

אין קידוש אלא במקום סעודה

מקור הדין

מקור הדין של אין קידוש אלא במקום סעודה (אקאב"ס) הוא בפסחים דק"א ע"א. שמואל ס"ל שאקאב"ס נגד רב שסובר שאין צורך למקום סעודה. ובגמ' שם מוכח שהרבה אמוראים ס"ל כשמואל -- כגון רבה ור"ה ואביי -- ולפיכך פסקו הראשונים כשמואל שאקאב"ס, אף כי הלכה כרב באיסורי.

דאורייתא או דרבנן

והראשונים נחלקו אם כלל זה של אקאב"ס הוא מד"א, כך שאם קידש שלא במקום סעודה לא יצא י"ח והוי ברכה לבטלה וחייב לחזור ולקדש, או אם כלל זה הוא מד"ר, ובדיעבד אם קידש שלא במקום סעודה א"צ לחזור ולקדש במקום סעודה. הרא"ש ס"ל שהוא מד"א, "וכיון דהלכתא כשמואל, המקדש בביהכנ"ס אי ליכא אורחין נראה דהוי ברכה לבטלה ... וה"ר יונה פירש דאינה ברכה לבטלה, והא דאמרינן אקאב"ס היינו מד"ר, דאסמכוהו רבנן אקראי וקראת לשבת עונג. ועיקר הקידוש מה"ת הוא דכתיב זכרהו על היין בכניסה. הלכך כיון שיש בנ"א שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בביהכנ"ס כדי שיצאו ידי קידוש מה"ת". והרא"ש מתנגד לשיטת רבנו יונה, "והא דקאמר אקאב"ס לא משמע כפירושו אלא שאינו קידוש כלל... וכן הילכתא". וכן פסקו הגאונים לרבות רס"ג (עי' באוצה"ג על אתר). ולכאורה דברי הרא"ש הם קשיי הבנה, שאין ייתכן לומר שאקאב"ס הוא מד"א, הלא דרשת חז"ל היא זכרהו על היין, ומה לי ענין סעודה או לאו למצוה זו מד"א.

ונראה להסביר מחלוקת ראשונים זו ששתי השיטות המנוגדות נעוצות בשני טעמים שונים לדין אקאב"ס שהובאו בפירוש הרשב"ם לסוגיין, ואלה הם:

א', "דכתיב (ישעי' נח) וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא". וכ"ה בתד"ה אף, שם.

ב', "א"נ סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא לקמן (דק"ו ע"א) זכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב".

ונראה שהרא"ש ס"ל שאקאב"ס הוא מד"א משום דס"ל כטעם הראשון שברשב"ם, שהלא מקורו הוא בפסוק, אע"פ שהוא מדרש על הפסוק. ורבנו יונה ס"ל שדין אקאב"ס הוא מד"ר משום דס"ל כטעם השני ברשב"ם, ומקור הדין הוא מסברא בעלמא.

ולפע"ד יש להסביר דבריהם, שלטעם הראשון קידוש וסעודה הם מצוה אחת, ושניהם מהווים קיום אחד בדין זכור את יום השבת לקדשו.

והנה הדין של קידוש הוא שקיום של מצות זכור מתבטא ע"י סיפור או הצהרה בשבח קדושת היום על כוס יין. והפסוק מישעיהו הוא המקור שחז"ל דרשו ממנו לייחס גם סעודה למצות זכור את יום השבת לקדשו, דהיינו שיש מעשה-מצוה אחר אשר דרכו אפשר להשיג את קיום מצות זכור, והוא סעודת שבת, והדין של אקאב"ס הוא שכל מקום שאדם רוצה לקיים את הזכור ע"י קידוש, מוכרח לקיים את הזכור גם ע"י סעודה.

ולפי דברינו אלה מובן מ"ש הרא"ש שאקאב"ס הוא מה"ת, ושאלנו מה ענין זה לסעודה, אבל לפמ"ש ברור שקידוש וסעודה כרוכים יחד, וכנ"ל.

