

הרהור כדיבור

א

מחלוקת רבינא ורב חסדא בדין הרהור כדיבור

איתא במשנה (ברכות כ ע"ב): "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחוריו ואינו מברך לפניו. ר' יהודה אומר: מברך לפנייהם ולאחרייהם", ע"כ. ובגמרא שם נאמר: "אמר רבינא: זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי - למה מהרהר? אלא מאי, הרהור כדיבור דמי? יוציא בשפתיו! - כדאשכחן בסיני. ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי - יוציא בשפתיו. אלא מאי, הרהור לאו כדיבור דמי - למה מהרהר? אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל. ונגרוס בפרקא אחרינא! אמר רב אדא בר אהבה: בדבר שהציבור עוסקין בו. והרי תפילה דדבר שהציבור עוסקין בו, ותנן: היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר; טעמא דאתחיל, הא לא אתחיל - לא יתחיל! שאני תפילה דלית בה מלכות שמים. והרי ברכת המזון לאחוריו דלית בה מלכות שמים, ותנן: על המזון מברך לאחוריו ואינו מברך לפניו! אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפילה דרבנן", ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא שלדעת רבינא יוצאים ידי חובת קריאת שמע מדאורייתא בהרהור בלבד. ולדעתו צריך לומר שחכמים הם אלה שתיקנו שהקריאה תיעשה כדיבור דוקא, ובעל קרי אסרו את הדיבור והעמידוהו על דין התורה. ולדעת רב חסדא אין יוצאים ידי חובת קריאת שמע מדאורייתא בהרהור, ויש הכרח לקרוא בפה. וחייבו בעל קרי להרהר רק כדי שלא יפרוש מן הציבור.

ביאור המחלוקת

ובביאור המחלוקת נראה, שלדעת רבינא יש לראות את הרהור כאופן מסוים של דיבור. מצינו במקרא: "דברתי אני עם לבי" (קהלת א, טז), "ודברתי בלבי

שגם זה הבל" (שם ב, טו), "היא מדברת על לבה" (שמואל א' א, יג) ועוד. פסוקים אלה מלמדים שדיבור אינו חייב להיות דוקא המעשה החיצוני של דיבור הפה, וכל עוד אין האדם נדרש לגלות את דבריו לאדם אחר, אין משמעות מיוחדת לכך שהוא יבטא את הדברים בשפתיו. ועיקר הדבר הוא הרהור הלב, ומבטא השפתיים אינו אלא ביטוי חיצוני של הרהור הלב, ולכן ההרהור יכול להיחשב כדיבור. ולדעת רב חסדא, כל אימת שנדרש דיבור יש קפידא של התורה או של חכמים למבטא השפתיים דוקא. וכמו שלגבי עניינים שבין אדם לחברו "דברים שבלב אינם דברים", ויש הכרח שהאדם יבטא את כוונותיו בדיבור, כך בכל ענייני התורה עליו לבטא את דבריו במבטא השפתיים דוקא, ולכן ההרהור אינו נחשב כדיבור.

הרהור לאו כדיבור בחפצי חולין בשבת

והנה, בשבת (קנ ע"א) איתא: "לא יאמר אדם לחברו הנראה שתעמוד עמי לערב. רבי יהושע בן קרחה אומר: אומר אדם לחברו הנראה שתעמוד עמי לערב. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהושע בן קרחה. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה? דכתיב (ישעיהו נח, יג): 'ממצוא חפצך ודבר דבר'. דיבור אסור, הרהור מותר. רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא: מי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא! שאני התם דבעינן 'והיה מחנך קדוש' (דברים כג, טו) וליכא, ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא שר' יוחנן פוסק להלכה שהרהור אינו כדיבור.

פסיקת הראשונים שהרהור לאו כדיבור וביאורם לסוגיה בדף ט"ו

וכתבו תלמידי רבנו יונה (יב ע"א בדפי הר"ף ד"ה מתני') וז"ל: "ולעניין פסק הלכה נקטינן כרב חסדא דאמר הרהור לאו כדיבור דמי, דסוגיית דגמרא כותיה אזלא, וכן פסקו הגאונים ז"ל. והביא (רבנו יונה) ראיה לדבריהם מדאמרינן במסכת שבת פרק שואל (קנ ע"א) ודבר דבר - דיבור אסור הרהור מותר. ומקשינן עלה, והאמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, כלומר היאך אתה מחלק בין דבור להרהור, שהרי אנו רואין בבית המרחץ ובבית הכסא שניהם שוין וכמו שהדבור אסור כך ההרהור אסור ג"כ. ומשני, התם משום והיה מחנך קדוש, כלומר כשאסור ר' יוחנן ההרהור כמו הדיבור לא אסור אלא גבי טינוף בלבד, שבפרשת ושבט וכסית את צאתך כתיב והיה מחנך קדוש, ומש"ה החמירו בו

ואמרו שהרהור אסור. והנה נראה מכאן בפירוש שלא אמר הרהור כדבור אלא גבי ענין זה בלבד משום דכתיב והיה מחנך קדוש. אבל בשאר מילי, הרהור לאו כדבור דמי. ומהכא שמעינן דמאי דאמר לעיל (טו ע"א) אם בירך ברכת המזון בלבו יצא, אינו ר"ל בהרהור אלא בחיתוך שפתים, אלא שלא היה משמיע לאזנו, דאי בהרהור הלב בלחודא ודאי לא יצא כדכתבין התם, "עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (פ"ג סי' יד) בשם רבנו יונה.

וכן כתבו עוד ראשונים, שמה שנאמר: "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא", היינו שלא יברך בשפתיו בלי להשמיע לאזניו. אבל אם גם לא בירך בשפתיו אלא רק בלבו - לא יצא אף בדיעבד, כיון שהרהור לאו כדיבור. רש"י שם (ד"ה בלבו) כתב: "שלא השמיע לאזניו". ומשמע לכאורה שבא לומר ש"לבו" לאו דוקא, והעיקר הוא שלא השמיע לאזניו. וכן כתב הרא"ה (שם ע"ב ד"ה אמר רב יוסף): "בלבו. פי' לאו במהרהר קאמר, אלא מוציא בשפתיו אלא שאינו משמיע לאזנו וכי האי גוונא קרי בלבו", עכ"ל. וכן כתב המאירי (כא ע"א ד"ה דברים): "ומה שאמרו לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, כבר פרשנו בהוצאה בשפתיים. ואף מה שאמר ר' מאיר אחר כוונת הלב הן הן הדברים, יש מפרשים אותה בהנעה בשפתיים", עכ"ל. וכן כתבו עוד ראשונים.

ב

לכאורה שיטת הרמב"ם בברכות שהרהור כדיבור

והרמב"ם כתב בהל' ברכות (פ"א ה"ז) וז"ל: "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר. ואם לא השמיע - יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו", עכ"ל. ומבואר שהבין את דברי הברייתא "לא יברך וכו' בלבו ואם בירך יצא", כפשוטו, שהוא מברך רק בלבו ואפילו לא מוציא בשפתיו, ובכל זאת יוצא בדיעבד. וכן כתבו להדיא גם הסמ"ג (עשין כז) והארחות חיים (הל' ברכות אות א): "ואם לא השמיע - בין שהוציא בשפתיו או בירך בלבו - יצא". ולכאורה יוצא מדבריהם להדיא שהרהור הוא כדיבור, שהרי בדיעבד יוצאים יד"ח אפילו בהרהור.

דבריו בברכות סותרים לכאורה לדבריו בחפצי חולין בשבת

ודברי הרמב"ם הללו סותרים לכאורה את מה שפסק בהל' שבת (פכ"ד ה"א),

שמה

וז"ל: "לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת, ואפילו לדבר בהם, כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה, ובאיזו סחורה ילך למקום פלוני - כל זה וכיוצא בו אסור, שנאמר 'ודבר דבר', דיבור אסור הרהור מותר", עכ"ל. ומבואר שיש הבדל בין איסור דיבור לבין איסור הרהור. ומבואר להדיא בגמרא (שבת שם) שר' יהושע בן קרחה הסבור שיש לחלק בין איסור דיבור לאיסור הרהור, בהכרח סובר שהרהור לאו כדיבור. ואם כן הרמב"ם שפוסק כר' יהושע בן קרחה, על כרחך סובר שהרהור לאו כדיבור.

גם בקריאת שמע נראה שסובר שהרהור לאו כדיבור

וכן קשה לכאורה ממה שכתב בהל' קריאת שמע (פ"ב ה"ח) וז"ל: "וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא". וכן כתב הסמ"ג (עשין יח). ולא כתב הרמב"ם להדיא שיצא בדיעבד גם אם קרא רק בלבו. וכמה אחרונים (הפר"ח, מים חיים ברכות טו שם, השא"א סי' ו ועוד) דייקו מכך שהוא סובר שבקריאת שמע לא מועיל הרהור הלב, ולא יצא ידי חובה אלא אם כן הוציא בשפתייו.

תירוץ האחרונים שהרהור אינו כדיבור בדברים שיש בהם דין דיבור

והאחרונים הנ"ל ביארו את שיטתו, שבקריאת שמע נאמר דין דיבור: "ודברת במ" (דברים ו, ז). ובזה לא מועיל הרהור, דהרהור לאו כדיבור דמי. אבל בברכת המזון שאין בה דין דיבור, מועיל גם הרהור. וגם בנידון האיסור של "ודבר דבר" נאמר להדיא דין דיבור, וגם בכך יש לאסור רק את הדיבור, אבל הרהור איננו כדיבור, ולכן הוא מותר. ולכן שפיר פסק הרמב"ם כדעת ר' יהושע בן קרחה שדיבור אסור והרהור מותר.

תירוץ היב"א שהרהור כדיבור בדיבורים המכוונים כלפי השכינה

וביביע אומר (ח"ד א"ח סי' ג עמ' טז ע"א) הבין שהרהור בדרך כלל לאו כדיבור דמי, ושאינו ברכת המזון (ושאר ברכות) שקיימת בהן הסברה שהן מכוונות כלפי השכינה, והקב"ה יודע מחשבות לבו של אדם, ובהן הרהור כדיבור דמי¹. ולכאורה

1. יש להעיר שמדבריו קודם לכן בסמוך נראה שסובר שבאופן עקרוני הרהור כדיבור דמי, ושאינו קריאת שמע שנאמר בה להדיא "ודברת במ", ולכן צריך דוקא דיבור ולא מספיק הרהור. אבל מהמשך דבריו נראה שהבין להיפך, שהעיקר הוא שהרהור לאו כדיבור דמי, ודוקא ברכת המזון

סברה זו שייכת גם בתפילה, דהא גם היא מכוונת כלפי השכינה. ובעל כרחנו צריך לומר כן, שהרי המקור לסברה זו הוא מהגמרא (סוטה לג ע"א) שאומרת שניתן לברך בכל לשון שאתה מברך. והסבירו התוס' (שם ד"ה ברכת המזון) דהיינו משום הסברה הנ"ל². ולעיל מיניה הגמרא אומרת שתפילה נאמרת בכל לשון, דרחמי היא וכל היכי דבעי מצלי. וזו לכאורה הסברה שאמרו התוספות בנידון דברכה, והיא אף חזקה יותר. ואם אכן יש מקום ללמוד מסברת התוספות לנידון דהרהור כדיבור - נראה בקל וחומר שיש לומר דבר זה גם לעניין תפילה³.

הקושי בקביעה שיש הבדל בין קריאת שמע וברכת המזון

אולם נראה שקשה מאד לקבל את קביעת האחרונים שיש הבדל בין ק"ש ובין ברהמ"ז לעניין דין דיבור ולקיום הדין של הרהור כדיבור. הגמרא הרי מקשרת ומשווה בין שני הנידונים, והדין שבעל קרי מהרהר בלבו נאמר בין על ברכת המזון ובין על קריאת שמע. ורואים בסוגיה שהעיקרון שהרהור כדיבור דמי או לאו כדיבור דמי אמור להסביר את שני הדינים גם יחד. וגם בסוגיה בדף ט"ו הגמרא משווה בין הנידונים, ומניחה בפשיטות שדעות התנאים בנידון דקריאת שמע אמורות להיות זהות לדעותיהם בנידון דברכת המזון. והחילוק היחיד המוזכר בסוגיה שם הוא בין דאורייתא לדרבנן, ולפי זה בברכת המזון שהיא מדאורייתא אין מקום לשום חילוק. ואמנם בסיום הסוגיה רב יוסף מחלק בין

ושאר ברכות שונות משאר הדברים בכך שהן מְכַוְּנוֹת כלפי השכינה וכו'. ולכאורה הדברים סותרים זה את זה, וצ"ע.

2. נראה לכאורה שאין קשר בין הנידון דסוטה ובין הנידון דהרהור כדיבור דמי. בשלמא לעניין הלשון שפיר יש לומר שלא משנה באיזו לשון הוא אומר את הדברים, כיון שכל תפקיד האמירה הוא רק לבטא את כוונתו בעומדו לפני השכינה, וביטוי זה אינו חייב להיות בלשון הקודש. אבל בנידון דהרהור כדיבור, השאלה היא אם יש צורך שהרהור יהיה מחוזק כל כך עד כדי שהוא יבוא לידי ביטוי גם באמירה, או שניתן להסתפק בדברים שבלב. ויתכן שדוקא מי שסובר שהרהור לאו כדיבור דמי, הוא זה שסובר שלא צריך שהדיבור יהיה בלשון הקודש דוקא, דהעיקר הוא שהרהור יתחזק עד כדי שגם יבוא לידי ביטוי כדיבור; אבל כשהוא כבר בא לידי דיבור, אין זה חשוב באיזו לשון הוא נאמר. וכן לאידך גיסא, יתכן שדוקא מי שסובר שהרהור כדיבור דמי, הוא זה שסובר שעל כל פנים צריך שהוא יהרהר בדברים כפי שהם נאמרים בלשון הקודש, די ש קפידא על לשון זו.

