

שלמה מונדשיין

מנהג יהודה ביהود קודם נישואין מציאות והלכה – בין הbabel לירושלים

פתחה

בפרק הראשון של מסכת כתובות¹ מופיעים מספר מנהגים יהודים בענייני הנישואין, שהונางו ביהודה. כאמור זה מתמקד במנהג המזוכר במסנה (יב): "האכל אצל חמיי ביהודה שלא בעדים – אין יכול לטעון טענה בתולים, מפני שהוא מתייחד עמה". המשנה מלמדת שביהודה היה קיים מנהג לאפשר לאروس להתייחד עם ארוסתו,² ומחמת מנהג זה אין בעל יכול לטעון טענה בתולים. פירוש המושג 'טענה בתולים' הוא שלאחר הביאה הראשונה הבעל טוען שכלה לא הייתה בתולה – טענה המעלת את החשש כי זו נכulla לאחר התקופה שבין האירוסין לנישואין, דבר שעלול לאסורה על בעל, וכן להפקייע ממנו את חיובו בתשלום הכתובה. לדברי המשנה, ביהודה הבעל אינו יכול לטעון בכך, שכן קיים חשש מbestos שהוא עצמו בא עליה בעת שהתייחדו בתקופה האירוסין, וכך לא נמצא בא בתולה בשעת הנישואין.

במנาง זה שהונาง ביהודה קיים לכוארה קושי הילכתי, שכן האروس אסורה על הארוס לפניו הנישואין (כמפורט ביכמות סט), וכן בנוסח ברכת האירוסין במסכתנו דף ז: – "ואסר לנו את האroteinות", ומחמת כך לכוארה גם אסורה עלייו ביהוד. במאמר זה נבחן – לאור דברי שני התלמידים וההשוויה ביניהם – את הנימוקים האפשריים להצדקת המנהג מבחינה הילכתית, את מהותו ומטרתו של המנהג, ואת הרקע ההיסטורי שעליו הוא נוצר.

סוגיות הbabel

נציג את דברי הגמרא (יב). על משנה זו:

מדתני "האכל", מכל דאייא דוכתא ביהודה נמי דלא אכיל! אמר אביי: שמע מינה – ביהודה נמי, מקומות מקומות יש; כדתניא, אמר רבי יהודה: ביהודה, בראשונה היו מיחידין את החתן ואת הכללה שעה אחת קודם כניסה לחופה, כדי שייהא לבו גס בה, ובגליל לא היו עושים כן; ביהודה, בראשונה היו מעמידין להם שני שושבינים אחד לו ואחד לה, כדי למשמש את החתן ואת הכללה בשעת כניסה לחופה, ובגליל לא היו עושים כן.

1. הפניות במאמר זה לתלמוד או למפרשים ללא ציון שם המסכת, מפנות למסכת כתובות.

2. לモתר לציין כי 'airosin' הנזכרים לכל אורך המאמר הינו קידושין, כלשון חז"ל.

הגמרה מבקשת מודיע המשנה נקתה "האוכל" ולא ניסחה את הדין באופן גורף: "bihorah aniyo yekol letuon tenuot batolim?" אבוי מתרץ זאת בכך שגם ביהודה היו מקומות בהם לא נהגו במנาง זה, ולכן לא התנסחה כך המשנה. הוא מוכח את חידושו מהתוספתא המעידת על שני מנהגים שהיו קיימים ביהודה, והשני הוא העמדת שושביניון בכניסה לחופה, שתפקידם היה לוודא שבני הזוג לא ירמו זה את זה בעניין דם הבתולים, כגון שהכללה תכenis בד מוכחת בדם הבתולים כדי להוכיח בכוכיה שהיתה בתולה, או שהחתן יעלים את הבד המוכחת בדם הבתולים כדי לטעון שלא הייתה בתולה. ממנהג זה מוכח כי ניתן היה לטעון טענה בתולים ביהודה, ואם כן על כרחך היו מקומות בהם לא נהגו במנาง הייחוד לפני הנישואין, שכאמור מבטל את יכולת לטעון טענה זו.

המנהג הראשוני שהוזכר בתוספתא - "בראונה היו מייחדין את החתן ואת הכללה שעה אחת קודם כנישתן לחופה" - הוא לכוארה המנהג המזוכר במשנה, ומהמשך דבריה ניתנן ללמידה על טumo ומטרתו: "כדי שהיא יליבו גס בה" - "כלומר גיל ומצח עמה, שלא יהיו בושין זה מזה בבעילת מצוה" (ריש' יבמות מא. ד"ה חוץ). מטרת הייחוד הייתה חיזוק הקשר הרגשי בין החתן והכללה, כך שבעת החופה ובעלית המצווה יהיו רגילים זה בזו.

סוגיות הירושלמי

בירושלמי (א) מבואר הרקע ההיסטורי למנהג, ומדוברו עולה לכוארה כי מטרת המנהג הייתה שונה מזו האמורה בתוספתא:

בראונה גזרו שמר ביהודה, שכן מסורת להם מאבותם שיורה הרג את עשו, רכתיב (בראשית מט ח): "ידך בעורף אויבך", והוא הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהם. וגזרו שהיא איסטרטוס בועל תחילה. התקינו [חכמים] שהיא ועלה בא עליה עורה בבית אביה, שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עלייה - עוד היא נגוררת [נ"א: נגוררת]. מכל מקום, אין סופה להיבעל מאיסטרטוס? אונסה היא, ואונסה מותרת לביתה.

הירושלמי מתאר גזירות שגדרו הרומים ביהודה, ואחת מהן "שהיא איסטרטוס בועל תחילה" כל הכללה, לאחר נישואיה. גזירה זו, מלבד המימד הטראומתי והאיסור ההלכתי של זנות אשת איש שכוכבים בה, יוצרת בעיה הלכתית נוספת: אשת איש שנבעלה לאחר ברצון - נארת על בעלה, וישנו חשש לגבי חילק מה נשימים כי תיבעלנה לאיסטרטוס ברצון ולאחר מכן תמשכנה לחיות עם בעלהן באיסור. כדי למזער היקפו של חשש זה, תיקנו חכמי אותו דור שהארוס יבוא על ארוסתו לפני הנישואין, ומתחוך כך בעילת האיסטרטוס תהיה באונס ולא ברצון, שכן "לעולם היא נגוררת אחר בעלה, שאין אישת מוצאת קורת רוח אלא מבعلا הראשון" (קרבן העדה), לדברי הגמרא (סנהדרין כב): "אישה [...] אינה כורתה ברית אלא למי שעשה כל'י". לאחר שארוסה יבוא עליה, היא תהיה נאמנת לו בלבד ותחוש אהבה ומוראה כלפיו, ולא תיבעל מרצון לאיסטרטוס.

גזירה זו מזכרת גם בבבלי (ברף ג: – "דامرיה בתולה הנישאת [...] תיבעל להגמון תחילתה"), אך לא בהקשר של מנהג הייחוד ולא ביחס לארץ יהודה בדוקא, ולשיותו לכשרה אין קשר בין מנהג הייחוד, ואם כן עליה לכשרה שנחלהו התלמידים ביסור המנהג – האם הוא "שייא לבבו גס בה", או מפני השמד. אך קשה להבין כך, שכן הטעם המובא בבבלי לקוח מן התוספתא (או, מה גם שהוא יהירושלמי עצמו (בHALCA א) מצטט Tosfeta זו!) בישוב סתירה זו נפסק בע"ה בהמשך המאמר, וכעת נבחן את האפשרויות להצדקת המנהג מבחינה הילכית.

