

שעור יב: כיבוי הנר

שבת כט ב – לא ב

כיבוי הנר, מוזכר במשנת "במה מדליקין" אגב הדיון בסדרי הדלקת הנר, ולא בהקשר של מלאכות שבת. עיונו בשעור זה במלאכת מכבה, יש בו משום נגיעה ראשונית בנושא של מלאכות שבת, אבל עדיין אין זו אלא נגיעה מן הצד, ולא טיפול יסודי מן הבסיס בגדרי המלאכות. כאמור בשעור הראשון, סדר שעורינו מתנהל כסדרה של המסכת, ולפיכך לא נגיע אל העיסוק המסודר במלאכות, אלא בהמשך, בהגיענו לפרק השביעי. היתרונות והחסרונות של סדר הלימוד על פי המסכת ולא על פי נושאים, הוסברו שם.

עיקרי השעור

- א. **הסיבות לכיבוי הנר:** המשנה העוסקת בכיבוי הנר היא חלק מן הדיון בדרכי השימוש המותרות והאסורות בנר של שבת. שתי הסיבות העיקריות שהמשנה מונה לכיבוי הנר הן הצורך בהחשכה והצורך בחסכון באמצעי התאורה. הצורך בהחשכה מתואר במשנה במקרים של פיקוח נפש, ומשמע שרק בעת סכנה התירו כיבוי, ככל מלאכה אחרת. מאידך גיסא, משמע מן המשנה שמלאכת כיבוי אינה ככל המלאכות ויש לה ייחוד משלה.
- ב. **מלאכת מחשבת אסרה תורה:** החסרון במלאכת כיבוי הוא שאין היא פעולה היוצרת תיקון בר-קיימא בחפץ. המלאכות האסורות בשבת נלמדו ממלאכות המשך וממלאכת בריאת שמים וארץ, שהן מלאכות היוצרות חפצים שיש בהם ממש וקיום. מלבד מלאכת הוצאה הנחשבת הוצאה גרועה. כיבוי דומה להוצאה בכך שאינו יוצר כלום.
- ג. **מלאכה של סתירה:** לפי עולא, החסרון העיקרי של מלאכת כיבוי הוא בכך שהיא ממלאכת הסתירה. כמו קורע, מוחק וסותר. בכל המלאכות האלה נדרש תנאי של "על מנת לתקן" כדי לחייב. יש היבט בכיבוי שדומה למוחק על מנת לכתוב – כאשר הכיבוי של הנר נעשה על מנת שאפשר יהיה לשוב ולהדליקו לאחר זמן. אך יש גם היבט אחר, שהכיבוי אינו מיועד להכשיר את הנר, אלא רק לסלק את האור הקיים, ובזה הוא דומה לקורע שלא על מנת לתפור.
- ד. **סותר על מנת לבנות במקומו:** כדי להבהיר עוד יותר את שיטת רבי יוסי המתיר כיבוי מלבד במקרה של עשיית פחמים, מסביר עולא שיש תנאי במלאכות הסתירה, שהסתירה צריכה להעשות על מנת לבנות באותו מקום, ולדעת התוספות – לא די בכך אלא גם יש צורך לשפר מן המצב שקודם הסתירה. הבעיה בכיבוי היא שכאשר מכבים את הפתילה לצורך שימור השמן להדלקה הבאה, אזי אין זה נחשב ל"בניה במקומו".
- ה. **מלאכה שאינה צריכה לגופה:** לדעת רבי יוחנן, יש להסביר את המחלוקת במשנה כחלק מן המחלוקת הכללית במלאכות שבת בין רבי יהודה ורבי שמעון. תנא קמא סובר כרבי יהודה, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ורבי יוסי סובר שפטור. לפי זה, לכולי עלמא מלאכת כיבוי היא מלאכה ש"אינה צריכה לגופה", לבד מן המקרה הייחודי שבו מכבים לשם ייצור פחמים ותיקון הפתילה.
- ו. **המסתפק חייב משום מכבה:** במסכת ביצה מוצאים שרב יהודה העיר לעולא על כך שלא נמנע מכיבוי בשבת. המפרשים והפוסקים דנו בשאלת היחס בין הסוגיה שם לסוגיתנו. ובדרך כלל ניסו להסיק ממנה מסקנות להלכה במחלוקת מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם עולא, כפי שעולה מהגמרא כאן, אינו מחויב לביאור של מלאכה שאינה צריכה לגופה, ויתכן שהוא פסק שם כפי שפירש כאן, שזו מחלוקת ייחודית למלאכת כיבוי.
- ז. **אגדת כיבוי הנר:** אחרי סוגית ההלכה בכיבוי הנר מופיעה סוגית אגדה, במתכונת של דרשת "שאלתא". הדרשה פותחת בשאלה על כיבוי הנר בשבת לצורך חולה ומסיימת בפסק, אך הדיון שבתוון גולש למחוזות רחוקים שלכאורה אין בינם ובין הלכת כיבוי הנר ולא כלום. נראה שהדרשה עוסקת בסתירה בספר קהלת, בין הערכת החיים לבין הערכת המתים.
- ח. **כל זמן שהנר דולק:** ראית האגדה כחטיבה אחת שלמה ומסודרת, וכחלק מן הנושא הכללי המקושר גם לסוגית האגדה, מחייבת לפרשה כהסבר רעיוני לנושא חיים ומוות, בנין וסתירה, יצירה וכליון. נושאים הקשורים במהותם לאופיה של הגדרת המלאכות האסורות בשבת כמעשי יצירה ותיקון, בניגוד לסתירה וההחשכה המאפיינת את מלאכת הכיבוי. יסוד החיבור בין הנושאים הוא בהשוואה שערכת הגמרא בחתימת השאלתא בין חיי אדם לבין בעירת הנר.

א. הסיבות לכיבוי הנר

פרק במה מדליקין אינו דן במצות הדלקת נר שבת במובנה הטקסי והסמלי המקובל בימינו, אלא בהלכות הטיפול בנר הדולק בשבת, במקביל לפרק כירה העוסק בהשארת התבשיל על האש ופרק במה טומנין העוסק בהלכותה הטמנה. הלכות הנר נועדו לאפשר השארת נרות דולקים לשבת, כדי להאיר את הבית, משום "שלום ביתו" ו"עונג שבת", מבלי להכשל באיסורי התורה הכרוכים בשימוש בנר.

המשניות הראשונות בפרק עסקו בטיב השמנים והפתילות שראוי להדליק בהם בשבת. לאחר מכן משנה שעסקה באפשרות להגדיל מראש את כמות השמן וממילא את משך הבעירה, לעומת החשש שיבוא להסתפק מן השמן שבנר בשבת. משנתנו, עוסקת בנושא הכיבוי. ביום חול, כשמסיימים את השימוש בנר מכבים אותו. כך נשאר הנר נקי והפתילה אינה מתפחמת, וכמובן, חוסכים שמן מיותר. בשבת, אי אפשר לכבות, ולכן מתייחסת משנתנו.

המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני נכרים ומפני ליסטים, מפני רוח רעה, מפני החולה שישן, פטור. כח על הנר, כח על השמן, כח על הפתילה חייב. רבי יוסי פטר בכולן, חוץ מן הפתילה, מפני שהוא עושה פחם.¹ יש במשנה שני סוגי מניעים לכיבוי הנר. הסוג הראשון, שעליו דנה הרישא, הוא כיבוי לשם החשכה. על כך נפסק בפשטות שפטור. הסוג השני, הוא כיבוי לשם חסכון בחומרי בעירה: "כחס".² לדעת תנא קמא חייב עליו, ולדעת רבי יוסי פטור. המקרה היחיד שבו גם רבי יוסי מחייב הוא המכבה לצורך הפתילה.³ מן המשנה לא מבואר מדוע לדעת תנא קמא, המכבה לשם החשכה פטור. אפשרות אחת היא שסיבת הפטור היא הסכנה: כל הסיבות המוזכרות ברישא, שבה המכבה פטור, הן גורמי סכנה: נכרים, לסיטים, רוח רעה וחולה. אולם, אם בסכנה מדובר, אין צורך לחדש שהמכבה יהיה פטור, שהרי השבת נדחית מפני פיקוח נפש. יתר על כן, לשון "פטור" איננה מספקת, שכן צריך היה לומר שמותר לכבות לכתחילה.⁴ אפשרות אחרת היא לפרש, שהסיבה לפטור איננה סכנה, אלא שהיא נובעת מחסרון במעשה המלאכה. אולם אם נפרש כך, נצטרך ליתן טעם, מדוע בחרה המשנה רשימה של דוגמאות שבכולן יש מקום לפרש שמדובר על סכנה.

בירושלמי מסבירים שרישא דמתניתין אכן עוסקת במקרים של סכנה:

המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני גוים כו'. אמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני גוים של סכנה מפני ליסטים של סכנה. רבי יוסי בעי: אי מפני ליסטיין של סכנה ניתני מותר? רבני דקיסרין בשם רבי יוסי בן חנינה: מותר.⁵ הירושלמי מעדיף להדחיק בלשון "פטור", ולפרשה במשמעות של מותר⁶ או ממש לתקן את הנוסח "מותר", ולא לפרש את המשנה במצב שבו אין סכנה. גם מפני שרשימת המקרים מטה לכך שמדובר כאן על מקרי סכנה, וגם מפני שאין בידי הירושלמי חילוק בין המכבה לשם החשכה לבין המכבה לשם חסכון.⁷ וכך גם התפרש בבבלי:

רישא במאי עסיקנא? אי בחולה שיש בו סכנה - מותר מיבעי ליה! ואי בחולה שאין בו סכנה - חייב חטאת מיבעי ליה! לעולם בחולה שיש בו סכנה, ובדין הוא דליתני מותר, ואידי דבעי למתני סיפא חייב - תנא נמי רישא פטור.⁸

¹ שבת ב משנה ו

² ראו בפירושו של ספראי ב"משנת ארץ ישראל" לצורה החריגה "כחס".

³ לא ברור מלשון המשנה, אם רבי יוסי מחייב כשחס על הפתילה, מפני שברוך זו הוא עושה פחם, גם אם אינו מתכוון לעשיית פחם. או שרק אם הוא ממש מתכוון לכבות על מנת לעשות פחם יהיה חייב. וראו להלן

⁴ הרמב"ן מעיר, שכל הדיון של הגמרא מתמקד רק בחולה, כי בכל האחרים ברור שמדובר על סכנה ובודאי שבהם צריך היה להיות כתוב "מותר". אבל אם מדובר בחולה שאין בו סכנה יש הצדקה ללשון "פטור". והיא משתמעת לשתי פנים: מותר לראשונים, ופטור לחולה. אלא שקשה מדוע עירבו מקרי סכנה עם חולה שאין בו סכנה, והו בעצם פן אחר של שאלת הגמרא. ע"י רמב"ן, ל' ע"א, ד"ה הא דאמרינן.

⁵ ירושלמי שבת ב ה, ה ע"א

⁶ זו אינה הדוגמה היחידה שמופיע במשנה מסכת שבת "פטור" במובן של "מותר". האמורא שמואל קבע ש"כל פטורי דשבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר...", ויש עוד דוגמאות. יש מקום לדון עד כמה היתה ההבחנה בין פטור ומותר ברורה בלשון התנאים. ראו דברי ספראי בפירושו למשנתנו ובהפניותיו.

