

פרשת יתרו

עניני קידוש

[א]

קידוש מבעוד יום

זכור את יום השבת לקדשו: (שמות כ, ח)

קידוש מבעו"י משום תוספת שבת או עיקר זמן קידוש

כ' הר"מ פרק כט מהל' שבת הל' א וז"ל מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו **זכירת שבת וקידוש**, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. והנה בברכות (כז, ב) מובא שרב צלי של שבת בערב שבת, ומסקינן שגם קידוש על הכוס. ויש לדון בטעם הדבר שהרי עדיין לא חל עליו קדושת היום א"כ איך יכול לקדש. בפשטות צריך לומר שזה תלוי בדין תוספת שבת, שלפי רוב ראשונים זה דין דאורייתא. א"כ לאחר שכבר קיבל עליו את השבת אז כבר חל עליו קדושת היום, וממילא יכול לקדש את השבת.

ועי' בחי' הרא"ה לברכות (שם) שכן כתב להדיא שמשום שקיבל עליו את השבת יכול לקדש. ועי"ש עוד שקבלת שבת א"א באמירה בעלמא, אלא רק ע"י קידוש או תפילת שבת. אבל א"כ יש בעיא, שאם כל הסיבה שיכול לקדש הוא משום שכבר קיבל עליו השבת, ואינו יכול לקבל שבת אלא ע"י קידוש א"כ איך יכול לקדש. וצ"ל שהשבת וקידוש "באים כאחד", ולכן שפיר יכול לקדש היות וע"י הקידוש יחול עליו קדושת שבת. (כעין שמצינו בחז"ל "גיטו וידו באין כאחד").

אבל לפי הר"מ א"א לומר כן שהרי רק לגבי יוה"כ (פ"א מהל' שביתת עשור הל' ו) פסק הר"מ שחייב להוסיף על הקודש, וז"ל וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר (ויקרא כג) ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי. וכן ביציאה שוהה בעינו מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם. אבל לענין שבת כ' (פ"ה הל' ג) שהמדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה, ולא הזכיר כלל שצריך להקדים. וא"כ א"א לומר שהטעם שיכול לקדש מבעוד יום הוא משום שתוספת שבת דאורייתא.

אבל הר"מ כבר תירץ את זה במה שכ' (פרק כט, יא) וז"ל 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 ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט**. הרי לן שסובר הר"מ שאין הטעם שיכול לקדש לפני שבת משום תוספת שבת, אלא שמעיקר דיני קידוש הוא להזכיר השבת בכניסתו או **לפניו מעט**, וזה גוף המצוה שמזכיר קדושת שבת כששבת עומד ליכנס.

והנה המרדכי במ' מגילה (רמז תשצח הובא במ"א סי' רסז, א) דן איך סומא יכול להוציא בני ביתו בקידוש מאחר שאינו חייב בקידוש (לדעתו) אלא מדרבנן. ותי' שאפילו מי שאינו מחויב אלא מדרבנן יכול להוציא מי שמחויב מן התורה. ורצה להוכיח את זה מהא דיכול לקדש בזמן של תוספת שבת אע"פ שתוספת שבת אינו אלא מדרבנן, אלא שהוא מוציא עצמו ידי חובת קידוש דאורייתא שיבא אח"כ. וא"כ הסומא נמי אע"פ שאינו חייב אלא

מדרבנן יכול להוציא בני ביתו שמחויבים מן התורה. הרי לנו עוד מהלך איך יכול לקדש לפני שבת.

אבל עיקר דברי המרדכי אינם מובנים לי, שאפילו אם נאמר שהמחויב מדרבנן יכול להוציא המחויב מן התורה, ה"מ היכא שהמחויב מן התורה עומד כאן אז המחויב מדרבנן יכול להוציא. אבל כאן שה"חייב" עדיין לא חל אז איך יוצא בזה שקידש בזמן שאין כאן חיוב אלא מדרבנן. (ועי' בהגהת הגרע"א לשו"ע או"ח סי' קפז דדן בקטן שאכל כדי שביעה ובירך ברכה"מ ואח"כ הביא שתי שערות האם חייב לברך שוב. ושם הדיון הוא האם "אכילה" מחייב או "השביעה" מחייב. אבל לא היה לו צד שברכתו כשהיה קטן יפטור חיובו שחל בגדלותו. ואולי סובר שאין מחויב מדרבנן יכול להוציא מחויב מן התורה) ועי' במ"א שהק' על המרדכי מהא דקטן אינו יכול להוציא הגדול אע"פ שהקטן מחויב מדרבנן. ות' המנ"ח (מצוה לא) עפ"י דברי הרמב"ן לקידושין (לא,א) ובמלחמות ה' לברכות (כ,ב) והובא גם בר"ן (מגילה כ,א) דהקטן עצמו אינו מחויב במצוות אפילו מדרבנן, וכל החיוב אינו אלא על אביו לחנכו במצוות. ולכן הוא לא יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אפילו אם המחויב מדרבנן יכול להוציא המחויב מן התורה. (ועי"ע בזה ברש"י ותוס' לברכות מח,א) ואכמ"ל.

