

ס י מ ד

קידוש על היין דאורייתא או דרבנן

א. רוב ככל הראשונים נקטו שקידוש על היין הוא מדרבנן

מפשטיה דקרא נראה שחיוב היין בקידוש הוא מדרבנן וכן נקטו רוב הראשונים נאמר בגמרא (פסחים קו ע"א): "ת"ר: 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ, ז), זוכרהו על היין", ע"כ. ומפשט הדברים נראה שאין חיוב מן התורה לקדש על היין דוקא, ודרשה זו היא אסמכתא בעלמא, דהא לא מצינו בשום מקום בקרא איזכור של קידוש על היין. וגם מה שהביאו הראשונים (שם) סמך ורמז לכך שזכירה היא על היין שנאמר "זכרו כיון לבנון" (הושע יד, ח), נראה שאינו אלא אסמכתא בעלמא, דפשטיה דקרא רק ממשיל את זכר ה' ליין הטוב. וכן כתבו כמעט כל הראשונים: התוס' בשם ר"ת (פסחים קו ע"א ד"ה זוכרהו, סוכה לח ע"א ד"ה מאי, שבועות כ' ע"ב ד"ה נשים, נזיר ד' ע"א ד"ה מאי), הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"ו), התוס' ר"ד במסקנת דבריו (פסחים שם ד"ה זוכרהו על) ו"כ"כ בספר המכריע (ס"ס ע"א) וכן כתבו הרמב"ן (ע"ה"ת שמות כ, ז), הסמ"ג (עשין כט), האור זרוע (ח"ב הל' ער"ש סי' כה ד"ה ת"ר זכור), שבלי הלקט (סי' קל), הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' קט ד"ה ועתה אשוב ושם סי' רצה), המאירי (נדרים ד' ע"ב ד"ה ופירשוהו, נזיר ג' ע"ב ד"ה ודברים אלו ושם ד"ה ומ"מ), הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ב, פסחים שם, נדרים יג ע"ב ד"ה תרץ רת"ם ז"ל, שבועות כט ע"א ד"ה ובנשבע לבטל), המרדכי (ברכות פ"ג רמז סא), הר"ן (חי' שבת כג ע"ב ד"ה בתר דבעיא), הריב"ש (סי' קנט) ועוד ראשונים.

אף בדברי המפרש בנזיר יש להבין שחיוב היין הוא מדרבנן

ובגמרא (נזיר ג' ע"ב - ד' ע"א) התבאר למה נצרכה התורה לאסור נזיר גם ביין וגם בשיכר לדעת ר' שמעון, וז"ל הגמרא: "ההוא מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיון הרשות. מאי היא? קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני!", ע"כ. וכתב המפרש (ד"ה והרי מושבע) וז"ל: "והרי מושבע ועומד עליו מהר סיני הוא - דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין וכו', וקי"ל דנשבע לבטל את

קלב

המצוה פטור, דלא אתיא שבועה ומבטלה מצוה", עכ"ל. ומדבריו למדו הראשונים שהוא נוקט שהחייב הוא מדאורייתא. וכן מבואר לכאורה גם בדברי הראב"ן (בתשובות בסוף הספר ד"ה הקשה הרב), וכן נראה מדברי הרוקח¹ (סי' נב), וכן משמע בספר העתים (סי' קמו), וכן כתב בתוס' ר"י שירליאון (ברכות כ' ע"ב ד"ה נשים) בשם ר' יוסף קרא בשם רבינו קלונימוס איש רומי, וכן הו"ד גם בספר הישר לר"ת (סי' סב). ואולם לכאורה מלשון הגמרא "יין מצוה כיון הרשות", יש ללמוד שהניגוד ליין מצוה צריך להיות רשות. ואם כן יש להבין שגם חיובי דרבנן כלולים ביין מצוה, ואדם מושבע ועומד עליהם מהר סיני; ולא מיבעיא לשיטת הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ב) שכל איסורי ומצוות דרבנן מחויבים עליהם מצד לא תסור, אלא אפילו הרמב"ן דפליג עליה (השגות לסה"מ שורש א' עמ' כח) מודה שאנו מושבעים על כך מהר סיני וכמבואר בדבריו (שם עמ' יח). ואם כן יש להבין שגם המפרש המיוחס לרש"י וסיעתו עשויים לסבור שחייב היין הוא מדרבנן בלבד.

