות כאף אחת מהשיטות.

הדוגמאות שהבאנו לעיל הן דוגמאות ניכרות לעיקרים פשוטים. כשרה"ג מסתמך על המנהג כמקור העיקרי, הרי זה משום שאין הוא יכול להכריע מהחלמוד. מאידך, כאשר הוא מביא ראיה גם מהסוגיה וגם מהמנהג, אזי אין המנהג כי אם לסייע בלבד. בדרך כלל קיימת סיבה מפני מה ראה להביא סייע נוסף. מכיוון שרוב ידיעותינו במנהגיו הוא ע"פ חשובותיו, מאוד יחכן שישנם חשובות רבות בהן הוא מכריע ע"פ החלמוד, אשר היה בידו להכריע בהן ע"פ מנהג שהיה רווח בזמנו ושאינו ידוע לנו, ולא עשה כן. אם אמנם כן הוא, אזי זה מהווה חזוק לשיטתנו. אולם לפי שעה אין לנו כל אפשרות לברר את הדבר. מאידך, דבר זה ידוע לנו, כי בכל מקום שהכריע על פי המנהג, לא היתה לו אפשרות להכריע מהחלמוד.

והרי דוגמאות מהמקומות בהם מסתמך רה"ג על הסוגיה ומביא סייע

אף מן המנהג:

אוצה"ג מגילה כב (ומשם לכג) "הלכה כרב אע"ג דחש רב להא דרב אסי שרצה להחמיר על עצמו... הא מתניתין מסייעא ליה... אם קראה יחיד מודה רב אסי שיצא... ומנהג כל הישיבות כרב שיחיד קורא... ועוד דהא ר' יוחנן קאי כרב... וכן הלכתא". ההכרעה היא איפוא על פי כללי הפסק (עי' פ"א ע' 57, 53). אולם, מכיוון ש"חש רב להא דרב אסי" מוסיף רה"ג סייע מהמנהג.

אוצה"ג סוכה צו" מחלה כך שנו לנו ובגדול כדי שיאחו שנים בידו אחת דברי ר' יהודה ר' יוסי אמר אפילו בשחי ידיו. והיינו שומעים כי בארץ ישראל שונים... וגם יש כן נוסחין... והל' כר' יוסי וכך עמא דבר". הטעם שהלכה כר' יוסי הוא - כפי הנראה - משום כללי הפסק (עי' פ"א בהערה 17). ואילו "וכן עמא דבר" בא להדגיש כי המנהג הוא כפי שפירש וגרס רה"ג בדברי ר' יוסי ולהוציא מגירסה ופירושי אחרים, כאלה שהוזכרו בחשובה.

באוצה"ג ר"ה קלד (ועיקר הדברים גם בקלג) נשאל, האם הש"צ יכול להוציא את הציבור בחפילה מנחה כאשר השעה מאוחרת. רה"ג תופס שהשאלה היסודית היא, אם ש"צ יכול להוציא ציבור בחפילה העמידה כל ימות השנה. הוא דן

בפרוטרוט בסוגיה, ומסיים "הילכך אין לנו לחתוך דרכן גמליאל פליג
בכולה שחא רה"ל כותיה, אלא בזמן שהדברים משוקלים לחומרא עדינן...
מיהא שאלה ששאלת אין בנו כח לפטור את הציבור אלא בחפלה
השליה וכיון דעתן. וכן מנהג הישיבה בזאת שממהרין ומתפללין כל אחד
ואחד בעצמו ושליח ציבור יורד לפנייהם ואומר אבות וגבורות וקדוש' השם
וחותם" ⁵. מכיוון שמודה רה"ג כי החמיר מפני שהדברים משוקלים, על כן
רואה הוא צורך להזכיר כסייוע, שאף מנהג הישיבה מיוסד על העיקר שאין
הש"צ מוציא את הציבור. פרטי ההתנהגות בזמן איחור- יסודם רק במנהג
הישיבה, ואין להם כל עיקר בתלמוד.

בחג"ה פ בענין כחובת שומרת יבם, רה"ג פוסק כביח הלל- אע"פ שהסוגיה
היא אליבא דב"ש- אחרי דיון ארוך ומעמיק בסוגיה (עי' פ"א 1-60). מטעם
זה הוא מזכיר בקצרה גם בתחילה וגם בסוף שכך המנהג. בתחילה: "ודנהיגא
מילתא מאי ידידע דהוא...". ולבסוף: "והכין קא עכדיננא וביה נהיגיננא
ודזוד...". הוא הכיח את המנהגים- כך מסתבר- כאילו לומר, יכולים השואלים
ודיינים לסמוך הלכה למעשה על המנהג בלי להזדקק כלל להחעמק בסוגיה.
חג"א תשב ע' 45, "ולענין חרין לישאני דמפטירין אחר מצה [הלכחא
כלישנא בחרא] ומנהגין נמי כלישנא בחרא". הפסק הוא על פי כללי
ההוראה (עי' פ"א ע' 80) ואילו הזכרת המנהג באה- כפי הנראה- ללמד שגם
למעשה נוהגין לקולא ומפטירין אחר מצה אפיקומן.
ראינו בפרק ב' (ע' 116) שבענין "גביית בעל חוב כשהחייב הלך למקום
רחוק", רב האי סומך על הסוגיה ועל מנהג בתי הדין שמקורו בקבלה.
היסוד הוא מה שיוצא מהסוגיה. המנהג מובא כסייוע בלבד להלכה המצמצמת
את הדין שבעל חוב נשבע ונוטל רק למקרה שהחייב עמד בדין וברח או מרד.
בפ"א (ע' 4-63) ראינו כי בחטובה המובאת רק בר"ש נ' גמעי, רה"ג הכריע
הליתיה לרבינא. שם ^{העלינו} קשה לקבוע למה לא פסק כרבינא. עכ"פ ראינו
כי אחרי שקבע את ההלכה, הוסיף "וכן המנהג". אפשר שמשום שהיתה מחלוקת
עניקה כיצד לפסוק ⁶, הביא הגאון את המנהג כסייוע.

פעמים שהמקור לפסק אינו הסוגיה גופה, כי אם יסודות הלכתיים. גם
במקרים ^{אלה}, כאשר מובא המנהג אזי אין הוא בא כי אם לסייוע בלבד.
והנה דוגמאות:
אוצה"ג תענית מב' "לא שמירא הלכחא בהדיא בט' באב ובדין הוא דהוה מילתא
כמילתא דאכל דלא חזינא דאית ביניהן הפרש והכי נהיגא מלחא". רה"ג כותב
במפורש שאין הכרעה בגמרא. כאשר אין הכרעה מפורשת בגמרא, ראוי לדעתו,
לפסוק על פי השוואת דבר לדבר (ע' בפרק הבא). הוא משווה ט' באב לאכל-
קרוב לוודאי- ע"פ תענית ל ע"א "כל מצות הנוהגות באכל נוהגות בט' באב",

ועוד על פי הענין יג ע"א "משום אבל כגון חשעה באב ואכל".
המנהג מובא כסייוע להוציא - כפי הנראה - מידי הרוצים להשוות ט"כ ליוה"כ
ע"פ פטוים נד ע"ב (ועי' ב"ח לסור אור"ח הקנד ד"פ וכן רחיצה).
"צבור לאחר חפלת המנחה בזום ששי עם דמדומי חמה ודחקתן העת, 7 י"א...
וי"א...וי"א... הלכה כמאן" (האשכול ח"א 106). אין רש"ג ורה"ג שמים
לבס אל הדעות שסונות. הם פוסקים לפי יסודות הלכתיים: "מבוא השמש עד
עונת ק"ש ערבית יש ריוח לומר שמונה עשרה. ובזמן שמחחיל שליח צבור
בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אע"פ שבא השמש משלים. והכין
מנהגא דרבנן". נראה שהזכירו את המנהג כסעד לזעזע משום ריבוי הדיעות
שהציעו השואלים (כנ"ל).

נעיין עכשיו בחשובות אשר בהן הסתמך רה"ג על המנהג במקום שהיינו
מצפים שיטמוך על התלמוד. עיון בכל אחת יבהיר למה עשה כן. ואלו הן:
אוצה"ג ר"ה צו "הצריך להיות חוקע אחר זולת הש"צ אם לאו. כך הוא
המנהג והסידור שיהא החוקע אחר וכן שנינו... שני מחקיע. הזכר כי הוא
מחקיע ולא כי הוא חוקע, אבל איסור לא שמעין "הוא אמנם מדייק מדברי
המשנה אבל פותח במנהג כיסוד לדבריו. הסיבה לכך האא שמהדיוק בלבד אין
הכרעה של ממש. כפי שהוא עצמו כותב "איסור לא שמעין". לו היה הדיוק
לדעתו כמו הלכה פסוקה, אזי היינו שומעים איסור. בעל כרחך שלא ראה
את הסייוק כמכריע, ונזקק למנהג.

שם קכו, האם הציבור מתפלל ט' או ז' במוסף ר"ה? רה"ג משיב "מעולם לא
נעשה כן בישיבות... אין היחיד מתפלל בלחש אלא טבע בלבה וכשירור
שליח ציבור לפנייהם אומ' חשע... דחנן כשם ששליח... ורבן גמליאל סבר כל
א' וא' מתפלל שבע... ופסיקא הלכה כרבן גמליאל וכן המנהג". אם הוא דן
במשנה ומכריע ממנה למה פותח ומסיים במנהג? הטעם הוא כי מהמשנה אפשר
לקבוע רק שש"צ מוציא את הרבים. אולם לפי המשנה ודאי שיחיד המתפלל
בלחש - אף לר"ג - רשאי להתפלל ט' אם רוצה בכך. על כן משמיענו רה"ג
שמעולם לא התפלל יחיד ט' בישיבה וכן המנהג. הוא מזכיר מנהג זה
שנית (שם קכד) "מנהגנו כדמר רב נטרונאי". נראה כי נשאל רב האי על
דברי רב נטרונאי (שם קכ) "נהיגי בתרחי מחיבתא... צבור שבע", והשיב
(ככתובתנו הנ"ל) שכך מנהגנו (בישיבות). כאן הוא גם מוסיף טעם למנהג,
"שאני שליח צבור מצבור המתפללין שבע משום דלא שמעי חקיעתא על סדר
ברכות" 8.

אוצה"ג ברכות ע' 20, "המפטיר בכל שבת למה אין מחרגמין עליו כקורא
בחורה והשיב לא ידענו את המנהג הזה כבבל אלא מחרגמין על המפטיר...
ובמשנחנו שנינו ולא יקרא למחרגמן... כנביא שלשה...". אם הוכחתו

מהמשנה למה פותח במנהג ומפני מה צריך לו בכלל? כאשר אנו בודקים אנו מבחינים כי אין רה"ג פוסק הלכה בפתיחתו כי אם קובע עובדה. הוא נשאל על מנהג מקום מסויים (עי' בממשך דבריו ולהלן ע' 154). בתחילה היה עליו לקבוע שאין לו מנהג כזה ואין הוא מכירו. אחרי כן הוא מבסס את מנהגו בבל על המשנה. זאת אומרת שהיסוד הוא אמנם המשנה ולא המנהג. בגלל משנה זו – כפי הנראה – הוא מתנגד למנהג השואלים (" לא נאה לחרגם על התורה ולשחוק בנביא "ו. עי' שם להלן).

אוצה"ג סוכה קע"ח הנכנס לסכת חבירו לבקרו מנהג ידוע שמברך כל זמן שהוא נכנס לישיב בה בין חחת סוכה של עצמו בין חחת סוכה של חבירו בין סועד בין שאינו סועד ". נשאלת השאלה, למה מביא ממנהג ולא מהגמרא הקובעת (סוכה מו ע"א) " נכנס לישיב בה אומר אקב"ו לישיב בסוכה " חככמים (שם כז ע"ב) " יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו... כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת ". החשובה היא, כי הוזכר כאן דין שאי אפשר להוכיחו מהגמרא והוא, הדין האחרון " בין שאינו סועד ". נחלקו רבים על הלכה זו, ונראה שאף הסבורים כמותה (כרב האי) הבינו שאין היא נלמדת בפסקנות מהגמרא (עי' אוצה"ג שם קע"ח-ט ובמצויין בהערות, ובעיקר במצויין בהערה ט).

מסתבר כי בגלל דין זה הסמיך רה"ג את דבריו על המנהג. " מי שקורין בס"ת מהו שיעמדו אחרים וידלגו ויקראו אותן פסוקים כשצריך ש"צ להוסיף בגברי... מנהגא דכל ישראל למיעבד הכי ואין גנאי מי לא חמינן (מכפילין) ואמרת... וקרבן נשיאים וקרבן החג... וליח... למיחוס... לברכה שאינה צריכה דכל מאי דאורחיה היא ברכה צריכה היא " (אוצה"ג מגילה קיט). לכאורה יש לחמוהה. על כן שרב האי כלל לא הזכיר את מחלוקת רב ושמואל (מגילה כב ע"א) דולג או פוסק. הסיבה היא שרב האי כלל לא נשאל על מקרה הדומה למקרה של הגמרא. " רב האי מדבר בהוספות, ולא בשבעה קרואים " (חוספחא כפשוטא מועד ע' 1193 הערה 82 דעי"ש). על כן הביא ממנהג ולא מהתלמוד. ומפני כך הביא ראיה למנהג מפסוקים אחרים שחוזרים עליהם בנוסף על מה שמפורש בסוגיה (ועי' חוספות שם ד"ה שאני). לדבריו על ברכה שאינה צריכה עי' להלן ע' 185).

אוצה"ג ר"ה קא " החוקע בראש השנה מיושב אחר שבירך... בא אחר לחקוע בשופר, יתחייב בברכה... המנהג בישראל לחקוע בזמן שהצבור יושבין ומברך קודם תקיעה, והוא חוקע על סדר ברכות... נאנס החוקע... ובא אחר לחקוע... אין השני צריך לברך לפי... מברך... לשמוע קול שופר... כבר יוצא... ". על השאלה שנשאל (בא אחר לחקוע) הוא השיב על פי יסודות הלכתיים (כבר

יוצא). באשר לחקיעות דמיושבין וברכתן, מאידך, הרי שלא נשאל עלהן כלל. הדברים ידועים לכול והוזכרו רק כמבוא לדייונו בשאלה הנ"ל. לצורך זה מטפיק היה להזכיר מה שנהוג.

אוצה"ג שבת מו " לא שמענו מאבותינו ולא מחכמי שתי ישיבות מעולם מי שהחיר לישב בספינות הנהרות (בשבת) ... ואיסור הן נוהגין בדבר זה... דברים שלא מצינו להם היתר ". יש להקשות, למה פתח רה"ג במסורת, ומכסס את דבריו בעיקר על המנהג, כאשר סבור כי הדבר אסור מצד הדין. נראה כי הכיבה היא טלא מצא בסוגיה איסור מפורש. הרי נימוקו העיקרי לאסור הוא, שלא נמצא היתר בחלמוד לנהרות כמות שנמצא לים. מחוך שלא יכול היה לציין לאיסור מפורש בסוגיה, הסתמך על המנהג.

הנה מצאנו שפסק רה"ג כמפורש בחלמוד ש" הלכתא כר' חנינא בן אנטיגנוס " (עי' פ"א ע' 43). בסוף הוסיף " וכן הלכה וכך מנהג ". סביר להניח כי הביא את המנהג כסייוע מפני שהפסק הוא נגד כללי פסק אחרים (עיי"ש). שוב, כבר הוזכרו (פ"ב ע' 113) את פסקו בענין "מזופחין" באשכול ח"ב ע' 76, ואמרנו כי לא הכריע מחוך הסוגיה, כנראה מפני שאין הפסק ברור מחוך דייוני הגמרא, ומחלוקת שונות וישנות קיימות בענין. לכן מנהג הישיבה הוא ששימש לו יסוד לפסק ההלכה.

כדי לקבל חמנה בהיראה על שימוש במנהג לעומת שימוש במקורות ספרותיים, עלינו לפנות לעניינים שנשאל עליהם יותר מפעם אחת ואשר יכול היה להשיב עליהם הן ממנהג והן מהחלמוד. פעמים שיש הבדל בין החשובות, לא בהלכה גופה, כי אם בשימוש ביסודות לפסק. כשהטאלות לפנינו, אפשר להבין מחוכן למה הוא משיב כפי שמשיב. חשובות חלוייה לא רק במה שנשאל אלא גם בכיצד נשאל. מה היה ידוע לשואלים. מה פרסו לפני הגאון ומה ציפו ללמוד ממנו. הדוגמה הראשונה שנדון בה היא כשאלת " מקצת היום ככולו " בחשעה באב. בדינו שלוש חשובות ^{נעילת זה} (אוצה"ג חענית קי-ג ועי' הערה ו). בחשובה הראשונה ובשלישית נשאל רב האי על נעילת הסנדל בלבד. ואילו בסניה נשאל על כל המצוות הנוהגות בח"ב (ועי' ס"ע 136). בכל החשובות פסקו זהים. אוסר האא נעילת הסנדל ושאר הדברים הנהוגים בח"ב, בכל היום כולו. ברס, בחשובה הראשונה הסתמך רב האי על המנהג, ואילו בשתיים האחרות הביא דוקא את המקורות החלמודיים ועל פיהם פסק את ההלכה. הבה נבדוק אחת אחת את השאלות ואת החשובות:

השאלה הראשונה היא: " הא דחנו רבנן כל מצוה הנוהגת באבל נוהגת בחשעה באב, אסור ברחיצה וכו' ואית בהו נעילת סנדל, ואמרינן באבל מקצת היום ככולו, בס' באב מהו לנעול הסנדל אחר התפלה עם נטות היום, או אסור כוליה יומא ". השואלים עצמם כבר הציעו את שני המקורות העיקריים. משאלה היחידה הנשאלת היא אם השו או ח"ב לאכל אף בכך שאמרים מקצת היום ככולו. השואלים הבינו - כפי שמשמע משאלתם - את השיקולים לכאן ולכאן. רצונם היה רק בהכרעה בעלת סמכות, כדי לדעת כיצד לנהוג למעשה. על כן השיב רב האי " מנהגא במתיבתא שאין נועלין סנדל כל היום כולו ".

זהו פסק הלכה המבוסס על יסוד סמכות הישיבה. על כן סיים " אף אתם
עשו כן ".

אף השואלים בשאלה השניה הכירו את שני המקורות. שאלתם היתה " הא דת"ר
כל המצות הנוהגות באבל, נוהגות בט' באב, עשו בו מקצת היום ככלו או לא ".
במלים "עשו בו" - היינו כת"כ, רמזו כי ידעו שבאבל אמנם עשו בו מקצת
היום ככלו. שאלתם היא אם חז"ל קבעו ("עשו בו") ד"ן מקצת היום ככלו אף
כת"כ, או רק באבל. דרישתם - כפי שהבינה רה"ג - היתה כי יוכיח להם הגאון
מה קבעו חז"ל בענין זה. בהתאם ^{לכך} הוא מוכיח מקל וחומר: בשאר חגיגות
מסביר שהעניינים אסורים כל היום כולו (שהרי אכילה ושתייה אסורות אפילו
מבעוד יום) והלא כת"כ חמור מהם. כש"כ שקבעו חז"ל כי כת"כ דברים
אלה יהיו אסורים כל היום כולו.

בשאלה הטלישית, מאידך, רה"ג " נשאל על מנהג אנשי מצרים שהם הולכים
במנעליהם בסוף היום בט"כ. " אי אפשר לדעת מהשאלה אלו הלכות הכירו
השואלים ואלו לא. אין רב האי יכול להסתפק רק בהבאת מנהגו, כי הרי הם
מכירים מנהג שונה (ואמנם אין הוא מזכיר את מנהגו כלל). משום כך, היה
חייב להראות כי מנהג מצרים הוא נגד ההלכה, ועל כן אין
לנהוג כך, אלא על פי ההלכה כפי שרב האי מסיקה. היות ולא ברור לו מה
בדיוק נהיר ^{היה} לשואלים ומה חשבו, מנסח הוא את דבריו בזהירות: " ואם יש
שמיים אל לבו... ". הרי לנו שלוש גישות שונות להגיע לאותה המסקנה,
מפני הדרכים השונות שבהן הוצעו השאלות והוצגו הבעיות.

הרי דוגמה נוספת: מצאנו שח' חשובות על אמירת וידוי על ידי הש"צ
במנחת עריוה"כ (אוצה"ג יומא צט-ק). רה"ג סבור שאין הש"צ אומרו. דעתו
נובעת מדייקו בדברי התלמוד. גם מנהג השואל בשאלה השנהגה הוא " שאין
שליח צבור מתודה ". מפני ש" יש מי שחולק " הוא שאל " אם חובה היא ",
וביקש לדעת " היאך מנהג בישיבה ". רב האי משיב על מה שנשאל, " אין
אצלינו מנהג דבר זה ולא שמענו מעולם כי שליח... מתודה ", ומתנגד
לדברי החולק. בחשובה הראשונה, מאידך, נשאלו רש"ג ורה"ג " מהו שיאמר
שליח צבור במנחה בערב יוהכ"פ אחר התפלה וידוי כדי להוציא את מי שאינו
בקי ". כדי להשיב על שאלה זו מביאים הגאונים את דברי התלמוד המלמדים,
לדעתם, כי אין על הש"צ לומר וידוי במנחה בעריוה"כ, " ולא נאמר שליח
צבור אומרה באמצע אלא בשחרית... ". לאחר הם מוסיפים כסייוע " ולא שמענו
בבבל שהזכיר ש"צ וידוי בתפלה בערב יום הכפורים " (ועי' פ"ב ע' 106). אנו
רואים איפוא שבמקרים שנשאל במפורש על מנהגו, אזי הביאו
כיסוד, אף במקום שניתן לפסוק על פי התלמוד. ברם, כאשר לא נשאל על
המנהג במפורש, אזי הכרעתו נתבססה על דיון בדברי התלמוד, וכלל לא

הזכיר את מנהג הישעבה הידוע לנו מהחשובה השניה (אע"פ שזה התאים למסקנתו). מסקנתו, איפוא, כי מעדיף רה"ג לבסס את פסקיו על הדייון בחלמוד. ^{וא"כ} כאשר מוצאים שהוא מסתמך על המנהג במקום שציתן להכריע מהחלמוד, יש להניח שנשאל במפורש על המנהג.

ללא ספק, אין קשיטה זו שייחסנוה לרב האי כדי להסביר את כל חשובותיו הרבות. ישנן כמובן סתייגויות מספר שלא עליה בדינו לפרנסן. נביא תחילה סתייג קלה, ולאחר מכן נראה על מקום שהוא קשה מאוד לשיטתנו:

מצאנו שתי חשובות כשאלת מילה ביוה"כ (אוצה"ג עירובין פד; פו). באחת (פו) המבנה הוא בהתאם לשיטה שתיארנו לעיל. ואילו באחרת סוטה רה"ג מדרכו הרגילה. לשאלת האחת (פו) שלושה חלקים: על המנהג להביא יין במילה ביוה"כ, על הדיעם שאחר-ולאו דוקא המברך-- יכול לסעוד, ועל דברי גאונים להניח את היין עד לערב אחר שבירך. על הדברים האחרונים העירו השואלים " ולא אסחברא לן ". רה"ג משיב בדרך האופיינית לו. מכיוון שאין להכריע את השאלות הללו מהסוגיה, הוא קובע תחילה שני יסודות הלכתיים שעל פיהם אפשר לבחון את המנהג אשר עליו נשאל: א) " בין טעים לי' המברך ובין טע[ים] ליה[ם] אדם אחר שפיר דמי " ב) " להניחו מוצנע... אין בכך כלום ". הוא מסמך את המנהג שעליו נשאל ליסודות אלה. " והכין הוא מנהגא דקא עאבדי אינשי [וכן] עמא דבר שמצניעין אותו ואמו שלחנוק שוחתהו אחר יציאת יום הכפורים ". ככון אמנם שקיימות גם אפשרויות אחרות המתאימות ליסודות אלה, " מיהו הכי מנהגא ", ומשום חשש " שלא ישפך אין מבטלין מנהגא על כך ". הלא המנהג הוא בהתאם ליסודות ההלכתיים שנקבעו, ועל כן אין סיבה לבטלו. בחשובה האחרת (פד), מאידך, הניחו השואלים שאמנם מביאים יין. שאילתם הייתה מה לעשות בכוס הברכה ביוה"כ ובשאר הצומות. לא הזכירו כלל מנהג כלשהו או שיטת גאונים. למרבית הפלא פותח רה"ג דוקא ^{וא"כ} בחשובה זו במנהג. " הכין נהיגי רבנן דמהילוחא ביומא דכיפורי מנשרין ליה לכאסא עד דנפיק יומא... וכן יום ט' באב. ובשאר תעניאחא יהבינן ליה לינוקא ". בהמשך הוא מסביר אמנם את המנהג בשאר צומות מחוץ הסוגיה, ברם את מנהג יוה"כ-ת"כ אין הוא מסביר כלל. אין הוא מנמקו ואף אינו קובע את היסודות ההלכתיים שעל פיהם ניתן להבין את המנהג. משונה הדבר כי דוקא כאן, כאשר לא נשאל על המנהג, ראה לבסס את פסקו עליו, בלי להבהיר כלל את היסודות ההלכתיים שעליהם נסמך. התמיהה גדולה עוד יותר כאשר מעמידים תשובה זו מול הקודמת שבה סידר את תשובתו בדרך המקובלת עליו בחשובותיו.

בתשובה זו יש אמנם קשיים לשיטתנו, אולם ההכרעה ברורה ומובנת היא. לעומת זאת, דבריו בעתים ע' 270 (=אוצה"ג מגילה קכ) כלל אינם מובנים. " הניא ט"ב שחל להיות פשני או בחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד, בשלישי וכרביעי קורא אחד ומפטיר אחד 4 יוסי אומר לעולם קורא אחד ומפטיר אחד ועמא דבר דלא כר' יוסי ושלשה קורין ואחד מפטיר. ועדיף הקורא השלישי להיות מפטיר... ". גירסתו שונה מגירסתנו (מגילה כב ע"ב =תענית כט ע"ב), שהיא " רבי יוסי אומר לעולם קורין ג' ומפטיר אחד. וגירסתו משונה היא (שלעולם קורא אחד ומפטיר אחד). כנראה שחייבים לקבל את חיקונו של ר"י שור (בעתים לבינה שם הערה קה), " ר' יוסי אומר לעולם קורא שלשה ומפטיר אחד ועמא דבר כר' יוסי " (דהיינו - בגירסתנו. ועי' בר"ח לתענית שם). עדיין קשה, לשם מה הביא רה"ג את המנהג? היה לו לפסוק על פי כללי הפסוק! הפתרון המחקבל על הדעת הוא שרב האי נשאל במפורש על דעת ר' יוסי (ואולי נשאל אם נוהגים כמותו). על כן הביא את הברייתא עם דעת ר' יוסי והזכיר שהמנהג כר"י. אולם כל עוד שאין לנו ידיעה ודאית על השאילה או נוסח שונה בתשובה, עלינו להשאיר את הדברים בגדר ספק.

עד כה עסקנו במנהגים שמחייבים להלכה העולה מהספרות החלמודית ומעיקרי ההלכה. השאילה היתה האם המקור הספרותי או המנהג הוא ששימש יסוד עיקרי לפסק. ויש מקומות שלפי חפיסת רה"ג אין החלמוד פוסק הלכה כי אם קובע - אם במפורש ואם על ידי רמז - שבענינים אלה ואלה יש לעשות בהתאם למנהג. אין כוונתנו בזה למקום שהגמרא הופכת מנהג מסויים להלכה - כגון ביצה ד ע"ב " הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם ", שבו אותו מנהג נהפך להלכה פסוקה (עי' אוצה"ג יו"ט ע' 9 " ועכשיו אין ספק אלא מצוה היא לעשות כן " . וע"ע בסוף הסימן ואוצה"ג ר"ה סו"ס מג וסו"ס מז. וע"ע שכת לה ע"ב לחקיעות הבבליים). כוונתנו היא למקומות שהגמרא מניחה למנהגו של כל מקום ומקום בכל זמן וזמן לקבוע את ההלכה. היא כאילו סומכת את ידיה מראש על מה שיונהג בעתיד, ורואה אותו כמחייב את בני זמנו ומקומו. בעניין אחד - לפי גירסת רה"ג שלפנינו - קבעה המשנה בטפורש שעושים כמנהג המקום (עי' להלן ע' 152).

כבר ראינו לעיל (ע' 40-139) שלומד רב האי מהמשנה שהענינים שב"תעניות שמכריזין על הציבור" תלויים במנהג שמנהיגים בכל דור ודור. ענין זה הוא מיוחד בכך שהמנהג הונהג (עיי"ש). מאידך, בשאר המקומות אשר לדעת רה"ג הניחה הגמרא למנה לקבוע את ההלכה, המנהג "נוהג" לאט-לאט עד שנהפך לקבוע, כמו שראינו (ע' 139) לגבי "מנהג" בכלל. ואלו הם המקומות שבהם מניחה הגמרא למנהג לקבוע את ההלכה:

בס' העתים 271 על הנמצא בשבת כד ע"א " המפטיר בנביא במנחה בטבח ",
 " מנהג היה כחלה במקומות הרבה שמפטירין במנחה בשבת... ויש מקומות
 בארץ עילם ואיי היס של פרס שרגילין בה עד עכשו ". בעל העתים מקשה
 ממשנת מגילה (ראש פרק "הקורא עומד") " בשני וחמישי בשבת במנחה...
ואין מפטירין בנביא ". קושיתו חזקה. ודאי שלא נעלמה משנה זו מעיני
 רה"ג. הוא מצידו הניח - בלי ספק - שהמשנה לא נעלמה אף מעיני הגמרא.
 נראה לו כי בימי התלמוד היו מקומות שנהגו כך ומקומות שנהגו כך.
 המשנה ציינה אמנם את המנהג הרווח, והגמרא דיברה אף על מנהג אחר. בזה
 שהזכירה הגמרא בדיוונה מנהג השונה מזה שבמשנה בלי אמילור להעיר עליו,
 ברור שדעתה היחה נוחה מהנוהגים כך. כלומר שהגמרא הניחה - לדעת רה"ג
 - כי אע"פ שהזכירה המשנה מנהג מסויים, הרי שלהלכה. המקומות הנוהגים
 אחרת שפיר עבדי. על זה אומר רב האי " מנהג היה כחלה במקומות
 הרבה ". אין להתנגד להם כי סמך התלמוד את ידיו עליהם מראש.
 ועוד להפסד מנחה. במנהיג חשעה כאב:כס, " ובמנחה... כחב רב האי
 שמנהגן להפטיר בשובה ". אין יסוד כחלמוד להפסד מנחה בח"ב. בכל הנוגע
 לקריאות כהעניות (הנידונות במגילה ל סע"ב - לא ע"ב) רבו המנהגים.
 " ונראה הדבר שהכל לפי המנהג " (לשון ריא"ז בשה"ג רפ"ב דהעניות), ועי'
 המובא במבוא של היגר למס' סופרים פ"ד ס' יב ע' 3-52, וע"ע אהל דוד ע'
 301. במגילה לא ע"ב הובאה דעת רב על מה שמפטירין בח"ב, ומחלוקת חנאים
 על מה שקוראים בחורה בח"ב. לאחר, "אמר אביי האידנא נהוג עלמא למיקרי
 כי תוליד בנים ומפטירין אסוף אסיפס ". דבריו שונים מהדעות הנ"ל. אפשר
 כי תפסו רה"ג וחכמים אחרים^{שיש} ללמוד מדברי אביי כי קריאות כאלו
 /כגון הנידונות בסוגיות הנ"ל) תלויות לכתחילה במנהג.
 ואינו לעיל (פ"ב ע' 123) סחירה בין שתי חשובות לרה"ג בדבר מנהג
 היחיד בקריאת ההלל. בחשובה אחת (אוצה"ג תענית צג) הוא כותב " מנהג
 שלנו כדמר רב נטרונאי ". אבל " אם יש שנהג כמר רב יהודאי לא ישנו,
 דעקר שמעתא מנהג אבותיהם בידיהם ". כוונתו לסיפור על רב (תענית כח
 ע"ב) המובא בחשובתו האחרת(צב). יש להקשות, הרי דברי רב
 נאמרו על הציבור, ואילו לפי תפיסת רב נטרונאי - אשר רב האי מסכים לה
 בחשובה זו-צריך להבחין בין יחיד ממש לציבור. כצד, אם כן, מביא ראייה
 על היחיד מדברי רב. שנאמרו על הציבור? עלינו להניח, איפוא, כי

תפיסת רה"ג היא, שכאן קבע רב-וויז דעת הסוגיה - שלבבי פרטים אלה בקריאת ההלל - דילוג, ברכה וכו' - המנהג הוא שקובע את ההלכה⁹ (בין ליחיד ובין לציבור).

ר"ז אגמתי (ב"מ נא ע"ב) 100 ע"כ " כללו של דבר בכל חפץ וחפץ עושין כמנהג מקומם ובמקום שאין נוחנין שכן ספסר עושין לפי המנהג " כלל זה קבע רה"ג ע"פ דברי הגמרא (שם) " בצדוויי דיהבי ארבע למאה " הכין הגאון כי כוונת הגמרא היא לקבוע כלל, שבעניני שכן ספסר נוהגין כמנהג כל מקום ומקום.

כתובות ח ע"א (ע"פ אוצה"ג סא ס"ע 91) " מעיקרה מאימח (להו"א)

התחלת שמחת חופה לברך " - רש"י (אמר רב פפא מבי שאדו שערי באסינתי " רה"ג מפרש (שם) " משעה שנחמסקו בעסק סעודת חופה " כחשובה אחרת (שם סו"ס צד) כותבים רש"ג ורה"ג " מדמתחילין לחקן סעודת חופה לפום מנהגיהון ... כל אחרא לפום מנהגיהון " תפיסתם היא, איפוא, כי דברי רב פפא נאמרו למקום שכן נוהגים. כרם, במקום שאין מנהג כזה, הרי שתחילת השמחה נקבעת על פי מנהג המקום בתיקון סעודה.

רש"ג ורה"ג מסיימים את חשובתם (אוצה"ג כתובות שפו) יורשים שרצו לתת כתובה לאשה אביהם ולפטור אותה, כמלים אלו: " ואף אנתון או אית לכוון מנהג קבוע עבדו כמנהגכוון ואילא... " דעתם היא כי שורת הדין שמנהג המקום הוא הקובע. וכן הם כותבים (שם) " והכין דינינן בכל אחרא כמנהגאגיה " בלי ספק הם מסיקים כך. מדברי הגמרא (כתובות נד ע"א) שהם מביאים כחשובה זו (ר"ע 150) " בכל וכל פרוארה נהוג כרב... נהרדעא וכל פרוארא עבוד כשמואל " הם מבינים איפוא, וכך אמנם יוצא מהגמרא, שבענין זה הסוגיה עצמה נוקטת שמנהג המקום קובע.

אין רב האי סכוך כי בפרט זה בלבד (בכתובה) עלינו לפסוק כמנהג המקום. אדרבה, לשיטתו בהרבה מהלכות כתובה יש להכריע על פיו. קרוב לומר - כפי שנראה מיד - שלדעתו מגמת הגמרא היא להעמיד את מנהג המקום כקובע בהלכות כתובה. הרי דוגמה נוספת:

תג"ה מ (ע' 18) " כיון שיצא שטר כתובה ויש בו מה שמפורש ומנהג המקום ליחן לה... " גלייתה מותנית איפוא כמנהג המקום. אין זה מספיק שכן יהיה כתוב בשטר הכתובה. חייבים לברר - בנוסף לכך - האם המנהג ילחן לה. קרוב רב האי לחשוב את הכתוב בשטר הכתובה כאילו מותנה בכך שאין הוא מתנגד למנהג המקום. והיה כי יסתור את מנהג ^{המקום} אזי כאילו בטל הוא מאליו.

כדברים האלה מצאנו אף לרמב"ם (בהל' אישות כג:יא-ב), בהלכה יב הוצא פוסק בדברי רשב"ג במשנת כתובות וזו (סו ע"ב) " הכל כמנהג המדינה " לאחר שבהלכות יא-ב הוא מפרט מקרים מספר של נדוניה ובכיתת כתובה,

ופוסק בכולם כמנהג המדינה^{בא}, הוא מנסח כלל: "ובכל הדברים האלו וכיוצא בהן מנהג המדינה עיקר גדול הוא ועל פיו דנין". נראה שלדעתו עיקר זה הוא ברור דברי רשב"ג הנ"ל המקובלים להלכה. העיקר של קביעת מנהג המדינה כגורם המכריע בענייני כתובה, הוא- לפי חפיסה זו- דבר שבעצם נקבע כבר על ידי רשב"ג. קרוב לודאי שלא חידש הרמב"ם את העיקר הזה. בלא ספק מקובל הוא כי במקרים אלה וכאלה דנים על פי מנהג המקום. מסתבר הוא שקבלה זו מכתי דינם של הגאונים היא, ושארף הם נהגו כך. כפי הנראה, הבין כן אף רה"ג. סעד להשערה זו- שגם בתקופת הגאונים היו מורים הלכה במקרים כאלה על פי מנהג המקום, ושחפסו שהעיקר נקבע כבר על ידי רשב"ג- מוצאים בתשובת רשב"ג (באוצה"ג יבמות ע' 76). "מקצת רבנן דלא חזי לעיולי נפשיהון בעי הא מילחא... אמרין עבדינן כמנהאגי כיון דברוב מילי דכתובות חנן רשב"ג אומר הכל כמנהג המדינה אחרא דנהגו הכין לפום הכין עיילו ועבדינן להון כמנהגם ואחרא דנהגו הכין לפום הכין עיילו". ברור איפוא, כי מקצת חוליה בדברי רשב"ג את הנוהג לעשות כמנהג המקום ברוב ענייני כתובה. כמעט ואין ספק שכך הורו בתי הדין בתקופת הגאונים, ושכך הורה רה"ג- ע"פ דברי רשב"ג- בתשובותיו ובהכרעותיו.

בפ"ב (בהערה 4א עיי"ש) עסקנו בדברי רה"ג (בשע"צ ד' ה' לא) "וכתובה לפי מנהגי המקומות עושין" (לגבי גבייה ממטלטלין). רמזנו שם שאולי חפיסתו של רה"ג היא שנלמד מהגמרא שבענין זה מנהג המקום קובע, ועל כן אף הוא סבור שבגביית כתובה מן המטלטלין, מעיקר דין התלמוד נוהגין כמנהג המקום... כוונתנו היא לכתובות סז ע"א "גמלים של ערכיא... תוחבי דבי מכסי... שקי דרודיא ואשלי דקמחוניא אשה גובה פרנא מהן" (ועי' היטב אוצה"ג כתובות תקה). ועי' היטב מה שכתב בענין זה, ידידי דר. דניאל שפרבר (בגורנל להסטוריה מלכלית וחברתית של האורינוס, כרך יד ח"ג, 1971, ע' 247 ואילך).

עד כה עסקנו במנהגים שמחאימים לדברי התלמוד, ובהלכות אשר לפי התלמוד חלויית כמנהג. כעת נדון בשאילה כיצד פוסק רה"ג כשהמנהג הוא בניגוד לדין או בניגוד למה שעולה מהתלמוד או ממקורות אחרים. סביבה מתעוררת לרוב לגבי מנהגיהם של אחרים, שהרי בז"כ מנהגיו של הגאון מתאימים להלכה. אולם יש שמעיר רב האי במפורש כי מנהגם מנוגד לעיקר הדין. אוצ"ח יום טוב סג, "רגילין אצלנו מאז לרקד בו (בש"ח) אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסים לחורה, אלא שזו משום שבות הוא (משנת ביצה לו ע"ב) ונהגו בו החיר לכבוד חורה". הוא מעיד, איפוא, שנוהגים לרקוד אע"פ שהריקוד בחג אסור משום שבות. אפשר שלא ניסה רה"ג

לבטל את המנהג מפני שכבר העיר רבא בר רב חנין (שם ל ע"א) " חנן אין...
מרקדין והאידנא דקא חזינן דעבדן הכי ולא אמרינן להו ולא מידי... הנח
להם לישראל... " כלומר, כבר בימי האמוראים היה מקובל לא למחות בידי
הרוקדים ביו"ט. ^ודן רה"ג ק"ו לעצמו, שבמקום שהריקוד הוא משום כבוד
התורה ודאי שאין למחות.

הבעיה העיקרית היא, כפי שאמרנו, לגבי מנהגיהם של אחרים.
כאשר המנהג היה לחומרא ואילו שורת הדין לקולא, אזי נקט רב האי:
" זכרים המותרים ואחרים נוהגין בהם איסור אי אתה רשאי להחירן בפניהם "
(אוצה"ג שבת מו ע"פ פסחים נ סע"ב המצ"ש וש"נ). מטעם זה – כפי הנראה –
הוא כותב (אוצה"ג סוכה נג, ר"ע 27) " רובא דעלמא זהירין דלא עיילין
לסוכה אלא מפתח אחד בלבד ואנחנא לא פרצינא בהא מילתא בעיניהון כדי
לחבב את המצוה ולא יזולו בדפני הסכה אלא מיהו לא אשכחן ראיא שאין
נכנסין אלא מפתח אחד ". ואמנם הוא מתיר מדינא כיוצא בו (שם נד). ע"ע
בהשערותנו (פ"ב ע' 118) שלא הורה רב האי להיתר באכזקה של שיעוה מכיוון
ש"רכווחא הו"אוסרין", אע"פ שדעתו היחה להיתר.

שונה הדבר כשנהגו היתר במחשבה אסור מצד הדין. מדברי הגמרא
במקומות מספר נראה שאין מנהג מועיל נגד איסור. עי' למשל ב"מ ע"א
וחולין, סג ע"א " אסור במנהגא חליא מילתא " (כשחשבה הגמרא שהמנהג אסור).
ועי' פסחים נה ע"א " מעיקרא תנא מנהגא ולבסוף חנא איסורא... מסלל דרבי
יהודה איסורא קאמר " (ולפי זה אסור אף במקומות שנהגו להחיר). וכעין זה
בע"ז יד ע"ב " למימרא דאיסורא ליכא מנהגא הוא דאיכא היכא דנהיג איסור
נהוג היכא דנהיג היתר נהוג... " (יוצא שאי איסורא איכא, אף במקום דנהיג
היתר שם לאסור). וזו אמנם שיטת רב האי כפי שחזקה בדוגמאות הבאות:
ראינו לעיל (ע' 146-7) כי רה"ג מתנגד למנהג אנשי מצרים (אוצה"ג חענית
קיג) " שהם הולכים במנעליהם בסוף היום בט"ב ". דעתו היא " אנן אין
רואין לעשות כן והיום אסור בנעילה הסנדל עד סופו ". הרי שלדעתו אין
המנהג יכול לבטל את האיסור.

וכן הוא באוצה"ג יו"ט סב, " נהגו במקומינו יום טוב מביאין מוגמראות...
והשיב... מגמר הוא ואסור... הלכך הא מילתא אסירא... לפיכך אל תעשו
כן ". הוא מתנגד, איפוא, למנהג אשר כרוך באיסור ביו"ט, ודורש כי לא
יעשוהו.

כן יש להבין אף באוצה"ג מגילה רנז " שנהגו להוציא ספר תורה מן חיקו...
והשיב. אין נוהגין אצלנו כן... מותר הוא והוא שלא יראה ס"ת ערום ".
הוא מתיר את המנהג אע"פ שאין זה מנהגו, כרס, בחנאי שלא יראה ס"ת ערום.

ראיית ס"ם ערום אסורה על פי הגמרא בעירובין צח ע"א, " לא החירו להן להפך יריעה על פניה... הכא לא אפשר ואי לא אפיך איכא בזיון כחבי הקודש טפי ". דהיינו ודאי שלא החירו להשאיר ספר חורה גלוי (= ערום). מה שאסרה הגמרא אין המנהג יכול להחיר.

נשאל רב האי (אוצה"ג גיטין יח) על מנהג מסויים בשמחת חתן וכלה. " נהגו במקומנו זה בבתיים שלחן ששלכלה שהנשים משחקות בחפצים ובמחולות ". אע"פ שכל חפצם של הנוהגים הוא לקיים מצוה, ¹⁰ תחנוד רב האי למנהג, וכן כתב, " אם כמושב שלאנשים אין לך דבר קשה מזה... אפילו בפומא מכוער הדבר ואסור... וכל שכן במשחה אנשים כלזה איסור גמור וכל מי שפורץ בדבר זה אנו מנדין אותו... ואם נשים בלבד... גם בזאת מכוער הדבר... וראוי שתמנעו מזאת כי פרצה היא ופתח לכמה קלקלות... אבל חפצים ומחולות העשויין לקול הברה כעולם בשעת חמרוקי הכלה ולא בשעת משחה יש שמזלזלין בו ואם יגדור יפה ". ראינו איפוא יסורים שונים של מנהגים שיש להמנע מהם. אם יש בו איסור ממשי, מחנוד לו רב האי בכל חוקף, ומזהיר מפני נידוי¹¹. ואילו כאשר המנהג מכוער ומהווה פרצה ופתח לקלקול (בלא איסור ממשי) הוא כותב רק " ראוי שתמנעו". ויש מנהג שהוא חמור עוד פחות ועליו הוא רק אומר " אם יגדור יפה ". הרי לנו דרגות שונות של התנגדות למנהגים, לפי סוג הרע שבמנהג, היש בו איסור, כיצור וכו'.

דוגמה למנהג שיש בו פתח לקלקול, ושמפני כן מבקש רה"ג להמנע ממנו, נמצאת באוצה"ג קדושין שא. " הפסד גדול אצלכם כזה שיש לכם מנהג לקדש אשה שלא בשעת הכתובה... אע"פ כי האשה מחודשת... יש במנהג זה הפסד. ומק' שנה לא נשמע בבבל כזאת... ובכוראסן היה... מנהג לקדש בטבעת כמושב משחה וכיוצא בזה. ורכו הטענות, טענות וכפירות קידושין ויצא הדבר להפסד. ותיקן להן... יהודה גאון שלא יקדשו אלא כסדר בבל... אף אחס ראויים לסלק מנהג כזה ".

12
אין לקיים מנהג שהוא בניגוד למה שנמצא בחלמוד ככלי- לדעת רה"ג-
אף אם אין קוראים לו איסור ממשי. והרי דוגמאות:

" נהגו אנשי ספרד להניח התרגום... והשיב הדבר ברור שלא בחלמוד בלבד מצאו מצות התרגום וחוקותיו אלא אפילו במשנחנו... וכמה דברים במשנחנו ~~היה~~ וביאורן בחלמוד, אסו כל אלה דברי תוהו הן... לא היינו יודעים שבספרד מניחין התרגום " (אוצה"ג ברכות ר"ס לג). הרי שאין דעתו נוחה מן המנהג שהוא בניגוד למה שבחלמוד¹³ אע"פ שאינו נקרא איסור. ושם (ע' 20) נשאל למה אין מתרגמים על המפטיר " והשיב לא ידענו את המנהג הזה בבבל אלא מתרגמין על המפטיר... ובמשנחנו שנינו ולא יקרא למחורגמן... ולא נאה לחרגם על התורה ולשחוק בנביא " (ועי' לעיל ע' 144). אכן אין המנהג הנזכר נאה מפני שהוא בניגוד למה שבחלמוד (ועי' להלן ע' 160).

ראינו לעיל (פ"א ע' 46) שרב האי פוסק על פי הגמרא בשבועות לח ע"ב כי הנשבע חייב לנקוט חפץ בזמן השבועה. על כן הוא סבור (אוצה"ג גיטין קסז) "מקומות שאין מחפסין חפץ לנשבע אלא למשביע... לא דייקי, ולא פשט ההוא מנהגא באחרין כריסתקי דרבנן". מכיוון שהמנהג הוא ממש בניגוד לגמרא, אין הוא מנהג ראוי, ובודאי שדעתו נוחה מכך ש"לא פשט ההוא מנהגא". אפשר שלדין זה רומזים רש"ג ורה"ג (תג"א תרפ"ז ג, ע' יז), "ובעבור שהדרך רחוקה ואין מנהגותיכם ברורים לנו נצרכנו להודיע אחכם כל מנהגינו בשבועות, וכן הוא. היכא דמיחייב אינש שבועה דאורייתא נותנין בידו ס"ח...". הרי שידעו רש"ג ורה"ג על מקומות שאין מחפסין חפץ, ולעומת זאת הם עצמם הקפידו להתפס. מאד יתכן כי מאחר ולא ידעו מה דרכם של השואלים, רצו להבהיר להם בייחוד את הדין הזה. זכר לדבר, שפתחו דוקא בו (ועי' להלן ע' 159).

כמו כן ראינו בפרק הנ"ל (ע' 43) את פסקו במספרות ע' 139 א' (על פי יבמות לט ע"ב) "גילוי מילתא בעלמא סגי". על כן אין דעתו נוחה ממנהג המקום להצריך שני עדים להעיד על האשה. נראה שאין דעתו נוחה מן המנהג כי הוא מכביד על האשה (ועל הנו"נ עמה). אעפ"כ אין הוא דורש במפורש לשנות את המנהג, אלא מבהיר שהדין הוא "גילוי מילתא בעלמא סגי".

רב האי מתנגד הן למנהג שהוא בסתירה למה שנמצא בחלמוד והן למנהג שאינו מתאים למה שאפשר להוכיח משתיקת החלמוד. בתג"ה ר' רב האי עוסק במנהג (שם קצט) לכתוב אורכא ואקניאחא "על ארבע אמות קרקע שלכל אחד ואחד בארץ ישראל". הוא סוען (ע' 93) "לא מצינו לא במשנה ולא בחלמוד דבר זה ולא כיוצא בו". אחר, הוא מציין לכמה מהענינים הנידונים בחלמוד אשר שם לו סברו שראוי להשתמש בדרך זו ודאי היו מציעים להשתמש בה. אם לא הציעו כן, הרי במקום כזה זהו סימן מובהק – לדעת רה"ג – כי תפיסת חכמי החלמוד היא שא"א להקנות כך. משוט כן אטר גם הוא להשתמש בה (חוץ מבאורכאחא שבה היקל כמנהג הישיבה). הרי שמכאן אנו למדים את אשר אמרנו קודם: רב האי מתנגד למנהג שאינו מתאים למה שאפשר להסיק מחוץ שתיקת הגמרא. הוא הדין – כפי הנראה – אף לדיני שנילמוד משאר כללי הפסק וההוראה. אין לקיים מנהגים העומדים בסתירה לדינים אלה. כבר ראינו דוגמה ללך. כתבנו (פ"א ע' 5-64) שרה"ג פסק כרבינא (בתג"ה שלא) על פי הכלל, אמורא שמגביל לחומרא דברי אמורא אחר, הלכה כמותו. אמרנו שבחשובה קודמת פסק נגד רבינא (ואין אנו יודעים מאיזה טעם) והזכיר שכן המנהג (שלא כרבינא). אין לנו יסוד להניח שבין זמני חיבורו של שתי חשובות אלו השתנה המנהג. יוצא איפוא, שבתג"ה ה"ל, כשחזר בו וראה לפסוק ע"פ הכלל הנ"ל, אזי פסק נגד מנהג שעמד בסתירה לאחד מכללי הפסק.

