

ס י מ ן ב

קריאת שמע דאורייתא או דרבנן

א. סוגיית הגמרא בדין מי שספק קרא קריאת שמע

סוגיית הגמרא והקושי בה

נאמר בגמרא (ברכות כ"א א): "אמר רב יהודה אמר שמואל: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא. ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא, קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא. מתיב רב יוסף: 'ובשכבך ובקומך' (דברים ו, ז; יא, ט). אמר ליה אביי: ההוא בדברי תורה כתיב. תנן: בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. ואי סלקא דעתך אמת ויציב דאורייתא, לברוך לאחריה. מאי טעמא מברך, אי משום יציאת מצרים, הא אדכר ליה בקריאת שמע. ונימא הא ולא ליבעי הא, קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתיה. ורבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, חוזר וקורא קריאת שמע; ספק התפלל ספק לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל", ע"כ. והקשו התוס' (שם ד"ה ספק) על דברי שמואל שלכאורה יש הכרח לומר שהאדם מסופק גם לגבי קריאת שמע. שהרי אם היה ברור לו שכבר קרא קריאת שמע, לא יהיה אמת ויציב מדאורייתא, שהרי כבר הזכיר יציאת מצרים בפרשת ציצית. ואם כן, הואיל והוא מסופק ביחס לקריאת שמע, מדוע חוזר ואומר אמת ויציב ואינו אומר קריאת שמע, הרי מבואר בהמשך הסוגיה בדין בעל קרי שמכיון שבקריאת שמע יש שתי מעלות: קבלת עול מלכות שמים ויציאת מצרים, היא עדיפה על אמת ויציב, ומטילים עליו לומר קריאת שמע ולא לומר אמת ויציב.

תירוצי התוס' וסיעתם

והתוס' תירצו שני תירוצים. בתירוץ הראשון הניחו שאמנם האדם מסופק לא רק על אמת ויציב אלא גם על קריאת שמע, אך היה ברור לגמרא שאם כבר אמר אמת ויציב, בוודאי קרא גם קריאת שמע קודם לכן; ואילו אם קרא קריאת שמע,

אין בזה הוכחה שאמר אמת ויציב. ולכן הגמרא סברה שיש להטיל עליו לומר אמת ויציב, כי זה יכול להועיל למקרה שהוא קרא כבר קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב. לעומת זאת אם יטילו עליו לקרוא קריאת שמע, ייתכן שהוא כבר קרא קריאת שמע אך לא אמר אמת ויציב, ויצא שהוא אומר פעמיים אותו דבר, ודווקא את ברכת אמת ויציב שהיה עליו להשלים הוא לא משלים. בתירוץ השני הם תירצו שכאשר הגמרא אמרה אמת ויציב היא התכוונה גם לויאמר, כי לכל עניין יציאת מצרים קוראים אמת ויציב, וכן כשהיא אמרה קריאת שמע, היא לא כללה בזה את ויאמר, כי עניין פרשה זו הוא יציאת מצרים, וזה שייך בעיקרון לאמת ויציב. ולפי זה הוא באמת מסופק גם על ויאמר, ולכן הספק הוא ספיקא דאורייתא, והוא צריך לחזור על אמת ויציב. ושני התירוצים הובאו גם בתוס' ר"י שירלאון (כ' ע"ב ד"ה מתני' בעליו) ובאו"ז (ח"א סי' צד) ובתוס' רבינו פרץ (ד"ה ספק). ומעין התירוץ השני כתבו גם הרשב"א (ד"ה מאי), הרא"ה (ד"ה שמע) והמיוחס לריטב"א (ד"ה מאי)².

קשיים בתירוציהם

דא עקא, שלכאורה התירוץ הראשון מורכב וחסר מאוד מן הספר, ויש בו כמה הנחות יסוד שלא נאמרו בגמרא, ולא ניתן לראותן מוכרחות עד כדי כך שיהיה אפשר לומר בפשיטות שהגמרא הניחה אותן מבלי צורך להזכירן: הנחה אחת היא שמי שמסופק גם בנוגע לקריאת שמע וגם בנוגע לאמת ויציב, יכול להניח שהסיכוי שקרא את שמע גבוה מהסיכוי שאמר אמת ויציב, ולחזור רק לאמת ויציב ולא לשמע; והנחה שנייה היא שיש להחזירו או לאמת ויציב או לקריאת שמע ואין אפשרות להחזירו לשניהם אף על פי שבאמת הוא מסופק על

1. הר"י שירלאון בשם ר"י נקט דרך שונה במעט מהתוס' שלנו בהבנת התירוץ הראשון, דכתב: "שאינן רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש", ובדבריו מודגש שיש יותר סיכוי שקרא קריאת שמע מאשר אמת ויציב. וכן מודגש עניין זה בדברי האו"ז, ד"ל: "הואיל דמספקא ליה באמת ויציב, רגלים לדבר שכבר קרא קריאת שמע, ומשום כך אומר אמת ויציב ולא קריאת שמע; ואף על גב דמספקא ליה בקריאת שמע נמי", עכ"ל.

2. והר"י מלוניל (יב ע"ב) כתב: "אמת ויציב מן התורה, דכתיב ביה יציאת מצרים. ואע"ג דבקריאת שמע נמי אית בה יציאת מצרים בפרשת ציצית, אכתי לא דמי, דעיקר קריאת שמע הוא בלא פרשת ציצית, שהרי אינו נוהג בלילה, וקריאת שמע נוהג בין ביום ובין בלילה", עכ"ל. ולכאורה הדברים אינם מובנים, דמה בכך שעיקר קריאת שמע הוא בלא פרשת ציצית, סוף סוף האדם קרא פרשת ציצית ויצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים. ואולי יש לדחוק בדבריו ולומר שכוונתו כתירוץ תוס' השני, שהאדם קרא רק את עיקר קריאת שמע ולא את פרשת ויאמר.

שניהם. ולכאורה גם התירוץ השני קשה, כיון שהגמרא אומרת שאין טעם שבעל קרי יברך אמת ויציב, כי כבר הזכיר את יציאת מצרים קודם לכן בקריאת שמע. ואם נאמר שקריאת שמע אינה כוללת את פרשת ויאמר, יצא שהוא לא הזכיר עדיין את יציאת מצרים. וגם קשה מהמשך שהגמרא אומרת שבקריאת שמע יש תרתי: גם מלכות שמים וגם יציאת מצרים. ואם קריאת שמע אינה כוללת את ויאמר, אין היא כוללת תרתי אלא רק חדא. ודוחק גדול מאוד לומר שבתחילה אמרו קריאת שמע והתכוונו רק לשתי הפרשיות הראשונות בלי ויאמר, ואילו מיד לאחר מכן התכוונו לכל שלוש הפרשיות.

