

ברכת שהחיינו בקידושין ונישואין

א. ברכת שהחיינו

המהרי"ק (שו"ת קכח) כבר תמה על מנהגינו שלא לברך ברכת שהחיינו בשעת קידושין ונישואין. עיי"ש שכתב שכמו שצריכים ליישב אמאי אין מברכים שהחיינו בבדיקת חמץ "יצטרך גם כן ליישב המנהג שלא לברך על קדושי אשה או נשואיה".

ואכן תמוה הוא, דמכמה טעמים היה לנו לברך שהחיינו. דהנה שנינו במנחות (עה): "תניא, היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקימנו. נטלן לאכלן, אומר המוציא לחם מן הארץ". ופירש רש"י (שם ד"ה היה עומד): "היה עומד ומקריב מנחות בירושלים - כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר אומר כהן שהחיינו". הרי דעת רש"י דכשנתחנך אדם במצוה, בפעם הראשונה שהוא מקיים מצוה מסויימת, מברך ברכת שהחיינו. וכן הביא הרוקח (הלכות ברכות סימן שעא) בשם הריב"ק משפירא: "שהחיינו- רבי' יב"ק משפיר' זצ"ל כל מצוה שזמנה קבוע או כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו".

ועיין בשולחן ערוך (יורה דעה כח:ב) בהגהת הרמ"א שפסק כן, וכתב שמי ששחט לפעם הראשונה מברך שהחיינו על כיסוי הדם. ומעיקר הדין גם השחיטה זקוקה לברכת שהחיינו, אלא שאין מברכין עליה מפני שמזיק לבריה: "חייב לברך קודם שיכסה: אשר קדשנו במצותיו וצונו על כיסוי דם בעפר. הגה: מי ששחט פעם הראשון, מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה, דמזיק לבריה (במנהגים ישנים בשם רבי ידידיה משפירא)". אלא שלפ"ז צ"ע, מדוע אין מברכין שהחיינו בבחור שקידש לפעם ראשונה, הלא הוא נתחנך במצות קידושין.

ואמנם הש"ך על אתר (ס"ק ה) הקשה כן, ודחק לתרץ שדוקא במצוות שזמנן קבוע מברכים שהחיינו בחינוכם, לאפוקי מצוות כעין קידושין ונישואין שאין זמנן קבוע. אלא שאי אפשר לומר כן בדעת הרמ"א, שהרי כיסוי הדם אינו מצוה שזמנה קבוע, ואף על פי כן פסק

שמברכים שהחיינו.¹ וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מאי שנא כיסוי הדם ממצות קידושין?

ובר מן דין קשה, דהנה נתבאר במתני' דברכות (גד.) שמברכים שהחיינו על קנינים חדשים: "בנה בית חדש, וקנה כלים חדשים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". וכתב הרמב"ם בתשובה (סימן קמא) שגם במצות שהם קנינים לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, גם עליהן יברך בתחילת עשיתן שהחיינו: "לא תהי זו פחותה מקונה כלים חדשים או בונה בית חדש". וכן במשנה תורה (ברכות יא:ט) פסק הרמב"ם: "וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה וכו' מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו".

וקשה, מדוע לא מברכין שהחיינו בקידושין מצד מחייב זה של בנה בית חדש או קנה כלים חדשים. ולכאורה לא גרע קנין הקידושין מבנה בית חדש וקנה כלים חדשים או ממצות שהן קנין לו. ועיין בגליוני הש"ס להגאון ר' יוסף ענגל (כתובות ז: ד"ה מברכין), שהקשה כן: "מברכין ברכת חתנים, ג"ב מדוע אין מברכין זמן אנישואי אשה כמו אקנה כלים חדשים".

ואמנם הרוקח (סימן שעא) כמו כן הקשה על בסיס בנה בית חדש וקנה כלים חדשים, והציע לתרץ על פי הא דאיתא בברכות (נט:): "קצרו של דבר, על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב", דבקנין שאחרים משותפים בו, אין מברכים שהחיינו. וחידש הרוקח, שכיון שצריכין עשרה לברכת חתנים, כדאיתא בכתובות (ז:), הנישואין מוגדרין כדבר שיש לאחרים שותפות בה, ואין לברך עליהן שהחיינו. ועיין בגליוני הש"ס (כתובות ז:) שביאר דעת הרוקח כן.

ברם, דברי הרוקח תמוהין מכמה טעמים. מהגמ' משמע שבעינין עשרה דוקא לברכת החתנים, ואילו לקידושין אין צורך.² וא"כ אמאי לא

¹ ועיין בצבי לצדיק לר' צבי הירש קלישר בגליון הש"ע שם שניסה לתרץ מדוע לא מברכים שהחיינו בשאר מצות בשעת חינוכן, וכתב שבמצוות כתפילין וציצית וכיוצא בהן שהקטן נתחנך בקטנותו, אינו יכול לברך שהחיינו בקטנותו דעדיין אינו מצווה ועושה. ובגדלותו אינו יכול לברך דבהיא שעתא אינו נתחנך במצוה, שהרי הוא כבר קיים המצווה בקטנותו בתורת חינוך. ונראה שהצבי לצדיק תופס החבל משני ראשיו. ממה נפשך, אם קיום המצוה בקטנותו הוה קיום אמאי אינו מברך שהחיינו בקטנותו. ואם בקטנותו אין קיום מצוה, אמאי אינו מברך בגדלותו?

² והנה נחלקו בזה הראשונים. השאלות (שאלתא טז) דורש עשרה גם לברכת אירוסין, והרא"ש (כתובות א:יב) הביא שר' שמואל הנגיד חולק. מיהו, כל זה לכתחילה, דכ"ע

מברכים שהחיינו בשעת קידושיך. ועוד קשה, דגם אם בעיני עשרה, ועשרה נמצאים שם, מנא ליה שהם שותפים בשמחה זו. הלא עיקר השמחה הוא של החתן והכלה, וגם אם העשרה שייכים לשמחה זו, קשה לומר שהם שותפין בגוה.³ נוסף על כך, הגליוני הש"ס תמה על הרוקח, דאם באמת

מודים שעשרה אינו מעכב לברכת אירוסין, כדאיתא בש"ע (אבן העזר לד: ד) ובבית שמואל שם (ס"ק ז).

³ אולם, שמה יש לומר שהשושבינים הם חלק מעיקר ומגוף החתונה, והוין שותפין בגוה. הדנה גרסינן בגמ' (סוכה כה): "אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעה". ועיי"ש בגמ' שנחלקו אם השושבינים פטורים מן המצות כמו החתן.

ונחלקו הראשונים ביסוד פטור השושבינים, לדעת המאירי שם השושבינים פטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה (וכן משמע מרש"י על אתר), והשושבינים עוסקים בשמחת חתן וכלה. אלא שקצת קשה לקבל הבנה זו, כמו שהעיר המאירי עצמו, דא"כ צ"ע למה השושבינים פטורים כל היום מן הסוכה ולא רק בשעה שהם משמחים, עיי"ש מה שנדחק לתרץ: "וטעם הפטור בכאן מדין עוסק במצוה ואע"פ שבענין קריאת שמע לא פטרנוהו מדין עוסק במצוה מ"מ קריאת שמע זמנה קבוע וקצר אבל שמחה אין לה זמן ואע"פ ששחרית וערבית אינו זמן שמחה מ"מ הואיל ועצמו של יום פטורין נעשה מעיקרו פטור ברשות ואין מטריחין". ואמנם, מכח קושיא זו הסיק הריטב"א (סוכה כה: ד"ה אמר רב זירא) שהשושבינים פטורים דוקא כשהם עוסקים ממש בשמחת החתונה: "אמר רב זירא אנא אכלי כו'. ולית הלכתא כותיה, ובירושלמי אמרו שהשושבינין חייבין והיינו כשחוזרין לבתיהם לישן שם בלילה, או כשאוכלין שם, דומיא דשלוחי מצוה שחייבין בסוכה כשהן פנוין ואין להם עיכוב למצותם כדבעינן למימר לקמן". וגם צ"ע, מנא לן ששמחת חתן וכלה הוה מצוה להחיל עוסק במצוה פטור מן המצוה. ואכן, הרא"ש (סוכה ב:ח) פיקפק בזה, וקבע שהשושבינים אינם פטורים מן המצות כלל, ולכאורה דעתו היא שהשושבינים אינם מוגדרים כעוסקים במצוה. וכן הבין המנורת המאור (פרק ב - תפילה הלכות סוכה) בדעת הרא"ש: "חתן והשושבינין, פסק הרא"ש ז"ל ששושבינין לא מקרי עוסקין במצוה, וחייבין בכל המצות". וצ"ע בדעת רב שפטר כל השושבינים משיבה בסוכה, ובדעת הת"ק שם שפטרם מן התפלה ומן התפילין. ועוד, גם אי נימא ששמחת חתן וכלה שפיר מיקרי עוסק במצוה פטור מן המצוה, בשעה שהם חוזרים לבתיהם ואינם עוסקים בשמחה מאי איכא למימר?

והנראה בזה, שפטור השושבינים אינו מעוגן בעוסק במצות שמחת חתן וכלה פטור מן המצוה, אלא כמו שהחתן פטור מן המצות כיון שחל עליו שם חתן שעוסק בחתונתו, ולא איכפת לן אם באותו שעה הוא משמח עם אשתו או בועל בעילת מצוה, כך בשובינים. מעמדם בחתונה ובד' ימי המשתה אינו בתורת משמחים, אלא שהם יוצרים את שם החתונה והוין חלק מגוף הנישואין. ועיין בתשב"ץ קטן (סימן תסה) שכתב שחשיבות השושבינים היא מדין חתן דומה למלך: "ודומה למלך ונשיא מה מלך ונשיא אינם הולכים יחידיים אף חתן לא ילך יחידי. וגו' אותיות מלך וגו' אותיות חתן מה מלך חיילין מקיפין אותו אף חתן שושביניו מקיפין אותו. מה מלך שולחין לו מנות אף חתן שולחין לו מנות". כמו שאין מלך בלא עם, שהשם מלך תלוי בעמו, כך השם חתן תלוי

העשרה משותפים בשמחת הנישואין, היה להם לברך, לכל הפחות, ברכת הטוב והמטיב, כדמבאור בגמ' ברכות (נט:), ומדוע לא מברכים כלל.⁴ וצ"ע בדעת הרוקח.

שוב קשה, דהנה הרמב"ם פסק (ברכות יא:ח): "וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון מילת בנו ופדיון בנו מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו". ועיין בשו"ת הרמב"ם (סימן קמא) שג"כ כתב כן: "והחלק השלישי כל מצוה שאינה תדירה ואין האדם מתמיד בעשייתה בכל עת, משום שאע"פ שאינה מיוחדת בזמן, דומה היא הואיל ואין חיובה מתמיד, למצוה שהיא מזמן לזמן, ולכן מברכין עליה שהחיינו, כמו שאמרה הבריתא במקריב מנחות ומקריב קרבנות וכמו שנתבאר בתלמוד (פסחים קכא:), בפדיון הבן, שאבי הבן מברך שתיים, אשר קדשנו וכו' ושהחיינו וכו'. זה עצמו במילה, שאבי הבן מברך שהחיינו, דמאי שנא, למה יברך שהחיינו על פדיונו ולא

בשושביניו, החיילים המקיפים אותו. ולפיכך נראה שהשושבינים פטורים מן הסוכה כל ד', שהם מייצרים את חלות הנישואין והיו"ט לז' ימי המשתה.

ולפי"ז מובן שפיר מאי דפירש הר"י בן יקר, רבו של הרמב"ן, בפירוש התפילות והברכות שלו, שברכת שמח תשמח רעים האהובים וכו' מוסב על השושבינים ולא על החתן והכלה (כפשוטו, כמו שפירש רש"י כתובות ח.). ולכאורה מה ענין שושבינים לברכת חתנים, ולמה מזכירים אותם כחלק מהחתונה. אבל לפי מה שבארנו שהשושבינים הוין חלק מגוף החתונה מדין 'מה מלך חיילין מקיפין אותו אף חתן שושבינים מקיפין אותו', הכל אתי שפיר.

ועיין בירושלמי עבודה זרה (א:ט) "רבי שמעון רבי אבהו בשם ר' יוסי בר חנינה וכו' לא יעשה ישראל שושבין לגוי משום לא תתחתן". וצ"ע היאך עובר השושבין בלא תתחתן, שהוא לאו לישראל להתחתן לגוי במה שהוה שושבין בחתונה של עכו"ם, אבל לפי מה שבארנו דברי הירושלמי מחוורים כשמלה. כיון שהשושבינים הוין חלק מגוף החתונה, ישראל שנעשה שושבין לגוי עובר בלא תתחתן. ולפי"ז יש ליישב שיטת הרוקח, שאין מברכים שהחיינו כיון שהשושבינים הוין שותפין בחתונה זו, כמו שנתבאר. ובמקום אחר הארכתני בענין מעמד השושבינים בחתונה, וכאן קצתתי כי אכמ"ל.