3. בניגוד להבנה הקודמת שקריאת שמע ודיבור בחפציו בשבת יש בהם דין מיוחד של דיבור, ולכן אין לומר בהם הרהור כדיבור, לפי ההבנה הזו בסתמא דמילתא אין הרהור כדיבור, ואף כשאין דין מיוחד של דיבור, ורק בברכות ובתפילה המכוונות כלפי השכינה אמרין שהרהור כדיבור.

קריאת שמע ובין מצוות אחרות, אלא שהחילוק שהוא מתייחס אליו הוא לדין שמיעה, דהיינו שיש בקריאת שמע דין מיוחד של שמיעת הדברים, שנאמר "שמע ישראל". אבל מבחינת דיני דיבור והרהור גם הוא מודה שאין מקום לחלק ביניהן (ויעוין עוד בזה לקמן).

וגם לא מובנת הסתירה שהגמרא מקשה בהמשך הסוגיה בברכות שם מהא דאסרו על בעל קרי להתפלל, ולא הניחו לו להרהר בתפילה, על כך שחייבו בעל קרי להרהר בקריאת שמע; דלכאורה אין מקום לקושיה, דשאני תפילה שהיא מכוונת כלפי השכינה או שאין בה דין דיבור, ולכן הרהור בה חשוב כדיבור. וכל היכא שהרהור חשיב כדיבור יש איסור אפילו להרהר, ולא דמי לקריאת שמע שבה אמרינן שהרהור לאו כדיבור. וגם לא מובן אליבא דאמת מדוע מברך על המזון לאחריו, הרי בזה אמרינן שהרהור כדיבור דמי. ולכאורה על כרחנו צריך להסיק מכך שאין מקום לחלק בין קריאת שמע ובין ברכת המזון ביחס לדין הרהור כדיבור, ודלא כמו שרצו האחרונים לומר בדעת הרמב"ם.

תירוץ הקהלות יעקב: הסוגיה שנויה במחלוקת ואין הלכה כמותה

והקהלות יעקב (ברכות סי' יב) תירץ אליבא דהשאגת אריה שהסוגיה בדף כ' תליא בפלוגתא. והיינו משום שבדף ט"ו הובאה מחלוקת התנאים לגבי דין השמעה לאזנים בקריאת שמע. ובגמרא שם השווה רב חסדא את דין קריאת שמע לדינים אחרים שבתורה, וכל הסוגיה שם עוסקת בדין השמעה לאזנים בדינים שונים שבתורה. אולם בסיומה של הסוגיה מובאת דעת רב יוסף שדין השמעה לאזנים האמור בקריאת שמע, אינו יכול ללמד על שאר הדינים שבתורה, שכן בקריאת שמע נאמר להדיא "שמע ישראל", ועל זה דרשו השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיק. אבל בשאר עניינים שבתורה, שלא נאמר פסוק זה, לא נאמרו הדינים הללו. וכבר כתבו התוס' (שם ד"ה אבל), שרב יוסף חולק על דברי רב חסדא הנ"ל. ואם כן יש לומר שיש בדבר מחלוקת עקרונית: האם דינים מסוימים שנאמרו בקריאת שמע, יכולים להילמד גם לשאר עניינים שבתורה אם לאו. ואם כן הוא הדין בנידון דדיבור בסוגיה בדף כ'. הסוגיה עצמה אמנם משווה בין דין דיבור שבקריאת שמע לבין דין דיבור שבשאר עניינים שבתורה. אבל כל זה דוקא לרב חסדא וההולכים בשיטתו, הסבורים שיש לדמות את דיני קריאת שמע לשאר ענייני התורה. אבל לדעת רב יוסף אין להשוות בין הנידונים, ולכן באמת דין הדיבור האמור בקריאת שמע אינו צריך ללמד על ברכת המזון, ויש מקום לחלק ביניהם, וכחילוק השאג"א הנ"ל.

קשיים בתירוץ הקה"י

דא עקא, דמבואר בדברי רב חסדא שאם אומרים שהרהור כדיבור - היה צריך להוציא בשפתיו. והרי לפי הקה"י יוצא שאליבא דרב יוסף שהלכה כמותו, בנידון של ברכת המזון הרהור צריך להיות כדיבור, כיון שאין לדמות את דין קריאת שמע לשאר העניינים, וממילא היה צריך להוציא את הדברים בשפתיו. אבל הרי ברור ומוסכם שבעל קרי אינו מוציא בשפתיו את ברכת המזון.

ועוד קשה, שלדבריו יוצא שמחלוקת רבינא ורב חסדא היא כללית: האם ההרהור הוא כדיבור לגבי כל דבר ועניין בתורה. ורק רב יוסף הוא זה שחידש שיש בקריאת שמע דין מיוחד של דיבור שאין ללמוד ממנו לכל ענייני התורה. אבל הרי לא יתכן לומר בשום אופן שזו המחלוקת, שהרי בדינים רבים בתורה אנו מוצאים שיש הבדל מהותי בין הרהור לדיבור. בנדרים למשל, ברור שאם אדם הרהר אין הוא עובר על נדר, ויש דין של "כל היוצא מפיו יעשה". וכן הוא בשבועות, וכן הוא בממיר, ואפילו בהקדש יש הבדל מהותי בין הקדש בפיו לבין הרהר בלבנו, ובענייני ממון אמרינן דדברים שבלב אינם דברים, וכן בעוד עניינים בתורה. ואם כן פשיטא שלא שייך לומר שהמחלוקת היתה עקרונית על כל הרהור אם הוא נחשב כדיבור.

אבל בעיקר קשה על דבריו, שלכאורה אין שום קשר בין דברי רב יוסף בעניין דין השמעה לאזנים בקריאת שמע, לבין דין דיבור בק"ש ובפרשיות אחרות. ומה שהוא סבר שאין ללמוד מדין השמעה לאזנים בקריאת שמע על שאר דיני התורה, אינו מכריח כלל שהוא יאמר שאין ללמוד מדין דיבור האמור במצוות מסוימות על שאר דיני התורה. ועצם העובדה שמישהו טוען שדין מסוים הוא חידוש מסוים בעניין מסוים, אינו מכריח שהוא יאמר כך על כל דין אחר בכל עניין אחר. ולפי זה היה אפשר להביא אמוראים לרוב שקבעו שדינים מסוימים נוהגים בעניין מסוים דוקא, ולקבוע שלפיהם אין ללמוד מדין דיבור שבק"ש על שאר דיני התורה.

מהסוגיה בשבת משמע שאין הבדל בין דברים שיש בהם דין דיבור

ועל תירוץ האחרונים שרק כשיש דין דיבור מיוחד אמרינן דהרהור לאו כדיבור, יש להקשות קושיה נוספת. הגמרא בשבת (קנ שם) מקשה מדין הרהור בדברי תורה בבית המרחץ ובבית הכסא שנאסר, על העיקרון של הרהור לאו כדיבור דמי. ומתרצת שהאיסור כולל גם הרהור, משום שנאמר "והיה מחנך קדוש". ושוב מקשה שעכ"פ נאמר שם "ערונת דבר", ומתרצת שהפסוק נצרך לעניין

אחר. ולכאורה לא היה מקום לקושיה מעיקרא, כיון שהגמרא עדיין לא הניחה שיש איסור מיוחד בדיבור, וגם לא היה צורך לתרץ שיש פסוק מיוחד "והיה מחניך קדוש" האוסר אפילו הרהור; דלפי תירוצם זה, הדין שהרהור לאו כדיבור דמי הוא רק משום שיש דין מיוחד של דיבור. וכל עוד לא הוברר שיש דין מיוחד של דיבור גם בתורה, לא היה מקום לקושיה. ובשלמא לתירוץ שבסתמא דמילתא אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי, ורק כשמדובר על דיבור המכוון כלפי השכינה הרהור הוא כדיבור - שפיר יש לומר שבנידון של הרהור במקום מטונף לא שייך העניין של כלפי השכינה, ולכן אין מקום לאיסור הרהור. ולכן הקשתה הגמרא מדוע בכל זאת זה אסור. אבל לפי הבנת האחרונים שבסתמא דמילתא הרהור כדיבור דמי, ורק כשיש דין מיוחד של דיבור לא אמרינן הרהור כדיבור דמי, קשה כנ"ל.

וגם מלשון הגמרא קודם לכן נראה שקשה לומר כדבריהם. ר' יוחנן פסק כר' יהושע בן קרחה שדיבור אסור והרהור מותר. והוא אף מביא לו מקור מהפסוק: "ממצוא חפצך ודבר דבר". ומזה מסיקה הגמרא: "מי אמר ר' יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר" וכו'. ולכאורה לא היה אפשר לכלול כלל שהרהור לאו כדיבור דמי, אלא רק בדברים שהם דומים לאותו נידון שעליו מדובר שם, דהיינו דבר שנאמר בו להדיא לשון של דיבור. אבל בדברים אחרים שלא מצינו להדיא לשון כזו, אולי גם ר' יוחנן יודה שהרהור כדיבור דמי. ומוכח מזה שהגמרא הבינה שאם אומרים שהרהור לאו כדיבור דמי בדברים שנאמר בהם להדיא דיבור - יש להסיק מכך על כל התורה שהרהור לאו כדיבור דמי, ואפילו בדבר שלא נאמר בו להדיא דין דיבור.

ג

דחיית הראיה מלשון הרמב"ם שבקריאת שמע הרהור לאו כדיבור

אמנם לכאורה נראה שיסוד הסתירה שהקשו בדברי הרמב"ם בין דבריו בק"ש ובין דבריו בברכות, אינו מוכרח, דנראה שאין ראיה מדברי הרמב"ם הנ"ל שלא תועיל הקריאה בלבו. יתכן שהקריאה בלבו כלולה במה שאמר שאם לא השמיע לאזנו יצא, שהרי מדבריו בהלכות ברכות מבואר שפירוט המציאות הזו כולל גם קריאה בלבו. והא דכתב הרמב"ם דין זה בהל' ברכות ולא כתב דין זה בהל' קרית שמע, היינו משום שדין זה הובא בסוגיה דברכות (טו ע"א) בבחינת הדנה בברכת המזון ולא בקריאת שמע. והרמב"ם לא היה מוכן לקבל את פירוש הראשונים

ש"מוציא בלבו" היינו שאין הוא משמיע לאזניו אבל הוא מוציא בשפתיו; דפשוט המילים "לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא", משמען שהוא מברך בלבו ממש. ואמנם בנידון דבעל קרי (כ ע"ב) מדובר בין על קריאת שמע ובין על ברכת המזון, ומבואר בדעת תנא קמא שמועיל הרהור. אולם לא נפסק להלכה כדעת תנא קמא אלא נקבע שבעל קרי מותר לברך ולקרוא קריאת שמע כשהוא טמא, וכמבואר ברמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"ח), ולכן לא הביא הרמב"ם את דין המשנה⁴.

משמעות ה"קריאה" בקריאת שמע

ובאמת דבר זה לכאורה תלוי בשאלה מהי המשמעות הפשוטה של המושג "קריאת שמע". ברמב"ם לא נאמר בשום מקום שצריך להוציא את קריאת שמע בשפתיו. ואם כן לכאורה כל עוד לא נאמר הדבר להדיא, צריך להניח שגם מי שלא הוציא בשפתיו יצא ידי חובה. אמנם אם מושג הקריאה משמעותו היא "אמירה בקול", כמו "הלך וקראת באזני ירושלם לאמר" (ירמיהו ב, ב) או "קרא בגרון אל תחשך" (ישעיהו נח, א) - הרי שהוא כולל בהכרח את דין הדיבור, ויש להניח שהרמב"ם לא הוצרך להשמיענו שיש הכרח להוציא את הדברים בשפתיו, כיון שהוא הסתמך על מה שכתב שצריך "לקרוא" את קריאת שמע⁵. אבל אם מושג הקריאה הוא במשמעות של "קריאה במקרא", כמו "קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים" (ברכות מז ע"ב) - אין הכרח שהמושג מקפל בתוכו את דין הדיבור. ולכן הרמב"ם לא יכול היה להסתמך על כך שנדע שצריך דיבור, וכל עוד אין הוא אומר להדיא שצריך דיבור, יש להניח שיוצאים ידי חובה גם אם לא מדברים להדיא. והדבר היחיד שהרמב"ם משמיע הוא שצריך לכתחילה להשמיע את הקריאה לאזניו, אבל מיניה וביה הוא אומר שמי שלא משמיע לאזניו, יצא. ואין אנו צריכים להבין מכך שהוא עכ"פ צריך להוציא את הדברים בשפתיו.

4. ואם נאמר שהיה הרמב"ם צריך להתייחס לכך, משום שהנידון בבעל קרי נבע מדיון עקרוני ביחס לשאלת הרהור כדיבור - לא יהיה מיושב גם על פי השאג"א והאחרונים הנ"ל מדוע אין הוא לא מזכיר להדיא שלא יוצאים ידי חובה בהרהור.

5. במקרא יש לקריאה גם משמעות של נתינת שם (למקום או לאדם), כמו "על כן קרא למקום ההוא באר שבע" (בראשית כח, לא), ומשמעות של פנייה למישהו כמו "ויקרא אל משה" (ויקרא א, א) או "אני אל א-להים אקרא" (תהלים נה, יז), וכן קריאה בספר כמו "וקרא בו כל ימי חייו" (דברים יז, ט). אבל נראה ברור שכל המשמעויות הללו אינן שייכות בקריאת שמע. וגם לא מצינו בקריאת שמע דין של קריאה מספר ומן הכתב כמו שמצינו בדין קריאה בתורה בציבור.

