

"זכור את יום השבת לקדשו"

(שעור להסתדרות מוסמכי ירי"א)

1. הלכה

1. בש"ע או"ח סי' רע"א פסק שנשים חייבות בקידוש של שבת כמו אנשים, "ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מה"ת כמותם". והמג"א (שם) הוסיף שלפי"ז פשוט שאין קטן מוציא את האשה, ואפילו הוא בן י"ג שנה ויום אחד אינו מוציא אותה, שמכיון שהיא חייבת מד"א אין סומכין על החזקה שהביא ב' שערות אא"כ נתמלא זקנו.

2. והדגול מרבבה (שם) כתב דהיינו דוקא אם האשה לא התפללה ערבית, שאז היא חייבת בקידוש אמנם מד"א, אבל אם התפללה ערבית כבר, הרי יצאה י"ח בקידוש מד"א ע"י קידוש היום בתפילה ואינה חייבת כי אם מד"ר ואז אפי' קטן לגמרי יכול להוציאה.

ומזה יצא הדג"מ לדון בשאלה אקטואלית מאוד, באיש שכבר התפלל ערבית ושב לביתו ורצה להוציא אשתו וב"ב בקידוש והם לא התפללו, אין יצאו הנשים י"ח בקידוש זה של הבעל, הלא הבעל חייב רק מד"ר לקדש על הכוס שכבר יצא את המצוה מד"א בקידוש דברים שבתפילה, ואילו אשתו עוד חייבת לקדש מד"א, וקיי"ל דמחויב מד"ר אינו יכול להוציא את המחויב מד"א.

והדג"מ דן בשאלה זו מצד ערבות, שהלא כל ענין להוציא אחרים י"ח הוא מצד שכל ישראל ערבין זה בזה (עי' רש"י ר"ה דכ"ט), אבל הרא"ש קבע שאין ערבות לנשים (עי' רא"ש ברכות ד"כ ע"ב), וא"כ השאלה אם לאנשים יש ערבות גם על הנשים והם ערבין להן אף כי להן אין ערבות לאנשים, ולכן יכולים להוציאן י"ח, או דילמא שכמו שאין לנשים ערבות על הגברים כמו כן אין לגברים ערבות על הנשים וא"כ אין יכולים להוציאן י"ח.

3. אבל בעיקר השאלה כבר דשו בו נימושות. המנחת חינוך (מ"ע ל"א) כתב שודאי יכול הבעל להוציא את אשתו בכגון זה, משום שא"א לצאת י"ח קידוש מה"ת בקידוש שבתפילה, שהרי בתפילה לא נזכר זכר ליצ"מ. וענין הצורך לזי"צ"מ בקידוש מקורו בפסחים קי"ז ע"ב, "א"ר אחא בר יעקב, וצריך שיזכיר יצ"מ בקידוש היום. כתיב הכא (פר' ראה) למען תזכור את יום

צאתך מארץ מצרים, וכתוב המס (פר' יתרו) זכור את יום השבת לקדשו".

הרי שלפי הגמ' יש גז"ש שחייבים להזכיר יצ"מ בקידוש של שבת, ואם לאו אין יוצאים י"ח קידוש מד"א. והנה בשמ"ע של ליל שבת לא נמצא זי"מ ורק בקידוש על הכוס נמצא. א"כ הבעל שהתפלל ערבית אינו טוב מאשתו שלא התפללה ושניהם לא יצאו י"ח קידוש מה"ת, ולכן אמנם יכול להוציא את אשתו שלא התפללה אף כי הוא כן התפלל.

4. והנה הרשב"ם בפירושו לגמ' הנ"ל כתב, "וצריך שיזכיר יצ"מ בקדושת היום בין בכוס בין בתפילה של שבת בגז"ש מפסח". משמע שגם בתפילה מזכירין יצ"מ בשבת. וקשה שבנוסח התפילה שלנו לא נמצא כזה. אולם האחרונים מצאו שב"כל בו" אמנם נמצא כזה. אבל דברי המנ"ח בנויים על מרבית הנוסחאות, כולל נוסח התפילה של הרמב"ם, שאין זי"מ בשמ"ע של ליל שבת.