⁴ ועיין עוד בדברי הגליוני הש"ס שם, שגם אם העשרה אינם שותפין, אולי האיש והאישה הוין שותפין בשמחת החתונה, או דילמא "כיון דרק האיש קונה את האשה ואין הוא נקנה לה אין כאן שותפות". ולכאורה שאלה זו תלויה במעמד האשה בקבלת הקידושין. ואפשר ששאלה זו תלויה בתפקיד דעת האישה בקידושין. לפי הר"ן בנדרים (ל. ד"ה ואשה נמי) הדרישה לדעת האשה היא רק שתפקיר את עצמה כדי שהבעל יזכה בה, ולפי"ז נראה שאין האישה משותפת בקידושין כלל. אך לפי רש"י בקידושין (מד). ד"ה קידושין דמדעתה) שפירש שדעת האשה בקידושין הוה מדין דעת מקנה, לכאורה היא משותפת בהן.

יברך שהחיינו על מילתו, ולא הזכיר זאת כבריתא ולא בתלמוד, להיותו ידוע ומפורסם, שכל המצות מברך עליהן שהחיינו. הלא בפדיון הבן לא שאל התלמוד, התתחייב על זה ברכת זמן אם לא תתחייב, אלא באה השאלה, האבי הבן מברך, הואיל והוא הוא המחויב במצוה זו, או הכהן מברך, הואיל ומטיא הנאה לידיה. מכאן ראייה, שהעניין ברור ומחזור, שאי אפשר בלא ברכת זמן, והשאלה לא באה אלא על מי שיברכנה.⁵ וקשה לדעת הרמב"ם, הלא קידושין היא ג"כ מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, ואמאי אין מברכין בה שהחיינו? מאי שנא מילה ופדיון הבן, שמברכים שהחיינו לדעתו, מקידושין ונישואין, שאין מברכים, וצ"ע.⁶

ר' שלמה איגר בגליונותיו לורה דעה (גליון מהרש"א כח:ה) הציע שאין מברכים שהחיינו מפני שהקידושין אינן אלא הכשר מצוה: "על קדושין יש לומר, דעל הכשר מצוה לא תקנו שהחיינו, והרי אם אין דעתו לבא עליה או מי שאינו יכול להוליד ואינו רוצה לבעול אותה אינו מצוה לקדש", וצ"ע למש"כ הרמב"ם בספר המצוות (עשה ריג) "והמצוה הרי"ג היא שצונו לבעול בקדושין" להוכיח כן. אך קשה לקבל תירץ זה בדעת הרמב"ם, שהרי מבואר בדבריו במשנה תורה (אישות א:ב) שהקידושין עצמן הן הן המצוה, "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הן". וכן בכותרת להלכות אישות, "מצות עשה לישא אשה בכתובה וקידושין". וכן הוא מבואר ממה שכתב הרמב"ם שמברכים ברכת האירוסין עובר לעשייתן כדרך שמברכים קודם כל המצות.

החתם סופר (שו"ת א:גנה) ג"כ עמד בשאלה זו וחייד שאין מברכים שהחיינו אלא בדברים התלויים אך ורק בידי שמים, אבל בדברים התלויים בבחירתו של אדם, הואיל ואין הקב"ה משנה בחירת האדם, אין לברך עליהם: "ואולי י"ל כי אנו מברכים להקב"ה שהגיענו לזמן הזה לקנות כלי חדש זה או להנות מפרי חדש ומכ"ש בקדושת זמן עצמו כרגלים וכדומה והכל תלוי בהקב"ה עצמו הוא יעץ ומי יפיר, אבל דבר התלוי בבחירת

⁵ ומבואר מזה שהרמב"ם פירש הגמ' במנחות "כהיה עומד ומביא מנחות" דלא כרש"י. לרש"י, המחייב הוא חינוך במצות. לפי הרמב"ם המחייב הוא שכל מצוה הבאה מזמן לזמן, דמצוה שאינה תדירה ואין האדם מתמיד בעשייתה בכל עת, הרי היא כמצוה הבאה מזמן לזמן, ודו"ק.

⁶ וכן קשה לשיטת התוספות (עירובין מ: ד"ה דלמא) שסוברים שמעיקר הדין יש לברך שהחיינו במילה ורק מפני צערא דינוקא אין מברכין. בקידושין אין צער, ומדוע לא מברכים.

וחפץ האדם ואין הקב"ה משנה בחירתו של אדם ואילו לא רצה הזוג הזה להזדווג זע"ז לא הי' ממעשי שמים לכופם לכך, ואין לנו עסק בנסתרות דארבעים יום קודם יצירת הולד (סוטה ב' ע"א) והאר"י ז"ל פי' בו פירוש אחר נכון אין כאן מקומו, מ"מ כיון שלא נגמר ע"י הקב"ה לבדו אין לברך עליו, ולא דמי למקבל מתנה מחבירו שהתם כיון שהקב"ה גזר עליו לזכות לחפץ זה בזמן הזה אילו לא רצה זה לתנו לו הי' הקב"ה מזמין לו חפץ כזה ממקום אחר והוה כולו בידי שמים, משא"כ קידושין ונישואין אע"ג דביד הקב"ה להזמין לו שום אשה אחרת מ"מ אין לברך שהחיינו על זיווג גוף זה כנלע"ד". וכל דבריו בזה תמוהים ביותר. הן מה שכתב בענין ארבעים יום קודם יצירת הולד, והן מש"כ בענין קנינים שקבלת מתנות וקניית חפצים הם כל כולם בידי שמים, ושאי אפשר לשנות בחירתו של אדם בזה, וצ"ע בדבריו, דמסתברא איפכא.⁷

ועיין בתבואת שור (כח:ד) שכתב ליישב בזה על פי מה שכתבו הראשונים בענין ברכת אירוסין, שאין מברכים ברכת המצוה עובר לעשייתן היכא שהמעשה תלוי בדעת אחרים, שחוששים שמא תמשך האשה ולא תקבל הקידושין, ונמצא שבירך לבטלה.⁸ והוא הדין בברכת

⁷ ובאמת מה שכתב שדוקא נישואין וקידושין צריכים לכא על ידי בחירת האדם, הוא מאד מסתבר אי נימא שחלק מהגדרת מצות האישות הוא שישא אשה הראוייה לו ומצאה חן בעיניו. ועיין בשו"ת מהרי"ק (סימן קסו) שנשאל אם יש כח ביד האב למחות בקידושין בנו, והעלה שדוקא אם אישתו הוגנת לו האב אינו יכול למחות. וביאר מהרי"ק, בטעם השני שהביא, שעצם מצות האישות היא לישא אישה אשר חפץ בה, ואם זו היא האשה ההוגנת לו ומתאימה לו ולבו חפץ בה, והיא המצאה חן בעיניו, אז נמצא שהאב מצוה את בנו לעבור על דברי תורה: "ואשר נסתפקת אם יש כח ביד האב למחות ביד בנו לישא אשה אשר יחפוץ בה הבהן לע"ד נראה שאם היא אשה ההוגנת לו שאין כח ביד האב למחות ביד הבהן חדא דאפילו לענין ממון אודי ליה רבנן לרבי ירמיה כמאן דאמר משל האב וכן פסקו כל פוסקי הלכות אשר ראיתי כל שכן הכא שהוא דבר השייך בצער' דגופא להניח האשה אשר חפץ בה ויצטרך לקחת אשה אחרת אשר לא תישר בעיניו כל כך ועוד דקרוב הדבר בעיני להיות כמצוה לעבור על דברי תורה שהרי אמרו רבותינו ז"ל אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה וכו' הרי שהקפידו שיקח אשה אשר יחפוץ בה ותמצא חן בעיניו וכן בכמה מקומות חשו חכמים ז"ל לחבב האשה על בעלה". מצות האישות בשלימותה אינה תלויה רק בכשרות ופסול, כי אם באישה ההוגנת לו, וממילא אין כח ביד האב לבטל את בנו ממצוה זו. ושמא לפי"ז מובן דברי החתם סופר, שדוקא נישואין צריכין להיות בידי אדם בבחירתו וברצונו. ועיין מה שבארנו בזה באריכות במקום אחר בענין אשה הוגנת לו.

⁸ עיין בהשגות הראב"ד לאישות ג: כג והמגיד משנה שם, וכן הביאו הרא"ש כתובות א: יב.

שהחיינו, שמא אין לברך אותה מאחר ואנו חוששים שמא תסרב האישה ולא תקבל הקידושין. אך נלע"ד דאכתי אין זה מספיק. דגם אם תמצוי לומר כן לגבי הקידושין, בנישואין מאי איכא למימר. מסבחר שיש לחשוש בשעת קידושין שמא תחזור האשה ולא תקבל הקידושין, אך לא בנישואין שהיא כבר מקודשת ועומדת, ועוד שעצם חלות הנישואין אינו תלוי בקבלתה ובהסכמתה.⁹ ועוד, הרי יכולים לברך שהחיינו מיד אחרי

⁹ לגבי עיקר החילוק בין תפקיד הדעת בקידושין לתפקידה בנישואין, שמעתי מאמור"ר שליט"א ששמע מהגר"ד בשם הגר"ח ליישב שדוקא בקידושין בעיני דעת, שהקידושין פועלת כקנין, ובעיני דעת כדי ליצור את הקנין, משא"כ בנישואין שאינו קנין אלא כניסה לביתו. במקום שהקידושין הוין קנין, הנשואין הן מציאות ואין צורך לדעת להחילן. ועל פי זה פירש הגר"ח דברי רב ניסים גאון (הובאו בתוספות קידושין י. ד"ה כל הבוועל) ליישב הסתירה בין קידושין י. שכל הבוועל דעתו על גמר ביאה ליבמות נה: דאשה נקנית לבעלה בהערה: תחילת ביאה קונה לנישואין, וכל הבוועל דעתו על גמר ביאה היינו בקידושין. דעתו מועלת לעכב החלות עד סוף הביאה בקידושין, שהקנין תלוי בדעתו, משא"כ נשואין שהוה מציאות ואינו מותנה בדעתו כלל.

ועיין ברי"ף יבמות שם שג"כ חילק בין נשואין לקידושין אבל בנימה שונה: "ואי קשיא לך הך דגרסינן בפרק האשה נקנית לענין קידושי ביאה איבעיא להו תחלת ביאה קונה או סוף ביאה קונה ואמר אמימר משמיה דרבא כל הבוועל דעתו על גמר ביאה דאלמא לא קני לה בהערה אלא בגמר ביאה הוא דקני לה התם בביאה דאירוסין עסקינן דלא הוי ליה קידושין בגופה מעיקרא אבל הכא בביאה דבתר קידושין עסקינן כגון דבא עליה בתר דקדיש לה ועדיין לא נכנסה עמו לחופה ומשום הכין קני לה בהערה לירשה וליטמא לה וכל מילי דאישות דהא אית ליה בגוה קנין מעיקרא דומיא דיבמה מה יבמה אית ליה ליבם זיקה בגוה אף אשה לבעלה דאית ליה קנין בגוה מעיקרא אבל הך דלית ליה קנין בגוה מעיקרא אלא השתא הוא דבעי מיקנא לה לא סגיאל אלא בגמר ביאה דכל הבוועל דעתו על גמר ביאה". כלומר, אם יש זיקה כבר, כמו ביבום ובנישואין, אז סגי בהערה שביאתו אינו אלא המכה בפטיש וגמר החלות, אבל במקום שציריכם להתחיל מחדש בעיני גמר ביאה. והן הדברים שכתבנו למעלה, שלכאורה אין לחשוש שמא יחזור האישה מהנשואין, כיון שהם כבר עומדים בתוך זיקת הקידושין.

