

שעור ד: סמוך למנחה

שבת ט ע"ב – י' ע"א

המשנה השניה במסכת שבת עוסקת בתפילת המנחה של ימות החול. הזיקה שלה למסכת שבת מוסברת על פי הסמיכות שלה למשנה שאחריה, העוסקת בהלכות "סמוך לחשיכה" של ערב שבת. משנה זו פותחת את רצף המשניות והפרקים העוסקים בהכנסת שבת. במהלך השעור, נברר את ההלכות של "סמוך למנחה" ביום חול, ואת ההקשרים הרחבים יותר של המשנה הזאת: ההכנה לקראת התפילה וקיום מצוות, ההכנות לשבת ביום ששי, וערב שבת כהרחבה של הזמן המקודש.

עיקרי השעור

- א. **סמוך למנחה:** המשנה עוסקת באיסור אכילה סמוך למנחה. מן הדיון של הגמרא עולות מספר אפשרויות להסבר הדין ולהסבר הטעם: אפשר שזו מנחה גדולה ואפשר שזו מנחה קטנה, אפשר שזו סעודה גדולה ואפשר שזו סעודה קטנה. האיסור יכול להיות מוסבר בחשש שמא יחמיץ את תפילת המנחה, או בכך שמשעה שחל עליו חיוב התפילה אינו רשאי לעסוק בדבר אחר.
- ב. **מחלוקת הפוסקים:** הראשונים נחלקו בפסק ההלכה בסוגייתנו, ומחלוקתם נובעת מכללי הפרשנות והפסיקה. האם לפסוק כסתמא דגמרא או כדעה מפורשת של אמורא, אם לפסוק כסוגיה שלפנינו שהיא סוגיה רחבה או כפסק הקצר המובא במסכת ברכות, ומה היחס בין החלק הפרשני והשקלא וטריא שבסוגיה לבין החלק הפסקני, המימרות שבסוגיה. הכרעת הרמ"א כורכת בפסיקה גם שיקולים שאינם מן הסוגיה אלא קשורים לזמנו ומקומו.
- ג. **שמא יפשע:** האיסור להתחיל באכילה בזמן המנחה או סמוך לה, שמא יחמיץ את התפילה, מתפרט לאפשרויות שונות. האם החשש הוא שישתקע בענייניו ויחמיץ את הזמן, או שיקרה לו משהו במהלך העיסוק האחר וימנע ממנו להתפלל. לשאלת ההגדרה המדויקת של האיסור יש השלכות לגבי איסורים דומים בתפילות אחרות ובמצוות אחרות, שבהן התנאים שונים במידה זו או אחרת.
- ד. **הכנה לתפילה:** הדיון על איסור אכילה ועיסוקים אחרים סמוך לתפילה גולש לדיון על החובה להתכונן לתפילה: "הכון לקראת א-להיך ישראל". ובכך נוסף רובד נוסף של משמעות לאיסור, לא רק החשש של איחור הזמן או החובה להתפנות לתפילה בבוא זמנה, אלא גם הצורך להכנס למצב של מוכנות נפשית הולמת לקראת התפילה.
- ה. **קדושת הזמן והכנת האדם:** כשמקבילים את הדין ב"סמוך למנחה" לדיון על "סמוך לחשיכה" בערב שבת, יש היבטים דומים לשני הנושאים: גם הפן של החששות שמא ישכח ויעבור על הזמן או על איסור, וגם הפן של החובה לפנות את הזמן להכנה נאותה.
- ו. **מנחה קטנה או גדולה:** יש הבדל מהותי בין זמני המנחה. יש היבט של הזמן עצמו כזמן בעל חשיבות ומעלה, ויש היבט של פרק הזמן הזה כמקדים לדבר אחר. כפל המשמעות הזה מובלט ביותר בסוגית איסור האכילה בערבי פסחים. גם שם יש ספק אם מדובר במנחה גדולה או במנחה קטנה, ושם השאלה היא אם יש איסור על עצם הזמן של בין הערביים שהוא זמן הקרבת הפסח, או רק על הזמן הסמוך לערב, כדי שיאכל מצה ופסח לתיאבון.
- ז. **איסור מלאכה סמוך למנחה:** בדומה לאיסור האכילה, גם איסור עשית מלאכה בערב שבת ובערב פסח מוסבר בשני אופנים, מצד הערך העצמי של הזמן, ומצד הצורך לפנותו להכנות לשבת ולחג.
- ח. **מנחה בערב שבת:** תפילת מנחה בערב שבת יש בה צד לקולא, מכיון שהשבת הקרובה תזכיר לאדם שלא יעבור את זמן התפילה. וצד לחומרא, מכיון שההתעסקות בצרכי השבת עלולה להשכיח ממנו את זמן התפילה. בנוסף לכך, שעות המנחה של ערב שבת וחג טעונות כבר במשמעות של קדושה המתפשטת מן היום הקרב ובא.
- ט. **סעודה שלישית ומנחה:** מחלוקת הראשונים אם לסעוד סעודה שלישית אחרי המנחה או לפנייה היא היבט אחר של הספק מה טעם האיסור. מחלוקת הראשונים מתייחסת יותר לטיבו של האיסור ה"חששי", של החמצת זמן המנחה, אך אין בה עדיין ייחוס לקדושת זמן זה. האחרונים, בעקבות המקובלים, העניקו גם לזמן המנחה של שבת קדושה מיוחדת: "רעוא דרעוין" שמקבלת את כוחה מן השעות שקודמות ליום הראשון, הרצון שקדם לבריאת העולם.

א.סמוך למנחה

המשנה השניה של מסכת שבת איננה עוסקת כלל בהלכות שבת. אולם היא מהווה פתיחה לנושא שבו יעסקו בהרחבה בהמשך הפרק ובפרקים הבאים: סדרי ההכנות לשבת. נקודת המוצא לדין בהכנה והתפנות לקראת קיום מצוה, היא תפילת המנחה בימות החול וההפסקה של פעילויות שונות לקראת התפילה. מתוך הדין הכללי, יעברו לדין בסדרי ההכנות לשבת. גם שעורנו יפתח בדין במשנה ובגמרא העוסקות בפעילות המותרת והאסורה בזמן תפילת מנחה ובסוגית הגמרא שעליה, ומתוך כך נעבור לעסוק בשעות המנחה של ערב שבת ושבת עצמה. במגמה לברר את אופיו של פרק הזמן הזה והחייבים הנגזרים ממנו.

לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו אין מפסיקים. מפסיקים לקרות קריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה.¹

הנושא הכללי של התעסקות בפעילות אחרת בזמן תפילה, נפרט במשנתנו לשני נושאי משנה הנחלקים לשלש בבות. הרישא עוסקת במה שאסור להתחיל לעשות בזמן הסמוך למנחה, קודם שיתפלל. החלק השני של המשנה דן בשאלה אם יש חיוב להפסיק מן הפעילות בזמן התפילה. ענין ההפסקה מתפרט כך: מן המציעתא משמע שיש הבדל בין איסור התחלה לחובת הפסקה, וגם כשאסרו להתחיל לא חייבו להפסיק. מן הסיפא משמע שבענין חיוב ההפסקה יש הבדל בין קריאת שמע לבין תפילה.

לא ברור מן המשנה אם מדובר כשהתחילו בהיתר או גם אם התחילו בשעת האיסור. לא ברור מן המציעתא אם היא מתייחסת לכל התפילות ומנגידה אותן לקריאת שמע. אם כן, מכך שלא נאמר אחרת, מסתבר שכוונת הסיפא לכל שלש התפילות.²

סוגית הגמרא דנה באיזו מנחה מדובר:

הי סמוך למנחה? אילימא למנחה גדולה אמאי לא? האיכא שהות ביום טובא! אלא סמוך למנחה קטנה. אם התחילו אין מפסיקין - נימא תיהו תיובתא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה!

לא, לעולם סמוך למנחה גדולה, ובתספורת בן אלעשה. ולא למרחץ - לכולא מילתא דמרחץ. ולא לבורסקי - לבורסקי גדולה. ולא לאכול - בסעודה גדולה. ולא לדין - בתחילת דין.

רב אחא בר יעקב אמר: לעולם בתספורת דידן, לכתחילה אמאי לא ישב? גזירה שמא ישבר הזוג.

ולא למרחץ, להזיע בעלמא, לכתחלה אמאי לא?

גזירה שמא יתעלפה. ולא לבורסקי, לעיוני בעלמא. לכתחלה אמאי לא? דילמא חזי פסידא בזביניה ומטריד.

ולא לאכול, בסעודה קטנה. לכתחלה אמאי לא? דילמא אתי לאמשוכי. ולא לדין, בגמר הדין, לכתחלה אמאי לא? דילמא חזי טעמא וסתר דינא.³

הנחת המוצא של הסוגיה היא, שהסיבה לאסור את הפעולות הנזכרות במשנה קודם למנחה, היא החשש שיעבור הזמן ולא יתפלל. לפי ההנחה הזאת, לא מסתבר שאוסרים על האדם להכנס לתספורת, סעודה ושאר פעולות שגרתיות כיוצא באלה, שאינן אורכות זמן ממושך. מצהרי היום, זמן מנחה גדולה, ישאר אחריון די זמן לתפילת מנחה. על כן, מעמידים את המשנה במנחה קטנה.

פירוש זה הוא פשוט ונוח במשנה. אבל הגמרא דוחה אותו ומעמידה את המשנה במנחה גדולה. כל אימת, שהגמרא נדחקת להעמיד את המשנה שלא כפשוטה, עלינו להבין היטב מהו האילוץ שגרם לשנות מהבנת הפשוט. וכך נעשה גם כאן:

¹ שבת א משנה ב

² ברור שלתפילת שחרית יש מעמד מיוחד כיון שאין מגיעים אליה בדרך כלל מתוך התעסקות, והיא קודמת ליום הפעילות של האדם. גם חובת הסמיכה של ק"ש לתפילה יוצרת מצב, שאם מפסיקים לקריאת שמע ממילא גם מפסיקים לתפילה. אמנם, משנתנו איננה בהכרח מתייחסת לכל זה, כיון שעיצוב המבנה והסדר של התפילה עוד לא היה מגובש בזמן המשנה, ולכן יתכן מאד שמשנתנו אינה מניחה סמיכת גאולה לתפילה בשחרית, וממילא גם אין הכרח לומר שהיא אוסרת להתחיל בעשייה אחרת קודם לתפילת שחרית, אם כבר קרא את שמע.

³ שבת ט ע"ב

בפני הגמרא עמד מקור סותר למשנתנו, והוא מאמרו של רבי יהושע בן לוי, שמשגיג זמן המנחה אסור לאדם שיטעום כלום קודם תפילה.

קושיית הגמרא מבוססת על ההבנה, שרבי יהושע בן לוי אסור אסור אפילו טעימה כלשהי, וממילא גם להמשיך סעודה שהתחיל בה. בכך, עומדים דבריו בסתירה למשנתנו, הסוברת "אם התחילו אין מפסיקין". נמצא, שכדי לקיים את דברי רבי יהושע בן לוי, יש להעמיד את המשנה בזמן שונה מן הזמן שבו הוא עוסק. לפיכך, מסקנת הגמרא היא שרבי יהושע בן לוי דיבר בזמן מנחה קטנה, ואז אסור לעשות כל פעילות שהיא קודם שיתפלל, ואילו משנתנו דיברה בזמן מנחה גדולה, שבה אסור להתחיל בפעילות, אבל מותר להמשיך בה אם כבר התחיל.

