

בעזרת ה' יתברך

# כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה

ביאורים בברכות אירוסין ונשואין

בעזרת ה' החונן לאדם דעת

מאת

יחיאל משה ורטהיימר

בהרה"ג ר' צבי שליט"א

מרחשוון תשע"ח

להערות והארות:

יחיאל משה ורטהיימר

053-3106174

a0527674671@gmail.com

## פתח דבר

כֹּה אָמַר יְיָ עוֹד יִשְׁמַע בְּמִקּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים  
חֶרֶב הוּא מֵאִין אָדָם וּמֵאִין בְּהֵמָה בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחִצּוֹת  
יְרוּשָׁלַם הַנִּשְׁמוֹת מֵאִין אָדָם וּמֵאִין יוֹשֵׁב וּמֵאִין בְּהֵמָה:  
קוֹל שִׁשׁוֹן וְקוֹל שִׁמְחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כְּלָה קוֹל אֹמְרִים  
הוֹדוּ אֵת יְיָ צְבָאוֹת כִּי טוֹב יְיָ כִּי לַעֲוֹלָם חֲסִדּוֹ מִבָּאִים  
תוֹדָה בֵּית יְיָ כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוֹת הָאָרֶץ פְּבְרָאשְׁנָה אָמַר  
יְיָ.

(ירמיה לג, י)

אמרו חז"ל (ברכות ו, ב) – 'אגרא דבי הילולי מילי'. ומצינו במפרשים שתי דרכים בפירוש כל אלו 'אגרא' שנתבארו שם. יש מפרשים שאגרא היינו שעיקר תכלית ופיסגת המצוה הוא בדבר זה. ויש מפרשים להיפך דהיינו השכר הנוסף בחינת 'אוכל פירותיהם', שזה הרווח הצדדי שיש לו מלבד עצם המצוה, שנותר לו בידיו מכל הבי הילולי נותר בידו הני 'מילי' מעלייתא דבי מדרשא. יהא אפוא קובץ חדושי תורה זה, בחינת מילי דבי הילולא, שהוא ה'אגרא' לפי שני הדרכים. קונטרס זה ערכתיו בשנת תשע"א כזבח תורה המובא בית ה', לרגל נישואי בתי שתחי', בשם 'שבע ביום הללתיך', עוסק בכל ענייני ברכות אירוסין ונישואין, כלול מהלכה ואגדה, חידושי סוגיות, עומק הפשט, דרוש ורעיון, מחקר וקבלה, חקרי לשון, הדרכה והשקפה. והיות שרבים ביקשוהו מידי, ערכתיו עתה שנית עם מעט שינויים והוספות שנתחדשו לי במשך השנים, וקראתיו בשם 'כוס של ברכה'. ויהיה בידי למנחת תשורה עבור ידידי ורעי הבאים בברית הנישואין. ואבקש מכל הקוראים לבל ימנעו טוב מבעליו, בכל עניין הדורש תיקון הן בסגנון הדברים ובוודאי בתוכן הדברים, יעירונו ויעמידונו על דבר אמת, וה' יצילנו מכל טעות ושגיאה ועוון. ויהי רצון שנזכה להעמיד בתים נאמנים בישראל ולהשרות השכינה בינינו ולקיים תכלית הבריאה, ונזכה לבנים ובני בנים ולגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירבו שמחות בישראל אשר יושפע מהם שפע רב בכל העולמות, טובה וברכה תורה וגדולה עושר וכבוד, ונעלה נחת רוח לה' אלוקי ישראל יושב הכרובים שהשמחה במעונו. אמן.

3	פתח דבר.....
5	סדר ברכות אירוסין ונשואין.....
7	גדר ומהות הברכות ועניין החתימה בברכות.....
15	ברכת אירוסין ומהות הקידושין.....
22	החתימה בברכת אירוסין.....
25	גדר ומהות חובת ברכת חתנים ודין עשרה בה.....
35	ברכת 'שהכל ברא לכבודו'.....
40	ברכת 'יוצר האדם' ו'אשר יצר את האדם בצלמו'.....
48	'חדא יצירה' ו'שתי יצירות' ביאור סוגיית הגמרא ושיטות הראשונים.....
52	ברכת שוש תשיש.....
56	ברכת שמח תשמח.....
58	ברכת אשר ברא.....
58	ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה רינה דיצה וחדוה, אהבה ואחוה ושלוש ורעות.....
60	אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה – אהבה ואחוה ושלוש ורעות.....
63	מהרה ה' אלוקינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים.....
64	קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשותה נגינתם.....
65	אהבה ואחוה שלום ורעות [דברי השקפה והדרכה].....
71	ששון ושמחה חתן וכלה גילה רינה דיצה וחדוה [ביאור הלשונות והבדליהם].....
71	ששון ושמחה.....
76	גילה.....
77	רינה דיצה וחדוה.....

## סדר ברכות אירוסין ונשואין

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו, וצונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות. והתיר לנו את הנשואות לנו, על ידי חפה וקדושין. ברוך אתה יי, מקדש עמו ישראל על ידי חפה וקדושין:

והחתן והכלה שותין מהכוס ואחר כך מקדש החתן את הכלה בטבעת, לפני עדים כשרים, ואומר:

הרי את מקדשת לי, בטבעת זו, כדת משה וישראל:

וקורין הכתובה, ואחר כך מוסרין הכתובה לכלה, ומברכין על כוס שני ואומרים אלו שבע ברכות:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. בורא פרי הגפן:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. שהפל ברא לכבודו:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. יוצר האדם:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. אשר יצר את האדם בצלמו. בצלם דמות תבניתו. והתקין לו ממנו בנים עדי עד. ברוך אתה יי יוצר האדם:

שוש תשיש ותגל העקרה. בקבוצ בניה לתוכה בשמחה. ברוך אתה יי משמח ציון בבניה:

שמח תשמח רעים האוהבים. פשמח יצירך בגן עדן מקדם. ברוך אתה יי משמח חתן וכלה:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. אשר ברא ששון ושמחה. חתן וכלה. גילה רנה. דיצה וחדוה. אהבה ואחוה. ושלום ורעות. מהרה יי אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים. קול ששון וקול שמחה. קול חתן וקול כלה. קול מצהלות חתנים מחפתם ונערים ממשתה נגינתם. ברוך אתה יי משמח חתן עם הכלה:



## גדר ומהות הברכות ועניין החתימה בברכות

### א.

בגמרא (ברכות לג, א) 'ואמר רב ואי תימא ריש לקיש ואמרי לה ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא'.

הנה מבואר שעל ברכה לבטלה עוברים בלאו מן התורה, אולם במסכת תמורה (ד, א) מבואר שהמוציא שם שמים לבטלה עובר רק על 'את ה' אלקיך תירא', משמע שהוא רק אזהרת עשה.

ולכאורה תמוה האין תהיה ברכה שאינה צריכה חמורה מהוצאת שם שמים ללא צורך כלל, ולמה בברכה לבטלה יעבור על לא תשא, וחמור יותר מסתם מזכיר ש"ש לבטלה שאינו עובר אלא בעשה.

ועיין תוס' ר"ה לב, ב ד"ה הא, וכן כתב הרא"ש, שהאיסור בברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, ומה שאמרו עובר ב'לא תשא', לא הוי אלא אסמכתא – דההיא דרשה דרבנן, דהא אמר בפרק מי שמתו ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא ולא אסרינן מספק משום לא תשא, ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלהיך תירא, הני מילי בלא ברכה.

הרי דעת התוס' שמוציא שם שמים לבטלה עובר על עשה של יראת ה', אבל ברכה לבטלה הוא רק איסור דרבנן ואסמכתא על קרא ד'לא תשא'.

אולם דעת הרמב"ם – כפי שנקטו כמה אחרונים בדעתו – שדברי הגמרא בברכות הם כפשוטם שבברכה לבטלה עובר מן התורה על 'לא תשא'. דבברכה חמירא טפי מהזכרת שם שמים סתם, וזה לשון הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה טו) – 'כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן'.

ובמגן אברהם (סימן רטו סק"ו) כתב – 'כנשבע לשוא – דאמרינן דעובר משום לא תשא וגו' מ"מ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא (תוס' סוף ר"ה והרא"ש פ"ק דקידושין) ודעת הרמב"ם שהוא דאורייתא וכ"ה בתמורה דף ד' פשטא דתלמודא, והתוס' מפרשי דמיירי בלא ברכה ולדבריהם אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא'.

אמנם החזו"א (מועד אורח חיים סימן קלז אות ה) כתב על המג"א שאין זה מוכרח מדברי הרמב"ם – 'דהר"מ העתיק דברי הגמ', ואף שהוסיף שהוא כשבעת שוא להדגיש איסורו כתבו, וע"כ אין כאן ל"ת מה"ת שהרי במוציא ש"ש לבטלה ג"כ לא עבר בל"ת מה"ת כדאמר תמורה ד' א' שאין בה אזהרת לאו, וגם לשון המג"א שכתב דכן משמע בתמורה כו' אינו מדוקדק דודאי בגמ' לא אמרו אלא מוציא ש"ש לבטלה, אבל דרך הודאה לאו לבטלה הוא, ורשאי אדם לנסח תפלה ותהלה לד', ורק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה, ואין מקום לחלק בזה בדאורייתא'.

וכן הקשה בשו"ת 'זרע אמת' על המג"א, איך כתב שמפשטיה דגמרא בתמורה מוכח שהאיסור מדאורייתא. שהלא אדרבה מתמורה מוכח שרק במוציא שם שמים לבטלה עובר באיסור עשה של את ה' אלוקיך תירא.

והאמת יורה דרכו, שהוא ט"ס בדברי המג"א, וצריך לומר וכן הוא בברכות ל' פשטא דתלמודא. כי כן הוא פשטות הגמרא שהוא עובר בלאו שלא תשא, ומה שכתבו התוס' דהוי אסמכתא הוא דוחק.

[עוד אפשר לבאר בדברי המג"א במה שמציין לפשטיה דגמרא בתמורה, שכוונתו שמזה מוכיח הרמב"ם שמה שאמרו בברכות לא תשא הוא כפשטיה, כי במוציא שם שמים לבטלה הרי נתבאר בתמורה שעובר בעשה דאת ה' אלוך תירא, ואם כן בהכרח שמה שאמרו בברכה שאינה צריכה שעובר בלא תשא ולא נקטו באיסור של 'את ה' אלוך תירא', היינו משום שברכה שאינה צריכה יותר חמורה מסתם הזכרת שם שמים לבטלה. ולכן גם הרמב"ם חילק ביניהם].

ועיין בשו"ת רבי עקיבא איגר קמא סימן כה שנקט גם כן כהמג"א בדעת הרמב"ם. עיי"ש שדן לגבי ברכה בכינויין או בלשון לעז שנקט שלדעת הרמב"ם עובר בלא תשא אפילו בכינויין וכמו שמצינו בשבועה שעובר על לא תשא, גם באחד מן הכינויין. כמו שמוכיח שם בארוכה.

וכתב שאף בדמזכיר שם שמים לבטלה נראה מלשון הרמב"ם דבכינויין ליכא איסורא מכל מקום לענין ברכה שאינה צריכה דנפקא לן מאזהרה דלא תשא חמיר בזה דגם שם בלשון לעז אסור דמברך למי ששמו כן בלשון לעז.

ועיי"ש המשך דבריו שמוכיח מלשון הרמב"ם שכוונתו ללאו הוא בדווקא, ומחלק בין הזכרת שם שמים לבד לברכה לבטלה – ואף דלשיטת תוס' ברכה שא"צ קיל יותר מהזכרת שם לבטלה דהא ס"ל לתוס' דמברך ברכה שא"צ הוא רק איסור דרבנן, מ"מ להרמב"ם חמיר יותר, ואל תתמה, דהא חזינן דמברך ברכה שא"צ עובר בל"ת ואלו במזכיר שם בחינם מבואר ריש תמורה דליכא אזהרה אלא איסור עשה, את ד' אלוך תירא, וכן מבואר בלישנא דהרמב"ם סוף הלכות שבועות, דבהלכה ט' כתב השומע הזכרת שם מפי חברו לשוא או שנשבע לפניו בשקר או דבירך ברכה שא"צ שהוא עובר משום נושא שם ד' לשוא הרי זה חייב לנדונו, ואח"כ בהלכה י"א כ' לא שבועת שוא בלבד אסורה אלא אפילו להזכיר שם מהשמות המיוחדים לבטלה אסור, הרי דמברך ברכה שא"צ כ"ל לה בפשיטות בחדא מחתא עם נשבע לשוא, וא"כ דחמיר שפיר י"ל דאפילו בלשון לעז הכי הוא, דמשמע דחד דינא אית ליה למברך ברכה שא"צ עם נשבע לשוא, מדכיל להו בחדא בבא, כנלענ"ד.

והנה כל זה צריך ביאור דמה מיוחד כל כך בלשון ברכה שנעשה יותר חמור מהזכרת שם לבטלה, והרי אדרבה מפאר ומשבח את שם ה', ואינו כל כך לבטלה כמו הזכרת שם סתם.

ועיין פני יהושע שם בברכות לג, א – 'האי עובר משום לא תשא דקאמר הכא מה טעם יש בה, אי משום הזכרת השם א"כ אמאי לא אסרינן להזכיר השם בדברי שבחים ובתחנונים, ומשמע בכמה דוכתי בפשיטות דמותר להזכיר לכו"ע ואי משום דשאני ברכה שאומר בשם ומלכות, הא ודאי ליתא דאטו בקרא דלא תשא מלכות כתיב ביה ומה איסור לא תשא שייך בהזכרת מלכות'.

## ב.

ויש להקדים שצריך להבין בכלל מה גדרה ומהותה של ה'ברכה' שתיקנו חז"ל לברך על כל דבר ודבר, ברכות הנהנין, ברכות המצוות, וברכות השבח. וכן התפילות תיקנום בסדר ברכות. והנה הלכות רבות נאמרו בדיני הברכות, הן לא לגרוע והן שלא להוסיף. ומה מאד הגבילו והגדירו חכמים את מסגרת הברכות, אשר מצד אחד יש להם מטבע קבועה שקבעו חכמים אנשי כנסת הגדולה ואין לשנות מהם. וכן אין אנו רשאים להוסיף מעצמנו ולהמציא ברכה על עניין שלא תיקנוהו, וכמו כן מי



שמברך ברכה בשעה שאין חייב בה הרי זה עובר על איסור ברכה לבטלה, עד שיש אומרים שעובר על לאו של 'לא תשא' (כאמור), ואפילו להביא עצמו לידי חיוב אמירת ברכה שאינה צריכה אסרו חכמים. עוד מצינו הרבה הלכות הנובעות מדין 'כבוד הברכה', כגון כל דיני הקדימה חביב ושלם וחשוב ונקי, ודין מלח בפת, ועוד הלכות רבות הבאות מצד כבוד הברכה. וצריך ביאור מהי החשיבות הגדולה שיש בברכה יותר משאר שבחים או דברי תורה.

ומאידך מי שמחסיר ברכה גם החמירו בו מאד, עד שאמרו על הנהנה בלא ברכה שהוא גזול וגזול את אביו ואמו וכנסת ישראל. ואפילו על ברכות השבח איתא במדרש שהוא ממידת הרשעים שאינם עושים ברכה על כל דבר ודבר (ויובא להלן). ובברכת התורה החמירו מאד ואמרו על מה אבדה הארץ שלא ברכו בתורה תחילה. וכמו כן מצינו בברכת המצות שהוא משלימות המצוה, עד שאמרו שהערום לא יתרום (תרומות פרק א משנה ו).

וצריך להבין מה שונה המסגרת של 'ברכה', מכל שבח אחר שהאדם משבח את הקב"ה. ואין שום חסרון להזכיר את שם ה' בכל מיני שבח ותהלה ואדרבה מצוה קעביד, ומי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו. וכל המתפלל או משבח ומהלל את ה' בכל מיני תהלות ופרקי תהילים ופיוטים ושירים ושבחות שמסדר מעצמו, בוודאי הוא משובח ואין בו כל דופי.

ומדוע נשתנה מי שאומר נוסח זה של ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, ויצא מן הכלל לידון בדין 'ברכה לבטלה' 'ברכה שאינה צריכה', 'משנה ממטבע שטבעו חכמים'.

## ג.

והנראה בכל זה שעניין הברכה הוא שיש כאן אמירה והתייחסות שמגדיר שהשי"ת הוא יש בו עניין זה, וה' מופיע עתה לנגדו כבעל הופעה כזו. כגון שרואה ברקים ורעמים, על ידי זה הוא קובע תואר לה' שהוא בעל מציאות של 'כוחו וגבורתו מלא עולם'.

והיינו שבברכתו הוא קובע 'שם' ותואר להקב"ה אודות השבח של ברכה זו. וכן הוא משמעות נוסח הברכות שאין זה ברכה לה' 'עבור' שעושה דבר מסוים, כי אם כן היה צריך להיות הנוסח 'שאתה' למשל 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שאתה יוצר אור ובורא חושך' וכמו שתיקנו במודים 'שאתה' אלא שבברכות אין הברכה 'עבור' כל הפעולות המתוארות בהמשך, אלא הפעולות הללו שאנו מייחסים אליו, הם קביעת תואר ושם שה' מופיע ומתואר לפנינו בהופעה כזו, שאנו רואים ומגדירים אותו עתה שהוא כביכול כזה. שעתה הופעתו נגלית לפנינו כ'בורא פרי העץ' או כמי 'שחלק מחכמתו ליריאי', או כ'יוצר אור ובורא חושך, וכו' עד סוף הברכה.

ומשום שכל דבר מחודש בבריאה הוא גילוי הופעת ה' תיקנו חכמים ברכות רבות על כל דבר ודבר שמעורר התפעלות והתעוררות תשומת לב האדם. כי כן היא העמידה הנכונה של היהודי מול כל מאורעות העולם והחיים, שבכל דבר חדש רואה את הקב"ה. ובעת התעוררותו מכל עניין רואה בזה הופעה של ה' עד שהוא מכנה שם להקב"ה שהוא בעל פעולה זו.

וכשם שיש שמות הקודש, ויש כינויים כגון 'רחום' ו'חנון', יש עוד דרגה של תוארי 'ברכות', שה' הוא 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי הגפן', ו'משנה הבריות', 'רופא כל בשר' וכן כולם.

וזה הטעם שאין כל אדם יכול לחדש ולבדות ברכות מלבו, כי רק חז"ל היה להם הכח לקבוע אלו דברים ראויים שיקרא שם ה' עליהם שהוא מוגדר בכינוי זה. ולא כל כמיניה של כל אחד שיוכל לקבוע מדעתו כי ראוי לקרוא שם ה' שהוא בורא עננים וכדומה.

ואכמ"ל בדעות המפרשים בפירוש מילת 'ברוך', אולם איך שלא יהיה פירושו, הוא סוג שבח מיוחד שקבעו חז"ל לרגל שהאדם נוכח לראות את הופעת ה', שמחמת כן מתחייב שייתן שבח זה של 'ברוך'. וכמו שמצינו שבעת שמיעת שם המפורש במקדש אמרו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'<sup>1</sup>. ולפי זה כל המשך נוסח הברכה אינה שבח אלא הכל תואר אחד אריכתא, והשבח הוא רק ה'ברוך' בתחילת הברכה.

[ויש לבאר יותר, שהשם שאנו מזכירים בכל ברכה 'מתפרש' על ידי התואר שבמשך הברכה, כי ה'שם' שבכל ברכה, יש בו משמעות שונה לפי הברכה. וכפי שמצינו שהמקובלים נותנים צירוף וניקוד וכוונה מיוחדת ושונה לשם שבכל ברכה, כלומר כי ה' יתברך מופיע לנגדנו בכל ברכה בצורת הופעה מיוחדת, ואנו מברכים אותו לפי צורת הופעתו זו. והוא אשר אמרנו שהמשך הברכה 'בורא פרי העץ' או 'רופא חולי עמו ישראל', מפרש את השם].

## ד.

**ומעתה יבואר שפיר דעת הרמב"ם** שהוא פשוט לשון הגמרא בברכות שדווקא באמירת ברכה עובר בלא תשא כמו בשבועה. ומגרע גרע מהזכרת שם ה' סתמא. ולדעת רעק"א בברכה לבטלה אפילו בכינוי שאין בו משום הוצאת שם שמים לבטלה, עובר בלא תשא. כי עצם תוכן הברכה הוא אופן של הזכרת שמו.

כי בברכה האדם מוריד את שם ה' ומציב אותו לנגדו, ואומר הנה אתה ה' במה שעשית את הים הגדול, וכשמברך ברכה שאינה צריכה או לבטלה הרי הזכיר את שמו בהגדרה מסויימת, וכאילו הוריד את נוכחותו יתברך למטה בארץ, וכל זאת לחינם, כשאנו קרוב עתה להרגש זה. ודומה לשבועת שוא שאינו רק מזכיר את השם אלא משתמש בו, ומביא את הרגשת נוכחותו, בעוד שזה שימוש לשוא.

אבל הזכרת השם גרידא היא רק גריעותא ביראת ה', שעליו לירא מהזכרת שמו ואיך עושה זאת ללא צורך. אבל אין כאן 'נשיאת שמו' לשוא. שזה רק כשמביא את הרגשת נוכחותו יתברך.

## ה.

**כתב הרמב"ם ריש הלכות ברכות (פרק א הלכה ג-ד)** 'וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את

<sup>1</sup> . והמקובלים מפרשים שעניין הברכה להמשיך שפע אל השכינה, ויתבאר היטב שהוא מקביל למה שנתבאר בדברינו. שהמברך מקשר בהשגתו את שם הוי"ה העליון שהארתו היא הנותנת כח בפעולה שמברך עליה כגון 'בורא פרי העץ'. ועל ידי השגת הנבראים והכרתם שהכל מאת שם ה', הם נותנים כח בשכינה ובפמליא של מעלה להמשיך ברכה זו. ועיין בעניין זה בהרחבה בנפש החיים שער ב'. ואכמ"ל.

הבורא תמיד אע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה. נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו. וממה שהילקם הרמב"ם משמע שיש הבדל בשורש גדר הברכה, ולפי דברינו הוא מבואר שפיר כי ברכת השבח וההודיה תקנום מצד שהאדם רואה בהם את פלאי ה' גדלו וגבורותיו, שמכיון שבא לידי התפעלות מצד גודל הדבר או עוצם פלאיו, על כן הוא מכריז שנותן שבח לה' אשר הוא התגלה עתה לפנינו בצורה זו של 'עושה את הים הגדול'. וכן הזיקין והזוועות הימים והנהרות ההרים והגבעות המדבריות, כדאיתא במשנה (ברכות נד, א).

ויש ברכות שאין הם פלא גדול כמו אלו, אלא שהתפעלותו מצד שייכותו האישית למאורע ועיקר התפעלותו הוא מחסדי הבורא אשר גברו על הנבראים ועל עצמו. וכגון ברכת אשר יצר וכל ברכות השחר<sup>2</sup>, וכן ברכות קריאת שמע שהם ברכות השבח על יצירת המאורות ובחירת ישראל.

וכל אלו כללם הרמב"ם בסוג אחד מכיון שהברכה היא על ראיית נוכחות ה' על ידי מעשי נפלאותיו. אמנם 'ברכות הנהנין', היא גדר שונה, שאין הברכה באה מצד ההתפעלות, אלא כיון שבא ליהנות עליו להביע את הכרתו שהוא רואה מאחורי בריאה זו את ה' אשר הוא ברא זאת.

ולכאורה נראה שברכת הנהנין הוא מעין אמירת תודה והודאה לה', אולם הרמב"ם כלל ברכת הודיה עם ברכות השבח, ואם כן ברכת הנהנין הוא גדר שונה, ועוד צריך ביאור לפי זה מה שאמרו (ברכות לה, ב) 'אמר רבי חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל'. ולכאורה אמירת תודה הוא חובה בפני עצמה אחר הנטילה, ומשום מה נחשב גזלן עבור שלא נתן תודה.

אכן לפי האמור בברכות הנהנין כמו כל הברכות אינה ברכת הודאה ואמירת תודה, אלא הכרה ושבח והתפעלות, אלא מה שמיוחד בברכת הנהנין שההתפעלות היא מחסד ה' שברא עבורנו את הדברים הנצרכים לנו. (אמנם בברכת המזון שלאחר המזון כלול ברכת הודאה, ואכמ"ל.) והנה באמת רצון ה' שהאדם יהנה מן העולם, אלא שכאשר האדם מביע על ידי הברכה את ההכרה שהוא מקבל, נמצא שנטילתו היתה כקבלת המתנה מאת ה', ואז הוא לרצון לפני ה'. אולם כאשר האדם נוטל בלי ברכה הרי הוא מתנהג כאדם הבא ליטול כביכול את שלו, ולזה אין לו רשות ואם כן הרי זה גזלן. וסוג נוסף של ברכות הוא 'ברכת המצוות' שמתעורר עתה להרגיש את נוכחות ה' מצד הציווי שנצטווה לקיים את המצוה.

ועוד יש סוג רביעי של ברכות והם 'ברכות התפילה', וגם בזה הביאור הוא כנ"ל שמכיון שמבקש מאת ה' הוא מרגיש בנוכחותו ומתחייב לתת שבח וברכה לשמו.

הצד השווה שבכל הברכות שהאדם זוכה לחוש את נוכחות ה' ופועלתו, והוא מביע זאת כי הנה ה' נצב עליו בנוכח ואומר האדם לפני ה' אתה העושה נפלאות, אתה הוא שבורא את ההנאה עבורי, אתה המצווה עלי, וכן כל הברכות הארוכות הם כינוי אריכתא שמגדיר את ה' שהוא העושה כל זאת. ולאור זאת מקדים שבח שהוא ברוך, כי בכל מקום שיש הופעת שם ה' מתחייב ברכה ושבח.

<sup>2</sup> . ויש בזה מחלוקת הראשונים אם ברכות השחר הם ברכות השבח או ברכות הנהנין, עיין טור או"ח סימן מו ואכמ"ל. ועיין עוד באבודרהם בשם הרמב"ן שכתב שברכות נישואין הם בגדר ברכת הנהנין שאסור ליהנות מהעולם בלא ברכה.

ולכן חמור כל כך עניין הברכה, שכן אין זה רק תפילה אל ה' או אמירת שבח ותהלה כשאר מזמורי תהילים, שאין כל פגם להרבות בהם. אלא יש כאן קריאת שמו והגדרתו כבעל פעולה מסויימת, וזה אין ראוי אלא בשעה שהאדם מלא בפועל בחוויית הרגשה זו, ולכן מגדיר שה' הוא עושה ברכים ורעמים. אבל אם אומר זאת בשעה שאינו חייב בברכה הרי יש כאן זלזול בכבוד השם. ומאידך בשעה שמתחייב האדם בברכה, חלה עליו חובה גמורה לברך, דהיינו לראות בכל דבר את שם ה'. ואם מחסיר את חובתו זו הוא מנתק את מציאות הבריאה והברואים מהופעת ה'.

## 1.

וארחיב בזה מעט בענייני אגדה, הנה איתא (במדבר רבה פרשה יח, ובטור או"ח סימן מו בשם רב נטרונאי גאון) ש'מאה ברכות תיקן דוד בעת המגפה, שבכל יום היו מתים מישראל מאה אנשים בא דוד ותקן להם מאה ברכות כיון שתקנם נתעצרה המגפה'.

ונראה מזה שיש שייכות פנימית בין עצירת המגפה למאה ברכות. ואכן ישנו קשר כזה מפי דוד המלך בעצמו בספר תהילים. 'לא המתים יהללו י-ה ולא כל יורדי דומה ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם הללוי-ה. הנה מפורש שההיפך ממתים הוא 'ואנחנו נברך י-ה'.

והיינו דהנה איתא במדרש (דברים רבה בסופו מדרש תנחומא בסופו פרשת וזאת הברכה סימן ז) 'אבל הרשעים במיתתן ובחיייהם קרוין מתים, וכו' לפי שבחיינו חשוב כמת, מפני מה, שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר אור, שוקעת, ואינו מברך מעריב ערבים, אוכל ושותה ואינו מברך, אבל הצדיקים מברכין על כל דבר ודבר'.

והדברים נפלאים שהמדרש תולה את קריאת הרשעים כמתים משום שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר המאורות, שוקעת ואינו מברך המעריב ערבים. אוכל ושותה ואינו מברך.

ולבוא אל הביאור בזה יש להגדיר מהו המושג 'חיים'. ובאופן כללי העולם מתחלק לדומם ולחי, כי גם הצומח הוא התחלה במידת מה של חיות. וכך ההרגשה פשוטה אצל הכל. אם כן אין התנועה מגדירה את הדבר כחי. אלא ההבדל בין דומם לחי הוא, שהדומם נראה שהוא קיים מאותה סיבה שהיה קיים קודם, ואינו צריך בכל רגע סיבה מחודשת שמחמתה הוא קיים עכשיו. לעומת זאת החי הוא בכל רגע ממשיך לעצמו חיות ממקור יותר שרשי שאינו הוא עצמו, כגון בצמח שיונק מהאדמה, ובעל החיים יש לו נפש רוחנית ופעילות תמידית של איבריו להמשיך חיים לכל האיברים, כי החי אינו יכול להמשיך להתקיים אפילו שעה אחת, בלי התחדשות סיבה עכשווית לקיומו. וזוהי האיכות המיוחדת של החיים שהם תמיד רעננים ומפכים, ואין חל בהם התיישנות, כי אין הם יכולים להתקיים רק אם יש בהם עתה סיבה המקיימת אותם.

והנה זה מובן לכל שהשחתת המידות וכפיות טובה נובעת ממה שהאדם קובע בנפשו שהכל מגיע לו, וממילא אינו חייב הכרת הטוב על כל מה שניתן לו, שהרי הכל מילאו לו את חובתם.

אמנם יש מידה יותר עדינה שאינה דווקא בקשר לתודה והכרת הטוב, אלא גם עצם ההתפעלות וההכרה בקיום המציאות וכל עושר פרטיה והתחדשות ענייניה. שעדין הנפש ברוב צדקותו וטהרת מצפונה תמיד מתעורר לחוש בפליאה שבדבר, הרי אין כל הכרח שהשמש תזרח בכל יום, והוא מתפעל

בכל יום מחדש מנפלאות ה' שהוא 'חי העולמים'. אבל הרשעים קרויים מתים, כלומר שהם כמו דוממים שכל ההתרחשויות הטבעיות בעולם אינם מעוררים בהם שום יחס לבורא ומנהיג העולם, כי מרוב שחיתותם נתאבנו רגשותיהם שבוודאי כך צריך להיות וכך הוא מנהג העולם. וכשם שהדומם אינו צריך סיבה מחודשת להיותו, כך אצלם זריחת השמש וכל הנאותיהם, אין להם כל התפעלות בזה, ואינם חפצים לראות את ה' המחיה ומחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית. שהרי מבחינת מבטם כך צריך להיות. התאבנות זו של החושים היא הסיבה שהרשעים בחייהם קרויים מתים, ולהם התכוון דוד באמרו 'לא המתים יהללו י-ה'. וכאשר ראה דוד שיש מגפה בישראל הבין כי פשה בהם נגע זה של 'רשעים בחייהם קרויים מתים' ש'רואים חמה בזריחתה ואינם מברכים יוצר אור'. עמד ותיקן להם מאה ברכות, שיברכו על כל דבר ודבר, ובכך יכירו כי ה' יתברך הוא המחיה כל דבר ופועל כל הנפלאות וכל הטובות שבבריאה. הברכות מלמדות את האדם כי אין הבריאה דבר מת ודומם, אלא הוא מלא חיות של 'חי העולמים'. בכל פרט ופרט, יוצר אור, בורא פרי העץ, מלביש ערומים, מכין מצעדי גבר, אין בשום דבר מנהגו של עולם כלל וכלל, אלא הכל חסד ה' מלאה הארץ. והצדיקים קרויים חיים, מברכים על כל דבר בעולם, שבכל מה שמתרחש מיד מעמיק לראות את הופעת ה' שמאחורי דבר זה, וממילא כל מה שמתרחש בעולם הוא עבורו מכשיר להתגלות כבוד ה'. ועד למדריגה שכל מה שקורה בעולם וכל הנאה שמשיג בעולם הוא עבורו רק היכי תמצוי לגלות את שם ה' ולברכו ולשבחו.

## ז.

ומתוך הבנה זו במשמעות עניין הברכה שהיא קריאת תואר להקב"ה על שם אחת מפעולותיו, נבוא להבנת עניין החתימה הברכות. כך שנינו בבבלי (ברכות מו, א פסחים קד, ב) – 'כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותרם בהן בברוך, חוץ מברכת הפירות וברכת המצות, וברכה הסמוכה לחברתה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע'. ועיין בתוספות וראשונים שם שהזכירו ברכות נוספות שיצאו מן הכלל, והאריכו לבאר כל ברכה מאי טעמא יש לה חתימה או אין לה חתימה. ועלינו לעמוד על יסוד הדבר מהו הכלל בכל הברכות מהי הסיבה שעבורה קבעו חכמים חתימה בברכות, והיכן לא הצריכו חתימה. ועיין רש"י פסחים קה, א שכתב לגבי הבדלה – הודאה היא – ואין בה הפסק דבר אחר, לא הפסק תחנה ולא הפסק ריצוי, הלכך בפתיחתן סגי, ולא דמו לברכת קידוש שצריך לספר בשבח שבת, וברכת יוצר אור שיש בה הפסק תחנה כגון ברחמיך הרבים, וברכת אבות יש בה רצוי, לפיכך צריך לפתוח ולסיים בשבחו של מקום.

וכן כתב רש"י בסוגיא של ברכת אירוסין (כתובות ז, ב) 'ברכת מצות – על השחיטה ועל המילה דכיון דכולה חדא הודאה היא ואין הפסק בקשה בינתיים לא בעיא חתימה וכו''. ושם – 'בקידוש היום חתמין בה כי התם דבההיא חתמין משום דיש בה הפסק כגון כי הוא יום תחלה למקראי קודש'. ומשמע מדברי רש"י שגדר הדברים שכל שמפסיק בעניין אחר מצריכים חתימה. והדברים צריכים ביאור דמה טעם הוא זה שכיון שהפסיק בעניין אחר צריך חתימה.

ונראה בגדר הדברים על פי מה דקיימא לן הלכה פסוקה ד'אין חותמין בשתיים' (ברכות מט, א). והיינו כי עניינה של כל ברכה הוא לתת שבח על עניין מסוים, ולכן אי אפשר לחתום בשתיים, כי אם יש כאן שני פעולות הבורא הרי אלו שני ברכות. וגם אין יכול לצאת בשבח אחד ידי שניהם, שמכיון שיש כאן שני דברים לשבח את ה' אין לו לפטור עצמו באמירת שבח ('ברוך') אחד לשניהם, משום ש-'אין עושין מצוות חבילות חבילות'.