ולפי"ז א"ש גם סגנונו של הרשב"ם, שלכאורה לשונו מגומגם, שהלא כוונתו היא להוכיח שאקאב"ס, וא"כ היה לו לומר שמהפסוק וקראת לשבת עונג משמע שבמקום שיש לך עונג, שם תהא קרייה דקידוש. ואילו הרשב"ם הפך את הסדר של סיבה ומסובב וכתב שמקום שאתה קורא לשבת דהיינו קרייה דקידוש שם תהא עונג דהיינו סעודה, וכאילו ר"ל אין סעודה אלא במקום קידוש. והדבר צ"ב. אולם נראה שהרשב"ם דק בלשונו, וכוונתו היא שלפי הטעם הראשון הזה שיש יחס ישיר בין קידוש לסעודה, אמנם הקידוש הוא הסיבה והסעודה היא המסובב, שהקידוש מחייב את הסעודה, ואולולי דין קידוש לא היה בכלל חיוב של סעודה שכל כולה נובעת ממצות קידוש. וזה מ"ש הרשב"ם במקום שאתה קורא לשבת -- כלומר, קידוש -- שם תהא עונג, היינו סעודה, שהקידוש הוא המחייב את הסעודה, כמעשה-מצוה מוכרחי לקיום מצות זכור, ולפיכך הקידוש קובע את מקום הסעודה ג"כ. ובאמת היה צ"ל "אין סעודה אלא במקום קידוש", ושהקידוש עיקר, אלא שלמעשה אין נ"מ; ואולי תפס את הלשון של אקאב"ס מפני שהקידוש הוא דבר קל שהוא רק כוס אחת של רביעית יין והסעודה אין לה שעור, ובדרך כלל היא גדולה פי כמה מהקידוש; וגם כיון שמקום הסעודה הוא כרגיל קבוע, נוסח הכלל הוא שהקידוש הולך אחרי הסעודה, אבל באמת הקידוש הוא המחייב את הסעודה, ואגב גרר הוא קובע גם את מקומו. וכלשונו של הרשב"ם נמצא ג"כ בתשובה של רב עמרם גאון (עי' באוצה"ג לפסחים דף ק"א) ובהרי"ף.

ויש להעיר שזה מתאים ביותר לשיטה שחייב לקדש בכל סעודה ואפי' בסעודה שלישית,¹ שא"א לסעודת שבת בלי קידוש שהרי שניהם הם קיום אחד של זכור את יום השבת לקדשו ומעשה המצוה של קידוש תמיד גורר אחריו את מעשה המצוה של סעודה. אולם רוב העולם אינם סוברים כן, עי' תשובות הרשב"א ח"ז סי' ש"נ, וכן פסק הש"ע באו"ח סי' רצ"א סעיף ד', וכן הוא עפ"י קבלת האר"י עי' בפע"ח שער השבת פי"ח. פי"ח². וצ"ל שכל הני רבוותא ס"ל אמנם כהרא"ש אבל לא כמשמעות לשונו של הרשב"ם שסעודה תלויה בקידוש, אלא כפשטות משמעות הכלל של אין קידוש אלא במקום סעודה, דהיינו שקידוש תלוי בסעודה, ובמקום לומר שהקידוש מחייב את הסעודה י"ל בסתם שמעשה המצוה של קידוש א"א בלי מעשה המצוה של סעודה אבל לא להיפך. ולפי"ז הדרשה המדויקת היא לא כדברי הרשב"ם אלא להיפך, דהיינו: במקום עונג שם תהא קרייה דשבת. ואמנם כלשון זה מובא בירושלמי כפי שהביאו בספר המנהיג, וכן הוא לשונו של גאון מובא באוצה"ג לסוגיין.

עד כאן דיברנו על טעם הראשון שברשב"ם כנימוק שיטת הרא"ש שאקאב"ס הוא מד"א. והטעם השני הוא, כמש"ל, המקור לשיטת רבנו יונה שהכלל

של אקאב"ס הוא רק מד"ר. לשיטה זו, קידוש וסעודה הם שתי מצות נפרדות ורק "הסברא" מחברתן, ומכיון שהקשר ביניהם הוא סברא בעלמא, שמסתמא על היין שבסעודה הוקבע הקידוש דחשיב, לפיכך הכלל של אקאב"ס הוא מד"ר, ויש לסעודה קיום לפ"ע כמו שיש לקידוש קיום לפ"ע. וזה בניגוד לטעם הראשון, שלפיו גם הסעודה גם הקידוש מהווים קיום אחד של זכור את יום השבת לקדשו והפסוק בישעיהו (וקראת לשבת עונג) בא רק לפרשו ולהגדירו, ושלהכי אקאב"ס הוא מה"ת.

