

בין אופי, נוסח וקדושה

המקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין: עיונים

בברכת אירוסין / דוב מיטלמן

- פתיחה
- א – אופי הברכה
 - פסיקת הרמב"ם וקשייה
 - שיטת הרא"ש
 - שיטת הריטב"א
 - יישוב הקושייה על שיטת הרמב"ם: מצווה שאין עשייתה גמר מלאכתה
 - סיכום ביניים
 - הצעתנו בנוסח הברכה לשיטת הרמב"ם
- ב – נוסח מסגרת הברכה וקדושת ישראל
- סיכום

פתיחה

כולנו מכירים את שבע ברכות הנישואין, שהן חלק מרכזי בחופה כיום. אך כידוע החופה כיום אינה כוללת בתוכה רק את הנישואין של הבעל והאישה, אלא אף את הקידושין. וכפי שיש שבע ברכות לנישואין ישנה ברכה אחת לקידושין, המכונה ברכת האירוסין. במאמרנו ננסה לעמוד על טיבה של ברכה זו דרך שיטות הראשונים מתוך התמקדות בנוסחה הייחודי. בנוסף, נבקש להבין את דרכו המורכבת של הרמב"ם בהבנת ברכה זו, ועל היוצא ממנה לגבי הגדרות הקדושה והאישות בישראל.¹

¹ מקור ללא הפנייה במאמר מוסב על כתובות דף ז ע"ב. הפנייה סתמית ברמב"ם מוסבת על הלכות אישות.

א

פסיקת הרמב"ם וקשייה

שנינו בגמרא:

תניא אידך: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין. ברכת האירוסין מאי מברך? רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרווייהו משמיה דרב יהודה אמרי: בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין.

ופוסק הרמב"ם בעקבות גמרא זו:

כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא בירך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה (ג, כג).

עולה מדברי הרמב"ם שהברכה היא ברכת המצוות, "צריך לברך [...] כדרך שמברכין קודם כל המצות"². מתוך הגדרת הברכה כברכת המצוות נגזרים הדינים הנוספים שמזכיר הרמב"ם: 1. מי שמבצע את פעולת הקידושין (המקדש או שלוחו) צריך לברך את הברכה. 2. הברכה צריכה להיות קודם הקידושין, ככל ברכת המצוות.³

אומנם, כאשר עוברים להלכה הבאה ברמב"ם מתעורר קושי:

כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל. זו היא ברכת אירוסין (שם, כד).

² ע"ע בהלכות תרומות ב, טז, ובמעשר א, טז, שם מופיע הביטוי "כדרך שמברכין על כל המצוות". אומנם יש הבדל בין הביטוי שם לביטוי אצלנו, שבו נכתב "כדרך שמברכין קודם כל המצוות". נלענ"ד ששורש ההבדל נעוץ בכך שבתרו"מ כל יסוד הברכה הוא קיום המצווה, ואילו בברכת האירוסין ישנו יסוד לברכת השבח אפילו ללא המצווה, כפי שנציע להלן. לכן בברכת האירוסין "כדרך שמברכין קודם כל המצוות" לא מנמק רק מדוע מברכים, אלא מדוע הברכה קודמת למצווה, משום שזו ברכה ככל ברכות המצוות ולא ברכת שבח גרידא.

³ "דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן" (פסחים ז ע"ב).

נוסחה המקובל של ברכת המצוות הוא "בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצוות/ל...", אך נוסחה של ברכת האירוסין (להלן: בהא"ס) המופיע ברמב"ם שונה משמעותית מנוסח זה, במספר פרטים:

1. ברכת מצוות רגילה נפתחת במילים "אשר קידשנו במצותיו וצונו", ובהא"ס נפתחת במילים "אשר קדשנו במצותיו והבדילנו".
 2. הברכה גדושה בפרטים רבים, ביחס לברכת מצוות רגילה. יתרה מכך, מדוע דווקא הפרטים הללו מוזכרים בה? מה עניין חופה לברכה הנאמרת קודם לחופה (בימי חז"ל אף מספר חודשים קודם לחופה), ומה עניין העריות לברכה על הקידושין?!
 3. תוכן הברכה המרכזי הוא איסורי הביאה, ולא מצאנו ברכה נוספת שאנו מברכים בה דווקא על מה שנאסר לנו.
- הראשונים התקשו בקושיות אלו, והציעו דרכים נוספות להבנת ברכת האירוסין.

שיטת הרא"ש – ברכת השבח

וג"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה ... אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין [...] וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות. והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת הקידושין (רא"ש א, יב).

הרא"ש דוחה את ההבנה שברכת האירוסין היא ברכת המצוות. לא זו אף זו, הוא מחדש שכלל אין מצווה בקידושין עצמם, והמצווה היא רק פריה ורביה, אשר ניתן לקיימה לאו דווקא בקידושין (לדוגמה עם פילגש). אז מה עניינה של ברכת האירוסין? ברכת שבח לה' על שזיכנו לקיים את מצוות פרו ורבו מתוך הקידושין. אומנם לא פשוט להגיד שמדובר בברכת שבח כללית לגמרי, הרי סוף סוף הברכה נפתחת בנוסח "אקב"ו" הקשור לברכות המצוות; ולכן ייתכן שיש לערך מעט את

הבנתנו ברא"ש ולהציע שמדובר בברכת שבח, אך לא כזו המנותקת מהמצווה כליל, אלא מעין ברכת שבח על מצוות הקידושין, שהיא איננה מצווה עצמאית וקיומה הוא בפריה ורבייה. כך משתמע מדיונו האם צריך לברך את הברכה עובר לעשייתן:

ויש שכתבו שצריך לעשות אחר האירוסין [...] ועוד שבכל המצות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אשר קדשנו לקדש האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן (שם, שם).

