

מוה"ר מיכאל שמשון רוזנצווייג שליט"א

ראש ישיבה

ראש המכון הגבוה ע"ש ברן

בענין ברכת שהשמחה במעונו

א. טיבה של הזכרת שהשמחה במעונו

בשמחת נישואין ובעוד תחומים - רקע הדין בסוגיא בכתובות (ח.)

במסגרת הדיון בעניני ברכת חתנים שבשבעת ימי המשתה, קבעה הגמרא שמזכירים "שהשמחה במעונו" בברהמ"ז שבסעודת המשתה משך תקופה זו. וז"ל הגמרא בבכתובות (ח.): "רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו; מכאן ואילך, אי איכא פנים חדשות – בריך כולהו, ואי לא – אפושי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא; משבעה ועד שלשים, בין אמר להו מחמת הלולא, ובין לא אמר להו מחמת הלולא – מברך שהשמחה במעונו; מכאן ואילך, אי אמר להו מחמת הלולא – מברך שהשמחה במעונו, ואי לא – לא. וכי א"ל מחמת הלולא, עד אימת? אמר רב פפי משמיה דרבא: עד תריסר ירחי שתא. ומעיקרא מאימת? אמר רב פפא: מכי רמו שערי באסינתא. איני? והא רב פפא איעסק לאבא מר בריה, וברין משעת אירוסין! שאני רב פפא, דהוה טריח ליה. רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא, וברין משעת אירוסין, אמר: קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו; לא אסתייע מילתא והדרי בהו."

וצ"ע מה טיבה של הזכרה זו. הנה מצד אחד, הגמרא כינתה אותה "ברכה", והשוותה אותה לברכת "אשר ברא" – האחרונה, הארוכה, המסובכת, המיוחדת, ואולי המובהקת מבין שאר ברכות הנישואין. מאידך, הרי הגמרא שקלה שמא הזכרה זו שייכת חוץ ממסגרת נישואין, בתחום של ברית מילה – "רב חביבא איקלע לבי מהולא, בריך שהשמחה במעונו. ולית הלכתא כוותיה, משום דטרידי, דאית ליה צערא לינוקא."

היתכן, על רקע הדמיון לברכת אשר ברא, ששהשמחה במעונו (שהשב"מ), על אף ניסוחה הכללית וצורתה הייחודית והיותה שייכת עקרונית בהקשרים הלכתיים אחרים, הופכת בהקשר של נישואין חדשים למעין ברכת חתנים (או לפחות היא משתלבת למערכת הביטויים

הייחודיים של שמחת חתן וכלה)? ואכן לפי דיעה אחת מן הראשונים (בעל העיטור) נחשבת שהשמחה במעונו לברכת חתנים, ואפילו לחלק מהמנין של ז' ברכות! עמדה זו מהדהדת בעוד כמה מקורות (גירסת השאלות, ודיון הרמב"ן ת. ד"ה מדקאמרינן, והר"ן ב: באלפס), כפי שנבאר. ונצטרך לדון במשמעות עמדה זו בהמשך דברינו לאור השינויים הבולטים בין הזכרה זו ושאר ברכות חתנים, ולפי הקשיים המרובים הנובעים מעמדה זו, כפי שמיד נפרט.

אולם, כידוע, דיעה זו מחודשת למדי, ואינה מתקבלת על דעת רוב רובם של המפרשים. הר"ן (ב: באלפס) דחה תפיסה זו הואיל והגמרא חשבה ליישם הזכרה זו מחוץ לתחום נישואין, והרמב"ן (ח. ד"ה מדקאמרינן) שללה מכיון שאין היא נמנית במנין "בריך שית או חמש" שבגמרא. ועוד יש לציין שבתחילת הסוגיא, הגמרא (ז: ח.ח.) מנתה ופירטה את ברכות החתנים, והשמיטה כל זכר להזכרה זו.¹ ויש לדייק שהסוגיא דימתה הזכרה זו רק לברכת אשר ברא, ולא לשאר ברכות חתנים. ויש להעיר שברכה אחריתא זו, לפי כמה מן המפרשים, היא בעלת אופי כפול-ברכת נישואין מובהקת מצד אחד, וברכת שמחה בעלמא (או כללית, או פרטית לנישואין) מאידך. וסביר לומר שההשוואה בסוגיא אינה לדין הראשון של ברכת אשר ברא (ברכת נישואין עיקרית), אלא לדין השני (ברכת שמחה נפרדת). הרי דמיון זה מופיע דוקא במצב שאין פנים חדשות, היכא ששניהם (אשר ברא ושהשב"מ) אינם אלא "אפושי שמחה בעלמא".²

¹ בהמשך המאמר נדון בקיצור בדעת הרמב"ם שגם הוא ניתק לחלוטין שהשב"מ מברכות חתנים של ז' ימי המשתה. הוא דן בברכות נישואין שבסעודה בפ"ב מהלכות ברכות (ה"ט-י), ואילו שהשמחה במעונו נידונה בפ"ה מהלכות ברכות (ה"ה), בהקשר של זימון. כפי שנבאר, סידור הרמב"ם עוד יותר בולט ומשמעותי מכיון שהוא זה שהבדיל לחלוטין בין ברכת חתנים בזמן החופה (פ"י הלכות אישות ה"ג-ו, יג) והברכות בז' ימי המשתה (הנ"ל). ובמקום אחר ("שיטת הרמב"ם בענין ברכת חתנים", בית יצחק כרך לה' [תשס"ג], עמ' 94-109 הנ"ל), הצעתי שמיקום זה ועוד פרטים בניסוחו של הרמב"ם שם מוכיחים שלדעתו ברכות חתנים שלאחר החופה הן קיום נפרד לגמרי מהקיום של ברכות חתנים שתחת החופה. ולכן היה עוד מקום לחשוש לפי משנתו זו, שמא שהשמחה במעונו גם משתלבת בקיום של ברכות ז' ימי המשתה למרות שאינה שייכת כלל להקיום שתחת החופה. אולם, אין הרמב"ם מקשר הדברים כלל וכלל.

² עיין במאמרי מספרא לסייפא (ישיבת שעלבים-עלון 39, תשרי תשנ"ב), "בענין ברכת אשר ברא וברכת חתנים", 20-25. שם דנתי בעמדות השונות לגבי ברכת אשר ברא, ואגב

בכל אופן, ברור הוא שאין המבנה והניסוח של שהשמחה במעונו הולמים לשאר ברכות נישואין. והראשונים אמנם נחלקו אם שהשב"מ אכן נחשבת ברכה כלל או אינה רק הזכרה בעלמא. ועיין בעיטור (ספר העיטור שער ב – ברכת חתנים דף סד טור ג) בשם הר"י מיגא"ש שטען שאין זו ברכה ממש: "ושהשמחה דקאמר לאחר ז' לאו ברכה היא אלא זכרון שמחה היא ותדע שהרי קודם כניסתן לחופה מברכין אותה ואי ברכה היא היכי מברכין לה אלא לאו ש"מ זכרון דברים בעלמא היא." וכעין זה כתב גם הר"ן לדחות הוכחת הרמב"ן (ח. ד"ה דקאמרינן) שאין שהשב"מ בכלל ברכת חתנים מזה שהגמרא (ת. דנה "אי בריך שית או חמש", ואין שהשב"מ מן המנין. על אף שהוא הסכים למסקנתו (מטעם אחר-שייכותה העקרונית לתחום חוץ מן הנשואין כגון מילה, כנ"ל), כתב הר"ן (ב: באלפס): "וכי שהשמחה במעונו ברכה בפני עצמה היא והלא אינה אלא תוספת דברים שאנו מוסיפים בנברך שאכלנו." אבל כבר הערנו שהגמרא (ח. השתמשה בנוסח "מברך", וכן מצינו שהשאלות (חיי שרה-שאלתא טז) ניסחה ככרחה: "מברכין שהשמחה במעונו." ואכן בעל העיטור (וכן הרמב"ן הנ"ל) סבור שהשב"מ הוה ברכה, למרות צורתו השונה. וז"ל: "ואיהו נמי הא ברכה בברכת המזון דאע"ג דלית בה מלכות שמים הוה ברכה כדאמרינן בתוספתא אלו ברכות שמקצרינן אותן ברהמ"ז וברכת המצות וברכת הפירות וכדאמרינן נמי בבהמ"ז שלשה וארבעה." ועיין גם בדברי האבודרהם (הל' ברכת נשואין, עמ' 364) שדן ישירות במשמעות ניסוח הגמרא הנ"ל: "ויש מקשים על הא דאמרינן מברך שהשמחה במעונו, דמשמע שהיא ברכה בפ"ע מדלא קאמר מזכיר שהשמחה במעונו. והרמ"ה כתב דלאו למימרא דמברך לה ברכה בפ"ע, דלימא הכי נברך לאלוקינו שהשמחה במעונו שאכלנו משלו." ולא ברור למסקנה אם הוה דין של ברכה למרות צורתו השונה או לא.

גם בכמה נקודות ביחסה לשהשמחה במעונו. שם הצבעתי על זה שנחלקו הראשונים אם הביטוי "אפוי שמחה בעלמא" מתייחס רק לשהשמחה במעונו, או גם לאשר ברא. לפי הראשונים שברכת אשר ברא היא ברכת החתנים העיקרית והמובהקת, ומשום כך, היא חלה גם בלי פ"ח (או מנין עשרה לפי כמה ראשונים), יוצא שהדין המשותף של אשר ברא ושהשמחה במעונו-שניהם לא זקוקים לפ"ח-אינו ממש מקשר ביניהם כלל, הואיל והוא נובע מסיבות הפוכות, והביטוי "אפוי שמחה בעלמא" שייך רק לשהשב"מ. גם אם תיאור זה חל גם לגבי אשר ברא, יתכן שדמיון משמעותי לשהשב"מ אינו אלא במצב שאין פ"ח (או לכמה ראשונים בחסר מנין עשרה), ושהיא (אשר ברא) ממילא מנותקת משאר ברכות נישואין.

אולם גם אלו שהסיקו ששהשמחה במעונו ברכה היא, לכאורה מודים (חוץ מבעל העיטור עצמו) שאינה דומה ממש לשאר ברכות חתנים. הרי זה שמכניסין הזכרה זו בזימון לפני ברהמ"ז, ולא נאמרה יחד עם ברכות הנישואין בסיום ברהמ"ז, מעיד שאין היא מקשה אחת עם שאר הברכות הנ"ל. וכן הדגיש הר"ן כשהוא דחה ראית הרמב"ן הנ"ל, וכן הסיק הרמב"ן (שם) עצמו שהשב"מ רק זקוקה לג' אנשים, ככל זימון.

ועוד, הרי לעומת ששת ברכות החתנים שהובאו בגמרא שאומרים אותן גם תחת החופה ממש, ואולי מהוים קיום בעצם הנישואין³, הרי אמירת שהשמחה במעונו מצומצמת לסעודות המשתה הקשורות לשמחת הנישואין. אמנם אין זו ראייה חותכת, ובמיוחד לפי הראשונים (וביניהם גם הרמב"ם-כדהצענו במאמר הנ"ל) שסבורים שברכות נישואין שתחת החופה לחוד, וברכת חתנים בסעודות ז' ימי המשתה לחוד. אבל בהחלט שוני זה שוב מחזק את הרושם ואת הכיוון שיש הבחנה מהותית בין ברכת שהשב"מ וברכות חתנים.

העובדה שהגמרא חייבה הזכרה זו גם לפני הנישואין- "מכי רמי שערי באסינתא", וגם אחרי ז' ימי המשתה- עד ל' יום ואפילו עד יב' חודש, מהוה הבחנה נוספת בין שהשב"מ ובין שאר ברכות חתנים. וכבר ראינו שעל סמך תופעות אלו הסיק הר"י מיגא"ש (צוטט בעיטור) שהשב"מ אינה בכלל ברכת חתנים, וגם שהיא אינה אפילו ברכה. אבל יש להעיר שגם אלו שאימצו את מסקנותיו- כולן או מקצתן (כגון הרמב"ן והר"ן הנ"ל)- ביססו אותן על יסודות אחרים, וממילא דחו את התפיסה שחילוקים אלו דוקא ממעטים שהשב"מ מכלל ברכת חתנים. הנה יתכן שביטוי שמחה זה בגלל צורתו השונה וניסוחו הכללי יותר, מצורף יותר לפנייה ולאחריה לחוית החופה או לז' ימי המשתה. ובהמשך נדון אם יש דבר מקביל לגבי ברכת אשר ברא, לפי כמה מן הראשונים.

