

מועד הנישואין

הלכה דחוויה ומשמעותיותיה

פתיחה

המשנה הראשונה במסכת כתובות קובעת הלכה, "בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי". על יסוד משנה זו ומקבילותיה התנאיות, מופיעה בשני התלמודים סוגיה רחבה בעניין המועד הראוי לנישואין. משנה זו לא נפסקה הלכה למעשה, ומקובל לערוך נישואין בכל יום מימות השבוע, למעט שבת ומוצאי שבת. בולט במיוחד מנהגן של קהילות רבות לקיים נישואין דווקא ביום שישי, אף-על-פי שבנוגע ליום שישי קיימת, מלבד דין המשנה, גם הלכה מפורשת בברייתא שאין לערוך נישואין בערב שבת.

מאמר זה מתמקד בטעמים של הלכות מועד הנישואין ובמשמעותם הרעיונית והמעשית של טעמים אלה.¹ מטרת המאמר להראות שגם במקום שבו נפסקה הלכה בכיוון מסוים, יש ערך משמעותי לדעות האחרות המופיעות במקורות התנאיים והאמוראיים לאותה סוגיה, והן משפיעות על עיצוב הדעות ועל ההנהגה המעשית.

מבחינה זו מהווה המאמר הזה המשך למאמרים קודמים שבהם נדונה חשיבותו של הטעם בעיצוב ההלכה.² החידוש בסוגיה הנוכחית הוא שההיצמדות לטעם שהובא במשנה, הביאה דווקא לאי יישומו של דין המשנה. לעומת זאת, לטעמים אחרים של הדין, שלא הוזכרו במשנה אך הם מופיעים במקורות תנאיים אחרים ובתלמודים, יש חשיבות גדולה בעיצוב היחס לנישואין בכלל ולחתונה בפרט, ולפיכך עליהם להילקח בחשבון כאשר דנים בתכנון מועד הנישואין ובאופיו של טקס הנישואין, למרות שלא נפסקו להלכה.

סמיכות למושב בית-הדין

- 1 המאמר מבוסס על שיעור שהתקיים בבית-המדרש בבית מורשה בפתיחת הלימוד במסכת כתובות, בחורף תשס"ג.
- 2 עיין לדוגמה במאמרי, 'הטעם כמעצב הלכה – עיון במצות הדלקת נר שבת', **אקדמות**, יב (תמוז תשס"ב), עמ' 234–209. במאמר תאיתי כיצד משפיע טעם מצוות הדלקת הנר על פרטי ההלכה. וכן, 'פנים וחוץ – על מקומו של נר חנוכה ו"יפוצו מעינותיך חוצה"', **גרנות**, ב (תשס"ב), עמ' 29–9, שעניינו כיצד משתמשים בשיקולים חסידיים-רוחניים כדי להצדיק נוהג המנוגד להלכה הפסוקה.

דין מועד הנישואין, מובא במשנה ונימוקו עמו:

בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי,
שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי,
שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.³

ברור, שהטעם המובא במשנה אינו מספק כיוון שאין הוא מנמק מדוע אלמנה נישאת ביום החמישי, ואף אינו מסביר מדוע בתולה אינה יכולה להינשא ביום ראשון, הרי גם למחרתו בתי דינים יושבים. כבר בתוספתא ובתלמודים הועלה קושי זה,⁴ ולכן הוצעו טעמים נוספים לדין המשנה, שבהם נדון לקמן. אולם נדון תחילה בטעם שבמשנה כמות שהוא.

בירושלמי מבואר שהסמיכו את הנישואין לשיבת בתי הדין כדי ש"לא יערב עליו המקח". לדעת הירושלמי, כאשר הבעל מגלה שהכלה אינה בתולה היא נאסרת עליו מחשש שזינתה תחתיו בזמן האירוסין. "אמר רבי אילא בשם רבי אלעזר: מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה".⁵

ההערכה המונחת ביסוד דין המשנה היא, שכאשר החתן מוצא את הפתח פתוח הוא כעוס דיו כדי לבטל את הנישואין, אולם ייתכן שכעבור זמן מה תתקרה דעתו ו"יערב עליו המקח", והוא יעדיף להישאר עם אישית זו ולא לחולל שערורייה בבית הדין. מכיוון שלדעת הירושלמי מדובר כאן

3 משנה כתובות א, א.

4 שאלות אלה מופיעות לראשונה בתוספתא כתובות א, ה: "מפני מה אמרו בתולה נישאת ליום הרביעי? שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין. אם כן תנשא לאחר שבת! ... מפני מה אמרו אלמנה ליום החמישי?...". בעקבות זאת, מציעה התוספתא, וברייחת שבתלמודים, טעמים אחרים להלכות אלה. המפרשים עמדו על כך שהייתה כאן נראה משנה קדומה שבה הובא רק הדין בלא הטעם, ועליה נוסף במשנתנו פירוש "מפני מה אמרו", בעוד שבמקורות תנאים אחרים הציעו פירושים וטעמים אחרים להלכה. הר"ש ליברמן בספרו **תוספתא כפשוטה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 185, כותב: "וכבר העיר ביפה מראה בירושלמי רפ"א שמסוגיית הירושלמי מוכח שבמשנתם לא שנו שום טעם, למה בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי, ובמשנתנו הוסיפו את הטעם על פי התוספתא כאן. וכן הסיק מדעתו ר' זכריה פרנקל **במבוא הירושלמי**, כ' ע"א. ואנו רואים מתוך התלמודים שיש לפנינו מנהג עתיק שפירשוהו באופנים שונים". המשפט האחרון הוא אכן מסקנה הכרחית מכך שיש הסכמה על הדין אך הצעות שונות לטעמו. ואולם הצעת ה**יפה מראה** ור' זכריה פרנקל כי לפני הירושלמי היה נוסח משנתנו בלי הפסקה שבה מובא הטעם "מפני מה אמרו", אינה הכרחית לפירוש הירושלמי, ואין לה תימוכין בשום נוסח אחר.

הר"ן (בפירושו על הרי"ף למשנה) דן בשאלה מדוע לא הובאו במשנה טעמים נוספים המסבירים את דין המשנה במלואו, והוא מציע שני פירושים המשקפים שתי תפיסות הפוכות. בפירוש אחד מסביר שאי הבאת הטעמים מוסיף לחיזוקו של הדין מכיוון שאנשים אינם מרשים לעצמם להקל במקום שהטעם לא קיים. בפירוש השני שלו הוא אומר שלא הובאו הטעמים האחרים משום חולשתם: אין אלה טעמים מחייבים באופן מוחלט והם רק מעין "עצה טובה" ושהמשנה הביאה רק טעם שהוא מחייב באופן גמור. הסתירה בין שני הפירושים היא בהבנת ערכה של הבאת טעם הדין בהלכה. לפי הפירוש הראשון, הבאת הטעם מחלישה את תוקף הדין, לפי הפירוש השני היא דווקא מחזקת אותו.

5 ירושלמי כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד.

באיסור גמור, התערבו חכמים והתקינו תקנה שתבטיח שבית־הדין יהיה זמין מיד למחרת ליל הכלולות.

לפי הבבלי ההסבר לדין המשנה מסובך יותר. לדעת הבבלי אין כלה רגילה נאסרת על בעלה בטענת בתולים מפני שיש ספק־ספיקא להתיר: אם זינתה – אפשר שזינתה לפני האירוסין, כשהייתה פנויה ולא נאסרה עליו, ואם אחרי האירוסין נבעלה, אפשר שנבעלה באונס, ושוב אינה אסורה עליו.⁶ הרמב"ן טוען שדין המשנה נקבע בשל שני המקרים היחידים שאין בהם ספק־ספיקא והיא נאסרת עליו גם לפי הבבלי, והם: מקרה של אשת כהן, שם בטל הספק של אונס אחרי האירוסין, שכן גם אם נאנסה נאסרה לכהן, או מי שאביה קיבל קידושין ואירסה עוד לפני שהגיעה לגיל ביאה. במקרה כזה לא ייתכן שאיבדה את בתוליה בבעילה קודם לאירוסין, ובכך בטל הספק שמא נבעלה לפני שנתארסה. נראה שרש"י סבר ששני המקרים הנדירים האלה אין בהם כדי לחייב את כל הבתולות להינשא ביום רביעי, ולכן הסביר בפירושו למשנה שגם אם אינה נאסרת עליו הרי הבעל הנסער והכעוס יבוא לבית־הדין לתבוע את הכלה, ומתוך כך יתפתח דין ודברים, יובאו ראיות ועדים, והעניין יתברר.⁷

הלומד, שניגש אל המשנה במסכת כתובות מתוך ציפיה לפגוש בה התייחסות מרוממת לאירוע החתונה, עשוי להתאכזב: האם זה כל העניין? כל מה שמעניין בקביעת המועד הוא לתת לבעל את האפשרות לרוץ אל בית־דין כדי לטעון כנגד הכלה? אין לרחות בקש את הציפייה הזאת. אמנם, אין אנו מצפים מן המשנה הפותחת את המסכת לפסקאות מלאות שגב רוחני על קדושתו של מוסד הנישואין ועל חשיבותו הרבה שהרי מדובר כאן בחיבור הלכתי תמציתי וממוקד, אבל אם כבר הובאו שיקולים לקביעת מועד הנישואין, יש מקום לצפות לשיקולים מהותיים יותר. הראיה שציפיה זו אינה מוטעית היא מן המקורות התנאיים האחרים המובאים בגמרא ושיידונו לקמן, מקורות שיש בהם טעמים אחרים משמעותיים יותר לקביעת מועד הנישואין.

כאמור, לא יהיה זה נכון להניח, אפילו לא ביחס למשנה עצמה, שהטעם שהובא בה הוא הטעם היחיד הקובע. מכיוון שהטעם הזה אינו מסביר לא את יום חמישי לאלמנה ולא את דחייתו של יום ראשון לבתולה. הדעת נותנת שהמשנה בחרה להתמקד בטעם אחד מסוים, שהיה נחוץ להדגישו, ולא טרחה להביא ולפרט את כלל השיקולים של קביעת מועד הנישואין.

6 בבלי כתובות ט, ע"א. הירושלמי אינו מחשיב את אפשרות האונס לספק, כי אונס יש לו קול, פרסום, ואם לא נודע דבר אין לעורר ספק שמא נאנסה. ראוי לציין שגם הבבלי וגם הירושלמי מבססים את דבריהם על מימרה של רבי אלעזר, אך הם מצטטים את המאמר בהבדלי לשון. בירושלמי: "אסור לקיימה משום ספק סוטה", בבבלי: "נאמן לאסורה עליו". הניסוח של הבבלי "רן" יותר, והוא ברוח המשך סוגיית הגמרא המצמצמת את משמעות דבריו של רבי אלעזר ומוציאה אותם מפשרותם, מכוח קושיית הספק־ספיקא. לפי הבבלי לא אמר ר' אלעזר שנתארסת עליו אלא בשני מקרים: בת כהן או שנתארסה לפני גיל שלוש.

