

סוגית מצוות צריכות כוונה

(דף כ"ח—כ"ט.)

ה ת ו כ ן

פרק ראשון: המעשה של ר' זירא

- 177 א. מבנה הסוגיה. דעת ר' זירא בשאלת מצ"כ.
- 179 ב. טעם הצורך בכוונה להוציא. מהי דעת ת"ק דר"י בשאלת מצ"כ ?
- פרק שני: כוונה להשמיע וכוונה להוציא למ"ד מאצ"כ
- 182 ג. שיטת הרשב"א: כוונה להשמיע קול בעלמא. דין שומע כעונה.
- 185 ד. שיטת רה"ג: כוונה להוציא למ"ד מאצ"כ.
- 187 ה. ישוב קשיים אחדים עפ"י דברי רה"ג
- 190 ו. הארת דיבור תמוה בתוס' עפ"י שיטת רה"ג. הקושי בשיטתו.
- פרק שלישי: סיכום נימוקי הכרעת ההלכה עפ"י סוגיתנו
- ז. סיכום נימוקי הראשונים המכריעים שמאצ"כ עפ"י סוגיתנו בר"ה. העובות
- 194 הרמב"ן והרא"ש. דעת ר' אליעזר ור' יהושע.
- 198 ח. המשך טיעונו של הרמב"ן. הראיה מסוכה בקשר לדעת רבא.
- 201 ט. כוונה לצאת לכתחילה
- פרק רביעי: תקיעה עושה מצוה או שמיעה עושה מצוה ?
- 202 י. מצות עשה של שופר — התקיעה או השמיעה?
- 205 יא. מצות התקיעה ביובל. ישוב קושיית השאג"א על שיטת הרמב"ם.
- 208 יב. עוד על שיטת הרמב"ם במצות התקיעה ביובל
- 210 יג. ישוב קושי בספר החינוך והסברת שיטת הרשב"א בכוונה משמיע עפ"י הנ"ל
- 211 יד. שיטת שאר הראשונים בתקיעת יובל
- 215 טו. נוסח ברכת השופר. שיטות שאר הראשונים בשאלת תקיעה או שמיעה.
- פרק חמישי: הסוגיה בפסחים ושאלת מצוות-אכילה
- 218 טז. נימוקי הראשונים להכרעת ההלכה בשאלת מצ"כ מהסוגיה בפסחים
- 222 יז. שיטת הראב"ד בשאלת מצ"כ: חילוק בין אכילה לתקיעה.
- פרק ששי: שיטת הרמב"ם בשאלת מצ"כ. כוונה במגילה ובק"י.
- 227 יח. שיטת הרמב"ם
- 231 יט. כוונה במגילה לשיטת הרמב"ם
- 233 כ. שני דיני כוונה בק"ש
- 236 כא. תמיהות גדולות על שיטת הרמב"ן בכוונת ק"ש ונסיון ליישבן
- 241 כב. בעית קורא להגיה לשיטת הרמב"ם
- 245 כג. נסיונות לישוב הקושי בשיטת הרמב"ם
- פרק שביעי: סיכום השיטות. כוונה במצוות דרבנן.
- כד. סיכום כללי של השיטות להלכה בשאלת מצ"כ ועיקרי נימוקיהן. פסק
- 247 ההלכה בש"ע.
- 249 כה. כוונה במצוות דרבנן

סוגית מצוות צריכות כוונה

פרק ראשון

המעשה של ר' זירא

א. מבנה הסוגיה. דעת ר' זירא בשאלת מצ"כ.

סוגית מצוות צריכות כוונה (כ"ה.—כ"ט.) מתחלקת לשני חלקים: בחלק הראשון, מתחילת הסוגיה עד סוף דף כ"ח; אנו מוצאים מימרות ברורות של אמוראים הסוברים כולם שמצוות אין צריכות כוונה. בתחילה: "שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא". אח"כ: "אמר רבה (כך גרסו כל הראשונים, ולא רבא, וכן מוכח בהמשך הסוגיה, כדלקמן) זאת אומרת התוקע לשיר יצא... אלמא קסבר רבה מצוות אין צריכות כוונה". אביי מקשה לרבה ארבע קושיות. את הקושיה הרביעית "אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה" מתרץ רבה: "שאני אומר מצוות אינו עובר עליהן אלא בזמנן". על כך בא בגמ' משא ומתן, ולבסוף: "רבא אמר לצאת לא בעי כוונה... לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה" (מכאן ראייה שבעל המימרה "ז"א התוקע לשיר יצא" אינו רבא, שהרי בעל המימרה תירץ לאביי מקודם, "שאני אומר" וכו', ורבא מתרץ באופן אחר. וכאמור הראשונים גרסו "אמר רבה ז"א התוקע" וכו'). נמצא שהשולחים לאבוה דשמואל ורבה ורבא כולם סוברים שמצ"כ.

בחלק השני של הסוגיה מובא המעשה בר' זירא שאמר לשמשו "איכוון ותקע ליי", והגמ' מקשה עליו שתי קושיות ומתרצת. דעת ר' זירא ויחסה לשאלת מצ"כ היא סלע המחלוקת העיקרי בין הראשונים בסוגייתנו, ומחלוקת זו — בצירוף סניפים ממקומות אחרים בש"ס ובעיקר מהסוגיה בפסחים קי"ד: (ר' להלן) — היא שורש המחלוקת הגדולה בין הראשונים האם הלכה שמצ"כ או שמצ"כ.

נפתח איפוא בכירור שיטות הראשונים בענין דעתו של ר' זירא. על לשון ר"ז "איכוון ותקע ליי" אומרת הגמ': "אלמא קסבר משמיע בעי כוונה מיתיבי היה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא וכי כוון לבו מאי הוי היאך לא קא מיכוין אדעתא דידיה (ר"ל): ואילו

(1) ע' דקדוקי סופרים שגירסת כל כה"י היא: "איתיביה אביי היה קורא" וכו', וברור שגירסת הדפוסים חסרה.

(2) וכבר העירו כן השפת אמת והערוך לגר (כ"ח: בגמ' רבא אמר). והשפ"א כתב שבתוס' סוכה מ"ב. משמע שגרסו כלפנינו "רבא אמר ז"א" וכו', אך נראה שגם שם זו ט"ס, או שהוגה עפ"י גירסתנו, וכן בתוס' בסוגייתנו נדפס "אמר רבא" בהתאם לגירסתנו בגמ', אך בתוס' הרא"ש, בהן מופיע דיבור התוס' בשלמותו, כתוב 'רבה', וכן בפסקי הרא"ש. והגהת הב"ח בפסקי הרא"ש אינה מוצדקת, כמוכח מהראשונים, וכבר העיר כן הרש"ש כ"ח. ד"ה אמר רבא. ושוב מצאתי שהגהת הב"ח בר"ן (ז': ברי"ף אות ג') סותרת את הגהתו ברא"ש, ע"ש. ובפיר"ח נדפס בתחילה "אמר רבא" ובהמשך "וקשיא לרבה", ונראה שהראשון ט"ס).

מלשון ר"ז "איכוון ותקע לי" משמע שצריך המשמיע להתכוון אל השומע, וכ"כ הריטב"א) הכא בש"צ עסקינן דדעתיה אכולי עלמא ת"ש נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע קתני משמיע דומיא דשומע מה שומע שומע לעצמו אף משמיע משמיע לעצמו וקתני לא יצא (כ"ה הגירסה לפנינו, אך ע' דק"ס שבכ"י אחד הגירסה "וקתני יצא" [פי': אם נתכוון כל אחד לעצמו], ובכ"י אחד אין בכלל המלים "וקתני לא יצא"; ושתי הגירסאות האלה ברורות, אבל גירסתנו דחוקה, ע' הגהות מהר"ב רגשבורג והגהות ר"י עמדין³) תנאי היא דתנאי שומע שומע לעצמו ומשמיע משמיע לפי דרכו א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע".

ר' זירא סובר איפוא שיש צורך בכוונת משמיע אל השומע. ובפשטות נראה: א. שהכוונה הדרושה היא כוונה להוציא את השומע י"ה, ו"ב. שיש להסיק מכאן כי לדעת ר' זירא מצ"כ. הבנה זו מסתייעת מהעובדה שהגמ' מעמידה את ר"ז כר' יוסי, כי בפסחים קי"ד: מדייקת הגמ' מדברי ר' יוסי בענין אחר שהוא סובר מצ"כ. הגמ' מקשה שם על ריש לקיש האומר שמצ"כ מברייתא: "תנאי אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוון יצא", ומשיבה הגמ': "תנאי היא דתנאי ר' יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת (פי': לפני הסעודה שמטבלים בשאר ירקות להיכר התינוקות שיתמהו וישאלו ואם אין לו שאר ירקות מטבל בחזרת) מצוה להביא לפניו (פי': עם המצה) חזרת וחרוסת ושני תבשילין (פי': כי עדיין לא יצא ידי חובת מרור, מפני שטיבל הראשון לא נתכוון לצאת) ואכתי ממאי דילמא קסבר ר' יוסי מצוות אצ"כ והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכרא לתינוקות (פי': שיתמהו מדוע מטבלים פעמיים) א"כ מאי מצוה (פי': היה לו לומר "מביאין לפניו חזרת" וכו', ואם נקט לי "מצוה להביא" משמע שרוצה לומר שעדיין חייב בעצם מצות מרור⁴). הרי שהגמ' נוקטת שם ששאלת מצ"כ היא מחלוקת תנאים בין הברייתא הסתמית "אכלן דמאי" וכו' הסוברת מאצ"כ לבין ר' יוסי הסובר מצ"כ. ולפי"ז משמע שר' יוסי האומר במסכתנו "בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע" — רצונו לומר: עד שיתכוון השומע לצאת והמשמיע להוציא, כי מצ"כ. והגמ' הרי מעמידה את ר' זירא כר' יוסי.

ואמנם, כך הבינו את הענין ראשונים אחדים. לשון הרא"ש בחוספותיו: "א"ל ר"ז לשמעיה... פריב"א דפליג ארבה ואית ליה מצ"כ דכיון דמשמיע בעי כוונה כ"ש לעצמו". ובפסקיו כתב הרא"ש: "אע"ג דרבה ורבא ונהג דשלחו לאכוה דשמואל סברי דמצוות אינן צריכות כוונה הלכתא כר' זירא דפליגי ביה תנאי בפ' ערבי פסחים גבי ירקות אכלן דמאי בלא מתכוון יצא ובאידיך ברייתא תנאי ר' יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת

(3) בדפוסי וילנא בסוף המסכת. ומ"ש בהגהות מהר"ב בשם הגר"א תמוה מאד, כי פשוט שהברייתא מתייחסת רק ליציאת השומע ולא ליציאת המשמיע. ובתחילת הסוגיה העמידו את נתכוון שומע ולא משמיע במנבה נבוהי, וא"כ איך אפשר לומר שהשומע יצא, והרי מפורש במשנה (ל"ב:): שהשומע מן המתעסק לא יצא. וכבר כתב המעיר בהגהות ר"י עמדין שם שלא מהגר"א יצא הדבר.

(4) ע' רשב"ם שם שכתב "מצוה להביא מן התורה", ותמה עליו הערוך לנר בר"ה (כ"ח. שם ד"ה אמר רבא) שהרי מרור בזה"ז מדרבנן כמבואר שם בהמשך הסוגיה, ושני תבשילין נוהגים רק בזה"ז. והרשב"ש בפסחים כתב על הרשב"ם שלא בדוקא נקט "מן התורה". ולפמ"ש בפנים יש להבין שפיקר הדיוק הוא שחייב עדיין בעצם מצות מרור, בין שהיא המצוה מן התורה עצמה ובין שהיא המצוה שתקנו חכמים במקומה כשאינן היא נוהגת מן התורה.

(5) ע' לעיל הערה 2.

מצוה להביא לפניו (מצה) חזרת וחרוסת ודייק התם דלאו משום היכירא דתינוקות קאמר מדקאמר מצוה אלא דמצוות צריכות כוונה והכי נמי קאמר ר' יוסי בשמעתין דיחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע ור' יוסי נימוקו עמו וכן פסק בה"ג... הילכך אולינו לחומרא ובעינן דעת שומע ומשמיע ואם תקע להוציא את עצמו אין חבירו השומע התקיעה יוצא עד שיתכוון לר'. והר"ה כתב: "לפום סוגיא דשמעתא מתחזירא כרבא דאמר לצאת לא בעי כוונה... וליתא לדר' זירא דאמר לשמעיה איכוון ותקע לי... ובפ' ערבי פסחים ברירנא דר' יוסי ס"ל מצ"כ ופליגי רבנן עליה הלכך ליתא לא לדר' יוסי ולא לר' זירא דקאי כוותיה". וכך כתב ופסק הריטב"א. הרי שהרא"ש והר"ה והריטב"א סוברים שלשתם שרבא ור' זירא נחלקו במחלוקת של ר' יוסי והברייתא השניה בפסחים, והיא המחלוקת האם מצ"כ או לא: לרבא מצ"כ, ולכן אין צורך בכוונה שומע ומשמיע, ולר"ז מצ"כ, ולכן צריך כוונה שומע לצאת וכוונה משמיע להוציא. מחלוקת הרא"ש עם הר"ה והריטב"א היא רק כמי מהאמוראים יש לנו לפסוק הלכה.

ב. טעם הצורך בכוונה להוציא. מהי דעת ת"ק דר"י בשאלת מצ"כ?

הראשונים הנזכרים, הסוברים שר' זירא חולק על רבה ורבא ומצריך כוונה לצאת ולהוציא, נחלקו כאמור כמי יש לפסוק הלכה. אך לפני שאנו ניגשים לבירור טעמי המחלוקת בפסק ההלכה עלינו להבהיר לעצמנו מהו הטעם של עצם הצורך בכוונה משמיע להוציא את השומע, אפילו לפי הדעה שמצ"כ. כי הנה להלן יתבאר שהראשונים נחלקו בהגדרת מצות שופר בר"ה: האם המצוה היא לשמוע קול שופר בר"ה, או שהמצוה היא לתקוע בשופר וגם לשמוע את קולו. ולכאורה לא זו בלבד שלדעה שהשמיעה לבדה היא המצוה צריך להיות די בכך שהשומע יתכוון לצאת בשמיעתו, אלא שאף לדעה שהתקיעה והשמיעה שתיהן גוף המצוה הן, ואדם יוצא בתקיעתו של חבירו רק מדין שומע כעונה — מ"מ די לכאורה בכך שהשמיעה והתקיעה תהיינה שתיהן לשם מצוה¹, ולא מובן מדוע פוסל ר' יוסי במקרה שהשומע מתכוון בשמיעתו לשם מצוה והתוקע אף הוא מתכוון בתקיעתו לשם מצוה, דהיינו לצאת י"ח בעצמו, עד שיתכוון התוקע להוציא את השומע. יתר על כן, בפשוט נראה שת"ק דר' יוסי בסוגייתנו בר"ה אכן סובר שאע"פ שמצוות צריכות כוונה מ"מ די שהשומע ישמע לעצמו לשם מצוה והתוקע יתקע לפי דרכו לשם מצוה, ואין צורך שהתוקע יתכוון להוציא את השומע. שהרי על דברי ת"ק "שומע שומע לעצמו ומשמיע משמיע לפי דרכו" אומר ר' יוסי: "במה דברים אמורים בש"צ אבל ביחיד" וכו', ומשמע שבש"צ מסכים ר"י עם דברי ת"ק, אבל ר"י הרי סובר שמצ"כ כמבואר בפסחים, וא"כ מוכח שת"ק התכוון לומר שהשומע שומע לעצמו לשם מצוה והמשמיע משמיע לפי דרכו לשם מצוה, אך אין צורך שהמשמיע יתכוון לשם מצוה של השומע. הרי שת"ק סובר אף הוא שמצ"כ (כי אחרת לא היה לו לדבר על מקרה שהשומע והמשמיע מתכוונים כ"א לשם מצוה, שהרי הוא רוצה להשמיענו קולא, והיה לו לומר שאין צורך בשום כוונה לשם מצוה) ובכל זאת אין הוא מצריך כוונה משמיע להוציא את השומע. וכך כתב בפירוש הרמב"ן במלחמות: "דאילו ת"ק דתקיעות לא פליג אלא במשמיע הא בכוונה תקיעה מודה מדלא איפליגו בתרתיה". וא"כ צריך להבין מה טעמו של ר' יוסי המצריך כוונה משמיע להוציא את השומע.

(1) התקיעה צריכה להיעשות לשם מצוה כי היא היא מעשה המצוה, והמצוה הנעשה ע"י התוקע נחשב לשומע כאילו הוא עשאו, ע' להלן פסקה י' הצרה 1.

ולכאורה נראה להסביר שת"ק ור"י נתלקו בשאלה האם הדין מצוות צריכות כוונה פירושו שצריך כוונה לשם המצוה סתם, או פירושו שצריך כוונה לשם מצותו של היוצא. כלומר האם הכוונה מתייחסת רק למעשה, ותפקידה להפקיע את המעשה מהיות מעשה חול ולהכניס בו את התוכן של המצוה, או שהתפקיד הזה הוא בעל תכונה אישית: להכניס במעשה תוכן של מצוה השייך לעבודת ה' של פלוני היוצא בה."

ומ"מ לכאורה עונה הסבר זה על שאלת הצורך בכוונת-משמיע-להוציא-את-השומע רק לדעה שמצות שופר היא התקיעה והשמיעה, אך לדעה שהשמיעה לבדה היא המצוה עדיין לא מובן מדוע יש צורך בכוונה כלשהי בתקיעה, ומדוע לא ייצא המתכוון בשמיעתו לשם מצוה גם אם התוקע תקע לשיר. על כך ידובר אי"ה להלן (פסקה י' ואילך).

הרמב"ן מסביר כאמור שת"ק דר"י סובר אף הוא שמצ"כ, אך נראה שלא כל הראשונים תמימי דעים עמו בזה. הזכרנו לעיל שהרז"ה והריטב"א פוסקים שמצ"כ, וראינו שהרז"ה מנמק זאת בכך שר"ז הסובר מצ"כ הולך בשיטת ר' יוסי, ואילו האמוראים האחרים הסוברים מצ"כ סוברים כרבנן, והלכה כרבנן נגד ר"י (ר"ל: אם יש לנו ספק איך לפסוק במחלוקת האמוראים חוזרים אנו לכללי הפסיקה בתנאים). וכ"כ גם הריטב"א¹, והוא מוסיף עוד שהלכה כרבה ורבה ודשלחו לאבוה דשמואל נגד ר' זירא (ר"ל: לפחות מפני שהם רבים). ואמנם מדברים אלה של הרז"ה והריטב"א אין להוכיח עדיין שלדעתם ת"ק דר"י בר"ה סובר שמצ"כ, כי יש להבין שהם קוראים בשם "רבנן" לברייתא הסתמית בפסחים "אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוון יצא", וסתם ברייתא היא לדעתם דעת רבים, כמו סתם משנה, כשם שת"ק של ברייתא נקרא תמיד בגמ' "רבנן" כת"ק של משנה. גם בלשון הרז"ה בפסחים: "הא דתניא ר"י אומר אע"פ שטיבל בחזרת... נקטינן מינה בגמ' מצ"כ ור"י לטעמיה דאמר בתקיעת שופר עד שיתכוון משמיע לשומע אלמא בעינן כוונה והרי"ף ז"ל כתבה בהלכותיו למימרא דהלכה היא ואנו לא נראה לנו אלא כרבנן וכהיא דתניא אכל בלא מתכוון יצא" — אפשר להבין ש"וכהיא דתניא" הוא ביאור למלה "כרבנן", כלומר: כאותם רבנן של הברייתא "אכל בלא מתכוון יצא" (וכ"מ בפשטות מלי הרז"ה בר"ה המצוטטת לעיל, ע"ש). אך בדברי הרי"ף נראה (בספרו עמ' ל"ז) מוצאים אנו בפירוש שהוא פוסק שמצ"כ, ומסביר שזה כרבה ורבה ושלא כר"י, ונימוקו הוא שר"ז סובר כר' יוסי ואילו רבה ורבה סוברים כת"ק דר' יוסי, והלכה כת"ק נגד ר"י, כי ת"ק הוא רבים (כך פשוט בכל הש"ס, כנ"ל) ואין הלכה כר' יוסי מחבריו. הרי שהריצ"ג כותב בפירוש שת"ק דר"י סובר

(2) נראה שגם לדעת ת"ק התוקע תקיעות בכוונה להוציא מישוהו אחר והתוקע עצמו לא התכוון לצאת בהן (אף אם לא נתכוון בפירוש שלא לצאת, כגון שהיה נדמה לו שכבר יצא) — לא יצא התוקע, אף שהיה במעשה תוכן של מצוה. כי נראה שלגבי פעולה הבעשית ע"י היוצא עצמו לד"ה יש צורך בכוונה לשם חובתו, כלומר שיש בדין מצ"כ גם צד של חיוב הגברא בכוונה לצאת ידי חובתו, אבל בפעולה הבעשית ע"י אחר אין צורך לדעת ת"ק להכניס ל"הפצא" של המצוה תוכן המתייחס לגברא היוצא בה. ולדעת ר' יוסי י"ל שהכוונה לשם היוצא היא חלק מדין הגברא, כי המעשה צריך להיחשב ליוצא כאילו הוא עשאו, כנ"ל בהערה הקודמת. וע' בסוגית משך כשתים ה"ג פסקה א' על השאלה האם מצ"כ הוא גם דין ב"הפצא" של המצוה (וע"ע להלן פסקה ד' הערה 1).

ולכאורה יש להעיר מהגמ' בסוכה ט'. שאע"פ שדרשו שם "גדילים תעשה לך לשם חובך" מ"מ אין צורך שייעשו לשם מצותו של היוצא אלא די שייעשו לשם מצוה סתם. אך שם עשיית הגדילים היא הכשר מצוה גרידא, ואינה מגוף המצוה, ולענין הדעה שגם תקיעת שופר היא רק הכשר והמצוה היא השמיעה — ר' להלן.

(3) זוהי כנראה כוונת הריטב"א במשפט האחרון של ד"ה א"ל, ע"ש.

מאצ"כ. ולכאורה קשה עליו מאד מה שאמור לעיל, שמלשון ר' יוסי "בד"א בש"צ" מוכח שת"ק דיבר במתכוונים לשם מצוה, כי אחרת לא היה מסכים ר' יוסי להכשיר, וא"כ מוכח שת"ק מודה שיש צורך בכוונה למצוה, ורק הכוונה להוציא אינה דרושה לדעתו.

ונראה שהריצ"ג הביז את הברייתא כך: בדברי ת"ק "שומע שומע לעצמו ומשמיע משמיע לפי דרכו" אין התייחסות לשאלה האם מצ"כ, כי אפשר להבין שומע לעצמו לשם מצוה ומשמיע לעצמו לשם מצוה, ואפשר להבין אף שלא לשם מצוה, וכל מה שת"ק רוצה לומר הוא שאע"פ שהשומע יוצא ידי חובתו בתקיעת המשמיע מ"מ אין המשמיע צריך להתכוון אל השומע כלל. ור' יוסי, ששמע את ת"ק אומר כך, מגיב על דברי ת"ק כמות שהם ואומר: בד"א שאין צורך שהמשמיע יתכוון במפורש אל השומע הזה — בש"צ, אבל ביחיד אינו יוצא עד שיתכוון השומע לצאת והמשמיע להוציאו. כלומר: ברישא של דבריו מתייחס ר"י רק אל מה ששמע בפירוש מת"ק, דהיינו רק למ"ש ת"ק שאין צורך בכוונת משמיע אל השומע, ועל כך אומר ר"י שזה נכון רק בש"צ שאינו צריך להתכוון בפירוש אל כל שומע; ובסיפא של דבריו אומר ר"י את דעתו, שביחיד אין יוצאים אלא כשיש כוונת משמיע להוציא את השומע, וכיון שכבר עוסק ר"י בהגבלת אפשרות היציאה ביחיד הוא אומר כבר את כל דעתו, היינו שביחיד אינו יוצא עד שיתכוון השומע לצאת והמשמיע להוציא. וממילא מובן שה"ה לציבור שצריך לדעת ר"י כוונת שומע לצאת, שהרי לענין זה אין טעם לחלק בין יחיד לציבור. ובאמת נראה שהכנה זו בברייתא הכרחית לנו גם לשיטת הרז"ה, שהרי אף אם אנו מבינים שהרז"ה בנקטו "רבנן" מתכוון לברייתא הסתמית בפסחים ולא לת"ק דר"י בר"ה, מ"מ אילו היה מבין כרמב"ן שת"ק דר"י סובר מצ"כ א"כ מאי אולמיהו דרבנן דפסחים מרבנן דהכא, ומדוע יש לנו לפסוק כרבנן דפסחים נגד ר"י ורבנן בר"ה. אלא ודאי שגם הרז"ה סבר שמדברי ת"ק דר"י לפחות אי אפשר להכריע אם הוא סובר שמצ"כ או לא.

ומ"מ עדיין קשה איך מחליט הריצ"ג שת"ק דר"י סובר מאצ"כ. ונראה שצריך להבין זאת באחת משתי דרכים:

א. לריצ"ג היה ברור מסברה שאם מצ"כ אזי צריך גם כוונת משמיע להוציא את השומע (לפי ההסבר שניתן לעיל: כי כוונת המצוה צריכה להתייחס לחובתו של היוצא), ולכן מזה שת"ק אינו מצריך כוונת משמיע לומר הריצ"ג שהוא סובר מאצ"כ; ומ"מ את לשון ר"י "בד"א בש"צ" הוא מסביר כנ"ל, שר"י מתייחס רק למה שאומר ת"ק בפירוש, דהיינו לזה שאין צורך בכוונת משמיע (וכוונת ת"ק להוציא מדעה שיש צורך בכוונת משמיע אפילו אם מאצ"כ, ע' להלן שישנה דעה כזו בראשונים!), ועל זה אומר ר"י שרק בש"צ אין צורך בכוונת משמיע, אבל ביחיד צריך כוונת שומע ומשמיע, וממילא אתה מבין שאם דעת ת"ק היא שאין צורך בכלל בכוונת מצוה — וכך אמנם מסתבר, כנ"ל — הרי שר' יוסי חולק עליו בשני הפרטים ומצריך גם כוונה לצאת וגם להוציא.

4) גם לשיטת הרמב"ן משמעות הביטוי "במה דברים אמורים" אינה שר"י מודה לת"ק לגמרי בדין שומע מש"צ, שהרי לת"ק הש"צ אינו צריך מצד הדין להתכוון להוציא את הציבור, ואף אם לא נתכוון להוציאם יצאו, ואילו לר"י צריך כוונה להוציא, אלא שלדעת הרמב"ן ר"י היה יכול לנקוט לשון "בד"א" כי מן הסתם דעת הש"צ להוציא את הציבור, אבל אילו לא היה ת"ק מצריך כוונת שומע לצאת לא היה ר"י נוקט "בד"א". אך הריצ"ג מרחיק לכת קצת יותר, וסובר ש"בד"א" אינו מתייחס כלל לציור המלא של דין השומע מש"צ לדעת ת"ק, אלא רק לנקודה המבוארת בדבריו, והיא שאין צריך כוונה של התקצו אל השומע הזה.

ג. מלשון ר"י "אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע" לומד הריצ"ג כי ר"י בא לחלוק גם על כוונת השומע, ור"י שמעיה לת"ק שאינו מצריך שום כוונה והוא חולק עליו בשתים, גם בכוונה להוציא וגם בכוונה לצאת, והסגנון "בד"א בש"צ אבל ביחיד" וכו' אין פירושו שבש"צ אני מסכים עם דעתך, אלא שכיון שמ"מ לא מפורש בדברי ת"ק שאין הוא מצריך כוונת שומע, אלא מפורש רק שאין הוא מצריך כוונת משמיע אל השומע — אומר ר' יוסי במרוצת סגנונו: בד"א שאין צורך בכוונת משמיע — בש"צ, שאינו צריך להתכוון אל כאו"א, אבל ביחיד צריך כוונת שומע ומשמיע, וה"ה בש"צ שצריך כוונת שומע וכוונה כללית של המשמיע להוציא את כל השומעים, ולא כדעתך ת"ק שמאצ"כ; ואת כל דברי ר"י צריך להבין בהמשך אחר⁵.

הרמב"ן והריצ"ג נחלקו איפוא בהבנת דעתו של ת"ק בשאלת מצ"כ, ומכאן תוצאות לענין הכרעת ההלכה בשאלה זו. אך טרם שאנו ניגשים לסיכום הנימוקים לפסק ההלכה עלינו להציג שיטת ראשונים חדשה המערערת על ההנחה היסודית של שיטת הראשונים שנזכרו עד כה.

פרק שני

כוונה להשמיע וכוונה להוציא למ"ד מאצ"כ

ג. שיטת הרשב"א: כוונה להשמיע קול בעלמא. דין שומע בעונה.

הראשונים שנזכרו עד כה הבינו כולם שר' זירא מצריך כוונת משמיע להוציא את השומע, ושיטתו היא שמצ"כ. אבל הרשב"א הולך כאן בדרך אחרת. וז"ל הרשב"א: "א"ל ר"ז לשמעיה איכוון ותקע לי — הרב אלפסי ז"ל כתב הא דר"ז ואע"ג דקיי"ל כרבה ורבא וכדשלחו ליה לאבוה דשמואל וכרב אשי דכולהו סבירא להו מאצ"כ הא דר"ז לא פליגא אהנך אמוראי דלא אמר ר"ז איכוון למצוה ותקע לי אלא איכוון להשמיעני קול שופר בעלמא וכן נראה מלשון הרב ז"ל שכתב בהלכות".

מובן שהדבר הראשון הטעון ברור הוא מה טעם צריך שהמשמיע יתכוון להשמיע את הקול לשומע אם סוברים אנו שמאצ"כ [ברור שכוונת הרשב"א לכוונה להשמיע קול לשומע, ולא סתם לכוונה להפיק מהשופר קול בניגוד ל"נבח נבווחי" שאינו מתכוון כלל להשמיע קול, כי לשם כך לא היה צריך ר"ז לומר "איכוון ותקע לי" ודי היה לו לומר "תקע לי". וכן מוכח מהלשון "להשמיעני" שנוקט הרשב"א. וכך הבין הרז"ה, כדלקמן]. ואמנם הרז"ה המביא את השיטה הזו שכתב הרשב"א (ויש שסבורים לומר דלא פליגא דר"ז על דרבא דלא אמר ר"ז איכוון ותקע לי למצוה אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע לשום תקיעת שופר כל דהו אפילו שלא לשום מצוה) — תמה מיד: מה ראית להצריך כוונה להשמיע אם מאצ"כ. ועוד מקשה הרז"ה: הרי הגמ' העמידה את ר"ז כר' יוסי, ור"י הרי סובר מצ"כ כמבואר בגמ' בפסחים, וא"כ משמע שר"ז סובר כמותו.

(5) ההבדל בין דרך א' לדרך ב' הוא איפוא בזה שלדרך ב' ר"י מתכוון בפירוש לחלוק על ת"ק גם בענין כוונת שומע, וכל דבריו הם המשך אחד, ובדרך א' הבנו שר"י מתייחס בפירוש רק לענין כוונת משמיע, ואת מחלקתו על ת"ק בענין שומע אין הוא מדגיש אלא מבליע אותה בכלל דבריו.

ניגש קודם לבידור תמיהתו הראשונה של הרז"ה, מה צורך יש בכוונת המשמיע להשמיע את הקול לשומע אם מצ"כ (על הקושיה השניה — להלן פסקה ה'). ונראה לומר בזה שהכוונה להשמיע נחוצה לדין של שומע כעונה. כי הנה הגמ' בסוכה ל"ח: אומרת: "מנין לשומע כעונה דכתיב את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה (ע' בגליון ובר"ח שם) וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן דכתיב ויקראהו שפן לפני המלך אלא מכאן לשומע כעונה". וממקור הדין יש ללמד שדין שומע כעונה אמור רק כשהמשמיע מתכוון להשמיע לשומע כשפן הסופר שקרא בכדי שהמלך ישמע, וה"ז כמין שליחות שבה עושה השליח פעולה לשם המשלח. ואע"פ שבמצוות שהן חובת הגוף אין נוהגת שליחות — שהרי א"א לעשות שליח להגיה תפלין או ליטול לולב וכי"ב — חידוש הוא במצוות שבהשמעת קול שבהן מאפשרת התורה לצרף את פעולת הדיבור או התקיעה שעושה אדם אחר לשמיעתו של היוצא ונחשב לו כאילו דיבר או תקע בעצמו¹. אך זאת בתנאי שהמשמיע יתכוון להשמיע את הקול לשומע, כך שתהיה ביניהם הצטרפות המכוונת אל השומע. ויש להבין שאע"פ שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו, ומקמי דאתא ירמיהו מאן אמרה (כתענית י"ו:), וצריך לומר שגמרא גמירי לה ואתא ירמיהו ואסמכה אקרא (שם) — מ"מ מזה שאסמכה באופן הזה שהמשמיע התכוון בו אל השומע יש לגו ללמוד שכך נמסרה ההלכה, וטעמא רבה איכא לומר כך, כנ"ל. ומ"מ עצם הדבר הזה שדין שומע כעונה מצריך כוונת משמיע אל השומע הוא מחלוקת ת"ק ור' יוסי, ולת"ק צ"ל שדין שומע כעונה פועל מאליו ואין צורך בכוונת משמיע דומיא דשפן הסופר דוקא². אך ר"ז פוסק כר' יוסי ואין אמורא שתולק עליו.

מובן שהנחתנו שבשביל לצאת י"ח בתקיעת אחרים יש צורך בדין שומע כעונה מתקבלת רק לשיטה שהתקיעה היא מגוף מצות שופר, כי לשיטה שהשמיעה לבדה מצוה אין לבו צורך כלל בדין שומע כעונה כאן (והיה אפשר לומר שזוהי מחלוקת ת"ק ור"י, שלת"ק השמיעה היא המצוה ואין צורך בדין שומע כעונה, ולכן אין צורך בכוונת משמיע, ולר"י גם התקיעה מהמצוה. אך אין זה מסתבר כ"כ שבכך נחלקו תנאים. ויותר נראה כנ"ל שנחלקו האם יש צורך בכוונת משמיע לדין שומע כעונה). ויתכן שהרשב"א אמנם סבר כשיטה שהתקיעה עצמה מצוה, אך להלן נראה שיש הסבר אחר לצורך בכוונת משמיע שיתאים גם לשיטה שהשמיעה לבדה היא המצוה.

והנה הרשב"א כתב בסוף דבריו הנ"ל: "וכן נראה מלשון הרב ז"ל שכתב בהלכות". וכוונתו ללשון הרי"ף (ו'): "א"ל ר"ז לשמיעה התכוון ותקע לי אלמא קסבר משמיע נמי בעי כוונה כלומר אע"פ שמתכוון להוציא עצמו ידי חובתו אין חברו השומע תקיעתו יוצא י"ח עד שיתכוון התוקע להשמיעו". הרשב"א מדייק איפוא מלשון 'להשמיעו' שכתב הרי"ף שאין הוא מצריך כוונה להוציא י"ח אלא רק כוונה להשמיע קול שופר בעלמא. אך הרמב"ן והרז"ה³ והרא"ש⁴, וכן רבנו יונה בברכות⁵, הבינו בשיטת הרי"ף שהוא פוסק

(1) ע' להלן פסקה י' הערה 1.

(2) ומ"מ ת"ק יכול לסבור שמצ"כ, כמו שרצו לדייק בתחילת הסוגיה מהברייתא "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע" וכו' אע"פ שקתני משמיע דומיא דשומע, וכדעת ת"ק דר"י לפי הבנת הרמב"ן כנ"ל פסקה ב', והיינו משום שהשאלה האם מצ"כ אינה תלויה כלל בשאלה האם יש צורך בכוונה להשמיע בשביל שייחשב השומע כעונה. ובהו סרה קושית הטורי אבן (כ"ט. איכוון) על שיטת הרשב"א, ע"ש. וכבר כתבו כן הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קנ"ד, ב') והשפת אמת (כ"ח: בגמ' מיתבי).

(3) במלחמות ובמאור ר"ה ז'. (ברי"ף) ופסחים כ"ד: (ברי"ף).

(4) ו'. ברי"ף.

מצ"כ, ומשום כך לא הביא את מימרות רבה ורבה ודשלוהו לאבוה דשמואל, אלא רק את הברייתא "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע... לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע", שפירושה הפשוט הוא בכוונה לצאת (כמו שרצתה הגמ' לפרש בתחילת הסוגיה כ"ח: וראה להלן), והביא את דברי ר"ז, וכן בפסחים הביא את דברי ר' יוסי "אע"פ שטיבל בהזרת מצוה להביא לפניו חזרת" וכו' מהם לומדת הגמ' שם שר' יוסי סובר מצ"כ, ולא הביא את הברייתא "אכלן בלא מתכוון יצא", וזהו מ"ש "אע"פ שמתכוון להוציא עצמו י"ח", ר"ל שהייב להתכוון. וכתב הרמב"ן שלשון הרי"ף "עד שיתכוון התוקע להשמיעו" אין פירושה להשמיע קול בעלמא, אלא היא נסמכת על "אע"פ שמתכוון להוציא עצמו", ופירושה עד שיתכוון להשמיעו ולהוציאו, ובהשמעה של מצוה עסקינו. אך הרמב"ן מוסיף שאפשר שהרי"ף באמת נקט לשון 'להשמיעו' בדוקא, ודעתו היא שאם התוקע התכוון לצאת בעצמו בתקיעתו, וכן השומע נתכוון לצאת בשמיעתו, והתוקע התכוון גם להשמיע את הקול לשומע אע"פ שלא נתכוון להוציאו י"ח — יצא השומע. כלומר: הרי"ף סובר לפי"ז שמדין מצ"כ די בכך שהתקיעה תיעשה לשם מצוה וכן השמיעה תהיה לשם מצוה אך אין צורך שהתקיעה תהיה מכוונת לשם מצותו של השומע, וכנ"ל פסקה ב', אך מ"מ צריך שהתוקע יתכוון להשמיע לשומע, ולפי המוסבר לעיל הרי זה מדין שומע כעונה שאינו פועל בלא כוונת משמיע אל השומע (יתכן שגם הרשב"א אינו מתכוון לומר שהרי"ף פוסק שמאצ"כ, שהרי ראיות רבות מוכיחות לא כך, כנ"ל, ומ"ש הרשב"א "וכן נראה מל' הרב ז"ל שכתב בהלכות" מוסב רק על מ"ש הרשב"א במשפט הקודם שאיכוון לי היינו להשמיעני ולא להוציאני, אך לא על כל מה שכתב שר"ז אינו חולק על רבה ורבה. אמנם ל' הרשב"א בתחילת דבריו "הרב אלפסי ז"ל כתב הא דר"ז" אינה מורה כך בפשטות. אך מאידך ההמשך "ואע"ג דקיי"ל כרבה ורבה וכדשלוהו ליה לאבוה דשמואל" אינו מתאים לשיטת הרי"ף, שהרי הרי"ף לא הזכיר מכל מימרותיהם כלום. וצ"ע).

[והיה נראה לומר שזוהי גם שיטת הראב"ד שכתב בדרשה (עמ' נ"א): "א"ל ר"ז לשמיעה אכוין ותקע לי פי' להשמיעני אע"פ שאינו מתכוון לפטרו מן המצוה". ובהשגות על הרז"ה במסכתנו ובפסחים פסק בפירוש שרוב המצוות, ובכללן תקיעת שופר, צריכות כוונה, והתוקע לשיר לא יצא (על שיטת הראב"ד — להלן פסקה י"ז). וא"כ לכאורה היה נראה שהוא סובר כמ"ש הרמב"ן באפשרות השניה, שצריך כוונת תוקע לשם מצוה וכוונת שומע לשם מצוה — וזהו מה שכתב הראב"ד בדרשה שם לפני כן "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע וכו' לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע", ר"ל לשם מצוה, כברי"ף — אך אין צורך בכוונת תוקע להוציא את השומע אלא רק בכוונה להשמיעו. אך מה נעשה שהראב"ד כתב בפירוש בהשגות על המאור בשני המקומות שהלכה התוקע לשיר לא יצא מפני שר"ז חולק על רבה וקיי"ל מעשה רב. ואם הכוונה שהצריך ר"ז באמרו איכוון ותקע לי היא רק כוונה להשמיע ולא כוונה להוציא — א"כ מאי מעשה רב, ומנין שר"ז חולק על רבה. וצ"ע. ג. ואולי סברת הראב"ד היא שהצורך בכוונה להשמיע קול לשם דין שומע כעונה תלוי בשאלת מצ"כ, כי אם האמת היא שמאצ"כ אז רואים שהכוונה אינה חשובה כלל במצוות, וא"כ סברה היא שגם דין שומע כעונה פועל מעצמו, ע"י עצם השמיעה, ואין צורך בכוונה להשמיע. ואכן מוצאים אנו טיעון כזה בדברי הרז"ה, שכתב בהשיגו על השיטה שהכוונה שהצריך ר"ז היא כוונה להשמיע קול בעלמא ואינו חולק על רבה: "שאלו לא היה ר"ז מחמיר בכוונת המצוה על מה היה מחמיר כ"כ בכוונת המשמיע לשומע יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא והלא דין הוא שתהא כוונת המצוה יותר חמורה מכוונת המשמיע לשומע". והרז"ה אמנם מסיק מזה שר"ז באמת הצריך כוונה

להוציא, מדין מצ"כ, אבל הראב"ד יכול לסבור שר"ז ור' יוסי מצריכים רק כוונה להשמיע, מדין שומע כעונה, אלא שהדבר קשור בשיטתם שמצ"כ, וצריך שיתכוון התוקע לפחות לשם מצותו שלו וכן השומע צריך להתכוון למצוה.⁵ ומ"מ הדברים צ"ע, כי לכאורה פשוטה סברת הרשב"א שהכוונה להשמיע לצורך חלות דין שומע כעונה אינה תלויה בשאלת מצ"כ, אלא הריהי כמו כוונה לעשות את מעשה המצוה הדרושה בשביל לצאת מכלל מתעסק, שגם מ"ד מאצ"כ מודה בה כי בלעדיה אין כאן מעשה מצוה, וכך י"ל בכוונת משמיע שבלעדיה א"א שייחשב השומע כעושה את מעשה התקיעה. וע"ע להלן פסקה י"ג הערה 1].

ד. שיטת רה"ג: כוונה להוציא למי"ד מאצ"כ.

בתשובה של רב האי גאון המובאת ע"י הריצ"ג (הרמב"ן מפסק ביהוס תשובה זו לרה"ג כדלהלן) אנו מוצאים שיטה הדומה מאד לשיטת הרשב"א אך חריפה ממנה. רה"ג מסביר שר' זירא אינו הולק על רבה ורבא שמאצ"כ, אלא שר' זירא מוסיף שאע"פ שהתוקע לשיר יוצא בעצמו, וכן השומע תקיעה מאחר אינו צריך להתכוון בשמיעתו לשם מצוה, — מ"מ המשמיע תקיעה לאחר צריך להתכוון להוציא ואחרת לא יצא השומע (לשון רה"ג: "וכן המתכוון להשמיע את היחיד ולהוציא ושמע היחיד ואפילו לא נתכוון השומע למצוה יצא". ומשמע בפירוש שלא די בכוונה להשמיע אלא יש צורך בכוונה להוציא). ונראה אפוא ששיטת רה"ג היא כנ"ל, שלדין שומע כעונה יש צורך בכוונת המשמיע אל השומע, אלא שבהבדל מהרשב"א אין רה"ג מסתפק בכוונה להשמיע קול גרידא והוא מצריך כוונה להוציא י"ח, כי לדעתו השליחות הדרושה לענין שומע כעונה זקוקה לכוונה הלכתית לשם קיומה. והטעם הוא שהתוקע צריך להתכוון לכך שייחשב כאילו השומע בעצמו תקע, כלומר לתקוע בשם השומע, אבל עצם המושג של "ייחשב" פירושו יחשב מצד דיני התורה — כי אחרת מאי משמע "ייחשב כאילו הוא תקע", וכי יש על השומע איוו חובה לתקוע מלבד חיוב התורה — וא"כ אין פירושו אלא שהמשמיע צריך להתכוון לשם חובתו של השומע.⁶ וזו לשון רש"י בסוגייתנו: "איכוון ותקע לי — תתכוון לתקוע

5 הרמב"ן כתב אף הוא, אחר הזכירו את האפשרות שהרי"ף מצריך כוונה להשמיע גרידא: "אבל השומע לעולם צריך כוונה לשם מצוה כדרי' זירא דקם ליה כר"י". ואולי כוונתו ג"כ כבפנים שכוונת מצוה חמורה מכוונה להשמיע. אך י"ל גם שהרמב"ן הבין בפשטות מה שהגמ' העמידה את ר"ז כר"י שהוא סובר לגמרי כמותו, דהיינו שגם מצ"כ; ואע"פ שאין זה הכרח, כי יתכן שסבר כוונתה בחדא ופליג עליה בחדא — מ"מ יש לרמב"ן נימוקים אחרים לפסוק שמצ"כ, כדלהלן פסקה ז' ופסקה ט"ז, ואת הג"ל כתב רק כצירוף. אך לגבי הראב"ד לכאורה א"א לומר כן, כי כתב את הטעם של מעשה רב כעיקר.

