

אמרי שפר בלשון חז"ל

לחקרן של יפה, נאה, שפיר ויאות

אליעזר דיימונד

נאמר בפסחים מב ע"א:

אמר רב יהודה: אשה לא תלוש אלא במים שלנו. דרשה רב מתנה בפפוניא. למחר אייתו כולי עלמא חצביהו ואתו לגביה, ואמרו ליה: הב לן מיא! אמר להו: אנא במיא דביתו אמרי.¹

המעשה המפורסם הזה מבליט עד כמה נחוץ להבין היטיב את המינוח שחכמי התלמוד משתמשים בו. וכמו שאי-הבנה יכולה לגרום לטעויות בקיום מצוות התורה, כך היא יכולה לקלקל את לימודה. משום כך, יש חשיבות גדולה לחקר לשונות התלמוד.

דנתי במקום אחר² במשמעות הביטוי "מאי משמע" והנלמד ממנה לגבי התפתחות מחשבת חז"ל. במאמר זה, אני מבקש לעקוב אחר שימוש חז"ל בשתי מילים שהן ארבע: **יפה** ומקבילתה בארמית הבבלית **שפיר**, **נאה** ומקבילתה **יאות** השכיחה בירושלמי.³ במילים אלו, חכמים מאשרים את דברי רבותיהם או חבריהם או

1. כל המובאות מן הבבלי וההפניות אליו הן על פי דפוס וילנה, אלא אם כן צוין אחרת. המובאות מן הירושלמי הן על פי כ"י לידן לפי מהדורת הירושלמי שיצא בהוצאת המילון ההיסטורי ללשון העברית, אלא אם כן הוער במפורש שמובא עד נוסח אחר.

הציונים בסוגריים בהערות מכוונים למהדורות האלה: **תוספתא**, מהדורת ליברמן, סדרים זרעים, מועד, נשים ושלוש הברכות, ומהדורת צוקרמנדל למסכתות האחרות; **מכילתא דרבי ישמעאל**, מהדורת הורביץ-רבין; **מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי**, מהדורת אפשטיין-מלמד; **ויקרא רבה**, מהדורת מרגליות; **מדרש תהילים**, מהדורת בובר; **מדרש משלי**, מהדורת וויסאצקי; **פסיקתא רבתי**, מהדורת איש-שלום; **תנחומא בובר**, מהדורת בובר; **שמות רבה**, מהדורת שניאן.

2. א' דיימונד, "משמעותה של 'מאי משמע'", עטרת חיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין, מנחם הירשמן, שמא יהודה פרידמן, מנחם שמלצר וישראל מ' תא-שמע, ירושלים תש"ס, עמ' 26-50.

3. **יפה**, **נאה** ו**שפיר** משמשות לעתים כתוארי השם, לעתים כנשואים (פרדיקטים) ולעתים כתוארי הפועל. צורתן של **יאות** מוכיחה עליו שהוא תואר הפועל. לכן, יש להבין תמיד את **יאות** במשמעות 'יאות אמר/אמרת/אמרתי'. בכר, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur*, II, Leipzig 1905, p. 37, als Adv[erb]: "richtig" gebrauchtes Substantiv, in der Bed[eutung]

תלמידיהם או מסכימים עמהם. וכבר ציין הגר"ש ליברמן ששימוש חכמינו בביטוי "יפה אמר א" הושפע מן הסתם משימוש הרומאים במילה *καλός*, שמשמעותה 'דיבור או מעשה יפה', ובמילה *καλώς*, שמשמעותה 'עשה/עשית יפה', כמציינות הוקרה או הסכמה.⁴ מן השמות הללו נגזר בלשון חכמים הפועל קל"ס, שמשמעו 'לשבח'.⁵ פועל זה בא מדי פעם כתיאור לדברי שבח שנאמרו על ידי חכם אחד בנוגע לדברי חברו.

בדברים שאביא להלן, אציע לפני הקורא את משמעויותיהן של מילים אלו בלשון חז"ל והשימושים שנעשו בהן בבבלי ובירושלמי. לבסוף, אסיק כמה מסקנות העולות מן התייעוד בעניין התפתחות דרכי הלימוד בתקופת האמוראים.

1. יפה ונאה בלשון המקרא

המילה **יפה**, בין כתואר בין כפועל, באה במקרא בדרך כלל לתאר דבר מה קונקרטי, בעיקר יופי הנראה לעיניים,⁶ כגון: "ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה" (בראשית כט, יז). רק פעמיים, בא במקרא בספר קהלת (ג, יא; ה, יז), הנמנה עם ספרי המקרא המאוחרים, התואר **יפה** במשמעות 'ראוי' או 'מתאים'.⁷ המילה **נאה**⁸ באה פעמים אחדות במקרא. במגילת שיר השירים, הדוד מתאר את לחיי אהובתו, את פיה ואת מראה כולו בפועל **נאו** (שיר השירים א, י) ובתואר **נאוה** (שיר השירים ב, יד) ועוד, וגם היא מתארת את עצמה **כנאוה** (שיר השירים א, ה). וירמיהו מכנה את ציון "ננה [= נאוה] וענוגה" (ירמיהו ו, ב). מצד שני, מצינו בספר משלי את **נאוה** בצירוף מילית היחס למ"ד, "נאוה לו...", במשמעות 'ראוי' או 'מתאים'. וגם בתהילים מצינו את הפועל נאו"ה בצירוף למ"ד היחס (תהילים לג, א; שם צג, ה), ואפשר שגם בפסוקים אלו יש לו משמעות 'ראוי' או 'מתאים'.

לסיכום: **יפה ונאה** שבמקרא מתפרשים על פי רוב כתיאורי יופי, אבל לפעמים משמשים במשמעות 'ראוי' או 'מתאים'. זאת אומרת: מילים אלו מתייחסות במקורן ליופי מוחשי, אלא שהשדה הסמנטי שלהן התרחב, והוא כולל גם משמעות מופשטת של 'יופי'. לא רק האישה מתוארת כיפה, אלא גם מעשיה. להלן נראה שתי המשמעויות הללו קיימות גם בלשון חז"ל, אלא שנקודת הכובד בה עוברת מן המשמעות המוחשית למשמעות המופשטת.

4. ש' ליברמן, "קלס-קילוסין", עלי-עיון, מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאת לו שבעים שנה, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 77.
5. שם, עמ' 75-79.
6. ראה מילון (Brown, Driver and Briggs) BDB, ערכים: יָפָה, יָפָה, יָפָה-יָפָה, יָפָה, נָאָה ונָאוָה.
7. גם יחזקאל, בבואתו על צור, מזכיר את יפי חכמתו של מלך צור (יחזקאל כח, ז).
8. נאה אינה מופיעה במקרא אלא "נאוה" או "נאו".

2. יפה ונאה בלשון חז"ל

א. יפה

אמנם התנאים משתמשים לעתים במילת **יפה** במשמעותה האסתטית,⁹ אולם פירושו בדרך כלל 'טוב'¹⁰ במשמעויות אחדות. תואר זה בא תכופות כתואר השם או כשם תואר מועצם (adjectival noun) בניגוד לתואר **רע**, כגון: "תורם מן **היפה** על הרע" (משנה תרומות ב, ו).¹¹ במקרים אלו, היופי שמדובר בו הוא לא דווקא יופי אסתטי אלא טיב הדבר ו/או ערכו הכספי. דרך משל, **יפה** שמדובר בו במשנה זו הוא היבול שעלה גידולו יפה, והוא שווה יותר מן **רע**, יבול שלא עלה גידולו יפה, ולכן הוא שווה פחות ממנו. בהרבה מקומות במקורותינו, מזדמן הביטוי "כמה הוא **יפה**?",¹² ופירושו: 'כמה טוב הוא?', כלומר 'כמה הוא שווה?'.

אף מצינו שהמילה **יפה** משמשת כתואר השם במשמעות 'נדיב' או 'רחב' או 'פתוח', שהנחתן בעין **יפה** נותן ביד רחבה: "שיעור תרומה: עין **יפה** אחת מארבעים... והבינונית מחמישים, והרעה מששים" (משנה תרומות ד, ג). מי שדעתו יפה, "סובל הכל, דאינו מזיק לו שום לכלוך ושום דבר מיאוס".¹³ במילים אחרות, הוא פתוח לאכול כל מה ששמים בפניו.¹⁴ כך, למשל, נאמר במשנה כי "כהן שדעתו **יפה**" (עבודה זרה ב, ה) אוכל קיבת עולה כשאינה מבושלת.

ומצינו **יפה** במשמעות 'טוב' וגם 'מתאים'. רבן גמליאל, בנו של רבי יהודה הנשיא, אומר: "**יפה** תלמוד תורה עם דרך ארץ" (משנה אבות ב, ב). זאת אומרת: ראוי לאדם לעסוק גם בתורה וגם בדרך ארץ, כי שני הדברים האלה מתאימים זה לזה. משמעות אחרת היא 'חזק, יעיל, תקף', כגון: "מה כח בית דין **יפה**?" (משנה כתובות יג, א ועוד).

9. כגון: "מוציאין מנוה **הרעה** לנוה **היפה**, אבל לא מנוה **היפה** לנוה **הרעה**" (משנה כתובות יג, י), וגם כאן המשמעות אינה ברורה די הצורך. השווה דברי הרמב"ם, הלכות אישות, פרק יג, הלכה יח, עם דברי המאירי על משנה זו. אף מצינו: "כל זמן שעיניה **יפות**" (תענית כד ע"א בבביתא).

10. בראש ברכת גאולה שלאחר קריאת שמע של שחרית, שיש בו שרשרת מילים נרדפות: "אמת ויציב, ונכון וקיים, ואהוב וחביב... וטוב ויפה".

11. השווה: "חטים נעשו **יפות**" (פסחים ג ע"ב), ושם משמעה שנעשו 'טובות לאכילה'. והשווה: "פירות **יפות** שהוא אוהב אותן הרבה" (תנחומא, קדושים ח).

12. **יפה** משמשת כאן כנשוא (predicate).

13. רשב"ם, בבא בתרא קמה ע"ב, ד"ה יפה.

14. הביטוי "דעתו רחבה" דומה מאוד במשמעו. ראה בבא בתרא קמה ע"א, במדרש הפסוק "וטוב לב משתה יין" (משלי טו, טו), שנדרש לשתי פנים: "זה שדעתו יפה"; "זה שדעתו רחבה".

יפה כתואר הפועל מתפרש כ'טוב' במשמעות 'אל נכון, בצדק, כהלכה', כגון בביטוי **"יפה אמר שלמה"**, שנאמר על פסוקים מספר קהלת וספר משלי,¹⁵ כגון בתלמוד:¹⁶

ודקאמר שלמה: "ושבח אני את המתים שכבר מתו" (קהלת ד, ב) – שכשחטאו ישראל במדבר, עמד משה לפני הקדוש ברוך הוא ואמר כמה תפלות ותחנונים לפניו, ולא נענה. וכשאמר: "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך" – מיד נענה. ולא **יפה** אמר שלמה: "ושבח אני את המתים שכבר מתו"?¹⁷

בביטויים **"יפה אמר/אמרת"**, **"יפה דרש/דרשת"**, **"יפה עשה/עשית"**,¹⁸ **"יפה דנת"** – בכל אלה יש למילה **יפה** תפקיד טכני, לציין את אישור דברי הזולת או מעשיו.¹⁹

15. **"יפה אמר שלמה"** בא גם במקורות האלה: מדרש ויקרא רבה, פרשה כח, א, עמ' תרמט (= מדרש קהלת, פרשה א, א; שם, פרשה יא, א; מדרש משלי, פרשה כה [166]); תנחומא-בובר, פרשת נשא, סימן כ, עמ' 36 (= תנחומא, פרשת נשא, סימן יג); פסיקתא רבתי פרשה ג, ז ע"ב. לעתים בא הביטוי **"יפה אמר דוד"** על פסוקים מתהילים. ראה: תנחומא, פרשת אמור, סימן יט; תנחומא-בובר, פרשת אמור, סימן כח [100]; ספרי דאגדתא על אסתר, מדרש פנים אחרים [בובר], נוסח ב, פרשה ו; מדרש לקח טוב, פרשת שמיני, לב ע"א. פעם אחת נאמר **"יפה אמר משה"** על פסוק מספר שמות (שמות רבה, פרשה מד, י; וראה גם מכילתא דרשב"י, שמות יח, טו [132] והמקבילה במכילתא שם). ופעם אחת בא **"יפה אמר ישעיה"** על פסוק מספר ישעיהו (פסיקתא רבתי, פרשה לג, קנב ע"א).

16. מדרש קהלת, פרשה ה, ב.

17. וראה גם מה שנאמר על הרשעים שיורדים לגיהנם: "מצדיקין עליהם את הדין, ואומרים לפניו: רבונו של עולם: **יפה** דנת, **יפה** זכית, **יפה** חייבת, ו**יפה** תקנת גיהנם לרשעים וגן עדן לצדיקים" (עירובין יט ע"א).

18. באגדה באה בתבנית **"לא יפה עשיתי/עשה"** כביקורת עצמית או כביקורת הזולת, כגון שהקב"ה אומר על עצמו: **"לא יפה עשיתי שתקנתי להם [= לבני אדם] קברות בארץ"** (סנהדרין קח ע"א). לעתים משמש לשון זה כשאלה רטורית, במשמע 'הלוא יפה אמר א' או 'הלוא יפה עשה א', כגון: "כך אמר אסף: **לא יפה עשה הקב"ה** שהפיג חמתו בעצים ובאבנים ולא בבניו?!" (מדרש תהילים, מזמור עט, ג). ביטוי זה במשמעו הראשוני הוא מקור האמרה **"לא יפה הם עושין"** השכיחה בספרות ההלכתית למן תקופת הגאונים ועד ימינו. והשווה דברי רב יוסף: "בי דינא דמזדקקי לא עביד שפיר" (נדרים כ ע"א).

19. בדרך כלל, כוונת מי שאמר **"יפה אמרת"** היא להודות שחברו צודק, ולא הוא. וכן הוא הדבר במעשה המסורונה ור' יוסי בן חלפתא הנזכר בהמשך. ראה במיוחד מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא בחדש, פרשה ד (217): **"ו'יאמר משה אל ה' לא יוכל העם לעלות אל הר סיני כי אתה ה'עדותה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו"** – כבר העידותי בהם וקבעתי להם תחומין. ו'יאמר אליו ה' לך רד' – **יפה אמרת**. זהו שהיה ר' יהודה אומר: מניין [!] אתה אומר שאמר הקב"ה למשה: הריני אומר לך דבר ואתה מחזירני, ואני מודה לך שיהו ישראל אומרים: גדול משה שהודה לו הקב"ה."

לעתים יש לביטוי **"יפה אמרת"** משמעות אירונית, 'דברך צודקים, אבל לא כפי שאתה מבין אותם', כגון: "מעשה ברבי יהושע שהיה מהלך בדרך. מצאו אדם אחד שהיה מהלך בדרך. אמר לו:

לעתים חכם מסוים נוקט לשון "יפה אמר/אמרת", כשהוא מסכים עם דבריו של חכם אחר או כדי להכריע בין שתי דעות במחלוקת מסוימת. דרך משל, כשרבן יוחנן בן זכאי מכריע במחלוקת בין חנן לבין בני כוהנים גדולים, הוא אומר: "יפה אמר חנן".²⁰ במילים אחרות: ההלכה כחנן ולא כבני הכוהנים הגדולים, ורק לדבריו יש תוקף הלכתי.

יש להעיר שאם שמע האב את אשתו או את בנו נודרת נדר, ואמר לה: "יפה עשית", שוב אינו יכול להפר את נדרה.²¹ ונראה שפירשו חכמים את הלשון הזה כקיום הנדר משום העובדה שפירושו: 'דברייך תקפים'. אולם אין הכרח לומר כן, שהרי לשונות אחרים של קיום הנזכרים לצד "יפה עשית", כגון: "אף אני כמותיך"; "אם לא נדרת – מדיך אני" (עיין בתוספתא שם), הם רק לשונות של עידוד. וניתן לפרש בדרך דומה גם את הביטוי "יפה עשית".

ומצינו בתוספתא פעם אחת את הנוסחה "יפה אמר חכם א מחכם ב" במשמעות 'טוב יותר, נכון יותר':

אמר ר' חלפתא איש כפר חנניא: אני שאלתי את שמעון בן חנניא, ששאל את בנו של ר' חנניא בן תרדיון, ואמר: משיסיענו ממקומו. ובתו אומרת: משיפט את חלוקן(?)!. כשנאמרו דברים לפני ר' יהודה בן בבא, אמר: יפה אמרה בתו מבנו.²²

כבר הזכרתי לעיל את דעתו של הגר"ש ליברמן שלשונות מעין אלו נוצרו בהשפעת השבח היווני καλός שמשמעותו "יפה". לכן, אנו מוצאים לעתים שימוש בפועל קל"ס

מה אתה עושה? אמר לו: אני מהלך בדרך. אמר לו: יפה אמרת שאתה מהלך בדרך שכבשוה ליסטים שכמותך" (איכה רבה, פרשה א, יט בנוסח הדפוס). האדם אומר שנכון הדבר שר' יהושע הולך בדרך, אך הוא ממשיך בדרך הרעה שהלכו קודמיו, שעברו שלא כדין בשדה שאין להם רשות בו. וראה שמות רבה, פרשה יח, א, שיש בו פרפרזה על הפסוק: "ויאמר משה כן דברת, לא אוסיף עוד ראות פניך" (שמות י, כט), וזה לשונו: "יפה אמרת: 'אל תוסף ראות פני'. אני איני עוד בא אצלך, אלא אתה בא אצלי ושר צבא הזה שעומד עמך, וזה הפרכוס שלך וכל בני פלטינ אלו שלך באין". פרעה צודק: משה לא יוסיף לבוא אליו, אבל לא יהיה הדבר כן משום שיציית משה לגזרת פרעה, אלא משום שלא יהיה צורך שיבוא משה אל פרעה, שהרי פרעה עצמו יצא מארמונו לחפשו.

ומצאנו "יפה אמרת" במשמע 'נכון, אבל...'. כשר' עקיבא דורש לפני ר' יהושע קל וחומר משמטע ממנו שהנזיר חייב לגלח על רביעית דם מן המת, ר' יהושע משיב: "יפה אמרת, אלא שכן אמרו הלכה" (משנה נזיר ז, ד). על דברי ר' מאיר שקטנים וקטנות אינם חולצים ואינם מתייבמים, אומרים חכמים: "יפה אמרת שאין חולצין... אלא מה טעם אין מייבמין?" (יבמות קיט ע"א ומקבילות).

20. משנה כתובות יג, א-ב.

21. תוספתא נדרים ו, א (116). וראה גם: נדרים עז ע"ב; ירושלמי נזיר פ"ד ה"א, נג ע"א.

22. תוספתא כלים (בבא קמא) ד, יז (574).

לצד "יפה אמרת", כגון: "ומשם הקילוס עולה... ומה הם אומרים? אמר ר' יוחנן: יפה דנת, יפה אמרת..."²³.

ויש שחכם אחד מקלס את חברו, ומיד עולה השאלה אם הלכה כמותו אם לאו. כלומר, עולה השאלה אם הקילוס נאמר כהערכה תאורטית של הדברים או הוא בגדר אישור הלכה למעשה. בדרך כלל, התשובה במקרה זה היא שלילית, כגון: "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: אף על פי שקילס ר' ישמעאל את בן ננס, הלכה כמותו [=כר' ישמעאל]"²⁴; "ואף על גב דקלסיה שמואל לרב יהודה, הלכתא כוותיה דשמואל"²⁵.

בסוגיה אחת בירושלמי, יש מחלוקת אם קילוס דברי חכם על ידי חברו הוא עדות לכך שהוא סבור שהלכה כמותו. מצינו במשנה שאמר ר' יהושע על דברי רבי עקיבא: "כך היה דורש זכריה בן הקצב" (סוטה ה, א). ומצינו בירושלמי למשנה זו מחלוקת בשאלה אם יש להסיק מן העובדה שקילס ר' יהושע את דברי ר' עקיבא שהלכה כמותו:²⁶ "תמן אמרין: ממה שקילס רבי יהושע את רבי עקיבה, הדא אמרה: הלכה כיוצא בו. רבנן דקיסרין אמרין: למדרשו קילסו, אבל למעשה אין הלכה כיוצא בו."²⁷

ב. נאה

משמעות נאה בספרות חז"ל היא על פי רוב 'יפה' במשמעות מוחשית, כגון: "מה נאה אילן זה" (אבות ג, ז). ואולם לעתים משמעותה 'ראוי', כגון: "אין לך נאה בישיבה אלא זקן; אין לך נאה במלחמה אלא בחור"²⁸. ויש דברים שהם 'נאים' במשמעות מופשטת: "אשה נאה במעשים"²⁹; "יש נאה דורש ונאה מקיים"³⁰.

במקום אחד בתלמוד הבבלי, נראה שיש משחק מילים המבוסס על משמעה של מילה זו. התלמוד מספר על ר' יהושע בן פרחיה ותלמידו ישו הנוצרי ששהו יחד באכסניה אחת. כיוון שכיבדו בעלי האכסניה את ר' יהושע בן פרחיה, שיבחו אותם

23. שמות רבה, פרשה ז, ד (195).

24. בבא בתרא קעו ע"א.

25. ברכות לו ע"א (= עירובין כח ע"ב; שם הקילוס מפורש).

26. ירושלמי סוטה פ"ה ה"ב, כט ע"א.

27. וראה גם: כתובות כא ע"ב; מעילה טז ע"א; ירושלמי ברכות פ"ו ה"א, י ע"א (= בראשית רבה, פרשה טו, ז [140]). והשווה הלשון שם, "וקלסיה ר' זעירא", עם "משתבחין ליה רבנן לר' זירא את בר רב זביד אחוה דשמואל בר רב זביד דאדם גדול הוא" (ברכות לח ע"א). וראה גם ירושלמי (מעשר שני פ"א ה"ג, נג ע"א): "ר' חגיגה אמרה קומי ר' אבינא וקלסיה. אמרה קומי ר' ירמיה וקנטריה".

28. חגיגה יד ע"א.

29. שבת כה ע"ב.

30. תוספתא חגיגה ב, א (380) ומקבילות; תוספתא יבמות ח, ז ומקבילות (26).

ואמר: "כמה נאה אכסניא זו!" (סוטה מז ע"א).³¹ חשב ישו הנוצרי שדברי רבו אינם בשבח האכסניה אלא בשבח האישה המשרתת שהייתה יפה, ותמה על דברי ר' יהושע, ואמר: "רבי, עיניה טרוטות!"³² העוקץ שבסיפור ברור: ר' יהושע בן פרחיה נמשך אחרי מעשים טובים, ואילו ישו דעתו על האישה היפה.

דוגמה נוספת למשחק מילים משתקף בדברי המטרונה לר' יוסי בר' חלפתא אחרי שניסתה לחקות את דרכיו של הקדוש ברוך הוא לזווג זיווגים, ונכשלה: "לית אלוה כאלהכון. אמת היא תורתכון, נאה ומשובחת". ותשובתו: "יפה אמרת!"³³ היא מודה הן על יופיה של התורה הן על יופיים של דברי ר' יוסי בר' חלפתא.³⁴

2. שפיר בבבלי – יאות בירושלמי

א. "שפיר", "שפיר קאמר/קא אמרת", "שפיר עביד/עבדת", "שפיר קמותיב", "שפיר קא קשיא ליה/קא משני ליה" בבבלי וכן יאות שבירושלמי – כולם דברי הסכמה ואישור הם.

