

קידוש במקום סעודה

פתיחה - הסוגיא בגמרא

הגמרא בפרק העשירי של מסכת פסחים עוסקת בדיני קידוש. בהקשר זה, היא מביאה את מחלוקת רב ושמואל:

אותם בני אדם שקידשו בכית הכנסת. אמר רב: ידי יין - לא יצאו, ידי קידוש - יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי כביתיה? - כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בכי כנישתא? - לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בכי כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד ב)

רב ושמואל חולקים לגבי הצורך ב"קידוש במקום סעודה". בפשטות, נראה שרב סובר שכדי לצאת ידי חובת קידוש יש לקדש על יין, ולא מעבר לזה. שמואל מחדש תנאי נוסף, והוא שהקידוש האמור צריך להיות במקום סעודה - כדי לצאת ידי חובה צריך לסעוד לאחר הקידוש באותו מקום.

ננסה להבין את משמעות חידושו של שמואל, באמצעות דיון בשאלה כיצד משפיעה הסעודה על אופיו של הקידוש. כדי לענות על השאלה הזו, נציע קודם כל שתי הבנות בתפקידו של היין במסגרת הקידוש.

שתי הבנות בתפקידו של היין

הקידוש, כידוע, מורכב מטקסט של ברכה על השבת ("אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו") הנאמר על כוס יין. ניתן להציע כמה דרכים למשמעות אותו טקסט: ניתן לומר שתפקידו של הטקסט לייצב בתודעתו של האדם את זיכרון מעשה בראשית, שהוא אחת ממטרותיה של מצוות השבת - "זכר למעשה בראשית". לחלופין, ניתן לומר שתפקידו "להכניס" את קדושת השבת, ומכאן שמו - "קידוש".

כך או אחרת, נציע שתי דרכים להבין את תפקידו של היין ביחס לאותו טקסט:

הענקת חשיבות למעמד אמירת הטקסט

תפקידו של היין להפוך את אמירת הטקסט למעמד חשוב ומשמעותי. האדם אומר הרכה מילים במהלך היום, וכדי להפוך את מילות הקידוש מסתם מילים לטקסט משמעותי, יש צורך שהאמירה תהיה במסגרת מעמד משמעותי - שתיית יין.

כיוון דומה עולה בדבריו של ספר החינוך על מצוות קידוש:

משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה השם וגו'.

ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמת, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם.

(ספר החינוך פרשת יתרו מצוה לא)

החינוך מדגיש שמטרת הקידוש לעורר את רעיון חידוש העולם, ומסביר שמטרת שתיית היין בקידוש היא ליצור אירוע שבו ליבו של האדם יתעורר הרבה יותר – וכך רעיון חידוש העולם יתקבע בו בצורה משמעותית.

יין משום עונג או כבוד שבת¹

את ההסברים השונים לתפקיד הטקסט של הקידוש ניתן לנסח בצורה פשוטה יותר ולומר שתפקידו של הטקסט הוא להנכיח את השבת בעולם ע"י הדיבור. לכך מוסיפים את שתיית היין משום "וקראת לשבת עונג" – אנחנו מענגים או מכבדים את השבת בשתיית יין, וע"י כך מנכיחים אותה ומייחדים אותה ביחס לשאר ימות השבוע. לפי זה, היין ממלא תפקיד עצמאי לצד הטקסט, והוא לא משרת את הטקסט.

ביסוס לכיוון הזה עולה מדברי המכילתא:

לקדשו במה אתה מקדשו במאכל ובמשקה ובכסות נקייה שלא תהא סעודתך שלשבת כסעודת החול ולא עטיפתך שלשבת כעטיפתך בחול. ומנין שאפלו עני לא יהא מאכלו שלשבת כמאכלו שלחול ועשיר לא יהא מאכלו שלשבת כמאכל החול ת"ל זכור את יום השבת לקדשו.

(מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כ פסוק ח)

אנחנו מכירים את הרעיון של ייחוד השבת ביחס לשאר ימות השבוע מן הסיפורים על שמאי שהיה שומר את המאכלים המשובחים ביותר לשבת². זה בדיוק הרעיון עליו מדברת המכילתא כאן, והיא לומדת אותו מאותו פסוק שממנו לומדים על מצוות קידוש. בין השאר המכילתא מדברת על ייחוד השבת באמצעות משקה, וייתכן שהכוונה ליין הקידוש.

ניתן לתמוך את ההבנה הזו בתפקידו של היין בכך שמעיקר הדין, קידוש היום שתיקנו חכמים כולל בתוכו שתיית יין בלבד, ללא טקסטים נלווים. א"כ, פשוט שיש ליין תפקיד עצמאי.

1. יש מקום לדון מה ההבדל בין כבוד לעונג שבת ומהו בדיוק תפקידו של היין, אבל לצורך הדיון שלנו די בהבנה שהיין ממלא תפקיד עצמאי ולא משרת את הטקסט.

2. ביצה טז.

התפקיד העצמאי של היין עולה גם מדברי הרשב"ם:

אמר רב יהודה בפה"ג. אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קו עמוד א)

נראה שתפקידו של היין בקידוש היום הוא לבטא את ייחודיותה של השבת. ייתכן שזהו גם תפקידו של היין בקידוש הלילה.