7 מחלוקת זו של רש"י ורמב"ן נתבארה יפה בפירוש הר"ן על היר"ף למשנתנו.

מעיון במשניות ובפרקים שבהמשך המסכת עולה שהמשנה הראשונה כלל לא נועדה לפתוח דיון בנושא תחילת הנישואין. נושא זה עולה רק בפרק הרביעי, כש"מסר האב לשלוחי הבעל", אז עוברת הנערה מבית אביה לבית בעלה ואז מתקיימת ה"חופה"⁸. שלושת הפרקים הראשונים וחלקו הראשון של הפרק הרביעי מוקדשים לבירור מעמדה של הכלה. הם עוסקים במושג הבתולים, בשאלה מי זכאית לכתובת מנה ומי לכתובת מאתיים, בטענות ומענות הקשורות לעניין זה, בנאמנות האישה בטענותיהם, ובהלכות של אונס ומפתה ומוציא שם רע, הפוגמים בבתוליה ובמעמדה של הבתולה. נכון לומר שלושת הפרקים הללו אינם עוסקים כלל בהלכות נישואין אלא בהלכות בתולים. בלשונו של הרמב"ם: "הלכות נערה בתולה".

נשאלת השאלה מדוע ייחסו במשנת כתובות חשיבות כה גדולה למושג הבתולים. ואכן שאלה זו ראויה לדיון מקיף, אך היא לא תידון במסגרת מאמר זה.

אם כן, המסקנה העולה מעיון במבנה המסכת היא שהמשנה הראשונה אינה ממוקדת כלל בנושא של מועד הנישואין, אלא בעניין טענת הבתולים. המשנה הדגישה את הצורך לקבוע את נישואי הבתולה בסמוך למועד ישיבת בתי הדין, כדי לאפשר טענת בתולים. כפי שיחברר להלן, הטעם של בית הדין הוא למעשה טעם משני שמופיע כהשלמה לטעמים אחרים, טעמים כמו קביעת מועד הנישואין לסוף השבוע בשל ההכנות לסעודה, או דווקא ליום חמישי, מפני שיש בו סימן ברכה, טעמים שלא הובאו כלל במשנה. משנתנו באה רק להעיר שאם נישואי הבתולה יש לקבוע ליום רביעי, כדי שיוסמכו למושב בית הדין.

8 כתובות ד, ה. אגב, יש לציין שהגדרת החופה וסדרי טקס הנישואין לא נדונו במשנת כתובות כלל. תחילת הנישואין מתוארת בלשון: "מסר האב לשלוחי הבעל", והמשנה אינה משתמשת שם במונח "חופה". אולם בתוספתא המקבילה, בפרקים ד-ה, משתמשים במונח "חופה" לתיאור שלב בתחילת הנישואין. בהקשרים אחרים משתמשים בהלכה התנאית בביטוי "נכנסה לחופה" במשמעות של תחילת הנישואין והחיים המשותפים, כגון "אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה" (שם ה, ג). אמנם אין ספק שהיה טקס מוגדר של תחילת נישואין כבר בימי התנאים, ועוד יוסבר להלן שטקסים כאלה התקיימו בכל התרבות האנושית, עוד לפני מתן תורה. במשנה בתחילת הפרק השני, מוזכרים מעשים האופייניים לטקס נישואי בתולה, כגון יציאה בהינזמה והעברת כוס של בשורה, המשמשים לאחר זמן כראיה שאכן בתולה הייתה בנישואין. בעקבות זאת נדונו מרכיבים מסוימים של טקס הנישואין גם בגמרא. יחד עם זאת המקורות התנאיים ממעטים בהתייחסותם לחופה. אין כאן המקום להאריך בנושא, ייאמר בקצרה כי מעשה הקידושין הוא היוצר את האירוסין ומגדיר את מהותם ולכן חלקים נכבדים מן המסכת מוקדשים לבירורו. ואלו הנישואין הם מציאות אנושית טבעית הקיימת בכל חברה ותרבות ומוגדרת על-ידי חיים משותפים של האיש והאישה, כמבואר בדברי הרמב"ם בתחילת הלכות אישות. לפיכך, אין החופה אלא פעולה סמלית המגדירה לצרכים משפטיים את תחילתם של החיים הללו, אך לא את מהותם. ולכן ההגדרה של המונח "חופה" כנקודת ציון סמלית של תחילת החיים המשותפים, שהם הדבר המהותי, אינה מוחלטת ומשתנה לפי הנהגים המקובלים בכל חברה. לעומת זאת, מעשה הקידושין חייב להיות מוגדר באופן מדויק מלכתחילה, שכן הוא היוצר את מצב האירוסין. אמנם הסמלים הקשורים לחופה קיבלו במשך הזמן סממנים שונים של ערך ומשמעות, ומקצתם אף התקבעו כנהוגים מחייבים, אבל עדיין, אין במרכיבי הטקס הגדרה או יצירה של הנישואים גופם.

אם נדייק עוד בטעם שבמשנה נמצא שהוא גם מוגבל להקשר מאוד מסוים: לעיירות שבהן בתי־דינים יושבים פעמיים בשבוע, ביום שני וביום חמישי. בכל מקום אחר, בין שיש בו ישיבות בתי־דין בימים אחרים של השבוע, ובין שאין בו בית־דין קבוע, דין המשנה לא מתקיים.

הבבלי והירושלמי נחלקו בעניין זה. הירושלמי סבור שגם במקום שלא מתקיימת המציאות שבמשנה, הדין של נישואין ביום רביעי יישאר, כדי שלא לעקור את התקנה.⁹ ואילו בבבלי, רב שמואל בר יצחק סובר שכאשר הנתונים משתנים הדין אינו קיים עוד. וכך נפסק להלכה. מן הירושלמי משמע שהדין שבמשנה הוא דין מחייב ושהטעם המובא במשנה הוא רק אחד הטעמים, היות שמוצאים טעמים נוספים בברייתות, ולכן הדין יתקיים גם במקום שהטעם של המשנה בטל. ואילו בבבלי, בכך שהמשנה הביאה רק טעם אחד רואים הכרעה שרק הטעם הזה הוא טעם מחייב ולא שאר הטעמים, ולכן בהיעדרו, נדחה הדין מההלכה.

דעת רב שמואל בר יצחק והתקבלותה להלכה מפתיעה למדי כיוון שאנו רגילים לעיקרון המנחה בהלכות רבות, שגם אם בטל הטעם לא בטלה התקנה. כל שכן במקרה שלפנינו שבו רק הטעם שהובא במשנה בטל, אך לא שאר הטעמים. סבורני כי את ההסבר לקביעת ההלכה כאן נוכל למצוא בהקשר הרחב של משנתנו:

כאמור, בניגוד לירושלמי, עמדת הבבלי היא שטענת בתולים לא אוסרת את הכלה על בעלה. להלכה נפסק גם שהאישה נאמנת אם תטען להגנתה "נאנסתי תחתך" או "מוכת עץ אני". יתר על־כן, בזמן המשנה רוח הנהגה, לפחות ביהודה, ששושבינים בודקים את החתן ואת הכלה ואת מקום הייחוד קודם לבעילת המצווה, ואפשר היה לקיים "ופרשו השמלה", בטענות ובראיות מבוררות וחד־משמעיות. נוהג זה לא התקיים בגליל וכפי הנראה גם לא בבבל, ובמשך הדורות אף הלך ופחת. אדרבה, הייתה לכך התנגדות מפני שהנהגה הזו נתפסה כנוגדת את צניעות מעשה האישות. מכיוון שכך, רמת הוודאות בטענת בתולים הלכה ופחתה, ובגמרא יש סיפורים רבים על חתנים שבאו בטענת בתולים וחכמים הבהירו להם שאין טענותיהם מבוססות וראויות.¹⁰ מתוך כך נתמעט בכלל משקלה של כל חטיבת "נערה בתולה" שבמסכת כתובות, וחיובותה המעשית של משנתנו, בשהיא חלק ממנה, פחתה אף היא.¹¹

9 דעה זו כנראה אינה מוחלטת. בירושלמי אפשר למצוא גם דעה שהחייב לנישואין ביום הרביעי אינו חייב גמור. מוכיחים זאת מכך שלא השתמשו ביום הנישואין כראיה כמו בהינומה, שהרי אילו כל הבתולות אכן היו נישאות ברביעי, אפשר היה להשתמש בעדים שזוכרים שהנישואין היו ביום הרביעי כדי לבסס זכות לכתובה בשווי מאתיים.

10 בבלי כתובות י, ע"א – ע"ב.

11 היבטים נוספים של התופעה הזאת הם, התנגדות ל"ברכת בתולים" או לפחות התנגדות לברכה בשם ובמלכות (טור, שולחן ערוך) ונושאי כליו, אבן העזר, סימן סג, סעיף ב). התנגדות לטקס הצגת השמלה וברכת בתולים בפרהסייה (התבטאותו החריפה של הרמב"ם בתשובות, סימן קז). הפסיקה, בעקבות הוראת רב נחמן בגמרא, שרק חתן שהיה נשוי בעבר יהיה נאמן בטענת בתולים (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן סח, סעיף ו, בשם הטור),

אם כן, "בטל הטעם" כאן, אינו מתפרש רק במשמעות הצרה של שינוי מועדי ישיבת בתי־הדין, אלא במשמעות רחבה ועמוקה הרבה יותר: ניטל טעמה של טענת בתולים, והיא הפכה מהמרכיב החשוב והמשמעותי ביותר בנישואי נערה, לנושא משני שאפילו מעורר התנגדות. ומתוך כך, נוצרה נטייה להמעיט בערכה המעשי של משנתנו.

מכיוון שבמשנה נדון מועד הנישואין רק בהקשר של טענת בתולים ולא בשום הקשר אחר, הבינו בבבלי ובעקבותיו הראשונים והפוסקים, שהמשנה לא ייחסה ערך מחייב למועד הנישואין בפני עצמו, ומתוך כך סברו שהטעמים האחרים אינם אלא "המלצות" ולא חיובים.