ישנם מנהגים שנראים לכאורה כסותרים לחלמוד, אך בודאי שלא כך הבין רה"ג (ולא אחרים אשר סברו כמותו):
 אוצ"ג ר"ה צה " נהיגי רובא למימר מלכות על סדר שה... ". הסדר שונה מזה שזכר בחלמוד. כבר שערנו (פ"ב ע' 124) שרה"ג סבור שסדר הגמרא הוא לאו דוקא. עוד הצענו כי אפשר שהוא מביא את הסינוע למנהג (מפיוס יוסי בן יוסי ומכך שלא ערער אדם) כדי להוציא מליבת של הטוברים שקיימת סתירה בין מנהג זה לבין כוונת הגמרא.
 אוצ"ג מגילה רכ " כך מנהגנו כיום התענית, ראשון קורא ד' פסוקי ויחל... ". המנהג בעיקרו הוא מנהג שתי הישיבות (שם רטז-ריח). לכאורה המנהג הוא בניגוד לדברי משנת סוף מגילה (ל סע"ב) " בחעניות ברכות וקללות ". ברם, סבורים היו חכמי הישיבות שאין המשנה (הגמרא אשר עליה) מחוונת לחעניות שלהם (ועי' מסכת סופרים יז: ומבואו של היגר ע' 3-52. וע"ע לעיל ע' 150).¹⁴

ניסינו להוכיח כי רב האי מתנגד למנהגים אשר עומדים בסתירה לחלמוד ולא לה אשר יש בהם איסור או כיעור, ודורש הוא את ביטולם. כעין אסמכתא לדברינו אפשר למצוא בחשובתו באוצ"ג מגילה קמג, " מי שאומר פעמים ולהיות לכם במוספי... שפיר דמי ואין בו איסור ולא כיעור ולא פגם ובכמה מקומות כבבל מי שאומ' אותן. אבל בישיבה ובבתי מדרשות ובבתי כנסיות של רבנן לא נהגו מעולם לאומר " . אע"פ שלא מוזכר כי האומרים אותו עושים כן בתורת מנהג - ויש מקום לטוען לטעון שמנהג יקויים אף אם יש בו אחד מאלה - מכל מקום קרוב לומר שכך אמנם דעתו גם לגבי מנהג. מנהג שיש בו איסור או כיעור או פגם אין לקיימו, ואם אין בו דברים אלה יש לקיימו, אע"פ שאין זה מנהגו (וכן חיארנו את שיטתו). מצאנו אמנם שרה"ג מקיים מנהג חור ציור שאין בו איסור. מזה אפשר לדייק שלו היה בו איסור אזי לא היה מסכים לקיימו. בחג"א חשב ע' 89 פד (=חוש"ר ח"ב ע' 42 ט) " אנו כך מנהגנו שאין נופלין על פנינו במעלי שלראש חדש... אבל איסור אין לומר בכך ". הוי אומר, משום ש" איסור אין לומר בכך " אין הוא מתנגד למנהג. אולם, לו היה בו איסור, אזי היה מתנגד. זו כוונתו גם באוצ"ג מגילה קעז, " מקום שנהגו לעשות עטרה... בין מן הכשיטי נשים... מותר בחכשיטי נשים, או לא. והשיב. בין בזה ובין בזה מותר... משום חשש שמא יש בהו צד קדושה... אין בכך כלום... אי משום שמועת אשה אצריך לכו... אין בכך כלום ". פירוש " אין בכך כלום " הוא, שאין בזה איסור.

ישנם מנהגים שאין רב האי רואם כמנהגים מובחרים, אך בכ"ז אין הוא דורש לבטלם. אדרבה, מורה הוא לקיימם (בגלל טעם חשוב שמיד נזכירו). מנהגים אלה – בניגוד לנידונים לעיל – הגם שאינם מתוקנים, אין בהם איסור כיעור או פגם. וכן הוא כותב אודותם: "ומה שנהגו כמקומות אין משנין אותו אע"פ שמנהגות אחרים מתוקנים יותר מהם דחיישינן דילמא אתי לאינצווי (אוצה"ג מגילה רנז הנ"ל). הנימוק "דילמא אתי לאינצווי" הוא, איפוא, נימוק חשוב¹⁴ שבגללו מצווה רב האי לקיים מנהגים שהם פחות מתוקנים מאחרים. כבר ראינו (ע' 153) שכתובה זו היא היחנה את קיום המנהג בכך "שלא יראה ס"ת ערום", היינו שלא ייעשה בו דבר שאוסרו החלמוד. אם כן, אין בכוחו של הנימוק הנ"ל כדי להצדיק בעינינו את קיומם של מנהגים אסורים (וכפי הנראה, אף לא מנהגים מכוערים או פגומים).

בדומה לדבריו כאן, כותב הוא בחג"ה רח (לענין חרגום פסוקים וקריאתם בציבור בקול) "ובנוגע למה ששאלתם האם נשנה את מנהגינו הרי אין הדברים האלה בחלמוד ולא מן העיקרים המשובחים ואלא הם יפים... הם מורשה מן הקדמונים... ואודות מנהגנו אנו הרי אם נוח על הציבור לשנותו ושיקראו... כמו שקוראים ביננו הרי כמה יפה זה ואם תהיה מחלוקת בציבור ויפרוש הרי שמחייבים המנהגים". שאלוהו השואלים במפורש 2 אין מנהגו כדי שנעשה כמותו. "אעפ"כ הוא אמר להם לא לשנות את מנהגם אם הדבר עלול להביא למחלוקת, כי הרי על אף שמנהגו של הגאון יוחזק יפה, הלא אין הוא בחלמוד או מהעיקרים¹⁵ המשובחים. שוב אפשר לדייק, לו היה מנהגם בניגוד למה שבתלמוד, אזי לא היה נמנע מלדרוש מהם לשנותו, אף במקום שיש חשש לאנצווי. שמהג שהוא מתנגד לתלמוד, אין להסכים לקיימו (וכש"כ כאשר הציבור מוכן לשנותו).

בזה אפשר להסביר את סוף דבריו באוצה"ג מגילה קעז הנ"ל. "אין יפה לשום כן... ואם הנוהגין כך יפה הוא בעיניהם יעשו ואין בכך כלום". כבר ראינו ש"אין בכך כלום" פירושו, כפי הנראה, שאין בזה איסור. זה עתה ראינו עוד (בחג"ה רח הנ"ל), שאין רה"ג דורש את ביטולו של מנהג רק משום שיש יפה ממנו. אדרבה, אם קיים החשש של "אנצווי" אזי מורה הוא דוקא לקיימו. בודאי חשב רב האי כתובה זו כי הירח והמנהג יפה בעיני הנוהגים כך, יהיה ללא ספק מביניהם שלא מרצון יניחו את מנהגם. אם כן, קיים החשש לאנצווי. משום כך, אומר להם רב האי "יעשו ואין בכך כלום".

בדרך זו יש להבין את יחסם של הגאונים לאמירת סדר העבודה כיוה"כ בשחרית. מנהג השואלים (באוצה"ג יומא קפא) היה לאומרו, אולם לא נעלם מהם

" שמר רב עמרם אמר שאין סדר עבודה אלא במוסף ". רב האי פוסק מעיקרא דדינא כרב עמרם, אבל מוסיף " כבגדד מחוץ שחביב¹⁶ עליהם דבר זה היו אומרים גם בשחרית ומר רב האי גאון בן מר רב דוך... לא היה יכול להסיעם ממנהגם. נהוג... גלגל עמם לעשות מנהגם והגאונים ששכנו אחריו כבגדד גם הם שתקו מזאת אף אחם אל חשנו ממנהג. אבותיכם " אע"פ שהעיקר הוא לאומרו במוסף, הרי לא מצאנו איסור ולא כיעור ולא פגם. רב האי ב"ר דוד ניסה- כפי הנראה- לשנות את מנהגם בלי לגרום למריבה. מאחר שלא עלה הנסיון יפה, שוב לא פעל נגד המנהג, ואף השתתף אחם, כדי שלא יסכסכו. כן עשו- כפי שמסתבר- כל גאוני בבל בהכחינם שלא יטנו את המנהג בקלות. מפני החשש למחלוקת תמה ההנגדות והורו שלא לשנותו. ברוח זו כתב אף רה"ג.

רב האי מרחיב את הדיבור על " דלא ליתו לאינצויי " בחשובה לרב נמים (אוצה"ג שבת שכ). " וכחבתם מנהגנו שמסיימין אחר הפרק בכל יום בבית הכנסת בזו השמועה אמר ר' אלעזר... עד שבאו מקצת תלמידים ממצרים ואמרו שהרב שהיה במצרים ^{מבשרים} חבך דבר... כך מנהגינו כמו שאתם עושים... ואשר חובר במצרים אינן דברים אלא דברים יפים לטעמיהם אלא שאחיזת מנהג הראשונים טוב וטפי עדיף וכל שכן בזמן שיש מסרבין ומערערין בדבר ולא רוצין בו כדקאמרינן (מגילה כד ע"א) רבה בר שימי אמר דלמא אתו לאינצויי וכמה דברים נדחו ואחרים נתקנו דלא ליתו לאינצויי ".

מצאנו אפילו מקום שבו רב האי חושש לאיסור ממש (ברכה שאינה צריכה. עי' להלן ע' 184), ואע"כ נדחק לקיים את מנהג המקום, ומסתבר שהטעם הוא " דלא ליתו לאינצויי ". ואלו דבריו (באוצה"ג כתובות סא), " או ניחא מילתא לכוון למידחא מנהגיכון בהטיא ברכה ראשונה שאינה בבית החתן ולמעבד כמנהגן כמה שפיר וכמה יאי ואו קטיא מילתא משאר עמא דלקיסי מנהגא וקשי למיעקראנן מיניה אית לכוון למיסמך אהא דאמרינן מעיקרה מאימח... ואע"ג שהמוכח הוא מנהג שלנו ". היינו, אם קשה לעקור את המנהג מהעם, מכיוון שאפשר בדוחק לסמוך על דעתו של רב פפא, ראוי לעשות כן. אע"פ שיש כאן חשש איסור, מוטב-לדעתו- להדחק, מאשר לנהוג בחקיפות ולכוא ליד חשש מריבה (ועי' להלן שם).

רה"ג רואה בעין יפה מנהג אשר יש בקיימו משום חקנה, אע"פ שהוא בניגוד לתלמוד, וגם אם יסוד דברי התלמוד הוא בדקדוק מדברי תורה. ראינו לעיל (פ"ב ע' 105 ואילך) כי סמך רה"ג על חקנות הגאונים- אע"פ שהן בניגוד לדין התלמוד- מפני שחכמים אלו שתיקנו את החקנה גם הם ידעו את הדין כפי שיוצא מהתלמוד. אולם מחוץ צרכים מסויימים נאלצו לחקן חקנה.

על דרך זו סבור רה"ג שמנהגים אשר נהגים בתי הדין אף חכמים ויש בהם משום חקנה, ראוי שנקבלם גם אם הם נגד הדין העולם מהחלמוד. ברור כי הנהגים כך, אף הם יודעים שמנהגם הוא בניגוד לדין החלמוד. אם למרות זאת סבורים הם כי יש לנהוג בדרך מסויימת כדי לחקן מצב מסויים, אוי נכון שנסמוך גם אנו על שיקול דעתם. ואלה דברי רש"ג ורה"ג (חג"א חרפו ג הנ"ל, ר"ע כא), "אכל יש בטברים אלו מנהג לכל בתי דינים בזמן שאדם חובע זמינוה על אשת איש כודקין... הרגילה היא לצאת... ואם רגילה היא בזאת מזמינין אותה... ואם אין רגילה בזאת אלא צנועה... שואלין את בעל דינה... ואע"פ שאמרו רבותינו שמוע בין אחיכם ואנו מדקדקין מדברי חורה אזהרה לדין שלא ישמע דבר בע"ד קודם שיבא בע"ד חכרו ואולם בעבור מדה זו שיש בה חקנה גדולה עושין כן וכן לענין שנים שנחצמו בדין... דברים אלו אע"פ שלא נמצאו בפירוש מדברי רבותינו אלא כך מנהג כל בתי דינים וכדאי הם הדברים האלה לעשות דאי לא חימא הכי נמצא כל איש ששונא את חברו מגנה את אשתו... ונמצא בזאת הפסד גדול וקשיא זילוחא דנשי...". כדי לחקן הפסד גדול ראוי איפוא, לדעתם, לסמוך על מנהג בתי הדין גם כאשר הוא נגד דין שדייקוהו חכמי החלמוד מן המקרא.

באותה חשובה, שורות ספורות לפני הדברים שהכאנו לעיל, ישנה דוגמה נוספת להסתמכות רש"ג ורה"ג על מנהג בתי הדין של הישבות בדבר שיש בו משום חקנה, אבל אין הדברים מפורטים ומפורשים. כן כתוב, "דחנן (משנת גיטין לד ע"ב) אין אלמנה נפרעת מנכסי יחומים אלא בשבועה נמנעו מלהשביע וכו' [= החקין ר"ג הזקן שחא נודרת ליחומים כל מה שירצו וגובה כתובתה]... ואשתא אין מדירין אלא חזרו כל ישראל להשביע את האלמנה כשמגבין אותה כתובתה". חורה רב האי למעשה "חזרה" זו ככמה מחשבותיו: באוצה"ג כתובות ע' 52 (בבעית אבדה כתובתה), "ומשום דיש לומר צרארי אתפסה... השביעה... כהיא דחנן אין אלמנה נפרעת מנכסי יחומים אלא בשבועה".

במז"מ ג (בשאלת אשה שנשבעה שלא בבי"ד), "שבועה זו לא תחשב לה אותה שהיא חייבת בה בב"ד שהיא ראוייה ליפרע בה כתובתה ששנינו אין אלמנה נפרעת מנכסי יחומים אלא בשבועה". ולבסוף באוצה"ג כתובות ע' 291 (בענין הניח הבעל פתוח משיעור כתובה), "ליחן לה בלא שבועה אי אפשר שהלכה ורוחת היא הבא ליפרע מנכסי יחומים לא יפרע אלא בשבועה". באף אחד מהמקומות האלה לא הסביר רב האי מתי והיכן, מפני מה ובאיזו זכות ביטלו את חקנתו של רבן גמליאל אשר נחקלה בחלמוד, עיי' היטב בדיוונו המפורט של פרופ' אסף ז"ל על שבועת אלמנה לכתובתה, באוצרה ח"ד ע' מז ואילך). אמנם לא גילה לנו רב האי

בחשובותיו את החשובות לשאילוח הללו, אבל - ללא ספק - לפניו הן גלויות וידועות. ההורה לדין שלפני תקנת ר"ג היא מנהג בתי הדין של הישגות. טעם המנהג הוא מפני שהקלו בנדר וזולזו בו. כדי שלא יהיה בכך הפסד, נהגו בדבר שיש בו תקנה (גם לאלמנה ולגם ליתומים), לחזור לדין הקודם ולהשיב¹⁷. הנה הראיות לסענתנו שמנהג (לכתי דין) הישיבות הוא, ושהסיבה היא זאת שהזכרנו:

אוצה"ג גיטין קס"ב " והוא גמרא דהשולח ותקנתא דתקון רבין שמעון בן למיאל (!)¹⁸ ... ואחו רבנן אמוראי רב ורב חונא וקיל נדרהון ... ובטלה לתקנתא דרשב"ג דתקין ... ואמרי לא תדור ולא חסול כתובתה. וחזרו בתי דינין למחניחין ולגמרא דכתובה ומגבינן כתובתה לאלמנה ומישחבעה בב"ד ושקלא כתובתה, וכך הלכה וכך מנהג בשתי ישיבות ".
שם קסט, " ליתא לדרשב"ג¹⁹ דלא סגי לה בנדר אלא בשבוע' חמורה. וכך מנהג בישיבה מימות הראשונים ועד עכשיו. "

שם קסא, " והסכימו כל גאוני הישיבות שאין סומכין על זו המשנה ועל זו ההלכה, ואין אלמנה נפרעת כתובתה אלא בשבועה בפני בית דין " (וע"ע שם קסח). אף בדבר הזה, סמך רה"ג, איפוא, על מנהג בתי הדין של הישיבות - אע"פ שהוא בניגוד למשנה מפורשת - וזה מטום שהמנהג בא לתקן הפסד.

הזכרנו לעיל (ע"ע 154) את תשובת רב האי לשאילה למה אין מתרגמים למפטיר. בהמשכו נאמר, " ושם נהגו קדמונים בדבר זה לדבר תקנה שהיה שם ". " קדמונים " פירושו חכמי מקומם הקדומים. רב האי רואה בטעם זה משום הצדקה אפשרית לקיום מנהג "לא נאה" אשר הוא נגד המשנה. שוב, מכאן ניכר שיטתו כי אפשר לסמוך על מנהגי חכמים (ובתי דין) אף כאשר הם בניגוד למה שכתלמוד, אם הם נוהגים משום תקנה.

כבר ראינו לעיל (ע"ע 157, ע"פ אוצה"ג

מגילה רנז) כי רה"ג מורה לקיים מנהגים שאין בהם איסור כיעור או פגם, אע"פ שאחרים מחוקקים מהם, מחשש " דילמא אחי לא ינצויי ". מצאנו אמנם תשובות אשר בהן הוא מסכים למנהג השואלים ומעודדם בקיום מנהגיהם - כפי הנראה מפני הטעם הנ"ל - אע"פ שמנהגו שונה (ובלי ספק ראה הוא את מנהגו כמתקון יותר). פעמים שהוא נותן טעם למנהג השואלים ויש אפילו שמצדיקו ומגן עליו מפני טענות אפשריות. התשובה הנ"ל, היא גופה משמשת דוגמה לכך, שהרי רה"ג מחיר את המנהג להוציא ס"ח מתיקו (וכדלעיל ס"ע 153), אע"פ שהוא כותב במפורש " אין נוהגין אצלנו כן ". והנה דוגמאות נוספות:

אוצה"ג שבת ש"כ (הנ"ל) " אם מנהגים לאמרו

(צדקתך בשבת ר"ה) אמרוהו שאין בו כלום ". ברור מניסוחו שאין זה מנהגו. אע"פ כן מצדיק הוא את המנהג לאומרו " הלא אנו קורין ויגבה ה' צבאות במשפט וגו' ". ההוכחה היא מהמשך " והאל הקדוש נקדש בצדקה ". הרי אומר כי צדקה ה' היא מענין ל"ה וראוי להזכירה. אוצה"ג תענית קיד, " מה שאתם נוהגים להוציא ספר תורה בשחרית בלא חיק... אל חשנו ממנהגותיכם ". שוב ברור מלשונו כי אין זה מנהגו. היות ולא הייתה לו כל סיבה להתנגד למנהג השואלים, ציוס לא לשנוחו (וע"ע לעיל ע' 156 לאוצה"ג מגילה קמג).

תג"ה רח (הנ"ל ע' 157 ועיי"ש), " ואשר מה שהזכרתם במנהגיכם וסלחת לעי'. הרי לא נדע כל עיקר מקריאתו בקול... ואודות מה שהיה מנהגכם בנוגע לסלחת הרי אל חשנו אותו ". רב האי מעודס איפוא בקיום מנהגם, אע"פ שלא נהג כן ולא שמע כלל על מנהג כזה. נמצאנו למדים, כי כאומרו להם שיפה היה אילו יקבלו את מנהגו (עי' לעיל שם), רצונו לומר בנוסף על מנהגם ולא חליפתו.

באוצה"ג פסחים שנה (הנ"ל ע' 141 ועיי"ש) כתבו השואלים כי נהגו מימי אבותיהם לשחות כוס ה' ולחתום אחריו (כשיטת רס"ג ובה"ג) " ועכשו אתו תלמידים " ואמרו שצריכים לחתום גם אחרי כוס רביעית. רב האי משיב שמנהגם " יפה הוא אבל אנו לא נהגנו בכוס חמשי כל עיקר ". למרות שאין הוא נוהג בה, מוכיח הוא כי לגבי הנוהגים בה, אזי מנהג השואלים עדיף על דברי התלמידים, מפני שבחלמוד לא נזכרו שתי ברכות. היינו, האז הביא נימוק לצידקת מנהג השואלים (ושיטת רס"ג) אע"פ שאין מנהגו בכך כל עיקר.

יחסו של רב האי למנהגי מקומות שונים דומה בעיקרו לדבכים שחאירנו עד כה אודות יחסו ל"מנהג השואלים" (שבחלקם הם הם מנהגי מקומות שונים). במקרים מסויימים חלה בהם אח עיקר הדין (ועי' מה שכבר הזכרנו בע' 150 ואילך):

כבר ראינו (לעיל פ"ב ע' 6-105) שחלות תקנת חז"ל חלויה לדעת רה"ג בהתפשטותה, וחוקפה חופפת במקומות שנוהגים בה (ועיי"ש היטב). כו"פ פ"י (עדלמן כח ע"א), " פורני ורחים וכיוצא בהם אם השכירם לגוי לזמן מועט אסור שאינו יודע שהשכירו לגוי אבל השכירו חנורו ורחים שלו ומרחצו כל השנים כבר ידיעא מלתא דלגוי היא ולא אמרי ישראל עושה מלאכה בו... שרי וכן פשט מנהג כבבל ". לדעת רה"ג, איפוא, שורת הדין חלויה בשאילה אם ידיע מילתא אם לאו. הרי ברור שכל אנשי המקום יודעים הם את מנהג המקום. ועל כן, אם פשט המנהג, אזי ידיע מלתא. יוצא מזה שכאן אין רב האי מוסיף " וכן פשט מנהג " כסייוע בלבד. כני"ד התפשטות המנהג יש לה חשיבות לעיקר הדין. שכן כל הטעם הוא משוכ שמא יאמרו ישראל עושה מלאכה בו. ואם ידוע שישראל משכיר לגוי - מותר.

" תניא חשעה באב שחל להיות בשבת וכן ערב חשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בטעתו ("תענית כס ע"ב וס"נ). פירוש, " אפי' בסעודה שמפסיק בה דאם כן מה מעלה יש בין שבת לחול " (רב שר שלום אוצה"ג שם צו. " וכן עיקר ואין ספק בדבר. וכן פירשו כל חכמי ישראל " - המנהיג המצ"ש). " וכחכב רב האי ז"ל (שם ואוצה"ג שם צט) והני מילי במקום שלא²⁰ נהגו לפרוש מבשר ויין מראש חדש ועד התענית " . יוצא אפוא, כי רב האי מניח כידוע ומקובל, שפרישה מבשר ויין מר"ח חלויה במנהג²¹ המקום²². ממשיך הגאון, " אבל במקום שנהגו (לפרוש מר"ח) יעשו כמנהגם " (לגבי אכילת בשר בשבת בסעודה המפסקת. נחלקו המנהגים - כפי הנראה - גם בזה. היו שאכלו והיו שלא אכלו). רב האי מורה כמנהג המקום אף בזה, מפני ששני המנהגים יש להם על מה לסמוך. האוכלים בשר ושותים יין (בסעודה המפסקת) סומכים על הגמרא (הנ"ל). ובאשר לאלה שאינם אוכלים בשר ושותים יין (עי' אוצה"ג שם צו-ז), הלא אמרנו שהטעם הוא " דאם כן מה מעלה יש בין שבת לחול " . והרי לגבי הפורשים מר"ח איכא מעלה בין שבת לחול כשאר סעודות שבת, שבהם אוכלים בשר ושותים יין, מה שאין כן בערב ח"ב שחל בחול שבו הם נמנעים מבשר ויין. אנו למדים מכאן, כי רב האי תומך בקייומם של מנהגי מקומות שונים אף אם אין הם כמנהגו, וגם מנמקס ומצדיקם. והרי זה הואם לגמרי לשיטתו (שתיארנו לעיל) לגבי "מנהג משואלים " . סביר להניח שגם כאשר למנהגי "מקומות שונים", חמיכתו זו מותנית בכך שאין כמנהג איסור כיצור או פגם. והנה דוגמאות נוספות להסכמתו למנהגי מקומות שונים: באוצה"ג פסחים שיש בתבשיל דה"ג לתת טעם " למה נהגו ישראל הדירים במערב להשמר שלא ישחו מים בשעת החקופה " . לא היה זה מנהגו - כפי הנראה - כי אם מנהג אנשי המגרב בלבד. אעפ"כ הסביר את טעם הדבר " והשיב כי ניהוש בעלמא הוא בעבור שהוא תחלת השנה או תחילת רביעיה ולא ירצו לשחות מים שימצא חנם " (ועי' "רג"ג " ע' 213).

אוצה"ג תענית קטר " מנהגנו שקורין ט' באב בשחרית ובמנחה ואני זאת בריתי (עי' הטעם בהערה ו). ויש מקומות שאין קורין ואומרים הרי אנו אסורין בדברי חורה ואנו אומרים להם כי היפה לאחוז בכל מקום כמנהגו " . דה"ג פוסק כמנהג המקום - אף לגבי מנהג השונה משלו - כי כל מנהג נימוקו עמו (ואין הכרח בחלמוד לכאן או לכאן).

שם צח, " נהגו באלו המקומות דאע"ג דמימנעין מלמיכל בישראל מריש ירחא דאב עד התענית וכן טבחי ישראל לא ישחטו כלל עד צאת התענית ביום התענית משש שעות ולמעלה אולין טבחי ישראל לשוקא וזבנין ישראל בשרא. ודשאלו הדין מנהגא, השיב. לא לקשי לכוון הדין מנהגא דהכל יודעין

שמניעת שחיטה קודם לחעניה משום מאכל וביום החעניה ליכא דאכיל ומנהג
 כבל לבחר פלגיה דיומא ביום ח"ב שחטין טבחין וזבנין ". הרי שרה"ג
 מסביר ומצדיק את מנהג המקום שעליו נשאל. בסוף הוא מזכיר את מנהג
 כבל להניח את דעת משואלים שאף בכבל אין מחמירים כל כך.²³

עד כאן לגבי איסורי. ועכשיו לגבי דיני:

חג"נ קלו, " ליח לי' להאי חובע לשנויי מן מנהגא דשבועת היסח לא
 באיחויי מטה ולא בכלים שחורים ולא בשום מילחא ". השאילה היתה לגבי
 " אחרא דלא איחעכיד הכין ". יוצא איפוא, שבכל מנהגי שבועת היסח
 (להוציא מה שהוא מאיקר הדין), מנהג ממקום קובע (ועי' להלן ע' 170).
 מי שיש לו אמת המים בחור שדה חברו (חג"ה שכב), פוסק רה"ג בדבר " כל
 שהוא צריך בתיקון האמה ובהכאת המים... גם יש להם שניהם מנהג המקום
 בזה הדבר ". כן הוא "בזה הדבר" שאין לו הכרע מהתלמוד. ואילו בחביעות
 אחרות (שם), פסק רה"ג על פי מהלך הסוגיה (עי' פ"א ע' 93). מסקנתנו
 היא שהעיקר בדיני הוא כזה שבאיסורי. מנהג המקום משמש יסוד עיקרי
 לפסק רק כאשר אין אפשרות להעלות מסקנה ברורה מהתלמוד. כש"כ שאין
 סומכים על מנהג שהוא בניגוד לתלמוד.

כתב פרופ' מ. מרגליות ז"ל כי " רב שרירא ורב האי... היפלו את
 מנהג א"י לרע מכל מנהגי המקומות האחרים ושאפו לעקור כל זכר למנהג
 א"י " ("החילוקים" ע' 22. ועי' בהמשך דבריו 22-3, ובע' 106 הערה
 24). הוא מביא לכך דוגמאות. מסל מה שכתבנו עד כה ברור כי אין לדבריו
 כל טורש ועיקר. אין למקום מוצאו של המנהג כל חשיבות בעיני רה"ג
 (ובודאי שהוא הדין לרש"ג). השאילה היא אך ורק, האם עומד המנהג בסחירה
 למה שיוצא מהתלמוד הכבלי וליסודות ההלכתיים המקובלים. כאשר קיימת
 סחירה כזאת מחננד אמנם רב האי למנהג. מאידך, אם אין ניגוד בין המנהג
 לתלמוד, אזי הוא מסכים למנהג. עיקר זה יש בו כדי לפרנס אף את
 הדוגמאות שהביא מרגליות. נעסוק בהן אחת אחת:

בחשוכה על הקבורה, היסוד להכרעתו הוא משנת ב"ב (ק ע"ב) והגמרא אשר
 עליה. על פיהן הוא מוכיח " קא חיישי רבנן למפגע מקום תפיטח שני מחים
 כהדי ". הרי שמנהגי הקבורה הנזכר בשאילה עומד בניגוד למה שמפורש
 בתלמוד הכבלי, ולפיכך דורש רה"ג לבטלו, (אף כאשר ביטולו יגרום לסירחה).
 בחשוכה על הכחוכה (שבעלותה אינה ודאית) כתוב במפורש " כמנהגות שלנו
 ובתלמוד שלנו הכין מיבעי לכוון למעבד ". כפי שמסביר הגאון, דעת
 חלמודנו היא (כחוכות י ע"א; קי ע"ב), שרשב"ג סבור שכתובה מדאורייתא
 וחלוקים עליו חכמים הסבורים כי כתובה מדרבנן. היסוד לפסקו הוא "מלחא
 פסיקתא" - דבריו המפורשים של רב מרשיא (קי ע"ב) " לאפוקי מדרשב"ג

דאמר כתובה דאורייתא "אכן הגאון דורש מהשואלים לשנוח את מנהגם. הוראה זו מתאימה לדרכו של רה"ג- שבדקנו לעיל- הסוען לביטולו של כל מנהג אשר עומד בסתירה לחלמודנו.

באשר לחשובה על ק"ש, הרי שרה"ג פוסק על פי היסוד ההלכתי "דק"ש בעונתה טפי עדיף... מלמסמן גאולה לתפלה היכא דלא אפשר". קיים הבדל ניכר בין חשובה זו לשתיים האחרות. בשתיים האחרות- כפי שראינו- המנהגים הנידונים מתנגדים במפורש למה שעולה מהחלמוד הבבלי. מפני כן התבטא הגאון בביטויים קשים במיוחד (כפי שהרגיש מרגליות) כגון "שלא כדיון הוא ולא שרי" (בענין קבורה), ו"מגונה מאד אצלנו... הכין מבעי לכוון למעבד ולסלוקי מן כתובתיכון דוכרין אורייתא" (בענין כתובה). מאידך, כפי שהעיר מרגליות, השיטה הדחוייה בחשובה על ק"ש, אינה מתנגדת למה שמפורש בחלמוד. הילכך אף רב האי כותב עליה בביטויים שונים, ואומר רק, "אנן הכי חזינן... וטפי עדיף... שפיר דמי". אם כדברינו, שנימוק הגאון בחשוכות הללו הוא שאין הדברים מתאימים לעולה מהחלמוד הבבלי, אזי מוכן למה ביטוייו בחשובה על ק"ש הם פחות קשים. שהרי אין הדברים בסתירה גלויה לבבלי. אולם, אם הסיבה היא השאיפה "לעקור כל זכר למנהגי א"י", מה לי מנהגים שיסודם בחלמוד הבבלי ומה לי מנהגים שיסודם בעיקרים הלכתיים המקובלים על כני ככל? בעל כרחך שיש להכין את דברי הגאונים כפי שהצענו (ועי' להלן ע' 184).

לדיון זה ראוי להוסיף את דברי רה"ג לשאילה מהו לומר בחוש"מ ביעלה ויבוא יום מקרא קודש (אוצה"ג חגיגה כו ע' 35). חשובה, "אין ראוי לומר כן ואין אומרים בבבל אלא ביום חג פלוני הזה ואין מזכירין ביום מקרא קודש ככתף עבודה אבל בתפלת מוסף יש שאומרים". מנהג בבלי הוא בניגוד למנהג א"י שלפיו "מקרא קודש" נזכר גם ביעלה ויבוא (עי' חוספתא כפשטתא זרעים ע' 36 והערה 26). קשה להבין למה חילק רה"ג בין יעלה ויבוא למוסף, וכבר כתב הסור (אור"ח תצ) על דברי רב האי, "ואיני יודע מה חילוק יש בין יעלה ויבוא שבעבודה ובין מוסף". ניסו חכמים למצוא חילוק (עי' בב"י ובב"ח שם, בש"ש המצויין באוצה"ג, ובדברי פרופ' ליכרמן שם בפנים וציוונו לזבחים צא רע"א), כרם חמיהו של הסור בעינה עומדת. דוקא כאן, אפשר אולי לסעון בצדק שהנימוק היחידי לקביעתו "אין ראוי לומר כן" הוא העדפת מנהג בבלי (על מנהג א"י²⁴). אם זה אמנם הטעם, אזי אנו שוב למהים שמכיוון שאין המנהג האחר מתנגד למה שמפורש בחלמוד הבבלי, על כן גם התנגדותו של רב האי אינה קשה. אין הוא דורש את עקירת המנהג האחר ואינו טוען שאסור להזכיר מקרא קודש. הוא מסתפק בציון "אין ראוי לומר כן ואין אומרים בבבל".

בחוברה אחת הנוגעת למנהג המקום, הבעיה שונה מזו שעסקנו בה עד כה. אין השאילה אם יש לנהוג כמנהג המקום, אלא האם ראוי דיון להניח שאמנם נוהגים כולם כמנהג המקום. "מנהג כולה אפריקא חוספת דכתבי בכחובות דילהון דבר קצוב הוא אין מוסיפין לעשירה ולא פוחתין לעניה אלא כולן שוות... חוספת שע"ה" (אוצה"ג כחובות קסא ע' 51). נחעוררה השאילה לגבי אשה שאבדה כתובתה, האם אפשר להניח שכתובתה הייתה כמנהג המקום? משיב רב האזן! "ולענין מאי דפרישתון דחוספה דילכון דבר קצוב הוא ודאי לא צריכיתון אומדני" (שם ע' 52). דהיינו, מסתבר שנהג אף בעל זה כמנהג מקומו.

הבעיות האחרונות שעסקנו בהן היו כרוכות בטעמים אשר הם שונים ממנהגי רה"ג (מנהגי השואלים ומנהגי מקומות שונים). השאילה העיקרית הייתה האם הוא מקבל את המנהגים האלה או שמחנך להם. נדון עכשיו במנהגים שרב האזן ודאי מסכים להם ואף נזהר על פיהם ^{ק"ו} ומנהגיו הוא, מנהגי הישיבות, מנהגי בתי הדין והחכמים, ומנהגי בבל ובגדד. השאילה: כאן הן אחרות: מתייחס היסוד העיקרי לפסקו ומתייחס לסייוע גרידא? האם הוא מזכיר דוקא כאשר נשאל עליהם, או אף מדעתו הוא? האם הוא מנמקם ומפרשם, מגן עליהם ומצדיקם, או שמניחם בלי הסבר? מתי דורש מאחרים לקבלם? בחלק מהשאלות הללו – בייחוד בראשונה – כבר עסקנו קודם. קבענו שבמקום אשר יכול להסתמך על התלמוד הבבלי, אזי אין הוא מסתמך על המנהג כמקור עיקרי. ראינו דוגמאות להבאת המנהג כסייוע מפני קשיים מסויימים. בהתאם לכך, נצפה למצוא את קביעת המנהגים האלה כיסוד לפסק, בעיקר לגבי עניינים שאין בהם דיון בתלמוד. ברם, כאשר נשאל במפורש על המנהג, אזי מזכירו גם אם ישנם מקורות אחרים לשם הכרעה. פעמים שמוצאים אנו את הזכרת המנהג אף במקומות שלא ציפינו לה. מכיוון שלא כל שאלות השואלים הגיעו לידינו, לא חמיד נוכל לדעת אם הסיבה היא משום שנשאל במפורש עליו, או שהזכירו מדעתו כדי להסבירו או לנמקו²⁵.

נפתח במקומות שרב האזן מזכיר את מנהגו ("מנהגנו"²⁶). פעמים שלשון זה נופל על מנהגו האישי או מנהג מקומו, ויש אשר דעתו על מנהגי הישיבות חכמיהן ובתי דין או מנהגי בבל ובגדד, בהתאם למי השואלים ועל מה נשאל וכלפי מי הדברים מכוונים. למשל, בכמה מן המקומות שעסקנו בהם הוא נשאל על מנהג הישיבה, וענה בלשון "מנהגנו" סתם (עי' אוצה"ג תענית נא, שבת שכ, יומא ק). באותן התשובות מוסב איפוא "מנהגנו" סתם על מנהג הישיבות. ברם באוצה"ג עירובין עב"ר האזן גאון אמר אין מנהגנו לומר (כר"ה) ... מועדים לשמחה. "מנהגנו" זה אינו מנהג הישיבות כי כשתי

הישיבות הרי אמרו " מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון " (שם ע-עא ועי"ש סח-ט), וכך העיד רשב"ח (שם עא) בן זמנו של רה"ג " שמנהג בב' ישיבות כן ". היה הדבר חלוי במנהג, ומסר לנו רה"ג - כפי הנראה - את מנהגו בחפילתו. העדר קביעות כענין זה נראה בעליל בחג"ה ס"ע 93-94 כאשר הוא משתמש ב"מנהגן" ו"מנהגנו" על מנהגים שונים (עי' להלן) כשהשני הוא מנהג הישיבה בעוד שהראשון הוא מנהגו ומנהג אבותיו (עי"ש). אוצה"ג ברכות שמד " אין מנהגנו בכך שמקומנו מקום שנהגו... ". אם כן, הרי ש"מנהגנו" כאן הוא מנהג מקומו²⁷. כבר ראינו (אוצה"ג יבמות קנג, ושע"צ ד' ה' ד ומזו"מ ג- שמיד נשוב אליהם) כי "מנהגנו" מופיע בענין שנתון לסמכות בית דין, ויש משום כן להניח שהוא מתכוון שם למנהג בית דינו או בית דינה של הישיבה. יוצא לנו מדברינו שיש לפרש כל מקום ומקום לפי ענינו²⁸.

הזכרנו את תשובותיו בשע"צ ד' ה' ד ומזו"מ ג שהרכינו לדון בהן (עי' היטב פ"ב ע' 112, ע"ע המצויין בפ"א הערה 38).. נחבקש רה"ג לפסוק הלכה למעשה בטענות חובעים. הוא משיב כי " מנהגינו ... כרב ושמואל ". אולם, אין המנהג היסוד לפסק בחשובות אלו. הוא מנמק היטב (בשע"צ שם) - על פי כללי ההוראה - למה אין לפסוק "יחלוקו", כי אם " אין אדם מוריש שבועה לבניו ". כסייוע בלבד לנימוקיו אלה, הוא מביא (מזו"מ) " כך מנהג קדמונינו בכל הדורות הללו שמאחר שהתלמוד " ו" פסק דינא דאיפסיק במעמד רבנן " (בשתייהן) וש" תרחין מתיבאחא כרב ושמואל עבדו " (שע"צ). הוא מזכיר את מנהגו כדי להורות לשואלים שאע"פ שמעיקרא דדינא " דינא דעבד כר' אלעזר עבד " (עי' הערה 38 הנ"ל), הרי שלכתחילה מנהגם (וכנראה שהכוונה למנהג בתי הדין של הישיבות) הוא לפסוק - כרב ושמואל. זו היא משמעות דבריו שכסוף מזו"מ " אע"פ שאילו עשה דין ומומחה כר' אלעזר... עבד אלא שדעתנו כדעת ראשונים לעשות כרב ושמואל ".

עוד הזכרנו בקצרה את דבריו מחג"מ 4-93. ראינו כבר (לעיל ע' 155) שהוא מתנגד למנהג לכתוב אקניאחא אגב ד' אמות שבא"י מכיוון שעולה מן הגמרא כי אין דרך זו מועילה. כך הם נוהגים למעשה, " מנהגא דמילחא במתיבאחא דבכל אקניאחא פסיקאחא לא סמכין על חלק דמארץ ישר' דלא יאכיל מקבל מחנה... אבל בארשיאחא ואורכאחא מקלין רבנן וסגיא להון בהדין ". הוא מנמק ומצדיק את הקולא. כרס, בלשון הוא כותב " ובאורכאחא מנהגן ומנהגא דאכתחן דורות דלא סגיאן אלא על גב קרקע ידוע למיגבייה ". הרי אומר, שלעומת הישיבות שנהגו לקולא, נהגו הוא ואבותיו לחומרא אף באורכאחא. רצה סיקוצינסקי ("חקנות הגאונים" התרגום ע' 83) לחקן את

הפיסקה הנ"ל כדי להתאימה למנהג הישיבות, אולם אין ב"טקסט" כל יסוד לתיקונו. בסוף החשובה הוא מורה לשואלים הלכה למעשה "כמנהגנו ראוי לעשות באורכאחא מקילינן ובאקניאחא מחמירינן". כאן משמעות "מנהגנו" היא מנהג הישיבות, בניגוד למנהגו ומנהג אבותיו (כדברינו לעיל ע' 166). אין כל חמיהה בכך שרה"ג הורה לאחרים לקולא כמנהג הישיבה ולא דרש מהם להחמיר על עצמם כמנהגו וכמנהג אבותיו, שהרי ראוי מנהג הישיבות לסמוך עליו, ואין כל טעם או צורך להחמיר על אחרים.

רה"ג הזכיר "מנהגנו" (מנהג שלנו) אף בחשובות הבאות:
 בתג"ה סז הביאו השואלים את חשובת רב נטרונאי ושאלו את רב האי במפורש על ההלכה ועל המנהג. על כן אין פלא שהוא מתיחס בחשובתו אל המנהג, ומשיב, "מנהגא דילן כדכתב לכוון מר רב נטרונאי אם בעל וראמה דס... יגמור ביאתו ואחר כך פורש ונוהגת עצמה כנדה". לאחר, הוא מסמיך את ההלכה לדברי החלמוד (עי' החילופים ו, והדברים פשוטים).
 הגמרא פסקה (עירובין מ ע"ב) "הלכתא אומר זמן... ביוה"כ", אולם היא לא קבעה בדיוק מתי צריך לאומרו. נחלקו המנהגים אם לפני ערבית או אחריה (אוצה"ג שם עט-פא). כפי הנראה נשאל רה"ג על מנהגו (פא), ומסביר שחורף השאילה (שלא הגיעה לידינו) היה, אם הוא נוהג כמנהג רב נטרונאי או כמנהג רס"ג. השיב רה"ג בקצרה כדרך שנשאל, "נוהגין אנו כרב סעדיה", היינו כמנהג שהביאו השואלים בשם רס"ג.
 נשאל רב האי (אוצה"ג סוטה צד) "החזן אומר ברכנו בברכה אם ראוי לענות אחריו אמר אחר כל ברכה וברכה". ברור כי מהחלמוד אין לדבר הכרע, דהא תפילה זו חוכרה רק בחקופת הגאונים (עי' פרופ' מרגליות ז"ל ב"חילוקים" ע' 146). הכרעתו היא על פי המנהג. "אין מנהג אצלנו לענות אמר אחר כל פסוק". נימוקו בצידו, "לפי שמפי כהן הן ג' ברכות וש"צ מסדרן ענין ברכה אחת... וזה (המנהג) מובחר" (שהרי נימוקו בצידו) "אלא שהעונה אמר על כל פסוק ופסוק אין מחזירין אותו. ויש כזה בסדר ברכות הרבה כגון יעלה ויבא... יש שעונין על כל ברכה וברכה, ויש שעונין אמר בסוף. מכיוון שאין לענינים אלה יסוד בחלמוד, אין רה"ג מתנגד למנהג השונה משלו, ואדריכה אף מביא לו סעד מיעלה ויבא.
 לא תמיד יודע רה"ג בדיוק את הטעם ל"מנהגנו". "מנהגנו שחוקעין במוצאי יוה"כ ולא מצינו טעם חובה אלא כמדומה לי שהוא זכר ליובל... מנהגנו בכל שנה ושנה אטו יובל אי נמי כדי לערבב את השטן" (אוצה"ג יומא קכח). ידע רה"ג, איפוא, שיש מנהג לחקוע, וכי אין התקיעה חובה. אולם לא ידע בודאות אם הטעם משום יובל או כדי לערבב את השטן.

הוכחנו (לעיל ע' 165) כי יש ש"מנהגנו" אצל רה"ג פירוש מנהג הישיבות.²⁹ קרוב לחשוב שגם כמה מן "מנהגנו" שראינו זה עתה, אף הם מנהגי הישיבה הנם.³⁰ והרי חשובות נוספות שבהן הוא מזכיר את מנהג הישיבות:³¹

באוצה"ג שכת שכ (הנ"ל) סופר לרב האי אודות ערעור התלמידים על מנהג השואלים לומר קדיש אף אחרי פתוח משלושה פסוקים. זה בין הדברים שלגבם ביקשו לדעת מה מנהג הישיבה ^{ע"ג}ביאור הדבר. השיב הגאון, " אין זו הלכה אמורה אלא שכך מצינו בסדרא ". מכיוון שאין זו הלכה אין הוא דורש מהם לבטל את מנהגם. היות ונשאל על מנהג הישיבה הוא מוסיף, עכ"פ, " ואם תעשו כמנהגנו... יפה לעשות כן אע"פ שלא שמענו שאין אומרים קדיש אלא אחר שלשה פסוקים אלא לרוחא דמילתא ". מסתבר כי דבריו " כמנהגנו... יפה לעשות " הם בחנאי שלא יהיו " מסרבים ומערערים בדבר ולא רוצין בו ", כפי שכתב קודם באותה חשובה (כדלעיל ע' 158).

באוצה"ג ר"ה קלה נתבקש רב האי לפסוק בדין יחיד שיוצא עם הש"צ בר"ה וכן ש"צ שלא התפלל בלחש. האם עליהם לפסוע שלוש פסיעות אחר התפילה? אחד דין פסיעות ואחד דין ש"צ המוציא את הציבור בר"ה נידונו בגמרא, אולם פרס זה אינו נרמז בה כלל. מבלי יסוד בגמרא רה"ג סומך על מנהג הישיבה לפסקו. " כך מנהג בישיבה ... אין היחיד פוסע שלש פסיעות... אלא בתפלה שהתפלל לעצמו... לא יצא ידי חובה... אלא בתפלה שליח צבור צריך היחיד לפסוע לאחוריו ואחר שמסיים שליח ציבור. וכן שליח ציבור עצמו אם נתפלל שבע בלחש אחריהן הוא פוסע. ואם לא נתפלל... אינו פוסע אחר תפלתו... זה הוא המנהג ".

שם ל, " שני ימים טובים של ראש השנה ושבת... רגילין בב' ישיבות בדברי רחמים ותחנונים... ונופל' על פניהם " (ושם לב " מנהגנו לומר תחנונים בהני עשרה ימים "). אלו דברים שכמנהג, עי"ש כו; כס-לב. ועי' היטב אסף המצ"ש בהערה יא.

ושם מגילה רא-ב, בענין קה"ח בסוכות (שלא הובהר כל צרכו בגמרא), " כך מנהג בשתי ישיבות... ".

" מי שנתחייב מלקות בזמן הזה כיצד מלקין אותו... היכי עבדי רבנן במתיבתא " (חוש"ר ח"ב ע' 41 ו). הבין רה"ג- כן יוצא מחשובתו- שנשאל על מנהג בתי הדין של הישיבות. בכך אנו מבינים למה פתח במנהג הישיבות, ואילו בממשך הוזכר בית דין. קרוב לוודאי שזו באמת כוונת השואלים (יש מקום לכעל דין לחלוק ולסעון שאין מדובר על מנהג בתי הדין של הישיבות אלא כיצד נוהגים חכמי הישיבות בהוראותיהם לבתי הדין של כל ישראל. אך זה נראה דחוק). עלינו לראות, איפוא, במוזכר בחשובתו, את מנהגי בתי הדין של הישיבה. וכן השיב, " רצועה של עגל לא ראינו ולא נהגו בה בישיבות אלא מביאין חבל אמוץ... כמה שבת דין רואין לעשות ומסילין את

הלוקה לב"ד... וב"ד חולין את אבנטו... כמה שמסרוהו לו כ"ד... ומקריין... ומתחיל שליח ב"ד להכות... ומחודה... ויש שמעמידין אותו להתודות קודם המלקות ואחר כך כ"ד מבקשין עליו רחמים להמחל לו ואם מנודה הוא מתירין לו...".

כזה הגענו למנהגי בתי הדין של הישיבות ומנהגי בית דין בכלל, אמרוזכרו הרבה בחשובות רה"ג (ועי' לעיל ע' 159).