אולם, גם אם נגיד שהשב"מ אינה אלא "אפושי שמחה בעלמא", ואינה בכלל "ברכת חתנים", עדיין יש מקום לחקור בטיבה היסודי, הן במסגרת של שמחת נישואין והן בשאר תחומי הלכה. האם היא משתלבת כברכת שמחה פרטית (כגון ברכת שמחת נישואין) בהקשרה ובמסגרתה על אף שייכותה, עקרונית, לתחומים מגוונים? או שמא היקף רחב זה קובע

³ עיין מאמרי בבית יצחק (כרך לה'-תשס"ג), "שיטת הרמב"ם בענין ברכת חתנים", עמ' 94-109.

שהיא נשאת תמיד ברכת שמחה כללית. גם יש מקום לדון אי הזכרה זו מתחייבת על ידי שמחה שנעוצה בטיב חפצא של מצוה מסויימת (כגון נישואין או מילה), או היא מתייחסת גם לשמחת הגברא שנובעת מכמה מצוות, גם אם אין להם אופי של מצות שמחה מצד החפצא. גם סביר לומר שיש צורך לשתי דרישות לחייב הזכרה זו, גם טיב של מצות שמחה, וגם שמחת הגברא שאינה מתפשרת כלל. ונדון בשאלות אלו בהמשך.

כדי להעריך את אופיה של שהשב"מ, נדון קודם בשאלת הקיפה, דהיינו באיזה תחומים היא חלה חוץ לנישואין. ונעריך את חובת הזכרה זו בהקשרים מסויימים לאור גורמים אחרים שמשקפים מחייב של שמחה, כגון ברכת הזמן, דרישת סעודה, ענין אין מערבין שמחה בשמחה, והחיוב של אבל. אז נחזור ונשקול את תנאי חובה זו בנישואין גופא כדי להגדיר ביתר דיוק את מהותה של הזכרה זו, יחסה לברכות חתנים בכלל, ומידת הקשר לברכת אשר ברא בפרט.

ב. שהשב"מ במילה - הגורם של צערא דינוקא,

והקשר לברכת הזמן, להשתתפות אבל, ולחיוב סעודה

כבר ראינו שהסוגיא (כתובות ח.) קבעה שעקרונית חובת הזכרת שהשב"מ חלה בברית מילה, אי לאו צערא דינוקא. הו"א זו מבוססת על ב' הנחות: א. שהשב"מ אינה מצומצמת לנישואין גרידא; ב. שיש מחייב מתאים של שמחה במילה לחייב הזכרה זו. ועל רקע זה, יש מקום לחקור לפי המסקנה - שצערא דינוקא מעכב, האם גורם זה מצומצם למישור שמחת הגברא, וזה הגורם המכריע לגבי חובת שהשב"מ למרות שקיימת חפצא של שמחה במצות מילה על פי "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" (שבת קל.). או דילמא שהשב"מ תלויה דוקא בחפצא של שמחה, אבל העובדה שחווית מילה תמיד כוללת צערא דינוקא אינה נחשבת רק לדבר מקרי ושולי, אלא היא גופא מערערת וממעטת גם המימד הטהור והשלם של חפצא של שמחה.

ונחלקו בזה הראשונים. כבר פליגי בעלי התוספות (מו"ק כב: ד"ה ולשמחת) אם מותר לאבל להכנס לסעודת מילה לאור מסקנת סוגיין שאין מזכירין שהשב"מ במילה. ועיין בריטב"א על אתר (ד"ה רב תחליפא) שהרחיב בנושא. וז"ל: "רב חביבא איקלע לבי מהולא בריך שהשמחה במעונו ולית הלכתא כוותיה משום דטרידי דאית ליה צערא לינוקא. מכאן דקדקו חכמי צרפת האחרונים שהאבל מותר לאכול בסעודת ברית מילה

דלית כאן סעודת שמחה כיון דאיכא צערא דינוקא, ולא מסתברא דנהי דלא קבעינן ברכת שהשמחה במעונו משום דאיכא צערא דינוקא, מ"מ סעודת שמחה ומצוה היא ועל השמחה קובעים אותה, אבל ליכנס שם למצות המילה זה מותר שלא נאסר ליכנס למצוה אלא שלא יכנס לשמחה בלא מצוה וכדפרישנא בדוכתה בס"ד (מו"ק כ"ב ב'). ויש לדייק שהוכיחו חכמי צרפת האחרונים ממסקנת סוגיין- שאין מזכירין שהשב"מ משום צערא דינוקא- לא רק שהאבל נכנס אפילו לסעודת מילה, אלא שגורם זה מערער עצם הגדרת שמחה בחפצא- "דלית כאן סעודת שמחה."⁴ והריטב"א חולק על פסק זה בגלל שהוא סבור שצערא דינוקא משפיע רק על שמחת הגברא הקובע בענין חובת שהשב"מ, אבל אין הוא מפיקה החפצא של שמחת מילה והמעמד של סעודת מצוה, שגם אסור לאבל.

ייתכן שישנם הדים נוספים למחלוקת זו. הרמב"ם (מילה ג:ג, ברכות יא: ט) הכריע שמברכין זמן בברית מילה. והגה"מ (אות ד') דחה דבריו על פי סוגיין, הואיל ואיכא צערא דינוקא ששוללת אמירת שהשב"מ! וז"ל: "אנו אין מנהגנו בכך וי"מ הטעם משום דאית ליה צערא לינוקא כדמשמע פ"ק דכתובות." הרי הוא דימה חובת שהשב"מ וחובת זמן! וצ"ע אם התכוון לומר שגם ברכת הזמן תלויה בשמחת הגברא, או שדחיית שהשב"מ במילה מעידה שחסר גם מצד החפצא של שמחת מצוה, וממילא קובעת גם לגבי ברכת הזמן. גם הרמ"ך (ברכות יא:ט) השיג נגד שיטת הרמב"ם על פי סוגייתו: "לא נהיר, דבמילה אין מברכין שהחיינו. הכי נראה שאין מברכין שהחיינו כי אם במצוה שיש לו הנאה כגון פדיוה"ב דיש לו שמחה כיון דנפק מספק נפל וכיון שיש לו שמחה ועביד שמחה מברך שהחיינו. אבל במצוה שאין בה שמחה אין מברכין שהחיינו ומשום הכי אין אומרים שהחיינו בביעור חמץ ובספירת העומר. ובמילה נמי ליכא שמחה משום צערא דינוקא, ומשום הכי בטלו מסעודת המילה שהשמחה במעונו. וצ"ע." כמו דברי הגה"מ, כך דברי הרמ"ך מוערפלים קצת. הרי בראשית דבריו וביישום לפדיוה"ב, הוא הדגיש הצורך להנאת

⁴ וכעין זה מופיע בתוספות שם בשם ר"א בשם ר"ש: "דלסעודת ברית מילה מותר ליכנס דלא חשיבא שמחה כדאמרין בפ"ק דכתובות דלא מברכין בה שהשמחה במעונו משום דטרידי וליכא שמחה." והר"א דחה מסקנה זו אבל רק משום ד"לא היה פשוט דגרע משמחת מריעות", ולא כדחייה היסודית של הריטב"א. ועיין גם באו"ז (סימן קד') שנוקט בעמדה ההפוכה מדברי אלו שהוכיחו מסוגיין שאין שמחה בברית מילה. הוא טען שעצם ההו"א שיש לברך שהשב"מ מעידה דוקא שיש חיוב סעודה במילה.

ושמחת הגברא. ואילו בהמשך, דימה מילה לביעור חמץ וספירת העומר שחסרים גם מבחינת החפצא של מצוה.

בכל אופן, רבינו שמחה חולק על ראית ההגה"מ והרמ"ך, ובפירוש הבחין בין ברכת הזמן ובין שהשב"מ- שמשמעותה מוגבלת. וז"ל (הג"מ הנ"ל): "ל"נ לרבינו שמחה דאין שייך לומר טעם זה אלא בהשמחה במעונו כדאיתא התם אבל שהחיינו אפילו מצטער מברך כדאשכחן פרק הרואה גבי מת אביך וירשתו. ופירש רבינו שמחה הטעם משום דאיכא שותפין בהדיה האם שגם היא שמחה כדאיתא התם איכא אשתו בהדיה דניחא לה בדבר ותניא קצרו של דבר על שלו מברך שהחיינו ועל של חבירו מברך הטוב והמטיב ולא דמי לפדיון הבן שמברך שהחיינו דהתם ליכא שמחה אלא שמחת קיום המצוה ואיהי לא מפקדא לפדותו אבל הכא אף על פי דאיהי לא מפקדא למולו מ"מ שמחה היא בקיום הברית." וגם בדעתו יש מקום עיון. הרי בתחילת דבריו כשהבחין בין ברכת הזמן והזכרת שהשב"מ משתמע שהתכוון בדיוק לומר שאין דחיית שהשב"מ משקפת אלא שחסר משמחת הגברא הגמורה הדרושה להזכרה זו, משא"כ בברכת הזמן שקשורה לטיב החפצא של מצות שמחה, שתמיד מאפיין ומגדיר מצות ברית מילה. אבל בהמשך, כשקושר לשמחת האשה וניגד לפדיה"ב, צ"ע אם עדיין הוא עומד בתפיסה זו אלא שמחזקת אותה בזה שגם אלו שאינם ממש חייבים במצוה זו מצורפים הם לחפצא של שמחת מילה, או שמא הוא מנסה להדגיש שיש מספיק שמחת הגברא לגבי ברכת הזמן למרות צערא דינוקא.⁵

⁵ המהלך הראשון נראה יותר. אבל דבר זה קשור לשאלה מקיפה ומסובכת יותר- הטיב הכללי של ברכת הזמן וברכת הטוב והמטיב, כפי שמתבטא במספר סוגיות בברכות, עירובין, ופסחים ועוד. לפי הרמב"ם, למשל, יתכן שאין ברכת זמן תלויה ישירות במחייב של שמחה, אלא בהישגים מיוחדים או תופעות נדירות מסוימות. ועיין בדבריו הל' ברכות יא:ט-י ועוד. ואכמ"ל. ואי"ה נדון באלו ברחבה במקום אחר. אבל יש להעיר שבהמשך גם צוטט דברי הראב"ה- שרק מברכין זמן כשאבי הבן עצמו מל. כמובן, עמדה זו מובנת יותר כביטוי לשמחת הגברא שהגשים הישג מסויים, ולא לחפצא של מצוה. וגם הובא דברי הרוקח שאין מברכין זמן במילה משום שעוד לא יצא התינוק מכלל נפל כל ל' יום. לכאורה גורם זה שייך יותר לחפצא של המצוה. אולם הרמ"ך הנ"ל דוקא צירף גורם זה (בפדיה"ב) להנאת ושמחת הגברא. וצ"ע. ונדון בשאלה המקבילה בענין פדיה"ב בהמשך.

איתא במשנה במו"ק (ח:): ש"אין נושאין נשים במועד." ובתוספות (ד"ה מפני) שם דנו בנוגע לסעודת מילה במועד. וז"ל: "וסעודת ברית מילה מותר לעשות בחול המועד דליכא שמחה כדאמרין פ' קמא דכתובות (ד' ח.). דלא מברכין שהשמחה במעונו משום דאית ליה צערא לינוקא. אי נמי כיון שזמנו קבוע אין לבטל זה מפני זה." יוצא ב' דיעות אם מיעוט שהשב"מ בסעודת מילה מעיד על לקוי במעמדה של שמחת מילה לגבי הדין של אין מערבין שמחה בשמחה. ולכאורה ברור שדין זה אינו ענין כלל לשמחת הגברא, אלא לטיב החפצא של מצוה.⁶

ג. פדיוה"ב – זמן, אבל, עירוב סעודת שמחה במועד, והגורם של יצא מכלל נפל

במסגרת הדיון בעניני שמחה במילה, התיחסו כמה מן הראשונים גם לפדיוה"ב. ויש להעיר שמצד אחד, אין עיכוב מעין צערא דינוקא בפדיוה"ב. אבל, מאידך, אין מחייב ברור של שמחה בפדיוה"ב, כמו שיש במקביל במילה הנעוץ ב"שש אנכי על אמרתיך כמוצא שלל רב". וסביר להעלות שיש שמחת הגברא בקיום מצות פדיוה"ב בו בזמן שיצא התינוק מספק נפל, אבל אין עדות ברורה כלל שפדיוה"ב הוה במהותה מצות שמחה מבחינת חפצא של המצוה. ולכן, יתכן (אבל כמובן אין זה מוסכם בכל המפרשים, כפי שראינו ועוד נראה) שפדיוה"ב ומילה הפוכים הם: יש דוקא שמחת הגברא בקיום מצות פדיוה"ב, ויש דוקא חפצא של שמחה במצות מילה, למרות צערא דינוקא שמערער שמחת הגברא.

