

ברכת אירוסין | :

תוכן:

נוסח הברכה	מהלך הגמרא
האם מברכים ברכת אירוסין לפני או אחרי האירוסין	השיטות החולקות במהות ברכת האירוסין
הפסק בין הברכה לקידושין	שיטת הרמב"ם
שליח	שיטת הרא"ש (ויישוב הקושיות מהוכחות הרא"ש לשיטת הרמב"ם)
ברכת אירוסין בעשרה או לא	שיטת הר"ן, הרשב"א והרא"ה ושיטת הרמב"ן
ברכת אירוסין באלמן שנשא אלמנה	סיכום השיטות
סיכום	

מהלך הגמרא

לאחר שהגמרא מבררת היכן מברכים ברכת חתנים, הגמרא עוברת לדון בדיני ברכת האירוסין. בהתחלה הגמרא אומרת שברכת האירוסין חלה בבית בו מתרחשים האירוסין, ומשם היא עוברת ללמד אותנו את נוסח הברכה:

"מאי מברך, רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוהו 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 וקידושין, רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה: בא"י מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין".

בהמשך, הגמרא מלמדת אותנו שסברת מאן דאמר שלא צריך לחתום את הברכה היא שהוא מדמה את הברכה הזו לברכת פירות ומצוות, וסברת מאן דאמר שצריך לחתום את הברכה היא שברכה זו דומה לקידוש.

בביאור דימוי הברכה לברכות השונות נחלקו רש"י ותוס':

רש"י סובר שהאופי של ברכות הפירות והמצוות זה שהם ברכות קצרות, כלומר שבכל ברכה מברכות אלו, כל הברכה היא הודאה אחת ואין בה שום הפסק של בקשה! באמצע, ולכן ברכה כזו לא תצטרך חתימה, ואם כך, גם ברכת אירוסין שאין בה הפסק של בקשה אלא כולה הודאה גם כן לא תצטרך חתימה לברכה.

ולעומת זאת, סברת מ"ד שברכה זו דומה לברכת הקידוש, היא שמוזכר בברכת אירוסין לשון קדושה כמו שמוזכר בקידוש היום², ולכן גם חותמים בה כמו שחותמים בקידוש היום. והסיבה שחותמים בקידוש

¹ או הפסק של תחינה או של שבח או של ריצוי. על פי רש"י (פסחים קה. ד"ה הודאה היא).

² נראה לי שהכוונה היא למה שאנחנו אומרים 'כי הוא יום תחילה למקראי קודש'.

היום היא כי יש שם הפסק של 'כי הוא יום תחילה למקראי קודש...' ובעקבות כך יוצא שאין כל הברכה הודאה, ולכן חותמים בה בניגוד לברכת המצוות.

נראה לומר, שמוכרחים לומר שלשון הקדושה שמוזכרת בברכת האירוסין, היא לא באה במילה 'וקידשנו' כי אם כן, הרי בכל ברכת המצוות מוזכרת מילה זו, והיינו אומרים שכל ברכות המצוות הם כמו קידוש, אלא ודאי שאין לומר כן, אלא יש לומר שלשון הקדושה באה ב- 'על ידי חופה וקידושין', וודאי שאי אפשר לומר שזה בא בחתימת הברכה של מקדש ישראל (למי שסובר שחותמים בלשון מלאה של 'על ידי חופה וקידושין'), שהרי כל הסיבה שאנחנו מחפשים לשון קדושה בברכת אירוסין, היא כדי לדעת האם לחתום את הברכה או לא, וודאי שאי אפשר ללמוד מחתימת הברכה שהרי היא לא חלק מגוף הברכה.

לעומת רש"י, תוס' סוברים שהחילוק בין ברכת הפירות והמצוות לקידוש הוא באורך של הברכה. שמי שמדמה את ברכת האירוסין לברכת הפירות והמצוות סובר שבכך זה אינה נחשבת לברכה ארוכה, ולכן לא חותמים בה. ולעומתו, מי שמדמה אותה לקידוש סובר שבכך זה נחשבת לברכה ארוכה כמו קידוש, ולכן חותמים בה.

השיטות החולקות במהות ברכת האירוסין

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (אישות א, ב) מגדיר את מצוות הקידושין כמצוות עשה מדאורייתא³, וכן בספר המצוות (מ"ע ר"ג) מונה הרמב"ם את מצוות הקידושין לאחר מצוות פריה ורביה, משמע שהוא מחשיב את מצוות הקידושין כמצווה בפני עצמה, ולא כחלק ממצוות פריה ורביה.

ועל כן נראה, שהרמב"ם (אישות ג, כג) מגדיר את ברכת האירוסין כברכת המצוות, כמו שהוא כותב "כל המקדש אשה... צריך לברך... כדרך שמברכין קודם כל המצוות", וזה מתבסס על מה שהסברנו שהרמב"ם לשיטתו שהקידושין (שנקראים גם אירוסין) הם מצוות עשה בפני עצמה.

וכן נראה להוכיח את שיטת הרמב"ם מהגמרא בירושלמי (ברכות יו). שאומרת "כל המצות כולן מברך עליהן בשעת עשיתן חוץ מן התקיעה וטבילה וי"א אף קידושין בבעילה". וממה שהגמרא אמרה ש- "כל המצוות מברך עליהם בשעת עשייתם" והזכרנו את מצוות הקידושין בתור אחת מהמצוות, רואים בפשטות שהאירוסין היא מצווה בפני עצמה וברכתה ברכת המצוות, והסיבה שבגללה בקידושין בבעילה זמן הברכה משתנה, ומברכים לאחר המצווה ולא לפני, היא משום שאין לך ערוה גדולה מזו שבשעת הבעילה יזכיר שם שמים בברכה. וכן הביא הרמב"ן בפסחים (י:א) את הירושלמי הזה וכתב כמו שאמרנו שבגלל שבברכה זו מברך עובר לעשייתה, היא לא ברכת השבח, אלא ברכת המצוות.

³ ולעניין הקניין הוא מחלק שבביאה או בשטר - נקנית מן התורה, ובכסף - מדברי סופרים.

יש לציין שלמרות שהרמב"ם מגדיר ברכה זו כברכת המצוות, מ"מ כללו חכמים בברכה זו גם ברכת השבח בגלל הקדושה היתירה שניתנה בקידושין, ובגלל שנוסח הברכה הוא כנוסח ברכת השבח אז יש לדמות אותו לברכת השבח במקצת עניינים כמו נוסח הברכה.

שיטת הרא"ש (ויישוב הקושיות מהוכחות הרא"ש לשיטת הרמב"ם)

הרא"ש אצלנו (סימן יב) בשונה מהרמב"ם סובר שברכת האירוסין איננה ברכת המצוות, משום שקיום המצווה למעשה קורה רק בפריה וברביה, והקידושין אינם מצוות פריה ורבייה, ולכן אין להגדיר מצווה זו כברכת המצוות, אלא כברכת השבח.

הרא"ש מביא שלוש הוכחות ממקרים שונים לכך שקיום המצווה הוא דווקא בפריה ורביה ולא בקידושין, ולכן ברכת האירוסין (שבאה על הקידושין) איננה ברכת המצוות בגלל שהקידושין אינם מצווה, אלא היא ברכת השבח:

הראשונה: שאם אדם לוקח פילגש ומקיים איתה מצוות פריה ורביה, הוא לא יהיה מחויב גם לקדש אשה, כי כבר קיים את המצווה.

השנייה: שבמקרה שבו אדם נושא זקנה שהיא או איילונית או עקרה, או שהוא בעצמו סריס חמה, לא מתקיימת המצווה של פריה ורביה ולמעשה לא מתקיימת כאן שום מצווה, ולכן לא יכלו לתקן במקרה זה ברכה על המצווה (- ברכת המצוות), אלא תיקנו שיברך רק ברכת חתנים שהיא בפשיטות ברכת השבח לרא"ש, ורואים מכך שהמצווה היא הפריה ורביה.