הצעה לפיתרון: בספק לא מחדשים תקנה אבל בבעל קרי מחדשים תקנה

אמנם נראה לכאורה שבאמת האדם מסופק גם על קריאת שמע וגם על אמת ויציב. ואולם כאשר הוא מסופק אם אמר אמת ויציב או כאשר מסופק אם קרא קריאת שמע, הוא אינו זקוק לתקנת חכמים מיוחדת שתורה לו מה לעשות. שהרי ידוע וברור בכל דיני התורה שספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. ואין לחכמים צורך להתערב בעניין זה ולתקן תקנות מיוחדות משיקולים מיוחדים, וכל תפקידם בעניין זה הוא רק להורות לו אם לפניו ספק דאורייתא או ספק דרבנן. וכיון שכך, אין שום מקום לחייבו לומר קריאת שמע שוב, אפילו שבאמירת קריאת שמע יש תרתי, שהרי לפי הדעה שבה הגמרא דנה, שקריאת שמע היא מדרבנן, סוף סוף העניין הזה של קבלת עול מלכות שמים הוא מדרבנן, ויש לו ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא. ולכן לא העלתה הגמרא את האפשרות שמכיון שבקריאת שמע יש תרתי יקרא אותה. והם הקילו בספק קריאת שמע שהוא ספק דרבנן והחמירו בספק אמת ויציב שהוא ספק דאורייתא. לעומת זאת, בבעל קרי חכמים התערבו התערבות מיוחדת והורו לו שלא לומר שום דבר שבקדושה. אך יצאו מן הכלל דברים שחשיבותם גבוהה במיוחד שאותם הורו לו לומר, ובקביעה מה הם דברים אלה אכן נכנס השיקול שבקריאת שמע יש תרתי ואילו בברכת אמת ויציב יש רק חדא.

רוב ככל הראשונים פסקו שקריאת שמע דאורייתא

ולהלכה פסקו רוב ככל הראשונים כדעת רבי אלעזר שקריאת שמע מדאורייתא: כן כתבו הר"ף (ברכות יב ע"ב), הרמב"ם (ספה"מ מ"ע י, מניין המצוות בריש הל' ק"ש, פיהמ"ש ברכות פ"ג מ"ד), היראים (סי' רנב), הראב"ה (ברכות סי' סד), המנהיג (דיני

תפילה עמ' עז), האו"ז (הל' ברכות סי' צד בשם ר"ח וסי' קיז²), הרמב"ן (ברכות כב ע"ב ד"ה מצאתי), הרשב"א (ברכות כא ע"א סוד"ה מ"ט, שבת ט' ע"ב ד"ה עוד, שו"ת ח"א סי' שכ וח"ד סי' קה), תר"י (ברכות ט' ע"א ד"ה למימרא, פשטות דבריו יא ע"ב ד"ה והעם, לח ע"א ד"ה אוכל בשם רבו), שבלי הלקט (סי' נב בשם רבינו שלמה), המיוחס לריטב"א (ברכות יג ע"ב ד"ה חוזר, טו ע"ב ד"ה אלא, כב ע"א ד"ה לא; ובריטב"א מגילה ג' ע"א ד"ה מכאן), הרא"ש (ברכות פ"ג סי' טו), השולחן (הל' ק"ש שער ב), הכלבו (סי' ה' בשם ה"ר שמעיה ובשם ר"י בן פלט, בהנד"מ ח"א עמ' סט; וכן בסי' קכב, בהנד"מ ח"ז עמ' שנב-שנג), הר"ן (חי' שבת ט' ע"ב ד"ה ואם), המחכים (ד"ה קדושה), המנהגות (ד' ע"א בשם ר' יוסף בן פלט) והרקנטי (סי' יא). והיינו משום שכן נקטו חז"ל במקומות רבים.

דהנה, במשנה (י' ע"ב) נאמר: "בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד, שנאמר: ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר: ובלכתך בדרך", ע"כ. וכתב על זה הראב"ה (שם): "ואף על גב דפליגי בית שמאי ובית הלל בקרא דבשכבך ובקומך, בפרק קמא מכל מקום מדברי שניהם נלמוד דקריאת שמע דאורייתא", עכ"ל. ובהמשך (שם יג ע"א-ע"ב) דנה הגמרא עד היכן מצוות הכוונה בקריאת שמע והביאו ראיות מפסוקי קריאת שמע עצמם, ומזה הוכיח הרשב"א (כא ע"א שם) שמצוות קריאת שמע היא מדאורייתא, וז"ל: "ובריש פרק היה קורא כולהו סבירא להו דפסוק ראשון דאורייתא", עכ"ל. ועוד נאמר (יג ע"ב): "תנו רבנן: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא", וכתב על כך הרא"ה (שם ד"ה אמר רב יצחק): "זו היא קרית שמע של ר' יהודה הנשיא – פירוש, שהיתה תורתו אומנותו ולא היה רוצה להפסיק ולהתבטל לקרותה כולה, פירוש ביום, כיון דמדאורייתא ליתא חובה אלא פסוק ראשון", עכ"ל. וכן כתב המיוחס לריטב"א (שם ד"ה אמר ליה). ונראה שהבינו בסברה שהסיבה שרבי הקפיד על קריאת פסוק ראשון דווקא היא שפסוק זה הוא מדאורייתא, אף שהדבר לא נאמר בגמרא במפורש.

ובהמשך הסוגיה (יד ע"א) נאמר להדיא שקריאת שמע דאורייתא: "בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא: בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן קל וחומר: קריאת שמע דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף. אמר ליה: פוסק ואין בכך כלום", ע"כ. ובמשנה נוספת (יז ע"ב) נאמר: "נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, את שלפני המטה ואת שלאחר המטה – את

3. ודבריו שם מוציאים מידי מה שכתב (שם סי' לח) ש"משמע לכאורה" שיש להכריע כשמואל שק"ש דרבנן.

שלפני המטה צורך בהם פטורין, ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין; ואלו ואלו פטורים מן התפלה, וכתבו התוס' (ד"ה אלו): "אלו ואלו פטורין מן התפלה – אבל בקריאת שמע ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים". וכן כתב המרדכי (ברכות סי' נז).

ובמשנה נוספת (שבת ט' ע"א) נאמר: "מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה", וכתב רש"י: "מפסיקין לקריאת שמע – דאיתא מדאורייתא", ועוד כתב (שם יא ע"א ד"ה חברים): "חברים העוסקין בתורה מפסיקין תורתן לקריאת שמע, דזמנה דאורייתא ובשכבך ובקומך, ואין מפסיקין לתפלה", עכ"ל. והרמב"ם (ספה"מ שם) ציין גם לדברי התוספתא (ברכות פ"ג ה"א): "כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע כך נתנו חכמים לתפילה".

ועל מחלוקת רבי וחכמים האם יש לדרוש משמע ישראל בכל לשון שאתה שומע או שלא יקרא למפרע (סוטה לב ע"ב), וכן על מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בדין הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו (ברכות טו ע"א), כתבו התוס' (סוטה שם ד"ה ורבי) דמשמע מהן שבין לרבי ובין לחכמים ק"ש דאורייתא. דהא בשתי המחלוקות הללו הובאו ראיות מפסוקים.

מחלוקת הראשונים איזה חלק מקריאת שמע הוא דאורייתא

והראשונים נחלקו בשאלה איזה חלק מקריאת שמע הוא דאורייתא: הרשב"א (שבת שם, שו"ת ח"א שם) נקט שרק פסוק ראשון הוא מדאורייתא. וכן משמע מדברי הרמב"ן (מלחמת ה' ר"ה ז' ע"א-ע"ב). וכן כתבו הרא"ה (ברכות כא ע"א ד"ה ור' אלעזר), החינוך (סי' תקכ), המיוחס לריטב"א (ברכות יג שם), המאירי (ברכות יג ע"ב ד"ה אמר שמע), הרשב"ץ (יד ע"ב ד"ה וכתב הרשב"א וד"ה אמר רב יצחק) והטור (סי' מו אות ט) בשם ר"י החסיד⁵. לעומת זאת, תר"י (ברכות ט' שם) נקט שכל הפרשה הראשונה היא דאורייתא. ובדעת הרמב"ם התבאר לעיל (עמ' מז) ויתבאר לקמן (עמ' סח) שנקט שכל שלוש הפרשות הן דאורייתא.