הסבירים אפשריים להצדקת המנהג

הסבר א – ברכה מתירה ביהה

הגמר באך ז: מלמודת על מנהג נוסף שנ Hag ביהודה, שנגדיר מנהג הייחוד:

תנו רכנן: מברכין ברכת החתנים בבית חתנים. רביה יהודה אומר: אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אביי: וביהודה שני, מפני שמתייחד עמה.

על פי הסבר אביי, מייד רביה יהודה על מנהגם של בני יהודה לברך את שבע ברכות הנישואין במעמד האירוסין, ומນמק זאת אביי בכך שהחתן והכלה צפויים להתייחד לפניהיהם, ולפיכך הקדרימו את שבע הברכות לשעת האירוסין. האם ברכת החתנים אכן מתירה את זוג המאורסים זה לזו?

במסכת כלה (א) נאמר: "כלה بلا ברכה אסורה לבעה כנידה: מה נידה שלא טבלה אסורה לבעה, אף כלה بلا ברכה אסורה לבעה". לדברי ברייתא זו, שבע הברכות שמברכים במעמד הנישואין הן הכרחות לשם היתר הכללה לבעה. האם דין זה זהה לנוין איסור אروسה שהזכרנו לעיל, או שמא זהו איסור נוסף?

יש מהראשונים שהבינו שמדובר על אותו איסור, ואת לשון הבריתא במסכת כלה הבינו כפשוטה – כך שהגורם המעכב הוא הברכה עצמה. מכך הסיקו, כי כלה שבירכו לה שבע ברכות הרי היא מותרת לבעה אף לפני הנישואין, מפני שלא הנישואין הם המעכבים אלא הברכה. לשיטתם, אנשי יהודה הקדרימו את אמירת הברכות למעמד האירוסין כדי להתריר את בני הזוג טרם נישואיהם, וכך התאפשר מבחינה הלכתית הייחוד שנהגו בו.

כאפשרות זו כתוב השיטה מקובצת (ז) בשם הגאנונים:

"אמר אביי: וביהודה שני" – פירוש: הא דمبرכין ברכת נישואין במקום שעושין אירוסין, מפני שדרבן לייחד חתן וכלה באירוסין, לפיכך מברכין ברכת נישואין באירוסין, שם בא לידי הרגל דבר – יעשה בהיתר, דהיינו דברכו ברכת נישואין ככנית חופה דמי.

כך כתוב גם ר' י"ד (תשובה מו): "זה שעשו שבע ברכות אינו אלא להתיירה לו מפני שמתהיחר עמה, וזהו מנהג שהיו עושים ביהודה שהוא מייחדין האروس עם הארץ, וכי לא ישכב עמה באיסור היו עושן להם שבע ברכות", וכן נcano ריא"ז (פסקים, א Ich): "בירך עליה הברכות הנזוכרות - הותר לו לבוא עליה כנסואתו".

הסתיגות מהסביר זה

הסביר זה להצדקת מנהג היהודת אכן כוחו יפה לשיטות אלו, אך יש מהראשונים שהבינו שאיסור אروسה לבעלה אינו תלוי ברכבה אלא בחופה בלבד. כך משמע בדברי הרמב"ם (אישות י א-ו):

הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה. [...] כיון שנכנסה האروسה לחופה הרי זו מותרת לו לבוא עליה. [...] המארס את האישה וברך ברכבת חתנים ולא נתייחר עמה בביתו - עדין אروسה היא, שכן ברכבת חתנים עושה הנישואין אלא כנisa לחופה.

הרמב"ם לא הזכיר כלל את איסור "כליה بلا ברכה", ונראה שהבין שאין כוונת הבရיתא במסכת כליה לברכת החתנים עצמה, אלא לחופה - שעל פי רוב, במעמדה מברכים את שבע הברכות.³

ר"ש משאנץ כתב כך במפורש (הגחות מרדיכי, קידושין תקמה):

דמסתבר ד"כליה بلا ברכה" דאסירה היינו بلا חופה, אלא דעתקט "בלא ברכה" לפי שעושין ברכה בשעת נישואין. [...] ועיקר הדבר תלוי בחופה, דכל ביאות אירוסין כביאות זנות היא כל זמן שלא נכנסה לחופה. אבל משנכנסה לחופה הרי היא כאשתו לכל דבר [...] ואפילו بلا ברכה [...] ובשם מקום לא מצינו ברכות מעכבות.

שיטת נוספת היא שאכן ישנם שני איסורים שונים, וכלה אסורה לבעלה עד שתתקיימו שני הדברים: שתיכנס לחופה וגם יברכו לה שבע ברכות. כך נראה מלשון רש"י (ו: ד"ה ואסר): "ואסר לנו את האروسות - מדרבנן, שגורו על היחיד של פנויה, אף אروسה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה, כדפרישית: 'כליה بلا ברכה אסורה לבעלה כנידה'"⁴, וכן משמע בדברי הרשב"א (שות' המיוחסות, רפ"ה):

וכל שבא לישא אישת תורה: יקדש ויכניס לחופה ויברך ברכבת החתנים בעשרה. ואם הקדים לבוא על אروسתו בבית חמיו - לוקה מכת מרdot. ואם אחר שהכנסה בביתו הקדים ובא עליה بلا ברכה אסורה לו כנידה".

נראה מדבריו שאלו שני איסורים שונים ובעל רמות חמורה שונות: לפני החופה היא אסורה לו מדין אروسה, ועבירה על איסור זה מהחייבת מכת מרdot, ואף לאחר החופה

3. וכך הבין בדעתו הבית שמואל (נה א).

היא אסורה עליו קודם קדום הברכה, אך אין על כך מכת מרדות. לשיטות אלו, ברכות הנישואין אין מתירות את האروسה לחתן, ואמנם כן חזרת השאלה מה היה היותר שעמד בסיס מנהג היהוד ביהדות, ואף מתעוררת שאלה נוספת - לשם מה נהגו ביהדות לברך את ברכות הנישואין במעמד האירוסין, מאחר ואינן מתירות?

הסבר ב - ברכה מתירה יחוד

בדברי המרדכי (כלא) מובא דין שהסיקו הראשונים מנהג יהודת הלכה למעשה: ופירש רבינו אפרים מגנץ דלא פlige תנא קמא אדרבי יהודת [בכדייתא שהובאה לעיל], אלא תנא קמא לא אידי מיהודה, ומורה תנא קמא לכל היכא דאייכא למיחש ליהود - מברכין. וככתב ראב"ן דכן הוא המנהג דארוס ואירועו השווין ביהוד בבית אחד - מברכין עלייהם שבע ברכות פן יתיחדו. [...] "וביהודה שננו מפני שמתייחדר עמה" - דרך רבינו ייחיאל מפריז דאסור לארם להתייחדר עם ארוסתו בלבד ברכה.

