

סימן ד

כוונה במצוות ובקריאת שמע

א. קשיים בדעת הרמב"ם ובהבנות השונות שהוצעו בדעתו

סוגיית הגמרא בראש השנה

איתא בגמרא (ר"ה כח ע"א-ע"ב): "שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה – יצא. כפאו מאן וכו', אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים. אמר רבא: זאת אומרת התוקע לשיר יצא. פשיטא, היינו הך. מהו דתימא, התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה' (ויקרא כג, כד) כתיב, והאי¹ מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן. אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה". ובהמשך (שם) איתא: "אמר ליה ר' זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי. אלמא קסבר משמיע בעי כוונה", ע"כ. והרבה ראשונים (בעל המאור ומלחמות ז' ע"א, רשב"א שם ע"ב ד"ה אמר ליה, ריטב"א שם ד"ה אמר ליה ור"ן על הר"ף שם ע"ב ד"ה והרב אלפסי וד"ה לפיכך) הבינו שר' זירא סבירא ליה שמצוות צריכות כוונה, ולכן הוא הצריך כוונת משמיע להוציא את השומע ידי חובתו.

טעמי המחלוקת בדיון מצוות צריכות כוונה

ובהבנת המחלוקת נראה שלדעה שמצוות צריכות כוונה אין ערך למצוה שנעשית שלא כקיום ציווי ה'. כל מהותה של המצוה היא שעבוד וקבלת עול מצוות. אם האדם אינו עושה את המעשה בתורת קיום ציווי ה', אין כאן מציאות

1. בכל כתבי היד חסרות המילים "זכרון תרועה כתיב והאי", וכן בפירוש מסכת ר"ה המיוחס לרמב"ם (ד"ה אמר רבא) ובתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם דלהלן ובריטב"א ובראשונים נוספים, ורק בדפוסים מופיעות מילים אלה. ויעוין בדק"ס (אות ה). ובכת"י נ"י 108 כל קושיית הפשיטא אינה מופיעה, ואף בכת"י לונ' היא אינה מופיעה אך היא מושלמת בגיליון כתב היד. ובפירוש ר"ח איתא: "מהו דתימא התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה אבל הכא בענין תקיעות כוונה הלב בעינן וליכא, קמ"ל מצות אין צריכות כוונה", ולכאורה נראה שגרס כגוסט ספרים שלנו וביאר אותה בלשונו.

של שעבוד ואין בזה קבלת עול מצוות, וממילא אין ערך למצוה שהוא עשה. וזו גם הסיבה שנקטו לשון "מצוות צריכות", דהיינו, שהמצוות עצמן צריכות את הכוונה, כי בלעדיה הן עצמן אינן מושלמות. לעומת זאת, לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, יש ערך למצוה מעצם זה שכך מתקיים רצון ה'.

הסתירה בדברי הרמב"ם

והרמב"ם (הל' שופר פ"ב ה"ד) כתב וז"ל: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד, לא יצא ידי חובתו. וכן השומע מן המתעסק לא יצא. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציא, או שנתכוון התוקע להוציא ולא נתכוון השומע לצאת – לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע", ע"כ. ומבואר מדברי הרמב"ם שפסק כר' זירא שצריך כוונת משמיע להוציא את השומע ידי חובתו. ומשמע לכאורה שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה.

אולם במקום אחר (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג) כתב הרמב"ם וז"ל: "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים לאכול, יצא ידי חובתו", עכ"ל. ולכאורה מוכח מזה שהוא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, וכדשלחו לאבוה דשמואל וכדעת רבא. וכבר הקשו כל מפרשי הרמב"ם שלכאורה דבריו בהלכות שופר הנ"ל סותרים את דבריו בהלכות חמץ ומצה הנ"ל.

תירוץ המגיד משנה והקושי שבו

והמגיד משנה (הל' שופר שם) עמד על הסתירה וכתב וז"ל: "ולא מצאתי בזה תירוץ נאות לדעתי אם נוסחת ספריו אמת, רק שנאמר שרבינו סובר דהא דכפאוהו ואכל מצה אינה תלויה בדין השופר, ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה, ואפילו התוקע עיקרו השמיעה, לפיכך צריך כוונה, מה שאין כן באכילת מצה. ורבה² הוא שהשוה דינן, ולפיכך דקדקו ואמרו אלמא קסבר רבה מצוות אינן צריכות כוונה, ולא דקדקו כן מההיא דכפאוהו ואכל מצה. ועם כל זה אני מסתפק שלא תהיה נוסחת רבינו האמיתית שם גבי מצה לא יצא, שכן נראה מן ההלכות, ולא ראיתי מי שחלק בין מצוה למצוה בדין הכוונה", עכ"ל. ובאמת יש קושי גדול בתירוץ של המגיד משנה, כיון שהגמרא הקשתה על רבא: "פשיטא", ותירצה: "מהו דתימא התם אכול מצה" וכו',

2. כך הוא גרס. ולפנינו: רבא, וכנ"ל.

ומוכח מזה שהגמרא סברה שיש להשוות ביניהם. והחילוק שהיא אמרה הוא חילוק השונה מזה של המגיד משנה.

לשיטת הרב המגיד צריך לומר שהרמב"ם לא גרס כגרסה שלפנינו

וכבר הקשה קושיות אלה הלח"מ (שם). ויעוין שם שתירץ שהגמרא התכוונה לחילוקו של המ"מ. אלא שהוקשה לו מדוע המ"מ לא רמז בדבריו שזה תירוץ הגמרא, ותירץ שהמ"מ כנראה לא גרס את קושיית הגמרא פשיטא ואת התירוץ שבא לאחר מכן. וכן הוא מצא בגרסת כתב יד של הגמרא שאין בו את הקושיה והתירוץ הללו³. וצריך לומר אליבא דהרב המגיד שהרמב"ם דחה את דברי רבא משום שהוא פסק כר' זירא, ולכן הוא לא קיבל את עיקר דינו של רבא. אבל את הדין של כפאוהו פרסיים לאכול מצה הוא הביא, כיון שהוא אינו סותר בהכרח את דינו של ר' זירא. ד"יתכן שגם ר' זירא מודה שלא צריך כוונה במצוה כזאת שיש בה מעשה. וצריך לומר שגם הרמב"ם לא גרס את דברי הגמרא "פשיטא" עד סוף התירוץ, אך לכאורה יש בזה דוחק, שהרי הר"ח גרס את זה. ונוסחתו ודאי היתה לפני הרמב"ם, והנוסחה הזאת היתה אמורה להיות עדיפה על נוסחה שאין בה תוספת זאת, שיש לתלות שהתוספת נשמטה ממנה.

מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם נראה שגרסתו היתה דומה לזו שלפנינו

וביותר קשה שבתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' לד) מוכח שהגרסה שלו בגמרא היתה דומה לזו שלפנינו. דהשואלים ציטטו את הגמרא בדומה לגירסה שלפנינו וז"ל: "ואקשינן עלה פשיטא דהיינו הך. ופריק מהו דתימא התם תאכל מצות אמר רחמנא וקא אכיל כל דהוא אבל הכא מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן דמצות לא בעי כוונה", ע"כ. ור' אברהם אינו סותר את דבריהם בטענה שגרסת הגמרא צריכה להיות שונה, ושאינן לגרוס את הקושיה וההשוואה של הגמרא, אלא אדרבה, הוא מסביר את דברי הרמב"ם לאור הגרסה הזו שצוטטה בדבריהם, וכדלהלן. וקשה להניח שלרמב"ם היתה גרסה אחרת, אם בנו נוקט בפשיטות כגרסה הדומה לגרסה שלפנינו.

3. וראה הערה 1.

קושי גדול בתירוצו של הרב המגיד

ומלבד זאת, לכאורה יש קושי גדול מאוד על עיקר תירוצו של הרב המגיד. על כרחנו צריך לומר בדעתו שהוא מבין בדעת הרמב"ם שהחילוק בין מצוות שיש בהן מעשה ומצוות שאין בהן מעשה אמור דווקא בדעתו של מי שסובר שמצוות צריכות כוונה. דהיינו שמי שסובר שמצוות צריכות כוונה, מצריך כוונה רק במצוות שאין בהן מעשה אבל אינו מצריך כוונה במצוות שיש בהן מעשה. אבל מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, אינו מצריך כוונה אפילו במצוות שאין בהן מעשה. ועל כרחנו אין אפשרות להבין להיפך, דהיינו שהחילוק הוא רק בדעתו של מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, אבל מי שסובר שמצוות צריכות כוונה, מצריך כוונה תמיד. דאם נאמר כך, לא ניתן יהיה להבין את דעתו של רבא שסבור שתוקע לשיר יצא. דהא לפי אפשרות זאת גם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה מצריך כוונה כשאין בדבר מעשה כמו בשמיעת תקיעת שופר. והגמרא גם לא היתה יכולה לתלות את דבריו בזה שהוא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, דבסוג כזה של מצוות צריך כוונה גם למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה. וכן מפורש יוצא מדברי המגיד משנה, דכתב: "ורבה הוא שהשוה דינן, ולפיכך דקדקו ואמרו אלמא קסבר רבה מצוות אינן צריכות כוונה ולא דקדקו כן מההיא דכפאוהו ואכל מצה", עכ"ל. דהיינו, שכפאוהו ואכל מצה יכול לצאת גם למ"ד מצוות צריכות כוונה, ורק מהשוואת רבה לשופר ניתן ללמוד שמצוות אינן צריכות כוונה, כי למ"ד מצוות צריכות כוונה לא היה מקום להשוות, דבמצה יש מעשה ובשופר אין מעשה⁴.

וכיון שמוכרחים להבין כן בדבריו, קשה טובא, דמבואר להדיא שבאכילת מרור (פסחים קיד ע"ב) ובזריקת דם (ר"ה כח ע"ב) ובהנחת תפילין (עירובין צה ע"ב) צריך כוונה למ"ד מצוות צריכות כוונה. והרי בכל המקרים הללו אין לך מעשה גדול מזה. והרי לפי המגיד משנה במצוות שיש בהן מעשה אין להצריך כוונה אפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה. ועל כרחנו צריך לומר שמי שסובר שמצוות צריכות

4. לכאורה הבנה זו בדברי המגיד משנה מוכרחת גם מדברי הגמרא (ברכות יג ע"א) שהסיקה מכך שצריך לכוון בקריאת שמע, שמצוות צריכות כוונה. הרי שלמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, אין צורך בכוונה אפילו במצווה שבמחשבה. אבל אי משום הא לא איריא, דייתכן שיש לחלק בין דיבור למחשבה, ולהבין שמצווה שבדיבור היא כמצווה שבמעשה, וכן הבין ר' אברהם בן הרמב"ם וכדלהלן. אמנם תלמיד רבינו יונה (ברכות ו' ע"א ד"ה אמנם) כתב שדיבור הוא כמחשבה לעניין זה, ולפי המתבאר יש לנקוט כך גם בדעת המגיד משנה.

כוונה מצריך כוונה גם במצוות שיש בהן מעשה, ומי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה לא מצריך כוונה גם במצוות שאין בהן מעשה.

תירוץ רבי אברהם בן הרמב"ם

ורבי אברהם בן הרמב"ם (שם) תירץ בדרך שונה במקצת מתירוץ של הרב המגיד. אולם לכאורה גם תירוץ קשה מאוד. וז"ל: "בשופר ומגילה צריכין כוונה לצאת כדוקיא דמתניתין, ובקריאת שמע ואכילת מצה וטבילה במי מקוה וכיוצא בהן לא בעינן כוונה לצאת, דמצות אינן צריכות כוונה כסוגיא דגמרא בכל דוכתא ודוכתא. ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצות, זו ודאי קושיא עמוקה היא. והיא על הגמרא, לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא. וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל עד דאשכחת בה טעמא, והוא שהמצות דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה, מצות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה העשייה היא המצוה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה. אינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לבו בעת העשיה כבר קיים המצוה בעת העשיה, שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול. וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר. תדע, דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע, דאם כיון לבו לקרות, אף על פי שלא כיון לצאת, יצא. ואף על פי שלא נתפרש הכי בגמרא, מהקושיא גמרינן ליה. ועוד, שלא ראינו אותם הצריכו כוונה לצאת אלא בשומע בלבד. וכמה טעם ברור הוא זה ודקדוק יפה למבינים, וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים", עכ"ל. ומבואר שגם הוא מחלק בין מעשה לבין מחשבה, וכמו שהתבאר בדברי המגיד משנה. ואולם מבואר בדבריו שבניגוד לדעת המגיד משנה, הוא מבין שדיבור דומה למעשה. דהא את קריאת שמע הוא כולל בכלל אכילה וטבילה שיש בהן מעשה. ולפי זה גם הוכרח להסיק שקורא מגילה בעצמו אינו צריך כוונה לצאת, דהא הוא עושה מעשה. ורק שומע המגילה הוא זה שצריך כוונה לצאת, דאין הוא עושה מעשה. ומלבד זאת הוא מחלק את החילוק הזה דווקא לשיטת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, ולשיטתו הרמב"ם פוסק דווקא כשיטה זאת ולא כשיטה שמצוות צריכות כוונה כפי שנקט המגיד משנה.

לשיטתו דברי רבא אינם מיושבים

ואולם לכאורה לפי זה קשה מאוד להבין את דברי רבא דהתוקע לשיר יצא. דהא לפי זה גם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה מודה שבכהאי גוונא צריך כוונה, וכפי שכתב להדיא. ואין לומר שהתוקע מקיים את המצוה בתקיעה ורק כשמדובר על שומע מן התוקע יש בזה קיום בשמיעה בלבד, וכפי שחילק בנוגע לקריאת מגילה. דבשלמא בקריאת מגילה המצוה היא לקרוא, וכמו שתקנו את נוסח הברכה שהוא על מקרא מגילה. והשומע יוצא רק מצד שומע כעונה. ולכן שפיר יש לומר שהמצוה היא לקרוא, ואת זה עושה הקורא במעשה בפועל. והשומע אינו עושה כן, ולכן הוא צריך כוונה. אבל בתוקע, לכאורה שיטת הרמב"ם שהמצוה היא לשמוע קול שופר, וכלשונו בספר המצוות (מ"ע קע): "שצינו לשמוע קול שופר", וכן נוסח הברכה. וגם הגמרא שמקשה על רבא משומע קול שופר או מגילה על מה שאמר בתוקע, לא היתה יכולה להקשות, דשאני התם שהוא שומע ולא תוקע בפועל.

ואין לומר שכונתו לומר שדי במעשה כלשהו כדי לפטור מכוונה אפילו אם המעשה הזה אינו מהות המצווה, דמכל דבריו נראה שהולכים אחר מהות המצווה ומחלקים בין מצווה שבמהותה היא מעשה למצווה שאינה כזו. ולכן הוא מאזכר מצוות שונות ומחלק בין מצוה למצוה ולא נחית לשאלה באיזו צורה המצוה התקיימה, והאם נעשה מעשה או לא. וגם בסיכום דבריו הוא כותב: "הלכך בשופר ומגילה צריכין כוונה לצאת כדוקיא דמתניתין ובקריאת שמע ואכילת מצה וטבילה במי מקוה וכיוצא בהן לא בעינן כוונה לצאת", עכ"ל, וזו השוואה בין המצוות עצמן בלי התייחסות לשאלה אם המצווה קוימה במעשה או שלא. וכן הוא כותב אחר כך: "ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצוות", הרי שהדין תלוי במהות המצווה ולא באופן קיומה. ומלבד זאת, הוא כותב להדיא שמה שתירצה הגמרא על שומע תקיעת שופר, דקא סבר חמור בעלמא, "הוא שינויא בעלמא", ובאמת צריך כוונה לצאת ידי חובה במקרה זה משום שאינו עושה מעשה. ואם ישנו חילוק בין השומע תקיעת שופר לתוקע בשופר, לא היה אפשר להקשות מהשומע על דברי רבא שהתייחסו לתוקע לשיר, דהא בתוקע יש מעשה ובשומע אין מעשה.

לשיטתו צריך לומר שדברי רבא נדחו מההלכה

ונראה שר' אברהם מבין שבין רבא ובין ר' זירא, שניהם סבורים שמצוות אינן צריכות כוונה. אלא שרבא סבר שאינן צריכות כוונה גם במצוות שאין בהן

מעשה, ושיטתו נדחתה בגלל המשנה והברייתא שהצריכו לכוון לבו כששומע קול שופר ורוצה לצאת בהם. ותירוציו שהצורך בכוונה מתייחס רק למודעות לכך שזהו קול תקיעת אדם ולא צהלת חמור בעלמא, או שהצורך בכוונה הוא לאפוקי ממי שהתכוון לקולות בעלמא ויצאו לו תקיעות ארוכות שניתן לצאת בהן ידי חובה, שבמקרים אלה גם לרבא אינו יוצא משום שדינו כמתעסק, הם תירוצים דחוקים שאינם מתקבלים להלכה. אבל לכאורה עדיין קשה שהגמרא שאלה: "פשיטא" על ההשוואה שהשווה. ואם זו השוואה שאינה מובנת מאליה כלל, ואדרבה, יש לדחותה, אזי קשה שהגמרא נקטה כך בפשיטות.

לכאורה קשה על תירוצו מדין קורא מגילה דמבואר שגם הקורא צריך כוונה

ועוד קשה מאי שנא קריאת מגילה מקריאת שמע. ומדוע קריאת שמע נקראת מצוה שבדיבור ואינה צריכה כוונה ואילו קריאת מגילה נקראת מצוה שבמחשבה וצריכה כוונה. ומה שטען שהצורך בכוונה הוא רק בשומע מהקורא אבל לא בקורא עצמו, לכאורה נסתר להדיא מהמשנה ומדברי הרמב"ם. הלא במשנה (מגילה יז ע"א) נאמר: "היה כותבה, דורשה ומגיהה – אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא". והרי כאן אין מדובר על מי ששומע מפי המקריא, אלא מדובר על הקורא בעצמו. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ה) שכתב וז"ל: "הקורא את המגילה בלא כוונה – לא יצא. כיצד, היה כותבה או דורשה או מגיהה – אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא, ואם לא כיון לבו לא יצא", עכ"ל. ומבואר להדיא שגם הקורא עצמו צריך כוונה. והרי בנידון זה היה מעשה, ואעפ"כ הוא לא יצא בלי כוונת הלב. והרב המגיד כתב (שם) שהרמב"ם פוסק בזה כמ"ד מצוות צריכות כוונה. והיינו לשיטתו הנ"ל וכפי שהתבאר בדעתו, שהרמב"ם פוסק באופן עקרוני כמ"ד שמצוות צריכות כוונה. אבל לשיטת רבי אברהם, קשה. ומלבד זאת קשה שמה שחילק ר' אברהם בין קורא מגילה לשומע מגילה, אינו מתאים לשיטתו שהולכים לפי מהות המצווה, וכפי שעולה מדבריו וכנ"ל.

קושי בהבנת הסברה של רבי אברהם

ולכאורה גם קשה בסברה להבין את דבריו. דלכאורה קשה ממה נפשך: אם תכלית הכוונה הנצרכת במצוות התלויות במחשבה בלבד היא שהאדם ייחשב כשותף במצוה, ויהיה מקושר לקיום המצוה, מדוע כשהוא עצמו עושה את המעשה כגון בתוקע לשיר, אין אנו מחשיבים אותו כמשתתף בקיום המצוה. ואם

נאמר שהוא צריך להיות שותף בתכלית של המצוה דייקא, מדוע בקריאת שמע אנו מסתפקים בזה שהוא קורא ואין אנו מצריכים אותו שישתתף בקבלת עול מלכות שמים שהיא תכלית המצוה. וגם קשה להבין מה הסברה שהכוונה היא זו שעושאתנו כמקיים את המצוה בפועל. דבשלמא אם הכוונה הנדרשת היתה לצאת ידי חובה בתקיעה שתוקע אדם אחר, שפיר יש לומר שהכוונה משייכת אותו אל המעשה של האדם האחר. אבל אם הכוונה הזאת נדרשת גם כאשר הוא עצמו תוקע, מדוע שכוונה לצאת ידי חובה היא זו שתקשר את המעשה אליו, ולא יהיה די בעצם עשיית המעשה כדי לקשר את המעשה אליו. דהא לפי זה המחשבה לצאת ידי חובה אינה חשובה מצד עצמה ואינה נצרכת מצד עצמה. והדבר היחיד הנדרש כאן הוא רק התקשרות למעשה שנוצר. ומדוע שהתקיעה שהוא תוקע לא תקשר אותו בעצמה למעשה שנוצר. ודווקא כוונה לצאת ידי חובה מקשרת אותו למעשה שנוצר, אף שהיא עשויה להיות שייכת גם למי שלא עשה בעצמו את המעשה, כמו אדם ששומע מפי אדם אחר שלא התכוון להוציא.

