סימן ה

קידוש בזמן סעודה

א. סוגיות הבבלי והירושלמי והיחס ביניהן

הכרעת הפוסקים שאין קידוש אלא במקום סעודה

נאמר בגמרא (פסחים ק' ע"ב - קא ע"א): "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת - אמר רב: ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו. ושמואל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה? כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בבי כנישתא? לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה: הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא - לא; אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש. ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דרב הונא קדיש ואיתעקרא ליה שרגא, ועיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה דהוה שרגא, וקדיש וטעים מידי, אלמא קסבר אין קידוש אלא במקום סעודה. ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי: כי הוינא בי מר, כי 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", ע"כ. ופסקו הרי"ף (כ' ע"א) והרמב"ם (פכ"ט ה"ח) והתוס' (ק' ע"ב ד"ה ידי קידוש) והרא"ש (פ"י סי' ה) ועוד ראשונים כדעת שמואל, דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' רעג ס"א).

דעת כמה גאונים וראשונים שדעת מועילה אף מבית לבית

והגאונים רב שרירא ורב האיי כתבו בתשובה (הובאה בספר הפרדס עמ' קצב-קצד, ופרדס הגדול סי' צ) וז"ל: "הני מילי היכא דקדיש אהאי ביתא על מנת שיהא אוכל באותו הבית ובדעתו לקבוע שם סעודתו ואיתעקרא שרגא ונמלך לאכול בבית אחר, [אבל] אי קדושי גוואי בבי כנישתא ובדעתו לאכול חוץ לאותו מקום במקום

קביעותו - אינו צריך לחזור ולקדש, אלא נפק ליה ידי חובתיה בקידושא דהתם, דהכא להכין איכוין מעיקרא, ועל מקום אכילתו היה דעתו בשעת קידוש והתם קא אכיל". ומבואר מדבריהם שכאשר דעתו לאכול במקום אחר מועיל הדבר אף מבית לבית, ושמואל דיבר רק על מקרה שלא היתה דעתו לכך. וכן כתב הסמ"ג (עשין כט) בשם רנ"ג (הו"ד גם בתשה"ג ליק סי' קה) וז"ל: "אומר הרב רבי נסים גאון, דאם קידש במקום אחד כדי לאכול בבית אחר, שזה נחשב במקום סעודה. ומביא ראיה מן הירושלמי דלולב וערבה (סוכה פ"ד ה"ה) דקאמר מי שסוכתו עריבה עליו מקדש בליל שמיני של סוכות בביתו ואוכל בסוכתו, ואומר שם דלא פליגי אדשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, דהכא שאני שדעתו לאכול בבית אחר", עכ"ל.

וכן כתב הראבי"ה (ח"ב פסחים סי' תקט) וז"ל: "לאפוקי אורחים המתכוונים לכך לאכול בחצר הסמוך לבית הכנסת או במקום אחר, דאף על גב שאין קידוש אלא במקום סעודה, כי מיכווין מעיקרא להכי שפיר דמי, כדאמרינן בירושלמי ובפסיקתא דרב כהנא (פיסקה כח אות ז) מי שסוכתו עריבה עליו הרי זה מקדש ליל יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו. אבל נמלך משמע התם שצריך לחזור ולקדש. וכן פירש רב ניסים גאון וכו'. ואי מכווין לכך מעיקרא שיקדש כאן או שישמע הקידוש על מנת לאכול במקום אחר שפיר מיקרי קידוש במקום סעודה", עכ"ל. וכן כתב האור זרוע (ח"ב הל' ערב שבת סי' כג) אחר שהביא את הדעה שהתלמודים חולקים וההלכה כבבלי, וז"ל: "מיהו נראה בעיני הלכה למעשה דתנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית, ובלבד שיאכל בבית אחר וכו'. ופסיקתא וירושלמי ותלמוד דידן כולהו סברי דתנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית; ואפי' תמצא לומר דפליג אתלמוד דידן, נראה בעיני שיש לנהוג כמו בפסיקתא, שהרי מצינו כמה מנהגים שאנו מניחין תלמוד דידן ועושים על פי שאר הספרים של אגדות וכו' כמו פסיקתא ושמחות ויקרא רבה. הלכך נראה בעיני שיש לסמוך עליהם ולומר תנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית", עכ"ל. ומבואר שהבין שאף אם יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי יש לפסוק להלכה כירושלמי וכמדרשים שתנאי מועיל אף מבית לבית[1].

---

1. הרוקח (סי' נ) כתב: "שליח ציבור היורד ערבית וכו' ואומר קדושה על הכוס וכו' אע"פ שפוסקים בערבי פסחים אין קדוש אלא במקום סעודה ואין אורחים בבית הכנסת, מ"מ איכא עניים יהבי דעתייהו עלייהו ונפקי. כן פסקו הגאונים וכן משמע בירושלמי ובפסיקתא דסוכות ביום השמיני עצרת", עכ"ל. ונראה שאין כוונתו לומר שכל דין קידוש במקום סעודה הוא רק לכתחילה, ובשעת דחק יוצא גם שלא במקום סעודה, וכפי שמופיע בתשובת אחד מהגאונים (שערי תשובה סי' קיד), וכפי שהסבירו ביבי"א (ח"א או"ח סי' טו אות ג), אלא כוונתו משום

דעת הראשונים והפוסקים שדעת אינה מועילה לבית אחר

אמנם התוס' (שם) קיימו אף הם את העולה מן הירושלמי ולא ראוהו כסותר לדברי הבבלי, אלא שהעמידו את דברי הירושלמי ממקום למקום באותו בית, ומה שאמר הירושלמי בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר, לאו דוקא[2]. וכן העלה הרא"ש (שם) את האפשרות הזו במסקנת דבריו, ונקט שדעת מועילה ממקום למקום באותו בית כמו שמבואר בירושלמי ואין מחלוקת בזה בין הבבלי לירושלמי[3]. והר"ן (על הרי"ף שם ד"ה סבור) ראה דוחק באוקימתות אלו בבבלי ובירושלמי ונקט בפשטות שהתלמודים חולקים, ומחדר לחדר באותו בית לא יועיל לתלמודא דידן אף אם היתה דעתו, וכ"ש מבית לבית, והלכה כתלמודא דידן. וכן כתב מהר"ם חלאוה (שם ד"ה ואזדא) בסוף דבריו שיש מחלוקת בין התלמודים ו"אנן בגמרין קיימ"ל דלאו מיפלגי דאותן בני אדם שקדשו בבית הכנסת דעתם לאכול בביתם ואפילו הכי אמר דלא נפקי", עכ"ל[4]. ואף המאירי (ק' ע"ב ד"ה בני אדם) נקט שהבבלי חולק על הירושלמי, אבל טען שאף לפי הבבלי אם מקדש על דעת לאכול במקום שבו אפשר היה לשמוע את הקידוש, יוצא אף אם יאכל במקום אחר. והטור (שם) כתב כדברי התוס' בביאורם לרב נסים גאון. ובשו"ע (שם) נקט בסתמא כדעת הר"ן המחמיר וסובר שאפשר רק מפינה לפינה באותו טרקלין, והביא כדעת יש אומרים את דעת התוס' והרא"ש שאפשר בבית אחד אפילו מחדר לחדר אם היתה דעתו לכך מתחילה. והרמ"א כתב על דעה זו: "וכן עיקר".

שהעניים אין להם יין ומכוונים בשעת קידוש לאכול את סעודתם במקום אחר. ונראה דהיינו כנ"ל, דדעת מועילה למקום אחר, דכן מוכח מהמקורות שמביא הרוקח לדבריו שזהו טעמו. ויש לתמוה שהביא ביבי"א שם גם את דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שכג), ומשמע מדבריו שעצם היות דין זה מדרבנן, הוא מה שמתיר לקדש אף שאין הוא במקום סעודה. ולכאורה הרשב"א מבאר דבריו דכך היתה תקנת חכמים מעיקרה אף משום רפואה, וכן שלאחר התקנה כבר אין היא תלויה במציאות אורחים, דתיקנו לכל המקרים אף שאין מי שיוצא כמו חזרת הש"ץ כשכולם בקיאים. ואולי הביאו רק כדי להראות שהדין הוא מדרבנן, ולא לעיקר מה שדן בו באותו הקשר, וצ"ע.

2. והחזו"א (או"ח, פסחים סי' קכד לדף ק' ע"ב) העיר שאמנם בעל המימרא בירושלמי הוא רב, שלפי הבבלי סבור שאין דין קידוש במקום סעודה, ובזה מודים התוס' שהתלמודים חלוקים. אך לעניין גדרי קידוש במקום סעודה לפי הדעה המצריכה קידוש במקום סעודה, אין מחלוקת.

3. אם כי נראה מדבריו שלעניין דעת מבית לבית דברי הירושלמי נשארים כפשוטם, ובזה באמת יש מחלוקת בין התלמודים, ולפי הירושלמי תועיל דעת אף לדעת שמואל ולפי תלמודא דידן לא יועיל.

4. ולא חילק בין חדר לחדר ובין פינה לפינה, ומשמע שבשני המקרים לא תועיל דעת וכדברי הר"ן.

ר"ת כפי שהובא בתוס' בביאור הנהגת רב דקידש אחמרא

ובהמשך הפרק בגמרא (קו סוע"א וע"ב) איתא: "אמר רב ברונא אמר רב: הנוטל ידיו לא יקדש. אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא: אכתי לא נח נפשיה דרב, שכחנינהו לשמעתתיה? זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב, זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא", ע"כ. ורש"י ורשב"ם (ד"ה נטל) פירשו שהטעם לכך שהנוטל ידיו לא יקדש הוא משום שהקידוש מהווה הפסק בין הנטילה לסעודה. ומה שנאמר שרב היה מקדש על הפת הם פירשו (ד"ה דחביבא) דהיינו כפשוטו, שאת הקידוש הוא היה עושה על הפת. אולם התוס' (שם ע"ב ד"ה מקדש) כתבו בשם ר"ת וז"ל: "מ"מ נראה לר"ת דאין מקדשין על הפת כלל, והכא ה"פ: הנוטל ידיו לא יקדש, משום דס"ל לרב יש קידוש שלא במקום סעודה וחיישינן שמא יפליג וילך לחוץ, א"ל רב יצחק כו' זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא, כלומר הוה מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד ריפתא והיה נוטל מיד ידיו קודם קידוש, ולא דמי למזיגת הכוס כדפרישית לעיל, וזימנין דחביבא ליה חמרא הוה מקדש אחמרא **שלא במקום ריפתא**, דהיינו סעודה, דסבירא ליה דיש קידוש שלא במקום סעודה. ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה, כ"ש דנוטל ידיו ומקדש, דלא הוי היסח", עכ"ל. וכן הובאו דברי ר"ת במחזור ויטרי (סי' קנב). ומבואר מדבריהם שרב לא היה מקדש על הפת, ומקדש אריפתא היינו שמיד לאחר הקידוש הוא אכל ריפתא. ולכן הקידוש לא הוי הפסק, וכ"ש למאן דאמר שאין קידוש אלא במקום סעודה שהקידוש לא מהווה הפסק. ואילו מקדש אחמרא היינו שהיה מקדש אחמרא **שלא במקום סעודה**. והיינו לשיטתו שיש קידוש שלא במקום סעודה.

ר"ת כפי שהובא בסמ"ג בעניין זה

ואולם הסמ"ג (עשין כט) כתב וז"ל: "וגם על הפת אומר רבינו תם שאין מקדשין וכו' והא דאמר בערבי פסחים דרב זימנין דהוה חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא - פירוש סמוך לריפתא, שהיה נוטל ידיו ומקדש על היין ואוכל מיד כעין שאנו עושים, זימנין דהוה חביבא ליה חמרא ומקדש אחמרא - כלומר פעמים שלא היה רוצה לאכול מיד כי אם לשתות, אז לא היה נוטל ידיו אלא מקדש בלבד בלא אכילה **ולאחר שעה אוכל**, שסובר יש קידוש שלא במקום סעודה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאת פירוש ר"ת למקדש אחמרא הוא הסביר בכגון שהוא אוכל את הסעודה לאחר שעה ולא מיד לאחר הקידוש. ובניגוד למה שמבואר בתוס' דידן

ובמחזור ויטרי שהוא היה אוכל את הסעודה **במקום אחר**, הבין הסמ"ג שהוא היה אוכל את הסעודה **אחר שעה**, וזה אפשרי רק מכיון שהוא סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה. ולכאורה מבואר מדבריו שלמ"ד שאין קידוש אלא במקום סעודה, הוא חייב לאכול את הסעודה מיד לאחר הקידוש, ואין הוא יכול לאכול לאחר שעה מהקידוש.

דחקים לכאורה הקיימים לפי פירוש ר"ת

ובאמת בפירושו של ר"ת בגמרא יש לכאורה דוחק. לפי רש"י ורשב"ם מקדש אריפתא ומקדש אחמרא מתפרש כפשוטו. ואילו לפי ר"ת יש הכרח לומר שבשני המקרים הוא מקדש בפועל על היין, אלא שבמקרה הראשון הוא מקדש על היין ומיד אוכל את הריפתא ובמקרה השני אין הוא אוכל את הריפתא אחרי הקידוש. ומלבד מה שתיבת מקדש אינה עולה על מה שהוא בפועל מקדש עליו אלא על מה שהוא אוכל מיד לאחר מכן, שהוא דוחק גדול בפני עצמו, יש גם קושי שבמקרה הראשון מדובר על מה שהוא אוכל לאחר הקידוש ובמקרה השני על מה שהוא מקדש עליו בפועל, ואי האיזכור של הדבר שהוא אוכל אחר הקידוש אמור ללמד שאין הוא אוכל אחר הקידוש, ומלבד זאת יוצא שעיקר טעמו של רב הוא משום שהוא סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה. וגם זה לכאורה די חסר מן הספר. וגם צריך לחדש לפי ר"ת שרב אוסר בגלל גזירה שמא ישכח מהנטילה ולא יאכל אחר הקידוש, שהוא לכאורה חשש רחוק וגם חשש מחודש שלא נזכר. ועוד קשה, דההבנה שרב נטל ידיו קודם הקידוש היא היסוד לשיטת ר"ת, ולכאורה לא נזכר בגמרא שהוא אכן נטל ידיו קודם הקידוש.

הסמ"ג מצמצם את הדחקים הללו לפי פירושו

אמנם עיקר הדוחק שיוצא בדעת ר"ת לפי התוס' שלנו הוא עצם הצורך להעמיד בכגון שהוא אכל את סעודתו במקום אחר, שכן דבר זה לא נזכר כלל בגמרא. ונראה שאת הדוחק הזה בא הסמ"ג ליישב. כיון שברור הדבר שרב אכל סעודת שבת, לא היתה הגמרא צריכה לומר שבסופו של דבר הוא אכל ריפתא. ומה שהיה מיוחד במקרה זה שהוא קידש אחמרא הוא רק העובדה שאת אכילת הפת הוא דחה לאחר שעה. ומעצם העובדה שנרמז בגמרא שהוא לא אכל פת לאחר שקידש על היין, יש להבין שהוא המתין שעה עד שאכל את הפת, כיון שברור שבסוף הוא אכל אותה. ובזה עדיף הסברו של הסמ"ג לשיטת ר"ת, דלפי

התוס' בשם ר"ת יוצא שאת העובדה המכריעה הזו שהוא אכל את הריפתא במקום אחר, הגמרא לא מזכירה, אף שמציאותו של מקרה זה הוא עיקר החידוש. דדוקא מחמת המציאות הזאת היה מקום לגזור שלא יהיה ניתן ליטול ידים לפני הקידוש. ועכ"פ מבואר בדברי הסמ"ג אליבא דר"ת שיש צורך שהקידוש יהיה גם בזמן סעודה ולא רק במקום סעודה. ומלשון הסמ"ג מבואר ששיעור הזמן שנחשב הפסק בין הקידוש ובין הסעודה הוא שעה. ומסתמא אין הכוונה שעה משעות היום אלא לזמן משמעותי בהנגדה לאכילה מיד, והתבאר דבר זה במקום אחר (טל חיים שבת ח"ב עמ' קצה-קצז).

יישוב חלק מהקשיים בשיטת ר"ת כפי שהובאה בתוס'

ואולי ניתן ליישב חלק מהקשיים שבשיטת ר"ת כפי שהובאה בתוס', אם נאמר ש"מקדש אריפתא", פירושו שהוא מקדש ומיד אוכל ריפתא, וזה נקרא לקדש על ריפתא. ו"על ריפתא", משמעותו בסמיכות לריפתא, וכמו שכתב להדיא הסמ"ג. וכן מדויק גם בלשון ר"ת כפי שהובאה בתוס': "כלומר הוה מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד ריפתא". אלא שהתוס' הבינו שהכוונה למיידיות מוחלטת ללא הפסק, ולכן למדו מלשון זו שרב קידש על הפת, וכן שנטל ידיו קודם הקידוש, כי הוא אכל פת מיד בסיום הקידוש ללא הפסק אפילו לנטילת ידים. ואולם עדיין קשים שאר הקשיים שנזכרו לעיל.