דעת הסוברים שקריאת שמע דרבנן

לעומת זאת, התוס' (סוכה יא ע"א ד"ה דרב) כתבו דקיימא לן כשמואל שקריאת שמע דרבנן. וכן כתב הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' ה' וסי' כא), ודלא כדבריו בפסקים

4. אך נקט שבספק החמירו בכל ק"ש, ואף בספקות שאינם נוגעים לפסוק ראשון.

5. ומשמע קצת שהבין שגם ברוך שם כבוד וכו' הוא חלק מהדאורייתא.

6. ושם נקט שגם דעת הר"ף כן, ולכאורה הדברים אינם מתאימים לדברי הר"ף שלפנינו. וצ"ע.

הנ"ל. ובמקום נוסף (סוטה שם) הביאו התוס' כמה מההוכחות הנ"ל שק"ש מדאורייתא והקשו מזה על העולה מדברי שמואל שקריאת שמע דרבנן, ולא תירצו. ולכאורה לא ברור מנא להו להתוס' בסוכה דקיי"ל כשמואל ולא כר' אלעזר, וצ"ע.

ב. הבנת השאגת אריה בדעת שמואל

הוכחת השאגת אריה מהסוגיה שלשמואל יש חיוב לקרוא פרשה כלשהי
השאגת אריה (סי' א) האריך להוכיח ששמואל מודה לכך שיש מצוה מדאורייתא לקרוא איזושהי פרשה בתורה. אלא שלדעתו התורה לא קבעה שהפרשה הזאת צריכה להיות דווקא פרשת שמע, בניגוד לדעת ר' אלעזר הסובר שהתורה קבעה שיהיה צורך לקרוא דווקא את פרשת שמע. ויעוין שם (ד"ה וראיה) שהכריח את דבריו מהסוגיה דבעל קרי הנ"ל, כיון שלא הקשו מדוע בעל קרי קורא קריאת שמע (בהרהור), הרי חיובה מדרבנן. ולכאורה לא רק שלא הקשו, אלא אמרו להדיא (כא ע"א): "קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, ותפלה דרבנן", והבין השאגת אריה דעל כרחק שזה משום שעצם הקריאה של פסוקים מהתורה נחשבת מצוה דאורייתא. וכדי לקיים את המצוה דאורייתא הזאת, מוטל על בעל קרי לקרוא את קריאת שמע בהרהור. והשאגת אריה לשיטתו הסביר שזה שהאדם אינו צריך לקרוא מספק את קריאת שמע, אע"פ שמוטל עליו חיוב דאורייתא לקרוא פרשה כלשהי בתורה, היינו משום שמדובר בסוגיה בכגון שכבר קרא קודם לכן בדברי תורה.

דחיית ההוכחה

אולם נראה שיש לדחות את הראיה מדברי הגמרא בשני אופנים: באופן ראשון, ניתן להבין שסוגיה זו אזלא כר' אלעזר ולא כשמואל, וכפי שכתבו להדיא הראשונים הנ"ל שכמה סוגיות מוכיחות שהלכה כר' אלעזר שק"ש דאורייתא, ולא ניסו ליישב את הסוגיות הללו עם דברי שמואל. ומלבד זאת, נראה שהגמרא

7. כך הנוסח לפנינו, וכן גרסו רש"י (ד"ה ה"ג) ותוס' (שם ד"ה ה"ג) והרמב"ן (השג' לשהמ"צ מ"ע ה). וכן הוא בכה"י פר' ומינ' ובקט"ג. ובגליון כ"י מינ' מובא נוסח נוסף שלפיו ק"ש דרבנן והטעם שחוזר הוא דאית בה מלכות.

הניחה כדבר פשוט שבעל קרי אמור לקרוא את קריאת שמע, כיון שהוא אינו אומר אמת ויציב. והיה ברור שלא שייך שבעל קרי גם לא יקרא קריאת שמע וגם לא יאמר אמת ויציב, כי אז לא יהיה זכר ליציאת מצרים כלל. ואפילו שעיקר יציאת מצרים הוא אמת ויציב, לא יכול להיות שאם הוא לא אומר אמת ויציב, הוא לא יזכיר יציאת מצרים כלל. ובאותו שלב של הגמרא היא עדיין לא העלתה את האפשרות שהוא יאמר אמת ויציב ולא יאמר קריאת שמע, כמו שהציעה בהמשך. ולכן באותו שלב היה הכרח לומר שהוא יקרא קריאת שמע.

קשיים בשיטת השאגת אריה

ובאמת נראה דחוק מאוד להעמיד את דברי שמואל דווקא בכגון שכבר קרא דברי תורה קודם לכן. דדבר זה לא הוזכר בשום מקום. וכיון שזהו פרט מהותי ועקרוני, הגמרא היתה צריכה להזכיר את זה. ובפרט קשה לומר שהנידון של שמואל בתחילת הסוגיה הוא דווקא בכגון שכבר קרא קריאת שמע קודם לכן, ואילו הנידון של בעל קרי שהובא מיד בהמשך הוא דווקא בכגון שלא קרא קודם לכן⁸. ובפרט שהגמרא משווה בין הנידונים ומקשה מזה על זה, והיא לא היתה יכולה להניח שנבין בפשיטות שדינו של שמואל נאמר במציאות שונה. וגם חסר מן הספר הנידון של מצות הקריאה מדאורייתא הקיימת בקריאת שמע, וחסרה ההנחה שגם בברכת אמת ויציב מתקיים אותו דין דאורייתא של קריאה⁹.

ומלבד זאת קשה מאוד מדוע הגמרא (יג ע"א) מתבססת על הפסוק של קריאת שמע כדי להוכיח שצריך השמעה לאזנים, או שאפשר בכל לשון שאתה שומע. הלא הפסוק עצמו אינו נוגע כלל למצוה של הקריאה, ורק בהמשך הפרשה נאמר לשיטתו הציווי לדבר במ בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, שממנו נלמד דין הקריאה של פרשה כלשהי. ובשלמא אם דין קריאת שמע הוא מדרבנן בלבד, יש לומר שכל הפסוקים הללו הם אסמכתאות בעלמא, דמדאורייתא אין מצות קריאה כזאת

8. אע"פ שלגבי בעל קרי באמת מסתבר לומר כך.

9. כך הוצרך השאגת אריה לומר לשיטתו, וכלשונו: "דבאמת אמת ויציב יצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים וגם יצא ידי חובת מצות ובשכבך ובקומך לשמואל דס"ל דבקריאת איזה דבר מד"ת יצא ידי חובת מצוה זו, וסגי ליה בהכי. ולא דוקא אק"ש קא קפיד רחמנא וכו', שמוזכר בה יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומשירה שאמרו ישראל על הים, ואין לך ד"ת יותר גדול מזה, ויוצאין ידי חובת ד"ת שמצותו מן התורה לשמואל", דאחרת לא היה מובן כיצד הציעה הגמרא שיוותרו על קריאת שמע, הלא עדיין הוא מפסיד את דין הקריאה. הנחה זו לכאורה גם קשה בסברה מצד עצמה, דהא באמת ויציב אין שום פרשה מפרשיות התורה.