יום של ברכה

נעבור עתה לרון בטעמים האחרים. בברייתא של בר קפרא המובאת בתלמודים מופיע טעם אחר לקביעת יום הנישואין, המבוסס על זיהוי מעלתו הסגולית של היום בשבוע, הנטועה בו מששת ימי בראשית:

תני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים; אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם.¹²

בתוך הברייתא מובלעת ההנחה שנישואין המתקיימים ביום מסוים נמשכים באותו היום ומסתיימים בלילה.¹³ לפיכך, יש להבחין בין יום הנישואין עצמו לבין עת הזיווג, שתהיה בלילה שאחריו, דהיינו, ביום הבא. בר קפרא מתמקד, כמו המשנה, לא במועד הנישואין אלא במועד הזיווג, שהוא שצריך להיות בזמן ששורה עליו ברכה.

מלשוננו של בר קפרא לא ברור כיצד משפיעה ברכת היום על הנישאים בו. כגמרא מבואר שהוא מתמקד בימים רביעי וחמישי ולא בשבת, שגם בה נאמרה לשון ברכה, כיוון שבשבת הברכה

וכן ריבוי ההסברים המקילים והפתורנות שהציעו תנאים ואמוראים, ובעקבותיהם הפוסקים, כדי להקל במקרים של טענת בתולים (כפי שנפרטו באבן בעזר, סימן סח). איחור גיל הנישואין גם הוא משפיע שהרי רוב הנשים נישאות בוגרות, לא קטנות או נערות, ובוגרות, "כלו בתולה" (הסוגיה בכתובות לו, א-ב). גיל הנישואין יש בו, אם כן, כדי להשפיע, באופן חלקי לפחות, על היכולת לטענת בתולים (משנה כתובות ג, ח, וסוגיית הבבלי שם).

¹² בבלי כתובות ה, ע"א

¹³ בתוספות ד"ה 'ליום הרביעי', מבואר שהנחה זו נסמכת על כך שהנחה ש'לית כתובה דלא רמו בה תיגרא' (שבת קל, א), דהיינו, במהלך כתיבת הכתובה מתקיים משא ומתן והדבר אורך זמן. אבל הסברה הפשוטה היא שטקס החתונה עצמו, בהשתתפות הציבור, היה נערך מבעוד יום, שכן "לא איברי ליליא אלא לשינתא", ובימים קדמונים, בהיעדר אמצעי תאורה מספקים, לא היו חוגגים בלילה אלא במקרים נדירים ויוצאי דופן כשמחת בית השואבה שאכן הצריכה אמצעי תאורה ייחודיים. מצד שני, הזיווג חייב להידחות ללילה כי ישראל קדושים הם ואינם משמשים מטותיהם ביום. עיין בשיטה מקובצת ה, ע"א, ד"ה 'בתולה נשאת בד' ונבעלת בד'. ובהמשך שם, שיטות הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בעניין זה.

המכוונת ליום: "ויברך אלקים את יום השביעי", ואילו ברביעי וחמישי הברכה היא לנבראים. ואכן, הברכה שנאמרה לברואים בשני הימים האלה קשורה במיוחד לעניין הנישואין, שהרי זו ברכת פרייה ורבייה. ביום החמישי נאמרה הברכה לעופות ולדגים:

ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ.¹⁴

וביום השישי, לבני-האדם:

ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ.¹⁵

יש מקום לדון בשאלה אם יש ביום הזה ייחוד מהותי שיכול להשפיע השפעה נסתרת על הצלחת הזיווג מכיוון שביום זה נאמרה הברכה, או שמא אין זה אלא סימן טוב בעלמא, והרי למדנו ממנהגי ראש השנה ש"סימנא מילתא".¹⁶

לפי בר קפרא, הזמן העדיף לנישואים הוא יום חמישי, היום של האלמנה, שכן כאשר הנישואים מתקיימים ביום חמישי, הזיווג יהיה בליל שישי, שבו ניתנה הברכה לבני-האדם. מן הראוי היה שגם בתולה תינשא בחמישי, אלא שמכיוון שבנישואי בתולה נוסף גם הגורם של השכמת הבעל למושב בית-הדין, משום טענת הבתולים, הקדימו נישואיה ליום רביעי, אור לחמישי, ועדיין מתקיים בו הערך של הברכה של היום, אף שזו ברכה לבעלי-חיים ולא לבני-אדם.¹⁷

הראשונים נחלקו בדבר משקלו של הטעם של בר קפרא: הדעה הרווחת היא דעת התוספות הסוברת שטעמו של בר קפרא אינו מחייב. הימים המומלצים הם "לברכה בעלמא", ומי שנושא אישה בימים אחרים לא "מיקרי עבריינא",¹⁸ ורק שני הטעמים האחרים, הטעם של בית-הדין

14 בראשית א, כב.

15 בראשית א, כח.

16 בעניין הסימן, ידוע מאמרו של אביו בהוריות יב, ע"א, ובכריתות ו, ע"א, ש"סימנא מילתא" ולכן יש להשתמש בסימנים – לראותם או לאוכלם, בראש השנה. כך הובא להלכה בשולחן-ערוך, אורח חיים, סימן תקפג. הראשונים דנו בשאלה אם אין בזה עניין של איסור נישואין, ועיין בבית יוסף שם, ואכמ"ל. לעניין המול הבסיסי של היום, מבורר בשבת קנו, א, שייחסו תכונות אופי וגורל לבני-אדם בהתאם ליום בשבוע שבו נולדו. ר"ש ליברמן מציין שיש כאן גם עניין "אסטרונומי" שהיה כנראה מקובל גם אצל עמים אחרים, ואין הוא כגורל דרכי האמורי בגלל שיסודו בתורה. עיין חוטמתא כפשוטה כאן.

17 ומזה גם יש נפקא מינה להלכה, שבמקום שאין בתי-דינים יושבים ביום חמישי וכטל הטעם של המשנה, יהיה ראוי לקיים נישואין ביום חמישי גם לבתולה. כך מובא בהגהות אשר"י מסכת כתובות, פרק א, סימן י: "ונראה לפרש דלפי האי לישנא דברכת אדם עדיפא דגם בתולה לא תיבעל עד יום ששי האידנא משום עצה טובה". והובאו דבריו באחרונים. עיין ר' בנימין בן משה אדלר, הנשואין כהלכתם, ירושלים תשמ"ה, חלק א, עמ' קסז, הערה 31, וכן ר' גבריאל צינגער, נטעי גבריאל – הלכות נשואין, ירושלים תשנ"ח, חלק א, עמ' רפח, שכן הביא הפתחי-תשובה, בשם הפני-יהושע, ושכך הוא גם בספר הליכות תימן לר' יוסף קאפה.

18 תוספות דנים בשאלה זו בכמה מקומות בסוגייתנו: "אשה נשאת בכל יום – קשה לרשב"א אמאי נשאת בכל יום תהא כאלמנה ותנישא בה" ותיבעל בששי לפי שנאמר בו ברכה לאדם? ו"ל דמשום ברכה לא היו קובעים

שהוזכר לעיל, והטעם של הסעודה שנוון בו בהמשך המאמר, הם הטעמים העיקריים המחייבים. כאמור, הכרעת ההלכה שנויה במחלוקת בבבלי ובירושלמי. בבבלי, באופן פרדוקסלי, העובדה שרק הטעם של השכמה לבית הדין הובא במשנה, אפשרה לסגת מן הדין של מועד הנישואין, ולפתוח את כל ימי השבוע לנישואין. כך הורה שם רב שמואל בר יצחק, וכך נפסק להלכה: אמר רב שמואל בר יצחק: לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי, אבל קודם תקנת עזרא שבת דינין קבועין בכל יום, אשה נשאת בכל יום. קודם תקנת עזרא? מאי דהוה הוה! הכי קאמר: אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא קקודם תקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום.¹⁹

גם בירושלמי עלתה השאלה של שינוי ההלכה במקום שאין בתי-דין יושבים דווקא בשני וחמישי, אך המסקנה שם אחרת. לדעת הירושלמי אין לשנות את המועד. אם מפני "שלא לעקור זמנו של רביעי", ואם מפני שהירושלמי מייחס משקל מחייב לטעמים האחרים לקביעת יום רביעי, ובכלל זה טעמו של בר קפרא.²⁰

לדעתו של בר קפרא יש קיום בספרי מוסר ודרוש, ובספרות ההנהגות. כך למשל כתוב **במנורת המאור**, אות קעג:

יום כדפרישית לעיל. ובאלמנה נמי לא קבעו שתיבעל בששי משום ברכה גרידא אלא משום שקרו שיהא שמה עמה ג' ימים כדאמר לקמן (דף ה) ובתולה דלא שייך ההוא טעמא דליכא לימיר משכים לאומנתו והולך לו לפי שיש בה שבעת ימי המשתה הלכך משום ברכה גרידא לא היו קובעים יום "ג" (ע"א ד"ה 'אשה נשאת'). מסקנת התוספות היא שהטעם של ברכה אינו מחייב: "ואומר ר"י דטעם דברכה אינה אלא עצה טובה ולא מקרי עברינא" (ב, ע"א ד"ה 'תנשא').

19 בבלי כתובות ג, ע"ב, ונפסק להלכה בשולחן ערוך, אבן העזר, סימן ד, סעיף ג. נראה שהנוסח הראשוני של המימרה המתחיס ל"קודם תקנת עזרא", השיבותו מרובה אף-על-פי שהגמרא התקינה את המימרה כך שתהיה רלוונטית למעשה. הוא חשוב משום שרב שמואל בר יצחק אינו מקבל את הטעמים האחרים כטעמים מחייבים, שאילולא כן היו צריכים להינשא בסוף השבוע דווקא גם לפני תקנת עזרא לבתי-הדין. הרי הטעם של בר קפרא והטעם של צורכי הסעודה היו קיימים גם לפני ימי עזרא! על כורחך, סבירא ליה לרב שמואל בר יצחק שטעמים אלה אינם מחייבים ורק משום שזה היה המצב לפני תקנת עזרא, הוא יכול להסיק שגם כעת, כשהמצב מבחינת בתי-הדין חזר לקדמותו, אפשר להחזיר גם את מועדי הנישואין לקדמותם.

20 אין הכרח לומר שיש מחלוקת עקרונית בין התלמודים אם ביטולו של הטעם מהווה סיבה מספקת לעקירת התקנה. ברור שיש מקומות שביטול הטעם גורם לביטול התקנה ומקומות שבהם "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" ו"אין בית דין רשאי לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין". (ראה ערכים אלה באנציקלופדיה התלמודית, כרך ו וכרך א). מבלי להיכנס לסוגיה הרחבה הזאת, נציע כאן הסבר אפשרי: ישנן תקנות שהתקבעו כדינים העומדים באופן אוטונומי ומחייב. כנגדן קיימות תקנות, שכל מהותן הוא הטעם, ובהיעדרו אין הן מתקיימות. הירושלמי, הבין שהתקנה היא שבתולה נישאת ליום הרביעי. זוהי הלכה פסוקה, העומדת בפני עצמה, ויש לה טעמים שונים, ולכן אי-אפשר לשנותה גם אם השתנו הנתונים וחלק מן הטעמים לא מתקיים. ואילו בבבלי פירשו שמכיוון שהמשנה הביאה את הדין בצירוף הטעם, עיקר התקנה אינו ב"יום רביעי", אלא שבתולה נישאת סמוך למושב בית-דין.