השלישית: שבמקרה בו אדם נושא אשה לשם פריה ורביה, הוא לא יצטרך לברך על הקידושין כי המצווה היא בפריה ורביה ולא בקידושין, וזה שונה משחיטה שנעשית על מנת לאכול את מה שנשחט, שלמרות ששחיטה באה רק כי האדם רוצה לאכול, עדיין הוא יצטרך לברך על השחיטה עצמה, בגלל שבשחיטה הדין שונה שלמרות שהאדם אינו מחויב לשחוט מכל מקום אם האדם ירצה לאכול הוא לא יוכל לאכול בלי שחיטה, ולכן אם הוא שוחט כדי לאכול הוא יצטרך לברך על השחיטה, וגם במקרה של שחיטה בקודשים ודאי שהדין יהיה שונה מקידושין ופריה ורביה, כי בקודשים האדם מחויב לשחוט ולכן הוא גם יהיה חייב לברך על השחיטה, ולעומת זאת בקידושין ובפריה ורביה בגלל שאת מצוות הפריה והרביה אפשר לקיים גם ללא הקידושין, והקידושין לא חייבים להיעשות כדי לקיים את מצוות הפריה ורביה, לכן האדם לא יכול לברך ברכת המצוות על הקידושין אלא רק ברכת השבח.

נראה בפשטות לומר, שלרמב"ם לא יקשה מהוכחות אלו שמראות שאין מצווה בקידושין אלא רק בפריה ורביה, שהרי הרמב"ם לשיטתו שיש בקידושין מצוות עשה נפרדת שאיננה תלויה בקיום הפריה ורביה.

לכן, בפילגש, הרמב"ם (מלכים ד, ד) אומר שפילגש שהיא אשה שאדם לוקח ללא כתובה וללא קידושין, מותרת רק למלך ואסורה להדיט, שהרי סתם אשה אסורה לאיש ללא קידושין ואם אדם יקח פילגש נמצא שהוא מבטל מצוות עשה של קידושין, אבל מלך מותר בפילגש בגלל שבגמרא (סנהדרין כ:) נוקט

הרמב"ם בשיטת ר' יוסי ושמואל⁴, שכל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו, ואת היתר הפילגשות למד הרמב"ם ממה שנאמר בפרשת מלך "ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות" ולמד הרמב"ם שמותר המלך לקחת לו פילגשות, ויש לו לעשות את פילגשיו לטבחות, אופות ורוקחות. ומכאן רואים שהרמב"ם לשיטתו שקידושין זו מצווה בפני עצמה וברכתה הינה ברכת המצוות, ולכן אסור לסתם אדם לישא אשה ללא קידושין, מפני שמבטל מצוות עשה, אבל במלך הדין הוחרג כי הרמב"ם פסק כר' יוסי וכשמואל שכל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו.

ויתכן לשיטת הרמב"ם שגם במקרה של זקנה איילונית או עקרה, הזקנה תוכל לקיים את המצווה של הקידושין (ולברך עליה ברכת המצוות) למרות שהיא לא יכולה לקיים את המצווה של הפריה ורביה, כי לרמב"ם הקידושין זו מצווה נפרדת שאיננה תלויה בקיום הפריה ורביה. בנוסף לכך, ובעקבות הבנה זו, ניתן לומר שלרמב"ם לא ישנה זה שיש חילוק בין מי ששוחט כדי לאכול, שלא יכול לאכול ללא שחיטה, לבין קידושין שיכולים לבוא ללא פריה ורביה, כי הרמב"ם סובר שאין קשר תלתי בין הפריה ורביה לקידושין, אלא הוא סובר שהקידושין היא מצווה בפני עצמה, ולכן ברכתה היא ברכת המצוות. ולעומתו הרא"ש סובר, שקיום המצווה הוא פריה ורביה, ושהקידושין הם אינם מצווה בפני עצמה ואינם המצווה כלל, וממילא הוא לא מעמיד את ברכת האירוסין כברכת המצוות אלא כברכת השבח.

נוסף על כך, מסביר הרא"ש שקיים גם הבדל בין שחיטה לקידושין בנוסח התורה, שבשחיטה נאמר לשון ציווי "וזבחת ואכלת" ואילו כאן נאמר "כי יקח איש" בסתם, בתיאור מציאות, ולא בלשון ציווי. ולעומתו הרמב"ם שסובר שבקידושין יש מצווה, למד מהפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה" רמז לקידושין בבעילה מהתורה.

ולמסקנה הרא"ש מעמיד את ברכת האירוסין בתור ברכת השבח, והסיבה שהיא נתקנה היא על מנת לתת שבח לקב"ה על זה שהוא קידש אותנו במצוותיו, והבדיל אותנו מהעמים, וציווה אותנו לקדש לנו אשה שמותרת לנו ולא אחת מהעריות.

שיטת הר"ן, הרשב"א והרא"ה ושיטת הרמב"ן

ראשונים אלה סוברים שהסיבה שלא מברכים ברכה זו בלשון "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על הקידושין" כמו ברכת המצוות, היא כי לא מברכים על מצווה שאין עשייתה גמר מלאכתה (כלומר סיומה), וכאן למרות שיש מצווה בקידושין, יש בעיה שהמצווה עוד לא נגמרה, והיא תיגמר רק שתהיה מסירה לחופה. וגם אם ננסה לברך בשעת המסירה לחופה, לא נוכל לעשות כן כי יעבור הרבה זמן מתחילת המצווה, כלומר מהקידושין. ובנוסף לכך, גם במקרה בו הקידושין והחופה יעשו ביחד אין לברך לפנייהם כי לא ראו חכמים לתקן ברכה למצב ספציפי זה בפני עצמו, כי צריך שהברכה תהיה מתאימה לכל המצבים.

⁴ שהרי הלכה כשמואל בדיני (בכורות מט.), וכן במחלוקת התנאים ר' יהודה ור' יוסי, הלכה כר' יוסי (עירובין מו:). (הובא ברדב"א צלנו ד"ה רשות יש).

הר"ן מוסיף שפשוט וברור שאין ברכה זו ברכת המצוות ממש, ולמרות שהמצווה עדין לא נגמרה, ואי אפשר לתקן ברכת מצווה ממש, לא רצו חכמים להוציא את מצוות הקידושין ללא ברכה ולכן תיקנו לברך ברכה זו על קדושתם של ישראל שהקב"ה קידש את עם ישראל בזיווג באסור ובמותר להם וזו גם הכוונה במה שאנחנו אומרים בברכה שהקב"ה ציווה אותנו על העריות, שהוא קידש אותנו בקדושה ועל ידי כך נאסרו עלינו העריות, ולכן כדי שלא יטעה האדם ששומע את הברכה לחשוב שבקידושין בלבד הותרה לו ארוסתו, הוצרכנו לומר גם "ואסר את הארוסות" שיש בהם לאו של "לא תסור" (משום שהר"ן סובר שאיסור הארוסות הוא מדרבנן, וכן סובר רש"י) ולהזכיר בנוסף גם את ההיתר של הארוסות שהוא ע"י חופה וקידושין.

אם כן על פי דברי הר"ן נראה לומר, שהר"ן סובר שבכך זו הינה ברכת השבח למרות שיש כאן התחלה של מצווה, בגלל שהמצווה לא נגמרת בסיום הקידושין, והברכה הינה שבח על קדושתם של ישראל. וזה מסתדר גם מזה שהר"ן אומר שאי אפשר לברך את הברכה הזו לפני הקידושין, אלא משמע שצריך לברך לאחר הקידושין, שזה מתאים לברכת השבח, שבשונה מברכת המצוות לא צריכה שהברכה תהיה לפני המצווה משום כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן.