נראה מדבריו שמשום שהברכה איננה על עשיית המצווה לא צריך לברכה עובר לעשייתן, אך הוא לא מבטל לגמרי את הזיקה בין המצווה לברכה כיוון שהברכה היא שבח על המצווה, ולא ברכה ישירה על עשייתה כברכת המצוות ממש.

שיטת הריטב"א

הריטב"א התקשה אף הוא בקושיות דלעיל, אך שיטתו בהבנת ברכת האירוסין, לענ"ד, שונה במקצת, והוא חולק על הרא"ש בתרתי. ראשית, הוא סבור שישנה מצווה בקידושין, והברכה איננה ברכת המצוות מסיבות אחרות – לא משום שאין מצווה בקידושין. בנוסף, ברכת האירוסין איננה ברכת שבח כללית על כך שה' זיכנו לקדש אישה מהמותרות לנו. עניינה הוא:

אלא ע"כ ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקדשנו הקדוש ברוך הוא יותר משאר האומות בענין פריה ורבייה ולפיכך אנו מסדרין עליה שצונו על העריות שאין קידושין תופסין בהם ואפי' הארוסות שהקידושין תופסין בהן אסר לנו עד שתכנס לחופה [...] מעתה דין הוא לאומרו אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה.

הריטב"א מדמה את הברכה לקידוש – הקידוש הוא על קדושת השבת וברכת האירוסין היא על קדושת ישראל בעריות ובפריה ורבייה. ניתן היה לומר שמדובר בברכת שבח כללית, כשיטת הרא"ש, אך הריטב"א מחדד שהברכה נאמרת לאחר הקידושין, כי כל ברכה של קדושה מברכים לאחר שחלה הקדושה. משתמע מדבריו

שנוצרת חלות של קדושה בקידושין הספציפיים האלו, ועליה נתקנה ברכת האירוסין. לענ"ד הריטב"א מבין שהברכה היא לא שבח כללי על קדושת ישראל בעריות, אלא היא ברכה על עצם הקדושה הקונקרטי שחלה בקידושין שלפנינו. מדובר בברכת השבח, אך לא ברכת שבח כללית על הזכות להתקדש, אלא ברכת שבח על הקדושה הספציפית של קידושין אלו. מה פשר ברכה זו? נציע את ביאורו של הגרי"ד סולוביצ'יק, הדין בברכת האירוסין אגב דיונו בקידוש וברכות המילה. הגרי"ד דן בברכות המילה, ומבאר כי ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן' נתקנה לא על קיום מצוות המילה, כי אם על כריתת הברית והעלאת הנימול לדרגת בן ברית, כיוון שמילה מקדשת את הנימול ומחדשת בו חלות בן ברית. בנוסף, בנוגע לברכת 'להכניסו' מובאת בתוספות בפסחים עמדת רשב"א שמברכים אותה עובר לעשייתו, ואילו ר"ת חולק וסובר שמברכים אותה לאחר המילה.⁴ נימוקו של ר"ת קושר בין דין עובר לעשייתו לשאלה מיהו המברך:

ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה מצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין (פסחים ז ע"א תוד"ה בלבער).

ולכאורה צ"ע מה הקשר בין אמירת הברכה על ידי אחר לדין עובר לעשייתו? ומבאר הגרי"ד:

ובביאור שיטתו (ר"ת) נראה כי שתי הברכות מתייחסות לחידוש המתחולל על ידי המצוה ולא לעשיית המצוה כשלעצמה, דגם ברכת אירוסין מצטרפת לחלות שם אישות ולא לפעולת הקידושין. [...כשהברכה מצטרפת למעשה המצוה, העושה מברך; ברם כשהברכה חלה על המצב החדש הנוולד על ידי המעשה, אז גם אחר מברך. ובכן, מכיון שברכות כאלו הנאמרות על ידי אחר חלות על המצב שנתחדש מסתבר שיש לברכן לאחר יצירתו, כשהאישות או הכניסה לברית כבר קיימות. (שיעורים לזכר אבא מרי ח"ב, מצות קידוש, עמ' קלז-ט. ההדגשה שלי.)

⁴ טיעונו של רשב"א כפול, ומורכב גם ממשמעות המילה "להכניסו" – להבא משמע, וגם לזאת משיב ר"ת, עיי"ש.

לאחר מעשה הקידושין נוצרת חלות שם חדשה, קדושת ישראל לענייני פריה ורביה, ועליה אנו מברכים. ומהי קדושת ישראל המתחדשת בקידושין? כאן ניזקק לדברי הגרי"ז, דודו של הרב סולוביצ'יק.⁵ הגרי"ז נדרש לקושייה ידועה. כיצד נשא יעקב שתי אחיות, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב: "ואשה אל אחותה לא תיקח"! התירוץ המקובל הוא שיעקב נשא שתי אחיות קודם מתן תורה. אך הגרי"ז מתקשה, הרי קיי"ל שהאבות קיימו את התורה עוד קודם למתן תורה בסיני? הוא מבאר שישנם שני סוגים של דיני אישות ועריות. יש דין אישות דבני נח, ויש דין אישות דישאל. איסור שתי אחיות הוא דין אישות דישאל, והוא לא שייך כלל לדין אישות דבני נח, ואפילו שקיימו האבות את התורה קודם למתן תורה, דין אישות דישאל כלל לא היה קיים עד למתן תורה וממילא גם שתי אחיות לא היו אסורות קודם למתן תורה.