נסכם ונאמר שהעלנו שתי הבנות בתפקידו של היין בקידוש; בהבנה אחת, היין בא לשרת את הטקסט ולהפוך את מעמד אמירתו למשמעותי יותר. בהבנה אחרת, היין משרת תפקיד עצמאי של ריבוי בעונג או כבוד השבת. דבר זה גורם להנכחתה של השבת בעולם, בדומה לטקסט הקידוש שמשיג מטרה דומה. חז"ל קבעו שיש לעשות את שתי הפעולות הללו יחד, וכך הקידוש מנכיח את השבת בצורה חזקה.

שיטת שמואל - למה צריך קידוש במקום סעודה?

נחזור לשאלה מה תפקידה של הסעודה לשיטת שמואל.

מצד אחד, ניתן לומר שתפקידה של הסעודה היא להעניק יתר חשיבות לטקסט. אם תפקיד היין בקידוש הוא להעניק חשיבות למעמד שבו אומרים את הטקסט, ניתן להגיד שהסעודה מעניקה למעמד חשיבות גדולה פי כמה וכמה. ייתכן אפילו להגיד שיש שמגיע שלא במסגרת סעודה לא מעניק די חשיבות למעמד.

בהתאם להבנה שתפקיד היין בקידוש הוא לבטא את היסוד של "עונג שבת", ניתן להבין בצורה אחרת את תפקידה של הסעודה; באופן דומה לחובת שתיית יין בקידוש, חז"ל תיקנו חובה נוספת של אכילת שלוש סעודות כדי לענג את השבת. באופן עקרוני כל אחת מהחובות מסוגלת לעמוד בפני עצמה, אבל חכמים קבעו שיש להצמיד את שתי החובות הללו, ששתייהן משום "וקראת לשבת עונג", כדי להגיע לעונג האולטימטיבי כפי שהוא מנוסח בדברי המכילתא - "במה אתה מקדשו - במאכל ובמשתה".

הרשב"ם בדבריו על הסוגיה מביא שני הסברים לדין "קידוש במקום סעודה", שמתחברים לשתי הדרכים שהצענו. נתחיל מפירושו השני של הרשב"ם:

אי נמי סברא היא מדאי קבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב:

הסבר זה של הרשב"ם מתחבר לכיוון הראשון שהצענו - מטרת היין בקידוש היא להעניק חשיבות למעמד, וברור שיש שמגיע בתוך הסעודה מעניק יותר חשיבות. כך גם הסעודה משרתת את הקידוש והופכת אותו למעמד חשוב.

בתחילת דבריו הרשב"ם מביא פירוש אחר:

כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח)

וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג³ ומדרש הוא.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קא עמוד א)

ההסבר הראשון ברשב"ם מתחבר לכיוון השני שהצענו. הסעודה איננה משרתת את הקידוש. הקידוש והסעודה הם שני דברים עצמאיים, שחז"ל בחרו להצמיד אותם. ייתכן להסביר שהרעיון העומד מאחורי הצמדה זו קשור לעובדה שיש הקידוש בא לענג את השבת, ברומה לסעודה.

בקצרה נאמר שראינו שתי הבנות לדין "קידוש במקום סעודה". לפי ההבנה הראשונה, הסעודה מעניקה חשיבות לדין ולקידוש, ואילו לפי ההבנה השנייה, הסעודה מקיימת את הפסוק "וקראת לשבת עונג", וחז"ל קבעו להצמיד אותה לקידוש כך ששניהם יחד מנכיחים את השבת בעולם.

נפקא מינות להבנות השונות

נביא כמה ביטויים להבדל שבין שתי ההבנות הללו:

קידוש במקום סעודה - דווקא סעודת שבת?

מה בדיוק הגדר של "סעודה" כדי לצאת ידי "קידוש במקום סעודה"?

"שלטי הגבורים" דן בשאלה זו:

וכן אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה הראשונה ואינו צריך לקדש במקום הסעודה השניה לפי שכל סעודת שבת חשובה היא ואפילו סעודת עראי סעודת קבע היא נחשבת בשבת ויצא בקידוש הראשון,

(שלטי הגבורים מסכת פסחים דף כ עמוד א בדפי הרי"ף)

ה"שלטי גבורים" אומר שאין צורך בסעודה שכוללת לחם, ואפשר לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה גם על ידי הסמכת הקידוש לאכילת מיני מגדים.

נראה שפסיקה זו מתאימה להבנה שהסעודה באה לתת חשיבות למעמד הקידוש. ייתכן שכל אכילה יכולה ליצור מעמד משמעותי, ולא יהיה צורך דווקא בלחם. ואכן, השלטי"ג מנמק את הקולא שלו בטענה ש"כל סעודת שבת חשובה היא" - בשבת, לכל סוג של אכילה יש חשיבות מספקת. מפה נראה ברור שהשלטי"ג סובר שהסעודה באה להעניק חשיבות למעמד של הקידוש.