⁷ יש כמובן הבדל משמעותי ביניהן, אלא שאין לו תרגום בהלכה: כיבוי לשם החשכה מיועד לסילוק האור, ואילו כיבוי לחסכון מעוניין בכיבוי הנר. ניתן להמיר את הכיבוי לשם החשכה ביציאה מן החדר (העברת החולה לחדר אחר כדי שישן) או בכיסוי האור. לעומת זאת, אי אפשר לחסון בחומרי בעירה בלי לכבות את הנר ממש. לפיכך, בכיבוי של חסכון יש יותר צורך לגופו של הדבר מאשר בכיבוי של החשכה. וראו בהמשך השעור בפנים.

⁸ שבת ל ע"א

בכך שפירשו את המשנה כ"פטור ומותר" פתרו התלמודים את השאלה ההלכתית, אך לא את השאלה הסגנונית: מדוע היה צריך להזכיר כאן שמותר לכבות לשם חולה או סכנה אחרת, הרי זה היתר כללי בכל מלאכות שבת.

התשובה הראשונה והעיקרית לשאלה זו קשורה למה שכבר הוסבר בשעור הראשון, מסכת שבת איננה סדורה באופן שיטתי לפי המלאכות, אלא מאורגנת לפי סדר החיים, ולפיכך, בפרק העוסק בהדלקת הנר, באה גם משנה העוסקת בכיבוי הנר, כשם שלקמן, בפרק "כל כתבי", בתוך משנה העוסקת בענייני הצלה, "ידון שוב ענין הכיבוי, בהקשר של כיבוי דליקה.

על מנת להבין את ההקשר התיאורי – מציאותי של המשנה, עלינו להתייחס לכיבוי הנר כלכיבוי מאור החשמל בימינו. כיום, אין עוד לנר שימושים מעשיים, וכמעט כל השימושים בו הם סמליים – טקסיים. ממילא, אין אנו רואים בכיבוי הנר את הצד השני של ההדלקה, כיון שבדרך כלל הנרות שאנו מדליקים דולקים והולכים עד תומם.⁹ לא כן הדבר בעולם שבו הנרות הם אמצעי המאור העיקרי אם לא היחיד. בכל ערב דולקים בבית הנרות, וכשאין צורך באור – מכבים אותם. לכן, פעולת הכיבוי היא מעשה שקשור באופן טבעי להדלקת הנר, בבחינת "הצד השני של המטבע".

כיום, כאשר משתמשים במאור חשמלי, יכולות להיות שתי סיבות עיקריות לכיבוי: לשם החשכת החדר, או לשם חסכון בחשמל. אלו הן גם שתי הסיבות המוזכרות במשנה: החשכה וחסכון.¹⁰ היו אומר: הפרק העוסק בהלכות התאורה בשבת, צריך להתייחס לא רק לדרך ההדלקה הראויה אלא גם לאפשרויות הכיבוי. יש בשבת כמה חידושים בסדורי התאורה בהשוואה ליום חול: ראשית, יש להתקין אותם מראש, כי אסור להדליק בשבת. שנית, יש לודא שהנר ידלק היטב, כי אי אפשר לתקן בשבת, ושלישית, אסור לכבות את הנר אלא במקרה של סכנה. כיון שהמשנה בנויה באופן תיאורי ולא בהגיון משפטי, היא מציעה את הסיבות העיקריות הידועות לכיבוי: כיבוי לצורך החשכה, וכיבוי לצורך חסכון.

תנא קמא ורבי יוסי חולקים אם כיבויים אלו נחשבים למלאכה שחייבים עליה או לא.

אפשר היה אמנם למנות ברשימת "כיבוי לצורך החשכה" שברישא גם מקרים שאין בהם סכנה, כגון המכבה את הנר בשביל הבריא שישן,¹¹ אולם דווקא העובדה שמקרים אלו לא הוזכרו, תומכת בפירוש התלמודים, שלדעת תנא קמא המכבה בשביל הבריא יהיה חייב. כלומר, תנא קמא ביקש ללמדנו שכל כיבוי שאינו במקרה של סכנה, אסור מן התורה.

ב. מלאכת מחשבת אסרה תורה

בעוד שלדעתו של תנא קמא, כיבוי היא מלאכה ככל המלאכות, והיא גם מנויה בין ל"ט המלאכות¹² רבי יוסי סובר שמלאכת כיבוי אסורה מן התורה רק אם יש בה יצירה של פחמים. יש בגמרא שני פירושים אפשריים לדעת רבי יוסי, פירושו של עולא, המציע הסבר ייחודי למלאכת כיבוי, ופירושו של רבי יוחנן, הגוזר את דין כיבוי מן העקרון הכללי של "מלאכה שאינה צריכה לגופה".

קודם שנכנס לדיון של הגמרא, נתבונן במאפיין היסודי של מלאכת כיבוי, שבעקבותיה מתנהל הדיון בגמרא בהבנת דעת תנא קמא, רבי יוסי, והמחלוקת שביניהם.

עלינו להבין תחילה את הבעיה היסודית של כל המלאכות כולן: בתורה לא מופיעה רשימת המלאכות, וחכמים חייבים להגדיר בדרך כלשהי, איזו פעולה נחשבת בשבת לפעולה אסורה ואיזו – לפעולה מותרת.¹³ שאם לא כן, כל דבר, מהליכה ועד קריאה, יכול להחשב מלאכה. יש לעצב קריטריונים להגדרת מלאכה.

⁹ אדרבה, יש מנהגים שמחייבים לאפשר לנר של מצוה לדלוך עד תומו, ואם כבה, שבים ומדליקים אותו עד שיתכלה. כך בנר של שבת וכך בנר זכרון. הנרות גם נחשבים ל"תשמישי מצוה" או אפילו קדושה. כגון "נר של הבדלה". למעשה, אין שום ענין בנר בהבדלה אלא בברכה על האש שהודלקה במוצאי שבת, בכל זאת, זכינו לתשמיש מצוה המכונה "נר של הבדלה", ומעוצב במיוחד לשם מצוה זו. בניגוד לכך, בימי חכמים אפילו נר של מצוה שיש בו מידה של קדושה, לא נצרכו שיבער עד תומו. כדוגמת נר חנוכה, המותר בכיבוי ובשימוש אחרי עבור משך זמן ההדלקה המחייב.

¹⁰ מלבד שתי הסיבות הללו, מוזכר רבי יוסי בסיפא סיבה אחת נוספת, ייחודית רק לכיבוי נר ואיננה שייכת לענין התאורה: והיא יצירת פחם. לפי דבריו זו היא מלאכת הכיבוי העיקרית עליה מדובר במשנת ל"ט מלאכות, כפי שיתבאר להלן.

¹¹ הדוגמה המובאת בביצה כ"ב א': מכבה לצורך "דבר אחר", היינו, תשמיש המטה. שם הדיון הוא אם נחשב לצורך כמו אוכל נפש, שלצרכו התירו מלאכות.

¹² שבת ז משנה ב

¹³ זו הפעם הראשונה שאנו נתקלים בשעורינו בדיון על הגדרות המלאכות, ולכן נרחיב מעט בשלב זה. אמנם, בשעורים הראשונים בתחילת המסכת עסקנו בגדר מלאכת הוצאה אולם שם נתבאר שמלאכת הוצאה היא מלאכה חריגה שאין להקיש ממנה על שאר המלאכות.

זהו בעצם הנושא המרכזי של הלכות מלאכות במסכת שבת. והוא מתחלק לשניים: כללים ופרטים. יש קריטריונים כלליים, המתאימים לכל המלאכות, ויש קריטריונים פרטיים, הנוגעים להגדרתה של כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה. באותה מידה ששאלנו מדוע כיבוי לא ייחשב מלאכה, אפשר לשאול מדוע ייחשב כיבוי למלאכה. כל עוד לא הוגדרו קריטריונים, אין שום דרך לדעת מהי מלאכה ומה לא.

אפשר לומר: כיבוי נחשב למלאכה כי הוא מופיע ברשימת ל"ט המלאכות. אולם, כפי שנלמד בשעורינו בפרק השביעי, רשימה זו עצמה איננה מוחלטת, וחלק מהאבות הנזכרים בה שנויים במחלוקת. זאת ועוד, גם אם נקבל שכיבוי הוא מלאכה, באשר הוא מופיע ברשימת ל"ט האבות, עדיין יש מקום לחלוק בשאלה איזה מין כיבוי אסור. כשם שהדבר נידון לגבי מלאכות רבות אחרות.

בקריאה פשוטה של המשנה, רואים שרבי יוסי מדגיש את החיוב בכך "שהוא עושה פחם". כלומר, מה שגורם לחייב במלאכה מן התורה לפי ר' יוסי הוא עשיית הפחם, ולא הכיבוי עצמו.

נשתמש עתה בהגדרה שאותה נפתח בהרחבה בשעורים על "מלאכה שאינה צריכה לגופה" ו"מקלקל": מלאכה האסורה בשבת היא מלאכה המכונה "מלאכת מחשבת", זו שיש בה שינוי בחפץ המביא תועלת.¹⁴ יש כאן שני תנאים. האחד, שנעשה שינוי בר קיימא בחפץ,¹⁵ ויש בשינוי זה משום "תיקון" – כלומר, הוא משפר את מצבו ומביא תועלת.¹⁶ הסיבה הרעיונית לכך שיש צורך ב"תיקון", כדי לחייב על מלאכה, היא שהמלאכות הן חיקוי סמלי של שני סוגי מלאכות אחרים: מלאכת הקב"ה בבריאת שמים וארץ, ומלאכת הקמת המשכן. בשני המקרים, מדובר על מעשה יצירה שבו נברא או הותקן דבר: העולם והמשכן. מעשה שאין בו יצירה חדשה ברת-קיימא, ומעשה של קלקול אינם דומים למלאכת הבריאה ואינם דומים למלאכת משכן. כדברי השל"ה:

שבת ומשכן שקולים הם. על כן כל מלאכת שבת ממשכן יליפין, ומה שבת בעיני מלאכת מחשבת, כן במשכן כתיב (שמות לא, ד), לחשוב מחשבת לעשות וגו', אשר כל הכוונה, בעת עשיית המלאכה היו האומנין חושבין בסודות מלאכה זו... וזהו שהזכיר במאמר בבריאת עולם הנוטה כדוק שמים, ובמשכן יריעה נוטה שמים כיריעה...¹⁷

כיבוי אור אינו תיקון של חפץ. לא נוצר שום דבר עם הכיבוי. אמנם, הוא מעשה המביא תועלת, אך בכך לא די כדי להגדיר מלאכה. גם מזיגת כוס מים מביאה תועלת אך אין זו מלאכה. ודאי שהחשיכה רצויה ומועילה כאשר צריך לכבות את האור, אבל אין שום חפץ שנעשה בו תיקון. אפילו בכיבוי לצורך חסכון, שבו מושגת תועלת ביחס לחפץ: לנר, לפתילה או לשמן, עדיין אין בו יצירה המחדשת דבר מה בחפץ. הנר, השמן והפתילה, נותרו כשהיו. הפסקת הבעירה מועילה לפתילה כמו הרחקת זרם מים מחפץ שעומד להרטב, או מניעת אש מלהתקרב לחפצים שעשויים להשרף.