לכאורה מבואר ביומא שבדרבנן לא אמרינן מושבע ועומד

ואמנם לכאורה מבואר להדיא (יומא עד ע"א) שבדינא דרבנן לא אמרינן שהוא מושבע ועומד מהר סיני. הגמרא אומרת אליבא דריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה ואסור מדרבנן, ששבועה חלה אם יישבע לאכול חצי שיעור, כיון שיש לכך היתר מן התורה. ומכך למדו הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תריד²) והריטב"א (יומא שם ד"ה גמרא) והמאירי (שם ד"ה חצי שיעור) ורוב ככל הראשונים שבמילי דרבנן לא אמרינן שהוא מושבע ועומד עליו מהר סיני. והר"ן חידש (שבועות כג ע"ב ד"ה דמוקים ושם כה ע"א ד"ה שבועה ועל הר"ף שם י' ע"א ד"ה מלקין ובעוד מקומות) דאפילו במילי דאורייתא דאיתרבי מדרשה לא אמרינן מושבע ועומד, ולכן אף לר' יוחנן לא אמרינן כן בחצי שיעור אף שנאסר לדעתו מן התורה כיון שנלמד מדרשה.

דוקא מסוגיה זו משמע לכאורה להיפך

ואולם נראה דדוקא מהסוגיה ביומא הנ"ל משמע לכאורה להיפך. הגמרא שואלת בפשיטות על ריש לקיש אם חצי שיעור אסור מדרבנן, מדוע שבועה חלה

1. שכתב שהנזיר אינו מושבע ועומד לשתות את היין דוקא בעצמו, והוא יכול להטעימו לאחר. ומשמע שעל עצם הצורך שתהיה שתיית יין בקידוש הוא כן מושבע ועומד.

2. ועיין לקמן שלמד כן מעוד כמה סוגיות, ויתיישבו אף הן לפי מה שיתבאר לקמן.

על כך, הרי הוא מושבע ועומד עליו. ותירצה: "כיון דאית ליה היתר מן התורה קא חייל קרבן שבועה". והסברה בזה היא לכאורה פשוטה, דאמנם הוא מושבע על הדבר כאיסור דרבנן, אבל אי אפשר לומר שהשבועה שהוא נשבע בנוסף לאותה שבועה לא הועילה כלום, שהרי עתה היא אוסרת את הדבר באיסור דאורייתא. וכיון שיש משמעות לשבועה שלו, חל עליה קרבן שבועה. דבזה אין השבועה באה לבטל את ציווי חכמים ואת השבועה אשר נשבענו עליו, אלא השבועה באה על גבי השבועה הזו. וכל החיסרון שהיה יכול להיות בה היא מצד שהיא מיותרת, דהוא כבר מושבע ועומד עליה. אבל אם הוא מושבע לעשות משהו מדרבנן או שלא לעשות משהו מדרבנן, ועתה הוא נשבע שבועה אחרת כנגד אותה שבועה, לאו כל כמיניה להישבע שבועה כזו, כיון שהוא מושבע ועומד עליה מהר סיני. ושבועה כזו אינה יכולה לחול, ואין היא אלא שבועת שוא. דבאמת הגמרא לא דחתה את עצם ההנחה הפשוטה של הקושיה שהוא נחשב כמושבע ועומד על הציווי דרבנן, אלא שהיא רק אמרה שיש לשבועה זו כוח לחול כיון שהיא מחדשת איסור דאורייתא שלא היה קיים קודם לכן.³

ביאור דברי הגמרא בניזיר לפי הבנה זו

ולכן בנידון של יין הקידוש שהוא מושבע עליו מדרבנן, שואלת הגמרא כיצד יתכן שהניזיר יוכל לבטל את השבועה הזו. ולא קשה על כך כלל מכך שחיוב זה הוא מדרבנן בלבד. וניתן אפוא לומר שגם המיוחס לרש"י התכוון לכך. ויתכן מאד לפרש כך גם בדעת הראשונים האחרים שנקטו בשיטתו. ולכאורה זהו פירוש

3. ועל פי זה יש ליישב גם את הסוגיה בשבועות (כד ע"א) שלר"ל רואים שחלה שבועה על אכילת חצי שיעור, ואת הסוגיה (שם כ' ע"ב) שבה רואים שהיה אמור לחול נדר ביום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, ואת הסוגיות המקבילות (שם כא ע"ב, כב ע"ב וכג ע"ב) לסוגיה ביומא. ואת כל הסוגיות הללו הביא הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' סד, תרג ותריד) כראיות ששבועה חלה. דבכל הנך השבועה באה לקיים ולכן אין היא מיותרת, כיון שהיא מוסיפה איסור דאורייתא על הדין דרבנן.