כלל. אבל לשיטתו של השאגת אריה שיש מצוה מדאורייתא של קריאה, אלא שהיא איננה קשורה בדווקא לשמע ישראל וזהו חיוב מסוים בגדרי מצות תלמוד תורה שצריך לקרוא דבר מסוים מדברי תורה, כיצד יש ללמוד מהפסוק של שמע ישראל את גדרי מצות הקריאה הזאת. הרי מדאורייתא אין שום משמעות מיוחדת לפסוק הזה ביחס למצות הקריאה. וגם הפועלים היו יכולים להסתפק בקריאת פרשה קטנה ביותר, ולא היו צריכים את כל קריאת שמע, כפי שבברכת המזון הם אינם מברכים הטוב והמטיב (טז ע"א), ומבואר בגמרא (מו ע"א) שהטעם לכך הוא שהיא מדרבנן¹⁰. וגם בסוגיית כוונה בקריאה (יג ע"ב) יוצא דוחק גדול, דהגמרא אומרת: "עד כאן (פרק ראשון) מצות קריאה וכוונה, מכאן ואילך כוונה בלא קריאה. ומאי שנא עד כאן מצות קריאה וכוונה, דכתיב על לבבך ודברת בם, התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם, ההוא בדברי תורה כתיב, והכי קאמר: אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בה", ע"כ. ומבואר מזה שהגמרא מנגידה בין קריאת שמע ובין תלמוד תורה. והרי לשיטתו גם דין קריאת שמע הוא לקרוא דבר כלשהו מדברי תורה. וההבדל היחיד שבין המצוה ההיא ובין תלמוד תורה הוא רק בעניין זה שכאן מדובר על מצות קריאה בזמן שכיבה וקימה וכאן מדובר על מצות לימוד תורה שנוהגת בכל הזמן. והיה צריך לומר ההוא בלימוד שנוהג כל הזמן כתיב או כעין זה¹¹.

10. השאגת אריה הביא בכלל דבריו את הסוגיות הללו כראיה לשיטתו שאין הקריאה אסמכתא בעלמא אליבא דשמואל, אלא היא מצוה גמורה מן התורה. ובזה רצה ליישב את תמיהת התוס' (סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי) כיצד ייתכן שלשיטת שמואל הכל אסמכתאות בעלמא. אבל נראה שלא רק שאין הדברים מיושבים, אלא הם מוקשים עוד יותר. דבשלמא אם אלו הן אסמכתאות מובן שחכמים לא מחלקים בקריאה עצמה, דכולה מקשה אחת מדרבנן. אבל אם יש חלק שהוא מדאורייתא וחלק מדרבנן, כפי שנקט השאגת אריה, אז היה צריך לנהוג בזה כמו בברכת המזון, שהפועלים מברכים רק את הדאורייתא ולא את הדרבנן. וכן לא מובן כיצד ייתכן שאפשר ללמוד גדרים של מצוה גמורה מדאורייתא מדרשות בפסוק שמע ישראל, שאין לו שייכות למצוה דאורייתא.

11. ההבדל בין מה שהתבאר לעיל (עמ' מט) שמצות קריאת שמע היא קריאת עניין ייחוד ה' ואהבתו וגם תלמוד תורה הוא לימוד של ייחוד ה' ואהבתו, ובין הבנתו של השאגת אריה, הוא מהותי. לפי השאגת אריה אין מצוה עצמית של קריאת שמע, אלא יש מצוה פרטית שהיא סעיף של מצות תלמוד תורה. דמלבד הלימוד הכללי יש צורך לקרוא פסוקים כלשהם מהתורה. הקריאה הזאת אינה משותפת לתלמוד תורה בתוכן של תכלית המצוה, אלא בזה שהיא פן לימודי נוסף במכלול הלימודים הנדרשים. וכמו שצריך ללמוד בעיון ובבקיאות, בסברה ובשינון, כך יש צורך לקרוא פרשה זו או אחרת מהתורה. לפי הבנה זו אין שום הבדל מהותי בין מצות קריאה ובין המצוה הכללית של לימוד תורה, ויש כאן רק פרט וכלל של אותה מצוה ממש. לפי

וגם קשה באופן עקרוני: אם מצות הקריאה יכולה להתקיים גם בברכת אמת ויציב, על כרחך שלא מדובר דווקא על קריאה של ציטוט מהתורה, אלא על הקראת רעיון של תורה. ואם כן קשה מאוד שתהיה דעה שתצריך להקריא אותו בלשון הקודש דווקא. כי לכאורה יש מקום להצריך לשון קודש דווקא רק כאשר יש הקפדה על קריאה של מילים שנכתבו בלשון הקודש דווקא. ולא מצאנו צורך בלשון הקודש אלא רק בקריאת פסוקים.

ובסוגיית הפסוק בקריאה הנ"ל (יד ע"א) דנה הגמרא אם מותר להפסיק בהלל ומגילה, ושאלה אם "אמרינן ק"ו, קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא". והשאגת אריה (שם ד"ה אחר שכתבתי) כתב שאין קושי מגמרא זו על דברי שמואל, לשיטתו שקריאת שמע היא דאורייתא רק בכגון שלא קרא שום דבר קודם לכן. אלא שלפי זה לא מובן מדוע ביחס להלל ומגילה הניחה הגמרא שכבר קרא קודם לקריאתם ואילו ביחס קריאת שמע הניחה הגמרא שלא קרא, שהרי גם הלל ומגילה הם פסוקים מהתנ"ך, והיה מקום להחשיבם כדאורייתא אלמלא היה קורא קודם לכן. ועל כרחך צריך להעמיד את הנידונים הללו בכגון שקרא קודם לכן. ואם נאמר שההנחה היתה שיש סדר קבוע לכל התפילות והברכות וכפי שנהוג בזמננו, ולכן הלל ומגילה קוראים רק לאחר שקוראים קריאת שמע, יקשה, שהרי גם את קריאת שמע קוראים אחרי פסוקי דזמרה (וגם אחרי הפסוקים שבברכות הראשונות של קריאת שמע).

ראיית השאגת אריה מדברי תר"י

והשאגת אריה (שם) הביא תנא דמסייע לדבריו ממה שכתב תר"י (יב ע"ב ד"ה גמ') וז"ל: "אמר רב יהודה אמר שמואל: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, דס"ל לשמואל דק"ש דרבנן. ואע"פ שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך, ס"ל לשמואל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש, אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה. ומה שאנו קורין זאת הפרשה דוקא אינו אלא מדרבנן, ולפיכך ס"ל אינו חוזר וקורא", עכ"ל. והבין מזה השאגת אריה ששאלת תר"י "ואע"פ שכתוב בתורה" וכו' היא כמו שאלת התוס' (ברכות כא ע"א ד"ה ההוא): "והא דאמרינן [לעיל בפרק קמא ב' ע"א] בערב משום דכתיב ובשכבך, אסמכתא בעלמא הוא", עכ"ל, אלא

מה שהתבאר מדובר על שתי מצוות השונות במהותן, אלא שתכליתן ותוכנן זהה. וכמו שמצות סוכה נועדה למען ידעו דורותיכם וכו', וכן מצות אכילת מצה ומצות אכילת מרור וכו', ובכל זאת הן מצוות נפרדות לחלוטין, כך גם מצות קריאת שמע ומצות תלמוד תורה.

שיש הבדל ביניהם ביישוב הקושי הזה. דבעוד שמהתוס' מבואר שהם ראו כאסמכתאות את כל הדרשות של הפסוק ובשכבך המתייחסות לדיני קריאת שמע, בדעת תר"י הבין השאגת אריה שהוא אינו מתייחס לדרשות הללו כאסמכתאות אלא כדרשות גמורות, ולכן נשארות כל הילפותות המתייחסות לדיני זמני הקריאה ואופני הקריאה על מקומן, אלא שלגביהן יש לומר "שלא אמרה תורה דוקא קריאת שמע אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה". ויוצא אפוא שיש דין קריאה על פרשה כלשהי בתורה, ולא דווקא על קריאת שמע.