לפי הגדרות אלה, כיבוי אינו אמור להחשב למלאכה כלל. לבד מן המקרה המיוחד שבו מחייב רבי יוסי – כאשר פעולת הכיבוי נועדה לייצור פחמים. או אז, המלאכה היא מלאכה שיוצרת שינוי ממשי בפתילה, ומתקנת אותה לשימוש עתידי. מעתה, עיקר הדיון אמור לברר מדוע סבור תנא קמא שכיבוי הוא מלאכה. שהרי דווקא דעתו המתרת של רבי יוסי מבוררת יפה.

ג. מלאכה של סתירה

בגמרא¹⁸ יש מחלוקת אמוראים בביאור המחלוקת שבמשנתנו. נלמד את סוגיית הבבלי כסדרה, ונדון בשתי השיטות לביאור המשנה.

רבי יוסי כמאן סבירא ליה? אי כרבי יהודה סבירא ליה אפילו בהנך נמי ליחייב, ואי כרבי שמעון סבירא ליה פתילה נמי ליפטר.

הצעת השאלה שבגמרא מניחה, שיש לבחון את המחלוקת במלאכת מכבה בהקשר של המחלוקת הכללית של רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה. לצורך הענין ניתן להגדיר "מלאכה שאינה צריכה לגופה"

¹⁴ יוצאת מכלל זה רק מלאכה אחת, היא "המלאכה הגרועה" מלאכת הוצאה, שכפי שראינו בשעורים הראשונים, מצריכה מקורות עצמאיים ומפורשים כדי לחדש את עצם איסורה ואת פרטי הלכותיה.

¹⁵ ולכן מלאכה שאינה מתקיימת אינה מלאכה, כגון קשר העומד להתרה.

¹⁶ יש משמעות נוספת ל"מחשבת" הנוגעת לכוונת האדם העושה, ולא נדון בכך כאן.

¹⁷ של"ה פרשת ויקהל ופקודי תורה אור, אות ד

¹⁸ שבת לא ע"ב

כפי שהסברנו לעיל – מלאכה שאינה מחוללת תיקון בגוף החפץ.¹⁹ לפיכך שואלת הגמרא ממה נפשך, אם רבי יוסי סובר כרבי יהודה, מדוע אינו מחייב, ואם לאו, מדוע אין זו מחלוקת מוחלטת: לתנא קמא, הוא רבי יהודה, חייב בכל, ולרבי יוסי, הסובר כרבי שמעון, יהיה פטור בכל כיבוי?
עולא ורבי יוחנן מפרשים בשני אופנים. רבי יוחנן מקבל את ההנחה הראשונית שהמשנה מתפרשת כמחלוקת במלאכה שאינה צריכה לגופה, וצריך להסביר מדוע רבי יוסי מחייב בעושה פחמים. כפי שהוסבר לעיל, הפתרון הוא פשוט – בעשיית פחמים הוא מתקן בגוף החפץ, והרי זו מלאכה הצריכה לגופה.

אמר עולא: לעולם כרבי יהודה סבירא ליה. וקסבר רבי יוסי: סותר על מנת לבנות במקומו - הוי סותר, על מנת לבנות שלא במקומו - לא הוי סותר. אמר ליה רבה: מכדי, כל מלאכות ילפינן להו ממשכן והתם סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא! אמר ליה: שאני התם, כיון דכתיב (במדבר ט) על פי ה' יחנו - כסותר על מנת לבנות במקומו דמי,²⁰
עולא אינו מקבל את ההנחה הראשונה ומציע פתרון המזהה את מלאכת מכבה כמלאכה ייחודית, השייכת לקבוצת מלאכות ה"סתירה". נברר עתה מהי מלאכת סתירה.

יש בין ל"ט אבות המלאכות כמה צמדים של מלאכות, שהאחת היא "תיקון" והאחרת היא "קלקול". והן: אורג ופוצע, קושר ומתיר, תופר וקורע, כותב ומוחק, בונה וסותר, מכבה ומבעיר.²¹ בחלק מן המלאכות האלה נאמר במפורש, שהפעולה הסותרת, נחשבת למלאכה רק אם הסתירה הזאת היא צורך תיקון: המלאכה המהוה דוגמה מייצגת לכל הקבוצה הזאת, היא: "סותר על מנת לבנות". בחלק מן המלאכות הללו נאמר בפירוש במשנה התנאי של "על מנת לתקן", כגון: מלאכת מוחק, שבה נאמר במפורש: "על מנת לכתוב שתי אותיות". מלאכת מחיקה איננה נחשבת למלאכה משום שמוחקים אותיות, אלא משום שמפנים מקום לכתובה. זו בעצם מלאכת הכשרת ותיקון הקלף או הנייר – מקום הכתיבה. לכן גם שיעורה של המלאכה נמדד על פי שיעור המינימלי של מלאכת כותב: שתי אותיות.

והוא הדין ל"קורע על מנת לתפור שתי תפירות", ולכל שאר המלאכות האחרות.

תוספות הסבירו מדוע לא נאמר הדבר במפורש במשנה לגבי שאר מלאכות הסתירה:

וא"ת כיון דסותר ומכבה בעינן ע"מ לבנות ולהבעיר, א"כ בפרק כלל גדול (שם) דתנן המכבה והסותר הוי ליה למיתני המכבה ע"מ להבעיר והסותר ע"מ לבנות, כי היכי דקתני המוחק ע"מ לכתוב שתי אותיות והקורע ע"מ לתפור שתי תפירות? וי"ל דהתם נמי לא קתני ליה אלא משום דבעי למיתני שיעורא דשתי אותיות ושתי תפירות, אבל במכבה וסותר על מנת להבעיר ולבנות כל שהוא מחייב לא איצטריך למיתנייה.²²

אכן, בכל המלאכות צריך "על מנת לתקן", אבל לא נצרכו לומר זאת במפורש, כי הוא עקרון פשוט וכללי. האזכור המפורש בקורע ומוחק אינו נצרך לעצם חידוש הדין, אלא רק לקביעת השעור.²³

עולא סבר שלדעת רבי יוסי, מלאכת כיבוי היא מלאכה השייכת למלאכות הסתירה, ולכן אין בה חיוב אלא אם כן נעשה "בנין במקומו", כלומר: כיבוי שמתקן את הפתילה על ידי שהוא עושה פחם נחשב לסתירה לצורך בנין. עולא אינו כורך את המחלוקת במשנתנו עם מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה.²⁴

¹⁹ הגדרה זו של מלאכה שאינה צריכה לגופה מתאימה לנוסח הירושלמי בסוגיין ועוד מקומות בירושלמי ובבבלי, לרבות הסוגיה העיקרית בבבלי, במוציא את המת לקברו (צ"ד א-ב). כעין זה פירושה חלק מן הראשונים. לפי תוספות, אין הגדרה מושגית כוללת למלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא שלכל מלאכה יש את הייעוד הנחשב "צורך גופה", לפי הצורך שהיה בה במשכן. כל זה יבואר אי"ה להלן בשעור על מלאכה שאינה צריכה לגופה. בשלב זה די להזכיר את חיבורו של נ.ש. גרינשפאן, "ספר מלאכת מחשבת" שהוא בעיני הדיון המקיף והחשוב ביותר שנכתב בענין זה ומשלב פלפול למדני מסורתי עם מבט שיש בו רגישות לשאלות מחקריות חדשות. (ספר מלאכת מחשבת, ירושלים תשנ"ב (צילום דפוס לונדון תשטו) עמ' כט – צב. פרק מן הספר הובא כמאמר בשם: "הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה", בספר הזכרון לר' חיים עוזר גרודינסקי, בעריכת הרב יחזקאל אברמסקי, לונדון תש"ב.

²⁰ בבלי שבת לא ע"ב

²¹ שבת ז משנה ב

²² תוספות מסכת שבת דף לא עמוד ב, ד"ה וסותר

²³ בתוד"ה הקושר והמתיר, דף ע"ג ע"א, מובאת מחלוקת ראשונים לגבי מלאכת מתיר, אם גם היא מחייבת מתיר על מנת לקשור. אבל נראה שאין זו מחלוקת עקרונית כוללת לגבי מלאכות אלו, כי אם דיון פרטי בגדרי מלאכת מתיר.

²⁴ הצגת דבריו כתשובה לשאלת הסתמא דגמרא, שהניחה שמשנתנו תלויה במחלוקת, היא שגורמת לדבריו להראות כתגובה לענין מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. אבל אין שום הכרח לומר שאכן התייחס לכך. לאחר שהסתמא דגמרא העבירה את מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה לכל המקומות המתאימים במסכת, נעלמה האפשרות לפרש את המחלוקת הפרטנית אחרת. לכן הראשונים בדרך נדחקים ליישב הכל לפי הכלל. כך גם בסוגיה דילן, שתוספות (ד"ה וסותר, לא ע"ב) עמלו לפרש גם את עולא בהתאמה למחלוקת במשאצ"ג.

יש להניח, שגם תנא קמא מסכים שמלאכה של סתירה שאין בה תיקון כלל אינה מלאכה. יש לברר עתה מהי נקודת המחלוקת ביניהם. מדוע סבור רבי יוסי שכיבוי הוא סתירה, ותנא קמא סבור שאין להחשיבו כסתירה גמורה, אלא כ"סותר על מנת לבנות". בפשטות, אפשר לומר שהוא סבור שכיבוי נר נועד לכך שאפשר יהיה לשוב ולהדליקו לאחר מכן, והרי זה בדיוק כסתירת המשכן ופירושו על מנת לשוב ולהקימו לאחר מכן. ושוב חוזרת השאלה אל רבי יוסי, מדוע לדבריו אין זה דומה לסתירה לשם בנין.

ד. סותר על מנת לבנות במקומו

מהי נקודת המחלוקת בין תנא קמא ורבי יוסי לפי עולא? הרי שניהם מודים בתאור המעשה: כיבוי הנר מאפשר הדלקה חוזרת שלו. והוא דומה לפירוק המשכן המאפשר הקמה חוזרת שלו, ולכן אפשר לראות את הפירוק כפעולה של פינוי השטח לצורך הקמה חוזרת של המשכן,²⁵ או כפעולה של הכנת המשכן לצורך הרכבתו המחודשת.²⁶

יש לשים לב להבחנה בין כיבוי לצורך החשכה לבין כיבוי לצורך חסכון. בכיבוי לצורך החשכה, אין המכבה מעוניין בעת הכיבוי בהכשרת הנר להדלקה אחרת, אלא רק בסילוק האור. זו נראית כסתירה גמורה. לעומת זאת, בכיבוי לצורך חסכון, כוונת המכבה בעת הכיבוי היא לאפשר שימוש חוזר בנר, וזה ראוי להקרא "מכבה על מנת להדליק". אלמלא הפירוש של הגמרא, היה אפשר להסביר שבירישא פטור גם כשמכבה שלא בעת סכנה, כי זה כיבוי שלא על מנת להדליק. אך בעקבות הגמרא יש לפרש שאין הבדל בין שני סוגי הכיבויים מבחינת אופי המלאכה, שכן הגמרא מבחינה רק בין מניעי הכיבוי, בשל סכנה או לצורך אחר. לפיכך יש להסביר שגם כיבוי לשם החשכה הוא "מכבה על מנת להדליק". את האור אפשר לסלק גם על ידי הרחקתו של הנר מן החדר, שבירת הנר, ריקון השמן או קיצוץ הפתילה. כיבוי נר באופן רגיל הוא "סתירה זהירה", שמניחה באופן סמוי גם את אפשרות ההדלקה לאחר זמן.