מדובר ואישונים אלו מבואר כי ברכות חמניות מתירה לכתהילה למאורים להתייחדר, ועל פי זה מצדיקים את המנהג שהיה קיים בימיהם שזוגות מאורים היו חיים יחד, לאחר שבירכו שבע ברכות.

הרמ"א (אה"ע נה א) הביא להלכה את דברי המרדכי, והקשו על כך האחרונים בדברי השולחן ערוך בהמשך הסימן שהעתיק את לשון הרמב"ם שהובאה לעיל, ובנה נראה כי הרכות אלו אין מתירות את האروسה לבעה!

הבית מאיר (שם) מתרץ שגם אם ברכה אינה מתירה ביהה, יתכן שהיא מתירה יחוד: דודוקא כליה, דהינו ארוסה ובכלא ברכה - זאת מדבריהם כנידה, ונידה כל דלא בעל הא אסורה ביהוד. אבל בברכה - אינה אלא איסור פשוט, ולא כנידה, ומורתת ביהוד. וזה נראה נמי דעת הר"ר ייחיאל הנ"ל [שהבאנו לעיל] ואף הגה הנ"ל אפשר לפרש על דרך זה.

את הסברו הוא מבסס על דברי המגיד משנה (אישות י א):

"הארוסה אסורה לבעה מדברי סופרים" - זה מבואר בהרבה מקומות, ופשט הוא שהוא מדברי סופרים, והראיה: מנהג יהודת שמייחדים אותה קודם כניסה לחופה. ואם הייתה אסורה לו מן התורה - לא היה מותר לו להתייחדר עמה.

המגיד משנה מוכיח ממנהג יהודת כדורי הרמב"ם שאروسה אסורה מדברי סופרים בלבד, אך איינו מבואר מדוע אם אכן האיסור הוא מדברי סופרים - הותר היהוד לכתהילה. מכך נראה שכונתו היא שמאפני שאיסור הביאה באروسה הוא מדרבן, לא החמירו לאסור בזו גם את ההיאוד.

על פי זה מתורץ מנהג יהודיה, שכן הנחת היסוד שהנהנו בשאלת לפיה ישנו איסור ייחודי לאروس עם ארוסתו, אינה נכונה באופן מוחלט: דוקא לפני ברכות הנישואין, שאז היאASAORAH עליו באיסור חמוץ שדרימיו חכמים לאיסור נידה - החמירו לאסורים ביהדות; אך לאחר הברכות, שאז רמת האיסור היא כשל כל איסור דרבנן - הרי הם מותרים ביהדות אף לפניה החופה.⁴ ניתן להסיק על כך ולומר שגם אם נאמר שבשאר הנשים האסורות מדרבנן אסרו אף ייחוד, באירועה באופן מיוחד מלכתחילה אסרו רק ביאה ולא ייחוד, שאילמלא כן נמצא שימוש הגוזרת היא שבני זוג לא יוכל להתייחד כלל עד שעטן כניטתם לחופה, ובשעת החופה "יהיו בושם וזה בעילת מצוה" (כלשון רש"י שהובאה לעיל); لكن השאירו מרוחה היתר מסויים במסגרת איסור הארוסה, כדי לאפשר לבני הזוג להיות וגילים זה בזו.

הסביר זה מתאים לשיטת רשי' והרשב"א שהוזכרה לעיל, לפיה הביאה מותרת רק לאחר קיום שני הדברים: החופה והברכה, אך לשיטת הרמב"ם (והשוו"ע שהעתיקו) והר"ש, לפיה הביאה מותרת לאחר החופה אף טרם הברכה - אמן הסבר זה מתרץ כיוצר היה מותר להתייחד ביהדותה, אך לא מבאר לשם מה בירכו שם את הברכות במעמד האירוסין. הבית מאיר מתרץ זאת בהמשך דבריו, שלשיטות ניתן לומר שתנא קמא חולק על רביה יהודה (ולא בדברי המרדכי דלעיל) ולעדתו גם ביהודה אין לבך ברכות חתנים במעמד האירוסין אף על פי שבני הזוג עתידים להתייחד, מפני שאין לכך כל צורך; ורביה יהודה אכן סובר שהברכה מעכבת את ההיתר, אך ראשונים אלו פסקו כתנה קמא.

הסביר ג – ייחוד או ביאה לשם נישואין

הסביר אפשרי נוסף להצדקת מנהג הייחוד ביהדות הוא שייחוד זה עצמו היה נעשה לשם נישואין והוא נחשב כניטה לחופה. כך כתב הר"ש בתשובתו הנזכרת לעיל: " אמר רביה יהודה אף בבית האירוסין מברכין אותה – לפי שמייחדין אותה קודם כניטה לחופה, היינו כדי שייחסב כניטה חופה משעת אירוסין".

חלוקת מהוקק (נה ב) השתמש בפתרון זה כדי להסביר את ההיתר שהביא הרמ"א (כמובא לעיל) לזוג מאורסים להתייחד, אם בירכו ברכות חתנים, ועל פי זה תירץ גם את מנהג יהודיה:

" מברכין שבע ברכות פן יתיחדו" – אך ג' דבשיער שאחר זה כתוב שאין ברכת חתנים עשויה נישואין, מכל מקום ארוס ואروسתו השווין יחד בבית hei כחזר של שניהם וייחוד דידחו hei נישואין ומורתת לו אחר הברכה. וכך hei עושים ביהדות, ואין איסור אלא חתן הדר בבית אחר ובא אל ארוסתו בבית אביה.

4. כך נקבע גם העצמי ארזים (נה א), ספר המקנה (קונטרס אחרון, תחילת סי' נה) והעמק שאלת (בראשית טו ח).

הבית שמואל (נה א) הסביר את היתר הרמ"א באופן שונה מעט, ולפי הסבירו גם אם ההיאחד אוינו לשם נישואין הרי הוא מותר (ואינו סובר כאחרונים הנ"ל שייחוד עם אروسה מותר מפני שאיסורה מדרבנן, אלא מטעם אחר):

לכארוה קשה: מה מהני שבע ברכות, דהא כתוב בסמוך שבע ברכות بلا חופה לא מהני? ויש לתרץ על פי מה שכותב הר"ן ריש קידושין להרי"ף והרמב"ם [...] – אם כוונתו [בבביה] לשם נישואין – אין ציריך חופה. [...] ותו לא חישין לרשייע שלא יתכוון לשם נישואין, כיון דעתא היתר לפניו.

יסוד איסור ההיאחד הוא החשש ביהה, אך במקרה של אروسה – טוען הבית שמואל – חשש זה אינו קיים, שכן גם אם יבוא עלייה, ביהה זו יכולה להיות מותרת – אם היא תהיה לשם נישואין, ובאופן זה אין איסור ביהה על אروسה, שהרי במעשה זה עצמו היא נהיית נשואה לו.⁵ הבית שמואל לא הזכיר את מנהג יהודה, אך לפי דבריו ניתן לומר שהוא הטעם שמחמתו היו מותרים ביהוד.

לפי הסביר זה, לטקסי הנישואין שנערךו ביהודה לא הייתה כל משמעות הלכתית, שכן כבר משעה שהתייחדו החתן והכלה בתקופת האירוסין נחשבו כנשואים לכל דבר, ובטעם הדבר שבכל זאת הם נערכו נעסק בהמשך המאמר.