בירור דברי הרמב"ם

אולם לכאורה א"א לומר כן, שהלא קידוש הוא מה"ת מפסוק זכור את יום השבת לקדשו, ואילו סעודה הוא מטעם עונג, וקראת לשבת עונג, וזהו מד"ס, וכ"כ בפירוש הרמב"ם בהל' שבת פ"ל ה"ז, וא"כ איך אפשר לומר שדין אחד להם ושקידוש מחייב סעודה ושלהכי דין אקאב"ס הוא מה"ת?

ובכלל קשה להבין דברי הרמב"ם בנוגע לקידוש, שבפרק ל' ה"א כתב:

ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מה"ת ושנים מד"ס והן מפורשין ע"י הנביאים; שבתורה -- זכור ושמור; ושנתפרשו ע"י הנביאים -- כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת וכו'.

והנה מזה משמע ברור שפירושם של הנביאים (וכנראה שהמונח "מד"ס" והמונח "שנתפרשו ע"י הנביאים" היינו הך בסגנונו של הרמב"ם) מוטב רק על שניים האחרונים, כלומר כבוד ועונג, אבל שמור וזכור מפורשים בתורה. אבל לא כן הוא בפרק שלפני זה, שבפרק כ"ט ה"א כתב הרמב"ם שיש מ"ע לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו וכו', ובהלכה ו' שם כתב, "ומד"ס לקדש על היין ולהבדיל על היין". ולפי"ז פרשנות הנביאים, שהם הם ד"ס, מוטבה גם על זכור ולא כמו שמשמע מפ"ל ה"א שרק כבוד ועונג הם מד"ס.

ונראה הכוונה בדברי הרמב"ם שגם הוא סובר שאקאב"ס הוא מה"ת כהרא"ש וכמו שהסברנו לעיל, ועיקר מצות זכור הוא מד"א וא"צ לפירוש הנביאים, ופשוטו הוא שצריכים לזכרו "זכירת שבח וקידוש" (כלשון הרמב"ם בפכ"ט ה"א), רק שבאו הנביאים-הסופרים וקבעו שקיום זה של זכור ע"י הצהרת שבח היום ייעשה על כוס יין שהיא מעשה-המצוה של זכור, ולא עוד אלא שחידשו עוד מעשה מצוה לקיום מצות זכור והוא ע"י סעודה, והיינו וקראת לשבת עונג וכו'. א"כ עצם הקידוש הוא קיום ישיר של זכור וא"צ לפירוש הנביאים, ולזה התכוון הרמב"ם בפ"ל ה"א, ורק סעודה היא מעשה מצוה שחידשו בכדי לקיים זכור, ובפכ"ט ה"ו הזכיר רק שהנביאים דרשו שהקיום של זכור ע"י דברים ייעשה על כוס יין.

וזה פשוט שמה שלומדים מדרשה נקרא מד"ס, וכשיטה הידועה של הרמב"ם בקדושי כסף שקרא לו מד"ס אף כי להלכה אין ספק שהו מה"ת, והדברים עתיקים. וכ"כ בפירוש לגבי סוגיין החת"ס חלק או"ח סי' קס"ח. עכ"פ הרמב"ם סובר שאקאב"ס כסברא שהצענו בשיטת הרא"ש.

ולפי סברתנו נזכה להבין גם את דברי הרמב"ם בפכ"ט ה"ט שכתב: "היה מתאוה לפת יותר מן היין, או שלא היה לו יין, ה"ז נוטל ידיו תחילה ומברך המוציא וכו', ואין מבדילין על הפת אלא על הכוס." ועי' בנו"כ שם שמקורו בגמ' בשם רב שתלוי איזהו חביבא ליה וכו'. ולכאורה תמוה מה נשתנה הבדלה מקידוש, ואם יכול לקדש על יין או פת איזהו שחביבא ליה, מדוע לא גם בהבדלה אינו יכול להבדיל על כל שחביב לו?