מהרא"ה משמע גם כן כמו הר"ן, והוא כותב מפורשות שבעקבות הטעם שהבאנו מקודם שהמצווה לא נגמרת בקידושין, ברכה זו איננה ברכת המצוות, אלא היא דומה לקידוש בעלמא, ולכן תיקנו ברכה זו על קדושתם של ישראל. ומדברים אלו נראה שהרא"ה סובר שבכך זו הינה ברכת השבח, ובפשטות יש לומר שכן סוברים גם הר"ן, הרמב"ן, והרשב"א שהם בדומה לרא"ה רואים את הבעייתיות בקידושין שלמרות שהמצווה מתחילה בקידושין היא לא נגמרת בהם, ויש לנו כלל שלא מברכים על מצווה שאין עשייתה גמר מלאכתה.

אך לשיטת הרמב"ן נראה שבשונה ממה שהבנו, הרמב"ן סובר שבכך זו הינה ברכת המצוות, ממה שהוא כותב על הגמ' בפסחים (ו:): שצריך לברך על הקידושין עובר לעשייתן, ואם כן משמע שהוא סובר שבכך זו הינה ברכת המצוות, שהרי כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן.

למסקנה ניתן לומר שהר"ן הרשב"א והרא"ה סוברים שבכך זו הינה ברכת השבח, ולכן בכל הנפק"מ הבאות יש לומר שהם יכריעו איך לנהוג בנפק"מ השונות כמו שנסיביר⁵ איך יצטרך לסבור מי שאומר שברכת אירוסין היא ברכת השבח. והרמב"ן יכריע איך לנהוג בנפק"מ השונות כמו שנסיביר איך יצטרך לסבור מי שאומר שבכך זו הינה ברכת המצוות.⁶

⁵ כמובן שדבר זה בא בצורה כללית, ובמהלך המאמר לא נכנס לכל השיטות שהבאנו באחרונה אלא רק נעסוק בשיטות העיקריות שהם שיטות הרא"ש והרמב"ם העוסקים בגוף החקירה האם ברכה זו היא ברכת השבח או ברכת המצוות. וכמובן שיתכן שהשיטות שהבאנו באחרונה יחרגו מעט מההסבר הפשוט של ברכת השבח או המצוות מחמת טעמים פרטיים בנפק"מ השונות, אך בגלל אריכות המאמר לא נכנס לדבר זה.

⁶ מפאת ריבוי הראשונים בשיטה זו, וההבנה שהסבר של כל ראשון יביא להארכה יתירה של המאמר, הבאתי כאן רק את הבנתם הכללית בסוגיה, ובמהלך המאמר אסביר לרוב רק את שיטת הרמב"ם והרא"ש לפי הנפק"מ השונות, כי שיטות אלו הם השיטות העיקריות במחלוקת האם ברכה זו היא ברכת המצוות או ברכת השבח.

סיכום השיטות

נמצאנו למדים שהרמב"ם והרא"ש נחלקו האם ברכת אירוסין היא ברכת השבח או ברכת המצוות, וזה מבוסס על ההבנה מהי מהות הקידושין, האם זו מצווה בפני עצמה כמו הרמב"ם ולכן יש פה ברכת המצוות, או שמצוות הקידושין איננה מצווה בפני עצמה ולכן הברכה עליה איננה ברכת המצוות אלא ברכת השבח. וכן הבאנו את דעת הר"ן, הרשב"א והרא"ה שסוברים שהברכה פה היא ככל הנראה ברכת השבח, בגלל שעוד לא נגמרה פה המצווה, ואת הרמב"ן שלמרות שהביא טעם זה סובר שברכה זו הינה ברכת המצוות.

נוסח הברכה

הראשונים בסוגיה הקשו כמה קושיות על ניסוח הברכה:

א. למה אנחנו לא מברכים "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לקדש את האשה" או "על הקידושין", וכן למה ברכה זו לא מנוסחת בלשון קצרה כמו כל המצוות?

ב. איך אנחנו מברכים על משהו שהקב"ה אסר, הרי לא מצאנו בשום מקום ברכה על איסור? וכן ניתן לראות לדוג' בשחיטה, שאנחנו לא מברכים שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט?

ג. למה אנחנו מזכירים כאן את עניין העריות? מה זה שייך לקידושין?

ד. למה הכניסו בנוסח הברכה את ה"חופה", הרי את ברכת אירוסין מברכים בבית האירוסין גם ללא חופה? וכן, למה הקדימו את החופה לאירוסין?

לאחר שהבנו את שיטת הרא"ש שסובר שברכת אירוסין היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, נוכל להבין את ניסוח הברכה ולתפרץ את הקושיות השונות.

בגלל שברכת האירוסין היא ברכת השבח, לא צריך לברך "אקב"ו לקדש את האשה" או "על הקידושין", וכן לא צריך לברך בלשון קצרה כמו כל המצוות, כי על פי הרא"ש אין בקידושין מצווה, ולכן אין לנו גם בעיה לברך על איסור ולומר שה' אסר לנו את העריות כי הברכה היא לא ברכה על מצווה, אלא היא שבח בעלמא, ולכן בברכה אנחנו משבחים את ה' על שקידש אותנו במצוותיו והבדיל אותנו מהעמים וציווה אותנו לקדש אשה שמותרת לנו ולא אחת מהעריות. והסיבה שהזכירו כאן את עניין החופה לגבי איסור ארוסות והיתר נשואות היא כדי שהאדם לא יטעה לומר שהברכה על הקידושין נתקנה כדי להתיר לו את ארוסתו, אלא הסיבה לכך שהזכרנו כאן גם את החופה היא לומר לאדם שדווקא ברכת החופה תתיר לו את ארוסתו. ולכן גם הקדימו את החופה לקידושין, לומר לחתן שמה שאנחנו אומרים בברכה "והתיר לנו את הנשואות", היתר זה בא ע"י החופה שבאה לאחר הקידושין, ואם היינו מקדימים את הקידושין לחופה, היה האדם יכול לטעות ולחשוב שכבר בקידושין אשתו תותר לו (רק שצריך לעשות גם חופה).

אך מקושיות אלו עדיין קשה לשיטת הרמב"ם שסובר שברכת האירוסין הינה ברכת המצוות, שהרי בניגוד לרמב"ם, מה שתירץ הרא"ש קושיות אלו, דבר זה נובע מהבנתו שברכה זו הינה ברכת השבח בדווקא ולא ברכת המצוות, ואילו הרמב"ם סובר שברכה זו היא ברכת המצוות, ואם כן יקשו לו כל הקושיות הנ"ל.

נראה שאפשר ליישב את הרמב"ם מדברי המאירי אצלנו (ד"ה נוסח ברכת אירוסין), שכותב כך:

"ולִי נראה שעיקר הברכה על כלל הנישואין היא שהיא מצות עשה, ומ"מ האריכו בה בסיפור שבח והודאה למקום מצד שעניין הזיווג הוא לקדושה יתירה שלא להתייחד בלא קידושין כמו שהיו עושין קודם מתן תורה, ואנו נותנין שבח והודאה לשם על שקידשנו והפרישנו מאיסורי עריות שבכללן ביאה שבלא קידושין ומדברי סופרים, ואין ברכתנו על האיסור אלא על הקדושה הבאה לנו מאיסור זה".

רואים מדבריו שלמרות שבברכת האירוסין הינה ברכת המצוות, מ"מ חכמים כללו בברכה זו גם ברכת השבח בגלל הקדושה היתירה שניתנה בקידושין. ולכן ניתן לתרץ את כל הקושיות שהבאנו גם לשיטת הרמב"ם, שהרי גם לרמב"ם אפשר לומר שחכמים כללו בברכה זו גם את ברכת השבח, ולכן מה שתירץ הרא"ש לגבי הקושיות הללו יתאים כדי ליישב גם את שיטת הרמב"ם.

וכן אומר הריב"ש (סי שצח, ד"ה ומ"ש שהנאני), שברכה זו הינה ברכת המצוות אבל בגלל שיש בה קדושה יתירה לישראל תיקנו בה שתהיה כמו ברכת השבח.

