

סימן ו

דין העוסק במצוה פטור מן המצוה וקיומו בתפילה

א. שיטת רש"י ושיטת תוס' בהגדרת הפטור של העוסק במצוה

ביאור המושג שלוחי מצוה הפטורים מן המצוה

נאמר במשנה (סוכה כה ע"א): "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה". ובפשטות היא נראה שהכוונה היא שהם שלוחים של מישהו לעשות עבורו דבר מצוה, אבל רש"י (ד"ה שלוחי) פירש וז"ל: "הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויין", עכ"ל. ודוגמאות אלה אינן שליחויות עבור מישהו, אלא האדם עושה את המצוות הללו לקיום החובות והמצוות שלו¹. ולכאורה לפי זה לא ברור מה עניינה של לשון שליחות כאן. וצריך לומר שהמצוה האמורה כאן איננה במשמעות של שם עצם מופשט המתאר את המעשה הנעשה על ידי האדם, אלא במשמעות של דבר ה' המקורי שציוונו לקיים את דבריו, כמו בפסוק: "והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" (שמות כד, יב) וכן: "ככל המצוה אשר צויתי אתכם" (דברים לא, ה), וכצורת נקבה של המילה ציווי². ויוצא לפי זה שהאדם פועל בשליחות דבר ה', וכאשר הוא הולך ללמוד תורה הוא הולך בשליחות הציווי של ה' יתברך שציווה אותנו ללמוד תורה. ומה שהכריח את רש"י לבאר כך את המשנה היא הדוגמא שהביאה הגמרא לעניין זה מרב חסדא ורבה בר רב הונא שהלכו להקביל פני ריש גלותא (שם כו ע"א) ונפטרו מן הסוכה מדין שלוחי מצוה. ובמקום אחר (פסחים ח' ע"א-ע"ב) מובא המושג שלוחי מצוה לעניין בדיקת חמץ וכן לעניין תלמידים ההולכים ללמוד תורה. ומבואר מכל זה שלא מדובר על קיום שליחות ששולח אדם את חברו לקיים עבורו מצוה אלא מדובר על שליחותו של מקום לקיים את מצותו. ולפי זה נראה שהסיבה שהמשנה נקטה לשון שליחות

1. בפדיון שבויים יש עניין של שליחות עבור השבוי, אבל גם כאן המצוה עצמה היא הפדייה, וההליכה לפדות אינה מהווה שליחות לקיום מצוה של מישהו אחר.

2. כמו לימוד ולמידה, זבח וזביחה, ועוד רבים.

היא משום שבזמן הפטור עדיין אין עיסוק במצווה, והפטור חל גם כשהאדם נמצא בשליחות בדרכו אל המצווה, או בדרכו חזרה ממנה כמבואר בפסחים שם.

המקור לפטור עוסק במצוה ממצוה אחרת

ועל דברי המשנה אומרת הגמרא (סוכה כה ע"א: "מנא הני מילי, דתנו רבנן: 'בשבתך בביתך' (דברים ו, ז), פרט לעוסק במצוה. 'ובלכתך בדרך' (שם), פרט לחתן. מכאן אמרו: הכונס את הבתולה פטור, ואת האלמנה חייב. מאי משמע, אמר רב הונא: כדרך, מה דרך רשות אף כל רשות, לאפוקי האי דמצוה עוסק. מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה, וקא אמר רחמנא ליקרי. אם כן לימא קרא בשבת ובלכתך, מאי בשבתך ובלכתך, בלכת דידך הוא דמיחייבת, הא בלכת דמצוה פטירת. אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי. כונס את הבתולה טריד, כונס אלמנה לא טריד. וכל היכא דטריד הכי נמי דפטור, אלא מעתה טבעה ספינתו בים דטריד הכי נמי דפטור. וכי תימא הכי נמי, והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהן פאר. הכא טריד טירדא דמצוה, התם טריד טירדא דרשות", ע"כ.

ארבע אפשרויות בהגדרת הפטור העולה מדברי רש"י

וכתב שם רש"י (ד"ה חתן) וז"ל: "חתן טריד טירדא דמצוה, ואשמעינן קרא דלא מיחייב להסיר דעתו ממצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו, אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר", עכ"ל. ולכאורה יש ארבע אפשרויות בהבנת דבריו: הראשונה, שכוונתו לומר שטרדת החתן בקיום מצוותו מכשירתו לקיים את המצוה, ואם יחייבו אותו להסיר את טרדתו מלבו³ יגרמו לו להפסיד את קיום המצוה שלו. ומאידך גיסא, אם הוא נשאר בטרדתו הוא לא יכול לקיים את המצוה השניה. וכדי שלא יתבטל מהמצוה הראשונה, פטרה אותו התורה מהמצוה השניה.

השניה, שהטירדה של החתן מועילה לו לקיום המצוה הראשונה. אבל גם אם לא יתאפשר לו להישאר בטרדתו ויוטל עליו לקיים את המצוה השניה, הוא יוכל לקיים את המצוה הראשונה, אלא שיקיים אותה בצורה פחות מלאה.

3. כמו שמחייבים את מי שטבעה ספינתו בים ואת האבל להסיר את טרדת הפסד ספינתו ואת טרדת אבלו מלבו כדי שיוכל לקיים את המצוה.

השלישית, שהטירדה של החתן אינה אמורה להועיל לו לקיום המצוה הראשונה. ובכל זאת לא חייבו אותו להסיר את טרדתו מלבו, כיון שהטירדה הזו נובעת מקיום מצוה. וכיון שלא מחייבים אותו להסיר את טרדתו, ממילא הוא אינו מחויב לקיים את המצוה השנייה, דלא ניתן לקיים את המצוה השנייה כשהוא טרוד בטרדת המצוה הראשונה.

הרביעית, שהטירדה של החתן אינה אמורה בהכרח לגרום לכך שהוא לא יוכל לקיים את המצוה השנייה. ובכל זאת התורה פוטרת אותו מלקיים את המצוה השנייה, כיון שהיא אינה מחייבת אותו לקיים מצוה תוך כדי שהוא טרוד במצוה אחרת.

שלילת האפשרות הרביעית

ולכאורה נראה שיש לשלול את האפשרות הרביעית ממה שכתב רש"י (ד"ה טריד) וז"ל: "לבו טרוד במחשבת בעילה ומסתברא כי פטריה קרא משום טירדא פטריה דאינו יכול לעסוק בשנים כאחד", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהטירדה גורמת לכך שהחתן אינו יכול לעסוק במצוה השנייה. ולא מסתבר להבין בדבריו שהעובדה שיש טירדה היא עצמה גורמת לכך שיש פטור מהמצוה השנייה. וגם נראה שיש ללמוד את הדבר מלשון רש"י בכונס את האלמנה שחייב במצוה השנייה כיון שאין לו טירדה. דכתב רש"י (ד"ה כונס אלמנה): "ויכול לקיים את שתיהן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהעובדה שהאדם אינו טרוד מאפשרת את קיומה של המצוה השנייה. ומינה יש ללמוד שהטירדה במצוה הראשונה אינה מאפשרת את קיומה של המצוה השנייה, ואין כאן רק עניין של כבוד המצוה שמצריך פינוי הדעת בשלמות לקיום המצוה. אמנם לפי זה יוצא שיש להעמיד באוקימתא את הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה, דאין הדברים אמורים אלא רק בכגון שהמצוה השנייה אינה מתאפשרת בגלל קיומה של הראשונה. אבל אם אין צורך בישוב הדעת בשביל לקיים את המצוה השנייה, ויכול לקיימה בשופי גם כשלבד טרוד בקיומה של הראשונה, יקיים את השנייה, אע"פ שהוא טרוד בקיומה של המצוה הראשונה.

הנפקא מינה בין האפשרויות הנותרות

והנפקא מינה בין שלוש האפשרויות הראשונות היא במקרה שבו האדם טרוד בטירדה שאינה מועילה לו לקיום המצוה הראשונה. לפי האפשרות הראשונה הפטור נובע מזה שהוא מוכרח להיות טרוד בטירדה של המצוה

הראשונה כדי לקיים אותה. ולכן במקרה כזה שהוא אינו מוכרח להיות טרוד בטירדה הזאת, ואין היא אלא טירדה המשתלטת עליו שלא לרצונו, ואין בה תועלת לקיום המצוה הראשונה, הוא חייב להסיר את טרדתו מלבו (כמו שהאבל ומי שטבעה ספינתו חייב להסיר את טרדתו מלבו) כדי שהוא יוכל לקיים את המצוה השניה. וכן לפי האפשרות השניה הפטור הוא רק משום שהטירדה מועילה לו לקיום המצוה. אבל אם אין היא מועילה לו כלל, אין סיבה לפוטרו משום שהוא מנוע מלטרוך את עצמו. אבל לפי האפשרות השלישית אין מחייבים אותו להסיר את טרדתו, ואע"פ שהיא אינה נחוצה לו לקיום המצוה. ולכן במקרה הנ"ל עדיין יתקיים הפטור שלו. ויש נפקא מינה נוספת במקרה שהטירדה מועילה לקיום המצוה הראשונה אבל היא אינה הכרחית. שלפי האפשרות הראשונה לא יהיה לו פטור, אבל לפי האפשרות השניה והשלישית הוא יהיה פטור מלקיים את המצוה השניה.

מהצריכותא בהמשך הסוגיה יש לשלול לכאורה את האפשרות השלישית

והנה, בהמשך הסוגיה (כה ע"ב) הגמרא עושה צריכותא בין המקור של העוסק במצוה פטור מן המצוה הנלמד מהאנשים שהיו טמאים לנפש אדם ולא עשו את קרבן הפסח במועדו, ובין המקור של הילפותא הנ"ל שחתן הפטור מקריאת שמע. ואומרת: "צריכא, דאי אשמעינן התם, משום דלא מטא זמן חיובא דפסח, אבל הכא דמטא זמן קריאת שמע אימא לא, צריכא. ואי אשמעינן הכא משום דליכא כרת, אבל התם דאיכא כרת אימא לא, צריכא", ע"כ. ולכאורה יש הבדל גדול בין המקרים: בנידון של חתן הפטור מקריאת שמע, הוא אינו מקיים את המצוה של הביאה באותה שעה שבה הוא נפטר מקריאת שמע אלא רק לאחר מכן, אבל האנשים שנטמאו לנפש מתיהם היו עסוקים באותה שעה במצוה בפועל. וכמו שכתב רש"י (שם ע"א ד"ה ובלכתך) שזה גופא החידוש והצריכותא בילפותא של חתן יותר מהחידוש הבסיסי של הולך בדרך מצוה. אמנם אם נאמר שהטירדה שהוא טרוד באותה שעה נצרכת לקיום המצוה, שפיר יש לומר שהוא עסוק באותה שעה בהכשר המצוה עצמה כמו הולכי דרכים⁴, ולכן אין חילוק מהותי בין שתי הילפותות, ומובן הצורך להגיע לחידוש של מקרה שבו הגיע זמן חיובה של המצוה השניה. ומזה יש ללמוד לכאורה כאפשרות הראשונה והשניה ולא כאפשרות

4. ומסתבר לומר שגם העוסקים בקבורת מתיהם ברגע שנטמאו עדיין לא קיימו את המצוה אלא רק היו עסוקים בהכשר מצוה. דלכאורה הקבורה עצמה היא גוף המצוה.

השלישית. דהא לפי האפשרות השלישית שהטירדה יוצרת פטור אפילו ללא תועלת למצוה, זה חידוש גדול מצד עצמו שיש פטור אף לפני זמן קיום המצוה, והיה צריך לומר שזה מה שהתחדש בלפחות מקריאת שמע, ולא היה צורך להגיע לחילוק דמטא זמן חיובא.

קושי העולה לפי זה מתחילת הסוגיה

דא עקא, דלכאורה לפי זה לא מובן מה הרבותא בחתן יותר מהולכי דרכים, ובשביל מה היה צורך בשתי ילפותות שונות. ונראה שיש לדקדק בלשון רש"י (שם) שכתב לגבי הולכי דרכים ועוסקים במצוות רגילות: "הוה אמינא לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידיים או מהלך למצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב". ומשמע מדבריו שנקודת ההבדל שבין המקרים אינה בזה שבשאר המקרים האדם מקיים את המצוה באותה שעה של הטירדה ובחתן הוא אינו מקיימה באותה שעה, אלא נראה שנקודת ההבדל היא במידת הטירחה ובגודל המעשה של העושה. במקרה של הולכי דרכים הם טורחים ומהלכים, אבל בחתן הוא אינו טורח כלל ואינו עוסק בפועל. והיה מקום לומר שהפטור תלוי במידת ההשתתפות והמאמץ בפועל בקיום המצוה הראשונה. ולכן טירדת הדעת אינה מספיקה בשביל לפטור אותו, וקמ"ל שאפילו הכי הוא פטור. ומכל מקום בשני המקרים הוא אינו עוסק במצוה בפועל ממש באותה שעה אלא רק בהכשרי מצוה.

אמנם לפי זה קשה מדוע הגמרא לא אמרה שהחידוש בחתן הוא החידוש הזה שאמר רש"י, שהוא אינו עושה שום מעשה ובכל זאת הוא נפטר מהמצוה. וזה בניגוד לאנשים שהיו טמאים, שעסקו בפועל ממש בקבורת המת. ומדוע הגמרא נזקקת לחידוש דמטא זמן חיובא דקריאת שמע. ואין לומר שהגמרא דנה רק בדין הכללי של עוסק במצוה שפטור מן המצוה ולא בחתן, ולא עשתה צריכותא אלא רק כנגד הפטור הכללי שנלמד מהולך בדרך מצוה שפטור מקריאת שמע. זה אינו, דכתב רש"י (שם ע"ב ד"ה אבל) וז"ל: "אבל קרית שמע דמטא זמן חיובא בתוך החופה והוא ראוי לכך, אימא ליחייב", עכ"ל. הרי שרש"י הבין שהנידון הוא על קריאת שמע דחתן. ואף אם אין כוונת רש"י שמדובר רק על חתן, אבל בוודאי שמדובר גם על חתן.

ישוב הגמרא ודחיית ההוכחה כנגד האפשרות השלישית

וצריך לומר שהגמרא הבינה שיש חידוש יותר גדול בזה שהפטור קיים גם אם האדם כבר התחייב בפועל במצוה וכבר מטא זמן חיובא מאשר החידוש הזה שעוסק במצוה נחשב גם מי שאינו עושה פעולה בידים ובמאמץ אלא רק טרוד במחשבתו. והיינו משום שמצד הסברה אין כל כך מקום לחלק בין טרוד בפועל ובמאמץ ובין טרוד במחשבתו, כיון שכל הטעם לפטור הוא בעצם טרדת הדעת. ואם כן העיקר צריך להיות תלוי בעצם זה שדעתו טרודה⁵.

ואולם השתא דאתינן להכי, נראה שיש ליישב גם את האפשרות השלישית. ייתכן שהעובדה שרש"י מדגיש שהוא "בתוך החופה" באה ללמד שהוא כבר מצוי בעיצומו של התהליך של קיום הכשר ביאת המצוה. ואע"פ שטרדת הדעת מצד עצמה איננה מהווה עיסוק בהכשר המצוה, אבל כל מציאותו בתוך החופה כבר מהווה מציאות של עיסוק בהכשר המצוה, ושפיר יש לפוטרו כמו האנשים שהיו טמאים לנפש אדם.

הוכחה מדברי רש"י שלא נקט כאפשרות הראשונה

והנה, רש"י (שם ע"א ד"ה חתן) כתב וז"ל: "חתן טריד טירדא דמצוה, ואשמעינן קרא דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו, אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר", עכ"ל. ולכאורה אם ננקוט כאפשרות הראשונה, יוצא שהחידוש שלא מחייבים אותו להסיר דעתו כולל בתוכו את זה שלא מחייבים אותו לבטל את המצוה הראשונה מפני השניה. דהא בהא תליא, ואין אפשרות לקיים את הראשונה אם יסיר דעתו ממחשבת המצוה. ולכאורה פשוט הוא שאין לחייבו לבטל את הראשונה מפני השניה, דמאי חזית דדמא דהמצוה השניה סומק טפי. ומה שאין כן לפי האפשרות השניה והשלישית החידוש הוא שלא מחייבים אותו להסיר את מחשבות הטירדה שמגיעות אליו. אבל לא עומדת על הפרק האפשרות שתבטל לגמרי המצוה הראשונה, דאף אם הוא מסיר את מחשבות הטירדה שטורדות אותו, אין זה מבטל את האפשרות

5. ובצריכותא שעושה רש"י בין עוסק במצוה דעלמא ובין חתן, בשני המקרים כבר מטא זמן חיובא, ולכן החידוש האמור בחתן שהוא גם אינו עושה מעשה, הוא חידוש שמצריך את הילפותא הנוספת.