ולענין אם הבתולה נשאת בעל כרחה (לעומת קידושין שאינה נקנית בע"כ לכ"ע), עיין תוספות כתובות ב. ד"ה נשאת, ותוספות הרא"ש שם, בתירצים השונים. ועיין בשטמ"ק שם (ד"ה והתוס' הקשו) שפירש שיש הו"א מיוחדת (למ"ד שאין אישה נשאת בע"כ) שאם קבלה הקידושין ברצונה, היא נשאת בעל כרחה, כיו שהיא כבר זקוקה ועומדת מהקידושין: "כתבו התוספות ז"ל ואף על גב דתני האישי מקדש דמשמע בע"כ היינו משום דכבר אשמועינן הכא דבע"כ לא ומעתה קשה קצת דהכא נמי ליכא למיטעי דכבר אשמועינן האשה נקנית ויש לומר דהכא לא בעי למימר דה"א דבע"כ תתקדש כדמשני התם דזה כבר שמעינן לה ממתינתין דתני האשה נקנית אלא ה"ק דה"א דאם נתקדשה ברצונה דתנשא בע"כ כיון דכבר נתקדשה ברצונה ואיכא למיטעי בהכי כיון דהארין וקתני נושאת את הבתולה". והן הן ממש כדברי הרי"ף ביבמות, כך שמעתי מאמור"ר שליט"א.

הקידושין, אחרי שהאישה כבר נתרצה. ועל כן נראה שאין מקום לחשש זה כלל, וא"כ שוב צ"ע אמאי לא מברכים או אחרי הקידושין או בשעת הנישואין.

ונראה שמכח קושיות הללו הסיקו כמה פוסקים דבאמת יש לברך שהחיינו בקידושין ונישואין. הפתחי תשובה (אבן העזר סג:ו) הביא בשם הג"ר יעקב עמדין שיש לברך שהחיינו: "החיד"א הביא מספר מור וקציעה שאם הגונה היא וחביבה לו יברך שהחיינו, וכ' עליו ולי יראה דיברך בלא שם ומלכות ע"ש". ונראה שהחיד"א אינו חולק על המור וקציעה. גם הוא סובר שיש לברך שהחיינו, אלא שהתאפק מפני שטרחו ועמלו האחרונים להצדיק למה נהגו שלא לברך, ולפיכך עלה בפשרה לברך בלא שם ומלכות. וכן הביא הגליוני הש"ס (כתובות ז:) בשם שו"ת הלכות קטנות (סימן ז) שהביא מכתבי הר"י בוטין "שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו"¹⁰. אלא שמשמע מדברי המור וקציעה שאין לברך שהחיינו בכל קידושי אשה, כי אם באשה הגונה וחביבה לו. וצע"ק למה תלה ברכת שהחיינו ב"אשה הגונה לו".

והנראה לומר בזה, דהנה הגליוני הש"ס (כתובות ז:) הביא שכשנשאל האור שרגא אם יש לברך שהחיינו או לא, הוא השיב "שהיה להם לשאול אם יאמר דיין האמת". וביאר הגליוני הש"ס: "וכי היכי דלא להויין דבריו דרך בדיחותא לבד צ"ל כוונתו דכיון דזכה עזר לא זכה כנגדר, ומי יאמר ריק לבי זכיתי והוא בספק מצא או מוצא, לכן אין לברך זמן". לפי הבנתו, אי אפשר לברך ברכת שהחיינו בשעת הקידושין או הנישואין, שעדיין לא ידוע לו אם עלה בידו 'עזר' או 'כנגדר', 'מצא אשה מצא טוב' או 'מוצא אני את הרעה מר ממות את האשה'. ולכן אין מקום לשהחיינו בשעת הקידושין והנישואין, כיון שעדיין מספקא ליה אם נישואין אלו הן טוב לו או רע.

אלא דאכתי אין זה מיושב כל צורכו, דהגם דמספקא ליה במצא או מוצא, מ"מ עצם הנישואין מוגדר כחלות של שמחה, כמו שאנו מברכים ברכת שהשמחה במעונו בנשואין, שהיא הברכה שמברכין על שמחה

¹⁰ והעירוני אאמור"ר שליט"א שבפסקי רב אביגדור הצרפתי מבעלי התוספות לפרשת כי תצא רב אביגדור הניח כדבר פשוט שמברכים שהחיינו על הקידושין: "פירוש קידושין. כי יקח איש אשה. זו מצוה עשה היא לקדש אשה. ועל כל המצות עשה צריך לברך עובר לעשייתן. ולכן פסק חתן יברך קודם שיקדש אשה סמוך לקידושי, בא"י אמ"ה אקבוצ' לקדש אשה ושהחיינו. וכן בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ג] איתא חתן מברך".

יתירה.¹¹ ועיין בתבואת שור (כח:ד) שעלה בדעתו לתרץ כמו האור שרגא ורחאו מפני נימוק זה: "אמאי לא מברכים אקדושי אשה ונשוואין דודאי אית בה שמחה, דאף על גב דאינו יודע מצא או מוצא מ"מ משעת חדוה חדוה, והרי מברכין שהשמחה במעונו".

אולם נראה, שביסוד דינו, ברכת שהחיינו היא ברכה הבאה על השמחה שכרוכה דוקא בהשלמת ובגמר הענין, כדמבואר מנוסח הברכה, 'שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'. הברכה מתייחסת לתועלת או השגה מסויימת שזכה המברך לקיים ולסיים בשלימותה, בזה הזמן. ברכת שהחיינו היא ברכה הסוקרת לאחור על הישג שהוגש. ועיין בספר פירוש התפילות והברכות לרבינו יהודה בר יקר, מרבותיו של הרמב"ן, שפירש הברכה בכי האי גוונא (דף נ): "שהחיינו וקיימנו שנתן לנו חיים וקיים אותנו לזכות בדבר הזה", והביא כמקור לברכת שהחיינו הברכה שבירך הקב"ה על גמר היצירה בששת ימי בראשית: "שכשברא הקב"ה את עולמו כתוב ויברך אלהים את יום השביעי". וממילא ברכה זו אינה שייכת אם עיקר המצוה או גמר המצוה עדיין תלוי ועומד. ואף על פי שכבר התחיל להתעסק בה, אין זה מספיק לברך על שהגיע לזמן הזה, שאינו לא עיקר הקיום ולא גמר המצוה.

ב. יחס קידושין ונישואין

והנראה בזה, דהקידושין עצמן אינן גמר הקנין כי אם תחילת חלות האישות, הצעד הראשון ליצירת האישות. האישות אינה ניצרת על ידי הקידושין לבד, אלא על ידי צירוף של הקידושין והנישואין. ומשום כך

¹¹ ועיין בעיטור (ברכת חתנים סד טור ג) שביאר ברכה זו ככרוכה על השמחה, דמעון הוא מקום השירה שהיא השמחה לפניו: "ולפי שמעון הוא מקום השיר כדאמרינן מעון שבו כתות כתות של מלאכי השרת ואומרים שירה לפני המקום והשירה היא השמחה לפני המקום כדכתיב החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים לפיכך אומרים שהשמחה במעונו, וביהמ"ק מיקרי מעון כדאמרינן המעון הזה אם אלין הלילה לפי שבו השרה שכנתו והלויים אומרים שירה לפני המקום בכל יום ומברכים שהשמחה במעונו". ונחלקו העיטור והר"י מיגאש, אם היא מהז' ברכות.

וכיון שברכת שהשמחה במעונו תלויה בשמחה, במקום שאין שמחה, אף שיש קיום מצוה, אין מברכים אותה, כגון בברית מילה דאיכא צערא דינוקא, כדאיתא בתוספות (מועד קטן ח: ד"ה מפני) "וסעודת ברית מילה מותר לעשות בחול המועד דליכא שמחה כדאמרינן פ' קמא דכתובות (ד' ח. ת.) דלא מברכין שהשמחה במעונו משום דאית ליה צערא לינוקא".

כתב המרדכי (כתובות סימן קלב) והרמב"ן (כתובות ז: ד"ה וצונו) שאין מברכין ברכת המצוה על הקידושין מפני שאין עשייתה גמר מצותה, וכדאיתא במנחות (מב:): שאין מברכים אלא על גמר מצוה. וכך יש להוכיח יסוד זה ממה שהביא הרא"ש (כתובות א: יז) בשם רבינו ניסים שאם לא בירכו ברכת אירוסין בשעת הקידושין, יברך בשעת הנישואין. כלומר, חלות הקידושין אינה נגמרת עד שעת הנישואין, והקידושין שייכים ונוכחים בשעת הנישואין עד כדי כך שיכולים לברך עליהם.

ועיין עוד בדברי הרא"ש שהביא שיטת רבינו יונה שדימה דין זה למי שלא בירך אחר אכילתו, שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעים: "הכי נמי אע"פ שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך וכיון שאין ההיתר נגמר אלא על ידי חופה יכולין לומר הברכה בשעת הנישואין".¹² וכתב הגר"א בהגהותיו לשולחן ערוך (אבן העזר לד: ט) שגם אם לא נדמה ברכת האירוסין לברכת המזון, וכגון אם ברכת האירוסין היא ברכת המצוה, יש לדמותה ללולב לפי דעת התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר), שמצות לולב מתמשכת עד הנענועים. הוא הדין שהקדושין מתמשכים ואינם נגמרים עד שעת הנישואין.¹³

נוסף על כך, תליית הקידושין בנישואין כבר מרומזת בנוסח ברכת האירוסין, שבשעת הקידושין אנו מזכירין שהיתר האישות אינו חל עד הנישואין, "מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין". ובמיוחד לפי גירסת העיטור (ברכת חתנים דף סב עמוד ד) שהביא בשם בעל המתיבות שהגירסה הנכונה היא "על ידי חופה בקידושין". לפי גירסה זו, ברכת הקידושין מתייחסת אך ורק לחלות הנישואין, והזכר לקידושין בברכת האירוסין אינו אלא כשלב לקראת הנישואין.¹⁴

¹² ונראה שיש נ"מ בין רבינו ניסים לרבינו יונה אם לא בירך ברכת האירוסין קודם הקידושין, האם יש לברכו כל עת משעת הקידושין עד הנישואין, או דוקא בשעת הנישואין. מרבינו יונה משמע שמברכים לאורך זמן הקידושין, ואילו לרבינו ניסים, דוקא בשעת הנישואין.

¹³ ואי נימא כמו אידך דעה בתוספות שם, שברכת הלולב הוה עובר לעשייתן משום מנהג אנשי ירושלים שנוטלים לולביהם בידיהם כל היום, נראה שחלות הקידושין ממשכה עד לאחר הנישואין, כמו שקיום מצות לולב מתמשך גם אחרי הגבתה.

¹⁴ באופן כללי, ההבדלים העקרוניים ביניהם הם: ליורשה (קידושין י.), לטמא לה (שם), להפר נדריה (שם), חיוב שאר כסות ועונה (אבן העזר טז), מעשה ידיה (שם), העונש לאשה שזנתה (עיין רמב"ם איסורי ביאה ג: ד), דיני גביית הכתובה (עיין רמב"ם אישות י: יא), והשוה לרשב"א כתובות מג: ד"ה ולעיקר דינא), והיתר ביאה (עיין רש"י כתובות ז:

ונתבאר מזה, שעצם חלות הקידושין אינו ישות גמור בשעה שקידש, ולכן אין לברך עליה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, דאותו הזמן אינו גמר החלות. ונראה שגם הרמב"ם יודה לכך, דגם אם הקידושין הוה מצוה עצמאית, מ"מ לגבי האישות, הקידושין אינן אלא תחילת הדבר. האישות השלמה אינה באה עד לאחר מכן.

ג. נישואין וברכת חתנים

כדינו של הקידושין כך דינו של הנישואין. כמו שהקידושין אינן סוף המעשה, ואין אישות מושלמת אחרי הקידושין, כך בנישואין. גם הנישואין אינן משלימים את האישות, אלא מוסיפין לה עוד מימד. וסמך לדבר יש להביא מדין ברכת חתנים, דהנה איתא במסכת כלה (א:א) דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. גם אם התרחש קנין הקידושין כתיקונו והכניסה לחופה כהלכתה, מ"מ היתר האישות אינו מתחיל עד שיברכו ברכת חתנים. וכן הוא בגמ' כתובות (ז:ז) שביהודה נהגו לברך ברכת חתנים כבר בבית האירוסין מפני ששם היו מיחדים חתן והכלה בשעת אירוסין, וחששו שמא לבו גס בה ויבא עליה. וביאר רש"י (שם ד"ה שמתיהחד) "לפיכך מברכין ברכת חתנים מתחלה דתניא במסכת כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה".

