

סימן ק"ח

דין אונן באכילת בשר עוף במטום

ד' טבת תשע"ג

לכבוד...

תנחומי על פטירת דודתך, אחות אביך, תהא נשמתה צרורה בצרור החיים, ויהי רצון שהקדוש ברוך הוא ישלח לך ולאביך ולכל משפחתך חיים ארוכים, ואור גדול כאור ימי החנוכה שעתה עברו עלינו לטובה.

כיוון שאביך חוזר לארצות הברית לצורך ההלוויה, וביקש לדעת אם ביושביו במטוס ועודו אונן אם יכול לאכול מהעוף שיביאו לפניו, או שמא אסור הוא בכך כמו שנפסק בשולחן ערוך (יו"ד, שמ"א, א') שאונן אסור בבשר ויין.

בזאת קדמתי ואומר, מצאתי בשו"ת מוצל באש (סימן כ"ב) שכותב להסתפק באונן אם מותר לאכול רוטב של בשר, וכן הביא משמו בברכי יוסף (יו"ד, שמ"א, אות ב'), אך באמת רוב ככל הפוסקים חולקים ופוסקים בפשטות להיתר, הרי הם שו"ת נודע ביהודה (תנינא, רי"ב, תשובה מבן המחבר, ומביאו בפתחי תשובה על יו"ד, שמ"א, סק"ג) וכן הגרא"ז מרגליות

(הלכות אונן, סעיף ד', וביד אפרים שם אות ד'), וכן מובא לקולא בספר חיים וברכה (הלכות אונן, אות י"ג) ובספר אגורה באהלך (יו"ד, כ"ח ע"ב), וכן דעת ערוך השולחן (יו"ד, שמ"א, סעיף ט') ודאי שדבריו סוף הוראה. אך ראיתי בספר ילקוט יוסף (הלכות ביקור חולים ואבלות, הלכות אונן, סעיף י') שפסק לאיסור, ובהערה שם כתב שאף שרבו המקילים, מכל מקום אין הלכה כדברי המיקל באונן אלא באבל, ומה עוד שבספר לקט יושר (חלק ב', עמוד פ"ה) כתב מפורש לאסור.

אף על פי כן אני תמה על דבריו, שכן רבו המקילים ואף כתבו כן למעשה, וגם הסברה מורה כן שהרי טעם ההיתר, כמבואר בנודע ביהודה, הוא שלעניין איסור אכילת בשר בתשעת הימים המנהג שנהגנו להמנע מאכילת בשר הוא מטעם נדר, וכמו שבנדריים הולכים אחר לשון בני אדם ולשון בשר כולל אף תבשיל של בשר, כך גם בתשעת הימים יש לאסור אף תבשיל כיוון שהוא כלול בנדר שנהגנו בו באותם ימים שלא לאכול בשר. אולם, בדין אונן לא אסרו אלא משום שלא יעסוק

באכילתו ויתעצל מלהתעסק במת, או משום כבוד המת, ואין זה שייך ברוטב של בשר. וחילוק זה מבורר, ואם כן נראה שוודאי אפשר לסמוך על הפוסקים לקולא בדין זה.

הנה, לכאורה היה מקום לומר שאף בעוף הדין כן, שהרי מה שאמרו בשר הוא דווקא בשר, וכמו שמצאנו בבן סורר ומורה במסכת סנהדרין (ע' :): שאינו חייב בבשר עוף, וגם איסור בשר בחלב מדאורייתא אינו אלא בבשר ממש ואף שמדרבנן החמירו שם מכל מקום כתבו כן מפורש וכאן לא מצאנו מפורש שיאמרו לאיסור אף בבשר עוף. וראיתי בילקוט יוסף (שם, סעיף ז', הערה ז') שהביא ממסכת חגיגה (ח') שמוכח משם שאף לעניין שמחה בחג אין יוצאים בעוף אלא בבשר, ומכל מקום הביא שם משו"ת יחזקאל דעת (ו', ל"ג) שהגרע"י הוכיח שם שבשעת הדחק אפשר לצאת ידי חובת שמחה ביום טוב אף בבשר עוף. מכל מקום ברור שסתם בשר הוא בשר בהמה דווקא ולא בשר עוף, ואם כן לכאורה יש להתיר אכילת בשר עוף לאונן.

אמנם, בילקוט יוסף (שם) כתב שמסתבר להחמיר בבשר עוף, ובאמת לא מצאתי מי מהפוסקים שיאמר להתיר

כפי שכתבנו, ואדרבה לכאורה ממה שאמרו כולם להתיר ברוטב של בשר וכלל לא הזכירו היתר של בשר עוף לכאורה ברור שדעתם לאיסור בבשר עוף. גם מצד הסברה שאמרנו, שלא יתעצל, לכאורה אין כל כך מקום לחלק בין עוף לבשר, וגם מצד כבוד המת לא כל כך שייך לחלק. אם כן, להלכה יש לומר שאף איסור בשר עוף בכלל.

אך לכאורה היה מקום להקל על פי מה שידוע שנחלקו רבנו תם וסיעתו על שאר ראשונים לעניין טעם איסור אכילת בשר, שדעת רבנו תם שהוא (כמו שכתב הנודע ביהודה) שלא יתעצל ויתעסק רק במאכלו ולא בכבוד המת, וכדי שיהיה פנוי בכבוד המת אמרו שלא יאכל בשר וישתה יין. על פי זה פסק רבנו תם להתיר לאונן לאכול בשר אם יש אחרים שיטפלו במת או שאין ביכולתו לטפל במת, וכן נהג רבנו תם כשמתה אחותו בעיר סמוכה שכיוון שלא היה באותה העיר ולא היה יכול לעזור בקבורת המת על כן אכל בשר אף באנינותו. אמנם, הלכה למעשה נפסק בשולחן ערוך (שם) כדעת החולקים, ואף כשאין בידו לעשות דבר מצורכי המת אין לו לאכול בשר כל זמן שהוא אונן.

על כן, לכתחילה אין לאונן הטס במטוס לאכול בשר עוף כלל, ויש לתכנן מראש אוכל למטוס שלא יבואו לכדי סמיכה על מה שמגישים שם. אולם, בדיעבד, ובאדם זקן שצריך לשמור על בריאותו, יש מקום להקל, שבילקוט יוסף (שם) כתב אחד הטעמים שמחמירים בבשר עוף באונן – אף שמטעמי בריאות וצרכים אחרים יש מקום להקל באבילות של בין המצרים – הוא משום שאנינות היא זמן מועט, ומשמע לי מדבריו שהוא משום שאין בכך צורך להקל אלא ימתין קצת עד הקבורה ואז יאכל בשר. אמנם, באדם שטס במטוס הרי אין לו מה לאכול מלבד מה שמגישים לו, ואם לא יאכל הרי ירעב, ואם כן, במקום שאין לו דבר אחר לאכול – אף שאין בכך סכנה או חולי אלא צער בלבד – נראה לי לסמוך על שיטת רבינו תם ולהתיר לכל הפחות בבשר עוף על פי מה שאמרנו שעיקר האיסור לא היה אלא בבשר בהמה (מה עוד שמשו"ת נודע ביהודה משמע שפסק טעמו של רבינו תם ואם כן כשהוא במטוס ואין חשש שיתעצל לעסוק במת יש להתיר).

עוד ראיתי בחכמת אדם (כלל קנ"ג, סעיף א') שכתב שבמקום שיש אחרים שעוסקים במת אפשר לסמוך על שיטת רבינו תם לעניין אמירת תפילה וברכות,

ומכל מקום בבשר ויין אין להקל משום כבוד המת, אך נראה לי שכל זה במקום שיש לו דבר אחר לאכול, אך כל שאין לו מה לאכול אלא מה שמגישים לפניו אין זה נראה כפחיתות כבוד כלפי המת. עוד יש לצרף לכך מה שראיתי בערוך השולחן (שם) שמה שאינו אוכל בשר ושותה יין הוא כדי להראות שהוא בצער ואינו אוכל בהרחבה, והלא להווי ידוע שמה שנותנים לאכול במטוסים אין בו הרחבה כלל, ומפאת הנסיבות האוכל שנותנים שם הוא בצמצום, ודאי במחלקות הרגילות. וכל זה דווקא באביך שהוא כבר איש מבוגר, וודאי צריך לשמור על בריאותו.

עוד אזכיר מה שראיתי בשו"ת תשובה מאהבה (חלק ג' יו"ד), הגהות לסימן שמ"א) שכתב שלא זו בלבד שתבשיל של בשר מותר, אלא שיש מקום לדחות אף דברי המחמירים בשומן של בשר ממש, ושמה טעמו מפני שאינו ממש בשר, ואם כן אף בבשר עוף יש מקום להקל לפי העניין.

מבל הטעמים האלו נראה לי כאמור שלכתחילה יש להכין אוכל מראש כך שלא יצטרך לאכילת עוף, אך אם לא הכינו או שלא הביא עמו מספיק אוכל אפשר להתיר לאביך לאכול בשר עוף

בעודו במטוס, ומשירד מהמטוס ויכול להשיג אוכל אחר כמובן יימנע מאכילת עוף עד לאחר הקבורה.

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

בברכה,

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: יש להתיר לאונן חולה או זקן לאכול בשר עוף במטוס כשאינו יכול להשיג אוכל אחר והוא חלוש, ואם אפשר לדאוג לכתחילה לכך שיביא עמו אוכל שמותר לו לאוכלו באנינותו כך מוטב לעשות.

סימן ק"ט

עמידת נשים וגברים בשורת אנלים

ט"ו תמוז תשע"ג

לכבוד... השלום והברכה.

נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המטה,
ואין לשנות".

וראינו שכל זה הוא רק עניין של מנהג, ובתוספות שם (ד"ה 'נשים') ובתוספות הרא"ש שם (ד"ה 'מקום') כתבו שלא אסרו במקום שנהגו לנשים לצאת לפני המיטה שהרי זהו מקום צער, ויצר הרע אינו מצוי במקום זה. גם יש להוסיף שראינו שדוד לא חשש לכך כשרצה לפייס את העם בעניין אבנר. ואף שכתב השולחן ערוך (שם, ב') שאין הנשים יוצאות אל הקבר כלל, זהו מזוהר ויקהל (קצ"ו). ואינו מדברי הלכה פסוקה, ופוק חזי מאי עמא דבר שהיום לא נהגו כך כלל. נמצאנו למדים כי מצד צניעות אין כאן איסור כלל, והכל לפי המנהג כפי שכתוב בגמרא.

אם כן, נראה לי שאין כל איסור בכך שיעמדו נשים ואנשים בשורה, והכל לפי המנהג. מכל מקום, מהיות טוב אל תקרא רע, וטוב שיעמדו זה כנגד זה בשתי שורות, הגברים אל מול הגברים, והנשים אל מול הנשים.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

בעניין מה ששאלת לגבי מקום אחד שנוהגים בו שנשים וגברים עומדים בשורה לאחר הקבורה ומנחמים האבלים, ועתה בא רב חדש ורוצה לשנות המנהג, ולומר שאסור לנשים ואנשים לעמוד יחד בשורה.

במסכת סנהדרין (כ'). אמרו: "תנו רבנן: מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה – יוצאות, לפני המיטה – יוצאות. רבי יהודה אומר: לעולם נשים לפני המיטה יוצאות, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר, שנאמר: 'זהמלך דוד הלך אחר המטה'. אמרו לו: לא היה הדבר אלא לפייס את העם, ונתפייסו, שהיה דוד יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים, ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים, שנאמר: 'וידעו כל העם וכל ישראל כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר'. ובשולחן ערוך (יו"ד, שנ"ט, א') פסק: "מקום שנהגו לצאת נשים לפני המטה, יוצאות. מקום שנהגו לצאת לאחר המטה, יוצאות. ועכשיו

סיכום הלכה למעשה: אין שום איסור בכך שהנשים יעשו שורה לנחם האבלים והאבלות, וטוב שיעשו שתי

שורות מקבילות, בחציין הראשון נשים מול נשים, ובחציין השני גברים מול גברים.

סימן ק"י אמירת קדיש על ידי נשים

י"א למ"טמונים, תשע"ב

לכבוד תלמידי החביב...