לקיים את המצוה הראשונה⁶. והיה מקום לדחות ולומר דכיון שהמצוה השניה היא מצוה שכבר "באה עליך", ואילו המצוה הראשונה עדיין לא הגיעה בפועל, דהא הביאה תהיה רק בהמשך, יש הוה אמינא שתידחה המצוה הראשונה מפני המצוה השניה. אבל נראה שאי אפשר לומר כך. רש"י אינו מתייחס דווקא לחתן. מלשון רש"י נראה שלומדים עיקרון כללי מהפסוק, ובכל שתי מצוות שהראשונה שבהן גורמת לטרדת הדעת, אין לדחות את הראשונה מפני השניה. וכלל זה אמור להיות נכון בין כאשר המצוה הראשונה עדיין לא הגיעה ורק טרדתה דוחה את המצוה השניה, ובין כאשר המצוה הראשונה כבר הגיעה.

דחיית האפשרות השלישית והכרעה כאפשרות השניה

אמנם מסיום דברי רש"י הנ"ל שכתב: "ויתן לבו להיות בקי בדבר" יש ללמוד שהעיסוק בטרדת המצוה הראשונה מאפשר לו להיות בקי בדבר. ואין זו סתם טירדה שמשתלטת עליו, אלא זוהי טירדה המועילה לו לקיום המצוה. ומזה נראה שיש לדחות את האפשרות השלישית בדבריו, שהרי לפי אפשרות זאת הטירדה אינה מועילה לו, ואין היא אלא טירדה שמשתלטת עליו. ומזה נראה שיש להסיק בדעת רש"י שהוא סבר כהאפשרות השניה הנ"ל⁷.

6. אם רש"י היה סבור כמו האפשרות הראשונה, היה עליו לתלות את נקודת החידוש של הפסוק בכך שהמצוה השניה עוברת או בסיבה אחרת שאמורה להצדיק ביטולה של המצוה הראשונה מפני קיומה של השניה אלמלא חידוש הפסוק. העובדה שרש"י אינו נכנס כלל להסביר מדוע יש הוה אמינא לבטל את טרדת המצוה של הראשונה מפני השניה, מלמדת שהוא באמת הבין שאין כאן ביטול של המצוה הראשונה. ולכן גם אין צורך לנמק את ההוה אמינא שהשניה דוחה את הראשונה. וע"כ דהיינו משום שעומדת על הפרק רק השאלה אם הוא חייב לבטל את טרדתו אם לאו. אבל לא עומדת על הפרק השאלה אם לבטל את המצוה הראשונה לגמרי. ומזה יש להסיק כנ"ל שביטולה של הטירדה אינו כולל בהכרח את ביטול המצוה. ועל כרחך דאין הטירדה הכרחית לקיומה של המצוה.

7. וכן נראה מדברי הרוקח (סי' שסט), שכתב בביאור הפטור מסוכה של ההולכים לשמוע דרשה וז"ל: "שאם היו נכנסין לישן בסוכה היו מעקמין דרכיהן והיו מעוכבין מן הדרשה", עכ"ל. ומשמע שהטרדה שעבורה הם נפטרים מסוכה מועילה להם להגיע לדרשה ללא עיכוב, ואלמלא הטרדה הם לא היו מתבטלים ממצוות הדרשה אלא היו מקיימים אותה באופן חלקי. ואולם אין הדברים מוכרעים, וניתן להבין ש"מעוכבין" היינו נמנעים לגמרי משמיעת הדרשה וכאפשרות הראשונה הנ"ל.

הפטור הוא בגדר "הותרה" והאדם אינו צריך לדחוק עצמו למעט את הפטור

ולפי זה מסתבר לומר שאדם אינו צריך לדחוק עצמו ולמעט בכל דרך שאפשר את טרדת המחשבה כדי שיוכל לקיים את המצוה השניה. דכללא כללה התורה שאם הוא הולך בדרך מצוה ועוסק במצוה, הוא פטור מהמצוה השניה. וזה גופא כלול בדברי רש"י שאמר: "דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו". ומשמע שאין הוא צריך להשתדל בזה ולמעט בזה כמה שאפשר. וטרדת המצוה הראשונה היא בגדר "הותרה", ואין היא בגדר של "דחוייה". והיינו משום שלפי מה שהתבאר, טרדת הדעת אינה הכרחית לקיום המצוה הראשונה, והיה אפשר גם בלעדיה, ובכל זאת התירה התורה להמשיך בטרדת דעתו ולבטל בזה את המצוה השניה. ואף אם היה יכול לדחוק עצמו ולא להטריד את מחשבתו, אין הוא חייב לעשות כן, דהתירה התורה את טרדת דעתו.

יישוב העיקרון הזה עם שלילת האפשרות הרביעית הנ"ל

ולכאורה הדברים הללו סותרים למה שהתבאר לעיל בשלילת האפשרות הרביעית הנ"ל. לפי מה שהתבאר לעיל יוצא לכאורה שאין אפשרות להיפטר מהמצוה השניה אלא אם כן הטירדה של המצוה הראשונה אינה מאפשרת את קיומה של המצוה השניה. ואילו לפי מה שהתבאר עתה יוצא שגם אם היה יכול להתאפשר לקיים את המצוה השניה, הוא נפטר בגלל טרדת המצוה הראשונה.

אמנם יש חילוק גדול בין הדברים. התורה אינה מצריכה את האדם לבטל את עיסוקו במצוה הראשונה, וגם אין היא מצריכה אותו לבטל את הטירדה שהוא טרוד בעיסוקו במצוה הראשונה. ולאחר שנקבע שהוא ממשיך לעסוק במצוה הראשונה, והוא ממשיך להיות טרוד בה, אם אכן זה סותר את קיומה של המצוה השניה הוא נפטר ממנה. ואם אין זה סותר את קיומה של המצוה השניה, אז באמת הוא אינו נפטר, וכמו שהתבאר בשלילת האפשרות הרביעית הנ"ל. והיינו משום שגדר הפטור של עוסק במצוה הוא גדר של "הותרה", ולכן לא נצרכים לדחוק ולצמצם עד כמה שאפשר את קיומה של המצוה הראשונה ואת הטירדה הכרוכה בה. ומסתבר גם לומר כנ"ל, שאם בגלל טרדתו קשה לו לחשוב על קיומה של המצוה השניה, אע"פ שהוא היה יכול לבצע את המצוה באופן טכני, הרי זה בכלל הפטור שלו. ורק כאשר הוא מצידו מסוגל לחשוב על המצוה השניה ולבצע אותה בשלימות, אלא שקיומה של המצוה השניה מלווה בטירדה של המצוה הראשונה, באופן שאינו מפריע לקיומה של המצוה השניה, אז מוטל עליו

החייב לקיים את המצוה השנייה, וכמו שהתבאר בשלילת האפשרות הרביעית הנ"ל.

ובאמת נראה שהדבר מוכרח כך גם מצד המציאות. הקביעה של רש"י: "דאינו יכול לעסוק בשנים כאחד" מכריחה לומר שאין המדובר על אי יכולת מוחלטת, דהא שכיח טובא שהאדם יכול לשלב בעבודותיו ובמעשיו כמה וכמה מלאכות ומעשים (יעוין כתובות סו ע"א), ולא היה לו לרש"י לנקוט בסכינא חריפא שאדם אינו יכול לעסוק בשני דברים כאחד. וע"כ הכוונה היא שהתורה לא מצריכתו לדחוק עצמו ולהתאמץ טובא לקיים את המצוה למרות טרדתו וקוצר רוחו ודעתו.

מסקנה העולה לדין פטור מסוכה בהולכים לדבר מצוה

ולפי זה נראה שאם אנשים הולכים לדבר מצוה והם טרודים מעצם הליכת המצוה שלהם, וטירדה זו אינה סתם מחשבה שמשתלטת עליהם אלא היא באמת מועילה להם להצלחת הליכתם, הם פטורים ממצות סוכה אפילו אם היו יכולים לדחוק עצמם למעט כמה שאפשר את טרדת המחשבה, ומיעוט זה היה מאפשר להם לקיים את המצוה. וגם נראה לפי הנ"ל שאם טרדת דעתם בגלל הליכתם גורמת לכך שאין דעתם פנויה לחשוב על מצות סוכה, שפיר הם פטורים ממנה, אע"פ שהיתה להם אפשרות לקיים את המצוה בטרדת הדעת.

ביאור דברי רש"י לשיטתו

ולפי זה יש להבין את דברי רש"י שכתב במשנה (כה ע"א): "פטורין מן הסוכה – ואפילו בשעת חנייתן". וכבר כתבו התוס' (שם ד"ה שלוחי) שכדברי רש"י מוכח מהברייתא המובאת בהמשך הסוגיה (כו ע"א) שבה נאמר שהולכי לדבר מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. ועל כרחך מדובר בכגון שהם הולכים רק ביום, כי אם הם הולכים גם ביום וגם בלילה, יש להם פטור אפילו כשהולכים לדבר הרשות, דתשבו כעין תדורו, כמבואר לעיל מינה בברייתא. וגם רב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דסורא, אע"פ שבאותה שעה לא הלכו, והיתה זו שעת חנייתם, בכל זאת היה להם פטור, כיון שהליכתם היתה הליכה של מצוה. ולפי האפשרות השלישית הנ"ל היה אפשר לומר בפשיטות שבשעת חנייתם הם טרודים בהליכתם, וכמו שמצינו שהולכי דרכים פטורים מלהתפלל בגלל שאין דעתם מיושבת עליהם (עירובין סה ע"א ורמב"ם הל' תפילה פ"ד הט"ו, ויעוין בזה לעיל עמ' רנה

קסב ואילך). ובגלל עצם הטירדה יש לפוטרום. אבל כיון שהתבאר כאפשרות השניה הנ"ל, אין זה טעם מספיק, דעדיין צריך שהטירדה הזאת תועיל להם לקיום המצוה. ואכן כתב רש"י (סוכה שם ד"ה הולכים) וז"ל: "הולכים לדבר מצוה פטורין ביום ובלילה – אף על פי שאין הולכין אלא ביום, ומשום דטרידים ודואגים במחשבת המצוה ובתיקוניה, פטורין מן המצוה", עכ"ל. הרי שהצריך רש"י שטרדת הדעת שלהם תהיה מכוונת לדאגת מחשבת המצוה ותיקוניה. ועכ"פ נראה פשוט שטירדה ודאגה זאת אינה הכרחית לקיום המצוה, ובכל זאת יש להם פטור מן המצוה, וכנ"ל.

תוס' והרא"ש למדו כאפשרות הראשונה והקשו על רש"י

ובזה נראה שיש ליישב בפשיטות אליבא דרש"י את תמיהת התוס' (שם), וז"ל: "ותימה אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורין, דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות. ובפרק אין בין המודר (נדרים לג ע"ב), גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו אע"פ דמהני ליה פרוטה דרב יוסף⁸ משום דלא שכיחא, ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעני, אם כן שכיחא היא. אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה, כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות, דלא שכיחא שבאותה שעה יבא עני לשאול ממנו. וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצות", עכ"ל. וכן הקשה גם הרא"ש (שם פ"ב סי' ו; וכע"ז בתוספותיו ב"מ כט ע"א ד"ה ורב יוסף ושבעות מד ע"א ד"ה שומר), ותרץ מעין דבריהם: "וצריך לומר דהכא נמי איירי בכה"ג שאם יש לחזור אחר סוכתו לצורך הלילה, יבטל ממצותו ביום", עכ"ל. ומבואר שנקטו כאפשרות הראשונה הנ"ל, שהפטור הוא רק בכהאי גוונא שיש אפשרות לקיים רק אחת משתי המצוות. וכן נקטו עוד ראשונים, ובהם תוס' תלמיד ר"ת (ב"ק נו ע"ב ד"ה בההיא), ההשלמה (ב"מ

8. רב יוסף סבור ששומר אבידה דינו כשומר שכר, משום שאם יתבקש לתת צדקה הוא יוכל להיפטר מכך משום שהוא עוסק במצוה של שמירת האבידה, ונמצא שיש לו תועלת כספית מהשמירה הזו. ובדרך אגב עולה מסוגיה זו שהפטור של העוסק במצווה הוא גם ממצוות צדקה שאינה מצוות עשה הזמן גרמה, וזה לכאורה שלא כדברי ר"ת (ספר הישר חלק התשובות סי' צט) שנקט שהפטור הוא דווקא ממצוות עשה שהזמן גרמן. ואף במשנה (ברכות יז ע"ב) נאמר שמי שמתו מוטל לפניו פטור "מכל מצות האמורות בתורה" ובכלל זה גם מצוות שלא הזמן גרמן. וכן נאמר בברייתא (סוכה כו ע"א) בנוגע לכותבי סת"ם וכל העוסקים במלאכת שמים שהם פטורים "מכל מצות האמורות בתורה". וצ"ע.

עט ע"א), המאורות (סוכה כה ע"ב), תוס' רבינו פרץ (סוכה כה ע"א ד"ה הולכי) ורבינו ירוחם (נ"ח ח"ב, נז ע"ג; וכן יש להבין את דבריו בנ"ב ח"ד, כא ע"א; ובני"ג ח"ג, ק).⁹

יישוב קושיית התוס' והרא"ש לשיטתו של רש"י

אמנם, לפי מה שהתבאר בדעת רש"י, יש ליישב בפשיטות את קושיית התוס' והרא"ש. דלא דמי עוסק במצוה דידן למי שיש לו ציצית בבגדו. והיינו משום שמי שיש לו ציצית בבגדו, אין לו שום טירדה דמצוה. וגרע טובא מכונס אלמנה שעכ"פ עסוק במצוה בפועל באותה שעה ובכל זאת כיון שאין הוא טרוד מהמצוה, אין הוא פטור מהמצוה האחרת. אבל בנידון דידן יש לו טירדה דמצוה. ואע"פ שהוא היה יכול לקיים את המצוה גם בלי טירדה זו, וכנ"ל, מכל מקום בסתמא דמילתא הוא טרוד בטירדה זו, והיא גם מועילה לו לקיום המצוה. ולכן שפיר יש לו פטור מהמצוה האחרת.

ולפי זה גם אין צורך להגיע לאוקימתא צרה זו שאותם הולכים לדבר מצוה היו מתבטלים מהמצוה אם היו נצרכים להטריד נפשם בקיום מצות סוכה. והיינו משום שלפי הנ"ל, העובדה שהם טרודים במצוותם, וטירדה זאת מועילה להם לקיום מצוותם, היא גופא גורמת לפטור אותם מהמצוה האחרת. ובנידון דידן העובדה שהם טרודים בהליכתם לקבל פני רבם היא גופא גורמת לפטור אותם ממצות סוכה גם אם היו יכולים לקיים את מצות סוכה למרות טרדתם.

מסקנה לדין הפסק בקריאת שמע לדברים שבקדושה

ולפי זה נראה שאם אדם קורא קריאת שמע ומברך את ברכותיה והוא שומע שהקהל אומר ברכו או קדושה, תהיה נפקא מינה בזה בין רש"י והתוס' והרא"ש. ההנחה הפשוטה היא שכאשר אדם עוסק בתורה, תפילה או קריאת שמע או מברך ברכות, הוא עסוק וטרוד בטירדה דמצוה. והיינו משום שעצם הצורך לכוון במצוה שעוסק בה דורש ממנו בודאי כוונה וייחוד הלב וריכוז המחשבה. ולפי מה שהתבאר בדעת רש"י, טירדה זאת, שוודאי מסייעת לו לקיום המצוה, פוטרת אותו מצד עצמה מחיוב קיומה של מצוה אחרת. ואין זה משנה כלל אם הוא היה

9. ראשונים נוספים (הר"ם המובא בשטמ"ק ערכין ג' ע"ב אות ו; המכתם סוכה כה ע"ב ד"ה כל, ושם כו ע"א ד"ה הולכי לדבר; תוס' ישנים נדרים לג ע"ב ד"ה דקא מהני; אהל מועד שער ק"ש ד"ב נ"ב; ריא"ז סוכה פ"ב ה"ג אות א) כתבו כעין דברי התוס', אך אין מדבריהם הכרע שהפטור חל דווקא כשאין אפשרות לקיים את שתי המצוות.

יכול לקיים את המצוה השנייה למרות טרדתו. אבל לפי התוס' והרא"ש יצא לכאורה שהדבר יהיה תלוי בשאלה אם הענייה תפריע לכוונה: אם הענייה לדברים האחרים שבקדושה תפריע לו בכוונת התפילה או הקריאה שהוא עוסק בה, הוא פטור מלענות. אבל אם הענייה הזאת לא תפריע לו, אין הוא פטור מלענות, וחל עליו החיוב לענות ככל אדם, דהא הענייה היא מצוה עוברת. ולקמן בסוף הסימן יתבאר כיצד יש לנקוט בזה למעשה.