ובזה יבואר שזה עצמה כל עניינה של החתימה, כלומר שמאחר שיש עניינים שתיקנו חז"ל להאריך בהם קצת יותר ולפרט ולהרחיב בדברי שבח שעל ידם יבוא האדם להתבונן יותר כיצד בא לידי ביטוי השבח של הברכה. אולם על ידי ההרחבה הרי נמצינו יוצאים מגדרה של הברכה שכל עניינה לתת שבח על עניין אחד. ולכן תיקנו חתימה, שבכל מקום שמרחיבים בדברים ומפסיקים בעניינים אחרים, והתרחקנו ממהותה של הברכה, על כן חוזרים וחותמים בקצרה בכמה תיבות את תוכן עניינה של הברכה, ובכך חזרנו לגדרה של הברכה שהיא שבח על עניין אחד. ולכן בברכת החתימה בהכרח שאין חותמין בשתיים, שהרי זה גופא כל מטרתה לברך על עניין אחד מוגדר.

ועיין בדברי רבינו יונה – (על הרי"ף ברכות דף לו, א) 'ובכאן יש לשאול כיון שיש לומר בה (בברכת הטוב והמטיב) כל אלו העניינים למה אין חותמין בה בברוך שהרי מטבע ארוך הוא, ומתמצין רבני צרפת ז"ל שכל זה כמו ענין אחד הוא, שכל אלו שמות התואר הם שאנו אומרים שהוא מלך ומטיב וגומל וכל מה שאומר אצל הבורא משמות התואר ענין אחד הוא וכו'.

מבואר בדבריו שעיקר הגדר במה שקבעו חתימה אינו תלוי באורך הברכה אלא האם הברכה עוסקת כולה בעניין אחד, או שהיא מתרחבת לעניינים נוספים. ולכן גם אם השבח ארוך כל עוד שהוא באותו עניין אינו צריך חתימה. ונראה שזו עצמה גם כוונת רש"י במה שכתב שתלוי אם יש הפסק דבר.

\*

והנה לפי האמור ביסוד גדר הברכות מובנים הדברים שפיר, שהרי נתבאר שגדר הברכה הוא לתת תואר מסוים לה' על שם הופעתו, להגדיר שם של פעולה שדרכה אנו רואים את הופעת ה' יתברך, הרי זה צריך להיות דווקא דבר אחד שאנו קוראים את ה' על שמו, אבל אם יש לנו שני דברים, הרי יש לנו הופעה כפולה שכל אחת מצריכה ברכה בפני עצמה. וה' יאיר עינינו בתורתו.

**בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו, וְצִוָּנוּ עַל הָעֲרִיּוֹת, וְאָסַר לָנוּ אֶת הָאִירוּסוֹת. וְהִתִּיר לָנוּ אֶת הַנִּשְׁוּאוֹת לָנוּ, עַל יְדֵי חֲפָה וְקִדּוּשִׁין. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ, מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי חֲפָה וְקִדּוּשִׁין:**

## בְּרַכַּת אִירוּסִין וּמַהוּת הַקִּדּוּשִׁין

### א.

נוסח ברכת אירוסין – אשר קדשנו במצוותיו וציונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין. ברוך אתה ה' מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין. וראשית עלינו לדון בעצם חובת ברכה זו, שהרי איסור העריות הוא גם לבני נח, ואינו דווקא לישראל ולבאורה לשון 'אשר קדשנו במצוותיו' קאי על קדושת ישראל שקידש ה' במצוותיו, וכן משמע מהחתימה 'מקדש עמו ישראל'.

וכן כתב 'הרוקח' (הלכות ברכות סימן שסו) 'כל המצות טעונין ברכה, אבל כל דבר שגם בני נח הוזהרו עליו כגון גזל גניבה וחמס וכו' אין צריך לברך, שהברכה וצונו, ולא עכו"ם'.  
אכן יש לומר שישראל נתייחדו בזה שצריכים חופה וקידושין, מה שאין כן אומות העולם. כלומר שהיא סוג ברכה כמו ברכת השחיטה, אף שאין מצוה כלל במעשה השחיטה, אלא המצוה היא שאם בא ליטול נפש בהמה לאכילה יעשה זאת באופן של זביחה, והברכה היא על מצוה זו שעושה זאת בצורה שקבעה התורה. וכמו כן בנישואין, אף שעצם הנישואין אינה מצוה המחייבת ברכה (וכמו שיבואר להלן) אבל מאחר שקבעה תורה הסדר שמי שרוצה לישא אשה יקדש אותה בליקוחין, תיקנו על כך ברכת המצוות.

\*

אולם לשון הברכה צריך ביאור, 'וציונו על העריות ואסר לנו את הארוסות'. שכן לבאורה היה ראוי לברך 'אקב"ו על הקידושין' ותו לא. כי לא נתחדש עליו עתה עצם המציאות של אישות ואיסור עריות, רק נתחדשה עתה חלות אישות ומה לו לברך על איסור העריות.  
והנה לא מסתבר דמשום שבא לישא אשה המותרת, תיקנו כאן לברך כל על כללות איסור העריות, דאטו הבא לאכול כשרות מברך 'אקב"ו על המאכלות ואסר לנו את הטמאות והתיר לנו את הטהורות'.  
ואין לתרץ שמעשה הקידושין יוצר איסור עריות ואישות, משום שעצם מציאות האישות אינו חידוש התורה לישראל, אלא שבאומות העולם הוא בעצם הכניסה לביתו ובישראל הוא במעשה קניין, אבל התוצאה היא לבאורה אותה תוצאה שהיא אשתו, ומה שהיא נאסרת על כל העולם היא תוצאה משום שהיא אשתו.

ובשם שבשחיטה שצויה תורה כיצד לעשות מעשה ההריגה של הבהמה מברכים 'על השחיטה', כמו כן כאן שכל המצוה היא על מעשה הקידושין, שהתורה קבעה ליקח אשה באופן זה, יברך על המעשה באופן חיובי, ולמה תיקנו להקדים בברכה דברי שבח על איסור העריות ואיסור הארוסות.

ועיין בראשונים כתובות ז, ב שהקשו קושיא זו, (עיין רא"ש רשב"א ור"ן) וזה לשון הרא"ש (כתובות פרק א סימן יב) – "יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה, ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה, והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה'.

ועיי"ש ברא"ש שמחמת כן נד לפרש שאין ברכה זו בכלל ברכת המצוות, אלא היא ברכת השבח על קדושת ישראל.

אמנם דעת הרמב"ם (הלכות אישות פרק ג הלכה כג) וסיעתו, שהיא ברכת המצוות וצריך לברכה לפני הקידושין כדין עובר לעשייתן, ואף הראב"ד שנחלק עליו הוא רק משום שתלוי בדעת אחרים. [ועיי"ש בגמרא שמשמע קצת שהשווה לברכת המצוות.] וא"כ צריך ביאור מה טעם מברכים עתה על האיסור.

ואם נאמר שהיא ברכה על האיסור של ארוסה לארוס, שהוא איסור דרבנן, זה וודאי תמוה דהיכן מצינו ברכה על האיסורים. ויתירה על כך, הרי האיסור לארוס נובע ממצוות חופה שתיקנו שלא יבוא עליה לפני חופה ונישואין, ומה מקום לברך על האיסור משעת אירוסין, ובזמן חז"ל לא היה האירוסין במעמד הנישואין.

ועיין ברש"י כתובות ז, ב ד"ה ואסר לנו את הארוסות, שכתב שאיסור ארוסה הוא מדין גזירת ייחוד פנויה, ואם כן נמצא שבעצם האירוסין לא חידש איסור, רק אדרבה הוא התחלת פתיחת איסור פנויה, אלא שעדיין רובץ עליה איסור ארוסה כל זמן שלא נתקיים בה חופה. ולכאורה לא נתחדש עתה שום איסור רק שנשתנה שם האיסור לגבי הארוס, שהיתה פנויה ועתה היא ארוסה. ועיין בראשונים שנתקשו בקושיות אלו ויישבו בדוחק, וכל זה צ"ב.

## ב.

ובבבדי להבין זאת עלינו להקדים ולהבין גדר ומהות הקידושין, מה הוא משמעותו וחלות תקפו. והנה אמרו בגמרא (קידושין ב, ב) – 'האיש מקדש וכו' ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע כהקדש', והדבר צריך ביאור, משום מה מוגדר מעשה הקידושין בכך שאסר לה אכו"ע, שלכאורה זו רק תוצאה מחלות האישות, והאם יעלה על הדעת לקרות למעשה קניין של נכסים על שם הפרשתם מכל העולם, שהרי להיפך מה שהם אינם של כל העולם הוא משום שהם שלו, וכמו כן מה שאשת איש אסורה לכל העולם, הוא משום שהיא אשתו.

**והנראה בזה**, דהנה כתב הרמב"ם: (הלכות אישות פרק א הלכה א) 'קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. (ב) וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם ובאחד משלשה דברים האשה נקנית וכו'.

וכבר התקשו המפרשים מה ראה הרמב"ם להקדים כיצד היה צורת לקיחת אשה לפני מתן תורה. ונראה כי ביסודו של דבר מהות האישות הוא עניין של מנהג ודרכו של עולם, וכיון שמכניסה לביתו בינו לבין עצמו נעשית אשתו וממילא חל איסור אשת איש לכל העולם, ומציאות מצב האישות אינה חידוש



של מתן תורה, ומצד קניין האישות היסודי אכן סיבת איסור אשת איש לכל העולם הוא משום שהיא אשתו.

ופשיטא שחלות זו של אישות אינה תלויה בקניין כלשהו וגדרי בעלות, אלא היא מציאות בפני עצמה, שישנה בעולם מציאות של אישות, שכל אומות העולם מכירים בזה, שיש מערכת יחס וקירבה של זכר ונקבה, והוא היוצר איסור עריות שאסורה לבני נח כמו שלמדו בגמרא (סנהדרין נח, א) 'ודבק באשתו ולא באשת חבירו'.

אמנם כיון שניתנה תורה נתחדשה בישראל דרגה של קדושה, שניתנה להם קדושה עליונה, שחלות מסגרת האישות יהיה עם חלות איסור בדרגה רמה המיוחדת לקדושת ישראל. והוא קניין ליקוחי הקידושין, שמצוות עשה של תורה היא, שכאשר נושא אדם אשה, יעשה בה ליקוחין שהיא מיועדת עבורו. וכל המשמעות של דבר זה אינה אותו סוג מסגרת של מצב האישות העולמי, אלא יחס האישות גם אחר מתן תורה היא כפי שהיתה מציאות יחס העומדת בפני עצמה. והקידושין הוא מסגרת איסור נוספת של השתעבדות האשה שהיא מיועדת להינשא לו, וקבעה תורה מעלת קדושה בישראל שמסגרת הנישואין לא תהיה אחוזה רק בעצם מצב הנישואין, אשר ברגע שנפרדים הוא פוסק, אלא תהיה מסגרת מחוייבת שהיא מיועדת רק לו וכולה בכבלי איסור מכל העולם.

והדבר מוגדר כקניין וכבעלות משום שהיא מקנה את הבעלות על סדרי אישותה לבעל, ואף שאין האשה ממונו של בעל, אך הוא נתמנה בהסכמתה לבעלים על אישותה, ונקבע על ידי מעשה קניין כמעשה קניין שמצינו בתורה, ותלוי בגמירות דעת של האשה, ויהיה מעשה 'קניין' זה בפני עדים, ומעתה לא תוכל להפקיע עצמה מתחת ידו אלא ברצונו. וזה היוצר חלות איסורית שהיא אסורה לכל העולם. ועיקר גדרו שתגמור בדעתה להסכים לאסור עצמה לכל העולם מחמת בעלותו על אישותה. ולכן קבעו חכמים הלשון 'קידושין', 'הרי מקודשת לי', כי זה כל המשמעות של קניין הליקוחין שהיא קנויה לגבי חלות איסור. ונמצא שבסוג קשר זה שלאחר מתן תורה אין האיסור לעולם מתחיל בקשר האישות אלא להיפך זה מתחיל בחלות איסור.

ויש לזה גם משמעות בהלכה ולא רק בלשון, כדאיתא בגמרא (קידושין ז, א) דיש מקום לומר דניפשוט קידושין בכולה כמו בקדושת הגוף של קרבן, ועיי"ש בתוס'. ולהאמור הביאור בזה הוא משום שבאמת חל כאן דין איסורי-קדושתו והוא אשר חל כאן, והקניין הוא רק מעשה גמירות דעת לכך. וזה חידוש התורה במתן תורה שלא יחול קשר האישות בישראל כגויי הארצות הנוטלים אשה מן השוק, אלא הוא תחילה קובע חלות איסור תורה שהיא נקנית לו בפני עדים לאסור עצמה על כל העולם, וחלות איסור זו נובעת מדרגת הקדושה הרמה שבישראל, שאפילו עצם הייעוד לבעלה קובע איסור. ורק על גבי זה יבוא קשר האישות של הכניסה למצב אישות שבזה לא מצינו מצוות עשה של תורה, כי הנישואין הוא ביסודו מעשה אישות כמו לפני מתן תורה.

ולכן השמיענו הרמב"ם דין קידושי בן נח בפתיחתו להלכות אישות ללמדנו שעצם האישות שנעשה בנישואין לא נשתנה גם לאחר מתן תורה, ובכך הוא מגדיר את מהות הקידושין שאין היא קביעת צורת מעשה שונה ליצירת האישות העולמית, אלא יש כאן תוספת יצירת מסגרת אישות נוספת לעצם האישות העולמית (וכע"ז כתב ב'זכר יצחק' סימן ע"ז שהרמב"ם אתי לאשמוענין שדין היחוד שהיה לפני מ"ת לא בטל).

## ג.

ואין הכוונה של מצוות הקידושין שצריך שיהיו בזה שני שלבים, תחילה קניין קידושין ואחר כך כוונה לביתו, שהרי דעת רב הונא שחופה קונה ודעת המהרש"א ועוד מפרשים שהחופה עושה את הקידושין והנישואין ביחד, וכן איכא בגמרא מ"ד דקידושי ביאה נישואין עושה. וגם אין לומר שכוונת התורה במצוה לקבוע גדר קדושה שהביאה יהיה רק לאשה המקודשת לו, שהרי אחד מדרכי הקידושין הוא ביאה. (ראף דרב מנגיד למאן דמקדש בביאה, אבל הנידון שלנו הוא לגבי עצם חידוש התורה של קידושין.)

אלא רצון התורה להנהיג תוספת קדושה ואצילות בעצם צורת מצב החיים המשותף, שישראל ישאו אשה רק באופן שהיא מקודשת להם, שהתאחדות האיש והאשה תהיה מבוססת ונטועה על התייחדות בת תוקף, לא רק כתוצאה מעצם התאחדותם אלא יסוד מצבם יהיה מבוסס על קידושין. שנוסף על מצב האישות העולמי שביניהם, יעמוד ברקע שלו גם קניין איתן ובעלות שגורם מצב איסורי שמייחד אותה אליו באזיקי איסור לכל העולם, והוא אשר יתן את המסגרת למצבם המשותף. (ויש עוד להעמיק בזה ואכמ"ל.)

וגם אחר הכניסה נותר ברקע האישות הייחוד של קידושין, ולכן 'גופו של גט – הרי את מותרת לכל אדם' (משנה גיטין פה, א). הרי שלשון הגט מתייחס למצב האישות של האיסור, וכשכותב לה הרי את מותרת לכל אדם זה מפקיע את הקידושין 'דאסר ליה אכולי עלמא', וממילא מותרת.

ואילו אצל גויים משתלך ממנו פקע האישות, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ט הלכה ח) 'ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין להם גירושין בכתב ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין'.

וזה גופא גדר הקניין בישראל שהיא קנויה לו היינו בזה שהיא תלויה בדעתו, ושוב אין דעתה קובעת לצאת מתחת רשותו, אלא היא כובלת עצמה לכל חייה שתהא תלויה ברצונו אם ירצה לגרשה. ולכן הוא הקונה והיא נקנית, כי הוא נעשה שולט בה.

ונראה שזה הטעם שחידוש התורה של קידושין נדרש בפרשת גיטין 'כי יקח איש אשה', כי כל מהות מוסד הקידושין הוא שהיא כובלת עצמה למצב שאין יוצאת ממנו אלא בגירושין. ועיקר החידוש של הפרשה הוא שצריך גירושין מצד הבעל, רק שנדרש בפרשה שכדי להיכנס למוסד זה הוא רק כשמסכימה ומקנה עצמה ומשעבדת עצמה ומפקירה את נפשה לכך, וזה במעשה קניין של קידושין. ויש לומר שזה הטעם שמסכת גיטין קודמת לקידושין, כאמור שכיון שיש פרשה של גיטין, על כן נתחדש שצריך להיכנס לזה במעשה קידושין.

והנה לפני מתן תורה, וכן גוי, אין לו את האפשרות לקבוע ייחוד זה וליצור מצב קידושין, משום שאינו חי במציאות של קדושת ישראל ואינו יכול לאסור אותה בכך, וצריך את קדושת ישראל כדי להעניק קיום לייחוד כזה, וכיון שיש את המסגרת האיסורית היא נעשית מיוחדת אליו ע"י איסורה לכל העולם, ועתה נושא לאשה את המיוחדת אליו. והוא מה שאומרים 'הרי מקודשת לי כדת משה וישראל', כי דת משה וישראל נותנת את הרקע למציאות הקידושין.

ולאחר מ"ת אם ישראל כנס אשה ישראלית בלי קידושין מה שנקרא 'נישואין אזרחיים' או 'ידוע בציבור', הוא נידון רחב בפוסקים, ועל פי הנ"ל נראה, שאף לפי מה העלו כמה פוסקים ובראשם

הרוגצ'ובר שיש אישות לבני נח, וכן ישראל החי בלי קידושין חל אישות של בן נח, אולם כל זה בעת שהיא עמו, אבל אם נפרדו, יוצאה ממנו בפרידה בעלמא בלי גט, ואין צריך גט רק להפקיע קידושין כדת משה וישראל בפני עדים כשרים<sup>3</sup>].

## ד.

והנה דנו הראשונים מאי טעמא לא מצינו ברכת המצוות על הנישואין (ויעוין לקמן בעניין ברכת חתנים אם הוי ברכת המצוות).

ועיקר קושייתם היא שהרי יש כאן מצוות עשה דאורייתא של פו"ר, ותירצו הראשונים שאין הנישואין גוף מעשה המצוה אלא הכשר. אמנם עדיין קשה שהרי תיקנו חכמים לעשות הנישואין דווקא בחופה, ואם יתחייב ברכה על עצם החופה כמו שמברכים על הקידושין.

והיה מקום לומר שבברכה בעת האירוסין נכלל כבר גם הנישואין, וקצת משמע כן מזה ממה שמזכירים 'והתיר לנו את הנשואות לנו' וכן בלשון החתימה 'על ידי חופה וקידושין'. אבל זה תמוה כי בזמן חז"ל לא נעשה האירוסין והנישואין ביחד, ומדיכתי תיתי לצרף אותם לברכה אחת. ולכן נראה שהמצוה היא רק באירוסין, והחופה נזכרת רק כדי לומר שתירתי בעינן גם קידושין וגם חופה.

ומה שאין ברכה על מצוות החופה, נראה כי החופה אין היא מעשה מסוים, שהרי מצינו כמה וכמה שיטות מהי החופה, יש אומרים ייחוד בפני עדים, ויש אומרים הכנסה לביתו, ויש אומרים פריסת סודר, ויש אומרים כילה ואפריין. ואיני רוצה להאריך בזה כאן. וכידוע אנו יוצאים ידי חובת כל השיטות. ועכ"פ מאחר שאין כאן דבר מוגדר אי אפשר לומר שיש תקנת חכמים מיוחדת לכנוס אשה דווקא בצורה מסוימת, אלא גדר התקנה היא שלא יחיה בהפקרות, אלא יכנוס את אשתו במעשה מסוים לשם נישואין, וכן שיטת הרמב"ם שאם בא על ארוסתו לשם נישואין גם כן שפיר דמי.

נמצא שכל מצוות חופה היא לחיות עם אשה רק בצורת נישואין ולא בהפקרות, ובאמת גם זה דבר שהיה ראוי לתקן ברכה עליו כמו ברכת אירוסין וכמו שחיטה, שציותה תורה לעשות מעשינו דווקא באופן מסוים. ומה שלא תיקנו ברכה על זה, נראה שמכיון שביסודה היא מצוה שניתנה מצד מנהגו של עולם,

<sup>3</sup> . והנה בפני יהושע (גיטין מג, א) הקשה אמאי אין משכחת אשת שני מתים, בשפחה חרופה קודם שחרור וחזרה ונתקדשה לשמעון דקדושי שמעון נמי תפסי בה כיון שאין חייבין על קידושי ראובן רק אשם, לא הוי אפי' כחייבי לאוין דעלמא דקידושין תופסין בה, ומתרץ דהא דקי"ל בעלמא קידושין תופסין בחייבי לאוין היינו חייבי לאוין דעלמא, אבל עיי' קידושין בלא"ה לא משכחת קידושין אחר קידושין, **דכיון שתופסין קידושי ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר עכ"ל**.

והקשה עליו ב'אבני מילואים' סימן מד ס"ק ד – 'ונעלם ממנו הסוגיא דפרק האומר (קידושין סז, ב) **דשקיל וטרי באשת איש מנלן דלא תפסי קידושין** עד דגמר לה מהקישא דאחות אשה, ואי נימא דאין קידושין אחר קידושין מאי פריך אשת איש מנלן, **אלא ודאי דאפילו באשת איש הוי תפסי קידושין אי לאו דהוא מחייבי מיתות ב"ד** ונפקא ליה מהקישא דהוקשו כל העריות, ואי"כ שפחה חרופה שהיא אינה אלא באשם ולא הוקשו בכלל עריות קידושין תופסין בה, וזה ברור'.

אכן לפי האמור יש לדחות ראיית האבני מילואים, דמה דבעינן קרא לאשת איש, היינו באופן שאין בה קידושין, שלקחה כמו בן נח לפני מתן תורה וכנסה לביתו בלי קידושין, שאז היא אשת איש, אבל יכולה לצאת ממנו בלי גט. [כמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים כ"ל]. ובכחאי גוונא אין לו בה קניין ויש לה יד לקבל קידושין, אי לאו דהוי חייבי כריתות, כל זמן שהיא אשתו ולא פרשו זה מזה. ובזה מבואר ביתר תוקף גדר הקניין שהיא משעבדת לו את ידה, שמעתה לא יהיה לה יד לקבל קידושין. אכן בגוף הנידון אין ראיה לדעת הפני יהושע.

ולפני מתן תורה היתה מצוה זו נוהגת גם באומות העולם, וכיון שהמצוה באה מצד עצם טבע העולם ולא היתה מיוחדת לישראל לא נוכל לומר עליה 'אשר קדשנו במצוותיו'. וכאמור בתחילת דברינו בשם הרוקח.

ובזה מיושב גם הקושיא מכח מצוות פו"ר (עיין סנהדרין נט, ב, שלפני מ"ת נהגה באומות העולם ולאחר מתן תורה המצוה רק לישראל). ולא נוצרך לומר דהוי רק הכשר מצוה, אלא כיון שהיא מצוה מצד עצם הבריאה לא תיקנו בזה ברכת המצוות.

ואמנם יש בנישואין מצוה דרבנן של שבע ברכות, דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כו'. אך לגבי זה ידוע הכלל דלא עבדינן ברכה על ברכה. (ויעויין בכ"ז עוד במאמר 'כלה בלא ברכה אסורה').

הרי שעצם הנישואין אין בה סיבה לתקן ברכה, אבל המצוה המיוחדת שנתחדשה בישראל היא מצוות הקידושין, שמלבד קשר האישות העולמי של כנוסה הנעשה במעשה החופה, היא צריכה גם מעשה קידושין שיחול עליה קשר אישות של איסור שנעשה על ידי ליקוחין, ועל זה תיקנו 'ברכת אירוסין'.

ועיין בחידושי רבי אברהם בן הרמב"ם שנדפסו בפתיחת ספר מעשה רוקח על הרמב"ם שכתב – ולפי שהקידושין הן עיקר הנישואין, על כן חייבו על הקידושין ברכה, כמו כל מצוות עשה, וזה שיברך המקדש או שלוחו בא"י אשר קדשנו במצוותיו והבדילנו מן העריות וכו' עד בא"י מקדש ישראל.

ולכאורה מה שכתב שהקידושין הן עיקר הנישואין צריך עיון שהרי הקידושין עושה אירוסין ולא נישואין, אולם יתכן שכוונתו שהקידושין הן עיקר הנישואין מצד התורה, כי מצב הנישואין עצמו הוא דבר של מנהג העולם, והמסגרת הייחודית של האישות מצד התורה היא בעיקר הקידושין, ולכן תיקנו ברכה רק על הקידושין ולא על הנישואין. וכדברינו.

## ה.

ועתה יבואר שפיר, שנראה לפרש במה שתיקנו הלשון 'ואסר לנו את הארוסות' אין הכוונה שאסר להארוס עצמו, אלא שמצד קדושת ישראל חל עליה איסור עריות לשוק, וגם אשה שרק מאורסת דהיינו מיועדת להינשא אסורה לכל העולם, וקדושת ישראל חידשה מצב של אירוסין, ולכן זה המקום לברך ברכה זו, שזה חידוש התורה שאפשר לעשות קניין קידושין לאסור על כל העולם, ולפני מתן תורה לא היה שייך איסור ארוסה, והתירה לנו לישא אשה רק באופן זה שתחילה מחילים עליה שם איסור על כל העולם מצד דיני קדושת ישראל, ורק אחר כך יחול עליה המשפט העולמי של אישות.

ונמצא שבאמת אין חלות האישות באומות ובישראל אותו דבר כלל, אלא בישראל חל תחילה איסור קדושה תורתי, ולכן מברכים ברכת המצוות על האירוסין, ומברכים על איסור העריות שהרי עתה בקניין והחלת איסור הקידושין נוצר איסור עריות, וזו מצוות הקידושין להשתמש בכח איסורי העריות ליצור במעשה קניין זיקה איסורית בינו לבינה, על כן בעת שמקיימים את המצוה לישא אשה על ידי קידושין, מקדימים להזכיר את יסוד כח הקידושין שישנם איסורי עריות בעולם, ויש לנו הכח לקבוע איסורים מסוג זה על ידי קניין וגמירות דעת, וזה הקידושין.

ואם כי בהרבה מהראשונים כתבו להדיא הפירוש 'ואסר לנו את הארוסות', דהיינו הארוסות לנו<sup>4</sup>, והיינו מדין איסור פנויה או מדין כלה בלא ברכה. יש לומר שכוונתם שכן הוא האמת שאסור גם לנו, אולם עיקר הכוונה הוא עצם איסור הארוסה לכל העולם.

ומצאתי משען לי בראותי כי יסוד הדברים אמרם מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל. והמעתיקים קיצרו בזה מאד ברמיזה בכמה תיבות, אך כל מעיין נכוחה בדבריו יראה שכלל בזה כל הדברים האמורים כאן.

זה לשון הנדפס בחידושי הגרי"ז הלוי על התורה (פרשת לך לך) – 'מה שהקשו איך נשא יעקב ב' אחיות, והתירוץ קודם מתן תורה היה. אך קשה, הלא קיימו עד שלא נתנה תורה, והנראה דלאיסור ב' אחיות בעינן אישות של ישראל. ואישות של בן נח חלוקה בעצם החפצא של האישות ישראל. ולפי"ז ל"ש איסור ב' אחיות אצל יעקב, כיון דהאישות לא הויה רק אישות של ב"נ, ובאישות ב"נ אין איסור ב' אחיות, ודו"ק (ומפורש הדבר בחידושי הרמב"ן יבמות צח, ב עיי"ש) ומיושב בזה קושית הרא"ש בכתובות ה'. מאי שייך עריות לברכת אירוסין, אם ברכת המצות היא עיי"ש. ולמש"כ נחא, דהרי באישות זה חלין ותליא עריות. ודו"ק'.

הרי כתב יסוד זה שיסוד האישות של בן ישראל חלוקה מאישות של בן נח, וכתב שבזה מיושב קושיית הרא"ש מה שייך עריות לברכת אירוסין, ולפי המבואר בדברינו לעיל, מובן שפיר כוונת הגרי"ז. שהאישות המיוחדת שיש בישראל היא תוספת הקדושה שניתוסף באירוסין, והיינו הליקוחין, ובאחות אשה דווקא קיחה אסרה תורה, והיינו משום שכל הערוה שבזה מבוססת רק על קירבת נישואין. ולכן באבות הקדושים שעדיין לא ניתנה תורה לא היה שייך במציאות שיחול קניין קידושין, כיון שלא חל איסור ארוסות לכל העולם.

והוא מה שכתב שבזה מיושב שייכות ברכת אירוסין לאיסור עריות, כדברינו שהחידוש של קידושין יוצר איסור עריות וכל מעשה הקידושין מבוסס על איסור עריות המיוחד בישראל. וזה כוונתו 'דהרי באישות זה חלין ותליא עריות'. והברכה באה על הקדושה המיוחדת בישראל שיש בהם קשר אישות של איסור שאיסור זה הוא היוצר את מציאות הקידושין.

שו"ר בשיטה מקובצת בשם שיטה ישנה שכתב – 'ואית דמתרצי בקושיא קמייתא דאקשינן לעיל, היכן מצינו בברכה שנזכר בה האיסור, דלא דמי לשאר האיסורים כגון חלב ואבר מן החי דהתם לא משום מעשה דעביד נאסרין, דהא אסורין ועומדין, אבל הכא משום מעשה דעביד בה דקא יהיב קידושין הוא דאסירן ולהכי מברכין עליה'. ולכאורה כוונתו כמש"כ.

<sup>4</sup> . ואפשר להוסיף ולחדש שיהיו הדברים תואמים יחדיו, שכאשר האשה מקבלת קידושין גם נכלל בזה שהיא אוסרת עצמה גם עליו ואינה מותרת לו אלא כשיכנסנה בדרך נישואין, ואף שאינה נאסרת עליו כדין אשת איש, שהרי הוא עצמו האיש שלה, אבל קבלת האיסור שלה הוא גם כלפיו שהיא מיעדת עצמה להיות לו רק בצורת נישואין. ולפי זה יבואר שפיר כדברי הראשונים ש'ואסר לנו את הארוסות' מוסב הן על הארוסות של אחרים והן על הארוסות של המאוס עצמו.

## בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ, מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי חֲפָה וְקִדּוּשֵׁין:

### הַחֲתִימָה בְּבִרְכַּת אִירוּסָין

בגמרא – (כתובות ז, ב) 'תניא אידך מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, וברכת אירוסין בבית האירוסין, ברכת האירוסין מאי מברך, רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרווייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין, רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין, מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא'. הנה נחלקו אם חותמים בברכת אירוסין בברכה 'מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין'. ושיטת מאן דלא חתים מוכיח מכל הברכות הקצרות כגון ברכת הפירות וברכת המצוות, ושיטת מאן דצריך חתימה מוכיח מקידוש היום שצריך חתימה.

וברש"י כתב – מידי דהוה אקידושא כיון דבלשון קדושה היא כקידוש היום, חתמין בה כי התם וכו'. ועיין בתוס' שכתבו על זה – ואינו נראה. כלומר, דמה סברא בזה, דמשום שדומה בלשונו לקידוש יהיה דינו כקידוש לחתום בו.

והתוס' פירשו דברכה ארוכה היינו שיש בה אריכות לשון, שאז צריך לחתום בברוך. וברכה קצרה שאין בה אריכות לשון, אין צריך לחתום בברוך. והא דאיפליגו התם בברכת אירוסין, היינו דפליגי אם לשון מטבע ברכת אירוסין ארוכה דיה, להחשיבה כברכה ארוכה ולהצריך בה חתימה.

\*

ועיין בספר 'בן מלך חג המצות' שכתב מו"ר לבאר 'שברכה שבאה על דבר פרטי מסוים שיש לו עתה, כגון ברכת הפירות וברכת המצות, כשבא לאכול איזה מאכל, או כשבא לקיים איזו מצוה, זה נחשב ברכה קצרה. אבל ברכה ארוכה, היינו כאשר היא באה לתת שבח והודאה לה' על ענין ומצב כללי שמעניק לנו הקב"ה, כגון שנתן קדושת השבת לישראל. שהשבח הוא על כללות נתינת השבת ושהיא אות על קדושת ישראל, על כן מאריך בה בדברי שבח על כללות הענין וכו' – – ופליגי בזה, אם ברכת אירוסין מכוונת רק למצות אירוסין הפרטית, וממילא הוי כשאר ברכת המצוות שהיא ברכה קצרה בלא חתימה. או שראוי להתייחס ולברך עתה על כל מצב הקדושה שיש בישראל על ידי מצוות אלו. וממילא דומה הברכה לקידוש, והוי ברכה ארוכה, וצריך לחתום בה בברוך מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין'.

וכן משמע לשון השיטה מקובצת שם – 'מידי דהוה אקידושא הא נמי ענין קידוש הוא וכל ענין קידוש הדין הוא שיחתום בה'. כלומר שמכיון שאינו רק מצוה פרטית, אלא ענין של קדושה ומצב כללי בישראל.

עיי"ש ביאור הדברים בארוכה, וכן ביאר על פי זה פלוגתת רבי עקיבא ורבי טרפון אם חותמין בברכת אשר גאלנו. ודפח"ח.

\*

ונראה להוסיף עוד בביאור הדברים על פי מה שנתבאר לעיל בגדרי הברכה והחתימה, שהכלל היסודי בזה הוא מה שאמרו 'אין חותמין בשתיים'. וכמו כן כל ברכה אין ממרכין אותה בשתיים, וזה גופא הטעם שקבעו חתימה בכל הברכות, והיינו בכל מקום שמאריכים בו עד שתורף הברכה אינו עוסק רק בשבח הפרטי אלא מתרחב והולך לכללות העניין, ואז נחשב כברכה על 'שתיים', ואז קבעו חתימה כדי שתהיה ברכה באחת.

והנה סברת מאן דלא חתים היא מבוארת שהרי ברכת אירוסין היא ברכת המצוות, וכמו שנתבאר לעיל במאמר 'ברכת אירוסין' שכן דעת הרמב"ם וסיעתו. וברכת המצוות היא קצרה ואין בה חתימה, ואף שיש כאן אריכות בלשון הברכה שאסר לנו את הארוכות וכו' כבר נתבאר שם בדברינו שהוא הקדמה למחות מצוות הקידושין.

אכן סברת מאן דחתים אמרו בגמרא שדומה לקידוש היום, וצריך ביאור הדמיון לקידוש היום.

\*

ונראה הביאור בזה כי ברכת קידוש היום כוללת שני עניינים. ראשית, הוא מצוה מדאורייתא לקדש את יום השבת בדברים. ויתכן שאף מה שצריך ברכה הוא מדאורייתא.

כי הנה עיין ברמב"ם – מצוות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש.

וצריך עיון דבשלמא מה שכתב שצריך 'זכירת קידוש', אפשר שלמדו מלשון הכתוב 'לקדשו'. אבל מה שכתב זכירת שבח מנלן מקורו.

והנה בספר המצוות (מצוות עשה מצוה קנה) כתב – 'שצונו לקדש את השבת, ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בם יציאת מצרים, וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים, הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתברך זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו וקדשוהו בברכה'.

ונראה שמקורו במכילתא על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו – 'לקדשו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו'.

ונראה שגם מה שכתב בהלכות 'זכירת שבח' הוא כנגד מה שכתב בספר המצוות 'זכרוהו וקדשוהו בברכה' ובהילפותא המובאת במכילתא. כלומר שאין הכוונה 'שבח השבת' אלא שבחו של מקום דהיינו בברכה<sup>5</sup>. ואפילו אם נאמר שהמכילתא הוא אסמכתא בעלמא מ"מ למדנו מכאן שעיקר מטרת הקידוש הוא לעשות ברכה על השבת ולומר את קדושתו בדברים במסגרת של ברכה.