תירוץ הר"ן וסיעתו

והר"ן (ר"ה שם בד"ה לפיכך) כתב וז"ל: "וכן פסק הרמב"ם [בפרק שני מהלכות שופר] דצריך שיתכוין משמיע להוציא ושומע לצאת, הא לאו הכי לא יצא, אלא שבפרק ו' מהלכות חמץ ומצה כתב דכפאוהו ואכל מצה יצא. ולא פליגא דידיה אדידיה, דסבירא ליה דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמעיה איכוין ותקע לי, נקטינן דצריך כוונה, אבל בכפאוהו ואכל מצה, כיון דלא חזינן בגמרא מאן דפליג עליה בהדיא, לא דחינן לה, דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה, כדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, ובגמרא נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, הלכך אע"ג דשופר מידחייא דקי"ל צריך כוונה בכפאוהו ואכל מצה נקטינן דיצא, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהחילוק בין מצה ובין שופר הוא שבמצה האדם נהנה ובזה לא משנה שהוא אינו מתכוון, אבל בשופר הוא לא נהנה, ולכן יש צורך בכוונה כדי שהמעשה יצא מידי התעסקות בעלמא. וכן כתב בספר המאורות (ר"ה כז ע"ב ד"ה והתוקע) בדעת הרמב"ם: "ותימה הוא על הר"ם שכתב גבי שופר דבעינן כונה לצאת, וגבי מצה כתב דלא בעינן כונה לצאת. ונראה לתרץ כי דעת הרב דלענין אכילה לא בעינן כונה לצאת שהרי נהנה גרונו ומעיו, עכ"ל. וכן כתב הרשב"ץ (ר"ה שם ד"ה כפאוהו) בדעת הרמב"ם. ומדברי הכס"מ (הל' שופר שם) נראה שגם הוא קיבל את תירוצו של הר"ן. ובשו"ע (או"ח סי' תעה ס"ד) נקט להלכה שהאוכל מצה שלא בכוונה יוצא, אע"פ שפסק (שם סי' ס' ס"ד וסי' תקפט ס"ח)

שמצוות צריכות כוונה. והיינו לפי התירוץ הזה, שכאשר מדובר על אכילה, יוצא גם כשאינו מתכוון. וכן ביאר את הפסיקה הזאת בב"י (או"ח סי' תעה אות ד-ה), וכן ביארו האחרונים בדעתו (מג"א סי' תעה סק"ד ומשנ"ב שם סק"ד)⁵.

מקור לעיקר סברתם בדברי רש"י

ומקור סברה זו כבר מופיע ברש"י (ר"ה כח ע"א ד"ה מהו), שכתב וז"ל: "מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל – ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט ע"ב) המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה", עכ"ל. אמנם לכאורה יש להעיר על עיקר הסברה. הרי רש"י (כריתות שם ד"ה אפילו) מגדיר את המתעסק כמי שאינו מתכוון לעשיית המעשה שנעשה, והעובדה שנהנה לא הועילה אלא להוציאו מידי מתעסק ולעשותו שוגג, אך לא נאמר שהיא מגדירתו כמי שהתכוון למעשה⁶. וכך הגדיר גם הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"א, הל' מאכ"א פ"ד ה"ב, הל' שגגות פ"ב ה"ז). ובאמת מצינו בגמרא שאדם יכול להיות שוגג במאכלות אסורות (שבועות כח ע"א, הוריות ב' ע"א, כריתות יז ע"ב, שם יח ע"א) או באיסורי ביאה (כריתות יז שם), ומזה מוכח שהנאה אינה מגדירה את האדם כמתכוון, והיא רק מוציאתו מידי מתעסק ומטילה עליו את האחריות למעשה. ולעומת זאת בנידון דידן, הרי הכוונה הנדרשת היא כוונה לצאת ידי חובה. ובזה לכאורה לא משנה שהאדם מודע למה שהוא עושה, דלא עלתה על דעתנו לומר שאין הוא מודע למה שהוא עושה. וברור שכאשר כופים אותו לאכול, הוא יודע שהוא אוכל. והחיסרון הוא שהוא אינו מכוון את לבו לצאת ידי חובת המצוה, ובזה לכאורה ההנאה אינה אמורה להועיל. וכדי ליישב את דברי רש"י יש הכרח לומר בדעתו שהכוונה במצוות אינה אלא דרך להגדרתו של האדם כאחראי על המעשה, ולקשור בינו ובין המעשה, ואין הכוונה תכלית בפני עצמה. וכמו שהכוונה פועלת את הקישור הזה, כך גם ההנאה יכולה לפעול אותו. ולפי זה אין סתירה בין העובדה שהנאה מעבירה אינה מגדירה את הנהנה

5. סברה זו נזכרת גם באחד מכתבי היד של הגמרא (וטי'), שגורס כך: "מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל ונהנה באכילה, קא משמע לך". אך בשאר כתבי היד ובראשונים ליתא לתוספת זו, ונראה שהיא הוספה מאוחרת.

6. ואמנם במקום אחר (שבת עג ע"א ד"ה דסבור) כתב רש"י שהאוכל חלב וחשב ששומן הוא, הרי זה מתעסק.

כמזיד, ובין דברי רש"י שהנאה ממצוה מגדירה את הנהנה כאחראי על המעשה וכמקושר אליו, אף שהוא אינו מתכוון, ואכתי צ"ע.

קשיים בשיטתם

אמנם מבואר בדברי הר"ן והכס"מ שלדעתם הרמב"ם גרס בגמרא כפי הגרסה המצויה בידינו. ולכאורה הדבר קשה מאוד, כיון שהגמרא הקשתה על ההשוואה בין שופר למצה: פשיטא וכו'. ומבואר מזה שהיא סברה שבפשטות אין מקום לחלק ביניהם. ואף על פי שבמצה האדם נהנה ובשופר לא. ועל כרחנו הדעה הזו שמצוות צריכות כוונה לא התעוררה רק אחרי הדיון בדברי רבא, שהרי כבר ריש לקיש (פסחים קיד ע"ב) סבר שמצוות צריכות כוונה, והגמרא אף הביאה תנא דמסייע ליה. ואם נאמר שהגמרא ידעה שיש לחלק בין הנידונים אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה, ושלמ"ד זה יש לקבל את הדעה שכפאוהו לאכול מצה יצא, והתוקע לשיר לא יצא, מדוע היא שאלה פשיטא. ועל כרחנו היא הבינה שאם אכן נוקטים שמצוות צריכות כוונה, לא יצא ידי חובתו גם באכילת מצה בלי כוונה. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא: אם הרמב"ם סבר שמצוות צריכות כוונה, מדוע הכריע שיוצא ידי חובתו בניגוד להבנת הגמרא.

ומלבד זאת קשה מדוע הרמב"ם פסק שמיד כשאדם מגביה את הלולב הוא יוצא, וכמבואר בהל' ברכות (פ"א ה"ו) ובהל' לולב (פ"ז ה"ט, יעוין סוכה מב ע"א ובתוס' שם ד"ה אמר אביי). והרי מצות לולב אינה תלויה בהנאת הגוף, ולפי סברת הר"ן והכס"מ צריך כוונה כדי לצאת, דומיא דמצות שופר, וצ"ע.⁷

7. הדברים בסוכה שם נאמרו אליבא דר' יוסי, ובמקום אחר (פסחים קיד ע"ב) נראה לכאורה שהוא סבור שמצוות צריכות כוונה, ואם כן לכאורה קשה להבין את דבריו דווקא לפי השיטה שמצוות אינן צריכות כוונה. ואולם ראשית, הגמרא (פסחים שם) דחתה את ההכרח שר' יוסי סבור מצוות צריכות כוונה. ועל כרחך שהבינה שהקושיא "אם כן מאי מצווה", אינה קשה, דההיכר לתינוקות הוא עצמו המצווה. ואדרבה, אם המצוה היא רק בשביל לצאת ידי חובת מרור שלא יצא קודם לכן, לא מובן מדוע המצווה מוסבת גם על שני התבשילין ועל החרוסת. וכבר כתבו התוס' (ר"ה כח ע"א סוד"ה אמר רבא) שמשום כך לא הקשו על אביי מדברי ר' יוסי. שנית, דברי הגמרא בסוכה מתייחסים רק למה שאמר ר' יוסי שהמתעסק בדבר מצווה פטור, ואין הכרח שהם יתאימו לשיטתו בעניינים נוספים.

ב. ביאור שיטת הרמב"ם

כוונת משמיע וכוונת מתלמד שונות מכוונה לצאת ידי חובה

ולכן נראה לומר שהרמב"ם הבין שמצוות אינן צריכות כוונה. והמתעסק להתלמד הוא המתכוון לקולות שונים, וכלשון הגמרא "מנבח נבוחי", ולא למעשה תקיעה שניתן לקיים בו את המצוה, ולכן דינו כמתעסק בכל הש"ס, שאינו מתכוון לפעולה שנוצרת. וכמו שבהלכות שבת חלוק דין מתעסק מדין שוגג בזה שהשוגג יודע שהוא עושה את המעשה, אלא שאינו יודע את משמעותו האיסורית, והמתעסק אינו יודע לפני הפעולה שהמעשה ייווצר, כך גם בנידון דידן הוא תוקע להתלמד ומנסה לנפוח ולהשמיע קולות. ולא ידוע לו שאכן ייווצרו הקולות הדרושים. ולכן הוא נחשב כמתעסק. ובזה מודה גם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, וכמבואר להדיא בסוגיה.

וכוונת משמיע שונה במהותה מכוונה לצאת ידי חובת המצוות. דכאשר אדם רוצה לצאת ידי חובת שמיעה על ידי תקיעת חברו, יש צורך שהתקיעה של המשמיע תתייחס לשומע. ודבר זה אמור אף אם ננקוט שהתקיעה היא הכשר מצוה בלבד לשם השמיעה. דגם כך יש לומר שההכשר הזה צריך להיות מיועד לשם היוצא ידי חובתו. וכמו שבהקדשת קרבן או בכתיבת גט שהם הכשרי מצוה, יש צורך שההכשר יהיה מיועד לשם מי שמתקיימת בו המצוה. ולכן בזה מודה הרמב"ם שצריך כוונה. ולשיטתו אין מחלוקת בין ר' זירא ובין רבא, כיון שרבא דיבר על כוונה לצאת ידי חובת המצוה, ור' זירא דיבר על כוונה מסוימת של יציאת ידי חובה על ידי המשמיע⁸. וכבר כתב כעין זה בדעת הרמב"ם המרכבת המשנה (חעלמא, הל' ק"ש פ"ב ה"א). ושיטה זו היא שיטת האשכול (מהד' אל, ח"ב הל'

8. גם הר"ן (על הרי"ף ר"ה ז' ע"ב ד"ה והרב אלפסי), כתב חילוק דומה לזה. הוא כתב: "ויש סבורין לומר דלא פליגא דר' זירא אדרבא, דלא אמר ר' זירא איכון ותקע לי למצוה אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע לשם תקיעת שופר כל דהו, אפילו שלא לשם מצוה, ולעולם כוונת מצוה לא בעינן אבל בעינן כוונה לשמוע ולהשמיע", עכ"ל. אבל נראה שכוונתו שונה. אם כוונתו היתה למה שהתבאר, לא היה לו להוסיף: "לשם תקיעת שופר כל דהו", ואולי אפילו היה לו לומר: "כדי שתקיעת המשמיע תועיל לשומע". ומלשונו נראה שרוצה לומר שצריכה להיות כוונה של שמיעת הדבר, לאפוקי מתעסק, שאינו מתכוון לשמיעה כלל אלא סתם תוקע תקיעות כל שהן. ויעוין עוד בדברי הר"ן (שם יא ע"ב ד"ה ותמהני) שחילק בין מי שלא התכוון למצוה אלא לדבר הרשות שיצא ידי חובה, דמצוות אינן צריכות כוונה, לבין מי שהתכוון למצוה אחרת שלא יצא ידי חובה.

ר"ה עמ' צה) והעיטור (הל' שופר צט ע"ב), דאף הם הצריכו כוונה להוציא ידי חובה אך פטרו מכוונה במצוות.

וכך מדויק גם מלשון הגמרא בדעת ר' זירא: "אלמא קסבר משמיע בעי כוונה". ואם ר' זירא היה בא לומר דין עקרוני וכללי שמצוות צריכות כוונה, היה לה לגמרא להסיק מדבריו את החידוש הזה שהוא הרבה יותר גדול. ומוכח שהגמרא מבינה בדבריו שהוא רק בא לחדש דין מסוים בהוצאת אדם ידי חובתו על ידי אדם אחר, ואין הכרח בדבריו שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה.

יישוב דברי הרמב"ם

ולפי זה מיושבים דברי הרמב"ם. מצד אחד הוא פוסק בהל' חמץ ומצה ובהל' לולב שאדם יוצא ידי חובה אפילו כשאינו מתכוון לצאת, ומצד שני, בנידון דתקיעת שופר הוא כותב שאינו יוצא כשהוא מתעסק בתקיעה להתלמד וכשרוצה לצאת ידי חובה על ידי אדם אחר. ולשיטתו אין מקום לחלק חילוק עקרוני בין שופר ובין מצה, וכמו שבאמת הבינה הגמרא שיש להשוות ביניהם. ולפי זה גם אין צורך לומר שהרמב"ם לא גרס את השאלה והתשובה שבגמרא.

ובאמת יותר מסתבר לומר בדעת הרמב"ם שבאופן עקרוני מצוות אינן צריכות כוונה, ושיש דין מיוחד בשומע ומשמיע או במתעסק גמור. כי אם היה דין כזה שמצוות צריכות כוונה, היה הרמב"ם צריך לומר את זה במפורש בחיבורו, שהרי זהו כלל גדול בכל המצוות. והוא לא היה יכול להסתפק בכך שהוא מבליע את החידוש הזה בתוך מצות שופר בדין שומע ומשמיע או במתעסק להתלמד. אמנם אם אין הכרח לכוון במצוות, כבר אין זה קושי שהוא אינו מזכיר את זה, דכל עוד הוא לא מזכיר את זה, יש להבין ממילא שאין דין כזה⁹. והסיבה שהוא בכל זאת לא נחית להכריע במחלוקת שנחלקו בה בגמרא היא שבאמת אין הדבר

9. ובפרט לשיטתו של הרמב"ם "שכל הדברים מותרים מן התורה זולתי מה שנתברר איסורו" (ש"ת סי' שי). ויעוין עוד בזה בטל חיים (כללי הוראה ח"א עמ' שכח-שכט). והתו"ט (סוכה פ"ג מ"ד) למד מדברי הרמב"ם (הל' שגגות פ"ב ה"י) שהוא סבור דמצוות צריכות כוונה, דהרמב"ם הביא את הדין דהמוציא את הלולב כדי לצאת בו פטור, ולא כתב שמדובר דווקא בכגון שהפכו או שנטלו בכלי כפי שביארו זאת בגמרא וכדלקמן (עמ' קיז), ומשמע שלית ליה לרמב"ם לקביעת הגמרא דמדאגבהיה נפק ביה, והיינו משום שהוא סבור דמצוות צריכות כוונה. אך לכאורה נראה דאינה ראייה כלל, דבדברי הרמב"ם שכתב "כדי לצאת בו" מבואר שהאדם עדיין לא יצא ידי חובתו, ודרכו לומר בחיבורו את העקרונות שנלמדו בגמרא מבלי לציין את האופנים המסוימים שבהם הודגמו העקרונות הללו.

מוחלט. וישנם דברים שצריכים כוונה למרות שבאופן עקרוני מצוות אינן צריכות כוונה, וכדלקמן. ולכן הוא בחר לא להכריע את הדבר בסכינא חריפא.

הסיבות לכך שהרמב"ם לא מביא במפורש את דברי רבא

אמנם אכתי קשה מדוע הרמב"ם לא הזכיר להדיא את דברי רבא, אחר שהוא פוסק כמותו. ונראה לומר בזה שני הסברים שמשלימים זה את זה: האחד, הרמב"ם סמך על כך שנוכל ללמוד מהמקרה של מתעסק להתלמד לא יצא, שבמציאות של תוקע שלא התכוון לצאת ידי חובה, יצא. וכמו שכבר הגמרא עצמה דייקה (ר"ה לג ע"ב): "והמתעסק לא יצא, הא תוקע לשיר יצא. לימא מסייע ליה לרבא, דאמר רבא: התוקע לשיר יצא". אלא שבגמרא שם דחו ואמרו "דלמא תוקע לשיר, נמי מתעסק קרי ליה". אבל דחייה זו יכולה להיות שייכת רק בלשון המשנה שסתמה ואמרה: "והמתעסק לא יצא". דבכלל מתעסק ניתן לכלול גם כאלה שלא מכוונים לצאת ידי חובה. אבל הרמב"ם פירט ואמר: "מתעסק להתלמד". ובזה כבר לא שייך לכלול את המקרה של רבא. דמתעסק להתלמד זו בהכרח דוגמא של מנבח נבוחי, שהרי הוא עדיין אינו מוציא בהכרח את הקולות המתאימים, דעדיין אין הוא יודע לעשות זאת בשופי. וזה בניגוד לתוקע לשיר שיוודע להוציא את הקולות המתאימים והוא אכן עושה כך, ומה שחסר לו הוא רק כוונה לצאת ידי חובה. ולכן שפיר שייך הדיוק הזה שדווקא מתעסק להתלמד אינו יוצא, כיון שאם יצאו לו תקיעות כדבעי, זה לא היה ידוע לו מראש, וכמו מתעסק דעלמא שאינו יודע מראש שתצא לו הפעולה המסוימת. אבל תוקע שיוודע מראש שיצאו לו התקיעות המסוימות שעליהן מדובר, אלא שהוא תוקע אותן למטרות אחרות, ולא לשם קיום המצוה, יוצא. ואפשר עוד לומר שהרמב"ם העדיף את הגרסה¹⁰ שרבא מדבר על תוקע לשד ולא תוקע לשיר¹¹. והיינו משום שרחוק להניח שאדם תוקע את כל סדר התקיעות תשר"ת תש"ת תר"ת לשיר. אבל יש מקום להניח שהוא תוקע סדר תקיעות אלה כדי לרצות ולפייס את השד.

10. כבר רב האי עמד על חילוף הגרסאות הללו בתשובתו (מובא בר"ץ גיאת הלכות ר"ה עמ' מט, ומשמ באוצה"ג, חלק התשובות סי' סו). ואולם יש להעיר שהשואלים בשו"ת ר' אברהם הנ"ל הזכירו את הנוסח תוקע לשיר, ור' אברהם אינו מתקן אותם בתשובתו, אם כי בנידון זה אולי אין הדבר מוכיח על גרסת ר' אברהם בסוגיה, כי זה אינו נוגע לעיקר הנידון של השאלה והתשובה, וייתכן שהוא לא מצא לנכון להעיר על כך.

11. ואמנם בפירוש ר"ה המיוחס לרמב"ם (ד"ה אמר רבא) הגרסה היא "לשיר", אבל אין זה ברור שהפירוש הזה אכן נכתב על ידי הרמב"ם. ואכמ"ל בזה.

והרמב"ם אינו מביא נידונים כאלה שהם לדעתו פסולים ואסורים במהותם¹². ולכן הוא השמיט את המקרה של רבא.

בשלב הראשון של הסוגיה היה מובן שהמשמיע והשומע מכוונים לעצמם

ועדיין קשה לכאורה מהמשך הסוגיה (ר"ה כח ע"ב): "איתיביה: נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע. בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, כסבור חמור בעלמא הוא, אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה, לאו בתוקע לשיר. דלמא דקא מנבח נבוחי", ע"כ. ולכאורה קשה, מדוע הגמרא הקשתה על רבא מהדין של שומע ומשמיע, דלא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע, והלא לפי הנ"ל בזה יש סברה מיוחדת, שגם אם נוקטים שמצוות אינן צריכות כוונה, בכל זאת יש צורך בכוונת שומע ומשמיע.

ונראה שהגמרא הבינה בשלב הזה של הסוגיה שהנכון להלכה הוא ששומע מכוון לעצמו ומשמיע מכוון לעצמו. ואין המדובר על כוונה של המשמיע להוציא את השומע ידי חובתו. והצורך של השומע בזה שהמשמיע יתכוון הוא כדי שהתקיעה תהיה תקיעה של מצוה, ומציאות זאת מתקיימת כשהמשמיע מתכוון לצאת בה ידי חובת עצמו. דבהמשך הסוגיה (שם כט ע"א) הגמרא הקשתה לפי ההבנה הזו, שהמשמיע מכוון לעצמו, על ר' זירא שהצריך כוונה של המשמיע להוציא את השומע ידי חובתו, והוצרכה להעמיד את הברייתא הזאת כתלויה במחלוקת תנאים. ולפי ההבנה הזאת, שהמשמיע מכוון לעצמו, שפיר היה מקום להקשות אליבא דרבא, שלכאורה לשיטתו אין צורך שהמשמיע יתכוון. אבל הרמב"ם שפסק כדעת ר' זירא, סבר שצריך כוונה רק כדי להוציא ידי חובה, וכוונה כזאת היא לעיכובא.

ביאור דברי המשנה והרמב"ם בעניין כוונה בקריאת מגילה

ובעניין קריאת מגילה נראה שהכוונה הנדרשת היא כמו שתירצה הגמרא את דין קריאת שמע אליבא דמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. דהא בקורא להגיה האדם אינו מתכוון לקריאה כלל. ואך מקרה קרה ואך יצוא יצא שהוא קרא את כל

12. אף שהוא מביא את דין מסמר הצלוב או קמיעות (הל' שבת פ"ט ה"ג וה"ד), אין בהם איסור, אף שהם דברי הבל לדעתו. אבל תקיעה לשד היא איסור גמור.

המגילה מתחילתה לסופה. וכן הוא גם כשאדם קורא תוך כדי שהוא כותב או תוך כדי שהוא דורש את המגילה. דאין הוא מכוון לקריאת מגילה כלל. ומציאות זו שונה במהותה ממי שתוקע לשיר או לשד שיודע היטב שהוא כרגע תוקע תשר"ת, אלא שאין כוונתו לשם מצוה. ולכן בקורא להגיה ובדורשה צריך לכוון לצאת, דרק באופן הזה יש להניח שהוא אכן מתכוון לקריאה עצמה, ואין כאן מתעסק גמור לעניין הקריאה עצמה. ויתבאר דבר זה יותר לקמן (עמ' קלו). ולכן הגמרא לא הקשתה בנידון דמגילה על מ"ד מצוות אינן צריכות כוונה כפי שהקשתה בנידון דקריאת שמע. דדווקא פשטות המשנה יכולה ללמד שרק כשהוא מגיה או דורשה או כותבה, הדבר מצריך ממנו כוונה מיוחדת. אבל אם יקרא את המגילה בכוונה של קריאה, אלא שלא יכוון לצאת ידי חובה, יצא. ולכן אין מזה קושיה כמו שהיה מקום להקשות על סתימת המשנה בעניין קריאת שמע שנקטה שהוא אכן קורא בתורה והגיע זמן המקרא, דפשטות המקרה הוא בכגון שהוא אכן מתכוון לקרות דהא קא קרי ואזיל¹³.

