

ישי אנגלמן

מצוות קידוש השבת

בפרשיית המועדות שבפרשת "אמור" כתוב:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי: שְׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלֶאכֶה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבַּת הוּא לַה' בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם (ויקרא כג, א-ד).

קדושת השבת היא בסיס ובית אב לקדושת הזמנים כולם בלוח השנה היהודי, ועל כן היא באה בפתיחתה של הפרשייה המאגדת בתוכה את כל מועדי השנה. בניגוד לקדושת המועדות, קדושת השבת אינה תלויה בקביעת בית דין אלא היא קבועה ועומדת מששת ימי בראשית, בין אם האדם יסכים לכך ובין אם לא. עם זאת, בדברי חז"ל אנו מוצאים מונחים והלכות התלויים באדם, ומתוכם יש לבחון מחדש את שאלת מקומו של האדם בהחלת קדושת השבת במציאות, ובהם – מצוות קידוש ודין תוספת שבת.

בעיוננו זה ננסה לעמוד על מהות מצוות הקידוש בשבת ולבסס שתי הבנות שונות ביסוד המצווה מדאורייתא וביסוד הדינים הנוספים שהוסיפו חז"ל למצווה. בהמשך נראה מספר קשרים בין יסוד דין הקידוש לבין דין "תוספת שבת" והאפשרויות השונות בהבנתו.

* ישי אנגלמן הוא נכדו של פרופ' פרנקל ז"ל; דברי התורה מוקדשים לזכר סבו.

מים מדליו, 25–26 (למדין מן ההגדות), תשע"ד-תשע"ה

א. הגדרת מצוות קידוש ודין קידוש במקום סעודה

בספרו של הרב ד"ר דוד אוקס "משכיל לדוד" נפתח השיעור "אין קידוש אלא במקום סעודה"¹ בהבחנה חדה בין קיום מצוות קידוש מדאורייתא לבין ההוספות שהוסיפו חכמים למצווה זאת. מדאורייתא, קידוש היום עניינו בדברים בלבד. כך מפורש בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנה):

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.

וכן במשנה תורה (הלכות שבת, ריש פרק כט):

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש.

ברור למדי שמדאורייתא אין נוסח אחיד וקבוע לקידוש אלא רק ציווי כללי לומר דברים הקשורים בקדושת השבת. חכמים קבעו את נוסח הקידוש הידוע לנו, ואולי אף את אמירת פסוקי "ויכלו".

בגמרא (בבלי, פסחים קו, ע"א) מבואר כי מצוות זכירת השבת צריכה להיעשות על היין דווקא, אך כפי שמעיר הרב אוקס, די ברור שדין קידוש על היין אינו דין תורה, וראיה לכך ניתן לראות מהדרכים השונות להסמיכו על פסוקים שונים, כדוגמת התוספות שם, בד"ה "זוכרהו" – "דזכירה כתיב על היין, זכרו כיין לבנון, נזכירה דודיך מייין", וברור שפסוקים אלו מהווים אסמכתא בעלמא. בהמשך התוספות שם הם כותבים בפירוש שדין זה הוא אסמכתא בלבד, אם כי בסוף דבריהם הם מעלים אפשרות שקידוש על היין הוא מהתורה אך הטעימה היא מדרבנן.

דין נוסף המתבאר בגמרא הוא דין קידוש במקום סעודה, שנחלקו בו אמוראים בריש פרק ערבי פסחים (ק, ע"ב):

¹ "משכיל לדוד", דרשות בהלכה לשבת שובה ולשבת הגדול, ירושלים תשנ"ח. חלקים שונים ממאמר זה מתקשרים לעניינים שונים הנידונים בשני השיעורים הראשונים בספר: "אין קידוש אלא במקום סעודה" (עמ' 3–15), "שלוש סעודות שבת בערב פסח שחל להיות בשבת" (עמ' 16–29).

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין – לא יצאו, ידי קידוש – יצאו. ושמאל אמר: אף ידי קידוש לא יצאו... ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה.

לדעת שמואל,² הקידוש צריך להיעשות במקום הסעודה דווקא, ובקידוש בבית הכנסת יוצאים רק האורחים העוברים בעיר שבתקופתם היו אוכלים בבית הכנסת או בחדרים הסמוכים לו. נראה שגם דין זה אינו מדאורייתא, אם כי קבעו חכמים שהוא מעכב, ומי שלא קידש במקום סעודה לא יצא ידי חובתו ומחויב לקדש שוב.³

נמצא שיש הבחנה ברורה בין מצוות הקידוש מדאורייתא למצווה מדרבנן: המצווה מדאורייתא היא מצווה שאינה מוגדרת ואינה מפורטת – מצווה כללית לומר דברים הקשורים בקדושת השבת. לעומתה, המצווה מדרבנן מנוסחת היטב ומתחייבת להיעשות בדרך מסוימת, המקשרת את הקידוש לענייני אכילה – שתיית יין וסעודת שבת.

למרות זאת נראה לענ"ד שיש מקום לשאול שאלה יסודית ובסיסית שתערער במעט על חדות ההבחנה: האם ניתן לעמוד על קשר מהותי בין מהות מצוות קידוש מדאורייתא לבין הדינים מדרבנן שהוסיפו לה? האם מדובר על תוספות חיצוניות לגוף המצווה, או שיש בהן ממד המבטא את מהות המצווה ואת הרעיון המקורי? נדגיש, השאלה אינה נשאלת כאן מההיבט הרעיוני הקשור לטעם המצווה, אלא מההיבט העיוני-למדני: האם מהות מצוות קידוש מדאורייתא קשורה לתקנות שהוסיפו לה חכמים, או לא. ידוע כי מצוות רבות תיקנו חכמים לעשות על היין – קידושין, נישואין, ברכת המזון, ברית מילה ועוד. נראה שקביעת ברכת "כורת הברית" על היין אינה מעידה על קשר מהותי בין מצוות ברית מילה לבין הדין לברך את הברכה על היין, אלא קשורה לתקנה כללית של חכמים (שיש להבינה בפני עצמה), שסידרו מצוות וברכות מסוימות על היין – כנראה במטרה לתת חשיבות וקביעות למצווה וברכותיה. באופן כזה אפשר להתייחס גם לקביעת הקידוש על היין: קביעתו על היין והצמדתו לסעודה מעניקות לקידוש נופך של חשיבות וחגיגות. השאלה היא האם יש מקום לומר

² וכך נפסקה ההלכה – עיינו רמב"ם, שבת פ"כט ה"ח; שו"ע, או"ח, סימן רעג.

³ אמנם יש לדון האם הפקיעו ממנו חכמים גם את קיום המצווה מדאורייתא, או רק חייבו אותו מדרבנן לקדש שוב מדרבנן. עיינו תוספות סוכה ג, ע"א, ד"ה "דאמר לך", ולעומתו בר"ן על הרי"ף לסוכה (יב, ב, ד"ה "אמרו לו"), ואכמ"ל.

שהקשר בין מצוות קידוש לבין קביעותו על היין הוא מהותי ועקרוני יותר, והוא הדין באשר לדין קידוש במקום סעודה.

ב. מהות מצוות קידוש מדאורייתא

נפתח את העיון בהצגת שתי אפשרויות בהבנת מהות מצוות קידוש מדאורייתא העולות מדברי הראשונים. כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפתחת פרק כט מהלכות שבת שמהם ניתן ללמוד על מהות המצוה לפי תפיסתו:

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה.

הרמב"ם מגדיר שהמצווה היא לקדש את יום השבת בדברים. נראה מהרמב"ם שאין הוא מדבר על פעולה הלכתית של קידוש כפי שהיא מוכרת לנו מתחומים אחרים שאדם מקדש איזשהו מושא, לדוגמה פעולת קידוש החודש שבית דין קובע שיום זה הוא ראש חודש, ובכך מוחלת עליו "קדושת ראש חודש". בקידוש השבת אין האדם מצווה לקדש (באופן פעיל) את יום השבת, שהרי שבת קדושה עומדת גם ללא מעשה אדם,⁴ אלא האדם צריך לומר דברים הקשורים בקדושת שבת שיהיו עדות על קדושה זו. בעצם מוטל על האדם להיות שותף בהבנה שיום זה הוא יום קדוש, ולכן הוא מחויב לומר דברים המזכירים את שבחו וקדושתו.

ממילא, לדעת הרמב"ם, מצוות קידוש כוללת שני חלקים: קידוש בכניסת היום והבדלה ביציאתו. ברור שאין לדבר על מעשה המקדש את יום השבת (במשמעות של קידוש החודש) לאחר שהיום כבר נגמר. אצל הרמב"ם הקידוש הוא אמירה המציינת את יום השבת ואת קדושתו המיוחדת, וממילא יש מקום לומר שחיוב המצווה הוא בכניסתו וביציאתו של היום הקדוש, ועניינה הוא להבדילו ולציין אותו משאר הימים.

תפיסה אחרת למהות מעשה הקידוש אפשר להסיק מדברי הרמב"ם בפירושו על התורה.⁵ הרמב"ם מסביר את הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" בכמה

⁴ עיינו בבבלי, ביצה יז, ע"א, וכן פסחים קיז, ע"ב.