3. ניסוח מאוד דומה מופיע בתוס' על הסוגיא, ונראה בהמשך שזה עקבי לשיטת תוס' הכללית: אף ידי קידוש לא יצאו - דאין קידוש אלא במקום סעודה משום דכתיב וקראת לשבת עונג כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג. (תוספות מסכת פסחים דף קא עמוד א)

בהמשך דבריו, השלט"ג מביא דין מפתיע - למרות שהאדם יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, הוא עדיין צריך לקדש (או לפחות לברך בפה"ג) לפני הסעודה העיקרית שלו אח"כ!

ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל סעודתו כדרך שעושה בסעודת היום.

על פניו הדין הזה נראה קשה להבנה. בהמשך המאמר ננסה להציע לו הסבר. נחזור לשאלת גררה של הסעודה הנדרשת. התוס' חולקים על השלט"ג וכותבים שצריך לקדש דווקא בסעודה שבה אוכלים לחם: טעימו מידי - נראה דהיינו טעימת לחם.

(תוספות מסכת פסחים דף קא עמוד א)

בהתאם להבנה שהסעודה והקידוש צריכים להיות באותו מקום מצד קיום מצוות "עונג שבת", הסעודה של הקידוש צריכה להיות דווקא אכילת פת, כדי שסעודה זו תיחשב אחת משלוש הסעודות של השבת.

היה ניתן להבין שתוס' מסכים עקרונית עם השלט"ג שדין קידוש במקום סעודה נועד להעניק חשיבות למעמד של הקידוש, ורק חולק על החידוש שלו שסעודת מיני מגדים נחשבת כסעודה חשובה - התוס' סוברים שרק סעודה עם לחם יוצרת מעמד משמעותי. כדי להוכיח שהתוס' חולק עקרונית וסובר כמו הצד השני בחקירה שלנו, נדייק בדבריו ממקום אחר:

בתחילת הפרק, מובאת מחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי מה על האדם לעשות במקרה והוא באמצע סעודה כששבת נכנסת. ר' יהודה סובר שיש להפסיק את הסעודה מיד, ור' יוסי אומר שמותר לאדם להמשיך את סעודתו כרגיל.

דתניא: מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אין מפסיקין.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד א)

בהמשך הפרק, אחרי הסוגיא של קידוש במקום סעודה, הגמרא מביאה ברייתא נוספת שמסבירה מה על האדם לעשות בפועל במצב כזה לפי השיטות של שני התנאים:

תנו רבנן: בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום - מביאין לו כוס של יין, ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. גמרו, כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, והשני אומר עליו קדושת היום.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קב עמוד א - עמוד ב)

ר' יהודה מורה לאדם להפסיק את סעודתו, לקדש ואז לברך ברכת המזון⁴. לעומת זאת, ר' יוסי מתיר לאדם להמשיך לאכול עד שהוא מסיים את סעודתו, לברך ברכת המזון ורק אז לקדש. הראשונים שואלים על שיטת ר' יוסי - אין פה קידוש במקום סעודה, שהרי האדם מקדש רק אחרי שהוא סיים לאכול די הפצו!

יש ראשונים המתרצים שר' יוסי סובר שלא צריך בכלל קידוש במקום סעודה (לדוג' תוס' רי"ד קב. ד"ה "ר' יוסי"), אבל נתמקד בשני ראשונים שמיישבים את שיטת ר' יוסי עם הדין הזה של שמואל. גם הר"ן וגם התוס' מסבירים שבעצם יש פה "קידוש במקום סעודה", מכיוון שהקידוש צמוד לסעודה שנאכלה לפניו. זהו חידוש גדול בפני עצמו, אבל ביטוי לחקירה שלנו יעלה דווקא מתוך דיוק בהבדל בין הניסוחים של שני הראשונים האלו:

כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קידוש היום. ואף על פי שאיננו אוכל כלל לאחר קידוש היום כיון שגמרו שם סעודתם מקום סעודה מיקרי:

(הר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף כ עמוד ב)

הר"ן כותב את הדברים בצורה הכי פשוטה - מכיוון שהאדם אוכל סעודה במקום הזה לפני כמה רגעים, זה עדיין נחשב כ"מקום סעודה".

כיוון דומה עולה בתוס' על אתר, אבל הם מוסיפים עוד פרט קריטי שאיננו מופיע בדברי הר"ן:

וא"ת ואיך יעשו קידוש בלא סעודה הלא אין קידוש אלא במקום סעודה וי"ל דחשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא...

(תוספות מסכת פסחים דף ק עמוד א)

התוס' מדגישים בדבריהם - לא מספיק שהקידוש יהיה במקום סעודה, הוא צריך להיות צמוד דווקא לסעודה שמוגדרת כסעודת שבת! מכאן עולה במפורש שתוס' סוברים כמו הצד השני של החקירה שלנו, שמתבסס על "וקראת לשבת עונג" - יש עניין להצמיד את הקידוש דווקא לסעודות השבת, כדי לבטא בצורה הכי שלימה את הנכחת השבת ע"י קיום מצוות עונג שבת.

האם הדין של קידוש במקום סעודה מעכב?

האם יש ערך לקידוש שנעשה שלא במקום סעודה? בפשטות, מהביטוי "אין קידוש, אלא במקום סעודה" משמע שהדרישה לקידוש במקום סעודה היא מוחלטת - ללא סעודה אין קידוש כלל, כלומר זה דין מעכב. בשאלה זו נחלקו הראשונים; הרא"ש

4. הראשונים על אתר מביאים הסברים שונים להקדמת הקידוש לפני ברכת המזון, אבל לא נפרט אותם מכיוון שהם אינם נוגעים לדיון שלנו.