אבל לפי דברינו א"ש, שקידוש וסעודה שניהם הם קיום של זכור, וכשאני מקיים מצות זכור ע"י קידוש דברים על הכוס, לא הכוס הוא העיקר אלא הדברים שאני מצהיר קדושת ושבח היום (ומה שאני מקדש על הכוס הוא מד"ס כנ"ל), וזה שייך בהבדלה ממש כמו בקידוש, שההצרה של הבדלת שבת מחול היא העיקר. אבל הקיום של זכור ע"י סעודה אין בה כשלעצמה שום הזכרת דברים רק מעשה של אכילת סעודה קבועה. והנה בעצם השבת אם אני אוכל פת, דהיינו סעודה, הריני מענג את היום ומוסיף עונג וקדושה אל היום ע"י הסעודה שיש לה חלות שם של סעודת שבת. אבל זה בכלל לא שייך להבדלה, שהרי אם אני מבדיל על הפת, הסעודה הזאת היא סעודת חול ואין לה בשום פנים חלות שם של סעודת שבת, וסעודת חול אין לה שום חשיבות לגבי שבת, וגם אין בעצם האכילה שום ענין של הצהרה או זכירת דברים, ובזה שונה פת מכוס שהכוס היא טפלה לזכירת הדברים ואילו הסעודה היא עצמה צריכה להיות מעשה המצוה של קיום של זכור. לכן אין להבדיל על הפת אעפ"י שיש לקדש על הפת.

הבדלה על הפת

ומכיון שבאנו לדבר על הבדלה בהקשר זה, נזכיר שאלה שדנו בה הגאונים והראשונים, והיא מובאה בהג"מ לפכ"ט ה"ט מהל' שבת, לענין יו"ט שחל במוצ"ש ואין להם יין אין יתנהגו לגבי יקנה"ז. ויש שלש שיטות בדבר. ר' יהודאי גאון ס"ל שכשליית ליה חמרא מקדש אריפתא וגם מבדיל אריפתא בהדי הדדי. מר רב יצחק גאון חולק ואומר שמקדש תחילה אריפתא ומברך על הבשמים ועל הנר ורק לבסוף מבדיל אריפתא. והרי"ף חולק על שניהם ופוסק שאינו מבדיל כלל על הפת אפילו בכגון דא שנזדמן לו לקדש על הפת.

ונראה לבאר מחלוקת זו עפ"י דרכנו הנ"ל, שהבדלה שונה מקידוש בזה שפת בקידוש נחשב כקיום של זכור כמו קידוש דברים על היין, והסעודה היא איפא סעודת שבת, אבל פת אם מבדיל עליו אין על הסעודה הזאת חלות שם של שבת ונשאת סעודת חול שאין לה שום חשיבות. הנה הרי"ף יסבור שכיון שלפי הנ"ל אין להבדלה שום שייכות לפת, ורק קידוש מחייב סעודה עמו אבל לא כן הבדלה, לכן אין להבדיל כלל וכלל על הפת אפילו אם בהדי הדדי מקדש על הפת. רבי יהודאי גאון יסבור שמכיון שעיקר דין קידוש דברים הוא דומה להבדלה בזה שהעיקר הוא ההצהרה שמזכירים את קדושת שבת בזה והבדלו מחול בזה, ומה שמצהירים על גבי יין הוא רק פרט בדין וטפל לעצם ההצהרה, ואם כי בדרך כלל המבדיל על הפת לא יצא, מהשעם שכתבתי, מ"מ ברור שהפת במקרה דידן נחשב כדבר חשוב בכדי שיהא מותר לקדש עליו. ממילא חשיבות זו מועברה גם להבדלה, ולכן בתנאי שמקדש ומבדיל בהדי הדדי מותר להבדיל על פת זה. ומר רב יצחק יסבור שיש נ"מ בין סתם מוצ"ש למוצ"ש שחל ביו"ט, שבמקרה הראשון אין לפת שום