⁵ רמב"ן שמות, כ, בפרשיית השבת שבעשרת הדיברות.

רבדים. בתחילת דבריו הוא כותב דברים שמזכירים מאוד את התפיסה העקרונית שהעלינו מדברי הרמב"ם:

וטעם לקדשו – שיהא זכרונו בו להיות קדוש בעינינו... והטעם, שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה'...

אולם הרמב"ן מוסיף על כך רובד נוסף, הקשור לדעתו למצוות הקידוש כפי שהתפרשה על ידי חז"ל:

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון, כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה (ויקרא כה י'), שהוא טעון קדוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנוכח את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא (כאן) לקדשו, קדשהו בברכה... וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש, וקדוש היוכל, אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו.

מדברי הרמב"ן עולה השוואה בין קידוש השבת לקידוש היוכל על ידי בית דין: אנחנו מצווים לקדש (באופן פעיל) את השבת. על פי זה מסביר הרמב"ן שלא ייתכן שקידוש היום יהיה מדאורייתא, שכן פעולה מעין זו יכולה להיעשות רק פעם אחת, בכניסת היום. עוד ברור שלפי דברי הרמב"ן הללו אין מקום לומר שמצוות הבדלה היא מדאורייתא, שכן אין משמעות לקידוש למפרע (לאחר שכבר התקדשה השבת בכניסתה).

יש מקום לומר ששתי התפיסות הללו קשורות להבנת מקומו של האדם בקדושת השבת. לפי הרמב"ם, נראה שאין מקום כלל להבנה שיש לאדם אפשרות להיות שותף בהחלת קדושת השבת הקבועה ועומדת מאיליה, ומשמעות מצוות הקידוש היא להכיר בקדושה ולהתנהג על פיה. לדעת הרמב"ן, יש מקום לאדם להיות שותף ביצירת קדושת השבת, אף על פי שבוודאי גם הוא מסכים שקדושתה עצמונית היא.

לאור זאת נתבונן בדין קידוש על היין ובדין קידוש במקום סעודה בצורה מחודשת. הרשב"ם (פסחים קא, ע"א, ד"ה "אף") מעלה שתי אפשרויות להבנת יסוד הדין:

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

אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב.

ההסבר השני של הרשב"ם הוא הברור יותר. לפיו, דין קידוש במקום סעודה קשור ביסודו לדין קידוש על היין, ושניהם נובעים מהיסוד של חשיבות וקביעות ("דחשיב"). חכמים תיקנו כי מצוות הקידוש תיעשה בצורה חשובה ומכובדת, ולכן הם תיקנו לסדר את אמירת הקידוש על יין, וכתוספת קביעות וחשיבות קבעו שייך זה יהיה היין הפותח את סעודת השבת.

לפי הבנה זו, דין קידוש במקום סעודה הוא דין בדיני קידוש בלבד. לא הסעודה היא הזקוקה לקידוש שיוקדם לה, אלא הקידוש זקוק לסעודה שתהיה אחריו כדי שייאמר בצורה חשובה וחגיגית. סעודת שבת לכשעצמה אפשר לצאת בה ידי חובה גם ללא הקידוש.

הטעם הראשון שמביא הרשב"ם (והוא ההסבר שמובא גם בתוספות ובר"ן על אתר) זקוק להסבר. מה פירושה של הדרשה המקשרת בין הקריאה לבין העונג? הרב אוקס בשיעורו השני בספרו⁶ מראה בצורה ברורה וחדה כי דין שלוש סעודות בשבת קשור בקשר הדוק עם מצוות עונג שבת שנתפרשה לנו על ידי הנביאים בפסוק "וקראת לשבת ענג לקדש ה' מכובד" (ישעיה נח, יג). הקשר הוא משני צדדים: (א) עצם החובה לסעוד ג' סעודות בשבת, בניגוד ליום רגיל שבו נהגו בזמן חז"ל לאכול שתי סעודות בלבד;⁷ (ב) תוכן סעודות שבת עצמן, שבהן מקיימים את ההלכה של עונג שבת: "שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת", "אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לה" (רמב"ם, הלכות שבת, פ"ל ה"ז, ה"י), ומסתמא דברים אלו נעשים בתוך סעודות השבת.

לפי זה ברורה לנו הדרשה שמביא הרשב"ם: כיוון שקריאת הקידוש והעונג צריכה להיעשות באותו המקום, למדו חז"ל כי אין קידוש אלא במקום סעודה. אלא שכאן יש לשאול האם לפנינו דרשה שהיא בבחינת "גזרת הכתוב", ובעצם חז"ל רק הסמיכו כאן על לשון הפסוק את החיוב שהם רצו לבסס (ולפי זה ייתכן שטעם הדין הוא כמו הטעם השני שמביא הרשב"ם, אלא שלפי ההסבר הראשון

⁶ שלוש סעודות שבת בערב פסח שחל להיות בשבת, עמ' 16–19.

⁷ וכמו שמראה הרב אוקס מדין נתינת שתי סעודות לעני המבואר במשנה בפאה (ח, ז) וממקורות נוספים בחז"ל.

מצאו לכך גם רמז בפסוק), או שמא יש כאן היגיון ויסוד הלכתי מסוים המקשר באופן מהותי בין קריאת הקידוש לבין העונג של סעודות השבת?
 מי שהרחיב בהסברת היסוד המהותי המקשר בין הקידוש לבין סעודת השבת הוא הגרי"ד סולובייצ'ק. להלן נצטט משפטים אחדים מדבריו בספר שיעורים לזכר אבא מארי,⁸ שבהם הוא מסביר בתכיפה אחת את דין קידוש במקום סעודה ודין קידוש על היין:

קידוש על הכוס אינו מתחייב ע"י קדושת היום גרידא ואינו מהווה קיום מצוה בפני עצמה בלי שום זיקה לסעודת שבת. מהותו של קידוש על הכוס נאמרה בקביעת סעודת שבת: היוצר אופיה וחלותה הוא הקידוש על הכוס, ובלעדיו אי אפשר לסעודת שבת להקבע ולהתקיים בחלות שם סעודה קבועה בקדושת השבת...

המתחייב של קידוש על הכוס הוא חובת סעודה בשבת וקביעתה מפאת כיבוד ועונג, אשר לגביהם הקידוש הוא הקובע. ראה לדבר, דינו של שמואל (פסחים קא, א), שאין קידוש אלא במקום סעודה, המאשר סברא זו כי כל חלותו ומהותו של קידוש על הכוס נאמרו בשם קביעת סעודה, ולפיכך אם לא קבע סעודה בתכיפה, הקידוש בטל מאליו. מוכח בעליל דליכא קיום קידוש בפני עצמו אלא קיום אחד של קידוש וסעודת שבת.

לפי דברי הגרי"ד, מצוות הקידוש וסעודת השבת תלויות זו בזו. אי אפשר לקיים את מצוות הקידוש בלי שיש מושא שאליו מתייחס הקידוש ושעליו פעולת הקידוש חלה – סעודת השבת. מאידך גיסא, סעודת השבת צריכה להיות סעודה הקדושה בקדושת שבת, והיא מקבלת הגדרה זו בעקבות הקידוש הנעשה בתחילתה. הקידוש מסודר על היין, שהוא עצמו מהווה פתיחה לסעודה העומדת להתחיל, ושתיתו היא בעצם האוכל הראשון המתקדש בקדושת הקידוש. זוהי משמעות הדרשה שמביא הרשב"ם: "במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג". כדי שהאכילה בשבת תוגדר כעונג שבת שיש בו ערך ומצווה, היא צריכה לבוא לאחר הקידוש.

כעת יכולים אנו לחזור לשאלה שפתחנו בה: האם דיני קידוש על היין וקידוש במקום סעודה קשורים באופן יסודי למהות המצווה מדאורייתא או לא.

⁸ שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, כרך שני, שיעור קידוש והבדלה (עמ' קטז–קלד), והציטוט כאן הוא מעמודים קכב–קכג.

מובן שאם נוקטים כמו הטעם השני של הרשב"ם (עניין חשיבות וקביעות) אין כאן יותר מאשר תוספת חיצונית של חכמים למצוות התורה – מטרתם של חכמים הייתה לשוות אווירה טקסית וחגיגית יותר למצוות הקידוש הנעשית סביב שתיית יין ופותרת את סעודת השבת. אך לפי הסבר הגרי"ד את טעמו הראשון של הרשב"ם, אפשר לראות בתקנות חכמים ביטוי לדין המקורי של מצוות קידוש על פי פירושו של הרמב"ן. לדעת הרמב"ן, מצוות קידוש השבת דומה למצוות קידוש החודש והיובל על ידי בית דין. אולם הרמב"ן לא הגדיר מה בדיוק מתקדש בעקבות "מעשה קידוש" זה, שהרי עיקר קדושת השבת ודאי קבועה ועומדת כבר ללא כל קשר למעשה האדם! לפי דברי הגרי"ד, נראה שקדושת השבת היא באמת מעשה מקדש החל על סעודת השבת ונותן לה את אופיה. בלשון אחרת: קדושת שבת לעניין איסור מלאכה חלה על האדם מאיליה, אך קדושת עונג שבת ביחס לאכילה כן תלויה בו – אם יחליט לקדשה, היא תהיה קדושה, ואם לא, אזי אין כאן "שם סעודת שבת" כלל. השבת כדבר אובייקטיבי קדושה מאיליה, אך רק אם האדם יתייחס אל מציאות השבת באופן מקודש, היא תחול בפועל על חייו ופעולותיו הגשמיים שלו. במובן הזה יש לאדם היכולת והאחריות להיות שותף בהחלת קדושת השבת במציאות.