ונראה שבעל כרחנו צריך להבין כמו האפשרות השניה. אם אכן היה דין של קריאה במשמעות של הכרזה ואמירה בקול רם - לא היה ניתן לצאת ידי חובה בקריאה שלא השמיע אפילו לאזניו; דלכאורה זה אמור להיות דין מהותי בעצם המציאות של קריאת שמע. ובאמת המושג של קריאה בתורה רווח הרבה בדברי חז"ל וברמב"ם. ובדרך כלל המשמעות איננה שהאדם צריך לקרוא את התורה בקול אלא זו הרחבה של המושג המקורי של קריאה בספר, שאינו כרוך בהכרח בהקראה בקול. ויעוין למשל בהל' ת"ת (פ"א ה"א וה"ב): "וחייב לשלש את זמן למידתו וכו', אותן התשע קורא בשלוש מהן בתורה שבכתב", וכן (הל' תפילה פ"ז ה"א): "בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו, ואחר כך קורא מעט מדברי תורה", וכן (שם ה"ז): "סדר תפילות כך הוא: בשחר משכים אדם ומבכך ברכות אלו וקורא הזמירות ומברך וכו', וקורא את שמע וכו' ואחר כך יקרא תהלה לדוד" וכו'. ובכל המקרים הללו ברור שאין צורך לקרוא בקול אלא הכוונה היא שיש לקרוא את הפסוקים הללו ואפילו בלחש.

מושג הקריאה הורחב לכל לימוד תורה גם בלי מבטא שפתיים ובלו ספר

ובאמת נראה שמושג הקריאה הורחב והושאל גם ללימוד תורה שאיננו דוקא לימוד המקרא ואיננו דוקא מתוך ספר וגם איננו בהכרח במבטא שפתיים. בדין ברכות התורה הנ"ל (הל' תפילה פ"ז ה"י) כותב הרמב"ם להדיא: "בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה". ובדין שילוש זמן למידתו הנ"ל (הל' ת"ת שם) הוא כותב: "קורא בשלוש מהן בתורה שבכתב ובשלוש שעות בתורה שבעל פה". וברור שקריאה זו איננה בהכרח מתוך ספר והיא גם בתושבע"פ וגם אין המדובר על מבטא שפתיים. ועל כרחנו שהמושג של קריאה בתורה הושאל לכל הנ"ל. ונראה אפוא שגם ק"ש שייכת למושג זה (ולאו דוקא מצד זה שהוא קורא פסוקי מקרא).

הבנת רבנו מנוח בדברי הרמב"ם והקשיים שבדבריו

ורבנו מנוח כתב על דברי הרמב"ם בדין קריאת שמע: "כתב הרב: להשמיע לאזנו וכו'⁶ - אמר המפרש: שיחתך קריאתו בשפתיו, לא שיקרא בלבו", עכ"ל. וכן כתב הכס"מ בשמו. והבינו האחרונים מדבריו שהחיוב לכתחילה האמור ברישא, שצריך להשמיע לאזניו, אמור בעצם על קריאה בחיתוך שפתיים לאפוקי מקריאה

6. כן היא הגרסה המדויקת, ובכס"מ הובא הציטוט ללא המילה "וכו".

בלבו. ולפי זה כאשר הרמב"ם אומר שבדיעבד יוצא גם אם לא השמיע לאזנו, הוא למעשה משמיע בכך שבדיעבד לא מעכב אפילו חיתוך השפתיים ודי בקריאה בלב. אמנם, אם זה היה חידושו של רבנו מנוח (שבדיעבד יוצאים ידי חובה גם בהרהור) - לא היה לו להידחק כל כך בלשון הרמב"ם; דלכאורה לא ניתן לומר כלל שדברי הרמב"ם "צריך להשמיע לאזנו", כוונתם היא שצריך להוציא בשפתיו ואף אם לא השמיע לאזנו. והיה לו לומר, כפי שכבר התבאר לעיל, שהרמב"ם לא נחית לשאלה אם הוא הוציא את הדברים בלבו או בשפתיו, אלא רק לשאלה אם צריך להשמיע לאזניו אם לאו, דזה היה הנידון היחיד בעניין קריאת שמע. והאפשרות לומר את הדבר בלבו נאמרה רק לעניין ברכת המזון, ולכן הוא נקט את המקרה הזה רק בנידון דברכת המזון. ובצדק טענו נגדו כל האחרונים שדבריו דחוקים (לפי ההבנה הזו). אמנם הצורך להיכנס לדוחק הזה היה משום שהכס"מ ציטטו ללא המילה "וכו" בהבאת דברי הרמב"ם, ומכאן הוכרחו להבין שדבריו מוסבים על הרישא. אבל לפי הגרסה המדויקת בדבריו ניתן להבין בפשיטות שהוא מדבר על כל ההלכה, והוא בא לחדש שגם בדיעבד צריך להוציא בשפתיו ולא מספיק להרהר בלבו (ובאמת כמה מהאחרונים הציעו לתקן את הגרסה בדבריו מסברתם). אלא שאליבא דאמת לא נראה לומר כך בדעת הרמב"ם, הן משום שלפי זה צריך לחלק בין קריאת שמע לשאר המצוות, וזה לא יתכן, וכדלעיל, והן משום שאין לכך הכרח בדבריו, וכנ"ל.

ד

חילוק האחרונים בין מצוה שבה המחשבה מצטרפת למעשה ובין איסור

עוד חילקו האחרונים (יב"א שם והתפארת יעקב והנחל אשכול, ה"ד שם) בין ברכת המזון שהיא מצוה ובין דיבור בחפצי חולין בשבת שהוא איסור. במצוה אמרינן דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין לט ע"ב). ולכן גם הרהור נחשב כדיבור, ולכן אם בירך ברכת המזון בלבו - יצא. אבל דיבור בחפצי חולין בשבת הוא איסור, ואין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, ולכן בזה אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי. וכך דחה התפארת יעקב (ה"ד ביב"א שם) את ראיית רבנו יונה מהסוגיה בשבת. וכך יישב היביע אומר את שיטת הרמב"ם שפסק שיצא אם בירך ברכת המזון בלבו, ולעומת זאת התיר להרהר בחפצי חולין בשבת.

הקושי בחילוק זה

ואולם תירוץ זה הוא לכאורה קשה מאד. כל עניין צירוף המחשבה למעשה במחשבות טובות ואי צירוף המחשבה למעשה במחשבות רעות, אינו שייך לכאורה לנידון דידן; הרי לא מדובר על כך שהוא חושב לעשות מעשי איסור ח"ו, ולא מדובר על כך שהוא חושב לעשות את החפצים הללו בשבת עצמה ח"ו. ולכן כאשר הוא חושב לעשות דברי רשות לאחר השבת, ויתכן שהוא יחשוב על פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו וכדומה, לא ניתן לומר על מחשבותיו שהן מחשבות רעות. וכן לאידך גיסא, כאשר מדברים על צירוף מחשבות טובות למעשה, אין זה שייך כלל לנידון דהרהור כדיבור. הגע עצמך, וכי יעלה על הדעת לומר שההרהור יועיל גם במקום מעשה ממש, ואם אדם יחשוב להניח תפילין - תצטרף לו המחשבה למעשה והוא יהיה נידון כאילו הניח תפילין? והרי הנידון דצירוף המחשבה למעשה אינו מדבר דוקא על דיבור אלא אפילו (ואולי בעיקר) על מעשה. ועל כרחנו אין לנידון זה שום שייכות לנידון דידן. הנידון של צירוף המחשבות שייך רק לגבי שיקולי מידת הדין והרחמים בבית דין של מעלה. וכאשר לא התקיימה המצוה או העבירה, מתחדש שבמקרה של מצוה מתחשבים בו לפעמים כאילו קיים את המצוה. וכל המשמעות של אי צירוף המחשבה למעשה בעבירה, הוא שלא דנים את האדם על פי מחשבותיו הרעות. אבל כאן אין הוא חושב לברך ברכת המזון, אלא הוא מברך את ברכת המזון בהרהור. והנידון הוא אם הרהור כזה נחשב כמו קיום המצוה בפועל ממש. ולכן ההוה אמינא היחידה לומר שהיא התקיימה בפועל ממש היא רק בדברים הקשורים לדיבור ולא בדברים הקשורים למעשה, דבזה פשיטא שכאשר המצוה לא התבצעה במעשה, לא מועילה המחשבה כלל.

קושי לומר חילוק כזה בסוגיה בברכות

ומלבד זאת נראה, שלכאורה לא ניתן לומר כך בסוגיה בברכות. הגמרא שואלת: אם הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו. וזאת אומרת שאם אומרים שהרהור כדיבור דמי לעניין זה שהוא מקיים את מצות קריאת שמע בהרהור - מדוע מונעים ממנו להוציא בשפתיו. ואם היה מקום לחלק באופן עקרוני בין איסור למצוה לא היה מקום לשאלה, דשאני קיום מצות קריאת שמע שלגבה אמרינן שהרהור כדיבור דמי. אבל באיסור אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי. ולכן מונעים ממנו להוציא בשפתיו, ובכך מונעים ממנו את האיסור, דכל עוד אין הוא מוציא בשפתיו הוא לא יעבור על האיסור של בעל קרי להוציא דברי תורה מפיו.

ה

סתירה לכאורה בין הסוגיה בדף כ' והסוגיה בדף ט"ו

והנה, לכאורה יש שינוי גדול בין הסוגיה בדף כ' והסוגיה בדף ט"ו. באופן פשוט רואים בסוגיה בדף כ' שיש דין דיבור, והדין הוא אם ההרהור נחשב כדיבור. ומאידך גיסא, השמעה לאזנים לא הוזכרה ולא נצרכה ולא הועלתה אפילו כדבר שצריך לדון בו. ואילו בסוגיה בדף ט"ו רואים כדבר פשוט שצריך להשמיע לאזנים ואין דין דיבור, ולפי ר' מאיר אין צורך בהשמעה לאזנים ומספיקה רק כוונת הלב לכתחילה, וגם אצלו לא הוזכר הצורך כדיבור.

תירוץ הסתירה על ידי הרא"ש והקושי שבתירוצו

והתירוצים שאמרו הראשונים ליישב את שתי הסוגיות יש בהם לכאורה דחקים גדולים. הרא"ש (פ"ג סי' יד) כתב ליישב את הסוגיות וז"ל: "אמר ר' אבין זאת אומרת הרהור כדבור דמי וכל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור וכו'. אתיא מתניתין כר' מאיר, דאמר לעיל בפרק שני: הרי הוא אומר 'על לבבך' בכוונת הלב הן הן הדברים. אי נמי כרבי יהודה, דאמר אם לא השמיע לאזנו יצא, אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ובעל קרי אוקמוה אדאורייתא ויוצא בהרהור. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי, ואתיא מתניתין כרבי יוסי דאמר אם לא השמיע לאזנו לא יצא. ואפילו לר' מאיר דאמר אחר כוונת הלב הן הדברים, מכל מקום צריך שיוציא בשפתיו, ובלא השמעת האוזן קרי ליה כוונת הלב. וכן הא דתניא לעיל: לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת האוזן", עכ"ל. ומעין דרך זו מבואר בדברי בעל המאור שם. ואולם לכאורה נראה שמשמעותם הפשוטה של דברי ר' מאיר היא שאין צורך כדיבור אלא בכוונת הלב בלבד. וכן פשטות דברי הברייתא האומרת שהוא מברך בלבו, היינו שהוא מהרהר בדבר בלבד. ודוחק גדול לפרש שהכוונה היא שהוא מוציא בשפתיו אבל אינו משמיע לאזניו.

קושי להתאים את הדעות גם מצד גופו של עניין

ומלבד זאת קשה מאד להתאים את הדעות הללו גם מצד גופו של עניין: אם באמת ר' אבין (או רבינא כגרסתנו) סובר בדעת ר' מאיר שמספיק הרהור הלב, מדוע צריך להגיע לכך שההרהור הוא כדיבור; תיפוק ליה שמספיק הרהור מעיקר

הדין ולכתחילה, ואין צורך בדיבור כלל. ואם נאמר שהוא מבין בדעת ר' מאיר שהתורה הקפידה דוקא על דיבור ולא הסתפקה בהרהור, וזה גופא הגדר של התורה שאמרה "על לבבך" - אם כן לא מובן כיצד ניתן לומר שהרהור כדיבור, הלא התורה הקפידה דוקא על דיבור ולא הסתפקה בהרהור. ובעל כרחנו צריך לומר שהתורה אמנם הצריכה דיבור באומרה "על לבבך", אלא שלא הקפידה כל כך על הדיבור, דמבחינתה הרהור כדיבור. אבל לפי זה יוצא דבר תמוה מאד, שמצד אחד נאלצים לבוא סחור סחור אל הפסוק דעל לבבך, ולהעמידו בדוחק שהכוונה לדיבור, ואחר כך נאלצים לומר שבעצם אין הכוונה דוקא לדיבור, והתורה מוכנה להסתפק בהרהור. וכל הטורח הזה ואפוכי מטרטא הזה למה לי.

קשיים נוספים הנובעים מהסתירה בין הסוגיות

ועוד קשה מאד לפי מה שיוצא, שנקודת המחלוקת בין רבינא ובין רב חסדא היא אם לפסוק כדעת ר' מאיר ור' יהודה או כדעת ר' יוסי. והשתא קשה ממה נפשך: אם נקודת המחלוקת בין התנאים היא השאלה אם הרהור הוא כדיבור - לשם מה הוצרכה הסוגיה בדף ט"ו לתלות את המחלוקת בשאלה אם לומדים מ"על לבבך" שאחר כוונת הלב הדברים אמורים, או שלומדים מ"שמע ישראל" שיש לקורא להשמיע לאזניו מה שהוא מוציא מפיו; והלא נקודת המחלוקת היא בשאלה אם הרהור כדיבור אם לאו. ואם אכן המחלוקת היא בשאלה אם אזלינן בתר "על לבבך" או בתר "שמע ישראל" - מדוע העמידו האמוראים הללו את המחלוקת בשאלה אם הרהור הוא כדיבור.