<sup>5</sup> . בהגהות רעק"א סימן רעא כתב על מה שכתב המג"א שיוצאים ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה, והעיר הרעק"א שלכאורה אין צריך דווקא בתפילה אלא יוצאים גם באמירת 'שבתא טבא' שמזכיר ששבת היום. וביאור הלכה ד"ה דאיתקש הקשה על דבריו 'ולפלא דהרי הרמב"ם כתב דבעינן זכירת שבח וקידוש'. והאחרונים כתבו לדון שאולי 'שבתא טבא' מיקרי גם כן 'שבח היום', אלא שעדיין חסר הזכרת קדושת היום. ולפי זה עכ"פ אם יאמר 'שבת קודש מבורך', 'אגוטן שבת קודש', יצא ידי"ח קידוש מה"י. אבל לפי מה שנתבאר כאן בדברי הרמב"ם דברי המג"א שפיר מכוונים, דאף דלא בעינן דווקא שבח וקילוס היום, הא בעינן דווקא 'ברכה' דהיינו שבחו של מקום. ולכן כתב המג"א דווקא בתפילה, שמזכיר עניין שבת בברכה.

אמנם לשון הברכה יש בה תוספת שאומרים 'אשר קדשנו במצוותיו', ונראה ששילבו כאן גם ברכת המצוות, יחד עם ברכת 'קידוש היום'. ונמצא שברכת הקידוש היא ברכה משולבת של ברכת המצוות ברכת שבח על מעלת המצוה.

ולכאורה מצוות השבת ודברי השבח על שבת הם עניין אחד, ואם כן מיקרי דבר אחד, ולפי דברינו לא היה צריך לחתום בה. וממה שבכל זאת קבעו לחתום בה מוכח שכל שנכלל יחד עם ברכת המצוות דברים נוספים על מעלת המצוה, אף שהוא מאותו עניין עצמו מיקרי שני דברים, כי החלק של ברכת המצוות הוא על הציווי שבדבר, והחלק של מעלת המצוה הוא על תוכן המצוה. ומכיון שהם שני דברים תיקנו חתימה בכדי שיהיה 'חותם באחת'.

\*

ובזה נחזור לעניינינו, דנראה שזה הוכיח מאן דסבר שחותמין בברכת אירוסין מקידוש היום. כי ברכת אירוסין יש בה ברכת המצוות. אמנם נכלל בה גם ברכה על מעלת ישראל וקדושתם. והיינו כמו שכתב הרא"ש שאין היא ברכת המצוות רק ברכת השבח על קדושת ישראל, וכמו שתיקנו שש ברכות של ברכת חתנים על הנישואין כך תיקנו גם ברכת השבח על האירוסין. ונראה שגם הרמב"ם דס"ל שהיא ברכת המצוות מודה להרא"ש שכללו בה גם ברכת השבח על קדושת ישראל.

ונראה שגם מאן דלא חתים מודה בעצם גדר הברכה, שנכלל בזה גם ברכת המצוות וגם ברכת השבח, רק דס"ל שכיון שהכל עניין אחד אין צריך חתימה. ומאן דחתים מוכיח מקידוש היום שגם בו נכלל בברכה אחת ברכת המצוות וברכה על מעלת המצוה, ואף שהכל ענין אחד בכל זאת נחשב לשתיים, וקבעו בו חתימה.



## גדר ומהות חובת ברכת חתנים ודין עשרה בה

### א. כלה בלא ברכה אסורה לבעלה

#### כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה

ששת הברכות של ברכת חתנים הם לכאורה ברכות השבח שתקנו חכמים לרגל הנישואין, ככל הברכות שלרגל מאורעות שונים, כגון הודאה על הגשמים. וכמו כן שכאשר האדם נושא אשה ומתחדשים עניינים שה' עושה עם האדם, תיקנו חכמים לברך על כך. ואם כן גם גדר חובתו אינה אלא מצד הלכות ברכות, שחייבו חז"ל לברך על כל דבר ודבר. ברם, בגדרי חובת ברכה אנו מוצאים חידוש מיוחד, עד שאסרו על הנישואין בלא ברכה, והשווה לעריות.

וכך תנינן במסכת כלה פרק א – 'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה מה נדה שלא טבלה אסורה לבעלה (כנדה) אף כלה בלא ברכה אסורה לבעלה'. וברייתא זו אינה מובאת בש"ס, אולם היא נזכרת רבות בדברי הראשונים, ורבים מהם רואים בברייתא זו מקור לאיסור הארוסה לבעלה מדרבנן, כדלהלן. ודברי הברייתא צריכים ביאור, ומה מקורם וטעמם. ומהיכיל תיתי שחובת ברכה תגרום איסור חפצא עד שייחשב כאיסור נדה.

#### שיטה א' – בלא ברכה היינו בלא חופה

והרבה מהפוסקים מפרשים שכל דין הברייתא בא רק ללמדנו שארוסה אסורה לחתנה בלא חופה, וקראו לחופה על שם הברכה.

עיין בהגהות מרדכי (קידושין פרק האיש מקדש רמז תקמה) שכתב – 'מסתבר דכלה בלא ברכה דאסירא היינו בלא חופה, אלא דנקט בלא ברכה לפי שעושין ברכה בשעת נשואין, ובפ"ק דכתובות אמר רבי יהודה אף בבית האירוסין מברכין אותה לפי שמיידין אותה קודם כניסה לחופה, היינו כדי שיחשב כניסת חופה משעת אירוסין'.

וכן דעת רבינו יונה שכתב בשערי תשובה (שער ג) 'ולא הותרו פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא למלך, שאימתו מוטלת על הבריות, ולא יזנו אחרים עמה, על כן ייחוד המלך על הפילגש כעין אישות. ואחר היתר הפילגשים למלך גזרו רבותינו על כלה בלא ברכה שתהא אסורה על בעלה כנדה'.

וכן כתב בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן קמ) 'ואפילו בלא ברכה כדמוכח בכתובות פרק נערה, סתם חצר דידה לנישואין, ובשום מקום ברכות אין מעכבות את המצות, וכי"ד אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה'.

וכן נראה שנקט המהר"ל עיין תפארת ישראל פרק מ – 'כי עיקר החופה הוא הברכה, כמו שאמרו (כלה ריש פרק א) כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'.

ולכאורה זו גם משמעות דברי רש"י (כתובות ז, ב) שכתב – 'ואסר לנו את הארוסות – מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה, כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'.

מבואר בדבריו שיסוד האיסור של כלה בלא ברכה, משום שהיא עדיין בגדר 'גזירת פנויה', ולא התירו פנויה עד הכניסה לחופה. אכן בדבריו משמע שהברכה היא בדווקא, ואפשר דס"ל שגם הברכה הוא תנאי הכרחי בהיתר איסור פנויה, ובעינן גם חופה וגם שתהיה בברכה שהיא חלק מצורת החופה, ובלא זה חסר בכינוסה.

### שיטה ב – ברכת חתנים הוי ברכת המצוות

אולם מדברי הרמב"ן (פסחים ז, ב) מוכח שנקט שהכוונה כפשוטו שאסורה לכנסה לחופה בלי ברכה. – 'והרב ר' משה (הרמב"ם) ז"ל אמר (לברך ברכת חתנים) קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא ובעינן ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה, ולא מפני שהיא בכלל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייה'.

הרי שנקט שהדברים ככתבן שאסורה לבעלה עד שיברך, ולא איירי מימרא זו בחופה, אלא החופה עצמה לא תתכשר בלי שיברך ברכת חתנים.

ומה ששלל שאין לומר שאיסור כלה בלי ברכה הוא מדין ברכת המצוות דבעינן עובר לעשייתן. עיין בבית יוסף (אבן העזר סימן סב) שנקט בדעת הרמב"ם שברכת חתנים הם כברכת המצוות – 'ומ"ש רבינו קודם כניסה לחופה. כ"כ הרמב"ם בהלכות אישות (פ"י ה"ג) והטעם מבואר משום דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן'.

וכן כתב הפרישה שם.

ולכאורה דבריהם צריכים ביאור, דהיכן יש בברכת חתנים ברכת המצוות, וכל עניינם הם שבח ובקשה על ענייני הבריאה והזיווג. וצ"ב.

### שיטה ג – אסור לאדם ליהנות בלא ברכה

דרך נוספת מצינו לכמה מפרשים שאיסור זה של 'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'. הוא על דרך שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה כדאיתא בגמרא (ברכות לה, א).

עיין באבודרהם (סדר ברכת אירוסין ונישואין) שמעתיק לשון תשובת הרמב"ן ובין הדברים כתב – 'ומה שאמר כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה אינו אלא לומר שכיון שנכנסה לחופה נתחייב לברך ואסור ליהנות ממנה בלא ברכה, וכענין זה הוא שנויה במקומה במסכת כלה'.

וסיום דברי הרמב"ן 'וכעניין זה היא שנויה במקומה במסכת כלה', נראה כוונתו שבא לשלול שיטת ההגהות מרדכי שכוונת הברייתא לאסור ארוסה בלי חופה, ומוכיח מלשון מסכת כלה שלאחר הכלל 'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה', מפרשת הברייתא 'ומניין לברכת חתנים מן התורה', הרי שמסכת כלה איירי בברכה כפשוטה ולא בחופה. אולם אין כוונתו שיש משם ראיה לזה שזה מדין 'אסור ליהנות בלא ברכה'.

ועיין העמק שאלה להנצי"ב (שאלתא טז אות ח) שכתב כן מעצמו – 'ואומר אני דמאמרם ז"ל אסורה לבעלה כנדה, דומה למאמרם ז"ל בברכות דף לה כל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל, וכאלו נהנה מקדשי שמים, והרי מי שאינו יכול לברך רשאי ליהנות, ואינו דומה למועל בקדשי שמים כלל, וה"נ מי שאין לו עשרה לברך, אינו דומה כנדה'.

ועיין בשל"ה שער האותיות אות הקו"ף – קדושת הזווג אות שפט – בשם ספר 'תולעת יעקב' – 'והכונס בלא ברכה, בכלל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה שגזול אביו ואמו (ברכות לה, ב). ובכלל זה הבא על הפנויה, ואף אם טבלה, הרי הוא גזול השם ברוך הוא. ושנינו (כלה פרק א') כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'.

## הקושיות המתעוררות על דעה זו

וגם טעם זה צריך ביאור, שהרי אין כל ששת הברכות על הנאת הנישואין, ורק ברכת אשר יצר את האדם בצלמו, שמוזכר בה יצירת האשה, רק עליה שייך לומר שהיא כברכת הנהנין שמברך על יצירת האשה לאדם. אבל כל שאר הברכות מה נימא בהו, היכן יש בהם ברכה על הנאת הנישואין. ואטו אם יברך רק ברכת אשר יצר האם יצא בזה מידי איסור 'כלה בלא ברכה'.

ועוד צריך ביאור, כי אם כל חובת ברכה זו היא רק כברכת הנהנין, מאי טעמא מצוותו לברך כל שבעת ימי המשתה כשיש פנים חדשות. אחר שכבר ברך ביום ראשון.

עוד צריך ביאור שאם היא ברכת הנהנין מאי טעמא בעינן עשרה לברכת חתנים, אחר שהיא חובת החתן לברך ברכת הנאה על טובת והנאת נישואיו.

## על מי מוטל חיוב הברכה

עוד ייפלא שאם היה מדין ברכת הנהנין, עיקר חובת הברכה היה על החתן, וכדמצינו (ירושלמי ברכות פ"ג ה"ב) 'מי שאכל הוא יברך'. והנה כאן איפכא מצינו, שאין מברך אלא הגדול שבהן. ויתירה על כך, אם החתן עצמו מברך נחשב כיוהרא, כדאיתא במרדכי כתובות פרק בתולה נשאת ורמז קכט] 'הכי אמר רב שר שלום גאון, מקום שאין בקי לברך ברכת אירוסין או נשואין אלא החתן בלבד מברך לעצמו, אבל אם יש אחר לברך אל יברך החתן, משום דמיחזי כיוהרא. כן מצא רש"י בתשובת הגאונים'.

ועיין בחידושי רבי אברהם בן הרמב"ם שנדפסו בפתיחת ספר מעשה רוקח על הרמב"ם שכתב – 'והמנהג הפשוט שיברך אלו השבע ברכות הגדול שבנמצאים שם כמו שזכרנו, ואין ראוי שיברך אותם החתן לפי שהם ברכה לו, ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו, וכזה הועתק משם אבא מארי ז"ל שכעס על החתן שבירך ברכות אלו לעצמו וזכר סיבת כעסו מה שזכרתי'.

וצריך ביאור מה יוהרא יש בזה שמברך ברכה שחייב בה מעיקר הדין, ככל ברכות הנהנין, (או ברכת המצוות. לדעת הב"י). ומה הביאור 'לפי שהם ברכה לו'.

## ב. ברכת חתנים בעשרה

### יסוד דין עשרה – במקהלות ברכו ה'

ולבאר זאת יש להקדים ולבאר דין ברכת חתנים שצריך עשרה. ומקורו הוא כדאמרין בגמרא (כתובות ז, ב) – 'אמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן, תנא, מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. ורבי אבהו אמר מהכא, במקהלות ברכו אל-הים ה' ממקור ישראל. וכו', מאי ממקור, על עסקי מקור'. ובשיטה מקובצת – 'מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים. פירוש סתמא דמילתא שלא כנסן אלא לברכת חתנים, דאי משום עדים או קנין בתרי סגיא ליה, הא לא כנסן אלא לברכה בלבד, ומפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם כינס עשרה. לשון הגאונים'. ועיין בתוס' רי"ד (שם ח, א) – 'דברכת חתנים צריכה עשרה כדכתיב במקהלות ברכו ה', וכתוב ברוב עם הדרת מלך, וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים'. והנה דברי הגאונים מוכרחים הם מהדרשא השניה דילפינן מ'במקהלות ברכו אלוקים'. הרי שדין עשרה שצריך בברכת חתנים הוא משום שברכה זו צריכה להיות במקהלות. אמנם צריך להבין מה שנא ברכה זו משאר ברכות, ומדוע דווקא בברכה זו אמרינן ש'לברך את השם' הוי דבר שבקדושה, ומצריכים עשרה.

### ברכות בכנופיא הנאמרות בשם עם ישראל

ונראה הביאור בזה ש'ברכת חתנים' אין זה רק ברכת שבח פרטית של החתן לרגל מאורע הנישואין שזכה לו באופן פרטי, אלא זה הוא שבח מרכזי וכעין חובת ציבור, שזמנו הוא בעת הנישואין כאשר נשלם יצירתו של האדם, אזי תיקנו חכמים שיהיו נאספים קרואים רבים לכבוד ה' ומברכים אותו במקהלות על כל העניינים הנפלאים הללו. ולכן צריך עשרה כדי להעמיד ציבור המברכים את ה', וכמו שדרשו בגמרא הלכה זו מן הפסוק 'במקהלות ברכו אלוקים ממקור ישראל'. ודומה 'ברכת חתנים' לברכת 'יוצר אור' ו'ברכת המזון', שברכות אלו יש בהם עניין של עשרה. כלומר שהם הברכות המרכזיות שבהם עם ישראל מברכים את ה' על עיקרי הטובות שנתן לנו. ביוצר אור על כללות בריאת מעשי בראשית, בברכת המזון על סיפוק המזון וכל צרכינו, ובברכת חתנים על יצירת האדם.

אמנם יש הבדל ביניהם בדין חובת העשרה, שבברכת המזון חלה חובת הברכה גם ביחיד, רק יש מעלה בעשרה שמזמנים בשם ואומרים 'ברוך אלוקינו', והזימון היינו הצירוף שמאחד את המברכים כאחד. אולם משעה שחלה חובת זימון בעשרה אין היחיד רשאי ליחלק. כי כשיש מצב של סעודה בציבור שמתבטא בה שה' נותן מזון לעמו, מתחייב כנגד זה ברכת המזון של הציבור, כלומר שעם ישראל מברך את ה' על הארץ ועל המזון.

וכן בברכת יוצר מותר להתפלל גם ביחיד, אבל לכתחילה תיקנו להתפלל בציבור. שזהו הטעם שתיקנו אמירת 'ברכו' כדי לצרף את כל השומעים להיות כאחד על ידי ענייתם.

דהנה אמרו במשנה (ברכות מט, ב) 'רבי יוסי הגלילי אומר, לפי רוב הקהל הן מברכין, שנאמר (תהלים סח) 'במקהלות ברכו אלוקים, ה' ממקור ישראל'. אמר רבי עקיבא, מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר, ברכו את ה'. רבי ישמעאל אומר, ברכו את ה' המבורך'.  
הנה השוו ברכת הזימון לאמירת ברכו, ששניהם מצרפים את הציבור להיות כאחד.  
ומשמע מזה שעיקר דין אמירת יוצר הוא בעשרה, והוא מה שאמרו (מגילה כג, ב) – 'אין פורסין על שמע אלא בעשרה', ונתבאר בראשונים דהוי דבר שבקדושה משום ברכו וקדושה. ולכאורה ממה שתלו זאת ב'פורסין על שמע' משמע שעיקר תקנת עשרה הוא על הברכה עצמה, אכן להאמור אין כל קושי מלשון המשנה, כי זה גופא הטעם שתיקנו ברכו כדי שתהיה הברכה נאמרת בעשרה, ועל ידי הברכה מצטרפים כל העונים לחטיבה אחת, ונעשית ברכת יוצר כולה 'דבר שבקדושה'.

### דברים שבקדושה – כל עניין שבאים לכבד ולשבח את שם ה'

והנה עוד למד אני ממשנה זו שדין עשרה הן בברכת המזון והן בברכת יוצר דהיינו ברכו, נלמד מאותו הכתוב שממנו למדו ברכת חתנים בעשרה – 'במקהלות ברכו אלוקים – ה' ממקור ישראל'.  
והיינו ששלשה ברכות אלו הם הברכות החשובות, שעם ישראל מברך את ה' בציבור.  
ווראה להלן בביאור ברכת שהכל ברא לכבודו שבשלשה ברכות אלו מצינו שמטעימים את הנימוק והשורש של פעולת ה', או מצד חסדו או מצד כבודו].  
והרי לנו שלש דרגות בזה, שברהמ"ז יש מעלה לברך בעשרה, וברכת יוצר אור מצוותו לכתחילה היא בעשרה. והחמור מכולם הוא ברכת חתנים שאין מברכים אותה כלל אלא בעשרה.  
וכל אלו העניינים הצריכים עשרה מבוססים על אותו יסוד דילפינן לה במסכת מגילה מדכתיב 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. פירוש – שהקב"ה מתכבד ומתקדש על ידי עם ישראל.  
שזה תפקידו של עם ישראל לשבח ולפאר את ה', כדכתיב 'לכו נרננה לה' נריעה לצור ישענו וגו' אשר בידו מחקרי ארץ ותועפות הרים לו וגו' כי הוא אלוקינו ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו'. הרי שתפקידו של עם ישראל הוא לשבח ולרנן לה' גם על כללות פלאי הבריאה. ועל ידי שיש עשרה נחשב כשבח של עם ישראל.<sup>6</sup>

יש סוג עבודה שבאים לכבד את ה' באמירת ברכה לשמו בכנופיא בשם כל ישראל, כעניין הכתוב 'במקהלות ברכו אלוקים', ואז זה נחשב דבר שבקדושה.  
וזו פירוש המילות 'דברים שבקדושה' – דברים שישראל מכבדים ומקדשים את ה' על ידם בתור עם ישראל, והיינו כגון קדיש וקדושה וברכו. כי יש ענייני כבוד עילאיים שאין זה מדרך ארץ שהיחיד לבדו יגיש אותם למלך, ואין כבודו של מקום רק כשעם ישראל נותן לו כתר מלוכה, וילפינן מקראי שמעשרה ואילך נחשב כעם ישראל.

ואמנם עצם הברכה יוצאים בה גם בלי עשרה הן בברהמ"ז והן בברכת יוצר, אבל אם רוצים את המצב המהודר של 'במקהלות ברכו אלוקים', אז צריך עשרה ואז אומרים ברכו. וכן בברהמ"ז שזה דרגה מחודשת של ברכת המזון שמזמנים בשם, שאז יש כאן ברהמ"ז של מקהלות.

<sup>6</sup> . וכן שמעתי ממו"ר שזה עניין עשרה בתפילת הציבור, כי קשר התפילה נתון לעם ישראל בכללותו, וכשיש עשרה נמצא שעם ישראל מתפלל אל ה'.

[והטעם ש'ברכת חתנים' החמירו בה יותר שאין מברכים אותה כלל בלא עשרה. נראה שכיון שאין חובה לברך ברכה זו בכל שעה, כלומר שאין זה ברכה שאי אפשר לבן ישראל בלעדיה, אלא זו ברכה מיוחדת שעוסקת בחלקים מיוחדים (ויתבאר בזה עוד בביאור ברכת שהכל ברא לכבודו) ולכן לא חייבו אותה על היחיד שיחול חובתה בכל אופן, אלא רק אם יהיה עשרה מתחיל חיוב ברכה זו].

והנה לגבי זימון אמרו (ברכות מו, ב מגילה כג, ב) 'כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא', ולכאורה צריך ביאור שהרי אנו מזכירים שם ה' מאות פעמים ביום ואין צריך עשרה, אלא הכוונה שמאחר שהמטרה היא לברך את ה' בתורת מקהלות עם ישראל הבאים לכבד את שם ה', אינו כבוד ודרך ארץ להזכיר את ה' בפחות מעשרה, שאין כאן 'עם' הראוי לכבוד המלך.

ונראה שברכת הזימון הוא דרגה פחותה מעט מ'דברים שבקדושה', כי עיקר הברכה כאן היא ברכת המזון שכל אחד חייב בלאו הכי מצד חיובו העצמי, רק שבציבור נתוסף חיוב לעשותה כאחד על ידי זימון. והרי לא באו לכאן עבור המטרה לכבד את שם ה', אלא חל עליהם חובה לברך כאחד כיון שאכלו. אבל בברכת יוצר נחשב שכל עצם אמירת הברכה באה רק מצד חובת הציבור, שהרי באו לבית הכנסת במטרה לקדש שם שמים על ידי מקהלות עם ישראל לברך את שם ה' בברכת יוצר, ולכן בפריסה על שמע דהיינו ברכו נלמד דין עשרה מ'ונקדשתי'. אבל בברכת הזימון אף שאין ממש 'ונקדשתי', בכל זאת יש סברא מעין זה שצריכים עשרה משום ד'לאו אורח ארעא'. והבן מאד.

## ג. במקהלות ברכו אלוהים ה' ממקור ישראל

### ברכת חתנים – מעמד נעלה של עבודת ה'

ובזה נחזור לביאור עניין חובת הברכה ודין כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. כי נראה שתיקנו חז"ל שבטמם כל נישואין יתקיים 'מעמד מקודש' שיש בו תוכן של עבודת ה', וכל כניסת נישואין יתחיל עם מעמד נעלה כזה.

כי מאורע כה נכבד בחיי האדם כמו נישואין, אשר מטבע הדבר הוא מאורע גדול עד אשר מקובל בכל העולם לשתף בו את כל הקרובים והידידים, ראוי להקדים לו סממן של קדושה ועבודת ה'.

ויתירה מזה, שמלבד עצם האירוע, הנישואין הוא השלב המכונן ביותר בחיי האדם, ובמידה מסויימת נחשב כהשלמת בריאתו ולידתו שעד עתה היה פלגא דגופא, ואמרו חז"ל – (יבמות סג, א) 'אמר רבי אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'.

ומאז הלידה שנוגד מחוסר בדעה ובכח, ועתה השלים את עצמו הן במה שצמח באופן טבעי על ידי שעבר את גיל ההכנה לחיים והגיע אל החיים עצמם, ויחד עם זה גם בא אליו שלימותו על ידי מציאת בן זוג, שהיא צורתו השלימה. וכאשר מגיע יהודי לשלב כה נכבד בהתחלת החיים, תיקנו חכמים שאי אפשר שהאדם יציין אותו באירועים חיצוניים בלבד ממנהגו של עולם כגויי הארצות. אלא מחוייב הדבר שיתקיים בו מעמד רוחני של 'ברכת חתנים', שיתקבצו קהל קדוש ויעשו אירוע נעלה של עבודת ה'.

ואכן כך היה נהוג בקהילות רבות שהחופה התקיימה בבית הכנסת, כי משמעות ברכות חתנים הוא שהקהל מתאסף לכבוד ה' ועושה מאורע גדול של ברכה להשי"ת.

ועיין בשולחן ערוך יורה דעה סימן שצא שהפוסקים מתירים לאבל ליכנס לחופה כי אין שם שמחה כלל. וכן עמא דבר שכל אופי המעמד בשעת החופה מלא כובד ראש ויראה, ושונה לגמרי ממעמד החתונה שהוא מלא שמחה ומחולות. כי אכן זה תפקידה של ברכת חתנים לתת יסוד רוחני וקדוש למאורע הנישואין.

וגם הפסוק שנאמר בבוטו יש בו משמעות זו, שהרי זימן לשם עשרה אנשים מזקני העיר. כי ככל שהמברכים הם יותר נכבדים יש בזה יותר כבודו של מקום.

וזה לשון הראב"ן (כתובות ד"ה מברכין ברכת חתנים) – 'שהכל ברא לכבודו – ברכת אסיפת זקנים דכתיב 'ונגד זקניו כבוד' (ישעיה כד) וכתיב ויקח בועז עשרה אנשים מזקני העיר וגו' שבאין לברכת חתנים. מפורש בדבריו שאסיפת עשרה זקנים היא לכבוד חשיבות הברכה'.

ובזה מבואר היטב מה שאמרו המרדכי והרמב"ם שאין לחתן לברך ברכות אלו, אלא המנהג בגדול. ואם החתן מברך מיחזי כיוהרא, כי החתן הוא רק הסיבה שמחמתה מתחייבים לברך ברכות אלו, אבל גדר החיוב הוא שלרגל הנישואין עושים מעמד של 'במקהלות ברכו את ה''. כלומר ליצור מעמד נכבד שבו מברכים את ה' על העניינים המתעוררים בשעת הנישואין. וזה גם הלשון בגמרא 'תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים'. הרי לא תלו חובת הברכה בחתן, אלא ב'בית חתנים'. ולכן שייכת הברכה לגדולים והנכבדים ולא לחתן.

### הברכה יוצרת מצב שהנישואין נעשים למצוה

ונראה להוסיף עוד בטעם התקנה של חובת הברכה, דהיינו מכיון שהנישואין עצמם יש בהם מנהגו של עולם, שהאדם משלים את נפשו על ידי הזיווג ובונה את ביתו להיות גבר בגוברין בין אנשי העולם, ואין לך נטילה יותר מזה, שזוכה לעצמו את עצם היותו ומתחיל את בניין חייו. ואין לך מעשה חמרי מזה. אמנם כל העניינים הללו של סדר העולם יש בהם גם מצוה רבה ונשגבה, כי עצם הקיום של האדם והבריאה הוא יסוד ושורש לכל המצוות שהברואים הם מכבדים את ה' ומקיימים את מצוותיו. והוא עניינה של מצוות פרו ורבו ולא תוהו בראה. ובמיוחד שהאדם נברא בצלם ודמות אלוהים, הרי הוא מקיים בהשלמתו את תכלית הבריאה, שברא ה' את האדם בצלמו, כמו שאמרו בגמרא (יבמות סג, ב) 'כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו ממעט הדמות, שנאמר כי בצלם א-להים עשה את האדם וכתיב בתריה ואתם פרו וגו'.

ויתירה מזו עם ישראל שבוודאי מצוה רבה לתת המשך וקיום לעם ישראל, שעל ידם מתקיימת התורה וכבוד ה'. שהיא נתינת המשכיות לעצם היותו של היהודי. [הן במה שיפירה וירבה בבנים, והן ממנו עצמו שמשלים את נפשו להיות אדם השלם, ונעשה אדם ובן ישראל יותר בשלימות, וכל מצוותיו ותורתו הם ביתר שלימות.] ומצינו בלשונות הפוסקים שאין לך מצוה גדולה מזו, ונחשבת למצוה רבה שדוחה ל"ת (תוס' גיטין מא: ד"ה לא תוהו), ומוכרין ס"ת כדי לישא אשה (מגילה כז.).

אולם הדבר תלוי בכוונת האדם, שאם עושה אותו האדם בלי כוונה מיוחדת, כל מעשיו הם חולין ועסקי עולם הזה. אשר לא רק שאינם מרוממים את נפשו, הם גם אופפים אותו בחומרית פחותה של חולין ומרחיקים אותו מזיק של קדושה.

אולם אותו מעשה עצמו אם עושה אותו בכוונה ראויה ונעלית לעשות רצון קונו, וכמו שיתבאר להלן, אזי הוא נעשה למצוה ממש. ונמצא כל ימיו עוסק במצוה.

וכדברי הרמב"ם הידועים (הלכות דעות פרק ג הלכה ג) – 'נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד וכו', מפני שמחשבתו בכל, כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה', ואפילו בשעה שהוא ישן, אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה, נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא, ועל ענין זה צו חכמים ואמרו, 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' (אבות ב, יב), והוא שאמר שלמה בחכמתו, 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך'. והובאו הדברים בשולחן ערוך סימן רלא, עיי"ש.

ולכן תיקנו לנכון שיהיה מאורע הנישואין נחוג במסגרת מעמד גדול ומרכזי שיש בו עבודת ה' [טקס דתי]. ואז יתפרשו כל מעשיו כפעולות נעלות ובעלות ערך מרומם. ותיקנו סדר ברכות לה' על כל העניינים השייכים בשעה זו, ובכך מקדשים את כל הנישואין ואת כל ההמשך שבא אחריו. ונראה שזה הכוונה בדעת הבית יוסף והפרישה שברכות נישואין אלו הם כברכת המצוות, כלומר שאף שתוכנם הוא ברכות השבח לרגל מעשה הנישואין, יש בהם גוון של 'ברכת המצוות'.

כי הנה כבר כתבנו לעיל שהטעם שחכמים לא תיקנו ברכת המצוות על הנישואין הוא משום שלפני מתן תורה היתה מצוה זו נוהגת גם באומות העולם ולכן אי אפשר לומר 'אשר קדשנו במצוותי' כי זו מצוה שבאה מצד סדר ומנהג העולם.

אבל בכל זאת רצו חכמים לתקן מעין ברכת המצוות, והנה שורש המצוה של נישואין ופריה ורביה, הוא משום הדבר היסודי שהקב"ה עלה ברצונו לברוך את עולמו ושיהיה לו עולם, וזה שורש המצוה שכך הוא רצונו של הבורא יתברך. והיינו לכבודו כעניין האמור (משלי טז, ד) 'כל פועל ה' למענהו'.

וכמו שמצינו בגמרא (שבת נ, ב) 'דתניא רוחץ אדם פניו ורגליו בכל יום בשביל קונו משום שנאמר כל פעל ה' למענהו'. והיינו שכל מה שעושים עבור צרכי העוה"ז יכול להיות מעשה מצוה אם עושים זאת מצד כוונה זו של כל פועל ה' למענהו. והאריך ביסוד זה ר' צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות קעג ועוד), וציין לעובדה דינאית נהרא שאמר אני הולך לעשות רצון קוני, וזה עניין 'פרק שירה' של הנבראים.

ולכן במקום ברכת המצוות מברכים 'שהכל ברא לכבודו', ואף שאין זה ברכת המצוות להדיא אולם זה מעין ברכת המצוות, שזה המצוה שבדבר שיהודי בא לשאת אשה ולהשתתף ב'פרו ורבו' ו'לשבת יצרה' של העולם, מתוך גישה נעלית זאת, שבא להשלים כוונת הבריאה ויצירת האדם והכל לכבודו יתברך.

וכן ישנם כאן ברכות נוספות העוסקים בחלקי הזווית הרוחנית וצד הקדושה שיש בנישואין, ולכן נחשב כמעין ברכת המצוות.

ועיין בספר הקדמון 'כלבו' (סימן עה) – 'שהכל ברא לכבודו, כי שהכל ברא לכבודו יש רמז שלא יעשה זווג אם לא לקיים המין לכבוד השם, וזהו אשר ברא ששון ושמחה רצה לומר לכבודו שכבוד השם בשמחת הנפש כדי שתהיה מוכנת לקבל מהודו, כי היגון סותם מקום הנפש והיא מחיצה מפסקת בינה לבין אלה-יה שאין ראוי לאדם שיכעוס רק שיקבל גזרת השם מאהבה, שכל מי שנותן מחשבת היגון בלבו קרוב לכפור בהש"י, הלא תראה שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה, וזהו כבודו יתברך'.

כלומר שעצם הקיום של האדם הוא מצוה משום שזה רצון ה', וכאשר עוסק בכך תיקנו על זה ברכה. [ומוסיף עוד שקיום מלא ונכון הוא כשאדם שמח ומרוצה, כי בכך הוא כלי מוכן לקבל השראת השכינה].



ולכן אסרו לכנוס אשה בלי ברכה, שזה תיקנו חכמים שלא יהא בן ישראל עוסק בנישואין כגויי הארצות, ונוטל לעצמו את חומריות העולם בלי לייחד את מחשבותיו לעשות מזה מצוה לשם רצון ה'. ועל ידי מעמד הברכה הגדול של 'ברכת חתנים' הוא מגדיר את מעשה הנישואין כולו כמעשה מצוה לכבודו של מקום.

ויתכן שזה עומק הכוונה במאמרם 'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה' כלומר שאם אינו מברך ברכת חתנים, נמצא ונמצא שהוא מתעסק בעניין של עריות בצורה מחוסרת קדושה, ולכן נחשבת אסורה כנדה.

## ברכות חתנים – מבנה אחד שלם

והנה לכאורה הברכות השונות הנאמרות בברכת חתנים אינם מעניין אחד, אלא אחד ברכה כללית על הבריאה לכבודו, השני על יצירת האדם, השלישי על יצירת הזיווג, הרביעי בקשה על ירושלים, החמישי בקשה על אושר והצלחת החתן והכלה, והשישי שבח על בריאת השמחה.

אולם הננו רואים שבגמרא יש לכל הברכות הללו שם כללי אחד, ואפילו לא קראום 'ברכות חתנים' אלא 'ברכת חתנים'. כי באמת הם מבנה וטופס אחד גדול של ברכות, ואף שבדיעבד אין מעכבים זה את זה וכן הסדר אינו מעכב בדיעבד. אבל בוודאי שבעיקרו של דבר יש כאן סדר אחד מאוחד, ואין אלו ברכות נפרדות העומדות בפני עצמן.

וכן מוכח שהרי ברכות שוש תשיש ושמש תשמח אינן פותחות בברוך מטעם שהם נחשבות ברכה הסמוכה לחברתה. ומפורש בראשונים שאין דין 'ברכה הסמוכה לחברתה' אלא כשהם מסדר אחד. ואמנם לגבי ברכות שהכל ויוצר האדם מצינו מחלוקת במפרשים, שדעת רש"י שאינן מסדר הברכות, ולכן יוצר האדם ואשר יצר פותחות בברוך שאינם נחשבות סמוכה לחברתה. אבל יש ראשונים שכתבו טעם אחר לכך שיוצר האדם ואשר יצר פותחות בברוך, מפני ששהכל ויוצר האדם הן ברכות קצרות, וברכה קצרה אינה פוטרת את הסמוכה לה מלפתוח בברוך.