[ב]

קטן שהגדיל בשבת

לכאורה יש נ"מ בין המהלך של המרדכי לזה של הר"מ. דהנה יעוין במנ"ח שדן בקטן שקידש ליל שבת ובאמצע השבת הגדיל האם חייב לחזור ולקדש. עיי"ש דלפי המרדכי פשוט שאינו חייב, שהרי ס"ל שמי שקידש בזמן חיוב דרבנן יכול להוציא את עצמו לגבי זמן חיוב מן התורה. [אבל באמת לפי הראשונים הנ"ל שחיוב חינוך הוא על האב, אז אפילו להמרדכי חייב לחזור ולקדש] אבל לפי הר"מ יש לדון, דיש לחקור האם זה שקי"ל שאם לא קידש בלילה מקדש ביום הוא מדין תשלומין של חיוב הלילה, או דילמא שזמן חיוב קידוש הוא כל היום. אז אם נאמר שקידוש ביום הוא תשלומין, א"כ כאן שבלילה היה פטור אז לא מתחייב בבוקר. אבל אם נאמר שעיקר החיוב הוא כל היום, אז גם בהגדיל באמצע השבת מחויב לקדש מן התורה.

ועי"ש שרוצה לפשוט הספק מגמ' בפסחים (קה,ב) שמסופק במי שלא קידש בלילה האם יכול לקדש ביום, ומביא ראיה מהא דאם לא הבדיל במוצש"ק יכול להבדיל כל השבוע כולו. והנה כידוע נחלקו הראשונים האם מי שהיה אונן במוצש"ק יכול להבדיל אח"כ. ובפשטות נחלקו האם זה שמבדיל עד יום שלישי הוי בגדר תשלומין או שזה עיקר הזמן. ולהלכה נפסק בשו"ע יו"ד סי' שמא,ב שאונן מבדיל עד יום שלישי, א"כ מבואר שנוקטים להלכה שהבדלה עד יום שלישי לא הוי בתורת תשלומין אלא עיקר חיוב. א"כ אם הגמ' מדמה קידוש להבדלה, יוצא שגם בקידוש אינו בגדר תשלומין אלא עיקר חיוב. וממילא שפיר חייב הקטן שהגדיל בקידוש מן התורה ביום השבת.

אבל כנראה אין כן דעת הגרע"א. דהנה המ"א בסי' תריח,י דן בחולה שיש בו סכנה שאוכל ביוה"כ האם צריך לקדש. ומסיק שלא יקדש משום שיש חשש ברכה לבטלה. והק' עליו הגרע"א איזה ברכה לבטלה יש בקידוש היום, הרי אין כאן אלא בורא פרי הגפן שאינו לבטלה משום ששותה היין. וכבר תמהו עליו, שהרי אם לא קידש ליל יוה"כ אז למחר מקדש עם כל נוסח הקידוש, דהיינו ברכת קידוש, א"כ נכונים הם דברי המ"א שיש כאן חשש ברכה לבטלה. וצ"ל דדעת הגרע"א שקידוש ביום אינו אלא תשלומין לקידוש של

לילה. וכאן שבלילה לא היה חייב שהרי אז היה אסור לו לאכול, אז בבוקר אין לו אלא חובת "קידושא רבה" שאינו אלא ברכת בורא פרי הגפן, ולכן שפיר הק' על המ"א.

[ג]

קידוש על היין

איתא בפסחים (קו,א) תנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין. מסתימת הגמ' משמע שקידוש על היין הוא מן התורה. אבל באמת נחלקו בזה הראשונים האם קידוש על היין הוא מן התורה או אינו אלא מדרבנן.

מקור הדיון הוא גמ' בנזיר (ג,ב). שהגמ' מק' לפי ר' שמעון הכתיב מיין ושכר יזיר. ומתוך ההוא מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיון הרשות. מאי היא קידושא ואבדלתא מושבע ועומד מהר סיני. ונח' הראשונים בפשט הקושיא, דעת רש"י (הובא בפירוש רבינו אברהם מן ההר על מס' נזיר, ובספר המכריע להתורי"ד סי' עא ובתורי"ד על הש"ס פסחים קו) שקושיית הגמ' כפשוטו שאין נזירות חל לבטל מצות קידוש על הכוס, משום שאין שבועה חל לבטל מצוה. היינו דס"ל לרש"י שקידוש על הכוס הוא מן התורה.

