

סימן ה

בעניין חשיבות אמירת "לשם יחוד"

פרק א - הצורך באמירת לשם יחוד מדין מצוות צריכות כוונה -
חיוב כוונה במצוות דאורייתא ודרבנן / מתי יצא יד"ח אף כשלא כיוון
ומתי לא? / מהי הכוונה הנצרכת / האם צריך לכוון בפה?

פרק ב - חשיבות אמירת לשם יחוד מצד הערך הפנימי -
חשיבות הערך הפנימי שבכוונה והחסרון העדרה / החשיבות בכוונה
המפורטת בלשם יחוד.

פרק ג - הפולמוס שיש בעניין אמירת לשם יחוד -
טענות המתנגדים והמצדדים באמירת לשם יחוד / סיכום / סוף דבר

לכבוד ר' שלום רב!

אגב הויכוח בנינו אתמול שראית אותי אומר לשם יחוד שכתוב אצלי בסידור
לפני נתינת צדקה, וטענת שזה תמוה ביותר שלפני מצוות מוסריות שבין אדם
לחבירו אומרים לשם יחוד, ושזה הופך את כל החיים ללא טבעיים כהגדרתך.
אמרתי לך שלפני כמה זמן ערכת לעצמי חשבון מתי ואיך צריך לומר לשם
יחוד. וב"ה שזיכית אותי לסדר את החומר שהצטבר אצלי, ועכשיו אני שולח
לך אותו ומקווה שבזה יסתדרו הספקות שבנינו.
אשמח אם תעיר את הערותיך.

פרק א - הצורך באמירת "לשם יחוד" מדין

מצוות צריכות כוונה

חיוב כוונה במצוות דאורייתא ודרבנן

קודם עשיית מצווה, עוסק סביב	האם הכרעת השו"ע שמצוות צריכות כוונה
הסוגיא האם מצוות צריכות כוונה	הוא מוודאי או ספק?
האדם לצאת ידי חובת עשייתם (עי')	עניין חשוב ביותר שבשלו מתעורר
שכך כתב השפת אמת לפרשת קדושים -	הצורך באמירת תפילת ה"לשם יחוד"

והנה מרן **השו"ע** הכריע בחלק או"ח (סי' ס סעיף ד, וכן בסימן תקפט סעיף ח) כדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שיש צורך בכוונה בשעת עשיית המצוות, וכלשון חכמים- מצוות צריכות כוונה. אמנם **הפרי מגדים** בפתיחתו להלכות ברכות וכן **רעק"א** בהגהותיו לסי' ס' כתב שהכרעת השו"ע באה משום ספק בפסיקה בין הראשונים ולא מדין ודאי.⁵⁰ מכח הכרעת ספק זו, ברור שדווקא במצוות שחיובם מהתורה הכוונה מעכבת ואין כן במצוות דרבנן כוון שכלל הוא שספק דרבנן לקולא. וכן כתב **המ"א** בסי' ס' ס"ק ג' בשם הרדב"ז ח"א ב' וכן דעת **החק יעקב** (בסי' תעה סעיף יח) ו**הב"ח** (בסי' תעה) שמבאר שכן הסתפק הרא"ש ולכן

תרמ"ח). בפרק זה נעסוק בעצם החובה לכוון לשם מצווה בעשיית אחת מכל מצוות התורה, וכן נבחן מתי החיוב קיים ומתי לא ואיך תתבצע הכוונה. ותחילה נעסוק בשאלה האם יש הבדל בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן.

מפורסמת מאוד הסוגיא העוסקת בצורך כוונת האדם בזמן קיום מצווה ושאלה זו פרוסה בכמה מקומות במרחבי הש"ס ומהם במסכת ר"ה (דף כה ע"ב) לעניין תקיעת שופר, וכן בפסחים (קיד ע"ב) לעניין אכילת מרור וגם בברכות (יג ע"א) לעניין קריאת פרשת שמע. ונחלקו בשאלה זו בכל הדורות תנאים אמוראים ועד רבותינו הראשונים.

50 בזה אפשר ליישב מה שהקשה בשדי חמד (בח"ד עמ' 304 פסקה סד') על המ"א בסי' תקפט' ס"ק ד', מדוע אחרי שפסק בסי' ס' שצריך כוונה במצוות של תורה פסק שאם רוצה לתקוע בשופר לאישה עליו לכוון שלא לצאת בתקיעות בית הכנסת ואז יוכל לתקוע ולברך. והדברים לכאורה קשים שהרי כיון שפסק שצריך כוונה כבר הדבר מספיק שלא יכוון לצאת יד"ח ובזה די כדי שלא יצא, ואין צריך באופן אקטיבי לכוון שלא לצאת ידי חובה. ונראה היה לתרץ בפשיטות שאפשר שדעת המ"א שאם אדם לא התכוון באופן חיובי לצאת יד"ח עכ"ז יצא יד"ח אם היה בסתמא ולכן צריך להתכוון בפועל שלא לצאת, וכך לכאורה מוכח מהגמ' בפסחים קיד' ע"ב בדברי רש"י שכתב על דברי ריש לקיש שמשום שהכי בעי תרי טיבולי במרור שמא לא נתכוון לשם מרור הואיל וברך פה"א כשאר ירקות דעלמא, היינו שכוון שבירך על האדמה ולא על המרור משמע שזה משום היותם ירק ולא שרצה לצאת ידי מרור, ואפשר דווקא על כגון דא לא יצא ידי חובת מרור, אך אם עשה בסתמא כן יצא ידי חובה. וכן דעת המאירי שם. אמנם דעת מהר"ם חלואה שצריך כוונה אקטיבית ואלמלא כן אין הדבר מועיל. ע"כ נראה לבאר באופן אחר וע"פ מה שנכתב למעלה שכוון שהכרעת השו"ע שצריך כוונה במצוות דאורייתא באה לשיטות אלו מכח ספק, צ"ל שע"פ חלק מהראשונים כבר יצא יד"ח ועל כן לא יוכל לברך שסו"ס ספק ברכות להקל, ורק באופן שמתכוון שלא לצאת יד"ח לא יצא אף שכבר שמע. וכן נראה לומר שדעת המ"א. (זולת לדעת הרא"ה המובאת בב"י סי' תקפט')

הזה שהוא מדרבנן. ומ"מ דברי התוס' צריכים עיון, דמה סברא יש לחלק בין מצוות דאורייתא דבעי כוונה לבין מדרבנן סו"ס כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון⁵². ונראה לומר שאם הדין שצריך כוונה בא מכח רבנן, אפשר שהם החמירו שצריך כוונה במצוות מהתורה אך במה שהוא מדרבנן דהוי תרי רבנן לא חייבו כוונה אף בדיעבד. וכך אכן משמע משו"ע הגר"ז (סי' ס) הביא דבריו גם בשד"ח שם עמ' 298.

דעת הפר"ח והגר"א זבין בדאו' ובין בדרבנן מצצ"כ

עם זאת נראה שדעת הפר"ח (בסי' תעה סעיף ד) שאין לחלק בין דין דאו' לדרבנן ובשניהם צריך כוונה, וכאמור כך גם דעת הגר"א (בסי' ס וכן בסי' תפט ס"ק ד). וזה עולה ממה שהגר"א כותב על פסיקת השו"ע לגבי ספירת העומר שאם אדם ענה לחבירו כך וכך היום לעומר, אינו יכול לחזור ולספור בברכה. וע"ז כתב הגר"א שזה כמ"ד שמצוות אין צריכות כוונה. והדבר לכאורה תמוה שהיה לו לכתוב שיש חלוקה ברורה בין דין ק"ש לספירת

פסק שבדאו' הכוונה מעכבת וברבנן לא⁵¹.

מנגד הגר"א בביאורו לשו"ע בסי' ס' (ד"ה וכן הלכה) נוקט שפסיקת השו"ע אינה משום ספק אלא שכך פשט דברי הגמ' וממילא לדעתו אין מקום לחלק בין מצוות דאורייתא לדרבנן. כך גם משמע מדברי הב"י בסי' תקפט' שפוסק כדברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ולא כתב שזה משום ספק דאו' לחומרא. וכן משמע מדברי המשנ"ב (בסי' ס ס"ק י).

לדעת התוס' וסיעתיה אף אם ודאי דמצצ"כ יש לחלק בין דאו' לדרבנן

איברא דאף אם נאמר שפסיקת השו"ע שמצוות צריכות כוונה באה מכח ודאי, אפשר שיש לחלק בין מצוות דאורייתא לדרבנן וכדברי התוס' בר"ה (כח ע"א בד"ה אמר רבא) שרוצה לחלק בין מצוות תקיעת שופר שחיובה מדאורייתא לבין אכילת מרור בזה"ז שהיא מדרבנן, ולטענתו לכן לא הביאו בגמ' ראייה מדברי ר' יוסי בפסחים (קיד) המדברים על חיוב אכילת מרור וטיבולו בזמן

51 אמנם בב"י בסי' תקפט' לא סובר כן בביאור הרא"ש ולדעתו הרא"ש פסק שמצוות בעי כוונה באופן ודאי. ובשד"ח הביא בשם הרב ערך השולחן בריש סי' ס' שסתם סברת הב"ח ברא"ש.

52 ומכח קושיא זו הכריע הפר"ח בסי' תעה' אות ד' שאין לחלק בין דרבנן לדאו' ובכל אופן בעי כוונה. ועי' בשו"ת התעוררות תשובה סי' רנו' שדייק מהתוס' שלא כתוב שמצוות דרבנן א"צ כוונה אלא ירקות דרבנן ורצונו לומר שזהו גזירה דמהרה רבנה המקדש ויאמרו אשתקד לא אכלנו מרור וע"כ אין המצווה מעכבת שכל העניין הוא שיאכל מרור כדי שלא יאמרו, ומכאן אין להסיק לשאר מצוות דרבנן כלל.

שמצוות התלויות בדיבור יש לכיון לצאת יד"ח אף לשיטת מי שאומר שמצוות לא בעי כוונה, וכמה שהוזכר בב"י (סי' תקפט) בדעת ר' שמואל המובא בר' יונה, מ"מ בשו"ע לא כתב לחלק בין מצוות דאורייתא לדרבנן וגם בב"י לא כתב כך.⁵³

לדעת האריז"ל ודעימיה אין לחלק בין דאורייתא לדרבנן

עוד צריך לדעת שמלבד הדעות שהזכרנו לעיל, גם דעת האר"י ז"ל וכת נביאים שעימו נראה שסב"ל שיש לכיון בכל מצווה בין בדאו' ובין בדרבנן. וכך לשון האר"י ז"ל בעין חיים (שער מ"ב, והביאו בכף החיים סי' ס"ק י'): "דע כי כל בחי' מצוות מעשיות וברכותיהם כמו ציצית ותפילין ואכילת מצה וסוכה ולולב וכיו"ב כולם הם בחיצוניות העולמות ואע"פ שיש בהם מוחין הם בחיצוניות. וכל מצווה שהיא בדיבור לבד כמו תפילה הכל הוא בפנימיות ... נמצא כי ארבע עולמות אבי"ע וכן בכל ה' פרצופים שבכל עולם מהד' "

העומר כיון שחיובה כיום רק מדרבנן. אלא מכאן שלדעת הגר"א אין כלל מקום לחלק בין דאורייתא לדרבנן.⁵³ וכן כתב ברב פעלים (ח"ב או"ח לב).

יש ראיות שגם לשו"ע בין בדאו' ובין בדרבנן מצצ"כ

מ"מ בדעת השו"ע הנטייה ברורה לומר שאין לחלק בין מצוות מדאורייתא לדרבנן. וכמה סיבות לזה: א. כאמור לעיל, בב"י (סי' תקפט) כתב מרן שהלכה כר"ף הרמב"ם והרא"ש שפסקו שמצוות צריכות כוונה, וכתב עוד שכיון שכך נקטינן להלכה כוותיהו. ונראה מלשונו שזו פסיקה בוודאות ולא מספק. ומלבד מה שלא הזכיר את דעת התוס' שיש לחלק בין דאורייתא לדרבנן.

ב. בכמה מקומות משמע מדברי השו"ע שצריך לכיון אף בברכות שחיובם מדרבנן: כך באו"ח (סי' ריג) כתב שצריך לכוון עם המברך כדי לצאת יד"ח (וכן בס' ריט סעיף ה)⁵⁴. ואף שאפשר לומר שזה כסברת האומר

53 וכן דייק בביאור הלכה סי' ס' ד"ה וכן הלכה.

54 כך דייקו הפמ"ג והחיד"א בברכי יוסף תפט' ס"ק ג'

55 ומה שבסי' תפט' פסק השו"ע שאם ענה חבירו את יום ספירת העומר אע"פ שאינו מתכוון אינו יכול לברך, אין זה מוודאי אלא מדין סב"ל. דסו"ס ידי מחלוקת וספק לא יצאנו. (וספירת העומר לשו"ע כנראה שהיא מדרבנן ע"י באור לציון ח"ג עמ' קעז) ואף שהגר"א החליט שזה למ"ד שא"צ כוונה, אולי הוא סבירא ליה שאחר נפסקה ההלכה אין יותר דין סב"ל, אך השו"ע רוח אחרת עימו, וסברתו אע"פ שפסקנו כדן מסוים עדיין יש דין סב"ל, ע"י ביד מלאכי כללי הדינים כללי המ"ם אות תכד' מה שהביא כן משירי כנה"ג א"ח סי' תפ"ט על הב"י אות א'.

יש בכל אחד מהם חיצוניות ופנימיות וכל המעשה הוא וברכותיה הכל הוא בחיצוניות אור פנימי כנגד המעשה ואור מקיף כנגד הברכה, כמו ג' סעודות שבת ואכילת מצה בפסח וקידוש שבת שעל היין וכו'. אכן כל דבר התלוי בפה לבדו כגון התפילה ועסק התורה הכל תלוי בפנימיות. ואמנם הכוונה במחשבה הוא הנשמה בין בחיצוניות כמו כוונת עשיית המצוות שהוא בחיצוניות וכן הוא נשמה לפנימיות כגון התפילות וכו'.

הנראה לדינא

מכל מקום לעניין הלכה, אחר שבדעת השו"ע נראה שמצוות צריכות כוונה בין בדאורייתא ובין בדרבנן⁵⁷, וכן דעת החיד"א שקיבלו

56 אמנם לעניין דיעבד בדעת האר"י ז"ל והזוה"ק (בפרשת יתרו דף צג' ע"ב), הנה אע"פ מה שכתב האר"י ז"ל בעץ חיים הנ"ל וכן כתב זאת בריש שער המצוות (וכן לשון הזוה"ק), נראה היה בהשקפה ראשונה לומר מספר הליקוטים פרשת עקב ח' אחרת. וכן לשונו: "וכן הענין במצוה, כי הברכה שאנו מברכין על המצוה, גם היא מועילה אל החיות שבה. נמצא, שיש במצוה מחשבה דיבור מעשה, דהיינו הכוונה שהיא המחשבה, והברכה והדיבור. וזש"ה כל המצוה, בשלימותה, עם הכוונה כאמור. וכדי שלא יאמר אדם, ומי שלא ידע כוונת המצוה לא יהיה לו חלק לעה"ב, לזה אמר וזכרת וגו', תזכור אכילת המן, כי כונתו ית' היתה להודיעך תירוץ לזה, כי כמו שהמן היה רוחני, ועכ"ז היה בו כח לזון ג"כ חלק הגוף שבאדם, שהוא חומרי, כמו כן תדע, כי גם החומרי יזון חלק הנפש, שידיעת ההפכים אחת: וז"ש למען הודיעך, כי לא על הלחם החומרי לבדו יחיה האדם, דהיינו חלק הגוף החומרי שבו, שע"כ נקרא אדם שקורץ מאדמה, כי על כל מוצא פי ה', דהיינו המן שהוא רוחניות בהחלט, שיצא מפיו ית', גם עליו יחיה האדם חלק חומרי שבו, כאמור. וכן ג"כ יהיה להפך, כי כשיאכל הלחם בלא ברכה, שלא יתעורר החיות שבו. וכן אכילת הגוים שהיא בלי ברכה, גם היא תזון חלק הנפש, אלא שלא יהיה התועלת שיעשה אל הנפש בלא ברכה, כמו התועלת שיהיה לו עם הברכה. וכן הענין בעצמו בענין המצוה בעצמה, כי אף אם יהיה בלא כוונה, תועיל לאדם לעה"ב ג"כ, אלא שלא ישוה בהשוואה גמורה, אל מי שיעשה אותה בכוונה: עכ"ל. שלא בדקדוק נראה היה לומר כי כוונת המצווה לצאת ידי חובה אינה מעכבת, אמנם כד נדייק נראה כי מוכח שאין מדובר פה על כוונה לצאת ידי חובה אלא על הכוונה הפנימית שיש במצווה כפי הנלמד בתורת האמת ובחכמת הנסתר. וזה, שכותב הרב "וכדי שלא יאמר אדם ומי שלא ידע כוונת המצווה". ומי זה ומה זה לדעת כוונה לצאת ידי חובת המצווה שיש מאן דהו שלא ידע?! אלא ברור כדפירשנו ומזה מובן מה שגאוני הקבלה וגדולי הדורות כמו הגר"ש אגסי זלה"ה בשער הגילגולים הקדמה יא' הערה מד' וכן הגאון רבי ששון בכר משה זלה"ה בעל השמן ששון על שער המצוות כתבו שהאר"י ז"ל פסק כמרן השו"ע ולא זכרו את לשון ספר הפוסקים הנז"ל. ועי' לקמן בפרק על היחס בין הכוונה לעשייה שדנו בזה בקצרה.

57 וכן ביאר המשנ"ב בו שחכמי אשכנז האחרונים קיבלוהו להלכה כמכריע.

רוב קהילות ספרד להלכה⁵⁸, והעולה על כולנה שכן דעת האר"י ז"ל, ולכולי עלמא כשיש מחלוקת הפוסקים דעת האר"י ז"ל היא הכתוב השלישי המכריע⁵⁹ שלא חילק בין מצווה שחיובה מדאורייתא לכזו שחיובה מדרבנן, נראה יהיה שכן הדין, ובכל אופן הכוונה מעכבת בין לכתחילה ובין בדיעבד בין במצוות מדאורייתא ובין מדרבנן.⁶⁰

מתי יצא יד"ח אף כשלא כוון ומתי לא: הדין במצוות שיש

בהם הנאה

(כח ע"א), כתבו לחלק שבמצוות שיש בעשייתם הנאה אין הכוונה מעכבת.

ונראה לומר שמקורו של הרמב"ם בדיוק מהגמ'. שהרי בר"ה כח' אמר רבא להשוות בין דין אכילת מצה - שאבוה דשמואל פסק שיצא יד"ח אף שכפאוהו, לבין דין תוקע לשיר. ולקושיא שהדבר פשיטא, ענה: "מהו דתימא? התם אכל מצה אמר רחמנא, והא אכל. ואילו בשופר 'זכרון תרועה' כתיב ומתעסק הוא. קמ"ל" שאין מצוות צריכות כוונה, ולכן אף בתוקע לשיר אין הכוונה מעכבת, אף שנאמר בו 'זכרון תרועה'. מבואר מזה מההו"א שבדברי רבא, שאם נאמר

ע"פ הרמב"ם יש לחלק, ובמצוות שיש בהם הנאה אין הכוונה מעכבת

בסי' תעה' מביא הב"י סתירה ברמב"ם. שכן בהלכ' חמץ (פ"ו ה"ג) פסק שאם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גויים או ליסטים, יצא ידי חובתו. ומזה משמע שלרמב"ם הדין הוא שמצוות אינן צריכות כוונה.