ח. סיקוצינסקי הקדיש את פרק ד' של "חקנות הגאונים" ל" ביטול השבועה בשם ה' ". אלה דבריו בהקדמתו לפרק (התרגום ע' 58), " הגאונים ביטלו שבועה זו (בשם ה') והנהיגו במקומה את שבועת האלה. אין בידינו לא העתק מדויק ולא חמצית מוסכמת של חקנה זו ". דברי סיקוצינסקי נכונים הם רק בחלקם. " אין העתק ולא חמצית " עי לא הייתה חקנה. מה שיש כאן הוא מנהג בתי הדין. בודאי ובודאי שאין לדבר על ביטול שבועה (כפי שעוד נראה להלן). על פי הדוגמאות מדברי רה"ג - שאח רובם הביא אמנם סיקוצינסקי - אפשר ללמוד על שאר דוגמאותיו. הנה דברי רה"ג אשר מהם אפשר ללמוד כי נהגו בבית דינו כמנהג בתי הדין בישראל להשביע בשבועת האלה:

מש"ש חלק ראשון (ע' יא, ע"פ תרגום מדויק מן המקור), " וזה מנהג קדמונינו שלא ישבעו אנשים בשם המיוחד וידבק העונש בעולם... ואנו מונעים את הדיינים מלהשביע בזולת זה (האלה)... ".
תג"א חרפז ר"ס קו, " האידנא אין עושים שבועה לא בשם המיוחד ולא בהשבעה נמי אלא באלות נהגו. אבל שבועה דאורייתא סלקוה... מה שנהגו שלא להשביע ודאי ההוא מילתא דוקא וכהלכה עשו ופשטה בכל ישר ".
שם ג, ע' יז, " מנהגיננו בשבועות... היכא דמיחייב איניש שבועה דאורייתא... אחת פלו' בן פלו' אם יש עליך כלום לפלוני זה מכל הטענה הזאת שטען עליך בשמחא דישראל ליהוי ההוא גברא בחרס... וכל דברי האלה ותוקעין בשופר עם האלה ". אחר הוא מוכיח מהגמרא שאין חובה להשביע בשם המיוחד, ומסיים " וגם מאלו [באלה?] כן כתי' כי יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה. ושבועת היסח כן סידורה... אם יש על פלוני זה כלום מן הטענה הזאת בשמחא דישראל ליהוי ושאר אלה והוא אומר אמן ".
אוצה"ג כתובות חרצג " עיקר המנהג שיאמר המשביע: בשמחא דישראל ליהוי בחרס... יאמר הנשבע אמן אמן ".
שע"צ ד' ה' (סוף) כב " פלוני זה אינו מודה על האמת ממה שטוענין עליו יהא בכך אלפא כיחא כולה ". מתברר, איפוא, כי אין חקנה לבטל את שבועת החורה, אלא שהניחיה. כלומר, הפסיקו להשתמש בה, וכדברי רה"ג הנ"ל " אבל

ס"ח מונח או מושא בידי שליח בי"ד. שוב אין כל ספק שהבדל זה הוא אמנם ההבדל העיקרי בין דאורייתא להיסת, שהרי הדברים מפורשים במש"ש ע' קו. " הגזירה ליקח הנשבע ספר תורה בידו, ושכועת היסת אינה כן אלא הדין ליקח התובע... ביום שני או ביום חמישי עת שיהיה ספר תורה בארון ". ברור, איפוא, כי שע"צ הנ"ל עוסק בשכועת היסת, ומכאן שנהגו בכל הדברים ההם אף בשכועת היסת, אלא שהדברים הושמטו כתג"א הנ"ל. כן נראה גם ממש"ש ע' קז, " אם יתבע להביא מטת המתים נוחנין לו... וכן אם יתבע להביא שקים... וכן כל מה שדומין לאלו אין אנו מונעין הבעל דין מלעשותם ". הדברים כתובים בין דיני שכועה הנוגעים לנשים צנועות, ונראה כי הם חלים על דאורייתא ועל היסת כאחד.

באוצה"ג כתובות תרצג (הנ"ל) נשאל רב האי במפורש על " המנהג בישיבה הקדושה ". הכוונה היא, כודאי, לבתי הדין של הישיבות. נוסף על מה שהזכרנו כבר לעיל, אנו לומדים כי " מנהגנו לכתחילה להשביע את מי שהוא חייב שבועה לפני צבור, אחר שהצבור מסיימין את התפילה. ונוח להם שיהיה שני וחמישי שאין צריכין לסטל את ס"ח ולהוציאו (עי' מש"ש הנ"ל). ודבר זה אין בו הלכה פסוקה שכית דין כופין עליה ". היינו- כפי שכבר ראינו- הדברים תלויים במנהג בלבד.

הנה מנהג בי"ד שאינו קשור לשכועה: תג"א תרפז סו"ס סז, " נהגו בתי דינין בעסקי ספק בדבר זה שמחרימין סתם ³³ על מי שעשה קנוניא בדבו זה לדחות בר מצרא ". רה"ג פוסק- על פי מנהג בית דין זה- " אי חייש להערמה מחרים כל מי שיש לו שטר מכירה ממנו וכובשהו " (העיסור המצ"ש בהערה 10).

לא היה חרם סתם המקל היחידי בידי רה"ג לרדות בו את הרמאים. " סברה דילנ' ודאב' מרי ידיע בדיני מעולם ולמידק דייקנ' לעולם בחר אומדנא מעשי' שלא יהיו בהן מרמ' וגזל ועול ולמיזל בחר קושטא... ולאורויי לאמיחותא כדאמו' רבנן מנין לדיין היודע בדין א' שהוא מרומה... ורבוותא דהוה בהון יראת שמים הכי ה'ה סוגייהו ומנהגן כדאמרי... הכי דייננא לך ולכל אלמי דחברך " (העיסור ת"ב נח סע"ד). " סברתם " זו של רה"ג ואבותיו מבוססת איפוא על מנהגם של דיינים קדמונים, עוד מתקופת התלמוד. הבין רה"ג כי כבר הביאה הגמרא דוגמאות מהוראותיהם של חכמי התלמוד- שנכללו בין הרבוותא הנ"ל- אשר יטודן בסוגייה ובמנהג הנ"ל. קרוב לומר כי רה"ג ואבותיו ראו גם את עצמם כממשיכי דרכם (והיושבים על כסאם) של אותם הרבוותא.

העירונו לעיל (הערה 30) כי פעמים שחכמי הישיבות נקראו "רבנן" או "חכמים" בחשובות רה"ג. אולם, אין הוא מכנה כך את החכמים המובהקים של הישיבה בלבד, ואין הוא מזכיר רק את המנהגים שלהם. אדרבה, רה"ג מזכיר אף את מנהגיהם של חכמי ישראל ורבניה שלא היו דוקא מחכמי הישיבה (עי' למשל אוצה"ג מגילה קמג. בתי מדרשות ובתי כנסיות של רבנן מוזכרים בנוסף לישיבה, ובודאי שאין רבנן אלה מחכמי הישיבה).

כבר קבעה הגמרא נוהג מיוחד לאדם חשוב (רבנן-חכמים) בענין נפילת אפים. "אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן... " (מגילה כב ע"ב וש"נ) ג, ברם, מצאנו "אביי ורבא דמצלי אצלו" (שם וש"נ), ופירש רב האי (אוצה"ג ברכות רכט) שזו הסייה (וכן פירשו המפרשים). חפיסת רב האי היא, כי אנו למדים מהגמרא, שגם מנהג זה של הסייה הוא "דוקא באדם חשוב כגון אביי ורבא וכל הדומה להם" (שם). הרי שלדעתו מצאנו בגמרא שני מנהגים שונים לאנשים חשובים: לא ליפול כלל או להסות. קרוב לומר שנהגו אביי ורבא אצין פשרה. מחשש יומרא לא רצו לנהוג כמנהג אדם חשוב, אך מצד שני גם לא רצו לעבור על המנהג. על כן נהגו הם בהסייה על הצד כמנהג פשרה. המשיכו חכמים לנהוג כשני מנהגים אלה, מי כזה ומי כזה. כן מסביר רה"ג (שם) את המנהג בימיו, בהרחיבו את פירושו על הסייה אביי ורבא. "והכי נהיגי רבנן דעבדין כל' שאינה נפילה גמורה ושאר כל העם אין צריכין לכך כי הדברים אילו ביחידים... ועכשיו לענין הסאה כולו רבנן נהיגי [שהן] מטיין כאביי ורבא אבל שלא לנפול על פניהן כלל כיון שהוא דבר של שבת לאו כולו רבנן נהיגי ביה אלא אנשים חשובים בלבד... ואותן יחידים... עומדין בחנוונים". היו, איפוא, שתי קבוצות של חכמים. אנשים חשובים מאוד כלל לא נפלו על פניהם. ואילו רבנן אחרים נהגו כפי שלמדו מאביי ורבא והיו מטים.³⁴ אותה הסייה, לא מצאנו בגמרא על איזה צד היא. על כן מסתמך רב האי על המנהג. "וכך המנהג לנסוח לצד שמאל" (שם). הוא אף פירש את טעמו (שם רלב), "הסיבה שמאל... זו היא הסיבה בן חורין ומלכים. ובאותו צד שאתה מראה עצמך בן מלך ואיש חורין באותו הצד אתה צריך להכנע לפני הקב"ה".³⁵

ראינו לעיל (ע' 155) כי משום שפסקם הגמרא "גילוי מילתא בעלמא סגי", על כן אין דעתו של רב האי נוהג ממנהג המקום להצריך שני עדים להעיד על האשה. מנהג החכמים, מאידך, תואם הוא את דברי הגמרא. 2 והכין רגילין רבנן כולהו דכד אתיא איחתה לקמיהו דלא ידענן לה... אפילו ליכא חרי סהדי אלא חד דמשחמודעה בין קרוב בין אשה דקים ליה בגויה כחבי ואשחמודענוהא " (מספרות"המצט').

כפי שראינו, הירבה רה"ג להזכיר את מנהגי הישיבות וחכמיהן.
 הראשונים במעלה בין חכמי הישיבות היו, כמובן, הגאונים. והנה מצאנו
 תשובה המכילה הוראות חשובות למעשה – באגן איסור והיתר (בדיקה) – אשר
 היא מבוססת כולה על מנהגי הגאונים. ברם, למרביית הפלא אין פרט זה
 מוזכר כלל בתשובה. שמא הגיע לידינו נוסח מקוצר של תשובה זו. וזה
 נוסחה (כפי שהיא לפנינו) א

" וריאה דמטרכא לדופן או לספפשא דליבא לשיפולי ריאה או לסרפשא דכבדא
 או לתרכא דחזה או אומה דריאה דסמיכא לדופן וליעא ריעוחא בדופן טריפה " (ה"פ לד=פי' לרי"ף חולין ע' כא). אין כל ספק בכך שדינים אלה מבוססים
 הם על מנהגי הגאונים. כן נראה בעליל מחג"נ טו (המצ"ש באות ג),
 " נוהגין מימות אדונינו... רב יהודאי... ומימות... רב חנינאי... שאם
 נסרך בסרפשא... סורפין אוחס... מנהג שתי ישיבות... סרפשא דליבא...
 טריפה... ". וכך הסיק גם אלבק ממה שהביא בהערה ז לאשכול ח"כ ע' 107
 (עי"ש), " שהוא מנהג הגאונים " (וע"ע שו"ת הרשב"א ח"א כא, אר"ח ח"ב
 415, וטור יו"ד לט). וכן נראה מדברי הרמב"ם (שחיטה פי"א הל' ז-יב),
 " ואע"פ שאלו הן הדברים הנראין מדברי חכמי הגמרא. המנהג הפשוט בישראל
 כך הוא... בודקין... משוך ללב או לסרפש הכבד... אוסרין אותה...
 ודברים האלו כולן אינן על פי הדין אלא על פי המנהג ".

אבותיו של רה"ג היו אף הם בין גאוני הישיבות (הנ"ל) שהירבה הוא
 להזכיר את מנהגיהם. פעמים שפירש במיוחד אלו הם מנהגי אבותיו (עי' למשל
 באוצה"ג שכת מו ותג"ה 93 הנ"ל), ופעמים שהם כלולים במנהגי החכמים. יש
 שמנהגי אבותיו יסודם במסורת קדומה. לדוגמה, " הכי נהגין בקבלה מאבותינו
 האזינו, זכור, ימצאהו, וישמן, לולי, כי אשא " (אוצה"ג ר"ה פה). שיטה
 זו בחלוקת פרשת האזינו שונה מהידוע לנו בתקופת הגאונים (עי"ש פד).
 לא מצאנו אף לאחריה מי שנהג בחלוקה זו. ברם, אין לפקפק משום כך בדברי
 רה"ג. יש להניח כי חלוקות חלוקות נהגו, ועדות לחלוקה זו לא נשארה כי
 אם כחשובתנו זו בלבד (ויש לכרך על ידיעה בודדת זו).

נכון לדעתו לסמוך אף על מנהגי "הראשונים" (ואין אנו יודעים תמיד
 בדיוק מי הם). " במוצאי שבת שסופרין אחר קדיש דסדר קדושה נהגו
ראשוננו לברך ש"צ מעומד וכל העם יושבין ועונין אמן בכוונה שלא להטריח
 הצבור לחזור ולעמוד וכן מנהג ככל מקומותינו " (אוצה"ג חגיגה כד, ע' 34).
 דין עמידה בכרכות גופו אינו נזכר בכבלי (עי"ש פה ובהערות), כש"כ שאין
 לענין הנ"ל זכר בתלמודנו. משום כך מציין רה"ג שמקורו במנהג. ראוי לשים
 לב לכך שהוא מזכיר דוקא את מנהג ראשוננו כמקור, ואילו מנהג מקומותינו

מובא כעין סיוע בלבד. הטעם, כפי הנראה, הוא משום שראשונים אלה חסובים הם, ועדיף לסמוך דוקא על מנהגיהם.

אף מנהגי בבל, חסובים הם בעיניו, ונכון לסמוך עליהם.³⁷ "המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה חולה" (מגילה כג ע"א). אין הגמרא מפרטת מה עליו לקרוא, ואינה מפרשת את סדר קריאה זו. היסוד לדבריו בנידון הוא מנהג בבל. "מנהג בבבל משלימין הפרשה ומחזירין ס"ת... יתגדל... נושאים אותה וקורין מסוף הפרשה או בספר אחר אם ההפסדה מקום אחר ומתרגמין... הפסדה... ומתרגמין" (אוצה"ג מגילה קלו).

נוסף על מנהגי בני-סמכא המובהקים- הישיבה, בחי דין, בבל וכו' - מביא רה"ג גם את מנהג העם (מנהג ישראל), אם משום שנשאל עליו ואם כיסוד וכסייוע לפסקו. פעמים שמזכירו כדי להבהיר שאין הוא בניגוד להלכה, ויש שאף מפרשו ומנמקו. רב האי מביא ראיה לדעתו כי מגילה נקראת ביחיד (אוצה"ג מגילה כב הנ"ל). הראייה היא "והלא כל הנשים חייבות במקרא מגילה, וכי בעשרה קורין אותה להן אלא... ביחיד... וכן מנהג בבל ישראל" הראייה גופה היא ממה שקוראים לנשים ביחיד. ואם יטען הסועך: שמא עושים שלא כראוי, ואין מכאן ראיה. נגד טענה אפשרית זו מוסיף רב האי "וכן מנהג בישראל". כלומר, שיטתו היא, שאם נפוץ המנהג בכל ישראל, אזי ברור כי מנהג ראוי הוא ואפשר להביא ראיה ממנו.

על פי שיטה זו יש לפרש את דבריו באוצה"ג גיטין יח. נשאל רב האי: אם הלכה כמר עוקבא שזמרה אסורה, כיצד אם כן, נוהגים לומר בבית החתן וכדומה. השיב הגאון, "מנהג כל ישראל בבחי משתאות סתם וכל שכן בית חתן וכלה שמשמחין בקולות של שמחה ואומרים דברי שירות ותושבחות לפני הקב"ה... ובבחי חתנים וכלות שמחות וזכר חופות... ואין אדם בעולם מישראל נמנע מכל אלה. אבל זמארא דאטר מר עוקבא דברים שאינן כסדר הזה...". מנהג כל ישראל הוא, איפוא, לשמח חתן וכלה ולומר שירי קילוס להקב"ה, ואין מי שימנע. דרכו של רב האי כאן, היא כשיטתו הב"ל. הואיל והמנהג נפוץ הוא בכל ישראל ואין מי שימנע, לפיכך ברור כי מנהג ראוי הוא. לו היתה זמרה זו אסורה, ודאי שמיה מי שימנע ולא היה כל העם נוהג כך. בעל כרחנו חייבים אנו להסיק, כי הזמרה שאסרה מר עוקבא היא זמרה מסוג אחר.

"נשאל מרב האי נהגו לעשות סוכה בבית הכנסת מי שאין לו מקום... והשיב... חייב אדם לשום מדורו בסוכה כל ז' היוכל לדור בבית הכנסת

ולאכל ולישן שם... ידי חובתו לא יצא... ואם ודאי אי אפשר לו כן מה יעשה ובבגדד עושין בבתי כנסיות שלהן סוכות וכן מנהג ישראל ואפילו במקדש כחוב איש על גגו ובחצרותיהם בחצרות בית אלהים "(אוצה"ג סוכה נב, ע' 34). אין רב האי מסכים, איפוא, כי יסמוך אדם על סוכה בית הכנסת מפני שברור כי לא יוכל לצאת בו ידי חובתו כדבעי (וכן דעתו שם נא, ע' 33). מאידך, "אם עושין לכחחילה בשביל עוברי דרכים שאוכלים וישנים שם יפה עושין" (נא). ועוד, "אם ודאי אי אפשר לו כן (לעשות סוכה בכיתו) מה יעשה" (נא הנ"ל). במקרה כזה מסכים רה"ג למשה עשיית סוכה בביהכ"נ. הוא אף מביא מקור למנהג מהכתוב בנחמיה (ח:טז) שאף במקדש היתה סוכה. נמצאנו למדים שמנהג ישראל זה, יפה הוא לשעצמו, לדעת רה"ג. ראוי לנהוג בו לחליות הנ"ל. אולם, אל לצ לאדם להסתפק בסוכה זו בלבד, כאשר הוא יכול לעשות סוכה בכיתו.

בשאלה לרש"ג ורה"ג (אוצה"ג ברכות קעו) העירו השואלים על מנהג כל ישראל להתפלל תפילת ערבית. רצו הם להוכיח מהמנהג הנפוץ כי ההלכה כדברי האומר תפילת ערבית חובה, שאם לא כן, למה נהג בה העם סולו. דחו הגאונים את טענת השואלים ופסקו על פי כללי הפסק שתפילת ערבית רשות. הם הסכימו אמנם שנהג העם כולו להתפלל, אולם לדעתם הרי זו בתורת רשות, כדי לקבל שכר מצוה, ולא בתורת חובה. ³⁸ "כיון דאית בה ש' גדול נהגו בה ישראל כולהון מימי קדם שלא לאבד שכרן... ואיתוספא לתפלת ערבית חזוק כיון דכל ישראל נהיגי בה ורוביהון לא ידעין דרשות ניהי" (69-70). הרי שכבר בימי קדם, היה המנהג, לדעתם, להתפלל כחורת רשות, ואין ללמוד ממנהג זה ולא כלום לגבי המחלוקת תפילת ערבית רשות או חובה. ³⁹

"על ענין ברכת ביעור לפני בדיקה. כך הוא וירושא מאכות (עי' ס"ע 135) היא שלא ישיחעד שיגמור ובדין הוא שלא יעשה כן כדי שלא יבא לידי הסח הדעת כי כשהוא נמנע מן השיחה לבו מוכן למעשה ודעתו מוכנה לבדיקה ומי שלא עשה כן (= לא התכוון) לא יצא ידי חובתו וכך עמא דבר" (אוצה"ג פסחים יט). רב האי מסביר איפוא, כי מנהג העם שלא לשיח הוא מחשש שמא יסיח דעתו ולא יתכוון, ואז לא יצא ידי חובה. בטעם זה מסביר אף ר' דוסא (שם כב). את פסקו הזה של אביו (שם כ) ⁴⁰ אין יסוד בתלמוד לפסק זה. רב האי הסתמך על המנהג, ואילו רס"ג לא הזכיר כל מקור שהוא לאותו הפסק.

פעמים, אחרי חוס הדייון בענין, מוסיף רה"ג את המנהג שנהג בו העם. למשל, הוא מפרש (אוצה"ג כחובות עב ועי"ש עג) את המושג "איסור ארוסה" ודן בדין "ארוסה שעיברה". לאחר ההסבר ופסק ההלכה, הוא מוסיף "ומנהג יש' להכניס לחופה עם בעלה בהילולים ואחר כך מותרת לו".

הביטוי "נהגו העולם" אף הוא נאמר-כפי הנראה- כלפי מנהג העם.
 "נהגו העולם... בשבת ישנים יותר בשחרית... בחמיד של שחר דשבת לא
 נאמר בבקר אלא וביום השבת ולשון זה משמע איחור... טעם זה... מפי רב
 האי" (אוצה"ג שבת שמ).

בגלל סמכותו של מנהג העם, העת בה נהג העם להתפלל מנחה היה
 בעיני רה"ג לזמן תפילה כתיקנה. בגין תפיסה זו הוא כותב "כיון שכבר
 נהגו העולם להתפלל מנחה עם שקיעת החמה אין לו להתפלל ערביה אלא משקיעת
 החמה ואילך" (אוצה"ג ברכות הפי' קכ).

רה"ג מזכיר גם "מנהג" סתם, לא תמיד קל לדעת למה הכוונה. פעמים
 שהלשון הסתמי רומז שהמנהג מקובל ונפוץ, ופעמים שמדובר במנהג הישיבה או
 במנהגים של אחרים.⁴¹ בין כך ובין כך דינו של "מנהג סתם" כדינם של
 המנהגים האחרים שבדקנו, ומשמע הוא דוגמה לדייון כולו. פעמים שמובא
 מנהג סתם כסייוע לפסקו, ופעמים כיסוד לדבריו כשאי אפשר להכריע ע"פ
 הגמרא. לעתים הוא מפרשו או מנמקו. יש שנשאל על המנהג ויש שמזכירו אגב
 דייונו בענין. הנה חשובות כהן נזכר "מנהג" סתם:
 נתעוררה שאלה בבתי מדרשות אם לכרוך את המגילה כס"ת או לפושטה כאיגרת.
 "רבינו האי זצוק"ל אמר מנהגא דחזינן קורא ופושט כאגרת, אבל קורא
 וכורך כספר תורה לא חזי לנא" (אוצה"ג מגילה פה). המנהג הנהוג מלפנים
 בישיבות וב ישראל היה דוקא לכרוך כס"ת (עי"ש פג וע"ע פד-ה). אולם,

בימיו בוודאי היה גם מנהג כזה, ועליו סמך את ידיו.
 "נשאל לרבינו האי גאון ז"ל (אודות כפרות) ואמר שכן נהגו" (אוצה"ג
 יומא רך).

"ט"ב... עדיף הקורא השלישי להיות מפטיר בנביא... אבל רביעי לא יקרא
 בחורה וכן במנחה של יוה"כ מנהג שלשה קורין בלבד בחורה ומפטיר בנביא"
 (אוצה"ג מגילה קיט הנ"ל). עיקר דבריו עוסק במספר הקרואים, ואף המנהג
 בא ללמדנו ששלושה בלבד קוראים בחורה במנחה ביוה"כ. דין קריאה והפטרה
 במנחה ביוה"כ אמנם נזכר במגילה לא ע"א, אולם אין מספר הקרואים נזכר
 בחלמוד. מפני כן נשען הגאון על המנהג (אך עי' ביאורי הגר"א אור"ח
 חרכב ס"ק ו).

(הנשים? עי' טור המצ"ש)
 רה"ג מוסר שני טעמים (אוצה"ג יבמות שכח) על "מה שנהגו שלא לעשות
 מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית. משום תלמידי רבי עקיבא
 שכולם מחו משקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה
 ועוד דכתיב שבע שבתו... מלשון שבות...". קרוב לומר שנשאל על הטעם

למנהג. ברם, כבמקרים רבים אחרים שצינו במשך דיונינו, אי אפשר לקבוע דבר זה בודאות כל עוד לא הגיע נוסח השאילה לידינו.

ראינו לעיל (ע' 140 ואילך) שהמנהג משמש כיסוד עיקרי לפסקיו של רה"ג אך ורק במקומות שאין בידו להכריע על פי התלמוד. הסברנו שכאשר ניתן להורות ע"פ מה שעולה מהתלמוד אזי היא הדרך שבורר לו רה"ג. עוד ראינו כי אף "הסתמכותו על מקורות שלאחר התלמוד היא כחנאי שאי אפשר להכריע את פסק ההלכה מתוך התלמוד" (כדברינו בפ"ב ע' 103). נשאלת השאילה, מה הדין כשניתן להכריע הן מהמנהג והן על יסוד מקורות שלאחר התלמוד (אולם לא על פי התלמוד גופו) איזה מאלו עדיף לו לרה"ג. נווכח מיד, כי מעדיף הוא להביא את המנהג כיסוד לפסק, מאשר להשען על דעותיהם של חכמים שלאחר התלמוד.⁴²

אמרנו לעיל (פ"ב ע' 114) שבשאלת "מזופתין" מנהג הישיבה הוא ששימש לו יסוד לפסק, אע"פ שההלכה יוצאת גם ממסורת בנוסח קבוע אשר הזכירה בתשובתו. לכאורה, אפשר ללמוד מכאן כי דין אחד בזה "כעין תלמוד" ולחכמים שלאחר התלמוד, ומעדיף הוא להביא את המנהג כיסוד לפסק אף מאשר להשען על "כעין תלמוד". ברם, כבר כתבנו (שם) שאפשר שדוקא במקרה זה לא רצה רב האי להסתמך על המסורת, מכיוון שהבעיה נידונה כגמרא. אם אמנם כן הוא, אזי אין ללמוד ממקרה זה, ואפשר כי במקרים אחרים העדיף להשען על "כעין תלמוד" מאשר על המנהג.⁴³

כפי שרמזנו, בכמה מתשובותיו מצאנו שהמנהג שימש כיסוד לפסקיו אף במקומות שהיה בידו להשען על דברי חכמים שלאחר התלמוד. ואלו הן התשובות: באוצה"ג ר"ה צה היסוד לפסק הוא "נהיגי רובא למימר מלכות על סדר זה", ואילו יוסי בן יוסי הובא רק כסייוע (ועי' לעיל ע' 156). כבר ראינו (פ"ב ע' 116) כי "רב האי מסכים עם דברי רב עמרם שנשאל עליהם אך אין הוא סומך על פסקו כי אם על הסוגיה ועל המנהג" (ועי' לעיל ע' 143). עוד ראינו (לעיל ע' 141) כי כאשר לא מצא רה"ג הכריע מהתלמוד לפסוק במחלוקת שנשאל עליה (אוצה"ג סוכה קד), הרי שלא פסק כאחת הדיעות כי אם הסתמך על מנהג הראשונים ועל מנהגם הם. בחג"ה ר (הנ"ל ע' 166 עי"ש) רב האי דוחה את מנהג בני קירואן שנסמך על מה "שמצאו בחשובות הגאונים הראשונים" (סו"ס קצט), משום, שלדעתו, זה בניגוד למה שעולה מגמרא. רה"ג מורה כמנהג הישיבה "בכל אקניאחא פסיקאחא לא סמכינן על חלק דמאקן ישר". אבל בארשיאחא ואורכאחא מקלין ". בהמשך דבריו הוא מתיחס לדברי רס"ג אטר, כפי הנראה, הזכירם השואלים בשאילה

(עי' הערה הרכבי ע' 359 לשורה 15). " וכי אמ' מר רב סעדיה גאון לדבריהם... באורכאחא הוא דאמ' ולאן באקניחא למירחא " . לדעתו, איפוא, חואם פסקו של רס"ג לגמרי את מנהג הישיבה. אעפ"כ מבסס הוא את הוראתו דוקא על המנהג ולא על דברי רס"ג.

באותה תשובה (ע' 93) כותב רה"ג, " והכי מנהגאן דמאן דמוריך אע"ג דקא כאחיב ליה על גב קרקע ואע"ג דקא כאחיב ליה זיל... או באעי לבטולה לאורכאחא מבטיל לה. והכין מנהג בכולהו רבנן " . הלכה זו ידועה בספרות בשם ר' יהודאי גאון (אוצה"ג ב"ק קס-א), ובודאי שדבר זה לא נעלם אף מרה"ג. הרי שלכאורה ראייה נוספת כי מעדיף רה"ג להביא את המנהג מאשר דברי חכם שלאחר התלמוד. אולם, דוקא ממקום זה אי אפשר להביא ראייה לשיטתו זו. דבריו אלה של רב יהודאי מבוססים על פסקו "שליח שוייה", בסוגיה ב"ק ע ע"א " שליח שוייה וא"ד שותפא שוייה " (עי' אוצה"ג הנ"ל). רה"ג אמנם מזכיר פסק זה (כאן) אך הוא מנסה דוקא להעמיד את דבריו אליבא דשני הלשונות, כלי להכריע כרב יהודאי. לפיכך אין הוא יכול לסמוך גם על דברי רב יהודאי האחרים, שהרי הם מבוססים על פסק זה. משום כך חייב היה רה"ג במקום זה לסמוך דוקא על המנהג ואין צורך ללמוד ממנו לגבי השאילה שהעסיקה אותנו כאן.

מנהגי אכילות וקבורה ומנהגים הקשורים בכרכות קובעים ענין בפני עצמם בדייון על המנהג, מפני המקום הנכבד אותו חופס המנהג לגבם. החמאונה המצטיירת ביחס אליהם - כפי שעוד נווכה - זהה בקוויה הכלליים לזו שנצטיירה עד עתה בפרק זה.

גדול היה חלקו של המנהג בכל הזמנים בעניני אכילות. כבר בתוספתא אנו קוראים (פסחים ג:טו-ז), " מקום שנהגו לעשות מעמד ומושב עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין (ועי' בדברי רבא בב"ב ק ע"ב)... מקום שנהגו לשאול שלום אכלים בשבת שואלין, מקום שנהגו שלא לשאול אין שואלין. מקום שנהגו להיות אכלים הולכין לאחר המטה הולכין, מקום שנהגו שלא לילך אין הולכין " (וע"ע תוספתא כששטה זרעים ע' 49 למנהגים קדומים שונים). אנו למדים מזה כי מנהגי אכילות וקבורה השתנו ממקום למקום ומזמן לזמן. הרבה מעניני האכילות שהיו נהוגים בתקופת התלמוד (בייחוד בא"י) שוב לא היו נהוגים בבבל בתקופת רה"ג, ועל מקצתם הוא העיר שאין להם מנהג כזה. חלק מהמנהגים האלה בוטל כליל וחלק צומצם או שונה.

" אין מנהג ברכת רחבה בבבל " (אוצה"ג כחובות קי). לדעת רה"ג (שם) ברכת רחבה היא ברכת אבלים שהיתה נאמרת בשורה (" ברכת רחבה ובשורה " - שם צט), וכבר אינה נהוגה בזמננו. חכן הוא כוחב (שם), " והאידנא ליח לן לא ברכת שורה ולא ברכת רחבה אלא אחר הטוב והמטיב אל אמת... ". כלומר, זכר לברכת אבלים נשאר רק בבהמ"ז, כדבריו (שם) " ברכת אבילים בברכת המזון בין ביחיד... ".

אף עמידה בשורה גרפה נצטמצמה. " שורה, כך היה מנהגם שבאין לאחר את קבורת המת לטדה כוכים שמפטירין בה את המת וקושרין שורה ראשונה כנגד המת... שורה אחרת... ושלישית... " (שם קא). כך מתאר רב האי את מנהגם של הקדמונים. אולם שונה עדותו על זמנו הוא, " ובבבל אין עומדין בשורה אלא על אדס גדול בחכמים " (שם ע' 33 הערה ז). זו כוונת דבריו (שם קי) " אין מנחמים בעמידה אלא בישיבה כמנהגיננו שעכשיו בשאר העם. אכל בראשים מנהג לעמוד בשור' ". כן הוא אף בש"ש ח"ב ס"ע מג (ע"פ הערה רנא) " ועל תלמידי חכמים דרכם לעמוד בשורה ". מכיוון ששורה נהוגה רק לגבי תלמידי חכמים, היא לא היתה מוכרת לעם כולו, ומשום כך היה רב האי צריך להסבירה בפרוטרוט (אוצה"ג כחובות קא הנ"ל). לעומת זאת נהוג כעין שורה בזמן הניחומים בבית האכל. " מנהג המנחמים בבית האכל... מתכנסין לאחר תפלה שורות שורות מיושב... ונגשים ומנחמים אחד אחד ושנים שנים כאשר יוצים " (אוצה"ג ברכות הפי' כב). מנהג זה בא במקום תנחומי אבלים אשר היה נהוג מלפנים בשורה ברחבה (עי' אוצה"ג כחובות קי הנ"ל " באוהה ישיבה מנחמי' את האכל " ומשקין קטו " ובשורה כשהן עומדין אומרים דברי תנחומין לאכל ").

אמירת ציהוק הדין על המת אינה נזכרת בתלמוד. כרס, לדעת רה"ג, הוא היה נכלל בברכת אבלים-רחבה. וכן הוא כוחב (באוצה"ג כחובות קי הנ"ל), " ברכת רחבה... אית בה פשישי מילי כגון צדוק הדין... ויש אומ' ברכת רחבה כמה שערים בצדוק הדין וכל א' מוסיף מחכמו ". המנהג לאומרו התחיל להתפשט במקומות שונים לאחר תקופת התלמוד. נשאל רב האי עליו, ואמר (אוצה"ג משקין קנו), " וצידוק הדין שאמרתם כי התירו הגאונים הראשונים שיאמרו אותו הקהל... ליכא מידעס דמיחמר בבבל וקרו ליה צדוק הדין. וזה מנהג מקום אחר שכתבו לפני הגאונים הראשונים היאך הוא... אבל אין לנו מנהג בזאת ". אין לחם, איפוא, מנהג כזה, ולא ידע רב האי אלוהם פרטיו ~~והדוקיו~~ למרות זאת, דעתו היתה שאין למנוע את אמירתו מהנוהגים בו (כמו שהתירוהו הגאונים הראשונים הנ"ל). כרס, בהתאם לשיטתו (שחיאורנו

בו כלום אלא שרי". לשיטתו, הואיל ואין בכך איסור (עי' לעיל ס"ע 156 וע' 157) מתיר הוא לקיים את המנהג (באופן דומה השיב רב שר שלום בקיט).

ראינו לעיל (ע' 179) שהזכיר רה"ג את "מנהג ממנחמין בבית האבל". הנהוג בזמנו. ואלו דבריו בשלמותם (אוצה"ג ברכות הפי' כב): "מנהג המנחמין בבית האבל שהאבל יושב [בראש] ויושבין לפניו. ומתכנסין לאסר תפלה שורות שורות מיושב ושליח צבור מכריז נשיילו רבנן טעמא, ואכלים אומרים ברוך דיין אמת (ע"ע ע"ז שם החשו' כה), והכל עונין עושה שלום במרומיו יעטה שלום על כל ישראל ונגשים ומנחמים אחד אחד ושנים שנים כאשר רוצים". קשה לכאורה, למה הביא ממנהג שהאבל יושב בראש, הרי מפורש בתלמוד (מו"ק כח ע"ב וש"נ) "מנין לאבל שמיסב בראש שנאמר...". יש ליישב שלא מפני דין זה השכיר רה"ג את המנהג אלא משום הדברים האחרים הנזכרים, שהם יסודם במנהג ואינם מפורשים בתלמוד. כגינם קרא הגאון שם מנהג על הכול ולא פלוג.

הנה מנהגים אחרים שלהם אשר אינם מוזכרים בתלמוד:

"מנהגינו לומר קדיש על המת כיו"ט שני ולומר לו תחכלי חרבה ולשאל טעם כחול" (ש"ש ח"ב ע' נט ועי' אוצ'ג שבת שכ הנ"ל). ובחשובה אחרת (אוצה"ג משקין קמ הנ"ל), "אומר יתגדל ויתקדש עד סופו, תחכלי חרבה דמלאך מותנא ומכריזין בשני שיילו רבנן טעמא ומנחמין את האכלים אבל קדוש אין לנו מנהג לאמרו".

עוד שם, "ולענין ואני זאת בריתי כך המנהג כשמתפלל אבל בבית ונקבצין אליו צבור אין אומר בסידרא ואני זאת בריתי אלא ובא לציון ואתה קדוש וקרא, אבל בבית הכנסת אפילו יש שם כמה אבלים אין נמנעין מלומר ואני זאת בריתי".

בתלמוד (מו"ק יט ע"ב) נזכר סוף האבילות רק כלאחר יד, "אבל כיון שעמדו מנחמין מאצלו מותר ברחיצה". רה"ג, מאידך, הכיר מנהגים קדומים מלאים וגדושים להפסקת האבילות. והמנהג כבבל בהפסקת אבילות לאחר תפילת השחר מביאין שמן וסכין את השן וקוראין לפניו לשום לאבילי ציון ורוחצין את פאתי ראשו כמעט מים חמין ויש להם מנהג שמאכילין אותו אפילו פרוסה אחת ומתרכין לפניו ברכה אבלים (בבהמ"ז ע' 179)... ומגלה את פניו ומשנה את בגדיו "אוצה"ג משקין סו). ועוד (שם סו), "כבבל כולה מביאין כוס שיש בו שמן... וסכין... ומשנה כסותו, ועקר דבר כי האבל אסור בסיכה ובצאתו מן האבל סכין אותו לומר שהותר. וזה היה מנהגן של ישראל

מקורם ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר מה שמפורש כנחמח ציון... וזה שנהגו אצליכם כחורה הזאת הוא. ושנהגו לערב את השמן במים מנהג הוא שאין יודעין טעמו ". לדעתו, איפוא, מנהגים אלה קדומים הם, והוא נותן טעם לחלקם. ברור שיש לקיים, לפי הכנתו, אף את אלה שאין הוא יודע מה טעמם, כי עתיקים הם ובודאי שאין בהם כל פגם כיעור או איסור. אע"פ שאין המנהגים הללו מוזכרים בתלמוד, הרי אין הם חלוקים על שום דבר הנאמר בו. לפיכך, צריך לקיים את מנהגי המקומות וכש"כ את המנהגים אשר נהגו בהם בכבל כולה.

בשתי שאילות רב האי מכריע על פי המנהג אף על פי שלהן עיקר בגמרא. הסיבה לכך היא שהעיקר בלבד נמצא בגמרא ואילו הפרטים שהוא עוסק בהם אינם נידונים בתלמודנו. והנה הן השאלות:

הגמרא (מו"ק כג ע"א) דנה ביציאת האבל מבייתו, "מ"ר אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו שניה יוצא...". נשאלת השאילה, האם גם לביהכ"נ אסור לו לצאת. על זאת אין תשובה בגמרא. הואיל ואין הכרע בגמרא, כותב רה"ג (אוצה"ג משקין צו) "ולענין יוצא מפתח ביתו ואפי' בשבת ראשונה. הכל כמנהג המדינה. והיכא דמצלו בבית הכנסת מקדיש... והיכא דרגילין למיחב בביחא יתיב. ובבבל בכפרים כולי עלמא נפקי לבית הכנסת. ובכרכין ובמדינות גדולות רובן שיושכין בבתייהן...". 46

הגמרא קובעת (שם כד ע"א) "אם בא להחליף (בגדים) מחליף וקורע ". אין הגמרא פוסקת אם קורע את כל הבגדים שהחליפם או את העליון בלבד. נשאל רה"ג על זה (שם קד-ה) "והשיב. מנהג הנוהג מימי הקדמונים שאינו קורע את סלן ". והנה, הירושלמי (מו"ק פ"ג סוף ה"ח, פל ע"ד) עוסק בשאילה זו גופה. ועל פיו פוסק הרמב"ן (המצ"ש באות ז, ובעקבותיו הסור המצ"ש באות ח והש"ע שם) להיפך מן הגאון. רב האי, מאידך, כלל אינו שם לב כאן לירושלמי. מכיוון שאין הפרט נידון בבבלי, מכריע הוא על פי המנהג אע"פ שדן הירושלמי בבעיה.

אף בענין ברכות חופס המנהג מקום נכבד. השאילה העיקרית שעולה בענין זה היא, האם יש סוּח במנהג לחייב ברכה שמעיקר הדין פטור ההינו מלאומרה ולהחיר ברכה ששורח הדין אוסרה. עוד נבדל לדון בה. כבר קבעה המשנה - לפי גירסת רה"ג שלפנינו - כי מנהג המקום הוא שקובע אם נוסח הברכה ארוך הוא או קצר, שהרי גירסתו (על פי העתים 288) במשנת ברכות א:ד כן היא: "מקום שנהגו לקצר לא יאריך, להאריך לא יקצר " (אולם עי' תוספתא כפשוטה זרעים ע' 6 הערה 27). בהתאם לגירסה זו ממשיך רב האי (שם) וטוען " ואיכא ברכות דדוכא רבנן לקצר ואית מנהגא לבראיי לאגודי

בהו וכיון דחביבי עליהון למימרינון אריכתא שפיר דמי להאריך בפניהן כגון כורא פרי הגפן דקידושא ואית בראי דמאריכין ואמריין... מילי נפישותא ואמרינון החם (פסחים קו ע"א) רב אשי איקלע למחוזא אמרי ליה ליקדיש לן מר קידושא אריכא... אמר ב"פ הגפן ואגיד ביה". נמצא שדעתו היא... למכיוון שנוסח הברכה חלוי במנהג המקום, אזי במקום שחביב על בני המקום (עי' ע' 158 והע' 16) להאריך, יפה הוא להאריך בפניהם (אף אם אין זה מנהג רבנן), שהרי כך מנהגם. על דרך זו הוא מפרש את מעשה רב אשי הנ"ל. סבר רב אשי שנוהגים במחוזא להאריך בקידוש, והחכוון אף הוא להאריך בפניהם. מאידך, סבור רה"ג כי במקום שנהגו לקצר אין להאריך בפניהם. נראה שבהתאם לשיטה זו הוא מפרש (שם) את מעשה רב תחליפא (כתובות ח ע"א). חשב רב תחליפא להאריך במקום שנהגו לקצר ועל כן נדחתה דעתו. רב האי מסמך את מעשה רב תחליפא לדברי המשנה "ואחא רב תחליפא בר מערבא לאגודי בהו אלא למימר כלשו הזה בלחוד והחם נמי אמרינון מקום שנהגו לקצר לא יאריך". ללמדנו, שמטעם זה אין הלכה כמותו. יוצא איפוא, שמפרש רה"ג "מקום שנהגו" לא על מקום בתפילה ובברכות בלבד, אלא על מקום מושבות בני ישראל. "מנהג המקום" הוא שקובע אם מאריכים או מקצרים.

בעל העתים (שם) מקשה על חשובה זו מפירושו של רה"ג למושג "משנה מטבע" ומשיטתו בדבר הוספות בג' ראשונות ואחרונות (עי"ש). אליבא דאמת אין כל סחירה בדברי רב האי. הסביר אמנם רב האי שכל המשנה מטבע פירושו כגון מי שמוסיף בברכות. ברם, להלכה פסק (האשכול ח"א ע' 72) שבדיעבד המשנה מטבע יוצא. ועוד, נכונים^ה דברי בעל העתים שאכן כתב רב האי בפירושו (אוצה"ג ברכות הפי' קמ) "דלא רגילי רבנן בישיבה למימר הני מילי כולהו" (ההוספות בג' ראשונות). ולא זו בלבד אלא אף זו כתב: "לא מהוגן לרבנן אפילו מאן דאמר זכרנו וכו' " (שם). וגם את הדברים האלה "אמר רב האי גאון זק"ל לא מצינו זיכר במשנה ובחלמוד לזכרינו לחיים ומי כמוך... ומנהג הוא. ויש שנמנעין לאומרו (= רבנן בישיבה הנ"ל) משום דאין ברכות הללו מקומות לשאול צרכים " (שם התשובות רכג). אולם, למרות כל זאת, הרי הוא סובר שמעיקר הדין "הני מילי צרכי יחיד אבל צרכי רבים שואלין דהא כל ג' אחרונות שאלת צרכי רבים נינהו" (שם הנ"ל). ובכן, אע"פ שחזר פעמים מספר והביא את שיטת חכמי הישיבה שאין אומרים את הפסוקים הללו, הרי שדעתו היא כי מותר לאומרם, והלכה למעשה אין הוא אוסר את ההוספות הללו בג' ראשונות, ומקיים הוא את המנהג.

פעמים שרה"ג מתיר מנהג יחידים מכיוון שיש להם על מה לסמוך בחלמוד, אע"פ שאין זו הדיעה העיקרית ולא המנהג המוסמך. כלומר, על יסוד צירוף דיעה הנמצאת בחלמוד למנהג יחידים, הוא מתיר את קיום המנהג אף במקום

שלולי מצאנו דיעה כזאת היה הוא דורש את ביטולו. רב האי מתנגד (אוצה"ג כתובות סא הנ"ל) מחוקף דברי רבנן קמאי" (עי' פ"ב ע' 109 ולהלן). לברך ז' ברכות לפני כניסה. אולם, אם אי אפשר לעקור את מנהג המקום לברך קודם, "אית לכוון למיסמך אהא דאמרינן (כתובות ח ע"א) מעיקרה מאימח אמר רב פפא מכי טארו שער בסינתי, משעה שנחעסקו בעסק סעודה חופה, ואע"ג שהמובחר הוא מנהג שלנו" (ועי' לעיל ע' 158).

מצאנו דבר דומה באוצה"ג ברכות רפד (והוא מפירושו לפי כ"י אלמנצי 1 קטו), "הא דאמרינן ולבני מערבא דמברכין בחר דמסלקי תפליהו... לא נהיגי רבנן בבבל למעבד הכי ואי ניחא ליה לאינש למעבד הרשות בידו". נראה שהטעם הוא, הואיל ולא פסקה הגמרא (ברכות מד ע"ב וט"נ) במפורש נגד בני מערבא, לפיכך יכול העושה כמותם לסמוך על דעתם (זה שוב חיזוק לדברינו לעיל ע' 4-163 שאין הוא מפלה לרעה את מנהגי א"י כאשר אין הם בסתירה למה שיוצא מהתלמוד הבבלי).

מאידך, כאשר מנהג כל ישראל תואם את מה שיוצא מהתלמוד אין מניחים לאדם לעשות אחרת. "אין מברכין בלילי פסחים לגמור ואין אנו אומרים אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומרינן שירה" שכך שנינו רבג"א וכולי... כך היא שנויה במשנחנו וכך מנהג כל ישראל לפיכך אם בא אדם לכוון משחקין אותו". אע"פ שקיימת ברכה על דבר דומה - הלל הנאמר בתורת קוראין - הרי שאין להרחיב את הכרכה אף להלל הנאמר בתורת "אומר שירה", וכך אמנם נוהג העם (שלא לברך).

נראה כי סבור רה"ג שמנהג העם הוא המכריע בענין זה. דעתו היא שיש כוח במסג העם להרחיב את הטימוש בברכה ולהחילה לא רק על הדבר שלגביו היא נקבעה, כי אם אף על מה שדומה לו. מברכים ברכת המצוה על השחיטה אע"פ שהיא רק הכשר למצוה. כך ברור מהתלמודים (פסחים ז ע"ב חולין פו ע"ב ירו' ברכות טג תוספתא ברכות ו:יא חולין ו:ט). ביקשו השואלים מרב האי כי יסביר למה קיימת ברכה על מצוות מסוימות ולא על אחרות (שהן בעצם הכשר מצוה). מחוך הסברו נוכל לעמוד אף על שיטתו לגבי הכרכה על השחיטה. רה"ג מסביר (הל' שחיטה לר"ש ו' גמע 200) שמכיוון שניתקנה הכרכה על קדשים היא הורחבה לחולין וכך נוהג העם. סבור הוא, איפוא, שהטעם טאנו מוצאים ברכה על שחיטת חולין הינו שבא מנהג העם והרחיב את הכרכה שראשית תקנתה חלה אך ורק על קדשים והחילה אף על חולין. מאחר טאנו רואים כי הכרכה נחקבלה על דעת חכמי התלמוד, הרי זה סימן מובהק שאף הם סבורים כי יש כוח למנהג העם להרחיב ברכה ולהחילה על דבר דומה.

כבר ראינו לעיל (ע' 145) כי בתשובה (אוצה"ג מגילה קיט) על הוספת קרואים, חששו השואלים לברכה שאינה צריכה, והפיג רה"ג את חששם וכתב, " כל מאי דאורחיה היא ברכה צריכה היא ". כלומר, מכיוון שמנהג העם הוא להוסיף קרואים הרי חלה חובת הברכה מאליה. אין המנהג בא כאלהוסיף ברכות. רצון הציבור הוא רק להוסיף קרואים, והרי זה מותר (כפי שהוא הוכיח שם). ממילא חייבים הקרואים הנוספים לברך, כשם שחייבים כל העולים לתורה לברך על קה"ת. אין זו ברכה שאינה צריכה, כי כך דרכם של העולים לתורה.

רב האי סומך על המנהג לגבי עניני ברכות שאין להם כל יסוד או ראיה בתלמוד. הוא נשען, למשל, על מנהגי ראשי הישיבות לגבי ברכה על פדיון הבן שאין לה מל. עיקר בתלמוד. " ונהגו רבותינו ראשי הישיבות המקיימים מצות כהונה והזריזים בהם כשהם פודים בכור פטר רחם מביאין כוס של יין ומדס ומברכין כפה"ג ובורא עצי כשמים ואח"כ אומר הלהן בא"י אמ"ה אשר קדש עובר במעי אמו... בא"י מקדש ישראל בבכוריהם ופדיונם " (אוצה"ג פסחים שסב). לעומתו, רס"ג (בסידורו ע' ק) מתנגד לברכה זו וקורא לה " דברים שאין להם עיקר ואינם שוים כלום ". רס"ג - שלא כרה"ג - מתנגד לחידושי ברכות בכלל.

יש שרה"ג מסתמך על מנהגי מקומות שונים אף לעניני ברכות (בנוסף על מה שלדעתו כבר קבע בתלמוד). " כליל חשעה באב שחל להיות במוצאי שבת אין מנהגנו בכך שמקומנו מקום שנהגו שלא להדליק, אבל מקום שמדליקין מברכין בורא מאורי האש " (אוצה"ג ברכות שמד). מדבריו " שמקומנו מקום שנהגו שלא להדליק " מוכח שפשוט לו כי שאלת ברכת בורא מאורי האש במוצ"ש ח"ב חלוי במנהג המקום. על כן הוא פוסק " מקום שמדליקין מברכין " (ועי' לעיל ע' 162). נראה כי פשוט לרה"ג שבמקומות שנוהגים להדליק יש לברך, שהרי תקנת חכמינו הייתה להדליק ולברך במוצ"ש והדלקה זו מחייבת את הברכה. אדרבה, אם אין מברכים מה טעם להדליק! על פי סברה זו יש לפרש אף את הגירסה האחרת בתשובתו (הערה ד): " אבל כשמדליקין " (במקום: " מקום שמדליקין "). לפי גירסה זו, אף במקום שנהגו שלא להדליק, אם הדליק חייב לברך. לפי סברתנו הדברים קלים הם, שהרי עיקר התקנה בעיגו עומד, שמדליקין ומברכין במוצ"ש. אם כן הרי שהדלקת הנר במוצ"ש מחייבת, מבחינת ההלכה, את ברכת המאור, וכל המדליק חייב בברכה.