חשיבות לגבי שבת דהוי סעודת חול, אבל בנ"ד אף כי אין להפת חלות שם של סעודת שבת הלא גם אינה נטולת חשיבות לגמרי שסוף סוף יש לה חלות שם של סעודת יו"ט, ולפיכך אמנם יבדיל על הפת אבל לא בהדי הקידוש בכדי להפגין את החילוק ביניהם, שבקידוש ההצהרה והסעודה (דהיינו הפת) הם שני אופנים או מעשי-מצוה של קיום אחד, ואילו הבדלה על הפת היא רק בחינת הרצאת דברים, והפת אין לה בכל אופן חשיבות עצמית לגבי שבת.

קידוש ביוה"כ

ועוד נוכל לפרש עפ"י דרכנו זאת ענין קידוש ביוה"כ. דהנה המג"א (או"ח תרי"ח) פסק שחולה שאכל ביוה"כ אינו צריך ואולי אינו מותר לקדש. ור' עקיבא איגר בחידושו ל"ש"ע שם הוסיף, שפסקו של המג"א תופס רק לגבי יוה"כ שחל בחול, אבל אם היה יוה"כ שחל בשבת אמנם חייב לקדש למ"ד שדין אקאב"ס הוא מד"א. ולכאורה קשה עליו דמה לי כל ענין אקאב"ס, הלא העיקר הוא שבשבת דין קידוש הוא מה"ת משא"כ סתם יוה"כ שדינו ודאי כיו"ט שקידוש הוא מד"ר, וא"כ זהו טעם מספיק שחייב לקדש ביוה"כ שחל בשבת, ומכיון שמזכיר של שבת מזכיר של יוה"כ. אבל ענין סעודה הוא דבר צדדי, שאם תאמר שאין לו לקדש שהרי אין לו סעודה י"ל שהוא חולה ומותר לו לסעוד, אבל אין זה מעיקר הטענה.

אולם לפי מה שהסברנו שיש רק קיום אחד לקידוש ולסעודה, ושקידוש מחייב גם סעודה, נמצא שחולה שאכל ביוה"כ אינו מקדש, וכדברי המג"א, והסיבה היא שמכיון שא"א לו לסעוד מטעם יוה"כ, שמעצם טיבו של יוה"כ ברור שהתורה לא ציוותה על סעודה ביום זה, ומה גם ש"עינוי" ו"עונג" הם שני הפכים, יש פגם בקידושו אף אם יקדש שהלא מלכתחילה אין כאן חיוב של סעודה, והפטור של אכילה חל גם על הקידוש, שהלא דין אחד להם. וכמו שבסתם שבת אם אינו סועד אינו יוצא י"ח בקידוש ואף הוי ברכה לבטלה, שאקאב"ס הוא מד"א, כמו"כ ביוה"כ שחל ביום חול אין לו לקדש כלל אף אם מותר לו לאכול מטעם חליו, שכיון שפקעה ממנו מצות סעודה פקעה ממנו מצות קידוש, שהלא קידוש וסעודה הם ענין אחד וקיום אחד.

והנה לפי זה מובן פסקו של המג"א לענין קידוש לחולה בסתם יוה"כ, לדעת האומרים אקאב"ס הוא מה"ת. אבל אם נבדוק מה הדין להאומרים שאקאב"ס הוא מד"ר, לפי שיטתנו שזה נעוץ בפירוש השני של הרשב"ם ושקידוש וסעודה אינם קיום אחד, נווכח לדעת שלשיטה שנייה זו אמנם חייב לקדש. שהלא לדעה זו, קידוש וסעודה הם שני דינים נפרדים רק שחכמים סמכום זה לזה מתוך סברא שמסתמא כך חשוב יותר, ואקאב"ס הוא רק מד"ר, ואם לא אכל כלל (בשבת) מ"מ חייב לקדש. ובניגוד לשיטה הראשונה, דהיינו של הרא"ש לפי ביאורנו, שמצות עינוי סותרת מצות סעודה ומכיון שקידוש וסעודה נצמדים יחד היא עוקרת את כל ענין קידוש ביוה"כ; לשיטה השנייה, זו של רבנו יונה, אם כי דין עינוי סותר ועוקר לדין של סעודה, אין זה נוגע לעצם דין של קידוש שהלא מה"ת אין להם קשר זה לזה, ועדין יש חיוב קידוש ביוה"כ, רק שמטעם מצות הצום אנו אנוסים ולפיכך אין מקדשים ביוה"כ על היין, ויוצא ידי חיוב קידוש בקידוש היום שבשמ"ע.