ויש להעיר שבש"ת הר"י מיגאש (סי' קמח) כתב להדיא: "מי שנשבע לבטל מצוה מדרבנן הוא בכלל מה שאמרו נשבע לבטל את המצוה, לפי שמן התורה הוא שיקיים מצוה דרבנן כמו שאמרו לענין נר חנוכה היכן ציונו" וכו', עכ"ל. ומבואר כנ"ל. וכן הבינו חכמי צור תלמידי רבנו אפרים בש"ת הרמב"ם (סי' קכ, מהד' בלאו). וכן כתב הריטב"א (נדרים יג ע"ב ד"ה תרץ רת"ם): "וקבלנו מרבתינו ז"ל דאפילו במצוות של דבריהם אין השבועה חלה". ולכאורה אין דבריו עולים בקנה אחד עם דבריו האחרים בעניין זה. אבל עכ"פ מבואר על פי קבלתו מרבתינו כפי שהתבאר. וכן משמע מש"ת הר"ף (ח"א סי' רצב וח"ב סי' כו).

מרווח ופשוט יותר בגמרא שלפיו אין צורך לשנות את הגרסה כפי שנדרש אליבא דר"ת⁴. ואף הלשון "מושבע ועומד מהר סיני" מתפרשת ברווח לפי פירוש, במשמעות של אין שבועה חלה על שבועה, כמשמעותה בכל מקום⁵, ואילו לפירוש התוס' וסיעתם כל כוונת הגמרא היא לטעון שהדין שנדר חל על איסור דרבנן הוא מיותר, והיה לה להתנסח בלשון "מי איצטריך קרא למיסר" וכדומה, ולא לנקוט לשון "מושבע ועומד". ומה שהקשו התוס' "דאדרבה להכי איצטריך קרא מיותר לומר דחייל עליה נזירות", יש לכאורה ליישב בפשיטות, דהיה ברור לגמרא שלא יתכן שהתורה תבטל בזה את העיקרון שאין שבועה חלה על דבר שהוא מושבע ועומד עליו מהר סיני. וגם מסתבר היה לגמרא שכדי שיחולו דיני נזירות צריכה קודם לחול הנזירות עצמה. ואם הנזירות אינה יכולה לחול כיון שהוא מושבע ועומד כנגדה, לא יכולים לחול עליו גם דיני נזירות הפרטיים והמסוימים.

יישוב לקושיה הנוספת של התוס'

ויש ליישב גם את קושיית התוס' האחרת: "מאי משני בתר הכי כגון שנשבע לשתות וחזר ונדר בנזיר דאתיא נזירות וחייל אשבועה, מ"מ תקשי לו הרי מושבע ועומד מהר סיני כלומר דאין מושבע ועומד גדול מזה שנשבע לשתות". דכאן מדובר על שבועה שהיא ממש מהר סיני, דבהר סיני נצטוינו לשמוע לקול חכמים. ולא שייך לומר שהתורה תורה לבטל את השבועה שנשבענו בהר סיני. אבל אם הוא עצמו זה שמחיל את החיוב, אף על פי שחיוב זה מקבל תוקף מהר סיני, סוף סוף אפשר לומר דכשם שחידשה התורה שהוא יכול להחיל עליו חיובי שבועה כך הוא יכול להחיל עליו חיובי נזיר שיבטלו את השבועה.

בפרדס בשם רב עמרם גאון כותב שהוא מושבע ועומד על קידוש בפת או יין

ויש לציין שבספר הפרדס (הל' שבת כ' ע"ב, מהד' עהר' עמ' כה) מובאים דברי רב עמרם גאון. ושם כתוב וז"ל: "ואפילו אם נדור הוא ועומד מבערב שבת שלא

4. אמנם ר"ת וכל הראשונים דעמיה נקטו בפשיטות שאין לחלק בין ביטול וקיום, ומשום שגם בשבועת שוא יש צורך בהן ולא, וכדמשמע במשנה (שבועות כז ע"א) ובגמרא (שם כד ע"א), ואם מצאנו שהיא חלה בקיום דרבנן, עליה לחול גם בביטול דרבנן. ולכן אין מקום לקושיה שהוא מושבע ועומד על ביטול קידוש דרבנן, דהיתה השבועה צריכה לחול. ויש להאריך בזה טובא, אבל אכמ"ל.

5. ראה נדרים ח' ע"א, מכות כב ע"א, שבועות כא ע"ב - כה ע"א.