נראה לי להביא גם את דברי ר"ש רוזובסקי (סימן ט, ד"ה והא דלכתחילה), שהביא את תירוץ המאירי אך כתב את תירוץ באופן קצת שונה, שלמעשה נכון שהחוב לומר את ברכת האירוסין הוא משום ברכת המצוות, אך מכל מקום צורת הברכה והניסוח שלה זה ניסוח של ברכת השבח, ולכן יש לה דינים שדומים לברכת השבח. אם כן, מובן שיש לתרץ את כל הקושיות מנוסח הברכה כמו שתירץ הרא"ש, שהרי הניסוח של ברכה זו הוא ניסוח של ברכת השבח.

שאלה נוספת שעלתה לי במהלך לימודי את הגמרא נוגעת לעניין חתימת הברכה, הגמ' אומרת שמי שלא חותם את ברכת האירוסין זה בגלל שהוא מדמה ברכה זו לברכת הפירות והמצוות, ומי שכן חותם מדמה ברכה זו לקידוש. אם כן, לשיטת הרא"ש שחותם ברכה זו, מובן שהוא חותם בגלל שהוא נאמן לשיטתו שברכה זו איננה ברכת המצוות שלא חותמים עליה, אלא היא ברכת השבח ויש לחתום בה בגלל שהיא דומה לקידוש (לרש"י בגלל שיש בה לשו קדושה, ולתוס' בגלל שהיא ארוכה כקידוש), אבל לרמב"ם שסובר שברכה זו הינה ברכת המצוות, איך יתכן שהרמב"ם אומר שיש לחתום את הברכה, הרי מהגמרא משמע שבברכת המצוות לא חותמים את הברכה?

נראה לי לתרץ ממה שהסברנו בשיטת הרמב"ם, שלמרות שברכה זו היא ברכת המצוות מכל מקום הניסוח שלה הוא ניסוח של ברכת השבח, ולכן גם לרמב"ם יש לחתום בברכה זו כמו שחותמים בברכת השבח.

שאלה נוספת על נוסח הברכה שאל המאירי והיא: איך נאמר בברכה זו לשון "וצונו", הרי לשון וצונו מתאים רק למצוות עשה!

אם כן, לרא"ש יקשה שהרי לכאורה מוכח שברכה זו הינה ברכת המצוות!

נראה לי לתרץ קושיה זו ממה שכתב הריטב"א (ד"ה מאן דלא), שלשון וציונו אינו מלשון ציווי אלא מלשון אזהרה והוא כמו והזהירנו. ואין לומר שלשון וציונו כאן מדבר על ציווי של מצוות עשה ואז ברכה זו תהיה ברכת המצוות, שהרי עריות וארוסות הם איסורים ולא מצוות עשה.

לכאורה נראה לומר בפשיטות שלרמב"ם לא יהיה בעיה אם הניסוח של "וצונו", כי הוא סובר שברכה זו היא ברכת המצוות. אך למעשה הרמב"ם (אישות ג, כד) סובר שנוסח הברכה הוא לא "וצונו", אלא במקום זה

הוא כתב שיש לומר "והבדילנו מן העריות". אם כן, נצטרך לשאול על הרמב"ם למה הוא שינה בנוסח הברכה שינוי זה?

יתר על כן, בשו"ת הרמב"ם (שאלה קנד), הרמב"ם אומר שאפשר לברך בלשון "וציוונו" רק אם מפרטים את הציווי כלומר אם במקום "וציוונו" בלבד נפרט ונאמר "וציוונו על הרחקת העריות" או "וציוונו לפרש מן העריות", וצריך להבין מה הבעיה לרמב"ם לומר בברכה "וציוונו" ללא פירוט?

אך נראה שיש לתרץ, שבגלל שעריות וארוסות הן איסורים, לכן שינה הרמב"ם את הנוסח הפשוט של "וציוונו" ובחר בנוסח "והבדילנו", שהרי בעיקרון המילה "וציוונו" מתייחסת לציווי על מצוות ולא על איסורים, ולכן, אם אדם מברך בלשון "וציוונו" הוא יהיה חייב לפרט שמה שה' ציווה כאן זה לא ציווי על מצווה, אלא ציווי על איסור, שהרי אם האדם לא יפרט שהציווי כאן הוא ציווי על האיסור, יהיה טעות בנוסח הברכה שהרי אי אפשר לומר שיש ציווי מצוות עשה על איסור.

אך יש לשאול לטעם זה, למה שהרמב"ם לא יאמר "וציוונו" בברכה, ויפרש שהציווי שבא מלשון זו הוא על מצוות הקידושין, הרי לשיטת הרמב"ם יש מצווה על הקידושין בפני עצמה?

נראה לומר כמו שהסברנו לעיל, שככל הנראה הרמב"ם סובר שלמרות שברכה זו היא ברכת המצוות, מכל מקום בגלל הקדושה היתירה שיש בקידושין, שבאה מאיסורים אלו, תיקנו שהניסוח של ברכה זו יהיה ניסוח של ברכת השבת, לכן אין להזכיר בניסוח של ברכת השבת ציווי של מצוות עשה.

וכן לפי דברים אלו הרשב"א, הר"ן, והרא"ה שסוברים שברכה זו הינה ברכת השבת וגם מכלילים בברכתם את המילה "וציוונו" יענו על כל הקושיות מנוסח הברכה כמו שתירצנו לשיטת הרא"ה, ש, והרמב"ן שסובר שברכה זו היא ברכת המצוות יתרץ כמו הרמב"ם שלמרות שברכה זו הינה ברכת המצוות עדין כוללים בניסוח שלה את ברכת השבת, כמו שהוא כותב שהברכה היא על ש- "קידשנו על העריות... שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל". אך בניגוד לרמב"ם הוא משתמש בלשון "וציוונו" ללא צורך בהסבר ופירוש לציווי, ולרמב"ן אין בעיה אם זה כי הוא יכול להסביר כמו שכתב הריטב"א ש"וציוונו" פה, זה לא מלשון ציווי של מצוות עשה אלא אזהרה על איסור של עריות וארוסות, אך בניגוד לריטב"א הוא סובר שהברכה פה היא ברכת המצוות, רק שהנוסח שלו בברכה הוא כמו נוסח של ברכת השבת.

האם מברכים ברכת אירוסין לפני או אחרי האירוסין

ישנה שאלה נוספת שנחלקו בה הראשונים האם מברכים את ברכת האירוסין לפני או אחרי הקידושין, והאם דבר זה מעכב?

נדון תחילה בשיטתו של הרמב"ם. הרמב"ם בנשים (אישות ג, כג) כותב:

"כל המקדש אשה... צריך לברך קודם הקידושין... ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות. ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

למעשה הרמב"ם נאמן לשיטתו שברכת האירוסין הינה ברכת המצוות, ולכן צריך לברך עליה כמו שמברכים על כל המצוות לפני ביצוע המצווה, שהרי "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן" (פסחים ז:)

ולכן הרמב"ם סובר שאם אדם כבר קידש את האשה ולא בירך את ברכת האירוסין, שלא יברך לאחר הקידושין, שלמעשה זו ברכה לבטלה שהרי כבר נתקיימה המצווה, ועל מה יברך?!

הראב"ד לעומת זאת משיג על הרמב"ם וסובר שברכת האירוסין צריכה להתבצע דווקא אחרי הקידושין, והסיבה לכך היא שהקידושין תלויים גם בדעתה של האשה, ואם האשה תתחרט בסוף יצא שהברכה הייתה לבטלה, ולכן האדם צריך קודם כל לקדש ולאחר מכן לברך.

נראה שיש להסתפק בדעת הראב"ד, האם הראב"ד מסכים עם הרמב"ם שברכה זו הינה ברכת המצוות רק שיצטרך לברך לאחר הקידושין בגלל שהקידושין תלויים גם בדעת האשה ואם היא תתחרט יצא שהברכה הייתה לבטלה, או שהראב"ד סובר שברכה זו הינה ברכת השבח ולכן מעיקר הדין היה האדם יכול לברך גם לפני וגם אחרי הקידושין, אבל בגלל החשש שמא האשה תחזור בה הצריך הראב"ד לברך דווקא לאחר הקידושין.