5. והנה בעל תורה תמימה (בספרו מקור ברוך, ח"ג פרק כ"ה סעיף א' ס"ק ג') סלל לעצמו דרך חדשה בביאור מימרא זו של ר' אחא בר יעקב ויצא לחלוק על כל המפרשים, באמרו שראב"י אינו מדבר כלל על קידוש של שבת ואין ממימרא זו שום הוכחה שיש צורך להזכיר יצ"מ בקידוש של שבת. ראב"י בא להוכיח אך ורק שיש צורך להזכיר יצ"מ בקידוש היום של פסח, והראיה שהביא היא משבת שיש צורך להזכיר של שבת בקידוש היום של שבת, וכמו שהוראת לשון "זכור" את יום השבת הוא "לקדשו", דהיינו להזכיר של שבת דוקא בקידוש, כמו"כ בפסח "למען תזכור" פירושו להזכיר יצ"מ בקדושת היום של פסח.

והתו"ת מביא ב' ראיות עיקריות לביאורו. הא' מהקשר הדברים, שכל הסוגיא לפני ולאחר המימרא הזאת עוסקת בהגדה ותפילות של פסח, ושבת מאן דכר שמיא; וב', שראב"י מתייחס לפסוק על פסח כ"הכא" ולפסוק על שבת כ"התם", שמשמע שהלימוד הוא משבת על פסח ולא מפסח על שבת.

6. ולעצם ראיותיו של התו"ת, נראה שאין בהן כדי להכריע את הכף כנגד כל המפרשים כולם, ראשונים ואחרונים. הראיה מהקשר ומרוצת הסוגיא, אם כי היא מסתברת, אינה ראיה הכרחית כי דרך הש"ס הרבה פעמים להסב את הדיון מענין לענין. והראיה משימוש במונחים "הכא" ו"התם" ג"כ אינה הכרחית, שהלא הגירסא בדברי הרא"ש בסוגיין היא להיפך -- "הכא" מתייחסת לשבת, ו"התם" לפסח, ועי' בדק"ס.

7. והנה הפירוש המקובל על כל המפרשים מסתבר יותר מסעם אחר, והוא שהלימוד על מצות קידוש בשבת הוא מפסוק זכור את יום השבת לקדשו, אבל ענין יצ"מ לא נזכר כלל בדברות

הראשונות, רק זכר למעשה בראשית -- "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכו' על כן ברך ה' את יום השבת" וכו'. ורק בדברות שניות, שם כתוב שמור את יום השבת לקדשו, נזכר יצ"מ -- "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וכו' על כן צו" וכו'. וא"כ יש צורך ללמוד מן הפסוק למען תזכור את יום צאתך מא"מ שה"זכור" אצל שבת גם הוא כולל זי"צ"מ. ולזה בא הגז"ש של ראב"י. וממילא מובן מדוע בנוסח של קידוש שבת שלנו מזכירים גם מע"ב גם יצ"מ -- הראשון, שכן כתוב בפירוש בתורה בדברות ראשונות, והשני, שבא מגז"ש מפסח. אבל לפירושו של התו"ת אין נימוק מספיק מדוע מזכירים גם יצ"מ נוסף למע"ב בקידוש של שבת. ולפיכך זקוקים אנו לגז"ש של ראב"י. אבל לפי התו"ת, כאמור, אין מקור לזה שמזכירים יצ"מ בקידוש.

(8). והרמב"ם כתב בסה"מ (מ"ע קנ"ה), "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכר בם יצ"מ וקדוה"י וכו', והוא אמרו ית' זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו וקדשהו בברכה" וכו'. ומזה משמע כפירוש המקובל, כלומר שהגז"ש של ראב"י בא ללמוד מפסח וללמד על שבת שצריך להזכיר יצ"מ בקדוה"י, ושלא כבאורו של התו"ת.

אולם להלן במ"ע קנ"ג שם קצת משמע כדברי התו"ת, שהגז"ש בא ללמד על פסח משבת, שכתב, "ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, ר"ל שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת". עכ"פ אין מדבריו בסה"מ ראייה לסתור את חידושו של התו"ת.