מאידיך בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) כתב הרמב"ם שלא יוצאים יד"ח עד שיתכוון שומע ומשמיע, אלמא שלדעת הרמב"ם צריך כונה במצוות. ובאמת הר"ן ור' מנחם (על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו) והראב"ד (בהג' כתוב שם סוף פרק ג) וכן המאירי על גמ' ר"ה

58 עי' בשו"ת יבי"א ח"ג סי' יא' אות ד' וכן באור לציון ח"ב פי"ג הי"א.

59 עי' שו"ת בית יוסף סי' א' וכן ר' דוד פדרו במכתם לדוד יו"ד סי' מ' ובחכם צבי תשובה לו' ועז'. וסיכם הכל הגר"מ אליהו זצ"ל במאמר מרדכי ח"א במבוא ולדרכו אף לא אמרינן סב"ל כנגד הכרעת האר"י ז"ל וכן כתב באור לציון בח"ב במבוא ענף ה' וכדרך שכתב החיד"א בברכ"י או"ח סי' תכא'. אמנם בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' כה' אות טו' סב"ל שאמרינן סב"ל כנגד האר"י ז"ל כדרך שאומרים נגד קבלת מרן.

60 אמנם לעניין הברכה כבר נתון הדבר במחלוקת הפוסקים אם אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל לא לא.

אכל ונהנה יצא יד"ח אף שאין כאן כוונה. ואפשר היה לומר כך, וכזאת הסביר **הקהילות יעקב** (בסי' לד משבת): כל מצווה או פעולה מורכבת מתכלית וכוונה שנעשים ע"י פועל, ומהעשייה. והנה באוכל חלבים ובעריות כיון דנהנה אינו נחשב כמתעסק. והביאור הוא שמתעסק⁶² הוא כשאין תיאום בין הכוונה והתכלית לבין העשייה, ולכן אין כאן פעולה שתמיד בנויה משיתוף בין השניים (ובזה הדבר שונה משוגג שיש בו עשייה ותכלית ולכן יש פעולה שלימה אלא שאינו יודע שהיא אסורה וכד'). ומ"מ הדין באוכל חלב הוא שאינו נחשב מתעסק שהרי נהנה, והיינו: שכיון שתכלית האכילה ליהנות מהדבר שאוכל ולא דווקא לאכול שומן, ממילא יש כאן גם עשייה וגם כוונה ותכלית ליהנות, והרי שיש כאן פעולה מלאה⁶³.

והנה, סברא זו קיימת דווקא באכילה ובדבר שיש בו הנאה, אך בדבר שאין ממנו הנאה וכל תכליתו הוא במשמעות היוצאת ממנו, הרי שאין התכלית תואמת לעשייה וממילא אין כאן פעולה.

מצוות צריכות כוונה אז אין להשוות דין מצה שאכל ויצא יד"ח - אף שלא הייתה בו כוונה (שהרי כפאוהו), לבין דין שופר. ומזה רואים שיש לחלק בין מצווה שיש בה הנאה כמו באכילת מצה, לבין מצווה שאין בה הנאה וצריך כוונה.⁶¹

אמנם אפשר שאין דיוק זה מוכרח כיון שיתכן וכבר בהו"א של רבא מצוות א"צ כוונה, ובכ"ז אין להשוות בין שופר לבין מצה משום שאכילת מצה העשייה בה היא עצם האכילה והרי שאכל, מה שא"כ בשופר שהעשייה בה התלויה בכוונה ובמשמעות, וא"כ בתוקע לשיר הוי מתעסק לענין מצוות תקיעה שבשופר. אמנם זה ק"ק להולמו שהרי הגמ' מסיימת: "אלמא קסבר רבא מצוות א"צ כוונה" - אות הוא שבהו"א מצוות צריכות כוונה. וכדרך שכתבנו לעיל וכן משמע מדברי רש"י בכח' ע"ב ד"ה קמ"ל.

ביאור הסברא לדעת הרמב"ם - ביאור הקהילות יעקב
מ"מ צ"ע מהי הסברא לומר שאם

61 ונראה שזו כוונת הב"י בסי' תעה'.

62 וכך לשון רש"י בכריתות דף יט' ע"ב: "מתעסק בחלבים - כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן ונתכוון לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו ... מתעסק בעריות - כגון נתכוון לבוא על אשתו נדה וסבור טהורה היא"

63 עי' שכך משמע מלשון המאירי בפסחים קיד' ע"ב וזה לשונו: "ולדעת קצת מפרשים אפי' לא היה אוכל אלא כמתעסק ר"ל שאף לאכילה אינו מכין שכל שבענין אכילה אחר שהוא

יעקב. אפשר שהצורך בכוונה בא רק להוציא מגדר מתעסק, ובאופן שנהנה מן המצווה כבר אינו מתעסק במצווה, ואין צריך כוונה חיובית לצאת ידי חובה שכתובה בתורה. ואכן כך משמע מרש"י ב"ר"ה כח' ע"ב ד"ה קמ"ל. ועי' לקמן בדיון מה הכוונה שצריך לכוון.

ביאור הסברא לדעת הרמב"ם – ע"פ החתם
1910

עוד דרך בה אפשר להסביר את דברי הרמב"ם היא ע"פ מה שכתב בעל **הכתב סופר** בשם אביו **החתם סופר** (בחלק או"ח סי' קז אות ב), והעניין הוא: יש לחלק בין שאר מצוות לבין מצוות שעניינם אכילה. "שכן המכוון שצוותה עליו התורה הוא שיאכל וע"י שאכל ונהנה התקיימה המצווה וכן באכילת מרור המכוון שיאכל מרור זכר ל"זימררו את חייהם" וכן עשה ונהנה מה שצריך ע"פ מצוות התורה, הגם שלא כוון לצאת".

לפי המובן בדברים אלו של החת"ס יתבאר שבמצוות שאין בהם הנאה אע"פ שמקיים מה שצוותה תורה חסר לו בקיום כאשר אינו עושה זאת

א"כ לסברא זו מובן מהו החילוק בין האוכל מצה לתוקע בשופר, כש"לרמב"ם יצא יד"ח באכילת מצה בכל אופן.

ומ"מ עדיין צ"ע. שכל זה מובן בלאווים מדוע אינו נחשב כמתעסק אלא כשוגג, אך כיצד במצוות עשה אפשר שיחשב השוגג- כשלא ידע וכוון על המצווה, שיחשב כמצווה וכמכוון לשם מצווה, הרי סו"ס אין האוכל מצה מכוון לצאת ידי המצווה?!

ועי' שכן בעל הקהילות יעקב התקשה בזה, ונשאר בצריך עיון, אך אולי אפשר לבאר ולומר כדברי הראשונים שמדובר כאן כשיודע שזו היא מצה ושהיום פסח ושיש מצווה כזו; ובתוספת מה שנאמר שאין צריך רצון פעיל לצאת ידי חובת הבורא אלא די בניחותא וסתמא שמסכים לכך - ממילא אפשר לומר שיצא ידי חובה. שהרי יש לו כאן בוודאי ניחותא שנהנה ומה יגרע אם יקיים אגב כך המצווה. שאפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה, סתמא לשמה קאי, ולכן גם באכילה נחשב כלשמה.⁶⁴

אמנם אפשר שיש לבאר באופן אחר, כך שלא יקשה על דברי הקהילות

נהנה אף כוונת אכילה אינו צריך אחר שמ"מ יודע הוא באכילה ושהוא בזמן חיוב האכילה שהנאתו עושהו על כל פנים מכוין לאכילה"

64 עי' בזבחים ב' ע"ב סתם זבחים לשמן עומדים ועי' בתוס' ד"ה עכו"ם לדעתיה דנפשיה בגיטין כג' ע"א שלמד מזבחים כך לגבי מצוות מילה וממלא לגבי שאר מצוות. וכן כתב בנוב"י ובשו"ת ויען יוסף או"ח סי' שנה' לרה"ג ר' יוסף גרינוולד.

מצוויו של הבורא בכוננת מכוון, משא"כ במצוות שיש בהם הנאה. ההסברים (של הקהלות יעקב והחת"ס) שהראנו בדעת הרמב"ם:

מכל מקום, מבואר מזה שלדעה זו, החיסרון במצווה שאין בה כוונה אינו בכך שאין כאן אדם הפועל (כמוסבר לעיל בדעת הקהלות יעקב), אלא שחוסר הכוונה במצווה הוא חוסר במעשה המצווה וקיומה; וההבדל בין מצוות שיש בהם הנאה לשאר המצוות הוא לאן גמר המצווה מכוון. במצוות שיש בהם הנאה, פעולת המצווה צריכה להגיע לידי הנאה וזוהי תכלית פעולת המצווה ובזה מסתיים קיומה⁶⁵, היינו שהצווי באכילת מצה הוא ההנאה הבאה ע"י אכילתה. ואילו במצוות שאין בהם הנאה גמר המצווה מתקיים ע"י הכוונה והציות.⁶⁶

הנפקא מינה בין שני הביאורים – מצוות אכילה שאין בהם הנאה

והנה יש נפקא מינה בין שתי

הפני יהושע בר"ה (כח ע"א ד"ה בתוספות) מבאר שדווקא דבר שיש בו הנאה אינו צריך כוונה ולכן גוזר שבמרור שאינו נהנה צריך כוונה ואינו יוצא יד"ת. כדברים אלו כתב גם **הערוך לנר** (שם בט ע"א) וכן כתב **הפמ"ג** בפתיחה הכוללת (במשבצות זהב ח"ג אות ה והביאו רעק"א בהגהותיו לסי' תעה) וכן כתב גם **בביאור הלכה** (ד"ה כגון שאנסוהו נכרים), וכן השוואת הביאור הלכה (בסי' ס ד"ה וי"א) בין כזית מצה בפסח לכזית בסוכה הוא על דרך זו.⁶⁷

אמנם **בעל מלא הרועים**⁶⁸ כתב שאין הדבר נכון, והחילוק אינו מצד ההנאה אלא שכל מצווה שהפעולה נעשתה בה כמו אכילה וכד' אין הכוונה מעכבת, ולכן במרור כוון שהרגיש המרירות יצא אף שלא נתכוון. וכן

65 לא שנאמר שזה תכליתה מצד האלוקות שזה אין לנו נגיעה בו, אלא שגמר העשייה במצווה צריך להגיע עד כדי כך ובזה מתקיים התכלית שבפעולת המצווה.

66 . עיין בברכת שמואל על גיטין סי' י' שסב"ל שחסרון כוונה במצווה אינו מפקיע את החפצא של מצווה אלא הוא דין במצווה שללא קיומו לא יצא יד"ת. אמנם ע"פ ביאורו דברי הרמב"ם אינם מובנים, שאם כן מדוע כאשר יש במצווה הנאה יצא יד"ת?! סו"ס אין כאן כוונה וחסר תנאי במצווה. אך אם תאמר שההנאה היא תכלית המצווה וסוף קיומה ולזה מכוון עשייתה, ואינו דין חיצוני במצווה מובן שכאשר נהנה, התקיימה המצווה.

67 ובסברא זו מתורצת קושיית המנחת שלמה תנינא סימן ה' אות ה' על הביאור הלכה איך משווה בין מצה בפסח שההנאה חלק מהאכילה לבין כזית בסוכה שהאכילה באה מדין מצוות ישיבה בסוכה. וההשוואה לדרך זו מבוררת, שכוון שנהנה הרי שבזה מכוון לקיום המצווה והעשייה ואינו בכלל מתעסק וסתמא לשמה וכנז"ל.

68 הביאו השדי חמד במערכת המ"ם אות סז'. ולדבריו כן הדין בברית מילה שתכלית המצווה להסיר הערלה וכן בפריה ורביה ועוד. עי"ש.

אם הצורך הוא באכילה, הרי שאכל.

מסקנת השו"ע והפוסקים

להלכה השו"ע פסק בסי' תעה' שאם אכל מצה בלא מתכוון יצא יד"ח כדברי הרמב"ם. אמנם כבר הביא בשער הציון (ס"ק לד) שנחלקו על דבר זה התוס' והרא"ש בדעת הרי"ף וכן הכריע הפר"ח כנגד דברי מרן. ובכף החיים (ס"ק זן) הביא מח' האחרונים אם למסקנה צריך לחזור ולאכול או לא.

הבאנו לעיל בדעת החת"ס, וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה (סי' רנו) ובמנחת שלמה תנינא (ב-ג סימן ה אות ה). וזה כנגד דברי האחרונים דלעיל שסב"ל שלא יצא.

והדבר מובן, שלדעת הפני יהושע וסיעתיה עניין הכוונה הוא המאפשר לומר שהאדם פועל בעשייתו ולא מתעסק וההנאה באה ככוונה, וכשאינן הנאה אין לומר כן ממילא. ואילו לבעל מלא הרועים וסיעתיה עניין הכוונה הוא כגמר המצווה, וממילא

מתי יצא יד"ח אף כשלא כוון ומתי לא: הדין בעשייה מובהקת של מצוות

קריאת שמע בדרך לימודו... אבל אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב אף על פי שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת אף על פי שאינו מכויין."

כדברי החיי אדם פסקו הפר"ח (בסוף סי' תקפט) וכן שו"ע הרב שם והרב מטה אפרים (סי' תקפט סעיף טז), וכן הביא דבריהם להלכה המשנה ברורה (בסי' ס ס"ק י). והוכחתם היא מדברי הירושלמי⁶⁹ פ"י ה"ג גבי מצה, דבין כוון ובין שלא כוון מכיון שהיסב

החיי אדם וסיעתיה – בעשייה מובהקת של מצווה אין הכוונה מעכבת

בעל החיי אדם (ח"א כלל סח סעיף ט) העיר להלכה, כי כל מה שנאמר שמצוות צריכות כוונה הוא דווקא במציאות בה מפעולת האדם לא ניכרת התכוננות לקיום מצווה, אך בפעולה בה נראה שהאדם עוסק בקיום מצווה, אין צריך כוונה מיוחדת כיון שכל עשייתו מכוונת לקיום המצווה.

כך למשל פוסק הוא לגבי קריאת שמע ש"נראה לי דזה דוקא בקורא

69 לשון הביאור הלכה סי' ס'

מדברי האר"י ז"ל משמע שגם בזה הכוונה מעכבת

עם זאת, קצת משמע מדברי האר"י ז"ל בשער המצוות בראשיתו כי גם בעשיית מצוות מובהקת כמו שאדם מתפלל לבו"ת עדיין צריך לכוון לשם ה' וכוונה זו תראה לקמן שהיא מעכבת.

חזקה שכיון. ובירושלמי דר"ה גבי היה עובר אחורי ב"ה ושמע קול שופר או קול מגילה וכו' הדא דתימא בשעובר אבל בעמד חזקה כיון ופירושו דדוקא אם עומד אחורי בהכ"נ סתמא לאו למצוה קאי אבל בעומד בתוך בהכ"נ ושומע קול שופר מסתמא עומד לשם כונה.

מתי יצא יד"ח אף כשלא כוון ומתי לא:

הדין בחפצי מצווה מובהקים

והנה יצא, שאף אם לא כיון האדם לאכול את הפסח ולא יצא ידי חובה, מ"מ הרי קיים את החלק השני והוא שהקרבת יאכל, וע"ז רצה ריש לקיש לומר שאין כאן מידת "ופושעים יכשלו בס", כוון שסו"ס כבר עשה חלק אחד במצווה.

והנה, כדברי הטו"א כתב גם הדבר אברהם (בח"א סי' טז, כט ובח"ב סי' ו, א). וענה שם על מי שהקשה שהרי שמצינו בגמ' עירובין (דף צה ע"ב) שנחלקו רבנן ור"ג אם אדם מוצא תפילין אם מכניסן זוג זוג או אחד אחד, וביארו שלכו"ע שבת זמן תפילין, ומחלוקתם תלויה אם מצוות צריכות כוונה או לא. שלמ"ד מכניסן אחד אחד - סב"ל שמצוות צריכות כוונה, ולכן אם יכוון למצווה ובזה יהיה מותר לו להכניסן, אם ישים

הטורי אבן - בחפצי מצווה מובהקים סתמא לשמה קאי

הטורי אבן רצה לחדש (בגמ' ר"ה דף כט ע"א בד"ה 'אכוון ותקע לי'), שבחפצים שמהותם רק למצווה אין לומר שאם לא כיון לא יצא אף למ"ד מצוות צריכות כוונה. הוכחה לזה הביא מקרבן פסח שנמנו עליו ואפשר לקיים רק בו את המצווה ואפילו לא במינו אחר, שאמר ריש לקיש (בנזיר כג, אע"פ שסובר שמצצ"כ), שאפי' אם אכלו שלא לשם מצווה יצא יד"ח. והסברא היא: "כיון שהם עומדים רק למצוותם אז בסתמא לשמה קאי".

אמנם בשו"ת **בית הלוי** (ח"ג סי' נא אות ג) דחה ראייתו של הטו"א בכך שמצוות אכילת הפסח יש בה שתי חלקים: אחד שהאדם יאכל מהפסח, והשני שקרבן הקדשים הזה יאכל.

על דברי הרע"ב. שהנה הרע"ב פסק בריש פ"ב דברכות, דקי"ל כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ואילו במשנה דפ"ג דסוכה הנ"ל, כתב שכדי שלא יצא אדם ידי חובת נטילת לולב הוא רק באופן שהפך את הלולב שלא כדרך גדילתו, שאל"כ הרי משנטלו יצא יד"ח. והקשה התוי"ט שכיון שכבר פסק בברכות שמצוות צריכות כוונה מדוע צריך להופכו, הרי כל זמן שלא מתכוון לצאת, לא יצא ידי חובת המצווה!?

והנה נלע"ד לתרץ שרע"ב סב"ל כדברי התוס' (בדף לט ע"א ד"ה עובר לעשייתן) שיש עוד קיום מצווה בנטילת הלולב ואפילו אחר שברך, וזוהי מצווה מתמשכת ויש הידור מצווה ליטול הלולב כל היום וכדרך שאנשי ירושלים היו עושים (שם מא ע"ב). וכיון שכך בצירוף מה שראינו בדברי הטו"א יובן שדעת הרע"ב כמו"כ, שבחפצים המובהקים למצווה ובאופן שקיום המצווה תמידי - אין הכוונה מעכבת, ואף אם לא כיון יצא ידי חובה. (ואע"פ שהטורי אבן הזכיר לולב כמה שלעומד בסתמא למצווה נדמה לי שכתב זאת שלא בקדוק, שאיזה עוד שימוש יש לעשות בלולב אם לא למצווה? ואין זה כמו שופר שאפשר לשיר וטלית שהיא בגד).