הסביר ד – שעת הדחק

הרשב"א (ז: ד"ה ואמר) הזכיר את דעת הראב"ד הסובר (בניגוד לרוב הראשונים) כי איסור אروسה לאروس הוא מן התורה, וכותב: "ולפ"י דבריו, בא דיהודה – שעת הדחק שאני". נראה מדברי הרשב"א שהבין שלשיות שאיסור אروسה הוא מדרבנן לא קשה וכיitzד הותר להם להתייחד, שכן יתכן שאסרו רק ביהה ולא יהוד (כמובא לעיל), או שהתיירו ביהודה מפני שעת הדחק; אך לשיטת הראב"ד שאروسה אסורה מן התורה (ואם כן לכארוה גם היהוד עמה אסורה מן התורה, ככל העירויות)⁶ – לא נקל נוכל לומר שהתיירו איסור זה מפני שעת הדחק, שכן אין טעם המנהג אלא "כדי שהיא לבו גס בה", ואין בזה ממשום פיקוח נפש שדוחה איסור תורה! אף על פי כן, אומר הרשב"א שמן שעת הדחק התירו זאת, ועלינו להבין טעמו של דבר.

גם הר"ן בחידושיו (ז: ד"ה תני) כתוב כתירוץ זה לשיטת הראב"ד, אך פירוש יותר: "זהא דיהודה שעוי כוונין בשעת אירוסין, משומ דשעת הדחק הו, כדי שלא תיבעל להגמון". מדובר שעת דחק זו דוחה איסור תורה? יתכן שכוונתו היא שהצלה הכללה מההגמון אינה רק מניעת איסור וטראותה אלא גם הצלה נפשות, שכן מבואר

5. את האפשרות של ביהה לשם נישואין הזכיר בקיצור גם החלטת מחוקק בהמשך דבריו, וכבר רמז לה הトルט' (ז: ד"ה רבבי).

6. שיטת הרשב"א (ורוב הראשונים) היא שאיסור יהוד עם ערויות הוא מן התורה (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תקפז).

בגמרא (ג) שהיו נשים שמסרו נפשן למיתה כדי לא לhibעל להגמון; ואף על פי שרק הצעירות היו עלולות לנוהג כך, מבחינה מעשית לא ניתן היה לחלק ולהתיר רק לצניעות ולא לפrozיות, וכן חתרו לכולן.

אך לכואורה דברי הר"ן אינם מובנים, שכן טעם המנהג בתוספתא הוא "שלא יהא לבו גס בה", וטעמו בירושלמי הוא – שלא תיבעל לאיסטרטוס מרצון, אך לא נאמר בשום מקום שעל ידי קיום המנהג ניצלה הכללה מגזירה זו! מלבד זאת, קשה להבין מבחינה מציאותית כיצד המנהג יכול להציל מהגזירה, שכן גם אם החתן בא עליה ביחס זה – לאחר והיתה ידועה בנסיבות כבתולה מסתבר שלא היה ניתן להצילה על ידי אמרה לשפטונות שהיא בעולה, שם כן יכול לומר לך⁷, וגם ניתן היה לומר זאת בלי שהיא זהאמת – מה שב�בל את יסוד ההיתר, שכן ניתן להינצל גם בליך על האיסור.

ניתן לבדוק להסביר את דברי הר"ן בשני אופנים: האחד, להosiיף או לפרש בדבריו "שלא תיבעל להגמון מרצון" – והיינו בדברי הירושלמי. צורך זה נחשב שעת הדחק, שכן אם תיבעל מרצון היא צפואה לחיותם בעולה באיסור כל ימיה. אך על הסבר זה יתעורר קושי אחר – הרי בזה אין פיקוח נפש, וכי怎 יתיר איסור תורה?

האופן השני הוא שאין כוונת הר"ן לכך שהיא עצמה תינצל, אלא שאם כולם תנגןנה כך – תינצלנה כלות אחרות בעתיד, כפי שכותב רביינו יהונתן (המובא בשיטמ"ק יב. ד"ה מתניתין): "כדי שימצאה הגמון בעולה, ויבטל גזרתו שגור כל בתולה [...]" תיבעל להגמון". אך גם על הסבר זה קשה לנו"ל – שאין זה טעם המנהג לא בתוספתא ולא בירושלמי. ניתן לתרץ בדוחק שאמנם התלמידים נקטו את התועלת של קיום המנהג לגבי כללה זו, אך מלבד זאת הייתה בכך גם תועלת כללית בדברי רביינו יהונתן; אך קשה לומר שדווקא טעם זה – שעליו מבוסס ההיתר – לא הוזכר.

ניתן לבהיר את כוונת הרשב"א באופן מחוירש, ולפיו ע"פ שאין בזה משום פיקוח נשש היה הרבר מותר גם לשיטת הראב"ד, וכל שכן לסוברים שאיסור אروسה הוא מדרבנן. מניין למד הראב"ד שארוסה אסורה מן התורה? הרשב"א כאן מבאר שמקורו הוא מהדרין שנערכה עומדת ברשות אביה לעניין זכויות ממוניות ולענין הפרת נדרים, ומכך רואים שלחותה ישנה ממשמעות מן התורה לעניין הלכות מסוימות. הרשב"א עצמו דוחה זאת ואומר שדווקא לעניין הלכות אלו יש ממשמעות לחותה מן התורה אך לא לעניין איסור ביהה, אבל הראב"ד הבין, ככל הנראה, שמאחר והторה נותנת ממשמעות הלכתית לשלב החופה לעניין הלכות אחרות, כל שכן שעניין עצם עניין הנישואין – ההיתר בני הזוג זה בזו, החופה היא זו שמחילה את ההיתר.

אם כן, גם לשיטת הראב"ד נראה שאין איסור אروسה במעטם של איסור לאו רגיל, וכל שכן שאינו במעטם של איסור עריות; אין על כך איסור מפורש בתורה, אלא שמהאופן שבו התורה מציגה את צורת שלבי הנישואין אנו למדים כי אין לאروس

7. אמן המאירי (יב. ד"ה אמר) כתוב: "וכן שיצא עליה שם בעולה, ויראת גזירותם אינה אלא בתולה", אך כאמור הדבר קשה להבנה מבחינה מציאותית.

לבוא על ארוסתו לפני קיום שלב החופה. ביאה קודם הנישואין מהויה סתירה למושג 'חופה', המציין את השלב שdoneקא ממנו מתחילה חי האישות של בני הזוג. אם כן, מעמד איסור זה דומה למעמדו של איסור 'עשה', הנדרשה מפני צורך גדול במקרים מסוימים, כמו כבוד הבריות וכדומה. מפני כך, נדרשה איסור כל זה כדי למנוע איסור חמור יותר ובהיקף רחב יותר - שתיבעל להגמון מרצין ותהיה עם בעל באיסור כל ימיה; גם לחתן הותר להיות שותף בעבירה על איסור כל זה, שכן במצבים מסוימים מותר לאדם לעבור על איסור כל כדי להציל את חבריו מאיסור חמור, וכן מפני שהרי הוא מצליח גם את עצמו מאיסור עתידי של חיים עם אישת שונינה תחתיו ברצון, שאסורה עליו.