ובמו"נ (ח"ב פרק ל"א) ביאר הרמב"ם את ההבדל בין שני הטעמים לשבת הנזכרים בדברות ראשונות ושניות, ואמר שמע"ב הוא עצם הסיבה שהשבת נבדלה משאר הימים ונכבדה: "על כן ברך ה' את יום השבת" וכו'. ויצ"מ היא כתשובה לשאלה מדוע ניתנה השבת דוקא לבני ישראל, והתשובה היא שהיינו עבדים במצרים וכו', "על כן צו" וכו'.

והטור (סי' רע"א) הביא בשם הרמב"ם שעצם השבת מורה על מע"ב וגם על יצ"מ. ולא זכיתי למצוא ברמב"ם כלשון הציטטה שבטור, ודומני שהתכוון להרמב"ם במו"נ שהבאתי. אבל גם מזה אין הכרע שהלא הרמב"ם התכוון לעצם הטעם של שבת ולא למצות קדושת היום לא בכוס ולא בתפילה.)

9. והטור בעצמו (שם) כתב שבעצם קידוש הוא זכרון למע"ב, שאנו שובתים ביום ששבת בו הקב"ה אחרי מע"ב, ומה שמזכירים יצ"מ אינו על עצם השבת אלא מוסב על פרשת המועדים שהם כולם זליצ"מ, ומכיון שהשבת נזכרה בריש פרשת המועדים לפיכך אומרים "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכר למע"ב", ואח"כ "תחילה למקראי קודש זליצ"מ". והב"ח (שם) העיר למימרא דראב"י. אבל אין זה ברור כל כך, שאדרבה מלשון הטור משמע שבעיקר השבת היא זלמע"ב, והזליצ"מ הוא

רק בזכות המועדים שהשבת רק כעין הקדמה להם, וא"כ אין בעצם שייכות מיצ"מ לקידוש. וזה קצת סיוע לשיטת התו"ת, ואדרבה הוא נימוק מדוע מזכירים יצ"מ אף כי אין לו קשר ישיר לקידוש, ומשמע שגם הוא למד את המימרא של ראב"י כמ"ש התו"ת.

10. בסיכום:

א) לענין אם הבעל שהתפלל יכול להוציא את אשתו שלא התפללה בקידוש בשבת --

הדגול מרבבה כנראה נוטה שאינו יכול, היות והוא כבר יצא י"ח מד"א, ואינו מעורר כלל את ענין זיצ"מ; המנחת חינוך סובר שיכול הבעל להוציאה היות וגם הוא לא יצא י"ח בקידוש מה"ת שהרי אין זליצ"מ בקדוה"י של שמ"ע. וזהו עפ"י הנוסחאות שלנו בסדר התפילה, אבל לפי הרשב"ם שחייב להזכיר יצ"מ גם בקידוש של תפילה, ולפי הגירסא של הכל בו שאמנם מזכירים גם מע"ב גם יצ"מ, אם אמנם הזכיר יצ"מ בשמ"ע, כמובן שאינו יכול להוציא את אשתו אח"כ. התורה תמימה שס"ל שאין בכלל דין של זליצ"מ בקידוש לא בכוס ולא בתפילה, יסבור שאין הבעל יכול להוציאה שהרי יצא כבר מד"א דין קידוש בדברים, ומה שמקדש אח"כ על הכוס אינו אלא מד"ר.

ב) לענין זיצ"מ בקידוש --

הרשב"ם סובר שצריכים להזכיר יצ"מ גם על הכוס וגם בתפילה, וכך גרס הכל בו בסידור שלו. המנחת חינוך וכנראה רוב הראשונים והאחרונים, סוברים שצריך להזכיר יצ"מ רק על הכוס ולא בתפילה. התורה תמימה ואולי גם הטור ס"ל שאין דין של זיצ"מ בקידוש לא בתפילה ולא על הכוס.

2. Agadah

Kiddush, as we pointed out in our halakhic section, combines two distinct motifs: ב"מ, the celebration of the divine Creation, and י"צ, the commemoration of the Exodus or Redemption. Whether or not, and to what extent, these two are halakhically required מדרגות in the Kiddush is, for our present purposes, irrelevant. The fact is that we do mention both in our Kiddush, and each of these is posited in the עשרת הדברות, one in the first set, in יתר, and the other in the second set, in ואתחנן.

