

קידוש

קידוש – מקדש השבת

כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ט ה"א): "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".

ויעוין עוד במה שכתב בתחילת הפרק השביעי של הלכות חמץ ומצה, שם הקביל את הפסוק המתייחס למצוות סיפור יציאת מצרים לפסוק המתייחס לזכירת השבת: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר: זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר: זכור את יום השבת". הרמב"ם השווה בין הציווי לזכור את יציאת מצרים לבין הפסוק שאותו ציין בהלכות שבת כמקור למצוות הקידוש, ומכאן שלדעתו שני אלו דומים באופיים. מכאן עולה שהקידוש הינו אמירת דברי שבח. כשם שבלייל הסדר המצווה היא לספר בנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, כך בקידוש אנו מספרים בשבחו של יום השבת הגדול והקדוש, שניתן לנו במתנה. ויסוד הקידוש הוא לפאר, לשבח ולרומם את היום, לומר בקול את מעלת השבת וקדושתה, ולהדגיש את ייחודה בין שאר ימות השבוע.

הגדרה זו מפורשת להדיא בספר המצוות (עשין קנה): "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכור בם 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".

הרמב"ן בפירושו למצוות השבת בעשרת הדיברות (שמות כ', ב) הרחיב רעיון זה מעבר ליום השבת עצמו, אל ימות השבוע כולם. בכל הימים אנו צריכים להעלות את

השבת בתודעתנו ובמחשבותינו: "שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת, שלא נשכחה ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת... וטעם לקדשו – שיהא זכרוננו בו להיות קדוש בעינינו". לדבריו, הציווי "זכור את יום השבת" כולל הן מודעות בכל ימי השבוע לשבת הקרבה ובאה, והן זיכרון בשבת גופא שהוא מעבר למודעות, היינו: הצהרה על מעלת השבת, מתוך תגובה לקדושת היום הנכבד.

כל זאת ביאר "על דרך הפשט", אולם בהמשך הסביר מצווה זו על פי דרשת חז"ל: "אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון. כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהוא טעון קדוש בי"ד, לומר ביובל: מקודש מקודש; אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו". הרי שכאן השווה בין הקידוש בשבת ובין קידוש היובל, שלדעתו טעון אמירת "מקודש, מקודש"¹.

נוסח אמירה זו זהה לתוכן האמירה במעשה קידוש החודש, כמבואר במשנה ראש השנה (כ"ד ע"א). והנה בראש חודש אמירת "מקודש, מקודש" היא המקדשת את היום, שהרי "ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה – הרי זה מעובר" (שם כה ע"ב). ואף אם אין אמירה זו לעיכובא,² מכל מקום ברור שמטרתה היא הטבעת קדושה ביום והחלת שם ראש חודש בו. ונראה שהוא הדין ביובל, לדעת הרמב"ן שטעון אמירת "מקודש, מקודש", שלדידו אמירה זו אינה אך ורק אמירת דברי שבח וריצוי על אודות השנה וקדושתה, אלא מעשה המקדש את שנת היובל. ובאמת בהמשך דבריו השווה הרמב"ן במפורש את קידוש היובל לקידוש ראש חודש בבית דין: "לפי שכל הטעונים קדושה מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש וקדוש היובל".

אם כן, מעצם ההשוואה שעורך הרמב"ן בין השבת ליובל עולה כי הקידוש מקדש את השבת. אין הקידוש אך ורק אמירת דברי שבח ותיאור של הקדושה הקיימת זה מכבר, אלא הקידוש כשמו כן הוא – מעשה של יצירה, אשר על ידו השבת מתקדשת והולכת. אף על פי שהשבת קביעא וקיימא מלמעלה, מכל מקום בני אדם שוכני חומר מקדשים אותה מלמטה, באמצעות הקידוש. מוסיפים הם עוד קדושה על קדושתה.

1. בגמרא לא מפורש שהיובל מתקדש באמירת "מקודש, מקודש" כראש חודש. אמנם, אף רש"י בפירושו לתורה (ויקרא כ"ה, י) כתב כך; אך אין זה מופיע ברמב"ם. ויעוין עוד בפרק העוסק בקדושת שמיטה ויובל בספר זה. ואכמ"ל.
2. הארכנו בדבר זה בפרק העוסק בקידוש החודש בספר זה.

לאור דבריו של מאור עינינו הרמב"ן, הסקנו שהקידוש אינו רק הצהרה על אודות קדושה הקיימת כבר בעולם, אלא יוצר ומוסיף הוא קדושה. ויעוין בדברים שכתב מ"ח הגרי"ד זצ"ל בהקשר זה בספרו שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל,³ וראויים הדברים למי שאמרם. אך הבנה זו טעונה ליבון משני צדדים. ראשית, מצד אופי מציאות הקדושה בעולם; ושנית, מצד טיב קדושת השבת ומעמדה.

מצד מעמד הקדושה בכלל, אפשר לטעון שקדושה הינה מציאות חריגנית; אם דבר מסוים קדוש הוא, ממילא לא ניתן להוסיף עוד קדושה על גבי קדושתו, שהרי כבר נתקדש. או שאיננו קדושה או שליתא קדושה; ברם, לאחר שנתקדש זמן, מקום או חפץ מסוים, מהיכתי תיתי כי ישנה משמעות כלשהי לקידוש נוסף, ומה מקום להחיל בו עוד קדושה.

גם מצד קדושת השבת יש מקום לבעל דין לבוא ולטעון, דהרי השבת מתקדשת מלמעלה ולא מלמטה. והרי זה כעין טענתו של רבינא כלפי אותו תנא בגמרא ביצה (יז ע"א): "תני תנא קמיה דרבינא: מקדש ישראל והשבת והזמנים. אמר ליה: אטו שבת ישראל מקדשי ליה, והא שבת מקדשא וקיימא. אלא אימא: מקדש השבת ישראל והזמנים". ומפאת כך, אין חותמים "מקדש ישראל והשבת" כשם שחותמים בימים טובים "מקדש ישראל והזמנים". המועדות מתקדשים בידי ישראל, כלשון הגמרא: "ישראל דקדשינהו לזמנים" (ברכות מט ע"א), בעוד השבת קביעא וקיימא ומתקדשת מלמעלה.

אם כך, אף אם יש אפשרות של ריבוי פנים לקדושה, ואף אם שייך להוסיף קדושה על גבי קדושה קיימת, בכל זאת יש מקום לומר שהשבת מופקעת מריבוי זה. הרי מעצם מהותה מתקדשת היא בידי הקב"ה עצמו; האם יעלה על הדעת כי ניתן לקדש את השבת מלמטה כתוספת לקדושה זו הבאה מלמעלה?! וכי מה יכולים בני אדם קרוצי חומר להוסיף על קדושתו של מלך רם ונישא? השבת היא מתנה מבית גנזיו של הקב"ה, ואין לבשר ודם נגיעה בקדושה זאת.

ברם האמת תורה דרכה, שאין זה כך. קדושה הרי היא מציאות רבת פנים ורבדים. ואף על גבי קדושה קיימת ניתן וצריך להטביע קדושה נוספת מגוון אחר; אף אם אותה קדושה קמאית באה מלמעלה.

3. חלק ב, "בענין קידוש כמקדש השבת".

שתי קדושות בבכור בהמה

ראיה לכך נמצא בדיון בכור בהמה. בכור הלוא קדוש הוא מרחם; ומכל מקום יעוין בגמרא נדרים (יב ע"ב), שנחלקו תנאים לגבי חלות הנדר באדם המתפס בכור, דהיינו באומר: חפץ זה יהא עלי כבכור. לרבי יהודה אין כאן איסור, "דאמר קרא: כי ידור, עד שידור בדבר הנדר, לאפוקי בכור, דדבר האסור הוא". איסור הבכור עצמו לא חל באמצעות נדר, שכן קדוש הוא מרחם,⁴ ולפיכך אין הוא מוגדר "דבר הנדר" ואין התפסה חלה בו. לעומת זאת, רבי יעקב אוסר במקרה זה, והוא מחשיב את הבכור כדבר הנדר, שהרי יש מצווה להקדישו: "בכור נמי מתפסו בנדר הוא; דתניא, משום רבי אמרו: מנין לנולד בכור בתוך ביתו שמצוה להקדישו, שנאמר: הזכר תקדיש" (שם יג ע"א).

אף רבי יהודה מודה שמצווה להקדיש בכור בהמה, אלא שטוען הוא: "וכי לא מקדיש ליה, מי לא קדיש", היינו, שממילא כבר קדוש הוא משמיא, ואמירת האדם אינה משנה את מעמדו. ולפיכך אין לסווגו כדבר הנדר.⁵ אך אליבא דרבי יעקב המצווה להקדיש הבכור בהכרח אינה דיבור בעלמא, אלא שההקדשה בפה מוסיפה קדושה בבכור ומגדירה אותו כדבר הנדר, שהתפסה בו מועילה. לו המצווה להקדישו לא הייתה אלא אמירה בעלמא ותו לא, לא היה די בכך כדי להעניק לבכור מעמד של "דבר הנדר", ונותר היה "דבר האסור", שאי אפשר להתפס בו.⁶

אנו הצענו שרבי יהודה חולק על עיקר ההנחה שיש בבכור קדושה הבאה באמצעות ההקדשה בפה, וסבור הוא שאין לבכור אלא מה שנתקדש בלידתו בידי שמים. אך אפשר שמודה הוא באופן עקרוני לרבי יעקב שמתווספת בבכור קדושה

4. בכורות מג ע"א; רמב"ם פ"א מהלכות בכורות ה"ד.

5. מהסוגיה בערכין כט ע"א נראה דלא כמשמע מסוגיה זו; משם עולה שרבי ישמעאל חולק על עצם המצווה להקדישו.

6. עיינו בקובץ שמועות לקדוש ר' אלחנן וסרמן הי"ד (שבועות ז), שכתב שמדברי רבי יעקב "מוכח דאין זה מעשה אמירה בעלמא אלא באמת הוי מעשה הקדש, שאלמלא כבר היה הבכור קדוש מאליו היה מתקדש עי"ז". מניסוחו משמע שמעשה ההקדש הווי מעשה גמור, ברם אין הוא מוסיף קדושה בבכור. כנראה לדעתו אין להוסיף קדושה על גבי קדושה קיימת. ישנו רק רובד אחד של קדושה; או שדבר מה נתקדש או שלא. ברם, קשה על שיטתו, דהרי כאן לכאורה ההתפסה איננה במעשה הנדר, דאם כן עליה להיות תוך כדי דיבור, אלא ההתפסה מתייחסת לחפץ הנדר (הבחנה זו הציג הגרי"ד זצ"ל בשיעור היארצייט לעילוי נשמת אביו זצ"ל בשנת תשי"ח; יעוין שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"א, ירושלים תשס"ג, עמ' פט-צ; וכן בשיעוריו למסכת שבועות, עיינו: רשימות שיעורים – שבועות ח"א, עמ' יד, כה). ועל כן צריך לומר שישנה חלות שם דבר הנדר בבכור גופא [הערת העורך].

נפרדת על גבי קדושתו מרחם, וחולק הוא רק מצד דיני התפסה. שמא לדעתו אין התפסה אלא בחפץ שעיקר קדושתו נוצרה באמצעות מעשה הפלאה וכידי אדם, ובכור, אף שקדוש הוא בידי אדם, אין זה אלא כתוספת, ועל כן אין מתפיסין בו.

כך או כך, נפסקה הלכה כרבי יעקב.⁷ ומכאן חיזוק ליסוד דברינו, שישנן רמות שונות של קדושה, רובד על גבי רובד. אף קרוצי חומר יכולים להוסיף קדושה על גבי קדושתו של הקב"ה.