והיוצא לדין שאף שיש מהברכות שהם רק שבח והודאה או בקשה על החלקים השונים הנכללים בנישואין, אולם הכל הוא סדר ברכות אחד, וכללות המעמד יש בו אופי של ברכת המצוות שמעניק למעשה הנישואין צורה של קדושה ועשיית רצון השי"ת.

ויבואר על פי מה שנתבאר במאמרנו במהות וגדר הברכות, שעניין הברכה הוא להגדיר את ה' כבעל הופעה מסוימת, ועל ידי כך ליצור אחיזה בנפשנו בנוכחות ה'. ומעתה יבואר שתקנת הברכות בנישואין משמעותה שנמצא את נוכחות ה' במעמד הנישואין, בכל החלקים שניתן למצוא.

והנה הטעם שתיקנו ברכת שוש תשיש הוא משום שצריך לזכור את ירושלים על ראש שמחתנו, וברכת שמש תשמח הוא בקשה על הצלחת החתן והכלה, ולכאורה מה עניינם של בקשות אלו ל'ברכת חתנים', ולמה הם צריכים להיאמר כלל בדרך של ברכה, והרי אינם אלא בקשות.

ונראה שמכיון שביקשו חכמים ליצור מעמד של 'ברכת חתנים', על כן שקדו חכמים לעיין בכל סוג רגש שיש בלב הבריות ביחס אל השי"ת בשעה זו, ועשו ממנה מסגרת של ברכה. שמאחר שראוי לזכור את ירושלים בראש שמחתנו, ועולה בקשה אל ה' לרחם את ירושלים, תיקנו על זה ברכה. וכמו כן עולה הבקשה מלב כל הקרואים שהחתן והכלה המתחילים עתה חייבים שיהיה להם הצלחה וכל טוב, וקבעו

גם על זה ברכה. וכן קבעו ברכות השבח על כל החלקים שמתגלים בשעה זו, על בריאת האדם, ובריאת הזיווג, ובריאת השמחה.

### **כל שבעת הימים – שמחת נישואין מחודשת**

בגמרא – 'תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות'. ועיין בהמשך הסוגיא שברכת 'אשר ברא' מברכים גם כשאין פנים חדשות, ומבואר בראשונים שמברכים אותה גם כשאין עשרה, וכן נפסק בשו"ע (אבה"ע סימן סב). אבל כדי לברך כל השש ברכות צריך עשרה. והדברים יובנו היטב לפי המבואר בדברינו, כי ברכת 'אשר ברא' היא ברכה על בריאת השמחה, ולכן כל היכן שעושים סעודה לכבוד שמחת החתן והכלה אומרים ברכה זו. [ואמנם צריך שיזמין אנשים מלבד בני ביתו, כדאיתא בשו"ע, שאז נחשב סעודה לשם שמחה, ולא כשאוכל סעודה לרעבוננו]. אבל חמשת הברכות הקודמים תיקנו רק במעמד עשרה, שבכל פעם שעושים חגיגת נישואין ניתן לצרף לזה 'מעמד עבודת ה' נעלה זה של ברכות לשבח את ה'. ודווקא כשיש פנים חדשות שאז נחשב שעושים שמחת נישואין מחודשת לכבודו, ואז יש מקום ליצור שוב מעמד של 'ברכת חתנים' לברך את ה', כי סדר ברכות חשובות אלו אינן נאמרות אלא במעמד של 'מקהלות'.

## בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם שֶׁהַכֹּל בְּרָא לְכָבוֹדוֹ:

### ברכת 'שהכל ברא לכבודו'

הברכה הראשונה מהברכות של ברכת חתנים היא הברכה 'שהכל ברא לכבודו', ברכה זו טעונה ביאור רב מה שייכותה לעניין הנישואין, ובעצם על מה היא באה לברך.

ורש"י (כתובות ח, א) 'כתב שברכת שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד וכו', עיי"ש, ויבאר להלן.

ומצינו שיטה נוספת בביאור ברכה זו (שיטה מקובצת כתובות ח, א, מובא גם באבודרהם) – 'שהכל ברא לכבודו – ותלמידי הרב רבינו יונה ז"ל כתבו ז"ל כתב הרב רבינו מאיר הלוי ז"ל – ומסתברא דהיינו טעמא דתקון הני ברכתא כולוהו בברכת חתנים, דמשום כל חתן וכלה מעין זוג ראשון דאדם הראשון הוא, דאמטו להכי תקינו ברכה לזוג ראשון מקמי ברכת זוג דחתן וכלה, וכיון דתקינו ברכה לזוג ראשון דמיירי במעשה בראשית, תקינו ברכה לקמי אכוליה מעשה בראשית, שכל מה שברא המקום לא ברא אלא לכבודו'.

'אי נמי – להזכיר סבת הזוג שהוא עיקר יצירת האדם עולם התחתון, שלא נברא אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה, וזהו כבודו של מקום, שאין כבוד הבורא נודע אלא על ידי בריותיו, כענין שנאמר כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'.

ונראה כוונתו משום שמלכתחילה וצורת בריאת בעלי החיים היא באופן שהמשך מציאותו וקיומו בעולם של המין, נעשה על ידי הנבראים עצמם שפרים ורבים, והוא מה שנאמר 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'.

وهוא מה שאמרו חז"ל (בראשית רבה סח, ד) – 'רבי יהודה בר סימון פתח אלוקים מושיב יחידיים ביתה מטרונה שאלה את ר' יוסי בר חלפתא אמרה לו לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו אמר לה לששת ימים כדכתיב כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, אמרה לו מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו, אמר לה הקב"ה יושב ומזווג זיווגים, בתו של פלוני לפלוני, אשתו של פלוני לפלוני ממונו של פלוני לפלוני, אמרה לו ודא הוא אומנתיא אף אני יכולה לעשות כן, כמה עבדים כמה שפחות יש לי, לשעה קלה אני יכולה לזווג, אמר לה אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני הקב"ה כקריעת ים סוף'.

ואף כי הרבה יש להעמיק בדברי חז"ל הללו, עכ"פ מה שמפורש בזה שזיווג זיווגים הוא המשך מעשה הבריאה. וזה עצמו ההשוואה של זיווגים לקריעת ים סוף, שאף הוא מאורע שאירע לאחר ששת ימי בראשית, אולם הוא מעשה עם אופי של בריאה מחודשת שראוי רק לששת ימי בראשית, ואכן אמרו חז"ל שהקב"ה כבר התנה על כך במאמר יקו המים.

ועכ"פ נמצא שבעת שהאדם עוסק בפריה ורביה דהיינו נישואין, הרי הוא משתלב במעשי הבורא של בריאת העולם, ובשעה זו של נישואין המברך עומד נוכח הבריאה בפעולתה, ולכן ראוי לברך שהכל ברא לכבודו.

\*

ובהמשך דבריו הרמ"ה מבאר את ההדגשה של סוף הברכה שהכל ברא 'לכבודו'. והיינו שעיקר יצירת העולם היא יצירת האדם כפי שקרא לזה 'עולם התחתון'. ומכיון שתכלית הבריאה של הברואים היא לכבודו של מקום, שעל ידי הנבראים נודע כבודו של הבורא. לכן כאשר עוסקים בעניין הזיווג שהוא פעולת הבריאה, מזכירים את תכלית וסיבת הכל, ומברכים 'שהכל ברא לכבודו'. ונראה להוסיף בכוונתו שבכל מה שרואים נבראים אחרים, רואים בזה את תוצאת הבריאה, ולכן מברכים אז רק על עצם הדבר 'בורא פרי העץ', 'בורא מיני מזונות'. אבל כשעוסקים בזיווג רואים את פעולת הבריאה, ואז מתעוררים להרגיש את שורש סיבת הבריאה שזה 'לכבודו' יתברך.

\*

והנה שמעתי ממו"ר הגר"ל מינצברג שליט"א לגבי מה שמצינו בספרים הקדושים שני הגדרות מרכזיות לתכלית בריאת העולם, שלשניהם יש מקורות בדברי חז"ל ובפסוקי התנ"ך. תכלית אחת היא כלשוננו של הרמח"ל בדרך תבונות שמכיון ש'דרך הטוב להיטיב', על כן כדי להפיק את חסדו וטובו יתברך, ברא נבראים ומעניק להם את פיסגת ההטבה הן את עצם היותם והן את כל צרכיהם וחווית הנאתם.

עוד הגדרה אנו מוצאים שתכלית הבריאה היא לכבודו יתברך, שעל ידי שיהיו נבראים בעלי הכרה הם מכירים בגדולתו. ועוד שעל ידי שעושה נפלאות גדולות ניכר טובו וגדולתו, ונמצא כבודו מתעלה. ובזמירות ליום השבת מזכירים שני עניינים אלו 'ברוך אלוקינו אשר טוב גמלנו כרחמיו ורוב חסדיו הגדיל עלינו' ואחר כך 'ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו להללו לשבח ולספר הודו'<sup>7</sup>. ובפסוקים נזכר עניין חסדו במזמור קלו בתהילים – 'כי לעולם חסדו' לעושה השמים בתבונה כל"ח לרוקע הארץ וכו' לעשה אורים גדולים כל"ח. וכתוב – (תהילים נב) חסד א-ל כל היום. ועניין תכלית הבריאה 'לכבודו' נזכר בפסוק (ישעיה מג, ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו. וכתוב (משלי טז, ד) כל פועל ה' למענהו. וכתוב – השמים מספרים כבוד א-ל. וכתוב – מלא כל הארץ כבודו.

ובמדרש תהילים (מזמור יט) – למנצח מזמור לדוד. השמים מספרים. זה שאמר הכתוב (משלי טז, ד) כל פעל ה' למענהו. לקלוסו. כמה דאמר, (תהילים קמז, ז) ענו לה' בתודה. (כלומר שבדרך הדרש מפרש 'מענהו' מלשון 'מענה לשון').

ובסוף אבות – (פרק ו משנה יב) כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר, כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואומר ה' ימלוך לעלם ועד. והנה מצינו בשני ברכות ארוכות תמידיות שמזכירים את ענין חסדו וטובו, והיינו בברכת יוצר וברכת המזון.

<sup>7</sup> . ואמר לי הגאון רבי בן ציון גוטפרב שליט"א שזה הטעם שמזמרים זמר זה בשב"ק, כי כל ימות החול עיקר העבודה הוא ההכרה בעניין חסדו וטובו, אבל ביום השבת מתעלה האדם להכיר בעניין של 'בראנו לכבודו'. כמו שתיקנו חז"ל בתפילה 'ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו'.

בברכת יוצר אור – בתחילת הברכה 'המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים ובטובו מחדש בכל יום תמיד וכו', וכן לקראת סיום הברכה – 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור' לעשה אורים גדולים כי לעולם חסדו. הנה ההדגשה היא על טובו ומוכיחים זאת מהפסוק של המזמור 'כי לעולם חסדו'.

וכמו כן בברכת המזון – 'הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים, הוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו. ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו'. גם כאן חוזרים ומדגישים שהכל הוא בטובו, וגם מבליעים פסוק שלם ממזמור קלו הנ"ל.

ועיין לעיל במאמר 'מהות וגדר ברכת חתנים', ששלשה ברכות אלו, מצינו בהם עניין של עשרה, כי הם ברכות מרכזיות שעם ישראל מברך בהם את ה' בתורת עם.

\*

ונראה להמשיך על פי דברי הגר"ל הללו, כי הטעם שמזכירים עניין 'טובו' בשני ברכות אלו כי הם שני הברכות המרכזיות שהאדם מודה ומשבח על כללות ההטבה שמיטיב עמו הבורא, הן על יצירת האור שהוא שורש יצירת העולם 'הי אור'. ואחר כך על המשך הספקת המזון שהקב"ה יושב ברומו של עולם ונותן לחם לכל בריה די מחסורה. ובהם ראוי להזכיר השורש הגדול שעומד ביסוד הבריאה שהוא מחמת חסדו וטובו. ובאמת כל הברכות הם חסדו וטובו אלא שמקצרים בהם ואין מזכירים אלא השבח והטובה הפרטית, בורא מיני מזונות, כוחו וגבורתו מלא עולם. וכן יש ברכות שעוסקים בבחינת ישראל כמו אהבה רבה וגאל ישראל, אבל הברכות המרכזיות שהאדם נותן שבח ותודה בכללות על מה שיש לו הוא שני ברכות אלו ברכת יוצר וברכת המזון, ובהם מודגש העניין של טובו וחסדו. כי זה מה שהאדם חווה בקבלת הטובה ועל זה הוא מברך.

אמנם יש ברכה אחת בלבד שמוזכר בה החלק השני האמור דהיינו 'כבודו'. וזה בברכת חתנים שפותח בברכה 'שהכל ברא לכבודו'.

וצריך להבין מה טעם דווקא בברכה זו מזכירים את העניין של 'לכבודו'.

ונראה כי כן נכון הוא מעצם הדבר.

כי הנה בכל ההנאות והטובות שיש לאדם הרי הוא המקבל שעבורו עושה ה' את כל הטובות הללו, והרי הוא עומד נוכח פני ה' המעניק לו כל טוב, וזה עיקר חווייתו מכל מה שישנו בעולם שהוא רואה כאן את חסדו וטובו של מקום.

אכן סדר ברכת חתנים היא סדר ברכות נפלא ומיוחד שאין עוד כמוהו. כי בעת הנישואין האדם נפגש עם עצם יצירת האדם, שהוא עצמו החפצא המקבל, ולא תיקנו ברכה על זה בשום פעם כי אם בעת הנישואין, שאז קבעו ברכה על כללות הבריאה באופן שכולל גם את המקבל דהיינו האדם עצמו.

כל הברכות נאמרות בהתייחסות כאילו שהאדם הוא עובדה קיימת והוא המקבל, והבורא יתברך כל הזמן מעניק לו כל טוב. וכמקבל כל ברכותיו הם במבט של טובו וחסדו. אבל בברכת חתנים זו הזדמנות מיוחדת שבאים לברך על עצם יצירת האדם, והאדם מסתכל על עצמו במבט מן הצד שהוא עצמו נברא והוא נותן שבח למקום על עצם בריאתו.

והנה ממבט כזה אין עיקר מבטו רק על הטובו וחסדו, שהרי אינו יושב עתה כמקבל מול הנותן אלא מביט על התמונה כולה ומכאן רואה את כללות השבח הגדול והנשגב של 'שהכל ברא לכבודו'.

כלומר שהקב"ה ברא את הכל, כולל את המקבל עצמו, ואין כאן השבח רק שמעניק ויוצר נפלאות למעננו, אלא נראה כאן כללות התמונה וכל זה אכניס, וממבט זה אין מקום להצטמצם בראיית 'טובו' אלא רואה כאן את ה'לכבודו' הגדול של כללות תכלית הבריאה.

\*

ונראה יותר שבזה יבואר עצם תקנת ברכה זו, שתיקנו כאן ברכה נוספת על כללות הבריאה, כי מאחר שמברכים על בריאת האדם עצמו, הרי אף פעם עוד לא ברך מהווית הזאת על כללות הבריאה, כי תמיד האדם שרוי בתוך הבריאה וכל ברכותיו על בריאת העולם כגון ברכת יוצר אור, הם על נתינת העולם שה' נותן לו אחר שהוא נמצא כאן כמקבל. אבל עתה בברכת חתנים מכיון שבאים לברך ממבט יותר כללי על התמונה כולה, שהאדם יוצא מזווית המקבל ומשקיף על ההוויה כולה, לכן מתחייב עתה לברך תחילה על הבריאה כולה מהמבט החדש שנגלה לעיניו. ואחר כך מברך את הברכה הפרטית שעבורה נתחייב בכל זאת והיינו שני הברכות יוצר האדם ואשר יצר את האדם בצלמו.

\*

והנה יש שני ברכות דומות 'שהכל נהיה בדברו', ו'אשר יצר את האדם בחכמה'. ולהאמור הם באמת שונות לגמרי במהותם. כי שהכל נהיה בדברו היינו שאת הכל שישנו עבור האדם הכל נהיה בדבר ה', ועיקר ההדגשה הוא על 'שהכל', אבל בשהכל ברא לכבודו עיקר ההדגשה היא 'לכבודו'. וכמו כן אשר יצר את האדם בחכמה עיקר ההדגשה שם היא ה'בחכמה', שאין הברכה על עצם יצירת האדם, אלא שיצירת האדם שהוא עובדה קיימת, זה היה בחכמה נפלאה של נקבים נקבים וכו'. אבל יוצר האדם ואשר יצר את האדם בצלמו עיקר הברכה היא על עצם יצירת האדם.

\*

ובזה נבוא לביאור דברי רש"י שכתב – אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר, אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד, זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא, וברכה זו לכך נתקנה, ומשעת אסיפה היא ראויה לברך, אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו.

ונראה שעיקר טעמו הוא במה שסיים 'ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה'. כלומר שכיון שהקהל שמתאסף כאן בא לכבד את ה' בברכות של ברכת חתנים, על כן מברכים תחילה ברכה כללית שהיא על עצם ההתאספות לברך את ה', והיינו 'שהכל ברא לכבודו'. וכמו שנתבאר לעיל במאמר 'מהות וגדר ברכת חתנים' שיש כאן מעמד נעלה שבאים לברך את ה'.

ומה שהזכיר רש"י שהם נאספים לגמול חסד זכר לחסדי המקום עם אדם הראשון, אין כוונתו שזה הטעם שלכן האסיפה היא כבוד המקום, אלא הזכיר זאת בדרך אגב, כדי לומר לנו שהאסיפה אינה המשך אחד עם סדר הברכות אלא סיבת האסיפה היא לגמול חסד, ולכן אין זה נחשב מסדר הברכות שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה. אבל מה שהאסיפה היא כבוד המקום היא משום שיש כאן בסופו של דבר מעמד של ברכת חתנים.

ומצאתי כן מפורש בתוס' רי"ד הנדפס על הדף (כתובות ח, א) – 'תחלה מברך שהכל ברא לכבודו משום דברכת חתנים צריכה עשרה כדכתיב במקלות ברכו ה' וכתוב ברוב עם הדרת מלך, וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים משום הכי מברך שהכל'.

מדמיון הלשון לרש"י שכתב ש'אסיפה זו כבוד המקום היא' יש להניח שגם רש"י התכוון לפרש כדברי התורי"ד.

וכן כתב בשיטה מקובצת (שם) – 'וז"ל שיטה ישנה שהכל ברא בכבודו והך ברכה היא להקב"ה על אסיפת העם שנאספין שם לכבוד הקדוש ברוך הוא'.

וכן כתב הראב"ן (כתובות ד"ה מברכין ברכת חתנים) – 'שהכל ברא לכבודו, ברכת אסיפת זקנים דכתיב 'ונגד זקניו כבוד' (ישעיה כד) וכתוב ויקח בועז עשרה אנשים מזקני העיר וגו' שבאין לברכת חתנים'.

## ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. יוצר האדם:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם. אשר יצר את האדם בצלמו. בצלם דמות תבניתו. והתקין לו ממנו בנים עדי עד. ברוך אתה יי יוצר האדם:

## ברכת 'יוצר האדם' ו'אשר יצר את האדם בצלמו'

הברכה השניה והשלישית הם – 'יוצר האדם'. ו'אשר יצר את האדם בצלמו'. השאלה הראשונה העולה היא מהי משמעות כפילות הברכות, ששניהם באים על אותו דבר, אלא שהברכה השלישית מאריכה ומפרטת יותר. בנידון זה כבר עוסקת הגמרא, ובהמשך יובא כל המשא ומתן בסוגיא ושיטות רש"י ותוס' בעניין, אולם בכדי שלא להכביד על הקורא בחשבון הסוגיות, נבאר תחילה את עיקרי הדברים כפי שעלו בדינו על פי דברי המפרשים. עוד עלינו לעיין תחילה בלשון הברכה 'אשר יצר את האדם בצלמו' – בצלם דמות תבניתו, ולכאורה יש כאן לשון כפילות. וכמו כן יש לדעת מהו צלם ומהו דמות ומהו תבנית. עוד יש כאן שאלה כללית, שהנה הברכה השניה מוסיפה על הראשונה שני עניינים שלא נזכרו בה. האחד שהאדם נוצר 'בצלמו' – בצלם דמות תבניתו, ושנית 'יצירת האשה' והתקין לו ממנו בנים עדי עד'. ולכאורה עיקר מטרת הוספת הברכה השניה היא לציין את בריאת האשה, ומדוע נזכר גם עניין הצלם והדמות דווקא בברכה זו, והיה יכול להזכיר עניין זה כבר בברכה הראשונה, שהרי צלם האלוקים הוא עניין הנוגע לעצם בריאת האדם, ולמה הזכירו דבר נשגב זה דווקא בברכה בה מזכירים את יצירת האשה.

\*

והנה העניין של 'צלם אלוקים' הוא הסוד הנשגב ביותר, דבר אשר הוא לכאורה לא יעלה על הדעת שיש איזה עניין של דמות וצלם לאדם שניתן לומר שהוא משתווה בו לדמות וצלם אלוקים. ומי זה בא בסוד ה' מלבד השרידים אשר ה' קורא, ומי אתנו יודע עד מה, ועד היכן הדברים מגיעין. אולם באמת אף שעומקי הדברים להבינם על אמתתם שייך ליודעי חן הבאים בסוד ה', אמנם יסודי הדברים כפי שנמסרו לנו מפי חז"ל ומפרשי החומש הם ידיעות יסודיות השייכים לכל אחד. ובאמת בכל פרט ופרט בעניינים אלו צריך להאריך הרבה ולבאר שלא לבוא לידי טעות והגשמה, ודברי כאן הם רק מה שכתבתי לעצמי בחפזי קיצור דברים ורמיזה ליחיד ומבין מדעתו. וכבר אמרו חז"ל (בראשית רבה כו, א) – 'אמר רבי יודן גדול כחן של נביאים, שמדמין צורה ליוצרה וכו' שנאמר (יחזקאל א) ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה'. ועיין במהר"ל – (דרך חיים פרק ג משנה יד) 'כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי הנה האדם הוא בצלם אלוקים, כי האדם הוא בעולם התחתון ומדבר



הכתוב מן העולם התחתון ומצד עולם התחתון האדם בצלם אלוקים, כי אז יתואר השם יתברך כפי מה שראוי אל עולם הזה הגשמי. כי בודאי כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל, וכתוב 'כי לא ראיתם כל תמונה' וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות, אבל בריאת האדם בעולם הגשמי ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלהים. וכו'. וזה שאמר איוב (איוב יט) 'ומבשרי אחזה אל-ה', כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את הש"י.

והיינו דאמרו בגמרא בפרק החולץ (יבמות מט, ב) 'מנשה אמר לישעיה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואתה אמרת וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא', ומתוך שם 'לא קשיא משה רבינו ראה באספקלריא המאירה', רצה לומר כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה לכך אמר כי לא יראני האדם, כי אין לו תמונה גשמית ולראותו כפי מה שהוא הש"י אי אפשר לראות הש"י שהוא נבדל מהכל, אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך והיה רואה הש"י בכח גשמי וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה והוא ראה השם יתברך דרך עולם הגשמי שהוא מלבוש נחשב אשר המלבוש מתדמה בו הלוש. וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים משה כתיב בו (במדבר י"ב) פה אל פה וגו' אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי, ולכך ועל הכסא דמות כמראה אדם'.

כלומר שכשהאדם רוצה להשיג את ה' מתחלק הדבר לשני חלקי התבוננות, מצד אחד כשהוא מתבונן בעצם מציאות ה' הוא מבין שאין לו כל דמות וכל תמונה וכל חלוקה או ציור, אלא הוא מציאות שאין לו כל תפיסה בה.

אולם יחד עם זה יש לאדם עוד בחינה של השגה בהש"ת, והיינו כיצד ה' מופיע ומנהיג את העולם, באופן שתהיה לו איזה אחיזה במציאותו כמציאות בעלת הופעה. וכן הוא רצון ה' שהאדם יהיה לו איזה השגה ותפיסה במציאותו יתברך, שבלי זה תפוג תורה, וזה עבודת האדם בעולם בתורה ובתפילה להתייחס למציאות ה' בדבר מורגש שניתן לעמוד מולו.

וכמובן שגם כאן אין מדובר במציאות ממשית אלא שכלית, אבל כדי שיהיה לו איזה אחיזה בתפיסה זו הוא מוכרח לצייר לעצמו איזה יישות בעלת רצון שהציור הנעלה ביותר שהאדם מסוגל לצייר לעצמו בזה הוא דמות אדם, דהיינו האישיות של האדם בלי הגוף. והגם שגם בזה מבין האדם שהוא נעלה הרבה יותר מסוג האישיות של אדם, אבל אופי התפיסה שלו בזה הוא מסוג התייחסות זו שהוא חש כלפי אדם שעומד מולו.

והדברים עמוקים ועתיקים, דברים שכיסה עתיק יומין.

\*

אמנם כאשר יורשה לנו נציץ בעניינים אשר כבר נודעו ומפורסמים בספרי חסידות ומוסר. ואחד היסודות העיקריים בעניינים אלו מבוסס על דברי חז"ל – (מכילתא פרשת השירה פרשה ח) 'ואין צור כאלוקינו – אין צייר כאלוקינו'. והיינו שהקב"ה ברא את העולם בצורה של בבואה, באופן שכל חלק

משקף דוגמא של מכלול החלקים, וכל חלקי העולם הם ציורים העשויים בדמיון למבנה כללות הבריאה, וציור זה חוזר ונכפל שוב ושוב בכל השלבים ובכל חלק וחלק. (ומשל לזה הוא מה שנודע מחכמת היד וחכמת כף הרגל (רפלקסולוגיה) שכל חלקי הגוף באים לידי ביטוי בכף היד וכף הרגל. וכמו כן ידוע היום שבכל תא ותא ממיליוני התאים שבגוף משורטט כל הקוד הגנטי של הדנ"א ובו טמונה כל תכנית הגוף על פרטי פרטיה. וכן מערכת האטום דומה למערכת השמש. ואין זה רק משל, אלא גם דוגמא לכך שהקב"ה ברא את כל חלקי הבריאה בצורה כזו, שכל עולם הוא עולם קטן וזעיר אנפין של כללות העולמות שמעליו.)

וזהו כללות עניין צלם אלוהים שהקב"ה ברא את האדם באופן שימצא בעצמו את הדוגמא לכללות הופעת ה' שהופיע לברוא את העולם.

וזה עניין 'עשר ספירות' שהם המידות שכנגדם האדם מוצא בעצמו מוחין ושבע מידות, כלומר שכשאנו מנסים להשיג את הופעת ה' לברוא את העולמות, אנו מציירים לעצמנו בצורה שאנו יכולים לצייר צורה של אישיות, כמו הופעה חיה של אישיות עם כל המידות.<sup>8</sup>

וב'פתח אליהו' מבואר כיצד כל המידות הם גם מקבילים לאיברי האדם, 'חסד דרועא ימינא, גבורה דרועא שמאלא, תפארת גופא, נצח והוד תרין שוקין, וכו'. הנה מבואר שאפילו הגוף נברא בדמות ותבנית של הספירות העליונות. (ונודע מה שמובא בספרים בשם הרמ"ק שאדרבה עיקר שמות האיברים כגון יד אוזן עין פה הם שמות המבטאים את הכוחות הפנימיים ולרעיון הגלום בהם, דוגמת מה שמצינו בהלכה 'קטנה אין לה יד' שהכוונה לכח שהיד מסמל, ורק שאיברי הגוף הגשמיים גם כן נקראים כן משום שהם מהווים משל ודמיון לאותו כח פנימי.)

כלומר שתחילה כשעלה ברצונו של הקב"ה לברוא את העולם, ברא אותו כשהוא מופיע ומגלה את עצמו בצורה של עשר ספירות, וכדוגמת זה ברא את אישיות האדם בעשר ספירות אלו של מוחין וז' מידות.

וכמו כן גוף האדם גם כן נברא במקביל לזה בצורה גשמית שמתאימה לעשר ספירות אלו. וכל תבנית שכזו היא משל ודוגמא לשבר את האוון לתבנית שמעליה.

(ומובן מאליה שהתבנית התחתונה היא משל להמחיש רק את הדרגה הקרובה אליה, אבל אינה משל ודוגמא כלל לעומק היותר פנימי שהדרגה העליונה היא משל אליה. כי ציור גשמי יכול להיות משל לעניין שהוא מעט מופשט וקרוב אל החומר, כגון שלצורך המחשה ניתן לצייר על הנייר רגשות כאילו הם תנועות זרימה וכדומה. אבל עניין מופשט לגמרי, לא יבינו אותו כלל מתוך ציור גשמי, רק אם יוסיפו עוד משל אמצעי.)

ובזה יבואר לשון הברכה 'אשר ברא את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו'. שנראה שהכוונה לרמוז שיש בדבר כמה וכמה שלבים, תחילה בכללות שה' ברא את האדם באופן של 'צלם אלוהים' שהיא הצורה שבה יכול לדמות בחזיונו מראות אלוהים. ועוד המשיך לשכללו כשברא גם את המשך

<sup>8</sup> . וכן כל ספירה משבע הספירות כלולה משבע ספירות, וזה עניין ספירת העומר ויובל שבע פעמים שבע. ובוהר (ח"א קנד. ועוד מקומות) רמז לזה הפסוק 'שבע ביום הללתיך', כלומר שיום רומז למידה אחת מהמידות כנגד הימים שנברא בהם העולם, ורמז הכתוב שבתוך כל יום בפני עצמו גם כן כלולים 'שבע'.

ההשתלשלות של מציאותו בדרך של ציור על גבי ציור, עד שאפילו גופו נברא בציור ותבנית של הצלם אלוקים.

'צלם' הוא הביטוי העדין ביותר לבטא השוואה והשתקפות מה, בדומה לשורש 'צל'. 'דמות' כבר מבטאת יותר דמיון לדבר, כלומר שלאדם יש בנפש דמות של הצלם אלוקים שלו, ו'תבנית' בדרך כלל מתייחסת לצורה גשמית, וכאמור שאף הגוף נבנה בהקבלה לחלקי הנפש הפנימיים.

\*

ומתוך כך נבוא לבאר מה שתמהנו מדוע דווקא בברכה על יצירת האשה נזכר עניין צלם האלוקים. והנה בכללות הבריאה שהקב"ה מופיע ובורא את העולם ידועה החלוקה של עשר ספירות שהם כאמור גם קיימים אצל האדם.

אמנם יש עוד ציור ומשל אחד כללי, שמדובר רבות אצל המקובלים אך גם מרומז בחז"ל, והוא עניין הזיווג. והיא הצורה הכללית ביותר שבה מתוארת הופעת ה' על העולם והיינו כ'קודשא בריך הוא ושכינתיה'.

'קודשא בריך הוא' היינו הופעת ה' איך שהוא מצד עצמו, ו'שכינתיה' היינו הצורה שבה שוכנת הופעתו בתוך הבריאה או בתוך עם ישראל, והיא מידת 'מלכות' שה' מנהיג בה את העולם בצדק ובמשפט. וידוע לשון המקובלים שבכל המצוות וכל העבודה של כל יהודי בפרט וכל תכלית העולם בכלל היא כדי 'לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה'.

כלומר שתחילת צורת הופעת הדברים היא שרואים את קודשא בריך הוא כשאינו מיוחד עם שכינתיה, ונראה כאילו שיש כאן שני דברים, והעבודה היא לחברם ולהשיג כיצד לפי האמת הם אחד. וכל מה שה' עושה בעולם הרי לפי האמת זה גילוי של קוב"ה שמתלבש בשכינתיה.

ואחד הדברים הבולטים ביותר של 'צלם האלוקים' שנעשה בבריאת האדם הוא עניין זה של זיווג איש ואשה, שהאדם עצמו נברא בצורה של כללות הופעת ה' לברוא את העולמות, והיינו הצורה של זכר ונקבה.

וגם דבר זה מופיע בציורים רבים נוספים בבחינת 'אין צייר כאלוקינו'. כל חלקי הבריאה יש בהם ציור כזה כגון, ארץ ושמים, חמה ולבנה, גוף ונשמה, מחשבה ומעשה. קוב"ה וכנסת ישראל. תורה שבכתב ותורה שבע"פ, ועוד. כשכל אלו הם ציורים ומשלים לבחינת זכר ונקבה, ובכלליות 'קוב"ה ושכינתיה'.

ועתה מובן היטב מדוע מוזכר צלם האלוקים דווקא בברכה זו של יצירת הזיווג, כי דבר זה עצמו של יצירת הזיווג, הוא הציור הגדול והעיקרי ביותר של צלם האלוקים שבאדם.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> . ואפשר לומר ששלושת הברכות הראשונות הם כנגד שלושת עמודי העולם, שלושת היסודות שנתבאר ברמח"ל שהם טעמים שעבורם נברא העולם. 'שהכל ברא לכבודו' כנגד מה שהקב"ה ברא את העולם לכבודו שהנבראים יכבדוהו, כנגד קו הדין. 'יוצר האדם' כנגד טובו וחסדו שרצה הטוב להיטיב עם בראיו כי חפץ חסד הוא. והברכה 'אשר יצר את האדם בצלמו', חזר וכלל כנגד מה שהעולם נברא כדי לגלות ייחודו על ידי בריאת הצלם אלוקים. והוא בחינת קו האמצעי בחינת יעקב שדמותו חקוקה במרכבה. והבן.

\*

והנה נתבאר במקובלים עוצם המשמעות של 'אין צייר כאלוקינו', כי בכל צייר הרי הציור הוא רק ציור ואינו ממשות כמו הדבר בעצמו. אמנם בציורים של הבריאה הרי בכל עולם ובכל השתלשלות של הציור מתרחשת המערכה בפועל.

כלומר שגודל עניין הנישואין אינו רק מזה שהוא משל לעניין נשגב, שמגודל הנמשל נבין גודל המשל. אלא כל נישואין יש בהם בחינה מסויימת של ייחוד קוב"ה ושכינתיה, שכל אדם פועל בתחום המיוחד לו ומקרב את העולם לתכליתו.

וכך אמרו חז"ל (יבמות דף סג, ב, תוספתא יבמות פרק ח) 'תניא רבי אליעזר אומר כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים שנאמר (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, וכתוב בתריה ואתם פרו ורבו, רבי יעקב אומר כאילו ממעט הדמות, שנאמר כי בצלם א-להים עשה את האדם וכתוב בתריה ואתם פרו וגו' בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות שנאמר ואתם פרו ורבו'.

הנה מפורשים הדברים, שהאדם בעצמו מהווה ציור של הצלם והדמות, ואם הוא אינו מקיים את תפקידו בעולם בנישואין ופ"ר<sup>10</sup>, הוא מבטל את הדמות.

וכן אמרו (סוטה יז, א) 'איש ואשה, זכו, שכינה ביניהן'. כלומר שבמציאות האיש והאשה יש דרגה מסויימת של שכינה. שהאדם בונה עוד חלק במלכות ה' והשראת שכינתו בעולם.