דחיית הראיה: תר"י לא הוסיף מעבר לפשט הגמרא

ואולם ייתכן להבין שת"י לא הוסיף שום דבר מעבר למה שנאמר בפשט הגמרא. שהרי אם לא מקבלים את חידוש דינו של השאגת אריה שגם לדעת שמואל יש דין קריאה, על כרחך צריך לומר שמשמעות הפסוק ובשכבך ובקומך משתנה מההוה אמינא שלפיה מדובר על קריאת שמע, למסקנה שלפיה מדובר על מצות תלמוד תורה הכללית. דמפשוטו של מקרא נראה שיש חיוב לעסוק בתורה בכל מצב ומצב: בין בשבתך בביתך, בין בלכתך בדרך ובין בשכבך ובקומך. אלא שאם מעמידים את הפסוק בעניין קריאת שמע כפי שסברה הגמרא בהוה אמינא, על כרחנו יש להוציא אותו מפשוטו, כי לא ייתכן שהתורה תצווה שכל הזמן נקרא את קריאת שמע. ועל כרחנו צריך לומר שהפסוק ובשכבך ובקומך מכוון להגביל את זמן הקריאה רק לזמן של בשכבך ובקומך. ולפי זה גם נאלצים לומר שאין בזה תוספת אפשרויות על המצבים המתוארים קודם ("בשבתך בביתך ובלכתך בדרך") אלא זו הגבלת זמן למצבים הקודמים. ולכן ברור שכאשר הגמרא הניחה בתחילה שהמילים ובשכבך ובקומך מתייחסות לקריאת שמע, היא הבינה שהן קובעות הגדרת זמן. וכאשר היא תירצה: "ההוא בדברי תורה כתיב", היא ממילא עברה להבנה הפשוטה יותר, שאין בזה דין הגבלת זמן, אלא תוספת מציאות שמחויבת בהתמדה בתורה.

ונראה שת"י כלל לא התייחס לדרשות שהגמרא דרשה על ובשכבך ובקומך, שמהן יש ללמוד על דין קריאה המוגדר בזמנים וכו'. הוא רק חזר על מה שנאמר בגמרא שלדעת שמואל הפסוק אינו מדבר על קריאת שמע אלא על מצות תלמוד תורה המתייחסת לכלל התורה. וכמו שצריך לפרש בגמרא שהמעבר להעמדת הפסוק בתלמוד תורה גורר אחריו ביטול כל הדרשות על ובשכבך ובקומך, כך יש

ללמוד בדברי תר"י. אלא שאין לכל הדיון הזה התייחסות בדבריו, כמו שאין לכל הדיון הזה התייחסות בגמרא¹².

והדבר מוכח מכך שת"י כתב להדיא שדברי שמואל נדחים מסוגיות הגמרא, וז"ל (ט' ע"א ד"ה למימרא): "וכיון דחזינן לשמואל דאמר [בפרק מי שמתו] דק"ש דרבנן וסוגיין דעלמא בכמה דוכתי דק"ש דאורייתא, בעניין פרשה ראשונה אמרינן דהויא מן התורה, אבל מפרשה ראשונה ואילך שלא מצינו שנדחו דבריו אמרינן דלא הויא אלא מדרבנן", עכ"ל. הרי שעכ"פ בפרשה ראשונה נדחו דבריו של שמואל שהבין שהיא מדרבנן.

הוכחת השאגת אריה מהסוגיה במנחות

והנה, נאמר בגמרא (מנחות צט ע"ב): "תניא, רבי יוסי אומר: אפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום. אלא מה אני מקיים 'לְפָנַי תמיד' (שמות כה, ל), שלא ילין שולחן בלא לחם. אמר ר' אמי: מדבריו של ר' יוסי נלמד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק' (יהושע א, ח). אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש', ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ. שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה'; צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית. ופליגא דר' שמואל בר נחמני, דאמר ר' שמואל

12. בלשון תר"י: "שלא אמרה תורה דוקא ק"ש אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה, ומה שאנו קורין זאת הפרשה דוקא אינו אלא מדרבנן", היה מקום לדייק שקריאת הפרשה הזאת דוקא שהיא מדרבנן, היא באותם גדרים כמו הקריאה בתורה בכל מקום. וכיון שידוע לנו אליבא דהלכתא שצריך לקרוא את הפרשה הזאת בגדרים מסוימים כגון השמעה לאזנים וכו', כך יש גם להסיק שהקריאה בתורה צריכה להיות באותם גדרים. ואם היינו מדייקים כך, היה זה כדעת השאגת אריה. ואולם דיוק זה אינו נכון. אם אומרים שהקריאה היא דוקא באותה פרשה, יש מקום ללמוד את הילפותות של השמע לאזניך וכו'. ואם זה רק מדרבנן, אזי הילפותות הללו הן אסמכתות. וממילא בדין הדאורייתא אין מקום לכל אותם דינים שנלמדו מאותן אסמכתות. וממילא בהכרח דברי תר"י באים להשוות רק את עצם חיוב הקריאה, אבל לא את גדריה. ויש להעיר עוד שעצם מושג הקריאה אינו מלמד שצריך השמעה לאזנים וכו', דע"כ המושג של קריאה בתורה הוא גם בהתבוננות וכמו קורא באיגרת שאינו מוציא בהכרח את דבריו בפיו.

בר נחמני אמר ר' יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר" וכו', ע"כ. והשאגת אריה (שם ד"ה וה"נ ניחא לי דלא) טען שלא ייתכן לומר ששמואל חולק על כל התנאים והאמוראים הללו. ואם נאמר שאין חיוב קריאת פרשה מהתורה, אלא הפסוק דבשבתך בביתך וכו' צריך להישאר כפשוטו שיש חיוב גמור לעסוק בתורה כל הזמן, אם כן לא מובן מה בכך שאפשר לקיים את לא ימוש בקריאת פרק שחרית וערבית, הלא עדיין יש חיוב דאורייתא ללמוד תורה כל הזמן, ולמאי נפק"מ שיוצאים בקריאת שמע שחרית וערבית, ולמה אסור לאומרו בפני עם הארץ, הלא בכל מקרה נשאר החיוב הזה, וגם למה ר' ישמעאל קרא עליו מקרא שמדברי קבלה ולא קרא עליו את החיוב מדאורייתא, וכיצד ר' יונתן אמר שזו רק ברכה, הלא יש חיוב גמור מדאורייתא. ומזה הסיק השאגת אריה שגם שמואל מודה שהפסוק מלמד על דין קריאה, וגם הוא מוציאו מפשוטו ואין לו מקור לחיוב התמדה בתורה כל הזמן.

אם צודק השאגת אריה יקשה גם לדין דלא קי"ל כשמואל

אמנם לכאורה נראה שבעל כרחנו לא ניתן להבין כך אפילו לדין דלא קי"ל כשמואל וכפי שהתבאר. שהרי גם אם הפסוק ודברת במם בפרשה הראשונה אמור בעניין קריאת שמע, סוף סוף הפסוק ולמדתם אתם את בניכם לדבר במם שבפרשה השניה, לפי פשוטו של מקרא מדבר בנידון של תלמוד תורה. וכך לכאורה מבואר בסתמא דגמרא (קידושין כט ע"ב - ל' ע"א) ובספרי (עקב סי' מו). ואם כן לא נימלט מזה שהתורה אומרת על מצות תלמוד תורה שיש חיוב לקיימה בשבתך בביתך וכו'. וכל הקושיות שהקשה לכאורה קשות גם לדין.