ועי' רסי' רעא שהגרע"א רוצה להוכיח שהר"ן (שבת כג,ב) סובר כמו רש"י. שהגמ' מסיק שגר חנוכה עדיף מקידוש היום משום שבגר חנוכה יש פרסומי ניסא. והק' הר"ן הרי קידוש הוא מן התורה א"כ בוודאי עדיף מנ"ח, ותי' שאפשר לקדש על פת. ואם נאמר שמן התורה לא צריך לקדש על יין (או פת) אין כאן קושיא כלל שיצא ידי חובתו מן התורה ע"י דיבור בלבד. אלא ע"כ שמן התורה צריך לקדש או על יין או על פת.

רוב ראשונים חולקים על רש"י, וסוברים שאין חיוב מן התורה לקדש על היין. ועי' בתורי"ד (הנ"ל) שדן על מה שכ' רש"י שאין נזירות חל לבטל מצות קידוש על יין שתלוי בגדר חיוב נזירות. שאם נזירות הוי כשבועה אז מובן שאינו חל לבטל את המצוה, אבל אי הוי כגדר הרי קי"ל שגדר חל לבטל את המצוה. (וזה דיון גדול באחרונים בגדר חיוב נזירות האם זה איסור גברא או איסור חפצא עי' בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' נג ובשו"ת אבני מלואים סי' טו ואכמ"ל)

עוד הק' התורי"ד על רש"י שתינת קידוש י"ל שחיובו מן התורה, אבל הרי גם הבדלה מוזכר שם שבוודאי אין חיובו אלא מדרבנן, א"כ א"א לפרש קושיית הגמ' שאין נזירות חל לבטל מצוה. אבל עי' בר"מ שהתחלנו בו שכ' להדיא שגם חיוב הבדלה היא מן התורה, ונלמד מזכור את יום השבת לקדשו דהיינו לזכרו בדברים בכניסתו וביציאתו. (ועי' בסמ"ג מצ' כט שגם הוא סובר שחיוב הבדלה הוא מן התורה) א"כ מיושב דברי רש"י.

ועי' בתוס' לנזיר (ד,א) שג"כ הק' על רש"י וז"ל דאדרבה להכי איצטריך קרא מיותר לומר דחייל עליה נזירות. ועוד קשה מאי משני בתר הכי כגון שנשבע לשתות וחזר ונזיר בנזיר דאתיא נזירות וחייל אשבועה, מ"מ תקשי לו הרי מושבע ועומד מהר סיני, כלומר דאין מושבע ועומד גדול מזה שנשבע לשתות. לכן פי' ר"ת שקושיית הגמ' הוא בתמיהה כלומר וכי מושבע הוא מהר סיני לקדש על יין שצריך קרא שהנזירות חל על יין דקידושא ואבדלתא.

וכ"ה שיטת הר"מ בפ"ז מהל' נזירות הל' יא שנזירות אוסר יין של קידוש משום שאינו אלא מדברי סופרים.

[ד]

קידוש בתפילה

ויש לדון לפי שיטות אלו האם יוצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה. והנה התורי"ד שם דן איך באמת יוצא ידי חובת קידוש מן התורה ומסיק שיוצא בתפילה. שמן התורה יש חיוב או לקדש על הכוס או בתפילה. ועי"ש שמביא דעת הבה"ג שמן התורה חייב בין בתפילה ובין על הכוס משום דכתיב בפרשתינו "זכור" ובפרשת ואתחנן כתיב "וזכרת" אחד לחייבו בתפילה ואחד לחייבו על הכוס. ועי"ע בסמ"ג עשה כט שגם הוא כ' כן בהתחלה, אבל בסוף הוא דוחה את השיטה, ומ"זכור" "וזכרת" לומדים אחד לקידוש ואחד להבדלה.

ועי"ע בחי' הריטב"א למס' שבת. (כג,ב) כשהגמ' דנה שנה שבת עדיף מנר חנוכה משום דהוי תדיר הק' הריטב"א וז"ל וא"ת ולימא ליה קידוש היום עדיף דהוי דאורייתא, וי"ל משום דמדאורייתא די לו לקדש על הפת, ואפשר ג"כ שיוצא בקידוש של תפלה כמו שיוצאים ביום הכפורים. הרי לן שהריטב"א מסופק האם יוצא ידי חובת מן התורה בתפילה. [העיר לי תלמידי היקר א.מ. שמכאן יש לפשוט ספיקת הגרע"א או"ח סי' ז במי שחייב בברכת אשר יצר וברכת המזון ביחד איזה קודם. האם נאמר שאשר יצר קודם משום דהוי תדיר, או"ד ברכה"מ שחייבו מה"ת, נחשב מקודש וקי"ל תדיר ומקודש יעשה איזה שירצה. אבל בריטב"א כתוב שהמעלת חיוב מה"ת עדיף ממעלת תדיר א"כ יברך ברכה"מ קודם].