והימים שבחרו ובוטלנו לזווג, הם: בתולה ברביעי ואלמנה בחמישי. ואף על פי שאמרו, לפי שאם היו לו טענת בתולים ישכים לבית דין; וגם אמרו: שקדו חכמינו על תקנת בנות ישראל, שיהא טורח בסעודה שלשה ימים: אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה, **הטעם המובהר הוא** האמור בפרקא קמא דכתובות (ה, א): תנא בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמר בו ברכה לדגים; אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, הואיל ונאמר בו ברכה לאדם.

בכך נתקיימה למעשה הפרשנות של התוספות: אף על פי שדעת בר קפרא אינה מחייבת להלכה, היא התקבלה כעצה טובה, וראוי במידה ואפשר לנהוג על פיה ולקבוע את הנישואין ביום חמישי או בעדיפות שנייה, ביום רביעי.

בעולם הסוד, הוצעו טעמים סגוליים נוספים לקביעת הנישואין ביום רביעי, כגון זה המבואר בשל"ה על פי הזוהר:

שנינו (כתובות ב, א), בתולה נשאת ליום רביעי, ואמרינן טעמא שמא יהיה לו טענת בתולים וישכים לבית דין. ובמדרשו של רבי שמעון בן יוחאי ע"ה (ע"י ח"ב רמא, ב, קסט, א ורות קח, א) הקשו יום חסרונם של בתולת ישראל, כי ביום רביעי נתמעט הירח לא היה ראוי שבו יהיה שלימות לבתולה אחרת. והשיבו כי נתקנו נישואי בתולה ברביעי להראות קיום ומעלה בבתולת ישראל, כי אף אם נתמעטה ביום ההוא, הנה יש לה נחת רוח למטה בנשואי בתולה, ובת קול אומר אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי וגו', ולטעם זה בתולה נישאת ליום רביעי. וצריך לתקן חופה מכלים יקרים, לכבוד הכלה הנזכרת בשיר השירים שהיא מזדמנת בשמחת הכלה של מטה שהיא דוגמתה, והחופה היא דוגמת החופה העליונה שהכלה שרויה בתוכה, והיא כלילת יופי מכמה גוונים יקרים, כי הכלה העליונה והתחתונה עומדת בדוגמא אחת, זאת מתברכת משבע ברכות סוד שבעה נהרות מריקים עליה השמן הטוב, וזאת מתברכת בשבע ברכות דוגמת השבעה העליונים.²¹

נראה שדרשת בר קפרא משמשת מקור או דוגמה לגישה האומרת שיש לקבוע את יום הנישואין מתוך התחשבות ב"סימן הברכה" שיש לתת ליום הזה. הדעת נותנת שעל בסיס הנחה זו צמחו

²¹ **שני לחות הברית**, שער האותיות, עמק ברכה, סו. הרעיון חוזר בספרי ח"ן רבים בעקבות הזוהר שהוזכר בשל"ה, כגון **בפרדס רימונים** שער יב, פרק ד, ובכתבים חסידיים כדוגמת **הנועם אלימלך**, פרשת משפטים בד"ה וזה ואלה המשפטים, ו**העבודת ישראל**, ליקוטים למסכת כתובות, לר' ישראל מקודו'ניץ. העיקרון המונה ביסוד דברי הזוהר וההולכים אחריו הוא שאין להסתפק בטעמים החיצוניים המובאים במקורות הנגלים של ההלכה. במקרה שלפנינו המקורות הנגלים אכן אינם מספקים והם נתלים זה בזה. בסופו של דבר, כפי שהעיר הר"ש ליברמן, נראה שהיה כאן מנהג עתיק שהציעו לו פירושים שונים. ואולם הזוהר אינו מסתפק בפירושים האלה, גם משום חלקיותם, וגם מפני שלא די בהם כדי להסביר את הניסוח החרד'משמעי של המשנה, בייחוד לנוכח העובדה שטעמים אלה אין די בהם כדי לתקף את החיוב של יום הרביעי, ואכן במהלך הדורות השתנו המנהגים.

במשך הדורות "סימנים" נוספים שהנחו את קביעת יום הנישואין בקהילות השונות. המעיין בחיבור לקטני מסוגו של **הנטעי גבריאלי**, שבו מלוקטים מנהגים שונים מקהילות ועדות שונות, ימצא רשימה ארוכה של ימים מומלצים וימים שאינם מומלצים לנישואין שנוספו במהלך הדורות.

כך למשל, בפרק העוסק בימי השבוע אפשר למצוא מנהג להימנע מלקיים נישואין ביום ראשון כיוון שהוא יום אידיהם של הנוצרים.²² בפרק של ימי החודש נוסף מנהג שלא להינשא בסוף החודש ימים שהלבנה מתמעטת בהם.²³ כמו כן אפשר למצוא בספר רשימה ארוכה של תאריכים מיוחדים המומלצים לנישואין, ותאריכים אחרים, שראוי להימנע מלקבוע בהם נישואין.²⁴

ייתכן שמעבר להנחיות הכלליות שניתנו בספרי המנהגים לציבור הרחב, יש בסיס בדרשת בר קפרא ובמנהגים השונים הכרוכים בה גם להדרכה פרטית לזוגות המתלבטים בשאלת קביעת מועד הנישואין: מבין מגוון המנהגים הקיימים ניתן לבחור יום ותאריך לפי נטייתם של בני הזוג, אם מפני שיש בו סימן כללי כלשהו הקרוב ללבם, ואולי גם יום שיש בו משמעות מיוחדת פרטית לאחד מבני הזוג או למשפחה.²⁵

הסעודה והשמחה

התנא של התוספתא כבר עמד על כך שהטעם של המשנה אינו טעם מספק והוא פורש מערכת טעמים המצויה במישור אחר לגמרי, והוא התקנות שנועדו להבטיח את קיומן הראוי של הסעודה והשמחה.

- 22 מנהג שיסודו בתשובות הגאונים ומימושו בחסידות לובביץ' וסקווירא (**נטעי גבריאלי**, עמ' רצ, ערך י) אם כי מנה שם רבים שלא נהגו כך.
- 23 מובא **בשולחן ערוך**, אבן העזר, סעיף ד, סימן ג, מדברי הר"ן בסנהדרין. ועיין **בהנשואין כהלכתם ובנטעי גבריאלי** שמנו פרטים ופרטי-פרטים במנהג זה, והבדלי מנהגים בין חסידיות שונות וקהילות שונות.
- 24 **הנטעי גבריאלי** הקדיש לכך את כל פרק מח. ראוי לתת את הדעת על ההבחנה בין תאריכים שאין עורכים בהם נישואין מדינא דגרמא ומסיבות הלכתיות שונות, כגון חולו-של-מועד מצד עירוב השמחה, או ימי ספירת העומר וימי בין-המצרים מצד האבלות, לבין תאריכים שמקורם בעולם המנהגים, כגון מנהג בעלזא שלא לעשות חתונה בימים שאין מתענים בהם כגון ראש-חודש וחנוכה, מצד שאין לערב שמחה בשמחה (**נטעי גבריאלי**, עמ' רצו סעיף יא), או כ' סיון שהוא יום תענית בקהילות פולין (שם, פרק מח, אות ד), או שהרחיבו את איסור בין-המצרים על כל חודש תמוז (שם, סעיף ז). כאן אין כוונתנו אלא לימים שהורו שלא להינשא בהם משום "דלא מסמנא מילתא", מבחינת סימן הברכה של היום. כמו למשל הימים שבין יום הכפורים לסוכות שנחשבים ל"זמן מסוגל" (שם, אות יב).
- 25 כגון קביעת מועד הנישואין ביום הנישואין של ההורים, ביום השנה לעלייתה של המשפחה לארץ, ביום הזיכרון של אחד מאבות המשפחה, או של אדמו"ר מויער. בעלי אולמות השמחות מעידים על תאריכים "עגולים" שמוזמנים חרשים רבים מראש ולעתים בתוספת מחיר רק כדי ל"שריין" אותם. דרשת בר קפרא וכל מה שנגרר אחריה, נותנים לגיטימציה לגישה שכזאת. ברור שהשיקולים למועד הנישואין משקפים את העולם הרוחני והתרבותי שאליה משתייכים בני הזוג או הקהילה.

במישור הזה, הטעם העיקרי לקביעת הנישואין של בתולה ביום רביעי הוא כדי שיהיה זמן להכין את הסעודה לפחות שלושה ימים, החל ממחרת השבת. הטעם הזה אינו מחייב שנישואי בתולה יהיו דווקא ביום רביעי, הם יכולים להיערך גם ביום חמישי, אלא שגם כאן, כמו אצל בר קפרא, נזקקים לדין המשנה: הקדימו את מועד נישואי הבתולה ליום רביעי בגלל ישיבת בית-הדין שלמחרת.

מלשון התוספתא משמע שזו תקנה שנועדה לטובת האישה "שיהא מתקין צרכיו" ואילו מלשון הברייתא שבבבלי משמע שזו תקנה שטובת הכלה לנגד עיניה: "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל". ברור שאין כאן מחלוקת אלא שני היבטים של דבר אחד – הסעודה נקבעה לסוף השבוע, כדי שיהא סיפק להכינה כראוי.

גם בנישואי אלמנה, שבהם השמחה פחותה, הקפידו על נישואין בסוף השבוע, אבל מן הצד ההפוך: תיקנו שהחתונה תתקיים ביום חמישי, כדי שהחתן יהיה פנוי לשמוח באישתו שלושה ימים. אילו התקיימו הנישואין קודם ליום חמישי, היה חשש שהחתן ישכים למלאכתו מיד אחרי הנישואין שהרי אין עליו חיוב של שבעת ימי משתה, וכיוון שהשמחה בנישואי אלמנה פחותה מן השמחה שבנישואי בחור ובתולה, היה מקום לחשש שיתעלמו מכך לגמרי.²⁶

מערכת השיקולים של קביעת החתונה על-פי סדרי הסעודה והשמחה מורכבת מפרטים רבים המובאים בברייתות בתמצות ומפורטים בסוגיית הגמרא: נישואין הסמוכים לשבת לפניה אינם רצויים מחשש לפגיעה בהכנות לשבת,²⁷ ולאחריה, מחשש שההכנות לסעודת הנישואין יביאו

26 מדובר בשתי "שקידות" שונות. שקדו בבתולה שיטרח בהכנות קודם לחתונה שלושה ימים לפחות, ושקדו באלמנה שישאר לשמוח איתה לפחות שלושה ימים אחרי החתונה. עם זאת נראה ששתי השקידות הללו נובעות ממקור אחד: הבלטת חשיבות שמחת הנישואין.