מביא את שיטת רבינו יונה, שטוען שהדין של קידוש במקום סעודה הוא רק אסמכתא בעלמא ואיננו מעכב, ואילו הרא"ש עצמו חולק על רבינו יונה ואומר שהדין הזה מעכב ובמקרה של קידוש שלא במקום סעודה ברכת הקידוש היא ברכה לבטלה:

ומהשתא הוי ברכה לבטלה אם אין שם אורחין וה"ר יונה פירש דאינה ברכה לבטלה דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג...

והא דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה לא משמע כפירושו דמשמע שאינו קידוש כלל. וכן הא דאמר רבה ובקדושה דהכא לא נפקיתו. ועוד קשה מאי קאמר לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא נימא להוציא מי שאינו יודע לקדש בביתו.

(רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן ה)

הרא"ש מבסס את שיטתו על פשטות לשון הגמרא (כמו שאמרנו), ומקשה קושיות נוספות מתוך הסוגיא - מדברי רבה לתלמידיו משמע שהם באמת לא ייצאו ידי חובת קידוש אם לא יקדשו במקום סעודה, וגם מלשון הגמרא בקושיא על שמואל משמע שלקידוש שלא במקום סעודה באמת אין ערך בכלל.

נראה ששיטתו של הרא"ש, שנוקט שדין קידוש במקום סעודה מעכב, מתאימה להבנה שהסעודה באה לתת חשיבות לאירוע הקידוש. ללא סעודה, המעמד לא יהיה מספיק משמעותי. הדרישה למקם את הקידוש בסמוך לסעודה איננה ערך עצמאי אותו מצמידים לקידוש, אלא מרכיב קריטי בעצם הקידוש על היין - אם הקידוש לא נעשה במקום הסעודה, היין עצמו לא מספיק חשוב כדי לשרת את מטרת הענקת החשיבות למעמד הקידוש. כך משמע גם מעיון מדויק בדברי הרשב"ם שהובאו לעיל.

אי נמי סברא היא מדאי קבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קא א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קא עמוד א)

הדין של "קידוש במקום סעודה" מגדיר את היין שאליו התכוונה התורה כשדרשה קידוש על יין - היין הזה הוא דווקא יין של סעודה שהוא חשוב במיוחד. יין שלא במקום סעודה איננו מספיק חשוב, וממילא הוא בכלל לא ממלא את המטרה של קידוש על היין.

לפי ההבנה שגם יין הקידוש וגם חובת שלוש סעודות קשורות ל"וקראת לשבת עונג", מדובר בשני קיומים מקבילים שיכולים להתקיים בנפרד זה מזה - יש חיוב ללוות את הקידוש בשתיית יין כדי לבטא את הגדרת השבת כיום מעונג, וחכמים באופן דומה הוסיפו חובה לאכול שלוש סעודות. אמנם חכמים חייבו ע"פ הדרשה מהפסוק לשלב בין שני הדברים, אבל ברור שלכל אחד יש משמעות בפני עצמו. ייתכן שזה מה שעומד מאחורי שיטת רבינו יונה שהצורך בקידוש במקום סעודה איננו מעכב, אם כי את השיטה הזו ייתכן שאפשר להסביר גם בכיוון השני - כדי לצאת ידי חובה ברמה

בסיסית צריך רמה מסוימת של חשיבות (יין), אבל לכתחילה יש לשאוף לרמה יותר גבוהה של חשיבות (יין שבשעת סעודה).

הסוגיא בירושלמי

בירושלמי גם מובא הדין של קידוש במקום סעודה, אבל בצורה שונה מעט:

ר' יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לוכל בבית אחר מקדש.

(תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סוכה פרק ד הלכה ה)

רבי יעקב בר אחא סובר שכל הבעיה של קידוש במקום סעודה היא רק במקרה שבו לאחר הקידוש, המקדש נמלך בדעתו והחליט לאכול במקום אחר. מדברי הירושלמי משמע בבירור שאם מלכתחילה המקדש היה מתכנן לאכול במקום אחר ממקום הקידוש, לא הייתה בעיה מצד "קידוש במקום סעודה" והוא לא היה צריך לקדש שוב.

על פי הכיוון הזה בירושלמי, עולה שאין צורך עקרוני שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום מבחינה גיאוגרפית. הדרישה היא רק שלא יוצר "הפסק" בין הקידוש לבין הסעודה, בדומה להגדרת הפסק בהלכות ברכות - ברמת העיקרון תמיד צריך לברך באותו מקום שבו אוכלים (מסקנת הסוגיא בפסחים ק-קא:), ואם עוברים ממקום למקום צריך לברך שוב, אבל יש מצבים מסוימים שבהם מועילה כוונה מלכתחילה כדי למנוע הפסק בשינוי מקום.