אולם, כאמור, העמדת משנתנו במנחה גדולה איננה מובנת, מדוע באמת נאסר להתחיל בפעולות שגרתיות משעת מנחה גדולה, אם לפני האדם עדיין שעות רבות עד סוף זמן התפילה?

לכך מוצעים בגמרא שני תירושים. האחד, על ידי הבנה מחודשת של האיסור, והאחר, בדרך של אוקימתא. רבי אחא בר יעקב מפרש שהאיסור נובע מגזירה, שמא תתרחש תקלה כלשהי בעת ההתעסקות שהחלו בה, ויאחר את זמן המנחה. כגון, שבירת הזוג אצל הספר, התעלפות במרחץ או התארכות הסעודה הקטנה לזמן רב מן הצפוי.

הסתמא דגמרא מציע פירוש בדרך אוקימתא: משנתנו לא אוסרת כל פעילות שגרתית, אלא רק פעילויות ממושכות, שאכן יש מקום לחשש שיתמשכו עד הערב, כגון: תספורת בן אלעשה, סעודה גדולה וכיו"ב. שני התירושים נראים דחוקים. קשה לומר שאסרו על אדם לסעוד כביצה פת בצהריים שמא תתמשך ממנה סעודה חגיגית עד הערב, וקשה להעמיד את "לא ישב לפני הספר" במקרה הרחוק של תספורת בן אלעשה. ברור, שהדוחק נובע מן הצורך להתאים את דין המשנה לדין של רבי יהושע בן לוי. משמע, שבאופן פשוט אין הם עולים בקנה אחד.

המשנה, כפי שהבינה אותה הגמרא בפתיחת הסוגיה, עוסקת בחשש שהאדם ישתקע בענייניו וישכח זמן התפילה. ואילו רבי יהושע בן לוי, סובר שיש איסור לעסוק בענין אחר משהגיע זמן התפילה. הבדל זה ניכר גם מן הניסוח וגם מן ההלכה. המשנה אומרת "סמוך למנחה – לא ישב", ור' יהושע בן לוי: "משהגיע זמן המנחה – אסור לטעום".

נראה, שאיסור הטעימה מופיע "משהגיע זמן המנחה", כיון שעומדת בפני האדם החובה להתפלל, וחובה זו קודמת לכל עשייה אחרת. אין כאן ענין של חשש שמא ישכח, ישתהה וכדומה, אלא האיסור הוא איסור עצמי: אין להקדים שום פעילות של צרכי האדם, לחובה לקיים מצות ה'. איסור טעימה לפי שיטת רבי יהושע בן לוי, אינו נובע מחשש לאיחור זמן התפילה, הוא דומה יותר לאיסור הקיים קודם לתפילת שחרית, לאכול לפני התפילה. ודומה לאיסור הקיים עם כניסת הלילה, לאכול או להתחיל בפעולות אחרות קודם שיקיים מצוות שזמן חל בכניסת הלילה, כגון: קריאת שמע, תפילת ערבית, בדיקת חמץ והדלקת נר חנוכה.⁴ את דברי רבי יהושע בן לוי אפשר היה להעמיד גם בתפילת מנחה גדולה, שהרי הסברה שאין לעשות שום דבר אחר משהגיע זמן המצוה, נכונה גם למנחה גדולה ואינה תלויה כלל במשך הזמן הנותר לתפילה.

איסור הכניסה לסעודה ולשאר העיסוקים שבמשנתנו הוא איסור שונה, כאן האיסור מוטל כבר "סמוך למנחה", כלומר, עוד קודם לתחילת זמן החיוב לקיום המצוה. החשש הוא מפני השתקעות בעיסוקים האחרים ושכחת המצוה בבוא זמנה, אולם בעת הטלת האיסור עדיין אין המצוה עצמה חלה, שהרי לא הגיע זמנה.

הגמרא שביקשה לתאם בין המשנה לרבי יהושע בן לוי היא יצרה הבחנה בזמנים. דין המשנה, המבוסס על חשש החמצת התפילה, מתקיים כבר ממנחה גדולה, ואילו דינו של רבי יהושע בן לוי, המבוסס על איסור הקדמת כל פעילות אחרת לתפילה בזמנה, מתקיים ממנחה קטנה.

לפי הסבר הגמרא יש הבדל מהותי בתוקף החיוב של תפילת מנחה בין זמן מנחה גדולה לבין זמן מנחה קטנה. זמן מנחה גדולה אינו נחשב עדיין לזמן חיוב גמור של תפילה, ולכן גם משהגיע אין איסור לטעום משהו. בניגוד לשחרית וערבית, ששם הזריזים מקדימים להתפלל מיד עם הגיע זמן התפילה, במנחה יש ערך דווקא לאיחור התפילה עד כדי להתפלל "עם דמדומי חמה". ולכן אין דרישה להקדים ולהתפלל מיד בצהריים. אולם בזמן מנחה קטנה כבר חל חיוב גמור, ואין היתר לעסוק בשום פעילות אחרת קודם שמתפללים.⁵

⁴ לגבי כל אחת מן המצוות הללו יש דיון נפרד במקומה.

⁵ יש לדון בשאלה אם מי שאומר "יהי חלקי עם ... דמדומי חמה" מסכים עם סוגייתנו. לכל הפחות, נראה לומר שהוא חולק על דעתו של ר' יהושע בן לוי, שכן לפי שיטה זו, חיוב מנחה איננו שלם מייד עם הגעת זמנה, כי אין בה ענין של "זריזין מקדימין", אלא אדרבה, הזריזים במצוות וסומכים על עצמם שלא יאחרו, יעדיפו להתפלל מאוחר ככל האפשר, עם דמדומי חמה. רעיון מפתיע בכיוון זה נמצא אצל האדמו"ר מקאמרנא, שטוען טענה מהופכת ממש למשתמע מסוגייתנו. לפי דבריו, הזדרזות להתפלל מנחה מוקדם, יש

ב. מחלוקת הפוסקים

מחלוקת הפוסקים בסוגייתנו תעסיק אותנו לא כדי לברר את ההלכה, אלא כדי לברר את שיטתם בפרשנות הגמרא. לפנינו דוגמה ייחודית, שבה ניתן להראות כיצד מחלוקת בפסיקה מבוססת על הבדלים עקרוניים בפרשנות הגמרא, ולא על שיקולים חוץ-פרשניים. ליתר דיוק, המחלוקת כאן מבוססת על גישות שונות להבנת סדר עריכת הגמרא.

שיטת הרי"ף וסיעתו

האי סמוך למנחה אסיקנא דסמוך למנחה גדולה הוא ואפילו בתספורת דידן.⁶

הרי"ף פסק כר' אחא בר יעקב. וכמוהו פסקו גם הרמב"ם והשלחן-ערוך. לשון הרמב"ם:

אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית, וכן לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלמו קודם שיתפלל תפלת שחרית, ולא יצא בדרך קודם שיתפלל.

אבל טועם ועושה מלאכה קודם שיתפלל מוסף וקודם מנחה, אבל אינו סועד סמוך למנחה. כיון שהגיע זמן מנחה גדולה לא יכנס למרחץ אפילו להזיע עד שיתפלל שמא יתעלף ויבטל מן התפלה, ולא לאכול אפילו אכילת עראי שמא ימשך באכילה, ולא לדון אפילו בגמר דין שמא יסתר הדין וימשך ויבטל מן התפלה, וכן לא ישב לפני הספר לספור אפילו תספורת הדיוט עד שיתפלל שמא ישבר הזוג, ולא ליכנס לבורסקי סמוך למנחה עד שיתפלל שמא יראה הפסד במלאכתו ויתעסק בה ויתעכב מן התפלה, ואם התחיל באחת מאלו לא יפסיק אלא גומר ואח"כ מתפלל תפלת מנחה.⁷

הרמב"ם מתיר לטעום קודם שיתפלל מנחה, אך אוסר להכנס לסעודה, אפילו קטנה, החל ממנחה גדולה. ההיתר לטעום בזמן מנחה איננו מבחין בין מנחה גדולה למנחה קטנה. מה שמראה שהרמב"ם לא פסק כרבי יהושע בן לוי. דבר זה נובע מן הגמרא בברכות כ"ח ב', שם נאמר בפירוש בסיכום הסוגיה, שאין הלכה כר' יהושע בן לוי.

לכאורה, יש לתמוה, אם אין הלכה כרבי יהושע בן לוי, מדוע בכלל מחוייב הרמב"ם לפסוק כרב אחא בר יעקב, הלא דבריו של רבי אחא בר יעקב לא נועדו אלא ליישב את הסתירה שבין המשנה לבין מימרת רבי יהושע בן לוי! היה לו לרמב"ם לחזור לתחילת הסוגיה, ולפסוק שמשנתנו מדברת רק במנחה קטנה!

על כרחך צריך לומר, שהרמב"ם ניתק את דברי רב אחא בר יעקב מן הקושיה שקדמה להם. מכיון שיש לפניו מימרת אמורא המעמידה את משנתנו במנחה גדולה, שוב אין הרמב"ם מחוייב למשא ומתן שקדם למימרא זו, והוא מחוייב לפסוק כפירוש של רב אחא בר יעקב.

יתכן, שמשמע מכאן שהפירוש של רב אחא בר יעקב איננו נובע מן הסתירה שבין רבי יהושע בן לוי לבין המשנה, אלא שכך סבר בפני עצמו, שיש להעמיד משנתנו בזמן מנחה גדולה, שהרי אין במשנה חילוק בין שני סוגי המנחה.

האילוץ של רב אחא להעמיד את משנתנו בגזירה נובע מן הקושיה הבסיסית של הגמרא: מדוע יש למנוע כניסה לכל פעילות זמן כה רב לפני סוף זמן התפילה? ואם כן, אין הוא קשור כלל למימרת רבי יהושע בן לוי. נמצא, שהרמב"ם מפריד את המימרא מן השקלא וטריא שסובבת אותה, ומייחס משקל הלכתי רק למאמר האמוראי. פסיקה זו אופיינית לשיטתם של הגאונים, הרי"ף והרמב"ם, המייחסים יתר חשיבות למאמרי האמוראים, ופחות משקל הלכתי לסוגיית הסתמא דגמרא.

וכך מנסח הרא"ש את מבנה הגמרא לפי דעת הרי"ף:

דשינויא קמא שינויא דחיקא הוא דהא דקתני במתניתין לא ישב אדם לפני הספר בסתם דחיק ומוקי בתספורת בן אלעשה ולא לאכול סתם מוקי בסעודה גדולה.

ושינויא קמא לאו רב אשי הוא דקאמר ליה אלא כשנשאו ונתנו בדבר בני הישיבה ועמדו בקושיא והוצרכו לתרץ בדוחק שלא יצאו חלוקים מבהמ"ד עד שמצא רב אחא בר יעקב שינויא רוחיא.

הש"ע, כדרכו, פסק בעקבות הרי"ף והרמב"ם.⁸

בה משום זלוול בתפילה ורצון "להפטר" מן החיוב. לעומת זאת, אם הוא רוחה את תפילת מנחה לרגע האחרון, הוא מצוי כל הזמן בתחושה שחובת התפילה עדיין רובצת עליו, וזהו בעיניו יתרון, ולא חסרון.