27 טעם נוסף לאיסור נישואין בערב שבת היה איסור הבעילה הראשונה בשבת, משום חבלה בבתולה ומשום קניין באלמנה. איסור זה היה שנוי במחלוקת תנאים ואמוראים, והוכרע, בסופו של דבר, להיתר (סוגיית הבבלי כתובות ה, ע"א – ז, ע"א). לפיכך, הגמרא מעדיפה להסביר שהאיסור, גם בערב שבת וגם במוצאי, קשור לכבוד השבת וקדושתה. בלשון הבבלי, זוהי "גזירה שמא ישחוט בן עוף" (ה, ע"א, ועיין בהשרה הבאה), ובירושלמי: "שוין שאינה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. לא בערב שבת מפני כבוד שבת, ולא במוצאי שבת: חביריא אומרין מפני הטורח, ר' יוסי אומר מפני כבוד שבת" (פ"א ה"א, כד ד). והרמב"ם ניסח: "אין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו, ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת" (הלכות אישות י, די). ועיין בתוספתא כפשוטה, עמ' 186 שהסביר שהטעם הפשוט בירושלמי הוא שהעיסוק בסעודת החתונה בסמיכות לשבת ימעיט בכבוד השבת. ואילו הניסוח כ"גזירה" הוא ניסוח אופייני לבבלי. זהו הבדל ידוע בין הבבלי לירושלמי ומקורות התנאים בהסבר ה"שבותים" שבבבלי נוטים להסבירם כגזרות. עיין יצחק דב גילת, **פריקים בהשחלשות ההלכה**, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 248 ואילך. לימים חזר יום השישי והתקבל בקהילות רבות כיום המועדף לנישואין. נראה שלא השיקול של ה"ברכה" עמד בראש אלא שיקול כלכלי-פרגמטי. לעניין זה ראה דניאל שפרבר, **מנהגי ישראל**, ירושלים תשמ"ט, חלק ד, עמ' קנח-קס.

לחילול שבת.²⁸ במקום שבו יש חשש שהסעודה תיפגע בשל "אונס"²⁹ אם תיקבע ליום רביעי, התירו להקדימה עד יום שני.

לנימוק הזה אירע, בסופו של דבר, מה שאירע לנימוק של הברכה, של בר קפרא. הוא נדחה בבבלי בלקוניות: "דטריח ליה", כלומר, במקום שבו הוכנה הסעודה כיאות קודם לכן, אין מניעה להקדים את הנישואין לפני יום רביעי.³⁰

28 בבבלי מנוסח החשש הזה כ"גזירה שמה ישחוט בן עוף". וצריך ביאור מדוע שמה ישחוט בן עוף דווקא? ישנה גם גרסה "בו עוף" שמקילה על מוזרות הביטוי "בן עוף" אך אינה פותרת את הבעיה העקרונית מדוע מכל צורכי הסעודה נבחר דווקא עוף? תוספות (ה, ע"א ד"ה 'שמה ישחוט') מסבירים שהניסוח "בן עוף" נובע מכך ש"דרך בני אדם לשחוט הרבין והקטנים כדכתיב (ויקרא ה) שני בני יונה", ומביאים מקבילות לשימוש בביטוי זה בש"ס. לעומת זאת, בבבליא העוסקת במקרה של מות אחד ההורים מדובר על מי שהיה "טבח טבח", שמשמעו בורדאי בשר בהמה. גם אם נאמר שהניסוח של הגזירה בתלמוד הוא בעל אופי תיאורי ולא עקרוני כמו אצל הרמב"ם, יש למצוא טעם לתיאור המיוחד הזה. בתוספות ה, ע"א, ד"ה 'אלא מעתה' (ובחולין פג, א, ד"ה 'וכדברי') העלו את השאלה מדוע הגמרא הזכירה בסוגייתנו (ה, ע"א) חשש שחיטת בן עוף בערב יום הכיפורים ולא בשאר ערבי ימים טובים, ומרצו שבשאר ערבי ימים טובים שוחטים בהמה, ורק בערב יום הכיפורים סועדים סעודה קלה, בעופות ובדגים. מכאן לכאורה שיש לדמות סעודת חתונה לסעודת ערב יום הכיפורים, שמסתפקים בה ב"בן עוף". אבל, המשנה בפרק "אותו ואת בנו" (חולין ה, ג) הדנה באילו פרקים בשנה חייב המוכר בהמה ובנה להודיע על כך לקונים כדי שלא ישחטו אותו ואת בנו ביום אחד, מונה ערבי ימים טובים שיש בהם שחיטה מרובה, והיא מוסיפה עוד מקרה אחד – המוכר את הבהמה לחתן ואת בנה לכהן, צריך להודיע כי ידוע ששניהם שוחטים ביום אחד. מכאן שורדאי מדובר על שחיטת בהמה לסעודת נישואין. אפשר להניח שבנישואין המתקיימים כיאות, ביום הרביעי, ושמתכוונים להם זמן מספיק, אכן שוחטים בהמה. אבל כאן מדובר בהגנה מהירה וקצרה לסעודה שתתקיים במוצאי שבת ולכן אין זמן לשחיטת בהמה דבר הנמשך זמן רב, ומסתפקים ב"בן עוף". אם כן, לשון "בן עוף" כאן היא דווקא לשון המעטה.

בספרי מנהגי חתונה של האחרונים אכן נאמר במפורש שיש לאכול בשר בהמה בשמחת חתונה, ורק מי שמתקשה לעמוד בהוצאות רשאי להסתפק בבשר עוף, הסמך לקולא זו הוא בגמרא שלנו. (עין הנישואין כהלכתם, חלק ב, עמ' טז, הערה 164).

הארכת בהערה זו לכבודו של ה"רבע עוף" שיצא שמו כסמל לחוסר טעם ולפורנות שבהזמנת קרואים רבים. ההטעות כפולה: ראשית, דווקא העוף מסמל סעודה חסכונית. ושנית, פיזור ממון לסעודת נישואין הוא מעשה של מצווה ואין לזלזל בו.

29 יש כמה אפשרויות להסביר מהו האונס שבו מדובר בבבליא. לדעת הירושלמי, האונס הוא "כשפים". בבבלי מוסבר שמדובר בפגיעה בסעודת החתונה: לפי פירוש אחד, הכוונה לגייסות של צבא שפוקדים את העיר, ושמוטל על בני העיר לדאוג לפתנסתם, דבר שיפגע בסעודה. לפי פירוש שני, מדובר על פטירת אחד ההורים: אבי החתן או אם הכלה, שהם, מטבע הדברים, האחראים העיקריים על התקנת הסעודה, ודחיית הסעודה בשל האבל תגרום להפסדה, כי הם לא יהיו שם עוד להכין מחדש את הסעודה במועד האחר.

30 ג, ע"א בסוף. הנימוק הזה מסביר רק את הסיבה להקדמה מיום רביעי, אך אין הוא מסביר מדוע התירו נישואין בסמוך לשבת ולא חששו לחילול שבת. רש"י הסביר את איסור נישואין במוצאי שבת כך (כתובות ה, ע"א): "שמה ישחוט בן עוף – בשבת לצורך מוצאי שבת שיהא טרוד וישכח שהוא שבת". הסבר תמוה מעט, כלום עלה על הדעת ששחיטת עוף היא דבר שבשכחה? אפשר היה לומר שחששו שיעבור על איסור במידה בהיותו טרוד ודחוק בהתקנת הסעודה וחושש שמה לא יספיק לו לאורחים ויתבזה, אבל כיצד יתכן שיהיה טרוד עד

כמו בנימוק הקודם, יש לתמוה. וכי לא ידעו התנאים על האפשרות להכין את הסעודה מראש? על כורחך, סבורים היו שאף-על-פי שאפשר להכין את הסעודה מראש, יש לפנות זמן מיוחד להכנה בשבוע שלפני הנישואין, מבלי שתפסיק השבת באמצע בין ההכנות לבין הסעודה עצמה. ואם כך הייתה תקנת הקדמונים, מפני מה ביטלה בבבלי?

גם כאן יש להשיב שתי תשובות, האחת משפטית-פורמלית, והאחרת היסטורית-סביבתית. מבחינה פורמלית, הנימוק של "שקדו" על הכנות הסעודה לא הופיע במשנה. מכיוון שכך, אפשר לומר שמעמדו ההלכתי של הנימוק פחות. גם הדין עצמו, מוחלש תוקפו דווקא מפני שהובא בתוספתא בצירוף טעם מסוים, וכאילו רמזה בכך שבמקום שאין הטעם המסוים הזה קיים, גם הדין אינו מחויב. כך כנראה פירשו את הדברים בבבלי.³¹

הסיבה האחרת, ההיסטורית, היא שהיה כנראה הברל משמעותי בין ארץ ישראל לבבל בסדרי הכנות הסעודה. אמנם אין בידי מספיק נתונים כדי להוכיח השערה זו אבל מתוך הסוגיה עצמה ניכר שיש הבדל בין התנאים ואמוראי ארץ ישראל לבין חכמי בבל. הדבר ניכר בשני עניינים. ראשית, חכמי ארץ ישראל והירושלמי אינם מעלים כלל את האפשרות שניתן להכין את הסעודה מראש, הצעה זו מופיעה רק בסוגיית הבבלי. שנית, גם בסוגיה של "מת אביו של חתן או אמה של כלה" שם דוחים את תחילת האבלות כדי שלא תפסד הסעודה, רב חסדא מצמצם מאוד את ההיתר, ומשמע שבבבל לא התייחסו לתחילת הכנות לסעודה כדבר מחייב כמו בארץ ישראל. ייתכן שהדבר נובע מכך שבאותו הזמן המצב הכלכלי בבבל היה טוב יותר מבארץ ישראל, וייתכן גם שהוא נובע מאופן אחר של התכוננות לסעודות. הצירוף של הנתונים המשפטיים עם הנתונים הראליים הוא שכנראה הביא לירידת חשיבותו של גורם הסעודה בקביעת מועד החתונה.