The theme of ב"מ is primarily metaphysical. It speaks of the creation of Nature: the free act of the supernatural Deity is responsible for calling the world into existence. The Shabbat, according to this motif, is the symbol of man's creatureliness, his subservience to God, his acknowledgement that Nature is not his to plunder, shape, or claim as his absolute property, because it is the possession of its Creator.

This metaphysical theme translates easily into the halakhic structure of הלכות שבת. The forbidden מלאכות represent the withdrawal from creative interference in the natural realm, and thus constitute the recognition of God as the Creator. Students of the writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch, and especially students of the Rav שליט"א, need no further instruction in this relationship between the metaphysical concept of Shabbat as ב"מ and the Halakhah on Shabbat.

The second theme, that of י"צ, is obviously historical. It calls to mind our liberation from the Egyptian oppression, the special meaningfulness of the Shabbat as a gift (מתנה) for the Israelite slaves, and the observance of Shabbat is thus an invocation of the first most critical and epochal event in Jewish history. י"צ is thus, in contrast to ב"מ, a historical rather than a metaphysical motif. We know well, from R. Yehudah Halevi's "כוזרי," the value of the historical as the expression of the personal element. The metaphysical theme addresses our minds, our abstract view of the world and our place in it. י"צ addresses us as persons, as subjective beings; by

recalling to us our history, it adds an existential element.

The historical aspect of מצרים is obvious in such מצות as the מצות פסח, which clearly are meant to be reminders of the historical event of the Exodus. In the first of the Ten Commandments, אנכי ה' אלהיך, God, as it were, presents His credentials as our personal Liberator and Redeemer. (Indeed, it is specifically with regard to this that Halevi makes his point.) How did a Hasidic Rebbe put it? -- אין דיין גאט וואס האט דיר ארויסגעשלאפט פון דער בלאטע!

However, categorizing מצ"נ as a historical and as a personal or existential theme does not yet exhaust its complete or even major significance. The Torah invokes the מצ"נ theme with regard to a whole array of commandments which cannot easily be construed as either historical or personal.

It is my contention that מצ"נ represents primarily a moral category, and that this moral dimension comprehends the other two. It includes the personal for the obvious reason that morality is not to be confused with the philosophy of ethics; it is not an abstract "system" but an intensely personal matter that speaks directly to man's soul and engages him in his deepest subjectivity. It includes the historical, because the references in the Torah to history are not meant to be mere chronological recollections. The Torah is not a history text book, and Judaism is not a series of chronicles. History, in and of itself, is of no relevance and no importance to the Torah. (I believe it was Henry Ford who once said that history was "nothing but one damned thing after another." From the point of view of his materialistic vision, he may not have been so wrong after all.) It is only when history is conceived of as the record of the divine workings in the affairs of man that it attains religious significance. There is an unbridgeable gap that separates secular or profane history -- even Jewish history -- from sacred history. And מצ"נ is clearly the latter -- sacred history. But what is "sacred history" if not the teaching that there is justice in the world, that in the long run obedience to God and His Law is rewarded, and

rebellion is punished? And what is this teaching if not the sum and substance of what we call morality? That the God of Israel kept His word to the Patriarchs and redeemed their seed; that the slaves were freed and the tyrant destroyed; that the heavenly Father hears the cry of the oppressed and laughs at the arrogance of the arrogant and the mighty; that, despite seemingly contrary evidence in the short run, the long sweep of history vindicates the faith of the faithful and brings the unjust and the cruel to account -- this is the nature of sacred history, the critical event of which is י"צ"מ, and it is moral through and through.

This point is elaborated in the comment of the "שפת אמת" (to תצא) who searches for a common theme in the variety of commandments which the Torah relates to י"צ"מ. He finds that common theme in חירות, freedom -- not political freedom but moral freedom in the sense of self-sufficiency of the moral person, his autonomy in the face of his many "needs." This, according to the "שפת אמת," is what connects such apparently disparate commandments as ציצית (freedom from clothing in excess), מזוזה (freedom from the demands of luxurious housing), לקט שכחה ופאה (from material needs generally), and so on. The understanding of the י"צ"מ theme as fundamentally moral is evident in such מצוות as: הגזלנות, בגד אלמנה, and נגע צרעת (זכור את אשר עשה... למרים בדרך בצאתכם ממצרים) and the like.