אלא שלאור דברי האחרונים שראינו בהסביר ג', ניתן להקשות על עצם דברי הרשב"א: מדוע התירו חכמי הדור לעبور על איסור זה מפני שעת הדחק, ולא בחרו באפשרות שלפיה לא מתבצע איסור כלל: להורות שהחתן והכללה יתיחדו לשם נישואין, או שיבוא עליה לשם נישואין?

ניתן לומר שאע"פ שבודאי אפשרויות זו טובה יותר, מבחינה מעשית אי אפשר היה להסתמך עליה בלבד ללא ההיתר האמור, שכן לא ניתן לסמוך על כך שכולם יעשו זאת לשם נישואין; לא כולם מבינים את משמעות כוונה זו, בפרט כשהיא פיקטיבית בלבד ואינה כרוכה בנישואין ממשיים. הוראה כזו לא הייתה יכולה להתקיים כראוי באופן גורף, ולכן הוצרך הרשב"א להיתר שעת הדחק.

ניתן לישב זאת באופן נוסף, אם ננשח את ביאורנו בדברי הרשב"א לשיטת הראב"ד באופן קיוני יותר: כי אם ארוס על ארוסתו מפני שעת הדחק - אינה איסור כל שdoneקה איסור חמור, אלא אין בה איסור כלל מלכתחילה; שכן כפי שביארנו, מהות האיסור נובעת מכך שביאה כזו מהויה סתירה למושג 'חופה', שימושו היא שחייב האישות מתחילה רק משלב זה; אך כי אם כזו שנעשית מפני שעת הדחק, כדי לפטור בעיה חיצונית - אינה נחשבת כשייכת למוגרת הזוגיות כלל. רק בנסיבות השיקות לשגרה של מסגרת החיים המשותפים, עליהן אמרה התורה שצרכות להיות doneק לאחר הנישואין, ולא כזו הנעשית מפני צורך השעה. לפיכך, לא היה בכיאה זו כל איסור ולא היה צורך לעשותה doneקא לשם נישואין.

קשיים וסתירות העולמים מהסוגיה

טעם המנהג

כפי שראינו לעיל - הירושלמי, והתוסفتא המובאת בבלאי, הזכירו טעמים שונים למנהג היהודי: התוספתא - "כדי שהיא לבו גס בה", והירושלמי - שלא תיבעל להגמון מרצון. יש מהראשונים שניסו לגשר בין ההסברים, כגון רבינו יהונתן (המובא בשיטמ"ק יב. ד"ה מתניתין):

דרך של בני יהודה היה לייחד החתן עם הכללה קודם שנכנסו לחופה כדי שהיא
לבו גס בה שתאהב הכללה את החתן, לפי שאין האישה כורחת ברית אלא למי

שעשה כל', ואם ח"ו תבעל להגמון אחר כך – תבעל לו באונס.

לפי רישומו, הטעם המזוכר בתוספתא הוא והוא הטעם האמור בירושלים. גם הרשב"א והר"ן שהזוכרו לעיל, אף שלא התייחסו לפירוש לשון התוספתא, הרי שביארו את טעם הדבר על בסיס הרקע המתואר בירושלים – גזירות השמד, למרות שככלבי עניין זה לא נזכר כלל בהקשר נידונו.

הסביר רבינו יהונתן לשון התוספתא קשה מאד: לשון 'גשות הלב' ממשמעה הוא רגילותות, ולא אהבה, ומלאך זאת – הלשון מתיחסת אל החתן: "ליבו גס בה", ולא אל לביה של הכללה, כפי שהיא מתבקש לפי רישומו. ואכן כפי שרינו יונה, רשי"א פירש כך אלא כפשט הלשון.

ייחוד או ביאה

ישנו חוסר בהירות בדברי המפרשים לגבי השאלה האם החתן היה בא על הכללה ביחיד זה: מדברי הרשב"א והר"ן שהבאו לעיל נראה שיחוד זה כלל ביאה, וכן נראה מדברי התוס' (ט: ד"ה מא') שכתבו: "דעל דעתך מתייחד עמה". רבינו יונה, שאף הוא מפרש על פי הירושלמי, מזכיר את שתי האפשרויות:

ויש מפרשים שלא היה בועל אותה, דכללה بلا ברכה אסורה לבעה לנידה, אלא מתוך שהיא מחבק ומנשך אותה הייתה חיבה יתרה ביניהם וכשהיה בא הסדריות לבועל אותה לא הייתה נבעלת אלא באונס.

עוד נוכל לפרש, שבשעת אירוסין היה [החתן] בועל אותה והוא אומרם ברכת חתנים, אלא שלא היו עושים מיד מפני הרוזין כדי שלא יתפרנס הדבר.

מайдך, מלשון התוספתא "כדי שהיא לבו גס בה", על פי פירוש רשי"י שהובא לעיל – נראה בבירור שלא היה בא עליה באותו ייחוד, שהרי כל מטרתו היה להרוגים זה בזו על מנת שבשעת בעילת המצווה בחופה לא יהיה בושים זה מזו, ואם ייחוד מוקדם זה נועד בעצמו לביאה – מה הועילו חכמים בתקנותם?

לכואנה נראה פשוט שאלה זו תלוייה ישירות בשאלת טעם המנהג: אם טעםו הוא כדי להרוגים זה בזו – היה זה ייחוד שלא ביאה, ואם טumo הוא כדי להניע א恒תו בלבד כדי תיבעל להגמון מרצון – היה זה ייחוד שכלל ביאה. ואכן כך מפורש בדברי הירושלמי (שהובאו בתחילת המאמר): "התקינו שהיא בא עליה עודה בבית אביה"; ומאחר וכך, תמורה הפירוש הראשון שהביא רבינו יונה, המתבסס על דברי הירושלמי אך סותר את דבריו.

מתי היה הייחוד

גם לגבי שאלת העיתוי של הייחוד שהונח ביהדות ישנו חוסר בהירות: במשנה נאמר "האוכל אצל חמיו ביהודה [...] מפני שהוא מתייחד עמה" ומכך משמע שהייחוד לא היה קבוע בזמן מסוים, אלא כשהיא החתן מודמן לבית חמיו ואוכל שם, היה מתייחד

עם כלתו. וכן כתב דש"י (ט: ד"ה האוכל): "האוכל אצל חמי"ו - בימים שבין אירוסין לנישואין". גם מלשון הירושלמי משמע כך: "התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה".

אך הרמב"ם (כפирוש המשניות, א ה) כתוב: "והיה מנהגם בארץ יהודת שמקדש האיש את האישה ויעשווים לו טעודה בבית אביה, ככלומר סעודת אירוסין, ומתייחד עם ארוסתו" - הרי שפירש ש"האוכל" הינו סעודת אירוסין ושבסמור לה היה הייחוד, וכן פירש רבינו יונה (שצוטט לעיל) בפירוש השני. רשי"ז (ד"ה שמתייחד) כתוב: "שמתייחד עמה באירוסין", אך נראה שכונתו לתקופת האירוסין, וכדבריו לעיל.