והיה מקום לומר שרב חסדא ורבינא נחלקו אליבא דרבי יהודה. לדעת רבינא הרהור כדיבור דמי, ומדאורייתא יש צורך בדיבור, אבל ר' יהודה מסתפק בהרהור כיון שהרהור כדיבור דמי. ולכן אם לא השמיע לאזנו, ואף אם הרהר בלבו בלבד - יצא. ולדעת רב חסדא הרהור לאו כדיבור דמי, ולכן יש הכרח לקרוא את קריאת שמע בפיו, ואין להסתפק בהרהור. ולכתחילה יש צורך להשמיע לאזניו, אבל צורך זה באמת אינו הכרחי מבחינת דינא דאורייתא, ולכן גם אם לא השמיע לאזנו - יצא. ואולם מחמת הקושיה הראשונה הנ"ל נראה שאין לומר כן; דמבואר בסוגיה בדף ט"ו שם שר' יהודה הוא זה שאומר שלא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא. ודבר זה אינו יכול לעלות בקנה אחד עם דעת רב חסדא, אלא אם כן מפרשים שבלבו היינו בשפתיו, וזהו דוחק גדול, וכנ"ל.

קושי נוסף בסוגיה

והנה, לפי ההבנה המקובלת בגמרא יש בסוגיה דבר שאינו מובן לכאורה. הגמרא שואלת: "אלא מאי, הרהור כדיבור דמי? יוציא בשפתיו", ומתרצת לפי רבינא: "כדאשכחן בסיני". ורב חסדא אינו מקבל את התירוץ הזה. והדברים לכאורה תמוהים מאד; שהרי אין בסיס לכל דין המשנה אם אין אנו מבינים שיש תקנה שבאה לאסור את ההוצאה בשפתים ולאפשר לו להרהר בלבד. ואם כן לא מובן לכאורה מהי הקושיה ומהו התירוץ, ומה רב חסדא לא מקבל בעניין הפשוט שאוסרים את הדיבור ומתירים את ההרהור. ואמנם התוס' (ד"ה יוציא) הסבירו את הקושיה ואמרו: "כיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדיבור לעניין לצאת ידי קריאת שמע, כמו כן מקרי דיבור לעניין דמקרי עוסק בתורה. ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי, תתיר לו גם דיבור". ואת התירוץ הסבירו (ד"ה כדאשכחן): "פירוש, אע"ג דכדיבור דמי לעניין שיצא, מ"מ לאו כדיבור דמי לעניין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני" וכו', עכ"ל. אבל לכאורה הדברים עדיין אינם מיושבים, כיון שכל היסוד לשאלה נובע רק מדימוי מילתא למילתא, שאם יוצאים ידי חובה גם בהרהור, יהיה צורך לאסור גם את ההרהור. אולם הנחה זו תמוהה לכאורה, שכן אין בהכרח קשר בין הדברים; וכמו שאפשר לצאת ידי חובת קידוש בלחם במקום יין, ובכל זאת בודאי שלא נאסור משום כך על נזיר לאכול לחם. ויש לבאר מה מתחדש דוקא לפי שיטה זו, ועל איזו נקודה חולק רב חסדא, ומה אין הוא מקבל בקביעה שבעלי קריין נאסרו כדיבור והותרו בהרהור.

הרמב"ם הבין שהדין הוא מהותי ולא רק אם יוצאים ידי חובה

ולפיכך נראה לומר בדעת הרמב"ם, שהוא הבין שהקביעה שהרהור לאו כדיבור דמי אינה מכריחה שאין יוצאים ידי חובה בהרהור. כפי שהתבאר לעיל, המשמעות העיקרית לכך שהרהור אינו כדיבור, היא שאין לראות את ההרהור כסוג של דיבור ואפילו לא כסוג פחות של דיבור, אלא זוהי מהות אחרת לגמרי. והעובדה שאפשר לצאת ידי חובה בהרהור כשמברך את ברכת המזון בלבד, איננה משום שהדבר נחשב כאילו דיבר דיבור ברמה פחותה, וודאי לא משום שההרהור נחשב ממש כדיבור; אלא זהו קיום שונה במהותו מהדיבור, ולמרות זאת אפשר להשיג על ידו את תוצאת קיום המצוה. והרי זה דומה למה שאומר רב נחמן (מגילה יד ע"א) שקריאת המגילה נחשבת כקריאת הלל. ולכאורה ברור שקריאת מגילה לחוד וקריאת הלל לחוד, דבקריאת מגילה אין תשבחות לה' ואפילו אין

מזכירים את שמו, ואילו בהלל לא מזכירים את המאורע שקרה אלא רק משבחים את ה'. ומכך יש ללמוד שיתכן להשיג תוצאה של מצוה בדרכי קיום השונות במהותן זו מזו. ונראה שמי שסובר שהרהור אינו כדיבור, מבין שהסיבה שמקיימים את המצוה בהרהור היא שאפשר לקיים את המצוה בדרך אחרת לגמרי; שהרי כדיבור אין הוא בהכרח מתכוון, ובהרהור הלב אין הוא מוציא מפיו.

הבנת הרמב"ם בסוגיה

ושאלת הגמרא על המ"ד דהרהור לאו כדיבור דמי: "למה מהרהר", אין פירושה כפי שפירש רש"י וכל הראשונים והאחרונים "מה מועיל" בהרהור; דודאי הוא מועיל בכך טובא, דעל ידי הרהורו הוא יוצא ידי חובה. אמנם פירוש השאלה הוא ככך⁷: בשלמא אם הרהור היה נחשב כדיבור - שפיר היה מקום לומר שחכמים החליטו להוריד ולהפחית מקיום המצוה שלו, וביטלו ממנו את דין השמעה לאזנים ואף את דין הדיבור. אבל עכ"פ הם שאירו לו את מרכיב הרהור, שהוא המרכיב הבסיסי ביותר בקיום המצוה, ובכך אפשרו לו לקיים את המצוה בהרהור בלבד. ולפי הבנה זו לחכמים באמת יש עניין שהוא יקיים את המצוה. וכל מה שהם רוצים בגלל תקנת עזרא, הוא רק למנוע ממנו את הדיבור עצמו וכדאשכחן בסיני⁸. אבל אם הרהור אינו נחשב כדיבור, והוא מהות אחרת לגמרי - אם כן מכך שחכמים ביטלו ממנו את הדיבור, ברור שהם לא היו מעוניינים שהוא יקיים את המצוה, ומטרתם היתה למנוע ממנו את קיומה בגלל היותו בעל קרי. ואם כן, מדוע קובעים לו להרהר. והרי זה כמו שחכמים יקבעו מסיבה מסוימת שלא לומר הלל, ובכל זאת הם יאמרו לקרוא מגילה⁹. ואם קריאת מגילה מועילה כמו הלל, אזי לכאורה הם סותרים בכך את עיקר מטרתם בתקנה שלא לומר הלל. ולא היה נראה לגמרא לומר שחכמים יתקנו תקנה מיוחדת השונה מהותית מהתקנה

7. ומשמעותה הפוכה ממה שפירש רש"י.

8. ואדרבה, היה מקום לשאול שכבר ידבר ויקיים את המצוה כרגיל, ובאמת רב חסדא סובר שזו שאלה צודקת שאין עליה תשובה. ורבינא חולק עליו וסובר שמשום שאשכחן בסיני שהיה רק הרהור בלי דיבור, לכן העמידו את הקיום באופן של הרהור.

9. ואין זה מה שעשו חכמים בפורים, לפי שתי הדעות בגמרא שם. לפי הדעה שקרייתא זו הלילא, מבואר שחכמים לא התנגדו לכך שייאמר ההלל, אלא שהם תיקנו לומר אותו באופן המסוים של קריאת המגילה. ולפי הדעה דאכתי עבדי אחשוורוש אנו, אם כן אין לנו לומר הלל, והמגילה אינה תחליף להלל, אלא היא עניין העומד בפני עצמו.

הבסיסית ומהמצוה הבסיסית רק כדי למנוע את בעל הקרי מהדיבור; דכל מה שמצינו בסיני היה רק שנאסר הדיבור בטומאה, אבל לא מצינו שם שמתקנים תקנה מיוחדת עבור בעל קרי לקיים את המצוה בדרך אחרת. ובאמת בגלל קושיה זו, הבין רבינא שמוכרחים לומר שההרהור הוא בכלל הדיבור, ולא היתה מטרת חכמים שלא יקיים את המצוה, אלא רק שלא ידבר בפועל. אבל רב חסדא ענה שחכמים הוצרכו לתקן שהוא יהרהר בגלל סיבה צדדית "כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בו והוא יושב ובטל". ובגלל סיבה צדדית זו יצא שהוא הרוויח את קיום המצוה בהרהור, אע"פ שעקרונית העדיפו חכמים שלא יקיים את המצוה כלל.

ישוב הקשיים בסוגיה וברמב"ם

ולכן השאלה "ויוציא בשפתיו" והתשובה "כדאשכחן בסיני", אינן סתם חזרה על הדברים הידועים לנו כבר מתחילת הסוגיה. והדיון שהתקיים נסב סביב השאלה האם חכמים באו לבטל מבעל קרי את קיום המצוה או שרק באו לבטל ממנו את פעולת הדיבור. ולפי ההבנה שהרהור הוא כדיבור והוא סוג מסוים של דיבור, ממילא היה ברור שחכמים לא באו לבטל ממנו את קיום המצוה. ולכן נשאלה השאלה אם כך מדוע אין הוא מבטא בשפתיו. ושאלה זו אינה נובעת רק מדימוי מילתא לדיון מסוים שמצינו שהוא יוצא ידי חובת קריאת שמע, אלא מההבנה המהותית שרואים את ההרהור כסוג של דיבור. ולכן הוצרך רבינא לתרץ שבסיני מצינו שביטלו את הדיבור ולא ביטלו את ההרהור. ודבר זה לימד לדעתנו, שעל אף שמדובר ממש על אותה מהות, יכולה להיות אבחנה מעשית ביניהם. ועל כך נחלק רב חסדא והבין שבאמת אין טעם ואין אפשרות לבטל רק את הדיבור ולהשאיר את ההרהור, אם אכן הרהור הוא ממש סוג של דיבור. ולכן הוא הבין שבעל כרחנו צריך לומר שחכמים החליטו לשלול מבעל קרי את המצוה לגמרי, ולכן לא שייך שיתקנו לו תקנה של הרהור, דמה הועילו חכמים בתקנתם.

והשתא דאתינן להכי, יוצא שדוקא יוצאים ידי חובה בהרהור, ואפילו למאן דאמר שהרהור לאו כדיבור. וזה גופא מה שהוקשה לגמרא. והרמב"ם שפסק שיוציא ידי חובה בהרהור, יכול היה לפסוק מאידך גיסא שהרהור לאו כדיבור דמי, והדברים אינם סותרים זה את זה.

דחקים גדולים בביאור פשט המשנה בדף כ'

והנה, הראשונים נדחקו מאד בביאור פשט המשנה בדף כ'. לשון המשנה הוא: "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. רבי יהודה אומר: מברך לפניו ולאחריהם", ע"כ. ורש"י (ד"ה ואינו מברך) והתוס' (ד"ה בעל קרי) ותלמידי רבנו יונה ועוד ראשונים פירשו, דהא דקאמרה המשנה שאינו מברך לא לפניו ולא לאחריה היינו אפילו בהרהור. והוכיחו את הדבר תר"י וז"ל: "ואי אפשר לפרש אינו מברך בפה, שאם כן היה נראה שבפה אינו מברך אבל מהרהר בלבו, ונמצא שאין חילוק בין ק"ש לברכות. אלא ודאי רוצה לומר שאע"פ שמהרהר בק"ש אינו מהרהר בברכותיה", עכ"ל. ויוצא לדבריהם שהרישא דרישא איירי בקריאת שמע והסיפא דרישא איירי בברכות. והמשנה נקטה לשון הרהור לגבי קריאת שמע ולשון ברכה לגבי הברכות, ובשני המקרים התכוונה להרהור בלבד. ואולם בגמרא (כב ע"א) איתא: "לא תימא מברך אלא מהרהר. ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור? והתניא: בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניו, אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו", ע"כ. ומבואר להדיא שישנו הבדל מהותי בין הלשון "מהרהר" ובין הלשון "מברך". והגמרא עצמה נצרכת לתקן ולשנות את הלשון מברך ללשון מהרהר, ובסופו של דבר דוחה גם את הניסיון הזה. ועל כל פנים רואים שהיא לא הבינה כדבר המובן מאליו שהכוונה של מברך היינו מהרהר. ולגופו של עניין רואים שלרבי יהודה מברך ממש, ויוצא אפוא שלשון "מברך" בדברי ר' יהודה צריכה להתפרש דוקא במשמעות של ברכה ממש, ואילו בדעת תנא קמא היא צריכה להתפרש דוקא במשמעות של הרהור. וזהו דוחק גדול מאד, דהא דברי ר' יהודה מוסבים על דברי תנא קמא. ומלבד זאת לא מובן כמאן אזיל האי תנא קמא; דלכאורה אין הוא כדעת ר' מאיר, וכמובן גם איננו כדעת ר' יהודה, וצ"ע.

ביאור הירושלמי למשנה וישוב הקשיים לפי ביאור זה

אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ד) איתא: "מהו מהרהר, ברכות. מתניתא במקום שאין מים וכו' מאיר, דתני: בעל קרי שאין לו מים לטבול, הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים:

קורא את שמע ומשמיע לאזניו ומברך לפניו ולאחריה", ע"כ. ומבואר מדברי הירושלמי שבמשנה מדובר על ברכות קריאת שמע. והמשנה אומרת שבעל קרי יכול להרהר בהן אבל לא לברך אותן בפיו, והיינו ממש כשיטת ר' מאיר. ולא עלה על דעת ר' מאיר וחכמים לבטל ממנו את מצות קריאת שמע בפיו, ולא נחלקו אלא רק לגבי ברכות קריאת שמע.