וכמו התואר יפה בלשון התנאים, כן גם שפיר בבבלי, יש לו מגוון רחב של משמעויות. השימוש בתארים שפיר,³⁵ שפירי³⁶ ושפירי³⁷ לציין יופי מוחשי, נדיר

31. גרסת דפוס וילנה היא: "קם קמיהו ביקרא שפיר עבדי ליה יקרא טובא". אולם כ"י מינכן 95

גורס: "קום קמיהו שפיר ביקר", וכעין זה כ"י וטיקן 110: "קום קמיהו ביקרא שפיר". מצד שני, כ"י אוקספורד (2675) HEB. D. 20 גורס: "עבדו ליה יקרא". לכן, נראה שהנוסח בדפוס וילנה מורכב משתי הגרסאות הללו. ואשר למילת שפיר, הבאה בכל עדי הנוסח, פרט לכ"י אוקספורד: מאחר ש"שפיר ביקרא" ו"ביקרא שפיר" הם מסורבלים, וכיוון שמילת שפיר נודדת ממקום למקום בעדי הנוסח, יש לשער שהגרסה המקורית הייתה "קום קמיהו ביקרא", ותו לא, ונוספה מילת שפיר אחר כך בהשפעת המילה נאה שבהמשך הסוגיה.

32. השווה: "ההוא דאמר לדביתהו: קונם שאי את נהנית לי עד שתראי מום [= מאום? עיין הגהות הב"ח, אות ד] יפה שביך לר' ישמעאל בר' יוסי. אמר להם... שמה עיניה נאות? [אמרו לו]: טרוטות הן" (נדרים סו ע"ב).

33. בראשית רבה סח, ד לפי נוסח הדפוס.

34. אפשר שההבדל בין יופי מוחשי לבין יופי רוחני עומד ביסוד דברי ר' שמעון (או ר' יעקב) במשנה: "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו, ואומר: מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו" (אבות ג, ז). אפשר שהבעיה בהתנהגות זו היא שהאדם מקדים יופי מוחשי ליופיה של תורה. ועיין מה שכתבתי בספרי *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, New York 2002, p. 23. ותן דעתך גם לתמיהת בת הקיסר שאדם מכוער כר' יהושע הוא תלמיד חכם: "אי חכמה מפוארת בכלי מכוער" (תענית ז ע"א).

35. פעמיים מזדמן הצירוף שפיר טפי במשמע זה. ראה פסחים סד ע"ב וסוכה נא ע"ב (= בבא בתרא ד ע"א). ומפליא שביטוי זה, הרגיל כל כך בפי הראשונים, אינו בא בבבלי אלא פעמיים, וגם אז לא במשמע המופשט שהם מתכוונים לו.

36. ראה למשל: "ר' יוחנן הוה אזיל ויתב אשערי טבילה. אמר: כי סלקן ואתיאן בנות ישראל מטבילת מצוה, מסתכלין ב, כי היכי דליהו להו בני שפירי" (בבא מציעא פד ע"א).

37. כגון: "נפישין טובא (ואיכא טובא הכא) דשפירן מינאי" (עבודה זרה יח ע"א). כן הוא בדפוס הבבלי, ויש כאן עירוב נוסחאות, ואכמ"ל.

הוא. השימוש הרגיל במילת **שפיר** הוא כמילה נרדפת למילה **טוב** במשמעות 'כדין, כראוי, היטב', כגון: "אמר רבי זירא: נקוט [מסורתיה] דרבי חייא בר אבא בידך, דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה **שפיר** כרחבא דפומבדיתא".³⁸ במקבילתה בירושלמי³⁹ באה תמורתה **יאות**, כגון: "[אמר ר' זעירא: מאן] חכם משמעה מן ר' יוחנן **יאות**, ר' חייא בר בא או ר' בנימין בר יפת? לא חייא בר ווא?!"⁴⁰ "אמרן ליה: **יאות** את מצלייא ומתענייא" (ירושלמי תענית פ"א ה"ד, סד ע"ג), תרגומו הוא: 'אמרו לו: אתה מתפלל ונענה כדין', כלומר: ראוי אתה להתפלל ולהיענות. אבל רוב רובן של ההיקרויות של **שפיר** בספרות האמוראים הן במסגרת משא ומתן הלכתי או דיון המשפטי, והיא משמשת כאישור של פסק הלכה או הסכמה עם סברה או קושיה או תשובה. ויש שטענתו או מעשיו של בעל דין העומד לפני חכם מסוים מאושרים על ידי החכם באחד מן הלשונות הללו: "**שפיר** קאמר/קאמרת",⁴¹ "**שפיר**

38. ברכות לג ע"ב.

39. ירושלמי ברכות פ"ו ה"א, י ע"א.

40. ציינתי את הסוגיה לפי הגרסה בשרידי ירושלמי, עמ' 23. הנוסחאות שבכ"י וטיקון ובכ"י ליידין משובשות הן. השווה ירושלמי תענית פ"ב ה"ג, סו ע"א (= ירושלמי מגילה פ"א ה"ד, ע ע"ד; ירושלמי יבמות פ"ד ה"א, ו ע"ב ב"פ, שם פירקי גיטא): "יאות סבא [= ר' יוחנן] ידע פרקי גרמה".

41. **שפיר קאמר**: ברכות טו ע"א (רבא לרבינא על דברי האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא; כולל הסבר); שבת ג ע"ב ("שפיר משני לך"; ר' חייא לרב על דברי רבי; כולל הסבר); שם עד ע"א (רבא לרבנן על דברי אביי; סתם); נדרים נד ע"א (= מעילה כ ע"א; רבא לחכמים על דברי אביי; סתם); בבא קמא נט ע"ב (שמואל לאנשי בי ריש גלותא על תשובתו של אליעזר זעירא להם; סתם), בבא מציעא לט ע"ב (ב"פ; = כתובות כז ע"ב פ"א; רב חסדא לאחי מרי בר איסק על טענתו של מרי בר איסק וכן להפך; כולל הסבר), בבא מציעא פד ע"ב לפי כ"י קמברידג' 6 (2) TS F1; רבי אלעזר בן שמעון לרבי; סתם), עבודה זרה נח ע"א ("מאן דאסר שפיר אסר, ומאן דשרי שפיר שרי"; רבי יהושע בן לוי; כולל הסבר), נידה מב ע"א ("שפיר אמרי לך"; אביי לרב שמואל בר ביסנא על התשובה שקיבל מאביי, רבא ורב יוסף; כולל הסבר).

שפיר קאמרת: ברכות ח ע"א, לפי כ"י פירנצה II I 9-7 ("שפיר קאמריתו"; ר' יוחנן למי שאמרו לו שיש זקנים בבבל; כולל הסבר); שם טו ע"א לפי כ"י פירנצה II I 9-7 (רב חייא בר אבא לרבא; כולל הסבר); שם ל ע"א (רב חייא בר אבין לרב הונא בר חנינא; כולל הסבר); יבמות פ ע"א לפי כ"י אוקספורד (367) OPP. 248 (רב יוסף לאביי; בלי הסבר; עיין רש"י, שם, ד"ה א"ל; והשווה גרסת הריטב"א בסוגיה); כתובות קט ע"ב (ב"פ; אביי לאפוטרופוס; כולל הסבר); בבא מציעא נח ע"ב (רב נחמן בר יצחק לתנא שלו); סנהדרין קג ע"א, לפי כ"י יד הרב הרצוג (ר' יוחנן לתנא שלו; כולל הסבר); מנחות ד ע"א (רב נחמן לתנא שלו; כולל הסבר); כריתות ז ע"א (רבי אלעזר לתנא שלו; כולל הסבר).

עבד/עבדת", ⁴² "שפיר קמותיב/קא קשיא ליה/קא משני ליה". ⁴³ וראוי להזכיר גם את הצירוף השכיח "שפיר דמי" במשמעות 'מותר' או 'צא ידי חובתו' כתשובה לשאלה הלכתית, ועוד נדון בו בהמשך דברינו.

42. **שפיר עבד:** שבת עו ע"א (רב יוסף על ר' יוחנן; כולל הסבר); ביצה כז ע"א (רבי אמי על אמי ורדנא; סתם); ביצה לח ע"ב (רב אושעיא על מי שצחקו על ר' אבא; כולל הסבר); כתובות צא ע"ב לפי כ"י וטיקן 784 (אביי ליתומים על מי שטרף מהם קרקע כתשלום חוב אביהם; וראוי לציין שבשאר כתבי יד ובדפוסים הגרסה היא "כדין" במקום "שפיר"); שם קד ע"ב ("שפיר דנך"; רבא לר' חייא אריכא על פסקו של רבי בר שילא; סתם); נדרים כ ע"א ("לא עבד שפיר"; רב יוסף על בי דינא דמזדקקי לנזיר שעבר על נזירותו; סתם); בבא מציעא יא ע"ב (רבא על ר' אבא שלא קיבל את תשובתו של ההוא מרבנן; כולל הסבר); בבא מציעא קט ע"א (רבא על רבינא שסילק את רוניא שתלא ידיה שלו בלי התראה; סתם); בבא בתרא ט ע"א (רב פפא לרב יימר בר שלמיא על שלא השיב רבא על קושייתו; כולל הסבר); שם מח ע"ב ("מאן דחתים אמודעא – שפיר חתים, ומאן דחתים אאשקלתא – שפיר חתים"; רב הונא על חתימת רבה בר בר חנה גם על מודעא וגם על אשקלתא, עיין שם; סתם); חולין יט ע"א ("שפיר קא מיקפד [על רב יהודה]; רב הונא; כולל הסבר); שם ע"ב ("שפיר קרי [ר' יוחנן] עליה [= על ר' אלעזר] עובד כוכבים עובד כוכבים"; רבא; כולל הסבר).

שפיר עבדת: ברכות כה ע"א (אביי לרב יוסף; כולל הסבר); שם מח ע"א (ר' ירמיה לר' זירא; כולל הסבר); יבמות צג ע"א (ר' חייא לר' ינאי; כולל הסבר); כתובות פד ע"ב ("שפיר תפסתוה"; ר' יוחנן לקרוביו שתפסו שורו של יתומים על חוב שנתחייב לו אביהם; סתם); שם ("שפיר תפסיתוה"; ר' אבהו ור' חנינא בר פפי ור' יצחק נפחא לאנשי בית הנשיא שתפסו אמה של יתומים כדי לגבות חוב; סתם); שם קד ע"ב (רבא לאישה שעזבה את בעלה בשעת רעב ועכשיו טוענת שהוא מת; כולל הסבר; עיין רש"י, שם, ד"ה שפיר); גיטין יד ע"א (רב ששת לרב יוסף בר חמא על שלא קיבל אחריות על המעות שהביא ממחוזא בשביל רב ששת; כולל הסבר); שם ע"ב (ר' אחי בר' יהושע לר' דוסתאי ב"ר ינאי שעודד את אלו שציערו את ר' יוסי בר כיפר; כולל הסבר); עיין שם; בבא מציעא עג ע"ב (רבא לאחיו רב סעורם על ששיעבד לו את אלו שלא שילמו את הכרגא; כולל הסבר); חולין עו ע"א לפי כ"י מינכן 95 ("שפיר עבדי"; רב יהודה אומר כן על עצמו על ששתק ולא ענה לעולא; כולל הסבר).

בבבא בתרא קלג ע"ב הסתם דגמרא דן אם יוסי בן יועזר "שפיר עבד" או "לאו שפיר עבד", כשהקדיש נכסיו, משום שבנו לא היה נוהג כשורה. כמו כן, בשבת קכא ע"ב, נידון בתלמוד פירוש דבריו של רבי: "איבעיא להו: פגע בו כיוצא בו דעביד שפיר או לא". בנדרים נ ע"א, רשע אומר לאשת ר' עקיבא: "שפיר קא עביד לך אבוך", כשהדירה הנאה מכל נכסיו.

43. **שפיר קא מותיב:** שבת קכג ע"א (רבא על קושיית רבא בריה דרבה על פסקו של רב יוסף נגד אביי, האומר שאין כאן קושיה; כולל הסבר); ראש השנה ו ע"ב (רב כהנא על קושיה שהקשו על רבא; כולל הסבר); יומא כט ע"א (= מנחות ק ע"א; רבא או רבה על קושיית ר' זירא); כתובות יא ע"ב (רבא על קושיית רב נחמן על דברי רב חייא בר אבין בשם רב ששת; כולל הסבר).

שפיר קא קשיא ליה/קא משני ליה: בבא מציעא נו ע"א ("רבי אלעזר שפיר קא קשיא ליה, ושמואל לא שפיר קא משני ליה... ורב ששת לא שפיר קא מותיב ליה... ולמאי דמותיב רב ששת רב יוסף שפיר קא משני ליה"; אביי; כולל הסבר); שם ("שמואל שפיר קא משני ליה"; רבא; כולל הסבר). "שפיר קא משני לך" בא גם בשבת ג ע"ב; ראה לעיל, הערה 43.

לעתים האמורא האומר שפיר מוסיף הסבר ולעתים אומרו בסתם. בדרך כלל, החכם אומר שפיר בלי הסבר כשבאים לשאול ממנו פסק הלכה או שואלים את דעתו בעניין מסוים⁴⁴ או כשהוא גדול מן החכם שהוא מקיים את דבריו או את מעשיו.⁴⁵ מאידך, כשהחכם מסכים עם דברי חכם הגדול ממנו בחכמה הוא מצרף למילת שפיר הסבר, שהרי חשיבות ההסכמה אינה מצד סמכותו של החכם המסכים אלא מצד הנימוק שלו לדברי הגדול ממנו. כך, למשל, כשר' חייא אומר לרב שהתשובה שקיבל מרבי היא נכונה, "שפיר משני לך", הוא מביא ראיה לדברי רבי מן הברייתא.⁴⁶ מכל מקום, לא מצאנו שיאמר תלמיד לרבו "שפיר קאמרת", אפילו כשהוא בא להביא ראיה לדבריו, חוץ משתי פעמים: אביי אומר כן לרב יוסף⁴⁷ ור' ירמיה אומר כן לר' זירא.⁴⁸ ואין לתמוה על כך, משום ששניהם, אביי ור' ירמיה, דיברו עם רבותיהם בחופשיות מרובה.⁴⁹ הלשונות המקבילות לאלה בירושלמי הן: "וואות",⁵⁰

44. כגון: "אמר רבנן קמיה דרבא. אמר להו: שפיר אמר נחמני" (שבת עד ע"א).
 45. לכן, רב הונא נותן תוקף לחתימת רבה בר בר חנה על אשקלתא ומודעה בלי לנמק את דבריו (בבא בתרא מח ע"ב). לכאורה, יש סוגיה אחת שהיא יוצאת דופן ביומא כט ע"א. שם, לפי גרסת הדפוס, רבא אומר על קושיית ר' זירא: "שפיר קא מותיב", אלא שבכ"י אחד ביומא, בית המדרש לרבנים 218 (EMC 270), ובדפוסים ובכל כתבי היד, פרט לכתב יד אחד במקבילה במנחות ק ע"א הגרסה היא "רבה". ורבה ור' זירא היו חברים. ונעיר שהיחסים בין רבה לבין ר' זירא טעונים בירור.
 46. שבת ג ע"ב.
 47. ברכות כה ע"א.
 48. ברכות מח ע"א.
 49. כידוע, החזיר אביי לרב יוסף הרבה מלימודו ששכח. ראה למשל נדרים מא ע"א. הוא גם מרבה להקשות על דברי רב יוסף. עיין למשל בבא בתרא כג ע"א, ששם אביי מקשה וחוזר ומקשה על זה שרב יוסף מרשה לעצמו לסלק מקיצי דם מרשותו. ולגבי ר' ירמיה, ראה נידה כג ע"א, שר' ירמיה שואל שאלות מר' זירא כדי להביאו לידי גיחוך, אלא שאינו מצליח לעשות כן.
 50. ירושלמי ברכות פ"ד ה"ו, ח ע"ג (= ירושלמי ראש השנה פ"ד ה"י, נט ע"ד; ר' זעורא על דברי רב חסדא; כולל הסבר); שם, פ"ו ה"ד, י ע"ג (ר' זעירא על פסקו של ר' כהנא בשם ר' אבינא; כולל ראיה); שם, פ"ט ה"ב, יג ע"ד (ר' יוסי בי ר' בון על פסקם של רבנן דקיסרין; כולל הסבר); ירושלמי פאה פ"ב ה"ד, יז ע"א (= ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח, עו ע"ד (ר' אבין על מה שאמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן; כולל הסבר); ירושלמי דמאי פ"ו ה"ז, כה ע"ד (ר' זעירא מסכים עם דברי ר' יוחנן; כולל הסבר); ירושלמי כלאיים פ"א ה"ה, כז ע"א (ר' יוסי מסכים עם ר' יונה [?]; עיין במסורת הש"ס שם; כנראה כולל הסבר. ואולם כוונת דברי ר' יוסי אינה ברורה); ירושלמי שביעית פ"ד ה"ח, לה ע"ג (ר' יוסי על דברי ר' חמא בר' חנינא; כולל הסבר); שם פ"ה ה"א, לה ע"ד (ר' זעירא עם דברי ר' שמעון בן לקיש ר' יעקב בר אחא בשם שמואל בר אבא); שם פ"ו ה"ב, לו ע"ד (ר' יוסי על פסקו של ר' חנינא; כולל הסבר); ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"א, נד ע"ד (ר' יונה תומך בדברי ר' חנינא נגד קושיית ר' יוחנן; כולל ראיה); ירושלמי שבת פ"א ה"א, ד ע"ב (ר' יוסי על הסברו של ר' שמואל בשם ר' זעירא, למה אין מחזירין קרבן פסח מחותך בשבת; כולל הסבר); שם פ"ד ה"ג, ז

ע"א (רבי מתניה על דברי ר' חנינא; הסכמה כולל ראייה); שם פ"ח ה"א, יא ע"ב (= ירושלמי שקלים פ"ח ה"א, נא ע"א; רב אבדומה נחיתה [= רב דימי] על דברי רב יוסף; כולל נימוק); שם פ"י ה"ה, יב ע"ג (רשב"ג לרבי בנו על העובדה שפני רבי מקדירות כשר' אלעזר בר' שמעון נכנס לבית המדרש; כולל הסבר); שם פ"יא ה"ב, יג ע"א (ר' זעורא על דברי ר' יוחנן; כולל הסבר); ירושלמי עירובין פ"א ה"א, יח ע"ג (רבי מתניה על מה שעשה ריש לקיש, לפי ר' אחא; סתם); ירושלמי עירובין פ"ג ה"ה, כא ע"ב (= ירושלמי קידושין פ"ג ה"ג, סד ע"א; ר' מנא על פירוש ר' יוסה לדברי ר' מאיר; כולל הסבר); ירושלמי פסחים פ"א ה"א, כז ע"ב (ר' מנא על דברי סתם הירושלמי [ברייטא?]; לעיל; כולל הסבר); שם פ"א ה"ד, כז ע"ג (ר' חונה על דברי רב בשם ר' מאיר; כולל ראייה); שם פ"א ה"ח, כח ע"א ("יאות"; ר' יסי [בגוף ראשון] על דברי ר' חייה בר בא; כולל הסבר); שם פ"י ה"ה, לה ע"ד (ר' תנחומא על דברי מתניא; כולל ראייה); ירושלמי יומא פ"ד ה"ד, מא ע"ד (הסתם דירושלמי על דברי הברייטא; כולל הסבר); שם פ"ה ה"ז, מג ע"א (ב"פ; ר' יוסה על דברי ר' אלעזר; כולל ראייה); ירושלמי שקלים פ"א ה"א, מה ע"ד (= ירושלמי מגילה פ"א ה"ה, עא ע"א; ר' יוסה על דברי רבי חלבו ורב חונה רב בשם ר' חייה רבה; כולל הסבר); שם מו ע"א (ר' יוסה על דברי ר' סימון; כולל הסבר); שם פ"ב ה"ד, מז ע"ד (ר' יוסי על דברי רב חסדא; כולל הסבר); שם פ"ד ה"ד, מח ע"ג ("יאות"; ר' יוסה [בגוף ראשון] על דברי רבי שמואל בשם רבי זעורה; כולל הסבר); שם פ"ז ה"ב, נ ע"ג (ר' יוסי על הברייטא שהביא ר' הושעיה; כולל הסבר); ירושלמי סוכה פ"ד ה"ב, נד ע"ב (רבי חנניה בריה דרבי הילל על דברי ר' לעזר; כולל הסבר); ירושלמי ראש השנה פ"ב ה"א, נז ע"ד (רב יודן על דברי רב חונה אמר רב כולל הסבר); ירושלמי ביצה פ"ד ה"ד, סב ע"ג (ר' נסא על דברי ר' חנניה; כולל הסבר); ירושלמי מגילה פ"א ה"א, ע ע"ב (ר' מנא על דברי ר' יוסי ור' אחא; כולל הסבר); ירושלמי יבמות פ"א ה"ו, ג ע"ב ("יאות" [= ירושלמי קידושין פ"א ה"א, נח ע"ד; ושם: "ויאות"; ר' אבמי [= אבא מרי] על דברי ר' יוסי בי ר' בון; כולל הסבר); שם פ"ג ה"ח, ה ע"א (ר' יוסה על דברי ר' יודן; כולל הסבר); שם פ"ז ה"ג, ח ע"א ("יאות"; אמורא אלמוני [?]; על פסקו של התנא ר' יוסי; כולל הסבר); שם פ"ז ה"ו, ח ע"ג ("יאות"; ר' מתניה על דברי ר' יוחנן והתנא ר' ישמעאל; כולל הסבר); שם פ"יא ה"ז, יב ע"א (אמר רבי יוסי בי רבי בון כן כתשובה לשאלת ר' יוסי לפי פירוש קרבן עדה לפני משה; ויותר נראה שר' יוסי פסק [כי לפעמים 'בעי' פירושו 'דרש']: "אילין תינוקות ספיקות מותר לחלל עליהן את השבת", ור' יוסי בי רבי בון מסכים עמו ומנמק את פסקו); שם פ"טו ה"ג, יד ע"ד (= ירושלמי כתובות פ"ד ה"ח, כט ע"א: "יאות"; חכמים אלמוניים על חזרתו של ר' הונא; כולל הסבר; כן פירש בעל קרבן עדה שם, ד"ה אמרין, אולם השווה דברי בעל פני משה, ד"ה יאות); ירושלמי סוטה פ"א ה"א, טז ע"ג (ר' מנא מסכים עם ר' חגי נגד ר' יוסי; כולל הסבר); שם פ"ז ה"ד, כא ע"ד (ר' זבידה על דברי ר' יוחנן; כולל הסבר); שם פ"ז ה"ה, כא ע"ד (רבי סימון בר זביד על דברי רבי חנינן = רב חנין; ראה מ"ש ר"ז פרנקל במבוא הירושלמי פו ע"א, ערך רבי חנין, ואחריו ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 142; כולל הסבר); שם פ"ז ה"ה, כב ע"א (ר' סימון בר זבדא על דברי ריש לקיש; כולל הסבר); שם פ"ט ה"ו, כד ע"א (ר' מתניא על דברי המשנה; כולל הסבר); ירושלמי כתובות פ"ב ה"ד, כז ע"ג (ר' יודן על דברי רבי זעירא רבי הונא בשם רב; כולל הסבר); שם פ"ד ה"ד, כח ע"ג (ר' הושעיה על דברי ר' אימי ור' יהושע בן לוי; כולל הסבר); ירושלמי נדרים פ"ה ה"א, לט ע"א (ר' יוסי על דברי ר' אלעזר; כולל הסבר); ירושלמי גיטין פ"ט ה"ז, נ ע"ג (ר' מנא על דברי ר' זעירא בשם ר' המנונא; כולל הסבר); ירושלמי נזיר פ"ד ה"ד, נג ע"ב (ר' יוסי על דברי ר' חסדא; כולל הסבר); ירושלמי בבא בתרא פ"ג ה"ז, יד ע"ד (ר' יוסי על דברי ר' לעזר; כולל הסבר); ירושלמי נידה פ"א ה"ד, מט ע"ב (ר' יוסי על הלימוד של ר' הושעיה בברייטא; כולל הסבר); שם פ"ג ה"ד, מא ע"א (ר' מנא על הסברו של רב יהודה לדברי רב; כולל הסבר).