ראיתי שהדבר יעקב הביא רע"א (שו"ע יו"ד סימן יט) שהקשה על הראב"ד מהגמרא בפסחים (י). שאומרת שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתם חוץ מטבילת גר, ולראב"ד שסובר שמברכים אחרי הקידושין, למה לא נזכר גם חוץ מברכת אירוסין? תירץ רע"א שברכת אירוסין שונה מטבילה, שברכת אירוסין, אם בירכה לפני הקידושין יצא ידי חובה, אבל בטבילה אי אפשר לברך לפני, ולכן בפסחים לא הזכרנו גם את ברכת האירוסין. רואים שרע"א סובר שלשיטת הראב"ד ברכת האירוסין היא ברכת המצוות, שהרי אם הברכה לא הייתה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, לא היה לנו מקום להקשות למה לא הקדמנו אותה למצווה שהרי ברכת השבח לא באה על מצווה, אלא אנחנו מוכרחים לומר שרע"א סובר שהברכה היא ברכת המצוות. וכן משמע מדברי ר' דוד פוברסקי שהראב"ד סובר שברכת האירוסין היא ברכת המצוות, אבל הסיבה שלא מברכים לפני הברכה אלא לאחר הברכה היא מחשש שמא האשה תחזור בה ויצא שהברכה הייתה לבטלה, אבל באמת הברכה היא ברכת המצוות. אך עם כל זאת יתכן שאחרון אחר כן יסבור שלראב"ד ברכת האירוסין היא ברכת השבח.

עם כל זאת נראה שלעומת הרמב"ם, צריך להעמיד בדעת הרא"ש שסובר שברכת אירוסין היא ברכת השבח, שיהיה אפשר לברך בכל זמן שרק רוצים כי ברכה זו איננה ברכת המצוות אלא היא שבח לה, ולכן לא משנה אם נברך אותה לפני או אחרי האירוסין.

למעשה הרא"ש אצלו מביא שתי שיטות בשאלה זו: שיטה ראשונה שצריך לברך קודם הקידושין כמו שכתוב (פסחים יז): 'כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן'. ושיטה שנייה שצריך לעשות את הברכה לאחר האירוסין⁸ כי אולי האשה תחזור בה ויצא שהחתן בירך ברכה לבטלה. וטעם נוסף שבכל המצוות היות שמזכירים את עשיית המצווה בברכה מברכים עובר לעשייתן, וכאן היות שלא הזכרנו את עשיית המצווה בברכה שהרי לא מברכים אשר קידשנו לקדש האשה, לא צריך לברך ברכה זו לפני האירוסין.

⁷ יש לציין לשם הבהרת הדברים שאירוסין וקידושין זה אותו דבר.

⁸ נראה לומר שלרמב"ם לא תהיה בעיה עם הוכחה זו, כי הוא סובר שקידושין זו מצווה בפני עצמה וגם אם האשה תתחרט אין בזה בעיה, כי המצווה כבר התקיימה והברכה לא הייתה לבטלה כי היא חלה כבר על מצווה, וכן ראינו שבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד.

על עניין זה בא הקרבן נתנאל וכותב שלמעשה נראה לכאורה מהרא"ש שמזה שהוא הביא את השיטה הזו שצריך לברך לאחר הקידושין בתור השיטה האחרונה, נראה שהוא סובר כמותה, ודבר זה מסתדר לשיטתו שברכת האירוסין הינה ברכת השבח, ולכן לא חייב לברך אותה לפני הקידושין, כי היא לא ברכה על מצווה, שבברכת מצווה צריך לברך עובר לעשייתו, אלא לשיטתו ברכה זו היא שבח לה'. הסיבה שפה אי אפשר לברך לפני הקידושין משום החשש שמא האישה תחזור בה ויצא שהברכה שבירכו היתה לבטלה. אך בשו"ת הרא"ש (כלל ט"ז) הרא"ש הביא את תשובת הרי"ף והסכים איתו שמי שמברך לאחר הקידושין הוא טועה ומחזירים אותו. ולמעשה יוצא שיש לנו סתירה בדברי הרא"ש שאצלנו הוא אומר שמברכים לאחר הקידושין, ובשו"ת הוא סובר שמברכים לפני, ומי שמברך אחרי מחזירים אותו?

הקרבן נתנאל, מתייחס לסתירה זו ומסביר שמה שהרא"ש אמר בשו"ת שמי שמברך לאחר הקידושין לכתחילה הוא טועה, והעדות לזה שכשהוא מסיים מחזירים אותו, אין הכוונה שמחזירים אותו לברך ולקדש שוב, אלא שמה שהרא"ש כתב אצלנו זה בא ללמד שבדיעבד יצא בברכה שבירך אחרי הקידושין, אלא שמחזירים אותו מאותה הוראה שהוא חשב שצריך לברך לאחר האירוסין ושמכאן והלאה אם יקדש שיברך לפני האירוסין.

נראה לומר שבאמת יכול להיות שלא היה כאן בכלל סתירה, שהרי יכול להיות שהרא"ש בכתובות רק הביא את המחלוקת, אך הוא לא סובר כאף אחד מהשיטות ומטעמיהם, ואפשר לראות זאת בבהירות כמו שכתב ר' דוד פוברסקי, ששני השיטות יכולים להסתדר למי שסובר שברכת אירוסין היא ברכת המצוות, שלמ"ד שמברכים לפני הקידושין, זה בדיוק ברכת המצוות שמברכים עליהם עובר לעשייתו, ולמ"ד דאמר שמברכים אחרי הקידושין, יכול להיות שהוא גם סובר שזה ברכת המצוות, רק שיש טעם לא לברך לפני, משום שיש חשש שמא האשה תחזור בא ויהיה ברכה לבטלה וכן אפשר לומר שבגלל שלא מזכירים בה את עשיית המצווה, לא צריך לברך את הברכה עובר לעשייתה.

לעומת זאת, הרא"ש בתשובות הביא את שיטתו ההלכתית שיש לברך קודם הקידושין, ומי שלא מברך קודם הקידושין צריך לחזור לברך ולקדש מהתחלה, ונכון שאפשר להעמיד גם כמו הקרבן נתנאל שהכוונה שבדיעבד יצא אם בירך אחרי רק שמה שאמרנו שמחזירים אותו זה שמחזירים אותו מאותה הוראה שהוא נהג לברך לפני ומכאן ולהבא יברך אחרי הקידושין, אך אין סיבה באמת לעשות זאת ולחרוג מפשט הדברים, שהרי אין סתירה בדברי הרא"ש לפי מה שהסברנו עכשיו.

בעקבות הבנה זו ניתן לראות בפשטות שהרא"ש לשיטתו שברכת האירוסין היא ברכת השבח, שמה שאמרנו שמחזירים אותו לברך שוב ולקדש עוד פעם, מחזק את זה שהברכה היא לא ברכת המצוות, שהרי אם זה היה ברכת המצוות, הרי המצווה כבר נעשתה ואי אפשר לחזור ולברך עליה, כמו שרואים ברמב"ם שסובר שברכת אירוסין היא ברכת המצוות, שאי אפשר לברך לאחר הקידושין כי מה שנעשה כבר נעשה, וודאי שאי אפשר לחזור ולעשות את המצווה שוב לפי הרמב"ם כדי לברך לפני שהרי מה שנעשה כבר נעשה, ואם כנים הדברים נראה לומר שיתכן שהרא"ש לשיטתו שברכת אירוסין הינה ברכת השבח, ולכן אם לא בירך לפני הקידושין צריך לחזור ולברך.