ועל פי יסוד זה ביאר הר"ן (פסחים ד. ברי"ף) שיטת הרמב"ם שמברכים ברכת חתנים עובר לעשייתן של הנישואין, לא מפני שהם ברכות המצוה, אלא משום שאין היתר יחוד בלעדי ברכות אלו.¹⁵ ועיין בבית יוסף (סימן סב) שכתב שברכות אלו הם לעיכובא.¹⁶

והקשה הר"ש משאנץ (הובא בתרומת הדשן ח"ב סימן קמ, ובתשובות מיימוניות להלכות אישות סימן יח), הרי הקידושין והנישואין

ד"ה ואסר לנו, ורמב"ם אישות י:א-ב, והשוה לשיטת הרא"ה בשטמ"ק כתובות ז: ד"ה "זוה לשון שיטה ישנה), ועוד. ונחלקו הראשונים בכמה דינים אם הם מדאורייתא או מדרבנן, ואכמ"ל. לעניינו סגי להעיר שקנין הקידושין אינו אלא תחילת תהליך האישות.

¹⁵ ודלא כמו הבית יוסף (סימן סב) שביאר בדעת הרמב"ם שהם ברכות המצוה דבעינן לברך עובר לעשייתן.

¹⁶ ודלא כמו שיטת הר"ש משאנץ שהביא התרומת הדשן (ח"ב סימן קמ) שעשרה אינו מעכב: "תשובת הר"ש משאנץ- דמסתבא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה היינו בלא חופה, אלא דנקט ברכה לפי שעושין הברכה בשעת נישואין וכו' וכי ס"ד שאם אין שם עשרה לא תנשא כלל?"

התקיימו כתיקונם, והיכן מצינו שהברכות מעכבות את חלות האישות: "ועוד דמסתברא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה, היינו בלא חופה, אלא דנקט בלא ברכה לפי שעושיין ברכה בשעת נישואין. ובפ"ק דכתובות (ז:): אמר רב יודא אף בבית האירוסין מברכין אותה לפי שמייחדין אותו קודם כניסתה לחופה, וביהודא שנו כדקאמר התם. ועיקר הדבר בחופה תלוי דכל ביאת אירוסין כביאת זנות הוא, כל זמן שלא נכנסה לחופה. אבל משנכנסה לחופה הרי היא כאשתו לכל דבר ליורשה ולטמא לה ולהפר נדריה, ואפילו בלא ברכה כדמוכח בכתובות פ' נערה (דף מח:): סתם חצר דידה לנישואין, ובשום מקום ברכות אין מעכבות את המצות, וכי ס"ד אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה". לדעת הר"ש משאנץ, לא ייתכן שהברכות מעכבות את היתר היחוד. ועל כן, מכח קושיתו, חידש הר"ש משאנץ שבאמת "כלה בלא ברכה" אינה מתייחסת לברכות החתנים כלל וכלל, כי אם לכניסה לחופה, לעיקר הנישואין.

אולם, הבית יוסף (סימן סב) חולק על הר"ש משאנץ וסובר שאין הכי נמי הברכות מעכבות. וגם הרשב"א (תשובות ח"א: אלף קסז) תמים דעים עמו, שכתב שאי אפשר לישא אישה בעיר שאין בה עשרה אנשים כדי לברך ברכת חתנים. ועיין בבית שמואל (נה:א) שכתב דדעת רש"י, תוספות והמרדכי כולם סוברים שהברכות מעכבות. ועיין עוד בדבריו בסימן סא ס"ק ה, שגם השלטי גבורים סובר שהברכות מעכבות. וא"כ קושית הר"ש משאנץ בוקעת ועולה, כיון שקידשה והכניסה לחופה כדין קידושין ונישואין, הרי היא אישתו לכל דבר, והיאך הברכה יכולה לעכב את היתר האישות, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דהנה עיין ברמב"ם (אישות י:י) שאם קידש את אשתו והכניסה לחופה "ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים". והקשה הרדב"ז (שו"ת חלק ו סימן ב אלפים שכו) מאי שנא ברכת חתנים מברכת אירוסין שפסק הרמב"ם (אישות ג:כג) שאם קידש ולא בירך אי אפשר לברך אחר הקידושין "שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". ותירץ הרדב"ז, שדעת הרמב"ם היא שאסור לבא עליה עד שיברך ברכות חתנים. ומכיון שכן, אף על פי שהוא הכניס אותה לחופה וגמרו נשואיה, מ"מ כל זמן שלא בירך ברכת חתנים עדיין לא גמרה האישות, ועדיין עובר לעשייתן מקרי, ושפיר מברכים אפילו לאחר כמה ימים: "י"ל דמה שכתב מברך אחר הנישואין אפי' אחר כמה ימים היינו שלא בא עליה, דאע"ג שהרי היא נשואה, אסור לבא עליה עד שיברך שבע ברכות, ומנא אמינא לה, דאמרינן האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, ומה התם אינה מותרת עד

שיברכו לה שבע ברכות, אף מצה אינה מותרת עד שיברך עליה שבע ברכות, הילכך אע"פ שנגמרו נשואיה לענין שאר דברים הוי שפיר עובר לעשייה, מה שאין כן בברכת אירוסין".

הרי מבואר, שגם לאחר הקידושין והנישואין, לאחר שגמרו הקנינים, עדיין חסר מימד של האישות, מימד שאינו חל כי אם על ידי ברכות חתנים. קניני הקידושין ונשואין אינם מספיקים להחיל את האישות בשלימותה בלעדי השבע ברכות. כל זמן שלא ברכו הז' ברכות, לא גמרה האישות, ואסור לבעל לבוא על אשתו.^{17 18}

¹⁷ ועיין בדברי הב"ח (אבן העזר סב: ד"ה ומ"ש וחזור) שהנשואין הויין חלות מתמשכת גם אחרי הכנסה לחופה: "ואע"פ דהיה ראוי לברך [ברכות חתנים] לכתחילה קודם כניסת החופה, מכל מקום בדיעבד שפיר דמי אף לאחר כמה ימים דכל מצוה שיש לה משך זמן שפיר הוי עובר לעשייתן ממה שיבא להבא, והכא נמי מצות נישואין היא כל הימים אשר הוא דבק באשתו."

¹⁸ ולא זה בלבד שחלות האישות מחולקת לשלבים שונים של קידושין, נישואין וברכת חתנים וכו', כי אם דחלות הנישואין עצמה מחולקת פנימית לרבדים שונים. ואמנם שלפי רוב מנין ובנין של הראשונים החופה היא היא הנישואין והנישואין הן הן החופה, ולא נחלקו אלא בהגדרת החופה אם היא היחוד כדעת הרמב"ם או כניסה תחת הטלית כדעת העיטור או פרישת סודר על ראשה כדעת המרדכי. אך עיין ברברי תלמיד הרשב"א בכתובות מח: (הובא בקובץ שיטות קמאי כתובות, חלק ב דף אלף כו) שהביא דעת הראשונים בלשון זה: "ומדברי קצת הראשונים... החופה והנשואין אחד הן, והוא שהאשה הולכת לבית בעלה החתן והוא עושה שם סעודה לאוהביו, ואותה סעודה היא כניסתה לחופה והן הן נשואין". אך תלמיד הרשב"א עצמו חולק וסובר שנישואין וחופה הויין שתי חליות שונות: "ומ"מ אינו נכון בעיני... דנשואין וחופה תרי מילי נינהו". לדעתו, מסירת האב את בתו לשלוחי הבעל היא הנישואין, והחופה היא עשיית הסעודה בבית מיוחד לחתן וכלה עם כל השושבינים והאוהבים: "על כן נ"ל שהדברים כך הן, האב היה מוסר בתו לחתנו להיות לו לאשה כדרך המוסרין בתם לאישות... וזהו הנקרא נישואין... [והיא] היתה עומד שם יום או יומים עד שיכין צרכי הסעודה ומלבושין וכל הצריך, ואחר שהכין וזימן הכל כפי אשר תשיג ידו אז היה מיוחד בית אחת לשמוח שם עם שושביניו ואוהביו ולעשות סעודה כדי לבעול בלילו... דליל ביאה היא היא זמן סעודה לחתן והיו מכניסין שם הכלה, ואותו בית המתוקן לכך הוא הנקרא חופה". ונתבאר מדבריו שזוהי שיטת שמואל שמשמסרה האב לבעל הרי הבעל יורשה אבל אינו מטמא לה ולא מפר נדריה, דירושה תלויה בנישואין, משא"כ טומאה והפרת נדרים שתלויים בחופה: "והנה משעת הנשואין הוא יורשה כההיא דפרק נערה (כתובות מח:) אבל אינו מטמא לה, ולא מפר נדריה עד שתכנס לחופה... אבל כשתכנס לחופה היא כאשתו לכל דבר". וע"כ יוצא משיטת תלמיד הרשב"א דמה שאנו קוראים בלשון כללי 'נישואין' באמת מחולקת היא לשתי חליות נפרדות, נשואין וחופה: "והנה לשון נישואין הוא לשון כללי פעמים שר"ל נשואין בלא חופה כי ההיא דפרק נערה (כתובות מח:) דמסר האב לשלוחי הבעל, ופעמים שר"ל כניסה לחופה... ופעמים שר"ל נבעלה".

וכעין יסוד זה של תלמיד הרשב"א, שחלות הנישואין עצמה מורכבת משלבים שונים, מצינו בסוגית הגיע זמן ולא נשאו. דאיתא בכתובות (מח:): שלפי המשנה ראשונה "הגיע זמן ולא נשאו אוכלת משלו ואוכלות בתרומה", שאם הגיע זמן הנישואין ולא נשאו, מ"מ כמה מחויבי הנישואין חלים מאליהם כגון חיוב המזונות. אמנם תוספות (כתובות קז: ד"ה עמד) פירשו שחיוב זה אינו אלא קנס על הבעל על כך שלא כנסה מיד. וכי האי גוונא סובר המאירי (כתובות ב:): שביאר שחיוב המזונות הוא מחמת תנאי בשעת הקידושין "שהאשה נתקדשה לו על דעת שכשיגיע זמן נתרצה היא לינשא לו ואם לא ישאנה יעלה לה מזונות, והרי הוא כאלו קדשה על תנאי שיעלה לה מזונות בהגיע זמן". ברם, הפני יהושע פירש (כתובות מח: ד"ה ועדיין) שחיוב המזונות בהגיע זמן הוא דאורייתא, דעצם הגעת זמן הנישואין, על אף שלא הכניסה לחופה ולא נכנסה לביתו ולא עשו שום מעשה נשואין, מהוה מקצת הנישואין, וקובעת מקצת דיני נישואין, כגון חיוב מזונות: "דלמ"ד מזונות דאורייתא היינו משעה שהגיע הזמן לינשא דמהאי שעתא חייב לינשא אותה...[ו]קרין בה בית אישה ולא בית אביה".

ותנן בנדריים (עג:): "בוגרת ששהתה י"ב חדש וכו' ר' אליעזר אומר הואיל ובעלה חייב במזונותיה יפר". ובגמ' שם מבואר שמיידי בהגיע זמן ולא נשאו, ור"א סובר כהמשנה ראשונה שאוכלת משלו. הרי לדעת רבי אליעזר לא זו בלבד שזמן הנישואין עצמו קובע את חיוב המזונות, אלא דגם זכות הבעל להפר נדרים נקבעת על ידי זמן הנישואין. ועיין ברמב"ם בפירושו המשניות (נדריים י: ה) שפירש שעצם חיוב הבעל במזונות הוה סוג של נתיחדה לרשותו: "ר' אליעזר אומר כיון שבוגרת זו יצאה מרשות האב ונתחייב בעלה במזונותיה הרי נתיחדה לרשותו ויפר".

נמצא לפי"ז שלדעת תלמיד הרשב"א הנישואין עצמן מחולקין לכניסה לרשותו, שהיא מסירת האב לשלוחי הבעל, ולחופה, שהיא הסעודה עם השושבינים והאהובים לבילוי ביאת מצוה. לדעת הפני יהושע, יש לחלק עוד בין מעשה הנישואין לבין זמן הנישואין, ויש דינים שתלויים בזמן הנישואין כמו חיוב המזונות. לדעת הרמב"ם בפיהמ"ש, יש לחלק בין הנישואין שהן כניסה לרשותו על ידי ייחוד בחופה (עיין אישות י:א) לבין "נתיחדה לרשותו" על ידי עצם חיוב הבעל במזונות, וכמו שביאר הפני יהושע (שם) דעל ידי זה שייחד לה דוכתא במזונותיו הרי היא נקראת בית אישה.