ב. בראשונים נראה שסמיכות הקידוש לסעודה היא גם בזמן

לפי טעם הרי"ף וסיעתו לכאורה אין מקור לקידוש בזמן סעודה

ובטעם הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה כתבו הפוסקים שני הסברים. הרי"ף (פסחים כ' ע"א) כתב: "מ"ט, דכתיב 'וקראת לשבת עונג' (ישעיהו נח, יג) - במקום שקראת שם תהא עונג", עכ"ל. וכן כתבו התוס' (פסחים קא ע"א ד"ה אף ידי) וז"ל: "אף ידי קידוש לא יצאו - דאין קידוש אלא במקום סעודה משום דכתיב 'וקראת לשבת עונג', כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג", עכ"ל. וכן כתבו הר"ן (שם יט ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה אף) ועוד ראשונים. ומקור הדבר בגאונים (אוצה"ג פסחים, חלק התשובות סי' רמה) בשם רב עמרם גאון (הו"ד בספר העתים סי' קמא עמ' קפג) ובשם רב נטרונאי (אוצה"ג שם סי' רנב) ובשם רב אחא (הו"ד בר"ן שם). ומדבריהם נראה שהלכה

זו נובעת מדרשה של הפסוק. ואם זו דרשה, אזי לכאורה אין לנו בה אלא חידושה, ויש להקפיד רק על מקום העונג אבל לא על זמן העונג. ואמנם יש אפשרות לומר גם לפי טעם זה שאם הסעודה מתחילה רק לאחר זמן, אין נחשב המקום הזה כמקום קידוש, דהקידוש כבר חלף הלך לו. וכדי שהסעודה תיחשב כסעודה שנעשית במקום קידוש עליה להתחיל מיד לאחר הקידוש. אבל בפשטות לא נראה שיש לכלול את הדין הזה בדרשה זו, וכאמור לכאורה אין לנו בה אלא חידושה ואין להרחיבה מעבר למה שהתפרש בה.

לפי טעם רשב"ם קידוש צריך להיות גם בזמן סעודה

אולם רשב"ם (פסחים קא ע"א ד"ה אף ידי) הוסיף על הטעם הזה וכתב וז"ל: "אף ידי קידוש לא יצאו - כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב 'וקראת לשבת עונג', במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא. אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (קו ע"א) זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב", עכ"ל. ולפי הטעם השני הקשר בין היין לסעודה הוא בהכרח לא רק בהקשר של מקום אלא יין זה צריך להיות היין של שעת הסעודה. ואם יש הפסק זמן משמעותי בין היין ובין הסעודה כבר אין זה יין של שעת הסעודה, אע"פ שאין הוא יוצא ממקומו. ואדרבה, עיקר הצורך הוא שיהיה הקידוש **בשעת** הסעודה שהוא עניין הזמן. ובאמת לכאורה משמע קצת כטעמו השני של רשב"ם, כיון שלא מצינו בגמרא להדיא את הדרשה שיש לדרוש לפי הטעם הראשון, וכפי שכתב רשב"ם להדיא על טעם זה: "ומדרש הוא". ולכאורה הוא חסר מן הספר[5]. ולעומת זאת לפי הטעם השני זו סברה בדין חשיבות הקידוש שאינה מצריכה הרחבת דברים.

קושי בנוסח הדרשה של הרי"ף וסיעתו

ואולם יש להקשות על טעם זה, כפי שהוא כתוב בגאונים וברי"ף וברשב"ם ובתוס' הנ"ל. דלכאורה היה צריך לומר "אין סעודה אלא במקום קידוש". דמלשון הילפותא נראה שעיקר הדרשה היא להנחות היכן צריך להיות מקום העונג. ומתחדש ששם - במקום הקידוש - יהא העונג דהיינו הסעודה. ואם הילפותא באה

5. אמנם דרשה זו מצויה בכת"י א"פ של הגמרא. וברוב הגרסאות ליתא. ובכת"י ו' מובא רק הפסוק "וקראת לשבת עונג".

להנחות היכן צריך לעשות את הקידוש, וללמד את הדין שאין קידוש אלא במקום סעודה, היה צריך לומר: במקום עונג שם תהא קריאה. ויוצא אפוא לכאורה שעיקר הקפידא של דרשת הקרא הוא שמקום הסעודה צריך להיות במקום הקריאה ולא להיפך. והיה גם צריך להיות לפי זה שלא יצא ידי חובת סעודה אבל יצא ידי חובת קידוש. דאם הקרא מלמד שהעונג צריך להיות במקום הקידוש, והוא לא היה במקום הקידוש, לא התקיים העונג כפי שהוא היה צריך להתקיים, אבל קריאה לכאורה במקומה עומדת. וכיון שברור שאין זה כך, צריך לומר שמילת "שם" אינה בדוקא[6]. ולפי זה מסתבר יותר לומר שאין מדובר בילפותא זו על עיקר דין העונג שבשבת, ולכן אין בזה הנחיה היכן יש לקיים את דין העונג, ואין כאן אלא רק קביעה שצריך להיות עונג במקום הקידוש. ונפקא מינה שאם סעודת שבת צריכה להיות בפת דוקא, אין הכרח שהעונג יהיה כדין סעודת שבת, ויתכן שאף במיני תרגימא יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה[7].

הרא"ש כתב את הלימוד באופן הפוך וכן הוא בגאונים

אמנם הרא"ש (פסחים פ"י סי' ה') כתב את הלימוד באופן הפוך: "דכתיב 'וקראת לשבת עונג' - במקום עונג שם תהא קריאה", עכ"ל. וכדבריו כתוב גם בתשובת הגאונים בשערי תשובה (סי' קה). וכן כתוב במחזור ויטרי (סי' קי) בשם הירושלמי: "ויליף טעמא בתלמוד ירושלמי ממקרא מלא 'וקראת לשבת עונג' - במקום עונג שם תהא קריאת היום, מיכן שאין קידוש אלא במקום סעודה", עכ"ל[8]. וכן כתב הראבי"ה (ח"ב פסחים סי' תקט, עמ' פט בהנד"מ) וכן כתבו הרוקח (סי' נב) והכלבו (סי' לא ד"ה טעם וד"ה עיקר) והאבודרהם (דיני הקידוש ד"ה ואסור), וכן ציטט תרוה"ד (סו"ס צה) בשם רשב"ם. ולפי גרסה זו ולימוד זה הכל מיושב בשופי. ואין צורך להידחק כאותם דחקים שיש לפי דרשת הגאונים והראשונים הנ"ל.

---

6. לא ניתן לומר שהאות ש' היא צרויה, דמלבד מה שקידוש אינו קריאת שם, לשון הרשב"ם והתוס' ודאי אינה סובלת משמעות כזו.

7. ואכתי יש להעיר שהלשון אינה בדקדוק, דהיה יותר נכון לומר: אין קידוש אלא כשיש סעודה במקומו. דהסעודה היא הנספחת והטפילה לקידוש ולא להיפך. וכן יש דוחק בקביעה שמלת שם אינה בדוקא.

8. כך הוא בדפוס הרגיל המבוסס על כת"י לונ'. ואולם בהנד"מ מהד' אוצה"פ (עמ' קעח) המבוסס על כת"י אחרים, ליתא לכל הציטוט הזה, והגרסה כרי"ף וסיעתו.

לפי הרא"ש הדין נובע מהמקרא ויש ללמוד אף לסמיכות זמן

ובאמת נראה שלפי הגרסה הזו אפשר להבין שאין זו דרשה מחודשת אלא הדבר נלמד מהפסוק עצמו, וכפי שרמז במחזור ויטרי לפי הנוסח הנ"ל שהוא "ממקרא מלא". דאפשר להבין שבסתמא דמילתא לכאורה אין משמעות ממשית לכך שהאדם קורא לשבת עונג. דעונג הוא דבר שצריך להתקיים במציאות ולא רק דבר שקוראים אותו. אבל אם הוא מזכיר את ייחודו וקדושתו של היום בקידוש ומסמיך לו את עונג השבת שבסעודה, הוא מראה בכך שייחודו של היום וקדושתו מתבטאים בעונג שבו. וכך יוצא שיש משמעות ממשית לכך שהוא קורא לשבת עונג. ולכן הם הבינו שבמקום העונג שם צריכה להיות הקריאה, דרק כך יוצא שהקריאה מהווה קריאת עונג לשבת. ולפי הסבר זה גם מובן שצריך שהסעודה תהיה גם בסמיכות של זמן לקידוש.

כך נראה גם מפשטות לשון הגמרא

ומפשטות דברי הגמרא "אין קידוש אלא במקום סעודה", נראה שהקידוש צריך להיות בזמן שהוא מתחיל לסעוד. דמה שלעתיד לבוא תהיה כאן סעודה, אינו גורם לכך שהקידוש נעשה "במקום סעודה", דבשעה שהקידוש נעשה אין הוא נעשה במקום סעודה. ומה שלעתיד לבוא כך יהיה, אינו מחיל על מקום זה שם של "מקום סעודה". ובאמת לפי הרא"ש וסיעתו שצריך שיהיה הקידוש במקום העונג, נראה שהדבר מובן מכללו מלישנא דקרא ומלישנא דגמרא.

לפי השאילתות אין סיבה שקידוש היום יהיה במקום סעודה

ובעניין קידוש היום איתא (שם קו ע"א): "'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ, ז') - זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין? תלמוד לומר: 'זכור את יום השבת'. ביום מאי מברך? אמר רב יהודה: בורא פרי הגפן", ע"כ. וכתב רשב"ם וז"ל: "אמר רב יהודה בפה"ג - אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לחלק בין מדת שבת למדת חול, שהוא ענין שיר, שאין אומרים שירה אלא על היין, והכי מפרש בשאילתות דרב אחאי בפרשת וישמע יתרו", עכ"ל. ובאמת בשאילתות (יתרו סי' נד) הביא כהמשך לדברי הגמרא: "אתויי כסא דחמרא וברוכי בורא פרי הגפן ומישתא משום כבוד השבת. ומנלן דעל היין? דאמר רב שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: מניין שאין אומרין שירה אלא על היין, שנאמר 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים' (שופטים ט, יג)"

וכו', עכ"ל. ולא הוזכר בשאילתות שהתכלית היא להבדיל בין מידת שבת למידת חול אלא מצד עצם כבוד השבת שהוא דומה למי שאומר שירה על היין. ועכ"פ לא הוזכר בשאילתות ולא בדברי רשב"ם שהכבוד הזה והחילוק בין מידת השבת למידת החול קשורים בדרך כלשהי לסעודה. ונראה אפוא שלפי טעם זה לקידוש היום אין סיבה מיוחדת לכך שהקידוש יהיה דוקא במקום סעודה ובזמן סעודה. דהעיקר הוא להבדיל בין מידת שבת למידת חול ולהיות כאומר שירה על היין.

לפי המאירי יש הכרח שקידוש יהיה במקום סעודה ובזמנה

ואולם המאירי (שם ד"ה מצות) כתב וז"ל: "מדברי סופרים לקדש על הכוס למחר, ולא קדושת היום אלא בורא פרי הגפן, והוא הנקרא קדושא רבה - דרך כנוי, או שמא על שם שכל הברכות מתעטרות בו. ואע"פ שברכה זו אין בה קידוש ליום, והרי אף בחול אם בא לשתות צריך לברך כן, מ"מ הואיל ועל ידי תקנה הוא בא ברכת חובה היא, ומאחר שהיא ברכת חובה אף היא קרויה קידוש, שאף היא לכך תקנוה, שיהא היום מתקדש על ידו להיות סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין", עכ"ל. ולפי טעם זה שכל טעמו של הקידוש ביום הוא רק משום שצריך שהסעודה תהיה חשובה כשהיא נקבעת על היין, ברור שיש הכרח לכך שהיין יהיה במקום סעודה ובזמן סעודה. דאם הוא שותה יין בלי קשר לסעודה, אין הסעודה נעשית חשובה על ידי היין. ומיניה וביה יש גם ללמוד שהסעודה שעליה מדובר אינה סתם עונג בעלמא, אלא עליה להיות דוקא סעודת היום.

גם מהרמב"ם נראה שהקידוש צריך להיות בזמן הסעודה

והרמב"ם כתב (הל' שבת פכ"ט ה"י) וז"ל: "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבא: מברך בורא פרי הגפן בלבד, ושותה, ואחר כך יטול ידיו ויסעוד. ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש. וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שדין הקידוש ביום השבת מוגדר שהוא "קודם שיסעוד סעודה שניה". ואחר שהוא שותה "יטול ידיו ויסעוד". ויש דין קידוש במקום סעודה. ונראה מדבריו שהבין כסברת המאירי. ובזה חלוקה סעודה שניה מסעודה שלישית, שאף אותה צריך לקבוע על היין (שם פ"ל ה"ט), דבסעודה שניה צריך להקדים את ברכת היין לפני הסעודה, משום שיין זה הוא מדין קידוש ובא משום חשיבות ושבח, ואילו בסעודה שלישית יכול לשתות יין במהלך הסעודה. וגם לפי זה ברור שהקידוש

צריך להיות סמוך בזמן לסעודה. ומיניה וביה יש להבין שהסעודה שעליה מדובר היא הסעודה השניה של השבת. וכן מבואר להדיא בתשובתו (סי' רפח מהד' בלאו): "ואין לנו ברכה מן הברכות שסודרין אותה על הפת חוץ מקידוש היום בלבד לפי שהקידוש הוא במקום סעודה ובשעת סעודה", עכ"ל. ומבואר להדיא שהקידוש צריך להיות לא רק במקום סעודה אלא גם בשעת סעודה.

כך נראה מדברי מהר"ם חלאוה

ואף מהר"ם חלאוה (שם ד"ה ביום מאי) כתב וז"ל: "ואע"ג דאין בה זכר לקדוש כלל, כיון שהוא קודם סעודה ובפריסת מפה כקידוש הלילה קרי ליה קדושא רבה וכו' שחכמים תקנו לקבוע סעודתו על היין ומסמכי ליה אקרא", עכ"ל. ומבואר שהבין שכל הטעם של הקידוש ביום הוא רק כדי לקבוע את הסעודה על היין. ואם כן לכאורה פשיטא שקידוש זה צריך להיות בסמוך לזמן הסעודה.

כך נראה מדברי הר"ן

והר"ן (כב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה זכרהו) כתב וז"ל: "משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש והיינו בורא פרי הגפן ותו לא, שהוא התחלת קידוש של לילה, ועוד שלפי שאין אומרים שירה אלא על היין, כיון שמברכין על היין תחלה שלא כדרך שאר הסעודות הוי כעין שבח ושירה לקדושתו של יום, ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקידושא של לילה, וקראוהו קידושא רבא לכנוי לפי שאינו עיקר כקידוש של לילה וזוטר שיעוריה, כדקרינן לסומא סגי נהור, ומ"מ כיון דתקנוהו רבנן כעין קידוש אפשר שאף ביום אסור לטעום קודם שיקדש, ואפשר שצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש של לילה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהקידוש ביום הוא זכר לקידוש של הלילה והוא גם אמירת שירה כעין שבח לקדושתו של היום כיון שמשנים מדרך שאר הסעודות בכך שמברכין על היין תחילה. ולכאורה לפי הטעם הזה אין משמעות לקידוש אלא דוקא כשהוא לפני סעודה. דאם הוא נעשה בלי קשר לסעודה, לא ניכר כלל שאין זה "כדרך שאר הסעודות". ולא מובן אפוא מדוע נוקט הר"ן לשיטתו דרק "אפשר" שצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש הלילה. ואולי צריך לומר שהיה ברור לר"ן שהברכה על היין צריכה להיות בסמוך לסעודה מצד הזמן. ולכן נקט לשון "שמברכין על היין תחילה". ורק הסתפק הר"ן אם יש גם צורך שהקידוש יהיה במקום הסעודה, דעקרונית היה אפשר שיעשה

את הקידוש במקום אחר, ועצם עשייתו לפני הסעודה, אף שהוא אינו במקומה, היה בו כדי להראות שאין סעודה זו "כדרך שאר הסעודות". ולפי זה משמע לכאורה שסמיכות בזמן היא אף יותר פשוטה מאשר סמיכות במקום.

כך מוכח לכאורה מדברי הרא"ש

והרא"ש (שו"ת כלל כב סי' י) כתב וז"ל: "וששאלת: מי שאין לו יין, כיצד יקדש ביום השבת? דע, כי קידוש של יום אי אפשר לו לעשותו, כי קידושא רבה אי אפשר לו לעשות, כי לא נתקן אלא בכניסת יום שבת, ותקנו חכמים ז"ל קידוש היום לשנות מיום החול ולברך על היין תחלה. וזה שאין לו יין, אי אפשר לו לקדש ביום", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שכל עניין הקידוש הוא רק כדי לשנות מיום החול, ולכן מברך על היין **תחילה**, דהיינו לפני הסעודה. ולכן אינו יכול לצאת ידי חובה בפת, דבכך לא יהיה שום שינוי בסעודת שבת מסעודת החול. ולפי זה לכאורה פשוט שהדבר חייב להיות דוקא בזמן סעודה ולא סתם כך באחת משעות היום. דעצם העובדה שאדם מברך על היין אינה שונה מכל שאר הימים, ועיקר השינוי הוא דוקא בכך שהוא מברך על היין לפני הסעודה.