שיטת רש"י בהבנת חידושו של רבא

ועוד יש לומר דרך נוספת בהבנת הגמרא ובהבנת הרמב"ם. דהנה, נראה שרש"י והתוס' נחלקו בביאור תירוצו של רבא לקושיית ה"פשיטא", שתירץ רבא דקמ"ל שהתוקע לשיר יצא. דלכאורה יש שתי אפשרויות להבין את תירוצו של רבא: או שהוא מחדש שתוקע לשיר אינו נחשב מתעסק, או שהוא מחדש שאפילו שהוא מתעסק הוא יוצא ידי חובה, דבכלל זה שמצוות אינן צריכות כוונה, כלולה הקביעה שאפילו שעיקר התכלית של המצוה חסר, וכמבואר בגמרא דזכרון תרועה כתיב, וליכא, אעפ"כ מתקיים רצון ה', והוא יוצא ידי חובה. רש"י כתב (כח ע"ב ד"ה קא): "דאע"ג דמתעסק הוא, יצא, דמצות אין צריכות כוונה", עכ"ל. ומבואר מדבריו כאפשרות השניה. אלא שזה סותר להדיא את דברי המשנה (לב ע"ב) שאמרה להדיא: "והמתעסק לא יצא", וכבר הקשו עליו המהרש"א (כח ע"ב על רש"י ד"ה קמ"ל) והטורי אבן (כח ע"ב ד"ה והאי), ולא תירצו. והפני הושע (כח ע"ב ד"ה ובפרש"י) תירץ שהמתעסק שלא יצא היינו מנבח נבוחי. אבל נראה שקשה מאוד לומר שיש שני

13. באופן עקרוני היה מקום ליישב כך גם אליבא דר' אברהם בן הרמב"ם, דהוא לא נחית בדבריו לדין המגילה, ואין בדבריו סתירה עקרונית ליישוב הזה. ואולם לשונו היא: "שלא ראינו אותם הצריכו כוונה לצאת אלא בשומע בלבד", ונראה מדבריו שלא הוצרכה כוונה לקורא בשום מקום. ומלבד זאת יש קשיים נוספים על דבריו כנ"ל, והם נשארים גם לפי ההבנה הזו.

מצבים שונים שנקראים מתעסק, ובאחד יצא ידי חובה ובאחד לא¹⁴. ולכן היה מקום לומר שרבא סבר שהשולחים לאבוה דשמואל תנאי ניהו ופליגי על דברי המשנה, והלכה כמותם. ולכן הוא גם נקט לשון "זאת אומרת", שהיא לשון של קביעת הלכה. וסבר רבא שזו המשמעות של דבריהם, וחידושו אינו בנוסף לדבריהם אלא הוא רק מגלה את עומק כוונתם.

ביאור היחס בין דברי רבא בסוגיה בראש השנה לדבריו בסוגיה ברכות

ואולם בנוגע לכוונת קריאת שמע (ברכות יג ע"ב) מצינו שרבא מצריך כוונה בפסוק ראשון. ולקמן (עמ' קלו) יתבאר שהדברים אינם סותרים לפסיקה שמצוות אינן צריכות כוונה, ויתבאר שגם הרמב"ם הצריך כוונה בפסוק ראשון למרות שמצוות אינן צריכות כוונה, דבקריאת שמע יש צורך בכוונה זו כדי להוציא מידי מתעסק. שאם אינו מתכוון לפחות לקרוא את שמע, הרי הוא כמי שהתכוון לחתוך תלוש וחתך את המחובר, דאף שהתכוון למעשה חיתוך, אינו חייב בשבת משום קוצר, דלא התכוון לגוף המעשה שנעשה. ויעוין שם שהתבארה הסוגיה בברכות לפי הבנה זו. ומכך יוצא שרבא פוסק שהמתעסק לא יצא. ואמנם היה מקום ליישב ולומר שבר"ה יש לגרוס "רבא" וברכות יש לגרוס "רבה", וכפי שנקטו כמה מהראשונים, אבל נראה שתירוץ זה אינו מרווח.

אמנם נראה בדעת רש"י שיש לחלק בין הסוגיה בברכות שדנה בכוונה קריאת שמע ודרשה זאת מהמילים "בכל לבבך" ובין הסוגיה בר"ה שדנה בכוונה בשופר. ואמנם לפי הגמרות שלפנינו הגמרא דרשה את הצורך לכוון בשופר מהמילים "זכרון תרועה", ובפשטות לא נראה שיש חילוק בין הדרשה הזו לדרשה בברכות. אך כאמור בריש הסימן, בכתבי היד ובראשונים דרשה זו אינה מופיעה. ורש"י עצמו אף כתב להדיא שהסיבה להחמיר בשופר היא משום שאין בו הנאה, בניגוד למצה. וממילא הוא אינו זקוק לדרשת זכרון תרועה כדי לבאר את חילוק הגמרא בין מצה לשופר. ולפי זה אין קושי מהסוגיה בברכות, דשם יש דין מיוחד לקריאת שמע.

14. ואין זה דומה למה שמצינו בגמרא שני מצבים שונים של חוסר כוונה – גם התוקע לשיר וגם מנבח נבוחי, כי חוסר כוונה אינו אלא שלילה של הכוונה, וייתכן לשלול אותה באפשרויות שונות. אבל מתעסק היא הגדרה חיובית וקשה מאוד לומר שהיא נאמרה בשתי משמעויות שונות באותה סוגיה.

שיטת תוס' בהבנת חידושו של רבא

והתוס' (כח שם ד"ה אבל הכא) כתבו וז"ל: "אבל הכא – תוקע לשיר מתעסק בעלמא הוה, ולקמן [בפרק בתרא] תנן המתעסק לא יצא", עכ"ל. ובזה הם מבארים את ההוה אמינא שלפני חידושו של רבא. ולכאורה נראה שבאו לחלוק על רש"י ולפרש כאפשרות הראשונה, דנראה מדבריהם שהמשנה לא זזה ממקומה והלכה ודאי כמותה. וחידושו של רבא הוא שאין לראות במקרה הזה סתירה לדברי המשנה שם. ולכן הם הזכירו את דברי המשנה. דקמשמע לן רבא שהתוקע לשיר אינו נחשב כמתעסק. ובאמת בהמשך (לג ע"ב), כשהגמרא דנה אם אפשר להביא ראייה לדברי רבא מהמשנה, דדווקא מתעסק לא יצא אבל התוקע לשיר יצא, הגמרא דחתה זאת, דאפשר שגם התוקע לשיר נקרא מתעסק. ולפי דחייה זו יוצא שלא רק שאין ראייה מהמשנה לדברי רבא, אלא היא אף סותרת את דבריו. ולפי התוס' ברור שרבא עצמו סובר שהמשנה אינה רואה את התוקע לשיר כמתעסק, ולכן דבריו תואמים למשנה. אולם לפי רש"י צריך לומר שבאמת רבא מודה שמתעסק קרי ליה, ודחיית הגמרא היא הנכונה אליבא דאמת. ואעפ"כ רבא סבור שהוא יוצא, דלא כדין המשנה אלא כהא דשלחו לאבוה דשמואל.

אפשרות שהרמב"ם למד עקרונית כדעת רש"י ולדעת רבא מתעסק יצא

ולפי זה יש לומר שגם הרמב"ם למד כרש"י, אלא שהוא פסק להלכה כסתמא דמשנה ודלא כהבנת רבא בדבריהם של הנהו דשלחו לאבוה דשמואל. והיינו משום שמהסוגיה בהמשך (לג ע"ב) רואים שכן מתחשבים במשנה להלכה, ורוצים אפילו לדחות את דברי ר' זירא מההלכה, וכן באים לסייע לרבא ממנה. ולא מעלים על הדעת לדחות את דברי המשנה מפני דברי הנהו דשלחו לאבוה דשמואל וכהבנת רבא בדבריהם. ולכן הוא פסק בכל מקום שמצוות אינן צריכות כוונה, אבל בשמיעת קול שופר הוא סבר שמתעסק אינו יוצא ידי חובה. ואולם כאמור לעיל (עמ' צו), בדעת הרמב"ם לא ניתן לומר שהרעותא בשופר היא שאינו נהנה. וייתכן שהבין שבשופר יש דין מיוחד משום דזכרון תרועה אמר רחמנא והא ליתא, ואף תוקע לשיר בכלל זה, וכמבואר בגמרא שם. וכאמור בריש הסימן, מדברי ר"ח נראה שהוא גרס כגרסת הגמרא שלפנינו שבתקיעות יש דין מיוחד.

ויתירה מזו, נראה שהרמב"ם הבין שאין הכרח לומר שר' זירא חולק על הא דשלחו לאבוה דשמואל. ואם אכן הוא אינו חולק, ואם לא מחלקים בין כוונה

לצאת לכוונה להוציא כפי שהוצע לחלק לעיל, הוא בהכרח יהיה צריך לחלק את החילוק שבהוה אמינא של רבא, שבשופר יש דין מיוחד של כוונה משום שנאמר בו זכרון תרועה. ובנוסף לכך, גם בסוגיה בפסחים (קיד ע"ב) רואים שדברי ריש לקיש האומר שמצוות צריכות כוונה נסתרים מברייתא האומרת שאם אוכל את המרור שלא בכוונה, יצא, וריש לקיש הוצרך לומר שיש בזה מחלוקת תנאים, ור' יוסי פליג על תנא קמא ועל תנא דברייתא וסובר שמצוות צריכות כוונה. ולכאורה ריש לקיש היה יכול לומר שהוא סובר כתנא דמשנה בראש השנה, שאומר שלא יוצאים בתקיעת שופר כשהוא מתעסק, ולכאורה מוכח מזה שמצוות צריכות כוונה. אלא על כרחך אין מזה שום ראיה, והמשנה מובנת גם אליבא דמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. ובהכרח צריך לומר כאותו חילוק שבא רבא לדחות, שלפניו יש דין מיוחד בשופר. ולכן הרמב"ם פסק להלכה את החילוק הזה, ומצד אחד הוא פסק כמ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, והאוכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובה, ומצד שני הוא פסק שבתקיעת שופר יש צורך בכוונה, והיינו משום שזכרון תרועה אמר רחמנא, והאי מתעסק בעלמא הוא. וכהבנה זו ברמב"ם כתב גם הבית הלוי (ח"ג סי' נא אות ב).

ג. ה"שמיעה" כוללת את כוונה הלב

דקדוקים במשנה ובגמרא

והנה, לכאורה יש לדקדק כמה דקדוקים בדברי המשנה והגמרא שמהם יש ללמוד כיוון נוסף בסוגיה. דלכאורה תמוה הוא שאדם מחליף בין קול תקיעת שופר ובין נעירת חמור, דהא הקולות הללו אינם דומים כל כך. ואף אם נוקטים שהתרועה היא קול ארוך רועד ולא קולות קצרים נפרדים זה מזה (יעוין ברב קאפח על הרמב"ם הל' שופר פ"ג אות א), עדיין אין היא דומה כל כך לקול נעירת חמור. וגם לכאורה זוהי אוקימתא מאוד רחוקה לדברי המשנה "אם כיוון לבר", דמי לא עסקינן גם בכגון שהאדם מבחין בין קול שופר לקול חמור, עד כדי כך שהמשנה נוקטת בפשיטות שתמיד הוא אינו יוצא ידי חובה. וגם צריך קצת לדקדק תיבת "בעלמא" שהוזכרה אחרי תיבת "חמור". ובמשנה (כו ע"ב) יש לדקדק, שהובא הדין של "התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא", ומיד לאחר מכן נאמר: "וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה,

אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא. אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כוון לבו וזה לא כוון לבו, ע"כ. ולכאורה הדבר תמוה, הלא בתחילה דובר על בעיה שהוא תוקע באופן כזה שקשה לו כבר להבחין ולשמוע קול שופר, והוא עשוי לשמוע קול הברה במקום לשמוע קול שופר. ואם כן הבעיה היא שהוא אינו שומע קול שופר בבירור. ואילו ההמשך אינו מתייחס למקרה הזה כלל, והוא לכאורה שומע היטב את קול השופר או את קול המגילה, וכל הבעייתיות שבו היא רק בחוסר הכוונה (בין אם נסביר שהבעיה היא באי כוונה לצאת ידי חובה על ידי השני, ובין אם נסביר שהבעיה היא באי כוונה לצאת ידי חובה סתם). ואם כן לכאורה אין לזה שום שייכות לנידון הקודם, דאין קשר בין הרישא לסיפא, ומהי אפוא משמעות תיבת "וכן מי שהיה" וכו'. ועוד צריך להבין את האריכות הגדולה שהוסיפה המשנה בסוף דבריה: "אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כוון לבו וזה לא כוון לבו". דלכאורה זה מיותר לגמרי, דברור שהבעיה אינה בשמיעה אלא באי כוונת הלב.

מושג השמיעה כולל בתוכו גם כוונת הלב ובלעדיה אין זה נחשב שהוא "שמע"

ומכל זה נראה שהמציאות של "שמיעה" היא מציאות מיוחדת, שיש לכוונת הלב תפקיד מהותי בעצם הקיום שלה. כשהתורה אומרת "שמע ישראל" (דברים ו, ד, ועוד) היא אינה מתכוונת רק לשמיעה פשוטה של האוזן אלא גם ובעיקר לקבלת הלב. ופסוקים רבים מאוד מלמדים שמשמעות המושג של שמיעה היא קבלת הלב או הכרה והבנה. "והם לא ידעו כי שמע יוסף כי המליץ בַּיְנָתָם" (בראשית מב, כג); "אם שמוע תשמע לקול ה'" (שמות טו, כו); "ונתת לעבדך לב שמע" (מלכים א' ג, ט) ועוד רבים מספור. וכן בלשון חז"ל: "לא שמיעא לי כלומר לא סבירא לי" (ב"ב יג ע"ב). ונראה אפוא שהמשנה הבינה שאם אדם אינו שם לבו כלל לקריאת המגילה או לקול השופר, אין כאן סתם חיסרון של כוונת הלב, אלא החיסרון הוא מהותי יותר: אין כאן שם של "שמיעה" כלל. וזו הסיבה לכך שהמשנה משווה בין הנידון של חיסרון שמיעה פשוטה של האוזן ובין חיסרון הכוונה, כי גם חיסרון הכוונה הוא חיסרון של "שמיעת הלב". ולכן המשנה מעוררת את ההשוואה: "אע"פ שזה שמע וזה שמע, דהיינו, אע"פ שאין כאן חיסרון של שמיעת אוזן פשוטה, בכל זאת האדם אינו יוצא אם הוא לא כיוון את לבו, דאין די בשמיעת האוזן גרידא להחשיבו כמי ש"שמע". ולכן מובן מדוע הגמרא אומרת שהוא סבר שזהו קול חמור בעלמא, דאע"פ שאין דמיון בין הקולות הללו, בכל זאת אם האדם אינו שם לב, הקולות הללו חולפים לנגד אזניו "ואין איש שם על לב" (ישעיה נז, א), והוא

כבר עשוי לחשוב שזהו קול חמור "בעלמא". דהיינו, לא ממש חמור מסוים אלא סתם קול, שכאשר הוא צריך לשחזר מה הוא שמע, הוא גם עשוי לחשוב שזה היה קול חמור.

וכאשר הגמרא הקשתה על רבא שחידש שהתוקע לשיר (או לשד) יצא: "פשיטא", היה ברור לה שהאדם מתכוון לשמוע, ולכן כבר לא היה מקום לראות בדבריו חידוש שאין צורך אפילו בכוונה של שמיעה. וכל החיסרון הוא רק בזה שהוא אינו מתכוון לשם מצוה. ועל זה היא טענה שאין צורך בדבריו, דאפשר ללמוד אותם מדין אכילת מצה. ואליבא דאמת רואים מהמשך הגמרא שרבא מודה שאם האדם אינו נותן את לבו כלל לעצם השמיעה, אין הוא יוצא ידי חובתו, דתלינן שהוא עשוי לסבור שזהו קול חמור בעלמא.

ד. שיטת הרי"ף ושיטת בה"ג

דברי ר' זירא אינם צריכים להתפרש בהכרח כדעה שמצוות צריכות כוונה

והנה, בנוסחת הספרים שלפנינו¹⁵, הגמרא (כט ע"א) מקשה על ר' זירא: "נתכוין שומע ולא נתכון משמיע וכו'. קתני משמיע דומיא דשומע – מה שומע שומע לעצמו, אף משמיע משמיע לעצמו; וקתני לא יצא. תנאי היא" וכו', ע"כ. והקושי בגרסה זו ברור, שהרי ר' זירא אמר שצריך כוונת משמיע להוציא ידי חובה, ואם כן לא ברור מה הקושיה על דבריו מזה שנאמר שהאדם לא יצא בלי כוונה זאת. ואדרבה, לכאורה הדברים מתאימים לשיטתו. ויעוין בהגהות מהר"ב רגנשבורג שנדחק, והביא את פירוש הגר"א שנדחק גם הוא¹⁶. אמנם בכמה כתבי

15. וכן בכ"י ל', וטי' ונ"י, ובקט"ג.

16. מהר"ב עצמו פירש: "ר"ל לא יצא אם לא כוון להשמיע לעצמו לצאת, אבל אם כוון לעצמו יצא, אף שלא נתכוון להוציא להשומע וקשה לר"ז". והגר"א פירש: "מדקתני לא יצא בלשון יחיד ולא קתני בלשון רבים לא יצאו שמע מינה דרק המשמיע לא יצא אבל השומע יצא אף דלא נתכוין לו המשמיע". ולכאורה יש דוחק גדול בפירוש המהר"ב, דעיקר הדיוק והקושיה חסרים מן הספר. ועל הגר"א קשה (מלבד שעיקר הדיוק והקושיה חסרים מן הספר), דלכאורה לא מובן בסברה כיצד ייתכן שהמשמיע לא יצא ידי חובת עצמו, ואילו השומע יצא מהתקיעה של המשמיע שלא התכוון לא לעצמו ולא לשומע. דממה נפשך, אם מצוות צריכות כוונה, אין כאן תקיעה של מצוה, וכיצד השומע יכול לצאת ממנה. ואם מצוות אינן צריכות כוונה, מדוע שלא

יד שלפנינו¹⁷ וכן בכת"י של רש"י לא כתוב: "וקתני לא יצא". ויש גרסאות¹⁸ שאין בהן תיבת "לא". ויעוין בדק"ס (אות ז). ולפי גרסאות אלה הכוונה פשוטה: דמבואר שאם כל אחד מתכוון לעצמו – השומע יוצא, אע"פ שהמשיע לא התכוון להוציאו. ולפי גרסת הדפוסים שלנו היה מקום ליישב שבאמת יש להבין את דברי הגמרא כסיוע לר' זירא ולא כקושיה עליו. ובאמת מצינו שלשון "תא שמע" משמשת לראיה ולא לקושיה¹⁹. ואולם מפשטות הלשון נראה יותר שזו קושיה על דברי ר' זירא, וכן נראה ממה שהגמרא דוחה ואומרת "תנאי היא".

ועכ"פ, את דברי הגמרא הללו אפשר לפרש גם לפי ההבנה שדברי ר' זירא אינם סותרים את הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה. דאמנם מבואר מדבריו שיש צורך שהמשיע יתכוון לעצמו, אע"פ שהוא אינו מוציא את השומע ידי חובתו. אבל אין זה בהכרח בגלל שמצוות צריכות כוונה. דיש לומר בזה כפי שתירץ רבא לשיטתו (שם כח ע"ב) שמדובר ב"מנבח נבוח", שאין כאן כוונה לתקיעה כלל (או שגם אין תקיעה כדבעי, ונחלקו בזה רש"י ותוס' שם). ולכן יש צורך שהוא יכוון את לבו, כדי שהוא לפחות יתכוון לתקיעה כדבעי. וכך אמור הרמב"ם להסביר את הגמרא לפי שיטתו, כפי שהתבארה לעיל (עמ' צט).

מלשון הר"ף נראה לכאורה שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה

ואולם הר"ף (ר"ה ז' ע"ב) ציטט את הסוגיה כך: "תניא, נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע או שנתכוין משמיע ולא נתכוין שומע – לא יצא, עד שיתכוין שומע ומשמיע. אמר ליה רבי זירא לשמעיה: התכוין ותקע לי, אלמא קסבר משמיע נמי בעי כוונה, כלומר אף על פי שמתכוין להוציא עצמו ידי חובתו, אין חברו השומע תקיעתו יוצא ידי חובתו עד שיתכוין התוקע להשמיעו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהכוונה שעליה מדובר בעניינו של המשמיע אינה כוונה לתקיעה, אלא כוונה כדי להוציא

יצא המשמיע ידי חובה. וצריך לומר שעצם זה שהשומע אמור לצאת ממנה, זה גופא עושה אותה לתקיעה של מצוה.

17. כ"י מינ' 140. ובכ"י לונ' מסומן קו מחיקה על מילים אלו.

18. כ"י מינ' 95, א"פ, ניר'. ובקט"ג א"פ מילה זו מחוקה.

19. ראה ב"ב סג ע"ב, צה ע"א, ועוד רבים. וכן כתב השל"ה (כללי התלמוד סי' קצו): "לפעמים מסייע לאמורא ומתחיל גם כן תא שמע". וכן איתא בגופי הלכות (כלל תקלז) בשם הר"ש סירליאו.