יוצא, שלכל השיטות הללו הנישואין עצמן מחולקין לשלבים שונים. וכזה מצינו שנחלקו המפרשים באיזה דינים תלויים באיזה שלב. דלפי המשנה ראשונה מבואר שחיוב המזונות תלוי בזמן הנישואין. רבי אליעזר בנדריים עג: מוסיף שגם הפרת נדרים תלויה בזמן הנישואין, אלא שלפי הרמב"ם היינו משום שהפרת נדרים קשורה להמצאות שהבעל כבר ייחד לה דוכתא על ידי חיוב המזונות. ועיין בריטב"א (כתובות נז: ד"ה אוכלת משלו) שסובר שמשגהע זמן הנישואין "חייב במזונותיה והוא הדין בכסותה ופרנסתה...והוא גם כן זוכה במציאתה ומעשה ידיה". ועיין בתוספות רי"ד (כתובות מח: ד"ה מאי לעולם) שהוסיף שהבעל יורשה משהגיע זמנו. ומדברי הפני יהושע (שם) משמע שהבעל כבר מחויב בעונה משעת הגיע זמן אלא "דאתניס לענין עונה". ועיין באבני מילואים (אבן העזר עב:א) שתמה על הפנ"י דאיך יעלה על הדעת שהבעל חייב בשאר כסות ועונה קודם מעשה הנישואין: "ומה שהעלה בחי' פנ"י דבהגיע זמן ולא נשאו משועבד לה מדאורייתא אינו נראה כן מדברי כל הפוסקים דהאי שארה כסותה ועונתה לא קאי אלא אחר הנישואין". ועל כרחך, דעת הפנ"י היא כמו שנתבאר, שעצם

ד. מעמד ביאה ראשונה ו"ודבק באשתו"

וגדולה מזו מצינו, שגם הביאה הראשונה תורמת מימד לחלות האישות. דאיתא בכתובות (ג): "הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוכל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות". הרי שהביאה הראשונה מוגדרת כמצוה. ועיין בתוספות (כתובות ד. ד"ה בעילת מצוה) שביארו על פי הגמרא בסנהדרין (כב): שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעושה כלי: "בעילת מצוה, קרי לה בעילת מצוה משום דכתיב כי בועליך עושיך ואמרי' (סנהדרין דף כב): אין אשה כורתת ברית אלא למי שעושה אותה כלי, ועי' כך מידבק בה, ובאין לידי פריה ורביה, ולהכי קרי לה לבעילה ראשונה בעילת מצוה". ואין כוונתם שהבעילה עצמה היא מצות פרו"ר,¹⁹ אלא שהביאה ראשונה כורתת את הברית של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד".²⁰ וכ"כ הרא"ש בתוספותיו (שם): "ולפי שבעילה ראשונה כורתין ברית ונדבקי' יחד ובאין לידי פריה ורביה קרי לה בעילת מצוה". ונראה שכריתת הברית של ודבק באשתו אינה דין בפני עצמו, כי אם שיעור בחלות האישות וזיקת אשתו כגופו, כפשוטו של הפסוק ודבק באשתו והיו לבשר אחד. היותם בשר אחד הוה שיעור בודבק באשתו.²¹

חלות הנישואין מחולקת לרמות שונות, ויש דינים שתלויים במעשה הנישואין, הן של מסירת האב, והן של כניסה לחופה, וכדברי תלמיד הרשב"א, ויש דינים שתלויים בעצם זמן הנישואין, וכנ"ל.

¹⁹ א. דלא משמע כן מלשונם דכתבו ש"מדבק בה ובאין לידי פריה ורביה", ולא כתבו שמקיים בה מצות פריה ורביה. וב. דאמרינן בעלמא (יבמות לד.) דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה. וג. דא"כ מאי שנא ביאה ראשונה, הלא כל ביאה הראויה לפרו"ר הוה בעילת מצוה, ובגמ' מבואר שדוקא לביאה ראשונה קורין בעילת מצוה. אך עיין מש"כ הב"ח (אבן העזר סג ד"ה כתב בש"ע) שכתב "ונקראת גם כן בעילת מצוה משום דמאותו ביאה ואילך יקיים מצות פרו ורבו", וצ"ע בדבריו.

²⁰ ונראה ש"מדבק בה, ובאין לידי פריה ורביה" הן ב' נימוקים שונים. א. שע"י ביאה ראשונה הוא מקיים ודבק באשתו. וב. הוא מביא ג"כ לידי פרו"ר. או שמא י"ל שהפרו"ר הוה שיעור וקיום ב"ודבק באשתו" כדאיתא בבראשית: "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", וכתב רש"י שזה הולד הנוצר על ידי שניהם. ועיין לקמן מה שהבאתי בשם אאמ"ר שליט"א בענין פרו"ר כקיום באישות.

²¹ כעין מה שכתב הרמב"ן על התורה (בראשית ב:כד) והראב"ד בהקדמה לבעלי הנפש שודבק באשתו היינו "שיחפוץ בה להיותה תמיד עמו וכו' וואים נשתותיהן כאלו הן עמם לבשר אחד". (וכן הוא ברמב"ן שמות כא:ט בענין מצות עונה.) וכעין זה כתב

ראיה ליסוד זה נמצאת בדברי רש"י בכתובות (ד. ד"ה שפורש) שאין כח בנישואין לדחות אבילות אא"כ בעלו ביאה ראשונה. וביאר רש"י שדוקא על ידי ביאה ראשונה חלה עליהם החתונה, ואז הוה לגבם כרגל לדחות האבילות: "ופורש, ויקברו את המת מיד, דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל ולא אתיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה". הנישואין בפני עצמן אינן מחילין את החתונה, רק ביאה הראשונה מחילה אותה. ועיין בשיטמ"ק שם (ג: ד"ה ורש"י) שביאר שיטת רש"י: "פירוש לפירושו ז"ל, דע"כ צריך לבעול בעילת מצוה כי היכי דלחול עליה חתונה ולהוי לגביה כרגל, דבהכנסת חופה לבד לא סגי למשויה כרגל כי היכי דלא ליחול עליה אפילו אבילות דיום מיתה וקבורה, לכך בעינן נמי שיבעול. וכיון שכן ע"כ נצטרך שיבעול כדי שיחול עליו חתונה".²²

הפני יהושע (בקונטרס אחרון לכתובות שם) תמה על כך, דאם הנישואין אינן חלים עד לאחר ביאת מצוה, אמאי נוהגים למנות ז' ימים לשבע ברכות משעת החופה ולא משעת הבעילת מצוה. וכן הקשה מסתימת לשון הראשונים והפוסקים, שכולם תמים דעים "דמשנכנס

הגר"א (ביאורי אגדות ברכות סא.) "שיהיו מקורבים באחזה". ונראה שהתוספות סוברים שברית זה נכרתת ע"י ביאה ראשונה שבה הוא מקיים "ודבק באשתו".

ועיין בספר החינוך מצות יבום (מצוה תקצח) שכתב "לפי שהאשה אחר שנשאת לאיש הרי היא כאחד מאבריו" ואחרי שמת בעלה בלא בנים צוה הקב"ה שיהיו "חלק ממנו [אישתו] לזכרון לו ולמלאות מקומו בעולם" וכו' עיי"ש. הרי שאשתו של אדם הוה ממש כחצי בשרו. ועיי"ש עוד שדימה יחס כל איש ואשתו ליצירת חוה מן הצלע של אדם הראשון. ונראה שזה הוא מדין דבק באשתו וכריתת הברית שהיא מעל ומעבר להכנסה לחופה ונישואין, כפי הפסוק בישעיה נד: ה בעליך עשיך.

ועיין בשיטמ"ק כתובות (יב. ד"ה מתני') שביאר שהמנהג ביהודה ליחד החתן עם הכלה קודם החופה היה כדי לאבטח שיהיה בעילת מצוה: "מתני' האוכל אצל חמיו כו' מפני שמתייחד עמה. כלומר דרכן של בני יהודה היה לייחד החתן עם הכלה קודם שנכנסו לחופה כדי שיהא לבו גס בה שתאהב הכלה את החתן, לפי שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי ואם ח"ו תבעל להגמון אחר כך תבעל לה באונס א"נ כדי שימצאנה ההגמון בעולה ויבטל גזרתו". ומדויק הוא, שהשיטמ"ק פירש שכריתת הברית היינו "שתאהב הכלה את החתן", ונראה לדעתו שאהבה זו היינו ה"ודובק באשתו". וקבע על פי זה אם הבעילה להגמון היתה באונס או ברצון.

²² וכן כתב השיטה מקובצת לקמן (ג: ד"ה וכן מצאתי בהגהת מיימונית) שדוקא על ידי ביאה ראשונה חלה עליו חתונה לדחות האבילות: "לכך בוועל בעילת מצוה קודם קבורה, והשתא חלה החתונה קודם האבילות". ועיין מה שהביא הש"ך בנקודת הכסף (י"ד שמב) שנחלקו בזה ר' ירוחם והרא"ש אם הנישואין אלימין לדחות האבילות או אם בעינן דוקא בעילת מצוה.

לחופה הו"ל כרגל". אולם נראה שאין זה קושיא כלל. דאין כוונת רש"י שהנשואין אינם חלין כלל עד לאחר הבעילת מצוה, כי אם שהבעילת מצוה מוסיף עוד מימד לחלות האישות. ואה"נ שיש דין שמחה ויו"ט לדידם ע"י הנשואין, אלא שכדי שיחול החתונה במלואה, לגמרי, לזה בעיני הבעילת מצוה. וכדי לדחות אבילות, לא סגי בהחלת הנשואין במקצת, רק בהחלת החתונה במלואה. אבל להתחיל למנות ז' ימים לשבע ברכות, לזה סגי בהחלה במקצת.

וכי האי גוונא איתא בדברי הב"ח (יו"ד שצא: ד"ה כתב הרוקח) שכתב שמברכים ז' ברכות אך ורק לפני הבעילת מצוה. לאחר בעילת מצוה כבר נגמרו הנישואין, ואין על מה לברך הז' ברכות: "דלא דמי ליום שני שכבר בעל בעילת מצוה בליל שני כפי מנהגם ולכך עושין סעודה של דגים ביום שני משום ברכת דגים כדאיתא בפרק קמא דכתובות (ה א) הילכך אינה נקראת סעודת שמחה כיון שכבר נגמרו הנשואין ואין אומרים לא אשר ברא ולא שהשמחה במעונו אבל בליל שני מקמי בעילת מצוה דמברכין אשר ברא עדיין לא נגמרו הנשואין ומיקרי סעודת שמחה ועיקר שמחה הויה באותה סעודה". הרי להדיא שחלות הנישואין אינה חלות שלמה ועצמאית אלא תלויה היא בבעילת מצוה. הן לפי רש"י והן לדברי הב"ח חלות החתונה תלויה בבעילת מצוה, אך בדרכים הפוכים. לרש"י החתונה לא חלה עד הבעילת מצוה וממילא אין דחיית אבילות קודם לכן. להב"ח, חלות החתונה נגמרת דוקא בשעת הבעילת מצוה, ולפיכך אי אפשר לברך ז' ברכות אח"כ דאז אין חלות נישואין לברך עליה.^{23 24}

²³ ועיין בבית שמואל (אה"ז סב: ז) שתמה על דברי הב"ח שהרי בגמ' מבאור שמברכים כל ז' על אף שבועלים ביום ה' משום ברכה: "ובי"ד סי' שצ"א כתב ב"ח אחר ביאת מצוה אין מברכים א"ב וש"ב ומכ"ש דאין מברכים ז"ב ובש"ך הביא דבריו ותימא דהא מדינא דש"ס בתולה נבעלה ליל ה' ותניא מברכים כל שבעה". וכן צ"ע עיין מדברי הב"ח עצמו בסיומן סב (לעיל הערה 16) שכתב שהנישואין הוי'ן מצוה שיש לה משך זמן, ויכולים לברך ברכת חתנים כל זמן שמתדבק באשתו. משמע שמשך זמנה הוא כל זמן שמתדבק באשתו, וצ"ע.

²⁴ וכן מצינו במקום אחר ששבעת ימי המשתה קשורים לבעילת מצוה, דהנה בכתובות (ז). דנו הראשונים אם אלמון שנשא בתולה טעון ז' ימי שמחה או שסגי בג' ימים כדן אלמון שנשא אלמנה. והסיק הרמב"ן (כתובות ז. ד"ה הא דאמרינן איבעית אימא) שטעונים ז' ימי שמחה "דהא איכא טרדא דבעילה". וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה ואלמון שנשא): ואלמון שנשא בתולה לא נתבאר בגמרא אם שלשה ואם שבעה...[ו]נראין הדברים דשבעה לשמחה אית לה, דהא בעי לפיתויה". משמע מדבריהם שכל דין שבעת ימי המשתה הוא משום בעילת המצוה ופיתויה דבתולה.