1 ע' סוגית משך כשתים ח"ג פסקה א' שהסתפקנו שם לפי שיטת ראשונים אחת האם יש צורך למי"ד מצ"כ בכוונה מפורשת לשם תקיעה שלפניה או שלאחריה וכיו"ב, או שמספיקה כוונה סתמית לשם מצות שופר. ונראה שאם יש צורך בכוונה פרטית לשם התקיעה הזו הרי שתהיה נפ"מ בין שיטת הרא"ש וסיעתו — לפיה הכוונה להוציא דרושה מדין מצ"כ — לבין שיטת רה"ג, לפיה היא דרושה מדין שומע כעונה: לרא"ש וסיעתו יהיה צורך בכוונה להוציא ידי חובת פשוטה שלפניה וכו' שהרי דרושה כוונת מצוה, וכמו שצריך לכוון התוקע לעצמו, אבל לפי רה"ג נראה שתספיק כוונה סתמית לשם מצות שופר של השומע שהרי הכוונה הדרושה היא רק כוונה לתקוע בשביל השומע, לשם חובו, ואין ענין בכוונת מפורשת לשם ה"חפצא" של המצוה. ודוק. ולפי"ז נראה עוד, שגם אם המשמיע התכוון בפירוש לשם

בשמי ולהוציאני ידי חובתי". [בשליחות לקידושין, למשל, עושה השליח את מעשה הקדושין בשם המשלח בשביל שייחשב עפ"י דיני התורה שהשולח קידש את האשה ויחול עליה השם ההלכתי של אשת-איש של המשלח, וכן בקנין עושה השליח את מעשה הקנין בשם המשלח בשביל ליצור חלות דינית של בעלות המשלח על החפץ, ולכן באלה אע"פ שאין שם חובה המוטלת על המשלח מ"מ יש משמעות למושג "ייחשב כאילו המשלח עשה", כי צריכה להיווצר חלות דינית המתייחסת למשלח, ולשמה השליח מתכוון, אבל בענין תקיעת שופר יש אפשרות לקיום שליחות רק אם השליח מתכוון לשם חובתו של השולח, כי אחרת מה פירוש "כאילו השולח תקע", כנ"ל. להלן פסקה ו' נגסה לברר מדוע אין השומע צריך להתכוון לצאת כדי לעשות את המשמיע לשולחו]. ולדעת הרשב"א צ"ל שהכוונה להשמיע את הקול לשומע — אפילו בתור קול שופר בעלמא — היא בעצם כוונה לעשות את הפעולה במקומו, כי אדם הרוצה לשמוע קול צריך להשמיעו, וכשהתוקע מתכוון להשמיע לשומע הרי מתכוון לעשות לצרכו, בשבילו, את פעולת התקיעה, ואין צורך שהתוקע יתכוון "שייחשב" לשומע כאילו הוא תקע מצד החובה המוטלת עליו. ויתכן שלפי הרשב"א גם בשליחות של קנין וכיו"ב אין אנו זקוקים לומר שהשליח מתכוון ליצור בחפץ חלות השייכת לדיני התורה, אלא עצם כוונתו לעשות את פעולת הקנין בשביל המשלח — אפילו בתור מעשה חול גמור, כלומר אפילו אין הוא מבין כלל שמושג הקנין והבעלות שייך לדיני התורה — כוונה זו מספקת בכדי שהשליחות תפעל. ואף אם נאמר שבשליחות יש צורך בכוונה לפעול בשם המשלח לשם החלת דין שהתורה מייחסת למשלח (אישות, בעלות ממונית וכיו"ב) ואחרת אין משמעות למושג של עשייה בשם המשלח — מ"מ בשומע כעונה יאמר הרשב"א שאין זה ממש דין שליחות, שהרי אין שליחות במצוות הגוף, אלא חידוש הוא שחידשה תורה שאם משמיע אדם בשבילו, כסופר הקורא לפני המלך (שלא עושה זאת בשביל "להוציא ידי חובה") — ה"ז מצטרף עם שמיעתו ודינו כעונה (ולדעת רה"ג סברה היא שמ"מ במצוות דרושה כוונת הלכתית). ולהלן פסקה י"ג נראה שיש דרך להסביר את שיטת הרשב"א מבלי להזדקק לדין שומע כעונה, אלא מדין אחר הקיים גם לדעה שהשמיעה לבדה היא המצוה. הרשב"א, הסובר כאמור שלדין שומע כעונה (או לדין האחר שיתבאר להלן) די בכוונה להשמיע קול בעלמא, כתב בסוף דבריו לפי שיטתו שמדברי רש"י שפירש התכוון להוציאני ידי חובתי משמע שהוא סובר שר"ז חולק על רבה ונוקט שמצ"כ. אך ברור שאפשר להבין את רש"י גם לפי שיטת רה"ג, והלשון "תתכוון לתקוע בשמי" * מתאימה לזה, כנ"ל.

תקיעה אחרת מוה הדרושה מ"מ יצא השומע לשיטת רה"ג, אף שאם השומע עצמו היה מתכוון לשם תקיעה אחרת לא היה יוצא י"ח אפילו למ"ד מאצ"כ לשיטת הריצ"ג בסוגיה הג"ל, כי המשמיע נתכוון מ"מ לתקוע בשביל השומע ולהוציא ידי חובת מצוה.

(2) הרמב"ן בפסחים ז'. (סד"ה ובתקיעת) והר"ן כאן (כ"ח. נו' : ברי"ף) ד"ה אבל) משתמשים אמנם בלשון 'שליח' בענין שמיעת מגילה או הבדלה, אך יש להבין שזה פשוט עפ"י הביטוי "שליח ציבור" ואין הכוונה לשליחות ממש. ובחידושי הריטב"א פסחים ז' : "המצוות שהן חובה עליו אבל יוצא בהן ע"י אחרים אפילו שלא בשליחותו כגון ביעור המץ . . . ומילת בנו ומקרא מגילה" (ובמגילה המצוה היא הקריאה ויוצאים בשמיעה מדין שומע כעונה, ר' להלן פסקה י"ט).

(3) הרשב"א אינו מזכיר לשון זו בהביאו את פירש"י, אך נראה שהרשב"א אינו מצטט שם את פירש"י אלא מביא את הפירוש בלשונו שלו.

ה. ישוב קשיים אחרים עפ"י דברי רה"ג

בדברי רה"ג מוצאים אנו גם פתח תשובה לטענתו השניה של הרז"ה נגד הפירוש שכתב הרשב"א. הרז"ה טוען שאין לומר כי ר"ז אינו חולק על רבה ורבא, שהרי הגמ' מעמידה את ר"ז כר' יוסי ואילו בפסחים לומדת הגמ' שר"י סובר מצ"כ. ואמנם בהמשך דבריו מביא הרשב"א עצמו טענה זו בשם הרז"ה, וכן את מסקנתו של הרז"ה שר"ז סובר מצ"כ ומשום כך דרש כוונה להוציא, והרשב"א מסיים: "ואנן קיי"ל מצוות אין צריכות כוונה", כלומר: גם אם נאמר כרז"ה שר"ז חולק על רבה ורבא בכל אופן הלכה כרבה ורבא שמאצ"כ. ומ"מ נראה מלשון הרשב"א שאין הוא דוחה מכל וכל את פירושו הראשון בגלל טענת הרז"ה. ואכן, בדברי רה"ג אנו מוצאים בפירוש שאחרי שהוא מסביר כי אין הכרח לומר שר"ז חולק על רבה ורבא מפני שיש להבין שר"ז מצריך רק כוונת משמיע — הוא ממשיך שגם את דעת ר' יוסי שר"ז הועמד כמותו יש להבין כך, דהיינו שר' יוסי מצריך כוונת משמיע להוציא אך אין הוא מצריך כוונת שומע לצאת, וכן בחוקע לשיר הוא מודה שיצא י"ה בעצמו. ומוסיף רה"ג: ואפילו אם תאמר לא כמו שפירשנו, אלא שר"ז חולק על רבה ורבא וסובר שמצ"כ, וכן ר"י חולק על חכמים, מ"מ הלכה כרבה ורבא, כי ר"י יחיד הוא ופליגי רבנן עליה והלכה כרבים (ומוסיף רה"ג ביאור: "ודאי אי מימריה [כצ"ל וקאי אר"ז] לחד במשמיע ודרבה [כצ"ל] ורבא לחד בשומע אמרינן קא מכרע אמוראה כר' יוסי דליכא אמוראה דפליג עליה אבל אי אמרת דבשומע נמי פליגי כולהו בין אמוראי בין תנאי נקטינן כללא דידן דיתיד ורבים הלכה כרבים", והם הדברים המוסברים לעיל פסקה ב').

וצריך להבין שלדעת רה"ג דברי ר' יוסי "לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע" פירושו: עד שיתכוון שומע שאינו קול המור בעלמא וייצא מידי מתעסק (כמו שפירשה הגמ' בתחילת הסוגיה את הביטוי "עד שיתכוון שומע" בברייתא הקודמת), ועד שיתכוון משמיע להוציא את השומע. ואע"פ שאין משמיע דומיא דשומע אין בכך כלום, שהרי בדברי ר' יוסי ע"כ אין משמיע דומיא דשומע, כי גם לשיטת שאר הראשונים שהוא מצריך כוונה לצאת ולהוציא הרי השומע שומע לעצמו ואילו המשמיע אינו תוקע לעצמו אלא להוציא את השומע [ובאמת קשה לכאורה איך דייקה הגמ' בברייתא הראשונה "קתני משמיע דומיא דשומע", והרי בדברי ר' יוסי אנו מוצאים אותה הלשון של "עד שיתכוון שומע ומשמיע" ואין המשמיע דומיא דשומע י. ונראה שבאמת צ"ל שמתחילה חשבה הגמ' שיש לדייק כך בלשון, אך משמצאנו מחלוקת תנאים מפורשת ובה משתמש ר"י בלשון זו ואין המשמיע דומיא דשומע — שוב אפשר לפרש גם את הברייתא הראשונה כשיטת ר"י שצריך כוונת שומע לצאת (או לשיטת רה"ג לשמוע שהוא קול שופר) ומשמיע להוציא. ואכן מוצאים אנו שהרי"ף (ד: ו) וכן הראב"ד בדרשה (עמ' נ"א) הביאו את הברייתא הראשונה ולא את הברייתא של ת"ק ור"י, למרות שהם פוסקים בפירוש כר"ז שצריך כוונת משמיע אל השומע. ונראה ברור שהבינו כנ"ל, שלמסקנת הגמ' יש להעמיד גם את הברייתא הראשונה כר"י. אך בפירוש ר"ת אנו מוצאים: "דתניא התוקע תוקע לפי דרכו ושומע שומע לעצמו א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע לו". ובפשטות נראה שאין המלה 'לו' תוספת פירוש של הר"ח, אלא שגרס כך בברייתא, וזה עונה כמובן על השאלה הנ"ל].

(1) ואין נראה לומר שהלשון משמעה באמת משמיע דומיא דשומע, אלא שמדברי ר"י המחלק בין ש"צ ליחיד מוכח בעל כרחנו שכוונתו לכוונת משמיע אל השומע — כי א"כ קשה מדוע באמת לא פירש ר' יוסי עד שיתכוון משמיע לשומע ונקט לשון מטעה.

והנה לכאורה דברי רה"ג אודות דעת ר' יוסי הם נגד הגמ' בפסחים, אך ברור שיש להבינם עפ"י מ"ש התוס' כ"ח. (ד"ה אמר) שבסוגיתנו בר"ה לא הקשו על רבה מהברייתא של ר' יוסי בפסחים ממנה לומדת הגמ' שם שמצ"כ — כי אפשר לדחות שמ"ש ר"י "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת" וכו' הכוונה היא בכל זאת מצוה משום היכר התינוקות, כמו שדחתה הגמ' מתחילה בפסחים קי"ד: "ואע"פ שהגמ' אומרת שם על כך "א"כ מאי מצוה" — זה נאמר בכדי להסביר את שיטת ריש לקיש: כי בתחילה אמר ר"ל מצ"כ, והקשו עליו מברייתא, ותירצה הגמ' תנאי היא וריש לקיש כר' יוסי, והקשו שוב: ואכתי ממאי דילמא קסבר ר' יוסי מאצ"כ והאי דבעי תרי טיבולי כי היכי דתהוי היכירא לתינוקות, ועל כך מתרצה הגמ' שר"ל מדייק מהלשון "מצוה להביא" שלדעתו משמעה שעדיין לא קיים את מצוה מרור. אך התוס' מסבירים שלהוכיח מדברי ר' יוסי נגד רבה ורבא אי אפשר, כי הם יאמרו בכ"ו ש"מצוה להביא" הכוונה מצוה מדרבנן בשביל היכר התינוקות (ולשון "מצוה" שייכת כמובן גם במצוות דרבנן, וכמ"ש במש' שם קי"ד. שהחרוסת מצוה. ור"ל מדייק מתוספת הלשון "מצוה להביא" במקום סתם "מביאין", כמו במש' "הביאו לפניו מצה" וכו', וכך פירש הרשב"ם). ובאופן זה יש להבין את דעת רה"ג, שרבה ורבא ואף ר"ז המודה להם סוברים שר"י לא אמר מעולם מצ"כ, והוא מצריך רק כוונה להוציא.

ולכאורה יש ראייה גדולה להנחה זו — שהבנת ריש לקיש בדעת ר' יוסי אינה מוסכמת על הכל — מהגמ' בסוכה מ"א: ר' יוסי אומר שם במש': "יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציאו ברשות" (פי': כי הטרוד בדבר מצוה ושגג באיסור פטור מחטאת). ועל כך בגמ': "אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו (פי': כי אז הוא נחשב לטרוד בדבר מצוה) אבל יצא בו הייב הא מדאגבהיה נפק ביה אמר אביי כשהפכו רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הבי"ע כגון שהוציאו בכלי". ולכאורה יש לתמוה: הרי מדברים כאן לפי ר' יוסי, וא"כ מדוע לא תירצו שמדובר בשלא נתכוון לצאת בו, ולר"י לא יצא כי מצ"כ. אלא מכאן שאביי ורבא סוברים כי גם לר"י מאצ"כ, ו"מצוה להביא לפני חזרת" היינו משום היכר תינוקות. ובאמת הדברים מתאימים עם שיטת רבא בסוגייתנו הסובר שמאצ"כ, והתוס' בסוכה שם (ד"ה אמר) כתבו שצ"ל שגם אביי סובר כך, ולמרות שאביי הקשה על רבה בסוגייתנו — כשתירץ לו קיבלה מיניה. וכבר כתבו ראייה זו הב"ח: והטורי אבן: *

ויש לדחות שאין משם ראייה שאף בדעת ר' יוסי סוברים אביי ורבא שמצ"כ, אלא שאביי כשאמר "לא שנו אלא שלא יצא בו" וכו' התכוון לומר זאת אליבא דהילכתא, כי הלכה כר' יוסי שהטועה בדבר מצוה פטור מחטאת (כ"פ הרמב"ם), ולכן כשהקשו והא מדאגבהיה וכו' — נתנו אביי ורבא תירוצים שיתאימו גם לשיטתם להלכה שמאצ"כ, אך אה"נ שלר' יוסי עצמו אפשר לתרץ פשוט שלא נתכוון לצאת בו. וע' להלן פסקה ח'.

ונראה שיש ליישב את קושינו השניה של הרז"ה על שיטת הרשב"א ורה"ג גם באופן אחר, מבלי שנצטרך לומר כי האמוראים בסוגיתנו חולקים על ריש לקיש בהבנת

(2) מה שיש להעיר על קושיה זו של התוס' מדוע לא הקשו מר' יוסי על רבה ר' להלן פסקה י"ז הערה 6.

(3) ע' לעיל פסקה א' הערה 1.

(4) סי' תע"ה ד"ה אכלן.

(5) כח: ד"ה אלמא.

דעת ר' יוסי. י"ל שהכל מודים ששיטת ר' יוסי היא מצ"כ, כמו שהוכיח ר"ל מהברייתא בפסחים, אלא שלגמ' היה פשוט שמצד דין מצ"כ אין שום סיבה להצריך כוונת תוקע להוציא את השומע, כי די בכך שהתוקע מתכוון לשם מצוה ואין צורך להתכוון דוקא לשם חובתו של פלוני, וכמו שהבנו את דעת ת"ק דר"י לשיטת הרמב"ן לעיל פסקה ב'. ועל כן מובן מדוע מסייעת הגמ' את ר"ז מדברי ר' יוסי אע"פ שר"ז סובר מאצ"כ כרבה ורבא ואילו ר"י סובר מצ"כ, כי ברור לגמ' שהעובדה שר"י מצריך כוונת משמיע אל השומע אינה קשורה לשיטתו שמצ"כ, אלא על כרחך הוא סובר כמ"ש ר"ז שצריך כוונת משמיע להשמיע קול לשומע (לפי שיטת הרשב"א), או להוציא את השומע (לשיטת רה"ג), ולא מדין מצ"כ אלא מדין שומע כעונה⁶ (ראה להלן פסקה ט' סיוע להסבר זה).

התוס' הנ"ל שואלים שם עוד, מדוע הוצרך רבה לדייק מדשלחו לאבוה דשמואל ז"א התוקע לשיר יצא ולא למד כך מהברייתא "אכלן בלא מתכוון יצא". ומתרצים התוס' שמהברייתא א"א ללמוד שגם מצוות דאורייתא אינן צריכות כוונה, כי מרור בזה"ז מדרבנן, והיה אפשר לומר שדוקא מצוות דרבנן אינן צריכות כוונה. והנה תירוץ זה של התוס' יכול אמנם להוות תשובה גם לשאלה אחרת דומה שיש לשאול בסוף הסוגיה, והיא: לשיטת הראשונים שר"ז הולק על רבה ורבא וסובר שמצ"כ מדוע לא הקשו על ר"ז מהברייתא "אכלן" וכו', וי"ל כנ"ל שברור לגמ' שר"ז יכול לדחות שמצוות דרבנן באמת אינן צריכות כוונה. אך מ"מ יש הבדל בין השאלה מדוע לא למד רבה את דעתו מהברייתא, עליה אנו מתרצים פרוזה שרבה רצה להוכיח יותר ממה שמפורש בברייתא, לשאלה מדוע לא הקשו על ר"ז מברייתא שאומרת לכאורה נגדו, כי העובדה שר"ז יכול לתרץ באופן מסוים — שאינו האמת לפי שיטת הראשונים הנ"ל, שהרי ר' יוסי שר"ז סובר כמותו מצריך כוונה גם במרור (וע' להלן פסקה ט"ו) — אינה חשובה גיחת לשאלה מדוע לא הקשו ותירצו, כמו בסוגיות רבות בש"ס שמקשים גם קושיות שידוע מראש שאפשר לתרצן (בעיקר קושיות כאלה שתירוץ קודם שנאמר בסוגיה טוב גם בשבילן והגמ' באמת מתרצת "הכא נמי" וכו'). ואע"פ שמצינו שהראשונים מתרצים שאלות מסוג זה במקומות אחרים באופן הנ"ל (וההסבר הוא כנראה שבכל סוגיה תלוי הדבר במקשים שהיו בבית המדרש, שלפעמים כשהיה ברור למקשים שיש לדחות קושיה מסוימת באופן מסוים — לא הקשוה, ולפעמים רצו המקשים לדעת אם יש תירוץ אחר לקושיה והקשוה) — מ"מ אם יש טעם טוב ממנו גם את הטוב נקבל⁷, ונאמר שלדרכו של רה"ג אין כאן כמובן שום קושי, שהרי ר"ז סובר אף הוא שמאצ"כ.

עוד יש להעיר שלשיטת הרמב"ן הנ"ל פסקה ב' שת"ק ור"י סוברים שניהם מצ"כ קשה מדוע לא הקשו מברייתא זו על רבה. ולשיטת הריצ"ג הנ"ל שם שת"ק ור"י נחלקו בשאלת מצ"כ — ניחא, שהרי ת"ק שהוא רבים מסייע את רבה. ולשיטת רה"ג הדבר עוד יותר פשוט, כי גם מדברי ר"י א"א ללמוד שמצ"כ, ואין בברייתא שום דבר המנוגד לדעת רבה. ולדעת הרמב"ן נראה לתרץ שלא הקשו על רבה מהברייתא י"ל ת"ק ור"י

6) לשיטת הרשב"א ייצא לפי"ז שמ"ש ר"י "עד שיתכוון שומע ומשמיע" פירושו עד שיתכוון השומע לצאת והמשמיע להשמיע. ואע"פ שאין משמיע דומיא דשומע — אולי אין בכך כלום, כמוסבר לעיל. ובפרט לגירסת ר"ה הנ"ל שם "עד שיתכוון שומע ומשמיע לו" יש להבין עד שיתכוון שומע לשם מצוה ומשמיע לו, כלומר להשמיעו.

7) כביטוי של הרמב"ן במלחמות (י"א. ברי"ף).

כי רבה יוכל לדהות שר"י אינו מצריך כוונה במצוות (ובפסחים כוונתו מצוה משום היכר תינוקות, כמו שתירצו התוס', ואם ר"י אינו מצריך כוונת שומע לצאת הרי גם לגבי ת"ק אין לנו שום ראיה שצריך כוונה כזאת כי כל ראית הרמב"ן לגבי ת"ק היא מלשון ר' יוסי, כנ"ל פסקה ב'), אלא הוא מצריך רק כוונת משמיע להשמיע קול לשומע מדין שומע כעונה. והרמב"ן הרי מקבל סברה זו של כוונת משמיע מדין שומע כעונה, כי כן רצה להסביר בשיטת הרי"ף, שלדין מצ"כ די בכוונת השומע ובכוונת התוקע לצאת בעצמו, ובכוונת משמיע אל השומע דרושה רק כוונה להשמיע קול בעלמא שהיא לפי המוסבר לעיל מדין שומע כעונה, ע' לעיל פסקה ג'.

ד. הארת דיבור תמוה בתוס' עפ"י שיטת רה"ג. הקושי בשיטתו.

ראינו שרה"ג והרשב"א סוברים שגם לדעה שמאצ"כ מצריך ר' זירא כוונת משמיע אל השומע, והסברנו שזה לצורך חלות דין שומע כעונה. מחלוקת רה"ג והרשב"א היא האם הכוונה הדרושה היא כוונה להוציא את השומע י"ח (רה"ג), או שכוונה להשמיע לו קול שופר בעלמא מספקת (רשב"א).

ונראה שעפ"י שיטת רה"ג יוארו דברי התוס' בסוגיתנו כ"ח: ד"ה אבל נתכוון, שלכאורה מוקשים הם מאד. הגמ' מקשה על רבה הסובר שמאצ"כ מהברייתא "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע". וכך היא הקושיה: "בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע כסבור חמור בעלמא הוא (כלומר: וצריך שידע השומע שהוא קול שופר כדי שלא יהיה מתעסק, אך אינו צריך להתכוון לצאת) אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר". וכתבו התוס': "אבל נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה — לא הו"מ למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע דמשמע ליה כדדייק בסוף סוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו: אלמא בעי כוונה". ולכאורה דבריהם תמוהים, כי איך יכול רבה לתרץ שלא נתכוון משמיע להוציא את השומע, והרי אם זהו הפשט בכרייתא ג"כ מוכח ממנה בפירוש שמצ"כ. אך לפי שיטת רה"ג הדברים מאירים, כי כוונת התוס' היא שגם אם מאצ"כ מ"מ י"ל שצריך כוונת משמיע להוציא את השומע מדין שומע כעונה, וכך היה רבה יכול לתרץ אלמלא הדיוק משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו המכריחנו לומר ש"לא נתכוון משמיע" היינו שתקע לשיר, ואינו יוצא, אלמא בעי כוונה.¹

(1) ההגהה בגליון בדפוסינו מיותרת, וגם בשו"ת מהריב"ל — שם מצוטט ונידון דיבור התוס', ר' לקמן בפנים — אין לה זכר.

(2) וכך פירשו את התוס' — כנראה מבלי שראו את דברי רה"ג — הנצי"ב (בחי'דושי' ובהעמק שאלה קנ"ד, ב') והשפת אמת (כ"ח: בגמ' ד"ה מיהיבי). והנצי"ב מסתמך בזה על בעל העיטור (הל' שופר צ"ט ע"א) ששיטתו היא כרשב"א או כרה"ג, ע"ש. והעיטור כתב שיש ספרים שגורסים בגמ' על דברי ר"ז "אלמא קסבר משמיע נמי בעי כוונה" וכ"ה ברי"ף לפנינו, וזה לכאורה כשיטת הרא"ש וסיעתו שר"ז סובר מצ"כ (ולשיטת הרשב"א אפשר עוד להבין "משמיע נמי" שלא רק השומע צריך לתת דעתו אל התוקע, כלומר לשים לב שאדם אחר משמיע קול שופר ואין זה קול המור בעלמא, אלא גם המשמיע צריך להתכוון להשמיע את קול השופר לשומע, ע' לקמן בפנים, אך לשיטת רה"ג הל' "משמיע נמי" דחוקה, כי אין זה דומה לכוונת השומע). אך גירסת רש"י ושאר ראשונים "אלמא קסבר משמיע בעי כוונה". עוד כתב בעל העיטור שמהגמ' בדף ל"ג: "הא תוקע לשיר יצא

והנה בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ב סי' פ"ה, מצוין ע"י רעק"א בגלהש"ס, החשובה שם היא של הר"ד בן המהריב"ל) התקשה בדברי התוס' כנ"ל³, איך רצו לומר שרבה יתרו שלא נתכוון משמיע להוציא את השומע, והרי גם מזה יהיה מוכח שמצ"כ, ומתוך כך רצה לפרש את כוונת התוס' באופן אחר: התוס' באים להסביר מדוע אמרה הגמ' בקושיה "אלא נתכוון שומע וכו'" לאו בתוקע לשיר", ולא אמרה: "לאו בדלא נתכוון משמיע להוציא את השומע" (ומזה יהיה מוכח ג"כ שמצ"כ), והיינו בגלל הדיוק משמיע דומיא דשומע. ולפי"ז כתב שם שיש להגיה בסוף התוס' "אלמא לא בעי כוונה", כלומר: מהדיוק למדים אנו שאין צורך בכוונת משמיע להוציא (כי אלמלא התגהה קשה מה רוצים התוס' לומר במלים "אלמא בעי כוונה", והרי גם לפי מה שרצו לפרש שלא נתכוון משמיע להוציא היה מוכח שמצ"כ. והיום תרועה כתב שאין צורך להגיה, וכך היא כוונת התוס': דמשמע ליה משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו, ומשמיע לעצמו היינו שיתכוון לצאת, אלמא מצ"כ). אך הר"ד מתקשה שם בעצמו בפירוש זה, מה ראו התוס' לעורר את השאלה מדוע לא הקשו באופן אחר, ובמה עדיף האופן שמציעים התוס' על זה שנקטה הגמ'. ויש להוסיף שהגמ' בחרה לומר "לאו בתוקע לשיר" עפ"י לשון רבה "ז"א התוקע לשיר יצא". ועוד קשה, שלפירוש זה היה צריך להיות דיבור המתחיל של התוס' "לאו בתוקע לשיר". ועוד, שהר"ד הוצרך להגיה בל' התוס' (מלשון הר"ד משמע שלפניו היתה הגירסה "אלמא בעי כוונה", וכך הוא בגמ' דפוס ונציה רפ"א, ובדפוסינו נוסף 'לא' בסוגרים מרובעים ונכתב בגליון שזהו נוסח אחר, ואולי הוגה בתוס' עפ"י פירוש הר"ד. ומ"מ ברור שגם הגירסה "לא בעי" מתפרשת היטב להבנה דלעיל עפ"י שיטת רה"ג). על כן מציע הר"ד להבין את התוס' עפ"י שיטת הרשב"א (שהר"ד מביאה מהר"ן). שגם אם מאצ"כ מ"מ צריך כוונה להשמיע, ולשם כך הוא מגיה בתוס' "שלא נתכוון משמיע להשמיע" במקום 'להוציא', והערת התוס' היא באמת מדוע לא תירץ רבה שלא נתכוון התוקע להשמיע. אך לפי האמור לעיל אין צורך בשום הגהה, והדברים מתפרשים באותו אופן לפי שיטת רה"ג (אותה מן הסתם לא ראה הר"ד).

ואכן בהידושי הריטב"א מוצאים אנו שהוא מעיר אותה הערה שהעירו התוס', וז"ל: "אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה — פי' דנתכוון משמיע דקתני אינו להוציא או להשמיע לאחרים דא"כ שפיר משכחת לה ולא נתכוון משמיע אלא ודאי דנתכוון משמיע היינו להשמיע לעצמו וכדדייקינן לקמן בסוף שמעתין קתני משמיע דומיא דשומע מה שומע לעצמו אף משמיע לעצמו". ולפי המוסבר לעיל כוונת הריטב"א היא שאלמלא הדיוק משמיע דומיא דשומע יכול היה רבה לתרוץ שמדובר בכוונת המשמיע להוציא, כשיטת רה"ג, או להשמיע, כשיטת הרשב"א. ואע"פ שהריטב"א עצמו חולק על

לימא מסייע ליה לרבא... אבל השומע מן המשמיע לעצמו מאי יצא לימא תהוי תיובתא דר"ז וכו' מוכח שר"ז אינו חולק על רבא, שאל"כ היה לגמ' לומר על הרישא גם "לימא תיהוי תיובתא דר"ז", ועל הסיפא גם "לימא מסייע ליה לרבא". ומסיק העיטור: "אלא ש"מ מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי". ולשיטת שאר הראשונים י"ל שבירישא נקטו לימא מסייע ליה לרבא כי הלשון "התוקע לשיר יצא" לשון רבא היא (ע' לעיל פסקה א' הערה 2 שגירסת הראשונים היא 'רבה', אך בעיטור לפנינו 'רבא'), ועוד שעל ר"ז א"א להקשות מתנאים, כי ר"ז סובר כר"י, והגמ' רצתה לומר רק שסתם משנה מסייע לרבא, ואילו בסיפא "לימא תהוי תיובתא דר"ז" יש באמת רק קושיה על ר"ז אך לא סיוע תא לרבא, כי גם למ"ד מצ"כ יתכן שאין צורך בכוונת משמיע, כדעת ת"ק דר"י להבנת הרמב"ן, וכנ"ל בפסקה ג' הערה 2 ע"ש.

3) יש בשו"ת מהריב"ל שם שתי ט"ס בהעתקת התוס', וכצ"ל: "והתוספות כתבו... היכי משכחת לה לא הוה מצי למימר... להוציא השומע דמשמע ליה", כלפינו בתוס'.

רה"ג והרשב"א וסובר שר"ז מצריך כוונה לצאת ולהוציא, כנ"ל פסקה א', מ"מ יש להבין שהוא מודה כי תיתכן שיטה כזו, שמצ"כ ומ"מ צריך כוונה להוציא או להשמיע מדין שומע כעונה, אלא שלדעתו העובדה שהגמ' העמידה את ר"ז כר' יוסי מוכיחה שר"ז סובר מצ"כ, כי מדברי ר' יוסי לומדת הגמ' בפסחים שמצ"כ, וכמו שהקשה הרשב"א בעצמו בשם הרז"ה על שיטתו, כנ"ל.

בשיטת רה"ג ישנה נקודה אחת קשה המצריכה עיון. לפי המוסבר לעיל דרושה כוונת המשמיע להוציא את השומע מדין שומע כעונה, והיינו שהתוקע צריך להתכוון להיות כשלוחו של השומע ולתקוע בשמו, בכדי שתקיעתו תיחשב לשומע כאילו תקע הוא בעצמו. אך לכאורה לפי"ז היה לנו להצריך גם כוונה לצאת מצד השומע, דהיינו גילוי דעת מצדו שהוא רוצה שתיחשב לו תקיעת התוקע כאילו תקע בעצמו. ואילו רה"ג הרי כתב בפרוש שהשומע אינו צריך כוונה לצאת.

והנה לגבי שיטת הרשב"א נראה שאין הדבר קשה, כי יש להבין שהכוונה להשמיע קול לשומע שמצריך ר"ז אינה ממש דין של שליחות, אלא ענינה התייחסות התקיעה אל השומע והצטרפותה לשמיעתו, שהן תנאי לחלות הדין המיוחד של שומע כעונה; ולענין זה יש הבדל בין התוקע לשומע: התוקע שתוקע לעצמו ואינו צריך למישהו אחר בשביל מעשהו — באמת לא היה מתייחס כלל אל השומע אלמלא היה מתכוון בפירושו להשמיע, אבל השומע שכל שמיעתו מקורה בזה שהתוקע תקע — הרי גם כשהוא שומע בסתם לעצמו הריהו מודע לעובדה שהוא שומע תקיעה שתוקע מישהו אחר, ולכן עצם תשומת הלב אל הקול היא התייחסות והתקשרות למעשהו של התוקע.¹ [הר"ן כתב שלשיטת הרשב"א השומע הבדלה מש"צ ונתכוון שלא לצאת לא יצא, גם אם נסבר שהעושה מצוה בעצמו יוצא אפילו במקרה שנתכוון שלא לצאת. והטעם הוא שבשומע מאחר הרי צריך כוונת משמיע להשמיע לשומע, ואם השומע אינו רוצה לצאת אין המשמיע געשה לו שליה בעל כרחו. ונראה שאין כוונת הר"ן לשליחות ממש,² אלא שכיון שדרושה הצטרפות הרי כוונה שלילית — שלא לייחס אליו את מעשה המבדיל — גרועה מחוסר כל כוונה, ואין באופן כזה הצטרפות. וע"ע לקמן]. אבל לשיטת רה"ג שלא מספיקה כוונה להשמיע קול גרידא, דהיינו התייחסות והצטרפות גרידא, אלא דרושה כוונה לתקוע בשם השומע ולהוציאו י"ח — לכאורה צריך היה לדרוש שגם השומע יתכוון שהתוקע יוציאו י"ח.

(4) נראה שאין לומר כי לשיטת הרשב"א דרושה כוונה מפורשת של השומע שהמשמיע יתקע בשבילו, דהיינו שיאמר לו תקע לי, או שיחשב בלבו מי יתן ויתקע לי, ובזה הוא ממנהו שליה, אבל בלא כוונה כזאת באמת לא יצא. — כי א"כ מה הקשו על ר"ז קתני משמיע דומיא דשומע מה שומע שומע לעצמו וכו', והרי יש להבין בפשטות עד שיתכוון שומע אל המשמיע (כלומר שירצה שיתקע בשבילו) ומשמיע אל השומע. אלא ודאי שאין צורך בכוונה מפורשת של השומע שהמשמיע יתקע להשמיע. והנה הרז"ה, בהביאו את השיטה שמתחזק בה הרשב"א, כתב: "שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע לשום תקיעת שופר כל דהו אפילו שלא לשום מצוה". ולפי האמור נראה שכוונה לשמוע היינו לשמוע שזוהו אדם התוקע בשופר ואינו קול חמור, ואע"פ שאינו דומה בדיוק לכוונה להשמיע, שהיא כוונה מפורשת להשמיע לשומע. והתוס' בסוכה ל"ח: (ד"ה שמע) כתבו בענין שומע כעונה: "מי שאינו יודע לקרות ולא לענות אם שמע וכוון את לבו לשמוע אע"פ שלא ענה יצא". ולכאורה "וכוון את לבו לשמוע" היינו שנתכוון בפירושו שהמשמיע ישמיע גם בשבילו. אך לפי הג"ל צריך לדחות שכוונת התוס' לומר שנתכוון לשמוע לשם מצוה, וכמ"ד מצ"כ, וכך פסקו התוס' בפסחים (להלן פסקה ט"ז), או שר"ל פשוט ששם לבו לשמוע כל מלה.

(5) ע' לעיל פסקה ד' הערה 2.

ואולי חל כאן לדעת רה"ג הכלל של זכין לאדם שלא בפניו, דהיינו שהתוקע יכול להיעשות שליח לשומע ולתקוע במקומו אע"פ שאין השומע מתכוון בפירוש לעשותו שליח, כי זכות היא לשומע. וע' כתובות י"א. ובתוס' שם ד"ה מטבילין. [ולפי"ז נוכל לומר שגם לדעת הרשב"א יש כאן שליחות ממש, ומועילה כוונת חול של המשלח גם בשליחות מצוה, כמו שר"ל לעיל סוף פסקה ד', והשליחות פועלת בלי גילוי דעת של המשלח, מדין זכין לאדם וכו', ומ"מ אם בפירוש אינו רוצה בשליחות, דהיינו שמתכוון שלא לצאת, מובן שאין השליחות חלה בעל כרחו, וכמ"ש הר"ן]. ומ"מ צ"ע שהרי כאן הוא בפניו ולא גילה דעתו, וי"ל דגרע משלא בפניו.⁶

[יש להוסיף שהאפשרות לומר שרה"ג באמת סובר כרשב"א, שמספיקה כוונה להשמיע קול גרידא, ולשון 'להוציא' שנקט לאו דוקא אלא דיבר בהווה — אינה נראית נכונה. כי אם את ל' התוס' "שלא נתכוון משמיע להוציא השומע" אפשר באמת להבין כריבור בהווה, וה"ה לכוונה להשמיע, וכן את ל' הריטב"א "להוציא או להשמיע לאחרים" אפשר להבין: להוציא או אפילו רק להשמיע לאחרים, והכל שיטה אחת, ולא כמו שהבנו לעיל — הרי את ל' רה"ג בעצמו (צוטטה לעיל פסקה ד') "וכן המתכוון להשמיע את היחיד ולהוציא ושמע היחיד ואפילו לא נתכוון השומע למצוה יצא" קשה מאד להבין כדיבור בהווה, כי אחר שכבר נקט "להשמיע את היחיד" לשם מה הוסיף "ולהוציא", ישמיענו חידוש יותר גדול שכוונה להשמיע גרידא מספקת].

והנה הרמב"ן כתב במלחמות שרה"ג פסק שהשומע תקיעת שופר צריך כוונה לצאת, וכן התוקע צריך להתכוון לשם מצוה, "והתשובה שכתב ר"י בן גיאות בשמו לאו רבנא אשי חתים עליה", כלומר הריצ"ג אמנם מצאה על שם רה"ג אך יש לפקפק באמיתות יחוס זה. וגם במלחמות בפסחים כתב הרמב"ן שרה"ג פסק שמצ"כ. הרמב"ן (בר"ה) מוכיח את דבריו מפירוש רה"ג לברכות י"ג, ממנו הוא מצטט קטע, אך מקטע זה כפי שהוא לפנינו במלחמות קשה לעמוד על כוונת רה"ג (וגראה גם שנפלו בו ט"ס). ויש לציין שבדרשה, שהיא מאוחרת למלחמות, כתב הרמב"ן שהריצ"ג פסק בשם רה"ג שמצ"כ, ואף מצטט שם משפט מלשון הריצ"ג בשם רה"ג⁷, ולא העיר על כך כלום.

בקטע שמצטט הרמב"ן מפירוש רה"ג לברכות נזכרת שאלת גדה שנאנסה וטבלה שנחלקו בה אמוראים בחולין ל"א, וכן שאלת שחיטה בלא כוונה שנחלקו בה תנאים. והאור זרוע — מובא בהגהות אשרי — הביא ראיה שהלכה מאצ"כ מזה שבמחלוקת האמוראים בחולין הלכה כמ"ד שטבילה אינה צריכה כוונה, ובאמת המעיין שם בראשונים ימצא שנחלקו כמי פוסקים, אולם יתירה מזו כתב הרמב"ן בחידושו לחולין, וז"ל: "והא דפליגי רב ור"י בטבילה שלא בכונה ופליגי תנאי בשחיטה דוקא במצוות הללו שהן מתירים ויש בהם הכשר לרבר אחר טבילה מתרת אשה לבעלה ושחיטה מתרת בשר לאכילה ואינן בעצמן דבר שבחובה (ר"ל: אין חיוב על אדם לשחוט אם אינו רוצה

(6) הנצי"ב בהעמק שאלה (קנ"ד, ב') הביא את טעם שיטת התוס' הנ"ל בתחילת הפסקה — שהיא שיטת רה"ג — משום זכין לאדם. ובשיטת הבה"ג והסמ"ג, המצריכים כוונה לצאת ולהוציא, הבין שהם פוסקים מאצ"כ, ומ"מ בשומע תקיעה מאחר הם דורשים כוונה לצאת ולהוציא מפני שצריך גם גילוי דעת של השומע שרוצה שהשמיע יהיה שלוחו, ואין אמרים זכין לאדם, כי שמא אינו מעוניין בזה משום שמצוה בו יותר מבשלוחו. אך לעיל פסקה א' ראינו שהרא"ש הבין בשיטת הבה"ג שמצ"כ.

(7) על המשפט הזה ר' להלן פסקה ט'.

לאכול, וכן אין חיוב על אשה לטבול אם לא איכפת לה להישאר באיסורה) אבל בשאר מצוות של חובה אי בעי כוונה לצאת ולעבור לא מיירי כלל אלא פלוגתא דתנאי ואמוראי היא בפסחים ובר"ה ולא שייכי בהנך דשמעתין כלל אלא בין לרב בין לר"י בלצאת ולעבור אי כמר אי כמר דלמר מכשירין קילי טפי במעשה תלגו רחמנא והא אתעביד ליה (ר"ל: כיון שהמעשה הזה אינו מצוה כשלעצמו אלא מעשה מתיר — כל שנעשה המעשה התיר, כי אין כאן ענין של כוונה לצאת ידי חובה) תדע דהא נפלה מן הגשר טהורה לביתה כרב ואילו מתעסק בתקיעה לדברי הכל לא יצא כיון דלא מכוון לתקיעה כלל ולמר אפילו ירדה להקר לא טהרה ודילמא בתוקע ס"ל יצא כנ"ל" (הרמב"ן אינו מפרש את טעם המשפט האחרון). ולשון הר"ן שם: "הך פלוגתא דרב ור"י לא שייכא במצ"כ או אין צריכות... דהכא טבילה ושחיטה לאו מצוות נינהו אלא מכשירין ובהני איפליגו רב ור"י דלמר מכשירין קילי ממצוות ולמר המירי אבל במצוות גופיהו אי בעי כוונה אי לא לא מעיילי נפשיהו בהכי רב ור"י כלל. הרמב"ן ז"ל". ואולי טעם המחמיר הוא שמצוה חשובה "לתפוס" את המעשה גם בלא כוונה, משא"כ מעשה מתיר שאינו חשוב לחול מאליו אא"כ מתכוון לשם תהיתר. וצ"ע. ואולי במלחמות באמת מתכוון הרמב"ן בשם רה"ג לומר שאם מצריכים כוונה למצוה אפילו במכשירין כ"ש במצוות עצמן. [וע"ע ברש"י ל"א: ד"ה כשירדה להקר שפירש שגם בזה מדובר שנפלה, וא"כ י"ל שמחלוקת רב ור"י היא רק אם צריך כוונה לטבול, דהיינו להכניס את כל הגוף למים, או שגם כמתעסק כשר, אבל לכ"ע א"צ כוונה לשם דין טבילה].

פרק שלישי

סיכום נימוקי הכרעת ההלכה עפ"י סוגיתנו

ז. סיכום נימוקי הראשונים המכריעים שמאצ"כ עפ"י סוגיתנו בר"ה. תשובות הרמב"ן והרא"ש. דעת ר' אליעזר ור' יהושע.

נסכם את העולה בידינו עד כה לגבי נימוקי הראשונים להכרעת ההלכה בשאלת מצ"כ. המחלוקת היסודית בין הראשונים היא האם ר' זירא חולק על האמוראים הסוברים מאצ"כ או לא. לשיטת רה"ג והרשב"א ר"ז מודה שמאצ"כ והוא בא רק להצריך כוונת משמיע להשמיע לשומע (כרשב"א), או להוציאו (כרה"ג), לא מדין מצ"כ אלא מדין שומע כעונה (או — למ"ד שהשמיעה לבדה מצוה — מדין אחר שיוסבר אי"ה בפרק הבא). לדעת רה"ג סוברים האמוראים בסוגיתנו ור"ז בתוכם שגם ר' יוסי מודה שמאצ"כ, וכמובן גם ת"ק דר"י, וכך סוברת הברייתא הסתמית בפסחים "אכלן בלא מתכוון יצא", וא"כ פשוט שהלכה מאצ"כ והתוקע לשיר יצא (על דעות האמוראים בסוגיה בפסחים — ע' להלן פסקה ט"ו). אפשרות אחרת שהעלינו לעיל (פסקה ה') היא שר"י אמנם סובר מצ"כ, אבל דין כוונת משמיע אינו קשור לשאלת מצ"כ, ור"ז סובר כר"י רק בענין כוונת משמיע ואילו בשאלת כוונה במצוות הוא מודה לשאר האמוראים בסוגיתנו שמאצ"כ. וא"כ שוב הלכה שמאצ"כ כדעת כל האמוראים בסוגיה.

אך רוב הראשונים נוקטים שר"ז חולק על האמוראים הקודמים וסובר שמצ"כ, וכך סובר ר' יוסי (לעיל פסקה א'). מחלוקת חשובה בין הראשונים האלה היא מה שיטת ת"ק דר"י: לדעת הרמב"ן גם ת"ק דר"י סובר שמצ"כ, ולדעת הריצ"ג ת"ק סובר מאצ"כ

(לעיל פסקה ב'). לשיטת הריצ"ג עומדות איפוא בפנינו מחלוקת ר"י ורבנן (היינו ת"ק, שהוא דעת רבים, כבכל הש"ס, וכמותם גם הברייתא הסתמית בפסחים) מהד, ומחלוקת האמוראים מאידך, ולכן, טוען הריצ"ג, אם יש לנו ספק איך להכריע בין האמוראים תורים אנו לכלל של הלכה כרבים בין התנאים, וא"כ הלכה כרבנן שמאצ"כ. והנימוק הזה הוא משל רה"ג שכתב כן להצדיק את פסקו שמאצ"כ גם לפי הדעה שר"י ור"ז חולקים וסוברים מצ"כ (לעיל פסקה ה'). וכן כתב נימוק זה הרז"ה (וכנראה גם הריטב"א כנ"ל פסקה ב'). לגבי רה"ג והרז"ה (והריטב"א) לא ברור שבאמרם "רבנן" כוונתם לת"ק דר"י אלא יתכן שהם מתכוונים לברייתא הסתמית בפסחים, ולדעתם סתם ברייתא היא דעת רבים, כמו סתם משנה י, ולגבי ת"ק דר"י הם סוברים שאין הכרע מדבריו כמי הוא סובר בשאלת מצ"כ (כמוסבר לעיל שם). רה"ג וסיעתו תולים איפוא את הכרעתם להלכה במחלוקת התנאים, ואילו הריטב"א טוען שהכרעה זו מתבקשת גם מעצם דעות האמוראים, כי האמוראים הסוברים שמאצ"כ, והם דשלחו לאבוה דשמואל ורבה ורבא, מהווים רוב נגד ר"ז, ולכן הלכה כמותם.