"יאות אמר",⁵¹ "יאות אמר לך",⁵² "ולא עאל יאות",⁵³

בירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ג, איתא: "אמר ר' מנא: יאות אילין טחוניא אמרין, כל בר נש ובר נש זכותיה בר קופתיה"; ואילו במקבילה בירושלמי קידושין פ"א ה"ז, סא ע"ב, בא "ואית" במקום "יאות", "ואית" ושכיחותיה של ר' יאות בירושלמי הטעו את הסופר בשעה שבא לתקן. בירושלמי גיטין פ"ה ה"ה, מז ע"א, איתא: "דאמר רבי יעקב בר אידי משום רבי יהושע בן לוי משום יישוב יאות". ואולי יש לפרש: משום יישוב [הארץ], ראוי הדין להיות שמי שבנה בחורבתו של חברו שלא ברשות, אינו יכול ליטול עציו ואבניו. אולם עיין מה שכתב בעל פני משה, ד"ה יאות.

51. ירושלמי שביעית פ"ג ה"ו, לד ע"ד (ר' מנא על דברי ר' שמאי; כולל הסבר); ירושלמי תרומות פ"ב ה"ג, מא ע"ג (= ירושלמי שבת פ"ג ה"א, ה ע"ד; ר' מנא על הסברו של ר' יוסי בשבת: "יאות אמר ר' יוסי רבי", לדברי הברייא, בניגוד להסברו של ר' אחא; סתם); שם פ"ה ה"א, מג ע"ג (ר' מנא על דברי ר' זעירא נגד דברי ר' סימון; כולל ראיה); שם (חברייא על דברי ר' סימון, ובניגוד לר' מנא; כולל הסבר); ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ב (רבי מנא על שאלת ר' יונה אביו בניגוד לדחיית ר' יוסה; כולל הסבר); ירושלמי עירובין פ"ט ה"ה, כה ע"ד (חברייא קומי ר' יוסי, שדברי ר' בא עדיפם מדברין; כולל הסבר); ירושלמי פסחים פ"א ה"ד, כז ה"ד (ר' יוסה על דברי ר' ירמיה נגד דברי ר' בא; כולל ראיה); שם פ"ט ה"ו, לז ע"א (ר' יוסי בי רבי בון עם דברי ר' ירמיה נגד דברי ר' יוסה; כולל ראיה); ירושלמי ביצה פ"א ה"א, ס ע"ד (ר' מנא על דברי אביו ר' יונה; כולל הסבר); ירושלמי יבמות פ"א ה"ב, ב ע"ד (= שם פ"יג ה"ג, יג ע"א; ר' זעורא קומי ר' מנא על דברי ר' יוסי; כולל הסבר); אולם ראה מה שכתב בעל פני משה, ד"ה עד, וקרנן עדה, ד"ה אמר ר' זעורא; ירושלמי סוטה פ"ט ה"ב, כג ע"ג (רבי לרב על דברי הסבא; כולל הסבר); ירושלמי כתובות פ"ב ה"ד, כו ע"ג (= ירושלמי פ"ג ה"ט, כא ע"ד ושבועות פ"ד ה"א, לה ע"ג; ר' מנא על דברי ר' חגי נגד ר' יוסי; כולל הסבר); שם פ"א ה"ה, לד ע"ג (= ירושלמי גיטין פ"א ה"א, מג ע"א; כולל שינויים; וירושלמי מכות פ"א ה"ז, לא ע"ב; "רבי יעקב בר אחא אמר: איתפלגון רבי חנניה חברין דרבנין ורבנין. חד אמר: יאות אמר ר' לעזר, וחרנה אמר: לא אמ' רבי לעזר יאות"; כולל הסבר); ירושלמי נדרים פ"י ה"א, מא ע"ד ("חברייא אמרי יאות א"ר לעזר וקשיא על דרבי לעזר"; כולל הסבר); ירושלמי גיטין פ"ה ה"ו, מז ע"א (הסתם דירושלמי על דברי ר' יוסי; כך פירש בעל פני משה, ד"ה יאות, אולם אין פירושו נראה לי. ועיין מה שכתבנו בהערה הקודמת); ירושלמי נזיר פ"ה ה"א, נד ע"א (חברייא אומרים לר' יוסי שדעת ר' אחא מסתברת יותר מדעתו; כולל הסבר); שם (ר' חגי על דברי ר' יוסי; סתם; אולם בעל פני משה, ד"ה משה, פירשו כלשון תמיהה); ירושלמי בבא בתרא פ"ב ה"י, יג ע"ג ("ויאות אמר"; ר' יוסי האמורא על דברי ר' יוחנן שנמסרו על ידו; כולל הסבר). בירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ג (= ירושלמי קידושין פ"א ה"ז, סא ע"ב): "אמר ר' מנא: יאות אילין טחוניא אמרין: כל בר נש ובר נש זכותיה בר קופתיה". וראה בהערה הקודמת.

52. ירושלמי פאה פ"ו ה"ג, יט ע"ג (= ירושלמי סוטה פ"ט ה"ב, כג ע"ג; רבי לרב על פסקו של ההוא סבא; כולל הסבר).

53. ירושלמי דמאי פ"ג ה"ד, כג ע"ד (= ירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ג, מא ע"ב; ר' זעירא או הסתם דירושלמי אומר שר' חנינא לא הקשה יפה לפני ר' אחא; בעבודה זרה: ר' מני או הסתם דירושלמי אומר שר' חנינא לא הקשה יפה לפני ר' מני; סתם).

"**יאות עבד**",⁵⁴ "**יאות עבדת**",⁵⁵ "**יאות אקשי**",⁵⁶ "**לא יאות אקשי**".⁵⁷ כל הלשונות הללו, נאמרו על ידי אמוראים נקובי שם, פרט לשתי סוגיות שנאמר בהן **יאות** על יד רבי⁵⁸ ואביו, רבן שמעון בן גמליאל.⁵⁹ ומצאנו בסוגיה אחת בירושלמי שימוש בלשון **יאות** על ידי הסתם דירושלמי.⁶⁰ בארבע סוגיות אחרות בירושלמי, אפשר שהדבר כן גם בהן.⁶¹ במקום אחד, נראה שר' מנא אומר **יאות** על דברי הסתם דירושלמי.⁶²

השימוש בלשון **יאות** מלווה כמעט תמיד בהסבר או ראייה או נימוק, אבל יש סוגיות אחדות היוצאות מן הכלל בעניין זה. בארבע סוגיות, החכם האומר **יאות** סתם גדול מן החכם שהוא מאשר את דבריו, בדומה לבבלי, כגון דברי ר' חגי, האומר: "**משה! יאות** אמר ר' יוסי" (ירושלמי נזיר פ"ה ה"א; נד ע"א) בלי לנמק את דבריו. דרך זו דומה למה שראינו בשימוש בביטוי "**שפיר** קאמר" בתלמוד הבבלי. וכבר העיר ר"ח אלבק,⁶³ שר' יוסי התייחס לר' חגי כאחד מרבותיו. ואמנם אלבק רואה בסוגייתנו

54. ירושלמי ברכות פ"ב ה"א, ד ע"ב (= ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ז, פג ע"ג; ר' יעקב בר אידי לר' יוחנן על ר' אלעזר שלא עבר לפני ר' יוחנן; כולל הסבר); ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ו, נה ע"ב ("מאן דעבד יאות עבד"; כבכ"י ליידין; ר' אבין על מי שמתנהג כר' יוסי בעניין החלומות; סתם); ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב, סד ע"ד; ר' יהושע בן לוי לר' יוחנן על פסקו של ר' חייה בר בא; סתם). בירושלמי ברכות פ"ט ה"א, יג ע"ב, הגמון רומי (?) אומר לחייליו: "יאות עבדיתון" על ששיחררו יהודי; כולל הסבר.

55. ירושלמי ברכות פ"ו ה"א, י ע"א (ר' ירמיה לר' חגי; כולל הסבר); ירושלמי שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ד (רבי חייא בר מדיא לר' מנא משום עדות מפי ר' יונה אביו); ירושלמי גיטין פ"ד ה"ד, מה ע"ד ("יאות את עבד"; ר' חנניה ור' יהושע בן לוי פוסקים הלכה לרבה בר זוטרא; סתם).

56. ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ג (ר' יוסי על קושיית ר' אבא; סתם); ירושלמי שבת פ"ד ה"א, ו ע"ד (רבי פינחס בי רבי חנניה על קושיית רבי חגי כי תשובת ר' חנניה אינה תשובה; הסכמה עם ראייה); ירושלמי שקלים פ"ז ה"ג, נ ע"ד (= ירושלמי שבועות פ"א ה"ד, לג ה"א) "ולא יאות הוא מקשי!"; ר' חייא בר בא על קושיית ר' בא בר ממל על דברי רבי שמעון הסותרים לכאורה זה את זה; סתם); ירושלמי תענית פ"ד ה"א, סז ע"ג ("מה דקשי רבי בא קשי יאות. מה דקשי ר' יונה לא קשי יאות"; ר' יוסה מקבל את קושייתו של ר' בא על דברי רב ודוחה את קושיית ר' יונה; כולל הסבר).

57. ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ג (ר' יוסי על קושיית ר' יונה; כולל הסבר); ירושלמי תענית פ"ד ה"א, סז ע"ג (עיין בהערה הקודמת).

58. ירושלמי פאה פ"ו ה"ג, יט ע"ג (= ירושלמי סוטה פ"ט ה"ב, כג ע"ג).

59. ירושלמי שבת פ"ה ה"ה, יב ע"ג.

60. ירושלמי פסחים פ"א ה"א, כז ע"ב. עיין לעיל, הערה 50.

61. ירושלמי דמאי פ"ג ה"ד, כג ע"ד (= ירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ג, מא ע"ב; עיין לעיל, הערה 53); ירושלמי יבמות פ"ז ה"ג, ח ע"א (עיין לעיל, הערה 50); שם פ"ט ה"ג, יד ע"ד (= ירושלמי כתובות פ"ד ה"ח, כט ע"א; עיין לעיל, הערה 50); ירושלמי גיטין פ"ה ה"ו, מז ע"א; עיין לעיל, הערות 51-50.

62. ירושלמי פסחים פ"א ה"א, כז ע"ב. עיין לעיל, הערה 50.

63. ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 324, ערך ר' חגי.

סתירה ליחס זה, אלא שהיא הנותנת: משום שנחשב ר' חגי כרבו של ר' יוסי, היה תוקף לאישורו גם בלא לנמק את דבריו. כמו כן, ר' יהושע בן לוי מצדיק לר' יוחנן את פסקו של ר' חיה בר בא בלשון **יאות** בלי לתת הסבר לכך.⁶⁴ וכן כשרבה בר זוטרא שואל את ר' חנינה ור' יהושע בן לוי, הם אומרים לו: "אם כתבת – **יאות** את עבד", ותו לא.⁶⁵ ובירושלמי שקלים,⁶⁶ ר' חייא בר בא אומר על קושיית ר' בא בר ממל: "ולא **יאות** הוא מקשי?!". והנה שני חכמים הללו הם בני אותו הדור, הדור השלישי, ולפחות במקום אחד, ר' אבא בר ממל שואל את ר' חיה בר בא.⁶⁷

ויש שלוש סוגיות נוספות בירושלמי הקשורות לדיון זה. בשתיים מהן נראה שחכם אומר **יאות** בסתם על דברי חברו. בירושלמי ברכות,⁶⁸ ר' יוסי אומר על קושיית ר' אבא: "מה דאקשי רבי אבא, קשי **יאות**", בלי להסביר למה הדבר כן. ונראה שר' יוסי זה הוא ר' יוסי בר זבידא, חברו של ר' יונה. ואולי ר' אבא הוא ר' אבא בר זמינא, שמסר בשם רבו, ר' זעירא, יחד עם ר' יונה.⁶⁹ אם כן, ר' יוסי ור' אבא בני דור אחד הם. בירושלמי מעשר שני,⁷⁰ באה מחלוקת בין ר' יונה ובין ר' יוסי אם יש לו לאדם לסמוך על החלומות כדי לאתר כסף מעשר שני של אביו: ר' יונה סובר שניתן לסמוך על חלומות מעין אלו; ור' יוסי סובר שדברי חלומות אין מעלין ואין מורידין. על מחלוקת זו, אומר ר' אבין: "מאן דעבד **יאות** עבד כר' יוסי". ואפשר שר' אבין זה הוא רבין הנזכר בתלמוד הבבלי, שהוא בן דורם של ר' יונה ור' יוסי.⁷¹

הסוגיה השלישית היא בירושלמי תרומות.⁷² ר' מנא מעדיף שם את הסברו של ר' יוסי על דברי ר' אחא בלי לתת הסבר לדעתו, וידוע שר' יוסי הוא רבו של ר' מנא. ואמנם מצינו במקבילה בשבת: "אמר רבי מנא: **יאות** אמ' ר' יוסי רבי".⁷³ נמצא שיש לפנינו תלמיד האומר **יאות** בסתם על דברי רבו, דבר שאינו מצוי בתלמוד הבבלי.

נחזור לתלמוד הבבלי. בשלוש סוגיות⁷⁴ מציין הצינור "שפיר קאמרת?!". שאלה רטורית, ומשמעותו 'אדרבה, לא אמרת יפה', ואחריו הסבר מדוע הדבר קשה, כגון

64. ירושלמי קידושין פ"ג ה"ב, סד ע"ד.

65. ירושלמי גיטין פ"ד ה"ד, מה ע"ד.

66. פ"ז ה"ג, נ ע"ד (= ירושלמי שבועות פ"א ה"ד, לג ע"א).

67. ראה ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 412, ערך ר' אבא בר ממל.

68. פ"ד ה"א, ז ע"ג.

69. פ"ז ה"ה, יא ע"ג.

70. פ"ד ה"ו, נה ע"ב.

71. "אמר ר' יונה... אמר ר' יוסי... אמר ר' אבון..." (ירושלמי ברכות פ"ו ה"ח, י ע"ד); "אמר ר' יונה... ר' אבין אמר..." (ירושלמי יבמות פ"ב ה"ד, ג ע"ד = ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, כט ע"ב).

72. פ"ב ה"ג, מא ע"ג = ירושלמי שבת פ"ג ה"א, ה ע"ד.

73. בכ"י ליידין המילה מנוקדת: רְבִי. השווה: "אמר ר' מנא: **יאות** אמר ר' יונה אבה" (ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ב = ירושלמי ביצה פ"א ה"י, ס ע"ד), אולם ר' מנא מנמק שם את דברי אביו.

74. שבת קא ע"ב; ביצה לח ע"א; כתובות עד ע"א.

במסכת כתובות, כשרב אחא בריה דרב איקא מקשה על רבה, ורבה משיב לו: "בר בי רב, שפיר קא אמרת?!" (כתובות עד ע"א), ודוחה את קושייתו.

בסוגיה אחרת במסכת סוכה, נראה כי "שפיר קאמרת" מציין תמיהה, אלא שיש בה בעיות נוסח. לפי כל עדי הנוסח, רבא מזהיר שלא להפסיק בקריאת הפסוק שבהלל "ברוך הבא בשם ה'" אחרי מילת "הבא", ושיש לומר את כל הפסוק בנשימה אחת. על דברים אלו, רב ספרא אומר, לפי גרסת כל כתבי היד: ⁷⁵ "משה, שפיר קאמרת..." ⁷⁶ לפי שניים מכתבי היד, אוקספורד (2677) HEB. E. 51 ובית המדרש לרבנים (EMC 218) (270), כאן מסתיימת הסוגיה. ואולם בשאר עדי הנוסח, רבא מזהיר גם שלא להפסיק באמירת הקדיש בין "יהא שמיה רבה" למילת "מברך", וגם על מאמרו זה, רב ספרא משיב דברים הפותחים במילים "משה, שפיר קאמרת...". לפי כל הגרסאות, תוכן דבריו של רב ספרא הוא שאין לחשוש לדברי רבא: "לית לן בה" ⁷⁷. אלא שיש לפנינו שתי מסורות נוסח. לפי שני כתבי היד הנזכרים לעיל ולפי כ"י מינכן 140 (פעמיים), הלשון הוא: "משה, שפיר קאמרת. מיהו..." אך בכ"י הספרייה הבריטית (400) HARL. 5508 (פעמיים) ובדפוס וילנה (פעמיים), הגרסה היא: "משה, שפיר קאמרת. אלא..." ⁷⁸ לפי הגרסה הראשונה, נראה שרב ספרא מסכים עם רבא תאורטית, אך למעשה אין צורך לדקדק כדבריו. ומעין זה מצינו גם במסכת ברכות: "מימר שפיר קא אמרת, מיהו מורה הלכה בפני רבך את, וכל המורה הלכה בפני רבו – חייב מיתה" (ברכות לא ע"א; והשווה: סנהדרין לט ע"א; עבודה זרה י ע"ב). סגנון זה מצוי כבר בספרות התנאים: "יפה אמרת, אלא כן אמרו הלכה" (משנה נזיר ז, ד). לפי הגרסה השנייה, נראה שרב ספרא שואל שאלה רטורית: "משה, שפיר קאמרת?!", ומיד דוחה את דבריו. ⁷⁹ הדעת נוטה לפרש את "משה, שפיר קאמרת" כלשון תמיהה, ⁸⁰ שהרי בסוגיות האחרות ⁸¹

75. בכ"י בית המדרש לרבנים 1608 (ENA 850), יש רווח אחרי המילים "אמ' ליה רב ספרא" עד "מילתא היא ולית לן בה". לפי גודל הרווח, נראה שאכן המילים "משה, שפיר קאמרת" היו כתובות שם. נוסף לכך, מילים אלו מופיעות בכתב יד זה בהמשך הסוגיה.

76. בירושלמי, ר' חגי נוקט בכמה מקומות בלשון "משה" כלשון שבועה. ראה ירושלמי: מגילה פ"ד ה"ח, עה ע"ג; נזיר פ"ה ה"א, נד ע"א; סנהדרין פ"ב ה"א, יט ע"ד; הוריות פ"ג ה"ב, מז ע"ד. ומנהגו היה ידוע לרבים. ראה ירושלמי דמאי פ"ד ה"א, כד ע"א. וראה גם: "במומי – במוהי דנדר משה" (ירושלמי נדרים פ"א ה"ב, לו ע"א). וראה: נדרים י ע"ב; ר"ן, שם, ד"ה תניא רשב"ג. והשווה גרסאותיהם של כ"י וטיקן 110 וכ"י מוסקבה-גינזברג 1143 שם.

77. השווה: "בעון קומיה ר' חייא בר בא: מנין אם שמע ולא ענה יצא? אמר לון: מן מה דאנן חמין רבנין רברבייא קיימין בציבורא, ואילין אמרין 'ברוך הבא' ואילין אמרין 'בשם יי', ואילו ואילו יוצאין ידי חובתן" (ירושלמי סוכה פ"ג ה"י, נד ע"א).

78. בדפוס פיזרו רע"ה, בדבריו הראשונים של רב ספרא, באות שתי הגרסאות זו על יד זו: "שפיר קאמרת אלא מיהו..."

79. עיין בדק"ס שם, אות ב.

80. וכן פירש רש"י שם, ד"ה שפיר קאמרת.

81. שבת ק ע"ב; ביצה לח ע"א.

שמצאנו בהן צירוף זה, הוא מביע תמיהה. והשווה: "ואמר רבי אבא אמר רב יהודה אמר שמואל: חוטין שביד אסורין. אמר רב ספרא: משה, מי אמר רחמנא לא תיכול בישרא?! אמר רבא: משה, מי אמר רחמנא אכול דמא?! (חולין צג ע"א).

ומצינו עדות אחת בירושלמי⁸² לציון שאלה רטורית, היינו קושיה, באמצעות מילת **יאות**. דעת רבי, הסבור שיש ארבע אשמורות בלילה, נסתרת מן הפסוק האומר: "ראש האשמורת התיכונה" (שופטים ז, יט). ותירץ רב הונא שרבי סבור שהאשמורת הראשונה פירושו: "סופה של שנית וראשה של שלישית", ולכן אין קושיה מן הפסוק על דברי רבי. על תירוץ זה, אמר ר' מנא: **"ויאות?!"** מי כתיב תיכונות? לאו תיכונה?! כלומר, לפי תירוץ של רב הונא, שמדובר בפרק זמן הכולל חלקים משתי אשמורות, היה הכתוב צריך לומר "תיכונות", לשון רבים.

ומצינו גם בסוגיה בירושלמי⁸³ **"יאות** הוא מקשי" הבא לציון שאלה רטורית. רבי יוחנן מקשה על מנהגו של רבי. ורבי יונה תמה על דבריו ואומר: **"יאות** הוא מקשי?! והא מתניתא פליגא...". לדעת בעל "פני משה"⁸⁴ גם דברי ר' חגי בירושלמי נזיר:⁸⁵ **"משה, יאות** אמר ר' יוסי", נאמרו בלשון תמיהה, אלא שאין הכרח לומר כן. אפשר שבעל "פני משה" הושפע מלשון הסוגיה בסוכה וממקומות אחרים בתלמוד הבבלי שמילת **משה** מציינת בהם פתיחה לשאלה רטורית. אלא שמבדיקת כלל העדויות עולה שר' חגי מרבה להשתמש בלשון זה בירושלמי כחיזוק לדבריו ולא לציון פתיחה לקושיה.⁸⁶

הלשונות **"שפיר** קא מוטיב" ו"**שפיר/לא שפיר** קא מקשי ליה/קא משני ליה" נאמרו בבבלי רק על ידי אבוי, רבא ורב כהנא – כנראה האמורא בן הדור החמישי, שהיה רבו של רב אשי – פרט למקרה אחד מסופק.⁸⁷ בהמשך דברינו, נראה שעובדה זו חשובה היא, מאחר שבבלשונות הללו, האישור בלשון **שפיר** והדחייה בלשון **לא שפיר** מתייחסים בפעם הראשונה לאו דווקא למסקנה הלכתית אלא למרכיבי המשא ומתן ההלכתי עצמו.⁸⁸

82. ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב ע"ד. בעל "פני משה", בירושלמי יבמות פ"א ה"ב, ב ע"ד, ד"ה עד, מעלה את האפשרות שמילת "יאות" נאמרה שם בלשון תמיהה.
83. ירושלמי דמאי פ"א ה"א, כא ע"ג.
84. ד"ה משה.
85. פ"ה ה"א, נד ע"א.
86. ראה ירושלמי: תענית פ"ד ה"א, סז ע"ב (= מגילה פ"ד ה"ח, עה ע"ג); סנהדרין פ"ב ה"א, יט ע"ד; הוריות פ"ג ה"ב, מז ע"ב.
87. לפי מה שאמרנו לעיל, בהערה 45, אפשר שרבה השתמש בביטוי זה ביומא כט ע"א. מאידך גיסא, מאחר שבסוגיות האחרות הלשון הזה נמצא רק בפי אמוראים בני הדור הרביעי ואילך, יש רגליים לדבר שהגרסה הנכונה שם היא "רבא", אלא שהדבר עדיין צריך עיון.
88. דוגמה נוספת לכך הם דברי אבוי: "קא בעי מיניה תולה בדעת אחרים, וקא פשיט ליה תולה בדעת עצמו, והדר מוטיב ליה תולה בדעת אחרים!" (גיטין כה ע"א).