"בשכבך ובקומך" מחייב ללמוד מעט בכל מצב; "לא ימוש" שולל עיסוק בדברים אחרים

ועל כרחנו צריך לומר שיש הבדל מהותי בין החיוב שבפסוק "בשבתך בביתך" וכו' ובין הפסוק של "לא ימוש". הפסוק בספר דברים אומר שצריך לדבר בדברי תורה בכל מצב: בין בשבתך בביתך, בין בהליכה בדרך ובין בשכבך ובין בקומך. אבל לא נאמר שיעור העיסוק בתורה בכל מצב ומצב. וייתכן לדבר מעט דברי תורה בכל שלב ושלב, ובשאר הזמן לדבר בדברים אחרים. וכמו מה שאמרו חז"ל (אבות פ"ג מ"ג) שיש לומר דברי תורה על שולחנו, שאין הכרח לומר דברי תורה בכל

רגע ורגע אלא יש צורך במעט דברי תורה ובזה סגי. וזו גם הבנתו של שמואל שסובר שגם הפסוק שבפרשה הראשונה מתייחס לדברי תורה. דעיקר החיוב הוא לומר דברי תורה בכל המצבים הללו, אבל אין הכרח לדבר בדברי תורה בכל רגע ורגע. ואולם החיוב בפסוק "לא ימוש" הוא הרבה יותר גדול מזה. דבזה התוסף מדברי קבלה חיוב גמור לדבר אך ורק בדברי תורה ולא לדבר בדברים אחרים (חוץ ממה שיש בו הכרח לפרנסה או הרחבת הדעת וכדומה). ולכן מובן מדוע ר' ישמעאל קרא עליו דווקא את המקרא של "לא ימוש", כי הפסוק "בשבתך בביתך" וכו' אינו יכול ללמד על כך שאסור לעסוק בדברים אחרים. ור' יונתן שהבין שזו רק ברכה, סבר שאמנם יש חיוב מדאורייתא לומר דברי תורה בכל המצבים המתוארים בפסוק, אבל אין חיוב לדבר אך ורק בדברי תורה. ויוצא אפוא ששמואל אינו חולק על התנאים והאמוראים, ואין זה משום שלדעתו יש מצוה מהתורה לקרוא פרשה מסוימת כקיום של מצות תלמוד תורה, אלא משום שלדעת כולם החיוב של מצות תלמוד תורה הוא לעסוק בתורה לפחות מעט בכל מצב.

ביאור הסוגיה לפי זה, ודחיית הבנת השאגת אריה

ולכאורה קושיותיו הראשונות מיושבות בפשטות. הרי הסיבה לכך שמתקיים "לא ימוש" בקריאת דברי תורה שחרית וערבית אינה שזוהי המשמעות הפשוטה של "לא ימוש", אלא שר' יוסי חידש שניתן להחשיב דבר שקורה בערב ובבוקר כאילו קרה כל היום. ואם כן ברור שאותו דבר יש לומר גם ביחס לדין הדאורייתא של "בשבתך בביתך". שהרי גם בזה ניתן לומר שעיסוק בתורה בבוקר ובערב יכול להיחשב כעיסוק תמידי כל היום. והגמרא אמרה את הדבר דווקא לגבי "לא ימוש" להשמיע רבותא, שעל ידי לימוד תורה בבוקר ובערב ניתן להשיג אפילו את הדרישה החמורה הנובעת מפשטות הפסוק הזה וכו"ל. ולפי זה מובן מדוע אסור לאומרו בפני עם הארץ, כי ביטול המשמעות הפשוטה של "לא ימוש" גורר בק"ו את ביטול המשמעות הפשוטה של "בשבתך בביתך".

ג. שיטת הרמב"ם

קושיית הלחם משנה ותירוצו

והנה, כתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"א ה"ח) וז"ל: "כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה: בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין

שהיה זקן גדול שתשש כוחו. אפילו היה עני המחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: והגית בו יומם ובלילה, עכ"ל. והקשה הלח"מ (שם) מדוע הרמב"ם מתיר להסתפק בלימוד ביום ובלילה, הלא הוא פוסק (הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ד) בעניין לחם הפנים כשיטת חכמים, שהלחם צריך להיות על השולחן כל היום וכל הלילה, ושאין להסתפק במעט זמן ביום ומעט זמן בלילה. וכל ההיתר להסתפק במעט ביום ובמעט בלילה הוא רק אליבא דר' יוסי. ויעוין שם שתירץ ש"לא ימוש" הוא קלוש יותר מ"תמיד", ולכן בזה גם חכמים מודים שמספיק מעט ביום ומעט בלילה.

קשיים בשיטת הלחם משנה

אולם לכאורה תירוצו קשה מאוד. הרי הגמרא (מנחות צט ע"ב) קישרה בין הנידונים ותלתה את הדין של "לא ימוש" בדינו של ר' יוסי. וכיצד היה הרמב"ם יכול לחלק ביניהם ולבנות מעצמו היתר כזה אף לדעת חכמים. ולגופו של עניין, לא מובן מדוע "לא ימוש" הוא פחות קבוע ורצוף מ"תמיד". ואדרבה, מצינו בקרבן התמיד שהוא קרב אחד בשחרית ואחד בין הערבים, ואין צורך שכל הזמן יקריבו את הקרבן הזה כדי שהוא יחשב "תמיד". ועצם הקביעות יכולה להיחשב תמיד אפילו שאין לה רציפות. ולעומת זאת דווקא "לא ימוש ספר התורה הזה מפניך" מורה על רציפות וקביעות.

קושי נוסף בדברי הרמב"ם

יש להקשות עוד על הרמב"ם: מדוע הוא מביא את הפסוק שביהושע שהוא מדברי קבלה, ולא את הפסוק "ובשכבך ובקומך" שהוא מדאורייתא. ומבואר ברמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"א) שהפסוק הזה שבפרשה השניה מדבר על תלמוד תורה. הוא כותב: "קטן, אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר: ולימדתם אותם את בניכם לדבר בם", עכ"ל. וזהו ודאי גם פשוטו של מקרא, דמציאות של לימוד שייכת באופן פשוט דווקא בתלמוד תורה ולא בקריאת שמע. ואם כן, לכאורה יש מקור מהפסוק הזה לכך שצריך ללמוד מדאורייתא בבוקר ובערב, שזה הוא זמן שכיבה וזמן קימה.