משל ממלאכת מוחק; אפשר למחוק כתב באמצעות מחק, ואפשר למחוק כתב על ידי העברת צבע שחור, או קריעת הנייר לפיסות קטנות. המוחק באמצעות מחק, לעולם ייחשב ל"מוחק על מנת לכתוב", גם אם בעת המחיקה לא התכוון אלא להעלים את מה שהיה כתוב בו, וכלל לא חשב שישתמש שוב בנייר. אופן המעשה של המחיקה המעשה טעון בערך עצמי של תיקון הנייר.²⁷

נשוב אם כן לענייננו: תנא קמא סבר שמכבה הוא "מכבה על מנת להדליק", ואילו רבי יוסי חלק על כך. נקודת המחלוקת היא, כפי שמדויק בגמרא, בשאלת ה"במקומו".

רש"י מסביר את דעת רבי יוסי, ומכאן מובנים גם דברי תנא קמא:

רבי יהודה סבר דאם במקומו חוזר ובונה, הוא דמחייב אסתירה, ואי לא לא. ומכבה דומיא דסותר הוא, וכן קורע דומיא דסותר, ולהכי תנן הקורע על מנת לתפור וכן מוחק תנן על מנת לכתוב דכולם סותר נינהו, הלכך, על הפתילה חייסא דידיה אינה אלא להדליק, הלכך מכבה על מנת להדליק היינו במקומו, אבל כי חס על הנר או על השמן, ועל הפתילה אינו חס ואינו חושש אם משליכה, אפילו צריך לשמן להדליק בו פתילה אחרת לאחר זמן בתוך נר זה אין זה סותר על מנת לבנות במקומו,

²⁵ השימוש בהקמת המשכן בזמן המסעות כמקור ללימוד הלכה מהלכות המלאכות אמור להיות שנוי במחלוקת התלמודים. הבבלי אינו לומד ממלאכות הקיום של המשכן אלא רק ממלאכות ההקמה, ואילו הירושלמי לומד דיני מלאכות גם מן הקיום השוטף של המשכן. כפי שהראה בפירוט באגלי טל, בהקדמה. השאלה היא האם יש להחשיב את הפירוק וההרכבה מחדש של המשכן כהקמה או כחלק מהעבודה השגרתית. מתוך כך שהבבלי לומד כאן מפירוק המשכן לצורך הרכבתו, יש להניח שגם לשיטת הבבלי, שאין למדים מעבודה, כן למדים מהרכבת המשכן ולא רק מהקמתו הראשונית. מקום נוסף שאפשר לראות ממנו שהפירוק וההקמה נחשבות להקמה מחדשת לצורך לימוד דיני המלאכות הוא ממלאכת הלויים בעגלות. זו משמשת מקור לגדרי מלאכת הוצאה. ונראה אם כן שגם משא המשכן בעגלות לצורך הקמתו מחדש, נחשב למקור ללימוד מלאכות אפילו לפי הבבלי. המשמעות הרעיונית של המחלוקת בין התלמודים תידון במקומה, בפרק שביעי.

²⁶ יש לדון בשאלה אם הכנת החלקים להרכבה מחדשת נחשבת כתיקון. את הספק הזה אפשר לראות במשחקי ילדים: לפעמים, ילד מפרק מרצונו את בנין קוביות או את התצורה (פאזל), כדי לשוב ולהרכיבו מחדש. לפעמים, פירוק המבנה ייחשב לו כחורבן גמור. ההבדל בין בנין קוביות לבין פאזל הוא, שבבנין קוביות, אפשר לומר שהפירוק נועד לשם הקמת מבנה יפה יותר, ואז הוא בודאי מתקן. אבל בתצורה, התכלית איננה הקמת משהו יפה יותר, אלא עצם הפירוק לצורך המשך משחק ההרכבה. זו הבחנה שהעמידו עליה התוספות בדרך ל"א ע"ב בד"ה וסותר. יש לדון בשאלה אם המשכן הוא בבחינת תצורה, כלומר, ההרכבה במקום האחר אינה מחדשת ומתקנת דבר, או שהוא בבחינת בנין של קוביות, שכן עצם קיום המצוה האלקית לנסוע ולחנות, ולהקים את המשכן, הוא מעשה של תיקון.

²⁷ יתכן, שאם נבוא לדון בדבר מצד "אינו מתכוון", יהיה מקום לפטור. שהרי באמת לא התכוון למחוק על מנת לכתוב. מצד שני, יש בכך "פסיק רישיה". בכל אופן, הדיון בענין הכוונה הוא דיון נפרד לגמרי מן הדיון בענין המהות של המלאכה. "סותר שלא על מנת לבנות" פטור משום שאין זה מלאכה, ולא משום חסרון ככוונת האדם. כפי שעוד יבואר בשעורים בעניינים אלו בהרחבה.

שאינן הכיבו וההבערה לא בשמן ולא בנר אלא בפתילה, הלכך, לא שייכא סתירה ובנין אלא בפתילה, וכיון דאין מחשבת סופו לחזור ולהדליק פתילה זו אין כאן עוד בנין במקום סתירה, ודקתני שהוא עושה פחם כלומר מפני שהם עושין פחם מתחלתה, ועומדת לחזור ולהאחזי בה אור, ואיכא בנין במקום סתירה.

ורבותינו מפרשין נר ושמן איכא למימר מיבעי ליה למידי אחריני ולא להדליק, ולי נראה שאין צריכין לנו לדחוק זה, דמשום דאיכא למימר לית לן למיפטריה שהרי הוא יודע למה חס עליה, וסתם נר אינו אלא להדליק בו פתילה.²⁸

נראה שדעת רש"י כך היא: "במקומו" פירושו שהבניה עתידה להעשות באותו מקום שבו נעשתה הסתירה. שאם לא כן, אין זו הכשרה של החפץ עצמו ולא ותיקון בו. אם אדם מכבה את הפתילה על מנת שיוכל להשתמש בה לאחר מכן, הוא סותר על מנת לבנות – במקומו ודי בכך לאסור. אין צורך שהוא יתכוון לתקן פחם – התפחמות הפתילה היא עצמה התוצר של הכיבו והיא שמיטיבה את ההדלקה הבאה. אך לעומת זאת, כשחס על הנר ועל השמן, אין הכיבו נוגע בהם כלל. המלאכה נעשית בפתילה – שם מכבים, ואילו החסכון בנר נחשב לתועלת משנית הנגזרת מן המעשה. דומה הדבר להרחקת זרם מים על מנת שלא יכבה את האש. במידה מרובה הדבר דומה ל"מלאכה שאינה צריכה לגופה" כפי שהוסברה לעיל, השוני הוא, שלפי עולא ופירוש, אין צורך במושג של "מלאכה שאינה צריכה לגופה" באופן כללי, אלא די במקרים הללו בהגדרת אופיה הייחודי של מלאכת סותר, שחייבת להכיל ממד של תיקון בדבר שאותו יוצרת המלאכה.

ה. מלאכה שאינה צריכה לגופה

הפירוש השני המוצע בגמרא מבוסס על דברי רבי יוחנן, הסובר, כנראה, שמחלוקת תנא קמא ורבי יוסי היא היא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה.²⁹

ורבי יוחנן אמר: לעולם כרבי שמעון סבירא ליה, ומאי שנא פתילה - כדאמר רב המנוא ואיתימא רב אדא בר אבהו: הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקין, דבההיא אפילו רבי שמעון מודי דקא מתקן מנא. אמר רבא: דיקא נמי דקתני שהוא עושה פחם ולא קתני מפני שנעשית פחם - שמע מינה.³⁰

לפי הצעת השאלה של הגמרא מוסברים צדדי המחלוקת כך: לדעת רבי יהודה, שהוא התנא קמא, חייבים גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמלאכת כיבו, ולפי רבי יוסי אין חייבים עליה. הסברנו לעיל מהו יסוד הפטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה, והוא ברוח למדי במלאכת מכבה: לא נעשית יצירה מתקנת בגוף החפץ. השאלה היא מה סברתו של רבי יהודה. מבלי להרחיב באפשרויות השונות של פירוש מלאכה שאינה צריכה לגופה, אפשר להסתפק כאן באמירה שרבי יהודה סבור שאחרי שנקבעה רשימת המלאכות האסורות בשבת, על פי הבריאה או המשכן, אין צורך לבחון כל מעשה בפני עצמו אם הוא עומד בקריטריון של "יצירה" ו"תיקון". ברגע שמתקיימת המלאכה כדרך עשייתה, נעשה האיסור. במידה מרובה גישה זו עולה בקנה אחד גם עם עמדתו של רבי יהודה ש"אינו מתכוון" חייב, מבחינתו, איסור המלאכה הוא על המעשה, ואינו מתחשב בתכלית, לא מצד כוונת העושה ולא מצד אופיו של התוצר.

לפי שיטת רבי יוסי צריך להסביר מדוע חייב המכבה שעושה את הפתילה פחם, הלא גם זו "אינה צריכה לגופה", שהרי כוונתו הוא לחוס על הפתילה, ולא לייצר פחמים. לכך נצרך רבי יוחנן לחדש אוקימתא: אין מדובר בנר רגיל שבו הכיבו עושה פחם, שכן זו דרכו של כל כיבו נר, אף שהוא מותר את ראש הפתילה מפיוח, אינו נחשב תיקון של ממש בפתילה ולא זו מטרותו.³¹ על כן צריך לומר שמדובר בפתילה חדשה, שצריך להבהבה, והכיבו נועד רק לשם התכלית הזאת.

מה יסוד מחלוקתם של עולא ורבי יוחנן?

עיקר חידושו של רבי יוחנן הוא בקישור המחלוקת במשנתנו לנושא כללי במסכת שבת. יתכן שהעמדה זו נובעת מגישתו העקרונית של רבי יוחנן, שנוטה לפתח כללים רחבי היקף בתלמוד. מתוך כך, הוא מעדיף לראות את משנתנו כדוגמה מתוך נושא כללי במסכת, ולא להשאירה כמקרה פרטי העומד בפני עצמו.³² יתכן שעולא חולק על רבי יוחנן באופן עקרוני, ואין הוא מקבל את השיטה הכוללת את המחלוקת השונות בענייני מלאכות מסביב

²⁸ רש"י שבת לא ע"ב ד"ה לעולם כר' יהודה.

²⁹ כך משמע גם מן הסוגיה בירושלמי, שאיננה מכירה את שיטת עולא, והיא דנה בהקשר משנתנו בהרחבה בענין "מלאכה לצורך".

³⁰ שבת לא ע"ב

³¹ ראו בדברי המאירי שמסביר במפורט מדוע אין זה נחשב לעשיית פחם אלא אם כן צריך להבהבה.