הנה הריטב"א הוכיח שיוצאים בתפילה מיוה"כ, ומשמע שאין כוונתו ליוה"כ שחל ליהיות בשבת, אלא ליוה"כ רגיל, א"כ יוצא מדבריו שיש חיוב מן התורה לקדש ביוה"כ, א"כ צריך לכוון בזה בשעת התפילה. ועי' בהגהת חת"ם רסי' רעא שהביא מרש"י למס' שבועות יג,א שיש באמת חיוב קידוש ביוה"כ, ועי"ש שהק' למה באמת דווקא ביוה"כ ושבת יש חיוב מן התורה לקדש ולא ביו"ט. ומסביר החת"ס שבכל יו"ט יש את המצוה שלו, בפסח אוכלים מצה וכו' אבל שבת ויוה"כ אין כאן מצוה אלא שביתה ממלאכה, א"כ אינו ניכר שהוא שבת אלא ע"י קידוש.

כ' המ"א בסי' רע"א ס"ק א' וז"ל נ"ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת, והרי זכר אותו. וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו כמ"ש סי' רס"ט. ועי"ש שהוכיח שיטתו מתוס' פרק ערבי פסחים (קו,ב) דמי שאין לו יין לא יקדש כלל. וק' למה לא יקדש בלי יין כדי לצאת ידי חובתו מן התורה, אלא ע"כ שהחיוב מן התורה כבר יצא בתפילה. עוד הוכיח מברכות (לג,ב) שכמו בקידוש אע"פ שקידש בתפילה צריך לקדש על הכוס, ה"נ בהבדלה אע"פ שהבדיל בתפילה חייב להבדיל שוב על הכוס. הרי לן שמקיימים מצות קידוש בתפילה.

ועי' ברע"א בהגהותיו שרצה להוכיח כדברי המ"א מיוה"כ שחל ליהיות בשבת, שחייב בקידוש וא"א לקדש על הכוס, וע"כ שמקיים מצות קידוש בתפילה.

אבל הק' מדברי הרא"ש פרק ערבי פסחים סי' ה. שהרא"ש שם מתווכח עם רבינו יונה לגבי קידוש בביהכ"נ היכא שאין אורחים, ואין כאן קידוש במקום סעודה. שרבינו יונה סובר שיכול לקדש ואין חשש ברכה לבטלה, דהא דאמרנו אין קידוש אלא במקום הסעודה אינו דין תורה אלא מדרבנן, ועיקר הקידוש מן התורה הוא כדכתיב זכרהו על היין בכניסה. (משמע שסובר כרש"י שמן התורה חייב לקדש על היין) הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה. הרא"ש חולק משום דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה דמשמע שאינו קידוש כלל. וכן הא דאמר רבה ובקדושא דהכא לא נפקיתו (הואיל ואינו במקום סעודה). ועוד קשה מאי קאמר לשמואל (דצריך לקדש במקום סעודה) למה לי לקדושי בבי כנישתא, ואם איתא כדברי רבינו יונה נימא שמקדש להוציא מי שאינו יודע לקדש בביתו. אלא ע"כ שאסור לקדש שלא במקום סעודה.

אז טוען רע"א שאם אפשר ל"קדש" בתפילה ניחא קושיית הגמ' למה מקדשים בביהכ"נ. ללצאת ידי החיוב מן התורה כבר יצאו בתפילה, אלא ע"כ שרוצים לצאת ידי קידוש דרבנן, א"כ צריך קידוש במקום סעודה וליכא בביהכ"נ. אלא ע"כ סובר הרא"ש שזה פשוט שא"א לצאת ידי חובתו בתפילה, ולכן הוא לא מבין קושיית הגמ' דדילמא מקדשין בביהכ"נ כדי לצאת ידי חובתו מן התורה.

אבל עי"ה ברא"ש שכ' שאולי מקדש בשביל אלו שלא יודעים לקדש, א"כ הם גם לא התפללו אז שפיר צריכים עדיין לצאת ידי חובת קידוש מן התורה.

בפשטות סברת הרא"ש הוא שקידוש במקום סעודה הוא מן התורה, "וקראת לשבת עונג" אינו אסמכתא בעלמא. אבל עי' במשבצות זהב (רסט,א) שמסביר דברי הרא"ש עפ"י יסוד שמחדש שם, שהיכא שהרבנן קבעו אופן קיום המצוה אם לא עשה כתיקונם לא קיים המצוה מן התורה. ועי"ע בפרמ"ג בפתיחה כוללת חלק ג,ח (הובא במנ"ח כאן) שאם לא קידש על הכוס לא קיים מצות קידוש אפילו מן התורה. עי"ש שמבסס דבריו על תוס' למס' סוכה (ג,א) שכ' שמי שיושב בסוכה ושלחנו בתוך הבית אינו מקיים מצות סוכה כלל, אפילו מן התורה. [עי"ע בדברי תלמידי ר"י ריש מס' ברכות לגבי קריאת שמע אחר חצות, שאם לא קרא לפני חצות אין לו לקרא אחר חצות. והגרא"ו רצה ללמוד מדבריו שאפילו בדיעבד אם יקרא אח"כ לא יקיים מצוה. אבל לענ"ד אינו מוכרח עי"ה ואכמ"ל]