יסוד זה ג"כ טמון בדברי הש"ך (יו"ד קצב:י) שקרא תגר על המנהג שלא לבעול רק אחר ב' או ג' ימים אחר הנישואין, וכתב "שהוא מנהג של שטות ויש בו איסור מכמה טעמים ונכון לבטלו". וצריך עיון, איזה איסור שייך בדחיית בעילה ראשונה. אולם, אי נימא שבעילה הראשונה היא חלק מחלות האישות כקיום ב'ודבק באשתו והיו לבשר אחד, שמא יש איסור להרחיק הבעילה הראשונה מהנישואין, כעין שיטת רש"י שחלות החתונה תלויה בביאה ראשונה, וממילא בעינן שתהיה מצורפת לחופה ולברכת חתנים.²⁵ ומכל זה נראה פשוט שהבעילה הראשונה תורמת מימד לעצם חלות וקיום האישות.^{26 27}

²⁵ וכי האי גוונא י"ל שהנישואין אינן נגמרין עד הביאה ראשונה. דעיין בביאור הגר"א לש"ע (לג:ה) שכתב שהביאה הוה חלק מעצם הגדרת הנישואין, אלא שהתורה חידשה שסגי ביחוד לבד, דבזה הוה כתחילת ביאה: "דנישואין דכ"מ הוא חופה וביאה אלא דחופה לבד גם כן קני שהיא התחלת הביאה". ועיין בי"מ של שלמה (קידושין א:יז) שהקשה מנ"ל להרמב"ם שביאה מועלת לנישואין (עיין אישות י:א) והציע: "דאף על גב דלא אשכחן בהדיא דקני אלא חופה, סבר הוא, דכיון דחופה לא קניא אלא מפני שהיא צורך ביאה, מכל שכן ביאה עצמה שקונה". וכן נראה משיטת הרמב"ם ודעימיה דבעינן חופה הראויה לביאה (עיין אישות י:ב).

²⁶ ודוק שתלמיד הרשב"א (הובא לעיל בהערה 18) הגדיר את מעשה החופה, לעומת מסירת האב לשלוחי הבעל, שהיא הכניסה לרשותו, שהחופה היא הסעודה שעושים בליל הביאה, וכל עשיית הסעודה היא משום אותה ביאת מצוה: "על כן נ"ל שהדברים כך הן האב היה מוסר בתו לחתנו להיות לו לאשה כדרך המוסרין בתם לאישות...וזהו הנקרא נישואין...[והיא] היתה עומד שם יום או יומים עד שיכין צרכי הסעודה ומלבושין וכל הצריך, ואחר שהכין וזימן הכל כפי אשר תשיג ידו אז היה מיחד בית אחת לשמוח שם עם שושביניו ואוהביו ולעשות סעודה כדי לבעול בלילו...דליל ביאה היא זמן סעודה לחתן והיו מכניסין שם הכלה ואותו בית המתוקן לכך הוא הנקרא חופה".

וכעין יסוד זה איתא בדברי הרמב"ן (כתובות ז. ד"ה הא דאמר רב אמר), דגרסינן בגמ' שם שמי שרוצה להכניס את אשתו בשבת ולא כתב לה כתובה יכול להתפיסה מטלטלים. והקשה הרמב"ן שהרי נמצאת קנונה קנין בשבת ואסור, ותיירץ ש"אפשר שמפני מצוה התירו". אלא שהרמב"ן הוסיף להקשות דהנה איתא בירושלמי (כתובות א:א) ד"אילין דכנסין ארמלן צריכים למיכנס מבעוד יום שלא יהא קנונה קנין בשבת", וא"כ מבוואר להדיא שאין מתירים להנשא בשבת שהיא קנונה קנין ואע"פ שהיא מצוה. ותיירץ הרמב"ן ששאני הכא באתפסוה מטלטלין ד"כיון שכבר כנס זה, מצוה גדולה היא ומותר לבעול". הרי שחילק הרמב"ן בין היכא שלא נישאו כבר, שאז לא התירו לעשות כעין קנין בשבת לבעול, לבין היכא שכבר נישאו והכתובה מעכבת את הבעילה, דאז התירו לעשות קנין בשבת. ונמצא לפי"ז שלאחר הנישואין יש תכיפות לצרף הבעילת מצוה למעשה החופה. ואשר על כן דוקא באופן שכבר נישאו מתירים הקנין בשבת כדי לצרף הבעילת מצוה לנישואין.

²⁷ והנה נחלקו הראשונים והפוסקים בענין ברכת בתולים. הבה"ג (ריש הלכות כתובות) כתב שיש לברך ברכת מיוחדת בשעת בעילת מצוה: "ברכת בתולים בא"י אמ"ה אשר צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים כל ימשול זר במעין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטהרה וחוק לא הפרה ברוך הבורח בזערו של אברהם", והביאו הרא"ש כתובות (א: טו) והטור באבן העזר (סג: ב). אך הרמב"ם (שו"ת מהדורת פריימן סי' לב) יצא בחריפות נגד ברכה זו וכתב שהיא ברכה לבטלה והנוהגים להיקהל בבית החתן ולברך ברכים הוא מנהג מגונה מאד ואין ראוי למי שהוא ירא שמים להיקהל בקבוץ ההוא. וכעין זה כתב המהרש"ל (ים של שלמה כתובות א: כג) שאין לברכו מאחר ולא נזכר לא במשנה ולא בתוספתא ולא בגמ'. וכן נחלקו לפי הדעות שיש לברכו, אם מברכים בשם ומלכות או לא, שהטור והש"ע הביאו בשם ומלכות, אבל הב"ח (שם) כתב שאין להזכיר שם ומלכות כלל, שמא הוה ברכה לבטלה דאינו מוזכר בתלמוד.

והנה הרא"ש הביא שיש לברך אחר שמצא בתולים. וביאר הב"ח על פי שיטתו הנ"ל, דכיון שאין כאן ברכת המצוה, כי אם ברכת שבח והודאה ותהלה, יכול לברך אחר שבעל. אולם, הדרישה (אבן העזר סג: ב ד"ה ומ"ש הרא"ש) הסביר שיטת הרא"ש באופן אחר: "לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה ובאותה שעה הוא עם האשה במטה ואין ראוי לברך משום ולא יראה בך ערות דבר, ולא הצריכו חכמים לבעול הוא בבגדו והיא בבגדה ולהתכסות בשעת ברכה". משמע שמעיקר הדין צריך לברך עובר לעשייתן כשאר ברכות המצוה. וצ"ע וכי איזה מצוה שייך כאן? וכן הקשה הדרישה (שם ד"ה ולי קשה): "ולי קשה קושיא אחרת על ברכה זו של בתולים הלא אין מברכין על הכשר מצוה וכו' ובעילה ראשונה אינה אלא הכשר מצוה כיון שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה". ועיין בט"ז (סג: ב) שג"כ סובר שמעיקר הדין יש לברך עובר לעשייתן אלא שחוששין שמא לא יוכל לבעול. וכן היא דעת החלקת מחוקק (סג: ז) אלא שחוששין שמא לא ימצא לה בתולים ונמצא שבירך לבטלה. וצ"ע איזה מצוה שייכת כאן דבעינן לברך עובר לעשייתה.

וכן צריך עיון ממה שכתב רבינו ירוחם (אדם וחווה נתיב כב חלק ב) בשם הר"ן שצריך לברך ברכת בתולים על הכוס. ועיין בדרישה (שם ד"ה ומה מאוד נפלאתי) שתמה על שיטה זו, היאך טעונים כוס לברכת בתולים ולא לברכת אירוסין (שכן הביא הרא"ש א: טז בשם הר"ן שלא בעינן כוס לברכת אירוסין): "ומה מאוד נפלאתי הפלא ופלא על רבינו ירוחם וכו' והיאך הר"ן מחמיר יותר גבי ברכת בתולים לברכה דוקא על הכוס יותר מברכת אירוסין וכו' וזה הוה יתיבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, שהרי ברכת אירוסין הוזכרה בגמרא מה שאין כן ברכת בתולים", וצ"ע.

אולם, לפי מה שבארנו לא קשה מידי. דבעילת מצוה אינה רק הכשר למצות פרור' כי אם קיום בפני עצמה בחלות האישות של ודבק באשתו. ונראה שחלות זו הוה קיום מצוה וטעונה ברכה עובר לעשייתה מעיקר הדין כמו שכתב הט"ז, החלקת מחוקק, והדרישה. ויש ליישב לפי זה קושיית הדרישה על רבינו ירוחם, דשמא האירוסין שאינה אלא שלב הראשון להחלת האישות אינה טעונה כוס, משא"כ בעילת מצוה שהיא עיקר כריתת הברית של בעליך עשיר ו"ודבק באשתו" הטעונה כוס, ואין כאן לא יציבא בארעא ולא גיורא בשמי שמיא, ודו"ק. ועיין בבאר היטב (אבן העזר סג: ד) שהביא מנהג בשם הרוקח (סימן שנד) שהיו עושין סעודה לאחר שבעל בעילת מצוה. (אלא שהרוקח עצמו לא הזכיר שסעודה זו קשורה לבעילת מצוה, עיי"ש). ושמא לפי מה שנתבאר בענין בעילת מצוה ומעמדה בקיום האישות, מנהג זה מסתבר מאד.

ועל פי זה יש ליישב דברי הרמב"ם בספר המצות (מ"ע ריג) שכתב "והמצוה הרי"ג היא שצונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה". ומשמע שעיקר המצוה נעשית ע"י ביאה הראשונה במערכת הקידושין. ולפי מה שבארנו דבריו מובנים עד מאד. כיון שהבעילת מצוה כורתת הברית וקובעת חלות אישות נוסף על הקידושין, הרמב"ם קבע שעיקר מצות הקידושין נעשית ע"י הביאה הראשונה.²⁸

ה. פרו ורבו וחלות האישות

והגע בעצמך שחלות האישות אינה מסתיימת בבעילת מצוה. ועל אף שהאישות הולכת ומתגברת מן האירוסין לנישואין, ומנישואין לברכת חתנים, ומברכת חתנים עד ביאה ראשונה, היא עדיין תלויה בקיום פרו ורבו. ושמעתי מאאמו"ר הגאון שליט"א לדייק כן מדברי רש"י על התורה שפירש (בראשית ב: כד) "על כן יעזב אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" כמוסב על הולד: "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". וביאר אאמו"ר שאין כוונת רש"י להוציא המקרא מידי פשוטו. הפסוק מכוון להיחס והזיקה שבין איש ואישתו, כפשוטו, וכמו שהעיר הרמב"ן שם (ד"ה על כן). כוונת רש"י היא שהדביקות והזיקה של אשתו כגופו מתחזקת על ידי הולד שנולד על ידי שניהם. הולד הנוצר על ידי שניהם הוא קיום ושיעור בחלות האישות של ודבק באשתו.

ועיין במרדכי (כתובות סימן קלב) שכתב שגם בשעת הנישואין אי אפשר לברך ברכת המצוה על האישות, דאם לא יזכה לפרות ולרבות ממנה, נמצא שבירך לבטלה: "ובשעת נשואין נמי אין מברכין על הנשואין דשמא הוי ברכה לבטלה דשמא לא יזכו להבנות יחד". לדעתו מצות הנישואין תלויה בקיום פרו"ר. אין כוונתו שהנישואין היא רק הכשר מצות פרו"ר, דזה אינו, דאם כן, לו יצויר שנדע אם יזכו לבנות יחד ונברך על הפרו"ר למה נברך בשעת הנישואין, היה לנו לברך בשעת קיום מצות

²⁸ כלומר, אין כוונת הרמב"ם שהמצוה היא לקדש בביאה, דלכאורה זה נגד הגמ' בקידושין, רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, וגם אין כוונתו לקשר בין פרו"ר ומצות קדושין, דאין אישה מתעברת מביאה ראשונה, אלא לכריתות ברית ודבק באשתו ע"י בעילת מצוה, ודו"ק. (והשוה מהלכנו למה שהבאתי בשם אאמו"ר שליט"א במאמרי בענין "מכירת ספר תורה לפריה ורביה ולערב אל תנח ידיך" בבית יצחק מד, תשע"ג, הערה 21, עיי"ש. והשוה למש"כ הגליון מהרש"א (יורה דעה כח: ה) בדעת הרמב"ם, הובא לעיל.)

פרו"ר או לא ליברך כלל.²⁹ אלא נראה שהנישואין בעצמן הוין מצוה, בתנאי שהם יתממשו על ידי קיום פריה ורבייה. והביאור בזה הוא כמו שהסברנו, חלות הנישואין אינה שלמה עד הפריה ורבייה.