לאחרונה נזדמן לך להיות במקום שבו אישה אמרה קדיש, ושאלתני אם נכון הדבר ואם יש לענות לה. בדין זה כבר דנו רבים, ואאריך קצת בהבאת לשונם בכל אתר ואתר כיוון שאין הספרים מצויים בפני הכל, וגם הוא דבר חדש קצת שיש לדקדק לשון המדברים בזה היטב. ויש כאן שלושה עניינים שיש לעיין בהם.

ראשית, הכול מודים שקדיש הוא מדברים שבקדושה שאין אומרים אותם בפחות מעשרה גברים, אך בחוברת "הפרדס" (אדר תשכ"ג, חוברת ו') כתב הרב יוסף אליהו הענקין כי "אם הבת תבוא להתפלל בעזרת נשים ותכשיר מעשיה בקדושת שבת, כשרות וטהרה וצניעות שכל זה הם עיקרים ותחפוץ לומר גם קדיש בפני הנשים בזמן שאומרים קדיש בבית הכנסת של האנשים, אפשר שאין קפידא". והקשה עליו בשו"ת מנחת יצחק (ד', ל') שלכאורה אין כל אפשרות שאישה תאמר קדיש שהרי המחיצה מפרידה בין הנשים לגברים והרי זה כשתי רשויות,

והנשים אינן חלק מהמניין כלל, וכיצד אם כן תאמר האישה קדיש ללא עשרה? וגם בשו"ת שארית יוסף (ב', ס') לרב שלמה ורמן הקשה כגון זה, וגם בשו"ת יחל ישראל (סימן פ"ד) לרב ישראל מאיר לאו הקשה כן.

מבל מקום קצת יש לתמוה על קושייתם, שהרי לא יעלה על הדעת שהגרי"א הענקין כך התכוון, שוודאי לא היתה כוונתו לומר קדיש שלא בעשרה. ואם משום הקושיה – הרי התירוץ פשוט הוא, וכפי שכתב נכדו של הגרי"א, הרב יהודה הרצל הענקין, (שו"ת בני בנים ב', ז') שוודאי שהגרי"א לא התכוון להתיר אלא בבתי כנסת שבהם המחיצות אינן מגיעות עד למעלה אלא מבדילות בין הנשים לגברים בלבד, או במקום שהנשים יושבות למעלה בעזרת נשים ואין מחיצה גמורה. וכך גם כתב הרב נריה גוטל בחוברת 'צוהר' (גיליון ח') שוודאי שלכך התכוון הגרי"א.

ובאמת שזה ברור גם מהראיה שהביאו המקשים מדברי ערוך השולחן (או"ח, נ"ה, כ'), שהרי כתב שהעומד בעזרת הנשים ודאי אינו מצטרף לעומדים בבית הכנסת, אך משווה מקרה זה למי שעומד

ולכן בנדון זה שיש אסיפה ופרסום יש למחות".

ובן בספר בית לחם יהודה (יו"ד, שע"ו, ד') כתב: "ואין לבת בקדיש לא דין ודת ואין זה אלא שטות כי הוא כחוכא ואיטלולא", ומקורו בספר החיים לרב שמעון פרנקפורטר, בן דורו של החו"י, וגם בשו"ת שארית יוסף הנ"ל הביא דבריו. ולכאורה משמע מדברים אלו שאכן היא מנועה מלומר קדיש. ואף שאין הספר תחת ידי, מכל מקום חיפשתי בספרים ובמאמרים ומצאתי מי שיסכם דבריו, וכללו של דבר שהוא יוצא לאסור מכמה טעמים: מדין קול באישה, מכך שאין להשתמש בנשים, מדין הרהור עבירה ומדין כבוד הציבור, אלא שרוב הפוסקים לא הזכירו עניינים אלו, וגם אין הם נוגעים בעיקר דין הקדיש. מכל מקום ראינו כי אף דבריו של הבית לחם יהודה אינם שיש איסור בעיקר הדבר.

ובשרי חמד (אסיפת דינים, מערכת אבילות, אות ק"ס; ובשו"ת שארית יוסף הנ"ל הביא עוד מקור מהשדי חמד ולא מצאתיו) כתב שיש למחות בבת האומרת קדיש "כי הוא דבר חדש וזר בעיני הרבים", ועוד כתב שם: "והנה מקרוב נשאלתי מעיר הסמוכה

חוץ לבית הכנסת וכותב שמי שעומד חוץ לבית הכנסת ורואים אותו דרך חלון יכול להצטרף משום שאין הוא עומד בבית או מקום מסוים בפני עצמו, מה שאין כן מי שעומד בעזרת נשים שהיא רשות אחרת. מוכח מכך שמשווה שהם מקרים דומים, ובשניהם ישנה מחיצה גמורה. אם כן, במקום שאין מחיצה גמורה בין עזרת הנשים לבין בית הכנסת אין מקום לאסור מטעם זה.

אמנם, עדיין יש מקום עיון בשני עניינים נוספים, והם אם יש לבת לומר קדיש, ואם כן – אם יש חילוק בין אמירת קדיש בבית הכנסת ובין אמירתו בבית פרטי. הנה לעניין עצם אמירת הקדיש לא מצאתי מי שיאמר שאסור לבת מעיקר הדין לומר קדיש, אף שרבים כתבו שאין לה לעשות כן למעשה מטעמים שונים. הנה, בשו"ת חוות יאיר (סימן רכ"ב) שהוא ראש המדברים בכל מקום בדין זה, כתב שם שאף שוודאי אישה ישנה בקדיש וגורמת נחת רוח להוריה בזה (אף שמעשה דרבי עקיבא שממנו לקוח דין זה הוא בבן, אין אומרים שרק בן מזכה את אביו), מכל מקום "יש לחוש שעל ידי כך יחלשו כח המנהגים של בני ישראל שגם כן תורה הם ויהיה כל אחד בונה במה לעצמו על פי סברתו ומחזי מילי דרבנן כחוכא ואטלולא..."

שרצה אחד מהקרימצאקים שתאמר הבת קדיש על אביה שמת בלא בנים זכרים... והשבתי להם שאין רשאים לשנות ולעשות חדשה בארץ, ואף אם יש מנהג זה בין האשכנזים, הנה בין הספרדים לא נשמע דבר זה בשום מקום... וזה כלל שב ואל תעשה עדיף". וגם מדבריו מוכח שרק משום מנהג יש לאסור. כך גם נראה שהיא דעת הגרב"צ עוזיאל (שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורא תניינא, או"ח סימן י"ג וסוף סימן כ"ג, וכן פסקי עוזיאל סימן ג').

אמנם, בספר מטה אפרים לרא"ז מרגליות כתב בדיני קדיש יתום (סעיף ח') בזה הלשון: "מי שאין לו בנים רק בת וציווה לפני פטירתו שילמדו עשרה בביתם בשכרם ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש, אין לשמוע לו, ויש למחות שלא לעשות כן, ומכל שכן שאין להניח שתאמר קדיש של תפילה, ואפילו אם היא פנויה אסורה, ומכל שכן אי אפשר חלילה להשמיע קולה לרבים באמירת קדיש, בין בבית הכנסת בין במניין, אלא אם תרצה לזכות את אביה תהיה זהירה בכל עיתות התפילה... להטות אוזנה באמירת קדישים לענות אמן בכוונה רצויה ויודע מחשבות יחשוב לה כאילו אמרה וקיימה מצות אביה". ובאלף למטה שם (אות ט') משמע שהאיסור

הוא משום חשש פריצות, וכך באמת נראה מלשון המטה אפרים.

בשו"ת שארית יוסף הוסיף עוד טעם בזה, שכתב: "לעניות דעתי חושש אני שאם נתיר אמירת קדיש של בנות כפי הוראתו של הגרי"א, שוב מתכוללי זמננו (שכל כוונתם לחדש תורה חדשה ולשנות את המקובל חס ושלום ומחפשים בנרות אילן גדול לתלות עליו בוקי סריקי) ילמדו מזה לצרף אישה לכל דבר שבקדושה ויאמרו כבר התירו פרושים את הדבר". ובאמת כבר בספר החיים מעלה חשש זה כנ"ל, וגם משו"ת יחל ישראל הנ"ל נראה שזה עיקר חששו. גם בשו"ת תורה לשמה (סימן כ"ז) לבן איש חי חשש לזה שיאמרו שאישה יכולה להוציא אחרים, וגם בשו"ת ציץ אליעזר (י"ד, ז') פסק לאיסור מאותו הטעם.

ה'וצא מכל הנ"ל שרבים רבים הם האוסרים – אם משום שלא יבנה כל אחד במה לעצמו, אם משום פריצות וגדרי צניעות, אם משום שמירת המנהג, אם משום רפורמה, ואם משום שלא יחשבו שאישה יכולה להוציא אחרים בקדיש של תפילה.

ואמנם, גם האוסרים נחלקו אם האיסור הוא בכל עת ובכל מקום, או

שיש מקום להתיר כשאומרת קדיש שלא בעת התפילה ושלא בבית הכנסת. ונראה שרבים הם המתירים, שהרי כבר ראינו שדעת החוות יאיר לאסור משום שהוא מקום אסיפה ופרסום, אך שלא בבית הכנסת נראה שדעתו להתיר (והשדה חמד לא הבין כך, וצריך עיון בדבר). ובשו"ת שבות יעקב (ב', יו"ד, צ"ג) מצאנו שאומר כן בפירוש, שיש להקל במניין פרטי בבית אך לא בבית הכנסת.

ג בשו"ת כנסת יחזקאל (סוף חלק יו"ד), אף שכותב לאסור הדבר בלשון חריפה, מכל מקום מסייג דבריו: "אמנם בן הבת וכל שכן לבת אין להם קדיש כלל בבית הכנסת, ואם רוצים לעשות מניין רשות לבן הבת או למי שרוצה לומר קדיש בגין המת, ולנקבה כלל לא" (ועיין בשו"ת שארית יוסף הנ"ל שמקשה על הבאר היטב (או"ח, קל"ב, סק"ב) שכתב שלעשות מניין בבית פרטי אפשר אף לבת, והקשה שמדברי שו"ת כנסת יחזקאל מוכח שרק לבן הבת התיר, ואולי יש לומר שמאחר ומסיכום ההלכות שם (אות ל"א) משמע שהכנסת יחזקאל מתיר אף לבת שלא בבית הכנסת, על כן כתב להתיר. או שיש לומר באופן פשוט שלא דקדק). ומוכח מדברי הכנסת יחזקאל שיש יותר מקום להקל שלא בבית הכנסת.

ובן דעת הרב אליעזר פלקלס בשו"ת תשובה מאהבה (ב', רכ"ט, אות י') שכתב: "אבל ראיתי בקהילת קודש פראג מנהג יפה מקדמונים בעזרת בית הכנסת קלוזין שם ישבו זקנים וזקנות עיוורים ופסחים בשחרית עד עת צהריים ואומרים בכל יום כל ספר תהילים, ונוהגים מי שלא הניח אחריו בנים כי אם בנות קטנות בנות חמש ושש שנים אומרים שם הקדיש, אבל בבית הכנסת המיוחד לתפילה לא ראיתי כזה מעולם ואינו נכון שתבוא אישה כלל קטנה או גדולה לבית תפילת האנשים אשר לדעת הזוהר וחכמי האמת ז"ל האישה בבית ה' כהעמדת פסל שם". הרי שגם כאן מחלק באופן ברור בין בית הכנסת לבית פרטי. גם בשו"ת יד יצחק (חלק ג', יו"ד, ש"מ) כתב ש"בביתה במניין מיוחד יש מקום שתאמר קדיש".

ראה ראינו אם כן שיש רבים המקילים לאישה לומר קדיש במניין פרטי בביתה, ואמנם יש לציין שבשו"ת שארית יוסף הנ"ל העיר שלא התירו אלא לבנות קטנות ולא לגדולות, ובאמת כך נראה מכמה מהפוסקים שחששו משום צניעות כל שהיא גדולה מי"ב, וכך נראה גם מספר 'קדיש לעלם' לרא"ז גראיאוסקי (עמודים י"א-י"ב) מהערתו שם שמתיר דווקא לקטנה. וכן פסק

בגשר החיים (חלק א', פרק ל', סעיף ה') שכל מה שיש מחלוקת אם יכולה היא לומר בבית הכנסת אם לאו הוא דווקא בבת קטנה מי"ב.

