

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

דבר במברגר

- א. מבוא
- ב. אפשרות א' - קידוש על הכוס בלבד
- ג. אפשרות ב' - שני קידושים
 - ג.1. מבוא
 - ג.2. קידוש במקום סעודה
 - ג.3. קידוש על היין
 - ג.4. סיכום ביניים
- ד. יסוד החיוב מדאורייתא
- ה. משמעות הקידוש השני
 - ה.1. מבוא
 - ה.2. הקידוש לאור שיטת הרמב"ן
 - ה.3. הקידוש לאור שיטת הרמב"ם
- ו. סיכום

א. מבוא

חז"ל למדו את דין הקידוש מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז), כאשר דרשו: "זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין בכניסתו" (פסחים קו, א). לפי שיטת רוב הראשונים (רמב"ם כט, א-ח; שו"ת הרשב"א ד, רצה ועוד), הדין מהתורה הוא לקדש באמירת דברים בלבד, כאשר חכמים הוסיפו למצווה זו עוד שני דינים – קידוש במקום סעודה וקידוש על היין¹.

בפשטות אנחנו יוצאים ידי חובת קידוש כבר בתפילה, בברכת "מקדש השבת", ובכך יוצא דבר מזור – אנחנו בכל שבת מקיימים תחילה את מצוות הקידוש מדאורייתא בלבד, ללא הוספות חכמים למצווה (על היין ובמקום סעודה), ורק אחרי זה מקיימים את המצווה כהלכתה. מכוח דבר זה, אמר החת"ם סופר שאין לצאת ידי חובה בתפילה²:

*במאמר זה, הפניות סתמיות בגמרא ובראשונים הן למסכת פסחים; הפניות סתמיות לרמב"ם הן להלכות שבת; הפניות סתמיות לגרי"ד הן ל"שעורים לזכר אבא מרי ז"ל", מהדורת מוסד הרב קוק (ירושלים תשס"ג).

¹ דין דרבנן נוסף הוא דין קידושא רבא, הנעשה בבוקר השבת, אך קידוש זה זוקק עיין נרחב בפני עצמו, ולא נעסק בו במסגרת זו.

² דבר זה קשור לדין נרחב נוסף, והוא בשאלה האם יש ערבות לנשים – טען הדגול מרבבה (רעא, ב) שלפי שיטת הרא"ש (ברכות ג, יג), אין ערבות לנשים, ולכן אדם שיצא ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילה בבית כנסת לא יוכל להוציא את אשתו בביתו, שהיא מחויבת מדאורייתא. ר' עקיבא איגר (רעא, ב) טען שקריאת הדגול מרבבה ברא"ש אינה נכונה, ויש ערבות לנשים גם לדעת הרא"ש. לא נתעסק כאן בשאלה זו, אלא רק בשאלת המשמעות של הקידוש בתפילה והקידוש על הכוס.

כמו כן, יש לציין שהמנחת חינוך (מצווה לא) טען מסיבה אחרת למה לא יוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה – מפני שלא מזכירים בו יציאת מצרים, דבר הנדרש לפי דברי הגמרא (ק"ז, ב). אבל, בשו"ת הרשב"א (ד,

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

ובשבתות דעלמא לא יכוין לצאת בתפלה, כדי שיצא ידי חובת קידוש דאורייתא
מן המובחר במקום סעודה על הכוס, וכתיקון חז"ל.

(חת"ם סופר רעא, א ד"ה ודע)³

במאמר זה, ננסה לברר את דברי החת"ם סופר האלה, דרך דברי הראשונים בהבנת היחס
בין הקידוש בתפילה לבין הקידוש בסעודה. במהלך הדברים, יתבאר בעזרת ה' יסודות
בדין הקידוש, מדאורייתא ומדרבנן.

ב. אפשרות א' - קידוש על הכוס בלבד

השיטה הפשוטה ביותר, היא בעצם השיטה בה הלך החת"ם סופר, והיא לומר – ישנו
קידוש אחד בלבד, והוא הקידוש על הכוס כמצוותו, בו יוצאים ידי החובה מדאורייתא
והחובה מדרבנן. החת"ם סופר אמר שיש לכוון שלא לצאת ידי חובה בקידוש שבתפילה,
אבל בכמה ראשונים נראה שבאופן עקרוני לא יוצאים בקידוש שבתפילה ידי חובה.

פתחנו בכך שלרוב הראשונים המצווה מדאורייתא היא באמירת דברים בלבד, כאשר מדרבנן
ישנה חובה לקדש על הכוס ובמקום סעודה. אבל, דבר זה לא מוסכם על כל הראשונים.

ראשית, דעת ספר הפרדס (דף כ עמוד ב), מבית מדרשו של רש"י, היא שקידוש על הפת
או יין הוא מדאורייתא. כדבר זה מביא גם התוספות רי"ד (קו, א) בשם "שלושה מפרשים",
וכך נראה מדברי המפרש בנייר (ג, ב - ד, א). שנית, מצאנו בדברי התוספות (קו, א ד"ה
זוכרהו) בתירוץ השני, שלמד שחייב היין בקידוש הוא מדאורייתא, אך שתייתו היא
מדרבנן. לפי שתי השיטות האלה, אינו יוצא ידי חובה מדאורייתא בקידוש שבתפילה, שכן
הוא אינו נעשה כתיקונו – ללא יין או פת.

נראה שגם הרא"ש סובר שלא יוצאים ידי חובה בתפילה. הרא"ש (י, ה) טען שקידוש שלא
נעשה במקום סעודה הוא אינו קידוש כלל, גם לא מדאורייתא – חכמים הפקיעו את
האפשרות לעשות קידוש שלא במקום סעודה⁴. על כן, גם לשיטתו לא יוצאים ידי חובה
בקידוש שבתפילה.

רצה) מפורש שיוצאים ידי חובה בקידוש גם ללא הזכרת יציאת מצרים, ובאמת הכלבו (לה) נקט שיש לומר
גם בקידוש שבתפילה יציאת מצרים – הכלבו אומר ש"ראיה למבין מקדושא דכסא". למעשה בשאלה זו של
המנחת חינוך התקשה כבר הרי"ד בתוספותיו (קיו, ב) – והוא נשאר בצריך עיון. אבל, דבר זה לא מנע ממנו
לומר (בספר המכריע עא) שיוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה. ועיין ב"קדושת אביב" (לרב אהרון
ליכטנשטיין זצ"ל, עמודים 126-127), שם מובא ניסיון להסביר מדוע לא מזכירים יציאת מצרים בקידוש
שבתפילה.

³ במקום אחר (שו"ת חת"ם סופר חלק א סימן כא) כתב שזה כאילו "לב חכמים מתנים ע"ז".
⁴ בפירוש דברי הרא"ש האלה נפלה מחלוקת באחרונים. ר' עקיבא איגר (רעא, א) למד ברא"ש שקידוש במקום
סעודה הוא מדאורייתא, ולכן לא קיים כאן את המצווה בשלמותה ולא יצא ידי חובת קידוש גם מדאורייתא.
לעומת זאת, הפרי מגדים (פתיחה כוללת חלק ג אותיות ז-ח; משבצות זהב רסט, א), טען שקידוש במקום

כך נראה שהיא גם שיטת הרמב"ם. לצורך כך נתחיל דווקא מדיני הבדלה. ראשית, ניתן לראות ברמב"ם שההבדלה בתפילה היא לא מיוחדת לתפילה – ישנו דין שניתן להיות מותרים במלאכה ע"י אמירת "בין קודש לחול", וב'מקרה' זה קורה בתפילה, אבל אין זה עקרוני לתפילה.