ונראה גם לבאר כך בדעת הרמב"ם (בפ"ז מהלכות לולב הל' ט) ובזה לא

שתי זוגות של תפילין הרי שיהיה כאן עבירה על 'בל תוסיף'. ואילו לדעה אחרת אין מצוות צריכות כוונה, וכשלושם כבר מקיים המצווה ולכן יכול להכניסם שתי זוגות, וכיון שלא מכוון אליהם לא הוי בל תוסיף.

ומהלך הקושיא הוא: שלפי האמור בגמ' זו, הרי אם לא חשב על הנחת התפילין למצווה, לא הוי מצווה אף על פי ששימושם רק למצווה. והרי שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, אף בתשיש מצווה גמור אם לא כיון לא הוי מצווה!

וענה שם ה'דבר אברהם' שאע"פ שיש מצווה להניח זוג אחד, הרי הזוג השני רשות. וכיון שאפשר שתמיד כל אחד מהם יהיה הרשות - אם לא שיכוון בהם איזה לרשות ואיזה לחובה לא יהיה כאן מצווה. ולכן צריך כאן כוונה באופן מיוחד ולא משום דין דמצוות צריכות כוונה.

לפי דברים אלו, בחפצי מצווה מובהקים כמו תפילין שסתמן עומדין למצווה, אף אם לא כיון לשם מצווה, קיים המצווה בכל אופן.

ע"פ הנ"ל יתבארו דברי הרע"ב והרמב"ם

ונראה ע"פ דרך הנ"ל לתרץ מה שהקשה התוי"ט (בפ"ג דסוכה משנה יד)

יד"ח, זה כי הוא סב"ל שבחפצי מצווה מובהקים א"צ כוונה, ואף כשלא כיון יצא ידי חובה. ומזה שהתוס' לא ענה כך אף למ"ד מצוות צריכות כוונה, משמע שלא סב"ל כסברא זו.

הפוסקים החולקים על הנ"ל

גם **מהפמ"ג** (משבצות זהב סי' תרנא ס"ק ה) שהביא בשם הלבוש אופן שלישי שיהא עובר לעשייתן בנטילת לולב אף אם יטול את ארבעת המינים בידו, והוא שיחשוב שלא לצאת, מבואר שדעתו כנגד דברי הטו"א הנ"ל.

וגם **הט"ז והמ"א** שם שלא נחתו לבאר שלא יועיל מה שיחשוב שלא לצאת בגלל סיבתו של הטו"א מבואר שלא סב"ל כך. עוד תראה **במנחת שלמה** לגרש"ז אורבאך זצ"ל (ח"א סי' א) בסופו שסב"ל שאם לא הניח תפילין מתוך כוונה הו"ל כקרקפתא דלא מנח תפילין, והרי שחולק על האמור לעיל בדעת הטו"א.

יקשה מדוע הרמב"ם נקט שמיד כשהגביהן יצא והרי צריך כוונה⁷⁰.

מהתוס' בסוכה עולה שאינו טובר כך

אמנם מדברי **התוספות** בסוכה (מב ע"א ד"ה אמר אביי), עולה שהוא אינו סב"ל הכי, ולדעתו אף בחפצי מצווה מובהקים, אם לא כיון לא יצא. שהרי כתב על דברי אביי שסבר שדברי הגמ' המתארים נטילת לולב כשהגביה את המינים ועם זאת שלא יצא ידי חובה, שמייירי כשהפך את הלולב שלא כדרך גדילתו ודווקא כך לא יצא ידי חובה. והנה על זה תוס' כתב שם כי מזה משמע שאביי סב"ל שמצוות אין צריכות כוונה, שאל"כ די היה בכך כשלא התכוון למצווה. והנה מדברי התוס' ברור שהוא לא סב"ל שבחפצי מצווה מובהקים אין צריך כוונה, שאם כן, היה מקום לדחות דבריו על אביי בקלות ולומר: שהסיבה שאביי סבר שדווקא באופן שנטל את הלולב הפוך הוא שלא יצא

70 שלא כדברי ריא"ז המובא בשלטי גיבורים דף כ' מדפי הרי"ף שסב"ל שעד שלא יתכוון לצאת יד"ח לא יצא והוי עובר לעשייתן.

מתי יצא יד"ח אף כשלא כוון ומתי לא:

הדין במצוות שקיומם בתוצאה

חידוש הקוב"ש

בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות ו) חידש שמצוות שקיומם נעשה בתוצאת המעשה אין הכוונה מעכבת בהם. וזה משום שגם אם נאמר שבחסרון הכוונה, אין פעולה - שהמעשה נעשה ממילא - אין זה מעכב, מאחר וקיום המצווה בא ע"י התוצאה שבין כה וכה התקיימה. היינו שמצוות שמשמעותם מתקיימת ומשתנה ע"י כוונת האדם, הכוונה מעכבת. כגון בתקיעת שופר שיש כאן או שיר או קולות תקיעה שברים תרועה וכד' וזה מתקבע ע"י כוונת האדם. אך מצוות שמשמעותם קיימת בעצם קיומם כמו מצוות מעקה ואכילה וכד', בזה הכוונה אינה משנה וע"כ אינה מעכבת. בזה מבאר הקוב"ש מדוע אין דין מתעסק בחלבים ועריות, ומדוע הכוונה אינה

מעכבת במצוות פריה ורביה שקיומה בא ע"י מציאות הילדים.

כמו כן ראינו כבר לעיל כי כך דעת בעל **מלא הרועים** שהביאו השדי חמד במערכת (המ"ם אות סז) וכן **בשו"ת בית הלוי** (ח"ג סי' נא אות ג) ושו"ת **חלקת יואב** מהד"ק (או"ח סי' לג), ובשו"ת **התעוררות תשובה** (סי' רנו).

החולקים על יסוד הזה

אמנם יש מרבתינו האחרונים שנחלקו על זה. עי' בדברי **הביאור הלכה** (בסי' ס ד"ה ו"א שא"צ כוונה), שכתב שאם קראו אדם לעלות לתורה ולקח טלית ולא כיון לשם מצווה, הרי שלא קיים מצוות עשה של ציצית בארבע כנפות, וממילא יצא שלבש ארבע כנפות בלא ציצית וביטל מצוות עשה.⁷¹ והנה מצוות הציצית חיובה

71 אמנם המנחת חינוך במצווה שכה' אות י' כתב לחדש ולחלק בין מצוות חיוביות לבין מצוות קיומיות כמו סוכה וציצית, וביאר כי אם עשה המצוות דציצית וסוכה באופן שבאה בעבירה ולא נחשב לו זה למצווה מ"מ לא ביטל העשה שהרי סו"ס יושב בסוכה וסו"ס יו של ציצית על בגדו. וראה עוד במנחת שלמה ח"א סי' א' שחלק על דברי המנ"ח וסובר שאם זהו מצווה הבאה בעבירה הרי שהוא ביטל העשה לגמרי ואז שפיר הוי כמבטל מצוות עשה אף שבפועל יש ציצית בבגדו, אמנם כתב שם שאין זה דומה לדין כוונה כוון שאין בחוסר כוונה ביטול מצוות עשה שאין פגם במצווה עצמה אלא שחסרה הכוונה, אך מ"מ אין כאן עשה אחר שצריך כוונה. וכן כתב הגרש"ש בשערי יושר שער ג' פי"ט לגבי דין מצווה הבאה בעבירה שהוא פגם במעשה.

בפסחים, מדוע לא יברך על התחדשות המצווה? אלא נראה שלדעת הברכי יוסף קיום המצווה בעצם מציאותה. היינו שהקב"ה ציוונו שיהיה בביתנו מזוזה והדבר מתקיים גם ללא כוונתנו, והווי כמצווה שרביע עלינו. וכיון שאין לברך על מצווה אלא בזמן עשייתה, לכן אם המצווה מתקיימת ממילא, אין צריך לברך, ומ"מ אין זה מפקיע את המצווה מהיותה מתקיימת. וכנגד זה פליג הגרעק"א וסב"ל שאין קיום מצווה שבתוצאה פוטר אותנו מלכוון בה, שבלא כן אינה מתקיימת.

ושמא יש לדחות ולומר שנחלקו במהות מצוות המזוזה, כמחלוקת המג"א (בסי' יט' סק"א) שסב"ל שמזוזה היא חובת הדר ולא חובת הבית, עם ה"גידולי קדש" ריש הלכ' מזוזה שרוצה לומר שמצוות מזוזה היא חובת הבית גם כשאינו גר בתוכו (וראיתו שמברכים בזמן קביעת המזוזה לקבוע מזוזה ולא כפי שמברכים בציצית להתעטף בציצית שעל זה אמרו הרי"ף הרא"ש והתוס' ביבמות דף צ' בשם הבה"ג שזה משום שציצית היא חובת גברא⁷²). ואמנם המג"א כתב (בסי' רפט) שאם קבע מזוזה קודם שגר בתוכה אפשר

הוא בתוצאה כנ"ל, היינו שהחוב הוא שיהיה על הארבע כנפות שלובשם ציצית. א"כ ע"פ הנז"ל מבואר שהביה"ל חולק על האמור וסב"ל שבכ"א צריך כוונה אף שהתוצאה קיימת מעצמה.

ונראה שאף **המנחת שלמה** (בח"א א סי' א) פליג ע"ז, וכן **הגר"ש שקאפ** בשערי יושר (שער ג' פי"ט) שלא נחתו לומר שבמצוות כאלו כמו ציצית וסוכה שהם בוודאי מצוות שקיומם בתוצאה, הכוונה לא מעכבת⁷².

לכאורה ביסוד זה חלקו הגרעק"א והברכי יוסף

עוד אפשר לבאר כי זהו שורש מחלוקת הגרעק"א והברכי יוסף לגבי מצוות מזוזה. שהנה בשו"ת רעק"א (קמא סימן ט) העלה שאדם העוזב את ביתו וחוזר לאחר זמן, או מי שקנה דירה שיש בה כבר מזוזה, צריך לברך על מצוות מזוזה אחר שלא היה שם זמן מה. על זה פליג הברכי יוסף באו"ח (סי' יט) כי אין לברך אלא בשעת הקביעה של המזוזה. ולכאורה צ"ע בדבריו: שאם המצווה מתחדשת עתה כאשר נכנס חזרה לביתו, שהרי מזוזה היא חובת הדר כאמור

72 ואף שהגר"ש שקאפ חלק על דעת המנ"ח הנ"ל וסב"ל שאין מצוות אלו קיומיות אלא חיוביות המותנות בתנאים, וכן הגר"א שפירא במנחת אברהם כתב כן, מ"מ לא פליג כלל על זה לומר שאין אלו מצוות שבתוצאה.

73 עי' בשושנים לדוד עמ' קז' שהביא מחלוקת זו.

צריכה כוונה. עם זאת מוכח מדברי מרן בב"י ובשו"ע (סי' ב) שסובר כשיטת הרמב"ם (בסהמ"צ עשה קמו) והרא"ש (בתשובות כלל ז סימן א) שזוהי מצוות עשה לשחוט ולא רק תיקון הלאו של אבר מן החי כסברת ריב"א שהובא בתוס' שבועות (כד ע"א ד"ה האוכל נבילה)⁷⁵. וההוכחה שכך דעתו במה שכתב בסי' ב' בב"י ובשו"ע, שמומר האוכל נבילות לתיאבון אפילו שנשבע ששחט בסכין יפה אינו נאמן על שחיתתו שהרי חשוד על השבועה, שכבר עבר על מה שמושבע ועומד מהר סיני לשחוט (ועי' בפתיחה של הפמ"ג שאין מדובר פה במה שעבר על השבועה שלא לאכול נבילה, כי זה רק מכזית ולא מכל שהוא⁷⁶ ואילו כאן חייב בשחיטה כבר בכל שהוא). יצא א"כ, שאע"פ שיש כאן מצוות עשה א"צ כאן כוונה, וע"כ צריך לבאר שזה מצד מה שביארנו לעיל: שכיון שהוא מצווה שקיומה בתוצאה א"צ בה כוונה וע"כ פ לא מעכבת.

שצריך לברך כשנכנס לגור שם "אשר קדשנו וכו' לגור בבית שיש שם מזוזה". וע"כ אפשר שלדעת הגרעק"א מזוזה היא חובת האדם שיש לו בית וכיון שמתחדשת עלינו זוהי עשייתה וצריך לברך.

ראיות שגם לדעת השו"ע מצוות שבתוצאה אין הכוונה מעכבת

מכל מקום צריך לומר שיש סבירות שדעת השו"ע היא כמאן דאמר שמצוות שקיומם בתוצאה אין הכוונה מעכבת בהם. וזה מכמה פנים:

ראה מה שכתב מרן בשו"ע אה"ע (סי' א סעיף ז) שמי שנתגייר ונתגיירו בניו עמו הרי שקיים מצוות פריה ורביה אע"פ שברור שלא התכוון למצווה. והסבר ברורה שכיון שתכלית המצווה התקיימה, והוא שיהיה לו בנים, הרי שכבר קיימה אף אם לא התכוון בה.⁷⁴ ראייה נוספת היא ממה שכבר פסק מרן השו"ע בהלכות שחיטה (יו"ד סי' ג סעיף א) כי שחיתת חולין אינה

74 עיין במנ"ח על מצווה א'. ואגב דאתית להכי עיין במנ"ח מצווה א' שביאר שקיום המצווה אינו בביאה דזה רק הכשר מצווה ואילו קיומה הוא בהיות לו בנים. והקשה על דברי התוס' בבא בתרא יג' ע"א ד"ה כופין שסב"ל שקיום המצווה הוא בגמר ביאה. והקשה המנ"ח מהדין שהיו לו בנים ומתו שלא קיים המצווה, דלפי התוס' מדוע כך הדבר הרי סו"ס התקיימה המצווה כבר בגמר הביאה לשיטתם?! והוכיח מכאן שקיום הבנים היא המצווה והביאה רק הכשרה. אמנם יתכן לתרץ ולומר שלדעת התוס' זוהי מצווה מתמשכת המתחילה בגמר הביאה ונגמרת בולדת הבנים וקיומם, וכיון שכך הכל אתי שפיר גם מה שאם מתו שלא קיים המצווה כיון שזו לא הגיע לידי גמרה. כנ"ל לתרץ.

75 עי' פתיחת הפמ"ג להלכות שחיטה שורש הב'

76 ע"פ תוס' שבועות כג' ע"ב ד"ה מוקי

מהאריז"ל משמע שאפילו במצוות אלו צריך לכוון

אמנם דע, כי מדברי האר"י ז"ל משמע כי גם במצוות שקיומם בתוצאה צריך לכוון. שכן בריש שער המצוות כתב כך: "גם העושה מצווה אין די לו בעשייתה, אבל צריך שיקיים מאמר רז"ל - שיכוון בעשיית המצווה שהוא עושה אותה לשם עושיהן שהוא השי"ת. המשל בזה: בעת שמסתפר ראשו לא די לו במה שלא ישחית הפאות, אבל צריך שיכוון שהוא מונע עצמו מלהשחיתם, וכדי לקיים מצוות בוראו שצוהו על כך. וכן בכל מצווה ומצווה יהיה זהיר

וזריז לכוון כוונה זו." הנה מבואר שגם במצווה כמו איסור הקפת הראש או השחתת הפאות, שאלו מצוות שקיומם בתוצאה, כתב האר"י ז"ל כי יש צורך לכוון. וקצת משמע שזה מעכב כוון שכתב "אין די לו בעשייתה", ולא כתב דין דיעבד וכו'.

כיון שכך, נראה שלעניין דין, צריך להשתדל בזה מאוד ולהחמיר שהרי נטייה גדולה לומר שכך דעת האר"י ז"ל, ובדעת השו"ע אין הדבר מוכרע להקל. ועוד שבביאור הלכה החמיר כך ובדורות האחרונים קיבלו דעתו בהרבה מהקהילות ורוב קהילות האשכנזים.⁷⁷

מתי יצא יד"ח אף כשלא כוון ומתי לא:

הדין במצוות שבין אדם לחבירו

בבין אדם לחבירו אין כוונה מעכבת כיון שאלו מצוות המתקיימות בתוצאה בשו"ת התעוררות תשובה (סי' רנו) רצה לחדש על בסיס היסוד הקודם - שמצוות שתכליתן התקיימה, אין הכוונה מעכבת בהם (כמו אכילת מרור

שטעם מרירות בפיו וכו'), שכן יהיה הדין גם בכל מצוות שבין אדם לחברו שהכוונה לא מעכבת בהם. זאת משום שכאמור כל תכלית מצוות שבין אדם לחברו הוא לגרום הנאה לחברו, וזה מתקיים אף בלא כוונה.

77 עי' מאמרי הראי"ה במה שכתב הרב זצ"ל על מרן החפץ חיים בעמ' 132 וזה לשונו: "לשם כך חיבר את ספרו משנה ברורה וביאור הלכה על שולחן ערוך אורח חיים שגם הוא קבע לו כבר נחלת עולמים בתור ספר פוסק מבוסס שהלכה כמותו בכל מקום". ובמקראי קודש לגר"מ הררי שליט"א (הל' פסח עמ' תרכו') העיד בשם הרב מן ההר זצ"ל שצריכים האשכנזים ללכת תמיד לפי פסקי המ"ב כיון שהוא התקבל ברוב מניין ורוב בניין. ואפי' א"ת שהיו יותר גדולים ממנו מ"מ ודאי שהוא התקבל יותר מכולם. והוכחה לכך שהרי ספרי המ"ב נקנים יותר משאר ספרי הפוסקים. עכ"ל.

סברא אחרת – אין הכוונה מעכבת כי חיובם אינו מסיני אלא משכל האדם

באופן אחר לגמרי יש לומר טעם שאין הכוונה מעכבת במצוות שבין אדם לחברו, והוא: כי אפשר שאין חיובם נובע מסיני אלא משכלו של האדם הנתון בו מאת ה' בבריאת העולם. וכך נראה מדברי ר' ניסים גאון בהקדמתו לש"ס: "כל המצוות שהן תלויים בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלוהים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה מדברי הנביאים, ולא חשך אלוהינו מלחייב לקדמונים מה שהיה ראוי בעין חכמתו לחייבם, אלא שמצינו שאדם הראשון הטען מהם קצת מצוות כמו שאמרו רבותינו ז"ל שבע מצוות נצטוו בני נח: דינים וברכת ה' ועכו"ם וגילוי עריות ושפיכות דמים ואבר מן החי... והיו מתווספים והולכים עד אחר עת עד שעלה חשבון המצוות של שמועה כח', ויש שאמרו עד ל' מצוות הן שנצטוו בהן קודם מתן תורה. ואע"פ שהמצוות הלמודות מן הכתוב דכתיב: 'ויצו ה' אלוהים' אינן כולן של שמועה - כי חיוב ידיעת הקב"ה ולשמוע בקולו ולעובדו מדין הדעת הן ראויין, ושפיכות דם נקי וגזל מדרך השכל הן אסורים ולא נצטרפו מצוות השמועה

ראיתו של הרב באה ממה שרש"י מביא מהספרי בדברים (כד, יט), שאם נפל לאדם סלע ומצאה עני להתפרנס ממנה, המפיל יתברך ע"י זה. ומשמע שקיים מצוות צדקה אע"פ שלא התכוון, ועל כרחק זהו כיון שהתקיימה התכלית של מצוות הצדקה, וכדנו"ל.