שתי קדושות בקידוש החודש

חידוש דומה הצעתי ביחס לקידוש החודש. דהנה עדי החודש מחללים שבת כדי לבוא ולהעיד, ולכאורה נוהגים כך אף לצורך קידוש החודש שלא בזמנו. ולפי זה מחללים את השבת כדי להעיד, אף שאין עדותם נחוצה כדי לקדש את החודש, שהרי בכל מקרה אין חודש יותר מ-ל"א יום, ואף ללא עדותם יהיה אותו היום ראש חודש, שכבר קידשוהו שמיים.⁸

בטעם ההיתר לחלל שבת במקרה זה יש לומר אחת מן השתיים: א. הדוחה את השבת היא המצווה לקדש את החודש, ולא עצם קביעת ראש החודש. זאת מתוך הנחה שמצוות הקידוש מתקיימת בנפרד מעצם הקביעה. בחודש מלא, אף שאין משמעות מעשית לבואם של העדים, הרי הם חלק מקיום מצוות קידוש החודש, שהיא הדוחה את השבת.⁹ ב. אמנם החודש מתקדש ביום ל"א אפילו כאשר לא באו עדים. אולם, אם אכן באו עדים, ישנה לכך השלכה מעשית. לא ראי ראש חודש שקידשוהו שמיים כראי ראש חודש שנתקדש בידי בית דין על סמך עדים. במקרה האחרון, קידוש החודש של בית דין מוסיף קדושה בחודש על גבי הקדושה הקיימת בו משמיא. אותו קידוש ואותה תוספת קדושה הם שדוחים את השבת.

7. רמב"ם הלכות נדרים פ"א הט"ו. אכן, בדברי הרמב"ם שם כבר הלכו לקוטי בתר לקוטי, יעוין בראב"ד שם ובתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סימן מו, והובאה בכסף משנה שם). ואכמ"ל.

8. אנו מניחים שבכגון דא אין זאת רק שאמירת "מקודש, מקודש", מיותרת היא, אלא שהחודש מתקדש ללא קביעת בית דין כלל, או לכל הפחות ללא קבלת עדות בפני בית דין. בכל הנידון כאן, עיינו בהרחבה בפרק העוסק בקידוש החודש ובעיבור השנה בחיבור זה.

9. יעוין עוד באגרות הגרי"ד הלכות קידוש החודש פ"ג הט"ו, ובעמק ברכה בעניין קידוש החודש.

שתי קדושות בשבת

בכל הנוגע לשבת, תוספת הקדושה רמוזה בירושלמי, אשר נאמר בו כדלהלן: "במקום שאין יין, שליח ציבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע, וחותרם במקדש ישראל ואת יום השבת" (ברכות פ"ח ה"א, פסחים פ"י ה"ב). להלכה לא נפסק טופס ברכה זה, וההלכה מייחדת נוסח זה של חתימה דווקא לימים טובים, שישראל הם המקדשים אותם, וכפי שנתבאר בגמרא: "ישראל דקדשינהו לזמנים" (ברכות מט ע"א). אולם מדעת הירושלמי עולה שאף השבת אינה מופקעת באופן מוחלט מנוסח זה, שכן רובד מסוים של קדושה מתווסף לשבת על ידי כנסת ישראל.¹⁰

בזה נוכל לתרץ בפשטות קושיה שהתחבטו בה רבותינו הראשונים: מדוע פרשיית המועדות באמור (ויקרא כ"ג) פותחת במצוות השבת. והעלו בזה פירושים מפירושים שונים, שעיקרם הוא שלקושטא דמילתא אכן שבת אינה כלולה בין המועדות.¹¹ אף אנו שלחנו ידנו בשאלה חמורה זו, בפרק העוסק בקדושת שבת ויום טוב שבחיבור זה. וביארנו שמלבד קדושת השבת הייחודית לה, שאסורה היא בכל מלאכה וברית עולם היא לדורותיכם, מתחדש בפרשייה זו ממד נוסף של יום השבת ושל קדושתו. השבת היא גם חלק מן המועדות, וחלה בה גם קדושת המועדים. כדברי רבנו בחיי שם (פס' ב): "הזכיר השבת בכלל המועדים, כי יום מועד הוא".¹²

ועתה נוסיף על דברינו שם, שאין זאת רק שהשבת הופכת להיות חלק ממארג הזמנים המקודשים, אלא שנתקדשה היא בקדושה נוספת על קדושתה – קדושת

10. יעוין בהרחבה בדברים שכתב מו"ח זצ"ל בנושא זה בספרו שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"ב, ירושלים תשס"ג, עמ' קנו-קנז, ודברי פי חכם חן. הערת העורך: ויעוין עוד בדברי השפת אמת פרשת יתרו תרל"ח: "זכור את יום השבת לקדשו – שע"י הזכירה ניתוסף קדושה לשבת. פי' שורש השבת מאוד נעלה, אבל כפי מה שזוכרין בני"י ושומרין עצמם כל ימי השבוע... עי"ז יכולין להמשיך שורש הקדושה ליום השבת שבעה"ז ממש". אלא שדבריו נסובו על אודות הזכירה בימות החול, ולא על אודות הקידוש בשבת שמוסיף קדושה. ויעוין עוד שם תרנ"א: "שבכח בני"י ניתוסף קדושה בשבת קודש"; אבל מהמשך דבריו נראה שאין הכוונה להוספת קדושה ממש, אלא לשמירת השבת, כתגובה לקדושה הקיימת בה ממילא. ויעוין עוד בספר מחשבות חרוץ לכוהן מלובלין אות י'; פרי צדיק פרשת יתרו אות ה; שמועות הראי"ה בראשית עמ' ז.

11. יעוין רש"י על אתר פס' ג ורמב"ן על פס' ב.

12. בפרק העוסק בקדושת השבת ביארנו שדווקא קדושת השבת הרי היא אות וברית, ולא קדושת יום טוב. שמא כדי לכונן ברית עם אלוקינו נחוצה קדושה הנובעת משמיא, שאנו נענים לה, ולא להיפך [הערת העורך].

קידוש

יום טוב; ואותה קדושה, בדומה לקדושת שאר המועדות, תלויה במעשה קידוש של כנסת ישראל.

כשאמרנו כי בידי בני ישראל לקדש את השבת, מקור דברינו באותה הפרשייה, שבה ירד לעולמנו אותו ממד של קדושה שהיא כעין המועדות. וכשם שאנו מקדשים את המועדות כך אנו מקדשים את השבת. אלא, כמובן, בשבת הרי זו תוספת על גבי קדושתה הקיימת מקדמת דנא. וממילא מיקום השבת בראש סדר המועדות מתבאר כפתור ופרח.

על כך יש להוסיף ששבת מוזכרת בדיברות הראשונות ובדיברות האחרונות. בראשונות מודגש בה המישור הטבעי של המציאות, כזכר למעשה בראשית, ובאחרונות מודגש הרובד ההיסטורי, כזכר ליציאת מצרים. הזיקה והמכנה המשותף שבין השבת והמועדות נובעים מהרובד ההיסטורי של שבת כזיכרון ליציאת מצרים; כשם שהמועדות מעוררים בתולדותיהם של בני ישראל – ביציאת מצרים, במתן תורה ובהליכה במדבר.

קידוש ביום טוב

מסקנת דברינו עד כה היא שאפשר להבין את מהות מצוות הקידוש ואת אופייה בשתי דרכים שונות. אפשר לראות בקידוש הצהרה של דברי שבח ואזכרת ייחודו של היום וקדושתו. אך אפשר לראות בקידוש גם יצירה, מעשה המחיל קדושה במועד. ונראה שניתן לראות שתי הבנות בסיסיות אלו כעומדות ביסוד כמה וכמה מחלוקות וספקות שמצאנו בענייני קידוש והבדלה.

קיימא לן להלכה כי קידוש בשבת הווי דבר תורה, כמובא להדיא בגמרא ברכות (כ ע"ב): "אמר רב אדא בר אהבה: נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה. אמאי, מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות; אמר אביי: מדרבנן. אמר ליה רבא: והא דבר תורה קאמר. ועוד, כל מצות עשה נחייבנהו מדרבנן. אלא אמר רבא: אמר קרא זכור ושמור – כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי, הואיל ואיתנהו בשמירה – איתנהו בזכירה".

מנהג ישראל פשוט הוא לקדש ביום טוב כבשבת: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהן ובמוצאי יום הכפורים, שכולם שבתות ה' הן" (רמב"ם, הלכות שבת פכ"ט הי"ח). אולם מצינו מחלוקת ראשונים ביחס לרמת החיוב ביום טוב.

המגיד משנה על אתר נקט כדבר פשוט "שאיין קידוש יו"ט דבר תורה". אולם

מגוף דברי הרמב"ם משמע אחרת, שהרי חובת הקידוש ביום טוב מנומקת בכך "שכולם שבתות ה' הן",¹³ שאף יום טוב נכלל בגדר שבתות ה', ואם כך אין מקום לחלק בין שבת ליום טוב. ואכן עצם הניסוח: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהן", משווה חובת הקידוש בשבת לחובת הקידוש בימים טובים, ומסתבר שהשוואה זו מתייחסת אף לתוקף החיוב.¹⁴ וכך מובא בשיטה מקובצת ביצה (ד ע"ב ד"ה ירושלמי) שהבדלה במוצאי יום טוב הווי מדאורייתא; ובפשטות מסתבר שכל שכן קידוש. דעה זו מפורשת אף בשאלות (שאילתא נד): "דמחייבין דבית ישראל לקדושי ליומא טבא וליומא דשבתא, דכתיב: זכור את יום השבת לקדשו, וביום טוב כתיב: מקרא קודש יהיה לכם, ותניא: מקרא קודש זה קידוש היום. ומחייבין לקדושיה בצלותא ועל כסא דחמרא". הרי שכלל שבת ויום טוב בחדא מחתא והשווה ביניהם, ובשניהם הקידוש הינו דבר תורה.

אמנם, יש לציין שאף כי נשתנו הרמב"ם ובעל השאלות בנוגע לתוקף החיוב, הרי נפרדו דרכיהם בנוגע למקור החיוב, ליחסו לקידוש השבת ולאופיו. הרמב"ם כלל ימים טובים תחת הכותרת "שבתות ה'", ואילו השאלות יליף זאת מעצם היותם "מקראי קודש". וכדבריו מצינו במדרשי התנאים: "לקדשו – בברכה; מיכן אמרו קדשהו על היין בכניסתו. אין לי אלא קדושה ללילה, קדושה ליום מנין, ת"ל: ושמרתם את השבת. אין לי אלא לשבתות, לימים טובים ולמועדים מנין, ת"ל: אלה מועדי ה' מקראי קדש".¹⁵

הבדל זה בנוגע למקור החיוב מבטא מחלוקת בדבר אופי הקידוש בימים טובים. לרמב"ם, שהקידוש נלמד מ"כולם שבתות ה' הן", נראה שהלכה אחת נשנתה כאן, שיש לקדש בשבתות; ויום טוב נכלל לעניין זה בגדר שבת, וחיובו הוא מצד דמיונו לשבת. מאידך, על פי הילפותא של השאלות, הלומד קידוש ביום טוב מהנאמר "מקרא קודש" (בעוד את חיוב הקידוש בשבת למד, כרמב"ם, מהפסוק "זכור את יום השבת"), מסתבר שחיוב שבת לחוד וחיוב יום טוב לחוד. הקידוש במועדות מתחייב מצד אופיים כימים טובים וכמקראי קודש ולא מהיותם שבת בזעיר אנפין.

אפשר שהבדל זה יתבטא בהלכותיהם. לדעת הרמב"ם ודאי ישתוו הלכות קידוש בשבת להלכותיו ביום טוב; בעוד לדעת השאלות אפשר (אם כי אין הכרח) שיהיו

13. ובפשטות הוא משום שנקראו בכתוב "שבתון".

14. וכן שמעתי ממו"ח זצ"ל, שיש לדחות את דברי המגיד משנה.

15. מדרש תנאים לדברים פרק ה, יב. וכעין זה במכילתא דרבי ישמעאל יתרו פרשה ז.

ביניהם הבדלים בפרטי הדינים. למשל: בנוגע לחיוב יין בקידוש, לגבי "זכר ליציאת מצרים", שתיית המסובים, רוב כוס וכדומה.

אף לגבי תוכן הקידוש והקיום שבו ייתכן שישנו הבדל. לדעת הרמב"ם הקידוש הוא קיום בשבתון ובשביתה, ומבהיר כי ההימנעות ממלאכה היא מכוח קדושת היום וייחודו. לבעל השאילתות, לעומת זאת, הקידוש הוא חלק מקריאת היום כקודש.