כל זה לבארה איננו מתאים לשוני התוספתא: "היו מייחדים את החתן ואת הכללה שעה אחת קודם כניסתן לחופה" - הרי שהייחוד היה סמור לחופה. אך אפשר לפסק ולפרש את דברי התוספתא כך: "היו מייחדים את החתן ואת הכללה [במשן] שעה אחת, בתקופה שקדום כניסתן לחופה", וכעתן זה פירש המאירי: "וללאו דוקא שעה אחת הסמוכה לכינסה, אלא שעיל כל פנים היו מייחדים אותם באיזו שעה קודם שתכנס לחופה, הן בימים הסמוכים לאירוסין הן בימים הסמוכים לחופה הן בימים שבינתיים";⁸ אך פשוטות הלשון אינה מורה כך.

תקפו של מנהג הייחוד, ומקומות התפשטותו

בסוגיית הbabeli שצוטטה בתחילת המאמר, הובאו דברי אבי שלומד מלשון המשנה שמנהג הייחוד לא היה קיים בכלל המקומות היהודיים, אלא "מקומות מקומות יש". בירושלמי לא מופיעה אמרה מקבילה לו זו של אבי, ואף על פי שאינו חולק על כך בפירוש - נראה שאינו סובר כך, הן מתוך הרקע שנutan לקיום המנהג: "בראונה גזו שמד ביהודה [...] וגزو שיהיא איסטדרטיס בועל תחילה. התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה" - לאחר וטעם הייחוד הוא השמד שנגזר, סביר להניח שהוא הונגן בכל יהודה, ואף הלשון 'התקינו' מורה שהיתה זו תקנה מוחלטת מהחייבת את כל המקומות, ולא מנהג בכלל מקום בחר כראות עיניו האם לאמצו.

לא מסתבר לומר שהשמד נגזר רק בחלוקת מהמקומות היהודיים - וממילא רק בהם תוקנה התקנה, שכן יהודת כולה הייתה נתונה תחת השלטון הרומי ואין כל סיבה להנימיך כך; ואף על פי שייתכן שלא בכלל מקום יישוב היהודי ישב מושל רומי - babeli בדרך כלל, העוסק בגזירה זו (וכאמרו, אין קשר אותה כלל למנהג הייחוד), מבואר כי המושל היה יוצא מקומו ומגיע למקום יישוב אחרים במילוי כדי למש את הזכות' שנינתה לו במסגרת גזירה זו, ואם כן מסתבר שככל המקומות היהודי נזהרו מכך וקיימו את התקנה האמורה.

8. גירושת התוספתא כפי המובא בירושלמי (בהלבה א) מסייעת להבנה זו, שכן בה לא מופיעות המילים "קדום כניסתן לחופה"; אך לפי הגירסה שבבלאי - וכך הוא הנוסח בתוספתא שלפנינו עצמה - יש בפירוש זה מן הדוחק.

אם כך, הרי אלו שתי סתיירות נוספות, הקשורות זו בזו: בעוד שמדובר הכספי נראתה שהיה זה מנהג בלתי מחייב, וממילא לא פשוט בכל יהודה; הירושלמי מכנה זאת 'תקנה', ומדוברו נראת כי נתקנה ויושמה בכל יהודה.

האם המנהג בטל

סתירה נוספת אנו מוצאים לגבי טווח הזמן שבו התקיים המנהג הייחודי ביהודה. התוספתא (שנסדרה בסוף תקופה התנאים) המובאת בכספי על משנה זו, מעידה על מנהג קדום שלא היה מוכר בזמנה – כפי שמצוח מתוך לשונה: "בראונה היו מייחדים את החתן ואת הכללה שעה אחת קודם כניסתם לחופה". לעומת זאת, הירושלמי על משנה זו – בסיום תיאור הגזירה והאופן שבו התמודדו עמה בני יהודה – חותם את הסוגיה כך: "אף על פי שבטל השמד – המנהג לא בטל"; הרי עדות מפורשת של התלמיד שמנาง הייחודי והביאה קודם הנישואין ביהודה נותר קיים עד ימינו. אין אפשרות לפרש שכונתו היא שאף על פי שבטל השמד, המנהג לא בטל יחד עמו מכיווה אלא נמשך גם תקופה מסוימת לאחר מכן – אך לאחריה המנהג פסק, שכן התלמוד מוסיף עודות ספציפית כדי לאשש את דבריו: "כלתו של רב הושעיה נכנסה מעוברת" – ככלתו של רב הושעיה (שהוא עצמו מסדר התוספתא) נבעל לאروسתה בתקופת האירוסין, כפי המנהג, ובשעת הנישואין נכנסה לחופה כשהיא מעוברת.

מהלך חדש בביורו הסוגיה

את הסתיירות הרכבות שבין הפרטמים המופיעים בכספי ובתוספתא המובאות בו, לבין הפרטמים המופיעים בירושלמי, ניתן ליישב על ידי ההנחה שאכן אין מדובר בהם על אותו מנהג. אין כאן כל מחלוקת מציאותית אלא עיסוק במנגים דומים אך שונים, שנהגו בתקופות שונות, אם כי סמוכות זו לזו. על פי זה נוכל ליישב את הסתיירות שהוזכרו לעיל, ולתזרן קשיים נוספים שעלו לאורך המאמר.

המננהג בתוספתא ובכספי

התוספתא המובאת בכספי עוסקת במנהג קדום, שהמננהג לפני גזירות השמד – "בראונה". טumo של המנהג היה כמפורט בדרכה: "כדי שהיא ליבו גס בה", כפירוש רשי"י שהובא וכפשתות הלשון – שהיה רגילים זה בזו, ובמפגש הכא שבו יתיחרו – החופה עצמה, כבר תהיה ביניהם תחושת קרבה ברמה משמעותית. הייחוד נעשה "שעה אחת קודם כניסתם לחופה" כלשון התוספתא, דהיינו סמוך לזמן החופה, והוא נועד לשם הייחוד עצמו, וכן לאפשר קרבה וגילוי חיכת פיזיים (כדברי רביינו יונה שהובאו לעיל), אך לא מעבר לכך – שכן כל מטרתו היא הבנה לבעלית המצווה שתהיה לאחר מכן, בחופה.

ראיה נוספת לכך שייחוד זה לא נועד לביאה ניתנת להביא ממשפט המופיע בתוספתא שלפנינו וכן בזו המובאת בירושלמי, שנשמט מהציטוט שבספרי: "ואף על פי כן לא היו מעמידין אלא לנישואין" – כלומר אף שהיו מייחדים את הזוג לפני החופה,

לא היו מעמידים שושיבינים אלא לחופה ולא ליהود זה. לפי דברינו, הטעם לכך מובן – יהוד זה לא נועד כלל לביאה, ולכן ע"פ שיתכן שתתרחש – לא העמידו שושיבינים לשם כך.

להבנת התלמוד הבהיר, המשנה והתוספתא עוסקות באותה תקופה. כך מוכח מדברי אבי, הלומד מלשון המשנה ש"מkommenות מקומות יש", ובאי ראה לכך מהמשתתפתה המעד על מנהג השושיבינים, שמכוחה על כך שהיו מקומות ביהודה שבהם החתן היה יכול לטעון טענה בתולים לאחר החופה, כמוואר לעיל. אילו התוספתא הייתה עוסקת בתקופה שונה מזו שבה עסוקת המשנה, לא היה ניתן להביא ממנה ראייה לכך שהמנהג שבמשנה לא נהג בכלל המקומיות.