לפי הבנה זו, דין קידוש במקום סעודה מתייחס הן אל הקידוש והן אל הסעודה – אם הקידוש והסעודה לא יהיו מחוברים, שניהם יהיו חסרים. רמז לשיטת הגרי"ד מצאנו בהתנסחות אגבית של הרא"ש באשר לדין קידוש במקום סעודה. בדף קו, ע"ב, מובאת דעת רב ש"הנוטל ידיו לא יקדש", שכן הקידוש מהווה הפסק בין הנטילה לברכת המוציא. הרא"ש (סימן טז) כותב שדברי רב קשורים לשיטתו בדין קידוש במקום סעודה:

רב לטעמיה דאמר יש קידוש שלא במקום סעודה ולא שייך הקידוש לסעודה הלכך הוי הפסק. אבל לשמואל דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה הוי קידוש אתחלתא דסעודה ולא הוי הפסק.

לשיטת רב אין קשר דיני בין הקידוש לבין הסעודה, ולכן הקידוש מהווה הפסק בין הנטילה לבין האכילה אף אם מיד לאחר הקידוש יבצעו מהלחם. אך לשיטת שמואל, הקידוש הוא תחילת הסעודה וחלק ממנה, וממילא הוא לא מהווה הפסק. נראה מכאן כי חיוב הצמדת הקידוש אל מקום הסעודה אינו דין בהחשבת הקידוש וקביעותו, אלא בשיוכו אל הסעודה והפיכתו ליחידה אחת, כמו שביאר הגרי"ד. לקמן נראה שדברי הרא"ש הללו עולים בקנה אחד עם כמה נפקא מינות שנעלה בהמשך דברינו הקשורים בשתי ההבנות האפשריות ביסוד הדין.

לפי הבנה זו, מסביר הגרי"ד גם את דין סידור הקידוש על היין, דין שלדעתו אינו מקביל למצוות האחרות שתיקנו חכמים לעשות על יין. לדעתו, סידור קידוש על היין ושתייתו הם חלק מקביעת קדושת השבת והחלטה על הסעודה – שתיית היין פותחת את הסעודה, וסידור הקידוש על היין יחד עם השתייה הוא הקובע שם "סעודת שבת" על הסעודה (עיינו בעמ' קכה, שם). הגרי"ד מוכיח יסוד זה מכמה דינים, בין היתר מדין הגאונים (שנפסק בשו"ע רעא, יד) כי המקדש צריך לטעום מיין הקידוש כמלוא לוגמיו (ולא ניתן להסתפק בשתיית אחרים מהיין), דין שאינו קיים בשאר מצוות המסודרות על היין. לדעתו, הסיבה לכך היא ששתיית היין היא חלק מהותי ממעשה הקידוש שיסודו בהחלת קדושה על סעודת השבת.

תפיסתו של הגרי"ד סולובייצ'יק יכולה לבאר פסק נוסף שמקורו ברא"ש בסוגיית "פורס מפה ומקדש" שבתחילת פרק עשירי בפסחים. מדובר על מצב שהחלו בסעודה בערב שבת מבעוד יום, והסעודה התארכה ונמשכה לתוך השבת. הלכה נפסקה כשיטת שמואל שם, שבמקרה כזה "פורס מפה ומקדש", דהיינו אין צורך להפסיק את סעודת ערב שבת לגמרי על ידי ברכת המזון, אך לא ניתן להמשיך אותה בלי לקדש. מה שצריך לעשות הוא להפוך את הסעודה מסעודת יום חול לסעודת שבת על ידי פריסת מפה על השולחן (מעשה המסמל את שינוי אופי הסעודה) וקידוש. כיוון שמצד אחד יש כאן סעודה חדשה (סעודת שבת) ומצד שני לא נפסקה הסעודה הקודמת לגמרי על ידי ברכת המזון, התלבטו הראשונים מה דיני ברכת הנהנין של הסעודה השנייה – האם צריך לברך בשנית ברכת "המוציא" או לא. לא ניכנס כאן לעומקה של סוגיה זו, אלא רק לפסקו של הרא"ש (פסחים י, ע"ב) בעניין. הרא"ש טוען שיש לחלק בין ברכת "המוציא" על הלחם שייאכל לאחר הקידוש לבין ברכת "בורא פרי הגפן" של יין הקידוש עצמו. לגבי ברכת "המוציא" על הלחם שלאחר הקידוש הוא כותב:

כיון שקדש היום נאסרה עליו אכילה הלכך כמי שנגמרה אכילה הראשונה דמי וכשאכל אחר הקידוש הוי התחלת אכילה אחרת וצריך לחזור ולברך... דודאי האיסור אכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא.

זאת אומרת, אף על פי שהאדם לא בירך ברכת המזון על החלק הראשון של הסעודה (החלק שמבעוד יום), הוא מברך שוב ברכת "המוציא", כיוון שהקידוש ואיסור אכילה קודם הקידוש מהווים הפסק. אולם באשר לברכת "בורא פרי הגפן" כותב הרא"ש:

אבל בורא פרי הגפן שהוא קודם הקידוש בשביל איסור השתיה לא הוי הפסק.

רק הצירוף של איסור אכילה ומעשה הקידוש הוא היוצר את ההפסק ומחייב בברכת חדשה על הלחם, אך ברכת "בורא פרי הגפן" זמנה הוא לפני הקידוש עצמו, שהוא (ולא איסור האכילה) הגורם העיקרי להפסק.⁹ אולם לענ"ד הבנה זו לכשעצמה חסרה: גם אם נאמר שהקידוש הוא זה שיוצר את ההפסק ולא איסור האכילה, לא מובן מדוע המקדש אינו מתחייב לברך "בורא פרי הגפן" מיד לאחר ברכת הקידוש, הרי הקידוש מגדיר את האכילה שמכאן והלאה כמנותקת ממה שהיה עד עכשיו, ואם כן – מה מתיר לאדם לשתות מהיין בלי לברך עליו? ואף על פי שלכתחילה ברכת היין צריכה לקדום לברכת הקידוש (כשיטת בית הלל בריש פרק שמיני בברכות), ברור שבמקרה שאדם שכח לברך "בורא פרי הגפן" ובירך קודם את ברכת הקידוש, הוא מחויב לשוב ולברך "בורא פרי הגפן" לאחר ברכת הקידוש, ומדוע כאן לא יתחייב לעשות כך? !¹⁰

נראה שיש מקום להסביר את דברי הרא"ש הללו על פי תפיסת הגרי"ד סולובייצ'יק את מהות מצוות הקידוש ואת יסוד דין קידוש על היין: הגרי"ד טען שגם דין סידור קידוש על היין יסודו בהחלת קדושת השבת על הסעודה, ושתיית היין מהווה חלק בלתי נפרד מהחלת קדושת הקידוש על סעודת השבת (שתיית היין היא פתיחת סעודת השבת). אם כן, פתרון הבעיה ברא"ש הוא פשוט: מעשה הקידוש אינו מסתיים בברכת מקדש השבת, אלא רק לאחר שתיית היין! ומכיוון שלדעת הרא"ש דין הפסק המחייב בברכה ראשונה נוספת חל רק לאחר פעולת הקידוש המגדירה שיש כאן סעודה חדשה (סעודת שבת), אין הוא חל אלא לאחר שתיית היין. ממילא ברור פסק הרא"ש שיש לחזור ולברך ברכת "המוציא" שנית, אך אין צריך לברך ברכת "בורא פרי הגפן" על היין, שכן רק לאחר שתייתו תוגדר הסעודה כסעודת שבת הנבדלת מהסעודה שנסעדה עד כה, וממילא חל חיוב ברכת הנהנין מחדש בגלל דיני הפסק.

⁹ כך הסבירו את דברי הרא"ש ה"קרבן נתנאל" על אתר וכן ה"מגן אברהם" (רעא, סק"ד).

¹⁰ ובאמת ה"בית יוסף" והב"ח (בסימן רעא) תמהו על דברי הרא"ש והתקשו בהסברם, אף על פי שלא העלו את שאלתנו בפירוש.

ג. השלכות אפשריות של שתי ההבנות ביסוד דין קידוש

במקום סעודה

הגדרת מקום בדין "אין קידוש אלא במקום סעודה" לאחר שמביאה הגמרא (פסחים קא, ע"א) את הדין הכללי של קידוש במקום סעודה, היא דנה בפרטיו – מה נחשב "מקום סעודה":

אמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה: הני מילי - מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא - לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא, והדר מקדש.