לפי הראב"ד נראה שבקידוש היום אין צורך במקום סעודה

אמנם הראב"ד חלק על דברי הרמב"ם הנ"ל (פכ"ט שם) וטען שאפשר לטעום לפני קידוש של יום כיון שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכן כתב גם מהר"ם חלאוה (שם), וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' תקכט) בשם הרז"ה. והוסיף עוד הראב"ד לומר שאפשר לעשות קידוש גם בפת מטעם זה. ולשיטתו יוצא שכל הקידוש של היום נועד רק לחשיבות בעלמא, ואין הוא נצרך כדי לשנות ולהבדיל בין סעודת השבת ובין סעודת יום חול. ולפי זה נראה שאין הכרח שהקידוש יהיה במקום סעודה ועכ"פ ודאי שאין סיבה שהוא יהיה בזמן סעודה. והטור (סי' ערב אות ט) כתב וז"ל: "אבל בסעודת הבוקר יותר טוב הוא לקדש על השכר, פירוש שיברך עליו שהכל נהיה בדברו קודם לברכת המוציא, שאם יברך על הפת תחילה אין כאן שום שינוי", עכ"ל. ומשמע מדבריו שכך הוא רק יותר טוב. אבל אם בכל זאת ירצה לברך על הפת תחילה, יצא בכל זאת ידי חובת קידוש אע"פ שאין כאן שום שינוי. ולפי זה ע"כ הקידוש לא נועד להראות שינוי מסעודה רגילה, דבקידוש על הפת אין שום שינוי מסעודה רגילה, ואין בכך אלא חשיבות בעלמא וכדעת הראב"ד. ומאידך גיסא הטור כתב (סי' רפט אות א) כדעת הרמב"ם שגם קידוש היום

צריך להיות במקום סעודה. וכן פסק השו"ע (שם). ולפי זה נראה לכאורה שאין הכרח בדעתו שהקידוש צריך להיות גם בזמן סעודה.

ג. גדר הסמיכות הנדרשת לדין קידוש בזמן סעודה

המהרי"ל מצריך שהסעודה תהיה מיד אחר הקידוש

והנה, על טעם זה שכתב הסמ"ג (שם) בביאור הנהגת רב שאכל את סעודתו לאחר שעה, דהוא על פי סברתו שיש קידוש שלא במקום סעודה, נשאל המהרי"ל (שו"ת החדשות סי' לב) ע"י אחיו הר"ר גומפרחכט וז"ל: "וקשה לי מה צריך טעם זה אליבא דרב, דאמ' (=דאמינא) אפילו [ל]שמואל דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה, כיון דדעתו לאכול באותו מקום שעשה. והלא קל וחומר הוא, ומה אפי' קידוש במקום אחד כדי לאכול בבית אחר אומר לעיל באותה מצוה[9] שזה נחשב קידוש במקום סעודה אפי' לשמואל, וז"ל: א"ר ניסים גאון דאם קיד(ו)ש במקום אחד כדי לאכול בבית אחר שזה נחשב קידוש במקום סעודה, והביא ראייה מירושלמי כו' עד ואומר דלא פליג אדשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, דהכא שאני דדעתו לאכול בבית אחר ע"כ, אלמא חשיב במקום סעודה אפילו לשמואל, כל שכן כשדעתו לאכול במקום שקידש שזה נחשב קידוש במקום סעודה. אבל אם הפי' ושמואל סבר כיון שאינו אוכל מיד אחד קידוש לא חשיב קידוש במקום סעודה אפילו כשדעתו לאכול באותו מקום, אז ניחא, אך דוחק לומר כך דלא מצינו פלוגתא בענין זה", עכ"ל השאלה. וענה על כך המהרי"ל: "ומה שכתב שם דרב לטעמיה דיש קידוש שלא במקום סעודה, היינו משום דלא אכיל אלא אחר שעה כדאמר ר"ת ולא נטיל ידיו קודם, והסיח הדעת גמור עביד, דאל"כ היינו מקדש אריפתא לפר"ת, והא ודאי כיון דאין דעתו לאכול אלא לאחר זמן מרובה אפילו לפי' הירושלמי לא חשיב קדוש במקום סעודה, דאל"כ היינו דחיישינן דדילמא מיתעקרא לכו שרגא ולא יאכלו שם הלילה, מכל מקום יאכלו שם למחר. ואין לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך כיון דאינו קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה. אבל אם היה דעתו לאכול מיד אחר קידוש אפילו היה הולך דרך גדול ומתוך כך שוהה עד שיגיע לשם חשיב במקום סעודה לפי הירושלמי. וכן לתלמודא דידן

9. היינו באותה מצוה בסמ"ג, שממנה ציטט קודם.

אפילו טרקלינים גדולים כדפירש הרא"ש דמפינה לפינה אפילו בטרקלינים גדולים חשיב קידוש במקום סעודה, אבל כשאין כונתו לאכול עד שירעב והשתא אינו רעב הוי שלא במקום סעודה, אפילו באותו מקום עצמו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שבאמת שיהוי הזמן גורם לכך שהקידוש לא ייחשב כקידוש במקום סעודה, וכמו ההבנה שהשואל רצה להימנע ממנה משום שהדבר היה נראה לו דחוק. ולדעת המהרי"ל אין הבדל בין שיהוי עד שירעב ובין שיהוי מלילה עד בוקר.

קשיים בדברי המהרי"ל

ואולם יש להבין בדברי המהרי"ל אם ההליכה בטרקלינים מפינה לפינה היתה אמורה להיחשב הפסק אלמלא היתה דעתו לאכול מיד כשיגיע למקומו, או שהיא לא היתה אמורה להיות הפסק. אם היא אמורה להיות הפסק, מדוע מועיל מה שדעתו היתה לאכול מיד לאחר מכן. הרי הוא אומר מיד בסמוך: "אבל [כשאין] כונתו לאכול עד שירעב והשתא אינו רעב הוי שלא במקום סעודה, אפילו באותו מקום עצמו", עכ"ל. דהיינו, שדעת לאכול לאחר שיהוי הזמן לא מועילה. ולכאורה היינו משום דבעינן שתהיה סמיכות בזמן בפועל ממש. וכן לעיל מיניה הוא אמר: "והא ודאי כיון דאין דעתו לאכול אלא לאחר זמן מרובה אפילו לפי' הירושלמי לא חשיב קדוש במקום סעודה", עכ"ל. ואם נאמר שהליכה זו אינה נחשבת הפסק מצד עניין הזמן, מדוע צריך שתהיה דעתו לכך מלכתחילה. הרי אין זה הפסק. ואם כוונת המהרי"ל לומר שלפי חידוש התוס' והרא"ש שגם תלמודא דידן מסכים עם הירושלמי שאם היתה דעתו על כך מועיל בשינוי מקום מאיגרא לארעא, ואם כן הוא הדין כשהיתה דעתו על כך בשינוי הזמן שנדרש ללכת מהכא להתם, אם כן לכאורה יש לתמוה. הלא מפינה לפינה בטרקלין גדול, כתב הרא"ש שאינו חשוב שינוי מקום, ומעיקרא דדינא נחשב מקום סעודה. ולא נצרכנו לחידוש הירושלמי ולחידוש התוס' והרא"ש אלא רק לשינוי ממקום למקום באותו בית כגון מאיגרא לארעא או מבית לבית (לפי הירושלמי). דדוקא לגבי זה שמואל הגדיר שזהו שינוי מקום, ולא יוצא ידי חובת קידוש, אם אינו נחית לארעא, ורק לגבי זה חידשו התוס' והרא"ש שאם היתה לו דעת קודם לכן, מועיל הדבר שייחשב הקידוש במקום סעודה[10]. וק"ו אם נאמר שהמהרי"ל תפס כעיקר את דעת הסמ"ג, דלפי

10. לא ניתן לפרש שכוונת המהרי"ל היא שהוא הולך מטרקלין גדול אחד לטרקלין אחר (באותו בית), ורצונו להנגיד את הדבר להמשך ולומר שמפינה לפינה באותו טרקלין גדול, אין בו בעיה כלל, ואין צורך בדעת כלל, כיון דנחשב הדבר מעיקרא מקום סעודה. אין לומר כן, דמבואר

דעתו אין שום רבותא ולא צריך דעת כשהולך מפינה לפינה באותו טרקלין, דאינו נחשב שינוי והפסק כלל.

ועוד צריך ביאור בדברי המהרי"ל מדוע הוא האריך כל כך בתשובתו ולא ענה בקצרה שמה שנראה לשואל דחוק ששמואל מצריך שהקידוש יהיה גם בזמן הסעודה, איננו צודק, ולשמואל כן צריך שהקידוש יהיה בזמן הסעודה. מה הוסיף כל המהלך והדיון אם דעתו היתה לאכול מיד או לאחר זמן. הלא בכל מקרה המהרי"ל מצריך שהאכילה תהיה מיד, ואם הוא מפסיק בין הקידוש לסעודה, אין הוא יוצא. וכיון שצריך שהאכילה תהיה מיד, הרי שרב שלא אכל מיד, לא היה יוצא, אם הוא לא היה סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה. ואם נאמר שהוא בא לחדש שגם בעניין הזמן יש קולא כשדעתו מעיקרא לאכול לאחר זמן, כמו שיש קולא כזו בעניין המקום, קשה מדוע לא הועיל הדבר לרב שגם רצה לאכול לאחר זמן כשיהיה רעב. ומדוע ר"ת וסיעתו תלו את מעשיו בכך שהוא סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה. וגם תמוה שהשואל לא העלה אפשרות זו בעצמו, אחר שהוא האריך בשאלתו והתבסס על היסוד של הסמ"ג בשם רב נסים גאון שדעת בשעת קידוש מועילה לעניין קידוש במקום סעודה.

הבנת השואל שדעתו בשעת הקידוש מבטלת דין הפסק

ונראה שהשואל הבין שהדעת בשעת הקידוש לאכול במקום אחר שמועילה לעניין קידוש במקום סעודה היא קולא מסוימת בדין זה. דכאשר דעתו על כך מראש, מועילה דעתו להחשיב את המקומות השונים כאילו שהם מקום אחד. ויש בכך משום הפחתה של ההפסק ושינוי המקום. דכל דבר שחושבים עליו מראש מחליש את כוח ההפסק שבין הדברים הנפרדים. ולכן היה ברור לשואל שלא יתכן לומר שלעניין הזמן תועיל דעתו בשעת הקידוש לאכול לאחר זמן, כשם שלעניין המקום תועיל דעתו בשעת הקידוש לאכול במקום אחר. דאם זה היה נכון, לא היה מקום לתלות את מעשי רב בכך שהוא סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה. דהא הוא ידע כבר בשעת הקידוש שהוא מתעתד לאכול בעוד שעה כשיהיה רעב, וכנ"ל. ולכן היה ברור לשואל שאם בכל זאת ר"ת וסיעתו תולים את מעשי רב

להדיא משפט קודם לכן כשהוא מתייחס לירושלמי, שאותה מטבע לשון: "חשיב מקום סעודה" הוא אומר על מציאות שכן נזקקנו לדעתו כדי שהיא תותר. דהא זהו הדבר שבו חולק הירושלמי ומתיר אפילו מבית לבית כשדעתו לאכול שם. וכל זה מלבד הדוחק שבדברים ובלשון.

בדעה שיש קידוש שלא במקום סעודה, יש הכרח לומר שצריך שהסעודה תהיה סמוכה בזמן לגמרי לקידוש, ולא מועילה בזה דעת. אלא שהוקשה לו דלא נרמז דבר זה בגמרא.

המהרי"ל הבין שעל ידי הדעת הוא קובע עצמו לסעודה

ואולם המהרי"ל הבין שכדי שהקידוש ייחשב שהוא במקום סעודה יש צורך שהאדם יהיה "קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה", כלשונו. ופירוש הדבר הוא שכמו שבכל סעודה יש דין קביעת סעודה, שהאדם מתיישב בדעתו לסעוד באותה שעה סעודת קבע, כך האדם צריך בשעת הקידוש להתיישב בדעתו ולראות את עצמו כמתחיל את סעודת הקבע שלו. ודעת זו אינה באה לפתור בעיה של שינוי מקום, אלא אדרבה, הדעת הזו היא הגדר הבסיסי שעליו מושתת הדין של קידוש במקום סעודה. וכאשר הוא מקדש על דעת לאכול במקום אחר, אין כאן סתם דעת שמחברת ומגשרת בין המקומות, אלא הדעת שלו היא ראיית הקידוש שלו כתחילת סעודה שתימשך במקום אחר. ובעוד שבקידוש הנעשה במקום סעודה ממש, אין צורך בדעת מחודשת ובמחשבה מיוחדת, דבסתמא דמילתא זוהי כוונתו, כשהוא אוכל במקום אחר יש צורך לחשוב על כך להדיא. אבל בשני המקרים הדעת הבסיסית הזו היא היסוד לעיקר דין הקידוש שצריך להיעשות במקום סעודה. וכך הוא אף לעניין מחשבת הזמן. הדעת שלו אינה באה לגשר על ההפסק שנוצר בין הקידוש ובין הסעודה, אלא היא צורך בסיסי שקיים בשעת הקידוש שהוא יראה את עצמו כמתחיל כבר עכשיו את הסעודה. ולכן גם אם אין ההליכה נחשבת הפסק, יש צורך בדעת, כי הדעת לא באה לפתור את בעיית ההפסק, אלא היא נצרכת מצד עצמה.

לפי זה יש הבדל מהותי בין הֶפסקים שונים

ולכן יש הבדל מהותי בין השיהוי של רב בין הקידוש לסעודה ובין כשהוא הולך למקום אחר כדי להמשיך את סעודתו. כשהוא אינו מתכוון לאכול באותה שעה משום שאיננו רעב, אין הוא רואה את הקידוש כתחילת הסעודה. ולכן יש להתיר את הדבר רק אם אומרים שיש קידוש שלא במקום סעודה. אבל כשהוא הולך למקום אחר כדי להמשיך את סעודתו, אין כאן סתם מחשבה מראש לסעוד יותר מאוחר, אלא יש לראות את הקידוש כתחילת סעודה. ולכן זה מותר אף למ"ד שאין קידוש אלא במקום סעודה.

ביאור דברי המהרי"ל

ובאמת אם היה מתחדש דין "לאלתר" שבין קידוש לסעודה, היה צריך לאומרו להדיא בגמרא, וזאת לא מצינו, וכפי שטען השואל. אבל לפי ההבנה הזו, זהו ממש אותו דין של דעת שנאמר לעניין המקום. דכיון שכל מטרת הסמיכות היא "שיהיה קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה", אם כן פשיטא שהדבר צריך להיות כך גם לעניין הזמן. והמהרי"ל גם מוסיף להוכיח את הדבר מהסוגיה המקורית של קידוש במקום סעודה, ובכך הוא דוחה את טענת השואל שלא מצינו שהמחלוקת של רב ושמואל כוללת גם את זה. דבסוגיה שבה עיקר המחלוקת שלהם מוכח שלא רק שצריך שהקידוש יהיה בזמן הסעודה אלא גם שלא מועיל דעת לאכול לאחר זמן רב, כשהקידוש אינו מהווה תחילת הסעודה שתבוא. דבנידון דילמא מיתעקרא שרגא מוכח שאף אם דעתו לאכול מאוחר יותר באותו מקום, אין זה מועיל. ועל כרחך היינו משום שצריך שהקידוש יהיה תחילת הסעודה שתבוא. וכשדעתו לאכול בזמן כזה שאינו יכול להוות המשך סעודה שתחילתה בקידוש, אין זה מועיל.

ביאור הסיבה שהמהרי"ל מדבר על הליכה בטרקלינים

ולפי זה מובן שכאשר המהרי"ל מתייחס להליכה בתוך הטרקלינים הגדולים הוא בא להדגיש בדבריו שאין זה נכון שיש תנאי עצמי לכך שתהיה סמיכות בזמן של הקידוש לסעודה, וכפי שטען גם השואל, שלא מצינו דבר זה, ואין מקור לכך שרב ושמואל נחלקו אף לעניין זה. ואולם במקרה זה נחשב הדבר שהקידוש הוא במקום סעודה משום שכבר בשעת הקידוש הוא קובע עצמו לסעודה, וברור לו שהוא מתחיל עכשיו את הסעודה, והקידוש אינו אלא השלב הראשון שבה. והסיבה שהמהרי"ל מדבר על הליכה מפינה לפינה בטרקלינים הגדולים ואין הוא משמיע חידוש יותר גדול שגם מאיגרא לארעא איננו הפסק, היינו משום שנדרש יותר זמן להלך מפינה לפינה בטרקלין גדול מאשר לרדת מאיגרא לארעא. וכיון שהוא בא לחדש שאין לחשוש לנושא הזמן כגורם העומד בפני עצמו, הוא מביא את הדוגמה המחודשת יותר, שגם בה אין זה נחשב הפסק, והקידוש נחשב במקום סעודה. ומובנת גם האריכות שלו, דבאמת אין הוא מסכים עם ההנחה שהשואל דחה, והוא נאלץ לבסס את העקרונות בדרך אחרת.

צריך עדיין להבין מדוע למרות ההליכה נחשב שהוא אוכל מיד

אמנם צריך להבין את הסברה שבדבר. מדוע באמת ההליכה הזו אינה מהווה הפסק ונחשב לו בשעת הקידוש שהוא כבר התחיל בסעודתו. ומלבד זאת צריך להבין איך יתכן לומר שהוא נחשב כמי ש"אכל מיד אחר קידוש". הרי בפועל נדרש לו זמן כדי להתחיל לאכול, וההליכה שהוא הולך גורמת לשהות כדברי המהרי"ל. והרי אין המדובר על מישהו שטעה לחשוב שהוא אוכל מיד, ובפועל הוא נצרך ללכת בטרקלינים הגדולים. דפשיטא שהוא ידע על ההליכה הזו מראש. דהא עיקר דברי המהרי"ל בעניין זה שדעתו לאכול מיד הוא על הירושלמי. והרי בנידון דהירושלמי הוא בהכרח אמור לדעת על ההליכה שלו לבית האחר כבר בשעת הקידוש. ואם כן דעת זו היא בהכרח דעת שאינה מתגלית כטעות. ובהכרח שכוונתו לאכול מיד מתממשת, והאכילה בבית האחר נחשבת כאכילה שנעשתה מיד לאחר הקידוש. ואם כן צריך להבין איך דעתו מתממשת בפועל.