עצמו ידי חובתו. וזה לכאורה מורה על כך שהוא הבין שמצוות צריכות כוונה. דזו בדיוק ההבנה שמכוחה הקשו על רבא שאמר שמצוות אינן צריכות כוונה.

דחיית ההכרח הזה

ואמנם ייתכן לומר שהר"ף נקט זאת לרבותא, דאפילו אם המשמיע מתכוון להדיא להוציא עצמו ידי חובה, אין הדבר מועיל להוציא במחשבה כזאת את האחרים ידי חובתם. דהיה מקום להבין שכשם שאדם יכול לעשות מעשה עבור חברו ולהוציאו ידי חובה, וכלפי שמיא נחשב כאילו השליח עומד במקום המשלח, כך האדם יכול גם לכוון כוונה עצמית וזה ייחשב כאילו המשלח כיוון, וקמ"ל שאין זה כך. וייתכן גם שאין סתירה בין דעת ר' זירא ובין דעת רבא. וכאשר הגמרא שאלה בתחילת הסוגיה: "אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה, לאו בתוקע לשיר", ותירצה: "דילמא דקא מנבח נבוח", היה זה לפני שהתחדש אליבא דר' זירא שיש צורך שהמשמיע יתכוון להוציא את השומע. ולאחר חידושו ייתכן שפירוש "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע" הוא שלא נתכוון המשמיע להוציא את השומע. ולא דנים על המשמיע אלא רק על השומע. ועצם זה שהמשמיע כיוון להוציא את עצמו ידי חובתו, אינו מכריח שהוא חייב לעשות כך. דמסתמא שגם מ"ד דמצוות אינן צריכות כוונה מודה שרצוי להתכוון לכך. ולא נאמר אלא רק שהוא יוצא כשלא התכוון. אבל נראה פשוט שגם לשיטתו רצוי להתכוון. ובאמת הרשב"א (ר"ה כח ע"ב ד"ה אמר ליה) הבין בדעת הר"ף שהפסיקה כר' זירא אינה סותרת לפסיקה כרבא, והיינו משום שר' זירא לא בהכרח הצריך כוונה עצמית לצאת ידי חובה, ודבריו אמורים רק ביחס לכוונה להוציא²⁰.

הרמב"ן והרא"ש למדו כך בדעת הר"ף מהשמטת רבא והבאת ר' זירא

והרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא) כתב וז"ל: "רב אלפס ז"ל לא הביא דברי רבא אלא רק דברי רבי זירא, משום דסבירא ליה דהכי הלכתא, אף על גב דרבא והנך דשלחו

20. ויעוין עוד ברז"ה (פסחים כד ע"ב) ובר"ן (על הר"ף שם ד"ה מצוה) ובמהר"ם חלאוה (קיד ע"ב ד"ה תניא) שהוכיחו שהר"ף סבור שמצוות צריכות כוונה מכך שפסק כר' יוסי שיש צורך בשני טיבולים בליל הסדר. אך לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' צח), נראה לכאורה שאין בזה הכרח. ומלבד מה שהתבאר שם, בדברי הר"ף (כה ע"א) מבואר שכפל הטיבולים הוא כדי שיראו התינוקות וישאלו, ואדרבה, משמע מזה שסבור שמצוות אינן צריכות כוונה. וכן דן העיטור (הל' מצה ומרור קלג ע"ב) לדייק מדבריו, אלא שדחה זאת משום שהר"ף הביא את דברי ר' יוסי. ולפי המתבאר לעיל אין סתירה בין הדברים.

לאבוא דשמואל סברי דמצות אינן צריכות כוונה, הילכתא כרבי זירא דפליגי ביה תנאי [בפרק ערבי פסחים (קיד ע"ב)] גבי ירקות אכלן דמאי בלא מתכוין יצא. ובאידיך ברייתא תניא, רבי יוסי אומר: אף על פי שטבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת. ודייק התם דלאו משום היכירא דתינוקות קאמר מדקאמר מצוה, אלא דמצות צריכות כוונה. והכי נמי קאמר רבי יוסי בשמעתין דיחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע, ורבי יוסי נימוקו עמו. וכן פסק בה"ג. וגרסינן נמי בירושלמי היה עובר אחורי בית הכנסת וכו', הדא אמרה מצות צריכות כוונה. ותניא נמי נתכוין שומע ולא נתכון משמיע כו' עד שיתכוין שומע ומשמיע. ואף על גב דשנינהו רב אשי, שינוי דחיקא נינהו ופשטא דמתניתין וברייתא לא כוותיה, הילכך אזלינן לחומרא ובעינן דעת שומע ומשמיע, עכ"ל. וכן כתב בדעת הר"ף גם הרמב"ן (מלחמות ה' ר"ה ז' ע"ב) וז"ל: "אבל לפרש דעת ר' יצחק אלפסי ז"ל באתי כאן, שהוא סובר דמצוות צריכות כוונה, שהרי השמיטה לדברה וכתבה לדר' זירא והוא גורס משמיע נמי בעי כוונה וכ"ש שומע", עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן בדעת הר"ף גם בדרשתו לראש השנה (מהד' מוה"ק עמ' רמא), וכך פסק גם בעצמו להלכה.

לפי המתבאר אין הכרח שהר"ף סובר שמצוות צריכות כוונה

ואולם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, לכאורה אין הכרח בדעת הר"ף שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה מעצם זה שהוא מביא את ר' זירא ולא מביא את רבא. ואפילו אין ראיה מזה שהוא משמיט את דברי רבא, וכמו שהתבאר לעיל (עמ' קא ואילך) בשלושה אופנים גם דבר זה בדעת הרמב"ם²¹. וכן נראה שאין הכרח ללמוד זאת מכך שהוא הזכיר שהמשמיע מכוון לצאת ידי חובתו וכנ"ל. והיה מקום ללמוד מכך שהר"ף השמיט את דין כפאוהו ואכל מצה יצא, שהוא פוסק שמצוות צריכות כוונה. אך נראה שגם זה אינו מוכרח, דהא עשייה בכפייה אינה סתם עשייה בלא כוונה אלא זו עשייה שבה ברור מיניה וביה שהאדם אינו מעוניין במעשה זה, ובכהאי גוונא כתבו ראשונים רבים (תוס' סוכה לט ע"א ד"ה עובר; רשב"ם ה"ד בתוס' רא"ש פסחים ז' ע"ב ד"ה א"ה, בתר"י ברכות ו' ע"א ד"ה ורבינו, בתוס' רבינו פרץ פסחים שם ד"ה ומכל מקום ובר"ן על הר"ף ר"ה ז' ע"ב ד"ה אבל; רשב"א ח"א סי' תנח; ועוד) שאף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, לא יצא ידי חובה, ודלא כרא"ה (ה"ד באהל

21. גם אם נניח שהר"ף דחה את דברי רבא מההלכה, אין זה מוכיח שהוא פסק שמצוות צריכות כוונה, שהרי ניתן להבין בדעתו כהבנה השניה שהוצעה ברמב"ם (עמ' קה), שיש דין מיוחד בשופר.

מועד²² שער ק"ש ד"ב נ"ד) שכתב שאף בכהאי גוונא יוצא ידי חובה למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. ובאמת שמכמה מקומות בגמרא (יבמות קו ע"א, קידושין נ' ע"א, ועוד) שבהם נאמר שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני משמע כדבריהם. וייתכן שזו הסיבה לכך שהרי"ף השמיט את דין כפאוהו ואכל מצה. ואמנם בסוגיות הללו מדובר על קרבנות ועל גיטין שיש בהם צורך ברצון האדם, אבל נראה פשוט שגם דין הכוונה במצוות, למ"ד מצוות צריכות כוונה, הוא דין של רצון, ואין די בידיעה שמדובר במעשה מצווה. דהחיסרון בכפאוהו ואכל מצה אינו חוסר בידיעה שהוא אוכל מצה, דברור שהוא יודע שכופים אותו לאכול את המצה, אלא החיסרון הוא ברצון שלו לאכול את המצה. וממילא יש לדמות לסוגיה דקרבן, ועד שלא יאמר רוצה אני, נחשב כמי שאינו מתכוון. ומבואר בגמרא (ב"ב מה ע"ב) שתליוהו זבין זביניה זביני, ומזה יש להסיק שגם בקניינים מועילה כפייה להחשיב את האדם כמי שעשה את הדבר ברצונו. ובאמת הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ) כלל את מי שכפאוהו לקיים מצווה או לפרוש מעבירה בכלל הדין דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ואת חלות הגט במקרה של כפייה הוא תולה בכך ש"מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו", בלי לחלק בין מצות הגט למצוות אחרות. ומפורש יוצא מדבריו שדין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני אינו ייחודי לגיטין, אלא מהווה חלק מתפיסה כללית שנאמרה בכל התורה. ואת מה שנאמר בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, הביא הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ד הט"ז-ה"יז) לא כפועל יוצא של גזירת הכתוב ד"לרצנו" (ויקרא א, ג; וגמרא יבמות וקידושין שם) אלא כדבר שמועיל למרות גזירת הכתוב. וגם מזה נראה שדין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני אינו ייחודי לקרבן אלא קיים בכל התורה, ושעצם התועלת של כופין אותו עד שיאמר רוצה אני בכל התורה היא מילתא דפשיטא.

ואמנם כאמור (עמ' צ), הרמב"ם פסק שכפאוהו לאכול מצה יצא, ובשונה מהרי"ף שהשמיט דין זה. ונראה שסבר שאמירת רוצה אני אינה מעכבת, דזו אומדנא דמוכח שאדם רוצה לעשות מצוות ולא לעבור עבירות, וכפי שכתב שכל יהודי רוצה לעשות את המצוות ולהתרחק מהעבירות. ורק כאשר הוא סירב לתת גט יש צורך בכך שיגלה ששינה את דעתו והוא רוצה. ובזה הבין הרי"ף כפשוטו שכל עוד לא שמענו זאת להדיא מפיו, לא סומכים על כך.

22. לר' שמואל בן ר' משולם ירונדי, בן דורו של הר"ן.

אין הכרע שבה"ג הצריך כוונה מצד הדין שמצוות צריכות כוונה

והנה, מבואר בדברי הרא"ש שבה"ג פסק כמ"ד שמצוות צריכות כוונה. והטור (או"ח סי' ס' אות ד) כתב שמצוות אינן צריכות כוונה, אבל גם הוא כתב בשם בה"ג שמצוות צריכות כוונה. וכן כתב הבית יוסף (שם) בשם בה"ג. ואולם בהלכות גדולות שלפנינו לא נאמר כך. אמנם בסוף הלכות ראש השנה (מהד' מ"י עמ' רכז, מהד' מק"נ ח"א עמ' שיא) הוא כתב שצריך כוונת שומע ומשמיע, אבל אין זה בהכרח משום שמצוות צריכות כוונה, וכמו שנתבאר. ויתירה מזו, בהלכות ברכות (מהד' מ"י עמ' עט²³) הוא כותב וז"ל: "ומיתבעי ליה לבור לאודועי לסופר דהוא לא קא מברך, דלכיון סופר דעתיה לאפוקי נפשיה ולאפוקי לבור. דתניא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע. ואפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, נהי דאין צריכות כוונה לצאת, לשמוע צריכות, דקתני גבי קרית שמע: היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא, אם לאו לא יצא, ומותבין תיובתא למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה דהכא קא מצריך ליה כוונה, ואמר מאי אם כיוון לבו, לקרות, לקרות הא קא קרי, בקורא להגיה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שדין זה שצריך כוונה של שומע ומשמיע הוא דין אחר שאינו תלוי בפלוגתא אם מצוות צריכות כוונה.

ביאור שיטת בה"ג לפי האפשרות שמצוות אינן צריכות כוונה

אמנם מבואר בדברי בה"ג שיש להשוות בין הנידון של קריאת שמע ובין הנידון של שמיעת קול שופר. ולא נראה ששיטתו היא כפי שהתבאר בדעת הרמב"ם שהכוונה המדוברת היא רק לצאת ידי חובה על ידי אחר. דאם כן אין מקום להשוואה בין הנידון של שומע ומשמיע ובין הנידון של קריאת שמע, שהרי בקריאת שמע לא מדובר על הוצאת אדם אחר ידי חובתו. וגם לא נראה בדעתו שהכוונה הנדרשת היא לאפוקי ממתעסק, דאם כן היה לו לומר זאת בכלליות בנוגע לכל המצוות ולא רק בנוגע לקריאת שמע ושופר. ולכן נראה שכוונת הבה"ג היא כפי שהתבאר לעיל, שהמושג של "שמיעה" כולל בתוכו את כוונת הלב. דבלי זה אין מציאות של "שמיעה". וזו הסיבה לכך שצריך כוונת שומע. ונראה שהטעם לכך שצריך גם כוונת משמיע הוא שבזה מודה בה"ג שכדי שהמעשה של האחד יועיל לשני צריך שהאחד יתכוון עבור השני (וכמו שהתבאר בדעת הרמב"ם

23. ובמהד' מק"נ ח"א עמ' קיג) יש כמה שינויים אבל התוכן זהה.

בביאור הטעם שצריך גם כוונת שומע). ולפי זה יוצא שבאופן עקרוני בה"ג סבור שמצוות אינן צריכות כוונה, ונפקא מינה לישיבה בסוכה ואכילת מצה וכדומה שאין בהן דין של שמיעה, שבהן האדם יוצא ידי חובה אף אם לא כיוון כלל.

ביאור דבריו לפי האפשרות שמצוות צריכות כוונה

ואולם לכאורה יש הכרח אחר לומר שבה"ג סבר שמצוות צריכות כוונה. דלכאורה לא היה לו להזכיר שהסופר מכוון דעתו "לאפוקי נפשיה", והיה לו רק לכתוב שהוא מכוון להוציא את הבור ששומע. ומשמע לכאורה דהיינו משום שסובר שמצוות צריכות כוונה. אך גם לפי זה יש קושי, דאם כוונה זו נצרכת מצד עצמה, לא היה לו לתלותה דווקא בכך שהסופר מוציא הבור. ולכן נראה מדבריו שהכוונה לאפוקי נפשיה נצרכת דווקא משום שהסופר מתכוון להוציא את הבור, הן מצד שייתכן שבשביל להוציא את הבור הוא צריך להיות כשליחו ולכן צריך לכוון להוציא את עצמו והן מצד שיש חשש שהכוונה להוציא תיחשב לכוונה נגדית, שבה אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, אינו יוצא ידי חובה, וכדברי הר"ן הנ"ל. ורק בגלל הסיבות הללו הוא הצריך את הכוונה הזאת. וממה שהאריך ליישב את הדין שכתב למעשה אליבא דהשיטה שמצוות אין צריכות כוונה, משמע שפוסק כן למעשה, שהרי אין דרכו להאריך בדבר שאינו אליבא דהלכתא. ולכן נראה שדבריו מרווחים יותר לפי ההבנה שפסק שמצוות אינן צריכות כוונה, אם כי אין בזה הכרע גמור.

ה. שיטות ראשונים נוספים

רוב הראשונים נקטו שמצוות אינן צריכות כוונה

וכדעה שמצוות אינן צריכות כוונה כתבו רוב הראשונים. כן כתבו רב שרירא גאון (הר"ד בטור או"ח סי' תקפט אות ח-ט²⁴), ר"ח (ברכות יג ע"א ד"ה מתניתין), הר"ץ גיאת

24. ויעוין בב"י שם שכתב בדעת רב שרירא שאין מחלוקת בין רבא לר' זירא משום שרבא דיבר על דייעבד ור' זירא דיבר על לכתחילה. אבל לפי זה לא מובן מה שהקשתה הגמרא (ר"ה כט ע"א) על ר' זירא מהעובר אחורי בית הכנסת ומנתכוון שומע דומיא דמשמיע, דבשתי הקושיות מבואר להדיא שהקושיה היא מזה שהאדם יצא בדיעבד למרות שלא כיוון, ואם לא החמיר ר' זירא אלא לכתחילה, לא היה מקום לקושיות אלה. וכן מוכח מתירוץ הגמרא דתנאי היא ור' זירא סבור כר' יוסי, דהא ר' יוסי סבר שמצוות צריכות כוונה גם בדיעבד. ויותר נראה מלשון רש"ג שנוקט שהלכה כרבא אלא שיש להחמיר לחוש לכתחילה לדעת ר' זירא.

(הל' ר"ה עמ' נא), התוספות בברכות (יב ע"א ד"ה לא בשם ר"י הזקן ור"י מקינון, וכ"נ בסוכה מב ע"א ד"ה אמר אביי), תלמיד רבינו יונה (ברכות ו' ע"א ד"ה ורבינו שמואל) בשם רבינו שמואל, בעל המאור (פסחים כד ע"ב, ר"ה ז' סוע"א), העיטור (הל' שופר צט ע"ב), הראב"ה (ברכות ס' מה, מגילה ס' תקעא), האור זרוע (הל' ר"ה ס' רסא), ההשלמה (ברכות יג ע"א, ר"ה כח ע"ב), הרשב"א (ברכות יג ע"ב ד"ה שמע ישראל, ר"ה כז ע"א ד"ה תקע וכח ע"ב ד"ה אמר ליה, שו"ת ח"א ס' שדמ), הרא"ה (ברכות יג ע"א ד"ה ודייקנון, ה"ד גם במ"מ הל' שופר פ"ב ה"ד), החינוך (ס' תנד), רבינו דוד (פסחים קיד ע"ב ד"ה מכל), הריב"ן (ר"ה כט ע"א ד"ה איתכיון), המאירי (עירובין צה ע"ב ד"ה מצות, ר"ה כח ע"א ד"ה יש בפסק, ובחיבור התשובה עמ' רפב), הריטב"א (ר"ה כח ע"ב ד"ה אמר ליה, סוכה מב ע"א ד"ה אמר), ספר השולחן (הל' ק"ש שער ב, וכתב שם שכן דעת הגאונים), המנהגות (כ' ע"א ד"ה יחיד במהד' אס', עמ' קנא במהד' מק"נ), המכתם (סוכה מא סוע"ב), הריקנאטי (ס' עה), הר"ן (על הרי"ף סוכה כ' ע"ב ד"ה ומדפרכינון, ובחי' פסחים קיד ע"ב סוד"ה אמר ר"ל, וכ"נ בפירושו לרי"ף ר"ה ז' ע"ב ד"ה והרב אלפסי), האהל מועד (שער ר"ה ויוה"כ ד"א נ"ח) והרשב"ץ (ברכות יג ע"ב ד"ה ת"ר).

ראשונים שנקטו שמצוות צריכות כוונה

וכדעה שמצוות צריכות כוונה כתבו התוספות בפסחים (קטו ע"א ד"ה מתקיף), היראים (ס' רסח ד"ה ולפנים, תיט, תכב), ר' שמואל בן נטרונאי חתן הראב"ן (ה"ד בראב"ה ר"ה ס' תקלג), הר"ד (פסקים, ר"ה כט ע"א²⁵), הרמב"ן (מלחמות ר"ה ז' ע"א-ע"ב; אך יעוין לקמן עמ' קכה שיתכן שמאוחר יותר חזר בו), מהר"ם חלאווה (פסקי הלכות על פסחים קיד-קיו, עמ' שפז במהד' מכון חת"ס), הרי"א²⁶ (ברכות פ"ב ה"א אות א, ר"ה פ"ג ה"ב אות ח) והטור (או"ח ס' תקפט אות ח-ט²⁶). וכן משמע מדברי הר"י מלוניל (ר"ה פיהמ"ש פ"ג מ"ז). ודעת הראב"ד (כתוב שם ר"ה כח ע"ב) שעקרונית מצוות צריכות כוונה אבל הן אינן

25. ומה שכתב הר"ד (פסקים, סוכה מב ע"א) לפרש את הא דמדאגבהיה נפק ביה כמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, וכדלקמן, אינו אלא פירוש לדברי הגמרא שם, ולא בא לפסוק בזה הלכה.

26. ואולם במקום אחר (או"ח ס"ח ס) כתב שמצוות אינן צריכות כוונה. ויש ליישב, שנוקט שם שמצוות אינן צריכות כוונה רק בשם רב האי, ואין זו דעת עצמו. ואולם גם במקום אחר (או"ח ס' תעה אות ד) הוא כתב שאם אכל המצה והמרור בלא כוונה, יצא. ולכאורה יש בדבריו שם גם סתירה אחרת מיניה וביה, דהמשיך שם שמסופק בדעת הרמב"ם אם סובר שמצוות צריכות כוונה, והביא את בה"ג ואת הרא"ש הסוברים שמצוות צריכות כוונה. ובדרך כלל כשמביא את דברי אביו, הוא נוקט כמותו להלכה, וכמתבאר בהקדמתו. וכבר עמד על קושי זה הב"י (שם). ואולי יש לישב שהטור נוקט כעיקר שמצוות צריכות כוונה ונוקט כשיטת הראב"ד דלהלן, שבמצה יוצא בלי כוונה משום שיש בה הנאה.

צריכות כוונה במצוות שיש בהן הנאה. ותלמיד רבינו יונה (ברכות ו' ע"א ד"ה אמנם) הבין בדעת רב האי גאון ובדעת הרבה מן המפרשים שעקרונית מצוות אינן צריכות כוונה, אבל מצוות התלויות בדיבור צריכות כוונה.