לאכול יכול הוא לקדש על הפת ולאכול דאין שבועה בתוך שבועה, [ד]מושבע ועומד הוא מהר סיני שיקדש. [ואין קידוש] אלא ממה שהוא קובע [סעודתו], או פת או יין, דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם תהא עונג, הלכך הוא חייב לאכול ולעבור על נדרו כדי שיהא עונג במקום קריאה. וכן מצינו במסכת [ת] נזיר דאמר התם נזיר חייב בקידוש היום לשתות מאחר שקידש ביום, והתם [מפרש] טעמא. וכן מי שנדר שלא לאכול וקידש על הפת חייב לאכול מה שבצע מאחר שקידש בפת. מיהו אנן לא שרינן לכתחילה שיקדש הנזיר על היין וישתה, אלא יקדש על הפת ויפטר מן היין. אבל אם מיהר וקידש על היין נתחייב לשתות, עכ"ל. ומבואר שהבין את הסוגיה בנזיר כפשוטה לגמרי, שנזיר מושבע ועומד על היין של הקידוש, עד כדי כך שצריך להיות פשוט שלא יכולה לחול הנזירות על יין זה, וכאשר נזיר עושה קידוש על יין עליו לשתות את היין כיון שהוא מושבע ועומד עליו, וכן מי שנשבע שלא ישתה יין מחויב לשתות את יין הקידוש. ומבואר בדבריו שהדברים אמורים דוקא על פת ויין ולא על דברים אחרים כגון מיני תרגימא. דרק על פת או יין אפשר לקבוע סעודה. ויש לדון בדבריו אם אפשר גם בפת הבאה בכיסנין אם יקבע עליה סעודה. ועכ"פ מיניה וביה מבואר בדבריו שיכול גם לקבוע את סעודתו על היין. ולפי זה באמת יכול לקדש ולשתות רק יין אם סועד על היין. ויש להסתפק בדעתו אם הבין ששבועה חלה גם על דרבנן או שבאמת כל החיובים הללו הם מדאורייתא כולל חיוב הסעודה.

מדברי הר"ץ גיאית נראה שקידוש שבתפילה ועל היין ואף ביום הכל מהתורה

והר"ץ גיאית (הל' קידוש עמ' יד) כתב וז"ל: "אבל אם כבה נרו וליכא נר כל עיקר, אי איכא אור כוכבים אי נמי אור הלבנה דמשמש לאורן, מקדש לאורן וסועד, ואי לא מקדש וסועד מכל מקום, דקדוש היום וסעודה בלילי שבת דבר תורה ואי אפשר לסלקן משום דליכא נר", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמתייחס לקידוש ולסעודה כ"דבר תורה". ולכאורה יש להסיק מדבריו שהקידוש על היין והסעודה הם מדאורייתא. ולעיל מיניה (עמ' א) כתב וז"ל: "ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה ביום מנין, ת"ל זכור את יום. ביום מאי [מברך אמר רב יהודה] בורא פרי הגפן, מכאן לקידוש היום מן התורה. ואע"פ שקדש בתפלה מצוה לקדש על הכוס, דתניא לילי שבתות ולילי י"ט יש בהן קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהילפותא היא לעניין דאורייתא ואף קידוש היום ביום הוא מדאורייתא, דרק לאחר שהובאה שאלת ביום מנין והברכה שמברך, סיים הר"ץ גיאית ואמר: "מכאן

לקידוש היום מן התורה". ואם כן ברור שהחיוב הוא אף על היין, דהא ביום אין שום הזכרה של השבת מלבד עצם שתיית היין (והברכה על היין, שבה ודאי שאין שום הזכרה). ומתחדש בדבריו שאף סעודת שבת היא מדאורייתא. ונראה מדבריו שהבין שגם הקידוש שנאמר בתפילה הוא חיוב דאורייתא. דלאחר שהוא אומר שקידוש היום הוא מן התורה הוא אומר: "ואע"פ שקידוש בתפילה מצוה לקדש על הכוס". ומשמע שהקידוש שבתפילה אף אם אינו העיקר, הוא עכ"פ משמעותי לא פחות מהקידוש על הכוס. ונראה דהיינו כפי שהתבאר, שזכירת היום מתקיימת הן בקידוש שנעשה בתפילה והן בקידוש שנעשה על היין, וזהו המשך של אותה מצוה דאורייתא.

