

קידוש

גדר הקידוש

מקדשין על היין בכניסתו. ותימה, הכיצד מבואר במילה 'לקדשו', שיש לברכו. וכן תקשה, איך למדו לקדש על היין.

כתב הרשב"א בשו"ת ח"ד סי' רצה: 'לזכור אותו בכניסתו, כעין שבח וקילוס. כענין מאמרם, רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו'. והיה מקלס ואומר בואי כלה, בואי כלה, וכיוצא בזה, בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל את השבת... וכל אחד ואחד אומר, כפי שיזומן לו מעניני שבחו, וקדושתו, והזכרת קדושתו. וגם בדבריו צ"ב, כיצד למד שהקידוש כולל שבח וקילוס. ואם כדבריו, היכן יש שבח וקילוס בפסוקי 'ויכולו' (הגר"א נבנצאל כתב לנו שאפשר שכלול בפסוק 'ויברך').

כתב החינוך במצווה לא בגדר מצות הקידוש: 'לדבר דברים ביום שבת בהכנסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו, והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. כלומר, זכרהו זכר קדושה וגדולה'. וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות מ"ע קנה ביתר ביאור: 'שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו. כלומר

הקידוש גורם ליום שיבוא

הרשב"ם בפסחים ב"דף ק: כתב: 'וקרובי תכא מקמי דליקדיש לקדושא דשבתא לא מקרבינן, מ"ט כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא'. הרי שיש להביא את השולחן והסעודה רק לאחר הקידוש. ובביאור העניין י"ל שיש להראות שמחמת הקידוש מגיעה הסעודה והעונג. וכן הובא במעשה רב הלכות שבת אות ק"ח: 'בשבת קידוש על היין, לא יהא הלחם על השולחן'.

בירושלים במועדיה פסח ע"ג נה דייק כן בלשון הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ח ה"א: 'אומרים קידוש ומביאין שולחן לפניו, שיש להביא את השולחן אחר הקידוש. כדרשת חז"ל 'וקראת לשבת עונג', במקום קריאה שם תהא עונג, כמבואר בר"ן בשבת ב"דף י"ט: מדפי הרי"ף ובתוס' רי"ד בפסחים ב"דף קו. אומנם אף הסוברים שדי בכיסוי הפת, סברי שדי בכך כדי לבטא שהיום גורם לסעודה שתבוא, כמבואר בתוס' וברא"ש בפסחים שם.

קידוש - הקדשת היום, או הזכרת מעלתו

יש לעיין ביסוד מצוות הקידוש, האם במעשהו - הוא מקדש את היום, או שאין בכך לקדש את היום. וצ"ב מהו מהות הקידוש, ומה כלול בו.

איתא במכילתא ויתרו: 'זכור את יום השבת לקדשו, קדשהו בברכה. מאן אמרו

הר"ן בשבת בדרך יט. מדפי הרי"ף באר שמקור דין 'קידוש במקום סעודה' הוא מהנאמר 'וקראת לשבת עונג', במקום קריאה שם תהא עונג. וכן כתבו הראשונים שסברי שבעי קידוש על היין מדאורייתא, כי במקום קריאה שם תהא עונג, ולא יכול הנזיר להמנע מאשר מושבע מהר סיני. וצ"ב, כיצד מבואר בפסוק שקריאה תהא במקום עונג. על כורחך שהבינו, שלא נאמר רק להזכיר את יום השבת במילי, אלא להזכירו באופן נכבד. ומעתה שפיר מובן מדוע ראו חכמים לנכון לתקן קידוש על היין בדווקא, שבכך מזכיר ומקדש באופן מכובד ונעלה.

ברם הרמב"ן בשמות כ, ח באר שבקידוש הננו מקדשים את היום: 'ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהוא טעון קדוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא לקדשו, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו... לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש, וקדוש היובל'.

יש בחקירה זו לבאר את מחלוקת הראשונים בזמן הראוי לקידוש, שכן התוס' רא"ש בברכות בדרך כז: סבר שיש לקדשו מיד בכניסתו, ואם לא קדשו בשעה זו, מקדש רק מדין תשלומין. הרי דס"ל שבקידוש, אף מקדשים את היום. ואילו רש"י והרשב"ם בפסחים בדרך קו. סברי שיש לקדש בשבת, ולא דווקא בכניסתו, אלא רק מדין זריזין. ולדבריהם, אין משמעות הקידוש כהקדשת היום, אלא הזכרת מעלת היום. והנה

זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קדוש. ולשון מכילתא זכור את יום השבת לקדשו קדשהו בברכה'. מבואר להדיא, כי עניין הקידוש הוא, להבדיל את היום משאר ימים, להגדיל את היום ולברכו. כן הוא בפירוש רבינו בחיי שמות פ"ב: 'זכור את יום השבת, שנזכור תמיד בכל יום השבת שלא נשכחהו ושלא יתחלף לנו בשאר ימים, כי כשנזכור אותו תמיד נזכור מעשה בראשית בכל עת, וזה פנה גדולה באמונה, כי מתוך החדוש יתבאר ענין ההשגחה והנבואה ואמתת העונש והשכר'. נמצא, שבקידוש היום יש לכלול פסוקים שיש בהם כדי לבטא את גדולת היום ועניינו.

ואפשר, ששבח וקילוס השבת, אינו תלוי במילות שבח והילול, אלא בתיאור יחודיות היום הוי שבח וקילוס. לדברים אלו, לא מהני שרק יאמר ויזכיר שהיום שבת, מבלי שיוסיף ויצייין את מהות ומעלת השבת (אולם רעק"א בריש סי' רעא ובתשובה מאהבה ח"ב סי' רלט ובכף החיים סק"ז חידשו שכל שמוזכר ואומר 'שבתא טבא', יוצא יד"ח הקידוש. וצ"ל דסברי, שכלול בהכרזה ובברכה זו, שמציין את גדולת ומעלת היום). וכן מבואר להדיא במדרש תנחומא פרשת כי תצא סי' ז: 'אע"פ שכתוב בשבת זכור, ובעמלק זכור, אינן שוין... כך השבת כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו ולכבדו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה. ובעמלק כתיב זכור את אשר עשה לך עמלק, על מה אתה זוכרו על שולחן ריקה שנא' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים'. הרי שבעוד שהזכרת עמלק נעשית רק ע"י ציון מעשהו והזכרתו, בהזכרת השבת בעי שיפאר ויכבד את היום.

ובכך קידש את כל היום מתחילתו.

המג"א בס"י סב סק"א נקט שיוצא יד"ח קידוש, אף שאומרה בכל לשון, הגם שאינו מבין את הלשון. ומסתבר, שלא יועיל שיאמר כן בשפה שימציא, ואין מי שיבין דבריו, שאז יהא זה כלול בכלל הרהור הלב שהוציא בשפתיו. נראה שסבר שהקידוש הינו במה שמציינ ומזכיר את מעלת היום בפיו, באופן שהזולת יכול להכיר ולהבין, אף שאין בנמצא עימו מי שיבין דבריו. מוכח מכך, שאין במעשה הקידוש כדי להזכיר לעצמו את מעלת היום, אלא לקדש את היום ולהזכיר עניינו.

הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט הי"א סבר שניתן לקדש עוד בטרם התקדש היום, מבואר דס"ל שאין במעשה הקידוש כדי להזכיר מעלת היום, אלא לציין את מיוחדות השבת הקריבה, והבדלתה מימי השבוע.

הגמ' במגילה ב"ב כ"ז: מספרת ששאלו תלמידיו את רבי במה זכית להאריך ימים, והשיב להם: 'מימי לא ביטלתי קידוש היום'. ובספר אבני חפץ (לוויין) סי' פ"ג סק"ג: באר כי וודאי שאין כוונתו שעמדה לו זכות שלא ביטל מלקדש כלל, אלא שלא השתחה מלקדש, ומיד עם כניסת היום קידש. לדברים דלעיל אפשר, שרצה לומר שקידש מיד בכניסתו,

קידוש תיכף בכניסת היום

יקדש מיד ולא יתעכב'. וכן אמרינן בהושענות בשבת: 'חשה למהר ביאת שבת'.

השאלות דר' אחאי גאון במצווה קסו פרשת וזאת הברכה חקר ביסוד מצוות הקידוש, האם מצוות קידוש תוקנה להאמר בכניסת היום (ולא מדינא דשאלת דוד ריש או"ח סי' א, שיש להקדים את הקידוש משום זכירת מצרים שבו), או שמא ישנה מצווה לקדש בשבת, ותיקנו חכמים להיות מן הזריזין לקדשו מיד בכניסתו (ואומנם הגמ' בפסחים ב"ב ד. אמרה שמשום דין זריזין היה לו להקדים ולבדוק חמץ כבר מהבוקר, ובאר הראשונים שם, שלא עלתה אפשרות שמדין זריזין יבדוק בלילה קודם. שכן דין זריזין אינו כולל את הלילה הקודם. ויש לחלק. שכן בדין קידוש התרבה הלילה להדיא בגמ' בפסחים ב"ב קו. והוי כתחילת זמנו, ומאז יש דין לזריזין), אך אין הקידוש מיד בכניסת היום מיסוד חיוב ומצוות הקידוש: 'מי אמרינן בכניסתו אמר רחמנא, וכיון דלא

קידוש בכניסת היום -

מדיני הקידוש, או מדין זריזין במצוות

איתא בגמ' בפסחים ב"ב קו: 'ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין. אין לי אלא ביום, בלילה מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. בלילה מנין, אדרבה עיקר קדושה בלילה הוא קדיש, דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי. ותו בלילה מנין, ת"ל זכור את יום, תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא, ה"ק זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין ת"ל זכור את יום השבת ביום'.

כן הורו הטור והשו"ע בריש סי' רע"א לקדש מיד כשמגיע לביתו כפי שבאר הפרמ"ג שם אש"א סק"א, וכ"כ בסדר היום סדר קבלת שבת: 'ואחר שיאמר ערבית לא יתעכב הרבה בב"ה מפני שמצווה עליו להקדים לקדש היום, וכל הזריז הרי זה משובח, ותכף הכנסו בביתו

מיסוד הדין, וכל השבת זמנה הוא, ושפיר יכולים אף השוגג והמזיד לקדש ביום, ולקיים את עיקר מצוות הקידוש כדין. לדברים אלו, לר' עמרם היא עליו לעשות תחילה את קידוש היום ורק אח"כ קידוש הלילה, ככל דיני התשלומין, וכמש"כ המהרש"ם והאורחות חיים מלוניל קידוש סק"ב. ברם לרמב"ם, כיון שאומר את נוסח קידוש הלילה מדינא, יפתח בו, ולא בקידוש היום (ומסתברא, שלא יצטרך לעשות קידוש נוסף. וראה ערוך השולחן שם סעי' כא, בארץ הצבי, חראסקוב, בסי' כז ובצל חכמה ח"ג סי' ג).

אלא שהעמק ברכה קידוש סי' סז העיר מדברי הגמ' בפסחים ב"ד קה: שאם יש לאדם כוס אחת, יקדש ביום. הרי לן שקידוש היום עדיף וקובע מקום לעצמו ואינו בתורת תשלומי הלילה. ברם, אפשר שרק משום שיש בלילה תחליף וישנה אפשרות לקדש על הפת לכן מותר את הכוס ליום, ולא במקום שיתבטל מלקדש בכלל.

הרא"ש בברכות פ"ג סי' ב הביא מחלוקת בחיוב בהבדלה למי שהיה אונן במוצש"ק. שיטת ר"י שיש לפטור משום שבעת חיובא דהבדלה, היה פטור מהמצוות. וכח"ג שאינו מחוייב במצוות ראייה' כשהבריא לאחר מכן, כיון שבזמן חיובא היה פטור, פקעה ואזלה לה המצווה, וכן הכריע הרא"ש שם. ואילו המהר"ם מרוטנבורג ס"ל שחייב בהבדלה, אף שבצאת שבת היה פטור ממצוות, חייב לאחר מכן עם חזרתו להיות בר חיובא להבדיל ולקדש את השבת ביציאתה. ובאר הט"ז ביו"ד בסי' שצו סק"ב שלר"י החיוב בקידוש הינו בשעת כניסתו ויציאתו, והפטור מלקדש ולהבדיל בשעה זו, אינו מחוייב בו. ברם

קדיש באורתא לית ליה תקנתה. או דילמא שבת אמר רחמנא, לא שנא יממא ולא שנא ליליא', והסתפק בדין הנאנס מלהזכיר בלילה, אם יוכל להזכירה ביום.

לחקירה זו יש משמעות רבה בביאור דברי הגמ' בברכות ב"ד נב. שאמרו שיש להקדים ולומר את הקידוש: 'עילי יומא - כמה דמקדמינן ליה עדיף'. אם לבארה כפשוטו, שיש מדינא להקדים ולעשות קידוש, כדי לכלול בקדושת השבת את מלוא היממה. או שמא, אמנם אין הקידוש מקדש את היום, אך יש להדר ולהקדים לעשות קידוש, משום מעלתה. ואכן הטור והשו"ע בריש סי' רעא הצריכו למהר ולקדש מיד כשנכנס לביתו, משום הנאמר 'זוכרהו בכניסתו'. ולא בארו טעם הדין. אומנם מהמג"א שם סק"א שדן לגבי מי שכבר קידש בתפילתו, אם רשאי להתעכב בקידוש על הכוס, משמע שהבין שמשום קידוש היום יש להקדים ולקדש, ודי לו בקידוש בתפילתו. וכד נעיין, נחזה שחקירה זו עומדת ביסוד כמה מחלוקות, כדלהלן;

הטור בסי' רעא הביא מחלוקת בדין תשלומי הקידוש. ר' עמרם גאון סבר שאם שכח או נאנס, יקדש למחרת. בניגוד לדעת הרמב"ם שסבר שאף המזיד והשוגג רשאי לקדש למחרת. ובאר הב"ח דבהכי פליגי, שלר' עמרם מצוות קידוש תוקנה להאמר בכניסתו, בלילה, ושוב אינו יכול לאומרה. ולשוכח ולאנוס תיקנו תשלומין דומיא דנאנס בתפילתו, אך לפושע ולמזיד לא תיקנו תשלומין. ונראה דכן ס"ל לשאלות, ולכן הסתפק רק בדין האנוס, ולא במזיד. ברם לשיטת הרמב"ם אין חיוב לקדש בכניסתו

ביום השבת, משמע שיש לקדש סמוך לכניסתו בדווקא. כן נראה להדיא בשיבולי הלקט בס"י צג שכתב שאם עבר רוב היום בלא קידוש היום (קידושא רבה), לא מקדש עוד, מאחר וכבר נתקדש היום. אך אם לא קידש בכניסת היום, מקדש כל היום: 'כדי שלא ישתכח תורת קידוש', הגם שאינו מקיים בכך מצוות קידוש מדינא שכבר חלף תחילת היום. הרי דסבר שמיסוד מצוות הקידוש לקדשו בכניסת היום, ולא ביום השבת. בעוד שלרש"י והרשב"ם יש לקדשו במהלך השבת, אחר שקדש היום.