תורף דבריו הוא הבחנה מהותית בין איסורי העריות בבני נח לאיסורי העריות בישאל. מה פשר הבחנה זו? סוגייה זו רחבה ביותר,⁶ ואנחנו נציע דרך אחת לעניינינו. ההבחנה בין סוגי העריות מומשגת בדברי מספר ראשונים,⁷ ולהלן נביא אותה בניסוחו של הריטב"א אשר מגדיר בתוך דיונו בעריות של גרים מהו איסור העריות לגויים ממש:

ואילו בנשים שנשא בגיותן ליכא חדא מהני דאינהו לית להו ערוה משום אישות אלא אשת אב אליבא דר"ע דדריש (סנהדרין נ"ח א') על כן יעזב איש את אביו זו אשת אביו, והא דמרבין להו מדכתיב איש איש אל כל שאר בשרו שהגויים מזהרין בעריות, אינו אלא לענין עריות של שאר, או לענין שאסורים בנערה מאורסה שלנו וכשנכנסה לחופה ולא נבעלה משא"כ לדידהו שאין להן איסור אלא בבעולת בעל, אבל שום איסור אחר דמחמת אישות לית להו, דהא אחות אשה שריא להו, ראיא לדבר מיעקב אבינו שנשא שתי אחיות (חדושי הריטב"א יבמות צז ע"ב. ההדגשות שלי).

⁵ הגרי"ז עה"ת לך לך.

⁶ נציין רק למראי מקום: יבמות צז; צח וסנהדרין נו—נח, ובמפרשים שם.

⁷ ולא מקובלת על כולם, עיין רש"י ורמ"ה על סנהדרין נח.

ההבחנה הבסיסית בין עריות דבני נח לעריות דישׂראל קשורה לאופי הזיקה בין שני הצדדים באיסור. עריות דבני נח הם "עריות דשאר", אופי הזיקה בין הצדדים באיסור הוא של שאר בשר. זיקה טבעית-ביולוגית קיימת בין שני הצדדים מעיקרא, וביאה על גבי זיקה ביולוגית זו היא ערווה דבני נח. אך ישׂראל קדושים הם, ואיסורי העריות שלהם נרחבים הרבה יותר.⁸ לישראל יש סוג נוסף של איסורי עריות – "עריות דאישות". עריות אלו אינן מבוססות על קשר ביולוגי-טבעי, אלא על קשר אישותי-משפטי. לא רק אמך הביולוגית אסורה עליך, אלא אחות אשתך, אחותך מאביך וכו'. עריות אלו מבוססות על חידושה של התורה בישראל – הקידושין. הקידושין נותנים תוקף לקשרים אישותיים לא רק באופן פיזי אלא בצורה משפטית מופשטת. ובלשון הגר"ז:

ואישות של בן נח חלוקה בעצם חפצא של האישות מאישות ישׂראל [...] ומישוב בזה קושית הרא"ש מאי שייך עריות לברכת אירוסין, אם ברכת המצות היא [...] דהרי באישות זה חלין ותליא עריות (הגר"ז עה"ת לך לך).

הייחודיות של קדושת ישׂראל בעריות היא עריות דאישות, עריות המבוססות על תוקפם של הקידושין, ועריות דאישות מתחדשות בכל מעשה קידושין. כאשר הבעל מקדש את אשתו אזי בְּתָה נאסרת עליו מכוח קידושי אימה. כאשר הבעל מקדש את אשתו אזי היא נאסרת על אביו מכוח קידושי בנו. בקידושין נוצר עולם חדש של עריות דאישות, שהוא למעשה עולם חדש של קדושת ישׂראל בעריות. הריטב"א התכוון שעל קדושה זו אנו מברכים ברכת אירוסין.

גם הריטב"א וגם הרא"ש מבינים שהברכה היא ברכת השבח, אך נחדד את ההבדל ביניהם על ידי נפק"מ. בפני כמה אנשים צריכה להיות הברכה? הרא"ש סובר שהברכה צריכה להיות בפני עשרה, כפי שלומדת הגמרא על ברכת חתנים, שאף היא

⁸ עיין ויקרא יח.

ברכת השבח, והדעת נותנת – מדוע לחלק בין הברכות?⁹ אבל הריטב"א חולק עליו וכותב:

וכתב הרב בעל העיטור דברכת אירוסין נמי צריכה עשרה דהא נמי על עסקי מקור היא וכן כתב ר' אחא גאון ז"ל, ולא נהירא מדלא אדכרו עשרה אלא לברכת חתנים, ועוד דקי"ל דקדושין בפני שנים וא"כ אתה מצריכן עשרה דהא מסתמא העומדים בשעת ברכה צריכים שיהיו בשעת קדושין (ריטב"א ז ע"ב).

הריטב"א סובר שהברכה צריכה להיות בפני שנים. הוא חולק על הרא"ש בתרתי: ראשית, הוא מפצל בין ברכת חתנים לברכת אירוסין. שנית, הוא מבין שיחנו קשר בין הברכה לקידושין שבגיננו מספר האנשים הנדרש לברכה יהיה מסתמא מספר האנשים הנדרש לקידושין. מדוע הריטב"א מפצל בין ברכת אירוסין לברכת נישואין? ומה עומד ביסוד הנחתו ש'מסתמא העומדים בשעת ברכה צריכים שיהיו בשעת קידושין'? הרי לשם השוואה, ביחס בין ברכת החתנים לחופה לא מצאנו בדברי הריטב"א דרישה מקבילה לעשרה בחופה משום שיש עשרה בברכת החתנים. נציע לבאר זאת על פי דברינו – אם הברכה איננה ברכת שבח בעלמא, אלא ברכה ספציפית על מעשה הקידושין שלפנינו שנוצרה בו קדושה והתחדשה חלות שם אישות, אזי "מסתמא העומדים בשעת ברכה צריכים שיהיו בשעת קידושין", כי הברכה היא על מה שקרה ונוצר בקידושין הקונקרטיים שלפנינו. ולכן ברור מדוע יש לפצל בין ברכת האירוסין לברכת חתנים, אם עניין ברכת האירוסין הוא הכרזה על קדושה ספציפית, ולא ברכת שבח כללית לקב"ה כברכת חתנים.

נמצא כי לשיטת הרא"ש הברכה היא ברכת שבח כללית על הזכות בקידושין, ואילו לריטב"א הברכה היא ברכת השבח ספציפית על החלות שהתחדשה בקידושין שלפנינו, הלא היא קדושת ישראל באישות.