אפשרות לבאר את הבבלי כמו הירושלמי

ואם היינו מפרשים כך גם בבבלי, היה הדבר מיושב היטב; דהשתא אין צורך להעמיד את הרישא דרישא בעניין אחד ואת הסיפא דרישא בעניין אחר, וגם אין צורך לערב ולשבש את ההבחנה שבין מהרהר ובין מברך. דא עקא, שבהמשך הסוגיה לכאורה מוכח שהבבלי מדבר על קריאת שמע עצמה; דלאחר שהגמרא אומרת שהוא צריך להרהר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, הקשתה מתפילה ומברכת המזון ותירצה: "אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא ותפילה דרבנן". ומוכח שעד כה דיברנו על קריאת שמע שהיא מדאורייתא. ואולם נראה שיש לדחות הוכחה זו. הגמרא לא נחתה לחלק בעניין זה בין קריאת שמע עצמה ובין ברכותיה, דהא בין בקריאת שמע ובין בברכותיה צריך שהוא לכל הפחות יהרהר. וזה בניגוד למה שהבינה בדין תפילה, שאין הוא צריך אפילו להרהר. והתירוץ של הגמרא היה שמשום שקריאת שמע וברכת המזון הן מדאורייתא צריך להרהר או לברך, בניגוד לתפילה שאין צורך אפילו בהרהור. וכמו שבברכת המזון יש ברכה רביעית שהיא מדרבנן, ואעפ"כ דינה הוא כמו כל השאר, כך גם ברכות קריאת שמע הן כמו קריאת שמע, וכמו שכתב הרמב"ם שבספק קרא קריאת שמע הוא חוזר גם על ברכות קריאת שמע. ולפי זה יש מקום לומר שאין ראיה שהמדובר דוקא על קריאת שמע ולא על ברכותיה, ויש מקום אפוא להסביר את הבבלי כמו שמבואר בירושלמי.

הר"ח למד בבבלי כפי הירושלמי

ובאמת הר"ח כותב: "בעל קרי מהרהר בלבו וכו', פירש בתלמוד ארץ ישראל: מהו מהרהר - בברכות, דקריית שמע מוציא בשפתיו". ובהמשך כתב: "ורב חסדא אמר זאת אומרת הרהור לאו כדיבור דמי, ומפני מה מהרהר כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בברכות והוא יושב ובטל", עכ"ל. ומבואר שהבין שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ופירוש הירושלמי יכול להשתלב עם הבבלי. ומפירושו לתירוץ

הגמרא: "כדי שלא יהא כל העולם עסוקין בברכות" נראה שהבין שהקושיה היא רק על ברכות ולא על הקריאה עצמה, והיינו ממש כירושלמי.

כך משמע מקושיית הגמרא מתפילה

ובאמת כך משמע בסוגיה בקושיית הגמרא מתפילה. כבר עמדו הראשונים (תוס' כא ע"א ד"ה והרי, ועוד ראשונים שם) על הקושי שיוצא לשיטתם ונאלצו להידחק בזה. אם אכן את ברכות קריאת שמע אפילו לא מהרהרים, מדוע הגמרא הוצרכה להביא ממרחק לחמה ראייה מתפילה; הרי מיניה וביה יש להוכיח שלא מהרהרים בברכות קריאת שמע. והיתה הגמרא צריכה להקשות: בשלמא אם הסיבה שהוא מהרהר היא כדי לקיים מצוה מדאורייתא של קריאת שמע - מובן מדוע בברכות קריאת שמע הוא אפילו לא מהרהר. אבל אם הסיבה היא כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בו והוא יושב ובטל - מדוע אין הוא מהרהר בברכותיה. אולם לפי הנ"ל מובן שבאמת לא היה דיון על קריאת שמע, והיה ברור שהוא צריך להרהר. וכל הדיון מעיקרא היה על ברכות קריאת שמע. ואדרבה, היה ברור לגמרא שהוא מהרהר בברכות ורק אינו קורא אותן. ולכן שפיר הקשתה מתפילה, דלכאורה היא דומה לגמרי לברכות, ובה הוא אפילו אינו מהרהר. ותירצה שבתפילה אין מלכות שמים ואילו בקריאת שמע וברכותיה יש מלכות שמים, דזה כל עניינן של ברכות קריאת שמע.

אם גם הרמב"ם למד כך יהיו הדברים מבוארים ומוכרחים עוד יותר

ואם הדברים הללו נכונים גם בדעת הרמב"ם¹⁰, יהיה מובן עוד יותר בשופי מדוע הוא לא למד מהסוגיה הזו שבעל קרי אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בהרהור. לפי זה יוצא שכל הדיון היה על ברכות קריאת שמע. ולגבי קריאת שמע

10. בפירוש המשנה כתב הרמב"ם: "ופירוש מהרהר - חושב, כלומר שקורא קרית שמע בלבו מבלי להניע שפתי", ומשמע להדיא שמדובר על קריאת שמע ולא על ברכותיה. ואולם יתכן שהרמב"ם כתב את פירושו למשנה על פי הפירוש המקובל (אף שדעת הר"ח מסתמא כבר היתה ידועה לו), ורק במשנה תורה הוא חידש את ההבנה הזו. וגם בהביאו את תקנת עזרא (הל' קרית שמע פ"ד ה"ח) הוא כותב להדיא שעזרא תיקן שבעל קרי לא יקרא קריאת שמע, אבל כיון שרואים בגמרא שהתקנה עברה שלבים שונים, יתכן שהוא הבין שבזמן עזרא אכן מנעו גם את הקריאה עצמה, אבל התקנה לא פשטה בחומרתה כפי שהיא, ואחר כך מנעו ממנו רק את הברכות.

הדיון הוא דוקא בסוגיה בדף ט"ו, ושם מבואר שבדיעבד מספיק הרהור. והרמב"ם פסק כדעת ר' יהודה שצריך להשמיע לאזנו לכתחילה, ואם לא השמיע לאזנו יצא ולשיטתו יוצא בדיעבד אף אם לא הוציא בשפתיו כלל. ואין זה משום שהרהור כדיבור דמי, דאין לכלל זה שום שייכות לדעת ר' יהודה ור' מאיר; אלא הסיבה לכך שיוצא ידי חובה בהרהור הלב, היא משום שמעיקר הדין דאורייתא גדר החיוב הוא "על לבבך". והרמב"ם פירש את הדברים כפשוטם ממש, שאחר כוונת הלב הדברים אמורים, ואין שום צורך בהוצאה כדיבור. ויוצא אפוא שברמה העקרונית היה יכול הרמב"ם לפסוק שהרהור לאו כדיבור דמי. וזו היתה הסיבה שבסוגיה בשבת הוא אכן פסק כפשטות הסוגיה שם שהרהור לאו כדיבור דמי.

הבנת הרמב"ם בסוגיה בדף כ' לפי אפשרות זו

אמנם כל זה ביחס לקריאת שמע. אבל הנידון בסוגיה בדף כ' נוגע רק לברכות קריאת שמע. ובשלמא אם הנידון היה על קריאת שמע עצמה - היה עוד מקום לומר שחכמים רצו לעזור לו לקיים את המצוה דאורייתא, ולא רצו לבטל אותו ממצוה זו, ולכן גם מי שסובר שהרהור לאו כדיבור דמי עשוי להודות שבכל זאת חכמים יאפשרו לו לקיים את המצוה, ויתירו לו להרהר ואפילו להוציא בשפתיו ואף להשמיע לאזניו. אבל השתא דאתינן להכי שמדובר על ברכות קריאת שמע מדרבנן - אין שום צד לומר שחכמים יבטלו ממנו את תקנתם, ובכל זאת יתקנו לו תקנה אחרת לגמרי, שבה הוא יצא ידי חובת המצוה שאותה הם באו לבטל ממנו; דמה הועילו חכמים בתקנתם, ומה הוא הפסיד בכך שמנעו ממנו לדבר והתירו לו להרהר. ואמנם בשלב זה הגמרא עדיין לא נכנסה לחילוק שבין דאורייתא ודרבנן, ורק משום שהתייחסה לברכות קריאת שמע היא נקטה כדבר פשוט שלא שייך לתקן לו תקנה שתבטל אותו מהמצוה דרבנן, ותחזיר לו אותה שוב מכיוון אחר. ולכן הקשתה בהמשך הסוגיה מברכת המזון, דעדיין לא עלתה בדעתה הסברה לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן. ועל כך תירצה שבאמת יש הבדל בין דאורייתא ובין דרבנן, וכאשר הוא אמור לקיים מצוה דאורייתא, לא מנעוהו חכמים מהמצוה, ולכן הוא מברך את ברכת המזון¹¹. ובאמת לפי זה הגמרא חוזרת בה מהחילוקים שהחלה לומר ביחס לתפילה ולברכת המזון, ועיקר החילוק תלוי בעצם העובדה שבקריאת שמע ובברכת המזון החיוב הוא דאורייתא ואילו

11. ולפי הנ"ל, הוא מברך את הברכה כדיבור ממש ולא בהרהור.

בתפילה החיוב הוא דרבנן. ולכן היא גם נוקטת לשון "אלא", דכוונתה לחזור בה מהבנתה הקודמת.

ויוצא לפי זה שההנחה הפשוטה שעמדה ביסוד הקושיה על הרמב"ם, שאם יוצאים ידי חובה בדיעבד בהרהור אזי בהכרח שהרהור הוא כדיבור, אינה נכונה. יתכן שהרהור אינו כדיבור, ובכל זאת הוא יוצא ידי חובה בדיעבד בהרהור. והיינו משום שבדיעבד אפשר להסתפק בהרהור, ולכן אין צורך שהרהור יחשב כדיבור.

ישוב נוסף לשיטת הרמב"ם לפי הגרסה המוזכרת ברש"י ותוס'

ועוד יש להעיר, שרש"י (כא ע"א ד"ה ואית דגרסי) והתוספות (שם ד"ה הכי גרסי) הזכירו בסוף הסוגיה את גרסת הספרים שבה מופיעה הקושיה: "קריאת שמע דרבנן היא", ונתלבטו הרבה בביאור הגרסה, דהא קריאת שמע היא דאורייתא ולא דרבנן, ומכוח הקושיה הזאת הם דחו את הגרסה. ואולם אם גרסה זו נכונה, יצא שהסוגיה אזלא כאותו מ"ד שקריאת שמע היא מדרבנן. ויתכן אפוא שמשום כך היה פשוט שאין דין של "שמע ישראל - השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיק", וגם אין כאן דין של "על לבבך - אחר כוונת הלב הדברים אמורים". אלא הכל נידון ככל תיקוני הברכות והקריאות שחייבו חכמים, שגדר החיוב שבהם הוא דיבור ולא הרהור ולא השמעה לאזנים. ולפי זה מובן שכיון שהרמב"ם פסק שקריאת שמע היא מדאורייתא, הוא לא התחשבו בסוגיה זו¹².

יתכן שהרי"ף השמיט את הסוגיה מאותו הטעם

וכך אולי יש גם להבין את שיטת הרי"ף שהשמיט את הסוגיה לגמרי. ולכאורה לא היה לו להשמיטה, מאחר שמתחדשת בה מחלוקת חשובה ועקרונית בעניין הרהור כדיבור הנוגעת לדינים נוספים בתורה. ולפי זה, יתכן שהוא השמיט אותה משום שסבר שאין היא מכוונת להלכה, וכפי שהתבאר.

12. היה מקום לומר שלאמור לעיל גופא התכוונה הגמרא באומרה שקריאת שמע היא דרבנן, וכוונתה היתה לברכות ק"ש וכמו שהתבאר. אבל נראה שהלשון "קריאת שמע" אינה יכולה להתפרש במשמעות של ברכות קריאת שמע, ויש הכרח לפרשה כקריאת שמע עצמה.

קושי גדול בסוגיה בדף ט"ו

והנה, יש לכאורה קושי גדול ובסיסי בסוגיה בדף ט"ו. הגמרא שם מקשה על רב חסדא, שאמר שר' יהודה מתיר לכתחילה לקרוא ולא להשמיע לאזניו, מהברייתא שבה רואים שברכת המזון אפשר לברך בלבד. ויוצא שהברייתא היא לא כר' יוסי שאינו מתיר אפילו בדיעבד, ולא כר' יהודה שמתיר אפילו לכתחילה. ולכאורה בקושיה עצמה יש קושי פשוט: הרי הדיון היה על קריאה בלי להשמיע לאזנים, ולא דובר על הרהור בלבד, ואילו הברייתא מדברת על הרהור בלבד. ואם כן לכאורה אין שום מקום לקושיה; דלעולם אימא לך שגם ר' יהודה מודה שלכתחילה אין להרהר בלבד מבלי להוציא בשפתיו. וכל הנידון שעליו אמר ר' יהודה שמתיר לכתחילה, הוא רק כשמוציא בשפתיו ולא משמיע לאזניו. ורואים לכאורה שכל העניין הגדול שהוא נושא הסוגיה בדף כ', אפילו אינו מוזכר, אינו נידון ואינו מהווה שיקול כלשהו בחישובי הגמרא בדף ט"ו. וזוהי לכאורה תימה גדולה, שאולי גם בגללה נאלצו הראשונים לומר שלברך בלבד היינו שהוא מוציא בשפתיו אבל אינו משמיע לאזניו¹³.

סתירה בין הסוגיה בדף כ' ובין הסוגיות בדף ט"ו ודף כ"ב

ויש לכאורה קושי גדול עוד יותר בסוגיה בדף כ'. מפשטות דברי הברייתא (כב ע"א) נראה שתנא קמא הוא ר' מאיר. כך נראה לומר גם מצד התאמת הדעות לחלוטין, אם מפרשים את המשנה כפשוטה, וכנ"ל, וגם מצד זה שלא מסתבר לומר שיש כאן עוד דעת תנאים נוספת שאינה מוזכרת ואינה מבוארת, שנוקטת אותן לשונות וכוונתה שונה. ובפרט שבברייתא שם מוזכרות דעות רבות של תנאים, ולא הוזכרה שום דעה אחרת המתאימה לדעת ת"ק. ובירושלמי הדבר מבואר להדיא שזוהי דעת ר' מאיר. ואם כן, לכאורה יוצא שיש סתירה גלויה בין הסוגיה בדף כ"א ודף ט"ו ובין הסוגיה בדף כ', שהרי בדף ט"ו מבואר להדיא שטעמו של ר' מאיר הוא שאין צורך כדיבור כלל ומספיקה שמיעת הלב. ואם כן, אין לכל זה שום קשר לדין הרהור כדיבור, וטעמו של ר' מאיר צריך להיות פשוט וברור, שאפשר להרהר כיון שמעיקר הדין אין צורך לדבר.