אבל עי' בס' החינוך מצוה לא שכ' בסוף דבריו וז"ל ועובר עליה ולא קידש השבת בדברים ביטל מצות עשה. ואם קידשו בדברים בלא יין ובלא פת דיעבד יצא ידי תורה. הרי לן להדיא ששפיר יוצא ידי חובתו מה"ת בדברים אע"פ שחז"ל תיקנו על הכוס.

כ' החת"ס (בהגהותיו רס"י רעא) שיכוון דווקא לא לצאת בתפילה, כדי שיקיים מצות קידוש כתיקון חז"ל על הכוס. אבל ראיתי בס' תשובות והנהגות (ח"א סי' רעד) שהפשטות של הגמ' בברכות (לג,ב) הוא שהתקנה לקדש על הכוס לא היה בכוונה לבטל התקנה בתפילה אלא להוסיף על התקנה. וכשם שלגבי הבדלה אנחנו מבדילים בתפילה וגם מבדילים על הכוס ה"נ לגבי קידוש. ועי"ש עוד שהביא דברי הסמ"ג ובה"ג שהבאנו לעיל דאולי יש חיוב מן התורה לקדש בתפילה וגם על הכוס, א"כ אדרבה לכתחילה יכוון לצאת ידי חובת קידוש גם בתפילה.

ועי"ע בס' שמירת שבת כהלכתו פרק מז הע' טז בשם הגרשז"א שרצה לחלוק על הפרמ"ג הנ"ל, משום שבציור של תוס' הוא עושה נגד חז"ל, משא"כ בקידוש מה איכפת לי אם יקדש גם בתפילה וגם על הכוס כמו בהבדלה.

והנה הביאור הלכה רס"י רעא הק' על המ"א איך אפשר לומר שיוצא ידי חובת קידוש בתפילה הרי קי"ל שמצוות צריכות כוונה ואינו מכוון לשם קידוש אלא לשם תפילה. ואם נאמר כדברי התשובות והנהגות שיש תקנת חכמים לצאת ידי חובת קידוש בתפילה אולי ניחא, די"ל שיש לו כוונה כללי לצאת ידי מה שחז"ל תקנו בתפילה, וממילא נכלל גם מצות קידוש.

[עי' בצל"ח לברכות (נא,ב) שמחדש חידוש נפלא שמי שמקדש לפני שהתפלל צריך לברך על היום לפני שמברך על היין, כדברי ב"ש. והטעם משום שבגמ' כתוב טעמא דב"ה שהיין קודם משום שהיין גורם לקידוש שתבא, וק' הרי חייב לקדש גם בלי יין. אלא ע"כ מיירי שכבר התפלל, וא"כ ידי קידוש מה"ת כבר יצא, ומצד קידוש על הכוס שפיר אומר ב"ה שהיין גורם לקידוש שתבא. ולפי"ז אם לא התפלל עדיין אז מודה ב"ה לב"ש. אבל עי' בשאג"א סי' ד שחולק עליו]

[ה]

הזכרת יציאת מצרים בקידוש

על עיקר דברי המ"א הק' המנ"ח מגמ' בפסחים (ק"ז, ב) אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא (דברים טז) למען תזכור את יום וכו' וכתוב התם (שמות כ) זכור את יום השבת לקדשו. א"כ איך יוצא ידי חובתו בתפילה הרי אין בתפילה שום רמז ליציאת מצרים. קושיא זו היא גם על התורי"ד. ועי' בביה"ל רס' רעא שמביא גירסת הכל בו שגם בתפילה יש הזכרה של יציאת מצרים. ואם היה הנוסח הזה לתורי"ד נחא. אבל זה לא יתיר דברי המ"א, שאין זה נוסח שלנו. ובכדי ליישב דברי המ"א כ' הביה"ל בדוחק שאולי סובר דיוצא מן התורה במה שהזכיר יציאת מצרים סמוך לתפלה, דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא כמו שאמרו חז"ל, ולא צריכין שיזכיר דוקא בקידושא גופא. אבל מ"מ הוא דוחק גדול שהרי מפסיק בג' ראשונות. עוד תי' שם דאולי סובר שאין כאן גז"ש גמור ואינו אלא אסמכתא בעלמא, ולכן אפשר לצאת ידי החיוב מן התורה בתפילה. הנה הביאור הלכה כבר העיר שהר"מ לא מביא דין זה שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש. (ומש"כ הביה"ל שבסה"מ מצוה לא' כן הביאו, אינו נכון שבמצוה קנה (שזה מצות קידוש) לא הביא ענין זכירת יציאת מצרים, ואולי כוונתו לס' החינוך) אבל לפי"ז י"ל שמשום מה דין זה אינו להלכה ולכן שפיר כ' המ"א שיוצא בתפילה.