³² פרופ' אורבך כתב על כך בספרו "ההלכה מקורותיה והתפתחותה", פרק י"ב. ופרופ' לייב מוסקוביץ ייחד לכך את ספרו:

Talmudic reasoning: from casuistics to conceptualization (טובינגן, 2002)

למספר מצומצם של נקודות מחלוקת מרכזיות. או שהוא חולק רק על הפרט המסוים הזה – ההכללה של "מלאכה אינה צריכה לגופה", מושג שאינו מופיע במקורות התנאים כמאגד של מספר מחלוקות. בסופו של דבר, שיטת התלמודים נוטה לדעתו של רבי יוחנן, כלומר: הצעת המחלוקת של רבי יהודה ורבי שמעון בבסיס מחלוקות ודיונים במקומות רבים. בעקבות זאת, נטשטשו ההסברים של המשניות והנושאים הללו וקשה לשחזר אותם לפעמים. במקרה שלפנינו, עומדת שיטת עולא המפורשת ומאפשר הצצה לתפיסה הפרשנית הפרטנית.

ו. המסתפק חייב משום מכבה

הגמרא במסכת ביצה מספרת מעשה שאירע כאשר ביקר עולא בבית רב יהודה:³³

עולא איקלע לבי רב יהודה, קם שמעיה זקף לה לשרגא. איתיביה רב יהודה לעולא: הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה! - אמר ליה: לאו אדעתאי.³⁴

המחלוקת בין עולא לבין רב יהודה על תקפותה ההלכתית של הברייתא, נוגעת לענינה של סוגייתנו. עיקר חידושה של הברייתא הוא שנטילת שמן מתוך הנר בעת שהוא דולק, דינה ככיבוי הנר. בחידוש זה לא נעסוק בשעורנו. אולם ניתן דעתנו על כך שהברייתא נוקטת לשון "חייב" למי שמכבה, במקביל ללשון שבה היא נוקטת לגבי מבעיר. נובע מכאן, שברייתא זו היא ברייתא כתנא קמא של משנתנו, שהרי לרבי יוסי המסתפק מן השמן לא יכול להיות חמור ממכבה עצמו, שפטור אם לא עשה זאת לשם הבהוב הפתילה.

אם מפרשים את משנתנו כרבי יוחנן, אזי יש כאן הכרעת הלכה שמלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה, כדעת רבי יהודה. וכך פסק בפירוש הרמב"ם למשנה על אתר. הפוסקים כרבי שמעון יצטרכו לומר, שהברייתא אינה אליבא דהלכתא.³⁵

אם ניתן דעתנו לכך שרב יהודה התווכח עם עולא, הרי שאין להוכיח מכאן דבר בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה. עולא פירש את משנת המכבה כהלכה ייחודית למלאכת מכבה, כמחלוקת בשאלה אם כיבוי נחשב סותר על מנת לבנות במקומו, ולפי דבריו יתכן שאין זיקה בין משנתנו לבין מחלוקת מלאכה שאינה צריכה לגופה, והוא פוסק כתנא קמא וסתם משנה כנגד דעת רבי יוסי.³⁶

הרמב"ם פוסק כרב יהודה ומוכן שהוא גם פוסק שכל מכבה חייב. לעומת זאת, השלחן ערוך, פוסק כרבי שמעון במלאכה שאין צריכה לגופה ובכל זאת כאן הוא מביא שחייב, כדעת רבי יהודה. (ס' רס"ה, סע' א'). ואכן המג"א מדייק בלשונו ואומר שחייב למאן דאמר כרבי יהודה, ולמאן דאמר כרבי שמעון אסור. עם זאת, לרבי שמעון שאסור רק מדרבנן, מחמירים באיסור זה לא רק כסייג דרבנן אלא כאיסור גמור. ולכן גוזרים בו גזירה לגזירה: אסור לתת כלי מנוקב על גבי הנר שמא יבוא להסתפק ממנו. וכן אסור לומר לנכרי לבוא לכבות את הדליקה ואף נחלקו בגרם כיבוי. אף על פי שבכל אלו היה מקום להקל אם הם רק איסור דרבנן.

הרושם הוא, שהחמרה זו בדין כיבוי אינה ככל איסור דרבנן, אפילו למאן דאמר כרבי שמעון, שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ובכלל, הפוסקים מביאים דין זה שהמסתפק מן הנר חייב משום מכבה בלי להדגיש שחייב רק אליבא דרבי יהודה.

צריך ביאור מדוע התקבלה הברייתא הזו כלשונו לתוך ספרות הפוסקים מבלי שידגישו שהיא כרבי יהודה ורק אליבא דרבי יהודה.

אם מנתקים לגמרי את המשנה שלנו ממחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, הדברים פשוטים יותר. גם מי שסובר כרבי יהודה וגם מי שסובר כרבי שמעון, דנו במלאכת מכבה כפי שעולא הסביר אותה: בגדרי מלאכת סתירה. תנא קמא סבר שאינה נחשבת לסתירה, ורבי יוסי סבר שנחשבת לסתירה.

³³ עולא שירד מארץ ישראל לבבל נחשב היה בעיני הבבליים לאיש הלכה חשוב, לא רק מפני גדולתו האישית אלא גם מפני שהביא עמו מסורות הלכה מארץ ישראל. יש כמה וכמה מקרים שבהם מסופר בש"ס על אירועים שבהם מציב עולא פסיקה מחודשת בפני אמוראי בבל. בהיותו בבל שהה בביתו של רב יהודה והרבה מן המעשים שבין עולא וחכמי בבבל התרחשו שם. ראו אלבק, מבואות לספרות האמוראים, בערכו.

³⁴ ביצה כב ע"א

³⁵ עם זאת, הקושיה של רב יהודה על עולא קיימת גם אם אין סוברים שהמכבה חייב. שכן גם רבי שמעון מודה שמשאצ"ג אסורה גם אם אין חייבים עליה. בכל אופן קשה על עולא מדוע כיבה, היה עליו להמנע מכך גם אם זה רק איסור דרבנן.

³⁶ רש"י מפרש "לאו אדעתאי" עשה השמש מה שעשה. כלומר, עולא מודה שאסור לעשות כך. ובמקום אחר פירושו "לא סבירא ליי". אבל כאן קשה לפרש כך, כי גם אם עולא אינו סובר שחייב מדאורייתא על כיבוי שכזה, הרי שצריך להיות אסור מדרבנן, אפילו לדעת רבי שמעון או לדעת רבי יוסי לפי הסברו של עולא עצמו.

יהיה עלינו אז לטעון, שמשנתנו, גם תנא קמא וגם רבי יוסי, יכולים להיות מוסברים הן אליבא דרבי שמעון והן אליבא דרבי יהודה. ראינו בגמרא שתי אפשרויות: האחת, לומר ששניהם סוברים כרבי יהודה, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ומכל מקום פטר רבי יוסי כאן כי הוא סותר על מנת לבנות שלא במקומו. האפשרות השנייה, היא דעת רבי יוחנן, שהמחלוקת כאן חופפת את מחלוקת מלאכה שאצל"ג. יש מקום לאפשרות שלישית: שהמחלוקת כאן היא אליבא דרבי שמעון. מדוע רבי יוסי פטר אין צריך להסביר, השאלה היא מדוע תנא קמא מחייב. הרי ראינו, שכל כיבוי מלבד עשיית פחמים הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה כי אין בה תיקון בחפץ. אבל אולי אפשר לומר, בדיוק להיפך. שכיבוי, כמו מחיקה, הוא מלאכת תיקון גמורה, כיון שהוא מכשיר את הנר להדליק בו בפעם הבאה. בכך שהוא משמר את השמן, משמר את הפתילה. אם נסביר כך, אפשר בנקל להסביר את דעת תנא קמא גם אליבא דרבי שמעון, ולפי זה לאסור באיסור שיש בו חיוב חטאת את כיבוי הנר. ואפשר שזהו הפירוש הפשוט והמקורי לברייתא: תנא קמא סבר שכיבוי הוא מלאכת בנין, כמו מוחק על מנת לכתוב ורבי יוסי סבר שהוא מלאכת סתירה, ולכן אין חייבים עליו. הסבר זה קרוב למובא בגמרא בשם עולא, אך שונה ממנו בשניים: א. לא מוזכרת כאן כל זיקה בין מחלוקת זו למחלוקת מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואין צורך בזיקה כזאת, כי אין שום תלות בין שתי המחלוקות. ב. הדגש במחלוקת איננו על "במקומו", אלא על עצם ה"לבנות", אם כיבוי נחשב או לא נחשב בניה.³⁷

ז. אגדת כיבוי הנר

בבבלי שובצה בסוגיה על משנתנו דרשה שלמה, חלקה הראשון מעוצב בסגנון של שאילתא, המוכר לנו מספר השאלות. זו היא השאלתא השלמה היחידה המוכרת לנו מן הגמרא, ויתכן שניתן להסיק מכאן שגם חלק מן השאלות של תקופת הגאונים נוצרו כבר בזמן הגמרא.³⁸ שיבוצם של עניינים אגדיים בסוגיות התלמוד איננו גלגול מקרי. בדרך כלל האגדה נועדה להוסיף פן שהצד ההלכתי איננו מספק. ננסה אם כן לבחון מה תרומתה של הדרשה הזו לסוגיית כיבוי הנר. ההקשר החיצוני של השאלתא לענייננו הוא פשוט, שכן שאלת ההלכה המהווה את נקודת המוצא של הדרשה היא מהו לכבות את הנר מלפני החולה בשבת. אולם הבעיה היא שמהלך הדרשה נראה שאינו שייך. יש מי שיאמר, שהדרשה הובאה לכאן על ידי העורך מפני הקישור החיצוני לנושא ההלכתי ומתוך התעלמות מגוף החלק האגדי של הדרשה, אבל אין לומר כך משני טעמים. ראשית, מפני שהדרשה לא מחדשת כלום בתחום ההלכתי, ולכן אין ערך בהבאתה מבחינה זו. שנית, מפני שהשאלה חוזרת אל הדרשן עצמו, האם השאלה ההלכתית היא "תכסיס רטורי" בעלמא, ובאמת אחרי ששאל את שאלתו הוא מפליג לעניינים חסרי כל קשר, וכל חובתו היא לחזור בסוף ולענות "לענין שאילתא דשאלתון", דבר זה נראה תמוה מאד ואין לקבלו.³⁹

נפנה עתה ללימוד השאלתא. תחילה נעיין בה כסדרה ונעיר הערות על סדר הקריאה, ולאחר מכן נדון במבנה הכללי ובקישור לסוגית ההלכה שבפרקנו.

א. השאלה ההלכתית: כיבוי נר לחולה בשבת

שאלו שאלה זו לעילא מרבי תנחום דמן נוי: מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי באישא בשבתא?

השאלה היא שאלה פשוטה, ולכן מסתבר שאין היא אלא מסגרת לדיון הדרשני. מה גם, שהדרשה הארוכה אינה מביאה מקור או פתרון הלכתי מחדש לשאלה, ואין בה כלל דיון בדרך השקלא וטריא התלמודית. לכן מסתבר לומר שכוונת הדרשן בפתיחה זו לומר, שדרשתו מכוונת להסביר את הרעיון של הדיון, ולא להציע את מקור הדיון.