בסיכום נפרדים איפוא נימוקי הראשונים הפוסקים שמאצ"כ לשתי דרכים: האחת היא השיטה שר"ז אינו חולק כלל על שאר האמוראים, וכל האמוראים בסוגיה מודים שמאצ"כ. השניה היא דרך הראשונים המודים שר"ז אמנם חולק על שאר האמוראים וסובר שמצ"כ, אך אין הלכה כמותו, מאחד משני נימוקים: או משום שר"ז סובר כתנא יחיד ואילו שאר האמוראים סוברים כרבים (ת"ק דר"י, לסוברים שדעתו היא שמאצ"כ, או הברייתא בפסחים לסוברים שבדעת ת"ק אין הכרע), או שבעצם מחלוקת האמוראים יש להכריע נגד ר"ז מפני שהחולקים עליו הם רבים. נראה עתה כיצד עונים על נימוקים אלה הראשונים הפוסקים שמצ"כ ומהם הטעמים לפסקם שלהם.

הרמב"ן חולק על הדרך הראשונה הנ"ל, וסובר שלדעת ר"ז עפ"י ר' יוסי מצ"כ. עוד מוכיח הרמב"ן שת"ק דר"י סובר אף הוא כר"י שמצ"כ, כך שבין התנאים עומדות בפנינו דעת רבנן ור"י בברייתא בר"ה נגד הברייתא בפסחים "דלא ידעינן מני". כוונת הרמב"ן במלים האחרונות היא אולי לכך שסתם ברייתא אינה בהכרח דעת רבים (והיא גרועה מדעה של ת"ק שאחריה באה דעת יחיד, שאז היחיד מלמד שת"ק הוא רבים), ולכן יש לנו ודאי רבים של הברייתא בר"ה נגד ספק רבים של הברייתא בפסחים. ועוד, טוען הרמב"ן, פשוטן של המשניות והברייתות שהקשו מהן בדה"ה: על מ"ד מאצ"כ מורה באמת שמצ"כ, והתירושים שניתנו בגמ' דחוקים (והרא"ש מוסיף שבירוש' אמרו על המש'

(1) בקשר לסתם משנה כרבים ע' אנציקלופדיה תלמודית ערך "הלכה כסתם משנה" בתחילתו והערה 2 שם.

(2) בפרט לגבי משנתנו בר"ה האומרת "אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו", וההמשך: "והיה כאשר ירים משה וכו'... לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים" וכו', ומשמע שהכוונה שעליה דובר מקודם היא כוונה לעבוד את ה', ולא סתם שימת הלב לכך שקול שופר הוא ולא קול חמור (וע' יום תרועה [כ"ט. מתני'] שהתקשה בזה ותירץ לפי שיטת תר"י הנזכרת להלן פסקה י"ח הערה 1). וביותר הדברים מבוארים בתוספתא (ב', ה'): "אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו זה שכוון לבו יצא וזה שלא כוון לבו לא יצא שאין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב שנא' תכין לבם תקשיב אונן ואומר תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה". ודוחק גדול לומר שכל זה אמור כלפי הכוונה שקול שופר הוא ולא קול חמור. וק"ק שלא הקשו בגמ' בפירוש מברייתא זו.

היה עובר אחורי ביהכנס"ס וכו' "הדא אמרה מצ"כ", אך כבר העיר הקרבן נתנאל שם שבירושלמי שלפנינו ליתא), ויש לנו לצרף זאת לגימוקי הכרעת ההלכה. והרא"ש כתב שבשאלת מצ"כ נחלקו ר' יוסי והברייתא הסתמית בפסחים, ויש לפסוק כר"י כי ר"י גימוקו עמו. ועוד כתב שפשט המשנה והברייתא בר"ה מורה שמצ"כ ו"הילכך אזלינן לחומרא". והנה בסוכה (פ"א ס"י ל"א) כתב הרא"ש שהלכה כר' יוסי רק מחברו ולא מחבריו (ע' עירובין מ"ו: ותוס' שם ד"ה כרבי), ועל כן צ"ל שלדעת הרא"ש סתם ברייתא היא ספק דעת יחיד ספק דעת רבים, ולכן יש ללכת לחומרא ולפסוק כר"י נגד הברייתא הסתמית, ובפרט שפשטי המש' והברייתא כמותו. ומדברי ת"ק דר"י סובר הרא"ש שאין הכרע מה דעתו בשאלת מצ"כ.³

והנה לכאורה ישנה דעת תנאים נוספת שמאצ"כ, הלא היא דעת ר' יהושע בסוגיתנו בענין מתנות. שהרי רבא תירץ מתחילה: "לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה". והקשו על זה: "והא מתן דמים לר' יהושע דלעבור ולא בעי כוונה", וחזרו ואמרו: "אלא אמר רבא לצאת ולעבור בזמנו לא בעי כוונה לעבור שלא בזמנו בעי כוונה". ומתירוצו הראשון של רבא מוכח שיותר יש סברה להצריך כוונה בשביל לעבור מאשר בשביל לצאת. וכן מוכח בעירובין צ"ו, שם מסבירה הגמ' מחלוקת תנאים מסוימת (ר' לקמן בסוף הפסקה) בכמה אפנים, ואחד מהם הוא ששני החולקים סוברים מאצ"כ, ונחלקו האם לעבור על בל תוסיף (בזמנו, כך מבואר שם) צריך כוונה או לא. ולפי"ז ברור שאם ר' יהושע סובר שלעבור לא בעי כוונה כ"ש שהוא סובר שמאצ"כ. ואף אם ר' אליעזר תולק עליו וסובר שלעבור בעי כוונה (ר' הערה 6 לקמן) — עדיין אין ראיה שר"א יצריך כוונה גם בשביל לצאת, כי כאמור יותר סברה יש להצריך כוונה בשביל לעבור. ואף אם יסבר ר"א שגם לצאת צריך כוונה מ"מ ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע. וא"כ דעת ר' יהושע מצטרפת לכאורה לברייתא בפסחים נגד דעת ר' יוסי. והראב"ד אמנם כתב (בהשגות על המאור בפסחים) "דהא דר' אליעזר ור' יהושע בענין מתנות פליגי עליה דר' יוסי" (ובר"ה: דהא דר' אליעזר ור' יהושע פלוגת עליה דר' זירא" ונראה שצ"ל בשני המקומות "פליגא" תחת "פליגי" ו"פלוגת", וכוונת הראב"ד כנ"ל, שהברייתא — דהיינו ר' יהושע שהלכה כמותו, ואולי אף ר"א — חולקת על ר' יוסי ור"ז סוברת שמאצ"כ. על שיטת הראב"ד עצמו ע' להלן פסקה י"ז).⁴

(3) והיה אפשר לומר באופן אחר, שהרא"ש סובר כרמב"ן שלדעת ת"ק דר"י מצ"כ, ומאידך הברייתא הסתמית בפסחים אף היא דעת רבים, ומכריעה את הכף דעתו של ר"י שגימוקו עמו, ועוד שאזלינן לחומרא. אך מלשון הרא"ש לא משמע כן, כי לא הוכיר כלל את דעת ת"ק דר"י, ע"ש.

והנה בתוספותיו כתב הרא"ש שבפסחים יש מחלוקת אם מצ"כ או לא ודעת ר"י היא שומצ"כ ויה"נ קאמר ר"י הכא אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע ומיהו מצינא לדחויי הך דהכא דאתא לאפוקי מנבה נבוהי". והדברים צע"ג, שהרי ר"י בוודאי מצריך כוונת משמיע אל השומע, שכן הוא מחלק בין ש"צ לאחר, וא"כ איך אפשר לומר שר"י בא רק לאפוקי מנבה נבוהי. ואם כוונת הרא"ש לומר שאפשר לדחות שר"י סובר מאצ"כ, ומ"ש עד שיתכוון שומע ומשמיע אין פירושו שיתכוון שומע לצאת אלא שיתכוון לשמוע שאינו קול חמור, והמשמיע צריך להתכוון אל השומע לא מדין מצ"כ אלא כמו שהבין רה"ג או כרשב"א — א"כ לא היה לרא"ש לנקוט "לאפוקי מנבה נבוהי" אלא "לאפוקי כסבור קול חמור הוא", ועוד, שהעיקר חסר מדברי הרא"ש, דהיינו ההסבר שיתכן שיש צורך בכוונת משמיע אל השומע אע"פ שמאצ"כ, כרה"ג או כרשב"א, ובניגוד למה שכתב שם הרא"ש בתחילת הדיבור בשם הריב"א.

(4) השפת אמת (כ"ה: ד"ה בגמ' דילמא) רוצה לתרץ שר' יהושע יכול לסבור מצ"כ, וכיון שצריך לזרוק בכוונה לשם מצוה (של שלמים או עולה) הרי כוונה זו מועילה גם לעבור על

אך הרמב"ן דוחה ראייה זו באמרו שלגבי קדשים מפורש בזבחים (מ"ו): שאם שהטן לשם חולין כשרים, ואין הדבר תלוי במחלוקת אם מצ"כ, וה"ה לזריקת הדם שהכל מודים בה שהיא כשרה אף אם לא נתכוון לשם מצוה.⁶ ור' אליעזר חולק רק לענין לעבור וסובר שלעבור בעי כוונה.⁷ ומה שהקשו על רבא "והא מתן דמים לר"י וכי" זה משום שלדעת רבא מצ"כ, וא"כ דין קדשים ודין כל המצוות שווה, שהרי בכלם לצאת לא בעי כוונה, ולכן גם לענין לעבור צריך דינם להיות שווה. והנה הרמב"ן לא פירש את טעם ההבדל בין קדשים לשאר מצוות. ונראה שההבדל הוא בזה שבקדשים יש מציאות של קדושה⁸ בקרבן, שחלה עליו בשעת ההקדש, ולכן כל המעשים הנעשים בו הריהם ממילא שייכים לקדושה, משא"כ בשאר מצוות שבשביל להוציאן מגדר מעשי חול ולעשותן מעשי קודש יש צורך ברצון של קדושה מצד האדם הפועל.⁹*

[לעיל הזכרנו את הגמ' בעירובין צ"ו. והנה הרו"ה בר"ה מביא ממנה ראייה שהלכה מאצ"כ: ת"ק ורבן גמליאל נחלקו שם במוצא תפלין בשבת האם מותר לו להכניס רק זוג אחד בפעם אחת או שמותר לו ללבוש שני זוגות בבת אחת, ופרשה שם הגמ' את המחלוקת בכמה אפנים, ומהם שנדחו, והאחרון בין האפנים שלא נדחו הוא שלד"ה שבת זמן תפלין, ומאצ"כ, ונחלקו האם לעבור בזמנו בעי כוונה (ת"ק) או לא (ר"ג).¹⁰ אך הרמב"ן דוחה את ראיית הרו"ה באמרו שכל התירוצים בגמ' שם המגיחים שלד"ה שבת זמן תפלין הוא אינם יכולים להתקבל לפי ההלכה, כי קי"ל שבת לאו זמן תפלין הוא, אלא העיקר כתירוץ האחר שם. והנה שני התירוצים האחרים בגמ' שם הם אלה: א. מתחילה רצתה הגמ' לומר שת"ק ור"ג נחלקו בדרב שמואל בר רב יצחק הסובר "מקום יש בראש שראוי להניח בו שני תפלין", ת"ק לית ליה דר"ש בר רב יצחק ור"ג אית ליה. ב. אח"כ דוחה הגמ' שאין צורך לומר שנחלקו בדר"ש בר ר"י אלא י"ל שת"ק ור"ג

בל תוסיף (ודוק לרבא הסובר שמאצ"כ מוכיחה הגמ' שלעבור לא בעי כוונה, שא"כ היה לו לזרוק בלי כוונה ולא יעבר; אבל אם מצ"כ אינו יכול לזרוק בלא כוונה, והכוונה הזו מועילה גם לבי"ת). אך לכאורה דבריו קשים, כי בזריקת דב הפבור הרי אינו מתכוון לשם מצוה כלל. ונראה שכוונתו היא שכיון שאינו יודע איזהו דם השלמים ממילא בכל חלק מהדם מתכוון לשם מצוה שמא הוא דם השלמים. אך עדיין אינו מובן, כי הכוונה היא שדם השלמים בכל מקום שהוא יזרק לשם מצוה, וממילא השאר מוצא מכלל כוונת מצוה, ומדוע יהיה בו בל תוסיף אם לעבור בעי כוונה. וברור שזוהי דעת הראב"ד שלא תירץ כן, וכ"ה דעת רש"י ותוס' והרמב"ן, ע' בשפ"א שם. ודעת השפ"א היא כנראה שהכוונה מתייחסת למעשה הזריקה, לפעולה, וכיון שפעולת הזריקה היא אחת ואינה ניתנת לחלוקה — על כרחו הכוונה מתייחסת לכולה.

65) ההערות השייכות לכאן — המבררות את מחלוקת הראב"ד והרמב"ן — הועברו מתמת ארכן לסוף הספר, בספח א', עמ' 669.

7) מו"ר רצ"ה קוק שליט"א רגיל להשריש, בהקשר רוחני כללי, כי קדושה היא מציאות (כלומר: הקדושה היא קודם כל "מצוי", תכונה של קרבת אלקים הפוכה במהותם של חלקים מחלקי המציאות, ורק אחר כך "רצוי", היינו פעילות מופרית של התקרבות לאלקים באמצעות המעשים הטובים. וע' "אגרות ראי"ה" ת"ב עמ' קפ"ו).

7) הטורי אבן (כ"ט. ד"ה איכוון) מסביר את ההבדל בין קדשים לשאר מצוות באופן אחר, והוא מתרץ עפ"י דרכו קושיה אחרת בענין מצ"כ, ע"ש.

8) הטורי אבן (כ"ח: ד"ה מצוות) מקשה מדוע אין אומרים לו שילבש שני זוגות ויתכוון בפרוש בזוג השני שלא לשם מצוה, והוא רוצה להוכיח מכאן כשיטת הראשונים הנ"ל הערה 5 שאף המתכוון בפירוש שלא לצאת יוצא למ"ד מאצ"כ. אך לפי המוסבר שם (בקטע המהחיל "ולדעת הרמב"ן וכי") יש חילוק גדול בין לעבור ולצאת וסרה קושיה הט"א, ע"ש. וע"ע להלן פסקה ה' הערה 5.

נחלקו האם שבת זמן תפלין הוא (ת"ק) או לא (ר"ג). ופירש"י שם שמ"ד שבת זמן תפלין סובר שהתפלין אינם תכשיט, ומותר להכניס רק כפי הראוי למצוה, ומ"ד שבת לאו זמן תפלין סובר שמותר ללבוש את התפלין ולהוציאם מרשות לרשות בתור תכשיט, ולכן גם שנים מותרים. וכך כנראה פירש הרמב"ן. אך התוס' שם (ד"ה אי) הקשו על פירש"י, ופירשו באופן אחר, ע"ש, ולפי פירושם מוכח מכל סוגית הגמ' שלצאת ולעבור בזמנו א"צ כוונה, וכך כנראה פירש הרז"ה].

ה. המשך טיעונו של הרמב"ן. הראיה מסוכה בקשר לדעת רבא.

הרמב"ן דוחה גם את הנימוק השני של מכריעי ההלכה שלא כר"ז, והוא הנימוק שהאמוראים החולקים על ר"ז הם רבים. הרמב"ן טוען שרק על השולחים לאבנה דשמואל יכולים אנו לומר בבירור ששיטתם היא מאצ"כ. כי רבא שתירץ "לצאת לא בעי כוונה" וכו' בא רק לתרץ את הקושיה "אלא מעתה הישן בשמיני" וכו' אליבא דמ"ד מאצ"כ, אך אין זאת אומרת שהוא עצמו סובר כך. ואף לגבי רבה שאמר "ו"א התוקע לשיר יצא" י"ל שכוונתו רק ללמד שאין חילוק בין אכילה לתקיעה, ולמ"ד מאצ"כ גם תקיעה אצ"כ, אך יתכן שרבה עצמו סובר מצ"כ, וזאת אומרת קאמר אך ליה לא סבירא ליה. ועל הגירסה המצויה לפנינו "אלמא קסבר רבה מאצ"כ" אומר הרמב"ן שהיא גירסה משובשת שישנה רק במקצת ספרים, ור"ח ורש"י לא גרסו מלים אלה (אלא גרסו "קמ"ל מאצ"כ", והפירוש: קמ"ל שאין הדברים אמורים דוק באכילה אלא השולחים לאבנה דשמואל סוברים שכל המצוות אצ"כ). ומה שאמרו בדף ל"ג: "לימא מסייע ליה לרבה דאמר רבה התוקע לשיר יצא" הכוונה לימא מסייע למה שאמר רבה לפי שיטת השולחים לאבנה דשמואל. [בתחילה כתב הרמב"ן רק שמדברי רבא אין ראיה מה שיטתו, והוסיף: "הלכך כי שקלת דרבא (כצ"ל) מהכא הו"ל ר"ז בתרא ואיהו עדיף למפסק כוותיה דאוריא דא"י אחכמיה טפי ועוד דמינקט לחומרא עדיף ועוד דרבה נמי לא מכרעא דהכי סבירא ליה" וכו'. ונראה שכוונת הרמב"ן היא שר"ז הוא בתרא לגבי אבנה דשמואל, והלכה כבתראי (ע' אנציקלופדיה תלמודית ע' "הלכה כבתראי" שלדעת הרבה ראשונים גם בדורות שעד אב"י ורבא הלכה כבתראי⁹), ובין רבה ור"ז שהיו באותו דור עדיף לפסוק כר"ז כי אוריא דא"י אחכמיה (כב"ב קנ"ח:), ועוד שיש לפסוק לחומרא, ועוד שגם לגבי רבה אין הכרח שהוא סובר מאצ"כ (ובאנציקלופדיה תלמודית ע' הלכה עמ' ש"ט כתבו עפ"י הרמב"ן: ר' זירא ורבה הלכה כר"ז שהוא בתרא ועוד שהוא מא"י. ולענ"ד זו שגגה, כי ר"ז אינו בתרא לגבי רבה, ע' מגילה ו': ושבת ע"ד: וע"ה: שמבואר שהיו חברים, וכוונת הרמב"ן שר"ז הוא בתרא לגבי אבנה דשמואל, כנ"ל)].

הריטב"א, המביא את טענתו של הרמב"ן שאין הכרח שרבה ורבא סוברים מאצ"כ, כותב שמ"מ פשוטה של השמועה מורה יותר שרבה ורבא מודים לשולחים לאבנה

(9) לפי שני התירוצים יוצא שצריך לפסוק הלכה כר"ג: לתירוץ א' משום שיוצא שרב שמואל בר ר"י פוסק כמותו ולתרוץ ב' משום שהלכה שבת לאו זמן תפלין. ואמנם הרי"ז (מובא בשה"ג שם) פסק כר"ג. אך הרמב"ם וש"פ פסקו כת"ק, וע' מ"א ס"י ש"א ס"ק ג"ד מה שישב בזה.

(1) במלחמות נדפס 'לרבא', וט"ס הוא, כמו שמוכח שם.

(2) וע"ש עוד בעמ' שמ"ג שהלכה כבתרא גם כשהוא יחיד נגד קמאי רבים. ובענינו אף לא ברור כלל ש"שלחו ליה לאבנה דשמואל" נחשב לדעת רבים.

דשמואל. אך לכאורה מסוגית הגמ' בסוכה מ"ב. הנ"ל פסקה ה' — ע"ש — יש ראייה מוכרחת שאביי ורבא סוברים מאצ"כ, כי על שאלת הגמ' "והא מדאגבהיה נפק ביה" הם מתרצים שמדובר בשהפכו, או שלקחו ע"י דבר אחר, ואילו היו סוברים שמצ"כ היה להם לתרץ פשוט שלא נתכוון לצאת. ואמנם הריטב"א כתב שם (בחידושי שיוחסו לרשב"א): "ומדדחקי בהני שנויי כוליה האי ולא אוקים בשלא נתכוון לצאת בו כשהוציאו שמעינן דקיי"ל דמצוות אצ"כ לצאת והיינו דפרכינן נמי להדיא והא מדאגבהיה נפק ביה זזו ראייה גמורה"³. וגם התוס' שם הוכיחו באותו אופן שאביי ורבא סוברים מאצ"כ, כנ"ל שם, וא"כ לכאורה זוהי תמיהה גדולה על הרמב"ן שרצה לומר שרבא יכול להודות שמצ"כ (וכ"ש אביי שהקשה על רבה).

ובדוחק רב היה אפשר לומר שאביי ורבא בסוכה תירצו למקשה לפי סברתו שמאצ"כ, שהרי הקשה והא מדאגבהיה נפק ביה, כלומר שסובר שמאצ"כ, אבל אה"נ שיכלו לתרץ שמצ"כ וזה לא נתכוון לצאת. ומ"מ ישאר קשה קצת על שיטת הרמב"ן שסתמא דגמ' מקשה לפי הסברה שמאצ"כ, ובאמת גם מזה מוכיח הריטב"א שכך היא ההלכה, כנ"ל. אך נראה שהרמב"ן מפרש את הענין אחרת. כי בפסחים ז': נחלקו אמוראים בשאלת נוסח הברכות: "לבער חמץ" או "על ביעור חמץ", וכיו"ב, והמ"ד הגורס "לבער" סובר ש"על ביעור" לשעבר משמע, ועל כך בגמ': "מיתבי העושה לולב... נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת לולב שאני התם דבעידנא דאגבהיה נפק ביה אי הכי לצאת בו יצא בו מיבעי ליה אה"נ ומשום דקא בעי למיתנא סיפא" וכו'. וכתב שם הרמב"ן בחידושי: על התירוץ דבעידנא דאגבהיה נפק ביה: "ואפילו למ"ד מצ"כ הרי מתכוון הוא לצאת". ר"ל: שהרי מדובר במי שנמלו לצאת בו, וא"כ המעשה נעשה מתחילה בכדי לצאת י"ח. ואין אנו אומרים שהנטל אינו מתכוון לצאת עד שיברך, כי מחשבתו העיקרית בגשתו לעשות את הפעולה היא לקיים את המצוה, ובשביל שייצא ידי חובה רק אחר הברכה עליו לחשוב בפירוש שאינו רוצה לצאת עד הברכה, אך חז"ל לא רצו לסמוך על זה, כי לאו כ"ע דינא גמירי שצריך לברך עובר לעשיה ולהתכוון מתחילה לצאת רק אחר הברכה. או באופן אחר: לא רצו ליצור לכתחילה מצב כזה שבו אדם יעשה את המעשה המצוה ויכוון שלא לצאת בו, כי אין זה נאה לחשוב מחשבה של: איני רוצה לקיים את המצוה, אע"פ שזו מחשבה זמנית והכוונה בה לשם שמים, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה⁴. ולכן תיקנו לברך "על נטילת לולב" שלשעבר משמע, כי מדאגבהיה נפק ביה, ובמקרה זה לא הצריכו חכמים לברך קודם שיוצא (וע' תוס' פסחים שם ד"ה בעידנא וסוכה ל"ט. ד"ה עובר שמתקיים קצת "עובר לעשייתן" לגבי הנענועים).

ולפי"ז נראה לומר שלדעת הרמב"ן גם בסוגיה בסוכה השאלה "והא מדאגבהיה נפק ביה" היא גם למ"ד מצ"כ. שהרי מדובר שם בטועה ברבר מצוה, ומשום כך הוא פטור, והיינו שבאופן כללי לקיחתו את הלולב היתה בשביל לקיים את מצות לולב, כגון שלוקחו לביהכנ"ס. והנה לפי מ"ש לעיל אין ראוי להתכוון שלא לצאת בנטילה הראשונה, או שכיון דלאו כ"ע דינא גמירי תיקנו חכמים לכתחילה — וגם לבקיאים — שהברכה

(3) לפנינו בריטב"א כתוב שם לפני כן: "ורבה אוקמה בשנטלו בכלי", אך זוהי ט"ס וצ"ל 'ורבא' כפי שמוכח מקושיית הגמ' עליו "והא רבא הוא דאמר" וכו' שם גורס הריטב"א בפירוש בדף לו. 'רבא'.

(4) ד"ה ופי' הסוגיא (באמצעו).

(5) ע' להלן פסקה ט"ז הערה 7 שעפ"י יסוד זה שלא נאה לתקן לכתחילה כוונה שלא לצאת, או שלא כ"ע גמירי לעשות כן וא"א לסמוך על זה — מיושב קושי מסוים בסוגיה בפסחים קי"ד; וגם את קושיית הט"א מעירובין הנ"ל פסקה ז' הערה 8 אפשר לתרץ באופן זה, נוסף על התירוץ שכתבנו שם.

בלולב אינה צריכה להיות עובר ליציאה י"ח, אלא נוטל ויוצא ואח"כ מברך. וא"כ אדם הנוטל את הלולב בכוונה כללית לקיים את המצוה אין לו שום צורך, ואולי אף אסור לו, להתכוון שלא לצאת עכשיו, ויש כאן איפוא כוונה למצוה ויצא. ואף אם נרצה לחלק בין מי שנוטל את הלולב ואינו מניחו מידו עד שמברך, שבזה בודאי מותר או צריך להתכוון לצאת מיד, למי שנוטל את הלולב להוליכו לביהכ"נ ומתכוון להניחו שם מירו ורק אח"כ ליטלו שוב ולברך עליו, כמו שעושים רבים בזמננו, שבזה אין ראוי להתכוון לצאת עכשיו ולהפסיק ואח"כ לברך אלא אין לו להתכוון לצאת עד שיטלו שוב בביהכנ"ס — מ"מ יש לתרץ את הרמב"ן עפ"י דברי התוס' בסוכה (ל"ט. ד"ה עובר, מ"ב. ד"ה אמר) המסבירים שהמוציא לרה"ר הוא אדם שאינו בקי שהולך לבקי שילמדנו (ע"ש בגמ' מ"ב ב:), ולפי"ז יש לומר שאין בדעתו להניח את הלולב מידו עד הברכה. ואף אם נאמר שגם בזה אין ראוי לו להתכוון לצאת עכשיו, כי יש הפסק גדול בין הנטילה לברכה שיברך אח"כ, ולא אמרו נוטלו לצאת בו אלא במי שמתכוון לברך מיד — מ"מ יש לתרץ שמי שאינו בקי אינו יודע שיש ענין שהברכה תהיה עובר לעשיה, כך שמחשבתו לצאת י"ח אינה מכוונת לזמן עתיד דוקא אלא זהו רצון סתמי לקיים את המצוה, ורצון זה מספיק לדין מצ"כ, ועל כן הוא יוצא מיד. וע' להלן פסקה כ"א שממקום אחר מוכח שלדעת הרמב"ן רצון כללי לעבודת ה' די בו להי' מצ"כ. (לעומת זאת התוס' והריטב"א בסוכה, המוכיחים מדברי אב"י ור"בא שמאצ"כ, סוברים שבין אם מדובר באדם ההולך לביהכנ"ס וכין אם מדובר במי שאינו בקי — אין הוא מתכוון לצאת מיד, כי יש שהות גדולה עד שיברך ואין לו להתכוון לצאת עכשיו [ואפילו בנטלו לברך מיד רוצים התוס' ל"ט. ד"ה עובר לומר שראוי לאדם להפכו או להתכוון שלא לצאת כדי לברך עובר ליציאה י"ח]. ומחשבתו מכוונת לזמן עתיד, לקיים את המצוה בביהכ"נ או אצל הבקי אחר שיברך, ע' בתוס' שם מ"ב. ד"ה אמר).

לענין הכרעת ההלכה עפ"י דעות האמוראים יש להוסיף כי הראב"ד כתב שהלכה כר' זירא משום ש"מעשה רב". ונראה שהראשונים הפוסקים שמאצ"כ יאמרו שמעשה לחומרא אינו נחשב מעשה רב שלמדים ממנו הלכה, כי אדם יכול להחמיר על עצמו. (וע' אנציקלופדיה תלמודית ע' "הלכה" עמ' רע"ב).

הרא"ש כתב בפירושו שהשולחים לאבוא דשמואל ור"בא ור"בא תולקים על ר"ז, ומ"מ פסק כר"ז בגלל כללי ההלכה לגבי מחלוקת התנאים, כנ"ל פסקה ז'. ולכאורה קשה, שהרי רואים אנו שרוב האמוראים פסקו שלא ככלל הרגיל לגבי מחלוקת התנאים, וא"כ מדוע לא נקבל את דעת רוב האמוראים (לגבי הראשונים הפוסקים שמאצ"כ ומנמקים זאת עפ"י דעות התנאים ולא עפ"י האמוראים — י"ל שלרבותא נקטו, שאפילו היה לנו ספק כמי מהאמוראים לפסוק מ"מ היינו חוזרים לכללים בתנאים, כנ"ל פסקה ב', אך לגבי הרא"ש לכאורה קשה). ואולי הסיבה היא שלדעת הרא"ש מצטרפים אל ר"ז האמוראים שבסוגיה בפסחים, וכפי שיתבאר בע"ה להלן פסקה ט"ז. אך ע' גם בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' אלף שפ"ב שכתב כי במקום שנחלקו אמוראים במחלוקת תנאים ורוב האמוראים סובר כמיעוט התנאים — יש שיטת ראשונים שהלכה כרוב התנאים (וזהו הרי המצב בענייננו, כי בתנאים המחלוקת היא בין ר"י וחכמים).

הראשונים מביאים ראיות נוספות לענין הכרעת ההלכה, מהסוגיה בפסחים וממקומות אחרים, אך לפני שניגש לבירורן נעסק בעוד שתי שאלות הנוגעות למעשה של ר' זירא: שאלת כוונת מצוה לכתחילה, ושאלת הצורך בכוונה להוציא או להשמיע לפי שיטת הראשונים ששמיעת קול השופר היא לבדה המצוה.

ט. מוונה לצאת לכתחילה

הטור (תקפ"ט) הביא את מחלוקת הראשונים בשאלת מצ"כ, וכתב ש"רב שרירא שדר ממתיבתא דהלכתא כרבא (ר"ל: שמאצ"כ) ומיהו מדאשכחן לר' זירא דאמר לשמעיה איכוון ותקע לי אמרינן לא ליעביד לכתחילה אלא יכוון במצוה ואם לא נתכוון יצא". ונראה פשוט שאין כוונת רב שרירא לומר שר"ז מצריך כוונה רק לכתחילה, כי אם כן מה הקשתה עליו הגמ' מ"אם כוון לבו יצא", וכן שאר הקושיות שבדף כ"ט. ובדף ל"ג: . אלא כוונת רב שרירא לומר שאע"פ שהלכה מאצ"כ מ"מ לכתחילה ראוי לכוון למצוה כדעת האמוראים המצריכים כוונה, כגון ר"ז שאף עשה מעשה כדבריו (וגם אלמלא היתה דעה שהכוונה מעכבת מ"מ ראוי לכתחילה לעבוד את ה' בכוונה הלב). וכ"כ גם הריצ"ג בשם רה"ג: "ואע"פ שהלכה שהעושה מצוה אע"פ שלא נתכוון יצא יהא אדם רגיל להתכוון למצוות". אך יש להעיר כאן שתי הערות:

א. רב שרירא גאון אינו סובר כשיטה שכתב הריצ"ג בשם רה"ג, כי לפי רש"ג דעת ר"ז היא שמצ"כ, וכדי לחוש לדעתו גם אנו צריכים לכתחילה להתכוון לשם מצוה, כנ"ל, ואילו רה"ג סובר שר"ז אינו חולק כלל על רבא אלא הוא מצריך רק כוונה להוציא (כנ"ל פסקה ד'). ולפי"ז יוצא שרה"ג חולק על רש"ג אביו בהבנת דעת ר"ז (אמנם רה"ג מזכיר בדבריו שם את האפשרות לפרש שר"ז חולק על רבא כנ"ל פסקה ה'). אך גם לפמ"ש הרמב"ן, שהתשובה שכתב הריצ"ג אינה מוסמכת ורה"ג פוסק שמצ"כ יוצא שדבריו הם בניגוד לדברי אביו שהביא הטור.

ב. אמרנו שהכרחי להבין כי ר"ז מצריך כוונה משמיע לעיכובא מפני שאחרת לא מובנות הקושיות עליו, אך באמת הא גופא קשיא, מניין לגמ' שר"ז שאמר לשמעיה איכוון ותקע לי סובר שכוונת משמיע מעכבת, אולי הוא הצריך כוונה רק לכתחילה אבל בדיעבד הוא מודה שיצאים גם בלי כוונה. ולכאורה היה נראה שזהו סיוע לשיטת הרשב"א ורה"ג שכוונת משמיע דרושה מדין שומע כעונה ולא מדין מצ"כ, כי לשיטתם מובן מדוע סברה הגמ' שאם ר"ז הצריך כוונה לכתחילה בוודאי הוא מצריך גם בדיעבד, שהרי בכוונה מדין שומע כעונה אין שום תוספת עבודת ה', ואם אין הדין מחייב כוונה כזו אין ענין להצריכה לכתחילה (ולא נראה לגמ' שר"ז הסתפק בשאלה האם צריך כוונה לדין שומע כעונה, והצריך לחשוש לכתחילה מספק, כי כלל ברור הוא בש"ס המוכת מכה מקומות שאין אומרים שתנא או אמורא מסתפק בהלכה אא"כ יש לכך הכרח). אך באמת גם לשיטת הרשב"א ורה"ג יש להתקשות, מניין לגמ' שר"ז הצריך כוונה מדין שומע כעונה, אולי הוא הצריך כוונה מפני שמצוות צריכות כוונה לכתחילה, שהרי יש כמובן ענין גדול לעבוד את ה' בכוונה ולא כתוקע לשיר (והתקיעה צריכה לעלות לשומע כאילו תקע הוא בעצמו, כי זוהי מצותו, ולכן יש ענין שתיעשה בכוונה מצוה). אולם לפי האפשרות שהועלתה לעיל פסקה ה' שלשיטת הרשב"א ורה"ג היה ברור לגמ' שמדין מצ"כ אין צורך בכוונת תוקע להוציא את השומע, אלא די שיתכוון לשם מצוה, כלומר לצאת בעצמו, ואילו מלשון ר"ז "איכוון ותקע לי" לומדת הגמ' שהוא מצריך כוונה משמיע אל השומע — יובנו הדברים היטב, כי כוונת המשמיע היא ע"כ מדין שומע כעונה, ובוה אין טעם להצריך כוונה לכתחילה אם אין היא הכרחית לקיום הדין. ונראה שיש מזה סיוע כלשהו לאפשרות הנ"ל בפסקה ה'. [אך להלן (פסקה י"ג) נראה שאת שיטת הרשב"א יש להסביר גם לפי הדעה שמצות שופר ברה"ה היא השמיעה ולא

התקיעה, וכוונת משמיע שמצריך הרשב"א אינה מדין שומע כעונה אלא מטעם אחר. ולפי"ז אולי יהיה מובן יותר בנקל מדוע סברה הגמ' שר"ז מצריך כוונה גם בדיעבד, כי לפי הטעם שיוסבר להלן — כמו לפי הטעם של שומע כעונה — אין ענין להצריך כוונה לכתחילה אם לא סוברים שהכוונה הכרחית ומעכבת, ואילו משום מצ"כ סברה הגמ' שאין צורך בכוונה להוציא את השומע, כי המצוה היא השמיעה, ואותה צריך היוצא לעשות לשם חובתו, משא"כ בתקיעה שהיא הכשר מצוה גרידא (ואף שלהלן שם יתבאר שלמ"ד מצ"כ גם התקיעה צריכה להיעשות לשם מצוה למרות שהיא רק הכשר, מ"מ נראה שם שהסברה היותר פשוטה היא שמספיק שהתוקע יכוון למצוה, כגון לצאת ידי חובה בעצמו, ואינו צריך להתכוון להוציא את השומע, ומדברי ר"ז איכוון ותקע לי למדת הגמ' שהוא מצריך כוונה להשמיע. ואולי זוהי סברת הרשב"א. אך ע"ש שלדעת הרמב"ם צריך בכל זאת כוונה להוציא מדין מצ"כ, אע"פ שהשמיעה לבדה היא המצוה, ע"ש הטעם]. ולשיטת הראשונים לפיה ר"ז הצריך כוונת משמיע להוציא את השומע מדין מצ"כ נראה שיש לומר כך: יש גפ"מ בין האפשרות שמצ"כ מצד הדין, לאפשרות שמצד הדין מאצ"כ אלא שלכתחילה ראוי לעשות את המצוות בכוונה לעבודת ה' ולא כמעשי חול. אם מצ"כ הרי שהמצוה כולה צריכה להיעשות לשם חובתו של היוצא ואחרת אינה יכולה לעלות לו, ומשום כך יש צורך בכוונת התוקע להוציא. אבל אם מצד הדין מאצ"כ א"כ אין דין כזה שמעשה המצוה צריך להיעשות לשם חובתו של היוצא, אלא יש ענין שהעושה את המצוה יתכוון במעשהו לעבודת ה', אך לזה הרי די בכך שהשומע יתכוון לשמוע לשם מצוה וכן התוקע יתכוון בתקיעתו לשם מצוה (כגון לשם מצותו שלו), אבל אין סיבה להצריך כוונת תוקע לשם חובתו של השומע. ומכיון שהגמ' למדה מל' ר"ז "איכוון ותקע ל"י שהוא מצריך כוונת משמיע להוציא את השומע — לפיכך הסיקה שהוא סובר מצ"כ מן הדין (ואולי יש לומר עוד יותר, שאם מאצ"כ אזי אין צורך לכתחילה אפילו בכוונת תוקע לשם מצוה סתם, כי אין דין כוונה הקשור למעשה המצוה באשר הוא שם אלא יש רק ענין שהיוצא י"ח יתכוון לעבודת ה', ודי איפוא בכוונת השומע לשם מצוה").

[הערה: המעיין שאינו מעונין להיכנס עכשיו לשאלת שמיעה או תקיעה יוכל לדלג על הפרק הבא ולעבור מכאן לפסקה ט"ז, שם הוא המשך הדיון בעצם שאלת מצ"כ].

פרק רביעי

תקיעה עושה מצוה או שמיעה עושה מצוה?

1. מצות עשה של שופר — התקיעה או השמיעה?

ראינו שהראשונים נחלקו בהכנת דעת ר' יוסי ור' זירא המצריכים כוונת משמיע: לשיטת הרמב"ן והרא"ש ורוב הראשונים הכוונה שדורשים ר"ז ור"ן היא כוונה להוציא את

(2) ובפרט לשיטת הראשונים שהמצוה בתקיעת שופר היא השמיעה בלבד, לפיה יתבאר להלן שגזירת הכתוב היא שהתקיעה צריכה להיעשות לשם המצוה אע"פ שהיא רק הכשר, שאז יש לומר שרק אם מצ"כ נוהג דין כזה, אבל אם מן הדין מאצ"כ וממילא אין גזת"כ שהתקיעה תיעשה לשם מצוה (ע"ש שגזת"כ הזאת קיימת רק למ"ד מצ"כ) — א"כ אין שום ענין להצריך כוונה לכתחילה, כי בסתם הכשרי-מצוה אין מצריכים כוונה לכתחילה.

השומע י"ח, והיא מדין מצ"כ, ומשום כך דרושה גם כוונת שומע לצאת: לשיטת הרשב"א הכוונה שדורשים ר"י ור"ז היא כוונה להשמיע קול שופר לשומע, וזו אינה קשורה לדין מצ"כ, ויכולים להורות בה גם הסוברים מאצ"כ; ולשיטת רה"ג הכוונה שדורשים ר"י ור"ז היא אמנם כוונת משמיע להוציא את השומע, אך אין היא קשורה לדין מצ"כ, והשומע עצמו או התוקע לעצמו אינם צריכים כוונה.

והנה עד כה הסברנו את כל שלש השיטות רק לפי ההנחה שהתקיעה בשופר היא גוף המצוה של שופר בר"ה, ואדם יוצא בתקיעת חבירו רק מדין שומע בעונה: לשיטת רוב הראשונים דרושה כוונת המשמיע בכדי שמעשה התקיעה שהוא הוא המצוה יעשה בכוונה לשם מצוה (ולשם מצותו של היוצא דוקא, כמוסבר לעיל פסקה ב'), שהרי מצ"כ¹, ולשיטת רה"ג והרשב"א דרושה כוונת המשמיע לשם אפשרות חלותו של דין שומע בעונה. אך הנה ההנחה הזאת שהתקיעה בשופר היא מגוף המצוה אינה מוסכמת כל עיקר. הרמב"ם פותח את הלכות שופר במלים: "מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנא' יום תרועה יהיה לכם". ובספר המצוות מ"ע ק"ע: "שציונו לשמוע קול שופר ביום ראשון מתשרי", וכן במנין המצוות שלפני ההלכות: "לשמע קול שופר בא' בתשרי". ואם לא די בכל אלה הרי ישנה בידינו תשובה של הרמב"ם בה הוא דן בפירוש בענין זה (שו"ת הרמב"ם, הוצ' בלאו, סי' קמ"ב). וזו לשון השאלה והתשובה: "השאלה — מה ההבדל בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר. התשובה — ההבדל ביניהם גדול מאד וזה שהמצוה המחוייבת אינה התקיעה אלא שמיעת התקיעה והיוצא מזה שאילו היתה המצוה המחוייבת היא התקיעה היה חייב כל אדם ואדם מן הזכרים לתקוע כמו שחייב כל אדם ואדם לישוב בסוכה וליטול לולב והשומע שלא תקע לא היה יוצא י"ח והיה ג"כ התוקע שלא שמע יוצא י"ח כגון אם סתם אוניו תכלית הסתימה² ותקע היה יוצא משום שתקע ואין הדבר כן אלא המצוה היא השמיעה לא התקיעה ואין אנו תוקעין אלא כדי לשמוע כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה לא עשייתה ואין אנו עושין אלא כדי לישוב ולכן נברך לישוב ולא נברך לעשות ונברך לשמוע קול שופר ולא נברך על תקיעת שופר".

הרי שהרמב"ם סובר בפירוש שהשמיעה לבדה היא המצוה, והתקיעה היא רק הכשר מצוה, והוא טוען שאילו היתה התקיעה מצוה א"א היה לצאת בתקיעה של אחר אלא כל אחד ואחד היה צריך לתקוע בעצמו. טענה זו יש להסביר בכך שלדעת הרמב"ם דין שומע כעונה אינו גוהג אלא בדיבור פה, אבל לא בהשמעת קול בכלי, כי דין שומע כעונה הוא חידוש, שהרי במצוות הגוף אין דין שליחות, ולכן אין לנו בו אלא חידוש, ואם אנו מוצאים שהדין אמור בכתוב לגבי דיבור פה — שהרי המקור הוא מקריאת שפן הסופר לפני המלך — אין לנו להרחיבו גם להשמעת קול בכלי, כי דיבור פה, כשמיעה, תלוי רק בגופו של היוצא, ואילו תקיעת שופר וכיו"ב הן מעשה בכלי, ומגנין שגם בהן תועיל

(1) הערה זו — שענינה חקירת מהות דין שומע כעונה ודיון בדברי ה"קהילות יעקב" בזה — הועברה מחמת ארכה לסוף הספר, גספח א', עמ' 671.

(2) מרן הראי"ה קוק זצ"ל דן בתשובה (בכתי, עומדת לראות אור בחלק או"ח) בדבר הנותן צמר גפן באזניו או מכסה אותן בטלית כך שקול השופר נשמע לו יותר חלש, ומסיק שיוצא י"ח. ונראה להביא ראיה לדבר מלשון הוהב של הרמב"ם "כגון אם סתם אוניו תכלית הסתימה", שרק באופן כזה נחשב לאינו שומע, אבל אם סתמן קצת ושומע קול חלש יוצא י"ח גם לפי האמת שהשמיעה מצוה. [על דבר החלשת הקול — בהבדל מהשתתפות בקול — ע' סוגית פסולי השופר פסקה כ"ב והערה 1 שם, וע"ע שם פסקה כ"ג על הסברה שגוף שאינו מחובר לשופר המשמיע על הקול אינו פוסל].

שמיעה גרידא להיחשב כאילו נעשה המעשה ע"י השומע [בזאת מוסברים דברי הרמב"ם גם למקרה שהשומע מחזיק בידו שופר כך שבידו לתקוע בעצמו באותו רגע. ובלא"ה אפשר להבין שכוונת הרמב"ם לכך שלפחות במקרה שאין ביד השומע שופר, או שאינו יודע לתקוע, לא היה יכול לצאת בשמיעה, כי אינו דומה לדיבור שבידו לדבר בעצמו, ולא מצינו בשום מקום שצריך שיהיה שופר ביד השומע. וע' בשאגת אריה סי' ו' שלדעתו גם כאילם אומרים שומע כעונה, ואם הרמב"ם מודה בזה הרי ע"כ החילוק כנ"ל בין מצות דיבור שהיא בגופו בלבד לבין מצוה הדורשת מעשה בכלי].

והנה השאגת אריה (סי' ו') כתב שהמצוה בר"ה היא התקיעה, ויוצאים בתקיעת אהר מדין שומע כעונה, והוא מוכיח זאת מהמשניות הפוסלות בשומע תקיעת הרש שוטה וקטן וכן בשומע מן המתעסק, ואם השמיעה לבדה היא המצוה מדוע פסול באלה, והרי השומע עשה את מצותו בכשרות ובכוונה ומה איכפת לנו בתוקע [לשיטתו (להלן גברר בע"ה אם יש ראשונים הסוברים כמותו) י"ל שמהכתוב "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה" יש ללמוד ששומע כעונה גם במקום שצריך כלי, שהרי שם שפן קרא בספר, וההבטה בספר היא שאפשרה לו לקרוא, ואעפ"כ אומר הכתוב "דברי הספר אשר קרא מלך יהודה". והרמב"ם יאמר שיש הבדל בין הבטה בעלמא המאפשרת לעשות אח"כ את פעולת הדיבור (כלומר היא תנאי חיצוני לדיבור), שבה ודאי אומרים שומע כעונה, כמו בקריאת המגילה שצריכה להיות מתוך הכתב (מגילה י"ח). ומ"מ יוצאים בקריאת אחר. לבין השמעת קול בכלי עצמו שבה אם נאמר שומע כעונה יהיה זה חידוש יותר גדול. ואין לנו אלא המחודש בכתוב].