[ו]

מי שכבר התפלל האם מוציא את אשתו בקידוש

ידועים הם קושייתו הגדולה של הדגול מרבבה, שלפי המ"א שיוצאים ידי קידוש מה"ת בתפילה, א"כ איך אדם מוציא את אשתו ידי חובתו בקידוש אם הוא כבר התפלל תפילת ערבית והיא לא התפללה. שהרי נשים חייבות במצות קידוש מן התורה כמו אנשים, וא"כ הוא שאינו חייב אלא מדרבנן לא יכול להוציא את אשתו שחייבת מה"ת. וכ' הדגול מרבבה שאין לומר שהוא יכול להוציאה מדין ערבות שהרי הרא"ש כ' שאין ערבות לאשה. אלא שהדג"מ מסופק שאולי אע"פ שהן אינן ערבין עלינו, אבל אולי אנחנו ערבים עליהן.

ועי' בהגהת הגרע"א שתירץ שאין כוונת הרא"ש שאין ערבות לנשים כלל. אלא שבמצוה שהיא לא חייבת בעצמה (כגון ברכת המזון) אז אין לה ערבות על אחרים. דהיינו שערבות מחייב שלא לבד שאתה חייב לעשות המצוה, אלא אתה חייב גם לדאוג שהשני יקיים המצוה. אבל במצוה שגם אתה לא חייב בה אין לך חיוב לדאוג שהשני יקיים חיובו. ולכן בקידוש שהיא חייבת אז שפיר נכללת גם בחיוב ערבות.

ועי"ש עוד בהגרע"א שהק' על הדג"מ, שהרי בברכות (מח, א) מבואר ששמעון בן שטח הוציא את ינאי בברכת המזון, ומן הסתם הוציא גם את אשתו. א"כ ע"כ נאמר אחד משני דברים או שיש לנו ערבות עליהם (כצד אחד בספיקת הדג"מ) או שמי שמחויב במצוה מחויב גם בערבות, ולכן שמעון בן שטח שהיה חייב בברכה"מ שפיר היה יכול להוציא את אשת ינאי ידי חובתה.

ועי' בצל"ח למס' ברכות (כ, ב ומח, א) שמיישב קושיית הגרע"א, שאם שמעון בן שטח היה יכול להוציא את ינאי, אז אשת ינאי יכולה לצאת ממילא בלי ערבות, אלא מדין שומע כעונה. שלא צריכים להשתמש בדין ערבות רק לגבי מי שכבר יצא ידי חובתו ורוצה

להוציא מי שעדיין לא יצא, שהדין שאע"פ שיצא מוציא, אבל מי שעושה מצוה שחייב בה עכשיו, יכול להוציא חברו גם בלי ערבות.

וצ"ב במה נחלקו הגרע"א וצל"ח. והנה בערבות מוצאים שני סברות בראשונים. הר"ן (למס' ר"ה כט,א) מסביר שאם חברו עדיין לא יצא, הוי כאילו הוא לא יצא ולכן יכול להוציא את חברו. במילים אחרים כל ערבות הוי מדין שומע כעונה, וע"י שכל ישראל ערבים זה לזה הוי כאילו הוא עדיין חייב, וממילא חברו יכול לצאת ממנו מדין שומע כעונה. אבל הריטב"א מסביר שאם חברו לא יצא אז הוא עושה המצוה בשביל חברו, ומדמה את זה למי שפורע חוב של חברו.

ונר' שבזה נחלקו הגרע"א והצל"ח. שהצל"ח סובר כהצד הראשון ולכן אם שמעון בן שטח מברך בשביל ינאי א"כ אשת ינאי יכולה לצאת ממילא. ולא צריך שיהיה ערבות בשבילה אלא שדי בזה שמברך בשביל ינאי, שהרי יש כאן מי שמחויב במצוה, אז גם היא יכולה לצאת. אבל הגרע"א סובר כהריטב"א שמדין ערבות יכול לפעול בשביל חברו, א"כ אם אין לשמעון בן שטח ערבות על אשת ינאי הוא לא יכול להוציא אותה.