אך דבר זה נראה שהוא תלוי בזמן ובמקום, וראיה לדברינו מדברי הגר"מ פיינשטיין שבשו"ת אגרות משה (או"ח ה', י"ב, אות ב') בנוגע לשאלה אם צריך מחיצה בבית המדרש לחצוץ בפני מעט נשים, כתב: "והנה בכל הדורות נהגו שלפעמים הייתה נכנסת אישה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש, וההלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים". ומדבריו נראה ברור שבכל הדורות התירו לא רק לבת קטנה אלא אף לגדולה לומר קדיש.

(ועיין במאמר התגובה של הרב נריה גוטל הנ"ל, שאגב ריתחיה לעניות דעתי הקשה שלא כהלכה, שדבריו נסובים על מאמרו של ד"ר יואל וולוולסקי באותו גיליון המביא תשובת הגרמ"פ כראיה להתיר אמירת קדיש לנשים והשמיט במאמרו סוף דבריו של הגרמ"פ שהלכה זו צריכה עיון, והרב גוטל דנו ברותחין על כך. ולעניות דעתי נראה שכוונת הגרמ"פ לומר שההלכה בעניין כניסת אישה לבית הכנסת ללא מחיצה, ואמירת

קדיש בלא מחיצה, היא צריכה עיון, ולא שעצם מנהג אמירת הקדיש צריך עיון, ואחר כך ראיתי שכיוונתי לדעתו הרב הנקין בשו"ת בני בני (ג', כ"ז) בהערה שם, ואם כן ברור שמנהג אמירת הקדיש אף על ידי גדולה נתמך בדברי הגרמ"פ).

וגם הגרי"א הענקין לא חילק בזה בין קטנה לגדולה, ואמנם צודק הרב גוטל במאמרו הנ"ל שהרב הענקין רק כתב שאפשר שאין קפידא, וגם כתב במאמר אחר שלא לדחות בשתי ידיים הבאות לעשות כן אך לא כתב להמליץ על כך לכתחילה, ומכל מקום התיר ואף בבית הכנסת, ואפילו לנערות. והרב גוטל אף מביא שם עדויות רבות להתיר מכמה גדולי תורה, רק שהוא מסייג ומדגיש שמה שהתירו לא התירו אלא ליחידים ולא כהוראה לציבור, ועוד נחזור לדבריו בזה. והוא מאריך שם לבטל דברי ד"ר וולוולסקי שהזכרנו לעיל, שרצה לכאורה להתיר הדבר בשופי לכל בנות ישראל, ובאמת נראה שקצת הפריז על מידותיו שם, ומכל מקום גם דבריו של הרב גוטל שכתב שאין להתיר אלא ליחידים ובמקרים מיוחדים צריכים עיון, כפי שיתבאר.

ועכשיו ראיתי בשו"ת בני בני (ב', ז')

הנ"ל, שכותב מפורש בהערה שדעת סבו הגר"א העניקין היתה להתיר אף בבוגרת ולא רק בקטנה, וגם הסביר שם ובתשובה בחלק ג' שהזכרנו לעיל שבאמת נשתנה סדר מנהג אמירת הקדיש בזמננו מבזמן האוסרים שהבאנו, ולכן גם הדין נשתנה, וזה לשונו שם בחלק ג': "...וכן בשאר גדולי האחרונים שכתבו שאין לאישה לאמור קדיש בבית הכנסת מיירי לפי מנהג אשכנז שאחד אומר קדיש יתום לבד ולא רבים ביחד וכן נוהגים עד היום בשוויץ ובעוד מקומות, ואולם ברוב בתי כנסת אשכנזים נתקבל המנהג שרבים אומרים קדיש ביחד ולפי זה נשתנה העניין. ורק הדורות לא שמו לב לשינוי... ורב אחד פקפק... והשבתי לו שבספרי הפוסקים מלפני מאתיים שנה ויותר שהאריכו בדיני קדימה בקדישים לא נמצא שכתב שיכולים לאמור קדיש ביחד...". ואם כן לפי דבריו נשמר מנהג הצניעות גם היום כיון שמה שאסרו האחרונים משום צניעות הוא דווקא באומרת הקדיש לבד, אך אם יש אחרים האומרים גם הם את הקדיש יש להתיר.

וקצת יש מקום עיון על הרב גוטל בעניין זה, שהמעט בערך העדויות שהביא ד"ר וולוולסקי במאמרו משום שאין למדין הלכה מהמנהג עד שנדע ודאי שהלכה למעשה הוא, ומכל מקום

היה נראה שבדין זה שעיקר ההלכה ידוע שמותר לבת לומר קדיש, וכל מה שחששו הוא משום מנהג או תנאי זמן ומקום, לכאורה דווקא למנהג יהיה בזה מקום בראש, לראות מה נהגו בית ישראל הלכה למעשה, ודווקא בעניינים אלו נראה שיש חשיבות יתרה לכך. ד"ר וולוולסקי הביא מדברי הרב אהרן סולובייצ'יק שהתיר את הדבר, וגם עדויות בעל פה מהגר"ד סולובייצ'יק שהתיר הדבר במקרים מסוימים שנשאל. ונראה לי שיש בזה חשיבות, ולא לעניין ההלכה, אלא לעניין המנהג שנהגו להורות חכמי ישראל. מכל מקום, מעדויות אלו צודק הרב גוטל שאין להסיק הלכה למעשה לרבים, לכלל ישראל די בכל אתר ואתר, אך חשיבות המנהג במקומה עומדת.

והנה, הרחבתי בהבאת המקורות בעניין זה, שהוא קצת מחודש עקב השינויים החברתיים, כדי להראות לשון הפוסקים בזה ושתהיה דעתם ברורה למעיין. אם כן, ברור הדבר לַאסור לאישה לומר קדיש אם יש מחיצות המגיעות עד התקרה החוצצות בין עזרת הנשים לעזרת הגברים וכפי שכתבו הפוסקים, ומכל מקום אין זה תדיר ברוב הקהילות כיום, ומאידך נראה לי ברור להקל כרוב הפוסקים לקטנה לומר

קדיש לכל הפחות בביתה לאחר לימוד משניות או תהילים, אלא אם כן מנהג המקום הוא לאסור שאז ודאי יש לנהוג כמנהג המקום ולא להרבות מחלוקת.

ולעניין אמירת קדיש בבית הכנסת או בבית פרטי על ידי קטנה או גדולה, לעניות דעתי גם בזה יש להתיר כנטיית הגרי"א הענקין וכדעת נכדו בשו"ת בני בני, ובלבד שאין בני אבליים אחרים במשפחה האומרים קדיש וגם רק שפתייה נעות וקולה לא יישמע (אלא אם כן אין גברים אחרים שאומרים קדיש, ויתבאר בהמשך). ואסביר שיחתי בזה, על פי מה שדיברתי כמה פעמים עם אבי מורי, שגדל ובא מתרבות ארצות הברית, ועלה לארץ הקודש וספג מתרבות ארץ ישראל, הרי שבענייני מנהג התלויים בזמן ובמקום, ובייחוד בעניינים הקשורים במעמד האישה ובמקומה בהלכה היהודית, יש שינוי גדול בין הפסיקה בארץ ישראל לבין הפסיקה בחוץ לארץ, ובעיקר בארצות הברית, ולא כל מה שנפסק שם יש לפוסקו אף כאן בארץ הקודש.

כמובן שאין כל הנידונים שווים בזה, אך ככלל יש יותר מקום להתיר בנושאים אלו בארץ הקודש. גם בעניין זה שאנו עומדים בו, יש לדעת כי ייתכן שבארצות

הברית ושאר ארצות שבהם כל דבר שנודף ממנו ריח חידוש הוא בבחינת רפורמה, וריחא מילתא הוא, שם יש להיזהר כפל כפליים קודם שמתירים כגון זה. ואולם בארץ ישראל ששאלות אלו עולות חדשות לבקרים ושלא מתוך רצון לקעקע את הדת אלא מתוך רצון אמיתי להחיותה ולהרבות אהבתה, יש יותר מקום להקל, ולא זו בלבד אלא שפעמים אף חובה להקל, וכמו שיתבאר.

וזכורני עוד שדיברתי בזה עם מורי ורבי הרב אלישע אבינר, ואמר לי שפעם בא אליו אחד ואמר לו כי יש שתי נשים האומרות קדיש בבית הכנסת שבו הוא מתפלל, והאם יש פגם בדבר. וענהו מורי ורבי כי אם אינן מתעקשות לעשות זאת בפרסום שאין למחות בהן. וכוונתו ברורה, שכל שהנשים אינן מנסות לפרוץ גדר הציניעות או לשנות סדרי בית הכנסת בהשמעת קולן, אלא שעושות כן משום שבכך יש להן נחת רוח, וגם יש בכך נחת רוח למת, ודאי שאין לחשוש לפריצות ולא לרפורמה.

עוד אומר, כי שני יסודות גדולים קיבלתי ממורי ורבי הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בשיחותיי הרבות עמו. היסוד הראשון הוא שיש להתרחק ממחלוקת,

הם על משמר הדת, ובאמת הם גורמים לה נזק בל ישוער.

לבן נראה לעניות דעתי שבתנאים שאמרת ודאי יש להתיר לקטנה ואף לגדולה לומר קדיש בבית הכנסת, ועל פי התנאים שקבענו הוא ממש על פי רוב הפוסקים. עוד זאת נראה לעניות דעתי, שכמו שהעיד הגרמ"פ שנהגו שאישה אבלה נכנסת לומר קדיש אף בלא מחיצה, והמנהג הוא להתיר, כך גם יש להתיר לאישה לומר קדיש בבית הכנסת אף כשאינן שם איש האומר קדיש, ובלבד שהוא באקראי, שזה נראה לי טעם המנהג להתיר לאבלה לומר קדיש ללא מחיצה. ואף שהגרמ"פ כתב שיש לדון, נראה לי שאם רוב הימים יש אבלים ואומרת הקדיש עצמם, גם כשאין נמצאים יום אחד יכולה לומר, שהרי זה באקראי בעלמא. ועכשיו ראיתי שכן הם דברי הרב הנקין בשו"ת בני בנים בחלק ג' הנ"ל והריני מסכים לדבריו בלב שלם.

מבל מקום יש לך לעיין היטב במקומך אם כך המנהג או לא, ויש להתרחק מן המחלוקת.

בברכה מרובה,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

וכל שהדבר מביא מחלוקת בקהילה אין לעשותו, ועל כן אם אמירת הקדיש גוררת מחלוקת ודאי שאין להתיר לבת יחידה לומר קדיש עבור הוריה, והרי כבר כתב הגרב"צ עוזיאל (שם) יש דרכים אחרות לעשות נחת רוח למת, ויש בדרכים אלו אף יותר ערך. וגם הגרי"א העניקין כתב כן בדבריו ב"הפרדס", עיין שם.

אך מאידך, אמר לי מורי ורבי הגרנ"א רבינוביץ' שאין לחשוש בכל דבר משום רפורמה וחיידוש, ואדרבה, יש לחשוש שדחיית כל דבר מותר משום טעמים כאלו דווקא גורמת להרחקה מן היהדות ולא מקרבת כלל. והחכם עיניו בראשו, לדעת מתי לעמוד על גדרי וסדרי ההלכה ולעמוד כחומת ברזל מול המחדשים, ומתי להיות רך כקנה ולקבל שינוי בסדרי ומנהגי ההלכה, ובתנאי כמובן שהוא על פי ההלכה, על מנת לקרב את עם ישראל לתורת ה' תמימה משיבת נפש. גם כאן יש כאלו האוסרים אמירת הקדיש, וּבְמֹו פסקם דוחים הם אנשים ונשים נאמנים לה' ותורתו לכיוון הקונסרבטיביזם והרפורמה והחילון, ויש להיזהר בזה מאוד. והמחמירים בזה גורמים נזק עצום לעם ישראל, בחושבם כי עומדים

סיכום הלכה למעשה: מותר לאישה לומר קדיש במניין גברים כשיש שם גברים האומרים קדיש, וגם אם מדי פעם חסרים אבלים אחרים שיאמרו עמה אינה צריכה למנוע עצמה מלומר קדיש באותה הפעם, כיוון שעל פי רוב אין זה כך. וטוב להתרחק מן המחלוקת ולא לנהוג כן אלא במקום

שאינן הדבר גורם מהומה, אך מכל מקום אל לקהילה לעשות מהומה על לא־דבר, ובת הרוצה לומר קדיש על אביה יש להתיר לה. כל זה במקום שאינן חשש לפריצות ולרפורמה, ונראה לי שלכל הפחות בארץ ישראל אין לחשוש לזה כלל.