ואפשר שיש ללמוד מכך על גדר מצוות הקידוש בכניסתו וביציאתו. שכן אם החיוב לקדש בכניסת היום מעיקרא דדינא, הרי שהמצווה לקדש את השבת עצמה, ולהכי אמרה הגמ' בפסחים דלעיל: 'אדרבה עיקר קדושה בלילה הוא קדיש, דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידוש'. וכן יש בכך לבאר את שהגמ' בברכות דלעיל אמרה: 'כמה דמקדמינן ליה עדיף'. ואם אין חיוב מעיקרא דדינא לקדש מיד עם כניסתו ויציאתו של יום, הוי אומר שחיוב בקידוש והבדלה הינו להבדיל בין הקודש לחול, ולכן אין חיוב להבדיל בכניסת היום בדווקא, הגם שיש מעלה בכך.

בחי' הרי"מ עה"ת פרשת ויתרו באר את מהות הקידוש שאנו מקדשים, שלמרות שקדושת השבת קביעא וקיימא: 'ע"י שעושין את עצמן כלי להכניס בו קדושת שבת, בזה נקרא שמקדשין את השבת'. לדבריו, מבואר שפיר שאין חיוב לקדש מיד עם כניסת היום, שאין קדושת השבת תלויה בקידוש שלנו, אך מאידך, וודאי ימהר לקדש עם כניסת היום, בכדי לקבל מהארת וקדושת השבת.

לשיטת המהר"ם מרוטנבורג מחוייב לקדש את השבת בכניסתה וביציאתה, ולא דווקא בעת כניסתה ובעת יציאתה, והכל מחוייבים בה, אף שבמוצש"ק לא היה בר חיובא (ויש לדון אם יש לחלק בין דין האונן לנער שנעשה בר מצווה במוצש"ק. שכן אפשר שחיוב קאי לכל גדול להבדיל, הגם שלא היה בר חיובא בשבת הקודמת לה).

כמחלוקתם זו, נחלקו גם בדין הבדלה בט' באב שחל בשבת, ונדחתה התענית ליום ראשון, אם מחוייבים בהבדלה במוצאי הצום; הרא"ש בתענית פ"ד ס"י מ הביא מדברי הרמב"ן שאין חיוב הבדלה כדין האונן, מאחר ובשעת חיובא היה פטור נדחה מדין ההבדלה, וכן סבר הריטב"א בסוכה ב"ד כד... ומנגד הביא הרא"ש שם שיטת הבה"ג שכן יבדיל במוצאי הצום, ופטרו רק את האונן משום היותו פטור מהמצוות, ודחוי מדין ההבדלה, לעומת האנוס מלהבדיל במוצאי שבת בשל צום החמישי, ששפיר מבדיל בעת שבידו לנהוג כן, והביא המאירי בתענית ב"ד ל: 'וכן המנהג בכל גלילותינו מימות הגאונים, וכן פסקו הטור והשו"ע בס"י תקנו סעי' א (יתכן וזהו יסוד המחלוקת שהביא בשערי תשובה בס"י תקנו אם הצריך לאכול בתשעה באב - יבדיל. שדעת הכנסת הגדולה שיבדיל, שכן לא פקע חיוב דהבדלה, רק נדחה למוצאי הצום. אולם גן המלך סבר שיבדיל רק בתפילה ולא על הכוס, שכן תקנת הבדלה על הכוס פרוחה לה, ולא חייבו בהאי שבתא בכך).

ונראה דיסוד מחלוקתם תליא במקור דין חיוב בקידוש. רש"י והרשב"ם בפסחים ב"ד ק. למדו שיש לקדש בכניסתו מהנאמר ל'קדשו', משעה שנקדש היום. ואילו התוס' רא"ש בברכות ב"ד כז: למד האי דינא מהנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', ולא נאמר 'זכור

שאיננה סעודת שבת. שכן הקידוש לא נועד לקדש את היום בזמן קדושת השבת, ואף לא מיד בכניסתה, אלא יש לקדש עוד בטרם קידש היום ולזכור מעלת היום ולהבדילו משאר ימים. אולם השלט"ג בפסחים בדף קא: מדפי הרי"ף אות ב שהביאו האליה רבה בריש סי' רעא חלק על כך, וכתב: 'לאו שפיר דמי לקדש מבעו'... אינה קובעת לקידוש, עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת... ואין כניסתו אלא בצאת הכוכבים, ויש לקדש רק אחר כניסת היום.

וצ"ל דנחלקו ביסוד מצוות הקידוש, האם אנו מקדשים את היום, או רק משבחים את הקב"ה על מדריגה זו. וכן באר האבודרהם סדר מוצאי שבת בביאור יסוד הקידוש: 'כתב הראב"ד, יש מתמיהין, איך יאמר המבדיל בין קדש לחול ועדיין הוא שבת. ואני תמה על המתמיהין, ומאי שנא על הכוס מתפלה, וכי מעידין אנו על השבת שהוא חול ועל החול שהוא שבת, אבל שבח הוא לבורא יתברך שצוה על השבת, וקדשו והבדיל בינו ובין החול. וכן כתב ה"ר יצחק בן גיאת שהרבה מן הגאונים הראשונים טעו בדבר זה ורצו לומר, שאין אומר קידוש והבדלה מבעוד יום עד שתחשך'. הרי דלרמב"ם שפיר משבח ומקדש מבעוד יום את מעלת וקדושת השבת, הגם שטרם קידש היום.

והנה הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם שם ה"י כתב: 'וכשדרשו, אין לי אלא בלילה, ביום מניין. (ת"ל, את יום) אסמכתא היא. דעיקר קידושא בלילה כתיב, מדכתיב את יום, ולא וביום'. הרי שעיקר מצוות קידוש הינה בלילה, ודרשו חז"ל לרבות גם קידוש ביום, והוא חיוב מדינא לקדש אף ביום. עפ"י הבנה

ברמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הי"א מבואר חידוש נוסף, שיש לקדש עוד טרם התקדש היום: '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 שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאיתו בין קודם לשעה זו במעט', הרי שאף לפני שקידש היום מחוייב לקדשו. והלא לדידיה דהרמב"ם אין דין תוספת שבת מדאורייתא מלבד יוה"כ, והכיצד מקדשו עוד בטרם נכנס היום ונתקדש (אומנם המרדכי מגילה רמז תשצח והמג"א בסי' רסז סק"א למדו מדין זה שיועיל קידוש שמחוייב בו מדרבנן, לפטור את חיובו מדאורייתא בשבת עצמה: 'והא לרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות... א"כ לא מיחייב אלא מדרבנן, והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. והשיב, דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופיה דאמרינן פרק תפלת השחר מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס... שעדיין לא קידש היום. דאין לומר דשאני התם דתוספת שבת דאורייתא... לא הוי תוספת שבת מה"ת, ואפ"ה נפיק בההוא קידוש, דמקדש מבע"י דאינו אלא מדרבנן, ע"י קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך. ולדברינו, אין צריך לכל זאת), וכבר הקשה ויישב זאת הבן איש חי שנה ב' בראשית אות יג.

על כורחך צ"ל, שלרמב"ם חיוב הקידוש לא תליא בקדושת היום, ושפיר ניתן לקדשו אפילו בטרם כניסת היום. וכדבריו בספר המצוות מ"ע קנה: 'שצונו לקדש את השבת... נזכור בס גודל היום הזה, ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו'. ואתי שפיר שלדעת הרמב"ם שם הי"ג גם אם גומר סעודתו לפני כניסת שבת, ויוצא יד"ח קידוש במקום סעודה, למרות

איננו רק תשלומין, כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה, ג"כ מברך. נמצא לפי דבריו, שאמנם בקידוש היום ישנו דין תשלומין, ולא היה לזונח מלקדש במזיד להשלים, אך כיון שיש חיוב לקדש בכל תוספת קדושה, הוי כזמנו, ועל כן אף המזיד מקדש.

ישנה נפק"מ לכך, בטעמא שאין לשותת ולאכול בטרם הקידוש וההבדלה. שכן המג"א בס"י רלה סק"ד כתב שמותר לטעום קודם תפילת ערבית, הגם שאסור לפני הבדלה: 'דהנהו אתקן דוקא בתחלת הלילה בכניסתו וביציאתו', ולא רק מדין זריזין כתפילה. ולכן אסרו טעימה קודם הקידוש וההבדלה. וכן להדיא כתב הלבוש בס"י רעא סע"י ד בדין הקידוש: 'וכיון שחיוב הקידוש חל מיד בכניסתו, אסור לטעום כלום קודם שיקדש ואפילו מים', ומיסוד חיוב הקידוש, שיהא בסמוך לכניסתו, ומשו"ה נאסרה כל טעימה. אולם לשיטות דלא חייבים לקדש בכניסת היום בדווקא, יש לבאר, שככל מצווה שבידו לקיימה, אין לשהות ואין לאכול קודם קיומה.

ואפשר שנחלקו במחלוקת הראשונים בחיוב נשים בהבדלה. הב"י בס"י רצו הביא שיטת הארחות חיים שנשים אין מבדילות לעצמן: 'דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, אלא רבנן אסמכוה אקרא. וה"ר יונה כתב, דכשם שחייבות בקידוש חייבות בהבדלה'. ויסוד מחלוקתם הינה בהבנת החיוב בהבדלה, אם מחמת השבת הוא בא, וכי המחוייב בשבת מחוייב בהבדלה, יש לחייב אף את הנשים שחייבות בשמירת השבת. אולם אם החיוב בהבדלה הינו חיוב עצמי בלא זיקה ישירה למחוייב בשמירת השבת,

זו, יש לבאר את פסק הטור והשו"ע בס"י רעא סע"י ח: 'אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד, יש לו תשלומין למחר, כל היום'. והנה אי מדין תשלומין גרידא עסקינן, הכיצד כלל בדין תשלומין את המזיד. על כורחך, שסברי כדברי הראב"ד שהחיוב לקדש בלילה, וריבו מדרשה חיוב לקדש ביום לכל מי שלא קידש בלילה, אף למזיד. ולא מדיני תשלומין אתי עליה. ואם לחשך אדם, והא נזכר להדיא בשו"ע: 'יש לו תשלומין'. פוק ותעיין בדברי הראב"ד; האם החיוב הנוסף ביום שהתרבה מדרשה, הינו חיוב נוסף ושונה מחיוב הקידוש בערב. או שמא, מקיימים ביום את חיוב הלילה. ויש לדקדק בדבריו: 'דעיקר קידושא בלילה כתיב', וכשהוסיפו וריבו שניתן לקדש ביום, אמרו, כי יש לקיים את חובת הלילה - ביום. לביאור זה, אכן התרבה מדרשה חיוב קידוש ביום, ואף המזיד שלא קידש בלילה, יכול לקדש ביום. וכשמקדש - מקיים את מצוות הלילה, מדין תשלומין.

אולם החת"ס באור"ח בס"י יז באר באופן שונה, והקשה הכיצד ישנו תשלומין למזיד, ואילו בדין ההבדלה נפסק בשו"ע בס"י רצט סע"י ו שרק לשוכח ישנו תשלומין, ולא למזיד (ודלא כמשנ"ב שם ס"ק טו, שאף המזיד משלים הבדלתו). ובאר: 'בשלמא קידוש, אע"ג דלכאורה זכור בכניסתו משמע, מ"מ כיון דהקדושה מוספת והולכת, וכבוד יום עדיף מכבוד לילה, והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתם. ונהי אי קדיש בכניסתו סגי לכל מה שמוסיף והולך, מ"מ מדרבנן תיקנו עכ"פ קדושה רבא, לתוספת קדושת היום... מ"מ מי שלא קידש בלילה, ומקדש ביום,

הגמ' במגילה ב"דף כז: מספרת ששאלו תלמידיו את רבי במה זכית להאריך ימים, והשיב להם: 'מימי לא ביטלתי קידוש היום'. ובספר אבני חפץ (לוויין) סי' פז סק"ג באר כי וודאי שאין כוונתו שעמדה לו זכות שלא ביטל מלקדש כלל, אלא שלא השתהה מלקדש, וקידש מיד עם כניסת היום.

יש לדון על חיוב נשים וכן על קטן שהגדיל במוצש"ק, והסתפק בכך באורח משפט סי' סב. נפק"מ נוספת לחקירתנו, אם הביא קטן שתי שערות והגדיל אחר כניסת היום, אם מחוייב בקידוש. בשו"ת בצל הכסף ח"א בסי' נב סבר שיוצא יד"ח בקידוש שעשה טרם שהגדיל.

הלכות הקידוש

הפה, די יהא בזכירת הלב. כיוצ"ב הסתפק הפרמ"ג בסי' סז אש"א סק"ז לגבי זכירת יציאת מצרים אי סגי בלב, בהעדר חיוב דלא תשכח ולזכור בפה: 'גם צ"ע זכירת יציאת מצרים אי סגי בלב, אפשר אפילו למאן דאמר הרהור לאו כדיבור, מכל מקום שם זכירה שייך בהרהור ג"כ, עד שהוצרך במגילה קרא דלא תשכח'.

אך המהר"ל בגור אריה דברים פ"ה אות ג ובתפארת ישראל פרק מד סבר, אף שלא נזכר בדין קידוש לא תשכח, מ"מ בעי להזכיר ולומר בפה שכן נאמר לקדשו, וצריך לומר בפיו.

מצאנו במדרש בספרא בחוקתי פרשה א שנאמר להדיא שיש להזכיר בפה: 'זכור את יום השבת לקדשו. יכול בלבך, כשהוא אומר שמור, הרי שמירת לב אמורה. הא מה אני מקיים זכור, שתהי' שונה בפין', הביאו המג"א בסי' ס סק"ב, וכן הרמב"ן דברים כד, ט שהביאו השאגת אריה שם למד מכך את שיטתו, שיש להזכיר בפה. ותקשה א"כ על הפרמ"ג שלא הצריך להזכיר בפה, כפי שתמה השדי חמד מערכה ז כלל יג. וכן הקשה

זכירה - בפה, או בלב

למדנו כי בעי זכירת השבת בכניסת וביציאת היום, ויש לעיין אם מהני זכירה בלב, או שמא בעי לזכור בפה בדווקא.

איתא במגילה ב"דף יח. בדין פרשת זכור: 'זכור, יכול בלב. כשהוא אומר לא תשכח, הרי שכחת הלב אמור. הא מה אני מקיים זכור, בפה'. ומהכא למד השאגת אריה בסי' יג לגבי יתר חיובי הזכירה, שלא מהני לזכור בהרהור בלבד ובעי דיבור אף בקידוש, וכ"כ הקרן אורה בברכות ב"דף ו. בד"ה 'והנה', וכן הצריך הרש"ש בברכות ב"דף יב. לזכור את זכר יצ"מ בפה. בניגוד לכך, הפרמ"ג בפתיחה להלכות ק"ש סבר בדין זכירת יציאת מצרים, כי בכל יום די שיזכיר בלב מלבד ליל הסדר, שבלילה זה צריך דווקא בפה, שנאמר והגדת - בפה. ואין ללמוד מגמ' זו על גדר חיוב 'זכירה' בכל מקום. וכ"כ בשו"ת בשמים ראש בסי' קעג והחת"ס אריה סי' טו.

הפרמ"ג בסי' רעא אש"א סק"ב הסתפק אי מהני הרהור בקידוש: 'י"ל כאן זכור בלב. ועיין במגילה'. הרי דיסוד ספקו, שכיון שלא נאמר בקידוש לא תשכח, ולא התרבה זכירת

בשורת קול מבשר ח"ב סי' מז הביין שמצוות הזכירה אינה רק פעם אחת בשבת: 'בכל עת שמזכיר את השבת בדרך שבח ובכל לשון שהיא, מקיים מ"ע שמקדש השבת'. ולא כתב שמקיים מ"ע כל שנזכר בליבו במעלת השבת.