אין אפשרות לומר ש"מיד" היינו מיד כשיתאפשר הדבר

והיה מקום לומר ש"מיד" היינו מיד כשיתאפשר הדבר, וזה לאפוקי ממציאויות שאינו אוכל עד שירעב או עד מחר, שבהן אין הוא רוצה לאכול אף כשיתאפשר לו הדבר. אולם לכאורה נראה דאי אפשר לומר כן. לשון המהרי"ל היא "מיד אחר קידוש". ונראה מכך שהמיידיות צריכה להיות לקידוש עצמו ולא לסיום הדבר שעיכב את האפשרות לסעוד מיד. ומלבד זאת לא יהיה מובן עדיין מדוע עכ"פ אין ההליכה מהווה הפסק, ומדוע נחשב לו שכבר בשעת הקידוש התחיל בסעודתו.

ההיתר אינו תלוי בכך שהוא עוסק בצרכי הסעודה

והיה מקום לומר עוד בדעת המהרי"ל שההיתר בהפסק זה הוא מצד שהוא עוסק בדברים שהם צרכי סעודה, וכגון ההליכה למקום הסעודה שהיא ודאי מצרכי הסעודה. ומשום שהם צרכי סעודה אין הם נחשבים הפסק, אלא הם נחשבים כאילו שהוא אוכל מיד לאחר שקידש. אולם אם נאמר כך נהיה מוכרחים לומר שמה שכתב המהרי"ל: "אם היה דעתו לאכול מיד אחר קידוש", כוונתו לומר שדעתו לעסוק מיד באותם צרכים, שנחשבים כ"אכילה", דהא בפועל אין הוא מתכוון לאכול מיד. ואם כן יקשה, מדוע יש צורך שהוא יתכוון לכך בשעת הקידוש. תיפוק ליה שבפועל הוא לא הפסיק בין הקידוש ובין הסעודה. ואם

המהרי"ל סובר שאפילו כאשר מדובר על הפסקה לצורך הסעודה, עדיין יש צורך לחשוב על כך בשעת הקידוש, צריך ביאור מנין הוא לומד חומרה זו. ולכאורה גם לא שמענו שאדם יצטרך לכוון בכל פעם בשעת הקידוש שהוא מתעתד ליטול ידיו לסעודה בין הקידוש לסעודה[11].

ומלבד זאת קשה על אפשרות זו, דבדברי המהרי"ל לא מוזכר להדיא שההפסק צריך להיות מצרכי הסעודה. ואף שהוא מתייחס למקרה של הליכה למקום הסעודה, והליכה זו היא בודאי צורך הסעודה, לא הדגיש המהרי"ל ולא התנה שדוקא משום כך הדבר מותר. ואם היה המהרי"ל מחלק בין הפסק לצרכי סעודה ובין הפסק אחר, היה לו לתלות את הדבר בכך, ולא לתלות את ההבדל בין "דעתו לאכול מיד אחר קידוש" או "שאין דעתו לאכול אלא לאחר זמן מרובה".

ההיתר אינו תלוי בכך שההפסק מתאים לסעודה

והיה מקום ליישב את דברי המהרי"ל בדרך אחרת ולומר שבאמת אין הכרח שהפסק זה יהיה ממש מצרכי הסעודה, וניתן להסתפק בכך שההפסק הזה הוא במשך זמן כזה שיש רגילות בסעודה להפסיק בה בין אכילה לאכילה. דהא בדרך כלל אין אדם אוכל בסעודה בלי הפסקה. ומדרך הסעודה שמפסיקים בה ושוהים בה לדבר בדברי תורה ועניינים אחרים. וכל משך הפסקה כזו שרגילים לשהותו במהלך של סעודה, אינו מהווה הפסק. אבל נראה שגם כך אי אפשר לומר בדעת המהרי"ל. דלכאורה אין קשר בין מיידיות ובין רגילות של השתהות בסעודה משתי סיבות: האחת, מיידיות עניינה לצרף עד כמה שאפשר את שתי הפעולות זו לזו,

11. ומיהו טענה זו אינה קשה על המהרי"ל עצמו, כיון שהוא נהג ליטול ידים לפני הקידוש, כמבואר במנהגי מהרי"ל (עמ' צב, הל' ההגדה ח), וכן היה מנהג הרא"ש (הובא בטור סי' רעא) והמרדכי (פסחים פ"י, לז ע"ג) והגה"מ (שבת פכ"ט אות ק) שציין שכך הוא המנהג באשכנז, והרשב"א (שו"ת ח"א סי' קפח) מעיד שנהגו כולם לעשות כך (אף בספרד), וכן כתב הרמ"א (סי' רעא סי"ב) שכך הוא המנהג באשכנז, וכן ציין הב"י (שם אות יב ד"ה וכתב רבינו) שכך היה המנהג הפשוט בספרד. והב"י תמה על מנהג זה, דאף שלדעת כמה פוסקים מותר לעשות כן, היה צריך להעדיף לכתחילה ליטול אחר הקידוש, כדי לצאת ידי אלה שאוסרים. והאליה רבה (סי' ערב סקט"ז) והמשנ"ב (סי' רעא סקס"א) נדחקו בזה. ולפי הדברים הנ"ל יש לומר שהעדיפו לנהוג דוקא כך, משום שלא רצו שיהיה הפסק בין הקידוש לסעודה. וכן כתב החתם סופר בחידושיו (פסחים קו ע"ב ד"ה וממה) וז"ל: "וממילא אם נטל בין קידוש לסעודה הוי ליה הפסק בין קידוש לסעודה וכמגלה דעתו שאין שייכות לסעודה עם הקידוש, וזה דעת הרא"ש דמייתי הטור", עכ"ל. ויעוי"ש שהביא ראיה לכך מדברי התוס' (שם קו ע"ב ד"ה מקדש).

ואין זו מהותה של השתהות רגילה בסעודה. והשניה, כיון שכשהסעודה קיימת כבר, יש פחות צורך לשמור על רציפות מאשר כשאין היא קיימת. ואם נאמר שהגדר הוא באמת מחודש ואינו זהה להגדרה של "מיד", יקשה שהוא חסר מאד מן הספר בדברי המהרי"ל. ולא רק שהוא חסר אלא שנראה להדיא מדבריו שהגדר צריך להיות כלול ונובע מתוך ההגדרה של "מיד" אחר הקידוש.

והדבר מוכח להדיא מיניה וביה, שהרי בזמן סעודה יש רגילות להפסיק אפילו זמן ממושך יחסית. והרא"ש (תענית פ"א סי' יד) כתב שאם הוא ישן בתוך סעודתו שינת עראי לא הוי הפסק. ופסק כן בשו"ע (סי' קעח ס"ז). וכתבו החיי אדם (כלל מד ס"ה) והמשנ"ב (שם סקמ"ח) דאף אם שהה משך זמן לערך שעה, לא נחשב הפסק. ועל שעה כתב המהרי"ל להדיא שנחשב הפסק לנידון דידן. ומוכח מכך שהמושג של הפסק כשהסעודה כבר מתקיימת הוא שונה במהותו מהמיידיות הנדרשת להתקיים בין הקידוש ובין תחילת הסעודה.

גדרו של "מיד" תלוי בדבר שאליו הוא מתייחס

ונראה לומר שגדרו של "מיד" תלוי בדבר שאליו הוא מתייחס. מצינו (תענית יט ע"ב): "ועל כולן אם אין להן מים לשתות מתריעין עליהן מיד, ואיזהו מיד שלהן - שני וחמישי". וכן (סנהדרין לח ע"א) "אדם נברא בערב שבת ומפני מה וכו' כדי שיכנס למצוה **מיד**". ופירש רש"י (שם ד"ה למצוה): לשבת. והרי הוא נברא כבר בתחילת יום שישי (שם ע"ב). וכן מצינו (יבמות מב ע"ב) לגבי נשים שידוע שאין להן ולד כגון עקרה או מפלת לאחר מיתת בעלה או שבעלה זקן וכדומה: "כולן צריכין להמתין שלשה חדשים דברי רבי מאיר, רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא **מיד**". והרי ברור שעליה להמתין לפחות את ימי אבלו. ובמפלת גם צריכה להיטהר (לפי חלק מהראשונים). וכן (פסחים מט ע"א) ההולך בארבעה עשר ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם הלך "לשבות שביתת הרשות יחזור **מיד**". וגם כאן יש לו שהות עד זמן איסור חמץ. וכן (שם ע' ע"א): "סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה **מיד**, בשלשה עשר שונה ומטביל". וגם כאן יש לו שהות בכל ארבעה עשר ובא רק לאפוקי שאינו צריך להמתין ולהטביל שוב. וכן (שם עג ע"ב) לגבי פסח ששחטו ונודע שמשכו בעלים את ידיהם ממנו "ישרף מיד", והכוונה היא לכל יום ארבעה עשר אלא שאינו צריך להמתין עד שתעובר צורתו. וכן (שם פב ע"א) הכוונה בדין פסח שיצא או שנטמא "ישרף מיד". וכן (ר"ה ז' ע"א) "מעברין אותה אחר ראש השנה **מיד**". והרי יש הכרח להמתין עד למחר, דהא אין מעברין את השנה בלילה, ואם

עיברוה אינה מעוברת (סנהדרין יא ע"ב; רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד הי"ב). ובדין הפרשת מעשרות על ידי ברירה (יומא נו ע"א) דאמר ר' מאיר ששותה **מיד**, והכוונה היא שאינו צריך להמתין עד שיפריש בפועל. וכן (יבמות עו ע"ב): "עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם אבל נקבותיהם מותרות **מיד**". והכוונה שאינן צריכות לחכות שלושה דורות כמו מצריות ואדומיות. וכן (שם עט ע"א): "**מיד** נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף". והכוונה שהיה זה בסמיכות לקידוש השם שנעשה על ידי דוד. אבל ברור שהדבר לא היה ברגעים הסמוכים לכך. וכן (כתובות לט ע"א): "האונס נותן **מיד** והמפתה לכשיוציא". ואין הכוונה שצריך לתת ברגע הסמוך לאונס אלא שאינו יכול להשתהות עד שיוציא אותה כמו המפתה. וכן (גיטין סה ע"א): "התקבל לי גיטי אסורה לאכול בתרומה **מיד**", והכוונה היא משפירש ממנה ולאפוקי עד שיגיע גט לידה, וכדפירש רש"י (שם ד"ה אוסר מיד). וכן (ב"ק קיב ע"ב) לגבי תינוק שתקף בעבדיו וירד לתוך שדה חבירו "אין אומרים נמתין עד שיגדיל אלא מוציאין מידו **מיד**". והכוונה היא רק לאפוקי מהמתנה עד זמן שיגדיל. וכן (ב"מ סט ע"ב): "מקום שנהגו לחלוק את הולדות **מיד** חולקין מקום שנהגו לגדל יגדיל". והכוונה לכשתסתיים שנת חלוקתן ולאפוקי משיגדילו, וכדפירש רש"י (שם ד"ה לחלוק את הולדות). וכן עוד דוגמאות לרוב.

ביאור דברי המהרי"ל ושיטתו

וגם בנידון דידן כשמדובר על פעולת הקידוש והסעודה שאחריה, אזי זמן ההליכה שבין הקידוש לסעודה אינו נחשב כהפסק, והסעודה נחשבת שהיא נעשית מיד אחר הקידוש, כל עוד מדובר על "זמן קצר". ו"מיד" אחר קידוש היינו בשיעור שבני אדם רואים אותו כ"מיד", והיינו אחר "זמן קצר". אבל זמן ארוך כבר אינו יכול להיכלל במחשבתו שחשב לאכול "מיד" אחר הקידוש. ולפי זה הגדר אינו תלוי במה שמתאים לסעודה אלא במה שיכול להיות כלול בדעתו כשמתכוון לאכול "מיד" אחר הקידוש. ושיעור זה קטן בהרבה מכל מה שמתאים להפסק בסעודה[12]. וכאשר אומר המהרי"ל: "אפילו היה הולך דרך גדול ומתוך כך שוהה עד

12. ושיעורו של זמן זה קשה להגדירו במדויק. אבל נראה שהמדובר על דקות ספורות, ויותר מכך כבר אינו נחשב "מיד". וסמך לדבר שהמהרי"ל אומר: "אפילו טרקלינים גדולים" וכו'. ומבואר שההליכה מפינה לפינה בטרקלינים הגדולים היא רבותא בהרחבת שיעור ה"מיד". ואף אם מדובר על בית יער הלבנון שבארמון שלמה המלך, שיעור כל אורכו ורוחבו הוא עשירית המיל (מלכים א' ז, ב), ולהולך מפינה לפינה בטרקלין כה גדול לא נצרך יותר משיעור זה.

שיגיע לשם" וכו', כוונתו לומר שאין הכרח שדעתו לאכול מיד אחר הקידוש תתממש דוקא על ידי שהוא יאכל אחר הקידוש בלי שום שהות כלל. אלא גם "זמן קצר" שעובר בין הקידוש לסעודה, עדיין נחשב כשייך לגדר הזמן שהוא בכלל "מיד" זה. ובתוך דבריו מוסיף המהרי"ל שגם שינוי מקום בהתאם לגדרי המחלוקת שבין הירושלמי ותלמודא דידן לפי הרא"ש, גם הוא עדיין נחשב כמתאים לגדר זה של קידוש במקום סעודה. וזה בהנגדה למה שהוא כותב בהמשך שכשאין כוונתו לאכול אלא עד שירעב, לא ייחשב קידוש במקום סעודה, אע"פ שהוא יאכל אחר כך במקום הקידוש.

ונראה שזהו גם דיוק כוונת דבריו באומרו: "ואין לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך כיון דאינו קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה". ולכאורה אין קשר בין הרישא לסיפא. ואם עיקר טענתו הוא שכל עוד אין הוא קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה, אין זה נחשב קידוש במקום סעודה, היה לו לומר זאת כדבר בפני עצמו, ולא היה לו לכרוך טענה זו עם העובדה שאין לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך. ולכן נראה שהוא רוצה לומר שאם הוא קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה, יש מקום לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך. ואם הוא רואה את הקידוש כתחילת הסעודה, אין נחשב "זמן הקצר" זה כמציאות שמפקיעה את התחלתה של הסעודה. ולכן הוא תולה ומנמק את העובדה שאין לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך **כיון** דאינו קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה. דהשתא שאין הוא קובע עצמו לסעודה, הרי שהקידוש נעשה במנותק מהסעודה, ואז כבר לא איכפת לנו שבפועל היתה הפסקה לזמן קצר בלבד. ולכן הוא ממשיך ואומר: "אבל אם היה דעתו לאכול מיד אחר קידוש אפילו היה הולך דרך גדול" וכו', דכוונתו לומר שבמקרה כזה אף שיש הפסק של "זמן קצר" בין הקידוש ובין הסעודה, מכל מקום כיון שהוא רואה את הקידוש כתחילת הסעודה, שפיר מותר שיהיה הפסק כזה[13].

ה"זמן הקצר" אינו צריך להיות מיועד והכרחי לסעודה

ולפי מה שנאמר לעיל מלבד הצורך שתהיה דעתו לאכול את הסעודה מיד לאחר הקידוש, ולכל הפחות שתתקיים סעודה זו בתוך ה"זמן הקצר", אין צורך ששהות זו שב"זמן הקצר" תהיה מוקדשת דוקא לצרכי סעודה וודאי שאין היא

13. ויש להעיר שבתחילת דבריו מתייחס המהרי"ל לשהות של רב מהקידוש עד האכילה כאל "זמן מרובה", ובהמשך כאל "זמן קצר". והיינו משום שיחסית ל"מיד" זהו זמן מרובה, אבל יחסית לשיהוי שמהלילה לבוקר הוא "זמן קצר".

מותנית בכך שיעסוק בדבר שהוא מיועד והכרחי לסעודה. ואע"פ שהנידון שעליו מדבר המהרי"ל הוא הליכה למקום הסעודה, וזו פעולה שמיועדת והכרחית לקיומה של האכילה בסעודה, לא התנה זאת המהרי"ל להדיא. ומה שהזכיר את ההליכה ולא נקט בפשיטות שהוא השתהה זמן מסוים, היינו משום שרצה להוכיח מהבבלי שגם שהות כלשהי אינה מבטלת את עניין הקידוש במקום סעודה, ורק משם היה אפשר להוכיח זאת. וכן יש בדבר חידוש, שאע"פ שיש שינוי מקום, נחשב הקידוש במקום הסעודה. וכן מוכח ממה שכתב קודם לכן: "והא ודאי כיון דאין דעתו לאכול אלא לאחר זמן מרובה אפילו לפי' הירושלמי לא חשיב במקום סעודה". ומוכח מכך שאם אותה דעת היתה לאכול שלא לאחר זמן מרובה אלא לזמן מועט, היה מועיל הדבר, אע"פ שמדובר על שהייה כדי שיהיה רעב יותר.