ראשית, ניתן לראות זאת מדיוקו של אבן האזל (תפילה י, יד), מכך שהרמב"ם השווה בין חונן הדעת לבין על הניסים:

טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת, משלים תפלתו ואינו צריך לחזור. וכן מי שלא הזכיר על הניסים בחנוכה ופורים, ועננו בתפילת תענית, אינו חוזר ומתפלל, אחד יחיד ואחד ציבור.

(רמב"ם תפילה י, יד)

עולה מכאן לכאורה, שכמו בעל הניסים, גם בחונן הדעת האדם לא יחזור אף פעם – אפילו אם אין לו כוס להבדיל עליה. דבר זה הוא לכאורה נגד הגמרא – בגמרא (ברכות לג, א) נאמר שאם טעה בחונן הדעת לא מחזירים אותו כי יכול לאמרה על הכוס – משמע שאם אין לו כוס, כן צריך לחזור (כך גם כתב רס"ג (מובא ברשב"א שם) ועוד). הרמב"ם לא מזכיר זאת, ואף בכך שמשווה את הדברים ל'על הניסים', נראה שלא סובר כך.

דבר דומה קיים לגבי "טעה בזו ובזו" – הגמרא (שם) אומרת ש"טעה בזו ובזו חוזר לראש" – הפירוש המקובל בראשונים⁵ הוא שמדובר באדם שלא הזכיר הבדלה בתפילה, ואכל קודם הבדלה, ועכשיו צריך לחזור גם לתפילה וגם להבדלה על הכוס. הרמב"ם לא מביא דין זה כלל, ומסתבר שחולק על דין זה.

נראה שהרמב"ם סובר, שאין כאן הזכרה מיוחדת לתפילה – בתפילה אמנם אנחנו מזכירים את הבדלת היום, אבל זאת הזכרת 'מעין המאורע'. בהבדלה הזאת האדם נותר בעשיית מלאכה, אבל לא לשם כך נאמרת ההבדלה בתוך התפילה – אפשר לומר את ההבדלה הזאת גם מחוץ לתפילה.

נראה שכך עולה גם מדקדוק לשון הרמב"ם בפרק כ"ט. הרמב"ם מתחיל בביאור הדין מדאורייתא, ואז בהלכה ו' מגיע לדין דרבנן, ושם מוזכרת לראשונה ההבדלה בתפילה:

סעודה הוא מדרבנן, וחכמים הפקיעו את קיום הקידוש שנעשה ללא תקנת חכמים זו. נקטנו בלשוננו כדברי הפרי מגדים, שכן, לעניות דעתי, יותר מסתבר כדבריו, אבל הדברים האמורים יהיו נכונים גם לפי דברי ר' עקיבא איגר.

⁵ רשב"א, רבנו יונה, רא"ה ועוד; לעומת זאת עיין באור זרוע (מוצאי שבת סימן צא).

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין. ואף על פי שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס. ומאחר שיבדיל ויאמר (המבדיל)⁶ בין קודש לחול, מותר לו לעשות מלאכה, אף על פי שלא הבדיל על הכוס.

(רמב"ם שבת כט, ו)

מיד אחרי שהרמב"ם מזכיר לראשונה את ההבדלה בתפילה, הוא כותב – מאחר שיגיד "בין קודש לחול" מותר לו לעשות מלאכה. מסתבר שמשפט זה מוסב אחורה – מאחר שיבדיל ויגיד בתפילה "בין קודש לחול" הוא מותר בעשיית מלאכה⁷. כלומר, אומר הרמב"ם – חכמים תקנו לנו מצווה מדרבנן של קידוש על היין, ולכן האדם לא יוצא ידי חובת הבדלה בתפילה, ועל כן עליו לחזור ולהבדיל. אבל, בכל זאת מהרגע שהאדם אמר "בין קודש לחול" מותר לו לעשות מלאכה על אף שהוא לא הבדיל על הכוס. יש כאן דבר שונה, של היתר בעשיית מלאכה, גם אם הוא עדיין מחויב לצאת ידי החיוב מדאורייתא על הכוס – האדם מותר בעשיית מלאכה מאחר שאמר "בין קודש לחול".

ייתכן שהרמב"ם למד זאת מהשוואת סוגית הבבלי (ברכות לג, א) לסוגית הירושלמי (ברכות ה, ב). הבבלי פוסק כמו ר' יוחנן, שאף על פי שהבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס. בירושלמי מבואר שטעמו של ר' יוחנן הוא שעיקר הבדלה היא על הכוס. אמר הרמב"ם – אם גם הבדלה בתפילה היא הבדלה, במה מתבטא שעיקר ההבדלה זה על הכוס? לכן אמר הרמב"ם, שכוונת הירושלמי היא לומר שההבדלה היא על הכוס, אלא שהאדם גם מותר במלאכה אחרי הבדלה שבתפילה.

כעת, נחזור לדיני קידוש. הגמרא בכרכות משווה בין בין הדין בתפילה של קידוש לדין של הבדלה:

כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי - אף על גב דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא.

(גמרא ברכות לג, ב)

מכאן עולה לכאורה, שישנה השוואה בין הקידוש שבתפילה לבין ההבדלה שבתפילה –

⁶ ראה הערה הבאה.

⁷ הסבר זה הוא נגד פירושם של רבנו ירוחם (אדם וחווה יב, כ – כמו שביאר המג"א רצט, יז בדבריו) והבית יוסף (רצט, י) בשיטת הרמב"ם, שלמדו שהאדם לא מותר במלאכה בתפילה כלל. נראה שדבר זה תלוי בגרסא ברמב"ם – במהדורת רמב"ם מדויק, רה"י הרב שילת אמר שיש להוסיף את המילה "המבדיל", על פי כת"י מזרחי קדום (אוקספורד בודלי 586). אם מוסיפים מילה זו, נראה שאין המשפט מוסב על התפילה, שכן שם לא מוזכרת המילה "המבדיל", כמו שניתן לראות מנוסחה של הברכה בסדר התפילה לרמב"ם. אבל, בכתבי יד אחרים (סן פרנציסקו סוטרו 117; אוקספורד בודלי 585), שבעקבותיהם הלך הרב קאפח, לא מוזכרת מילה זו, ולכן נוה להסב את המשפט על הנוסח שבתפילה.

אם נגיד שבקידוש שבתפילה לא יוצאים ידי חובה, כך הדברים יהיו גם לגבי הבדלה, וכך גם לצד השני – אם נגיד שבהבדלה לא יוצאים ידי חובה, כך יהיה גם בקידוש⁸. לפי דברינו לעיל, מסתבר שהאדם לא יוצא ידי חובת הבדלה שבתפילה – אמנם נכון שהוא יהיה מותר במלאכה, אבל ידי חובת הבדלה הוא לא יצא.