העולה מהגמרא הוא שהקידוש והסעודה צריכים להיעשות לא רק באותו הבית, אלא גם באותה הקומה. אולם לדברי התוספות (ק, ב, ד"ה "ידי קידוש") יש מצב שניתן יהיה לעשות את הקידוש והסעודה בקומות נפרדות, וזאת בתנאי שכאשר אדם עושה את הקידוש יש לו דעת וכוונה לעשות מיד לאחר מכן את הסעודה בקומה האחרת שבאותו הבית. התוספות מסתמכים בדבריהם על הירושלמי (ברכות פ"ה ה"ו, וכן סוכה פ"ד ה"ה) ממנו עולה כי דעתו של האדם מועילה כדי לקשר את מקום הקידוש ומקום הסעודה. לדעת התוספות, דבר זה אפשרי דווקא כשמדובר על שתי קומות באותו הבית, אך בשני בתים נפרדים לא מועילה דעתו של האדם:¹¹

ואין לומר במקדש כאן על דעת שרוצה לאכול במקום אחר מודה שמואל דיש קידוש... ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לארעא נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא דחשיב קידוש במקום סעודה.

לדעת התוספות, אין כלל מחלוקת בין הבבלי לירושלמי – שניהם אינם מאפשרים לסעוד במקום אחר ממקום הקידוש (ואף אם דעת האדם לכך מראש), אך בשני חדרים (ואף בשתי קומות) באותו הבית מועילה דעת האדם (בירושלמי מדובר על מעבר מהבית לסוכה הצמודה אליו). גם הרא"ש (פסחים פ"י, ה)

¹¹ הוא מוכיח זאת מכך שהגמרא השואלת על שמואל מדוע לפיו עושים קידוש בבית כנסת עונה שרק בשביל האורחים האוכלים שם, ואם כן ברור שסתם אדם לא יכול לצאת ידי חובת קידוש בבית כנסת אפילו על דעת לאכול מיד אחר כך בביתו.

מסכים לחלוקה זו. אולם הר"ן בחידושו על אתר חולק על הבנת התוספות והרא"ש, ולדעתו אין מקום להבחנה בין שינוי מקום קטן לשינוי מקום גדול:

ולא נהיר, דכיון דלענין קדוש מפינה לפינה דיניה כמבית לבית, ליכא לאפלוגי בהו... אלא ודאי דירשולמי פליגא ואנן כגמרא דילן נקיטינן.

הר"ן טוען את הטענה הפשוטה: כיוון שגם שינוי קטן מוגדר כשינוי לעניין נידון דידן, אין מקום לומר שדעתו של האדם מועילה ביחס אליו, כשם שהיא לא מועילה ביחס לשינוי גדול. לפיו יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, והלכה כבבלי שאין כלל משמעות לדעת האדם בהגדרת המושג "מקום" בדין זה.¹² ננסה אפוא להבין, מה יסודה של מחלוקת זו ובמה היא תלויה.

נראה שיש לפנינו שתי הגדרות שונות לגבי המושג מקום. הקידוש והסעודה צריכים להיות באותו המקום, אך השאלה היא כיצד יוגדר המקום שבו שני הדברים נעשים. הדרך הפשוטה ביותר היא על ידי המציאות – אם מגדירים בית אחד או חדר אחד כמקום אחד, אזי שני דברים שנעשו בתוכו נחשבים כדברים שנעשו באותו המקום. אולם אנו יודעים שכחלק מהגדרת המושג "מקום" יש משמעות גם לדעת האדם: כך בחלק מהלכות ברכות – דעת האדם מספיקה כדי לקשר בין שני מקומות שונים שמבחינה מציאותית אין ביניהם קשר, ויש לדבר השפעה לגבי גדרי הפסק. נראה אם כן שהר"ן מגדיר את המושג מקום לענייננו על פי המציאות בלבד, והתוספות והרא"ש מוכנים להכניס גם את דעת האדם כחלק ממגדיר המקום.

לענ"ד, יש מקום לקשר בין שתי ההבנות היסודיות בדין קידוש במקום סעודה למחלוקת התוספות והר"ן. אם מבינים שיסוד הדין הוא שהקידוש ייעשה בצורה חשובה ומכובדת ולכן מסמיכים אותו לסעודה, נראה שהצמדת הקידוש לסעודה היא עניין מציאותי שצריך להיות ניכר לעין – הקידוש צריך להיות צמוד מבחינה פיזית לסעודה. אך לפי ההבנה שהצמדת הקידוש לסעודה עניינה בהחלת קדושה על הסעודה, ברור שעיקר דין זה אינו תלוי בסמיכות מציאותית דווקא.

¹² מחלוקת התוספות והר"ן משפיעה על הבנת פשט הסוגיה בנוגע לאכילת האורחים בבית הכנסת (מציאות הסותרת לכאורה את איסור אכילה בבית הכנסת העולה מהסוגיה במגילה כח, ע"א). לדעת התוספות (קא, ע"א ד"ה "דאכלו"), האורחים היו אוכלים בבית הסמוך לבית הכנסת אף על פי שהיו שומעים את הקידוש בבית הכנסת עצמו, ולדעת הר"ן, האורחים היו גם בשעת הקידוש בחדר הסמוך לבית הכנסת שבו הם אכלו.

הרי כל מעשה הקידוש הוא מעשה לא מציאותי ולא גשמי, שכן לא מתרחש שום שינוי מוחשי בסעודה בעקבות הקדושה החלה עליה, אלא שהאדם מצווה בכך. הסמיכות הפיזית שבין הקידוש לסעודה היא סימן לקשר המהותי שיש ביניהם מבחינת דעתו של האדם המקיים את מצוות הקידוש מתוך התייחסות אל הסעודה העומדת בפתח. כשהסעודה והקידוש נעשים באותו המקום ממש, ממילא התפיסה היא שמשמעות הקידוש היא לקדש את הסעודה; כשהקידוש והסעודה נעשים בשני מקומות שונים לגמרי, יש כאן שינוי מוחלט שדעת האדם אינה מספיקה כדי לגשר עליו. אך כאשר מדובר על מצב ביניים (שינוי מחדר לחדר), מועילה דעת האדם כדי לחבר בין שני המקומות.

קידוש במקום סעודה – איזו סעודה?

הראשונים והפוסקים דנו בשאלה איזה סוג אכילה נחשבת כסעודה לעניין דין זה, ושלוש שיטות בדבר. יש הסוברים כי סעודה כאן היא דווקא סעודה שיש בה לחם, יש המסתפקים בסעודה שיש בה חמשת מיני דגן ויש המקלים אפילו במיני פרות וכדומיהם.

בתוספות על אתר כתוב (קא, ע"א):

טעימו מידי – נראה דהיינו טעימת לחם... ואם מועיל מיני תרגימא להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה היינו דוקא בסעודה שלישית אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת.

וכן כתב הרא"ש:

האי טעימו מידי דקאמר היינו אכלו לחם... אפילו אם יועיל מיני תרגימא להשלים סעודה שלישית מסתברא דלענין עיקר סעודת שחרית וערבית אינו מועיל.

לדעתם, לא מועילה כאן כי אם אכילת לחם. תאורטית, ניתן להבין את הצורך בלחם לאור שתי ההבנות ביסוד הדין – אם נאמר שהיסוד הוא לקבוע את הקידוש בצורה חשובה וחגיגית, יש סברה לומר שדווקא סעודה שיש בה לחם יש בה חגיגות וקביעות חשובה. כמובן שאפשר היה לחלוק ולומר שאין צורך דווקא בלחם, וגם אכילת מזונות קבועה וחשובה. אך לפי ההבנה שיסוד הדין הוא בהחלת קדושה על הסעודה והפיכתה ל"סעודת שבת" (וכהבנת הגרי"ד), ודאי שנצטרך דווקא לחם, כיוון שלא יוצאים ידי חובת סעודת שבת אלא בלחם.

אם כן, מתוך נימוקם של התוספות והרא"ש אנו יכולים ללמוד מה גרם להם לקבוע שרק אכילת לחם נחשבת סעודה לעניין זה: "דלענין עיקר סעודת שחרית וערבית אינו מועיל" (מיני תרגימא). דהיינו, מכיוון שלא יוצאים ידי חובה אלא בלחם, ודאי שגם לעניין דין קידוש במקום סעודה יצטרכו דווקא לחם. אם כן, שוב רואים אנו שלשיטת התוספות והרא"ש קידוש השבת לא נקבע על אכילה סתם, אלא על סעודת השבת דווקא.

מי שחולק בקיצוניות על שיטת התוספות והרא"ש הוא הריא"ז המובא בשלטי גיבורים (דף כ, ע"א מדפי הרי"ף, אות א), הכותב שניתן לצאת ידי חובה גם במיני מגדים:

אם היה רוצה לאכול מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר, מקדש במקום שאוכל אכילה הראשונה ואין צריך לקדש במקום סעודה השניה לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת ארעי סעודת קבע היא נחשבת בשבת...