ב. "שפיר קאמר ליה ר' א > לר' ב < " בתלמוד הבבלי, ומקבילו בירושלמי, "יאות אמר ר' א, מה טעמא דר' א" כהערה על דברי ויכוח במשנה או בברייתא.

בדרך כלל, דעות התנאים מובאות במשנה ובברייתות בלא לנמקן. ואולם מפעם לפעם, דברי התנאים מלווים בדברי הסבר. בהרבה מן המקרים הללו, מנומקים רק דברי אחד מן התנאים החולקים זה על זה, על פי רוב דברי התנא האחרון. משום כך, דברי התנא האחרון נראים כדחיית דברי קודמו שאין לה תשובה. ואם שתי השיטות מנומקות, העובדה שאין תשובה לנימוקו של התנא השני יוצרת רושם שדבריו מכריעים. במקומות אחרים, מובאים במשנה או בברייתא, נוסף על שיטות התנאים, ציטוטים לכאורה מדברי המתוכחים עצמם, כלומר קושיות ותשובות שהתנאים החולקים הקשו זה על זה והשיבו זה לזה. מובן שבשלב מסוים הוויכוח נפסק, ואחד מן הצדדים אומר את המילה האחרונה מבחינה מילולית בלבד. פעמים הרבה הסתם דגמרא מעיר על משניות וברייתות שסוגנו באחד משני הסגנונות הללו בלשון: "שפיר קאמר ליה < ר' א > לר' ב",⁸⁹ "ר' ב, שפיר קאמר < ליה > ר' א!", "שפיר קאמר < ליה > ר' א. ור' ב?", "שפיר קאמר < ליה > ר' ב",⁹⁰ "שפיר קאמר ליה ר' א לר' ב",⁹¹ כלומר: "ומאי תשובה יש בדבר?",⁹² ומיד מוצעת תשובה לטיעון האחרון במשנה או בברייתא. ומצינו ביטוי דומה בירושלמי: "יאות אמר ר' א. מה טעמא דר' ב?". השוואת שניהם מלמדת שיש הבדל חשוב ביניהם.

כדי להבין את תפקידו של ביטוי זה, נביא שתי סוגיות המייצגות את שני הטיפוסים שהזכרנו לעיל. בסוגיה הראשונה יש מחלוקת בברייתא בעניין דמו של הרוג המוטל על מיטה, אם דמו מטמא משום דם תבוסה אם לאו. וזה לשון הברייתא (נידה עא ע"א-ע"ב):

רבי יהודה אומר: הרוג שיצא ממנו רביעית דם, והיה מוטל במטה, ודמו מטפטף לגומא – טמא, מפני שהטיפה של מיתה מעורבת בו. וחכמים מטהרים, מפני שראשון ראשון נפסק.

89. ברכות ב ע"ב; שבת פב ע"ב; יומא יג ע"א; שם נא ע"ב; תענית ב ע"ב; מגילה כז ע"ב; קידושין סא ע"א; שבועות כו ע"א (ר' יוחנן משיב); שם כז ע"ב; הוריות ד ע"א (רבא משיב); זבחים קח ע"א (= חולין קא ע"א; רבא משיב); מנחות פה ע"א; נידה עא ע"ב.

90. ברכות יא ע"א לפי כ"י פריס 671; שבת נ ע"ב; פסחים כח ע"ב; שם סז ע"ב; ראש השנה כו ע"א; יומא יג ע"א לפי כ"י בית המדרש לרבנים 218 (EMC 270); שם ס ע"ב לפי כ"י מינכן 6; כתובות קט ע"ב; שם קי ע"א; גיטין יג ע"א; בבא קמא מב ע"א; סנהדרין יט ע"א; שבועות ח ע"א; עבודה זרה כ ע"א (= פסחים כא ע"ב לפי כ"י וטיקן 125); זבחים יט ע"ב (רב יוסף משיב); שם נט ע"ב; שם קא ע"ב (ג"פ); מנחות סג ע"ב; כריתות ד ע"א (ג"פ); נידה יט ע"ב.

91. פסחים ב ע"ב לפי כ"י בית המדרש לרבנים 1623 (EMC 271), כ"י וטיקן 109 וכ"י וטיקן 134; שם כח ע"ב לפי כ"י וטיקן 125 ("שפיר קאמ'"); יומא יג ע"א לפי כ"י מינכן 6.

92. רש"י, בבא קמא סד ע"ב, ד"ה אי הכי.

והבבלי מעיר על ברייתא זו:

שפיר קאמרי ליה רבנן לרבי יהודה! רבי יהודה לטעמיה, דאמר: אין דם מבטל דם.

כיוון שהחכמים נותנים הסבר לדבריהם, ואין כאן תשובה של רבי יהודה על דבריהם, ניתן להסיק שהוכרח ר' יהודה להודות לדבריהם. לכן, נוטל על עצמו הסתם דגמרא להבהיר שר' יהודה אינו חייב להגיב על סברת החכמים, משום שר' יהודה סבור שהעיקרון "קמא קמא בטיל" אינו תקף במקרה זה.

והרי דוגמה לסוגיה מן הסוג השני:

מאימתי מזכירים על הגשמים? רבי יהושע אומר: משעת נטילת לולב. רבי אליעזר אומר: משעת הנחתו... אמר לו רבי יהושע: והלא גשמים בחג אינו אלא סימן קללה! אמר לו רבי אליעזר: אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר. וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה, ואינה אלא בזמנה, כך מזכירים גבורות גשמים כל השנה, ואינן אלא בזמן. לפיכך, אם בא להזכיר כל השנה כולה – מזכיר (תענית ב ע"ב).⁹³

הברייתא מצטטת נוסף על שיטותיהם של ר' יהושע ור' אליעזר גם את טיעונו של ר' יהושע נגד דעתו של ר' אליעזר ותשובת ר' אליעזר לטיעון זה. אחר הבאת הברייתא, הבבלי ממשיך ואומר:

שפיר קאמר ליה רבי אליעזר לרבי יהושע! אמר לך רבי יהושע: בשלמא תחיית המתים מזכיר, דכולי יומא זמניה הוא. אלא גשמים כל אימת דאיתין, זמנייהו היא?! והתנן: יצא ניסן וירדו גשמים, סימן קללה הם, שנאמר: "הלא קציר חטים היום..."

הבבלי אומר שמאחר שאין תשובה בברייתא בשם ר' יהושע לדחיית דעת ר' אליעזר, משמע שר' יהושע מודה לדבריו. על זה, משיב הבבלי שאין הכרח לומר כן, משום שהיה יכול ר' יהושע להפריך את דבריו של ר' אליעזר.

נראים הדברים שכוונת הבבלי בשתי הסוגיות הללו ובסוגיות אחרות הדומות להן לומר שאין הדבר מוכרע לא כדעת הצד האחד ולא כדעת הצד השני והשיטות במקומן עומדות. גישה זו היא בהתאם לנטיית הסתם דגמרא ליצור איזון בין דעות החולקות זו על זו ולא להכריע במחלוקת ביניהן. דוגמה ידועה לדרך זו הן הסוגיות הדנות במחלוקת תנאים הפותחות בשאלה "מאי טעמא דר' א"? ומביאות דרשה לבסס את דעתו. אז נשאלת השאלה: "ור' ב מאי דריש ביה?". ולאחר שהובא מה שנלמד מן

93. עיין מה שכתבתי על תולדות נוסח ברייתא זו, א' דיימונד, דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א', בצירוף מבוא, חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה בתלמוד ובספרות רבנית, בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ן, עמ' 312-315.

הדרשה לדעת תנא זה, נשאלת שאלה אחרת: "ור' א האמי מנא ליה?" [= מניין לומד ר' א את מה שלומד ר' ב מדרשה זו?], עד שמגיע לשלב שמוכרחים לומר בו על דרשה מסוימת: "ור' ב [את הדרשה הפלונית] לא דריש".⁹⁴

ביטוי זה בא רק בדברי הסתם דגמרא. מכמה סוגיות, נראה שדברי האמוראים הבאים אחריו מכוונים לענות על הקושי המובע על ידי **שפיר** + **פועל**. כך יש לומר, למשל, בנוגע לדברי רב יוסף בזבחים יט ע"א. וזה לשונו:

תנו רבנן: כיצד מצות קידוש? מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מניח שתי ידיו זו על גב זו ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש. אמרו לו: הפלגתה! אי אפשר לעשות כן. **שפיר** קאמרי ליה! אמר רב יוסף: וחבירו מסייעו.

ברור שרב יוסף בא להסיר את הקושי שבדברי ר' יוסי בר' יהודה המובע על ידי החכמים החולקים עליו. אם כן, אף אם הלשון "**שפיר** קאמרי ליה" מאוחר לדברי רב יוסף, ונוסף על ידי עורך הסוגיה, אין ספק שרב יוסף מתייחס לקושי זה ובא ליישבו. בדומה לכך, נראה שרבה בהוריות ד ע"א בא לתרץ את הקושי הגלוי שבדברי בן עזאי, ששמע מדבריו שאינו רואה סיבה לחלק בין מי שיושב בביתו לבין מי שהלך למדינת הים לגבי התחייבותו כתולה בדעת עצמו, דבר שאין הדעת סובלתו. זאת ועוד, קושיית החכמים על ר' יוסי הגלילי במשנה בזבחים קו ע"א חזקה כל כך עד שאין ספק שפירושו של רבא הבא (שם קח ע"א) אחרי "**שפיר** קאמרי ליה רבנן לר' יוסי הגלילי" בא מחמת קושי זה. ולבסוף, בגיטין יג ע"א, רבא מנמק את תשובת החכמים לדברי רבי מאיר במשנה (שם יא ע"ב), משום שנראה שלא השיבו תשובה של ממש לטיעונו של ר' מאיר, ולכן "**שפיר** קאמר להו".⁹⁵

מכל מקום, נראה שנוסחה זו מאוחרת היא. ראשית, הרי אין משמעות **שפיר קאמר** בדברי האמוראים כמשמעותו בביטוי זה. כשהאמורא אומר **שפיר קאמר**, הוא מדבר בדרך כלל בלשון נוחות: א אמר יפה, ההלכה כדבריו; ואילו כאן, הוא מציין קושיה: כיוון שכבר הוכרע הדבר כדברי א, איך ב יכול לחלוק עליו?⁹⁶ אפשר שהביטוי

94. ראה למשל סוכה כד ע"ב.

95. הסוגיה בשבועות כו ע"א אינה נכללת בכלל זה, משום שאף על פי שיש צורך לענות על דברי ר' עקיבא נגד שיטתו של ר' ישמעאל, דברי ר' יוחנן המובאים בבבלי שם אינם מוסבים במקורם על המשנה. ראה מה שכתב מ' בנוביץ, תלמוד בבלי מסכת שבועות, פרק שבועות שתיים בתרא, מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו-יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 300.

96. ז' בכר הנ"ל (לעיל, הערה 3), ערך שפיר מביא שלוש דוגמאות של התבנית "**שפיר** קאמר..." (שבת פב ע"א; ראש השנה כו ע"א; יומא יג ע"א), אבל משום מה רק על האחרונה הוא אומר כי מילת **שפיר** מביעה בה שאלה (Frage).

היה במקורו: **"שפיר** קאמר ר' א' <ו> מה טעמא דר' ב'?", כעין: **"יאות** אמר ר' א, מה טעמא דר' ב'?" שבירושלמי (עין להלן).

ואמנם מצינו ניסוח מעין זה בתלמוד הבבלי פעמיים: "מאי טעמא דרבנן? **שפיר** קאמר אדמון!" (כתובות קט ע"ב = יבמות לז ע"ב); ומעין זה גם יומא כט ע"א-ע"ב = מנחות ק ע"א:⁹⁷

תני אבוה דר' אבין: לא זו בלבד אמרו אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תישרף... מתיב ר' זירא... אמר רבא: מאן דקא מותיב – **שפיר** קא מותיב. ואבוה דר' אבין נמי מתניתא⁹⁸ קאמר! קסבר...

ר' זירא מקשה על מה דתני אבוה דר' אבין מדברי המשנה בזבחים, ורבא אומר שהקשה יפה. ונראה שעל דברי רבא, התלמוד מעיר שדברי אבוה דר' אבין הם מתניתא, כלומר מסורת תנאים, ואם כן על אף דחיית רבא יש לקיים את דברי אבוה דר' אבין עד כמה שאפשר.⁹⁹ משום כך, הסתם דגמרא חותר להסביר את דברי אבוה דר' אבין כדי שיוכלו לעמוד נגד קושיית ר' זירא מן המשנה.

השוואת סוגיות **"שפיר** קאמר ליה ר' א' לר' ב' בבבלי עם סוגיות **"יאות** אמר ר' א, מה טעמא דר' ב'?" בירושלמי מחזקת את הרושם שסוגיות **שפיר** + **פועל** בבבלי מאוחרות הן. בשבע עשרה סוגיות בירושלמי יש ביטויים המקבילים לתבניות: **"שפיר** קאמר ליה ר' א' <לר' ב'>, **"יאות** אמר ר' א' [אבל דברי ר' ב' קשים]"¹⁰⁰, **"יאות** אמר ר' א, מה טעמא דר' ב'?"¹⁰¹,

97. כן היא הגרסה בכתובות קט ע"ב לפי כ"י וטיקן 130 וכ"י מינכן 95 ("מאי טעמייהו"). אך גרסת כ"י וטיקן 113: "ורבנן **שפיר** קאמ' אדמון". בכ"י לנינגרד-פירקוביץ' 187: "לרבנן **שפיר** קאמ' אדמון (= שפיר קאמר אדמון לרבנן?)". בדפוס שונצינו רמ"ח: **"שפיר** קאמ' אדמון", ותו לא.

98. בכ"י בית המדרש לרבנים 1623 (EMC 271) ובדפוס ונציה רפ"א, "מתניתין" בטעות (ונציה: "מתניתי").

99. כך מפרש הריטב"א בחידושו ליומא, שם, ד"ה אמר רבא. ר' אליקים בפירושו ליומא, שם, ד"ה ואבוה, מפרש את דברי הסתם דגמרא כתגובה יותר חריפה בלשון תימה: כלומר, איך רבא מרשה לעצמו לדחות את דברי אבוה דר' אבין? והרי הוא מביא דברי תנא!

100. ירושלמי חלה פ"ד ה"ה, נט ע"ד (הסתם דירושלמי, ור' הילא משיב).

101. ירושלמי פאה פ"א ה"ה, טז ע"ג (הסתם דירושלמי, ור' זעירא משיב); שם פ"ד ה"ד, יח ע"ב (הסתם דירושלמי, ורבי יוסי בשם רב רבי חזקיה רב יהודה בשם שמואל משיב); ירושלמי חלה פ"ד ה"ז, ס ע"א (ר' חנינא קומי ר' מנא, ר' מנא משיב); ירושלמי ערלה פ"א ה"א, ס ע"ג (הסתם דירושלמי, ור' זעירא משיב); ירושלמי שבת פ"ג ה"ה, ו ע"ב ("ומה", הסתם דירושלמי מקשה ומשיב); שם פ"ה ה"ב, ז ע"ב, (הסתם דירושלמי, ואין תשובה); ירושלמי עירובין פ"ג ה"ג, כא ע"א (הסתם דירושלמי, ורבי בא בריה דרב פפי משיב); ירושלמי יומא פ"א ה"א, לח ע"ג (הסתם דירושלמי, ורבי יוסי בי רבי בון משיב); ירושלמי תענית פ"ד ה"ה, סט ע"ג (הסתם דירושלמי מקשה ומשיב); ירושלמי יבמות פ"ז ה"ד, ח ע"ב (הסתם דירושלמי מקשה ומשיב); ירושלמי כתובות פ"ט ה"ד, לג ע"א (הסתם דירושלמי מקשה ומשיב); ירושלמי גיטין פ"ב ה"ד, מד ע"ב (הסתם דירושלמי, ור' אבא משיב); שם פ"ד ה"ב, מה ע"ג (הסתם דירושלמי מקשה ומשיב); ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ב (הסתם דירושלמי מקשה ומשיב); שם פ"ד ה"יא, סו ע"ב (הסתם דירושלמי, ומביאים ברייתא כתשובה).

"**יאות** אמר ר' א, וקשיא על דר' ב".¹⁰² כמו בבבלי, דברים אלו באים בקשר עם מחלוקת חכמים במשנה או בברייתא. הכוונה היא שלכאורה הדין מוכח מתוכו כדברי אחד מן המתווכחים, לכן קשה להעמיד את הדעה החולקת עליו.

אולם יש שני הבדלים חשובים בין **יאות** שבירושלמי לבין **שפיר** שבבבלי.

א. בשתי סוגיות בירושלמי, הלשון **יאות** מיוחס לאמוראים;¹⁰³ ואילו בתלמוד הבבלי, כל ההיקריות של "**שפיר** קאמר ליה ר' א" הן בהקשרים סתמיים. משמע שבתלמוד הבבלי **שפיר** חדלה לשמש לשון הסכמה ואישור והפכה לשמש לשון התקפה רק בשלב מאוחר.

ב. שנית, בשבעה מקרים, נאמרה הערת **יאות**, אף על פי שגם במשנה או בברייתא שמעירים עליה וגם בירושלמי עצמו לא נזכר שום יסוד להעדיף את שיטת אחד מן החולקים על פני שיטת יריבו.¹⁰⁴ בחמש סוגיות אחרות, אין שום נימוק או משא ומתן במשנה או בברייתא עצמה, אבל הסתם בירושלמי,¹⁰⁵ ובמקום אחד, **החברייא**,¹⁰⁶ טוענים בעד אחת השיטות. זאת אומרת, בשתיים-עשרה מתוך שבע-עשרה סוגיות, "**יאות** אמר ר' א, מה טעמא דר' ב"?", הערת **יאות** משקפת את שיקולו העצמאי של המדבר, המציין ששיטה אחת נראית לו עדיפה מחברתה, ויש צורך להסביר את היסוד לדעת מי שחולק עליה.¹⁰⁷ בניגוד לכך, בכל הסוגיות בבבלי, פרט לשתיים, יש הסבר או טיעון בפי התנא שנאמר עליו **שפיר קאמר ליה**. אם כן, נראה לומר שהסוגיות בבבלי הן תגובה שגרתית של הבבלי לצורה ספרותית מסוימת, ואינן תלויות בתוכן המשניות וברייתות שעליהן הן מוסבות.

אף בשתי סוגיות שנאמר בהן "**שפיר** קאמר ליה א" על דברי תנא במקום שאין שום נימוק לדבריו, יש נסיבות מיוחדות שהביאו לשימוש זה, ואלו הן:

102. ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"א, נה ע"ד (חברייא, ור' מנא משיב).
103. ירושלמי חלה פ"ד ה"ז, ס ע"א (ר' חנינא קומי ר' מנא, ור' מנא משיב); ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"א, נה ע"ד (חברייא, ור' מנא משיב).
104. ירושלמי חלה פ"ד ה"ז, ס ע"א (דברי ר' חנינא קומי ר' מנא, ור' מנא משיב); ירושלמי שבת פ"ג ה"ה, ו ע"ב; שם פ"ה ה"ב, ז ע"ב; ירושלמי תענית פ"ד ה"ו, סט ע"ג; ירושלמי כתובות פ"ט ה"ד, לג ע"א; ירושלמי גיטין פ"ד ה"ב, מה ע"ג; שם פ"ד ה"א, סו ע"ב.
105. ירושלמי חלה פ"ד ה"ה, נט ע"ד; ירושלמי יומא פ"א ה"א, לח ע"ג; ירושלמי גיטין פ"ב ה"ד, מד ע"ב; ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ב.
106. ירושלמי מעשר שני פ"ה ה"א, נה ע"ד.
107. בארבע משתים-עשרה הסוגיות הנזכרות לעיל – ירושלמי חלה פ"ד ה"ה, נט ע"ד; ירושלמי יומא פ"א ה"א, לח ע"ג; ירושלמי גיטין פ"ב ה"ד, מד ע"ב; ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ב – "**יאות**" נאמר בסתם ואמורא משיב עליו. לכן אפשר ש"**יאות**" נוספה על ידי בעל הסוגיה כדי להבהיר את כוונת דברי האמורא הבאים אחריו. מכל מקום, אין ספק שבכל הסוגיות האלו הגורם לדברי האמוראים הוא הקושי המובע על ידי "**יאות**".

א. כתובות קט ע"ב = יבמות לז ע"ב בשינויים

הסוגיה מתייחסת למחלוקת במשנה בעניין מי שהלך למדינת הים, ואבדה דרך שדהו, אם הוא רשאי לזכות מחדש בדרך לשדהו אם לאו. אדמון אומר שהוא רשאי לעשות לעצמו דרך מחדש, אלא שהוא צריך ללכת בדרך הקצרה ביותר, וחכמים אומרים: "יקנה לו דרך במאה מנה או יפרח באויר". על משנה זו, הסתם דגמרא שואל: "מ"ט דרבנן? שפיר קאמר אדמון!", ומיד לאחר מכן, באים דברי יהודה בשם רב: "כגון שהקיפה ארבעה בני אדם מארבע רוחותיה". משום כך, כל אחד מהם יכול לדחות את המבקש דרך לשדהו בתוך שדותיהם של בעלי השדות האחרים. על זה חוזר ושואל הסתם דגמרא: "אי הכי, מ"ט דאדמון?", ומביא את דברי רבא המתרצים קושי זה.

אפשר שיש שני גורמים לשימוש חריג זה בתבנית "שפיר קאמר ליה ר' א": הראשון, הרי האמורא רב עצמו מתקשה בשיטת חכמים, הנראית בלתי הגיונית, ולכן שפיר משקפת את דעתו ומשמשת מבוא לדבריו המבהירים את מגמתו בהצעת פירוש למשנה; והשני, במשניות קודמות בפרק שיש בהן מחלוקת בין חנן לבין החכמים ומחלוקת בין אדמון לבין חכמים, ר' יוחנן בן זכאי אומר: "יפה אמר חנן!" (משניות א-ב); ואילו רבן גמליאל אומר: "רואה אני את דברי אדמון" (משניות ג-ה). לכן, כשהסתם דגמרא אומר: "שפיר קאמר אדמון!", הוא ממשיך בסגנון המשניות שבפרק זה.

ב. שם קי ע"א

סוגיה זו דומה מאוד לקודמתה. מדובר במחלוקת אחרת במשנה בין אדמון לבין חכמים, הפעם בלווה הטוען שפרע את חובו למלווה על יסוד העובדה שמכר לו המלווה שדה אחר שחלף מועד פרעון ההלוואה, ואילו היה הלווה חייב לו מעות, לא היה מוכר לו המלווה שדה אחרת. לדעת אדמון, הלווה נאמן; ואילו חכמים אומרים שהמלווה יכול לטעון שמכר לו את השדה כדי שתהיה ללווה קרקע שיוכל המלווה למשכן אותה על חובו. גם כאן, הסתם דגמרא מקשה: "מאי טעמא דרבנן? שפיר קאמר אדמון!", ומתרץ את קושייתו. ואף כאן ניתן לומר שהסוגיה נמשכת אחרי סגנון המשניות בתחילת הפרק.