ונראה שהשאג"א לא ראה את תשובת הרמב"ם, וסבר שהרמב"ם נקט לשון "לשומע תרועת השופר" לומר שהשמיעה אף היא חלק מהמצוה, אבל באמת התקיעה והשמיעה שתיהן גוף המצוה; כי הרמב"ם הרי פוסק בפירושו את הדינים של פסול חש"ו ומתעסק ולדעת השאג"א הם מהווים ראייה לכך שהתקיעה מצוה. אך לאור דברי תשובת הרמב"ם מוטל עלינו לתרץ דיגים אלה, ולהבין מדוע פוסל הרמב"ם בחש"ו ומתעסק אע"פ שהשמיעה לבדה מצוה. ובאמת קושיות אלה אינן אלא הרחבת הקושי הנזכר לעיל בענין הכוונה להוציא, כי הרמב"ם פוסק בפ"ב ה"ד: "נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לא יצא י"ח עד שיתכוון שומע ומשמיע", ואם המצוה היא רק השמיעה עצמה ואין כאן דין שומע כעונה לא מובן מדוע יש צורך בכוונת התוקע.³

(3) בספר "הר צבי" על הטור סי' תקפ"ה כתב על פי דברי הלבוש (תקפ"ה, ב' : תקפ"ט, א') שגם אם השמיעה היא המצוה אם התוקע אינו בר חיובא ה"ו בתקיעה בשופר פסול ואינה נחשבת לתקיעת שופר שאפשר לצאת בה. אך לכאורה אין זה מספיק בכדי להסביר את הענין, שהרי סוכת גנב"ך כשרה (סוכה ח' :), ותקיעת שופר הריהי כעשיית סוכה, כמ"ש הרמב"ם, ורק הישיבה והשמיעה הן המצוות, וא"כ מדוע לא נכשיר בתקיעת מי שאינו בר חיובא כמו בסוכה.

ואכן מצאתי שהיום תרועה (כ"ט. ד"ה חש"ו) כתב כשאגת אריה שמהעובדה שתקיעת חש"ו פסולה מוכח שהתקיעה היא חלק מהמצוה (אך הוא מסביר שאדם יוצא בתקיעת חברו לא מטעם שומע כעונה אלא מטעם אחר מחודש, ע"ש וב"הר צבי" שם), ובהמשך כתב שבתשובת הרמב"ם מבואר שהשמיעה לבדה היא המצוה ולפי"ז היתה צריכה תקיעת חש"ו להיות כשרה כמו סוכת גנב"ך. והיום תרועה נדחק לתרין שבתקיעה, שהכשר המצוה, דהיינו התקיעה עצמה, נעשה בזמן השמיעה ממש — גנאי הרבר שהכשר יעשה ע"י חש"ו (והפסול הוא איפוא מדרבנן, וזה דוחק. ומה שרצה לתרץ שם שתקיעת חש"ו פסולה מפני

יא. מצוות התקיעה ביובל. ישוב קושית השאג"א על שיטת הרמב"ם.

לישוב הקושי הנ"ל נראה להקדים שלגבי מצות תקיעת שופר ביובל אנו מוצאים בדברי הרמב"ם סגנון אחר מאשר זה שנקט לגבי ר"ה. בעוד שלגבי ר"ה נוקט הרמב"ם בעקביות לשון "לשמוע קול שופר" הרי בהל' שמיטה ויובל (י', י') הוא כותב: "מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי בתשרי בשנת היובל". וכן במנין המצוות שלפני ההלכות. ובספר המצוות מ"ע קל"ז: "שציונו לתקוע בשופר בעשרה בתשרי". וכבר עמדו בדבר הלח"מ (הל' שופר א', א') והרדב"ז (בתשובותיו ח"ה סי' אלף ת"ל), והם מסיקים מזה שביובל המצוה היא באמת התקיעה ולא רק השמיעה (אך יש בין הלח"מ והרדב"ז הבדל חשוב בהבנת הענין, כדלקמן).

הלח"מ מזכיר את תשובת הרמב"ם בה מבואר שאילו היתה התקיעה עצם המצוה לא היה יכול אדם לצאת בתקיעת חבירו, כי בתקיעת שופר אין אומרים שומע כעונה, ומשום כך מפרש הלח"מ שהמצוה לתקוע היא מצוה המוטלת על ב"ד, התוקעים להכרות שנת היובל ולשילוח העבדים והחזרת השדות, כמ"ש בגמ' (ר"ה ח'): "תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן" (ושם נחלקו ר' ישמעאל בנו של ר"י בן ברוקה ורבנן האם קדושת השנה עצמה מתחילה כבר בר"ה או רק ביוה"כ). וז"ל הרמב"ם בספר המצוות שם: "שציונו לתקוע בשופר בעשרה מתשרי משנה זו לקרוא דרור לעבדים ולצאת כל עבד עברי לחירות ביום העשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה והעברת שופר תרועה וכו' ואמר וקראתם דרור". וסברה פשוטה היא שחייב ההכרזה המוטלת על ב"ד הוא החיוב לתקוע ולהשמיע לעם, ואין ב"ד יוצאים בשמיעה גרידא.

אך הנה בהל' שמיטה ויובל (שם) כתב הרמב"ם: "מ"ע לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל ומצוה זו מסורה לב"ד תחילה שנא' והעברת שופר תרועה וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנא' תעבירו שופר ותקעין בשופר תשע כדרך שתוקעין בר"ה ומעבירין שופר בכל גבול ישראל". ובפשטות משמע מל' הרמב"ם שגם כל יחיד ויחיד חייב לתקוע דוקא, ולפי שיטת הרמב"ם בתשובה היה נובע מזה שאין אדם יכול לצאת בתקיעת חבירו. אך הלח"מ מוכיח מהגמ' בר"ה ל'. שאין הדבר כן. וז"ל הגמ' שם: "מתניב רב ששת (על דברי רב הוגא שביובל יחידים תוקעים רק בזמן שב"ד יושבים) שווה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החודש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החודש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובר"ה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החודש ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידין ובר"ה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי אלא לאו דאילו ביובל תוקעין בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד ובר"ה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא קתני מיתה ביובל בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד. לא לעולם בזמן ב"ד והכי קתני ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד". עכ"ל הגמ'. אך אילו היה הדין שביובל חייב כל יחיד לתקוע בעצמו ואילו בר"ה אפשר לצאת בתקיעת חבירו — א"כ זהו הפירוש הפשוט והברור לברייתא, ומתי הקושיה "מאי אין כל יחיד ויחיד" וכל ההמשך. אלא ודאי — מסיק הלח"מ — שגם ביובל יכול היחיד לצאת בתקיעת חבירו. ולפי דברי הרמב"ם

שצריך כוונה להוציא חש"ו לאו בני כוונה נינהו — אינו מובן, כי הא גופא קשיא מדוע יש צורך בכוונה להוציא אם התקיעה אינה מצוה, וכמ"ש השאג"א שגם מפסול תקיעת מתעסק מוכח שהתקיעה היא מכלל המצוה).

בתשובה נובע שהמצוה על היחיד היא השמיעה בלבד, ורק ב"ד מחויב לתקוע, ומה שכתב הרמב"ם "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע" פירושו על כרחך שכל יחיד שלא שמע את תקיעת ב"ד צריך לתקוע בעצמו, או שהבירו יתקע לו, כדי לקיים מצות שמיעה [כך צריך להבין לשיטת הלח"מ, ור' להלן תוספת הסבר שתיישב את הקושי שבלשון "חייב לתקוע". לעומת זאת הרדב"ז מסיק מלשון זו של הרמב"ם שביובל חייב כל יחיד לתקוע בעצמו ואינו יוצא בתקיעת הבירו¹. אך קשה עליו מהגמ' שהביא הלח"מ. ובסוף כתב הרדב"ז שאף אם נאמר שאדם יוצא בתקיעת הבירו מ"מ התקיעה היא המצוה. וכונתו כנראה שיוצא מדין שומע כעונה, אבל זה מופרך מתשובת הרמב"ם אותה אולי לא ראה הרדב"ז. אך ע' להלן פסקה י"ד שיתכן שזוהי שיטתם של ראשונים אחרים].

ונראה להסביר את שיטת הרמב"ם לפי דרך זו כך: הלשון 'והעברת' משמעה השמעת קול לאחרים, כמו "ויעבירו קול במחנה" משם לומדת הגמ' בדף ל"ד. את פירוש הביטוי 'והעברת'. "והעברת שופר תרועה" נאמר על ב"ד הגדול שבירושלים, כמו הפסוק הקודם שם "וספרת לך שבע שבתות שנים" שהיא מצוה המסורה לב"ד הגדול בלבד כמ"ש הרמב"ם שם פ"י ה"א. וזהו מ"ש הרמב"ם "ומצוה זו מסורה לב"ד תחילה שנאמר והעברת שופר תרועה", כלומר: ראשית המצוה ועיקרה היא מצות התקיעה שעל ב"ד הגדול שמשמיעים קול לכל ישראל לשילוח העבדים ולהחזרת השדות כמ"ש בגמ' ח': "כיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן" וכן אח"כ (ט':): "זו (תקיעת שופר ביובל) מסורה לב"ד". אך מהמשך הפסוק "תעבירו שופר בכל ארצכם" למדים אנו שלא די בתקיעת ב"ד הגדול שמשמיע באופן כללי לכל כלל ישראל, אלא צריך להשמיע את קול השופר בכל גבול ישראל ממש כך שכל יחיד ויחיד ישמענו, וכונת הפסוק בלשון 'תעבירו' לבתי דין שבכל עיר ועיר, שעליהם לתקוע ולהשמיע בכל ישראל לקרא דרור לעבדים. כלומר: מצות התקיעה חלה על ב"ד הגדול תחילה ואח"כ על כל ב"ד שבכל עיר ועיר ('אח"כ' לא במובן של סדר זמנים אלא במובן רעיוני, ואולי אף במובן של סדר זמנים, וב"ד הגדול היו תוקעים בבוקר השכם, וצ"ע), וזהו מה שכתוב "והעברת שופר תרועה... תעבירו שופר בכל ארצכם". אך הביטוי "תעבירו שופר בכל ארצכם" כולל במשמעותו גם מצוה על כל ישראל לשמוע: תעבירו, חשמיעו, כדי שבכל ארצכם ישמעו, דהיינו כדי שכל יחיד ויחיד ישמע. נמצא שב"ד הגדול וכן ב"ד שבכל עיר ועיר חייבים בתקיעה וכל יחיד ויחיד חייב בשמיעה².

מעתה מתבארת היטב שיטת הרמב"ם: ביובל מצות התקיעה מוטלת על ב"ד, "והעברת שופר... תעבירו שופר", וכל יחיד ויחיד חייב רק בשמיעה. לעומת זאת בר"ה קיימת רק חובת היחיד: "יום תרועה יהיה לכם", "שבתון זכרון תרועה", ואין חיוב מיוחד על ב"ד.

- (1) מ"ש הרדב"ז שם "מדפליגנהו בתרתי" וכו' ע"ש — כונתו שהרמב"ם כתב פעמיים "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע": בהלכה ט' כתב כן להורות שהמצוה היא התקיעה, ובהלכה י' כתב את הדין שכל יחיד חייב לתקוע כל זמן שב"ד יושבין אף שלא בפני ב"ד.
- (2) בזה מיושבת תמיהת המנחת חינוך במצות שופר ביובל (שלא"א) וז"ל: "ומבואר בר"מ שמצוה זו מסורה לב"ד תחילה... ודבר זה שנמסר לב"ד תחילה אינו טבין הכוונה כיון שהוא מצוה על כל ישראל שחייב כ"א לשמוע שופר כמו בר"ה א"כ מאי הכוונה דנמסר לב"ד תחילה ואם יהיה המצוה שהב"ד יתקעו תחילה ואח"כ כל ישראל זו לא שמענו דודאי תכף בנץ החמה מצוה על כ"א מישראל לשמוע שופר כמו בר"ה ועל כ"א מהב"ד כי הם כמו כאו"א מישראל". ולפי האמור בפנים המצוה היא באמה על ב"ד תחילה, לתקוע, ומבחינה רעיונית ואולי אף מבחינת סדר הזמנים — על ב"ד הגדול תחילה, ואילו על כ"א מישראל המצוה היא רק לשמוע את תקיעת ב"ד.

וסברה היא, שהרי ביובל התקיעה היא מעשה של קידוש היובל וקריאת דרור, וזה מוטל רק על ב"ד, ואילו בר"ה תרועת השופר היא לזכרון כל יחיד ויחיד לפני ה', לפיכך אע"פ שמהפסוק "והעברת שופר תרועה" וכו' לומדים אנו את אחת משלש התרועות המחויבות בר"ה, לפי ההיקש של "בחדש השביעי שיהיו כל תרועות החדש השביעי זה כזה" (ל"ד), מ"מ אין אנו מעתיקים לר"ה את החיוב המיוחד של תקיעת ב"ד, כי לא מסתבר כלל להשתמש בהיקש גם לענין זה, מפני שמהות המצוות ביובל ובר"ה אינה סובלת העתקה כזאת, ודי לנו בהשוואת דיני המצוה המוטלת על כל יחיד ביובל ובר"ה, דהיינו שבשניהם תהיה המצוה לשמוע קול שופר (הלשון "יום תרועה יהיה לכם" וכן "זכרון תרועה" יכולה להתפרש גם כמצוה שמיעה גרידא, וא"כ יש ללמוד בהיקש מחובת היחיד של יובל שזוהי באמת הכוונה. והרדב"ז כתב שהלשון הנ"ל האמורה בר"ה מורה בפירושו שהמצוה היא השמיעה גרידא ולא התקיעה, כי לא נזכר בכתוב מעשה התקיעה בצורת פועל כמו ב"והעברת" ³, וע"ע להלן ⁴), ובשניהם צריך לשמוע שלש תרועות, וכו'.

עתה נראה שדבר זה מדגיש הרמב"ם בעצמו בספר המצוות. כי זו לשונו שם במצות התקיעה ביובל (המשך הלשון שצוטטה לעיל): "והנה התבאר ששווה היובל לר"ה לתקיעות ולברכות וכבר התבארו משפטי תקיעות שופר של ר"ה במס' ר"ה וידוע כי התקיעה היא ביובל אמנם לפרסם החירות ושהוא מין הכרזה והוא אמרו וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בארץ הנזכרת ואין ענינה כענין תקיעת ר"ה כי היא זיכרון לפני ה' וזהו להוציא את העבדים". ולא מובן מדוע ראה הרמב"ם להדגיש הבדל זה אם לא שכוונתו להסביר בכך את העובדה שביובל הוא מדבר על מצות תקיעה בעוד שבר"ה המצוה מוגדרת כשמיעת קול השופר. וכן הוא בספר החינוך פ' בהר (מצוה של"א): "לתקוע בשופר בעשירי שהוא יוה"כ... וידוע שמצות התקיעה ביום זה הוא לפרסם חירות כל עבד עברי... ואין ענינה כענין תקיעת השופר בר"ה שהתקיעה היא אנו עושים לקבוע מחשבתנו על ענין עקידת יצחק ונצייר בנפשנו לעשות גם בנו כמוהו לאהבת ה' ומתוך כך תעלה וזכרונו לפני ה' לטוב". ובפ' פינחס: "שנצטוינו לשמוע קול שופר ביום ראשון של תשרי". הרי ההבדל בין מצות הפרסום הצריכה למעשה תקיעה, לבין מצות העיון וההתבוננות וההיזכרות ⁵ לה מספיקה השמיעה הפסיבית.

נבוא עתה לתירוץ קושיות השאגת אריה. העלינו איפוא שמעשה התקיעה המצוין בביטוי 'והעברת' הוא ביובל מצוה, המוטלת על ב"ד, ובר"ה הכשר מצוה, שאינו מוטל על ב"ד דוקא. והנה הגמ' לומדת מהמלה 'והעברת' דין לגבי כשרות השופר הנוהג בין ביובל בין בר"ה: "והעברת — דרך העברתו בעיניו" (כ"ז:). ויש להבין שלמרות שכאן ההעברה היא מצוה וכאן הכשר מצוה מ"מ הדינים אמורים לגבי שניהם, כי סוף סוף ר"ה ויובל הוקשו זל"ו, ומכח ההיקש אנו אומרים שהפסוק "והעברת" וכו' מוסב על שניהם. ומצינו בהרבה מקומות דינים על הכשר מצוה, כגון "תעשה ולא מן העשוי" בסוכה, וכיו"ב. מעתה יש לנו להבין שגם שאר הדינים השייכים לאופן התקיעה והגלומים במלה 'והעברת' יועתקו לר"ה, כי מלה זו מוסבת — אמנם בתור הכשר מצוה — גם על ר"ה. והנה המלה 'והעברת' האמורה ביובל בוודאי כוללת פסול חש"ו ומתעסק ('והעברת') — תעביר אתה, גדול ובר חיובא, ובכוונת מעשה), שהרי היא מצוה עשה, וגם מצריכה

(3) וכ"כ בספר "עמוד הימיני" סי' מ"ה אות ד', והראה פנים לדבר מהירושלמי ע"ש, ויש להוסיף את הציון לרדב"ו.

(4) פסקה י"ד.

(5) ע' רמב"ם הל' תשובה ג', ד'.

כוונה לשם מצוה (כי לשיטת הרמב"ם מצ"כ), וכאמור היא מוסבת גם על ר"ה, וא"כ אותם דינים חלים גם על מעשה התקיעה בר"ה אע"פ ששם הוא רק הכשר מצוה, כי מצינו הכשרי מצוה שיש בהם דינים, ומהם שצריכים להיעשות בכוונה לשם מצוה, כגון "גדילים תעשה לך — לשם תובך" (אמנם הצורך בכוונה להוציא עדיין צע"כ, כי לכאורה ביובל די שהתוקע מתכוון לתקוע ולהשמיע את הקול לעם לשם מצות התקיעה וההשמעה המוטלת עליו מ'תעבירו' או מ'תעבירו', אך אין הוא צריך להתכוון להוציא את העם ידי חובתם, ומניין הצורך בכוונה להוציא בר"ה, ואולי י"ל שמכיון שהובת השמיעה שעל העם נלמדת אף היא מהמלה 'תעבירו' עצמה, כלומר שאנו מבינים במלה 'תעבירו' שהב"ד צריך לתקוע בכדי שהקהל ישמע ויקיים בשמיעה את מצותו — א"כ הופכת משמעות המצוה 'תעבירו' עצמה ל: השמיעו קול שופר בכדי שהציבור יקיים מצות שמיעה, והכוונה של ב"ד לשם מצות 'תעבירו' צריכה איפוא להיות כוונה למצות השמעת קול שופר לעם כדי שיקיימו בה מצות שמיעה, כלומר גם כוונה להוציא. וצ"ע). ובכך יושבו קושיות השאג"א על הרמב"ם. על דעת ת"ק דר' יוסי לשיטת הרמב"ם — ר' להלן סוף פסקה י"ג.

יג. עוד על שיטת הרמב"ם במצות התקיעה ביובל

ונראה להוסיף עוד נקודה אחת להסבר מצות התקיעה ביובל ובה יתיישב גם הקושי האחרון שנשאר עוד בלשון הרמב"ם, והוא שהרמב"ם נוקט — עפ"י הגמ' ל' — "ומצוה על כל יחיד ויחיד לתקוע", בעוד שלעיל הוסבר שהמצוה על היחיד היא השמיעה, ולעיל רצינו לומר שאין כוונת הרמב"ם שיש מצוה בתקיעה של היחיד, אלא הכוונה היא שמי שלא שמע מש"צ חייב לתקוע, או חבירו יתקע בשבילו, בכדי שיקיים את מצות השמיעה. אך נראה שי"ל יותר מזה (עיקר הרעיון דלקמן הוא עפ"י ספר "עמוד הימיני" סי' מ"ה אות ה'): מצות 'תעבירו' שהיא מצות התקיעה והשמעת הקול אמורה באמת לב"ד אשר צריכים להשמיע את הקול לעם, דהיינו להעמיד ש"צ שיתקע וישמיע לעם (לשון רש"י ט': "תקיעת שופר מסורה לב"ד לצוות לשלוחים לתקוע"). אבל לעיל כבר הוסבר שהמצוה על כל יחיד ויחיד לשמוע מקורה אף היא בכתוב "תעבירו שופר בכל ארצכם", כלומר פירוש הכתוב הוא: השמיעו את הקול לכל יחיד ויחיד שחייב במצות שמיעת הקול הזה. אולם א"כ משמע בפשטות שהחייב על היחיד הוא היובל לשמוע את תקיעת ב"ד. ונראה איפוא שהיחיד שלא שמע תקיעה מש"צ הריהו תוקע לעצמו או שחבירו תוקע לו בתור שליח ב"ד, ובאמת בגמ' מבואר שמוחר לתקוע ביובל רק בזמן שב"ד יושבים, והריטב"א כתב שם שזהו דין דאורייתא (שלא כמו בר"ה שחל בשבת שזהו דין דרבנן משום גזירת הוצאה), ויש להבין שרק אז יכול היחיד להיחשב כשליח ב"ד לתקוע (שיטת הריטב"א עצמו בזה כנראה שונה קצת מהמוסבר כאן, כפי שיתבאר להלן). נמצא שהיחיד שלא שמע מש"צ ותוקע להוציא את עצמו — או שחבירו לא שמע והוא תוקע להוציא — מקיים בזה גם את מצות התקיעה של 'תעבירו', לגבי עצמו או לגבי חבירו, כלומר הוא משמיע לעצמו או לחבירו בשם ב"ד שצריכים להשמיע לכל הציבור (ומי שלא בא לשמוע בב"ד או אפילו בחוץ, כל זמן שב"ד יושבים — שוב אין ב"ד אחראים לו).

עפ"י מתפרשים כמין חומר דברי הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל י', י"א — י"ב: "ואחד י"ה ואחד היובל לתקיעות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החודש ובין

בב"ד שלא קידשו בו את החודש" — ר"ל: בין בב"ד הגדול בין בשאר בתי דינים, כי כתוב וזהעברת שופר' וגם 'תעבירו שופר' וזה מוסב על ב"ד הגדול ועל שאר בתי דינים — "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל זמן שב"ד יושבין ושלא בפני ב"ד" — ר"ל: ואפשר לקיים את מצות התקיעה גם ע"י כל יחיד ויחיד התוקע בזמן שב"ד יושבים אפילו שלא בפניהם, כי כל זמן שהם יושבים הריהו שלוחם והריהו חייב לתקוע בשם ב"ד כדי לקיים השמעה לעצמו וכדי לצאת ידי חובת שמיעה — "ובר"ה שחל להיות בשבת לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החודש ואין כל יחיד ויחיד תוקע אלא בפני ב"ד" — בר"ה שענין התקיעה בפני ב"ד הוא משום גזירת הוצאה אין תוקעים אלא בב"ד הגדול שקידשו בו את החודש שאימתו על התוקע, והיחיד תוקע רק בפני ב"ד, ולא נקט הרמב"ם ל' "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע" כמו שנקט לגבי יובל, כי בר"ה אין חובת תקיעה כלל, אלא היחיד תוקע כדי שיוכל לקיים מצות שמיעה. [ויש להעיר כי מעצם העובדה שהרמב"ם לא הזכיר שבת לגבי יובל אין להוכיח שזהו דין דאורייתא, כי קי"ל יש עירוב והוצאה ליו"ה"כ (כריתות י"ד.), וכ"פ הרמב"ם בהלכות שבייתת עשור א', ב', וא"כ בכל יובל יש לגזור משום הוצאה, ע' להלן פסקה י"ד. וכן אין ראייה מעצם העובדה שביובל לא גזרו לתקוע דוקא בפני ב"ד כמו שגזרו בר"ה שחל בשבת, כפי שיתבאר אי"ה להלן שם].

בוה מיושב היטב הקושי שבלשון "כל יחיד ויחיד חייב לתקוע" שנקט הרמב"ם לגבי יובל, כי מה שהפריע לנו לעיל היה שאם יש מצות תקיעה על כל יחיד ויחיד הרי לפמ"ש הרמב"ם בתשובה לא יוכל אדם לצאת בתקיעת חבירו, ואילו מסוגית הגמ' ל' מוכח לא כך. אבל עכשיו הכל מובן, כי חובת התקיעה אינה חובה אישית של כל יחיד ויחיד, אלא היא חובת ב"ד שצריך להשמיע את התקיעה לכל, והיחיד שלא שמע מש"צ מקיים את מצות התקיעה בתור שליח ב"ד, ובאמת לא הוא עצמו דוקא חייב לתקוע אלא אדם אחר יכול ג"כ להיות שליח הב"ד ולקיים בשמם את מצות התקיעה להשמיע לו.

ויש להבין שמ"מ הגמ' לא רצתה להסביר את הברייתא האומרת שביובל כל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובר"ה אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע בכך שביובל מקיים היחיד בתקיעתו את חובת התקיעה ואילו בר"ה אין חובת תקיעה כלל — כי מל' הברייתא משמע שהיא באה לציין הבדל מעשי בין יובל לר"ה, ואילו בזה אין כל הבדל מעשי בין יובל לר"ה, כי בשניהם יחיד שלא שמע חייב לתקוע בין הוא בעצמו ובין ע"י אחר שיתקע לו, וההבדל המעשי הוא ע"כ כמ"ש הגמ' שכאן חייב כל זמן שב"ד יושבים וכאן רק בפני ב"ד. ונראה להסביר שהברייתא מציינת את ההבדל הזה בלשון "כל יחיד ויחיד חייב לתקוע... אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע" בגלל הטעם הבא: י"ל שבר"ה שחל להיות בשבת אין חיוב על היחיד הגר בעיר של ב"ד הגדול לבוא לב"ד ולשמוע תקיעה, אלא מי שנמצא בפני ב"ד חייב, ומי שאיננו שם הריהו ככל ישראל שאינם בעיר של ב"ד הגדול ופטור מתקיעת בשבת. לעומת זאת ביובל כל יחיד ויחיד חייב לתקוע, כלומר יש חיוב על כל יחיד ויחיד באשר הוא שם לשמוע את התקיעות, מ"תעבירו שופר בכל ארצכם", ואם אינו נמצא בפני ב"ד הריהו חייב ללכת לב"ד לשמוע, או לתקוע לעצמו מחוץ לב"ד בתור שלוחם (י"ל שאת הנקודה האחרונה הזאת, שהחיוב על היחיד הוא לא רק החיוב ללכת לב"ד לשמוע אלא גם חיוב לתקוע בעצמו אם אינו הולך, לומדת הגמ' מל' הברייתא "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע", ולא: לשמוע"). ההבדל בין ר"ה ליובל בדין של לפני ב"ד או בזמן ב"ד נובע איפוא מעצם גדר חיוב היחיד: ביובל כל יחיד ויחיד מישראל באשר הוא שם חייב במצות התקיעות, ולכן עליו לתקוע אפילו שלא בפני ב"ד, ואילו בר"ה שחל בשבת אין כל יחיד מישראל חייב אלא החיוב הוא רק על הנמצאים בב"ד.

ניש להעיר כי ההנחה הג"ל שבר"ה שחל בשבת אין חיוב על היחיד ללכת לב"ד לשמוע תקיעה צריכה עיון עפ"י סוגית הירושלמי פ"ד ה"י בענין "במקום אחד תוקעין ובמקום אחד מברכין" ממנה משמע לכאורה לא כך. והסוגיה שם עמומה, ע"ש במפרשים].

יג. ישוב קושי בספר החינוך והספרת שיטת הרשב"א ככוונת משמיע עפ"י הג"ל

לפי האמור יוארו דברי ספר החינוך בסוף מצות שופר ביובל (מצוה של"א): "ואם עברו בב"ד על זה ולא תקעו בשופר אע"פ שנשתלחו העבדים והחזרו השדות לבעליהן מבלי תקיעה ביטלו מ"ע זו". וכבר תמה במנחת חינוך שם מדוע תלה החינוך ביטול המ"ע רק בב"ד, והרי כל יחיד ויחיד חייב במצוה זו, ואם לא שמע קול שופר ביטל מ"ע. והניח בצ"ע. ולפי הג"ל נראה שדברי החינוך ברורים, כי המצוה המוטלת על היחיד היא לשמוע את תקיעת ב"ד, ואם לא שמע מהש"צ שהעמידו ב"ד הריהו תוקע בעצמו או הביירו תוקע לו בתור שליח ב"ד, אך אם ב"ד בעצמם ישבו במושב ב"ד ולא העמידו ש"צ ולא ציוו לתקוע הרי גילו דעתם שאין רצונם לקיים מצוה זו ואין אדם פרטי יכול להיעשות שלוחם בעל כרחם (או שאם לא נתכנסו כלל ולא ישבו אפילו מחמת אונס אין אפשרות ליחיד להיעשות שלוחם, כי צריך מושב ב"ד וזמן ב"ד לקיום המצוה), והם ביטלו מ"ע אך על כל יחיד ויחיד אין כל אשמה. והנה מל" החינוך שם לפני המשפט המצוטט לעיל — ע"ש, ובסוף המצוה הקודמת — משמע שכוונתו בביטוי 'ב"ד' לב"ד הגדול, ויש להבין שלדעתו מצות שאר בתי דינים גמרכת מכה מצות התקיעה של ב"ד הגדול, וכמ"ש הרמב"ם שהמצוה מסורה לב"ד תחילה מ'זהעברת', והיינו ב"ד הגדול, כמו 'וספרת', כנ"ל, ואח"כ (אולי אפילו מבחינת הזמן, כנ"ל) תוקעים שאר בתי דינים, ואם לא תקע ב"ד הגדול אין אפשרות לקיום המ"ע ע"י שאר בתי דינים וכל ישראל, ונמצא שאם ב"ד הגדול ביטלו התקיעה רק הם ביטלו מ"ע וכל בתי הדין וכל ישראל נקיים מעוון ביטול עשה. ומ"מ צע"ק מדוע לא הוסיף החינוך שאם ב"ד תקעו והיחיד לא שמע ולא תקע לעצמו — ביטל מ"ע, שהרי כל יחיד ויחיד חייב לתקוע, כמבואר בגמ'.

עפ"י שיטת הרמב"ם במצות תקיעה ביובל הסברנו לעיל את הצורך בדינים מסוימים — וביניהם כוונה להוציא י"ח למ"ד מצ"כ — בתקיעה של ר"ה, אע"פ ששם היא רק הכשר מצוה. ונראה שלפי דרך זו נוכל ליתן טעם חדש לשיטת הרשב"א לפיה דרושה בר"ה כוונה של התוקע להשמיע קול שופר לשומע אפילו למ"ד מאצ"כ. עד כה הבנו שהרשב"א סובר שהתקיעה בר"ה היא מגוף המצוה, וכוונת משמיע דרושה לדין שומע כעוונה. אך מעתה נוכל לומר כי הרשב"א מודה שהמצוה בר"ה היא השמיעה לבדה, אלא שביובל הציוויים 'זהעברת' 'תעבירו' הן מצות תקיעה המסורה לב"ד שפירושה: השמיעו קול שופר לכל העם (כי כאמור לעיל זוהי משמעות לשון 'תעבירו': השמיעו לאחרים). ולפיכך: ביובל דרושה כוונת תוקע להשמיע קול שופר לאחרים אפילו למ"ד מאצ"כ, כי זוהי עצם המצוה המוטלת עליו, לדאוג לכך שהעם ישמע, כלומר ליתן דעתו להשמיע לעם, אך מכיון שהפסוק 'תעבירו' מוסב עפ"י ההיקש גם על ר"ה — מעתיקים אנו את דיני התקיעה ביובל גם לר"ה, אע"פ שבר"ה התקיעה היא רק הכשר מצוה (כי מציינו דינים בהכשר כנ"ל), ופירוש הדין יהיה שהתוקע העושה את הכשר המצוה צריך להתייחס אל השומע ולהתכוון להשמיע לו קול שופר.

(1) לעיל סוף פסקה ג' הובאו דברי הרז"ה התמה על שיטת הרשב"א לפיה דרושה כוונת משמיע אפילו למ"ד מאצ"כ באמרו "ציבא בארעא וגירא בשמי שמיא". והתקשינו שם בהבנת

לפי"ז נובל לומר שלענין דין שומע כעונה סובר הרשב"א שאין צורך בכוונה להשמיע, אלא דין שומע כעונה פועל מאליו בכל שמיעה, וכמו שעל כרחנו סובר ת"ק דר"י גם אם טעמו של ר"י הוא משום שומע כעונה, כנ"ל פסקה ג' (ולפי הטעם הנ"ל מ'תעבירו' צ"ל שת"ק חולק על הסברה שאפשר להעתיק את הצורך בכוונה זו לר"ה, כי לדעתו הכוונה להשמיע לעם זהו ענין מיוחד לב"ד, ובר"ה שאין מצוה על ב"ד להשמיע לאחרים אין טעם לחייב כוונה להשמיע במקרה שסתם אדם תוקע לחבירו). אבל הר"ן כתב שגם במצות הבדלה למשל צריך כוונה להשמיע אפילו למ"ד מאצ"כ (כנ"ל פסקה ו'), וזה ודאי לא משום 'תעבירו' — שהוא לכל היותר דין מיוחד בשופר — אלא מדין שומע כעונה. ואם מודה הר"ן בהסבר הנ"ל בענין 'תעבירו' הרי י"ל שהוא סובר כי בר"ה רק השמיעה היא המצוה, ואין צורך בדין שומע כעונה, ות"ק ור"י נחלקו האם יש צורך בכוונה משמיע מ'תעבירו', אבל במצוות שצריך דין שומע כעונה הכל מודים שצריך כוונה משמיע לשם פעולתו. אך בפסקה הבאה יתבאר שלר"ן יש כנראה שיטה קצת אחרת בענין תקיעת יובל, ולפייה אין מקור לכוונה משמיע מ'תעבירו', כך שנצטרך לומר שגם את שיטת הרשב"א בענין שופר — אותה מביא הר"ן — הבין מדין שומע כעונה, והתקיעה עצמה מצוה. [מ"ש לעיל בסוגריים שת"ק חולק על הסברה שאפשר להעתיק את הצורך בכוונה להשמיע או להוציא לר"ה, כי זה ענין מיוחד לב"ד — זהו כנראה הסבר דעת ת"ק לשיטת הרמב"ם, והרמב"ם יכול כמובן לסבור שת"ק מצריך מ"מ כוונה תוקע לשם מצוה, כשיטת הרמב"ן הנ"ל פסקה ב', וכמו שצריך לעשות גדילים לשם מצוה].

יד. שיטת שאר הראשונים בתקיעת יובל

הסברנו איפוא את שיטת הרמב"ם עפ"י ההנחה שהמלה 'תעבירו' בפסוק 'תעבירו שופר בכל ארצכם' פונה לבתי הדין שבכל עיר ועיר, וחייב היחידים הוא בעיקרו החיוב לשמוע את תקיעת ב"ד. אך מדברי ראשונים אחדים בסוגיה בדף ל'. נראה שהבינו אחרת את מצות התקיעה ביובל. על המשנה האומרת שבר"ה שחל להיות בשבת תוקעים במקום שיש בו ב"ד אומרת שם הגמ' בתחילה: "א"ר הונא ועם ב"ד מאי ועם ב"ד בפני ב"ד לאפוקי שלא בפני ב"ד דלא". ובהמשך: "איכא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב ביוה"כ תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע א"ר הונא ועם ב"ד מאי ועם ב"ד בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן ב"ד דלא". ופירש"י שם: "דהא ליכא לפירושי האי ועם ב"ד בפני ב"ד דהא בכל ארצכם כתיב". ונראה איפוא שרש"י סבר כי הציווי 'תעבירו שופר בכל ארצכם' מופנה אל היחידים, כי לו היה מבין שהציווי הוא לבתי דינים א"כ מדוע א"א לומר שצריך שהכל ישמעו תקיעת שופר בפני ב"ד דוקא (והרי ביובל ב"ד אינו דוקא ב"ד הגדול אלא כל ב"ד, כמ"ש הגמ' בהמשך).

גם מדברי הריטב"א מוכח שהבין כרש"י את מצות התקיעה ביובל. הריטב"א כותב שהגמ' לא רצתה לפרש כאן ועם ב"ד בפני ב"ד מפני שביובל אין לגזור שלא לתקוע

טעמו. אך לפי האפשרות שהועלתה כאן שהרשב"א מצריך כוונה משמיע לא מדין שומע כעונה אלא משום ההיקש ליובל — י"ל שלדעת הר"ה אם מאצ"כ גם ביובל אין טיבה להצריך כוונה להשמיע, כי אף אם המצוה היא להשמיע מ"מ אין הכוונה עיקר אלא המעשה, ואם למעשה ציוו ב"ד לשליח לתקוע, ותקע, והעם שמעו — יצאו ידי חובתם אף אם לא נתכוון השליח להשמיעם אלא תקע לעצמו. ולשיטת הרשב"א יש להבין שכיון שהמצוה מוטלת על ב"ד הרי שהמעשה צריך להיעשות כמעשה ב"ד, ומעצם מהותו של מעשה ב"ד שהוא צריך להיות מופנה אל הציבור (שהרי מעמידים ב"ד לעם: "שופטים ושוטרים תתן לך").

משום גזירה דרבה; והטעם הוא שאם תגזור ביטלת בכלל את מצות התקיעה של היחידים ביובל, כי קיי"ל יש עירוב והוצאה ליוה"כ כשבת, וא"כ בכל יובל היה צריך לגזור ולא רק כשחל יוה"כ בשבת (על לשון הגמ' ל'. "דוחה את השבת" ר' לקמן), ולכן אין לגזור כלל (ועוד טעם כתב הריטב"א מדוע אין לגזור, ע"ש ובד"ה הקודם). ולפיכך, מסביר הריטב"א, "כיון דלית ביה משום גזירה דרבה ומצוה על כל יחיד ויחיד לתקוע אינו בדין לחייבם לתקוע בב"ד ולא בזמן ב"ד אלא משום דאיכא חיובא לתקוע בב"ד שופר ביובל דנפקא לן מדכתיב והעברת שופר תרועה ובתח"כ כתיב תעבירו שופר דהוי דיובא ליחידים משמע דתלויה תקיעת יחידים בשל ב"ד ובב"ד ממש ליכא למימר מטעמא דכתיבנא הא אין לך לומר אלא בזמן שב"ד יושבין". ומשמע בבירור שלדעת הריטב"א המלים "תעבירו שופר" מופנות באופן ישיר אל היחידים, וזוהי מצוה על כל יחיד ויחיד לתקוע, ולא מצוה לשמוע את תקיעת ב"ד. וכ"כ הריטב"א בפירושו בתחילת הדיבור: "תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל אחד ואחד חייב לתקוע כלומר ולא כר"ה שאחד תוקע לפולין". ויש להבין בכוונתו שמצות היחיד ביובל היא מצות תקיעה, ו' בניגוד לר"ה שבה המצוה היא רק השמיעה (וזהו "שאחד תוקע לכולן", ר"ל שאין צריכים אלא לשמיעה, ור' להלן פסקה ט"ו), ואע"פ שגם ביובל אדם יכול לצאת בתקיעת הבירור, כמו שהוכיח הלח"מ מהגמ' מ"מ י"ל שלדעת הריטב"א זה מדין שומע כעונה. וצ"ל שבר"ה מוכח מהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" שהמצוה היא רק השמיעה, כמ"ש הרדב"ן, ומשום כד אין מקישים אותה ליובל שבו התקיעה מצוה (ומ"מ נראה פשוט שביובל חייבים גם לשמוע, והתוקע לתוך הבור לא יצא כמו בר"ה, והטעם הוא ש'תעבירו' משמע תשמיעו קול, כמו 'ויעבירו קול' וכו', ואם אין הכוונה להשמיעו לאחרים, שהרי כל אחד ואחד חייב לתקוע בעצמו — מ"מ לפחות צריך להשמיע את הקול לעצמו?).

שיטת רש"י והריטב"א היא איפוא השיטה שכתב הרדב"ן בסוף דבריו, כנ"ל פסקה י"א, אלא שהרדב"ן תלוא ברמב"ם, וזה בניגוד למוכח מתשובת הרמב"ם שאין לדעתו דין שומע כעונה לגבי תקיעה בשופר, אבל לשיטת רש"י והריטב"א יש להבין באמת שבתקיעת יובל אדם יוצא בתקיעת חבירו מדין שומע כעונה, כנ"ל. ואף שלשיטתם יש מצות תקיעה ביובל על כל יחיד ויחיד, מ"מ מסביר הריטב"א שכיון שהכתוב מסר את מצות התקיעה לב"ד תחילה, שנא' "והעברת" שופר וכו', וזה מוסב על ב"ד — הרי שצריך להיות קשר בין תקיעת ב"ד לתקיעת כל יחיד. ואם לא מסתבר שצריך דוקא תקיעה בפני ב"ד, שהרי הכתוב אומר לכל יחיד תעבירו שופר בכל ארצכם, וכמ"ש רש"י, א"כ ודאי הכוונה היא שחיוב היחידים הוא רק בזמן ב"ד. ולעיל הוסבר שדין התקיעה בזמן ב"ד לשיטת הריטב"א הוא דין תורה. [וצע"ק בדברי הריטב"א כי 'והעברת' מוסב בפשטות על ב"ד הגדול, כמו 'וספרת לך' שבפסוק הקודם, ואילו "בזמן ב"ד" האמור בגמ' לא מסתבר שהוא בזמן מושב ב"ד הגדול דוקא, אלא בכל עיר לפי ב"ד שבה. ואולי סובר הריטב"א בניגוד לרמב"ם (הל' שמיטה ויובל י, א') שגם מצות הספירה יכולה להתקיים בכל ב"ד של סמוכים ולא דוקא בב"ד הגדול, ואם ב"ד הגדול לא ספר וספר ב"ד אחר של סמוכים נתקיימה המצוה, ולשון הספרא: "וספרת לך — בב"ד", ויש להבין

(1) ואע"פ שלשון 'העברה' משמעה השמעת קול לאחרים, כמו 'ויעבירו קול במחנה', יש להבין שהרעיון הוא שכל יחיד תוקע ע"מ להשמיע לכל המעוניין, והיינו לעבדים שלו או של אחרים, אך לא שמישהו צריך לשמוע את התקיעה.

(2) ואע"פ שבהערה 1 ר"ל שהכוונה להשמיע לעבדים המעוניינים בכך — מ"מ מסתבר שצריך להשמיע גם לעצמו, כשבביל לעורר אצל עצמו את זכירת חיוב שילוח העבדים (ועיקר הערת הזיכרון היא ע"י השמיעה, ר' לשון הריטב"א להלן פסקה ט"ו וכע"ז בחינוך הג"ל פסקה י"א).

בב"ד כל שהוא, וא"כ גם 'והעברת' אמור על ב"ד שבכל עיר ועיר. ואולי אף אם מצות ספירה צריכה ב"ד הגדול דוקא מ"מ לענין העברת שופר י"ל שלשם ביטוי הקשר בין 'תעבירו' של כל יחיד לבין 'והעברת' של ב"ד הגדול די בכך שהיחיד יתקע בזמן שב"ד שבעירו יושבים, כי בתי דינים של כל עיר כאילו מייצגים בעיר את ב"ד הגדול. ובספרי, הביאו הרמב"ם בסה"מ מ"ע קע"ו, אמרו על הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" ש"שופטים בכל שעריך" היינו בתי דין שבכל עיר ועיר ו'תתן לך' היינו ב"ד אחד שממנים על כולם, כלומר ב"ד הגדול. ואולי יש להבין שמשמעות הפסוק עפ"י מדרש התלכה היא שב"ד הגדול נותן שופטים ושוטרים בכל השערים, וזהו 'תתן לך בכל שעריך' כלומר, אתה, ב"ד הגדול העומד תחת משה רבנו (ע' רמב"ם הל' סנהדרין א', ג), תתן לך שופטים בכל שעריך. וצ"ע].

וברור שגם לשיטת רש"י והריטב"א נוכל להסביר כג"ל, שהדינים האמורים בתקיעה בר"ה — כפסול חש"ו ומתעסק ושלא בכוונת מצוה למ"ד מצ"כ — נלמדים מ'תעבירו' האמור בעיקרו על יובל ומהיקש גם על ר"ה, ואע"פ שבר"ה ההעברה היא רק הכשר-מצוה. באשר לשאלה שמעוררים רש"י והריטב"א מניין לגמ' לומר שעם ב"ד היינו בזמן ב"ד ולא בפני ב"ד — נראה שלשיטת הרמב"ם יש ליישבה עפ"י מה שהוסבר לעיל סוף פסקה י"ב: הגמ' לומדת מעצם לשון הדרשה "מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע" — עליה אומר רב הונא ועם ב"ד (הדרשה לקוהה מברייתא בת"כ. כדלהלן) — שהכוונה לומר שגם יחיד שאינו נמצא עם הציבור בפני ב"ד חייב במצוה זו, כלומר שאין החובה רק לבוא לב"ד לשמוע, אלא גם שאם אינו הולך לב"ד חייב לתקוע בעצמו. וכך באמת מפרש הרא"ש את הדרשה "מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע", אמנם מנקודת מוצא אחרת משל הרמב"ם, כדלקמן. אבל באיכא דמתני הראשון של רב הונא לא נזכר כלל חיוב כל יחיד, ולכן יכלו לפרש ועם ב"ד בפני ב"ד.

ונראה שגם הר"ן סובר כרש"י וכריטב"א שהיוב התקיעה ביובל על כל יחיד ויחיד אינו החיוב לשמוע את תקיעת ב"ד אלא הוא עיקר הציווי של "תעבירו בכל ארצכם", שכן כתב: "בזמן ב"ד פירש"י ז"ל דליכא למימר בפני ב"ד דהא בכל ארצכם כתיב ותמהני דהא מאי דבעינו בפני ב"ד מדרבנן בעלמא הוא ומשום גזירה שמא יעבירו והיכי מפיך בכל ארצכם לגזירה דרבנן ולפיכך נראה לי דהכי קאמר' דיובל כיון דאחד בחמשים שנה הוא דקא אתי ליכא לאחמורי ביה כולי האי ומש"ה מסתייה דבעינו ביה בזמן ב"ד". הרי שהר"ן אינו חולק על כך שלענין דאורייתא מוכח מ'תעבירו בכל ארצכם' שאין צורך לתקוע בפני ב"ד, וכל טענתו היא שמ"מ מדרבנן יש לגזור שלא יתקעו אלא בפני ב"ד כמו בר"ה, ולא תתבטל בכך מצות תקיעה ביובל, כי ביובל התירו לתקוע בפני כל ב"ד ולא רק בפני ב"ד הגדול, כמו שאומרת הברייתא בסמוך, וא"כ בכל עיר ועיר אפשר לתקוע ביובל בפני ב"ד. ומסביר הר"ן שמ"מ הגמ' לא רצתה לומר כן כי היה ברור לה שביובל שהוא נדיר ובני אדם נותנים דעתם למצותו המיוחדת — די אם נגזר שלא יתקעו אלא בזמן ב"ד (כך משמע מלשון הר"ן, שהתקיעה בזמן ב"ד היא לדעתו — בניגוד לדעת הריטב"א הג"ל — גזירה דרבנן, וכן נראה גם מעצם קושייתו על רש"י³).