בדברי הרא"ש וראשונים נוספים יש סתירה לכאורה בעניין זה

ובדברי הרא"ש יש סתירה לכאורה. מחד גיסא כתב הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא) שמצוות צריכות כוונה. ומאידך גיסא כתבו (סוכה פ"ג סי' לג, וכו' בתוספותיו סוכה שם ד"ה אמר) שמצוות אינן צריכות כוונה, וצ"ע. וכן יש לכאורה סתירה בכלבו, שבמקום אחד (סי' עב, בהנד"מ ח"ד עמ' תכ, ובארחות חיים הל' לולב אות כא) כתב שמצוות אינן צריכות כוונה, אך במקום אחר (סי' סד, בהנד"מ ח"ד עמ' קיד-קטז, ובארחות חיים הל' שופר אות ח) כתב שמצוות צריכות כוונה. וכן רבינו ירוחם נקט במקום אחד (נ"ח ח"ד, ס' ע"ד) שמצוות אינן צריכות כוונה, ובמקום אחר (נ"ג ח"ג, קה ע"א) כתב שמצוות צריכות כוונה. ואף האגודה כתב במקום אחד (סוכה פ"ג סי' לג) שמצוות אינן צריכות כוונה ובמקום אחר (פסחים פ"י סי' צז) כתב שמצוות צריכות כוונה.

ישוב דבריהם והכרעה שסבורים שמצוות צריכות כוונה

ונראה שיש ליישב את הסתירה בדברי הרא"ש לפי מה שכתבו האחרונים שהרא"ש עשוי להעתיק את דברי הר"ף או התוס' גם כאשר בכלל דבריהם מובא עניין מסוים שאינו מקובל עליו להלכה, והוא לא בהכרח מעיר על אותו עניין. כן כתבו הש"ך (ח"מ סי' לט סק"ב; תקפו כהן סי' מו; נקודות הכסף י"ד סי' טו על הט"ז סק"א) והיד מלאכי (כללי הרא"ש אות לא ד"ה זה דרכו) והחיד"א (שם הגדולים מע' א' אות רלו, ובעוד מקומות בספריו) והשד"ח (ח"ו לט ע"ד - מ' ע"א) ועוד אחרונים. וגם כאן יש חילוק בין דברי הרא"ש בר"ה ששם מבואר להדיא שהוא עצמו נוקט שמצוות צריכות כוונה וכותב "אזלינן לחומר", ובין דבריו בסוכה ששם הוא מעתיק את דיון התוס' (סוכה לט ע"א ד"ה עובר) בעניין עיתוי הברכה על הלולב באופן שיהיה עובר לעשייתן, ורק בדרך אגב הוא מעתיק את מה שכתבו התוס' שגם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, כוונה נגדית גורמת לכך שלא יצא ידי חובה. ומכיון שמדובר על עניין צדדי, הרא"ש לא חש להשיב עליו. ובתוספותיו הנ"ל כתב הרא"ש שאביי סבור שמצוות אינן צריכות כוונה, ואין מזה הכרח שבא לפסוק הלכה כאביי.

ונראה שאף שיטת הכלבו והאורחות חיים היא שמצוות צריכות כוונה, וגם בדבריהם אזכור השיטה שמצוות אינן צריכות כוונה בא כחלק מהעתקת דיון שלם מספר המכתם (סוכה מא ע"א ד"ה אמרינן) בעניין עיתוי ברכת הלולב, ונראה שאף הם לא נחתו להעיר על כל פרט מדברי המכתם שאינו מוסכם להלכה. והאורחות חיים בשני המקומות הוסיף את דעת רב האי גאון והריצ"ג שמצוות צריכות כוונה, ונראה שהתכוון להכריע כך. ובעוד שבכלבו הדברים אינם חד משמעיים, באורחות חיים נראה שכוונתו להכריע שמצוות צריכות כוונה. ואף רבינו ירוחם (נ"ח שם) והאגודה (סוכה שם) העתיקו את דברי הרא"ש הנ"ל בעניין עיתוי ברכת הלולב, ורבינו ירוחם אף כתב לעיל מינה לשון "יש מי שכתב" וייתכן שגם דבריו הללו הם בשמו, ואם כן אין להסיק מזה שהם עצמם סבורים בהכרח שמצוות אינן צריכות כוונה. והעיקר בדעתם שמצוות צריכות כוונה.

ו. הוכחה מדברי הגמרא בעניין נטילת לולב שמצוות אינן צריכות כוונה

מדברי הגמרא בעניין נטילת לולב נראה שמצוות אינן צריכות כוונה

ולכאורה מדברי הגמרא בעניין לולב דמדאגביה נפק ביה (סוכה מב ע"א) יש להביא הוכחה חזקה עד מאוד לכך שסתמא דגמרא הוא כמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. דאיתא במשנה (שם מא ע"ב): "רבי יוסי אומר: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור, מפני שהוציאו ברשות". ועל זה אומר אביי (מב ע"א): "לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו, חייב. הא מדאגביה נפק ביה. אמר אביי: כשהפכו. רבא אמר: אפילו תימא שלא הפכו. הכא במאי עסקינן, כגון שהוציאו בכלי", ע"כ. ומבואר שרבא ואביי משתווים ומסכימים לטענה שהגבהה של הלולב מצד עצמה כבר גורמת לכך שהגביה נחשב כמי שקיים את המצוה, ומעתה ואילך ההוצאה היא שלא ברשות. ואף שאביי הקשה על רבא (ר"ה כח ע"ב) שאמר שמצוות אינן צריכות כוונה, נראה שהוא מסכים לכך שהגבהה בלי הכוונה לצאת מוציאתו ידי חובה. וראשונים רבים (תוס' סוכה שם ד"ה אמר, אר"ז הל' ר"ה סי' רסא, תוס' רא"ש סוכה שם ד"ה אמר, ר"ן על הר"ף סוכה כ' ע"ב ד"ה ומדפרכינן) הסבירו שאביי סבר וקיבל מרבא שמצוות אינן צריכות כוונה, ונקטו בפשיטות שהסוגיה הזאת אזלא כמ"ד מצוות אינן צריכות

כוונה²⁷. וכן כתב הריטב"א (ד"ה אמר): "שמעינן דקיימא לן דמצות אין צריכות כונה לצאת, והיינו דפרכינן נמי להדיא והא מדאגביה נפק ביה, וזו ראייה גמורה", עכ"ל. וכן כתבו עוד ראשונים (ר"י מלוניל פירוש הגמרא כ' ע"א בדפי הר"ף ד"ה אבל, תוס' רבינו פרץ ד"ה אמר). ואף הר"ף (סוכה כ' ע"א) הביא את הגמרא הזאת. ולכאורה זה מכריח לומר שהוא לא נוקט שמצוות צריכות כוונה, כפי שהיה אפשר להבין בדבריו בסוגיה דשומע ומשמיע (ראה לעיל עמ' קט), אלא כאפשרות האחרת שהועלתה לעיל בסוגיה דשומע ומשמיע (לעיל עמ' קי), שלפיה יש להבינו גם כמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה.

הסבר הרמב"ן לדברי הגמרא לשיטה שמצוות צריכות כוונה והקושי שבו

ואמנם הרמב"ן (פסחים ז' ע"א ד"ה והא) יישב את הסוגיה לשיטתו שמצוות צריכות כוונה, וכתב וז"ל: "התם לשעבר לגמרי הוא, דכיון דאגביה לשם מצוה נפק ביה, ואפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה הרי מתכוין הוא לצאת", עכ"ל. ומבואר בדבריו שהוא מעמיד את הגמרא בכגון שהאדם מגביה לשם מצוה ומתכוון לצאת. והרמב"ן מפרש בזה את דברי הגמרא (פסחים שם) שנקטה כך לעניין נוסח הברכה²⁸, ולכאורה קשה להבין כך את דברי הגמרא בפסחים, דאין בגמרא רמז לכך שמדובר דווקא על מציאות מסוימת של אדם שכיוון לצאת תוך כדי הגביה, ובפשטות הדיון הוא על נוסח הברכה לכל ישראל שדרכם להגביה בפשיטות את הלולב כדי ליטול אותו נטילת מצוה²⁹. ולכאורה נראה שכך מבין

27. האו"ז כתב כן בפשיטות, והתוס' והרא"ש והר"ן העלו זאת כאפשרות ונראה שקיבלוה.

28. שמברכים "על נטילת לולב" ולא "ליטול לולב", והגמרא תולה זאת בכך שכבר כשהגביהו יצא בו ידי חובה.

29. ומלבד זאת יש להעיר שכמה ראשונים בסוכה כתבו שהאדם אינו מברך על ההגבה הראשונה משום שאינו מכוון לצאת ידי חובה (תוס' רא"ש שם ד"ה אמר: "והתם אין מתכוין לצאת כל כמה דלא בירך", וכ"כ תוס' רבינו פרץ שם), ומדבריהם משמע שאם האדם מתכוון לצאת, הוא גם מברך על ההגבה. והרי הגמרא בפסחים דנה מה יהיה נוסח הברכה לאחר שהגביה את הלולב, וברור מיניה וביה שלא בירך קודם לכן. ונראה שהרמב"ן סבר שאף שמכוון לצאת ידי חובה, אינו מברך עד לאחר ההגבה, וכמו שנימק זאת הר"ז"ה (פסחים ג' ע"ב): "ולאו בדיעבד מיירי, אלא אורחא דמילתא לכתחלה הכי הוא, שאין לברך על המצוה עד שיטול תשמיש המצוה בידו, והידור המצוה כך הוא ליטול הלולב כדרכו ולברך עליו". אך לכאורה יש בזה קושי, ובשלמא אם בנטילה הראשונה האדם לא התכוון לצאת, ניתן להבין שהוא מברך אחרי שהגביה את הלולב לפני שהוא נוטלו נטילה של מצוה. אך אם מעיקרא הוא מתכוון לצאת, יותר קשה לקבל שמעכב את הברכה רק בשביל לברך כשהלולב כבר בידו.

הרמב"ן גם את האמור בגמרא בסוכה שבהגבהת הלולב יוצאים ידי חובה. ואולם לכאורה גם בזה יש דוחק גדול, דאין מקום להקשות קושיה המבוססת על אוקימתא רחוקה, דהרי בסתמא דמילתא אין אדם מתכוון לצאת ידי חובה תוך כדי שהוא מגביה את הלולב על מנת ליטלו ולהוציאו ברשות הרבים. וגם אין צורך בתירוצים כגון שהפכו או שהוציאו בכלי, אם אפשר לומר בפשיטות שהוא לא התכוון לצאת בלולב תוך כדי שהוא מגביהו על מנת ליטלו.

הסבר היראים והקושי שבו

והיראים (סי' תכב) כתב וז"ל: "והא דמקשינן [בשלהי לולב הגזול] על דתנן ר' יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא לולבו ברשות הרבים פטור, ומקשינן מדאגביה נפיק ביה וכו', ולא מתרצינן בשאינו מתכוין לצאת, התם היינו דמשום טירדא דדבר מצוה פטרי ליה, אי מתכוין שלא לצאת לא מיקרי טרוד לדבר מצוה", עכ"ל. והובאו דבריו גם בשבולי הלקט (סי' שסו). ונראה מדבריו שלא גרס בגמרא את דברי אביי שאם לא יצא ידי חובה, הוא נחשב כעוסק בדבר מצוה, ובפשטות נראה דהיינו אף אם אינו מקיים את המצווה באותו רגע. ועל כל פנים לכאורה לא מובן איך הוא מיישב את הקושי. דממה נפשך, אם לא ייתכן שאדם יהיה טרוד לדבר מצוה כשהוא אינו מקיים באותו רגע ממש את המצוה, מה תירצה הגמרא שנטלו שלא כדרך גדילתו או שנטלו בכלי. הלא בכהאי גוונא הוא אינו מקיים את המצוה באותו רגע, דאין יוצאים ידי חובה באופן הזה, ומדוע הוא נחשב עוסק בדבר מצוה. ואם אפשר להניח, מה שנראה נכון אליבא דאמת, שהדין של טרוד בדבר מצוה חל גם אם אינו מקיימה באותו רגע³⁰, והיינו מכיון שהוא עומד לקיים את המצוה, אם כן אפשר להבין בשופי שבאותה שעה שבה הוא מגביה את הלולב הוא עדיין אינו מתכוון לצאת ידי חובה, וכוונתו לצאת בעוד זמן קצר (כשרבו ילמד אותו כיצד ליטול ולנענע או כשיגיע לשעת הברכה בבית הכנסת). ולא רק שאפשר היה לתרץ כך, אלא שהגמרא היתה יכולה להניח בפשיטות שזו המציאות, ולא היה מקום לקושייתה. ומכך שהגמרא הקשתה בכל זאת דמדאגביה נפק ביה, מוכח כנ"ל שמצוות אינן צריכות כוונה.

30. וכמו שחתן נחשב טרוד דווקא לפני שבעל בעילה מצוה (סוכה כה ע"א), וכן מוהל בשבת נחשב טרוד דווקא לפני שמל (שבת קלז ע"א).

הסבר הר"י מלוניל והקושי שבו

והר"י מלוניל (סוכה פיהמ"ש פ"ג מ"כ) כתב וז"ל: "ר' יוסי אומר יום טוב הראשון וכו', דסבירא ליה טעה בדבר מצוה פטור דמיירי שעדין לא יצא בו, שאם יצא בו מתחלה קודם שהוציאו, מיחייב. ולמאן דסבירא ליה דמצות צריכות כונה לצאת, ניחא, שעדין לא יצא שהרי לא כיון לצאת. ולמאן דסבירא ליה דאין צריכות כונה, מיירי כגון שהוציאו בכלי", עכ"ל. והיינו שקושיית הגמרא דמדאגביה נפק ביה והתירוץ דמיירי שנטל בכלי, לא נאמרו אלא למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אך למ"ד מצוות כוונה באמת אין קושי. ואולם לכאורה גם תירוץ זה קשה מאוד, דקשה מאוד לומר שהגמרא תקשה בפשיטות וכוונתה תהיה שלמ"ד מצוות צריכות כוונה לא קשה כלל, וכל הקושיה אינה אלא רק למ"ד אין צריכות כוונה, בלי שהדבר ייאמר בגמרא. ועל כרחנו ההבנה הפשוטה של הגמרא היא שמצוות אינן צריכות כוונה, וכך היא נוקטת להלכה.

הסבר העיטור והקושי שבו

והעיטור (הל' מצה ומרור, קלג ע"ד) כתב וז"ל: "ואית דאיתיה ראייה מהא דגרסינן שכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור, וק"ל הא מדאגביה נפיק ביה, שמע מינה אף על גב דלא אגביה לשם מצוה יצא, שמע מינה דמצות אין צריכות כוונה. ולא דמי לתוקע לשיר דמתכוין לדבר אחר אבל האי לא מתכוין לדבר אחר. ועוד, דלולב לא חזיא למצות הגבהה ולא בעי כוונה אחרינא", עכ"ל. ומבואר בדבריו שנוקט שמצוות אינן צריכות כוונה, אך אם אדם מכוון לדבר אחר, לא יצא ידי חובתו. ולכאורה גם הסבר זה אינו מרווח, דאמנם לולב לא חזי למצוה אחרת, אבל סוף סוף האדם המגביהו אינו מתכוון לצאת אלא הוא מתכוון לקחת את הלולב כדי לצאת בו יותר מאוחר, והוי בכלל מתכוון לדבר אחר, ולא ברור במה עדיף על התוקע לשיר שהובא כראיה לכך שמצוות אינן צריכות כוונה. והרי גם תוקע לשיר אינו מתכוון למצוה אחרת אלא רק מתכוון לצורך אחר. ואם כן לכאורה אינו שונה ממגביה לולב לצאת בזמן אחר, שאמנם אינו מתכוון באותה שעה למצוה אחרת אבל מתכוון לצורך אחר

הכרח לומר שהנידון על הצורך בכוונה הוא מדאורייתא

ולכאורה נראה שיש הכרח לומר שחייב הכוונה אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. דאם נאמר שהחייב הוא רק מדרבנן, לא

היתה ראייה מדברי רבא שמצוות אינן צריכות כוונה. דלעולם אימא לך שמצוות צריכות כוונה, אלא שהחייב הוא רק מדרבנן, ולכן אם כבר תקע לשיר בלי כוונה לצאת, יצא ידי חובה מדאורייתא. וכן מוכח ממה שהקשו (ר"ה כח ע"ב) על מ"ד מצוות אינן צריכות כוונה שלפי זה הישן בסוכה בשמיני עצרת ילקה משום בל תוסיף. ואם נאמר שכל המחלוקת היא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא כולם מודים שיוצא, הקושיה אינה רק לפי מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, אלא גם למ"ד מצוות צריכות כוונה, דמדאורייתא הוא עכ"פ יוצא. וכל הסוגיה שם מוכיחה בעליל שהנידון הוא מדאורייתא. דנידון בל תוסיף מוכיח שדנים על כך שיוצא שהוא קיים את המצוה מדאורייתא ונוצרה הוספה. וכן מבואר בדברי הרשב"ם (פסחים קיד ע"ב ד"ה מצוה) שכתב: "מצוה להביא כו' – כלומר מצוה להביא מן התורה, דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוון דמצות צריכות כוונה"³¹.

31. ויעוין בתוס' הרא"ש (פסחים קטו ע"א ד"ה אלא) שכתב שלדעת רב הונא מצוות צריכות כוונה רק מדרבנן, ולכן אמר רב הונא שמברכים "על אכילת מרור" ולא "לאכול מרור" כפי שאמר רב חסדא שם, דמדאורייתא הוא כבר יצא ידי חובה גם בניגוד לרצונו. ואולם מלבד מה שאין בזה כדי לסתור את ההכרח להבין בשאר הסוגיות שדין מצוות צריכות כוונה היינו מדאורייתא כפי שהתבאר, דבריו צ"ע, דלכאורה אינו מובן מאי שייטיה דמצוה דאורייתא באכילת הכרפס, דהא המצוה דאורייתא היא לאכול את הפסח על מצות ומרורים, וכלישנא דקרא (שמות יב, ח): "על מררים יאכלהו" (וראה סהמ"צ מ"ע נו), וזה אינו מתקיים באכילת הכרפס לבדו (רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז הל"ב). ועוד קשה, דרוב הראשונים (כולל הרא"ש בעצמו בתוספותיו לפסחים ז' ע"ב ד"ה א"ה בשם הרשב"ם, ונראה מלשונו שם שנוקט כמותו, וכן כתב הרא"ש בסתמא בתוספותיו לסוכה לט ע"א ד"ה מברך) נקטו שאפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אינו יוצא כשאינו רוצה לצאת, וק"ו למ"ד מצוות שצריכות כוונה. ומלבד זאת יש לציין כי ראשונים רבים גרסו גם בדברי רב חסדא "על אכילת מרור" ובתוכם הרמב"ם (הל' חמץ פ"ח הל"ב) והרא"ש עצמו בפסקיו (פ"י ס"ס כו), וצ"ע. ויעוין ברב קאפח (הל' חמץ פ"ח אות כג).

ובשו"ת ר' משה פרובנציאלו (סי' נט ד"ה אמנם) הוכיח שמצוות צריכות כוונה רק מדרבנן, מכך שבתוספתא (ר"ה פ"ב הל"ה) הובאו פסוקים מתהלים וממשלי כסמך לכך שמצוות צריכות כוונה. ואולם יד הדוחה נטויה, דהא הכוונה אינה אלא פרט מפרטי המצוות ולא מצווה בפני עצמה, ולכן הצורך בה יכול להיות מדאורייתא גם אם לא נזכר בתורה במפורש. ומה שזכר בתוספתא אינו אלא גילוי מילתא שלכך התכוונה התורה. ואולי מסיבה זו הוא כתב שם שלבו מהסס בראיה זו.

ויעוין עוד בספר דרך פקודיך (למהרצ"א מדינוב, הקדמה א' אות ב) שכתב וז"ל: "ולדעתי יש כמה פסוקים בתורה מורים על זה, בפרשת תבא (דברים כו, טז): 'היום הזה ה' אלקיך מצוך וכו' ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך', הנה לב ונפש הוא כוונת המחשבה וכו'. ועוד לנו

כך משמע מדברי הראשונים בסוגיה דהוצאת לולב

וכן מוכח מכל הראשונים הרבים הנ"ל שנקטו שהסוגיה דמדאגביה נפק ביה אזלא אליבא דמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. ואם נאמר שהחויב הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא גם אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה, אם כן, אין ראייה. דהא גם למ"ד מצוות צריכות כוונה הוא כבר יצא מדאורייתא כשהגביה את הלולב, ולאחר מכן אין הוא חשוב עוסק בדבר מצוה מדאורייתא אלא רק מדרבנן. ומוכח מיניה וביה שם בסוגיה דלא שייך עוסק בדבר מצוה כשהחויב הוא רק מדרבנן, דהא לזה הוצרך ר' יוסי להעמיד דבריו דווקא ביום טוב הראשון שחויב הנטילה הוא מדאורייתא. ואם היה שייך פטור של טרדה דמצוה גם בדרבנן, היה אפשר להעמיד בכל ימי סוכות³². והיה מקום לומר שהסיבה שלא העמידו בכל ימי סוכות היא שאין בהם מצוה ליטול לולב. אבל אין לומר כן, דהא דין טועה בדבר מצוה אינו תלוי בכך שיש בפועל מצוה, ודי בכך שהוא חושב שיש מצוה כדי לפוטרו³³. וכמו שמבואר בגמרא (פסחים עב ע"א) שדין טועה בדבר מצווה שייך גם בתינוק שנימול בשבת וזמנו ביום ראשון, וכן בעגל שהוקרב לשם פסח (שם ע"ב),

פסוקים רבים מורים על זה, עכ"ל. וחזר על דבריו גם שם (הקדמה ב' אות א), והו"ד בשד"ח (ח"ד קנח ע"ב).