אפשרות ליישוב דברי הרמב"ם ודחייתה

ולכאורה היה ניתן ליישב את הדברים לפי מה שהתבאר. דלכאורה אם מעמידים את הפסוק הזה בתלמוד תורה, וכמסקנת הגמרא ש"ההוא בדברי תורה

כתיב" ולא בקריאת שמע, אזי הוא מתפרש במשמעות של לימוד בכל מצב, אבל אין ממנו ראייה שצריך ללמוד ביום ובלילה. ואם למשל אדם לא ישכב לישון בלילה, הוא לא יהיה מחויב מצד "בשכבך ובקומך"¹³. ורק הפסוק של "לא ימוש" יכול ללמד שיש הכרח ללמוד ביום ובלילה. והרמב"ם לא בא לומר בהלכה זו שמספיק פרק בשחרית ופרק בערבית, אלא בא הרמב"ם להשמיע חומרא ולא קולא, שאפילו אדם בעל אשה ובנים וכו' מחויב למצוא לו זמן ללימוד ביום ובלילה. אבל זה ברור שאם יש לו זמן פנוי, הוא מחויב ללמוד בכל רגע כזה, וכמו שכתב להדיא (הל' ת"ת פ"ג ה"ג): "וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו', הרי זה בכלל בזה דבר ה", עכ"ל. והיינו משום שזו המשמעות הפשוטה של החיוב ב"והגית בו יומם ולילה", וכנ"ל. ואולם ממה שכתב הרמב"ם: "חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: והגית בו יומם ולילה" נראה לכאורה שפסק כר' יוסי, שדי בקביעת זמן מסוים ביום וזמן מסוים בלילה, ואין הכרח לעסוק בתורה בכל רגע ורגע כדעת חכמים. כי אם רצונו היה לומר שיש חיוב ללמוד גם ביום וגם בלילה, לא היה לו לנקוט לשון: "לקבוע לו זמן" אלא היה צריך לומר בפשיטות שחייב ללמוד תורה ביום ובלילה.

ביאור דברי הרמב"ם

ולכן נראה שהרמב"ם חילק בין הנידון דלחם הפנים למצות תלמוד תורה. דהנה, במחלוקת ר' יוסי וחכמים יש הנחה המוסכמת לכר"ע, שהלחם צריך להינתן לפני ה' ברציפות, אלא שנחלקו איך להבין את משמעות המושג תמיד האמור בפסוק: "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד" (שמות כה, ל). לר' יוסי מתייחסת

13. ועד כאן לא שמענו את הדרשה של זמן שכיבה וזמן קימה אלא בנוגע לקריאת שמע, אבל לא שמענוה בנוגע ללימוד תורה. ונראה שפשט הכתוב עוסק במצב ולא על זמנים.

ומלבד זאת, מפשט הכתוב נראה שיש לדבר גם בשבתך בביתך, גם בלכתך בדרך, גם בשכבך וגם בקומך. ובשלמא אם מדובר על מצוה שקיומה הוא ברצף כמו לימוד תורה, אזי אפשר להבין בפשיטות שהתורה אומרת לנו לעסוק בה בכל המצבים הללו. אבל אם מדובר על מאורע חד פעמי של קריאת שמע, אזי בהכרח התורה מחדשת בכל תיאור עוד הגדרה של מציאות חיוב, כמו שדרשו (ברכות יא ע"א) מבלכתך – בלכת דידך, לאפוקי לכת מצוה. ולא בזמן, שהרי ובשכבך ובקומך הוקבל לבשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ומזה נראה שמדובר על מצבים ועל כרחק שגם בשכבך ובקומך אינו תיאור המציאות שבה צריך לקרוא, דלא ייתכן שנקרא קריאת שמע גם כשנשכב וגם כשנקום וגם כשנשב בבית וגם כשנלך בדרך. ולכן הוכרחו חכמים לפרש שזה מתייחס לזמני שכיבה וקימה, ואז יש פתח לצרף עוד מציאויות והגדרות שגם בהן אנו מחויבים בקריאת שמע.

המילה "תמיד" למלת הפועל "ונתת", דהיינו, שצריך לתת תמיד לחם פנים. ולחכמים היא מתייחסת למילה "לפני", דהיינו, שצריך שהלחם תמיד יהיה מונח לפני ה'. וכאשר המילה "תמיד" מתארת מציאות מתמשכת, כמו "אשרי אדם מפחד תמיד" (משלי כח, יד) ו"שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהילים ז, ח), משמעותה היא שהמציאות הזו מתקיימת ללא כל הפסק. אך כאשר היא מתארת פעולה שאינה מתמשכת, משמעותה היא שהפעולה מתקיימת באופן קבוע ובתדירות גבוהה. ולכן לדעת ר' יוסי מספיק שהיא תהיה בקביעות ובתדירות גבוהה, אבל אין הכרח שלא יהיה הפסק. ולדעת חכמים הלחם צריך להיות מונח על השולחן ללא הפסק, וכך גם מודגש במשנה בלשונם, ונפסקה הלכה כמותם.

לעומת זאת, בנידון דידן לא כתוב "תמיד", ולכן נותרה רק המשמעות הפשוטה של רציפות. ולגבי זה אפשר כבר ללמוד מר' יוסי, כי אפוא מחלוקת לא מפשינן, ואין לנו סיבה להניח שחכמים היו חולקים עליו אלמלא היה להם את ההכרח של "תמיד". ולכן נקט הרמב"ם שדי בעיסוק בתורה פעם ביום ופעם בלילה. ולכל זה מסייעת העובדה שהאמוראים (מנחות שם) הולכים בסוגיה בשיטתו של ר' יוסי בהקשר של תלמוד תורה, ורק נחלקו בשאלה אם נכון לומר זאת לעם הארץ. ולא נראה שכולם חולקים על חכמים. וכן מסייע לכך שסתמא דסוגיה (נדרימ' ח' ע"א) נוקטת בפשיטות שאפשר להסתפק בפרק שחרית ובפרק ערבית כמו שיוצא מדברי ר' יוסי. ומה שכתב הרמב"ם (פ"ג שם) שמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הוא בכלל כי דבר ה' בזה, מתייחס למי שמזניח את תלמודו ולא למי שרגע אחד לא למד. ומסגנון דברי הרמב"ם בכל ההלכה שם נראה שלא בא לקבוע את עיקר הדין אלא להדריך ולחזק בחשיבות לימוד התורה, ובהמשך למה שכתב (שם ה"ו) על דרך הלימוד ל"מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה", שזה מעבר למה שנדרש כדי לצאת ידי חובה, ובכלל זה נכתבו גם הנחיות שאינן חובה על כל אדם. וגם מה שהוא כותב שם שאדם ילמד בלילה דווקא, אינו דין אלא הדרכה בקניין התורה.

הקושיות העיקריות על ההבנה בדעת הרמב"ם שכל שלוש הפרשיות הן מדאורייתא

ולעיל (עמ' מז) התבאר בשיטת הרמב"ם שגדר חיוב דאורייתא בקריאת שמע הוא בכל שלוש הפרשיות. ולכאורה קשות על כך שלוש קושיות עיקריות: האחת, מדוע הרמב"ם לא מנה כל אחת מהפרשיות כמצוה בפני עצמה, ולפחות את