⁹ "כתב רב אחאי (פ' חיי סי' טז) דברכת אירוסין ב'. וה"ר שמואל הנגיד נחלק עליו ואמר שאין צריך ל' אלא לברכת חתנים בלבד שלא הוזכרו ל' אלא בה. ועוד הרי קידושין בפני ב' ואתה מצריך עשרה. ול"ג דברי רב אחאי דלמאי דילפינן מבוועו הרי בוועו עשה גם ברכת אירוסין בעשרה ולמאי דילפינן ממקלות גם ברכת אירוסין על עסקי מקור בא דאי אפשר לישא בלא ברכת אירוסין ודי בשנים לקידושין וברכה צריך עשרה" (רא"ש פ"א סי"ב).

יישוב הקושייה על שיטת הרמב"ם: מצווה שאין עשייתה גמר מלאכתה בניגוד לרא"ש, הרמב"ן ובית מדרשו סברו כי יש מצווה בקידושין, ואף על פי כן הם לא סברו שברכת האירוסין היא ברכת המצוות. מדוע? מסביר הריטב"א:¹⁰

ומ"מ יש לשאול טעם למה אין מברכין ברכת המצות על הקידושין, והרמב"ן ז"ל נתן טעם לדבר, שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה וזו אינה נגמרת אלא בחופה.

דברי הרמב"ן מבוססים על הגמרא במנחות:

כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה אף על גב דכשירה בעובד כוכבים בישראל צריך לברך וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין אף על גב דפסולות בעובד כוכבים בישראל אינו צריך לברך (מנחות מב ע"ב).

ולכאורה דברים אלו קשים על שיטת הרמב"ם. הרי הנישואין לא נשלמים עד לכניסה לחופה, והקידושין הם רק תחילת המצווה, כמבואר בדברי הרמב"ם עצמו במניין המצוות בריש הלכות אישות: "לישא אשה בכתובה וקידושין". הנה דהמצווה לא נשלמה עד לנישואין, וכיצד מברכים ברכת המצוות כבר בקידושין?

אך נציין בפסיקת הרמב"ם את הגמרא במנחות:

כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו צווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה, וכן כל כיוצא בזה (רמב"ם, ברכות יא, ח).

¹⁰ טעם נוסף המובא בראשונים הוא שהאישה עלולה להתחרט על הקידושין לאחר הברכה ונמצאת הברכה לבטלה. עיין לדוגמה השגת הראב"ד בהלכות אישות ג, כג.

נראה כי הרמב"ם מבין את הגמרא במנחות באופן שונה מהרמב"ן. הרמב"ן מבין כי גמר מצווה היינו שהמצווה תושלם ותסתיים, אך הרמב"ם מדגיש שגמר מצווה היינו שלא חל ציווי נוסף על האדם לאחר עשיית המצווה. לשון אחר: גמר מצווה אליבא דרמב"ן הוא השלמת קיום המצווה, ואילו לרמב"ם הוא מתבטא בכך שאין ציווי נוסף לאחר עשיית המצווה. ומפורסמים דברי הרמב"ם בריש הלכות אישות:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה.

וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם [...] וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום (רמב"ם אישות א', א-ב)

הרמב"ם מדגיש כי חידושה המרכזי של התורה בהלכות אישות הוא מוסד הקידושין – מיסוד הקשר האישותי באופן משפטי-נורמטיבי – קודם לקשר הביולוגי-טבעי שהוא הנישואין. זוהי מצוות הקידושין, הנישואין אינם חלק מהמצווה, הם המצב הטבעי של בני האדם שנישאו עוד קודם למתן תורה. אם כן, הנישואין כלל אינם חלק מהמצווה, המצווה היא שיהיו קידושין קודם למצב הטבעי של הנישואין. כאשר נשלמו הקידושין אין עוד ציווי נוסף להינשא, זה טבע האדם וכלל לא צריך לצוות על כך, כל הציווי הוא אך ורק על הקידושין. נדמה את הדבר לברכת המזון. כותב הרמב"ם בריש הלכות ברכות: "מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת את יי' אלהיך, ואינו חייב מן התורה אלא אם כן שבע שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, ומדברי סופרים אכל אפילו כזית מברך אחריו". ברור שמצוות ברכת המזון לא כוללת בתוכה מצווה לשבוע, אלא היא מצווה לברך לאחר ששבעת, וזוהי פעולה טבעית שבני אדם עושים; גם מצוות הקידושין לא כוללת בתוכה ציווי לנישואין, וזוהי הפעולה הטבעית שבני אדם עושים. כך ניתן להסביר גם את דברי הרמב"ם בספר המצוות שבו הוא כותב: "והמצוה הרי"ג היא שצונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה. וזו היא מצות קדושין". יש לשאול, מדוע שינה את לשונו בהקדמה להלכות אישות וכתב "לישא אשה בכתובה וקידושין"?

נציע כי היסוד דומה, נישואין הווי כבעילה, הפעולה הטבעית שבני אדם עושים ממילא, אין בה ציווי תורה והיא טבע העולם.¹¹ ציווי התורה הוא שהפעולה הטבעית תיעשה בתוך מסגרת של קידושין והתחייבות קודמת, היא הטוענת את הנישואין בקדושה. נמצא שלפי דברינו מתיישבת קושיית הרמב"ן. על פי הבנת הרמב"ם את גמר מצווה, ולאור שיטתו במצוות הקידושין, נמצא שלאחר הקידושין אין ציווי נוסף להינשא, וכאשר אין ציווי נוסף זוהי מצווה שעשייתה היא גמר חיובה, וממילא מברכים עליה.