והרא"ש כתב בתוספותיו עוד יותר מזה, שמ"ש הגמ' "תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע" — וזהו אסמכתא בעלמא, והכוונה שגם אחר הגזירה דרבנן מ"מ בניגוד לר"ה כל יחיד ויחיד תוקע בזמן ב"ד אפילו שלא בפני ב"ד,

3) היום תרועה (ל' ד"ה איכא) והטורי אבן (שם ד"ה מאי) רוצים לפרש גם את שיטת רש"י עפ"י ההנחה שבזמן ב"ד זו גזירה מדרבנן, ע"ש ובספר "עמוד הימני" סי' מ"ה אות ה'.

"ודלא כפירש"י שפי' [ליכא לפירושי] האי (כצ"ל) ועם ב"ד בפני ב"ד דהא בכל ארצכם כתיב דהאי קרא אסמכתא בעלמא הוא ובלאו קרא נמי פשיטא דבכל מקום תייבין לתקוע כמו בר"ה". כלומר: לדעת הרא"ש עצם הדבר שמצות התקיעה מדאורייתא היא על כל יחיד ויחיד ובכל מקום — דבר פשוט הוא גם לולא המלים "בכל ארצכם", כי 'תעבירו' עצמו משמעו כל יחיד, וגם הוקש יובל לר"ה; ומ"ש הגמ' "תעבירו... מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע" היינו לאסמכתא, שגם אחר הגזירה אינו חייב לתקוע דוקא בפני ב"ד, וע"כ עם ב"ד היינו בזמן ב"ד.

[נקודה הצ"ע בדברי תוס' הרא"ש (וכבר העיר על כך המו"ל) היא שהרא"ש אומר שם כי הגזירה דרבנן נוהגת ביוה"כ שחל להיות בשבת. אך קשה, כי מהגמ' בכריתות י"ד. — ע"ש — משמע שלמסקנה קיי"ל יש עירוב והוצאה ליוה"כ, וכמ"ש הריטב"א, וכן פסק הרמב"ם (הל' שביתת עשור א', ב'), וכן פסקו בתוס' המובאות בשיטה מקובצת בכריתות שם, ומתוס' הרא"ש ליומא ס"ו: משמע שגם הוא סובר שקיי"ל יש עירוב והוצאה ליוה"כ, ויש ליישב בשני אופנים: א. הרא"ש אינו רוצה להיכנס כאן לשאלה אם יש עירוב והוצאה ליוה"כ או לא, כי ברש"י סוטה מ"א. ד"ה מכאן ואילך מבואר שיש אולי ברייתא הסוברת אין עירוב וכו', ע"ש, ויש להבין שמ"ש הגמ' בכריתות דרפרם בדוחא היא היינו שאין להזכיה כך מדברי התנאים (וגם מהברייתא בסוטה א"א להזכיה כן, כי אפשר שסוברת שירושלים דלתותיה ננעלות כמ"ש רש"י שם), ומ"מ גוף השאלה לא הוכרע, ובתוס' הרא"ש ביומא העיר רק שבכריתות הגמ' דוחה את ראית רפרם. ולכן כתב הרא"ש בסוגיתנו שמדובר בשבת, שבה לכ"ע יש גזירה. ב. הרא"ש סובר שבכל יובל אין לגזור, כי א"כ ביטלת תקיעת יחיד ביובל, וכמ"ש הריטב"א, אבל ביוה"כ שחל בשבת שיש בהוצאה שני חיובי כרת — כן גזרו.

והנה לכאורה משמע מהגמ' כדברי הרא"ש, כי בברייתא הראשונה שהגמ' מביאה להקשות על רב הונא כתוב: "תקיעת ר"ה (ע' תוס' ד"ה לא ובהגהות הגר"א) ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו", וא"כ משמע שגם ביובל הבעיה היא רק בשבת. אך כבר כתב הרמב"ן בדרשה (עמ' י"ג) על הברייתא שבספרא: "ממשמע שנא' ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש א"כ מה ת"ל בעשור לחודש אלא תקיעת בעשור לחודש דוחה שבת בכל ארצכם ואין תרועת ר"ה דוחה שבת בכל ארצכם אלא כב"ד בלבד" — שברייתא זו היא אסמכתא בלבד, שהרי מדאורייתא תקיעת שופר מותרת בשבת בכל מקום אפילו בר"ה, "ומה שהזכירו תקיעת בעשור דוחה שבת נמי לאו דוקא אלא בא לומר שהיא נעשית בכל יוה"כ כי הדחיה ביוה"כ שחל להיות בשבת ושחל להיות בחול אתה היא שיוה"כ כשבת לכל מלאכה בין להוצאה בין לכל המלאכות כדאמ' עירוב הוצאה" לשבת ועירוב הוצאה ליוה"כ". וכ"כ הרמב"ן בפירושו לתורה ויקרא כ"ה, ט'. וכוונתו שנקטו דוחה שבת לרבנותא בעלמא, שאפילו ביוה"כ שחל בשבת שיש בו תומרה כפולה תוקעים. וכ"כ הטורי אבן (ל' ד"ה תקיעת), והוסיף: "א"נ אגב ר"ה דקטס בהדי יובל תני דוחה את השבת". אך חירוף זה מתאים רק לברייתא שבגמ' ולא לספרא, כי שם כתוב בתחילת הברייתא: "ביום ולא בלילה ביוה"כ אפילו בשבת תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד חייב יכול אף תרועת ר"ה תהיה דוחה את השבת ת"ל" וכו'. ומלשון הספרא יש קצת סיוע למ"ש הרא"ש שהדרשה "תעבירו... בכל ארצכם מלמד שכל

(4) ע' הערת המו"ל 34.

(5) ע' כריתות י"ד. תוס' ד"ה עירוב.

יחיד ויחיד חייב לתקוע" היא אסמכתא בעלמא לענין תקיעה בשבת אחר הגזירה, אף שאפשר גם כמובן לפרש כריטב"א שזוהי דרשה לביאור עצם דין תורה]. נמצא שרש"י והריטב"א והר"ן והרא"ש סוברים כולם ש'תעבירו' היא מצות תקיעה המסורה לכל יחיד ויחיד. והנה לעיל רצינו להסביר את דעת הרשב"א, לפיה בר"ה צריך כוונה תוקע להשמיע לשומע, עפ"י מ"ש בהסבר שיטת הרמב"ם שביובל 'תעבירו' הוא מצוה על ב"ד להשמיע לעם את קול השופר. אך לשיטת הראשונים הנ"ל נראה שלא נוכל ליישב כך את שיטת הרשב"א, כי 'תעבירו' לפי דעתם אינה מצות השמעה לאתרים. ואם הרשב"א סובר כמותם נצטרך לומר כמו שאמרנו מתחילה, שהצורך בכוונה להשמיע הוא מדין שומע כעונה, ולדעת הרשב"א התקיעה היא מצוה גם בר"ה, שלא כדעת הרמב"ם (לפי האמור לעיל גם הריטב"א סובר כרמב"ם, אך רש"י והרא"ש והר"ן אינם חייבים לסבור כך, ור' להלן בפסקה הבאה). ואמנם מצאנו שהר"ן, המביא את שיטת הרשב"א בענין כוונה משמיע בשופר, מצריך כוונה להשמיע גם במצוות אחרות כגון הבדלה (ע' בסוף הפסקה הקודמת), וע"כ שאין זה דין מיוחד לשופר מ'תעבירו' אלא הוא מדין שומע כעונה, ובפסקה הבאה נוכיח שהר"ן אמנם סובר שבשופר התקיעה היא מגוף המצוה, כך שאת שיטת הרשב"א בשופר יכול הוא להבין מדין שומע כעונה.

זו. נוסח ברכת השופר. שיטות שאר הראשונים בשאלת תקיעה או שמיעה.

בפסקה י' צוטטה תשובת הרמב"ם בה מבוארת שיטתו שהשמיעה לבדה היא המצוה בר"ה, וראינו שם שהדיון גסוב על נוסח הברכה של תקיעת שופר. הרמב"ם מסביר שהנוסח 'לשמוע קול שופר' הוא הנכון, מפני ש"המצוה היא השמיעה לא התקיעה ואין אנו תוקעין אלא כדי לשמוע כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה לא עשייתה ואין אנו עושין אלא כדי לישב ולכן נברך 'לישב' ולא נברך 'לעשות' ונברך 'לשמוע קול שופר' ולא נברך 'על תקיעת שופר'".

והנה הנוסח 'על תקיעת שופר' הוא הנוסח שמחזיק בו רבנו תם. הגמ' בפסחים ו'. דנה בענין ברכות שנוסחתן ב'על' וברכות שנוסחתן ב'ל', ומסביר ר"ת בספר הישר (סי' ש"מ) שכל מצוה שעשייתה היא חד-פעמית, והיא גמר המצוה, ואין המצוה נמשכת אח"כ — מברכין עליה ב'על', "כגון מילה ושחיטה וכיסוי הדם ותקיעת שופר ופדיון הבן וטבילת כלים ונטילת ידים ומקרא מגילה... על כל אלו וכיו"ב מברך 'על' דכיון שעשאו פעם אחת שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותן"; אבל מצוות שקיומן נמשך גם אחר המעשה, או שצריך לחזור ולעשותן, "כגון תורה תפלין וציצית וסוכה בכולן מברך עליהן ב'ל'". ומשמע בפשטות שנוסח ברכת השופר לשיטתו היא 'על תקיעת שופר' (ולא 'על שמיעת קול שופר'). וכ"כ הרא"ש: "ור"ת כתב שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצותה". וכן הוא במחזור ויטרי¹ ובראבי"ה² בשם ר"ת³.

(1) עמ' 386.

(2) ח"ב עמ' 217.

(3) ולכאורה יש סתירה בדברי הרא"ש, כי בפסחים (פ"א סי' י') כתב: "ומה שחלקו במטבע ברכות יש מהן שתיקנו ב'על' ויש מהן שתיקנו בלמ"ד ר"ת ו"ל היה גותן טעם לדבר... וכן לשמוע קול שופר יש שיהוי... דעיקר מצות שופר על סדר הברכות". וכבר תמה על כך הקרבן נתנאל בר"ה (אות ג'). ובהגהות בעל "ברוך טעם" הגדפסות בסוף המסכת תירץ שבפסחים אין זה ציטוט מדברי ר"ת, אלא הרא"ש מגמק שם לפי חילוקו של ר"ת בין מצוות חד פעמיות לנמשכות את נוסח ברכת השופר לשיטתו הוא עפ"י הבה"ג (לקמן בפנים), דהיינו את הנוסח 'לשמוע קול שופר', אך ר"ת עצמו סובר שמברכים 'על תקיעת' כי

והנה ממוצא הדברים בספר הישר נראה שא"א לדייק מעצם המלים "דעשייתה היא גמר מצותה" שלדעת ר"ת התקיעה עצמה היא המצוה, כי עיקר חילוקו של ר"ת הוא בין מצוה שקיומה נמשך לבין מצוה שעושים אותה במעשה חד-פעמי, וא"כ לגבי תקיעת שופר אפשר להבין שאפילו אם השמיעה היא המצוה ולא התקיעה מ"מ "עשייתה היא גמר מצותה", כי כיון שעשה אדם את מעשה התקיעה — ועם זאת גם שמע כמובן — "שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותו" אלא המצוה כבר נגמרה. אך מ"מ בפשטות נראה שיש לדייק מהנוסח 'על תקיעת שופר' — ולא: 'על שמיעת קול שופר' — שהמצוה לדעת ר"ת היא באמת התקיעה.

אך אולי אפשר לומר שגם אם המצוה היא השמיעה לבדה מ"מ סובר ר"ת שיש לברך על התקיעה, כי היא המעשה הפעיל הנעשה בשעת קיום המצוה, והוא הכרחי בשביל הקיום (וע' פר"ח תקפ"ה, ב'. אך ר' להלן). ועוד יותר פשוט לומר בכיוון ההפוך, דהיינו שלא כל המחזיקים בנוסח של 'לשמוע קול שופר' צריכים בהכרח לסבור שרק השמיעה מצוה ולא התקיעה, כי י"ל ששתיהן מצוה, ומברכים 'לשמוע' כדי להדגיש שלא די בתקיעה אלא צריך גם שמיעה, והשמיעה היא גמר המצוה ובלעדיה אין יוצאים כלל. וז"ל הראב"ן⁴: "ומה שמברכין לשמוע בקול⁵ שופר ואין מברכין לתקוע בשופר משום דבתקיעה בלא שמיעה לא נפיק", ואפשר להבין כנ"ל ששתיהן גוף המצוה. ולשון הרא"ש: "כתב בה"ג⁶ הא דמברכים לשמוע בקול שופר ולא מברכים לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר כדתנן התוקע לתוך הבור וכו". ויש להבין גם כאן: ולא בתקיעת שופר גרידא. אך יותר פשוט להבין שלדעת הרא"ש בשם הבה"ג התקיעה אינה מצוה, ועוד יותר משמע כן מל' הטור (תקפ"ה): "יברך לשמוע קול שופר ולא לתקוע דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשומע כדתנן התוקע לתוך הבור כו".

והנה הנוסח 'לתקוע בשופר' שמזכיר בה"ג הוא הנוסח המצוי לפנינו בשאלות (וזאת הברכה שאילתא קע"א; אך ע' בפירוש הנצי"ב שם שיש שגרסו בשאלות 'לשמוע'), וכ"כ בפירוש הרי"ז בפסקיו (הובא בשה"ג על הרי"ף י"א.), שמברכים 'לתקוע' ולא 'לשמוע', כמו בהלל ובמגילה. והגדרת המצוה בשאלות היא: "דמחייבין דבית ישראל למתקע" וכו'. ומשמע בפשטות שלשיטתם התקיעה היא המצוה, וכן הפמ"ג מגדיר את המצוה במלים "לתקוע בשופר בר"ה", וכותב שהברכה היא 'על תקיעת שופר'. וכנראה שהסמ"ג הבין כך את שיטת ר"ת, שזהו נוסח הברכה משום שהתקיעה היא המצוה. [ובאשר למחלוקת 'לתקוע' או 'על תקיעת' — ע' לעיל הערה 3, ויש עוד שיטות ראשונים אחרות בענין זה (ע' בראשונים לפסחים שם. ולהלן יובא שהריטב"א והר"ן מחלקים בין מצוות שאפשר לעשותן ע"י אחר למצוות שא"א לעשותן ע"י אחר, וע'

מדאורייתא יוצאים בתקיעות הסמוכות לברכה (או שלדעתו גם אם צריך לעשות מעשה פעמיים מברכים ב'על', ורק על מצוות הנמשכות ברציפות או הדורשות מעשים רבים כגון תפלין וסוכה ותורה מברכים בלמ"ד).

(4) ס"י ל"ה (ס"ט ע"ג).

(5) כך היא הגירסה בעוד מקורות אחדים, ע' ראב"ה שם עמ' 216 הערת המו"ל 7. ולשון האבודרהם (עמ' רס"ו): "ואין לומר לשמוע בקול שופר בבי"ת כי הבי"ת אינה נופלת אלא על לשון קבלה כמו שנא' אם שמע חשמעו בקול".

(6) בה"ג שלפנינו לא מצאתי את הדברים.

(7) ואם הגירסה הנכונה בשאלות היא 'לשמוע', וככל זאת כתב 'דמחייבין... למתקע' — הרי או שסובר שהשמיעה היא המצוה ונקט 'למתקע' כי זהו המעשה הפעיל הדרוש, או שלדעתו התקיעה מצוה ואעפ"כ מברכים 'לשמוע', כנ"ל בפנים.

רמב"ם הל' ברכות י"א, י"א, ומשום כך דקדק בלשונו בתשובה: "ונברך לשמוע קול שופר ולא נברך על תקיעת שופר".

נסכם את הידוע לנו עד כה לגבי שיטות הראשונים בשאלת עיקר מצות שופר: השיטה היחידה עד כה הברורה בוודאות היא שיטת הרמב"ם לפיה השמיעה לבדה היא המצוה. ונראה שגם הרא"ש והטור סוברים כך. לעומת זאת מדברי השאלות (לפי גירסתנו) והסמ"ג והרי"ז משמע שלדעתם התקיעה עצמה היא גוף המצוה, ומ"מ השמיעה אף היא חלק מהמצוה ומעכבת. ויתכן שזוהי גם דעת ר"ת. נראה עתה מה יש בידינו מדברי ראשונים אחרים בענין.

הריטב"א כתב בענין נוסח הברכה ש"קבלה מרבנו האי ז"ל אביהם של ישראל שהוא לשמוע קול שופר" (הסגנון לקוח מחידושי הרמב"ן לפסחים ז').: "הורה רבנו האי אביהן של ישראל שהלכה רווחת היא לשמוע קול שופר". וכתב על זה הריטב"א: "ויש בזה ב' שאלות למה אין הנוסח על תקיעת שופר כמו מקרא מגילה שמברכין על הקריאה ולא על השמיעה ועוד למה היא בלמ"ד ואינה בעל' כיון שתקיעת שופר אפשר ע"י אחרים כעין מקרא מגילה שהיא בעל' מטעם זה והתשובה בשאלות אלו דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה וכוונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה וגם שיכוון לרצות למדת הדין ביום הזה ואילו תקע ולא שמע לא יצא ולפיכך תיקנו הנוסח בשמיעה וכיון שהשמיעה א"א לה ע"י אחרים היא בלמ"ד... אבל מקרא מגילה הקריאה עיקר משום פרסומי ניסא ואפילו קרא ולא שמע ולא הבין יצא... וכיון שאפשר ע"י אחרים היא בעל'". והנה לכאורה אפשר היה להבין כמו שר"ל לעיל לשיטת הראב"ן שאין הכוונה שרק השמיעה היא המצוה, אלא שהיא גמר המצוה ובלעדיה אין יוצאים, משא"כ במקרא מגילה, ורצו להדגיש זאת בנוסח הברכה. אך לעיל פסקה י"ד ראינו שמדברי הריטב"א בענין ההבדל בין תקיעת ר"ה לתקיעת יובל מוכח שהוא סובר כי בר"ה השמיעה לבדה מצוה. וכן משמע גם מלשונו כאן: "שמיעת השופר היא עיקר המצוה", ר"ל גוף המצוה, והתקיעה הכשר-מצוה.

הרי"ק, לעומת זאת, כתב באותו ענין: "וחו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותיקונה בעל' מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אהר ובשופר תיקנו הברכה על שמיעתו ותיקונה בלמ"ד מפני שא"א להתקיים ע"י שליח נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת שופר על התקיעה ובעל' י"ל לפי שבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן תיקנו ברכתה על קריאתה ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה". ומוכח מזה שלדעת הר"ן המצוה בתקיעת שופר היא עצם התקיעה, כמו במקרא מגילה, כי אל"כ מה מקשה הר"ן נעביד איפכא, ומדוע הוצרך לתרץ שבמגילה רצו לרמוז שצריך לשמוע פיסוק אותיות ולא סתם קול בעלמא, והרי פשוט מדוע תיקנו בשופר לשמוע ובמגילה על הקריאה: כי בשופר המצוה היא השמיעה בלבד ואילו במגילה המצוה היא הקריאה, ואפילו לא שמע יצא בדיעבד לדעת ר' יהודה בברכות (ט"ו). ובמגילה י"ט: שהלכה כמותו (כמבואר בברכות שם), אלא מוכח שלדעת הר"ן גם

8) ולכאורה יש עוד ראייה לדבר מזה שלדעת ר' יוסי גם במגילה השמיעה מעכבת, כמבואר בברכות ט"ו. ובמגילה י"ט: , וא"כ לפי סברת הריטב"א לשיטת ר' יוסי היה לנו לברך גם במגילה 'לשמוע', ולא מצינו שהתנאים נחלקו בנוסח הברכה. אך יש לדחות שכיון שר"י מודה שאם שמע ולא הבין יצא הרי שהשמיעה אינה עיקר המצוה, ואינו דומה לתקיעת שופר שם אפילו אם התקיעה היא ג"כ מגוף המצוה מ"מ העיקר הוא השמיעה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה.

כשופר המצוה היא התקיעה⁹, ומ"מ מברכים 'לשמוע' כדי להדגיש שהשמיעה היא גמר המצוה, כנ"ל (ויש להבין שהר"ן הוצרך לטעם של פיסוק אותיות לפי דעת ר' יוסי, שהשמיעה מעכבת גם במגילה, ולא מצינו שר' יוסי חולק על נוסח הברכה, כי לר' יהודה י"ל פשוט שתיקנו 'על מקרא' מפני שהשמיעה אינה מעכבת¹⁰. ואכן לעיל סוף פסקה י"ג הראינו שגם מענין אחר יש ראייה שלדעת הר"ן התקיעה היא מגוף המצוה, והיוצא בתקיעת אחר זקוק לדין שומע כעונה.

והנה הר"ן מציין שם שדבריו בסוגיה הם "מיסוד רבותיגו הצרפתים והרמב"ן ו"ל בליקוטים". ובליקוטי הרמב"ן לפסחים אכן מוצאים אנו את תורף התירוץ שכתב הר"ן. וז"ל הרמב"ן: "וכן תקיעת שופר השמיעה היא המצוה ומברך לשמוע שא"א לעשות ע"י שליח וזה שאנו מברכים על מקרא מגילה לפי שאינה דומה לשופר שכאן על קריאתה הן מברכין ללמד שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא וכיון שעל מקרא הוא מברך ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח לפיכך תיקנו בה ב'על". ולכאורה היה משמע מהלשון "השמיעה היא המצוה" שהרמב"ן סובר כרמב"ם שרק השמיעה היא המצוה. אך לפי"ז לא מובן למה הוצרך להסבר של "ללמד שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא", והרי במגילה המצוה היא הקריאה וא"כ מובן שמברכים על עיקר המצוה (ואף לדעת ר' יוסי שהשמיעה מעכבת מ"מ יש סברה לברך על תחילת המצוה שהיא הקריאה, ומדוע צריך טעם נוסף). ואולי צ"ל שבמלים "השמיעה היא המצוה" הכוונה: השמיעה היא גמר המצוה, והתקיעה והשמיעה שתיהן מצוה, והרמב"ן רוצה ליתן טעם לברכת 'על מקרא' אף לשיטת ר' יוסי שגם במגילה השמיעה מעכבת, וכמ"ש לשיטת הר"ן, וצ"ע.

פ ר ק ח מ י ש י

הסוגיה בפסחים ושאלת מצוות-אכילה

פז. נימוקי הראשונים להכרעת ההלכה בשאלת מצ"כ מהסוגיה בפסחים

לעיל פסקה ג' סיכמנו את נימוקי הראשונים לפסק ההלכה בשאלת מצ"כ המסתמכים על הסוגיה בר"ה. והנה התופפות בפסחים (קט"ו). פוסקים שמצ"כ, והם מבססים את פסקם על הסוגיה בפסחים.

המש' (ק"ד). אומרת שם: "הביאו לפנינו מטבל בחזרת... הביאו לפנינו מצה וחזרת וחרוסת...". כלומר: מטבלים פעם בחזרת לפני הסעודה, ואח"כ מביאים מצה וחזרת וחרוסת. ומפרש הרשב"ם שמדובר במי שאין לו אלא חזרת (מרור). והמש' אומרת שהוא צריך בכל זאת לטבל בחזרת לפני הסעודה כדי שיראו התינוקות שינוי וישאלו (וזה הטיבול הנקרא בפינו "כרפס", והשינוי הוא בכך שאין דרך בני"א לאכול ירק קודם

9) ומצאתי שכבר כ"כ ב"קהילות יעקב" פסחים סי' ו'. וע' בהערה הבאה.
10) ע' ב"י תרפ"ט (ד"ה ומ"ש רבנו שדעת) שלדעת הרמב"ם (לפי הגירסה שלפנינו) — וכ"מ מהר"ף והרא"ש — הלכה שהשמיעה מעכבת במגילה, והב"י רוצה להסביר זאת בכך שלפי האמת גם ר' יהודה מודה במגילה משום פרסומי גיסא, ע"ש. אך בר"ן במגילה (ו': ברי"ף ד"ה מתני') מפורש שלדעתו ר' יהודה מכשיר גם במגילה. אולם יתכן שהראשונים פוסקים כר' יוסי במגילה, וסוברים שהגמ' בברכות פסקה כר' יהודה רק בק"ש, אבל במגילה הלכה כר' יוסי משום פרסומי גיסא. ומ"מ עפ"י האמור בפנים, שהר"ן מסביר כאן לפי ר' יוסי מפני שאף אם אין הלכה כמותו מ"מ הרי לא מצאנו שהוא חולק בענין נוסח הברכה — מיושב מה שהתקשה בזה ב"קהילות יעקב" פסחים סי' ו', ע"ש.

הסעודה. רשב"ם (במש"י). ועל כך בגמ': "אמר ריש לקיש זאת אומרת מצ"כ כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה (ר"ל: בטיבול הראשון, כי מצות מרור לכתחילה לאכלו אחר המצה, כמו שכתוב "על מצות ומרורים". כ"כ הרשב"ם במש"י) בבוא פה"א הוא דאכיל ליה ודילמא לא איכוון למרור (תוס' ד"ה זאת: "ודילמא לאו דוקא כלומר ודאי לא איכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה") הלכך בעי למיהדר לאטבולי לשם מרור דאי ס"ד מצוה לא בעיא כוונה למה לך תרי טיבולי והא טביל ליה חדא זימנא ממאי דילמא לעולם מאצ"כ ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות (רשב"ם: "ועברי היכירא טובא" כלומר גם זה שמקדימים לטבול לפני הסעודה, וגם שמטבילים עוד פעם אחר שכבר טיבלו) וכי תימא א"כ לישמענין שאר ירקות אי אשמעינן שאר ירקות הוה אמינא היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמ"ל... ועוד תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוון יצא... תנאי היא דתניא ר' יוסי אומר אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפני חזרת וחרוסת ושני תבשילין ואכתי ממאי דילמא קסבר ר"י מאצ"כ והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות א"כ מאי מצוה". ובהמשך: "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בפה"א ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל היכא דליכא אלא חסא מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בפה"א ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא א"ר חסדא מעיקרא מברך עליה בפה"א ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה... והלכתא כוותיה דרב חסדא".

והגה בקשר לדברי ר"ל יש כאן קושי מסוים, כי לכאורה הלשון "זאת אומרת מצ"כ" מורה שר"ל מדייק מהמש"י שמצ"כ. אך מאידך הגמ' הרי דוחה את הדייק ואומרת שאפשר להבין את המש"י מהטעם של היכר לתינוקות. ואין לומר שר"ל אינו מודה בטעם זה, וסובר שלהיכר התינוקות די בכך שמטבילים לפני הסעודה (שזה שינוי, כמו שפירש רשב"ם במש"י), ואם מצריכים טיבול שני ה"ז מפני שלא יצא בראשון — כי בהמשך מוכח שר"ל מודה בטעם של היכר תינוקות אף בטיבול שני, שהרי על הראיה שמביא ר"ל מר' יוסי הקשו: "ואכתי ממאי... והאי דבעינן תרי טיבולי כי היכי דתיהוי היכירא" ולא תירצו: ר"ל היכר תינוקות בטיבול שני לית ליה, אלא הסבירו שר"ל לומד זאת מהלשון "מצוה".

1) ויש לתמוה על הרשב"ם שפירש (בד"ה דילמא הא קמ"ל ע"ש) שעל קושית הגמ' "ממאי דילמא לעולם מאצ"כ וכו' עונה ר"ל "א"כ לישמענין שאר ירקות", וכשאינן שאר ירקות לא יטבל לפני הסעודה כי משום היכר תינוקות אין ראוי להקדים את מצות מרור לפני המצה — כי א"כ מדוע לא תירצו בהמשך שר"ל מדייק מדברי ר"י שמצ"כ מפני שלדעתו משום היכר תינוקות אין להקדים מצות מרור (ואין לתרץ שאת לשון ר"י "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא" וכו' הבינה הגמ' כלשון דיעבד, שאם לא שאל וטיבל בחזרת לפני הסעודה מ"מ מצוה להביא וכו' — כי הרשב"ם לא פירש כן, אלא כתב "אע"ג שטיבל בחזרת — טיבול קמא היכא דליכא שאר ירקות", ואם בעבר ועשה עסקינן א"כ גם אם היו שאר ירקות הדין כן).

ואולי הבין הרשב"ם שאה"נ, הגמ' יכלה לתרץ שר"ל אינו מתיר להקדים מצות מרור משום היכר תינוקות, אלא שהגמ' רצתה להוסיף שגם לשיטתה שמשום היכר תינוקות כן מקדימין — מ"מ כאן יש דיוק אחר מלשון ר"י שהוא סובר מצ"כ (וזה יהיה שלא כמו שר"ל לעיל פסקה ה') שתירוצו הגמ' א"כ מאי מצוה בא רק להסביר את דעת ר"ל אך הגמ' עצמה סוברת שאין דיוק מלשון ר"י, ע"ש). ומ"מ מלשון הגמ' כפי שהיא לפנינו "ממאי דילמא לעולם מאצ"כ ודקאמרת תרי טיבולי ל"ל כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות וכי תימא א"כ לישמענין שאר ירקות אי אשמעינן שאר ירקות הו"א" וכו' משמע בבירור שאין כאן שתי דעות — של ר"ל הסובר שאם יש לו רק מרור אין להקדים ולטבול, ושל המקשה הסובר שהיכר

אך הנה במש' אין לשון "מצוה", וא"כ בפשטות נראה שר"ל באמת אינו רוצה לומר שיש הופחה מהמש' שמצ"כ, אלא הוא מפרש כך את המש' — דהיינו שהטיבול השני הוא בשביל לצאת י"ח כי בטיבול ראשון לא יצא — מפני שהוא סובר כר' יוסי שמצ"כ ורוצה להעמיד את המש' כדעת ר"י, וכך כתב הרמב"ן בר"ה. ולפי"ז ברור איפוא שדעת ר"ל להלכה היא שמצ"כ. אך התוס' (ד"ה זאת וד"ה אכלו) מפרשים שלר"ל יש בכל זאת דיוק מפשט המש' שהיא כדעת ר' יוסי הסובר מצ"כ, ע"ש בהסברם², ומ"מ כתבו התוס' (ד"ה

התינוקות עדיף אפילו כשיש רק מרור — אלא הכל הוא הסבר הקושיה. ואולי גם הרשב"ם נקט "ומהדר ר"ל" לאו בדוקא, אלא הכוונה היא: אם היית רוצה לטעון לפי ר"ל שא"כ לישמעינו שאר ירקות — תשובתך היא שיש חידוש בחזרת. אך לא משמע כן מדברי הרשב"ם, כי א"כ לשם מה כל התוספת שהוא מוסיף: "אבל במרור להודיה לא בעינו תרי טבולי דכולי האי לא עבדינו משום היכירא דתינוקות להקדים אכילת מרור קודם זמנו", והרי לפשט מהלך הגמ' אין צורך בכך, אלא הפירוש הוא פשוט: וכ"ת שאם הכל משום היכר א"כ למה נקטו דוקא חזרת לישמעינו סתם כל ירקות. ומצאתי שהרשב"ש הרגיש בזה, שכן כתב שנראה לו כי המלים "אבל במרור להודיה" וכו' הן דיבור חדש ברשב"ם, ומוסב על ההמשך "אי אשמעינו שאר ירקות הוי"א היכר דאיכא שאר ירקות... אבל חזרת לחודא לא בעי תרי טיבולי קמ"ל", וכאן שפיר מפרש הרשב"ם: "וכלי האי לא עבדינו משום היכירא" וכו'. והרשב"ש אינו מבאר מה קשה לו בגירסה שלפנינו ברשב"ם, אך נראה ברור שכוונתו לאמור לעיל.

(2) תורף ההסבר הוא: "ר"ל סבר דמתני' סתמא קתני ומיירי אפילו יכול למצוא שאר ירקות אין לו לטרוח אחר שאר ירקות אלא עושה שני טיבולין במרור והיינו משום דמצ"כ [ובטיבול ראשון לא יתכוון לצאת]... דאי ס"ד לא בעי כוונה א"כ יצא חובת מרור בטיבול ראשון... [אך אין ראוי לעשות כן לכתחילה כי צריך להקדים את המצה ולכן] הוה ליה לאהדורי אשאר ירקות".

והנה לפירוש הרמב"ן צריך לכאורה להבין שהלשון "כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה... הלכך בעי למיהדר לאטבולי לשם מרור דאי ס"ד מצוה לא בעיא כוונה למה לך תרי טיבולי והא טביל ליה חדא זימנא" — אינה מדברי ריש לקיש, אלא הגמ' רוצה לפרש כך את דבריו בהו"א (דהיינו שהוא סובר שלהיכר התינוקות די בהקדמת הטיבול לפני הסעודה ואין צורך לטבל פעם שניה), והיא דוחה שצריך לטבל פעמיים משום היכר תינוקות. והתוס' כתבו לפי שיטתם ש"למה לך תרי טיבולי" פירושו למה יטבל פעמיים במרור ולא נזקיקנו לחזר אחר שאר ירקות כדי שלא יצטרך להקדים את מצות מרור לפני זמנה. אך הלשון "למה לך תרי טיבולי" דחוקה לפי"ז (וכן גם ההמשך: "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא" וכו'). ונראה שיש להטעים את הלשון כך: למה לך תרי טבולי, כלומר מה הערך של הטיבול השני לקיום מצות מרור, והרי כבר יצא בטיבול הראשון וא"כ איך יתכן שנעשה כך ולא בחזר אחר שאר ירקות (ואת ההמשך צריך להבין כך: ודקאמרת תרי טיבולי למה לי — באמת אין לטיבול השני תפקיד ביציאה ידי חובת מרור, אלא הוא נצרך להיכר התינוקות, ואם אפשר להשיג שאר ירקות באמת צריך לחזר אחריהם, אלא הא קמ"ל שגם אם אינו מוצא שאר ירקות מ"מ צריך להקדים ולטבל משום היכר) [וכך צריך להבין גם לפירוש הרשב"ם הג"ל בהערה 1 אלמלא הגהת הרשב"ש, ש"תרי טיבולי למה לי" פירושו: מה ערך הטיבול השני לקיום מצות מרור, וא"כ אי אפשר להרשות לו לטבל לפני הסעודה. והתירוץ הוא שאה"נ הטיבול אינו למצות מרור אלא להיכר תינוקות, והא קמ"ל שגם כשיש לו רק מרור מקדים לטבל].

והנה לפירוש הרמב"ן קשה לכאורה הלשון "זאת אומרת" שנקט ר"ל, שהרי גם הוא מודה שמהמשנה אין הוכחה שמצ"כ. ועוד קשה, כי המעיין במלחמות בפסחים יראה שהרמב"ן הולך שם לכאורה בדרכם של התוס', שכן כתב: "והיינו דקאמר ז"א מצ"כ כלומר שלפיכך הוא יכול לטבל תחילה בחזרת... דאי ס"ד בעי כוונה א"כ ע"כ משעת טיבול ראשון יצא... וכיון שיצא... למה הוא תור ומטבל פעם אחרת וא"ת משום התינוקות יטבל שאר ירקות תחילה כדי שיהא יוצא בטיבול שני שאחר מצה". וזה כתוס', שהיה לו לחזר אחר שאר ירקות, וסותר לכאורה את מ"ש בר"ה שלר"ל אין הוכחה מהמש'. ונראה

אמר וד"ה מתקיף) שר"ל סובר מצ"כ, וברור שטעמם הוא שכיון שלדעת ר"ל זוהי שיטת משנתנו א"כ כך היא ההלכה, כי סתם במשנה ומחלוקת בברייתות הלכה כסתם (יבמות מ"ב:).

התוס' (שם) טוענים שגם רב הונא ורב חסדא סוברים שמצ"כ. לגבי רב הונא הדבר ברור, שהרי רב הונא אומר שמי שאין לו אלא מרור מטבל לפני הסעודה להיכר התינוקות ורק אחר המצה מברך על אכילת מרור, וא"כ ודאי שהוא סובר שבפעם הראשונה לא יצא כי מצ"כ. אך התוס' טוענים שגם רב חסדא מודה לרב הונא שמצ"כ, כי כל טענתו של ר"ח היא "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליו ז", כלומר: אין זה נאה, אך לו היה ר"ח סובר שמצ"כ היה לו לטעון פשוט שבאופן כזה הברכה לבטלה כי כבר יצא י"ח בטיבול ראשון. נמצא — מסכמים התוס' — שריש לקיש ורב הונא ורב חסדא סוברים כולם שמצ"כ, וגם מסדר הש"ס נראה שסובר כך, מזה שהוצרך לפסוק כרב חסדא, כי אילו היונה ההלכה שמצ"כ ודאי שהלכה כר"ח, כי אחרת תהיה כאן ברכה לבטלה שהרי כבר יצא בטיבול ראשון. ולפיכך הלכה שמצ"כ, ואין הלכה כאבוה דשמואל * בר"ה.

גם הרמב"ן כתב, בנוסף לנימוקים הג"ל פסקה ז', שמהסוגיה בפסחים מוכח שהלכה מצ"כ, שכן ריש לקיש סובר כך, כנ"ל, וכן רב הונא ורב חסדא, וכמו שכתבו התוס'.

ולשיטת הראשונים הפוסקים שמצ"כ נראה לומר שרב חסדא באמת סובר מצ"כ, וזהו פירוש התקפתו על ר"ה, כלומר: אחר שמילא כריסו הימנו ויצא בו חוזר ומברך עליו, בתמיהה, והרי תהיה זו ברכה לבטלה, ונקט "מילא כריסו הימנו" להדגשת החוכא שבדבר * והגמ' הרי פסקה כרב חסדא (ואפילו אם ר"ח סובר מצ"כ, כדעת התוס' מ"מ י"ל שהגמ' פוסקת כר"ח לאו מטעמיה אלא משום שמצ"כ). ויש להבין שהראשונים הג"ל לא הביאו ראיה לשיטתם מפסק הגמ' כר"ח מפני שאפשר לפרש כחוס' שר"ח מודה שמצ"כ, ומשום שאינו הגון ונאה קאמר (וזהו גם טעם פסק הגמ'). ומ"מ הכרעה נגד האמוראים בר"ה אין כאן. ונראה עוד שלגבי ר"ל ויכולו הראשונים לומר שזאת אומרת קאמר וליה לא ס"ל, והיינו כפירוש התוס' שלר"ל יש דיוק מפשט המש' שהיא סוברת מצ"כ * . ואע"פ שסתם משנה היא מ"מ האמוראים בר"ה פוסקים נגדה, וא"כ גם ר"ל יכול

שתירוץ שתי הקושיות הוא, שלדעת הרמב"ן — בהבדל מהתוס' — אין לדייק מסתימת המש' שמדובר במקרה שאפשר להשיג ירקות אחרים, ומשום כך כתב הרמב"ן בר"ה שר"ל הבין את המש' כפי שהבין רק מפני שהוא סובר מראש שמצ"כ. ומ"ש ר"ל "זאת אומרת מצ"כ" כך פרושו: אם אנו מניחים שמדובר גם ביכול להשיג ירקות אחרים הרי זאת אומרת שמצ"כ, כי אחרת יוצא י"ח בטיבול ראשון והיה לו לחזר אחר ירקות אחרים ולא להקדים מצות מרור. אך עצם ההנחה שמדובר ביכול להשיג אחרים אינה הכרחית, ולכן אין הוכחה מהמש' שמצ"כ. כ"נ לענ"ד בישוב דברי הרמב"ן (לפי"ז יוצא שגם הרמב"ן יכול לפרש את "למה לך תרי טיבולי" כפירוש התוס' הנ"ל. מאידך ברור שגם התוס' יכלו לומר שהמשפט "כיון דלא בעינן... למה לך תרי טיבולי" וכו' אינו מדברי ר"ל, אלא הוא מה שסברה הגמ' בה"א בטעמו של ר"ל, כמו שרצינו לומר לעיל לפי הרמב"ן).

(3) כ"כ התוס', והכוונה: כשולחים לאבוה דשמואל. ואולי משמע לתוס' בפשטות שאבוה דשמואל קיבל את דעתם.

(4) ההערה השייכת לכאן — בענין מחלוקת התוס' והרמב"ן בהבנת שיטת רב חסדא ובענין קיום אחר קיום במצוות — הועברה מחמת ארכה לסוף הספר, נספח א', עמ' 673.

(5) וע' בהערה 4 שההבנה לפיה ר"ח סובר מצ"כ נתקלת בקשיים: לשיטת הרמב"ן צ"ל שר"ח מפרש את דברי ר"י "אע"פ שטיבל בחזרת" בדיעבד, דהיינו בעושה שלא כהוגן, וזה דחוק קצת, ולשיטת התוס' קשה עצם הסברה שאדם יכול לברך ולהתכוון לצאת רק אח"כ.

(6) או כפירוש הרשב"ם הג"ל הערה 1 אלמלא הגהת הרש"ש.

לסבור שאין הלכה כאותה משנה (אך התוס' יטענו שאילו היה ר"ל סובר בעצמו מאצ"כ היה מעמיד את המש' בדוחק כדעה זו באופן שכתבו התוס' ד"ה אכלו, ע"ש). ואף אם נאמר שר"ל סובר באמת מצ"כ — וכך היא הרי דעת רב הונא¹ — מ"מ השולחים לאבוא דשמואל ורבה ורבא מהווים רוב, ורבא הוא בתרא (והתוס' יטענו שרבא תירץ אליבא דרבה וליה לא ס"ל, וכמ"ש הרמב"ן, או שדעות ר"ל ור"ה ור"ת ור"ז מכריעות את דעות השולחים ורבה ורבא. וע' אנציקלופדיה תלמודית ערך "הלכה כבתרא" שהראשונים נחלקו איך פוסקים במחלוקת של אביי או רבא עם קודמיהם).

יז. שיטת הראב"ד בשאלת מצ"כ: חילוק בין אכילה לתקיעה.

לראב"ד יש דרך מיוחדת בפסק ההלכה בשאלת מצ"כ. הראב"ד תופס כרוב הראשונים (לעיל פסקה א') שר' זירא חולק על רבה וסובר שהתקיעות צריכות כוונה, אך הראב"ד מחדש שמחלקתו של ר"ז היא רק על רבה ולא על השולחים לאבוא דשמואל, כלומר: ר"ז מצריך כוונה בתקיעת שופר, אך באכילת מצה הוא מודה שאין צריך כוונה, כשולחים לאבוא דשמואל וכברייטא הסתמית בפסחים². והחילוק הוא שאכילת מצה יש בה הנאת הגוף, משא"כ תקיעה וכיו"ב³, וכן מצינו שהמתעסק בכה"ת פטור אבל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה (סנהדרין ס"ב:; כריתות י"ט:). ואכן, את דברי הגמ' "אמר רבה ז"א התוקע לשיר יצא פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל" פירש רש"י: "מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל — ונהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה". ויש להבין איפוא שכך פירש גם הראב"ד, ורבה סובר שלפי האמת אין לחלק לענין כוונת מצוה בין מצוות שיש בהן הנאת הגוף לאחרות⁴,

(7) אולי י"ל עוד שגם ר"ה — ולא רק ר"ח — סובר מאצ"כ, ולדעתו בטיבול הראשון יש להתכוון בפירוש שלא לצאת ובאופן כזה אין יוצאים אף למ"ד מאצ"כ (ע' סוגית משך כשתים ח"ג פסקה ג' שכך סוברים כמה ראשונים), ור"ח סובר שאין לאכול לפני הברכה בשום ענין ולכן מברך תחילה. ויש להבין לפי"ז שר"ל מדייק שמצ"כ מפני שאל"כ היה לנו להצריכו לחזר אחר ירקות אחרים, ולא היינו סומכים על כך שיאכל בתחילה בכוונה שלא לצאת, אם משום שאין ראוי לכתחילה להתכוון בפירוש לא לצאת ידי מצוה אע"פ שהכוונה לש"ש, כנ"ל פסקה ח' והערה 5 שם, או משום שלאו כ"ע דינא גמירי וזוכרים להתכוון בפירוש שלא לצאת ונמצאו מברכים אח"כ ברכה לבטלה (ונאמר שר"ל סובר כר"ה שאין מברכים מתחילה וכ"כ הרמב"ן לשיטתו כנ"ל הערה 4), ור"ה ור"ת מדברים במי שאינו יכול למצוא אלא מרור, שאז לדעת ר"ה משתמשים בלית ברירה בכוונה שלא לצאת (ולר"ח — לפי דעת הרמב"ן הנ"ל הערה 4 מברך ומתכוון לצאת מיד, מפני שאין לאכול לפני הברכה [ואולי בכלל "אחר שמילא" וכו'] כוונת ר"ח גם לומר שאין ראוי בשום אופן להתכוון בפירוש שלא לצאת, כנ"ל]; ולפי שיטת התוס' שם — אולי אף לדרך זו יברך ויתכוון בפירוש שלא לצאת עכשיו אלא אח"כ [אם כי יש לחלק, כי לשיטתם שמצ"כ אינו צריך להתכוון בפירוש שלא לצאת, אלא די בכך שמתכוון לצאת אח"כ ולגבי המעשה הנוכחי אין לו שום כוונה, ואולי רק בזה יכול להיחשב קצת מעשה מצוה לענין עובר לעשייתו אך לא במתכוון בפירוש שלא לצאת]).

(1) ע' לקמן הערה 9.

(2) והנאת השמיעה של התוקע לשיר אינה נחשבת הנאה לענין זה. השוה: קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה (פסחים כ"ו.). וע' יום תרועה (כ"ח. ד"ה א"ר זאת) שהתקשה בזה.
(3) ומ"ש רבה "זאת אומרת התוקע לשיר יצא" פירושו: דע כי אם אנו אומרים שהאוכל מצה בלא כוונה יצא הרי שגם התוקע לשיר יצא, כי לפי האמת אין סברה לחלק ביניהן.