ב. פתיחת הדרשה האגדית: סתירות בדברי שלמה בענין שבח המת וגנותו

פתח ואמר: אנת שלמה, אן חכמתך אן סוכלתנותך!

³⁷ השאלה הזאת גובלת כבר בשאלה פילוסופית: האם יצירת החושך היא תיקון? גם בפני עצמו או רק כהכשר לקראת הופעת האור הבא?

³⁸ ממצאי המחקר שעליהם מבוססים דברינו: ר"ן אפשטיין, (מחקרים בספרות התלמוד ובלשונית שמיות, ב', כרך ראשון עמ' 371 – 537) ר"ש אסף ב"תקופת הגאונים וספרותה", ר"י ברודי ב"צהר לספרות הגאונים", והמבוא של ר"ק מירסקי למהדורת השאלות בהוצאת מוסד הרב קוק. השאלתא הזאת, היחידה בתלמוד, דומה במבנה למדרשי ילמדנו-תנחומא, שמיעוטם שאלה הלכתית ורובם מדרש אגדה, ופחות לשאלות של ספר השאלות, שרובן הלכות ומיעוטן דברי אגדה. אמנם, מסתבר שאילתא שלמה הכילה גם הלכה וגם אגדה, וכל אחד מסוגי החיבורים שימר את החלק המתאים לו. יתכן שהשאלתא שלפנינו הכילה גם קטעי הלכה מן הפרק, והעורך לא ראה צורך לחזור ולשבצם בגוף השאלתא אחרי שהופיעו במקומם בפרק הגמרא.

³⁹ ברור שהוכחת הטענה הזאת מצריכה מחקר מקיף במדרש ואכמ"ל. דנתי בכך בספרי "אגדה למעשה" א-ב.

לא די"ך שדברך סותרין דברי דוד אביך, אלא שדברך סותרין זה את זה! דוד אביך אמר (תהלים קטו) לא המתים יהללו יה. ואת אמרת (קהלת ד) ושבח אני את המתים שכבר מתו, וחזרת ואמרת (קהלת ט) כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת!

הפניה בשאלה אל שלמה דווקא, מודגשת רקע חכמתו המופלגת של שלמה. היא מכינה את הרקע להמשך הדרשה, שבה יופיעו דוד ושלמה בשני סיפורים המשלימים זה את זה. בעקבות השאלתא, תבוא בגמרא סוגיה שלמה העוסקת בסתירות שבכתבי שלמה המלך: בעיקר בספר קהלת, אך גם בספר משלי. הדרשן אינו מתכוון להציע שיטת התמודדות כללית עם הסתירות בספרי שלמה, אלא רק לטפל בבעיה המעסיקה אותו: החיים והמתים.

יתכן, שהדרשן הזה נטל את השאלה מתוך קובץ מדרשי שעסק בסתירות בדברי שלמה, ושיבץ אותה לתוך המבנה של הדרשה כאן, בהתאם לצרכו של הנושא. לפי זה, יתכן שהפתיחה "אן חכמתך אן סוכלתנך" משקפת את מכלול הקשיים והסתירות שיש בכתבי שלמה. אבל אפשר גם, שהטון הזה מקדים את הביקורת שתבוא להלן, כששלמה יעומת עם דוד המלך בפתח המקדש ביום חנוכתו, וכשיזדקק לעצה מחכמי בית המדרש כיצד לטפל בדוד אביו.

ג - ד תירוץ הסתירה בענין מעמד המתים: השבח מדבר על גדולתם מתים מסוימים: הגנות היא הדרכה מוסרית, שלאחר המוות אין לימוד תורה וקיום מצוות.

1. במתים חפשי מן המצוות

לא קשיא, הא דקאמר דוד לא המתים יהללו יה הכי קאמר: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקדוש ברוך הוא שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (תהלים פח) במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות.

גנותו של המוות המוצעת כאן היא בכך שאין קיום תורה ומצוות אחר המוות. יש מקומות שבהם מדגישים שכל עוד אדם חי עליו להזדרז ולהרבות בלימוד תורה וקיום מצוות כדי להרבות את שכרו בעולם הבא. שם ההסתכלות היא על קיום המצוות מנקודת המבט של התועלת לאדם. אולם כאן, הדגש איננו על השכר, אלא על ערך הלימוד והקיום עצמם: כל זמן שאדם חי, והוא מקיים מצוות יש לקב"ה שבח בו, ואילו אחר מותו הוא בטל מן המצוות, נהיה חפשי, ואין לקב"ה שבח בו! משמע, שיש יתרון מהותי לחיים על פני המתים בעיני הקב"ה, וממילא, באופן מוחלט: החיים מקיימים מצוות ויש בהם שבח לקב"ה, המתים בטלים, והפעילות שיש בה שבח לקב"ה, בטלה.

2. שבח המתים: מעלת האבות

ודקאמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו שכשחטאו ישראל במדבר עמד משה לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר כמה תפלות ותחנונים לפניו ולא נענה, וכשאמר (שמות לב) זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך מיד נענה, ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו?

שבח המתים בא לידי ביטוי בזכרון מעשיהם. הכוונה היא רק למתים מסוימים – אבות האומה. אישים שחייהם היו רווי ערך, ולכן גם אחרי מותם, זכויותיהם עומדת לבניהם.

ד. הצעה אחרת לשבח המתים: שבחו של משה

דבר אחר:

מנהגו של עולם, שר בשר ודם גוזר גזרה ספק מקיימין אותה ספק אין מקיימין אותה, ואם תמצו לומר מקיימין אותה בחייו מקיימין אותה, במותו אין מקיימין אותה. ואילו משה רבינו, גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות, וקיימות הם לעולם ולעולמי עולמים. ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את המתים וגו'?

ה"דבר אחר" מציע חלופה לדרשה הקודמת. הוא מתייחס רק לחלק שבו הוסבר פסוק השבח למתים, ומציע שבח אחר.

החלופה מגיבה בשתי רמות לפירוש הקודם.

ראשית, היא מונה את שבחו של משה בנוסף לשבחם של האבות. יתכן שהדרשן מבקש לתקן את הרושם העולה מן הפיסקה הקודמת, שהקב"ה לא שמע לתפילותיו של משה עד שנזקק לזכותם של האבות. מן הקטע הקודם נשמע, שהניגוד בין המתים הראויים לשבח לבין החיים הוא בין האבות למשה. ואילו בפיסקה זו מתוקן הרושם שנוצר קודם לכן, ומתברר שמשעה עצמו נכלל כמו האבות, בין המתים שאותם שבח שלמה.

שנית, בפיסקה הקודמת שבחם של האבות הופיע כאשר משה השתמש בזכותם ובזכרון שמם בתפילתו. דבר המורה על מעלתם הגדולה ועל זכויותיהם הרבות. אבל כאן, שבחו של משה הוא בהנהגה בפועל במציאות: הגזירות והתקנות שתיקן בחייו מקיימות גם אחרי מותו, וכוחן יפה יותר מגזירותיהם של מלכים חיים שאין מקיימים אותן.

שבחם של המתים בא לידי ביטוי לא רק בזכרון מעלתם וזכויותיהם, אלא בהתקיימות מוחשית וחיה של הדברים שאותם חוללו ויצרו.

ה-ו. הצעה אחרת לשבח המתים: שבחו של דוד

הצעה זו מכילה שני סיפורים שלמים מורכבים, האחד לשבח, התגלות שבחו של דוד אחר מותו, והשני לגנות: סיפור יום מותו של דוד.

חלופה⁴⁰ זו שונה בערכה מן החלופה בפיסקה הקודמת לה (ד). בפיסקה ד', שם הדרשן רק מציע שבחו של משה, כהשלמה לפיסקה ג', שבה מנו את שבחם של האבות שכבר מתו. ואילו החלופה שמתחילה בפיסקה ה' ומתמשכת עד סוף הסוגיה, נראית כחלופה מקיפה יותר, והיא בעצם תשובה אחרת לסתירה שהוצבה בפתח הדרשה.

ה. הסבר ל"שבח המתים"

ה1. מחילת עוונם של דוד

דבר אחר: ושבח אני וגו'

כדבר יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב (תהלים פו) עשה עמי אות לטובה ויראו שנאי ויבושו? אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון! אמר לו: מחול לך. אמר לו: עשה עמי אות בחייו! אמר לו: בחייו איני מודיע, בחיי שלמה בנך אני מודיע.

חטא אוריה ובת שבע, היתה נקודת מפנה במלכותו של דוד המלך. בעקבות חטא זה הוא לקה בסדרת עונשים ואסונות, שהובילו לערעור מלכותו, ובעקבות זה, להתפוררות הממלכה אחרי ימי שלמה.⁴¹ בכלל זה: מות הילד, פרשת אמנון ותמר, מרד אבשלום, מרד שבע בן בכרי, והמגיפה שבעקבות המפקד.

מה שאומר הדרשן הוא, שאחרי חטא דוד ובת שבע לא היה עוד בחייו של דוד המלך שום סימן לכך שהקב"ה מחל לו על אותו עוון. אדרבה, המתבונן רואה, שכל חייו מאז היו רצף של מכות כואבות. תפילתו של דוד, שהקב"ה יודיע עוד בחייו שנמחל לו אותו עוון, לא התקבלה!

ה2. שערי המקדש נעולים בפני שלמה

כשבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, דבקו שערים זה בזה. אמר שלמה עשרים וארבעה רגונות ולא נענה. פתח ואמר: (תהלים כד) שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד, רהטו בתריה למיבלעיה, אמרו: (תהלים כד) מי הוא זה מלך הכבוד? אמר להו: ה' עזוז וגבור. חזר ואמר: שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד. מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה ולא נענה.

דרשה זו מבוססת על מזמור כ"ד בתהלים. רמז לכך במלים: "אמר שלמה עשרים וארבעה רגונות".⁴² מזמור כ"ד עוסק בשאלה "מי יעלה בהר ה'". ובחלקו השני, הוא קורא קריאה כפולה "שאו שערים ראשיכם", השערים אינם נענים, אלא משיבים בשאלה: "מי זה מלך הכבוד?" האם יתכן שהשערים חשדו בשלמה המלך, כשבא לפתוח את שערי המקדש, שהוא אינו ראוי לכך, שאין הוא ראוי להיות "עולה בהר ה'?"

⁴⁰ בספרות השאלות יש ששאלתא מוצעת בשתי נוסחאות חלופיות, כביכול הדרשן המשתמש בחיבור המאסף יכול לבחור באיזה נתיב יהלך בדרשתו. כאן, נראה ששתי החלופות שולבו יחדיו על ידי עורך הסוגיה או הדרשה כי הן משלימות זו את זו ואת מבנה הדרשה ומגמתה.