המג"א בסי' סב סק"א נקט שיוצא יד"ח קידוש, אף שאומרה בכל לשון, הגם שאינו מבין את הלשון. ודבריו טעונים ביאור, שכן מבואר שלא מהני רק להרהר בליבו, ומאידך לא הצריך שיבין את שמדבר ומקדש. על כרחך סס"ל שיש לקדשו בפיו, דיבור טוב ומועיל, הגם שאינו מבינו. ומסתבר, שלא יועיל שיאמר כן בשפה שימציא, ואין מי שיבין דבריו, שאז יהא זה כלול בכלל הרהור הלב שהוציא בשפתיו. נראה שסבר שהקידוש הינו במה שמציין ומזכיר את מעלת היום בפיו, באופן שהזולת יכול להכיר ולהבין, אף שאין בנמצא עימו מי שיבין. מוכח מכך, שאין במעשה הקידוש כדי להזכיר לעצמו את מעלת היום, אלא לקדש את היום ולהזכיר עניינו. וביד אליהו רגולה, סי' יז הוכיח מדין החיוב להבין את הלשון שבו מקדש, שאין יכולת לצאת בלב, שכן עיקר החיוב להבין חסר.

לדברים דלעיל יש לדון בדין מי יכול להוציא יד"ח קידוש. החת"ס או"ח בסי' טו כתב שדוקא בליל הסדר שדרוש זכירה בפה, יש לשמוע אותו מבר חיובא, אך כשאין חיוב זכירה בפה ניתן לצאת יד"ח אף משאינו בר חיובא: 'אבל למען תזכור דבכל יום ויום... י"ל כהס"ד דפר"ח דזכירה בעלמא סגי ולא בעי אמירה בפה מן התורה, מדלא כתיב לא תשכח ככפ' עמלק. ואע"ג דכתב מג"א בסי' ס

החיד"א בספרו דבש לפי מערכה ז אות כא ממדרש זה, על הסוכרים שמדאורייתא די בהזכרה בלב, ורק מדרבנן הצריכו להזכיר בפיו. אך כבר מצאנו שגם הרמב"ם לא הזכיר במניין המצוות שיש להזכיר בפה. והסיק מכך הקרן אורה בברכות ג. שהרמב"ם לא סבר מדרש זה לדינא, מפני שלא הוזכר בתלמוד חיוב להזכיר בפה, ודי א"כ בהזכרת הלב. ויש בכך ליישב גם את דעת הפרמ"ג. ברם ראה את לשון הרמב"ם מצווה קנה והחינוך מצווה לא שמפורש בדבריהם שיש לומר דברים במעלת היום: 'שציונו לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו', ובהלכות שבת ריש פכ"ט: 'מ"ע מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור', כפי שהעיר השדי חמד שם.

הדגול מרבכה בסי' רעא הקשה כיצד מוציאין את הנשים יד"ח קידוש, בעוד האיש שבא מביהכ"נ כבר יצא יד"ח זכירת שבת מדאורייתא בתפילתו, ואילו האישה חייבת בקידוש מדאורייתא. והסיק, כי די במה שאומרת שבתא טבא, ויוצאת בכך יד"ח. וכ"כ רעק"א שם סק"א ובפסחים ב"ק קא. ליישב תמיהתו, הכיצד מקדש בביהכ"נ, בעוד שאינו קידוש במקום סעודה. והשיב: 'דכל שמזכיר שבת ואומר שבתא טבא, ג"כ יוצא דמ"מ הזכיר שבת'. הרי שהצריכו להזכיר ולומר שבתא טבא בפיהם, ואפשר לדייק שהצריכו דווקא בדיבור.

התוס' בפסחים ב"ק קו. בד"ה 'זוכרהו' ובשבועות ב"ק כ: בד"ה 'נשים' סברו שיש לקדש על היין ולא הצריכו לטעום ממנו, ומשום שאין שירה אלא על היין הוא. ואין אפשרות לומר שירה בהרהור, אך אינו מדיני הזכירה.

ולא מחמת הסעודה. שכן ביחס לסעודה כתבו: 'ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר כדבאר הקונטרס, היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות. או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם נר ואין יין'. כלומר, כשיש אונס ואין נר לא חייבים לסעוד בלילה, אך קידוש מחוייבים לעשות. וכן פירש תוס' רבינו פרץ שם שרבה אמר לתלמידיו: 'דלמא וכו' מתעקרא לכו שרגא וכו' ובקידושא דהכא לא נפקיתו', דמה שלא יצאו בקידוש, זהו משום שצריך נר לקידוש, אבל משום הסעודה אין חשש, כיון שיכולים לאכול סעודת שבת בלא נר. כן באר הרא"ש שם פ"י ס"ה את שיטתם: 'יש רוצים להביא ראיה מכאן שאין מקדשין אלא לאור הנר... וליתא דה"פ ולא תאכלו בלא נר, אבל אם היו רוצים לאכול בלא נר היו יכולים לקדש'. הרי שסברו שישנה קפידא על הקידוש שיאמר לאור הנר. וכ"כ המרדכי בפסחים שם רמז תרי"א: 'כי צריך נר לקידוש, אבל משום סעודה אין חששא כי יכולין לאכול בלא נר'. כלומר, שהקידוש מחוייב להיות לאור הנר, וכן באר בתרומת הדרשן ח"ב בס"י קנח וסיים: 'אבל הקידוש לא תיקנו אלא בנר'.

בסברת הדין י"ל, שהנר מחשיב את הקידוש, הגם שאינו מחוייב להיות בעת הסעודה, כן מבואר בערוך השולחן בס"י רעג סק"י: 'והטעם דכיון דהדלקת נר בשבת חובה מפני כבוד השבת, ועיקר השבת הוא הקידוש, א"כ ממילא צריך להיות הקידוש לאור הנר'. ובלבוש שם סק"ז באר: 'כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, וכבר אמרנו שהדלקת הנר שצריכים להדליק משום שלום בית, עיקרו אינו אלא בנר שעל השלחן. לפיכך אין מקדשין אלא במקום שיש נר'.

דכל הזכירות מצוה בפה, מ"מ איננו עיקר בקרא דלא כתיב אלא זכירה, ונהי דנ"ל דלא סגי בהרהור בעלמא... לא נקרא זכירה אלא בשומע מן א' הקורא הענין, אלא דלא בעי שיהיה הקורא בר חיובא בזה כיון שעיקר המצוה זכירה ולא קריאה'. וכן מדוייק בדברי הפרמ"ג בס"י רעג משבצ"ז סק"ד שכתב: 'דבקידוש היום אתי דרבנן ומפיק דין תורה... הואיל ועיקר המצוה זכירה היא'. ברם השאג"א שם הוכיח מהב"י והכלבו שנשים שחייבות מכה ההיקש שכל שישנו בשמור ישנו בזכור, מוציאות אנשים יד"ח קידוש הואיל וחיובם שווה, והוכיח מכך שחיוב הזכירה בפה, אף שהנשים לא חייבות מכה הנאמר 'זכור'.

אם ישנו חיוב לקדש לאור הנרות

איתא בפסחים בדרף קא: 'אמר אבי 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'. כלומר, רבה חשש לכך שיכבה הנר לכשיגיעו לביתם, ולכן הציע להם לאכול לאחר הקידוש שלו, שיצאו בו יד"ח. נחלקו הראשונים מה היה המניע לעיצתו של רבה, וממה חשש בכך שיכבה הנר בביתם.

רש"י שם בד"ה 'דילמא' באר שרבה דאג שיאכלו את סעודתם לאור הנר, וחשש שכשיגיעו לבית יכבה הנר שלהם: 'דילמא מיתעקרא לכו שרגא - ולא תאכלו'. הרי הקפידא היתה לאכול לאור הנרות, ולכאורה אף לעיכובא.

ברם התוס' בד"ה 'ובקידושא' כתבו שרבה הזהיר את תלמידיו להזדרז לקדש לאור הנר,

הדלקת הנר, היינו משום שלום בית'. הרי שנחלקו אם צריך לשהות ע"י הנר, או די בהדלקתו.

השו"ע בס"י רעג סע"ז הביא שתי דיעות בדין זה, ונטה שהנר לא מעכב את הקידוש: "א שאין מקדשים אלא לאור הנר, ו"א שאין הקידוש תלוי בנר ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזכובים, מקדש בחצר ואוכל שם אף על פי שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, והכי מסתברא". הפרמ"ג אש"א שם ס"ק טו כתב שבאם אפשר יקדש לפחות לאור הנרות, וכ"כ המטה משה ח"ד סי' תיט. ויש להוכיח שאינו לעיכובא, מהא שנקטה הגמ' בשבת בדף כג: שני שבת שיש בו שלום בית עדיף מלקנות יין לקידוש, בדלא אפשר לקנות שניהם. והא אם לא מהני קידוש ללא נר, פשוט הוא שאין לקנות יין בלא שיש נר.

הבן איש חי שנה שניה ריש בראשית כתב שמתקנים בכניסת שבת ג' דברים: 'לתקן קלקול עץ הדעת שנעשה סמוך לכניסת שבת... שנעשה קידוש של שבת בכניסתו ביין ולחם ונר. והינו, לחם - תיקון של ותר האשה כי טוב העץ למאכל. ונר - תיקון של וכי תאוה הוא לעינים, כי הנאת הנר היא למראה עינים, וצריך גם כן להסתכל בנרות. והיין של הקידוש - תיקון של ונחמד העץ להשכיל'.

הדרכי משה הקצר בס"י רעא אות ח הביא דברי המהרי"ל מנהגים הל' שבת סי' ב שכתב: 'בשעת הקידוש יתן עינו בנרות ויראה בהן, כי ב' פעמים נר עולה ת"ק, והיא רפואה לפסיעה גסה (ברכות מג): שנוטל אחת מחמש

הגמ' במסכת שבת דף כה: דנה בדברי רבי שמעאל שאסר להדליק בעיטרן מפני כבוד השבת: 'מאי טעמא, אמר רבא מתוך שריחו רע, גזרה שמא יניחנה ויצא. אמר ליה אביי, ויצא. אמר ליה, שאני אומר הדלקת נר בשבת - חובה'. כלומר, לאביי לא הפריע שידליק נר ויצא, ולא יהנה מאור הנר. התוס' שם בד"ה 'הדלקת נר' בארו שרבא הבין שהדלקת נר חובה היינו: 'במקום סעודה. דחובה היא שיסעוד במקום הנר, משום עונג'. ואביי חלק רק על חובת הדלקת נר במקום הסעודה, אבל וודאי לא חלק על עצם חיוב הדלקת הנר, שכן משנה בדף לא: מפורשת היא: 'על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות... ובהדלקת הנר'.

ברם הפני יהושע בשבת בדף כה: באר שרבא סבר שהדלקת הנר חובה, ואילו לדעת אביי אין חיוב כלל להדליק את הנר. ומה שנאמר במשנה שאומר 'הדליקו את הנר': 'אפשר הא דקאמר התם שאינן זהירות בהדלקת הנר, היינו שאינן זהירות להדליק בזמנו, אלא מאחרות ומדליקות', ומבקש לזרז את המדליקים את אור ביתם שלא ישתהו. והוסיף עוד אפשרות: 'אפשר נמי דאין הנשים זהירות להדר אחר שמנים ופתילות יפות. וא"כ לפי"ז הא דקתני שאינן זהירות בהדלקת הנר הוי דומיא דשאינן זהירות בנדה, דהיינו על כרחך שאינן זהירות בדיקדוקי הדינים כראוי, דהתם ודאי לא שייך לומר שאינן זהירות במצות נדה כלל'. אך אין חיוב של הדלקת הנר כלל לשיטת אביי, לדעת הפנ"י: 'הוצרכתי לזה, משום דלכאורה אין לחלק בין הדלקת נר במקום סעודה להדלקת נר בבית, שהרי עיקר מצות

אך קודם שיחשך לא חייב לעשר. ואילו בהלכות קידוש הל' שבת פכ"ט ה"ה כתב: 'אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות'. ביציאת היום כתב 'משיצא היום', ובכניסתו כתב 'משקדש היום' ולא כתב משנכנס. דבר המורה שסבר שחייב בקידוש כבר בבין השמשות, ולא רק משיחשיך, ודלא כמעשר. ואתמהה.

וליישב דבריו צ"ל, שמלבד דין קביעות שיש לכל אכילה בשבת, ישנו גם דין נוסף שאין לטעום בלא קידוש, כמש"כ המג"א בס"י רלה סק"ד (וכן הוא ברעק"א בס"י רעא). ואיכא שני טעמים לאיסור לטעום בלא קידוש, מיד שנכנס היום יש לקדש ונאסרה טעימת כל דהוא. ועוד, שכל אכילת עראי, חשיבא בשבת כקבע ובעי קידוש, וזהו רק משיחשיך לדעת הרמב"ם, כמעשר.

שתיית מים קודם הקידוש

הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"ה כתב: 'אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות... ולשתות המים מותר'. דייק מכך בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רסד שדווקא יין נקט הרמב"ם לאסור לשתות קודם שיקדש ויבדיל, אך מים מותר לשתות. אך הרשב"א עצמו חלק ע"כ, וסבר שכל טעימה נאסרה לפני קידוש, כולל מים, ורק לפני ההבדלה מותר במים, ומקולי ההבדלה הוא. וכן החמירו הגה' מיימוניות והמ"מ שם אות ה. ומחלוקתם טעונה ביאור.

אפשר שהרמב"ם למד שיטתו, מכך שלהדיא התירה הגמ' לשתות מים בטרם

מאות ממאור עיניו של אדם'. הביאו הרמ"א בס"י רעא סעי' י והמג"א שם ס"ק כג.

מאימתי חלה חובת קידוש

יש לעיין אם האיסור לאכול טרם שיקדש וחובת הקידוש חלה משיחשיך, או כבר מבין השמשות.

איתא במסכת פסחים ב"דף קה: 'רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, וקאי עלייהו רב המנונא סבא. אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק, וניקבעיה לשבתא. אמר להו לא צריכיתו, שבתא קבעה נפשה. דאמר רב, כשם שהשבת קובעת למעשר - כך שבת קובעת לקידוש'.

נחלקו הראשונים בביאורה; הרי"ף ב"דף כא: מדפי הרי"ף באר כי סברו שיש לקבוע סעודתם לשם שבת, והשיב להם, שאין אכילת עראי בשבת, שכן ניתנה לעונג, ותמיד חשיבא כקבע, וחייב על כל אכילתו לעשר ולקדש. ולדבריו, אף בבין השמשות מחוייב בקידוש: 'וכן מספק חשיכה לספק אינה חשיכה קבעה שבת עצמה לקידוש, ולא צריכו למידק אי חשיכה אי לא חשיכה למיקבעה, משום דהיא קבעה נפשה'.

אולם בעה"מ שם והרא"ש שם סי' יא בארו שסברו להפסיק מבין השמשות ולקדש, ואמר להם שעד שיחשיך לא חלה חובת קידוש, כדין המעשר לדעתם: 'אלמא אין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי, וכן פריסת מפה'.

והנה ברמב"ם נפלה מבוכה, שכן בהלכות מעשר פ"ה הכ"ג כתב שרק כשחשכה עליו, לא יגמור לאכול האשכול עד שיעשר,

טעימה נעשית סעודה חשובה, אך משיצאה השבת מותר לטעום לפני הבדלה, שכבר הסתלקה לה השבת שעושה כל טעימה לחשובה.