Both these themes -- מ"ע"ב, that of metaphysics, and י"צ"מ, that of morality -- are equally expressive of the Torah's outlook -- its theology (i.e., מ"ע"ב) and its anthropology (i.e., י"צ"מ). Neither of these may be overlooked.

To ignore מ"ע"ב in favor of י"צ"מ is to cut out the grandeur of Judaism's vision of God, world, and man and, consequently, to reduce morality to moralizing, prophecy to preaching, sentiment to sentimentality. Ethics and culture alone, without a theistic metaphysical anchor, tend to produce any one of a variety of "Ethical Cultures," which are not remarkably successful as either ethics or culture.

But to be flippanant towards מ"צ because מע"ל translates more easily into rigorous halakhic categories, and to avoid אדם לחייו by retreating into the more comfortable and less psychologically threatening אדם למקום, is to reduce Judaism either to a lifeless metaphysics or, as the late Prof. Abraham Joshua Heschel put it, to a kind of "sacred physics." Either "theology" alone or Halakhah alone, without the Torah's moral dimension, is a travesty of Torah. I tend to agree with the "מנחת חינוך" that זכר ליציאת מצרים without קידוש is simply inadequate and unfulfilling.

In reviewing how we Orthodox Rabbis have, over the years, oriented our appeal to the uninitiated -- our הסברה דתית -- I am taken aback at how we have failed to make good use of the wealth of the moral instruction available to us. For instance: we "sell" כשרות by variations on the trichinosis theme which, while it may have some roots in Maimonides, certainly has little appeal to our sanitized generation. Should we not rather highlight the Torah's emphasis on כשרות as a way of הבדלה between Jews and other nations, thus safeguarding the integrity of the Jewish people -- as an instance of ethnic ecology, the preservation of a national species, surely a compelling theme in an age when ethically sensitive and assertive people agitate for the preservation of giraffes, whales, seals, and buffaloes? Or, if that is too sophisticated, the preference for herbivorous over carnivorous animals as an expression of our favoring the gentler and less violent species? The same can be said for the way we try to attract people to טהרת המשפחה. The "cancer" argument is never strong enough to overcome the healthy skepticism of even the least medically sophisticated, except perhaps for those who harbor deep phobias about cancer. Why not speak of the laws of נדה as enhancing the marital bond -- as did רבי מאיר -- and the moral integrity of the Jewish home, and the innate dignity of the woman as more than a mere sex object?

Now, I by no means am advocating Jewish moral teaching as a form of apologetics, which often entails a misrepresentation of the sources. I do refer to a discriminating choice of the right note in the symphony of reasons, purposes, and significations at our disposal.

It sometimes seems to me that we Orthodox rabbis have abdicated our moral role, our role as the Torah's conscience of the community, and assigned it to the non-Orthodox. Indeed, in our internal discourse and in the "insider's language" to which we most naturally respond, it often appears that we are suspicious of any moral argument, as if it bespeaks a dangerous non-halakhic, assimilationist, Reform, even Christian influence. Hence, the invocation of such great Torah themes as: צדק ומשפט, חסד ורחמים, הטוב והישר, etc., are relegated to the extra-halakhic Siberia of Agadah and דרוש. Check that out, if you will, by thinking about the בעלי תשובה we have enlisted in our ranks. How many call us for שאלות in בשר וחלב, and how many in שמירת הלשון? Indeed, how do we ourselves fare by this criterion?...

Look at how we come across in the public's perception of us -- as ecclesiastical politicians or, at best, as religious legal technicians, with little or no compassion, sensitivity, or moral concern.

Of course, that picture is largely and cruelly false. As Jews committed to Halakhah, there are times we cannot follow our primitive moral impulses and have to yield to the higher wisdom of the Torah, which may not be that evident to us immediately. Moreover, I would venture that there is more active and organized *Tzitzit* going on in our circles, especially those of the Hasidic groups, than in all the rest of the Jewish community.

The problem is that we have failed to be proactive in aggressively advocating moral positions in the public forum and, when we do, we fail to relate such stances to our halakhic and Torah outlook in a way which will be cogent and compelling and not make it appear that we are seeking only our collective or individual self-interest.