[ועי"ע או"ח סי' ריט,ה שמדייק הגרע"א בדברי הרמ"א שאם המברך אינו מברך לעצמו רק בשביל השומע אז צריך לענות אמן. ועי' בחי' הגרא"ל סי' ה שמסביר כנ"ל שאם מברך בשביל חברו אז כדי שחברו "יקבל" הברכה צריך לענות אמן. (דאילו לפי הר"ן אין הבדל בין מברך לעצמו או מברך לחברו, ודו"ק) ועי"ע בחי' הגרע"א למס' ר"ה טז,ב שמקשה על תוס' שמדמה ברכת כהנים לתקיעת שופר, דכמו בברכת כהנים מקרי זימניה משום דאי מצא ציבור אחריני יברך בשבילם, משו"ה עובר בבל תוסיף אפילו בלי כוונה, ה"נ בתקיעת שופר. וק' דשם מקיים מצותו הוא, שמצות ברכת כהנים חל על הכהן לברך את ישראל ולכן שפיר מקרי זימניה, אבל בשופר אילו מצא ציבור אחריני אינו תוקע אלא בשבילם ולכן לא מקרי זימניה. ואם נאמר כדברי הר"ן אינו מובן דגם בשופר הוי כאילו עדיין לא יצא הוא א"כ הוי בדיוק כמו ברכת כהנים, אלא ע"כ כנ"ל שרע"א סובר כהריטב"א שגדר ערבות הוא שעושה בשביל חברו.]

בעיקר קושיית הדג"מ מתרצים ה"עולם" עפ"י דברי הגרע"א (שם) שיוצאים ידי חובתו בקידוש מה"ת ע"י שיאמר "שבתא טבא", א"כ אם אשתו תאמר "שבת שלום" אז יצאה כבר בחיוב קידוש מה"ת וממילא יכול להוציא אותה בחיוב על הכוס דהוי מדרבנן. אבל כבר תמהו על הגרע"א, שבר"מ מבואר שצריך להזכיר את קדושת השבת, ובאמירת "שבת שלום" אין זכר לקדושת שבת.

[ז]

גדר

קידוש במקום סעודה

פסחים (קא,א) אין קידוש אל במקום סעודה. ועי' ברשב"ם משום דכתי' וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם תהא עונג. א"נ מסברא שצריך לקדש על יין חשוב והיינו על יין שבתוך הסעודה.

וכ' בשו"ת אג"מ ח"ד סי' סג שנחלקו ב' הפשטים האם הקידוש צריך לסעודה או שהסעודה צריך לקידוש. דלפי הפשט הראשון שבמקום קריאה שם תהא עונג אז חיוב קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה שצריך להיות במקום קידוש. אבל לפי פשט השני הוא דין בקידוש, שחייב לקדש במקום הסעודה כדי שהקידוש יהיה על יין חשוב.

ולכאורה יש נ"מ שאם נאמר שקידוש במקום סעודה הוי דין בקידוש אז שלא במקום סעודה לא יצא ידי קידוש. אבל אם זה דין בסעודה אז אם קידש שלא במקום סעודה ידי

קידוש יצא, אלא שחייב לחזור ולקדש במקום סעודה כדי שהסעודה תתקיים במקום קידוש. ועי"ש באג"מ שבאמת פסק כן שמי שקידש שלא במקום סעודה מותר לו לאכול מחמת הקידוש, אלא שחייב לחזור ולקדש במקום סעודה כדי לקיים הדין של קידוש במקום סעודה.

נחלקו הראשונים במי שגמר סעודתו וקידש עליו היום וכבר נטל ידיו לברך, מה עליו לעשות. דעת הרי"ף (פרק ערבי פסחים) שמברך ברכה"מ ואח"כ מקדש. (עי"ש שמסופק האם אומר "רצה" או לא) הרא"ש (פרק ע"פ סי' ה) חולק וסובר היות וחייב עכשיו לאכול מטעם קידוש במקום סעודה א"כ למה לו לברך ברכה"מ, אלא פורס מפה ומקדש.

וכ' עוד שאם סובר הרי"ף שאין צריך לחזור ולאכול, ומקיים דין קידוש במקום סעודה ע"י הסעודה שאכל עכשיו, משום שהקריאה היה במקום **עונג**, אין זה נראה לי. לכאורה הטעם הוא שאין זה סעודת שבת, והקידוש חייב ליהיות במקום "עונג" של שבת. וצריכים לבאר דעת הרי"ף. וי"ל שהרי"ף סובר כפשט השני של הרשב"ם שגדר קידוש במקום סעודה הוא שהיין חייב ליהיות יין של סעודה כדי שיהיה יין חשוב, א"כ י"ל שאפילו סעודה של חול יכול לשמש להקידוש בכדי להחשיב היין. אלא דעדיין צ"ע שכאן הרי כבר בירך א"כ אין זה יין של סעודה, אז אין כאן יין חשוב.