אך עם כל זאת, יקשה לנו לשיטת הרא"ש שסובר שלכתחילה צריך לברך קודם האירוסין, והרי לשיטתו שברכת האירוסין היא ברכת השבח ולא ברכת מצוות, אין שום סיבה להכריח לברך ברכה זו לפני

הקידושין, אלא אם כבר נראה להיפך, שזה שאנחנו מברכים דווקא לפני האירוסין זה מראה יותר שברכה זו היא ברכת מצוות?

נראה לתרץ ממה שהביא הריטב"א (ד"ה מאן דלא חתים) (שגם סובר שברכת האירוסין היא ברכת השבח, אך בניגוד לרא"ש הוא סובר שצריך לברך אחרי האירוסין) שיטה שבמקצת מקומות נהגו לברך את ברכת האירוסין קודם הקידושין והוא מביא טעם לדבריהם שלמרות שוודאי שברכת האירוסין הינה ברכת השבח ולא ברכת המצוות, בגלל שברכה זו באה במקום ברכת המצוות מקדימים אותה למעשה כמו שמקדימים בברכת המצוות את הברכה למצווה, והוא אומר שלא מבטלים מנהג בדבר הזה. ועל כן נראה שיתכן לתרץ את דברי הרא"ש שאולי הוא סובר שהסיבה שמברכים את ברכת האירוסין לפני הקידושין, בגלל שברכה זו באה במקום ברכת המצוות, אך עם כל זאת היא באמת ברכת השבח בלבד, ובכך תתורץ קושיה זו.

להסבר של הקרבן נתנאל יש לומר שטעם זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד בגלל שברכה זו הינה ברכת השבח אם בירך לאחר הקידושין, לא יצטרך לחזור ולברך לפני הקידושין ואז לקדש מחדש (אלא שמכאן ולהבא ידע שיש לברך לפני הקידושין). אבל להבנה האחרת שהבאנו בדברי הרא"ש יש לומר שגם בדיעבד לא יועיל מה שבירך אחרי הקידושין, בגלל שצריך לומר שלשיטה זו גם במצב של בדיעבד אין לבטל את המנהג בדבר זה, ובגלל שברכת הקידושין היא לא ברכת המצוות אלא ברכת השבח, והקידושין היא לא המצווה פה, אין לנו בעיה לחזור על הברכה והמצווה מחדש, ולברך לפני הקידושין, כדי לא לבטל את המנהג בדבר זה.

הפסק בין הברכה לקידושין

בעקבות דברים אלו אנו רואים שיש קשר בין זמן הברכה למצווה, ואם כן, אנו יכולים להביא נפק"מ נוספת, מה יהיה הדין במקרה שהיה הפסק בין הברכה למצווה? האם יצטרך האדם לחזור ולברך שוב?

נראה שלשיטת הרמב"ם שסובר שברכה זו היא ברכת המצוות, יצטרך האדם לחזור ולברך שוב כדין כל ברכת מצוות שהיה הפסק בינה לבין המצווה, ואילו הרא"ש שסובר שברכה זו היא ברכת השבח, אותו אדם לא יצטרך לחזור ולברך שוב, כי ברכה זו איננה באה בתור ברכה על מצווה אלא היא פשוט ברכה שיש בה שבח לה', ולכן היא לא חייבת להיות ממש סמוכה לקידושין ולהיות ללא הפסק בינה לבין הקידושין, שהרי הקידושין אינה מצווה וברכתה איננה ברכת המצוות.

נראה שיש לומר בשיטת הרא"ש, שמה שלמדנו מדברי הריטב"א שהסיבה לכך שהרא"ש כתב שצריך לברך לפני הקידושין, היא רק בגלל שכבר נהגו לברך אותה לפני הקידושין, ומנהג זה בא בגלל שברכה זו באה במקום ברכת המצוות, ולכן קבעו אותה לפני הקידושין כדרך ברכות המצוות שמברך עליהם לפני עשיית המצווה, אך באופן עקרוני אין סיבה מהותית בברכה עצמה שבגללה היא חייבת להיות לפני הקידושין אלא להיפך שהרי ברכה זו היא ברכת השבח.

נראה לי לדייק מדברי הריטב"א, ממה שהוא אמר שאין מבטלים מנהג בדבר זה, שבדבר זה - בהקדמת הברכה לאירוסין לא מבטלים את המנהג הזה, אבל בשאר החילוקים השונים בברכה אין סיבה לנהוג בהם

כמו כאן כי אין לנו לחדש בהם מנהג ולנהוג בהם כמו ברכת מצוות, לכן לעניין הפסק בברכה, יש לנהוג בברכה זו רק כברכת השבח.

לכן אם היה הפסק, מי שברך לא צריך לחזור ולברך, כי הרא"ש לשיטתו שברכה זו היא ברכת השבח, וברכת השבח לא באה על מצווה, כי לרא"ש הקידושין אינם המצווה, לכן אם היה הפסק בין הברכה למצווה לא צריך לחזור ולברך, כי ברכה זו היא שבח ולכן אין בעיה שיהיה הפסק בין השבח למצווה, בשונה מברכות המצוות שצריך לברך את הברכה עובר לעשייתה, ללא הפסק.

הסבר זה נראה נכון גם לפי הבנתו של הקרבן נתנאל וגם לפי ההבנה הנוספת שהבאנו. לפי איך שישבנו את הקושייה מהקדמת הברכה לרא"ש ע"י ההסבר שהביא הריטב"א, ראינו שיש שוני מהדין הפשוט שברכה זו היא ברכת השבח, דווקא בהקדמת הברכה בגלל המנהג שבדבר ולא בשאר הדינים, ולכן לעניין ההפסק בין הברכה למצווה, לא יהיה בין ההבנות האלו שוני כי שניהם נחלקו דווקא בהקדמת הברכה, אבל בשאר הדינים כמו הפסק הם לא נחלקו.

שליח

בהתאם לשיטות השונות בראשונים מהי ברכת האירוסין, האם היא ברכת השבח או ברכת המצוות. נוכל להביא נפק"מ נוספת האם אדם יכול למנות את חבירו להיות שליח לברך לו ברכת אירוסין?

הרמב"ם (אישות ג, כג) שסובר שברכת אירוסין היא ברכת המצוות שבאה על מצוות הקידושין אומר:

"כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח, צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מברך".

יוצא על פי דברי הרמב"ם שגם השליח יכול לברך, ודבר זה איננו סותר את העניין שעל פי הרמב"ם ברכת אירוסין הינה ברכת המצוות, שהרי לכאורה אם ברכה זו היא ברכת המצוות רק מי שמצווה עליה דהיינו הארוס יכול לברך עליה, אבל למעשה הרמב"ם פסק שהמקדש הוא זה שמברך, ולכן אם השליח קידש את האשה בשביל משלחו אז הוא עשה את המצווה ולכן הוא גם זה שמברך.

לרא"ש נראה שבוודאי אין בעיה שאדם אחר יברך שהרי ברכה זו איננה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, ואין חיוב על אדם מסוים לשבח, אלא פשוט צריך שיפורסם השבח.

וכן משמע מלשון הריטב"א שסובר שברכת האירוסין איננה ברכת המצוות, והוא אומר שמנהג פשוט הוא ששליח הציבור מברך את ברכת האירוסין. והריטב"א הולך לשיטתו שברכה זו איננה ברכת המצוות ולכן הארוס לא חייב לברך אותה.

אך בכל זאת צריך להבין מדוע הריטב"א אומר ששליח הציבור יברך את הברכה, ושהחתן לא יברך עבור עצמו?

נראה לתרץ מדברי המרדכי (כתובות ס' קלא) בשם רב שר שלום, שבמקום שבו רק החתן יודע לברך אז שהחתן יברך, ובמקום שיש עוד מישהו שיודע לברך, שהחתן לא יברך בגלל שזה נראה כגאווה. ולפי זה

נראה לומר שהריטב"א מצריך לכתחילה שהחתן לא יברך אלא שליח הציבור, כי למעשה שיש שליח ציבור נמצא שיש עוד אחד שיודע לברך, ולכן על החתן לא לברך בגלל שזה נראה כיוהרה. יש לציין שמה שכתבנו שלכתחילה החתן לא יברך זו דעת הריטב"א, אבל יכול להיות בפשטות שלרא"ש לא יהיה בעיה שהחתן יברך אפילו לכתחילה, כי יכול להיות שהוא לא חושש ליוהרה.