הטור והשו"ע בס"י רע"א סעי' ד פסקו: 'אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפי' מים'. ונראה שבטעם דינו נחלקו הנו"כ; מהגר"א נראה דס"ל כטעם הרא"ש שכן שבת קובעת חשיבות, אך המשנ"ב ס"ק י"א נימק את טעם הרשב"א, שמשום חובת הקידוש אסרו כל טעימה. וכ"כ החיי אדם כלל ו סעי' כד ובשו"ע הרב סעי' ט. נראה שהבינו שהקידוש הינו המתיר את שתיית ואכילת היום.

אפשר לתלות בכך את הזמן שבו נאסרה הטעימה; המג"א בסק"ה והאליה רבה הביאו את הב"ח שסבר: 'ומשחשיכה אפי' לא קבל שבת, ואם קיבל שבת אפילו מבע"י אסור לטעום', וכן הביאו החיי אדם כלל ו סעי' כד והמשנ"ב ס"ק י"א. שכן השבת קובעת חשיבות ואוסרת, אך אם כבר קיבל שבת מבעוד יום, נאסר בשתייה מחמת חובת הקידוש.

שיבדיל, והלא שיטת הרמב"ם היא שם בה' א שאף דין ההבדלה מדאורייתא הוא, ונלמד מאותו לימוד של הקידוש, ויש ללמוד מדין הבדלה על דיני הקידוש (ואמנם ישנו הבדל ביניהם לענין חובת הפסקת סעודה, שלקידוש חייב להפסיק ולא להבדלה, ואפשר שמדיני כבוד שבת נמנעו להפסיקו בסעודתו במוצאי היום, שנראה מגרש המלך, כסברת הרשב"ם בפסחים ב"דף קה.). ואילו הרשב"א הבין שדין הבדלה מדרבנן, והלימוד הינו אסמכתא, ואין להקיש בין הדינים. ואדרבה, רבנן הקלו בדיני ההבדלה ובדין טעימת המים.

אמנם אף בשו"ת הרא"ש כלל כה ס"י ב אסר שתיית מים קודם הקידוש, אך מטעם אחר: 'דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא. דשבת קובעת, ואסור ליהנות בכל מיני הנאות של אכילה ושתייה עד שיקדש'. אין איסור על טעימה לפני הקידוש כמש"כ הרשב"א, אלא משום ששבת קובעת חשיבות, וסעודה חשובה אסורה קודם הקידוש. ולפי"ז שפיר נאסרה טעימה רק לפני הקידוש, שכן נמצא בעיצומה של שבת שקובעת למעשר, וכל

קידוש על הכוס

ובפסחים מבואר שהחויב לקדש על היין דאורייתא הוא.

בספר המכריע ס"י ע"א כתב שנקבע הקידוש על הפת או על היין בכדי להשוות למעמד חשיבות: 'דאין חילוק בין פת ליין לענין קידוש... כך קיבל משה בסיני, דצריך לקדש על היין, או על הפת, שגם היא חשובה כהיין', וכ"כ ברבנו יונה בברכות ב"דף לח:.

השאלות יתרו, שאילתא נה הביא מדרש בפרשת כי תבוא בשם רשב"נ אמר ר' יונתן, שלמד

קידוש על יין

הגמ' בפסחים ב"דף קו. דרשה על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו, שיש לקדש ולזכורו על היין. ולא פורש טעמא דתקנתן שהצריכו לקדש על היין בדווקא.

התוס' שם ב"ה 'זכרהו על היין' כתבו במקור הדין שיש לזכור דווקא על יין: 'דזכירה כתיב על היין, זכרו כהיין לבנון'. וכן הביא עוד פסוק: 'זכירה דודיך מייין'. הרי לן שזכירה נעשית רק על היין. ובתוס' ב"דף ב"ה 'מאי היא'

הקידוש על היין, בכדי לעוררו, הגם שלא ישתו ממנו כל השומעים את הקידוש. ואי נימא שרק כשותה מהיין מתעורר, נימא, שמי שאין בדעתו לשתות מהיין, אינו צריך להקפיד על קידוש ביין בדווקא. ולא שמענו כזאת.

הרמב"ן בספרו האמונה והבטחון פרק יא למד את חיוב שתיית היין בקידוש מכך: 'ביהודה כתוב כבס ביין, רמז לקידוש היום על היין'. וכן הוא בריקאנטי בראשית מט, ח: 'כבס ביין לבושו, הרמז על קידוש היום שהוא ביין, רמז למדת הדין'. כן מבואר בסידורו של שבת שורש ג ענף ב כי עניינו של הקידוש להמתיק הדינים, ולכן תיקנו לאומרו על היין שהוא מביא לשמחה, שבכוחה להמתיק את הדינים.

ר' צדוק הכהן מלובלין פרי צדיק במדבר, פרשת שלח באר את תקנת חכמים לקדש על היין: 'תיקנו חכמים קידוש על היין שיהיה השתיה בקדושה. והיינו שמאילנא דחטא בו אדם הראשון, שענבים היו... ועל ידי עדן עילאה, זוכין בהסעודה להכתרים, ומתעטרין בעטרין דאינון נשמתין קדישין'. וכן מובא בסידור הרי בשמים עמ' תקל שתקנו לקדש על היין בזמן בו חטא אדם הראשון ונתקלקל באוכלו מהגפן.

הפנים יפות בפרשת נשא העלה שלמ"ד שבעי קידוש על היין מדאורייתא, אזי הוי חובת הגוף ואינו יוצא יד"ח בשמיעתו מאחרים. מאידך, השטמ"ק בניזר בדף ג: והמאירי הביאו אפשרות שישמע מאחרים בכדי לבאר כיצד יצא הנזיר יד"ח קידוש. וכן מפורש בגמ' בערבי פסחים ובר"ה בדף כט: שיוצאים יד"ח הקידוש בשומע כעונה.

שאינ אומרים שירה אלא על היין מהנאמר: 'החדלתי את תירושי, המשמח אלוקים ואנשים'. הרי שהבין שקידוש הינו שירה, ולכך יש לאומרו על היין, ולא שיש דין לקדש על היין. ובהעמק שאלה שם באר שדבריו נסבים על קידוש הלילה, שמדין שירה הם, ולא כדברי התוס' שלמד דין זכירה על היין מג"ש זכירה על היין. אולם הרשב"ם בפסחים בדף קו. הביא את השאילתות והבין בדבריו, שקאי על קידוש היום שהינו מדין שירה. ובהעמק שאלה כתב שהיתה לו נוסחא מוטעת של השאילתות. ברם ראה בכלבו בס"י לט שהביא לגבי קידוש הבוקר: 'ומוזגין לו את הכוס ומקדש ואומר בורא פרי הגפן, ונהגו הקדמונים שהיו אומרים אחר קדוש זה ברוך מקדש השבת בלא מלכות ובלא הזכרה', וברור שאמרו ברכה זו כדי לומר שירה אף בקידוש היום (אף שלא נאמרה בשם ומלכות).

בספר המכריע בס"י עא כתב, שמקור הדין לקידוש על היין הוא הלכה למשה מסיני: 'ואע"ג דלא כתיב בקרא, כך קיבל משה בסיני דצריך לקדש על היין, או על הפת שגם היא חשובה כייין'. ונראה שהצריכו זאת בכדי להשוות חשיבות לקידוש.

החינוך במצווה לא כתב שיש לזכור על היין: 'לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה, שהוא סועד ומשמח... לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם'. נמצא שאין היין בא בשל חשיבותו ומהלכות הקידוש והזכירה, אלא קבועוהו על היין לעורר את לב המקדש. וצ"ב, אם ישנו צורך שישתה גם מהיין ע"מ לפעול את סגולתו (כן סבר הט"ז בס"י רעא ס"ק ט), או שמא די בכך שנעשה

נוסח זה ליקבה"ו... אנחנו באים לקיים מ"ע דאורייתא לקדש את השבת, ולקיים מ"ע דרבנן לקדש על היין.

הרוקח בס"י נב סבר כי יש לקדש על היין מדאורייתא, אולם אינו חייב לשנות את היין מדינא דאורייתא, ויכול ליתן לאחר לטעום מהיין. וזהו שאמרה הגמ' בנזיר, וכי מושבע ועומד מהר סיני שחייב לשנות בעצמו, יכול הוא ליתן לאחר לטעום מהיין.

בשאלות בפרשת יתרו שאילתא נד הבין, שחכמים תקנו לקדש הן בתפילה והן על הכוס: 'ומחייבין לקדושה בצלותא, ועל כסא דחמרא'. וכן סבר הצ"ח בכרכות בדף לג: 'קידוש, תיכף מתחלתו ניתקן על הכוס וגם בתפלה'.

מהריטב"א בשבת בדף כג: נראה שהסתפק בדין זה, ויישב מדוע קידוש אינו עדיף על נר חנוכה, הגם שהינו דאורייתא: 'דמדאורייתא די לו לקדש על הפת. ואפשר ג"כ שיוצא בקידוש של תפלה, כמו שיוצאים ביום הכפורים'.

החת"ס או"ח בס"י טו הסיק, שאמנם מדאורייתא די בזכירת דברים, אך מאחר שתקנו חכמים להזכיר על היין, אין דעתו של אדם לצאת יד"ח בתפילתו: 'אע"ג דמן התורה לא בעי יין, ולא מקום סעודה, ויצא ידי חובתו במקדש השבת שבתפלת ש"ע כמ"ש ג"כ מג"א... מ"מ כל אדם רוצה לצאת ידי חובתו כתיקון חכמים על היין, ובמקום סעודה'. וכ"כ בתשובתו לחותנו הגדול בס"י כא, שאף שלא מתכוון שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה: 'לב חכמים מתנה על זה' (לקמן ישבנו קושיית החוס' ר"ד בפסחים בדף קיז:

שהקשה, אם אכן דין יציאת מצרים לעיכובא בקידוש, מדוע לא תיקנו הזכרה זו בתפילה. ויישבנו, שכיון שביקשו חכמים שיקדש על הכוס, לא תיקנו הזכרה בתפילה, ואז הכל לא יסמכו על תפילתו, ויקדשו על הכוס. אך מהחת"ס נראה שהיה יוצא יד"ח, אילולי שאמדינן שבכוונתו שלא לצאת יד"ח. אולם שווים הם, במה שהעדיפו חכמים את הקידוש על הכוס, וגרמו שלא יצא יד"ח בתפילה). וכן סבר המשנ"ב בס"י רעא סק"ב, וסיים: 'וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא, משיצא עתה ויהיה בלא כוס, ושלא במקום סעודה'. לדבריהם, לא יוצא יד"ח בקידוש שבתפילה, ודלא כדגול מרבכה בס"י רעא שיוצא יד"ח בתפילה, והקשה הכיצד הבעל מוציא יד"ח בקידוש את הנשים שחייבות מדאורייתא לאחר שיצא מכבר יד"ח בתפילה. וצ"ל דפליגי ביסוד תקנת חכמים לקדש על הכוס, אם הינה תקנה נוספת, ולא אכפת לן שקידש ויצא יד"ח קידוש דאורייתא בתפילתו. אך החת"ס והמשנ"ב סברי, שתקנו חכמים לקיים מצוות קידוש דאורייתא על הכוס, ובוודאי ירצו הכל לקיים את המצווה בשלימות.

המנחת חינוך במצווה לא והביארה"ל בריש סי' רעא תמהו כיצד יוצא יד"ח קידוש בתפילתו, והלא אינו מזכיר בה זכר ליציאת מצרים. ולדבריהם, הכל יוצאין יד"ח קידוש, רק בקידוש שעל הכוס.

אולם רעק"א בריש סי' רעא כתב שאין חובה לקדש בתפילה בדווקא, וכל שמזכיר ואומר שבתא טבא, יוצא יד"ח הקידוש. וכ"כ בתשובה מאהבה סי' רלט שכאשר תאמר האישה שבתא טבא, יצאה מדאורייתא יד"ח קידוש, ורשאי הבעל להוציאה יד"ח בקידוש על הכוס, ששניהם מחוייבים רק מדרבנן.

והנה המנחת חינוך מצווה לא חידש שאמנם אין נוסח לקידוש מדאורייתא, אלא לומר דברים לכבוד היום לפי צחות לשונו: 'אך עתה שתקנו חז"ל הנוסח, דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים, והוא לא עשה כן, רק אמר דברים מעצמו למעלת היום, אפשר אף מן התורה לא יצא. כמו שכתבו התוס' בסוכה גבי לא קיימת סוכה מימך'. לדבריו, אמנם אין נוסח הברכה נדרש לקידוש, אך אחר שקבעו חז"ל לקדש בברכה, לעיכובא הוא, אינו יכול לחרוג מכך. ומשו"ה סבר שאם מסופק אם קידוש חייב לומר נוסח ברכת הקידוש, דספקא דאורייתא הוא, ולא די להזכיר את השבת, או רק לומר ויכולו.

רבי עקיבא איגר בריש סי' רסג, ובריש סי' רעא כתב: 'דהרא"ש לשיטתו' דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא דאורייתא, וכן הביא רעק"א בשבת בדרך כג: בדעת הרא"ש, דכיון דס"ל שדין 'אין קידוש אלא במקום סעודה' הוא דאורייתא, שלא יוצא יד"ח קידוש בתפילה.

מו"ר במשנת יעקב בהל' תפילה פ"ז הי"ח הביא ששמע מהגרי"ז סולובאצ'יק, שאביו הגר"ח, היה מאריך בקריאת שמע, ולא רצה להטריח את הציבור, ולכך היה מתפלל עמידה עם הציבור, ואח"כ היה קורא קריאת שמע. אולם בסוף ימיו, היה ישן, או יוצא החוצה - ולא מתפלל עם הציבור כלל, ולא באר טעמו. והגרש"ז ריגר זצ"ל באר, שכיון שסבר המג"א שיוצא יד"ח קידוש בתפילתו, לא רצה הגר"ח להקדים את שאינו תדיר, הקידוש, לקריאת שמע שתדירה. והקשה מו"ר שם, מדוע לא כיון בליבו שלא יצא יד"ח

ולדבריהם, אין מצות הקידוש כוללת ברכה, אלא להזכיר את היום. סיעתא לכך יש להביא מתשובת הרשב"א שהביא בכף החיים סק"ג: 'הרשב"א כ' בתשו' כ"י דמדאורייתא יוצא י"ח קידוש באמירת ויכולו או ושמרו או לזכור בפיו שבת'. ומובא בהליכות שלמה תפילה פ"ב הערה מד על הגרשז"א: 'מטעם זה היה נוהג רבנו שלא לומר 'גוט שבת', מפלג המנחה ואילך, אלא אמר 'א גוטן ערב שבת' (והבליע תיבת 'ערב' בלחשיה).