ב. שיטת הר"ן והיחס בינה ובין שיטת רש"י

שיטת הר"ן

והר"ן (על הר"ף סוכה יא ע"א ד"ה ואיכא וד"ה ומיהו) הקשה על התוס' מכמה מקורות שבהם רואים שהעוסק במצוה נפטר גם כשהוא היה יכול לקיים את שתי המצוות. והגיע להגדרה קצת שונה ממה שהתבאר בדעת רש"י, וז"ל: "לפיכך נראה לי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן וכו'. והיינו טעמא, דמדפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהן, וכדכתבנא, ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר. ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם, דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע, ומשום הכי פרכינן בגמרא (סוכה כה ע"ב) עליה דרבי אבא בר זבדא אמר רב חתן ושושביניו פטורין מן הסוכה, וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה. דאע"ג דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אפילו הכי אין דרך המשמחין לשמח חתן וכלה בחופה בלבד אלא אף בחדרים ובעליות ובסוכה משמחין אותן. ומשום הכי פרכינן דכיון דכי ארחייהו מצוה עבדי יצאו ידי שתיהן. ומיהו כל שצריך לטרוח, פטור, עכ"ל. ונראה שלפי הבנתו הגדר הוא שמכיון שעתה האדם עוסק במלאכתו של מקום, לא מטריחים את עוסקי מלאכת ה'. והרי זה כמו שלא מטריחים את עבדי המלך בארמון המלך בטרחות שונות.

היחס בין שיטת הר"ן לשיטת רש"י

ונראה שיש הבדל בין שיטת הר"ן ובין הגדר שהתבאר לעיל בדעת רש"י. לפי מה שהתבאר בדעת רש"י, הדבר נובע מזה שהתורה אינה רוצה להפריע

לקיומה של המצוה הראשונה בקיום המצוה השניה, אלא שקיומה של המצוה הראשונה אינו כולל רק את הקיום הטכני של המצוה אלא גם את כל טרדת הדעת הכרוכה בקיום המצוה, וגם לטרדת הדעת התורה אינה רוצה להפריע, ולכן יש הגדרה נרחבת של פטור גם כשיכול לקיים את שתי המצוות. אבל אין זה משום שלא רוצים להטריח אותו כעובד זמני בבית המלך כפי שהגדיר הר"ן. ובעוד שלפי רש"י נקודת הפטור היא טירדת הדעת שגורם העיסוק במצווה השניה, וההפרעה של טירדה זו לקיום המצוה הראשונה כהלכתה, הר"ן הבין שהפטור נובע מעצם הטירחה, ואפילו אם הטירחה אינה פוגמת בקיום המצוה הראשונה, האדם פטור ואינו נדרש לצמצם את עיסוקו במצוה כדי לקיים מצווה אחרת. דהא לשיטתו הפטור אינו נובע מהתועלת שבמצוה הראשונה, אלא מההבנה העקרונית שלא מטריחים את עוסקי מלאכת ה' לעסוק בעיסוקים נוספים, ופוטרים אותם מכל דבר שיש בו טירחה. ורק כאשר "אינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם", האדם מחויב במצוה השניה. ולפי זה יוצא שהר"ן נקט כאפשרות השלישית הנ"ל, שהפטור אינו תלוי בכך שטירדת המצוות הראשונה תורמת לקיומה. דהא לשיטת הר"ן הפטור אינו נובע מהטירדה שקיימת במצוה הראשונה, אלא דווקא מהטירחה שקיימת במצוה השניה. וממילא יוצא שהפטור אינו תלוי בפגיעה בקיום המצוה הראשונה בשלימות. והיינו כאפשרות השלישית הנ"ל, שיש סתירה מסוימת בין שתי המצוות אך אין תועלת למצוה הראשונה בכך שהעוסק בה יקבל פטור מהמצוה השניה. והפטור אינו לשם קיום המצוה הראשונה בשלימות אלא משום שאין מטריחים את העוסקים במלאכת ה'. ודלא כרש"י שנקט כאפשרות השניה וכפי שהתבאר. ולמעשה נראה שיהיה בזה הבדל בין מצוות הקשורות בדעת למצוות שמסתכמות במעשה: במצוות הקשורות בדעת כגון קריאת שמע ותפילה, נראה שאף רש"י יודה שיש לפטור את העוסק בהן מקיום מצוה אחרת, שהרי היא תפגע ביכולתו לקיים את המצוה הראשונה כהלכתה. אך אם אדם מקיים מצוה שאינה קשורה בדעת, כגון שעוסק בעשיה גשמית של הכנת מאכל להוריו, ודעתו פנויה לחשוב על דברים נוספים תוך כדי קיום המצוה, לפי רש"י הוא יתחייב לקיים מצוה נוספת משום שאין הדעת נצרכת כדי לקיים את המצוה הראשונה כהלכתה, ואילו לפי הר"ן הוא ייפטר משום שאין מטריחים את עוסקי מלאכת ה' לעסוק בעיסוקים נוספים. וכן להיפך, אם הדבר מטריד את דעתו ודורש ממנו להתרכז אבל אינו מטריח ומלאה אותו, נראה שלרש"י יהיה פטור ולר"ן יהיה חייב.

שיטת הר"ן בסוגיית חתן ושושביניו וקושיותיו על רש"י

ובהמשך הסוגיה (סוכה כה ע"ב - כו ע"א) נאמר עוד: "תנו רבנן, חתן והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפילה ומן התפילין וחייבין בקריאת שמע. משום רבי שילא אמרו: חתן פטור, והשושבינין וכל בני החופה חייבין", ע"כ. וכתב רש"י (שם): "פטורין מן התפלה – דבעיא כוונה. ומן התפילין – משום דשכיחא שכרות וקלות ראש. וחייבין בקרית שמע – דמצות כוונתה אינו אלא פסוק ראשון, ויכולים ליישב דעתן שעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון. משום ר' שילא אמרו חתן פטור – מקריאת שמע, דטריד, ושאר בני חופה חייבין, ולית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה", עכ"ל. וכתב על דבריו הר"ן (על הר"ף שם יב ע"א ד"ה חתן) וז"ל: "וכי תימא והא אב"ל דלאו בר כוונה הוא ואפילו הכי חייב בכל המצוות האמורות בתורה, משום דאיבעי ליה ליתובי דעתיה וכו'. לפיכך נראה דאית ליה להאי תנא העוסק במצוה פטור מן המצוה, מיהו סבירא ליה דבקריאת שמע דליכא טירחא כלל ולא מיחסר ביה מידי משמחה דידהו, ומשום הכי נהי דכל שלא בעל חתן פטור אפילו מקריאת שמע דטריד, לאחר בעילה חייב", עכ"ל. והר"ן אזיל בזה לשיטתו כפי שהתבארה לעיל, שיסוד הפטור בעוסק במצוה הוא מצד שאין מטריחים עושי מצוה, ולכן יש לפטור את העוסק במצוה אע"פ שהמצוה המזדמנת לא היתה אמורה להתבטל בגלל המצוה שבה הוא עוסק באותה שעה.

ביאור שיטת רש"י

ובדעת רש"י נראה לומר שבאמת אין באבל פטור ממצוות מחמת טירדה. והנידון של הפטור הוא רק מצד אונס¹⁰. ולגבי תפילין אין שום אונס, דמאי איכפת ליה ולן שהוא טריד. סוף סוף הוא יכול להניח תפילין גם בהיותו טרוד¹¹. ולכן יש

10. אגב אורחא מתחדש בזה שמהות החיוב במצות אבלות איננה להצטער על המת. שהרי אם זו היתה מהות החיוב, היה האבל נפטר מן המצוות, ולא היו מגדירים את צערו כטירדה דרשות. ובשונה מההבנה שכל הלכות אבלות באו לכוון את האדם להצטער. ובאמת הרמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"ב) כותב וז"ל: "וכל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שדיני אבלות הם מעין דיני תענית בשעת צרה, שנועדו לעורר את האדם לחזור בתשובה ולפשפש במעשיו. ומי שאינו מפשפש במעשיו הוא "אכזרי", אף אם המוות עצמו מצער אותו. וכלשון זאת של אכזריות נקט הרמב"ם גם בנוגע למי שאינם מתענים כשמגיעה צרה (הל' תעניות פ"א ה"ג).

11. ואין חשש להיסח הדעת, דהגדר של היסח הדעת לעניין תפילין הוא מחשבת שחוק וקלות ראש או זלזול בקדושת התפילין, ולא מחשבה וטירדה בדברים אחרים. וכמבואר ברא"ש (ברכות פ"ג

צורך בפסוק מיוחד ובנימוק מיוחד לפוטרו מן התפילין. לעומת זאת לגבי תפילה אין בזה חידוש מיוחד השונה משאר אינשי שפטורים מתפילה אם אינם יכולים לכוון דעתם ובדרך כלל הם מכוונים דעתם. וכמו שאדם הבא מן הדרך פטור מן התפילה אם הוא טרוד, כך גם יש אפשרות לפטור את האבל אם הוא אינו יכול לכוון דעתו. אבל אין בזה פטור גורף של כל האבלים מכל התפילות. ואם הוא אינו מצטער כל כך, או שמוצא בשעה מסוימת שהוא יכול לכוון את דעתו, חוזר החיוב הרגיל למקומו. וכללא דמילתא, אין באבל שום דין שונה משאר אינשי חוץ מענין התפילין. ונראה שרש"י הבין שהפטור מתפילה בבא מן הדרך ומי שאין דעתו מיושבת הוא פטור של אונס ואין בזה דין מיוחד של העוסק במצוה. ולכן באופן עקרוני פטור זה היה יכול להיות קיים גם בפסוק ראשון של קריאת שמע, אם האדם נמצא במצב שבו הוא אינו מסוגל ליישב דעתו אפילו לפסוק אחד כמו חתן. אלא שלדעת ת"ק הוא יכול ליישב דעתו על כל פנים בפסוק הראשון, ולכן אין הוא נחשב אנוס לעניין זה, ולדעת ר' שילא הוא כל כך טרוד עד שאינו יכול ליישב דעתו אפילו בפסוק ראשון, ולכן יש לו פטור של אונס. ולכן אין זה קשה שהאבל חייב בכל המצוות חוץ מן התפילין, דאיבעי ליה לייטובי דעתא. דבאמת אין הוא אנוס שאינו יכול לקיים את המצוות, וזה שהוא טרוד אינו מונע ממנו לקיים את המצוות. חוץ ממצוות תפילה שצריכה בהכרח כוונה, שבה יש מקום לפוטרו אם הוא אכן אינו יכול ליישב דעתו, וכמו כל מי שאינו יכול ליישב דעתו, וכן"ל. ומסתבר שגם לפי ר' שילא בסתמא דמילתא לא יהיה מקום לפוטרו מקריאת שמע, דבדרך כלל אין הוא טרוד כל כך עד שאינו יכול לכוון אפילו פסוק ראשון.

היחס שבין הדין דאין עושין מצות חבילות ובין דין העוסק במצוה

והנה, נאמר בגמרא (מ"ק ח' ע"ב) שאין נושאים נשים במועד, ואחד הטעמים שהובאו לכך הוא שאין מערבים שמחה בשמחה. וכתבו שם התוס' (ד"ה לפי) וז"ל: "וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות, דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה", עכ"ל.

סי' כח) בשם רבינו יונה שכתב בדעת הרמב"ם "דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק במלאכתו ואומנתו ואין דעתו עליהן ממש, אין זה נקרא הסח הדעת. דאי לא תימא הכי, איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום. וכן נמי כשנתנמנם אין כאן היסח הדעת, כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש". ויש להאריך בזה אבל אכמ"ל.

וטעם זה הוא לכאורה מעין מה שהתבאר בשיטת רש"י בטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכאורה גם בנידון של מצוות חבילות חבילות אין סתירה גמורה בין קיום המצוות, ואפשר היה להשקות שתי סוטות כאחת ולטהר שני מצורעין כאחד ולרצוע שני עבדים כאחת ולערוף שתי עגלות כאחת. ואין המצוה האחת מתבטלת בגלל קיומה של השנייה. ובכל זאת מבואר (סוטה ח' ע"א) שאין עושים כך בגלל שאין עושים מצוות חבילות חבילות. ולכאורה דברי התוס' הללו אינם עולים בקנה אחד עם דברי התוס' בסוכה¹². דלכאורה מדברי התוס' בסוכה נראה שכל עוד אין ביטול גמור של המצוה האחרת, לא איכפת לן שאין הוא פנוי לגמרי בלבד למצוה הראשונה בגלל קיומה של השנייה. אמנם נראה שניתן ליישב את דברי התוס' בסוכה עם דברי התוס' במד"ק, דכאשר עומד לדיון ביטול גמור של המצוה השנייה, העובדה שאין לבו פנוי לגמרי למצוה הראשונה אינה מספיקה כדי לבטל את המצוה השנייה. אבל כאשר האדם בוחר לקצר את הדרך ולצרף שתי מצוות זו לזו, וגם אם הוא לא יצרף את שתי המצוות זו לזו, יש לו אפשרות לקיים את שתי המצוות בנפרד, בזה אין לו פטור מקיומה של המצוה השנייה.

ג. שיטת האור זרוע ובנו המהר"ח אור זרוע

שיטת האור זרוע שזו גזירת מלך ואין הפטור תלוי בטירדה

והנה, האור זרוע (ח"ב הל' סוכה סי' רצט) הביא בהסכמה את פירוש רש"י לדין שולחי מצוה, שהם פטורים מסוכה אפילו בשעת חנייתם¹³, והוסיף וז"ל: "אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא, וגזירת מלך היא. ודווקא שעוסק במצוה בידי כגון משקה אבידה או מאכיל דמיפטר בהיא שעתא למיתב פרוטה לעני, אבל בשעה שאינו מאכילה ואינו משקה אותה, חייב ליתן לו פרוטה אע"פ שהאבידה היא בביתו משתמרת", עכ"ל. והוסיף וכתב שגם הפטור של כותבי סת"ם ותגריהן ומוכרי תכלת אינו חל אלא בשעת כתיבה ומכירה וקניה

12. ובאמת מחבר התוס' לסוכה הוא הר"ש משאנץ, ואילו מחבר התוס' למד"ק הוא ר' שמואל בנו של ר' אלחנן בנו של ר"י הזקן, ויעוין באוצר הגדולים (ח"א עמ' קנח-קנט).

13. והוכיח זאת מההנגדה לסתם הולכי דרכים שפטורים מן הסוכה בשעת הליכתם, ועל כרחך שהולכי מצוה פטורים אף בשעת חנייתם. וכן הוכיח מהילפותא המיוחדת שנאמרה בעוסק במצוה, דאם הפטור אינו אלא כדי שיקיים כראוי את המצוה הראשונה, אין צורך בילפותא בשביל זה.

ולא בשעה שאין הם עוסקים במצוה, ועם זאת הדגיש שהפטור חל "אף על פי שהיה יכול לקיים את שניהם", ונימק זאת שאם לא כן אין צורך בפסוק מיוחד. והמשיך וז"ל: "וכן רב חסדא ורבה בר רב הונא דהוו גנו ארקתא דנהרא אע"פ שהיו יכולין ללכת לסוכה, משום דהואיל שהיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם, הוה כמוליך אבידת בהמה להשקותה, שפטור מליתן פרוטה לעני עד שישקנה. כך הם שבאו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, פטורין מן הסוכה עד שישמעו את הדרשה ויקבלו פני ריש גלותא, ואע"פ שהיו יכולין ללכת לסוכה. וכן בשעה שהוא מתעטף בציצית או לובש תפילין, פטור מכל המצוות, אבל אחר שנתעטף ולבש תפילין חייב, כי אין זה קרוי עוסק במצוה. ותו, דגבי ציצית אין שייך לומר עוסק במצוה, דאי בעי לא מיכסי כלל דלאיכסויי לא חייביה רחמנא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהפטור הוא מצד גזירת מלך, ואין לו טעם שאפשר להבין מעצמנו. ולדבריו אין צורך בפסוק מיוחד ואין צורך בדין המיוחד של העוסק במצוה שפטור מן המצוה בכגון שמצוה אחת פוגעת בקיומה של המצוה השניה. וגם אין האו"ז נזקק לטעם של טירדה וטירחה, אלא קיום הדין תלוי בעצם זה שהאדם עוסק בפועל במצוה. וזה לאפוקי ממי שאינו עוסק באותה שעה במצוה או בהכנה אליה בפועל ממש. וכן כתב בצרור החיים¹⁴ (דרך א' סי' ח) וז"ל: "וההולך בדבר מצוה, ואין צריך לומר העוסק במצוה, פטור; ואף על פי שאינו טרודין", עכ"ל. וצרור החיים נחלק בזה על רב האי גאון המובא בדבריו, שנקט שהפטור הוא רק כשיש טירדה. ולפי השיטה הפוטרת את העוסק במצוה גם כשאין לו טרדה, על כרחנו צריך לומר שהסיבה שהכונס את האלמנה אינו נפטור ממצוות היא שהוא אינו נחשב לעוסק במעשה המצוה. ובמקרה כזה הפטור חל רק אם יש טירדה הקיימת רק אצל חתן הכונס את הבתולה, וכמו שכתב צרור החיים בהמשך דבריו: "והעוסק בטירדה דמצוה אף על פי שאינו מצוה ממש, פטור, כחתן העוסק בטרדא של מצוה". ובזה הוא שונה מאדם שהולך בדרך לקיים מצוה, שהוא על כל פנים עושה מעשה של הכשר מצוה בהליכתו, בניגוד לכונס את האלמנה שאינו עושה דבר.