באופן פשוט נראה שהירושלמי חולק על הסוגיא שלנו בכבלי ומבין אחרת את הדין של קידוש במקום סעודה. זאת מכיוון שבגמרא אצלנו, שמואל אומר שאותם שקידשו בבית הכנסת לא יצאו ידי חובת קידוש וצריכים לקדש שוב בביתם. ע"פ הדין הזה בירושלמי, היינו מצפים לפסק הפוך - הרי ברור שאנשי בית הכנסת מתכוונים לאכול בביתם ולא בבית הכנסת, ולכן היה ראוי שהם כן ייצאו ידי חובה! על כרחנו שהבבלי חולק וסובר שכוונה מראש לא מועילה, וצריך שהקידוש והסעודה יהיו ממש באותו המקום.

ישנו הבדל נוסף בין הבבלי והירושלמי. אצלנו עולה בפשטות שרוב סובר שבכלל לא צריך קידוש במקום סעודה, ואילו מהמשך הירושלמי עולה שגם רב מודה לדין הזה במצבים בהם האדם לא כיוון מראש:

רבי אחא רבי חנינא בשם רב מי שסוכתו ערכה עליו מקדש בלילי יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו. א"ר אבין ולא פליגינן מה דאמר רב בשלא היה בדעתו לוכל בבית אחר מה דאמר שמואל בשהיה בדעתו לוכל בבית אחר.

(תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סוכה פרק ד הלכה ה)

הירושלמי מביא מימרא בשם רב שממנה עולה ששינוי מקום לא מחייב קידוש נוסף, ומעמת אותה עם המימרא הקודמת של שמואל שבה הוא אמר במפורש ששינוי מקום כן מחייב קידוש נוסף. בבבלי זוהי גופא המחלוקת בין רב ושמואל, אבל בירושלמי ר'

אבין מנסה ליישב בין רב ושמואל – בעצם שניהם מסכימים לגמרי, וההבדל הוא בין המקרים – במקרה שהאדם התכוון מראש לאכול במקום אחר אז גם רב וגם שמואל יאמרו שלא צריך לקדש שוב, ואילו במקרה שהאדם החליט לאכול במקום אחר רק אחרי הקידוש, שניהם יודו שהוא כן צריך לקדש שוב⁵.

שיטת הרא"ש

הרא"ש מנסה בכל זאת ליישב בין התלמודים. בתחילת דבריו הוא מביא את דברי רב ניסים גאון במגילת סתרים, שפוסק את הדין הזה שדייקנו מהירושלמי – כל הדין של "קידוש במקום סעודה" נאמר רק כשהאדם תכנן לאכול במקום הקידוש ואז נמלך אחרי הקידוש, אבל אם הוא תכנן כבר בשעת הקידוש לאכול במקום אחר אז אין בעיה והוא יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה.

ורבינו נסים ז"ל כתב במגילת סתרים דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו היכא שהיה בדעתו מתחלה לאכול במקום הקידוש ושוב נמלך ואכל במקום אחר אבל אם מתחלה קידש אדעתא דהכי לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש. והביא ראיה מהא דאמר בירושלמי...

(רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן ה)

הרא"ש בהמשך דבריו מצביע על שתי המחלוקות שהערנו עליהן בין הבבלי והירושלמי, אבל אז מנסה להציע הסבר כיצד ליישב את שני התלמודים כדי שהסוגיות יסתדרו זו עם זו:

מיהו יש לתרץ דלא פליג אגמרא דידן והא דמשמע בירושלמי דמועיל תנאי לשמואל היינו ממקום למקום כמו מארעא לאיגרא דהכי איירי בירושלמי מבית לסוכה. אבל מבית לבית ודאי פליגי כדמפרש בגמרא דידן שקדשו בבית הכנסת ולשמואל לא מהני תנאי ולרב מהני תנאי אפילו מבית לבית. והשתא פריך שפיר לשמואל למה ליה לקדושי בכי כנישתא אם אין תנאי מועיל לצאת בביתו.

(רא"ש מסכת פסחים פרק י סימן ה)

הרא"ש טוען שגם בבבלי וגם בירושלמי, רב ושמואל מודים שניהם שצריך קידוש במקום סעודה. המחלוקת ביניהם נוגעת אך ורק לשאלה מתי תנאי (כלומר כוונה מראש של המקדש) מועיל כדי לסעוד שלא במקום הקידוש. רב סובר שתנאי מועיל בכל מצב, ואילו שמואל סובר שתנאי מועיל רק ממקום למקום בתוך אותו הבית, אבל אם האדם עובר מבית לבית הוא יצטרך לקדש שוב. זה מסביר למה שמואל פסק שאותם שקידשו בבית הכנסת לא יצאו ידי חובת קידוש, שהרי אח"כ הם עוברים מבית לבית כשהולכים לאכול בביתם, ולכן גם אם יכוונו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר, זה לא יועיל והם עדיין יצטרכו לקדש שוב בבית.

5. נעיר שכהמשך הירושלמי ייתכן ור' אימי אומר שרב ושמואל באמת חולקים.