לפי המהרי"ל עיכוב עד שירעב נמשך "זמן מרובה"

אמנם לפי זה צריך להבין את מה שסיים בדבריו שם: "אבל כשאין כוונתו לאכול עד שירעב והשתא אינו רעב הוי שלא במקום סעודה" וכו'. ולכאורה זה כשלעצמו אינו מספיק, כיון שאם כוונתו לאכול תהיה תוך "זמן קצר", הוא יכול לצאת. וצריך היה אפוא להדגיש שמדובר על זמן מרובה. אבל נראה פשוט שהדברים מובנים מאליהם. דהא לכאורה היה אפשר לשאול על תחילת דברי המהרי"ל מנין לו שרב התעכב "זמן מרובה" עד שהוא יהיה רעב. אולי הוא השתהה מעט זמן. ועל כרחך צריך לומר שהיה פשוט ומובן מאליו למהרי"ל שבסתמא דמילתא השהות מזמן שאין אדם מרגיש רעב ועד שהאדם נהיה רעב אורכת "זמן מרובה". ונראה שזו הסיבה שהוא לא הוצרך לומר זאת שוב.

אם היתה דעתו שלא לאכול בתוך "זמן קצר" ונמלך לא יוצא

ויתירה מזו נראה שאם אין הוא מעוניין לאכול בתוך "זמן קצר", ואחר כך נמלך ואכל בתוך זמן זה, לא יועיל לו הדבר ולא יצא בקידוש שעשה. והיינו משום שהמהרי"ל תולה את הדין שהקידוש מועיל לא בעצם ה"זמן הקצר" אלא בכך שדעתו לאכול מיד, שבזה הוא "קובע עצמו לסעודה בשעת הקידוש". ודעת זו איננה נדרשת רק במקרה שהיה יכול להיות הפסק, אלא היא היסוד לעיקר דין קידוש במקום סעודה, וכמו שהתבאר. וה"זמן הקצר" אינו אלא מימוש של הדעת שלו, דלא יתכן שתהיה דעתו לאכול מיד, והוא בפועל יאכל לאחר זמן מרובה.

אבל אין הוא גורם את קיום הדין מצד עצמו. וכיון שהוא לא קבע עצמו לסעודה בשעת הקידוש, לא מועיל שבסופו של דבר הסעודה נסמכה לקידוש.

גם אם העיכוב שיצטרך להתעכב הוא לצרכי סעודה לא יוצא

ולפי זה נראה שגם אם הוא יצטרך מלכתחילה להתעכב לצורך הסעודה, אבל עיכוב זה יהיה ל"זמן ארוך", לא יועיל לו הדבר, ויצטרך לקדש שנית. דאע"פ שהעיכוב נובע מצרכי הסעודה והוא עשוי אף להיות הכרחי לסעודה, סוף סוף אין הוא מתכוון לאכול "מיד" אחר הקידוש. ועד כאן לא חידש המהרי"ל שאפשר להתעכב אלא רק ל"זמן קצר" ואע"פ שהעיכוב הוא לצרכי הקידוש. דהא ההליכה למקום האחר היא ודאי מצרכי הקידוש. ובכל זאת לא היה מועיל הדבר אם הוא לא היה נעשה בתוך הגדר של ה"מיד", דהיינו בזמן קצר ולא בזמן ארוך.

אם היתה דעתו לאכול בתוך "זמן קצר" והשתהה יותר לא יוצא

ולאידך גיסא, ברור שלא יועיל שהוא יהיה מעוניין לאכול בתוך "זמן קצר" ובסופו של דבר יאכל אחר זמן מרובה. דהא לא התיר המהרי"ל אלא רק את ההליכה שמבוארת בירושלמי. וכפי שהתבאר יש הכרח לומר שהיא נעשית בתוך ה"זמן הקצר". ומבואר שאע"פ שהוא חשב קודם לכן לאכול מיד אחר הקידוש, לא הועיל הדבר אלא אם אכן הוא באמת יאכל בתוך ה"זמן הקצר" הזה. אבל אם הוא בסופו של דבר יאכל אחר זמן מרובה, אין הדבר בכלל ההיתר, ואינו יוצא ידי חובה בקידוש.

אין צורך שהמקדש יחשוב להדיא שהוא קובע עצמו לסעודה

ונראה שהמהרי"ל הבין שכדי שהוא ייחשב כמי ש"קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה" אין הכרח שהוא יחשוב להדיא במחשבה מיוחדת שהוא רואה את עצמו כמתחיל עכשיו את הסעודה, ושהקידוש הוא תחילתה של הסעודה. דבאמת בסתמא דמילתא אחר שנפסק שאין קידוש אלא במקום סעודה, אדם מתכוון לכך בשעת הקידוש, והוא רואה את עצמו כמתחיל באותה שעה את סעודת השבת שלו. ולכן אין הוא צריך להרהר בכך בכל קידוש שהוא עושה. ולכן גם אם הוא נוטל ידיו אחר הקידוש, אין צורך לכוון שהוא עתיד ליטול את ידיו, בין קידוש לסעודה, דגם זה ברור בסתמא דמילתא, ואדעתא דהכי קעביד. וכן כאשר הוא אמור לעבור ממקום למקום בטרקלינים הגדולים אין הוא צריך לחשוב על כך

להדיא, דממה נפשך, אם הוא ידע על כך מראש, הרי בסתמא דמילתא זו היתה דעתו בשעת הקידוש. וגם אם הוא לא ידע על כך מראש, סוף סוף דעתו היתה בשעת הקידוש לאכול מיד בתוך "זמן קצר" זה.

ההשוואה בין דין הירושלמי ודין מפינה לפינה

וזו הסיבה שהמהרי"ל אומר שדעתו לאכול מיד לאחר הקידוש אף בשינה מפינה לפינה, ובחדא מחתא מחתינהו לירושלמי ולדין זה, אף שבנידון דהירושלמי עליו לחשוב להדיא בשעת הקידוש שהוא מתכונן לשנות את מקומו ואילו במעבר מפינה לפינה אין צורך במחשבה כזו להדיא. והיינו משום שבסתמא דמילתא ההנחה היא שהוא מתכוון לאכול מיד, וכנ"ל. ולכן אין צורך לחשוב על כך בפועל ממש בשעת הקידוש. וכשאומר המהרי"ל שדעתו לאכול מיד אין הוא מתכוון שדעתו מראש להפסיק בשיהוי של ההליכה ומיד לאחריו לאכול, כמו שמדובר על דעת בשינוי מקום, שהמשמעות היא שדעתו מראש היא לשנות את מקומו ושם לאכול. דאין הוא צריך לחשוב על ההפסק הזה מראש. ואדרבה, הוא צריך שדעתו תהיה שהסעודה כבר התחילה, ואין הוא רוצה להפסיק בה. והפסק זה שנוצר ל"זמן הקצר" של ההליכה מבית לבית או מפינה לפינה, אינו נחשב בעיניו כהפסק אלא כשיהוי שהוא חלק מהסעודה. וזה לאפוקי מי שאינו רוצה לאכול באותה שעה עד שיהיה רעב או עד למחר. וכיון שמדובר על דעת זו, שבקידוש הוא מתחיל את סעודתו, הרי שבאמת בסתמא דמילתא זו דעתו. וזה בניגוד למחשבת שינוי המקום, שבסתמא דמילתא דוקא אין להניח שהוא ישנה את מקומו, ולכן עליו לחשוב על כך בפועל בשעת הקידוש. ולכן יכלו התוס' והרא"ש לנקוט בפשיטות שמפינה לפינה אין צורך שתהיה דעתו על כך קודם לכן, דכוונתם היתה שאינו צריך לחשוב על כך קודם. ואין זה סותר לכך שדעתו היא לאכול מיד לאחר הקידוש, כיון שאין הוא צריך לחשוב על כך בפועל.

הבדל בין דברי המהרי"ל במקורם ובין ציטוט הדרכי משה

והאגור (סי' שפז) כתב בשמו של המהרי"ל וז"ל: "כתב גדול בדורו מהר"י מולן דמקרי אין קדוש אלא במקום סעודה אפילו באותו מקום עצמו שקדש אם אין דעתו לאכול שם לאלתר ואין חלוק לזמן קצר או לזמן מרובה. אבל אם היה דעתו לאכול שם מיד אפילו אם היה הולך לדרך גדול ומתוך כך שוהה עד שיגיע לשם חשיב במקום סעודה לפי הירושלמי ואפילו בטרקלין גדולים חשוב מפינה לפינה

במקום סעודה עכ"ל הרב", עכ"ל האגור. ובדרכי משה (סי' רעג אות א) הביאו בלשון זו: "דאפילו באותו מקום שקדש אם אין דעתו לאכול שם לאלתר מיקרי שלא במקום סעודה, ואין לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך, אבל אם הי' דעתו לאכול שם מיד אפילו שהה בדרך זמן גדול עד שמגיע לשם חשוב במקום סעודה, ואפילו בטרקלין חשוב מפינה לפינה במקום סעודה", עכ"ל. ויש הבדל בין ציטוט דברי המהרי"ל בדרכ"מ ובין דברי המהרי"ל במקורם. במהרי"ל כתוב: "אפילו היה הולך דרך גדול". ואילו הדרכ"מ ציטט: "אפילו שהה בדרך זמן גדול". ולפי המקור במהרי"ל, הליכה זו אינה מוגדרת כזמן גדול, דכל זה נחשב מיד. ואף שאין לחלק בין זמן קצר לארוך, היינו דוקא כשאין הוא קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה. אבל כאשר הוא קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה, אפשר להמתין "זמן קצר" וכמו שהתבאר בדבריו. אבל לפי הדרכ"מ מבואר שזמן זה יכול להיות גם זמן גדול.

לפי הרמ"א בהג"ה יש צורך בדעה חיובית לאכול מיד

ובהגהת השו"ע (סי' רעג ס"ג) כתב הרמ"א וז"ל: "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא. ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד ונמלך ואכל יצא", עכ"ל. ומלשונו שכתב "או שיהא בדעתו" לכאורה יש ללמוד שברישא יוצא אף אם לא היה בדעתו לאכול מיד, כיון שבפועל במציאות היתה האכילה לאלתר אחר הקידוש. וכן דייק המשנ"ב (סקי"ג). ואולם לפי זה יש הכרח לומר שהמשמעות של "שיהא בדעתו לאכול מיד" היינו שהוא חשב על כך להדיא. ובזה חלוק הרישא מהסיפא, וכך באמת הבין המשנ"ב (שם). וזה שלא כמו שהתבאר בדעת המהרי"ל. דלפי מה שהתבאר בדעתו, אין צורך בחשיבה להדיא, ומספיק שדעתו תהיה כך בסתמא דמלתא, אף אם הוא הולך ממקום למקום, כל עוד אין שינוי מקום זה נחשב שינוי שמצריך דעת וכגון שהוא הולך מחדר לחדר באותו בית.

קשיים רבים בדברי הרמ"א על פי הבנת המשנ"ב

ובאמת אם מבינים בדעת הרמ"א כפי שהבין המשנ"ב, יש להקשות כמה קושיות: ראשית, לפי זה יהיה צורך לומר שכאשר הוא משנה את מקומו מפינה לפינה עליו לחשוב על כך קודם לכן, דעל זה קאי הסיפא של דברי הרמ"א. ומאידך גיסא, מבואר בדעת התוס' והרא"ש שאין צורך לחשוב על שינוי מקום זה, וכן מבואר בדברי השו"ע (ס"א), והרמ"א הסכים לכך, והצריך דעת מראש רק כאשר

הוא עובר מחדר לחדר. ואם כן יוצא שעל שינוי המקום אין הוא צריך לחשוב מראש, אבל על שינוי הזמן הוא צריך לחשוב מראש. וזה דוחק גדול מאד בדברי התוס' והרא"ש והפוסקים. והוא גם דוחק גדול במציאות, דלכאורה איך הוא יכול לחשוב על שינוי הזמן ולא לחשוב על שינוי המקום. וגם לא מובן מנין החילוק הזה. והמהרי"ל, שהוא מקור דינו של הרמ"א, לא כתב חידוש כזה ולא נכנס לחילוק כזה. ואדרבה, נראה שהוא נוקט בפשיטות את דברי התוס' והרא"ש ומתייחס אליהם בפשיטות וכדבר המובן מאליו בעניין נושא הזמן.

שנית, יש הכרח לומר בדעת הרמ"א שכאשר הוא אמר "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר", היינו לאלתר "ממש". ואילו כאשר הוא אומר: "או שיהא בדעתו לאכול שם מיד", היינו "לא ממש" אלא לאחר הפסקה מסוימת שקרתה. דכפי שהתבאר לעיל, על כרחנו לא מדובר בכגון שהוא חשב בטעות שהוא יאכל מיד, ולא ידע שהוא יצטרך ללכת ממקום למקום, ואירעו אונס שלא מדעתו ונאלץ לעשות כן. דהא המהרי"ל נוקט בפשיטות את המקרה של הירושלמי כדוגמא למציאות שבה מועילה הדעת שהיתה לו לאכול "מיד". וזהו הרי מקורו של הרמ"א בסיפא של דבריו. והרי כל ההיתר של הירושלמי הוא דוקא משום שהוא חשב על כך קודם לכן. ולכן על כרחנו צריך לומר שמה שנאמר שדעתו לאכול מיד מתייחס לאכילה שמתקיימת לאחר ההליכה. ואם כן יוצא דוחק גדול מאד בדברי הרמ"א, שברישא הכוונה לאלתר ממש ובסיפא למיד שאינו ממש. ובכלל לא מצינו בדברי המהרי"ל חלוקה כזו של אכילה לאלתר ממש בלי דעת מסוימת ואכילה לאלתר "לא ממש" כשהיתה דעת מסוימת קודם לכן. ושני מקרים אלו שהזכיר הרמ"א לכאורה אינם נובעים מתוך דבריו ואינם מוזכרים בהם.

והמשנ"ב (שם) נאלץ לכתוב לשיטתו כך: "או שיהא - מלשון 'או' מבואר דמעיקרא לא מיירי כשהיה בדעתו בפירוש בשעת קידוש לאכול לאלתר אלא בסתמא ואפ"ה יצא כיון שאכל לאלתר, והדר אשמועינן דאם היה בדעתו בשעת קידוש לזה, אפילו אם ארעו אח"כ אונס ולא אכל מיד אלא אח"כ, ג"כ יצא [ואם יצא גם ממקומו בינתים דעת כמה אחרונים שצריך לחזור ולקדש]. וה"ה כשהיה טרקלין גדול והלך מפנה לפנה לאכול שם או כשקידש בחדר זה על מנת לאכול מיד בחדר אחר שהוא תחת גג אחד או מארעא לאגרא ועל ידי ההליכה גופא **נשתהה איזה זמן** ג"כ אין צריך לחזור ולקדש", עכ"ל. ובתחילת הסברו לסיפא של הרמ"א הוא מעמיד בכגון שאירעו אונס שאינו צפוי. ובזה הוא מיישב שבאמת בין ברישא ובין בסיפא מדובר על אכילה "לאלתר" ו"מיד" ממש, אלא שברישא אכן כך קרה בפועל, ואילו בסיפא הוא רק רצה וחשב שיקרה כך, אבל הדבר לא קרה

בפועל. ומיד ממשיך המשנ"ב ומביא את הנידון של הליכה מפינה לפינה או מחדר לחדר, שבזה הוא ידע מראש שהוא אמור להשתהות בגלל זמן ההליכה. ויוצא שבחדא מחתא הוא כורך את המקרה שבו הוא לא ידע מראש, וחשב שיאכל מיד ממש, יחד עם המקרה שבו הוא ידע מראש שהוא לא יאכל מיד ממש. ולכאורה יש בכך עירוב דברים. והרמ"א כביכול מדבר על שתי משמעויות שונות זו מזו: על מחשבה לאכול מיד ובמציאות אינו אוכל מיד, ועל מחשבה לאכול לא ממש מיד והמציאות היא כפי המחשבה הזו. וגם קשה שהמקרה הראשון שבו הוא מפרש את הסיפא של דברי הרמ"א, אין לו מקור בדברי המהרי"ל, ולא עליו הוא דיבר.

קשיים בהבנת המג"א בדעת הרמ"א

והאפשרות השניה שצירף המשנ"ב בסוף דבריו היא דעת המג"א (סק"ה), וז"ל: "ומה שכתב רמ"א או שיהא בדעתו וכו', פירושו כגון שהולך מפינה לפינה ודעתו לאכול שם מיד", עכ"ל. דהיינו, שדברי הרמ"א מתייחסים דוקא למקרה שדעתו מעיקרה היתה להפסיק, והאכילה מיד מתייחסת לאחר ההפסק המתוכנן. ולכאורה נראה שקשה מאד לפרש את הרמ"א כדבריו, כיון שבדרכי משה הוא כותב להדיא: "אבל אם היה דעתו לאכול שם מיד", כהנגדה למה שאמר קודם לכן ברישא: "אם אין דעתו לאכול שם לאלתר". ו"שם" היינו במקום הקידוש ולא במקום שאליו הוא הלך. ולא מיבעיא שאין הדברים יכולים להתיישב כלל עם דברי המהרי"ל במקורם, שלהדיא כותב: "דעתו לאכול מיד אחרי הקידוש אפילו היה הולך דרך גדול וכו'". ומבואר להדיא שה"מיד" היינו אחר הקידוש, וכמו שהתבאר לעיל. וגם ההנגדה שמנגיד הדרכ"מ בין "לאכול שם מיד" ובין "אפילו שהה בדרך זמן גדול", מלמדת שה"מיד" היינו שלא היה אמור לשהות זמן גדול. וגם בלשון הרמ"א קשה לכאורה מאד לפרש כדבריו, דעניין ההליכה הזו לא הוזכר כלל בדברי הרמ"א. ולדבריו ה"מיד" שבדברי הרמ"א מתייחס לאחר ההגעה למקום שאליו הוא הלך. וזה חסר עד מאד מן הספר.