⁴¹ עיון במבנה ספר שמואל (ב' – העוסק במלכות דוד). יורה על נקלה שחטא דוד בבת שבע מהוה נקודת "פרשת מים" בספר. פרקי השיא של התבססות מלכותו של דוד הם שמו"ב ה: ההמלכה בחברון, העליה למצודת ציון והתבססות ביתו וממלכתו בעיר דוד, הכנעת הפלשתים. ו: העלאת הארון לעיר דוד. ז: נבואת נתן על הקמת המקדש בידי בנו של דוד והבטחת המשכיות ממלכתו. ח: הנצחונות במלחמות על הארצות השכנות, מינוי הנציבים ובעלי התפקידים. ט: החסד עם שרידי בית שאול. י: הנצחון על ארם. פרק י"א מתאר את המלחמה בבני עמון ובתוכו חטא בת שבע. ומכאן מתחילה ההתדרדרות: פרק י"ב: תוכחת נתן הנביא וההכרזה על העונש. י"ג – י"ט: פרשת אמנון ותמר ומרד אבשלום. י"ט – כ: ההכתרה המחודשת, הכוללת את המתח בין יהודה וישראל ומרד שבע בן בכרי, ומהווה גרעין ראשוני להתפרדות הממלכה בהמשך. כ"א: שנות הרעב ופרשת רצפה בת איה (שהיא היפוך של החסד שנעשה עם מפיבושת בימי הטובה, בפרק ט'). ופרשת המפקד והנגף בחתימת הספר.

⁴² אם מונים את מזמורי התהלים לפי סדר המנין המקובל כיום.

הדרשן ודאי רמז לכך. ובזה מצטרפת דרשה זו למגמה של דרשות נוספות, במקומות אחרים, המתארות את יום חנוכת המקדש כיום בעייתי מאד מבחינתו של שלמה המלך. הוא יום שבו גם נשא את בת פרעה, מאשימים אותו שישן עד שבאה אמו בת שבע להעיר אותו, ובמלים אחרות, הדרשנים חשפו כבר ביום שיא הצלחתו של שלמה, יום חנוכת המקדש, את זרעי הפורענות של "נשיו הטו את לבבו", וכשלוניתיו בסוף ימיו. אם כן, שלמה המלך עומד בשערי המקדש, מתחנן ומשורר, ואינו נענה. אין בכוחו לפתוח שערי הקודש כדי שיבוא "מלך הכבוד". "פתיחת שערים" היא ביטוי סמלי לכניסת הקב"ה למקדש, השראת שכינה. זו באה לידי ביטוי בספר מלכים (א', ח' י"א-י"ב) בהמלאות הבית בענו, ובספר דברי הימים ב' ב' ד' א-ג). והזבחים, "וכבוד ה' מלא את הבית". (דהי"ב, ז' א-ג).

3. שערי המקדש נפתחו עם הזכרת דוד

כיון שאמר: (דברי הימים ב' ו') ה' אלהים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך מיד נענה. תפילתו של שלמה בעת המעמד של חנוכת המקדש כוללת אזכור רחב של זכויותיו של דוד, והיותו הוא עצמו, שלמה, רק ממשיך דרכו של אביו ומימוש הבטחתו של הקב"ה לבנין המקדש והמשך המלוכה על ידי בנו. הפסוק שצוטט בדרשה הוא הפסוק האחרון שנאמר בתפילת שלמה כפי שהיא מובאת בספר דברי הימים, ומיד לאחריו מופיע תיאור ירידת האש מן השמים והופעת כבוד ה' בבית. מכך מסיק הדרשן, שדווקא הזכרת שמו של דוד היא שגרמה להופעת השכינה.

באותה שעה נהפכו פני כל שונאי דוד כשולי קדירה, וידעו כל העם וכל ישראל שמחל לו הקדוש ברוך הוא על אותו עון. כאמור, בכל חייו של דוד אחרי החטא לא היה סימן לכך שנמחל לו. אדרבה, נראה היה שהוא אינו חדל ללקות על חטאו זה. ניתן לשער, שגם הלשונות הרעות לא הרפו ממנו. הם צפו ועלו בצורה מפורשת בשעות חולשתו: שמעי בן גרא, שבע בן בכרי, אפילו מפיבשת בן טיפוחיו. בין הבנים היתה תחרות על הירושה: אמנון נרצח על ידי אבשלום, אבשלום מרד ונהרג, אדניה בן חגית התנשא למלוך וזכה לתומכים רבים, גם מסביבתו הקרובה של דוד המלך. שלמה הוא המועמד הפחות מועדף, גם מפני שהוא בנה של בת שבע, שכל הנישואים איתה בחטא יסודם. רק התערבותה התקיפה של בת שבע בחסותו של שלמה, איפשרו לשלמה להתגבר על אדניה ולעלות לכס המלוכה. גם אז, נדרש אביו לצוותו טרם מותו לטפל ביד חזקה באותם אנשים שלא סמך עליהם שיאפשרו לו למלוך וחשש שיערערו את שלטונו של הבן. והנה עתה, כשכל אותה חבורה של "שונאי דוד", שומעת ורואה את תפילת שלמה, את האזכור הגאה של זכויותיו של דוד אביו, ואת ההענות החד-משמעית של הקב"ה, בהשראת השכינה במקדש, "נהפכו פניהם כשולי קדירה".

4. שבחי יום חנוכת מקדש שלמה:

ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו?

יפה כפליים:

ראשית, יפה מפני שזכותו של דוד המת גברה על זכויותיו של שלמה החי, ובזכות הזכרת שמו של דוד, נפתחו השערים, וכבוד ה' הופיע במקדש שלמה. ואם כן, שבח אני את המתים – דוד המלך המת, מן החיים – שלמה המלך החי.

שנית, מפני שדוד עצמו, בימי חייו, לא זכה למה שזכה במותו. בעוד שבימי חייו היה רדוף וסובל בשל אותו עוון, ולא נודע כי כופר לו, אחרי מותו, זכה שמחילת העוון תתפרסם. שבח אני אם כן את המתים – דוד המלך במותו, מן החיים – דוד המלך בחייו!

ובסגנון מעשי: דוד המלך לא זכה ל"נחת" על כסא ממלכתו, אלא לזמן מועט, עד לפרשת חטא בת שבע. כל התקוות שלו התגשמו רק אחרי מותו: איחוד מלא של הממלכה והתבססות שלטון בית דוד. הכנעת כל העמים הסובבים בפניו. הקמת המקדש. כל ההישגים הללו, הוא הכין את התשתית שלהם ורק בנו שלמה זכה להגיע למימושם.

יש למדרש אמירה פרדוקסלית, רק לכאורה. היינו אומרים, יפה גורלו של שלמה החי מזה של דוד המת. אולם זו אינה הנגדה נכונה, כיון שבאופן שכזה המיקוד אינו על ההבדל בין החי לבין המת, אלא ההבדל בין חיי דוד לחיי שלמה. דוד סבל ושלמה זכה להצלחות. ההנגדה של הדרשה היא בין מעמדו של דוד בחיים לבין מעמדו של דוד אחר מותו. בחיים היה נרדף וסובל, ולאחר מותו, זכה להכרה, למחילה, לכבוד וכל הזכויות שזכה בהן שלמה, זקפן לזכותו.

אלמלא היה שלמה מייחס לדוד אביו את כל הישגיו, וביחוד את זכות השראת כבוד ה' במקדש אשר בנה, לא היה יסוד להערכה כלפי המתים. השבח למתים נובע מדבריו של שלמה "זכרה לחסדי דוד עבדך" – שפתחו את השערים לכבודו של דוד.

והיינו דכתיב (מלכים א' ח) ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו:

הרי מפורש שגם העם שחגג את חנוכת מקדש שלמה ידע למי צריך להודות ולמי נעשתה הטובה הזאת: לדוד עבדו – ולא לשלמה מלכם.

ובפירוט:

'וילכו לאהליהם': שמצאו נשותיהן בטרה. 'שמחים': שנהנו מזיו השכינה. 'וטובי לב': שנתעברו נשותיהן של כל אחד ואחד וילדה זכר. 'על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו' שמחלו לו על אותו עון, 'ולישאל עמו' דאחיל להו עון דיום הכפורים.

כל הפסוק נדרש לענין מחילת עוון. בנוסף לעוון של דוד, מצטרף כאן גם החשש של העם לעוון חילול יום הכפורים, שהרי לא התענו באותה שנה ביום הכפורים. המחילה באה במצורף, לדוד ולישראל: לדוד, נפתחו שערי המקדש, לישראל: מצאו נשותיהם טהורות, וכולן נתעברו וילדו בנים.

1. הסבר לגנות המתים

ודקאמר שלמה: כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת
כדבר יהודה אמר רב:

קעת נגש הדרשן להסביר את הצד השני של הסתירה: מדוע החי עדיף על המת.

1. קביעת יום מותו של דוד לשבת

דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב (תהלים לט) הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני, אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, "הודיעני ה' קצי"! אמר לו: גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של בשר ודם. ומדת ימי מה היא? גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם. "ואדעה מה חדל אני" אמר לו: בשבת תמות. אמות באחד בשבת! אמר לו: כבר הגיע מלכות שלמה בנך, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. אמות בערב שבת! אמר לו: (תהלים פד) כי טוב יום בחצרך מאלף. טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח.⁴³

המדרש קובע את יום מותו של דוד המלך לשבת. שלב זה של הסיפור רומז למתח שקיים בעת המעבר של המלכות מדוד לשלמה, ובין אישיותו של דוד לאישיותו של שלמה. מצד אחד, כיון שהגיעה זמנה של מלכות שלמה, אי אפשר לאחר אותה אף לא ביום אחד. אין לדחות את הטובה הגדולה הצפויה עם הפועתה של מלכות שלמה. מצד שני, אסור גם להקדים את מותו של דוד ולו ביום אחד, כי "טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה" מאלף עולות שיקריב שלמה על המזבח.

מובן שדרשה זו היא המשך רעיוני רצוף של הדרשה הקודמת, שאף היא מעמתת בין מעלתו של שלמה למעלתו של דוד, ונותנת את הבכורה לדוד. אבל כאן, הדרשן אמור להסביר את מעלתו של החי על המת, ולכן הדרשה ממשיכה במסלול אחר, המתאר את אופן מותו של דוד המלך.

2. מותו של דוד

כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולי יומא, ההוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך המות קמיה ולא יכיל ליה, דלא הוה פסק פומיה מגירסא. אמר: מאי אעביד ליה? הוה ליה בוסתנא אחורי ביתיה, אתא מלאך המות סליק ובחיש באילני, נפק למיחזי. הוה סליק בדרגא, איפחית דרגא מתותיה, אישתיק ונח נפשיה.

שני חידושים בענייני שבת שמענו כאן: ראשית, מלאך המוות אינו שובת בשבת. שנית, דוד המלך היה יושב כל שבתותיו ולומד תורה.⁴⁴

וחידוש אחד בענייני חיים ומוות: כשמגיעה שעתו של אדם למות, אי אפשר לו להתחכם למלאך המוות. בסופו של דבר, ימלא הלה את פקודתו.

⁴³ שבת ל ע"ב

⁴⁴ שבת ללא אכילה ושתייה, וללא שינה? שהרי כל הפסק מן הלימוד היה פותח פתח למלאך המוות. הרי שרוד ביטל מצות עונג שבת, מאז שנודע לו שימות בשבת. לא ברור בכמה שבתות מדובר, אפשר שהכוונה היא לכל השבתות מאז שהתפלל "הודיעני מידת קצי". ביטול עונג שבת מותר לצורך לימוד תורה, במיוחד כשהצורך הזה הוא צורך של חיים, ודומה להיתר של תענית חלום. כפי שיוסבר להלן בשעור על עונג שבת. אפשרות אחרת היא לפרש שהקב"ה הודיע לו קצו בכוא זמנו – כלומר, קודם לאותה שבת אחרונה בלבד.