סימן קי"א

קבורת אפר השרופים

כ"ג אדר תשע"ג

מכל מקום, כבר הורה זקן, הלא הוא הגאון הרב צבי פסח פראנק (שו"ת הרב צבי יו"ד, רע"ה) שוודאי וודאי שיש חובה בקבורת אפר הנשרפים, וכתב שאף אם לא נאמר שהיא חובת קבורה ממש, מכל מקום יש כאן משום כבוד החיים וכבוד המתים, וגם יש לחוש לאיסור הנאה מאפרם, ולכן כתב כדבר פשוט שיש בכך מצווה וחיוב. וידוע מה שתקנו ברכת הטוב והמטיב על אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, וגם כאן יש בזה אותו עניין, ואף שכאן אין לנו את גופותיהם, מכל מקום יש בזה ודאי עניין של כבוד כדברי הגרצ"פ פראנק. ואף אם אפשר לומר שאותו גל-עד שעשו שם הוא משמש מטרה חשובה והוא דוחה טעם זה של כבוד בעלמא כל שאינו חיוב ממש, מכל מקום נראה לי שהיה אפשר להציב שם גל אחר הדומה לו ולהנציח את הזוועה בדרכים אחרות למען יראו וייראו.

ואם היה אפשר היה צריך באמת לקבור אפרם של הקדושים שנספו במחנות הנוראיים, אך מה נעשה ואין ידינו

רבים החוזרים מביקור במחנות ההשמדה בפולין שואלים תדיר אם יש בזה איסור מה שאפר השרופים צבור ומונח לעין כל במחנה ההשמדה מאידנק, ואם יש חובה לקבור אפר זה.

הנה כבר דיברתי בעניין זה בתשובה אחרת, ומחלוקת ישנה היא בין האחרונים אם יש חיוב קבורה במת שאינו שלם, וכתב הנודע ביהודה (קמא, יו"ד, פ"ט) שברקב מן המת אין חיוב קבורה כלל, וגם המשנה למלך (סוף הלכות אבל) כתב שאין חיוב קבורה בכזית מן המת, ובתשובה אחרת הסברתי שהדבר פשוט לי למרות שיש מן האחרונים החולקים בזה, ועתה ראיתי שגם הגאון הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ד', נ"ו) פסק כדבר פשוט שכל שאין עיקר גוף המת קיים אין חובת קבורה כלפיו. אם כן פשוט שבאפר המת אין חיוב קבורה, וכן העלה להלכה החלקת יעקב (יו"ד, רי"ט), וכן דעת האחיעזר (ג', ע"ב). גם בשו"ת מלמד להועיל (ב', קי"ב) כתב שאין טומאה באפר השרופים.

רנז

לב

סימן קי"א

ישרי

סיכום הלכה למעשה: נכון לכתחילה לקבור את אפר השרופים.

תקיפה ואין ביכולתנו לכפות אחרים לעניין זה.

והקדוש ברוך הוא ינצור נשמותיהם הקדושות.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סימן קי"ב פתיחת קבר לצורך קבורת איברים

י"ח אדר תשע"ג

לכבוד מר... השלום והברכה.

בשיחתנו סיפרת על אדם שאחד מבני משפחתו נהרג, רחמנא ליצלן, והיה בכך חשש פלילי ועל כן עשו נתיחה לגופה, ולאחר שקברו את המת מצאו שחלק מאיבריו לא נקברו. עתה שואלים אם יש לקבור את האיברים, ואם יש לפתוח את הקבר על מנת לקוברם יחד עם המת.

דין קבורת מת שאינו שלם אינו מפורש בגמרא ובראשונים, אך מצאנו שדנו בדין טומאת כהן – אם יכול להיטמא למת שאינו שלם. לכאורה היה מקום לומר שאין חיוב קבורה אלא במת שלם, שבמסכת נזיר (מ"ג: ג'מ"ד.) מסיקה הגמרא לדינא אליבא דרב שיש איסור לכהן להיטמא לקרובו כל שאינו שלם, ובבית יוסף (יו"ד, שע"ג) הביא בזה דעות שונות. יש הסוברים שאפילו יצא ממנו מעט דם אין זה נחשב שלם אלא חסר, וכן נחלקו במאבד איבר בחייו אם הוא כמאבד איבר במיתתו (ונראה לי שמה שנחלקו שם הוא לעניין אם דין מת שלם הוא דין בחיות הגוף או דין בדם – הוא הנפש, שאם הוא דין בחיות הרי כל שיש בגוף חיות יש חיוב לכהן

להיטמא לאחר שבא המוות והחיות חלפה לה, אך אם הוא דווקא דין בדם הרי כל שאיבד מדמו בשעת מיתתו או לאחריה הרי הוא כבר מת חסר, ועוד יש להאריך בזה).

ואין לומר שכשם שכהן אינו מצווה להיטמא למת חסר כך אין אנו מצווים על קבורת מת חסר, שכן דין זה בכהן הוא מגזירת הכתוב 'לאביו ולאמו' כמבואר שם, וטעם הדין הוא שכל שהוא חסר אין זה נחשב 'אביו' או 'אמו', שהרי כל שפירש מן החי אין דינו כחי. הגע בעצמך: אם נחתך חלק מן העור, האם עור זה נחשב עורו של האדם שממנו נחתך לכל דבר ועניין? ואם השתילו עור מאדם אחר באדם הנזקק להשתלה זו, האם אין זה נחשב מעתה עורו שלו ולא עורו של זה שלקחוהו ממנו? וזהו שדרשה הגמרא, ש'אביו' ו'אמו' הנאמר בפסוק הוא דווקא כשאלו הם בשלמותם ויש עליהם שם אביו ואמו, אך אם אין הם בשלמותם אין עליהם שם זה ולא התיירו לכהן לחלל קדושתו עבור איברים שהיו שייכים בעת חיותם לקרוביו, אלא רק לגוף שלם.

כל זה אינו שייך לדין קבורה כלל אלא

היא גזירת הכתוב מיוחדת לכהן, ואין סברה לומר שאף דין קבורה יותנה דווקא בזה שיהיה המת שלם. אמנם, בירושלמי נזיר (ז', א') מצאנו לעניין מת מצווה שאמרו שכהן גדול נטמא לו כל שיש בו ראשו ורובו או שדרה וגולגולת, ובטעם הדבר נראה להסביר שלא התירו להיטמא למת מצווה אלא אם כן יש לו דין מת, וכל שיש שם עיקרו של מת – דין מת עליו ויכול הכהן הגדול להיטמא לו. אם כן, גם כשאמרו שיש לקבור את המת לא אמרו אלא ביש שם דין מת עליו, ובשיש שם עיקרו של מת, ואם כן על איברים סתם לכאורה אין חיוב קבורה. ושם למדו דין זה במת מצווה ממה שאמרו 'קבור תקברנו', ובמסכת סנהדרין (מ"ו) למדו חיוב קבורה בסתם מפסוק זה, וכיוון ששניהם מקורם באותו פסוק יש לומר שאף דיניהם שווים, וכשם שחיוב קבורת מת מצווה הוא ביש שם עיקרו של מת, כן הוא אף בסתם מת, שאין חובה לקבורו עד שיש שם עיקרו של מת.

אמנם, באמת זוהי מחלוקת ישנה בין האחרונים, שבתוספות יום טוב למסכת שבת (י', ה') ובמנחת חינוך (מצוה תקל"ז) כתבו שבכזית מן המת ודאי יש חיוב קבורה, והוסיפו שצריך עיון שמא אף בפחות מכזית יש בזה חיוב

(ושמא דעתם כפי שיתברר בהמשך בדברי שו"ת שבט הלוי), אך מאידך במשנה למלך (סוף הלכות אבל) הוכיח שלא כן הוא ואין חיוב בקבורת המת אלא בעיקרו כפי שכתבנו לעיל. עוד כתבו בזה האחרונים בשו"ת נשמת חיים (סימן קכ"ב), ובשו"ת יהודה יעלה (א', יו"ד, שנ"ב), ובשו"ת מהרש"ם (ד', קי"ב), ובשו"ת מלמד להועיל (ב', קי"ד), ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד, רי"ט), ובשו"ת קול מבשר (א', ע'), ובשו"ת שבט הלוי (ה', קע"ח), ובשו"ת יביע אומר (ג', יו"ד, כ"ב), זה אומר בכך וזה אומר בכך.

ולי נראה ברור שהדין עם המשנה למלך, שהרי הסתפקו במסכת סנהדרין (שם) אם קבורה היא משום בזיונא או משום כפרה, ולהלכה פסק בשולחן ערוך (יו"ד, שמ"ח, ג') שהוא משום בזיונא ועל כן אין שומעין למי שציווה שלא יקברוהו, ואף היורשים אין יכולים לומר שלא יקברוהו, כיון שזהו בזיון החיים כולם ולא של משפחתו לבד, ועל כן חובה לקבורו. והנה, אם הוא משום בזיון, הרי ברור שאין בזיון אלא בכך שהמת שוכב בחוץ ואינו נקבר, אך אם יש קצת מאיבריו שאינם קבורים אין בזה בזיון גדול. אמנם, אם טעם הקבורה היה משום כפרה היה אפשר

לומר שכל עוד אין כל הבשר מתעכל עדיין יש חיוב קבורה משום כפרה, אך כיוון שפסקנו שהוא משום בזיון נראה לי ברור שאין החיוב אלא במקום שעיקרו של מת אינו קבור.

אמנם, ראיתי באחרונים שהקשו על רבינו המשנה למלך שלכאורה דבריו חסרים, שמה שאמרו בכהן גדול שאינו נטמא למת מצווה אלא ביש שם עיקרו של מת, זהו לכתחילה, אך כל שהיה שם עיקרו של מת ולא קבר את כולו מותר לו לחזור ולהיטמא אף בשביל מקצתו. ומטעם זה כתבו שיש לחלק בין איבר של מת לבין מת שנשרף ולא נשאר אלא אפרו, שבאפר לא שייך לקבור כיוון שאין שם עיקרו של מת אך באיבר שעדיין קיים עיקרו של מת יש חיוב לקבורו. וראיתי בשו"ת שבט הלוי (א', קל"ד) שדן בדבר, ונראה מדבריו שאף לדעת רבינו המשנה למלך כן הוא אלא שסתם ולא פירש, ואם כן יש לומר שכיוון שלכתחילה נתחייבו כל האיברים בקבורה כשהיו חלק מן המת השלם בשעת מיתתו, על כן גם לאחר שהופרדו מן המת יש חובה לקבורם וכשם שאמרו במת מצווה.

מעתה, אף בענייננו יש חובת קבורה בשאר איברי המת. אמנם מאידך פתיחת הקבר יש בה ניוול המת וגם בזיון המת,

ולהלכה אין אנו נוהגים לפתוח קברים אלא לצורך גדול, כגון צורך עיגון וכדומה. ולכאורה יש מקום לומר שכיוון שקבורת האיברים היא משום בזיון המת על כן אין בפתיחת הקבר בזיון על מנת להחזיר לו איבריו אלא יש בכך משום כבודו (וכך גם כתב המהרש"ם שם), אך זה לעניות דעתי אינו נכון, שהרי יש בגילוי המת אף בזיון החיים, וגם מה שמוסיפים לו איברים מה איכפת לו והלא המתים אינם יודעים מאומה, ונראה שהניווול גדול על מה שלכאורה מכבדים את המת אם בכלל יש בזה משום כבודו. ומכל מקום, ודאי צריך לקבור האיברים.

על כן נראה להורות שיקברו האיברים בקבר נפרד, ואם יכולים יקברום ליד קברו של המת. ושאלתי את מורי ורבי הגרנ"א רבינוביץ' בדין זה, ואמר שהוריתי כהלכה.

ויהי רצון שנשמע ונתבשר בשורות טובות, ויבולע המוות לנצח.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: יש לקבור את האיברים שנפרדו מן המת לאחר מיתתו בקבר נפרד, ואם ניתן – יש לקברם לצד המת.

סימן קי"ג

הדלקת נר חנוכה לאחר קבורה

חנוכה, ולכן היה נראה לומר בפשיטות שהאבלים במקרה הנ"ל אינם חייבים בהדלקת הנר, שהלא חיוב הדלקת הנר בשקיעת החמה כלל לא חל עליהם, ואם כן אף לאחר שנעשו אבלים לכאורה יש לפוטרו מההדלקה. אמנם, מאידך גיסא אפשר לומר כי לא נפטרו כל עוד היו אוננים, אך משנעשו אבלים וחזרו להתחייב בכל המצוות היה שייך שידליקו בעצמם כשיחזרו לביתם כל עוד לא כלתה רגל מן השוק. ואם כן הדבר צריך עיון.