ועיין בתוספות מו"ק (ח:): הנ"ל ששם מופיע ב' דיעות אם ההגדרה של "אין מערבין שמחה בשמחה" חלה בסעודת פדיוה"ב. וז"ל: "אבל סעודת פדיון הבן צריך עיון אם מותר לעשות במועד ואין לומר הא זמנה קבוע תינח בזמנה שלא בזמנה היא מותר. ונראה לי דקיימא לן כרב אשי דדריש בחגיגה בפ"ק (ד' ח: ושם) בחגך ולא באשתך ואינו אסור

⁶ בהסבר הדיעה השנייה, יש להציע כמה דברים. יתכן שאין הדין של אין מערבין שמחה בשמחה דוחה זמן קבוע וחובה, או מצוה שיש בה קביעות זמן. אבל גם אפשר להציע שדין זה רק שייך כשבורר בכונה להתאים הזמנים, שאז נראה כמשאוי, וכמו מצוות חבילות או מכון מלאכתו למועד, משא"כ כל שיש קביעות אוביקטיבית, שמא אינה נחשבת עירוב מצוות כלל וכלל. ועוד ניתן לומר שבמצוה שזמנה קבועה, אין הזמן רק עת הגשמת המצוה, אלא הוא חלק ממהותה היסודית, ומשום הכי לא שייכת במצוה זו גדר עירוב שמחה בשמחה. ואכמ"ל.

לערב שמחה בשמחה. ועי"ל דלא חשיבי שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד. לשיטה הראשונה משמע שעקרונית נחשבת סעודת פדיוה"ב לחלות סעודת שמחה, אלא שלהלכה אין חוששין לעירבוב שמחה. אבל דיעה השנייה צ"ע טובא. האם הכונה היא שנישואין הוא שמחה ייחודית ומובהקת, איכותית וכמותית, וממילא מצומצם דינא דאין מערבין שמחה בשמחה רק לתחום זה? או שמא דיעה זו סבורה שעל אף שמחת הגברא שקיימת, אין פדיוה"ב ראוי להגדרה זו הואיל ואין שמחה חלק ממהות המצוה, כמו בנישואין. ויש לציין שמקודם דנה התוספות במעמד סעודת מילה כנ"ל והציעה חד דיעה שעקרונית היה חל הדין של עירבוב שמחה במילה אי לאו שזמנו קבוע. ולא ברור הוא שתוספות חזרה מעמדה זו לגבי סעודת מילה כשהבחינה בין פדיוה"ב ונישואין. ואם נגיד ששאני פדיוה"ב שחסר חלות שמחת מצוה הגם שיש שמחת הגברא, שפיר נבין החילוק בין מילה-נישואין לבין פדיוה"ב.

הנה מצינו (פסחים קכא): שמברכין ברכת הזמן בפדיוה"ב. אולם לפי הרמב"ם (הלכות ברכות יא:ט, ועיין גם הלכות ביכורים יא:ה), יתכן שאין חיוב זה נובע כלל משמחה, אלא מזה ש"אינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שמזמן לזמן". אבל לפי ההג"מ (מילה ג:אות ד') והרמ"ך (ברכות יא:ט), חיוב אמירת זמן אכן קשור בשמחת פדיוה"ב, אבל לכאורה בצורה שמדגישה דוקא שמחת הגברא, ולא חלות שמחת המצוה. הנה ההג"מ הבחין בין שמחת מילה שחלה גם על אלו שרשמית אינם חייבים בה, ושמחת פדיוה"ב שנובעת רק מעצם קיום המצוה. וז"ל הג"מ: "ולא דמי (שהחיינו במילה-ששייכת גם לאשה שלא נפקדה במצוה) לפדיון הבן שמברך שהחיינו דהתם ליכא שמחה אלא שמחת קיום המצוה, ואיהי לא מיפקדא לפדותו. אבל הכא (במילה) אע"ג דאיהי לא מיפקדא למולו, מ"מ שמחה היא ביום הברית." הרמ"ך, באופן מקביל, אינו מדגיש החפצא של מצוה וטיבה היסודית, אלא חוית השמחה הנובעת מזה שיצא התינוק מכלל נפל. וז"ל: "הכי נראה שאין מברכין שהחיינו כי אם במצוה שיש לו הנאה כגון פדיוה"ב דיש לו שמחה כיון דנפק מספק נפל וכיון דיש לו שמחה ועביד שמחה מברך שהחיינו."

גם מצינו דיון בפוסקים אם מותר לאבלים ליכנס לסעודת פדיוה"ב, דומה לדיון בראשונים ובפוסקים לגבי סעודת מילה. כמה פוסקים (שו"ת שאילת יעב"ץ ב:קפא, חכמת אדם סימן קסו, כל בו הל' אבלות ה:כו') הכריעו שאין להבחין בדין זה בין פדיוה"ב ומילה, וסמכו על זה שהרמ"א בהלכות אבילות שילב שניהם ביחד. אבל לאור מהלכנו, יש מקום עיון

בזה. וניתן להתלבט אם לחלק ב' כיוונים. הרי מצד אחד, יש שמחת הגברא בפדיוה"ב בלי שום פגם של צערא דינוקא, משא"כ במילה. אולם אם השתתפות האבל תלויה יותר בחפצא של מצות שמחה, שמא זו קיימת אך ורק במילה. ויש לדייק שהרמ"א עצמו הציע שמא נבחין ונאסור דוקא במילה. וז"ל הרמ"א (יו"ד שצא: ב): "אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה מותר ליכנס בה כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה. מותר לאכול שם אפילו תוך שבעה ובלבד שלא יצא מפתח ביתו. ויש אוסרין בסעודת מילה." והגר"א (שם: אות ה'), כדרכו, לא האריך לבאר, אבל נימק בקיצור את דברי הרמ"א. הוא ציטט הגורם של "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", שמופיע בקשר למילה ושמתיחס לטיב שמחת מצוה. הוא גם הפנה תשומת לבנו לדברי התוספות מו"ק (ח:) הנ"ל בנוגע לדין עירוב שמחה במועד ששקלה שמא דוקא אין שמחת פדיוה"ב (לעומת מילה עקרונית – לפי הבנתי לעיל) דומה לשמחת נישואין. ונראה שהגר"א התכוון להדגיש, כמהלכנו, שאני מילה מפדיוה"ב שהוגדרה כמצות שמחה על אף שחסר קצת משמחת הגברא בגלל צערא דינוקא.

בכל אופן, על רקע כל הנ"ל, יש לעיין אם מזכירין שהשב"מ בפדיוה"ב או לא. ותלוי בשאלה כפולה: א. מהו טיבה של שמחת פדיוה"ב; ב. האם הזכרה זו, שמופיעה בגמרא בפירוש רק בהקשר לשמחת נישואין, וכס"ד בנוגע למילה, תלויה בשמחת הגברא או בחפצא של מצות שמחה?

הריטב"א הנ"ל (כתובות ח.) דן בשאלה זו. וז"ל: "ויש שלמדין מכאן דבסעודת פדיון הבן אומרים שהשמחה במעונו דהא ליכא צערא לינוקא ואיכא שמחה שיצא מכלל נפל. ובשם ה"ר טוביה ז"ל כתבו התוספות שאין לברך, דהא כשמת הבן לאחר ל' יום האב חייב לפדותו ואז אין לומר שם שהשמחה במעונו וכיון שכן ה"ה כשהוא חי שלא לתת דברינו לשיעורין. ואין זה טעם נכון בעיני, דכיון דבהאי איכא סעודה ובהאי ליכא סעודה אין הדברים נתונים לשיעורין שהרי כל שאין שם סעודה לא שייך לומר שהשמחה במעונו. ויש שנתנו טעם לדבר שלא אמרו שהשמחה במעונו אלא בסעודה שנאמר בה שמחה כגון ברית מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כדאיתא בפרק התכלת (שבת ק"ל א') מה שאין כן בפדיון הבן ואין להוסיף על מה שאמרו חז"ל."

יוצא מיגוון של שיטות והיבטים. הדיעה הראשונה סבורה שכל שיש שמחת הגברא (שיצא מכלל נפל, וכמו הדגשת הרמ"ך בענין ברכת הזמן).

ואין דבר כגון צערא דינוקא שפוגם או מפריע בשמחה חויתית זו, יש חיוב להזכיר שהשב"מ. אולם ר' טוביה חולק וסבור שאין מברכין שהשב"מ בפדיה"ב כיון שלפעמים מקיימים מצוה זו גם מתוך צער ואבל, כשמת הבן לאחר ל' יום. והריטב"א הבין שדעתו מיוסדת על הכלל שאין לתת דברי הלכה לשיעורין. לפי זה, גם ר' טוביה קיבל את יסוד הדברים שהכל תלוי בשמחת הגברא, אלא שאין תנאי זה תמיד קיים בפדיה"ב. בשלב זה, גם הריטב"א עצמו תומך עקרונית בתפיסה זו, אלא שהוא חולק למעשה וטוען שהכל מותנה במצב הקיים. לדעתו, אין למעט הזכרת שהשב"מ ברוב רובם של מקרים של פדיה"ב שיש בהם שמחת הגברא בגלל מקרים נדירים שמת הבכור לאחר ל'. אשר לגורם של נתת דבריך לשיעורין, אין לחשוש כיון שרק שייך סעודה (וממילא, הזדמנות הזכרת שהשב"מ) בפדיה"ב בתנאים של שמחה. אולם בסוף דבריו חזר הריטב"א והכריע שאין לומר שהשב"מ בפדיה"ב (וכן פסק הרמ"א יו"ד שה"י בשם האבודרהם). ונראה שהוא גם שינה את עמדתו באופן יסודי והסיק דבענין דוקא חפצא של מצות שמחה לחייב הזכרה זו. הרי הוא ניגד בין מילה (על רקע "שש אנכי על אמרתיך") ופדיה"ב, והעלה שאין להזכיר שהשב"מ אלא בסוג סעודה שנאמר בו שמחה, משא"כ בפדיה"ב! לאור גישה זו, יש לעיין שוב במשמעות העובדה שחל פדיה"ב גם במצב של צער ואבל, כשמת הבכור לאחר ל'. ניתן לומר שעצם דין זה מעיד שאין בטיבה היסודית של פדיה"ב חפצא של מצות שמחה, וממילא אין להזכיר בסעודתה שהשב"מ, אי בזו הזכרה זו תלויה. יוצא שיש לעורר שוב את טענת ר' טוביה, אך לא מטעמיה, שאין אנו זקוקים שוב לטענת נתת דבריך לשיעורין.⁷

אך יש להעיר שלכאורה דברי הריטב"א בענין שהשב"מ במילה ובפדיה"ב סותרים אהדדי! שהרי לגבי מילה נראה שהוא הסיק שאין מברכין שהשב"מ בגלל שצערא דינוקא מערער שמחת הגברא, למרות שמילה נשאת מצות שמחה מצד מהותה- כפי שמתבטאת באיסור כניסת אבל לסעודת מילה. ואילו בסיום דבריו הוא דוחה הזכרת שהשב"מ בפדיה"ב משום שלעומת מילה (שש אנכי על אמרתיך) אין בפדיון הבן

⁷ ויש דיון בראשונים אם אומרים ברכת זמן בפדיה"ב שנתקיים אחר מיתת הבכור. ועיין באבודרהם, הלכות פדיה"ב, שתלה הענין בשאלה אי בדרך כלל מתמקדים בזמן על שמחת יציאה מכלל נפל (וכעין הדגשת הרמ"ך ועוד) או בקיום המצוה (השוה הג"מ הנ"ל). ויש לדון בזה לאור היחס בין זמן והשתתפות אבל, ושהשב"מ ועוד. ואכמ"ל.

יסוד של שמחת המצוה. ונראה פשוט שהריטב"א סבור שהזכרת שהשב"מ תלויה בכ' תנאים: א. חפצא של שמחת המצוה- והוא חסר בפדיוה"ב; ב. שמחת הגברא- שנפגם במילה משום צערא דינוקא.

ד. סעודת אירוסין – שמחת הגברא ושמחת המצוה

הגמרא בכתובות (ח.) דנה בין היתר אם אפשר ואם רצוי לברך שהשב"מ כבר מזמן השדוכין. אבל יש לעיין מה הדין בנוגע לאירוסין כשאין הוא משולב עם הנישואין. ונחלקו הראשונים בזה. וז"ל המרדכי (קלא): "רבינו פנחס בן חפני פסק בסעודת אירוסין אפילו ברכו ברכת אירוסין אין לברך שהשמחה במעונו. וכן דעת רשב"ט...וכן פסק הר"ר שמריה ורבי אפרים בר' יצחק וכן נראה לראבי"ה. אבל יב"ק משפירא פליג ואמר דלא גרע משבוע הבין דלולי צערא דאיכא לינוקה היו מברכין שהשמחה במעונו. ועובדא דרב פפא ורבינא בשעת שדוכין הוה ולא עת אירוסין. ויש לדחות דדוקא בשבוע הבין דכתיב שש אנכי על אמרתך הילכך אי לאו צערא דינוקא היינו מברכין."

ושוב יש לעיין בשני מרכיבים במחלוקת זו: א. מהי רמת וטיב השמחה בסעודת אירוסין (לעומת נישואין); ב. איזו רמה דרושה לחייב הזכרת שהשב"מ.