סיכום ביניים

נסכם בקצרה את דברינו עד כה. נחלקו הראשונים בטיבה של ברכת האירוסין: הרא"ש סובר שהיא ברכת שבח לה' על שזיכנו בקדושת האישות; הריטב"א מבין שזו אמנם ברכת שבח, אבל היא קונקרטית על הקדושה שהתחדשה במעשה הקידושין שלפנינו; צעדנו בדרכם של משפחת סולוביצ'יק והצענו שבקידושין מתחדשת חלות שם של קדושת האישות הייחודית לישראל המבחינה בין ישראל לעמים, ועליה הברכה לשיטת הריטב"א. ניסינו ליישב את קושיית הרמב"ן על הרמב"ם – כיצד ניתן לברך ברכת המצוות על מצווה שעשייתה אינה גמר מלאכתה? הצענו שהמצווה לרמב"ם היא הקידושין, ואילו הנישואין הם טבע העולם ואין חיוב נוסף להינשא לאחר הקידושין, ולאור פסיקת הרמב"ם את הכלל כמצווה שאין לאחריה ציווי נוסף ממילא יש לברך על הקידושין.

יש מספר נפק"מ בין שיטות הראשונים הסוברים כי הברכה היא ברכת שבח לעומת שיטת הרמב"ם הסובר שהיא ברכת המצות, ונציג שתיים מהן:

¹¹ כמובן שכל דברינו מדברים על היחס בין הנישואין למצוות הקידושין, אך נראה כי מצוות פרייה ורבייה – שהיא מצווה נוספת המובחנת ממצוות הקידושין – קשורה קשר הדוק לנישואין, כדברי הרמב"ם במניין המצוות בריש הלכות אישות: "לפרות ולרבות ממנה [מהאישה, ד"מ]".

1. מתי מברכים? לשיטת הרמב"ם מברכים עובר לעשייתן, דהיינו קודם הקידושין, ככל ברכת המצות, ואילו לשיטת הרא"ש ברכת השבח אינה מוכרחת להיות קודם לקידושין,¹² והריטב"א טוען שהברכה צריכה להיות דווקא לאחר שהקדושה חלה, ודווקא לאחר הקידושין. 2. מי מברך? לרמב"ם פשיטא שהחתן עצמו (או שלוחו) הוא המברך בתור עושה המצווה, ואילו לריטב"א ולרא"ש, שלשיטתם הברכה כללית ולא ברכת המצות, המברך הוא לא בהכרח החתן, כפי שכותב הריטב"א:

ומה שכתב (הרמב"ם) צריך לברך הוא או שלוחו אזדא לטעמיה דס"ל שזו ברכת המצות, וכבר דחינו דברים אלו בידיים, ומנהג פשוט הוא בכל הארצות שמברך אותה השליח צבור והוא הנכון.

לאחר העמדת השיטות, עיקר המלאכה עוד לפנינו. ויש לבאר לשיטת הרמב"ם – הסובר שהברכה היא ברכת המצות – מה טיבו של נוסחה הייחודי שעליו עמדנו בראשית דברינו.

הצעתנו בנוסח הברכה לשיטת הרמב"ם

שוב ונזכיר בקיצור את האתגרים בנוסח הברכה: 1. "אשר קדשנו במצותיו והבדילנו" במקום "וציונו". 2. פירוט רב בברכה של דברים שלא נראים קשורים למצות הקידושין (חופה, עריות). 3. לא מצאנו ברכה על איסור.

על כרחנו נראה כי אף הרמב"ם לא סובר שמדובר בברכת המצות גרידא, אלא נוסח הברכה הייחודי מלמדנו שהיא טומנת בחובה ממד נוסף, ומסתבר שהוא ממד של ברכת השבח על קדושת העריות. ונסביר.

בהלכה כג כותב הרמב"ם: "ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". נראה כי הרמב"ם ראה צורך להדגיש כי אין טעם

¹² אמנם בשו"ת הרא"ש (כלל כו, א) הוא כותב "שאינן לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין". אך אנחנו צעדנו לעיל על פי דרכו בפסקים, ובהם הוא לא מכריע לכאן או לכאן. היחס בין הפסקים לשו"ת עודנו צריך תלמוד.

לברך את הברכה לאחר הקידושין דווקא מכיוון שהייתה עלולה להיות הו"א כזו. הו"א זו קיימת משום שאם יש בברכה דין של ברכת השבח נוסף על דין של ברכת המצוות אזי גם לאחר הקידושין דין ברכת השבח לא בטל ויש טעם לברך. לכן מדגיש הרמב"ם כי עיקר הברכה היא ברכת המצוות, והשבח נלווה אליה אגב אורחא. צורת הברכה ודיניה הם בתור ברכת המצוות, אך תוכנה טעון בשבח והודאה לריכונו של עולם, המקדש עמו ישראל. לכן משעברה המצווה ואין ברכת המצוות, אין לנו לברך גם את השבח. כך מתבאר הפירוט הרב בברכה ונוסח "והבדילנו" הרומז על כך שיש בברכה זו יסוד נוסף על ברכת המצוות. כפי שכותב המאירי, שאומנם אינו סובר כרמב"ם לגבי אופי הברכה כברכת המצוות, אבל מבאר את פרטיה:

וּלְנִרְאָה שְׁעִיקָר הַבְּרָכָה עַל כֻּלַּל הַנְּשׂוּאִין הַיָּא שְׁהִיא מִצְוֹת עֲשֵׂה וּמִכֹּל מְקוֹם הָאֵרִיכוּ בַּהּ בְּסִפּוֹר שְׁבַח וְהוֹדָא לְמִקּוֹם מִצַּד שְׁעִנִּין הַזִּיּוּג הוּא לְקִדּוּשָׁה יִתִּירָה שְׁלֵא לְהִתִּיחַד בְּלֵא קְדוּשִׁין כְּמוֹ שְׁהִיּוּ עוֹשִׁין קוֹדֵם מִתֵּן תּוֹרָה וְאִנּוּ נוֹתֵנִין שְׁבַח וְהוֹדָא לְשֵׁם עַל שְׁקִדְשֵׁנוּ וְהַפְרִישֵׁנוּ מֵאִיסוּרֵי עֲרִיּוֹת שְׁבַכְלָלֵן בִּיאָה שְׁבֵלֵא קְדוּשִׁין וּמִדְּבָרֵי סוֹפְרִים וְאִין בְּרַכְתָּנוּ עַל הָאִיסוּר אֵלֵא עַל הַקְּדוּשָׁה הַבָּאָה לָנוּ מֵאִיסוּר זֶה [...] וְשֶׁהִרְבָּה קִדְשָׁתָנוּ שְׁאֵף אֲרוּסוֹתֵינוּ אִסֵּר לָנוּ עַד שִׁתְּאַמֵּץ קֶשֶׁר הַזּוּג עַל יַדֵּי חֶפֶה וְקְדוּשִׁין וְנִמְצָאָת הַקְּדוּשָׁה בָּאָה בַּחֶפֶה וְקְדוּשִׁין (בֵּית הַבְּחִירָה לְמֵאִירִי, הַהֲדָגְשָׁה שְׁלִי).

דברי המאירי ישנו יסוד נוסף לענייננו, והוא נוגע לשאלה מדוע הברכה היא על איסורים. אם הברכה כוללת בתוכה גם שבח על הקדושה, הדבר ברור. בלשונו: "ואין ברכתנו על האיסור אלא על הקדושה הבאה לנו מאיסור זה". הרמב"ם כולל בתוך ספר קדושה שלושה קבצי הלכות: איסורי ביאה, מאכלות אסורות ושחיטה. נראה כי קדושה לשיטתו כרוכה בהימנעות ואיסור מדברים מסוימים, וכנראה בעיקר מתאוות הגוף וחומר הייצריות – מין ואכילה.¹³ ואם אכן הקדושה כרוכה באיסור והימנעות, מתבקש כי ברכה הכוללת ממד של שבח על הקדושה תהיה על האיסורים הקשורים לקדושה זו.

¹³ עיין איסורי ביאה כב, כ—כא; מאכלות אסורות יז, לב.

ב

נוסח מסגרת הברכה וקדושת ישראל

אך ישנו פרט נוסף הדורש הסבר בגרסת הרמב"ם לברכה אשר שונה מכל שאר הראשונים ונוסחאות הברכה, והוא נוסחה של 'מסגרת הברכה'. מסגרת הברכה לפי הרמב"ם היא "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קידשנו במצותיו והבדילנו מן העריות [...] ברוך אתה ה' מקדש ישראל". ומסגרת זו קשה בתרתי.

ראשית כפי שכבר הקשינו, ברכות המצוות פותחות בפתיחה אחידה: "בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו...", כפי שעולה שוב ושוב בפרק יא מהלכות ברכות, שבו הרמב"ם עוסק בברכות המצוות.¹⁴ ואילו ברכת האירוסין נפתחת ב"בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות". הקושי השני במסגרת הברכה הוא פתיחתה וחתמתה בברוך, בעוד ידועים דברי הרמב"ם בריש פרק יא מהלכות ברכות כי

כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותרם בהן בברוך חוץ מ [...] וברכת עשית המצוות [...] שיש מהן שהוא פותח בברוך ואינו חותרם ויש מהן שהוא חותרם בברוך ואינו פותח אלא מעט מברכת המצוות כגון ברכת ספר תורה [...] אבל שאר ברכת המצוות כולן פותח בהן בברוך ואינו חותרם".

אם נתמצת את דברינו שני קשיים יש במסגרת הברכה אם נבין שהיא ברכת המצוות, כשיטת הרמב"ם: מדוע היא פותחת ב"והבדילנו מן העריות" ולא ב"וצונו"? ומדוע היא פותחת וחותרת ב"ברוך" שלא ככל שאר ברכות המצוות?

נראה שכדי לענות על שתי שאלות אלו יש לבחון את הברכות המתמודדות עם אתגרים דומים. מצאנו כי הברכה היחידה ברמב"ם הפותחת בנוסח "בא"י אמ"ה אשר קידשנו במצותיו" אך אינה ממשיכה "וצונו" היא הקידוש:¹⁵

זהו הוא נוסח קידוש היום: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו ושבתי קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית תחלה

¹⁴ עיין בפרק יא הלכות: ג, ה, ו, ז, ח, י, יב.

¹⁵ את יסוד ההבחנה בין פתיחת ברכות עם "וצונו" לפתיחה בלעדיהם שמעתי מהרב איציק וולטרס.

למקראי קדש זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו ברוך אתה ה' מקדש השבת. (רמב"ם, שבת כט, ב).

אמנם הקידוש הוא לא ברכת המצוות, אלא ברכת השבח וקידוש¹⁶. אבל פתיחתו היא בנוסח מיוחד של "אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו וכו'".

בנוגע לפתיחת הברכה וחתימתה בברוך, באותה הלכה החר"ג הרמב"ם מעט מברכות המצוות מהכלל הזה והגדיר את חריגים אלו כ"מעט מברכת המצוות כגון ברכת ספר תורה". למיטב ידיעתי, ברכת המצוות היחידה הפותחת וחותרמת בברוך חוץ מברכת ספר תורה היא ברכת האירוסין. ומה היא ברכת ספר תורה שהרמב"ם מתכוון אליה?

כל אחד ואחד מן הקוראין פותח ספר תורה ומביט במקום שהוא קורא בו, ואחר כך אומר, ברכו את יי המבורך, וכל העם עונין, ברוך יי המבורך לעולם ועד, וחוזר ומברך, ברוך אתה יי א-להינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה יי נותן התורה, וכל העם עונין אמן. ואחר כך קורא עד שישלים לקרות, גולל הספר, ומברך, ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר נתן לנו תורת אמת חיי עולם נטעה בתוכנו ברוך אתה יי נותן התורה (רמב"ם תפילה יב ה; ההדגשה שלי).