ונראית לי שאלה זו דומה מאוד לשאלה שבה דן הבית יוסף (או"ח, סימן שכ"ח) לעניין שחיטה לצורך חולה בשבת, והביא מתשובת הרשב"א (א', תרפ"ט) לעניין חולה שיש לפניו בשר נבילה אך רוצה בבשר שחוטה שהכל תלוי אם אומרים אנו כי שבת הותרה אצל חולה או דחוייה אצלו. בהסבר חילוק זה נראה לומר שאם אומרים אנו כי שבת הותרה אצל חולה הרי זה כמו שנאמר שמבחינת החולה והמטפלים בו יום זה הוא כיום חול גמור, ומותר לעשות כל מלאכה אף כשיש בה צורך מועט בלבד (ובתשובה אחרת הסברתי

בשנת תשע"א נפטרה סבתי, מרים ברכה בת ר' מאיר יהושע ז"ל, והדבר קרה בימי חג החנוכה. אבי מורי נעשה אונן עד שהביאו את גופתה מארצות הברית לארץ ישראל לקבורה, ולאחר הקבורה החל לנהוג בדיני אבלות. הקבורה אירעה בלילה, לאחר צאת הכוכבים, ונסתפקתי לעניין נר חנוכה, אם לאחר הקבורה חייבים האבלים בהדלקת הנר?

שנינו במסכת ברכות (ג', א'): "מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע מן התפלה ומן התפילין", וביתר פירוט מופיע דין זה בברייתא בגמרא (י"ז: "י"ח.): "מי שמתו מוטל לפניו... אינו מברך ואינו מזמן, ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו, ופטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה". הרי לנו שהאונן פטור מכל מצוות עשה, וכבר ביארו המפרשים שדין זה הינו דין דרבנן ולא דין דאורייתא, שמדאורייתא אין דין האונן אלא לעניין אכילת קודשים ומעשר שני, אך מדרבנן פטרוהו מכל מצוות עשה האמורות בתורה.

אם כן, האונן פטור אף מהדלקת נר

שיטה זו ביתר דיוק (סימן ל"א); אולם, אם נאמר ששבת דחוייה היא אצל חולה, אזי יום השבת עדיין עומד בקדושתו אלא שכל מעשה ומעשה – כל שהוא לתועלת מרובה של החולה – דוחה את קדושת יום השבת.

על כן, מסיק הרשב"א שרק אם נאמר ששבת הותרה אצל חולה נוכל להתיר שחיטת בהמה גם כאשר יש לנו בשר לפנינו שאכילתו על ידי החולה אינה מצריכה עשיית מלאכה נוספת, אך אם נאמר ששבת איננה אלא דחוייה מפני החולה לא נוכל להתיר את השחיטה כיון שיש בשר מוכן לפנינו (וודאי שאם מצבו של החולה מתיר חילול שבת, גם על איסור נבילה אין להקפיד).

אם כן, אף כאן – שמא יש לומר שאם האנינות היא בגדר "הותרה" לא חל החיוב כלל אף לאחר שנפסקה כיוון שבשעת החיוב לא נתחייבו והותרו לגמרי, אך אם נאמר שהיא בגדר "דחוייה" הרי שהחיוב רובץ אלא שנדחה על ידי האנינות בכל רגע ורגע, וכשמטבטלת האנינות חוזר החיוב.

ואין להקשות ולומר לפי פירושנו שאם נאמר "הותרה" הרי שכל היום הותר ואזי לא יעשה מצוות במשך כל היום אף לאחר החזרה מן הקבורה – וזה

הלא ודאי אינו נכון; שאין זו כוונתנו. הגע בעצמך: וכי יעלה על הדעת שאם החולה הבריא באמצע השבת, שלסוברים הותרה שבת אצל חולה יהיה מותר להמשיך ולחלל עליו את השבת משום שהיום כבר הותר?! ודאי שאין שורת הדין כן, אלא שכוונת דעה זו הינה שכל מה שהחולה כבר היה אמור להתחייב בו – אין הוא מתחייב בו ובנוגע לזה הרי זה כאילו הותר בו, אך מה שהחולה עדיין לא התחייב בו ודאי וודאי שאם בשעת החיוב הוא כבר לא חולה אזי חובה עליו לעשותו. על כן, בשעת חוליו, לסוברים הותרה השבת אפשר לשחוט בשבילו בהמה, אך למחרת היום, אם כבר יצא מכלל סכנה ודאי שאין אומרים שכיוון שהותרה שעה אחת הותרה כל השבת. אם כן, בין לסוברים הותרה ובין לסוברים דחוייה, לא היום עצמו הוא שנדחה או הותר אלא המעשה; ולסוברים הותרה – המעשה נדחה לגמרי ואינו חוזר לחול וזהו דין בחפצא של המצווה, שכבר אינה קיימת מבחינת החולה, ואילו לסוברים דחוייה – המעשה עצמו עדיין קיים אלא שהגברא פטור מקיומו כל עוד יש בו את החולי הפוטר אותו, אך משנעלם החולי ודאי חלה עליו מיד המצווה.

אם כן, נראה כי גם בנידוננו יש לשאול: מהי מהותה של תקנת חכמים לעניין אונן? כשפטרו חכמים את האונן מכל המצוות, האם התכוונו כי אותו יום "הותר" מבחינת עשיית המצוות על ידי האונן והוא כבר לא חייב בהם – ואם נאמר כן הרי שגם לאחר שכבר אינם אוננים כבר הותר יום זה מבחינת מצוות נר חנוכה, או שמא דברי חכמים לא כווננו אלא לומר שהאנינות דוחה את קיום המצוות אך ברגע שהגורם הדוחה כבר איננו קיים יש לומר שהאונן שהפך לאבל חוזר ומתחייב במצוות ההדלקה וחייב להדליק בחזרתו מן הקבורה?

באופן דומה אפשר לשאול לעניין מי שקבר את מתו לאחר צאת הכוכבים, שכמו בחולה שהבריא הרי ודאי לא נאמר שאותו אדם לא יתחייב בתפילת שחרית, אך האם יש מקום לומר שלא יצטרך להתפלל ערבית? האם נאמר שמרגע שירד הלילה ואותו אדם היה בדין אנינות נפטר הוא לגמרי מהתפילה, או שמא נאמר שהתפילה נדחתה כל עוד היה אונן, אך מרגע שנקבר המת חזרה חובת תפילת ערבית לחול עליו?

והנה, הירושלמי על המשנה הנ"ל במסכת ברכות מביא שתי אפשרויות להבנת טעם דין אנינות: "אמר רבי

בון: כתיב: 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך' – ימים שאת עוסק בהן בחיים ולא ימים שאת עוסק בהן במתים. תני: אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו, למה? מפני כבודו של מת, או משום שאין לו מי שישא משואו. מה נפוק מביניהן? היה לו מי שישא משואו; ואין תימר מפני כבודו של מת – אסור, ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משואו – הרי יש לו מי שישא משואו". הירושלמי מבהיר שהרוצה להחמיר ולקיים את המצוות אין שומעין לו, ושני טעמים מביא הירושלמי: (1) מפני כבודו של מת. (2) מפני שאין מי שיתעסק בצורכי הקבורה ועל כן עליו לפנות את עצמו לצורך מצווה זו.

ונראה ברור שלפי התירוף השני כל הפטור הינו פטור על הגברא, שמפני שחייב להתעסק בצורכי הקבורה הרי זה כעין "עוסק במצווה פטור מן המצווה", ואין כאן פטור מהותי שבו המצווה הותרה לגמרי אלא שיש כאן דחייה של המצווה בלבד מפני מצווה אחרת החלה על הגברא. ומטעם זה אף הביא הרשב"א בחידושו לסוגיה שם שרבנו תם לא הקפיד על אכילת בשר ושתיית יין כשמתה אחותו בעיר אחרת – אף שאונן אסור אף בכך על פי הגמרא –

וזאת משום שהיה מי שיתעסק בקבורתה ולא הוא היה צריך לשאת משא זה. על כן נראה שודאי לשיטה זו אנינות איננה מתירה את המצוות אלא אך ורק דוחה אותם.

אמנם, בשולחן ערוך (יו"ד, שמ"א, א') נראה שפסק להחמיר שבכל מקרה אין שומעים למי שרוצה לקיים את המצוות, וגם רוב הראשונים מלבד רש"י נראה ברור מדבריהם שדעתם להחמיר בדין זה ולא להניח לאונן לעשות מצוות אף אם רצונו בכך. אם כן, נראה לכאורה שפסקו כטעם הראשון מפני כבודו של מת.

עתה יש לחקור: האם טעם שני זה קשור בגברא או בחפצא? ונראה שטעם זה הינו טעם מהותי, שחפצא של כבוד המת מתיר את המצוות לעניין האונן. נגדיר זאת כך: הבנה אפשרית אחת – שאותה אנו דוחים – הינה שדין כבוד המת מורה על כך שאין זה ראוי שהאונן יקיים מצוות, שאין זה כבוד למת שהאונן לא יתרכז במת, ולפי זה החילוק בין שני התירוצים בירושלמי איננו מהותי – ששניהם עוסקים בגברא ובריכוז של האונן בתהליך של קבורת המת. כל החילוק בין התירוצים לפי פירוש זה הינו שלתירוצן הראשון הריכוז הוא בצרכים המעשיים של הקבורה,

ואילו לפי התירוצן השני הריכוז הוא במת עצמו ובמשמעות החיסרון שנוצר עקב המוות.

אולם, מאידך אפשר להבין שדין כבוד המת מורה על כך שאין זה ראוי שהאונן יתחייב במצוות, וזהו דין חפצא של כבוד המת שבמקום שהוא קיים אין חיוב בשאר מצוות (ואין זה קשור למחשבת האונן). נראה כי תירוצן שני זה יותר מתקבל על הדעת על פי הירושלמי האוסר לגמרי לפי התירוצן השני את האפשרות שהאונן יקיים מצוות.

אם כן, לכאורה מתקבל הדין שמצוות הותרו אצל האונן, ובמקרה שקבר את מתו בלילה אינו מתחייב בתפילת ערבית או בהדלקת נר חנוכה. אמנם, למרות האמור, נראה כי מכל מקום על האונן שהפך לאבל לקיים מצוות אלו, וזאת משלוש סיבות. ראשית, שלאחר הקבורה הרי אף אם נאמר כי הוא פטור הלוא יכול הוא באותה שעה לקיימם ואין כאן משום כבודו של מת שהלוא כבר נקבר, ואם כן הרי דינו כאישה שפטורה מן המצוות אך יכולה לקיימם, וודאי יש בכך טעם לשבח אם יעשה כן.

שנית, שמא הלכה כטעם האחר שבירושלמי, ואז אין כאן אלא דחייה

של המצוות, וקשה להכריע אם השולחן ערוך חושש לשיטה זו או לא.

שלישית, יש לומר כי כל מה שאמרנו אינו נכון: אמנם נכון הוא לומר שבעת האנינות ישנה התרה של המצוות, אך מניין לנו שלאחר הקבורה אין החיוב חוזר וחל על האבל? האם חיוב הדלקת נר חנוכה ותפילת ערבית הינו חיוב חד-פעמי בתחילת הלילה ותו לא? לא נראה כן כלל, ואם כן אף שנפטר האונן כל עוד היה באנינותו, מרגע שנעשה אבל הרי הוא חייב בדינים אלו.

מכל מקום, לעניין נר חנוכה, אם כבר הדליקו שאר בני הבית קודם היציאה למקום הקבר, לכאורה אין חיוב על בעל הבית להדליק, ואין לומר שכיוון שלא היה מחויב בזמן שהדליקו אזי גם לא יצא בהדלקתם, שהרי מצות חנוכה נר איש וביתו וכיוון שהדליק אחד – יצאו כולם. אולם, מצד שני יש מקום להסתפק ולומר שבכגון זה יש לו לחזור ולהדליק לכל הפחות ללא ברכה, ואולי אפילו בברכה יש לו להדליק, שכיוון שעד שעה זו הותרו אצלו המצוות משום כבוד המת הרי שכאילו לא נעשה כלום מבחינתו ואף אם הנרות דולקים עדיין הלא הדלקה עושה מצווה, ועצם העובדה שהנרות

דולקים אינה פותרתו. שאלה זו לעניין מי שאינו מחויב בשעת עשיית מצווה ולאחר מכן נתחייב – האם הוא יצא ידי חובתו או לאו נידונה על ידי המנחת חינוך (מצווה י' ומצווה ל"א), עיין שם.