⁶ רי"ף שבת ד ע"א

⁷ רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ו, ה"ד, וה"ה.

⁸ שלחן-ערוך אורח חיים רל"ב ב-ג

שיטת התוספות וסיעתם

התוספות פסקו כתירוץ של הסתמא דגמרא:

בתספורת של בן אלעשה כו' - נראה דהכי הלכתא, ושרי סעודה קטנה במנחה גדולה עד זמן תפלה. ודוקא סעודה גדולה כגון סעודת אירוסין ונשואין וסעודת מילה אסור. ודלא כרב אחא בר יעקב דאסר אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה דהלכה כלישנא קמא, דסתם לן הש"ס ורב אשי שהוא בתראה סידר את הש"ס והלכתא כותיה לגבי רב אחא בר יעקב... ומיהו סמוך למנחה קטנה אסור אפילו סעודה קטנה ואם התחילו מפסיקין ואע"ג דהש"ס אי לאו דר' יהושע בן לוי הוה מוקי לה בסעודה קטנה וסמוך למנחה קטנה ואם התחילו אין מפסיקין, ולא קי"ל כר' יהושע בן לוי כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות כח:). מ"מ כיון דמסיק סתם הש"ס הכי, משמע דבהא דאם התחילו מפסיקין קיימא לן כוותיה. ודוקא בהא דאמר דאסור לטעום אפילו פירות לא קיימא לן כוותיה.⁹

התוספות פוסקים כסתמא דגמרא, שהסעודה האסורה סמוך למנחה גדולה היא סעודה גדולה. ומפרשים דבריהם, שפוסקים כך מפני שיש עדיפות לסתמא דגמרא על מאמר רב אחא בר יעקב, כיון שהסתמא הוא שיקוף של הערכים המוסמיים של התלמוד, ורב אשי, העורך, שהוא בתראה, הלכה כמותו. הבעיה שעמדה בפני הרמב"ם עומדת גם בפני תוספות. הרי סוגייתנו הגיעה למסקנותיה בעקבות קושיה מר' יהושע בן לוי, ואילו דעת ר' יהושע בן לוי עצמו לא נפסקה להלכה. אלא שלפי התוספות הקושיה גדולה בהרבה. התוספות עומדים בפני סתירה בין שתי סתמות בגמרא: פסק ההלכה של סתם הגמרא בברכות¹⁰ הוא דלא כרבי יהושע בן לוי. מצד שני, סתם הגמרא בשבת מבוסס על קושיה המתאמת בין מימרת רבי יהושע בן לוי לבין משנתנו!

לפי שיטתם של התוספות, שהסתם מייצג את העריכה של רב אשי וחבריו חותמי התלמוד, לא יתכן שתהיה סתירה בין סתמות. על כן הם מיישבים את שתי הסוגיות כך ששתיהן תתקיימנה להלכה¹¹. אם כן, תוספות מקבלים שאין פוסקים כר' יהושע בן לוי, אולם זה רק לענין איסור טעימת כלשהו בזמן מנחה קטנה. מצד שני, הם פוסקים כסתמא דגמרא בשבת, שהמשנה אוסרת להתחיל סעודה גדולה ממנחה גדולה ואילך. והיות והסוגיה הזאת מבוססת על דברי רבי יהושע בן לוי, מסבירים התוספות שלענין זה שאסור להתחיל סעודה קטנה מזמן מנחה קטנה – דעת הסתמא דסוגייתנו מבוססת על אותו חלק מדברי רבי יהושע בן לוי שהתקבל להלכה: חובה להפסיק גם אם התחילו בסעודה בהיתר. בלשון הרא"ש מפורשים הדברים קצת אחרת, אך מתוך עמדה בסיסית דומה:

דהאי דמשני גמרא בלישנא קמא, אליבא דריב"ל משני, ולא קיימא לן כוותיה, משמע הא אליבא דידן אין אנו צריכין להעמיד המשנה במנחה גדולה. מ"מ כיון דאוקמי הכי ולא קמשני מידי אליבא דידן שמע מינה דהלכתא הכי.

כלומר, אף על פי שהסתמא כאן מבוסס אליבא דריב"ל, שאין הלכה כמותו, קיימא לן כוותיה בענין של סוגייתנו, מכיון שאנו פוסקים כסתם בכל מקום. ומה שנאמר בברכות שאין הלכה כמותו, היינו רק בענין איסור הטעימה.

הרמ"א, כדרכו, הביא את דעת התוספות כנגד דעת השלחן ערוך.

הגה: ויש חולים וסבירא להו דסעודה קטנה מותר [משעת מנחה גדולה], ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה (טור בשם ר"ת).

להלן נראה, שהרמ"א מנה עוד דעות, המקילות עוד יותר מרבנו תם.

שיטת הראבי"ה

לפי הרי"ף והתוספות, כיון שאין הלכה כר' יהושע בן לוי, אין איסור מיוחד של טעימה בהגיע זמן מנחה קטנה. הוי אומר, שכל האיסור איננו אלא מחשש המשכות אחרי הסעודה ושכחת התפילה, ואין מקום לאיסור אכילה מחייב.

האם תאסר התחלת אכילה סמוך למנחה קטנה? לדעת רב אחא בר יעקב, אם אסור סמוך למנחה גדולה, כל שכן שאסור סמוך למנחה קטנה, והרי"ף שפסק כמותו ודאי אסור. לדעת בעלי התוספות, שהלכה כסתמא דגמרא, היינו שאסור סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, יתכן שאין איסור כלל על סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה. ואכן, דעה זו מובאת בהגהות אשר"י:

ואפשר דסעודה קטנה דהיינו סעודת כל אדם מותר להתחיל ואפילו סמוך למנחה קטנה ובתספורת דידן וכן גמר דין.

⁹ תוספות שבת ט ע"ב

¹⁰ יתכן שה"והלכתא" בברכות איננו מן הגמרא אלא סבוראים, אבל תוספות לא נדרשים להבחנה שכזאת, ומבחינתם, כל עוד לא הוכרח אחרת, סתם הגמרא הוא השורה האחרונה המחייבת להלכה.

¹¹ תוספות שבת ט ע"ב

והובאו הדברים בפסיקת הרמ"א:

ו"א דסעודה קטנה אפי' סמוך למנחה קטנה שרי (טור בשם ר"י).

כל זה, לפי ההנחה שהנחנו, שסוגיית הגמרא בשבת היא אליבא דהלכתא. הנחה המוסכמת גם על הרי"ף וסיעתו וגם על רבנו תם וסיעת בעלי התוספות, אלא שנחלקו כמי הלכה בסוגיה. לעומתם, יש מן הראשונים שחלקו על הנחה זו מכל וכל. לדעתם, היות וברכות נפסק דלא כר' יהושע בן לוי, וסוגיית שבת כולה מבוססת על דברי ר' יהושע בן לוי, אם כן אין הלכה כמותה כלל, לא כר' אחא בר יעקב ולא כסתמא דגמרא, אלא חוזרים להנחת היסוד של הסוגיה, שהמשנה מדברת במנחה קטנה ובסעודה רגילה.

דעה זו מפורשת בראב"ה ובעוד ראשונים:

ולא נפקא לן מידי בהאי פירוקי שפירקו אליבא דר' יהושע בן לוי כיון דפסקו דלא כוותיה. ומכל מקום הוכחנו מכאן דסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה אסור לכתחילה. אבל קודם לכן בסעודה קטנה, ובסעודה גדולה לפי אומד שלא תמשך עד התפלה, שרי דהא איכא שהות. ורב אחא אליבא דר' יהושע ב"ל הוא דאסר, כי פירוקא קמא דווקא לר' יהושע... הילכך מתניתין על כרחיך בסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה כי ליתא דר' יהושע ב"ל. ואסור לכתחילה, ואם התחילו אין מפסיקין אפילו כשיגיע זמן תפילת מנחה בט' שעות ומחצה.

לפי דברי הראב"ה, אין שום איסור סמוך למנחה גדולה, אלא אך ורק סמוך לקטנה, ורק איסור התחלת סעודה, אך אם התחילו אין מפסיקין.

נמצא, שהראב"ה וסיעתו קיבלו את האפשרות של מחלוקת גמורה בין שתי סוגיות, וקיומה של סוגיה שלמה במסכת שבת שהיא לא אליבא דהלכתא. מסלול שאפילו הרי"ף לא נקט בו כאן, למרות שמבחינתו, מחלוקת סוגיות היא דבר אפשרי.

יתכן שהיתרון של סוגייתנו על פני הסוגיה בברכות בעיני הרי"ף הוא בכך שיש בה מאמר אמוראי מפורש. ובזה נותן הרי"ף עדיפות לדברי ר' אחא בר יעקב על פני הסתמא דברכות וזו שבשבת גם יחד, שהרי בעיניו למימרא יש עדיפות על סתמא. אך הראב"ה, שהתייחס לרצף של הגמרא כיחידה אחת, הבין שר' אחא בן יעקב אכן השיב לשאלה שהיא אליבא דריב"ל, וכיון שאין הלכה כריב"ל, אין הלכה גם כתירוצי הגמרא.

גם דברי הראב"ה וסיעתו הובאו ברמ"א בלשון יש אומרים:

ו"א דאפילו סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה שרי (בעל המאור והג"מ פ"ק דשבת)¹³.

פסיקת הרמ"א

הרמ"א כינס בפסיקתו את כל המסורות האשכנזיות החולקות על פסקי הרי"ף והרמב"ם בסוגייתנו, והכריע ביניהן משיקולים שאינם נוגעים לגוף הסוגיה:

"יש חולקים וסבירא להו דסעודה קטנה מותר, ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה (טור בשם ר"ת); ויש אומרים דאפילו סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה שרי (בעל המאור והג"מ פ"ק דשבת). ויש אומרים דסעודה קטנה אפילו סמוך למנחה קטנה שרי (טור בשם ר"י); ונהגו להקל כשתי הסברות: דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה.

באמת, שתי סברות אלו אינן עולות בקנה אחד. אם מתירים סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה, צריך לומר שפירשו את משנתנו במנחה גדולה, ויש לאסור לפחות סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, כדעת רבנו תם. ואם מתירים סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, היינו שפירשו את משנתנו במנחה קטנה, ואם כן יש לאסור לפחות סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה, כדעת הראב"ה. לכן, אין הרמ"א יכול להצדיק את המנהג מן הגמרא, והוא מציע טעם אחר:

ואפשר הטעם משום דעכשיו קורין לבית הכנסת, לא חיישין דלמא יפשע ולא יתפלל (אגודה פ"ק דשבת), (וע"ל סי' פ"ט).

עם זאת, הרמ"א אינו סומך ידו על המנהג הרווח להקל, ומחייב להחמיר כרבנו תם במנחה גדולה:

מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה.

וכמו כן הוא מוסיף אזהרה לזמן מנחה קטנה "כשהשעה עוברת".

ואפילו אם התחיל קודם לכן, כשמגיע מנחה קטנה והשעה עוברת, צריך לקום ולהתפלל (טור וב"י בשם הפוסקים).

¹² הגהות אשרי מסכת שבת פרק א סימן יח

¹³ הגהת רמ"א לשלחן ערוך, אורח חיים רלב ב

חשוב להבחין כאן בין המנהגים שהתפתחו בסוף תקופת הראשונים, על בסיס הרכבת פסקים קודמים ושינוי בתנאי המציאות – שקורין לבית הכנסת, לבין הגרעין הבסיסי של המחלוקת, בין הרי"ף, רבנו תם והראב"ה, שמייצגים שלש גישות עקרוניות להתמודדות עם שאלות העריכה של התלמוד, ובהן היה עיקר ענייננו בשלב זה של השעור.