ומדוייק הוא בדברי המרדכי שאין כוונתו לקיום מצות פרו"ר מנותק ממצות נישואין, שהרי כתב "שמא לא יזכו להבנתו יחד" ולכאורה אפילו על ידי בן אחד או בת אחת זכו 'להבנות יחד'. ועל כרחק שחלוק דין פרו"ר כשיעור בעצם האישות מדין מצות פרו"ר של בן ובת. דלענין 'ודבק באשתו והיו לבשר כאחד' כשיעור בהתממשות האישות על ידי הולדת וולד, לזה סגי בכך או בת, אך למצות פרו"ר של 'פרו"ר ומלאו את הארץ' בעינין בן ובת. ועיין בשאלתות (שאלתא ה) שכתב: "דמחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולידי בני וקיומי פריה ורבייה", ומבואר שחלוק דין 'אולידי בני', שהוא שיעור בחלות האישות, מדין 'קיומי פריה ורבייה', שהוא דין בפני עצמו של פרו"ר.

ועיין ביבמות (סז). דמבואר שם שבת כהן שנישאת לישראל נפסלה מן התרומה. נתאלמנה, אם יש לה זרע נפסלה, אם אין לה זרע חוזרת לבית אביה. וכן בת ישראל שנישאת לכהן אוכלת בתרומה. נתאלמנה, אם יש לה זרע אוכלת בתרומה בשביל זרעה, אם אין לה זרע אינה אוכלת. הרי מבואר שמעמד האשה לאחר שמת בעלה, אם היא עדיין מוגדרת כאשתו לענין תרומה, תלוי באם זכו להבנות יחד. ומשמע שאינו דומה טיב האישות לאחר הולדת בן לטיב האישות קודם לכן, ודוקא חלות אישות שלמה של 'והיו לבשר אחד' נשארת לאחר מיתה ומאכילה בתרומה.

ואשר על כן מובן מה שהשיב התשב"ץ (שו"ת ג:קעט) לשאלה בענין לא תתגודדו, עיי"ש: "במקומות שיש קהלות חלוקות בתקנותיהם שהם כמו שני בתי דינין בעיר אחת פלג מורין כב"ש ופלג מורין כב"ה דלית ביה משום לא תתגודדו לא תעשו אגודו' אגודו' כדאיתא בפ"ק דיבמו' (י"ד ע"א). ונשא איש מאנשי קהלה אחת אשה מאנשי קהלה אחרת אין ספק שהאש' היא נכללת עם בעל' בכל חיובו דאשתו כגופו בכל הדברים ונפטר' מקהלת בית אביה. ודבר זה מלתא דפשיטא היא ואין בו ספק שלא יהיו שנים מסובין על שולחן אחד חלוקין בעסותיהן האסור לזה מותר לזה אם היו הקהלו' מורדות זו מזו מחמת איזו תקנ' ביניהם". ובאר התשב"ץ

²⁹ ולענין שעת מצות פרו"ר, עיין מנחת חינוך מצוה א.

שהשאלה "אינה אלא אם נתאלמנה האשה, אם היא חוזרת לבית אביה כאשר היתה קודם שנישאת, או תישאר עם בית בעלה כאשר היתה קודם שנתאלמנה".

ומכיון שתלה התשב"ץ את עיקר השאלה באשתו כגופו ש"אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חויבין, דאשתו כגופו בכל הדברים", משמע שספקו הוא האם אומרים אשתו כגופו לאחר מיתה. ובה כתב: "ונראה שאם יש לה זרע ממנו תישאר עם זרעה בכלל חיובם ותקנותיהם, ואם אין לה זרע ממנו תשוב לבית אביה". יוצא שדוקא אמרינן אשתו כגופו לאחר מיתה אם זכו להבנות יחד, דחלות אישות כזו נמשכת לאחר מיתה, משא"כ בדלא זכו להבנות, דאז לא שייך אשתו כגופו לאחר מיתה. וההסבר בזה הוא כמו שבארנו, שפרו"ר הוה שיעור בעצם חלות האישות.

חילוק זה בין פרו"ר כשיעור בחלות האישות לבין פרו"ר של בן ובת כקיום ב'מלאו את הארץ' טמון בדברי הראשונים במצות יבום. עיין בשו"ת רשב"א (מיוחסות קפט) שהביא תשובת ה"ר יוסף אבן פלט להראב"ד מדוע אין מברכים על מצות יבום וכתב: "ואין מברכים על מצוה, שאין עיקרה מצוה, כגון: חליצה ויבום. שהעיקר, משום פריה ורבייה". הרי שכתב שהמחייב של מצות יבום הוא מצות פרו"ר. וכעין זה כתב הספורנו (דברים כה: ו): "ולא ימחה שמו מישראל, שיהיה הולד נחשב אצל ה' יתעלה קיום פריה ורבייה למת".

אלא שלפום ריהטא קשה לבסס מצות יבום במצות פרו"ר, שהרי מצות פרו"ר תלויה בהולדת בן ובת, ואילו למצות יבום סגי אפילו באחד. ועיין בערוך לנר (יבמות כ. ד"ה יבא עשה) שתמה כן על שיטת הר"י אבן פלט שהביא הרשב"א: "מכ"מ על הסברא ק"ל דמה שייכות יש למצות יבום עם מצות פרו"ר לא ביבם ולא ביבמה ולא בהמת שהרי אפילו יש בנים להיבם והיבמה שכבר קיימו מצות פרו"ר גם לריב"ב דס"ל לקמן (סב ב) שגם היא מצוה על פרו"ר מכ"מ עדיין מצות יבום מוטלת עליהם שמצות יבום לא תלי רק באין לו בנים לאח המת וכן משום פרו"ר דאח המת לא שייך יבום שהרי אם הניח רק בן או בת או בן הבן ובת הבת אף שלא קיים מצות פרו"ר מכ"מ אשתו אינה מתייבמת כדילפינן מובן אין לו לקמן (ע א) ולכן שיטה זו צ"ע". ואשר על כן נראה מוכרח שחלוק דין פרו"ר כשיעור בחלות האישות מודבק באשתו והיו לבשר אחד, דסגי בוולד אחד, מדין מצות פרו"ר של בן ובת מ'פרו"ר ומלאו את הארץ. ומצות יבום תלויה

בהתממשות האישות על ידי 'והיו לבשר אחד', ולזה כיוון הר"י אבן פלט בשו"ת הרשב"א והספורנו, ולא למצות פרו"ר של בן ובת.³⁰

וכי האי גוונא שמעתי מאאמו"ר הגאון שליט"א שאישות שאינה עומדת למצות פרו"ר הוה אישות לקויה. וביאר על פי זה הא דהאישות של איילונית או של סריס אינה ניתנת לזיקת יבום, מפני שסוג אישות לקויה כזה אינו מספיק להתפשט ולזקק את הקרובים. דוקא אישות מושלמת שעומדת לפרו"ר מסוגלת לסחוף את הקרובים לתוך קניניה. באישות לקויה של איילונית או סריס, אישות שלא יתמשך בתולדות הבאים אחריהם, ברגע שמת הבעל או האשה נפקעים כל קניני האישות.³¹ אך

³⁰ ועל פי הנתבאר שחלוק דין אישות של 'והיו לבשר אחד' על ידי הולדת וולד מאישות שלא זכו להבנות יחד בעיקר יסוד דינם, יש לומר שהזיקה למצוות יבום היא משום הפגם בעצם האישות ע"י כך שלא זכו להבנות ביחד. וע"כ בעלמא אמרינן שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל. אבל כשיש פגם בהאישות ולא זכו לאישות שלמה ד'והיו לבשר אחד', והאישות עדיין תלויה ועומדת, אז לא פקע קנין הבעל במיתתו, והאשה זקוקה ליבום. ונראה שזהו כוונת הספורנו (דברים כה:ו) שהוולד של יבום נחשב כפרו"ר של המת מכיון שהוא נולד ע"י קידושו: "ולא ימחה שמו מישראל, שיהיה הולד נחשב אצל ה' יתעלה קיום פריה ורבייה למת, שהרי נולד על ידי קידושו של מת, ואין היבם צריך לקדשה קידושין אחרים". הרי ש'זכו להבנות יחד' יקבע אם קניני הבעל ישארו לאחר מיתתו אם לא. וזה מאד מסתבר אי נימא שהולדת הוולד הוה שיעור בעצם חלות האישות.

³¹ לפי גישת אאמו"ר שליט"א, הלימודים בגמ' (יבמות כד.) "אשר תלד פרט לאיילונית שאינה יולדת, ולא ימחה שמו פרט לאשת סריס ששמו מחוי", אינם גזה"כ גרידא כי אם קביעת טיב האישות שיוצרת זיקת יבום. ונראה שהרמב"ן (דברים כה:ו) מרמז לזה וכתב שהלימודים בגמ' הם רק אסמכתות, שהאילונית ואשת הסריס מגופיה דקרא נפקי, ועיין בלשון הרמב"ן בחידושו ליבמות (נד: ד"ה הא דאמר רב הונא) "אבל איילונית וסריס ליכא בהוה צד יבום" כלל.

והנראה עוד בזה, הדנה נחלקו הראשונים אם אילונית שלא הכיר בה צריכה גט אם לאו (עיין תוספות יבמות ב: ד"ה או, ורמב"ן שם, וספר הישר לר"ת קעה). ונראה ששיטת הראשונים שסוברים שלא בעיה גט היינו משום שאישות שאינה עומדת לפרו"ר הוה חסרון בעיקר האישות, וממילא הוה מקח טעות בדלא הכיר בה. וגם לפי הראשונים הדורשים גט, עיין בנמוקי יוסף (שם) שכתב שהוא רק מדרבנן. ואם כן כ"ע מודים לכך מעיקר הדין. ומסתימת לשון הש"ע (אבן העזר מד:ד) משמע שאיילונית ודאית אינה מתקדשת כלל! וא"כ אישות כזאת פגומה ביותר עד כדי כך שאין הקידושין חלין בכלל. (אלא דצריך עיון לפי"ז מקדושי סריס). אך עיין בנושא כלים שם שפירשו כוונת המחבר מדין מקח טעות ובדלא הכיר בה.

כעין יסוד זה יש לדייק מדברי הרמב"ן עה"ת (אחרי מות יח:יט) "ואל אשה בנדת טומאתה - אסר הכתוב הנדה מפני טעם שהזכרתי (לעיל בפסוק ו), שלא התיירה התורה המשכב רק לקיום הזרע. והנה הולד נוצר מדם האשה כולו או רובו כאשר הזכרתי כבר

באישות שעומדת לפרו"ר, וליצירת משפחה ביניהם, זרועותיה של האישות המושלמת כזאת חודרות וזוקקות את האחים לקיים אישות זו. גם לאחר מיתת הבעל, קנייני האישות נשארים.³²

ולגבי עיקר היסוד שחלות האישות קשורה ותלויה בפרו"ר, כן נראה דעת הרמב"ם (אישות טו:א) שחידש שדיני נישואין מושפעים מחובת פרו ורבו, ופסק שהאשה אינה יכולה למחול על עונתה כל זמן שלא קיימו פרו"ר: "האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה מותר, במה דברים אמורים בשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פריה ורביה אבל אם לא קיים חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה שנ' פרו ורבו". אינו דומה טיב האישות לפני שקיים מצות פרו"ר לטיב האישות אח"כ, החיובים של האישות משתנים.³³

ועל כן נראה שלא שייך ברכת שהחיינו כלל לקידושין ונישואין. זמנים אלו אינם אלא הצעד הראשון לתוך האישות, תחילת חלות האישות, ההולכת ומתחזקת, הולכת ומתגברת, הולכת ומתגמרת על ידי החליות הבאים לאחר מכן, על ידי ברכת חתנים, ביאה ראשונה ופרו"ר. וגם להסוברים שהקידושין הוין מצוה בפני עצמן או שהנישואין הוין מצוה בפני עצמן, מ"מ חלות האישות המושלמת וגמר האישות אינם אלא לאחר

(לעיל יב ב), ומדם הנדות לא יהיה נוצר כלל, ואיך יעשה ממנו ולד, והוא סם המות ימית כל בעל חיים שישתה אותו או יאכלנו. והנה בהיות ברחם דם נדה הרבה, לא תתעבר ממנו, כי לא יוצר כלל, ואף אם תתעבר מדם אחר ויהיה נזון מזה הוא ימיתנו". ומבואר מזה שיסוד איסור נדה הוא שהנדה אינה ראויה לפרו"ר. והנראה בזה, דהנה מצינו כמה ראיות לכך שנדה הוה כערוה לדינים שונים, וכמו שהיא מחיובי כריתות, ודיני הרחקות נדה כדין בריחוק ערוה, וכן שיטת החכמים שבקושי התירו נדה להתקטט (שבת דף סד:): "תניא: והדוה בנדתה, זקנים הראשונים אמרו: שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקטט בבגדי צבעונין". ויש להוסיף ראיות אך אכמ"ל. וקצ"ע מה שייך דין ערוה או כערוה במסגרת הקידושין והנישואין. ועל פי הנתבאר שפרו"ר הוה שיעור בעצם חלות האישות, ושנדה אינה ראויה לפרו"ר, י"ל שפיר שבימי נידותה יש פגם וחסרון בעצם חלות האישות, ומזה נובע דין הערוה של הנדה, ודו"ק.