לאמיתו של דבר נראה כי כל מה שאמרנו לעיל אינו אלא מדרבנן, שכבר נתבאר שמדאורייתא אין משמעות לאנינות אלא לעניין אכילת קודשים ומעשר שני, ומדאורייתא אין כאן הפקעת חיוב כלל, וניתן כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה אך ודאי שאין לראות בעקירה זו משום קביעה מהותית שהגברא מופקע מכל המצוות לגמרי. על כן, נראה שאף אם מדרבנן קבעו שהמצוות הותרו אצל האונן, אין זו אלא התרה דרבנן, ומדאורייתא עדיין יש עליו חיוב ויכול הוא לצאת במה שנעשתה הדלקת נר חנוכה בביתו על ידי אחרים, ויצא בזה. ואף שחנוכה הוא מדרבנן, מכל מקום חיוב הגברא במצוות הוא דאורייתא, ואף במצוות דרבנן, ויש לעיין.

בשולי הדברים אוסיף מה שהעירני ידידי הרב קובי גיגי הי"ו, שאולי דין זה תלוי אף בשאלת זמנה של מצות הדלקת נר חנוכה, אם רק עד שתכלה רגל מן השוק כפי שמשמע מהרמב"ם בהלכות

מגילה וחנוכה (ד', ה') או כל הלילה כפי שמשמע מלשון השולחן ערוך (או"ח, תרע"ב, ב'), וגם בזה צריך עיון.

סיכום הלכה למעשה: אונן בימי החנוכה שקברו את מתו לאחר צאת הכוכבים, נראה שחייב להדליק נרות חנוכה לאחר הקבורה, ומכל מקום ספק ברכות להקל וידליק בלא ברכה.

סימן קי"ד

קניית בגדים חדשים ולבישתם בשנת אבלות

מוצאי יום הכיפורים, תשע"ד

לכבוד...

בעניין שאלתך אם מותרת קניית בגדים חדשים ולבישתם בשנת אבלות, הדברים כבר מפורשים בטור ובשולחן ערוך ובנושאי כליהם (יו"ד, שפ"ט), והעיקר לעניות דעתי הוא על פי מה שנתבאר בספר ערוך השולחן שהוא סוף הוראה, שכל שאינו משום תענוג אלא משום צער ותשיש רגיל מותר לעשותו, וכמו שהביא שם בשם שו"ת לחמי תודה שבכגון זה יש מקום להתיר אפילו תוך ז', וקל וחומר לאחר ז'.

ואף שהרמ"א (שם) כתב שהמנהג שלא לעשות בגדים חדשים בשנת אבלות, בזה יש לומר שדור דור ומנהגיו, וכבר העיר על כך ערוך השולחן שם שמנהגנו בעניין לבישת בגדים השתנה, וגם אצלנו כבר נהגו רוב העם ב"איסטניסות" בכל הנוגע לבגדים ורבים מחליפים בגדיהם מדי יום ביומו, ובמיוחד בימות החמה, ואם כן ייתכן שמה שאצל הרמ"א היה

נחשב משום תענוג אצלנו הוא ממש משום הצורך והצער. ובכלל אפשר לומר שכל דברי הרמ"א לא היו בנוגע לסתם בגדים אלא בנוגע לבגדים מיוחדים של כבוד, אך בסתם בגדים ודאי יש להתיר.

על כן מה שנראה לדינא הוא שוודאי מותר ללבוש בגדים חדשים בשנת אבלות ואף לקנותם, וכבר כתב ערוך השולחן שם שבדורנו אין נוהגים לתת לאחר ללבושם ואין צריך לזה כלל, וכל זה דווקא אם יש צורך בקניית בגדים חדשים, אך כל שאין בו צורך וקונים אותו אך ורק לשם תענוג וכבוד ודאי שלא נכון לקנותו וללבושו בשנת אבלות.

בברכת גמר חתימה טובה,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: בגדים שיש צורך בהם – מותרת קנייתם ולבישתם בשנת האבל.

סימן קט"ו הושענות בשנת אבלות

ב' חשון תשע"ב

לכבוד מר... שבוע טוב וחודש טוב.

לעניין שאלתכם אם יש לאבל להקיף בארבעת המינים שבידיו את הבימה יחד עם שאר הקהל בימי חג הסוכות, הנה הדבר נתון במחלוקת גדולה, וכמה שיטות בדבר. הבית יוסף (או"ח, תר"ס) מביא מהכלבו (סימן קי"ד) שמנהג נרבוניא שלא האבל ולא היושבים עמו מקיפים את הבימה, וכתב הבית יוסף שאלו דברי תימה והמנהג להקיף, אך בדרכי משה (שם אות ד') כתב שהמנהג שלא להקיף, וכן פסק הרמ"א שם (או"ח תר"ס, ב'). ובטעם הדבר כתב הב"ח שדין אבל כדין כהן פרוע ראש, וכשם שלכהן פרוע ראש אסור להקיף את המזבח במקדש כך גם אסור לאבל להקיף בבית הכנסת, שהרי טעם ההקפות הוא זכר למקדש (וכתב שאין מקפידים בזה אלא באבל משום שנתפרסמה אבלותו).

המ"ז (שם סק"ב) כתב שזה טעם דחוק (וגם באגרות משה (יו"ד ד', ס"א) הקשה על דבריו), וכתב שהטעם הוא מפני שהמקיפים הבימה הם כשלוחי ציבור, וכשם שאין אבל מתפלל בימים שאין

אומרים בהם תחנון משום שמידת הדין מתוחה כנגדו כך לא נכון להקיף מאותו הטעם, אך האחרונים כתבו שאף טעמו דחוק (אף שמערוך השולחן שם (סעיף ד') נראה שמקבל טעם הט"ז, ומעניין לציין שבאגרות משה נראה שהגרמ"פ לא הכיר מקורו של הערוך השולחן שהוא בט"ז).

ובשו"ת דברי מלכיאל (ב', צ"א) כתב טעם חדש, שהאבל יצטרך להקיף הבימה בכיוון ההפוך מהציבור כשם ששנינו שהאבל היה מקיף המקדש בעלייתו להר הבית בכיוון ההפוך משאר העם, ומפני שאין זה נכון שיקיף כנגד שאר העם על כן אין מקיף כלל. עוד שני טעמים חדשים ראיתי מהגר"מ טיקוצ'נינסקי בספרו גשר החיים (ב', י"ז, ה') שם דן בהרחבה בנושא זה, וכתב שאפשר לומר שהחיוב מלכתחילה לא היה על הכלל אלא על הכהנים במקדש ועל כן אין לחייב את האבל בדבר שלא היו הכול חייבים בו. עוד כתב ששמחת ההקפות הינה שמחה ציבורית ולא שמחה פרטית, ועל כן אין האבל מתחייב בשמחה ציבורית ואין הוא מקיים בחג אלא עניינים שיש

בהם שמחה פרטית (ובכך תירץ כמה קושיות, עיין שם).

ובאמת הטעם שנראה שרוב האחרונים מסכימים לו הוא טעם השמחה, שכן כתב הגר"א בביאורו שם, וגם הב"ח הזכיר טעם זה, וכן נראה שהבינו המנחת שלמה (תנינא, סימן נ"ז), והחלקת יעקב (או"ח, רכ"ו), וכן נראה אף מהאגרות משה (שם), ואם כן זהו ככל הנראה עיקר הטעם, וגם הגר"מ טיקוצ'ינסקי מסכים שהוא המחזור שבטעמים. אמנם על עצם טעם זה יש להקשות, שהרי אין אבלות בפרהסיא, והאבל אינו נמנע מכל שמחה אחרת בחג, ומאוד קשה להבין טעם מנהג זה (ולא נדון כאן על אודות מה שהכלבו סבור לפטור אף היושבים עם האבל, ובשו"ת דברי מלכיאל הנ"ל ניסה לתת טעם בזה, אך אין כאן המקום להאריך). מכל האחרונים נראה שנלאו לתרץ המנהג, אך דעתם לא היתה נוחה ממנו, וכן מפורש בשו"ת דברי מלכיאל ובדברי הגר"מ טיקוצ'ינסקי (שם), ועל כן ניסו לפשר המנהגים, וכמה שיטות מצאנו בזה.

הדגול מרבבה דייק מדברי הרמ"א שבשאר קרובים דווקא אם מת לו מת ברגל עצמו אין להקיף, אך אם מת קודם הרגל הרי נתבטלה ממנו גזירת

שבעה ובתוך ל' חייב להקיף (משום סעודה שחייב לפורעה, עיין שם). אמנם, בביכורי יעקב דחה דבריו וכתב להיפך ממש, שכל שלא התחיל באבלות כיון שמת לו מת בתוך הרגל הרי הוא מקיף, אך אם מת לו מת קודם הרגל ודאי שאינו מקיף אף בשאר קרובים. עוד דנו הפוסקים בזה שאין זה טוב למי שיש לו לולב שאינו מקיף, והאליה רבה (או"ח תר"ס, סק"ח) פסק משום זה שמאחר ויש לחשוש לשיטות שאבל צריך להקיף, על כן יתן האבל את לולבו לאחר שיקיף. ובספר הליכות שלמה על המועדים לגרש"ז אויערבאך (י"ב, א', א') ראיתי שכותבים משמו שנכון שהאבל יחזיק הספר תורה על הבימה.

כבר אמרנו מה תמוהה הוראה זו שלא להקיף בעיני האחרונים, עד כי מוצאים אנו דעת החיי אדם (כלל קמ"ח, סעיף י"ט) שאף שאין לאבל להקיף כדעת הרמ"א, מכל מקום המקיף לא הפסיד ושכר מצווה בידו. גדולה מזאת מצאנו שכתב היעב"ץ בסוף סידורו בלשון זו: "אבל ביום טוב ובהושענא רבה נראה לי פשוט שאומריין לו הקף, ולא יראה שום סימן אבלות בפרהסיא אף כי בביטול מצוה, וגם בחול המועד נראה לי שהפסיד אם נמנע, ומכל מקום הכל לפי המנהג".

האבל תמיד להקיף עם הציבור ולזכות במצווה דרבנן שלא נראה שיש לבטלה, ובמיוחד שהבית יוסף עצמו כלל לא פסק כמנהג זה.

ואף שאין דרכי לבטל המנהגים, נראה לי בזה שלושה דברים: ראשית, לא נראה שיש בזה מנהג ברור, וכפי שנראה מחלק מהפוסקים שדיברו בזה. שנית, נראה שכדי לצאת ידי כולם טוב לנהוג כדעת הגרשז"א ולתת לאחד האבלים להחזיק את ספר התורה על הבימה, שכיוון שיצא הדבר מפה קדוש הרמ"א יש לקיים המנהג כשאפשר. אך שלישית, והוא העיקר, כתב מורי ורבי, הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בתשובותיו (שיח נחום, סוף סימן פ"ו), בלשון זו: "בעניין שאלתו האם יש להורות כספרדים לנהוג כמחבר ולאשכנזים כהרמ"א – אין בכלל מקום להנהגה כזאת. הדעה הרווחת בציבור שכאילו יוצאי עדות המזרח לעולם הולכים אחרי הבית יוסף והאשכנזים אחרי הרמ"א, אינה אלא אגדה. השולחן ערוך נתקבל ונתפשט בישראל לא כפוסק בלעדי, אלא כפוסק יחד עם נושאי כליו. והרי ידוע שבהרבה עניינים נושאי כליו מכריעים במחלוקות בין המחבר לרמ"א, ויש אשר מכריעים נגד שניהם – תפקידו של מורה הוראה

והגרי"מ טיקוצ'ינסקי (שם) מנסה לתרץ המנהג, ומסכם דיונו בזו הלשון: "ואחרי כל דברים האלה, ניכר ונראה עד כמה כרכנו ונפתלנו ליישר כאן ההדורים. חלקה לגמרי היא שיטת הרמב"ם שאין שום אבלות כלל ברגל. ולשיטה זו אין כל התפתלות, אבל מה נעשה ורוב הפוסקים והטוש"ע ונושאי כליהם פסקו כהרמב"ן וסיעתו. גם הגרסא שלנו בגמרא היא כך שיש במועד אבלות דצינעא... על כל פנים, אף זה שמחמיר כפסק מרן הרמ"א – יכול הוא להקיף בלולבו ביחידות, אם קודם או אחר שהקיף הקהל. ובהושענא רבה רשאי להקיף עם הציבור...", וכך נהג הוא עצמו כפי שמעיד במקום אחר בספרו (חלק א', פרק כ"ג, הערה 6).