32. ויעוין עוד בשו"ת בנין עולם (או"ח סי' יח ד"ה ולכן) שהביא ראייה לכך שדין טועה בדבר מצוה נוהג גם במצוה דרבנן מהאמור בגמרא (פסחים עב ע"ב) שדין טועה בדבר מצוה שייך בבא על אשתו ונמצאה נידה, משום מצות עונה. אך באחיעזר (ח"ג סי' פג אות א) דחה זאת, דמצות עונה היא מדאורייתא. וכן דחה בשו"ת בית יצחק (אה"ע ח"א סי' כב אות ג). ויעוין עוד באחיעזר (שם סוף אות ב) שהוכיח שדין טועה בדבר מצוה שייך גם בדרבנן ממה שכתבו התוס' (סוכה לט ע"א ד"ה עובר) שאינו נחשב טרוד בדבר מצוה כשכבר נטל לולב אע"פ שמצוה לנענע, משום "דניענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב". והבין האחיעזר שכוונתם לומר שאין בנענוע אפילו מצווה דרבנן, אך אם הייתה מצוה דרבנן, היה בזה דין עוסק בדבר מצוה. ואולם נראה שיש הכרח להבין שכוונת התוס' לומר שאין בזה מצוה גמורה מדאורייתא דווקא. דברור שמדרבנן יש בזה מצוה. ואדרבה, נראה שדווקא יש להוכיח מדבריהם שמצוה דרבנן אינה מועילה להיחשב טרוד בדבר מצוה.

33. זו דעת ר' מאיר שפוטרו ר' יהושע אף כשלא עשה מצוה, וזו דעת ר' יוחנן לפי הלישנא בתרא וכפי שביאר גם החזון איש (פסחים סי' קכד לדף עב ע"ב ד"ה אית). וכך סבור גם ר' יוסי עצמו, דהא פטר את המתעסק בלולב בגלל מחשבתו בזמן הוצאת הלולב לרשות הרבים, ולא התנה את הפטור בכך שתתקיים אחר כך מצות לולב, ומוכח שדי בעצם הכוונה לקיים מצוה כדי להיכנס לגדר של טועה בדבר מצוה. וממילא היה צריך לפטור גם את הטועה לחשוב שמצות לולב נוהגת גם בשבת חוה"מ, אלמלא היתה זו מצוה דרבנן בלבד.

שבדאי אין בזה מצוה אלא טעות גמורה. ועל כרחנו הסיבה שהעמידו דווקא ביר"ט ראשון היא שדין טועה בדבר מצוה שייך רק במצוה דאורייתא.

ומיהו יש מקום לחלק בין מציאות שבה המצווה נוהגת ומוטלת על האדם אלא שהוא אינו מקיימה ובין מציאות שבה המצווה אינה נוהגת בעולם. דבשוחט עגל לפסח, מצוות פסח רובצת עליו אלא שלא קיימה כראוי. ואף במל תינוק של ראשון בשבת, מבואר בגמרא שהפטור דטועה בדבר מצוה חל רק כשהיה שם גם תינוק שזמן מילתו בשבת. ואילו בלולב אין מצוה שנוהגת בשבת. ואף שבאופן עקרוני יש תקנת חכמים ליטול לולב כל שבעה והיא אינה מתממשת בשבת משום שגזרו שמא יטלטל, הרי בפועל אין מצווה ליטול לולב. ולכן עדיין יש מקום לחלק בין לולב לשאר המקרים של טועה בדבר מצוה, ולהבין שהסיבה שהעמידו ביר"ט ראשון היא שבימי חוה"מ לא חל הפטור משום שאין מצוה בפועל.

ובאמת אפילו הרמב"ן והיראים הסבורים להלכתא שמצוות צריכות כוונה, נזקקו לתרץ כפי שתירצו. ומוכח שגם הם הבינו בפשיטות שהנידון הוא על יציאה ידי חובה מדאורייתא, וכמו שהבינו הראשונים האחרים. והדבר אף מוכרח בסברה, שהרי במישור של דין התורה אין הבדל בין מעשה הרשות ובין מצוה דרבנן. וגם הילפותא מפסוקים שממנה למדנו שיש דין טועה בדבר מצוה לא נאמרה אלא במצוה דאורייתא. וכן כתב הישועות יעקב (סי' תרנא סק"ה) שדין טועה בדבר מצוה שייך רק במצוה דאורייתא ולא בדרבנן. וממילא יש להסיק מכך שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, זהו מדאורייתא.

דחיית ההבנה שכשמגביה את הלולב יוצא מדאורייתא ואינו יוצא מדרבנן

ובזה יש לדחות לכאורה את מה שכתבו כמה אחרונים (בנין עולם אר"ח סי' יח ד"ה ולכן, הרי בשמים (הורוויץ) ח"א סי' מה ד"ה אפס³⁴, ועוד) שהחיוב לכוון הוא רק מדרבנן. ובכך רצו ליישב את שיטת הר"ף והרמב"ם שנקטו את הדין דמדאגביה נפק ביה לאור מה שהבינו בשיטתם שהם סבורים שמצוות צריכות כוונה, ודלא כמה שהתבאר לעיל שהרמב"ם סבור שמצוות אינן צריכות כוונה ושבדעת הר"ף אין הכרע. וכתבו אותם אחרונים שלשיטתם החיוב הוא רק מדרבנן, ולכן לענין

34. ויער"ש שכתב כן בשם הפמ"ג בפתיחה כוללת ובאר"ח סי' ס. ואולם לכאורה בפתיחה כוללת (ח"ג אות ה) הפמ"ג דן רק בשאלה האם יש צורך בכוונה במצווה דרבנן, ולא בשאלת תוקף הכוונה במצווה דאורייתא. ובסי' ס' (א"א סק"ג) הפמ"ג כתב שהוא לא מצא אם הכוונה במצוות היא מן התורה או מדרבנן, ואינו מכריע בזה.

הסוגיה שם מספיק שהוא יצא ידי חובה מדאורייתא אף שהוא חייב עדיין לקיים מדרבנן, דכבר אין הוא נחשב עוסק בדבר מצוה דפטור בהוצאה לרשות הרבים. ויש להקשות עוד על דבריהם, דהא אין להכחיש שמדרבנן עכ"פ לא יצא למ"ד מצוות צריכות כוונה. דהא הגמרא הכריחה בדעת רבא שאמר יצא שהוא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה. וע"כ דהיינו משום שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, לא יצא. ואם כן, עדיין קשה מדוע מברכים "על מצות לולב", דחשיב מצוה שמקימה לשעבר (פסחים ז' ע"ב). דהא על כל פנים הוא לא יצא מדרבנן, והיה עליו לברך "ליטול לולב" כדין מצווה דרבנן שמקיים להבא כמו הדלקת נר חנוכה או קריאת מגילה. ומפורש שם בגמרא שהוא כבר יצא לגמרי, עד כדי כך שהגמרא נאלצת לומר דמה שכתוב: "נטלו לצאת בו" אינו מדויק, דהיה צריך לומר שהוא כבר יצא, ורק אידי דבעי למיתני סיפא לישב בסוכה תנא רישא לצאת בו³⁵.

לכאורה גם מהגמרא דאכילה גסה בפסח מוכח שמצוות אינן צריכות כוונה

ולכאורה גם מגמרא נוספת משמע שמצוות אינן צריכות כוונה, דנאמר בגמרא (נזיר כג ע"א): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (הושע יד, י):

35. ויעוין עוד בקול אליהו (ישראל; ח"א א"ח סי' לד) שהוכיח שמצוות צריכות כוונה מדאורייתא, מהאמור בגמרא שלמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, הישן בסוכה בשמיני ילקה, ואם הכוונה היא רק מדרבנן, זה קשה גם למ"ד מצוות צריכות כוונה. אך דחה הוכחה זאת וכתב שכיון שחכמים תיקנו שצריך כוונה, כבר אין בל תוסיף, דהאדם אינו עושה את המצווה כתקנה. ובש"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקלח) הקשה עליו אבל כתב שאין בל תוסיף משום ש"אין התוספת דומה אל העיקר", דבסוכות מברכים על השיבה בסוכה והישן בשמיני אינו מברך. ואולם נראה שאין בנימוקים אלה כדי לשנות את העובדה שהאדם מקיים מצווה דאורייתא, ומדאורייתא הוא עובר על בל תוסיף. ויש להקשות גם על מה שכתב בעניין ברכה על שינה בסוכה, אבל אכמ"ל. ועוד כתב החזון עובדיה שיש לומר שאף אם הכוונה היא מדרבנן, חכמים הפקיעו את המצווה דאורייתא ממי שאינו מכוון. וגם זה לכאורה קשה מאוד. ומלבד עצם הקושי בסברה, לא מובן מדוע שיהיה חילוק בין הישן בסוכה למגביה לולב, שהישן אינו לוקה למ"ד מצוות צריכות כוונה דהפקיעו את מצוותו ואילו המגביה לולב יוצא ידי חובה למרות שלא כיוון. ואם אומרים שחכמים בחרו לעקור את הדין דאורייתא כדי שהאדם לא ייכשל בבל תוסיף, ובכך חרגו מהדין הרגיל של מי שלא כיוון שהוא יוצא מדאורייתא, אזי לא מובן מדוע העקירה החריגה הזו אפשרית רק למ"ד מצוות צריכות כוונה, והרי גם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה הם יכלו להפקיע את המצווה דאורייתא שמתקיימת כדי להצילו מבל תוסיף. וזאת מלבד עצם הקושי הגדול באמירה שחכמים עקרו דין דאורייתא כדי להציל את מי שעובר עליו, דלכאורה אם יש בדבר איסור בל תוסיף, אין סברה שחכמים יעקרו את האיסור רק בשביל להציל את מי שהוסיף ונהג שלא כדין. ולאידך גיסא, הם יפקיעו ממנו את המצוה אף שבזה יצא שהוא מבטל מצוה דאורייתא. ובפרט שכל גדרי ההפקעות המחודשות הללו לא נרמזו בסוגיה.

'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה. זה שאכלו לשום מצוה, וצדיקים ילכו בם; וזה שאכלו לשום אכילה גסה, ופושעים יכשלו בם. אמר ליה ריש לקיש: האי רשע קרית ליה, נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד", ע"כ. וממשיכה הגמרא ומביאה משל אחר. ולכאורה מדברי ריש לקיש משמע שמצוות אינן צריכות כוונה, דהגמרא מנגידה בין "לשום מצוה" ובין "לשום אכילה גסה", ומכך עולה שאף שהאוכל לשם אכילה גסה לא התכוון לשם מצווה, הוא יוצא ידי חובה, ורק אינו מקיים מצוה מן המובחר.

דברי הרמב"ן בעניין אכילה גסה

והרמב"ן (יבמות מ' ע"א ד"ה הא) התקשה היאך יוצאים ידי חובה באכילה גסה, הרי בגמרא (יבמות שם) נאמר שאכילה גסה אינה אכילה, וכתב שבמקום אחר (נזיר שם) הנוסח הוא "לשום אכילה גסה", ומזה נראה שדווקא באכילה גסה אין יוצאים ידי חובה אך בכוונת אכילה גסה יוצאים, ונראה דהיינו אף שבמקרה זה אין כוונה למצווה, וכמבואר לכאורה בלשון הרמב"ן שם: "אכילה גסה דהתם לאו דוקא, אלא להשביע את נפשו ולא לשם מצוה". והדברים מתאימים למה שהתבאר. אף שאין הם מתאימים לשיטת הרמב"ן עצמו, שנקט שמצוות צריכות כוונה וכן"ל (עמ' קטו). ואולי חזר בו בזקנותו ממה שכתב בצעירותו במלחמות. וכן משמע מכך שכל תלמידי הבאים אחריו: הרשב"א, הרא"ה, החינוך, רבינו דוד והריטב"א, נקטו שמצוות אינן צריכות כוונה, וכן"ל, והם לא כתבו זאת כחולקים על דעת רבם. והרמב"ן הוסיף ותירץ שבאמת לא יוצאים ידי חובה, אלא שאין אכילת פסחים מעכבת את מצות הקרבת הפסח. ולכאורה לפי דברי הרמב"ן הללו בטלה גם הראיה לנידוננו. ואולם לכאורה יש בזה דוחק בלשון הגמרא, דאף אם האכילה אינה מעכבת את מצות הקרבת הפסח, היא עכ"פ דין גמור ולא מצוה מן המובחר בלבד. ולא היה מקום לטענה שהוא רק לא עשה מצוה מן המובחר. וגם לכאורה קשה, שזה שהוא קיים מצוה אחרת לגמרי של הקרבת פסח, לא היה אמור להיות קשור לשאלה אם נדון אותו כרשע בגלל ביטול מצוה אחרת לגמרי של אכילת הפסח. ולכאורה גם לא נראה שהריעותא היא רק שכבר היה שבע, דמלשון "לשום" משמע שמטרת אכילתו היתה שונה, וגם מהלשון: משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשום וכו' ואחד אכלו לשום" וכו', נראה שבכל שאר הדברים הם שוים, והגמרא טורחת להזכיר את מעשיהם הדומים, ולציין שההבדל

הוא רק בזה. ואם אחד מהם אכל קודם לכן והשביע את עצמו והשני לא אכל קודם לכן והוא רעב, יש הבדל מהותי אחר ביניהם. וגם מהלשונות "פושע" ו"רשע" נראה לכאורה שהבעיה שלו אינה רק בכך שמילא כרסו אלא גם בכך שאינו מתכוון למצוה. דלכאורה לא מסתבר שמי שכרסו התמלאה לפני סעודה שלישית או אכילת מצוה אחרת ייחשב פושע ורשע.

ז. הבנות הרמב"ן והרשב"א ביחס שבין הכוונה במצוות לכוונה בקריאת שמע

קושי גדול בהבנת קושיית הגמרא בתחילת פרק שני בברכות

והנה, לכאורה יש להתקשות טובא בדברי הגמרא (ברכות יג ע"א). נאמר במשנה: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיוון לבו יצא", והגמרא אומרת על זה: "שמע מינה מצוות צריכות כוונה. מאי אם כיוון לבו – לקרות. לקרות, והא קא קרי. בקורא להגיה", ע"כ. וכן הובאו הקושיה והתירוץ הללו בסוגיה דתוקע לשיר (ר"ה כח ע"ב) כקושיה ותירוץ על רבא שאמר שמצוות אינן צריכות כוונה. ולכאורה הדברים קשים מאוד. הרי הכוונה שעליה מדובר כאן היא כוונת העניין, וכמבואר בגמרא (ברכות שם ע"ב) שצריך להמליך את ה' למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים. וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה ובדל"ת): "שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה", עכ"ל. ומבואר שרק אם המליכו בכך אזי "תו לא צריכת" לכוון יותר. אבל אלמלא זאת, עדיין אינו יוצא ידי חובת הכוונה. ונחלקו שם תנאים ואמוראים באילו פסוקים צריך לכוון לעיכובא. ועכ"פ יש לכאורה דין מיוחד של כוונה בקריאת שמע. ואם כן, לא מובן מה הראיה של הגמרא מכך שצריך לכוון בקריאת שמע, הלא זהו לכאורה דין אחר לגמרי. וגם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה אמור להודות בכך שעכ"פ כוונה בפסוק הראשון או בפרק הראשון היא הכרחית. ולכאורה אין אפשרות לומר שהכוונה שעליה מדובר בסוגיה של כוונה בפסוק הראשון היא כוונה שמוציאתנו מידי מתעסק, דבשביל זה לא צריך פסוק מיוחד ודרשה מיוחדת בקריאת שמע, דזה קיים בכל התורה גם אליבא דמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. וכדמוכח מזה שהוא מודה שאם אדם סובר שהוא שומע קול חמור בעלמא או בדמנב נבוחי שהוא אינו יוצא.

הרמב"ן הסיק שלמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אין דין כוונה בקריאת שמע

וכבר הרמב"ן (מלחמות ר"ה ז' ע"א) התייחס לקושיה הזאת בכלל דבריו, וכתב וז"ל: "ולפי הנראה יש ראיה דמצוות צריכות כוונה, מדקיימא לן גבי קריאת שמע דבפסוק ראשון צריכה כוונה כדפסק רבה בדוכתא, ואילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אפילו פסוק ראשון נמי לא בעי כוונה. ממאי, מדאקשינן ממתניתין דהיה קורא, מאי לאו אם כיוון לבו לצאת ושמע מינה מצוות צריכות כוונה, ומאי קושיא, לימא מאי כוון לבו בפסוק ראשון או בפרק ראשון. אלא שמע מינה למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, אף פסוק ראשון אינו צריך כוונה כמגילה ושופר, ושאר כל המצוות כק"ש. ותנאי היא, ועיקר קושיין מסתם מתניתין, והוה מצינן למימר הא נמי חד מהנהו תנאי היא, א"נ רב אחא היא דאמר כולה צריכה כוונת הלב, הלכך מדק"ל בפסוק ראשון צריך כוונת הלב, שמע מינה מצוות צריכות כוונה. ואם תשאל, כיון דמצוות צריכות כוונה, כולה נמי ליבעי כוונה. זו אינה שאלה, שעיקר קריאת שמע פסוק ראשון ובו יוצא ידי חובתו, כדאמרינן עלה התם שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד זו היא קריאת שמע של ר' יהודה הנשיא, ואיתמר נמי התם: אמר שמע ישראל וכו' ונאנס, יצא. אלמא אף מצות קריאה בדיעבד ליתא אלא בפסוק ראשון, ומשום הכי צריך כוונת הלב כשאר כל המצוות שצריכות כוונה. ומאן דמפרש תרי גווני בכוונה לא צהיר לפום גמרא ולא חוור", עכ"ל. ולדבריו שאין שני סוגי כוונות, והכוונה של המלכת ה' בשמים ובארץ וכו', היא היא הכוונה שעליה מדובר בדין מצוות צריכות כוונה, מיושבת הקושיה הנ"ל, דעצם זה שצריך לכוון את הכוונות הללו, זה גופא מוכיח שמצוות צריכות כוונה. ולמ"ד אין צריכות כוונה, אין צורך בכוונה הזאת, כמו שאין צורך לכוון לצאת ידי חובה.

קשיים לכאורה בדעת הרמב"ן

אמנם לכאורה באמת יש קשיים גדולים בהבנת דברי הרמב"ן. ראשית, הרי מדובר על כוונה שונה במהותה מהכוונה לצאת ידי חובה, שהיא הכוונה הנדרשת במצוות למ"ד מצוות צריכות כוונה. וכאמור, הגמרא באמת מביאה ילפותא מיוחדת לצורך בכוונה בקריאת שמע, ומוכח מזה שלא מדובר על הכוונה הרגילה הנדרשת במצוות. ונמצא שעיקר הקושי על הגמרא לכאורה אינו מוצא יישוב בדבריו. שנית, לדבריו יוצא שכל הסוגיה בריש פרק שני דברכות היא כולה רק אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה. וכל התנאים והאמוראים שנחלקים עד היכן

מצות כוונה, הכל תליא בפלוגתא הגדולה של מצוות צריכות כוונה, ואילו למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, אין מקום לכל הסוגיה הזאת. ואם כן תימה גדולה שלא הקשו מכל התנאים והאמוראים הללו על מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה. וכבר עמד במעין זה ר' דניאל הבבלי בשאלתו לר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' לד), וז"ל: "ועוד אי בכוונת מצוה פליגי הני תנאי, אמאי לא מוקמינן פלוגתא דרבה ור' זירא בתנאי מהני תנאי". וכעין זה כתב הרא"ה (ברכות יג ע"א ד"ה ודייקינן): "ותימה לפום מאי דכתיבנא אנן [בפסחים³⁶] דמצוות אינן צריכות כונה לצאת, היכי אתו פלהו הני תנאי בקרית שמע דלא כהלכתא". וביותר קשה, שהרי רבא עצמו, שהוא מריה דשמעתא דמצוות אינן צריכות כוונה, הוא זה שאומר בסוגיית הכוונה בקריאת שמע שההלכה היא כר' מאיר שיש לכוון בפסוק הראשון של שמע ישראל³⁷. ויש להעיר עוד שגם אם נוקטים שיוצאים ידי חובה בפסוק הראשון, לכאורה אין זה מצדיק שלא נדרוש ממנו לכתחילה להתכוון בכל שאר הפרשיות. דמלשונות הגמרא: "עד כאן מצות כוונה", או "עד כאן צריכה כוונה", משמע שאין זה בגדר החיוב אפילו לכתחילה. ואף שפשוט הדבר שרצוי לכוון בכל הפרשיות, אין זה אלא בגדר מידת חסידות, דנראה שגדר המצוה הוא לכוון בפסוק הראשון או בפרשה הראשונה. ואין כאן רק הנחיה מהו הדבר המעכב בדיעבד.

שתי דרכים של הרשב"א בביאור הסוגיה

וגם הרשב"א עמד על הקושיה הנ"ל בסוגיה, וז"ל (ברכות יג ע"ב ד"ה שמע): "שמע ישראל ה' וכו' עד כאן צריך כונת הלב וכו'. וכוונה זו מסתברא לי דדוקא לכתחלה, הא לא כיון יצא, דהא קיימא לן דמצוות אינן צריכות כוונה ואפילו פסוק ראשון, דאם איתא דכל הני אפילו בדיעבד קא מיירו, לידוק מינייהו מצוות צריכות

36. אינו בידינו, וחבל על דאבדין.

37. ואמנם יש מהראשונים (וביניהם הרמב"ן עצמו במלחמות שם) שגורסים רבה במקום רבא בסוגיה של מצוות צריכות כוונה. ולשיטתם אין מקום לקושיה מרבה על רבא, אלא שגם בסוגיה דידן בר"ה הרמב"ן גורס רבה במקום רבא. וז"ל לשיטתו שרבה רק מסיק כן מדברי אבוה דשמואל, ולא סבירא ליה הכי, וכפי שכתב הרמב"ן לעיל מיניה. אבל עדיין קשה הקושיה הראשונה. וגם קשה שבסוגיה של עד היכן כוונת קריאת שמע לא הוזכר שהיא דווקא אליבא דמ"ד שמצוות צריכות כוונה. ויש הפסק בין הסוגיה הזאת ובין הסוגיה של מצוות צריכות כוונה, ודווקא כשהגמרא דנה קודם לכן בסוגיית מצוות צריכות כוונה היא סיימה בדחיית האפשרות להסיק שמצוות צריכות כוונה.