נראה שבעל שלטי גיבורים אינו סובר שניתן לצאת ידי חובת סעודת שבת במיני מגדים, אך דין קידוש במקום סעודה לא מצריך לשיטתו להצמיד את הקידוש לסעודת שבת אלא לאכילה שיש בה חשיבות, ובשבת כל אכילה היא חשובה. פשוט דבריו הוא שאפילו חמשת מיני דגן אינם נצרכים כאן, וכך הבינו האחרונים.¹³ דבריו של השלטי גיבורים הם חידוש, שכן אין כלל הכרח להעתיק את הדין המיוחד שנאמר לגבי מעשר שלפיו כל אכילת שבת חשובה וקובעת למעשר, לדיני קידוש במקום סעודה. אולם אחרונים רבים פסקו להלכה כי אף על פי שאכילת פרות אינה מספיקה, אכילת חמשת מיני דגן מספיקה.¹⁴ ונראה שגם לשיטתם אין דין סעודה האמור כאן תלוי בשם סעודת שבת, אלא באכילה שיש בה חשיבות וקביעות. דבריהם עולים יפה עם ההבנה שהצמדת הקידוש לסעודה נובעת מדין חשיבות וקביעות, ומתיישבים פחות עם העמדה שלפיה הקידוש אמור להגדיר את הסעודה כסעודת שבת.

¹³ עיינו מגן אברהם, או"ח, רעג, יא, ובמחצית השקל על אתר.

¹⁴ עיינו מגן אברהם, שם, באר היטב ושערי תשובה שם, סק"ז.

קידוש בבית הכנסת

לאחר שהביאה הגמרא את מחלוקת רב ושמואל בדין קידוש במקום סעודה, היא מקשה על שיטת שמואל:

ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא?

אם לא יוצאים ידי חובה שלא במקום סעודה, מדוע נוהגים לקדש בבית הכנסת? תשובת הגמרא בצדה:

לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא" (=להוציא האורחים הסועדים וישנים בבית הכנסת, ידי חובתן).

כפי שכבר כתב הרב אוקס בספרו הנזכר (עמ' 13), "ברור שהקידוש בבית הכנסת היה קיים במשך כל הזמנים", אע"פ שבמרבית המקומות כבר לא היתה מצויה המציאות בה יש אורחים שאין להם היכן לסעוד הקובעים סעודתם בבית הכנסת. בראשונים אנו מוצאים שתי גישות מרכזיות ביחס למנהג זה שבפשטות אינו עולה יפה עם פסיקת ההלכה בסוגיית קידוש במקום סעודה. גם בשאלה זו עומדים התוס' והרא"ש בשיטה אחת. בתוספות (ק, ע"ב, ד"ה "ידי") כתוב:

והיכא דליכא אורחים סמוך לבית הכנסת אין לקדש דהויא ברכה לבטלה דקימא לן כשמואל.

וכן כתב הרא"ש (פ"י, ה):

וכיון דהלכתא כשמואל המקדש בבית הכנסת אי ליכא אורחין נראה דהויא ברכה לבטלה.

לעומתם, הר"ן (על הרי"ף לפסחים כ, ע"א, וכן בחידושיו על אתר) טוען שיש להשאיר את המנהג לקדש בבית הכנסת על כנו, אף על פי שאין אורחים:

ונקטינן דאין קדוש אלא במקום סעודה אפילו הכי נקטינן לקדושי בבי כנישתא דכיון דמעיקרא אתקון משום אורחים אמרינן ליה שתקנות חכמים קבועות הן כדאשכחינן במעין שבע דמערב שבת (שבת דף כד ב) דאתקון משום עם

שבשדות הבאים באחרונה ואפילו היכא דליתא לההיא טעמא כגון דאיתנהו כולהו בבי כנשתא אמרינן ליה דכיון דאתקן אתקן.¹⁵

הר"ן טוען שיש כמה תקנות חכמים שאנו ממשיכים לקיימם אף שבטל טעמם. אין כאן המקום להאריך בסוגיה כללית זו, אולם צריך להבין יותר במה בדיוק חלוקים התוספות והרא"ש על הר"ן: האם מחלוקתם היא בשאלה הכללית של תקנות חז"ל שבטלו טעמיהם? לדעתי, אין הדברים נראים, שכן אז היינו מצפים למצוא הדים נוספים למחלוקת זו.¹⁶ נראה יותר שהמחלוקת כאן היא מקומית, ותלויה בהבנת אופיו של דין קידוש במקום סעודה. מתוך המשך דברי הרא"ש המביא כנגדו את דברי רבנו יונה הסובר כמו הר"ן, נוכל לעמוד על יסוד המחלוקת באופן ברור יותר:

וה"ר יונה פירש דאינה ברכה לבטלה דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג. ועיקר הקידוש מן התורה הוא כדכתיב זכרהו על היין בכניסה. הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה. והא דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה לא משמע כפירושו דמשמע שאינו קידוש כלל.

לדעת רבנו יונה, כיוון שדין קידוש במקום סעודה הוא מדרבנן, יש מקום להשאיר את המנהג לקדש בבית הכנסת כיוון שסוף-סוף יוצאים בו ידי חובת המצווה מדאורייתא. טענה דומה נמצאת בדברי הרשב"א (תלמיד רבנו יונה) בתשובה (א, לז):

ועיקר דברים אלו דקדוש במקום סעודה וקודם שיאכל אינו דבר תורה. אלא שבדברי תורה לקדש בכניסתו והם תיקנו על הסעודה... דמעיקרא תקנו לקדש

¹⁵ השו"ת תשובת הרמב"ם, פאר הדור, סימן קמח, בעניין חזרת הש"ץ במקום שלא מצוי מי אין מי שאינו בקי.

¹⁶ למעשה נראה שבשאלת תוקפו של מנהג שאינו עולה בקנה אחד עם פסקי ההלכה הפורמליים, הגישות ההלכתיות הן הפוכות ממה שמצוי בסוגייתנו – בסוגיות שונות דווקא הראשונים האשכנזים נתנו תוקף גדול יותר למנהג שהיה נהוג במקומם לעומת הראשונים הספרדיים. עיינו לדוגמה דין ברכה על מנהג, ברכה על מצוות עשה שהזמן גרמא לנשים, פיוטים בתפילה במקומות שבהם יש בעיה של הפסק ועוד, וכבר הרחיבו רבים בסוגיה זו – עיינו למשל במבוא לספרו של פרופסור תא-שמע ז"ל, "מנהג אשכנז הקדמון", ובעיקר עמ' 9–10, 13.

בבית הכנסת ועיקרה של תקנה משום אורחין הות. ומשום זימנין דאיכא אורחין תקנו לקדש בין איכא בין ליכא. דומיא דברכה מעין שבע שהיתה תקנה קבועה בכל מקום. ואף על גב דעיקרה כי אתקון משום עם שבשדות דמתאחרי אתקון. ואפילו הכי בדין דבתי כנסיות דידן בעיר ואפילו כלהו בכי כנישתא מעיקרא אמרינן מעין שבע. וכענין שליח ציבור נמי שיוורד לפני התיבה בכל יום ואפילו היכא דליכא אינשי דלא בקיאי.

גם רבנו יונה וגם הרשב"א טוענים שהשארית המנהג על כנו תלויה בכך שכל הדין הוא מדרבנן. נראה שגם הרא"ש מסכים עם הטענה שהדין הוא מדרבנן, אך מחלוקתם היא בהבנת אופיו של דין דרבנן זה.

ונסביר את הדברים לאור דברינו עד כה: פתחנו את דברינו בכך שיש לחקור האם ההוספות שהוסיפו חכמים לקידוש הן הוספות "חיצוניות" לגוף המצווה, או שיש בהן ביטוי למהות המצווה מדאורייתא. לאורך העיון ראינו שאם נבין את מצוות הקידוש כשיטת הרמב"ן לפיו המצווה היא לקדש (באופן פעיל) את יום השבת, נוכל להבין שדין קידוש במקום סעודה הוא ביטוי שהוסיפו חכמים ליסוד המצווה מדאורייתא – האדם מחיל את קדושת השבת על סעודתו. לפי הבנה זו יש מקום לומר שלאחר תקנת חכמים זו אין כלל מקום לקידוש ללא סעודה, וכל המקדש שלא במקום סעודה כאילו לא קידש כלל, וזוהי שיטת התוספות והרא"ש שהתבארה במהלך העיון בסוגיות.

לעומת זאת, שיטת הר"ן ודעמיה היא שדין קביעת הקידוש במקום הסעודה אינו קשור למהות מצוות הקידוש, אלא הוא תוספת חיצונית שעניינה להפוך את הקידוש לחשוב וחגיגי יותר, אך אין בכך ביטוי ליסוד המצווה מדאורייתא. כיוון שכך, אף שמדרבנן דין קידוש במקום סעודה קיים אפילו בדיעבד (ומי שלא עשה זאת צריך לחזור ולקדש),¹⁷ יש "שם קידוש" גם על קידוש הנעשה שלא במקום סעודה, וכיוון שנהגו לקדש בבית הכנסת, אין לבטל מנהג זה, וכמו שאר תקנות חכמים שאף שבטל טעם התקנה עדיין מקיימים את התקנה. דוגמה לדבר הוא דין חזרת הש"ץ: ברור לכול שתפילת שליח ציבור יש לה דין של תפילה לכל דבר, אף על פי שיתכן שהטעם שבגללו חוזר הש"ץ על תפילתו כבר אינו קיים.

¹⁷ עיינו בתשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן קיד, שהגדילו לעשות והתירו את הקידוש בבית הכנסת כיוון שאם יש מישהו שלא יכול לקדש בביתו (כגון שאין לו יין) יוכל לצאת ידי חובה בקידוש זה, ולשיטתם בשעת הדחק יוצאים ידי חובת קידוש גם שלא במקום סעודה.