לפי זה, נראה שרב ושמואל מבינים בצורה שונה מאוד את הדין של "קידוש במקום סעודה":

רב סובר שבכלל אין צורך עקרוני בכך שהקידוש והסעודה יהיו באותו מיקום גיאוגרפי, אלא שהקידוש יהיה "בסמוך לסעודה". הדרך הכי פשוטה לעמוד בדרישה הזו היא שהקידוש והסעודה יהיו ממש באותו מקום, אבל אפשר גם ליצור סמיכות ידי התניה מפורשת לאכול במקום אחר - ע"י זה הקידוש עדיין ייחשב כ"סמוך" לסעודה למרות שהם לא באותו מקום פיזי. נראה לפי זה שהדרישה היא שלא יהיה הפסק בין הקידוש לבין הסעודה⁶. להלן נעמוד על פשרה של דרישה זו.

שמואל חולק על רב ודורש שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום, או לפחות בתוך אותו הבית. קל להבין את שיטתו לאור כל אחד משני ההסברים שהעלנו לעיל לצורך בקידוש במקום סעודה: אם הסעודה באה להחשיב את הקידוש, ברור שהיא צריכה להיות באותו מקום וזמן שבהם הקידוש מתרחש. גם לפי הסברה שאנחנו רוצים להצמיד את העינוגים השונים של השבת, נראה פשוט יותר לדרוש שהקידוש והסעודה יהיו באותו מקום ממש.

ננסה לעמוד על דעתו של רב. מה פשר העובדה שמצד אחד אין צורך שהקידוש והסעודה יהיו דווקא באותו מקום, ומצד שני צריך שלא יהיה הפסק ביניהם?

ננסה להציע כאן הבנה אחרת לדין "קידוש במקום סעודה". הגמרא משתמשת בביטוי "אין קידוש אלא במקום סעודה", ממנו משמע שהסעודה היא דין בהלכות קידוש. ניתן אולי להציע באופן הפוך⁷, שהדין הוא "אין סעודה אלא במקום קידוש", כלומר: הקידוש הוא אחד מדיני הסעודה - כדי להתיר את אכילת סעודת שבת, יש להקדים לה קידוש. כמו שצריך לברך על האוכל לפני שאוכלים, כך צריך לקדש לפני שסועדים בשבת. הצעה זו נשמעת מפתיעה למדי, וננסה להוכיח אותה מכמה מקומות.

אין סעודה אלא במקום קידוש

אחרי שהגמרא מביאה את מחלוקת רב ושמואל לגבי הדין של "קידוש במקום סעודה", היא מביאה רצף סיפורים מהם עולה שאמוראים שונים סוברים כמו שמואל ש"אין קידוש אלא במקום סעודה". ננתח את הסיפור השלישי. תלמידי רבה היו מתפללים בביתו בליל שבת, ואביי מספר כיצד רבה היה מדריך אותם להתנהג אחרי התפילה:

ואף רבה סבר: אין קידוש אלא במקום סעודה. דאמר אביי: כי הוינא בי מר כי

6. זאת ברומה למודל שאנחנו מכירים מהלכות ברכות: דברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אם אכל במקום אחד ונמלך לאכול במקום אחר, צריך לברך פעם נוספת. אבל אם תכנן מתחילה לאכול גם במקום השני, לא צריך לחזור ולברך (ראה לדוגמה בשולחן ערוך הרב או"ח סימן קעח סוף סעיף ד). בהלכות ברכות ברור שהבעיה היא בעיה של הפסק.

7. הגמרא משתמשת בביטוי "אין קידוש אלא במקום סעודה" בשיטת שמואל, ואילו כאן אנחנו באים להסביר את שיטת רב החולק עליו.

הוה מקדש אמר לן: טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קא עמוד א)

מה בדיוק הייתה ההווה אמינא של תלמידי רבה? נדייק בדבריו של רבה: "דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה". מה בדיוק היה החשש של רבה, ומה הוא חידש לתלמידיו? לכאורה הוא חידש להם את הדין שצריך לקדש דווקא במקום הסעודה. אבל אם נניח שהם לא הכירו את הדין הזה, היה צריך לחדש להם אותו ללא קשר לחשש שמא יכבה הנר - רבה היה צריך לומר: אל תחשבו שאתם יכולים לשמוע קידוש אצלי ולהתחיל סעודה בכיתכם ללא קידוש נוסף.

נראה שתלמידי רבה סברו מתחילה משהו מעט יותר מורכב. היה להם ברור שהם יצטרכו לקדש פעם נוספת בביתם - כדי שיוכלו לאכול את סעודת ליל-שבת⁸. במקרה שבו הנר שלהם היה נכבה, הם סברו שלא יצטרכו לקדש - משום שאין להם ארוחה שהם צריכים להתיר ע"י הקידוש⁹. לכן רבה מחדש להם, בהתאם לשיטת שמואל, שיש עניין לסעוד במקום הקידוש, ולא רק לקדש במקום הסעודה (כמו שהצגנו בשיטת רב).

ניתן למצוא לכיוון החדש הזה אחיזה מתוך עיון מדוקדק בדברי הרשב"ם שהובאו לעיל, כשהוא מביא את המקור לדין קידוש במקום סעודה:

כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח) וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא.

(רשב"ם מסכת פסחים דף קא עמוד א)

השאלה שהרשב"ם עונה עליה איננה השאלה ששאלנו עד עכשיו של "איפה צריך לעשות את הקידוש"? הדרשה של הרשב"ם עונה על שאלה שונה - איפה צריך לעשות את עונג השבת, דהיינו הסעודה? התשובה - במקום הקידוש.