כדי שישכח ששבת? ועוד תמיהה, מדוע אומרת הגמרא ש"השתא דאתית להכי", גם את איסור יום שישי אפשר להסביר בשחיתות בן עוף. הלוא אז החשש הוא לשחיתות אחר החתונה, וכיצד הוא נגזר מחשש של הכנה לחתונה? בין ההצעות שהעלו הראשונים: שצריך לארח את השושבינים בשבת ולשם כך ישחוט בן עוף. ועדיין הדבר תמוה שהרי לא שמענו על חשש שכזה בשום הכנסת אורחים וסעודה בשבת, אלא רק חששות של חשבונות ורשימות וכדומה. ייתכן שהקשים בהבנת הגזירה, סייעו להקל בהיתר נישואין ביום שישי.

³¹ בעל **ההפלאה**, מסביר שהטעם של "שקדו" קשור למעשה לעניין המרכזי של טענת הבתולים (ג, ע"ב): "ונראה דבמה ששקדו בתקנת טרחות הסעודה אית ביה נמי משום תקנת טענת בתולים דהאמינו חז"ל אם אומר פתח פתוח מצאתי משום חזקה דאין אדם טורח [בסעודה ומפסידה] כמו שיבואר לקמן דף י. ע"ל—כן כל מה שהוא טורח טפי הוא תקנתא דידה שלא ישקר. וכיון דכתב הרא"ש שם דהטעם דלא שייך שיתחדש לו שנאה בזמן מועט אחר הטורח ע"כ עיקר התקנה שהיה כל טורח ג' ימים ממש סמוך לנישואין שלא יתחדש לו שנאה בנתיים וראו שלא יהיה בו הפסק שבת". בדבריו אלה מבקש בעל ההפלאה, להראות שגם הטעם של "שקדו" נרמז במשנה. אולם הדעת נותנת שעמדתו זו נובעת גם מכך שהוא מייחס לטעם שהובא במשנה משקל רב יותר מלטעמים שהובאו בביריות, ולכן הוא מנסה להראות כיצד הטעם שבמשנה מכיל גם את הטעמים האחרים, ולו במעט וברוחק. מצד שני, זוהי גישת הבבלי עצמה המסיקה שמשום שהטעמים האחרים לא הובאו בפירוש במשנה, אין להם מעמד מחייב כטעם שבמשנה.

אולם, גם כאן, כמו בנימוק של בר קפרא ואף יותר מכך, ברור שעצם הדבר, החשיבות של הסעודה עצמה, לא פחתה. מה שהשתנה זה רק היכולת להעמיד סעודה גם בתנאי זמן אחרים. בשום מקום לא נאמר אפילו לא ברמוז, שחלה ירידה כלשהי בחשיבות שייחסו לסעודת החתונה ולשמחה הכרוכה בה.

ראוי להדגיש שהסעודה והשמחה כאן, אינן רק בעת החופה, אלא במשך כל שבעת ימי המשתה.³² נוסף שתי ראיות לחשיבות הגדולה שמייחסים לסעודה:

בברייתא נאמר שבמקום סכנה ובשעת האונס התירו להקדים את זמן הנישואין מיום רביעי. בשעת סכנה הקדימו ליום שלישי, ובאונס התירו אף להקדים ליום שני, אולם לא קודם לכן.³³

הסכנה שמדובר בה, על-פי הבבלי, הייתה הגזרה שכל כלה צריכה להיבעל להגמון תחילה.³⁴ מן הגמרא משמע, שבאמת אין הכלה מחויבת למסור את נפשה שכן זה אונס המותר, ובכל זאת היו בנות ישראל הצנועות מוסרות את נפשן. על-כן, התירו להקדים את הנישואין ביום אחד, ליום שלישי, כדי להסתיר מן השליט את מועד הנישואין ולהינצל מן הגזרה. מפתיע הדבר שאף-על-פי שמדובר כאן בסכנה של ממש לחייהן, ובחשש שייבעלו בראשונה על-ידי הגמון נוכרי, לא התירו חכמים להתחתן בסתר ובצנעה ובכל מועד אפשרי, אלא רק הזיזו את יום הנישואין ביום אחד. אפשר אמנם לומר שדי היה בכך כדי לפתור את הבעיה, אולם עצם העובדה שלא נאמר היתר כללי במקום סכנה מורה על החשיבות הגדולה שייחסו לקיום סעודת החתונה בומן ידוע וקבוע.

32 כלשון הרשב"ם בבבא בתרא צא, א: "וסעודת נשואין כל שבעת ימי המשתה קרי סעודה אחת".

33 כל העניין של שעת האונס והסכנה מצריך ביאור בפני עצמו ולא נרחיב בו כאן. ראוי לציין שבתוספתא עצמה לא נאמר באיזו סכנה ואונס מדובר, ואף אין בה הסבר להבדל בין שניהם, שבראשון הקדימו ביום, ובשני התירו להקדים יומיים. נראה שיש הבדל מהותי בין הקדמת הנישואין מפני הסכנה לבין הקדמתם מפני האונס. הקדמתם מפני הסכנה היא תקנה קבועה שנקבעה בתקופה שהייתה בה סכנה, אבל כיוון שהתקבלה היא נוהגת גם כשאין סכנה. ואילו ההיתר לכנוס ביום שני אינו היתר קבוע אלא רק אם קיים בפועל חשש אונס. התקנה "מפני הסכנה" מזכירה סדרים אחרים שמוסכרים בניסבות היסטוריות, והם תקפים אף שהנסיבות הללו בטלו, כגון אמירת קריאת שמע בקדושה של מוסף ודחיית תקיעות של ראש השנה לתפילת מוסף שהוסברו בכך שהייתה סכנה בקיום המצווה בזמנה. וכן האיסור על נעילת סנדל המסומר בשבת משום שפעם אירע שמתחבאים במערה שמעו מבחוחין קול סנדל המסומר וחשבו שהרומאים באים, וכיוצא באלה. בכל המקרים הללו הטעם בטל ועבר אך התקנה נשארה. יש מקום לשקול שמא הנימוק המובא בגמרא אינו הנימוק היחיד שמצדיק את השינוי מן ההלכה הפשוטה. ולא נאריך בביאור עניין זה כאן.

34 בירושלמי לא נזכר כלל עניין ההגמון בהקשר של נישואין ביום רביעי, אף כי הוא מופיע שם בהקשר אחר ויש לו מקורות קדמוניים. עיין **תוספתא כפשוטו**, עמ' 187. לא ברור אם יש כאן הוראה כללית שלא לעמוד על תקנת חכמים בעניין מועד הנישואין במקום סכנה, או שזו קביעה לדורות שיום שלישי גם הוא אפשרי כמועד לנישואין מפני שבתקופה מסוימת נהגו נישואין גם ביום שלישי, והזכרת הסיבה למנהג זה אינה תנאי להיתר לדורות הבאים כי כיוון שנהגו נהגו.

ה"אונס" שבו מדובר בברייתא, על-פי הבבלי, הוא מקרה של מות אחד ההורים: אבי החתן או אם הכלה. הגמרא מביאה ברייתא שבה מפורש שבמקרה כזה מכניסים את המת לחדר, מקיימים את הנישואין ובעילת המצווה, אחר כך קוברים את המת, ורק בתום שבעת ימי המשתה מתחילים שבעת ימי האבלות.³⁵ לפי הגמרא בסוגייתנו, הסיבה לכך הוא החשש שמא ביטול הסעודה ודחייתה עד אחרי האבלות, תגרום לקלקול הסעודה בכלל, מכיוון שבהיעדרם של האב או האם לא יהיה מי שיטרח כיאות על הכנת הסעודה בתום ימי האבלות.³⁶

מובן שדחייתה של הלויית המת מפני החשש לפגימת סעודת החתונה, מעידה על החשיבות המופלגת שייחסו חכמים לקיומה של סעודה ושמחה בהיקף רחב וראוי.

ואכן, בעקבות סוגייתנו פסקו גדולי הראשונים שסעודת החתונה היא חובה גמורה המוטלת על האישה, ועליה להיות ברמה המקובלת בחברה של הכלה או של הבעל – הגבוהה מביניהן, "עולה עמו ואינה יורדת עמו", ואין הוא רשאי להתנות עמה שתינשא לו בלא סעודה ראויה.³⁷

כיום, בעידן המזון הקפוא, אולמות אירועים וחברות הסעדה, ברור שההלכה שהתקבלה כבר בבבלי, שאין הסעודה מחייבת קביעת יום מסוים בשבוע, תקפה עוד יותר. מצד שני, לא בטלה בכך החובה של השקעת מאמץ ראוי בהכנת סעודה ושבעת ימי משתה ושמחה בהיקף הראוי ליכולתם הכלכלית ולמעמדם החברתי של אבי החתן ואם הכלה. אדרבה, דווקא מפני שקל יותר היום להתקין סעודה רבת-משתתפים ורוב שמחה, יש לטרוח ולא לזלזל בכך. מכאן גם שניתנת לגיטימציה ואף חובה מצוותית לקחת בחשבון בעת תכנון מועד החתונה ומקומה שיקולים של שכירת אולם הולם לצרכים של הזוג והמשפחה, תזמורת ומרכיבים אחרים של החגיגה והשמחה, ואף פריסה רצויה של ימי ה"שבע ברכות", ובהם סדרי הסעודות והשבת.³⁸

35 רש"י מסביר שחייבים להקדים את הנישואין לקבורה כדי שלא תחול עליה אבלות לפני החתונה. אם קודמת תחולת החתונה לאבלות, אזי ימי המשתה קודמים לימי האבלות. ועיין גם בשו"ת **חכם צבי** סימן ב, ג, שהסביר שעיקר הדיתור הוא שאלמלא יכול היה לבעול בעילת מצווה, לא היה יכול גם לננוס מכיוון שזו חופה שלא ראייה לביאה, כחופת נידה. יש עוד להאריך בבירור פרטי הדיתור ודין "דברים שבצנעה נוהג", ואין כאן מקומו.

36 הנקדה המשמעותית הנוספת בהלכה זו היא החשיבות המיוחדת שמייחסת הגמרא לאב ולאם בארגון חגיגת הנישואין. חשיבות נפרדת מהיותם חלק מן השמחה. שהרי במקרה של אבלות, ההורה שנפטר אינו שותף עוד בשמחה, אדרבה, היעדרו מעיב על השמחה. ובכל זאת מעדיפים לקיים את החתונה קודם לקבורה, כדי לנצל את ההכנות שכבר נעשו בעוד ההורה היה בחיים. [ראה המשך ההערה בסוף המאמר, להלן, עמ' 75].