לעיל הצענו שני הסברים בהבנת חובת הקידוש – הצהרה או יצירה. מתוך ההבדל העמוק בין הימים הטובים, המתקדשים מלמטה בידי כנסת ישראל, לבין השבת המתקדשת מלמעלה, נראה שישנו חילוק בין יום טוב לשבת בנוגע לאופי הקידוש. הקידוש ביום טוב אכן מקדש את המועד. בשבת, מאידך גיסא, אפשר שבניגוד לנאמר לעיל אין בכוחנו להשפיע ולעצב את קדושתה הבאה לה מלמעלה, קדושה הקבועה מימות עולם ואינה תלויה במעשינו. ולפי זה בשבת אין הקידוש אלא הצהרה בדבר גדולת היום השביעי וקדושתו, אולם יצירת קדושה אין כאן.

חילוק זה נסמך גם על העובדה שהיום השביעי הינו חלק ממסגרת השבוע, "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון" (ויקרא כ"ג, ג). זאת בניגוד לימים טובים, שהינם תאריכים בלוח השנה השנתי, ואינם חלק ממסגרת השבוע.

על כן הקידוש בשבת כולל, כדברי הרמב"ן, גם את זכירתו בכל ימות המעשה, ומודעות פעילה ביחס לשבת הממשמשת ובאה, כהמשכם של אותם הימים. לא מצינו כדוגמתה של זכירה זו ביום טוב. דהחובה היא לשמוח בימים טובים, אך לא מובא בגמרא שום מעשה על אודות חכם שהקפיד לזכור את המועד כבר מתחילת השבוע שבו הוא חל, כפי שנהג שמאי הזקן בנוגע לשבת.¹⁶ ולא שמענו שישנה חובה שאדם יתכוון בעצמו ליום טוב ויכין בעצמו את צרכיו, כפי שנאמר בנוגע לשבת.¹⁷

נמצא, כי אין ראי הקידוש בשבת כראי הקידוש ביום טוב. בשבת אין הוא אלא אמירה בפה וסיפור דברים על אודות שבחו של היום והכנה לבואו, בעוד ביום טוב הקידוש הוא המקדש את היום. ואפשר שהוא מפאת שהצהרה בדבר גדולת היום לא באה אלא כתגובה לקדושה הבאה מלמעלה כגון בשבת, ואינה שייכת לקדושת יום טוב, שבה ישראל הם המקדשים.

16. ביצה טז ע"א: "תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה".

17. שבת קיט ע"א: "רב ספרא מחרין רישא. רבא מלח שיבוטא. רב הונא מדליק שרגי. רב פפא גדיל פתילתא. רב חסדא פרים סילקא. רבה ורב יוסף מצלחי ציבי. רבי זירא מצתת צתותי. רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק".

כאמור, חילוק זה תלוי ועומד במקורו של חיוב הקידוש ביום טוב. לדעת הרמב"ם, דין קידוש בימים טובים נלמד מכך "שכולם שבתות ה' הן", ולפיכך מסתבר שאף אופיים יהא זהה. וכן אם נימא שאף קידוש בשבת יסודו מהכתוב אצל המועדות "מקרא קודש" (וזאת אם נאמר שאף השבת הרי היא "מקרא קודש"). ואילו לשאלות, שקידוש ביום טוב נלמד מהאמור "מקרא קודש" ואילו את הקידוש בשבת ילפינן מ"זכור את יום השבת", יותר מסתבר שישנו חילוק באופי הקידוש בין שבת ויום טוב.

קידוש יום וקידוש לילה

הברייתא בפסחים קו ע"א לומדת על החובה לקדש בלילה ושוב ביום: "תנו רבנן: זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין. אין לי אלא ביום, בלילה מנין, תלמוד לומר: זכור את יום השבת לקדשו. בלילה מנין – אדרבה, עיקר קדושה בלילה הוא קדיש, דכי קדיש – תחלת יומא בעי לקידושי; ותו, בלילה מנין – תלמוד לומר: זכור את יום; תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא. הכי קאמר: זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין, תלמוד לומר: זכור את יום השבת". וכך מנהגנו אנו, לקדש פעמיים בכל שבת ומועד – בלילה וביום. הגמרא שם מהפכת את הגרסה בברייתא, ולומדת כי עיקר הקידוש הוא בלילה, והוא הנלמד מפשוטו של מקרא, והילפותא הנוספת נצרכת לקידוש היום. והנה בפשטות נראה שאין זו אלא אסמכתא בעלמא, וחיוב הקידוש ביום הינו מדרכנו, שכן איך שלא נבין את הקידוש וטיבו, לכאורה די מדאורייתא במעשה קידוש אחד. ולהדיא מצינו כן ברמב"ן שצוטט לעיל: "...והוא מן התורה, אינו אסמכתא... וזה על קדוש הלילה. לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש וקדוש היובל; אבל ביום – אסמכתא, ואין אומרים בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו".

בהמשך דבריו שם הביא הרמב"ן מן המכילתא כגרסה הראשונית בגמרא פסחים, שעיקר הקידוש הוא ביום והוצרכנו ללימוד מיוחד עבור הלילה. וזה לשונו: "לקדשו – לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מנין, ת"ל: ושמרתם את השבת" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו פרשה ז). אלא שעל פי המבואר בגמרא הנ"ל דחה גרסה זו. אולם הנצי"ב קיים גרסה זו,¹⁸

18. העמק שאלה נד אות א. והביא שכן הוא דעת המהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג) סימן נד.

ופירש שאלכא דמכילתא אף הקידוש ביום הווי מן התורה. ובפשטות נראה שגמרא דידן פליג, ולא נפסק כך להלכה. אולם אף למנהגנו יש לתת טעם למה קבעו חז"ל קידוש נוסף ביום מלבד זה הנאמר בלילה, ומה טעם אין די בקידוש אחד.¹⁹

ייתכן שאף שאלה זו תלויה בחקירתנו. ידועים דבריו של הרמב"ן (שמות כ', ח), שאינו דומה ליל השבת ליומו: "ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה, וזהו מאמר החכמים שאומרים בערב שבת: בואי כלה בואי כלה... ויקראו לברכת היום קדושא רבא, שהוא הקידוש הגדול".²⁰

חילוק בין היום ללילה מופיע כבר בברייתא בגמרא פסחים (קה ע"א): "כבוד יום וכבוד לילה, כבוד יום קודם". אם אין כאן אלא יחידת זמן רציפה אחת, בעלת אותה קדושה, מה לי כבוד יום ומה לי כבוד לילה; הרי אין חילוק בין השניים. אלא מוכח מן הברייתא שאין ראי היום כראי הלילה בשבת. אלו הן שתי יחידות נפרדות בתוך קדושת השבת.

השבת היא חלק מימי בראשית, שמסגרת הזמן בהם מפוצלת לשתיים: "ויהי ערב ויהי בקר" (בראשית א', ח), "ויום ולילה לא ישבתו" (שם ח', כב). ולכן אף קדושת השבת מתבטאת בשני פנים – ערב ובוקר. לעומתה, יום טוב הינו תאריך אחד הנמשך ברצף על פני היום כולו, ולא ניתן לפצל בין חלקיו; שהרי קדושתו תלויה בתאריך מסוים, ולא כזכר למעשה בראשית וכהמשך לו.

הבדל זה בולט במיוחד בנוסח התפילות. בשבת תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה שלוש נוסחאות תפילה שונות כנגד שלושת חלקי היום.²¹ שהרי קדושת היום משתנה עם שינוי השעות; ובעיקר, כפי שהצענו, משתנה היא בין הערב לבוקר. אולם ביום טוב אין לנו אלא נוסח אחד וזה בכל שלוש התפילות, שכן קדושת היום היא אחידה ואינה מתחלפת עם מעבר חלקי היממה השונים.

נראה שמכיוון שהשבת מורכבת משתי חטיבות זמן שונות, הלילה והיום, נצרכות שתיהן לקידוש, ולכן מקדשים בלילה וחוזרים ומקדשים ביום. ברם, אפשר

19. ויעוין עוד ברכנו דוד פסחים קו ע"א, שמתוך שנתקשה מדוע מצוות הקידוש מתקיימת פעמיים בשבת אחת, העלה דלא דמי קידוש בלילה, שמצוותו הוא הקידוש, לקידוש ביום, שאינו אלא קביעת סעודתו על היין. וכן מתבאר שיטת הראב"ד בהשגות (פכ"ט מהלכות שבת ה"י) שביום מותר לטעום לפני הקידוש. יעוין בספר שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"ב, ירושלים תשס"ג, עמ' קלו, קמז-קמח.

20. מקורו בספר הבהיר אות קפב, וכן איתא בזוהר הקדוש פרשת בראשית, וברעיא מהימנא פרשת יתרו.

21. וכן כנגד ג' שבתות, כפי שלימדנו הטור (או"ח רצ"ב): "אתה קידשת" כנגד שבת בראשית, "ישמח משה" כנגד שבת של מתן תורה, "אתה אחד" כנגד שבת מעין עולם הבא.

להציע שסיפור דברים וזכירת שבח שייכים במיוחד למעבר שבין חול לקדוש ולכניסת היום הקדוש, ולכן די להם שייאמרו פעם אחת כהצהרה.²² וממילא עיקר הקידוש מן התורה הוא בלילה, משום שהצהרה זו נאמרת כתגובה לכניסת השבת, בזמן המעבר וחילופי הזמנים.

ועוד יש להעלות הצעה אחרת, שהקידוש בלילה שונה מן הקידוש שביום, ואין זו חזרה על אותו קידוש (והרי אף נוסח הקידוש בבוקר שונה מנוסח הקידוש שבערב). בלילה אכן מקדשים את השבת ומוסיפים בה קדושה. אך משהגענו לקידוש היום – הרי כבר נתקדשה השבת אמש, וממילא אופיו של הקידוש הוא רק אמירת דברי שבח ושיר וזכירת השבת. וכבר עמד על כך בהרחבה מו"ח הגרי"ד זצ"ל.²³ לאור זאת נראה להציע שביום טוב הקידוש ביום חובתו מדרבנן בלבד, ואילו בשבת תהא חובתו במישור מדאורייתא. זאת משום שבשבת חלוק הלילה מהיום, ויש צורך לקדשו מחדש, מה שאין כן במועדות.²⁴ איברא, שבתור סייג לחילוקנו יש להעיר שמצינו לאידך גיסא הפרש בין היום ללילה הקיים דווקא בתוך קדושת יום טוב; שהלוא מצוות המועד, כגון לולב ושופר, אין זמנן אלא ביום.²⁵

לא קידש בלילה

בגמרא פסחים (קה ע"א) מבואר שמי שלא קידש בלילה – יאמר למחרת בבוקר את הקידוש המיועד לערב. נחלקו הרמב"ם ורב עמרם גאון בשורש דין זה, וכך סיכם הטור

22. השווה לדברי הגרי"ד זצ"ל, שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"ב, ירושלים תשס"ג, עמ' קמז.

23. שם, עמ' קסג.

נעיר שלאור דברינו קשה על הרמב"ן, שמחד חילק בנוגע לקדושה בין ליל שבת ליום, ומאידך סבר הוא "שכל הטעונים קידוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת". הרי אם בתרי קדושות נבדלות עסקינן, לכאורה בעינן תרי מעשי קידוש נבדלים, ולכאורה אף קידוש היום צריך היה להיות חובה גמורה מן התורה. וכנראה יש ליישב דעתו באחת משתי דרכים אלו: א. מן התורה אין הבדל בין היום ללילה, אלא רק מדרבנן, ועל כן אף הקידוש ביום הינו מדרבנן. ב. אף כי מהווים הם שתי יחידות, בכל זאת ליל השבת ויום היום הם חלק ממסגרת אחת של אותה שבת, ודי לנו בקידוש כללי של אותה מסגרת. ועדיין, לשונו "מתקדשים בכניסתן פעם אחת" טעונה ליכון.

24. המהר"ם חלוה (פסחים קו ע"א) סבר שבעוד שבשבת מקדשים ביום (אם כי מדרבנן), בימים טובים אין כלל קידוש ביום, אלא רק בלילה.

25. ושם זהו תורף שיטת מהר"ם מרוטנבורג (הובא במגן אברהם או"ח תקצ"ז ס"ק ג, ומקורו בתשובת המהר"ם [דפוס פראג] סימן נד), שביום טוב הקידוש ביום הוא דבר תורה. אמנם כל האחרונים שדנו בו הבינו בדעתו שכל שכן שהקידוש ביום השבת מן התורה הוא, אולם אפשר להציע על פי זה שדווקא ביום טוב אמר כן. [הערת העורך].