ברכת אירוסין בעשרה או לא

בשאלה האם ברכת אירוסין צריכה להיות בעשרה נחלקו כבר רב אחאי גאון ורב שמואל הנגיד. רב אחאי גאון (שאלות חיי שרה סי' טז) סובר שבכך זו צריכה עשרה, ואילו רב שמואל הנגיד (שהיה מראשוני הראשונים, בדור המעבר בין הגאונים לראשונים) סובר שבכך זו לא צריך עשרה. בדברים אלו נחלקו גם הרמב"ם והרא"ש.

הרא"ש סובר כמו רב אחאי גאון שצריך עשרה בברכת האירוסין ומביא לכך הוכחה בין למ"ד דאמר שלומדים ברכת חתנים מבועז ובין למ"ד שלומדים ממקהלות.

הרא"ש מוכיח זאת מכך שאי אפשר לשאת אשה ללא ברכת אירוסין (הרא"ש סובר שיש הבדל בין קיום פריה ורביה שלא תלוי בקידושין לעניין הנישואין שכן תלוי בהם), ועל כן למ"ד שלומדים מבועז שבידך ברכת חתנים בעשרה ודאי שבועז גם עשה את ברכת האירוסין בעשרה. וכן למ"ד שלומדים מהפסוק של "במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל" (תהילים סח, כז) ודאי שברכת אירוסין נכללת מהנלמד מפסוק זה, כי הרי גם ברכת אירוסין באה על עסקי מקור' (דהיינו רחם האשה). ועל כן, גם בה צריך קהל דהיינו עשרה. ולכן רואים שלמרות שבקידושין מספיק רק שני אנשים, בברכה נצטרך עשרה.

וכן נראה מדברי התוס' (ד"ה שנאמר) שבהו"א ניסו ללמוד את ברכת האירוסין מאליעזר שקידש את רבקה ושם נאמר "ויברכו את רבקה", ורצו ללמוד משם התוס' את דין ברכת האירוסין, אך התוס' דחו את לימוד זה משום שפסוק זה הוא אסמכתא בלבד ואי אפשר ללמוד ממנו את עיקר הדין של ברכת אירוסין, שהרי לא נלמד משם שצריך עשרה לברכה, ולא נראה מפשטות הפסוק שמדובר על ברכת אירוסין אלא על מה שבירכו את רבקה "אחותינו את היי...".

וכן נראה מהבנת הפנ"י בתוס', שהתוס' בפשטות לומדים שגם ברכת אירוסין (בנוסף לברכת חתנים) צריכה עשרה מבועז ולא מרבקה, שמה שקורה שמעשים שבכל יום שצריך עשרה לברכת אירוסין זה בגלל שברכת אירוסין נלמדת מבועז ואצל בועז היו גם אירוסין וגם נישואין, ומזה שהכתוב לא סתם ולא פירש לנו במה היה מדובר, משמע שאפשר להחיל את דרשת הפסוק שצריך עשרה גם על אירוסין וגם על נישואין, וכן משמע גם מהפסוק של מקהלות, שגם שם סתמנו ולא פירשנו על מה זה מדבר, ולכן אפשר ללמוד משם את חוב העשרה בברכה גם לנישואין וגם לאירוסין.

ומוסיף הפנ"י ואומר שגם למ"ד שלומדים ממקהלות זה שנכתב מקהלות בלשון רבים דבר זה היה מסייע לתוס' להבין שצריך עשרה בברכת אירוסין, כי במקהלות שזה לשון רבים אפשר לכלול גם את ברכת חתנים וגם את ברכת אירוסין שהרי שניהם באים על עסקי מקור, אך התוס' (ד"ה במקהלות) לא כתבו כך

אלא אמרו שמקהלות נאמר בסתם כדי לומר שאין סברה לחלק אם באו עשר לשמוע את הברכה או עשרים, אבל התוס' עדיין יכולים ללמוד ממה שהכתוב סתם ולא פירש אם הוא בא ללמד דוקא על ברכת נישואין או על ברכת אירוסין, שהוא יכול להתאים לשניהם.

לעומת זאת, מהרמב"ם נראה שלא צריך עשרה לברכת אירוסין, שהרי הרמב"ם (אישות י, ה) לגבי ברכת חתנים הביא שצריך עשרה אנשים גדולים ובני חורין ואילו בברכת אירוסין הרמב"ם סתם ולא פירש שצריך אנשה אנשים ועל כן נראה שהרמב"ם מסכים לשיטתו של רב שמואל הנגיד שלא צריך עשרה אנשים בברכת האירוסין.

נראה שנחלקו בהבנתם מהי ברכת אירוסין האם היא ברכת השבח או ברכת המצוות.

שלרמב"ם שסובר שבכרה זו היא ברכת המצוות מובן למה לא צריך עשרה כי כמו שלמצוות הקידושין לא צריך עשרה כך גם לברכתה לא נצטרך עשרה, ולעומתו הרא"ש שסובר שבכרה זו הינה ברכת השבח יצטרכו עשרה אנשים כדי לספר בגודל השבח.

ברכת אירוסין באלמן שנשא אלמנה

ר' דוד פוברסקי הביא נפק"מ נוספת בנידון זה, האם במקרה בו אלמן מתחתן עם אלמנה גם מברכים ברכת אירוסין?

שהרי אם נלך לשיטת הרמב"ם שברכת האירוסין היא ברכת המצוות, ודאי שגם במקרה הנ"ל נברך שהרי אין חילוק בזה בין בתולה לאלמנה. אבל אם בכרה זו הינה ברכת השבח כרא"ש, אז יש לומר, שאם לא תיקנו באלמן שנשא אלמנה ברכת השבח של ברכת חתנים, אז גם ודאי שלא תיקנו ברכת השבח של ברכת אירוסין.

הבית יעקב הקשה, על מה שאמר הרא"ש שלומדים שצריך עשרה אנשים בברכת אירוסין מבועז, איך הגמ' (ו) מוכיחה מבועז שאלמן שנשא אלמנה מברך גם ברכת חתנים? הרי לפי דברי הרא"ש אפשר לומר שבועז הוצרך לעשרה דווקא לברכת האירוסין ולא לברכת החתנים, שהרי בברכת האירוסין שהיא ברכת המצוות אין חילוק בין אלמנה לבתולה. נראה שמה שלמדה הגמ' מבועז לגבי אלמן שנשא אלמנה זה שמברכים רק את ברכת האירוסין לבדה, אבל בברכת חתנים לא נברך כלל. אם כן הרי מוכח שלא כרא"ש, שלמעשה אין באלמן שנשא אלמנה ברכת השבח, וממילא בברכת אירוסין לא נצטרך עשרה.

תירץ ר' דוד פוברסקי על פי מה שהסברנו, שלרא"ש לא תקשה קושיה זו, שהרי על פי הרא"ש ברכת האירוסין אינה ברכת המצוות אלא היא ברכת השבח, ולכן היא צריכה עשרה. ויוצא שמה שלמדנו מהגמ' שמברכים ברכת חתנים גם באלמן שנשא אלמנה זה מסתדר מצוין לשיטת הרא"ש, שהרי אם נאמר שלא מברכים ברכת חתנים בגלל שחכמים לא תיקנו בנישואי אלמן ואלמנה ברכת השבח, יצא שחכמים גם לא תיקנו באלמן ואלמנה ברכת אירוסין כי גם היא ברכת השבח, וזה לא מסתבר כלל וכלל שהרי אצל בועז ראינו שבירכו ברכה כלשהי, ובגלל שאצל בועז היו עשרה רואים שוודאי תיקנו ברכת השבח באלמן שנשא אלמנה, לכן במקרה שבו אלמן נשא אלמנה יברכו גם ברכת חתנים וגם ברכת אירוסין בעשרה.