וכן ראיתי שהביא הרשל"צ הגר"י יוסף שליט"א בשם בנו של הנודע ביהודה בספר שולחן המערכת, שכיון שכל תפארת המצוות שבין אדם למקום היא במה שעושה האדם רצון קונו לא יצא אם לא יכוון, אמנם במצוות שבין אדם לחבירו עשיית המעשה והתועלת שיש לחבירו מן המעשה היא עצמה מספיקה ליתן למצווה ערך ותועלת. וע"כ הכוונה לא תוכל לעכב במצוות שבין אדם לחבירו.

כדברים אלו ממש הביא במנחת שלמה (ח"א סי' א) בשם שו"ת שערי דעה (ח"א סי' נו) שבמצוות שעיקרן תיקון העולם א"צ כוונה כלל.

עוד הוכחה הראה לזה בשו"ת עמק ההלכה (ח"ב סי' כא) ממה שהגמ' בפסחים ח' ע"א ובר"ה ד' ע"א אומרת שהאומר הרי זו צדקה ע"מ שיחיו בני הרי זה צדיק גמור. ומשמע שקיים המצווה אע"פ שלא כוון משום קיום למצוות בוראו.

שמחויבים אף עתה. ועיי' עוד שם מה שכתב לתרץ באופנים שונים.

ואחר כל זאת נראה לענ"ד לתרץ בפשטות כדברי ר' ניסים גאון הנ"ל, שייסד שיש לחלק בתוך חיובי שבע מצוות בני נח: שאלו שבאו מכח השכלי, חיובם כבר מהיות האדם על האדמה ואלו לא נשתנו. אך מה שהתוסף עליהם, אלו מצוות מפי השמועה, ואלו תלויים במעמד הר סיני אם חזרו ונשנו. כיון שכך, י"ל זאת גם לגבי מצוות פו"ר שבוודאי שהיא מצווה שכלית שיש לאדם צורך לפרות ולרבות, ולא לחינם טבע הבורא באדם צורך נפשי לזה. וממילא שמצווה זו כולם מצווים בה ואין בה שום השתנות כנז"ל.

כר' ניסים גאון גם דעת ר' בחיי

מכל מקום כך גם דעת רבנו בחיי על פרשת וירא (בראשית פרק יח פסוק כ) שביאר כי נגמר דינם של סדום על הצדקה: "ואף על פי שלא ניתנה תורה עדיין, הנה הצדקה מן המצוות המושכלות, ודבר מתועב הוא שיראה אדם את מינו מוטל ברעב והוא עשיר ושבע מכל טוב ואינו מרחם עליו להשיב את נפשו, על אחת כמה וכמה על מי שהוא מאומתו ודר עמו בעיר אחת. ועל כן איבדן ה' יתברך לאנשי

שניתנו לאחר מכן אלא עם שהן של שמועה כיוצא בהן."

מדברים אלו של ר' ניסים גאון משמע כי חיוב המצוות השכליות נובע מהשכליות הנתונה באדם, ומה שנתנו שבע מצוות בני נח ועוד, עד ל' ובתוכם מצוות שכליות, אין החיוב בשכליות מהצווי אלא שנימנו והוזכרו בתורה כחלק מהצווים שהצטוו בני נח.

ע"פ הנ"ל יתבאר מדוע לשאילתות גויים מחויבים בפו"ר

בזה אפשר גם לתרץ מה שכתב **בשאילתות** לפרשת וזאת הברכה (דף קכג) שגם הגוים מחויבים על פריה ורביה, וכן כתב המאירי ביבמות סב' והתוס' בחגיגה (דף ב' ע"ב ד"ה לא תהו)⁷⁸. וכבר הקשה המהרש"א שם מהגמ' בסנהדרין נו' שלא מונה בין שבע מצוות בני נח את מצוות פריה ורביה. ואכן המשנה למלך (בפ"י הלכה ז) מהלכות מלכים תירץ שהכוונה שקודם מעמד הר סיני אכן היו מחויבים בזה אך לאחר שהמצווה לא נשנתה בסיני שוב לא מחויבים בה. אך עיין בליקוטי שושנים דף שצח' שהקשה כי מדברי השאילתות לא משמע חילוק זה, ואדרבה משמע

78 עיי' בליקוטי שושנים עמ' שצז'

ומידות, א"צ לברך. שהברכה היא 'וצונו' - אותנו בני ישראל ולא עכו"ם.

כדברים אלו גם משמע מדברי **העמק דבר לנצי"ב** (על שמות יט, ה- ו)⁷⁹ שביאר שכלל ישראל התחייב מדרך הטבע במצוות שבין אדם לחבירו, אלא שהחסידים ו"האפרתיים" הם העושים את כל העשייה הזו לשם ה' ולא רק מדעת אנושית. והגר"ר מרגליות זצ"ל בספר הנז"ל (במכתבים שבסוף הספר הוצ' בית מוריה עמ' נט) הביא עוד מדברי **השפת אמת** (שהובא בכלי חמדה ח"ה אות ו קובץ אחרון), שלכן אין לברך על מצוות העשה לספר בניסים ובנפלאות שנעשו במצרים בליל טו' בניסן, כיון שמצד השכל ג"כ חייבים להודות ולהלל למי שעשה לנו הניסים. וכתב שם שכן כתבו בשו"ת **עולת שמואל** (סי' כא) ו**קרן לדוד** (סי' סא אות ח) ושו"ת **קנאת פנחס** (סי' יב).

מכל הנ"ל נראה להסיק שאף אם אדם לא כוון במצוות אלו לצאת ידי חובת מצוות ה', יצא ידי חובה. כיון שמחייבותו של אדם למצוות השכליות באה עוד קודם למתן התורה ומעצם היותו בעל שכל הרי הוא מחויב בזה, ולא רק מצויו של ה'.

סדום שהיו מונעים אותה ולקח נקמת העניים".

ומובן מדבריו כי כוון שמצוות הצדקה היא מהמושכלות הרי שהאדם מחויב בה ולכן ניתן להענישו בהמנעותו ממנה. וכן כתב עוד בפרשת שלח (במדבר טו, לה) וב**כד הקמה** ערך ציצית שהביא מחכמי האמת שתקנו לנו ברכות למצוות מקובלות ולא מושכלות, לפי שהמקובלות הן הם עיקר הקדושה ובהם אנו נקראים קדושים משאר האומות וע"כ תיקנו לומר אשר קידשנו במצוותיו וצונו.

הרי שמוכן שאין לומר וצונו למצוות שכליות כיון שלא צונו אלא הצוי בהם מצוי בשכל האדם מראש מקדם. וממילא באופן כזה, אין שייך לדבר על חסרון הכוונה לשם הצוי.

עוד הסוברים שמצוות מושכלות חיובם משכל האדם וקודם סיני

כך תראה גם **ברשב"ם** על בראשית (כו פס' ה), וכן מצאתי **במקור הברכה** פ"ז **לגר"ר מרגליות** זצ"ל שהביא את דברי **הרוקח** (סי' שסו) שכתב שדבר שכל בני נח הוזהרו עליו כגון גזל וחמס וצדקה והידור זקן וכן עשיית מעקה ותיקון מאזנים ומשקולות

79 הביאו הרב אברהם כהן אור בתחומין כ'.

מחכמיהם שמעלת החכמה היא גדולה מאוד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעולם הבא, כי אם הוא עומד במדרגה קדושה שצריכים להתפרש במבטא יותר מלא מהלשון של חלק לעולם הבא."

הרי ברור מדברי הרב זצ"ל כי לדעת הרמב"ם המחויבות במצוות שכליות הבאה מצד השכלי בוודאי מקובלת ולדעתו עומדת במעלה גבוהה יותר. מימלא חסרון הכוונה לצאת ידי חובת צווי ה' אינו מעכב בזה, דבכלל מאתים מנה.

החולקים וסוברים שכל הצווים בתומ"צ הוא רק מטיני

עם זאת יש בוודאי שחלקו על כך לגמרי. הנה ריה"ל בכוזרי (מאמר ראשון פסקה עח - עט) ביאר במשל הכסיל והתרופות כי הדרך לעבוד את האלוקים אינו אלא ע"י המשמעת לאלוקים בדרכיו הנתונות מאיתו, ולא חילק בין סוגי העבודות. לדבריו מובן גם שאין סיבה לחלק, כיון שנקט שם שאף מי שידע את מהות המצווה לא ידע לשער כמותה ואיכותה, וזה בהחלט קיים אף במצוות השכליות ושבין אדם לחברו.

ראייה ממדן הראי"ה קוק זצ"ל שכך הדין ראייה שכך הם הדברים אפשר למצוא גם בדברי מרן הראי"ה קוק זלה"ה באגרות הראי"ה (א עמ' צט) בביאורו לדברי הרמב"ם וכך לשונו:

"חסידי אומות העולם שכתב הרמב"ם (בהלכות מלכים סוף פ"ח) שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי או"ה ולא מחכמיהם⁸⁰, הנה הגרסא האמיתית היא 'אלא מחכמיהם'. ודעתי נוטה שכוונת הרמב"ם היא שמעלת יש להם חלק לעולם הבא היא מעלה ירודה מאוד, אע"פ שהיא גם טובה גדולה, אבל כוון שאפילו רשעים ועמי ארצות שבישראל זוכין לה, היא לפי ערך המעלות הרוחניות מעלה ירודה. והרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם עוד יותר מהצדק של ההנהגה, ע"כ סובר שהמדרגה של 'יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה של חסידי אוה"ע דווקא שלא גברו במושכלות, כ"א קבלו האמונה בתמימות רגשי הלב והתנהגו בדרך ישרה, ע"י מה שקבלו שהמצוות שלהם נתנו כך ע"פ ה'. אבל מי שע"י הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצוות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב

80 כך לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ח' הל' יא' "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם:"

ועי' עוד במדרש שמואל (די אוודא, על אבות בפרק שלישי משנה ו) מה שהביא בשם ה"לב אבות" שכתב שאף שיש מצות שכליות ויש מצות שמעיות, השלם באמונתו צריך שישמור את כולן ואף השכליות בעבור שבאו בתורה ונצטוו מאתו ית' ולא מצד שגוזר כן השכל. וכך הוראת משמעות הפס' "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' אלהיכם" - כלומר: בין המצוה השכלית כמו כיבוד הורים ובין המצוה השמעית שמו השבת תהיה השמירה בהם מצד שאני ה' אלהיכם. עד כאן תורף דבריו.

וכן גם כתב **המאור ושמש** בפרשת משפטים ד"ה ונראה. וכן **בספר הברית** (חלק ב' מאמר י"ג אהבת רעים פרק כא) טען להוכחה מצד מה שהכתוב אומר "ואהבת לרעך כמוך אני ה', כלומר לא שתקיים זה בעבור שהוא שורש כל מצות השכליות וכוללם יחד והשכל מחייב זה, אלא אך רק בעבור כי אני ה' מחייב לך ומצוה אותך על זה"

ואכן כתב בעל **הבני יששכר** במאמרי חודש סוון מאמר ה', כי הראיה לכך שצריך לקיים גם השכליות מצד ההשמעות למצוות ה' ולא מצד השכל, הוא מצד מה שפסקו להלכה שמצוות צריכות כוונה לצאת ידי חובת צווי ה'. הרי שכותב מפורש

גם **המבי"ט** באגרת אור השם פרק שני כתב שאע"פ שהמצוות שבין אדם לחברו מובנות מעצמן, ניתנו הם לנו להתחייב בהם מפי הגבורה כדי להרבות שכרנו, ועל כן בקיומם צריך שיחשוב האדם שמקיימם מפני רצון ה'.

וכן כתב בספר בית אלקים שער היסודות - פרק שנים וארבעים וזה לשונו: "ואמרם שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, היינו שכר המצות הנעשות כמצותן לשמן. והדברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב כמו ששינו במשנה (פאה פ"א), הן הדברים שיש בהן מצוה לעושה ותועלת לאחרים, לא כציצית ותפילין וכיוצא בהן שאינן אלא לעצמו, ולכך אוכל פירות בעוה"ז כנגד התועלת הגשמי הנמשך לאחרים במה שעושה הוא עמהם, והקרן קיימת לו לעוה"ב כנגד מה שהוא עושה מה שנצטוה בתורה מבילתי השקפה אל הנמשך. וזהו שהאריך בעל המשנה לומר אלו הדברים שאדם עושה אותם אוכל פירותיהם כו', והיה מספיק שישנה אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם וכו', אלא להשמיענו כי גם שנראה עיקר עשייתן היא למה שנמשך מהן טוב לאחרים והוא דבר גשמי, אפ"ה העושה אותן בשביל מה שנצטוה בתורה יש לו קרן לעוה"ב, ולכן שנה שאדם עושה אותן".

שכן דעת **האר"י ז"ל** מפורשת **בשער רוה"ק** (דף י' ע"א הוצ' ישיבת החיים והשלום) שיש לומר לשם יחוד גם במצוות שבין האדם לחבירו. וכפי שכתב שם: "גם א"ל כוונת הצדקה והתפילה והוא ליחד שם י"ה בנפרד מן ו"ה. וקודם שהאדם יעשה איזו מצווה או צדקה יאמר לייחדא שמא דקב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו בשם כל ישראל ויכוון לחבר שם י"ה שהם דחילו ורחימו, עם ו"ה שהם קב"ה ושכינתיה". הרי לך מבואר מלשונו שגם במצוות הצדקה יש לומר ולכוין לשם מצווה.

שגם במצוות שכליות כמו שבין אדם לחברו צריך כוונה ומעכב לעניין לצאת ידי חובה. וכן הביא **הגר"ר מרגליות זצ"ל** בס' הנז"ל, שכן כתבו אחרונים רבים כמו **הקדושת יו"ט** (קכג ע"ב) בשם הייטב לב, ובס' **גבורי ישראל** (פר' בהר) ובשו"ת **שערי רצון** (ח"ב סו"ס ע"ג) ועוד.

כמו כן פסק **בחי אדם** בחלק ראשון, (כלל סח הלכה יח) שיש לכוון מצד יראת ה' ולא מצד השכל. וראיתו ממאמר חז"ל "אל יאמר אדם אי אפשי בחזיר אלא אפשי ואבי שבשמים צוה עלי".
נוסף לכל הנ"ל ועל הכל הוא לידע

העולה למסקנה

וכן הפר"ח גם במצווה שיש בה הנאה הכוונה מעכבת. וע"כ במצווה שחיובה מדאורייתא הוא ספק דאורייתא וצריך לחזור ללא ברכה.

ג. לאר"י ז"ל בריש שעהמ"צ משמע שאף בזמן עשייה מובהקת של מצווה צריך לכוון לשם מצווה. וכיון שכך אף למי שלא נוהג כאר"י ז"ל בכל דבריו מכלל ספק לא יצא, ובמצוות דאורייתא ראוי לחזור ולקיים בלא ברכה. אמנם אם כוונתו הסתמית הייתה לעשות נחת רוח לבוי"ת או כל דבר אחר הקשור למצווה כך שאין

ע"פ הנראה לכתחילה כל המצוות צריכות כוונה וכל המחלוקת בין גדולי ישראל היא רק לעניין דיעבד. (עי' משנ"ב סי' ס ס"ק י)

ובזה אף שיש כמה סוגי מצוות שנחלקו בהם נראה למסקנה כך:

א. הרי לאר"י ז"ל ולשו"ע ולחיד"א ולגר"א ולמשנ"ב, בין במצוות דאורייתא ובין במצוות דרבנן יש לכוון לשם מצווה והדבר מעכב. על כן אם לא כוון ראוי שיחזור אמנם ללא ברכה.

ב. להרבה מהראשונים (כתוס' והרי"ף)

כוונה והיא מעכבת, וע"כ ראוי לחזור בלא ברכה.

ו. ע"פ המבי"ט והביאור הלכה והמאור ושמש והבני ישכר והחיי אדם, וכן דעת האר"י ז"ל, גם במצוות שבין אדם לחברו צריך כוונה והיא מעכבת.

היוצא מכל הנ"ל שצורך אמירת הלשם יחוד מצד הכוונה במצוות רב הוא ומקיף את רוב ככל המצוות עכ"פ משום ספק.

כאן מתעסק, שוב הוא בספק שמא יש כאן כוונה מועילה, והווי ספק ספקא לקולא במצווה דאורייתא.⁸¹

ד. ע"פ הפמ"ג ושו"ת בית הלוי והט"ז והמ"א והמנחת שלמה - אף בחפצי מצווה מובהקים כתפילין צריך כוונה והיא מעכבת. ע"כ ראוי לחזור בלא ברכה.

ה. ע"פ הביאור הלכה והמנחת שלמה והעולה על כולנה האר"י ז"ל משמע שגם מצוות שקיומם בתוצאה צריך

מהי הכוונה הנצרכת?

כוונות כלפי שמיא: לריח ניחוח - וכביאור רש"י שיהיה נחת רוח לקב"ה שאמר ונעשה רצונו, ולשם ה' ומבואר שאלו שתי כוונות שונות, וא"כ משמע שצריך להיות שתי כוונות בקיום המצוות: אחת משום שהקב"ה צווה, והשניה כדי לעשות לו נחת רוח.

אמנם הדברי יציב רצה לדחות זאת, דשמה רק בזבחים כך הדין שצריך את שתי הכוונות הללו.

נסיון ללמוד מהכוונה בזבחים

עתה עלינו לברר מהי הכוונה שעל האדם לכוון בעת עשיית המצוות.

הנה בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' קלט) הביא מה שכתב בבאר מים חיים בסוף שער התפילה ללמוד זאת מהגמ' בזבחים (דף מו ע"ב): "לשם שישה דברים הזבח נזבח לשם זובח לשם אישים לשם ריח ניחוח לשם מי שאמר והיה העולם" וכו'. ודייק שם שראינו שיש שתי

81 ועי' בבא"ח לך לך יז' במצוות ציצית שכתב שאף שיש ספק ספיקא לא סמכינן ע"ז אם חיובו מן התורה כוון שאפשר לתקן בנקל, במקום איסור דאורייתא. ולכאורה אין כאן איסור אלא ביטול מצוות עשה ובכ"ז כתב כן. ונ"ל עפ"ז שבמקום שאפשר שיחזור בנקל כמו בק"ש שחיובה מדאורייתא על פי דברי הבא"ח הנ"ל צריך לחזור, וביחוד כשהווי ס"ס בדינא שלא לכו"ע הוי ס"ס. עי' בכללי הס"ס מהמנחת יעקב המועתקים בבית אדם כלל ו.

אלא להבריא מזיקין בלבד, פעמים שאינו חושש ואינו קורא אותה. ועוד שאינו מכוון בה לצאת ידי חובה מן התורה ומצוות צריכות כוונה".