ד. תוספת שבת – שתי הבנות ביסוד הדין וקישורן להבנת מהות מצוות קידוש

דין תוספת שבת נזכר פעמיים בתלמוד הבבלי: במסכת יומא (פא, ע"ב) ובמסכת ראש השנה (ט, ע"א), ודרשוהו חכמים מלשון התורה במצוות עינוי ביום הכיפורים. כך שנינו בגמרא ביומא:

דתניא: ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה – תלמוד לומר בערב. אי בערב – יכול משתחשך, תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש... אין לי אלא יום הכפורים, שבתות מניין? תלמוד לומר תשבתו. אין לי אלא שבתות ימים טובים מניין? תלמוד לומר שבתכם. הא כיצד? כל מקום שנאמר שבות – מחול על הקודש.

מפשט הברייתא עולה שדין תוספת קיים בכל המועדים, אך הראשונים נחלקו בשאלת פסיקת ההלכה העולה מהסוגיה שם ומהסוגיה בראש השנה:¹⁸ מהרי"ף (יומא ב, ב) נראה שהוא פוסק את הברייתא כפי שהיא לפנינו שהרי הוא מביאה בלשונה בפסקיו. הבית יוסף (או"ח, סימן רסא) מביא שכשיטת הרי"ף פסקו ראשונים רבים – הרא"ש (יומא ח, ח), הר"ן (על הרי"ף לשבת טו, א, וכן על הרי"ף ביומא הנ"ל) וכך מביא גם המגיד משנה בשם הרמב"ן (הלכות שבת פ"ה ה"ד). כפי שנראה לקמן, זוהי גם שיטת התוספות בכמה מקומות.

לעומתם, הרמב"ם לא מזכיר בשום מקום מהלכות שבת דין תוספת שבת. אמנם, לגבי יום כיפור (הלכות שביתת העשור פ"א ה"ו) הרמב"ם פוסק את דין התוספת, אך בצורה מצומצמת ביותר:

כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי.

¹⁸ מכיוון שעיקר הדיון כאן אינו עוסק בדין תוספת שבת, לא נעסוק בגוף הסוגיות ובהבנה איך מסתדרות שיטות הראשונים בתוך הסוגיות התלמודיות.

דין תוספת שבת נשנה כאן רק ביחס לדין עינוי – החיוב לצום מבעוד יום, אך לא לגבי איסור מלאכה ביום כיפור. את שיטת הרמב"ם סיכם בקצרה ה"מגיד משנה" על אתר:

מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבתות וזהו שכתב מתחיל לצום ולהתענות. וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה. ובפרק יוה"כ נראה שהדבר במחלוקת תנאים.

גם הטור אינו מזכיר כלל בהלכותיו דין תוספת לגבי שבת וימים טובים (וכבר העיר על כך הבית יוסף הנ"ל).¹⁹ אולם לגבי יום כיפור (סימן תרח) הטור פוסק דין זה בצורה מורחבת יותר מהרמב"ם:

ואוכלין ומפסיקין קודם בין השמשות דמקרא נפקא לן שצריך להוסיף מחול על הקודש בין באיסור אכילה בין בעשיית מלאכה.

לדעת הטור, תוספת יום הכיפורים אמורה גם ביחס לאיסור מלאכה. המחלוקת יכולה להיות קשורה לכמה דברים, ונציע כאן אפשרות אחת שתתלה את המחלוקת בהבנת יסוד דין תוספת מקודש על החול.

אפשר להבין שכאשר האדם מוסיף מחול על הקודש, הוא מקבל על עצמו את דיני היום הקדוש קודם כניסתו. אין כאן שינוי של היום אלא החלת דיני היום העומד לבוא על האדם. לעומת זאת, הוספה מחול על הקודש משמעותה שמבחינות מסוימות כבר התחילה קדושת היום במציאות, וממילא מתחייב האדם בכל דיני קדושת היום. אם מבינים כמו האפשרות הראשונה, ודאי שיש מקום לחלק בין איסורים שונים – שיטת הרמב"ם היא שכאשר האדם מוסיף מחול על הקודש הוא מקבל על עצמו תוספת חיוב עינוי, אך היום עצמו לא התחיל, ולכן עשיית מלאכה מותרת. אך לפי ההבנה השנייה שהיום עצמו משתנה, קשה לחלק בין האיסורים השונים – אם קדושת יום הכיפורים התחילה, נראה שממילא יחול גם איסור מלאכה הנובע באופן ישיר מקדושת היום (וזה כנראה שיטת הטור). לאור שתי האפשרויות הללו יש לדון גם בהבנת שיטת רוב הראשונים הפוסקים שדין הוספה מקודש על החול קיים מדאורייתא גם בשבת. השאלה היא

¹⁹ לגבי פסיקת ההלכה בשאלה זו עיינו שו"ע, אר"ח, רסא, ב, ובביאור הלכה, שם, ד"ה י"א.

האם הכוונה היא שקדושת השבת מתחילה כבר מבעוד יום, או שהאדם מקבל על עצמו את איסור המלאכה של יום השבת אף על פי שקדושת היום תחיל רק משחשכה. מובן שאם נבין כמו האפשרות הראשונה שקדושת היום עצמה החלה, יש מקום לדון ביחס לאילו עניינים בדיוק אנו מגדירים שכבר התחיל היום הבא ולאילו עניינים לא. ייתכן שדווקא לגבי דברים הקשורים ליום הקדוש (מצוות השבת עצמן) אנו נגדיר כאילו כבר התחיל היום, אך לגבי דברים שאינם קשורים כלל ליום השבת קשה יותר לומר שמכיוון שהאדם הוסיף מחול על הקודש כבר השתנה היום.²⁰

בדברים הבאים נביא כמה מהמקורות היסודיים שיש בהם כדי לבחון שאלה זו, ולאחר מכן נראה כי יש קשר יסודי בין הבנת אופיו של דין תוספת שבת למשמעות מצוות הקידוש בשבת.

במשנה בריש פרק ערבי פסחים (פסחים צט, ע"ב) שנינו: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". התוספות במקום (ד"ה עד שתחשך) מקשים מדוע דין זה נשנה באופן ייחודי דווקא ביחס לערב פסח, ולא הוזכר כלל לגבי שבתות וימים טובים. התוספות מתרצים שני תירוצים, וכאן נדון בתירוץ הראשון:

ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז, ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום.

לגבי אכילת קרבן פסח ואכילת מצה ומרור שהוקשו אליו, יש דין מיוחד של "לילה", ולא ניתן לעשותם מבעוד יום. לעומת זאת, סעודת שבת ויום טוב ניתן לעשות מבעוד יום, ולכן דין "משתחשך" נאמר דווקא בערבי פסחים. ויש לשאול מדוע ניתן לסעוד סעודת שבת קודם שקידוש היום, הרי סעודת שבת היא חלק

²⁰ לדוגמה, האחרונים נחלקו האם אישה יכולה לקיים בדיקת הפסק טהרה ביום שישי (מבעוד יום) לאחר שקיבלה עליה תוספת שבת – עיין רמ"א, יו"ד, קצו, א, בש"ך, שם, סק"ד, ובביאור הגר"א, שם, סק"ו. גם אם נאמר שדין תוספת שבת מגדיר את תחילת יום השבת, אין זה מכריח שלעניין דין שבעה נקיים כבר איננו נמצאים ביום שישי. כמוכך שמי שאומר שלא ניתן לעשות הפסק טהרה לאחר קבלת שבת סובר שדין תוספת שבת מגדיר את היום ממש.

ממצוות השבת! הרא"ש על אתר (פסחים פ"י, ב) מרחיב בהסברת דברי התוספות:

אף על גב דבשבתות ובשאר ימים טובים יכול להוסיף מן החול על הקדש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן פרק תפלת השחר (דף כז, ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, בערב הפסח לא מצי אכיל עד שתחשך.²¹

אם כן, דין תוספת שבת מאפשר לאדם לעשות קידוש ולסעוד את סעודת השבת קודם שתחשך, אך לגבי מצוות ליל הסדר אין הדבר אפשרי (אף שיש תוספת שבת גם בפסח כמו בשאר ימים טובים), כיוון שיש גזרת הכתוב מיוחדת המלמדת שהמצוות צריכות להיעשות בלילה ממש. נמצא שלדעת התוספות והרא"ש, דין תוספת שבת לא רק מחיל על האדם את קדושת השבת, אלא מאפשר לו גם לקיים את מצוות השבת. נוכל לומר אפוא שלדעתם דין תוספת שבת מגדיר את היום, לפחות לגבי הדברים הקשורים במצוות השבת.

לעומת זאת, התוספות בכתובות (מו, ע"א) כותבים כי אדם שיקבל עליו תוספת יו"ט יהיה אסור בעשיית מלאכה מדאורייתא ("דתוספת דאורייתא") ובכל זאת לא יחול עליו דין שמחת יום טוב אלא משחשכה. ונראה אם כך שיש מחלוקת בין התוספות והרא"ש בפסחים לבין התוספות בכתובות שממנו עולה שמצוות שמחת יום טוב לא חלה בעקבות תוספת יום טוב²² ודווקא איסור המלאכה הוא זה שחל. הדברים מתיישבים יותר עם האפשרות שלפיה דין הוספה מקודש על החול אינו דין ביום, אלא האדם הוא זה שמקבל עליו את איסורי היום הקדוש שלפתחו הוא עומד.