סגנון המשניות הקודמות גרם גם לכך שבשתי סוגיות אלו, הסתם דגמרא שואל בלשון שפיר על התנא האחרון שבמשנה. תופעה חריגה זו מזדמנת רק בעוד שלוש סוגיות בתלמוד: גיטין יג ע"א, בבא קמא עה ע"ב, עבודה זרה כ ע"א. אשר לסוגיה בגיטין, כבר הערתי למעלה שנלאה רבא מלהבין את תשובת חכמים לר' מאיר במשנה לפי פשוטה, ולכן ראה צורך לפרש את דבריהם. בבבא קמא הדבר פשוט שאם סומכוס מתייחס לסיפא של דברי חכמים, כי אז "שפיר קאמרי רבנן", ואין היגיון לדברי סומכוס. אשר לסוגיה בעבודה זרה, יש לציין שבסוגיות המקבילות, פסחים כא ע"ב וחולין קיד ע"ב, הגרסה בכל כתבי היד והדפוסים, פרט לכ"י וטיקן 125 לפסחים היא: "מאי טעמא דר' יהודה?"¹⁰⁸

108. בחולין, שם, בכ"י וטיקן 122, חסר כל המשא ומתן של הסתם דגמרא בדעותיהם של ר' מאיר ור' יהודה.

אולם ההבדל הגדול ביותר בין הבבלי לבין הירושלמי הוא בזה: רק שתיים משבע-עשרה הסוגיות בירושלמי שבא בהן הביטוי "יאות... מאי טעמא?" דנות במחלוקות התלויות במדרש הכתוב. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי, שמונה-עשרה משלושים הסוגיות שבא בהן "שפיר קאמר ליה" דנות בבעיות של פירוש הכתוב, וידוע שהבבלי עוסק במדרש הכתוב יותר מן הירושלמי. וכבר הערנו לעיל שיש דפוס סוגייתי בבבלי שיש בו משא ומתן ארוך על הדרשה שאחד משני חכמים החולקים זה על זה דורש את ההלכה ממנה. סוגיות כאלו רבות הן. לכן, נראה שניתן להבין את הסוגיות האלו כבאות בניסיון להצדיק את שתי השיטות החלוקות זו על זו גם יחד, משום שאפשר לדרוש לכאן ואפשר לדרוש לכאן. אם כן, אפשר שסוגיות **שפיר קאמר ליה** נוצרו מתוך רצון לאזן במקום שעולה ממהלך המשנה שחכם אחד טען טענה שאין לה תשובה.

באילו נסיבות נמצא ניסיון מעין זה בבבלי? כמו שכבר אמרנו, הדבר קורה באחד משני גורמים: הראשון, כשיש דו-שיח והמשנה מסתיימת בעל כורחה בטיעונו של אחד מבני הפלוגתה; השני, כשחכם אחד, ולא השני, מנמק את דבריו, במיוחד אם דבריו באים בסוף. בכגון זה, נוצר אי-איזון והבבלי מנסה להחזיר את הדברים לתיקונם. שנית, המצב שנוח בו מאוד לעסוק בדבר זה הוא כשהמחלוקת מוסבת על דרשות הכתוב, משום ששערי הדרשות לא ננעלו מעולם, ואפשר לפרש פסוק לכאן ולכאן תמיד. לכן, רוב סוגיות "שפיר קאמר ליה" באות כששני הגורמים הללו קיימים.

ג. "בשלמא/בשלמא אי/אי אמרת בשלמא/הניחא... שפיר, אלא..." – מבוא

האמוראים מבטאים באמצעות הלשונות הללו הבדל בין שני ניסוחים או פירושים או פסקים, ועל ידי כך מביעים תמיהה או מבססים את קיומם ו/או דחייתם של הדברים הנידונים על ידם. לפני שנדון בשימוש של האמוראים בבביויים הללו, נעמוד על המבנה הכללי שלהם. בכל הניסוחים שנביא להלן, יש ניגוד בין הנאמר בחלקו הראשון של המשפט, שהוא **שפיר**, לבין מה שנאמר בחלקו השני, שהוא קשה. להלן דוגמה אחת:¹⁰⁹

תנא דבי רבי ישמעאל: אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח, שנאמר: "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" (במדבר ה, יד). מאי "רוח"? רבנן אמרי: רוח טומאה. רב אשי אמר: רוח טהרה. ומסתברא כמאן דאמר רוח טהרה. דתניא: "וקנא את אשתו" – רשות. דברי ר' ישמעאל. ר"ע אומר: חובה. אי אמרת בשלמא רוח טהרה – **שפיר**. אלא אי אמרת רוח טומאה – רשות וחובה לעילוי לאיניש רוח טומאה בנפשיה?

לפנינו מחלוקת בשאלת פירוש מילת **רוח** שבצירוף **רוח קנאה** שבתורה: לדעת חכמים, מדובר ב'רוח טומאה'; ואילו לדעת רב אשי, מדובר ב'רוח טהרה'. כדי להביא ראיה

לדברי רב אשי, הסתם דגמרא מביא מחלוקת בין רבי עקיבא לבין רבי ישמעאל בשאלה אם הקינוי לאישה הוא חובה על האדם או שהוא רק בגדר רשות, והוא בוחן את ההיגיון שבמחלוקת מעין זאת לפי כל אחת מן הדעות בפירוש מילת רוח. לדעת מי שסבור כי רוח פירושה 'רוח טהרה', המחלוקת ברורה והיגיונית: האם אדם חייב להישמע ל'רוח טהרה'?; ואילו אם רוח פירושה 'רוח טומאה', קשה לקבל על הדעת שיראו חכמים במי שפועל בהשראת רוח טומאה עושה מצווה או אפילו שיש מי שמורשה לעשות כן.

האפשרות הראשונה מוצעת במשפט בן שתי צלעות: בצלע הראשונה, מובא פירוש אחד של רוח: "אי אמרת בשלמא טהרה"; ואילו בצלע השנייה, מובע במילה אחת היוצא ממנו בהבנת המחלוקת בין רבי עקיבא לבין רבי ישמעאל. דהיינו: אין קושי בהבנת מחלוקת זו, ומכאן השימוש בלשון שפיר. במשפט הבא, הפותח במילת אלא, המציין בהקשר זה ניגוד, מוצעת בצלע הראשונה האפשרות השנייה: "אלא אי אמרת: רוח טומאה"; ואילו בצלע השנייה, מוצע הקושי במחלוקת שבין רבי עקיבא לבין רבי ישמעאל לפי פירוש זה: "רשות וחובה לעילוי לאיניש רוח טומאה בנפשיה?". כלומר: האם יש רשות או חובה לאדם להעלות רוח טומאה בנפשו? בקיצור, המבנה הוא: אם א – הכול מובן; אם ב – יש קושי.

ומצינו בתלמוד הבבלי שני ביטויים אחרים הזהים במשמעם לתבנית "בשלמא... שפיר": "בשלמא... ניהא",¹¹⁰ "בשלמא... לחיי".¹¹¹ הצד השווה לשלוש התבניות הללו הוא שיש שתי מילים בחלקו הראשון של המשפט, ומשמען: 'נכון, מובן, אין קושי בדברים'. לצד מטבעות הלשון הללו, יש מאות סוגיות שמצויה בהן תבנית שיש בה רק מילה אחת בפסוקית הראשונה: "בשלמא/אי אמרת..." או "בשלמא/הניחא... אלא", ופירושה 'נכון' וכדומה.

אין ספק שיש הרבה מן המקריות בהבדלים אלו. יש לציין במיוחד שלפעמים שפיר באה בסוגיה בכמה מעדי הנוסח ולא באחרים. דרך משל, מצינו בכ"י אוקספורד (366) OPP. ADD. FOL. 23: "מתקיף לה רב פפא: הניחא לרבנן דאמרי: צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דאמו – שפיר. אלא..." (שבת ו ע"א). ואולם בכ"י וטיקן 127, בכ"י מינכן 95 ובדפוס וילנה, חסרה מילת שפיר. כמו כן, מצינו סוגיה אחת הבאה בשלושה מקומות בתלמוד – פסחים כו ע"א, כריתות ו ע"א ומעילה יא ע"ב – תבנית

110. שבת נד ע"א; שם סד ע"ב; שם סח ע"ב; שם פג ע"א (ב"פ); עירובין פח ע"ב (ב"פ); שם פט ע"ב; פסחים נג ע"ב; שם נח ע"ב (ב"פ); יומא פב ע"א; ביצה כא ע"א; מגילה ל ע"א; יבמות נו ע"א; נזיר ה ע"ב (ב"פ); שם ו ע"א (ב"פ); גיטין נה ע"ב; שם עה ע"ב; בבא בתרא יז ע"ב (ב"פ); שם כד ע"ב; שם פ ע"ב; מנחות פא ע"ב; חולין קג ע"א; שם קלז ע"ב; ערכין כא ע"ב; מעילה ב ע"ב; שם טז ע"ב (ב"פ).

111. שבת קיג ע"ב; עירובין טו ע"א; יומא יח ע"א; שם עז ע"ב; חגיגה טז ע"א; יבמות קג ע"ב; כתובות סג ע"א; סוטה לה ע"א; גיטין ו ע"ב; קידושין סה ע"א; עבודה זרה סג ע"ב; ערכין לג ע"ב; נידה מב ע"א.

"הניחא... אלא..." הניסוח בכריתות קצר: "הניחא לרבנן. אלא לר' דוסא, מאי איכא למימר?", ולא מצאנו אף לא כתב יד אחד הגורס **שפיר**. לעומת זאת, בפסחים ובמעילה בא לשון ארוך יותר: "הניחא לרבנן, דאמרי: <והניחם שם> – מלמד שטעונוין גניזה, <שפיר>. אלא לרבי דוסא...". בפסחים חסרה מילת **שפיר** בכמה מעדי הנוסח;¹¹² ואילו במעילה, היא מצויה בכל כתבי היד.

ולא רק שיש חילופים בקיומה או היעדרה של **שפיר** בצירוף, אלא שלעיתים בא בכתב יד אחד **שפיר** ובכתב יד אחר באה גרסה חלופית הכוללת הסבר למה הכול מיושב לפי דעה זו. כך, למשל, מצינו בכתבי היד והדפוסים הראשונים למסכת בבא מציעא: "אי אמרת בשלמא משל שמים הוא אוכל, משום הכי אינו קוצץ" (בבא מציעא צב ע"ב), ואילו כ"י פירנצה II I 9-7 גורס: "אי אמרת בשלמ' משל שמים הוא אוכל – **שפיר**".

זאת ועוד, בכתב יד אחד באות הגרסה **שפיר** וגרסה חלופית זו על יד זו, כגון בכ"י אסקוריאל G-I-3: "הניחא למאן דאמ': פשיעה בבעלים – פטור, משום הכי איכסיף, אלא..." (בבא מציעא צז ע"א), ונוספה בין השיטין מילת **שפיר** בין המילה "פטור" לבין המילה "משום", ואין ספק שיש לפנינו שתי נוסחאות: הארוכה, "משום הכי איכסיף"; והקצרה – **שפיר**.

כמו כן, באים לעתים שני משפטי "אי אמרת" תוכפים בסוגיה אחת, באחד יש **שפיר** ובאחר אין, כגון:

א. איבעיא להו: כשהוא משלם, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם...

ב. אמר רב יוסף: תא שמע:

ג. אכל גרוגרות ושילם לו תמרים – תבא עליו ברכה.

ד1. אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם – אמטו להכי תבא עליו ברכה. דאכיל גריוא דגרוגרות דשויה זוזא, וקא יהיב גריוא דתמרים דשויה ארבעה.

ד2. אלא אי אמרת לפי דמים משלם – אמאי תבא עליו ברכה? בזוזא אכל בזוזא קא משלם.

ה. תנן: האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג – משלם קרן וחומש.

ו1. אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם – **שפיר**.

ו2. אלא אי אמרת לפי דמים משלם – חמץ בפסח בר דמים הוא?

הן ד1-ד2 הן ו1-ו2 מנוסחים בתבנית "אי אמרת... אלא אי אמרת". אלא שהשוואת ד1 עם ו1 מעלה שבמקום הסבר בן שש-עשרה מילים בסעיף ד1, למה הכול בשלמא לדעת מאן דאמר "לפי מדה משלם", באה בסעיף ו1 מילה אחת בלבד, **שפיר**.

112. **שפיר** באה בכ"י וטיקן 109, בכ"י מינכן 95 ובכ"י שוין-לונצר, אבל לא בכ"י וטיקן 125, בכ"י מינכן 6, בדפוס ונציה ובדפוס וילנה.

מכל מקום, יש לכלול בעניין זה שני כללים. הכלל הראשון, כמעט בכל מקום שיש **שפיר** או **לחיי** או **ניחא**, אין הסבר למה הכול מובן ואין קושי לפי האפשרות הראשונה. ונראה שהחכמים או הגרסנים השתמשו במילים אלו כל אימת שחשבו שהדבר מובן מאליו ואין צורך להסבירו. מצד שני, אמנם בכל סוגיות "**בשלמא/אי אמרת בשלמא**", נמצא הסבר או **שפיר** או **לחיי** או **ניחא**, ויש סוגיות ה**ניחא** שאין בהן לא זה ולא זה, כגון: "**הניחא לר' א אלא לר' ב...**" וכאן אנו באים לכלול כלל שני: בסוגיית ה**ניחא** שאין בה הסבר מפורש, נראה שלפעמים מוסיפים **שפיר** כמין חזרה מקשרת (repetitive resumption). משום כך, מכלל שישים וארבע סוגיות "**הניחא... שפיר**" שבתלמוד הנדפס, בארבעים חוצצות שמונה מילים או יותר בין ה**ניחא** לבין **שפיר**; ואילו בשלוש-עשרה מהן חוצצות אחת-עשרה מילים או יותר.

וראוי לציין שאין תופעה דומה בירושלמי. כפי שנראה להלן, התבנית המקבילה בירושלמי לתבנית "**בשלמא... ניחא, אלא...**" היא: "**אילו... יאות...**" רק במקום אחד בירושלמי, מצינו מילה אחרת של אישור יחד עם **יאות**: "**ניחא על דעתיה דרבי ינאי, דו אמר: מעיין אחד הוא, אלא שהוא משתנה, יאות. על דעתיה דלוי...**". התבנית "**ניחא... יאות**" מקבילה לתבנית "**הניחא... שפיר**" שבתלמוד הבבלי.

ג. "**בשלמא... שפיר, אלא...**" בבבלי לעומת "**אילו... יאות**" בירושלמי

דחייתה של ראייה: אילו היו הדברים כפי שחשבת, היה לך ראייה מכאן, אולם אין הדברים כן.

בשלוש סוגיות בבבלי,¹¹³ כשאבי דוחה דברי חכם אחר, הוא מעיר שאילו היה המקור שממנו חכם זה מביא ראייה מנוסח אחרת, היה אפשר להוכיח את דבריו ממנו, כגון ר' זירא המביא ברייתא האומרת שהשותה משקה היוצא מן הזיתים והענבים של ערלה, לוקה עליו, אבל אם הוא שותה משקה היוצא מתותים ורימונים של ערלה, אינו לוקה עליו (פסחים כד ע"ב).

ר' זירא מניח שהפטור הוא משום שאין דרכם של בני אדם לשתות את המיץ של הפירות האלו. אם כן, יש להוכיח שהנהנה מדבר איסור שלא כדרך הנאתו, פטור. על זה אומר אביי: "**בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו – שפיר, אלא הכא – משום דזיעה בעלמא הוא**".

שימוש דומה מיוחס לרב אשי לפי אחד מכתבי היד של עבודה זרה יא ע"ב. רב יהודה בשם רב מתאר שם טקס מוזר שהתקיים ברומי אחת לשבעים שנה, ובו הכריזו שעשו הוא אדוניו של יעקב והזכירו לגנאי את רמאותו של יעקב, והיו אומרים: "אחזה דמרנא – זייפנא [= אחיו של אדונינו (יעקב) – זייפן]". על זה אומר רב אשי, לפי כ"י מינכן 95, "פיהם הכשיל" [= הכשילים] לרשעים: אילו אמרי: 'זייפנא אחזה דמרנא' [= דמרנא; וכן להלן] – **שפיר**. השת' דאמרי: 'אחזה דמרנא זייפן, מדן' גופי' זייפן

113. פסחים כד ע"ב; קידושין לט ע"א-ע"ב; מנחות ע ע"א. על הסוגיה במנחות, עיין להלן, הערה 115.

הוא". כלומר, אילו אמרו את המילה "זייפנא" לפני "אחזה דמרנא", היה ברור שהכוונה היא ליעקב, שהוא הזייפן. אולם כיוון שאמרו את "זייפנא" בסוף דבריהם, אפשר לפרשו: אחיו של אדונינו הזייפן.

סגנון זה כבר מצוי בספרות התנאים:¹¹⁴

שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחי: נזיר טהור ומצורע, מהו שיגלח תגלחת אחת ועולה לו לכאן ולכאן? אמר להן: אינו מגלח. אמרו לו: למה? אמר להן: אילו זה לגדל וזה להגדל, וזה להעביר וזה להעביר – יפה אתם אומרים. עכשיו נזיר להעביר ומצורע לגדל, ולא תעלה לו לימי חלוטו ותעלה לו לימי ספרו! ואמר להן: אילו זה לפני זריקת דמים וזה לפני זריקת דמים – יפה אתם אומרים. אלא מצורע לפני זריקת דמים ונזיר לאחר זריקת דמים, ולא תעלה לו לימי צרעתו ונזירותו. [אמרו לו]: ותעלה לו לימי צרעתו וטומאתו! אמר להן: אילו זה לפני ביאת מים וזה לפני ביאת מים – יפה אתם אומרים. אלא טמא לאחר ביאת מים, מצורע לפני ביאת מים.

שלוש פעמים ר' שמעון בן יוחאי אומר לתלמידיו שאילו היו הפרטים של הלכות נזיר והלכות מצורע שונים מעט, היה אפשר לומר שבנסיבות מסוימות גילוח אחד יספיק לנזיר שהוא מצורע. אולם אין הדבר כן, ומשום כך לא ייתכן שיצא נזיר מצורע ידי חובתו בגילוח אחד. נראה בהמשך שאמוראי ארץ-ישראל מרבים להשתמש בסגנון זה בירושלמי.

סביר להניח שהשימוש בצורה זו של דחייה בא מתוך רצון להבהיר את הפגם בראיה שרוצים להסיק ממנה מסקנה. על ידי הצעת החלופה העשויה להוכיח את המסקנה הדרושה, המשיב יכול להנגיד לאפשרות התאורטית את הראיה המובאת בסוגיה, לברר על ידי זה את המשתמע ממנה ומה שאינו משתמע ממנה ולהבליט את חולשתה כראיה.¹¹⁵

להלן שתי הסוגיות שאביי משתמש בהן בתבנית "בשלמא... לחיי, אלא..." בדרך דומה אך לא זהה:
הסוגיה הראשונה:

רב יוסף שרא להו לבני בי תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא. למיזל לא שרא להו.

114. נזיר ס ע"ב. וראה: "תניא. אמרו לו לר' יהודה: אלמלי ידיה מונחות בעיניה כל בין השמשות, יפה אתה אומר. עכשיו אימר: עם סלוק ידיה ראתה" (נידה סח ע"ב).

115. אמנם הסוגיה במנחות ע ע"א שונה מעט מחברותיה. שם טענת אביי נגד דברי רב טביומי בר קיסנא בשם שמואל אינה שאין יסוד מוצק לדבריו אלא שאין צורך לאמרם כלל, מאחר שדבריו כבר מפורשים במשנה.

אמר ליה אביי: אם כן, אתה מכשילן לעתיד לבא.
איכא דאמרי: שרא להו למיתי ושרא להו למיזל.
אמר ליה אביי: בשלמא למיתי – לחיי.
אלא למיזל – מאי טעמא?
כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא.¹¹⁶

הסוגיה השנייה:

אמר רב כהנא: מדברי כולם נלמד: נותן טעם לפגם – מותר.
א"ל אביי: בשלמא מכולהו לחיי.
אלא דר"ל אמרו קאמר, וליה לא סבירא ליה.¹¹⁷

בשתי הסוגיות הללו, אביי טוען שאמנם הדברים שנאמרו נכונים הם במקצת, אך יש בהם גם קושי. התבנית "**בשלמא... לחיי, אלא...**" דומה לתבניות: "**תינח ב, א מאי איכא למימר?**", "**תרצת ב, א מאי איכא למימר?**", שנדבר עליהן להלן, בחלק ו של מאמרנו.

חשוב לציין גם כי כמו שכבר ראינו בתבניות "**שפיר קא מותיב**", "**שפיר קא מקשי ליה**", "**שפיר קא משני ליה**", התחום שמילת **שפיר** פועלת בו כאות של אישור או הסכמה מקיף יותר מתחום שימושה של **יפה** בספרות התנאים. כאן האישור של **שפיר** ניתן לא לשיטה מסוימת אלא לראיה: אילו היה המקור שאתה מצטט מנוסח אחרת, **שפיר**. כלומר, הייתה זו ראיה מכריעה.

הירושלמי מרבה להשתמש בתבנית מקבילה, "**אילו... יאות**", שיש לפניה או אחריה דחייה, כגון בירושלמי ברכות, כשרבי אמי אומר שמן הפסוק "**מפני שמי ניחת הוא**" (מלאכי ב, ה), יש ללמוד שהמתפלל שחוח צריך להזדקף בשעת הגיית שם השם בסוף כל ברכה, רבי אבון דוחה את דבריו, ואומר: "**אילו הוה כתי**": בשמי ניחת הוא – **יאות**. לית כתיב אלא: '**מפני שמי ניחת הוא**'. קודם, עד שלא הזכיר את השם, כבר ניחת הוא" (ברכות פ"א ה"ה, ג ע"ד; שם פ"ד ה"א, ז ע"א). כלומר, מלשון הפסוק כפי שהוא לפנינו, משמע שאדם צריך להזדקף קודם שהוא בא להזכיר את שם השם. רק אם לשון הפסוק הייתה '**בשמי**', היה אפשר להביא ממנו ראיה שיש להזדקף דווקא בשעת האמירה.

116. יומא עז ע"ב.

117. עבודה זרה סז ע"ב.