אך ר"ז סובר שבאמת קיים החילוק, ובמצוות שאין עמן הנאת הגוף מודים השולחים שמצ"כ.

והתוס' בפסחים (קט"ו. ד"ה מתקיף) מסבירים שבסוגיה בר"ה לא הביאו ראיה מהברייתא "אכלן בלא מתכוון יצא" כי הגמ' ידעה שיש לחלק בין אכילה לתפילה ותקיעה (תפילה) — ק"ש ומגילה). וכונתם מן-הסתם לחילוק של רש"י והראב"ד.⁴ ונראה שהתוס' אינם מתכוונים להסביר מדוע לא הביאו את הברייתא כסיוע לרבה, שהרי זה פשוט שממצוה של אכילה א"א להביא סיוע לחידושו של רבה "מהו דתימא התם אכול מצה וכו' קמ"ל מאצ"כ", אלא כוונת התוס' להסביר מדוע לא הקשו על ר' זירא הסובר שמצ"כ מהברייתא "אכלן בלא מתכוון יצא". והטעם הוא שיש לחלק בין מצוות אכילה לתקיעה (ובזה מיושבת קושית המהרש"א על התוס', ע"ש⁵). ויש להבין שאם דעת התוס' היא כדעת רוב הראשונים, שר"ז סובר מצ"כ בכל המצוות כולל מצוות אכילה — הרי שהגמ' לא הקשתה על ר"ז מ"אכלן" וכו' מפני שידעה שאפשר לדחות אכילה שאני (ע' לעיל פסקה ה'), אבל אם התוס' סוברים כראב"ד שר"ז באמת מצריך כוונה רק בשאר מצוות ולא באכילה — הרי ברור שלא הקשו על ר"ז מ"אכלן" וכו', כי ר"ז מודה בזה, ולא בא כלל לחלוק על השולחים לאבוה דשמואל (ומ"מ התוס' שם פוסקים שאף מצוות אכילה צריכות כוונה, כר"ל וסיעתו ושלא כאבוה דשמואל, כג"ל פסקה ט"ז)⁶.

ולא כפני יהושע (כ"ח. ד"ה בגמ' שלחו) שהתקשה בזה והסיק מסקנה רחוקה, שהתוקע לשיר הריהו כמתכוון בפירוש שלא לצאת כיון שיודע היום ר"ה, והקשה מזה על הראשונים הפוסלים במתכוון שלא לצאת. אך יש להבין שהתוקע לשיר אינו חושב כלל על החיוב לצאת י"ח, כגון שסבור שכבר יצא י"ח ובאמת עוד לא יצא, או שסתם אינו גותן עכשיו דעתו כלל לענין המצוה, ולגבי הקושי לשיטת הפוסלים במתכוון שלא לצאת מכפאוהו ואכל מצה — ע' סוגית משך בשניה כשתים ח"ג פסקה ג'.

(4) ע' לקמן הערה 6. ובאופן אחר יש להבין את דבריהם עפ"י חילוקו של רבנו יונה הגזמר להלן פסקה י"ח הערה 1 בין מצוות שיש בהן מעשה גמור כאכילה לבין מצוות של דיבור או שמיעה כתפילה ותקיעה, ע"ש.

(5) ולענ"ד זה יותר מיושב ממה שחירץ הרש"ש שם, שהתוס' באים להסביר מדוע לא הביאו ראיה לרבה מהברייתא, כי כאמור אם זהו פירוש הגמ' "מהו דתימא התם אכול מצה... והא אכל" (ר"ל: ונהגה) — א"כ פשיטא שא"א להביא סיוע לדברי רבה מהברייתא של אכלן. והמהרש"א הבין שכוונת התוס' כאן להקשות מה שהם מקשים בר"ה, מדוע הוצרך רבה לסמוך את דבריו "זאת אומרת" וכו' על דברי השולחים ולא סמכם על הברייתא של אכלן, ע"ש בתוס', ולפי"ז הקשה שהרי ע"כ רבה אומר זאת אומרת וכו' מאכילה לתקיעה אע"פ שיש לחלק (וכנ"ל הערה 3). אך לפמ"ש הכוונה כאן היא מדוע לא הקשו על ר"ז, ומיושבת קושית המהרש"א.

(6) התוס' בר"ה (כ"ח. ד"ה אמר) שואלים מדוע לא הקשו על רבה מדברי ר' יוסי בפסחים "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה" וכו', ומתרצים שיש לדחות — בניגוד לגמ' בפסחים — שלעולם מצוה משום הכירא (ע' לעיל פסקה ה'). והשפת אמת (שם) מעיר שלפי שיטת הראב"ד אין צורך בתירוץ זה של התוס', כי יש להשיב על שאלתם בפשטות שלא הקשו מר"י כי פליגי רבנן עליה בברייתא הסתמית שם, ועד שאתה מקשה מר"י סיוע מרבנן. ומה שהקשו מק"ש וכו' זה מפני שהמקשה סובר — בניגוד לחידושו של רבה — שרבנן חולקים על ר"י רק במצוות אכילה, אבל בשאר מצוות הם מודים, וסתמי המשניות בק"ש הן כד"ה. ויש להבין שלפי מ"ש התוס' לפני כן שם שמהברייתא של אכלו בלא מתכוון אין לדקדק לתקיעה כי י"ל שרק במרור בזה"ז דרבנן אצ"כ אבל בדאורייתא צריך — אי אפשר היה לתרץ בדרכו של השפ"א, שמר"י לא הקשו מפני שפליגי רבנן עליה ומק"ש הקשו כי בזה סובר המקשה שלד"ה צ"כ, שהרי הקשו גם ממגילה שהיא דרבנן, ושם הרי אפשר היה לתרץ שר"י היא וחכמים חולקים. מאידך נראה שהתוס' אינם רוצים לומר כשפ"א עפ"י

והנה לשון הגמ' בר"ה "מהו דתימא התם אכול מצה וכו' אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל" צ"ע לפירש"י והראב"ד. כי לכאורה לא היתה הגמ' צריכה להביא את הפסוק 'זכרון תרועה' אלא היה לה לומר פשוט "אבל הכא מתעסק בעלמא הוא" או: "אבל הכא לית ביה הנאה ומתעסק בעלמא הוא". ומהלשון "אבל הכא זכרון תרועה אמר רחמנא" משמע שההוא לפסול היא רק מפני שכתוב זכרון תרועה, שמשמעו שצריך לזכור ולכוון לשם מצוה. וכבר התקשה בזה היום תרועה (כ"ה. ד"ה א"ר זאת) והניה בצ"ע. אך באמת מוצאים אנו בדברי הראשונים שלא גרסו בגמ' "זכרון תרועה" וכו'. הרמב"ן כתב בפרוש שגירסת הספרים היא: "פשיטא מהו דתימא התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה אבל הכא כוונת הלב בעינן וליכא קמ"ל". וכך גרס ר"ח (המלים "בענין תקיעות" שנוספו בפ"י ר"ח — ע"ש — הן ביאור ל"אבל הכא"). והריטב"א והר"ן גרסו: "אבל הכא מתעסק בעלמא הוא קמ"ל". ומהתוס' ד"ה אבל נראה שגם הם גרסו כך. וכבר העיר בזה הנצי"ב (בחידושו ובהעמק שאלת שאילתא קנ"ד). והריטב"א והר"ן פירשו כרש"י שההוא היא לחלק בין נהנה ללא נהנה.

בשיטת הראב"ד המחלק בין מצוות שיש עמהן הנאת הגוף למצוות אחרות יש לכאורה קושי מסוים, כי הגמ' הרי מעמידה את ר' זירא כר' יוסי, אך בפסחים מדייקת הגמ' מדברי ר' יוסי בענין מרור שמצ"כ, כלומר שלשיטתו גם במצוות של אכילה מצ"כ. והנה את

הראב"ד שהמקשה סובר שלפי האמת יש חילוק בין מצוות אכילה לאחרות, ולכן הם מגיעים למסקנה שהגמ' רצתה לתרץ את כל המקורות לשיטת רבה, והוצרכו ליתן טעם מדוע לא הקשו עליו מר"י (אמנם יש להעיר כי אפשר כמובן לחלק בין הקושיות מסהמי המשניות והברייתות שלגביהן י"ל שהגמ' רצתה לדעת אם רבה מוכרח להעמיד אותן כדעת יחיד של ר"י — לבין דברי ר"י עצמם שעליהם י"ל בפשטות ר"י היא ופליגי רבנן עליה ומשום כך לא הקשו מהם, ע' פני יהושע ברכות י"ג. סד"ה בגמ' ש"מ).

(7) ע' רש"ש במקום.

(8) וכ"ה בכ"י מינכן של הש"ס (אלא שנשמטה שם בטעות המלה 'הכא'). ובכ"י ותיקו: "מ"ד התם אכול מצה א"ר והא אכל ונהנה באכילתו קמ"ל". אך לא נמצא כן בראשונים.

(9) ואין לומר שאכילת מרור אינה בכלל "שכן נהנה" מפני שהוא מר, שהרי הראב"ד כתב בפירוש בפסחים שהלכה כברייחא "אכלן בלא מתכוון יצא". ואין לדחות שהראב"ד פירשה במצה (ו'אכלן' מתייחס לחמשת מיני דגן), כי א"כ מה הקשן על ר"ל — שהסיק מענין מרור שמצ"כ — מהברייחא הזאת שעוסקת במצה, ומדוע הוצרכו לומר תנאי היא במקום לתרץ פשוט שבמצה באמת אצ"כ שכן נהנה משא"כ במרור. אלא ודאי שאין הבדל בין מצה למרור. ועוד, שהרי מברכים על המרור בפה"א וא"כ יש בו הנאה.

גם מדברי התוס' בפסחים קט"ו. ד"ה מתקיף שמזכירים את החילוק בין אכילה לשאר מצוות משמע שמרור דינו כמצה, שכן הם גורסים בברייתא "אכלו בלא מתכוון", ומוסב על מרור (בדף קי"ד: כתוב לפנינו בתוס' "אכלן דמאי", אך נראה שזו ט"ס שכן בהמשך כתוב "אכלו בלא מתכוון". ואף אם גירסתם היתה "אכלן" מ"מ הבינוה כמתייחסת לירקות שיוצאים בהם, או למרור ולמצה, כמוכה בד"ה אכלן, ע"ש). אלא שיש לדחות שאין כוונת התוס' שם לחילוק של הנאה, כנ"ל הערה 4. וע' בשפת אמת ר"ה כ"ה. בתוס' ד"ה אמר, שמדייק מהתוס' שם שמרור דינו כמצה (ועל המשך דבריו שם ע' לעיל הערה 6). ומ"ש הפני יהושע שם לדייק להפך — ע"ש — נראה שאינו דיוק מוכרח, כי את הקושיות בסוגיה הקשו לרבה, ומשום כך מסבירים התוס' מדוע לא הקשו עליו או סייעוהו גם מהברייחות בפסחים.

להלן יתבאר שהרמב"ם פסק כאכזה דשמואל בכפאוהו ואכל מצה ומאידך הוא מצריך כוונה בתקיעות, ופירשו ראשונים שהוא מחלק כראב"ד בין מצוות אכילה שיש עמהן הנאת הגוף לשאר מצוות. ואין להוכיח כלום מזה שהרמב"ם לא כתב את דין אכלן בלא מתכוון לגבי מרור, כי גם את שאר חלקי הברייחא — אכלן דמאי ולחצאין — לא הביא

עצם התמיהה איך יתכן לומר שר"ז מחלק בין המצוות אם הגמ' מעמידה את דבריו כשיטת ר"י ומצינו שר"י אינו מחלק — אפשר לכלכל בשתי דרכים: האחת היא לומר שר"ז חולק על ריש לקיש שדייק בפסחים מדברי ר"י בענין מרור שמצ"כ, ור"ז סובר ש"מצוה להביא לפניו חזרת" זיינו משום היכר תינוקות, וכמ"ש לעיל פסקה ה' לשיטת רה"ג והרשב"א, ובאמת אין ר"י מצריך כוונה גם במצוות של אכילה אלא רק בשאר מצוות כתקיעה וכיו"ב. הדרך השניה היא לומר שר"ז אמנם מודה שר"י מצריך כוונה גם במצוות אכילה, אך הוא סובר כמותו רק לגבי שאר מצוות, ובהן הוא מצריך גם כוונת משמיע כדעת ר"י, ועל ענין כוונת משמיע אמרה הגמ' תנאי היא ור"ז כר"י, אבל לענין מצוות אכילה אין ר"ז פוסק כר"י. אולם, בכך לא פתרגו עדיין את השאלה מניין לנו לומר שר"ז אמנם מחלק בין מצוות שיש עמהן הנאה לשאר מצוות. ונראה שסברת הראב"ד היא שכיון שאנו מוצאים כמה סתמי משניות וברייתות בענין ק"ש ותקיעות שפשטן מורה שמצ"כ, והתירושים שניתנו להן בגמ' לפי דעת רבה שנויי דחיקי גינהו (הראב"ד כותב כך בפירוש כדי לנמק מדוע הוא פוסק כר"ז נגד רבה, כדלקמן, וכ"כ גם הרמב"ן כנ"ל פסקה ז'), ומאידך אנו מוצאים סתם ברייתא "אכלן בלא מתכוון יצא" — מסתבר להשוות ביניהן ולחלק בין המצוות. ואע"פ שלגבי רבה אין אנו יכולים לומר כן, כיון שהוא עצמו מפרש לנו שלדעתו כל המצוות אצ"כ, מכל מקום לגבי ר"ז כיון שלא שמענו שהוא משהו את כל המצוות מסתבר לומר שהוא מחלק, כהו"א שרבה דחה אותה, ובכך תיושב לשיטתו הברייתא הסתמית בפסחים ואף לא נצטרך לומר שהוא חולק על השולחים לאבזה דשמואל. יתר על כן, י"ל שראיתו של הראב"ד לשיטתו היא מזה שהגמ' לא הקשתה על ר"ז מהברייתא "אכלן" וכו' למרות שהיא מתקיפה אותו מברייתות אחרות. ולא היה נוח לראב"ד לומר שהגמ' לא הקשתה מפני שידעה שר"ז יכול לדחות שאכילה שאנן, כמו שר"ל לעיל לפי התוס', כי אם לפי האמת אין זה חילוק נכון א"כ מדוע היה כ"כ פשוט לגמ' שר"ז ידחה כך. אלא ודאי שלא הקשו מפני שהבינו שכך היא האמת, שר"ז אינו חולק על אבזה דשמואל, ולפיכך אין מה להקשות עליו מהברייתא בפסחים.

[לפי האמור נראה בפשטות להבין שלשיטת הראב"ד ר"ז חולק על ריש לקיש בהבנת דעת ר"י, וסובר שר"י מצריך כוונה רק במצוות שאין בהן הנאה, ו"מצוה להביא" משום תינוקות, ולפי"ז יכול ר"ז להעמיד בשיטה אחת את ר' יוסי שהוא סובר כמותו עם כל סתמי המשניות והברייתות. שאם לא נאמר כן, אלא נבין שהכל מודים כי שיטת ר"י היא שכל המצוות צריכות כוונה, א"כ לכאורה יקשה מדוע מציא ר"ז חילוק חדש המהווה דעה שלישית בשאלת מצ"כ (שהרי ר"י אינו מקבלו ומצריך כוונה בכל המצוות), ואינו לומד פשוט שכל המקורות הסוברים מצ"כ הם כר' יוסי, והמקורות הסוברים מאצ"כ הם כדעת ר' יהושע שזוהי שיטתו לדעת הראב"ד, כנ"ל פסקה ז'. אך נראה שאין זה הכרח, כי יתכן שסברת הראב"ד היא שכל סתמי המשניות והברייתות הן דעת רבים, ולכן אין

הרמב"ם לגבי מרור אלא סמך על הידוע ממצה ומשאר מצוות (לגבי מצה רמו הרמב"ם על הכשר דמאי, ע' הל' חמץ ומצה ו', ז' והל' ברכות א', כ').

הש"ע פסק כרמב"ם (להלן פסקה כ"ד). וכתב הפמ"ג כפתיחה הכוללת ח"ג ה': "ואני מסופק אם אנסוהו לאכול מרור מר ומזיק לגרונו אם יצא ידי מרור או לאו דמצה נהגה... משא"כ במרור כה"ג". ונראה שאין כוונת הפמ"ג לכל מרור אלא רק למקרה מיוחד של מרור שהיה מר ומזיק לגרונו, וזהו מ"ש "משא"כ במרור כה"ג גזונא" (ובסי' תע"ה ס"ק י' כתבו המ"א והפמ"ג שעל מרור מר ומזיק אין מברכין ברכת הנהנין, וע' בה"ל שם ד"ה בטיבול). ומ"ש "דמצה נהנה" ה"ה לסתם מרור, אלא שנסמך על ל' הש"ע שציטט שם העוסקת במצה. ובבה"ל תע"ה, ד' (ד"ה כגון) הביא את הפמ"ג, ומשמע קצת מלשונו שהבין כי כוונת הפמ"ג לכל מרור. אך ראינו שמדברי הראב"ד מובח שסתם מרור דינו כמצה.

קושי בכך שנאמר שהם דעה שלישית, ודעות ר' יוסי מחד ור' יהושע מאידך הן דעות יחיד. ואולי הראב"ד גם סובר כרמב"ן, שת"ק דר"י — שהוא דעת רבים — מודה אף הוא שתקיעות צריכות כוונה (לעיל פסקה ב'), וא"כ מוכח (ולא רק ממשמע מפשט המשניות) שלא רק ר"י אלא גם רבנן סוברים שמצ"כ, וכדי שלא תיסתר דעתם ע"י הברייתא הסתמית בפסחים — שאף היא לשיטת הראב"ד דעת רבים — מסתבר לחלק בין המצוות].

הראב"ד פוסק הלכה כר"ז, שיש חילוק בין המצוות, ונימוקו הוא ש"מעשה רב", וגם פשטי המשניות והברייתות הן כר"ז ולא כרבה¹⁰, ורק דעת ר' יהושע היא שלא כר"ז (כנ"ל בסוגריים המרובעים), אך לעומתה דעת ר"י (ואולי גם ת"ק כנ"ל שם) כר"ז [על דברי הראב"ד בדרשתו בענין מצ"כ ע' לעיל פסקה ג'].

והנה ברור ששאר הראשונים סוברים כי החילוק בין מצוות שיש בהן הנאה לאחרות הוא רק הו"א שרבה בא לדחותה, אבל לפי האמת לא מסתבר כלל לחלק בין המצוות לענין דין מצ"כ, כי מה מועילה הנאה אם מה שדרוש הוא כוונה לעבוד את ה' ולקיים את מצותו ואין כאן כוונה כזו. ואין זה דומה למתעסק בעבירה, כי שם לא דרושה כוונה לעבור עבירה אלא דרוש רק שהאדם יבצע את המעשה מרצונו ובידיעתו, וההנאה משפיעה על הרצון לעשיית המעשה, או שההנאה עצמה היא האיסור ואין היא מעשה המצריך כוונה לעשותו¹¹. וסברת הראב"ד המחלק בין המצוות גם לענין מצ"כ באמת צריכה עיון¹². עוד יכולים לטעון החולקים על הראב"ד, שלפי גירסתנו בגמ' "מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא זכרון תרועה כתיב" נראה שאין הכוונה כלל לחלק

10) בל' הראב"ד בפסחים המשפט "ואפשר משום דפשוטן" וכו' קאי אלעיל מיניה, להסביר למה פסק הרי"ף כר"ז, ולא אדסמין ליה, ע"ש.

11) פטור מתעסק של כל התורה מופיע בשני גוונים: בחסרון כוונה ובחסרון ידיעה. חסרון כוונה כיצד? אדם זרק אבן בכוונה לפגוע באדם מסוים העומד על יד אביו של הזורק והלכה האבן ופגעה באב ופצעו, או אדם שהתכוון לכבות גחלת של חולין המונחת אצל המזבח ונשמטה ידו ושפך מים על המזבח וכיבה שם גחלת, או אדם שיש לפניו בחוץ בהמות קדשים וחולין ושלה ידו לשחוט את של חולין ובדרך תילוכה פגעה הסכין בשל קדשים ושחטה — אלו וכיוצא בהם הריהם מתעסק מצד חוסר כוונה לעשיית המעשה האסור. חסרון ידיעה כיצד? אדם מתכוון לעשות מעשה מסוים, ועושהו, אלא שאינו יודע שהחפץ שבו הוא עושה את המעשה הוא בעל תכונות מסוימות שבגללן המעשה הוא מעשה איסור. כגון: אדם חשב שיש לפניו חתיכת שומן ואכלה והתברר שהיה זה חלב, אדם התכוון לשחוט בהמת חולין בחוץ ושחטה והתברר שהיתה זו בהמת קדשים, וכיו"ב (ההבדל בין שני סוגי מתעסק אלה בזכר בחוס' שבת ע"ב: ד"ה גתכוון. תוס' מבדילים שם בין "נתכוון לזרוק בצד זה וזרק בצד אחר ולא נעשה כלל רצונו" לבין "נתכוון לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר וחותר מה שהיה מתכוון אלא שלא היה יודע שהיה מחובר", ע"ש, ובדף ע"ג. תוס' ד"ה אלא, ובמהר"ם שם; וכך גם בסנהדרין ס"ב: תודה וישא ובמהרש"א שם).

והנה לכאורה אפשר להשוב שטעם הדין של "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה" הוא שההנאה מעוררת את הרצון, היינו שאף אם נתחילה לא נתכוון למעשה זה מ"מ כיון שזהו מעשה שיש עמו הנאה הריהו בדיעבד עושהו ברצון (כלומר הרצון מתלווה אל מעשה האיסור בשעת עשייתו ממש, אחר שכבר פעל האדם את הפעולה ולא יוכל להשיבה, ורצון כזה אמנם לא יחשיב את העושה למזיד — כי מ"מ לא היתה כאן עבירה בכוונה תחילה — אבל יוציאהו מכלל מתעסק ויעשהו שוגג). אך הסבר זה שייך רק לגבי האופן הראשון של מתעסק, דהיינו למתעסק שמצד חסרון כוונה, אבל במתעסק שמצד חסרון ידיעה, שעושה את המעשה בכוונה וברצון גמורים, ורק הידיעה שיש כאן חפץ אסור חסירה לו — כאן אין סברה לומר שהנאה תשנה (שהרי אין טעם לומר שבמקום

בין מצוות שיש בהן הנאה לאחרות (ובאמת, מלבד ציטוט הפסוק "זכרון תרועה", אותו לא גרסו כאן ראשונים אחדים, כנ"ל, גם עצם הביטוי "והא אכל" קשה לפירוש, כי היה לגמ' לומר "והא נהנה", שזהו החילוק), אלא הכוונה להוציא מהו"א שבתקיעת שופר יש דין מיוחד של כוונה וזכרון המצוה וקמ"ל שאין דין מיוחד כזה ("זכרון תרועה" היינו שאנו נזכרים ע"י מעשה המצוה לפני ה', כמו במדבר י', ט"ז: "והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אֵלֵיכֶם... ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אֵלֵיכֶם"). וכיון שאין חילוק בין המצוות על כרחגו שהתנאים וכן האמוראים נחלקו בכלל, וכך אמנם מוצאים אנו בפירוש שלדעת ריש לקיש ורב הונא מצ"כ אפילו במצוות אכילה, ולדעת רבה אפילו מצוות שאין בהן הנאה אצ"כ. וא"כ גם ר"ז סובר כאחד מהם ואין לנו להמציא דעה שלישית (ומה שלא הקשו על ר"ז מ"אכלן" וכו' כבר תירצו התוס' כנ"ל בפסקה זו ובפסקה ה' ושם הוסבר גם שלשיטת רה"ג אין בכלל קושיה).

פ ר ק ש ש י

שיטת הרמב"ם בשאלת מצ"כ. כוונה במגילה ובק"ש.

יה. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק בהל' שופר (ב, ד'): "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא י"ח וכן השומע מן המתעסק לא יצא נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנחכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא י"ח עד שיתכוון שומע ומשמיע". ובהל' חמץ ומצה (ו, ג') פסק: "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או ליסטיין לאכול יצא י"ח". ולאור האמור בפסקה הקודמת מתבקשת

שיש הנאה גם אילו היה יודע שזהו חפץ של איסור היה עושה את המעשה כי אטו ברשיעי עסקינן). אבל הגמ' בשבת ע"ג. אומרת בפירוש ש"כסבור שומן הוא ואכלו" זהו מתעסק בחלבים שחייב, אע"פ ששם החיסרון הוא רק בידיעה.

וב"אתון דאורייתא" כלל כ"ד מסביר בטעם הדין של המתעסק בחלבים ועריות חייב שבחלבים ועריות האיסור הוא עצם ההנאה, המציאות של הנאת המאכל או הביאה, ולא המעשה של האכילה או של הביאה. ופסול מתעסק שהוא חיסרון בידיעת או בכוונה שייך רק לאיסורים שבהם העבירה היא בעשיית המעשה, שפעולה הנעשית בלא ידיעה וכוונה אין שמה פעולה, אבל באיסורים שבהם האיסור הנו עצם המצב של ההנאה — אין תודעת האדם וכוונתו משנים לגבי שם העבירה, ואין פטור של מתעסק (אלא הריהו ככל שוגג).

והנה הר"ן (ו': ברי"ף ד"ה גרסי') כתב בשם הרא"ה שכפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא למ"ד מאצ"כ רק אם הוא יודע שהיום פסח ושזו מצה, אבל כסבור חול הוא או כסבור בשר הוא לא יצא. וטעמו כמובן מפני שזהו מתעסק הגרוע ממי שלא נתכוון למצוה. ולכאורה קשה מדוע לא נאמר שאין באכילת מצה פסול של מתעסק, שכן נהנה, כמו שאומרים לגבי חלבים ועריות, ומהיכא תיתי לומר שבאיסורים האיסור הוא המצב של ההנאה ובמצוות פעולת האכילה, והרי מצינו גם מצוות שענינן מצב מסוים, כמו למשל מ"ע של שביחה בשבת. וצ"ע. וע' בעמ' 382 הערה 3 שרבנו ירוחם בשם התוס' אמנם חולק על הר"ן בשם הרא"ה, וסובר שהאוכל מצה ואינו יודע שהיא מצה — יצא למ"ד מאצ"כ.

(12) וביותר צ"ע סברת הש"ע, שמחד פסק כשיטת הראב"ד, כדלהלן פסקה כ"ד, ומאידך פסק (בתצ"ה, ד') את הדין שכתב הר"ן בשם הרא"ה הנזכר בסוף ההערה הקודמת. ולכאורה אם אומרים באכילת מצה "שכן נהנה" — אם כן היה זה צריך להועיל גם בכסבור בשר הוא, כמו בחלבים ועריות. וצ"ע.ג.

ההבנה ששיטת הרמב"ם היא כשיטת הראב"ד, המחלק בין סתם מצוות, שהן צריכות כוונה, לבין מצוות שיש הנאת הגוף בעשייתן שאינן צריכות כוונה. ואכן, כך הבין הר"ן, ובעקבותיו הכס"מ, את שיטת הרמב"ם. ז"ל הר"ן: "... מצוות צריכות כוונה לצאת וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' שופר... אלא שבפ"ו מהל' חמץ ומצה כתב דכפאוהו ואכל מצה יצא ולא פליגא דידיה אדידיה דס"ל... דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים" וכו'.

אך לר"י אברהם בן הרמב"ם, שנשאל על סתירת פסקי הרמב"ם הג"ל ע"י ר' דניאל הבבלי, יש דרך אחרת בהבנת שיטת הרמב"ם. הוא סובר שהלכה בכל המצוות שמאצ"כ, ורק בתקיעת שופר יש צורך בכוונה. והטעם: בכל המצוות, כאכילת מצה ונטילת לולב וקריאת שמע וכד' שהאדם עושה מעשה פעיל, אקטיבי (אכילה, נענוע, דיבור וכיו"ב) — אף אם לא נתכוון למצוה יצא. אבל בתקיעת שופר שהשמיעה היא המצוה (כ"ה שיטת הרמב"ם כנ"ל פסקה י'), והשמיעה הרי היא סבילה, פסיבית, אם לא נתכוון האדם למצוה נמצא שלא עשה כלום — ר"ל: לא פעל כלום — לקיום המצוה, ולכן אין הוא יוצא. כלומר: הכוונה לצאת, שהיא פעילות שבמחשבה, היא הפעילות האקטיבית הדרושה מהאדם כדי שתוכל להיחשב לו מצוה במקום שאין פעילות של מעשה או דיבור. ור"י אברהם מסביר אף הוא, כפי שהסביר הראב"ד, שר"ז חולק על רבה אך לא על

(1) "ברכת אברהם" (ליק תר"כ) סי' ל"ד. וכן בקיצור בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם הוצ' מקיצי נרדמים סי' קי"ד. שניהם נדפסו מחדש בסוף הרמב"ם הוצ' שולזינגר. בדברי ר' אברהם שם מבואר שלא קיבל את סברתו בזה מהרמב"ם, ע"ש.

(2) סברה דומה לנו של ר' אברהם כתב תר"י בברכות (ו' ברי"ף ד"ה אמנם) שאף למ"ד מאצ"כ הנ"מ במצוות שיש בהן מעשה, אבל מצוות שבדיבור צ"כ לד"ה, כי "כשאנו מכוון באמירת ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות". אלא שר' אברהם משה דיבור למעשה, וחילוקו הוא בין מעשה או דיבור שהם אקטיביים לבין שמיעה שהיא פסיבית, ואילו תר"י מחלק בין מעשה לבין דיבור ושמיעה [על הקושיה שהיא מקור חילוקו של תר"י ע' סוגית משך בשנה כשתים ח"ג פסקה ג'].

והיום תרועה (כ"ח: ד"ה איתביה) והטורי אבן (כ"ח: ד"ה מצות) הקשו על תר"י מסוגיתנו בר"ה, מה זו קושיה על רבה מק"ש והרי בדיבור הכל מודים שצ"כ. אך י"ל פשוט, שתקיעת שופר הריהו כדיבור, כי המצוה היא השמיעה, ואף התוקע יוצא רק בשמיעה, וזו הרי אין בה מעשה. וא"כ שפיר הקשו על רבה שאמר התוקע לשיר יצא (והידש בזה שמצוות שאין בהן מעשה דינו כמצוות שיש בהן מעשה ואצ"כ, כדרך שאנו מבינים לשיטת הראב"ד שרבה מחדש שאין חילוק בין מצוות שיש עמן הגאה לאחרות, ר' לקמן בפנים מ"ש לפירוש ר' אברהם [ובזה סרות קושיות היום תרועה שם ובד"ה ת"ש, ע"ש]) מק"ש ומגילה. ור"ז חולק על רבה ומצריך כוונה בתקיעת שופר ובמצוות דיבור, אך אינו חולק על אבוח דשמואל שמצוות שיש בהן מעשה אצ"כ (ר' לקמן בפנים), ודברי תר"י הם לפי שיטת ר"ז שהלכה כמותו. נ"מ בט"א שם בסה"ד לתרץ את עצם קושית תר"י עפ"י סברת הרא"ה שגם למ"ד מאצ"כ צריך לדעת שהיום פסח ושזו מצה — כבר צווחו על הט"א הרש"ש (כ"ח. דה כפאו) והשפת אמת (שם ד"ה והנה), ע"ש. אך אולי כוונת הט"א שבסבור חמרא הוא ה"ז כמי שאינו יודע שהיום פסח (ולאו בדוקא נקט שזו מצה), כלומר שאינו יודע שיש עליו חיוב אכילת מצה, וכן גם זה אינו יודע שיש עליו חיוב ברכת שהכל. ודוק.]

והב"ח (ברי"ף בברכות שם) הקשה על תר"י מ"מ בברכות י"ג. על היה קורא בתורה וכו' ש"מ מצ"כ, ע"ש שתירץ בדוחק. אך לפי האמור יש להבין שהדברים מוסבים על מחלוקת רבה ור"ז האם מצוות שאין בהן מעשה צ"כ, והיא היא הקושיה שהקשו על רבה בר"ה, ואין הכוונה למחלוקת הרגילה בפסחים האם מצוות שיש בהן מעשה צ"כ. והפני יהושע בברכות (שם) הקשה כב"ח ותירץ כנ"ל, שאולי כוונת הגמ' ש"מ מצוות שאין בהן מעשה צ"כ, אך כתב שכזה לא תתורץ הסוגיה בר"ה כי שם הקשו מק"ש על

אבות דשמואל ועל הברייתא בפסחים², כלומר שר"ז מקבל את ההו"א "מהו דתימא התם" וכו' אותה בא רבה לדחות (רבה אינו מצריך כוונה אפילו בתקיעת שופר, לא בתוקע ולא בשומע, כמוכח מקושיות הגמ' ומתירוציו, והוא סובר שגם מעשה פסיבי יכול להיחשב למצוה [גם במעשה פסיבי הרי צריך השומע מ"מ לדעת שהוא שומע קול שופר] וזהו מ"ש הגמ' קמ"ל מאצ"כ, כלומר: כל המצוות, אפילו אותן שאין בהן מעשה. ע' במגיד משנה הל' שופר (ב', ד'). אך בעוד שהראב"ד והר"ן מפרשים שההו"א היא לומר שאכילת מצה ושאר מצוות שיש עמהן הגאה הן היוצאות מן הכלל, ובדרך כלל קי"ל מצ"כ — הרי ר' אברהם מפרש שההו"א היא שתקיעת שופר ושאר מצוות שיוצאים בהן בשמיעה (ר' להלן) הן היוצאות מן הכלל, ולעולם קי"ל מאצ"כ (עוד הבדל בין הבנת הראב"ד להבנת ר' אברהם, שלפי הראב"ד הקושיות של הגמ' בהמשך הן רק על הידושו של רבה ולא על אבות דשמואל, ואילו לפי ר' אברהם הקושיות הן על עצם הדעה שמאצ"כ, ומהן שקשות גם על אבות דשמואל [מהיה קורא בתורה ומהישן בשמיני בסוכה]). לשיטת ר' אברהם מתפרשת היטב לשון הגמ' "התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכליה" כלומר: עשה מעשה, ואילו לשיטת הראב"ד התקשינו לעיל מדוע לא בזכרת ההנאה שהיא תורף החילוק. גם המשך גירסתנו בגמ' "אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא" — מתפרש כמין חומר לפי מה שכתב הרדב"ז (לעיל פסקה י"א) שהלשון "יום תרועה היה לכם" — וה"ה ל"יהיה לכם שבתון זכרון תרועה" — מורה על היות המצוה השמיעה בלבד, ויש להוסיף שבפרט מורה על כך הלשון "זכרון תרועה", וכמו שכתב הריטב"א (צוטט לעיל פסקה י"ד) שבר"ה המצוה היא השמיעה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה (והזיכרון הוא הדדי: אנחנו זוכרים את ד' וגזכרים לפניו, ומ"מ אין ללמוד מעצם הביטוי 'זכרון' שהכוונה מעכבת, כי יש להבין שהכתוב מלמדנו את ענין המצוה, שהיא מעוררת הזיכרון, אך אין הוא בא ללמד דין של זכרון). אמנם בשאלת ר' דניאל הבבלי מצוטטת הגמ' בגירסה "אבל הכא מתעסק בעלמא הוא קמ"ל" כגירסת ראשונים אחרים, כנ"ל פסקה י"ז.

גם המגיד משנה (שופר ב', ד') מתרץ את הרמב"ם בדרכו של ר' אברהם³, אולם הוא

התוקע לשיר שיש בו מעשה. אבל לפי מה שאמרנו לק"מ, כי במצוה של שופר שהיא השמיעה אין מעשה, והריהי כמצוות אמירה. ובר"ה (כ"ח: ד"ה מיהו) רוצה הפנ"י לתרץ בדרך אחרת את הסוגיה שם לפי תר"י, אך לא הבנתי איך מיישב את הקושיה מק"ש על התוקע לשיר, ע"ש [מ"ש הפנ"י בברכות שכוונת הגמ' באמרה ש"מ מצ"כ "לפשוט האיבעיא דלעיל בחמרא ושיכרא" — לענ"ד אין זה מדויק, כי הבעיה היא אחרי שסוברים שמצ"כ האם הולכים אחר הפתיחה שלא היתה כהוגן או אחר החתימה שהיתה כהוגן, ע' תר"י שם סד"ה פתח, והיה לפנ"י לומר שזה בכדי להצדיק את הבעיה של חמרא ושיכרא].

אמנם לשיטת ר' אברהם מתפרשת הגמ' בברכות כפשוטה, כי דיבור הריהו כמעשה, ומהיה קורא בתורה יש ללמוד שכל המצוות צ"כ (והקושיה ממשנה זו בסוגיה בר"ה היא באמת גם לאבות דשמואל, ולא רק על חידושו של רבה, כדלקמן בפנים).

(2) ר' אברהם כותב שר"ל האומר ששאלת מצ"כ במצוות שיש בהן מעשה תנאי היא — יחידאה הוא, ואין הלכה כמותו. וכוונתו כנראה ששאר האמוראים אינם צריכים לומר שתנאי היא, אלא יאמרו שגם ר' יוסי מודה שאצ"כ, ו"מצוה" משום היכר תינוקות, כנ"ל פסקה ה'.

(3) מ"ש הב"י תע"ה ד"ה כתב הרמב"ם "וכ"כ ה"ה" — ע"ש — מוסב על ענין יודע שהוא פסח, שכתבו המ"מ בהל' חמץ ומצה ו', ג', ולא על ישוב הסתירה ברמב"ם. וז"ב. ע' בלח"מ בהל' שופר בקשר לגמ' "פשיטא מהו דתימא" וכו' לפי הבנת המ"מ. ודבריו על אודות גירסה אחרת שהיתה למ"מ בגמ' אינם מוכרחים, וגם הראב"ד לא הנכיר שחילוקו לקוח מההו"א של הגמ'.

מהסס בדבר, ומסתפק שמא הגירסה בהל' חמץ ומצה היא טעות וצ"ל "לא יצא" תחת "יצא" (אך תשובת ר' אברהם — אותה בודאי לא ראה המ"מ, כי אם כן היה מזכירה — מאשרת את הגירסה "יצא" מעל לכל ספק).

אך יש להתקשות בשיטת ר' אברהם, כי אם אנו אומרים שבאמת מצוות אצ"כ, אלא שבשופר שהמצוה היא השמיעה דרושה כוונה כדי שהשומע יגלה פעילות כלשהי — א"כ די בכך שהשומע מתכוון לצאת, ולשם מה צריך כוונת משמיע להוציאו. וזו לכאורה קושיה גדולה. ואין לומר שהכוונה להוציא איננה מדין מצ"כ אלא מדין שומע כעונה, וכמו שהבנו את שיטת רה"ג הנ"ל פסקה ד', שהרי לשיטת הרמב"ם אין כלל בתקיעת שופר דין שומע כעונה ורק השמיעה היא המצוה, כמבואר לעיל פסקה י"ג. ומלשון 'והעברת' לכאורה אין להצריך כוונה להוציא, כי גם ביובל אין החוקק צריך להתכוון לשם מצוה, שהרי המצוה ביובל היא התקיעה (כנ"ל פסקה י"א), וזהו מעשה, וא"כ אינו צריך כוונה. ושמא י"ל שהכוונה אכן דרושה בגלל 'והעברת' שהוא ציווי לב"ד להשמיע לישראל, ולגבי ב"ד או שלוחם לא שייך שיעשו בלא כוונת מצוה, כי אם יתקעו לשיר לא יהיה זה מעשה ב"ד, והכוונה הדרושה היא הכוונה להוציא את העם שזוהי המצוה המוטלת על ב"ד, ומיובל נלמד לר"ה, כמוסבר לעיל פסקה י"א. וצ"ע [ואולי זהו גם טעם שיטתו של רה"ג, ולא מדין שומע כעונה כפי שהבנו עד כה]. ולפי דרכו של הר"ן ששיטת הרמב"ם היא שמצ"כ מובן בפשטות מדוע דרושה כוונת מצוה בתקיעת יובל, וממנה לומדים לר"ה, כנ"ל שם. [בהמשך ההלכה הנ"ל בהל' חמץ ומצה פסק הרמב"ם: "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות". ופשוט שדין זה אינו שייך לענין כוונה במצוות, אלא שמעשה האכילה בעת שאדם הוא שוטה אינו מעשה מצוה, כי האדם אינו בר חיובא אז⁵, וכמו שהרמב"ם מנמק בפירושו. אך הטור (סי' תע"ה) כתב: "כ' הרמב"ם ז"ל היה נכפה ואכל מצה בשעת חוליו לא יצא ואינו יודע אם הוא פוסק דמצ"כ או אפילו למ"ד אין צריכות כוונה מודה דכה"ג לא יצא". והנה מ"ש בשם הרמב"ם בענין נכפה אינו מה שכתוב לפנינו, ולפי גירסת הטור מדובר בחלי הנפילה, שאינו ענין של שטות אלא של עילפון ואבוד ההכרה, ובוה באמת יש להסתפק אם האדם אינו נחשב לבר חיובא (או שהוא כמתעסק⁶) באותה שעה, או שהחיסרון הוא רק משום שלא נתכוון לצאת (ו"נכפה בעת שטותו" שלפנינו כנראה אינו ענין למחלת הנכפים אלא זהו תיאור המצב של השטות).

(4) הנצי"ב בהעמק שאלה קנ"ד, ב' כתב ששיטת ר' אברהם היא היא שיטת רה"ג הסובר שבדרך כלל מאצ"כ אלא שבשומע תקיעה מאחר צריך כוונה לצאת ולהוציא בשביל חלות השליחות (ע"ש שכך מסביר הנצי"ב את שיטת רה"ג). אך לענ"ד המעיין בדברי ר' אברהם יראה שאין הדבר כן, אלא חילוקו הוא בין מעשה מצוה פעיל לסביל, והצורך בכוונה הוא משום ש"הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא כי לא מיכוין מאי קעביד מן המצוה אינו כאוכל מצה... שגוף המצוה היא שיאכל". ועוד, שהרי לשיטת הרמב"ם אין צורך בשליחות, כי השמיעה לבדה מצוה ואין כאן דין שומע כעונה, כבפנים.

(5) או באופן שונה קצת: גם אילו היה זה מעשה מצוה מ"מ הוא לא נעשה ע"י אישיות זו שהיא חייבת במצוה, כי בעת שטותו היה כאדם אחר שאינו חייב במצוות. וע' טורי אבן כ"ח. ד"ה אילימא ושפת אמת שם ד"ה עתים לענין קיום פריה ורבייה בגיות שהוא כמעשה של אישיות אחרת.

(6) ע' טורי אבן כ"ח. ד"ה אילימא שמעשה שוטה נחשב למתעסק. ולדעת הטור אין חילוק בין אכילה לשאר מצוות, שהרי הוא רוצה לומר שאם מצ"כ גם אכילה צ"כ, וא"כ לדעתו מתעסק לד"ה לא יצא.

ומ"מ עצם ההו"א של הטור שהחיסרון כאן הוא משום שמצ"כ תמוזה מאד לאור מ"ש הרמב"ם בפירוש בתחילת ההלכה: "אכל מצה בלא כוונה כגון שאגסוהו... יצא י"ח". ובחידושי הגהות מהר"ח שם (אות ד') התקשה בזה, ותירוצו אינו מובן לי כלל, ע"ש. וכן נשאר בזה בצ"ע הלח"מ (הל' שופר ב', ד'). ואולי גם בתחילת ההלכה היתה לטור גירסה אחרת משלפנינו. ומדברי הרמב"ם בהל' שופר לא יכל הטור לפשוט ספקו בשיטת הרמב"ם, כי יתכן שבשופר יש צורך מיוחד בכוונה משא"כ בשאר מצוות, כשיטת ר' אברהם והמ"מ].

יט. כוונה כמגילה לשיטת הרמב"ם

ר' אברהם בן הרמב"ם מזכיר בתשובתו עוד שתי מצוות בהן מתייחסת הגמ' לשאלת הכוונה, והן ק"ש ומגילה. נראה מה אפשר ללמוד מהאמור לגבי מצוות אלה לענין הבנת שיטת הרמב"ם.

הקושיה הראשונה של הגמ' על רבה היא מהמשנה בברכות "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו כוון לבו לצאת" (כלומר: ומוכח שמצ"כ, והקושיה איננה דוקא על חידושו של רבה אלא גם על אבוה דשמואל, כנ"ל), ומתרצת הגמ': "לא לקרות לקרות הא קא קרי בקורא להגיה". ובברכות י"ג. בגמרא על המש' הנ"ל: "ש"מ מצ"כ מאי אם כוון לבו לקרות לקרות והא קא קרי בקורא להגיה". ר' אברהם טוען שהעובדה שהגמ' בברכות מביאה את תירוצו של רבה לא בשמו אלא בסתם מוכיחה שכך היא דעת סתמא דגמ', שמאצ"כ במצוות שיש בהן מעשה כאכילה וקריאה וכיו"ב, והמש' עוסקת בקורא להגיה (על פירוש התירוצ' "בקורא להגיה" ר' להלן). וברור שהראשונים הפוסקים מצ"כ יאמרו שאין מזה ראייה, כי הגמ' רק מבררת האם אפשר להוכיח מהמש' שמצ"כ ומסיקה שא"א להוכיח.