And, of course, an even greater problem is that we are not morally perfect. There is too much, much too much, that is going on that is *shameful* and that, when exposed, will continue to sully our image in the eyes of the outside world, both Jewish and non-Jewish. This is, in a word, *Chilul Hashem*.

That same view of us as halakhic technocrats who have forgotten to recite זכר ליצ"ח as part of their communal שידוך, is aggravated by our tendency towards violence, whether of action or rhetoric. The recent break-up of הקפות at a Reform service in Israel -- and the details are quite murky -- fortunately ended in an embrace. But long after that embrace fades from memory, the act of aggressive physical intrusion will be added to the already long list of complaints about the Orthodox lack of etiquette if not ethics, our resorting to strong-arm tactics, and the חשבון השלום will be reenforced. People will overlook the Reform shenanigans at wresting funds from Zionist agencies far out of proportion to their educational needs; they will forget the ugly political and financial pressures exerted by the Conservative movement on Israeli legislators by banning their opponents from appearing in their temples; they will remember only that a few exciteable Orthodox Jews in Jerusalem, acting on their own and out of outrage at the Reform "schtick," broke up a service in violence.

And maybe they are right. Maybe Jews are right when they expect more of Orthodox Jews than from others. Maybe they are no more wrong than יו"ט who keep Jews to a higher moral standard than others. Orthodox Jews ought to be more compassionate, more sensitive, more sharing, more honorable, more ethical, more just -- because we are people of Torah and Halakhah, because those who regularly make Kiddush should recite זכר ליצ"ח as well as זכר למע"ב.

We have been aware of this for a long time. We must now begin in earnest to present ourselves as we really believe we ought to behave -- as proponents of the Torah's sacred morality. Our Centrist community -- Yeshiva, UOJCA, RCA, RAYU, Young Israel, and others -- must not hesitate to use the idiom of moral discourse in a way that issues from our מסורה and is persuasive as well in the public forum. If we are ready, as well we ought to be, to defend our community and our view even if we seem vulnerable, certainly we ought to be ready to proclaim the truths of Torah when they are understandable and acceptable to ever wider circles.

That this emphasis on the moral dimension is integral to גמול is evident not only from the halakhic

structure of קידוש, but also from that psalm of תהילים that is most characteristic of שבת, namely, שיר ליום השבת. I have long brooded over the relevance of this particular psalm to Shabbat. After a good beginning, the psalm seems to wander off into areas that have, apparently, no relation to Shabbat. After the introduction off כי שימחתני ה' בפעלן במעשי ידך ארנן, one would expect a typical תהילים display of poetic rapture in describing the grandeur of Nature as pointing to the glory of its Creator. That would seem to be the appropriate psalm for Shabbat. But that never comes; instead we are told about the ultimate downfall of the wicked -- להשמדם עדי עד -- and the flourishing of the righteous: צדיק כתמר יפרח.

What is going on here? Nothing other than the תהילים version of the Halakhah on Kiddush! A verse or two is dedicated to the celebration of the divine role as Creator, the יוצר מע"ב, and all the rest to a profound expression of God's faithfulness as the moral Governor of the universe and human affairs. In our jumbled and transient world, it so often seems that there is no difference between the destiny of the רשע and the צדיק, and that no moral law seems to prevail. But on Shabbat, King David expresses his indomitable faith in divine justice. Here is the זכר ליצ"מ theme in another garb. It is this, even more than the grand sweep of the marvels of natural creation, that ininspires the Psalmist and results in a psalm that is worthy of Shabbat.

Perhaps this is what the זקן חכם had in mind when it offered the following pithy comment: מה גדלו מעשיו ה'. -- זה מע"ב; מאוד עמקו מחשבותיו -- זה סתרי תורה. The divine "greatness" is evident in the power and wisdom reflected in Nature. But divine "depth" is revealed in the moral order of the universe which, even more than the secrets of Nature, remains impervious to man's cognitive reach and is truly סתרי תורה, the mystery of mysteries in Torah and of life itself -- but which, nevertheless, we accept out of profound faith and trust and in the knowledge that, in the fullness of time, that faith and that trust will be fully vindicated as He surely will be proved to be צור ואל עולתה בו.