ב. היחס בין הקידוש בתפילה לקידוש על היין

מבואר בפוסקים שיוצא ידי חובת קידוש מן התורה גם בתפילה

והרשב"א (ש"ת ח"ד סי' רצה) כתב וז"ל: "איברא, קידוש היום מדאורייתא, כמו שמפורש בפרק מי שמתו (ברכות כ' ע"ב) ולא נחלק אדם בדבר זה וכו'. וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו, כעין שבח וקילוס כענין מאמרם (שבת קיט ע"א): רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו', והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה וכיוצא בזה, בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת ויכולו או ושמרו בני ישראל את השבת וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו, ובעל פה ובלא שום נקיטת חפץ, לא כוסו ולא פתו. באו הם ותקנו לכל נוסח אחד, במקום סעודה, ובחפץ. ותקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, ותקנו להזכירו בתפילה, וקבעו לו ברכה רביעית. וכן בברכת המזון. ומה שאמרו זכרהו על היין - מדבריהם הוא" וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו שכבר בשעת התפילה כשמזכיר את קדושת השבת ושבחה הוא יוצא ידי חובה מדאורייתא. ועוד יותר מפורש מכך כתב הר"ד (המכריע ס"ס עא) וז"ל: "והנכון בעיני לומר דנפיק אדם ידי חובה בקידושא דתפלה שמברך מקדש השבת, שאינו מן התורה לקדש בתפלה ועל הכוס כי אם בתפלה בלבד, ועל זה אמרינן שנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, אבל הקידוש שבסעודה הוא תקון חכמים וכו' ועיקר קידושא דאורייתא אינו אלא מה שאנו מברכין בתפלה מקדש השבת, וזה שבסעודה מדרבנן הוא", עכ"ל. וכן כתב המג"א

(סי' רעא סק"א) וז"ל: "ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו", עכ"ל. ומבואר שאמר מדיליה את מה שכתבו הראשונים הנ"ל. ומעצם העובדה שרוב ככל הראשונים נקטו שהחויב לקדש על היין הוא מדרבנן, יש ללמוד בפשיטות שמן התורה די בקידוש השבת בדברים, ודבר זה מתבצע בתפילה.

המבוכה בעניין תוקף הקידוש על היין לאחר הקידוש בתפילה

והדגול מרבבה (סי' רעא ס"ב) הסתפק לפי זה אם אנשים שכבר התפללו וקיימו בתפילה מצוה דאורייתא של קידוש יכולים להוציא נשים שעדיין לא התפללו ומחויבות בקידוש מדאורייתא. ודן בכך על פי דברי הרא"ש (ברכות פ"ג ס"ס יג) שהאשה אינה בכלל ערבות. והגרע"א (שם) טען שאפשר להוציא נשים אף שהבעל מקיים רק מדרבנן והאשה חייבת מדאורייתא, כיון שהיא בת חיובא בקידוש. ולא אמר הרא"ש שאין ערבות אלא רק אם נאמר שאינה שייכת כלל במצות ברהמ"ז מדאורייתא. ובבה"ל (שם ס"א ד"ה מיד) דן בדברי המג"א שיוצא לפיו שאת עיקר אמירת הקידוש על היין יוצא שהוא אומר רק בקיום מצוה מדרבנן. וטען שם (במשנ"ב סק"ב) שאדם אינו רוצה לצאת ידי חובת קידוש בתפילה כדי שלא יגיע לכך, וכיון שמצוות צריכות כוונה "מסתמא אין מדרך העולם לכוון לצאת את המצוה עשה דזכור בתפילה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אחר כך בברכה כדין וטוב יותר שיצא אז המצות עשה דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה", עכ"ל. ובאמת זה תמוה מאד שכל תקנת קידוש על היין מתקיימת בדרך כלל באמירת קידוש שחיובו רק מדרבנן. ולא נראה כך כלל מדברי הפוסקים הראשונים. ומאידיך גיסא, הוכיח המג"א (שם) מדברי הגמרא (ברכות לג ע"ב) שמקיים את הקידוש בתפילה, שאמרה להדיא ש"אע"ג דמקדש בצלותא הדר מקדש אכסא". ומשמע שם שהכל באותו גדר חיוב. וכן הוכיח הגרע"א (שם) מדברי הר"ן (שבת י' ע"א בדפי הר"ף ד"ה אמר רבא) בסוגיה דנר חנוכה ונר ביתו שקידוש על היין הוא דאורייתא. וכן מוכח מדברי הר"ן בחידושיו (שם כג ע"ב ד"ה בתר), דהקשה וז"ל: "ואם תאמר והיכי דחינן קידוש היום דאורייתא משום נר ביתו ונר חנוכה, יש לומר דלא דחינן ליה דהא אפשר לקדושי אריפתא" וכו', עכ"ל. וכן מוכח מדברי הרשב"א בחידושיו (שבת שם ד"ה הא דאמר רבא) שכתב כדברים האלה. וכן מוכח מדברי הריטב"א (הל' ברכות פ"ב הכ"ג והכ"ד), שכתב וז"ל: "מי שנסתפק על ברכת הנהנין אם בירך ואם לאו, אם הוא בברכה שלפניו שהוא מדבריהם אינו חוזר ומברך, אבל בברכה שלאחריו שהיא מן התורה חוזר ומברך,

שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן וכיון שכן בכל ספק של תורה ספקו חוזר. לפיכך מי שנסתפק לו אם קידש על היין בליל שבת מברך ברכת קידוש אבל לא בורא פרי הגפן, אבל קידוש של סעודת יום שבת אינו אלא מדבריהם ואם יצא אינו מוציא אחרים כשאר ברכות הנהנין, וכן אינו חוזר על ספקו, "עכ"ל. ולכאורה ניתן להוכיח מכך ששיטת הריטב"א היא שאינו יוצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, וחובת הקידוש שלו על היין היא מדאורייתא. וכן הוכיח ביב"א (ה"א סי' טו אות ה). ולאידך גיסא, הגרע"א רצה להוכיח שם מהרא"ש (פסחים פ"י סי' ה) שבתפילה לבד אינו יוצא בודאי ואינו מקיים את המצוה דאורייתא עד שיקדש במקום סעודה⁶.