1. עי' למשל "עמא דבר", ברכות מד ע"א וש"נ.
2. לדיון בענין גופו עי' להלן ע' 179.
3. לדיון בענין גופו עי' להלן ע' 170.
4. עי' איי היס לש"ת קיז, ופ"ב הערה 12.
5. מדובר במקרה זה שחלף היום ממש לפני שעבר הש"צ לפני החיבה. עי' ע' 144 והערה 7.
6. בחשובתו השנייה אמנם פסק אחרת. עי' בחג"ה שלא המצ"ש.
7. עי' ע' 3-142 והערה 5.
8. מכאן ברור שעוד לא נהגו לחקוע בחפילה בלחש, לעומת מה שמביא המנהיג (ר"ה:כא) על מנהג בבל.
9. תפיסה זו – שהמנהג הוא שקובע – אולי יש בה כדי להסביר את התופעה המשונה הנ"ל, ששני מנהגים שונים מוזכרים בחשובותיו בבחינת "מנהגנו" (מנהג שלנו). שמא מתיחסים המנהגים השונים לשתי קבוצות אנשים שכל אחת מהן החזיקה ב"מנהג אבותיהם" (ועי' הערה 28).
10. ועי' להלן ע' 174.
11. עי' באוצה"ג תענית קיא-ב (הנ"ל), "אסור באלו... הולכך יהא בנידוי כל מי שעושה אחת מסל אלו כחטעה באב כל היום".
12. באשר לירושלמי, עי' להלן ע' 182.
13. הנגיד (שם ע' 20) רצה להוכיח מגילה כג' ע"ב "לא שנו אלא במקום שאין מחרגמין" (ועי' תוס' ד"ה לא) ושכבר הזכירה הגמרא מקום שאין מחרגמים. ברם, נראה כי גרס רב האי כגירסחנו, "שאין (מ)חרגמן", ולמד בפססות שמדובר במקום שבמקרה אין מחרגמן. אם כן, הרי שלא ידוע לו על מקום שאין מחרגמים.
14. וע"ע להלן ע' 162 לאוצה"ג תענית צט.
- 14א. הנימוק – אחי לאנצויי – מפורסם בחלמוד (עי' למשל מגילה כד ע"א, גיטין נט ע"ב, ב"מ ח ע"א וי' ע"א ועי' להלן ע' 158).

15. רה"ג מעיר, שם, בנוגע לחרגומי פסוקים, שהרבה מהדכרים שאנשים עושים אינם מן העיקר, כי המנהגים שהיו אצלם סולפן על פי נוסחאות לא מדויקות של סרס"ג.

16. על "חביב" עי' להלן ע' 183.

17. הנה דברי אסף (הנ"ל ע' מט) " כמה דורות לפני רב שלום היו נוהגין בבבל להשביע את האלמנה בבית דין. וכמטנה הראשונה, בנגוד לחקנת ר"ג ובנגוד לדעתם של חכמי התלמוד. גם בישיבת סורא התגברה יותר ויותר ההכרה שיש לחוש לטובת האלמנה, וכיון שראו שהנדר אינו מספיק חזרו להורות כמטנה העתיקה. היתה זאת כנראה הסכמה של שתי הישיבות."

18. עי' דקד"ס למשנה הנ"ל ואוצה"ג גיטין קסח-ט.

19. עי' הערה 18.

20. "שלא" (!) כצ"ל, וכן הוא בהוצאת לוין-אפשטיין ירושלים, וכן בכ"י קמברידז 633 וכ"י וטיקן 303.

21. נראה שמנהגו אמנם לא לפרוש. עי' אוצה"ג^{שם} ס"ס צה " לא אכלנו מעולם כשר בערב ט' באב ". "בערב ט' באב " לא- הא מר"ח כן.

22. ועי' להלן ע' 185, שכן מניח אף לגבי הדלקת הנר במוצ"ש ח"ב.

23. ועי' להלן ע' 165 וע' 174.

24. אם הכיר רה"ג את מנהג א"י כזה בכלל. הדבר מוטל בספק, שהרי בחשובות הנ"ל הזכיר במפורש את שיטת א"י, ואילו כאן אין זכר לה, ושם לא הכירה כלל.

25. אגב דייונינו עד כה, הבאנו דוגמאות רבות מסוגי המנהגים שאנו מחזוונים לעסוק בהם עתה. אין בדעתנו לחזור עליהן. נזכיר לרוב את אותן החשובות שאנו עדיין לא דנו בהן (ואף אותן נשתדל להזכיר רק פעם אחת- במקומן העיקרי). יש לזכור כי לשם חמונה שלימה, צריך להוסיף אף את אלו שראינו קודם.

26. הוא תמיד מזכיר בלשון רבים "מנהגנו", כדרכם של הגאונים להשתמש בלשון רבים על עצמם (פלורליס ורגליס).

27. לדיון בענין גופו עי' להלן ע' 185
28. מה שהוכחנו כאן- שהלשון "מנהגנו" חל על קבוצות שונות- יש בו כדי לחזק את האפשרות שהעלינו בהערה 9 (ע"ש). אכן אפשר ש"מנהגנו" (מנהג שלנו) מתייחס בכל חשובה לקבוצה אחרת. מכיוון שדעתו היא ש"מנהג אבותיהם" קובע, לפיכך לא ניסה כלל לפשר בין שני המנהגים.
29. הזכרנו (לעיל ע' 166) שבמקום אחד (תג"ה ר) הוא אפילו מורה כ"מנהגנו" זה נגד מנהגו הוא.
30. קרוב לוודאי כי גם כשהזכיר רה"ג "חכמים" או "רבנן", פעמים שהכוונה לחכמים בישיבות. עי' למשל "רבנן במחיצתא" (אוצה"ג ברכות הפי' קמ ור"ה קלג, ותוש"ר ח"ב ע' 41 ו).
31. בדרך כלל כשמדבר רב האי על מנהג הישיבה, היא מוזכרת בלשון "מחיצתא".
32. מכיוון שנהגו באלה "רגילין בתי דינין לומר לבן הקנה תביעתך זו לאחר שלא חבוא לידי מקלל אביו" (תג"ה רי הנ"ל ע' 141 עיי"ש).
33. על "חרם סחם" עי' "תקנות הגאונים" פרק י. הוא לא הביא חשובה זו.
34. המנהגים הנ"ל מיוחדים הם איפוא, רק לאנשים חשובים, ומיוחדים הם על רמז בחלמוד. לעומתם, הנה מנהג של "רבנן" אשר אין לו יסוד בחלמוד. "רבנן" הם אשר נהגו בו, הם נימקוהו וחפצו כי יהיה לנחלת הכלל. קבעה הגמרא (ברכות כא ע"ב) שאין להפסיק ל"יהא שמו הגדול...". אולם לא פירשה כיצד לעשות. מה שחסר בגמרא השלים המנהג. "הפי מנהגא דרבנן דשתקין ושמעין... ואיכא מנהגא לרבנן נמי... קא מצלי בלחשא מעכב עד דמסיימין וכד פתח צלותיה שליחא דצבורא... אומר בהדי שליחא דצבורא מלתא מלחא בלחשא ואומר קדושה בהדי צבורא. וקאמרי דשפיר דמי למעבד הכי דלית בה משום הפסקה... " (אוצה"ג ברכות הפי' פח).
35. עוד נשאל (שם רכט) אם צריכים להגביה את הפנים, והשיב שיש לחשוש לאכן מטכיה, ולהגביה, "כך ראינו וקנינו וישישנו הראשונים כשנופלין תולין את פניהם למעלה". וע"ע רלב (הנ"ל), "אם יהא נופל ממש על פניו נראה כמשתחווה... ואבן משכית...".

36. נראה כי סוף פה איננו המשך דברי רשב"ח, כי אם דברי הרי"ף גיאת הלכותים מחשובתנו זו.
37. אין דינס כמנהגי "מקומות שונים" (לעיל ע' 161 ואילך) המחייבים דוקא את אנשי המקום. מנהגי בכל, לעומתם, ראויים הם לשמש כיסוד להוראה אף לבני מקומות אחרים.
38. הם מביאים (ע' 68) דוגמאות אחרות מהנעשה בתורת רשות כדי לקבל שכר.
39. ממילא גם אין ללמוד מכאן על דעתו בשאלת מנהג שהוא נגד כללי הפסק.
40. הבחין רב דוסא בדעת אביו בין "שח שיחת חולין אחר כרכה טרם [התחיל] הבדיקה צריך לחזור לברך" לבין "מצוה מן המצוות דלא לסתאעי עד משלם בדיקותיה" (דהיינו אם התחיל את בדיקתו בלי לְשַׁיח אין הוא חוזר ומברך). את הדין הראשון הוא מנמק מתוך דייון מפורט במקורות ויסודות ההלכה, ועל ידי דוגמאות שונות ממקרים דומים.
41. "מנהג הוא" באוצה"ג ברכות רכג, למשל, ודאי שאינו מנהג הישיבות, עי' להלן ע' 183.
42. עלינו להוסיף את ההסתייגות שהזכרנו לעיל (ע' 142). רוב ידיעותינו במנהגיו הוא ע"פ תשובותיו. מאוד יתכן שישנם תשובות (שראינו כפ"ב) בהן הוא נשען על חכמים (ומקורות) שלאחר התלמוד, אשר היה בידו להסתמך על מנהג שהיה רווח בזמנו ושראינו ידוע לנו, ולא עשה כן. אם אמנם כן הוא, אזי דברינו כאן מעוררים מיסודם. אולם לפי שעה אין לנו כל אפשרות לברר את הדבר.
43. ועי' הערה 42. דברינו שם מחזקים דוקא את האפשרות הזאת. גם דברינו לעיל כי מעדיף הוא להביא את המנהג מאשר להשען על חכמים אחרים, אין הם סותרים את אפשרות זו. יש להבחין בין "כעין תלמוד" שראהו רה"ג כמקור עיקרי (עי' להלן ע' 186), לבין דברי חכמים אחרים שנמנע בד"כ מלהסתמך עליהם (כפי שראינו כפ"ב).

44. ע"ע לעיל ע' 163 התנגדותו למנהג קבורה שאסרה הגמרא.

45. שמא חשש מפני הברכה שנקראה "ברכת אבלים" בסר"ע (גולדשמידט ע' קפז).
 " בא"י אמ"ה דיין הרחמים... שדננו בדיני אמתו. ככתוב. הצור חמים
 פעלו... בא"י מנחם אבלים ". אכן מופיעה היא לאחר צידוק הדין,
 וענינה הוא צידוק הדין (והשווה אוצה"ג משקין קכה-ו לאמירת ברכה זו).

46. נראה כי דברי רה"ג מוסכים על יציאה לביהכ"נ בכל השבוע הראשון (ולא
 רק בשבת). כך היה מנהג בני בבל בניגוד למנהג בני א"י (עי' החילופים
 יד). מסתבר שהוא מפרש את הלשון "שבת ראשונה" על כל השבוע, כפי
 שאמנם נראה מהגמרא. ועוד, החשוכה עולה עוסקת בתפילה, ולא בשבת. כך
 מבינים את רה"ג- כפי הנראה- העתים המצ"ש ורי"ץ גיאח (ח"ב ע' נב)
 המביאים את דעתו של רה"ג בתוך דייון על יציאה לבית הכנסת. לעומתם,
 הרמב"ן (המצ"ש) מפרש שמדובר ביציאה בשבת לבית הכנסת.

השוואת דבר לדבר היא הדרך העיקרית שבה פוסק רה"ג בשאלות שאין להן הכרע לא בחלמוד, לא בדברי קבלה של הגאונים ואף לא במנהג. דרכו להשוות את הענין העומד להכרעה לדבר אחר שדינו ברור או לעיקר הלכתי מוסכם ומקובל.¹

נעמוד תחילה על שיטת רה"ג בשאלות מתי משווים ואלו דברים אפשר להשוות ולדמות. לאחר מכן נעסוק במקומות אשר מטבעם נזקקים להשוואה, בין אם בכדי להבין ולפרש את דברי הגמרא וכוונתם ובין אם בכדי להורות בענין שהגמרא עוסקת בו אך אין דינו מפורש. אחר כך נעבור לפסקים של רב האי אשר יסודם בהשוואה פשוטה בין דברים קרובים ביותר. לאחר מכן נבדוק השוואות בין דברים אשר אינם דוקא דומים מבחינה חיצונית אך שווים הם בעיקרם. נסיים את החלק הראשון של הפרק בהלכות שרב האי משווה אותן אע"פ שיש הבדלים חשובים ביניהם.

בחלק השני שלפרק נבחון את המקומות ^(ענין) שרב האי אינו משווה דבר לדבר. נעמוד על שיטתו בשאלה מתי אין להשוות. נבדוק את המקומות אשר בהם יכול היה להשוות דבר לדבר ולא עשה זאת מסיבות מיוחדות ^(ענין) שמצא את אותן הסיבות. יש ויסודן בדעת הגמרא שלא להשוות דברים אלה. ויש שתפיסת הגאון היא שישנם הבדלים מכריעים בין הדברים, אשר בגללם אין לדמותם. יתברר ששיטתו היא להשוות דבר לדבר כאשר הדברים דומים במהותם ואין סיבה מיוחדת שלא להשוות את דיניהם.

היסוד החלמודי לעיקר של השוואת דבר לדבר הוא בב"ב קל ע"ב, "שאל ואמרנו לו הלכה למעשה ילך ויעשה מעשה ובלבד שלא ידמה מאי ובלבד שלא ידמה והא כל התורה כולה דמויי מדמינן לה אמר רב אשי הכי קאמר ובלבד שלא ידמה בטרפות". הוי אומר שלפי מסקנת הגמרא מורים הלכה למעשה על פי דימוי דבר לדבר, חוץ מבטרפות (ועי' להלן ע' 219).²

את הדיון בדעת רה"ג נפתח בתשובות בהן מפורשת שיטתו להשוות דבר לדבר, ואשר מהן ניתן לברר מתי משווים ואלו דברים משווים. בשאלה אם מותר לסוך כדי להעביר את הזוהמא בס' באב (אוצה"ג תענית מב), "אמר רב האי לא אמירא הלכתא בהדיא בס' באב ובדין הוא דהוה מילתא כמילתא דאבל דלא חזינא דאית ביניהן הפרש". הרי שאם אין הלכה מפורשת בניהוץ, אז מדמים מילתא למילתא.

מכאן שלו היתה הלכה מפורשת (בטח אין להבדיל בין מפורשת בתלמוד למפורשת במסורת שלאחר התלמוד או במנהג) אזי היא היתה מכריעה. מכיוון שאין הלכה מפורשת (ורק משום כך) על כן אנו לומדים הלכה על ידי דימוי דבר לדבר. הדימוי אפשרי לפי רה"ג, "דלא חזינא דאית ביניהן הפרש". דהיינו, הוא משווה דבר לדבר רק כאשר אין הפסד ביניהם. ודאי שאין כוונתו להפרש כלשהו שהיו אי אפשר שיהיו הדברים זהים ממש. כוונתו, ע"כ, להפרש מהותי והבדלים משמעותיים (בהמשך הפרק נזכר שזו אכן שיטתו). כאשר אפשר להבחין אבחנה מהותית בין שני דברים אין להשוותם אע"פ שדומים הם בפרטים אחרים.³ זהו עיקר שיטת רה"ג בהשוואת דבר לדבר וכך דרכו בהוראה כשאין הלכה מפורשת; אם אפשר להשוות את הנידון לדבר אחר שאין ביניהם הפסד מהותי – הרי שמשווים, ואם לאו, אין משווים. שיטה זו תתבהר לאורך פרק זה כולו.

יש ורב האי מבהיר שהוא מומה את הענין אשר עליו נשאל לדין מסויים משום שהם דומה⁴ ואילו אינו משווה אותו לדין אחר משום שאינו דומה לו. אוצה"ג כחובות ס"ע 74 ואילך, "עיקר דבר זה אינו דומה לעדים שאמרו תנוי היו דברינו (ועל כן אין להשוותו לאותו דין) אילא יש לדמותו לשני דברים דומה לאמנה שהוא [אומר] אמנה היתה בינו לבינה... וכיון שאינו נאמן לומר אמנה היו דברי לא דאמי לעד אומ' תנוי ועד אומ' אין תנוי, אלא שיש לשמות את הדבר הזה לעדים שאמרו מודעא היו דברינו משני פנים "הרי שדרכו של רב האי להשוות את הענין שנשאל עליו לדין שדומה לו בעיקרו, ולא להשוותו ~~לדבר אחר~~ ^{לדבר דומה} ~~הבדל מהותי~~. אין מתחשבים בדמיון או העדר דמיון חיצוני. רק דמיון או הבדלים מהותיים ומשמעותיים הם הקובעים אם לומדים דבר מדבר.

לפי זה מבוארים דבריו בהג"א ח"פ"ז ע' קיא, "יש יכולת לחלות באמצע השטר דבר שלא נהיה ולהזכירו בריוח ההוא ולכתוב ודין קיומיה". דבריו אלה מבוססים על דברי הגמרא (ב"ב קס ט"ז), "פלוגה מקוימת כשרה". הגמרא אינה מפרשת במה לקיים תלוי, ואילו רה"ג קובע שמקיים ב "דין קיומיה". הוא לומד בודאי מדין "מחקין" (שם קסא ע"ב). הוא משווה "תלוי" לנמחק אע"פ שלכאורה היה מקום לדמותו למקושר המופיע אף הוא עמו בסוגיה ומקויים על ידי כתיבת "שריר וקיים". הטעם הוא, כנראה, מפני שהוא סבור שבעיקרו דומה תלוי לנמחק כי בשניהם קיים חשש זיוף דומה.

לולי הקיום יכול לחזור אח"כ ולזייף (ואילו במקושר^ה החשש הוא רק להוספה בסוף השטר). על כן משווה הוא את שני הדינים אף בצורת הקיום. אין אמנם חידוש גדול במשוואת שני הדינים שהרי הגמרא קבעה שתלוי זקוק לקיום כלשהו. אך דוקא בפרט האחר המוזכר בפיסקה הנ"ל מתבהרת יותר שיסתו להשוות דבר לדבר בשני דברים הדומים בעיקרם. רב האי קובע שאף בתלוי יש "להחזירו בריות ההוא". זה כדין מחקין אשר "צריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה" (שם). אע"פ שרב האי הגביל דין זה ל"מחקין"^{צ"ל} (בניגוד לפירושי הראשונים. עי' להלן ע' 229) הרי שמשווה להם את "התלויים" בגלל שדומים במהותם בחשש הזיוף.

אין רב האי מדמה כאשר הנידון שווה לדבר אחר בצד כלשהו בלבד. הוא משווה את דינם רק לשטבור כי דומים הם בעיקרם. כלומר, דרכו אמנם להשוות, אף דווקא בין דבר לדבר אחר שדומה לו במהותו. אין בידי דמיון מצד אחד או דמיון חיצוני בלבד, להביא לידי השוואה בדין. מצד שני, אין בהבדל חיצוני בכדי למנוע השוואה בדין הדומים. לדוגמה, רב האי נשאל (תג"ה שמה) אם דין "נשבע שלא תהיה לו אשתו לאשה ולא אית ליה שיעור כתובתה" הוא כדין "הנשבע שלא יישן שלשה ימים". הוא משיב, "יש בו דבר דומה לזה ויש בו דבר מעיקר אחר... כיון שאין בי [דו] לשלם לה כתובתה מהו יכול לעשות מן הצד הזה דומה למי שנשבע שלא יישן שלשה ימים". אבל מבחינה מהותית שונים שני המקרים ועל כן אין דינם שווה, "ומלקות [אי]ן עליו כמה שיש על הנשבע שלא יישן שלשה ימים שאילו זה מעיקר שבועתו לשוא נשבע שאי אפשר לאדם... אבל זה איפשר שמתפייסת ממנו ונמצא מקיים את שבועתו וגם אחר כך איפשר שיהי בידו ויגרשה לפיכך אינה שבועת שוא לגמרי", ואין דינם שווה.

ראינו שרב האי חוקר אם שני הדברים דומים ממש. כאשר הם אמנם דומים הוא לומר דבר מדבר. ואילו כאשר יש הפרש מהותי ביניהם אין הוא משווה את^ל ^{לחזו} הבאנו לעיל מקומות שבהם מסביר הגאון את דרכו בדימוי מילתא למילתא וכיצד הוא מברר אם ראוי להשוות. לא תמיד מפרש הגאון כי כך נהג (ולפעמים אף אינו רומז על כך). נביא כעת מקומות שבהם נראה לנו כי רב האי הכריע את ההלכה על ידי השוואת דבר לדבר.

נפתח במקרים הפשוטים. נעסוק תחילה במקום שחסיירה הגדרה למלים שבתלמוד. נווכח שרוב האי משלימה ע"י השוואת דבר לדבר, ואין הוא בוחר ביצירת הגדרה חדשה המיוחדת למקרה. כו הוא דן. " בעל קרי שאין לו מים לטבול " (ברכות כב ע"א); נשאלת השאלה, מה פירוש " אין לו מים "? הרי במקום כלשהו יש לו מים לטבול! האם כוונת הגמרא שאין לו בקירבת מקום, או דוק שאין לו אפילו בריחוק מקום? והנה מהקשר הדברים שבהם מביא רה"ג הלכה זו, אנו למדים כיצד פתר את השאלה. " המהלך ממקום למקום ואין לו מים ליטול ידיו, אם יש בינו לבין המים ד' מילין ממתיך לו עד שיגיע לו וטובל ואחכל, יותר מכאן אוכל בלא נשילת ידיים. וכן בעל קרי ביותר מד' מילין, עושה כמה שאמרו חכמים, בעל קרי שאין לו מים לטבול... " (האשכול ח"א ע' 107). ההלכה הראשונה יסודה במאמר ריש לקיש (פסחים מו ע"א), " לגבול ולתפלה ולנשילת ידיים ארבעה מילין ". אנו יודעים שרוב האי מפרש (אוצה"ב פסחים הפירושים טא) שמדובר במי שאיין לו מים לנט"י. הרי שלומד דבר מדבר (בעל קרי מנט"י) שגם " אין לו מים " האמור גבי בעל קרי פירושו בחוץ ארבעה מילין. אע"פ שבענין נט"י אין הגמרא משתמשת בביטוי " אין לו מים " הרי הרעיון הוא אותו הרעיון וענינו! מי שאין לו מים. נמצאנו למדים שרוב האי מסיק, על ידי דימוי דבר לדבר, כי " אין לו מים " משמעותו מי שאין לו מים בחוץ ארבעה מילין, וכך הוא מפרש את הגמרא בברכות.

גם כשרה"ג מחפש גדר (קטגוריה) הלכתי שאינו מפורש, הוא לומד ע"י השוואת דבר לדבר. " ריאה שנקבה ודופן סותמתה כשרה אמר רבינא והוא דסביך בבשרא " (חולין מח ע"א). מה הדין אם סבוכ בעצם (גרמא)? הכי יש לומר שטריפה? זו אמנם דעת רוב הפוסקים (עי' טור יו"ד לט, ש"ע שם סעיף יח, נושאי כליהם וכל המצ"ש). רב האי (תג"ה שלא ע' 159), מאידך, אינו קובע "טריפה", כי אם יורה דרגה אחת מגדר "כשירה". ע"י השוואה לראשית הסוגיה (" ריאה הסמוכה לדופן ") הוא מונה גדר "בדקינן". אף את עצם הבדיקה הוא לומד מר' נחמיה שם, " בדקינן לה... כי היכי דאיתה כולה כדדביקאף בה ריאה ושאדו מים... ". אם כן, לומד הגאון את הדין על ידי השוואה לראשית הסוגיה. אע"ג שבני"ד אין כל רמז למדריגה זו, מכיוון שהדין לא פורש, ראה הוא לנכון להשוות דבר לצבר.

אכן מצאנו בחשובה אחרת שרה"ג מציין בבירור כי הוא מכריע דין שאינו מפורש על ידי השוואת דבר לדבר. כשיורשים חולקים נחלה ואחד לוקח חלקו במקום יפה והאחר במקום שאינו יפה מחעוררת השאלה כיצד לחלוק. רב האי פוסק ("מזו"מ קלד), "אין מחשבין מדה כנגד מדה", ואף אין מעלין בדמים ונוטלין בדמים. "אלא מעלין את כלם לדמים ונוטל... מדה יחירה מן הקרקע לפי הדמים". מנין לומד שמעלין בקמים ונוטל בקרקע? כדבריו, "כפי מה שא' חכמים בחלוקת א"י" (ב"ב קכב ע"א). אם כן, מגלה רה"ג כי לומד דין שאינו מפורש על ידי השוואת דבר לדבר.⁴

בענין אחר שאין דינו מפורש קובע רה"ג (אוצה"ג ברכות שלג), "בשעה שאין יין וצריכין לקדש על הפת מברכין על הפת תחילה ואח"כ על היום, ודאי שהפת גורמת לקידושא שתאמר ואין מקדשין על הפת אלא במקום שאין יין". אין ספק שרב האי לומד את הדין על ידי השוואת פת ליינ. נימוקיו פשוטים ומשכנעים. הפת באה במקום יין ואותה הסיבה שהכריעה לגבי הקדמת ברכת היין, "שהיין גורם לקדושה שתאמר" (בתוכה נא ע"ב וש"נ), נכונה גם לגבי פת.

פרטי מודעה בגט, אשר דיניה אינם מפורשים בחלמוד, נלמדים (אוצה"ג כחובות רג) על ידי השוואה לדיני מודעה בשטר. השוואה זו היא אכן פשוטה וברורה ואין כל טעם שלא להשוות.

והרי ענין אחר אשר בו רב האי משווה דבר לדבר כאשר דינו לא פורש. "היה חייב לחבירו שבועה בב"ד ואמר נשבעתי והעדים מעידין אותו שלא נשבע (וחזר ואמר נשבעתי) הוחזק כפרן לאותה שבועה" (ב"מ יז ע"א). אמנם "הוחזק כפרן", אך לא מפורש מה דינו. נחלקו בו המפרשים והפוסקים. פוסק רב האי גאון (ר"ז אגמתי 70 ע"ב), "הוחזק כפרן לאותה שבועה ומחייבין אותו שבועה". בזה חזר בו רב האי גאון מדבריו במש"ש שער יב מן הנשבעין ונוטלין (ע' פב-ג, ד"ו טז ע"ב), "נעשה כפרן בזו השבועה נשבע שכנגדו ונוטל כמה שתבעו". חזרה זו כבר צויינה בהערה במש"ש. כעין זה ארע לגבי פסקו בענין הוחזק כפרן בממון (אשר עכ"פ חייב ממון). תחילה פסק במש"ש (שם פא-ב) שכנגדו נשבע ונוטל, ואילו

בחשובותיו חזר בו ופסק שהכפרן חייב להפרע ואין שכנגדו חייב שבועה כעין דאורייתא (אוצה"ג ב"מ צג). קרוב לומר שרוב האי השווה את דין הוחזק כפרן בשבועה לדין הוחזק כפרן בממון. אפשר שהשווים מפני שהגמרא נקטה בלשון דומה לגבי שניהם: "הוחזק כפרן לאותו ממון" = "הוחזק כפרן לאותה שבועה". זכר לדבר, שלפנינו השוואת דבר לדבר, בחשובתו השניה בר"ז אגמתי (שם), "מי שהוחזק כפרן לאותו ממון ממון הוא דמתחייב. מי שהוחזק כפרן לאותה שבועה הוא דמתחייב". יוצא שאחרי החזרה הוא משווה שבועה לממון ובשניהם אין דין "שכנגדו נשבע". מסתבר שאף לפני החזרה השווה דבר לדבר, ועל כן פסק במש"ש כי הוחזק כפרן בשבועה, שכנגדו נשבע ונוטל.

והנה, הדמיון הזה הוא חיצוני בלבד. לגופו של דבר ל"חזרה" של רב האי השפעה שונה על שני הדינים. בעוד שלגבי הכפרן בממון חזרתו מהווה חומרא על הכפרן, הרי שלגבי הכפרן בשבועה, מהווה החזרה קולא על הכפרן. וזה ההסבר: הכפרן בממון, אחרי החזרה, חייב להפרע בלי שכנגדו יצטרך להשבע שבועה כעין דאורייתא, מה שאין כן לפני החזרה. הרי שהחזרה החמירה עליו. באשר לכפרן בשבועה, לפני החזרה היה התובע יכול להשבע וליטול. אולם לאחר החזרה יכול המוחזק כפרן להפטר בשבועה. הרי שהחזרה הקילה עליו. למרות הבדל משמעותי זה, נראה שרוב האי משווה את שני הדינים ע"פ הדמיון החיצוני מפני שקרובים הם בתלמוד זה לזה, מבנה הסוגיות דומה, והמינוח התלמודי שווה. מכיוון שאין דינו (של המוחזק כפרן בשבועה) מפורש, עדיף בעיני הגאון – מהטעמים הנ"ל – להשוותו אף לדבר שאינו דומה לו לחלוטין מאשר לחפש פתרון אחר. על כן מדמה רב האי מילתא למילתא אע"פ שהדמיון הוא חיצוני בלבד.

במקום שכורח המציאות מחייב פתח להיתר באיסור שלכאורה נראה ככולל, רב האי מחפש את ההיתר על ידי השוואה לדבר דומה. שאלו לרב האי (אוצה"ג שבת שלח), "רבינו הקדוש שלא הכניס ידו מאבנטו ולמטה היכי מפרשי בקינות' ובמילי אחרניא תא היכי הוה עביד בין הוא ובין ההיא דר' טרפון... אומר כל המכניס ידו למטה מסבורו תקצץ". ברור לשואלים כי יש פתח כלשהו, אך אינם יודעים מה הוא. משיב הגאון, "בשעת קינות מקנח

בצרור ובעפר ובחרס שפיר דמי... כשירו מלובשת במטלית עבה דחנן כל היד

המרבח לבדוק... כאנשים תקצץ... אם בא לבדוק את עצמו בצרור ובחרס

בדוק... הכא נמי במטלית עבה". ההיתר נלמד מסוגית בדיקה לזב ולשכבת

זרע דרפ"ב דנידה, שאליה הוא מציין במפורש בדיוונו. הדמיון הוא ששם יש

צורך לבדוק ולנגוע וכאן יש צורך לקנח ולנגוע. על כן הוא משווה את

הדין כאן לשם. יש אמנם הבדל בין שני העניינים שהרי בבדיקה זב ושכבת זרע

הצורך לבדוק הוא משום שההלכה מחייבת, ואללו בני"ד הצורך לנגוע הוא

משום שהמציאות מחייבת. למרות ההבדל, מחפש רב האי את ההיתר ומוצאו

בהשוואה לדבר הדומה לו, אע"פ שאין הדמיון שלם.

נעבור עתה להשוואות פשוטות בדין בין דברים קרובים (ואין

ההשוואות מתבקשות ^{מל"ה} כבמקרים הנ"ל). נשאל רב האי (תג"ה רלו), אם

דין "נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדות" בטלה... הני מילי בעדות על פה

אבל בעדות בשטר... או דילמא לא שנא". כלומר, האם משווים עדות בשטר

לעדות בעל פה בדין זה? תשובתו היא, "ועל הדרך הזו דין השטרות...

עדות בטלה שהרי כשר ופסול נועדו". דהיינו, הוא משווה שטרות לעדות

בע"פ בלי לנמק. סברתו, בוודאי, מכיוון שאין בכלל הבדל ביניהם בענין

זה, ראוי להשוותם. רב האי עוסק בשאלה זו פעם נוספת (מזו"מ ג.).

גם כאן הסאילה היא אם אפשר להשוות עדות בשטר לעדות שבע"פ בדין זה.

מהוך התשובה, "שנינו... נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה...

כרור כי הוא לענין עדים טראו להעיד על פה... כי כן מפורט בתלמוד...

אבל שטר... כי שלשתן ישבו להעד וכתבו עדותן זה בפני זה נדמי למאן

לאמרי שלשתן למסהד אתינא". הרי ^{השווה דין עדות בשטר לעדות}

בע"פ אם יודעים שהתכוונו להעיד יחד.⁵ ובתג"א תרפ"ז ס"ע קיא, "נמצא

אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה משום דאיצטריך כשר בהדי פסול...

ולפום הכין עדות שטר...". חוזר הגאון ומדמה עדות שטר לעדות בע"פ, אם

נועדו-פסול, ואם לאו-לא. ההשוואה בעיני הגאון נראית כה פשוטה

וברורה, עד שעדות בע"פ ועדות בשטר כמעט היינו הך. אע"פ שהסוגיה

נאמרה בעדות בע"פ הרי הוא הדין לעדות בשטר, ואין מקום כלל להבחין

ביניהם. אלא הדין נקבע בתלמוד בעדות בע"פ, ומוכן מאליו שהוא הדין

לעדות בשטר, ויש לדמוות דמיון שלם.

הרי שחי דוגמאות נוספות להשוואת דברים הקרובים ביותר זה לזה עד שדינם כמעט "היינו הך". בחג"ה שער (ס"ע 193) מכריע רב האי כרב (חולין ל ע"א), "השוטט בשנים ושלשה מקומות שחיתו כשרה", וכמסקנת הסוגיה (שם ע"ב), "משנתינו בשני סכינין וב' בני אדם". ובכך, לדעתו, שחיטה על ידי שנים כשירה. לפיכך כותב בהמשך (ע' 194), "ודאי בחר גמר שחיטה בין ביד אחד ובין ביד שנים שמצטרפין כי דרב אתא שלישי והחליד דאמי כמי שחיתך בבשר לאחר שחיטה ואינו מפסיד כלום". אע"פ שרב האי כותב "דאמי וכו'", יש כאן יותר מהשוואה גרידא. מאחר שפוסק כרב, הרי זה ממש החותך לאחר גמר שחיטה, והדברים הנם בגדר "היינו הך".

והדוגמה השניה: בחולד ח"ב ע' 58, סימן ה, "מרחץ אסור להשכירו (לגוי) שכך שנינו (ע"ז כא ע"ב) לא ישכיר אדם מרחצו לגוי מפני שנקראת על שמו וגורעושה בו מלאכה בשבתות וצמים טובים ופורני הרי הוא כמרחץ מפני שמסיקו ואופה בו בשבת". כלומר שמשווה פורני למרחץ משום שהם דומים בכך שגוי עושה בו מלאכה בשבת (נראה שברור לגאון כי הם גם דומים בכך ששמו עליו). הר"ן (לרי"ף שבת סופט"ז ד"ה ולענין פורני = ע"ז סוף"א) מעמיד את הענין במפורש כשאלה של השוואת דבר לדבר. וכך הוא כותב, "ולענין פורני וריחים אי הוו כשדה ושרו או כמרחץ ואסירי... בשם רבינו האי גאון ז"ל כתבו מכיון שהשכירם שנים הרבה ונתפרסם מותר".⁶ דברי רב האי אלה לקוחים מתשובה שמוכנת הרבה בראשונים (בקצרה. ובנוסף קצת יותר רחב בכו"פ פ"י - עדלמן, כח ע"א), "פורני וריחים וכיוצא בהם אם השכירם לגוי לזמן מועט אסור שאינו יודע שהשכירו לגוי אבל השכירו... כל השנים כבר ידיעא מלחא דלגוי היא ולא אמרי ישראל עושה מלאכה בו". הרי שמשווה דין פורני לדין מרחץ. אם נקרא על שמו של ישראל וגוי עושה בו מלאכה אסור להשכיר, ואם חסר אחד מעיקרים אלה אז מותר. ההשוואה היא השוואה פשוטה. שני העיקרים אשר אוסרים את ההשכרה - שמו עליו וגוי עושה בו מלאכה - קובעים לא רק לגבי מרחץ אלא אף לגבי כל חפץ אחר. כאשר העיקרים קיימים הרי שאסור להשכיר, ואם לאו - מותר. הרי אומר שדין פורני ומרחץ חד הוא.⁷

נביא כעת אחדים מהוראותיו של הגאון אשר בהם הוא פוסק על פי.

השוואת דבר לדבר. בכולם רב האי עצמו מפרש שהוא משווה שני דברים, והעיקר המשותף הגורם להשוואת הדינים - ברור ^{הוא} ג נשאל (שע"צ ד' ב' לט), " מאן דיהיב זוזי לחבריה אפירי, והדר ביה מוכר ואמר ליה ללוקח תא שקול זוזך, ולא שקלינהו, ואיגנוב מרשות מוכר ". חשובתו, " אי פקדון שקלינון ואמר פקדון אינהו גבאי עד דיהיבנא לך פירי, הכין חזינא דאמי לאומנין ושומר שכר הוא, וכי קא אמר ליה ללוקח בוא וטול את שלך הוי שומר חנם ". רב האי משווה את דין הלוקח שנחן מעות לדין אומנין (ב"מ פ ע"ב). הדמיון ברור. בשני המקרים, אע"פ שאינם יכולים להשתמש בדבר המופקד אצלם הרי הם נהנים משום שמסתכרים (ועי' בגמרא שם), ועל כן שומרי שכר הם. ואילו לאחר שאמרו "שקול זוזך" הרי שאצל שניהם פגה ההנאה ואין להם ענין בהחזקת הפקדון. מפני כן שומרי חנם הם.

(אוצה"ג ב"מ לד= חוס"ר ח"ב ע' 178)

" ונפאל

מרבנינו האיי גאון ז"ל: מי שיש לו ביד חברו פקדון ותשומת יד וגזל, אם יכול לתפסו ולישב עליו ולומר אין לך בידי כלום. והשיב. הכין חזינא דאי מלוה הוא לאו מעבד דינא לנפשיה הוא אלא חושבנא בעלמא הוא דקא חשיב... אבל אם פקדון יש לחבר בידו שחייב להחזירו לו בעיניו הא ודאי דמיא לדינא דעביד איניש לנפשיה ". אם כן, רב האי מבחין בין שני מקרים. אם לחבירו יש חפץ שחייב להחזירו בעין הרי שבעיקרו זה כ" דינא דעביד איניש לנפשיה " (עי' ב"ק כז ע"ב ואילך) מכיוון שיש לרון באותו חפץ גופו. אולם, אם הוא מחזיק בבכר שאיננו צריך להחזירו בעין, הרי שקיים הבדל מהותי ואין לרמותו כי אם למשכון בעלמא.

רב האי עוסק (חג"ה קצו) בשאלה אם כתב ידו והודאתו דומה למלוה

בשטר לענין האומר פרעתי. הוא לומד מהגמרא שלענין גביה מנכסים בני חורין אין משווין את דינו לדין המלוה בשטר, וכך דעתו גם לענין הטוען פרעתי. וכן הוא פוסק באוצה"ג גיטין תעט, " כללו של דבר כי כתב יד כעדות על פה דאמי ולא כעדות בשטר ". אכן שומים שטר וכתב ידו ^(זה נ"ק) שינוי מהותי. עיקרו שלשטר (לגבי פרעתי ושעבוד) הוא בעדיו, יהיו הם עדי חתימה או עדי מסירה (ובמיוחד בכדי לגבות משועבדין, להרי העיסקה מתפרסמת בעדיו). משום כך שונה כתב ידו הנעשה בעדים, ודומה הוא לשטר בעיקרו. אז גם דינם שווה. כאשר יש עדים,

אזי משווים דין כתב ידו לא למלוה ע"פ כי אם למלוה בשטר, הדומה לו בעיקרו. ואמנם כן כותב רה"ג (אוצה"ג שם), " אלא בזמן שמסרו הלואה אל המלוה בפני עדים להיות עליו ראייה בשטר... וגובה מנכסים משועבדים, אבל כתב יד שלא נמסר בתורה הזאת בעל פה נחשב ". וכך בחג"ה (שם), " ואם מסר הלואה את כתב ידו למלוה בפני עדים להיותו עליו לראיה דומה לשטר ואם אמר פרעתי אינו נאמן ". וכן מובא בסמו בעיטור (ח"ב יד ע"א), " אם צוה לחתום על הודאתו דינו כמאן דמפיק שטרא אחרייה " (ועי' מ"מ מלוה יא סוה"ב וב"י לטור חוש"מ סו"ס סט ד"ה כתב רבינו ירוחם).

(מחזור)

יש שהשוואה אינה לדין בתלמוד אלא למנהג מקובל. רב האי נשאל

(תג"א תש"ב ע' 110), "על חתן כהן היאך קורא וכבר קדמו הכהן... והשיב...

האיי מילתא מפני דרכי שלום... ואיפשר דקאיי חתן כהן וקארי מראש

הפרשה ואברהם זקן ומיפטר ב[ויצ] חק בא מבוא ואיכא נמי מנהגא הכא היכא

דנפיש כהנים... קארי כהן ואחריו לוי ואחריו ישראל והדר... קאיי כהן

ובחריה... לוי". בשני המקרים העיקר דומה. מצד אחד יש לקרוא כוהן

ראשון מפני דרכי שלום (משנת גיטין ה:ח), ומצד שני יש צורך לקרוא כוהן

נוסף. על כן משווה רב האי, וקובע, שזכו בדנפיש כוהנים קוראים (על פי

המנהג המקובל) "כהן-לוי-ישראל" ושוב "כהן-לוי-ישראל" כך יש לנהוג

במקרה של חתן כוהן. מכיוון שיש צורך לקרוא כוהן נוסף, קוראים

"כהן-לוי-ישראל" ושוב "כהן-לוי-ישראל". השוואה זו היתה לנגד עיני

רב האי אף בתשובתו באוצה"ג גיטין שית, אלא ששם לא הבהיר שיסוד ההכרעה

היא בהשוואה. שם הוא פוסק, "בשני כהנים... שיעלו שניהם... משום כבוד

חתן או בעת שיתחייבו לברך ברכת הודאה... שיקרא אחד מהם תחילה ואחריו

לוי וישראל ואחר כך הכהן השני ואחריו לוי וישראל".

למרות שאינו מסביר את פסקו, ^{כי}נרור גם כאן יסודו בהשוואה למנהג המקובל.

והרי תשובות נוספות בהן משווה רב האי - בהתאם לשיטתו שהזכרנו - על

פי עיקרים משותפים (לא ^{בדברי ר' חייא} בדברי ר' חייא). אף כאן נפתח במקומות

שרב האי עצמו מפרש שהוא משווה שני דברים. נחחיל בתשובות שבהן

העיקר - שעל פיו הוא לומד דבר מדבב - מפורש בתלמוד (לגבי הדין המלמד).

בשאלת "ישראל שבא לחצר חרבה ובנה אותה שלא ברשות בעליה"

(מרמרשטיין ע' נד-ה = גאוניקה 9-208) כותב רב האי, "רואין אחר כך מה

יעשה בעל החצר אם מקרה חקרה על אותו הבניין או שמניח אותו להיות גדרות

בקרע ולחקן בו צרכין מגלגלין עליו ונוטלין ממנו דמיו בדין כי ההוא

דאמרינן (ב"מ קא ע"א) ההוא דאתא לקמיה דרב... חזייה דגדרה וקא מנסר

לה אמ' ליה גליח אדעתך דניחא לך זיל שום ליה וידו על העליונה וכאותה

שנינו (ב"ב ד ע"ב) המקיף את חבירו משלוש רוחותיו... אם עמד וגדר את

הרביעית מגלגלין עליו את הכל שכיון שגדר הנוקף... גלי אדעתיה דניחא

ליה בהנך...". העיקר המפורש בתלמוד (בדברי רב ובדברי הגמרא בב"ב שם)

הוא, גילוי דעת דניחא ליה. אותו העיקר קיים גם בני"ד כאשר בעל החצר

מסתמך בבניין. משום כך משווה רב האי את דינם, שמגלגלין עליו ונוטלין

באוצה"ג כתובות ר"ע 76 (סו"ס רב הנ"ל ע' 193) כותב רב האי לגבי עד אחד אומר מודעה היו דברינו, "אע"פ שאין העד האחד אומ' כך האיי למעקר שהדותיה קאחי ונשאר האחר יחידי כי ההוא דעד אומ' חנוי ועד אומ' אין חנוי". רב האי משווה במפורש דין עד אחד אומר מודעה לדין עד אחד אומר חנאי. יסוד ההשוואה הוא בעיקר, האי למעקר שהדותיה קאחי. עיקר זה, לפי מסקנת הגמרא (כתובות יט ע"ב), הוא היסוד לפסק בעד אחד אומר חנאי. מכיוון שהוא קיים אף לגבי עד אומר מודעה, על כן ראוי להשוות את השניים.

ואלו הם שני מקומות אשר ההשוואה מפורשת בדבריו, אך אין הוא מזכיר את העיקר שעל פיו הוא משווה. הרב ש. אסף דן (באזכרה ח"ד ע' נה) ב"הוראה... של הגאונים האומרת: 'אדם שגרש את אשתו ולא נתן לה כל כתובתה חייב במזונותיה עד שיחן לה פרוטה אחרונה'". וכך כותב (ע' נו), "בדעה זו מחזיק גם רב האי גאון (אוצה"ג כתובות תקע)... אם קפץ ומטר לה גט על כרחא פשיטא שהגט גט' ופשיטא גמי דמיחייב במזונה עד דמשלים לה כתובתה, דלא גארע מההיא אלמנה, דאמרינן (כתובות צ"ח א') ההיא איתתא דתפסה כאסא דכספא... דאלמא אע"ג דלא אישתייר לה אלא מקצת כתובתה אינן לה מזוני'. עוד יתברר מזה: אפילו אם נשאת הגרושה לאחר יש לה מזונות עד שישלם לה כל כתובתה... יסוד לדבריו... דברי הבבלי ביחס לאלמנה והוא מדמה גרושה לאלמנה. דימוי זה הוא חידוש שנחדש א בבית-מדרשו של הגאון". העיקר ששימש יסוד לדימוי הוא, כנראה, כל שנשתייר לה מכתובתה יש לה מזונות.

בחג"ה רכו' כותב רב האי, "הא מתניתין דתנן אם אוביר ולא אעביר, אש' במיט' (ב"מ ט:ג) ליכא למיגמר מינה לדבר אחר... דהא מתניתין כתנוי בית דין דמייא דאע"פ שלא כתב כמי שכתב דאמי". נראה כי מהות העניין לפי תפיסתו היא שכל מה שההלכה מחייבת, דינו כאילו נכתב אע"פ שלא נכתב. אין הבדל - לדעתו - אם ההלכה המחייבת היא תנאי בית דין או קביעת משנה מפורשת.⁸ לענין זה דינם אחד.

והרי חשובה אשר בה השוואה מפורשת ועל ידה הלכה שכפי הנראה מוסקת
 אף היא ע"י השוואה, אולם בלי שדה"ג יפרש. דתי ההלכות הן בענין
 מסירת בהמה לרועה גוי. הוא לומד (בהבלעה) כיצד להכיג חצי שגוי
 יוציאנה מחוץ לחומם ע"י השוואה לאיסור והיתר. ואילו הוא לומד (במפורס)
 איך ינהג המחמיר ע"י דימוי לנאמר על יוסף הכהן. ואלו דבריו (אוצה"ג)
 "ל"א יסמוך על הבטחתו ואמונתו (של גוי) בזה רק ישגיח עליו
 לפעמים, ואם הוא במקום אחר לא יסמוך על אמונת הגוי, והמחמיר לא
 ימסור בהמה לגוי כלל ונלך אחרי מוסרם אמרו עליו על יוסף הכהן שלא
 נמצאת אגרתו ביד גוי מצולם". הצורך להשגיח על הגוי ולהיות במקום
 נלמד מכדרא מאיסור והיתר כגון חלב שהלבו עכו"מ (ע"ז לט ע"ב) או
 חטט סתם ייבס (שם סט ע"א). באשר לדין המחמיר, אין מקום לטענת
 הכותב בקוה"ש (ע"ז ס), "והמעשה הזה... מדת חסידות לפניט משורת הדין,
 אבל בענין הוראות איסור והיתר... התירו", כי אף רב האי מבהיר "והמחמיר
 לא ימסור", דהיינו דין זה חל על מי שרוצה להחמיר על עצמו בלבד.
 ההשוואה בין הרוצה להחמיר לנוהג מידת חסידות מסתברת. מעיקר הדין
 מותר למסור, אך כמו שיוסף הכהן - שהתנהג במידת חסידות - לא מסר כחב
 ידו. גוי לעולם, כן הרוצה להחמיר במסירת בהמה לא ימסור ליד גוי
 לעולם.

הט"ז (אבה"ע צג ס"ק כח) דן בדין אלמנה שמכרה למזונותיה (דהיינו
 משדה בעלה, במקום יורשים). "אם טעתה אפילו כל שהוא", האם מכרה בטל
 או קיים? השאלה היא אם אפשר להשוות נ"ד לדין מכרה לכתובתה, שלגביו
 קבעה המשנה (כתבבות יא:ד, צח ע"א), "מכרה שוה מנה ודינר במנה - מכרה
 בטל". הטעם המקובל הוא כפירוש"י, "שאותו דינר אין לה רשות למכור
 נמצא שכל המכר טעות שהרי בבת אחת היה" (ולמעשה מכרה דבר שאינו שלה
 וכלא היתה לה רשות בו). באשר למוכרת למזונות ישנן שלוש דרכים אפשריות:
 א) שהטעם הנ"ל אינו שייך במזונות ועל כן אין מכרה בטל.

ב. אע"פ שאין הטעם שייך במזונות, בכ"ז יש ללמוד דבר מדבר.

ג. מזונות וכתובה דומות הן במהותן, שהרי אין לה למכור יותר מהשיעור שמגיע לה. מכיוון דומות הן במהותן ראוי אף להשוות את דינן.