הקושיה השנייה על רבה היא ממשנתנו בר"ה: "היה עובר אחורי ביהכנ"ס או שהיה ביתו סמוך לביהכנ"ס ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו אם כוון לבו לצאת". ולפי שיטת ר' אברהם יש להבין שהקושיה הזאת היא רק על חידושו של רבה שאפילו מצוות שאין בהן מעשה פעיל אינן צריכות כוונה, כי על השולחים לאבוה דשמואל אין כאן קושיה, מפני שבשמיעה גרידא יתכן שהם מצריכים כוונה, כדעת ר"ז בהמשך י, ור' אברהם מדגיש בפירוש שדין שמיעת מגילה כדין שמיעת שופר ובשתייהן צריך כוונה לדעת ר"ז שהלכה כמותו. ואכן מסברה הדבר מובן מאד, כי אע"פ שבמגילה המצוה היא הקריאה, שהרי לדעת ר' יהודה בברכות ט"ו. ובמגילה י"ט: השמיעה בכלל אינה מעכבת, ובברכות ט"ו: נפסקה הלכה כר' יהודה (ע' לעיל פסקה ט"ו והערה 10 שם; ואף לר' יוסי שהשמיעה מעכבת מ"מ המצוה היא הקריאה שאותה צריך גם לשמוע, כי מהגמ' שם מוכח שהשמיעה מעכבת במגילה לדעת ר' יוסי מאותה סיבה

ד) ובדוחק רב י"ל שהטור הסתפק שמא כפאוהו ואכל היינו שאחר שכפאוהו התכוון כבר לאכול לשם מצוה ומשום כך יוצא, וכך הביין ר"ז את דברי השולחים לאבוה דשמואל, והלכה כמותו, בניגוד לרבה הסובר שכיון שלא רצה לעשות את המעשה ה"ז כמי שלא נתכוון כלל למצוה (ע' בסוגית משך כשתיים ח"ג פסקה ד' על מחלוקת ראשונים דומה בענייננו). אך זהו דוחק גדול.

(1) לשיטת הראב"ד גם הקושיה מהיה קורא בתורה וכן כל קושיית הגמרא הן רק על רבה, כנ"ל פסקה י"ח. ולשיטת תר"י הנזכרת שם בהערה 1 כל הקושיית הן רק על רבה מלבד הישן בסוכה בשמיני.

כמו בק"ש. ובק"ש ודאי א"א לומר שהשמיעה היא המצוה שהרי כתוב "ודברת במ"י, ואדם יוצא בקריאת חבירו רק מדין שומע כעונה, דהיינו שקריאת חבירו עולה גם לו (ע' לעיל פסקה י' הערה 1), מ"מ כיון שלמעשה אין השומע פועל כלל הריהו צריך לפחות כוונה בכדי שייחשב שעשה מצוה, כסברת ר' אברהם הג"ל. לעומת זאת — אומר ר' אברהם בפירוש — אם קורא אדם את המגילה בעצמו אין הוא צריך כוונה, כמו הקורא ק"ש, כי קריאה נחשבת למעשה. ואע"פ שהתוקע בשופר בעצמו צריך כוונה לדעת ר"ז (שהרי רבה אמר ז"א התוקע לשיר יצא, ומקשים עליו משמיעה, כי היה ברור לגמ' שבשופר אין הבדל בין תוקע לשומע) — זה משום שבשופר השמיעה לבדה היא המצוה, ונמצא שבקיום המצוה אינו עושה שום מעשה, משא"כ במגילה שהקריאה מצוה והקורא מקיים את המצוה במעשה.

והנה לפי דרכו של ר' אברהם יוצא שהרמב"ם צריך לפסוק שהקורא ק"ש אינו צריך כוונה לצאת, וכן הקורא את המגילה בעצמו אינו צריך כוונה לצאת, ורק השומע מגילה מאחר צריך כוונה (לגבי ק"ש יש ספק בפוסקים אם נוהג דין שומע כעונה, כלומר אם אדם יכול לצאת בשמיעת קריאת חבירו, ע' ר"ן על הרי"ף ר"ה י"א: ד"ה יחיד ואליה רבה סי' ס"ב ס"ק ב'). אך למרבה הפלא מפורש בדברי הרמב"ם בהל' מגילה (ב', ה') שהקורא את המגילה צריך כוונה, בניגוד למה שכתב בפירוש ר' אברהם. וז"ל הרמב"ם: "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא כיצד היה כתובה או דורשה או מגיחה אם כוון לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כוון לבו לא יצא". והמגיד משנה כתב שם: "כפי דבריו שפסק פ"ב מהל' שופר דבעינן כוונה לצאת. ואולי שהכל מודים במגילה". וברור שההסבר הראשון הוא לפי מה שרצה המ"מ לומר בהל' שופר שהגירסה 'יצא' בהל' חמץ ומצה היא ט"ס, ובכל מקום פוסק הרמב"ם שמצ"כ, והסבר זה מתאים כמובן גם להבנת הר"ן שבכל מקום מצ"כ חוץ ממצוות שיש בהן הנאה, וההסבר השני שכתב המ"מ — שבמגילה הכל מודים שצריכה כוונה — הוא לפי האופן האחר שכתב בהל' שופר, ששיטת הרמב"ם בכל מקום מצ"כ ושמיעת שופר שאין בה מעשה. ויש להבין "שהכל מודים במגילה" היינו שהכל מודים שקריאת המגילה — ולא דוקא שמיעה — צריכה כוונה למצוה, ונראה שזה משום פרסומי ניסא, שבלי כוונה לשם שמים אין היזכרות מלאה בנס, וכך הבין הנצי"ב, ע' סוגית שהה כלא"כ פסקה י"ח הערה 1². אך על ר' אברהם שכתב בפירוש שהקורא את המגילה בעצמו אינו צריך כוונה — זוהי פליאה עצומה. וצ"ע.

לפי דרכו השניה של המ"מ שבמגילה הכל מודים שצריכה כוונה מתיישבת תמיהה שיש בתירוץ הגמ' על הקושיה השניה. הגמ' מתרצת ש"אם כוון לבו" היינו שנתכוון לשמוע ולא דוקא לצאת. ועל כך בגמ': "לשמוע והא שמע סבור חמור בעלמא הוא". ולכאורה קשה מאד, כי התינוח בשופר, אבל במגילה שצריך לשמוע כל מלה אין אפשר לומר שסבור חמור בעלמא הוא. והרש"ש מתרץ שהכוונה ללועז ששמע אשורית שיוצא אע"פ שאינו מבין את המלים כמגילה י"ו, וכאן מדובר במקרה שאינו יודע אם קוראים שם מגילה או משהו אחר ואינו יוצא עד שיכוון לבו כלומר עד שידע (ע"י שמישהו יאמר לו) שזוהי קריאת מגילה³. אך לפי המ"מ יש לתרץ פשוט, שהקושיה לא היתה כלל

(2) וע' לעיל פסקה ט"ו הערה 10.

(3) ואולי יש לתרץ עוד שמדובר במי שמבין מה ששומע אלא שהוא צריך לדעת שהקורא הוא בר חיובא, והקריאה היא קריאה של מצוה, כי אם הקורא הוא קטן או נכרי אין זו קריאת מצוה כלל, וה"ן כמי שאינו יודע שזו מצוה (לעיל פסקה י"ז הערה 11). וצ"ע. שוב מצאתי שכך תירץ הערוך לנר.

ממגילה אלא רק משופר, כי במגילה ידעה הגמ' שהכל מודים שצריכה כוונה (ומ"מ ק"ק שלפי תירוץ הגמ' יוצא שלצדדים קתני, "ואם כוון לבו" פירושו לגבי מגילה כוונה לצאת ולגבי שופר כוונה לשמוע שאינו קול חמור). ובוה מיושב גם שלא הקשו על רבה מהמש' במגילה י"ו. שהיא המקור לפסק הרמב"ם הנ"ל "היה כותבה דורשה ומגיהה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא", כי היה ברור לגמ' שהתירוץ הוא שמגילה שאני (ומ"מ ק"ק למה לא הקשו ותירצו כך בפירוש כדרך הגמ' בשאר מקומות). והרשב"א והר"ן במגילה תירצו שממשנו; זו לא הוצרכה הגמ' להקשות כי מדובר בה בפירוש במגיה, וא"כ תירוץ הגמ' "בקורא להגיה" טוב ממילא גם למשנה במגילה, ובקשר לכותבה ודורשה ע' להלן פסקה כ"ג. (ובזה מיושב גם לשיטת המ"מ למה לא הקשו ותירצו, כי אחרי התירוץ על ק"ש שוב אין מה להקשות).

כ. שני דיני כוונה בק"ש

בהלכות ק"ש (ב', א') פסק הרמב"ם: "הקורא את שמע ולא כוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא י"ח והשאר אם לא כוון לבו יצא אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכוון לבו בפסוק ראשון". והנה להבנת ר' אברהם והמ"מ בשיטת הרמב"ם הקורא את שמע אינו צריך כוונה לצאת. ומדברי הרמב"ם בענין הצורך בכוונה בפסוק ראשון אין קושיה על הבנתם, כי כבר כתבו הרשב"א (בברכות י"ג: ובתשובותיו סי' שמ"ד) והריטב"א (בסוגייתנו בר"ה) שבק"ש יש שני סוגי כוונה: האחת היא הכוונה לצאת י"ח, כמו בכל המצוות, והיא תלויה במחלוקת הרגילה אם מצ"כ, והשניה היא כוונת הענין, ר"ל: כוונת המלים והתוכן, שצריך אדם לשים לב לתוכן הדברים שהוא אומר, וזוהי כוונה המיוחדת לק"ש (ולעוד מצוות שבדיבור כגון תפילה) והיא חובה לדברי הכל. בגמ' שם מבואר שמקור הצורך בכוונה השניה הוא בפסוק "והיו הדברים האלה... על לבבך", ומבאות שם ברייתות בהן נחלקו תנאים עד היכן חובת הכוונה הזאת, ולבסוף הגמ' פוסקת כר' מאיר שרק הפסוק הראשון צריך כוונה, וזהו מ"ש הרמב"ם. גם ר' אברהם בעצמו כתב בתשובתו הנ"ל שהכוונה שמצריך הרמב"ם בפסוק ראשון היא כוונת קבלת עול מ"ש (נראה שר"ל: כוונה לתכנון של הפסוק הראשון שהוא קבלת עול מ"ש, וכ"כ גם הרשב"א: "שלא ירהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב"). והריתי כמו הכוונה שהרמב"ם מצריך בתפילה (הל' תפילה ד', ט"ז): "כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה" (כלומר שישים לבו למה שהוא אומר: "ברוך אתה ה' וכו'"). ולפי"ז צריך לומר שהקורא בתורה כדרכו שנקט הרמב"ם לגבי שאר הפרשיות היינו שקורא לשינון בעלמא ואינו שם לב לתוכן המלים, דומיא דמגיה, ואעפ"כ יצא ובלבד שיכוון לבו לתוכן בפסוק ראשון.

ולכאורה אדרבה, הקושי בדברי הרמב"ם הוא דוקא להבנת הר"ן שהרמב"ם מצריך כוונה לצאת בק"ש, כי קשה היכן מוכיח הרמב"ם את הצורך הזה בכוונה לצאת (ולפי סדר חיבורו הרי לא הזכיר עד כה בשום מקום את הדין של מצ"כ, כי הל' שופר מאוחרות להל' ק"ש). ואף אם נרצה לומר שהרמב"ם כולל במלים "ולא כוון לבו

(1) ר' אברהם כותב שם שהרמב"ם מתכוון בדבריו אלה בהלכות תפילה גם לכוונה הדרושה בק"ש, אך זה צ"ע שהרי בק"ש אין עמידה לפני השכינה, ע' ברכות כ"ה. ורש"י שם ד"ה אבל לתפילה.

בפסוק ראשון" את שתי הכוונות, וצריך להתכוון בפסוק זה גם לצאת י"ח וגם לתוכן הפסוק, מ"מ קשה מדוע אין צורך בכוונה לצאת גם בפסוקים הבאים והרי אף הם מצוה (ונראה שאין לומר כי פירוש דברי הרמב"ם הוא שיכוון בפסוק ראשון דהיינו בתחילת הקריאה והכוונה צריכה להיות כוונה לצאת בכל שלש הפרשיות שיקרא, ולענין הכוונה לצאת ה"ה אם יכוון לפני שמתחיל לקרוא ונקט בפסוק ראשון משום הכוונה השניה — כי מלבד שזה דוחק גדול בלשון הרמב"ם הרי גם משמע בפשטות שהקורא בתורה כדרכו היינו שקורא כסדר מ'שמע' עד ו'היה אם שמוע', וקשה לומר שהכוונה שנתכוון בתחילת פ' שמע מועילה לו ל'והיה אם שמוע' אע"פ שהפסיק בינתים בפרשיות אחרות ולא חשב יותר על ענין הכוונה לצאת).

והנה הרמב"ן כתב במלחמות (והזכיר את הדבר בדרשה²) שמהסוגיה בברכות — דהיינו מדעות התנאים המצריכים כוונת הלב בק"ש, ומפסק ההלכה כר"מ שפסוק ראשון צריך כוונה — מוכח שההלכה היא מצ"כ³. הרמב"ן אינו מקבל את הטענה שדעות התנאים האלה אמורות רק בכוונת הענין ולא בכוונה לצאת: "ומאן דמפרש תרי גווני בכוונה לא צהיר לפום גמרא ולא חוור"⁴, וטעמו הוא שאם כוונת הענין דרושה לדברי הכל ואינה תלויה בשאלת מצ"כ — א"כ את דיוק הגמ' מהמש' "ש"מ מצ"כ" (שבא כדי להוכיח מפתם משנה שמצ"כ) היה לגמ' לדחות בכך ש"אם כוון לבו" היינו בכוונת הענין הדרושה לכה"פ בפסוק ראשון, אלא ודאי, טוען הרמב"ן, שהכוונה שדורשים התנאים בברייתות שבגמ' שם היא הכוונה לשם מצוה מדין מצ"כ. להבנת שיטת הרמב"ן בזה ננסה לירד בפסקה הבאה (ושם יתבאר גם מה עונים הרשב"א והריטב"א על טענת הרמב"ן), ומ"מ לעניננו כרגע חשוב שגם הרמב"ן נזקק לשאלה מדוע אין צורך בכוונה לשם מצוה גם בשאר ק"ש מלבד הפסוק הראשון, וכה דבריו בענין זה: "ואם תשאל כיון שמצוות צריכות כוונה כולה נמי ליבעי כוונה זו אינה שאלה שעיקר ק"ש פסוק ראשון ובו יוצא ידי חובתו כדאמרינן עלה התם שמע ישראל ה' אֵלֵינו ה' אחד זו היא ק"ש של ר"י הנשיא ואיתמר נמי התם אמר שמע ישראל ה' אֵלֵינו ה' אחד ונאנס (לפנינו בגמ' נוסף: בשינה) יצא אלמא אף מצות קריאה בדיעבד ליתא אלא בפסוק ראשון ומש"ה צריך כוונת הלב כשאר כל המצוות שצריכות כוונה".

והנה לכאורה נראה שכוונת הרמב"ן לומר שמדאורייתא רק הפסוק הראשון הוא המצוה, וזהו מה שאמרו שהקורא פסוק ראשון ונאנס יצא, כלומר: יצא מדאורייתא. אבל ברור שמדרבנן חובה לקרוא את כל הפרשיות (ור"י הנשיא הפסיק מלימוד תורה לרבים — ע"ש בגמ' — רק לפסוק ראשון כי סבר שלמצות הקריאה דרבנן אינו צריך להפסיק). ובברכות אמנם נחלקו הראשונים איזה חלק מק"ש הוא מדאורייתא ואיזה מדרבנן, וראשונים אחדים אכן סוברים שרק הפסוק הראשון הוא מדאורייתא. ויתכן שכך סובר גם הרמב"ם, ומשום כך פסק שרק הפסוק הראשון צריך כוונה, וכמ"ש הרמב"ן (מדברי הרמב"ם בראש הלכות ק"ש א"א ללמוד את דעתו בזה, כי זו לשונו שם: "פעמיים בכל יום קוראין ק"ש... ומה הוא קורא שלש פרשיות ואלו הן שמע והיה אם שמוע ויאמר וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת ק"ש", וברור

(2) עמ' ל"ט, מצוטט להלן בפסקה הבאה.

(3) בברכות לפנינו: "אמר רבא הלכה כר"מ", ובמלחמות: 'רבה', ולשיטת הרמב"ן במלחמות שם גם רבה וגם רבא יכולים לסבר שמצ"כ, כנ"ל פסקה ח'.

(4) הביטוי "לא צהיר ולא חוור" הוא עפ"י קידושין ל"ט.

שהרמב"ם נוקט רק את ההלכה למעשה, כי פרשת ויאמר עצמה ודאי אינה מדאורייתא [אלא רק הזכרה כלשהי של יציאת מצרים היא מדאורייתא, ע' ברכות י"ד:], וא"כ אין לדעת מה שיטתו לגבי דין תורה⁵. אך מ"מ קשה מניין יודעים הרמב"ם והרמב"ן לחדש שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, והרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והתוס' בר"ה (כ"ח: ד"ה אמר) כתבו שרבה למד מדברי השולחיים לאבנה דשמואל שמאצ"כ, ולא רצה ללמוד זאת מהברייתא בפסחים "אכלן בלא מתכוון יצא" — כי אפשר היה לדחות שדוקא מרור שהוא מדרבנן (פסחים קט"ו.) אצ"כ, אבל מצוות דאורייתא צריכות. אך הרמב"ם הרי סובר — לפי הבנת הר"ן שבה אנו קיימים — שהברייתא בפסחים מכשירה אכילה בלא כוונה מפני שיש עמה הנאה⁶, ומשום כך מכשיר הרמב"ם גם באכילת מצה שהיא דאורייתא, וא"כ אין משם מקור להכשיר מצוות דרבנן בלי כוונה. יתר על כן, הרמב"ן הרי כתב בפירושו במלחמות שם שהלכה כריש לקיש זכר"ה ור"ה הפוסקים שמרור צריך כוונה, ואין הלכה כברייתא דפסחים דלא ידעינן מני והתנאים והאמוראים חולקים עליה, והרי קי"ל בפסחים קט"ו. שמרור בזמן הזה מדרבנן⁷.

ונראה ששיטת הרמב"ן היא שהמצוה לקרוא את שאר הק"ש חוץ מפסוק ראשון אינה חיוב גמור כשאר מצוות עשה דרבנן אלא הריהי רק מצוה לפתחילה⁸. ובברכות י"ג: , אחרי המימרא שהביא הרמב"ן "אמר שמע ישראל ה' אֱלֹהֵינו ה' אחד ונאנס [בשינה] יצא", אמרו: "אל ר"נ לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן א"ל רב יוסף לר"י בריה דרבה אבוך היכי הוה עביד א"ל בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה". והרמב"ן מפרש ש'נאנס' היינו שלא קרא כלל את ההמשך, וכך יש להבין לפירושו גם את דברי ר"נ שאמר לעבדו שאם יירדם אחרי פסוק ראשון לא יעירנו, וכך נהג גם רבה, ומסתבר שלקיום מצוות נר חנוכה למשל לא היו אומרים שלא לצערם (כי במ"ע דרבנן לא מצאנו שמצטער פטור), ובק"ש נתגו כן מפני שקריאת כל הפרשיות היא רק מצוה לכתחילה. והרמב"ם כתב בהל' ק"ש (ב', ג'): "היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו", ומשמע שאף הוא הבין שאת השאר אינו קורא כלל (כי כתב "ישן", בניגוד לרא"ש ועוד ראשונים שפירשו שם את הגמ' במתנמנם והיינו שאין צורך להעיר אותו יפה כדי שיוכל לכוון לבו בשאר, אך "פשיטא היא שצריך לקרות כולה"⁹), ואינו

(5) ויש להתקשות קצת מדוע לא פירש הרמב"ם מה מדאורייתא ומה מדברי סופרים כדרכו במקומות אחרים. ולשיטת ר' אברהם והמ"מ שק"ש אינה צריכה כוונה לצאת י"ל ששתי הפרשיות הראשונות הן מדאורייתא, ויאמר אף היא מן התורה בגלל הזכרת יצ"מ, ולכן נקט הרמב"ם לשון סתמית שמשמעה שהכל מן התורה.

(6) וגם באכילת מרור יש הנאה כנ"ל פסקה י"ז הערה 9.

(7) מלשון הגמ' במחלוקת ר"ה ור"ה משמע בפירוש שהם מדברים באכילת מרור בזמן הזה, ואפילו אם תאמר שבמרור הצריכו חכמים כוונה מפני שעיקרו מדאורייתא — מ"מ אין מקור משם לכך שמצוות דרבנן אצ"כ.

(8) וכך הבין הטורי אבן (כ"ח: ד"ה מאי) בשיטת הרמב"ן, ששאר ק"ש אינו אפילו חיוב דרבנן לדעת הרמב"ן, אבל שאר מצוות דרבנן צ"כ. וקושיותיו על הרמב"ן שם ייושבו בע"ה להלן.

(9) לשון הרא"ש שם. והנה הכס"מ (ק"ש ב', ג') הבין את דברי הרמב"ם כשיטת הרא"ש, וכתב שראיה לדבר מהלכה י"ב, שם כותב הרמב"ם: "קראה מתנמנם והוא מי שאינו ער ולא נרדם בשינה יצא ובלבד שיהיה ער בפסוק ראשון", ומשמע שזהו מ"ש בהלכה ג' שמכאן ואילך אין מצערין אותו, כלומר שקורא מתנמנם. וכ"כ הלח"מ שם. אך לענ"ד

דין בחולה דוקא אלא בכל אדם. הרי שאין חיוב גמור אפילו מדרבנן ביותר מפסוק ראשון, ומי שמצטער קצת — או המלמד תורה לרבים — פטור (ובמגילה ג'). מבואר שמקרא מגילה דוחה ת"ת, ו"מכאן סמכו של בית רבי [הלא הוא ר"י הנשיא] שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה" ומשמע שגם אם אחד לימד את הרבים ביטלו. וע' ש"ע תרפ"ז, ב' ובמ"ב שם). ובוזה מוסברת גם הלשון "אמר שמע... ונאנס בשינה יצא", ולא: "דבר תורה אמר שמע" וכו' כרגיל בשאר מקומות, כי גם מדרבנן יצא. וכן מוכח גם מדברי הראב"ד שכתב בהשגות על המאור בראש מס' ברכות כי בתעניות ובמעמדות היו לפעמים מאחרים ק"ש ותפילה עד אחר שלש שעות בגלל הסליחות שהיו אומרים מהבוקר, ומ"מ היו כוללים בסליחות פסוק ראשון של ק"ש כדי לצאת י"ח אם יתאחרו (וע' ש"ע מ"ח, ט' ברמ"א). ולכאורה קשה, אם חוששים שיאחרו מדוע אינם חייבים לקרוא את כל הפרשיות (בלא ברכותיהן). אלא נראה שאין צורך לחשוש בזה מפני שהן רק מצוה לכתחילה, ואם יקרה שע"י הסליחות יאחרו אין בכך כלום, כי יצאו בדיעבד. ולפי"ז יש להבין שהרמב"ן למד מהגמ' בענין אונס שינה ששאר הפרשיות הן רק לכתחילה ואינן כשאר מ"ע דרבנן, ומסברה היה נראה לו שאם כן אין הן צריכות כוונה, כלומר שאם קראן בלא כוונה אינו צריך לחזור ולקרוא. ולפי הבנת הר"ן ששיטת הרמב"ם היא שמצ"כ — תתפרש כך גם שיטת הרמב"ם, בין אם הרמב"ם מודה לרמב"ן שהכוונה האמורה בברייתות בברכות לענין ק"ש היא כוונה לצאת, ובין אם הוא סובר כרשב"א שזוהי כוונת הענין גרידא אלא שמלבדה הוא מצריך לשיטתו גם כוונה לצאת ואת שתייהן הוא כולל בבטוי "כוון לבו".

כא. תמיהות גדולות על שיטת הרמב"ן בכוונת ק"ש וניסיון ליישבן

הרמב"ן מוכיח כאמור מהברייתות בברכות י"ג בהן נחלקו תנאים עד היכן צריך כוונה חלב בק"ש שהלכה מצ"כ, וכותב ש"מאן דמפרש תרי גוויי ככוונה לא צהיר לפום גמרא ולא חוור". אך לכאורה שיטת הרמב"ן הזאת, שהכוונה עליה מדובר בסוגיה בברכות היא הכוונה לצאת י"ח — מעוררת תמיהות עצומות, ודוקא עליה אומר הרואה במבט ראשון "לא צהיר לפום גמרא ולא חוור". כי הגמ' מביאה שם (י"ג:) ברייתא: "תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע על לבבך ר' זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה ר' יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה", ומפרשת הגמ' שר"ז מצריך בפרשת שמע קריאה וכוונה כי כתוב בה 'ודברת בס' וגם 'על לבבך', ובפ' והיה אם שמע רק קריאה בלא כוונה, כי כתוב 'לדבר בס' ואילו הכתוב 'על לבבכם' נצרך לדרשה בענין תפילין שתהא שימה כנגד הלב. ור"י מצריך בפ' שמע קריאה

אין זו ראייה, כי מ"ש הרמב"ם בהל' י"ב "קראה מתנמנם יצא" היינו שאפילו התעורר אח"כ לגמרי קודם שעבר זמן ק"ש אינו צריך לחזור ולקרוא, ובלבד שהיה ער בפסוק ראשון, אבל בהל' ג' הוא מדבר בישן ממש, שאין מצערים אותו יותר מאשר לפסוק ראשון, והשאר אף אם אנסתו שינה ממש ועובר זמן ק"ש אין בכך כלום, ואם יתעורר מעצמו קודם שיעבר זמן ק"ש יקרא את כולה. וזה ברור לענ"ד, ומדויקת ל' הרמב"ם, שכאן נקט: "היה ישן... אנסתו שינה", ושם נקט "קראה מתנמנם והוא מי שאינו ער ולא גרדם בשינה". ובלא"ה אפילו אם האמת היא שצריך להעיר את הישן מ"מ מר' יהודה הנשיא שלא קרא יותר מפסוק ראשון וכן מהגירסה "ונאנס יצא" שמשמעה שנאנס באונס אחר שאינו שינה ולא קרא כלל יותר — יש ללמוד בפשטות שהשאר אינו חיוב גמור, כדלקמן בפנים.

וכוונה, מהטעם הנ"ל, ובפ' והיה אם שמוע כוונה בלא קריאה כי כתוב 'על לבבכם' ואילו 'לדבר בס' עוסק במצות לימוד תורה לבנים ("ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס") ולא בק"ש.

ועתה: אם הכוונה שמדובר כאן עליה היא כוונה לצאת י"ח גרידא, כבכל המצוות, מה המשמעות של כוונה בלא קריאה? קושיה זו כותב ר' דניאל תבבלי בשאלתו אל ר' אברהם בן הרמב"ם כהוכחה לכך שהכוונה שמדובר בה בברכות אינה כוונה לצאת אלא כוונת הענין, וכשיטת הרשב"א הריטב"א ור' אברהם עצמו, כנ"ל. ועוד: אם לדעת ר"ז יש מצות קריאה בפרשה שניה — איך יתכן שאין צורך בכוונה עמה, והרי מצ"כ?

והנה לכאורה גראות שתי קושיות אלו כמפריכות את שיטת הרמב"ן. ונראה שבדבריו הקצרים בענין זה בדרשתו (עמ' ל"ט) אכן רומז הרמב"ן לקושיות שעלולות להתייבב בפני המעיין בסוגיה: "ענין כוונה של תקיעה אם תקע לשיר הוא מחלוקת בגמ' ומחלוקת בין הגאונים בעל הלכות פסק לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע וכן פסק רבנו הגדול ר' יצחק אלפסי כר' זירא... וה"ה לכל המצוות שלא יצא עד שיתכוון לשם מצוה וה"ר יצחק אבן גיא פסק בשם רה"ג כרבא דאמר התוקע לשיר יצא... וה"ה לכל המצוות... ואנו לפי עניות דעתנו יש לנו ראייה לדברי רבנו בעל ההלכות מאותה הלכה שבמס' ברכות בפ' היה קורא בתורה והו מים עמוקים אבל לא אאריך בזה שאין הכרעתו מכרעת בין גדולי הגאונים". והנה הרמב"ן סתם לא פירש, אך בתשובת הרשב"א (סי' שמ"ד) יש אולי פתח להבנת דבריו.

קודם כל נראה ברור שהרמב"ן אינו רוצה לומר כי הכוונה שבה נחלקו התנאים בברכות היא כוונה לצאת גרידא, ככוונת האוכל מצה או התוקע בשופר, אלא הוא מודה בעצם המושג של כוונת הענין והתוכן הדרושה בק"ש, וזו משמעות דברי ר' יאשיה שבפרשה שניה יש חובת כוונה בלא קריאה, כלומר יש חיוב להרהר במלים ובפסוקים. אך הרמב"ן סבור משום מה שהכוונה הזאת מורה על כך שמצ"כ. ומראש יתכנו שני טעמים לדבר: או שהרמב"ן סובר שכוונת הענין כוללת בהכרח כוונה לשם מצוה (וצריך כמובן להבין מדוע), או שהוא מודה שבאופן מעשי-טכני תיתכן אמנם כוונת הענין שאין עמה כוונת מצוה אך לדעתו ישנה תלות הלכתית בין שתי הכוונות, כלומר אם מצ"כ א"כ בהכרח צריך גם כוונת הענין ואם מצ"כ לא יתכן להצריך כוונת ענין (גם כאן צריך כמובן להבין מה טעם יש תלות כזאת).

דברי הרשב"א בתשובה מובילים אותנו בכיוון הראשון. הרשב"א מסביר שם את ההבדל בין שני סוגי הכוונה שישגם לשיטתו: כוונה לשם מצוה הנוהגת בכל המצוות, ובה המחלוקת הידועה אם מצ"כ, וכוונת הענין הנוהגת בק"ש בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה וכו' לפי הדעות השונות, וכמו כן היא נוהגת בברכה ראשונה של התפילה כמבואר בברכות ל"ד; ואינה תלויה בשאלת מצ"כ. ומוסיף הרשב"א בקשר לכוונה האחרונה: "ומ"מ יש בכלל כוונה זו מצות קריאה ותפילה". כלומר: בכוונת הענין של ק"ש ותפילה יש גם כוונה למצות הקריאה או התפילה. ועל כך שואל מיד הרשב"א: "ואם תאמר א"כ כל שאני מוסיף בה חיוב כוונת הלב אני מוסיף לומר דמצוות צריכות כוונה ועל כרחין מאן דאית ליה הכין (ר"ל: שמצריך כוונת ענין הכוללת כוונת מצוה בק"ש) כ"ש דאית ליה מצ"כ (ר"ל: שיצריך כוונת מצוה גרידא בכל המצוות)". ומתריך: "לא היא דאפילו למ"ד בעלמא מצ"כ הכא גבי תפילה שהיא סידור שבחיו של יוצר הכל ובקשת רחמים לפניו מודה לפי שאינו בדין שינהג בהן כבשאר המצוות שהן מצוות עשה... ואפשר דה"ה נמי בפסוק ראשון של ק"ש או פרשה ראשונה למר כדאית ליה

ולמר כדאית ליה לפי שיש בפרשה ראשונה וכ"ש בפסוק ראשון יחוד השם וקבלת מלכות שמים ולפיכך צריך כוונת הלב כדי שייחד בוראו יתברך בכוונה רצויה ובגמרי' (נראה שצ"ל: ובגמריית) דעתו ויקבל בהסכמת הלב מלכותו יתברך אבל מכאן ואילך כל שקורא מלותיה כתקנן אע"פ שלא כוון לבו בכוונותיה ובקבלת עניניה ואפילו לא כוון לצאת יצא דמאצ"כ". ונראה שסברת הרשב"א היא שאדם העומד בתפילה וצריך להתכוון לענין שהוא מוציא בשפתיו "ברוך אתה ה'" וכו' — הריהו בהכרח מתכוון למצוה, כי עצם הפניה כלפי שמיא ענינה גילוי רצון לעבודת ה'. וה"ה לאדם מאמין הקורא את הפסוק הראשון של ק"ש "שמע ישראל ה' אֵלֵינוּ ה' אחד", שעצם שימת לבו לענין-הפסוק כוללת בקרבה הודאה במלכות ה', קבלת עול מ'ש, וזו עצמה תודעה של שעבוד הלב לאבינו שבשמים, כלומר תודעה של עבודת ה'. וכן למי"ד כל פרשה ראשונה, כשהאדם המאמין קורא בכוונת הענין "ואהבת את ה' אֵלֶיךָ בכל לבבך... והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך...". — הריהו קוראם ממילא בתודעה של עבודת ה'. ואע"פ שאין כאן כוונה מפורשת פרטית לשם קיום מ"ע של ק"ש בבקר ובערב (לפחות לא בפסוק הראשון בלבד) — מ"מ תודעה וכוונה כללית לעבודת ה' יש כאן, ואלו עונות גם על הדרישה של מצ"כ (ע' סוגית משך בשניה כשתים ח"ג פסקה א' שם נסתפקנו בשאלה האם כוונה סתמית לשם עבודת ה' מספיקה לענין מצ"כ). ויש לשים לב לעובדה שהרשב"א נוקט לשון "ואפשר דה"ה נמי בפסוק א' של ק"ש או פרשה ראשונה", והטעם הוא שבתפילה שיש בה פניה בלשון גוכח "ברוך אתה" וכו' — יותר ברורה המוטיבציה לעבודת-ה' בתפילה שיש כאן.

מעתה יש לנו לומר שהרמב"ן סובר אף הוא כרשב"א שכוונת הענין בק"ש כוללת בהכרח כוונה למצוה, אלא שבניגוד לרשב"א סובר הרמב"ן שמק"ש יש ללמוד לכל התורה שמצוות צריכות כוונה, כי התורה באמרה "והיו הדברים... על לבבך" דורשת לעשות את המצוה בכוונת הלב, הכוללת התכוונות כלפי שמיא לעבודת ה', ואם בשאר מצוות לא שייכת כוונת הלב למלים ולתוכן מ"מ הצד של הכוונה לעבודת ה' שייך בכל המצוות, ואותו יש ללמוד מק"ש¹; והסוברים מאצ"כ ע"כ שאינם מצריכים כוונה גם בק"ש. לרמב"ן יש הוכחה לדבר זה מהגמ', והיא: כשדייקו מהמש' "ש"מ מצ"כ" לא דחתה הגמ' שמדובר בכוונת פסוק ראשון או פרשה ראשונה, וא"כ יש ללמוד מזה שלגמ' היה פשוט שאם יש צורך בכוונה בפסוק ראשון וכיו"ב הרי שבכל מקום מצ"כ (הוכחה זו של הרמב"ן מבוארת במלחמות ונזכרה לעיל פסקה כ'). אלא שעדיין קשה איך זה שלפי ר' זוטרא יש מצות קריאה בלא כוונה. ונראה שהרמב"ן סובר שפרשה שניה אינה מדאורייתא לדברי ר"ז, והוא מודה שהכתוב 'לדבר במ' עוסק בד"ת, והגמ' סמכה על הכתוב הזה את מצות קריאה בתור אסמכתא בעלמא. וי"ל עוד שגם ר' יאשיה מודה שפרשה שניה אינה מדאורייתא כלל, והכל מודים שילדבר במ' בד"ת ועל לבבכם' בתפלוין, ונחלקו מה תיקנו רבנן: האם קריאה תיקנו (ורק לפתחילה, ומשום כך אינה צריכה כוונה, כמוסבר לעיל) או כוונה תיקנו (שיהרהר הפסוקים בלבם וממילא זה כולל כוונה מצוה, כנ"ל). והפסוקים שנקטה הגמ' הם אסמכתא בעלמא. ומ"מ שניהם סוברים שקריאת פרשה ראשונה כולה דאורייתא, ומשום כך הם מצריכים כוונה בכלה,

(1) והרשב"א יאמר שאין לומדים מק"ש כי איכא למיפרך מה לק"ש שכן יש בה קבלת עול מלכות שמים. ועוד: הרשב"א יכול לטעון שאין להפריד את הכוונה לעבוד את ה' מכוונת התוכן והמלים, ודין התורה בק"ש הוא רק כוונת תוכן הקריאה, וכאילו רק "במקרה" יש בתוכן המסוים של ק"ש כוונת הלב לעבודת ה', אך אי אפשר ללמוד מכאן למצוות אחרות שאין בהן דיבור כלל או שיש בהן דיבור בעל תוכן אחר.

והתנאים המצריכים כוונה רק עד על לבבך או רק בפסוק ראשון סוברים שרק עד שם הקריאה היא מדאורייתא.

[אפשר אולי להסביר את שיטת הרמב"ן בענין הקשר בין כוונת הענין וכוונת המצוה בדרך אחרת מהנ"ל: באמת אפשר לקרוא בכוונת הענין בלי שתהיה כלולה בה כוונת מצוה, שלא כרשב"א, אלא שיש תלות הלכתית בין הכוונות (הטעם השני הנזכר לעיל), כי מלשון הפסוק שממנו לומדים את כוונת הענין "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך" — יש ללמוד גם כוונת מצוה, מ"אשר אנכי מצוה", שיהיו הדברים על לבבך בתורת דברים אשר אנכי מצוה, כלומר שתקראם בכוונה לשם מצוה. ומכאן לכל התורה].²

(2) לשון הרמב"ן במלחמות בר"ה: "ומאן דמפרש תרי גווני בכוונה לא צהיר לפום גמרא ולא חזיר והכי נמי מוכח בירושלמי בהדיא כדאמרן". והנה הרא"ש כתב שבירוש' אמרו על המש' בר"ה "מי שהיה עובר אחורי ביהכנ"ס" וכו': "הדא אמרה מצ"כ" (ע' לעיל פסקה ו') שלפנינו בירוש' ליתא), והיה אפשר לומר שלכך מתכוון הרמב"ן, דהיינו שגם מהירוש' מוכח שפשט המש' הוא שמצ"כ הוא סוגית הגמ', כמ"ש הרמב"ן לפני כן. אך מלשון הרמב"ן נראה יותר שהוא מתייחס עדיין לענין ק"ש, והוא אומר שבירוש' מוכח שהבנתו בענין הכוונה בק"ש היא הנכונה.

ונראה שכוונת הרמב"ן לסוגית הירוש' בברכות ראש פ"ב על המש' היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא. וז"ל הירושלמי שם: "היה קורא בתורה כו' א"ר בא זאת אומרת שאין הברכות מעכבות א"ר יוסה אם אומר את שהוא צריך לברך בירך צריך שיכוין את לבו בכלל התיבון ואינו מפסיק ולא תנייתה והכא אע"ג דלא תנייתה צריך לברך זאת אומרת צריך לכוין את לבו בכללן גישמעיה מן הדא ר' אחי אמר משום ר' יהודה אם כיון לבו בפי ראשון אע"פ שלא כיון לבו בפי שני יצא... בר קפרא אמר אין לך צריך כוונה אלא ג' פסוקים הראשונים בלבד ותני כן ושנתם עד כאן לכוונה מכאן ואילך לשינון". ויש גירסה אחרת בדברי ר' יוסה בכ"י ואצל אחד הראשונים (ע' "הירושלמי המפורש" במקורות ד"ה א"ר): "אם אומר את שהוא צריך לברך בירך כמו שכיון את לבו בכללן".

ולכאורה נראה שהרמב"ן פירש את הירוש' כך: ר' בא מוכיח מזה שכתוב "אם כוון לבו יצא" ולא הזכירו שצריך גם לברך — שהברכות אינן מעכבות בדיעבד. ור' יוסה מוסיף עוד הוכחה, שאם תאמר שצריך לברך ואחרת לא יצא מהו א"כ "אם כוון לבו יצא", וכי המכרך צריך להתכוון לשם מצוה במשך כל זמן הקריאה, והרי די בכך שבירך בתחילה וגילה דעתו שרוצה לקרוא לשם למצוה (ר' להלן בפנים בסוף הפסקה. ואין לומר שזה גופא "אם כוון לבו", דהיינו שבירך תחילה, כי א"כ היה למש' לומר "אם בירך יצא" והיינו יודעים הכל). וכך יש להבין גם את גירסתנו "בירך צריך שיכוין את לבו בכללן", בתמיהה, וכי אחר שבירך צריך עוד לכוון את לבו בכללן? והירוש' מבין כמו שהבין הבבלי תחילה שאם כוון את לבו היינו כוונה לצאת. "התיבון ואינו מפסיק ולא תנייתה והכא אע"ג" וכו' — כלומר מקשים על ראיית ר' בא: אולי באמת צריך לברך, ואל תלמד מזה שלא הזכירה זאת המש', כי כמו כן לא הזכירה שצריך לדלג בתורה ולקרוא את הפרשיות זו אחר זו, כי אחרת הרי ישהה ביניהן יותר מכדי לגמור את כולן ושיטת הירוש' בהמשך הסוגיה היא שאם שהה כלא"כ לא יצא (ופירוש "ואינו מפסיק" — וכי אינו צריך להפסיק ולדלג? או: וכי אם יקרא כרגיל לא יפסיק — ר"ל ישהה — כלא"כ, וא"כ ע"כ צריך לדלג. כך פרש הפני משה, ובעל התרדים פרש באופן אחר, ע"ש). וכמוכא שהיה יותר נוח לו היתה הגירסה בירוש' תפוכה, דהיינו שקודם יבוא ה'התיבון', שהוא רק על ראיית ר' בא, ואח"כ תבוא ראיית ר' יוסה. ובאמת הראשונים בברכות כתבו להלכה בשם הירוש' שהברכות אינן מעכבות (ר' למשל תוס' י"ג. ד"ה היתה), והיינו משום שראית ר' יוסה לא נדחתה. וממשיך הירוש': "זאת אומרת צריך לכוין את לבו בכללן", כלומר: מלשון ר' יוסה וכן מפשט המש' משמע שהכוונה לצאת דרושה בכל הפרשיות. ועל כך אומר הירוש' שבאמת רק פרשה ראשונה או ג' פסוקים צריכים כוונה, ועליהם אומרת המש' "אם כוון לבו" (אולי גם ר' יוסה באמרו "בירך צריך

והנה לפי האמור יוצא שלשיטת הרמב"ן הכתוב 'על לבבך' שבק"ש הוא המקור לדין מצ"כ של כה"ת, ובאמת לא מצינו לו מקור מפורש בש"ס. ולשיטת הראשונים האחרים י"ל שהוא מסברה, שבלי כוונה לעבודת ה' אין יכולה להיחשב לאדם מצוה. ומ"מ לשיטת הרמב"ן קשה מדוע לא שאלה הגמ': ומ"ד מאצ"כ האי על לבבך מאי עביד ליה. ועוד קשה מדוע אין לומדים מק"ש שבכל מצוות קריאה שבתורה כגון וידוי מעשר וכיו"ב צריך גם כוונת הענין, וכמדומה שלא מצינו דין כזה בשאר מצוות קריאה. ואולי לפי הרמב"ן אה"ג שצריך. וצ"ב.

הרשב"א באמת מתקשה בשאלה הנ"ל, מדוע על הדיוק ממשנת היה קורא "ש"מ מצ"כ" לא תירצה הגמ' שהמש' מתכוונת לכוונה בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה שהיא כוונה מיוחדת לק"ש ואין ללמוד ממנה שבכל מקום מצ"כ. והרשב"א מתרץ שהיה משמע למקשה שהמש' מצריכה כוונה בכל הפרשיות, וזה א"כ בוודאי משום הדין הרגיל של מצ"כ, ותירצו למקשה לפי הבנתו שמדובר בקורא להגיה שצריך כוונת קריאה בכל הפרשיות (ר' בפסקה הבאה), ואה"נ שיכלו באמת לתרץ שהמש' מצריכה כוונה רק בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה. וכ"כ הריטב"א בר"ה, שלא רצו להעמיד את המש' בכוונת הענין המיוחדת לק"ש "דכיון דקתני סתם היה קורא בתורה והגיע זמן ק"ש משמע אפילו היה עסוק בפ' והיה אם שמוע או פ' ציצית והתם דכ"ע לא בעינן כוונת הלב לעכב... אבל אילו היינו צריכין כוונה לצאת כל (נראה שצ"ל: בכל) הפרשיות

שיכוין את לבו בכולן" מתכוון לכל הפסוקים הצריכים כוונה ולא לכל הפרשיות). הרי מבואר לפי"ז שכוונת הלב בה דנים התנאים והאמוראים עד היכן היא גזרכת היא היא הכוונה לשם מצוה שעליה אמר ר' יוסה בירך כמו שכוון את לבו בכולן, וכמו שכתב הרמב"ן. אך באמת יש כאן קושי גדול, כי לפי הפירוש הנ"ל יוצא שאם אדם מברך לפני ק"ש ומתכוון לצאת שוב אינו צריך להתכוון כלל בשעת הקריאה, כלומר שאין בכלל חיוב של כוונת הענין והמלים בק"ש אלא הכל הוא רק הכוונה לצאת י"ח, אך על כך הרי היו לנו תמיהות גדולות, והוצרכנו לומר שלרמב"ן יש מושג של כוונת הענין בק"ש, אלא שכוונה זו כוללת בתוכה כוונה לשם מצוה, ודרושה רק באותו חלק שדרושה בו כוונה לצאת. אבל בכוונה לשם מצוה שיש בברכה שלפני הק"ש כמוכונ שלא כלולה כוונת הענין והמלים של הקריאה עצמה, ומדוע א"כ לא הבין הירוש' ש"אם כוון לבו" היינו כוונת הענין הדרושה אע"פ שבירך (ואין לומר שהירוש' הבין ש"אם כוון לבו" היינו בכל הפרשיות, ולפיכך לא יכול היה להעמיד את המש' בכוונת הענין שהיא רק בפרשה ראשונה — שהרי לשיטת הרמב"ן רק במקום שדרושה כוונת הענין דרושה גם כוונת המצוה, והא בהא תליא). וצ"ג. לעומת זאת לשיטת הרשב"א וסיעתו שיש שני סוגי כוונה מתפרשת סוגית הירוש' יפה. ר' יוסה הבין כמו שהבין הבבלי ש"אם כוון לבו" היינו בכל הפרשיות, ולכן זוהי ודאי כוונה לצאת (כי כוונת הענין אינה דרושה בכל הפרשיות), ודייק מכאן שמדובר בשלא בירך. המשפט "זאת אומרת צריך לכוון את לבו בכולן" מוסב על שיטת התיבון הסבורים שאע"פ שלא נזכרו ברכות במש' מ"מ צריך לברך, ולפי"ז ע"כ שמ"ש המש' "אם כוון לבו" היינו כוונת הענין, שהרי כוונה לצאת יש כבר בברכה, וא"כ — שואל הירוש' — ז"א שצריך כוונת הענין בכל הפרשיות (שהרי זוהי משמעות המש', שצריך כוונה בכולן). ומביא הירוש' שבאמת אין הדבר כן, וא"כ ע"כ צודק ר' יוסה שמדובר בשלא בירך והכוונה היא כוונה לצאת. ולכן כתבים הראשונים למסקנה שהברכות אינן מעכבות.