יש לדקדק בכך מעוד שתי נקודות ברמב"ם לגבי קידוש. ראשית, יש לשים לב שהרמב"ם לא מזכיר ביחס לקידוש את "אף על פי שקידש בתפילה צריך לקדש על הכוס" – זה מוזכר רק לגבי הבדלה. הסיבה היא פשוטה – בהבדלה יש חידוש בכך, שעל אף שהוא מותר במלאכה, עדיין יש לו חיוב להבדיל על הכוס. בקידוש, אין כאן קיום של המצווה כתיקונה, והוא לא יוצא בזה שום חובה – יש כאן הזכרה שבתפילה גרידא.

ניתן לראות זאת גם מסדר ההלכות בפרק כ"ט, הפרק שעוסק בקידוש והבדלה. כמו שהעיר באגרות משה (ד, סג), הרמב"ם פותח את דיני הקידוש (שבת כט, א) בדין מדאורייתא, כאשר רק בהלכה ו' הוא מגיע לדין מדרבנן – לקדש על היין ובמקום סעודה. למרות זאת, הרמב"ם כותב את נוסח הקידוש (הלכה ב) בנוסח שאנחנו אומרים על הכוס, ולא בנוסח שאנחנו אומרים בתפילה⁹. ככלל, הרמב"ם לא מזכיר בהלכות שבת (בפרק כט, שם מובאים דיני הקידוש) כלל את ההזכרה בתפילה (למעט הזכרה כדרך אגב בהלכות יט-כ), אלא רק בהלכות תפילה (ב, ה).

בשיטת הרא"ש, ראינו לעיל שלא יוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה. נראה שהרא"ש לקח את הדברים צעד קדימה, ואמר שהבדלה שבתפילה לא מתירה אפילו עשיית מלאכה – כך עולה מדבריו (שבת כג, ז), וכך הסביר במפורש הטור (רצט) בדעת אביו הרא"ש.

החת"ם סופר, שכוזר אמר שלא יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, אמר גם כן שבהבדלה הדין כך הוא (שו"ת חת"ם סופר א, כא). הקשה עליו הגרש"ז אורבאך (שמירת שבת כהלכתה (ירושלים תשמ"ט) מז ד, הערה טז) – ניתן להבין את הדברים בקידוש, שם מדובר בחלק מנוסח התפילה ואפשר לומר שהאדם מכוון לא לצאת. אבל בהבדלה, הרי זאת הוספה לתפילה, איך אפשר לכוון לא לצאת? לפי הדברים שראינו, נראה כי אפשר להבין שיש כאן רק הזכרת מעין המאורע, ולכן באמת אין כאן דין הבדלה, כאשר השאלה האם יהיה מותר במלאכה תלויה במחלוקת הרמב"ם והרא"ש.

⁸ אם נסבור שקידוש שבתפילה אינו קידוש כלל, ואילו בהבדלה יוצאים ידי חובה, לא יובנו דברי הגמרא – מה הראיה מקידוש להבדלה? נכון שבקידוש מקדשים גם בתפילה וגם על הכוס, אבל זה כי בתפילה לא יצאו ידי חובה, אבל בהבדלה שיצאו ידי חובה בהבדלה שבתפילה למה שיחזרו לומר על הכוס?
⁹ גם לשיטת הרמב"ם הקידוש בתפילה הוא לא בנוסח שהזכיר בהלכות קידוש, כמו שמפורש בסדר התפילה לרמב"ם.

ג. אפשרות ב' - שני קידושים

ג.1. מבוא

עד כאן, עסקנו בשיטה מרכזית בראשונים, הסוברת שלא יוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה. אבל, בכמה ראשונים מפורש שכן יוצאים – כך מפורש למשל בדברי הרי"ד:

והנכון בעיני לומר דנפיק אדם ידי חובה בקידושא דתפלה שמברך מקדש השבת שאינו מן התורה לקדש בתפיל' ועל הכוס כי אם בתפלה בלבד.

(ספר המכריע סימן עא)

כך הם הדברים גם בדברי נכדו הרי"ז (פסחים י, א, ז). על כן, צריך להבין בשיטתם מה משמעות שני הקידושים. לצורך כך, יש להקדים עיסוק במשמעות הדין של קידוש במקום סעודה, ודין הקידוש על היין.

ג.2. קידוש במקום סעודה

נחלקו האמוראים (פסחים ק, ב - קא, א) בשאלה האם ישנו דין לקדש במקום סעודה – לשיטת שמואל קיים דין כזה, ואילו לשיטת רב אין דין לקדש דווקא במקום סעודה. להלכה (רמב"ם כט, ח; שו"ע אורח חיים רעג, א) אנחנו פוסקים כשיטת שמואל, שישנו דין קידוש במקום סעודה.

יש להבין, מה גדרו של דין זה, ומה טעמו. האחרונים דנו (עיין אגרות משה ד, סג ועוד) האם קידוש במקום סעודה הוא 'דין בקידוש' או 'דין בסעודה'. נגדיר את צדדי החקירה¹⁰.

ניתן להבין, שהסעודה נועדה 'להעלות' את הקידוש – קידוש במקום סעודה הוא קידוש מעולה יותר מאשר קידוש רגיל. לפי זה, חכמים לקחו את הדין מדאורייתא, שאומר לקדש באמירת דברים בלבד, ונתנו לו משנה תוקף – אמרו לעשות אותו בסעודה, בצורה שתיתן חשיבות לקידוש, שכן הוא נעשה על סעודת שבת שמהווה דבר חשוב.

אפשרות אחרת לומר היא שחכמים תקנו כאן דין בסעודה – ישנה מצווה של סעודת שבת, שהיא בפשטות לא קשורה לקידוש, וחכמים תקנו מדרבנן לקדש לפניה. זאת, מלבד הדין לקדש מדאורייתא בדברים.

ראינו בתחילת דברנו את טענת החת"ם סופר, שאין לצאת ידי חובה בקידוש שבתפילה 'כדי שיצא ידי חובת קידוש דאורייתא מן המוכרח במקום סעודה על הכוס'. החת"ם סופר למעשה הבין כאפשרות הראשונה, שהסעודה נועדה לצורך הקידוש, ולכן התקשה בשאלה

¹⁰ הצגת צדדי החקירה כאן הם בהתאם להבנתנו בסוגייה, ולא בהכרח בהתאם לכל הניסוחים באחרונים.

למה יוצאים ידי חובת המצווה שלא כהלכתה. אבל, אפשר להבין גם לא כך – אפשר להבין שיש כאן דין בסעודה, שלמעשה יש כאן קידוש נוסף שלא נועד לצורך הקידוש מדאורייתא. בהמשך הדברים נבאר יותר בהרחבה את מטרת קידוש זה, ואת יחסו לקידוש שבתפילה.

ננסה כעת לדלות מדברי הראשונים תשובה לשאלתנו, האם יש כאן 'דין בקידוש' או 'דין בסעודה'. נראה כי השלכה לשאלה זו, היא השאלה האם אדם שלא אוכל מחויב בקידוש, ולצורך כך עליו לאכול – לפי הצד שיש כאן 'דין בקידוש', יש חובה מדרבנן להעלות את הקידוש על ידי סעודה, ולכן יש חובה לאכול אחרי הקידוש. לפי הצד שיש כאן 'דין בסעודה', אם אדם לא אוכל אין לו הכרח לאכול בשביל לקדש – הקידוש הוא שינוי סעודת השבת לסעודה חשובה, סעודה מקודשת, אם אדם לא אוכל הוא לא מחויב לאכול רק בשביל הקידוש¹¹.