מקום בו הכיוון הזה מתבטא עוד יותר בכירור הוא החידוש ההלכתי של התוס' הרי"ד:

אבל מיהו הכי אגמרי' רחמנא למשה היכא דאיכא סעודה מחייב והיכא דליכא סעודה לא מחייב ומש"ה לא מקדשינן בלילי יוה"כ שחל להיות בשבת א"נ היכא דלא סעיד.

(תוספות רי"ד מסכת פסחים דף קו עמוד א)

הרי"ד פוסק שאם האדם לא אוכל סעודה בשבת, הוא לא חייב לקדש! לפי ההבנות

8. לכאורה היה אפשר לתרץ שהם תכננו לקדש כדי להוציא ידי חובה את בני משפחותיהם, אבל נראה שתלמידי רבה היו רווקים - הרי הם גרו ב"אושפיזא", סוג של מלון.

9. רש"י: "דילמא מיתעקרא לכו שרגא - ולא תאכלו, ואפילו אתם הולכים לישן בלא אכילה".

שראינו קודם, הפסיקה הזאת של התוס' רי"ד לא מובנת בכלל - הרי יש צורך עצמאי בקידוש, ולכאורה היה ראוי לחייב את האדם לאכול כדי לאפשר את הקידוש (במקרה של ליל שבת וגיל), או לפחות לחייב אותו לקדש גם בלי הסעודה (במקרים כמו יוה"כ שחל בשבת)! אך לפי הכיוון של "סעודה במקום קידוש", הדברים מובנים היטב - הקידוש נועד רק כדי להתיר את הסעודה, ולכן ברור שאם אין סעודה - אין צורך בקידוש. עוד מקום בו היסוד הזה מתבטא הוא בדבריו המחודשים של בעל שלטי הגבורים שהבאנו לעיל:

וכן אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה הראשונה... ויצא בקידוש הראשון, ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל סעודתו כדרך שעושה בסעודת היום

(שלטי הגבורים מסכת פסחים דף כ עמוד א בדפי הרי"ף)

לכאורה זה לא מובן - הרי האדם יצא ידי חובת קידוש, אז למה שנחייב אותו לשתות שוב יין לפני עיקר הסעודה? על כורחנו שיש דין של "סעודה במקום קידוש" - אי אפשר לקיים את הסעודה העיקרית בלי לעשות לפניה איזשהו קידוש (או לפחות שתיית יין).

בהתאם להבנה המוצעת כאן, היינו מצפים שיהיה קידוש לפני כל אחת מסעודות השבת, שהרי הקידוש בא להתיר את אכילת הסעודה. ואכן מצינו שיטה כזו בראשונים. בעל ספר הפרדס מביא שיטה שיש לקדש גם לפני סעודה שלישית:

יש מן הגדולים ז"ל שכתב שצריך קידוש בסעודה שלישית. ויש מי שאומר שא"צ. ומ"מ מי שקידש לא הפסיד ומצוה הוא עושה.

(ספר הפרדס (נביו) תרומת הפרדס שער המעשה)

ננסה להסביר מה עומד מאחורי הרעיון של "סעודה במקום קידוש". סעודות השבת נועדו לשרת מטרה גבוהה יותר מאשר מילוי כריסו של האדם, הן נועדו לקיום מצוות "עונג שבת". כדי שהסעודות יקבלו את ההקשר הנכון, יש לפתוח אותן בקידוש, שהוא מזכיר לנו את השבת ואת מטרתה של הסעודה¹⁰.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק להלכה את פשט הסוגיה כפי שהיא מופיעה בכבלי:

10. אמנם גם לפי שיטת רב בירושלמי (ברכות ז:ה) בקידוש היום אין טקסט ויש רק יין, ויש לשאול כיצד ברכה על היין בלבד מעניקה לסעודה את ההקשר הנכון. נצטרך לומר שמאחר שבלייל שבת האדם קידש והזכיר את פסוקי השבת על היין, הברכה על היין למחרת מזכירה לו את אותם פסוקים ומעניקה את ההקשר הנכון לסעודה.

אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם יקדש בזוית זו אוכל בזוית שניה.

(רמב"ם הלכות שבת פרק כט הלכה ח)

הרמב"ם לא מביא את החידוש שמופיע בירושלמי, שניתן לקדש במקום אחד ולכוון לאכול במקום אחר. נראה שהרמב"ם מבין בצורה פשוטה יותר, ששאלה זו נתונה במחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי. ע"פ הבבלי הקידוש צריך להיות ממש במקום הסעודה, ואם הם במקומות שונים האדם לא ייצא ידי חובת קידוש גם אם כבר בשעת הקידוש התכוון לאכול במקום אחר.

את המחלוקת בין הגמרות ניתן להסביר בצורה דומה לאופן בו הסברנו את מחלוקת רב ושמואל לפי ההסבר של הרא"ש. לפי המודל של הבבלי, הסעודה נצרכת כדי ליצור מעמד משמעותי למילות הקידוש (או כדי להצטרף לעונג שמתבטא בשתיית היין), ולכן הקידוש צריך להיות ממש במקום הגאוגרפי של הסעודה. לעומת זאת, הירושלמי סובר שהקידוש בא כדי להתיר את הסעודה, במודל דומה להלכות ברכות, ולכן הדרישה היא רק שלא יהיה הפסק ביניהם, כך שאפשר לקדש ולאכול במקומות שונים כל עוד האדם התכוון לכך מראש.