והנה בחשובה על אלמנה שמכרה למזונותיה (תג"ה לט) כותב רה"ג - כמעט בהבלעת דבריק - " בטלין היו מאחת מן הפנים... או שמכרה בזול אפילו שוה מנה ודינר במנה... או שמכרה שלא בפני שלשה או... לא היתה צריכה למזונות... המכר בטל והעיקר לבן והיא מחזרת דמים שנטלה ומה שהוציא הלוקח על החצר... יש לו לקחתם מידי הבן כשמוציא אותה מידו ". יוצא טרב האי משווה - אמנם בהבלעה - דין מכרה למזונות לדין מכרה לכתובה. אע"פ שאין הוא מפרש שמשווה, הרי - לאחר שראינו שדרכו להשוות דבר לדבר - ברור שזהו היסוד לפסקו. עתה נשאלת השאלה, האם זה"ג משווה את שני הדברים משום שהוא סבור שהם דומים בעיקרם - דהיינו בהתאם לשיטה שתיארנו בראשית דברינו - או שמשווה דבר לדבר הדומה לו מבחינה חיצונית אע"פ שאינם דומים במהותם לפי הבנתו. ניתן להוכיח מדבריו הנ"ל כי רב האי סבור שאף כאן היא מכרה דבר שאינה שלה ושלא היתה לה רשות בו. אם כן, הדימוי הוא בין שני דברים הדומים בעיקרם. וזו הוכחתנו: הבאנו את דברי הגאון, " המכר בטל והעיקר לבן והיא מחזרת דמים שנטלה ומה שהוציא הלוקח על החצר... יש לו לקחתם מידי הבן ". פסק זה בנוי על פסק הגמרא בסוגית " המוכר שדה לחבירו ונמצאת שאינה שלו " (ב"מ יד ע"ב), ומסקנתה (טו ע"ב), " הלכתא יש לו מעות (מן המוכר) ויש לו שבח " (מן הבעל).

מפסקו אתה לומד כי הוא חפס את המקרה שלנו כמקרה של מכירת דבר שאינו שלה. כלומר, מתברר הלכתחילה לא היתה לאלמנה רשות בה כלל. בכך דומה המקרה הנ"ל בעיקרו למוכרת לכתובה. עיקר משותף זה הוא ששימש יסוד לליטור דבר מדבר.

ראינו שר"ב האי משוה מזונות לכתובה במקום שדומים הם במהותם.
 עכשיו נעמוד על חשובה שבה רב האי לומד כתובה ממזונות על אף הבדלים
 חשובים ביניהם. רה"ג פוסק (תג"ה רב-ג) שאלמנה שנישאה לאחר עליה להביא
 ראיה כי לא גבתה כתובתה ולא מחלה כתובתה ולא התפטרה עליה וכי היא
 נישאה בדרשה כתובתה. בלי ראיה, אינה גובה כתובה. כיסוד לכסו הוא
 מעמיד את דעת רז"ל (כתובות צו ע"א-ע"ב) שאלמנה שנישאת לאחר הורע כוחה
 ונחלשה טענתה לענין קבלת מזונותיה. ההשוואה קשה שהרי יש שני הבדלים
 חשובים בין מזונות לכתובה בענין זה:

- (א) בדרך כלל סכום הכתובה גדול הרבה יותר משיעור המזונות. על כן אף אם
 אישה מוחלת מזונות, אין ללמוד מכאן שהיא מוחלת כתובה.
 (ב) באשר למזונות, "אלמנה ששהתה שתיים ושלוש שנים ולא חבצה מזונות איבדה
 מזונות" (שם ע"א). דהיינו, זכותה במקום ספק גבייה, מחילה ופירה
 אינה נמשכת כי אם זמן מועט. בכתובה, מאידך, היא גובה עד עשרים וחמש
 שנה (משנה שם קד ע"א). דהיינו, זכותה במקום ספק נמשכת זמן רב. על
 כן יש מקום להלק ולטעון שאף אם נישאת זכותה נמשכת.
 למרות ההבדלים, השווה רב האי את הדינים⁹. מה ראה לנהוג כן? הוא ודאי
 סבור כי אע"פ שקיימים הפרשים בין ענינים אלה, במהותם דומים הם. העיקר
 ההלכתי הקובע הוא חשש גבייה ומחילה, והרי חשש זה קיים אף בכתובה. כבר
 אמרנו בראשית הפרק כי לפי חפיסת רב האי - לדעתנו - רק הבדלים מהותיים יש
 בהם בכדי למנוע השוואה בין דברים הדומים. המקרה הנ"ל מאשר את דברינו.

(סלחה)

והרי מקומות נוספים רב האי משווה דבר לדבר אע"פ שיש ביניהם
 הבדלים. שוב הטעם כנראה שלדעתו אין ההבדלים מהותיים, והדברים דומים
 בעיקרם. נפתח במקום שההבדל דוקא מחזק את ההשוואה ואת פסקו של הגאון.
 רב האי נטל על שמעון שמסר כסף צרוף לבעל המטבע על שם ראובן כדי שזה
 ייכנס לחשבון ראובן ואח"כ יקבל שמעון את המטבע מראובן. בעל המטבע טען
 שראובן קיבל וראובן טוען לא קיבלתי (הקצרות קסה). הגאון משיב (ע"פ

נוסח החשובה שבגנ"ז ח"ב ע' 49), "הרי דינם כדין חנוני על פינקסו... נמצא בעל המטביע אומ' נתתי וראובן אומ' לא נשלתי זו היא ששנינו (משנת שבועות ז:ה) שהחנוני על פינקסו... שניהן צשביין ונוטלין מבעל הבית ואף זה הרי כן הוא ואפעלפי שאין כן נשבע ונוטל כי שמעון כבר נתן ממון כל שאכין...". רה"ג מצווה את דינם לדין חנוני על פנקסו כי העיקר בשניהם הוא שזה טוען נתתי וזה אומר לא נשלתי והשלישי מפסיד. אע"פ דקיים הבדל בין שני המקרים - שכן בני"ד השלישי כבר נתן ממון - לא רק שאין ההבדל מהותי, אלא כל שכן שיכול⁹ להשיב, שכן כבר נגרס לו איבוד ממון.

במקרה שזה עתה הבאנו, ההבדל אמנם מחזק את ההשוואה. ברם, על פי רוב ככל שהבדלים בין שני מקומות יסודיים יותר, מחלישים הם את השוואתם של מקומות אלה. נביא כעת דורת פסקים שבהם רב האי מצווה דבר לדבר על אף דקיים הפרש ביניהם - הפרש שנראה למעיין כחשוב, ולפעמים אף כמהותי. מתברר שדרכו היתה להשוות דבר לדבר ככל שאפשר היה, ולא לתפוס הבדלים כמזמעותיים, אלא לראותם כהפרשים שאינם נוגעים לעיקר הענין. במקומות שנביא ודאי סבור היה שהדברים דומים במהותם - למרות ההבדלים - ועל כן למד דבר מדבר.

רב האי פוסק (שע"צ ד' א' כג) שספרים יש בהם אונאה רק בקלף ובכתיבה אך לא "מפני החכמות ובהן... לפי שהן כדין הזטרות שאין בהן אונאה (משנת ב"מ ד:ט), שאין דרך בני אדם לקנותם מפני עצמן אלא משום ראייה שבהן, והרי הן כדין מה שאין גופו מכור ואין גופו קנוי" (הוא הטעם שאין דין אונאה לזטרות - הגמרא שם נו ע"ב). ברור משימוש במלה "כדין", שהוא לומד דין ספרים מזטרות. העיקר המשותף לשניהם הוא, לדעתו, "שאין דרך בני אדם לקנותם מפני עצמן" (היינו בעד הקלף והכתיבה) אלא משום תוכנם (ראייה בזטר וחכמה בספרים). משום כך שניהם יחד בגדר "אין גופו מכור ואין גופו קנוי". והרי מובן לכולי עלמא כי יש הבדל חשוב בין זטר לספרים. ערך הזטר הוא רק בראייה שבו, וכאשר אין צורך יותר בראייה, אז אין ערך לזטר. בספר, מאידך, יש ערך נצחי לחכמה הכתובה בו. למרות ההבדל הברור, רב האי מצווה את שני הדברים. הוא סובר, בודאי, כי אין בהבדל הזה כדי למנוע את השוואתם ע"פ העיקר המשותף הנ"ל.

בתג"ה שבו מסופר על ראובן שנתן לשמעון - שהוא ספסר - חפץ למכור, והלה מכרו ללוי. אח"כ לקחו בחזרה כי לא יכול היה לבבוח את הדמים. לבסוף נאבד החפץ. רה"ג מברר את הדין מצדדים שונים וסוען, "אם היה יכול שמע' לחבועו (ללוי) בבית דין... ולא עשה כן... יש לראובן לומר לו לתקוני שדרתך ולא לעוונתי". אם כן, רה"ג משווה את דין המעשה הזה לכלל המקובל בתלמוד "לתקוני וכו'" (קדושין מב ע"ב וש"נ). והנה, יבגס שני הבדלים חשובים בין המעשה שלנו לבין כל אותם המקרים אשר לגבם נאמר הכלל בתלמוד. א) הכלל בתלמוד תמיד נאמר על שליח או כעין שליח, ואילו מצאנו מדובר בספסר. רה"ג אומר עליו (בסוף התשובה) "דהוה אפסרוכא". ב) בכל אותם המעשים שבתלמוד כל הפעולה לא היתה רצויה למשלח, ואילו אצלנו נחה דעתו מראשית הפעולתו של הספסר. חרף ההבדלים האלה, רב האי משווה את המעשה הזה למקרים שבתלמוד. נראה, שבעיניו, קרוב הספסר-בנ"ד - להיות כשליח במהותו. ועוד, זהו שנחה דעתו של המשלח מראשית הפעולה אינו מעלה ולא מוריד,

שהרי תוצאתה לא היתה לרוחו. כלומר, אין הגאון רואה הבדלים מהותיים בין מעשה זה למקרים שבתלמוד. אדרבה, נראה שבעיניו קרובים הם בעיקרם. לפיכך, הוא משווה דבר לדבר וקובע את הדין כאן ככלל המקובל בגמרא במקרים דומים.

באוצה"ג כתובות תרלו נשאל רב האי על שמעון שמכר חפץ לראובן ואח"כ נודע לו שערכו פי שנים. "שאל לאחד החכמים והודיעו שבטל המקח". אחר, מכר שמעון ללוי את החפץ בפני עדים ובקנין. לבסוף "ראובן הלך לשמעון ופייסו" ומחל שמעון לראובן מה שהונה אותו. רב האי פוסק שהמחל אונאה על חפץ שכבר מכר ללוקח שני הרי זה מחול ואין מוציאין מידי הלוקח הראשון. יסוד הפסק הוא בהשוואה לדברי שמואל. "וזה דומה לאשר אמר שמואל (כתובות פה ע"ב וש"נ) המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול". והנה, קיימסם הבדלים נאכרים בין המקרה שהגאון נשאל עליו לבין דינו של שמואל.

(א) בדין של שמואל אין הקנין חל על דבר של ממש אלא הוא מכירה זכות,

ואילו בני"ד הרי נמכר ללקוח שני חפץ.

(ב) בדין של שמואל סוג הקנין מפורק, ואילו בני"ד היה מעשה קנין יעיל.

(ג) בדשמואל יכול הנמחל לטעון שאין ללוקח אלא זכויותיו של בעל החוב¹⁰

הראשון, והרי הוא מחל. לעומת זאת, בני"ד אם קיבל את זכויותיו של

הראשון הרי קיבל חפץ.

ההבדלים משמעותיים. שנים מהתנאים העיקריים בכל קנין – מעשה קנין ודבר

ממשי שעליו יחול הקנין – אינם מחיימים במלואם בדין של שמואל. לפיכך

יש מקום לטעון שאם חזר ומחלו מחול משום שקנינו של הלוקח לא היה קנין

מושלם (ועי' המפרשים בכחובות שם). בני"ד, מאידך, נמכר החפץ בקנין

מושלם, והיינו סבורים שאין בידי המחילה לבטל את המכר. על אף ההבדלים,

נראה שלרה"ג הדברים דומים במהותם, ובשניהם פועל העיקר על "מחילה

למפרע". על כן הוא לומד אחד מהשני.

רב האי מחדש מושג בהלכה ע"י דימוי דבר לדבר אע"פ שיש הבדל בין

המושג שנחדש לבין הדבר שממנו הוא נלמד. הוא מחיר (אוצה"ג פסחים מא)

להשהות טריאקא (חמץ שאינו חמץ גמור) בפסח, בגלל הספק שמא יזדמן חולה

שיזדקק לזה, "ואע"ג דלא שכיח ההוא עידנא מאן דצריך ליה". היסוד

לדין זה מבואר בהמשך דבריו, "סמכין אהא (יומא פד ע"ב)... אמר רב

יהודה אמר שמואל(!) לא ספק שבת זו אלא אפי' ספק שבת אחרת". העיקר

המשותף הוא, "ספק נפשות דוחה את השבת"

(משנה שם פג ע"א). אלא שקיים הבדל גדול בין הדין בגמרא לבין חידושו

של הגאון. מהמשנה והסוגיה ביוצאא ברור שמדובר על חולה מסוים – כלומר,

יש חולה לפנינו. רב האי, לעומת זאת, לומד מכאן לא רק ספק נפשות וספק

שבתות כי אם ספק חולה – כלומר, אין חולה לפנינו. מכאן הוא מחדש את הכלל

כי אין חולה לפנינו¹¹ גם נקרא ספק נפשות. נראה, שלרב האי מהות הדבר

היא עצם הספק נפשות. כל עוד שדומים המקרים בעיקר זה, הוא משווים ולומד

דבר מדבר בלי להתחשב בהבדל שביניהם.

אע"פ שהבאנו מקומות אשר בהם רב האי הרחיק לכת בהשוואת דברים למרות הבדלים שביניהם, לא מצאנו הרבה חולקים עליו. הדבר מתקבל על הדעת שהרי לא חמיד נשאלו (ונשמרו) אותן השאלות לחכמים ד'ונים (והרי דיוננו מבוסס בעיקר על תשובות, השונות מחיבורים על החלמוד בכך שבאלה עוסקים כולם באותם העניינים). על כן לא קל לדעת חמיד אם לאחרים דיעות שונות. נביא כעת פסקים של רב האי - שיסודם בהשוואת דבר לדבר אף במקום שיש הפרש ^(חשוב) לגבם ניתן לקבוע כי אחרים אמנם חלוקים עליהם. רצוננו להוכיח בזה כי דרכו של רב האי היא להשוות דבר לדבר אף במקומות שאין דרכם של אחרים. ^(לעצות כן) שמא מכאן אפשר ללמוד אף על אותם המקומות הנ"ל אשר לא מצאנו לגבם דיעות שונות. יש לשער שהשוואותיו המרחיקות לכת לא היו מקובלות על ^{הכל} ~~הכל~~. יתברר ממה שנביא כי עז רצוננו של רב האי לדמות וללמוד דבר מדבר אף במקומות שאחרים לא נהגו כן. אין הוא נרתע מלהשוות אלא כאשר ההבדלים הם כל כך משמעותיים עד כדי נגיעה לעיקר הדבר אשר ברצוננו להשוות וממילא פגימה בדימוי.

" כתב רבינו האיי... כי היכי דבשעת קידושין לא בעי קנין מדרב גידל (כתובות קב וס"נ), כמה אתה נותן... כך וכך עמדו וקידשו קנו הן הן הדברים הנקנין באמירה " הכי נמי בשעת נישואין לא בעי קנין במאי דיהיב " (אוצה"ג כתובות תא). רב האי משווה לפני נישואין ללפני קידושין. והנה, הטעם לדרב גידל הוא (שם ע"ב), " בזהיא הנאה דקמיחתני אהדי גמרי ומקני להדי " . מסתבר שטעם זה שייך רק לפני קדושין, כי איזה חיתון ישנו לפני נישואין. ועוד, בקדושין יש מעשה קנין מה שאין כן בנישואין (ועי' המז"מ בירושלמי שם ה:א). למרות זאת, רב האי משווה את הדברים. רוב הפוסקים אמנם מסכימים לפסקו, אך ישנם גם שחולקים (עי' בעיסור המצויין באוצה"ג הנ"ל, ש"ע ורמ"א אבה"ע סו"ח נוטאי כליהם והמצ"ש).

" הנותן מתנה לאשתו שקנתה ואין הבעל אוכל פירות (ב"ב נא ע"ב) אם מכרה ונתנה ומתה הבעל מוציא מיד הלוקחות כדין נכסי מלוג" ¹² (מחשובת רבינו שרירא ורבינו האי ברמב"ן שם סוד"ה במתנה). רב האי משווה את דין מתנת בעל לדין נכסי מלוג (והדומים להם) אע"פ שהיא שונה מהם בשני פרטים חשובים. א) הנותן מתנה לאשתו אינו אוכל פירות (כדלעיל) בניגוד לנכסי מלוג ודומיהם. ב) במתנת בעל, הנכסים כבר היו בידיו וכאילו סילק את ידיו מהם, מה שאין כן בנכסי מלוג (ודומיהם). דעתם של רש"ג ורה"ג נתקבלה אצל רוב הראשונים והפוסקים. ¹³ אולם - כנראה מזום הטעמים הנ"ל - הרשב"א מסיים (שם ד"ה במתנה), " ואין דעתי נוטה לכך ".

" רבינו האי... אסר למטור הבהמה " לרועה גוי (קוה"ש ע' נו) מפני שהגוי עושה בה מלאכה בשבת. הוא מסתמך (ע' נו) על הגמרא בע"ז (טו ע"א) ומסיים, " דאלמא לית לישראל להשאל ולא להשכיר בהמתו לגוי שחשהו אצלו בימי הקדש ". אין רב האי מביא מקור כלשהוא לאסור מסירה לרועה. יסודו לאיסור הוא האיסור להשכיר ולהשאל. דהיינו, רב האי משווה מסירה לרועה גוי למשכיר ומשאל בהמתו לגוי. הכותב בקוה"ש (ע"נח) מתנגד להשוואתו, וטוען, " טעה בזאת החשובה בחיים, הטעות האחת בהשוואתו את השכירות לרעיה, ואף כי מצד חיוב השמירה הן דומות... אין הרעיה דומה לשכירות ולהן ענינים מיוחדים, כי מתואר השכירות הוא שלא נשכיר... לגוי לחלל בהם את השבת לחועלתו, כי שמירת בהמותינו וחפצינו שלא נחלל בהם את השבת... חובה עלינו. אולם תואר הרעיה הוא שהנכרי ישרת אותנו ובהמותינו... וזה אינו חלול השבת כי אם עבודה בשכר שיקבל... ועוד כי לא נוכל לדמות הרעיה לשכירות בהמה גסה, כי השכירות נאסרה מפני שהגוי עושה בה מלאכה שחייבין עליה חטאת ועזרו למכרה לגוי תאמר בבהמה דקה שמוחר למוכרה לגוי שאין ביציאתה חוץ לתחום חיוב חטאת ". הוא סבור (ע' נד ואילך) שיש להשוות לשומר (כרב נחשון שם) או לאומן (כי המשנה דימתה בהמה לכלים). רה"ג עצמו הרגיש כלל הנראה בהבדלים שבין שכירה והשאלה לבין מסירה לרועה (ואף בקירבתה של זו למסירה לשומר), שכן מתיר הוא

למסור לרועה על מנת שלא לעשות בה מלאכה ושלא להוציאנה מחוץ לחתום
(אוצה"ג שבת מ; מד. וכך יוצא גם מל"ט) מה שלא מצאנו לגבי משכיר ומשאיל
(זהרי כל סיבת ההשכרה וההשאלה היא לעשות בה מלאכה). וכך הוא כותב
(מד), "כיון שלא בשכירות נותנין שאינו משאיל אותן לעשות בהם מלאכה
אלא לרעותן ולשומרן אם עושין בהן מלאכה ורוכבין אין עליו כלום, שלא
מדעתו עושין בהן מלאכה". אעפ"כ וחרף ההבדלים, מדמה רב האי (בתשובתו
בקוה"ס הנ"ל) מסירה לרועה לשכירות, בניגוד לרב נהשון ולכותב בקוה"ס
(שוב משום שסבור כנראה שאין ההבדלים מהותיים).

"בעל חוב מאוחר שקדם וגבה בין מטלטלי בין מקרקעי מה שגבה לא
גבה" (אוצה"ג כתובות חרמה ועי"ש תשלז). אם גבה או לא גבה היא
"מחלוקת יונה בין הגאונים" (כלשון המ"מ מלוה כ"א), שחלוקה בגירסה,
פירוש ופסק ביהי דיעות בגמרא, בכתובות ובערכין, עי' אוצה"ג י"ט
תשלז-ט). רש"ג אמנם פוסק "לא גבה", אולם דבריו נאמרים למקרקעין בלבד
(שם תסלה). זאת גם דעת רוב הפוסקים (עי' רמב"ם ומ"מ הנ"ל, טור חוש"מ
קד ואבה"ע קב ונו"כ, ושי"ע חוש"מ ס"א, ג). על כן נראה שתשובה משותפת זו
משקפת את דעת רה"ג, וכי הוא השווה מטלטלין למקרקעין. האבחנה בין
השנים כבר הוסברה ע"י הראשונים, והיא שמטלטלין לית קלא. משום כך יש
מקום לטעון שבמטלטלין בעל חוב מאוחר שגבה, מה שגבה גבה, מפני שלא
יכול היה לדעת על בעל החוב המוקדם, מה שאין כן במקרקעין דאית קלא.
רה"ג אינו שם לב לאבחנה זו, ולומד דבר מדבר (בניגוד לדעה אביו ועל
אף ההבדל הברור).

"מה היא בדיקה השעורים (לדי לדעת אם החמיצו בפסח מפני הגשמים)
[רואים א]ם נתבק [עו מפ]ני הגש[מין] שירדו עליהן ואם לאו כדאמרינן
(פסחים מ"א) תנו רבנן אין לוחטין את השעורים בפסח ואם לתת נתבקעו
אסורות לא נתבקעו מותרות... מילכך אם לא נתבקעו... מותרין" (אוצה"ג
פסחים יד). הגאון מציע לשעורים שירדו עליהם גשמים את הבדיקה שנקבעה
ללהיתה. גם אלה, כמו אלה, נשרו במים. משום כך אפשר לדמותם. הראשונים,
מאידך (עי' טור אור"ח תסז), הבחינו בין לחיתה לדבר אחר משום שבלחיתה
הוא עסוק בהם ועל כן אינם באים לידי חימוץ עד שיתבקעו, בניגוד לטבב שהם
מונחים. אע"פ שאבחנה זו נאמרה בעיקר החימוץ, רב האי לא הבחין, והשווה
דבר לדבר.

בחשובה שנדפסה בפ"ז אגמתי (163 ע"א) מביא הר"י מגאש בשם חסובה של רב האי שאין חזקה להיפק ראייה בחצר, ומכאן ראייה שאף בחלון אין חזקה להיזק ראייה. הוי אומר שרב האי משווה היזק ראייה בחלון להיזק ראייה בחצר וקובע שכמו שבאחד אין חזקה כך אין חזקה באחר. הראשונים הסכימו לדין חצר. אולם הם לא למדו חלון ממנו משום שחילקו בין חלון לחצר. "לא דמי האי היזק (דחצר) להיזקא דחלון דהתם לאו היזק חדיר הוא שהחלון עשוי לאורה ולא להסתכל בו לחצר חבירו ואסור לו להסתכל במעשה חבירו... אבל חצר שמשחמש

בכניסה ויציאה ואי אפשר שלא יסתכל בחשמיש חבירו" (הרא"ש ב"ב א:ב). וכעין זה ביד רמ"ם לרף ג ע"ב, סימן כה). ועוד (כלשון הראב"ד בשטמ"ק ב"ב ב ע"ב ד"ה הא, וכעין זה ברא"ש הנ"ל), "שלא נקראת חזקה אלא בזמן שהא' מזיק והא' ניזוק והאחד נהנה והאחד חסר" (היכא שהמחזיק הוא מזיק ואינו ניזוק כגון מי שיש לו חלון פתוח לחצר חבירו – הרא"ש) אבל שנים שעמדו בשותפות זה נהנה וזה נהנה זה ניזוק וזה ניזוק אין כאן חזקה שיכולים לומר בעבור שאתה טובל את נזקי אני טובל את נזקך" ("למה היה לי למחות יותר ממך – הרא"ש). יתר על כן, "כי פתח ליה לחלון... מעשה קא עבד בידים אבל גבי שותפין דדירי בחצר אחת דחד מיניהו לא עבד בידים מידל" (רצ"ז מגאש הנ"ל, וכעין זה ביד רמ"ה הנ"ל). "ועוד דגבי חצר... כי קא מחזקי באיסורא ודאי קא מחזיק כדדרשינן בפרק חזקת הבתים (ס ע"א)... אלמא נמי איסורא נמי איכא ולית ליה חזקה דאין חזקה לאיסורין" (יד רמ"ה הנ"ל). כל אלה מחילוקי הראשונים. ואילו רה"ג אינו מחלק כי אם משווה היזק ראייה להיזק ראייה.

השואלים בחשובות חכמי פרובנץ ע' 326 מביאים את תשובת רה"ג לענין ראובן שהוא עד על צוואת שמעון "ויש לשמעון יורשים מהם קרובים (לראובן) ומהם רחוקים". רה"ג כותב (ע' 327), "ומן העקר הזה אמ' רבא (סנהדרין י ע"א) פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להרגו אבל לא להרגה דביתרי גופי פלגינן דבורא". מהות הדין של פלגינן דיבורא לפי רב האי היא עדות אחת במעמד אחד שנאמרה על שני גופים נפרדים. מכיוון שאף

בני"ד העדות על הצוואה היא עדות אחת במעמד אחד הנאמרת על שני גופים נכרדים (הרחוקים והקרובים), על כן משווים את הדין ל" פלוני בא על אשתי ", ופלגינן דיבורא. המציב (30-329) מחלק וטוען שבכל המקרים בגמרא נאומרים "פלגינן דיבורא" העד היה בעל דין תחילה. הוא נעשה עד רק לאחר שנסתלק מזוהם שאין אדם משים עצמו חשע. אצל קרוב לאלה ורחוק לאלה, מאידך, יש עד עליו מלכתחילה. על כן אין להשוותו לדין הגמרא ולומר "פלגינן דיבורא". רב האי, לעומתו, השווה ע"פ הדמיון הנ"ל במה שהוא תפס כמהות הענין.

" כתב רבינו האי ראובן סלוח מיעקב אביו ואח"כ מכר נכסיו ומתו ראובן ויעקב וירש חנוך בן ראובן שט"ח מיעקב מוציא הנכסים שמכר אביו מיד הלקוחות דמצי אמר אנא מאבוא דאבא יריחנא " (סור חוש"מ ריא). קרוב לוודאי שיסוד פסק זה הוא השוואת הדין לדברי הגמרא (ב"ב קנט רע"א), " בן שמכר בנכסי אביו בחיי אביו ומת (ואח"כ מת אביו) בנו מוציא מיד הלקוחות... מצי אמר מכח אבוא דאבא קאחינא ". אף הטור מסמך את החשובה לדין זה. והנה הראב"ד (מוכא בב"י שם) כבר הסתפק אם אפשר להשוות את שני הדינים " או שמא לא אמרינן אלא כשמכר בנכסי אביו בחיי אביו שהיח' מכירתו שלא כדין ולא היה ממכרו ממכר (כי אין אדם מקנה דבר שלא בא לרשותו) אבל הכא לא אמרינן" (שהרי היתה לו רשות למכור, וממכרו ממכר). אבהנה נוספת: בדין הגמרא ישש בן הבן שדה ממש, ועל כן מוציאו. ואילו בני"ד לא ירש כי אם חוב של אביו. עכ"פ רה"ג אינו מבחין אלא משווה את שני השברים בגלל הדמיון שביניהם.

יש ורה"ג משווה דבר לדבר למרות ההבדלים הקיימים בין הדברים, אך אין הוא משווה במול לכול. אפשר שמפני שהרגיש בהבדלים נמנע מלהרחיק לכת בהשוואה. " מהילותא ביומא דכיפורי מנשרין ליה לכאסא עד דנפיק יומא ולא טעים ליה ינוקא ולא ניתי למסרך, וכן יום ט' באב. ובשאר תעניאחא יחבינן ליה לינוקא... מדקאמרינן לענין מימר זמן (עירובין מ ע"ב)... ביום הכפורים היכע עאביר... ניהביה לינוקא... אמי למסרך...

וט' באב נמי תענית צבור היא " (אוצה"ג שם פד). הצד השווה שעל פיו הוא
 מזוהה הנו יום הכפורים. כיום שקבעה הגמרא לא ליתן כוס של ברכת הזמן
 לתינוק ביום"כ שמא יבוא להתרגל ולהתנהג לשחוט, כך אין ליתן לו כוס של
 מילה ביום"כ מפני אותו הטעם גופו. לדעת הגאון יש להשוות את דין ט'
 באב לדין יוה"כ כי גם היא תענית ציבור. נשאלת השאלה: למה רה"ג לא
 השווה להם אף את שאר תעניות שהרי גם בהן שייך הטעם "דילמא אחי
 למסרך" ? ר' יצחק בר' יהודה (הפרדס ע' עו וש"נ) שאף הוא סבור "לא
 למחניה לינוקא, דאחי למיסרך", אכן סבור כך בכל התעניות. והנה,
 התוספות (שם ד"ה דלמא) דוחים את כל ההשוואה. "אומר רבינו שמואל דוקא
 גבי זמן שהוא קבוע חיישינן דלמא אחי למיסרך אבל אם אירצ ברית מילה
 בט' באב או ביו"כ דלא הוי אלא אקראי בעלמא לא חיישינן דלמא אחי.
 למיסרך". אבחנתם סבירה מאד. אין חשש של יתרגל ויתנהג, בדבר שאינו
 קבוע וקורה רק לעתים רחוקות. אעפ"כ ברור כי ר' יצחק בר' יהודה הנ"ל
 לא נקט חילוק זה בכלל. מאידך, יתכן שרוב האם כן הרגיש בהבדל. אם
 לא נמנע בגללו מלחשוות את יוה"כ (וט' באב הדומה לו) ליום"כ- שהרי
 זהים הם- אפשר שבגינה של אבחנה זו הוא לא הרחיב את ההשוואה גם לשאר
 תעניות, השונות מיום"כ וט' באב והקלות מהן (מכיון שקלות הנה, ¹⁴ ממילא
 אין להרבות חשש שמא ינהג לשחוט).

מהר"ם ח"ו (פסחים ג ע"ב ד"ה ומצאו) מביא את דעת התוספות (מנחות
 קט ע"א ד"ה לא. וטס אף בשם רש"י) "דכהן שנשחמד עולה לדוכן לאחר
 שעשה תשובה". לאחר, הוא מביא תשובת רה"ג החלוקה. "אינו נושא את
 כפיו דאע"ג דפסול לא הוי מזוהם מיהא הוי דומיא דכלי' של בתמ"ק ששמשו
 בהן ע"ז... ופרישנא ליה במס' ע"ז (נד ע"ב. הלימוד מאחז)... אסרום
 תחתיהם מיהו לקרות בתורה ראשון אפשר דדינו קיים דלא חמיר כנשיאת
 כפים". אין ספק שהרגיש הגאון שאין להשוות השוואה מושלמת בין כוהן
 לבין כלי המקדש (ובכן רש"י ותוס' הנ"ל אינם מדמים ביניהם כלל). ראייה
 לדבר, שהרי מתירו לקרוא בתורה ראשון. לו היתה ההשוואה- המלמדת שהכוהן
 מזוהם- מושלמת, מה לי דבר חמור ומה לי דבר קל, יש למוסלו מתפקידי
 כהונה וזכויותיה. והנה ס' הזהיר (המובא בתוס' הנ"ל) ¹⁵ הפוסק "לא ישא

אח כפיו ", אכן פוסק נמי " ולא יקרא ראשון " (משום קש" הוא אחליה לקדושתיה "). מצא רה"ג אמנם נקודות אחיזה לדמיון: אלה ואלה לעבודת ה', אלה ואלה נפגמו, ועל כן אלה ואלה לא ישרתו. ברם, ודאי הבין הגאון שהשוואה רחוקה ודחוקה וכי אין להשוותם בכל פרטיהם.

עד כה הראינו נטייה ברורה בחשובות רה"ג לפסוק הלכה על ידי השוואת דבר לדבר. הוכחנו שהוא מדמה מילתא למילתא אף כשיש ביניהם הבדלים, ואפילו במקומות שאחרים התנגדו להשוואה בגלל ההבדלים הללו. והנה יוצא לכאורה מפורש מדברים שכתבם רב האי עצמו, כאילו אין דרכו להשוות דבר לדבר. וכך הוא כותב (אוצה"ג ברכות קכז¹⁶), " וליכא בגמרא כל עיקר דר' יוחנן (') ולואי שיתפלל אדם כל היום (') פליג אדשמואל (') היה עומד בחפלה ונזכר שהתפלל פוסק (') ולית לן לשווייה לדר' יוחנן אלא אמאי דעליה אימירא ולא אימירא אלא על דר' אלעזר לענין ספק התפלל ספק לא התפלל... ". אם כן, רב האי מצמצם את דברי ר' יוחנן לספק בלבד, ונמנע מלהשוות לו דברים אחרים. לכאורה, מדבריו " לית לן לשווייה... אלא אמאי דעליה אימירא ", יש להסיק כי שיטתו היא שלא להשוות דבר לדבר, בניגוד לכל מה שניסינו להוכיח עד. עתה. ברם, כשמעינים בדבריו, רואים שכאן ענין מיוחד. לו היה משווה את שאר המקרים לספק, היה יוצא שרבי יוחנן חולק על שמואל. כדי שלא ליצור מחלוקת בין אמוראים, רב האי מצמצם את דברי רבי יוחנן רק למקרה שעליו נאמרו הדברים¹⁷ ואינו משווה מקרים אחרים למקרה הזה. ע"כ אין להביא ממקום מיוחד כזה ראיה לסתור את אשר הוכחנו בראשית דברינו.

בדרך זו אפשר להסביר מקום נוסף אשר בו אין רב האי משווה דבר לדבר. הוא פוסק (אוצה"ג שם שיא), " מי ששמע רבים מישראל שאומרים אמן... אין חוששין לאמן יתומה " ומותר לענות אמן. אם כן, לא רק שרב האי לומד שהאיסור לענות אמן יתומה (בתחת מז ע"א) מתיחס רק ליחיד, אלא אף אינו משווה רבים ליחיד. גם כאן הטעם הוא, כנראה, כדי למנוע סתירה, והפעם מסוגית " דיופלוסטון של אלכסנדריא " (סוכה נא ע"ב) משם יוצא שכן עונים אמן אע"פ שלא שמעו את הברכה. כדי לפשר בין הסוגיות ולמנוע סתירה, רב האי לומד כאן ביחיד וכאן בציבור, ואינו משווה דבר לדבר.¹⁸

פעם נוספת מבחין רב האי בין יחיד לרבים כדי למנוע סתירה (בפירוש לברכות, אוצה"ג הפירושים לו). הוא מדייק מלשון הגמרא שסדר ברכות ק"ש אמנם אינו מעכב, אך חייבים לקרוא את כולן. רה"ג מפרש שמדובר דוקא ברבים, ואינן לומש יחיד מרבים. הטעם הוא משום שהירושלמי סבור שברכות אינן מעכבות כלל (אף אם לא קראן כל עיקר). הוא מעמיד את הירושלמי ביחיד. דהיינו, כדי למנוע סתירה בין הירושלמי לבבלי, הוא מעמיד את האחד ביחיד ואת האחר ברבים ואינו משווה.

כמו שהצלחנו לגלות את הטעם להעדר השוואה במקומות אלה (כדי למנוע סתירה), כך ניתן להסביב כמעט כל מקום שיכול היה רב האי להשוות דבר לדבר ולא עשה כן. פעמים שנמצא טעם מיוחד (כבמקומות הנ"ל) ופעמים שהטעם נעוץ בשיטתו (שפירשנו בראש הפרק כי משווים רק כאשר קיים דמיון מהותי ולא במקום שהוא למראית עין בלבד. בין כך ובין כך אין באותם המקומות משום סתירה לתפיסתנו כי דרכו ללמוד דבר מדבר הנה נמרצת ביותר.

ברור שאין להקשות על תפיסתנו מהמקומות שבהם דרך לימודו של רה"ג קובע כי דברי הגמרא נועדו מלכתחילה רק להלכות מסוימות וכי אין להשוות אליהם ולו הדומים להם ביותר. לדוגמה, בפרק על כללי ההוראה (ע" 94 ועיי"ש) אמרנו, "כאשר קישרה הגמרא שני ענינים, סבור רה"ג כי יש לפסוק באופן דומה בשניהם... על הברייתא "היו ארבעה וחמשה עדים חתומין על השטר ונמצא אחד מהן קרוב או פסול מחקיים עדות בשאר", מעירה הגמרא (ב"ב קסב ע"ב), "מסייע ליה לחזקיה דאמר חזקיה מלאהו בקרובים כשר". על פי זה כותב רה"ג (חג"ה סו"ס רלו), "מדקא שיכין ליה רבנן להא דנמצא אחד מהן קרוב או פסול כהרחיק... ובמילאהו בקרובין דהוא בחר דחתמין כשרים שמע מינה דוקא חתקיים עדות בשאר או בשיט ראשונה... או לבסוף... פסק זה מיוחד הוא לשתי הלכות אלו שקישרן הגמרא, ואין ללמוד מהן על מקרים אחרים" (וע"ע להלן ס"ע 218).

אין צריך לומר שכאשר נחנה הגמרא טעם להלכה מסויימת, כי אז אין ללמוד ממנה אם אין הטעם הזה שייך אף בנלמד. על כגון זה כותב רה"ג (תג"ה שלג א'), "וכי"איתמר (ב"מ טו ע"ב) מה מבר ראשון לשני כל זכות שחבוא לידו לא איתמר אללא במוכר שדה שאינה שלו... חזר ולקח מבעלים הראשונים... הא מפרין טעמא מר זוטרא אמ' ניהא ליה דלא ניקריוה גזלאנא רב אשי אמ' נחתא ליה דניקום בסימנותיה... והכא לענין אב (מכר האב, ב"ב קלו ע"א)... לית עליה דאב הימנותא... ולטעמא אחרינא... והכא ליכא הנך טעמי". דהיינו, הדין נאמר לגבי מוכר שדה שאינו שלו וחזר ולקחה מבעלים הראשונים בגלל הטעמים שפורטו בסוגיה. מכיוון שפרטה הגמרא את הטעמים, כוונתה בודאי לקבוע כי הדין חל אך ורק על אוחס המקרים שבהם הטעמים שייכים.²⁰ ראייה להשקפתו, מדרכה שלגמרא כהמשך הסוגיה (המובא בתשובתו) לבחון אם הטעמים שייכים במקרים שחשבה לדמותם לדין "חזר ולקחה מבעלים הראשונים".

יש בנאמר לעיל בכדי לפשט חשובה סתומה. "ורבינו האי גאון אמר דלא גמרינן מינה ('הבא לידון בשטר ובחזקה' - ב"ב קסט ע"ב) לדיינין (!) אחרים לברר הדבר אלא בטוען פרעתי בפני פלוני בלחזר" (העיסור ח"ב יט ע"ג). מסקנת הגמרא (שם קע רע"ב וכך יוצא אף מסנהדרין כג ע"ב) היא אמנם "לברר". אך נשאלת השאילה, מה ראה רב האי לקבוע - בניגוד לשיטתו - שאין לומדים מדין הבא בשטר ובחזקה לדיינים אחרים. ועוד, אם אמנם "לא גמרינן מינה", מפני מה לומדים ממנו "בטוען פרעתי וכו'" ²¹? על השאילה הראשונה יש להשיב כי דין זה מיוחד משום שהגמרא הציעה/טעם ששייך רק בו (בסנהדרין שם, עי"ש) - אף חזקה "מכח שטרא קאתי". מכיוון שהטעם שייך רק בדין זה, על כן אין ללמוד ממנו לדברים אחרים: (וכדברינו לעיל). זכר לדבר בדרך שרה"ג מביא את ההלכה במקו"מ (סו"מ).

הוא כותב תחילה את המסקנה ע"פ ב"ב ואח"כ מוסיף את הטעם שבסוגיה סנהדרין. "ואמר רב גדל אמר רב הלכה כר' ואף ר' לא אמר אלא לברר וגרסינן עד כאן לא קאמר ר' אלא דחזקה מכח [שטרא] קאתי". ובאשר לשאלה השנייה: שונה דין "טוען פרעתי וכו'" הנ"ל שכן הגמרא עצמה (בסוגין, ב"ב קע ע"א) קישרה את שני העניינים, "בלברר קמיפלגי כי

הא... אמר פרעתיך בפני פלוני ופלוני... ". והרי כבר הבאנו (ע' 217 ע"ש) את דעת רה"ג כי כאשר קישרה הגמרא שני ענינים יש לפסוק באופן דומה בשניהם. אף כאן אין ללמוד מהם על מקרים אחרים.

כאמור, ישנם טעמים מיוחדים שבגללם אין רב האי משווה דבר לדבר. כבר הזכרנו לעיל (ע' 192) את דברי הגמרא (ב"ב קל ע"ג וט"ז), " ובלבד שלא ידמה בסרפות דתניא אין אומרים בסרפות זו דומה לזו ואל תחמה שהרי חותכה מכאן ומתה חותכה מכאן וחיתה ". מוצאים אנו מקומות שרב האי אמנם נמנע מלדמות בסריפות. אולם, פעמים שהתגברה נטייתו להשוות, ובמקום ששני דברים דומים מאוד, לומד הוא דבר מדבר, על אף דברי הגמרא.

ראשית נציע מספר מקומות בהם אין רה"ג מדמה בסריפות, ואחר כך מקומות בהם כן דימה. הרי מקומות שבהם אין הוא מדמה בסריפות.

" תרתי אומי חדא דימינא וחדא דשמאלא כדחלינן מן צולי כפלי " (הרמב"ן חולין מח ע"א ד"ה ריאה = תג"ה סו"ס שלא), אין רב האי משווה את דינן לא ל"כסדרן" (חולין מו טע"ב) ואף לא ל"דופן סותמתה" (שם מח ע"א). כנראה שהכלל הוא שגרם (ועי' טור וב"י יו"ד לס למקומות שהראשונים כן השוו דברים ל"כסדרן" או ל"דופן סותמתה" בגלל הדמיון הרב, על אף הכלל).

בסוף אותה חשובה: " והיכא דאיכא מכה בדופן וסריכא ריאה אגיסא מן מכה טרפה חיטין ואסרינן לה ואו אפילו נאפיק חוטא דסירכא מן עילאוי מכה לדוכתא אחרת אסרינן לה " (ועי' רמב"ן שם בסוף הדיבור). אע"פ שכאן איכא ריעותא בדופן ויכולנו לומר " תלינן בחר דופן " (כבחולין שם), הרי אין זה בדיוק כמקרה שבגמרא, ושוב אין הגאון מדמה בסריפות.

הרי מקום נוסף שבו אין רב האי מדמה בסריפות. כאן, כפי הנראה, לא

הכלל הוא שהכריע, כי אם שיטתו של רה"ג בלימוד דבר מדבר. מסתבר שהשוואה האפשרית היא חיצונית גרידא, ואליבא דאמת לא זו בלבד שנבדלים הדברים בעיקרם אלא שדיניהם הפוכים. בפי' לרי"ף חולין ע' כה (לדף לב ע"ב), "שחט את הקנה קודם שחיטת הושט... ונקבה את הריאה, הרי הנשחט מותר (כריש לקיש שם)... אבל אם קדם ושחט את הושט וקודם שחיטת הקנה ניקבה הריאה הרי שחיטת הריאה בטילה והרי היא טרפה". הרי שאין רה"ג מדמה "ושט-ריאה-קנה" ל"קנה-ריאה-ושט". נראה אמנם כי הדין עמו שאין להשוותם מכל וכל. הנימוקים הניתנים בגמרא (שם, עי"ש), "כמאן דמנחא בדיקולא דמיא" או "חיי ריאה תלויה בקנה" מראים מסתמא שהדין נכון אך ורק בקנה וריאה. יש להניח שחיי ריאה אינם תלויים בוושט, כפי שחיי בני מעים אינם תלויים בקנה (עי' בגמרא שם). כך הסתבר אף לעיסור (ס"ג כו ע"ד), "שחט את הושט וניקבה הריאה טריפה".

ואלו מקומות שבהם רב האי מדמה אף בסריפות (נגד הכלל) כאשר הדמיון רב. הוא פוסק (הלכות שחיטה לר"ש נ' גמע' 149= יידישע צייטשריפט כרך 2 ע' 78) שבהמה בעלת שלוש כליות מותרת, ומוסיף, "פארבע אקרב אלי אלעתדאל" (ואשר לארבע, קרוב ביותר להיותם שווים).

נחלקו גאונים וראשונים בדין אומא דסריין לאונא. היש לדמותו ל"חרתי אוני דסריין להדדי" (חולין מו סע"ב) או שיש לאסור בכל מקרה (עי' הל' שחיטה הנ"ל 126=י.צ. שם ע' 305, ורש"י חולין שם ד"ה היינו). מסענות המדמים: "ל"ש אוני ול"ש אומא" (רש"י שם). מנימוקי האוסרים: "הרי מקומן רחב" (עי' רב שר שלום בפי' לרי"ף חולין ע' כא) "ולא מצאנו שהותר אלא באוני" (רש"י שם ועי"ש). כותב ר"ש נ' גמע' (שם), "ולם ידל דלך אלכלף אלו אן אנדפעת מסאלה לאדונינו ור' האיי גאון ישראל ז"ל פדכר אן... קטע הו במדב מן חלל...". (ולא הוכרעה מחלוקת זו עד שהגיעה שאלה ל... אחי גאון... והזכיר כי... פסק הוא כשיטת המתיר...). כוונת רה"ג אינה ברורה כל צורכה. האם הוא מדמה

אומא דסריך לאונא ל" אוני דסריכן להדרי " ועל כן משווה את דינס, על אף הכלל ולמרות טענותיהם זל' המתנגדים להשוואה? או שמא אין כאן השוואה כל עיקר, כי אם תפיסת "תרחי אוני" מתפיסה רחבה הכוללת אף אומא (ואם כן אין מקומו של הדייון בתשובה הזאת כאן, כי אם באיזשהו דיון על דרכו בלימוד). והנה מלשוננו של רה"ג (בחיבורו [?]) המובא בפ"ה הרי"ף (חולין ע' יט) נראה כהסבר הראשון. וזה לשונו, "ונחן תעלמא נגרי אם אלרייה מע אלאדאן מגרא אלאדאן בעצהקא מע בעץ, אן תעלקת באלאם אדן אלתי תלחזקהא... כשרה " (ואנחנו למדנו לנהוג בדבוק האונות לאומות כמו " שאנו נוהגים באונות זו עם זו, ואם נסרכה לאומה אונה הסמוכה לה... כשרה "). מלשוננו "כמו שאנו נוהגים באונות זו עם זו " , נראה שהיסוד לפסקו הנו בהשוואה בין אומא-אונא לבין אונות להדרי, ולא שהאחד כלול באחר. הרי שרב האי משווה שני דברים אשר, כנראה, לפי השבחו הנם קרובים להיות שווים בעיקרם. הוא לומד דבר מדבר למרות הכלל וחרף החילוקים האחרים הראו עליהם. מכאן חיזוק לדעתנו כי שיטתו היא להשוות דבר לדבר ככל שאפשר.

כלל אחר הקובע שלא לדמות, הוא " אוסור מטומאה לא גמרינן " (יבמות קג ע"ב). זהו נימוקו של רב האי (אוצה"ג פסחים ע' 41 הערה ט) שלא ללמוד " תרנגלת שנמצא בה חטה בפסח " מדין בליעת טומאה, והוא נרמז במלים " שאני אוסור מטומאה ". בממשך דבריו (שם) הוא סומך את פסקו אף לכלל אחר, " דאפוש טומאה לא מפשינן " (ע"פ ביצה ז ע"א). הרי שכלל של התלמוד, אף שאינו עוסק דוקא בהשוואה ודימוי, גורם לרב האי שלא ללמוד דבר מדבר.

הנה מקומות נוספים שבהם כללי התלמוד גורמים לרב האי שלא ללמוד דבר מדבר. נשאל רה"ג (אוצה"ג כתובות קסא), " אשה שאבדה כתובתה ונתאלמנה או שנתגרשה ", האם גובה כתובתה כפי שפסק רב צמח (ואחרים).

עי' שם קנט-קס). רב האי חולק על רב צמח ומבטין בין מקום שהחייב מודה (או זיש הוכחה אחרת שלא גבתה²²) שאז היא גובה, לבין מקרה שהחייב טוען פרעתי, שאז אין היא גובה. לדעתו, במקרה השני יש לשים לב לשנים מכללי החלמוד, "המוציא מחבירו עליו הראייה" (עי' בפ"א- דרכו בפסק- ע' 54), ו"חוששין לפירעון" (עי' ש"ע 56). התחשבותו בכללים הללו משפיעה, ללא ספק, על פירושו בכל מקום שמשמע מדברי הגמרא כי אשה גובה כסף כתובתה בלא שהוציאה שטר כתובה. הוא בודאי מפרשם שעוסקים בשחייב מודה, ואינו לומד מהם למקרה שאין חייב מודה (אם לא שיפרש שמסובר במקום שאין כותבים כתובה²³). כך מבהיר רב האי (אוצה"ג שם קטא הנ"ל) בפירוש משנת כתובות (קד ע"א), "כל זמן שהיא בבית אביה גובה כתובתה לעולם וכו'", אשר העמידה רב נחמן ב"י (שם ע"ב) "בשאיין שטר כתובה יוצא מתחת ידה". כותב הגאון, "או חייב מודה גמרינן מן הא שמעתא²⁴...". כאמור, עלינו להניח כי כן יפרש רב האי בכל כיוצא בזה. בדרכים אלו הלכו אף מגדולי הפוסקים- הרי"ף כתובות שנא, הרמב"ם אישות טז: כא-כה (ועי' נו"כ והמצ"ש) והרמב"ן במלחמות, לרי"ף ב"מ יז.

אפשר שהכלל "המוציא מחבירו עליו הראייה" הוא היסוד להכרעת רה"ג גם באוצה"ג קדושין רנא. אין הוא משווה יחוס קטן הבא לחלוק עם בני דודו ליחוס קטן הבא לחלוק עם אחיו בנכסי אביהם, שבוררים לו חלק יפה. היינו חושבים כי יש מקום להשוות את שני הדברים היחסיים בעיקרם. אלא שלו ביררו לקטן חלק יפה אזי יטלוהו מבני הדוד והרי המוציא מחבירו עליו הראייה. מפני כלל זה אין להחמיר על בני הדוד ולהוציא מהם בלא ראייה.