גם לאחר הקידוש בתפילה ממשיך להתקיים דין קידוש על היין

אמנם נראה שהביאור לכל זה הוא פשוט. מצינו במצות סיפור ביציאת מצרים שכל אימת שמוסיף והולך בסיפור הוא מקיים מצוה דאורייתא. ולא אמרינן שאחר שאמר פסח מצה ומרור כבר סיים לקיים את המצוה דאורייתא, ומעתה ואילך הוא קיום מצוה דרבנן, אלא כל כמה שירבה ויספר ביציאת מצרים הוא יוסיף וילך בקיום המצוה דאורייתא. וכן מצינו גם בברכת המזון, שתקנת חכמים לברך שלוש ברכות מהווה הרחבה של המצוה דאורייתא לברך את ה' אחר המזון, ונידונית כולה כמצות עשה של תורה, וכפי שהתבאר במקום אחר (ט"ח ברכות ה"א עמ' נה-נו). וכך הוא גם בקידוש היום שהמצוה היא לזכור את השבת בכניסתה וכהגדרת הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"א): "לקדש יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו" וכו', עכ"ל. ונראה אפוא שזכירה זו נעשית הן בתפילה והן בקידוש שאומר על היין. ובכל האמירות והזכירות הללו הוא מקיים את מצות קידוש היום. וכן נראה מפשטות דברי הרשב"א הנ"ל. ולכן אע"פ שהוא כבר התחיל לקיים את המצוה דאורייתא בתפילה הוא עדיין מקיים את המצוה מדאורייתא כשהוא אומר את הקידוש. ולכן שפיר הקשו הרשב"א והר"ן מדוע קיום המצוה דאורייתא הזו נדחה מפני נר ביתו ונר חנוכה. דאע"פ שהוא קיים כבר את המצוה דאורייתא בתפילה, סוף סוף עתה בשעת הקידוש הוא היה יכול להמשיך ולהוסיף ולקיים את המצוה מדאורייתא, ולא היה לה להדחות מפני מצוות דרבנן. ולכן אין שום מניעה

6. דברי הרא"ש הללו והבנת הגרע"א בדעתו, יידונו בהרחבה בסימן הבא.

שהוא גם יוציא ידי חובה נשים שחייבות מדאורייתא. דאף הוא מקיים באותה שעה מצוה מדאורייתא. ולא איכפת לן שמדאורייתא הוא היה יכול להימנע מלומר את הקידוש הזה, דהעיקר הוא שעתה כשהוא מקיים את המצוה הוא מקיים אותה מדאורייתא. ובכך מיושבות כל הקושיות והסתירות הנ"ל.⁷ ובכך מתיישב גם הרשב"א שאין דבריו בחידושיו סותרים את דבריו בתשובה הנ"ל. דלכאורה מהתשובה עולה שהקידוש על היין הוא רק מתקנת חכמים ועיקר הקידוש הוא בהזכרת השבח שבתפילה. ואילו מחידושיו רואים שהקידוש על היין גם הוא מדאורייתא. אולם לפי מה שהתבאר אין בזה סתירה כלל, ואותו קידוש מדאורייתא שמתקיים בתפילה מתקיים גם כאשר הוא מקדש על היין, אף שמדאורייתא אם לא היה מקדש על היין, היה יוצא במה שאמר בתפילה.

ביאור דברי הריטב"א לפי שיטתו שקידוש על היין הוא מדרבנן

ואת הדין שכתב הריטב"א ש"בכל ספק של תורה ספקו חוזר", יש מקום להבין בשתי אפשרויות: ניתן לומר שצריך לחזור מספק משום שיש חשש שמא הוא מבטל את חובתו לקיים מצוה דאורייתא. ודין זה אמור דוקא במצוה חיובית ולא במצוה קיומית. אבל אפשר להבין שכל עוד עומדת בפניו האפשרות לקיים מצוה דאורייתא ויש צד שמתבטלת אפשרות זו, זו עצמה כבר סיבה לחזור ולקיימה, אף שגם אם לא יחזור ויקיימה אין הוא מבטל את החיוב שמוטל עליו. ואם ננקוט כאפשרות השניה, הרי שגם אם הוא כבר יצא ידי חובה בקידוש שבתפילה, וביטול הקידוש שעל היין לא יגרום לביטול חובתו אלא לביטול קיום מצוה דאורייתא שהיה יכול לקיים, יש לו לחזור ולקדש. וצורך זה גדול יותר מספק ברכה לבטלה שלדעת הריטב"א הוא רק איסור דרבנן. ולפי זה אפשר לקיים את ההבנה שהתבארה לעיל בדברי הריטב"א וראשונים רבים נוספים.