מי שכנראה חולק על ההבנה שהעלינו מדברי התוספות והרא"ש בפסחים, הוא המהר"ל מפראג. הב"ח (או"ח, סימן תעב) מביא בשמו שגם בערבי שבתות

²¹ דברים מקבילים כותב הרא"ש בברכות ד, ו, וגם שם הוא מביא את דברי הר"י מקורבילי המחלק בין אכילת מצה לסעודות ימים טובים ושבתות: "אין לאכול מצה עד שתחשך... משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה וליילה ממש בעינן. ומצה איתקש לפסח דאם אכלה מבעוד יום לא יצא ידי חובתו ולא שייך כאן תוספת".

²² והדברים מתחדדים לאור העובדה שמצוות שמחת יום טוב מתקיימת בדרך כלל על ידי הסעודה המתיוחדת בבשר ויין וכדומה, וקשה לומר שתוספת יו"ט מאפשרת לקיים את מצוות סעודת יו"ט אך לא את מצוות שמחת יו"ט. אמנם עיינו בספר "ברכת אברהם" על מסכת פסחים לר' אברהם ארלנגר במה שהביא בשם הגרי"ד והגרי"ז סלובייצ'יק שטענו שיש דין מיוחד דווקא במצוות שמחת יו"ט החלה רק בלילה, ולדעתם אין מחלוקת בין שני המקומות בתוספות.

וימים טובים ההיתר הוא להתחיל את הסעודה מבעוד יום, אך האדם לא יוצא ידי חובתו אם לא נכנסה הסעודה אל תוך הלילה:

אינו יוצא חיוב סעודה אלא אם כן אכלה בלילה, וכשמפסיק מאכילתו קודם שקדש היום ודאי לא יצא ידי חובתו.

אולם על כך יש לשאול מה בדבר הקידוש. הרי אם הסעודה התחילה מבעוד יום, ודאי שהקידוש נעשה גם הוא קודם חשכה, והיאך יצאו ידי חובת קידוש? על כך עונה הב"ח בשם המהר"ל:

ולא דמי לקידוש שיכול להוסיף מחול על הקודש... דשאני קידוש דקאי על השבת ויכול להוסיף על קדושתו מה שאין כן באכילה דצריך שתהיה בלילה על כל פנים.

דווקא את מצוות הקידוש ניתן לקיים מבעוד יום מחמת דין תוספת מחול על הקודש, אך הסעודה צריכה להיות בלילה דווקא. נראה שההסבר הוא שאדם שקיבל על עצמו תוספת שבת, קיבל עליו את "קדושת השבת" המחייבת אותו שלא לעבור על איסורי מלאכת שבת הנובעים מקדושתה. ממילא, יכול האדם לעשות קידוש שעניינו הוא קדושת היום שכבר חלה מבחינתו. אך סעודת השבת אינה פעולה הקשורה לקדושת איסור מלאכה, אלא נובעת מיום השבת, וכיוון שהיום עצמו עוד לא התחיל, לא ניתן לקיים את מצוותיו. נמצא שלדעת המהר"ל משמעות דין תוספת שבת הוא שהאדם מקבל על עצמו את קדושת השבת, אך יום השבת (אפילו לעניין מצוות היום) לא התחיל כלל.

כיוון הפוך לגמרי עולה מדברי הט"ז, החולק במחלוקת יסודית ביותר עם המהרש"ל בעניין ברכת "לישב בסוכה" בסיומו של חג הסוכות. כידוע, בחוצה לארץ נוהגים לעשות שני ימים טובים מחמת הספק, והיחס אל היום השמיני של חג הסוכות הוא "ספק שביעי ספק שמיני". על כן ההלכה היא שביום השמיני ממשיכים לשבת בסוכה, אך לא מברכים ברכת "לישב בסוכה", שכן ספק ברכות להקל (עיינו שולחן ערוך, או"ח, סימן תרסח, א). השאלה שנחלקו המהרש"ל והט"ז מביאה לידי ביטוי את הנידון שאותו אנו חוקרים כאן במדויק: מה הדין כאשר אדם קיבל עליו את קדושת שמיני עצרת מבעוד יום, וקודם חשכה הוא רוצה לסעוד את סעודת החג של ליל שמיני עצרת: האם הוא יכול לסעוד בברכה או לא? הט"ז (תרסח, סק"א) מביא את תשובת המהרש"ל בעניין:

כתב רש"ל בתשובה סימן ס"ח שראה הג"ה בשם מהר"ר טעביל שלא היה אוכל בכניסת יום שמיני עצרת עד הלילה דאם כן היה צריך לברך לישב בסוכה כיון דעדיין יום הוא...

ואין לומר דכיון דמוסיף מחול על הקדש א"כ עבר היום, זה אינו- נהי דמוסיפין בתפלה כדאשכחן רב צלי של שבת בערב שבת אבל לא לעשות לילה... ומשום הכי אין ראוי לספור עומר בליל שבת אחר קידוש עד לילה.

לשיטת המהרש"ל, אף שהאדם קיבל על עצמו את קדושת יום השמיני, הוא עדיין מחויב בברכת "לישב בסוכה" של היום השביעי, ולכן לא היה נכנס לאכול בסוכה עד שתחשך.²³ דין תוספת יו"ט אינו מגדיר את הזמן כלילה, ולכן עדיין לא חלים דיני שמיני עצרת. מתוך הגדרה זו המהרש"ל מביא נפקא מינה נוספת לדין תוספת שבת: לא ניתן לספור את העומר בערב שבת קודם חשכה כיוון שעדיין לא התחיל הלילה, שכן תוספת שבת לא משנה את היום עצמו. ה"ט"ז חולק על דברי המהרש"ל בתקיפות:

אף שאין משיבין הארי לאחר מותו וקל וחומר בשועל כמוני, מכל מקום אחוה דעתי שדברי הרב מאד תמוהין... דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והוה כמו בלילה ומחר ממש... ומאן יהיב לן משופרי שופרי ואכלינן באותו שעה בסוכה רק שאין מברכים לישב בסוכה...²⁴

לדעת ה"ט"ז, דין תוספת קדושת יום טוב משנה את היום ממש, ואף דיני ישיבה בסוכה משתנים בעקבות קבלת קדושת היום, ולפיכך ניתן לאכול בסוכה ללא ברכה אף מבעוד יום.²⁵

כעת ננסה להראות שלהבנת דין תוספת שבת ויסודו יש השלכה משמעותית ביותר ביחס לדין קידוש במקום סעודה. הבאנו לעיל את הדברי התוספות בסוגיה בדף צט, ע"ב, המחלק בין דין סעודת שבת וימים טובים לדין אכילת מצה: דווקא אכילת מצה לא יכולה להיעשות מבעוד יום בגלל גזרת הכתוב "ואכלו את

²³ נראה שהמהרש"ל ראה סתירה באפשרות לברך "לישב בסוכה" ולסעוד סעודת שמיני עצרת, ולכן חיכה עד הלילה.

²⁴ בהמשך דבריו כותב ה"ט"ז שאין לדבר קשר לדין ספירת העומר שבו יש הלכה מיוחדת של "תמימות", ואכמ"ל.

²⁵ ועיינו עוד ט"ז, אורח חיים, רצא, ו, במחלוקתו עם המהרש"ל, ושניהם הולכים לשיטתם.

הבשר בלילה הזה", אך סעודות ימים טובים ושבתות יכולות להיעשות מבעוד יום מדין תוספת שבת. ויש לשאול מה דין קידוש בליל פסח. לכאורה, גזרת הכתוב על "לילה" לא נאמרה אלא כלפי מצוות אכילת הפסח, ואכילת המצה והמרור הנלווים אליה (כמבואר בדברי התוספות עצמו). אך הקידוש הוא מצווה נפרדת, ואין סיבה לחלק בין קידוש בליל פסח לקידוש בשאר המועדים. כך כותב ה"חתם סופר" בחידושו במקום:

נראה לעניות דעתי דלאכילה דוקא קפדינן עד שתחשך אבל מכל מקום יכול לקדש...

אולם לא כך פסק השו"ע בהלכות פסח (סימן תעב, א):

יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך... אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך.

יש לברר, אם כן, מה ההיגיון לחלק בין קידוש ליל פסח לקידוש שאר ימים טובים, וכבר עמדו על כך נושאי כליו של המחבר. ה"מגן אברהם" כתב (מקור הדברים בתרומת הדשן, סימן קלז):

דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה.

לפי דבריו, מצוות קידוש בליל פסח יכולה להיעשות קודם שתחשך אך לא כן מצוות ארבע כוסות, שכן בה יש אותו הדין שבשאר מצוות האכילה בליל הסדר הנעשות בלילה דווקא. אם כך יוצא לכאורה שאדם שקידש מבעוד יום יצא ידי חובת קידוש אך לא יצא ידי הכוס הראשונה מארבע כוסות, ויצטרך לשתות שוב כוס אך לא יברך עליה את ברכת הקידוש ("מקדש ישראל והזמנים").²⁶ לעומתו, ה"ט"ז סובר שדין זה של השו"ע הוא דין מדיני קידוש:

דמצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו והפסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך שיהיה בשעת ראויה למצה.