ולכן יש שמחה לפני ה' בעת נישואי חתן וכלה, עד שאומרים 'שהשמחה במעונו'. כי אין לך שמחה בעולם כשמחת הזיווג שהוא מעין של הגעה אל התכלית הגדולה של כל ימי עולם, של ייחוד קוב"ה ושכינתיה'. וכל נישואין יש בהם מעין ייחוד זה.

ולא מצינו שמחה כזאת רק בבניין בית המקדש שגם כן נחשב כזיווג ונישואין 'ביום חתונתו וביום שמחת לבו'. כי אז נפעל הקשר הכללי והחתונה הגדולה של קוב"ה וכנסת ישראל. ויבואר להלן בברכת 'שוש תשיש'. וכן שבת קודש הוא בחינה של ייחוד קוב"ה ושכינתיה, וכמו שאומרים 'לכה דודי לקראת כלה', ויש שמחה לפני ה' בכל העולמות.]

ועיין בשל"ה הקדוש – שער האותיות – עמק ברכה (סה) – 'כבר כתבנו דוגמת בנין האדם ומה שרומז, ואיך כוננו הקדוש ברוך הוא בדוגמא עליונה, להשפיע לו השם יתברך הנשמה להדריכו בדרך ישרה לדעת להכיר את יוצרו, וסיבת ביאתו לעולם הזה, והוא כדי שיתפשט המציאות האמיתי עד אין תכלית מטה ומעלה בלי הפסק. ובעוד בו הרוח צריך להשתדל ולהרבות הדמות העליון בעולם, להראות שאין לו הפסק. וכו'. כי צריך להיות האדם דוגמת היצירה העליונה דו פרצופין כתפארת אדם לשבת בית, ובזה יקרא אדם שלם, ואז תשרה הברכה במקום שלם, ובחבור התחתון מתעורר העליון, והכל מתברך מן המקור, כי נותנין לו כח לעשות חיל והאילן מחדש פירותיו ונותנין בבית גזיו, ומשם יוצאות ובאות לעולם. נמצא העוסק בפריה ורביה סבת התפשט המציאות הקדוש לאין תכלית, וזוכה לנחלה בלי

<sup>10</sup>. ואציין כאן גרגיר אחד ששמעתי מזקני הגאון הצדיק רבי אברהם יוסף ורטהיימר זצ"ל שביאר הדין שהאב חייב בבנו להשיאו אשה, כדאיתא בקידושין ב, ל, ומבואר שם דה"ה בבתו שצריך להשתדל שיקפצו עליה. ולכאורה צריך ביאור שהרי הבן הוא כבר קרוב לבר עשרים שנין, ומדוע עדיין מוטל עליו חיובו על אביו. ותירץ על פי מה דנפסק (עיין רמב"ם הלכות אישות פרק טו) שאין האדם מקיים פו"ר רק אם הבנים שנולדו לו הם גם כן בני בנינים. ונמצא שהולדת הבנים של הבן הם שלימות קיום מצוות פו"ר של האב, ולכן החובה מוטלת עליו. ודפח"ח.

מצרים. והמתרשל בזה הנה הוא ממעט הדמות לבל יתפשט, ובזה הנהר היוצא מעדן פוסק מלהשקות את הגן לגדל פירותיו. וכו'. הנה הודיענו היות האשה סבה של כל הטובות האלה, לפי שבה הוא השלמתו בדוגמא זו למעלה סוד צלם ודמות, כי תשוקת העליונים להריק ברכה אל בית דוד, ובסבתה מתברך המלך שלמה. וזהו שאמר עליה (שה"ש ה, ב), אחותי רעייתי, ואחז"ל במדרש חזית (שהש"ר א, ו), רעייתי מפרנסתי. וכשהמלך הקדוש מרוחק מן המלכה כפי התעוררות התחתונים, אין המלך שלם, כי אינו אלא חצי אדם ואין טובה אלא על דבר שלם ועל השלימות תחול הטובה. בלא ברכה, שהברכה נמנעת מלבא לפי שאין שם על מה שתחול והשמחה נמנע בזה'.

\*

ועתה נבוא לבאר את משמעות שני הברכות, קביעת שני ברכות על ענין אחד משמעותו שישנם שני היבטים לבריאת האדם והאשה, ממבט אחד עיקר הבריאה אינה אלא האדם, בעוד האשה בטלה אליו ומתאחדת עמו לגמרי, קיים פן נוסף אשר לפיו האיש והאשה הם שני נבראים שווים במעלה ונפרדים זה מזה.

זאת אומרת שבריאת האדם בכלל ובריאת זיווגו בפרט, היא נושא כה מורכב החובק את כל העולמות, וכמו כל נושא מורכב ויסודי, הרי נסיון לתפיסת עניינו ממבט אחד בהכרח יחטיא את הכוונה, ואי אפשר להבינו כי אם בצורה של תפיסת מבטים מצדדים שונים על העניין.

ונראה שתכלית הכוונה בבריאת הזיווג מתקיים היטב רק מתוך מבט כפול זה אשר מצד אחד היא אישיות נפרדת לגמרי בעלת קומה משלה ואף שונה ממנו בתכלית השינוי, ומאידך היא מאוחדת בו תכלית ההתאחדות שאין למעלה ממנו.

כי זו עצמה עומק הכוונה בבריאת הזיווג, ליצור התמזגות של הדברים המרוחקים, ואם כל שורש ענינם של בני הזוג יהיה ההתאמה וההכשר להיות מאוחדים, הרי אין כאן כל התאחדות והתמזגות, אלא מה שהיה הוא מה שיהיה, ולא תיווצר התכלית הרצויה. ולכן ברא ה' את האדם והאשה בצורה שניתן לראותה משני כיוונים מנוגדים. מצד אחד נראית בריאתם כבריאה מאוחדת כאילו מתחילת ענינם היו עשויים רק להיות מאוחדים, כדי שתוכל להיווצר ההתמזגות. אך מצד שני נראית בריאתם כשני בריאות נפרדות לגמרי שכל אחד יש לו את אישיותו העצמאית. התהליך של הזיווג הכרוך בשבירת הנפרדות העצמאית שרק כך באה לידי תכלית ההתאחדות, מביאה את השלב הרצוי של מציאות הזיווג, שמולידה יצירות חדשות שלא היו קודם כלל.

\*

וזה המטרה בבריאת האדם ואשתו בשני פנים, כאחד וכשניים. שבכך מתקיים מטרתו באופן נכון. כי מצד אחד היא מאוחדת בו עד שאין עוד איחוד כמוהו, אך מצד שני האיחוד צריך לבוא מתוך מיזוג שני הפכים שאין עוד היפך כמוהו ורק מתוך מיזוג שני ההפכים הללו בא לידי תכלית הזיווג איש ואשה. וידועים דברי רבינו בחי (בראשית פרק ב פסוק יח) – וכתב החכם מורי ר' שלמה נ"ע וכו' מה שאמר רבי אבהו בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים, ידוע כי דברי הכתובים וההגדות רמזות וציורים גשמיים לציור הענינים בנפשות, וכדי להעיר שנברא הכל בהשגחה מאתו יתברך על תכלית השלמות, כינה

הדברים לדבר מכוון במחשבה, ואמר בריאת האדם היתה במחשבה והתבוננות, ועלה במחשבה לבראות שנים כלומר זה לעצמו וזה לעצמו, ולהיותן עומדים לעצמם כדי שיקבל זה מזה, כי צורת הזכר והנקבה כענין השמש והירח, ואחר כך חייבה החכמה שאינו טוב להיות האדם שהוא עיקר ביצירה לבדו אלא להיות הוא פועל והנקבה ככלי, כענין השמש והירח שאין הירח אלא ככלי והשמש פועל בה והיא מקבלת ממנו, וזהו מאמר רבי אבהו בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים זה לעצמו וזה לעצמו, ולבסוף במעשה לא נברא אלא אחד שהוא הזכר, ואף על פי שהנקבה נלקחה ממנו והיו שנים אין הנקבה נחשבה בבריאה שאינה אלא כדבר נטפל אל העיקר לקוח ממנו לצורך תשמישו, ולפיכך קראוהו ז"ל זב. כלומר שבהכרח צריכים להיות שני מבטים על בריאת האיש והאשה, כי הזיווג הוא תהליך שיש לו שני קצוות, מצד אחד הם צריכים להיות שניים נפרדים כדי שיתהווה כאן דבר חדש, ולאחר מכן הם מתמזגים להיות אחד באופן שהיא בטלה אליו, ולכן היא נבראה בצורה של צלע ממנו.

\*

וידועים דברי המדרש (רבה בראשית פרשה סח פסקה ד) – רבי יהודה בר סימון פתח (תהלים סח) אלהים מושיב יחידים ביתה מטרונה שאלה את ר' יוסי בר חלפתא אמרה לו לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו אמר לה לששת ימים כדכתיב (שמות ב) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ אמרה לו מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו אמר לה הקב"ה יושב ומזווג זיווגים בתו של פלוני לפלוני אשתו של פלוני לפלוני ממנו של פלוני לפלוני.

אמרה לו ודא הוא אומנתיה אף אני יכולה לעשות כן כמה עבדים כמה שפחות יש לי לשעה קלה אני יכולה לזווג, אמר לה אם קלה היא בעיניך קשה היא לפני הקב"ה בקריעת ים סוף, הלך לו ר' יוסי בר חלפתא, מה עשתה נטלה אלף עבדים ואלף שפחות והעמידה אותן שורות שורות, אמרה פלן יסב לפלונית ופלונית תיסב לפלוני וזיווגה אותן בלילה אחת, למחר אתון לגבה דין מוחיה פציעא דין עינו שמיטא דין רגליה תבירא, אמרה להון מה לכון, דא אמרה לית אנא בעי לדין, ודין אמר לית אנא בעי לדא, מיד שלחה והביאה את ר' יוסי בר חלפתא, אמרה לו לית אלוה כאלהכון, אמת היא תורתכון נאה ומשובחת יפה אמרת, אמר לא כך אמרתי לך אם קלה היא בעיניך קשה היא לפני הקב"ה בקריעת ים סוף, הקב"ה מה עושה להן מזווג בעל כרחן שלא בטובתן, הה"ד (תהלים סח) אלה-ים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות מהו בכושרות בכי ושירות מאן דבעי אומר שירה ומאן דלא בעי בכי.

וצריך להבין מה היה ההוה אמינא שלה, וכי לא ידעה שבכדי להתאים הזיווגים צריך הרבה מחשבה, והיא הלכה וזיווגה לשעה קלה בשירות לב שורות שורות, ובוודאי שיתעורר קשיים. עוד צריך להבין שכמה וכמה זיווגים שמזווג הקב"ה גם כן יש שבאים עם מוחיה פציעא ורגליה תבירא. משום דלית אנא בעי לדין, ולית אנא בעי לדא. שהרי במדרש עצמו מבואר שמזווג בעל כרחן ויש בכי ושירות שמאן דלא בעי בכי.

ונראה שיש כאן רמז לסודות העמוקים ביותר מסודות הבריאה.

כי המשמעות העמוקה לזה שהקב"ה יושב ומזווג זיווגים. היינו שבעת ימי בראשית היה התחדשות שנבראו חלקי הבריאה. ומאז ואילך אין התחדשות בבריאה עצמה, אלא ההתחדשות הוא רק במצבים המחודשים שחלקי הבריאה יוצרים בתהליך התפתחותם.

כִּי הִקְבֵּה בְּרָא חֲמֵרֵי גֵלָם וּמַצְבִּים יִסּוּדִיִּים, וּמִכָּאן וְאֵילָךְ יֵשׁ תְּכֵלֶת לְבִרְיָאָה שֶׁעַל יְדֵהּ יִתְחַדְּשׁוּ מַצְבִּים חֲדָשִׁים שְׁעִדִּיין לֹא הָיוּ. וְזֶה נִקְרָא זִיוּגִים, כִּי אֵיךְ יוּוצֵר מֵה שֶׁלֹּא הָיָה עֲדִיין, שֶׁהָיָה אַחֵר שֶׁשֶׁת יָמֵי בְּרָאשִׁית אֵין הִקְבֵּה בּוֹרָא יֵשׁ מֵאֵין, רַק שְׁמַתְחַדֵּשׁ מַעֲרֻכּוֹת הַיְּחִסִּים בֵּין חֲלָקֵי הִבְרִיָּאָה הַקִּיִּימִים וְהַתְּמַזְגִּיּוֹת אֵלּוּ יוּצְרִים וּמַחֲדָשִׁים דְּבָרִים חֲדָשִׁים שֶׁלֹּא הָיוּ מֵעוֹלָם. כִּי הַצִּירוּפִים הַתְּמַזְגִּיּוֹת אֵינֶם רַק מֵה שֶׁהָיָה בִּכְחַ הַמּוֹלִידִים אֵלֹא דְּבַר חֲדָשׁ לִגְמָרִי.

וּכְגוֹן שְׁבִנִי זֶה שׁוֹנִים זֶה מִזֶּה בּוֹנִים בֵּית וְנוֹלָדִים יְלָדִים אֵין הִילָדִים רַק חֲזָרָה נּוֹסֶפֶת שֶׁל תְּכוּנוֹת אֲבִיהֶם וְאִמָּם, אֵלֹא הַמִּיזוּג יוּצֵר יַצִּירָה חֲדָשָׁה לִגְמָרִי שְׁעִדִּיין לֹא הִיָּתָה.

וְכִמוּ כֵן בְּמִידוֹת שֶׁל אוֹתוֹ אָדָם עֲצָמוֹ, עַל יְדֵי שְׁמַתְחוֹלָל בְּנַפְשׁוֹ סִכְסוֹךְ בֵּין שְׁנֵי נְטוּיֹת שׁוֹנוֹת, מִפְּעִיל בְּעֲצָמוֹ כּוֹחוֹת הַכְּרַעָה אוֹ הַתְּמוּדוּת, וְנִמְצָא שֶׁהַתְּהוּוּהָ פִּתְאוּם אֲצִלּוֹ מִזֶּה חֲדָשׁ וְתִכּוּנָה חֲדָשָׁה שֶׁלֹּא הִיָּתָה בִּקְרָבוֹ עַד כּהֵּ. וְגַם זֶה נִקְרָא מִזּוּג זִיוּגִים, שֶׁהִקְבֵּה פּוֹעֵל בְּתוֹךְ הִבְרִיָּאָה בְּדֶרֶךְ שֶׁל יֵשׁ מִישׁ וּמִזְמִין הַתְּמַזְגִּיּוֹת שֶׁל כּוֹחוֹת מְנוּגָדִים, וְעַל יְדֵי זֶה מִתְּגַלִּים כּוֹחוֹת חֲדָשִׁים עַל יְדֵי הַזִּיוּגִים, וְזֶה הַחִידוּשׁ הַתְּמִידִי שִׁישׁ בְּבִרְיָאָה.

וְזֶה תְּפִקִּידָה וְתִכְלִיתָהּ שֶׁל הִבְרִיָּאָה כּוֹלָה, לִיצוּר זִיוּגִים וְחִידוּשִׁים. כִּי עֲלֶה הַרְצוֹן לִפְנֵי שִׁיחִיָּה רִיבּוּי גּוֹוִנִים וְצוּרוֹת שִׁיִּצְאוּ לִפּוֹעֵל שִׁימְלוֹךְ עֲלֵיהֶם ה' וְיִתְבַּרֵּר בָּהֶם אוֹר יִחּוּדוֹ יִתְבַּרֵּךְ, כִּי כָל עוֹד שֶׁהִכֵּל הָיָה מֵאוֹחַד בְּעֲצָמוֹתוֹ הַכֵּל הָיָה בָּטֵל אֵלּוּ בְּגוֹוֶן אֶחָד, וְלִכֵּן נִבְרָא הָעוֹלָם בְּהַסְתֵּרֶת פָּנָיו, שְׁבִאוּפֶן זֶה יִכּוֹל לְהִיוּצֵר רִיבּוּי גּוֹוִנִים שׁוֹנִים, וְהַגּוֹוִנִים הַחֲדָשִׁים נּוֹצְרִים עַל יְדֵי הַתְּנַגְשׁוֹת שֶׁל 'אוֹר יִשְׂרָאֵל' עִם 'אוֹר חֲזָר' וּמַצְבִּים שׁוֹנִים וְנוֹצֵר חִיכוֹךְ וְהַתְּגוּשׁוֹת וּמִשְׁבָּרִים וְהַתְּמוּדוּתִיּוֹת, וּמִמֵּילָא נִבְרָאִים מַצְבִּים עֲשִׂירִים וּמִגּוֹוִנִים בְּיוֹתֵר. וְנִקְרָא בְּלִשׁוֹן הַמִּקְוָבִלִים 'בְּטִישׁוֹת' וְ'הַכָּאוֹת' 'מִיזּוּגִים' וְ'זִיוּגִים', וּבִאוּפֶן כִּלְלִי כָל זֶה נִקְרָא גַם כֵּן זִיוּגִים, (כִּי בְּכִלְלוֹת הַכֵּל הֵם סוּגֵי מַפְגָּשִׁים שׁוֹנִים) וְעַל יְדֵי כֵךְ נּוֹצֵר רִיבּוּי הַגּוֹוִנִים, עַד לְשִׁלְיֻמוֹת הַתְּכֵלֶת שֶׁל דִּירָה בְּתַחַתּוֹנִים שִׁימְלוֹךְ ה' לְעוֹלָם בְּצִיּוֹן.

מִשָּׁל לְמַה הַדְּבַר דּוֹמֵה לְמַדְעֵן שֶׁמִּכְנִיס כָּל מִינֵי חוֹמְרִים לְמַבְחָנוֹת, וְכַשְּׁמִסִּים שׁוֹאֲלִים אוֹתוֹ וּמַה עֲכָשׁוֹ. וְתִשׁוּבָתוֹ הָיָה כִּי עֵתָה הֵם הַתְּהִלִּיכִים שְׁמַתְקִיִּימִים בֵּין הַחוֹמְרִים. בְּעַת הִבְרִיָּאָה הִקְבֵּה בְּרָא אֶת הַיִּסּוּדוֹת שֶׁבָּהֶם יִתְקִיִּימוּ הַתְּהִלִּיכִים לְאוּרֶךְ כָּל יְמֵי הִבְרִיָּאָה. כְּלוֹמֵר לֹא כִּמוּ שְׁנִדְמָה שְׁמָאוֹ אֵין כָּל חֲדָשׁ, אֵלֹא מֵה שֶׁאֵין כָּל חֲדָשׁ הוּא רַק בִּיִּסּוּדוֹת, אֲבָל יֵשׁ הִרְבָּה חֲדָשׁ בְּכָל הַמִּיזּוּגִים שֶׁנוֹצֵר דְּבָרִים חֲדָשִׁים כָּל הַעַת.

וְנִרְאֶה שֶׁזֶה טַעֲנָה הַמַּטְרוֹנִיָּתָא שֶׁלִּכְאוּרָה מִכִּין שֶׁכָּל הַמַּצְבִּים מִתְּהוּוּם עַל יְדֵי הַיִּסּוּדוֹת שֶׁהָיוּ מוֹשְׁרִשִׁים בְּתַחֲלִילָה, אִם כֵּן הַכֵּל כִּבֵּר נִמְצָא בְּתַחֲלִילָה, וְאֵין כָּל חֲדָשׁ, וְזִיוּגָה אֵלֶּף עֲבָדִים וְרֵאשִׁיתָהּ שְׁבִמִּידָה רַבָּה נִתְהוּוּהָ מַצְבִּים מְנוּגָדִים, וְאִ"כ כֵּךְ הָיָה גַם צָרִיךְ לְהִיטֵּת דֶּרֶךְ הָעוֹלָם שֶׁהָרֹב שֶׁאֵינֶם מִתְּנַאֲמִים יִפְרְדּוּ וְלֹא יִתְקִיִּים הַמַּצְבִּים הַמְּחוּדָשִׁים, וְכָל מֵה שֶׁגּוֹרֵם חִיכוֹכִים לֹא יִזְדוּג כִּלְלִי. וְאִם כֵּן לֹא יוּצֵר הַתְּכֵלֶת שֶׁל הַתְּמַזְגִּיּוֹת שֶׁל הַנִּיגוּדִים. אֲבָל הִקְבֵּה מוֹשִׁיבֵן בְּעַל כְּרַחֵם, שְׁבִתוֹךְ ה' יֵשׁ מִישׁ' הוּא מִנְהִיג אֶת הָעוֹלָם שִׁיתְקִיִּימוּ הַמַּצְבִּים שֶׁל זִיוּג, וְעַל יְדֵי כֵךְ מִתְּהוּוּם הַמַּצְבִּים הַחֲדָשִׁים. וְזֶה בְּבַחֲנֵת 'קְרִיעַת יָם סוּף', כִּי מִכִּין שִׁישׁ מַטְרָה עֲלִינוּהָ לִיצוּר אֶת הַגּוֹוִנִים, יֵשׁ הַתְּעַרְבוֹת שֶׁל כִּפְיָה חִיצוֹנִית שֶׁמִּקְיִמָּתָהּ אֶת הַזִּיוּגִים נִגְדֵּי הַטָּבַע בְּכַדִּי לְהוֹצִיא לִפּוֹעֵל אֶת כָּל הַגּוֹוִנִים. וְלִכֵּן נִחְשָׁב הַמִּשְׁךְ שֶׁל מַעֲשֵׂי ה' שֶׁצָּרִיךְ הַתְּעַרְבוֹת בְּתוֹךְ הִבְרִיָּאָה וְאֵינּוּ מִנִּיחוּ לִגְמָרִי עַל טַבְעוֹ שֶׁאֵין לֹא יִתְפַּתְחוּ כָּל הַתּוֹצְאוֹת הַנִּרְצוֹת.

וְכֵן יֵשׁ לְבִאֵר שֶׁהַתּוֹצְאוֹת הַמְּחוּדָשׁוֹת [שֶׁמִּשְׁמַעוֹתָם הַתְּגַלּוֹת יִיחּוּדוֹ בְּמַצְבִּים הַמְּחוּדָשִׁים], שְׁמַתְהוּוֹת מִכָּל ה' זִיוּגִים' הֵם בְּחִינַת בְּרִיָּאָה חֲדָשָׁה כִּמוּ 'קְרִיעַת יָם סוּף', שֶׁאֵף שֶׁאֵין חֲדָשׁ שְׁמַתְחַדֵּשׁ לְאַחֵר שֶׁשֶׁת יָמֵי

בראשית אבל זה כבר הוטבע בטבע העולם שיהיה מתחדש חדשות תמיד על ידי 'זיווגים', כמו שהיה בקריעת ים סוף שהתנה אותו הקב"ה מתחילת הבריאה כדרשו בחז"ל 'לאיתנו – לתנאו הראשון'.

\*

ועיין מה שכתב בזה המהר"ל (באר הגולה – הבאר הרביעי) בסגנונו העמוק – כי הנבראים אשר הוא בורא ועושה כל יום אין חדש תחת השמש והכל נוהג כמנהגו, והגזירה אשר גזר הש"י בששת ימי בראשית הוא גזר בכל יום ואין כאן דבר חדש. ולפיכך השאלה היא על דבר חדש. ועל זה אמר שהוא מזווג זיווגים, וכו' מה שמחבר את האדם הפרטי זה לאשה פרטית זאת, הוא בודאי דבר חדש, שהרי צריך לחבר לכל אחד ואחד זיווג מיוחד כפי מה שראוי החבור ביחד, וכל זיווג הוא חבור מיוחד וכו'.

ועתה דע עוד והבן את הדברים האלו שרמזו בזה דבר עמוק מאוד, וכו' וכאשר ברא את העולם הוא יתברך מאחד את הנמצאים כולם, וכמו שהוציא אותם אל הפעל בששת ימי הטבע, כך אחר ששת ימי המעשה מאחד הוא יתברך את הנמצאים עד שהם אחד ואינם מחולקים. וזהו מה שאמר שהוא ית' מזווג זיווגים, כי הזיווג הוא האחדות והתקשרות הנפרדים שכך ראוי שיהיה העולם מתאחד. ופעל הזה מתייחס אל הש"י דוקא ולא אל שום פעל טבעי ולא אל זולת זה מן הפועלים, כי במה שהוא יתברך אחד ואין זולתו לכך מאחד הוא יתברך הכל. וכו' האדם מקשר ומאחד את התחתונים, וכמו שהאדם מאחד את התחתונים הנה הוא ית' ויתעלה מאחד את האדם וכו'.

לכך השיב כי מששת ימי בראשית עד עתה מזווג זיווגין, כאילו אמר אחר ששת ימי בראשית צריך העולם לקשור ולאחד אותו, ולאחדותו הוא זולת הבריאה שהבריאה היא בריאת עצמם בלבד והם מתאחדים על ידי זולתם. כי בעצמם אינם אחד, לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם שהוא אחד בתחתונים, והאדם מתאחד ע"י השם יתברך שהוא אחד גמור. ומה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגין, אין הכוונה דוקא על זיווג האדם בלבד, רק על כל דבר חבור מזווג זה לזה, רק שאמר שמזווג איש ואשה מפני כי דבר זה הוא אחדות העולם לגמרי כמו שהתבאר.

## **'חדא יצירה' ו'שתי יצירות'** **ביאור סוגיית הגמרא ושיטות הראשונים**

בגמרא (כתובות ח, א) – 'לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר"ש בריה, בריך חמש, רב אסי איקלע לבי רב אשי בהלוליה דמר בריה, בריך שית, לימא בהא קמיפלגי דמר סבר חדא יצירה הואי, ומר סבר שתי יצירות הואי, לא דכו"ע חדא יצירה הואי, מר סבר בתר מחשבה אזלינן ומר סבר בתר מעשה אזלינן. כי הא דרב יהודה רמי, כתיב ויברא אלוקים את האדם בצלמו, וכתיב זכר ונקבה בראם, הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף נברא אחד'.

וברש"י – 'ברוך חמש – שהכל ואשר יצר ושוש תשיש שמח תשמח אשר ברא: בריך שית – יוצר האדם הוסיף: חדא יצירה הואי – כמאן דאמר בעירובין (דף יח) ויבן את הצלע פרצוף שמתחילת ברייתו נברא



שני פרצופין זכר מלפניו ונקבה מאחור: שתי יצירות – כמאן דאמר זנב היה וממנו נבראת האשה והרי כאן שתי יצירות: בתר מחשבה אזלינן – ששנים עלו במחשבה להבראות ונברא אחד בעירובין בפרק עושין פסין'.

ולבאורה ביאור שיטת רש"י בסוגיא הוא שלמ"ד זנב היה וממנו נבראת האשה, אם כן היו שני שלבים ביצירת האדם, וזה נקרא 'שני יצירות'<sup>11</sup>.

ולפי הס"ד בסוגיא משום כך תיקנו שני ברכות, הראשון כנגד בריאת האדם בשלב הראשון בלי האשה. ואחר כך ברכה שניה שבו מוזכרת בריאת האשה.

ולמ"ד דו פרצופין כבר נבראת האשה מיד בתחילה, ונמצא שבריאת האיש והאשה היו ביצירה אחת, ולקחת הצלע היה רק הפרדתה מהאיש ולא היה צריך לברוא את כולה מתחילה. ולכן לשיטתו מובן שיש רק ברכה אחת דהיינו אשר יצר את האדם בצלמו על יצירת האדם והאשה, שנעשה הכל ביצירה אחת.

ואחר כך דחו בגמרא ששני האמוראים סברי שנבראו דו פרצופין, ואם כן מובן סברת מ"ד שברך ברכה אחת, כאמור. אבל המ"ד שברך שתי ברכות הוא משום שעלה במחשבה לברוא שניים ולבסוף נברא אחד.

\*

והנה רש"י לא ביאר סיום הדברים, וזה צריך ביאור דמה בכך שעלה במחשבה לברוא שתיים, ומדוע הדבר מחייב שתי ברכות. האם כוונתו ששני ברכות הם אחת על הבריאה בפועל ואחת על הבריאה במחשבה, או שבתר מחשבה אזלינן ולכן ברכה אחת כנגד האיש ואחת כנגד האשה. ואפשר לבאר שכוונת רש"י לפרש כדלעיל, רק שלפי מה דאסקינן לא נברא בפועל כן רק במחשבה. כלומר דעלה במחשבה לברוא אותה כזנב ואחר כך להשלים אותה (כמו שהיה בפועל למ"ד זנב), וזה הרי נקרא שני יצירות. ולכן תיקנו ברכת יוצר האדם על המחשבה לברוא את האדם לבדו ורק אחר כך לברוא לו את האשה מהזנב, ושוב ברכת אשר יצר כנגד מה שהיה בפועל שנבראו מלכתחילה דו פרצופין.

אבל זה קצת תמוה לפרש ש'עלה במחשבה לברוא שתיים' שהכוונה היא בדרך של בריאת אחד ורק אחר כך לברוא את השני. וגם הלשון 'בתר מחשבה אזלינן' לא א"ש שהרי לפי"ז אזלינן בתר תרווייהו. ויותר נראה בביאור דעת רש"י באופן אחר, שתירוצ' הגמרא הוא ששעלה במחשבה לברוא שתיים, כלומר נפרדים ממש, ולכן סבר חד מ"ד דבתר מחשבה אזלינן, כלומר ברכה אחת על יצירת הזכר לבדו. וברכה נוספת על בריאת הנקבה לבדה, אלא שהנקבה בסופו של דבר נבראה בצורה שהתקין לו ממנו בניין, ולכן מזכיר כאן שוב את הזכר. ומאן דסבר בתר מעשה אזלינן מברך אחת שנבראו בפועל כאחת.

<sup>11</sup> . ראוי לציין כאן את פירושו של הר"ח המובא ברשב"א ובשטמ"ק בסוגיין וכן בפירוש ר"ח על התורה. ואינו ידוע לרבים - ור"ח ז"ל פירש - מר סבר שתי יצירות הוו לו, אחת נוצרה עמו מקדם וברחה, ואח"כ ברא לו חוה מצלעו, ע"כ.

\*

עוד יתכן לבאר כי עליית המחשבה באה לבטא שהצורה שנבראה כאחת היא רק פן אחד של רצון השי"ת, אולם כיון שבתר מחשבה אזלינן גם צריך לבוא לידי ביטוי הפן הנוסף של העליית מחשבה לברוא שתיים. ולכן מתחייבים שני ברכות על שתי הפנים שיש בבריאת האדם. ומצאתי שכן כתב התוס' הרא"ש (ברכות מו, ב) ואפילו למ"ד תרתי, חדא כנגד יצירה, וחדא כנגד מחשבה.

כלומר שאין ראוי לברך ברכה רק ברכה אחת על בריאתם של שניהם כאחת. אלא תחילה מברך על פן אחד של בריאת האדם שהיא בריאתם כאחת, והיינו ברכת יוצר האדם. ואחר כך חוזר ומברך על פן שני שניתן לראות את הבריאה כפי שעלתה במחשבה לברוא שתיים, שמחשבה זו באה לידי ביטוי בפועל בעת שלקח ממנו את הצלע והביאה לאדם. ומטרת שני הפנים בבריאת האדם ואשתו, הוא שבכך מתקיים מטרתו באופן נכון. כי מצד אחד היא מאוחדת בו עד שאין עוד איחוד כמוהו, אך מצד שני האיחוד צריך לבוא מתוך מיזוג שני הפכים שאין עוד היפך כמוהו ורק מתוך מיזוג שני ההפכים הללו בא לידי תכלית הזיווג איש ואשה וכדברי רבינו בחי המובאים לעיל.

\*

והנה התוס' כאן ד"ה חדא וכן בעירובין הקשו על רש"י שלכאורה מהסוגיא בעירובין אין עולה כדבריו. וזה לשון הסוגיא בעירובין (יח, א) – 'כתיב ויבן ה' אלהים את הצלע וגו' רב ושמואל, חד אמר פרצוף וחד אמר זנב. בשלמא למאן דאמר פרצוף, היינו דכתיב אחור וקדם צרתני, וכו'. בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב זכר ונקבה בראם, אלא למאן דאמר זנב מאי זכר ונקבה בראם, לכדרכי אבהו דרבי אבהו רמי כתיב 'זכר ונקבה בראם' וכתיב 'בצלם אלהים ברא אותו' בתחלה עלתה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד'.

הנה מבואר שם שהתירוץ בתחילה עלה במחשבה לבראות שניים הוא דווקא לשיטת מאן דאמר זנב, ואילו לפי רש"י נמצא שבמסקנת הסוגיא בכתובות אומרים 'תחילה עלה במחשבה' לפי השיטה דכו"ע חדא יצירה הואי שזה שיטת דו פרצופין לפי רש"י.

ועיין בריטב"א בעירובין שם שמקשה עוד שבגמרא שם מקשים שלמ"ד דו פרצופין אתי שפיר הלשון 'וייצר' ביוזם כפולה, אך למ"ד זנב מאי וייצר. הרי שדו פרצופין נקרא שני יצירות.

וכתב לתרץ שרש"י נקט שהסוגיא בכתובות שונה בלשונה מהסוגיא בעירובין, משום שבכדי לברך שתי ברכות מתאים יותר אם היו שני שלבים של בריאה, אבל אם הכוונה שתי יצירות היא שנבראו דו פרצופין, מה סיבה יש בכך לברך שתי ברכות, ויותר נכון לברך ברכה אחת לשתייהם כפי שנבראו כאחד. ולגבי קושיית התוס' ממסקנת הסוגיא בכתובות דכו"ע חדא יצירה ופליגי באזלינן בתר מחשבה, תירצו בשטמ"ק שהמימרא של 'תחילה עלה במחשבה לבראת שתיים' היא לכולי עלמא, רק שבסוגיא דעירובין מוכרח מ"ד זנב לדרוש כן, אבל גם מ"ד דו פרצופין ס"ל הכי מכח דרשת המקראות.

והריטב"א שם כתב שבתירוץ חזרה בה הגמרא בכתובות ומפרשת כמו הסוגיא בעירובין, (ונמצא שבמסקנת הגמרא שיטת רש"י הוא כהתוס') שחדא יצירה היינו זנב ונחשב חדא יצירה, כי תיקון הצלע

אינו נחשב בריאה בפני עצמה, ומצד זה ראוי לברך ברכה אחת. רק נחלקו אם אזלינן בתר מחשבה שעלה לברא אותם שנים, ולכן ראוי לברך שתיים.]

\*

ושיטת התוס' צריכה ביאור, דמה סברא הוא שכיון שנברא דו פרצופין צריך שתי ברכות, אחר שמעשה הבריאה היה כאחד. וצריך לומר שמכיון שהאשה נבראת בחשיבות בהשוואה לאיש על כן אי אפשר לברך ברכה אחת לשניהם כי אף שנבראו כאחת צריך לברך ברכה בפני עצמה על בריאת האשה. ואילו למ"ד זנב כיון שנבראה כטפלה, די בברכה אחת לשניהם.

ולמסקנה אמרו בסוגיא דאף למ"ד זנב דהיינו יצירה אחת, מכל מקום עלה במחשבה לברא שתיים, ולכן ס"ל לחד מ"ד דאזלינן בתר מחשבה.

והיינו כי מה שעלה במחשבה ולבסוף נברא אחת, אין המשמעות שהיה חרטה ח"ו לפניו, אלא שבבריאת האשה יש פן שמושרש בה שמצד המחשבה ראוי להיברא כעומדת בפני עצמה, ורק מצד שיש פן נוסף כאשר השתלשל הדבר לעולם המעשה נבראה אחד כזנב. ולכן גם עכשיו יש לה את החשיבות שמחייב לתת לה ברכה בפני עצמה.