מצאנו בכך מחלוקת בראשונים. הדיון המפורש ביותר שמצאנו לכך, הוא בדברי תלמיד הרשב"א, שמתווכח בדיוק בשאלה זו עם רבו הרשב"א. לא נכנס כאן לדיון בפרשנות הגמרא שממנה נבעה מחלוקת זו, אלא נעסוק רק בעצם המחלוקת:

מתעקרא לכו שרגא. [...] ויש מי שאומר מהכא שמעינן דכל שאינו אוכל אינו צריך לקדש, שלא נתקן אלא לסעודה, דאף על פי שצריך לזכרו בכניסתו דבר תורה יוצא הוא במה שזווכרו מעין שבע, עד שיש כותבים שלכך נתקנה ברכת מעין שבע [...] וכן דעת רבנו נ"ר [הרשב"א – ד.ב.]. ולדידי קשיא לי [תלמיד הרשב"א כאן מתווכח עם רבו בפירוש הגמרא, ולבסוף אומר:] אין מכאן ראייה שלא יהא אדם חייב לקדש אף על פי שאינו אוכל [...].

(תלמיד הרשב"א פסחים קא, א)

אם כן, לדעת הרשב"א, אדם שאינו אוכל לא צריך לקדש, ואילו תלמידו חולק עליו. כשיטת הרשב"א מצאנו גם כן בדברי הרי"ד¹²:

אין קידוש נוהג אלא בסעודה אבל היכי דליכא סעודה לא מחייב בקידוש ומש"ה לא מקדישינן בלילי יוה"כ שחל להיות בשבת.

(תוספות רי"ד פסחים קו, א)

לעומת זאת, ראינו לעיל את דברי הרא"ש, שאמר – אם קידש שלא במקום סעודה, לא יצא

¹¹ להלן נראה שיש אפשרות גם על הצד שיש כאן 'דין בסעודה', שיש חובה לאכול בערב, כוונת הדברים היא שרק על הצד שיש כאן 'דין סעודה' ייתכן שלא מחויב לאכול בערב.

¹² העיר לי בצדק הרב ישי אנגלמן, שאת דברי הרי"ד אפשר להסביר גם בצורה אחרת – אין הכוונה שהקידוש הוא דין בסעודה ולכן כשאין סעודה גם אין קידוש, אלא שביום כיפור כשאין סעודה בכל היום צורת הקידוש צריכה להיות שונה, אבל בשבת שיש סעודה אכן יש חובה לקשר בין הקידוש לסעודה. באופן דומה כתב בקדושת אביב (עמוד 126).

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

ידי חובת קידוש, גם לא ידי החובה מדאורייתא. אם כן, מסתבר שאדם שלא רוצה לאכול בערב, מחויב לאכול כדי לצאת ידי חובת קידוש מדאורייתא, ולא ניתן לדחות את אכילתו למחר – גם אם מדיני ג' סעודות בשבת ניתן לקיים את שלושתן ביום¹³. כשיטה זו עולה גם מדברי הר"ן (כ, א בדפי הרי"ף ד"ה ושמעינן).

כעת ניתן לראות, שהרשב"א והרי"ד הולכים לשיטתם – אם אנחנו אומרים שיוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה, יש צורך להגיד שהקידוש במקום סעודה הוא 'דין בסעודה' ולא 'דין בקידוש', שכן כמו שאמרנו אם יש כאן 'דין בקידוש', מסתבר שאין לצאת ידי חובה שלא במקום סעודה. בשיטת הרי"ד, ראינו לעיל שהוא סובר שאכן יוצאים ידי חובה בתפילה, וכאן ראינו שהוא סובר שיש כאן 'דין בסעודה'. גם בדברי הרשב"א בתשובה (ד, רצה) נראה שיוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה, וכאן אמר שיש כאן 'דין בסעודה'¹⁴.

ג.3. קידוש על היין

נראה כי את השאלה שהצגנו קודם, האם קידוש במקום סעודה הוא 'דין בקידוש' או 'דין בסעודה', יש להעתיק לגבי שתיית היין – האם הוא 'דין בקידוש', כלומר נועד להעלות את הקידוש ולתת לו חשיבות יתירה, או שהוא 'דין בסעודה' – כחלק מה'קידוש השני' (שלהלן נרחיב במשמעותו), צריך גם לשתות יין.

ראינו לעיל את דברי הרשב"א והרי"ד, שאדם שאינו אוכל לא מחויב בקידוש במקום סעודה. נראה שדבריהם אמורים גם לגבי קידוש על היין – אדם שלא סועד, לא צריך לעשות שום קידוש נוסף, גם לא על היין. אם כן, גם את היין הם מבינים כ'דין בסעודה'. ננסה לראות שיטות ראשונים נוספות בשאלה זו.

כדי לברר את שאלתנו זו, יש להקדים דיון אחר. כאשר אנחנו מדברים על חיוב חכמים לקדש על היין בסעודה, יש למעשה שלושה מרכיבים בכך:

- א. עצם היות יין בקידוש
- ב. שתיית היין
- ג. ברכת בורא פרי הגפן

¹³ אמנם, ייתכן שניתן לדחות דבר זה, ולומר שרק כאשר האדם עתיד לקיים סעודה, חכמים קבעו שאין לצאת ידי חובת הקידוש שבתפילה כדי לצאת כתקנה. אבל, במקרה בו האדם לא אוכל כלל, לא עקרו חכמים את מצוות הקידוש מדאורייתא ושם באמת יצא ידי קידוש גם ללא סעודה.

¹⁴ בדברי הרשב"א שמובאים בתלמוד הרשב"א, נראה שיוצאים ידי חובה ב'מעין שבע', ולא בכרכת מקדש השבת בתפילה. נראה שדברים אלו מבוססים על דברי הירושלמי (פסחים י, ב):

אמר רבי יוסי בי רבי בון נהגין תמן במקום שאין יין שליה ציבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותרם מקדש ישראל ויום השבת.

נראה שהרשב"א מבין שכאשר תקנו ברכת שבע כברכה קבועה, היא למעשה מתפקדת כברכת הקידוש. איני יודע למה לא אומר הרשב"א שיוצאים ידי חובה בקידוש שבתפילה, כמו שגם משמע מדבריו בתשובה. ייתכן שבתפילה האדם מכונן דווקא לתפילה ואין זו צורת אמירה של קידוש.

עלינו לדון, מה היא החובה מדרבנן לקדש על היין – האם היא חובה להחזיק יין בזמן הקידוש? או שמא לשתות יין אחרי הקידוש? או בכלל החובה היא רק לברך בורא פרי הגפן, וזה הוא חלק מהקידוש, ולצורך כך מביאים יין ושותים אותו? בפשטות, בכוס של ברכה רגילה, החובה היא לא חובה של שתיית היין (עייני ברש"י עירובין מ, ב ד"ה ליתביה לינוקא ובראשונים במקום, בשו"ת הר"ן סימן נב ועוד). האם יש הקבלה בעניין זה לדיני קידוש?