הנה מקושיית ר' יונה, תראה שהוא סב"ל שאע"פ שקורא ק"ש וכוונתו לקריאה ממש, כיון שאינו מתכוון אלא להבריא מזיקין ולא לצאת ידי חובת התורה במצוות עשה, לא יצא ידי חובתו. אמנם לרש"י מבואר, שאף שמתכוון להבריא מזיקין אין בכך כלום ואין בזה בכלל מי שאינו מכוון וכשיטתו בר"ה. ועוד ממה שהתוס' בד"ה מאמיתי לא נחית להקשות כך משמע שגם הוא סב"ל כרש"י.

הקושיא בזה מרש"י בברכות

אמנם צ"ע בזה, כיון שרש"י בברכות יג' ע"א כתב: "שמע מינה מצות צריכות כוונה - שיהא מתכוין לשם מצות", ושם הרי מיירי שמתכוון לקרות בתורה (למ"ד צריכות כוונה) אך לא מתכוון לשם קיום מצוות עשה. והרי באמת אינו מתעסק במצווה, שכן פעולת המצווה היא העשייה

נסיין ללמוד ע"פ ההבנה ממה אנו נשמרים ע"י הכוונה במצוות - דעת רש"י ור' יונה ואולי יש לדון בעניין זה ע"י מה שנברר ממה הכוונה מוציאה. שהנה רש"י בר"ה (כח ע"ב בד"ה קמ"ל) כתב "דאע"ג דמתעסק הוא, יצא, שמצוות א"צ כוונה". ומשמע מדברי רש"י, שעניין הכוונה בא להוציא מגדר מתעסק. היינו: שאם התכוון לתקוע לשיר - לא יצא, שמתעסק הוא לגבי מצוות התקיעה בשופר, ולכן צריך כוונה לשם מצוות תקיעה. מזה מבואר, שאפשר שאם אדם מתכוון באיזשהו עניין הנובע מהמצווה, כבר אינו בגדר מתעסק ונחשב זה ככוונה הראויה.⁸²

אמנם נראה שר' יונה פליג על כך וסב"ל שמצוות צריכות כוונה לצאת ידי חובה שהתחייבנו בה מהתורה, ובאופן חיובי. שהנה ר' יונה בברכות (דף א מדפי הרי"ף ד"ה ואפסקא), הקשה על שיטת רש"י שסבר שאפשר לצאת ידי חובת ק"ש ערבית בק"ש שעל המיטה וכך לשונו: "ועוד שאותה שעל מטתו מתוך שחושב שאינה

82 אמנם מרש"י הנ"ל משמע שלמ"ד מצוות א"צ כוונה גם מתעסק יצא וכבר הקשו האחרונים כמו המהרש"א שהמשנה בלב' כותבת שהשומע מהמתעסק לא יצא ידי חובה. ועי' בערוך לנר שביאר שמתעסק ממש היינו מנבח נבוחי כמו שכתוב לקמן, ואילו כאן הוא מתעסק ביחס למה שהתורה דרשה "זכרון תרועה". וא"כ מבואר ע"פ זה שהכוונה באה להוציא מידי מתעסק של מצוות תקיעת שופר שנאמר בה זכרון תרועה. ובאמת אין זה נקרא מתעסק רגיל. עם זאת מבואר שתוקע לשיר אינו נקרא מתעסק אלא רק מנבח נבוחי, והכוונה באה להוציא מידי זה. ומ"מ מבואר שצריך רק בשביל התקיעה של השופר ולא לכוונה הופכית כמו לשיר, ועדיין אף בהבנה זו א"צ כוונה לצאת ידי חובת מצוות עשה.

ידי חובה. ועוד יותר משמע כי כך גם דעת מרן השו"ע ובב"י.

מחלוקת האחרונים בזה להלכה

אך נראה שהאחרונים נחלקו בזה להלכה. שהנה בעל 'החידושים וביאורים' הגר"ח גריינמן כתב (בר"ה כח ע"א) לחלוק על הביאור הלכה (סי' ס ד"ה וי"א), שכתב שאם קראוהו לעלות לס"ת ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוון בלבישתו לקיים מ"ע של ציצית, ממילא עובר בזה על מ"ע וכו'. ועל זה, כתב הרב הנז' כי אין כך הדין. ש"נראה שכל הסיבה שלוקח הטלית המצויצת חשיבא כוונה למצווה, שהרי אינו חפץ בטלית אחרת אלא במצויצת, ואין צריך לחשוב ממש ממצוות ציצית, ודי בזה במה שמוסכם בדעתו שלעלות לתורה צריך להתעטף בציצית מצויצת שזה כבוד ה' ית'".

הרי מובן שנחלקו המשנ"ב והגר"ח גריינמן במה שעוררנו. שלדעת המשנ"ב כוונה היינו לצאת ידי חובת מצוות עשה. ואילו לדעת הגר"ח אין כך הדין אלא כיון שמתכוון לדבר שנובע מהמצווה כמו כבודו ית', כבר לא הוי מתעסק ונחשב ככוונה טובה ומועילה.

עוד מצאתי שהנדע ביהודה בחלק ראשון (קמא חלק אבן העזר שאלה נד)

(הקריאה), והרי מתכוון לעשות. וכן משמע מדברי ר' עובדיה מברטנורא על מסכת ברכות פרק ב' משנה א' שכתב: "אם כיון לבו יצא - לדברי האומר מצות צריכות כוונה, צריך לפרש אם כיון לבו שיהא מתכוין לצאת ידי חובתו." ומשמע שצריך דווקא כוונה לצאת ידי חובתו.

דעת הרשב"א כר' יונה וצריך כוונה חיובית עוד נראה להוכיח שכך שיטת הרשב"א. שכן בפרק ב' דברכות (על דף יג ע"ב ד"ה שמע), כתב הרשב"א - הביאו הב"י להלכה וכן פסק כדבריו בשו"ע - שלכולי עלמא פסוק ראשון של ק"ש צריך כוונה ואפילו בדיעבד. והעיר הרשב"א על כך: "דאפילו למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, התם בכוונה לצאת הדברים אמורים, אבל צריך כוונת העניין. כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים בהסכמת הלב" עכ"ל.

מדברים אלו ברור שלרשב"א עניין הכוונה הוא עניין חיובי ולא רק הסתלקות ממתעסק, שאם לא כן כיון שכבר מכוון את משמעות העניין אין לך מכוון ולא מתעסק יותר מזה. ומזה שאומר שאפשר שלא יכוון לצאת ידי חובה וא"צ כוונה ובכל זאת יצטרך לכוון את העניין, מזה מוכח שלשיטתו צריך כוונה חיובית לצאת

הנז"ל שאין צריך לכוון לשם מצווה מסוימת הזו אלא לשם מצוות באופן כללי או כדברי רע"ב שם כדי לצאת ידי חובתו. אך זה מובן שאין זה מתאים לדברי רש"י בר"ה וסיעתיה.

אמנם להלכה נראה שיש לחשוש לכוון כוונה חיובית בפועל לצאת ידי חובה אף בק"ש ואף תוך כדי תפילה, שכן נראה ששיטת השו"ע כך היא, כמובן מסי' סג' וכפי שעוררנו בב"י מדברי הרשב"א שהביא מרן ופסק כמותם.

פסק שאין צריך לשם מצווה ממש, אלא שלא יהיה כוונה הופכית. וכן נראה לבאר בדעת החיי אדם (ח"א כלל סח סעיף ט) שכתב שבאמצע התפילה אין צריך לכוון מפורש לצאת ידי חובת המצווה. ונראה שהסברה היא משום שאין כאן מתעסק שהרי הוא עוסק בקיום המצוות באופן מובהק. וכן נראה לבאר בכל הפוסקים שמנינו לעיל בפרק עשיית מצוות מובהקת.

עוד תראה מה **שערוך השולחן** (באו"ח סי' ס סעיף ה) דייק מרש"י בברכות

האם צריך לבטא הכוונה בפה ?

בפיו. וכך דייק הגר"מ גיפטר זצ"ל בקובץ ישורון.

ההשוואה בין דין לשמה לדין כוונה במצוות והנה הנוב"י השווה בין דין לשמה בקדשים לבין דין כוונה במצוות. ובדיני לשמה מצאנו באו"ח (סי' יא הל' א) שצריך לומר שעושה כן לשם ציצית בשעת הטויה. אמנם בסי' לב' (סעיף ח) כתב מרן השו"ע שטוב להוציא בשפתיו בתחילת העיבוד של העורות שהוא מעבדו לשם תפילין. ומשמע מדבריו שכל זה רק לחומרא. גם באבן העזר (סי' קלא סעיף ז) כתב

מה ששמע מהנוב"י שצריך לבטא הכוונה בפה

מדברי השואל בשו"ת נוב"י (קמא חיו"ד סי' צג), המשווה בין דין כוונה במצוות לדיני נדרים ושבועות, משמע שצריך דיבור בפה ולא מועילה כוונה בלב בלבד. ולמד כן מהגמ' בשבועות (כו ע"ב) שאמר שמואל: גמר בליבו צריך שיוציא בפה שנאמר לבטא בשפתים.

גם הנוב"י עצמו, שדחאו זהו מפני שסב"ל שסתם מצוות לשמה קאי וכמו בקדשים⁸³, אך מ"מ גם לדבריו יצא שאם צריך כוונה יש לבטאה

83 השוואה בין קדשים למצוות יש בתוס' בגיטין כג' ע"א שכתבו להשוות בין דין לשמה בקדשים למילה.

עם זאת עלינו לדעת שאכן התוס' בגיטין (כג ע"א) משווה בין דין קדשים שבעינין בו לשמה לבין מילה ושם הדבר ברור שאין זה לעניין האמירה, וא"כ השאלה עולה במקוריותה, מה מקום הלימוד מדין לשמה לדין כוונה במצוות?

חלוקת הברכת שמואל בין דין לשמה לדין כוונה במצוות, וסברת הרדב"ז בה

והנה בעל הברכת שמואל על גיטין (סי"ו) כתב לחלק בין דין לשמה במצוות מסוימות, לבין דין כוונה במצוות. שעל ידי הלשמה עצם המצווה נעשית, ובחסרון לשמה, חסר בגט ובקרבן, ואין כאן קרבן ואין כאן גט. אמנם לא כן דין כוונה במצוות. שלדעתו דין מצוות צריכות כוונה הוא תוספת דין במצווה ובחסרונו לא חסר בחפצא של מעשה המצווה. ויתכן שלשיטתו עניין הכוונה במצווה מהותו להחיל קדושה בחפצא של המצווה ועשיית האדם.⁸⁴

אך ע"פ דברי הרדב"ז (בשו"ת ח"א סי' קעז ד"ה רק לכתחילה) נראה כי עניין

מדין שיאמר הסופר בפיו שכותב גט לשם אשה מסוימת. ועי"ש מה שכתב הבית שמואל שלזה לא מהני מחשבה אלא צריך דיבור ולמד זאת מספר תורה שצריך הסופר לומר בפיו. אמנם בפתי תשובה שם ס"ק ג' הביא בשם התורת גיטין הגרעק"א הרדב"ז והרמ"ע מפאנו, שכל זה לחומרא בלבד.

והנה צריך ברור אם שווה דין לשמה לדין כוונה במצוות. שמהשוואת הנוב"י בתשובתו בין דין לשמה בקדשים לבין כוונה במצוות, וכן מדברי הגר"א (בסי' יא ד"ה שיאמר) המשווה בין לשמה בטוית ציצית לבין הפרשת תרומה אין ראייה גמורה, שיתכן שכל השוואתם היא רק לעניין הבירור בעמידות המחשבה אם מועילה או שצריך דיבור לקבעה, ורצו ללמוד דין זה מדין לשמה במצוות מסוימות. שאם לא נאמר כן, הרי יקשה מה מקום ההשוואה בין דין לשמה שנלמד מפסוקים וגזירות הכתוב במצוות מסוימות, לדין כוונה במצוות שהוא דין כללי בכל המצוות כולם.

84 עי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בהל' תפילין פ"א הט"ו שמסביר מדעת הרמב"ם מדוע בעיבוד אם לא כוון לשמה הדבר מעכב ואילו אם לא כתב לשמה אין הדבר מעכב. וכך לשונו: "שמעשה הכתיבה היא בעצמותה עצם מעשה הסת"ם ע"כ ח"ל בה קדושת סת"ם ממילא וסתמא לשמן קאי. משא"כ בעיבוד דאכתי לא נעשו סת"ם ורק מעשה הכשר בלבד הוא דהוי וע"כ בעינין בה כוונת לשמה כוון דבלאו הכי אין במעשה שום חלות קדושה כלל" ומבואר מדבריו שעניין הלשמה הוא המכוון את המעשה להיות החפצא של המצווה והקדושה ובדברים שאין בהם מעשה של מצווה כוונת הלשמה מוציאה מידי מתעסק והופכת את זה

אם נאמר שצריך יתכן שאין דין כוונה כדין לשמה וממילא לא צריך לבטא בקול. ואף אם תאמר שהדין שווה שמא הלכה כשיטת המקילים שגם בדין לשמה הוא לחומרא בלבד לבטא בקול ומחשבה מועלת.

הצורך לבטא הכוונה בפה מצד דברי הזוה"ק אמנם כל זאת לעניין דינא במצוות צריכות כוונה אם מעכב שהכוונה תהיה בפה, אך האמת שיש צד אחר להצריך אמירה בפה והוא ע"פ מה שכתב בזוה"ק פרשת תזריע דף נא' ע"ב: "אמר רבי אלעזר, בכל עובדוי דבר נש, ליבעי ליה דליהוון כלהו לשמא קדישא, מאי לשמא קדישא? לאדכרא בפומיה שמא קדישא על כל מה דאיהו עביד, דכלא הוא לפולחניה, ולא ישרי עלוי סטרא אחרא, בגין דאיהו זמין תדירא לגבי בני נשא, ויכיל לאשראה על ההוא עבידתא".

הרי שהאמירה בפה נצרכת כדי שהמקטרג לא יקטרג על מעשי האדם.

דברי המקובלים – לומר בפה לתיקון חלקי הדיבור שבנפש

עוד סיבה חיובית לומר את הכוונה

הלשמה אחר, ועניינו להחיל קדושה על חפצי המצווה כמו בספר תורה ובציצית וכן בגט שנקרא ספר וכתוב בו כדת משה וישראל.

אמנם בדין כוונה במצוות צריך עיון, שיתכן שהכוונה לא באה להחיל קדושה בעשייה אלא רק לכוון את העשייה כמשמעותה למצווה ולהוציא מידי מתעסק וכשיטת רש"י וסיעתיה בר"ה כח' שהבאנו לעיל.

אך אם נאמר כדעת הסוברים לעיל שעניין הכוונה במצווה הוא תוספת הנצרכת ודין במצווה לכוון באופן חיובי לצאת ידי חובה וכדעת ר' יונה וכן פסק הביאור הלכה, אזי יש לומר שדין לשמה שווה לדין כוונה במצוות, וכשם שעניין הלשמה הוא להוסיף קדושה בחפצי המצווה והקדושה כך עניין הכוונה להוסיף קדושה בעשיית האדם, ויצא שדינם שווה.

הנשמע בדעת השו"ע

והנה מדברי מרן בשו"ע נשמע כי דין לשמה אינו שווה לדין כוונה שכן פסק בסי' ס' כי מצוות צריכות כוונה ואילו לעניין לשמה העלה לחומרא בלבד.

ולהלכה נראה שיש כאן כמה ספיקות. חדא אם צריך כוונה במצוות. ואפילו

לחפץ של קדושה. ויצא שעצם המעשה הוא המחיל את הקדושה אלא שהלשמה מיחד את העשייה שבחפץ והכשרתו להיות חפץ של קדושה ומצווה. ומכאן שדעת הברכת שמואל כדעת רבו הגר"ח כאמור.

וכן כתב בספר **חשבון פרטי המצוות** לבאר מה שכתוב בנדרים עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם שצריך לדבר שהוא עושה לשם יחוד קוב"ה וגם לשם ה' שצווה כן בתורתו המצוות היינו שאומר הפסוק של המצווה. וכך כתב **בכף החיים** סופר סי' ב' שע"י שיוציא המחשבה והכוונה בפה ויאמר הריני מוכן ומזומן לקיים מצווה פלוני מתקן בחי' הדיבור.

בפה תראה במה שכתב **האר"י ז"ל** בכמה מקומות ומהם בשער הליקוטים פר' עקב ח' שבכל מצווה בעינין מחשבה דיבור ומעשה.
וכן כתב **בכף החיים פלאגי סי' ג'** שכך היו עושים קודם הקרבת הקרבן שהיו קוראים הפרשה של הקרבן כדי להשלים המעשה עם הקריאה בפה וזה למרות מה שרבנן גזרו שלא לומר בפה לשמה שמא לא יהיה לשמה. אך כדי להשלים חלק הדיבור שבמצווה.

פרק ב - חשיבות אמירת 'לשם יחוד' מצד הערך הפנימי

חשיבות הערך הפנימי שבכוונה והחסרון בהעדרה

לשיטת הרמב"ם והרמב"ן

לדברי הרמב"ם במו"נ בטעם ושורש המצוות, ברור כי ללא הכוונה שבמצווה ועשייה טכנית של המצווה, היא חסרה את עיקרה. וכך לשון הרמב"ם בעניין (מו"נ ח"ג פר' לא): "אבל העניין כמו שזכרנו, בלא ספק, והוא, שכל 'מצווה' מאלו ה'שש מאות ושלוש עשרה מצוות' היא - לנתינת דעת אמיתי או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות - הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות ובמדות ובמעשי ההנהגה המדינית. ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאמרם או הזהירה מהם, מהם - מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם - ללמד דעת אמיתי, ומהם - ללמד מדות. ומפני זה הספיק לנו באלו השלשה עניינים בנתינת סיבה בכל מצווה מן המצוות".

מבואר מדבריו שעיקר המצוות הוא כדי להנחיל דעות או מידות, ובוודאי

שאינן לומר שתכלית זו תתקיים אם המצוות תיעשינה ללא שום כוונה ורצון.

ועי' במהר"ל (תפארת ישראל פ"ו-ז) שמביא מחלוקת משולשת לגבי תכלית עניין המצוות, ומבאר שהרמב"ם כתב בעניין מצוות שילוח הקן באופן אחר וזה כי הקב"ה בעצמו מרחם על הבריות ולא רוצה בצערן וכו' (אמנם עי' במה שכתבנו בסוגיית ההשגחה על הדצ"ח בביאור שיטת הרמב"ם בזה, שאפשר שאינה כפי דברי המהר"ל כאן, אלא כפי דברי הרמב"ן).

גם הרמב"ן (הביאו המהר"ל שם) נוקט כי עניין המצוות להנחילנו מידות טובות, והיוצא מזה לעניין חשיבות הכוונה הוא ברור. אמנם מקשה המהר"ל על דברים אלו מכמה פנים ומהם שאם כך הוא, מה נענה במצוות שלא נודע טעמם!?

לשיטת המהר"ל והמקובלים

על כן ביאר המהר"ל⁸⁵ כי עניין המצוות הם כגזירות המותאמות

85 עי' גם בחינוך מצווה תקמה' שהביא מחלוקת זו.