אמרות כאלו מופיעות תכופות בירושלמי: "אילו... יאות",¹¹⁸ "אילו... יאות,¹¹⁹ (דחייה), אילו... יאות",¹²⁰ "אילו הוה כתיב... יאות, לית כתיב אלא..."¹²¹, "אילו... יאות, מהו..."¹²² "אילו... יאות הוית מקשי. עכשיו..."¹²³ "אילו... יאות,

118. ירושלמי כלאיים פ"ו ה"ב, ל ע"ג (ר' יוסי דוחה את דברי ר' חגיג); ירושלמי שביעית פ"י ה"ג, לט ע"ד (ר' מנא דוחה את דברי ר' אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש); ירושלמי שביעית פ"י ה"ג, לט ע"ד ("ואילר"). ר' מנא דוחה את דברי ר' אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש; ירושלמי מעשר שני פ"א ה"א, נב ע"ב (ר' יוסי דוחה את דברי ר' ירמיה); ירושלמי חלה פ"א ה"א, נז ע"ב (ר' יוסי דוחה את דברי ר' יעקב בר אחא); ירושלמי שבת פ"א ה"ג, יג ע"א (ר' יוסה דוחה את דברי ר' חגיג); שם פ"א ה"ה, יג ע"ב (ר' מנא דוחה את פסקו של ר' המנונא); ירושלמי עירובין פ"א ה"י, יט ע"ג (ר' אבינה דוחה את דברי ר' חנניה); ירושלמי שבועות פ"ו ה"ג, לז ע"ג (רבי יעקב בר אבינא דוחה את מה שסברו הוא וחבריו); ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב, מז ע"ג (ר' חסדא מפרך ראיא מן המשנה לשיטת ר' המנונא).
119. ירושלמי תרומות פ"ז ה"א, מד ע"ג (ר' יודן בר שלום דוחה את הסברו של ר' חנינא לדברי ר' שמעון בן לקיש); ירושלמי מעשרות פ"ה ה"א, נא ע"ד (ר' מיישא דוחה את דברי ר' זעירא); ירושלמי קידושין פ"ב ה"א, סב ע"ג (ר' יוסי דוחה את דעת ר' חגיג בשם ר' פדת).
120. ירושלמי כלאיים פ"ו ה"ב, ל ע"ג (ר' יוסי דוחה את דברי ר' חגיג); ירושלמי שביעית פ"י ה"ג, לט ע"ד (ר' מנא דוחה את דברי ר' אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש); ירושלמי שביעית פ"י ה"ג, לט ע"ד ("ואילר"); ר' מנא דוחה את דברי ר' אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש; ירושלמי מעשר שני פ"א ה"א, נב ע"ב (ר' יוסי דוחה את דברי ר' ירמיה); ירושלמי חלה פ"א ה"א, נז ע"ב (ר' יוסי דוחה את דברי ר' יעקב בר אחא); ירושלמי שבת פ"א ה"ג, יג ע"א (ר' יוסה דוחה את דברי ר' חגיג); ירושלמי יבמות פ"ה ה"ג, י ע"ד (= ירושלמי כתובות פ"ב ה"ב, כו ע"ב; ר' יוסי דוחה את דברי האומרים דלא מיחלפה שיטת רבנן דתמן); ירושלמי כתובות פ"ט ה"א, לג ע"א (ר' יונה דוחה פירוש אחד בברייתא לטובת פירוש אחר); ירושלמי גיטין פ"ג ה"ב, מד ע"ד ("אין תימר... ויאות [!]" ר' שמואל בר רב יצחק מקשה על ר' חייה בר בא); ירושלמי קידושין פ"ד ה"ו, סה ע"ד (הסתם דירושלמי דוחה קושיה מברייתא על ר' יוחנן); ירושלמי שבועות פ"ה ה"ג, לו ע"ב (ר' יוסי דוחה את ראייתו של ר' ירמיה).
121. ירושלמי ברכות פ"א ה"ה, ג ע"ד (= שם פ"ד ה"א, ז ע"א; ר' אבון דוחה את דברי ר' אמי); ירושלמי סוכה פ"ג ה"ז, נג ע"ד (ר' יוסה משיב על דברי מי שמחייב אתרוג שגודלו מאפשר ליטול את הלולב והאתרוג ביד אחת); ירושלמי סוטה פ"ט ה"ה, כג ע"ד (ר' זעירא דוחה את דרשת רבי בון בר חייא); שם (אמורא אלמוני [?] דוחה את דרשת רבי שמואל בריה דרבי יוסי בי רבי בון); ירושלמי נזיר פ"ו ה"א, נד ע"ד (ב"פ; ר' יוסי דוחה את דברי חברייא).
122. ירושלמי פאה פ"ב ה"ה, יז ע"ב (ר' יוסי דוחה את דברי ר' בון בר חייא).
123. ירושלמי פאה פ"א ה"ד, טז ע"ג (ר' אבין משיב על דברי הסתם דירושלמי).

איפשר...¹²⁴ "יאות", (דחייה),¹²⁵ "יאות... ברם",¹²⁶ "אין... יאות את מקשי",¹²⁷ "שנייא היא... אילו... יאות".¹²⁸ בסוגיה אחת,¹²⁹ הלשון "אילו... יאות" מיוחס לר' אליעזר ולר' יהושע, אבל נראה שבמקור היה יפה העברי והוא הוחלף ביאות הארמי.¹³⁰ כמו כן, מצינו את התבנית "אילו אמר... יאות. לא אמר אלא..." בפי ר' יושע בן חנניה,¹³¹ אבל אין ספק שיש כאן טעות, והדברים נאמרו על ידי אמורא ארץ-ישראלי ששמו דומה, כגון ר' יהושע דרומיאי. דברים אלו באים מיד אחרי דבריו של ר' תחליפה קיסרייא, אמורא ארץ-ישראלי בן הדור השלישי,¹³² ומנוסחים בסגנון דומה.

תבנית דומה לאלו שנזכרו לעיל היא: "אין תימר... יאות אמר א, אין תימר... לא אמר א כלום". בשתי סוגיות,¹³³ המשמעות שלו היא שדברי אמורא א סבירים רק לפי שיטה אחת ולא לפי שיטה אחרת. בסוגיה אחרת,¹³⁴ הירושלמי מפרש את הנפקא מינה בין שתי שיטות ומנסח חילוק זה בלשון: "אין תימר... יאות, אין תימר...". במקום אחר,¹³⁵ הירושלמי נוקט לשון זה להעיר שקושיה שמקשים על המשנה היא רק לפי

124. ירושלמי יבמות פ"א ה"ה, ג ע"א (ר' יוסי משיב על שאלת ר' ירמיה).

125. ירושלמי דמאי פ"א ה"ג, כב ע"ב (= ירושלמי קידושין פ"ב ה"ז, סג ע"א; רבי מנא טוען שדברי ר' ירמיה מסתברים רק לשיטתו); ירושלמי שבת פ"א ה"ה, ד ע"א (רבי יוסי מסביר לר' חגי שלדעת חכמים, אין צורך לפירוש); ירושלמי יבמות פ"ו ה"ד, ז ע"ג (הסתם דירושלמי מעיר שיש ברייתא ששיטת ר' מאיר ור' שמעון זהה בה עם הדברים המובאים קודם לכן, וסותר את המסורת הקודמת בשיטת חכמים); שם פ"טו ה"ג, יד ע"ד (חכמים אלמונים מקשים על דעת רבי שמוציאים מיטלטלים מן היורשים למזון הבנות; כן פירש בעל פני משה שם, ד"ה יאות, אולם השווה קרבן העדה שם, ד"ה אמרין).

126. ירושלמי תרומות פ"ב ה"א, מא ע"ג (ר' יסא דוחה את שאלת ר' פנחס).

127. מעשרות פ"ה ה"ב, נא ע"ד (הסתם דירושלמי דוחה קושיה סתמית).

128. ירושלמי שבת פ"ב ה"ד, ה ע"א ("אלא" במקום "אילו"; הסתם דירושלמי דוחה ראייה סתמית; ועיין בירושלמי כפשוטו על אתר); ירושלמי שבת פ"ג ה"ג, ו ע"א (הסתם דירושלמי דוחה את הקושיה על רבנן דהכא מן המשנה); ירושלמי נדרים פ"א ה"ב, לו ע"ד (ר' תחליפא קיסרייא דוחה ראייה מברייטא שאדם יכול להקדיש נכסיו לשמים בלשון קונם).

הסגנון "אילו... יאות" בא גם בתגובת ר' יוסי לדברי ר' יעקב בירושלמי ערלה פ"ג ה"ג, סג ע"א (= ירושלמי עבודה זרה פ"ה ה"ב, מה ע"ב בשינויים) אלא שהדברים מעורפלים. ועיין ר"ב רטנר, אהבת ציון וירושלים, כרך יב, עמ' 225.

129. ירושלמי שבת פ"א ה"ד, ג ע"ג.

130. ראה מה שכתב הגר"ש ליברמן בירושלמי כפשוטו על סוגיה זו. והשווה שבת קנג ע"ב.

131. ירושלמי נדרים פ"א ה"ב, לו ע"ד.

132. עיין אלבק, מבוא לתלמודים, בערכו. מרגליות, אנצקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, מזהה אותו כאמורא בן הדור השני.

133. ירושלמי עירובין פ"א ה"ט, יט ע"ג (= ירושלמי סוכה פ"א ה"א, נב ע"א; ר' הושעיה מעיר על דברי ר' חגי); ירושלמי ראש השנה פ"א ה"א, נו ע"ב (ר' יונה מעיר על דברי חיפה).

134. ירושלמי גיטין פ"ג ה"ה, מה ע"א.

135. ירושלמי שבועות פ"א ה"ו, לג ע"ג.

שיטה אחת ולא לפי שיטה אחרת.¹³⁶ סביר לומר שיש כאן דוגמה לעובדה שמשמעות המונחים ודפוסי הלשון בירושלמי יציבה פחות מזו שבבבלי.

ה. "הניחא/בשלמא/אי אמרת בשלמא... שפיר, אלא..." – ראה שיש לאמץ שיטה אחת ולרחק את חברתה

אמוראים משתמשים במטבע לשון זה כדי להציע את הטענה שניתן לפרש מקור תנאי רק לדעת אמורא אחד ולא לדעת חברו, ולכן יש לקרב את האחד ולרחק את השני. בכמה מקומות, ברור שדברים אלו מיוחסים לאמורא נקוב שם, כגון במסכת בבא קמא, אחרי שאב"י ורבא מפרשים ברייתא המביאה את שיטת ר' יעקב במידת התחייבותו של שור של חרש או שוטה או קטן, נאמר בהמשך הסוגיה: "אמר ליה רב אחא בר אב"י לרבינא: בשלמא לאב"י דאמר: פליגי – שפיר [מוקי לה במועד]. אלא לרבא דאמר: לא פליגי, אדמוקי לה במועד נוקמא בתם!..." (בבא קמא לט ע"ב). בסוגיות אחרות, סגנון זה מיוחס לרב עמרם בשם רב ששת,¹³⁷ וגם רבי אבא,¹³⁸ רבא,¹³⁹ רב נחמן בר יצחק,¹⁴⁰ רב פפא,¹⁴¹ רב אשי,¹⁴² רבינא¹⁴³ ורב משרשיא,¹⁴⁴ ולפי כתבי יד אחדים גם רב אחא בר הונא¹⁴⁵ – כולם אמוראים בני הדור הרביעי ואילך.¹⁴⁶ בסוטה ו ע"ב, רב משתמש בתבנית "בשלמא... אלא" ובה מילת שפיר בלשון קושייתו, אלא שהיא אינה משמשת כמונח טכני אלא כתואר הפועל: "וכי קדוש מעיקרא שפיר קדוש". ויש עוד סוגיות אחדות שבאים בהן לשוונות אלו באים כאמרות אנונימיות במסגרת: תא שמע,¹⁴⁷

136. התבנית "אין תימר... ויאות [!]" באה גם בירושלמי גיטין פ"ג ה"ב, מד ע"ד. עיין לעיל, הערה 120.

137. סוטה ו ע"א.

138. חולין ל ע"א.

139. עירובין עא ע"א; פסחים קח ע"א לפי כ"י אוקספורד (366) OPP. ADD. FOL. 23, כ"י בית המדרש לרבנים 1608 (ENA 850), כ"י בית המדרש לרבנים 1623 (EMC 271) וכ"י וטיקן 109;

חולין כב ע"א.

140. חולין לח ע"א.

141. חולין כט ע"א.

142. גיטין לג ע"ב.

143. גיטין פב ע"א.

144. תמורה ח ע"א.

145. מנחות עא ע"ב לפי כ"י וטיקן 120, כ"י מינכן 95 וכ"י פריס כ"ח H147A.

146. ר' אבא בחולין שם מגיב לדברי ר' ירמיה, ולכן אין לומר שהוא ר' אבא בן הדור השלישי.

147. ברכות מג ע"ב; שבת כג ע"א; שם מט ע"א; שם קל ע"א; עירובין מג ע"א; פסחים לב ע"א ("תנן"); יומא מא ע"ב; כתובות פו ע"ב; שם צו ע"א; קידושין סט ע"א; בבא קמא כד ע"א; סנהדרין מח ע"א; בבא מציעא צא ע"ב ושם צב ע"ב לפי כ"י פירנצה II I 9-7; עבודה זרה כד ע"ב לפי כ"י מינכן 95 וכ"י פריס 1337; מנחות נד ע"ב (ב"פ; בפעם השנייה: "אימא סיפא"); חולין סג ע"ב; שם צ ע"ב; שם צא ע"א; נידה מו ע"ב לפי כ"י וטיקן 111 (לאחר הגהה).

מיתבי, ¹⁴⁸ תנן, ¹⁴⁹ הכי נמי מסתברא. ¹⁵⁰

בסוגיות אחדות, נראה שהתבנית "בשלמא... שפיר" נוספה על ידי עורכי הסוגיה לדברי אמורא או מיתבי, כגון:

אמר רבי יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר: "השמר לך מִדְּבַר עִם יַעֲקֹב מִטוֹב וְעַד רָע" (בראשית לא, כד).
בשלמא "רע" – שפיר. אלא "טוב", אמאי לא?
 אלא לאו שמע מינה: טובתו רעה היא. שמע מינה (נזיר כג ע"ב).

אף בלי התוספת "בשלמא... אמאי לא", קל להבין את הראיה מפסוק זה לדברי רבי יוחנן. ואכן, מצינו בבראשית רבה¹⁵¹ דרשה דומה המנוסחת בלשון זו: "השמר לך מִדְּבַר עִם יַעֲקֹב מִטוֹב עַד רָע" – אפילו דברים שאת אומרן לו לטובתו, הוא חושבן לרעתו: 'השמר לך מדבר' וגו'", ונראה שעורך הוסיף את "בשלמא... שפיר" כדי להבהיר את ראייתו של ר' יוחנן.

דוגמה שנייה, שהיא אולי יותר מאלפת, היא הסוגיה בכתובות סג ע"א-ע"ב, שיש בה מחלוקת אמוראים כיצד יש להגדיר אישה מורדת, שלפי המשנה פוחתים לה מכתובתה. רב הונא סבור שמדובר במורדת מתשמיש המיטה, ואילו ר' יוסי בר' חנינא סבור שמדובר במורדת ממלאכה, והתלמוד מביא ברייתא העושיה לדעתו להכריע את המחלוקת. וזה לשונה:

א. מיתבי: אחת לי ארוסה ונשואה, ואפי' נדה, ואפילו חולה, ואפי' שומרת יבם.

ב. **בשלמא** למאן דאמר ממלאכה – **שפיר.** אלא למאן דאמר מתשמיש – נדה בת תשמיש היא? אמר לך: אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו.
 ג. איכא דאמרי: **בשלמא** למאן דאמר מתשמיש, היינו דקתני חולה. אלא למאן דאמר ממלאכה – חולה בת מלאכה היא?

מן הברייטא הנידונה, אפשר להביא ראיה נגד מי שאומר מתשמיש (מנידה) ונגד מי שאומר ממלאכה (מחולה). אפשר שחכם אחד או כמה חכמים הביאו ברייתא זו

148. ברכות כג ע"ב לפי כ"י פריס 671 ("שפיר דהתם שרו והכא אסרו"); שבת עח ע"ב; ביצה כד ע"ב; מועד קטן יג ע"ב; כתובות סג ע"א; נדרים לט ע"א; בבא מציעא נג ע"ב; זבחים כ ע"ב לפי כ"י קולומביה X893-T141; תמורה ח ע"א. במנחות נט ע"א, הסתם דגמרא דוחה הצעה בזה הלשון: "האי מאי? אי אמרת בשלמא... שפיר. אלא...", והוא כעין "מיתבי".

149. שבת ע ע"ב; פסחים לב ע"א; סוכה יד ע"א ("והתנן"); שם לה ע"א; גיטין לא ע"ב; שם סו ע"ב ("פשיטא... דקתני סיפא"); בבא בתרא נט ע"א; מנחות נה ע"א ("דתניא"); מעילה ד ע"ב ("ועוד דקתני סיפא"); נידה יא ע"א ("ב"פ; עיין שם).

150. כתובות טז ע"א; גיטין יב ע"ב; שם לט ע"א.

151. פרשה עד, ז (865).

כקושיה בלי לומר במפורש שהיא קושיה על שיטה אחת או אחרת, וחלק מן החכמים או העורכים שבאו אחריהם פירשו את הקושיה לכאן וחלק מהם לכאן. אם כן, סעיף ב וסעיף ג הם פירושים המאחרים לסעיף א.¹⁵²

לעתים נראה לכאורה שהאמורא משיב על ראייה או קושיה שיש בה תבנית "הניחא... שפיר", אבל עיון מעמיק מעלה שאין הדבר מוכרח. דרך משל, בחולין צ"ב, הבבלי מסופק אם לדעת רבי יהודה גיד הנשה נהג בגיד של ימין בתורת ודאי או בתורת ספק. ושם מובאת ראייה ממשנה בפסחים ופירוש רב חסדא למשנה זו שרבי יהודה ספוקי מספקא ליה. וזה לשונה:

תא שמע: העצמות והגידים והנותר ישרפו לששה עשר.
והוינן בה: הני גידי מאי עבידתיהו? אי גידי בשר – ליכלינהו. ואי דאייתור – היינו נותר!
אלא גידי צואר, אי לאו בשר נינהו – לישדינהו!
ואמר רב חסדא: לא נצרכא אלא לגיד הנשה, ואליבא דרבי יהודה דאמר: אינו נהג אלא באחת.
אי אמרת בשלמא ספוקי מספקא ליה – שפיר.
אלא אי אמרת: מיפשט פשיטא ליה, דהיתירא – ליכליה, דאיסורא – לשדיה!

מיד אחר כך באים דברי רב איקא בר חנינא המשיב לכאורה על ראייה זו: "אמר רב איקא בר חנינא: לעולם אימא לך: מיפשט פשיטא ליה. והכא במאי עסקינן? כשהוכרו ולבסוף נתערבו". נמצא שרב איקא בר חנינא בא לדחות את הראייה מן המשנה, לפי פירוש רב חסדא, שר' יהודה "ספוקי מספקא ליה", אבל אין הדבר כן.

אם נשווה את סוגייתנו עם מקבילתה בפסחים פג ע"ב, שממנה הובאה לכאן, נראה שהשאלה המעסיקה את האמוראים היא: באיזה גיד מדובר במשנת פסחים, שהוא נחשב כבשר הנאכל, ואף על פי כן טעון שריפה בגלל האיסור שבו חוץ מנותר? והתלמוד מביא תירוצים של רב חסדא, של רב אשי ושל רבינא. רב חסדא מתרץ שמדובר בגיד הנשה אליבא דר' יהודה: כיוון שגיד הנשה של שמאל מותר באכילה, יש בו דין שרפה ואינו יכול להשליכו. אלא שלא ברור למה אם כן גיד זה נשרף ולא נאכל. רב איקא בר חנינא אומר שלדעת רב חסדא, מדובר במקרה שהוכרו ולבסוף נתערבו. לפי זה, היה פשוט גם לרב חסדא וגם לרב איקא בר חנינא שפשוט לר' יהודה כי רק גיד הנשה של היד הימנית אסור. אמנם בסוף סוגיית חולין צא ע"א, הבבלי מביא ברייתא שעולה ממנה בבירור שפשוט לו לר' יהודה. לכן, חסרות בדברי רב איקא בר חנינא

152. ראוי לציין שלישנא קמא (= סעיף ב) חסר בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן 130, ואילו בכ"י וטיקן 113 ובדפוס וילנה הוא בא בסוגריים.

המילים: "לעולם אימא לך: מיפשט פשיטא ליה, והכא במאי עסקינן", והן נוספו על ידי עורכי הסוגיה בחולין כדי להתאים את דבריו למסגרת הסוגיה.¹⁵³

דוגמה נוספת לדבר היא הסוגיה בבכורות ס ע"א. לפי המקרא, הבהמה העשירית העוברת תחת השבט מוקדשת כמעשר בהמה (ויקרא כז, לב). ושם נשאלת השאלה: אם האדם מונה בהמות זוגות זוגות, האם הזוג העשירי נעשה מעשר בהמה או הבהמה העשירית והעשרים הן מעשר בהמה? ובלשון הבבלי: האם למניינו שלו הוא קדוש – דעתו של רב מארי; או למניין בהמות הוא קדוש – דעתו של רב כהנא. הבבלי מביא ברייתא שאפשר להוכיח ממנה לדעתו שלמניין בהמות הוא קדוש. וזה לשונה:

תא שמע: מנאן למפרע – עשירי שבמנין הוא קדוש.
בשלמא למאן דאמר: למנין בהמות הוא קדוש – **שפיר**.
 אלא למאן דאמר: למנין שלו הוא קדוש – עשירי חד קרי ליה!!
 אמר רבא: הואיל ואיתיה במנינא פרסאה, דקרו לעשרה חד.

מן הסוגיה משמע שרבא דוחה את הראיה מברייתא זו שלמניין בהמות הוא קדוש, אבל אין הדבר מוכרע. השאלה שרב מארי ורב כהנא דנים בה שונה מן השאלה שהברייתא עוסקת בה. שאלתם היא: האם יש לראות את הבהמה העשירית כמעשר בהמה? או שמא יש לאחר את חלותה של קדושה זו עד שיגיעו הבעלים אל העשירי לפי מנינם הם. בניגוד לזה, בברייתא הבעלים מתכוונים להפריש את הבהמה העשירית למעשר בהמה. הבעיה היא בעיה לשונית: במקום לקרוא לבהמה מסוימת **עשירי** הוא קורא לה **אחד**. על בעיה זו, משיב רבא: במנין הפרסיים קוראים לעשרה אחד.

ו. "**הניחא** למאן דאמר א, אלא למאן דאמר ב מאי איכא למימר?" – הראיה או הדרשה או התשובה או המחלוקת או הסברה מובנת לפי מי שאומר את הפירוש א אבל לא לפי מי שאומר ב.

לפעמים אמורא או הסתם דגמרא מקשה על הסבר או תירוץ שניתן קודם לכן, משום שתשובה זו מיישבת את הקושי רק לפי דעה אחת ולא לפי דעה אחרת. ניקח לדוגמה את הסוגיה בשבת ה ע"ב-ו ע"א.¹⁵⁴ יש מחלוקת בין החכמים וכן עזאי אם מי שמעביר חפץ מחנות, שהיא רשות היחיד, לפלטיא, שהיא רשות הרבים, דרך סטיו, שהוא כרמלית, חייב משום מוציא מרשות לרשות: חכמים מחייבים, וכן עזאי פוטר. הבבלי מחפש מקרה דומה שהאדם חייב בו כדי לבסס באמצעותו את דברי חכמים. רב ספרא מציע בשם ר' יוחנן שיש להשוות מקרה זה למי שמטלטל ארבע אמות ברשות הרבים,

153. בכ"י וטיקן 125, מילים אלו אכן באות בפסחים שם: "אמר רב איקא בר חנינא: לעולם מיפשט(ט) פשיטא ליה. והכא במאי עסקינן? בשהוכרו ולבסוף נתערבו". ונראה שהועברו מילים אלו לכאן מן הסוגיה בחולין.

154. אני מצטט סוגיה זו לפי כ"י אוקספורד (366) OPP. ADD. FOL. 23.

שהוא חייב, אף על פי שהעביר את החפץ דרך מקום שהנחתו בו לא הייתה מחייבת אותו [= השטח בתוך ארבע אמות]. הבבלי דוחה היקש זה, ואחרי ניסיונות כושלים אחדים, הוא מדמה את המקרה שחולקים בו בן עזאי והחכמים למי שנוטל חפץ מרשות היחיד ומעבירו לרשות הרבים דרך צדי רשות הרבים, שהוא חייב, אף על פי שצדי רשות הרבים יש להם דין כרמלית. והסוגיה נמשכת בלשון זו:

מתקיף לה רב פפא: הניחא לרבנן דאמרי: צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דאמו – שפיר.

אלא לר' אליעזר דאמ': צידי רשות הרבים כרשות הרבים דאמו – מאי איכא למימר?

מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא: אימר דשמעת ליה לר' אליעזר דאמ': צידי רשות הרבים כרשות הרבים דאמו, היכא דליכא חיפופי. היכא דאיכא חיפופי מי שמעת ליה? הילכך, להא דמי.

רב פפא טוען כי רק לפי דברי חכמים, הסבורים שצדי רשות הרבים אין להם דין רשות הרבים, אפשר להוכיח שהמעביר מרשות הרבים לרשות הרבים דרך צדי רשות הרבים חייב, שיתחייב גם מי שמעביר מחנות לפלטיא דרך הסטיו. אולם לדעת ר' אליעזר, האומר שיש לצדי רשות הרבים דין רשות הרבים, אין שום הוכחה, כי שמא המעביר דרך צדי רשות הרבים חייב מפני שמעביר דרך רשות הרבים, מה שאינו כן במעביר מחנות לפלטיא דרך סטיו. על דברים אלו, משיב רב אחא בריה דרב איקא, שגם ר' אליעזר מודה שצדי רשות הרבים שיש להם מין מחסום, כמו הסטיו שיש לפניו עמודים, אינם נחשבים כרשות הרבים.

הסוגיה עצמה קשה מכמה בחינות, אולם הדבר החשוב לענייננו במסגרת מחקרנו הוא שרב פפא מוכן לדחות את ההיקש, משום שהוא מספק יסוד לדברי חכמים רק לפי שיטה אחת ולא לפי השנייה, ואמורא אחר מתייחס ברצינות לטיעון זה.

ויש ארבע היקרויות נוספות של אמוראים נקובי שם המקשים "הניחא לא...", וחשוב לציין שבסוגיות אלו, וכן בסוגיית שבת שדיברנו עליה, האמוראים המוזכרים הם בני הדור החמישי ואילך. ואלו הן:

- א. "מתקיף לה רב פפא: הניחא למאן דאמר... אלא למאן דאמר... מאי איכא למימר? אלא אמר רב פפא..." (חגיגה ט ע"א-ע"ב).
- ב. "מתקיף לה רב יעקב מנהר פקוד: הניחא לרבנן... אלא לרבי... מאי איכא למימר? אלא אמר רב יעקב מנהר פקוד..." (כתובות לג ע"ב).
- ג. "אמר ליה [רבינא לרב אשי]: הניחא למאן דאמר... שפיר. אלא למאן דאמר... לימא ליה... אמר ליה: הכא במאי עסקינן... (בבא קמא צו ע"א = בבא מציעא טו ע"א-ע"ב = שם קי ע"ב – שני האחרונים בשינויים).

ד. "מתקיף לה רבינא: הניחא לר' יהודה. לר' שמעון מאי איכא למימר? אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי:¹⁵⁵ ולר' יהודה מי נחא..." (זבחים מח ע"ב).

והשאלה העולה היא: האם יש להבין את מתקיף לה שבסוגיות הללו פשוטו כמשמעו, כלומר שהעובדה שתירוצו מסוים או הסבר מסוים הוא מקובל לפי שיטה אחת אבל לא לפי השנייה מהווה קושי? או האם יותר סביר להבין אתקפתות אלו כאתגר אינטלקטואלי שהמתקיף תוקף בהן את עצמו או את אחרים, דהיינו להעלות הסבר מכריע לכל הדעות?

נסקור בקיצור את דברי הראשונים ובעלי הכללים בעניין זה. הריטב"א¹⁵⁶ מעיר בקשר לסוגיה בשבת ה'ב-ו ע"א: "אלא דבעינן לברורה אי אשכחן ליה לדברי הכל". כלומר, אין כאן קושיה של ממש, אלא שרב פפא מציב אתגר בפני ר' יוחנן. מאידך גיסא, התוספות¹⁵⁷ מתקשים להבין את כוחו של מתקיף לה (חגיגה ט ע"א-ע"ב),¹⁵⁸ והם מתרצים מה שמתרצים ומסיימים את דבריהם בלשון זו: "אבל לא מסתברא למימר דבעי לישבה ככולי עלמא". אולם במקום אחר,¹⁵⁹ התוספות מעירים שדרך הבבלי להקשות הניחא אפילו מדעה שהמקשה יודע שכבר נדחתה, והם מביאים כדוגמה את סוגיית בבא קמא צו ע"א. לדעת הרשב"א,¹⁶⁰ "במקומות הרבה בתלמוד מקשים אליבא דלא כהילכתא... כענין שנאמר ברב המקומות בתלמוד: הניחא למאן דאמר הכי, אלא למאן דאמר הכי, מאי איכא למימר?", כדעה השנייה שהובאה קודם לכן בשם התוספות.¹⁶¹

נפנה עתה לבעלי הכללים. בעל "כנסת הגדולה" סבור¹⁶² שהתלמוד נוטה תמיד לדעת "מאן דאמר", שעליו אומרים הניחא.¹⁶³ היוצא מזה הוא כי "הניחא למ"ד..." הוא

155. כן הוא ברוב כתבי היד; ובדפוס וילנה: "טבי".
156. חידושי הריטב"א, שבת ו ע"א, ד"ה הניחא לרבנן.
157. חגיגה ט ע"ב, ד"ה שני.
158. בסוגיה זו ובסוגיות שנזכיר להלן, "שפיר" אינה באה אף לא באחד מכתבי היד או הדפוסים, והתבנית בהן היא: "הניחא... אלא...".
159. תוספות בבא מציעא צה ע"א, ד"ה הניחא.
160. שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן אלף קצט.
161. בעל שדי חמד, מערכת הה"א, נח, מביא את דברי הרשב"א ואומר: "דמדברי הרשב"א... מתבאר יפה דמסתמא מסתברא לומר דכי אמרינן הניחא למ"ד וכו' אלא למ"ד וכו' אית לן למינקט כמ"ד בתרא. דאי לאו דנקטינן כותיה לא הוה מקשה הש"ס אליביה. זהו הסברא פשוטה. אלא דחדית לן הרשב"א ז"ל, דאשכחן טובא בש"ס דמקשי אליבא דמאן דלא נקטינן כותיה". מדבריו משמע שכוונת הרשב"א היא שרק לפעמים אקשינן "הניחא" דלא אליבא דהילכתא. לדעתו, דברי הרשב"א אינם חד-משמעיים, כיוון שפירושהם תלוי בהבנת המילים "ברב מקומות".
162. כללי התלמוד, כלל קצו.
163. מדברי ספר הכריתות בהקדמתו לחלק שני משמע שהוא סבור כדעת בעל "כנסת הגדולה".

הן שאלה דלא אליבא דהילכתא, כדברי הרשב"א, בבחינת להגדיל תורה ולהאדירה, הן מעין פסק הלכה.

בעל "יד מלאכי" חולק על דברי בעל "כנסת הגדולה". הוא טוען שאין שום משמעות לסדר הדברים בתבנית "הניחא למאן דאמר... אלא למאן דאמר...", וזה לשונו:¹⁶⁴

"הניחא למ"ד וכו' אלא למ"ד וכו' דאמרינן בכוליה תלמודא: אחר הדק היטב ברובא דמינכר, אני המך למדתי לומר דמסדרי התלמוד לא שמרו שום סדר בזה, לא לפסוק כמאן דאמר קמא, גם לא כמאן דאמר בתרא, אלא כפי מה דסליק מיניה, שעליו יפול קושיא הניחא, כן הוו מסדרי ליה. דזימנין אמר הניחא וכו' כדי לתרץ אליבא דהילכתא משום דקי[מא] [לן] כמאן דאמר בתרא; וזימנין אף דקיימא לן כמאן דאמר קמא, ואמר כן לתרוצי גם אליבא דאידיך דלית הילכתא כוותיה.

כהוכחה לדבריו, הוא מזכיר את העובדה שיש היקרויות של "הניחא למאן דאמר" שבהן מאן דאמר שהוזכר בסוגיה אחת כמאן דאמר הראשון מובא בסוגיה אחרת כמאן דאמר האחרון.

דוגמה מופתית לעניין זה היא הסוגיה בשבת קמא ע"ב, שנאמר בה בסוגיה אחת: **"הניחא לרבא דאמר:** דבר שמלאכתו לאיסור, בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, מותר – שפיר; אלא לאביי דאמר: לצורך גופו מותר לצורך מקומו אסור – מאי איכא למימר?" מצד אחד; ומצד שני: **"הניחא לאביי דאמר:** דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו מותר, לצורך מקומו אסור – שפיר; אלא לרבא דאמר: בין לצורך גופו בין לצורך מקומו מותר – מאי איריא רפוי? אפילו לא רפוי נמי".

ויש לשואל לשאול: אם נניח שסגנון זה התפתח רק בימי האמוראים האחרונים, שהרי מצאנו סוגיות אלו רק אצל אמוראים בני הדור החמישי ואילך, מניין צמח סגנון זה? אין לנו תשובה ודאית לשאלה זו, אך אפשר שהוא פיתוח של סגנון שנמצא כבר אצל התנאים:

והתניא: קטן וקטנה לא חולצין ולא מיבמין. דברי רבי מאיר.
אמרו לו לרבי מאיר: יפה אמרת שאין חולצין, "איש" כתיב בפרשה, ומקשינן אשה לאיש.
אלא מאי טעמא אין מיבמין?

התבנית "יפה אמרת... אלא..." זהה במשמעותה לתבנית "הניחא... שפיר. אלא..." על הלכה אחת של רבי מאיר, החכמים האלמוניים היו מוכנים לומר: "יפה אמרת", משום שאכן יש מקור לדבריו במקרא. אולם לדעתם, ההלכה השנייה שאמר אינה מבוססת די צורכה, והם דורשים נימוק מר' מאיר.

164. יד מלאכי, כללי הגמרא, כלל ריז.

סגנון זה מצוי גם אצל האמוראים. בכמה מקומות,¹⁶⁵ אחרי שאמורא אחד נותן הסבר או תשובה, אמורא אחר מעיר שהסבר זה הוא חלקי בלבד, משום שיש נסיבות שהתשובה בהן לא תיישב את ההלכה. התבנית במקומות אלו היא: "תרצת א, ב מאי איכא למימר?" או לחילופין: "תינח א, ב מאי איכא למימר?".

כן הוא למשל בסוגיית הבבלי במסכת שבת. בהתאם לשיטה שכל ל"ט מלאכות האסורות בשבת היו מלאכות שנעשו בעת בניית המשכן, הבבלי שואל: "קשירה במשכן היכא הואי?". רבא מציע הצעה הנדחית על ידי אביי, ואביי מביא הצעה משלו. על הצעה זו, מקשה רבא: "תרצת קושר. מתיר מאי איכא למימר?" (שבת עד ע"ב). כלומר, רבא הזכיר סוג של עבודה במשכן, קשירת היתדות, שיש בה גם משום קושר וגם משום מתיר, בשעת הורדת המשכן. אולם לפי פירושו של אביי, שנמצא קושר במשכן אצל אורגי היריעות, שהיו קושרים חוט שנפסק, מניין לו מתיר?

התבנית "תינח א, ב מאי איכא למימר?" או רק "ב מאי איכא למימר?" נקריית כמעט מאה פעמים גם בסתם דגמרא. יש לפחות עוד שלוש סוגיות – ביצה כא ע"ב, גיטין יג ע"א וקידושין כב ע"ב – שנראה בהן סביר שהתבנית "תינח א, ב מאי איכא למימר?" נאמרת על ידי אמורא, על אף שהסוגיה באה במימרה סתמית. בכל הסוגיות הללו, כוונת המקשה לומר: תירוצך הוא תירוצך חלקי, ועדיין יש מקרה הטעון הסבר או קושי שצריכים להשיב עליו.

אפשר שהשלב הבא בהתפתחות השימוש בלשון זה היה השימוש בתבנית "הניחא... אלא... מאי איכא למימר?". כשהיו שתי מסורות בדבריו של אמורא, אחרי שהבבלי מתרץ את הפרכה לפי מסורת אחת, הוא רואה צורך ליישבה גם לפי המסורת השנייה. וכאן יש לומר שיש צורך של ממש ליישב את שתי הלשונות, שהרי לא ברור לבבלי מה דעתו של האמורא. לכן, רק אם ניישב את דברי האמורא לפי שתי המסורות, אפשר לומר שסולקו כל הקושיות על דבריו.

תופעה זו מצויה בתלמוד הבבלי רק פעמיים.¹⁶⁶ בעירובין ו ע"ב-ז ע"א, הבבלי דן במבוי עקום בנהרדעא שתוקן בשביל העירוב לפי החומרות של שני אמוראים חולקים, רב ושמואל. הבבלי תמה על כך, מאחר שיש מסורת תנאים שאין לנקוט בבת אחת בחומרותיהן של שתי שיטות המנוגדות זו לזו. רב נחמן בר יצחק מתרץ: "כוליה כרב עבדוה. דאמר רב הונא אמר רב: הלכה ואין מורין כן". על תשובה זו, מעיר הבבלי: "ולרב אדא בר אהבה אמר רב, דאמר: הלכה ומורין כן, מאי איכא למימר?", ומיישבים את הקושי גם לפי המסורת של רב אדא בר אהבה.

165. שבת סב ע"א; שם עד ע"ב; פסחים יא ע"א (= מנחות סח ע"א); ביצה יח ע"א; כתובות ג ע"א (= גיטין לג ע"א; בבא בתרא מח ע"ב); שם פח ע"ב.

166. הסוגיות בשבת מה ע"ב ועבודה זרה כד ע"א דומות אלא שהעיון מלמד שאין לכלול אותן בכלל זה.

בדומה לכך, בפסחים ע"א ע"ב, נידונית מחלוקת בין רב לבין רב כהנא בדיון קרבן פסח כשמחצית הציבור טהורים ומחציתם טמאים. דברי רב כהנא מובאים בשני ניסוחים בראש הסוגיה. הבבלי מעלה קושי לדברי רב כהנא ומתרץ אותו לפי הניסוח השני, ומעיר: "התנינא ללישנא בתרא דרב כהנא. אלא להך לישנא דאמר רב כהנא: טהורים עושין את הראשון וטמאין עושין את השני, מאי איכא למימר?", ומתרצים את שיטת רב כהנא לפי מסורת זו.

בכך אנו מגיעים לשלב האחרון בהתפתחות זו, דהיינו העלאת השאלה: "הניחא למאן דאמר א, אלא למאן דאמר ב מאי איכא למימר?" לגבי תשובה או הסבר. וראינו למעלה שמספר קטן של אמוראים, החל מרב פפא בן הדור החמישי, מקשים קושיה זו. בסתם דגמרא יש כמאה וחמישים היקרויות של סגנון זה. לעתים הן קושיית "הניחא למאן דאמר" הן התשובה הם מסתם דגמרא. ויש גם סוגיות שקושיית "הניחא למאן דאמר" סתמית קודמת לפירושו של אמורא. בסוגיות אחרות, קושיית "הניחא למאן דאמר" סתמית מופיעה בין שתי תשובות או פירושים שניתנו על ידי אמוראים. וכיוון שאנו מוצאים קושיית "הניחא למאן דאמר" בפי אמוראים נקובי שם רק מבני דורו של רב פפא ואילך, נראה לי סביר לתארך היקרויות אלו לימי האמוראים האחרונים או מאוחר להם. אם כן, כמעט כל הקושיית הללו, שובצו בתלמוד לאחר שההיגדים של האמוראים כבר היו חלק מן הסוגיה, ונוצר הרושם שהאמוראים דנים בקושיית "הניחא למאן דאמר" הללו. אולם דבר זה עדיין טעון בדיקה מדויקת.

ז. "בשלמא/אי אמרת בשלמא/הניחא לא... שפיר, אלא ל... מאי איכא למימר?" – מקשים קושיה ומודים שאפשר לתרץ את הקושיה לפי שיטה אחת, אך עדיין היא קשה לפי שיטה אחרת

השימוש בתבנית "הניחא... שפיר, אלא..." במשמע זה נמצא כעשרים פעם¹⁶⁷ בבבלי. ניתן דוגמה לכך. המשנה ביבמות צד ע"א מתירה לאיש לחזור לאשתו אחרי שנשא את אחותה בחשבו בטעות שמתה אשתו, ושם ע"ב נידונה השאלה אם יש לייחס את משנתנו לר' עקיבא. רב אשי מעלה בעיה עם הצעה זו לפני רב כהנא: אם משנתנו כר' עקיבא, למה לא הזכירה אותו היתר גם במי שנשא את חמותו בטעות? וזה לשון הסוגיה:

167. ברכות לה ע"א לפי כ"י פירנצה II I 9-7; שבת צח ע"א; עירובין יא ע"ב; פסחים ו ע"ב; שם יד ע"א לפי כ"י אוקספורד (366) 23 FOL. ADD. OPP, כ"י בית המדרש לרבנים 1623 (271) EMC) וכ"י וטיקן 109 "שפיר" באה פעמיים; שם טז ע"א; יומא לג ע"ב; יבמות צד ע"ב; בבא קמא כה ע"ב; בבא מציעא יט ע"א (ב"פ); בבא בתרא מד ע"א; שם קסג ע"ב; סנהדרין מ ע"ב; עבודה זרה כד ע"א לפי כ"י בית המדרש לרבנים 15, כ"י מינכן 95 וכ"י פריס 1337; זבחים מט ע"ב; מנחות קא ע"ב; חולין עא ע"א; בכורות לא ע"ב לפי כ"י פירנצה II I 9-7; תמורה כז ע"ב לפי כ"י מינכן 95.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: אי ר' עקיבא, ליתני נמי חמותו, דהא שמעינן ליה לר"ע דאמר: חמותו לאחר מיתה לאו בשרפה! דתניא: "באש ישרפו אותו ואתה" (ויקרא כ: יד) – אותו ואת אחת מהן. דברי ר' ישמעאל.

ר"ע אומר: אותו ואת שתיהן.

בשלמא לאביי, דאמר: משמעות דורשין איכא בינייהו.

דר' ישמעאל סבר: חדא כתיב, ור' עקיבא סבר: תרתי כתיב – **שפיר**.

אלא לרבא, דאמר: חמותו לאחר מיתה איכא בינייהו, ליתני נמי חמותו!

אמר ליה: נהי דמיעטה קרא משרפה, מאיסורא מי מיעטה קרא?

לפי הסוגיה כפי שהיא לפנינו, רב אשי מבהיר שקושייתו היא רק אליבא דפירוש של רבא לדברי ר' עקיבא ולא זה של אביי. הבהרה זו מנוסחת בתבנית "**בשלמא... שפיר**, אלא...".

ומצינו שתי סוגיות נוספות – יומא לג ע"ב¹⁶⁸ ובבא בתרא מד ע"א – שאפשר ויש בהן לשון זה בפי אביי. בשאר הסוגיות, הדברים נאמרים בסתם. ואמנם ניסוח זה מזכיר לנו את השימוש של אביי בנוסח זה, הנזכר לעיל, בחלק ד, לדחות ראייה באמרו: אילו היו הדברים אחרת, הייתה הראיה יכולה להיחשב כבעלת תוקף. אם כן, יש לראות את השימוש בתבנית "**בשלמא... שפיר**. אלא..." כחלופה של השימוש הנזכר לעיל.

אולם יש הבדל חשוב בין השימושים הללו. במקרה הראשון, כבר יש ראייה המוצעת לפני המדבר, ובשעה שהוא דוחה את הראיה הזאת הוא מבהיר מדוע אין לקבלה. לשם הבהרה זו, הוא מנגיד את הנסיבות הנוכחיות, שהראיה אינה מכריעה בהן, לנסיבות אחרות שבהן היה מקבל את הראיה. על ידי השוואה זו, הוא מבהיר את מקום התורף שבראייה זו. אולם כאן יש לראות את ההערה שלפי דעה אחת אפשר להשיב על הקושיה כהתגוננות מראש נגד תשובה אפשרית. המקשה אומר: אם תמצא לומר שיש תשובה לקושי זה, תשובה זו אינה פותרת את הבעיה אלא לפי שיטה אחת וקושייתי במקומה עומדת.

ח. "דכולי עלמא/הא והא... מאן דאמר/הך ד... **שפיר**, מאן דאמר/הך ד... – דעה אחת מובנת בפשטות ואין צורך לפרשה בלשון **שפיר**, והדעה השנייה יש לפרשה כך לעתים הבבלי מציע שיש לומר שמחלוקת מסוימת מבוססת על מחלוקת בעיקרון מסוים או דין מסוים, ואז נדחית הצעה זו ונאמר שכלל זה או דין זה מוסכם אצל הכול, והמחלוקת נסבה על עניין אחר. לפי ההצעה השנייה, דעה אחת מובנת מאליה על פי הכלל או הדין המוסכם, ועל דעה זו נאמר **שפיר**. כלומר, אין צורך לפרשה. הדעה השנייה צריכה פירוש, ואכן מפרשים אותה. והרי דוגמה ממסכת בבא קמא יב ע"א:

168. אולם עיין בתוספות ישנים, שם, ד"ה הניחא.

א. לימא כתנאי:

מכר לו... עבדים ומטלטלים. החזיק בעבדים – לא קנה מטלטלין. במטלטלין – לא קנה עבדים.

ב. והתניא: החזיק בעבדים – קנה מטלטלין!

מאי לאו בהא קמיפלגי: דמר סבר: עבדים כמקרקעי דמי; ומר סבר: עבדים כמטלטלין דמי!

ג. אמר רב איקא בריה דרב אמר:

דכולי עלמא – עבדים כמקרקעי דמי.

והדתניא: קנה – שפיר.

והדתניא: לא קנה – בעינן קרקע דומיא דערים מצורות ביהודה, דלא נידי.

ד. דתנן: נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף, בשטר, ובחזקה.

מנהני מילי?

אמר חזקיה:

דאמר קרא: "ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף ולזהב ולמגדנות עם ערי מצורות ביהודה" (דברי הימים ב כא, ג).¹⁶⁹

לפנינו מחלוקת תנאים אם קונים מיטלטלים אגב עבדים. תחילה התלמוד רואה מחלוקת זו כחלק ממחלוקת כללית בדין עבדים, אם הם כקרקע אם לאו. על זה משיב רב איקא בריה דרב אמר, שאפשר שלפי שתי הדעות עבדים יש להם דין קרקעות. לפי זה, אין צורך להסביר את הדעה האומרת שקונים מיטלטלים אגב עבדים, וניתן לומר עליה שפיר. ואשר לדעה השנייה, ולפיה אף על פי שבדרך כלל עבדים יש להם דין קרקעות, לצורך קניין אגב, יש צורך בנכסי דלא נידי ממש, כעין הערים המצורות שבפסוק שלומדים ממנו את דין קניין אגב. פירושו של שפיר במסגרת זו הוא אם כן, לא שהשיטה נכונה אלא שקל להבין אותה.

רב איקא בריה דרב אמר הנזכר בסוגיית בבא קמא הנזכרת לעיל הוא אמורא בן הדור הרביעי. ניסוח דומה לזה מצינו גם בפי רב זביד, אמורא בן הדור החמישי (בבא קמא נא ע"ב). סגנון זה מזדמן כמה פעמים גם בדברי הסתם דגמרא.¹⁷⁰ אם כן, אין לתארך את הופעתו הראשונה של שימוש זה במונח שפיר לפני הדור הרביעי.

169. עיין שם, שיש "איכא דאמרי", ולפיו רב איקא בריה דרב אמר מתרץ את שתי הדעות לפי השיטה האומרת שהעבדים הם כמיטלטלין.

170. ברכות מו ע"ב (ב"פ); פסחים קיז ע"ב (ב"פ); מועד קטן ג ע"א; כתובות נו ע"א; חולין ח ע"ב (ב"פ).