נתן להוכיח מכמה מקומות שאפשרות ג' קשה ברוב מוחלט של הראשונים¹⁵. ראשית, משום שישנו מצב בו לא מברכים ברכת 'בורא פרי הגפן' (לרוב הראשונים) – במקרה של פורס מפה, כמו שמבואר בשולחן ערוך (רעא, ד)¹⁶. שנית, ככה עולה מדברי רש"י (ראש השנה כט, ב ד"ה מהו), שאמר שברכת בורא פרי הגפן וברכת המוציא "אין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום"¹⁷. אם כן, נותר לנו לדון מה היא תקנת חז"ל בקידוש – שיהיה יין בקידוש, או לשתות יין אחרי הקידוש, או שמא שני הדברים נכונים.

ראינו לעיל את דברי התוספות (קו, א ד"ה זוכרהו) בתירוצם השני, שסברו שהחובה מדאורייתא היא להיות עם יין בקידוש, גם בלי לשתות ממנו. חכמים תקנו את חובת השתייה. יש לציין, שכאן ייתכן שאין השתיה חלק מהותי מהקידוש – ייתכן שחכמים רק תקנו לשתות את הכוס כדי שלא יהיה גנאי לכוס שלא שותים ממנה, ואין כאן ממש חלק מהקידוש.

נראה כי הבה"ג סובר שישנה חובה של שתיית היין. הבה"ג סובר (ובעקבותיו הרבה גאונים – עייני ברי"ן גיאת (קידוש עמוד ט)) שבקידוש, בניגוד לשאר כוסות של ברכה, צריך שדווקא המקדש ישתה כדי לצאת ידי חובה, ולא מועילה טעימת אחד מהמסורבים¹⁸. עצם דין זה, מעורר אותנו כבר לכך שיש מהות שונה ליין בקידוש לעומת שאר כוסות של ברכה,

¹⁵ למרות, שהגרי"ד מביא מהגר"ח (קכו) כאפשרות השלישית – שאם לא שמע ברכת בורא פרי הגפן לא יצא ידי חובת קידוש, לענ"ד הדברים קשים, כמו שיבואר (וראה גם בהערה 17).

¹⁶ גם החולקים על כך, ואומרים שמברכים בורא פרי הגפן, על אף שכבר בירך על היין בסעודה שלפני הקידוש, בפשטות אומרים כך משום דיני הפסק (כמו שמפורש באור זרוע ערב שבת סימן כב). אולם, ייתכן שהרי"ד (קב, ב) סובר שאכן חוזרים ואומרים ברכת בורא פרי הגפן, מפני שזה חלק מהקידוש, שכן הסיבה שהוא מביא מדוע חוזרים ואומרים היא "שהוא מצוה בפני עצמה".

¹⁷ עייני גם בדברי הגרי"ז (קובץ הוספות להגדה של פסח מבית לוי, עמוד טט), שחלק על אביו הגר"ח בנקודה זו (אך לא הביא את דבריו במפורש), והביא ראייה נוספת לכך מהגמרא בזבחים (צ, ב).

יש לציין גם שאם חובת היין הייתה רק בגלל ברכת בורא פרי הגפן, נראה שהחובה הייתה לשתות כל שהוא בלבד, ולא מלא לוגמיו (כמו שמפורש בגמרא (קז, א) שהוא השיעור לקידוש), שכן לברכה ראשונה אין שיעור, ומברכים אותה על כל שהוא (כך שיטת רוב מוחלט של הראשונים (רמב"ם ברכות א, ב ועוד), למעט שיטת הרס"ג (מובא ברי"ן גיאת קידוש עמוד ט) ושיטת רב אחאי גאון (מובא בכלבו כד)).

¹⁸ יתכן שישנן כוסות של ברכה שבהם כן צריך שדווקא המברך ישתה, אבל מסיבה אחרת – הפוסקים דנו בכוסות שיסודם הוא מנהג בעלמא, האם אפשר שהמברך יברך בורא פרי הגפן ואחר ישתה את הכוס. יש בכך אריכות דברים (עייני בהערות יצחק יונן (לוקני הרב יצחק דב במברגר) על הרי"ן גיאת (שם) שמביא ראייה מדברי הרי"ן גיאת שאפשר להוציא גם בכוסות שבאות רק למנהג). על הצד שאי אפשר להוציא, צריך שדווקא המקדש ישתה, אבל אין זה בגלל חובת השתייה, אלא משום שאי אפשר להוציא ידי חובה בברכה זו.

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

שהרי בשאר כוסות של ברכה אין צורך שדווקא המקדש ישתה. ראייה מפורשת יותר יש מהמשך דברי הבה"ג:

והיכא דיהבו ליה כסא לקדושי וקדיש ואישתלי ולא טעים ושקלוה אחריני ושתיה, מיינתן ליה כסא אחרינא ומברך בורא פרי הגפן ושאתי, דאמר מר (פסחים קז א) המקדש טעם מלא לוגמיו יצא, ואם [לאו] לא יצא.

(הלכות גדולות, הלכות קידוש והבדלה עמודים צו-צז)

אומר הבה"ג – אם מישהו אחר שתה את הכוס, ואז לפי שיטתו לא יצא ידי חובת קידוש, אין צורך לעשות את כל הקידוש מחדש, ואפשר להביא כוס אחרת, ולקדש עליה עכשיו, ומברך בורא פרי הגפן ושותה. על אף שלא על הכוס הזאת היה הקידוש – אפשר להביא עכשיו כוס אחרת, ובכך יוצאים ידי חובת יין בקידוש. מכאן ניתן לראות, שהחובה היא חובה לשתות יין אחרי הקידוש – הוא מביא כוס אחרת, שלא עליה קידש, ומברך עליה בורא פרי הגפן ורק אם שתה כוס זאת יצא ידי חובה, כמו שמפורש בגמרא (קז, א) שהביא הבה"ג¹⁹. כאמור לעיל, אין זה אומר שאין דין נוסף, של היות היין בקידוש²⁰.

נראה שאפשר להבין שתי אפשרויות בתוך שיטת בה"ג. אפשר להבין, ששתיית היין היא מרכיב נפרד מהקידוש – יש צורך עצמאי של שתיית יין לפני הסעודה, ולכן יש לשתות יין לאחר הקידוש. אפשרות אחרת היא לומר שיש כאן חלק מאותה מהות של קידוש – יש כאן קידוש במקום עונג, ולכן יש לשתות אחריו²¹.

נראה ששתי אפשרויות אלו תלויות במחלוקת ראשונים. ראינו כי לשיטת הגאונים, כדי לצאת ידי חובת קידוש יש צורך שדווקא המקדש ישתה. רוב הראשונים חולקים על כך, וסוברים שאפשר לתת גם לאחד מן המסובים לשתות. רבנו דוד טען שאין צורך לתת דווקא לאדם שיוצא ידי חובת קידוש. נראה את לשונו:

הא דאמר' המקדש טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, אינה אלא מדין המברך צריך שיטעום [...] ומעתה נלמוד כי כשאמרו על המקדש שאם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, על כל היוצאים ידי קדוש אמרו ולא על המקדש

¹⁹ אמנם, מהבית יוסף (רעא, טו) נראה שלמד לא כך, אלא שלא יצא ידי חובה כלל. אבל, כבר המג"א (רעא, לב) עמד על כך שדבריו סותרים את דברי הגמרא, ואמר שהבית יוסף חזר בו בדבריו בשולחן ערוך (רעא, טו).