ניסיון לבאר את דברי הרמ"א על פי דבריו בהמשך

והיה מקום לפרש בדברי הרמ"א שכוונתו לומר ברישא את ההנגדה למה שכתב בסיפא דסיפא. דבסוף דבריו בהמשך הוא כותב: "אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא. ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד ונמלך ואכל יצא", עכ"ל. ומבואר מכך שגם אם לא היתה דעתו לאכול לאלתר, יוצא אם בפועל אכל

לאלתר. ולפי זה שיעור ה"מיד" ושיעור ה"לאלתר" הוא אותו שיעור. וברישא משמיע הרמ"א שגם אם לא היתה דעתו לאכול מיד, ואפילו לא בסתמא דמילתא, אלא היתה דעתו לאכול לאחר זמן, בכל זאת אם הוא אכל מיד, הוא יוצא. ובסיפא משמיע הרמ"א שאם היתה דעתו לאכול מיד, יוצא. ואולם לפי זה אין חידוש בסיפא, דאפשר היה ללמוד זאת בק"ו מהרישא. וצריך לומר שהצידוק לכתיבת הסיפא הוא רק כדי שיהיה אפשר להבין את החידוש שברישא. דהיינו, מכך שבסיפא מדובר בכגון שהוא מתכוון לכך, יש ללמוד שברישא מדובר אף בכגון שאינו מתכוון לכך. אבל נראה שכל זה הוא דוחק. מלבד מה שאין הדבר מתאים למה שהתבאר בדברי המהרי"ל, שאם היתה דעתו שלא לאכול בסמוך לשעת הקידוש, לא יוצא, אף אם בפועל הוא יאכל בסמוך לשעת הקידוש וכדלקמן.

הרמ"א לא ראה את דברי המהרי"ל במקורם

אמנם אליבא דאמת נראה שהרמ"א לא ראה את דברי המהרי"ל במקורם. בדרכי משה (שם) הוא פותח את דבריו כך: "וז"ל הר"י מולין דאפילו באותו מקום שקידש אם אין דעתו" וכו', עכ"ל. ולכאורה הוא בא לצטט ממש את דברי המהרי"ל. אולם לשון זו לא כתובה בדברי המהרי"ל. ורק הסיפא של הדברים כתובה בהשמטות שונות בדברי המהרי"ל. אמנם זהו ציטוט די מדויק של דברי האגור, שהיה מתלמידי תלמידיו של המהרי"ל. והאגור (שם) הביא את דברי המהרי"ל בלשון זו: "כתב גדול בדורו מהר"י מולן דמקרי אין קידוש וכו' **עכ"ל הרב**", עכ"ל האגור. דהיינו, האגור הביא את הדברים כציטוט של המהרי"ל. ונראה שזו הסיבה שהרמ"א הרשה לעצמו לכתוב את הדברים כציטוט של המהרי"ל, מאחר שהוא ראה שהאגור מביא את הדברים כציטוט של המהרי"ל. ואולם באגור רק הסיפא היא ציטוט של המהרי"ל, ולכן הוא סיים "עכ"ל הרב", כיון שסוף הדברים הם ציטוט של המהרי"ל (בהשמטות שונות). אבל הרישא היא סיכום ותמצות של דברי המהרי"ל בתשובה הנ"ל. ויש להוסיף שהתשובה האמורה נדפסה רק בזמננו, ולא הייתה בדפוס לפני הרמ"א.

דברי הרמ"א מובנים היטב על פי דברי האגור

ואם דנים בדברי האגור מצד עצמם שלא על פי מקורם במהרי"ל אפשר להבין היטב את דברי הרמ"א. הוא מבין שמתחדש בדברי המהרי"ל שאם היתה דעתו לאכול מיד ואירע איזה שינוי ממה שחשב קודם, ויצא שאכל לאחר זמן,

עדיין נחשב הדבר כקידוש במקום סעודה. וזו הסיבה ששינה הרמ"א קצת מלשון האגור. ובמקום לכתוב: "אפילו אם היה הולך **לדרך** גדול ומתוך כך שוהה עד שיגיע לשם" וכו', כפי שהוא כתוב באגור, וכפי שהוא כתוב גם במקורו במהרי"ל, כתב הדרכ"מ: "אפילו שהה בדרך **זמן** גדול עד שמגיע לשם". דלפי הבנת הרמ"א זהו קיצור המתבקש. אבל אליבא דאמת יש הבדל גדול בין הדברים, וכפי שנאמר לעיל. והמהרי"ל לא התכוון להתיר כל שיהוי של זמן, אם היתה דעתו על כך קודם לכן. והדעת שמדובר עליה איננה דעת שהוא חושב עליה להדיא כמו שהוא חושב במחשבת שינוי המקום. אבל הרמ"א הבין שיש שתי מציאויות שונות שבהם מתקיים קידוש בזמן סעודה: או שהוא בפועל אוכל לאלתר אחרי הקידוש, וזה עיקר הדין, או שהוא חושב לאכול מיד, אף אם אינו אוכל מיד. והרי זה כמו הבנת המשנ"ב בתחילת דבריו.

ביאור דבריו בעניין הטרקלינים הגדולים לפי זה

ולפי הבנת הרמ"א, הסיום: "ואפילו בטרקלין חשוב מפינה לפינה במקום סעודה", אינו מובא בהקשר של דברי הירושלמי, ואין להתייחס אליו באותו הקשר שהובא המקרה הזה בתוס' ובראש. וזהו חידוש העומד בפני עצמו שמלמד שגם כאשר נדרש זמן רב יחסית להלך מפינה לפינה, אם הוא חשב בתחילה לאכול לאלתר במקום הקידוש, אין ההליכה המרובה הזו נחשבת הפסק. וזהו נידון שונה מהנידון של התוס' והרא"ש שדיברו על כך שאין הוא חושב בהכרח שהוא יצטרך להלך את ההליכה הזו, אבל גם אין הוא חושב להדיא שהוא יאכל במקום הקידוש. ובדברי התוס' והרא"ש ברור שאם הוא יחשוב על ההליכה הזו, ודאי שיהיה טוב יותר, אלא שאין צורך בכך. ואולם לפי הרמ"א אם הוא יחשוב על כך בשעת הקידוש, הדבר דוקא יזיק, משום שהדבר ייחשב שהוא רוצה לאכול לאחר זמן רב ולא לאלתר. וכל ההיתר לחכות זמן רב בין הקידוש ובין הסעודה הוא רק במציאות שבה הוא חשב בשעת הקידוש לאכול מיד.

הרמ"א למד מדין המקום שאם חשב להפסיק ולא הפסיק יוצא

והרמ"א סיים (שם) וכתב: "ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד, ונמלך ואכל, יצא", עכ"ל. ומקורו בדברי הב"י (אות ב') שכתב לעניין שינוי מקום בין קידוש לסעודה וז"ל: "מיהו אם קידש כאן על דעת לאכול במקום אחר ואחר כך נמלך לאכול שם נראה דאינו צריך לחזור ולקדש דכיון שאוכל במקום שקידש

שפיר הוי קידוש במקום סעודה ולא חיישינן למה שהיה בדעתו", עכ"ל[14]. ומכך למד הרמ"א אף לעניין שינוי הזמן. דאם היתה דעתו להפסיק, אבל בפועל הוא לא הפסיק, יצא ולא חוששים למה שהיה בדעתו.

מדברי המהרי"ל נראה שאם דעתו היתה שלא לאכול מיד לא יוצא

אמנם לכאורה בדברי המהרי"ל מבואר להדיא דלא כדברי הרמ"א. הרי המהרי"ל תולה את ההבדל שבין השתהות רב עד שיהיה רעב ובין הליכה בטרקלינים, בכך שרב לא היתה דעתו לאכול מיד ובהליכה בטרקלינים דעתו לאכול מיד. ומבואר להדיא בדבריו שעצם העובדה שלא היתה דעתו לאכול מיד היא זו שגורמת לכך שהקידוש אינו נחשב במקום סעודה. ומבואר מיניה וביה שהזמן הקצר מצד עצמו איננו הגורם שבגללו ייחשב שהקידוש הוא במקום סעודה. ולכן במקרה שבו דעתו היתה שלא לאכול בשעת הקידוש, והוא לא "קבע עצמו לסעודה בשעת הקידוש", לא אמור הקידוש להועיל, אף אם היה ההפסק רק "זמן קצר", ונראה ברור בדבריו שהוא לא יצא. וכן נראה מעצם העובדה שההליכה בטרקלינים נחשבת בכלל "מיד" בדבריו, וכמו שהתבאר. ורואים שהועיל הדבר רק משום שדעתו היתה לאכול מיד. ואף שהתבאר לעיל שאין צורך שהוא יחשוב על כך להדיא, מכל מקום ברור שאם דעתו היא להיפך, דהיינו שדעתו היא שלא לאכול מיד, אין הוא בכלל היתר זה. דהדבר מותנה בדוקא בכך שזו היתה דעתו, בין מסתמא ובין להדיא. ולכן במקרה שהוא חשב שלא לאכול מיד ונמלך, נראה לכאורה ברור בדברי המהרי"ל שלא יוצא.

---

14. הט"ז (סק"ב) טען שלא היה הב"י צריך לומר את הדין הזה מדעתו, ד"תלמוד ערוך הוא", כיון שרבה אמר לאביי שיטעם בביתו, דאם לא כן לא יצא ידי חובת קידוש. ומוכח שגם שדעתו של אביי בשעת הקידוש היתה לאכול בביתו, כיון שבפועל הוא אכל בביתו של רבה, יצא. ובפמ"ג (מ"ז סק"ב) הוכיח כן מדברי רשב"ם שכתב (פסחים קא ע"א ד"ה כי הוה מקדש) וז"ל: "ואנו רוצים היינו ליפטר משם ולילך לביתנו", עכ"ל. דמכך מוכח שהיה הדבר לאחר הקידוש. אבל לכאורה אין בכך שום הכרח. ולא בא הרשב"ם אלא להסביר מדוע הוצרך רבה לומר להם כן. ואין ראיה אם אמר להם כן לפני הקידוש או לאחר הקידוש. ואדרבה, הלשון: "כי הוה מקדש אמר לן", משמע יותר שאמר להם כשבא לקדש, דאם לא כן היה צריך לומר כי קדיש או לבתר דקדיש אמר לן. וגם תמוה שנזקק הפמ"ג לדין מצוות צריכות כוונה, ותירץ, והגרע"א התקשה בתירוצו. דלכאורה אף אם נאמר שאמר להם לאחר הקידוש, אין זה תלוי בדין מצוות צריכות כוונה. דאביי התכוון לצאת, אלא שאם הוא לא היה אוכל שם, הוא לא היה יוצא. אבל מה שלא היה יוצא, לא היה גורם למפרע שהיתה כאן מצוה שלא בכוונה.

הבדל מהותי בין נמלך בשינוי מקום ובין נמלך בהפסק בזמן

ועל כרחנו יש לחלק בין נמלך בדין שינוי מקום ובין נמלך בדין הפסק בזמן. יסוד הדין הוא שהמקדש צריך לקבוע עצמו לסעודה בשעת הקידוש. ואם אין הוא מתכנן לאכול באותה שעה, אי אפשר לראותו כקובע עצמו לסעודה בשעת קידוש. אבל עצם העובדה שאדם מקדש במקום אחד וממשיך את סעודתו במקום אחר, אינה בהכרח מלמדת על כך שהוא רואה את הקידוש כנפרד מהסעודה. דמבחינתו כיון שאין הוא יכול לאכול באותו מקום ועליו ללכת למקום אחר, אין זה אלא אילוץ שרק גורם לסעודה להתעכב מעט. ויתכן אפוא שהוא קובע עצמו לסעודה אע"פ שהוא אוכל אותה במקום אחר.

כן מוכח מהשוואת הירושלמי לדברי המהרי"ל

והדבר מוכח מיניה וביה. הרי לפי הירושלמי אם דעתו לאכול אפילו בבית אחר, הרי זה נחשב כמקדש במקום סעודה. ומאידך גיסא, רואים אליבא דהמהרי"ל שאם תהיה דעתו לאכול אחרי שעה, לא ייחשב כמקדש במקום סעודה. ועל כרחנו שיש הבדל בין שינוי מקום ובין הפסק זמן. דכשיש הפסק זמן, זו מציאות שמפקיעה לחלוטין את שייכות הקידוש לסעודה. ולכן לא מועיל שהוא יחשוב על כך מראש. אבל שינוי מקום לא בהכרח מפקיע את שייכות הקידוש לסעודה. ולכן יכול להועיל שהוא יחשוב על כך מראש.

ולכן גם דין נמלך בשינוי מקום שונה מדין נמלך בהפסק זמן. כשהיתה דעתו לשינוי מקום, לא הופקעה הסעודה מהקידוש, אלא שאם הוא היה בפועל משנה את מקומו, היה בכך הפקעה של הסעודה מהקידוש. אבל כיון שבפועל הוא לא עשה כך והוא נמלך, שפיר נשאר הקידוש מחובר לסעודה. אבל כשהיתה דעתו להפסק זמן, הופקעה הסעודה מהקידוש בגלל עצם המחשבה הזו. ולכן אף שהדבר לא התממש בפועל, כבר נותק הקשר בין הסעודה לקידוש, ולא מועיל שיימלך עכשיו בדעתו.

אם לא אכל מיד נראה שלא יצא גם אם הדבר קרה באונס

והמג"א (שם) כתב שאם קידש על דעת לאכול מיד ואירעו אונס שבגללו לא אכל אלא לאחר זמן, אין צריך לחזור ולקדש. והוכיח כן מ"עובדא דרב הונא, דדוקא משום שיצא ממקומו קידש שנית, אבל אם היה נשאר במקומו, אע"פ שהפסיק עד שידליקו הנר אין צריך לקדש שנית. וכן משמע מלשון הרמ"א", עכ"ל.

וכן הוכיח הגר"א (סק"ט). ולכאורה יש לדחות את ראייתם מהא דרב הונא. דהא על כגון זה אמר המהרי"ל שאם הוא הולך ב"דרך גדול" מפינה לפינה בטרקלין, נחשב הדבר מיד. ועל כרחך דהיינו משום שכל עוד מדובר בדקות ספורות הרי זה נחשב קידוש במקום סעודה. והדלקת הנר אורכת זמן קצר ביותר. וגם אין הכרח שהיו צריכים להדליק נר והיה אולי אפשר להביא נר. וגם היה אפשר להתחיל לאכול כמה רגעים בלי נר עד שיביאו את הנר. ואם כן אין הכרח כלל שהיה אונס כזה שנמשך זמן רב. ואדרבה, כפי שהתבאר לעיל נראה מהמהרי"ל שדין המקום קל יותר מדין הזמן. ואם כשאירע אונס, ובפועל הוא נאלץ לאכול שלא במקום הקידוש, עליו לחזור ולקדש, וכדמוכח מרב הונא, כל שכן שלעניין הזמן, אם אירעו אונס ובפועל הוא נאלץ לאכול שלא בזמן הסעודה, שצריך לקדש שנית. ובאמת נראה שאף שאונס פטור, סוף סוף אין כאן קידוש במקום סעודה. ואין בכח העובדה שהדבר קרה באונס כדי להגדירו כקידוש במקום סעודה.

אפשרות להבין בדברי המג"א שאם יצא באונס צריך לקדש שנית

ובסוף דבריו כתב המג"א: "אך אם יצא ממקומו בינתיים, צריך לקדש שנית, כן נראה לי", עכ"ל. וברור שאין הכוונה שהוא יצא ממקומו ולא חזר למקומו כמו במקרה של רב הונא, דבמקרה כזה פשיטא שהוא צריך לקדש, ולא היה לו למג"א לתלות את הדין במה שנראה לו. וגם לא היה בזה קשר לנידון של כל דבריו שם. וגם הלשון "בינתיים" משמע שמדובר על הנידון שדובר עליו קודם שהוא בין הקידוש שעשה ובין האכילה שאכל לאחר מכן באותו מקום. ולכאורה נראה שכוונתו לומר שבניגוד להפסק של זמן שאירעו באונס, אם הוא יצא ממקומו בינתים אפילו על ידי אונס, צריך לקדש שנית. וכן פירש מחצה"ש. ובאמת המג"א אזיל בזה לשיטתו שאת המקרה של רב הונא הוא פירש: "דדוקא משום שיצא ממקומו קידש שנית אבל אם היה נשאר במקומו וכו' אין צריך לקדש שנית", עכ"ל. הרי שהגדיר את המקרה של רב הונא בעצם העובדה שהוא יצא ממקומו ולא נשאר במקומו ולא בכך שהוא שינה את מקומו. ומכך הוא היה יכול להסיק שעצם היציאה ממקומו צריכה לגרום לכך שיצטרך לקדש שנית.