ועוד אפשר לבאר שלפי המסקנה זה עצמו הטעם של שני ברכות, אחד כנגד הבריאה במחשבה ואחד כנגד הבריאה בפועל, וכמו שהובא לעיל דברי התוס' הרא"ש, והיינו משום שהיו שני פנים לבריאת האשה, אחד כפי שנבראו כאחד והיא רק זנב לו, ואחד כפי שעלה במחשבה שתהיה נבראת לבדה ויהיה לה חשיבות כמו האיש. כי שני ההיבטים מתקיימים בפועל.

## שֹׁשׁ תְּשִׁישׁ וְתִגֵּל הָעֵקֶרָה. בְּקִבּוּץ בְּנֵי לְתוֹכָהּ בְּשִׂמְחָה. בְּרוּךְ אַתָּה יי מְשַׁמֵּחַ צִיּוֹן בְּבִנְיָהּ:

### ברכת שוש תשיש

כתב אבודרהם – 'והטעם שהקדימו ברכה זו קודם ברכת זיווג חתונה, משום שנאמר (תהילים קלז, ו) 'תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי'. וגם עיקר ברכה זו משום ברכה זו נתקנה. ותגל עקרה. על שם (ישעיה נד, א) רני עקרה. בקבוץ בניה לתוכה על שם (שם סב, ה) כי יבעל בחור בתולה יבעלך בניך וכתוב (שם נד, א) כי רבים בני שוממה. ואמר בקבוץ בניה על שם שכתוב ברני עקרה (שם נד, ז) וברחמים גדול אקבצך. בשמחה על שם פצחי רנה וצחלי'.

ובשיטה מקובצת כתובות (ח, ב) – 'והדר מברכין שוש תשיש והיא סמוכה לאשר יצר לפיכך אינה פותחת בברוך והוא מענין ירושלים שאנו מזכירין בה כדכתיב אם אשכחך ירושלים וגו' ולפיכך אין מזכירין אותה בתחלת הזיווג, דעד השתא לא איירי בזיווג אלא משבחין להקב"ה שברא איש ואשה וכו'. אי נמי אמרינן דאשר יצר הוא מענין הזווג, והאי דלא הוי ברכת ירושלים קודמת לאשר יצר משום דלא מדכרינן שמחה בהזיא ברכה דאשר יצר, אבל בברכות שהן אחר בונה ירושלים בכולהו מדכרינן בהו שמחה, וכן הדין שתהא ברכת ירושלים קודמת לברכות של שמחה, וכן כתיב אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, ומשמע בראש כל ברכות שלה'.

וכבר נתבאר לעיל במאמר 'מהות ברכת חתנים', שבכדי לקבוע את מעמד הנישואין באופי של עבודת ה' קבעו מעמד של ברכות, דהיינו שכל סוגי הרגש שקיימים בלב הבריות כלפי ה' בעת מאורע גדול זה, נקבעו במסגרת של ברכה, שבכך האדם קובע בנפשו את הופעת ה' שישנה לפניו, והוא נותן שבח למקום בהתייחסות להופעתו.

ובעת שמחת הנישואין מתעוררים כמה רגשות המתייחסים לה', ובהם שבח והתפעלות על בריאת האדם ובריאת הזיווג, ועליהם תיקנו את ברכות שהכל ויוצר האדם. וכמו כן יש ברכת השבח על בריאת השמחה והיא ברכת 'אשר ברא'.

ומאחר שחובת יהודי להעלות את ירושלים על ראש שמחתו, הרי בבואו לשמוח בשמחת נישואין הוא מתעורר אז לזכור את ירושלים ולבקש מאת ה' שירחם עליה להביא את בניה בגאולה השלימה. וקבעו גם מענין זה ברכה לה' כענין ברכות התפילה, שהוא שבח על היותו שומע תפילה והיותו נענה לבקשה זו.

\*

ובפשטות העניין הוא שבעת שמחתו הגדולה, לא ישבח היהודי את צער העם והשכינה, ויזכור כי עדיין אין השמחה שלימה כל עוד שהעם היהודי אינו יושב על מקומו בתפארתו ושם ה' נקרא עליו כששכינת עוזו שוכנת בקרבו בציון.

אמנם יש בכך עומק נוסף, כי כשם שהנישואין יש בהם דוגמת היחוד הגדול של צלם האלוקים, כמו שנתבאר לעיל בברכת אשר יצר. כמו כן כל נישואין הם מעין ודוגמא בזעיר אנפין של היחוד קודשא בריך הוא וכנסת ישראל. כי מלבד שאיפת הדביקות הכללית שבין הבריאה לקונה, שהוא יחוד קוב"ה

ושכינתיה בכללות ביחס לבריאה. יש עוד בחינה פרטית שה' בחר ביעקב באופן פרטי לשכן שמו בקרבו, וזו בחינה נוספת של שכינת ה' בתחתונים, וגם קשר זה שבין כנסת ישראל להקב"ה נמשל כקשר דוד ורעיה ברוב רשפי האהבה והדביקות, וכל שיר השירים הוא משל לעניין זה. וכן פסוקים רבים בדברי הנביאים.

וכן כתב האבודרהם בתחילת דבריו – 'שש תשיש. ברכה זו נתקנה כנגד שמחת ירושלים העתידה שנמשלה לזווג חתן וכלה שנאמר (ישעיה סב, ה) ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלו-היך'. אמנם נראה שאין כוונתו שחשיבות הזיווג רק משום שהוא משמש משל ודוגמא לקשר הנשגב שבין קוב"ה וכנסת ישראל, אלא גם כל אחד ואחד הוא משל מציאותי וציור חי בזעיר אנפין של כללות הקשר בין קוב"ה וכנסת ישראל. ובאמת בכל עת שיהודי עוסק בתורה ובמצוות הרי הוא מחזק ומבסס את הדביקות והקשר בבחינת קשר דוד ורעיה. אך במיוחד בשעה שאדם מישראל נושא אשה בת ישראל, הוא גורם עוד שלימות בבניין הגדול של כנסת ישראל. וחשיבות יתירה בזה יותר על שאר מצוות, משום שזהו הבסיס של כל המצוות שמעמיד עוד יהודי לה', דהיינו את עצמו, מלבד שהוא יוצר כאן 'אדם' ביחס לבריאה, הרי הוא מעמיד את עצמו כיהודי שלם לעם ישראל ולאביו שבשמים, ובונה עוד נדבך ובית נאמן בכרם בית ישראל, והריהו נעשה שותף בהתדבקות הנשגבה הכללית של קוב"ה וכנסת ישראל.

وهוא מה שאמרו (ברכות ו, ב) – 'אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו – עובר בחמשה קולות, שנאמר: (ירמיהו לג) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו – אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות, שנאמר: (שמות יט) ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' ויהי קול השפר וגו' והאלה-ים יענגו בקול. איני והא כתיב 'וכל העם רואים את הקולות' – אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. רבי אבהו אמר: כאילו הקריב תודה, שנאמר: (ירמיהו שם) ומביאים תודה בית ה'. רב נחמן בר יצחק אמר: כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, שנאמר: (ירמיהו שם) כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה'".

הנה מבואר שבכל שמחת נישואין יש בחינת של בניין חורבות ירושלים. והיינו כי כל נישואין של יהודי עם בת ישראל היא עוד אבן בבניין עם ישראל, וכל אחד פועל בחלק שלו להשלים את יחוד קוב"ה וכנסת ישראל.

ונראה עוד שכשיהודי נושא בת ישראל הוא מתדבק בכך בכנסת ישראל, כי כל בת ישראל היא בת א-ל חי. והנושא ארמית נאמר בו קנאים פוגעין בו, משום שהוא בא על בת אל נכר. ועיין ברמב"ם טעם חומרת האיסור (הלכות איסורי ביאה פרק יב) – 'עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת שנאמר (מלאכי ב, יא) כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב, ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה אם ישראל הוא לא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים ואם כהן הוא לא יהיה לו מגיש מנחה לה' צבאות, הנה למדת שהבועל כותית כאילו נתחתן לעבודה זרה שנאמר ובעל בת א-ל נכר ונקרא מחלל קדש ה'".

הרי שכל נישואין של יהודי עם בת ישראל הם בחינה של דביקות בה' שמכליל עצמו בכלל ישראל ומדביק את עצמו ב'קודש ה' אשר אהב'.

ושמעתי ממו"ר הגר"ל מינצברג שליט"א כי מצינו עניין קנאה ה' רק בע"ז, וכן הבא על ארמית הוא כדבק בע"ז<sup>12</sup>. ובכללות מצינו קנאה בתורה בפרשת סוטה, כי עניין קנאה הוא כאשר יש קשר בחינת דוד ורעיה, וכאשר נפגם הקשר מתוך בגידה מתעורר קנאה קשה כשאל. וזה פירוש הכתוב בשיר השירים 'כי עזה כמות אהבה קשה כשאל קנאה'. כי כאשר יש ברית ומפירים אותה, באה ח"ו חרב נוקמת נקם ברית. ולכן הנושא ארמית קנאים פוגעים בו, משום שיש בזה בגידה והסתלקות מהליכה אחר ה' ללכת אחרי אלהים אחרים.

אמור מעתה, מידה טובה מרובה, שהנושא בת ישראל 'בני א-ל חי', הרי הוא מתדבק בה' ומגביר את עניין הקשר ובחינות האהבה והדביקות שבין קוב"ה וכנסת ישראל. ולכן בשעה גדולה ונשגבה זו כאשר נבנה בית יהודי וכנסת ישראל מתקוממת מעפרה בעוד שלב, זה הזמן לבקש 'שש תשיש ותגל העקרה בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה'.

\*

ונראה שזה גם הביאור במה שאמרו שם שהמשמח חתן 'זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות', ויש לומר שזה מקביל לכאילו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים, כי הקשר בין הקב"ה לכנסת ישראל יש בו שני שלבים אלו של מתן תורה ובית המקדש. וכפי שדרשו במשנה (תענית כו, ב) 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו'.

<sup>12</sup> . ומדי דברי אצור בזה מה שעלה ברעיוני בזה בעניין פרשת בנות מואב. הנה כתיב - (במדבר כד, יד) 'ועתה לכה איעצך את אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים', וברש"י - 'לכה איעצך - מה לך לעשות ומה היא העצה אלוקיהם של אלו שונא זמה הוא כו' כדאיתא בחלק תדע שבלעם השיא עצה זו להכשילם בזמה שהרי נאמר 'הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם'.

ולאור צריך ביאור שהרי אחרי דברים אלו איעצך וגו' אין מבואר שנתן עצה על הזנות. אלא להיפך ממשיך שם בדברי קילוסין וברכות על ישראל 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישאל'. וזה דבר פלא שהפסוק בפרשת מטות 'הן הנה היו - - בדבר בלעם' יתייחס למעשה שלא נכתב רק נדרש בדברא.

ונראה ליישב על פי האמור שכל סוד הקנאות נתחדש כאן, כי עתה נתגלה הסוד של 'טוב בעיני ה' לברך את ישראל'. כי עוצם היחס בין קוב"ה וכנסת ישראל היה סוד כמוס שלא נודע לאומות העולם, שמדדו את מעלת ישראל בהשגות הידועות להם. וסברו שאם ימצאו פגמים וקטרוגים בשלימות הנהגתם של ישראל יוכלו לפגוע באהבת ה' אליהם. אמנם כאשר בלעם ניסה לרופף את הקשר, נתגלה לו כי הקשר הוא בבחינת דביקות שאינה תלויה בדבר, וככל שניסה לקטרג הפך ה' את קללתו לברכה. או אז גילה בלעם את הסוד הגדול כי עם ישראל הוא בבחינת רעיה להקב"ה, ובה הבין כי אלוקיהם של אלו שונא זימה. כי דווקא משום כך שברית הדביקות כה עצומה, כל הפרה ופגם בה יעורר קנאה כאש. ולכן אמר לבלק 'איעצך' וסיפר לו גודל המעלות שמכין הקב"ה לעם ישראל, העתידות מדוד המלך ומשיח, שזה לא שייך רק בדביקות בבחינת רעיה. ומזה יבין את העצה של להכשילם בבנות מואב, כי אף שהעוון של בועל ארמית מצד עצמו אינו נמנה בין החמורות כחיבי מיתות, אבל הוא מעורר קנאה וקטרוג נורא מצד הבגידה של עם ישראל בקשר עם אלוקיו, שבא על בת א-ל נכר.

כלומר שכל זמן שלא ידע עוצם הדביקות של כנס"י בקוב"ה לא היה מגיע לידיעה זו שעל חטא ע"ז יהיה קנאה גדולה אשר כמעט הגיע לידי ח"ו ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. ובתוקף הגילוי של אהבת ה' לישראל שנתגלה בברכות בלעם, נתוודע לו כיצד הדרך לפגוע בזה בנקל אם יצליח לעורר קנאה באהבה זו. ואמנם כך עשו מואב וכמעט עלתה בידם ח"ו להגיע למצב של ולא כיליתי וכו'. ופינחס בקנאותו לה' גרם את חידוש הברית, וניתן לו ברית שלום.]

וכשיש שמחת נישואין כל המשתתפים בשמחת חתן זוכים לשני דברים אלו בזעיר אנפין, לחמשה קולות כנגד מתן תורה, וכאילו בנו חורבה אחת מחורבות ירושלים, שכמובן מדובר באותה 'חורבה אחת' – בית מקדשנו השמם – מחורבות ירושלים.

והמנהג הקדמון היה שבשבת העליה לתורה היו קוראים לחתן הפטרת 'שש אשש בה' וכו' כחתן יבדן פאר וככלה תעדה כליה'. וקראו לה הפטרת החתן. והיינו כי כל חתן הוא מרכבה בזעיר אנפין לזיווג כנסת ישראל עם דודה.

\*

ויתכן שזה הטעם שקבעו בט"ו באב וביום הכיפורים שבחורי ישראל מוצאים את זיווגם, כיון שהם הימים המורים של שני חלקים אלו של ייחוד קודשא בריך הוא וכנסת ישראל, 'מתן תורה' ביום הכיפורים שניתנו בו לוחות שניות, כנגד 'יום חתונתו'. ועיין ב'פרי צדיק' (דברים חמשה עשר באב) שט"ו באב הוא יום המסוגל לבניין בית המקדש, והוא כנגד 'יום שמחת לכו'.

ונראה שכל העניינים שנאמרו במסכת תענית ל, ב כטעם לשמחה והיום המיוחד של חמשה עשר באב הם עניינים שיש בהם תיקון לחמשת הדברים הרעים שאירעו בתשעה באב. כדאיתא במשנה בתענית כו, ב בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ וחרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר.

והנה כנגד מה שנגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, אזי בט"ו באב פסקו מתי מדבר מלמות. כנגד מה שחרב הבית בראשונה בעוון ע"ז, אזי בט"ו באב בטלו פרסאות שהעמיד ירבעם בן נבט. כנגד מה שחרב הבית בשניה בעוון שנאת חנם, אזי בט"ו באב הותרו שבטים לבוא זה בזה והותר שבט בנימין לבוא בקהל. שזה עניין אחד. כנגד מה שנלכדה ביתר, אזי בט"ו באב ניתנו הרוגי ביתר לקבורה.

כנגד מה שנחרשה העיר, הנה משמעות הדבר הוא שהחורבן הגיע לשיאו רח"ל עד שלא הותרו זכר מהעיר והמקדש, ובט"ו באב אחד הטעמים הוא שפסקו מלכרות עצי המערכה למזבח, וצריך ביאור מה השמחה בזה, ונראה שהוא עניין של השלמת מצוה כמו סיום מסכתא. ולכן הוא מקביל ותיקון להשלמת החורבן.

ולכן ביום הזה הוא המסוגל ביותר לעניין הזיווג, דוגמת הזיווג העליון זמן של חידוש הקשר בין קוב"ה וכנסת ישראל. – 'אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבדן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו כל הכלים טעונין טבילה ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים ומה היו אומרות בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל ואומר תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה'.

## שִׁמְחַת תְּשֻׁמַּח רַעִים הָאֲהוּבִים. פְּשִׁמְחָךְ יִצִּירְךָ בְּגֵן עֵדֶן מִקֶּדֶם. בְּרוּךְ אַתָּה יי מְשִׁמַּח חֵתָן וְכֻלָּה:

### ברכת שמח תשמח

כתב רש"י – (כתובות ח, א) 'ששמחת ברכה הראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם לפיכך אין לחתום בה משמח חתם עם הכלה דמשמע איש באשתו אלא ברוך ה' משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב ובאחרונה שבח משמח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה שהוא לשון שמחת איש באשה'.

\*

והנה מצינו שכל המקורות מהם נלמד ברכת חתנים הם על עניין זה שמברכים את החתן והכלה בכל טוב.

זה לשון מסכת כלה רבתי:

פרק א הלכה א – כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה שלא טבלה, מה נדה שלא טבלה אסורה לבעלה, אף כלה בלא ברכה אסורה לבעלה. וכו'.

הלכה ב – ומניין לברכת כלה מן התורה, שנאמר 'ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחותינו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו'. – מידי בכוס ברכוה, אלא אסמכתא היא. ור' יוחנן אמר מהכא, ויברך אותם אלהי-ם ויאמר להם אלהי-ים פרו ורבו, אלא מעתה בחיות דכתיב בהו ויברך אותם אלהי-ם הכי נמי, אלא משום דכתיב ויבן ה' אלהי-ם את הצלע, ותאנה שכן בכרכי הים קורין לקלעייתא בנייתא.

[היינו כדאיתא בגמרא (שבת צה, א) 'דרש רבי שמעון בן מנסיא ויבן ה' אלהים את הצלע מלמד שקילעה הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה אצל אדם שכן בכרכי הים קורין לקלעייתא בנייתא'].

הלכה ג – ומניין שאפילו אלמנה צריכה ברכה, שנאמר ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו, ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתייהם את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם.

ולכאורה ייפלא כיצד למדו מכל הכתובים הללו את תקנת ברכת חתנים, והרי בכל אלו אין כאן אלא ברכה לחתן ולכלה, אבל ברכת חתנים הרי הוא ברכה ושבח להשי"ת.

אכן הביאור בזה הוא על פי מה שנתבאר לעיל שעניין תקנת 'ברכת חתנים' הוא כל סוגי הרגש שקיימים בלב הבריות כלפי ה' בעת מאורע גדול זה, נקבעו במסגרת של ברכה, שבכך האדם קובע בנפשו את הופעת ה' שישנה לפניו, ובכך מתקדש כל מעמד הנישואין.

ואחד הרגשות הפועמים בלב בעת שמחת נישואין הוא שהחתן והכלה וכל הקרואים מתפללים ומייחלים שיצליח ה' דרכם ויהיו זיווגם עולה יפה ויצליחו בכל מעשיהם בסיפוק כל צרכיהם וכל טוב. וקבעו על כך ברכה של תפילה, 'שמח תשמח רעים האהובים'.



וזה מה שלמדו מכל המקראות הללו שבעת הנישואין דרך הבריות להתפלל ולברך בשם ה'. וכן הקב"ה בעצמו ברך את אדם וחוה בעת שבראם בברכת חתנים.

והנה בילפותא של מסכת כלה מבועז האריכו להביא את כל הפסוק, ואילו בתלמודין בכתובות דף ז, ב לא הזכירו רק את הפסוק ויקח עשרה אנשים מזקני העיר, ובזה היה די לגמרא ללמוד ברכת חתנים. אכן יש כאן שני חלקים כאמור, על עצם ברכת חתנים די לנו ללמוד מלקיחת עשרה זקנים, שבהכרח למה באו ומכאן למדנו שהוצרכו לברכת חתנים, ולשם כך צריך עשרה זקנים לכבד את ה' בברכת השבת.

אבל במסכת כלה עוסק בילפותא של ברכת חתנים, בדומה למה שנאמר 'ויברכו את רבקה' ויברך אותם אלוקים, וביקשו מקור שגם באלמנה ישנה ברכה זו, ולכך המשיכו להביא המשך הפסוק – 'ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתייהם את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם'.

וברכה זו שהציבור מברך ומתפלל על החתן והכלה הוא תוכן ברכת 'שמח תשמח'. ומה שאומרים 'כשמחך יצירך בגן עדן מקדם' נראה דהיינו כדאסקינן במסכת כלה דילפינן לה מ'ויאמר להם אלוקים פרו ורבו' ויבן אלוקים את הצלע ודרשו שקילעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם. וזה המקור שה' שימח את אדם וחוה בגן עדן מקדם.

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם. אֲשֶׁר בָּרָא שָׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה. חֲתָן וְכֻלָּה. גִּילָה רְנָה. דִּיצָה וְחֻדוּה. אֶהְבָּה וְאַחֻוּה. וְשָׁלוֹם וְרַעוּת. מִהֲרָה יְיָ אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַיִם. קוֹל שָׁשׁוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה. קוֹל חֲתָן וְקוֹל כֻּלָּה. קוֹל מִצְהָלוֹת חֲתָנִים מִחֻפָּתָם וְנִעָרִים מִמִּשְׁתֵּה נְגִינָתָם. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מִשְׁמַח חֲתָן עִם הַכֻּלָּה:

## בְּרַכַּת אֲשֶׁר בָּרָא

בְּרַכָּה זוֹ מְבַרְכִים אוֹתָהּ כָּל שִׁבְעַת הַיָּמִים בְּכָל סְעוּדַת שִׂמְחָה שְׁעוֹשִׂים לְכַבּוֹד הַנִּישׁוּאִין, אָף כִּשְׁאִין עֲשֶׂרָה וּפְנִיִם חֲדָשׁוֹת. כִּי בְּרַכָּה זוֹ אֵינָה תְלוּיָה דוּקָא בְּמַעֲמַד הַמִּיּוּחַד שְׁעוֹרְכִים בְּרוב עִם לְרִגְל הַנִּישׁוּאִין, אֲלָא נִתְקַנָּה עֲבוּר הַמֵּאוּרַע שֶׁל שִׂמְחַת חֲתָן וְכֻלָּה, בְּכָל עַת שְׁחֻזְרִים וְעוֹשִׂים מִשְׁתֵּה לְכַבּוֹדָה. וּמֵאֲרִיכִים לְשִׁבַּח עַל כָּל גּוּוֹנֵי הַשִּׂמְחָה שִׁישְׁנָם, וּמוֹסִיפִים לְהַתְפַּלֵּל עַל הַשִּׂמְחָה שֶׁתִּהְיֶה בְּשִׁלְיֻמוֹת בַּעַת בְּנִיִּין יְרוּשָׁלַיִם. וְחוֹתָנִים בְּעִיקָר עֲנִיִּינָה שֶׁל הַבְּרַכָּה שֶׁהִיא שִׂמְחַת הַרִיעוּת שֶׁל חֲתָן וְכֻלָּה. וּבְרַכָּה זוֹ נִתְקַנָּה כִּשְׁבַח לְהַקְב"ה עַל מִצִּיאוֹת הַשִּׂמְחָה, כִּי עִיקָר הַשִּׂמְחָה שִׁישְׁנָה בְּעוֹלָם הִיא שִׂמְחַת חֲתָן וְכֻלָּה, וְכָל שֶׁאֵר הַשִּׂמְחוֹת הֵם בְּבוֹאָה אוֹ תוֹלָדָה שֶׁל שִׂמְחַת חֲתָן וְכֻלָּה.

## שָׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה, חֲתָן וְכֻלָּה, גִּילָה רְנָה דִּיצָה וְחֻדוּה, אֶהְבָּה וְאַחֻוּה וְשָׁלוֹם וְרַעוּת.

תַּחֲלִילָה נֵאמְרוּ שְׁנֵי זִוגוֹת הַשִּׁיבִיכִים זֶה לָזֶה שֶׁהֵם 'שָׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה' 'חֲתָן וְכֻלָּה'. עַל יִסוֹד הַפְּסוּק 'קוֹל שָׁשׁוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כֻּלָּה' (יִרְמִיָּה לֵג, יא). וְעַל זֶה הוֹסִיפוּ אֲנָשִׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוּלָּה אַרְבַּעַה לְשׁוֹנוֹת שֶׁל שִׂמְחָה, כְּהוֹסַפָּה עַל 'שָׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה', וְאַרְבַּעַה לְשׁוֹנוֹת שֶׁל יִדִּידוֹת כְּהוֹסַפָּה עַל 'חֲתָן וְכֻלָּה'<sup>13</sup>. וְהֵנָּה יֵשׁ לְתַמּוּדָה, שֶׁלְכַאוּרָה הַבְּרַכָּה כּוֹלֶלֶת שְׁנֵי עֲנִיִּינִים מִיֵּן בְּשִׁאֲנוֹ מִינּוּ, מִצַּד אֶחָד 'שָׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה', 'גִּילָה רְנָה דִּיצָה וְחֻדוּה', שֶׁהֵם גּוּוֹנִים וּמִינִים שֶׁל שִׂמְחָה, וּמִצַּד שְׁנֵי 'חֲתָן וְכֻלָּה', 'אֶהְבָּה וְאַחֻוּה וְשָׁלוֹם וְרַעוּת', שֶׁהֵם דְּרָכֵי גּוּוֹנֵי הַיִּדִּידוֹת וְהַרִיעוּת שֶׁבִּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ.

---

13 . וַיֵּשׁ לְדַקְדֵּק מִדּוּעַ בְּאַרְבַּעַת הַלְשׁוֹנוֹת שֶׁל שִׂמְחָה, 'גִּילָה רְנָה דִּיצָה וְחֻדוּה' נֵאמַר הוּי"ו רַק בְּאַחֲרוֹן שְׁבָהֶם. אוֹלַם בְּאַרְבַּעַת הַלְשׁוֹנוֹת שֶׁל שָׁלוֹם וְיִדִּידוֹת 'אֶהְבָּה וְאַחֻוּה וְשָׁלוֹם וְרַעוּת' – נֵאמַר בְּכוֹלֶם וַי"ו הַחִיבוּר, מִלְּבַד הָרֵאשׁוֹן שֶׁהוּא הַפּוֹתַח.

וְנִרְאָה הַטַּעַם בִּזֶּה כִּי בְּלִשׁוֹנוֹת שֶׁל שִׂמְחָה שְׁכוֹלֶם הֵם שְׁמוֹת נִרְדָּפִים זֶה לָזֶה, אִין מְקוֹם לְכַתּוּב וַי"ו הַחִיבוּר שֶׁהִרִי כָּל אוֹתוֹ הַדָּבָר, וְאִין נִכּוֹן לֹאמַר שֶׁבָּרָא גַם זֶה וְגַם זֶה, אֲלָא הַכֹּל דָּבָר אֶחָד עִם לְשׁוֹנוֹת שׁוֹנִים, וְהַבֵּן. אֲבָל אֶהְבָּה וְאַחֻוּה וְשָׁלוֹם וְרַעוּת, אָף שֶׁהֵם מֵאוֹתוֹ הָעֲנִיִּין אִין הֵם שְׁמוֹת נִרְדָּפִים שֶׁל אוֹתוֹ דָּבָר עֲצָמוֹ, אֲלָא הֵם דְּבָרִים נּוֹסְפִים וְדוּמִים מֵאוֹתוֹ הָעֲנִיִּין, וְלִכֵּן בֵּא כֵּאֵן מְקוֹמוֹ שֶׁל וַי"ו הַחִיבוּר לֹאמַר שֶׁבָּרָא גַם זֶה וְגַם זֶה (מו"ר הַגְּר"ל מִינְצִבֶּרֶג שְׁלִיט"א).

ועוד יש לעיין על עצם תקנת הברכה, שלכאורה הוא פלא ודבר מחודש שקבעו ברכה על רגשות שברא ה' בלב האדם. וכי יש מקום שיקבעו ברכת השבח על מציאות הצער והיגון, או על נדיבות ורחמנות, אהבה ויראה, העזות והבוסת, וכדומה.

אמנם הדברים מבוארים ברש"י שפירש בביאור ברכה זו (כתובות ח, א) – 'שבח שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה, על ידי שמחה וחדוה, לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה, שהוא לשון שמחת איש באשה'. כלומר שאין זו ברכה על רגש השמחה כלשעצמו, אלא היא ברכה כוללת על שמחת חתן וכלה ואהבה ואחווה שביניהם.

והעולה מתוכן הברכה שיש כאן יסוד עמוק, שלאמתם של דברים, מציאות השמחה בשורשה קשורה ומאוחדת ברגש האהבה והידידות, והכל דבר אחד. כי הידידות של חתן וכלה שמצאו את אושרם זה עם זה אין זו רק סיבה חיצונית הגורמת לשמחה, אלא הידידות והרעות הן עצמן קרובות לסוג רגש השמחה, והם מתאחדות לדבר אחד, שהשמחה הגדולה של האחד ברעהו, היא עצמה תוקף הידידות, שחולקים יחדיו רגש משותף של שמחה ואושר. וכאשר האדם לבדו בבדידות אין שמחה לפניו, אף שיתכן שיהיה מאושר ומרוצה, אך לא נאמר על זה 'שמחה'.

ונראה להוסיף עוד, שבאמת כל שורש רגש השמחה בעולם בכלל, הוא אושר נפלא זה שהחתן והכלה מרגישים יחדיו בעת התאחדותם, שזהו 'אושר ההתהוות והקיום'. וכל שאר מיני השמחות שבעולם, כגון הנפדה מצרה לרווחה, או המוצא שלל רב, והשומע בשורות טובות, וכדומה, הם רק תולדות ולשונות מושאלים של שמחה זו, כי השמחה בהם היא על חיזוק ותוספת הקיום. וראה להלן בכותרת 'קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשחת נגינתם', מה שיתבאר בעניין].

\*

ויש שואלים מה פשר המצווה לשמח חתן וכלה, שהיא מצוה רבה ונמנית עם הדברים שאוכלין פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לעולם הבא, ומבטלין ת"ת עבור זה (שו"ע אבהע"ז סימן סה), והאריכו בגמרא בחשיבותה ועד כמה גדולי החכמים התאמצו במצוה זו (כתובות יז).

ולכאורה הרי החתן והכלה שמחים בעצמם ביותר, עד שהם מהווים משל ודוגמא לשמחה, כמו שכתוב (ישעיה סב, ה) 'ומשוש חתן על כלה ישיש עליך א-לוהיך'<sup>14</sup>, ומדוע צריך לשמחם.

ויש שנשתבשו בדבר, וסוברים שהוא כדי להפיג דאגת הרעים האהובים, או כדי כסגולה להמשיך עליהם השפעות טובות, וכדומה. ובאמת כמה מוזר הדבר שהבריות בימינו אבדו את הרגשות הטבעיים, עד שדבר כה פשוט אינו מובן מאליו.

והוא דבר שמיותר לאמרו, שבוודאי חתן וכלה אכן שמחים ביותר, שמצאו את אושרם בחיים, וכתקנת חז"ל בברכה זו, שבשמחת חתן וכלה מוצאים את השמחה הגדולה ביותר<sup>15</sup>, והיא שורש השמחה בעולם,

14. והנה השמש משמשת כמשל לאור רב הניתן לאוהבי ה' (שופטים ה, לא) 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', ואילו 'השמש' נמשלה בחתן היוצא מחופתו בזיו הניתן על פניו, (תהילים יט, ו) 'והוא כחתן יוצא מחופתו ישיש כגבור לרוץ אורח'.

15. והשמחה מכסה על כל דאגה, ואם יש להם דאגה עד כדי כך שמעיבה על שמחתם, זה מוכיח על מצב משובש ובלתי בריא, שצריך תיקון ובירור דחוף.

כאמור. אלא המצוה לשמח חתן וכלה היא להשתתף בשמחתם, ודווקא בגלל השמחה הגדולה. שטבע האדם שבעת שמחה מבקש לשתף ידידים ואנשים נוספים שיקחו חבל בשמחתו, הוא מרגיש שהשמחה הגדולה לא תתבטא כמו שצריך אם יהיה בודד בשמחתו. ויתאר אדם לעצמו חתן וכלה שאינם יכולים לגלות לאף אחד את חתונתם, האם יכולים הם לשמוח לבדם. רגש הלב תובע שמחה גדולה כל כך חייבת לרגש אנשים רבים, ושתעשה רושם גדול. והמצוה היא לקחת אכן חלק בשמחת החתן והכלה ולהגדיל את השמחה, שאם לא כן תהיה שמחתו עלובה, שלא שמחו עמו אנשים רבים.

ומצד זה השוו הכנסת כלה להלוויית המת וניחום אבלים, שכל אלו מבוססים על צורך הנפש להשתתפות ברגשותיו, שמתקשה האדם להכילם לבדו, וכשיש אנשים נוספים ומביאים את הרגשות לידי ביטוי, אז בא רוח לנפשו.

והמשמח דבק במידתו של הקב"ה שנעשה שושבין לאדם הראשון, כמבואר בגמרא (ברכות סא, א) ופירש רש"י דהיינו שהיה 'משתדל בחופתו ובזיווגו'. וברש"י כתובות (ח, א) מובא שזה מחסדי הקב"ה עם האדם שנעשה לו שושבין.

ומלבד מצוות גמילות חסדים, יש בזה נטילת חלק במצוות הנישואין של החתן והכלה, שכל מי ששמח עמם ומשתתף בשמחה הוא מסייע בנישואין, וממילא נוטל חלק במצוה הגדולה הזאת של נישואין, ולכן עבור כל המשתתפים זוהי 'סעודת מצוה'. ובכלל המ"ע של פו"ר, נכלל גם קיום רצון ה' של עשיית 'אדם' ומעמיד את הצלם ודמות אלוקים [שזה מתקיים גם כאשר כבר יש לו בנים], כמבואר בגמרא (יבמות סג, ב). וככל שרבים המשתתפים, גדלה השמחה ומתחזקים קשרי הנישואין.

ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל שהאהבה והרעות קשורה בשמחה, הרי שהדבק המאחד את החתן והכלה הוא השמחה והחדווה, וככל שתרבה השמחה ויתווספו משתתפים יתחזק דיבוק הזיווג, ולכן כה גדלה מעלת מצוות המשמח חתן וכלה.

וזה לשון המאירי (כתובות יז, א) 'הכנסת כלה קודמת להוצאת המת, ולא הוזכר בה שיעור, אלא כל הבא לשם זוכה, שכל שהוא לחבבה, כל שהם רבים יותר השמחה מהודרת ביותר'.

## אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה – אהבה ואחוה ושלום ורעות.

נתבאר כי ברכה זו היא שבח להקב"ה על בריאת השמחה, שהיא היא האהבה והרעות של חתן וכלה. אמנם יש לשאול אימתי ברא הקב"ה בריאה זו של שמחת חתן וכלה, והיכן מצינו במעשה בראשית בריאת 'ששון ושמחה – אהבה ואחוה שלום ורעות'.

והנה כתיב (בראשית ה, א-ב) 'זה ספר תולדות אדם, ביום ברוא א-לוהים אדם, בדמות א-לוהים עשה אותו. זכר ונקבה בראם ויברך אותם, ויקרא את שמם אדם ביום הבראם'. ויש לבאר מה פשר הכתוב 'ויקרא את שמם אדם ביום הבראם', ומה בא ללמדנו.