האם הדרשן משבח את דוד המלך על עיסוקו הנמרץ בתורה בשבת? דומני שלא. הרושם הוא שהמאבק של דוד נגד מלאך המוות היה חסר סיכוי מעיקרו. המחשבה ש"לא פסיק פומיה מגירסיה" היא שבח לדוד המלך הלמדן, אינה נראית טבעית למדרש, למרות הנטייה הידועה של האגדה, במיוחד בבבלי, לשבח אישים על ידי תיאורם כעוסקים בלא הרף בתורה. הרושם הנוצר הוא שדוד המלך לא למד לשם לימוד, אלא לשם הגנה מפני מלאך המוות. לימוד שקדני שכזה גם אינו מומלץ בשבת, שהרי מצפים מן האדם לעסוק בעונג ובכבוד שבת, ולא רק בלימוד תורה.

הראיה הנוספת לכך היא מאופן מותו: ראוי היה המלך דוד למות על מטתו, ולא כדרך שמת: בפילה על המדרגה שבחצר. במיוחד לנוכח העובדה, שדבר זה גרם לו להיות מוטל בחמה כשהכלבים של בית אבא רעבים. מצב של בזיון גמור. נראה שהסיפור מבקש לצייר מוות מתוך מאבק ולא מוות מתוך השלמה. אמנם, צורת מוות זו אופיינית לדוד המלך, שכל חייו היו חיים של מתח ומאבקים. גם כיום משתמשים בביטוי: "הוא לא ימות על מטתו", כשרוצים לתאר אדם תוסס ודינמי, שמעורב בעימותים שונים וכדומה. כמה שונה תאור מותו של דוד מהתאור של התורה את מות יעקב: "ויכל יעקב לצות את בניו, ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו".

מדוע מצייר הדרשן את מותו של דוד בצורה בעייתית כל כך? מסתבר מתוך ההקשר, שהכוונה היא להחריף את התחושה של גנות המוות לעומת שבח החיים. חיים של עשייה ושל לימוד תורה ומולם חדלון של המוות.

31. שאלת שלמה: כיצד לטפל במת בשבת

שלח שלמה לבי מדרשא: אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים⁴⁵, מה אעשה? שלחו ליה: חתוך נבלה והנח לפני הכלבים, ואביך הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו. ולא יפה אמר שלמה "כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת"? השלמת הסיפור על מותו של דוד במה שאירע לאחר מותו מחריפה עוד יותר את תחושת העליבות של המוות. תיאור המצב: "אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים", מכיל בתוכו כפלי כפלים של עליבות: המת המוטל בחמה אינו "נח בשלום על משכבו" אלא הוא עתיד להסריח אם לא יסולק משם. הכלבים הרעבים אינם סתם רעבים – הכלב הוא אוכל נבלות ידוע מדאורייתא: "לכלב תשליכן אותו". ומהי הנבלה המונחת ומגרה את רעבונם של הכלבים, ברור.

תאור העליבות של המוות במשפט הקצר הזה ששלח שלמה לבית הדין, הוא תמציתי ומהודק עד כדי אכזריות ממש.

והוא זה שחותם את הדרשה. הוי אומר: כל דברי השבח שנאמרו לעיל על המתים, לא נאמרו על המוות. הם נאמרו על אנשים, שבחיהם פעלו ועשו ויצרו, והגיעו להישגים. אפילו אם חלק מן ההישגים הללו לא הוכרו בחייהם, ורק לאחר מותם נהנו מהם אחרים, ורק לאחר מותם הכירו בהם אחרים – כל אלו אינם יכולים לשנות את הסיימת החריפה והחד-משמעית של הדרשה כולה, כחריפותו של קהלת: "כלב חי הוא טוב מן האריה המת". ואם כן, סמי מכאן כל דמיונות על כדאיות המוות.

2. חתימת השאלתא: תשובת השאלה:

ולענין שאילה דשאלנא קדמיכון: נר קרויה נר, ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקדוש ברוך הוא.

אין ספק מהי מסקנת השאלתא, וכיצד היא חותרת להגיע למסקנה זו. הדרשה הזו באה להציג במלוא התוקף את ערך חיי האדם ולשלול כל אפשרות של התחסדות, שמבקשת להעדיף מוות "הירואי" על פני חיים באור ה'. כמובן, אין בכך התייחסות לאותם מקרים חריגים שבהם אדם נתבע למות על קידוש השם, אלא רק לנושא של שמירת שבת, שבה ישנה חובה ברורה לחלל שבת במקרה של סכנה או אפילו ספק פיקוח נפש.

ח. כל זמן שהנר דולק

מבנה השאלתא מורה, שענין כיבוי הנר אינו רק מעטפת חיצונית לדרשה, ואין הדרשה גלגול דברים בעלמא, אלא כולה עשויה מעשה אריג מדוקדק. והיא מבנה משוכלל החותר להציג ענין מסוים מכמה היבטים.

⁴⁵ לא ברור אם שני הפרטים מצורפים זה לזה. אפשר לומר שהוא חשש לאביו, מפני שהכלבים הרעבים היו עשויים לאכול, ולכן הורו לו להציע נבלה (אחרת, להבדיל) לכלבים.

ברובד הפשוט, הציר שסביבו נסבה הדרשה היא בירור הסתירה בין הפסוקים שמדברים בשבח המתים לבין אלו שמדברים בגנות המוות ובשבח החיים, והמסקנה העולה מן הדרשה כולה היא, שלמעשה, יש להעדיף את החיים. השבחים למתים הם שבחים שבדיעבד – על החיים המלאים שחיו, ולא על איזושהי מעלה שנובעת מעצם היותם מתים. מסקנה זו תומכת את ההלכה, המחייבת לכבות את הנר מפני החולה שישן, ולא לסכן את חייו.

ברובד שני, דליקת הנר משמשת בדרשה זו כביטוי מטפורי לחיים, שכך מסכם הדרשן את השאלתא בתשובתו: "נר קרויה נר, ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקדוש ברוך הוא". בחלק השני של הדרשה, מובאים בהנגדה סיפור חנוכת המקדש על ידי שלמה המלך וסיפור יום מותו של דוד המלך. הראשון מובא כפירוש לפסוק המשבח את המתים, והשני, כפירוש לפסוק המשבח את החיים. במסגרת השבח לחיים, מובא סיפור יום מותו של דוד בשבת, ומראה את הפער העצום בין דוד החי לדוד המת, שנוצר ברגע אחד – רגע מותו.

מלאך המוות עסק אם כן בשבת במעשה אסור ופסול: הוא עסק בכיבוי נרו של דוד המלך. דוד המלך נאבק נגד זה, ונלחם את מלחמת חייו. בתחילה התמודד דוד מול הגזירה האלקית בבקשתו לשנות את יום מותו. דוד לא רצה למות בשבת. אולי מפני שחזה שאירע בסופו של דבר: המת בשבת מוטל ואי אפשר להתעסק בו, ואין זה כבודו.

אולם דוד לא הצליח לשנות את מועד המוות הקצוב לו מלמעלה, ולכן ניסה להתמודד עם מלאך המוות עצמו בזירת החיים עצמם. ניסה – ונכשל. זהו הפרק העצוב של הסיפור, המספר את גנותו של המוות. כיבוי הנר של נשמת האדם בשבת.

הסיפור השני, זה שמציג את השבח למתים, מתרחש ביום חנוכת המקדש. יום חנוכת המקדש הוא היום שבו סיימו את כל עבודות ההקמה, ובאו לחגוג את השראת השכינה. גם הוא סיפור "שבת", כי היום שבו נסתיימה מלאכת המשכן מקביל ליום שבו נסתיימה כל מלאכת הבריאה, דהיינו: ליום השבת.

כה גדולה היתה השמחה והחגיגה בימים אלו, שהיה בכוחם לבטל את התענית של יום הכפורים באותה שנה. אפשר לומר שכח החיים והטוב גבר על יראת החטא, אימת הדין והמוות.

כיבוי הנר איננו מלאכה של בניה ותיקון אלא של סתירה וקלקול. לכן, אין מקומו במלאכות הבריאה ובמלאכות המשכן. לכן, יום הקמת המקדש מוצג כיום המנוגד ליום מותו של דוד המלך.⁴⁶

חגיגה מלאה חיות וחיוניות זו, מעוכבת על ידי השערים שלא נפתחו. וכל המהלך המסובך הזה לא נועד אלא כדי להודיע שהקב"ה מחל לדוד אותו עוון. כלומר, לא מפני שיש מעלה למת ולמוות, אלא שחיים של תשובה וייסורים הקנו לדוד המלך מעלות וזכויות שאף אחד מן החיים בדור של שלמה לא הגיע אליהם. כלומר, יש מצב שבו המוות איננו "כיבוי הנר", באמצע זמנו, אלא סיום דליקתו, כשכלה השמן מן הנר.

זהו סיום טבעי, שיכול להתרחש גם בשבת עצמה, ואין בו פסול. כך היא דרכו של עולם. ואדרבה, אם זוכה אדם להשלים שנותיו הקצובות לו, ולהגיע לאחרית ימיו מתוך תשובה גמורה, כפרה ומחילת עוון, הרי שזו מיתת צדיקים, שדווקא נחשב לשבח להם כשמתים בשבת.

במישור המטפורי הזה, מרמזת הדרשה על ההבדל בין שני סוגי המלאכות, מלאכות של בנין ויצירה, כדוגמת מלאכות של בנין המשכן, לבין מלאכות של סתירה וחורבן, כדוגמת מלאכת כיבוי. זריעת חורבן ומוות איננה בעצם מלאכה, היא אנטי-מלאכה. ולכן אין חייבים עליה בשבת, אלא אם כן יש בה איזה שהוא תיקון. כאשר לא סילוק האור הוא העיקר, אלא תועלת כלשהי שתהיה במקומו או אפילו במקום אחר. כגון: שמתקן את הפתילה. אז הכיבוי הוא מלאכה חיובית, יוצרת, ואין לעשותו בשבת.⁴⁷

⁴⁶ הניגוד החריק בין חנוכת המקדש לבין המוות, בין השראת שכינה לבין החטא הוא ניגוד רעיוני. בפועל, הוא מופיע באופן כמעט הכרחי: הר סיני וחטא העגל. חנוכת המשכן ביום השמיני ומיתת בני אהרן בו ביום. חנוכת משכן שלמה והנישואין לבת פרעה- בו ביום. וכל כיוצא בזה. עד היום: "בנחמת ציון תנוחמו" – לאבלים, ו"אעלה את ירושלים על ראש שמחתי" – לחתנים: החורבן והבנין מופיעים זה בצד זה במציאות.

⁴⁷ אפשר גם להציע שהמוות הוא "סותר על מנת לבנות", המת מת בעולם הזה, ונשמתו חוזרת ומופיעה בעולם האמת, או לעתיד לבוא – גם בעולם הזה. האם אלו נחשבים כ"סותר על מנת לבנות במקומו"?