קשיים רבים על האפשרות הזו

אמנם בגמרא הביאו את המקרה של רב הונא כראיה לכך שהוא סובר שאין קידוש אלא במקום סעודה. והיינו משום שרב הונא הלך למקום אחר ושם קידש

שנית. ולכאורה אין לנו אפשרות לחדש מעצמנו שגם אם לא היה נשאר במקום האחר אלא היה חוזר למקומו, הוא היה חייב לקדש שנית. ולכאורה גם קשה ממה נפשך, אם הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה כולל גם את המקרה שבו הוא אוכל במקומו ורק יצא בינתים, וגם מקרה זה מצריך קידוש בשנית, אם כן אין ראיה ממקרה זה שאכן כך הוא הדין. דהא לא שמענו אלא רק שיש חיוב לקדש שנית כשהוא נשאר במקום השני. וגם קשה דאין זה במשמעות הפשוטה של המילים "אין קידוש אלא במקום סעודה". דהא הקידוש הוא במקום סעודה, ולא היתה כאן אלא יציאה בינתים. וגם קשה שהמקרים האחרים גם הם אינם מוכיחים את המקרה הזה, כיון שכל המקרים שמובאים לפני המקרה הזה ואחריו, כולם עוסקים במציאות שבה הסעודה היתה במקום אחר מהקידוש. ואם נאמר שאכן אין זה בכלל דאין קידוש אלא במקום סעודה, אם כן מנין לו למג"א לחדש שלא יצא.

קשיים גם אם היציאה ממקומו היא בצירוף להפסק בזמן

ולכאורה צריך לומר שכוונתו היא שהיה גם הפסק בזמן וגם יציאה מהמקום. ואת דין ההפסק בזמן למדנו מהמהרי"ל. ומחדש המג"א שאע"פ שבאונס אין הוא צריך לקדש, הרי שאם הצטרפה לכך גם יציאה מהמקום, צריך לקדש. אבל לכאורה לא ברור מדוע ומנין לומר כך. דאם לא מצאנו את הדין שיציאה מהמקום וחזרה לאותו מקום גורמת לחיוב קידוש מחודש, מדוע שיציאה כזו תגרום לחיוב כזה כשהיה הפסק זמן לאונסו. ויתירה מזו, הלא המהרי"ל, וגם האגור והרמ"א, התייחסו להדיא למציאות שבה הוא הולך למקום אחר ואמרו שאין הוא צריך לקדש שנית. והם חידשו עוד יותר ואמרו שגם אם הוא נשאר במקום האחר, אינו צריך לקדש שנית. ואם כן מדוע ומנין לומר בדעתם שאם הוא חוזר לאותו מקום, בכל זאת עליו לקדש שנית. ואם נאמר שהם דיברו רק על יציאה ממקומו באופן שאינו נחשב שינוי מקום, ואילו המג"א מדבר על יציאה ממקומו באופן שנחשב שינוי מקום, לא יהיה ניתן לכאורה להבין את הדבר בסברה. דהא מצד משך הפסק הזמן אין הכרח שהליכה למקום שנחשב שינוי מקום תימשך זמן רב יותר מהליכה למקום שאינו נחשב שינוי מקום. דיתכן שמבית לבית יימשך זמן מועט יותר מאשר מפינה לפינה בטרקלין גדול. וכמו שהתבאר בדעת המהרי"ל שחידש דבריו דוקא בהליכה מפינה לפינה בטרקלין גדול כיון שזמנה רב יותר מאשר הליכה מאיגרא לארעא או מחדר לחדר באותו בית, אף שמצד גדרי שינוי מקום המקרה השני חמור יותר מהמקרה הראשון. ומצד

עצם הפסק שינוי המקום, מהיכא תיתי להחשיבו כגורם שמצטרף להפסק הזמן, אם אין הוא נחשב כגורם בפני עצמו.

הדין שיציאה וחזרה למקומו אינן הפסק הוא רק ביציאה לזמן קצר

ובשכנה"ג (רעג על הב"י אות ט) העלה את האפשרות לומר: "דאם קדש כאן על דעת לאכול במקום אחר ואחר כך נמלך לאכול שם דהוי קדוש במקום סעודה, הני מילי כשלא קם מדוכתיה אבל אם קם מדוכתיה אפילו חזר למקומו לא הוי קידוש במקום סעודה וצריך לחזור ולקדש"[15]. ועל דעה זו כתב וז"ל: "ישתקע הדבר ולא יאמר, דכיון דקדש כאן על דעת לאכול כאן[16] ואכל כאן, בשביל שבין קדוש לאכילה קם מדוכתיה, לאיזו סיבה יחזור לברך זו לא שמענו וכו'. דבגמרא לא חשיב קדוש שלא במקום סעודה אלא בשינוי מקום לאכילה, אבל כל שאכל במקום שקדש אע"פ שבינתים קם והלך לאיזה מקום ודאי לא הוי קדוש שלא במקום סעודה", עכ"ל. ובהמשך (אות י) מבואר שהוא סבר וקיבל את דברי הדרכ"מ בשם המהרי"ל, ואף נהג למעשה על פי דברי המהרי"ל. ולכאורה נראה בדבריו שאין הוא מבדיל בין קם מדוכתיה וחזר מיד ובין קם מדוכתיה והשתהה במקום שהלך אליו. דלכאורה שכנה"ג תולה את הדין שאין צורך לברך רק בכך שהוא "קידש כאן על דעת לאכול כאן ואכל כאן". ולא הדגיש ולא הצריך שהוא גם חזר למקומו מיד. ובאמת נראה שאם היה מדובר רק על זמן קצר, הקימה הזו לא היתה אמורה להוות הפסק וכדברי המהרי"ל. אבל אם מדובר בכגון שהוא הלך לזמן ארוך, היה עליו לקדש שנית. ולא מיבעיא אם הוא חשב מלכתחילה על כך שהוא עומד להפסיק לזמן ארוך, דבכה"ג הוא לא "קבע עצמו לסעודה בשעת קידוש", וברור שצריך לקדש שוב, אלא אף אם הוא חשב מלכתחילה לסעוד מיד לאחר הקידוש, אבל בפועל עבר זמן ארוך בין הקידוש לסעודה, צריך לקדש שנית. דכנ"ל המהרי"ל משווה בין שינוי המקום לשינוי הזמן. וכשם שבשינוי המקום גם אם נאנס והוצרך לשנות את מקומו, חוזר ומקדש, הוא הדין בשינוי הזמן יצטרך לחזור ולקדש. ולפי זה יש לתמוה על שכנה"ג שלא התנה את דבריו בכך שתהיה היציאה לזמן קצר בלבד ויחזור מיד למקומו, אם הוא אכן מקבל את דעת המהרי"ל.

---

15. מקור לדבר מצוי בספר האורה (הל' קידוש סי' נג עמ' לט): "אבל אי שלא במקום סעודה קדוש או קם מן ההוא דוכתא צריך לאהדורי ולקדושי".

16. המילים "על דעת לאכול כאן" לכאורה אינן בדקדוק, דהא הוא מתייחס למקרה שבו הוא קידש על דעת לאכול במקום אחר.

הבנת שכנה"ג בדעת המהרי"ל

ונראה ששכנה"ג הבין בדעת המהרי"ל שההליכה למקום האחר נעשתה באופן לא צפוי. והסיבה שהוא יוצא ידי חובה היא רק מכיון שהוא מלכתחילה חשב שהסעודה תהיה מיד לאחר הקידוש. וכוונת המהרי"ל לומר שאם אכן זו היתה דעתו, לא איכפת לן שבפועל הוא הוצרך להלך הרבה זמן לאחר מכן. והסיבה שנחשב הדבר "מיד" איננה משום שההליכה נחשבת כחלק מהסעודה אלא משום שמדובר על מה שהוא חשב מלכתחילה. ואיה"נ, שבפועל אין זה נחשב שהסעודה באה מיד אחר הקידוש. ולפי זה היה אפשר להתאים לדברים הללו את דברי שכנה"ג. דעד כאן לא קאמר שכנה"ג שאינו חוזר ומקדש, אלא דוקא בכגון שדעתו מלכתחילה היתה לאכול מיד. ואין צורך שההליכה תהיה נצרכת לסעודה, ולא משום כך קבע המהרי"ל שאין היא נחשבת הפסק, אלא רק משום שדעתו מעיקרא היתה לאכול מיד אחר הקידוש. וזה הרי מתקיים במקרה שעליו מדבר שכנה"ג.

דחיית הבנה זו לפי דברי המהרי"ל במקורם

ואולם לכאורה נראה שאין אפשרות לומר כן. הרי כל יסוד דברי הירושלמי הוא דוקא בכגון שדעתו היתה לאכול במקום האחר. ואם מלכתחילה הוא לא חשב על כך, פשוט לפי הירושלמי שאין הוא יוצא, דעל כך נאמר ביסודו הכלל של אין קידוש אלא במקום סעודה. ואם כן על כרחנו המהרי"ל מתייחס דוקא למציאות שהוא חשב מלכתחילה על כך שהוא יצטרך ללכת ממקום למקום. וגם דוחק גדול מאד להעמיד את דברי המהרי"ל באוקימתא כזו שהוא לא חשב על כך מראש, וכל ההליכה נעשתה באופן לא צפוי. והשואל שהזכיר את הירושלמי הרי להדיא נקט שהוא מקדש על דעת כן שיאכל במקום אחר. ואם המהרי"ל היה משנה את ההבנה בירושלמי היה לו לומר כן להדיא. ואם כן על כרחנו שדברי שכנה"ג לא מתאימים לדברי המהרי"ל.

יש להבין את דברי שכנה"ג לפי הרמ"א

אמנם מדברי שכנה"ג נראה שהוא לא ראה את דברי המהרי"ל במקורם (וכאמור תשובה זו נדפסה רק בימינו), דכל הבאת המהרי"ל בדבריו היא רק מתוך ציטוט דברי הרמ"א. ולכן נראה שהוא לא ידע שהמהרי"ל מתייחס בדבריו לירושלמי והוא גם לא ראה את דברי השואל, ולכן הוא הבין כפי שהוא הבין. ומה שהיה כתוב לפניו הוא רק הציטוט בדרכ"מ שבו כתוב: "אבל אם היה דעתו לאכול

שם מיד אפילו שהה בדרך זמן גדול עד שמגיע לשם" וכו'. והבין שכנה"ג שמדובר על מציאות שהוא לא ידע עליה מראש, וכנ"ל. וכן נראה מהמשך דבריו שם שכתב על אותם שמקדשים בליל יו"ט שני ואינם יכולים לאכול מיד משום שהם שבעים מאכילת יו"ט הראשון שהם "מקדשין בבואם מבית הכנסת ומניחין האכילה עד לאחר שעה או שעות ואחר כך אוכלים, לא יפה הם עושים, דכיון דאין אוכלים לאלתר וגם אין דעתם לאכול לאלתר לא יצאו ידי קידוש", עכ"ל. ומבואר שהבין כפשטות דברי הרמ"א שיש שתי אפשרויות לצאת ידי חובה: או שיאכל לאלתר או שתהיה דעתו לאכול לאלתר, אע"פ שבפועל אין הוא אוכל לאלתר. וטענתו על מנהגם של אלה שהם אינם אוכלים לאלתר וגם דעתם מלכתחילה שלא לאכול לאלתר. ולכן הוא לא ראה בדברי המהרי"ל הללו סתירה למה שאמר קודם לכן. דהבין שהמהרי"ל אמר שיוצא גם אם בפועל לא אכל לאלתר, כיון שהוא התכוון לאכול לאלתר. ולכן גם בנידון שעליו הוא דיבר, סוף סוף הוא התכוון לאכול לאלתר, והדבר לדעתו כבר אמור להועיל, אף אם בפועל הוא לא אכל לאלתר.

המשנ"ב פסק כדעת שכנה"ג ותיאם את דברי המג"א לדבריו

ולפי כל זה יש להעיר על המשנ"ב (סקי"ב) שקיבל את שכנה"ג להלכה. וטען שלכתחילה באמת יש להיזהר מאד שלא לצאת ממקומו. "אך בדיעבד ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו, נראה דודאי דאין להחמיר לקדש שנית דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה", עכ"ל. ובבה"ל (שם ד"ה לאלתר) רצה להתאים גם את דברי המג"א לדבריו. וכתב שגם המג"א לא התכוון לומר שיציאה ממקומו מצריכה קידוש מחדש אלא רק בכגון שהוא גם השתהה וגם יצא ממקומו. אבל אם הוא רק יצא ממקומו ולא השתהה, אין הוא מצריך קידוש נוסף, וכפי ההבנה שהועלתה בדעתו לעיל (עמ' קעז).

לפי מה שהתבאר יהיו דבריו תלויים במשך השהות של היציאה

והנה, לפי מה שהתבאר בדעת המהרי"ל, גם אם הוא היה צריך לצאת לצורך הסעודה, אם הוא לא אכל "מיד", אין הוא יוצא. וכבר התבאר שאף אם היה הדבר לצורך הסעודה, לא יועיל לו אם זו היתה שהות גדולה יותר מדקות ספורות. ולפי זה בעושה צרכיו בין קידוש לסעודה לא יוצא ידי חובת קידוש אם ישהה יותר מדקות ספורות, אע"פ שעשיית צרכיו היא לצורך הסעודה, כיון שאינו יכול לאכול שלא בנקיות. ולכן צריך לאמוד עצמו לפני הקידוש אם צריך להיפנות לגדולים.

ולאידך גיסא, אם ישהה זמן קצר בין קידוש לסעודה, יוצא בקידוש, אע"פ שהשתהה שלא לצורך הסעודה, וכנ"ל.

הערה על המשנ"ב לפי שיטתו

ובאמת לכאורה יש לתמוה על המשנ"ב לשיטתו, שהוא כולל את כל ההפסקים שעליהם מדבר השכנה"ג בהגדרה "דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה". דבשלמא אם מדובר על עשיית צרכיו, פשיטא שזהו לצורך סעודה, דהא אסור לו להמשיך לאכול כשגופו אינו נקי. אבל הרי המשנ"ב פתח את דבריו בדברי שכנה"ג שדיבר על כל סיבה שהיא, וכלשון המשנ"ב עצמו: "דאם מאיזה סיבה קם מדוכתיה". וסיום דבריו מוסב על כל מה שדיבר קודם לכן, וכלשונו: "ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו" וכו', דמשמע שזהו רק פרט מתוך כלל, אבל הוא אומר את דבריו על הכלל כולו. ואם כן, מהיכא תיתי לומר שכל סיבה באשר היא נחשבת כצרכי סעודה.

כך משמע מדין מקדש ושמע שכנו

והסמ"ק (מצוה רפא) כתב וז"ל: "ואם אדם מקדש בביתו ויש לו שכן ששומע קדושו ויש לו שולחן ערוך בביתו ושומע קדוש חבירו על שולחנו - יצא היכא דנתכון שומע ומשמיע, דהוי קדוש במקום סעודה", עכ"ל. וכן כתב ר' ירוחם (תא"ו נ"ב ח"א, סו רע"א) וז"ל: "ואם שומע קדוש שכנו על שלחנו הסדור לפניו ונתכוון שומע או משמיע הרי זה במקום סעודה יצא, כך כתב הר' דוד הכהן", עכ"ל. וכן כתב הטור (סי' רעג אות ו) וז"ל: "ואם קדש בביתו ושמע שכנו ושלחן ערוך לפניו יוצא בו דלדידהו הוי מקום סעודה וכגון שנתכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא", עכ"ל. והעתיקו השו"ע (שם). ולכאורה לא מובן מדוע השולחן צריך להיות ערוך. ובאמת כתב על כך במשנ"ב (סקכ"ט) וז"ל: "ושלחנו ערוך - נראה דלאו דוקא, אלא הוא הדין כשרוצה לערוך השולחן לאכול לאלתר גם כן מהני, כיון שהיה דעתו לזה בשעת הקידוש וכנ"ל [בסעיף ג' בהג"ה]", עכ"ל. ואולם נראה דלא בכדי כתבו הפוסקים הנ"ל לשון זו שהשולחן צריך להיות ערוך לפניו. דאם הוא יצטרך להתחיל לערוך את השולחן רק לאחר הקידוש של המקדש, אין זה כבר נחשב קידוש במקום סעודה, כיון שזהו הפסק משמעותי בין הקידוש של המקדש ובין הסעודה של השומע. וכן כתב בשו"ע הרב (סי' רעג ס"י), וז"ל: "אם קידש בתוך ביתו ושמע שכנו הקידוש ממנו כשהוא בתוך בית שלו ושלחנו ערוך לפניו לאכול מיד באותו מקום, יוצא בו ידי חובתו", עכ"ל.

נראה שנטילת ידים נחשבת לתחילת הסעודה לעניין זה

ונראה שאם נוטל ידיו מיד לאחר הקידוש נחשב הדבר לתחילת הסעודה, ואף אם ישתהה אחר כך בין הנטילה לברכה, הוי קידוש בזמן סעודה. דהנה, בגמרא (שבת ט' ע"ב) נאמר שלבני ארץ ישראל נחשבת נטילת הידים לתחילת סעודה לעניין הפסקה לתפילה. ונראה בפשטות שהוא הדין לנידון דידן. ולכן אף אם השתהה בין הנטילה לסעודה, יצא ידי חובת קידוש בזמן סעודה. ואמנם פסק השו"ע (סי' קסו ס"א) ש"טוב להזהר" שלא להפסיק בין נטילה להמוציא, אבל זהו רק לכתחילה, וכמו שכתב המשנ"ב (שם סק"ו) בשם האחרונים. וכן מוכח להדיא מהטור (שם) שהביא את מנהג הרא"ש שנזהר בכך, והיה נוטל אחרון מבין המסובים כדי שלא להפסיק. ומוכח ששאר המסובים היו נאלצים להפסיק קצת בין הנטילה לברכה. וכן הוא בהכרח במציאות שכשיש כמה מסובים נאלצים חלק מהם להמתין זמן קצר עד לברכה.