לפי זה נוכל להניח שמנהג הייחוד הנזכר בתוספתא הוא אותו מנהג הנזכר במשנה, ולפרש שאכילת החתן בבית חמיו הייתה "שעה אחת קודם לחופה". אמן רשי' והרמב"ם (שהובאו לעיל) פירשו שהאכילה והיחוד היו בשלבים מוקדמים יותר, אך גם לדבריהם אין בזה הבדל מהמנהג הנזכר בתוספתא. אלו הם אופנים שונים שבהם היה המנהג עשוי להתקיים, ולכללים בסיס ומטירה זהים.

עליל בהביאנו את השיטה לפיה הייחוד הותר רק מפני שנעשה לשם נישואין (הסביר לנו את השאלה מדוע נערכו טקסים נישואין ביהודה, מאחר ו מבחינה ההלכתית הזוג כבר היה נשוי לדבר; כתע נוכל לענות שאכן לא הייתה ממשימות ההלכתית לטקס זה, אך מאחר והניסיונו ההלכתיים ביהודה כללו רק יהוד ולא ביאה, נמצא שבReLUת המצווה הייתה בחופה, ובזמן עיקר שמחת החתונה הייתה סביב עניין זה (כפי שניכר מספר מקומות במסכת), ולשם שמחה זו והשמה שסביר תחילת החינוך המשותפים של בני הזוג, נערכו טקסים הנישואין).

המנהג בירושלים

כאמור לעיל, המנהג שהוזכר בתוספתא היה קדום ופסק לפני זמן עירি�כה, כਮוכחה משלונה "בראשונה ביהודה היו". מה הביא להפסקת מנהג זה? כתע נבאר, שמנהג זה לא בטל אלא הומר במנהג שונה – והוא המנהג הנזכר בירושלים. שנגזרה גזירות השמד ורצוי חכמי הרוור לדאוג לכך שהכללות לא תיבעלנה למושל הרומי ברצון אלא באונס, כדי שלא תיאסRNA על בעלייהן, תיקנו שבמסגרת יהוד זה, שנגה כבר – החתן יבוא על כלתו, כדי שמתוך כך ת קישר אהבתו לבירה ולא תיבעל למושל ברצון, כפי שהתבהר לעיל. שניי זה גרם לכך שהייחוד נערך מקומו המקורי – "שעה אחת קודם כNSTן לחופה", והוקדם לתחילה תקופת האירוסין או להמשכה – "עודה בבית אביה", שכן מאוחר והוא כלל ביאה היו זוגות שרצו להקדימו ולא להמתין עד סיום לחופה. מלחמת אותו שניי בטל גם המנהג השני המובה בתוספתא (שגם עליו נאמר "בראשונה") – העמדת השושיבינים, שכן בשעת החופה הכללה כבר לא הייתה בתוליה ולא היה טעם בהעמדתם.

בעת שחללה תמורה זו במנาง, הוא הפך מנהג מקומי לתקנה מקיפה, כלשון הירושלמי "התקין"; בכך יוכן מדויע לא מופיעה בירושלים אמרה מקבילה לו זו של אבי

"**מkommenות מקומות יש'**", שכן השמד פשוט בכל יהודה או על כל פנים היה עלול להתפשט בכללה (כפי שבירנו לעיל), ולפיכך גם במkommenות שלפני כן לא נהגו במנהג הייחוד - בשלב זה אימצו את המנהג בגירסתו החדשה.

על מנהג זה אמר הירושלמי בסוף דבריו: "**אע"פ שבטל השמד** - המנהג לא בטל". טעם הדבר יהיה תלוי בהסבירים שהובאו לעיל להצדתו ההלכתית של המנהג: לפי הסבר א' שברכת חתנים מתירה ביהה, וכן לפי הסבר ג' שהייחוד או הביאה נעשו לשם נישואין - הדרי שלא היה במנהג כל בעיה הלכתית, ולפיכך הוא עמד על קיומו גם לאחר שבטל השמד. אך להסביר ד' - שהביאה הותרה מפני שעת הדחק⁹ - כיצד ניתן להסביר את הימשכות מנהג הביאה לאחר שבטל השמד? יתכן שככל עוד היה קיים חשש שהשמד יתחדש, העדיפו חכמים מותך שיקול רחוב להשאי את התקנה על מתכונתה.

ההסבר שכתבנו בשיטת הbabli לעריכת טקסי הנישואין ביהודה **אע"פ** שלא הייתה להם משמעות הלכתית (לפי הסבר ג'), אין כוחו יפה **למציאות שעליה מדורר בירושלמי**, שכן בה בעילת המצויה נעשתה לפני הנישואין. יתר על כן - במציאות של שעת השמד, לא רק שאין טעם לקיום טקס נישואין, אלא שקיים מהוועה לכארה מעשה איולה שאין כדוגמתו, שכן בעקבותיו נלקחה הכללה אל המושל הרומי! ואף על פי שמאחר ואירועה כבר בא עלייה, לא תיבעל לו ברצון ולא תיאסר על בעלה - מכל מקום ודאי שזו תקירת שיש למונעה, הן מבחינה אנושית והן מבחינה הלכתית, ובפרט שכאמרור היו נשים שמטרו עצמן למתיה בשל כך, וכן נשות הכהנים היו נאסרות מחמת זה על בעליך **אע"פ שנבעלו** באונס.

הירושלמי כבר עמד על כך: "כהנות מה היו עושות? מטמיןות היו. ויטמינו אף בנות ישראל? קול יוצא וממלכותה שמעה ואילין ואילין מתערכbin". הכללות הנישאות לכהנים אכן היו נישאות בהחבה ולא עדכו טקס נישואין כרגיל, אך לא היה אפשר ששכלן תנגננה כך וכפי שהצענו, שכן אילו לא יתקיימו כלל טקסי נישואין ודאי שיתעורר החשד מצד המלוכות ובסופה של דבר ההערמה התגללה וכך תיתפסנה גם נשות הכהנים. מותך שיקול רחוב ומabit כליל נהגו בנות ישראל באופן שמסגיר את זמן, כדי לחתוף על נשות הכהנים.

אם כן, לא נחלקו התלמידים בפרטיו המציגות אלא בהבנת המשנה: הbabli הבין שהמשנה עוסקת בשלב הראשוני ולפיכך הביא עליה את דברי התוספתא, ואילו גזירות השמד הזוכרה בו בהקשר אחר; והירושלמי הבין שהמשנה עוסקת בשלב השני ולפיכך הביא עליה את סיפור גזירת השמד, ואילו את התוספתא הזוכר בהקשר אחר. בעת גנסה לעמוד על האופן שבו כל אחד מהתלמידים פירש את דברי המשנה.

⁹. הסבר ב', לפיו ברכבת חתנים מתירה ייחוד אך לא ביהה, ודאי שאין כוחו יפה **למנаг שבירושלמי** אלא רק לשלב המנהג הראשון, הנזכר בתוספתא.