היוצא מכל הנ"ל, נראה לי שוודאי יש לסמוך על הוראת הגרי"מ טיקוצ'ינסקי לנהוג כהוראת היעב"ץ ולהקיף עם הציבור ביום טוב ובהושענא רבה, ובשאר קרובים ודאי שיש לפסוק כמיקל באבל וכיוון שבאנו למחלוקת הביכורי יעקב והדגול מרבבה – יש להקל כשני הצדדים ולהקיף, שהלא הטעם להחמיר בכך הוא קלוש מאוד. אחר שהקלנו בכל זה, נראה אף לצרף דברי החיי אדם ודעתו של היעב"ץ להקיף אף בחול המועד ולומר שאין לחלק, ועל

הוא לברר וללבן את הדין ולפסוק על פי סברא ישרה שנראית לו אמת".

ואף שלא כל הדינים שווים, מכל מקום כאן כוחם של דברי מורי ורבי יפה, ובפרט שלא זו בלבד שטעמו של המנהג חלוש, אלא שאף התפשטותו בקרב כל הציבור נראה לי שאינה מוחלטת. ועל כן, בצירוף כל הדעות שמנינו לעיל, נראה לי ברור שלכתחילה יש לאבל לאחוז בספר התורה שעל הבימה על

מנת לצאת ידי כל הדעות, אך אם יש יותר מאבל אחד נראה ברור שהאבל מקיף עם שאר הציבור.

בברכה,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: אָבֵל מקיף בהושענות עם שאר הציבור, ואם יכול ידאג להתמנות לאחוז את ספר התורה על הבימה במקום ההקפות.

סימן קט"ז

השתתפות אבל בחתונה תוך י"ב חודש לאביו ולאמו

ו' חשון, תשע"ד

אמנם, אמימר החליף את הגרסה והסביר שדברי רבה בר בר חנה אינם פירוש לדברי הברייתא הראשונה אלא הם סייג לקולא, שאף שאסרו להיכנס לבית השמחה, מכל מקום לשמחת מריעות יש להתיר להיכנס לאלתר, ולאחר דיון מסיקה הגמרא שהדבר מותר דווקא בפורענותא, שפורע חובו כלפי חברו שהזמינו אצלו בעבר, ולא בהזמנה חדשה – שאין לעשותה אלא לאחר שלושים או י"ב חודש.

לפי דרכנו למדנו שאין סתירה בין מה שנאמר בסוגייתנו לבין מה שנאמר במסכת שמחות (פרק ט', הלכה ט"ו): "על כל המתים כולן אסור לילך לבית המשתה עד שישלמו לו ל' יום, על אביו ועל אמו אסור כל שנים עשר חודש, אלא אם כן היתה לשם שמיים", ובגרסה אחרת גרסו: "אלא אם כן היתה משתה של מצווה". וכן אין סתירה למה שנאמר בירושלמי מועד קטן (ג', ח'): "אם היתה חבורת מצווה או קידוש החודש – מותר", שהרי לגרסה הראשונה ביאר רבה בר בר חנה שאף שמהברייתא משמע לאסור בכל עניין של שמחה מכל מקום אין

היות ונשאלתי פעמים רבות על ידי בני ובנות קהילתי אם וכיצד מותר לאבל להשתתף בשמחת נישואין בשנת האבלות, אמרתי להעלות על הכתב מה שעלה בידי בעניין זה, וראיתי שיש בזה קצת מבוכה בין הפוסקים, ועל כן אבאר את הדברים ממקורם.

במסכת מועד קטן (כ"ב:) למדנו: "על כל המתים כולן – נכנס לבית השמחה לאחר שלושים יום; על אביו ועל אמו – לאחר שנים עשר חודש. אמר רבה בר בר חנה: ולשמחת מריעות. מיתיבי: ולשמחה ולמריעות שלושים יום! קשיא. אמימר מתני הכי: אמר רבה בר בר חנה, ולשמחת מריעות – מותר ליכנס לאלתר. והא תניא: לשמחה שלושים, ולמריעות שלושים! – לא קשיא; הא באריסותא, הא – בפורענותא". לכאורה, ביאור הדברים הוא פשוט, שהגמרא מביאה הדין שאין להיכנס לבית השמחה, וביאר רבה בר בר חנה שאין האיסור בכל עניין אלא דווקא להיכנס לשמחת מריעות, ועל כך הקשתה הגמרא מהברייתא שלא זו בלבד שבשמחת מריעות אסרו אלא בכל שמחה אסרו – ונשארה בקושיה.

זה אלא בסעודת מריעות, ואף שנשאר שם בקושיה מכל מקום דברי רבה בר בר חנה הם ודאי להלכה, וודאי ידע לתרץ הדברים אלא שאנו איננו יודעים לתרץ דבריו עם הברייתא שהובאה שם. מכל מקום, לפי הגרסה השנייה הסביר אמימר שכוונת רבה בר בר חנה לומר ששמחה סתם היא שאסרו חכמים, אך שמחת מריעות שאינה שמחה פרועה וסתמית יש להקל בה אפילו תוך ל' ותוך י"ב חודש, ולמסקנת הגמרא יש להקל דווקא בפורענותא כאמור לעיל.

אם כן, לא דנה הגמרא לאסור אלא בשמחה סתם או בשמחת מריעות, אך בסעודת מצווה לא אסרו, ואם כן כשמכוון לשם שמיים או שהוא משתה של מצווה, או חבורת מצווה או קידוש החודש, בכל הנ"ל אפשר להתיר כדברי הירושלמי וכדברי המסכת שמחות, וכל זה פשוט וברור. וכדברים אלו נראה מסוף דברי הריטב"א על הסוגיה שם, ובסמ"ג (עשין דרבנן, ב') מצאתי שכתב כן מפורש בשם בעלי התוספות: "והרב רבי יוסף ומורי רבינו יהודה מפי רבינו יעקב ורבינו יצחק היו מתירין לבא לסעודת חתן".

אמנם, לא כך הבינו רוב הראשונים, שהנה רש"י ותוספות (שם) פירשו

לגרסה הראשונה שהיה פשוט לגמרא שיש לאסור סעודת חתן כיוון שיש בה שמחה יתירה, ורבה בר בר חנה הוסיף שיש לאסור אף סעודת מריעות, ולפי זה דברי הירושלמי ומסכת שמחות הם לא להלכה. אמנם זה תמוה מאוד לומר שסעודת נישואין תהיה אסורה יותר ממה שאסרו סעודת מריעות, שהרי הגמרא אמרה שסעודת מריעות דפורענותא לאחר שלושים מותרת, ואף על זה כתב רש"י שסעודת נישואין לא, ולפי זה נאמר שאבל על שאר קרובים יהיה אסור לאחר ל' בסעודת נישואין. וראיתי בקרן אורה (שם) שאף הוא הקשה כן שמעולם לא שמענו שאבל על שאר קרובים יהיה אסור בשמחה או בשאר דברים לאחר ל'. ובאמת שדברי רש"י ותוספות תמוהים, ולחומר העניין נראה שחייבים לומר שכוונתם לאסור לאחר ל' לאבל על אביו ואמו בלבד, אך זה קשה בלשונם שם כמובן, וצריך עיון.

נראה לי להוסיף ולהסביר דעתם, שמצאתי שיש פירוש רש"י נוסף למסכת מועד קטן, ושם ראיתי שפירש: "בית השמחה – כגון סעודת חתן". לפי זה ברור שאין כוונת הגמרא לשיטתו לכל שמחה אלא דווקא לשמחה של מצווה, ולדעתו עיקר האיסור הוא בעניין זה. אולי משום זה דחק את לשון הגמרא

באיזשהו אופן. עתה ראיתי בהגהות בספר דקדוקי סופרים שכותב שצריך להסב דברי רש"י על הגרסה השנייה, עיין שם שמתרץ הדברים, אך שיטת התוספות עדיין קשה אף לשיטתו. מכל מקום בין כך ובין כך עולה לנו שדעת רש"י ותוספות להחמיר לפי שני ההסברים שבגמרא, ואסור לאבל על אביו ואמו כל י"ב חודש להיכנס לסעודה של מצווה.

אמנם בראשונים רבים מצאנו חילוק בין שתי הגרסאות שבגמרא, שלגרסה הראשונה יש להתיר סעודה של מצווה ולגרסת אמימר אין להתיר, וכן כתב תלמיד רבינו יחיאל מפריש בפירושו לתחילת הגמרא (אך קצת חסר שם בפירוש ולא ברור מה פסק למעשה), ואף תוספות הרא"ש כתב כן להתיר לפי הגרסה הראשונה, וכן הוא במרדכי שם (סימן תצ"א), וכן נראה שהבין הרמב"ן בתורת האדם (עניין האבלות) וכן נראית דעת הרא"ש במסכת מועד קטן (ג', מ"ב) ובאמת נראה שדעה זו היא דעת רוב הראשונים. ולהלכה פסקו כאמימר וגרסתו לאסור, ואמרו שמה שנאמר בירושלמי ובמסכת שמחות לכאורה איננו להלכה כיון שהוא שלא על פי גרסת אמימר.

אך מאידך ראינו שהביאו דברי הראב"ד להלכה, וזה לשון ספר המאורות בפירושו לסוגייתנו: "וכתב הראב"ד דלכל סעודת מצווה שבעולם אסור תוך שלושים, שהרי אפילו לישא אישה אסור. אבל לסעודת מצווה שהיא לשם שמיים, כגון שהוא משיא יתום ויתומה ועני וענייה לשם שמיים, שאם לא יעשה הוא ולא ייכנס שם – בְּטֹל המעשה – מותר, כך נראה מאבל רבתי. אבל בנישואי עשיר אסור לו להזמין לסעודה כדי להתכבד בו, ואסור לו ליכנס שם. ובירושלמי: אם הייתה חבורת מצווה או קידוש החודש מותר... וכן כל דבר שצריך הוא עצמו לעשותו אף על פי שאוכל בחבורה ויש שם משתה ושמחה – מותר. וכל זה לא התירו אלא משלושים ואילך באביו ואמו".

דברי הראב"ד ברורים שכדי לתרץ הסתירה בין הסוגיות הסביר כי אף שאסרו כניסה לשמחה, ואף לשמחה של מצווה, מכל מקום זה אינו אלא כשבא ליהנות מהשמחה, אך כשהשמחה מתבטלת בלעדיו או שמאוד צריך לו שם – בזה התירו במסכת שמחות ובירושלמי שייכנס ואפילו להיות חלק מהסעודה. דברי הראב"ד הובאו ברא"ש (שם), ובתשב"ץ קטן (סימן תכ"ג) ובתוספות רא"ש ובמאירי על הסוגיה שם, וכן הוא

בנימוקי יוסף על הרי"ף (י"ד.), וברדב"ז כתב שדעת הרמב"ם בהלכות אבל (ו', ו"ז) אף היא כדעת הראב"ד.

אמנם הרמב"ן (שם) תירץ באופן אחר, וזה לשונו: "וכתב הראב"ד ז"ל, וכן משיא יתום ויתומה או עני ועניה לשם שמים שאם לא יעשה הוא ולא יכנס לשם יבטל המעשה – מותר... ולי נראה דחבורת מצווה כגון קידוש ראש חודש וכן אכילת קדשים וחבורת הפסח, אף על פי שאוכל בחבורה ויש שם משתה ושמחה מותר לאחר שבעה, וברייתא דקתני ואם היתה חבורת מצווה ארישא נמי תניא. ומשיא יתום ויתומה אינו מחזור להתיר לזה סעודה שלהם".