²⁰ הט"ז (רעא, יט) התלבט בשיטת הבה"ג בנקודה זו. הט"ז דן בשאלה מה הדין כאשר קידש ונמצא שקידש על מים. בתחילה, רצה הט"ז להוכיח מהבה"ג כאן שאין בעיה להביא עכשיו יין ולשתות, ובכך לצאת ידי חובת הקידוש – הט"ז הבין שלפי הבה"ג החובה היא רק לשתות יין אחרי הקידוש, ואין חובת יין בזמן הקידוש. לאחר מכן, הוא חזר בו לאור תשובת הרדב"ז (ג, תלו) ותרומת הדשן (פסקים וכתבים קטו), בה נאמר במפורש שאין כאן קידוש, ומבין שאין בכך דברים סותרים – יש חובה שיהיה יין בקידוש, כדבר טקטי, ובנוסף לכך יש חובה של שתייה אחר כך.

²¹ שתי אפשרויות אלו הן בתוך הצד שיש כאן 'דין בסעודה', כלומר שזה סוג קידוש אחר שהוא קיים רק בסעודה. אפשר להבין שיש כאן דין בקידוש, שהשתייה לאחר הקידוש מעלה את הקידוש עצמו.

עצמו דוקא, אלא הכל מדין המברך צריך שיטעום, שכל שטעם אחד מהן יצאו כלן, או שאפי' מי שאינו יוצא עמהן, ואפי' ינוקא כדאית' בפר' הכל מערביין. שאין הכונה אלא שאין חובת הכוס ליטלו בידו בלבד אלא שיהנה ממנו, ואין צריך שיהנה הוא עצמו אלא כל שנהנה ממנו אדם, ואם לא נהנה ממנו אדם הרי הוא כמי שלא היה שם כוס כלל.

(רבנו דוד פסחים קז, א)

כלומר, אומר רבנו דוד – מהות השתייה כאן היא כמו כוס של ברכה, ולכן לא צריך דווקא מי שיוצא ידי חובה בקידוש, צריך רק שאדם יהנה מהכוס²². נראה שאם אנחנו אומרים לפי האפשרות הראשונה, שיש כאן חובה של שתייה לפני הסעודה, אי אפשר שכל אדם ישתה – ולכן צריך דווקא אדם שסועד כאן²³.

כעת, נחזור לשאלתנו – האם יין בקידוש הוא 'דין בקידוש' או 'דין בסעודה'. נראה, שאם אנחנו אומרים שהחובה היא רק חובת היות יין בקידוש, ולא חובה לשתות, יש כאן 'דין בקידוש' – לא מסתבר לומר שמדין הסעודה צריך רק להחזיק יין בזמן הקידוש. נראה שמשמעות היין לפי שיטה זו הוא להיות מרכיב "טקסי" – לתת כבוד למעמד, ולכן צריך להחזיק יין בזמן הקידוש. ניתן לחזק זאת מכך ששיטת התוספות עצמם היא גם שאין קידוש על הפת, אלא רק על היין (בניגוד לשאר הראשונים בסוגייה בדף קו, ב) – הקידוש צריך להיות דווקא על יין, שכן הוא דבר מכובד שעליו מקדשים. אם כן, יש כאן למעשה 'דין בקידוש'.

אבל, הצד השני לא מוכרח – אם מבינים שהחובה היא חובה של שתייה אחרי הקידוש, אפשר להבין את זה או כ'דין בקידוש', כדי לתת חשיבות לקידוש כאשר שותים אחריו, או כ'דין בסעודה' – לשתות יין לפני הסעודה, או לתת חשיבות לקידוש שבמקום הסעודה^{24 25}.

²² יש לציין, שנראה שאין דבר זה מוכרח בדיני כוס של ברכה – יש מקום לומר, שגם בדיני כוס של ברכה צריך דווקא אדם שקשור לברכה, ולכן אם ישתה אדם שלא יצא ידי חובה כלל אין זה מועיל. ככה נשמע מדברי המשנה ברוה (קצ, טו) ועוד אחרונים.

²³ בשבט הלוי (ח, מה) למד שצריך רק לכתחילה שישתה אדם שיוצא ידי חובה בקידוש. לפי דברנו, דבר זה מעכב. כמו כן, לפי דברנו צריך שהאדם יצא בברכת "מקדש השבת", ולא בברכת "בורא פרי הגפן" – החובה היא להיות בקידוש, והרי ברכת בורא פרי הגפן אינה חלק מהקידוש (ראה הערה 17), ולכן צריך לצאת דווקא ידי חובת ברכת "מקדש השבת", וכן כתב הרב אוריבאך (שמירת שבת כהלכתה מה, כו), ולא כמו שכתב בתהלה לדוד (ערב, ו).

²⁴ אם אנחנו אומרים ששני הדברים נכונים – יש גם חובה של יין בקידוש, וגם לשתות יין אחריו (כמו שראינו (הערה 20) שהיא שיטת הט"ז), אפשר להבין שחכמים תקנו קידוש שהוא 'דין בסעודה'. אחרי שחכמים תקנו כך, הם אמרו לעשות זאת על היין, כדי לתת משמעות נוספת לקידוש זה – לא תקנו את היין כדי להעלות את הקידוש (ואז קשה למה בקידוש שבתפילה עושים קידוש ללא זה), אלא אחרי שתקנו קידוש נוסף אמרו להעלותו בעזרת יין בקידוש.

²⁵ העיר לי ידידי יוסף-דוד לוי, שחזוק לשיטה שהיין בקידוש הוא לא דין סעודה אפשר להביא מכך שרב לא סובר את הדין של אין קידוש אלא במקום סעודה – כל עוד לא ננקוט (כשיטת הרשב"א) שזו היא גופא מחלוקת רב ושמואל, עולה מכאן שאין קישור ישיר בין היין בקידוש לבין הסעודה.

ג.4. סיכום ביניים

ראינו כי ניתן להבין את החובות מדרבנן, של קידוש במקום סעודה ועל היין, או כחובות שנועדו לצורך הקידוש ('דין בקידוש'), או שהן נועדו לצורך הסעודה, ויש כאן למעשה חובה נוספת לדין הקידוש מדאורייתא. ראינו כי בשיטת הרא"ש, קידוש במקום סעודה הוא 'דין בקידוש', ובשיטת התוספות קידוש על היין הוא 'דין בקידוש'. לעומת זאת, דעת הרשב"א והרי"ד היא ששתי התקנות הן 'דין בסעודה'.

מסתבר, כי אם אנחנו אומרים שיש חובה מדרבנן של 'דין בקידוש', בתפילה לא יוצאים ידי חובת קידוש. לא מסתבר לומר שחכמים תקנו לנו בכל שבת לקדש קידוש שלא כהלכתו – שלא על היין ולא בסעודה. אבל אם אנחנו אומרים שיש כאן 'דין בסעודה', הרי שיש כאן קידוש נוסף, שהוא דין בסעודה.

כעת, עלינו לברר את המשמעות של קידוש זה. לצורך כך, יש להקדים דיון ביסוד הקידוש מדאורייתא.