³² ועיין בספורנו הנ"ל שמצות יבום היא שיקיים המת מצות פרו"ר שהולד נולד על הקידושין שלו: "ולא ימחה שמו מישראל, שיהיה הולד נחשב אצל ה' יתעלה קיום פריה ורביה למת, שהרי נולד על ידי קידושו של מת, ואין היבם צריך לקדשה קידושין אחרים". הרי שקנייני המת נמשכים לאחר מותו.

³³ ועיין בנצי"ב (שאלות קסה) שעמד בזה. ובכמה מקומות קישר הרמב"ם בין מצות קידושין ומצות פרו"ר. ועיין מה שהארכנו בקשר זה במאמרנו בענין מכירת ס"ת לפרו"ר ולערב אל תנח ירך (לעיל הערה 24), ושם הארכתי וכאן קצרת.

זמן.³⁴ ולפי מה שבארנו ביסוד ברכת שהחיינו, שהברכה באה על גמר הדבר, שהגיענו לזמן הזה, שזמן הזה הוא עיקר קיום וגמר המצוה, אתי שפיר מה שאין מברכין בקידושין ונישואין.³⁵

ולא זו בלבד שחלות האישות אינה נגמרת בשעת קידושין ונישואין, אלא שעיקר שמחת האישות אינה בשעת קידושין ונישואין, כי אם לאחר זמן. וזה הוא כוונת האור שרגא שהביא הגליוני הש"ס. אין זה ספק בעלמא במצא או מוצא, אלא שספק זה מעיד שהקידושין והנישואין אינם קובעים את השמחה, אלא טיב האישות קובע, וזה בלתי ידוע בשעת קידושין. ואפשר שזהו כוונת הגמ' שנימק אי-ידיעה זו באישות (יבמות סג): "ואמר רבא: בא וראה כמה טובה אשה טובה וכמה רעה אשה רעה, כמה טובה אשה טובה - דכתיב: מצא אשה מצא טוב, אי בגוה משתעי קרא, כמה טובה אשה טובה שהכתוב משבחה, אי בתורה משתעי קרא, כמה טובה אשה טובה שהתורה נמשלה בה; כמה רעה אשה רעה - דכתיב: ומוצא אני מר ממות את האשה, אי בגוה משתעי קרא, כמה רעה אשה רעה שהכתוב מגנה, אי בגיהנם משתעי קרא, כמה רעה אשה רעה שגיהנם נמשלה בה". והן דברי ר' יעקב עמדין, שאין לברך שהחיינו אלא א"כ ידוע שזאת היא האשה ההוגנת לו.

ולפי יסוד זה, שעיקר השמחה באישות אינו בשעת הקידושין והנישואין, מובן היטב מה שאנו מברכים בברכת חתנים. בתחלה מברכים

³⁴ וכבר דנו רבנן קשישי אם המצוה בקידושין או בנישואין, ובמיוחד בדברי הרמב"ם בהלכות אישות ובכותרת שם ובספר המצוות. ועיין מש"כ ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סימן מד), ועיין מש"כ אאמור"ר שליט"א בענין "שיטת הרמב"ם במצות קידושין" בספר חזון נחום, ואכמ"ל.

³⁵ משא"כ בברכת שהשמחה במעונו שבאה על שמחת הנישואין, אפילו בלא החלת האישות, כדמציינו שנהגו לברך שהשמחה במעונו אף קודם הנישואין, משהתחילו להתעסק בצרכי סעודת הנישואין, עיין בטור אבן העזר סימן סב.

ויש להעיר שזהו הכיוון של ר' שלמה איגר, אם לא מטעמו, באומרו שהקידושין אינן אלא הכשר מצוה ולא שייך לברך שהחיינו על דבר שאינו מצוה גמורה בפני עצמו. אך לפי מהלכנו, שמא הקידושין הויין מצוה בפני עצמן, אבל מ"מ הן רק השלב הראשון בהחלת האישות, ולפיכך אין לברך שהחיינו.

והעירוני ידידי ר' משה גנק ששמע מאביו, הגר"ם גנק שליט"א, בשם הגרי"ד סאלאווייצק כעין יסוד זה להסביר מדוע לא מברכים שהחיינו על מצות ספירת העומר. וביאר שכיון שמונים כלפי חג השבועות, לא שייך לברך שהחיינו והגיינו לזמן הזה כיון שעיקר הזמן הוא בשבועות. והן הדברים שכתבנו לגבי אישות.

משמח חתן וכלה, ולבסוף מברכים משמח חתן עם הכלה. ועיין בעיטור (ברכת חתנים דף סד:) שביאר שמשמח חתן עם הכלה היא תפלה על הזוג לשמח זה עם זה בהצלחה בשמחת איש ואישתו. כלומר, אנו מתפללים בשעת החתונה שיזכו החתן והכלה לשמחת איש ואישתו, אך עיקר השמחה עדיין לא חל.³⁶

ועיין באורחות חיים (הלכות קידושין אות כא) שביאר כעין זה: "ומה שאנו חותמין תחלה משמח חתן וכלה ולבסוף משמח החתן עם הכלה. לפי שבתחלה אנו מתפללין בעד החתן והכלה שישמחם השם כל ימיהם ויצליחם בעושר ונכסים וכבוד לפיכך אין לשון עם נופל בה שמלת עם מורה דבוק כמו שמחת איש עם אשתו בהיותם לבשר אחד. וכו' ובברכת אשר ברא חותמין בה משמח חתן עם הכלה שאנו מברכין השם אשר ברא שמחת חתן וכלה על ידי חתונתם ולפיכך ראוי לחתום בה בלשון עם שר"ל שישמחם על ידי חתונתם שמחת איש ואשתו בדבוק והוא מענין שאר כל הברכות". הרי מבואר שמתפללים שישמחם על ידי חתונתם בשמחת איש ואשתו. אך בחתונה עצמה עדיין לא חלה עיקר שמחת החתן עם הכלה.³⁷

ו. שנה ראשונה ושמחת האישות

יסוד זה שעיקר חלות האישות אינו גמור ושלם בשעת הקידושין והנישואין, ועוד שעיקר שמחת החתן עם הכלה אינו עד לאחר זמן, כבר

³⁶ ודלא כמו רש"י (כתובות ח. ד"ה משמח חתן וכלה) שביאר שהיא ברכת שבח והודאה להקב"ה שברא שמחת אישות, ודלא כמו הגאונים (סדור רב עמרם גאון ח"ב עמ' 406, ובסדור רב סעדיה גאון עמ' קח) שהביאו שיש גורסים משמח חתן וכלה בשני הברכות.

³⁷ והא דאמרינן שעיקר השמחה אינו בשעת הנישואין, לכאורה יסוד זה מרומז בשייר השירים (ג:יא) "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו", ומשמע שיום חתונתו ויום שמחת לבו הוי"ב זמנים שונים. וכן היא במתניתין דתענית "ביום חתנתו וביום שמחת לבו, ביום חתנתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש". אולם, עיין בשטמ"ק כתובות (ד. ד"ה ורמ"ה) בשם הרמ"ה שהביא ראייה מפסוק זה ששמחת החתן ביום ראשון דאורייתא, ועל כרחך הוא פירש ביום שמחת לבו כמוסב על יום חתונתו. ועיין בחידושי הגדות להמהרש"א (כתובות ז:) שפירש שיום חתונתו הוא יום האירוסין, ויום שמחת לבו הוא יום הנישואין: "בכמה דוכתינן דמיון ישראל לגבי הקב"ה כאשה לבעלה וז"ש שהוא מקדש לו ג"כ עמו ישראל בדוגמא זו בקדושין שהיא נתינת התורה כמ"ש אל תקרי מורשה אלא מאורסה ובחופה הוא יחוד שכינתו במקדש עמנו וכמו שדרשו ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה יום שנתחנך המשכן ודו"ק". ועיין ג"כ בגבורות ארי תענית (ל:) שהרגיש בזה.

מרומז במצות שנה ראשונה: (דברים כד:ה) "כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח". ועיין ברש"י על אתר (ד"ה ושמח) שפירש המצוה כחובה על הבעל לשמח את אשתו: "ושמח - ישמח את אשתו. ותרגומו ויחדי ית אתתיה. והמתרגם ויחדי עם אתתיה, טועה הוא, שאין זה תרגום של ושמח אלא של ושמח". אך התרגום יונתן חולק, ופירש שהוא מצוה על שניהם לשמח יחד: "פני יהי בביתיה שתא חדא ויחדי עם אתתיה דנסיב".

והנה הספר החינוך (מצוה תקפב) פירש כמו התרגום יונתן, "מצוה שישמח חתן עם אשתו שנה ראשונה", וביאר שיסוד מצות שנה ראשונה הוא כדי לחזק ולהעמיק את קשרי הנישואין: "כי האל ברוך הוא עלה במחשבה לפניו לבראות העולם, וחפצו שיתישב בכריות טובות הנולדות מזכר ונקבה שזדווגו בהכשר, כי הזנות תועבה הוא לפניו, על כן גזר עלינו העם אשר בחר להיות נקרא על שמו שנשב עם האשה המיוחדת לנו להקים זרע שנה שלמה מעת שנשא אותה כדי להרגיל הטבע עמה ולהדביק הרצון אצלה ולהכניס ציורה וכל פעלה בלב, עד שיבא אצל הטבע כל מעשה אשה אחרת וכל עניניה דרך זרות, כי כל טבע ברוב יבקש ויאהב מה שרגיל בו, ומתוך כך ירחיק האדם דרכו מאשה זרה ויפנה אל האשה הראויה לו מחשבתו ויוכשרו הוולדים שתלד לו ויהיה העולם מעלה חן לפני בוראו". ונראה שאין זה חשש שיפגום את בניו גרידא, כדאיתא בנדרים, אלא מיסודי האישות. עצם חלות האישות מתחזקת על ידי כך שהבעל מתרגל טבעו עם אשתו ומדבק רצונו אצלה ומכניס ציוריה ופעולותה לתוך לבו, כקיום ממש בודבק באשתו. עצם יצירת חלות האישות זקוקה ותלוייה בדביקות זו של שנה ראשונה, ורק על ידה, יקויים מצות החתונה.³⁸

ולפי"ז לא קשה מידי מה שלא מברכים ברכת שהחיינו בקידושין ונישואין. האישות השלמה ומלאה אינה בשעת הקידושין ולא בשעת

³⁸ ועיין בעיטור (ח"ב ברכת חתנים) שביאר המנהג לברך שהשמחו במעונו עד תריסר ירחי שתא על בסיס מצות ושמחת שנה ראשונה: "עד אימת עד תריסר ירחי שתא דזמן שמחה היא כדכתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת". הרי שאין מצות שנה ראשונה דין בפני עצמו, אלא קשור בעיקר דינו לחלות הנישואין וקיום האישות, ולכן ממשכים לברך שהשמחה במעונו, שהיא א' מברכות חתנים לפי העיטור (עיין לעיל) לאורך שנה הראשונה, וכעין זה כתב הריטב"א (כתובות ח. ד"ה עד תריסר), כך שמעתי מאאמור"ר שליט"א.

הנישואין. הכיוון של האישות, האוריינטציה והמומנטם של שמחת האישות מצביעים על השלמות שיבא לאחר מכן, וכמו שנתבאר.³⁹

³⁹ ועל פי יסוד זה יש לבאר הא דאין אנו נוהגין לברך שהחיינו על מילת הבן. דהרמב"ם פסק (ברכות יא:ט, מילה ג:ג) שמברכים, אבל תוספות (בכורות מט. ד"ה לאחר) והגהות מיימוניות (מילה ג:ג) סוברים שאין לברך. ועיי"ש שנדחקו לתרץ אמאי לא מברכים: או משום צערא דינוקא (הגמ"י), או דעדיין לא יצא מכלל נפל (רוקח שעא), או משום שמצוי תמיד (תוספות). אך לפי מהלכנו יש לומר, שהברית מילה אינה סיום הדבר שנוכל לברך שהחיינו וקיימנו והגיננו לזמן הזה, אלא כניסת התינוק לבריתו של אברהם אבינו, וכמו שהקהל עונים מיד: כשם שנכנס לברית כן תכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וכמו שבארנו באישות.