אולם במג"א שם סק"ב נראה דחלק ע"כ, שכן סבר שקטן לא יכול להוציא אישה בקידוש בלא בדיקת שערות, כבמילי דאורייתא. ודוחק להעמיד באישה שלא הדליקה נרות ולא אמרה שבתא טבא. כן נראה שסבר הצ"ח בברכות בדרך נא: וכתב שנשים שאינן מתפללות ערבית, יאמרו בקידוש תחילה את ברכת היום ואח"כ את ברכת היין, שכן דאורייתא קודם לדרבנן. ולא חילק בין האומרת שבתא טבא. ובכך יש להבין ספק הפרמ"ג בס"י רעא משבצ"ו סק"א אם התפלל בשבת של חול, אך הזכיר שבת, אם יצא יד"ח קידוש, וכתב: 'דבעינן ברכה לקידוש היום, שיאמר בא"י מקדש השבת', ולא די בהזכרת היום בלא ברכה. וכן בהמשך דבריו בס"ק יא לגבי מי שבבין השמשות נזכר שלא קידש כלל: 'אם לא כל השבת, ודאי אף בבין השמשות מקדש, דספק תורה הוא, וקפידתו שיקדש בתפילה דייקא. וכן הקשה הביאווה"ל בס"י רעא סעי' ב סוד"ה 'דאיתקש' על האפשרות להסתפק באמירת 'שבתא טבא' מדברי הרמב"ם שכתב: 'דבעינן זכירת שבח וקידוש', וכן תמה האדר"ת בעובר אורח סי' רעא.

תחילה הביא: 'יש אומרים, שהטעם על שם דאמרינן בסנהדרין, היו מוציאים אותו לסקלו, והיו משקיין אותו כוס של יין חי, בקורטי לבונה, כדי שתטרף דעתו עליו ולא ירגיש בענין הסקילה. ויש רמז לזה היין, מן הפסוק שנאמר ויין ענושים ישתו. פי' יין של אותם שעונשין אותם בדין ישתו. על כן אומר סברי רבנן, כלומר היש בדעת מורי ורבותי שזה הכוס לחיים ולא למות לברכה ולא לקללה, ולא יהיה כאותו שנגמר דינו. והם עונין, לחיי, לחיים יהיה, ולא למות'.

טעם נוסף כתב: 'כמאן דאמר עץ שאכל ממנו אדם הראשון, גפן היה, ולפיכך נקנסה עליו מיתה. ולכן הוא אומר סברי מרנן, היש בדעתכם שזה הכוס הוא לחיים ולא למות כאותו של אדם הראשון, והם עונים לחיי לחיים יהיה ולא יהיה למות'. כן הובא בסידור תכלאל בפירוש עץ חיים אגדתא דפסחא עמ' ט עפ"י תיקני זוהר שעץ הדעת היה גפן: 'ולכך אומר המברך, רבותי, מה אתם סוברים בזה הכוס, אני חושש שלא יהא ככוסו של אדה"ר שגרם לו מיתה ולדרותיו. והן עונים אומרינן לו, אין זה ככוסו של אדה"ר שגרם לו מיתה, אלא לחיי לחיים יהא דאנת אדבקת ואתקשרת באילנא דחיי היפך אדה"ר'.

עוד הביא: 'יש אומרים טעם אחר, על שם דאמרינן בפרק כיצד מברכין, בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לפי שאין בית הבליעה פנוי, ועכשיו שבית הבליעה פנוי הוא אומר היש בדעתכם רבותי לשמוע הברכה ולכוין דעתכם לצאת בה ידי חובה והן עונין לחיי בלשון תלמוד ר"ל הן. וזהו הנכון שבכולם'.

קידוש בתפילה. ועפ"י השאילתות יש לבאר, שכיון שתקינו לקדש בתפילה ועל הכוס, לא רצה לבטל את תקנתם. ובספר כתבי החפץ חיים מבנו של הח"ח בפרק 'דוגמא מדרכי אבי' אות כו, עמו' לב הביא כי אביו היה מתפלל עם הציבור תפילת עמידה, ואחרי התפילה היה קורא קריאת שמע בברכותיה (כיון שהתפללו לפני הזמן). הרי שלא חש להך. ואפשר, דלשיטתיה אזיל, שלא יוצא יד"ח בתפילתו, אלא בקידוש שבבית (ואולי עשה תנאי, או בלית ברירה נהג כן), ואין בתפילתו כדי להקדים שאינו תדיר.

נפק"מ לכך, אם אין לו יין ולא פת, אם מחוייב לקדש שוב לאחר תפילתו. ומצאנו מחלוקת הראשונים בכך; המאירי בברכות בדף נב. כתב: 'ואם אין לו כוס, דיו במה שהבדיל בתפלה ומקדש על הפת כדרך שמקדש על היין... ואין נראה לי, אלא שמקדש בלא כוס, שהרי מצינו קדוש בלא כוס למי שהיה יושב ואוכל וקדש עליו היום'. אולם בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תלז כתב שלא יקדש בלא כוס: 'תדע דמאן דלית ליה לא יין ולא פת, אין צריך לקדש, אע"ג דקידוש הוא מן התורה. ומהאי טעמא אין מקדש בליל י"ה אף שחל להיות בשבת'. וכ"כ בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם בסי' קט. ובמחלוקת קמאי זו נחלקו גם הפוסקים, הברכי יוסף או"ח בסי' רעב סק"ח בשם הר"י מולכו סבר שיחזור ויקדש אף שאין לו כוס, ואילו הפר"ח בסי' תרע"ח ס"ל שלא יחזור לקדש.

טעם אמירת 'סברי מרנן'

האבודרהם מעריב של שבת באר כמה טעמים לאמירת 'סברי מרנן', ויש נפק"מ ביניהם אם היחיד נדרש לאומרו בעת שמקדש לעצמו;

ברשותכם ובדעתכם רבותי שאברך בורא פרי הגפן, ואשתה תחלה. והן עונין לחיי, כלומר הן שתה תחלה.

והוסיף עוד לבאר: 'גם יתכן לומר, שהוא נוטל רשות מן היושבים אם ישתה תחלה. וכך הוא הפירוש: סברי מרנן, כלומר,

קידוש במקום סעודה

הרשב"ם שם בר"ה 'אף ידי קידוש' באר בפירוש הראשון: 'דכתיב וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג, ומדרש הוא'. וצ"ב, כיצד מבואר בפסוק שקריאה תהא במקום עונג. על כורחך שהבינו, שלא נאמר רק להזכיר את יום השבת במילי, אלא להזכירו באופן נכבד. ומעתה שפיר מובן מדוע ראו חכמים לנכון לתקן קידוש על היין בדווקא, שבכך מזכיר ומקדש באופן מכובד ונעלה. ומוסיף הרשב"ם: 'ומדרש הוא'. משמע שהרשב"ם לא אומר זאת מדיליה אלא בשם המדרש.

טעם זה הובא גם בתוס' שם וברא"ש בפסחים פ"י סי' ה' ובראשונים נוספים, והר"ן בשבת ב"דף יט. מדפי הר"ף הביא זאת כבר בשם רב אחא. אמנם יש הבדל בלשון הדרשה ביניהם, ויש לעמוד על כך. שכן ברשב"ם, בתוס' ובר"ן הובא כלשון שהבאנו, אולם ברא"ש הלשון הפוכה 'במקום עונג שם תהא קריאה'.

האגרות משה אר"ח ח"ד סי' סג ענף ב באר את משמעות שינויי נוסחי הדרשות, שלגירסת הרשב"ם משמע שזהו דין בסעודה, כלומר, על העונג להיות במקום קריאה, ואילו לגירסת הרא"ש זהו דין בקידוש, כלומר, על הקריאה להיות במקום העונג. ואילו המשאת משה באר להפך; שלגירסת הרשב"ם זהו דין

קידוש במקום סעודה - דין בקידוש או בסעודה איתא בגמ' בפסחים ב"דף קא. 'אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה'. ולא התבאר אם מצורכי הקידוש שתאמר דווקא בעת הסעודה, שכן אז הקידוש נעשה חשוב, וזהו דין בקידוש. או מהלכות הסעודה הוא שיש להזכיר בה את השבת, והעניין הוא לבטא שהסעודה היא לכבוד השבת, ועל כן יש להקדים ולקדש בטרם שיאכל. ויש להתבונן בלשון הראשונים בדבר;

הרא"ש בפסחים פ"י סי' ה' הביא בשם רבינו יונה דדין קידוש במקום סעודה הוא רק מדרבנן, דאסמכוה אקרא ד'וקראת לשבת עונג', ועל כן ניתן לקדש בביהכ"ס לאפוקי אורחים אע"פ דלא הוי קידוש במקום סעודה, כדי שיצאו עכ"פ ידי קידוש דאורייתא. וכתב הרא"ש על כך, שמלשון 'אין קידוש אלא במקום סעודה', מבואר שאינו קידוש כלל. הסיקו מכך רעק"א בשבת ב"דף כג. הובא בריש סי' רסג ובריש סי' רעא והמנחת חינוך מצוה לא אות יט בדעת הרא"ש דס"ל דחובת קידוש במקום סעודה היא חיוב דאורייתא, וכי לא יוצא יד"ח בתפילה. וכן הבין הפרי מגדים במשבצ"ז בסי' רסט ובסי' רפח במשבצ"ז סק"ג, ובאר זאת עפ"י התוס' בסוכה ב"דף ג. דמשום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו לא קיים מצות סוכה אפילו מדאורייתא.

בקידוש, ומשמעות הדרשה 'במקום קריאה שם יהא עונג' היא, שבמקום קריאה יש לעשות את הסעודה. ואילו לרא"ש הגורס 'במקום עונג שם תהא קריאה' המשמעות היא, שבמקום הסעודה יש לעשות קידוש, ואם כן זהו דין בסעודה.

הרשב"ם שם נימק באופן נוסף את טעם הדין: 'אי נמי סברא היא, מדאי קבע קידוש על היין כדתניא לקמן זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב'. לפי טעם זה פשוט שזהו דין בקידוש. כדי להחשיב ולכבד את הקידוש יש לעשותו על יין, ודווקא על היין שבסעודה.

בשלטי גיבורים בפסחים בריש דף כ. מדפי הרי"ף מבואר להדיא שיש שני דינים, גם בקידוש וגם בסעודה. שכן כתב שאם עשה קידוש ואכל במקום א' ומחמת שכבה האור עבר לאכול במקום אחר: 'יצא בקידוש ראשון', הרי שעיקר החיוב שיהא הקידוש במקום חשוב (וכתב שם שאף שאם היתה אכילה שם עראי, כל אכילה בשבת הינה חשובה). והמשיך, שאם המשיך לאכול במקום אחר, יברך שם הגפן בטרם שאוכל סעודתו: 'כדרך שעושה בסעודת היום', הרי שיש חובה להחשיב סעודתו ע"י קידוש על היין.

הרשב"ם בסוד"ה 'זהלכה' והתוס' בד"ה 'ידי קידוש' כתבו שאף אם המקדש עצמו לא סועד, יכול להוציא את האורחים הסועדים שם. ומיירי שהמקדש הוא השותה כשיטת השר מקוצי, שהרי לא אמרו שעליו לתת לאורחים לשתות. הנה אם נבין שמהלכות הקידוש יש לעשות קידוש חשוב בסעודה, שפיר יצא המקדש בקידוש חשוב שנעשה בסעודה, אף

שהמקדש לא אכל עימהם, שכן אין צורך שהיין עצמו יהיה חלק מהסעודה, ולא דרוש שהשותה יהא מהסועדים. ברם אי נימא שיש צורך שהסעודה תהיה חשובה ע"י הקידוש, כצד השני ברשב"ם, אם המקדש לבדו שותה מהיין ולא הסועדים, נמצא שייך זה אינו חלק מסעודה, ואינו מחשיב את הסעודה (תינח לרא"ש שהצריך שהאורחים ישנו, שאז היין הינה חלק מסעודתם ומחשיבה אותה, אך מסתימת התוס' משמע שהמקדש לבדו שותה, כדעת השר מקוצי. וצ"ע).

בגמרא בפסחים כדף קא. מסופר שרבה הורה לתלמידיו לאכול לאחר הקידוש בביתו שמא עד שילכו לביתם יכבה הנר ונמצא שלא קידשו במקום סעודה. הרשב"ם, הרא"ש ורוב הראשונים הבינו שהחשש היה שבגלל החושך לא יוכלו לאכול בביתם וממילא לא יוכלו לקדש, אמנם המרדכי מבאר שרבה חשש לדין קידוש במקום נר. והסברא בכך, נראה שהבין שהנר הוא חלק מהעונג, ולהכי יש לקדש במקום עונג, כמו שצריך לקדש במקום סעודה צריך גם במקום נר. לפי זה המרדכי ודאי הבין שקידוש במקום סעודה זהו דין בקידוש, שיהא עונג במקום הקידוש, ולכן יש מקום להרחיב ולומר שצריך אף נר בקידוש (מכל מקום צ"ע, שהרי ודאי גם באוכל צריך עונג, ואם כן קשה מדוע כותב המרדכי שאפשר לאכול אף בלא נר).

יש בחקירה זו לבאר את מחלוקת הראשונים אם יכול לקדש בפניה זו ולאכול בפניה אחרת. שכן הגמ' שם סברה בתחילה בדעת שמואל שהכלל שאין הקידוש מועיל אלא במקום סעודה שולל רק את היוצא מבית לבית, אבל 'ממקום למקום בחד ביתא,

השו"ע בס"י רעג סעי' א פסק כדעת הרא"ש: 'שאם קידש לאכול בפנה זו ונמלך לאכול בפנה אחרת, אפי' הוא טרקלין גדול, א"צ לחזור ולקדש... וי"א שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא'. המג"א שם סק"א כתב שלא ינהג כן לכתחילה, מפני דעת האוסרים וסוברים שנחשב שינוי מקום, ולהכי כתב מרן דין זה בלשון דיעבד: 'אם קידש... ונמלך... א"צ לחזור ולקדש', אך בשעה"צ סק"ד הביא דעת רעק"א והגר"א שאין להוכיח מלשון זו שלכתחילה לא יכוון לאכול ולשנות מפניה לפינה, ואפשר ואף לכתחילה יכול לנהוג כן ולקדש בפניה זו ולאכול בפניה אחרת, וכן סבר המשנ"ב בסק"ג שיכול לנהוג כן לכתחילה אם כיון דעתו על כך מלכתחילה. נראה שסבר, שבשני חדרים אין בידו להחשיבם כמקום אחד, אף לו יתכוון ויחשוב על כך מלכתחילה, אולם מפניה לפינה - יש בדעתו להחשיבם כמקום אחד או כמקום שונה. וכל שחשב לאכול בפניה זו, אין פינה אחרת כלולה במקום זה, אך מלכתחילה יכול לקבוע את הפינות ולהחשיבם למקום אחד. וכיון שהוא מקום אחד לעניין סעודתו, לא צריך לקדש שוב במקום שפנה שלם, שאין זו סעודה אחרת.