37 כך פסקו הרי"ף והר"ם מיגש, ודבריהם הובאו על ידי הרמב"ן בחידושו לכתובות ג, ע"א. סעודות האירוסין והנישואין, המצווה שבהן והיחס שביניהן נדונות בבבלי במסכת פסחים, (מט, ע"א – ע"ב ושי"ג). לסיכום דעות הפוסקים בעניין מקור החיוב ושיעורו, ראה **הנישואין כהלכתם**, פרק יג, אות נב, ובהערות שם.

38 בגמרא מבואר שברכת "שהשמחה במעוננו" אינה נאמרת בימי המשתה בלבד אלא בכל ימי השמחה שלפני ואחרי החתונה. הגמרא אף מעלה אפשרות שכל משך הזמן שבין האירוסין לנישואין, שיכול להימשך אף שנים-עשר חודשים, ייחשב לזמן "שהשמחה במעוננו". אלא שהוסכם שאין לברך כן מחשש שיתבטלו הנישואין, כפי שקרה אצל רבינא, שביין מן האירוסין, שסבר שלא יחזרו בהם, והתבדה. אבל "מכי רמו שערי באסינתא" שוב

איננו באים לערער על הפעולה הברוכה של מנהיגי ציבור וראשי הקהל, בדורנו ובדורות קודמים, שהתקינו תקנות לצמצם בהוצאות החתונה, ולקיים את הסעודה בהיקף מוגבל. תקנות אלה נועדו למנוע לחץ חברתי שמביא משפחות לערוך שמחות מעבר ליכולתן הכספית, וגורם להם להשתעבד לחובות ולחצים כלכליים וחברתיים קשים ביותר. עם זאת חשוב להבין שתקנות אלה אינן נובעות מהפחתת ערך הסעודה ואירועי השמחה, ושוגה מי שסבור שאפשר להסיק מכאן לגיטימציה לזלזול בערך של סעודת החתונה, או ללעוג ולבוז ל"רבע עוף" המסורתית. סעודת החתונה היא סעודת מצווה גמורה, שייסודותיה בהררי קודש, ומי שיכול לפזר הוצאות עליה, יפה הוא עושה, וראוי לבטא שמחה של מצווה גם בדרך של סעודות מכובדות, כפי היכולת.³⁹

הראשונים מביאים כמקור למשתה השמחה של החתונה את המדרש הבא:

ר' יוסי אומר: שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין? מיעקב אבינו שעשה שבעת ימי המשתה ושמחה ולקח את לאה, ועוד הוסיף שבעה ימים אחרים משתה ושמחה ולקח את רחל, שנאמר: ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה. אמר הקב"ה: אתם גמלתם חסד עם יעקב עבדי ואני אתן שכרכם לבניכם לעתיד לבא, 'כי בו נתן ה' תשועה לארם'. שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין? משמשון נזיר אלהים כשירד לארץ פלשתים ולקח לו אשה ועשה שבעת ימי משתה ושמחה, שנאמר 'יהי כראותם אותו ויקח שלשים מרעים ויהיו אתו'. מה היו עושים אתו? היו אוכלין ושתיין ושחזין.⁴⁰

אין לחשוש לביטול שזהו כבר השלב ה"בלתי הפיך" בהכנות לנישואין, שבו כבר אפשר לברך "השמחה במעוננו" בלי כל חשש. השלב הבלתי הפיך, שרב פפא מגדיר במלים "מכי רמו שערי באסינתא", (בבלי כתובות ח, ע"א), הוא לדעת רוב המפרשים תחילת ההכנות לסעודה. רש"י פירש: מכי רמי שערי באסינתא – יש שורין שעורים בעריבת מים להטיל שכר לצורך חופה וי"א לשם החתן והכלה זורעין שעורין בעציץ לומר פרו ורבו וצמחו כשעורים הללו. ומחזור ויטרי כתב באופן כללי: "אמר רב פפא מכי רמו שערי באסינתא. שהן צורכי נישואין" (סימן תסט). **ספר העיטור** לר' יצחק בן אבא מרי ממשיליא פירש מהם "צורכי נישואין": "מעיקרא אימת? מכי רמי שערי באסינתא. ובתשובות, (אחרי) [אתרי] דלא נהיגי בשערי, **מדמתחילא לאתקני סעודתא**. לפום מנהג למיעבד: גיהוץ או ריקיץ או דשחטין תילתא או דמגבלין לישא כל אתרא לפום מנהגא". (**ספר העיטור**, שער שני – ברכת חתנים, סד, ע"ב)

שירי דהפיסה ששמחת הנישואין מתחילה ימים אחדים לפני החתונה עצמה, אפשר לראות גם במנהגי החתונה של ימינו, אף-על-פי ששוב אין טורחים באופן אישי על הכנת הסעודה, ולא מחייבים להינשא בסוף השבוע דווקא. שמחת הנישואין מתפרשת על השבוע שלפני החתונה והשבוע שלאחריה שמתייחדים בהנהגות שונות. כמו כן, הזמן של "רמו שערי באסינתא", נחשב גם לזמן של "דם חימוד", כי קרבת הנישואין נהיית מוחשית ממש (**טור**, יורה דעה קצב).

39 אין ספק, שמשתה של מצווה מלווה תמיד בסעודה. זו אינה "המצאה של חסידים" אלא יסוד מוסד בהלכה. ראה מאמרי, 'עונג שבת: הנאה גופנית לשם שמים', ר' אדלר (עורך), **וחי בהם...: על קידוש השם – אסופת מאמרים** (לזכרו של דורות שניאור זיסרמן), גבעתיים תשס"ג, עמ' 324–302.

40 **פרקי דרבי אליעזר (היגור)**, פרק טז. מובא ברמב"ן, ה, ע"א ד"ה 'ומאי דאמינן', בהקשר של מניעת חתן מעשיית מלאכה, וב**ספר העיטור**, שער שני – ברכת חתנים, סג, ע"ב ועוד.

מנהג שמחת החתונה וסעודת החתונה, על-פי הפרקי דרבי אליעזר, הוא מנהג קדום, מימי יעקב ושמשון. זהו נוהג תרבותי שהיה קיים גם בעמים השכנים: ארם ופלשתים. עוד ניתן להסיק מדברי המדרש, שעניין שמחת החתונה הוא יסוד אנושי כללי וטבעי, ואינו חיוב שנוצר על-ידי התורה.⁴¹

נראה לומר שהחשיבות המרובה שייחסו חכמים לסעודת החתונה, אינה נובעת רק מן המקור שאין שמחה אלא בבשר וביין. ייתכן שלפומביות ולקביעות הזמן יש תפקיד נוסף, חברתי ומשפטי, והוא פרסום מעשה הנישואין בקהל רב ככל האפשר. בימים שבהם לא היה רישום בספרי קהילה, היה צורך בפרסום מעשי של הנישואין.⁴² מובן, שלנישואין השלכות רבות על הציבור הרחב: קרובי המשפחה משני הצדדים נאסרים זה בזה לנישואין ולעדות, נוצרים חיובים וקשרים ממוניים שיש להם משמעות גם לכלל הציבור, כגון השעבודים שחלים על רכוש הבעל לכתובת אישתו, ועוד כהנה וכהנה. אם הנישואין יתקיימו בצנעה, או שיחול שיבוש במועד הנישואין, ייתכן שיחולו שיבושים גם בפרסום המאורע ותיעודו ותהיינה לכך השלכות בעייתיות בתחומים שונים של העשייה הקהילתית והחברתית. לא כך כאשר ניתנת פומביות לנישואין. במשפטי גירושין המתקיימים שנים רבות אחרי החתונה, עדיין יכולה האישה להוכיח שהייתה בתולה בנישואין וזאת מעדותם של אנשים הזוכרים מטקס החתונה פרטים שאופייניים לנישואי בתולה, כגון ש"העבירו לפני כוס של בשרה" או ש"יצאת בהינמא וראשה פרוע".

שלוש בחינות בנישואין

אם נסכם את העולה מן המקורות נמצא שיש שלושה טעמים עיקריים לקביעת מועד הנישואין. האחד, "שקדו" על קיומן של סעודת הנישואין ושמחת הנישואין במידה הראויה, בין שזה לתקנת בנות ישראל, בין שזה מתוך ראיית המשמעות החברתית והציבורית של סעודת הנישואין, ובין שזה מתוך ראיית המשמעות הרוחנית הנשגבה של הנישואין והצורך לכבד את המאורע במידה הראויה ביותר.

הטעם השני, קבעו את הנישואין לימים שיש בהם ברכה מיוחדת בתורה, ברכת פרייה ורבייה, דהיינו, יום חמישי ויום שישי. בהנחה שאם הנישואין מתקיימים בימים רביעי או חמישי, הבעילה

41 שלא כמו מצוות הקידושין, שהיא חידוש של התורה ולא הייתה קיימת "קודם מתן תורה", כמבואר ברמב"ם בראש הלכות אישות. הנישואין עצמם, ובכלל זה החגיגה בתחילתם, הם מנהג אנושי-תרבותי כללי. התורה רק נתנה לכך תוקף מחייב, והגדירה במדויק את פרטי ההלכות והמנהגים.

42 רא"ח פריימן מסביר שגם סעודת האירוסין נקבעה לשם מטרה דומה: פרסום הקידושין ומניעת קידושי סתר ושאר בעיות הכרוכות בקידושין שלא קיבלו פרסום יאות. ראה אברהם חיים פריימן, **סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד**, ירושלים תשכ"ה, עמ' י, על-פי הבבלי בגיטין פט, ע"א. הבעיה בקידושין חמורה אף יותר מבנישואין מפני ששם מדובר בקניין חד-פעמי שנעשה בין אבי הכלה או הכלה עצמה לבין החתן או שלוחו, בלי השינוי הבולט לעין כל בסדרי החיים של הכלה העוברת מבית אביה לבית בעלה עם הנישואין.

תקיים ביום חמישי או שישי שהם ימי הברכה. יש עדיפות לנישואין ביום חמישי, אור ליום שישי שבו נאמרה הברכה לאדם, אבל כאשר יש שיקולים אחרים כמו בבתולה שצריכה להיבעל קודם לשיבת בית-הדין, אפשר להקדים גם ליום שנאמרה בו הברכה לבעלי-החיים.

הטעם השלישי שנאמר בבתולה כלבד, שמפני החשש לטענת בתולים דרשו שהנישואין יתקיימו ביום רביעי, אור ליום חמישי שבו בתי-דינים יושבים.