מדבריו נראה שגם העוסק בתורה בפועל פטור מן המצוה

וממה שהשווה את ההולך להשקות את אבידת הבהמה להולך לשמוע דרשה, נראה שיש להוכיח שהבין שהפטור חל גם בשעת הדרשה עצמה ובשעת הקבלת

14. לר' חיים בן שמואל, תלמיד הרשב"א ורבינו פרץ.

פני רבו בפועל. ואין הוא מתכוון לפטור את העוסק במצוה רק בשעה שהוא הולך לקראת שמיעת הדרשה. ומשמעות דבריו כשאומר: "פטורין מן הסוכה עד שישמעו את הדרשה ויקבלו פני ריש גלותא", היינו עד ועד בכלל. שהרי ברור שכאשר הוא משקה את הבהמה הוא מקיים מצוה, ולא בא האור זרוע אלא לחדש ולהסביר מדוע אפילו ההליכה לקראת שמיעת הדרשה, אף היא נחשבת עוסק במצוה. ואת זה הוא מיישב במה שכתב שגם מוליך את הבהמה להשקותה נחשב כעוסק במצוה, ולא רק המשקה אותה בפועל.

כך מבואר להדיא בדברי בנו המהר"ח

ואכן בנו המהר"ח אור זרוע (ש"ת סי' קפג) כותב את הדברים להדיא. הוא הביא את קושיית התוס' על הפטור המשתמע מרש"י שעוסק במצוה לא חייב להיות עוסק בפועל ממש במצוה הראשונה כדי להיפטר מהמצוה השניה, דהקשו התוס' ממניח תפילין שאינו נפטר ממצוות. וכתב על כך וז"ל: "ושמא אין זה ראייה, דפשיטא בשעה שאינו עוסק במצוה כלום אלא מקיימה, שבכך לא יפטר מכל המצוות. ומילה תוכיח, שכל ישראל יש עליהם מצות מילה. ודוד אמר עליה מזמור כשנכנס לבית המרחץ וראה עצמו ערום מכל המצוות ונזכר שהיתה מצות מילה בבשרו ואמר מזמור למנצח על השמינית (מנחות מג ע"ב). אלמא שזהו קיום מצות תפילין שבראש וציצית שבבגדו, ואעפ"כ חייבין בכל המצוות. אבל כשהתחיל לעסוק במצוה ולא גמר עסקו, כגון שהולך ללמוד תורה או לשמוע דרשה או להקביל פני רבו, אפילו בשעת חנייתו, ואפילו הגיע למקום שרוצה לילך והתחיל ללמוד, כל זמן שלא גמר לימודו הוא פטור מכל המצוות. וכן משמע מלשון אבא מארי רבינו זצ"ל, שכתב וז"ל וכו' ועתה צריך ליתן טעם למה יניח מצות סוכה וילך לשמוע הדרשה. ולמה לא ילך לישן בסוכה ולא ישמע הדרשה, דהעוסק במצות סוכה פטור מלשמוע הדרשה ולהקביל פני רבו. ואם היה כך שהתחילו לילך לשמוע הדרשה ולהקביל קודם החג שעדיין לא התחילו במצות סוכה הוי ניחא. אבל כבר התחילו לקיים מצות סוכה, מאיזה טעם יצאו מן הסוכה לקיים מצוה אחרת. או נאמר כמו שיכול לצאת מן הסוכה לילך לדבר הרשות מתשבו כעין תדורו. שכך פירשו התוס' וז"ל: הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום, כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו שכשאדם הוא בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך, עכ"ל, וכל שכן שמתר לצאת מן הסוכה מטעם זה ולילך לדבר מצוה. ואחר שכבר התחיל לעסוק בדבר מצוה ולילך ללמוד או לשמוע דרשה, הוא פטור מכל המצוות עד שילמוד או ישמע הדרשה. ואפילו אם אינו ירא להפסיד מצותו אם ילך לקיים

מצוה אחרת או יתן פרוטה לעני, כאשר כתב רבינו אבא מארי זצ"ל. דאי כמו שכתבו התוס' שלכך הוּו גנו ארקתא דנהרא דאי הוּו טרידי בקיום מצות סוכה הוּו מטרדי ממצותן, אם כן אפילו לדבר הרשות נמי. כגון אם היו באים לקנות סחורה והיו יראים אי מטרדי בקיום מצות סוכה, ילכו הסוחרים ויפסידו, יפטרו מטעם תשבו כעין תדורו שבשביל כך היו ישינים חוץ לביתם. אלא כאשר כתב רבינו אבא מארי ז"ל כן נראה. וכפי זה בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות כל זמן שהם בבית רבם, כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה, עכ"ל מהר"ח או"ז. ומבואר להדיא בדבריו שהם פטורים גם בזמן העיסוק בלימוד עצמו.

הסבר הדבר וההבדל בינו ובין הדין של חיוב העוסק בתורה לקיים מצוה עוברת

ובאמת סברה פשוטה היא שאם ההולך ללמוד תורה יהיה פטור, כל שכן שבזמן הלימוד עצמו צריך להיות פטור. וכן מוכח להדיא מדין מקביל פני רבו ברגל. מבואר (סוכה י"ב) שרב חסדא ורבה בר רב הונא כבר התארחו בביתו של רב נחמן, ועדיין הם פטור עצמם ממצות סוכה. ואמנם לכאורה היה מקום לומר שכאשר אדם עוסק במצות לימוד תורה אין מקום לפוטרו ממצוות אחרות, והיינו משום שהעוסק בלימוד תורה אינו נפטר ממצוות שאינן יכולות להיעשות על ידי אחרים (מ"ק ט' סו"א). ומצות סוכה המוטלת על הגברא אינה יכולה להיעשות על ידי אחרים. אבל נראה דאין הכרח לחייבו משום הכי. והיינו משום שניתן להבין שרק כאשר מוטלות לפניו שתי מצוות שעדיין לא התחיל לקיימן: תלמוד תורה ומצוה עוברת, ואם ילמד תורה יבטל את המצוה השניה, הוא חייב לעשות את המצוה ולהתבטל מן התורה. אבל כאשר כבר התחיל לעסוק בתורה, חל עליו הפטור של עוסק במצוה. ואם היינו אומרים שהפטור של עוסק במצוה מהמצוה השניה הוא משום שהמצוה הראשונה גדולה יותר או חשובה יותר או שכוחה גדול יותר, שפיר היה מקום להקשות מהדין דמצוה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחרים שדוחה לימוד תורה. אבל נראה ברור שהפטור אינו נובע מזה, ולא מצינו שחילקו בסוגי המצוות, ואדרבה, בגמרא מבואר שאפילו מצוה שיש בה כרת כמו פסח נדחית מפני מצוה אחרת, וגם אין אתה יודע שכרן של מצוות, כמו שכתב האו"ז. ועל כרחק יש כאן גזירת מלך כללית על כל מי שעוסק במצוה שהוא פטור ממצוה אחרת. ולכן אין סיבה שהפטור הזה לא יחול על מצות תלמוד תורה כפשוט דברי הגמרא ורש"י.

מחלוקת הראשונים בעניין פטור העוסק בתורה ממצוות אחרות

ויש להעיר שבשו"ת המהר"ח הנ"ל מובאת קודם לכן תשובה (בסי' קסג) של רבו של המהר"ח, ר' יצחק ב"ר אליהו, שנקט כדעת התוס' ודחה את דברי אביו האור זרוע. וז"ל בסוף התשובה: "ונא אל תקל לתלמידים כי מקלם יגיד להם ורובם תורתם שלא לשמה, גם אינה אומנתם, גם עוסקים בעיון ולא בגמרא, וצא ולמד מאותו ששלח המדלית קברין בקסרין שלחתיך ללמוד וכו' (ירושלמי פסחים פ"ג ה"ז וחגיגה פ"א ה"ז), משמע שלא כעס רק על קבורת המת דאפשר להתקיים באנשי המקום", עכ"ל. וכוונתו להקשות מהמשך דברי הירושלמי שם. דמיד לאחר הסיפור הזה איתא (חגיגה שם): "וכבר נמנו בעליית בית ארים בלוד, התלמוד קודם למעשה. רבנן דקיסרין אמרין הדא דאת אמר בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה, המעשה קודם לתלמוד". ומזה למד ר' יצחק ב"ר אליהו שכעסו היה רק בגלל שהיה שם מי שיעשה את המעשה. אבל אם לא היה מי שיעשה את המעשה, היה צריך להפסיק את הלימוד כדי לקיים מצוות אחרות. ונראה שלפי מה שהתבאר, האור זרוע ובנו המהר"ח לא ראו קושי לשיטתם מהירושלמי הזה. והיינו משום שיש כאן נידון אחר מהנידון של עוסק במצוה הפטור מן המצוה. אם הוא עדיין אינו עוסק בתורה, וכנגד העיסוק בתורה יש לו אפשרות לקיים מצוה אחרת, אזי הוא צריך לבטל את התורה במקרה שאין שם מי שיעשה את המעשה. אבל אם הוא כבר עוסק בתורה, הוא יכול וצריך להמשיך בתורתו ולא להתבטל לקבורת מתים אפילו אם אין שם מי שיעשה את המעשה.

שיטת הראב"ד שפטור גם כשיכול לקיים שתיהן וגם כשאינו עוסק בראשונה בפועל

והראב"ד (כתוב שם סוכה כה ע"ב) כתב וז"ל: "והא רב חסדא ורבא כי אתו לשבתא דריגלא בסכות גנו ארקתא דפרת אע"ג דמצו למיגגא בסוכה ולמיזל לריגלא לפירקא לקיומי תרי מצות, אלא שמע מינה כדפרישנא", עכ"ל. ומבואר שנוקט בפשיטות כיוצא מדברי רש"י והאור זרוע שהאדם פטור גם כאשר ניתן לקיים את שתיהן. ויתירה מזו כתב הרשב"א (ב"ק נו ע"ב ד"ה בהיא) בשמו וז"ל: "בהיא הנאה דלא בעי למיתב ליה ריפתא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה – וממה שכתב הראב"ד ז"ל [בפרק השוכר את האומנין¹⁵] גבי במלוה צריך למשכון, נראה

15. פירוש הראב"ד לבבא מציעא אינו מצוי בידינו, אך הדברים מובאים בשטמ"ק (ב"מ פב סוע"א ד"ה וז"ל הראב"ד).

שהוא סבור דכל שהמשכון בידו פטור מן המצוה, אבל כאן כתבו בתוס' שאין שומר אבדה פטור מליתן רפתא לעניא אלא כשעוסק בצורך המצוה שהיא האבדה לחוד", עכ"ל. ומבואר שלדעת הראב"ד אפילו כשהאדם אינו עוסק בפועל במצוה הראשונה, הוא פטור מהמצוה השנייה.

הקושי בדין אבידה לשיטת הראשונים הפוטרים רק כשאי אפשר לקיים שתיהן

ולכאורה קשה להבין את סברת התוס' והרא"ש וסיעתם הנוקטים שהפטור הוא רק בכהאי גוונא שאי אפשר לקיים את שתיהן. דלכאורה היה אפשר להניח את הטיפול באבידה לזמן מועט, ולתת פרוטה לעני, ולחזור ולטפל באבידה. ושתי המצוות היו יכולות להתקיים בשופי. ומה בכך שבאותה שעה הוא עוסק בשיטת האבידה. והר"ן (על הר"ף סוכה יא ע"א ד"ה ואיכא) לא הקשה קושיה זאת על התוס' אף שהקשה עליהם קושיות אחרות. ורק נקט כך בפשיטות בהמשך דבריו לשיטתו שאף שאפשר להניח את האבידה לזמן מועט ולקיים את שתיהן, בכל זאת הוא נפטר מהמצוה השנייה. ובתשובת הרב יצחק ב"ר אליהו המובאת בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' קסג הנ"ל ד"ה ומה) כתב "שכתבו התוספות דאי מטרדי בעוברת, משתלי הני דעסקו בהו כבר", והיינו שעלול לשכוח את המצוה הראשונה ולכן פטרוהו מהמצוה השנייה למרות שבאופן עקרוני יכול לקיים את שתיהן. אבל לכאורה זה דוחק גדול.

קשיים ביישוב המאירי לקושי זה

והמאירי (ברכות יא ע"א ד"ה חתן) כתב וז"ל: "וכן כל מקום שאמרו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, דווקא בעוד שהוא עושה את המצוה ושאינן האחרת נעשית אלא בדחייתה של זאת, אבל בעוד שאינו עושה אותה מצוה, או שאין זו נדחית בכך ואפשר לקיים את האחרת בקיומה של זאת, לא נפטר בכך, כמו שאמרו בשומר אבדה שנפטר מנתינת פת לעני מתוך שאם ילך לביתו תעלם האבדה ותחזור ותאבד, וכן כל כיוצא בזה. אבל אם היא אבדה שאפשר לגנוזה וכבר גנזה, חייב", עכ"ל. ומבואר שמעמיד את המקרה בכהאי גוונא שאם יעסוק במצוות הצדקה תיעלם האבדה ותיאבד, וכגון שמצא פרה תועה בדרך, ובא עני תוך כדי שהוא עוסק בה להביאה לביתו. ובאמת אם הוא שוטח ועוסק בה בביתו, אין פטור של פרוטה דרב יוסף. וכן כתב המאירי גם בסוגיה דידן (סוכה כה ע"א ד"ה כל שביארנו) וז"ל: "ומה שאמרו בשומר אבדה שהוא שומר שכר ממה

שהוא פטור בה מנתינת פת לעני, פירושו באבדה הצריכה שימור תמיד כגון בהמה, או באבדה אחרת שהוא עמה עדיין ומוליכה לביתו לשמרה, אבל כל שהאבדה בת שמירה וכבר הוליכה לביתו במקום המשתמר, ודאי משם ואילך חייב לתת פת לעני, אלא שאף זה לא נפקע מתורת שומר שכר מצד אותה חתיכה שנפטר ממנה בשעה שהיה מוליכה בביתו ומשתדל להעמידה במקום המשתמר, עכ"ל. ואולם לכאורה יש קושי גדול בדבריו, דהדין דמחזיר לו אבידתו דנדרים לא איירי רק במקרה המסוים הזה אלא בכל מחזיר אבידה. ולכאורה אף כשהיא כבר שמורה בביתו. ובאמת התוס' וסיעתם נקטו בפשיטות: "כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות". וכן נקט המאירי עצמו (ב"ק שם ד"ה שומר) וז"ל: "ומכל מקום כתבו בתוספות דדווקא בעוד שהוא מתעסק באבדה, אם בשמירתה אם בשאר צרכיה, כגון שוטחה לצרכה או שאר עסקים", עכ"ל, והסכים עמהם שם. וזו מציאות שמתקיימת כשהיא כבר בביתו. ועליה קשה כנ"ל, וצ"ע.

המאירי נקט כאפשרות השלישית הנ"ל וכשיטתו העקרונית של הר"ן

ועוד כתב המאירי (סוכה שם ד"ה המשנה הרביעית) וז"ל: "שלוחי מצוה, כגון הולכי דרכים ללמוד תורה ולישא אשה ולהקביל פני רבו ולפדיון שבויים וכיוצא באלו, פטורים מן הסוכה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואפילו בשעת חנייתם בלילה או ביום, אין צריכין לקנות עצים לעשות בהם סוכה. ולא עוד אלא שלדעתנו אף אם היו מוצאים סוכה עשויה באותו העיר שהם חונים בה, אין צריכין לטרוח אחריה, כמו שכתבנו [בפרק ראשון בסוגיית המשנה השלישית (יא ע"א סוד"ה חכם)] וכן כתבנוה שם אף בשאין להם שום עיכוב בהליכתם אצל הסוכה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהפטור דעוסק במצוה חל גם כשיש אפשרות לקיים את שתי המצוות. ולכאורה דבריו סותרים למה שנקט כשיטת התוס' והעמיד את הפטור דשומר אבידה רק בכה"ג שיש סתירה בין מצוות הצדקה למצוות שמירה האבידה.

ומכך נראה שהמאירי נקט כאפשרות השלישית הנ"ל, שלפיה אין צורך שתהיה סתירה מוחלטת בין שתי המצוות, וגם אין צורך שהמצוות הראשונה תתקיים בצורה פחות שלימה כדי להחיל את הפטור דהעוסק במצוה. וכל שהמצוה השנייה מטריחה אותו, פטור. דעצם הצורך לטרוח בעניין אחר בזמן קיום המצוה הראשונה נחשב לסתירה למצוה הראשונה, והאדם נפטר ממנו.