והנה יש בזה אריכות גדולה אצל רבותינו ראשונים ואחרונים ונביא מעט מהם ומההולכים על דרך החסידות והקבלה ומביאורם.

דעת המקובלים הקדמונים ובעלי החסידות בחשיבות הכוונה

בעבודת קודש לר"מ ׳ גבאי (בחלק ב פרק כג - כד) מתייחס לזה ותמצית ביאורו שכוון שהמצוות ונפש האדם נחצבו מעולם העליון כך צריכה שתהא עשייתם ופעולתם ביציאה לפועל. וכשם שבעולמות הרוחניים העליונים יש כוונה ומחשבה, דיבור ומעשה ויש יחוד וחיבור בניהם כך צריך שיהיה במעשה האדם לחבר בין שלושת המרכיבים האלו ולייחדם וע"י כך האור האלוקי יכול לשפוע ממעשה המצוות, עי"ש מה שהרחיב בלשונו הק'. מ"מ הרחיב להסביר שם כי המחשבה האלוקית היא המשפיעה את האור אלוקי אל בחינת הדיבור ומשם לבחינת המעשה.

ומובן מזה כי מקור השפע והאור הוא בבחינת המחשבה. וכן מובן גם אצל רבותינו האחרונים, כדרך שכתב **הפרי צדיק** (בפרשת פנחס אות יב) וזה לשונו: "שהמצוה גולמית שעושה בלא כונה הוא רק כפתילה ושמן וכלי הנר בלי אור השלהבת רק הקדושה מהמצוה כשעושה בכונה לעשות רצון הבורא יתברך כאשר צוני ה' אלהי זה המכוון

למבנה האדם ונפשו, וכדברים הטבעיים הפועלים במציאות אע"פ שלא נודע כיצד פעולתם. שבמצוות לא תעשה האדם נשמר מיציאה מהסדר הנפשי הטמון בו, ובמצוות עשה הרי שהוא נצרך ונטהר מהמציאות העולמית אל מציאות שכלית אלוהית כפי מידת נפשו האלוהית הטמונה בו. ומדברי המהר"ל ברור מאוד כי עניין המצוות לא בא להקנות מידות וכד', וממילא יש מקום לטעון ולומר שאף ללא כוונה ורצון בקיום המצוות, פעולתם מוצלחת ומועילה.

גם בהקדמת **השפע טל** לספרו ביאר עניין המצוות כחציבה מתרי"ג אורות רוחניים שעל ידי פעולת האדם בתרי"ג אברי גופו המלוכשים בתרי"ג אברי נפשו ונשמתו, הוא פועל להרבות את האור האלוקי בשורשו הרוחני העליון ומזה נשפע שפע רב לכל העולמות עד עולמנו התחתון הזה. ולפי זה צריך לבאר מה עניין הכוונה במצוות ומה הצורך בה. ועי' עוד **בשערי קדושה למהר"ו** בחלק א' פרק א' וב' שמבאר כי המצוות עשה הם מזון לנפש האדם וקיומם וחיותם ומצוות הלא תעשה הם השומרות על שלימות הגידין הרוחניים שבנפש האדם. וגם לפי ביאור זה צריך להבין מה הצורך בכוונה שבמצווה ומה תפקידה.

לומר, כי בהיות כי כל הדברים שבעולם יש להם חיות, וכמו שהאדם נברא גוף ונפש, הכי נמי כל הדברים. והנה התורה עצמה יש לה גוף, כענין הלכות הנז' בדבריהם ז"ל, וגופי תורה, ויש להם פנימיות התורה, שהיא הנשמה... וכמו נשמת האדם, שהוצרכה להתלבש בגוף החומרי לירר לזה העולם, כן הוא ענין התורה. וכן נמי המצוה יש לה גוף, דהיינו בחינת המעשה, ויש לה נשמה, שהוא הכוונה שאדם מכין בה לעשותה כתקנה, ואם תעשה בלא כוונה הצריכה, תהיה כגוף בלא נשמה".

עוד כתב בע"ח (שער מ דרוש ב) כך: "וכללות הענין: דע, כי כל בחי' מצות מעשיות וברכותיהם: ציצית ותפלין ואכילת מצה וסוכה ולולב וכיוצא בזה, כולן הם בחיצוניות העולמות, אע"פ שיש בהם בחי' מוחין הם בחיצוניות. וכל מצוה שהוא בדיבור לבד כמו תפלה הכל הוא בפנימיות. וזה תמצא בפירוש ברוך שאמר במקומו ובפירוש כוונת התפלין ובכוונת נט"י. ונמצא: כי ארבע עולמות אבי"ע, וכן בכל ה' פרצופים שבכל עולם מהד', יש בכל א' מהם חיצוניות ופנימיות. וכל המעשה הוא

נקרא תורה אור שבהמצוה וזה מאיר רק לפי שעה."

וכן בספר **בת עין** (פרשת קדושים, דרוש לימי הספירה) כתב כי: "המצוה הוא כלי לבחינת קדושה, וכשעושה המצוה הוא ממשיך על עצמו עם הכלי בחינת אור הקדושה. וזהו נוסח ברכות המצות אשר קדשנו במצותינו. פירוש: כי עיקר כוונת המצוה שצריך לכוין בעשיית המצוה כדי להמשיך על עצמו על ידי המצוה בחינת אור הקדושה, לכן מעשה המצוה בלי כוונה אינה כלום, כי מה מועיל הכלי אם אין בו אור? וגם הכוונה בלי מעשה גם כן אי אפשר שתחול אור בלתי הכלי, וכדאיתא ברמב"ן הקדוש (על שה"ש ב, ז) שצריך לעשות כלי לאור:"

מובן מדבריהם כי הכוונה שהיא פרי המחשבה היא מקור האור היורד וממלא את הכלי שהוא קיום המצוה.⁸⁶

דברי האר"י ז"ל בחשיבות הכוונה

ונדמה שמקור דברי אחרונים אלו הוא מה שכתב **האר"י ז"ל** בכמה מקומות ומהם בספר הליקוטים וזה לשונו (פרשת עקב - פרק ח): "ואפשר עוד

86 עי"ש שביאורם מבוסס על מהלך שיעור הקומה שבספירות שמעולם המחשבה- ספירת החכמה ופר' אבא, השפע יורד עד לספירת הת"ת - ו"ק פר' ז"א, ומשם למלכות פר' נו"ק וזוה מתעורר היחוד בין הז"א לנוק' שהוא תכלית עבודתינו.

כל חלק ושלב במצווה, וסידר את כל המדרגות כולם. וזה לשונו: "ונמצא עתה, כי כל מלבושי הנר"ן דאצילות, ומלבושי נפש רוח נשמה חיה יחידה דבריאה יצירה עשיה, שמכל פרטי פרצופי אבי"ע דכל ישראל, הם מעורבים מטוב ורע, וצריך עתה לבררם שנית ע"י התורה והמצות במצות מעשיות - מלבושי הנפש, וע"י התורה דרוח, וע"י הכונה דנשמה, וע"י המחשבה דחיה, וע"י רעותא דמחשבה עילאה דיחידה".

והנה, מדברי הרש"ש יתבאר:

א. שיש חילוק בין הלשונות והם מדורגים במעלתם.

ב. שבכוונה מתקן חלק הנשמה, ובמחשבה חיה, וברעותא דליבא יחידה.

ג. ממה שכתוב בע"ח שער מ' שהזכרנו לעיל, מובן שמה שהוזכר שם 'כוונה במחשבה' שהוא הנשמה בין בפנימיות ובין בחיצוניות, זוהי אותה כוונה המוזכרת בדברי הרש"ש בשם "כוונה". וכן במה שהוזכר בשער הגילגולים הקדמה יא' הוא אותו עניין. ונראה שאותה כוונה היא זו שנתפרשה בתחילת שער המצוות בראשיתו בשם 'כוונה לשם עושיהן לקיים מצוות בוראו'. שזוהי המדרגה המינימאלית בכוונה. והיא זו שעליה אנו מדברים במושג ההלכתי-מצוות צריכות כוונה.

וברכותיה הכל הוא בחיצוניות - או"פ כנגד המעשה, ואו"מ כנגד הברכה. כמו ג' סעודות דשבת ואכילת מצה דפסח וקידוש שבת שעל היין, וציצית וסוכה ולולב ותפילין. אכן, כל דבר התלוי בפה לבדו כגון התפלה ועסק התורה, הכל תלוי בפנימיות. ואמנם הכונה במחשבה הוא הנשמה בין בחיצוניות כמו כוונת עשיית המצות שהוא בחיצוניות, וכן הוא נשמה לפנימית, כגון: כוונת התפלות כו' כי החיצוניות והפנימית הכל הוא בבחינת הכלים וכיוצא בזה בנשמות, יש חיצוניות ופנימית שהוא נשמה חיצוניות לכלי חיצוניות, ונשמה פנימיות לכלי פנימיות. וכ"ז בבחי' או"פ וכנגדן יש בבחי' או"מ כנזכר במ"א".

הנה לכאורה הדברים שכתובים בעץ חיים שווים עם מה שכתב בשער הליקוטים, ומזה מבואר שכוונת המצוות "שאדם מכיין בה לעשותה כתיקנה", הרי היא כנשמה.

ביאור כוונת הלשונות השונים שבאריז"ל - כוונה, מחשבה, רעותא דליבא

והנה, בדברי האר"י ז"ל מפוזרות כמה הגדרות - כמו "מחשבה", "כוונה", "רעותא דליבא", וצריך לדעת להבחין בניהם. והנה הרש"ש בנהר שלום (דף כב עמודה ד) בביאור ברכת הנותן ליעף כח ומלביש ערומים, הסביר מדרגת

ההצלחה ע"י מעשה התורה. אשר הלכו בדרך חכמי המחקר והם הפילוסופים אשר זכרנו למעלה יתנו שם ותפארת אל השכל, וע"י המושכלות יקנה האדם הנצחיות. ויעשו המעשים הישירים והטובים כמו תכונה וסולם אשר יגיע אליהן אל המושכלות. ומזה הסולם נפלו. ואנחנו תלמידי משה אבינו ע"ה קמנו ונתעודד ע"י תורת ה' ומצוותיו. והעיקר אשר הביאם לזה שיהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת השכל הנבדל...וכן המצוות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כבר אמרנו כי המצוות האלו ראויים אל האדם מצד כי המצוות כולם שכליות אלוהיות, שכך סידר הי"ת לא מה שחייב שכל האדם רק מה שסדר הי"ת בחכמתו...כי המעשה של המצווה הוא מעשה אלוהי שעושה ע"י גופו".

מובן כי למהר"ל האלוהיות שבמצווה היא במה שעושה האדם ומשעבד את שכלו לשכל האלוהי⁸⁷. אמנם זה דווקא כאשר המצווה נעשית מתוך מחשבה וכוונה לעשות מעשה המוגדר כמצווה מאת האלוהות, אבל כאשר אין כאן כוונה, ממילא אין כאן מעשה הנעשה משכל אלוהי, ואין

ד. על פי הקודם, נראה שכוונת הרש"ש במילה "מחשבה", היא החשבון הפנימי מחכמת האמת ביחס למצווה כפי שנלמד משער הכוונות וכדומה.

ה. לגבי המושג 'רעותא דליבא' כתב הבני אהרון (על שעה"ג לגר"ש אגסי זלה"ה) בהקדמה יא (הערה מד) שהוא החשק והשמחה בקיום המצווה.

ומ"מ אחר כל זאת, רואים אנו כי הנשמה במצוות היא הכוונה לקיימם לשם מצוות בוראינו, וזהו האור הפנימי הנמצא בכלי, וכפי שראינו שאמור גם בדברי האחרונים דלעיל, ונשתוו דבריהם עם דברי האר"י זלה"ה.

מה חסר בחסרון הכוונה - למהר"ל ולמקובלים

מ"מ עלינו להבין לביאור השיטות השונות מהי פעולת המצווה ומה תחסר זאת ויחסר השפעתה בחסרון הכוונה.

לדברי המהר"ל (בתפארת ישראל פ"ט) מובן כי ללא מציאות של כוונת המצווה מאבדת היא את ערכה האלוהי לגמרי. וכך לשונו: "אחר שנתבאר לך דברים אלו נבאר עוד השאלה הראשונה: איך יקנה האדם

בלבד ולא מפי מקובל חכם מבין בזה, רק לעניות דעתי אכתוב כמציץ מבין החרכים:

למדנו מהקדמה א' בשער הגלגולים כי האדם מקשר כל ד' עולמות אבי"ע. וכן כתב הרח"ו (בדף קיד' ע"א מח"ב דע"ח שער נ' פ"א). לכן, בהכרח שיש באדם חלקים מכל ד' עולמות: נפש רוח נשמה חיה יחידה. ולא ברגע אחד לוקח את כל החלקים הללו אלא כפי זכויותיו, וזה ע"י קיום תורה ומצווה שביחס לחלק שבו אחוז⁸⁸. בכל חלק מעולמות אבי"ע יש גם נרנח"י, וסופו של דבר יש נרנח"י דנרנח"י בעולמות אבי"ע.⁸⁹ עוד למדנו שכל אדם מישראל יש לו מצוות שורשיות כפי מקום אחיזתו באדה"ר ומחויב לקיימם בכל אופן⁹⁰.

והנה בהקדמה ב' כתב הרב שאדם צריך שיתקן עד נשמה שבזה נקרא אדם שלם. ואע"פ שכתב בהקדמה יא' (דף צד) שאין נקרא שלם עד שיזכה שיקח יחידה דא"א דאצילות, אפשר כפי שבאר בבני אהרון (הערה כא) שזה יבוא בעיבור או שלא יצטרך לזה

כאן צירוף לאדם לאלוהיות. ולכן יש כאן גוף בלא נשמה שאין לו שום חיות וערך.

מדוע לאריז"ל הכוונה מעכבת ולא המחשבה והרעותא דליבא

עוד צריך להבין כי לדברי האר"י ז"ל והאחרונים המבארים כי ערך הכוונה היא כאור הנכנס בכלים, יש כאן חסרון גדול בחסרון הכוונה לשם עושיהן. אמנם כאן צריך עיון, שכן שתי המדרגות האחרונות של 'מחשבה' ו'רעותא דליבא' אינם מעכבות בהלכה להחשב כקיום מצווה, ואילו מדרגת הכוונה לשם ה' מעכבת. ומילא לדברי המהר"ל הוא ברור - שכיון שלא כיון כלל לשם ה', הרי שאין כאן ביטול שכלו האנושי לשכל האלוקי, ואין כאן ערך המצווה כלל לדבריו. אמנם לדברי האר"י ז"ל וסיעתיה, שיש כאן גוף בלא נשמה, צריך להבין את החילוק מדוע בלא נשמה לא סגי, ואילו בלא חיה סגי. ואולי יש לבאר בהקדים כמה הקדמות, וכולי האי ואולי בהשערה

88 ועי' שם מה ההבדל בין נפש מהעשיה לשאר חלקים שמאבי"י.

89 עי' בהקדמה ב' שמבואר שהיא חלוקה עד אין קץ - עמ' כג' - כה' הוצ' בני אהרון.

90 עי' בהקדמה ד' שם מדויק שהרשע זוכה לירד לגיהנום רק אחר שקיים המצוות המועטות שכפי שורש נשמתו. ועי' בפ"י בני אהרון בהקדמה יא באות לא וסוף אות נו עמל להשוות כל המקומות באר"י ז"ל בעניין זה ולחקור מה דינו של מי שיודע שורש נפשו וברי לו שמדרגתו ברוח, מדוע צריך לקיים תרי"ג מצוות, אחר שהם אינם מועילות אלא לתיקון הנפש. ומ"מ מבואר שם שלעניין קניית הרוח אינו אפשרי אלא ביחוד כשקיים המצוות השורשיות שבנפשו. ועי' בתניא אגרות קודש אגרת ז'.

אחיזה לקליפות ויתכן יחוד בין ז"א לנו"ק, שע"י זה יושפע שפע רב בכל העולמות. וכיון שעניין המצווה להשפיע אורות העליונים מלמעלה למטה על מקיים המצווה, וזה ע"י שנגרום יחוד⁹¹ שאפשרי רק באופן שיהיה בטווח הנשמה, לכן המינימאלי הוא לכוון לשם מצווה וכאמור לעיל.

הנה מכל החשבון הנ"ל מבואר, שבלא שתהיה כוונה במצווה, לא תהיה הפעולה במדרגת נשמה ולא יתכן הייחוד שזה כל עניין המצווה. א"כ מובן מדוע דווקא הכוונה היא המחויבת ובלעדיה לא תיתכן קיום מצווה כלל.

כאופן הנ"ל כתב בעל השפת אמת (לפרשת קדושים - תרמ"ח) באר היטב וזה לשונו: "במד' ישלח עזרך מקודש מקידוש מעשים שבידך ומציון מעשים. כי כל המצות שורשם ברקיע גבוה מאוד והמעשים שבעוה"ז הם ציונים ורמזים להשרשים. ולכן מבקשים ויהי נועם ה' עלינו להיות התקשרות למצות שלנו בשורש

גלגול כיון שבא בקלות אחר שיש לו נשמה. ועי' עוד בהקדמה יא' כיצד מתקן את כל הבחינות. ומכח הסתירות שבין המקורות (וכן מבני אהרון אות לא' ד"ה א"ג), נראה לומר שע"י המצוות מעשיות מתקן נפש דנרנח"י וע"י התורה רוח דנרנח"י. ועוד כתב שם שכל מצווה צריך לקיים בג' חלקים שבה: מחשבה דיבור ומעשה. וע"כ נראה לסכם כך: בתרי"ג מצות מעשיות שצריך לקיימם בג' בחינות הנז"ל מתקן נר"נ דנפש דאבי"ע. ובעסק התורה כהלכתה לשמה בתושב"ע מתקן רוח דנר"נ דאבי"ע. ובלימוד סודות התורה מתקן נר"נ דנשמה דאבי"ע. ובנהר שלום דף כד' עמ' ג' בהקדמת ברכת התורה כתב ע"פ חילופי ערכי הכינויים, שכל הנפש היא בעצם בבי"ע והרו"ן הם באצילות עי"ש דבריו.

ויצא, שבחינת 'הלשמה' ו'הכוונה' היא בחינת הנשמה דכל תחום מתרי"ג מצוות מעשיות ת"ת ופרד"ס. וכבר ראינו בע"ח (שער ו' פ"ב) כי כאשר יש בפרצוף בחינת נשמה אין

91 עי' בנהר שלום - דף יד' עמוד ב' שכתב כך: "כשאדם מקיים מצוה ממצות ל"ת גורם זווג באו"א שהם י"ה דהוי"ה הרמוזים בחילוף מ"צ דמצוה שהם י"ה וכשמקיים מצוה ממצות עשה גורם זווג בזו"ן שהם ו"ה דהוי"ה ודמצוה." וזהו עניין אמירת לשם יחוד כמו שנבאר לקמן ובספר הקדו"ש ליקוט ב' כתב ג"כ כך: "אמנם דע כי הנה יש באמת עוד יחודים רבים פרטי פרטים לאין חקר. באותן הד' הכלליים ג"כ. והנה הם נעשים ע"י כל המצות כולן. כי ע"י קיום כל מצוה ומצוה אשר במחשבה דיבור מעשה הנה גורם יחוד למעלה וכמ"ש בספר שער המצות בהקדמה שם. והוא ענין אמירת לשם יחוד אשר נתקן מחכמי חרשים לומר קודם עשיית כל מצוה (לכל מי שחננו ה' ברוח טהרה ולב בר ונקי) כי בכל מצוה גורם יחוד למעלה".