קיומן של דעות מרובות בטעם מועד הנישואין מורה על שני דברים: א. התנאים ידעו על המנהג הקיים לנישואין ביום רביעי וחמישי, אך לא ידעו את סיבתו המדויקת, ולכן הציעו טעמים שונים שחלוקים זה על זה. יותר משטעמים אלה מורים על הסיבה המקורית של הנהגה, הם מורים על ההבדלים בתפישותיהם של התנאים את ערכו של יום הנישואין. ב. תוקפו של המנהג היה שנוי במחלוקת, בהתאם להבנת טעמיו, ומתוך כך נוצרה האפשרות שלא להקפיד באופן מוחלט על הנהגה הקדום. בסופו של דבר, ריבוי הטעמים והדעות איפשר לבטל את הימים המיוחדים הללו ולפתוח את כל ימי השבוע לנישואים, הן לבתולה והן לאלמנה.⁴³

שלושת הטעמים מייצגים שלושה היבטים שונים של הנישואין:

“שקרד”, מתמקד בצד של השמחה ושל הקשר בין האיש לאישה, בתוך קהילה המשתתפת עמם בשמחתם ונותנת פומבי להקמת התא המשפחתי החדש בתוך הציבור.

“ברכה”, מתמקד בהיבט של “פרייה ורבייה”. ההבחנה ההכרחית לשיטה זו בין מועד הנישואין עצמם לבין שעת הבעילה, ושימת הדגש על הבעילה כזמן העיקרי והמשמעותי לעניין קביעת הזמן, מורה שבר קפרא נתן משקל יתר לענין האישות, ובמיוחד לענין הפרייה ורבייה.

ואילו הטעם של המשנה, “טענת הבתולים” ומועד ישיבת בתי-הדין, מתמקד בהיבט ה“עסקי” של הנישואין. זהו הטעם הפחות “רומנטי” מן השלושה, והוא מעמיד במרכז את הצורך לבסס את ההיבטים האיסוריים והמשפטיים שבנישואי בתולה. ברקע הטעם הזה עומדת גם החשיבות המיוחדת שמייחסת המשנה לבתולים.

המגמה של התלמודים ליצור השלמה והתאמה בין הטעמים מלמדת שאכן כל העניינים הללו מתרכבים יחד למכלול אחד של הנישואין, ואי-אפשר להתעלם אף לא מאחד מהם, כי אז ימצאו

43 שני הטעמים הפרגמטיים, עניין ישיבת בית-הדין ועניין התקנת הסעודה, נתפסו בתלמוד הבבלי ובפוסקים בעקבותיו כטעמים מהותיים הקובעים את מידת החיוב של ההלכה. עם שינוי ישיבת בתי-הדין וכשנוצרה האפשרות להתקין את הסעודה מבעוד מועד, לא ראו רוב הפוסקים חובה להיצמד לזמנים המקוריים של המשנה. הטעם ה“רוחני” של בר קפרא לא התקבל מלכתחילה כטעם מחייב אלא כעצה טובה בעלמא, ולכן אף-על-פי שלא בטל לא יצר חיוב גמור. בירושלמי, לעומת זאת, קיבל טעם זה משקל גדול יותר, שם גם קיבלו את דין המשנה כדין מחייב, ולא התחשבו בתנאים המשתנים. אולי יש מקום להביא מכאן עוד ראייה להבדל יסודי בין הבבלי לירושלמי ביחסם לטעמי ההלכה. עי' הרב יובל שרלו, **תורת ארץ ישראל לאור משנת הראייה**, חיספין תשנ”ח, עמ' 97 ואילך. ואכמ”ל.

הנישואין חסרים או פגומים.

חשוב לציין ששלושת הממדים הללו של הנישואין אינם מופיעים רק כאן, במשנה הראשונה, אלא הם חוזרים ומופיעים במסכת במקומות שונים ובנושאים שונים.⁴⁴ ראוי להבין שאין אנו עוסקים כאן בדרשנות אגדית אלא במהות הממשית של הנישואין. אכן, הנישואין הוא מאורע המכנס לתוכו היבטים שונים ומישורים שונים של החיים. הפן הכלכלי-העסקי של התקשרות החתן והכלה, או של אבי הכלה ואבי החתן, והקמת ה"עסק המשותף" של הזכויות והחובות הממוניות. הפן החברתי-הציבורי של כינון משפחה חדשה בישראל, על כל המשתמע מכך להקשרים חברתיים, לענייני ירושה וקרבה לעדות. והפן האישי, האינטימי והרוחני של הקשר שבין איש לאישתו, שאם זכו, שכינה ביניהם.

נספח: תפקיד ההורה בחתונה

[המשך הערה 36]: מה תפקידו של ההורה בחתונה? כברייאת מפורש שמדובר דווקא באבי החתן ובאם הכלה. מתוך כך הסביר רש"י: "דוקא נקט אביו של חתן שהוא הטורח בצורכי סעודה ואמה של כלה היא המכנינה לה תכשיטין לפיכך אם יעבור המועד שוב אין מכין להם" (ג, ע"ב). הדגש כאן אינו על הכסף אלא על המעורבות והתמיכה. אבל, אמוראי בבל הדנים בהלכה זו, החל מרב חסדא (ד, ע"א), מגבילים את הדין רק למקרה של הפסד כספי משמעותי: כאשר "נתן מים על גבי בשר" ואין למי למכור את הבשר. משמע שהם התייחסו רק להפסד הממוני. אבל זהו פירוש קשה שכן אם בעניין הממוני גרידא מדובר, מפני מה התמקדו דווקא באבי החתן ובאם הכלה? יתר-על-כן, וכי אין מקרים שבהם לא ההורים הם הדואגים לסדרי החתונה? גם בעולמם של התנאים והאמוראים הדבר אינו מובן, שכן אפילו אם נאמר שלגבי הכלה רגילים בגמרא לדבר על נערה צעירה שהיא עדיין בבית אביה, ובאמת כל האחריות על צרכיה מוטלת על האב, הרי שלגבי החתן כמעט ואי-אפשר למצוא בהלכה תפיסה של אחריות האב. על-כן סביר שאין מדובר כאן על אחריות ממונית של האב אלא על נורמה מקובלת, המתועדת במקומות רבים בתלמוד, שהאב "בונה בית חתנות" לבנו ו"מתעסק" בחתונת הבן.

תאור יפה של תפקיד ההורים בארגון הנישואין של בניהם ובנותיהם, נמצא בשו"ת **גינת ורדים**, לר' אברהם בן מרדכי הלוי, ממציאים (נפטרו ב'1712). גישתו של הר"א הלוי היא גישה מצמצמת שבה רק הצירוף של

44 ובמקומות אחרים בסדר נשים. יש התאמה בין שלושת המישורים בנישואין, לשלושת המישורים באירוסין. בסוגיית קנייני הקידושין, למשל, מצויים שלושה היבטים המיוצגים בשלוש אפשרויות הקידושין: כסף, שטר וביאה. כסף הוא הפן הממוני החודי-עסקי, השטר מייצג את הפן החברתי, וביאה היא הפן של יחסי האישות. בהקבלה מסוימת ובסגנון דרשני מעט, אפשר לומר, שכנגד קניין כסף צריך להכין את בית-דין למקרה של טענת בתולים. כנגד קניין שטר, "שקדו חכמים" על תקנת בנות ישראל, וכנגד קניין ביאה, עומדת דעת בר קפרא שיש להינשא ביום שנאמרה בו ברכת פרו ורבו. להרחבה ראה מאמרי, 'צורה ותוכן בקנייני קידושין', **אקדמות**, ו (תשנ"ט), עמ' 45–29.

תלות גדולה של זוג צעיר בהוריו, ומידת מעורבות מרובה של ההורים בשמחה, מצדיקה את דחיית הקבורה והאבלות מפני הנישואין:

הנלע"ד שלא התירו חז"ל לזלזל ולדחות את האבלות אלא כשיש שם דחק הרבה, ואיכא נמי מצוה רבה בהנך נשואין, שהרי לא התירו אלא בשכבר היה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג שאם יעבור המועד כל מה שיש לו מוכן יפסד ולא יתקיים לו. ואיירי בשאינו יכול לעבור מה שהכין שאם אפשר לו למכור אפי' נתן מים ע"ג בשר אסור לדחות את האבל וכדאיתא בגמרא, ועוד דוקא אביו של חתן ואמה של כלה אבל איפכא לא לפי שאף שיפסד מה שכבר היה מוכן לנשואין עוד יוסיפו שנית אביו של חתן ואמה של כלה להכין פעם שנית כל צרכי הנשואין. ועוד צריך שיהיה בנישואין הללו מצוה רבה והא לא שייכא אלא בבחור עם בתולה שהאשה כורת' עמו ברית ומתחזקת אהבתה עמו... לא שייך דין זה רק בבעילת בתולה דבעילה זו דוקא מיקרי בעילה של מצוה אבל כשאין שם בעילה של מצוה מנין לנו (לשלשל) [לזלזל] ולהקל באבל? ולצד השני שאמרנו שצריך שיהיה ג"כ בחור כן מוכח משפטן של דברי' דאורח' דעלמא הוי שאדם מתטפל עם בנו בחור עד שמישאו אשה לפי שעדין אינו יכול לעמוד בספק צרכיו והאם הוא שמוציא עליו הוצאות בצרכי נשואיו מה שאינו עושה כן בנשואין שניים שכבר הורגל הבן במשא ומתן והוא מספק צרכי עצמו. ותו דעיקר שמחת האב על הבן לא הויא מיהא אלא בנשואין ראשונים לענין קניית הבית והכי נמי משמע מקרא דכתיב קחו לבניכם נשים. ומכאן אמרו בפ"ק דקדושין שמצוה מוטלת על האב להשיא לבנו אשה ונראה שמכיון שהשיאו פעם אחת כבר יצא י"ח במצוה זו וטעמא כדאמרינן. ותו דבגמרא דכתובות פ"ד דף נ"ב ע"ב אמרו על פסוק זה בשלמא בני בידיה קיימי אלא בנתיב מי קיימי בידיה ותירצו הא קמ"ל דנלבשה וניכסה ונתיב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה כו' ופרש"י דו"ל בשלמא בנו בידו לבקש לו אשה שדרכו של איש לחזור על האשה עכ"ל ואורחא דעלמא דאין הבן סומך בנשואיו על דעת אביו אלא בנשואין ראשונים לפי שעדין לא הורגל בזה ודמי לאפרוח שלא נפתחו עיניו אמנם בשכבר נשא ועתה רוצה לישא פעם שניה אין דעתו סומכת על מעשה אביו ואשר יבחר הוא לעצמו יקריב אליו כללן של דברים שאין להקל ולזלזל באבלות אלא היכא דהוי נשואי בחור עם בתולה (שו"ת **גינת ורדים**, פרק י', כלל ה', סימן א).