ג. שמא יפשע

עד כאן ראינו שתי אפשרויות לטעם האיסור, האחת, שיש חשש שמא ישקע בעיסוקיו ויעבור זמן התפילה ולא יתפלל, והאחרת, שכיון שהגיע זמן התפילה רובץ עליו חיוב המצה ואינו מאפשר לו להתחיל בשום עיסוק אחר. ענין זה מתברר יותר בהמשך הסוגיה, המשווה בין תפילת מנחה לתפילת ערבית:

ומאימתי התחלת אכילה? רב אמר: משיטול ידיו. ורבי חנינא אמר: משיתיר חגורה. ולא פליגי. הא לן, והא להו. אמר אביי: הני חברין בבליאי, למאן דאמר תפלת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחינן ליה. ולמאן דאמר חובה מטרחינן ליה? והא תפלת מנחה, דלכולי עלמא חובה היא, ותנן אם התחילו אין מפסיקין. ואמר רבי חנינא: משיתיר חגורו!
התם לא שכיחא שכרות, הכא שכיחא שכרות.
אי נמי: במנחה כיון דקביעא לה זימנא מירתת ולא אתי למפשע, ערבית כיון דכולא ליליא זמן ערבית לא מירתת ואתי למפשע.¹⁴

אביי סובר, שאם תפילת ערבית חובה, אין להקל בה כמו במנחה. מדבריו משמע שמחייבים את מי שהתחיל בסעודה קודם ערבית, להפסיק ולהתפלל.

הגמרא מציעה שני הסברים להבדל בין דין מנחה לדין ערבית: במנחה לא שכיחא שכרות ולא חוששים שיבטל מן התפילה אחרי הסעודה. בערב חוששים שישתכר, ירדם ויחמיץ את התפילה. וכן, במנחה יש זמן מוגבל ולכן נזהרים מלאחר, ואילו בערבית אין חוששים כיון שכל הלילה זמנה.

ברור, שהגמרא כאן איננה מתייחסת כלל לרעיון, שפירשנו בו את דעת ר' יהושע בן לוי, שעצם קיומה של חובת תפילה אוסר לעסוק בכל דבר אחר. והיא דנה רק בחששות שמא ישכח ולא יתפלל. אי אפשר להוכיח מגוף דברי אביי, אם הוא סבר כאחת מן השיטות בפירוש משנתנו¹⁵. אפשר לומר, שאביי עצמו סבר שבזמן התפילה עצמה, אם התפילה היא חובה, אסור להתחיל ואולי גם חייבים להפסיק כל פעילות אחרת, מפני החיוב שרובץ על האדם, ובזה הוא דומה לרבי יהושע בן לוי¹⁶, רק אם תפילת ערבית רשות, מותר לו להמשיך בסעודה. את הסתירה מהלכת מנחה יכול אביי ליישב בכך שיאמר שבמנחה התירו כי החיוב הרובץ על האדם בתחילת זמנה אינו חיוב גמור, באשר יש עדיפות להתפלל בסוף היום.

שני התירוצים של הגמרא מסייגים את הדין של המשנה לתפילת מנחה בלבד. במשנה משמע, שמי שהתחיל בפעילות אחרת, אינו חייב להפסיק בהגיע זמן התפילה. ואילו הדין של אביי מחדש, שדבר זה נאמר דווקא בתפילת מנחה, אך לא בערבית. בערבית יש שני חששות: העדר זמן סיום מוגבל¹⁷ מעורר חשש שהאדם ידחה את תפילתו ויפשע ולא יתפלל¹⁸, והעובדה שסעודת ערבית מכילה שתיית יין מעוררת חשש של שכרות¹⁹.

שני התירוצים האלה חלוקים ביניהם בשאלת החשש "שמא יפשע". לפי ההבנה בסוגיה הקודמת, וכך כנראה גם לפי התירוץ השני המתמקד רק בבעיית השכרות, ככל שיש יותר זמן לביצוע המצה, כך קטן החשש שמא יפשע, ולכן אין מגבילים את האדם מלעסוק בדברים אחרים כבר מתחילת הזמן. לעומת זאת, לפי הפירוש

¹⁴ שבת ט ע"ב

¹⁵ אין שום הכרח לומר שאביי הכיר את הסוגיה הקודמת. הסוגיה הקודמת היא סוגיית סתמא דגמרא כפי שהוסבר לעיל, והאמורא היחיד שמוזכר בדין הוא ר' אחא בר יעקב, בן דורו של אביי. כאן הסוגיה נסבה סביב דברי אביי בלבד, ואינה מתייחסת לסוגיה הקודמת.

¹⁶ יש לדון מהו הזמן המדובר. זמן תחילה של ערבית תלוי במחלוקת התנאים ואמוראים. הזמנים האפשריים הם: פלג המנחה, שקיעה, וצאת הכוכבים. יתכן שיש להבחין גם בתפילת ערבית, כמו במנחה, בין זמן שאפשר להתפלל בו, לבין זמן שחייבים להתפלל בו חיוב גמור. ואם כן, אפשר להסביר שאביי מדבר לא רק קודם הזמן, אלא גם בזמן שאפשר ועדיין אין חיוב גמור, כגון לפני צאת הכוכבים.

¹⁷ האם העובדה שהזמן מוגבל היא סיבה להחמיר או להקל? בסוגיה הקודמת ראינו שבמנחה קטנה יש להחמיר יותר מאשר במנחה גדולה, וזו סברה המתקבלת על הדעת, אם לפני האדם עומדות שעות רבות, אין לחוש שמא ישקע בעיסוקיו וישכח את התפילה. אלא אם כן מדובר בהתעסקות הגוזלת זמן רב מאד – סעודה גדולה, למשל. בהקבלה לכך, סעודת ערבית ששכיחא בה שכרות.

¹⁸ כמבואר בברכות ד' ע"ב על פי הברייתא באדר"נ.

¹⁹ התירוץ של שכרות, מסביר רק את ענין הסעודה, אך לא את שאר הפרטים, כגון מרחץ ותספורת. יתכן, ששני התירוצים חלוקים בהלכה למועשה. לדעת התירוץ הראשון, כל התעסקות אסורה בזמן ערבית מפני שהבעיה של משך זמן בלתי מוגבל נוגעת לכל פעילות ולא דווקא לסעודה. ואילו לדעת התירוץ השני, רק סעודה היא בעייתית, אך לא כל השאר.

הראשון, דווקא ריבוי הזמן מדאיג יותר מאשר מיעוטו. כאשר יש מגבלת זמן ידועה, אדם אינו נוטה לדחות ולשכוח, ואילו כאשר אין מגבלה קרובה, אדם דוחה את המצוה ולבסוף שוכח. יתכן שניתן לחלק בין שני חששות שונים: החשש שמא ישתקע בעיסוקיו ויחמיץ את זמן המצוה. הוא זה שמובלט דווקא כאשר הזמן של המצוה קרוב ומוגבל. האדם יודע וזוכר שהוא צריך להתפלל, אבל לרגעים אחדים שכח כי היה עסוק במשהו, וכששם לב, כבר עבר הזמן. החשש שמא יפגע, הוא חשש אחר לגמרי. כאן החשש הוא שמא הדחיה לזמן מאוחר תגרום לכך שיסיר מתודעתו את המצוה לגמרי, ובסופו של דבר, גם אם לא יהיה עסוק במשהו אחר, כשיסיים את הסעודה או את המרחץ, לא יזכור כלל שעליו להתפלל עדיין. אלו באמת שני סוגי שכחות שונים ונבדלים זה מזה והגמרא מדייקת בעדינות בהבחנה ביניהם.

ד.הכנה לתפילה

לאחר הדיון במימרת אביי, מובאת בגמרא אתקפתא של רב ששת, תירוץ ודין אודותיו:

מתקיף לה רב ששת: טריחותא למיסר המייניה? ועוד: ליקו הכי וליצלי!

משום שנאמר (עמוס ד) הכון לקראת אלהיך ישראל.

רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי, אמר: הכון לקראת וגו'. רבא שדי גלימיה ופכר ידיה, ומצלי.

אמר: כעבדא קמיה מריה. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא, כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר: כעבדא קמי מריה. כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר: הכון לקראת אלהיך ישראל.²⁰

את מי מתקיף ר' ששת?

לפי סדר הגמרא, הוא מקשה על דברי אביי שאמר לחברין בבליא, שהם פטורים מלאסור חגורם. אולם, מבחינת סדר הזמנים לא מסתבר שרבי ששת יקשה על אביי, בן הדור שאחריו. על כן, צריך לומר שדבריו מתייחסים לדברי רב ור' חנינא שקדמו לדברי אביי:

ומאימתי התחלת אכילה? רב אמר: משיטול ידיו. ורבי חנינא אמר: משיתיר חגורה. ולא פליגי. הא לן, והא להו.

לא רק בגלל סדרי הזמנים עלינו לומר שאתקפתא רב ששת מתייחסת למאמר זה, אלא גם מפני שאין בדבריו שום התייחסות לנושא שבו עסק אביי, תפילת ערבית, והוא מתייחס רק לעובדה שרואים בהתרת החגורה פתיחת סעודה, והיתר להמשיך לסעוד אף על פי שכבר הגיע זמן התפילה.

שתי שאלות שאל רב ששת, ורק על אחת נענה. על השאלה "טריחותא למיסר המייניה?" אין תשובה בגמרא. ורק על השאלה "ליקו הכי וליצלי" ענו לו שאין ראוי להתפלל בלא חגורה, משום הכון לקראת אלקיך.

להלן נשוב לדון בשאלה הראשונה, שלא קיבלה תשובה בגמרא. תחילה נדון בשאלה השנייה.

הגמרא מונה דוגמאות של חכמים שנהגו באופנים שונים של לבוש ועמידה בתפילה. והיא מחלקת את המנהגים הללו לשני סוגי טעמים: משום "הכון לקראת אלקיך ישראל" ומשום "כעבדא קמיה מריה". והם שונים במהותם זה מזה. "הכון לקראת אלקיך ישראל" זו הופעה של כבוד למלך. "כעבדא קמיה מריה" הוא הופעה של הכנעה בפני המלך. רב כהנא נהג להבחין בין שתי ההופעות בהתאם למצב העולם, בעת שלום נהג "הכון", ובעת צער נהג "כעבדא".

הוספת המעשים הללו לתירוץ הבסיסי של הגמרא איננה רק הדגמה לרעיון. נראה לומר, בעקבות מימרות אלה, תשובת הגמרא לרב ששת עונה גם לשאלה הראשונה. מה שהגמרא ביררה בתשובתה איננו רק את החיוב לחגור חגורה לתפילה, אלא גם את המשמעות של המעשה הזה. המשמעות היא, שחגירת החגורה ושאר הפעולות הדומות לה שנעשו על ידי האמוראים בכניסתם לתפילה, שייכות להכנת הנפש לתפילה, והן מהוות חלק מכניסה למצב נפשי מסוים. מצב של כבוד המלך או מצב של הכנעה בפניו.