הרי ברור מהסוגיות במו"ק (ח.; יח.) וביבמות (מג.-מג:) ועוד שחלוקין הן אירוסין ונישואין בדרגת השמחה ולכאורה גם באיכותה, הן לגבי איסור אבילות, הן לגבי הדין של איסור עירובוב שמחה במועד. אבל גם יוצא שסעודת אירוסין נחשבת סעודת שמחה לכמה דברים. וגם הרמב"ם, שרגיל לציין צד הקנין והאוסר של אירוסין (לעומת המתיר של נישואין), ושבררך כלל דוחה לחלוטין היות קיום של שמחה באירוסין, הכריע שיש מימד של שמחה בסעודת אירוסין (יו"ט ו:ט).⁸

⁸ בענין משנתו המגובשת של הרמב"ם בנושא זה, עיין מאמרי "בענין שיטת הרמב"ם במצוות קדושין", חזון נחום (לכבוד הרב ד"ר נחום לאם). ועיין גם בניסוח החריף של הר"י אלמאדרי (צוטט באוצה"ג כתובות ב.; אות ג') שטען שמשום ש"אין קדושין תלויים בשמחה" מותר לקדש את הנדה ולברך ברכת אירוסין. וכדומה, עיין בשיטה ישנה (שיטמ"ק כתובות ח.) ובאבודרהם (ברכת נשואין ופירושן, עמ' 362) ששללו שמחה באירוסין לגבי ברכת שהכל ברא לכבודו. וז"ל: "וא"ת למה לא תיקנו אף בבית האירוסין שגם שם נאספין העם? וי"ל שאין מברכין אותה אלא על אסיפת שמחה. ועדיין אין שם שמחה עד שעת הנישואין." וגם לענין מחזיר גרושתו, הכריע רה"ג (הובא גם באוצה"ג

אין ספק שנחלקו הראשונים והמפרשים בהגדרה המדוייקת של שמחה באירוסין ושל שמחת סעודת אירוסין. ואין לדחות שישנם מפרשים שנוקטים בעמדה שלפיה כמו שיש חפצא של שמחה בנישואין הוא הדין גם באירוסין, אם כי ברמה כמותית נמוכה. ויתכן שהסוברים כן דורשים הזכרת שהשב"מ בסעודת אירוסין, כמו בסעודת נישואין. לדעתם, אין סעודת אירוסין גרע מסעודת מילה (אי לאו צערא דינוקא), גם אי נדגיש שיש טיב של מצות שמחה במילה.

אבל בהחלט יותר סביר הוא לפרש שהמחלוקת מתמקדת דוקא במה אנו זקוקים לחייב שהשב"מ, ובמקביל למה שדננו בפדיוה"ב. הרי נראה שלפי רוב רובם של המפרשים, יש הבחנה איכותית בין שמחת אירוסין ונישואין, ואין אירוסין מצות שמחה במהותה היסודית. אלא שבתור שלב שמוביל לאישות השלימה של נישואין (ובזה יש לפקפק אם גרע, שוה או עדיף משידוכין), ובתור הישג של קיום מצות אירוסין (לפי רוב הראשונים שמנו אירוסין כמצוה), שלב משמעותי זה יוצר שמחת הגברא, ובמיוחד במסגרת סעודה החוגגת צעד אישות זה. ולכן, יש שסוברים שיש מספיק בסיס לחייב הזכרה זו. לדעתם, גם הקובע במילה הוא שמחת הגברא, ומשום כך, היא נפגמה בצערא דינוקא. אולם יש גם קבוצה אחרת שסוברת שאין לדמות אירוסין, ואפילו לא סעודת אירוסין, לא לנישואין ולא למילה - ששניהן הן במהותן מצוות שמחה (מילה על סמך "שש אנכי על אמרתך"), ושמתעם זה קיימת שמחה באלו גם בלי סעודה.

כתובות ז:; אות נה') שבעוד שאין מברכין ז' ברכות "דליכא בהו שמחה, ואמאי מברכין אשר ברא ששון ושמחה וכו'. לפיכך אין לברך זולת ברכת אירוסין." אבל מצינו שישנם גאונים שחולקים (אוצה"ג שם לדה"ז:; אות סג', משו"ת גאוני מו"מ, והשוה המקביל שם משו"ת שע"ת שהשמיט ענין ברכת אירוסין!) גם לגבי היתר קידושי נדה (למרות שברור מכמה סוגיות שהקדושין אכן חל), ובמיוחד לגבי ברכת אירוסין. ובשו"ת הרי"ף (סימן לח', וצוטט באבודרהם וגם באוצה"ג שם, אות נו') דחה את החילוק בין ברכת אירוסין ונישואין בנוגע למחזיר גרושתו. וכן מופיעים תירוצים אחרים (בראשונים על אתר, ובשיטמ"ק, וברמ"ה באבודרהם) ליישב למה אין ברכת שהכל ברא לכבודו בשעת האירוסין שאינם מבוססים על הבחנה בין אירוסין ונישואין ברמת השמחה. במידה מסויימת, מחלוקת אלו קשורות לשאלה יסודית בענין היחס בין קדושין ונישואין בכלל - אי הם משלימים אחד את השני כעין ב' חלקי מצוה אחת שמתקדמת ונשלמת בשלבים, או הם משלימים אהדדי דוקא בתור גורמים הפוכים-קידושין שהוא הקנין והאוסר קודם לנישואין שהוא המתיר ותכלית ושיא האישות. ואכמ"ל.

ה. חתן אבל, עירובוב גברים ונשים, חתן בברית מילה – חיסרון בשמחת הגברא במקום חפצא של שמחה

יש לחקור אם מזכירין שמשב"מ כשנפגע שמחת הגברא בנשואין. ועיין בהמאירי (כתובות ח. ד"ה סעודת) שדן בשאלה זו והשוה בין צערא לינוקא במילה ובין חתן אבל. וז"ל: "ומכאן כתבו קצת גאונים שאף בסעודת חתן שמת אביו של חתן ואמה של כלה אינו אומר שהשמחה במעונו דהא איכא צערא."

היה מקום לחלוק, שהרי צערא דינוקא הוא גורם תמידי בכל מילה, וניתן לטעון שהוא גם משפיע על מעמד שמחת המצוה, משא"כ חתן אבל שאינו אלא מיפגש מיקרי ויוצא דופן, ובודאי אינו מאפיין חלות וחפצא של הנשואין לא בכלל ואף לא במקרה פרטי זה. כנראה המאירי סבור שצערא דינוקא אינו גורם בחפצא של שמחת מצות מילה, אלא פגם בשמחת הגברא גרידא. ולכן מסתבר לדמותו לחתן אבל, שלקוי גם הוא רק מבחינת שמחת הגברא.

ולאור הסבר זה, נבין גם את המשך דבריו בשם הגאונים: "ומ"מ כתבו הגאונים שסעודה של פדיוה"ב בכלל סעודת מצוה היא, ואומרים בה שהשמחה במעונו." ונל"פ שמשום שלדעתם המחייב בהזכרת שהשב"מ הוא שמחת הגברא, ומסיבה זאת אין מברכין אותה בסעודת חתן אבל, הוא גופא קובע חובת הזכרה זו בפדיוה"ב למרות שלכאורה אינה חפצא של מצות שמחה, וכנ"ל. וזה שהוסיף "מ"מ" כאילו יש עדיין חידוש בפסק זה, הוא בגלל שהיה מקום לדרוש ב' תנאים לאמירת שהשב"מ: א. גם שמחת הגברא- שקיימת בפדיוה"ב; ב. וגם טיב של מצות שמחה-שחסר. בכל אופן, קמ"ל שלפי גאונים אלו הכל תלוי בשמחת הגברא בין לקולא ובין לחומרא.

ועיין בב"ח (אה"ע סב יב') שציטט מנהג קראקא שהיו נוהגין בליל ב' של ז' ימי המשתה לברך רק אשר ברא, ולא שהשב"מ. והוא הסביר משום "שסעודה זאת קטנה היא ומושיבין האנשים והנשים יחד בחדר אחד...דאין מברכין שהשב"מ היכא דאיכא חששא דהרהור עבירה." וצ"ע היכן מצינו שמברכין ברכת אשר ברא ולא ברכת שהשב"מ? ועוד, למה אין חששא דהרהור עבירה פוסלת אמירת אשר ברא, במיוחד אם גם הוא בכלל "אפושי שמחה"? אבל נראה פשוט שיש לחלק בין שמשב"מ ובין ברכת אשר ברא בזה, וכעין דעת המאירי בחתן אבל. הנה אם נגיד שהמחייב של שהשב"מ הוה שמחת הגברא, ולא חלות וחפצא של שמחת מצוה, אתי

שפיר שחשש הרהור עבירה מפריע ואף פוגם בשמחת הגברא גרידא⁹. ובודאי מברכין אשר ברא, מכיוון שאין שום פחיתות וגירעון בחפצא של שמחת נשואין כה"ג. אמנם משותפים הם ברכות אלו ואף בתורת "אפושי שמחה" בכמה יישומים, אבל חלוקים הם עדיין בטיבם היסודי.

אם צערא דינוקא מעכב אמירת שהשב"מ רק משום חיסרון בשמחת הגברא, יש לחקור מה יהיה הדין אם במקרה יש גם שמחה נוספת בו בזמן שיש צערא דינוקא. הרי אם העיכוב הוא מצד שמחת מצוה לקויה, אין השלמת השמחה ממקור אחר מעלה או מורידה. אבל במישור של שמחת הגברא, יש מקום עיון בזה. ואכן הראשונים דנו במצב כעין זה כשחתן נוכח בברית מילה. וז"ל ספר המכתם (סוכה כה: ד"ה אין שמחה): "אבל בסעודה אחרת שלא נעשית בשביל החתן כגון ברית מילה, אע"פ שהחתן קרוא שם, אין מברכין אותה. ויש שכתבו דבסעודת ברית מילה נמי כיון דאי לאו משום צערא דינוקא היו מברכין אותה, אם החתן אוכל שם מברכין אותה, שמחזירין אותה לדינה." יוצא איפוא לדיעה השניה שאפשר לספק שמחת הגברא נוספת, ולהשלים מה שנגרע בגלל צערא דינוקא. שיטה זו עקבית, עם כי בצורה הפוכה (בנוגע לחיוב ברכה), לדעת המאירי בחתן אבל.¹⁰

⁹ והעיר לי בני-תלמידי היקר, הרב מאיר איתמר שליט"א, שבספר חסידים (שצ"ג) מופיע חידוש מקביל, שאין אומרים שהשב"מ במי שנשא אישה שאינה הוגנת. ושוב, אין שום השפעה על חלות הנשואין והשמחת מצוה הכרוכה בה, רק בשמחת הגברא.

¹⁰ דיעה זו מחודשת למדי, וברור הוא שגם אם נקבל היסוד של המאירי, יש מקום לדחות יישום זה. יתכן שאין חלות חתן ואין חלות שמחת חתן בסעודת מילה, גם אם נשער מבחינת שמחת הגברא שאין משלימין שמחת הגברא בשמחת הגברא. וצ"ע קצת גם בדיעה הראשונה. הרי משמע שכל הדיון הוא מצד חיוב אמירת שהשב"מ בתורת ברית מילה. אבל אילו היה חיוב ברכות שמחה בגלל נוכחות החתן וכלה, ובתורת שמחת נשואין (לולי שלא היו קרואין בתור זה), לכאורה היה מקובל שהיו מברכין שהשב"מ, למרות צערא דינוקא שקיים בברית מילה-סעודת ז' ברכות זו. ולכאורה אין זה פשוט כלל, במיוחד לפי המאירי. אולם יש להעיר שמצב זה הוא קצת שונה הוא אפילו ממקרה של המאירי, שהרי חתן-אבל הוה מעמד גם בתורת חתן (עיין כתובות ג:ד-). משא"כ חתן שנכנס למילה. ועוד, הרי מצד הנשואין יש חיוב שמחה גמורה, ולכן לכו"ע אין דבר מקרי מן החוץ פוגמו, משא"כ בחיוב שמחת המילה שהוה פגומה משום צערא דינוקא אי לאו השלמה ממקור שמחה אחרת. ועוד, שמה דיעה ראשונה זו דוקא דוחה דעת המאירי, וממילא מתמקדת בטיב שמחת המצוה, ולא בשמחת הגברא כלל. ולפיכך, שמחת מילה שפגומה

ו. שהשב"מ בסעודת סיום וחגיגת ת"ת

ועיין ביש"ש (ב"ק ז: לז', ושוב בסוף הפרק שם) שפיקפק למה אין מברכין שהשב"מ בסיום מסכתא או בשאר שמחה של תורה, הרי אין שמחה גדולה מזו. והיה מוכן ליישם הצעה זו, אי לאו מעשים שהיו שגרמו לו להסתייג מהגשמת תכניותיו בפועל. אולם יש לעיין בעצם הטענה לאור דיוננו אם שהשב"מ תלויה בשמחת הגברא, בחפצא של מצות שמחה, או דורשת שניהם יחד, כמו התקדים של נשואין. הלא מצד אחד, ישנן ראיות חותכות שאין שמחה כשמחת התורה. ולא רק מצד שמחת הגברא, אלא מבחינת השיא של חפצא של שמחה. וידועין הן שיטות ר"א מן ההר (נדרים מח. ד"ה ספרים) והט"ז יו"ד הל' נדרים (רכא: מג), והאגלי טל בהקדמתו שהעלו שהדין של מצות לאו ליהנות ניתנו אינו חל לגבי מצות ת"ת שהיא מצות שמחה מובהקת במהותה היסודית, על פי הפסוק בתהילים של "פקודי ה' ישרים משמחי לב". ואם כן, לכאורה יש סעד חזק לתמוך בהצעת היש"ש, הן מפאת שמחת הגברא, והן מצד החפצא של מצוה. אולם עדיין יש מקום עיון לגבי סעודת סיום לגומרה של תורה. הרי מצות ת"ת מחוייבת היא כל יום והוא מצוה "שאין לו שיעור" (פיאה א:א). ולכן צ"ע האם חל איזהו חידוש או חלות מיוחדת מצד החפצא של מצוה שנתפסה בסעודה זו וסיום זה? ושמא אינה אלא חוית שמחה מצד שמחת הגברא. או דילמא כיוון שאירוע זה חוגג שלב במצוה זו והוא מתמקד בהישג מסויים בידיעת התורה (קדושין ל.) ובלמודה, מצורפת סעודה זו למהותה של מצות ת"ת בשלימותה ובכל מימדיה.