אבל זה רק אם האדם בריא כך שאסור לו לטעום, אבל אם הוא חולה כך שמותר ואף מצווה לאכול מטעם פיקוח נפש, שוב יש חיוב לקדש שהלא אין אנו אנוסים מצד איסור האכילה ביוה"כ, אף כי אין ההיתר או אפילו החיוב של אכילה משחזר את מצות הסעודה שהיא בטלה לגמרי. הטעם לזה הוא שחולה חייב לאכול, דהיינו להשיב לעצמו את בריאותו שנאבדה לו בכל דרך שיהיה, אבל אין לזה ענין של חיוב סעודה, שהיא חלק מקדושת היום אם מד"א אם מד"ר. נמצא שאם חלה ביוה"כ ומותר לו לטעום יין, שוב חייב לקדש שהלא סר ענין האונס וחוזר לחיוב קידוש שלא נעקר ביוה"כ, אבל אין החולי פועל שיהיה לו חיוב סעודה שהיא נעקרה לגמרי מעצם טיבו של יוה"כ. א"כ ביוה"כ שחל בחול, אם נאמר כשיטת הרא"ש שאקאב"ס הוא מד"א, אין לו לקדש, ואם נאמר כרבנו יונה שהוא מד"ר -- חייב לקדש.

אבל אם חל יוה"כ בשבת, ודאי שאף לטעם הראשון מקדש, וכפסקו של הגרעק"א. והנימוק לזה הוא, שאמנם ביוה"כ של חול קידוש וסעודה הם קיום אחד ודין עינוי סותר ועוקר לגמרי דין סעודה, לכן לא שייך לקדש אף אם היה חולה, מאחר שפקעה ממנו גם מצות קידוש. אבל ביוה"כ שחל בשבת, הלא יש מצוה מיוחדת של קידוש של שבת, וקידוש זה כדברינו מחייב גם סעודת שבת שהם קיום אחד, רק שהעשה של עינוי של יוה"כ דוחה את החיוב של סעודת שבת, אבל חיוב זה של סעודת שבת לא נעקר לגמרי ע"י מצות עינוי של יוה"כ, ובאופן עקרוני החיוב הזה עוד חי וקים רק שא"א ליישם אותו מטעם עינוי. ולכן יש אמנם מצות קידוש על הכוס רק שא"א לו לקדש מצד הדין. ואין זה דומה לסתם שבת כשלא סעד שאינו יוצא י"ח בקידוש דאקאב"ס, ששם ביטל את מצות סעודה בידיים ולפיכך אין לו גם הקיום של קידוש. וגם אינו דומה לחולה ביוה"כ שחל בחול, ששם בכלל אין דין סעודת היום מעיקרא דדינא, שעינוי סותר את כל ענין עונג, ולפיכך שם אין דין קידוש בכלל. אבל ביוה"כ שחל בשבת, הלא יש בעצם דין של סעודה של שבת, ומה שאינו אוכל בגלל הצום אינו כאילו לא נצטוה מלכתחילה על סעודה בשבת, ואדרבה קיום הצום הוא כאילו קיים את הסעודה של שבת, וכמ"ש חז"ל שכל האוכל בתשיעי כאילו התענה בעשירי, כמו"כ ביוה"כ שחל בשבת כל המתענה ביום זה מטעם יוה"כ כאילו אכל מטעם שבת, ויש לו הקיום של סעודה, ולכן מן הדין חייב גם לקדש, רק שאיסור אכילה מסיר ממנו את מצות הקידוש. אבל אם חלה כך שאין לו מצות עינוי, ויכול לטעום ולאכול, שוב חוזרים וניעורים מצות סעודת שבת וקידוש שבת. ולפי"ז מובנים דברי הגרעק"א שפסק שביוה"כ שחל בשבת חייב לקדש.