את מחלוקתם: "ואם לא קידש בלילה – יש לו תשלומין למחר כל היום. וכתב ר"ע: אם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס – יקדש למחר, אבל הרמב"ם ז"ל כתב: לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד – יקדש למחר" (או"ח רע"א).

מדברי רב עמרם משתמע שלדירו האפשרות לערוך את קידוש הלילה ביום מבוססת על דין תשלומין, כפי שמצינו אותו ביחס לתפילה. אליבא דרב עמרם, עיקר הקידוש אינו אלא בלילה, אלא שניתן להשלים אותו ביום. אך אפשרות זו מיועדת רק למי ששגג בדבר, כדין תפילת תשלומין. לעומתו, הרמב"ם סבר שהאפשרות לקדש ביום היא מעיקר דין קידוש, שמדאורייתא עליו להיאמר פעם אחת במרוצת השבת. ועל כן, אם לא אמרוהו בלילה יש לאומרו ביום. זאת לא מחמת דין תשלומין על קידוש הלילה, אלא שזמנו (אמנם בדיעבד) הוא כל השבת כולה.

דעת רב עמרם גאון מתבארת היטב אם נראה בקידוש תגובה וביטוי לכניסת השבת. לפי זה מובן מדוע אמירתו מעיקר הדין אינה אלא בלילה, שהרי זוהי חטיבת הזמן הבאה עם כניסת היום והפוחתת את השבת. לאחר שהשבת כבר נכנסה ואנו עומדים במחציתה השנייה, נסתתם הפה מלומר שירה והצהרה אודותיה. מנגד, אם נראה בקידוש הוספת קדושה לשבת, לכאורה בכל נקודת זמן במרוצת השבת עדיין ניתן לקדשה, וכך כנראה סובר הרמב"ם.

והנה יש להציע שיטת ביניים שתכריע בין הרמב"ם לרב עמרם גאון, וזאת בצירוף החילוק שהוצע לעיל בין שבת ליום טוב. הקידוש בשבת ייעודו הוא זכירת שבח ותו לא, שהרי קדושת השבת מגבוה באה. נמצא, אם כן, שאם לא קידש בליל שבת, הרי הוא הולך ומקדש כל היום רק מצד תשלומין. שהרי הסיפור והזכירה לגבי קדושת השבת וגדולתה אינם שייכים מעיקר הדין אלא עם בוא השבת. אך הימים הטובים קדושתם חלה מלמטה, והקידוש הוא מרכיב בתהליך של יצירת קדושת היום. לגבי תפקידו זה של הקידוש לא נקבעו מסמרות אימתי יש לאומרו (אף אם לכתחילה יש לעשות זאת עוד בערב). נמצא שביום טוב האפשרות לומר ביום את קידוש הלילה הרי היא מעיקר הדין, בעוד בשבת אינה אלא תשלומין ותחליף לקידוש הלילה. אכן, לא מצאתי דעה מעין זו באחד הראשונים.²⁶

26. בעיקר הדבר עדיין יש להסתפק; דאפשר שאף אמירת דברי שבח כתגובה לכניסת השבת מתאפשרת אפילו ביום. ועוד אפשר לומר, כפי שנציע להלן, כי בקידוש הלילה שני ממדים: גם אמירת דברי שבח וגם יצירת קדושה. הרובד השני שייך גם ביום כבלילה, ומחמתו גם בשבת קידוש הלילה יכול להיאמר ביום, לא בתורת תשלומין אלא מעיקר החובה.

קידוש לפני שבת

עוד מחלוקת ראשונים שאולי כרוכה בשאלתנו נוגעת להבנת הסוגיה בברכות (כז ע"ב): "אמר רבי חייא בר אבין: רב צלי של שבת בערב שבת, רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת. רב צלי של שבת בערב שבת – אומר קדושה על הכוס, או אינו אומר קדושה על הכוס; תא שמע, דאמר רב נחמן אמר שמואל: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. והלכתא כוותיה".

הרמב"ם סבר שרב קידש אף על פי שלא קיבל על עצמו איסור מלאכה. ועל סמך גמרא זו פסק ביד החזקה: "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" (הלכות שבת פכ"ט הי"א). הלכה זו מתפרשת היטב לפי ההבנה שהקידוש עניינו הוא זכירת שבח. בעת כניסתה ויציאתה של השבת יש להפגין מודעות לייחודה ולקדושתה. אולם כשם שאין צורך לקדש מיד עם קבלת השבת אלא מחכים מעט, כך ניתן לקדש ולספר על דבר גדולתו של היום השביעי מעט טרם בואו. אולם אם קידוש כשמו כן הוא – מוסיף קדושה – הכיצד ניתן לקדש את השבת עוד קודם שנכנסה (ובאופן שהקדושה לא תחול מיד, שהרי עדיין לא נאסר במלאכה)?! הכיצד ניתן להחיל קדושה במועד שטרם הגיע?!

ובאמת יעוין באור זרוע ובמחזור ויטרי, שחלקו על דינו של הרמב"ם, וסייגו גמרא זו משני כיוונים. ראשית, מדברי הבה"ג שחלק בזה על הרמב"ם: "דלבי שמשא בשבת לא מתרמי ליה חמרא לקדושי עליה ואתרמי ליה במנחתא דמעלי שבתא... מקדש ליה מבעוד יום ואומר ויכולו..." (אור זרוע הלכות ערב שבת סימן יד). לדעת הבה"ג, אך ורק במקרה כגון דא, שאין לו יין, יכול לקדש מבעוד יום. שנית, המחזור ויטרי (סימן שמו) הוסיף שלאחר עשיית הקידוש נאסרים בכל מלאכה: "אין מקדש בחול אלא מי שהוא במקום אחד בערב שבת שיש בו יין ויודע שלא יהיה לו יין בשבת. יקדש מבעוד יום באותו יין שימצא וישתה. ולאחר כן אסור בעשיית מלאכה, לפי שקיבל עליו את השבת". את שיטתו ניתן לבאר בשתי דרכים: או שהקידוש מכניס את השבת מעצם הגדרתו, שזו מהות הקידוש וזה תוכנו; או שלא ניתן לקדש אלא בשבת גופא, ועל כן האומר קידוש בהכרח מתכוון לקבל את השבת.²⁷

27. אך צריך עיון בדבריו, שמהם עולה שדינו של רב שייך רק כאשר חסר לו יין. אך אם בקידוש מוקדם זה מקבל את השבת על עצמו – מדוע לא יקדש בכל אופן?

הבדלה

בגמרא ברכות שצוטטה לעיל מבואר להדיא שקידוש מצוותו מן התורה, אלא שלא נתבארה חובתה של ההבדלה. המגיד משנה (בתחילת פרק כ"ט מהלכות שבת) הביא מחלוקת בדבר. מדברי הרמב"ם נראה שאף הבדלה חובתה מן התורה, שכן כללה עם הקידוש: "וצריך לזכרה בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה". וכן כתב הסמ"ג.²⁸ מאידך, מצינו לחבל ראשונים שכתבו כדבר פשוט שאין הבדלה אלא מדרבנן.²⁹

אפשר לתלות אף מחלוקת זו בשורשה של מצוות קידוש. אם נתפוס את הקידוש כמכוון לקדש את היום, הרי שעל מעשה זה להיעשות בכניסת היום או בהמשכו, אך ודאי שאין טעם לקדשו ביציאתו. אולם אם הקידוש מטרתו היא זכירת שבחו של המועד ואזכרת ייחודו, הרי מתבקש להעלות ייחוד זה על נס הן כלפי הימים הקודמים לו, בכניסתו, והן כלפי הימים הבאים אחריו, ביציאתו.³⁰

שאלה זו בדבר מקור החיוב לכאורה משקפת חקירה יסודית בנוגע לזיקה בין קידוש להבדלה: האם קידוש והבדלה מקבילים זה לזה, אלא שזה בכניסת היום ואידך ביציאתו; או שמא הבדלה לחוד וקידוש לחוד.

מניסוח דברי רמב"ם משתמע שיסוד אחד עומד בבסיסם של הקידוש וההבדלה. ואם כן, לדעתו מצוות קידוש היא הצהרה ואמירה על אודות ייחוד השבת, הנאמרת בזמן המעבר שבין קודש לחול, הן בכניסת הקודש והן ביציאתו. אכן, ודאי ייתכן

28. עשין כט, וזה לשונו: "מכאן שמצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, וכן פירוש המקרא: זכור את השבת – בזכירת שבח וקידוש. וצריך לזכרו בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה... ואני אומר כי שתי הזכירות אחת בכניסתו היא זכור ואחת ביציאתו היא זכירת שנכתב בפרשת שמור, שאומר במדרש שנאמר על יציאת שבת, כמו שנבאר לפנים". ויותר מזה מצינו בתוספות הרא"ש (ברכות כ"ב ד"ה נשים) בשם רבנו קלונימוס איש רומי, שאף הצורך ביין בהבדלה הינו מדאורייתא. וכן עולה מפירוש המפרש בנזיר (ד"ה ע"א ד"ה והרי).

29. שיבולי הלקט סימן קל, דעה אחת במאירי ברכות כ"ב, מגיד משנה פכ"ט מהלכות שבת ה"א בשם יש אומרים; ויעוין בט"ז או"ח רצ"ז ס"ק ז.

30. יש לעיין בדבר, שאם אכן כפשטות הדברים הבדלה קשורה ליציאת השבת ולמעבר בין קודש לחול, לכאורה אינה שייכת אלא למוצאי השבת, שהוא זמן המעבר; וכיצד, אם כן, ניתן להבדיל לאחר מוצאי השבת, בהמשך השבוע? אלא דבאמת להרבה ראשונים הוא רק מדין תשלומין (יעוין בתורת האדם לרמב"ן עניין אבלות ישנה, ובדברי הר"ן בפסחים כא ע"ב באלפס בשם בה"ג. ויש להסתפק אי יהיו חילוקי דינים בין הבדלה במוצאי שבת קודש להבדלה בימים שלאחר מכן, כגון בדין טעם מבדיל וכד').

ששתי הלכות נאמרו בקידוש. ראשית, הרי הוא תגובה והצהרה ביחס לשבת, וזאת כמקביל להבדלה. שנית, מחיל הוא בשבת קדושה נוספת, וממד זה איננו קיים בהבדלה.

לעיל חילקנו בין הקידוש בשבת, שבו מזכירים את שבח השבת ואת ייחודה, ובין הקידוש ביום טוב, שנועד לקדשו בפועל. ולאור האמור כאן נגיע למסקנה שבשבתות הקידוש וההבדלה הרי הם חלק ממערכת אחת של זכירת השבת בכניסתה וביציאתה, כמשתמע ברמב"ם. ביום טוב, לעומת זאת, הקידוש נועד ליצור את קדושת היום, בעוד להבדלה אין חלק בכך, ועניינה הוא אזכרת היום בלבד. אם כך, ביום טוב אין ראי ההבדלה כראי הקידוש.

ולפי זה ייתכן ששוני זה ישתקף אף ברמת החיוב. שמא הבדלה במוצאי שבת כקידוש היא, וחובתה מדברי תורה. מנגד, במוצאי ימים טובים אין ההבדלה אלא מדרבנן, שהרי אין לה שיג ושיח עם הקידוש שבכניסת החג. אמנם, ברמב"ם ביד החזקה נראה בבירור שאין הבדל כלל בין שבת ליום טוב בהקשר זה, שכללם כולם בחדא מחתא: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן... שכולם שבתות ה' הן" (הלכות שבת פכ"ט הי"ח). אלא שלדעתו, כפי שהוצע לעיל, חיוב קידוש והבדלה במועדות אינו נובע מהיום טוב גופא, אלא מכך "שכולם שבתות ה' הן"; היינו, מפאת ממד השבת שביום. נראה שסברה זו, המפצלת בין שבת ליום טוב בנוגע לחובת הבדלה, מדויקת בדברי השאילתות. רק לגבי קידוש כתב השאילתות שהוא מן התורה בימים טובים. ומשתמע דלדעתו הבדלה ביום טוב חובתה היא מדרבנן, בעוד אשר בשבת מדאורייתא היא.