ד. שיטת הרמב"ם וסיעתו בהבנת מהות דין העוסק במצוה פטור מן המצוה

הקושי בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה

והנה, נאמר במשנה (אבות פ"ב מ"א): "והוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות", וכתב הרמב"ם בפי"מ"ש וז"ל: "אבל מצוות עשה, לא נתבאר שכר כל אחת מהן אצל ה' עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני, ולא ייודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן. ומפני זה העיקר אמרו: העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו: אין מעבירין על המצוות, רצונו לומר: אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת", עכ"ל. ואולם לכאורה לפי דבריו אלה לא מובן מדוע שלא יעבור לעסוק במצוה העוברת. דאף אם נאמר שאינך יודע את שכרן וערכן של המצוות, סוף סוף כאשר יש לפני האדם מצוה עוברת ומצוה שאינה עוברת, כדאי היה לקיים את המצוה העוברת כדי שאחר כך יוכל לקיים את המצוה שאינה עוברת¹⁶.

ביאור שיטת הרמב"ם על פי דבריו בתשובה

אמנם דבריו משלימים זה את זה במה שכתב בתשובה (סי' קפ) וז"ל: "שאלה: ויורנו הדרתו הקדושה המותר למתפלל להפסיק בין הברכות שקודם קריאת שמע או שלאחריה בדבר מן הפיזיים החדשים או בדבר מן הברכות שמזדמנות, כגון ציצית ותפילין או דברים שרואים או שומעים או מריחים, ויהיה זה כמו שאלת שלום והשבתו, או נאמר בכגון זה דאיתמר איתמר ודלא איתמר לא איתמר וכו'. יבאר לנו זאת ושכרו כפול מן השמים. התשובה: להפסיק ביניהן בדבר מן הפיזיים הוא משגה וטעות גמורה, ואין פנים להתירו. ולהפסיק ביניהן באחת הברכות, אין לזה פנים, לפי שהוא עוסק במצוה, ולמה יפסיק מה שהוא עוסק בו לקיים מצותו ויקבל על עצמו מצוה אחרת", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין

16. יעוין ב"י (אר"ח סי' לח אות ח) שהעלה אפשרות דהרמב"ם לא סבר לכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל כבר הוכיח הברכ"י (שם סק"ז) שהרמב"ם נקיט להאי כללא בכמה מקומות, יעוין שם.

שלהפסיק ולעסוק במצוה אחרת "אין לזה פנים", ואין כאן רק פטור למי שרוצה לפטור עצמו. וכמו שבאמת משמע מפייהמ"ש הנ"ל שכלל זה שייך לדין דאין מעבירין על המצוות, שהוא לא רק פטור אלא גם איסור. ועוד נראה מדבריו שהבין שגדר הפטור של העוסק במצוה אינו מצד שהוא טרוד וגם לא מצד שזו טריחה או גזירת מלך בלי טעם. דנראה שהבנתו היא שאין שום דבר שיכול להיות יותר חשוב מעיסוק במצוה ה'. וכיון שאין אתה יודע מתן שכרן וערכן של מצוות, ממילא שום מצוה אחרת אינה יכולה להפריד בין העבד הדבוק בעבודתו לאדונו. ולכן אומר הרמב"ם על אותו אדם שעוסק במצוה "למה יפסיק". דמה שיכול לגרום לכך שהוא יפסיק הוא כל מיני חשבונות שאינם שייכים, כי אין שום מצוה שיכולה להיות יותר חשובה מהעיסוק שהוא עוסק בו באותה שעה. וכיון שאין סיבה להפסיק, ואין שום מצוה להפסיק, ממילא דינו של המפסיק הוא כדין המפסיק לדיבור חול, שאסור. ואפשר אף להוסיף ולדייק בלשונו שבכל קיום של מצוה יש מציאות של אדם ש"מקבל על עצמו" את המצוה. וכיון שהוא כעבדא קמי מריה בעבודתו למריה, וכל מצוה צורכת קבלת עול המצוה, לא שייך שהוא יפסיק ממה שכבר קיבל עליו עבודת המצוה, ויקבל על עצמו עבודה אחרת. יש סתירה לקבלת עול המצוה הקודמת בכך שהאדם מפסיק ממנה ונפנה לקבל על עצמו מצוה אחרת.

כך נראה שהבין גם המהר"ם מרוטנבורג

ומעין זה נראה שיש להבין את סברת המהר"ם מרוטנבורג שהובאה בדברי תלמידו הגדול הרא"ש (ברכות פ"ב סי' ה), וז"ל: "יש מי שאומר שאע"פ ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, אפילו הכי אינו פוסק לקדיש ולקדושה. דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר. ורוב המפרשים הסכימו שפוסק אפילו באמצע הפרק, דלא גרע ממה שמפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד וכו', וכן דעתי מסכמת, אף על פי שנשאתי ונתתי בדבר בפני הרב ר"מ דרוטנבורג והסכים דעתו שאין להפסיק", עכ"ל. ונראה שסברת מי שאומר שאין מפסיקים שכדעתה נקט המהר"ם, היא כפי שהתבאר בדברי הרמב"ם. דאין זה מצד שההפסקה מטריחה או מטרידה אותו אלא שמכיון שהוא כבר "עוסק בשבחו של מקום", אין זה נכון להפסיק "בשביל שבח אחר", דמה היתרון ומה

יכול להצדיק הפרעה למציאות העילאית הזאת של אדם שכבר "עוסק בשבחו של מקום"¹⁷.

כך נראה שהבין הרא"ה אך חילק בין סתם מצוה לעניות שבתפילה

ובאמת לפי זה יוצא שלא רק שיש פטור של העוסק במצוה מן המצוה האחרת, אלא גם יש איסור להפסיק למצוה האחרת. וכן כתב להדיא הרא"ה (סוכה כה ע"א ד"ה צריכי), וז"ל: "והינו דקא משמע לן דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפילו זו שעוסק בה קלה ממנה. ולא עוד אלא שאסור לו להניחה", עכ"ל. ולכאורה היינו לפי הסברה הנ"ל, שמאחר שהוא עומד ומשמש לפני המלך ועוסק בקבורת מת מצוה או בטרדת מצות ביאה או בשבחו של מקום, אסור לו להניח את עבודתו באמצעה ולהפסיק ולעסוק במצוה אחרת. אמנם במקום אחר (ברכות יד ע"ב ד"ה רבא) כתב הרא"ה: "רבא אמר אינו חוזר ואומר אמת. [דלא חשבינן כאילו היא מפרשה גופה דקריאת שמע]. והילכתא כרבא. פירוש, וכל היכא דיש לו רשות להפסיק כלל, אפילו להשיב מפני הכבוד, מפסיק לכל עניני תפלה, כגון אמן יהא שמיה רבא מברך, וברכו ומוודים. וקרוב בעיני לומר, אפילו לענות אמן אחר ברכות שהוא שומע", עכ"ל. ונראה שסבר שכך תיקנו חכמים את הברכות באופן שיהיה מותר להפסיק "לכל עניני תפלה", דאין כאן עזיבה של מצוות התפילה והשבח, אלא אדרבה, הוא ממשיך לעסוק במצוות התפילה והוא מוסיף שבח על שבח.

גם לדעת הריטב"א יש איסור להפסיק ואולם הוא אזיל בשיטת התוס'

ואמנם גם הריטב"א (סוכה כה ע"א ד"ה מתניתין) כתב וז"ל: "למה לי קרא, פשיטא, למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח

17. ואמנם ישנה תשובה שבחלק מכתבי היד מיוחסת למהר"ם (נדפסה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתסב, ובתשובות מהר"ם וחבריו סי' כג אות ב), ובה כתוב שמותר להפסיק לעניות בק"ש וברכותיה. וכן כתב ההגמ"י (הל' ק"ש פ"ב אות פ) בשם מהר"ם. אולם בכתבי יד אחרים וכן בשבולי הלקט (ענין תפילה סי' טו) התשובה מיוחסת לרבינו אלחנן בן ר"י הזקן, ונראה שייחוס זה הוא המוסמך יותר, וכמו שהאריך להוכיח במבוא לתשובות מהר"ם וחבריו (עמ' סג-ע). והרא"ש מעיד להדיא שדעת מהר"ם שאסור להפסיק למרות שהרא"ש נשא ונתן לפניו להתיר להפסיק, וקשה לומר שלאחר מכן מהר"ם חזר ממנו והרא"ש לא ידע מכך. ועוד, שהמקורות המייחסים את התשובה לרבינו אלחנן הם ודאיים, והמקורות המייחסים למהר"ם הם בספק, וכדרך של הרבה תשובות ראשונים קדומים שיוחסו שלא בצדק לראשונים מאוחרים יותר שהעתיקו אותן.

מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו. סלקא דעתך אמינא איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות, עכ"ל. ומבואר גם מדבריו שהפטור הזה של עוסק במצוה נעשה לאיסור לעבור למצוה אחרת¹⁸. ואמנם בדבריו מבואר טעם קצת שונה, דכיון שעתה הוא מחויב במצוה אחת ועוסק בה והוא נפטר מהמצוה השניה, נעשית המצוה השניה כרשות לגביו, וממילא אסור לו להפסיק את הראשונה ולעבור לשניה שהיא כמעשה הרשות לגביו. אמנם גם הוא בהכרח מבוסס על כך שהפטור עצמו הוא מחמת הסברה שהתבארה לעיל על פי דברי הרמב"ם. כי אם הפטור היה רק מצד שהתורה רוצה להקל עליו שלא לטרוח או להיות טרוד, אזי היה לו מקום לומר אי אפשר לי בתקנת התורה לטובתי. אבל כיון שהפטור הוא מצד שהתורה אינה רוצה שהעוסק בשבחו של מקום ובעבודתו של מקום יופרע בעבודתו על ידי עבודות אחרות, לאו כל כמיניה לומר כן. דאין זו תקנה עבורו אלא כך הוא סדר העבודה. ולכן המצוה השניה היא באותה שעה כרשות לגביו, ולכן אסור לו להפסיק במצוה שבה הוא עוסק כדי לעבור ולעסוק בדבר הרשות.

ואולם הריטב"א שם נוקט בפשיטות דכלל זה של העוסק במצוה פטור מן המצוה היינו דווקא "בשאי אפשר לקיים שתיהן", וכשיטת התוס' שם. וכן נקט גם השיטה מקובצת (ב"ק נו ע"ב ד"ה והרא"ה) בשם הרא"ה. ונראה שלשיטתם הסברה שהתורה פוטרת אותו מלעסוק במצוה האחרת היא משום שתיפגע המצוה ממש. וההפרעה איננה רק בעצם זה שהוא עוסק במצוה אחרת תוך כדי שהוא עוסק כבר בעבודתו של מקום, אלא דווקא בגלל שהעיסוק במצוה האחרת יפריע ויפגע ממש בקיומה של המצוה הראשונה. אבל מדברי הרמב"ם הנ"ל נראה שאפילו שיכול לקיים שתיהן, וכגון שיפסיק ויענה ויברך וימשיך בתפילתו ובקריאתו, גם חל האיסור הזה ומהטעם הנ"ל.

כך נקט הרשב"ץ

והרשב"ץ (ברכות יג ע"ב ד"ה מפני) העתיק את לשון הטור שהציג את הדעות השונות בנידון דלקמן של עניה לדברים שבקדושה בזמן קריאת שמע וברכותיה, ובסיום הדברים הוסיף וכתב: "ואם הייתי כדאי לחלוק, הייתי אומר שאין פוסק

18. ורק כדי לאפרושי מאיסורא התיר הריטב"א (יומא יט ע"ב ד"ה וכי) להפסיק בדיבור.

לשום דבר, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון דפטור, אי עביד הכי הוי הפסק שלא לצורך. כן נראה ל"י, עכ"ל. ומבואר בדבריו שלדעתו אין פוסק לשום דבר משום שחל בזה הפטור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכפי שהתבאר.

ה. דין העוסק במצווה בעניה לדברים שבקדושה בזמן קריאת שמע ותפילה

דיני שאילת והשבת שלום בק"ש וברכותיה ודברי רש"י בהגדרת "מפני הכבוד" והנה, איתא במשנה (ברכות יג ע"א): "בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב; דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם". ופירש רש"י (ד"ה שואל) וז"ל: "שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום", עכ"ל. ואמנם שנינו במשנה (אבות פ"ד מט"ו): "ר' מתיא בן חרש אומר: הוי מקדים בשלום כל אדם", ע"כ, ומזה יש לנו להסיק שראוי להקדים שלום לכל אדם ולא רק לאדם נכבד. אך רש"י הבין שיש חילוק בין שלום כל אדם לשלום אדם נכבד: מידת דרך ארץ היא להקדים שלום רק לאדם נכבד. ומי שאינו עושה כן אינו נוהג בדרך ראויה ואינו נוהג בדרך ארץ, ויש בזה גנאי. אבל הקדמת שלום לכל אדם היא מידת חסידות, ועל מי שאינו נוהג אותה לא ניתן לומר שהוא אינו נוהג בדרך ראויה, ואין בו גנאי. והפסקה בקריאת שמע הותרה רק כדי שלא לפגוע במידת דרך ארץ וכדי שלא לגרום לאדם שלא לנהוג בדרך הראויה, ולא בשביל מידת חסידות.

מחלוקת הראשונים בהגדרת "מפני הכבוד" ו"מפני היראה"

ורש"י פירש (ברכות שם ד"ה מפני) שמפני היראה היינו "אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגנו". וכעין זה כתב הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב הט"ו-הט"ז): "ושואל בשלום מי שהוא חייב בכבודו, כגון שפגע באביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה וכו'. אינו פוסק ומתחיל לשאול אלא בשלום מי שהוא מתיירא ממנו, כגון מלך או אנס וכיוצא בהן", עכ"ל. וכן כתבו הר"א מלונדריש (ברכות פ"ב מ"א) והר"ד (פסקים שם ד"ה מתני') והסמ"ג (עשין יח ד"ה והלכה). ואולם ראשונים רבים חלקו עליהם, וביניהם הרשב"א (שם ד"ה מתניתין) והרא"ה (ד"ה ובאמצע) והרא"ש (פ"ב סי' ה) והמיוחס

לריטב"א (ד"ה ובאמצע), וכן הרוקח והראב"ה דלהלן, וטענו כנגדם שאין חידוש בזה שאדם יכול לשאול מפני אנס או מלך שיכול להורגו, דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ולכן פירשו שמפני היראה היינו מי שהוא מצווה על יראתו כגון אביו או רבו, ומפני הכבוד היינו כל אדם נכבד שנוהגים לכבדו. והב"ח (סי' סו סק"א) כתב ליישב את שיטת רש"י והרמב"ם, אך יש קשיים בדבריו, ואכמ"ל. ונראה שרש"י והרמב"ם הבינו שהיה מקום לומר שיש כאן חילול השם, שכביכול האדם מקדים את מוראו של מושל בשר ודם למורא מלך מלכי המלכים, ולכן היה צורך לחדש שמותר להפסיק.

מחלוקת הראשונים אם ללמוד מהסוגיה לעניין הפסק לדברים שבקדושה

ובהמשך הגמרא (שם ע"ב) איתא: "משיב מחמת מאי. אילימא מפני הכבוד, השתא משאל שאיל, אהדורי מבעיא. אלא שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. אימא סיפא: ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב, משיב מחמת מאי, אילימא מפני היראה השתא משאל שאיל, אהדורי מבעיא. אלא מפני הכבוד. היינו דרבי יהודה, דתנן: רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. חסורי מחסרא והכי קתני: בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב, ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם", ע"כ¹⁹.

ונחלקו הראשונים האם ניתן ללמוד מכאן היתר להפסיק בקריאת שמע וברכותיה לצורך עניה לדברים שבקדושה: לעיל (עמ' רסט-רעב) הובאו דברי הרמב"ם ומהר"ם מרוטנבורג שאסרו להפסיק בזמן ק"ש וברכותיה אפילו לשם קיום מצוה אחרת, והתבאר שהרא"ה והריטב"א מסכימים עמם לקביעה העקרונית שהעוסק במצוה אינו רשאי להפסיק את מצוותו לטובת מצוה אחרת. ולעומת זאת, הובאו

19. ונראה שהגמרא הוצרכה לומר חיסורי מחסרא ולא הסתפקה בכך שהמשנה נוקטת בלשון של זו ואין צריך לומר זו, וכמו שמצוי במקומות רבים, משום שלא כתוב: "שואל ומשיב מפני הכבוד" אלא "שואל מפני הכבוד ומשיב". ואם היה כתוב "שואל ומשיב", היה אפשר לומר שהוסיפו את המילה הזאת בתור יתור לשון, ואגב הדבר המחודש מזכירים את הדבר היותר פשוט, וזו ואין צריך לומר זו. אבל ההוספה המיותרת אחרי המשפט היא כבר אינה לשון שבאה אגב הדבר היותר מחודש, אלא נראית כדבר העומד בפני עצמו, ולכן צריך היה לומר חיסורי מיחסרא.