כוונה, כדדייקינן ממתניתין דקתני אם כיוון לבו יצא, אלא ודאי כדאמרן, דמשום דקתני במתניתין אם כיוון לבו יצא, משמע הא לא כיון לא יצא, ולפום כן אתי למידק מינה דמצות צריכות כוונה, אבל הני צריך קא אמרי, וצריך לכתחלה ולמצוה כתקנה הוא, הא דיעבד יצא וכו'. ואפשר לי לומר עוד דפסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד, ואין דבר זה תלוי באיך דמצות צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים, אבל כאן צריך כוונת הענין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו גם כן בברכה ראשונה של תפלה [בשלהי פרק אין עומדין (שם לד ע"ב)]. והטעם, שבשאר מצות שהן מצות עשה, כל שעשה מצותו אע"פ שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא שאין זה מן המובחר, וכ"ש שיצא אם כיון לצאת אף על פי שהרהר באמצע המצוה. אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סדור שבחים, אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים. וזו היא שחלקו בין ברכה ראשונה לשאר הברכות, או בין פסוק ראשון לשאר, שאם הדברים תלויין במצות צריכות כונה או אין צריכות, מה לי ברכה ראשונה מה לי שאר הברכות. וזה נראה יותר וזה דרך האמת. והא דקא בעי שמעת מינה מצות צריכות כוונה, משום דמשמע ליה דבכולי קריאת שמע קאמר, ואפשר היה לו לתרץ כאן בפסוק ראשון כאן מפסוק ראשון ואילך. וכן נראה גם מדברי הראב"ד ז"ל בשלהי פרקין. ומפסוק ראשון ואילך אפילו קורא להגיה ממש יצא, דהא מכאן ואילך א"צ כוונה כלל וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל. ואפשר³⁸ דאע"ג דמדרבנן היא, כונת קריאה מיהא בעינן, וכן נראה מדברי הראב"ד

38. כוונת הרשב"א בדבריו אלה היא כך: אם מ"ד מצוות אינן צריכות כוונה היה סובר שאחר שהוא כיוון בפסוק ראשון הוא כבר איננו צריך לכוון יותר בשאר הפרשה אפילו לקריאה בעלמא, היה לו הכרח לומר שהמשנה מדברת דווקא על הפסוק הראשון, ודלא כמו שהבין המקשן. ומזה שהוא לא סתר את ההנחה של המקשן, אלא העמיד את המשנה בכגון שהוא קורא להגיה, על כרחו הוא סובר שהוא צריך כוונה לקריאה בכל הפרשה. ולכן יש צורך לומר דעכ"פ "כוונת קריאה מיהא בעינן" בכל הפרשה, וזה לעיכובא. ואי אפשר לומר שהוא נקט תירוץ אחד (דעסקינן בקורא להגיה), ואיה"נ שגם התירוץ השני (שמדובר על הפסוק הראשון בלבד) הוא תירוץ אפשרי ונכון, דע"כ יש סתירה גמורה בין התירוץ. כי אם זה היה נכון שהמשנה מדברת רק על הפסוק הראשון, לא היה נכון להעמיד אותה בכגון שהוא קורא להגיה, שהרי גם אם הוא קורא כדבעי, הוא לא יוצא כל עוד הוא לא מכוון "לכוונת העניין". ונראה שלשון הרשב"א: "ואפשר דאע"ג וכו', אין משמעותה שזו רק אפשרות בלבד, ואפשר גם לוותר עליה, אלא בעל כרחו מחויב להיות תירוץ על הקושיה (מדוע צריך כוונה בכל הפרשה, כדמוכח מזה שהגמרא לא סתרה את ההנחה הזאת שמדובר על כל הפרשה ולא תירצה שמדובר רק על פסוק ראשון), ואפשר שזהו התירוץ. וכיון שהרשב"א אינו מעלה תירוץ אחר, יש הכרח לומר כתירוץ זה.

ז"ל, עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש שתי אפשרויות ליישב את הקושיה. האחת, שדין הכוונה המיוחד שבקריאת שמע הוא רק לכתחילה, ומלשון המשנה נראה שהצורך בכוונת הלב הוא אפילו בדיעבד, ולכן הוכיחו מזה שמצוות צריכות כוונה. והשניה, שדין הכוונה המיוחד שבקריאת שמע הוא רק בפסוק הראשון, ומלשון המשנה נראה שדין כוונת הלב אמור בכל הקריאה. ולכן הבינה הגמרא שמדובר על דין הכוונה הכללי שבמצוות, ושדברי המשנה אמורים לכאורה רק בהתאם לדעה שמצוות צריכות כוונה. ולפי זה גם דין הכוונה המיוחד של קריאת שמע הוא לעיכובא, דראיית הגמרא לא היתה מבוססת על ההנחה שדין הכוונה המיוחד הזה הוא רק לכתחילה כפי שיוצא בהכרח לפי האפשרות הראשונה. והרשב"א מקבל את האפשרות השניה כעיקרית. וכן כתבו הרא"ה (ברכות שם ד"ה ודייקנן) והריטב"א (ר"ה כח ע"ב סוד"ה בקורא) כאפשרות השניה שהעלה הרשב"א.

הבנת הבאה"ל בדברי הרשב"א

והנה, השו"ע (סי' קא ס"א) כתב וז"ל: "המתפלל צריך שיכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולן לפחות יכוין באבות", עכ"ל. וכתב על זה הבאה"ל (שם ד"ה המתפלל) וז"ל: "זה אתיא אפילו למ"ד [לעיל בסי' ס' ס"ד] דמצוות אין צריכות כונה, דשם היינו לצאת ידי המצוה, מה שאין כן בזה דענינו הוא שלא יכוין בדברים אחרים בעת התפלה. ומשמע מלשון הרשב"א [המובא בב"י לעיל בסי' סג ד"ה כתב] דיש ליזהר באבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים, ואפילו אם בעת שיאמר אחר כך התיבות של הברכה יחזור ויכוין, כן משמע לכאורה שם מפשטות לשונו, אף דיש לדחות קצת, ויש לעיין לענין דיעבד ועכ"פ לכתחלה יש ליזהר בזה מאוד", עכ"ל. וכוונתו למה שכתב הרשב"א: "אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סדור שבחים, אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים", עכ"ל. ומשמע לכאורה שצריך שלא יהרהר בדברים אחרים. ולכאורה גם רואים שבשאר המצוות יוצא אע"פ שמהרהר באמצע המצוה בדברים אחרים. ומשמע שבק"ש ובתפילה כל אימת שהוא מהרהר באמצע המצוה בדברים אחרים כבר אינו יכול לצאת. והבין הבאה"ל שאפילו מי שמקפיד לומר את כל הברכה בכוונה, אלא שעולים בלבו הרהורים במהלך כל אמירת הברכה, והוא חוזר ואומר את המילים בכוונה, כבר לא מהני, דהא סוף סוף עלו לו הרהורים במשך הזמן שבו הוא עוסק בברכה.

ומחדש הרשב"א לפי זה, דאף שחייב המשך קריאת הפרשה הוא רק מדרבנן, בכל זאת אין לקרותו כמתעסק אלא צריך להתכוון לקריאה.

קשיים בדבריו בביאור שיטת הרשב"א

ואולם לא נראה שלזה התכוון הרשב"א, ונראה שכוונתו היא דווקא כמו שהבאה"ל רומז "דיש לדחות קצת" את ההבנה שהבין בדבריו. הרי הרשב"א בא לחלק בין כוונה לצאת ידי חובה ובין כוונת העניין. וכשהוא מוסיף את המילים "שלא יהרהר בדברים אחרים" זה בא אחרי תיבת "כלומר", דהיינו זה הפירוש של כוונת העניין. דבמקום להרהר בדברים אחרים תוך כדי אמירת מילות הברכה או קריאת שמע, האדם מכון את לבו למה שהוא אומר. וזה בניגוד לכוונה לצאת ידי חובה, שבה הוא יכול לחשוב על דברים אחרים תוך כדי אמירה או מעשה, והעיקר הוא שכוונתו היא לשם מצוה. ולכן אין שום מקור וסיבה להבין בדבריו שהוא בא לחדש חידוש עצום שכזה שאסור שיחלוף בלבו הרהור כלשהו בכל משך הזמן שבו הוא עסוק בברכה (ושחכמים תיקנו לכתחילה דבר שכמעט אף אדם אינו יכול לעמוד בו). ומה שהוא כותב בהנגדה לשאר המצוות: "אע"פ שהרהר באמצע מצוה", אין הכוונה שבק"ש ובתפילה יש לפסול את המצוה בגלל הרהור כלשהו באמצע זמן האמירה או לחייב לכתחילה להימנע מהרהור כזה אע"פ שהוא אינו אומר באותה שעה את מילות הברכה או הקריאה שבהן הוא יוצא ידי חובה, אלא הכוונה היא שכאשר האדם קורא בפועל את קריאת שמע או מברך את הברכה הראשונה, הוא באמת אינו יכול תוך כדי אמירה להרהר גם בדברים אחרים. אבל אם הוא אומר תיבות "שמע ישראל", ולאחר מכן חולף הרהור בלבו, והוא אינו מדבר באותה שעה, ושוב הוא ממשיך לומר עוד תיבות בכוונה, בזה הוא אינו דומה למי שמהרהר באמצע עשיית המצוה.

והרשב"א חזר על תירוצו השני גם בשו"ת (ח"א סי' שדמ), ושם הוא מפרט מהי הכוונה הנצרכת בקריאת שמע ובתפילה: "והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים אחרים כדי שיהיו פיו ולבו שוים בבקשת הרחמים ובייחוד ובקבלת עול מלכות שמים ובסדור השבחים". והרי אם עצר וחשב על דברים אחרים באמצע התפילה, אין בזה שום סתירה בין פיו ששותק באותו זמן ובין לבו. ועוד כתב שם הרשב"א: "אבל מכאן ואילך כל שקורא מלותיה כתקנן, אף על פי שלא כיון לבו בכונותיה ובקבלת עניניה, ואפילו לא כיון לצאת, יצא, דמצות אין צריכות כוונה", ומוכח שהחויב הוא הכוונה באמירת המילים דייקא, ולא בין מילה למילה שהרי דבריו אמורים בהנגדה לפסוק ראשון, ונראה מזה שגם בפסוק ראשון הכוונה הנצרכת אינה אלא כש"קורא מילותיה".

ח. שיטת הרמב"ם במהות הכוונה בקריאת שמע

הרמב"ם לא למד כרמב"ן וכרשב"א ולשיטתו קשה הסוגיה בברכות

והנה, לפי מה שהתבאר (עמ' צט-קו) בדעת הרמב"ם, ברור לכאורה שהוא לא קיבל את הבנת הרמב"ן. שהרי לפי הנ"ל יוצא שהרמב"ם פוסק באופן עקרוני שמצוות אינן צריכות כוונה. ואם כן הוא היה צריך גם לפסוק שאין צורך לכוון בקריאת שמע. אולם הוא כותב (הל' קרית שמע פ"ב ה"א): "הקורא את שמע ולא כיוון לבו בפסוק ראשון שהוא 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דברים ו, ד), לא יצא ידי חובתו; והשאר – אם לא כיוון לבו, יצא. אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה, יצא; והוא שכיוון לבו בפסוק ראשון", עכ"ל. ומוכח שהאדם צריך לכוון את לבו לפחות בפסוק ראשון, וכוונה זו היא לעיכובא. ועל כרחק שהרמב"ם לא ראה בדין הכוונה בקריאת שמע דבר הסותר לפסיקה שמצוות אינן צריכות כוונה. ולכאורה יש צורך לומר לשיטתו שיש כאן שני דיני כוונה שונים, והכוונה בפסוק הראשון היא דין שונה מהדין הכללי של מצוות צריכות כוונה, ולכן לשיטה הסוברת שהן אינן צריכות כוונה, אין צורך בכוונה נוספת בשאר הפרשיות, מלבד כוונת פסוק ראשון.

ועוד נראה שהרמב"ם לא קיבל גם את הסברי הרשב"א. מדברי הרמב"ם מבואר שדין הכוונה שבפסוק הראשון הוא לעיכובא, ובזה נשללת האפשרות הראשונה שהעלה הרשב"א. ועוד מבואר מדברי הרמב"ם שאין צורך בכוונת הלב אלא רק בפסוק הראשון, ובשאר הפרשה הקורא יכול לקרוא כמגיה את הפרשיות. וגם זה לא כמו שמבואר בדברי הרשב"א שאם הוא קורא להגיה הוא צריך לכוון את לבו לקריאה בכל הפרשה³⁹. ומלבד זאת יוצא לפי הרשב"א בתירוץ השני שגם אליבא דמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, יש שני סוגי כוונות: כוונת העניין והכוונה לקרוא. ומסתימת דברי הרמב"ם לא נראה שיש שני סוגי כוונות אלא רק כוונה אחת⁴⁰.

39. וכמו שהתבאר בדבריו בהכרח בהערה דלעיל.

40. גם אם היינו מפרשים בדברי הרשב"א שאלו הם שני תירוצים שאין ביניהם סתירה (שמדובר על פסוק ראשון ושהוא קורא להגיה), הרי ברור שלא ניתן לחבר את שניהם יחד בו זמנית. ואילו בדברי הרמב"ם רואים שהוא גם מעמיד את דין הכוונה רק בפסוק הראשון, והוא גם מעמיד את המציאות הזאת בקורא להגיה.

אמנם לפי הבנת הרמב"ם הזו הדרא הקושיה הנ"ל לדוכתא: אם יש דין מיוחד של כוונה בקריאת שמע, לא מובן מה הראיה שמצוות צריכות כוונה מזה שצריך לכוון את לבו. הלא ייתכן שהצורך בכוונה הזאת הוא רק בשביל לקיים את הדין המיוחד הזה, ולא משום שבעלמא מצוות צריכות כוונה. ועוד יש להקשות על דבריו: הרי אם האדם קורא להגיה את הפרשיות, הוא אינו יוצא אפילו לשיטת מ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אפילו אם כיוון לבו בפסוק ראשון, שהרי לגבי קריאת שמע בכללותה הוא מתעסק. ולכן גם אם נאמר שיש דין נוסף של כוונה בקריאת שמע, שהוא צריך להתקיים רק בפסוק הראשון, סוף סוף לא יהיה בזה יישוב לכך שבשאר הפרשה הוא יוצא ידי חובה למרות שקורא להגיה.

הסבר הכסף משנה בדעת הרמב"ם

והכס"מ (הל' ק"ש שם) כתב וז"ל: "וסובר רבינו דהאי אוקימתא⁴¹ היא לפום מאי דמתמה שמע מינה מצוות צריכות כוונה, וקאמר דאינן צריכות כוונה, ומאי אם כיון לבו, אם כיון לקרות. אבל לדין דקיי"ל שצריך לכוין בפסוק ראשון, פירושא דמתניתין היינו היה קורא בתורה אפילו להגיה, אם כיון לבו בפסוק ראשון יצא, ואם לא כיון לבו בפסוק ראשון אפילו היה קורא שלא להגיה לא יצא. ואין להקשות הא אפילו למאי דהוה ס"ד למ"ד אין צריכות כוונה כלל קורא להגיה לא יצא וכל שכן לדין דמצריכינן כוונה. דהיא הנותנת, דלמאי דהוה ס"ד כיון שאין שם כוונה אפילו בפסוק ראשון בעינן מיהא כוונה לקרות. אבל לדין דאיכא כוונה גמורה בפסוק ראשון שאר פרשיות אפילו קראן להגיה לית לן בה", עכ"ל. ולדבריו מתיישבת הקושיה הראשונה בכך שבאמת בתחילת הסוגיה לא ידענו על הדין המיוחד של כוונה בקריאת שמע, ולכן הבינה הגמרא שהכוונה המתוארת המשנה היא כוונה לצאת ידי חובה בעלמא כמו בשאר המצוות, והקשתה מזה על מ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, ורק בהמשך התחדש שיש דין מיוחד בקריאת שמע. ומתיישבת גם הקושיה השנייה, שקיום הכוונה בפסוק הראשון מספיק גם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, שהעמיד את הדין במתעסק שקורא להגיה. דאע"פ שהוא מתעסק בקריאה זאת בכל הפרשה, בכל זאת יוצא כיון שכיוון בפסוק הראשון. ונראה שכוונת הכס"מ לומר שאליבא דאמת לא איכפת לנו שאת מעשה המצוה הוא עושה כמתעסק. והיינו משום שכל שאר הפרשה חוץ מהפסוק

41. שמדובר בקורא להגיה.

הראשון הוא סוג של שיירי מצוה לפסוק הראשון. ובתחילת הסוגיה לא חילקנו בין חלקי הפרשה, וחשבנו שכל הפרשה צריכה להיות כשהוא לא מתעסק. אבל בהמשך הסוגיה הבנו שהפסוק הראשון הוא החשוב והמשמעותי, וכל שאר הפרשה הוא שיירי מצוה בעלמא.

קשיים בהסברו של הכסף משנה

ואולם נראה שקשה לקבל את הסברו של הכסף משנה. דלכאורה יש קושי גדול לומר שהגמרא בתחילת הסוגיה לא הכירה את כל הסוגיה שבאה בהמשך. ובפרט שיש הרבה תנאים ואמוראים שעוסקים בנושא, וברייתות מפורשות שדנות ישירות בדברי המשנה, ורובא עצמו דן בזה ומכריע בסוגיה הזאת להלכה. ובסוגיה שבראש השנה מבואר להדיא שהדיון אם מצוות צריכות כוונה הוא בדורו של רבא ואף מאוחר לדורו, ולא ייתכן שלא ידעו אז את כל דברי התנאים והאמוראים הללו.

וביותר קשה שבפירוש המשנה (ברכות פ"ב ה"א) כתב הרמב"ם: "ואמרו אם כיוון לבו, רצה לומר אם נתכוון לקרות, לפי שאפשר שהוא מגיה הניקוד ולא נתכון לקריאת הפרשה. ואמרו יצא, פירוש יצא ידי חובתו", עכ"ל. ומבואר שהוא מפרש את המשנה להדיא כמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, דהא רק למ"ד זה יש להעמיד את המשנה בקורא להגיה. ולא הזכיר כלל את כל סוגיית הגמרא בהמשך, שמפרשת את המשנה בדין הכוונה המיוחד של קריאת שמע. והרי הרמב"ם ודאי ידע את סוגיית הגמרא בהמשך. וע"כ שהוא לא ראה סתירה בין הסוגיה הזאת ובין הסוגיה הראשונה, ולכן הוא היה יכול לפרש את המשנה כסוגיה הראשונה, ולא לראות אותה כמבוטלת בעקבות מסקנת הגמרא בסוגיה השניה.

קשיים נוספים בדברי הרמב"ם

ויש להקשות עוד כמה קושיות על הרמב"ם. ראשית, לכאורה יש סתירה מיניה וביה בדבריו. מצד אחד הוא מביא את המקרה של "מגיה את הפרשיות האלו", שזה מתאים דווקא למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. ומאידך גיסא הוא מביא את המקרה של "קורא בתורה כדרכו", שזה מתאים דווקא למ"ד מצוות צריכות כוונה. דממה נפשך, אם הוא פוסק שמצוות צריכות כוונה, מנין לו שגם במקרה שהוא כלל אינו מתכוון לקרוא הוא יוצא ידי חובה, והרי מבואר בגמרא שההעמדה בקורא להגיה היא דווקא למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. ואם הוא

פוסק שמצוות אינן צריכות כוונה, מדוע הוא מצריך את הקורא בתורה כדרכו שיכוון את לבו בפסוק הראשון. דלכאורה מבואר להדיא בגמרא שמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה לא יכול להעמיד את המשנה בכהאי גוונא, דבמקרה כזה אין צורך שיכוון את לבו, דלבו מכוון ועומד כבר, ולכן הוא נאלץ להעמיד את המשנה בכגון שקורא להגיה.

שנית, לכאורה הרמב"ם מאריך שלא לצורך. הוא כותב: "ולא כיוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", עכ"ל. ולכאורה זה תמוה, וכי איננו יודעים כבר שהפסוק הראשון הוא שמע ישראל. הרי הוא כבר פירט בפרק הקודם את הפרשיות השונות, ומזה אנו כבר אמורים לדעת שזהו הפסוק הראשון. ולהדיא כתב כבר הרמב"ם קודם לכן (שם פ"א ה"ד): "הקורא קרית שמע – כשהוא גומר פסוק ראשון, אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" וכו', עכ"ל. הרי שהוא מסתמך ואזיל על כך שאנו יודעים מהו הפסוק הראשון.

שלישית, יש לדקדק בלשון הרמב"ם ולהבין מדוע הוא האריך וכתב שהאדם קורא את התורה "כדרכו". ולכאורה היה לו לומר יותר בקיצור שהוא קורא בתורה, כלשון המשנה.

ביאור הסוגיה לפי הרמב"ם

ונראה שהרמב"ם הבין שהיה ידוע לגמרא כבר בתחילת הסוגיה שיש דין מיוחד של כוונה בקריאת שמע. וגדר הכוונה הנדרש הוא שהאדם יהיה מודע לכך שהוא קורא את קריאת שמע. דהיינו, לא רק שהוא יהיה מודע לכך שהוא עושה את הפעולה הטכנית של קריאת מילים בעלמא, אלא שיהיה מודע לכך שהקריאה הזאת היא קריאת שמע ולא אמירת וידוי או קריאת תפילות או קריאה בתורה בעלמא. דכל עוד אין הוא מודע לפחות באופן בסיסי למה שהוא קורא, הוא עדיין מתעסק בעלמא לעניין קריאת שמע. והרי זה כמו שנתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר. דאף שהוא מתכוון לפעולת חיתוך, יש גם צורך בידיעת המהות של הדבר שהוא חותך. וגם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה מודה שבנידון זה של קריאת שמע יש הכרח לכוון את לבו לכך שהוא קורא את קריאת שמע.