13. שכאמור לעיל, יש בכך דוחק רב. ויעוין לקמן (הערה 14), שכך ניתן לבאר גם את דברי רש"י מבלי שיהיה צורך לנקוט בדעתו שהוא סבור שלהלכה אינו יוצא כשמהרהר בלבד בלבד.

יתכן שהרי"ף והרמב"ם הבינו שיש מחלוקת בין הסוגיות

ולפי כל זה יתכן מאד לומר, כאפשרות נוספת לישוב שיטת הרמב"ם, שהוא סבר שהסוגיות הללו חלוקות, והוא הכריע כסוגיה בדף כ"ב וכדף ט"ו ודחה את הסוגיה בדף כ'. ולכן מצד אחד הוא סבר להלכה שהמברך בלבו והקורא בלבו יוצא, וכפשוטה של הברייתא בדף ט"ו, ומאידך פסק שהרהור לאו כדיבור דמי, משום שכך הכרעת הסוגיה בשבת (קנ ע"א). ולדעתו גם הקושיה מברכת המזון בדף כ"א ליתא לגמרי אליבא דהלכתא, כיון שבברכת המזון הוא צריך לברך בפועל כמו בקריאת שמע שקורא בפועל, ומשום ששתיהן מצוות דאורייתא. ודין המשנה שמהרהר בברכות איננו מטעם שחכמים הפקיעו מבעל קרי את הדיבור, אלא משום שמעיקר הדין אין צורך לדבר. ובאותה דרך יתכן שיש ליישב את הרי"ף, שכאמור לעיל השמיט את סוגייתנו.

ישוב הקושיה בסוגיה בדף ט"ו

ולפי זה מיושב מדוע בסוגיה בדף ט"ו התעלמו לגמרי מכך שיש הבדל בין מוציא בשפתיו ובין מהרהר בלבו, וראו את שני הדברים כשויים זה לזה לגמרי, עד כדי כך שהיה ברור שאם ר' יהודה מתיר לכתחילה לקרוא בלי להשמיע לאזניו - הוא יתיר גם לקרוא לכתחילה בלי להוציא בשפתיו. והיינו משום שלפי הסוגיה הזו והסוגיה בדף כ"ב אין לכך קשר לדין הרהור כדיבור. ואלמלא הצורך להשמיע לאזנים, שקיים לכתחילה לפי ר' יהודה, אין שום משמעות לשאלה אם הוא מוציא בשפתיו או מהרהר בלבו, דאין דין של דיבור באף אחד מהדברים הללו. וכל זה בניגוד גמור לסוגיה בדף כ', שראתה את עיקר החיוב בדיבור, ורק התדיינה אם ההרהור יכול להיות כדיבור אם לאו.

ח

דעת הרי"א"ז שיוצא ידי חובת קריאת שמע בהרהור

וכדעה שיוצא ידי חובה בהרהור אף בקריאת שמע, מבואר ברי"א"ז (ה"ד בשלטה"ג ח ע"ב סוף אות ב) וז"ל: "והוא שהוציא הדברים בשפתיו כפי מה שביאר מורי זקני הרב. ונראה לי שאפילו אם הרהר בלבו ולא הוציא בשפתיו - יצא, כמבואר בקונטרס הראיות בפרק שלפנינו", עכ"ל. ודבריו מוסבים על דברי זקנו

(בעל התוס' ר"ד) שדיבר על קריאת שמע. ויוצא אפוא שלשיטתו אפשר לצאת ידי חובה גם בהרהור, ואפילו שלא במקום אונס, דלא הוזכר תנאי זה בדבריו.

רוב ככל הפוסקים סוברים שאין יוצאים ידי חובה בהרהור

והנה, רוב ככל הראשונים פסקו כדעת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי, וכמו שכתב הר"ח: "וקיימא לן כרב חסדא, חדא דהא רב אדא בר אבהה מפרש לטעמיה, ותוב אשכחינן בהדיא בפרק שואל אדם מחבירו" וכו', עכ"ל. ורובם המוחלט של הראשונים אף כתבו להדיא שהמברך או קרא קריאת שמע ולא הוציא בשפתיו לא יצא: כן כתבו רבנו יונה בשתי הסוגיות (טו וז), הרא"ש (פ"ג סי' יד), התוס' (כ ע"ב ד"ה ורב חסדא), המרדכי (שם מו ע"ד סי' סז), האור זרוע (ח"א סי' קיז, כא ע"ד), הרא"ה (טו ע"ב ד"ה ואם בירך) והמהר"ל (שו"ת סי' רא, עמ' שיט בהנד"מ). וכן יש ראשונים שמשמע מהם בעקיפין שהם סוברים שלא יצא. כבר הובאו לעיל (עמ' שמה) דברי רש"י והמאירי שפירשו את דברי הברייתא שאם בירך בלבו יצא, שהכוונה היא שהוציא בשפתיו. ולכאורה ההכרח שלהם לומר כך הוא משום שלא רצו לומר שהרהור לבד מהני¹⁴. וכן מבואר גם מדברי הראשונים (רמב"ן, ריטב"א ור"ן) בסוגיית דברים שבלב אינם דברים (קידושין נ ע"א) שהעמידו את דברי הברייתא הנ"ל בשהוציא בשפתיו ורק לא השמיע לאזניו.

14. אם כי יתכן שרש"י פירש כך רק משום שבברייתא נאמר: "לא יברך ברכת המזון בלבו", והדבר יכול להתפרש כאילו הברייתא אומרת שלא להתכוון לברכה. וזה כמובן דבר שאינו נכון. ולכן בא רש"י להדגיש שכוונת הברייתא היא לאפוקי שהברכה היא רק בלבו ואין הוא משמיע לאזנו. וכיון שהנידון של הסוגיה הוא האם צריך להשמיע לאזנו, רש"י מתאם את דברי הברייתא לנידון של הסוגיה, ובכך הוא מסביר את קושיית הגמרא. ואין הוא נכנס לשאלה אם המברך עכ"פ מבטא בשפתיו או לא. ויתרה מזו נראה, דלכאורה יש מקום להקשות על קושיית הגמרא: "דאי ר' יהודה הא אמר לכתחילה נמי יצא", דלכאורה ר' יהודה לא אמר שלכתחילה יצא כשקורא בלבו אלא רק כשלא משמיע לאזניו. ואם כן, אולי באמת סובר ר' יהודה שכשקורא בלבו יוצא רק בדיעבד וכשקורא בפיו אבל לא משמיע לאזניו יוצא לכתחילה. ולכן אומר רש"י שהנחת היסוד בגמרא היתה שבלבו היינו שלא השמיע לאזנו, ולכן אין מקום לחילוק זה, דהא לגבי זה אמר ר' יהודה להדיא שלכתחילה יצא. ומיניה וביה יש ללמוד שאכן קריאה בלבו וקריאה שלא השמיע לאזנו הן היינו הך, וגם בכך יוצא בדיעבד.

דברי רבנו יונה במי שאינו יכול לומר ברכה בגלל אי נקיות

והנה, כתבו תלמידי רבנו יונה בשמו (ח ע"ב ד"ה גמ'): "שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה, שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי, כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפילה - יש לו להרהר הברכה או התפלה שנתחייב בה. ואע"פ שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה, יש לו להרהר בלבו וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה, דאמרינן הכי במדרש (ש"ט ה, ב): "אמרי האזינה ה'" אמר דוד: רבונו של עולם, בשעה שאני יכול לדבר "אמרי האזינה", ובשעה שאני יכול לדבר "בינה הגיגי". ו'הגיגי' ר"ל המחשבה, שאם היה ר"ל דבור - אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע, אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה. וכן נראה מהפסוק שאומר (תהלים לט, ד): 'בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני' דמשמע שהדיבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר, "עכ"ל. ולכאורה לא מובנים ראיתו ודבריו בעניין הפסוק בינה הגיגי. לכאורה יש הכרח פשוט יותר לומר שמדובר על מחשבה, וכמו שמבואר להדיא במדרש: "בשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי", ועל כרחק ש"הגיגי" אינו דיבור, כי אם היה זה דיבור - הוא לא יכול היה לדבר.

ונראה שרבנו יונה הבין שמושג הבינה אינו שייך אלא דוקא בדבר שצריך להבינו מתוך דבר אחר או בדבר שנסתר בתוך דבר אחר, וכפי שמבואר בגמרא מושג ההבנה והנבון (שבת לא ע"א, חגיגה יד ע"א וסנהדרין צג ע"ב). ולכן הוא טען שלא יתכן שמדובר על הבנת הדיבור עצמו, אלא על המחשבות המסתתרות וגנוזות מאחוריו. ואכן כשאדם מבין את דיבור חברו, אין הוא מבין את הדיבור עצמו אלא את המחשבות הגנוזות בדיבור. וכוונתו לומר שאפילו בשר ודם שמבין פחות מה', אינו זקוק להבנת הדיבורים עצמם אלא להבנת המחשבות. ואמנם ברור שיכולות להיות בקשות ששייכות גם בבשר ודם, אבל זו בקשה שאינה שייכת אפילו בבשר ודם. ובדבריו אלה בא רבנו יונה להכריח את דרשת חכמים ולהראות על מה היא מבוססת.

קושי בהבנת רבנו יונה לשיטתו בדין הוצאה בשפתים

אבל עדיין קשה לשיטתו של רבנו יונה. הרי טענתו העיקרית היא שצריך שהמברך או המתפלל יוציא בשפתיו אע"פ שאינו שומע באזניו. ולכאורה יתכן שהוא ידבר בשפתיו ולא ישמיע לאזניו וודאי שלא לאזני חברו. ולגבי זה גם צריך

לבקש דוקא מה' בינה הגיגי, כי הדברים אינם נשמעים לבשר ודם. ולכאורה תמוה שהוא נוקט כדבר פשוט שדיבור אמור להישמע, לאחר שהוא אומר כמה משפטים קודם לכן שדיבור יכול להיות במבטא שפתיים מבלי להישמע לאזנים. ובאמת המושג "הוגה" את השם באותיותיו נראה שהוא כולל כל מבטא שפתיים ואע"פ שאין ההגייה נשמעת. ולכן התירו רק כשמהרהר בשם אבל לא כשמוציא בשפתיו.

ביאור דברי רבנו יונה

ונראה שבפירוש הפסוק יש רק שתי אפשרויות: או שמדובר על הגייה בפה, כמו שכתוב: "פי צדיק יהגה חכמה" (תהלים לו, ל), או שמדובר על הגיון הלב בלבד בלי שום מבטא שפתיים, וכמו שכתוב: "לבך יהגה אימה" (ישעיהו לג, יח). וכיון שהאפשרות הראשונה כוללת את כל מבטאי השפתיים והדיבורים, ודבר זה כולל גם את הדיבורים הנשמעים לאחרים, וזו גם המציאות היותר שכיחה במכלול הדיבורים, מבין רבנו יונה שלא שייך שתהיה בקשה להבין את הדיבורים, אם אין הכוונה למחשבות הגנוזות בהם, וכנ"ל.

לדעתו החידוש הוא שיש טעם בהרהור אף שהוא חלוק במהותו מהדיבור

ועכ"פ יוצא ברור מדברי רבנו יונה שהרהור חלוק במהותו מדיבור, ואין יוצאים בו ידי חובה. והחידוש שמתחדש במדרש שהביא הוא רק לעניין זה שיש טעם בהרהור והקב"ה קובע שכר עליו. ואמנם בכל מקום כשהאדם אנוס ואינו יכול לקיים את המצוה, אין אומרים לו לעשות במקומה דבר אחר שאין בו קיום מצוה. ומצינו שאם אין לאדם אתרוג - אין הוא יכול ליטול פריש או רימון (סוכה לא ע"א, רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ה ושר"ע סי' תרנא ס"ג). ובכל זאת בנידון דידן הוא מהרהר, ואין כאן רק זכר בעלמא, אלא יש לו שכר על כך¹⁵. וגם כשהוא יכול להרהר בדברי תורה אחרים, והקב"ה הרי יקבע לו שכר על מה שיהרהר, בכל זאת יש לו להרהר בברכות ובק"ש ובכל מה שהתחייב.

15. בטעם ההבדל שבין רימון ופריש ובין הרהור, נראה שרבנו יונה רואה את ההרהור כמו אתרוג שיש בו מום, ובזה מבואר בחלק מהפוסקים שנפסק כמותם, שיש ליטלו ולא לברך עליו (שר"ע סי' תרמט ס"ו). והיינו משום שהרהור הוא המהות הפנימית של הדיבור, ואין הוא דבר אחר, והאדם צריך לומר בפיו עניינות אלה שגמר בלבו. ואמנם אין הוא יוצא ידי חובה בלי שיאמר בפיו, ואמנם הוא יוצא ידי חובה גם אם אינו מהרהר, אבל עכ"פ הדיבור השלם אמור לבטא את ההרהור. ויוצא אפוא שהרהור הוא קיום בלתי שלם ו"בעל מום" של הדיבור.