קיום כפול בשבת

ניתן להוסיף ולהציע שבימים טובים אין לקידוש אלא קיום אחד – לקדש את הזמן והיום. אולם בשבת, שכל מעשיה כפולים,³¹ אף קידושה כפול קיומו. מחד, מקדש הוא את היום, בדומה לקידוש במועדות. מאידך, מצוות הקידוש בשבת כוללת, כקיום

31. "כל עסקה של שבת כפול: עומר כפול – שני העומר לאחד, קרבנם כפול – וביום השבת שני כבשים, ענשה כפול – מחלליה מות יומת, שכרה כפול – וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכוון, אזהרתה כפול – זכור ושמור, מזמורה כפול – מזמור שיר ליום השבת" (ילקוט שמעוני בשלח רמז רסא; וכדומה במדרש תהילים מזמור צב ובפסיקתא זוטרותא שמות כט).

נוסף, אף מודעות לשבת ושימחה על לב; וזאת הן קודם לשבת והן כבואה, בזכירת שבח ושיר ליום השבת.

ובאמת בסוף דבריו כלל הרמב"ן שני עניינים אלו בגדר המצווה: "...ומשם תלמוד שהמצוה הזו (= קידוש על היין) למדה ממלת לקדשו; אבל זכור את יום השבת – מצוה לזכור תמיד בכל יום, כמו שפירשנו; אלא שכל מצות הזכירה במנין אחד בחשבון רמ"ח מצוות שנצטוונו. ודע זה". אם כן, לדעתו הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" ומצוות הקידוש הרמוזה בו כוללים שני עניינים, אף שנמנים הם במנין המצוות כמצוות עשה אחת. החובה הראשונה היא לזכור את השבת. חובה זו נלמדת מראשית הציווי – "זכור" – ויש לקיימה אף בימות החול. החובה השנייה היא לקדש את יום השבת עצמו בו ביום, וקידוש זה נלמד ממה שנאמר "לקדשו" – שכן היא משמעות הציווי, לקדש את השבת.

אף בדברי הרמב"ם ביד החזקה אפשר שנוכל למצוא שני קיומים בקידוש. שהרי בראש הפרק הגדיר את הקידוש "זכירת שבח וקדוש"; "שבח" עניינו הוא מודעות לשבת ולקדושתה הקיימת ותיאורם, בעוד "קידוש" משמעו הוספת קדושה. אם כנים דברינו, יש להסתפק ביחס לדברי רבי בפרק ערבי פסחים (קז ע"א), שם הילל שיכר משובח במילים אלו: "כגון זה ראוי לקדש עליו, ולומר עליו כל שירות ותושבחות שבעולם". מחד, ניתן לבאר שהקידוש כלול בכל השירות ותושבחות, שהרי זהו עניינו – לשיר ולשבח על הקיים. מאידך, ניתן לומר שכוונת הסוגיה היא שליין או לשיכר יש כפל תפקידים: עליו מקדשים, וקידוש זה עניינו הוספת קדושה, ומלבד זאת עליו אומרים כל שירות ותושבחות שבעולם.

חילוקים אלו שהעלינו בין שבת ויום טוב הרי הם פרט במכלול רחב הרבה יותר, והוא היחס והקשר שבין שבת ליום טוב. בפרק העוסק בקדושת שבת ויום טוב בחנו באריכות זיקה זו, משני כיוונים הפוכים אך משלימים. ראשית, שאלנו האם יום טוב כלול בשבת, כפי שכתב רש"י בשבועות (טו ע"ב ד"ה אין): "וימים טובים נמי שבתות איקרו". שנית, חקרנו האם גם השבת קרויה "מקרא קודש", כמועדות. מתוך שתי שאלות אלו יש לדון האם שייכים שבת ויום טוב למכלול אחד, או שמא ביסודם תופעות שונות ונבדלות המה.

הצורך ביין בקידוש

עד כה עסקנו ביסוד מצוות קידוש מבחינת יחסה לקדושת היום, על פי שתי הבנות

בסיסיות. אחת תופסת את הקידוש כיצירה המקדשת את השבת והמועד, וחברתה רואה בו הצהרה בדבר גדולתן וקדושתן של שבתות ה'. ונראה שיש מקום להאיר מצווה זו גם מזווית אחרת. ננסה להבהיר פן מחודש זה מתוך עיון במחלוקת ראשונים ידועה. הלכה פשוטה היא שקידוש נאמר על היין, וכמבואר בברייתא בערבי פסחים (קו ע"א): "זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין בכניסתו". אלא שנחלקו רבותינו גדולי עולם בנידון תוקף החיוב. מחלוקתם תלויה בפירוש דברי הסוגיה בנזיר (ג ע"ב), האומרת שבכל הנוגע ליין הקידוש, הנזיר מושבע ועומד הוא מהר סיני. הראשונים נחלקו האם מילים אלו נאמרו בניחותא או בתמיהא, ולפיכך נחלקו בהתאמה האם חובת יין בקידוש מדאורייתא היא אם לאו.

שיטת רש"י היא שמדאורייתא אין די באמירת דברים בעלמא, אלא נצטוונו בסידור דברים על היין או על הפת (בטרם שתייתו או אכילתה). וזה לשונו בספר הפרדס (עמ' כח): "ואם אין לנזיר פת לקדש יקדש על היין לכתחלה וישתה, דאין נזירות חלה על יין קידוש, מאחר שמצוה לקדש בו".³² וכן כתב הרי"ד בתחילת דבריו בספר המכריע (ערך ע"א).³³ וכן עולה מביאורו של המפרש בסוגיה בנזיר שם. ומצינו עוד לתוספות פסחים (קו ע"א ד"ה זוכרהו), שהביאו שתי דעות בנידון. לדעה השנייה המובאת שם, החובה לקדש על היין היא מן התורה; אלא שבניגוד למובא בשמו של רש"י, תירוצו זה סבור שמכל מקום שתיית היין אינה אלא מדרבנן. ברם, השיטה המרכזית בקרב בעלי התוספות ושאר הראשונים היא דעת ר"ת, שיוצאים ידי חובת מצוות קידוש מן התורה באמירה בלבד, והילפותא דזוכרהו על היין לא הווי אלא אסמכתא בעלמא.³⁴ וכן מדויק ברמב"ם, שפתח את דיונו בקידוש באמירה הבאה: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים" (פכ"ט ה"א), וזו החובה מן התורה, ורק בהמשך ההלכות הוסיף: "מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין" (שם ה"ו).³⁵

32. מדבריו המלאים שם נראה לכאורה שנזיר שותה יין קידוש מכוח הדין שעשה דוחה לא תעשה. אך נימוק זה נראה תמוה בהקשר הנוכחי, דיותר מסתבר שיין קידוש כלל אינו כלול באיסורי נזירות, ולא חלה עליו השבועה.

33. יעוין עוד בדיונו המקיף בתוספותיו פסחים קו ע"א.

34. יעוין תוספות פסחים קו ע"א ד"ה זוכרהו; תוספות סוכה לח ע"א ד"ה מאי; תוספות נזיר ד ע"א ד"ה מאי; ספר הישר סימן סב; אור זרוע הלכות שבת סימן כה.

35. אכן, פעמים שהלשון "מדברי סופרים" משמעו ברמב"ם שההלכה נלמדה באחת מ"ג מידות. כמו כן, אין להוכיח מהלכה א' שיין אינו אלא מדרבנן, שכן ייתכן ששם כתב את תמצית המצווה, שהיא לומר דברי שבת; ואפשר שהם נאמרים מן התורה על היין. מכל מקום, בנידון דידן לא

והנה פשוט שלר"ת ולסיעתו הקידוש הוא קיום של אמירה ודיבור. המצווה לדידם, לפחות ברובד ראורייתא, היא להזכיר את גדולתה ואת קדושתה של השבת. אף לרש"י ולסיעתו יש מקום לומר שהקידוש הינו אמירה בעלמא, ומכל מקום אותה אמירה מזדקקת היא לייך. זאת, לפום ריהטא, מחמת אחת משתי סיבות. ראשית, קיום השירה שבקידוש. יהודי מישאל המקדש הרי הוא אומר שירה לקב"ה על שנתן לנו את השבת. והלכך זקוק הוא לייך, שהרי "אין אומרים שירה אלא על הייך" (ברכות לה ע"א). שנית, התוספות בפסחים (קו ע"א) ציינו שהקידוש מעשה זכירה הוא, ואף הזכרון נסמך לייך, כנאמר: "זכרו כייך לבנון" (הושע י"ד, ח).³⁶

אולם האמת תורה דרכה, ומסתבר יותר שמחלוקת זו נוגעת בשיתין של מצוות הקידוש, ואינה מצטמצמת לפרט מסוים בה. נראה דלרש"י ולסיעתו הקידוש אינו דיבור בעלמא ותו לא. מעשה הקידוש הינו הנהגה מעשית, המבטאת יחס מסוים אל השבת והמועד. לא די בזכירה ובאמירה על אודות קדושת היום. לדידם התורה צייתה אותנו בניהוג מעשים המבטאים את גודל היום ואת קדושתו. היהודי מחויב לייחד את היום על ידי פעולות ומעשים המתאימים למועד. כדרשת הספרא (אמור פרשה יב): "מקרא קדש – קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה".³⁷ קידוש היום הרי הוא חלק מחטיבה שלמה של מעשים, המחילים את קדושת היום: לבישת בגדי שבת וחג, מאכל ומשתה. הקידוש מהווה קיום במצוות כבוד ועונג, המבטאות את יחסנו אל היום כקדוש בקדושת השבת והמועדות. בכך מחיל האדם בימים אלו את קדושת היום.

ונראה שישנו קשר בין אופי הקידוש כאמירה או כניהוג לבין טיב הקידוש: מודעות והצהרה או יצירת קדושה והחלתה. בדיבור גרידא מקיימים את החובה לומר דברי שבח על אודות קדושת השבת וגדולת היום השביעי. זכירה היא לעולם בדיבור פה, וקידוש בעל אופי זה די לו באמירה בעלמא. אולם אם רוצים לקדש את היום וליצור בו אופי מסוים, הרי לשם כך אין די בדיבור בעלמא. זאת יש לעשות על ידי התנהגות מסוימת, ובהקשר דידן: על ידי קידוש על הייך.³⁸

משתמע מדברי הרמב"ם שיש להוציא את הביטוי "דברי סופרים" ממשמעותו הרגילה, ויותר מסתבר כפי שכתבנו בפנים, שאף לרמב"ם ייך קידוש הינו מדרבנן.

36. וכן הפנו התוספות לנאמר בשיר השירים (א', ד): "נזכירה דדיך מיין".

37. וכן הוא במכילתא דרשב"י שמות כ; מדרש תנאים לדברים ה', יב; במדבר רבה פרשה י', א; שיר השירים רבה פרשה ו.

38. אכן, גם אם נאמר שקידוש הוא זיכרון בלבד, נוכל לטעון שאין הצהרה גדולה יותר בדבר גודל היום מאשר התנהגות המשקפת יחס של יראה וקדושה כלפי יום זה.

ומדאחינן להכי ייתכן שלכולי עלמא אין הקידוש אמירה בפה גרידא. ואף אליבא דרוב הראשונים, שאין חובת היין מן התורה, הרי יש לראות את האמירה עצמה כפעולה המשקפת יחס מסוים אל היום, פעולה המשתלבת בסעודת היום. לפיכך האמירה אחוזה היא ודבוקה בקיום מעשי של כבוד ועונג ובהתייחסות לשבת כיום גדול וקדוש, והתייחסות זו מקדשת בפועל את השבת. מצוות הקידוש, אם כן, עניינה קידוש השבת באמצעות כיבוד ועונג של היום, וביום טוב – באמצעות ניהוג מקרא קודש. החובה מן התורה היא לציין את היום ואת קדושתו באמצעות ניהוג המתאים לקדושת היום, ועל ידי מעשים המאפיינים ימים של השראת שכינה. המצווה אינה בדווקא אמירה של נוסח מסוים; אלא שכל האומר נוסח זה מקיים בכך מצווה מן התורה של ניהוג מיוחד בשבת. וכשם שפעולה של עשיית מלאכת חולין מחללת היא את השבת, כך עשיית פעולה שביתית מקדשת את השבת.³⁹

כיוצא בו מצינו מצוות מן התורה שלא נאמר בהם מעשה מוגדר וברור, אלא חכמים קבעו לגביהם חובה מסוימת. ואף כי חובה זו מדרבנן היא, מכל מקום על ידה מקיימים מצווה דאורייתא. כך כתב הרמב"ם בסוף הלכות אבל (פי"ד ה"א): "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו, שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך; כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחרך בתורה ובמצוות".