הפרשה הראשונה והשניה, וכמו שכתב השאגת אריה (סי' ב) ד"הוה ליה למחשב לקריאת ב' פרשיות אלו לשתי מצוות עשה, דהא וודאי אין מעכבות זו את זו, דהא בכל חדא וחדא נכתב בשכבך ובקומך באפי נפשיה, ואם קרא אחת מהן ולא קרא את השניה – אותה שקרא מיהו יצא ידי חובתו, עכ"ל. השניה, הרמב"ם (הל' ק"ש פ"א ה"ג) אומר ש"קריאת שלוש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קרית שמע", עכ"ל. ומשמע מזה שאם אדם לא יקרא על סדר זה, לא תהיה כאן קריאת שמע, ונראה שלא יצא ידי חובה. והרי הרמב"ם עצמו הכריע (שם פ"ב ה"א): "הקורא למפרע לא יצא. במה דברים אמורים, בסדר הפסוקים. אבל אם הקדים פרשה לפרשה, אף על פי שאינו רשאי, אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיצא אם שינה את סדר הפרשיות. השלישית, מבואר בגמרא (יג ע"ב) שלדעת רבי יהודה הנשיא הפסוק הראשון של פרשת שמע הוא לבדו החיוב של הקריאה, וכמו שכתב הרא"ה (ד"ה אמר ליה ר"ג): "דמדאורייתא ליתא חובה אלא פסוק ראשון", וכן כתב המיוחס לריטב"א (ד"ה ת"ר שמע): "שיוצא בפסוק ראשון". והרמב"ם כתב (שם ה"ג): "מי שהיה מהלך על רגליו, עומד בפסוק ראשון והשאר קורא והוא מהלך. היה ישן, מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון. ומכאן ואילך אם אנסתהו שינה אין מצערין אותו", עכ"ל. ומשמע לכאורה שהוא פוסק כדעת רבי, שמספיק פסוק ראשון. ואם נאמר שגם שאר הפרשיות הן מדאורייתא, כיצד אפשר להתיר לו לקרוא רק פסוק ראשון. ובאמת הרי"ד (פסקים יג ע"ב) כתב להדיא שהדין שמצערין את הישן רק לפסוק ראשון מבוסס על ההנחה שק"ש דרבנן. ואמנם לפי הרא"ש (פ"ב סי' ג) האדם קורא את כל פרשת שמע "מדומדם", דהיינו שלא בכוונה ובעירנות מלאה, ורק את הפסוק הראשון קורא בכוונה ובעירנות מלאה, והכס"מ (שם) והלח"מ (שם) כתבו לפרש כן אף בדעת הרמב"ם. אך לכאורה ברמב"ם מבואר שההערה בפסוק ראשון היא לעצם הקריאה: "מעירין אותו עד שיקרא", ומכך נראה שבשאר הפסוקים אין מעירים אותו "עד שיקרא" והוא אינו קורא.

יישוב הקושיות

אמנם נראה שהרמב"ם הבין, כפי שכבר התבאר לעיל (עמ' מז), שהמצוה היא לקרוא את תמצית התורה ועיקרה. ומפרטי המצוה שהקריאה הזאת תהיה בשלוש הפרשיות. אבל הרמב"ם אינו מונה פרטי מצוות בכלל המצוות, וכמו שביאר להדיא בהקדמה לספר המצוות (שורש ז). ולכן לא מנה את הקריאה המסוימת של שלוש הפרשיות כמצוה בפני עצמה. ומה שכתב שקריאת שלוש הפרשיות על סדר

זה היא הנקראת קריאת שמע, אין זה אומר בהכרח שבסדר אחר האדם כבר לא קרא קריאת שמע, אלא שזו הצורה המקורית והעיקרית של קריאת שמע, אבל איה"נ שיכול לצאת גם אם לא יקרא בסדר זה. וכך הוא בלשון הרמב"ם בכמה מקומות: יעוין למשל במה שכתב (הל' יסודי התורה פ"ז ה"ה): "אלו שהם מבקשין להתנבא, הם הנקראין בני הנביאים". והרי בני נביאים הוא ביטוי שנאמר גם על כל עם ישראל (פסחים סו ע"א). ומוכח מזה שהוא נוקט לשון של: "היא הנקראת" או "הוא הנקרא", אע"פ שיש דברים אחרים שגם נקראים כך ודינם עשוי להיות שווה. וכן (הל' תשובה פ"ג ה"ז) וז"ל: "חמישה הן הנקראין מינים: האומר שאין שם אלוה" וכו'. ומבואר בכמה מקומות שהמושג מינים מתפרש גם במשמעויות אחרות. וכן (הל' י"ט פ"א ה"א): "ששת הימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה, שהן ראשון ושביעי שלפסח וראשון ושמיני של חג הסוכות, וביום חג השבועות, ובאחד לחודש השביעי – הן הנקראין ימים טובים", עכ"ל. וגם בזה מצינו שהיו ימים טובים אחרים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים (תענית כו ע"ב). וכן (הל' אישות פ"כ ה"א): "ציוו חכמים שייתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתינשא בו, וזה הוא הנקרא פרנסה", עכ"ל. וברור שהמושג פרנסה כולל גם את המציאות הפשוטה של מושג הפרנסה.

ומה שכתב הרמב"ם ביחס לפסוק הראשון אינו מלמד שקריאת פסוק זה בלבד היא מדאורייתא, אלא שהחיוב להעיר ולצער אדם כדי לקרוא מתקיים דווקא בפסוק הראשון, כיון שיש בו גם מצות ייחוד השם. אבל בכל שלוש הפרשיות אין חיוב להעיר ולצער, דאין אדם מחויב לגרום לחבירו לצאת מאונסו ולקיים מצוה. ולכל היותר יש מצות תוכחה המלמדת שיש חיוב לעורר אדם לעזוב רשע דרכו ואיש אוון מחשבותיו. אבל כשהוא שקוע באונס גמור, אין חיוב להוציאו מזה. ולכן לא נקט הרמב"ם שהוא יצא ידי חובה, ואדרבה, מלשונו (הל' ק"ש פ"ב ה"ב) נראה שלא יצא, ורק מתנמנם יצא, אבל הנידון של ההכרח להעירו (שם ה"ג) אינו שייך אלא רק בפסוק ראשון, וכנ"ל.

הבנת הרמב"ם ביחס בין פסוק ראשון לשאר קריאת שמע

ולעיל (עמ' נו) הובאו דברי הראשונים שנקטו שרק פסוק ראשון הוא מדאורייתא, וחלקם דייקו זאת מכך שרבי קרא רק אותו, דמזה משמע שדי בקריאתו כדי לקיים את המצוה דאורייתא. ובדעת הרמב"ם נראה שבאמת די בפסוק ראשון לקיים את המצוה המצומצמת, אך ההרחבה לקריאת שלוש פרשיות

אינה דין דרבנן שנוסף על דין התורה אלא הנחיה של חכמים כיצד לקיים באופן מלא ושלים את דין התורה. וכפי שבסיפור ביציאת מצרים אפשר לצאת ידי חובה באופן מצומצם ולומר רק פסח מצה ומרור, אך למרות שמקיימים בזה מצוה דאורייתא, אין זו צורתה השלמה של המצוה. וגם כאן הצורה השלמה היא בקריאת שלוש הפרשיות. ולפי זה ניתן ליישב באופן נוסף גם את הקושי מכך שמעירים אדם ישן דווקא לפסוק הראשון, וניתן להבין שגם הרמב"ם מסכים שדי בו לקיום המצוה המצומצמת ותולה בכך את ההבדל בינו ובין שאר הפסוקים. והדברים מתאימים למה שהתבאר במקום אחר (ט"ח ברכות ח"א עמ' נו) בדעת הרמב"ם שכל ההוספות שחכמים הוסיפו לברכת המזון למעט ברכת הטוב והמטיב, מהוות מימוש של המצווה דאורייתא. דכיון שהתורה לא נתנה שיעור מסוים לאורך ברכת המזון, מתקיימת מצווה דאורייתא גם בהוספות של חכמים. וכן התבאר במקום אחר (ט"ח שבת ח"ג עמ' קלט-קמ) שמצוות קידוש יום השבת בדברים מתקיימת מדאורייתא בכל מילות הקידוש, וזה הטעם לכך שאדם יכול להוציא ידי חובה את אשתו למרות שכבר קיים מצוות קידוש דאורייתא בתפילה. וכן יתבאר עוד לקמן (עמ' פז) בנוגע לקיום מצות תפילה מדאורייתא בכל תפילה שמתפללים, ואפילו לאחר שהתפלל כבר שלוש תפילות ביום.