ד. שהייה בין הקידוש לסעודה בליל הסדר

מבואר בראשונים שההגדה אינה מבטלת קידוש במקום סעודה

והנה, בגמרא (פסחים קג ע"ב) נאמר שרב אשי שתה כמה כוסות בסעודה אבל בירך רק על הכוס הראשונה ואפילו לא על הכוס של ברהמ"ז. וכתבו התוס' (שם ד"ה רב אשי) וז"ל: "רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך - אע"ג דברכת המזון טעונה כוס לא היה מברך. ובירושלמי נמי קאמר דאם התחיל לסעוד בע"ש מבעוד יום אין צריך בקידוש לברך בפה"ג, משמע דכל דבר מצוה הטעון כוס א"צ לברך בפה"ג היכא דלא הוי הפסק. וא"ת א"כ אמאי מברכין בכוס שני שאחר הגדה בפה"ג, אפילו תהא הגדה טעונה כוס אין צריך לברך דלא הוי הפסק כדאמר הכא, וי"ל דהגדה והלילא נמי הוי הפסק, ואע"ג דבין ראשון לשני אם רצה לשתות ישתה, מכיון דהתחיל אשר גאלנו אסור לשתות והוי כמו ברכת המזון דמסקינן הכא דצריך לברך; ומ"מ חשיב קידוש במקום סעודה, דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק. ולמאי דפרישית דהויא הגדה הפסק צריך לברך אחר ירקות בורא נפשות, וגם נראה לברך אחר כל ארבע כוסות על הגפן חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה, וגם אחר ב' כוסות של אירוסין ונשואין נראה דצריך לברך אחר כל אחד על הגפן", עכ"ל. וכדברי התוס' כתב גם במיוחס לריטב"א (שם ד"ה רב אשי). ולא ביארו התוס'

והמיוחס לריטב"א מדוע לעניין שתית היין נחשבת ההגדה הפסק בין כוס ראשונה לשניה, וצריך לברך ברכה אחרונה על הכוס הראשונה וברכה ראשונה על הכוס השניה, ואילו לגבי דין קידוש במקום סעודה - ההגדה אינה נחשבת הפסק.

הוכחת הגנת ורדים מההגדה שאין צריך קידוש בזמן סעודה

ובאמת הגינת ורדים (או"ח כלל ג' סי' כ) הביא את דברי הרמ"א שמצריך לאכול מיד לאחר הקידוש וכתב וז"ל: "ועיקר טעמיה דמוהרמא"י לא ידענא אמאי מצריך שיסעוד לאלתר". ותלה את דברי הרמ"א בדעה ששיעור הזמן הוא שיעור עיכול, שכבר אינו יכול לברך ברכה אחרונה אם השתהה שיעור זה אחר שאכל. "וסבור הרב ז"ל לומר דכשם דלגבי ברכה אחרונה משערינן בהכי כן הדין לענין סמיכות סעודה לקידוש שאם נשתהה כשיעור זה לא חשיב קידוש במקום סעודה כיון שכבר כלתה לה הנאת שתית יין הקידוש. ולע"ד נראה שאין לחוש בזה בענין קידוש, וקידוש דליל פסח יוכיח שכששותה כוס ב' ומתחיל לסעוד כבר עברה הנאתו דכוס של קידוש בשיהוי שמשתהה בקריאת ההגדה וכשגומר ההגדה צמא הוא לשתות עוד, וכן כשמקדש על הפת שכתבו הרי"ף והרמב"ם ז"ל שמי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת כדרך שעושה בשבת עושה כל הסדר ואחר גמר ההגדה מברך על המרור ואוכל ואח"כ כורך מצה ומרו' ואוכל ומשלים סעודתו והדבר מוכח טובא שאם אדם אכל כזית פת ונשתהה עליו כל זה השיהוי שעושין בליל פסח דפשיטא שאינו יכול לברך אחריו שכבר נתעכל במעיו אותו מזון שאכל ואם היה קפידא בזה היה להם להתנות שימהר ויחיש בעשית הסדר וכ"ש אם הוא ת"ח שדורש על כל דבר ודבר תלי תלים שכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח", עכ"ל. ואולם בדבריו אלה הוא חולק לא רק על הרמ"א אלא אף על המהרי"ל והאגור וכל הפוסקים שהביאום. וכבר התבאר לעיל שבדברי רבים מהראשונים נראה שיש צורך להקפיד על כך שהקידוש יהיה בזמן סעודה. אמנם באמת צריך ביאור מדוע ההגדה אינה נחשבת הפסק גדול בין הקידוש ובין הסעודה.

ההגדה אינה אמורה להיחשב צורך סעודה

ובחזון עובדיה (שו"ת ח"א כרך א' סי' יא עמ' קעא וקפ-קפא ושבת ח"ב עמ' קלא) כתב על פי דברי הגמרא (פסחים לו ע"א וקטו ע"ב) "לחם עוני - שעונים עליו דברים הרבה", דאמירת ההגדה היא צורך הסעודה, דבלעדי אמירת ההגדה הוא לא יוכל לאכול את הסעודה. וכן איתא במכילתא (סוף פרשת בא) ובהגדה: "בעבור זה - לא

אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", ע"כ. ואולם לכאורה הדבר אינו מובן כלל. דאמנם צריך לומר את ההגדה כשיש לפניו מצה, אבל אין זה אומר שאין הוא יכול לאכול מצה עד שהוא יאמר את ההגדה. ולכאורה הוא יכול לאכול ולסעוד ולהשאיר כזית מצה שעליו הוא יאמר את ההגדה. ואדרבה, רש"י (לו שם ד"ה שעונין עליו דברים) כתב וז"ל: "שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה", עכ"ל. והרי גמירת ההלל ודאי נעשית לאחר אכילת המצה. ועל כרחך הביטוי "שעונים עליו" היינו שבעקבות אכילתו עונים ואומרים את ההגדה וההלל. ואם כן אין שום ראיה שההגדה צריכה להיות דוקא לפני האכילה. ויתירה מזו, כבר הוכח במקום אחר (ט"ח חמץ ומצה ריש סי' יג) שבזמן המקדש והמשנה היו נוהגים לאכול את הסעודה מיד בסמוך לקידוש ורק לאחר מכן היו מתחילים את ההגדה. והבן שואל על ב' הטיבולים ועל המרור ויודע לומר שהלילה כולו מצה. ומנין הוא יודע כל זאת אם עדיין לא אכלו[17]. וכן היו מביאים ב' תבשילים לפני אמירת ההגדה, ולכאורה לא היה להביאם בשעה זו. וכן הדברים מפורשים במרדכי (סדר של פסח, קיד ע"א). ואם כן ברור שאין שום סיבה לומר את ההגדה דוקא לפני אכילת המצה, אף שבאמת יש עניין להשאיר מצה למהלך קריאת ההגדה.

לשיטת המהרי"ל קיימת בעיה גם אם ההגדה היא צורך סעודה

ולפי מה שהתבאר בדעת המהרי"ל, אף אם נאמר שההגדה היא צורך הסעודה, אין זה מצדיק את ההפסק שבין הקידוש לסעודה. דהא גם הליכה ממקום למקום לצורך הסעודה אינה יכולה להימשך יותר מדקות ספורות. ומבואר בדברי המהרי"ל (מנהגים עמ' צב, הל' ההגדה אות ז) שהיו מאריכים בהגדה שעה ושעתיים עד שהיו מתחילים לאכול את המצה: "אמר מהר"י סגל: פליאה נשגבה בעיני על מה שצריכים בערב פסח להמתין עם הסדר עד הלילה. אי משום בערב תאכלו והא עדיין אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה (ובכמה גרסאות כתוב: "שעה או ב' מבעוד יום"), ע"י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה", עכ"ל. הרי שהיו נוהגים לומר קידוש והגדה במשך שעה או אפילו שעתיים. ואם כן ברור שזהו שיעור שאינו יכול להכלל בשום אופן במה שהגדיר המהרי"ל: "שדעתו לאכול מיד".

17. ועוד, שהיו מביאים גופו של כבש לשולחן עוד לפני אמירת ההגדה, והוא היה עשוי להתקרר לגמרי אם היו ממתינים עד לאחר ההגדה.

אין אפשרות ליישב לפי השיטה שרביעית יין נחשבת סעודה

והיה מקום ליישב את הקושיה על פי שיטת הגאונים שפסקוה השו"ע והרמ"א להלכה (סי' רעג ס"ה) שאפשר לצאת ידי חובת סעודה גם בשתיית רביעית. והיה מקום לומר לפי זה שאם ישתה יין בשיעור רביעית יקיים בכך את דין הסעודה. וכן תירץ בשלחן גבוה (או"ח ח"א סי' תעג סקכ"ז). ואולם מלבד מה שהדבר אינו פשוט כלל ועיקר, ויתבאר דבר זה בסימן הבא, מבואר בדברי המהרי"ל עצמו (מנהגים שם עמ' צד אות ט) שלכתחילה אמנם יש לשתות רביעית, וכשיטת התוס' (פסחים קח ע"ב ד"ה רובא). אבל אם אינו יכול, אפשר לשתות גם רוב רביעית. ודבריו אמורים לעניין קידוש של ליל הסדר (והו"ה לשאר קידושים). ואם כן ברור שמרא דשמעתתא של קידוש בזמן סעודה לא סמך עצמו על כך ששותים בדוקא רביעית ובכך מתקיימת הסעודה. וקושי זה קשה מיניה וביה על השלחן גבוה עצמו, שאף הוא כתב (סי' תעב סקכ"ה) שאפילו בליל הסדר ניתן להסתפק בדיעבד בשתיית כמלוא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית. ואם כן לשיטתו, כשישתה שיעור זה לא תהיה סעודתו בזמן קידושו.

ההגדה וההלל הם המשך של מציאות קריאת הקידוש

ומהר"ח פלאג'י (חיים לראש מא ע"ב אות י) כתב וז"ל: "ולעד"נ לומר דמאחר דעיקר הקידוש אשר תיקנו לומר בכל ליל התקדש חג ובשבתות הוא לקדש את עיצומו של יום אשר בחר בנו וזכר ליציאת מצרים, אם כן בכל שבת ומועד שאין עוד זכר לקידוש עצומו של יום וזכר ליצ"מ אם כן אין לעשות עוד הפסק בין קידוש לסעודה ואין קידוש אלא במקום סעודה. ברם בליל התקדש חג הפסח אשר נצטוינו עוד ציווי פרטי לזכור את היום הזה והוי מ"ע לספר ביצ"מ שהוא מעין קידוש היום לקדש וזכר ליצ"מ, אם כן אין כאן הפסק כלל כי כל מה שאנחנו עושים אחר הקידוש דהיינו נט"י וטיבול א' ואכילת כרפס ואגדה ושתיית כוס ב' הכל הוא בכלל קידוש היום וזכר ליצ"מ ואין כאן הפסק כלל", עכ"ל. ודבריו עדיין צריכים הסבר, דהא לכאורה קידוש לחוד וכל הדברים החשובים הללו לחוד. אמנם לפי מה שהתבאר שכל דין קידוש במקום סעודה נלמד מהדרשה ד"וקראת לשבת עונג" - במקום עונג שם תהיה קריאה, הרי שהקידוש הוא המימוש של ה"קריאה" שהוא קורא את היום ומייחד אותו. ואם כן יש לראות את כל ההגדה והמצוות שנעשות קודם לסעודה כ"קריאה" אריכתא שבה באמת מתקיים קידוש היום. ובסמוך להם מיד הוא עושה את הסעודה. ולפי מה שהתבאר בסימן הקודם

(עמ' קלט) שכל דיבור בעניינו של היום מהווה המשך למצוה דאורייתא של קידוש השבת בדברים, מובן היטב שגם בהגדה מתקיימת מצוה זו. ובליל פסח קריאת עניינו של היום היא היא זכירתו בדברים. ואף שמצות הקידוש ביום טוב לרוב הפוסקים היא מדרבנן, בכל זאת כעין דאורייתא תיקנוה, וגדרה הוא כמו בשבת, שככל שמוסיף להזכיר את עניינו של היום וקדושתו מקיים בכך מצות קידוש. ולכן רק כשמסיים את ההגדה ואת הכוס השני הוא בעצם מסיים לקרוא ליום טוב, ומסמיך לזה שפיר את העונג אחר הקריאה.

הסבר נוסף: הטיבול הוא תחילת הסעודה והקידוש סמוך לה

ועוד נראה לומר על פי דברי המהרי"ל עצמם (מנהגים שם עמ' צט אות טז): "טיבול ראשון אתא לגרר לבו לאכול [הרבה] מצה לתיאבון", עכ"ל. ונראה אפוא שיש לראות את הטיבול כתחילת הסעודה. והשתא שכבר התחילה הסעודה, אפשר להמתין בה אפילו שעה ארוכה. דעד כאן לא הוצרכנו לקדש על דעת לאכול מיד אלא כדי ש"יקבע עצמו בשעת קידוש לסעודה". וכל עוד הוא לא יאכל שום דבר אחר הקידוש, לא יוכל להיחשב לו שהוא התחיל את הסעודה ושהוא אוכל מיד לאחר הקידוש. אבל כשהוא מקדש בליל הסדר הוא כן קובע עצמו לתחילת הסעודה. ובאמת סעודה זו מתחילה מיד לאחר הקידוש בטיבול ראשון ובגרירת לבו לאכילה, אף שרק לאחר זמן הוא אוכל בפועל את עיקר הסעודה.

לפי שני ההסברים מובנים דברי התוס' והמיוחס לריטב"א

ולפי שני ההסברים הללו אפשר להבין את דברי התוס' והמיוחס לריטב"א. דכאשר מדובר על הפסק לעניין שתיית יין, כיון שהוא נאסר בשתייה בזמן הברכה על אשר גאלנו וגאל את אבותינו, הוי כמו הב לן וניבריך שנאסר בשתייה באותה שעה וחשיב הפסק. אבל לעניין המשך אמירת קידוש היום, הרי הוא ממשיך לומר את הקידוש הזה אע"פ שהוא עוסק באותה שעה באמירת ההגדה. ואף בשעה שהוא מברך על גאולתנו ופדות נפשנו הוא מספר בכך את עניין קדושת היום, ושפיר הוא נחשב באותה שעה עוסק בקידוש וב"קריאה". ומיד לאחר הקידוש הזה הוא ממשיך בסעודה וב"עונג", ולא היה כאן שום הפסק. וכן לפי ההסבר השני אין אמירת ההגדה נחשבת הפסק כיון שנחשב הדבר כאילו שהוא התחיל את הסעודה כבר בשעה שטיבל את הטיבול הראשון, וכנ"ל. ולא דמי לברכת היין שתלויה בשתיית היין דוקא ולא בקיומה של מציאות תחילת סעודה.

הערך לחם מיקל עד כדי שיתעכל המזון וקשיים בדבריו

והנה בדברי הגינת ורדים הנ"ל נזכר השיעור של כדי עיכול כגדר 'מיד' לעניין קידוש בזמן סעודה. ומקורו בדברי הערך לחם (או"ח סי' רעג), שכתב וז"ל: "קידש שם על מנת לאכול שם לאחר זמן, אם השהות בכדי שיתעכל המזון לא יצא", עכ"ל. ודלא כגדר שהתבאר לעיל בדעת המהרי"ל של דקות ספורות. וסברתו אינה מובנת, דלכאורה יש לחלק טובא בין הזמן שאפשר לברך על המזון לאחריו שנקבע בתוך כדי עיכול לבין הזמן הנצרך כדי שהקידוש יפתח ויתחיל את הסעודה שבאה אחריו. וכל אימת שאין הוא רעב מחמת אותה אכילה נחשב בתוך זמן עיכול, כמבואר בשו"ע (סי' קפד ס"ה), וזה יכול להימשך גם כמה שעות. ולדעת הרבה אחרונים כשאכל אכילה מועטת ואינו יכול לשער, אכתי יכול לברך בתוך ע"ב דקות (הו"ד במשנ"ב שם סק"כ). ואולם לעניין קידוש הובאו לעיל דברי הסמ"ג שכתב ששהיה שעה נחשבת לשהיה מרובה. ואף מלשונות הראשונים שכתבו שהקידוש יהיה "קודם שיסעוד" או "תחילה" לסעודה נראה כמהרי"ל, דאם עובר זמן רב כל כך קשה לראות את הקידוש כמתחיל את הסעודה. וכל זה מלבד שהמהרי"ל בר סמכא טפי מהמהריק"ש, שהיה מאוחר לו בהרבה.

הלכה למעשה

והלכה למעשה יש לנקוט כדברי רוב הפוסקים הסבורים שקידוש במקום סעודה צריך להיות גם בזמן סעודה. וכפי שהתבאר בשיטת המהרי"ל יש להקפיד שלא להשתהות יותר מכמה דקות בין הקידוש לסעודה, ואינו יוצא גם אם אירעו אונס והשתהה, וגם אם לא השתהה בפועל אך היתה דעתו להשתהות. ואין צורך ששיהוי מועט זה יהיה מיועד והכרחי לסעודה, ולהיפך בהפסק גדול יותר לא יוצא גם אם הוא לצורך הסעודה. ומכל מקום אין צורך שיחשוב להדיא שהוא קובע עצמו לסעודה. ונטילת ידים נחשבת לתחילת הסעודה לעניין זה.