ודבריו זקוקים לביאור, שלכאורה סוף ההלכה סותר את ראשיתה. אם מעשים אלו הם בכלל הציווי "ואהבת לרעך כמוך", הכיצד אינם אלא מצוות עשה של דבריהם? אך הביאור פשוט הוא, וכך שמעתי ממו"ח זצ"ל. מצוות "ואהבת לרעך כמוך" מחייבת גישה מסוימת והתייחסות מעשית אל הזולת, אולם אין היא מציינת מעשים מוגדרים שאותם יש לבצע. חז"ל הם שקבעו מהם המעשים הספציפיים שעל ידיהם מקיימים מצווה זו, כפי המפורט בהלכה כאן. זוהי כוונת הרמב"ם, שישנה חובה מיוחדת מדרבנן לשמח חתן וכלה, לבקר חולים וכו', ועל ידי חובות דרבנן אלו

39. אמנם, כפי שהעלינו בפרק העוסק בעניין קדושת יום טוב ושבת, יום טוב לאו בר חילול הוא, ועל כן לרידו ההקבלה הניגודית בין קידוש לחילול אינה מלאה. אך אין זה אלא משום שאינו בר חילול מצד אופיו, וכפי שנתבאר שם בארוכה.

מקיימים את מצוות העשה של התורה: "ואהבת לרעך כמוך". ובדומה יש להסביר גם לגבי מצוות קידוש.

שני קיומים בקידוש: אמירה וניהוג

עוד נראה, כי ישנם בקידוש שני הקיומים – הן אמירה והן ניהוג. שני קיומים אלו בקידוש נובעים משני פסוקים ומשתי ילפותות שונות. מחד, הקידוש נלמד כמפורש כברייתא בפסחים (קו ע"א) מן הכתוב בדיברות הראשונים: "זכור את יום השבת לקדשו", ודין זה מחייב זכירת שבח וסידור דברים על אודות ייחודו של היום. אולם הקידוש יסודו אף בכתוב בפרשית המועדות: "מקרא קודש", המתבטא – כדרשת הספרא – בקידוש היום, על ידי ניהוג מעשי המאפיין את קדושתו של היום.

ולפי זה נראה שאף הסבורים שהצורך ביין בקידוש הינו מדאורייתא, יודו שאם אין לפנינו יין – יקדש בדברים. ואינו דומה למי שאין לו מצה, שוודאי דלא יאכל מאכלים אחרים תחת המצה החסרה. שהרי גם המקדש בדברים בלבד, עלה בידו לכל הפחות קיום אמירה בעל פה ושבח על אודות השבת.

ייתכן שבנידון דידן יש לחלק בין הקידוש בלילה לבין הקידוש ביום. יש לומר שבלילה, בעת שבה נכנסים השבת והחג, הקידוש הינו תגובה לקדושה, ועל כן שם נסתפק באמירה וכדיבור בעלמא, שבהם זוכרים את השבת ומעלים על נס את ייחודה וגדלותה. אולם בכל הנוגע לקידוש היום, אם נבין שתגובה לקדושת השבת אפשרית רק בעת כניסתה, במעבר בין חול לקודש, הרי שאופי הקידוש ביום הינו של מעשה מקדש, ולגביו נצריך יין. (ביום טוב, לפי מה שהצענו לעיל, הקידוש מטביע קדושה ביום; ולפיכך היין יהא הכרחי אכן, יש גם מקום לומר שתגובה על השבת אינה רק בעת כניסתה).

המגן אברהם (או"ח רע"א ס"ק א) טען שמדאורייתא יוצאים ידי מצוות קידוש באמירת תפילת השבת, שהרי כוללת היא את תכני הקידוש. רבי עקיבא איגר (שם ס"ק ב) הביא לכך הוכחה: ביום הכיפורים החל בשבת, שבו לא ניתן לקדש על יין או על פת, אין אומרים את נוסח הקידוש כלל, ומכאן שהיום מתקדש בתפילה. אין סברה לחלק בנוגע לחובת הקידוש בין היום הקדוש לשאר שבתות ה', ומכאן שדי לנו בתפילה, וקל וחומר שהיין אינו מעכב בקידוש.

אולם לאור דברינו יש לסייג את הוכחתו. ככל שהדברים אמורים ביחס לקיום זכירת שבח והודאה אכן די באמירה בעלמא ואפילו בתפילה. אולם מצוות הקידוש ביסודה היא גם ניהוג המאפיין את קדושת היום. ועל כן ייתכן שאם עסקינן בקיום

הניהוג שבקידוש, בכל שאר המועדים והשבתות יהא היין מעיקר דין הקידוש, כיוון שבעצם שתייתו הוא מקדש את היום, על ידי קיום עונג שבת ושמחת יום טוב במאכל ובמשחה. אולם ביום הכיפורים, המופקע ממאכל וממשחה, כמאמר הכתוב: "כי כל הנפש אשר לא תענה... ונכרתה מעמיה" (ויקרא כ"ג, כט), אין לנו אלא קידוש באמירה בעלמא. שתיית יין אינה חלק מניהוג קדושת היום הגדול והנורא, וכלפי לייא, אף סותרת היא קדושה זו. ולפיכך ביום הכיפורים די בקידוש בדברים בעלמא. אך לא כך בימים אחרים, שבהם האמירה סמוך לסעודה מגשימה קיום נוסף של קידוש.

והנה על פי זה יתבארו דברי התוספות רי"ד בפסחים (קו ע"א) שהעלה כדלהלן: "ואת"ל מן התורה הוא לקדש על היין או על הפת, אבל מיהו הכי אגמרי' רחמנא למשה, היכא דאיכא סעודה מחייב והיכא דליכא סעודה לא מחייב, ומש"ה לא מקדשינן בלילי יוה"כ שחל להיות בשבת". וכזה גם תובן כמין חומר הכרעת האחרונים שמי שנוזק לאכול ביום הכיפורים אינו מקדש קודם אכילתו (מגן אברהם או"ח תרי"ח ס"ק י; ערוך השולחן שם, יז). והטעם הוא שכן היום מופקע ממאכל וממשחה מעצם אופיו.

בעל המנחת חינוך (מצווה לא) נתקשה בחידושו של המגן אברהם הנזכר לעיל, שאותו אימצו רוב האחרונים, שמן התורה יוצאים ידי חובת קידוש כל המתפללים תפילת שבת. שהרי גמרא שלמה שנינו בפסחים (ק"ז ע"ב): "וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום". והרי בתפילת השבת אין מנהגנו להזכיר יציאת מצרים.⁴⁰ והנראה בזה, דאף על פי שהשבת מוזכרת הן בדיברות הראשונות והן באחרונות, הנה לא ראי השבת שבדיברות הראשונות כראי השבת שבדיברות האחרונות. בספר שמות השבת היא זכר למעשה בראשית, בעוד במשנה תורה מתגלה היא לנו כזכר ליציאת מצרים. שבת בראשית היא שניתנה בדיברות הראשונות, וכנוגע אליה די לייחדה בדברים, שהרי עיקרה הוא השוני וההבדל בינה לשאר ששת ימי בראשית וימי השבוע.

מאידך, הרי המשותף בין שבת לשאר המועדות הוא שכולם זכר הם ליציאת מצרים. ועל כן קיום "מקרא קודש", שבו דומה השבת ליום טוב, משתייך דווקא

40. הנצי"ב בהעמק שאלה נד הקשה מעין דברי המנחת חינוך, והביא מהכלבו (סימן לה) שיש נוסחאות הכוללות בתפילה, לצד זכר למעשה בראשית, גם זכר ליציאת מצרים: "ויש מוסיפין בברכה זו כשאמרו זכר למעשה בראשית אומר וליציאת מצרים, וכן נמי באתה קדשת אחר ויכלו אומרים ויום השביעי רצית בו וקדשתו חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים... וכן נמי בכל תפלות שבת מזכירין זכר ליציאת מצרים". אולם, כמובן, אין זו נוסחתנו.

לשבת של הלוחות האחרונים, דרך שבת זו הרי היא זכר ליציאת מצרים, ולפיכך רק היא בבחינת "מקרא קודש". הקידוש על הכוס הוא קיום של ניהוג קדושה שיסודו ב"מקרא קודש", ולפיכך צריך להזכיר בו את יציאת מצרים. ברם המקדש בתפילה, אף אם יצא מדאורייתא, אין בידו אלא קיום אמירה של "זכור את יום השבת לקדשו", קיום שאינו מחייב בזכר ליציאת מצרים.⁴¹

קידוש על הפת

ייתכן ששני קיומים אלו – אמירה וניהוג – תלויים באופן שבו נעשה הקידוש. לדעת רבנו תם (תוספות פסחים קו ע"ב ד"ה מקדש) אין לקדש על הפת. ברם, רובם ככולם של הראשונים דחו את פירושו בגמרא (פסחים שם), ולדעתם אף שיש עדיפות ליין, הרי יוצאים ידי חובה אף בפת.⁴² יש להעיר דמדברי רש"י בספר הפרדס נראה שאף אין עדיפות ליין על פני פת, שכך נכתב שם: "ואין קידוש אלא מה שיקבע סעודתו, או פת או יין". נראה שלדעתו ניתן לכתחילה לקדש בפת או ביין, כרצונו.

מחלוקת דומה מצינו בנוגע לשיכר, במקום שהוא משמש כחמר מדינה. התוספות הנזכרים לעיל הסתפקו בדבר: "אך יש להסתפק אם מקדשין על השכר". את הספק הזה הכריעו ראשונים אחרים לשני צדדיו. לדעת האור זרוע (הלכות שבת סימן כה) ולדעת הראב"ן (הלכות פסחים סימן תלט) ראוי השיכר הנ"ל לקדש עליו, ומאידך רש"י פסלו מקידוש.⁴³

מסתבר שאף אם נתפוס לעיקר את שיטת רובא דרובא של הראשונים, המתירים לקדש על הפת, העושה זאת העלה בידו רק את אחד הקיומים של הקידוש: קיים הוא את הקידוש כניהוג של קביעת סעודה לכבוד השבת והוספת קדושה ביום זה; אך לא קיים את הקידוש כאמירת שירה על היין וכזכירת שבת. וכלפי לייא, אליבא דאותם ראשונים שהכריעו לדינא שמקדשים על שיכר, מכל מקום אין בו משום ניהוג מעשי וקביעות סעודה, ורק קיום שירה וזכירה על היין נאמר בכגון דא.

41. ומה שנאמר בגמרא שצריך להזכיר בה יציאת מצרים לכאורה אינו אלא לכתחילה ואינו מעכב בדעיבד. ויש להוסיף ששמים וארץ נבראו במאמר, וכעין זה קידוש בפה נעשה במאמר [הערת עורך].

42. יעוין בתוספות הנ"ל, במחזור ויטרי סימן קנב, באור זרוע הלכות שבת סימן כה וברמב"ם פכ"ט מהלכות שבת ה"ט. וכן היה המנהג הפשוט בארצות אירופה.

43. ספר האורה ח"א סימן נג. וכן דעת הסמ"ק (סימן רפא) ומחזור ויטרי (סימן קנב).

קידוש במקום סעודה

בדומה יש להציע שההלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה נובעת מפן הניהוג, המטביע קדושה ביום. קידוש אינו אמירה בעלמא אלא התנהגות מסוימת; לפיכך קבעה ההלכה שיש להצמידו לסעודת שבת ויום טוב, שהיא מבטאת ומגשימה בפועל את אופי היום כ"מקרא קודש", ויש בה קיום של שמחת יום טוב, כבוד שבת ועונג שבת.

לאור זה יש להציע שאנו מצריכים קידוש במקום סעודה רק ביחס לניהוג קדושה וקיום "מקרא קודש". ברם, ככל שהדברים אמורים בנוגע לפן הראשון שבקידוש – אמירת דברי שבח – אין דרישה מסוימת לקידוש במקום סעודה דווקא.