נראה כי ברכת המצוות היא הברכה הראשונה המוזכרת בהלכה ולא זו שלאחר הקריאה, עקב הקביעה שכל המצוות מברכים עליהן עובר לעשייתן, ונוסחה הוא המודגש בציטוט לעיל.

דומה כי בשביל להבין את טיבה של המסגרת הייחודית של ברכת האירוסין יש לעמוד על הצד השווה שבין ברכות אלו. כשנתבונן בקידוש, ברכת התורה וברכת האירוסין, עולה יסוד מרכזי החורז את נוסחן החר"ג של שלוש הברכות, והוא בחירת ישראל וקדושתם. נציג זאת לשם הבהרת העניין:

¹⁶ "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרו וזכירת שבת וקידוש" (רמב"ם, שבת כט, א; ההדגשה שלי).

תיאורי קדושת ישראל ובחירתם	הברכה
כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים	קידוש
בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו	ברכת התורה
בא"י מקדש ישראל	ברכת האירוסין

כלומר, נוסח פתיחתו הייחודי של הקידוש השווה לברכת האירוסין, ופתיחתה וחתמתה של ברכת התורה ב"ברוך" כברכת האירוסין, מצטרפים לקבוצה אחת על ידי ברכת האירוסין המלמדת על הצד השווה שביניהם – שלושתן ברכות הקשורות קשר עמוק לקדושת ישראל. אף נרחיב ונציע כי שלוש ברכות אלו קשורות לעמודי התווך שקדושת ישראל מיוסדת עליהם.

קדושת התורה והתקדשות ישראל על ידיה ברורים, ודי לנו בדברי הרמב"ם בפתיחת פרק ג בהלכות תלמוד תורה העוסק בכתר התורה:

בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות [...] כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, כל מי שירצה יבא ויטול, שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו, הא למדת שכתר תורה גדול משניהם.

התורה קשורה להתעלותו הרוחנית של האדם מישראל, כל אדם מישראל הרוצה להתקדש יכול לבוא וליטול כתרה של תורה וכך לקדש עצמו.

גם קדושת השבת נושאת יסוד בעל אופי דומה. הגרי"ד סלוביצ'יק דן בשיעורו על מצות קידוש בהתקדשות האדם בשבת וטוען כי קיום השבת "מקדש את הגברא

ומעמיק קדושת ישראל שבו" (שיעורים לזכר אבא מרי ח"ב עמ' קמ¹⁷). יסוד דבריו נעוץ ברמב"ם החותם את הלכות שבת:

השבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה, והשבת היא האות שבין הקדוש ברוך הוא ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגוים לכל דבריהם. לפיכך משבח הנביא ואומר אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו וגו' (רמב"ם, שבת ל, טו).

הגרי"ד טען כי בדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר כי בשבת אין רק קיום של שביתה ממלאכה, אלא ממד נוסף בשמירת השבת הקשור ל"הגשמת והעמקת אמונה, מפאת היותה עדות על בריאת העולם ואות המבטאת ומשקפת זיקת כנסת ישראל לקודשא בריך הוא". הוא הוכיח זאת גם מדברי הגמרא בחולין ה ע"א שמומר מחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לכל דבר. לו השבת הייתה רק שביתה ממלאכה לא היה חילוק בין המחלל בצנעה למחלל בפרהסיא. הגדרתו של המחלל בפרהסיא דווקא כמומר מלמדת שישנו יסוד נוסף לשבת הקשור להודאה בחידוש העולם ובברית בינינו לקב"ה. המחלל את השבת כופר בעדותה על בריאת העולם ומבטל את האות והברית בין ישראל לקב"ה, וזוהי כפירה ממש. אם חילול השבת פוגם בקדושת ישראל, הרי ששמירתה היא מקור קדושה. על ידי שמירת השבת האדם מעיד על חידוש העולם ועל הברית בין ישראל לקב"ה. הוא חותם את דבריו בכך ש"הגדה כזו, רצופת אמונה, בודאי מקדשת את הגברא ומזכתהו במנה יתירה של קדושת ישראל" (ההדגשות במקור). כך מתבאר הפסוק שמביא הרמב"ם "אשרי אנוש", המדבר דווקא על שבת ולא שאר המצוות, כיוון ששמירת השבת היא עליית מדרגה בקדושת אנוש מישראל. כך משתמע גם מהמכילתא דר' ישמעאל על הפסוק "וְשִׁמְרְתֶם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לְכֶם מִחֻלְלֶיהָ מוֹת יוֹמָת כִּי כָל הַעֲשֵׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִקְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקְרָב עִמָּיהָ" (שמות לא, יד), הדורשת:

¹⁷ משם כל הציטוטים בפסקה שלהלן.

כי קדש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל. (מה לפלוני חנותו נעולה שהוא משמר את השבת מה לפלוני בטל ממלאכתו שהוא משמר את השבת [ולא עוד אלא כל מי שמשמר את השבת] מעיד למי שאמר והיה העולם, שברא את עולמו בששה ימים ונח ביום השביעי.

יוצא כי גם השבת וגם התורה מעלים ומקדשים את האדם מישראל ומהווים יסודות בקדושת ישראל. ייתכן שזו גם הסיבה לפסיקת הרמב"ם על דינם של עכו"ם המקיימים מצוות:

עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, ואם עסק בתורה, או שבת, או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג (רמב"ם, מלכים י, ט).

פסקו של הרמב"ם אינו מחודש והוא מבוסס על הגמרא בסנהדרין נח ע"ב—נט ע"א, אך עדיין לא נפטרנו מלבאר מדוע הרמב"ם מדגיש דווקא את התורה והשבת כמצוות שאל לגויים לעשות. על פי היסוד שהצענו לעיל הדבר ברור. דווקא בשבת ובתורה, שהן יסוד של קדושת ישראל, יש בעיה חמורה יותר בעשייתן על ידי עכו"ם מבשאר המצוות, שאינן יסוד קדושת ישראל.