הקושי של שיטת הרא"ש בסוגיית הבבלי

נחזור לשיטת הרא"ש. הרא"ש עשה אוקימתא למקרה בסוגיא בבבלי והסביר שרב ושמואל נחלקו במקרה שבו המקדש התנה מראש לאכול בבית אחר.

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין - לא יצאו, ידי קידוש - יצאו.

(תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק עמוד ב)

אלא שקשה על הרא"ש, אם מדובר במקרה שהמקדש התכוון מראש לאכול את סעודתו במקום אחר, מדוע לשיטת רב לא יצאו ידי יין (וצריכים לברך "בורא פרי הגפן" מחדש בביתם)? הרי הם התכוונו מראש לאכול במקום אחר, ומצד הלכות ברכות זה אמור להועיל!

כאן יש להזכיר שבהלכות ברכות יש חילוק בין שני סוגי מאכלים: דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם (לחם, מזונות וכו'), ודברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם (בשר, פירות וכו'). בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, תנאי לא יועיל כדי לפטור מברכה מאכל בבית אחר. לגבי דינו של יין, נחלקו הראשונים כיצד להגדירו: לפי הרא"ש, יין איננו טעון ברכה לאחריו במקומו¹¹, ואילו הרמב"ם סובר שייך טעון ברכה לאחריו במקומו¹².

11. מפורש ברא"ש פסחים י:ו.

12. עולה מהרמב"ם ברכות ד:א שכל דבר שמברכים עליו מעין שלוש טעון ברכה לאחריו במקומו.

יוצא שהרא"ש בהתאם לשיטתו יסביר את דינו של רב "ידי יין לא יצא". הרא"ש סובר שייך איננו טעון ברכה לאחריו במקומו ולכן אע"פ שהיה תנאי, האדם יצטרך לברך שוב על יין בבית האחר. הקידוש, לעומת זאת, מקביל לדינם של דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, שהרי הקידוש מוצמד לסעודה וניתן לומר שיחד הם יוצרים קביעות, ולכן תנאי מועיל בקידוש.

ניתן ללכת צעד אחד נוסף בהתאמה בין מחלוקות הרמב"ם והרא"ש. לפי מה שראינו, הרמב"ם והרא"ש חולקים האם גם לשיטת רב הקידוש צריך להיות במקום סעודה; לפי הרא"ש, גם רב דורש שתהיה הצמדה בין הקידוש לבין הסעודה, אבל לפי הרמב"ם ובהתאם לפשט הסוגיה בבבלי, רב כלל איננו מצריך קידוש במקום סעודה.

כיצד נסביר את שיטת רב ע"פ הרמב"ם? ייתכן לומר שרב סובר שהיין בפני עצמו הוא מספיק חשוב ומשמעותי ולכן אין צורך בסעודה שתוסיף חשיבות לקידוש. הדבר מתאים לשיטתו של הרמב"ם שייך טעון ברכה לאחריו במקומו - היין יוצר קביעות בשל חשיבותו הגדולה.

סיכום

נסכם את עיקרי הדברים שעלו לאורך המאמר. פתחנו בהצגת שתי הבנות בתפקידו של היין, ובהתאם להן שתי הבנות בתפקידה של הסעודה בקידוש; בהבנה אחת, תפקידם של היין והסעודה להעניק חשיבות ומשמעות למעמד הקידוש. בהבנה השנייה הצענו שמטרתם לקיים את ציוויו של ישעיהו הנביא "וקראת לשבת עונג", להנכיח את ייחודיותה של השבת באמצעות ריבוי במאכלים ומשקים משוכחים, ולחבר את הדבר לקידוש שגם מטרתו היא להנכיח את השבת. הצענו שתי נפקא-מינות בין שתי ההבנות הללו; האם הקידוש צריך להיות בסעודה שעולה לאחת מסעודות השבת, והאם הדרישה לקידוש במקום סעודה מעכבת.

לאחר מכן הופתענו מדברי הירושלמי, שחידש שניתן לפתור את הצורך בקידוש במקום סעודה ע"י התניה מפורשת של האדם שהוא מתכוון לאכול במקום אחר. מתוך כך הגענו למחלוקת הרא"ש והרמב"ם בהבנת הירושלמי. הרמב"ם הבין בפשטות שהבבלי והירושלמי אכן חולקים. הרא"ש לעומתו ניסה ליישב בין התלמודים, ולהציע שמחלוקת רב ושמואל מצטמצמת לשאלה באילו מקרים התנאי המדובר יועיל. בשיטת רב הבין הרא"ש שהתנאי יועיל תמיד, ומתוך כך ועל ידי השוואה להלכות ברכות הגענו להבנה חדשה ומפתיעה בכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה": הקידוש בא "להתיר" את אכילת סעודת השבת, ולרומם אותה למקום משמעותי יותר.