קשיים בדברי הארחות חיים

ובארחות חיים (הל' ברכות סי' א, ה"ד לעיל עמ' שמה) כתב כנ"ל, שהמברך בלבו יצא. ולעומת זאת בעניין קריאת שמע כתב (הל' קריאת שמע אות יו): "וצריך להשמיע אזניו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזניו יצא. פי' ובלבד שיניע התיבות בשפתיו, שאם לא הניע בשפתיו לא יצא, דדברים שבלב אינם דברים", עכ"ל. וכן כתב גם לגבי ברכת המזון (הל' ברכת המזון אות יב): "ולא יברך אדם ברכת מזון בלבו. ואם ברך יצא, ובלבד שיניע בשפתיו", עכ"ל. ומלבד שהדברים סותרים לכאורה לדבריו הנ"ל, יש לתמוה על איזכור הכלל של דברים שבלב אינם דברים. כלל זה אמור (קידושין נ ע"א, נדרים כח ע"א ומעילה כא ע"א) בכגון שהוא אומר דברים בעלי תוכן אחד וחושב בלבו על תוכן אחר, או בכגון שהוא אומר דברים שמשמעותם כוללת ובלתי מותנית ומסוייגת, וחושב בלבו על תנאי ועל סייג כלשהו. וכל המקרים המובאים בסוגיות הנ"ל הם באופן הזה, ולגביהם נאמר שהולכים אחר מה שאמר בפיו ולא בלבו. וכיון שהדברים שאמר מתפרשים בפשטות במשמעות כוללת ובלתי מסוייגת, אזלינן בתר דבריו שבפה, ואין מתחשבים במחשבות שבלבו. ובזה נראה פשוט שגם רבינא האומר שהרהור כדיבור דמי מודה שדברים שבלב אינם דברים, כיון שהדברים שהוציא בפיו מכריעים את המחשבות שבלבו. אבל בנידון דידן אין הוא אומר שום דבר בפיו, והדיון הוא האם המחשבות שבלבו יכולות להועיל לצאת ידי חובה או להיחשב כדיבור שלא דובר. ובזה סובר רבינא שהרהור שאין דיבור אחר סותרו יכול להיחשב כדיבור.

סתירה לדבריו הנ"ל מדבריו המובאים בבית יוסף

ועוד סתירה לכאורה יש בדברים המובאים בשמו¹⁶ בבית יוסף (סי' סב), וז"ל: "לפי דעת הירושלמי (ברכות פ"א ה"א) נראה, שאם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בלבו - יצא, שנאמר אמרו בלבבכם" וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו שבדיעבד יוצאים אפילו בהרהור הלב ממש ולא בהוצאה בשפתים. ואם היה מדובר על הוצאה בשפתים - לא היה צריך לשם כך שהדבר יהיה מחמת חולי או אונס, דכל אדם שהוציא את קריאת שמע בשפתיו יוצא בדיעבד. וגם הפסוק המיוחד של "אמרו בלבבכם" לא היה נזקק ולא היה מתאים, דפשטות "אמרו

16. אולם אינם נמצאים בארחות חיים שלפנינו.

בלבבכם" היינו שהוא אומר בלב ממש. ואם נאמר שמדאורייתא הוא חייב להוציא בשפתיו, והוצאה בשפתים מעכבת - הוא לא היה אמור לצאת אע"פ שהיה אנוס, דאמנם אונס רחמנא פטריה, אבל פטור ממצוה אינו נחשב קיום מצוה. ומדברי הארחות חיים נראה שאין הוא מתכוון רק לשכר טוב שמקבל מי שמהרהר במצוה, אלא נראה שהמהרהר ממש יוצא ידי חובה.

ישוב שיטת הארחות חיים

ונראה ליישב את דבריו על פי מה שכתב בהלכות קריאת שמע בהמשך (אות יח): "וצריך להאריך בשמע ישראל עד שיכוון בחיה ששמה ישראל ובישראל אבינו שבקבר, שישמעו שאנו מייחדין השם", עכ"ל. ומבואר, שהבין שמשמעות המילים "שמע ישראל" היא שאנו באים להשמיע את הדברים שאנו אומרים לישות מסוימת שנקראת ישראל, וישות זו מתפרשת אצלו כחיה (שברקיע) וכישראל אבינו. ונראה שהוא מבין שאין הכוונה כאן לעצמנו, אנו עם ישראל, שנשמיע לאזנינו שלנו, דנראה היה לו שאם הקורא אומר "שמע ישראל" הוא פונה למישהו אחר ולא לעצמו.

ולפי זה נראה שהבין, שלא שייך שהאדם יקרא קריאת שמע בלבו כיון שדיבוריו סותרים את מחשבתו; דהא אף אם נאמר שהרהור כדיבור דמי - סוף סוף לא שייך לומר למישהו "שמע" כשאינך משמיע לו דבר. ובכגון שהדיבור סותר את המחשבה, אמרינן דדברים שבלב אינם דברים. ולכן גם רבינא יודה שאין יוצאים ידי חובה בכך, וחל כאן הכלל של דברים שבלב אינם דברים. וכל הדיון שבין רבינא ורב חסדא הוא רק על ברכות קריאת שמע או ברכת המזון, ובו באמת לא שייך הכלל דדברים שבלב אינם דברים; שכן כאן המברך אינו אומר שום דבר שסותר את מחשבתו, דהא לא רמוז בדבריו שהוא דוקא אומר ולא מהרהר, ולכן שפיר יוצא ידי חובה בהרהור שמהרהר בלבו. אמנם כיון שאותה חיה ששמה ישראל וכן ישראל אבינו שבקבר אינם אמורים לשמוע ממש קול דברים רגיל כמו שצריך לשמוע אדם חי, לכן כשהוא "מניע התיבות בשפתיו" הדבר כבר עשוי להספיק לכך שהם יוכלו להבחין שאנו מייחדים את השם.

וכן יש לומר גם לגבי דבריו על אודות ברכת המזון. נראה שהם מוסבים על ברכה בזימון¹⁷, כדמוכח מן ההקשר בכללותו שם. ואם כן גם בזה קיימת סתירה

17. גם אם לא נתקן מ'ברכת מזון' ל'ברכת זימון'.

בין הזימון המביע את ברכתם יחד, כעולה מן הפסוק 'במקהלות ברכו א-לקים', לבין הרהור הברכה שכל אחד מהרהר בלבו, שכן אין הרהוריהם יכולים להיחשב כברכה שמברכים יחד. ועל כן הצריך על כל פנים שיתוף ביניהם על ידי ניענוע השפתיים¹⁸.

ישוב הירושלמי שהביא הבית יוסף בשמו

ולפי זה יש ליישב גם את דברי הירושלמי שמביא הבית יוסף בשמו. מבואר בנדרים (ס) שבאונס לא אמרין דדברים שבלב אינם דברים. ולכאורה הדברים צריכים ביאור, וידועה מחלוקת הראשונים בביאור הטעם שבאונס לא אמרין דברים שבלב אינם דברים, ואכמ"ל. ואולם נראה שהארחות חיים הבין את הסיבה לכך באופן שונה מרוב הראשונים. הוא כתב (ח"ג הל' שבועות ונדרים עמ' 481) וז"ל: "וצריך הנשבע באונס להיות כוונתו בלבו בעת השבועה לדבר הפוטרו. ואע"פ שהדברים שבלב אינם דברים, הואיל ואינו יכול להוציא בשפתיו מפני האונס - סומך על הדברים שבלבו" וכו', עכ"ל. ונראה שהבין שדברים שבלב פחותים במשקלם מדברים שבפיו, משום שהאדם מייחס משקל גדול יותר לדברים שהוא מוציא בפיו מאשר לדברים החולפים במחשבתו. והוא יודע שכאשר הוא מוציא דברים מפיו, הם מחייבים אותו הן כלפי אחרים והן כלפי שמיא. ובדרך כלל הוא "סומך על הדברים שבפיו" יותר ממה שהוא "סומך על הדברים שבלבו". וזו גם הסיבה שהתורה מחייבת את האדם רק על נדרים שהוא מוציא מפיו ולא על מחשבות העולות בלבו. ואולם כשהוא אנוס ואין הוא יכול לבטא בפיו את שמתחולל בלבו, והוא יודע שהיה רוצה לומר דברים אחרים בפיו אבל אינו יכול מחמת האונס, הוא בעצמו אינו סומך על הדברים שהוא מוציא מפיו, ובמקרה זה הוא דוקא "סומך על הדברים שבלבו". ולכן מיניה וביה הם אלה שקובעים ולא הדיבור שהוציא בשפתיו.

ולפי זה נראה שגם כשהוא חולה או שיש לו אונס אחר ואין הוא יכול להוציא את הדברים בשפתיו, הוא "סומך על הדברים שבלבו". וכיון שכוונתו באמת לייחד את השם, הוא סומך על כך, אע"פ שמשמעות הרהורו הנחשב

18. ואם נאמר שהארחות חיים דיבר על ברכת המזון בכל מצב, נצטרך לחלק בין ברהמ"ז וק"ש דאורייתא, שבהם הרהור לאו כדיבור, לבין ברכות דרבנן, שבהן הרהור כדיבור. וצריך יהיה לומר לפי זה שהארחות חיים הכריע למעשה בדרך זו את המחלוקת אם הרהור הוא כדיבור.

כדיבורו היא שהוא משמיע את דבריו לאחרים. וגם כאן הוא יודע שהוא אנוס, ואין לו ברירה, והוא מוכרח לומר את הדברים בלבד מבלתי שאיש ישמע. ולכן לכתחילה הוא יכול לומר את הדברים בלבד, ואין הוא צריך לחשוש לכך שהדיבור המתהווה מהרהורו מבטל את המחשבות האמיתיות שלו.

מקורו של הארחות חיים

ונראה אם כן שמקורו של הארחות חיים לחידושו הוא כפול: האחד, הירושלמי שהבין ממנו שיוצא רק במקרה של אונס אם קרא מלבו, ומכאן שאם אין הוא אנוס הוא לא יוצא בקריאה בלבד. וכיון שמהסוגיה בדף ט"ו רואים שהוא עכ"פ יוצא בדיעבד אם לא השמיע לאזניו, יכול היה הארחות חיים להסיק שגם לעיכובא צריך שיוצא בשפתיו, ורק השמעה לאזנים אינה מעכבת. והמקור השני הוא היסוד ההלכתי של דברים שבלב אינם דברים, בצירוף להבנתו הפשוטה במשמעות של "שמע ישראל", שמובילים ביחד לחידוש האמור, כמבואר לעיל.

שיטתו העקרונית של הארחות חיים היא כשיטת הרמב"ם

ויוצא עכ"פ בדעת הארחות חיים, שהוא סובר שבאופן עקרוני בדיעבד אפשר לצאת בהרהור בלי דיבור. וזה יכול להיות הן משום שהוא סובר שהרהור לאו כדיבור אולם אין זה מכריח שלא יהיה ניתן לצאת בדיעבד ידי חובה בהרהור, וכמו שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, או משום שהוא סובר שהרהור הוא כדיבור. ובפשטות נראה שהוא סובר כאפשרות הראשונה, כיון שהוא פוסק (הל' שבת אות תח) כדעת ר' יהושע בן קרחה, שר' יוחנן העמידו לפי ההסבר שהרהור לאו כדיבור דמי.

קיימת מחלוקת עקרונית בין הארחות חיים לרבנו יונה

ויוצא אפוא שישנה מחלוקת עקרונית בין רבנו יונה ובין הארחות חיים. לדעת רבנו יונה ההרהור אינו כדיבור כלל, ומה שרצוי להרהר למי שהוא אנוס ואינו יכול לדבר, היינו רק כדי לקבל שכר בעלמא, אבל אין יוצאים ידי חובה בכך כלל. וברור לפי זה שאם עבר אונסו, והוא יכול לקיים את הקריאה או את הברכה בדיבור - הוא חייב לקרוא ולברך כאילו עדיין לא קרא ולא בירך כלל. ואילו לפי הארחות חיים המובא בבית יוסף, כשהוא אנוס הוא יוצא ידי חובתו, והיינו משום

שמעיקר הדין החיוב בדיעבד מתקיים בהרהור. ואמנם בקריאת שמע אין יוצאים אף בדיעבד בלי אונס, אבל אין זה אלא מסיבה מסוימת ומיוחדת הקשורה לתוכן המסוים של קריאת שמע; ואילו בברכות הוא יוצא בדיעבד אפילו בלי אונס. ומסתבר לפי זה שאם עבר אונסו - אין הוא מחויב עוד לקרוא או לברך שוב, כי כבר יצא ידי חובתו.

יא

השו"ע מביא את הארחות חיים להלכה

והנה, הבית יוסף (סי' סב שם) הביא את דברי הארחות חיים בשם הירושלמי. והדרכי משה (שם אות א) הביא את דברי רבנו יונה. ובשו"ע (ס"ג וס"ד) כתב וז"ל: "ג. צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו, ואם לא השמיע לאזנו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו. ד. אם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בלבו - יצא". וכתב על כך הרמ"א וז"ל: "הגה. ואף לכתחילה יעשה כן. אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אונס, יהרהר בלבו, ובלבד שלא יהא המקום מטונף לגמרי דאסור להרהר בדברי תורה במקום הטנופת", עכ"ל. ומלשון השו"ע נראה בבירור שהוא פוסק להלכה את דברי הארחות חיים, שבמקום אונס יוצאים ידי חובת קריאת שמע מעיקר הדין בהרהור; כי אם היה סבור כמו רבנו יונה - לא היה אומר שבמקום אונס הוא יוצא, והיה לו לומר שבמקום חולי ואונס יקרא בהרהור ויקבל שכר טוב. אבל הלשון "יצא" מורה בהכרח שמדובר על יציאה ידי חובה ולא רק על עניין של שכר טוב.

ואמנם השו"ע נקט לשון של דיעבד, אבל כך גם נקט הארחות חיים. וכשם שבארחות חיים יש הכרח לפרש שהדיעבד הזה ומקום האונס הזה, מלמדים על כך שהוא בסופו של דבר יוצא ידי עיקר חיובו, כך גם בדעת השו"ע יש הכרח להבין כך. ולכאורה נראה פשוט ומובן מאליו שאם אכן הוא יוצא ידי חובה בדיעבד באונס - יש להסיק שכאשר הוא נמצא בשלב שלפני המעשה, ואין לו שום אפשרות אחרת אלא להרהר בלבו, יהרהר בלבו ויסמוך על כך לכתחילה; שהרי האפשרות האחרת העומדת בפניו היא שלא להרהר, ומה הוא ירוויח אם לא יהרהר. ומאידך גיסא, אם הוא עכ"פ יהרהר - בדיעבד הוא יוצא ידי חובתו.