כן ניתן לבאר את מחלוקת הפוסקים שהובאה בביאור"ל שם ד"ה 'לאחר' אם יצא ממקומו וחזר בין קידוש לסעודה אם צריך לקדש שוב, שלמחייבים בקידוש נוסף, הבינו כי קידוש במקום סעודה מהלכות הקידוש הוא, וכל שעקר מקומו, לא הוי קידוש במקום סעודה. ברם המסתפקים בקידוש

לא, ועולה לו הקידוש למקום אחר בבית. אולם הביאה הגמ' עדות מרב ענן בר תחליפא: 'זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא, והדר מקדש', וכן נהג רב הונא ואף מעבר ממקום למקום בבית מצריך קידוש במקומו. הרא"ש שם כתב שאומנם מחדר לחדר צריך לקדש שוב, אבל: 'מפנה לפנה בבית אחד אפי' טרקלין גדולים א"צ לברך' (ולמסקנה הסיק, שאף במקום למקום די בקידוש הראשון וא"צ לקדש שוב, שנחשב מקום סעודתו - רק באם כיוון מלכתחילה לנהוג כן כדעת התוס' שם. וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"ח שמוותר לנהוג לכתחילה: 'לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה'. אולם הרי"ף בדרף כ. מדפי הרי"ף גרס: 'סבור מינה (שדברי שמואל נסבים רק) הני מילי מבית לבית, אבל מפניה לפינה לא', ועל כך השמיעו עדות רב ענן בר תחליפא לשלול אף מציאות זאת. הרי"ף שם גרס כרי"ף והבין שלא נפשט בגמ' דין משנה מקום מפניה לפינה, ולכן אין להכריע בדין, אך סבר שכיון שנאמר הדין שהיוצא מבית לבית לא מהווה כשינוי מקום: 'לאו דוקא (מבית לבית), אלמא אין הקביעות תלוי בבית אלא במקום סעודה, ומעתה אפילו מפניה לפינה (צריך קידוש במקום קביעותו)'. הרי שלרא"ש מדיני הסעודה צריך לקדש, וכל שבדיני הסעודה נחשב אותו מקום, כשחשב וכיוון על כך מלכתחילה לאכול במקום אחר, כמבואר בהלכות סעודה בס"י קעח, עולה לו הקידוש אף במציאות זו. ברם הרי"ף והר"ן סברו שמדיני הקידוש הוא לאומרו במקום ובעת הסעודה, ויש לקדש במקום סעודתו בדווקא.

הראשון הבינו שמדיני הסעודה יש להקדים בקידוש, וכל שבדיני סעודה לא חשיב עקירת מקום, אף ידי קידוש יוצא ועולה לו.

עוד יש בכך לבאר את מחלוקת הפוסקים במי שלא היה בדעתו לאכול בעת שקידש, ונמלך ואכל, אם יוצא יד"ח בקידוש זה. הב"י בסוס"י רעג והרמ"א שם סעי' ג פסקן שיצא. הפרמ"ג במשבצ"ז שם סק"ב הוכיח דין זה, מדברי הרשב"ם בסוגיין בפסחים בדף קא. ד"ה 'כי' שפירש על המעשה שרבה אמר לתלמידיו 'טעימו': 'ואנו רוצין היינו ליפטר משם ולילך לביתנו', ומבואר מדבריו שרק לאחר הקידוש כשכבר רצו לילך משם לביתם, אז אמר להם רבה שיאכלו במקום הקידוש. והט"ז שם סק"ב דייק כן מהגמרא גופא, דמשמע שבשעת הקידוש היתה דעת אביי לאכול בביתו, ואפ"ה עלה לו הקידוש. והקשו הברכ"י שם סעי' ה, החכמת שלמה, הנתיב חיים בהגהותיהם על השו"ע שם והקרבן נתנאל על הרא"ש בס"ה אות ע כיצד יצאו יד"ח בקידוש זה אם לא נתכוונו לצאת בקידוש, שהרי כיוונו לקדש בביתם. ומכח קושיה זו סברו שכבר קודם הקידוש אמר להם רבה שיכוונו בקידוש שלו ושיטעמו אח"כ מידי, וכיוונו לצאת יד"ח הקידוש. וכן הלבוש בס"י רעג סק"ג הביא דעת י"א שלא יוצא יד"ח, כיון שבעת הקידוש לא היה בדעתו לאכול. לדבריו, דרוש שהקידוש יאמר באופן חשוב, בקביעת סעודה, וכיון שלא סבר לקדש כן, לא יוצא יד"ח (הפרמ"ג שם יישב, דהכא רבה הוא זה שאמר להם כן, ורבה לשיטתו דס"ל דמצוות אין צריכות כוונה. משמע דלדין אה"נ, ולא יוצא יד"ח הקידוש). ובדעת הרמ"א י"ל, שהקידוש מחשיב את הסעודה ללא כוונה, ובלבד

שכיוונו בקידוש כדין כל המצוות. והגם שהקידוש נאמר בעת שסבר לא לאכול מיד. שכן בסופו של דבר, קידש במקום סעודתו. ולשיטתיה אזיל, שהצריך הרמ"א שם לאכול הסעודה לאלתר בכדי להסמיך את הקידוש לסעודתו, שכן הוא בדיני ברכות יש להסמיך את הברכה למעשה. אך לו היה החיוב לקדש בסעודתו, לא היה דרוש לקדש לאלתר. (יש לחקור בדין זה עפ"י המנח"ח מצוה לא אות יא שדן לדין דקיי"ל במצוה דאורייתא שצריך כוונה, אם כשקידש במקום סעודה בלא כוונה, אם יצא בקידוש זה עכ"פ ידי חובת קידוש דרבנן, כיון שהיה קידוש זה במקום סעודה, וממילא קידוש שני בכוונה שיעשה אח"כ מהני גם אם לא יהיה במקום סעודה, כיון שיצא כבר יד"ח קידוש במקום סעודה בקידוש הראשון. או שאינו יוצא ידי חובת קידוש ידי חובתו מן התורה, אלא צריך לחזור ולקדש בכוונה ובמקום סעודה).

ישנה נפק"מ לדין זה, לספק המחצית השקל בס"י רע"א סק"ה אם מהני לקדש על סעודת חול שאכלה מבעוד יום כשהוא חול. ויש לתלות שאלה זו בחקירתנו, שהרי אם הקידוש מחשיב את הסעודה, אזי מסתבר שצריך להאמר בסעודת השבת, ואם הוא דין בקידוש אזי יש לדון. כן יש להבין בדעת הצ"ח בפסחים בדף קה. שהצריך שיעקור שלחנו בכדי שיעלה עברו הקידוש מבעוד יום.

מפינה לפינה - אי הוי שינוי מקום

הגמ' בפסחים בדף קא. בארה את דינו של שמואל שיש לקדש במקום סעודה: 'סבור מינה ה"מ מבית לבית אבל ממקום למקום לא'.

התוס' שם בד"ה אבל כתבו שמפינה לפינה נחשב קידוש במקום סעודה, כדין שינוי מקום לעניין ברכה אחרונה, שאינו נחשב

השער הציון שם סמך על דבריהם להקל כשהיתה דעתו לכך. להכי היא מותר לכתחילה להתקרב למקדש במקום ציבורי, כיון שלסועדים יש מקום מוגדר ליד אחד השולחנות הסמוכים, גם אם לא כיוון להדיא, נחשב כאילו היתה דעתו בשעת הקידוש לאכול בפינה אחרת, עי' שש"כ פרק נד הערה טז. ומחדר לחדר כתב בביאור הלכה שם בד"ה יוכן שלכתחילה יש להחמיר גם כשהיתה דעתו, שהרי הצ"ח בדף קא. ד"ה זימנין הביין שתוס' אמרו שמועיל כשדעתו ע"כ רק בדיעבד. נפק"מ שיש לעשות הקידוש בכל חדר בבית חולים, ולא בלובי הקומה (אא"כ יאכלו שם כדין). ואם רואים את מקום הקידוש מחדרו, יש לדון.

ואכתי צ"ב מי צריך לכוון שדעתו על מקום אחר בחדר או בבית לשיטת התוס', וכן חקר הגרשז"א בשש"כ פרק נד הערה כד אם המקדש נתכוין לחדר אחר אך השומעים לא ידעו מזה, אם נגזרים הם אחרי המקדש או לא. ואף דלגבי ברכת הנהנין בהביאו לו עוד פירות אמרינן דדעת בעה"ב מועילה אף לקרואים, משום דאתכא דבעה"ב סמיך. אפשר דנידון דידן שאני, כשהשומעים לא מודעים לכך שהסעודה לא תהא במקום הקידוש. וצ"ת.

הגדרת סעודה לעניין החשבת הקידוש

נחלקו הראשונים מה דרוש שיכלל באכילתו בכדי להחשיב את הסעודה ואת הקידוש שעומה.

התוס' בפסחים בדף קא. בד"ה 'טעימו' והרא"ש פ"י סי' ו' הצריכו שהסעודה תהא דוקא על פת, ולעומת זאת שיטת הגאונים שהובאו

שינוי מקום בכך: 'אבל מפינה לפינה יש קידוש, כי היכי דלא חשוב שינוי מקום בסמוך'. וכן הכריע מרן השו"ע בריש סי' רעג.

אך הרי"ף בדף כ. מדפי הרי"ף גרס דמפינה לפינה לא מהני בקידוש, וכן הביא התוס' הנ"ל גירסא כזו. וכ"כ הר"ן שם בד"ה 'סבור' ורבינו דוד שם. הרי שסברו שגדר מקום הקידוש, אינו תלוי בבית אלא במקום הסעודה, ולכן גם מפינה לפינה הוי שינוי מקום.

ניתן להבין שהרי"ף הבין שדרוש שהקידוש יחשיב את הסעודה או שהסעודה גורמת לקידוש להאמר, וכל שנוטה ממקומו פוגם בחשיבות הסעודה ובודל עצמו מהקידוש אף שהוא באותו חדר, וכן הם דברי המהר"ם חלאוה שם שדרוש שהקידוש יהיה במקום הסעודה ממש, דמקום פיתא גרים, ולא מפינה לפינה. ואילו התוס' סברי שכל שלא הסיח דעתו מהסעודה עפ"י גדרי הברכות, ולא 'עקר' משם, חשיב כהמשך הסעודה ונחשב קידוש בסעודה.

המג"א שם סק"א דייק בדברי השו"ע דנקט לשון דיעבד: 'שאם קידש לאכול בפנה זו, ונמלך לאכול בפנה אחרת וכו' אין צריך לחזור ולקדש', דלכתחילה אין לשנות מפינה לפינה, שכן יש לחוש לשיטות האוסרים, וכ"כ המשנ"ב שם סק"ג. ואומנם בקצות השולחן סי' פא בבה"ש סק"ו סבר שכל ד' אמותיו נחשב למקומו, וכן נקט הגרש"ז אויערבאך בשמירת שבת סי' נד סעי' ט ובהערה כב. מנגד, סברו בביאור הגר"א ובהגהות רעק"א שם והובאו בשער הציון שם סק"ד דאף לכתחילה רשאי לשנות מפינה לפינה, ותמהו על לשון דיעבד בלשון מרן.

חובת קידוש על הפירות, עדיין בסעודה צריך לקדש ולומר את פסוקי השבת על היין.

הב"י נקט שלסוברים שאין צריך אכילת פת דוקא אלא די במיני תרגימא כדי לקיים קידוש במקום סעודה, אין זה רק בקידוש של יום השבת, אלא גם בקידוש דליל שבת, ובשש"כ פרק נד הערה עב הוכיח כן מדברי המשנ"ב בס"י רעג ס"ק כה. וראה שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשש"כ פרק נד הערה ל כתב שמי שאוכל פת הבאה בכיסנין אחרי הקידוש בבוקר לקיים דין קידוש במקום סעודה, ובברכת מעין שלש שכח להזכיר הזכרת שבת, שחוזר לברך שוב מעין שלש. אך נחלקו הפוסקים באם עשה קידוש ואכל מיני מזונות, ובסעודת הפת שאוכל לאחר זמן שכח להזכיר רצה, אם חוזר ומברך או לא. בכף החיים בס"י קפח ס"ק מ כתב בשם שו"ת בית דוד שאינו חוזר ומברך ברכת המזון, דסעודה שניה זו דינה כמו סעודה שלישית, אך הגרש"ז אויערבאך שם הערה לב כתב דמסתבר דחוזר ומברך ברכת המזון, שהרי כשאכל מזונות התכוין רק כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, ולא ידי חובת סעודה שצריכה פת. וגם הקהלות יעקב בברכות ס"י כה הניח בצ"ע דין זה, וכתב דלדינא ראוי להחמיר ליטול ידיו שוב ולאכול כזית פת ואז יזכיר של שבת בברכת המזון, ויפטור בזה ג"כ אכילתו הקודמת.

מסופר בגמרא בפסחים ב"דף קא. ששמואל פעמים רבות קידש בעליית הגג ונמלך לאכול למטה, ולכן חזר וקידש. הצ"ח מקשה, מדוע לא אכל כזית פת למעלה כדי שברכת הקידוש לא תהא לבטלה, וענה שאין הכוונה שקידש

בטור ובשו"ע בס"י רעג סע"ה שאפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין נחשב כסעודה, מלבד פירות. השו"ע פסק כגאונים, שכן הבין בב"י שיתכן והתוס' והרא"ש אינם חולקים, ורק אמרו שידי חובת הסעודה לא יצא עד שיאכל פת אך ידי קידוש, יצא. ברם בשו"ת בנין עולם אר"ח ס"י ח והאגר"מ אר"ח ח"ד ס"י סג ענף ז הכריחו מדברי הרא"ש והתוס' שכוונתם היתה שאינו יוצא ידי קידוש, וחלקו על הגאונים. ולכאורה נחלקו בחקירתנו דלעיל, אם ישנו דין בסעודה שיאמר עליה קידוש, מסתבר שדוקא בעיקר סעודת השבת תיקנו לומר קידוש להחשיבה, אך אם זהו דין בקידוש, כל שקובע עליו סעודתו הוי קידוש.

השלטי גיבורים שם ב"דף כ. מדפי הרי"ף סבר שאף פירות מוגדרים כסעודה ויוצא ידי חובת הקידוש, שהרי שבת קובעת למעשר, והמשמעות היא שאף אכילת פירות בשבת נחשבת כאכילת קבע. עוד כתב, שבגלל שקידש כבר על הפירות ויצא ידי חובה לא יצטרך שוב לקדש בסעודה על הלחם, אלא יצטרך רק לברך על הגפן כמו בקידוש של הבוקר. מה הענין בכרכה על הגפן? נראה שכוונתו היא שגם יזכיר הפסוקים של שבת כפי שנוהגים בקידוש הבוקר. משמע מדבריו שישנם שני דינים בקידוש, יש דין בקידוש שיעשה במקום סעודה, ולכן מספיק סעודה כלשהי, אך יש גם דין בסעודה שיעשה קידוש בתחילתה. ובדין חובת קידוש תיקנו חכמים שיעשה זאת בכרכה, אך את חובת הסעודה שתאמר עם קידוש לא הצריכו ברכת קידוש אלא רק הזכרת פסוקי השבת על ברכת הגפן. לכן לדעתו, אף שכבר יצא ידי

שאח"כ כשיאכל לחם יצטרך שוב לקדש, אך גם בקידוש על יין או פירות מקיים מצוות קידוש. אך נתקשיתי בדבריו, שהרי הרא"ש עצמו כתב בפירושו, כפי שיובא בהמשך (לגבי קידוש בבית כנסת), שאין למקדש עבור אורחים לטעום מיין הקידוש, ואולי כוונתו שאין לטעום פחות מכשיעור, אך תימה למה לא הציע שישתה כשיעור.

מה מחשיב סעודה לדין 'קידוש במקום סעודה' - יין, פירות, תמרים, מוזנות

איתא בגמ' בפסחים בדף קא: : 'ורבי יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו'. התוס' שם בד"ה 'ורבי יוחנן' כתבו דמיירי ששתו בבית הכנסת, דאל"כ לא פטר יין שישתה אח"כ, דהוי הפסק. וכן פסק השו"ע בס"י רעג סע"ה. וכתב המג"א בס"י רעג סק"ח דמוכח מדבריהם דהא דיינ מהני לקידוש במקום סעודה, זהו דוקא אם שתה רביעית יין. וכתב המחצית השקל שם לפרש דבריו שזהו משום שמבואר בגמרא שם דאף ששתו שיעור דסגי בכך לצאת ידי חובת קידוש, מכל מקום לא מהני שתיה זו משום דלא היה הקידוש במקום סעודה, ומוכח שלקידוש במקום סעודה צריך שישתה יותר.