ולבאר זאת, יש להקדים שבמעשה הבריאה אנו מוצאים רק בשלושת הימים הראשונים לבריאה, שהאלוקים קרא שמות לנבראים.

ביום הראשון – 'ויקרא א-לוהים לאור יום ולחושך קרא לילה וגו' (א, ה). בבריאת הרקיע ביום השני – 'ויקרא א-לוהים לרקיע שמים וגו' (א, ח). וכן ביום השלישי – 'ויקרא א-לוהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים וגו' (א, י).

והנה קריאה זו שקרא אלוקים לאור ולחושך יום ולילה, צריך ביאור מה עניינה ומה צורך יש בה לבריאת העולם, והרי בשאר כל הבריות כגון שמש וירח ואילנות ובהמות וחיות, לא נזכר בתורה שקראם הבורא בשם.

ועצם הדבר תמוה, וכי זהו תפקידו של בורא עולם להעניק שמות לנבראים, בהמשך הפרשה אנו למדים כי אדם הראשון קרא שמות לכל החיות והבהמות. ומדוע דווקא בשלושת הבריאות של אור, רקיע, ים ויבשה, עלה הצורך שהבורא בכבודו ובעצמו יעניק את השמות.

ועלה בידינו בעז"ה, כי בשלשה דברים אלו מצינו בנ"ך ובחז"ל שנקבעו בהם 'גבולות'. כמו שכתוב (ירמיה ה, כב) – 'אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו, ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו'. ועוד פסוקים רבים בדומה לו (תהילים עד, יז, שם קד, ט, איוב לח, ח, משלי ח, כז).

וצריך להבין, היכן נתפרש במעשי בראשית שיש גבול לים ולאֶרֶץ, אלא זו עצמה היא כוונת הכתוב 'ויקרא אלוקים'. כלומר שבמאמר הבריאה 'יקוו המים' עדיין רק נצטוו להקות במקום אחד, ועדיין לא נקבע שישארו שם, ועדיין מטבעם יחזרו ויציפו את הארץ. שהרי לפני המאמר של 'יקוו המים' היו המים על פני כל הארץ והוצרך המאמר להקותם, אם כן בטבעם הוא להתפשט, ולכך צריך לצוות עליהם עוד שלא ישובו להתקלקל כמו שהיו, אלא מאמר ה' יעמוד לעולם.

וקריאת השם היא קביעת המקום והתפקיד, שמקום זה הוא ים ולא ארץ, ומקום היבשה יהיה ארץ ולא ים, וזה המקור לקביעת הגבולות הנזכרת בפסוקים הללו. והוא מה שאמרו בגמרא – (חגיגה יב, א) 'אמר ריש לקיש בשעה שברא הקב"ה את הים היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקב"ה שנאמר גוער בים ויבשהו'.

וכך הוא גם בעניין אור וחושך, שקריאת השם, היא שקבעה שהאור יהיה זמנו רק ביום, והחושך יהיה זמנו רק בלילה. ומצינו בחושך שיש לו גבול דכתיב – קץ שם לחשך וגו' (איוב כח, ג). וכך אמרו בגמרא (פסחים ב.) – 'קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה'.

וכן מצינו ברקיע שהיה צריך העמדת גבול וחיוזק בין השמים העליונים למים התחתונים – 'בהכינו שמים שם אני בחוקו חוג על פני תהום. באמצו שחקים ממעל בעוז עינות תהום' (משלי ח, כז). ובחז"ל נתפרש יותר שאמרו שהיה הרקיע רופף עד שגער בהם הקב"ה. עיין רש"י בראשית א, ו, חגיגה יב.).

והוצרכו קריאות הללו רק בבריאת שלשת הימים הראשונים שכל עניינם היה הבדלה של סוגי חלקים בבריאה, האור והחושך, שמים וארץ, ובארץ עצמה ארץ וימים, שהיה בבריאתם הבדלה ממצבם הטבעי ולכן הוצרך לשים גבולות שלא ישובו. אבל שאר הברואים לא הוצרכו לגבולות אלו. וביארתי כל זאת בהרחבה במקו"א].

ובזאת נשוב אל הכתוב 'ויקרא שמם אדם ביום הבראם', שלכאורה הפליאה גוברת ביותר, שלא מצינו קריאת שם בשום נברא, מלבד אותם הברואים בשלושת הימים הראשונים, ומדוע דווקא האדם נצרך לקריאת שם על ידי האלוקים, ומה משמעות יש בדבר.

ויש לבאר על דרך שנתבאר, כי קריאת השם על ידי האלוקים מהווה המשך למעשה הבריאה, ועניינו קביעת התפקיד והעמדת הדבר על מתכונתו. וכן כאן בבריאת אדם שמאחר שנבראו זכר ונקבה כשני יצירות נפרדות, הרי מטבעם יפרדו ולא יוכלו להתאחד, על כן אחר שבראם זכר ונקבה 'ויקרא שמם אדם' כלומר שרק לשניהם יחד ניתן השם 'אדם', וכמו שאמרו חז"ל (יבמות סג, ב) 'אמר רבי אליעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר – זכר ונקבה בראם, ויקרא את שמם אדם'. וקריאת שם זו שקרא אותם האלוקים, היא נותנת להם את החיוב ואת הכח להתאחד מתוך אהבה ורעות.

וכשם שבבריאת האור, הרקיע, ארץ וימים, היתה תחילה בריאת הדבר, ולאחר מכן נוספה קריאת השם כהשלמת מעשי בריאתם לקיומם בגבולותיהם, כך בבריאת האדם היתה תחילה בריאתם כזכר ונקבה, ועל זה תיקנו את ברכת 'אשר יצר את האדם בצלמו והתקין לו ממנו בנין עדי עד'. ואחר נוספה השלמת בריאתו בקריאת השם, שיהיו מתאחדים באהבה, ועל זה תיקנו ברכת 'אשר ברא'.

וזה מה שאמרו – (סוטה ב, א) 'אמר ר' יוחנן וקשין לזווגן כקריעת ים סוף, שנאמר אלהים מושיב יחידיים ביתה מוציא אסירים בכושרות'. כי התאחדות זו היא מעשה בריאה הנעשה לאחר ששת ימי בראשית, בדומה לקריעת ים סוף. ואמנם נכתב פסוק זה 'ויקרא שמם אדם' לאחר ששת ימי הבריאה, כי דבר זה נמשך כל ימות עולם בניין נוהג לדורות, אך מודגש בו שקביעת הדבר הוא מעשה בריאה אשר נקבע 'ביום הבראם'.

[וכבר ביארנו לעיל (ברכת 'אשר יצר את האדם' עיי"ש) שזה גם העומק בדברי חז"ל (בראשית רבה סח, ד) על שאלת המטרונה לר' יוסי בר חלפתא מה הקב"ה עושה מששת ימי הבריאה שעה ועד עכשיו, ואמר לה הקב"ה יושב ומזווג זיווגים. כלומר שזו בחינה של מעשי בריאה בתוך סדר ימי העולם]. ומצינו שתיקנו חכמים ברכות גם על בריאות מסוג זה, שהיתה בהם רק הבדלה [ונקבע תפקידם על ידי קריאת שם] – 'יוצר אור ובורא חושך', ובברכת מעריב ערבים – 'בורא יום ולילה', והרואה את הים מברך 'ברוך שעשה את הים הגדול'.

ומעתה יש לומר שעל דרך גם תיקנו את ברכת 'אשר ברא ששון ושמחה' שהכוונה בזה התאחדות זכר ונקבה באהבה ורעות, ואימתי בראו, בקריאת שמם 'אדם', כי ציווי ומעשה אלוקים הוא בכתוב זה 'ויקרא שמם אדם ביום הבראם', שיהיו זכר ונקבה מתאחדים באהבה ורעות להיות דבר אחד. ועליו אנו מברכים 'אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה וכו' אהבה ואחווה ושלוש ורעות'.

## מהרה ה' אלוקינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים.

**קול ששון וקול שמחה. קול חתן וקול כלה. קול מצהלות חתנים מחפתם ונערים ממשתה גגינתם.**

הנה כבר הזכירו בברכת שוש תשיש את תפילתנו לחזרת השמחה בירושלים, ולשם מה חוזרים ומזכירים זאת שוב. אמנם הביאור הוא שברכת שוש תשיש באה מצד החובה לזכור את ירושלים על ראש שמחתנו. אמנם כאן מזכירים אותה מצד השמחה עצמה שאינה שלימה, ומתפללים על השמחה שתשוב בשלימות וזאת כאשר ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים.

ויש לשים לב להבדל נוסף, כי בברכת 'שוש תשיש' מזכירים את השם 'ציון' – 'משמח ציון בבניה'. ואילו כאן מזכירים את 'יהודה' ו'ירושלים'. ונראה שבירושלים ישנם שני חלקי חשיבות, ראשית מצד המקדש והשכינה השוכנת בה, ובנוסף לכך מצד העם שהיא עיר המלוכה של עם ישראל ושמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד. והנה ברוב הפעמים כאשר מתייחסים לירושלים מצד חשיבותה לעם ישראל ומלכות בית דוד מזכירים את השם 'ירושלים', וכאשר מתכוונים לשכינה משתמשים בשם 'ציון'. וכגון בשמונה עשרה שתחילה מבקשים על בניין ירושלים, והיינו בתורת עיר המלוכה וכפי שמסיימים 'וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין'. ובברכת רצה שהנושא הוא השכינה, חותמים 'המחזיר שכינתו לציון'. ואמנם יש יוצאים מן הכלל, הם על דרך המליצה, אבל ברוב הפעמים כך היא החלוקה, 'ציון משכן כבודך וירושלים עיר קדשך'.

וכמו כן כאן, הרי בברכת 'שוש תשיש' שבאנו מצד החוב לזכור את החורבן והעדר השכינה בתוכנו מזכירים את 'ציון'. ואילו בבקשת 'מהרה ישמע' מזכירים את יהודה וירושלים בתורת ערי המושב של עם ישראל בתפארתו שכאשר נשוב לשם כראוי אז תהיה השמחה שלימה.

\*

בקשה זו מיוסדת על הפסוק (ירמיה לג, י) כה אמר ה' עוד ישמע במקום הזה אשר אתם אמרים חרב הוא מאין אדם ומאין בהמה בערי יהודה ובחוצות ירושלים הנשמות מאין אדם ומאין יושב ומאין בהמה: קול ששון, וקול שמחה, קול חתן, וקול כלה, קול אמרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו מביאים תודה בית ה' כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר ה'.

אמנם יש לעיין מה הטעם שלא הזכירו בברכה את הקול החמישי הנזכר בפסוק – 'קול אומרים הודו את ה' צבא-ות'. (וכדאיתא בגמרא (ברכות ו, ב) שעובר בחמשה קולות).

והנה פסוק זה נאמר בשעת הנחמה שעוד ישובו וישמעו חמשת הקולות הללו. אמנם תחילה נאמר בשעת נבואות התוכחה והחורבן – (ירמיה ז, לד) 'והשבתי מערי יהודה ומחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה כי לחרבה תהיה הארץ'.

הנה בעת ההשבתה לא נזכרו כי אם ארבעה קולות, ועיין במהרש"א (כתובות ח, א) ש'קול אומרים הודו את ה' צבא-ות', זה לא בטל גם בזמן הגלות ולא נשבת מהם, וכתב שזה הטעם שלא הזכירו זאת בברכה בבקשה על העתיד, כי גם עתה ישנו קול זה.

אמנם נראה שיש טעם נוסף בדבר, כי ברכה זו נתייסדה על השמחה, אלא שהשמחה הגדולה והאמיתית היא שמחת חתן וכלה, כמו שכתוב 'משוש חתן על כלה'. ולכן כללו כאן חתן וכלה עם ששון ושמחה, אך

אין מטרת הברכה לברך על ענייני הזיווג לבדם, כי אם על צד השמחה שבהתאחדותם, וכמו שחותמים משמח חתן עם הכלה. ולכן בשעה שמברכים על השמחה, מוסיפים בקשה שהשמחה תהיה בשלימות כאשר ישובו כל הקולות הללו לירושלים, אמנם יש מקום להזכיר כאן רק את הקולות הקשורים לששון ושמחה, וכן חתן וכלה שהכל מעניין השמחה, אבל 'קול אומרים הודו' וכו' אף שגם כן קשור לעניין הזיווג, שבעת הנישואין יש 'קול אומרים הודו', מכל מקום אינו שייך לעניין השמחה, ולכן אין לו מקום בברכה זו, ובמקום זאת הוסיפו דברים אחרים מעניין השמחה – 'קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם'.

## **קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם.**

'נערים ממשתה נגינתם', אין הכוונה לשמחת אירוסין ונישואין, אלא נערים דרכם לעשות תמיד משתה נגינה גם ללא סיבה, מצד עליצות נעוריהם, ומנה כאן שני אופני השמחה הקיימים בעולם, מצהלות חתנים מחופתם, שהוא שמחת נישואין, ונערים ממשתה נגינתם שהוא שמחת נעורים בלי סיבה מיוחדת. ובעת חורבן ערי יהודה בטלו וערבו כל מיני השמחות האלו, הן 'מצהלות חתנים מחופתם' והן 'משתה נערים מנגינתם', ואף שישנם בזמן הזה, עם זאת אין שמחתם כפי שהיתה, ומתפללים על ערי יהודה שישובו וייבנו וישמעו בהם קולות שמחה אלו (מו"ר הגר"ל מינצברג שליט"א).

ומזה יש לנו ללמוד על מהות השמחה, וכפי שהיה מעשה בהגרי"ז מבריסק זצ"ל שראה ילדים צוהלים במשחקם, ואמר מדוע הם שמחים, והסביר שמכאן הוכחה שהאדם בטבעו מלא שמחה, אלא שהשבונות הרבים מקלקלים זאת.

ונמצא ששורש השמחה ביסודו אחד הוא, שמחה על עצם הקיום, ושמחת הנערים הוא על עצם קיומם שעדיין לא פג בקרבם שמחת קיומם וצהלת נעוריהם, ועוד שכיון שנערים הם, אין חסרים עדיין את בני זוגם, וצוהלים במשתה נגינתם. אך בהתבגרותו אין שמחה לאדם אלא בנישואין ששמח בהתהוותו כאדם השלם, שנשלם קיומו והווייתו על ידי מציאת הזיווג.



## אהבה ואחוה שלום ורעות [דברי השקפה והדרכה]

### במהות חיי הנישואין

[מבוסס על פי הדרכתו של הגאון ר' דוד לוי שליט"א – ראש ארגון 'פלא יועץ']

נוסח הברכה מבאר את יסודות היחס הנכון והראוי בחיי הנישואין, ויש ללמוד ממנה הוראה נכונה והדרכה למעשה, ולמרות שהדברים הם פשוטים וטבעיים לכל אדם בוגר, ולכאורה אך למותר שיוצרך להוכיח את הדברים, אולם ראוי לבאר זאת מאחר שיש טועים ומתעים, ואף שכונתם רצויה במטרה של צניעות וקדושת ישראל, אולם הדבר גורם לשיבוש בהבנת המערכת היסודית של חיי הנישואין.

והנה אמנם בספרים הקדושים מהדורות שלפנינו אין אנו מוצאים הדרכה מעשית בעניינים אלו, כי נושא זה שהצניעות יפה לו עבר מדור לדור בהדרכה אישית, ויתכן שגם לזאת לא היו זקוקים, מכיון שהאנשים היו הרבה יותר טבעיים ומקוריים, אף אחד לא היה צריך לומר דבר כה פשוט, שמערכת היחס בין איש לאשתו מיוסדת על אהבה ואחוה.

ומחמת אי הידיעה ובשל ההשקפה המוטעית, רבים [מדי] אינם מגיעים לייעוד הנפלא שתארו חז"ל – 'אהבה ואחוה ושלום ורעות'. כי כאשר אין מצפים ואין שמים לב, אין הדבר מתעורר מאליו, וכבר אמרו חז"ל 'הנותן מתנה לחברו צריך להודיעו'. ובפרט שסבורים שרגשות מסוג זה הם שליליים, וממילא מדחים אותם מלבם בתחילת התעוררותם.

ויש בדבר טעות הנובעת ממבט ילדתי או גויי על כל העניין, הרואה את היחס העמוק בין איש ואשתו כקשר של גוף וחוויה בהמית בלבד, ומנקודת מבט זו נחשב כל הדבר כמעשה מגונה, עצת יצה"ר ופגם בקדושה, שגם אם הוא הכרחי צריך לדחותו ולהרחיקו מהדעת והמחשבה.

אבל האמת היא שלמרות שבקשר בין איש ואשה אמנם יש רובד חייוני ונמוך שרגליו יורדות מטה, ועלול להביא את האדם להיפך הקדושה, אך צריך לדעת שעצם הקשר הוא דבר נשגב וקדוש, קשר של דביקות נפש בנפש, שאינו נובע ומתחיל מיצה"ר ותאוות הגוף, ואף החלקים המעשיים אינם אלא השתלשלות ולבוש של הקשר הפנימי<sup>16</sup>. ואדרבה, מה שנתפס בזה היצה"ר להסית את האדם ולהורידו לשאול מטה, הוא דווקא בגלל רוממותו ואצילותו של קשר איש ואשה<sup>17</sup>, והעבודה הראויה היא למקד חלק זה הקיים בנפש בצד הקדושה והעדינות שיש בו, ובזה ניצול מן החטא, והוא הוא דרך החסידות האמיתית.

ובפירוש תיארו חז"ל את מערכת החיים ביניהם כדבר הנשגב והנעלה ביותר, דוגמת בית המקדש, כמו שאמרו במסכת סוטה (דף יז, א) "דריש רבי עקיבא איש ואשה, זכו שכינה ביניהן. לא זכו, אש אוכלתן". וברש"י – "שכינה ביניהם – שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן יו"ד באיש וה"י באשה.

<sup>16</sup> . החינוך השטחי והמבט הילדתי משריש השקפה מעוותת, עד כדי חוסר אמון בכך שיתכן אופן חיובי של קדושה בבניין מערכת היחס בבית, ויש מדמים שכך היא דרך החסידות של הבעש"ט, לשלול כל יחס בריא וחיובי בין איש ואשה. ובאמת זה בחינת עמי הארץ שאינם מקדימים פיוס בביתם, אלא ככופתה לפני ארי שדורס ואוכל ואין לו בושת פנים, [עיין עירובין ק, ב, ופסחים מט, ב].

<sup>17</sup> . ואכן לפתח חטאת רובץ, אולם מאידך התעלמות מכוחות נפש עזים אלו והדחקת הרגשות הפועמים, אינה פותרת דבר, כי הם גוברים ועולים מתוכו של האדם, ואין אדם ניצול מהם בכל יום, וכאשר אין מנתבים אותם למקומם הראוי בדרך קדושה, הם עלולים להתפרץ ולהעביר אותו על דעתו. ואכמ"ל.

מקור הדברים במדרש (פרקי דרבי אליעזר פרק יא, ילקוט שמעוני בראשית רמז כד) 'משבנה לו עזר נקרא שמו איש והיא אשה, מה עשה הקב"ה, נתן שמו יו"ד ה"א ביניהם, אמר אם הולכים בדרכי ושומרים מצותי, הרי שמי נתון ביניהם ומציל אותם מכל צרה, ואם לאו אני נוטל את שמי מביניהם, והם נעשים אש והאש אוכלת אש, שנאמר כי אש היא עד אבדון תאכל'.

האם צריך לכך הוכחות שהעניין ביסודו הוא נעלה ומרומם, הרי כל התנ"ך מלא בביטויים ומשלים אלה, המשל המבטא את ההתאחדות והקשר העז ביותר הוא הקשר בין איש ואשתו. היעלה על הדעת שהשתמשו במשל שמקורו בטומאה ויצה"ר מתהומות שפלות האדם, לעניינים הכי נשגבים וקדושים.

"שיר השירים" הרי הוא משל לקשר ולדביקות בין הקב"ה וכנסת ישראל, וכל כולו משל בצורת דוד ורעייתו אשר מדברים איש אל רעהו דברי שבח וחיבה. וכל תורת הסוד מיוסדת על משלים אלו של דבר ונוקבא, מה שמבהיל על הרעיון הוא עצם הדבר שעוצם הקשר בין הקב"ה וכנסת ישראל הוא כה נשגב, עד שניתן היה לתארו ברוח הקודש במשל זה.

\*

שורש הטעות הוא בעצם מושג הנישואין, לשם מה הוא בא, יש המורים בהדרכתם שעל פי התורה הנישואין הם רק במטרה להביא צאצאים לעולם, וזה בפירוש לא נכון, מצוות פריה ורביה היא אמנם מצוה חשובה שמקיימים על ידי הנישואין והבאת ילדים לעולם, אולם זו לא המטרה היחידה שעבורה מתחתנים. וזה מוכח מעצם הדבר, שיש לשאול מדוע ברא ה' את עולמו באופן זה שהצאצאים יבואו רק על ידי התחברות איש ואשה.

מפורש בגמרא (יבמות סא, ב) 'אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים – אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר, לא טוב היות האדם לבדו'. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות אישות פרק טו הלכה טז) ובשו"ע (אבן העזר סימן א סעיף ח).

וטעם הדבר מבואר שם בגמרא (שם סג, ב) 'אמר רבי אליעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר, זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'. ועוד אמרו (שם סב, ב) 'כל אדם שאין לו אשה – שריו בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה, בלא תורה, בלא חומה, בלא שלום'.

וכך כתב בספר 'ראשית חכמה' (שער הענוה – פרק חמישי) 'וכאשר יסתכל האדם בסוד איש ואשתו וכאשר במקום רמיזת העליון שהם רמז סוד הכרובים העליונים בהיות ביניהם שלום, הם מרכבה למקום העליון שמדת השלום הוא המייחד למעלה, ואם אין ביניהם שלום אוי להם שמראים פירוד'.

וכבר הבאנו לעיל [בברכת 'אשר יצר את האדם'] את דברי השל"ה הקדוש (שער האותיות – עמק ברכה אות סה) מבאר – 'כי צריך להיות האדם דוגמת היצירה העליונה דו פרצופין' כתפארת אדם לשבת בית', ובזה יקרא אדם שלם, ואז תשרה הברכה במקום שלם, ובחבור התחתון מתעורר העליון, והכל מתברך מן המקור וכו', הודיענו היות האשה סבה של כל הטובות האלה, לפי שבה הוא השלמתו בדוגמא זו למעלה בסוד צלם ודמות, כי תשוקת העליונים להריק ברכה וכו' וכשהמלך הקדוש מרוחק מן המלכה כפי התעוררות התחתונים, אין המלך שלם, כי אינו אלא חצי אדם, ואין טובה אלא על דבר שלם, ועל השלימות תחול הטובה'.

מהדברים עולה שיש מטרה בעצם הדבר להיות נשוי עם אשה, כי כך היא הצורה הנכונה של עמידת אדם בעולם, זה חיוב ממידת דרך ארץ שקדמה לתורה, להיות 'אדם', ואף שאולי אינו מוגדר כמבטל

מצוות עשה, באמת הוא פגם יותר חמור ויותר שרשי, ש'אינו אדם' כלל, כלומר שהוא משובש, ולא מקיים את ייעודו בעולם כיהודי ואדם. רק בנושאו אשה הוא מהווה דוגמא לצלם ודמות אלוקים, ומביא את הבריאה לתכליתה. הבאת הצאצאים היא תוצאה משנית ומצוה נוספת שיכולה להתקיים רק בהיותו 'אדם' השלם.

\*

הטעם לנישואין מפורש בתורה בפסוקים של יצירת האשה לאדם הראשון, כהקדמה לבריאתה אמר הקב"ה: (בראשית ב, יח) 'לא טוב היות האדם לבדו'. פסוק נוסף מבאר את הצד החיובי של המטבע: (משלי יח, כב) 'מצא אשה מצא טוב'. כלומר ש'לא טוב' לאדם להיות לבד, ו'טוב' הדבר למצוא אשה. לשאלה הפשוטה 'מדוע אנו מתחתנים', מפורשת בתורתנו הקדושה התשובה החדה והברורה, אנו נושאים אשה כי זה 'טוב' לאדם, זה 'לא טוב' להיות לבדו, ומצד שני כן 'טוב' לאדם להיות עם עוד אחד. 'לא טוב היות האדם לבדו', הכוונה היא שישנה באדם חולשה מסויימת שהוא לא מסוגל להיות לבדו, הוא זקוק לחברה<sup>18</sup>.

ידועה מימרת חז"ל (תענית כג, א) "או חברותא או מיתותא" אדם אינו יכול להיות בודד בעולם, זהו צורך נפשי אדיר לאדם, שהוא עלול להתערער בנפשו אם אין לו זאת, הוא לא יכול להיות לבד, הוא צריך מישוהו שיהיה לו עם מי להתחלק בחוויות שלו, למסור לו את התובנות שלו, אני רוצה להרגיש שמישהו מתעניין בי.

וגם אין די לאדם בסתם חברים, כדרך ידידים ומכרים בשכונה ובישיבה/ בעבודה, כי אין זה ממלא את הצורך של אדם באשה לצדו. שנוסף על הצורך בנפש שהאדם זקוק באופן כללי לחברה והתעניינות אנשים מבחוץ בחייו, קיים בו צורך שיהיה לו אדם קרוב אליו. כל אדם זקוק לשותף תמידי בחיים המתעניין ומרכוז בצרכיו במידה רבה ביותר, וללא זאת הוא מרגיש מחוסר ובודד, כערער בערכה. צורך זה נועד להתמלא על ידי המציאות של בני זוג – איש ואשתו.

האדם הדגול ביותר זקוק לתמיכה הנפשית הפשוטה הזאת, שכן הזוג יהיה איכפת לו האם הוא אכל או שתה ונת, האם הוא חש בטוב, הוא זקוק לכך שיהיה אדם בעולם שצריך אותו, שמחכה לו, שרוצה שהוא יהיה קיים, אדם אחר ששמח שמצב רוחו שפיר. אדם שמעניק לו רעות וידידות, ששמח להיות אתו. וכאשר כל זה מתהווה בין איש ואשתו, זוהי המציאות של 'אהבה ואחוה ושלוש ורעות', במצב הזה האדם מוצא מנוחה לנפשו, כאשר אדם מוצא את מקומו בחיים זה נקרא – 'מצא טוב', במצב הנפלא הזה שורה השכינה וחלה הברכה.

יש גישה הרווחת בקרב משפיעים רוחניים מסויימים, לפיה הנישואין היא זכות במטרה לגמול חסד במידה רבה<sup>19</sup>, זוהי טעות, טעות העלולה להביא את האדם לחיות חיים מרים ועגומים, חיי הקרבה ללא שום מטרה נעלה. וכי זה הוא רצון התורה.

18. בחז"ל מבואר הטעם שה' יצר צורך זה באדם, כמובא ברש"י על התורה – 'לא טוב היות האדם לבדו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן הקדוש ברוך הוא יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה יחיד בתחתונים ואין לו זוג'.

19. אמנם כמה גדולי מוסר בדור הקודם כתבו כך בחיבוריהם, אך אין זו האמת, ומשום כך אין האברכים מוצאים נחת בדבריהם ואין הם מתיישבים על הלב. יתכן שהיתה באותה תקופה מגמה להרחיק את הדור מהשקפות 'המזרחי', ולכן הרחיקו לכת בזה עד קצה האחרון.

הפסוק "לא טוב היות האדם לבדו", אינו מורה לאדם לחפש את קיום מצוות גמילות חסדים, להיפך, לא טוב לו להיות לבדו, ולכן הוא נזקק לעזר כנגדו כדי שיהיה לו טוב. [ויש שפירשו 'לא טוב היות האדם לבדו', שמאחר שהאדם לבדו ואינו עוסק בהטבה, על כן אין הוא 'טוב' שהרי אינו מטיב לזולתו, וזהו עיוות המקראות ועיקום הפשט, ופשיטא ש'לא טוב', היינו שלא טוב לו לאדם להיות לבדו].

כמו כן מצידה של האשה, כך ברא אותה ה' שהיא זקוקה לבעל כדי להשלים את מציאותה, ולשם כך היא באה אל הנישואין כדי למצוא את מקומה ולמצוא מנוחה לנפשה.

כאשר שני אנשים באים ליצור שותפות ולהקים בית בישראל, האם מטרתם היא לקבל או שהם באים לתת, יכול להיות שהם מוכנים גם לתרום, אבל המטרה והרצון שלהם היא להשיג דבר מה לעצמם, לקבל. זה פשוט שהאדם מתחתן כדי להיטיב עם עצמו, כל הגדרה אחרת מעוותת את המציאות.

האדם מתחתן כי הוא רוצה להיות מאושר, כי בן זוג לחיים אמור להביא לו אושר ונחת, זה צורך בסיסי של כל אדם, גבר זקוק לאשה כדי שיהיה לו טוב, ואשה זקוקה לגבר כדי שיהיה לה טוב, ולא טוב היות האדם לבדו.

יש שמרגישים לא נח עם ההגדרה הזאת, כי זה נראה שיש כאן רצון "אנוכיי" אגואיסטי, שהרי אם הכוונה היא שהוא דואג לעצמו, נמצא שמנצל את השני, בגלל רצונו ותאוותו שיהיה לו ידיד, אולם התשובה לכך היא, שהשלילה של 'אגואיזם' היא כאשר דואג לעצמו על חשבון הזולת, אולם כאן הרצון העצמי שלו הוא שהשני יהיה לו לידיד, וכנגד זאת הוא גם יהיה ידיד עבורו, ואם כן אין רצונו העצמי בא על חשבון הזולת, אלא להיפך הוא לטובת הזולת, ושני הרצונות משתלבים באופן ראוי וערכי.

\*

נגדיר בזאת 'אהבה'<sup>20</sup> מהי – יש כמה מיני יחס בין אדם לרעהו:

יש אדם שעושה 'חסד' עם רעהו, שמתמסר לגמרי אליו וכל מחשבתו ממוקדת רק בהטבה לזולתו, ובוודאי אשרי חלקו [והוא דבק במידת הקב"ה שהיא 'מידת הנתינה' שנאמר 'עולם חסד יבנה'].

מצד שני ישנו את זה שדבק ב'מידת הנטילה', שבדרך כלל נחשב כמידה שלילית ['אגואיסט'], אך גם מידה זו היא מסדר העולם, שטבע האדם לדאוג לעצמו, ואף כאשר נותן ודואג לזולתו דורש תמורה וגמול, או שתובע הבעת תודה והכנעה גדולה. [וזו בחינת מידת הגבורה, שהקב"ה קבע בסדרי העולם, שלפעמים הבריות זוכים וניזונים בזרוע תמורת מעשיהם].

והנה כאשר אדם מטיב ומרצה את רעהו האהוב לו כנפשו, יש לדון איך להתייחס אליו, שמצד אחד הוא נותן ומתמקד כולו בזולתו והרי הוא עוסק ב'מידת הנתינה'. אולם מצד שני הוא מטיב לו רק משום שהוא אוהבו, ואם כן אינו אלא 'אגואיסט' העוסק בטובת עצמו, שכיון שאדם זה אוהב לו הרי זה כמטיב לעצמו ותו לא.

<sup>20</sup> . טומאת התרבות החילונית החדירה בפי הבריות יחס מעוות למילה 'אהבה' כמושג של יצריות ותאוה, ובשל כך נחשבת מוקצה מחמת מיאוס בפי יראי ה', אולם אהבה אינה תאוות בשרים, זו היא המילה הנכונה המבטאת באופן מדויק את צורת החיים הייעודית והמקודשת בין איש ואשה. אהבה היא מידה משובחת ועליונה של שלימות וקדושה שקיימת בין איש ואשתו, ובין אדם לקונו.

והתשובה היא שזו היא מידה שלישית, שמאחדת את שני המידות, על החקירה האם הוא מתכוון לעצמו או מתכוון לזולתו, הנה זה גופא מידת האהבה, שאין ה'עצמו' וה'זולתו' מתחלקים, אלא הם מתאחדים כאחד, שהעצמו נהנה מכך שטוב לזולתו. הוי אומר האהבה היא ההתאחדות, רמז לדבר: 'אהבה' בגימטריא 'אחד'.

זה הסוד העמוק של האהבה, התאחדות הרצונות, אף אחד לא 'מוותר' או 'מפסיד', אלא הרצון שלו והרצון שלי נעשים שניהם רצונות של שנינו. גם אם אין לו שום עניין עצמי ברצונות של הזולת או לדבר עמו בשיחות על נושאים של מה בכך, ובכל זאת הוא מתענג בסיפוק, ומדוע כי בן הזוג נהנה, וכשהוא נהנה זוהי ההנאה שלו.

אין לזה הסבר מוגדר בהיגיון, אך כך ברא הקב"ה שיש רגש כזה של התאחדות, ששני אנשים מתאחדים ברצונותיהם ותאוותם העצמית להיות לאחד, וכשהיה טוב לבן זוגם אזי טוב להם. ומי שאינו מכיר רגש זה, מתקשה להאמין בכך, אבל כן הוא טבע האדם, שברא ה' בקרבו את היצירה של 'אהבה ואחוה ושלוש ורעות'.

ורגש זה אינו קיים מאליו, אלא הדרך לעוררו הוא להתחיל לפעול לטובת בן הזוג, גם כאשר עדיין אין הרגש פועל, ולעסוק בטובתו כאילו קיים בקרבו רגש אהבה, ועל ידי כך מתעורר גם בן הזוג לפעול באופן דומה, עד שרגש האהבה מתחיל לפעול, ואז כאשר היחס הוא הדדי אין צורך להתעורר באופן מלאכותי, אלא מאליו שני הצדדים פועלים בהרמוניה ובאהבה.

וזו הצורה הבריאה והנכונה של בית יהודי, היא להשקיע ביצירת ידידות ואהבה והתרגלות זה לזה לאחר הנישואין, וכמו שנאמר אצל יצחק אבינו עליו השלום – (בראשית כד, סז) 'ותהי לו לאשה ויאהבה', תחילה היתה לו לאשה ואחר כך 'ויאהבה'. והוא תוכן מצוות 'שנה ראשונה', ככתוב (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'. כי רק כאשר משקיע בתחילת החיים לרצות את אשתו, זוכה לממש את חיי הנישואין, לראות חיים עם האשה אשר אהב.

\*

ארבעת המילים 'אהבה ואחוה ושלוש ורעות' הם מילים נרדפות ודומות, שיש הבדלים דקים ביניהם, אולם כולם מתארים מצב רגשי משותף שפועל אצל שני הצדדים במגמה חיובית ופעילה של התאחדות והתחברות.

המושג "שלוש" יש סבורים שמשמעותו הוא שאין מלחמות ומריבות, אבל מצינו שחז"ל כה משבחים את השלום. זה וודאי יותר ממניעת מלחמות, "שלוש" זה ערך נעלה, יעד ואידיאל בחיי בני הזוג שיש לו גם משמעות רוחנית.