ד. יסוד החיוב מדאורייתא

הראו כמה מאחרוני זמננו²⁶, כי ישנה מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרמב"ן, בשאלה של מהות דין קידוש מדאורייתא. נציג את הדברים בקצרה.

הרמב"ם בכמה מקומות מנסח שיסוד דין הקידוש הוא להגיד דברי שבת בכניסת השבת. נראה את לשונו בספר המצוות:

והמצוה הקנ"ה היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור בס גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר: זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קדוש.

(ספר המצוות לרמב"ם, מצווה קנה)

כך עולה גם מדברי הרמב"ם בפתיחתו להלכות קידוש (שבת כט, א). לשון דומה מופיעה בדברי הרשב"א בתשובה (ד, רצה).

לעומת זאת, ברמב"ן (שמות כ, ח) נראה יסוד אחר – הקידוש פירושו קידוש של השבת. כמו שבית דין מקדשים את היובל בדבריהם, כך גם אנחנו מקדשים את השבת. בלשונו של הרמב"ן:

²⁶ עיין תורת אמן (למו"ר הרב אליהו ליפשיץ) פסחים עמודים 85-90; מאמר "זכור את יום השבת לקדשו" - מצוות קידוש" (הרב חגי קורן, אסיף ה'); קדושת אביב (קידוש, עמודים 105-136) ועוד.

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין "וקדשתם את שנת החמשים שנה" (ויקרא כ, ה י), שהוא טעון קדוש ב"ד לומר ביובל 'מקודש מקודש', אף כאן צוה שזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא (דרשב"י, מסכתא דבחדש פרשה ז): "לקדשו – קדשהו בברכה, מכאן אמרו: מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא ליום, ללילה מנין, ת"ל ושמרתם את השבת (להלן לא, יד)", וזהו קדוש היום [...] ²⁷.

(רמב"ן שמות כ, ח)

נציג כמה השלכות למחלוקת זו, לצורך הבהרת הדברים. ראשית, נראה כי לשיטת הרמב"ם ניתן לעשות קידוש עוד קודם לכניסת השבת, ואחר כך האדם יהיה מותר במלאכה:

יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט.

(רמב"ם שבת כט, יא)

הרמב"ם כותב במפורש שצריך לקיים את "מצוות הזכירה" או בכניסת השבת, או קודם לכך – הרי שהאדם מקדש עוד לפני שנכנסה שבת.

הרמב"ם לא מזכיר כלל שבקידוש זה נכנסת השבת – המצווה נקראת לפי הרמב"ם "מצוות זכירה", לא נשמע מכאן שיש כאן הכנסה של השבת ²⁸. לפי הרמב"ם, אין כאן מצווה לקדש את השבת, אלא מצווה להגיד דברי שבת בכניסתו וביציאתו, ועל כן זה יכול להיות גם קודם או לאחר הזמן הזה.

מהצד השני של המתנס, עומדים דברי הרא"ה (ברכות כז, ב ד"ה אמר) ²⁹, תלמיד הרמב"ן, הסובר שניתן לקבל תוספת שבת אך ורק בקידוש או בתפילה, ולא באמירה של האדם שהוא מקבל על עצמו תוספת שבת. כלומר, הרא"ה מבין שקידוש – הן בתפילה והן על הכוס, מקדש את השבת, וזאת היא בדיוק מצוות תוספת שבת – לקדש את השבת קודם כניסתה. בקידוש זה נאסר האדם במלאכה – על אף שעוד לא נכנסה שבת ה'שמימית', האדם מקדש את השבת עוד קודם כניסתה. יש להדגיש – אין פירוש הדברים ששבת תלויה

²⁷ בהמשך הדברים, אומר הרמב"ן כי קידושא רבא הוא אסמכתא בעלמא, ו"אין אומרים בו מקודש כלל" – משמע שבקידוש היום כן אומרים מקודש. ייתכן שהרמב"ן גרס כך בנוסח הקידוש (על אף שבכתבי היד לא מצאתי נוסח מעין זה), או לחילופין ייתכן שהרמב"ן למד שמשמעות הדברים הנאמרים בקידוש היא שהיום מקודש כיוון שהקב"ה קידש אותו.

²⁸ דבר זה קשור גם כן לשיטת הרמב"ם בדין תוספת שבת, שבפשוטו נראה (וכך כתב הכסף משנה ה, ג) שהרמב"ם לא סובר שישנה תוספת שבת כלל. והדברים צריכים עוד אריכות דברים.

²⁹ וכן הוא בדברי תלמידו הריטב"א (שבת כג, ב ד"ה נר).

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

בקביעת האדם – הרי שבת היא "קביעה וקיימא" (פסחים קיז, ב) ואינה צריכה קידוש, בניגוד למועדים שאכן תלויים בקידוש האדם. אלא, שהאדם מוסיף על קדושת השבת שהיא קבועה וקיימת, גם קידוש מצדו^{30 31}.

נביא עוד השלכה אחת למחלוקת זו. לשיטת הרמב"ם, המצווה היא מצוות זכירה – להגיד דברים בכניסתו וביציאתו. אם כן, מצוות קידוש ומצוות הבדלה הן מצווה כוללת אחת – שתיהן מהוות מצוות של זכרון דברים בכניסת השבת וביציאתה. לכן, מובנת שיטת הרמב"ם (כט, א), הסובר שגם הבדלה נלמדת מאותו פסוק ממנו נלמד קידוש – "זכור את יום השבת לקדשו", והיא מדאורייתא. לעומת זאת, אם המצווה היא מצוות קידוש השבת, מסתבר שאין מצווה במוצאי שבת המקבילה למצווה זו, ועל כן יש להסביר את דין הבדלה בצורה שאינה מקבילה לקידוש. על כן, לא ניתן ללמוד דין זה מאותו דין של קידוש. ייתכן שישנו פסוק אחר שמכוחו נגיד שהבדלה היא מדאורייתא (כמו שמופיע בראבי"ה (סב), בסמ"ג (כט) או בר"ש (מובא באגרות הרמ"ה עמוד קיד)³²), אבל לא ניתן ללמוד דין זה מאותו פסוק ממנו נלמד קידוש.

ניתן להאריך עוד במחלוקת זו, אבל לעת עתה נסתפק בדברים אלו, ונעבור כעת בעקבות הדברים האלה להבין את משמעות הקידוש השני שתקנו חז"ל (לפי חלק מהראשונים).

ה. משמעות הקידוש השני

ה.1. מבוא

ראינו לעיל, כי לשיטת חלק מהראשונים הדינים מדרבנן הם 'דין בקידוש', כלומר שתקנות חכמים נועדו לתת משמעות נוספת לקידוש, יותר חשיבות, כאשר הוא נעשה על היין ובמקום סעודה. אבל, לשיטת החולקות על כך, ואומרות שיש שני קידושים שונים, נראה שיש להבין את הקידוש השני ביחס לחיוב מדאורייתא, כאשר חכמים תקנו כאן קידוש הנוסף לקידוש מדאורייתא שמשמעותו דומה. לא מסתבר לומר שחכמים תקנו תקנה שאינה קשורה כלל לקידוש מדאורייתא, שכן אז חכמים לא היו קוראים למצווה זו מצוות

³⁰ האריך בשיטה זו ובסודותיה הגרי"ד, בשיעור "קידוש כמקדש השבת" (עמודים קנא-קסה). הגרי"ד שם טען שכן היא גם שיטת הרמב"ם, אבל לענ"ד הדברים קשים, ולא נוכל במסגרת זאת לעסוק בכך בהרחבה.