וזוה לשיטה הראשונה, דהיינו הרא"ש, דאקאב"ס הוא מה"ת. ולשיטת רבנו יונה, אין נ"מ בין יוה"כ שחל בחול ליוה"כ שחל בשבת, ובשניהם החולה חייב לקדש.

הד למחלוקת הראשונים בקבלה

ובסיום, נעיר על הד נפלא בהליכות עולם של הקבלה לדברי ההלכה שהצענו. קבענו שמחלוקת רא"ש ורבנו יונה נעוצה בשני פירושי הרשב"ם, ושרבנו יונה ס"ל שמעיקר הדין אין קשר הדוק בין קידוש לסעודה, ורק מטעם סברא בעלמא אנו אומרים אקאב"ס ולפיכך דין זה הוא רק מד"ר ולא מד"א. אבל הרא"ש ס"ל שהם קיום אחד והקידוש מחייב את הסעודה, ודין אקאב"ס הוא איפא מד"א.

והנה בתורת הח"ן אנו מוצאים שני כוונות בהבנת עניני קידוש וסעודה שהם מקבילים אל שתי שיטות הראשונים שבתורת הנגלה. בהזוהר, נתפס קידוש וסעודה כל אחד לפ"ע כמערכה שלימה של ספירות הקדושה אשר כל אחת מהן מתאחדת בייחוד נפלא. כך, למשל, מדברי הזוהר (ח"א ה' ע"ב) אנו לומדים ששני חלקי הקידוש, ויכולו והברכה של קידוש היום, מקבילים לשתי שבתות האלקיות, דהיינו שויכולו מקביל לשבת של הספירות העליונות המסתיימות ביסוד, וקידוש היום מסמל את השבת של הספירה התחתונה שהיא מלכות או שכינה, וחיבור שניהם הריהו הייחוד הנפלא של קב"ה ושכינתיה. והזוהר שם מוסיף שכל חלק עולה למנין 35 תיבות, וצירוף שניהם הריהו 70, הסמל של שלמות בשמות של הקב"ה: "ועולה הכל לשבעים שמות שהקב"ה וכן נסת ישראל מתעשרים בהם". והזוהר בח"ג (רמ"ה ע"ב) מעיר גם שהגימטריא של יי"ן עולה למספר 70. וכל זה הוא מוסר השכל גם לבני אדם: "ואוף דאיהו מלא מיינא דאורייתא, ובר נש הכי צריך למיהוי שלימ".

וכמו כן סעודת שבת נתפסת כסמל של ייחוד ושלמות הספירות, כך שכל סעודה משלש הסעודות מכונה בשם "סעודתא דמהימנותא". ולפיכך דורש רבי המנונא סבא ש"שתי הלחם" מסמל לנו שתי השבתות של עולם הספירות (וכאן מתכוון בעיקר לזו של בינה ושל מלכות) אשר דרך חיבוריהן וזווגן אנו מגיעים לשלמות הספירות. כך שלהזוהר, גם הקידוש וגם הסעודה כל אחד לפני עצמו מסמל בדרכו הוא את העקרון של ייחוד הספירות ושלמותן ביום השבת.

אבל בכתבי האריז"ל אם שאנו מוצאים אותה השיטה של הזוהר בהרחבה, כדרכו בקודש, אבל אנו מוצאים גם הטעמה אחרת, והיא שהיין של קידוש מסמל את הספירה של גבורה, דהיינו מדת הדין, ואילו הלחם של הסעודה הוא חסד, ושומה עלינו "להמתיק את הדין" ע"י הצטרפותו בספירות החסדים. לפי זה, כשמצרפים את הסעודה אל הקידוש אנו ממתיקים את הדין ומחברים את הספירות כך שע"י קידוש וסעודה יחד אנו זוכים לשלמות הספירות.