'וותרנות' אינה מילה נפרדת ל'שלוש', גם אם אדם מוכן לוותר כדי לחיות בשלום, זה לא הפתרון לנישואין נכונים, זו תהיה רמאות עצמית, וכי זה נקרא שלום בית. האם זו המתכונת שעבורה מתחתן אדם כדי לסבול בשקט ולהבליג כל כך הרבה שנים. המציאות שאין מריבות עדיין אינה מעידה שאין קושי, גם אם אנו עוסקים באדם וותרן וסבלן נשגב שיבליג ויוותר כל חייו, האם הוא חי בשלום או במצוקה דוממת. גם אם אין ריב גלוי ישנה מריבות בלב, ישנם אנשים שבכוחם להבליג ולהתאפק זמן

רב, אך זה אינו שלום, כי אם קבלת ייסורים באהבה, במצב כזה קיים מתח כבוש הצובר עוד ועוד מטענים ומשקעים, ובסופו של דבר הסבלנות עלולה לפקוע. "שלום", הוא כאמור מצב אידיאלי של חיים משותפים ומאוחדים, זה לא הסכם אי לוחמה, ולא ויתורים תמידיים, אלא חיים של שני אנשים החיים בהרמוניה והצליחו ליצור מערכת יחסים של אחדות ואחוה. מצב נפלא זה של שני אנשים החיים בהתאמה ותיאום הוא יצירה רוחנית בפני עצמה אשר היא הנקראת "שלום".

\*

אין לכחד שישנו קושי בהעמדת חיי נישואין על תלם, קושי זה הוא טבעי פשוט וגלוי, לכאורה זה דבר שאין לו מובן, שני אנשים שונים שתהום פעורה ביניהם, באים לדור יחדיו בבית אחד למשך כל החיים, והשאיפה היא שהם יתאימו זה לזה בכל העניינים. לכאורה אין זה אלא פלא עצום אך יתכן כדבר הזה. וכבר אמרו חז"ל (סוטה ב, א) 'וקשין לזווגן כקריעת ים סוף, שנאמר (תהילים סח, ז): 'א-לוהים מושב יחידים ביתה - מוציא אסירים בכושרות'. הפסוק מגדיר היטב את המציאות הפלאית, מביאים שני אנשים שונים לחלוטין, שהם 'יחידים' במהותם, וכל אדם הוא שונה מרעהו, ומושיבים אותה 'ביתה' - בבית אחד.

התשובה היחידה לכך היא מערכת היחסים המיוחדת הנזכרת כאמור - 'אהבה ואחוה ושלום ורעות'. הכל יודעים את דברי הגמרא (ברכות ח, א): "במערבא, כי נסיב אינש אתתא, אמרי ליה הכי: 'מצא או מוצא'. 'מצא' - דכתיב (משלי יח, כב) 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מדה', 'מוצא' דכתיב: (קהלת ז, כו) 'מוצא אני מר ממות את האשה וגו'". פירוש: בארץ ישראל כאשר אדם היה נושא אשה, היו אומרים לו האם התקיים בך הפסוק 'מצא אשה מצא טוב' או שמא הפסוק השני. כלומר, מצד אחד האשה זה הדבר הטוב ביותר 'מצא טוב', ומצד שני זה מתואר כדבר הכי גרוע, יותר גרוע מהמוות. אנשי ארץ ישראל וודאי לא באו ללגלג על החתן, הם באו לומר לו את הסוד הגדול, דע לך, זה תלוי מאד בשאלה כיצד תתמודד, אם תצליח זה הדבר הכי טוב שישנו בעולם, אולם אם אתה לא תתפוס את העיקרון, זה עלול להיות הדבר הגרוע ביותר, אין דרך אמצעית. כי כאמור, אם לא נוצר החיבור, המציאות אינה מאפשרת חיים משותפים של בני זוג בשלום, ואז אני מוצא 'מר ממוות', ואם כבר נוצר החיבור, הרי כבר זכינו ל'מצא טוב'.

\*

הוא אומר האהבה היא השלום, והשלום הוא האהבה, כי אין שלום אלא על ידי אהבה. יתכן שזה הביאור בברכה שמברכים הכהנים 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה', ותמהו המפרשים מהו 'לברך באהבה', לפי האמור יש לבאר שציוה ה' לברך את ישראל בשלום, שזה סיומה ושיאה של ברכת הכהנים 'וישם לך שלום', וזה הכוונה 'לברך את עמו ישראל באהבה' דהיינו 'בשלום', וכלשון הברכה 'המברך את עמו ישראל בשלום'. וכן איש את רעהו מברכים ב'שלום', שאין הכוונה שלילת ריב ומלחמה, אלא שלום חיובי של אהבה ואחוה ורעות.

וכך כתב הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה – 'נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם, משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'.  
ואמרו חז"ל (מסכת עוקצין פרק ג) 'אמר רבי שמעון בן חלפתא, לא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום'.

## ששון ושמחה חתן וכלה גילה רינה דיצה וחדוה [ביאור הלשונות והבדליהם]

איתא ב'אבות דרבי נתן' (פרק ארבעה ושלשים אות ט) – 'עשרה שמות נקרא שמחה. אלו הן ששון. שמחה. גילה. רינה. דיצה. צהלה. עליזה. חדוה. תפארת, עליצה, (נוסח אחר – עליסה).  
במדרש רבה שיר השירים (פרשה א פסקה כט) מופיע המאמר עם שינויים מסויימים, שם מוזכרים גם המקורות לכל הלשונות.

'בעשרה לשונות של שמחה נקראו ישראל א. גילה, ב. שישה, ג. שמחה, ד. רנה, ה. פצחה, ו. צהלה, ז. עלצה, ח. עלזה, ט. חדוה, י. תרועה, גילה – (זכריה ט) גילי מאד בת ציון. שישה – (ישעיהו סא) שוש איש בה'. שמחה – (שם סו) שמחו את ירושלם. רנה – (זכריה ב) רני ושמחי בת ציון. פצחה – (ישעיהו נד) פצחי רנה וצהלי. צהלה – (שם יב) צהלי ורני. עלצה – (שמואל א ב) עלץ לבי בה'. עלזה – (תהלים כח) ויעלו לבי ומשידי אהודנו. חדוה שנאמר – (עזרא ו) ועבדו בני ישראל וגו' חנוכת בית אלהא דנה בחדוה. תרועה – (תהלים צח) הריעו לה' כל הארץ, וכתוב (שם מז) הריעו לאלהים בקול רנה, ואיתה דמפקין תרועה ומעיילין דיצה הוא מה דאמרת – (איוב מא) 'ולפניו תדוץ דאבה' – מקרטעא כהדא חפיתא'.

ההסבר לכך שדווקא השמחה זכתה לשמות כה רבים, נובע מכך שמדובר ברגשות נפש, ואלו מתבטאים במגוון ועושר של גוונים ונימי רגש שונים זה מזה, למרות שכולם שייכים להגדרה כוללת של רגשות שמחה.

## ששון ושמחה

הראשונים והראשיים שבהם הם כמובן הששון והשמחה, שהם השכיחים ביותר ומלווים האחד את רעהו בעשרות מופעים בתנ"ך.

בדרך כלל כאשר מבקשים למצוא את ההבדל וההגדרה המדויקת שבין מילה נרדפת ל"רודפתה", אנו מתבוננים במקום בו מופיעים שניהם בצורה מקבילה, ומבחינים בקשר לאיזה דבר נאמר כל אחד מהמילים. למשל כאשר נאמר בנוסח התפילה 'תן 'פחדך' על כל 'מעשיך' – ו'אימתך' על כל מה ש'בראת'. אנו יכולים ללמוד מכך ש'פחד' הוא הלשון המתאימה ל'מעשיך', ו'אימה' ל'מה שבראת'.  
גם הלשונות שמחה וששון מופיעים בתפילה בהקבלה מעין זו – 'שמחה לארצך וששון לעירך', ו'עוד נשוב לכך בהמשך. אולם קטע זה אינו פסוק, בעוד בתנ"ך ברוב ההופעות של זוג המילים ששון ושמחה,

הם מופיעים יחדיו, אנו מוצאים רק פעם אחת שהביטויים מתחלקים – (ירמיה לא, יב) 'זהפכתי אבלם לששון, ונחמתים ושמחתים מייגונם'.

דרך נוספת המסייעת להבין את המשמעות המדויקת של המילים היא לשים לב לסדר הופעתם. הסדר יכול ללמד אותנו שהשני הוא יותר עוצמתי מהראשון, שכן זה כלל מפורסם בכל הספרים שדרך הפסוקים תמיד שהאחרון גדול מן הראשון. מאידך, יש שהסדר בא ללמד אותנו על סדר הופעת הדברים והתפתחותם, לפי זה הראשון הוא הסיבה והשני הוא התוצאה.

## דעת הגר"א

המפורסמים והידועים בגדולי עמנו שעסקו בחקר הלשון בכלל ובשמות הנרדפים בפרט היו הגר"א והמלבי"ם זי"ע. בעומק ההבדל בין ששון לשמחה הרחיבו שניהם במספר מקומות. הגר"א והמלבי"ם אינם הולכים בעניין זה באותו קו. יתירה מזאת הגר"א והמלבי"ם עצמם אינם עקביים בכל המקומות ואנו מוצאים אצל כל אחד מהם כמה אופנים שונים לבאר את ההבדל בין ששון לשמחה. נלך בעקבותיהם, ובעקבות מפרשים נוספים, וננסה למצוא את היסוד המאחד והשורשי של כל מילה. בפירוש "דבר אליהו" על איוב בפסוק – (ג, כב) 'השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר'. כתב הגר"א – 'הנה מאמר ששון יתכן בהיות הדבר עומד על גמר טובו ושלמות פעולתו כמאמר 'שמחים בצאתם ושישים בבואם', רצה לומר ישמחו כאשר יצאו להאיר על הארץ ושישים בבואם היינו בהיות השמש כבר במערב אז ישישו שגמרו פעולתם הטוב'. ובהמשך דבריו – 'כי שמחה יסוב על עצם שיגיע לו בעת יחפץ בו וישקוד אחריו כמו העושה והכבוד אז ישמח בעת ההוא וכו' כי השמחה תסוב על דבר חדש'. בפירושו על מגילת אסתר בפסוק (אסתר ח, טו) 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר'. כתב הגר"א – 'ואמר שמחה וששון, כי ששון הוא אחר שמחה כמו שאמרו בגמרא, שמחה הוא שהולך למצוא חפץ בשמחה, וששון הוא אח"כ בשכבר החפץ בידו וששון בלב'.

בדברי הגר"א מבואר שהסדר במגילת אסתר המקדים שמחה לששון נובע מסדר התפתחות הדברים, מכיון שתחילה מופיעה השמחה כאשר האדם מתחיל בפעולתו, והששון הוא בסיום הפעולה. בספר 'טעמי המנהגים' (ענייני שמחת תורה) מפרש עפ"ז את מה שאומרים "שישו ושמחו בשמחת תורה" ששון קודם לשמחה, כלומר תחילה שמחים על מה שסיימו את התורה ואח"כ ששים על מה ששוב מתחילים מבראשית.

ע"פ חילוק זה של הגר"א מבאר בעל ה'ברוך שאמר' (הלא הוא בעל 'תורה תמימה') את הנוסח בתפילות הימים הנוראים 'שמחה לארצך וששון לעירך', כי קבוצ גליות לארץ היא אתחלתא דגאולה והכניסה לירושלים היא תכלית וגמר הפעולה (פיוט א–ל אדון).

יש לציין שב"בני יששכר" (מאמרי חדש תשרי מאמר י) מבואר לכאורה בדיוק להיפך – 'ששון הוא מה שהאדם מתעלס ויש על דבר המקווה בידעו שיבא לו איזה ישועה וטובה וכו', ושמחה היא בהגיע לאדם פעולה הנרצית אשר חשק בה'.

דברי הגר"א עדיין טעונים השלמה, שכן יש לדעת שהמקום היחיד שבו קודם שמחה לששון, הוא בשני הפסוקים הסמוכים במגילת אסתר. אולם כיצד תתיישב לפי דבריו העובדה שברוב המקומות בתנ"ך הסדר הוא תחילה ששון ואחר כך שמחה. לדוגמא: (ישעיה כב, יג) – 'והנה ששון ושמחה'. (שם לה, י) – 'ששון ושמחה ישיגו', (שם נא, ג) – 'ששון ושמחה ימצא בה'. (ירמיה ז, לד) – 'קול ששון וקול שמחה', (טו,



(יז) לששון ולשמחת לבבי. (תהילים – מ, יז ע, ה) 'ישישו וישמחו בך' (שם נא, י) 'תשמיעני ששון ושמחה'. (סח, ד) 'ישישו בשמחה'.

במקום אחר בדברי הגר"א אנו מוצאים ביאור שונה, המקור הוא גרגיר אחד מכת"י הגר"א ז"ל שנדפס בתחלת הספר במשלי עם פירוש הגר"א משנת תרמ"ג, וזה לשונו – 'ששון הוא הנאה שמתהנה בהשיגו הדבר ומתפשט בתוכו, שמחה הוא מה שמראה לחוץ ואף בקרבו, שמתפנק מהדבר ומודיע לנפשו גודל התועלת ומשמח בה'.

ואילו בסידור הגר"א בפירוש שיח יצחק על המילים 'שמחה לארץך וששון ולעירך' מובא ביאור אחר, כדברי המלבי"ם אשר יובאו להלן.

## דעת המלבי"ם

ברוב המקומות מפרש המלבי"ם ששמחה היא בלב, ואילו ששון הוא הפעולות החיצוניות המבטאות את השמחה. (לכאורה הוא להיפך מהפירוש שהובא בכת"י הגר"א הנ"ל).

בסידור הגר"א עם פירוש שיח יצחק מובא, כאמור, ביאור זה, ומפרש על פי זה את הקטע 'שמחה לארץך וששון לעירך', שבארץ ישראל תהיה רק שמחה לישראל ולא תהיה השמחה ניכרת ובולטת, אולם לירושלים יגיעו כל האומות וממילא תהיה שמחתם של ישראל ניכרת ובולטת. וכך הוא גם מסביר את נוסח תפילת הרגלים 'מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון' כיון ש'מועדים' כולל גם את ר"ה ויוה"כ, ובהם יש רק 'שמחה' פנימית, ואילו 'חגים וזמנים לששון' הם שלושת הרגלים, שבהם יש גם פעולת שמחה חיצונית ולכן נאמר בהם 'ששון'. גם הגרי"ז מבריסק נקט בפירוש זה (קונטרס המועדים). בדומה לכך אנו מוצאים בפירוש ה'אבן עזרא' על מגילת אסתר (נוסח ב' צדנר דף לב) 'שמחה – בלב, ששון בפה – לנגן'.

מעט דומה לכך היא דעתו של ידעיה הברדשי בספר 'חותם תכנית' – 'ששון מורה על הנאת הגוף ושמחה מורה על שמחת הנפש'.

כך היא גם דעתו של בעל החוות דעת בפירושו 'מגילת סתרים' על מגילת אסתר (שם) שמחה היא בלב וששון הוא משוש האברים ולפי זה הוא מבאר לפי זה את דרשת חז"ל שמחה זו יו"ט וששון זו מילה, שהיא השמחה של מצוה באברים.

אחד המקומות בהם המלבי"ם מרחיב בנדון הוא בפסוק (ישעיה לה, א) **ישושום מדבר וציה, ותגל ערבה, ותפרח כחבצלת**. 'ישושום' ותגל' – הששון, גדרו הסימנים החיצונים שיעשה להוראת השמחה ויו"ט, כמו 'משוש כנור' 'משוש תופים', 'שמן ששון'. והיפוכו הסימנים שיעשו לסימן אבל 'שמן ששון תחת אבל' (ישעיה סג). ב'ביאור העניין' הוא מבאר, שה'מדבר וציה' שהכוונה היא לאדמת חוצה לארץ שעליה נאמר רק 'ישושום', כלומר 'ששון' – שמחה חיצונית בהתגלות אור ה', אבל 'ערבה' שהיא ארץ ישראל תזכה גם ל'גילה' שהיא מסוגי השמחה הפנימית.

בסוף אותו פרק בפסוק (ישעיה לה, י) 'ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם, ששון ושמחה ישיגו, ונסו יגון ואנחה'. מבקש המלבי"ם להוכיח את הנחתו על ידי ההקבלה הניגודית של 'ששון ושמחה' מול 'יגון ואנחה', יגון הוא הרי הצער בלב, לעומת אנחה שהיא הביטוי החיצוני. – 'והנה הששון הוא בגלוי והשמחה בלב, וכן האנחה בגלוי והיגון בלב, עד שהיגון שבלב ינוס מפני השמחה, האנחה בגלוי תנוס מפני הששון הגלוי'.

בחלק ביאור המילים מבאר המלבי"ם על פי זה גם את סדר הופעתם של המושגים, מדוע 'ששון' קודם ל'שמחה'. מכיון שמדובר בכך שהם ירדפו אחר הששון והשמחה כלשון הכתוב 'ישגו', זאת אומרת שהם ירצו ויתכוונו לכך, ומשום כך קדם כאן ששון לשמחה 'כי המתכוין אל השמחה, יכין תחלה סימניה החיצונים המעוררים אותה תוף וחליל ודומיהם שהוא הששון ואז תבא השמחה בלב. הקבלה דומה נמצאת בפסוק (ישעיה סו, י) 'שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה'. – 'יש הבדל בין שמחה גיל משוש, שמחה וגיל מורים השמחה שבלב – – אולם ששון מורה על המעשים החיצונים שיעשו השמחים לאות על שמחתם כמו לבישת בגדי ששון, משוש תופים משוש כנור וכדומה, על פי זה אומר כי כל המתאבלים עליה – שהם עשו אותות חיצונים להוראת האבל כמו לבישת שק ואפר ודומיהם, כן יעשו עתה אותות חיצונים להוראת הששון, כמו שאמר שמן ששון תחת אבל, וזה מדה כנגד מדה'.

כך הוא גם כותב בפסוק (ירמיה לא, יב) – 'והפכתי אבלם לששון, ונחמתים ושמחתים מיגונם. כנגד האבל החיצוני יבוא ה'ששון', וכנגד היגון הפנימי תבוא השמחה'. לכאורה קשה על פירוש זה מהפסוק (ישעיה סו, יד) 'וראיתם ושש לבכם'. הרי שגם הששון הוא בלב. אולם המלבי"ם אינו רואה בכך כל קושי, לדבריו הכוונה היא שהשמחה כה תגבר עד שהיא תביא לששון גלוי ותתפשט מן הלב אל האיברים החיצונים.

## ויששו בשמחה

לפי דברי המלבי"ם אין כל כך מקום לדיון מה גדול ממה, האם שמחה או ששון, שהרי שניהם מבטאים חלקים שונים כשבכל אחד מהם יש בזה מה שאין בזה. וכמו שכתב בפסוק 'ישושם' (ישעיה לה, א) 'ולפעמים יש ששון בלא שמחה, הלוּבש בגדי יו"ט ולפניו תוף וכנור, ונפשו עליו תאבל. ויש שמחה וגיל בלא ששון, הלוּבש בגדי אבל ויגיל וישמח בלבבו, לכן אמר ישיש עליך בשמחה (צפניה ג, יד). ויששו בשמחה (תהלים סח, ד)'.

לפעמים איזכור הששון מבטא שמחה יותר גדולה, כלומר שהשמחה כל כך גואה ומתרחבת עד שהיא פורצת לביטויים ומעשים חיצוניים. אך מאידך יש שדווקא המילה 'שמחה' מבטאת את השמחה האמיתית והגדולה, כי הששון לבדו יכול להיות חיצוני בלבד בעוד אין השמחה שרויה בלב.

יש לציין את דברי בעל 'שם משמאל' (סוכות תרע"ב) הכותב ש'ששון' הוא השמחה הבלתי צפויה, ככתוב 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב'. [ראה להלן שהמלבי"ם מפרש כך את המונח 'גיל'].

פירוש חדש אנו מוצאים ב'משך חכמה' על התורה (דברים כג, יז) כי ששון נאמר על מי ששמח בעצמו, ושמחה נאמר על מי שנכללו בשמחתו אחרים גם כן, וזה מבקש כי יתן פחדו וישתחוו לפניך כל הברואים אז יוכלו לגור בארץ ישראל, לא בירושלים, על זה נאמר ששון לעירך היינו לישראל עצמן, שאחרים אינם שמחים בשמחתם ואנחנו בני"י שמחים בעיר אלוֹקינו. אמר'.

האם ניתן לאחד את כל הפירושים ולראות בהם קו משותף. יש לשים לב שחלק מההגדרות שניתנו במפרשים השונים משקפים פרטים מסויימים בצורת השמחה, אולם כשאנו מבקשים לדעת את ההבדל בין שמות שונים, אנו מצפים שתהיה אבחנה נוקבת היורדת למהותו של הגוון המסויים של שם זה. כאשר נדע את השורש המהותי של השם המסויים, נוכל להבין מדוע סוג זה מתאים לפרט שהזכירו המפרשים בקשר אליו.

דומה שאם נשקיף במבט כולל על כל ההגדרות שנאמרו על שמחה וששון, נוכל להגיע למסקנה שההבדל המהותי הוא עמוק ודק, הדורש הבחנה מעמיקה בעדינות רגשות השמחה השונים. אם בכל זאת ננסה להגדיר הבחנה כוללת, נקדים שבעולם הרגש והתחושות ניתן להתייחס לשני סוגי רגשות. ישנם רגשות תמידיים, תחושות פנימיות הקיימות בלב, למשל האדם חש סימפטיה לדבר מסוים, אולם אלו רגשות פסיביות שקיימות בלב ולא נוכל לדעת אותם רק נשאל את האדם לתחושותיו. במחלקה שונה לגמרי קיימות הרגשות התוססות והפעילות, רגש חווייתי זה לא חייב להיות ניכר וכולט בחוץ, אבל האדם עצמו חש תסיסה עירנית ופעילה של הרגש.

אין זאת אומרת שהרגש הפעיל הוא יותר עז מהרגש הפסיבי, לפעמים ההיפך הוא הנכון, דווקא הפשטות והוודאות של הרגש, גורמת שאין מכך כל תסיסה. למשל אהבת הורים לילדיהם למרות שהיא עזה וחזקה מהרבה רגשות אחרים, היא לא תמיד בצורה של חוויה תוססת, דווקא משום שהדבר כה קבוע וטבוע בדם ובגנים. מאידך רגש של חוויה תוססת, יותר ניכר ופועל מבחינה חיצונית.

הספרים הקדושים (ראה לדוגמא בארוכה בספרי בעל התניא ועוד) עוסקים בחלוקה זאת בעיקר לגבי הרגשות של יראת ה' ואהבת ה', שבהם יש להשקיע בשני החלקים, גם החלק התחושותי העמוק וגם החלק הפעיל, משום שיש בזה מה שאין בזה.

דומה שסוג חלוקה כזה הוא ההבדל בין 'שמחה' ל'ששון', 'שמחה' הוא הרגש התחושותי הקיים בלב האדם, כאשר הוא שמח וטוב לב. 'ששון' הוא הרגש החווייתי הפעיל, כאשר קיימת תסיסה של שמחה בנפש. זה מעניק לנו הסבר לסדר ההופעה המשתנה, שכן יש שתחילה מגיעה לאדם השמחה הפעילה והחווייתית, ולאחריה השמחה הקבועה והמיושבת, ויש שתחילה השמחה קבועה בלב ולאחר מכן היא מצטברת להתפרצות רגשית עליוזה.

כאמור, גם בדרגה של 'ששון' לא תמיד הדבר חייב לבוא לידי ביטוי חיצוני, אולם כאשר השמחה כבר באה לידי ביטוי חיצוני ברור שקיים מצב של 'ששון' דהיינו פעילות רגשית של שמחה.

חלוקה שורשית ומעמיקה זו יכולה להקיף את כל הביאורים האמורים. כך למשל החלוקה הראשונה שהובאה בשם הגר"א, ששמחה היא בעת ההכנה לקראת, והששון הוא כאשר הושלמה המשימה, נובעת מהבדל המהותי ששמחה היא תחושה פנימית של סיפוק וטוב לבב, שזו התחושה בעת שעוסקים במטרה נעלית, לעומת הרגש החווייתי של שמחה פורצת גבולות בעת השלמת המשימה. על פי שורש זה יובנו גם כל יתר הפירושים שנאמרו בהבדל בין ששון לשמחה.

[יש לציין שבספרי הסוד והחסידות מובא ש'ששון' מכון כנגד מידת 'יסוד', ו'שמחה' מכוונת כנגד מידת 'מלכות'. המכוונים גם כנגד משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. גם הקבלה זאת מתאימה עם החלוקה האמורה, שכן כידוע מידת יסוד היא הכח הפועל והמשפיע, לעומת מידת מלכות שהיא נפעלת והיא כח קבלה וקליטה].

## שני ה"מינים" ששון ושמחה

ניתן לראות את מידת החשיבות שיש להבדל המשמעות בין 'ששון' ל'שמחה', בהתייחסותם המרומזת והטמירה של חז"ל באגדה הנשגבה במסכת סוכה.

בסוגיית שמחה בית השואבה מסופר בגמרא סיפור הנראה בעיניים חיצוניות כדברי הלצה – (סוכה מח, ב) 'הנהו תרי מיני, חד שמיה ששון, וחד שמיה שמחה, אמר ליה ששון לשמחה אנא עדיפנא מינך, דכתיב 'ששון ושמחה ישיגו', אמר ליה שמחה לששון אנא עדיפנא מינך, דכתיב 'שמחה וששון ליהודים'. 'אמר ליה ששון לשמחה, חד יומא שבקוק ושיוך פרוונקא, דכתיב 'כי בשמחה תצאו', אמר ליה שמחה לששון חד יומא שבקוק ומלו בך מיא, דכתיב 'ושאבתם מים בששון', אמר ליה ההוא מינא דשמיה ששון לרבי אבהו, עתידיה דתמלו לי מים לעלמא דאתי, דכתיב 'ושאבתם מים בששון', אמר ליה אי הוה כתיב לששון כדקאמרת, השתא דכתיב בששון, משכיה דההוא גברא משוין ליה גודא ומלינן ביה מיא'. כל מי שעניינים לו בקדקדו מבין שחז"ל טמנו בדבריהם אלו סודות נשגבים, שהרי ברור שהגמרא לא תצטט ללא צורך דברי היתול ודרשות של דופי. (וראה מה שכתב המהרש"א, והרבה אחרונים תמהו מאד על דבריו).

בדברי הגר"א הנ"ל על מגילת אסתר הוא מסיים על פי דבריו ששמחה היא בתחילת הפעולה וששון הוא בסיומה, ומבאר את דברי הגמרא – 'וזה שאמר שמחה אנא עדיפנא מינך דכתיב שמחה וששון ליהודים וששון אמר אנא עדיפנא מינך דכתיב ששון ושמחה ישיגו, פירוש ששניהם אמת. כי בזמן הזה שהולכין אחר השמחה להשיג אותה הוא שמחה תחילה אבל הששון הוא החפץ שרוצין להשיג. אבל לעתיד לבא יהיה אחר שישגיגו הששון יהיו הולכין להשיג עוד שמחה וזהו ששון ושמחה'. מובא בשמו של הגר"א שאמר שאם בא לעולם הזה רק כדי להבין כוונת חז"ל במאמר זה דיו. גירסה אחרת מוסרת שאמר שהדרשה הראשונה שימסור בגן עדן אחר פטירתו תהיה על עניין זה. והוסיף שאף אחד לא הבין כוונת חז"ל במאמר זה רק אחד הראשונים כיון קרוב לפשט.

## גילה

המלבי"ם מבאר (בעשרות מקומות) ש'גיל' היא שמחה פתאומית על דבר חדש או בשורה טובה. על הפסוק (ישעיה ט, ב) 'הגדלת השמחה שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל'. כותב המלבי"ם – 'ההבדל בין שמחה וגיל, מבואר אצלי בכל התנ"ך, שמחה מורה השמחה התמידית על דבר משמח הבא בתמידות, וגיל היא השמחה החדשה על ענין התחדש פתאום כמו מציאה, בשורה טובה, ודומיהם, וע"כ על הקציר שרגילים בו תמיד אמר שמחה, ועל השלל שהוא חידוש אמר גיל'. נראה שהבסיס העיקרי להסברו של המלבי"ם, היא העובדה שבכל המקומות במקרא הגיל קודם לשמחה, כמו למשל (ישעיה כה, ט) 'נגילה ונשמחה בישועתו'. על פי יסודו הסדר הוא כך כיון שבעת התחדש הישועה תהיה תחילה שמחה פתאומית, ואחר תהיה השמחה תמידית ישועת עולמים. בדומה לזה הוא מבאר את החלוקה בפסוק (תהילים טז, ט) 'שמח לבי ויגל כבודי' – 'תפס פה רבותא בכל אחד, שהלב ישמח בשמחה תמידית, כי יתגבר על יצרו תמיד עד שלא יהיה זה אצלו דבר מתחדש כמי שפעם נוצח ופעם לא. וכבודו שהיא הנפש הרוחניות תגל, כי יתחדש לה בכל פעם מדרגה חדשה ותלך מחיל אל חיל'.

מעניין שהגר"א מפרש בדיוק להיפך, וכך כתב בפירושו על משלי (ב, יד) 'החילוק בין גילה לשמחה ששמחה הוא בדבר חדש, וגילה הוא בדבר שכבר היה ואינו מחודש, וזהו 'שמחו השמים' כי הם חדשים

לבקרים, 'ותגל הארץ' כי אין כל חדש תחת השמש, לכן אינו שייך בהם שמחה, אלא בדבר מעשה בראשית שהיה מכבר'.

בפסוק (משלי כג, כד) 'גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו', כותב הגר"א ביאור נפלא על פי דרכו, ה'צדיק' הוא המקיים מצוות, ובזה אין כל חדש, ולכן הלשון הוא 'גיל'. אולם 'חכם' הוא העוסק בתורה, שזוכה לחדש עניינים חדשים, ולכן מתאים בו הלשון 'שמחה'.

זקני הגאון רבי שלמה אהרן ורטהיימר זצ"ל בספרו 'באור שמות הנרדפים' ערך 'שמחה – גילה', כותב שהשמחה היא גדולה מן הגילה, וכפי שמוכח מכמה מקראות (משלי כד, יז) 'בנפול אויביך אל תשמח, ובכשלו אל יגל לבך'. על הנפילה המוחלטת כתוב שמחה, ואילו על הכשלון כתוב לשון 'גיל'. זה ההסבר לכך שתמיד הגילה קודמת לשמחה, שכן דרך המקרא שהשני גדול מהראשון.

ובמובן יש ללמוד מכך שעליזות היא גדולה מהשמחה שכן כתוב (צפניה ג, יד) 'שמחי ועלזי בכל לב'. וכך גם 'עליצה' הדומה לה, ככתוב 'ישמחו – יעלצו'.

## רינה דיצה וחדוה.

בעוד הלשונות ששון שמחה גילה שכיחים ומופיעים רבות, יתר שבעת הלשונות הנזכרים באדר"נ הינם פחות שכיחים, אולם הבחנתם ברורה וידועה.

**רינה** – מופיע רבות, ומשמעותו ידועה כאשר השמחה מגיעה לידי שירה או תפילה. ויתכן שהשמחה עצמה נקראת רינה כשהיא מגיעה לדרגה של התבטאות חיצונית.

**דיצה** – שורש זה מופיע רק פעם אחת באיוב (איוב מא, יד) 'בצוארו ילין עוז ולפניו תדוץ דאבה'. שהכוונה היא שמרוב שמחה ובטחון אין לפניו הליתן כל דאגה.

ובקשר ללשון 'דיצה' יש לציין את העובדה הידועה שאחד המשכילים הגיע לפני הגר"א בהעמידו פנים של רב מאיטליה שחיבר חיבור על שמות הנרדפים. כאשר הגר"א שאל ממנו לבאר את ההבדלים בין הלשונות של שמחה, טען לפניו שהמילה 'דיצה' אינה עברית כי אם ארמית, ואת הפסוק באיוב הוא פירש באופן אחר, וטען שרש"י והמדרש ואדר"נ אינם מפרשים כפשוטו, בכך הברנש גילה את טלפיו, והגר"א מיהר להסב את פניו ממנו, והורה להלקותו ולהעמידו בעמוד הקלון כדין מבזה דברי חכמים.

**חדוה** – יסודו מארמית, והוא מופיע בצורתו זו בפסוק (דברי הימים א טז, כז) 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. וכן בפסוק (נחמיה ח, י) 'כי חדות ה' היא מעוזכם'. ועוד פעם נוספת כמילה ארמית (עזרא ו, טז) 'ועבדו בני ישראל וגו' חנוכת בית אלהא דנה בחדוה'.

אולם שורש זה מופיע כבר בתורה בפסוק (שמות יח, ט) 'ויחד יתרו על כל הטובה. רש"י ויתר המפרשים מבארים שבפשוטו הוא משורש 'חדוה'.

יש לבאר שמילה זו יסודה בשורש התיבה 'אחד', שכן רגש השמחה מתאפיין בהתאחדות הרגשות, כאשר הפנימיות והחיצוניות משלימים זה עם זה, ואין כל סכסוכים בנפש המפריעים את השמחה הטבעית הזורמת מנפש האדם, ואז הוא שרוי בחדוה.

## צהלה. עליזה. עליצה

לשונות אלו אינם נזכרים בברכת 'אשר ברא', אולם מנויים במדרשים הנ"ל כלשונות של שמחה הנזכרים בתנ"ך.

**צהלה** – גם היא צורה של ביטוי חיצוני של שמחה, ברוב ההופעות בתנ"ך מדובר בהרמת קול, כמו 'צהלי קולך' (ישעיה י, ל) 'צהלי קולך בת גלים'. (שם כד, יד) 'המה ישאו קולם ירונו בגאון ה' צהלו מים'. (ירמיה ח, טז) 'מדן נשמע נחרת סוסיו מקול מצהלות אביריו'. אם כי אנו מוצאים גם צהלה ללא קול בפסוק (תהילים קד, טו) 'ויין ישמח לבב אנוש להצהיל פנים משמן'.

בברכת אשר ברא אין נזכרת הצהלה בשורת שמות השמחה, אולם מזכירים אותה בסוף הברכה – 'קול מצהלות חתנים מחופתם'.

**עליזה, עליצה** – באבות דרבי נתן הנ"ל נזכרים בנוסף השמות עליזה ועליצה. אא"ז הגרשא"ו בספר הנ"ל כותב שעליזות היא גדולה מהשמחה, על פי הכלל שהלשון השני גדול מהראשון. שכן כתוב (צפניה ג, יד) שמחי ועלזי בכל לב. וכך גם 'עליצה' הדומה לה, ככתוב 'ישמחו – יעלצו'. אולם יש להבחין שעליצות כתוב תמיד רק בשמחה רוחנית, וכך כותב המלבי"ם שעלץ הוא השמחה הנפשית. על עליזות כותב המלבי"ם שהכוונה היא לשמחה הבאה לידי ריקוד, כמו (תהילים קמט) יעלזו חסידים בכבוד. ונראה כי סוג הרגש המתבטא בלשונות אלו, מתאים רק בשמחה על דבר מה, שהוא עולז ועולץ על בשורה טובה או על שזכה בדבר מסוים. בשונה משאר הלשונות של שמחה שמתייחסים גם לשמחה סתמית.

ובזה יבואר מה שאין לשונות אלו נזכרים בברכת 'אשר ברא ששון ושמחה', כי כאן הברכה היא על עצם השמחה שה' ברא, אבל מה שלבו של האדם טוב עליו ומאושר על טובה מסוימת, אינו בגדר בריאה מיוחדת של 'שמחה' שמתאים לברך עליה.