ח. שפיר דמי

צירוף זה מזדמן כמאה פעמים בתלמוד הבבלי. סוקולוף מתרגם את **שפיר דמי** – it is all right,¹⁷¹ ופעמיים מזדמן בבלי הצירוף **דומה יפה**,¹⁷² אלא שאפשר שהוא בבואה מן הארמית. בפי אמוראים נקובי שם, החל מרב, הוא לשון של פסק הלכה, אלא שבהרבה סוגיות לא ברור אם האמורא עצמו מדבר או שיש בהן הוספה לדבריו.¹⁷³ נראה לנו שיש להעלות את האפשרות כי **שפיר דמי** פירושו 'נראה יפה'. ומאחר שמצאנו שימוש תכוף בלשונות של ראייה, כגון **רואה אני ונראין**, לגבי פסק, וגם לשונות של **יפה ושפיר**, אולי יש כאן הרכבה של שתי הלשונות זו על זו. ויש להעיר שבשבת קמז ע"א, גורס כ"י מינכן 95 **שפיר חזי**, דהיינו 'נראה יפה', במקום **שרי** שבדפוסים.

בהרבה מקומות בסתם דגמרא בא **שפיר דמי** כניגוד של **אסור** או **לא**.

איבעיא להו: מהו לסמוך בה? תוכה וגבה – **אסור**. אבל לסמוך בה – **שפיר דמי**. או דילמא לא שנא?¹⁷⁴

אמר רב יוסף: פרקדן לא יקרא קריאת שמע. מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא – **שפיר דמי**? והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד!¹⁷⁵

דבר שאומרים עליו **שפיר דמי** מותר הוא או יוצאים בו. במשמע זה, הוא ביטוי נרדף של **מותר** ושל **שרי**. לכן, אנו מוצאים לעתים **שפיר דמי** בעד נוסח אחד ו**שרי** בעד נוסח אחר, כגון בשבת נ ע"ב בדיון בעניין החומרים שמותר להטמין בהם את האוכל לפני השבת, כשרב נחמיה בר יוסף אומר: "כל היכא דליכא רובא אהללא – **שפיר דמי**".

171. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan, Baltimore and London 2002, p. 1170.

172. תענית כב ע"א; שם כד ע"ב.

173. שבת יח ע"ג (רבינא); שם לח ע"ב (רב יוסף); שם מה ע"א (רב); שם מז ע"א (רבי אבא ורב הונא בר חייא ללוי בר שמואל); שם נ ע"ב (ב"פ; רב נחמיה בר יוסף, מר זוטרא ואיתימא רב אשי); שם נז ע"ב (רבי ינאי); שם סו ע"ב (ג"פ: אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא [ב"פ], רבה בר בר חנה); שם פא ע"ב (רב נתן בר אושעיא); שם קח ע"ב (רבי ירמיה לרבינן); שם קיג ע"ב (רבא [?]); שם קמ ע"א (ג"פ: רב אחא בר יוסף לרב ספרא, רב ספרא לרב אחא בר יוסף, רב אחא בר יוסף לרב נחמן בר יצחק); שם קמז ע"ב (רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן); שם קנו ע"א (רב מנשיא); שם ע"ב (זעירי [?]); עירובין סג ע"א (רבא); שם קב ע"א (רב); פסחים ל ע"ב (רב אשי [?]); יומא סט ע"א (רב משרשיא); ביצה כו ע"ב (אביי); שם לא ע"א (רבא); מגילה כו ע"ב (רבא); יבמות מג ע"ב (רב אשי [?]); קידושין פא ע"א (רב יהודה מזכיר לרב פסק שלו); בבא מציעא קד ע"ב (נהרדעי [?]); בבא בתרא ס ע"א (רמי בר חמא ב"פ), סנהדרין כח ע"ב (שמואל [?]); שם צה ע"א (בי מדרשא); עבודה זרה כח ע"א (אביי); שם לח ע"א (רבינא); שם ע"ב (רבינא); מנחות לב ע"א (רב נחמן בר יצחק); חולין צג ע"א (אביי ואיתימא רב יהודה [?]); שם קיב ע"א (אביי [?]); נידה מב ע"ב (רבא).

174. שבת לו ע"א.

175. ברכות יג ע"ב.

והנה מצינו בכ"י וטיקן 108 שרי במקום שפיר דמי. אף מצינו בכמה סוגיות שרי ושפיר דמי משמשים בערבוביה, כגון: "האי קדירה חייתא שרי לאנוחה... ובשיל שפיר דמי... האי בשרא דגדיא ושריק שפיר דמי... דברחא ושריק רב אשי שרי... איכא דאמרי: דגדיא בין שריק בין לא שריק שפיר דמי... כי פליגי דברחא ולא שריק דרב אשי שרי" (שבת יח ע"ב).

ומצינו גם מותר ושפיר דמי סמוכים זה לזה, כגון: "כתיב אפינקסיה דזעירי: אמרית קדם רבי, ומנו, רבי חייא, מהו לגבל? אמר: אסור. מהו לפרק? אמר: מותר. אמר רב מנשיא: חד קמי חד, תרי קמי תרי – שפיר דמי. תלתא קמי תרי – אסור" (שבת קנו ע"א). ובמקום אחר, שבת יט ע"א, בא בברייתא שפיר דמי, ואין ספק שגרסן או סופר החליף בו את מותר. ואכן בכ"י מינכן 95 ובכ"י אוקספורד 366, הגרסה היא מותר.

לעתים שפיר דמי פירושו שהדבר מותר לכתחילה ולעתים רק שיצא בדיעבד. המימרה של רב נחמיה בר יוסף, הנזכרת לעיל, היא דוגמה לשימוש בצירוף שפיר דמי במשמעות 'מותר לכתחילה'. מאידך גיסא, מצינו במקום אחר: "לכתחלה הוא דלא, הא דיעבד – שפיר דמי" (ביצה כו ע"ב). כאן משמעות שפיר דמי היא: 'דבר זה מותר' או 'יוצאים בו רק בדיעבד'. בדומה לכך, לעתים דבר מה מותר מן התורה אבל חכמים אסרוהו, ואז שפיר דמי משמעו 'מותר מן התורה [אבל לא למעשה]', כגון: "דאורייתא – קלתא שפיר דמי. דת יהודית – אפילו קלתא נמי אסור" (כתובות עב ע"א-ע"ב).

ט. סוגיות מורכבות או מוכלאות

מדי פעם אנו מוצאים סוגיה השואבת מיותר מאחד מן הסגנונות המצוינים לעיל, ולעתים הדבר מביא ליצירת גרסאות שהן פרי אשגרה ואינן מתאימות לעניין הנידון. להלן שלוש דוגמאות לתופעה זו:

א. יומא מב ע"ב:

"ונתתם אתה אל אלעזר הכהן" (במדבר יט, ג) – "אותה" לאלעזר, ולא לדורות לאלעזר.

איכא דאמרי: לדורות בכהן גדול.

ואיכא דאמרי: לדורות בכהן הדיוט.

בשלמא למאן דאמר: לדורות בכהן הדיוט – שפיר.

אלא למאן דאמר: לדורות בכהן גדול – מנא ליה?

שפיר כאן משמעו שלפי הדעה שלדורות פרה האדומה נעשית על ידי כוהן גדול, אין צורך בראיה, שהרי הכוהן הראשון שעשה פרה אדומה לא היה כוהן גדול; ואילו למאן דאמר שלדורות פרה נעשית בכוהן גדול דווקא, יש צורך להצדיק דעה זו.

אולם **בשלמא** כאן צורמת את האוזן, כיוון שמשמע ממנה שיש להבין את **שפיר** במשמעות 'אין עליו קושיה', כבכל סוגיות **בשלמא** שהבאנו לעיל, והרי אין כאן קושיה אלא שאלה: מניין לכל מאן דאמר יסוד לדעתו במקרא? אלא שאפשר שניסוח סוגיה זו מושפע מן הסוגיה הבאה בהמשך, שנאמר בה: "**הניחא** למאן דאמר: לדורות בכהן גדול – **שפיר**. אלא למאן דאמר: לדורות בכהן גדול, השתא כהן גדול בעינן, בכיהונו מיבעיא?" (להלן מג ע"א). ופירוש **שפיר** כאן הוא 'הכול מובן, ואין קושי'.

ב. נזיר נ ע"א, גרסת דפוס וילנה:

בעא מיניה אביי מרבה: יש נצל לבהמה או אין נצל לבהמה?
מי אמרינן: גמירי נצל דאתי מאדם אבל דאתי מבהמה לא.
או דלמא לא שנא?

הניחא למאן דאמר: טומאה חמורה עד לגר וטומאה קלה עד לכלב – **שפיר**.
אלא למ"ד: טומאה חמורה עד לכלב – מאי איכא למימר?

השאלה היא אם נצל (בשר מן המת שנימוח) של נבלה מטמא כשם שנצל של אדם מת מטמא. במאמר מוסגר נאמר שהתלמוד הבבלי אומר שלמאן דאמר שטומאה חמורה, ובענייננו טומאת נבלה,¹⁷⁶ שאינה ראויה לגר, אינו מטמא, הרי נצל אינו ראוי לאכילת אדם, ואם כן אין מקום להעלות את השאלה בכלל. אם כן, **שפיר** משמעו כאן: 'אין צורך לשאול או לפרש את העניין', 'התשובה מובנת מאליה'.

אולם גרסת דפוס וילנה קשה, משום שהמילים "מאי איכא למימר" אין להן משמעות, שהרי הסוגיה מציעה לפנינו שאלה ולא קושיה. ונראה שיש לאמץ את הגרסה **מאי** במקום "מאי איכא למימר", כגרסת כ"י וטיקן 110. נמצא שגרסת דפוס וילנא, "מאי איכא למימר", נגרמה בגלל השימוש במונח **הניחא**, המקדים לעולם קושיה ולא שאלה. לכן, נוסחה השאלה בדפוסים בהתאם לכך: "מאי איכא למימר".

ומצינו עוד תופעה של ערבוב סגנונות בסוגיה זו. כ"י וטיקן 110, כ"י מינכן 95 ודפוס ונציה גורסים **שפיר**, ואילו כ"י מוסקבה-גינזברג גורס **שפיר דמי**. לפי התבנית הטיפוסית, "**הניחא**... אלא...", יש לגרוס כאן **שפיר** ולא **שפיר דמי**. אם כן, מניין הגרסה **שפיר דמי**? מסתבר לומר שהגרסן או הסופר הושפע מזה שמדובר כאן בשאלה ולא בקושיה. ויש לנו סוגיות "**איבעיא להו**" שאחת מן התשובות האפשריות בהן מנוסחת בלשון **שפיר דמי**, כגון:¹⁷⁷ "**איבעיא להו**: מהו לסמוך לה? תוכה וגבה הוא דאסור, אבל לסמוך **שפיר דאמי**? או דילמא לא שנא?" (שבת לז ע"א). סגנון זה נמצא גם בשבת מז ע"ב, חולין קיג ע"א, נידה כ ע"א, ובסוגיה הבאה.

176. ראה תוספות, שם, ד"ה טומאה חמורה.

177. הסוגיה שלפנינו לפי כ"י אוקספורד (366) OPP. ADD. FOL. 23.

ג. נזיר מב ע"א, גרסת דפוס ונציה רפ"ב ודפוס וילנה:

מתני'. רבי ישמעאל אומר: לא יחוף באדמה, מפני שמשרת את השער. גמ'. איבעיא להו: 'מפני שהיא משרת את השער' תנן או דלמא 'מפני המשרת' תנן? למאי נפקא מינה? כגון דאיכא אדמה דלא מתרא. אי אמרת: 'מפני שהיא משרת' תנן, היכא דידיעין דלא מתרא — שפיר. אלא אי אמרת: 'מפני המשרת' — כלל כלל לא? תיקו.¹⁷⁸

הגרסה שפיר קשה להולמה. הבבלי מבהיר שלפי גרסת "מפני שהיא משרת", אדמה שאינה משרת מותרת לנזיר. מקבילתה של מותר בארמית הבבליה היא הצירוף שפיר דמי, ולא שפיר בלבד, כמו שאמרנו לעיל. אם כן, יש לגרוס כאן שפיר דמי, כגרסת כ"י וטיקן 110, כ"י מוסקבה-גינזברג וכ"י מינכן 95.

אם כן, כיצד נולדה כאן שפיר? אפשר שהתבנית "אי אמרת... אלא אי אמרת..." הטעתה את הגרסן או הסופר לחשוב שמדובר כאן בהוכחה או קושיה. אבל כפי שעולה בבירור מן הפתיחה, איבעיא להו, אין כאן אלא שאלה: מה היא הגרסה הנכונה במשנה יחד עם הצעת התוצאות ההלכתיות של כל אחת משתי האפשרויות. וראוי לציין שבכ"י וטיקן 110, כ"י מוסקבה-גינזברג וכ"י מינכן 95, הגורסים שפיר דמי, באה התבנית "אי אמרת... <ו> אי אמרת"¹⁷⁹ במקום "אי אמרת... אלא אי אמרת..." שבדפוס ונציה רפ"ב ובדפוס וילנה. לפי גרסה זו, ברור לגמרי שמדובר בשאלה ולא בקושיה. ויש להעיר שבחמש¹⁸⁰ משמונה סוגיות "איבעיא להו" האחרות שדפוס וילנה גורס בהן "אי אמרת... אלא אי אמרת...", כל כתיבי היד שבמאגר "המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן", ובאחת¹⁸¹ מהן רובם, באה התבנית "אי אמרת... <ו> אי אמרת...".¹⁸² מאידך גיסא, מצינו בכ"י מינכן 95 תבנית אי אמר' בשלמא... אל' אי... (בבא מציעא צב ע"א), במקום "אי אמרת... אלא אי אמרת...".¹⁸³

ואמנם יש כאן הסבר אחר, והוא שיש עדויות לכך שלא הקפידו להבחין בין שפיר לבין שפיר דמי. בבבא בתרא ס ע"א, כ"י פירנצה II I 9-7 גורס שפיר במקום שפיר דמי שבדפוסים, ומעין זה גם דפוס פיזרו רע"א בעבודה זרה כז ע"א. בזבחים צה ע"ב,

178. בדפוס ונציה ליתא "תיקו".

179. כ"י וטיקן 110: "אי אמרת"; כ"י מוסקבה-גינזברג: "ואי אמרת"; כ"י מינכן 95: "ואי אמר".

180. שבת קל ע"א; נזיר לט ע"א; חולין עט ע"א; בכורות כד ע"א; נידה מב ע"ב.

181. נידה מה ע"א.

182. בנידה מב ע"ב יש סוגיה שבה דפוס וילנה, כ"י וטיקן 111, כ"י וטיקן 113 ודפוס שונצינו רמ"ט — כולם גורסים "ואי"; ואילו כ"י מינכן 95 גורס "אל' אי".

183. והשווה גרסת כ"י אוקספורד (366) OPP. ADD. FOL. 23, "אי אמרת בשלמא", לגרסת דפוס וילנה שם לפני התיקון ולאחרי.

במשפט שאינו מופיע בדפוס וילנה ובעוד כמה מעדי הנוסח, כ"י פריס כ"ח A 147 H גורס **שפיר**, ואילו כ"י וטיקן 118 וכ"י קולומביה X893-T141 גורסים **שפיר ד** <א> מי.

י. סיכום ומסקנות

להלן עיקרי העניינים שדננו בהם:

א. ראינו שהשדה הסמנטי של **יפה** התרחב במעבר מתקופת המקרא לתקופת חכמי התלמוד. במקרא, **יפה** משמעו בדרך כלל 'יופי מוחשי'; ואילו בלשון חכמים, יש למילה זו גם שדה רחב של משמעויות מופשטות, ובהן: 'נכון', 'כהלכה', 'מתאים', 'ראוי', 'תקיף'.

ב. בתקופת התנאים הובעה הסכמה עם דעה מסוימת או אישורה על ידי המילה **יפה**. לדעת הגר"ש ליברמן, נוהג זה הוא פרי השפעת הסביבה היוונית-רומית ששימשו בה המילים καλός ו-καλώς כלשונות שבח.

ג. בתקופת האמוראים חלה התפתחות נוספת. המשמעויות המופשטות הובעו בה באמצעות המקבילה הארמית **שפיר**, מקבילתה של **יפה** העברית, המתייחסת, בעיקר מימי אב"י ורבא ואילך בבבל, לא רק לדעות ולשיטות אלא גם לקושיות, לתשובות, להוכחות ולדחיות.

ד. בסוף ימי האמוראים או בתקופה מאוחרת יותר, שימשה התבנית "**שפיר** קאמר ר' א" כפתיחה מלאכותית לניסיון להחזיר מחלוקות תנאים לאיזון, כשנמצא טיעון של תנא אחד בלי תשובה בפי בן מחלוקתו או כשרק אחד מן התנאים החולקים מנמק את דבריו, במיוחד אם הוא המדבר האחרון.

ה. החל מן הדור הרביעי, אנו מוצאים שימוש בדפוס לשון רטורי בתבנית "**בשלמא/אי אמרת בשלמא/הניחא ... שפיר. אלא...**" לארבע מטרות: לנמק דחיית ראייה; להוכיח אמיתות דעה או לחילופין לדחותה; להראות שלפי דעה אחת, תשובה או הסבר אינם פותרים את הבעיה שבאו לפתור אותה; להבהיר שאף שניתן להשיב על קושיה לפי שיטה אחת, אין מוצא מן הקושי לפי שיטה אחרת.

ו. בדור הרביעי, החל שימוש חדש במילת **שפיר** במשמעות 'פשוט, אינו צריך הסבר'.

ז. כבר בדור הראשון של האמוראים, משמשת התבנית **שפיר דמי** במשמעות 'מותר, יוצאים בו'. ראינו לעיל שביטוי זה מתייחס לפעמים למה שמותר לכתחילה, לפעמים למה שמותר רק בדיעבד ולפעמים לדבר המותר מן התורה אבל לא מדרבנן.

ח. דננו בסוגיות מעורפלות במקצת, משום שהשימוש בהן במילת **שפיר** או בתבניות שמילת **שפיר** משולבת בהן היא חריגה. ניסינו לעקוב אחרי תולדות הגרסאות הללו.

ויש שלוש מסקנות חשובות מכל מה שאמרנו לעיל:

א. ידוע שהיקף תיעוד הוויכוחים בין אמוראי בבל הולך ומתרבה במהלך הדורות. במיוחד מן הדור הרביעי ואילך, יש לנו תיעוד רב יותר מסוג זה ממה שיש לנו מן הדורות הקודמים. יש חוקרים שרצו לראות בזה התעניינות הולכת וגוברת מצד האמוראים עצמם במשא ומתן ולא רק בפסק ההלכה. דעה זו מקבלת חיזוק מן הנתונים שבמחקרנו, שהרי ראינו שמן הדור הרביעי ואילך, חכמים מתחילים להזכיר לשבח או לגנאי את מרכיבי הוויכוח ולא רק את המסקנות העולות מהם.

ב. בעת האחרונה, יצא החוקר ירחמיאל ברודי נגד ההנחה המקובלת על ידי הרבה מחוקרי התלמוד בזמננו, שהחומר הסתמי שבבבלי הוא על פי רוב מאוחר מן החומר המיוחס לאמוראים נקובי השם.¹⁸⁴ עיקר טיעונו הוא, פרס לעובדה שמצא סוגיות שבהן נראה קרוב לוודאי שאמוראים מתייחסים לחומר של הסתם דגמרא: המוציא מחברו – עליו הראיה. זאת אומרת: אם אין לנו קנה מידה ברור להוכיח את איחורו של הסתם דגמרא, אין להניח שהדבר כן.

מחקרנו נותן לנו כלים העשויים לסייע בידי החוקר לתארך חלקים מן החומר דסתם דגמרא שבבבלי. אם אמנם אנו צודקים בהניחנו שאפשר לקבוע מתי התחילו אמוראי בבל להשתמש בדפוס לשון ודרכי ויכוח מסוימים, יש להסיק את המסקנה שכל חומר ממין זה אינו מתקופה הקודמת לימי האמוראים הראשונים הידועים כמי שמשתמשים בסממנים אלו.

זאת ועוד: ראינו שיש דרכי שימוש בביטויים מסוימים הנראים כפיתוח המשמעות המקורית והתפקוד הראשונית של דפוס לשון אלו והרחבתם. ההיגיון אומר שיש לאחר חומר זה לחומר שיש בו שימוש בלשונות הללו במשמעיהם הקדומים. כך, למשל, יש לאחר סוגיות "שפיר קאמר ליה ר' א' לר' ב" לסוגיות שבהן אמורא אומר: "שפיר קאמר ר' א'", לאו דווקא משום שהראשון סתמי והשני מופיע בשם אמורא נקוב שם, אלא משום שהשימוש בתבנית שפיר קאמר בסוגיות "שפיר קאמר ליה ר' א' לר' ב" הוכח כשלב מאוחר בתולדות שפיר קאמר. לפי העובדה שהתבנית שפיר קאמר ליה ר' א' לר' ב' מביעה בעצם תגובה אוטומטית לדפוסים ספרותיים במשנה ובברייתא, יש להשוותה לדפוס לשון שצוינו על ידי אבינועם כהן,¹⁸⁵ העוסקים יותר בצורה ובסגנון מבתוכן, שהוא תיארך אותם כמאוחרים.

184. אני מודה לפרופ' ברודי על שהרשה לי לקרוא העתק של מאמרו בעניין זה העומד להתפרסם בקרוב.

185. א' כהן, "דאי סלקא דעתך לעומת 'סלקא דעתך אמינא' בבבלי", סיני צט (תשמ"ו), עמ' רמט-רסב; הנ"ל, "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת בסוגיות התלמוד", אסופת ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו.

ג. ראינו כי על אף שהתבנית "יאות אמר ר' א, מאי טעמא דר' ב" שבירושלמי מקבילה לתבנית "שפיר קאמר ליה ר' א" שבבבלי, היא אינה נוסחה מלאכותית כמותו. נוסף על זה, מתוך שלוש דרכי השימוש במילת שפיר בתבניות "בשלמא/אי אמרת בשלמא/הניחא... שפיר, אלא..."¹⁸⁶, מצינו שימוש מקביל במילת יאות בירושלמי רק באחד מהם, "אילו... יאות", המקביל לתבנית "בשלמא... שפיר, אלא..." (ראה לעיל, חלק ה). שימוש זה נראה כקדום משני השימושים האחרים שבבבלי (ראה לעיל, חלקים ו-ז). גם ראינו שהשימוש בתבנית "אילו... יאות" בירושלמי יש בו מידה מסוימת של אי-עקיבות. מכל האמור לעיל, יש דוגמאות נוספות לכך שהירושלמי לא נערך במידה דומה לזו של עריכת הבבלי.¹⁸⁶ אף יש עדויות שאמוראי ארץ-ישראל לא התעניינו ברטוריקה כמו חכמי בבלי.¹⁸⁷

186. לעניין זה והבא אחריו, ראה י' זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 114-109.

187. ראה D. Weiss-Halivni, *Mishnah, Midrash and Gemara*, Cambridge, Mass. and London 1986, p. 142 n. 16: "In contrast [to the anonymous portions of the Yerushalmi], the anonymous sections of the Babylonian Talmud are rich, multitiered and comprehensive, the result of a new awareness of the importance of the 'give and take' and a desire to preserve and develop it. The difference is a quantitative one" ואשר להתעניינות האמוראים בבבל מדור רביעי ואילך במשא ומתן, ראה D. Kraemer, *The Mind of the Talmud*, New York 1990.