אם כן הדבר, אזי באמת "טריחותא למיסר המייניה", כי חגירת החגורה איננה פעולה חיצונית בלבד, שנעשית בהינף יד. היא שינוי גמור של המצב הנפשי של האדם, ממצב של יושב בסעודה למצב של עומד בכבוד או אף בהכנעה לפני מלכו של עולם. ודבר זה אכן טריחותא הוא, ואינו נעשה כלאחר יד.

מאחר שנפסק שאין מחייבים את האדם להפסיק לתפילה אם התחיל בהתעסקות אחרת, אזי כל התחלה, ולו מזערית, כבר מציבה אותו בעמדה נפשית שקשה לעבור ממנה למצב של עמידה לפני ה'. דווקא אילו היו מקילים כאן, ואומרים שלמיסר המייניה לאו טריחותא היא, היה בכך משום זלזול בהכנה לתפילה.

הפיסקה הזאת בסוגיה מלמדת שיש דרגה נוספת בסדרי ההכנה לקראת התפילה.

²⁰ שבת י ע"א

הדרגה הראשונה, העולה מן הסוגיה הראשונה ומדברי אב"י, היא החשש שמא ישכח, או יפשע, ויחמיץ את המצוה. הדרגה השנייה, העולה מדברי רבי יהושע בן לוי, היא החובה להקדים את קיום המצוה לכל התעסקות אחרת. הדרגה השלישית, העולה מן הדיון בדברי רב ששת היא, שיש צורך בהכנה נפשית לתפילה, ולכן, מצד אחד, כשמותר לעסוק בדבר אחר, אזי אין להפסיקו אפילו אם התחיל במועט, אלא ישלים עיסוקו ואז יתפלל, ומאידך גיסא, האיסור להתעסק בדבר אחר, כגון בזמן שתפילת ערבית חובה, יכול לנבוע מכך שיש דרישה להתפנות נפשית, למעמד התפילה, ולא רק מחשש איחור והחמצה²¹.

לאחר שהובנו היסודות העקרוניים של דין האיסור לעסוק בפעילויות שונות סמוך ובזמן התפילה, נעבור לבחון את הדברים בהקשרם להלכות שבת.

ה. קדושת הזמן והכנת האדם

רש"י ורמב"ן – האדם והזמן

בשעור הראשון עסקנו בשאלת מיקומה של המשנה הראשונה במסכת, כאשר הבעיה היסודית היתה בעיה של סדר: מקומה הטבעי של משנה זו היה צריך להיות בהמשך המסכת, בפרקים העוסקים בדיני הוצאה. גם במשנה השנייה יש שאלה של מיקום, אלא שכאן התמיהה היא בכלל, על המצאותה במסכת שבת, שהרי משנה זו עוסקת בתפילת מנחה, ומקומה הטבעי הוא במסכת ברכות.

רש"י דן בשאלה זו בפירוש משנתנו, וזו לשונו:

עד שיתפלל – שמא ישכח ולא יתפלל, והא אפילו בחול נמי, והא דתני הכא – משום דדמי להא דתני גבה: 'לא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה, שמא ישכח ויצא משתחשך'²².

לפי רש"י, הקשר בין משנתנו לבין מסכת שבת הוא בחשש "שמא ישכח". כאן אסרו להכנס לסעודה שמא ישכח ולא יתפלל, ובמשנה הבאה הנחו את החייט שלא יצא במחטו ערב שבת סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא. הרמב"ן אף הוא נדרש לשאלה זו, ולפי שיטת "בעלי הקונדריסין" שהביא, קישורה של משנתנו למשנה שבעקבותיה הוא מושג הזמן: "סמוך ל...".

ולכהי תנא הכא לא יצא אדם לפני הספר סמוך למנחה מפני שסמכו ענין לו ל'אל יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה'²³.

התבוננות שטחית בדברי רש"י והרמב"ן, עשויה להטעות, וליצור רושם שמדובר בקשר רופף, "על דרך הגלגול" בלשון של המאירי. דהיינו – קישור אסוציאטיבי, דרך דמיון חיצוני בלבד. שהרי ה"שמא ישכח" ולא יתפלל איננו דומה מהותית ל"שמא ישכח" ויצא במחטו. "שמא ישכח" ויאר את זמן התפילה מפני שהוא שקוע בעיסוקו האחרים, לעומת "שמא ישכח" שיש מחט תקועה בבגדו ויצא בה לרשות הרבים. מובן שהביטוי "סמוך למנחה" בצד הביטוי "סמוך לחשיכה" הוא קישור רופף עוד יותר.

אבל אין הדבר כן. נראה לומר, שמשנתנו שובצה כאן כפתיחה לנושא שיעסיק את המשניות והפרקים הבאים, והוא נושא ההתכוננות לקראת שבת. אין כאן דמיון חיצוני בלבד, אלא עיסוק מהותי במושג ההכנה לקראת קיום מצוה.

ההבדל בין רש"י לבין הרמב"ן הוא בשאלה על מה מושם הדגש, על מימד התודעה של האדם או על מימד הזמן. רש"י, משווה את ה"שמא ישכח" את התפילה, עם ה"שמא ישכח" את כניסת השבת. ואילו בעלי הקונדריסין משוים את ה"סמוך למנחה" שבכל יום עם ה"סמוך לחשיכה" של ערב שבת.

אלו שני היבטים נבדלים, למרות שיש ביניהם גם זיקה הדוקה. ההיבט האחד הוא ההיבט של הדרישה מן האדם להתכונן לקראת התפילה והשבת. כפי שהסברנו לעיל, דרישה זו מתקיימת בדרגות שונות, מזהירות מפני שכחה ועד התפנות נפשית להכנות ולהתכוננות בקיום המצוה. ההיבט השני, המובלט בדברי הרמב"ן, הוא ההיבט של מהות הזמן. הזמן של תפילת מנחה והזמן של ערב שבת עם חשיכה הם זמנים הנושאים עליהם את

²¹ יש לקשור הלכה זו להלכת "אין עומדים להתפלל אלא מתוך.. " שבמסכת ברכות בתחילת פרק חמישי. נראה שגם הדיון הנמשך בסוגייתנו בענין סדר היום של הדיינים ומוכנותם המתמדת לקבל נידונים, הנושא של סדרי יום האכילה, הנושא של תפילה ושאר דברים שבקדושה בבית המרחץ, וכן הפיסקה המסיימת את דברי הגמרא למשנתנו, בענין הפסקה לקריאת שמע ולתפילה, כולם קשורים לנושא המרכזי הזה ומפתחים אותו. המוכנות של האדם לקיום מצוות ולדברים שבקדושה בתוך רצף של פעילות אחרת. מתוך כך שהגמרא הרחיבה את הסוגיה ושיבצה בה גם את הדיונים הללו, שבחלקם שייכים באופן טבעי למסכת ברכות וחלקם לסנהדרין, אנו נוטים לומר שיש כאן כוונת מכוון בעריכה, המבקשת לפתח את הדיון סביב נושא ההתפנות לדבר מצוה והכנת הנפש והגוף לקראתה. נושא זה מתקשר עם הנושא הכללי שמשנתנו פותחת בו והפרקים הבאים יעסקו בו בהרחבה – ההכנות לקראת שבת.

²² פרק בפני עצמו בתוך הסוגיה הן המימרות של רבא בר מחסאי

²³ רש"י שבת ט ע"ב

²⁴ חידושי הרמב"ן שבת ב ע"א

הייחוד של המצוה הממשמשת ובאה, ולכן הם יוצרים חיובים על ההתנהגות של האדם כבר בשלב זה, הקודם לעצם הופעתה של המצוה.

להלן יבואר, שהמושג "סמוך ל..." אינו מכוון רק לקירבה בזמן, אלא שהקירבה בזמן מושכת משהו מן המהות של הזמן המיוחד, לזמן שקדמו. "סמוך למנחה" כבר נמצאים בעולמה של תפילת מנחה, ו"סמוך לחשיכה" כבר שורה רוחה של השבת²⁴.

הירושלמי

בסוגיית הירושלמי ניתן ביטוי ברור לשני ההיבטים שראינו בדברי הראשונים ואינם נזכרים בפירוש בבבלי. האחד הוא קיומו של קשר ישיר בין הלכת 'סמוך למנחה' לבין הלכת 'ערב שבת עם חשיכה', והוא הנוגע למימד הזמן שהודגש אצל הרמב"ן, והשני הוא פיתוח של מימד האדם, המדגיש שהלכת 'ערב שבת עם חשיכה' איננה רק אזהרה שמא ישכח אלא גם חובה להתפנות לעיסוק בהכנות לקראת שבת.

תחילה משווה הירושלמי בין לשון משנתנו ללשון הברייתא של רבי חייא. בברייתא של ר' חייא מוחלפת הלשון "סמוך למנחה" שבמשנתנו בלשון "סמוך לחשיכה"²⁵:

אן תנינן 'סמוך למנחה', תני רבי חייא: 'סמוך לחשיכה'.

מתניתין צריכה למיתניתיה דרבי חייא, מתניתיה דרבי חייא צריכה למתניתין.

אילו תנא רבי חייא ולא תנינן אן, הוינן אמרין לא אמר אלא 'חשיכה' הא מנחה לא, הוי צורכה למתניתין.

או אילו תנא רבי חייא ולא תנינן אן, הוינן אמרין כולהו דתנינן 'מנחה' – מנחה, וכלהו דתנינן 'חשיכה' – חשיכה. מן מה דתנינן 'מנחה' ותנתה רבי חייא רובה 'חשיכה', הדא אמרה אפילו 'חשיכה' דתנינן דבתרה, מנחה היא²⁶.

לפי ביאור הירושלמי, היחס בין הברייתא של ר' חייא למשנה, אינו יחס של סתירה אלא של השלמה. כל מקום שאמרו 'סמוך לחשיכה' הכוונה 'סמוך למנחה'. ולכן, ההלכה של 'לא יצא חייט בערב שבת עם חשיכה' מקבילה לגמרי להלכה של 'לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה'²⁷.

לפי הגישה הזאת, משנתנו ומשנת 'לא יצא החייט' משנה אחת הן, ומציגה שני היבטים של אותו הזמן. בימות החול, הזמן הזה הוא זמן תפילת המנחה, ובערב שבת, הוא נושא גם את המשמעות של זמן ההכנה לכניסת השבת.

רבי חנניה חולק על הסתמא דירושלמי, ולדעתו יש הבדל בין הברייתא לבין המשנה, דהיינו, הן אכן עוסקות בזמנים שונים:

רבי חנניה בן אחוי דרב הושעיה אמר: מתניתין בעמי הארץ, מן מה דתני רבי חייא בחבירין.

כלומר, יש הבדל בין 'סמוך למנחה' שהוא מוקדם יותר לבין 'סמוך לחשיכה' המאוחר ממנו. מה שאסור לעם הארץ מותר לחברים – אלו שידועים להזהר יכולים להמשיך עד מאוחר. לפי הפירוש הזה, ההלכות של הזמן ה"סמוך ל..." נובעות מחשש האיחור, ולכן יש הבדל בין עם הארץ לחבר, במידת הזהירות הנדרשת. אילו היה בזמן הזה איזו קדושה עצמית, לא היה נבדל החבר מעם הארץ בחובתו להתכונן בו לתפילה או לשבת²⁸.