לא רק מפני כללי החלמוד נמנע רב האי מלימוד דבר מדבר, אלא אף מפני כללים ^(שקולות) שלאחר החלמוד. בפרק על כללי הפסק (ע' 84 עי"ש) הבאנו את שאלת השואלים (אוצה"ג כתובות תשעה), "זבין ולא אצרכו ליה זוזי הדרי זביני, דבר זה נוהג בין במקרקעי ובין במטלטלי או יש הפרש ביניהן?".

בתשובתו לא גילה רב האי הפרש ביניהם. הוי אומר שדומים הם בעיקרם
ואפשר היה להשוות את דיניהם. כפי שכתבנו (שם) הטעם שלא השווה הגאון
הוא, " כיון שכל דבר שבאו חכמ' ללמוד ממנו... קרקע הוא ואין לנו
להחמיר ולדון את הדין בדבר אחר אלא בראיה, שכל המחמיר וכל שכן בממון
עליו להביא ראיה... וזה כלל גדול בדין... " (ועי"ש). הר"ח (שם קצב)
נוקט אף הוא שלא להשוות בגלל הכלל, וממנו נתפשטה השיטה לראשונים.

והרי טעמים מיוחדים אחרים (לא "כללים") שבגללם אין רב האי
משווה בין הדומים. ראינו לעיל (ע' 216 ואילך) כי רב האי סוטה מדרכו
להשוות דבר לדבר, כדי להמנע מסתירה בין סוגיות. הנה ערות מראשון כי
אף להמנע מקושיה מחוץ סוגית הגמרא – ולא רק להמנע מסתירה – הוא נמנע
מלדמות דבר לדבר. הרא"ש (ב"מ א:מס) מביא, " ורב האי גאון ז"ל כתב
מחור קושיא זו (לאביי – "ניחוש דלמא אקנייה אגב קרקע") דכי אמרינן
(קדושין כז ע"א; ב"ב עז ע"ב) כיון שהחזיק זה בקרקע נקנה השטר בכל
מקום שהוא היינו דוקא שטר מכירת הקרקע עצמו. אבל שטר אחר אין נקנה
אגב קרקע". אין רב האי מדמה שאר שטרות לשטר מכירת קרקע. הסיבה היא,
כי לו היינו מדמים, אזי היה קשה למה אין מקשים על דברי אביי (ב"מ כ
ע"א, "בשטר כתובה יוצא מתחת ידה") "ניחוש דלמא אקנייה אגב
קרקע". היות ואין מקשים, יש להניח כי הטעם הוא מפני שלא כל שטר נקנה
אגב קרקע כי אם שטר מכירת אותו קרקע בלבד, ואין לומדים ממנו לשטרות
אחרים.

" הפעוטרות מתנתן מתנה " לדעת רה"ג (אוצה"ג כתובות תקמג-ד) אע"פ
שיש להן אפוטרופוס. הוא מבחין, אם כן, בין מתנה למכר (שהרי אין ממכרן
מכר כשיש להן אפוטרופוס). סברה חריפה לאבחנה (תקמג), " אין אפוטרופוס
מגרע כח היתום אלא במכר שיכול האפוטרופוס למכור, אבל במתנה שאין כח
ביד אפוטרופוס לתת במתנה נשאר כח ליחוס לתת במתנה ". חלוקה עליו דעתו
של בעל ס' המתנה (מספרות הגאונים ע' 7-8) שלומך מתנה ממכר. אף הר"ן

הדבר
(זו"ת מד) משווה את דיניהם. משונה כי דוקא רה"ג, הנוטה להשוות
דבר לדבר בצורה נמרצת, יחלק באבחנה כה דקה. אלא שכבר כתבנו (בפרק על
המקורות שלאחר התלמוד ע' 117) כי, "פסק ההלכה נשען על פסקם של
הראשונים". היסוד לפסקם זה הנו בסוגיית הגמרא (גיטין נט ע"א) שהבדילה
בין מכר למתנה ולא כללם יחד. זהו פירושו של מה ש"אמר רה"ג ז"ל הכי
פסקו ראשונים כיון דפלוך רבנן בין זביני למתנה מאי דאחמר בזביני לא
נהיג במתנה" (שם חקמלד). כפי שכתבנו (שם), "אין אנו יודעים אם ההסבר
(דהיינו האבחנה הנ"ל) כבר נאמר על ידי הראשונים או שרב האי הוסיף
פירוש משלו".

סיבות שאינן חלויות בכללי התלמוד או בסוגיות הגמרא גרמו אף הן
לרב האי שלא לדמות מילתא למילתא. בפרק על יחסו למנהג (ע' 174) כתבנו
כי מחיר הוא שירי הילולא לחתן וכלה ושירי שבה וקילוס להקב"ה (אוצה"ג
גיטין יז-ט, סוטה קמ; קמב-ג). אין הוא משווה כל אלה לזמרה שאסר מר
עוקבא (גיטין ז ע"א) מפני שהמנהג נפוץ בכל ישראל לשיר שירים אלה ואין
מי שימנע. מכאן שמנהג ראוי הוא. בעל כרחנו כי הזמרה שאסר מר עוקבא
היא זמרה מסוג אחר. אין לדמות לה את השירה הנ"ל ואין ללמוד הימנה על
סוגי שירה וזמרה השונים ממנה בעיקרם (ועי' דברינו שם).

רב האי אוסר (ר"ז אגמתי לב"מ ע"ב, 118 ע"א) להלוות לישמעאלים
ברבית בניגור לשאר גוים שמוחר (ע"פ התלמוד שם). הסיבה לחילוק היא,
"כי יש בדבר חילול השם" היות והם אוסרים רבית בדתם.

אחרי דיוננו במקרים לא רגילים, נעבור עתה לסעם שבו אפשר להסביר
את החלק הארי מהמקומות אשר בהם נמנע רב האי מלהשוות דבר לדבר. כפי
שהסברנו בראשית דברינו (ע' 193) שיטתו היא כי אין להשוות דבר לדבר אם
אין הדברים דומים בעיקרם, וכאשר קיימים הבדלים מהותיים וחילוקים
מעמדותיים ביניהם (וכבר ראינו דוגמאות לשיטה זו). נמצא, כי ברוב
המקרים שנמנע הגאון מלדמות, ההבדל הנו ברור, ומוכן לנו למה אין
ללמוד דבר מדבר. במיעוט המקרים, אף שלנו אין ההבדל נראה בעליל, הרי

שלדעת הגאון ההפך הוא מהותי ובגללו אין הוא מדמה אף כאשר היה מקום לעזות כן. נשחדל, ככל שפגש, להטביר את דעתו במקרים אלה. כמעבר, נביא פסק של רב האי אשר בו נימוקו שלא להשוות יכול להיות או משום חשש סתירה עם מקום אחר או משום הבדל מהותי.

" הגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין ממון " (ב"ק צד ע"ב). כותב ר"ז אגמתי (41 סע"ב), " דברעם הללו בבא מאיליו לצאת ידי שמים כמו שפירשנו קודם לפני אבל מי שיש לו על חבירו תביעות גזילה או גנבה או רבית וחבועו בה... בא וחובעו לעמידו בדין ומוציא ממנו ואין בכך כלום דהא קימא לן רבית קצוצה יוצאה בדיינין וחו דלא קחאני הכא אין מוציאין בדין ממנו בבא מאיליו לצאת ידי שמים קחאני והכין שדר מר רב האי גאון ז"ל " (וכן פסקו הרמב"ם גזילה ואבדה א"ג, הרא"ש ב"ק ט"ב ו"ע חוש"מ סט"א). לדעת רב האי, אם כן, הדין נאמר רק בבא מאליו להחזיר ואין לדמות אליו את דינו של מי שנחבוע להציב. כפי שיוצא מדברי ר"ז אגמתי ישנן שתי סיבות שלא להשוות. הראשונה - " קימא לן רבית קצוצה יוצאה בדיינין ". וכן סוענים החוספות (שם ד"ה בימי ועי"ש), " מעשים בכל יום שמקבלים מן הגזלנים ודנין דיני גזילות ". הם מביאים ראיות מספר מהתלמוד. אין ספק כי גם רב האי עמד על המקומות האלה. כדי למנוע סתירה ביניהם לסוגיתנו, הרי שמן ההכרח היה שלא להשוות את דין הנחבוע לדין הבא מאליו. הסיבה השניה המוזכרת בר"ז אגמתי - " בבא מאיליו לצאת ידי שמים קחאני ". האי יסוד הדין במעשה שהיה ואותו מעשה בבא מאליו הוא. יתר על כן, שורש החקנה הוא כדי לסייע לבא מאליו לעשות חשובה וכאותו מעשה שהיה, ובכך הנחבוע להציב נבדל בעיקרו מן הבא מאליו. אם כן, לפיטח רב האי (שביארנו בראשית דברינו) לא ראוי להשוותם. לא כל שכן שהגמרא מזכירה בשני מקומות, " למה מחזירין לצאת ידי שמים ", וזה אינו שייך במי שנחבוע להחזיר. הרי שאף כגלל ההבדלים בעיקרם אין ללמוד דבר מדבר. קשה לדעת איזה מן הטעמים השפיע יותר על פסקו של רב האי - ההמנעות מליצור סתירה או ההכרה בנפרשים המהותיים.

נציין עשיו מקומות אשר בהם אין רב האי משווה דבר לדבר על אף שיכול היה לעשות כן. נעמוד על ההבדלים בין הדברים, שבגללם אין הוא מדמה. נפתח באותם המקומות אשר רה"ג עצמו טוען שאין העניינם דומים. מ"מ: דוקא במקומות ההם אין הוא משווה, כי אין הדברים דומים; הא במקום שהדברים דומים - הרי שדרכו להשוות (וכדברינו. ועי' לעיל ע' 193 ואילך). נתחיל במקומות שהגאון גם מסביר את ההפרשים.

נשאל רב האי (חג"נ קלח) על אחד שלוח קנה ולוח, למי משחעבד הקרקע. הוא השיב שמכיון שקנה הלוח בזמן שכבר היה חייב למלוח, הרי שהקרקע הנקנה השחעבד למלוח מיד עם קנייתו "ולא דמיא ללוח ולוח ואח"כ קנה (ב"ב קנז ע"ב) שהמלוין שניהם שווין בשעה שניקנית ". כלומר, בדין של הגמרא הלוח כבר היה חייב לשניהם בנת שרכש את הקרקע, ועל כן הקרקע השחעבד לשניהם בעת ובעונה אחת. ואילו במקרה שהגאון נשאל עליו, השחעבד הקרקע למלוח הראשון בלבד, עוד לפני שלוח מן השני. הרי, שרב האי אינו משווה דבר לדבר בגלל הבדל מהותי.

" ונשאל מר רב האי גאון ז"ל (ר"ז אגמתי לב"מ פא ע"ב, 128 ע"א) המלוח את חבירו על המשכון ואבד חייב לשלם (סוגית הגמרא שם) המלוח את חבירו על החצר ונפל מי מיחייב לוח לשלם למלוח... דאשכחנן גבן פלוגתא בין גאונים בהדין ענינא והשיב כי מה ענין אבד המשכון אצל נפילת החצר משכון שלמטלטלין המלוח עליו שומר שכר... משלם... את האבידה אבל גפולת החצר בידי שמים מה יעשה בה... חייב הלוח לשלם למלוח אלא אם כן איתה במ כנאתא דכתבי הכי במישלם שניא אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף " (והיא משכנתא דסורא, ב"מ סז ע"ב וש"נ). החלק הראשון של דבריו ברור. רב האי אינו משווה חצר למשכון משום שקיים הבדל משמעותי בין מקרקעין למטלטלין. ואילו בחלק השני של דבריו הוא מבחין אבחנה מהותית בין ההלוואה הרגילה על קרקע לבין המקרה של משכנתא דסורא. מקרה זה מיוחד הוא הואיל והלוח נפטר מלשלם מיד עם מסירת הקרקע (מפני שהמלוח אולל פירות). אע"פ שלמסוף לא יואכל המלוח פירות, הרי כבר נפטר הלוח. מאידך, במקרה הרגיל של הלוואה על הקרקע - שלוח אוכל פירות - אין הלוח נפטר בנפילת החצר, שהרי פירות החצר כלל לא היו מיועדים למלוח.

(רמב"ן ב"ב קטב ע"ב) כתב רבינו האי ... בתשובה שאם היו (עדי השטר) מסורגין כגון כשר ופסול וכשר שפסול... דילמא טהרא בתרא שבק רווחא... אתא פסול וחתם... ולא דמי לגט קרח... דהתם לאו רווחא הוא שהרי בקשרים הם חוחמין ואיכא למימר לרבוויי בעדים בעי ולא לאסהודי אתי". רב האי מחלק בין גט קרח דשם יש סיבה לרווחים לבין "מסורגין" ^{ששם} וא"א לתרץ את הרווחים. אין החילוק נראה לרמב"ן, הכותב, "אין זה מחזור". אך בעיני רב האי, ההבדל הוא הבדל של ממש.

"ונשאל מרב האי (אוצה"ג פטחים שנה)... על כל כוס וכוס (מארבע כוסות שבסדר) צריך ברכה לאחריו כמו שצריך לפניו... והשיב... לא חזי לנא מאן דמברין על הגפן אלא בתר כולהו כסי דכיון דחד מושב ניהו וליכא נמלך למיקם בברכה לסוף כלן סגיא ולא דמיא לברכה ראשונה". הטעם שאין רב האי משווה ברכה לאחריהן לברכה שלפניהן הוא משום שאין ^{הן} דומות. חייובה של כל אחת נובע מתנאים שונים. התנאים המחייבים ברכה שלפניהן קיימים בליל הסדר ואילו אלה המחייבים ברכה שלאחריהן אינם קיימים.

בתשובתו המובאת בחשו' חכמי פרובינציא (ע' 327) רב האי מסביר את עיקרו של "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" (ע"פ סוגית ב"ק עב ע"ב-עג ע"א). העיקר הוא-לדעתו- עדים שהם כשרים לגמרי, לכתחילה, הוזמו על חלק מעדות אחת ולא על כולה. מסיים הגאון, "ועדותן למי שהם כשרים ולמי שהם פסולים (אשר עליה נשאל) לא דאמיא לעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה". טוב, הסיבה שאינו לומד דבר מדבר היא שהדברים שונים בעיקרם. במקרה שעליו נשאל, לכתחילה אין ^{הם} עדים כשרים לגמרי, היות ופסולים הם למקצתם בגלל קירבה. ועוד, אפילו חלק מעדותן לא בוטל ע"י הכחשה או הזמה. על כן אין כאן דמיון ל"עדות שבטלה מקצתה".

שמעון אמר לראובן שיבקש משותפו לזר לו סחורה, ונטבעה הסחורה.
 ראובן טוען ששמעון גרם לו לאבדה וחייב לשלם לו. שאלו לרב האי (שע"צ
 ד' ב' כד) מה הדין. הוא השיב, " ולא דאמי הא לגרמא דחייב הגורם בההוא
 גרמא " אלא הדין לפי התנאים שהתנו ביניהם. רב האי קובע אמנם שאין
 המקרה דומה לדין גרמא (ומשום כך אין להשוותם) ברם אינו מבהיר במה הם
 שונים. כפי הנראה ברור מאליו לגאון כי לא עשה שמעון שום מעשה שגרם
 לאיבוד ממונו של ראובן ועל כן אין לתובעו מדין גרמא.

מדוגמאות אלו אפשר ללמוד על המקומות שאין רב האי כותב במפורש
 "לא דאמי". ^{לכך} ועלינו להניח: כאשר אין הוא משתמש באפשרות ללמוד דבר מדבר,
 הטעם הוא, שלדעתו אין הדברים דומים במהותם. יש והבדלים נשמעים מתוך
 דברי הגאון גופם, ויש שאין הם נלמדים מדבריו. בין כך ובין כך, ברובם
 ברורים הם למעיין.

" הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתין בתוך זמני אינו נאמן... חזקה
 לא עביד איניש דפרע בגו זימניה " (ב"ב ה' ע"א-ע"ב). טוען רב האי (ר"ז
 אגמתי שם, 171 ע"א), " והני מילי דקבע ליה זמן בדברים ברורים ".
 דהיינו, אין ללמוד מכאן על סתם הלואה (שהיא שלושים יום- מכות ג' ע"ב
 וס"נ). כותב הרמב"ן (ב"ב שם. וממנו לבית מדרשו), " סתם הלואה ל' יום
 ה"מ לומר שלא ניחנה ליחבע בתוך שלשים (כלשון הגמרא במכות שם) אבל מכל
 מקום עביד אינש דפרע בתוך שלשים. וכך ראינו לדברי הגאון ז"ל בתשובה ".
 פירוש הענין- אם המלוה והלוה קבעו זמן ביניהם, מן הסתם שלא התכוון
 הלוה להחזיר את חובו לפני זמן זה. אך במלוה סתם, לא הם שקבעו ביניהם
 זמן שלושים יום. משום כך אין לזמן זה כל חשיבות באמדין דעת הלוה- מתי
 חשב להחזיר את חובו. אין שלושים בא כי אם לציין עד מתי אסור למלוה
 לתבוע את החוב. יתכן מאוד שלכתחילה היתה כוונת הלוה להחזירו בתוך
 שלושים. על כן אין המקרים דומים ואין הגאון משווה את דיניהם. הראשונים
 הסכימו אף הם לאבחנה (פרט לרשב"א למקום).

" לענין המוסר בממחו לבנו או לרועה (משנת ביצה לו ע"א) פשיטא רועה זה ישראל הוא דגוי לית ליה רגל ביום טוב. " (אוצח"ג שבת מב.)²⁵ לא זו בלבד שרוב האי לומד את המזנה כמדברת רק ברועה ישראל, אלא אף אינו מדמה את דין רועה גוי לדין רועה ישראל. טעמו, " דגוי לית ליה רגל ביום טוב ". דהיינו, אין הגוי מחוייב בדיני יו"ט ומותר לו לצאת כמה שרוצה. זהו הבדל מהותי בין ישראל לגוי ומשום כך אין להשוותם. על שיטה זה חלוקים גאונים ופוסקים הסוברים שלגוי יש רגל (עי' רב נחמן שם מא, רס"ג שם מג, והכותב בקוה"ש ע' נס.²⁶ וע"ע שו"ע אור"ח שה:כג וביאור הגר"א). לדעת רה"ג, עכ"פ, אין לגוי רגל, ובגלל הבדל מהותי זה בין רועה גוי לרועה ישראל, אין להשוות את דין המוסר לרועה גוי לדין המוסר לרועה ישראל.

מי שקיבל עליו תענית חמשים בה בעוד יום, המותר לו להמשיך לאכול ולשתות כל עוד שיש שהוא ביום? בעה"מ (פ"א דתענית סוד"ה אמר זעירי) טוען שאין להשוות שאר תעניות ליוה"כ, משום שאותו מקבלים כברכת הזמן, ואין אנו רוצים שתהיה הברכה ברכה לבטלה. הוא מסיים, " וכן נמצא בפירוש בחשובה לרבינו האי גאון ז"ל ". אין לדעת בבירור מפני איזה טעם אין רב האי משווה שאר תעניות ליוה"כ. האם אף נימוקו של בעה"מ הנ"ל "נמצא בפירוש" לרה"ג, או שמא לרה"ג טעם אחר, אולי כזה הנמצא ברמב"ן (במלחמות שם בסוה"ד), " אין לנו אלא ביום הכפורים שכן מוסיפין מחול על הקדש לפי יום כפורים שיש לו תוספת יש לו קבלה והפסקה שאר התעניות אין לנו " (וע"ע בדבריו שם לדחיית טענת הראב"ד).

" יש יכולת ביד המזויף לכתוב שם'מה שלא היה ואע"פ שאין הדברים מתחברין יי יכולת לתלות באמצע... ולהחזירו... ובזמן שמזדמן לו באמצע השטר דבר שיש בו צורך חלוי... או שכותבין במקום מחק מחזירין אותו בסוף " (תג"א תרפ"ז ע' קיא). יוצא מדבריו שהוא מחיל את החובה לתזור רק על שטר " שיש בו... חלוי... או... מחק " ולא על כל שטר (בניגוד לראשונים ופוסקים. עי' למשל ש"ע חוש"מ מד:א, ועי' לעיל ע' 4-193).

דין החזרה נובע מדברי הגמרא (ב"ב קסא ע"ב), "צריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה". דרכו בלימוד הסוגיה היא, כפי הנראה, לקשר את הפיסקה הזאת לפיסקה שלפניה "כל המחקין כולן צריך שיכתוב ודין קיומיהון". דהיינו, מדינא דגמרא חובת "צריך שיחזור" נאמרה - לדעתו - לגבי שטר עם מחק, אשר לו הוא מזוהה דין "תלוי" מזום שדומים הם בעיקרם לאשר לחשש זיוף (ועי' לעיל שם). כן נלמד מדבריו שהבאנו, "יש יכולת ביד המזייף לכתוב... ואע"פ שאין הדברים מתחברים יש יכולת לתלות... או שכותבין במקום מחק מחזירין". כלומר, בשטר עם "מחק" או "תלוי" יש חשש שהדברים יתחברו על ידי הוטפה בשיטה אחרונה ועל כן "צריך שיחזור". מאידך, בחטירות אחרים בלי מחק ותלוי אין הדברים מתחברים ואין חשש זיוף. בכך שונים אלו מאלו בעיקרם ואין להשוות את דיניהם.

רב האי נשאל (אוצה"ג שבת מו, עי"ש) אודות ההיתר להפליג בספינה ביום ג' ימים קודם השבת. "מהו לנהוג מנהג זה בנהרות גדולות?" הגאון אוסר (היו ראשונים שהשוו והתירו. עי' חשו' הרמב"ם הוצ' בלאו שח-שי ובהערות). הוא טוען שההיתר נאמר רק לגבי הים. הנימוק להבחנה בין נהרות לים כבר ניתן על ידי השואלים עצמם. "אינה דומה ספינת הים לספינת הנהר לפי שבים מרחקת מן היבשה ואינו יכול לצאת ממנה כל זמן שירצה ובנהר מתהלכת בקרוב ליבשה וכל זמן שמבקש יוצא". מתוך שלא הציב רה"ג להערכתו, "או אית טעמא אחרינא", יוצא שאף הוא קיבל את הנימוק הזה. כך יש להבין, כפי הנראה, גם את דבריו הקשים לפירוש אשר בהמשך התשובה. "אי אחא מוצא דבר זה בים לבד והפלגה היא שאמרו אין מפליגין ומופלג הוא בנהרות כדרך שהוא מופלג כשהוא בים" (המהדירים התלבטו בהסבר הדברים. עי' הערות הר"י שור בהעתיים ע' 3, ובאוצה"ג הע' ב). אולי יש לפרש ^(כדנחת) ~~כפי~~ "אי אחא מוצא דבר זה בים לבד", הכוונה, כנראה, כי אם בים בלבד ולא בנהרות. ואילו את הפיסקה בהמשך, "ומופלג הוא

בנהרות כדרך שהוא מופלג כשהוא בים " יש להבינה בסימן קריאה וזאילה.
כלומר, האם אפשר לקרוא לשם בספסנה בנהר "מופלג", כמו המפליג בים?
הרי אינם מפליגים ומתרחקים מהיבשה! דהיינו, כנימוק השואלים. מכיוון
שלדעת רה"ג (אוצה"ג עירובין צג) יש איסור ממש לשוט בספינה בשבת, מן
הסתם שלא התירו כי אם במקום סכנה - דהיינו בהפלגה בים, ולא בנהרות.
לא כל שכן שאבותיו וחכמי הישיבות מנעו מלדמות ולהחיר (כפי שכתב בראש
התשובה. ועי' ביחסו למנהג ע"137). מטעמים אלה אין רב האי משווה במקום
זה, שלא כשיטה המקובלת עליו.

" ת"ר המוליך חבילה ממקום למקום מצאו חבירו ואמר לו חנה לי ואני
אעלה לך כדרך שמעלין לך באותו מקום ברשות מוכר מותר " (ב"מ עב סע"ב).
כתבו החוספות (ד"ה ברשות), " וכגון שנתן לו זכר עמלו ומזונו שלא יהא
טורח לו בזכר הלואה " (וכן דעת הרא"ש). יוצא שתוספות מזוים את דינו
לדין אני מאנת ב"מ סח ע"א ולדומים לה. רה"ג, מאידך (בדבריו המובאים בר"ז
אגמתי 120 ע"א), אינו מזכיר שכר עמלו ומזונו (כן לא הזכירוהו הרי"ף
והרמב"ם). מדברי רה"ג (שם) המסבירים למה אין כאן חשש ריבית ניתן אף
להבין למה אין הוא משווה למטנה הנ"ל להצריך שכר עמלו. וכך כותב,
"דדאמי כמאן דבההוא עידנא דיהיב לוקח קא מזבין ליה ולית ביה אגר נטר
לי ובההיא הנאה דקא טרח ואזיל גמר ומקני ליה ". דהיינו, דוקא חמורת
אותו עמל הוא מקנה לו.²⁷

נסיים בתשובת רה"ג שאין בה רמז לסעמה של המנעותו מהשוואה. אלא,
שההבדל ברור ומוכן מאליו. באלה על קידוש במקום סעודה (אוצה"ג פסחים
רמט) הוא נשאל, " והבדלה צריכה מקום סעודה או לא ". תשובתו, " אבל
הבדלה אינה צריכה מקום סעודה ". אם כן, לא השווה ולא הבהיר. אך,
כאמור, הנימוק ברור. יש חובת סעודה בשבת (מטעם שבת) ואילו במוצאי שבת
אין חובת סעודה. על כן אין ללמוד מדין קידוש - שזמנו זמן חובת סעודה
בשבת - על הבדלה, שבאה במוצאי שבת כאשר אין חובת סעודה כלל.

לסיכום: דאינו בחלק הראשון של הפרק שדרכו של רב האי היא

ללמוד דבר מדבר ולהשוות את הדומות אפילו במקומות שקיימים
הבדלים ביניהם, ואף כאשר אין זו דרכם של אחרים. בחלקו השני
בדקנו מקומות שבהם אין רב האי משווה דבר לדבר. ראינו תחילה
שבחלק מהם יש טעם מיוחד שלא להשוות, כגון שהגמרא קבעה שלא
לדמותם, או מפני כלליהם ויסודותיהם של התלמוד והגאונים וכו'.
זה עתה ראינו כי במקרה שלדעתו קיים הבדל מהותי בין הדברים, אין
רב האי מדמה מילתא למילתא. סיכום זה תואם לקביעתנו בראשית הפרק,
כי שיטתו היא להשוות דבר לדבר אם הדברים דומים בעיקרם, אף
כשישנם הפרשים ביניהם. אך, כאשר קיימים ביניהם הבדלים מהותיים
ומשמעותיים, אז אין דרכו של רב האי להשוות דבר לדבר.

1. לא נדון בפרק זה באותם המקומות שרב האי לומר את דברי הגמרא ככלל ודוגמה, או שמרתיבם וחופסם כחלים על מקרים רבים. בעשותו כן, הענין שהוא דן בו נכלל- לדעתו- בדין הגמרא, ואין כאן השוואת דבר לדבר. דרכו זו היא מדרכיו בלימוד הסוגיה. באותם מקומות, הרי לאחר שהוא רואה את דברי הגמרא ככלליים, הכרעתו היא על פיהם בהתאם לכללי ההוראה המקובלים עליו (עי' פרק א'). החידוש הוא בדרך הלימוד ולא בדרך פסק ההלכה. בפרק זה נעסוק בדברים שאין רב האי רואה אותם ככלולים בדברי הגמרא, אלא שהוא משווה את דינם לדין היוצא ממקרה שהגמרא דנה בו או לדין שיסודו בעיקר הלכתי מקובל.

כן לא נדון בפרק זה באותם המקומות אשר רב האי רואה אותם כמוכרעים ע"י קל וחומר. זאת אף אם בעיני אחרים אין שם קל וחומר. מכיוון שלדעת הגאון יש ק"ו, אין זו השוואת דבר לדבר כי אם שימוש בקל וחומר.

2. בדבר דעותיהם של גאונים בענין השוואת דבר לדבר, עי' לאחרונה (אגב הדיון ב"היקש") מ. צוקר בחרביץ מא ע' 373 ואילך ואת כל המצ"ש (אע"פ שאינו בדיוק לענינו). ועי' במיוחד דברי יפת בן עלי (המובאים שם ע' 375), "השוללים את ההיקש בענייני ההלכה מעטים ובודדים, ואחד מהם הוא אלפיומי". וע"ע התנגדות רשב"ח (שם ע' 385).

3. דין סיכה בח"ב הנ"ל אפשר להשוות ליוה"כ (ע"פ סוגית פסחים פד ע"ב. עי' שור אור"ח תקנד וב"ח ד"ה ומ"ש וכן החיצה וסיכה) שאסור (עי' ש"ע אור"ח חריד:א). מאידך, אפשר להשוות לאבל (ע"פ העניית ל ע"א, כסיוע שמביא ריצ"ג- חא"א ע' כב- לדברי רה"ג) שמותר (כמפורש בחענית יג ע"ב). רה"ג בוחר להשוות לאבל משום שאין ביניהם הפרש, ואילו ביוה"כ ישנן חומרות שאינן פלות על תשעה באב, ועל כן אין הם דומים ממש.

ראוי לציין שרה"ג הפריע את הדין ע"י השוואת דבר לדבר ולא

4. אפשר שבעינינו קרובים הדברים להיות ק"ו. אם בחלוקת הארץ- שבה מעונינים בעיקר בחלוקה כמותית שווה של קרקע א"י- בכ"ז מעלים בדמים ונוטל בקרקע, הרי שבחלוקת יורשים- אשר בה מעונינים בעיקר בשוויון בערך החלק של כל א' מהיורשים- אינו דין שיש לחלוק כך.

5. פסק ההלכה מוכרח מתוספתא פי"א דב"ב. משם אמנם מוסית רה"ג בחשו' חכמי פרובנצ'א ע' 326.

6. וע"ע בחג"א חרפ"ז סי' נא ובה"פ קכו.

7. גם כאן, על אף שמשחמש הגאון בלשון של השוואה ("במרחץ"), קרוב הוא לתפוס את הנאמר במרחץ ככלל החל על כל חפץ. כמו כן הוא משווה (חוש"ר שם). פונדק לסוס (ע"פ ע"ז סז ע"א). הוא קובע שהמלאכה האוסרת בו היא זו שסייבין עליה חטאת, אע"פ שגדר זה נאמר במכירת סוס וכאן עוסק הגאון בהשכרת פונדק. שוב, קרוב לומר כי למרות שמשחמש בלשון השוואה ("כמו ששנינו בבהמה גסה") הרי שתופס באמור בהשכרת סוס כמעין בנין אב, ולמעשה בן בתירא מתיר בכול אשר אין חייבין עליה חטאת (חוץ משכירת בהמה) והלכה כמותו. ממילא אין להבחין בין סוס לדבר אחר, ודינם "היינו הך" (אין נראה לומר שלומד פעין ק"ו מסוס. אע"פ שמחד גיסא חומר בסוס שמצווים על שביחת בהמה, מאידך גיסא קולאא בסוס שמדובר במכירה).

8. לפי זה מתיישב הקושי שעורר בעל גידולי חרומה (כו:ג). רב האי אמנם קובע (בתשובתו המובאת בעיסור ח"א כד ע"ב= חשו' הריטב"א סו"ס יב) שהכותב "כחומר כל שטרא דנהיגין בישראל" (עי' יחסו למנהג ס"ע 136), כאילו כתב כל הכללים אע"פ שלא כתב- חוץ מתנאים. שמא טעמו משום שסבור שלא רגילים לכתוב תנאים, או מפני שלא היתה דעתו עליהם

(סמ"ע חוש"מ סא ס"ק יא) או משום שבתנאים צריך לפרש (ש"ך שם ס"ק ט).
 התנאי של " אם אוביר ולא אעביר ", מאידך, הוא באמת שונה (כפי שהרגיש
 בעל גידולי חרומה) משום שהוא נקבע במשנה. על כן הוא דומה לתנאי
 בי"ד, ודינו כאילו נכתב אע"פ שלא נכתב (על תנאי מסוג זה ממילא אין
 חלים הטעמים דלעיל, שהרי ודאי רגילים לכתוב, דעתו עליו, והוא
 כמפורש).

9. בתוספתא (ר"פ לא דכתובות), " משששאת, צריכה להביא ראייה שלא נתקבלה
 כתובתה ". מעניין שרוב האי לא הביא ראייה מהתוספתא, כי אם העדיף
 להכריע ע"פ חשוואת דבר לדבר כאשר דעת התלמוד בבלי היא היסוד לדימוי.
 עי' תוספתא כפושטת (שם ע' 6-354) למחלוקת ראשונים ופוסקים בדין
 הנ"ל (רב לו בני לוי. עירבוב קל בין לוי שבחלמוד לבין לוי הבעל
 השני - אשר אף גסם לפוטוק מוטעה - הכשיל את פרופ' ליברמן והוא פירש
 את תשובתנו זו בדרך רחוקה).

9א. עוד היזוואה לדין " חנווני על פינקסו " נמצאת באוצה"ג קדושין
 רסב. " וששאלתם ראובן היה לו אצל שמעון מנה... ואמר לו הוליכו
 ללוי... ללוי... אמר לו לא הגיע אלי כלום... אמר לו שמעון כבר
 נחתיו לו ". ובתשובה, " ועיקר דבר זה במשנתנו חנווני על פינקסו... ".

10. על הביטוי ע"י הרב ח. סולוביצקי ב" פרוסידינגס של האקדמיה
האמריקאית למחקר יהודי ", 9-38, 1972, ע' 212 בתוך הערה 16.

11. כאן נמצא המושג במקורות בפעם הראשונה.

11א. האחרים (ברוב הדוגמאות - ראשונים) חולקים מפני שההפרשים ברורים וכולטים,
ולאו דוקא משום שהבחנה מיוחדת לדרכם בלימוד.

12. גם מתנה שנתן לה אחר ע"מ שאין לבעלה רשות בה, דינה כדין נכסי מלוג
(כדיעה המקובלת, ש"ע אבה"ע פה:יא).

13. אולי רש"ג ורה"ג מורים כן, אף שמכירים בהבדלים, כדי שלא יהיה קושי
מהנאמר במסכת גיטין, " מה שקנתה אשה קנה בעלה ", וכדעת ר"ת (בס'
הישר - הוצ' שלזינגר סימן קלג - ובחוס' כאן ד"ה במתנה).

14. אף בעל העיטור (ח"ג נג ע"ב) הבדיל בין יום הכיפורים וט' באב לשאר תעניות. "ומסתברא לן ביוה"כ ובט' באב לא מברכין כלל אכסא... ולא מצי למימר לטעמי' לינוקא... דלמא אחי למיסרך (! כצ"ל) כדא-תא בעירובין אבל בשאר תעניות דקי"ל (ר"ה יח ע"ב) רצו מתענין רצו אין מתענין... יהבינן לינוקא... בחו"ה"כ ובת"ב גזרינן ובשאר תעניות לא גזרינן". מענין שאף ההשב"ם (הנ"ל) הזכיר רק ט' באב ויוה"כ. אולי סבור כי בתעניות אחרות פשוט שאפשר לתח לינוקא משום שקלות הן (או שלא הזכירן כי נגמרות הן בק"ו מט"ב ויוה"כ). הרמ"א (יו"ד רסה:ד) מבחין בין שאר תעניות (נותנים לתינוקות) ליוה"כ (נותנים לתינוק הנימול). אבחנתו ברורה. בדאורייתא חיישינן ובדרבנן לא חיישינן (כפי שהבין המג"א תקנט ס"ק ט).

15. מוזכר במבוא לס' והזהיר ע' ג סעיף ו.

16. הכתרת (ע"פ כ"י אלמנצי - בריטניש מוזיאום - ח"א סי' קיד): "ועוד לו (כותרת סימן קיג היא: "לרבינו האיי ז"ל ז"ל כחב בפירוש ברכות היה עומד בחפלה ונזכר שהחפלל...". בש"ח נהפך הקטע לחשובה. כבר עמדו חכמים על חופעה זו שבש"ח (עי' למשל במבוא לאשכול ע' לט). אף העתקת הקטע היא ע"פ כה"י הנ"ל.

17. אנו ודאי היינו רואים כאן שתי השקפות שונות של אמוראים. אולם, דרכו של רב האי בלימודו היא להתאמה (הרמוניזציה) וליישב סתירות בין דיעות חכמים ובין סוגיות.

18. עי' רש"י (בברכות שם ד"ה יחומה) ותוס' (שם ד"ה אמן) האומדים על הסחירה בין הסוגיות. הם מבחינים בין מקום שהעונה יודע איזו ברכה מברכים להיכן שאינו יודע.

19. וכן כתב רב האי (בחג"א חרפ"ז ע' קיב), "אם חתום פסול ברישא חלינן... אינמי חתם פסול בסוף חלינן... ובהא מילתא הו דקחני היו ד' או ה'... ואמ' עלה מסייע ליה לחזקיה... אלמ' או קרובין בתחילה או קרובין בסוף כשה". נחלקו הראשונים באלו מקרים מכשירים (עי' למשל תוס' שם ד"ה דאמר). שיטה מיוחדת לרב האי לקבוע את ההלכה על פי דרכו זו בהלכה.

20. הריטב"א (ב"ב שם) סמך את ידיו על דיעה זו. "ונראין דברי האומרים שאפי' חזר האב וירשה או לקחה מן הבן אין לו ללוקח כלום דלא דמיא האי לחזר ולקחה מבעלים ⁴⁴ הראשונים דהתם... נחמא ליה דלא ליקרינה גזלנא או דליקום בהימנותיה אבל הכא... אין כאן חשש...".

21. אכן כך הוא פוסק אף במש"ש, השער הששי מן הנשבעין ונושלין (ע' ע, ד"ו יד ע"א), "אם טוען בפני עדים פרעתינו והלכנו להם, אם יתכן להתברר הדבר מפי אחתם העדים יתברר".

22. וכן להלן כשנזכיר "חייב מודה", כוונתנו, "או שיש הוכחה אחרת שלא גבתה".

23. ברור כי אין להשוות מקרים אחרים למקום שאין כותבים כתובה, ששם גובה האשה מכות תנאי בי"ד. במקום שכותבים כתובה הדרך הרגילה לגבייה היא כהוצאת הכתובה. אם אין לה כתובתה נתרועעה טענתה ויש מקום לחשוש לפירעון. וע"ע אוצה"ג ב"מ צח.

24. זכן מפרש המאירי (ע' (479), "שהיחומים מודים לה שלא פרעו".

25. דעתו בסימן מ (=לט) שאין להוציא את הבהמה, יסודה במסקנותיו כאן.

26. אלא שאף הוא סבור שאין המשנה מדברת ברועה גוי, מכיוון שאין למסור בהמה לגוי לעולם מחשש רביעה (עי"ש ע"נב ואילך).

27. במ"מ מלוה ט"ט, "כחבו קצת מפרים ז"ל שאע"פ שאין נותן לו שכר עמלו מותר כל האחריות הדרך ברשות מוכר". זאת, כנראה, שיטת רש"י המטעים, "מקבל עליו אחריות... כיון דמיתייב באונסין" אז חייב לתת לו שכרו כפועל (ב"מ סח ע"א ד"ה אין מוסיבין חנוני. וכעין זה שם בד"ה אין מוסיבין תרנגולין). מאידך, "אם קיבל עליו מוכר אחריות", אין רש"י מזכיר נתינת שכר (שם עג רע"א). הריטב"א מפרש: בשם רבו שכאן זה דרך מו"מ, וא"כ מה שסו"ק הלוקח, לעצמו טורח להרווח יותר. זאת, שיטת הרמב"ן (במלחמות לדרך סה-לו ע"ב) המפרש, "כגון שאמר לו... אם אוכל להרויח דוחר בטרחי ועמלי שלי הוא".

קונטרסים וקבוצותא. קונטרסים¹ א

השואלים מאת הגאונים היו מקבצים את התשובות שקיבלו מהם. קובץ יסודי כזה, שתשובותיו כולן משיב אחד, נקרא קונטרס (ובערבית דרג). היו להם קונטרסים מקוריים כאלה, בצורה שבה יצאו מתחת ידו של המשיב (שכן אף שאילוח נתקבלו מאת שואלים, בקבוצה). ישנם קונטרסים עם מספר תשובות גדול, ואחרים עם מספר תשובותיהם קטן. קונטרסים מסוג זה היו מוכרים לכמה מן הראשונים. חלקים מקונטרסים מצויים אף באוספי תשובות הגאונים שנדפסו. מן האמור לעיל יוצא שתשובה מסוימת יכולה להשתייך לקונטרס מקורי אחד בלבד. עוד יוצא כי אם אנו מצליחים לזהות משיב של אחת התשובות שבקונטרס מקורי, אזי רשאים אנו לייחס לו את הקונטרס כולו.

השואלים (מקבלי התשובות) היו מקבצים את הקונטרסים לאוספים גדולים יותר שנקראו כרכים או ספרים. כל כרך הכיל קונטרסים מספר (מגאונים שונים או מאותו הגאון). את הספרים האלה הזכיר הרמב"ם במבואו למשנה תורה, "ואותם השואלים מקבצים התשובות ועושים מהם ספרים".

מכיוון שלא יכלו כל החכמים לזכור חמיד את כל מה שהכילו האוספים-ובוודאי שלא זכרו בעל פה את תוכנה של כל תשובה ותשובה- וכל שכן שלא כל אחד יכול היה להוציא ממון רב על העתקת ספרים שלמים, על כן רשמו מפתחות (ובלשון אחר- רשימות). אותם המפתחות נרשמו בדרך כלל על ידי אדם אחר זולת השואל (בעל הכרך) כדי שידע היכן נמצאות תשובות סוגות לעת שירצה להשתמש בהן. ממילא, היו הרשימות מיוסדות על כל הקונטרסים שבכרך (או שבכרכים מספר). לרוב נרשמו המפתחות בדייקנות. מתוך המפתחות ניתן ללמוד על הקונטרסים המקוריים- על התשובות שהכילן, להיכן נשלחו, וזהותו של המשיב. רשימות כאלו נמצאו בגניזה ופורסמו על ידי חוקרים מספר (ועל כל העניינים האלה עי' במאמרו של פרופ' אברמסון הנזכר בהערה 1א).

והרי קונטרסים אחר- לדעתנו- מכילים תשובות של רב האי גאון, הגם עליהן הסתמכנו במהלך המחקר:

תג"ה לז- מג (המסומנות שט א-ז).

בכותרת שלפני סימן לז כתוב, "שאלות אלו ששאלו אחינו חלמודי חכמ' שבמדינת חלמסאן מארץ מבוא השמש". שם המשיב לא נרשם שם. אולם הרכבי סי' מג ציין (ע' 347-349 עיי"ש) ששני הסימנים הראשונים נמצאים יחד אף בתוש"ר ח"ב ע' 31 ואילך ובמזו"מ קלג והערה א' - קלו (וע"ע בגאוניקה 287). שם הכותרת מליאה¹ (וכמוה אף השאילה הראשונה), ובמפורש מוזכר שהמשיב הוא רה"ג².

סימן מג נמצא בארמית בעיטור ח"א כג ע"א על שם רב האי. לגבה מציין פרופ' אברמסון (ס' היובל לולפסון ע' יד הערה 23), "חשוה"ג הרכבי סי' מג מחשבות רש"ג ורב האי לתלמסאן (עייין ראש סי' לז) ".הוי אומר שאף סימן מג מאותו הקונטרס הוא, דהיינו שכל החשובות (לז-מג) מקבוצה אחת הן. כנראה שאף גינצברג הניח שכל החשובות האלו מקובץ אחד הן, ועל כן מציין (בגאוניקה ע' 135) שסימנים מא-ב (אשר נדפסו שם 139-140 בסדר הפוך) יוחסו לרה"ג³ זו ודאי גם הנחת אסף (קר"ס כס ע' 64) המיחס סי' מג לרה"ג.

תג"ה שטו-שכח (המסומנות [א]-יד);

לפני סימן שטו יש כותרת "שאלתא אילין דבעא מר' יעקב בר מר משה דמן מדינת קאבס דבמערבא". לקדם מרנ' ורבנ' האיי ראש מחיבתא [כריה דמרנא ורבנא שרירא ראש מחיבתא]³ בריה דמרנא ורבנא חנניה ... ". לאחר סימן שטח יש סיום "יהי רצון מלפני... יהי עליך לעולם". נראה שכל החשובות האלו הן באמת מאותו הקונטרס, אלא שהקונטרס כפי שנדפס בתג"ה אינו שלם והוא הכיל חשובות נוספות.

סימנים שטו-שכז מסומנים, כאמור, א-יג. סימן שכח מסומן "ח : י"ד". "יח" הוא ודאי הסימון הנכון מאותו רישום (עי' להלן) אלא שבזמן מאוחר יותר אחרי שנפלו האמצעים הוא סומן "יד" כהמשך ל"יג". סוף [יג] (=תג"ה שכז המסומן יג), יד, טו וראשית טז מאותו רישום נדפסו בתג"ה אחר"ס ע' 4-101.

חשובה נוספת מקונטרס זה הובאה בפי' ר"ז אגמתי⁵ לרי"ף ב"ב 304 ע"ב, "רבי' האי ז"ל דר"ג (קונטרס) למפרע (שהשאלה הראשונה שבו היא "למפרע" [=סימן שטו "אמ' למפרע מהו"] כ (השאילה העשרים של הקונטרס) כל מאי דסליק... ". אם כן יש לנו עדותו של ראשון שהקונטרס הכיל לפחות עשרים שאלות. לפי זה יש לפרש את המלים "נשלם כ"ז" הכתובים בסוף סימן שכח (בתג"ה) לפני הסיום, שהכוונה למספר השאלות שהקונטרס הכיל (עי' להלן). דהיינו נשלם קונטרס בן עשרים ושבע שאלות, וכעת מסיימים בסיום. מדברי ר"ז אגמתי למדנו עוד שסימן שטו הוא באמת הסימן הראשון שבקונטרס. אם כן ידועים לנו סימנים א-טס מהקונטרס (רישום שוטף בתג"ה ובתג"א), וסימנים יח וכו'. על חלק מהם יש לנו עדויות עצמאיות שהן לרה"ג (עי' בתג"א הנ"ל במבוא לקטע; ר"ז אגמתי הנ"ל, וסימן שכז [!]) על שם רב האי בעיטור ח"א מט ע"ד).

והנה בגאוניקה ח"ב ע' 56 פירסם גינצברג חלק מקונטרס המכיל סימנים יז-כז. סימן יח הוא בדיוק החשובה שעליה נרשם יח בתג"ה (סימן שטח). סימן כ הוא "בחרא והא דאמור רבנן יתיב ר' ירמיה קמיה דר' זירא ". מעיר גינצ' שאין הפיסקה בב"ב. אולם, האמת היא שהכוונה אכן לב"ב קמ ע"א, שהיא בדיוק הסוגיה שעליה הביא ר"ז אגמתי משאלה ב. אלא שלפנינו "יתיב ר' ירמיה קמיה דרבי אבהו ". אין לדעת אם לשואלים היתה גירסה אחרת בגמרא (שלא מצאנו ריעה לה) או שזו אשגרתא של המעתיק אגב המקומות המרובים שבהם נזכר שישב ר' ירמיה לפניו רבו ר' זירא. (לסימן יז עדות עצמאית בריצ"ג המצ"ש בגאוניקה הערה 1 - שהחשובה לרה"ג).

יוצא שלפנינו המשך הקונטרס מסימן יז עד סימן כז. אע"פ שיתכן כי היה לקונטרס המשך שנאבד, נראה יותר להניח ע"פ הרשום בסוף סימן שכח (שהזכרנו לעיל) שהוא הכיל אמנם רק כז סימנים. אם זה נכון הרי שכל השאלות עכשיו ידועות לנו. חלק מהתשובות, מאידך, חסירות. אם צודקת השערתו של לוי (אוצה"ג יו"ט 39 הערה ז) שסימן כג הוא המובא בערוך ערך מוקצה, הרי שזכינו לזהות תשובה נוספת (מסנתנו מחזקה את השערת פרופ' אפשטיין [בנ"ל] שהכוונה בסימן כה היא אכן לפירוש שבת לרש"ג ורה"ג).

תב"ה רל-רסד.

בקונטרס זה - לר' יעקב ב"ר נסים מקירואן - דן פרופ' אברמסון בסיני נד ע' כג-כה (וע"ע במרכזים ע' 55 ורנ"ג ע' יט והע' 17). ממסנותיו (ע' כה): "כל התשובות כולן לשניהם (רש"ג ורה"ג) הן... תב"ה אין לפנינו הקונטרס המקורי ונשמטו ממנו כמה תשובות שרשומות ב"גאוניקה" (3-62, משם לוקטו רמז-רנח)... אין הקונטרס שבת"ה שלם, אלא שהשמיטו המעתיקים מה שלא נראה בעיניהם להעתיק". יוצא, איפוא, שאפשר כי הרשימה הקטועה בגאוניקה הנ"ל היא מרשימה שלימה. זאת ועוד, אע"פ שאין הקונטרס שבת"ה מקורי, הרי שעלינו להניח כי התשובות הרשומות שם הן לקטות מהקונטרס המקורי, אלא אם כן יש לנו סיבה להניח שאין הדבר כן. לדוגמה: "תשובות בלשון רבים אינן אליו" (לר' יעקב. במרכזים שם). על כן יש לקבוע שסימן רלד אינו מן הקונטרס הזה. כמו כן יש להוציא את סימן רלב השייך לקונטרס אחר (גאוניקה 230-1 ע' לבלן), ואף את סימן רסג המיוחס לרש"ג בלבד (אוצה"ג ברכות קכט) ואילו רב האי באמת סבור אחרת (שם קכז). אך חוץ מאלה, אפשר להניח שהשאר הם מקונטרס זה, מרש"ג ורה"ג לריב"נ מקירואן. קרוב לוודאי שכן הוא לגבי הרשומים בגאוניקה הנ"ל.