שם דברי הרא"ש שהתיר להפסיק אפילו באמצע הפרק כדי לענות לקדיש ולקדושה ולברכו. וכדעת הרא"ש כתבו התוס' (ד"ה שואל): "ר' מאיר ור' יהודה הלכה כרבי יהודה, דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד. אם כן נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע קריאת שמע, דאין לך מפני הכבוד גדול מזה. אבל באמצע "ח אסור", עכ"ל. וכן כתב גם הרוקח (סי' שכ וסי' שכד). וכן כתב הראב"ה (ברכות סי' מז): "וגם סמך ראיתי בפסקים של רבותי דלקדושה וברכו ויהא שמיה רבה מפסיק לענות אפילו באמצע הפרק דכבוד שמים חמור מכבוד הדיוט וטפי מיראה", עכ"ל. והובאו דבריו במרדכי (ברכות סי' מ), ובחלק מכתבי היד של המרדכי כתוב שאף ר"י הזקן סבור כן.

ראשונים נוספים התירו להפסיק לעניות

וראשונים נוספים נקטו כדעת התוס'. כן כתב הרשב"א (ח"ה סי' ט): "דע כי הקורא קרית שמע וברכותיה פוסק הוא לענות קדושה וקדיש ומודים, ואפילו באמצע הפרק, ואין צריך לומר בין פרק לפרק, שהרי הוא משיב אפילו מפני הכבוד, כל שכן לקדושה ומודים. ואפילו אם בא לענות אמן לברכות של ח"י. ודווקא בקרית שמע וברכותיה, אבל בשעה שהוא מתפלל ח"י אינו מפסיק לדברים אלו"²⁰. וכן כתב תר"י (ז' ע"ב ד"ה ר' יהודה). וכן כתב הר"א מלונדריש (פירושו למשנה ברכות פ"ב מ"א): "שואל מפני היראה – מיראת שר או מושל, אבל לא מפני הכבוד, וכל שכן שמשיב. מטעם זה אני רגיל לענות אמן לכל דבר שבקדושה אף באמצע הפסוק, דלא גרע ממשיב מפני היראה, ואדרבה לפי הנראה עדיף, אף כי יש לדחות מפני שעוסק בעבודת מלך", עכ"ל. והמאירי (יג ע"ב ד"ה ר' יהודה) נקט דעה ממצעת וכתב: "וקדיש וקדושה וברכו יש שמתירין להפסיק להם אף באמצע הפרק, וקצת חכמי קאטאלוניא מתירין אף לענות אמן לשליח צבור, והם דברים זרים וכו'. באלו, רצוני לומר לקדיש ולקדושה וברכו, נוהגים מכל מקום שלא להפסיק אלא שיהא הקורא שותק ושומע מפי הצבור או מפי שליח צבור שמאחר ששומע כעונה

20. ובמקום אחר (ח"א סי' תסט) דן אם מותר לומר פיוטים ולא הכריע בזה, וסיים שהנח להם לישראל. ונראה שיש חילוק בין עניית אמן שהיא מצוה מזדמנת ובין פיוטים בעלמא שאין בהם כל חיוב הלכתי, והם אינם מזדמנים אלא מתוכננים לכתחילה להיאמר בתוך הברכות ולשנות מסדרי התפילה שקבעו חז"ל. ומבואר שם שמדובר על "פיוטין לכבוד חתן או לכבוד ברית מילה" שלכאורה אינם מעניין הברכה. ולכן הוא גם נזקק שם לשאלה אם הקליר הוא אלעזר בן ערך, שאז זה אומר ששורש הדבר קדום גם לזמן חז"ל. דאם השאלה היא השאלה הרגילה של עוסק במצוה, לא היתה לזה שום חשיבות.

נוח לו לצאת שלא בהפסק. ויש אוסרים אף לשתוק בכונת שמיעה, שמאחר ששומע כעונה הוה ליה הפסק, ואין הדברים כלום".

דיני שאלת שלום והשבת שלום הם היתרים ולא חיובים

ובעיקר דין שאלת שלום והשבת שלום בקריאת שמע, נראה שהוא היתר ולא חיוב. דבירושלמי (ברכות פ"ב סוה"א) מובא מקור לכך שיש להפסיק וז"ל: "ר' חונה רב יוסף: 'ודברת במ' (דברים ו, ז), מיכן שיש לך רשות לדבר במ', ע"כ. ומזה נראה לכאורה שזהו היתר ורשות בלבד ולא חיוב. וכן נראה מדברי התוס' (ברכות יג ע"א ד"ה ובאמצע) שהביאו את הירושלמי הזה ונקטו בפשיטות שמדובר על איסור והיתר להפסיק ולא על חיוב ופטור. ולכאורה גם בסברה נראה ברור שהשבת שלום לכל אדם אינה חיוב גמור אלא הנהגה טובה, ובפרט אם חבירו רואה שהוא עוסק בתפילה ואינו יכול לענות לו, שהוא גם אינו אמור להיפגע מזה בסתמא דמילתא. ואם כן, לכאורה פשוט שכשנאמר שהוא משיב שלום לכל אדם כאשר הוא קורא את קריאת שמע וברכותיה, אין בזה חיוב גמור. ומזה לכאורה יש להסיק גם על השבת ושאלת השלום האחרות שמוזכרות באותו הקשר. ומכיון שאותם ראשונים שהתירו לענות למדו זאת משאלת שלום והשבת שלום, דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שגם בזה אין חיוב לענות אלא רק היתר.

אפילו אם דנים את העניות כהפסקה מפני הכבוד או היראה, אין חיוב לענות

ויתירה מזו נראה שאפילו אם מדמים את העניות להפסקה מפני הכבוד וכפי שכתבו התוס' והרשב"א, או שמדמים אותן להפסקה מפני היראה וכפי שכתבו הראב"ה והר"א מלונדריש, אין בכך כדי לחייב להפסיק אלא כדי להתיר להפסיק. דהא אכתי חל בזה ההיתר דהעוסק במצווה לדעת כל הראשונים, מלבד שיטת התוס' והרא"ש הנ"ל (עמ' רנו) שחייבו להפסיק למצווה השנייה כאשר אין הדבר פוגם בקיומה של המצווה הראשונה. וגם לשיטת התוס' והרא"ש אי אפשר היה לחייב כל אחד להפסיק, דהא מי שהפסקה מפריעה לו לקיים כדבעי את מצוות הקריאה פטור גם לשיטתם, והיה צריך להתנות את החיוב הזה בכך שההפסקה אינה מפריעה לו. ומכך שלא התנו, נראה שמדובר על היתר ולא על חובה. והיתר יש בכל אופן, אפילו אם זה מפריע לו.

ובאמת נראה ברור שלא מדובר בחיוב ממש, דברור שמצד גדרי חיוב כבוד רבו וכבוד אביו, אדם שלומד תורה בבית המדרש אינו צריך להפסיק מתלמודו

כשרבו עובר ולומר לו שלום. וכן נראה שמצד עיקר דין כבוד רבו כאשר הוא קורא את שמע, אין עליו חיוב רגיל של כבוד רבו ואביו לומר שלום, דאתה והוא מצווים בכבודי. ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שגם הפסקה לעניות אינה אלא היתר ולא חובה²¹.

מדברי הראשונים מבואר שמדובר על היתר להפסיק ולא על חיוב

ובאמת מבואר מלשון התוס' (ד"ה שואל) שהבינו שההפסקה מפני הכבוד וכן ההפסקה לענות קדיש וקדושה היא לא חיוב אלא רשות, וכלשונם: "שמותר לענות". וכן נראה מדברי תר"י שכתב וז"ל: "נחלקו המפרשים בענין הפסקה בק"ש וברכותיה לקדיש ולקדושה ולברכו אם פוסק או לא: יש מי שאומר שאע"פ שפוסק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אפילו הכי אינו פוסק לקדיש ולקדושה דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו לפסוק בעבור שבח אחר. ורוב הפוסקים הסכימו שיפסיק אפילו באמצע הפרק, דלא גרע ממה שמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. ולזה נוטה דעת הרב מורי נר"ו, ומביא ראיה מדחזינן דפליגי בגמרא (ברכות כא ע"ב) אם מפסיק בתפילה לקדיש ולקדושה אם לא, ואף על פי שהלכה כמאן דאמר שאינו מפסיק, אפילו הכי כיון דבתפילה לדברי הכל אפילו המלך שואל בשלמו לא ישיבנו, אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק – היו חולקין אם מפסיק לקדיש או לא; מכלל דבק"ש וברכותיה דדברי הכל מפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, פשיט להו לכולהו דמפסיק. הלכך לקדיש ולקדושה מפסיק אפילו באמצע הפרק, ולברכו נמי כיון שהיא הפסקה מועטת לענות ברוך ה' המבורך מותר, דאין בו כדי שאילת תלמיד לרב"ו וכו', עכ"ל. הרי שהוא סומך את דבריו על הדין דמפסיקין בתפילה. ושם בהכרח מדובר על היתר ולא על חיוב, דההלכה שאין מפסיקין בתפילה היא איסור להפסיק ולא רק שאין חיוב. ואם כן הוא הדין הלימוד לנידון דידן הוא על איסור. וכן מוכח גם מהשימוש בלשון "מותר". וכן היא לשונו בהמשך (שם ד"ה בהלל): "אלא שנוכל ליישבו ולומר דה"ק: פוסק כמו בק"ש, ומשום פרסומי ניסא דקאמרת אין בכך כלום ומותר, אבל ודאי

21. ולכאורה היה מקום להתקשות בזה, דממה נפשך: אם כבודו של אותו אדם מכובד שקול יותר מחשיבות הרצף ואי ההפסקה שבקריאת שמע, מדוע לא חייבו בזה את הקורא. ואם כבודו פחות מחשיבות אי ההפסקה בקריאת שמע, מדוע התירו להפסיק. וצריך לומר שכבודו של האדם המכובד ורציפות הקריאה של ק"ש וברכותיה הם שני דברים השקולים זה לזה, ובגלל משקלם השווה נתנו חכמים לאדם אפשרות לבחור ביניהם כפי רצונו.

הפסק אחר לשיחה בעלמא אסור" וכו', עכ"ל. ומבואר גם מדבריו שהנידון הוא על היתר ולא על חיוב. וכך נראה גם מדברי הרא"ש (שם) שהביא את דברי תר"י בהנגדה לדעת המהר"ם שאסר. וכן נראה מלשון המאירי (שם) שכתב: "יש שמתירין להפסיק". והסיבה שהותר להפסיק אף שמדובר באדם שאין חיוב לדרוש בשלמו, היא כדי למנוע קפידא.

מדברי הרוקח משמע לכאורה שיש חיוב להפסיק

והנה, הרוקח (סי' שכד) כתב וז"ל: "אבל אם קורא תהלה לדוד או זמירות או יוצר או קדיש או קרית שמע, אפילו באמצע הפסוק, עונה עם הקהל, דקיימא לן כר' יהודה באמצע הפרק שואל מפני היראה כל שכן זה. אבל בתפילה יתפלל לפניו ולא ישתוק, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה האחרת. וביומא (יט ע"ב): 'ודברת במ', ולא בתפילה", עכ"ל. והיה מקום להבין מדבריו שיש חובה לענות לדברים שבקדושה בין הפרקים ובאמצע הפרקים, ולא רק היתר לענות. והיינו משום שהוא מנגיד לכל העניות הללו את העניה בשמונה עשרה. ועליה הוא אומר שלא ישתוק דהעוסק במצוה פטור מן המצוה האחרת. ומינה יש ללמוד לכאורה שקודם לכן אין פטור כזה של העוסק במצוה, וממילא חל עליו חיוב. ולא מדובר רק על היתר להפסיק אלא על חיוב להפסיק.

הכרח להבין בדעתו שאין חיוב כזה וביאור דבריו

אמנם נראה דההיפך הוא הנכון בדעת הרוקח. ושני הכרחים לדבר: האחד, גם קריאת שמע היא מצוה ולעניינים מסוימים היא אף יותר חמורה מתפילה. ואין אפוא אפשרות לומר שבנידון הראשון של פסוקי דזמרה וקריאת שמע לא היה שייך פטור של עוסק במצוה כי אין זו מצוה, ובגלל זה חייב לענות. והשני, מהלשון: "אבל בתפילה יתפלל לפניו ולא ישתוק" נראה שמדובר על איסור לשתוק ולא על פטור מלשתוק. דאם כוונתו היתה לומר שיש פטור, היה צריך לומר ולא צריך לשתוק או מעין זה. והשתא דאתינן להכי שבתפילה מדובר על איסור לענות, הרי שההנגדה לק"ש היא שיש היתר לענות אבל לא חיוב לענות. ועל כרחנו צריך לומר שכוונת הרוקח היא הפוכה: בעניה לדברים שבקדושה תוך כדי תפילה או קריאת שמע, יש שני נידונים שונים. הנידון האחד הוא ההיתר להפסיק, והנידון השני הוא החיוב להפסיק. בתחילת דבריו דן הרוקח אם מותר להפסיק באמצע פסוקי דזמרה או קריאת שמע. ועל זה הוא טוען שמותר להפסיק

בכל שכן ממה שהותר להפסיק ולשאול מפני היראה. ואחר כך הוא טוען שבתפילה אסור להפסיק. ואולם היה מקום לפרוך את דבריו בטענה שכנגד חיוב האדם להתפלל יש עליו חיוב לענות מצד זה שיש כאן מצוה עוברת, וחיוב זה ידחה את האיסור להפסיק בתפילה. וכנגד זה הוא טען שהכלל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אמור לחול כאן, וממילא אין עליו חיוב שיכול לדחות את האיסור להפסיק. אבל בפסוקי דזמרה ובקריאת שמע הוא אינו נכנס לנידון הזה של העוסק במצוה, לא משום שהכלל הזה אינו שייך, אלא משום שלא היה צורך להביאו כגורם מפקיע של איסור, מאחר ואין איסור. ויוצא אפוא שהפטור הזה של עוסק במצוה ודאי חל גם בכל שאר עניני התפילה שתיקנו חכמים, כולל פסוקי דזמרה וקריאת שמע. וברור שאין האדם מחויב לענות בשום דבר מהדברים. וכל הנידון הוא רק אם מותר לו לענות וכמו שהתבאר.

וכן יש להבין את דבריו במקום נוסף (סי' שכ) וז"ל: "באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד וכו'. וכל שכן מי שקורא קרית שמע ואומר הציבור ברכו או שמיה רבא או קדוש קדוש קדוש, פוסק ועונה עמהם אפילו באמצע, דלא גרע מיראה וחוזר למקום שפסק. מה שאין כן בתפלה. כדאמרין [בפרק א' דיומא (ט ע"ב)]: ודברת במ ולא בתפלה", עכ"ל. ונראה שגם כאן הדין הוא על היתר לענות ולא על חיוב לענות. דהא לשאול ולהשיב שלום הוא אינו חיוב הלכתי כשהאדם עוסק במצות קריאת שמע והוא פטור מהמצוה לשאול ולהשיב בשלום רבו או אביו. ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, שגם הקל וחומר לעניין עניה בקריאת שמע אינו חיוב הלכתי אלא היתר.

קושי בהבנת ההיתר הזה

ולכאורה הדבר אינו מובן: אם הסיבה שהתירו לשאול ולהשיב מפני הכבוד היא שעשויה להיות לאדם המכובד קפידא על מי שקורא עתה קריאת שמע, או שעשויה להיות לקורא בושה או עגמת נפש, והתירו לו לחשוש לקפידתו של המכובד או לבושת של עצמו ולעגמת נפשו, אם כן זהו קל וחומר פריכא, דהא הקב"ה ודאי לא יקפיד על כך שהוא עוסק עתה במצות קריאת שמע, וודאי שלא שייכות בושה ועגמת נפש של הקורא כלפי שמיא. ואף אם מדובר על רבו או אביו שהאדם מכבדם משום שמחויב בכך ולא משום קפידא ובושה, אין ללמוד מזה להפסקה לעניות משום כבוד ה', דגם הקריאה עצמה היא כבוד ה'. ואף שכאמור בזמן הקריאה עצמה האדם אינו מחויב לכבדם, מכל מקום הותר לו להפסיק כדי לכבדם. וכן אם מדובר על אנשים שהאדם מתיירא מהם, לכאורה אין ללמוד מזה,

דכאשר אדם עוסק בקריאה ומקיים את מצות ה' הוא לא אמור להתיירא מכך שלא ענה אמן. ובאמת הראשונים החולקים על דעת התוס' וסיעתם טענו כנגד התוס' שיש לפרוך את הקל וחומר שלהם מהסיבה: "דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לפסוק בעבור שבח אחר". ושאני אדם מכובד שיש להפסיק בשבילו כיון שאין הקורא עוסק בכבודו, ואם לא יפסיק, יימנע לגמרי מלכבדו, ואף עלולה להיגרם בושה ועגמת נפש.