הבנת הbabel' את המשנה

הבנת הbabel' את המשנה מתומצתת בקצרה: "מדקתי ני 'האוכל', מכל דאייא דוכתא ביהודה נמי דלא אכיל! אמר אביי: שמע מינה - ביהודה נמי, מקומות מקומיות יש". באופן פשוט, כוונת אביי היא שהמשנה לא כללה את כל יהודה מכיוון שבמקומות שבהם לא נהגו בכך אין דינה קיים; לפwi זה, "האוכל" הינו: חתן המוציא למקום שבו נהגים במנהג האכילה והיהדות, ועליו אומרת המשנה שאיןו יכול לטעון טענת בתולים אפילו אם לא ידוע שאכל והתייחד, מפני שהוא שמן הסתום קיים את מהוג המקומות. אלא שהבנה זו קשה, שהרי המשנה אומרת "שלא בעדים" ומשמעותו שאם יביא עדים על כך שלא התייחדו בעת שאכל שם - יכול לטעון, ואילו לפי הסבר זה עליינו לחושש שהוא אכן שבאותה הדרונות לא התייחדו, החתן בא פעם אחרת כדי לקיים את מהוג היהוד!

יתכן שמחמת קושי זה פירשו הרשב"א (יב. ד"ה גמ') והמאירי (שם ד"ה אמר) שאין כוונת אביי לומר שהדין נקבע לפי המקום, אלא לבאר שלא היה זה מנהג מוחלט, וגם במקומות שנהגו בו היוأكلו שלא נהגו, ו"האוכל" הינו דווקא אם ידוע שאכל - שאז, אך פ' שלא ידוע אם התייחד - איןו יכול לטעון, מפני שביהודה האכילה היא חלק ממנהג היהוד וננו מנחים שמסתמא גם התייחד. אך אם לא ידוע כלל שאכל אצל חמיו, יכול החתן לטעון שהוא איןו ממקימי המנהג, ולא יוכל את זכותו לטעון טענת בתולים - ושלא כפירוש הקודם.

אך לפי הפירוש שהצענו לעיל, שהמשנה והתוספתא עוסקות באותו מנהג ממש, והאכילה שבמשנה התקיימה סמוך לחופה - נוכל לישב את הפירוש הראשון; שכן, אם עדים מעידים שנכחו באותו מעמד וראו שמחמת סיבה כלשהיא לא התייחדו החתן והכליה - אין לחושש שהוא התייחדו בזמן אחר כדי לקיים את המנהג, שכן לא הייתה אפשרות כזו, מאחר והאכילה שבסמוך לה היה צריך להתקיים היהוד היה סמוכה לחופה. לפירוש זה לשון אביי מתפרש פשוטה, ולא כדווקא הקאים בדברי המפרשים הנ"ל.

יתכן שסיבה נוספת גרמה לרבנן לפרש כך: כמו בא לעיל, הם פירשו על פי הירושלמי שהיהוד כלל ביהה, ואם כך לא מובן מה חדשה המשנה: פשיטה שאם החתן כבר בא על כתלו, איןו יכול לטעון טענת בתולים! לפיכך פירוש שהheidוש הוא שאם ידוע שאכל איןו יכול לטעון, אך פ' שלא ידוע שהתייחד. אך לדרכנו, שלפי הbabel' היהוד שבמשנה לא כלל ביהה - לא קשה כלל, וחיווש המשנה הוא שמכיוון שהתייחד עמה חווישים שבא עליה, אך פ' שלא זה מטרת היהוד.

בין כך ובין כך, להבנת הbabel' האכילה היא סימן ולא סיבה: לפירוש הפשטוט - סימן למקום שבו נהגים להתייחד, ולפירוש הראשון - סימן לכך שמסתמא החתן זה גם התייחד.

הבנת הירושלמי את המשנה

השאלת האחרונה שהעלונו, לכaura קשה על הירושלמי: אם החתן בא על כלתו בעת הייחוד, פשיטה שאינו יכול לטען טענת בתולים לאחר החופה, ומהו חידוש המשנה? מכוח זאת נראה לומר, שלפי הירושלמי המשנה מתפרשת באופן שונה, ורינה אינו נסוב על אחר החופה אלא על אחר הייחוד: אם החתן התארח ואכל בבית חמיו בתקופה שלאחר האירוסין – לאחר שבא על כלתו בכית אביה אינו יכול לטען שלא מצאה בתולה בכיה זו, שכן יתכן שהזדמנות בה אכל שם גם התייחד עמה ובא עליה, וזהי כוונת המשנה במילים "מפנוי שהוא מתייחד עמה". אין כוונתה לקיום מנהג מסוים, אלא לתיאור המציגות: ביהודה היו מברכים ברכבת החתנים בשעת האירוסין כדי להתר לם את הביאה שתתקיים בהמשך תקופת האירוסין, ולחמת זאת הוטר להם הייחוד (לפי חלק מהשיטות דלעיל), וגם לחולקים – הותר יהוד הנעשה לשם נישואין), ו"הוא מתייחד עמה" – ככלומר נוהג היתר בדבר, וסביר להניח שהתייחד עמה, וממילא לחושש שגם עליה.

אם כן, לפי הירושלמי – האכילה (הינו לא עצם האכילה אלא הביקור) אינה סימן אלא סיבה: מכיוון שידוע שהחתן אכל בבית חמיו אנו חוזשים שהתייחד עם כלתו ובא עליה; אך אם לא ידוע כלל על ביקור של החתן בבית חמיו בין האירוסין לביאה – אין חוזשים לכך.

סיכום

במאמר זה התחקינו אחר שורשו של מנהג יהודה לייחד את החתן והכלה לפני נישואיהם ולאחר מכן שבירכו שבע ברכות בשעת האירוסין, ולאור הסתירות והקשדים העולים מהסוגיה הצענו לבאר שהוא היה מרכיב משני שלבים: לפניו השמד היה נוהג יייחוד סמוך לחופה שמטרתו הייתה להרגיל את החתן והכלה זה בזו, ומחמתו לא ניתן היה לטען טענת בתולים לאחר החופה. לפי הbelief, על מנהג זה מדובר בשונה, המלמדת כי מי שנוהג בו אינו יכול לטען טענת בתולים לאחר החופה. לאחר שנגזרה גזירת השמד, המנהג הומר לכך שהוא מברך יבואה על ארוסתו בכית אביה כדי שלא תיבעל לאיסטרטטוס מרוץ, ולפי הירושלמי על שלב זה מדובר בשונה, המלמדת שאם החתן אכל בבית חמיו אינו יכול לטען טענת בתולים לאחר אותה ביאה, שכן יתכן שהתייחד עם כלתו לפני כן ובא עליה אז.

ראינו ארבעה הסברים לכך שהיה מותר לזוג המאורסים להתייחד: א – מכיוון שהקדימו את ברכת החתנים לשעת האירוסין, הותרו זה לו; ב – לא הותרו בכך למורי אלא רק הייחוד הותר; ג – הייחוד או הביאה היו נעשים לשם נישואין, ובכך אין כל איסור; ד – ההיתר היה מפני שעת הדחק, והצענו מספר הסברים לכך.