נראה מדברי הרמב"ן שדעתו לחלק בין מצווה לבין שמחה, שכל סעודת מצווה שהינה אף סעודה של שמחה יש לאסור מפני השמחה, אך אם היא סעודת מצווה בלבד אלא שמתוך המצווה יש אף שמחה מסוימת – באופן זה התירו, שהרי עיקר העניין הוא המצווה ולא השמחה, וזהו שכתב אחרי כן: "ונהגו מקצת החכמים להקל בכניסת בית המשתה ולהסב שם בשעת שמחה ובשעת סעודה, והם אומרים שלא אסרו אלא לאכול עמהם במשתה אבל כניסה בלבד מותרת שאין שמחה בלא אכילה

ושתייה. ובהלכות הרב רבי יהודה הנשיא אלברגלוני ז"ל כתוב כך: וכתב אחד מן המחברים... שנכנסין בתוך שנים עשר חדש לחופות לשמוע ברכה או לבקר אבל לא לאכילה, ויש מחמירין שאין נכנסין כלל, עד כאן. ולדעת המקילין קשה לי... ומסתברא אסור ליכנס לבית השמחה אמרו, בין לאכילה בין ליכנס שם בשעה שהן עסוקין במזמוטי חתן וכלה...", וכן בספר המאורות הביא שגם המקילים צריכים להזהר שלא להשאר לשירה ולריקודים, ואת דברי הרמב"ן הביאו הרא"ש (שם) והאורחות חיים (הלכות אבל) והסמ"ק (עשה צ"ז) וכן שם בהגהות כתב רבינו פרץ להחמיר כדבריו, וכן דעת הראב"ה (ג', תתמ"א) וכן דעת האור זרוע (ב', תמ"ז) אף שבסוף דבריו מביא דעת הראב"ד.

היוצא מכל הנ"ל שמחלוקת גדולה נחלקו הראשונים בשאלת היחס בין הסוגיה במסכת מועד קטן ובין מה שנאמר בירושלמי ובמסכת שמחות, וארבע שיטות בדבר: (א) יש הסוברים שהעיקר כירושלמי ומסכת שמחות, ויש לפרש הגמרא על פי שיטה זו שאף היא אינה אוסרת כל שמחה של מצווה לאבל על שאר מתים לאחר ז' ולאבל על אביו ואמו לאחר ל'. (ב) יש הסוברים שהעיקר כסוגייתנו, ויותר יש להחמיר

בסעודת מצווה מאשר בסעודה סתם ויש לאסור בכל עניין. (ג) יש הסוברים לחלק ולומר שמה שהתירו בירושלמי ובמסכת שמחות הוא דווקא כשהשמחה תלויה בו וצריכים לו מאוד, ואז יכול להיכנס אף לסעודה. (ד) יש שפירשו שהירושלמי ומסכת שמחות לא התירו אלא להיכנס לעניין שעיקרו מצווה והשמחה איננה אלא תולדה של המצווה, אך במקום שהעיקר הוא השמחה, שהיא הסעודה, אין להיכנס לסעודה כלל.

על פי שיטה רביעית זו, היא שיטת הרמב"ן, נהגו לחלק באופנים שונים כידוע, שיש שאמרו להקל בברית מילה כיון שיש צער לתינוק והשמחה מהולה בצער, ויש שכתבו להקל אם אינו יושב עם האורחים אלא עם המשמשים (מובא במדרכי בשם רבינו טוביה), ומשם התגלגל הדבר להתיר אם האבל משמש את הסועדים באיזה שהוא אופן. דברים אלו מוזכרים בתוספות בסוגיה ובסמ"ק שם, ובעוד ראשונים (ומעניין לציין שבמאירי מצאנו הפך הדברים, שכתב שמנהגם להיכנס לשבע ברכות ולברית מילה אך לא לחופה, וכנראה שדעתם ששמחה אינה רק בסעודה, וצריך עיון). עוד יש לציין שהראב"ד לא התיר תוך שלושים, ואילו הרמב"ן התיר מיד לאחר שבעה, ומהדרכי משה

(יו"ד, שצ"א, אות א') משמע שהראב"ד ודאי מסכים להיתרו של הרמב"ן.

עתה נראה כיצד נפסק להלכה, שהנה השולחן ערוך (יו"ד, שצ"א) החמיר ופסק כדעת הרמב"ן ואף יותר מכך, שהביא ההגהות מיימוניות הסובר שאף להיכנס למקום החופה יש להחמיר ולעמוד בחוץ, ואם כן הכול אסור לדעת השולחן ערוך. אמנם, הרמ"א (שם) היקל כדברי הראב"ד, ועוד היקל להיכנס לסעודה שעיקרה מצווה ולא שמחה אלא שכתב שאין המנהג כן אלא אם כן הסעודה היא בבית האבל עצמו. ועוד הביא המנהג להתיר לאבל להיות בסעודה אם הוא משמש את האורחים, וכן התיר לאבל לברך ברכה בחופה. וכדעת הרמ"א נראה שכן היא אף דעת הב"ח להקל כדעת הראב"ד והרמב"ן מעיקר הדין, וכן דעת החכמת אדם (כלל קס"ו, ב'ג'), וכן העלה הלכה למעשה הקיצור שולחן ערוך (רי"ב, א') לרב שלמה גאנצפריד שלא להקל אלא כדעת הראב"ד.

אמנם, ערוך השולחן (יו"ד, שצ"א, ג"י) האריך בעניין זה, וחדש כמה חידושים, שלעניין שיטת הראב"ד כתב: "ונראה לי דלאו דווקא יתבטל השידוך לגמרי אלא שלב החתן והכלה יהיו

כמצטערים", ולעניין שיטת המתירים סעודת מילה משום שיש בה צער כתב: "ויש להסתפק בדבריו אם דווקא סעודת מילה מותר משום צערא דינוקא אבל סעודת פדיון הבן או בר מצווה או סיום מסכתא דליכא טעם זה – אסור, או אפשר דסימנא בעלמא נקיט, כלומר: דאינו אסור רק סעודת נשואין שאומרים שם 'שהשמחה במעונו', אבל כל היכא דליכא 'שהשמחה במעונו' – מותר בסעודת מצווה, ולפי זה כולם מותרים [וכן נראה לעניות דעתין]". ולאחר שהביא דברי הרמ"א שהמנהג להחמיר שלא להתיר שום סעודה אם לא כדברי הראב"ד, מביא דעת הסמ"ג המתיר כל סעודת מצווה וסיים בזו הלשון: "והנהגה בארנו כל הדיעות בזה, ונראה לעניות דעתי במקום ההכרח יש לסמוך על דעות המקילות, דהלכה כדברי המיקל באבל, ובשמחת בניו ונכדיו וודאי מותר".

ומאחר שהורה זקן לקולא, ודאי נאחז אף אנו דרכו להקל באבלות כפי שהורונו רבותינו בגמרא שהלכה כמיקל באבל. וראיתי בשו"ת אגרות משה (ב', קס"ט; ב' קע"א; ג' קס"א) שאף הוא נוטה להקל כדברי ערוך השולחן, והביא שם מגליון מהרש"א שאף הוא מיקל לאבל בשמחת בנו או בתו, וכן כתב

הרדב"ז (שם) שבכל שמחה שיש בה צד מצווה יש להקל.

על כן נראה לעניות דעתי לדינא שיש לפסוק לאבל לאחר שלושים על פי הכללים הבאים:

בל סעודה שאינה סעודת מצווה אין להשתתף בה, אם לא שהיא סעודת מרעות שצריך לפורעה לחברו.

(א) כל סעודה שהיא סעודת מצווה אך אינה סעודת נישואין, כגון ברית מילה ופדיון הבן וסיום מסכת, יש להקל לאבל להשתתף בה כיוון שיש בה שני צדדים להקל – שעיקרה משום מצווה כדעת הרמב"ן, ואין בה שמחה יתרה כבנישואין.

(ב) אף סעודת נישואין יש להתיר לאבל להשתתף אם השמחה תתבטל בהיעדרו, ולא זו בלבד אלא אף אם בחסרונו יהיה צער גדול למשתתפים.

(ג) כשאין צער גדול אך נוכחות האבל חשובה מאוד לבעלי השמחה, יש להתיר על ידי שימוש בחתונה, ועל ידי שהאבל ישב עם המשמשים ולא עם האורחים.

(ד) בכל עניין יש להתיר לאבל לבוא

ולהשתתף בחופה, וטוב שיעמוד
קצת בחוץ, אלא אם כן אומר ברכה
בשבע ברכות שאז יכול להשתתף
בחופה כולה.

ובלע המות לנצח, ומחה ה' דמעה מעל
כל פנים, וחרפת עמו יסיר.

יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: יש להתיר
לאבל על אביו ואמו תוך י"ב
חודש להשתתף בסעודת נישואין
במידה והשמחה תתבטל בהיעדרו,
או שבחסרונו ייגרם צער גדול
למשתתפים. כשאין צער גדול יש
להתיר על ידי שימש בחתונה,
ושישב עם המשמשים. מכל מקום,
בחופה יש להתיר להשתתף, וטוב
שיעמוד קצת בחוץ אלא אם כן נוטל
חלק פעיל בחופה.

סימן קי"ז ביקורי קברים בחודש ניסן

ערב חג הפסח, תשע"ב

נשאלתי אם מותר לבקר בבית הקברות בעיצומו של חודש ניסן.

הנה בספר פני ברוך (פרק ל"ז, סעיף י"א) ראיתי שכתב בזה הלשון: "יש נוהגים שאין הולכים על הקברות בחודש ניסן, ומי שיש לו יארצייט בחודש ניסן הולך שם בערב ראש חודש ניסן, ומכל מקום אם לא הלך בערב ראש חודש ויש לו יארצייט בחודש ניסן אפשר לילך ביום היארצייט, אך לא יאמר התחינות שאומרים בשאר ימות השנה. ויש נוהגים לכתחילה לילך בחודש ניסן". ולעניות דעתי, לאחר עיון במקורי הדברים, לא דייק בדבריו.

הדעה הראשונה מובאת בשו"ת מלמד להועיל (ב', קמ"ה, וגם בציון המקור לא דייק המחבר שם), והדעה השנייה היא דעת הגרי"מ טיקוצ'ניסקי בספרו גשר החיים (פרק כ"ט, סעיף ה'), אך בדברי שניהם לא כתב בספר הנ"ל דברים כתיקונם. אמנם בשו"ת הנ"ל כתב הרד"צ הופמן שנהגו שלא ללכת בכל חודש ניסן לבית הקברות, אך בהמשך תשובתו כתב שאין בכך איסור ממש ומה שלא נהגו הוא משום

שאינן אומרים כל התחינות כשהולכים, וההולכים רצו לומר כל התחינות כולם. לכן מסיק שם להתיר לומר רק התחינות של האשכבה או של היארצייט לפי העניין, ונראה שכוונתו לומר הזכרת נשמות.

אך דעת הגשר החיים ממש להיפך, שכיון שנהגנו שלא לומר תחנון בימים אלו, אין להזכיר נשמות, ורק יש להתיר לומר פרקי תהילים וקדיש, עיין שם. נראה ברור מדבריהם שנחלקו בעניין יסודי והוא הטעם שלא אומרים תחנון בימים אלו, שדעת הגשר החיים היא שאין אומרים כלל תחנונים ולכן אין לומר גם הזכרת נשמות, ומה שמותר לומר תהילים וקדיש הוא לאומרם בגדר תפילה ולא בגדר קינה ותחנון. והרד"צ הופמן דעתו שלא נהגו אלא שלא להרבות בתחנונים, אך לומר קצת תחנונים מותר, ולכן אומרים העיקר ותו לא מידי.

ובענייני מנהגים קשה להכריע, אך נראה לי שלא כהרד"צ, שכיוון שאנו נוהגים שלא לומר הזכרת נשמות בכל השבתות של חודש ניסן נראה שנהגנו כדעת הגשר החיים שתחנונים נאסרו

לגמרי, ואף אם אולי יש מקום חילוק בין הזכרת נשמות על הקבר לבין הזכרת נשמות בתפילה, מכל מקום נראה שבעיקר העניין אין חילוק. ולכן במקום שנהגו שלא להזכיר נשמות בכל חודש ניסן, נראה שאף אין ללכת על הקברות ולהזכיר שם. מכל מקום, תהילים וקדיש מותר כפי שכתב בגשר

החיים. ובמקום שאין מנהג הכל תלוי לפי העניין.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: נראה שהמנהג במקומותינו הוא שלא להזכיר נשמות על הקברים בחודש ניסן, אך מותר ללכת ולומר שם תהילים וקדיש. ובמקום שאין מנהג – יש לשאול בעצת רב המקום.