והעיקר הכוונה. ואח"כ הוסיפו לומר לשם יחוד. אבל זה העיקר במחשבה. רק שלא לשכוח העיקר הזכירו לומר לשם יחוד. וזה אשר קדשנו במצותיו הוא שורש המצות וצווננו הוא בפרט המעשה שבעוה"ז כנ"ל."

העליון. ולכן תיקנו ברכה עובר לעשייתן ונק' ברכה ממש, שע"ז יש התקשרות וברכה במצווה שלמטה. והעיקר הוא הכוונה. כי לכל הדברים יש בחי' מעשה דיבור ומחשבה. לכן יש ברכה קודם המצווה שהיא בדיבור.

החשיבות בכוונה המפורטת ב"לשם יחוד"

ופירש שם הר"ן "לפעלם - לשם הקב"ה שפעלם וצוה עליהם", כאמור לעיל.

הרמב"ם – תכלית המצוות לעילוי האדם ואמנם ראינו לעיל בפרק הקודם כי ערך המצוות ותכלית עשייתם נתון במחלוקת. שכן לדעת הרמב"ם ודעימיה צד עשייתם הוא בשביל התחנכות האדם, ועל יחס הבורא למצוות אמרו בשם המדרש (מובא בילקוט שמעוני שמואל ב פרק כב רמז קסא) "אמרת ה' צרופה' אמר רבא: לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. וכי מה איכפת לו מי שהוא שוחט מן הצואר ומי שהוא שוחט מן העורף? הוי אומר לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות". וביארו שם שכל עניין המצוות הוא רק מצד צורך האדם.

ומזה ביאר הרמב"ם הנאמר לעיל, שכל תכלית המצוות אין לה יחס אלא מצד התעלות האדם.

עוד נראה שישנה חשיבות מיוחדת באמירת "לשם יחוד" מצד פרטיות הכוונה שהאדם מכוון אליה את עשייתו, וכפי שנבאר בפרק זה.

כבר במשנה באבות (פרק א משנה ג) נאמר: "אֲנִיטִיגְנוֹס אִישׁ סוֹכּוֹ קִבֵּל מְשֻׁמְעוֹן הַצְּדִיק. הוּא הָיָה אוֹמֵר, אֶל תְּהִי כְעֶבְדִים הַמְשֻׁמְשִׁין אֶת הָרֵב עַל מְנַת לְקַבֵּל פָּרֶס, אֶלֹא הוּוּ כְעֶבְדִים הַמְשֻׁמְשִׁין אֶת הָרֵב שְׁלֹא עַל מְנַת לְקַבֵּל פָּרֶס, וְיְהִי מוֹרָא שְׁמַיִם עֲלֵיכֶם:" ופי' הרמב"ם ובעקבותיו הרע"ב שיעשה הדברים מצד אהבתו את ה"ת ומיראתו. והוסיף התו"ט שם שלא בא לומר שאין תקוות שכר, רק שאין ראוי שיעבדו לשם כך. ובוודאי שפשט הכוונה בין שכר בעולם הזה ובין לעולם הבא.

ובגמ' בנדרים (סב ע"א) אמר רבי אליעזר בר רבי צדוק "עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם. אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קורדום להיות עודר בו".

העבודה צורך גבוה

אמנם יש לדעת כי הדברים אינם מוסכמים כלל ועיקר. שהנה בעבודת הקודש לר"מ ן' גבאי זלה"ה כתב בח"ב כי עבודת האדם אינה רק לצורך הדיוט אלא לצורך גבוה. היינו שע"י עבודתינו אנו מוסיפים כח בגבורה של מעלה (פ"א). עניין זה מבוסס על הפסוק 'באלוקים נעשה חיל', ועוד פסוקים ומאמרי חז"ל. ומוכיח שם הרב הנז' כי כך גם דרכו הראשונים כמו הרמב"ן שכתב בפר' תצווה שהשכינה השורה בישראל היא לצורך גבוה. וכן כתב שם גם ר' בחיי. עוד הביא הרב הנז' ראייה מתפילת דניאל שאמר "והאר פניך על מקשיך השמם למען אדני-י". וביאר שם הרב כי כך דרכם של הצדיקים הראשונים שמניחים צרכי עצמם ומשתדלים

בצרכי שמים והיא העבודה הרצויה הנדרשת מהשלמים (פ"ב שם). וכנגד ראייתו של הרמב"ם כתב הרב בעל 'עבודת הקודש', שמה שכתוב במדרש 'מה אכפת לו לקב"ה אם שוחט או נוחר וכו' כלום אתה מועילו כלום אתה מזיקו אלא כל המצוות לצרף בם בנ"א, הכוונה היא ביחס אל הבורא א"ס ב"ה, ששם אמת שאין נגיעה ועניין, ואין שום מצווה ותועלת⁹². ואכן כל עבודתנו פועלת רק בכבוד הנברא, המציאות העליונה האלוקית שהיא רצונו הנמשך ממנו^{93, 94}, ושם יש פעולה ומציאות לעבודתנו. (פ"ג) עוד הסביר הרב הנז' שם (פ"ד) כי עיקרה של העבודה היא הכוונה הראויה ובלעדיה לא תשלם העבודה ולא תפעל את עניינה לתת כח בגבורה של מעלה. ולפי זה בפרק

92 וכך גם ביאר בנפש החיים שער ב' פ"ד. ועי' עוד בשל"ה תולדות אדם השער הגדול פ"ל שהביא ביאור זה, אך סותרו בפרק לה' ומתרץ אחרת כיון שהוא סב"ל שלא יתכן פגם אף בעצם גילוי האלוקות, ולא יתכן שגם שם תהיה תועלתנו. על כן ביאר מפרק נ' ואילך עד הסיכום בפרק סז' שם, כי יש שתי יחודים: אחד קבוע והוא מהשגחת הי"ת ועניינו לקיום העולמות העליונים - וזה לא נפסק או נחלש לעולם. ויחוד שני הוא לעניין ההנהגה התחתונה - וזה נפסק לפי מעשה התחתונים, ובזה דווקא נאמר העבודה צורך גבוה. אך בגילוי והחיאת העולמות אין פגם וגם שם נאמר מה אכפת לו לקב"ה. ואמנם בחסד לאברהם כתב ג"כ כך אך הדגיש שהיחוד השני ותוספת האור ממעשה התחתונים הוא לאין ערוך ושיעור מהיחוד הרגיל וזהו כאב העליונים מהפסקת עבודת התחתונים. אך נראה שהשל"ה לא יסכים לזאת.

93 בפשטות אין מדובר על רצונו הא"ס שהוא ורצונו אחד, אלא על רצונו המצומצם לצורך בריאת העולם, והסוגיא תלויה בהבנת מושג הצמצום אם כפשוטו או לא ואין כאן מקומו.

94 כאן זוהי דוגמא מובהקת למה שכתב מרן הרב ראי"ה זצ"ל בקובץ א' פס' י' שבענייני הדעות והאמונות מזדמן ששני בעלי ריב אומרים דבר אחד וכל מריבתם היא מריבת שפתיים. שהלא כל דברי הרמב"ם כאן הם כדי שלא ליחס שינוי או צורך אצל אדון יחיד א"ס ב"ה שאין בו שום צורך ושינוי, ובזה הלא מסכים לגמרי בעל עבודת הקודש.

גם בעסק התורה אל יחשוב שעוסק בתורה כדי לידע מה שיש בה, אלא שעוסק בה כשור לעול וחמור למשאוי לקיים מצוות בוראו וליחדא קב"ה בשכינתיה ע"י מצוות עסקו בתורה" עכ"ל.

כך גם דעת המקובלים הקדמונים

כך מוזכר גם בקדמונים **כבספר הקנה** בסוד הסוכה, **ובציוני** פרשת בחוקותי שכתב כרמב"ן שהשראת השכינה בישראל צורך גבוה, וכן **בשושן סודות** אות תצד' שביאר שהקרבת הקורבנות צורך עליון ולא כדעת הרמב"ם והראב"ע.

הרבה מזה מוסבר גם **בחסד לאברהם** עי' לדוגמא במעיין א' פרק טז' וכא', וכן בהרחבה בהקדמת בן מאה שנה **לשפע טל**, ובאריכות בכמה מקומות **בפרדס רימונים לרמ"ק** מהם בשער ח' פי"ט ופ"כ. עי' גם **בשל"ה** תולדות אדם השער הגדול שכולו על עניין זה ובשער א' לבעל **נפש החיים** שגם הוא בא לבאר זאת.

דעת גדולי החסידות בזה

אצל גדולי החסידות עניין זה הוא מהיסודות היותר מדוברים ראה לדוגמא **בבעש"ט** עה"ת על פר' נח פסקה קכד' וקנד' שמבאר כי הצדיקים הם שלוחי דמטרוניתא

ה' באר שמאמר אנטיגנוס 'אל תהיו כעבדים', מדבר על הייחוד העליון ולא על מידת האהבה שבאדם.

הנך רואה כי דברי הר"מ ן' גבאי לא כדברי הרמב"ם וסיעתיה, ולדעתו המצוות צורך גבוה הם - כי כך גזר ה' שע"י מעשינו ועבודתנו ימשך השפע אל העולמות. ואל זה מכוונת תפילת "לשם יחוד" - היינו שהמצווה שאנו מקיימים עתה היא לשם ולצורך הייחוד העליון.

ודע שבעל עבודת הקודש אינו יחיד בזה, אלא הרבה מאוד מגדולי ישראל שבכל הדורות הלכו כך, וכבר ראינו כי הרמב"ן ור' בחיי גם הם שלמים איתנו בזה. וגם גדול המקובלים שבכל הדורות עד הרשב"י, הוא **האר"י ז"ל**, כתב בשער המצוות בראשיתו כי האדם צריך לכוון את עבודתו ליחוד העליון. וכך לשונו: "גם כוונה גדולה מכולם והיא הנז' בהקדמת התיקונים ובמקומות אחרים רבים, כי יכוון האדם שאינו עושה אותה המצווה כעבד המשמש את רבו ע"מ לקבל פרס, אלא כבן שכל כוונתו לעשות רצון ונחת רוח לאביו שבשמים. ואין עניין זה מתקיים אלא במי שיודע כוונת התפילה והמצוות ומכוון בעשייתם לתקן עולמות עליונים וליחדא שמא דקב"ה עם שכינתיה. ואין כוונתו לקבל שכר העוה"ז ואף לא לתועלתו הנמשך לו לעוה"ב....ואף

השכינה הקדושה והעניין בזה. ובצוואת הריב"ש פס' ג' כתב שכך צריך לעשות בכל מעשיו גם מעשי החולין הכל יהיה לשם יחוד. וכן **בפרי הארץ** פר' אמור, **ובאור המאיר** פרשת וירא ובעוד הרבה מאוד מקומות. **ובמאור עניים** בהשמטות הדגיש שכל פעולה שאדם עושה הכל הוא לתיקון המציאות העליונה עי"ש. וכמ"כ עי' **במאור ושמש** פר' ניצבים, ועוד ועוד. והרבה יותר ממה ששניתי לפניך יש, ואידך זיל גמור. הרי לך החשיבות העליונה שהתמידו גדולי הדורות להדגיש בעניין תכלית קיום המצוות, שאינו רק לתועלתנו אלא בעיקר לתיקון המציאות העליונה ומשם אלינו. ומכאן נובעת החשיבות שיש בהקדמת התפילה לשם יחוד קודם עשיית מצווה ואף קודם כל מעשה שיש בו חשיבות.

פרק ג - הפולמוס שיש בעניין אמירת "לשם יחוד"

טענות המתנגדים והמצדדים באמירת לשם יחוד

התנגדות בעל הנודע ביהודה ותלמידו

ראש למתנגדים לאמירת תפילת 'לשם יחוד' והמפורסם ביותר הוא מרנא הנודע ביהודה בשו"ת חיו"ד סי' נג', ותמצית סיבת התנגדותו היא משום הגאווה הנלוזה התופסת את הטפל על פני העיקר וכלשונו: "בדורנו זה עזבו תורת ה' מקור מים חיים שני התלמודים לחצוב בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כ"א אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים". טענה נוספת היא מפני החשש לקיצוץ בנטיעות ממי שאינו בקי בעניינים אלו.

כדעתו של רבו הנוב"י, כתב גם בעל **התשובה מאהבה** (אהבת דוד עולת חודש הרביעי דף ג' ע"א) כי "כל העסקים והמעשים אשר לא הזהירו עליהם רז"ל חכמי התלמוד בבלי וירושלמי הנגלות לנו ולבנינו עד עולם, ראויים לבטלם אחרי אשר ראינו בעווננו הרבים קלקולים אשר הפושעים יכשלו בהם".

עוד שהתנגדו לאמירת לשם יחוד

גם החת"ס נמנע מלומר לשם יחוד בגלל זה ובכלל היה מנהגו של החת"ס להצניע ולהסתיר את הנהגותיו הקבליות מעיני הציבור: "כך היתה מידתו... כל מי שהיה מתבונן בדרכיו ראה כי תנועותיו בדביקות גדולה בה' ובתורתו ע"פ כתבי האר"י ז"ל וזוה"ק באופן שבנ"א הפשוטים לא הרגישו בו שום השתנות ממנהג הציבור" (אגרות סופרים כתבי רש"ס - בנו של החת"ס, סי' כג). ועיי' עוד **בחק יעקב** (סי' תפט ס"ק יא) שיצא נגד המדפיסים שהוסיפו בענייני ספירת העומר את החלקים ע"פ הסוד.

האדמו"ר מצאנז השפע חיים בפר' תרומה כתב את סיבת התנגדות אדמו"ר צאנז לאמירת לשם יחוד ועיקרי הטענה הם שאמירה זו נועדה רק לצדיקים גדולים שכל פעולותיהם אכן נעשים רק לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה בלתי לה' לבדו. ואילו אדם פשוט שאינו במדרגה זו ואינו מבין

עשיית מצווה הריני עושה כאשר צווני ה' בתורתו".

לכאורה, דברי הגר"א משלימים זא"ז. שבמצווה שיש בה ברכה, הרי שיש לומר את הברכה ושם יש לכוון את הייחוד שמצוי בתכיפה שבין הוי"ה לאלוקינו. אמנם במקום שאין בו ברכה, הרי שצריך לומר 'הריני עושה כאשר ציווני ה' בתורתו'.

והנה בוודאי שאין רצון הגר"א לומר שיש לומר נוסח זה רק מצד דין דמצוות צריכות כוונה, שא"כ די ב"הריני עושה כאשר צווני ה'". ואדרבה החידוש העולה מתוך דברי פרשנותו לזוהר היא שיש לומר דווקא 'צווני ה' בתורתו' כדי לחבר תורה במצווה. ומה עניין זה? אלא נראה שהוא עניין הייחוד בין ו' - התורה, למצווה - ה' כאמור בספר הזוהר עצמו שעליו נסובו דברי הגר"א. וא"כ יש לנו כאן נוסח של לשם יחוד ממש. יחוד תורה ומצווה שהם אחדות ו' וה' - קודשא בריך הוא - ו', עם ושכינתיה שהיא מקור המצווה - ה'.

נראה א"כ שגם לדעת הגר"א אין הכרח לאסור אמירת לשם יחוד, אלא אפשר שכדרכו לומר שהפשט והקבלה צוררים יחד כשני תאומי צביה, ממילא אין בנסתר אלא מה שבנגלה, ואם היה צריך לומר 'לשם

מה שאומר עושה שקר בנפשו ומרמה את עצמו כשאומר כך.

בידור דעת הגר"א בזה

גם הגר"א לא נהג לומר לשם יחוד⁹⁵, ומובא במעשה רב (מהדורת סינסטי) שכנגד זה אמר שכוונת הייחוד נעשית בברכה שלפני המצווה, בחיבור בין שם הוי"ה לאלוקינו, ולכן יש לאומרם בתכיפה אחת בלא הפסק, וכך נהגו במניינו.

אמנם מצאנו עוד נוסח אחר אצל אדוננו הגר"א והוא מה שכתב בביאורו לספר הזוהר (השמטות לחומש בראשית בדה"ס דף כח' טור ד', הביאו הגר"א עדס שליט"א בדברי יעקב - בכתבי האר"י, י"ם תש"ע, עמ' תמו) על השמטות הרעיא מהימנא (רסד ע"ב - דפוס וילנא תרמ"ד), ושם נאמר: "ומאן דמתעסק באורייתא ובמצווה בדחילו וברחימו באתר דיראה שריא י' תמן. באתר דאהבה שריאת מן ה. באתר דתורה שריא ו' ובאתר דמצוה שריא ה'".

והנה על המילים 'באתר דתורה שריא ו' כתב הגר"א כך: "ואף בתורה לבד יש מצווה ללמוד ע"מ לעשות ולכן אנו מברכים ב' ברכות: לעסוק וכו' ואשר בחר בנו. לעסוק כנגד מצווה, ובמצווה יש תורה ולכן צ"ל קודם

95 העירני הרה"ג גיורא ברנר שליט"א ראש הכולל החשוב בגבעת אסף יע"א.

כנגד מה שכתבו שענייני הסוד נועדו רק ליחידים וע"כ יש להסתירם מהפרהסיא הציבורית, עי' מה שכתב הרמ"ק באור נערב (ח"א פ"ג) על הכת שמרחקים מלימוד חכמת האמת באמרם שהיא חכמה נשגבה שאין הכל ראויים אליה עד שידמו אנשים בדעתם להעניש לנושאים ולנותנים בה ושואין ראוי לבנ"א פחותי ערך לעסוק בה. וכנגד זה כתב הרמ"ק שעל זה נאמר חלקי ה' אמרתי לשמור דבריך ולכן לשמור דברי ה' אין לאדם להשפיל עצמו כי על זה נאמר אל תהא צדיק הרבה. אלא אני אומר חלקי ה' ונשמתי חלק אלוה ממעלה וראוי אני אל דבר ה' כאחד ממלאכי השרת. עכ"ד.

עוד כתב (בח"ב פ"א): "כי אין ספק כי אחד מן הדברים שצוותה עליו התורה הוא היות האדם מכיר את בוראו כפי השגתו וכו' ומזה שכדי לעבוד כראוי צריך ידיעה בו והיינו ידיעת ספירותיו והנהגתו בהם ויחודו בהם והיינו העבודה הנכונה יחוד קוב"ה ושכינתיה" עי"ש עוד הרחבתו בזה.