בהמשך סוגיית הירושלמי, מובא סיפור, המורה על ההתייחסות לזמן ערב שבת כזמן מקודש, המוקדש לפעילות של הכנה לקראת השבת, בגוף וברוח:

כדא רבי הושע בן לוי הוה יליף שמע פרשתה מן בר בריה בכל ערובת שובא. חד זמן אינשי ועאל מיסחי בההן דימוסין דטיבריא, והוה מסתמך על כתפתיה דרבי חייא בר בא, אינהר דלא שמע פרשתיה מן בר בריה, וחזר ונפק ליה.

מה הוה? רבי דרוסי אמר כך הוה רבי לעזר בי רבי יוסי אומר: שליח מנוי²⁹ הוה.

אמר ליה רבי חייא בר אבא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין? אמר ליה, חייא בני קלה היא בעיניך שכל השומע

²⁴ "סמוך" בעברית משמעו גם קרוב אבל גם נשען: סמוך ל... מובנו קרוב ל... וסמוך על, מובנו נשען על. יתכן שהתפיסה של "סמוך ל..." גם היא מכילה מעבר לקרבה, אלא קירבה שיש בה גם השפעה. וכן הוא בהלכות שונות כגון "סמוך לעיר" הנדון כעיר בהלכות מגילה.

²⁵ וכן הוא בברייתא שבתוספתא, פרק א' הלכה ח'. עי' מש"כ בענין זה הר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה ור"א גולדברג בפירושו למשנת שבת.

²⁶ ירושלמי שבת פרק א' ה"ב

²⁷ לכאורה נראה שבירושלמי ברור שמדובר על מנחה קטנה. הדיון אם מדובר במנחה קטנה או גדולה מתקיים גם בסוגיית ערכי פסחים, על משנת "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". שם מופיעים במצורף "סמוך למנחה" ו"עד שתחשך" ויש מכאן מעט ראיה לקישור של הירושלמי בין "סמוך למנחה" ובין "סמוך לחשיכה".

²⁸ בירושלמי יש גם דעה שלישית, שיש מחלוקת בין המשנה לברייתא: רבנן דקיסרין אמרין מתניתין כרבי יהודה מן מה דתני רבי חייא כרבנן ...

²⁹ פשוט בגדים

פרשה מן בן בנו כאלו הוא שומעה מהר סיני? ומה טעמא? והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

ר' יהושע בן לוי היה רגיל לעשות שני דברים בערב שבת: ללמוד עם נכדו פרשת השבוע, ולרחוץ במרחץ. באותו ערב שבת שמדובר בו, שכח ללמוד עם הנכד, ונזכר בכך רק כשהיה בבית המרחץ, אחרי שפשט את בגדיו. על פי דין, רשאי היה לסיים את המרחץ, כי "אם התחילו אין מפסיקין", אבל הוא יצא והלך ללמוד עם בנו, מפני החשיבות של הלימוד עם הנכד, שהוא כמעמד הר סיני.

ברמה הראשונית, הסיפור מובא כאן כדי לדון בשאלת "אם התחילו אין מפסיקין", אבל ההשוואה למשנתנו אינה פשוטה. הרי המשנה דיברה על הפסקה לתפילת מנחה, שהיא חיוב מוגבל בזמן, ורבי יהושע בן לוי עסק בדבר שאינו חיוב מוגבל בזמן. יכול היה להשלים את הלימוד עם הנכד בזמן אחר.³⁰

נראה, שקישור הדברים בירושלמי מלמד על כך, שלימוד הפרשה עם הנכד בערב שבת הוא מעניין המיוחד של הזמן הזה. ולפני רבי יהושע בן לוי היו אם כן שתי חובות, ששתיהן קשורות לזמן ערב שבת ולהכנה לקראת שבת. ההכרעה של ר' יהושע בן לוי להקדים ולהעדיף את הלימוד עם הנכד³¹. מסתבר, שהסיפור הזה תומך בתפיסה, שזמן "סמוך למנחה" או "סמוך לחשיכה" של ערב שבת, הוא זמן המוקדש להכנות לשבת והדרישה היא להתפנות לקראת המצוה, ולא רק לזהירות מפני שכחת המצוה שזמנה מתקרב.³² אי אפשר להתעלם מכך שמדובר ברבי יהושע בן לוי, הוא רבי יהושע בן לוי שאוסר לטעום משהו בהגיע זמן המנחה, ולדעתו מפסיקין למנחה גם אם התחילו. רבי"ל יהושע לשיטתיה, שלא החשש "שמא ישכח" בלבד מניע את הפסקת העיסוק האחר, אלא החיוב הרובץ עליו, אינו מניח לו לעסוק בדבר שאינו המצוה המחויבת ברגע זה.

עניין נוסף שעולה בירושלמי הוא הבנת הפטור של "אם התחילו אין מפסיקין":

דלמא, רבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין בחדא מן כנישתא עילייתה. אתא ענתיה דצלותא קם ליה רבי שמואל בר רב יצחק מיצלייא. אמר ליה רבי מיישא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין, ותני חזקיה 'כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט?' אמר ליה והתני 'חתן פטור', 'חתן אם רוצה לקרות קורא!' [א"ל ולא דרבן גמליאל היא]³³ אמר ליה: יכיל אנא פתיר לה כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת.³⁴

ר' שמואל בר רב יצחק מלמד, ש"אם התחילו אין מפסיקין" הוא אמנם פטור, אך אין הוא מבטל את ערכה של המצוה. ואינו דומה ליושב בסוכה בשעת הגשמים. הכלל שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אינו מוחלט, ולפעמים ההחלטה להחמיר על עצמו גם במקום של פטור, איננה מעשה הדיוטות אלא מעשה של מצוה.³⁵ גם כאן, מסתבר לומר שאילו הבעיה היתה רק חשש שכחה, הרי ההחמרה איננה במקומה, שכן אז, היה רבי שמואל בר יצחק מנמק את החלטתו להפסיק בחשש שיעבור הזמן או שישכח. גם לא מסתבר שכשמדובר בשני אמוראים, שודאי יזכירו זה לזה את חובת התפילה, החשש אכן קיים. אמנם, אם אנו מבינים שמרגע הגעת זמן התפילה רובץ עליהם חיוב התפילה, אלא שאין הוא מחייב הפסקת עיסוק בפעילות אחרת, הרי שההחלטה להפסיק את הפעילות האחרת ולהתפלל, אין בה שום חסרון של הדיוטות, כי אם הידור במצות תפילה.

³⁰ אמנם אפשר להביא מכאן ראיה לחובה לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום עוד קודם לשבת. אבל בפשטות משמע מדברי רבי"ל, שלא היה מוטריד מן החובה של הזמן אלא מחשיבות וערך הלימוד עם הנכד.

³¹ לא ברור אם היתה שהות ביום לקיים את שני הדברים קודם כניסת שבת. דהיינו, אם רבי"ל חזר אחרי הלימוד למרחץ, או שמא העדיף לבטל לגמרי את המרחץ באותו ערב שבת, ולהקדיש את הזמן שנותר ללימוד הפרשה עם הנכד. אם אכן ויתר רבי"ל על המרחץ, הרי שההכרעה שלו משמעותית עוד יותר, שהרי המרחץ בערב שבת הוא אחת מחובות עונג שבת.

³² האם יתכן שהירושלמי בכלל פירש את המשנה כעוסקת בזמן ערב שבת, ולא בזמן תפילת מנחה בחול? לכאורה, לא יתכן, שהרי המשנה אוסרת "עד שיתפלל". אבל אפשר לפרש כמו "עד שישכח" בעני של ערבי פסחים, כלומר – עד שיתפלל מוכנו כניסת שבת, אבל הוא דוחק גדול.

³³ ההשלמה על פי המקבילה בירושלמי ברכות ב ט', ה ע"ד. וראו שם פירושו המפורט של לוי גינצבורג בפירושים והידושים בירושלמי.

³⁴ ראוי להסב תשומת הלב לכך שהירושלמי הכליל שכל הפטור ממצוה ועשה אותה נקרא הדיוט, ולא רק זה שרכו שפך לו קיתון במסכת סוכה.

³⁵ השאלה מתי המחמיר הוא הדיוט ומתי תבוא עליו ברכה היא שאלה מסובכת שנדונה בהרחבה בספרי הפסיקה והשו"ת, ואכ"מ. דברינו נוסמכים על ההבחנה שבין חומרה שהיא הידור במצוה ולכן קבלתה היא בעלת ערך, לבין חומרה שהיא סייג ולכן אין בה ערך מהותי. עיינו לדוגמה בדיון של הברכי-יוסף אורח חיים סימן לב ס"ק ב, ובתשובה המפורטת של בעל משנה-הלכות: שו"ת משנה הלכות חלק יב סימן שפה.

ו. מנחה קטנה או גדולה

זמן "סמוך למנחה" בערבי שבתות וחגים נדון בעוד שני מקומות מרכזיים בש"ס. שניהם במסכת פסחים. במקום אחד דנו בענין איסור האכילה, ובמקום שני דנו בענין איסור עשיית מלאכה. לא נרחיב בלימוד שני הנושאים הללו במקורם, אולם נעיר לכמה פרטים שיש בהם כדי להאיר אור נוסף לנושא הנדון בשעורנו זה.

במסכת פסחים, פרק עשירי, נאסרה לגמרי אכילה בערב החג:

ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי: ³⁶

בגמרא שם דנו בשתי שאלות; האחת, כמו בסוגייתנו, אם מדובר במנחה קטנה או גדולה, והשניה, מה היחס בין האיסור בערב פסח לאיסור בערב שבת ³⁷.

מן הדיון שם לגבי 'סמוך למנחה', אם זו מנחה קטנה או גדולה, מוכח שהשאלה היא שאלה קבועה הנוגעת לפירוש המונח 'מנחה', והמונח הכרוך בו: 'סמוך למנחה'. השאלה איננה מתמקדת רק בהלכה של תפילת מנחה, כפי שמשמע מסוגייתנו, שהרי בסוגיית איסור האכילה בערב פסח, חג ושבת, הבעיה איננה תפילת המנחה, וזמן התפילה משמש רק כסימן לשעות אחרי הצהריים.

סמוך למנחה. איבעיא להו: סמוך למנחה גדולה תנן, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן?

סמוך למנחה גדולה תנן - ומשום פסח, דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלימעבד פסחא,

או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה. ³⁸

מהצגת השאלה מוכח, שאם סוברים שהבעיה היא 'אתי למימשך' ולהמנע מקיום מצוה אחרת שבאותו הזמן, היה צריך לאסור אכילה מזמן תחילת קיום המצוה, דהיינו לאסור אכילה מחצות שהוא זמן אכילת הפסח. ואילו אם חוששים לאכילה גסה, היה צריך לאסור רק מן המנחה הקטנה.

לכאורה, אין להסיק מכאן דבר לסוגייתנו, מכיון שאין להשוות את שני הצדדים. במסכת פסחים, אם לחשש ביטול מצות הפסח, הרי שמצות הפסח מוגבלת בזמן יותר מאשר מנחה, ויש לסיימה בשעות מוקדמות יותר. כמו כן, יש בה חיוב ברור של 'זריזין מקדימין', ויש עדיפות לכת שנכנסת להקריב ראשונה. לכן, אין ספק שיש מקום לאסור ממנחה גדולה. לעומת זאת, אם החשש הוא לאכילת הערב, הרי שכאן ודאי שהחשש הוא לזמן מאוחר הרבה מזמן סיום תפילת מנחה, ולכן האיסור מתחיל רק בזמן מנחה קטנה.