אולם עיין בדברי הערוה"ש (אה"ע סב:מ) שהציע חילוק אחר הפוך להבחין בין נשואין ות"ת בענין אמירת שהשב"מ. וז"ל: "וני"ל הטעם דאדרבה לכן תקנוה בנשואין דכשנתבונן אין בנשואין שמחה שלמה דאלמלי היה אדם קיים באיש לא הוצרך לנשואין ולהעמיד זרע... ולכן אחד מן החכמים שבר זכוכית יקרה בחופת בנו... ולפיכך אנו אומרים שהשמחה במעונו כלומר שבעוה"ז ליכא שמחה שלימה ורק למעלה שמחה שלימה... אבל לימוד התורה השמחה שלימה בעוה"ז... לפיכך אין לומר שהשב"מ". יוצא מדבריו שאין ברכת שהשב"מ דוקא משקפת שמחה טהורה בלי מצרים, אלא אדרבה שמחה שזקוקה למעון ה' משום שאין היא

במהותה לא נתקנה בנוכחות חתן, וגם חפצא של שמחת נשואין אינה מתקלקלת ע"י צערא דינוקא מקרית.

שלימה. אולם אין חידוש זה הולם דברי רוב רובם של הראשונים והפוסקים.¹¹

ז. שהשב"מ בתורת ברכת חתנים – הדים במקורות, ודעת העיטור

¹¹ ועיין בספר הבתים (קובץ שיטת קמאי, כתובות ח. עמ' 175) שהרחיב ייטוש שהשב"מ לשמחות אחרות. גם הריטב"א (הלכות ברכות ז:יא) נראה שהרחיב אמירת ברכה זו, גם אם הוא לא פירט. וז"ל: "ואין אומרים כן אלא בשמחה של מצוה." ואכמ"ל.

ועיין גם בהמשך דברי היש"ש שהעלה שיש לדמות סעודת בר מצוה וסיום התורה. ונראה שיש פנים לחלק בב' הכיוונים לאור מה שהצענו. הוא גם הסתפק בנוגע לחנוכה הבית ועוד הישגים וחגיגות. ויש לנתח כל אחד בצורה כפולה כהנ"ל: א. היקפה וטיבה של כל שמחה ושמחה; ב. מה דרוש לגבי הזכרת שהשב"מ. ואכמ"ל.

בין היתר, הוא גם מעורר את השאלה למה לא מצינו שהשב"מ בסעודות שבת ויו"ט. מעמד השמחה (או העונג) בשבת והשמחה ביו"ט ויחסם חד לשני לגבי אמירת הלל, היתר או"ג, אמירת זמן, הפקעת אבילות, עירובוב שמחה ועוד דברים הינו נושא מורכב ומסובך שעשוי להפיק אור גם על שאלה זו.

ביחס לסעודת פורים שגם הועלה לדיון, יש לשקול, נוסף לזה שהוה רק דברי קבלה, שמא סוג שמחה אחר הוה. ויתכן שיותר דומה לשמחת הגברא, כיון שאין קדושת היום, ולאור העובדה שסוף סוף נקבע פורים במגילה לא כימי "שמחה ומשתה" (אסתר ט:יט) אלא כימי "משתה ושמחה" (ט:כב). והשוה דברי הירושלמי (מגילה א:ד) שאין סעודת פורים חלה בשבת משום שסוג אחר של שמחה הוה- "את שמחתו תלויה בבית דין, יצא זה ששמחתו תלויה בשמים". ולא משמע שטענה זו מתיחסת למציאות שפורים תלוי בר"ח, משא"כ שבת שקבועה וקיימת מששת ימי בראשית. הנה אין גורם זה כשלעצמו מפריע בשילוב סעודת שבת ויו"ט, או שבת ור"ח. וגם יש דיעה (לגבי שבת ויו"ט) שקדושה אחת הן. ולא נראה לומר שלמ"ד ב' קדושות הן, יש התנגשות ביניהן אבל אין ברירה הואיל ומן התורה הוא. ואדרבה יש סמוכין לומר- הן לגבי שבת-ר"ח, והן לגבי שבת-יו"ט- שיש קיום נוסף בצורוף ב' סוגי שמחות האלו, לעומת דברי הירושלמי בנוגע לסעודת פורים.# ואולי כונת הירושלמי היא ששמחת פורים שנתקנה סוף סוף בצורה מאוד מחודשת-כחגיגת חול בלי קדושת היום ואיסור מלאכה (עיין מגילה ה: וכו'- ע"י ב"ד של מרדכי, הוא בעל אופי שלא עשוי להשתלב יפה עם קדושת סעודת שבת. ואכן יש לדון בהיקף במעמד שמחה בפורים לעומת ימי חג אחרים לענין דיני אבל, עירובוב שמחה לגבי נשואין, דרישת פ"ח בז' ימי המשתה, ועוד כהנה. ויתכן שקשור להבנת היחס בין פורים ושושן פורים- תרי יומי שאסורים בהספד ותענית (וכן באדר א' ואדר ב'!) - ולשאלה למה לא שייך הכלל של "משפט אחד יהיה לכם" בחג זה. עיין חידושי הרמב"ן ריש מגילה, ועיין בשיטה המגובשת של המאירי לאורך מסכת מגילה, וכן בכתובות ז: (עמ' 37- בענין הזכרת פורים בברהמ"ז בסעודה שהתחילה ביום יד' ונמשכת לליל טו') בענין זה. ואי"ה נדון בזה בהזדמנות אחרת.

ראינו כמה דיונים בראשונים ובפוסקים אם חל חובת הזכרת שהשב"מ חוץ מתחום נשואין. אבל סוף סוף, לפי המידע בגמרא ולפי מסקנת חלק מן הפוסקים, אין הזכרה זו חלה אלא בנשואין! ויש לפקפק אם לדעת פוסקים אלו זה מקרי- שבפועל רק נשואין מתאימה לברכה זו, או שמא מסקנה זו משקפת עקרונית שהזכרה זו היא בעלת זיקה מיוחדת לנשואין משום שמבחינה עקרונית רק נשואין (ולכאורה אפילו של חתן אבל- שלא כגאונים צוטטו במאירי) לא ניתן לשום הפרעת והדרגת השמחה, אפילו מעין צערא דינוקא. וכמו שמצינו דיעה אחת בתוספות (מו"ק ח:): שמשמעת ששאני שמחת נישואין משאר כל שמחות, ושרק לגביו שייך האיסור של אין מערבין שמחה בשמחה (אבל הבנה זו תלויה גם במש"כ לעיל). וכבר הערנו שהר"ן הוכיח שאין שהשב"מ בכלל ברכת חתנים מזה שהגמרא חשבה לחייבה בסעודת מילה אי לאו צערא דינוקא. אבל יש מקום לומר שמסקנת הגמרא אינה רק טכנית אלא היא קובעת שרק נשואין הוה שמחה טהורה ובעלת רמה שמחייבת הזכרה זו. אם ננקוט בהסבר זה, הגמרא לא רק בפועל דחתה יישום שהשב"מ במילה, אלא גם קבעה שהשב"מ כברכת חתנים או לפחות כברכה שמתיחסת לשמחת נשואין בפרט.

גם אם נגיד שחלה חובת הזכרה זו בתחומים אחרים או לפחות שעקרונית אין היא מצומצמת לנשואין, עדיין יש מקום לומר שדוקא בגלל שנוסחתה היא כללית וצורתה היא שונה מברכה רגילה, שהשב"מ היא בעלת אופי גמישה, והיא מסוגלת להשתלב במסגרתה ולאמץ את אופיה המיוחדת של הקשרה. ולכן יתכן שלמרות ובגלל טיבה הכללית של ברכת שהשב"מ היא הופכת במסגרת שמחת הנשואין לברכת שמחת חתן וכלה, ושמה אפילו לברכת חתנים.

וכן מצינו במספר מקורות שהשב"מ נידונה כברכת חתנים! הנה בעל השאילתות (חיי שרה- שאילתא טז') גרס בסוגיין: "מאי ברכת חתנים. איכא דאמרי אשר ברא ואיכא דאמרי שהשמחה במעונו." ועיין בשיטה להר"ן (כתובות ח. ד"ה מעיקרא) שהגדיר שהשב"מ כ"ברכת חתנים" דוקא ביחס להחיוב להזכירה גם קודם הנשואין מדרמי שערי באסינתא, דין מיוחד של שהשב"מ שלכאורה דוקא מציין היותו שונה משאר ברכות חתנים! וז"ל: "קודם החופה אם היה מזמין שום אדם ואמר להם מחמת שמחה מאימת הוא מלחיל ויברך ברכת חתנים דהיינו שמשמחה במעונו."

וכבר הערנו שעמדה מחודשת זו שהשב"מ הוה מכלל ברכת חתנים מאומצת ע"י בעל העיטור בצורה מקיפה ועקבית. וז"ל (ספר העיטור שער ב – ברכת חתנים דף סד טור ג): "ואתה מוצא בברכת חתנים ה' דרכים. הדרך הראשון בפנים חדשות מברך כל ז' הברכות. הדרך השני ליכא פנים חדשות יום ראשון מברך כל ז' ברכות ושאר הימים שהשמחה במעונו ואשר ברא ודווקא ביו"ד דאינהו נמי ברכת חתנים נינהו. הדרך הג' מז' ועד למ"ד בין אמר לי' מחמת הלולא בין לא א"ל מחמת הלולא מברך שהשמחה במעונו ואיהו נמי הא ברכה בברכת המזון דאע"ג דלית בה מלכות שמים הוה ברכה...הדרך הד' מן ל' ואילך אי א"ל מחמת הלולא מברך שהשמחה במעונו ואי לא לא. ויש מקומות שעדיין עושין זה המנהג כמה ימים וכי א"ל מחמת הלולא עד אימת עד תריסר ירחי שתא דזמן שמחה היא כדכתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת. הדרך הה' מעיקרא אימת מכי רמי שערי באסינתא...ומסתב' לן דברכה היא וז' ברכות הן חוץ מבפ"ג ובורא עצי בשמים דרגילו לברוכי מדקאמר מברך שהשמחה במעונו בכלל בהמ"ז היא אבל אשר ברא לא מברך דאפושי שמחה היא ובכל יומא ממעט לי' יומא קמא קאמר שבע ובתר הכי ב' שהשמחה במעונו ואשר ברא. ומעיקרא ולבתר הכי חדא לחודא..."