סמוכין לכך שהקונטרס מרש"ג ורה"ג לריב"נ - ע"פ עדויות עצמאיות לסימנים השונים - הם כדלקמן (נוסף על הכוחרת שלפני סימן רל):
 "על סימן רסד יש עדות מפורשת מתשובת ר' שרירא (ורב האיי?)... נשלחה לקירואן לר' יעקב ב"ר נסים" (סיני ע' כה ועיי"ש).
 על סימן רנ (= גאוניקה מב) "יש לנו עדות מפורשת שהיא מרב שרירא ורב האיי ונשלחה לר' יעקב ב"ר נסים" (שם ע' כד ועיי"ש).
 "סימן רלא... בשם רב שרירא ורב האיי" (שם ע' כה ועיי"ש).
 על סימן רנו (=גאוניקה נו) עדות מפורשת באשכול (ח"א 104) ש"נשאל מר רב שרירא ורב האיי".
 סימן רנג (=גאוניקה נ) על שם רבינו האיי בר' יהודה אלמדרי (אוצה"ג כחובות תקנב).
 סימן רנו (=גאוניקה נה) על שם רב האי ברי"ץ גאאת (עי' אוצה"ג ר"ה קלה).

המובא ברי"ף שבועות אלף קנח מ" רבינו האיי ורב שרירא גאונים "יסודו כנראה בסימן רלה.
 אפשר כי סימן לט בגאוניקה הוא מה שמובא בר"ז אגמתי 128 רע"א "ונשאל מר רב האיי גאון ז"ל המלוה את חבירו על המשכון ואבד".
 על סימן רנה וגאוניקה נד ע' להלן. 5א
 מכל הנ"ל נראה שלפנינו בעיקר ליקוט מקונטרס אחד מרש"ג ורה"ג לר' יעקב בר"נ מקירואן.

ראוי לעמוד במיוחד על סימן נד בגאוניקה, "פיר' גמ' דהני תרתין הילכאחא שני גיטין" (עי' סיני ס"ע כה). נראה שכלולות בן שתי תשובות, וזהו מכלל המלים "הני תרתין הילכאחא". הראשונה - "שני גיטין שכחבן זה בצט זה" - נרמזה ע"י המלים "שני גיטין" בגאוניקה. היא נדפסה בשלימות בשע"צ ג' ב' טו על שם רב האיי. השניה "גט שכחבו עברית וצדיו יוונית" נדפסה כתב"ה סימן רנה, וממנה הביא הרא"ש (שו"ת הרא"ש מה"ק) בשם "רב האיי גאון ז"ל". כנראה ששתי השאלות נשאלו יחד ועל כן נהיו לסימן אחד. ברשימה בגאוניקה נאמר, כפי שהראינו, שהן שתיים, אך - כנהוג ברשימות אלו -

נרשמו רק המלים הראשונות של הראשונה. התחלת השניה⁶ אכן נמצאת בסוף הראשונה
 פשע"צ הנ"ל, בלי קשר ענייני למה שקדם: "והילכתא" גט שכתבו עברית ועדיו
 יונית כשר ". אך יותר לא הועתק. ואילו בתג"ה הראשונה כלל לא נזכרה. ^{זכר}
 להיותן שתיים נשאר, והוא מה שכתוב בראש התשובה "ושאלת עוד", שהוא המקום
 היחידי בכל הקובץ הזה שכתוב כך. הטעם הוא, כמובן, מפני ששאלה זו - כפי
 שהראינו - הייתה צמודה לשאלה אחרת.

תג"ה טז-לו.

" נמצא קונטרס שאלות (ותשובות עליהן) ששאל רב בהלול בר יוסף ור'
 שמואל בר אברהם תארתיו וכו' - בחשובות הגאונים הרכבי, עמ' 7, ובסוף
 הקונטרס (עמ' 14, סוף סימן לו): ' יהי רצון מלפניו... ישע רב... ' שמא
 עדיין תשובות רב שרירא הן שכתבן רב האיי? ... בוודאי נכתבו התשובות על ידי
 שניהם, שכתבו שחשב לנכון הרכבי והסכים עמו מילר " (פרופ' אברמסון, במרכזים
 ע' 83 עיי"ש. וע"ע המצ"ש בהערה 11). אם כן עלינו להניח שכל התשובות הללו
 הן מקונטרס זה מרש"ג ורה"ג אלא אם כן יש סיבה לקבוע שתשובה מסוימת אינה
 מן הקונטרס הזה. אפשר להוציא לעת עתה את סימן כה, שנרשם בקונטרס אחר
 (עי' עליו לקמן) בגנזי שכטר ב' ע' 6-425 סימן מט (= מספרות הגאונים 226
 סימן מח), וכנראה אף את סימן כב, שנרשם גם הוא בקונטרס אחר, בס'
 היובל לוולפסון ע' יח ואילך (עי' עליו להלן ע' 248) סימן כא.

קרוב לוודאי שהקונטרס, כפי שצפס בתג"ה, אינו שלם. ראייה לטענה זו
 אפשר להביא מדברי ר"ז אגמתי (139 סע"א), "הוא אל כלאם (דברים אלה)
 לרבי' האיי ז"ל דרג' ראובן שנתן לשמעון אלף זהובים בשותפות ד' " (התשובה
 הרביעית מהקונטרס). מסתבר שראש הקונטרס הנ"ל זהה לראש הקונטרס שאנו
 עוסקים בו, אשר נרשם לפני סימן ט"ז וסומן א', "ראובן שנתן לשמע' מאה
 זהובים בשותפות חמשים מלוה וחמשים פקדון וכול' ". אין בכוחו של ההבדל
 הקטן (אלף-מאה) להוציא מידי הסתברות זו. התשובה שר"ז אגמתי דן בה (המובאת
 ברי"ף ב"מ תקכו) היא זו שפורטמה בחשוה"ג מרמזשטיין ע' נד סימן 3 (וסלק
 ממנה בגאוניקה ע' 9-208). אם כן הקונטרס הכיל לפחות אף את התשובה הזאת.

מענין הדבר כי גם בקבוצה שממנה פורסמה כתשובה"ג מרמרטטין, התשובה היא סימן ד' (עי' חג"א חש"ב ע' 81) כמו ברישום המקורי שבר"ז אגמתי. אם אין זה מקרה גרידא, יוצא שכל הקבוצה בכתשובה"ג מרמרטטין (ע' נג-ה) באה מאותו הקונטרס. אם אמנם כן הדבר הרווחנו תשובה נוספת מהקונטרס (ע' נג סימן 2 = חג"א חש"ב ע' 82 סימן עג) ופיסקאות משתי תשובות נוספות (ע' נג סימן 1 וע' נה סימן ה).

חג"א חש"ב ע' 102-3; 60-2, ס' היובל לסיני ע' חיב-ז, + חג"א חרפ"ט ע' 117-8 סי' יט, מג"ק עט (ב), וחג"ה תלט.

הקונטרס הוא מרש"ג ורה"ג לר' יהודה בק ר' יוסף ריש כלא. פרופ' אברמסון דן בקונטרס דיון מפורט בס' היובל לסיני ע' חג ואללך ובסיני נ' ע' שטו-שיז (עי"ש היטב). הפתיחה לקונטרס (בצורה מקוצרת מאוד) ושני הסימנים הראשונים שבו נמצאים אמנם בקבוצה שבחג"ה חלד-חמב, ואחריהם בא סיוס לקונטרס, אולם "ספק" אם זוהי חתימת הקונטרס שהתחיל בסימן חלד" (במרכזים ע' 79). אע"פ ש"אפשר שכל הקונטרס כולו נשלח לרב יהודה ראש כול"ק" (ס' סיני ע' חו), הרי אין לכך הוכחה מכרעת.

מאידך,
הקבוצה האחרת (חג"א חש"ב וס' סיני), נראית מקורית ומתאימה לרשימה מכ"י אדלר ולקטע מכ"י קמברידז' שפרופ' אברמסון דן בהם בסיני הנ"ל. ואלו מסקנותיו (שם ע' שיז): הקונטרס שבחג"ה אינו מקורי. רשימת כ"י אדלר מתאימה לקבוצה חג"א חש"ב-ס' סיני. אפשר שכל הרשימה התאימה לקונטרס. ממילא חג"א חרפ"ט ומג"ק הנ"ל הן מהקונטרס. על פי מסקנות אלו יש לקבוע לגבי הקבוצה שבחג"ה: חוץ משני הסימנים הראשונים הנ"ל וסימן תלט הנמצא בכ"י קמברידז' הנ"ל, אפשר לייחס לרה"ג רק את אותן התשובות מתוך הקבוצה אשר עליהן עדות עצמאית על בעלותו (עי' ס' סיני ע' חד ואילך).

חג"ה נט-סז + חג"א חרפ"ט 105-7 ושע"צ מא ע"ב סימן לא.

על קונטרס זה עי' דברי פרופ' אברמסון בס' היובל לולפסון ע' יא, וע' יג והערות. לפי הפתיחה והסיום הקונטרס הוא לר' נחמיה בר מ"ר עובדיה ומ"ר משה ב"ר שמואל בר גאמע מקאבס, ונכתב בסוף חדש סבת שנת שכ"ז. לפי הכותרת המליאה בגנ"ק א' ע' 1 החשובות הן לרה"ג (ולזה מתאים התאריך). כבר הראה פרופ' אברמסון (שם הערה 12) שסימן סז לא התהה החשובה האחרונה שבקונטרס, מאידך, מהרשימה (בס' ולפסון) ברור שסימן נט אכן היה ראש קונטרס. מסקנת פרופ' אברמסון היא, " שאין הקונטרס של הרכבי הקונטרס המקורי אלא הועתק ממנו מה שהועתק ונשמט ממנו ". הוי אומר, (כפי שנאמר לגבי חג"ה רל-רסד) שקבוצה זו בחג"ה (והשלמחה בתג"א חרפ"ט 105-7) מלוקטת אמנם מהקונטרס המקורי, וכל הקבוצה הזאת היא אכן ^{הקונטרס} ~~הקונטרס~~, אלא שהיא מהווה רק חלק קטן ממנו. למדנו מהרשימה הנ"ל שהקונטרס הכיל לפחות מ"ג שאלות, ושה"מג" היא זו שבתג"ה סימן סה. עוד למדנו שש"יב" ממנו היא זו שבשע"צ מא ע"ב (ד' ב') לא.

עדויות עצמאיות על תשובות מקבוצה זו שהן לרה"ג הן כדלקמן: סימן ס-קמ"ע ממנו ע"ש רה"ג אוצ"ה ג' ליטין יז (והקריאה במח"ר ברורה שצ"ל " שבחות השם "), והוא גם קרוב מאד בלשונו לסימן יט שהוא לרה"ג (וע"ע סימן טו). סימן סג ע"ש רב האי באשכול ח"א ע' 149. על סימן סז עדות הראב"ד (בעלי הנפש סוף שער הפרישה) שהוא לרה"ג.

והנה ממצאת קבוצה אחרת (גנ"ק א' 4-1, ה' 5-33 ובמבוא לקטע [עי"ש]), והסימנים הראשונים אף בגאוניקה 284-3, ועי' פרופ' אברמסון הנ"ל) שלפחות בחלקה לקוטה מקונטרס זה לקאבס, ואשר סימן א' שבה הוא אמנם סימן נט שבחג"ה. שםמן ג' הוא סימן ס שבתג"ה (ורק שנים אלו נמצאים בשתי הקבוצות גם יחד). סימן ב' הוא התשובה שנדפסה בשע"צ פג ע"ב (ד' ו') כט בלי שם גאון. מכיוון שהיא מופיעה כאן בין שתי תשובות שהן מהקונטרס המקורי, קרוב להניח שגם היא מקונטרס זה. אך לגבי שאר החשובות שבקובץ זה אין לדעת אם לפסוק מהקונטרס שלננו או שקבוצה זו היא לקט מקונטרסים שונים. סימן ח (עי' דברי לוי' במבוא לקטע שבגנ"ק ה') למשל, נדפס באוצ"ה ג' חגיגה כ, ולאחריו סיום השונה מזה שנדפס אחרי הלקט בתג"ה הנ"ל. על כן לעת עתה אין להכריע שאר הסימנים בקבוצה זו הם אמנם מהקונטרס שלנו.

רשימות ע"פ הקונטרס " הדר עם הנכרי בצצר " בס' היובל ולפסון ע' וא-ב
וגנ"ש ע' 427-431 (= חשוה"ג מררשטיין ע' מה-ז).

ע' בהערות פרופ' אברמסון לס' ולפסון הנ"ל בהן הוא מראה שהרשימות
 הן אמנם מקונטרס זה. ועי' בהערות לכל הנ"ל על החשובות מקונטרס זה
 הנמצאות בידינו. סימנים יח-כג נדרסמו (באותו רישום) בגנ"ש ע' 49-68.

7

נראה שהקונטרס הוא לקירואן משום שאנו יודעים על סימנים מספר שנשלחו
 לקירואן או שמתיחסים לשאלות שנשאלו מקירואן. ואלו הם:
 לא- חשוכה רב האי לר' נסים (עי' מבוא לרנ"ג ר"ע לג' והערה 58).
 לב- חשוכה רב האי ל" רב יוסף בר מר ברכיה ורבנן וחלמדיה דבי מדרשא דמר
 יעקב ראש כלה בר מר נסים " (אוצה"ג חגיגה כא).
 כב- " שאלנו מאדונינו לעסק מי שנשבע שלא ידין בדיני ישראל ולעסק מי
 שנשבע שלא ידין לפני דיאן של אותה העיר והוא קבוע עליהם ". " ראובן
 נשבע שלא ידין בדיני ישראל " נרשם בס' היובל ולפסון ע' טו (ועי' הערה
 31) מהקונטרס " על אודות התקיעות " (שם ע' יד). חשוכה זו " על אודות
 התקיעות " היא חשוכה רב האי לקירואן (אוצה"ג ר"ה קיז והערה ה), ומסתבר
 שכל הקונטרס ההוא לקירואן. אם כן, השואלים הכותבים "שאלנו", גם הם
 מקירואן. באשר לחלק השני אפשר שהכוונה לחג"ה קפ " ראובן נשבע שלא ישב
 לפני בית דין שלאותה העיר שהוא שוכן... בית דין קבוע " (עי' הערה 31
 בס' ולפסון הנ"ל). על סימן קעה יש כותרת " שאילאחא אילין דשדרו מרי ורבנא
 יוסף בן מרי ורב' ברכיה ורבנן דשכיחין בי מדרשא דמר רב יעקב ראש כלא
 בר רב נסים... לבי דינא דמרנא ורבנא האי " . ראינו שאף סימן לב הוא
 להם (וע"ע גנ"ש ע' 47 לסימן כ).

נוסף על אלו ישנן עדויות עצמאיות על בעלותו של רה"ג לסימנים הבאים:
 יט- חג"א חש"ב ע' 181 סימן יח.
 כ- עי' גנ"ש 7-46.
 מ- ר"ז אגמתי לרי"ף ב"מ 149 ע"א.

על סימן לג עי' דברי אסף (חג"א חש"ב ס"ע 20- ר"ע 21). דבריו כי
 סימן זה " רשומה היא בג"ה סי' רכ"א בין " שאלות דאחיאן מן בצרה " קשים
 לשיטתנו שהחשובות הן לקירואן. אלא שסימן זה באמת לא נרשם ברשימת
 השאלות מבצרה בגאוניקה ע' 71, ואפשר שהוא לא היה בקונטרס המקורי מבצרה⁸

הרשימה היא מסוג הרשימות מקונטרסים. אין היא המשך של הקונטרס מבצרה בע' 71 (פרופ' אברמסון ב"ס' היובל לולפסון ע' יז הערה 1), אלא מקונטרס אחר. אנו מכירים שתי קבוצות נוספות מתוך השאלות האלו, אך הרשימה שלנו מליאה יותר משתיהן. סימנים ט-יא באים יחד- בסדר הזה- בחג"א ח"ב ע' 144-6; וע' 104-5 (עי' המבואות לקטעים), והם מסומנים [ו]-ח (דהיינו שבנקודה המקבילה הקבוצה ההיא הכילה פחות סימנים מהרשימה שלנו). משם ראייה נוספת שהתשובות הן מקבוצה אחת כי סימן י פותח "שוב שאלה" וגם בראש סימן יא "שוב שא" [לה]. חג"ה קפא-ב (!כצ"ל) לוקטו מסימנים ט, יג שברשימתנו.

באשר לבעלות על החשובות: כפי שציין אסף (שם ע' 103), על סימן י עדות האשכול שהוא לרה"ג. בסימנים יג-ד המשיב נשאל על ספר שבועות שחיבר, והכוונה לס' מש"ש לרה"ג (עי' ההערות בשע"צ המצ"ש בגאוניקה ובחג"ה הנ"ל). אם כן קרוב לוודאי שהרשימה כולה היא מקונטרס מרה"ג (ועי' בהערות שבגאוניקה ושבמבואות אסף הנ"ל לזיהוי החשובות).

חג"ה שמה-שנ.

לפני שמה באה כותרת, "שאלות מר רב יעקב בר מר רב נסים ממדינת קירואן", ואחרי שנ התאריך "שבת ש"ב". בין סימן שמו לסימן שמד היתה חשבה אחרת, והיא נדפסה יחד אתן בגנ"ק ב' 9-18. והנה, אותה החשובה נדפסה שוב מכ"י אחר בחג"א תרפ"ט ע' 127 (ועי' המבוא לקטע) עם כותרת: "חשובה לרבנו שרירא גאון ורבנו רבנו האיי אב... למר יעקב בר נסים קירואני שנת ש"ב". מכיוון שהסימנים האמצעיים שבקבוצה באו יחד במק"א, ועל הסימן האמצעי נמצאה כותרת (בכ"י אחר) המתאימה למה שכתוב לפני הסימן הראשון ואחרי האחרון (בחג"ה), הרי שאפשר להניח שכל החשובות בקבוצה זו הן אמנם מאותו הקונטרס. כן הניח פרופ' אברמסון (מבוא לרנ"ג ע' יח, עיי"ש), וקבע כי "קבוצת החשובות שבששסבס-הגאונים הרכבי, סי' שמה-שנ, ונשלחה בשנת (אלף) שב (לשטרות) "לר' יעקב ב"ר נסים.

חג"ה סח-פא.

" ברור שכל הקונטרס הוא מחשובותיו של רב האיי לרב יוסף " (פרופ' אברמסון, במרכזים ע"ע 46). " ברור שהקונטרס כולו הוא לרב האיי " (שם ע' 55. ועי' הדיון המפורט בקונטרס, שם ע' 46-55).

מספרות הגאונים ע' 225-7 (והוא הקונטרס הרביעי שבחשוה"ג מרמרשטיין ס"ע לט ואילך = גנ"ק ב' ע' 43-4 ו גנ"ש ב' ע' 425-7).

תג"ה רפכ-שט הם מתוך הקבוצה הזאת ומקבילים לסימנים א, ד, יג, יו, יז, כא, כב, כד, כז, כח, ל, לג, מ, מא-ג, נז, ס-סט.¹⁰ הקבוצה היא "לאבו יעקוב אלאנדלסי גואב (חשובות) אדונינו שרירא ואב בנו ז"ל" (מכות-ע"א) רק סימן שב וראש סימן שחיאננס ברשימה. אין לדעת בכירור אם הם היו בקבוצה והושמטו ברשימות או שנוספו לקבוצה שבתג"ה. עכ"פ, לעה עתה אי אפשר לקבוע בוודאות שהן מקבוצה זו.

גאניקה 230-1

בקטע זה דן פרופ' אברמסון (במרכזים 49-52, וסיכומו בע' 55), ומסיק שקטע זה הוא קונטרס שמכיל חשובות רה"ג. יש להוסיף כי אפשר שהמובא על שם רב האי בעיסור (אוצה"ג גיטין שפג וע"ע שפד) לקוח מסימן [ד].

"אלדרג אלתאסע" (הקונטרס התשיעי), ס' היובל לוולפסון ע' יח-כא.

הקונטרס מזל "שריר [א] גאון והאיי אב ז"ל" (ע"פ גנ"ש ומרמרשטיין המצ"ש בהערה א), ועי' עליו שם ע' יז-ח.

"אלדרג אלרבע" (הקונטרס הרביעי), גאניקה ע' 57-8.

"שאלות מרב משולם... לרבנו שרירא גאון והאיי אב ז"ל" .. ב.מ.

לוינ ב" רב שרירא, מתקופת הגאונים " (ע' 32 ואילך) הביא את

החשובות הידועות.

"אלדרג אלחאסע" (הקונטרס החשיעי), גאוניקה ע' 69

התשובה הראשונה של הקונטרס נדמה אף בחג"ה רז, וכנראה חסימן רח (ס)
היא התשובה האחרונה שלו. הקונטרס הוא משל "רבנו האי גאון" ל"רב
יהודה ריש סידרא בריה דמר רב יוסף". עי' במרכזים ע' 1-80.

"אלדרג אלחאני עשר" (הקונטרס השנים עשר), גאוניקה ע' 71 (וחג"ה רכא-ב)

"שאלות לרבנו האי... מן אלבצרה", בענינים חונים במסכת ב"ב. ועי'
י.נ. אפשטיין במבוא לפירה"ג לטהרות ע' 25.

גאוניקה ע' 67

"שאלות מר יעקב בן מרבי נסים לרבנו שריא גאון והאי אב". ועי'
במבוא ל"רנ"ג ע' יח והערה 16.

חג"ה שנא-חטט

"שאלות בני קאבס לפני גאון מר רב שריא והאי אב בנו". ועי'
במרכזים ע' 101. אלא ששלימותו ומקוריותו של הקונטרס בספק מכיוון
חסימנים שנו-ח נדמו-כפי הנראה- בריימה אחרת (מספרות ע' 7-225 ועוד. עי'
לעיל). עי' על כך י.נ. אפשטיין, דביר ב' ע' 323.

בתוך קבצי תשובות הגאונים (המודפסים) ישנן אף קבוצות של תשובות.
 יד מן הקבוצות שטעונות הוכחה כי אמנם קבוצות הנה. בקבוצות כאלו, שייחסנו
 לרה"ג, נעסוק בממשך דברינו. ישנן, מאידך, קבוצות אחרות שיכול כל המעיין
 בהן להכיר מיד שהן אמנם קבוצות. אם קבוצה כזאת מיוחסת כולה לגאון
 מסויים, הרי שהייחוס הנו מבורש וממורט (ועי' למשל דברי מ. מרגליות,
 "החילוקים" ס"ע 46). ממילא אין צורך בהוכחה מיוחדת לגבי קבוצה מסוג
 זה המיוחסת לרה"ג.

והרי קבוצות של תשובות רה"ג, אשר אף עליהן הסתמכנו במהלך המחקר:

חג"ה שכט-שלה.

על קבוצה זאת כתב פרופ' אברמסון (רנ"ג ע' 260 הערה 88), "אם
 נאמר שכל קבוצת התשובות סי' שכט-שלה היא מקבוצה אחת... סי' אחד... נכתב
 בשנת שלג לשטרות... היא תשובת רב האיי שנשלחה ל' אלשיך אבי אלפצאיל בן
 ברכיה' (מקירואן) ". אף לוין (אוצה"ג ב"ק ע' 11 הערה ט) הניח, כנראה,
 שכולן מקבוצה אחת.

. סמוכין למסקנה זו הם הכותרת שלפני שכט, " שאילאתא אילין נפקן...
 לקדם מרנ' ורבנ' האיי... ", והסיוט לאחר שלה " כ"ז סליק " (עי' רנ"ג
 סנ"ל). סימן שלה על שם רב האיי בספר השטרות לברצלונה ע' 18 (חג"א
 חרפ"ז ע' קכז. ועי' ס' היובל לולפסון ע' יח הערה ו). אפשר שסימן שלג
 (א') הוא הרשום בשו"ר שטמ"ק לב"ב קלו ע"ב, " בתשובות רבינו האיי גאון
 ז"ל שגא מר האב מכורין עד שימות הבן כו' " (ויותר לא הועתק).

חג"ה רכג-ו; רכז-ט.

עי' במבוא לרנ"ג ע' כט, " האלות הללו (רכז-ט) סמוכות לקבוצת
 התשובות אל רב נסים-שם, סימנים רכג-רכז... רבינו והנגיד סמוכים זה לזה
 בחתי קבוצות של תשובות רב האיי ".

שע"צ עא ע"ב-עב ע"ב (ד' ה') ד-ח.

" אפשר שמסי' ד עד סי' ה הכל לרב האיי " (מבוא לרנ"ג ס"ע לא).

א. 1. עיקר דברינו בחיבור קונטרסים (והכרכים והמפתחות הקטורים בהם) שאוב ממאמרו של פרופ' אברמסון, מפתחות לחשובות גאונים, ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, ע' א-כג. יש לעיין שם היטב (ובעיקר בע' א-ב ובמצ"ש).

1. מסתבר שסינו ללשון יחיד ("שאלה זו") מכיוון שלא העתיקו את כל הקבוצה. במזו"מ המלה "יצאו" לא שונחה.

2. לפי התאריכים שבסימן לח יוצא שעד שגדלו הנערים ובאו לדין, רש"ג כבר לא היה בחיים.

3. כהשלמתו המסתברת של הרכבי בהערה א'.

4. כן הניח, כנראה, פרופ' אברמסון בתרביץ יש ע' 194, "חשה"ג סי' שיח (והיא חשובה רב האיי, משאלות דבעא מר' יעקב...), שם לפני סי' שטז) " (וע"ע "במרכזים" ע' 117 הערה 61), ואף פרופ' אפשטיין ז"ל (R.J. 64 ע' 214 הערה 1) שקבע כי סימן שכח הוא חשובה רה"ג.

5. חכם מערבי זה (עי' מבואו של לוין ע' 10) הכיר את הקונטרס שנשלח ל"מדינת קאבס דבמערבא".

א. 5. סימן רמט (=גאוניקה מא) על שם "גאון" בחידושי הגאונים לתענית (אוצה"ג תענית צה). אפשר שגאון סתם בחידושים אלה הוא תמיד רה"ג (או/ו רש"ג), עי' להלן בנספח 2.

6. מכאן הלשון "תרמין הילכאחא" שבגאוניקה.

7. אין שום ראיה שהוא המשך לקונטרס בני פאס שנדפס לפניו.

8. על סימן ל " עשר שירות ששאלת על מה אמר ", אין שום ודאות שהוא אכן החשובה בחג"ה סו, הנמצאת בקבוצה לקאבס (עי' לעיל ע' 245), המחחילה " מצינו בפירושי אדוננו מר רב סעדיה גאון נ"ע שהזכיר עשר שירות " (ועי' רנ"ג ע' 295 הע' 7).

9. עי' דברי לוין במבוא לקטע בענין הרישום. ואולי אפשר ללמוד מהמשך הרישום כי בין שמז (ד) לשמט (ט) היו חשובות נוספות.

10. סימן סט (במספרות) כולל כנראה כל מה שפירשו בסוגיה בן סירא, מאמצא סימן שח (א') (בחג"ה) עד סוף סימן שט.

ייחוס של תשובות שונות

ואלו תשובות שהזכרנו במחקר אשר ייתוסן לרה"ג מעון

הוכחה מיותרת.

א. גאון סתם ברי"ף, בר"ת וברמב"ן.

הנחנו לאורך המחקר כי גאון סתם המוזכר בראשונים הנ"ל

הנו רה"ג.¹ והרי נימוקינו לכך.

הרי"ף

כבר קבע בעל קורא הדורות (ה ע"א) כי כאשר הרי"ף מזכיר

"הגאון" או "וכ"כ הגאון" שכוונתו לרה"ג. הוכחתו היא מהגה"מ

ברכות פ"ה אות ו, "וכן פר"י אלפס בשם הגאון (לפנינו

ברי"ף – ברכות קעז – "והכין חזינא לגאון") שהוא רב האי.²

בעקבותיו הלכו בעל יד מלאכי (כללי הרי"ף סעיף יד), ר' אברהם

אליגרי (לב שמת מט ע"א-ע"ב)³, והחיד"א (שם הגדולים, מערכת

גדולים, אות ג קונטרס אחרון – גאון). וכך חזר וקבע דר. ב. מ.

לויך (גנ"ק ב ע' 30), "וסתם 'גאון' באלפס הלא הנו רב האי

גאון" (ואף פרופ' י.נ. אפשטיין שהביא את הדברים בביקורתו-דביר

ב 330 – לא חלק על קביעה זו).

אכן במקומות רבים שבהם מזכיר הרי"ף גאון סתם, אפשר

להוכיח שהכוונה לרה"ג. עי' למשל ברי"ף ב"ב חשפז "חזינא

לגאון" שהוא ממקו"מ שער לה (ונו"נ בו הראשונים), מכות אלף

סב "וחזינן לגאון" הלכות ממזו"מ ג (עי' עליו בהמשך נספח

זה), וסנהדרין אלף זבבעה"מ. וע"ע למשל באוצה"ג: ברכות קמד

והע"ט, שם הפי' קלה וע' 47 הע"א, שם רכז והע"טז, גיטין טו

הלכות משם יח, נדרים פה והערה ו, סוטה קיב והע"ה (ועי"ג

העניית לו והע"ז).

כתב דר. ה. ש. לוי (גנ"ק ה' ע' 95), "רב האיי גאון... הוא

"הגאון" סתם בר"ת ("ועי"ג פרופ' אפשטיין הנ"ל). וראה דברי פרופ' אברמסון (במרכזים ע' 54), "ותלק מהתשובה הובאה ברבינו חננאל לב"מ דף נ, ע"ב בשם 'גאון' (והוא רב האי) ". וכתב עוד (בהביאו את דברי האו"ז - לשוננו לו ע' 145), "פר"ת זצ"ל כתב רבינו הגאון זצ"ל (כלומר רב האיי גאון) ". ועוד במקומות רבים בר"ת ברור שגאון סתם הנו רה"ג.⁴ עי' למשל: או"ז ע"ז קמב " ובפר"ת זצ"ל כתב רבינו גאון זצ"ל שאמר " , והוא רב האי המובא שם ערב שבת:ב |ד|. ועי' פ"י ר"ת ב"מ מח סע"א " זה פירוש הגאון ז"ל " , הלכות ממקו"מ שער מא. וע"ע אוצה"ג תענית קיב (הלכות משם קיא), שם סה והערה ב, שם יומא כט, שם סוכה הפ"י רלג. ועי"ג שם תענית לו (מחדושי הגאונים לתענית) והערה ז; הרי סימנים לן ולז הנם למעשה המשך התשובה שבתידושי הגאונים לתענית המובאה שם בסימן לד.⁵

אפשר להקשות על דברינו ממה שהובא באוצה"ג לכתובות הפ"י יז. בר"ת (כ"י) כתוב, " פ"י גאון ". ואילו התוס' רא"ש מביא, " ור"ת פ"י בשם רב אחא גאון ". נראה שידע הרא"ש (ממסורת או ממקור אחר) שהכוונה כאן הנה לרב אחא. אם כן גאון סתם בר"ת אינו חמיד רה"ג, וקשה לשיטתנו. אפשר שלפנינו מקרה יוצא מן הכלל. ואולי חל שיבוש באחד המקומות, ובר"ת היה כתוב במפורש רב אחא, או שבתוס' רא"ש לא היה כתוב רב אחא. יתכן גם כי הרא"ש החליט על דעת עצמו שהכוונה היא לרב אחא. ואט כן, נוכל רק לומר שלתפיסתו אין רה"ג גאון סתם בר"ת. עכ"פ אנו נשארים בקושיה אך לא בתיובתא.

מדברי הרמב"ן עצמו בכמה מקומות, מתברר שגאון סתם אצלו
 הוא רה"ג. למשל: אוצה"ג ב"ק שכ"רבינו הגאון הוא רבינו האי
 ז"ל היה אומר "אורות" הגאון אביהם של ישראל "כבר ראינו
 לעיל⁶ ואילו רבינו הגאון בס' המקח מוזכר בחי' לגיטימן נב"ע"ב
 (סוד"ה אפוסרופוס), ב"ב לו (ד"ה הא דאמרינן), שם סג (ד"ה
 אמאי), שם צג ע"ב (ד"ה הא דתנן), ובאוזה"ג נדרים קכא.

ועי' בחידושינו: ב"מ קיב ע"א "בחשובה לרבנו הגאון" והיא
 לרה"ג (אוזה"ג גיטימן מו), ב"ב ה ע"א (ד"ה הקובע) "הגאון ז"ל
 בחשובה" והיא בר"ז אגמאחי 171 א' ע"ש רב האי, ב"ב קג ע"ב
 אשר עליו כותב פרופ' אברמסון (חריץ יט ע' 195) "הביאו...
 (הרמב"ן ועוד) גירסת רבנו הגאון (רב האי במקח וממכר) "וראה
 במלחמות ב"מ פ"ד (כו ע"א בדפוסים) שהרמב"ן מזכיר גאון-הגאון
 פעמים מספר בדיונו בדברי רה"ג, המובאים על שמו- במפורש- בר"ף
 ובבעה"מ (שם). עליהם מוסבים דברי הרמב"ן. ועי' באוזה"ג ברכות
 הפי' קסז וע' 54 הע' ז (ועיי"ג שם סנהדרין חסג והערה 3).

וע"ע: שם כחובות רז "וזו הפי' לרבי' האי גאון ז"ל...
 זה נוסח דברי גאון ז"ל", לקטות לסנהדרין (כו ע"ג בדפוסים)
 "בחשובותיו של רבינו האי גאון ז"ל... סיוע קצת לדברי הגאון",
 בחידושינו לב"ב סג (ד"ה האומר) "ראיתי לרבינו האי גאון
 ז"ל... דברי הגאון ז"ל", ובמלחמות ב"מ פ"א (ז ע"א בדפוסים)
 "כתב רבינו האי... דברי הגאון".

עד כאן באשר לחידושינו ומלחמות ה'. כתיבוריו, מאידך,
 אין הכוונה בגאון סתם, לרה"ג דווקא. עי' למשל תוה"א כח סע"ד

" לגאון והטפד נוהגים " ושם נ"ע"ב " והכי אמר גאון מנהגנו להרחיק ". שתי המובאות הן מחשובת רב נטרונאי (ש"ש ת"ב ע' מד). וע"ע למשל בפירושו לתורה - בראשית ד:ב, " כתב רבינו שרירא גאון... אלו דברי הגאון ".

המונח "גאונים" מתכוון אף הוא לפעמים לרה"ג או לרש"ג ורה"ג. עי' למשל אוצה"ג שבת רפב (ע' 191 והע' ג) ושפח (והע' ה), שם הפי' צומת, ושם פסחים כה והע' יב (וע"ע שם שבת הפי' צג). אך אין הכוונה תמיד אליהם. למשל בחידושינו לקדושין סה ע"א "הסכימו הגאונים", אין זו דעתם של רש"ג ורה"ג באוצה"ג קדושין שנו.

תג"ה שער

ממנה מובא ע"ש רש"ג (בפי' לרי"ף תולין ע' ב-ג, חמ"ד קלה, והאשכול ת"ג ע' 10) שהשוחט בשנים וג' מקומות שחיטתו כשירה, ועוד הלכות הקשורות לפסק זה. אם כן, לכאורה חשובה זו היא מרש"ג גרידא. אלא שהראב"ה כותב (חרפו - מבוא ע' 225), "דחיטה העשויה כקולמוס או כמסרק כשירה. וכן מצאתי שפסק רבינו היי ואביו ר' שרירא גאון". והנה (בניגוד לדברי אפסוביצר במבוא שם) שני העניינים נזכרים בתשובתנו. מסרק, בע' 192, "שחיטה העשויה כמסרוק (!) לאו מפורעת היא... ואינה נמשכת... כשרה היא". ואילו בע' 193 שורה 8, "דרכ דמיתוקמא בשחיטה העשויה (שורה 9) כמסריק שהתחיל למטה ושיפוע וסיים למעלה". הרי לפנינו טעות סופרים. המלה הראשונה בשורה 9 צ"ל "כקולמוס"! הנימוקים הם: אין זה הפירוש למסרק שפירש הגאון (כמובא לעיל). ומאידך, זה פירוש מקובל לקולמוס. ועוד, לא מצאנו ריע לגירסה כזאת בגמרא. מכאן מסתמן שחשובתנו היא תשובה משותפת לרש"ג ורה"ג.

בוא וראה שאמנם כן הוא. הנה בבית מדרשו של הראב"ן (התל מהראב"ן חולין רטו, עיי"ש ובהערות המהדיר) מובאת מסורת הפוכה בדרש"ג ורה"ג, "דהשוחט בב' או בג' מקומות... שחיטתו פסולה". קשה לקבל מסורת זו משני טעמים. האחד, שהוא מתנגד למה שראינו אצל ראשונים שונים. והאחר, שזו דווקא מתאימה למסורת סורא כפי שהיא מובאת בתג"ב ס"ע 518, "שדרו ממתיבתא דסורא... וכשמואל עבדינן". ואמנם כן סבורים רב שר שלום גאון סורא (תמ"ד שם), רב עמרם גאון סורא (פי' לרי"ף תולין ע' ב והמכריז סימן ד), ורשב"ת גאון סורא (הראב"ן שם). על כן נראה שבמסורת בית

מדרשו של הראב"ן נשתרבה הדיעה המוזכרת בשאילה (בתג"ה שנו
הנ"ל) בדעת המשיבים. עכ"פ מכאן אנו למדים שהיתה להם מסורת על
תשובת רש"ג ורה"ג בנושא זה. אם כן, מסקנתנו היא איפוא, כי אף
רה"ג השתתף בתשובה זו (וכן סבורים פרופ' ש. אסף בתקופת ע' קס
והע' 10 וע' רלו סימן מב, וילט"א פרופ' אברמסון במדכזים
ע' 51 והערה 22).

תג"ה רי (= אוצה"ג כתובות קסא)

אף לגביה אפשר ללמוד מהראב"ה (תתקנז - המבוא ר"ע 229)
שלרה"ג לפחות חלק בה. " ושרדו רבנן דמתיבתא הך תשובה דרב
צמח לקמיה דרב האיי גאון זצ"ל, ופליג ואמר כל היכא דליכא לקמן
(אח) הכתובה חיישינן לפרעון ". ברור שהדברים לקוחים מתשובתנו.
קרוב לוודאי שלתשובה זאת מתכוונים אף השואלים לר"י מגאש
(אוצה"ג שם חתה ועי' הע' ב), " ראינו בתשובה לרבינו האיי גאון
ז"ל... גובה כתובתה... כשחייב מודה ".

ונראה שתשובה זו נרמזה אף בדברי העטור (ח"א מא ע"א),
" והכין חזינא לרבוותא קמאי לרבינו שרירא ולרבינו האי בתשובות ".
הדברים מוסבים על מה שאחריהם (בעישור), " אשה שאיבדה כתובתה
ונתאלמן או נתגרשה לא מיבעיא מאתיים וזו דחזו לה מדאמרר'
דגביא אלא אפי' חוספת גביא וכיצד עושין מוציאין שתיים ושלש
כתובות מקרובין ומגבין לה בפחת מהן ובשבועה ". אין כאן מסורת
הפוכה ברש"ג ורה"ג. מה שאירע כאן הוא, שהעימור הביא רק מן
השאילה.

חדשים גם ישנים (להרכבי), הפלס שנה ב, ע' 71 סימן י (הוצאת

כרמיאל ע' 349-352)

הקטע נדפס באוצה"ג כתובות- בשני חלקים- בסימנים חקע-חקעא.

ברם, נראה שלמעשה הכול המשך אחד כבתדשים גם ישנים (הנ"ל)

וכבשבה"ל ח"ב ע' 94-5 (וכך סבור אלבק בהערה- לחלק השני- באשכול

ח"ב ע' 150 הע' י, " והיא חלק מן השו"ת שהדפיס הרכבי בהפלס שנה

ב' צד 74-71 " ועי' הרכבי שם הערות א ויג). החלק השני נדפס

ע"ש רה"ג באשכול שם, בליק מד, ובש"ח עה, ומובא ע"ש רה"ג מכ"י

אלמנצי (ח"א סימן כג) באיי היס לש"ת קלז (ועי' לויך באוצה"ג שם

הע' ג לחקע והע' א לחקעא). יוצא, איפוא, שהתשובה כולה

היא לרה"ג.

תג"ק פז=תג"א חשב ע' 44-5

לזיהוי עי' פרופ' אסף במבוא לקטע (שם ס"ע 38). לייחוסה של

חשובה זו אנו נשענים על דעותיהם של החוקרים שייחסוה לרה"ג. עי'

פרופ' אסף שם ובקר"ס כמ ע' 64, שי"ר במבואו לתג"ק ע' יב, ר"א

עפשטיין במקדמוניות היהודים ס"ע שעם-שפ, ב.מ. לויך באוצה"ג

פסחים שם הע' ה, וס. ששון במבואו לספר הלכות פסוקות ע' 24

הערה 57.

גנ"ק ד ע' 33-5 (=תג"א חרפט ע' 214=אוצה"ג ר"ה מו) וע' 36

כחב פרופ' אברמסון (במרכזים ע' 122 והע' 70), " וחשובות

רב האיי לרב אלחנן נרשמו עוד: ב' גנזי קדם, ספר רביעי עמוד

35: ולה איצ"א ז"ל= ולו (= לרב האיי) עוד " דהיינו, גם התשובה

שקדמה לרישום זה (33-5) וגם זו שלאחריו (36) הנן חשובות רב

האיי (לרב אלחנן).

חג"ה נה

ע"ש " רב האי בתשובה " בסור חוש"מ קעא (אות כה, קלט ע"א

בדפוסים).

חג"ה רב-ג

ע"ש " רבינו האי גאון " במקבילה בשע"צ, ע"י אוצה"ג

כתובות חסו.

חג"ה רו

ע"ש " רבינו האי " בשו"ת הרשב"א ת"ז תנה.

חג"ה רח

ע"י במרכזים ע' 80-1 שפרופ' אברמסון קושר את התשובה הזאת

עם זו שלפניה (והיא מקונטרס לרה"ג, עיי"ש. וראה לעיל בנספת 1

ע' 249).

חג"ה שמב

מובאת (בעברית) ע"ש רב האי, ע"י ר' ירוחם, ספר מישרים

כו:ב (עג ע"ד).

שע"צ ד' ב' ד

לרב האי ע"פ הכותרת בכ"י הברשטס, הילדסהיימר ע' 88.

שע"צ ד' ד' לא (= תג"נ קמא = אוצה"ג כתובות תרמה)

כנ"ל, שם 89.

שע"צ ד' ו' כו

כנ"ל, שם 90 ומפתח לתשובות הגאונים ע' 243 הע' ג.

מזו"מ ג

סוף החשיבה מובא כמעט מלה במלה בר"ת שבועות מח ע"ב
בשם " כחב רבינו האי גאון ".

מזו"מ קלג-ו

הנם סימן לח בתג"ה, והוא מקונטרס לרה"ג (עי' נספח 1
ע' 240).

ש"ת סה (= אוצה"ג ר"ה פב)

מובאה ע"ש רה"ג בש"ש המצויין באוצה"ג שם הע' ו, ובעוד
ראשונים כמוזכר באיי הים (לש"ת שם).

תג"ק פב (= אוצה"ג ב"ק רעה)

ממנה ע"ש " שדר רבי' האי' גאון " בר"ז אגמאתי לב"ק 49א.

גב"ק ה ע' 58 סי' נט (= אוצה"ג סוטה קמ)

כחב פרופ' אברמסון (קר"ם כא ע' 239, עיי"ש), " כי
החשובה היא לרב האי' אין צל של ספק ".

תג"א תרפז טז

קטעים ממנה ע"ש רבי' האי' גאון, בר"ז אגמאתי לב"מ, 149א.

מרמרשטיין ע' נד-ה = גאוניקה 208-9

ממנה ע"ש רבי' האי', בר"ז אגמאתי לב"מ, 139 א-ב.

מאן, במאמרו בספר היובל של היברו יוניון קולג' (הנזכר ברשימת

המחקרים הלועזית) ע' 241-8 (= אוצה"ג ר"ה ט, ע' 19-22)

התשובה היא לרש"ג ורה"ג. כך קבע פרופ' אברמסון, במרכזים

ע' 29, וע' 43 סוף הערה 2.

תמ"ד קפ (= אוצה"ג מגילה כב)

הוא נוסח אחר של תשובת רה"ג, אוצה"ג שם כב (עיי"ש).

הערות לנספח 2

1. רק במקרים בודדים, יוצאים מן הכלל, היה חשש שאין הכוונה לרה"ג, ולא השתמשנו בכלל.
2. הרבה ראשונים הביאו פסק זה בשם רה"ג. עי' אוצה"ג ברכות הפי' רכה, רכז-ת, והמצ"ש.
3. דוקא הדוגמה שהוא הביא - מן הרי"ף לסנהדרין כד, סימן תתקפס - הנו אחר המקומות היוצאים מן הכלל, שבו אין גאון סתם ברי"ף = רה"ג. שהרי יש לנו עדות מפורשת מר"י אלמנדר (למקום) כי הגאון הוא רב צמח, ואילו רב האי הוא דוקא אחד מן ה"רבואתא אחריני" התולקים (אפשר שרב האי הנו בין ה"רבואתא" ברי"ף אף במקום אחר בסנהדרין, והוא בסימן תתקצד - עי' אוצה"ג חסב).
4. הר"ת הביאו אף בשם "רבותינו הגאונים", עי' רנ"ג ע' 6 הערה 9 (וע"ע אוצה"ג פסחים כה והע' יא).
5. רבות התלבטנו בכוונת גאון סתם בחדושי הגאונים לתענית הנ"ל. בקטעים מהחדושים שנדפסו באוצה"ג תענית מוזכר גאון סתם שלושם ושלוש (33) פעם בעשרים ושנים (22) סימנים שונים (באוצה"ג: ה, ז, ח, ט, יא, יב, יט, כו, כט, לד-ז, מג, סא, סב, סח, סט, ע, עא, עג, צה, קיב, קנב). בשמונה (8) מהן הכוונה לרה"ג, בארבעה (4) סימנים שונים (כט | ע"פ כותרת במקבילה |, לד-ז, סח | שניהם ע"פ מובאות בראשונים |, קיב | הלקוח מקיא |). במקום אחד (סימן צה) הכוונה היא לרש"ג ורה"ג (ע"פ הקונטרס), ובאחד (סימן סט) לרש"ג ו/או רה"ג (ע"פ רשימה - עי' ס' היובל לוולפסון ע' כ סימן כג והערה 12).

מאידך, לא מצאנו אף גאון סתם שהצלחנו לזהותו כגאון אחר זולתי רה"ג ו/או רש"ג. אף לא הצלחנו לגלות בגוף החדושים חומר, שמקורו בודאי מגאון אחר זולתי רש"ג ורה"ג. אלא שבגוף החדושים כלל לא מוזכר שם של גאון, וע"כ מלאכת הזיהוי קשה היא.

היו חוקרים שכנראה אכן הניחו שגאון סתם בחיבור זה הנו רה"ג. עי' למשל פרופ' ש. אסף בתב"א תרפ"ט ע' 126, "וסתם גאון הוא רב האי" (בכת"י חדושי הגאונים לתענית), ודר. ב.מ. לוין בהערה י לסי' כו הנ"ל, "ו'גאון' זה הוא רב האי".

למרות כל זאת אין אנו סבורים שהדבר הוכח כל צרכו (מספר התשובות שבהם הצלחנו לזהות גאון סתם הוא קטן יחסית). העדפנו להניח את הענין בגדר "אפשר", ולא התייחסנו אל המובא בשם גאון סתם בחדושים הנ"ל כאל חשוכת רה"ג.

התלבטנו אף בדבר גאון סתם ברשב"א (ובעיקר בחידושינו לש"ס). אע"פ שפעמים רבות הכוונה לרה"ג – וכדרכו של הרמב"ן, עי' להלן – הרי שלפעמים אין הדבר כן. משום כך גם כאשר לרשב"א לא התייחסנו אל המובא בשם גאון סתם כאל חשוכת רה"ג.

6. עי' המצויין בהערה 1 להקדמה.

ביבליוגרפיה

* א. מקורות *

1. קבצי תשובות הגאונים וקטעים מכתבי הגאונים

אוצר הגאונים למסכת סנהדרין, ערוך ע"י ח.צ. טויבש, ירושלים
תשכז (= אוצה"ג סנהדרין).

אוצר הגאונים, תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד
(ברכות-אמצע בבא מציעא), ערוך ע"י ב.מ. לויין,
חיפה-ירושלים תרפח-תשד (= אוצה"ג).

בית נכות ההלכות, עי' תורתן של ראשונים.

גאוניקה, עי' שו"ת מן הגניזה אשר במצרים.

גנזי קדם, מאסף מדעי לתקופת הגאונים, ערוך ע"י ב.מ. לויין,
חיפה-ירושלים תרפח-תשד (= גנ"ק).

גנזי שעכטער ספר ב, מאת לוי גינצבורג, נויארק תרפט (= גנ"ש).

הלכות גאונים, עי' ברשימת המתקנים העברית, אפשטיין, י.נ.

הלכות פסוקות מן הגאונים, הוצאת י. הכהן מיללער, קראקא תרנג
(= ה"פ).

*לא כללנו ברשימת המקורות את ההוצאות המקובלות של ספרי
המקרא, הספרות התנאית והאמוראית, המדרשית, וכו'; ואף לא
את החיבורים והפירושים המקובלים שנתחברו עליהם למקומם
באופן שוטף.

זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון (זכרון לראשונים)

מחברת רביעיית, מאת א.א. הרכבי, ברלין תרמז (= חג"ה).

חדשים גם ישנים, חלק ב חוברת ד, מאת א.א. הרכבי, הפלס ב (תרסב)

ע' 71-77 (הוצאת כרמיאל ירושלים חשל, ע' 349-355. עי"ג

ברשימת המחקרים העברית).

חמדה גנוזה, ירושלים תרכג (=חג"ב).

סקסטס אנד סטודיס, עי' ברשימת המחקרים הלועזית, מאן, י.

כתבי יד אלמנצ' (המוזיאון הבריטי), המתוארים בספרו של

הילדסהימר "די קומפוזיטיון וכו'" (המוזכר ברשימת המחקרים

הלועזית) ע' 37 ואילך (והם חשו' הגאונים כ"י שמזכיר בעל

אייס הים).

מספרות הגאונים, הו"ל ש. אסף, ירושלים תרצג (=מספרות).

מחשבות הגאונים, עי' רשימת המחקרים העברית, אברמסון, ש.

קהלת שלמה, הו"ל ש.א. ונערטהימער, ירושלים תרנט (=קה"ש).