כל זה, אם מעמידים להשוואה את שני הנושאים, קרבן פסח ותפילת מנחה. אבל, אם מניחים שהשאלה "מנחה גדולה או מנחה קטנה" היא שאלה שחוזרת על עצמה באופן עקבי, ואמור להיות מכנה משותף בספק הזה, אזי מקום לבחון מהו המכנה המשותף בין שתי הסוגיות.

מסתבר לומר כך:

כאשר מדברים על הזמן שאחרי הצהריים כזמן מקודש למצוה, אזי ה'סמוך למנחה' הוא סמוך למנחה גדולה, שהיא תחילת הזמן שלאחרי חצות היום ובה תחילת זמני מצוותיו. כך לגבי זמן הקרבת הפסח, כך לגבי זמן תפילת מנחה, וכך לגבי זמן ההכנות לשבת. אבל אם מדברים על "סמוך לחשיכה", המוקד איננו משך הזמן של אחרי הצהריים כולו, אלא נקודת הזמן של סוף היום ותחילת היום הבא, שלקראתה צריך להיות מוכן, אזי מדובר על זמן "מנחה קטנה".

בסוגיה בפסחים הדבר ברור: אם מדברים על מנחה קטנה, הסיבה לאיסור האכילה איננו הקרבת הפסח, אלא האכילה של הערב. אם מדברים על מנחה גדולה, הענין הוא שלא להתחיל בסעודה בזמן המיועד להקרבת פסח. אם נעתיק זאת לסוגייתנו, ההתמקדות היא ב"סמוך לחשיכה", היינו, על החייט להיות מוכן לשעת כניסת שבת, שלא ישכח את מחטו. ולזה די שידאג להמנע לצאת במחטו משעת מנחה קטנה, וכן לענין התפילה, אם המוקד איננו בזה שכעת שעת מנחה, אלא בכך שזמן מנחה עתיד לחלוף עם השקיעה, אזי די בכך שיזהר לא להתחיל בפעילות אחרת משעת מנחה קטנה, כפי שהבינה את הדברים הסתמא דגמרא בראש סוגייתנו.

³⁶ משנה פסחים פרק י משנה א

³⁷ תוספות (תוספות שבת ט ע"ב, ד"ה לא ישב), מעירים על היחס שבין איסור אכילה בע"ש לבין איסור אכילה סמוך למנחה: לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל - והוא דאמר בערבי פסחים (צט: ושם) ערבי שבתות וערבי ימים טובים לא יאכל עד שתחשך היינו אפילו התפלל לא יאכל כדמפרש התם כדי שיכנס לשבת כשהוא בתאוה אבל לא התפלל אפילו בשאר ימים נמי אסור כדאמר הכא..

³⁸ פסחים קז ע"א-ב

נמצא, שהחקירה היסודית בענין "סמוך למנחה" היא, אם ה"סמוך למנחה" נוגע למהות הזמן הנוכחי, זמן תפילת המנחה, ובמקביל - זמן ערב שבת וזמן הקרבת הפסח, או שהוא נוגע לזמן פרק הזמן הזה, היינו סוף זמן תפילת מנחה בכל יום, זמן כניסת שבת, וזמן אכילת הפסח בערב. חקירה זו מתקשרת לשאלה אם מדובר במנחה 'גדולה' או 'קטנה'. מנחה גדולה קשורה למשך הזמן כולו, מנחה קטנה קשורה להתקרבות לסימום של הזמן.

סמוך למנחה ומן המנחה

שאלה אחרת הנידונית בגמרא בפסחים היא בדבר היחס בין איסור אכילה בערב פסח לאיסור אכילה בערבי שבתות ושאר ימים טובים, כאן מנגדת הגמרא את המשנה בפסחים לתוספתא בברכות:

מאי איריא ערבי פסחים? אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי, דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך.³⁹

אמר רב הונא: לא צריכא אלא לרבי יוסי, דאמר: אוכל והולך עד שתחשך, הני מילי - בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב הפסח, משום חיובא דמצה - מודה.

רב פפא אמר: אפילו תימא רבי יהודה, התם בערבי שבתות וימים טובים - מן המנחה ולמעלה הוא דאסיר, סמוך למנחה - שרי. אבל בערב הפסח, אפילו סמוך למנחה - נמי אסור.

ובערב שבת סמוך למנחה שרי?

והתניא: לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך! ... אלא: מחוורתא כדרב הונא.⁴⁰

איסור האכילה בערב שבת, למי שסובר שהוא קיים בכלל, נוגע רק לשעת מנחה קטנה, שכן הוא מכונן לכך שהאדם יסעד סעודת שבת מתוך תאוה, ואין הוא נוגע לזמן של אחר הצהריים עצמו.

ואכן, כל הדיון כאן עוסק אך ורק בזמן מנחה קטנה, שהרי באחת מנוסחאות הברייתא מדובר בפירוש על תשע שעות, ואינו נוגע כלל בענין זמן הקרבת הפסח.⁴¹

הדעה התמוהה בסוגיה היא דעת רב פפא המבחין בין "סמוך למנחה" שהוא שעה תשיעית, לבין "מן המנחה ולמעלה" שהיא תשע ומחצה. אמנם דעתו של רב פפא נדחתה על פי בדיקת נוסחי הברייתא, אבל זה אינו פותר מלהבין מה הוא אמינא בדבריו. מה המשמעות של הבחנה כזאת בכלל?⁴²

יתכן, שבדבריו של רב פפא מצויה הבחנה בין איסור "סמוך ל..." לבין איסור "מן המנחה ולמעלה". "סמוך ל..." מתייחס לערב פסח, שם יש בערב חובת אכילת מצה, ואילו איסור "מן המנחה ולמעלה" מתייחס לערב שבת, שם צריך רק שיגיע לסעודת השבת כשהוא תאוה. מכיון שקשה לשער שרב פפא סבר שההפרש של מחצית השעה הוא משמעותי מבחינת הרעב והשובע, צריך לשער שרב פפא הבחין בין האיסור לאכול מזמן המנחה, שהוא מתמקד בכך שזמן המנחה הוא מכין לערב, לבין החובה להפסיק לאכול עוד קודם לכן, המבטא את העובדה שיש להתכונן לזמן המנחה עצמו.

לפי זה, צריך לומר שרב פפא רצה להעתיק את ההבחנה היסודית שבין "מנחה גדולה" לבין "מנחה קטנה", שאותה תיארו לעיל, אל מסגרת הזמן של "מנחה קטנה". כאשר במקום "מנחה גדולה" הוא מציע את הזמן החל מ"סמוך למנחה", במובן של יצירת מרווח זמן של התפנות והתקדשות בערב החג, ואילו ל"מנחה קטנה" הוא מתייחס רק במובן של זהירות לקראת שעת סיום היום ותחילת השבת הקריבה, ולא לערך העצמי של הזמן הזה.

ז.איסור מלאכה סמוך למנחה

בפרק רביעי במסכת פסחים דנו באיסור עשיית מלאכה בערב פסח ובערב שבת. המשנה אוסרת עשיית מלאכה מחצות היום בכל מקום בערב פסח:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין.⁴³

³⁹ זו תוספתא בברכות פרק ה'.

⁴⁰ פסחים צט ע"ב

⁴¹ יכולים היו לפרש שהמשנה של ערבי שבתות וימים טובים עוסקת במנחה קטנה, ומשנת ערבי פסחים עוסקת במנחה גדולה. אבל זה היה מנוגד למסקנת הגמרא בדף ק"ו, שנדונה לעיל, והיא שהאיסור של ערב פסח גם הוא שייך לאכילת המצה בערב ולא לזמן הקרבת הפסח. כך גם נראה מפשט המשנה, שכורכת את איסור האכילה ב"עד שתחשך" ולא ב"עד שיקריב פסחו", וגם מהקשרה של המשנה, בפרק העשירי העוסק בסדר ליל הפסח, ולא בפרקים הקודמים העוסקים בסדר הקרבת הפסח.

⁴² כמובן, יש מי שיאמר שר' פפא רצה להציע תרוץ כלדהו על מנת להבין את הסתירה בין המקורות התנאים ולא להצטרך להעמיד את משנתנו רק אליבא דר' יוסי. אבל דרכנו, בהשפעת טענתו של ר' יצחק קנפנטון, לפרש שגם להוה אמינא צריך לראות הגיון סביר, ד"אטו בשופטני עסקינן". אמנם, יסוד דבריו של רב פפא הוא גם בדיוק הלשוני, אולם צריך גם טעם וסברה לדיוק שכזה.

הגמרא דנה מה הדין בערבי שבתות וימים טובים:

מאי איריא ערבי פסחים? אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי!
דתינא: העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים, מן המנחה ולמעלה - אינו רואה סימן ברכה לעולם.
התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור, סמוך למנחה - לא. הכא - מחצות.
אי נמי: התם - סימן ברכה הוא דלא חזי, אבל שמותי - לא משמתינן ליה. - הכא שמותי נמי משמתינן ליה.
גופא: העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים, ובכל מקום שיש שם נידונד עבירה, לאתויי תענית ציבור - אינו רואה סימן ברכה לעולם.
תנו רבנן: יש זריז ונשכר, ויש זריז ונפסד, יש שפל ונשכר ויש שפל ונפסד.
זריז ונשכר דעביד כולי שבתא, ולא עביד במעלי שבתא.
זריז ונפסד - דעביד כולי שבתא, ועביד במעלי שבתא.
שפל ונשכר - דלא עביד כולי שבתא, ולא עביד במעלי שבתא.
שפל ונפסד - דלא עביד כולי שבתא, ועביד במעלי שבתא.

אמר רבא: הני נשי דמחזא, אף על גב דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא - משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא קא עבדן, אפילו הכי - שפל ונשכר קרינן להו.⁴⁴

לפי הגמרא, יש שתי אפשרויות להסביר איסור מלאכה בערבי שבתות לעומת זה של ערב פסח. אפשרות אחת, שבערב שבת האיסור הוא רק מן המנחה ולא מחצות. הראשונים נחלקו אם מדובר כאן במנחה קטנה או גדולה. בפשטות משמע מן הגמרא כדעת רש"י, שמדובר במנחה קטנה. ודבר זה הולם את החילוק שבין שני סוגי האיסור שהוזכר לעיל. מנחה גדולה – אסורה מפני קדושת הזמן הזה, שהוא זמן הקרבת הפסח. מנחה קטנה, אסורה מפני קדושת הזמן שיבוא, השבת, והצורך להתכונן לקראתה.⁴⁵ אפשרות שניה היא, שבערב שבת האיסור הוא פחות חמור ולכן לא משמתינן ליה. אבל הוא קיים מחצות, כמו בערב פסח.