³¹ יש לציין, שגם אם נאמר כמו הרמב"ם או כמו הרמב"ן בדין קידוש, אין הכרח לומר כשיטתם פה בתוספת שבת – אפשר לומר כמו הרמב"ם, שהמצווה היא מצוות זכירה, אבל זכירת השבת צריכה להיות דווקא בשבת. אפשר להבין שקידוש פירושו קידוש השבת, ובכל זאת להבין שתוספת שבת היא דין אחר שאינו קשור לקידוש. כוונתנו היא לומר שאת שיטת הרמב"ם בפני עצמו מסתבר להגיד לשיטתו, ואת הרא"ה לשיטת רבו, הרמב"ן.

³² הראשונים למדו זאת מפסוקים אחרים כל אחד – הסמ"ג למד זאת מ"זכור – וזכרת" שבלוחות הראשונים והשניים; הראבי"ה למד זאת מ"ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך"; הר"ש למד זאת מהגזרה שווה שמופיעה בגמרא בשבועות (יח, ב) בין "להבדיל בין הקודש ובין החול" לבין "להבדיל בין הטמא ובין הטהור".

קידוש כלל. על כן, עלינו לדון מה חכמים הוסיפו בקידוש זה, לאור שתי התפיסות שראינו לעיל – שיטת הרמב"ם ושיטת הרמב"ן.

ה.2. הקידוש לאור שיטת הרמב"ן

ראינו לעיל, כי לשיטת הרמב"ן קידוש מדאורייתא פירושו קידוש השבת, כעין קידוש היובל על ידי בית דין. לאור זאת, יש להבין גם את הקידוש השני, במקום סעודה, כקידוש השבת. באפשרות זו האריך הגרי"ד (בשיעור "קידוש והבדלה").

הסביר הגרי"ד, שבכך שאנחנו אוכלים סעודת שבת, ופותחים אותה בקידוש, אנחנו למעשה מקדשים את השבת. על ידי הקידוש בסעודה, אנחנו הופכים את הסעודה הזאת לסעודה נבדלת משאר הימים, ובכך אנחנו למעשה מכבדים ומבדילים את השבת על ידי הסעודות. אנחנו למעשה מגדירים את השבת כיום מכובד ומעונג, על ידי סעודה חשובה ומקודשת. תקנת חכמים היא לכבד את השבת ולענגה (רמב"ם שבת ל, א), ובנוסף תקנו חכמים בקידוש זה להבדיל את הכבוד והעונג הזה משאר ימות החול, ובכך תתקדש השבת.

סיוע לדברי הגרי"ד, ניתן להביא מדברי המאירי³³. המאירי עוסק בקידושא רבה, וטוען שהוא גם כן קידוש שמתפקד כמו קידוש היום. מסביר המאירי את מטרת קידוש זה:

שיהא היום מתקדש על ידו להיות סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין.

(מאירי פסחים קו, א)

שפתי המאירי ברור מיללו – היום מתקדש על ידי הסעודה החשובה, כאשר האדם קובע את סעודתו על היין.

ה.3. הקידוש לאור שיטת הרמב"ם

ראינו כי שיטת הרמב"ם היא שמצוות הקידוש היא מצווה של זכרון דברים, הזכרת דברי שבת וקדושת השבת. איך יסביר הרמב"ם את הקידוש השני? בשיטת הרמב"ם עצמו, ראינו כי הוא סובר שיש קידוש אחד בלבד. אבל, ראינו שהרשב"א הולך עם יסוד החיוב מדאורייתא כשיטת הרמב"ם, אבל סובר שישנם שני קידושים.

כדי להבין דבר זה, נתבונן בלשונו של הרשב"א:

קידוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבת וקילוס [...] וכל אחד ואחד אומר כפי שיוזמן 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.

³³ ראינו זו שמעתי מהרב מאיר ליכטנשטיין, בשיעוריו באתר "בית מדרש תמיד".

קידוש בתפילה וקידוש על הכוס

ותקנו שיזכירו קדושתו על היין לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. ותקנו להזכירו בתפלה וקבעו לו ברכה רביעית. וכן בברכת המזון.

(שו"ת הרשב"א ד, רצה)

הרשב"א כאן משווה בין הקידוש בתפילה לבין ברכת המזון, ואת שניהם מכליל כחלק ממצוות הקידוש. נראה כי הרשב"א מבין, שחובת קידוש היא להזכיר את השבת בכל עת – חכמים קבעו מקומות בהם יש חובה להזכיר את שבת השבת, אבל החובה העקרונית היא להזכיר בכל עת. על כן, אומר הרשב"א – בכל מעשה שאנחנו עושים כחלק מחובת השבת, עלינו להזכיר את השבת – בתפילה, בסעודה ובברכה. אין כאן שני קידושים שונים, כמו שראינו בדברי הגרי"ד, וגם אין כאן קידוש אחד בלבד – יש כאן הזכרת השבת בכל עת. חכמים קבעו לעשות זאת גם פעם אחת בצורה מכובדת, אבל גם היא חלק מהמצווה מדאורייתא – היא חלק מהמצווה להזכיר את השבת ואת קדושתו. דבר דומה מצאנו גם במצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר – החובה היא להרבות בסיפור יציאת מצרים, גם אחרי שהאדם מקיים את המצווה פעם אחת, אין ההמשך חובה מדרבנן, אלא המשך הקיום מדאורייתא³⁴. גם כאן – החובה היא להזכיר את קדושת השבת, וכל ההזכרה היא חלק מאותה המצווה, של הזכרת קדושת השבת. חכמים תקנו כחלק מסעודת השבת גם לקדש לפנייה, שכן צריך להזכיר את השבת גם בסעודה, אבל אין זה סותר שיש חובה להזכיר את השבת גם כחלק מהתפילה.

ו. סיכום

נראה כי נחלקו הראשונים ביחס בין הקידוש שבתפילה לבין הקידוש על הכוס. שיטת הרמב"ם, הפרדס, התוספות והרא"ש (וכן דעת החת"ם סופר), היא שיש קידוש אחד, והוא נעשה על הכוס בלבד. לא יוצאים ידי חובת הקידוש שבתפילה.

אם חולקים על דבר זה, ואומרים שיש שני קידושים, הבנת היחס ביניהם תלויה במהות החיוב מדאורייתא. לפי הרמב"ן, חובת הקידוש היא חובה של קידוש השבת, כעין קידוש בית דין. חכמים תקנו לקדש את השבת גם בסעודת שבת מכובדת, לקדש את השבת גם בכבוד שבת ועינוגה. כשיטה זו נראה שהלך המאירי, והסביר שיטה זו באריכות הגרי"ד.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם מהות הקידוש הוא הזכרת דברי שבת וקידוש. נראה שהרשב"א צועד בשיטה זו, ומסביר שחכמים תקנו להזכיר את השבת בכל עת – בתפילה, בסעודה ובברכת המזון. הכול הוא חלק מאותה המצווה, של הזכרת השבת.

³⁴ דוגמה זו הביא בספר טל חיים (שבת ב עמוד קלט).