הנה מתחילה ועד סוף הדגיש בעל העיטור שוב ושוב שלמרות מעמדו הייחודי, שהשב"מ הוה מברכת חתנים. הרי בקטע זה הוא הגדיר ה' דרכים, כולם בביצוע ברכת חתנים. ובדרך השניה, בלי פ"ח, הוא קודם הזכיר אמירת שהשמחה במעונו (שלא כסדר הגמרא), ורק אחריה מנה גם ברכת אשר ברא! ולא עוד אלא שחידש שברכות אלו חלות רק במנין עשרה, כדרישת שאר ברכת חתנים כשכולם בצוותא נאמרו בנוכחות פ"ח! והרי מפורסמת המחלוקת הגדולה בין הראשונים אי ברכת אשר ברא, שנאמרה גם בלי פ"ח, נאמרה גם בלי מנין. אבל העיטור הוא היחיד מבין הראשונים שדורש מנין אף לשהשמחה במעונו! והרי הוא מנמק זה כדבר פשוט – "דאינהו נמי ברכת חתנים נינהו." ובהמשך, בדרך הג' של ברכת חתנים, התמקד כולו בשהשב"מ, שחייבת גם שלא מחמת הלולא כל לי' יום. ומענין שדוקא בהקשר זה, שניתן היה להתלבט שמא חלה הזכרה זו מעבר לז' ימי המשתה דוקא בגלל שאין היא בכלל ברכת חתנים אלא הזכרת שמחה בעלמא, הוא הדגיש בצורה ברורה (ונגד דעת הר"י מיגא"ש שציטט בהמשך) שצורה ייחודית זו בזימון נחשבת על פי דין לברכה לגבי ברכת חתנים! וכן דרך הד' וה' מתמקדים כולם בברכת שהשב"מ עד לי"ב חודש, ולפני הנישואין, זמנים שאין בהם ביטויים אחרים של ברכת חתנים,

אפילו לא של ברכת אשר ברא (לפי העיטור). וברור שהעיטור דחה לחלוטין את הוכחת הר"י מיגא"ש שציטט- שמאחר שחלה שהשב"מ לפני ולאחר ז' ימי המשתה א"א לומר שהיא בכלל ברכת חתנים. ויש להעיר שהעיטור לא ראה צורך אפילו להתיחס לטענה זו! ובסיום דבריו חידש העיטור עוד שהשב"מ היא גם בכלל מנין הז' ברכות, משא"כ ברכת הגפן או בורא עצי בשמים!

אבל לכאורה דברי בעל העיטור צ"ע טובא. הנה לפי תפיסתו שהשב"מ בכלל ברכת חתנים לפני, תוך, ולאחר ז' ימי המשתה, הרי יוצא הבחנה בולטת בין קבוצת ברכות חתנים שתחת החופה- שאינה מכילה שהשב"מ, ובין ברכות חתנים ביתר הזמנים. אולם מצינו (כהנ"ל) שהרמב"ם ועוד מפרשים הבחינו בין ברכות החתנים שמתחת לחופה ואלו שבז' ימי המשתה. הרמב"ם אפילו הפריד ביניהן בסידור ובהצגת הדינים. הוא הכניס דיני ברכות חתנים בז' ימי המשתה בפ"ב מהלכות ברכות, ואילו הברכות בזמן הנשואין נמצאות בפ"י ההל' אישות על אף שהכל נידון יחד בפ"ק דכתובות (ז:ח-).! ודוקא מסתבר לחלק ככה אם נגיד (כהצטעי ברמב"ם) שהזכרת הברכות בעת החופה מהוה קיום בנשואין גופא, או אם ננקוט כאלו (כמו הב"י אה"ע) שהבינו שברכות החתנים תחת החופה הן בכלל ברכת המצוה למצות נשואין. הרי לפי ב' הגישות לכאורה מוכרחים אנו לומר שמה שהתרחש מתחת לחופה והתבטא על ידי ברכות חתנים היה אירוע ייחודי-חד פעמי, ושהזכרת הברכות בימי המשתה וכו' הוה קיום נפרד של שמחה, שבח, והודאה. ולכאורה כן סבור גם בעל העיטור.

אבל לאור הסבר זה, יש להעיר שהרמב"ם, שהבחינ לחלוטין בין ברכות חתנים בזמן החופה ובז' ימי המשתה, גם אולי היה מסוגל או לפחות פתוח לנקוט בעמדת העיטור הנ"ל, שהשב"מ תשתלב בברכות חתנים בימי המשתה וכו', אולם הוא כנראה הרחיק לכת מכיוון זה. הנה הרמב"ם ניתק לגמרי שהשב"מ (פ"ה הל' ברכות) מאשר ברא ושאר ברכות חתנים בז' ימי המשתה (פ"ב הל' ברכות). ואדרבה, הוא דוקא מיעט במשמעות הזכרה זו בז' ימי המשתה ובכלל, הפוך מגישת העיטור. ונראה לדייק כן מניסוחו. וז"ל: "הסועד בבית חתנים משיתחילו להתעסק בצרכי סעודת נישואין ולהכינה ועד שלשים יום לאחר הנישואין מברך נברך שהשמחה במעונו...וכן סעודה שעושיין אותה אחר הנישואין מחמת הנישואין עד יב' חודש מברך שהשמחה במעונו." הנה הוא הביא דין זה אגב החיוב הכללי של זימון, וכיישום הנכון של מחייב זה בסעודות אלו-

ולא כדבריו המקבילים בפ"ב בענין ברכת חתנים שהציג ברכות אלו כחידוש נוסף בעת זו. ועוד, הרי הוא לא הדגיש שישנה חובה מיוחדת מוקדית בשבעת ימי המשתה, שגם חלה בצורה מורחבת בתנאים מסויימים- בציפוי מקודם (מדרמי שערי באסינתא), ובהמשך צירופו וזיקתו לחויה העיקרית של ז' הימים גם לאחר שעבר הזמן, כפי שהוצגו הדינים בסוגיא (ח.) ובפוסקים אחרים. סביר לומר שעמדה זו עקבית להכרעתו לא לשלב הזכרת שהשב"מ עם חובת אמירת ברכות חתנים בז' ימי המשתה. ושמא הושפע גם מדברי הר"י מיגא"ש בזה, שאין שהשב"מ אלא הזכרה בעלמא, ולא ברכה.

ויש דיון נוסף בראשונים שמשקף דיעות חולקות אם ברכת שהשב"מ היא בעלת מעמד של ברכת חתנים או לא. הרי הגמרא (כתובות ז.) דנה באלמון או בבחור שנשא אלמנה לגבי ימי ברכה ושמחה, ובסוף הסיקה: "איב"ע באלמון- יום אחד לברכה ושלשה לשמחה. ואיב"ע בבחור- שבעה לברכה ושלשה לשמחה." ונחלקו הראשונים אם ב' האיב"ע נחלקו או שניהם הם להלכה. והראשונים שטענו שנחלקו דחו הדין שבחור שנשא אלמנה רק חייב בג' ימי שמחה משום שלא יתכן מצב של חיוב ברכת חתנים בלי חובת וקיום שמחה ואיסור מלאכה הכרוך בה. וז"ל הרשב"א: "ויש מי שפירש דהני לישני פליגין ונקטינן כלישנא בתרא דבאלמן שנשא אלמנה ג' לשמחה, אבל בחור שנשא אלמנה ז' לשמחה כשם שמברכין לה ז', דימי שמחה לא בצירי מימי ברכה...ונראין הדברים דהיאך אפשר משכים למלאכתו וחבילתו על כתיפו ומברכין לו ברכת חתנים. והא אין חתן יוצא מחדרו..." אולם יש שניסו להוכיח נגד יסוד זה מברכת שהשב"מ שחלה לפעמים גם בזמן שאין ימי שמחה. קושיה זו מונחת על ההבנה שגם שהשב"מ בכלל ברכת חתנים, או לפחות שדומה מספיק לגבי דין זה! וזה בדיוק מה שדחה הרשב"א: "ואע"פ שמברכין שהשב"מ כל יב' חודש ואע"פ שמחמר אחר בהמתו, ההיא לאו ברכת חתנים היא. אבל כל שקורין לו חתן ומברכין לו ברכת חתנים אסור בעשיית מלאכה ולצאת מפתח בינו יחידי."

ועיין גם בספר המנהיג, שלכאורה גם הוא נקט בעמדה שהשב"מ שייכת או לפחות קשורה לברכות חתנים. וז"ל (הלכות אירוסין ונשואין סימן קט-קיא, עמ' תקמ"א במהדורת מוסד הרב קוק): "אבל בפרובינצא אומרים הכל על כוס שלברכת המזון שכבר התחלנו לומר בו שהשמחה במעונו. וכולן ברכות של שמחה וקדושה אחת הן." הנה הוא הסביר שאומרים ברה"מ וברכות חתנים על כוס אחד, ואין בעיה של אין עושין

מצוות חבילות חבילות, משום שהשב"מ מצרף ביניהם ומשלבם כקיום אחד!¹²

ח. שהשב"מ במסגרת דיני ברכות חתנים בז' ימי המשתה והרחב שמחת הנשואין

יש לבחון מעמדה וטיבה של ברכת שהשב"מ במסגרת שמחת נשואין לאור התנאים והדרישות שקובעים לגבי אמירת שאר ברכות חתנים, ובמיוחד לגבי ברכת אשר ברא. אבל גם יש להעריך את משמעותם של הגורמים והנתונים השונים כששוקלים את יישומם לברכה זו. אמנם סביר הוא לומר שכל שחלה חובת שהשב"מ גם במצבים שמופקעים מברכות חתנים, נראה יותר שהיא מנותקת ממעמד זו, והוה או ברכת שמחת נשואין כללי, או סתם ברכת שמחה כללית. וכן בכיוון הפוך, שכל שנראה שאמירת שהשב"מ גם היא מותנה ותלויה בתנאים שמחייבים את שאר ברכות חתנים, נסיק ביתר שאת שקיימת זיקה חזקה בין שהשב"מ ושאר ברכות חתנים. אבל אין להתעלם מזה שיתכן שישנם גורמים בענין ברכות חתנים שמעכבים גם את הזכרת שהשב"מ לא משום שאף היא בכלל ברכת חתנים, אלא משום שבלי תנאים מסויימים יש לקוי בסיסי ברמת איכות השמחה או הסעודה, או יש חיסרון בשם חתן וכלה וכו', דברים שמערערים גם חובת ברכת שמחת נשואין שאינה ברכת חתנים, או שמפקיעים אפילו משמחה הכללית הדרושה. מאידך גיסא, יש להתחשב, כדערנו לעיל, שגם אם שהשב"מ חלה בזמנים ובמצבים שמופקעים משאר ברכת חתנים, שמא אין זה אלא מטעמים כמותיים גרידא. בכל אופן, דיון מקיף בשאלות אלו חייב לעמוד בפרוטרוט באופיו ובמשמעותו של כל גורם ותנאי: מקום הסעודה, נוכחות חתן וכלה, זמן הסעודה, מי משתתף בסעודה, מספר המשתתפים, וכהנה רבות. אולם בהקשרנו, נדון רק באופן כללי יותר בשאלות ספורות.

1. בית חתנים

הגמרא בסוכה (כה:): קבעה ש"אין שמחה אלא בחופה" ועיין בתוספות על אתר (סוכה כה: ד"ה אין שמחה אלא בחופה): "משמע מכאן

¹² כידוע, הרבה ראשונים חולקים על פסק זה. וגם אלו שמסכימים להכרעתו לא ביססו דבריהם על היות שהשב"מ וברכות חתנים קיום אחד. ואכמ"ל.

דאס יצא חתן מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר דאין מברכין שבשב"מ ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה. ובפ"ק דכתובות אמרינן נמי מברכין ברכת חתנים בבית חתנים.. הם הכריעו שאין לברך שהשב"מ ולא ברכות חתנים שלא במקום "חופה". אך מלשונם משמע שהפקעת שהשב"מ אינה נובעת ישירות מהפקעת ברכות חתנים, שמקורה בסוגיא בכתובות, אלא מהטעם המשותף לשניהם - "דאין שמחה אלא בחופה", שמנוסחת בסוגיא בסוכה בצורה כללית, וששייך גם בברכות חתנים וגם בנפרד בהזכרת שהשב"מ.

אך מדברי הרמב"ן (כתובות ח. סוד"ה בריך) משמע דבדליכא מקום החופה רק ממעטים ברכות חתנים, ואף אשר ברא. הר"ן (כתובות שם ד"ה וכתב הרמב"ן), אחר שציטט שיטת הרמב"ן, הוסיף בפירושו ששאני שהשב"מ: "ומיהו שהשב"מ ודאי לא תלי בחופה כלל דהא אפילו מקמי הכי ובתר הכי מברכין ליה".