יישוב דבריו המובאים בשטמ"ק לפי מה שהתבאר

והנה, הגמרא (ביצה ד' ע"ב) אומרת שרב אסי הסתפק אם יום טוב שני של גלויות מקודש בתקנת חכמים כהמשך היום הראשון וכקדושה אחת או שהוא

7. ומה שהבין הגרע"א בדעת הרא"ש, אזיל בזה לשיטתו בדעת הרא"ש בנידון דברי הגאונים שהביא הטור (סי' רעג אות ה). אבל לכאורה יש הכרח לבאר את דברי הרא"ש אחרת, והדברים עולים בקנה אחד עם מה שנאמר כאן, ויתבאר לקמן בסימן הבא.

נאסר רק מצד מנהג אבותינו בידינו והרי הוא כחול גמור. והגמרא אומרת שבגלל הספק הוא עשה הבדלה בין הימים אף שהוא גם החמיר שביצה הנולדת בראשון אסורה בשני שמא עדיין לא נפיק קדושת יום טוב הראשון. וכתב שם השטמ"ק בשם הריטב"א וז"ל: "רב אסי ספוקי מספקא ליה - הקשה הריטב"א דמשום ספקא היכי מחית נפשיה לומר הבדלה, ובספק ברכה שאינה צריכה שיש בה משום לא תשא, ותירץ כי באמצע התפלה היה מבדיל והיה חותם בברכת יום טוב, ואי נמי כיון דמדאורייתא חול גמור הוא לדברי הכל וחזי להבדלה ליכא משום ברכה לבטלה דאיסור ברכה לבטלה דרבנן היא כדפירש רבינו תם ז"ל במסכת ברכות וחיוב הבדלה מדאורייתא בין קדש לחול, וכיון שכן שפיר איכא לברוכי על הספק דכל ברכות של תורה אם הוא ספק יכול לברך על ספק, ומיהו רב אסי לגרמיה הוא דעבד ולית הלכתא כותיה", עכ"ל. ומזה למד ביביע אומר (שם) וז"ל: "ומוכח מהכא דלא נפיק בהבדלה בתפילה, משום הכי הוה מבדיל מספיקא, משום דרמיא עליה חיובא מדאורייתא", עכ"ל. ומכך למד אף לעניין דין קידוש שאינו יוצא ידי חובה בתפילה מדאורייתא בלי יין. ואולם לכאורה יש לתמוה טובא. הרי לגבי הבדלה לא שמענו שיש מי שאומר שצריך להבדיל על הכוס מדאורייתא. ולכל היותר אפשר לומר שההבדלה עצמה היא מדאורייתא. וכן מבואר ברמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"א). וראשונים רבים חולקים על כך וסוברים שעיקר ההבדלה הוא מדרבנן. אבל לגבי שתיית היין בהבדלה מפורש בגמרא (ברכות לג ע"א): "תחלה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס, הענו חזרו וקבעוה בתפלה, והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס", ע"כ. ומבואר להדיא שההבדלה על הכוס היא מדרבנן. ואם כן לכאורה תמוה מאי איכפת לן שההבדלה היא מדאורייתא. סוף סוף ההבדלה שעל היין ודאי אינה מדאורייתא. ועל כרחנו לא רק שאין להוכיח מדברי הריטב"א הללו שאינו יוצא ידי חובה מדאורייתא, אלא אדרבה יש ללמוד מדבריו כפי שהתבאר לעיל, שמכיון שהוא עוסק במצוה דאורייתא, כל אימת שהוא מרחיב בה הוא מקיים מצוה דאורייתא, וחל עליה הכלל דספיקא דאורייתא לחומרא, ודוחה הדבר איסור ספק ברכה לבטלה.