גם השל"ה הק' (בווי העמודים פ"ה) הביא את דברי המנחת יהודה להזהיר העם שלא להרחיק מחכמת הקבלה, והאדרבה ואדרבה יגיע היזק לנשמתו מי שלא למד חכמה זו. ועוד כתב שם כי הר"י דיליטש כבר פסק כנגד

יחוד' הרי שחז"ל עשו זאת כבר בתקנתם בברכות. ובמקום שאין ברכות הרי שישנה האמירה שכתב שצריך לומר, שהיא כלולה בחיוב עשיית המצוות מתוך כוונה לשם פועלם. ואולי לפי זה יתפרשו דברי הגמ' בנדרים סב ע"א כך: עשה דברים לשם פועלם ודבר בהן לשמם" שהכל מיירי על המצוות, וכפי שפתח כן סיים. שהעשייה צריכה להיות לשם שמים משום שהקב"ה צווה, והדיבור בהם במצוות- היינו שצריך לדבר ולומר קודם שעושה המצווה- שעושה זה כפי שכתוב בתורה - היינו הדיבור בהם יהיה לשמם- היינו משום שכתובים בתורה.

טיכום נקודות ההתנגדות לאמירת לשם יחוד סופו של דבר אם נסכם את כל נקודות ההתנגדות, כך הם:
 - חכמת הסוד וענייניה נועדה רק ליחידים
 - מפני החשש של עושים שקר בנפשם ודוברי שקרים.
 - מפני החשש לקיצוץ בנטיעות

ענייני הסוד אינם רק ליחידים, ולעניין אמירת לשם יחוד

לעומת כל זאת, יצאו הרבה מגדולי הדורות לחיוב אמירת הלשם יחוד וטענתם בידם. ונביא מעט מדבריהם כסדרי הטענות.

ובכלל, יצא שרוב ככל ככל ישראל וסיעותיהם מחכמי המזרח וכן מחכמי אשכנז וביחוד לאחר התפשטות קבלת האר"י ז"ל והבעש"ט ותלמידיו, מלבד חלק מסיעת חכמי אשכנז וליטא, רובם ככולם נהגו בתפילותיהם להוסיף דברים שמקורם בחכמת הנסתר כמו אמירת 'ברוך שמי' שאינה מצויה כלל בסידורי הראשונים והתפשטה בכל קהילות ישראל זולת קהילות בודדות באשכנז (עי' שורשי מנהגי אשכנז לג'ר המבורגר עמ' 158). גם תפילת 'כגוונא' שבערב שבת וקטעי הזוהר, 'ואזמר בשבחין' וכד' שנהגו ישראל לאומרם על שולחן השבת באין פוצה פה ומצפצף.

כנגד הטענה שיש בזה שפת שקר

כנגד מה שטענו שיש כאן שפת שקר ואדם שאומר כן ואינו מבין עושה שקר בנפשו, נציין כי אם כן היו צריכים להתנגד גם לאמירת 'ברוך שמי' כי מי יכול להעיד על עצמו "אנא עבדא דקוב"ה" וכי כל רצונותיו משועבדים לקב"ה באין שום פניה אחרת. וכשם שלא נמנעו מזה אין להמנע מזה. וכן לא מצינו שנמנעו מלומר פיוט 'אנעים זמירות' בשל מה שכתוב בסופו "כי אליך נפשי תערוג" - אף שאם לא כיון כך הריהו בבחינת דובר שקרים ח"ו כפי שהעיר המטה אפרים בסי' תריט'.

המרחיקים מהחכמה ואחר דבריו אין לענות (עיין בתשובתו בהקדמת הדפסת הזוהר דפוס זיטומיר ושאר הדפוסים הישנים).

עי' עוד בדברי המוהרי"ל אשלג שהתבטא בהקדמת הספר פי חכם שכל אדם מישראל מחויב ללמוד חכמת האמת.

גם מרן הראי"ה קוק זלה"ה באגרת תיד' כתב שהבעש"ט היה מפרסם הקבלה בפומבי וכל מה שנדפס אין זה בכלל נסתר.

אצל חכמי ספרד פשוט לומר לשם יחוד וכוונות נוספות

עוד נודע מה שבקרב קהלות המזרח וחכמיהם הדבר היה פשוט וברור להנהיג אמירת 'לשם יחוד' ועוד כוונות נוספות מדברי האר"י ז"ל כמפורסם בסידוריהם חדשים גם ישנים. וראה לדוגמא מדברי הבן איש חי בפרשת וישב הל' ג' שכתב להזהר ולשלב שם הוי"ה ואדנות. ובפרשת מקץ הל' יב' כתב תפילה לומר קודם פרשת העקידה שכולה סודות לתיקון היום, וכתב זאת לכל אדם אף אם אינו מבין. ועוד שם בהל' יג' כתב כוונה להיות כמרכבה לשכינה עם כוונות והויו"ת. ובפרשת ויגש כתב שגם אם אין יודעים לכוון את הסודות השי"ת ישלים כוונתנו. ועי' בפר' וארא ב' ובפ' בשלח בתחילה ועוד ועוד כמה שספרו מלא וגדוש מזה.

משמעות ה'לשם יחוד' יש חשש לקיצוץ בנטיעות, עי' מה שכתב הרמ"ק באור נערב (ח"א פ"ד) כנגד כת השלישית המרחקת מחכמת האמת שמא יטעו ויקצצו בנטיעות וכד'. וכתב שם שמדברי חבקוק הנביא אנו לומדים שדווקא במעשה מרכבה ומעניינים אלו אפילו אם אדם טועה נחשב לו לצדקה וכאילו מתפלל כל היום. כך גם מובן מדברי המהרח"ו בקדמתו לע"ח דף ג' שיותר חמורה הטעות בענייני הפשט מענייני הסוד עי"ש.

ובכלל לימדנו בעל העיקרים בראשית ספרו (מאמר ראשון פ"א - ב) שמי שטועה בעיונו ומגיע לדברים כנגד האמת והתורה אפילו אם הם נוראיים כהגשמת האלוה וכו', כיון שמאמין בתורה ובחז"ל שכל דבריהם אמת, הרי הוא טועה אך אינו בכלל הכופר ח"ו והוכחתו מרבי הלל שכתב שאין משיח לישראל, ובכל זאת לא נמנעו מלקוראו ר' הלל. והרי זה כשיטת הראב"ד בהל' תשובה (פג' ה"ז) עי"ש. ועי' בפרדס רמונים (שער א' פ"ט) שביאר שכמובן שדעת הראב"ד שכל זה דווקא אם יצא לו כך בטעות או מחוסר ידיעתו ולא במזיד.

עוד כתב בעל הבאר מים חיים בשער התפילה שגם אם לא יחכמו האנשים לידע הכוונה בלשם יחוד, האותיות פורחות למעלה למעלה ובזה מעורר

ונראה לי שב העניין שאם כוונת האדם שכך היה רוצה שיהיה, וכן כוונתו להיות בבחינת 'אנא עבדא'; והיה רוצה שעבודתו תהיה בבחינת 'לשם יחוד' - אין בזה בבחינת דובר שקרים ועושה שקר בנפשו. וקצת ראייה לזה אחשוב להביא מדברי הרשב"ם בגמ' בבא בתרא פב' ע"א לעניין וידוי מעשרות. משמעות העניין שם שאם אדם אומר את קריאת פרשת הוידוי כוידוי, הרי שכל הפרטים חייבים להיות מדויקים שאם לא כן הרי הוא דובר שקרים. אך אם אומר זאת כקורא בתורה, אין בזה חשש. ואפשר לומר ע"פ זה, שיש להם לישראל על מה שיסמוכו כשקוראים דברים שכתבו רז"ל בלשון תחנונים וכד'. שאע"פ שאין האדם מכוון לגמרי באמירתו זו, כוון שברור שקורא מתוך הכתוב את הנוסח הקבוע, ובנוסף שאין הוא מתנגד נפשית לכתוב אלא היה רוצה להזדהות עם הנאמר, הרי שאינו בבחינת דובר שקרים. ורק כאשר עניינו להתוודות שזה כל העניין בוידוי מעשרות, אז כל מילה מדבריו צריכה להיות מדויקת ויש כאן חשש לדובר שקרים ועושה שקר בנפשו.

כנגד החשש שיש בזה קיצוץ בנטיעות למי

שאינם מבינים

כנגד מה שטענו שהטועים בהבנת

הרש"ש הק' בנהר שלום כתב כמה נוסחאות לזה; וכן **החיד"א** בכמה מקומות כמו מורה באצבע (א אות א) ומחזיק ברכה (רלא ס"ק א) ובפני דוד פר' עקב; וכן **היעב"ץ** בסידור בשם אביו בעל החכם צבי; **והבעש"ט** עה"ת פר' מטות (אות ב); **התולדות יעקב יוסף** בפר' שלח; **הגר"ח פלאגי** בכף החיים (א ס"י א); בעל **באר מים חיים** בתשובתו לנוב"י בשער התפילה; **מאור עינים** מטשרנוביל (חלק ליקוטים ש"ס ברכות); הקדמת **השב שמעתתא**; **הגה"ק מבוטאטש** בתפילה לדוד (ס"י כא); בעל **הבן איש חי** בשנה ראשונה פר' בהר בחוקותי ג, וכן בשו"ת תורה לשמה ס"י תע'. ועוד הרבה מאוד גדולים קדמונים ואחרונים כולם עונים ואומרים בדבר החשיבות הרבה של אמירת תפילה זו של לשם יחוד קודם עשיית המצוות. ואידך פירושא זיל גמור.

במצווה בכל אות ונק' אורות רבים בכל עולם ועולם. ועי' עוד **בשמן ששון** לר' משה ששון בכר זלה"ה ר"י בית אל שכן כתב בח"ד מספרו עמ' קנה'.

הרבה מגדולי ישראל חייבו לומר לשם יחוד בכלל צריך לדעת כי הרבה מגדולי ישראל חייבו לומר לשם יחוד. ואנא עבדא אזיל כרוכלא ואמנה מעט מזעיר מהם, לידע עומק ההיתר והחויב שבזה: ראה שמקור המנהג **בזוה"ק** (יתרו צג ע"ב): אמר ר"א בכל עובדוי דבר נשל בעי ליה דלהוו כולהו לשמא קדישא למדכרא בפומיה שמא קדישא דכולא הוא לפניה". וכן ראינו שכתב **האריז"ל** בהקדמת שער המצוות; והרב **ראשית חכמה** שער האהבה פ"ט; **של"ה** בכמה מקומות ומהם בשער האותיות אות א' נב;

סיכום

א. סיבה חשובה המחייבת אמירת לשם יחוד לפני עשיית כל מצווה, תלויה בשאלה אם מצוות צריכות כוונה ואם הכוונה מעכבת בהן ומתי.

ב. נחלקו האחרונים בדעת השו"ע, שלדעת הפמ"ג וסיעתה הכרעת השו"ע להצריך כוונה לפני מצווה, באה משום ספק ולכן במצוות דרבנן יש לנהוג לקולא. אמנם דעת הגר"א שלא כן, ולדידו הכרעת השו"ע ודאית ובכל אופן אם לא כיון בכל מצווה אף מדרבנן לא יצא יד"ח.

ג. לדעת התוס' וכן פסק בשו"ע הגר"ז אף שלא מצד ספק יש לחלק בין מצוות

דרבנן לדאורייתא, ואפשר שחיוב הכוונה מדרבנן ולכן לא החמירו הם במצוות דרבנן, ויצא יד"ח אף בלא כוונה.

ד. יש ראיות שדעת השו"ע עצמו שבכל אופן צריך כוונה והיא מעכבת בין בדאו' ובין במצוות דרבנן, וכן משמע בדעת האר"י ז"ל.

ה. כתבו הראשונים ע"פ הרמב"ם שמצוות שיש בהם הנאה כגון אכילת מצה, הכוונה אינה מעכבת. ולקהילות יעקב הסברא היא משום שההנאה שהיא תכלית המעשה וכוונת הפועל, ממילא מוציאה מידי מתעסק, שזה עניין הצורך בכוונה. אמנם לדעת החת"ס הסיבה שיצא במצוות שיש בהם הנאה אף בלא כוונה היא משום שמצוות אלו תכלית וגמר עשייתם היא ההנאה- והרי שנהנה.

ו. ע"פ הנז"ל נחלקו האחרונים במצוות אכילה שאין בה הנאה כאכילת מרור אם יצא יד"ח כיון שסו"ס אכל כסברת החת"ס- וכן סברו המלא רועים, התעוררות תשובה, המנחת שלמה; או שכיון שלא נהנה סו"ס אין כאן אדם פועל מצווה ולא יצא יד"ח. וכן דעת הפנ"י, הערוך לנר והמשנ"ב.

ז. כמה מהאחרונים כפר"ח ושו"ע הגר"ז, מטה אפרים והמשנ"ב כתבו שבאופן מובהק של עשיית מצוות אין הכוונה מעכבת. אומנם לדעת האריז"ל משמע שבכל אופן בעי כוונה.

ח. נחלקו הראשונים והאחרונים במצווה שיש בה חפצי מצווה מובהקים אם הכוונה מעכבת. ולדברי התוס' בסוכה וכן דעת הפמ"ג הכוונה מעכבת, אמנם לדעת הרע"ב והרמב"ם וטורי אבן, יצא יד"ח בזה אף שלא כיון.

ט. עוד נחלקו האחרונים במצווה שקיומה בתוצאה כגון בהקמת מעקה. שלדעת הקוב"ש המלא רועים, חלקת יואב והתעוררות תשובה - כיון שהתוצאה התקיימה בפועל בכל אופן ממילא יצא יד"ח אף בחסרון כוונה. אמנם לדעת המשנ"ב המנחת שלמה, והגר"ש שקאפ גם הכי הכוונה מעכבת.

י. יש ראיות לכך שדעת השו"ע כמ"ד שאין הכוונה מעכבת במצוות שקיומם בתוצאה, אמנם מדברי האר"י ז"ל משמע שגם הכי הכוונה מעכבת.

יא. יש מהאחרונים שרצו לומר שבמצוות שבין אדם לחבירו שקיומה בתוצאה - שהרי חבירו נהנה, אין הכוונה מעכבת. וכן כתבו בשו"ת התעוררות תשובה, וכן כתב בן הנוב"י, המנחת שלמה, עמק ההלכה.

יב. לדעת ר' ניסים גאון, ר' בחיי, הרשב"ם, הרוקח, מצוות שכליות מקורם קודם לסיני וצווים מהמוסריות הקיימת בטבעיות האדם. לכן גזר ר' בחיי כי

אין לברך בהם אשר קידשנו במצוותיו- שלא נצטוונו בהם מסיני. וממילא במצוות כאלו לדעתם של הנז"ל אין חסרון הכוונה מעכב. וכן עולה מדברי הנצי"ב, השפת אמת, שו"ת עולת שמואל, קרן לדוד, קנאת פנחס.

יג. אמנם מדעת ריה"ל בכוזרי במשל הכסיל והרופא, וכן מדברי המבי"ט ועוד אחרונים רבים כלב אבות, מאור ושמש, ס' הברית, הבני יששכר, הקדמת יו"ט, שו"ת שערי ציון, והחיי אדם משמע שגם חיוב מצוות שבין אדם לחבירו הוא מצוויו ית' בהר סיני, וממילא חסרון הכוונה מעכב.

יד. לדעת הבאר מים חיים למדנו מזבחים שיש לכוון בכוונת כל מצווה - א. משום שהקב"ה צווה. ב. כדי לעשות לקב"ה נחת רוח. אמנם הדברי יציב דחה זאת שאין ללמוד מדיני זבחים מהות הכוונה הנצרכת, דשמא רק שם כך הדין.

טו. מרש"י בר"ה משמע שהכוונה באה להוציא מידי מתעסק, וממילא כל כוונה הקשורה למצווה מועילה. אומנם מדברי ר' יונה שכתב שהקורא ק"ש לשם מזיקין לא יצא יד"ח שחסר בכוונה לשם מצווה, משמע שחולק על כך, וכן משמע ברשב"א.

טז. נחלקו האחרונים למעשה במהות הכוונה, ולמשנ"ב צריך שהכוונה תהיה דווקא לצאת ידי חובה, ואילו לנודע ביהודה, החיי אדם והגר"י גריינמן, כל כוונה הקשורה למצווה מוציאה מידי מתעסק ויוצא יד"ח.

יז. מדברי הנוב"י משמע שדין כוונה במצוות בענין שיהיה בפה וכן דייק הגר"מ גיפטר. וזה כי השווה בין דין לשמה לדין כוונה במצוות. אמנם לדעת הברכת שמואל וכן משמע מלשון הגר"ז יש לחלק בין תפקיד הלשמה לכוונה במצווה, וממילא אין ללמוד זמ"ז. וכן קצת משמע מלשון השו"ע.

יח. אמנם מלשון הזוה"ק מבואר שיש לכוון בפה לשם קיום מצווה ע"מ להמנע מקטרוג החיצונים.

יט. בנוסף לחשיבות אמירת לשם יחוד משום דין דמצוות צריכות כוונה, יש עוד חשיבות לזה מצד החסרון במהות קיום המצוות. שלדעת הרמב"ם והרמב"ן שעניין המצוות להנחילנו דעות ומידות בוודאי שאין תכלית המצווה מתקיימת בחסרון כוונה.

כ. גם לדעת המהר"ל, השפע טל, והמהר"ו שהמצוות תפקידם לפעול על המציאות ועל האדם, צריך לומר כדברי בעל עבודת הקודש שהכוונה במצווה היא המושכת אור מלמעלה לקדש את המעשה בפועל שבמצווה. ובלא כוונה

הוי המצווה ככלי מת בלא אור. וכן משמע מדברי האר"י ז"ל שהכוונה היא במדרגת נשמה לכלי.

כא. עוד מבואר מדברי האר"י ז"ל שבלא כוונה לשם מצווה לא תהיה הפעולה במדרגת נשמה, ולא יתכן יחוד זו"ן שממנו שפע רב לכל העולמות שזה כל ענין המצווה.

כב. בשל ג' נקודות התנגדו מי מגדולי ישראל לאמירת לשם יחוד - והמפורסם שבהם הנודע ביהודה: א. תורת הסוד נועדה רק ליחידים. ב. מפני החשש של העושים שקר בנפשם ומשום דובר שקרים וכו'. ג. מפני החשש לקיצוץ בנטיעות.

כל טענות אלו הראנו דחייתם באריכות (עי' גם באריכות בתנאים ללימוד חכמת האמת). כג. הרבה מגדולי ישראל חייבו אמירת לשם יחוד שיסודו בזוהר הק'. ומהם: האר"י ז"ל, השל"ה, הראשית חכמה, הבעש"ט ותלמידו היעקב יוסף, הרש"ש, החיד"א, הבן איש חי ועוד רבים אחרים.

סוף דבר

נראה שיש לו לאדם לילך כרוב סיעות ישראל הכשרות שחקקו בסידורם שיש לומר לשם יחוד בלא חשש, ובוודאי שאין לומר שיש כאן פתיות וכד'. ומכל מקום מה טוב אם ילמד מפי מבין מה כוונת המילים וביאור נפלא ונרחב ישנו בספרו של מרן הבן איש חי - רב פעלים.

עוד ע"פ מה שבואר לעיל, רוב ככל המצוות כולל המצוות השכליות דרוש לומר בהם כוונת לשם יחוד בכל אופן ע"פ חלק גדול מהפוסקים.