שעד

מדברי הרמ"א נראה שגם הוא מסכים לכך להלכה

ומדברי הרמ"א הדברים ברורים גם כן. אמנם הוא בעצמו אינו כותב להדיא שיוצאים ידי חובה בדיעבד בהרהור, אבל אם היה סבור שלא יוצאים אף בדיעבד, ואין כאן אלא עניין של שכר טוב - לא היה שייך לומר לעשות כן "אף לכתחילה". ומלשון זו נראה שהוא בא להוסיף על השו"ע ולא לגרוע ממנו. ובעוד שמהשולחן ערוך היה יכול להיות משמע שבמקום אונס יוצאים רק בדיעבד, משמיע לנו הרמ"א שגם לכתחילה יש לעשות כך. וכאמור יש הכרח לומר בדעת השו"ע שאין הוא חולק על הרמ"א, ולא בא הרמ"א אלא לפרש את דברי השו"ע¹⁹.

שיטת הצ"ח בישוב פסקי השו"ע והקושי שבה

והצ"ח (ברכות כ ע"ב ד"ה זאת אומרת) הקשה שלכאורה השו"ע סותר את עצמו. בעניין קריאת שמע (סי' סב שם) כתב כנ"ל, שמי שלא הוציא בשפתיו יצא אם היה אנוס. ואילו בעניין ברכת המזון (סי' קפה ס"ב) ובעניין שאר הברכות (סי' רו ס"ג) הוא כותב: "צריך שישמיע לאזניו מה שמוציא בשפתיו, ואם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו", עכ"ל. ויעוי"ש שתירץ שבקריאת שמע השו"ע פוסק כר' מאיר שאחר כוונת הלב הן הדברים, ולכן אין צורך שיוציא בשפתיו. ואילו בברהמ"ז ובשאר הברכות הוא פוסק כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי. אבל תירוצו קשה מאד, דממה נפשך: אם יש מקום לחלק בין ק"ש ובין ברכות, ומשום שבק"ש אמרינן דעל לבבך אחר כוונת הלב הם הדברים וכר' מאיר, ואילו בשאר הדברים אין ילפותא כזו - הדרא קושיא לדוכתא²⁰ שבסוגיה מוכח שמשווים בין הנידונים²¹. ואם אין מקום לחלק ביניהם - מדוע השולחן ערוך מחלק ביניהם, ומכריע בדין קריאת שמע כרבינא ובדין ברכות כרב חסדא.

19. ומיהו יש להעיר שבדרכי משה הוא מביא את רבנו יונה כהגהה על דברי הבית יוסף שמביא את הארחות חיים. אבל אין הכרח לומר שהוא מבין שהם תואמים זה לזה באופן עקרוני, שהרי התבאר בדעת רבנו יונה שאין יוצאים יד"ח בהרהור. וכל כוונתו היא רק להשוות ביניהם לעניין זה שיש קיום למצוה בהרהור בשעת אונס. ולפעמים הדרכי משה נוהג להצמיד דעות קרובות זו לזו, אף שאין הן שוות לגמרי, ואין זה סותר את ההכרעה העקרונית כדעת הארחות חיים.

20. שהוא עצמו מודה לה בדבריו לעיל מיניה בסמוך, וכמו שהתבאר באריכות לעיל.

21. ולכאורה אם היה מקום לחלק היה צריך דוקא להחמיר בק"ש, וכמו שמצינו באחרונים שהסבירו את דעת הרמב"ם שלא יוצא בהרהור ק"ש, ויוצא בהרהור ברכות.

שיטת רעק"א והקושי שבה

ורבי עקיבא איגר (על השו"ע סי' סב) הביא את קושיית הצ"ח הנ"ל, וכתב וז"ל: "ולא ראיתי שום סתירה לזה, דהרי בכאן גם בסעיף ג' פסק בלבד שיוציא בשפתיו. אלא דבסעיף ד' פסקינן דיצא בהרהור, ודמי לבעל קרי, וגם בברכת המזון הדין כן כמו שכתב המג"א סימן קפ"ה (סק"א)", עכ"ל. וכוונתו לומר שאין הבדל בין כל הנידונים, ובכל המקרים אין יוצאים אפילו בדיעבד אם אין זה מקום אונס, ואם זהו מקום אונס - יוצאים בדיעבד כדין בעל קרי. אבל גם דבריו צ"ע, דיוצא שבעיקר הדין פסקינן כרב חסדא, וכמו שכתבו כמעט כל הפוסקים. ואם כן בעל קרי אינו ראיה לנידון דידן, דהתם הוא רק כדי שלא יהיו כל העולם עסוקים והוא יושב ובטל וכמו שביארה הגמרא. אבל אין זה משום שבאונס הוא יוצא ידי חובה גם בהרהור. ושאלת הגמרא "למה מהרהר" לא נענתה בכך שהוא אונס, וכשהוא אונס הוא יוצא ידי חובה²². ומלבד זאת לא מובן אליבא דאמת כיצד אפשר לומר שהוא יוצא באונס אם בעיקר הדין פוסקים שהרהור לאו כדיבור דמי²³, ובפרט במילי דאורייתא, שבהם לכאורה לא מועילה התקנה המיוחדת של בעל קרי, וצ"ע.

ביאור שיטת השו"ע

ועל כרחנו צריך לומר בדעת השו"ע, שהוא בעצם עשה פשרה במחלוקת הגדולה של האמוראים והראשונים אם הרהור הוא כדיבור. והוא הכריע למעשה שבסתם אדם יהיה הדין כמו שמבואר ברוב הפוסקים שהרהור לאו כדיבור ואין הוא יוצא ידי חובה אפילו בדיעבד. אבל כיון שמהצד השני עומדים הרמב"ם והסמ"ג והרי"ז, ונמצאים דברי הירושלמי שהארחות חיים מביא אותם להלכה, הוא סמך עליהם להלכה במקרה שהאדם אונס. ויוצא לדבריו להלכה שדין זה

22. אמנם בראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' רמ) באמת מבואר שרבינא סובר שהרהור כדיבור דמי רק במקום אונס. אבל שלא במקום אונס גם הוא מודה שהרהור לאו כדיבור דמי. ומחמת זה הוא מקשה על בעל המאור שמביא ראיה לדעת רב חסדא מדין "ודבר דבר", וטוען שאין משם ראיה, כי גם רבינא מודה בכך. אבל רעק"א הבין שבעיקרון נפסק שהרהור אינו כדיבור, ואם כן יש להוכיח מקושיית רב חסדא ומתירוצו, וכן"ל. ובר מן דין, קשה לכאורה בדעת הראב"ד כיצד רבינא סותם ואומר "זאת אומרת הרהור כדיבור דמי", כשכוונתו היא דוקא במקום אונס. וגם עדיין קשה לשיטתו, סוף סוף איך הכריחו בגמרא בדעת רב חסדא שאם הרהור אינו כדיבור למה מהרהר, שגם באונס אינו מועיל כלום; והרי אולי במקום אונס הרהור מועיל.

23. ושלא במקום אונס לא יוצא אף בדיעבד.

שהרהור לאו כדיבור דמי הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא יוצא בהרהור. וחכמים יכולים לקבוע שאינו יוצא ידי חובה אפילו בדיעבד אם אין הוא מקיים את דבריהם שחייבו להוציא את דבריו בשפתיו. וזה כפי שהם יכולים לקבוע שמי שלא אמר רצה והחליצנו בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, אע"פ שברור שאין חיוב אמירת רצה מדאורייתא. ולפוסקים רבים אמירת ברית ותורה אינה מדאורייתא, ובכל זאת הם קבעו שמי שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו. ורק במקרה של אונס קבעו חכמים שמאפשרים לו לעמוד על דין תורה ועל עיקר הדין, והוא יוצא ידי חובה אפילו בהרהור²⁴. אמנם כל זה שלא כדעת הארחות חיים עצמו; דמבואר להדיא בדבריו שבעניין ברכות אם אמר בלבו יצא, ואין צורך להיות אנוס כדי לצאת בדיעבד. ומוכח שהבין שאפילו חכמים לא הצריכו שיהיה דוקא דיבור לעיכובא.

יב

חידושו של ה"ז בהרחבת המקרים שבהם הותר לברך בהרהור

וה"ז (סי' סב סק"א) כתב על דברי הרמ"א הנ"ל, וז"ל: "ואף לכתחילה יעשה כן. מזה יש ללמוד במי שצמא לשתות בלילה במטתו שאי אפשר לו ליטול ידיו ולברך, יהרהר הברכה בלבו וישתה. וכן יש ללמוד ממה שכתב ב"י בסימן פ"ה בשם רבינו יונה", עכ"ל. ונראה לכאורה ברור שאין הדברים עולים בקנה אחד עם דעת רבנו יונה; דעד כאן לא קאמר רבנו יונה אלא באונס גמור. אבל כיון שלשיטתו אין יוצאים ידי חובה בהרהור, כיצד ניתן להתיר לו לברך בהרהור לכתחילה כשיש לו טירחא ללכת וליטול ידיו. ועל כרחק לא דיבר ה"ז במי שאין לו מים בקרבת מקום, והוא צמא, ואין לו אפשרות ליטול ידיו כלל, דאם כן לא היה צריך לתלות את הדבר במי שצמא לשתות בלילה במיטתו; והרי גם אם אין הוא במיטתו וגם אם אין מדובר בלילה, אם אין לו מים בקרבת מקום ואין לו אפשרות ליטול ידיו כלל, הוא אנוס. ועל כרחק ודאי מדובר על מציאות שיש לו מים ליטול

24. שאלת הגמרא אם הרהור לאו כדיבור, למה מהרהר, צריכה להתפרש לפי מה שהתבאר בשיטת הרמב"ם. וצריך לומר שמצד עיקר דין הגמרא אין באמת מקום לחלק בין אונס ובין מקרה רגיל. והחילוק הזה הוא רק בעקבות הירושלמי וכפשרה שמטיל הש"ע בין הפוסקים.

ידיו, אלא שטריחא ליה מילתא. ואם כן, מהיכא תיתי להתיר לו לוותר על חיובו, וליהנות מהעולם הזה בלא ברכה.

ובפשטות נראה שהט"ז מרחיב הרבה יותר גם את היתרו של הרמ"א המבוסס על הארחות חיים. בעוד ששם מדובר על חולי, כאן מדובר על צימאון וטירחא ללכת ליטול ידיו לפני הברכה. אמנם בדעת הארחות חיים מבואר להדיא שבנידון של ברכות אפילו אין צריך אונס. ואמנם יש דין שלכתחילה יש לברך ולהשמיע לאזניו, אבל בדיעבד יוצא גם בהרהור בלבד, וכל שעת הדחק כדיעבד דמי. אבל הט"ז הרי מסמיך את דבריו לרמ"א שמדבר על קריאת שמע, ואם כן מבואר שבחדא מחתא מחתינהו. ונראה אפוא שאין הוא מחלק בין ברכות ובין קריאת שמע. וכשם שבברכות אפשר להקל בשעת דחק, יש להקל בכך גם בקריאת שמע. וזה לכאורה כבר לא עולה בקנה אחד עם דברי הארחות חיים שמדבר להדיא על אונס, אלא אם כן מבינים בדעתו שאונס הוא לאו דוקא והוא הדין כל טירחא ושעת דחק. ובאמת המשנ"ב (שם סק"ח) הביא את דעת המטה יהודה שחולק על הט"ז, וסובר שאין לדמות מילתא למילתא, ומה שהותר באונס אין להתירו במי שטריחא ליה מילתא. ועכ"פ לפי מה שהתבאר בדעת הארחות חיים, אין סיבה שלא לקבל את דברי הט"ז, אף שהוא הרחיב את גדר האונס יותר, כי אם השיקול להתיר לכתחילה הוא משום שבגלל האונס הוא "סומך על הדברים שבלבו" - הרי שגם במקרה כזה שטריחא ליה מילתא, הוא יכול "לסמוך על הדברים שבלבו", וחוזר הדין שיוצא ידי חובה בהרהור.

קושי בהבנת המשנ"ב בדעת השו"ע והרמ"א

והמשנ"ב (שם סק"ז) כתב על דברי השו"ע שיצא אם הרהר ק"ש בלבו במקום אונס או חולי, וז"ל: "האי יצא לא לגמרי קאמר, דהא קי"ל הרהור לאו כדיבור דמי. אלא ר"ל דעכ"פ בשעה שאינו יכול לדבר יהרהר ק"ש בלבו והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה. אבל בעצם אינו יוצא בזה, על כן כשיסתלק האונס, אם עדיין לא עבר זמן ק"ש - מחויב לחזור ולקרונה [הסכמת רוב האחרונים ועיין בביאור הלכה], עכ"ל. והנה, אם היה אומר המשנ"ב שהאחרונים חולקים על השו"ע, וסוברים שלא יצא אלא שיש לו שכר טוב, היה ניחא. אבל לכאורה נראה דוחק גדול עד מאד לומר כן בדעת השו"ע עצמו. ולכאורה לא שייך כלל לומר ש"יצא" היינו ש"בעצם אינו יוצא".

הכרעה הלכה למעשה

ולהלכה למעשה נראה, שאין לסמוך ולברך בהרהור אלא באונס גמור. ואולם אם הוא כבר בירך בהרהור והתבטל אונסו - לא יחזור ויברך כדיבור, מאחר שיש לחוש לסיעת הראשונים שסוברים שכבר יצא. ואע"פ שזו סיעה קטנה בהרבה מסיעת הסוברים שלא יצא, מכל מקום מנהג ישראל לסמוך על השו"ע והרמ"א, והם הרי מכריעים למעשה שבאונס יוצא ידי חובה. וחשובה היא שיטתם וחשוב הוא המנהג ליצור לפחות ספק של ברכה לבטלה. ומיהו בברכת המזון כשאכל כדי שביעה, שהוא ספיקא דאורייתא, יברך שוב. ובקריאת שמע גם יחזור ויקרא שוב. ואולם לגבי ברכות קריאת שמע לא יחזור, שכן נחלקו הפוסקים אם בספק קריאת שמע חוזר גם על הברכות. ואף שנפסק להלכה שחוזר ומברך, מכל מקום ספק זה מצטרף לספק אם יצא כבר, ולספק שמא גם מי שסובר שלא יצא, מודה שבאונס יצא.