יישוב דבריו אם ננקוט שלא הבדיל בתפילה

אמנם יתכן לומר שבתירוץ השני הבין הריטב"א שהוא לא הבדיל בתפילה אלא רק על הכוס, ולכן היתה בכך מצוה דאורייתא. והיינו משום שבאמת יש חידוש גדול שרב אסי הבדיל בתפילה. דמה שנוהגים להבדיל בתפילת יום טוב היינו רק הבדלה של שבת, דאין זה תרתי דסתרי מיניה וביה לכלל התפילה שהיא

של יום טוב. דאין סתירה שנסתיימה השבת ומתחיל יום טוב או ממשיך יום טוב (בח"ל). אבל להבדיל הבדלה של יום טוב תוך כדי תפילה שכל עניינה הוא קדושת יום טוב, הוא ממש תרתי דסתרי מיניה וביה. ולכן מסתבר לומר שבתירוץ השני הוא לא קיבל את החידוש הזה שחידש בתירוץ הראשון. ולכן ההבדלה על היין היתה מדאורייתא, דלא היתה עד עכשיו שום הבדלה דאורייתא. וכך נראה מדבריו (הל' ברכות פ"ב הכ"ה) שכתב להדיא וז"ל: "הבדלה על הכוס בברכה אינה אלא מדברי סופרים וספקא אינו חוזר. וכן כל מצוה של דבריהם והוא ספק אם עשאה אין ספקו חוזר", עכ"ל. והיינו משום שבסתמא דמילתא הוא הבדיל בתפילה, ולכן ההבדלה על היין היא מדרבנן בלבד, וכפי שהתבאר⁸.

ראיית האחרונים מדברי התוס' שדוקא קידוש על היין הוא מדאורייתא

ובמשנה (סוטה לב ע"א) איתא: "אלו נאמרין בכל לשון וכו' קרית שמע ותפילה", ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה קרית שמע) וז"ל: "תימה, אמאי שייר הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות, וליכא למימר דלא נקט אלא דאורייתא, דהא בפרק מי שמתו (ברכות כא ע"א) משמע דתפלה וקרית שמע דרבנן. ועוד דהתם (שם כ' ע"ב) משמע דקידוש דאורייתא והכי משמע נמי בריש מסכת נזיר" וכו', עכ"ל. וכתב על כך הרש"ש וז"ל: "ומש"כ וקידוש של שבת לכאורה בתפילה נכלל גם תפילת שבת, וע"כ כוונתם על קידוש שעל היין ואם כן לא אתי שפיר ראייתם דהוא דאורייתא מפרק מי שמתו", עכ"ל. ומזה הוכיח גם בחזון עובדיה (שו"ת ח"א כרך א' עמ' קסד) שלדעת התוס' קידוש על היין הוא מדאורייתא. וביב"א (שם) הוכיח מכך שגם לא יוצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה.

דחיית הראיה וביאור דברי התוס'

ואולם לכאורה יש לדחות דבריהם בפשיטות. דודאי לא כל מה שנאמר בסדר התפילה נכלל בתפילה. והרי גם ברכת כהנים נאמרת על סדר התפילה וברור

8. ויש בדברי הריטב"א חילוק בין הקידוש, שניתן להמשיכו ולקיים בכך מצוה דאורייתא, ובין ההבדלה שאין מצוה דאורייתא בהמשכתה. ונראה שבניגוד לרמב"ם (שם) שהשווה את הקידוש להבדלה וכתב שמהות שניהם היא לזכור את יום השבת בדברים, לדעת הריטב"א עניינה של ההבדלה הוא להתיר את העם למעשיהם, דאם לא ייאמר ששבת הסתיימה, ותיעשה מלאכה, יראה הדבר כאילו שמתחללת השבת, ויש צורך להכריז על סיומה. ולכן אין מצוה להאריך את ההבדלה.

שהיא מדאורייתא וגם אינה נאמרת בכל לשון וכמבואר להדיא במשנה שם. ולא דיברה המשנה ולא דיברו התוס' אלא על דין תפילה הבסיסי, שעליו נאמר בגמרא (שם לג ע"א) דתפילה "רחמי היא כל היכי דבעי מצלי". אבל כל מה שהוסדר על סדר התפילה ועיקר דינו משום מצוה אחרת הוא חולק רשות לעצמו ודינו כפי המצוה שאותה מקיימים בתפילה זו. ולכן אתי שפיר ראייתם מפרק מי שמתו, דכיון שמדובר על דין קידוש הבסיסי, ולא דוקא על הקידוש שנאמר על היין, שפיר מוכח בגמרא שדין זה הוא מדאורייתא. וכך גם יש לדחות לכאורה בפשיטות את מה שכתב היב"א שלא יוצא ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה. דכיון שלא דיברו התוס' על הקידוש שנעשה על היין אלא על עיקר דין הקידוש, שפיר יש לומר לשיטתם שבכך שהוא אומר את ברכת מקדש השבת בתפילה הוא מקיים בכך ויוצא בכך ידי חובת דאורייתא.