אלא שבתחילה סברה הגמרא שבניגוד לפעולה של אכילה או תקיעה או הנחת תפילין או זריקת דם שהן מצוות שבמעשה, ואדם יכול לבצע אותן בלי לחשוב כלל, לגבי קריאה בתורה לא ייתכן שהאדם לא יתכוון. דזו פעולה שהאדם עושה אותה במחשבתו, ולא שייך לומר שהוא קורא ואינו מודע לזה שהוא קורא

ולמה שהוא קורא. ואף אם שכיח הדבר שאדם אינו מרוכז בקריאה שלו, הוא ודאי יודע עכ"פ באופן כללי מה הוא קורא באותה שעה. ולכן היא סברה שאם בכל זאת יש צורך מיוחד בכוונת הלב, ולא מסתמכים על עצם זה שהוא כבר קורא בתורה, על כרחך שזה משום שמצוות צריכות כוונה, ויש כאן דרישה נוספת שהוא יכוון את לבו לצאת ידי חובה. דזה באמת אינו נובע מאליו, ואינו קורה מעצמו, אם האדם לא יפעל במכוון לכוון את לבו לדבר. ולכן היא הקשתה מזה על מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה. ותירצה לפי מ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, שיכולה להיות מציאות שבה האדם יקרא ולא יהיה מודע למה שהוא קורא. ועל זה תמהה הגמרא איך יכולה להיות מציאות כזאת. וכדי ליישב זאת הביאה הגמרא היכי תימצי של מגיה את הפרשיות, שהוא באמת מבצע את פעולת הקריאה אבל אין הוא מרוכז כלל בתוכן של מה שהוא קורא. ויכול להיות שהוא כלל לא יהיה מודע לכך שהוא קורא עתה את קריאת שמע. ואין כוונת הגמרא לומר שזוהי המציאות היחידה שבה מתקיימת המציאות של אי כוונה, אלא זו דוגמה לכך שאדם יכול שלא להיות מודע כלל למה שהוא קורא באותה שעה.

ביאור דברי הרמב"ם

והשתא דאתינן להכי נראה שגם אם האדם קורא את התורה "כדרכו", ומתחיל לקרוא בספר במדבר את פרשת ציצית שבסוף "שלח", וממשיך, בדילוג או שלא בדילוג, והולך וקורא בספר דברים עד שמגיע לפרשת שמע שב"ואתחנן", ואחר כך לפרשת והיה אם שמוע שב"עקב"⁴², הוא ודאי עשוי שלא להיות מודע לכך שהוא קורא את קריאת שמע בשעה שהוא מגיע לפרשיות הללו. והרמב"ם כתב את הדברים לשיטתו שמצוות אינן צריכות כוונה. ועל ההיכי תימצי הזה אומר הרמב"ם שהוא חייב לכוון את לבו לפחות בפסוק הראשון לכך שהוא קורא את פרשת שמע. כי אם הוא יסתפק בזה שהוא קורא, ואפילו אם הוא יהיה מרוכז בקריאתו, הוא עדיין עשוי שלא להיות מודע לכך שהוא קורא את קריאת שמע⁴³.

42. וכפי שכתב הרמב"ם בהמשך הפרק (ה"א): "אבל אם הקדים פרשה לפרשה – אף על פי שאינו רשאי, אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה", עכ"ל. וייתכן שזה היה מקורו של הרמב"ם.

43. ואין סתירה לכך ממה שר' יאשיה אמר (ברכות יג ע"ב) שבפרשה שניה יש צורך בכוונה ולא בקריאה, דאין כוונתו לאדם שאינו עושה שום דבר מלבד כוונה, אלא לאדם שעובר על הפרשה בלי להוציא את המילים מפיו. וגם אין סתירה ממה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פ"א) שצריך לפנות מחשבתו מכל דבר כשקורא קריאת שמע, דכל דבריו שם אינם באים להציג את

ונראה שלכן הרמב"ם גם מדגיש שהפסוק הראשון שהוא מכוון בו הוא הפסוק של "שמע ישראל". דהיתה הוה אמינא לומר שכל מה שצריך הוא שלא יהיה מתעסק בקריאתו. וכיון שכך, מספיק שהוא יכוון לקריאה בפסוק הראשון שהוא קורא, והוא כבר לא ייחשב מתעסק לעניין קריאה. דכדי לצאת מידי גדר של מתעסק לעניין עצם הקריאה מספיק שבתחילת מעשה הקריאה הוא מודע לפעולה שהוא עושה, ואין הוא צריך מודעות בכל רגע ורגע, וכמו שיתבאר גם לקמן (עמ' קמה). ואם הוא מתחיל לקרוא למשל מתחילת ספר דברים, היה יכול להספיק שהוא יכוון לקרוא בפסוק הראשון של הספר. וכבר הוא יהיה מוגדר כמי שאינו מתעסק לעניין עצם הקריאה, ואין צורך שהוא יכוון דווקא בפסוק הראשון של שמע. וכן אם הוא קורא את הפרשיות שלא על הסדר, היה אפשר להסתפק בזה שהוא יקרא את הפסוק הראשון שמפרשיות שמע (שהוא תחילת פרשת ציצית: "וידבר ה' אל משה לאמר"). ולכן מדגיש הרמב"ם שאין זה מספיק ויש צורך שהוא יכוון את לבו דווקא בפסוק של שמע ישראל, דבפסוק זה עיקר עניינה של קריאת שמע. ואין זה מספיק שהאדם יהיה מודע לכך שהוא קורא קריאה בעלמא, אלא הוא צריך להיות מודע דווקא לכך שהוא קורא קריאת שמע, וזה מתאפשר אך ורק בכוונת הלב שבפסוק הראשון שהוא שמע ישראל. ועוד ניתן להבין שהמשמעות של מה שכתב הרמב"ם "ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל", היא שהאדם לא כיוון לבו לכך שהפסוק שהוא קורא הוא שמע ישראל, דאם היה מכוון אפילו למעט הזה, היה הדבר מספיק לו לצאת ידי חובה.

ולפי זה יוצא שהאדם צריך להיות מודע להיותו קורא את פרשת שמע, ואין זה מספיק שהוא יהיה מודע לכך שהוא קורא סתם. וזו הסיבה לכך שבפירוש המשנה הרמב"ם נוקט לשון: "אם כיוון לבו – רצה לומר אם נתכוון לקרות, לפי שאפשר שהוא מגיה הנקודות ולא נתכוון לקריאת הפרשה". ומיניה וביה אנו יכולים ללמוד שאת דברי הגמרא "נתכוון לקרות" אין הכרח לפרש במשמעות של כוונה לעצם הקריאה, אלא ניתן להבין שמדובר על כוונה לתוכן הקריאה. והסיבה לכך שהגמרא לא אמרה "נתכוון לקרות את שמע" היא שמגמתה העיקרית היתה לשלול את ההבנה שהכוונה היא לשם קיום המצוה, ולכן היא אמרה שהוא מתכוון לקרות. ולא נכנסה הגמרא לשאלה אם הוא מתכוון לקרות סתם או דווקא

ההלכה אלא את הדרך להתעלות בעבודת ה'. וגם אין להקשות מהדין דצריך לקרוא את שמע בלשון מובנת (הל' ק"ש פ"ב ה"י), דהדבר אינו מכריח שצריכים להבין את כל המילים ולכוון אליהן, וכדמוכח ממגילה שגם אותה צריך לקרוא בלשון מובנת (הל' מגילה פ"ב ה"ד) למרות שבדאי אין בה דין של כוונת המילים.

אם מתכוון לקרות את שמע. וכאשר הגמרא תירצה שקורא להגיה, היא לא היתה יכולה לתרץ סתם כך שהוא אינו מתכוון לקריאת שמע, דהא על זה גופא תמה המקשן, ולכן היא היתה צריכה לציין היכי תימצי שבו רואים שמציאות זו אכן יכולה להתקיים⁴⁴.

הבנת הרמב"ם בדין המלכת ה' בשמים ובארץ ובד' רוחות

והרמב"ם (שם פ"ב ה"ח-ה"ט) כתב וז"ל: "וצריך לדקדק באותיותיה. ואם לא דקדק, יצא. [ט] כיצד מדקדק, יזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, ולא יניח הנח ולא יניח הנד. לפיכך צריך לתן רווח בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה והאחרת תחלת תיבה הסמוכה לה, כגון 'בכל לבבך' – קורא 'בכל' ושוהה, וחוזר וקורא 'לבבך'. וכן 'ואבדתם מהרה', 'הכנף פתיל'⁴⁵. וצריך לבאר ז"ן של'תזכרו'. וצריך להאריך בדא"ל של'אחד', כדי שימליכהו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם. וצריך שלא יחטוף בח"ת, כדי שלא יהא כאומר אי חד", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שדברי הגמרא דצריך להאריך בד' וצריך להמליכו למעלה ולמטה ובד' רוחות השמים זה הכל חלק מההגדרות בדקדוק הקריאה שאינו מעכב את הקריאה עצמה. והרמב"ם ממשיך אחרי הדין הזה ומבאר עוד דין בגדרי הדקדוק בקריאה. ומוכח שהוא לא סיים את דבריו בעניין הדקדוק בקריאה עוד קודם שאמר שצריך להאריך באחד, אלא הדברים כפשוטם שהם חלק מהתשובה שענה הרמב"ם על השאלה בתחילת ההלכה: "כיצד מדקדק (באותיותיה)". וכמו שצריך "לבאר" את הז' של תזכרו. והביאור הזה אינו עניין של פרשנות אלא הקריאה צריכה להיות מצד עצמה "מבוארת", דגדרה הוא שהאדם צריך כביכול להסביר ולהשמיע לפחות לעצמו את הקריאה שהוא קורא. ואולם אין זה אלא רק דין לכתחילאי אחר, שאינו קשור ישירות לדין הכוונה. והרי זה כמו הצורך לומר מלכויות בתפילת מוסף של ראש השנה "כדי שתמליכוני עליכם" (ר"ה טז ע"א; לד ע"ב), דאין דין כוונה באמירת פסוקי מלכויות, אלא שאמירת הפסוקים כפי שהיא, גורמת להמלכת ה'. וכמו שהעלאת זכרונו לטובה אינה

44. לפי מה שהעמידה הגמרא את דברי המשנה בקורא להגיה למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, יש להעמיד כך גם את הברייתא (ברכות יג ע"ב) שאמרה: "הקורא את שמע, צריך שיכוין את לבו". והבנה זו מרווחת יותר לפי הגרסה בכמה מכתבי היד של הגמרא: "צריך שיכוין את לבו בכולה", שלפיה הדגש אינו על עצם הכוונה אלא על ההתמדה בה.

45. הוראה זו מובנת לפי ההגיה התימנית, שבה הפער בין פ' דגושה לפ' רפויה אינו גדול כל כך.

פעולה המוטלת עלינו, אף שאנחנו אומרים זכרונות כדי שיעלה זכרונו לטובה. ואמנם ברור שרצוי עד מאוד לכוון באמירת פסוקים אלה, אבל ההמלכה הזו אינה דין בכוונת התפילות אלא היא דין בסדר אמירת התפילות. וכך גם כאן: "כדי שימליכהו" אינו בהכרח עניין שצריך לכוון אליו, אלא הוא גדר בדקדוק ואופן הקריאה, וההמלכה מאליה באה, אף שכמובן הכוונה בזה רצויה מאוד.

הבנת הרמב"ם בדברי הגמרא בעניין הקורא את שמע וכופלה

לפי זה ניתן להבין עניין נוסף. הגמרא (ברכות לג ע"ב) אומרת שהקורא את שמע וכופלה, אם כופל את כל הפסוק משתקין אותו, ואם כופל מילה במילה הרי זה מגונה. ונאמר שם: "אמר ליה רב פפא לאביי: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה, ולבסוף כוון דעתיה. אמר ליה: חברותא כלפי שמיא מי איכא, אי לא כוון דעתיה מעיקרא, מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה". ולכאורה לא כל אדם מצליח תמיד לכוון בפעם הראשונה⁴⁶. ובאמת בספר חסידים (מהד' מר' סי' יח) כתב וז"ל: "אם לא קרא פסוק ראשון בכוונה יקרא אותו בלחש אבל בקול רם לא יקרא מפני שנראה כשתי רשויות", ולכאורה דבריו אינם מתאימים לדברי הגמרא ששללה את האפשרות שלא קרא בכוונה. ויעוין בט"ז (או"ח סי' סא סק"ג וסי' סג סק"ג) שכתב בביאור דבריו שהגמרא לא התכוונה לשלול את האפשרות הזו אלא רק להסביר מדוע אין תולים בה. אך מפשטות הגמרא אין נראה כן. ומלבד זאת קשה שמדברי הגמרא נראה שהגנאי אינו מצד מה שאחרים יגידו, אלא עצם העובדה שקורא וכופל היא הדבר המגונה, ולכן אין מקום לקריאה פעמיים אף אם חוזר פעמיים על כל מילה ומילה ולא על הפסוק בכללותו. אמנם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם ניתן להבין בשופי את ההקפדה הגדולה על אדם שלא כיוון בפעם הראשונה. דכיון שכל מה שעליו לכוון אליו הוא שכעת הוא קורא קריאת שמע, יש עליו תביעה גדולה אם לא כיוון אפילו את הכוונה המועטת הזו⁴⁷. ואין זה

46. ויעוין בעבודת ישראל (הפטרות תרומה ד"ה ומקבות) שהבעל שם טוב הקשה קושיה זאת ותירץ על פי דרכו.

47. ויש לסייע להבנה זו מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם בתשובה (שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' סב), דכתב שהכוונה בק"ש היא דבר שכל אדם יכול לעמוד בו בכל הדורות, ונראה מזה שמדובר רק על כוונה בסיסית וכללית לאפוקי ממתעסק. ואולם בתשובה אחרת שלו (ברכת אברהם סי' לד) נראה שהכוונה הנצרכת היא לפירוש המילות, אלא שיש לדון ולהעיר בדבריו שם, וצ"ע. ויעוין עוד במכתבי ר' עקיבא איגר (מכתב ד' ד"ה וביותר) שכתב הכוונה בקריאת שמע היא לתוכן הכללי ולא לפירוש המילים, וכמו שהתבאר.

סותר לכך שצורת המצווה הראויה היא בכוונה מלאה, וכפי שהאריך הרמב"ם בתשובה (סי' רסא, הובאה לקמן עמ' קנב).

מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיה בברכות והקשיים בשיטתם

והנה, על דברי הגמרא (ברכות יג ע"א) כתב רש"י (ד"ה בקורא להגיה) וז"ל: "בקורא להגיה – את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין", עכ"ל. ומפשטות דברי רש"י נראה שהוא לא הבין כפי שהתבאר בדעת הרמב"ם. שכן רש"י מבאר שהקורא אינו מתכוון לקריאה עצמה, ולא נראה בדבריו כפי שנראה מדברי הרמב"ם שהקורא מתכוון לקריאה ואינו מתכוון לקריאת שמע. וכבר הקשו עליו התוס' (ד"ה בקורא להגיה) וז"ל: "פירש הקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה, אכתי הא קא קרי. על כן נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן ונקודתן אלא ככתיבתן קרי, כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזת, ואם כוון לבו לאו דוקא, אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן", עכ"ל. וכוונתם בקושייתם על רש"י היא שגם אם האדם לא תיכנן מראש וחשב על כך שהוא עומד לקרות, סוף סוף אין אפשרות להניח שאדם שקורא אינו שם לב שהוא קורא. ועל כרחק לפחות בשעת המעשה יש לו כוונה לקריאה.

ואולם לכאורה יש דוחק גדול בתירוצם, דלפי זה אין כאן עניין של כוונת הלב בקריאה, אלא העיקר הוא עצם זה שהאדם קורא בפועל כדבעי. ולא היה לה למשנה לתלות את יציאתו ידי חובה בזה שהוא מכוון את לבו, אלא בזה שהוא קורא את הקריאה כדבעי ומוציא מפיו את כל המילים של קריאת שמע. וכוונת הלב אינה נדרשת מצד עצמה. ואם הוא לא כוון את לבו, אבל ידוע לו שהוא קרא כדבעי, וכגון שאדם אחר אמר לו שהוא שמע את קריאתו והיא היתה כדבעי, או שהוא עצמו יודע שכך היתה הקריאה, הוא היה צריך לצאת ידי חובה. וצריך לומר שהמשנה מחדשת שהוא צריך לכוון את לבו לקריאה כדבעי, ואם הוא לא מכוון את לבו לקריאה כזאת, הוא לא יכול לסמוך על כך שבסתמא דמילתא הוא קרא כדבעי. אבל מובן שזהו דוחק. ועכ"פ שיטת רש"י באמת צריכה יישוב.

ביאור שיטת רש"י

ונראה שרש"י הבין שהקורא עשוי שלא להתכוון למעשה עצמו, כיון שהוא מגיה את הפרשיות. ואע"פ שהוא בפועל קורא, בכל זאת אין הוא מתכוון לקריאה. והוי כמו הולך על גבי עשבים בשבת ותולשם בפסיק רישיה,

שאמנם בפועל הוא בהכרח תולש, אבל אין הוא מתכוון לתלוש. ולכן הקורא צריך לכוון את לבו לקריאה עצמה, אע"פ שאין הוא צריך להתכוון לצאת ידי חובה, וודאי שאין הוא צריך להתכוון לקבל עול מלכות שמים. ורש"י הבין שהשאלה והא קא קרי מבוססת על כך שאם הוא קורא הוא בודאי מתכוון לקרוא. ואת זה דחתה הגמרא, דיייתכן בהחלט שאם הוא קורא על מנת להגיה, הוא לא יתכוון לקריאה כלל. והקריאה תהיה אצלו אמנם בפסיק רישיה, אבל הוא לא יתכוון לכך. וכיון שהוא אינו מודע לכך שהוא קורא, כבר לא יכול להתקיים דין הכוונה, אפילו ברמה הבסיסית הנדרשת למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה. אך אדם המכוון לקריאה בעלמא, יוצא ידי חובה למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אפילו אם לא חשב על כך שקורא את קריאת שמע דייקא, ודלא כהבנת רמב"ם.

ט. הלכה למעשה

סיכום העולה מדברי הראשונים לגבי מהות הכוונה הנדרשת בפסוק ראשון

העולה מכל הנ"ל לגבי מהות הכוונה הנדרשת בפסוק הראשון: לפי הרמב"ן צריך כוונה לצאת ידי חובה, ודין הכוונה הוא אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה. לפי הכס"מ אליבא דכו"ע צריך כוונה לצאת ידי חובה. לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם צריך מודעות לכך שהאדם קורא קריאת שמע. לפי הרשב"א בפירושו הראשון הכוונה הנדרשת היא לצאת ידי חובה, ולפירושו השני, שהוא ראהו כפירוש עיקרי "צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב".

הלכה למעשה בעניין כוונה בקריאת שמע

ולהלכה נראה שמוכרחים לחשוב גם לשיטות שצריך כוונה לצאת ידי חובה, וצריך לחשוב גם לשיטת הרשב"א שצריך את כוונת העניין, וצריך לייחד את הכוונה הזו למטרה "שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב". ואע"פ שאין זו כוונה העומדת בפני עצמה, מכל מקום זו התכלית של כוונת העניין, ובפועל צריך לכוון את הלב אליה (עקרונית היה אפשר לכוון את פירוש העניין ולא "לקבל עליו

מלכות שמים בהסכמת הלב". וכמו אדם שקורא את הפרשה בתורה, ומכוון למשמעות מה שהוא קורא, אבל אינו מכוון את לבו לעבודה זו של קבלת עול (מלכות שמים). ואולם נראה שכשאדם רואה שאינו מסוגל לכוון כלל, והוא לכל היותר מספיק לכוון את הכוונות הכלליות הללו בלבד, יש לו על מה לסמוך, ויכול לקרוא את שמע בכוונה הכללית בלבד. והוא הדין למי שקרא קריאת שמע ולא כיוון בה מלבד הכוונה הכללית לעצם זה שהוא קורא קריאת שמע, שבדיעבד אינו חייב לחזור ולקרוא. אך רצוי לחזור ולקרוא שוב בלי הברכות ולכוון בקריאה.

הלכה למעשה בעניין כוונת במצוות בכל התורה

ובנוגע לנידון הכללי של כוונה במצוות, לכתחילה יש לכוון בכל מצוה לצאת ידי חובה, וכדעת הרא"ש וראשונים רבים. דלפי מה שהתבאר הצורך בכוונה הוא מדאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא. אולם בדיעבד אם לא כיוון, נראה שיש לנקוט כשיטת הר"ח והרמב"ם והרשב"א וסיעתם הגדולה שמצוות אינן צריכות כוונה, ואף במצוות שבדיבור. דכך היא שיטת רוב ככל הראשונים. וכן נראה ממה שכתוב בפשטות בשני מקומות בגמרא שהמגביה לולב יצא ידי חובה אף שבסתמא דמילתא הוא לא כיוון לצאת ידי חובה, וכן מדברי הגמרא בעניין אכילה גסה בקרבן פסח. ובאמת נראה שבמצוות רבות רובא דאינשי אינם מכוונים לכך שהם מקיימים מצוה, ובמיוחד במצוות שבין אדם לחבירו או כיבוד הורים וכדומה. ועמא דבר שבכך יוצאים ידי חובה. ומכל מקום לכתחילה ודאי שיש לכוון לקיים מצוה, דמלבד מה שראשונים רבים החמירו וכו"ל, נראה שכו"ע מודו שכך הוא הקיום המלא והרצוי של המצוות, ברעותא דליבא וכעבדא קמי מריה.