²⁶ אמנם ייתכן שיתחייב לברך ברכה זו כיוון שתקנת חכמים היא שהכוס הראשונה מארבע הכוסות תסודר על ברכת קדושת היום, אך מצד חובת קידוש – נראה שיצא ידי חובה לשיטתו.

הט"ז טוען שכיוון שהמצה חייבת להיות בלילה, אזי גם הקידוש חייב להיעשות בלילה, ולא יכול להיות שהקידוש ייעשה בשעה שעדיין לא ניתן לקיים את מצוות אכילת מצה. לכאורה הדברים אינם ברורים כלל: מדוע מצוות הקידוש צריכה להיות בשעה הראויה למצה?

נראה שכאן אנו חוזרים לשתי ההבנות ביסוד דין קידוש במקום סעודה, וכבר האיר את עינינו בכך ה"פרי מגדים" (משבצות זהב, שם) בדבריו הקצרים: "ומה שכתב הט"ז הקידוש צריך שיהא בשעה הראוי למצה, היינו דאין קידוש אלא במקום סעודה". ונראה שלפי ההבנה שהעלינו בדברי התוספות והרא"ש בסוגיה זו, הדברים ברורים: יסוד דין הקידוש הוא במעשה המחיל קדושה על סעודת השבת, והוא הדין ביום טוב, וממילא לא ייתכן שניתן יהיה לקדש בשעה שאינה ראויה לסעודה, כיוון שלא ניתן להחיל את קדושת הקידוש על הסעודה העומדת להתחיל. על כן סובר הט"ז שדווקא בליל פסח יש בעיה לקדש מבעוד יום בגלל הדין המיוחד של "לילה" האמור ביחס לסעודת ליל הסדר. אך את סעודת השבת ניתן לעשות מבעוד יום בגלל הדין של תוספת שבת (שלפי הט"ז הוא דין שחל במציאות – היום עצמו משתנה), וממילא ניתן גם לקדש.

מי שבוודאי חולק על הט"ז הוא המהר"ל מפראג שהביא הב"ח. המהר"ל טען שאף על פי שניתן לקדש מבעוד יום, לא ניתן לקיים את מצוות סעודת שבת, מכיוון שתוספת שבת לא מגדירה שהיום עצמו כבר התחיל, ורק מצוות קידוש יכולה להיעשות בזמן זה, כיוון שהיא תלויה בקדושת איסור מלאכה שכבר חלה על האדם. לפי זה יוצא שניתן לעשות את הקידוש בשעה שאינה ראויה לסעודה, ונראה שהמהר"ל אינו מקבל את התפיסה שמהות הקידוש היא להחיל את קדושת השבת על הסעודה.

לאור דברים אלו ניתן לעמוד על קשר מסוים בין החקירה הבסיסית בהבנת דין תוספת שבת לחקירה בהבנת דין קידוש במקום סעודה ומצוות קידוש בכלל. משמעות דין תוספת שבת היא שהאדם יכול להוסיף על קדושת השבת ולהתחילה מבעוד יום. לפי שיטת התוספות והרא"ש (בפסחים), שיטה שהורחבה עוד יותר על ידי הט"ז (לעניין ברכת "לישב בסוכה" בשמיני עצרת), יכול האדם לקבוע את קדושת היום לא רק ביחס לאיסורים שהוא מחיל על עצמו אלא גם ביחס למציאות יום השבת. משמעות הדברים היא שיש לאדם יכולת להיות שותף בהחלת קדושת שבת, והדברים מזכירים את דברי הרמב"ן על התורה לעניין מצוות קידוש – גם במצוות קידוש יש ממד של החלת קדושה ויצירתה, וייתכן שחלות זו באה לידי ביטוי בסעודת השבת שהאדם מקדשה בקדושת השבת, על פי הבנת הגרי"ד במהות דין קידוש במקום סעודה. אם כנים דברינו, יוצא

שהתוספות, הרא"ש והט"ז סוברים שלושתם בשתי הסוגיות את אותה התפיסה העקרונית: יש מקום לאדם כשותף ביצירת קדושת השבת והחלתה במציאות. גם מתוך דברי המהר"ל שהביא הב"ח ניתן לראות שיש קשר בין שתי החקירות: המהר"ל תפס שדין תוספת שבת אינו משנה את מציאות יום השבת, ועל כן פסק שלא ניתן לקיים את מצוות סעודת שבת מבעוד יום. מאידך גיסא הוא טען שניתן לקיים את מצוות הקידוש מבעוד יום אף על פי שזו שעה שאינה ראויה לסעודה. משמע שעניין הקידוש אינו החלת קדושה וקביעתה על הסעודה.²⁷

ה. סיכום

במהלך המאמר הראינו שתי גישות עקרוניות בהבנת מצוות קידוש – מדאורייתא ומדרבנן. אפשרות אחת בהבנת המצווה היא שנצטוונו לציין את קדושת השבת (שיטת הרמב"ם); אפשרות שנייה היא שהמצווה היא פעולה של קידוש (שיטת הרמב"ן). לפי גישה זו, יש לאדם מקום ביצירת קדושת השבת ובהחלתה. במקביל ניתן להבין את הדינים שהוסיפו חכמים למצווה – דין קידוש על היין וקידוש במקום סעודה – בשתי אפשרויות: הגישה הפשוטה היא שאלו תקנות המוסיפות למצוות הקידוש חשיבות וחגיגות (שיטה שהעלינו מדברי הר"ן), ואפשרות אחרת היא שיש קשר מהותי בין הקידוש והסעודה לשני הצדדים – משמעות הקידוש היא בהחלת קדושת השבת על הסעודה, וממילא הסעודה הופכת לסעודת שבת רק בעקבות הקידוש (שיטה שעלתה מדברי התוספות והרא"ש). לפי הבנה זו ניתן לומר שהדינים שהוסיפו חכמים למצוות הקידוש מבטאים באופן מוחשי את מהות מצוות הקידוש מדאורייתא על פי ההבנה שהעלינו מדברי הרמב"ן: על האדם מוטלת האחריות להיות שותף ביצירת קדושת השבת – לא במובן האובייקטיבי המגדיר את איסורי ומצוות השבת, אלא במובן הממשי; כדי שסעודת השבת תישא אופי של קדושה, הוא

²⁷ יש לציין כי ייתכן ששיטת המהר"ל מורכבת יותר. בספרו גבורות ה', פרק נ, דן המהר"ל במנהג אשכנז ליטול ידיים קודם הקידוש בסעודת ליל שבת. המהר"ל מליץ יושר על מנהג זה בטענה כי "קדוש לא חשיב הפסק כיון שהוא שייך לסעודה שאין קדוש אלא במקום סעודה ולא נחשב הפסק... דהא שתית הכוס הוא בשביל הקדוש והקדוש הוא בשביל הסעודה". התנסחות המהר"ל מזכירה מאוד את התנסחות הרא"ש בסוגיה זו (פסחים פ"י, טז) שהובאה בסוף החלק הראשון של המאמר ושדרכה ביססנו את ההבנה שיש קשר מהותי בין הקידוש והסעודה.

חייב להתייחס אליה ולהגדיר אותה ככזאת, ועל כן הוא קובע את הקידוש כחלק בלתי נפרד מסעודת השבת.

אחת ההשלכות המרכזיות של שאלה זו קשורה ליחסם של הראשונים למנהג לקדש בבית הכנסת. לפי ההבנה שדין קידוש במקום סעודה הוא תוספת חיצונית שעניינה בהוספת חגיגות וחיבוט לקידוש, יש מקום גדול להשאיר את תקנת הקידוש בבית הכנסת על כנה אף על פי שכבר לא נמצאים אורחים (שיטת ראשוני ספרד), אך להבנה שכל משמעות הקידוש באה לידי ביטוי רק בסעודה הצמודה אליה, יש סברה רצינית לומר שכלל אין "שם קידוש" בקידוש שאינו במקום סעודה (שיטת התוספות והרא"ש).

השאלה העקרונית בהבנת מקום האדם בהחלת קדושת השבת חוזרת על עצמה בסוגיית תוספת שבת – האם יכול האדם להחיל את קדושת השבת במציאות קודם שהיא נקבעת מאיליה עם חשכה. שאלה זו קשורה לא רק באופן תאורטי לשאלה על מהות מצוות הקידוש, אלא יש לה גם השפעה הלכתית: אם יש קשר מהותי בין הקידוש לבין הסעודה, נוכל לקדש רק בשעה שקדושת השבת חלה במציאות גם לעניין סעודת השבת. השיטות הסוברות שתוספת שבת מחילה את קדושת השבת במציאות, יאפשרו גם לסעוד וגם לקדש; השיטות הסוברות שתוספת שבת חלה רק על האדם, לא יאפשרו לסעוד. שאלת הקידוש תהיה תלויה בשאלה הקודמת – האם יש קשר מהותי בינו לבין הסעודה או שזוהי מצווה שיכולה להיעשות גם בשעה שאינה ראויה לסעודת שבת (מחלוקת המהר"ל והט"ז).