שיטת הגאונים ששתיית יין מועילה להחשיב קידוש במקום סעודה, כפי שהביא השו"ע בס"י רעג סע"ה: 'כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפי' אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות, לא'. הכרעה זו מבוססת על ההבנה שהיין קובע מקום לברכה כפי שבאר הפרמ"ג אש"א שם. אמנם לדינא נקט רעק"א שם

ונמלך וקידש שוב, אלא שתכנן לקדש ונמלך ולכן בסוף קידש למטה. אמנם מדברי הרשב"ם בד"ה 'יה"מ' מבואר ששמואל אכן קידש למעלה, שכן בתחילה סברו שמהעלייה לבית נחשב כמקום אחד עד שרב ענן הוכיח ממעשיו של שמואל להפך, ביאר הרשב"ם שם שסברו: 'מבית לעלייה אין צריך לחזור ולקדש'. הרי הבין ששמואל כבר קידש בעלייה. ועוד הקשה באגר"מ שם, שאם מדובר שלא קידש בעלייה, כיצד הביא רב ענן ראייה ממעשיו שאין קידוש אלא במקום סעודה, הרי אם נמלך לאכול בבית, ממניע אישי ולא הלכתי כיצד מוכיח רב ענן שרצה לקדש בעלייה ובכל זאת קידש בבית מטעמי הלכה.

האגר"מ הבין שמדובר שאכן קידש כבר בעלייה ובכל זאת שמואל לא חשש לברכה לבטלה, משום שבאמת כל אכילה נקראת עונג ויוצא בה ידי חובת קידוש במקום סעודה. והתחדש בהנהגתו של שמואל, שאם חוזר ואוכל אח"כ את אכילתו העיקרית או שאוכל פירות במקום אחר - אין הקידוש הראשון שבאכילה המועטת מועיל לו. והוסיף שדין זה יובן יותר אי נימא שזהו דין בסעודה, משום שאף סעודה כלשהי זקוקה לקידוש, אלא שאם חוזר ועושה סעודה עיקרית יותר או סעודה במקום אחר לא מועיל לסעודה זו הקידוש של הסעודה המועטת. לדבריו, כל אכילות וסעודות היום טעונות קידוש, אלא שאם מקדש בסעודה עיקרית גורר אחריו את שאר סעודות היום, ואפילו אלו שבמקום אחר ואינו צריך לקדש יותר. וסובר האג"מ שכן דעת התוס' והרא"ש, ומה שכתבו שאינו יוצא ידי חובה אלא בסעודה שאוכל בה לחם, כוונתם

אמנם יש לעיין, אם כוונת רעק"א שלדברי הגאונים כל שבעת המינים מועילים להחשיב קידוש במקום סעודה, שכן לדעת שלטי הגבורים גם בפירות די לקידוש במקום סעודה, דכל סעודת שבת נחשבת קבע, אף שמרן השו"ע לא קיבל סברא זו. או שכוונת רעק"א דוקא ביין, מטעם דסעיד, אך לא סגי בהא דסעיד אלא בצירוף זה שיש בהם 'מקום סעודה', ולכך לסוברים דיין אין צריך ברכה במקומו, לא מהני יין לקידוש במקום סעודה אף דסעיד.

הפמ"ג באש"א ס"ק יא דן לגבי תמרים כיון דסעדי וזייני, אם מהני גם לגבי קידוש במקום סעודה. והיינו ע"פ המבואר בגמרא בכתובות ב"דף י: דתמרי משבעין. ויש להעיר על מה שכתב התוספת שבת בס"י רעג ס"ק טו דהאמור דתמרים סעדי הוא ט"ס, דלא מצינו זה בשום מקום, ובכ"פ החיים שם ס"ק מב כתב שלפי דברי התוספת שבת גם בתמרים אין יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה. והוסיף הכ"פ החיים שכן משמע לשון השו"ע שכתב 'אבל פירות לא', משמע דכל מיני פירות לא מהני לדין קידוש במקום סעודה, ותמרים בכללם.

סעי' ה' כדברי הדרישה בס"י רסט אות ג שדין הגאונים הוא דוקא לשיטות הסוברים דכל ז' המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכשיטת הרשב"ם בסוגיין דפסחים, אך לדין שדוקא מיני דגן צריכים ברכה במקומם, ממילא דוקא מיני דגן מועילים לדין קידוש במקום סעודה, הביאם המשנ"ב שם ס"ק כה, והכריע: 'וע"כ נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק'.

השלטי הגבורים כאן ב"דף כ. אות א סבר שאפילו סעודת עראי בשבת נחשבת קבע, ולכן אף שאכל רק דבר עראי במקום שקידש, די כדי להחשיב קידוש במקום סעודה. המגן אברהם בס"י רעג ס"ק יא הביאו וכתב, שלכן גם בפירות די לקידוש במקום סעודה. אמנם למעשה הכריע המג"א שדעת הטור והשו"ע עיקר, ואין די במיני פירות לקידוש במקום סעודה, אך החיי אדם כלל ו' ס"י כב כתב שאם חלש לבו קצת יש לסמוך על שלטי הגבורים בשחרית, והביא שכן כתב הא"ר. המשנ"ב שם ס"ק כו פסק כדבריו, וכתב שמכל מקום: 'בלילה בודאי אין לסמוך עליו, דשאר פוסקים לא ס"ל כוותיה'.

קידוש בבית הכנסת

שנראה שזו ברכה לבטלה. והביא לעומת זאת את דעת רבנו יונה שיש לברך, ואין זו ברכה לבטלה משום שעיקר הקידוש מהתורה כנאמר 'זוכרהו על היין', והדין שאין קידוש אלא במקום סעודה הוא רק מדרבנן, ולכן נהגו לקדש אף כשאין אורחים, כדי שאנשים שאינם יודעים לקדש יצאו

ייעוד הקידוש בבית הכנסת

הגמ' בפסחים שם שואלת מדוע לדעת שמואל, שאין קידוש אלא במקום סעודה, נוהגים לקדש בבית הכנסת, ועונה שנהגו כן משום האורחים האוכלים בבית הכנסת. עפ"י כתבו התוס' שם ב"ד ה' די קידוש' והרא"ש פ"י סוסי' ה' שאם אין אורחים אין לברך, משום

בסעודתו. לדבריו הלא אין בחסרון קיום תקנת החשבת הסעודה לגרע מקיום תקנת קידוש על היין (מעין סברת השלטי גיבורים דלעיל) ויקדש בלא סעודה.

בניגוד לכך, האבודרהם מעריב של שבת, שהביא הטור בס"י רסט הביא טעם נוסף מהגאונים למניע לקדש בבית הכנסת: 'רב נטרונאי כתב מקדשין בבית הכנסת אע"פ שאין אוכלין שם ואע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה אפ"ה מקדשין בה, מפני יין. שהטעמת יין של קידוש של שבת רפואה היא, ומה שטועמים כל הצבור לא שחובה היא לטעום, אלא שחובה לשמוע קידוש בלבד וכיון ששמעו הצבור הקדוש, יצאו ידי חובתן ואין צריך לטעום. וזה שמקדש ונותן לצבור משום רפואה ליתן על עיניהם, דאמרי' ברכות מג: פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ובמאי מהדר ליה בקדושה דבי שמשא. הילכך, כיון דאיכא מן הצבור דלית להו יין תקינו לקדש בבית הכנסת על היין משום רפואה'. וכן הביא הפרמ"ג משבצ"ו בס"י רסט: 'רפואת הקידוש שישתה יתן על גבי עיניו'. האבודרהם שם תמה על דבריו: 'וכל דבריו תמוהין, מה שכתב שיוצאין בשמיעה בלא טעימה, תמה על עצמך האיך יוצאין אפי' בטעימה כיון שאינו מקום סעודה, ולא עוד אלא שאסור לטעום כדפרישית לעיל. וגם מה שכתב שתקנו לקדש משום רפואה, זה לא מצינו שלא תקנו אותו אלא משום אורחים, וכיון דליכא אורחים ראוי היה שלא לקדש. ואי איישר חילי אבטליניה. וכן כתב רבינו האי, שאם אין אורחים אין מקדשים בבית הכנסת'.

עכ"פ ידי קידוש מהתורה. וכן סבר הר"ן בדף כ. מדפי הרי"ף שכיון דמעיקרא אתקון משום אורחים, אמרינן שתקנות חכמים קבועות הן, וכדאשכחן בברכת מעין שבע, דאף דתקנוה משום עם שבשדות מכל מקום גם בדליתא להאי טעמא אמרינן דכיון דאיתקן איתקן. וכע"ז כתבו המהר"ם חלאוה והמאירי והרשב"א בשו"ת ח"א סי' לו וסי' רסג. כפי שהביא הב"י בריש סי' רסט.

הרא"ש חלק ע"כ, וכתב שמהנאמר 'אין קידוש אלא במקום סעודה', משמע שאינו קידוש כלל. עוד הוכיח דבריו משאלת הגמ', מדוע לשמואל נוהגים לקדש בבית הכנסת, והרי לדברי רבנו יונה היה לו להשיב משום אלו שאינם יודעים לקדש, ומדוע השיבה הגמ' שמקדשים רק עבור האורחים: 'ואי איישר חילי אבטליניה'. והביא הרא"ש שאף רב האי סבר שאם אין אורחים אין לקדש בביהכ"נ. ועי' במשנ"ב שם ס"ק ה דהמנהג במדינותינו לקדש בביהכ"נ בשבת ויו"ט. ואומנם מנהג ארץ ישראל עפ"י רוב שלא לקדש (בביהכ"נ 'המרכז' בנהריה היכל אהרון' מקדשים מידי שבת ומועד, מלבד ליל פסח).

בפשטות עולה ממחלוקתם נפק"מ נוספת לגבי אדם שאין לו סעודה, האם בכל זאת יקדש בברכה על היין או שלא יקדש. שהרא"ש הבין שיש חובת קידוש בסעודה דווקא, ובפשטות הוא דין בקידוש, כפי שבארו הרעק"א והביאוה"ל בס"י רעא בדעתו. אך לרבנו יונה יכול לצאת יד"ח קידוש אף אם אינה נאמרת בסעודה, ולדבריו, שתי תקנות חכמים איכא, לקדש על היין מדין 'זוכרהו על היין', ולקדש דרך חשיבות

בכח חכמים לעקור מעשה המועיל מדאורייתא.

בר"ן ובשו"ת הרשב"א ח"א לו מובא טעם נוסף, מדוע יש להחזיק במנהג הקידוש בבית הכנסת אף כשאין אורחים, והוא שהתקנה מראש תוקנה גם אם אין אורחים, וכמו תקנת מעין שבע שתוקנה מראש משום העם שבשדות המאחרים, ובכל זאת נוהגת גם כיום שאין אורחים סועדים ולנים בבית הכנסת. וכן הביא האבודרהם מעריב של שבת: 'ועוד מצאתי כתוב לאחד מן החכמים סיוע למנהגנו... אנן נמי השתא, אפי' במקומות דליכא אורחים יש לנו לקדש שם ממנהג חכמים הראשונים. וכן בשאר ענינים השאירו הגאונים מנהג הקדמונים במקומו אע"פ שבטלה הסיבה שעליה היתה התקנה'. ובטעם שהותירו את התקנה הגם שטעמה בטל, באר האבודרהם שם: 'גם יש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו לברכו במקהלות, שנא' במקהלות ברכו אלהים ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאיין ושאין בקיאיין, ודומה לזה גם כן מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואי' שאין להם בית לברך שם'.

בדומה לכך, האור זרוע בס"י תשנב כתב שקידוש בבית הכנסת לא נועד לצורך אכילה, ובעיקרו לא נתקן כלל בעבור האורחים בין לרב בין לשמואל, אלא נתקן משום קידוש היום ברכים. וכי תקנת התנאים והאמוראים היא לקדש את השבת ויו"ט ולהעיד עליו

יתכן שנחלקו בתירוצי התוס', אם הדין לקדש על היין מהתורה או מדרבנן. הרא"ש סובר שהיין מדרבנן, ואילו מהתורה מספיקה ההזכרה שבתפילה או אמירה סתם לאחר התפילה, וחכמים תיקנו לברך על יין שבסעודה, ולכן אם אינו מקיים תקנת חכמים כהלכתה אין שום צורך בקידוש שלא במקום סעודה, ודי במה שאמר פסוקי השבת בתפילה ללא יין וללא קידוש. לעומת זאת מלשון רבנו יונה משמע שדין 'זוכרהו על היין' הוא מהתורה, ומיסוד חובת הקידוש, ולכן אף אם אין ביכולתו לקיים תקנת חכמים לקדש במקום סעודה, אכתי יש לקיים דין תורה ולקדש על היין. וכ"כ האבודרהם מעריב של שבת: 'זה"ר יונה כתב דאינה ברכה לבטלה דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה היינו דרבנן ואסמכוה אקרא וקראת לשבת עונג, ועיקר הקידוש מן התורה הוא מתחלתו כדאמרי' זכרהו על היין בכניסתו, הלכך כיון שיש בני אדם שאינן יודעין לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה שהוא עיקר, ואע"פ שלא יצאו ידי קידוש דרבנן'.

דרך נוספת בהבנת הרא"ש היא דעת הפרמ"ג בס"י רסט משב"ז סק"א, המבאר שלדעת הרא"ש אף שהצורך במקום סעודה הוא רק מדרבנן, מכל מקום הואיל ותיקנו כן אינו יוצא אפילו מדאורייתא, ומביא ליסוד זה מקור מדברי התוס' בסוכה ב"דף ג. סוד"ה 'דאמר' שבארו בדעת בית שמאי שהצריכו שיהא שולחנו בסוכה ומי שלא נהג כן לא קיים מצוות סוכה מימיו, שבשל גזירת חכמים לא יצא ידי חובה אפילו מדאורייתא. הרי יש

האורחים הסועדים שם, ולא סייגו שאין למקדש לשתות, ולכאורה מדובר שהמקדש הוא השותה.

בפשטות נראה שמחלוקתם תלויה במחלוקת המובאת למעלה, אם מקדש שלא במקום סעודה אין זה כלל קידוש והוי ברכה לבטלה, או שיש כאן קידוש מהתורה ואין זו ברכה לבטלה. הרא"ש לשיטתו שאין כאן כלל קידוש, סובר שאסור לו לטעום כעת שהרי לא קידש. ואילו השר מקוצי סובר כרבנו יונה שנחשב כמקדש מהתורה, אלא שלא יצא ידי חובת התקנה לקדש במקום סעודה, ולכן רשאי לקדש בביה"כ, הגם שלפני סעודתו העיקרית יצטרך לשוב ולקדש במקום הסעודה.