ולפי הנ"ל נראה בעליל שהזוהר מפרנס את שיטת רבנו יונה בדין אקאב"ס, שהרי בעצם קידוש וסעודה כל אחד הוא עצמאי ואינם צריכים זה לזה, שהרי כל אחד הוא בפ"ע סמל של השלמות, רק שעצם הדבר שכל אחד הוא סמל לשלמות הרי "סברא" לקרבם זה אל זה, אבל זה רק מתוך "סברא", כדברי הרשב"ם, וא"כ הכלל של אקאב"ס הוא רק מדרבנן.

אבל לפי מ"ש האריז"ל יש ביניהם יותר מדמיון בעלמא, אלא זיקה יסודית וצורך חיוני זה לזה בכדי להמתיק את הדין ולחברם בקשר הדוק בכדי להגיע לשלמות, וא"א לקידוש בלי סעודה. והרי זה מפרנס את שיטת הרא"ש שאקאב"ס הוא מדאורייתא.

הערות

1. שיטה זו יוחסה אל הרמב"ם עפ"י דבריו בפ"ל מהל' שבת ה"ט, אבל באמת אין משם ראיה כלל, ועיין על זה ברדב"ז תשו' שני אלפים ק"ד שחילק בין קביעת סעודה לקידוש על הסעודה, שלהרמב"ם כל הג' סעודות צריכים לקבוע על היין, אבל קידוש חייב רק על שתי הראשונות.

2. סמוכין לדעה שכן מקדשין בסעודה שלישית מצאתי בתשובות הגאונים שע"ת סי' קמ"ח שכתב לענין סעודה שלישית, "והדר משי ידיה ולא נהוג כל"ע לקדושי בפה"ג כדקמיתא אלא משו ידיהו ובצע אתרתי ריפתא", משמע שלא כולי עלמא נוהגים לקדש בסעודה ג', ואף אם הגאון המשיב מצדד כדעה שאין לקדש, מ"מ יש דעה כנגד. וכן יש קצת ראיה לזה מספר המנהיג סי' ס"ג, "דסעודה קטנה מותר לאכול במנחה גדולה דאיכא שהות ביום טובא ופורס מפה ומקדש". וגם יש לציין אל תפילת "רבון כל העולמים" שנוהגים החסידים לומר בלילי שבת לפי נוסח ספרד, שמשמע שמקדשים גם בסעודה שלישית, שכן אומרים "ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור ואשנה ואשלש עוד להעיד על כוסי בתוך שמחתי כאשר צויתני לזכרו". אולם ה"ר יעקב עמדין בארו לענין אמירת "ויכולו", דהיינו פעם בשמ"ע של ערבית ופעם אחר התפילה ופעם שלישית על הכוס, ע"ש בפירושו לסידור. והנה ידידי הרב נפתלי וידר שליט"א (הובאו דבריו ע"י הרב שלמה טל ב"דעות" שנה תשמ"ב עמ' 274) הציע שמקור תפילה זו הוא תפילת "משרתי א-ל" המובאה בספר "לקט יושר" לה"ר יוסף בר' משה תלמיד בעל "תרומת הדשן", ובין היתר מובא שם: "והעדתי אשר ברא בששה כל יצור ובחר בבריתי ושניתי ואשלש עלי כוסי בתוקף שמחתי בבחר בי וצוני לזכרו"... ומזה ברור שמדובר בקידוש היום ולא ב"ויכולו" בלבד, שב"ויכולו" לא נזכר בחירת עם ישראל, מה שכן נזכר בקידוש היום (לפי הנוסח הרגיל, אם כי לא בנוסח המובא בסידורו של הרי"ע). ואמנם בסידור התפילות המקובל אצל רוב הספרדים מובא קידוש לסעודה השלישית, ומן ההקשר נראה שהם מקדשים לפני הסעודה בדומה לשתי הסעודות הראשונות.

3. עי' בש"ע האר"י, דברים השייכים בסעודה דחול ודשבת, סעי' ו' וז'; ובשער הכוונות לרח"ו, ענין הקידוש, סעיף ג'; ועי' ג"כ בפרי עץ חיים לרח"ו, שער השבת פרק ט"ז ופרק י"ח.