ושמא כך יש לבאר את דעת רבנו יונה (הובאה ברא"ש פסחים פ"י סימן ה), שהצורך בקידוש במקום סעודה אינו אלא מדרכנו, בעוד מן התורה ישנו קידוש אף במנותק ממקום סעודה. יש מקום לאמירה ולזכירת דברי שבח אף שלא בהקשר של סעודה, ולכן מדאורייתא ישנו קידוש אף שלא בסמיכות לסעודה. רק חכמים הצריכו מקום סעודה, מחמת אופי הקידוש כניהוג. ומסתבר שאף כי לפי רבנו יונה החיוב לקדש במקום סעודה הוא מדרכנו, ישנו בכך קיום מן התורה של קידוש כהתנהגות ההולמת את קדושת היום ומקדשת אותו.

אך זה תלוי בטיב ההלכה של קידוש במקום סעודה. הרשב"ם בפסחים (קא ע"א) נימק הלכה זו בשני טעמים: "אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב: וקראת לשבת עונג – במקום שאתה קורא לשבת, כלומר: קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא. אי נמי סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא לקמן: זוכרהו על היין; מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב". לפי הסברו השני משתמע שזהו דין ביין הקידוש, דבעינן שהקידוש יאמר על יין סעודה. מקום הסעודה מגדיר את החפצא של היין, ומהלכות קידוש שאין קידוש אלא על יין מעין זה. מאידך, אפשר שאף לפי הנימוק הראשון, זוהי הלכה בקידוש, שצריך להיעשות היכן שקוראים עונג. אך אפשר להבין שכוונת הרשב"ם היא שדין "קידוש במקום סעודה" הוא דין בחיוב הסעודה, מדיני עונג שבת, הקובע שיש להתענג היכן שמקדשים. אם כן, אין לכך זיקה לענייננו.⁴⁴

44. אכן, לפי המבואר בהמשך, כל מצווה ממצוות היום יש בה ממד של קידוש.

מקראי קודש

הצענו שמעשי האדם המתייחסים אל המועד הם המקדשים אותו. רעיון זה מעניק ממד חדש למצוות היום. המועדות מתקדשים לא רק על ידי קידוש החודש, אלא גם באמצעות ניהוג קדושה בזמנם, בין על ידי היחיד ובין על ידי כנסת ישראל כולה. בכך ניתן לקדש את המועד, או להוסיף בו קדושה.

כך מבואר בספרא דלעיל: "מקרא קדש – קדשהו; במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה". ונראה דניהוגים אלו – מאכל, משתה וכסות נקייה – אינם רק תוצאה של קדושת היום, אלא שכל יחיד ויחיד המתלבש בכסות נקייה ובבגדי חג וסועד ליד שולחן חג, מקדש בכך את המועד. הספרי נסמך על הביטוי "מקרא קודש"; והרי הכותרת לפרשיית מקראי קודש, היא גופא המקור לקידוש חודשים ומועדים על ידי ישראל: "מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש" (ויקרא כ"ג, ב; ראש השנה כד ע"א-כה ע"א).⁴⁵

יסוד זה מדויק בדברי רבנו הרמב"ן (על אתר), אשר כבואו לבאר פשוטו של מקרא, פירש כדלהלן: "וטעם מקראי קדש, שיהו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה על כל ישראל להקבץ בבית האלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא, בתפלה והלל לא-ל, בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה ושמחה". והנה שפתיו ברור מיללו, שעל ידי ניהוגים אלו דמקראי קודש מוסיפים ישראל קדושה ביום המועד. ובתוספת נופך יש להעיר, שדוגמאותיו כוללות שני מינים של קריאת קודש: ציבורית ופרטית. ההיאספות והקיבוץ לתפילה ולהלל יש לראותם כמעשה ציבורי, ואילו הכסות הנקייה היא פעולה פרטית, ומאלה ואלה גם יחד מתקדש היום. ויעוין עוד ברש"י, דביחס לנאמר בגמרא שבועות (יג ע"א): "לא קראו מקרא קדש", פירש: "לא קיבלו בברכותיו, לומר מקדש ישראל ויוה"כ" (וכן פירש בכריתות ז ע"א). ויעוין עוד בתוספות כריתות (שם ד"ה וקראו) שפירשו: "וקראו מקרא קדש – פי' בכסות נקייה, כדאמר במכילתא מקרא קדש...". הרי שלאידך גיסא, המקבלו בברכותיו והלובש כסות נקייה, קורא את היום מקרא קודש ומקדשו בכך. ואמירה זו שווה לקידוש יום ל"א של בית דין, החל על גבי הרובד של "קידשוהו שמים", כתוספת קדושה.

יש לפרש כך אף בדעת ר"ת בתוספות בשבועות (יג ע"א ד"ה לא), שחלק על

45. אף כי הגמרא למדה זאת מן המילים "אשר תקראו אתם", נראה פשוט דאף ההמשך – "מקראי קדש" – הוא חלק מאותה קריאה ומאותו קידוש.

רש"י, ופירש ש"לא קראו מקרא קדש" הינו מי ששובת לא מחמת קדושת היום, אלא שמתעצל לעשות מלאכה.⁴⁶ ואם כך מסכים ר"ת לשיטתנו, שניהוג מקרא קדש מקדש את היום, אלא שלדעתו השביתה ממלאכה היא הניהוג המקדש. אלא שאין הכרח בכך, ואפשר לבאר שלדירו ההימנעות ממלאכה היא קיום בשביתה ובעינוי, ולא תוספת לקדושת היום.

נטילת לולב כמעצבת מקרא קודש

ועוד לי מילין בזה.⁴⁷ התוספות במסכת ראש השנה (טז ע"ב ד"ה תוקעין, כה ע"ב ד"ה מנה) דנו בשאלה כיצד הוסיפו חכמים תקיעות מתקנת רבי אבהו בקיסרי, מעבר לנאמר בתורה, ולא חששו לאיסור בל תוסיף; שהרי כוהן המוסיף ברכה עובר משום בל תוסיף. והנה הציווי על שופר אינו מנוסח כחובת פעולה, כגון: תקעו שופר באחד לחודש; אלא לשון הכתוב הינו: "זכרון תרועה מקרא קדש" (ויקרא כ"ג, כד) ו"יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כ"ט, א). על סמך זה יש להציע ששופר אינו רק מצווה שחובתה להיעשות בא' בתשרי, אלא התקיעה בשופר היא המגדירה והמעצבת את היום כיום תרועה. ואף אם אכן ישנו בית מיחוש לאיסור בל תוסיף במצוות אחרות, בראש השנה כל תקיעה ותקיעה מעמיקה ומחזקת את מעמד המועד כיום תרועה. לפיכך כל תקיעה נוספת אינה רק חזרה על הנעשה מקודם, ואין כאן כלל מקום לחוש לאיסור בל תוסיף.

לפי זה גוף מצוות השופר אינו רק נובע מקדושת היום ומתקיים במסגרתו, אלא כלפי לייא, התקיעה בשופר נוסכת קדושה ביום. ראש השנה שתקעו בו בשופר נתקדש עוד יותר ונתעמקה הגדרתו כיום תרועה.

בדומה לזה נראה שאף מצוות לולב, על כל פנים בקיומה במקדש, מקדשת ומגדירה את המועד. הרמב"ם בספר המצוות (עשין קסט) קבע כי "המצווה היא שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים, והוא אמרו ית': ולקחתם לכם ביום הראשון". לפי זה גם מצוות לולב מעניקה ליום את אופיו ומטביעה בו חותם של שמחה. בקיום מצוות לולב לא רק מתגשמת חובת ד' מינים, אלא יש בה גם ביטוי של שמחה וקביעת המועד ועיצובו כמקרא קודש.

46. האמת תורה דרכה, שהסברנו ברש"י מתרץ את קושיית נכדו; שאף כי חיוב הכרכות מדרבנן הוא, אף על פי כן אמירתן קיום היא בעצם קדושת היום.

47. במובא להלן הארכת במאמרי 'מצוות ימים טובים', שנדפס בספרי מנחת אביב, עמ' 241-253.

אלא דיש מקום פקפוק ביחס לגבולין. מצוות נטילת לולב בגבולין מקורה בכתוב: "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כ"ג, מ). מראורייתא, לכל הפחות, אין בגבולין קיום של "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" (שם). שהרי לולב ניטל שם מן התורה רק ביום הראשון, ולא לפני ה' קיימינן. אפשר שלקחת הלולב בגבולין אינה אלא מעשה לקיחה בעלמא, שאין בו קיום של שמחה ואין בו עיצוב של אופי היום כמקרא קודש. ברם, מצוות הלולב הרי כוללת בתוכה הן את חיוב הלקיחה בגבולין בראשון והן את הנטילה במקדש כל שבעה. ואף אם אמנם בגבולין לקיחת ארבעת המינים אינה משתתפת בעיצוב המועד, שהרי חובתה היא רק ביום הראשון, ואף אם מהות המצווה היא פעולת לקיחה ללא זיקה לשמחה, הרי במקדש פני הדברים שונים. מסתבר שקיום לולב במקדש קשור במישרין לשמחת יום טוב, ומשמש כלי לעיצוב היום כחג וכמקרא קודש.

חיוב וקיום במצוות המועדים

משהגענו עד הלום נראה שיש לעמוד על כך שבכמה מצוות הקשורות למועדים, המצווה עצמה מתקיימת בשתי רמות: חיוב וקיום. חיוב אכילת מצה אינו אלא בליל ט"ו, כאמור בפסוק: "בערב תאכלו מצות" (שמות י"ב, יח), ובשאר ימי הפסח אינו אלא רשות. אולם בכל אופן מקובל בשם הגר"א שבאכילת מצה יש קיום מצווה בכל שבעת הימים.⁴⁸ והשרי חמד (ח"ה עמ' 30-32) הביא דיש מי שבירכו על אכילת מצה כל שבעה,⁴⁹ ודן בכך באריכות.⁵⁰

כמו כן, מנהג אנשי ירושלים שאדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו וכו' (סוכה מא ע"ב), מציג בפנינו רובד נוסף של קיום במצוות נטילת לולב. זאת אם נקבל את דעת התוספות (סוכה לט ע"א ד"ה עובר) ורוב הראשונים שקיום זה נוהג בכל מקום. חיזוק לכך יש למצוא בשיטת רב האי גאון כפי שהובאה בעיטור (הלכות לולב), שמברכים בכל פעם ופעם שהלולב ניטל, ולפיו אף מברכים על קיום זה.

48. מעשה רב הלכות פסח סימן קפה.

49. ועיין עוד בשו"ת משיב דבר ח"ב סימן עז, שלדעת הגר"א ניתן לברך כל שבעה "על אכילת מצה".

50. על סמך הפרשייה בראה והפסוק "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" (דברים ט"ז, ח) אפשר שיש לחלק, שבששת ימי הפסח הראשונים יש באכילת מצה קיום מצווה, אך ביום השביעי של פסח אין בזה קיום מצווה כלל [הערת העורך].

אמנם, לפי דעת הרמב"ם (פירוש המשנה סוכה פ"ג מי"ב) שמצוות לולב שבמקדש נוהגת בכל ירושלים, מסתבר יותר לומר שמנהגם של אנשי ירושלים קשור בקיום "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", והוא ייחודי למקדש ולירושלים בלבד. אך לפי רוב הראשונים, שאינם קושרים קיום זה למקדש דווקא, הרי לנו שאף לאחר שהאדם יצא ידי חובתו, בכל אופן קיום המצווה לא נגמר.

על סמך האמור לעיל, כמדומני ששני רבדים אלו נעוצים בממד נוסף וייחודי שיש למצוות היום על פני שאר מצוות התורה. בכל המצוות, משעה שקיים אדם את המצווה הרי יצא ידי חובתו, וממילא קיום נוסף אינו מעלה או מוריד. אולם במצוות היום במועדות, אף שהאדם קיים זה מכבר את חובת אכילת מצה ונטילת ד' מינים, בכל אופן באמצעותם מתקדש המועד קידוש נוסף. ועל כן אכילת מצה היא קיום מצווה הנמשך לאורך כל שבעת ימי החג, אף שאינה חובה אלא בליל הסדר. וזהו גם טעם מנהגם של אנשי ירושלים, אשר מקדש את היום ומגשים את קדושתו.