אמנם יש מקום לדון בדעת השר מקוצי, האם אכן כוונתו שכעת רשאי לטעום כל מאכל, שהרי כבר 'קידש', אלא שלפני סעודתו העיקרית יצטרך לשוב ולקדש, וכן משמע מלשונו שכתב 'מותר המקדש לטעום במקום אחר', ולדרך זו מסתבר שהלך בשיטת רבנו יונה. או שכוונתו להתיר למקדש לשתות ולטעום רק מיין הקידוש, כיוון שזהו חלק מהקידוש שעושה, אך לא יצא ידי חובת הקידוש כלל וכדעת הרא"ש, ואסור לו לטעום דברים אחרים. והנה מצאנו חילוק זה בדעת המאירי שכתב שרשאי לשתות מהיין משום ש'לאותו כוס מיהא קידושו מועיל'. וכבר הבאנו לגבי הגדרת סעודה את דברי האג"מ, שתלה את השאלה אם רשאי לטעום דברים אחרים בשאלה אם זהו דין בקידוש או בסעודה, וכתב שאם זה דין בסעודה שבמקום שיש סעודה יש לקרוא עונג, הואיל ובכל אכילה יש עונג הרי יצא

בקידוש זה שיום קדוש הוא, והביא מהירושלמי שהתקנה לומר 'ויכולו' אחרי התפילה היתה דוקא במקום שאין יין, אך במקום שיש יין היה אומר קידוש על הכוס, ואחר הקידוש ברכה אחת מעין שבע. וכתב שרק אח"כ הנהיגו לומר 'ויכולו' בקול רם בכל מקום, כדי שיאמרו תלתא זימני ויכולו. לדבריו, הקידוש כלל לא בא כדי להוציא ידי חובה, אלא לקידוש היום וכבוד היום, ופשוט שיקדשו בביה"כ גם ללא מציאות של אורחים. אומנם בהמשך דבריו כתב האו"ז חלק ב הל' ערב שבת סי' כ באופן שונה, וכדברי הר"ן דלעיל, שאומנם בתחילה נועד קידוש זה לצורך האורחים וכדאמרו בסוגיין, מכל מקום כיון שהורגלו בקידוש זה בביה"כ, נעשה עלינו כמו חובה, וצריכים אנו לקדש תדיר אע"פ שבטלו האורחים מבה"כ" (ועיי' בשו"ת חת"ס או"ח סו"ס קמג שהביא משו"ת שב יעקב שרצה להוכיח מהגמ' דלא כר"ן).

אך הבי"ח בס"י רסט כתב לדחות, שלא היתה תקנת חז"ל לקדש בבית הכנסת לאפוקי אורחים, אלא מעצמם נהגו העם בכל המקומות לקדש בביה"כ" משום אורחים, ונפל בבירא תירוז זה.

כנגזרת מחקירתנו, יש לברר מי מחוייב לשתות מיין הקידוש שנעשה בבית הכנסת. הרא"ש כותב שאסור למקדש עצמו לשתות משום שלא יצא ידי חובת קידוש, וכן פסק הטור בס"י רסט והשו"ע שם סעי' א. אולם השר מקוצי שהובא בדברי במרדכי חולק וסובר שמותר ואינו נחשב כשותה קודם קידוש. כן משמע מהרשב"ם סוד"ה 'הלכה' והתוס' בר"ה 'ידי קידוש' שציינו שאף אם המקדש עצמו אינו סועד שם יכול להוציא את

ידי חובת הקידוש במקום העונג, ושוב רשאי לאכול אלא שסעודתו העיקרית אינה

נגררת אחר הקטנה וכשיעשנה יצטרך לקדש שוב.

חיוב נשים בקידוש

חיוב נשים מדין 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה' - מקור חיוב, או לימוד שאין פטור

הגמ' בברכות ב"ד כ: ובשבועות ב"ד כ: חיפשה מקור לחיוב נשים בקידוש: 'אלא אמר רבא, אמר קרא, זכור ושמור. כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי, הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו בזכירה'. הר"ן בשבת ב"ד מד. מדפי הר"ף דחה מחמת כן מהצורך למצוא מקור לחייבן בסעודת שלישית משום שהיו באותו הנס: 'אין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור, את שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ובכלל זה הוי כל חיובי שבת', וכ"כ הרמב"ן שם ב"ד ק"ז: והב"י בס"י רצא, וכן הביא הפרמ"ג בס"י רפט.

וצריך תלמוד, אם למדו לחייבן בשל דרשה זו, או שמדרשה זו ילפינן שאין לפוטרו משום מ"ע שהזמן גרמא, אך אין בכח דרשה זו להשית חיוב על הפטור מדינא.

התוס' בשבועות ב"ד כ: בד"ה 'כל שישנו' הקשו על היקש זה: 'איפכא ליכא למימר דלחומרא מקשינן', הרי היה לו צד ללמוד מההיקש לפטור את הנשים. הרי שבשאלה הבין שההיקש הינו מקור לימוד, והסיק כי הוא גילוי מילתא, ואינו יכול להקל. אך הפרמ"ג בפתיחה כוללת ח"א אות י הבין שלחומרא מקשינן בשל הספק, ולכן לא יוכלו לענוש בשל היקש זה.

המנחת חינוך במצווה לא דן לגבי חיוב סומא בקידוש, שכן הינו פטור מכל המצוות

(ראה ב"י בסוף סי' תעג בשם ר' ירוחם, והב"י עצמו חלק וחייבו). והסיק לחייבו עפ"י דברי הפרמ"ג, שסומא אמנם פטור מהמצוות, אך חייב להשמר מאיסורין. ומכח הדרשה שכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה - חייבו. הרי לן שדרשה זו יכולה לחייב את הפטור.

ויש לתלות את יסוד דברי המנחת חינוך במחלוקת הראשונים, בגדר חיובו של הסומא בחיוב השמירה. התוס' בב"ק ב"ד פז. בד"ה 'וכן היה' כתבו, שלר' יהודה, אף שסומא פטור ממצוות מדאורייתא, מ"מ רבנן חייבוהו בהן, בכדי שלא יראה כגוי, ד'אי פטרת ליה מכל המצות אפי' מדרבנן, א"כ ה"ל כמו נכרי שאין נוהג בתורת ישראל כלל'. אך הרשב"א שם הקשה על התוס' מדברי רב יוסף שרצה שיחייבוהו במצוות ש'גדול המצווה ועושה', ואם אכן סומא חייב במצוות, היה ר' יוסף מצווה ועושה. מכאן למד הרשב"א כי סומא פטור ממצוות אף מדרבנן, לדעת ר' יהודה. ואילו התוס' הבינו כדעת הרמב"ן ולמרות שסומא חייב במילי דרבנן, מ"מ אינו מוגדר כ'מצווה ועושה' משום שרמת חיוב דרבנן אינה כחיוב דאורייתא. בעוד שהרשב"א סבר שחיוב דרבנן הינו ממש קיום לאו דלא תסור, והוי כ'מצווה ועושה'. בשו"ת רעק"א מהדר"ק בס"י קמא הוכיח מדברי התוס' אלו, שסומא חייב בלאוין מדאורייתא, דאל"כ כיצד מחוייב במצוות מדרבנן, דהא מחוייבין בדבריהן רק מכח לאו דלא תסור. הרי שהבין שבקיום

חייבים גם כן בקידוש, דהא הם נמי איתנהו בשמירה קצת... והואיל וחייבים קצת בשמירה, אפשר שיכול לברך בעבורם ברכת הקידוש כדי להוציאם. הרי לן מקור לכך שמכח דרשה זו להטיל חיוב, שכן אין הקטנים חייבין במצוות כלל, וסבר הלבוש לחייבם מכח דרשה זו.

אך בניגוד לכך, הבה"ג בסוף הל' קידוש הזכיר רק את הנשים והעבדים שמחוייבים מכח דרשה זו, ולא הזכיר גם את הקטנים. נראה שהבין, שדרשה זו מורה שאין למעט ולפטור את הפטורים ממצוות עשה שהזמן גרמא, ועל כן ריבו דווקא את הנשים והעבדים, אך הקטנים אינם כלולים בהאי חיובא. וכן כתב להדיא ספר העיתים בס"ק קנו: 'כיון שאשה ישנה בזכירה מה"ת, אשה מברכת לבעלה, אלא שהיא מגונה. אבל קטן, כיון שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתן'.

מצוות דרבנן הוי קיום לאו דלא תסור. וכן נקט רעק"א ביו"ד בהל' שחיטה סי' א סעי' ט שאף שסומא פטור מכל המצוות, מ"מ חייב בלא תעשה. אך ברבנו פרץ משמע דהסומא פטור מלאוין, שכן כתב דאשה לא נראית כגוי משום שמצווה בנדות והרי זה איסור לאו, הרי שכל המחוייב בלאו אינו נראה כגוי. וסומא נראה כגוי, אלמלא שתקנו לו מצוות, הרי שאינו מחוייב בלאוין. וכן בקרבן העדה בירושלמי סוטה פ"ב ה"ה כתב שסומא פטור גם מלא תעשה, וכ"כ הנוב"י אור"ח תניינא בס"י קיב. ולדבריהם, פטור הסומא מאיסורי שבת, ואינו בכלל חיוב השמירה, ואין לחייבו בזכור.

הלבוש בס"י רעג סעי' ד בהגהה כתב בלשון 'ואפשר', שאף קטנים חייבין בקידוש מדינא, ורשאי גדול לקדש ולהוציאן (צ"ל בכונתו, שהרי לא מיירי בבניו, שכן אז האב מחוייב מדין חינוך לחנכם במצוות), אף שכבר יצא מכבר יד"ח: 'הקטנים שהגיעו לחינוך, אפשר שהם

חיוב קטן בקידוש

דנשים חייבות בקידוש משום דאיתקיש זכור לשמור וכו', וא"כ הקטנים שהגיעו לחינוך, אפשר שהם חייבים גם כן בקידוש, דהא הם נמי איתנהו בשמירה קצת... והואיל וחייבים קצת בשמירה אפשר שיכול לברך בעבורם ברכת הקידוש כדי להוציאם. הרי שחייבים מעיקרא דדינא בקידוש, כדין כל החייב בשמירה שחייב במצוות היום.

ויש לעיין בדבריו, שכן יש לתלות חיוב הקטנים בכך במחלוקת הראשונים אם חיובם קאי על הקטן או על האב מדין חינוך (נחלקו

חיוב קטן - מדין חינוך,
או שכל שבשמירה ישנו בזכירה

יש לברר אם יש חיוב על הקטן לקדש.

המג"א שם סק"ב סבר שקטן לא יכול להוציא אישה בקידוש בלא בדיקת שערות, כבמילי דאורייתא. הרי שאינו חייב בקידוש כגדול.

ברם הלבוש בס"י רעג סעי' ד בהגהה כתב בדין המקדש לקטן: 'ואפשר שגם ברכת הקידוש יכול לברך להקטנים כשהם לבדם, כדי לחנכם במצות, דמאי שנא הא מהא. ואפשר, שגם מדינא חייבים הקטנים בקידוש... אהא

שתיית קטן מקידוש שלא במקום סעודה

הטור בסי' רסט כתב שיתנו לתינוק לטעום מהקידוש שעושים בבית כנסת. והקשה ע"כ הב"י שם מדוע מותר ליתן להן, והא אסור לספות לקטן איסור בידיים, ויישב בג' אופנים: 'וכתבו הגהות מיימוניות בפרק כט אות מ דהא דאמרין... לא ספינן להו איסורא, היינו נבלות וטרפות ובהאי גוונא דנפקא לן מלא תאכלום, אבל קידוש היום מצות עשה הוא ולא נפקא לן מהתם. ולדברי האומרים דאפילו איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים'.

והביא עוד ליישב: 'אפשר דכיון שיש מתירין לשתות בבית הכנסת אפילו לגדולים, אע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מכל מקום לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים'.

והביא אפשרות נוספת: 'אי נמי, דכיון דאי לא הווי שתי לקטנים הויא ברכה לבטלה, שרינן איסור שתייה לקטנים שלא במקום סעודה, כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה'.

הב"ח שם בד"ה 'והמקדש' השיב על קושיא זו, היאך נותנין לשתות קודם קידוש במקום סעודה, הלא איסורא לא ספינן להו: 'נראה דהיינו דוקא בהגיע לחינוך, אבל בלא הגיע לחינוך לית ביה איסורא'. דהיינו נותנים היין לקטן שלא הגיע לחינוך, ואין איסור לספות לו איסורא. ודבריו צ"ע, שכן מפורש להדיא ביבמות בפרק חרש בדף קיד: שאין לספות איסור גם לזה שלא הגיע לגיל חינוך. צ"ל ביסוד דבריו, שכל איסור לא תאכלום בטעימה קודם הקידוש נובע מחמת חובת הקידוש, אולם זה שפטור מקידוש ולא חייב בו, לא נאסר בטעימה כלל. ולכן מביאים למי שאינו בר חינוך, שאינו חייב בקידוש, ולא הוי

הראשונים מיהו החייב בחינוך הקטן; התוס' בברכות בדף מח. בד"ה 'עד שיאכל' סברי שעל הקטן חל חיוב בפנ"ע, והוא מחוייב לקיים מדין חינוך את המצווה. אולם רש"י שם בד"ה 'עד שיאכל' כתב דליכא חיוב מצוות על הקטן כלל: 'אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכה'. כן יש לדייק בדברי רש"י בסוכה לח. בד"ה 'קטנים': 'אפילו קטן שהגיע לחנוך, לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי אצלו תמיד כשמגיע זמן ק"ש'. הרי עיקר הקפידא הינה על אביו, כן הוא בברטנורא שם ג. ג. וכ"כ הריטב"א במגילה בדף יט: 'קטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצות כלל ואפילו מדרבנן, אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות'. וכן הביא הר"ן שם בדף ו: מדפי הרי"ף בשם הרמב"ן: 'דלאו מצוה דידיה אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר'. וכ"כ המאירי שם: 'שהקטן אע"פ שהגיע לחנוך, אין עליו שום חיוב אף מדברי סופרים, אלא שעל אביו הזהירו לחנכו, והרי הוא אינו מחוייב אף מדברי סופרים'. ואם החיוב קאי על האב ולא על הקטן, אזי מעולם לא היו בכלל חיוב שמירה, ואין לחייב את הקטן במצוות היום כשם שנשים חייבות מפאת שאסורות במלאכה.

יש להקשות עוד, מדוע נצרך הלבוש לדין כל שישנו בשמירה ישנו בעשה, תיפוק ליה שחייב האב לקדש לבנו מדין חינוך. על כורחך, שדברי הלבוש מכוונים לזר הרוצה להוציא קטן שאינו בנו בקידוש. ולא מיירי באביו. וכיון שאינו חייב לחנכו במצוות, דן הלבוש שיועיל להוציאו מדין שחייב בקידוש. ובכגון דא, כתב הרמ"א בסי' שמג כי מצווין הכל להפרישו מאיסורין, ולא מדין חינוך. הרי שהקטן בכלל חיוב שמירת השבת, ושפיר חייב במצוות הקידוש, ולא מדין חינוך למצוות אתי עלן.

המג"א שם יישב נוהג זה עפ"י הרשב"א
 והר"ן: 'דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק,
 כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידיים
 דלא גזרו בו חכמים. דהא אפי' ביה"כ מצוה
 להאכילו, ואין מחנכין אותו אפי' לשעות...
 ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר
 בזמן האסור'.

איסורא לדידיה ולא נאסר בטעימה. וכעת
 זועקת קושיית המג"א שם סק"א עפ"י שו"ת
 הר"ן ורשב"א, שאם נותן לשתות רק לקטן
 שאינו בחינוך ואינו חייב בקידוש, הוי ברכה
 לבטלה (וביום המילה שנותנים לו: 'היינו משום
 שהברכה בשבילו היא, אבל בקידוש לא, אלא צריך
 ליתן לקטן שהגיע לחינוך').