2. הרמב"ן והר"ן – הקשר לאשר ברא (לאור טיבה), ולדרישת קרואים, ואי היא ברכה או הזכרה

אבל לאור שיטותיהם המגובשות השונות זו מזו, יש עדיין מקום לחלק בין ההיבטים של הרמב"ן והר"ן גם בנקודה זו שבה הם למעשה מסכימים. הנה נחלקו הרמב"ן והר"ן במעמדה של ברכת אשר ברא, ובעוד דברים הנוגעים להערכת אמירת שהשב"מ. הרמב"ן (שם, ד"ה מדקאמרינן) כנראה שקל ברצינות שמא שהשב"מ הוה בכלל ברכות חתנים, ובעי י' אנשים. ואולי זה עקבי לדעתו (כמו העיטור, ונגד הר"ן צוטט לעיל) שהשב"מ נידונה לפחות כברכה. בכל זאת, הוא הכריע חד משמע שהשב"מ לא בעי אלא ג' מכיוון שסוף סוף היא איננה בכלל ברכות חתנים. ונימק את דבריו בזה שהיא שייכת גם עד יב' חודש, וגם (עקרונית) בבית מילה. ומשתמע מדעתו, שבניגוד לשהשב"מ, על פי הנימוקים שהביא, ברכא אשר ברא הוה ברכת חתנים גם במקום שאין פ"ח, ושתמיד זקוק ל'י'. וכן הבין הר"ן בדעתו אבל חלק עליו. הר"ן (שם) הסיק שגם ברכת אשר ברא, כשהיא מנותקת משאר ברכות חתנים, כגון בדליכא פ"ח (או בלי מנין), אינה בכלל ברכות חתנים, ולא זקוקה למנין.¹³

¹³ במאמרי בענין ברכת אשר ברא, הנ"ל, הרחבתי בדיעות השונות, ובנפק"מ וביטויים השונים. יש להעיר שיש מקבילות מסויימת בין השיטות הקיצוניות. לפי הר"ן ודעימיה

על רקע מחלוקתם בענין ברכת אשר ברא, יש לעיין בדעתם המשותפת לחלק בין אשר ברא ושהשב"מ בנוגע לדרישת מקום החופה- בית חתנים. הרי בשלמא להרמב"ן הדבר ברור כשמש שהשב"מ, שאינה בכלל ברכת חתנים, לא זקוקה דוקא למקום חופה שהוא כנראה דין במחייב של ברכת חתנים, משא"כ ברכת אשר ברא ושאר ברכות חתנים. אבל לפי הר"ן שגם ברכת אשר ברא אינה דוקא ברכת חתנים גרידא, ובכל אופן היא זקוקה לבית חתנים, יש לתמוה למה גרע שהשב"מ? לפי הבנתו, הרי גורם זה לכאורה קשורה לרמת השמחה, והוא שייך גם למחייב של שהשב"מ. ונראה שהר"ן אדיל לשיטתו (נגד הרמב"ן) שהשב"מ אינה אפילו ברכה, אלא הזכרה בעלמא, ובזה חלוק שפיר מברכת אשר ברא, גם לפי הר"ן. ועוד, הרי כבר העלנו שישנן מיגוון של גישות שונות בהגדרת הזכרה זו. שמא סבור הר"ן שהשב"מ אינה מתמקדת אפילו בחלות שמחת הנשואין בפרט, אלא בשמחה כללית- או של הגברא או של המצוה. ולפי הרמב"ן, אין מוכרח כלל להסיק מסוגיא זו שאין שהשב"מ ברכה או שאין היא ברכה שמתיחסת לשמחת הנשואין.

ונראה דהם אזלי לשיטתם בנקודה נוספת. הרמב"ן (שם) חידש שאין מברכין שהשב"מ בלי "שמחת מרעות לחתונתו", דהיינו קרואים חוץ מאנשי ביתו הרגילים אצל שלחנו. והר"ן חולק עליו שם. והקשה הר"ן נגדו שא"כ למה לא נאמר ה"ה לגבי ברכת אשר ברא שתהא זקוקה לשמחת מרעות, ואין זה נראה (לר"ן) מן הסוגיא. וקושייתו תמוה ביותר. הרי לפי דעת הרמב"ן עצמו (שהר"ן גופא תוקף במסגרת זו), שברכת אשר ברא הוה ברכת חתנים גמורה ובעי מנין, אין כאן מקום קושיא וספק כלל וכלל, ובודאי הוא סבור שלמרות שחלה ברכת אשר ברא בלי פ"ח, היא זקוקה לשמחת מרעות (וכן מפורש גם בריטב"א על אתר ד"ה עד), הואיל והיא בכלל ברכות חתנים. ואף לדעת הר"ן עצמו, שגם ברכא אשר ברא וגם שהשב"מ אינן בכלל ברכת חתנים ואינן זקוקות לפ"ח או למנין, יש לתמוה. הרי ראינו שהר"ן גופא הבחין ביניהם, על אף שהם דומים, לגבי דרישת מקום חופה? ומאי שנא מקום חופה ודין שמחת מרעות? ונראה לפרש שהר"ן הגיע למסקנה, מאיזה טעם, שבית חתנים הוה תנאי שקשור למוקד הפרטי של שמחת נשואין (הקובע לברכת אשר ברא) לעומת שמחה

מעמדה והגדרתה של ברכת אשר ברא תלויה במסגרתה, וכשהיא מנותקת משאר הברכות פקעה שם ברכת חתנים שלה לחלוטין. ואילו לפי העיטור ודעימיה, ברכת שהשב"מ, שהיא ביסודה הזכרה כללית, הופכת לברכת חתנים כשהיא משתלבת במסגרת זו.

הכללית של הגברא (שמכריע לגבי שהשב"מ). ואילו הענין של שמחת מרעות לדעתו הוה רק דין ברמת השמחה, אבל אין הוא קובע לגבי אם נחשב חלות של שמחת נשואין לעומת שמחת הגברא בכלל. ולכן, אין בסיס מספיק לחלק בין שהשב"מ ואשר ברא מבחינתו. עמדת הרמב"ן בענין שמחת מרעות גם היא עקבית לשיטתו. הרי בניגוד להר"ן, אין הרמב"ן נרתע לדרוש רמה משמעותית של חוית שמחה גם לגבי חובת שהשב"מ. אין להתפלא שהרמב"ן, שקובע שגם שהשב"מ הוה ברכה, וששוקל שמא היא מתיחסת גם לשמחת הנשואין בהקשרה, הוא גם זה שדורש רמת שמחת מריעות כתנאי לאמירת שהשב"מ, כמו שהיא תנאי בברכות חתנים, למרות שינויים אחרים שקיימים ביניהם.¹⁴

3. נוכחות החתן והכלה בשעת הברכה והקשר למקום החופה

הריטב"א (ח. ד"ה והוי יודע) חידש להבחין בין שהשב"מ ואשר ברא בנוגע לדרישת נוכחות החתן והכלה כתנאי לברכה. וז"ל: "וכן אין לומר ברכת אשר ברא אלא כשיש שם חתן וכלה. אבל שהשמחה במעונו אף על גב דליתנייהו לתרויהו כחדא כיון דאיכא חדא מנייהו."

ישוב יש להעריך את עמדתו לאור תפיסתו הכללית בטיב אשר ברא (בלי פ"ח) ויחסה לשאר ברכות חתנים. ונראה ברור שחילק בין אשר ברא ושהשב"מ, למרות שהוא הכריע שגם אשר ברא אינה אלא אפושי שמחה, ושחסר לה מעמד "ברכת חתנים" כשהיא נאמרה בפ"ע. הרי הריטב"א הצהיר מראש: "והוי יודע שאין מברכין ברכות חתנים אלא במקום חופה ושיהו שם החתן והכלה." ומיד מיעט שהשב"מ מדרישת מקום חופה בגלל

¹⁴ לדעת הרמב"ן, שמחת מרעות מעכבת גם כאשר ברא ואף בשהשב"מ. ואילו לפי הר"ן דרישה זו אינה שייכת לא לשהשב"מ ואף לא לאשר ברא. המאירי על אתר (עמ' 36) מאמץ שיטה שלישית. הוא דורש שמחת מרעות לגבי ברכת אשר ברא, והביא המחלוקת בנוגע לשהשב"מ. ויש להעריך את עמדתו לאור גישתו הכללית. הנה הוא סבור שברכת אשר ברא, כשהיא מנותקת משאר ברכות חתנים, אינה בגדר ברכת חתנים, אלא הוה ברכת שמחת נשואין. וז"ל: "שאינה אלא ברכת שבח לשם שברא את השמחה." וכבר ראינו שהוא חידש שחתן אבל אינו מברך שהשב"מ משום שהיא ברכת שמחת הגברא כללית. ויוצא שהוא סבור ששמחת מרעות הוה תנאי בשמחת נשואין או חפצא של שמחה (אשר ברא), אבל מסתפק אם הוה גם דרישה לשמחת הגברא (שהשב"מ). ועיין בהמשך שנדון בדעת הריטב"א שפוסק כהרמב"ן אבל, לאור עמדתו הכללית, לא מטעמיה.

ש"אינה מברכת חתנים ולא מנו אותה עמהם...ולא בעינין חופה, דהא איתא מקמי חופה ומקמי דאיכא חתן וכלה מכי רמי שערי באסינתא, ואפילו בבי מהולא הוו סברי לברוכה." בהמשך דבריו הוא פיקפק אם מזכירין אשר ברא חוץ לחופה או לא. והוא תלה הדבר בשאלת טיבה של ברכה זו בעת ששאיין פ"ח. האם היא עדיין נחשבת מכלל "ברכות חתנים", וממילא זקוקה לי' ולמקום חופה (כרמב"ן). או שמא (כבעלי תוספות שלא מופיע בתוספות שלנו, כנ"ל) "כיון דלא בעיא פ"ח אף היא לא בעיא חופה ולא בעיא עשרה כדאמרינן בסמוך מכאן ואילך אפושי שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא אלמא כי הדדי ניהו בעינין זה דליתמני באפושי שמחה בעלמא". והסיק שדיעה שניה זו נראה עיקר להלכה, ושברכות חתנים שייכי רק כשאומר כל ז' הברכות. נמצינו למדין שברכת אשר ברא זקוקה לנוכחות גם החתן וגם הכלה על אף שהיא בכלל אפושי שמחה כמו שהשב"מ! ברם, הריטב"א הוסיף עוד הבחנה בין שני הביטויים של אפושי שמחה. וז"ל: "ומיהו מפני שהיא מברכת חתנים (כשיש פ"ח ומנין י'), אין לאומרה אלא עד ז'.¹⁵ וצ"ע למה שונים התנאים של נוכחות החתן והכלה ותוך ז' מהדרישות של פ"ח, י', ומקום חופה? אבל לאור מהלכנו, נפרש שגם אם אשר ברא- כשהיא מופיעה בלי שאר הז' ברכות- אינה בכלל "ברכת חתנים" (הקובע לגבי מקום חופה, פ"ח, ומנין עשרה), הרי היא עדיין ברכה שמתיחסת ישירות לשמחת הנשואין בפרט. ולכן, גם ברכת אשר ברא בתורת "אפושי שמחה" טעונה נוכחות החתן והכלה (וכן מדויק סיום הברכה- "משמח חתן עם הכלה"), ומצומצמת היא לז' ימי המשתה, משא"כ הזכרת שהשב"מ שהיא ביטוי שמחה כללית.¹⁶

ועל פי רקע האמור, יש לעיין שוב בדעת הריטב"א בענין שמחת מריעות. הריטב"א (ד"ה עד תריסר) הכריע כהרמב"ן (נגד הר"ן) ששמחת מריעות מעכבת גם באשר ברא ואף בשהשב"מ. ואין לומר, כמו שהצענו

¹⁵ ונראה בהמשך שישנם ראשונים שחולקים בנקודה זו.

¹⁶ ועיין בשיטה ישנה (בשיטמ"ק על אתר ד"ה ומעיקרא) שהוסיף שמשמע (אבל כנראה אינו מוכרח!) שאין אומרים שהשב"מ בלי נוכחות החתן. וצ"ע בכונתו המדויקת- אם דורש דוקא החתן, ואם מסתפק שמא א"צ אף אחד מהם! בכל אופן, נסביר את דעתו בצורה דומה להריטב"א שברכה זו מתיחסת לשמחה כללית, או שהיא מתמקדת דוקא בשמחת הגברא גרידא. (ולגבי הריטב"א זה תלוי גם על הבנת הריטב"א במילה ופדיה"ב הנ"ל)

ברמב"ן, שזו תנאי בשמחת נשואין שחל בשתי הברכות. הרי לפי הריטב"א אין שהשב"מ זקוקה לדרישה כזו משום שהיא הזכרה כללית כפי שמשתקפת מזה שהיא שייכת גם חוץ לז' ימים, וגם במצב שאין נוכח אלא אחד מבצעי השמחה. וע"כ י"ל שלפי הריטב"א שמחת מריעות הוה הגדרה ב"אפושי שמחה" בכלל.