שתי אפשרויות להבין את מחלוקת הראשונים אם אפשר להפסיק

ויש שתי אפשרויות להבין את סברת התוס' וסיעתם כמענה לטענת הראשונים כנגדם: ניתן לומר שלדעת התוס' וסיעתם אכתי יש הבדל בין השבח של קריאת שמע ובין השבח של עניות לקדיש וקדושה וברכו שהם שבחים גדולים ומשמעותיים יותר, ולכן אין לאומרם ביחיד מפאת חשיבותם ומעלתם המיוחדת. וכיון שיש בעניות הללו שבח גדול יותר, יש צד שמצדיק להפסיק את קריאת שמע בשביל החשיבות הזאת. ולדעת הראשונים שחולקים אין בזה הבדל משמעותי, ולכן אין טעם וצידוק להפסיק את רציפות קריאת שמע וברכותיה.

ויש אפשרות להבין שלדעת התוס' וסיעתם הסיבה לכך שיש להפסיק אינה עצם החשיבות של אמירת השבח, אלא החשיבות של האדם המכובד גורמת לכך שלא יהיה בזה זילותא לקריאת שמע. ואם היתה זו הפסקה למי שאין צורך לנהוג בו כבוד מיוחד, היתה בזה זילותא לקריאת שמע. וכדחזינו שכאשר אדם מדבר עם חברו, יש הבדל גדול בין מצב שבו הוא מפסיק בשיחתו משום שפונה לדבר עם אדם פחות ונקלה ובין מצב שבו הוא מפסיק בשיחתו משום שצריך להשיב שלום לאדם חשוב. ולכן לדעתם "אין לך מפני הכבוד גדול מזה", ולא נכנסו התוס' לשקול האם מצד עצמם חשובים הקדיש והקדושה יותר מקריאת שמע, אלא היה ברור להם שסוף סוף הוא מפסיק לכבודו של מקום, ואין לך מפני הכבוד גדול מזה. וכל דבר יכול להילמד מזה בקל וחומר. ולדעת החולקים הסיבה היא עצם החשיבות של ההפסק, ולכן העובדה שהאדם כבר עסוק בשבח אחד גורמת לכך שלא יהיה מוצדק לעבור לשבח אחר.

נפקא מינה לעניין הפסקים אחרים

ויש נפקא מינה בין ההסברים השונים. לפי ההבנה הראשונה אין לנו אלא חידוש התוס' לעניין קדיש וקדושה וברכו. אבל לגבי עניית אמן על ברכה לא

מצאנו שהתירו. וייתכן שדבר זה חשוב פחות מהשבח של קריאת שמע, ולכן אין להפסיק בשבילו. אבל לפי ההבנה השניה אין זה משנה מהי מהות העניה, והעיקר הוא שההפסק הוא לכבודו של מקום, ואין לך כבוד גדול מזה. ולכן גם אם ישמע ברכה שאומר הש"ץ, ולא יהיה חשש של עונה אמן על ברכת עצמו, יכול לענות אמן. וכן כתב הרמ"ה (ה"ד בטור סי' סא אות ג) וז"ל: "ודאי אם הקדים וסיים הבוחר בעמו ישראל באהבה קודם שליח ציבור יכול לענות אמן כשיסיים שליח ציבור, דלאו עונה אמן אחר ברכותיו הוא אלא אחר שליח ציבור. והפסקה ליכא, דלא גרע משאלת שלום דמפסקינן בין ברכה שנייה לשמע", עכ"ל. אמנם מלשונות הרוקח והראב"ה הנ"ל, שהתייחסו דווקא לקדושה ולברכו ולאמן יהא שמיה רבא, נראה שהבינו כאפשרות הראשונה, דלכאורה היה עליהם לחדש שאפילו בעניות אחרות של קדיש יכול להפסיק. ומשמע מדבריהם שרק בעניות החשובות שצינו יכול להפסיק, אבל לשאר עניות שנעשות לכבוד שמים אך אינן חשובות כאותן עניות, אין להפסיק, והיינו כאפשרות הראשונה. ובדעת התוס' והרא"ש ות"י נראה יותר כאפשרות השניה, כיון שהם נקטו בכללות לשון קדיש, ולא פירטו שמדובר דווקא על יהא שמיה רבא. ומשמע שכל העניות בכלל. וביותר נראה כך מת"י, כיון שהוא נוקט כך אף לגבי מודים. ואמנם ת"י (שם) מגביל את העניה שבמודים רק לאמירת תיבת מודים ולא לכל ההמשך של מודים דרבנן, אבל אין זה אלא משום שכל ההמשך מהווה הפסקה גדולה מדי, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, דהיינו שאלת שלום שהיא הפסקה מועטת.

הפסק לדברים שבקדושה כשאלת שלום או כהשבת שלום

ומבואר מהתוס' שדין העניה שווה לדין השבת שלום מפני הכבוד שהותר אף באמצע הפרק. דעל דברי ר' יהודה שאומר: "אפילו באמצע משיב מפני הכבוד", אומרים התוס' שיש ללמוד מזה על העניה לקדיש וקדושה. ואולם הרוקח (שם) כתב: "פוסק ועונה עמהם, דלא גרע מיראה". והראב"ה הנ"ל הזכיר גם את הכבוד וגם את היראה, וכלשונו: "דכבוד שמים חמור מכבוד הדיוט וטפי מיראה". וכן הזכירו ת"י והרא"ש גם את הכבוד וגם את היראה. והדבר צריך תלמוד, דלכאורה ההבדל בין השבה לשאלה הוא שאי השבה פוגעת טובא בכבודו של אדם שפונה מעצמו ושואל את הקטן ממנו לשלום והוא אינו עונה לו. ולא דמי לשואל שגם אם היה נמנע מלשואל, לא היתה בזה פגיעה גדולה כל כך. ואם כן, לכאורה לא היה מקום לדמות את העניות להשבת שלום אלא לשאלת שלום, דהא ברור שאין

כאן מקום של היפגעות בזה שהוא אינו עונה, ובפרט הדבר נכון כיון שמדובר על כך שהוא עוסק במצוותו של מקום ובשבחו.

שתי אפשרויות להבין מדוע הפסק נחשב כהשבת שלום

וצריך לומר שהתוס' הבינו שההבדל בין שאלת שלום ובין השבת שלום איננו נעוץ במידת הנחיצות שבה צריך לעשות את הפעולה משום שהצד השני אמור להיפגע יותר. נראה שהתוס' הבינו שכאשר האדם יוזם בעצמו את הפניה אל השני, יש בזה טרדת הדעת ואחריות גדולות יותר, כיון שהוא זה שצריך להשיג את תשומת לבו של השומע וכו', ובמכלול הדיבור שביניהם יש חשיבות ומשקל רב יותר לדיבורים שלו, מאשר במקרה שבו הוא נענה לפניה של האחר, ואין הוא אלא נפעל ומגיב בעלמא, ואין לו אחריות וטרדת הדעת, וחשיבות ומשקל דיבוריו מועטים יותר. ולכן הבינו התוס' שעצם זה שהוא עונה על קדיש או קדושה או ברכו, זה גופא שווה לעניה שהוא עונה למי שהוא חייב בכבודו. והיינו משום שאין הוא היוזם של העניה, אלא הוא רק נפעל ומגיב בעלמא לדיבור של הש"ץ והציבור שמצריך את ענייתו.

ועוד ניתן לומר שהנקודה המבדילה בין שאלת שלום להשבת שלום היא בזה שהימנעות משאלת שלום אינה מלמדת על כך שהאדם אינו רוצה בשלומו של הזולת, דייתכן שהוא לא פונה ושואל בשלומו כיון שהוא אינו מכירו מספיק או מסיבות אחרות. אבל כשפונים אליו ושואלים בשלומו והוא אינו עונה, הדבר עשוי להתפרש בפשטות כהתנכרות, דבסתמא דמילתא אמורים לענות על פנייה לשלום. וההבדל בהיפגעות שהוזכר לעיל הוא רק התוצאה של הנקודה הנ"ל. ולפי זה מובן שכאשר נאמר בציבור דבר שבקדושה וכולם אמורים לענות באמירה מסוימת, והאדם אינו מצטרף עמהם, יש בזה אותה בעיה כמו בהשבת שלום. ואף שלא שייכת בזה היפגעות, שייך בזה אותו עיקר הדבר שמצדיק את השבת השלום.

נפקא מינה בין האפשרויות

ונראה שיש נפקא מינה בין ההסברים הללו. אדם ששומע שמברכים לידו ברכה מסוימת כגון האל הקדוש, ולא נותר לו אלא לענות אמן, הוא נפעל ומגיב בעלמא. ובמכלול הדיבור שבין המברך ובין העונה הוא אמור להיחשב לפי ההסבר הראשון כמשיב ולא כשואל. ואולם לפי ההסבר השני הוא אמור להיחשב שואל

ולא משיב, והיינו משום שיש הבדל מהותי בין מצב שבו הש"ץ אומר: "ברכו את ה' המבורך" והוא אינו עונה, או כשהציבור אומר "נקדישך ונעריצך" והוא אינו מצטרף עמהם, או כשהש"ץ אומר "ואמרו אמן" והוא אינו עונה, ובין מצב כבו אדם אחר מברך והוא אינו עונה. דבכל המקרים הקודמים שבהם האדם מתבקש על ידי הש"ץ או הציבור לענות והוא אינו עונה, הרי זה עשוי להתפרש בפשטות כחוסר רצון להשתתף בעניה. אבל כשלא פונים אליו לענות, אלא שמצד האמת היה מתבקש שהוא יענה, הרי זה כמו מי שפוגש את רבו שמצד האמת היה צריך לשאול בשלומו, אבל כל אימת שהוא אינו עושה כן, אין הימנעותו מתפרשת בהכרח כהתנגדות אלא לכל היותר יש בזה חיסרון של דרך ארץ ומנהג כבוד.

מדברי הסמ"ק מוכח כאפשרות הראשונה

ומדברי הסמ"ק (סי' קד) מבואר כפי האפשרות הראשונה. הוא כתב וז"ל: "אבל באמצע הפרשה אינו מפסיק לשאול אלא בשלום מי שמתירא ממנו, כגון מושל או אנס, ומשיב מפני הכבוד. ועניית קדיש וברכו וקדושה ואמן של האל הקדוש ואמן של שומע תפילה עונין בכל מקום", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין כדעת רש"י והרמב"ם שמפני היראה היינו שהוא מתיירא לנפשו מפניו. ואם כן, העובדה שהוא אומר שעונים לכל הנ"ל בכל מקום, היא משום שהוא מבין שזו השבת שלום מפני הכבוד ולא שאלת שלום. כי אם זו היתה שאלת שלום מפני היראה, לא היה ניתן ללמוד בקל וחומר מפיקוח נפש על עניות אלו. ואם זו היתה שאלת שלום מפני הכבוד, הרי היא לא הותרה בכל מקום אלא רק בין הפרקים. ועל כרחק שהוא מבין כאפשרות הראשונה, שעניה זו נחשבת כהשבת שלום, ועל כרחק דהיינו משום שבמכלול הדיבור הוא רק נפעל ואין הוא היוזם מעצמו.

מדברי הרמ"ה מוכח כאפשרות השניה

ומדברי הרמ"ה הנ"ל (עמ' רפ) שבהם התיר לענות אמן אחר ברכת אהבת עולם, יש להוכיח כאפשרות השניה. הוא כותב: "והפסקה ליכא, דלא גרע משאלת שלום דמפסקינן בין ברכה שניה לשמע". הרי שמבין שמדובר על שאלת שלום מפני הכבוד ולא מפני היראה, ואם העניה היתה נחשבת מפני היראה היה אפשר להפסיק גם באמצע הפרק. ומיניה וביה רואים שהוא מתייחס לעניה הזאת כשאלה ולא כהשבה. ועל כרחק דהיינו כאפשרות השניה, שכדי להיחשב כהשבה

יש צורך שיתבקש ממנו במפגיע לענות. אבל עניה על ברכה שבה אין הוא מתבקש להדיא לענות אינה חשובה השבה אלא שאלה.

1. דברי האחרונים

שיטת הרמ"א והמג"א

והרמ"א (סי' סו ס"ג) הביא את דעת הסמ"ק הנ"ל²²: "ויש אומרים דאמן שעונין אחר ברכת האל הקדוש ואחר שומע תפילה יש לו דין קדושה ויוכל לענות אותם בקריאת שמע, וכן עיקר", עכ"ל. ומבואר דאע"פ שאין הוא מתיר את כל העניות שיש בהן שבחו של מקום, והוא מצמצם את ההיתר רק לדברים החשובים הנ"ל, עם כל זה הוא מתיר גם בעניות שלא פונים אליו לענות, אלא שמצד האמת מתבקש שהוא יענה. ואולם בדעת הרמ"א אין הכרח להבין כנ"ל בדעת הסמ"ק. והיינו משום שהשו"ע (שם ס"א) כתב: "בין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד, ומשיב שלום לכל אדם. ובאמצע שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו, כגון אביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה, וכל שכן מלך או אנס, ומשיב שלום לאדם נכבד", עכ"ל. הרי שהשו"ע פסק כדעת הרא"ש וסיעתו שמפני היראה היינו כגון אביו או רבו, ולא דווקא מלך או אנס כפי שפירשו הרמב"ם והסמ"ק וסיעתם. והרמ"א לא הגיה, ומשמע שגם הוא מסכים לפסק השו"ע הזה. ולפי זה יש הבדל מהותי בינו ובין הסמ"ק, דלפי הבנת הרמ"א שמפני היראה אינו פיקוח נפש אלא יראה דעלמא, נמצא שהק"ו מכבודו של בשר ודם עשוי להיות אף ביחס לשאלה מפני היראה. והשתא דאתינן להכי, אפשר לראות את כל העניות הללו כשאלה ולא כהשבה. והמגן אברהם (שם סק"ה) כתב וז"ל: "מפסיק – דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם, קל וחומר מפני כבוד הקב"ה. ומהאי טעמא נראה לי דאם שמע קול רעמים, יפסיק ויברך", עכ"ל. ובאמת לפי השיטה שמפסיקים לשאול בכבודו של בשר ודם ולא מטעמים של פיקוח נפש, בהחלט יש ללמוד על כל ההפסקות הללו שאפשר להפסיק בהן בקריאת שמע וברכותיה.

22. וקדם לו הטור, אלא שבדברי הטור שם בנידון דהסמ"ק יש כמה עיקולי ופשווי, וכבר עמדו על כך הב"י ועוד פוסקים, ואכמ"ל.

קושי בדברי המשנ"ב שנקט לשון של חיוב להפסיק

והנה, מדברי כל הפוסקים נראה בעליל שאין המדובר על חיובים להפסיק אלא רק על היתרים להפסיק. וכלשון התוס' ות"י והרוקח שהובאו לעיל, וכפי ההבנה הפשוטה בעניין זה של שאלת שלום והשבת שלום. וכן מבואר בשו"ע וברמ"א הנ"ל שנקטו לשונות של "יכול להפסיק" ולא של חייב להפסיק. ולפי זה יש קושי גדול בדברי המשנ"ב (שם סק"ב) שכתב וז"ל: "הני מילי – לכאורה לאו דוקא, שהוא הדין לכל אמן צריך לפסוק כשאומר תחנונים. אבל באמת דברי הרמ"א נכונים מאד, שהוא מיירי בתחנונים הרגיל לומר בסוף סיום י"ח, ע"כ אלו אמנים דוקא [כן מצאתי בהדיא בתשובת הרשב"א שממנו נובע הדין], עכ"ל. ומשמע מדבריו שהבין שהנידון הוא לאילו דברים צריך לפסוק. ואולי צריך לדחוק בלשונו שבא להעיר על דברי הרמ"א בתרתי: האחד, מדוע אמר שמפסיק רק לאמנים שמנה ולא לכל אמן, והשני, מדוע מנה בחדא מחתא את דין ההפסק בתחנונים עם דין ההפסק בקריאת שמע, והרי בקריאת שמע האדם רק יכול להפסיק ואילו בתחנונים הוא צריך להפסיק. ועל זה הוא מתרץ שהרמ"א מדבר על תחנונים שאדם רגיל לומר באופן קבוע בסוף י"ח ולכן אין חיוב להפסיק אלא רק היתר, וגם אין המדובר על כל האמנים אלא רק על האמנים שהוא מנה. אבל כל זה הוא דוחק. ובפשטות נראה שכוונת המשנ"ב לומר שהעומד בקריאת שמע או בברכות חייב להפסיק לאותם דברים שהזכיר הרמ"א. אך לכאורה כל הנידון איננו על חובה להפסיק אלא רק על היתרים להפסיק למי שלבו חפץ שלא להפסיק דברים שבקדושה, וכפי שהתבאר.