העובדה שהגמרא מסמיכה לתרוץ זה "גופא", ובו מפורטים הזמנים שמי שעושה בהם מלאכה אינו רואה סימן ברכה, וכוללת ברשימה זו גם את מוצאי שבתות וימים טובים, וכן תעניות ציבור, מורה בודאות שכאן מדובר על קדושה הקיימת בזמן, ולא על חששות שמא "ישכח" והתפנות לקראת החג המתקרב. לפי פירוש זה בודאי איסור המלאכה בערב שבת הוא ביטוי לקדושה שקיימת בזמן הזה. גם לשיטה הרואה קדושה עצמית בערב שבת, ואוסרת מן המנחה ולמעלה, יש הבדל בין פסח לערב שבת. בפסח, יום י"ד, זמן הקרבת הקרבן, הוא חג גמור בפני עצמו, שיש בו קרבן, והלל על הקרבן, ואיסור חמץ לכל הפחות מחצות היום. לא כן בערב שבת. אי אפשר להחשיבו כ"מועד" בפני עצמו.⁴⁶ כל קיומה של קדושה בערב שבת אחר חצות הוא מכח היותה "סמוך לשבת", סמוך במובן של נשען. היא יונקת את כוחה מן השבת שלאחריה. ולכן, גם אם מייחסים לה קדושה עצמית, אין זו אלא התפשטות מסוימת של קדושת השבת, ולפיכך אין לה מעמד תקיף כמו זו של ערב פסח.⁴⁷

ח.מנחה בערב שבת

עד כאן, דנו במנחה של יום חול ובהפסקת הפעילות בערב שבת כבשני עניינים נפרדים הנדונים במשניות שונות, הגם שיש קשר ביניהם. עתה ניגש לברר, מה דינה של מנחה בערב שבת. התוספות בסוגייתנו מעירים בדבר היחס שבין איסור אכילה בערב שבת לבין איסור אכילה סמוך למנחה, ומדבריהם אפשר להסיק לגבי כל יתר הפרטים:

לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל - והא דאמר בערבי פסחים "ערבי שבתות וערבי ימים טובים לא יאכל עד

⁴³ פסחים נ ע"א

⁴⁴ פסחים נ ע"ב

⁴⁵ עי' טור סי' רנ"א, שפסק שמדובר במנחה גדולה, ובבית יוסף הביא המחלוקת, והסביר בגמרא כדעת רש"י, שמדובר במנחה קטנה. ועי' במג"א סק"ד שסובר כדעה שמדובר במנחה קטנה.

⁴⁶ יש מקום לדון בשאלה אם ניתן ללמוד מ"והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו", שחובת ההכנה לשבת היא מדאורייתא ממש. אבל גם כך, אין זה כדין קרבן פסח שעניינו ב"ד שהוא יום טוב בפני עצמו, אלא שיום ששי הוקדש כיום הכנה לשבת.

⁴⁷ הלכות ומנהגים רבים שיש להבינם כמתייחסים לקדושתו העצמית של הזמן, נקבעו כולם מזמן מנחה גדולה כגון: אי אמירת תחנון. אי הנחת תפילין. אמירת שיר המעלות בברכת המזון. (שו"ע או"ח רס"ז א' ונו"כ שם) אי אמירת צידוק הדין והספד. (יו"ד ת"א ו'). וכיו"ב.

שתחשך" היינו אפילו התפלל לא יאכל כדמפרש התם כדי שיכנס לשבת כשהוא בתאווה אבל לא התפלל אפילו בשאר ימים נמי אסור כדאמר הכא.⁴⁸

משמע מדבריהם של בעלי התוספות, שדין מנחה בערב שבת כדין מנחה בחול, היא אוסרת סעודה. לפי שיטת התוספות, סעודה גדולה ממנחה גדולה ולמעלה, וסעודה קטנה, ממנחה קטנה ומעלה.

אולם לגבי מנחה בערב שבת יש צד חזק להקל, יותר מאשר בשאר ימים, על סמך פסיקת הרמ"א. הרמ"א נימק את הנהג שהתפשט להקל בימי חול, בין במנחה קטנה ובין במנחה גדולה כך:

ויש חולקים וסבירא להו דסעודה קטנה מותר, ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה (טור בשם ר"ת); ויש אומרים דאפילו סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה שרי. (בעל המאור והג"מ פ"ק דשבת); ויש אומרים דסעודה קטנה אפי' סמוך למנחה קטנה שרי (טור בשם ר"י);

לעיל ביארנו כיצד צומחות השיטות הללו מדרכי הפסיקה והפרשנות של הסוגיה בבית המדרש האשכנזי.

ונהגו להקל כשתי הסברות,

דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה;

זו קולא שאין לה יסוד בגמרא, שהרי חייבים לפסוק על פי המשנה, שיש מנחה שאוסרת סעודה. ולחדש שמשנתנו מדברת בסעודה גדולה סמוך למנחה קטנה, זה לא מסתבר כלל, וגם לא נאמר על ידי הפוסקים. לכן נצרך הרמ"א להצדיק את המנהג בדרך אחרת, שלא על פי הגמרא:

ואפשר הטעם משום דעכשיו קורין לבית הכנסת, לא חיישין דלמא יפשע ולא יתפלל (אגודה פ"ק דשבת), (וע"ל סי' פ"ט); מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה,

ואפילו אם התחיל קודם לכן, כשמגיע מנחה קטנה והשעה עוברת, צריך לקום ולהתפלל (טור וב"י בשם הפוסקים).

הרמ"א אמנם מסביר מדוע נהגו להקל, אך הוא סבור שלכתחילה יש להחמיר בסעודה גדולה אפילו סמוך למנחה גדולה.

והנה, ההסבר שלו להקל הוא בעל משקל מיוחד בערב שבת, שהרי מנהג ישראל הוא שבערב שבת ממהרים לבית הכנסת עם כניסת השבת ולא ישכחו את תפילת המנחה. עצם כניסתה של השבת, הדלקת הנרות וכל הכרוך בכך, מחייבים לזכור את זמן סיום המנחה וחובת התפילה הכרוכה בה, ולכן, לכאורה, היה מקום להקל בסעודה גדולה מזמן מנחה גדולה.

אבל, מצד שני, יש לערב שבת בעייתיות מיוחדת משל עצמו, דווקא מפני שהשעות הסמוכות לרדת החשיכה עמוסות בפעילות של הכנה לקראת שבת, מצויה מאד התופעה שלא מספיקים לסיים את ההכנות בזמן ומאחרים את זמן תפילת המנחה. (על כך המליצו, כידוע, את לשון הפיוט: "וממהרים לבא").

נוצר אם כן איזון בין שני הצדדים: מצד אחד, קולא בערב שבת מצד הרגילות והקביעות להגיע לבית הכנסת למנחה וקבלת שבת, מצד שני, חומרה בערב שבת בשל השכיחות של האיחור בעקבות ההכנות.

מכאן יש לחזור לשאלה שדנו בה קודם לכן, על פי הגמרא המשווה בין מנחה לערבית.

לפי הפירוש שמנחה קלה מערבית מפני שיש לה זמן קצוב, יש לומר שבערב שבת קיצבת הזמן עוד תקיפה יותר מאשר ביום חול, ולכן אפשר להקל בה. אבל לפי הפירוש שהענין בערבית הוא ששכיחא שכרות, אבל אין מייחסים חשיבות מיוחדת לכך שהזמן קצוב בקולא של מנחה, יש לומר שהחשש העיקרי אינו שלא יתן את דעתו על התפילה, אלא שיחמיץ את זמנה. וזה קיים גם בערב שבת, לא פחות מבשאר ימים.

כל הדיון הזה לגבי ערב שבת, מתמקד ב"סעודה קטנה" וכל הפעולות ה"קטנות", סמוך למנחה קטנה. שכן לגבי "סעודה גדולה", ושאר "פעולות גדולות", בלאו הכי יש איסור לעסוק בהן בערב שבת, הן מצד איסור האכילה והן מצד איסור המלאכה.

ט. סעודה שלישית ומנחה

מקום נוסף שבו מתקשר איסור הסעודה סמוך למנחה עם השבת, הוא בקצה השני של השבת, בשעת המנחה, כשחייב סעודה שלישית וחייב תפילת מנחה של שבת נפגשים. בענין זה נחלקו כבר הקדמונים, רבנו תם ורבנו משולם, וכך הובאו דבריהם בלשון הראבי"ה:

...ראיתי שרבינו תם מ"כ ורבינו משולם זצ"ל נחלקו, שרבינו משולם הנהיג לאכול בשבת בין תפילת מנחה לתפילת מעריב, שהיה אומר דהלכתא כרב אחא בר יעקב דאפילו סעודה קטנה אסור לאכול במנחה גדולה. ור"ת אמר דמפיק מגן הוא זה ואמרינן דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ודווקא סעודה גדולה במנחה גדולה אסור כתירוץ קמא, ואוסר לאכול בין מנחה

⁴⁸ תוספות שבת ט ע"ב, ד"ה לא ישב

לתפילת ערבית, ולא ישרו דבריו בעיני כמו שהוכחתי לעיל...⁴⁹

רבנו תם סובר שיש לאכול סעודה שלישית לפני מנחה, גם מפני שהוא מיקל בענין סעודה לפני מנחה, דלא כר' אחא בר יעקב, וגם מפני שהוא מחמיר באיסור אכילה בין מנחה לערבית. רבנו משולם מחמיר באיסור אכילה קודם למנחה, כדעת הרי"ף ושאר הפוסקים כר' אחא בר יעקב, ומיקל באיסור האכילה בין מנחה למעריב. דעתו של הראב"ה ממצעת בין שתי השיטות, הוא אינו סובר שיש איסור מוחלט לאכול סעודה אפילו קטנה, לפני מנחה אפילו גדולה, כפסקו של רבנו משולם, ומצד שני, אין הוא מסכים לרבנו תם המיקל לסעוד קודם מנחה, ואפילו בזמן מנחה קטנה, אלא ממצע ביניהם:

והרצה לאכול סעודה שלישית בשבת אז יאכל קודם ט' שעות, שבצהרים נתקנה כדאמר בפרק כל כתבי הקודש, או יתפלל ויאכל.⁵⁰

הדיון לגבי אכילה בזמן מנחה של שבת עצמה, אינו מייחס חשיבות וקדושה מיוחדת לזמן מנחה בשבת אחרי הצהריים, והוא מתנהל אך ורק סביב לשאלת האיסור להמנע מאכילה בזמן תפילת מנחה. בדבר זה דומה מנחת שבת למנחה של חול ושונה ממנחה של ערב שבת וערב חג, שבהן יש כבר תוספת של הכנה למועד והתפשטות של קדושתו.⁵¹ לימים, כשתגבר השפעתה של הקבלה וזמן המנחה של שבת ייחשב כזמן מיוחד של "רעוא דרעוין", הדיון על זמן סעודה שלישית יוטען גם הוא במשמעויות נוספות של קדושה.⁵²

⁴⁹ ראב"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקסט.

⁵⁰ הדיון לגבי אכילת סעודה שלישית אחרי מנחה נוגע לשני נושאים נוספים שאינם נידונים בשיעורנו ולא נרחיב בהם. האחד הוא הדיון בשאלה אם לגבי ערבית קיימים איסורים כמו לגבי "סמוך למנחה" ומה גדרם. ערבית שונה ממנחה, כפי שהוסבר לעיל, הן לקולא והן לחומרא. גם מפני בעית ה"שכיחא שכרות" גם מפני שהזמן אינו מוגבל כמו במנחה. נושא אחר, הוא איסור שיסודו בדברי אגדה בענין השותה מים בין השמשות שהוא "כגוזל את המתים".

⁵¹ שלחן ערוך אורח-חיים רצ"א ב

⁵² זהר יתרו, פת ע"ב. ביאור על היות זמן מנחה של שבת "רעוא דרעוין" כי אלו השעות הקדומות לבריאת העולם של יום ראשון המתקרב, ב"מאור ושמש", ליקוטים לסוף ספר דברים.