4. אלמון ואלמנה – ג' לשמחה וא' לברכה

כבר ראינו (כתובות ז.) שבאלמון שנשא אלמנה יש ג' לשמחה וא' לברכה. ונחלקו הראשונים והפוסקים אם הזכרת שהשב"מ נידונה כברכות חתנים, והוה בכלל "ברכה" לענין דין זה, או היא שייכת ל"שמחה". רוב הראשונים הכריעו שאומרים שהשב"מ כה"ג רק יום אחד. לכאורה צימצום זה סביר ביותר אם שהשב"מ משתלבת בכלל "ברכות חתנים", כמו דעת העיטור ודעימיה. אבל אם שמחת נשואין מחייבת הזכרה זו, צ"ע למה גרע מהביטוי של שמחה של ג' ימים באלמון שנשא אלמנה, ולמה גרע מל' יום ויב' חודש בשאר נשואין.¹⁷ אבל אם נפרש כדעת השיטה ישנה (בשיטמ"ק ז.) והשו"ע (אה"ע סב"ג) שהשב"מ חלה כל ג' ימי שמחה, עדיין יש לחקור אם זה רק מעין ההרחב עד ל' יום ועד יב' חודש בנשואין רגילין (אם אין הרחב זה עצמו מכריע לגבי אופיה של שהשב"מ- דבר שכבר נידון לעיל), או שמא דיעה זו מעידה ששמחה כללית מחייבת אמירת שהשב"מ. הראב"ד (שיטמ"ק שם) הרחיק לכת עוד יותר ודרש ברכת שהשב"מ ז' ימים, דהיינו יותר מימי "שמחה" של אלמון ואלמנה. וזה מסתבר במיוחד אם נימא שהשב"מ מתיחסת לשמחה כללית, ולא דוקא לשמחת נשואין.¹⁸

¹⁷ עיין במאירי (עמ' 32 סוד"ה כל) שסבור ששלשת ימי שמחה אינה תקופה של שמחת נשואין ממש מעין ז' ימי המשתה בנשואין רגילין באיסור מלאכה וכדומה, אלא הוה הרחב של תקנת שקדו גרידא. אם ננקוט בעמדה זו או בתפיסה מקבילה, יש בנקל לפתור בעיה זו. בכלל, הגדר של ימי שמחה קצת מעורפל. ועיין מאירי (ד. ד"ה זה שאמרנו). המנ"ח (מצוה קעז), ורעק"א (יו"ד שמב') ועוד. ואכמ"ל.

¹⁸ אולם עיין בגר"ח על הש"ס סימן ק' (בשם הגרי"ז) שדייק ברמב"ם פ"ב הל' ברכות שגם באלמון שנשא אלמנה יש חלות של ז' ימי משתה. לפי זה, יתכן שלראב"ד שהשב"מ מתיחסת לשמחת נשואין, ולא רק לשמחה כללית.

הטור (שם) פסק שגם מברכין ברכת אשר ברא כל ג' ימי שמחה!
 וצ"ע מהיכן ידע חידוש זה. ונראה פשוט שהוא הבין שגדר ימי "שמחה"
 (ז.) ביחס לאלמון ואלמנה, וגדר "אפושי שמחה" (ח.) שכולל אשר ברא
 ושהשב"מ בדליכא פ"ח, חדא הוה. ההשוואה בין שהשב"מ ואשר ברא
 בענין זה לכאורה מעידה על מחייב משותף של שמחת נשואין, ששייכת גם
 לגבי ברכת אשר ברא. הב"ש (אה"ע סב: יז) דייק מזה שהשו"ע השמיט כל
 זכר לברכת אשר ברא בג' הימים שהוא דוחה מסקנת הטור. ויש להעיר
 שהשו"ע הבחין בין שהשב"מ ואשר ברא בנוגע לימי שמחת אלמון
 ואלמנה למרות שהשו"ע הסכים עם פסקו של הטור שאין ברכת אשר ברא
 זקוקה למנין עשרה, דהיינו שאין היא סתם "ברכת חתנים". יוצא אפוא
 שלפי השו"ע ימי שמחת אלמון ואלמנה הוה דין שמחה כללי יותר, ואינו
 מחייב אלא שהשב"מ.

5. שהשב"מ (ואשר ברא) לפני ולאחר ז' ימי המשתה

כבר ראינו שהרמב"ן, הר"ן, הריטב"א, ועוד הוכיחו מזה שמזכירין
 שהשב"מ קודם ולאחר ז' ימי המשתה שאין היא בכלל ברכת חתנים.
 ולפי העיטור ודעימיה (שיטה להר"ן, שאילתות, וכו') כנראה אין
 הרחבים אלו דוקא ממעטים שהשב"מ (לפחות בתקופת ימי המשתה)
 מברכת חתנים, כדהסברנו. ויש להוסיף כמה הערות לדיון זה, לאור מה
 שפיתחנו בנושא.

לגבי הדין של לפני החופה, מכי רמי שערי באסינתא (כתובות ח.),
 נחלקו הראשונים אם זה שייך אך ורק אחרי האירוסין (רוב חכמי ספרד,
 ועיין למשל בריטב"א ח. ד"ה עד), או גם לפני האירוסין אחר השידוכין
 (רש"י שם). אם מדובר קודם האירוסין, לכאורה אין כאן אלא שמחת
 הגברא בעלמא, ומוכרחים לומר שזאת היא המחייבת שהשב"מ. ויתכן
 שהחולקים סבורים שגם חלות כזו חסרה, כל שאין אפילו קנין אישות. או
 שמא החולקים דורשים לפחות חלות שמחת נשואין לחייב הזכרה זו. ויש
 מקום להתלבט לפי חכמי ספרד אם אירוסין קובע שם חתן וכלה כבר לפני
 הנישואין לפחות לענין מחייב של שמחת נשואין שכבר צפוי או לא. הרי
 אין מעמד של שאר בשר הקובע לכמה תחומי הלכה. ושמה הדבר תלוי
 בזיקת אירוסין ונשואין בכלל, כמו שנידון לעיל (בענין אם אירוסין לחוד
 מחייב שהשב"מ).

ועיין גם בשיטה ישנה (שיטמ"ק ח. ד"ה ומעיקרא) שהביא דיעות חולקות אם אמירת שהשב"מ שלפני החופה טעונה מקום החופה דוקא, או אין תנאי זה קיים אלא אחר הנשואין. ושוב יש להציע שזאת מחלוקת יסודית בענין המחייב של שהשב"מ. הרי אם הזכרה זו קשורה לשמחת נשואין דוקא, מסתבר הוא ששייך הדין של "אין שמחה אלא במקום חופה" גם בהקשר זה. אבל אם נגיד שחיוב שהשב"מ, לפחות בשלב זה, אינו אלא ביטוי של שמחה כללית, יש לדחות דרישה זו¹⁹.

ויש גם מקום עיון בענין משמעות הדין שמברכין שהשב"מ עד ל' יום, ואפילו עד יב' חודש. לאור כל מה שדננו, אין להתפלא שישנם כמה ראשונים (שיטה ישנה בשיטמ"ק ח. ד"ה מעיקרא, שאילתות סימן טז', רבינו ירוחם) שפוסקים שיש לברך גם ברכת אשר ברא לאחר ז' ימי המשתה עד ל' יום! כמובן, דיעות אלו מחזקות הזיקה בין שהשב"מ ואשר ברא שנידונה שוב ושוב במפרשים משך כל הסוגיא. אבל עדיין צ"ע באיזה כיוון. האם קשר זה מעיד שגם ברכת אשר ברא מהוה ברכת שמחת נשואין כללית יותר, או שהזכרת שהשב"מ אינה סתם ברכת שמחת הגברא גרידא אלא היא משתלבת לפחות בשמחת נשואין? בכל אופן, אם נברך אשר ברא עד ל' יום, משתמע שעדיין יש חלות שמחת נשואין ושם חתן וכלה בתקופה זו. אבל חשוב לציין שגם לדיעות אלו נראה שרק שהשב"מ נמשך עד יב' חודש. ויש לחקור אם חילוק זה משקף רק הבחנה כמותית בהיקף של ה"אפושי שמחה" המשותף, או סוף סוף הוא קובע שעם כל מה שחיובים אלו דומים, עדיין הם שונים בטיבם חד מהשני, כדפירשנו.

רבינו ירוחם חידש שאין מברכין שהשב"מ לאחר ז' עד שיש פ"ח! עמדה זו מונחת על ב' יסודות שאין להם מקור בתלמוד: א. שיש חלות פ"ח אפילו לאחר ז' ימי המשתה; ב. שחלות זו שייכת גם לשהשב"מ. ועיין בשאילתות (חיי שרה- שאילתא טז') שהעלה שרק

¹⁹ מחלוקת זו מניחה שתנאי זה של מקום החופה חל בנוגע לשהשב"מ בתוך ז' ימי המשתה. אולם כבר ראינו לעיל שהנחה זו (וכן דיון לגבי ברכת אשר ברא) מותנה במחלוקת גדולה. ויש גם להעיר שיש מקום להסביר המחלוקת פה בצורות אחרות: א. יש מקום לחקור אם בכלל יש חלות "מקום החופה" לפני הנשואין. ושמא אין תנאי זה מעכב אלא אם הוא אפשרי; ב. שמא דנו אם מקום חופה הוה דוקא תנאי ב"ברכות חתנים" וממילא לא שייך לפני הנשואין, או שמא הוה גורם ביצירת שמחת נשואין או אפילו בריבוי שמחת הגברא בתגובה לחויה זו. ועיין מש"כ לעיל בקשר לשאלה זו.

ברכת אשר ברא זקוקה לפ"ח כדי לחייבה עד ל' יום, משא"כ שהשב"מ שאינה טעונה תנאי זה. ושוב יוצא לדעתו שעל אף המשותף המרובה בין ב' ברכות אלו, עדיין חלוקות הן- או עקרונית, או בשיעור ביטוי השמחה.

6. מחזיר גרושתו

גרסינן במשנה מו"ק (ח:): "אין נושאים נשים במועד... מפני ששמחה היא לו, אבל מחזיר הוא את גרושתו". האם הזכרת שהשב"מ תלויה ברמת ובסוג השמחה המשתקפים בדין שאין נושאים במועד, או במציאות של נושאים והשמחה שכרוכה בו? המהרי"ט (שו"ת א:סד) והב"ש (סב:יז) פסקו שמשום שמחזירין גרושתו במועד אין אומרים שהשב"מ במחזיר גרושתו. המהרי"ט כתב שהפוסקים התלבטו בזה. ויש שנחלקו בפסק זה משום ש"ודאי נושאים מחדש הם, ומצוה קעביד, ומצוה שיהא שמח עמה ג' ימים." ויש לתמוה על המהרי"ט והב"ש היכן מצינו שמברכין ברכות חתנים, ואין מברכין ברכת שהשב"מ?

ולכאורה יש לעיין בשתי שאלות יסוד: א. באיזה מידה נחשב מחזיר גרושתו לחלות אישות רגילה וחדשה על אף שחסר שמחת הגברא; ב. האם שהשב"מ תלויה בחלות ושמחת האישות, או בשמחת הגברא, השאלה שנידונה משך כל הסוגיא. הרי נחלקו רה"ג והרי"ף אם מחזיר גרושתו מברך ברכת חתנים או לא. ויתכן שדיון זה קשור בשאלה אם מחזיר גרושתו הוה חלות אישות חדשה או דרך לחדש האישות שהיתה. [עיין מש"כ בהערות לעיל בענין שמחה באירוסין. בענין טיב האישות של מחזיר גרושתו, עיין היטב בדיון הנ"ל במהרי"ט שהתייחס ישירות לענין זה. ועיין גם במאמרי בבית יצחק כרך מד "בענין נושאים מפילין וקדושת אישות של יבום"] ולכאורה יש מקום עיון בנוגע לשהשב"מ גם לפי רה"ג וגם לפי הרי"ף. לפי רה"ג שאין מברכין ברכות חתנים, עדיין יש לחקור שמא בכל זאת נאמר שהשב"מ, כמו שמצינו שהזכרה זו היא בעלת היקף יותר רחב מברכות חתנים, הן בתנאים, הן בזמנים. אולם גם לפי הרי"ף שמברכין ברכות חתנים, וכן נפסק להלכה, יש לפקפק לגבי שהשב"מ אם נסיק שהמחייב הוה שמחת הגברא. הנה, בהחלט יתכן מצבים שחלה חפצא של שמחת נושאים שנובעת מעצם מעשה חופה, למרות שהתנאים אינם יוצרים שמחת הגברא. ובכה"ג נדחה את החיוב שהשב"מ בעוד שעדיין חלה חובת ברכות חתנים. ולכאורה זה דומה לדעת המאירי בחתן אבל, שמברך ברכת חתנים כיון שיש חפצא

של שמחת נשואין, אבל אין הוא מברך שהשב"מ. ולפי זה, אתי שפיר פסקו
של הב"ש.²⁰

²⁰ גם אם שהשב"מ תלויה בחפצא של שמחת מצוה, יתכן שנבחיין בין "ברכות חתנים" רשמיים והמחייב של שמחת נשואין. וכמו שיש דיעה בבחור שנשא אלמנה שיש יותר ימי ברכה מימי שמחה. אבל לפי זה, אולי יש עוד נפק"מ לגבי ברכת אשר ברא במחזיר גרושתו כשהיא מנותקת משאר הברכות חתנים- כגון בלי פ"ח או בלי מנין עשרה- לפי הגישה שפיתחנו שהיא הופכת אז לברכת שמחת נשואין. ואכמ"ל.