לכן יש לומר שכנראה הבית יעקב הביין שלמרות שעיקר ברכת האירוסין היא ברכת המצוות, בגלל שתיקנו את הברכה הזו בניסוח של שבח והודאה צריך בה עשרה אנשים כמו ברכת השבח. לכן גם אם לא

תיקנו ברכת חתנים אצל אלמן שנשא אלמנה, עדיין אפשר לומר שתיקנו במקרה זה ברכת אירוסין כי בשונה מברכת חתנים שהיא רק ברכת השבח, ברכת אירוסין היא בעיקרה ברכת המצוות, ולכן ודאי שבמקרה זה תיקנו ברכת אירוסין כי אין הבדל בחיוב מצות הקידושין בין בתולה לאלמנה, וכן תיקנו שיהיה צריך עשרה אנשים בברכה כי נוסח הברכה הוא בנוסח של שבח. לכן הקשה הבית יעקב שאולי מה שנלמד מבוועז שצריך עשרה, זה דווקא לברכת אירוסין ולא לברכת חתנים (כי ברכת אירוסין תמיד נשארת).

אך הרא"ש סובר כרב אחאי, ואפשר להסביר את רב אחאי בשני אופנים:

האפשרות הראשונה היא שרב אחאי סובר שהסיבה שבגללה צריך עשרה לברכת אירוסין היא בגלל שברכה זו היא ברכת שבח בלבד (ולא ברכת המצוות בנוסח השבח כבית יעקב), ועל כן מיושב בבהירות שאם מברכים ברכת אירוסין באלמן שנשא אלמנה ודאי שמברכים גם בברכת נישואין שהרי שניהם ברכת השבח. וכן סבר שהרא"ש כאפשרות זו, שרב אחאי מבין שברכה זו היא ברכת השבח בלבד.

האפשרות השנייה היא שרב אחאי סובר שברכה זו היא ברכת המצוות אך גם ברכת השבח, וגם במקרה זה יהיה צריך עשרה בין בברכת אירוסין ובין בברכת חתנים.

בוזה יהיה אפשר גם ליישב את הבית יעקב שעם זה שהברכה הזאת היא ברכת המצוות, מכל מקום חיוב העשרה שלה נובע מברכת השבח שנכללת גם בברכה הזו, ואז יוצא שמה שהגמרא מוכיחה שמברכים ברכת חתנים גם באלמן שנשא אלמנה זה מסתדר מעולה, שהרי אם לא היינו מברכים ברכת השבח של ברכת חתנים באלמן שנשא אלמנה אז ממילא גם ברכת האירוסין שלהם לא היתה ברכת השבח אלא רק ברכת המצוות בלבד, ולדבר זה לא צריך עשרה, כמו שביארנו, ובגלל שלמעשה אנו רואים שאצל בוועז היו עשרה, אנו רואים שברכה זו הינה גם ברכת השבח ושתיקנו ברכת השבח גם באלמן ואלמנה, וממילא רואים שיש להם גם ברכת חתנים (וגם ברכת אירוסין).

למעשה יש נפק"מ בין האפשרויות, האם מברכים ברכת אירוסין אפילו במקום שאין עשרה?

שלאפשרות הראשונה ברב אחאי, ולמי שסובר שברכה זו הינה ברכת השבח בלבד (כמו הריטב"א והרא"ש), אי אפשר לברך ללא עשרה כמו שלא מברכין ללא עשרה בברכת חתנים. אבל לאפשרות השנייה ברב אחאי ולמי שסובר שיש פה גם ברכת המצוות וגם ברכת השבח (כמו שנראה מהרמב"ם), יתכן לומר, שבדיעבד גם כשאין עשרה יברכו ברכת אירוסין משום ברכת המצוות שבברכה זו. והשו"ע (אה"ע לד, ד) פסק שברכת אירוסין צריכה עשרה לכתחילה ומשמע מזה שבדיעבד מברכים אפילו ללא עשרה, וצריך לומר, שהשו"ע סובר שבברכת אירוסין יש גם ברכת המצוות וגם ברכת השבח, ולכן כשאין עשרה, אפשר בדיעבד לברך ברכה זו משום שיש בה ברכת המצוות שלא טעונה עשרה.

סיכום

במהלך המאמר הבאנו חקירה יסודית בהבנה מהי ברכת האירוסין, האם היא ברכת השבח או שהיא בכלל ברכת המצוות? ביססנו את חקירה זו על השאלה האם יש מצווה בקידושין כשלעצמם או לא.

וראינו שנחלקו בזה בעיקר הרמב"ם והרא"ש. דעת הרא"ש היא שברכה זו היא ברכת השבח בגלל שאין מצווה בקידושין אלא בפריה ורביה, ולעומתו הרמב"ם סובר שיש מצווה בקידושין ולכן הברכה היא ברכת המצוות. עם זאת ראינו שככל הנראה הרמב"ם סובר שבגלל הקדושה היתירה שיש בקידושין תיקנו את נוסח הברכה כנוסח של ברכת השבח.

נוסף על כך, הצגנו את דעת הר"ן, הרשב"א והרא"ה שסוברים גם כן שברכה זו היא ברכת השבח, ואת הרמב"ן שסובר שברכה זו היא ברכת המצוות, אך בגלל אריכות המאמר התמקדנו רק בשיטת הרא"ש והרמב"ם.

בעקבות הבנות אלו של הרא"ש והרמב"ם, הבאנו מספר נפק"מ:

הרמב"ם סובר שזמן הברכה הוא לפני הקידושין משום שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ולכן במצב שנוצר הפסק בין הברכה למצווה, צריך לחזור ולברך כמו בכל ברכות המצוות.

זאת ועוד, בעקבות ההבנה שברכה זו באה על מצווה, יוצא שדווקא מי שעושה את המצווה יכול לברך, ולכן אם שלח מקדש - הוא יכול גם לברך.

דין נוסף שראינו הוא שלדעת הרמב"ם לא צריך עשרה בברכת אירוסין כיוון שאפשר לקיים את המצווה בשניים ואין שום סיבה להצריך עשרה לברכה.

בהתאם לכך, במקרה של אלמן שנשא אלמנה מברכים ברכת חתנים כי אין הבדל בחיוב של מצוות הקידושין בין אלמנה לבתולה.

הרא"ש, לעומתו, היה אמור לסבור בנושא זמן הברכה שאפשר לברך גם לפני וגם אחרי הקידושין, כי הוא סובר שברכה זו היא ברכת השבח ולכן לא אמור להיות הבדל אם מברך לפני או אחרי הקידושין, אך ראינו שהוא מצריך לברך דווקא לפני הקידושין, ואמרנו שיכול להיות שזה בגלל שנהגו לברך ברכה זו לפני הקידושין, כי היא באה במקום ברכת המצוות שצריכה להיות לפני הקידושין. ואמרנו שלגבי הפסק בין הברכה למצווה, בגלל שמה שדימינו את הברכה לברכת המצוות היה רק לגבי זמן הברכה, אז בהפסק גדון אותו כמו ברכת השבח רגילה, ולכן לא יצטרך האדם לחזור על הברכה אם היה הפסק בין הברכה למצווה. וכמובן ששליח יכול לברך את ברכת האירוסין, כי העניין בברכה הוא שיפורסם השבח ולא משנה לנו ע"י מי ולכן גם נצטרך עשרה אנשים לברכה כדי שהשבח יפורסם.

במקרה שבו אלמן נשא אלמנה ראינו שהרא"ש למד שמברכים ברכת אירוסין מבעוז שהוא למעשה היה אלמן שנשא אלמנה, והוכחנו לעיל שבירכו שם ברכת אירוסין.