[דרך אגב מהרא"ש רואים שגדר קידוש במקום סעודה הוא שהקריאה צריכה להיות במקום עונג. והיינו שאפילו אם נלמד מ"וקראת לשבת עונג" הגדר הוא שהקידוש חייב להיות במקום סעודה, ודלא כרשב"ם הנ"ל שהסעודה חייב להיות במקום קידוש] ועי"ע בר"ן למס' סוכה (יט, ב בדפי הרי"ף) שכ' שהיכא שהתחיל לאכול לפני המצוה א"צ להפסיק כשהגיע זמן המצוה, ובתנאי שיש שהות ביום לקיים המצוה. ועי"ש שהק' מהא דקי"ל פורס מפה ומקדש, דהיינו שחייב לקדש באמצע סעודתו כשקידש עליו היום. תי' הר"ן דשם הקידוש **מתקן הסעודה**. דהיינו שסעודת שבת חייב שיהיה עם קידוש. הרי לן להדיא שסובר הר"ן שקידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה.

[ח]

מה נחשב סעודה

כ' בשו"ע או"ח סי' רעג, בשם הגאונים שהא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר. ודווקא אכל לחם או שתה יין אבל אכל פירות לא. הגה ולפי זה היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור (כ"י) אבל נהגו ליתן לתינוק (הגמ"י פרק כ"ט):

ועי' במ"א ס"ק יא בשם השלטי גיבורים שגם אכילת פירות נחשב ל"סעודה" בשבת, דכל סעודת שבת נחשב לקבע (כדמצינו לענין קביעות למעשר). המ"א חולק עליו, אבל כ' שאם אכל מיני תרגימא משבעת המינים אז בוודאי נחשב לקידוש במקום סעודה לפי הגאונים. והנה מנהג כלל ישראל לסמוך על המ"א, ולקדש על סמך אכילת מיני עוגה לקידוש במקום סעודה. אבל לגבי יין בדרך כלל לא סומכים על הגאונים, ורק בשעת הדחק סומכים עליהם, כגון בפסח לאלו שלא אוכלים "שרויה" (געבראכס) שאז אין עוגה שברכתו בורא מיני מזונות. וצ"ע שהרי אפילו בעוגה רק לשיטת הגאונים נחשב לקידוש במקום סעודה, א"כ למה לא סומכים עליהם גם לגבי יין.

והנה הגרע"א שם כ' בשם הדרישה שהגאונים סוברים כשיטת הר"מ ורשב"ם לגבי דברים הצריכים ברכה לאחרים במקומם. דהיינו שלא רק דברים הנעשים מחמשת מיני דגן צריך לברך במקומם, אלא אפילו דברים משבעת המינים צריך לברך אחריהם במקומם. אבל לשיטת הרא"ש שרק דברים שהם מחמשת מיני דגן צריך ברכה לאחריהם במקומם אז גם כאן אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה אלא בחמשת מיני דגן. והטעם פשוט שהסיבה שצריך לברך במקומה הוא משום שאכילת דברים אלה נחשב לקביעות, ולכן צריך לחזור לשם, וממילא דברים אלו נחשבים קביעות סעודה גם לגבי קידוש במקום סעודה. ועי"ש שמוכיח את זה מסוגיא דנזיר (ד, א) שמק' והא מושבע ועומד מהר סיני (בתמיהה), דהיינו שלא צריך פסוק שפשוט שהנזירות חל לבטל קידוש על היין. וק' שהרי לפי הרא"ש קידוש במקום סעודה מה"ת, א"כ דילמא צריך פסוק היכא שאין לו אלא יין לסעודתו אז מה"ת חייב לשתות היין, וקמ"ל הפסוק שהנזירות חל לבטל מצות הקידוש. אלא ע"כ שסובר הרא"ש שאינו יוצא קידוש במקום סעודה ביין, והולך לשיטתו שלא צריך ברכה לאחריה במקומה אלא בחמשת מיני דגן.

והנה בסי' קעז סעי' ה' יש שלש שיטות מה נקרא דבר שצריך ברכה לאחריה במקומה. דעה ראשונה סוברת כל שבעת המינים, דעה שנייה סוברת כל הנעשה מחמשת מיני דגן, דעה שלישית סוברת שדווקא פת. וכ' הגר"א שדעה השנייה היא העיקר, שראיית תוס' (פסחים קא, ב ד"ה אלא) היא ראיה שאין עליו תשובה. דהיינו מה שהביא מהירושלמי היה אוכל במזרחה של תאינה ובא לו למערבה צריך לברך, הרי לן שגם בתאינים אין צריך לברך אחריה במקומה. א"כ דווקא בחמשת מיני דגן חייב לברך במקומו. א"כ יוצא שלפי החשבון של הגרע"א אם נקבל פסק הגר"א אז רק דברים שהם באים מחמשת מיני דגן יכול לקיים בהם קידוש במקום סעודה.