השתא דאתינן להכי, נלענ"ד כי לפי הרמב"ם יש להוסיף לצמד זה – השבת והתורה – גם את הקידושין. השבת והתורה הן שתייהן קידוש האדם בקדושת ישראל הנובעת מהתעלות ורוחנית. ייתכן שהקידושין משלימים את קדושת האדם מישראל, במובנה החומר־יצי. כאמור לעיל, בספר קדושה שם הרמב"ם את איסורי העריות ואיסורי המאכלות, שני יצרי החומר־יצי־תאוותניים החזקים ביותר של האדם. בהימנעות ובפרישה מהם רואה הרמב"ם את הקדושה. קדושת הקידושין (הרמוזה כבר בשמם, ולא אירוסין, עיין בקידושין ב ע"ב), המקדשת את כל עולם העריות, משלימה את קדושת ישראל הנובעת מהתורה והשבת. היא מחדשת שלא רק את רוחו של האדם

מישראל ניתן לקדש, אלא אף את גופו ויצריו. קידוש זה מתבצע בשתי רמות. האחת, הימנעות ופרישות מעולם הביאות האסורות, כאמור בברכה "והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות". והשנייה, הזכות לקיים אישות מתוך קידושין (כמבואר באריכות בריש הלכות אישות לרמב"ם), כחלקה השני של הברכה "והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין". זהו חידושה של קדושת הקידושין שהתחדשה במתן תורה, וזה חידושו של הרמב"ם בספר קדושה.

וכך מתבאר נוסחה החריג של ברכת האירוסין. המגיד משנה נדרש לנוסח הפתיחה החריג שנוקט הרמב"ם "והבדילנו" במקום "וציונו" ומבארה:

וגירסת ספרינו וצונו על העריות ובספרי רבינו והבדילנו מן העריות וגירסא נכונה היא והוא על מה שאמרו קדושים תהיו הוו פרושין מן העריות (מגיד משנה, אישות ג, כג).

הוא מציע כי נוסח הברכה הייחודי קשור לפרישות, וממילא לקדושה הקיימת בעריות. אם נאמץ פרשנות זו מתבארת הזיקה לקידוש, ששתיהן הן שתי הברכות היחידות שלא פותחות בנוסח המקובל "אשר קדשנו במצותיו וצונו". ונראה שכיוון ששתי הברכות הללו קשורות למצוות שהן יסודות קדושת ישראל הן אינן מצומצמות רק לברכה על מצווה קונקרטית, אלא יש בהן ממד משמעותי של שבח על קדושת ישראל, המתבטא בכך שהמילה האחרונה בפתיחתן איננה "וצונו" אלא כבר פתיחת השבח על בחירת ישראל. ברכות אלו אינן רק על המצווה, אלא אף על הקדושה הכרוכה בה, ולכן כבר בפתיחתן הן לא מצומצמות רק למצווה גרידא. בנוסף, כך מתבארת העובדה שברכת התורה וברכת האירוסין הן שתי ברכות המצוות היחידות הפותחות וחותרות בברוך. משום שהברכות על המצוות שהן יסודות קדושת ישראל כוללת בתוכן ברכה על קדושת ישראל. ברכות המצוות הכוללות תוכן של ברכה על הקדושה הכרוכה במצווה הן ברכות שיש בהן עניין נוסף מעבר לברכה על המצווה, ולכן הן גם חותרות בברוך. כלומר הפתיחה והחתימה בברוך היא כאשר ה"ברוך" בתחילה כנגד המצווה וה"ברוך" בחתימה כנגד הקדושה, ויחידו הם מרכיבים את הברכה.

סיכום

לסיכום חלק זה, עלו שני קשיים מרכזיים מהתבוננות בנוסח מסגרת הברכה: 1. הפתיחה איננה בנוסח "אשר קדשנו במצותיו וצונו" ככל ברכות המצוות, אלא "אשר קדשנו במצותיו והבדילנו". 2. הברכה פותחת וחותמת בברוך, בניגוד לכל ברכות המצוות כמעט.

ראינו כי הקושי הראשון קיים גם בקידוש, והשני מקשר את הברכה לברכת ספר תורה. הצענו על בסיס דברי הגרי"ד כי השבת והתורה הן אבני היסוד של קדושת ישראל, אשר מקדשות את האדם ומעלות אותו למדרגה גבוהה יותר של קדושת ישראל. כך הסברנו מדוע בעכו"ם העושה מצוות יש בעיה מיוחדת בעשייתן דווקא. חתמנו בהצעה כי הקידושין והעריות הם הצד השני של קדושת ישראל, לא הרוחנית כקדושת התורה והשבת, אלא החומרית-יצרית. קדושת הקידושין משלימה את קדושת ישראל בעריות בעולם הזה גם בחומריות. כך הצענו להבין את נוסח הברכה על פי המגיד משנה, המקשר בין "והבדילנו" לקדושה, וקשרנו בין הקידוש לברכת הקידושין כך ששתי הברכות אינן רק על מצווה אלא גם על קדושה, ולכן הלשון שבהן הוא לא רק 'וצונו' אלא קשור לבחירת ישראל. הצענו כי הברכות על המצוות שהן יסודות קדושת ישראל טעונות בתוכן ברכת שבח על אותה קדושה, וזהו החוט המקשר בין ברכת התורה לברכת האירוסין שבגינן הן פותחות וחותמות בברוך למרות היותן ברכות המצוות.

נמצא כי מתוך עיון בפרטי ברכת האירוסין ניתן ללמוד על שיטת הרמב"ם כי קדושת הקידושין היא רכיב משמעותי בקדושת ישראל, המשלים יחד עם השבת והתורה את קדושתו של האדם מישראל.