באופן דומה נראה שיש להבדיל בין שני רבדים במצוות שמחת יום טוב. כך איתא בגמרא בפסחים (קח ע"ב): "ארבעה כוסות הללו... שתאן בבת אחת – רב אמר: ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא". וביאר הרשב"ם שם: "ידי יין יצא – משום שמחת יום טוב, כדנניא לקמן: ושמחת בחגך, במה משמחו – ביין". ובאופן דומה פירשו גם התוספות על אתר.

השאגת אריה (סימן סח) הקשה מברייתא במסכת סוכה (מח ע"א), שממנה מוכח בעליל שאין מצוות שמחת יום טוב משתייכת לליל יום טוב הראשון. אם כן, כיצד פירשו הרשב"ם והתוספות שאם שתאן בבת אחת יוצא ידי חובת שמחת יום טוב? הרי אין כלל חובה כזו בליל הסדר! וכמו כן הקשה על המבואר ברי"ף (ברכות י ע"א באלפס) שיום טוב מפסיק אבלות עם תחילת המועד, בלילה הראשון. שהרי מן הגמרא במועד קטן (יד ע"ב) משתמע ששמחת החג היא המבטלת את האבלות; אך שמחה זו אינה נוהגת בלילה, ומפני מה האבלות מפסיקה כבר בלילה, שאין בו מצוות שמחה? ונראה לומר בזה מעין מה שהעליתי לעיל, שאף במצוות שמחה ישנם שני קיומים. ברובד אחד מצוות שמחה הרי היא מצווה מסוימת בפני עצמה, בדומה לאכילת מצה ולנטילת לולב. מצווה זו מתבטאת במעשים מוגדרים, כגון אכילת בשר ושתיית יין. מאידך, מצוות שמחה גם מגדירה את אופי הזמן כמועד ונוסכת בו קדושה. רובד זה איננו מוגדר במעשה מסוים ואף לא בזמן מסוים, שנראה פשוט שאף בלילה שייך קיום זה של שמחת המועד, שהרי הלילה והיום שניהם נתקדשו בקדושת יום טוב.

העולה מכך, ששני קיומים ישנם במצוות היום, ואופי כפול יש לזיקה ההדרית שבין קדושת המועד למצוותיו. מחד, קדושת היום מחדשת ומחייבת מצוות מסוימות. מאידך, המצווה עצמה מעמיקה את קדושת היום במועד.

ונראה לי שיש להוסיף עוד דברים בזה. אם הרובד הנוסף מטביע קדושה ביום, אזי לכאורה, כל שכן שעצם קיום המצווה הבסיסי מקדש את המועד, כי הוא עיקר מצוות היום ובו מתבטאת קדושתו של יום זה. המצוות האמורות ברגלים מתחייבות מפאת קדושת היום, אך מאידך מעמיקות הן את אותה הקדושה. אין לך ניהוג המציין את החגים באופן כה מובהק כקיום מה שנצטוונו באותו היום. נמצא שהאוכל מצה והנוטל לולב, מלבד קיום עצם המצווה שבדבר, הרי מקדש הוא את המועד אף על ידי הרובד הבסיסי של המצווה.

בכך תתבאר עובדה מתמיהה. מצינו מחלוקת גדולה בראשונים בנוגע לברכה על קיום מצוות עשה על ידי נשים.⁵¹ ולכאורה היינו אומרים שאליבא דשוללים, הרי שנשים מופקעות כליל ממצוות אלו, ואם ביצעו אותן – לא עלתה להן מצווה כלל. ברם, למעשה מצינו שנשים מקפידות על מצוות החג; ואף אלו הנוהגות כדעת האוסרים, ואינן מברכות על מצוות אלו, הרי מקפידות הן לקיימן (כלא ברכה). ונראה שאף האוסרים על נשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן מודים בשייכותן למצוות אלו. אולי לדידם אין לנשים זיקה למצוות כאלו כמעשה וכחובה העומדים בפני עצמם, אך יש להן זיקה למצוות אלו כמחוללות את קידוש היום והגשמת המועד. אכן, לדידם נשים אינן מברכות על מצוות אלו, וזאת מפני שאינן יכולות לומר "וציונו", או משום שקיום נוסף זה של העמקת קדושת היום אינו בר ברכה.⁵² אם נקבל את יסוד הדברים, וכן מסתבר, שקיום כל מצווה ממצוות המועד

51. יעוין בתוספות ערוכין צו ע"א ד"ה דילמא, ראש השנה לג ע"א ד"ה הא, חגיגה טז ע"ב ד"ה לעשות; וברמב"ם הלכות ציצית פ"ג ה"ט.

52. כך אולי יש ליישב את דברי הרמב"ן (בחידושו לקידושין לג ע"ב) שאישה חייבת בספירת העומר; והקשו עליו, שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא (אבני נזר או"ח סימן שפד). והנה מו"ח ז"ל ייסד שספירת העומר אין בה רק עצם קיום מצוות הספירה, אלא גם מקדשת היא את חג השבועות, וזהו אחד מקיומי הספירה. ואם נסבור שאישה פטורה ממצוות המועד אך לא מעיצוב המועד ומקידושו, נמצא שמוטלת עליה חובת ספירת העומר, מחמת אופייה כמקדשת את הרגל. ואך עדיין יש להקשות, שלפי סברה זו יתחייבו הנשים בכל מצוות המועד, שכולן מקדשות את המועד. ושמא יש להציע שספירת העומר הינה ייחודית, כי היא קובעת את חג השבועות, בעוד שאר מצוות המועד מעמיקות את הקדושה אחרי שזו כבר חלה, אם על ידי קידוש החודש ואם באמצעות התייחסות ליום כקדוש על ידי איסור מלאכה. הערת העורכים.

מעמיק את קדושתו, הרי שלא דומה קדושת חג הסוכות המתקיים כהלכתו לקדושת חג הסוכות שבו מצוות היום ח"ו מופרות ולא מתקיימות. כאשר כנסת ישראל יושבת בסוכה ומקיימת את מצוות היום, הרי קדושתו משתנה ומתעמקת. והוא הדין, כמובן, לגבי מצה ושופר.

אמנם, ביחס לכך עדיין יש מקום להבדיל בין מצווה הנוסכת תוכן ביום כמקרא קודש, לבין מצווה דהיא היא עצם הגדרת היום ומהותו. שופר הוא מעצם מהות היום, כעולה מלשון הכתובים "יום תרועה" ו"זכרון תרועה". בנוגע לסוכות אפשר שיש הבדל בין ישיבה בסוכה, שהיא המעניקה למועד את שמו, ובין לולב, שמצוותו אינה מתקיימת אלא יום אחד בגבולין. באופן דומה, במישור דרבנן, יש לבאר כי מצוות משתה בפורים איננה רק מצווה הנוהגת באותו היום, אלא שהיא מעצבת את היום ונוסכת בו את תוכנו. זאת בניגוד למשלוח מנות ומתנות לאביונים.

חיזוק לדבריי נמצא באותו מועד שלם שכל קדושתו באה לו מניהוגה של כנסת ישראל, והוא – כפי ששמעתי ממר"ד זצ"ל⁵³ – יום טוב שני. אין ליום טוב שני קדושה מחמת עצמו, אלא מתקדש הוא כיום טוב רק מחמת ניהוג הקדושה בעיצומו של יום, מכוח הדין של "מנהג אבותיכם בדיככם" (ביצה ד ע"ב). אלא, כמובן, שביום טוב שני הניהוג בפועל מהווה את כל מהותו של היום, בעוד בשאר ימים טובים הניהוג בפועל רק מוסיף לקדושה היסודית ולקידוש המועד באמירת "מקודש, מקודש".

קידוש כמעשה מקדש וכביטוי הקדושה

עומק רעיון זה הינו כי לפעמים נוצרת קדושה באמצעות מעשה המעיד על הימצאות הקדושה; עצם הביטוי בפועל של הקדושה, באמצעות המעשים שקבעה ההלכה לביטוייה, הוא המחיל קדושה זו. ההתייחסות לדבר מסוים כקדוש, באמצעות ניהוג בעשייה חיובית וגם בהימנעות על דרך השלילה, היא עצמה מקדשת אותו – את המקום, הזמן, או החפץ. וממילא לאחר שנתקדש, אכן ניהוג זה והתייחסות זאת מתחייבים מן הקדושה שהוטבעה בו. הקדושה והלכותיה באים כאחד. ברי, כי קידוש זה אינו מועיל אלא כאשר הדבר הינו בר קידוש, כפי שנקבע עבורנו בידי הקב"ה. ט"ו בניסן וט"ו בתשרי בני קידוש הם, אך לא ט"ו בחשוון; וכיוצא בזה.

53. כך שמעתי מהגר"ד זצ"ל בשיעור הארציטי בשנת תשי"ג, שבו דן באריכות בנושא יום טוב שני. תמצית הדברים הורצתה בהודמנות אחרת ונכתבה בספר שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"א, ירושלים תשס"ג, עמ' קמב.

נמצינו למדים כי שני אופני קידוש ירדו לעולם: קידוש כמעשה מקדש מסוים, וקידוש באמצעות ביטוי הקדושה.

שני אופנים אלו מצאנו לגבי קידוש יוכל. מדברי הרמב"ם בתחילת פרק י מהלכות שמיטה ויוכל משתמע שקידוש יוכל מתקיים באמצעות אמירה מסוימת. המטביעה קדושה בשנה, ולא באמצעות ביטוי ממשי של קדושה זו. כך כתב הרמב"ם שם: "מצות עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמשים, שנאמר: וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' וקדשתם את שנת החמשים. ושתי מצוות אלו מסורין לבית דין הגדול בלבד". הדבר מפורש להדיא בדבריהם של רש"י והרמב"ן, שנקטו שקידוש יוכל הוא מעין קידוש ראש חודש, על ידי אמירת "מקודש, מקודש". אמירה זו הלוא היא מעשה מסוים של קידוש, ואיננה ביטוי בפועל של הקדושה.

מאידך, כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קלו): "שצונו לקדש שנת החמשים. כלומר לבטל העבודה בה כמו השמטה. והוא אמרו יתברך: וקדשתם את שנת החמשים שנה". ועוד יותר מפורש הדבר בביאור אבן עזרא על התורה: "וקדשתם את שנת החמשים – בעבודת הארץ וכל יושביה" (ויקרא כ"ה, י). כלומר, קידוש שנת היובל נעשה באמצעות ניהוג של איסורי עבודת הארץ. עצם השמירה על מצוות היובל מקדשת את השנה עצמה. הקדושה וניהוגה יורדים כרוכים מן השמים.

יסוד זה מתבטא גם בקידוש ירושלים, בהוספה על העיר והעזרות. למדנו במשנה שבועות (יד ע"א): "שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר". ושם בגמרא (טו ע"א) איתא: "אמר רמי בר חמא: אין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה, מאי טעמא – כירושלים, מה ירושלים דבר הנאכל בה מקדשה, אף עזרה דבר הנאכל בה מקדשה. אטו לחמי תודה בעזרה מי לא מתאכלי; אלא כירושלים, מה ירושלים דבר הנאכל בה ויוצא ממנה נפסל, אף עזרה דבר הנאכל בה והיוצא ממנה נפסל". כלומר, העזרה מתקדשת באמצעות קרבן הראוי לאכילה דווקא בה ולא מחוצה לה; כפי שירושלים מתרחבת ומתקדשת על ידי קרבן מעין זה.

היסוד העולה מכאן הוא ברור. עצם ניהוג הקדושה וההתייחסות לאזור מסוים כירושלים (אף שבתחילת התהליך עדיין איננו ירושלים!) הוא עצמו נוסך באזור זה את קדושת ירושלים. והוא הדין לגבי העזרות. עצם אכילת קרבן הנפסל מחוץ לעזרה, במקום שטרם נתקדש כעזרה, מקדש אותו מקום. הניהוג והקדושה כרוכים זה בזה. אם כי כמובן, הניהוג מועיל רק במקום ובאופן שרצה בכך הקב"ה, דלא ניתן לקדש בכל מקום שרוצים ובכל קדושה שבה חפצים. אך מכל מקום אנו רואים כאן את העיקרון שקדושה נוצרת באמצעות ניהוג. בני ישראל מחוללים את הקדושה או

קדושת אביב

מעמיקים אותה בתרי אנפי: באמצעות קידוש ישיר, וכן באמצעות היענות לקדושה, כאשר ההיענות המעשית מזמנת קדושה זו עצמה לחול ולקדש.