נראה שיש להתיר אמירת שלום באמצע הפרק אף כשלא סליק עניינא

והכס"מ (הל' ק"ש פ"ב הט"ו) כתב וז"ל: "וכתב הרא"ש ז"ל דאמרינן בירושלמי שאין חילוק בין באמצע הפסוק לבין פסוק לפסוק. וכתב ה"ר מנוח, והאי אמצע הפרק דאמרינן דפוסק, מפרש בירושלמי אפילו באמצע פסוק. ואיכא דאמרי דכי פוסק באמצע פסוק, היינו היכא דסליק עניינא, אבל באמצע ענין כגון ושמעתם את דברי אלה על לבבכם לא, ואם פסק חוזר לתחלת הפסוק. וכתב הרמ"ך: אבל באמצע פסוק ראשון לא יפסיק, כמו בתפלה, וכן מפורש בירושלמי, עכ"ל הרמ"ך והכס"מ. והעולה לכאורה בין מדברי הרא"ש ובין מדברי רבינו מנוח ובין מדברי הרמ"ך הוא שכאשר הותר להפסיק באמצע הפרק, דהיינו לשאול מפני היראה

ולהשיב מפני הכבוד, אפשר להפסיק גם היכא דלא סליק ענינא²³. ורק לדעת האיכא דאמרי שמביא רבינו מנוח יש הבדל. וכן המאירי (ברכות יג ע"ב ד"ה ור' יהודה) מביא את השיטה המצמצמת את ההיתר להיכא דסליק ענינא ואינו מקבל אותה. וכך נראה גם מפשטות דברי הרוקח (סי' שכד): "אבל אם קורא תהלה לדוד או זמירות או יוצר או קדיש או קרית שמע, אפילו באמצע הפסוק עונה עם הקהל", עכ"ל. ובאמת סתימת המשנה והגמרא והרמב"ם שם וכל שאר הפוסקים שחילקו רק בין אמצע הפרק ובין הפרקים ולא חילקו באמצע הפרק בין היכא דסליק ענינא ובין היכא דלא סליק ענינא, מוכיחה בפשטות שאין משמעות לשאלה אם סליק ענינא אם לאו. ובסתמא דמילתא לא סליק ענינא באמצע הפרק. ואעפ"כ מותר אליבא דר' יהודה להפסיק לשאול בהם מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד.

הכרעת האחרונים בזה ולימוד המשנ"ב משאלת שלום לעניות בתפילה

ובשו"ע (סי' סו ס"א) כתב בפשיטות: "ובאמצע שואל מפני מי שהוא ירא ממנו וכו' ומשיב שלום לאדם נכבד ואפילו באמצע הפסוק", עכ"ל. וכן כתב (שם ס"ג): "לקדיש ולקדושה ולברכו, מפסיק אפילו באמצע הפסוק", והיינו כדברי הרא"ש וסיעתו הנ"ל ולא כדברי הרמב"ם וסיעתו הנ"ל. ובשני המקומות לא חילק השו"ע בין היכא דסליק ענינא ובין היכא דלא סליק ענינא. והמג"א (שם סק"ג) הביא את הדעה שאסור להפסיק היכא דלא סליק ענינא בשם יש אומרים, ולא ציין את הדעה היותר פשוטה. ובמשנ"ב (סק"י) הכריע: "ולענין מעשה כשמפסיק לענות קדיש או קדושה כמו שיתבאר לקמיה, אם אי אפשר לו למהר לסיים הענין, יכול לפסוק אפילו באמצע הענין ולסמוך על בעלי סברא הראשונה שלא חלקו בכך לצורך מצוה רבה כזו ולענות עם הציבור ואח"כ יחזור לתחילת הפסוק", עכ"ל. הרי שמכריע שאין להפסיק היכא דלא סליק ענינא אלא רק כשאי אפשר לו למהר לסיים הענין. וגם אז הוא צריך לחזור שוב מתחילת הפסוק. וכל זה לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם סתימת המשנה והגמרא והפוסקים. ונראה פשוט מדברי כולם שלהלכה אין להבחין בין היכא דסליק ענינא ובין היכא דלא סליק ענינא²⁴.

23. ההוכחה מהרמ"ך היא מכיון שבאמצע פסוק ראשון ודאי לא סליק ענינא. ואם היה אסור להפסיק היכא דלא סליק ענינא לא היה שום רבותא בפסוק הראשון.

24. ויער"ש בבאה"ל (ד"ה ואפילו) שעמד על כך שהדין דהמג"א אינו מוסכם, אבל ראה בזה רק נימוק שלא לבטל לגמרי את הענינה היכא דאי אפשר לו למהר ולסיים. ולפי הנ"ל, אין צורך למהר ולסיים גם כשיכול למהר ולסיים.

ההפסקה שעליה מדובר אמורה לקטוע את ריכוז המחשבה

ומזה יש ללמוד שההפסקה שעליה מדובר בהכרח קוטעת מאוד את רצף הכוונה. לפי המשנ"ב צריך להבחין עוד לפני הענייה אם סליק עניינא או לא סליק עניינא. ועצם הצורך להבחין בכך טורד מאוד את הדעת ומפריע לריכוז המחשבה. וגם לא ברור מהי ההגדרה של סליק עניינא. המאירי (שם) כתב בשם בעלי הדעה שהצריכו עניין זה וז"ל: "יש שמסלסלין בכך לומר שלא להפסיק באמצע אלא אם כן בהפסק ענין, כגון שיאמר וקשרתם לאות על ידך ויפסיק, אבל אם אמר וקשרתם לאות ולא השלים הדבור שהוא על ידך, לא יפסיק. וכן בכולם", עכ"ל. אך פעמים רבות כלל לא ברור העניין מצד עצמו. ולמשל, האם כשהזכיר את מצות ציצית ועומד לפני הנימוק או התכלית למצוה: "למען תזכרו" וכו' נחשב הדבר סליק עניינא אם לאו. וכשסיים את תיאור החטא בפרשה שניה לפני שמתאר את תגובת ה' יתברך לחטא, האם נחשב שסליק עניינא. ולכאורה נראה שכל קריאת שמע על כל ברכותיה היא עניין אחד עד סופה. ואם נפשך לחלק, הרי שמושג בין הפרקים שהגדירוהו חכמים הוא בדיוק המציאות של סליק עניינא. ומכל זה יוצא שהפסקה זו קוטעת את ריכוז המחשבה ויוצרת קושי משמעותי ביכולת לכוון בקריאת שמע ובברכותיה. ובזה לכאורה לכל הדעות חל הפטור של העוסק במצוה פטור מן המצוה. ואם כן, לכאורה לא היה מקום לחייב לענות, ואפילו ההיתר לענות במקרה כזה אינו מוסכם, וכפי שהתבאר בדברי הראשונים.

אחרונים שהבינו שהעוסק במצוה פטור מהעניות

ובאמת בתורת חיים (סופר; סי' סו סק"ט) כתב: "ודע דהתוס' דייקי וכתבו אם כן נראה שמותר לענות קדיש וקדושה, אבל לא כתבו שמחויב לענות, מזה היה נראה לומר דחייב ודאי ליכא לכולי עלמא, דכיון שהוא עוסק במצוה פטור ממצוה, אבל רשות יש לו, דרשאי להפסיק לעשות מצות אחרות אם אינו מפסיק בזה מצוה ראשונה. והר"מ מרוטנבורק סובר דאין לו לפסוק בעבור שבח אחר אפילו אם רוצה", עכ"ל. וכן נקטו הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פ"ו ס"ב) והציץ אליעזר (ח"א סי' ג) שהנמצא בתפילה ושומע קדיש או קדושה אינו חייב לענות, אלא רק רשאי. ואמנם הם כתבו בנוגע למקרה של מניינים רבים במקום אחד, אך מפורש יוצא מדבריהם שהסברה שמכוחה אין חייב לענות היא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

קושי בחידוש השלמת חיים שיש לענות כדי שלא להוציא עצמו מן הכלל

ואמנם בשו"ת שלמת חיים (זוננפלד; סי' נו) כתב שיש חיוב לענות ולא רק היתר, משום שאם אינו עונה נראה כאילו מוציא עצמו מן הכלל. ומכאן גם הסברה לחלק בין אותו מניין ובין מנינים אחרים. אך לכאורה הסברה דמוציא עצמו מן הכלל נאמרה דווקא במי ששומע ציבור קוראים קריאת שמע ואינו קורא עמהם (ה"ג מהד' מ"י עמ' מא, רא"ש ברכות פ"ג סי' יד וטוש"ע סי' סה ס"ב), וכלשון הטור: "שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חבריו". ומכך משמע שהיא נאמרה דווקא בקריאת שמע ולא בשאר העניות. והרי הרא"ש (שם) כתב שמקור הדין הוא בבעל קרי שמהרהר בקריאת שמע אף שאינו מברך (ברכות כ' ע"ב), ועל כרחנו שזהו דין ייחודי לקריאת שמע, והא גופא ראה לסתור. וגם מעצם העובדה שלא מצאנו בכל דברי הראשונים גדר זה של נראה כמוציא עצמו מן הכלל בסתם עניות נראה בפשטות שהבינו שאין דין כזה, ואין לך בו אלא חידושו בקריאת שמע.

קושי בלימוד מדברי הגמרא בעניין בעל קרי לאדם שעוסק בתפילה

ומלבד זאת ישנו עוד הבדל בין דברי הגמרא והראשונים לנידון דידן, דלשון הגמרא (שם) היא: "כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל". ובה"ג הרחיב את הדין הזה גם ל"בא ומצאן" שהוא לא בהכרח יושב בטל אלא בפשטות בא לבית הכנסת כדי להתפלל, ובכל זאת עליו לקרוא קריאת שמע עם הציבור. אבל עדיין לא הועלתה הסברה של חשש שאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים. ורק בטור התחדש שקיים חשש כזה. ולכאורה מדובר בחשש רחוק, ומהיכא תיתי לחשוש שאדם אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים. והשו"ע הרחיב עוד יותר את תחולת הדין הזה והוסיף: "והוא הדין אם הוא בבית הכנסת ואומר דברי תחנונים או פסוקים", שעליו להפסיק את התחנונים ולהצטרף לקריאת שמע, אף על פי שבזה כבר לכאורה לא שייך כלל החשש שאינו מקבל עול מלכות שמים, דהוא עוסק בתחנונים ופסוקים קמי שמיא. ובאמת בתרומת הדשן (סי' א) כתב שאין להצריך ענייה לשמע אלא במי שבטל, אך "מי שעוסק בברכות של ק"ש עצמו, פשיטא דלא בטל הוא; אלא אפילו אם עסק בשאר דברי שיר ושבת, לא מקרי בטל הוא" ואינו צריך לענות. ובאמת בסברה לא ברור מדוע להניח שבסתמא ניכר מה בדיוק האדם אומר, ולכאורה הדבר אינו ניכר. ושאינו קריאת שמע שרגילים לעצום את עיניהם ולאומרה בקול רם ובניגון ויש היכר

חיצוני למי שאינו אומרה באותו זמן, וכמו שכתב תרומת הדשן שם: "ראיתי בני אדם מן המדקדקים, כשהיו עומדים בק"ש ובברכותיה, שהיו עוצמים עיניהם, והיו מנגנים בתיבה אחת או שתים שהיו אומרים בלאו הכי באותו פעם, בניגון הצבור, בפסוק ראשון, כדי שיהא נראה כאלו קורא עמהן".

ז. הכרעת ההלכה

הכרעת ההלכה בדיון העקרוני של העוסק במצוה

ולהלכה נראה שיש לנקוט כרש"י והרמב"ם וסיעתם הגדולה, שהפטור של העוסק במצוה אינו מצד אי יכולת לקיים בו זמנית את שתי המצוות, אלא הפטור חל אף אם אפשר לקיים בו זמנית את שתי המצוות. והראשונים ביארו זאת בכמה אופנים וכפי שהתבאר. דכך נראה מדברי הגמרא בעניין שומר אבידה שנפטר מפרוטה דרב יוסף, וקשה להעמיד זאת רק בכגון שנתנית הפרוטה תמנע ממנו לשמור על האבידה. ומאיך גיסא נראה שיש לנקוט כרש"י גם במחלוקתו עם הר"ן, ואין לפטור את העוסק במצוה במקרה שהוא יכול לקיים את המצוה השניה מבלי לפגוע במצוה הראשונה, דתפסת מרובה לא תפסת. ועוד, שמלשון הגמרא "טירדא דמצוה" ו"טירדא דרשות" משמע שהפטור נובע מהטירדה ואין די בכך שהמצוה השניה מטריחה את עוסקי מלאכת ה'. וכך משמע גם מדברי הרמב"ם וסיעתו שנקטו שיש איסור להפסיק מהמצוה הראשונה כדי לקיים את המצוה השניה, ואם היה ניתן לקיים את המצוה השניה מבלי לגרוע מקיום המצוה הראשונה, לא מסתבר שהם היו אוסרים זאת.

ולפי זה יוצא שיסוד הפטור הוא מצד שאין זה כבוד שמים להפסיק בקיום המצוה הראשונה, ולכן זה צריך להיות גם הכרח ואיסור להפסיק במצוה הראשונה. דאם התורה ראתה לנכון לפטור מהמצוה השניה כדי לקיים את המצוה הראשונה כדבעי, יש הכרח להבין שקיום המצוה הראשונה כדבעי יותר חשוב מקיום המצוה השניה, וממילא יש לנקוט כשיטת הרמב"ם והמהר"ם מרוטנבורג והרא"ה שאסרו להפסיק לצורך מצוה אחרת.

מסקנה הלכה למעשה בעניין הפסקה לעניית קדיש וקדושה

ולפי זה נראה שלפחות בזמננו צריך להכריע לאסור את ההפסקות לעניית דברים שבקדושה. דבימינו ודאי שהדעת טרודה עד מאוד, ולרובא דאינשי קשה

מאוד לכוון היטב בתפילה ובקריאת שמע וברכותיה. והצורך להתרכז באמירת הברכה בכוונה תוך כדי הצורך לשמוע מהי בדיוק העניה הנדרשת מתפילת הציבור הסמוכה, והאם היא מצדיקה הפסקה אם לאו, ולכוון עליה את המחשבה, מטריח וטורד את הדעת במאוד מאוד, ומפריע טובא לכוון בקריאת שמע וברכותיה. ובזה יודו לפטור אף התוס' והרא"ש, שנקטו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה רק כשעיסוק במצוה השניה יפגע בקיום המצוה הראשונה. דהפטור אינו רק מצד עצם הטרדה בקריאת שמע וברכותיה, אלא גם בגלל ההפרעה לכוונה שתיגרם אם יפסיק לעניות. ולא מיבעיא לאותן השיטות הסוברות שהעוסק במצוה אינו רשאי לעבור לקיים מצוה אחרת, אלא אף לשיטות הסבורות שמותר לו, סוף סוף בנידון דידן הדבר גורם לטורח ולטירדה ופוגע בכוונה. ולכל היותר יש בדבר היתר אבל אין חיוב לכ"ע. וכיון שיש שיטות האוסרות לגמרי לענות ומעמידות את ההיתר בשאלות שלום בלבד, יש להחמיר בזה, דזהו ספק ספיקא להחמיר בדרבנן: שמא אסור עקרונתית להפסיק לעניות וכשיטת הרמב"ם ומהר"ם, וגם לדעת רוב הראשונים שמתירים, שמא יש לאסור זאת למעשה משום שהדבר פוגע בכוונה. ולכן נראה שאין לאדם להפסיק לדברים שבקדושה אם הוא עוסק במצות הקריאה והתפילה, ורק כאשר הפסיק מאליו, ואין הוא עוסק ממש באותה שעה בקריאה ובתפילה, הרי הוא רשאי וצריך לענות לדברים שמנו אותם הפוסקים.

והוא הדין לאדם שעוסק בתורה בסמיכות לציבור שמתפלל, שמכיון שעניה לתפילת הציבור פוגעת בהכרח בכוונתו בלימוד, עליו להתרכז בלימודו ולהימנע מעניות כאלה, ורק אם הפסיק מאליו והוא יכול לענות ללא פגיעה בלימוד, הוא רשאי וצריך לענות.

הלכה למעשה לגבי הפסקה מתלמוד תורה למצוה שאינה נעשית ע"י אחרים

ובנוגע להפסקה מתלמוד תורה לצורך מצווה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחרים, נראה ברור שיש להפסיק וכמנהג העולם, ושלא כדברי מהר"ח אור זרוע שכתב שהעוסק בתורה פטור מן המצוות, הואיל ומפשטות הירושלמי נראה שיש להפסיק למצוה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחרים אף אם כבר התחיל ללמוד, ומה שנכתב לעיל (עמ' רסו) ליישב זאת לשיטתו הוא לכאורה דוחק. וכך מפורש יוצא מדברי הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג ה"ד): "אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו", הרי שאם אי אפשר למצוה להיעשות על ידי אחרים, צריך להפסיק תלמודו ולעשותה. והובאה לשונו בטור ובשו"ע (י"ד סי' רמו ס"ח). וכן כתב

המאירי (מ"ק ט' ע"ב ד"ה אע"פ). ומסיבה זאת המנהג פשוט שלומדי תורה מניחים תפילין ומתפללים ומקיימים מצוות אחרות שאינן יכולות להיעשות על ידי אחרים, גם כשהתחילו ללמוד לפני כן.