שאלות וחשובות הגאונים (כולל ארבע מאות חשובות מגאונים קדמאי

בלשון זק ונקי), מהד' צ. מאסקאוויטש, ירושלים חשכ

(=הקצרות).

שאלות וחשובות הגאונים מן הגניזה אשר במצרים, מאת לוי

בלינצבורג, נויארק תרסט (= גאוניקה. והוא ח"ב מגינצבורג,

ל., גאוניקה, המצויין ברשימת המחקרים הלועזית).

שערי צדק, שאלוניקי חקנב, ירושלים חשכו (= שע"צ).

שערי תשובה, מהד' ר"ד לוריא, ליפציג תריח, ועם פירוש אייס הים

לר' ישראל משה חזן (עד סימן קצב), ליוורנו תרכט

(= ש"ח =שע"ת).

חורתן של ראשונים (= בית נכות התלכות), הו"ל ח.מ. הורוויץ,

פראנקפורט על גהר מיין תרמב (= תוש"ר).

חשובות גאוני מזרח ומערב, הו"ל י.הכתן מיללער, ברלין תרמח

(=מזו"מ).

חשובות הגאונים, הו"ל ר' יעקב מוסאפיה, ליק תרכד (=ליק).

חשובות הגאונים, מהד"א. מרמרשטיין, דעווא תרפח (=מרמרשטיין).

חשובות הגאונים ולקוטי ספר הדין להר"י ברצלוני, הו"ל ש. אסף

(מדעי היהדות ב), ירושלים תרפז (= תג"א תרפז).

חשובות הגאונים מכתבי יד שבגנזי קמברידז', מאת ש. אסף,

ירושלים חשב (=תג"א חשב).

חשובות הגאונים מתוך "הגניזה", מאת ש. אסף, ירושלים תרפט

(= תג"א תרפט).

חשובות גאוני קדמונים, הו"ל ד. קאססעל, עם הקדמת שי"ר, ברלין

תרת (עיי"ג ברשימת המחקרים הלועזית, אפשטיין, י.נ.).

[= תג"ק].

2. שאלות ותשובות (שאינן מן הגאונים)

שאלות ותשובות ר" אברהם ב"ר יצחק אב"ד (הראב"י אב"ד), הו"ל י. קאפח, ירושלים חשכב (עיי"ג ברשימת החיבורים, ספרן של ראשונים).

שאלות ותשובות ר" אשר (ב"ר יחיאל, הרא"ש), ונציאה שיב, ירושלים תשלא (ע"פ ווילנא תרמה).

שאלות ותשובות ר" דוד בן זמרא (הרדב"ז), סדילקאב תרצו.
שאלות ותשובות ר" יום טוב בן אברהם אלאשבילי (הריטב"א), הו"ל י. קאפח, ירושלים תשיט.

שאלות ותשובות ר" יצחק בר ששת (הריב"ש), ווילנא תרלט.
שאלות ותשובות ר" משה אלשקר (מהר"מ אלאשקר), סביוניטה שיד.
שאלות ותשובות ר" נסים גירונדי (הר"ן), רומי שח, קעניגסבערג תרכב.

שאלות ותשובות ר" שלמה בן אדרת (הרשב"א), ת"א בני ברק תשיח,
ח"נ-ח"ז ווארשא תרכח.

תשובות חכמי פרובינציא, הו"ל א. סופר, ירושלם תשכז.
תשובות מיימוניות, לחכמים שונים, בדפוסים המקובלים של משנה תורה.

תשובות ופסקים מאח חכמי אשכנז וצרפת, מהד" א. קופפר, ירושלים תשלג.

תשובות ר" אברהם בן הרמב"ם, מהד" א.ח. פריימן, ירושלים תרצה.

תשובות הרמב"ם, הו"ל י. בלאו, ירושלים תשיח-תשכא.

3. חיבורים

אֶבֶן הָעֶזְרָה, לִרְאֵה אֶלְעֶזֶר בֶּן־נָחֻם, מִהַדְרָה ש.ז. עֲהֲרֵעֲנִיִּין,
שֶׁאֵמֶלֶוֹיָא תִּרְפוּ (= הִרְאֵב"ן).

אֶגְרָת רַב שְׂרִירָא גֵּאוֹן, מִהַדְרָה ב.מ. לוֹיִן, חִיפָה תִּרְפָּא (= אֶגְרָש"ב).
אוֹצֵר חֲלוּף מִנְהֲגִים בֵּין בְּנֵי א"י וּבֵין בְּנֵי בָבֶל, מִהַדְרָה ב.מ. לוֹיִן,
יְרוּשָׁלַיִם חֶשֶׁב (עֵי' לְהֵלֶן חֲלוּף מִנְהֲגִים וְכו' וְהַחֲלֻקִּים וְכו')
[= הַחֲלֻפִּים].

אוֹר זְרוּעַ, לִרְאֵה יִצְחָק בֶּן־מֹשֶׁה מוֹוִינָא, ח"א-ב זִיטְאמִיר תִּרְכַּב,
ח"ג-ד יְרוּשָׁלַם תִּרְמֹז (= או"ד).

אֵיךְ הִים, עֵי' לְעִיל שְׁעָרֵי תְּשׁוּבָה.

אַרְבַּעַת טוֹרִים, עֵי' לְהֵלֶן טוֹרִים.

אַרְחוֹת חַיִּים, לִרְאֵה אֶהֱרֵן הַכֹּהֵן מְלוֹנִיל, ח"א פִּירִינְצִי חֲקִי, יְרוּשָׁלַיִם
חֲשֹטֶז, ח"ב הו"ל מ. שְׁלַעֲזִינְגֶער, בְּרִלִין תִּרְסָא-תִּרְס"ב.

הָאֶשְׁכּוּל, לִרְאֵה אֶבְרָהָם בֶּן־יִצְחָק אֲב"ד, מִהַדְרָה צ.ב. אוֹיֶערֶבֶן,

הָאֶלְבֶּרֶשְׁטַאדְט תִּרְכַּח-ט (= ח"ג בִּסְתָם), מִהַדְרָה ש. וח. אֶלְבֶּק-ח"א

הו"ל ש. אֶלְבֶּק עֶרְךָ וְהַשְׁלִים ח. אֶלְבֶּק, יְרוּשָׁלַיִם תִּרְצָה (= ח"א

בִּסְתָם), ח"ב הו"ל ח. אֶלְבֶּק, יְרוּשָׁלַיִם תִּרְצָה (= ח"ב בִּסְתָם).

בֵּית הַבְּחִירָה עַל מִסְכַּת שַׁבָּת, לִרְאֵה מִנְחֵם הַמַּאֲירִי, הו"ל י.ש. לִנְגָה,

יְרוּשָׁלַיִם תְּשַׁכָּה (= הַמַּאֲירִי שַׁבָּת).

בֵּית חֲדָשׁ, פִּי' עַל הַטּוֹרִים, עֵי' עֶרְכוּ.

בֵּית יוֹסֵף, כִּנ"ל.

בְּעֵלֵי הַנֶּפֶשׁ, לִרְאֵה אֶבְרָהָם בֶּן־דּוֹד (הִרְאֵב"ד), מִהַדְרָה י. קֶאפֶּח,

יְרוּשָׁלַם תְּשַׁכָּה.

בְּחֻלֵי תְּרוּמָה, עֵי' תְּרוּמוֹת.

גנזי מצרים, הלכות ספר תורה (מיוחס לר"י אלברגילוני), הו"ל

א. אדלר, אוקספורד 1897.

דרכי משה, פי' על הסורים, עי' ערכו.

דרשות על התורה, לר' יהושע אבן שועיב, ירושלים תשכט (צילום דפוס

קראקא שלב) עם דברי פתיחה מאת ש. אברמסון.

הבהות מיימוניות, פי' על משנה תורה, עי' ערכו (= הגה"מ).

הבהות הרמ"כ (ר' משה הכהן מלוניל), הו"ל י. כהן, ירושלים תשל

(עיי"ג השבוח הרמ"כ).

הליכות עולם, לר' ישועה הלוי (עם כללי הגמרא לר' יוסף קארו,

ועוד), ווארשא 1883.

הלכות גדולות (לר' שמעון קינרא = בה"ג), ונציה שח, מהד' א.ש.

טרויב, ווארשא תרלה, וע"פ כ"י רומי (= ה"ג "אספמיא")

ע"י עזריאל הילדסהיימער, ברלין תרמח (= הג"ב), וע"פ

כ"י מאת עזריאל (בהרר"מ) הילדסהיימר, ירושלים תשלב.

(= ה"ג).

הלכות הנגיד (שרידי כתביו ההלכיים של ד' שמואל הנגיד),

הו"ל מ. מרגליות, ירושלים תשכב.

הלכות ספר תורה, עי' גנזי מצרים.

הלכות פסוקות, לרב יהודאי גאון, הו"ל ס. ששון, ירושלים תשיא.

הלכות שחיטה, לרב שמואל אבן גמע, כ"י אוקספורד 793 (קטעים

ממנו הובא ע"י מ. שטיינשניידר במאמרו הנזכר ברשימת

המחקרים הלועזית).

השבוח הראב"ד, למשנה תורה, עי' ערכו.

השבוח הרמ"כ, מהד' ש. אטלס, ירושלים תשכט (וראה לעיל

הבהות הרמ"כ).

והזהיר, (מיוחס למר חפץ אלוף), הו"ל י.מ. פריימאן,

לייפציג-ווארשא-תרלג-תרמ.

החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, הו"ל מ. מרגליות,

ירושלים 5698 (ועיי"ל אוצר חלוף מנהגים וכו', ולהלן

חלוף מנהגים וכו') [=החילוקים].

חלוף מנהגים בין בני בבל לבני א"י, הו"ל י. הכהן מיללער,

וויען תרלח (ועיי"ל אוצר חלוף מנהגים וכו'

והחילוקים וכו').

טורים (ארבעה טורים), לר' יעקב ב"ר אשר, שונצינו רנ, אישאר רמה

(אור"ח בלבד), לייריאה רנה (כנ"ל), והדפוסים המקובלים עם

נושאי הכלים המקובלים (כגון בית יוסף [ב"י] לר' יוסף

קארו, דרכי משה לר' משה איסרליש, בית תדש [ב"ת] לר' יואל

סירקס, וכו'), העמודים ע"פ הוצאת ירושלים תשיז-תשכ

(לפי דפוס ורשה תרמב).

טורי זהב, פירוש על השולחן ערוך, עי' ערכו (=ט"ז).

יד החזקה, עי' משנה תורה.

יד מלאכי, למלאכי בן יעקב הכהן, ברלין תריז.

יוחסין השלם, לר' אברהם זכות, מהד' פיליפאווסקי-פריימאן,

פרנקפורט ע"נ מין תרפה.

(ס'). הישר, לרבנו תם (ר' יעקב בן מאיר), חלק החידושים,

הו"ל ש.ש. שלזינגר, ירושלים תשיט.

כללי הגמרא, עי' הליכות עולם.

כסף משנה, על משנה תורה, עי' ערכו (=כס"מ).

כפתור ופרח, לר' אשתורי הפרחי, מהד' צ.ה. עדלמאן, ברלין תריא

(=כו"פ).

לב שמת, ר"א אליגרי, קושטאנדינה תיב.

מאה שערים, עי' שערי שמתה.

מאירת עינים, על שולחן ערוך (חושן משפט), עי' ערכו (=סמ"ע).

מגדל עוז, על משנה תורה, עי' ערכו.

מגיד משנה, כנ"ל (=מ"מ).

מגן אברהם, על שולחן ערוך (אור"ח), עי' ערכו (=מג"א).

מתברר הערוך, לר' שלמה ן' פרמון, מהר"ז. ן' כוכב טוב,

פרעסבורג תרד.

מישרים, לר' ירוחם בה' משולם, ויניציאה 5313.

המכריע, לר' ישעיה מטראני הזקן, עם פי' זר זהב ומנחת יהודא

לר' נ.ח. ליפשיץ, לובלין תרנז, מונקאטש חרס (בלי

המפרשים. הסימנים ע"פ מהר" מונקאטש).

המנהגות, בספרן של ראשונים, עי' ערכו.

המנהיג, לר' אברהם ב"ר נתן הירחי, קושטנטינא רעט, ברלין תרטו,

(לויין-אפשטיין) ירושלים תשכז (ע"פ ווארשא 1885).

מסכת סופרים, עי' רשימת המחקרים העברית, היגער, מ.

מסכת עבודה זרה (כ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק), עי' רשימת

המחקרים העברית, אברמסון, ש.

מעשה הגאונים, הו"ל א. עפשטיין, ברלין תרע.

המקח והממכר, לרב האי גאון, ויניציאה שסב, וויין חקס (=מקו"מ).

משנה תורה (=היד החזקה), לר' משה בן מיימון (הרמב"ם), רומי רמ,

וההוצאות המקובלות (עם השגות הראב"ד, מגיד משנה לדון

וידאל די טולושא [=מ"מ], הגהות מיימוניות לר' מאיר הכהן

[=הגה"מ], מגדל עוז לר' שם טוב ן' גאון, כסף משנה לר'

יוסף קארו [= כס"מ], חשובות מיימוניות, ועוד.)

[= רמב"ם סתם].

משפטי שבועות, לרב האי גאון, ויניציאה שסב, ירושלים תש"ד
(=מש"ש).

(ס') הנר, פירוש ר' זכריה אגמאחי ל(רי"ף) מס' ברכות,

הו"ל מ.ד. בן-שם, ירושלים תשית.

סדור רב סעדיה גאון, הו"ל י. דודזון, ש. אסף, וי. יואל,

ירושלים תשט (= סרס"ג).

סדר רב עמרם גאון, מהד' ד. גולדשמידט, ירושלים תשלב (=סר"ע).

סדר תנאים ואמוראים, מהד' ק. כהנא, פרנקפורט ענ"מ תרצה

(=סתו"א).

סיעתא דשמיא, תדושים על מסכת שבת, ירושלים תשל.

ספרן של ראשונים (כולל תשובות הראב"י, ספר המנהגות לר' אשר

ב"ר שאול, ועוד), הו"ל ש. אסף, ירושלים תרצה (= סש"ר).

העיסור, לר' יצחק ב"ר אבא מארי, וויניציאה שסח, מהד' ש.

שעהנבלום, לעמבערג 1860, מהד' ר' מאיר יונה, ווילנא-ווארשא

תרלד-תרמה (העמודים ע"פ מהדורה זו).

עץ חיים, לר' יעקב חזן, הו"ל י. ברודי, ירושלים תשכב-תשכז.

ערוגת הבושם, לר' אברהם בן עזריאל, הו"ל א.א. אורבאך,

ירושלים תרצט-תשכג.

הערוך, לר' נתן ב"ר יחיאל, מהד' ערוך השלם לח.י. קאהוט,

וינה-ניו-יורק תרלח-תרנב.

העתיק, לר' יהודה אלברצלוני, הו"ל ר"י שור, קראקא תרסג.

פירוש הגאונים על סדר טהרות, עי' רשימת המחקרים בעברית,
אפשטיין, י.נ. (= פיה"ג לטהרות).

פירוש ר' זכריה אבמאחי לרי"ף עירובין, ע"פ כ"י המוזיאון
הבריטי (אוריאנטל 11361).

פסקי הריא"ז (ר' ישעיה מטראני האחרון) למסכתות ברכות ושבת,
הו"ל א. ליס, ירושלים תשכד.

הפרדס, "לרש"י", קושטנדינא תקסב, וארשאוא 1870 (הסימנים ע"פ
מהדורה זו), ומהד' ת.י. עהרענרייך, בודאפעשט תרפד
(העמודים ע"פ מהדורה זו).

(ס') הקבלה, לר' אברהם אבן דאוד הלוי, הו"ל גרשון ד. כהן,
פילאדעלפיא תשכז.

קורא הדורות, ר"ד קונפורטי, מהד' ד. קאססעל, בערלין תרו.
ראבי"ה (ר' אליעזר ברבי יואל הלוי), הו"ל א. אפטוביצר,
ברלין-ירושלים תרעד-תרצח, המשכו הו"ל א. פריסמן ושי.
כהן, ירושלים תשכה.

רבינו ירוחם, = תולדות אדם וחוה, עי' ערכו (ועיי"ג מישרים).
הרי"ף למסכת תולין עם פירוש בשפה הערבית לאחד מחכמי יהדות
תימן, הו"ל י. קאפח, ירושלם תשכ (= פי' לרי"ף תולין).
שאלתות דרב אחאי גאון, ויניציאה שו.

שבלי הלקט, לר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, ויניציאה שו, מהד'
שבלי הלקט השלם לר"ש באבער, וילנה תרמז (הציונים הם ע"פ
מהד' זו), חלק שני הו"ל מ.ז. חסידה, ירושלים תשכט (מהדורת
צילום מתוך ירחון "הסגולה" תרצד-תרצז) [=שבה"ל].
(ס') השטרות, לרב האי גאון, הו"ל ש. אסף, ירושלם תרצ.

(ס') השטרות, לר' יהודה הברצלוני, הו"ל ש.ז.ח. האלברשטאם
(שזת"ה), ברלין 1898.

שירת ישראל, לר' משה אבן עזרא, מהד' ב"צ הלפר, ליפסיאה תרפד.
שלחן ערוך, לר' יוסף קארו, בהוצאות המקובלות עם הגהות הר' משה
איסרליש ונושאי הכלים המקובלים (כגון: שפתי כהן [ש"כ] לר'
שבתי הכהן, טורי זהב [=ט"ז] לר' דוד הלוי, ביאור הגר"א
[לר' אליהו מוילנא], ספר מאירת עינים [=סמ"ע] לר'
יושע וולק כהן, מגן אברהם [=מג"א] לר' אברהם גומבינער,
ועוד) [=ש"ע=שו"ע].

שערי שמחה (=מאה שערים), לר' יצחק אבן גיאת (=הרי"ץ [ז'])
גיאת), מהד' י.ד. באמבערגער, פירטה תרכא-ב (=ש"ש).

שפתי כהן, לשלחן ערוך, עי' ערכו לעיל.

השרשים, לר' דוד קמחי, מהד' ביונסל-לברכט, ברלין 1847.

השרשים, לר' יונה בן גנאח (העתיקו אל לה"ק ר' יהודה בן תבון),
הו"ל ב.ז. באכער, ברלין תרנו.

התגנים, לרב יהודה בן בלעם, מהד' פ. קוקובצוב, פטרבורג 1916,
ש. אברמסון בס' ילון (עי' ברשימת המחקרים העברית).

תולדות אדם ותוה, לר' ירוחם ב"ר משולם, ויניציאה 5313
(= ר' ירוחם סתם).

תורת האדם, לר' משה בן נחמן (הרמב"ן), ויניציאה שנה (=תנה"א).
תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא, (תרגם ופירש ש. אברמסון), עי' רשימת
המחקרים העברית, אברמסון, ש.

חמים דעים, הו"ל י. מאלצאן, ווארשא תרנז (=תמ"ד=ת"ד).

התרומות, לר' שמואל הסרדי, עם פי' גדולי תרומה לר' עזריה פיגו,
ויניציאה תג.

ב. מחקרים

אברמסון, ש. "ב.מ. לויין, אוצר הגאונים, כרך י"ב" (בקורת),
קר"ס כא (תשה), ע' 238-242.

----- במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכה
(= במרכזים).

----- כללי החלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשלא.

----- "לחקר הערוך" (א), לשוננו לו (תשלב), ע' 122-149.

----- "מילון המשנה לרב סעדיה גאון", לשוננו "קובץ מיוחד"
("יט") תשיד, ע' 49-50.

----- "מן המקור הערבי של ס' 'המקח והממכר' לרב האיי גאון",
בס' היוכל לכבוד יעקב נחום הלוי אפשטיין (תרביץ כ),
ירושלים תשי, ע' 296-315.

----- מסכת עבודה זרה כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק,
הוכן לדפוס בצירוף מבוא והערות, ניו יורק תשיז (עי"ג
רשימת המקורות).

----- "מפתחות לחשובות באונים", בספר היוכל לכבוד צבי
וולפסון, ירושלים תשכה, החלק העברי ע' א-כג.

----- "מתורת רב אלחנן", סיני ס (תשכז), ע' קמט-קנט.

----- "מחשובות הגאונים", בתוך "סיני, ספר יובל", ירושלים
תשיג, ע' תג-תיז (עי"ג ברשימת המקורות).

----- "ספר המשכון המיוחס לרב האיי גאון", תלפיות ה,
ע' 773-780.

----- "ספר החב'ניס ('הצימוד') לרב יהודה בן בלעם", בספר תנוך
ילון, ירושלים תשכג, ע' 51-149 (עי"ג ברשימת המקורות).

---- " עניינות בספרות הגאונים ", סיני נד' (תשכד), ע' כ-לב,
נו (תשכה), ע' שג-שיז.

---- " עניינות שונים בספרות הגאונים ", תרביץ ית (תשז),
ע' 202-206, יט (תשח), ע' 192-197.

---- " פירוש קדמון למסכת בבא בתרא ", סיני כה (תשט), ע' רנט-
רעא.

---- " פירוש רבנו חננאל לבבא בתרא פרק ב ", סיני יב (תשח),
ע' נז-פו.

---- רב יוסף ראש הסדר (תדפיס מחוך קר"ס כו, תשי, ע' 72-95),
ירושלים תשי.

---- רב נסים גאון חמשה ספרים, ירושלים תשכה.

---- " שלשה עניינות הנוגעים לרב יעקב ורב נסים מקירואן ",
סיני ס (תשכז), ע' ד-טז.

---- תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא, חרגום עברי ופרוש חדש, חלופי
גרסאות ומראי-מקומות, ירושלים 1958 (עיי"ג רשימת המקורות).

אזולאי, חי"ד (החיד"א), שם הגדולים השלם, פודגורזע-קראקא
תרסה-תרץ.

אלוני, נ., " שתי רשימות ספרים אוטוגרפים של רב יוסף ראש
הסדר ", קר"ס לח (תשכג), ע' 531-557.

אסף, ש., ביקורת על (שם באנגלית) לוינגר, ש., פירושי הגאונים
לגיטין וקדושין, קר"ס כט (תשיג), ע' 5-64.

---- ביקורת על (שם באנגלית) מאן, י., טקסטס אנד סטודיס
(עי' אצלנו ברשימת המתקרים הלועזית), תרביץ ג (תרצב),

ע' 340-353.

- " לחקר ספריו ההלכיים של רב האי גאון ", הצופה לחכמת
ישראל ז' (תרפג), ע' 277-287.
- "מהוראות הגאונים", ב"אזכרה" לנחמת הגאון הצדיק הרב רבי
אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תרצח, מתלקה ד' ע' מז-נו.
- " מפתחות לחשובות הגאונים המובאות בספר ה"עטור" לר' יצחק
ב"ר אבא מארי ", הצופה לחכמת ישראל ו' (תרפב), ע' 289-309.
- " ספר החוב לרב האי גאון ", תרביץ יז (תשו), ע' 28-31.
- " על הקשרים של יהודי תימן עם המרכזים בבבל ובא"י ", הכינוס
העולמי למדעי היהדות קיץ תשז (כרך א), ירושלים תשיב,
ע' 390-395.
- " פירוש שזה סדרי משנה לרבינו נתן אב הישיבה ", קר"ס י
(תרצד), ע' 381-388, 525-545 (נדפס אף בתקופת ע' רצד ואילך).
- " פרוש רבנו חננאל למסכת זבתיים, הו"ל י. בן-מנחם " (בקורת),
קר"ס יט (תשג), ע' 229-231.
- " קובץ פירושים לחלמוד ולהלכות הרי"ף ", קר"ס כג (תשז),
ע' 233-238.
- "רשימות-ספרים עתיקות", קר"ס יח (תשב), ע' 272-281.
- " שרידים מספר הדינין לרב האי גאון ז"ל ", הצופה
לחכמת ישראל ט' (תרפה), ע' 76-80.
- תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשטו (=תקופת).
אפסוביצר, א., מבוא לספר ראבי"ה, ירושלם תרצח (עיי"ג רשימת
המקורות, ראבי"ה).
- " תשובות מיוחסות לרב האי ואינן לו ", תרביץ א' (תרץ),
ספר ד, ע' 63-105.

אפרת, י., " רב האי גאון ", השלח ל (תרעד), ע' 50-55,

116-124, 425-438, 555-561.

אפשטיין, י.נ., " גנזי קדם, מאסף מדעי לחקופת הגאונים ספר שני,

ערוך על-ידי ד"ר בנימין מנשה לוינ " (בקורת), דביר ב

(תרפג), ע' 322-334.

---- "הלכות גאונים", תרביץ י (תרצט), ע' 119-134 (עיי"ג

ברשימת המקורות).

---- " ל פירוש רב האי גאון לברכות ", הצופה לחכמת

ישראל ז (תרפג), ע' 6-95.

---- " ל פירוש רב שרירא ורב האי גאון לב"ב ", תרביץ ה

(תרצד), ע' 45-49.

---- פירוש הגאונים על סדר סהרות, עם הערות והגהות, ברלין תרפד

(עיי"ג רשימת המקורות) [=פיה"ג לטהרות].

---- "שרידי שאילתות" (א), תרביץ ו (תרצה), ע' 460-497.

---- " תשלום פירוש הגאונים לטהרות ", תרביץ טז (תשה),

ע' 71-134.

בראדי, ח., " פיוטים ושרי תהלה מדב האי גאון ", ידיעות המכון

לחקר השירה העברית ג (תרצז), ע' ג-סג.

גויטיין, ש.ד., " קולופון לפירוש מסכת חגיגה של רב האי גאון

ולספר הדינין לר' חננאל ", קר"ס לא (תשטז), ע' 368-370.

היגער, מ., מסכת סופרים (בלוית מבוא והערות), נויארק תרצז

(עיי"ג רשימת המקורות).

הרכבי, א.א., "האי, רב", ערך באנציקלופדיא אוצר ישראל,

נויארק 1910.

---- חדשים גם ישנים, ירושלים תשל (עיי"ג רשימת המקורות).

וויס, א.ה., דור דור ודורשיו, ניוירק-ברלין חרפד.

וייל, ג., "תשובתו של רב האי גאון על הקץ הקצוב לחיים",

בספר אסף, ירושלים תשיג, ע' 261-279.

חבצלת, מ., עי' להלן טיקוצינסקי, ח.

טיקוצינסקי, ח., תקנות הגאונים (תרגם לעברית בצירוף תקנות

נוספות והערות, מאיר חבצלת), תל-אביב-ירושלים תשכ.

משרנוביץ, ח., תולדות הפוסקים, ניו-יורק תש-תשח.

כהנא, ד., "לתולדות הגאונים", הקדם ג (1909), ע' 115-128.

כשר, מ.מ., ומנדלבוים, י.ד., שרי האלף, ניו יורק תשיט.

לויין, ב.מ., מתקופת הגאונים, רב שרירא גאון, יפו תרעז

(עי' "ג רשימת המתקרים הלועזית).

ליברמן, ש., תוספת ראשונים, ירושלים תרצז-תרצט (החלק הראשון

הנו הדפסה מיוחדת מקובץ "אזכרה" לנשמת הגאון הצדיק הרב רבי

אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תרצז) [=תוס"ר].

---- תוספתא כפשוטה, נויארק תשטו-.

מיללער, י. הכהן, מפתח לתשובות הגאונים, ברלין תרנא.

מנדלבוים, י.ד., עי' לעיל, כשר, מ.מ.

עפשטיין, א., מקדמוניות היהודים, ירושלים תשיו.

פישמן, י.ל., "המנהג" בספרות הגאונים, בס' היוכל לד"ר

בנימין מנשה לויין, ירושלים תש, ע' קלב-קנט.

---- (עורך), קובץ "רב האי גאון", סיני ב (תרצח), ע' תסא-תשיב.

פלדבלום, מ. ש., דקדוקי סופהים מסכת גיטין, ניו-יורק תשכו.

פליישר, ע., "נוספות למורשתו הפייטנית של רב האי גאון",

סיני סז (תשל), ע" קפ-קצח.

צוקר, מ., "קטעים מכחאב תהציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג",

תרביץ מא (תשלב), ע" 373-410.

קוק, ש.ח., עיונים ומחקרים, ירושלים תשכג.

ראבינאוויטץ, ר.נ.נ., דקדוקי סופרים, מינכן-מגנצא-נירנבערג

תרכת-תרפו.

רפפורט, ש.י.ל. (שי"ר), "תולדות רבנו האי גאון וקורות

ספריו", בכורי העתים שנת תקצ, ע" 79-95.

שלום, ג., כתבי-יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי

והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תרצ.

הערכים באנציקלופדיה תלמודית: "אין הלכה כתלמיד במקום הרב",

"הלכה כבתראי", "הלכה כדברי המכריע", "הלכה

כסתם משנה".

Derenbourg, H. et Derenbourg, J., 'Opuscles et Traites d'Abou' l-Walid Merwan ibn Djanah (Rabbi Jonah) de Cordoba, Paris 1880.

Derenbourg, J., See above Derenbourg, H.

Epstein, I.N. (= J.N.), "Le Commentaire de Scherira sur 'Baba Batra'", REJ 64, pp. 210-214.

----- Der Gaonaische Kommentar zur Ordnung Tohoroth, Berlin 1915.

----- "Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography", JQR NS 12, pp. 299-390.

----- "Die Rechtsgutachten der Geonim, ed. Cassel nach Cod. Berlin und Ms. Michael", JJLG 9, pp. 214-304. (See Hebrew Bibliography).

Ginzberg, L., Geonica, New York 1909; (see Bibliography of Sources).

Gotheil, R., "Tit-Bits from the Genizah", in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams, New York 1927.

Hildesheimer, E.E., Die Komposition der Sammlungen von Responsen der Gaonen (Sonderabdruck aus: "Jüdische Studien", Dr. Josef Wohl-gemuth gewidmet [pp. 177-272]), Frankfurt am Main 1928.

----- Mystik und Agada im Urteile der Gaonen R. Scherira und R. Hai (Sonderabdruck aus: "Zeitschrift für Jacob Rosenheim" [pp. 259-286]), Frankfurt am Main 1931.

Lewin, B., ^{vom Sendschreiben} Prolegomena zu einer neuen Ausgabe/des Rabbi Scherira Gaon, Frankfurt a.M. 1911. (See Hebrew Bibliography).

Malter, H., Saadia Gaon his Life and Works, Philadelphia 1942.

Mann, J., "Gaonic Studies", in Hebrew Union College Jubilee Volume (1875-1925), Cincinnati 1925, pp. 223-262.

Mann, J., Texts and Studies in Jewish History and Literature, Volume I,
Cincinnati 1931.

Marmorstein, A., "Hai Gaon et les Usages des Deux Ecoles", REJ 73,
pp. 97-100.

----- "Lewin-Ginze Kedem. A Geonitic Scientific Periodical Vol. I",
REJ 76, pp. 99-104.

Neubauer, A., Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian
library and in the college libraries of Oxford, Oxford 1886-1906.

Poznanski, S., "Ginzberg's 'Geonica'", JQR NS 3, pp. 397-425.

Sassoon, D.S., Ohel Dawid, Descriptive catalogue of the Hebrew and
Samaritan manuscripts in the Sassoon Library, London, London
1932.

Soloveitchik, H., Pawnbroking: A Study in Ribbit and of the Halakah in
Exile (Reprinted from Proceedings of the American Academy for
Jewish Research, Vols. 38-39 {pp. 203-268}), New York City 1972.

Sperber, D., "Patronage in Amoraic Palestine (c. 220-400): Causes and
Effects", Journal of the Economic and Social History of the
Orient 14 part 3 (1971), pp. 227-252.

Steinschneider, M., Die Arabische Literatur der Juden, Frankfurt a.M.
1902.

----- "Schlachregeln in Arabischer Sprache", Jüdische Zeitschrift
für Wissenschaft und Leben 1 (1862) pp. 232-243, 304-318, 2
(1863) pp. 76-80, 297-310, 3 (1864/5) pp. 305-306, 4 (1866) pp.
155-160.

קיצורים וראשי תיבות

אבה"ע	אבן העזר
אגרש"ג	אגרת רב שרירא גאון
אנ"ז	אור זרוע
אוצה"ג	אוצר הגאונים
אור"ת	אורת חיים
א"פ	אוכספורד
אר"ת	ארחות חיים
ב"ה	בית הלל
בה"ג	בעל הלכות גדולות
בופה"ג	בורא פרי הגפן
ב"ת	בית חדש
ב"י	בית יוסף
במרכזים	במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים
בעה"מ	בעל המאור
בפה"א	בורא פרי האדמה
בפה"ע	בורא פרי העץ
גאו	גאון, גאונים
גאוניקה	שאלות ותשובות הגאונים מן הגניזה אשר במצרים
גנ"ק	גנזי קדם
גנ"ש	גנזי שעכטער ספר ב
ד"ו	דפוס ויניציאה
דו"ו	דפוס ווינה
דפ"ר	דפוס ראשון
דקד"ס	דקדוקי סופרים
ה"ג	הלכות גדולות
הג"ב	הלכות גדולות שנדפס בברלין

הגה"מ	הגהות מיימוניות
החילופים	אוצר חלוף מנהגים
החילוקים	החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל
הילדסהיימר	חיבורו "די קומפויטיטיון" וכו', הנרשם ברשימת
	המחקרים הלועזית
ה"פ	הלכות פסוקות מן הגאונים (צייונים ע"פ סימנים)
ה"פ	ספר הלכות פסוקות (צייונים ע"פ עמודים)
הפי'	הפירוש(ים), חלק הפירושים של אוצר הגאונים
הצופה	הצופה לחכמת ישראל
הצופה לחכ"י	הצופה לחכמת ישראל
הקצרות	שאלות ותשובות הגאונים, ירושלים תשכ
הראב"ן	בסתם בספר אבן העזר
תג"ב	חמדה בנוזה
חוש"מ	חושן משפט
ט"ז	טורי זהב
יו"ד	יורה דעה
יידישע צייטשריפט	" יידישע צייטשריפט פיר ויסנשפט אונד לעבען ", המוזכר ברשימת המחקרים הלועזית, שטיינשניידר, מ.
י.צ.	יידישע צייטשריפט הנ"ל
כו"פ	כפתור ופרח
כ"י	כתב יד
כ"מ	כתב יד מינכען
כ"ע	כולי עלמא
לחכ"י	(הצופה) לחכמת ישראל
ליק	תשובות הגאונים, מהדורת י. מוסאפיה
מאירי	ר' מנחם המאירי בבית הבחירה
מג"א	מגן אברהם
מזו"מ	תשובות גאונים מזרח ומערב

מח"ר	מתזר רומניא
מלחמות	מלחמות ה' לרמב"ן
מ"מ	מגיד משנה
מספרות	מספרות הגאונים
מעה"ג	מעשה הגאונים
מקו"מ	המקת והממכר
מרמרשטיין	תשובות הגאונים, מהדורת א. מרמרשטיין
מש"ש	משפטי שבועות
נו"א	נוסה אחר
נו"כ	נושאי כלים
נט"י	נטילת ידיים
נמ"י	נמוקי יוסף
סמ"ע	(ס') מאירת עינים
ס' סיני	סיני, ספר יובל
סרס"ג	סדור רב סעדיה גאון
סר"ע	סדר רב עמרם
סש"ר	ספרן של ראשונים
ס"ת	ספר תורה
סחו"א	סדר תנאים ואמוראים
ערה"ש	ערוך השלם
ע"ש	ערב שבת
פי"ל לרי"ף תולין	הרי"ף למסכת חולין עם פירוש בשפה הערבית
פירה"ג	פירוש הגאונים
פירה"ג לטהרות	פירוש הגאונים על סדר טהרות
פל"ח	פירוש רבנו חננאל
ק"ו	קל וחומר

קהלת שלמה	קוה"ש
קרית ספר	קר"ס
ראש השנה	ר"ה
רב האי גאון	רה"ג
ר' זכריה אגמתי (עי' להלן)	ר"ז אגמתי
בסתם בפירושו לרי"ף על ב"ק, ב"מ, ב"ב	ר' זכריה אגמתי
בסתם במפר תולדות אדם ותוה	ר' ירוחם
ר' יצחק אבן גיאת (בסתם הכוונה לשערי שמחה)	ריצ"ב
רבנו משה בן מימון, בסתם הכוונה למשנה תורה	רמב"ם
רב נסים גאון, רב נסים גאון חמשה ספרים	רנ"ג
רב מעדיה גאון	רס"ג
רב שמואל ב"ר חפני	רשב"ת
רב שירא גאון	רש"ג
שבלי הלקט (בסתם הכוונה לשבלי הלקט השלם)	שבה"ל
שלטי הגיבורים	שה"ג
שולחן ערוך	שו"ע
שיטה מקובצת	שטמ"ק
שפתי כהן	ש"כ
שלטי הגיבורים	שלה"ג
שמע מינה	ש"מ
שלחן ערוך	ש"ע
שערי צדק	שע"צ
שערי תשובה	שע"ת
שערי שמחה	ש"ש
שערי תשובה	ש"ת
חשובות הגאונים ולקוטי ספר הדין	תג"א תרפז
חשובות הגאונים מתוך "הגניזה"	תג"א תרפט
חשובות הגאונים מכתבי-יד שבגנזי קמברידז'	תג"א תשב

זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון	תג"ה
מחברת רביעית	
חשובות גאונים קדמונים	תג"ק
תמים דעים	ת"ד
תורת האדם	תוה"א
תוספות (ציונים ע"פ עמודים)	תוס"
תוספתא (ציונים ע"פ פרק והלכה)	תוס'
תוספת ראשונים	תוס"ר
תורתן של ראשונים	תוש"ר
תמים דעים	תמ"ד
תנא קמא	ת"ק
תקופת הגאונים וספרותה	תקופת
תלמידי רבנו יונה	תר"י
חשובות גאונים	תשו"ג
חשוב(ו)ת הגאונים (ים)	תשוה"ג

JJLG - Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft
(Frankfurt a.M.).

JQR - Jewish Quarterly Review

NS - New Series

REJ - Revue des Etudes Juives

T & S - Texts and Studies (see below)

Texts and Studies - See Bibliography Mann, J.

RAV HAI GAON
HIS HALACHIC METHODOLOGY

Thesis submitted for the Degree

" Doctor of Philosophy "

by

Tsvi Groner

Submitted to the Senate of the Hebrew University

on May 1974

1948年10月1日

C O N T E N T S

	Page
English Section	
Abstract	5
Hebrew Section	
Foreword	5
Notes to the Foreword	7
Introduction	8
A. Rav Hai Gaon and his works	8
Rav Hai's commentaries	9
Rav Hai's compositions	24
B. Our method in this study	34
Notes to the introduction	38
Notes to Rav Hai's commentaries	39
Notes to Rav Hai's compositions	42
Chapter One: His methodology in decision-making-Rules and principles of decision making	43
Notes to chapter one	97
Chapter Two: His use of post-Talmudic sources	103
Appendix to chapter two	130
Notes to chapter two	132
Chapter Three: His approach to <i>Minhag</i> (custom)	135
Notes to Chapter three	187
Chapter Four: His use of analogy	192
Notes to chapter four	233
Appendix 1. Collections and groups (of responsa)	240
A. Collections	240
B. Groups	250
Notes to Appendix 1.	251
Appendix 2. Identification of individual responsa	252

	Page
Bibliography	264
A. Sources	264
1. Gaonic responsa and fragments	264
2. Non Gaonic responsa	267
3. Books	268
B. Studies	275
Hebrew	275
Other languages	281
Abbreviations	283
Hebrew	283
Other languages	288

A B S T R A C T

FOREWORD

This work is based mainly on the responsa of Rav Hai Gaon (10-11 centuries). Many of these responsa are found only in the writings of the Rishonim (medieval Rabbinic savants). Because of their high regard for the Geonim in general and Rav Hai in particular, the Rishonim were meticulous in quoting and attributing Gaonic responsa. For this reason we have relied on their citations unless there was good cause to question them. Because of the superiority of the Rishonim in Torah study, we have normally accepted their interpretations of Gaonic material, other than when we had reason to suspect that the material reached them in a faulty or fragmentary fashion. In this study we have been aided extensively by the editorial comments in the texts mentioned in this work, and of authors cited in the bibliography. Further help has come to us from teachers, friends and colleagues.

INTRODUCTION

This work is a study of Rav Hai's Halachic methodology. Little has been written in this subject, and his immense influence on later Rabbinic literature has hardly been touched upon. His literary output was enormous. His writings come from the period he served under his father as *Av Beit Din* (President of the Rabbinic Court) and from the long years of his Gaonate. In addition to responsa - on which this work is based - he compiled commentaries to a number of Talmudic tractates and compared Halachic monographs. Portions of his commentaries have survived to tractates: *Berachot*, *Shabbat*, *Hagigah*, *Avodah Zarah*, the first three chapters of *Bava Bathra*, and to difficult words from *Hullin*. He also compiled a commentary to the tractate *Nedarim* which is

no longer extant. There is some doubt as to whether the compiled commentaries to the following: The Bible, the Talmudic tractates *Ketubot* and *Gittin*, and words from *Shabbat*, *Eruvin*, and the Mishnaic orders *Zeraim* and *Tohorot*.

The following are his known Halachic monographs: Purchase and Sale, Oaths (Both extant in translation), Legal Documents, Phylacteries (parts of these have been discovered); Abutter's Rights, Judges, Ritual Slaughter, Things Forbidden and things Permitted (these latter are known only from citations). Rav Hai expressed his intent to compose works on other topics, but we have no way of knowing whether he actually did so.

Among his non halachic works are: "*Al Hawi*" - a Talmudic Biblical dictionary, and a treatise explaining Talmudic methodology. He also wrote poetry, and corresponded with various scholars and communities through the medium of epistles, many of which have survived. Many other works have been erroneously attributed to him.

This study has been based on responsa because they give a fuller picture of varied aspects of his Halachic methodology than do monographs or commentaries. Identification of responsa was made either through citations by later savants, heeding to the responsa in print or manuscript, or the fact that a responsum belonged to a group of responsa all emanating from Rav Hai. The main body of the study (4 chapters) is devoted to the various methods used in his halachic deliberations.

CHAPTER ONE

His methodology in decision-making - Rules and principles of decision making (based on the Talmud).

The Babylonian Talmud is Rav Hai's chief source and whenever possible he bases his Halachic decisions on it. Whenever an explicit decision is mentioned in the Talmud Rav Hai treated it as absolutely

binding. Only when there is no clear verdict in the Talmud does he make use of the rules and principles which govern decision making based on the Talmudic discussion (*Sugya*). Some of these rules are of Talmudic origin. Other were established during the post-Talmudic period, and yet others are Rav Hai's own invention. If the Talmud is one of the Talmudic savants rules against any of these principles and rules in any particular case - Rav Hai felt bound by that ruling.

The following are some of the above mentioned rules and principles:

An uncontested statement of law by the Talmud or one of the important Rabbis is binding. Amoraic explanation of a Tannaitic statement is also binding if unchallenged (except if it is obvious that later Amoraim did not heed the earlier ones on that point). A demonstrative action with legal overtones is even more authoritative than a statement. Where one opinion is opposed to the majority, the law follows the majority. If an Amora takes an undisputed stand on an issue over which there had been a Tannaitic dispute, the law is according to the Amora (except if the Talmud explicitly states that this Amora's opinion follows that of a particular Tanna - and that Tanna would not be heeded according to the Tannaitic rules). An Amora may not disagree with a Tanna, unless there is another Tanna with whom he is in agreement. From this it follows that in an Amoraic dispute, if there is Tannaitic agreement with only one of the disputants, the law follows the opinion of that disputant. If Talmudic discussion revolves around one opinion in a dispute, that is the accepted opinion. If the Talmud makes use of a *Baraita* (external Mishnah) in the course of its deliberation, that *Baraita* is authoritative. If an Amoraic statement is qualified, the qualification is accepted. Forced answers are unacceptable. A Mishnah whose reading is uncertain, is not authoritative. If the Talmud points out that a series of Rabbis share an opinion - it is not authoritative.

The following are rules and principles governing decision-making

in Tannaitic disputes: The law follows an anonymous Mishnah. In disputes between R' Meir and R' Judah the law follows R' Judah; between R' Meir and R' Jossi, R' Jossi; between the schools of Hillel and Shammai, the school of Hillel; between R' Judah the Prince and any one of his colleagues, R' Judah the Prince. The law follows the less severe opinion in matter of mourning.

Regarding Amoraitic disputes we find the following: If one follows the majority of Tannaim and the other a single Tanna, the law follows the Amora who follows the majority of Tannaim. In a dispute over how to decide a Tannaitic dispute, Rav Hai avails himself only of the rules governing the Amoraitic dispute. The law follows: The teacher in dispute with a student, the last disputant (in later generations. Unless he argues with his teacher during the latter's lifetime). Rav Nahman in all monetary matters, Mar Bar Rav Ashi (with some exceptions), Rav Johanan in disputes with Rav or Shmuel, Rava in disputes with Abaya (with six exceptions), Shmuel in monetary matters in dispute with Rav but Rav in all other matters.

Other rules and principles are as follows: An Amoraitic statement questioned in the course of the Talmudic discussion and unanswered is not authoritative. This too is the case with an Amoraitic statement which the Talmud states to be the subject of a Tannaitic dispute. If the comments, "it comes to teach us" or "we may deduce from this" are made in discussion, we may indeed deduce the law from them. If something is transmitted in the Talmud in two versions, the three governing principles are: sometimes we follow the version brought last; otherwise we follow the more severe version in Mosaic law and the less severe one in Rabbinic law. These latter two principles apply also in cases where the Talmud states that it could not reach a decision, and in other cases of doubt. Generalizations are not binding. Rav Hai leans towards opinions

brought towards the end of a *sugya*, and in all cases feels bound by the general trend of a *sugya*, and by all laws and principles which seem to be generally accepted by the Talmud in its discussions. He decides legal questions *ex silentio Talmudis*. And finally - when the Talmud connects seemingly unrelated matters, it is to hint that they should be treated similarly.

CHAPTER TWO

His use of post-Talmudic sources.

Rav Hai uses post Talmudic sources only when he is unable to base his decision on Talmudic sources. He prefers old oral traditions - similar to the Talmud - to written sources. Gaonic ordinances are deemed binding even when veering from Talmudic opinion; in a like fashion such rulings made by post-Talmudic savants in exceptional cases are also accepted.

When a question under discussion can not be decided merely on the basis of the Talmud or similar oral tradition, Rav Hai avails himself of the statements and precedents of post Talmudic savants and institutions, particularly Gaonic traditions, customs of the courts of the Gaonic academies, and the rulings and customs of the academies. Only very rarely does he bring post-Talmudic treatises as sources for his rulings. However, when asked specifically about a decision found in a treatise or attributed to another Gaon, he does refer to it. In all events the responsibility for decision-making rests on him. The decision is his own, even after contemplating other sources and following their lead (this in matters of practical significance). Rav Hai does however evoke the decisions of others to strengthen his own decisions, and in particular draws from common practice to prove his point.

Appendix to Chapter Two

In matters of exegesis or in matters with no practical significance, Rav Hai more readily relies on others than in matters of practical significance.

CHAPTER THREE

His approach to *Minhag* (custom).

Nowhere in Rav Hai's responsa have we found a clear-cut definition of the term *Minhag* in its technical sense. At times he even seems haphazard in his use of the term. It seems however that he does differentiate between decrees and ordinances which were instituted, and custom which came about spontaneously.

As a rule Rav Hai relies on custom as a source for legal decisions only when he can not reach a decision by basing himself on Talmudic sources. Only in exceptional cases does he lean on custom when he might have deduced an opinion from the Talmud. On the other hand, he does cite custom to strengthen his rulings. When asked specifically concerning custom he does refer to it in the responsum. There are also cases where Rav Hai feels that the Talmud itself has suggested that custom determines the issue.

When custom permits something which should be prohibited according to the Talmud, Rav Hai calls for a change in the custom. However, if a custom is merely undesirable (not prohibited) he does not call for a change if this is liable to cause strife and friction. Rav Hai accepts deviation from Talmudic law only if it is a custom practiced by recognized authorities in order to remedy an injustice. In general Rav Hai tends to rely on customs of recognized authorities such as the courts, the Gaonim and the academies. He sooner relies on customs in general, and customs of authority in particular, than on post-Talmudic tradition

(except for the above mentioned oral traditions similar to the Talmud). Two legal topics in which custom played a particularly influential role are: Laws of Burial and Mourning, and laws connected with ritual blessings.

CHAPTER FOUR

His use of analogy.

To decide a matter not easily resolved on the basis of Talmudic or post-Talmudic sources, and to which there is no established custom, Rav Hai resorts to analogy. The decision is the result of a comparison of the case in question with an uncontested law, an acknowledged legal principle or a widely accepted custom. At times he uses analogy to determine legal categories. Rav Hai compares two matters only when there is no essential or substantial difference between them. Where such a difference exists, he does not use analogy - even if the cases are superficially similar or are similar in one particular aspect. On the other hand, a superficial difference is not sufficient cause to refrain from analogy.

Rav Hai does not always state explicitly that he uses analogy. At other times he does, but gives no hint as to the common principle which served as its basis. In such cases we have attempted to determine the principle. In many responsa he compares two things despite apparent difference between them. He obviously believes that in those cases the differences are not essential or substantial. Other savants do not always agree to the use of analogy in those cases - precisely because of the aforementioned differences. From this we may deduce that Rav Hai made greater use of analogy than other Halachic savants.

We can normally offer an explanation for those cases where Rav Hai did not use analogy though he might have. The most common reason

(previously mentioned) is that he feels that differences between them are so essential or substantial as to make analogy invalid. There are other causes too: Among them may be listed the following:

A) His harmonistic approach to the Talmud.

When encountering different opinions, he would sooner explain that they refer to two cases which cannot be compared, than assume a bona fide difference of opinion.

B) Principles laid down by the Talmud.

These are of two types: 1. Those which specifically bar analogy - such as laws of *Treifot* (animals made non-Kasher). 2. Those which indirectly bring about abstention from analogy.

C) Accepted post-Talmudic principles.

Appendix 1.

Identification of groups of Rav Hai's responsa.

The groups are of two types: A) Those collected by the original recipients (many of whose identification was expediated by ancient lists of those collections). B) Those arranged by editors or publishers.

Appendix 2.

Identification of individual responsa.

Identification was usually either by means of a small extract attributed to Rav Hai by Rishonim, or through headings found in manuscripts.