(3) המשך המשפט הוא: "דליכא מאן דסבר דבעינן כוונת הלב לעכב טפי מפרק ראשון". וזה תמוה, שהרי ר' יאשיה מצריך כוונה גם בפרק שני. ודוחק לומר שלדעת הריטב"א ר' יאשיה מצריך כוונה רק לכתחילה, והפסוק שהגמ' מביאה הוא אסמכתא בעלמא, כי גם אם זו אסמכתא מ"מ הריטב"א הרי סובר שהכוונה לצאת מעכבת בשלש הפרשיות אע"פ שלא כולן מדאורייתא, ככפנים, וא"כ מגיין לומר שהכוונה שדורש ר"י היא רק לכתחילה. וצ"ע.

היינו מצריכין אותה". ומדבריהם יש ללמוד שלמ"ד מצ"כ גם מצוות דרבנן צריכות כוונה, שהרי הרשב"א כתב בפירוש בברכות י"ג: שקריאת שאר הפרשיות היא מדרבנן, וכך כתב שם בדף ב'. (סד"ה ולענין) 4, ופרשת ציצית שמוכר הריטב"א היא בוודאי מדרבנן (אף כי יש לדחות שצריך להתכוון בה לצאת ידי חובת הזכרת יצי"מ וכוונה זו דורשח בה המש'), והם תולקים איפוא על הרמב"ן (לעיל פסקה י"ח) וסוברים שהחלק דרבנן של ק"ש הריהו ככל מ"ע דרבנן (טעמם יכול להיות או משום שהם סוברים שהחויב לקרוא את כל הפרשיות הוא חיוב גמור ולא רק מצוה לכתחילה, ויפרשו ש"נאגס בשינה" היינו שנתנמנם ולא כוון לכוון אך פשיטא שצריך לקרות כולה, כדעת הרא"ש שם, כנ"ל, או שהם מודים לרמב"ן שחיוב הקריאה הוא רק לכתחילה ומ"מ הם סוברים שגם מצוה לכתחילה צריכה כוונה 5).

יש להעיר כי מ"ש הרשב"א והריטב"א שאם מצ"כ אז צריך כוונה בכל הפרשיות — אין פירוש הדבר שבמשך כל זמן הקריאה צריך אדם להרהר שהוא קורא לשם מצוה, כי זה לא יתכן, שהרי באופן כזה תופסד כוונת הענין, והרשב"א בתשובה (ובקיצור גם בברכות י"ג): ברצותו להביא דוגמא לאדם שהתכוון לצאת ולא התכוון כוונת הענין כתב דהיינו כגון שהרהר בזמן הקריאה בדברים אחרים, וכוונה לצאת מ"מ היתה כאן, וע"כ היינו שהתכוון קודם שהתחיל לקרוא שכל מה שהוא עומד לקרוא יהיה לשם מצוה, וכן הדין בכל מצוה ומצוה שלפני שהוא מתחיל לעשותה עליו להתכוון לצאת י"ח אך אין הוא חייב לחשוב על כך במשך כל עשיית המצוה. ומ"ש הרשב"א והריטב"א שבק"ש צריך כוונה בכל הפרשיות היינו שהקורא בתורה כדרכו צריך לפני כל פרשה להתכוון שפרשה זו הוא קורא לשם מצוה (ולעיל פסקה כ' רצינו לומר שלא תועיל כוונה שיתכוון לפני הפרשה הראשונה לכל הפרשיות של ק"ש בבת אחת, כי מפסיק באמצע בפרשיות אחרות, אלא צריך להתכוון מחדש בכל פעם שמגיע לפרשה של ק"ש, ואפילו אם נאמר שמועילה כוונה אחת למרות ההפסק מ"מ הכוונה צריכה להיות שכל שלש הפרשיות שיקרא יהיו לשם מצוה, בניגוד לכוונת הענין של פסוק ראשון שכוללת אמנם לפי הרשב"א כוונת מצוה אך כוונה זו מתייחסת רק לפסוק הנקרא ולא למה שיקרא אח"כ).

כב. בעית קורא להגיה לשיטת הרמב"ם

ראינו שאת פסק הרמב"ם לפיו הכוונה בפסוק ראשון מעכבת וממנו ואילך אין צורך בכוונה — אפשר ליישב לפי שתי ההבנות היסודיות בשיטת הרמב"ם, זו של הר"ן וזו של ר' אברהם והמ"מ. לפי ר' אברהם ששיטת הרמב"ם בכל מקום היא מאצ"כ הכוונה שמצריך הרמב"ם בפסוק ראשון היא כוונת הענין המיוחדת לק"ש, ולפי הר"ן שהרמב"ם פוסק בכל מקום מצ"כ הכוונה עליה מדבר הרמב"ם היא כוונת הענין וגם כוונה לשם מצוה, או — עפ"י הרמב"ן — כוונת הענין שתלויה בה בהכרח כוונה לשם מצוה,

4) לשון הרשב"א שם: "ומה שאין אנו קורין אלא פרשה ראשונה מפני שהיא של תורה אבל של דבריהם כיון שכבר קראוהו בביהכ"ס לא חייבוהו לחזור ולקרות". ובפשטות נראה מכאן שלדעת הרשב"א כל הפרשה הראשונה היא מדאורייתא. אך בתשובה סי' ש"כ (מוכאת בכס"מ הל' ק"ש ב, י"ג) כתב בפירוש שרק הפסוק הראשון הוא מדאורייתא, וכך משמע גם מדבריו בדף י"ג: בסוף הדיבור, ע"ש, ולפיכך נראה שמ"ש בדף ב' "מפני שהיא של תורה" פירושו: שיש בה של תורה, וקורין את כולה משום מצות ק"ש שעל המיטה שמצותה בכל הפרשה הראשונה כברכות ס'.

5) היינו שאם קראה בלא כוונה עדיין יש עליו מצוה לכתחילה לקרותה בכוונה.

כמוסבר לעיל. [בס"ה יש איפוא שלש אפשרויות להבנת שיטת הרמב"ם: א. הבנת ר' אברהם. ב. הבנת הר"ן בהנחה שהכוונה לצאת וכוונת הענין בק"ש אינן קשורות זו בזו. ג. הבנת הר"ן עפ"י סברת הרמב"ן שהכוונה לצאת וכוונת הענין קשורות זו בזו].

מכל מקום, לפי כל האפשרויות נשאר לנו לברר קושי אחד שישנו לכאורה בדברי הרמב"ם. כי הרמב"ם כתב: "אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת הקריאה יצא והוא שכוון לבו בפסוק ראשון". אך לכאורה דבר זה אינו מתאים עם האמור בגמ', כי על הנסיון להוכיח ממשנת היה קורא וכו' שמצ"כ עונה הגמ': "מאי אם כוון לבו לקרות לקרות הא קא קרי בקורא להגיה". ופירש"י בברכות שהקורא להגיה "אפילו לקריאה גמי לא מתכוון". ותמהו עליו התוס' שם, שהרי מ"מ הוא קורא, תהא כוונתו בקריאה זו אשר תהא, ומה כאן החיסרון. ומפרשים התוס' שהקורא להגיה אינו קורא את התיבות כניקודן אלא ככתבן, כדי לשים לב לחסרות ויתרות, והריהו קורא למשל 'לטטפת' (בפתחים או בקמצים תחת כל האותיות) במקום 'לטוטפות', וקריאתו כמובן פסולה עד שישים לבו לקרות כהוגן¹ (וזהו "אם כוון לבו" — אם שם לב לקרות כהוגן²). ואת שיטת רש"י נראה שיש להבין כך: המגיה מעיין בספר בעיניו די לו בכך, אלא שלפעמים הוא גם ממלמל מבלי משים את המלים בשפתו, ונמצא שאין כאן כוונה תחילה לעשיית מעשה הקריאה וה"ז בכלל "מתעסק" הפסול אף למ"ד מאצ"כ. (מתעסק הוא מי שלא נתכוון לעשות את מעשה המצוה והמעשה נעשה מאליו, כגון הנופח בשופר לא בשביל להשמיע קול, ו"יצאה" לו תקיעה ["מנבחה גבוהתי"], ע' תוס' ר"ה כ"ח: ד"ה דקא, ובשגי האפנים הנזכרים שם יש להבין גם בענינו: או שלא קרא בכוונה כלל, או שהתחיל לקרוא בכוונה מלה או שתים והמשיך לקרוא מבלי משים, כפי שמצוי אצל מעיין בספר. וברור שאפילו אם רק במלה אחת לא נתכוון לקרות לא יצא). וכך פירשו תלמידי רבנו יונה בברכות, ע"ש³. ונראה שזוהי גם כוונת רש"י בפירושו בסוגיתנו בר"ה: "קורא להגיה — אף קריאה אין כאן אלא מגמגם". ר"ל: אין כאן קריאה בכוונה תחילה אלא מלמול⁴. ומ"מ בין לשיטת התוס' שאין כאן קריאה כלל ובין לשיטת רש"י שיש כאן קריאה במתעסק הרי לכאורה ברור שהקורא להגיה שאינו מתכוון לקרות פסול בכל הפרשיות, וא"כ קשה מדוע פסק הרמב"ם בסתם שבשאר הפרשיות אפילו קרא להגיה יצא ולא פירש שהיינו דוקא אם נתכוון לקרות. ולכאורה היה נראה לומר שהרמב"ם אמנם מפרש את תרוץ הגמ' בקורא להגיה כתוס', דהיינו שאינו קורא כהוגן כלל, אבל בחיבורו כשהוא גותן את הדוגמאות של קורא

(1) ולהלן במש' בחלקו התנאים בקרא ולא דדק באותיותיה, וא"כ המש' עוסקת קודם בדקדוק הפוסל לד"ה ואח"כ בדקדוק קל יותר (כגון רווח בין הדבקים וכיו"ב ע' מ"ב סי' ס"ב ס"ק א') שבו יש מחלוקת.

(2) וזהי כנראה כוונת התוס' באמרם: "ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתו וכהלכתן", ר"ל או דוקא" היינו: לא במובן הרגיל של הביטוי "כוונת הלב" שפירושו בדרך כלל כוונה תוכנית בנוסף על עצם המעשה. ונראה לומר שמשמעות המשפט "אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא" היא זו: אם האדם הנה אחר שקרא אינו בטוח אם קרא הכל כהוגן — לא יצא עד שיהא זכור ששם לבו לקרות כהוגן, כי מן הסתם יש לחשוש שבקרא להגיה לא קרא כהוגן. וזהו החידוש במש'. ובאמור כאן מיושבת קצת הערת הריטב"א — להלן סוף פסקה כ"ג — שלשון המש' "לא אתי שפיר" לפירוש התוס'.

(3) וזוהי אולי גם כוונת הריטב"א בר"ה כ"ח: ד"ה אבל, ע"ש. אך אולי כוונת הריטב"א שאפילו קריאה בכוונה תחילה, אם כל תכליתה היא הגהה ולא הבנת הכתוב או שינון — הרי זו קריאה במתעסק. אבל צ"ע הטעם בזה.

(4) אך ע' להלן פסקה כ"ג הבנה אחרת ברש"י.

בתורה כדרכו או מגיה כוונתו למגיה הקורא כהוגן לפי הניקוד, דומיא דקורא בתורה כדרכו, ולא הוצרך הרמב"ם לפרש זאת כי פשיטא שקריאה שלא לפי הניקוד אינה קריאה, ובהמשך הפרק (הלכה ח"ט) כתב הרמב"ם בפירושו איזה אידיויק בקריאה אינו פוסל בדיעבד: דגש ורפה, גח ונד ורווח בין הדבקים, אבל קריאה כגון 'לטטפת' (בפתתים) ודאי שאינה כלום⁵. אך מפיהמ"ש לרמב"ם בברכות נראה שא"א להבין כך את שיטת הרמב"ם, כי כך כתוב שם (בדפוסים הרגילים): "אם כוון לבו יצא ר"ל אם ישים לבו ומחשבתו ורעיונו לקריאה והיא שאפשר לשמור הניקוד ולא יתכוון לקריאת הפרשה". ובהוצ' הרב קאפח: "אם כוון לבו ר"ל אם נתכוון לקרות לפי שאפשר שהוא מגיה הניקוד ולא נתכוון לקריאת הפרשה". ולפי שני התרגומים נראה שא"א להבין שהרמב"ם תופס כתוס' שה"קורא להגיה" הוא מי שאינו קורא את המלים כהוגן, אלא נראה שהרמב"ם מפרש כרש"י שהתיסרון הוא משום מתעסק. וא"כ קשה מדוע לא הזכיר בחיבורו שצריך כוונת קריאה בכל הפרשיות.

והיה נראה לומר שלדעת הרמב"ם בשאר הפרשיות חוץ מפסוק ראשון אין צורך אפילו בכוונה לקרוא, ויוצאים בקריאה כלשהי, כי שאר הפרשיות הן רק מצוה לכתחילה ולא חייב גמור כשאר מצוות דרבנן. ובזאת הרי רצינו להסביר לעיל את דברי הרמב"ם האומר שאף אם כל המצוות צריכות כוונה מ"מ ק"ש חוץ מפסוק ראשון אינה צריכה, וא"כ י"ל שגם מתעסק שפסול בשאר מצוות כשר בפרשיות של ק"ש חוץ מפסוק ראשון. והנה הרשב"א באמת מעלה אפשרות כזו, אך הוא מקשה עליה באמרו שמהגמ' מוכח כי בכל הפרשיות צריך כוונה לקרות. ההוכחה גזכרה כבר לעיל, והיא: יש לשאול מדוע לא דחתה הגמ' את הדיוק ש"מ מצ"כ בכך שתאמר שאם כוון לבו היינו כוונת הענין בפסוק ראשון, ועל כרחך התשובה היא שהגמ' הבינה ש"אם כוון לבו" מתייחס לכל הפרשיות, וא"כ דחיית הגמ' "מאי אם כוון לבו לקרות" פירושה שבכל הפרשיות צריך כוונה לקרות⁶.

והנה הוכחה זו של הרשב"א קיימת לפי הבנת ר' אברהם שלשיטת הרמב"ם מאצ"כ אלא שפסוק ראשון של ק"ש צריך כוונת הענין, וכמו כן תהיה קיימת להבנת הר"ן ששיטת הרמב"ם היא מצ"כ אם נאמר (כאפשרות ב' הנ"ל בראש הפסקה) שכוונת הענין הדרושה בפסוק ראשון אינה קשורה לשאלת מצ"כ של כה"ת. אבל אם שיטת הרמב"ם היא כרמב"ן (כאפשרות ג' שם) שמהצורך בכוונת הענין בק"ש יש ללמוד שכל המצוות צריכות כוונה — א"כ אין כל הוכחה מהגמ' שכל הפרשיות צריכות כוונת קריאה, כי

(5) וי"ל שהרמב"ם נקט גם את הדוגמא של מגיה בכדי להוציא מהו"א שקריאה לשם הגהה היא כמתעסק כנ"ל הערה 3.

(6) בסוף הדיבור שם כתב הרשב"א: "ומפסוק ראשון ואילך אפילו קורא להגיה ממש יצא דהא מכאן ואילך א"צ כוונה כלל וכמ"ש הרמב"ם ז"ל ואפשר דאע"ג דמדרבנן היא כוונת קריאה מיהא בעינן וכן נראה מדברי הראב"ד ז"ל". ודבריו אלה סותרים לכאורה למה שכתב במשפט הקודם, שם הוא אומר בפירושו שתירוץ הגמ' "בקורא להגיה" מוסב על כל הפרשיות, וא"כ בכלן צריך כוונת קריאה. ואע"פ שכתב שם שהגמ' יכלה לתרץ שמדובר רק בפסוק ראשון, מ"מ אחר שלא תירצה כך מנין לנו לחדש מדעתנו נגד תירוץ הגמ' שמצוה דרבנן זו אינה צריכה אפילו כוונת קריאה. וגם בתשובה כתב הרשב"א שבתידושו הקשה על הרמב"ם את הקושיה המבוארת בפנים, מדוע הכשיר בקורא להגיה בשאר הפרשיות חוץ מפסוק ראשון, והרי אם קושיית הגמ' ש"מ מצ"כ והתירוץ קורא להגיה מדברים בפסוק ראשון בלבד היה אפשר לדחות שק"ש שאני שצריכה כוונת הענין, וע"כ איפוא שהם מדברים בכל הפרשיות, וא"כ הקורא להגיה צריך להיות פסול בכלן (בלשון תשובה

דיוק הגמ' "ש"מ מצ"כ" קיים אפילו אם הכוונה שדורשת המש' היא רק בפסוק ראשון כדעת ר"מ, והתירוץ "מאי אם כוון לבו לקרות" יכול איפוא ג"כ להתייחס רק לפסוק הראשון (מהסיבה הנ"ל, שהשאר אינו אלא לכתחילה). ומדברי הכס"מ (בהל' ק"ש ב', א') נראה שאכן הבין כך את שיטת הרמב"ם.

ולכאורה כיון שרק כך נתיישב פסק הרמב"ם, יש להוכיח מזה שהדרך הנכונה בהבנת שיטתו היא אמנם כר"ן, דהיינו שהרמב"ם פוסק מצ"כ, וכאפשרות ג' הנ"ל שהרמב"ם גם סובר כרמב"ן שכוונת הענין של ק"ש מכריחה קיום דין של מצ"כ בכל התורה. אך באמת יש בדרך זו קושי, כי אם דעת הרמב"ם היא ש"אם כוון לבו" שבמש' מתייחס לפסוק ראשון ושיטתו להלכה היא שמצ"כ — א"כ מדוע לא פירש את המש' בפיהמ"ש לפי ההלכה, שאם כוון לבו היינו כוונת הענין והמצוה ולא רק כוונה לקרות?

לעומת זאת להבנת ר' אברהם שכוונה לצאת אינה דרושה כלל מפרש הרמב"ם את המש' כדרך שפירשה אותה הגמ' למ"ד מאצ"כ, והגמ' לא רצתה להעמיד את המש' בכוונת הענין כי היה משמע לה שהמש' מצריכה כוונה בכל הפרשיות, ולכן העמידה בכוונה לקרות הדרושה באמת בכלן. אך לפי"ז שוב יקשה מדוע לא פירש הרמב"ם בחיבורו שהקורא להגיה צריך להתכוון לקרות בכל הפרשיות.

סיכום הדברים עד כה הוא איפוא זה: נסינו לומר שהרמב"ם מפרש את "קורא להגיה" כתוס' ודחינו עפ"י פיהמ"ש. לפי משמעות פיהמ"ש שהרמב"ם מפרש "קורא להגיה" כרש"י — דהיינו שקורא במתעסק — התקשינו בדבריו לפי כל אחת משלש האפשרויות להבנת שיטתו הנזכרות לעיל בתחילת הפסקה: לפי הבנת ר' אברהם (אפשרות א' שם) מובן מדוע פירש הרמב"ם את המש' בכוונה לקרות ולא בכוונת הענין — כי משמע שהמש' מצריכה כוונה בכל הפרשיות — אך קשה מדוע לא פירש בחיבורו שצריך כוונה לקרות בכלן. לפי הבנת הר"ן עפ"י סברת הרמב"ן (אפשרות ג' שם) מובן מדוע אין הרמב"ם מצריך כוונה לקרות בכל הפרשיות — כי כל הכוונות דרושות לדעתו רק בפסוק ראשון, והגמ' לא רצתה להעמיד את המש' בכוונת הענין כי זו מכריחה דין מצ"כ בכה"ת ואילו הגמ' רוצה לדחות את הדיוק ש"מ מצ"כ — אך קשה מדוע בפיהמ"ש לא פירש הרמב"ם את המש' עפ"י ההלכה דהיינו בכוונת הענין והמצוה. ולפי הבנת הר"ן עם ההנחה שכוונת המצוה וכוונת הענין אינן קשורות זו בזו (אפשרות ב' שם) קשה ממה נפשך: אם כוונה לקרות דרושה רק בפסוק ראשון ומשום כך לא הזכירה הרמב"ם בחיבור — א"כ מדוע לא העמידה הגמ' את המש' בכוונת הענין, ואם כוונה לקרות דרושה בכל הפרשיות והגמ' לא העמידה בכוונת הענין כי היה משמע לה שהמש' דורשת כוונה בכלן — א"כ קשים שני דברים: א. מדוע אין הרמב"ם מזכיר בחיבורו כוונה לקרות בכלן. ב. מדוע אין הרמב"ם מצריך כוונה לצאת בכלן, והרי המקשה אמר ש"מ מצ"כ בכלן ולפי"ז ענתה לו הגמ', ומהיכא תיתי לזו מזה.

הרשב"א יש חסרון הניכר, ונראה להשלים בערך כך: "דאלמא בעיין דש"מ מצ"כ ומאי דאהדרו עלה בקורא להגיה [בפסוק ראשון איירו אבל קשה דא"כ הוה לן להירוצי שאני ק"ש שצריכה כוונת הלב בפסוק ראשון מדכתיב על לבבך ואם לא כוון לבו לאן יצא". ועפ"י הדברים בתשובה אין נראה איפוא שבסוף דבריו בחידושים הוא מקבל את דברי הרמב"ם. גם הגר"א בביאורו (ס', ה') כתב שהרשב"א תמה על השיטה שהקורא להגיה יוצא בשאר הפרשיות, ולא הזכיר שבסוף מסכים הרשב"א לאפשרות כזו. וצ"ע.

(7) ע' ב"ר תר"צ ד"ה וצריך. ואינו דומה למ"ש שם הב"י, כי הטור הזכיר שם מ"מ גם כוונה לצאת, משא"כ הרמב"ם בפיהמ"ש.

כג. נסיונות לישוב הקושי בשיטת הרמב"ם

לחומר הקשיים הנזכרים בסוף הפסקה הקודמת נציע כאן שתי דרכים חדשות לישוב שיטת הרמב"ם:

א. הרמב"ם סובר שכוונת הענין אינה קשורה כלל לכוונה לצאת י"ח, והוא מפרש את הגמ' בברכות כך: "מאי אם כוון לבו לקרות" — כלומר: כוון לבו לקריאתו, לתוכן המלים והענין, בפסוק ראשון או יותר לפי הדעות השונות, ולא כוונה לצאת י"ח. "לקרות" היא קריאת י"ח — ר"ל: והרי כך היא קריאה רגילה, שאדם מבין מה שהוא קורא, ולשם כך קוראים. "בקורא להגיה" — שבאמת אינו קורא בשביל להבין ואינו שם לב לתוכן כלל (ומ"מ קורא כהוגן ולא במתעסק אלא בכוונה תחילה), ועליו נאמר שאם כוון לבו לתוכן יצא. וה"ה שיכלה הגמ' להעמיד במי שקורא בתורה לשינון בעלמא ואינו שם לב לתוכן, אלא שנקטה דוגמה יותר ברורה. וכך יש להבין את דברי הרמב"ם בפיהמ"ש (בפרט לפי התרגום בדפוסים הרגילים): "אם ישים לבו ומחשבתו ורעיונו לקריאה" ע' בפסקה הקודמת).

והנה לכאורה הבנת ר' אברהם בשיטת הרמב"ם תוכל להיות מיושבת עפ"י פירוש זה: הרמב"ם מכשיר בקורא להגיה בשאר הפרשיות כי כוונת הענין דרושה רק בפסוק ראשון (וחסרון כוונת הענין הוא החיסרון היחיד בקורא להגיה), ובפיהמ"ש פירש הרמב"ם כפירוש הגמ' למ"ד מאצ"כ כי כן הלכה. אך באמת יש קושי בדברי הרמב"ם גם לפי פירוש זה, כי ל' הרמב"ם הרי היא: "אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכוון לבו בפסוק ראשון", ואם כפירוש הנ"ל שסתם קורא בתורה שם לב למה שהוא אומר מהו א"כ "והוא שכוון לבו בפסוק ראשון". ובדוחק י"ל שכוונת הרמב"ם לקורא לשינון בעלמא, אע"פ שהגמ' הבינה שסתם קורא בתורה שם לב לתוכן.

ולהבנת הר"ן בשיטת הרמב"ם לפי ההנחה שכוונת הענין והמצוה אינן קשורות זו לזו (אפשרות ב' הנ"ל) — קיים הקושי מדוע לא פירש הרמב"ם בפיהמ"ש ש"אם כוון לבו" היינו לצאת, לפי ההלכה שמצ"כ. (ואפשרות ג' הנ"ל בכלל אינה באה בחשבון לפירוש זה, כי הנחתו היסודית היא שכוונת הענין והמצוה אינן קשורות זל"ז). נמצא שגם פירוש זה אינו מעלה ארוכה שלימה לקשיינו.

ב. הרמב"ם הבין שהקורא להגיה אינו שם לב לקרוא כל מלה, ולפעמים הוא רק מעיין ואינו מוציא בשפתיו (ומ"מ מה שהוא קורא בפיו הוא קורא בכוונה תחילה ואינו נחשב

(1) שוב מצאתי שכך פירש את הגמ' הטורי אבן (כ"ח: ד"ה בקורא). ומ"ש שם שעל פירש"י ותוס' קשה מדוע לא אמרו "אלא בקורא להגיה", ועוד איך טעה מתחילה וכו' ע"ש — הוא תימה, כי ברור שרש"י ותוס' מפרשים כמו שכתב הט"א לפירוש, שהמקשה לא הניח למתיר לגמור דבריו והקשה לו, וחזר המתיר והסביר שמה שאמר מאי אם כוון לבו לקרות היינו בקורא להגיה. ומ"ש בסה"ד על דברי הרשב"א אינו מובן לי כלל, כי כוונת הרשב"א שם בשם הריצ"ג לכוונת שומע לשמוע שאינו קול חמור וכוונת משמיע לתקוע לאפוקי מנבט נבוהי, ושניהם להוציא ממתעסק, שכן פירש"י את קורא להגיה כנ"ל פסקה כ"ב, ומה ענין כוונת משמיע אל השומע אותה דוחה הט"א בהמשך (ע' לעיל פסקה ג' הערה 2) להיות קורא בתורה, ניש להבין שמ"ש הט"א בדיבור הקודם שאם כוון לבו היינו בכל הפרשיות, ע"ש, אינו סותר לפירושו שכוון לקרות היינו כוונת הענין, כי י"ל שהמקשה אמנם סבר שכוון לבו פירושו בכל הפרשיות, ומשום כך הבין שמדובר בכוונה לצאת, אך התרצן חולק עליו ומסביר שמדובר בכוונת הלב ובפסוק ראשון בלבד, וכ"כ הרשב"א שהגמ' יכלה לתרץ כך, כנ"ל פסקה כ"א.

כמתעסק בקריאה). וזהו "אם כוון לבו לקרות", כלומר: לקרוא כל מלה. וזוהי כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש (בשביל הבנה זו יותר נוח תרגום הרב קאפח: "אם נתכוון לקרות"). ויתכן שזוהי גם כוונת רש"י במש' שהמגיה מגמגם בקריאתו, כלומר שאינו שם לב לקרוא כל מלה.² ולפי"ז מובן שהרמב"ם לא הוצרך לפרש בחיבורו שהמגיה צריך להתכוון לקרות, כי פשיטא שאם לא קרא כל מלה לא יצא. להבנת ר' אברהם ברור גם מדוע פירש הרמב"ם בפיהמ"ש אם כוון לבו — לקרות, כי כך פירשה הגמ' למ"ד מאצ"כ שהלכה כמותו. ולהבנת הר"ן עם סברת הרמב"ן נוכל לומר שהרמב"ם העמיד בכוונה לקרות ולא בכוונת הענין והמצוה כי הבין שהמש' מצריכה כוונה בכל הפרשיות (אך לאפשרות שכוונת הענין והמצוה אינן קשורות ול"ז קשה מדוע לא העמיד הרמב"ם בכוונה לצאת, כי אם היה משמע לו שהכוונה דרושה בכל הפרשיות א"כ זהו פירוש הגמ' ש"מ מצ"כ, ומדוע אין הרמב"ם מצריך כוונה לצאת בכל הפרשיות).

דרך זו דומה כמובן מבחינה עקרונית לאפשרות שהועלתה בתחילת הדין שהרמב"ם מפרש כתוס' שהקורא להגיה אינו קורא את המלים כהוגן. ואולי אפשר באמת להבין את פירוש הרמב"ם גם כתוס' ממש, ומ"ש שם "שאפשר שהוא מגיה הניקוד ולא נתכוון לקריאת הפרשה" אין הכוונה שהוא קורא בחומש מנוקד, אלא 'הניקוד' היינו "אימות הקריאה" (אותיות אהו"י), כלומר הסרות ויתרות, וקורא 'לטטפת' (בפתחים) ואינו מתכוון לקרוא את הפרשה כהוגן.

אך גם בשני הסברים אלה ישנו קושי מסוים, והוא: אמרנו שהרמב"ם לא הוצרך לפרש שדרושה כוונה לקרות כי פשוט שאם לא קרא כל מלה או שקרא קריאה משובשת כמו 'לטטפת' לא יצא. אך א"כ יש לתמוה על המש' מדוע הוצרכה היא לפרש "אם כוון לבו יצא", ועל כרחק צריך לומר שכוונת המש' להשמיע שאם אדם הגיה את הפרשיות בעונת ק"ש ואחר כך הסתפק אם קרא את המלים כהוגן או לא — לא יצא עד שיוכר בפירוש שכוון לבו לקרוא, ומן הסתם אין להכשיר, כי סתם מגיה אינו קורא כהוגן (וע' לעיל פסקה כ"ב הערה 2). וחידוש זה היה צריך לכאורה גם הרמב"ם להשמיע. וצריך עיון.

לעיל סוף פסקה י"ט הזכרנו את השאלה מדוע לא הקשתה הגמ' בר"ה על רבה גם מהמש' במגילה י"ז. "היה כותבה דורשה ומגיהה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא", וראינו שהרשב"א והר"ן אומרים שאחר שתירצה הגמ' לענין ק"ש "בקורא להגיה" שוב לא היה מה להקשות ממגילה, כי שם הרי מפורש במש' שמדובר במגיה, וא"כ יש להבין מאי אם כוון לבו לקרות. והנה ברור שכל החסרונות שיש במגיה לפי הפירושים השונים ישנם גם בכותב, כי גם הוא יכול לקרוא בעיניו ומעונין בחסרות ויתרות, אך לכאורה קשה מה נענה על 'דורשה' שבוודאי קורא את המלים כנקודתן ובכוונה תחילה. ועל כרחקו אנו אומרים שהדורש אינו קורא עפ"י רוב כל מלה, כי קורא חצי פסוק ודורשו וכיו"ב, ועל כן אומרת המש' שאם כוון לבו, כלומר ששם לב לקרוא כל מלה, יצא, ואם לאו לא יצא. ולפי הדרך האחרונה דלעיל בה רצינו לפרש את קורא להגיה מוסברים הדברים היטב, כי הוא הוא החיסרון בקורא להגיה, שקורא כהוגן ואינו מתעסק, אלא שעלול לא לקרוא כל מלה. ולפי שאר הפירושים בקורא להגיה צריך לומר שלצדדים קטני, וכותב, דורשה ומגיהה — כל אחד לפי ענינו — אם כוון לבו לקרוא קריאה מכוונת ומליאה יצא ואם לאו לא יצא.

(2) וכך הבין הערוך לבר את פירש"י.

[הריטב"א מקשה על פירוש התוס' ל"קורא להגיה" באמרו שהל' "אם כוון לבו" אינה מתאימה לפירוש זה, ע' לעיל פסקה כ"ב הערה 2, והוא מפרש שהקורא להגיה הוא כמתעסק ע"ש הערה 3. ולכאורה בדורש א"א לומר שהוא כמתעסק. אך יתכן שהריטב"א יסכים שבדורש מתאימה הל' "אם כוון לבו", כי כאמור בשטף דרשתו עלול לא לקרוא את כל המלים, והמש' אומרת שאם שם לב לקרוא כל מלה יצא, משא"כ במי שקורא בפזונה תחילה שלא עפ"י הניקוד, שבו לא שייך לומר שישים לב לקרוא כהוגן, אלא פשוט שיקרא כהוגן. ודוק. עוד יש אפשרות שהריטב"א יפרש במגילה "אם כוון לבו" — לצאת, כדעת המ"מ הג"ל פסקה י"ט].

פ ר ק ש ב י ע י

סיכום השיטות. כוונה במצוות דרבנן.

כד. סיכום כללי של השיטות להלכה בשאלת מצ"כ ועיקרי נימוקיהן. פסק החלפה בשיע.

דעות הראשונים להלכה בשאלת מצ"כ מתחלקות לשלש קבוצות: הדעה לפיה הלכה שמאצ"כ בכל המצוות; הדעה לפיה הלכה שמצ"כ בכל המצוות; דעות המחלקים בין סוגי המצוות.

הפוסקים שמאצ"כ בכל המצוות שנוכרו עד כה הם: רב שרירא גאון בתשובה המובאת בטור (לעיל פסקה ט'), רב האי גאון בתשובה שמביא הריצ"ג (פסקה ד'), הריצ"ג בעצמו (פסקה ב'), הר"ז"ה (פסקה א'), הרשב"א (פסקה ג'), הריצב"א (פסקה א'), האר"ז המובא בהג"א (פסקה ו'). נימוקיהם העיקריים הם: השאלה שנויה במחלוקת ר' יוסי וחכמים (שהם ת"ק דר"י בר"ה או הברייתא הסתמית בפסחים) — והלכה כרבים (פסקה ז'); השולחים לאבוה דשמואל, רבה ורבא סוברים מאצ"כ, וי"ל שגם ר' זירא סובר כך, ואף אם ר"ז חולק הלכה כרבים (שם); הגמ' בעירובין צ"ה: (שם בסוף הפסקה) ובסוכה מ"ב: (פסקה ח') מוכיחות שקיי"ל מאצ"כ.

הפוסקים שמצ"כ בכל המצוות הם: הרמב"ן, הרא"ש (פסקה ז') והתוס' בפסחים (פסקה ט"ז). ולפי הבנת הרמב"ן והרא"ש גם בה"ג והר"ף פסקו כן (פסקה ג'). והרמב"ן כתב — בניגוד לריצ"ג — שזוהי גם שיטת רה"ג (פסקה ו'). נימוקיהם העיקריים הם: ת"ק דר"י סובר אף הוא שמצ"כ (או שהברייתא הסתמית בפסחים אינה של רבים), כך שאין בתנאים מחלוקת של יחיד נגד רבים והלכה כר' יוסי שנימוקו עמו; פשטי המשניות והברייתות בסוגיה בר"ה מורים שמצ"כ (פסקה ז'); הלכה כר"ז וכריש לקיש ור"ה ור"ח בפסחים, וי"ל שגם רבה ורבא אינם חולקים עליהם (פסקה ח' ופסקה ט"ז); אין הוכחה מהסוגיות בעירובין ובסוכה (פסקה ז"ח').

הראב"ד מחלק בין מצוות שיש הנאת הגוף בקיומן, שאינן צריכות כוונה, לאחרות, הצריכות כוונה (פסקה י"ז). וטעמו הוא שהלכה כר"ז אך אין צורך לומר שר"ז חולק על השולחים לאבוה דשמואל ועל הברייתא הסתמית בפסחים. וכך היא שיטת הרמב"ם לפי הבנת הר"ן (פסקה י"ח), אך לפי ר' אברהם בן הרמב"ם והמ"מ הרמב"ם מחלק בין מצוות שיש בקיומן פעולה אקטיבית מצד היוצא, שהן אינן צריכות כוונה, לבין מצוות שיוצאים בהן בלי פעולה אקטיבית, כגון מצוות שאפשר לצאת ידי חובתן בשמיעה, שבהן צריך כוונה. טעם הפסק הוא כנ"ל לפי הראב"ד (שם).

הש"ע (ס', ד') כתב: "י"א שאין מצוות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה וכן הלכה". וכ"פ בתקפ"ט, ח' שהתקוע לשיר לא יצא וצריך כוונת שומע לצאת ומשמיע להוציא, וכן בתר"צ, י"ג לענין מגילה. ובתע"ה, ד' פסק: "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו נכרים או ליסטים יצא י"ח". ופסקיו הם ע"פ מ"ש בב"י סי' תקפ"ט: "ולענין הלכה כיון דהר"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימין דמצ"כ הכי נקטינן", ועפ"י הבנת הר"ן בשיטת הרמב"ם אותה כתב בב"י בסי' תע"ה (את שיטת הר"ף הבין הב"י בסי' תקפ"ט כפי שהבינוה הרא"ש והרמב"ן, לעיל פסקה ג'). [רע' לעיל עמ' 227 הערה 12].

גם בענין ק"ש (ס', ה') כתב הש"ע כלשון הרמב"ם: "הקורא את שמע ולא כוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא י"ח והשאר אם לא כוון לבו אפילו היה קורא בתורה או מגיה הפרשיות האלו בעונת ק"ש יצא והוא שכוון לבו בפסוק ראשון". ולעיל פסקה כ"ב הזכרנו שבכס"מ (הל' ק"ש ב', א', ובב"י סי' ס' מראה מקום לדבריו בכס"מ) הבין בשיטת הרמב"ם שבשאר הפרשיות חוץ מפסוק ראשון יוצאים אפילו בקורא להגית שלא כוון לבו לקרות, דהיינו שהתעסק בקריאה (אבל קרא את כל המלים כתיקונן), ובפסוק ראשון דרושה כוונת הענין וכוונה לצאת [לפי המוסבר שם צריך לומר שלהבנת הכס"מ כוונת הענין של פסוק ראשון כוללת בהכרח כוונה לצאת, כלומר כוונה כללית של שעבוד הלב לאבינו שבשמים שמועילה גם בתור כוונת מצוה, ועל הפסוק הראשון אמרה הגמ' ש"מ מצ"כ, וכן התירוף בקורא להגיה מתייחס רק לפסוק הראשון, ובשאר אף הקורא להגיה יוצא, ע"ש. ובש"ע ס"ג, ד' כתב: "עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון לא יצא י"ח וחוזר וקורא ואפילו למ"ד מאצ"כ מודה הכא". ובב"י שם ציטט את ל' הרשב"א בברכות לגבי כוונת הענין, ולעיל פסקה כ"א ראינו כי בדברי הרשב"א שם ובתשובה מבואר שהוא סובר כי כוונת הענין בפסוק ראשון כוללת בהכרח כוונה לצאת, וגראה שזוהי גם שיטת הב"י. וזהו מ"ש "ואפילו למ"ד מאצ"כ מודה הכא", כלומר: מודה שצריך כוונה לצאת, שכלולה בכוונת הענין. ולעיל עמ' 239 (בסוגרים המרובעים) הועלתה אפשרות שלשיטת הרמב"ן הצורך בכוונה לצאת תלוי הלכתית בצורך בכוונת הענין, אך אין הכוונה לצאת כלולה בכוונת הענין, ע"ש. ואולי זוהי גם דעת הכס"מ. ולפי"ז צריך בפסוק ראשון גם כוונת הענין וגם כוונה לצאת. והאחרונים לא העירו בזה].

המ"א (ס"ק ד') כתב על מ"ש הש"ע בסעיף ה' "והשאר אם לא כוון לבו אפילו היה... מגיה... יצא", שאע"פ שבסעיף ד' נפסק שמצ"כ — היינו בכוונה לצאת, היא דרושה בכל הפרשיות, אבל כוונת הענין דרושה רק בפסוק ראשון. ואע"פ שבגמ' פסלו בקורא להגיה בכל הפרשיות — היינו בשאינו קורא כהוגן, ואנו מכשירים רק במגיה הקורא כהוגן (לפי מ"ש המ"א לפני כן אנו מכשירים רק במי שמתכוון לצאת בקריאתו, וא"כ ודאי שקורא בכוונה ולא במתעסק, ומדובר גם שקורא לפי הניקוד, וא"כ אין בו החיסרון של קורא להגיה לא לפירשי' ולא לפירוש התוס' [המ"א כתב שבגמ' פסלו בקורא להגיה "כשאינו קורא כהלכתו כמ"ש תר"י", ותר"י הביא את שני הפירושים, של חסרות ויתרות ושל מתעסק בקריאה]). והנה דברי המ"א מתאימים אמנם עם שיטת הרשב"א והריטב"א המצריכים כוונה לצאת בכל הפרשיות למ"ד מצ"כ ופוסלים בקורא להגיה בכולן אף למ"ד מאצ"כ (והמ"ב ס"ק י"א שהביא את דברי המ"א אמנם כתב שהם עפ"י הריטב"א). אבל הב"י לא הבין כך את שיטת הרמב"ם, כנ"ל. ואכן המ"א עצמו מוסיף

שבכס"מ משמע שגם כוונה לצאת דרושה רק בפסוק ראשון. אך היה לו להוסיף שלכס"מ אפילו כוונה לקרות אינה דרושה בשאר הפרשיות, ואם קראן המגיה במתעסק (אך כניקודן) יצא. וכ"כ הגר"א בביאורו, שלדעת הש"ע הגמ' פוסלת קורא להגיה רק בפסוק ראשון, ושהרשב"א בחידושו ובתשובה חולק על זה.²

כה. כוונה במצוות דרבנן

על ל' הש"ע בעצם דין מצ"כ "וי"א שצריכות כוונה וכן הלכה" כתב המ"א (ס"ק ג'): "ודוקא במצוות דאורייתא אבל מצוות דרבנן א"צ כוונה"¹, וציין לכנה"ג שכ"כ בשם שו"ת הרדב"ו ושו"ת מנחת צדק. והנה ב"שדי חמד" (כללים מערכת המ"ם כלל ס"א) כתב שבשו"ת הרדב"ו לא מצא את הדבר, ובשו"ת מנחת צדק מסתמך על סתירה שיש בפסקי הרא"ש, בין פסקו בר"ה כמ"ד מצ"כ לבין מ"ש בברכות (פ"א סי' י"ד) בענין כוונה בברכות הנהנין (ר' לקמן). ומסיק השדי חמד שאין כוונת המנחת צדק והמ"א שלדעת הרא"ש התנאים או האמוראים הסוברים מצ"כ מתלקים בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן — ואמנם מדברי הרא"ש בר"ה מוכח שאין תילוק כזה, כי דיונו להלכה מתבסס על ההנחה שהתנאים נחלקו בפסחים בשאלת מצ"כ, ושם הרי מדובר במרוור בזה"ז שהוא דרבנן, וע' לעיל פסקה כ' שהוכחנו כך מדברי הרמב"ן, ובפסקה כ"א הוכח גם מדברי הרשב"א והריטב"א שלמ"ד מצ"כ אף מצוות דרבנן צ"כ, ע"ש, וכ"כ בפשטות הטורי אבן² — אלא שהרא"ש מסתפק כמי ההלכה והוא פוסק בדאורייתא (תקיעת שופר) לחומרא ובדרבנן (ברכות) לקולא.

וכך הבין בפירוש הב"ח את שיטת הרא"ש עפ"י דברי הטור בסי' תע"ה. הב"ח אינו מסתמך על דברי הרא"ש בברכות — ואמנם בסוגיית משך כשתים ח"ג פסקה ז' נתפרשו דברי הרא"ש בברכות באופן שאין מהם שום ראייה לשאלת מצ"כ, ע"ש, וע"ע להלן — אלא על עצם המקורות בר"ה ובפסחים. כי הנה הרא"ש כותב בר"ה ששאלת מצ"כ היא מחלוקת התנאים בפסחים: הברייתא הסתמית "אכלן בלא מתכוון יצא" סוברת שמאצ"כ, ומדברי ר' יוסי שאמר "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו מצה וחזרת" וכי' לומדת הגמ' שהוא סובר מצ"כ (כי אילו היה הטיבול השני רק להיכר התינוקות — כמו שסברו שם בהור"א — לא היה לו לנקוט ל' 'מצוה'). ופסק שם הרא"ש כר' יוסי שנימוקו עמו וכתב עוד שפשטי המשנה והברייתא בענין כוונת שומע ומשמיע שהובאו בסוגיה בר"ה מורים ג"כ שמצ"כ, והתרוצים בגמ' שם הם שנויי דחיקי, "הלכך אזלינן לחומרא ובעינן

(2) לשון הגר"א: "הקורא — דס"ל מדקבע שם כל הסוגיא עד כאן בעי כוונה בחר דאמר ש"מ מצוות כו' בקורא כו' משמע דשאר אף בקורא להגיה וערשב"א בחידושו ובתשובה סי' שמ"ד שתמה על דבריו". ונראה שר"ל שמשמע בפשטות כי לשון הגמ' בהמשך "עד כאן צריכה כוונה" מוסבת על "אם כוון לבו" שבמשנה, ולדעת הבי"י כשהגמ' שואלת "שימי מצ"כ" היא מתכוונת באמה לאותה כוונת הלב עליה מדובר ב"עד כאן צריכה כוונה" (שבק"ש היא כוונת הלב לענין ולמצוה, כנ"ל), וא"כ גם התירוץ בקורא להגיה מוסב על אותו חלק של הק"ש, ובשאר אפילו כוונה לקרות לא דרושה, כנ"ל.

(1) לפי"ו יוצא שבק"ש מצריך המ"א כוונה לצאת רק בחלק שהוא מדאורייתא. ואמנם בס"ק ד' לא כתב בפירוש שצריך כוונה לצאת בכל הפרשיות, אלא כתב רק שהכוונה בפסוק ראשון אינה תלויה בכוונה לצאת, ויש להבין שממילא הכוונה לצאת תלויה במחלוקת עד היכן היא ק"ש דאורייתא אותה מזכיר המ"א בסי' ס"ג ס"ק ח' ואף מציין אליה כאן בהמשך (וע' לבושי שרד ס"ק ד'), וע' מ"ב סי' ס"ג ס"ק ט"ו. ויתכן עוד שבק"ש שחלקה מדאורייתא סובר המ"א שהצריכו כבר כוונה לצאת בכלה, ור' כע"ז בענין אחר במ"א סי' ס"ז ס"ק א'.
(2) כ"ח: ד"ה מאי.

דעת שומע ומשמיע". ובפסחים הביא הרא"ש את הברייתא "אכלו דמאי יצא אכלו בלא מתכוון יצא אכלו לחצאין יצא" ואח"כ את הברייתא של ר' יוסי "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה" וכו'. ומסביר הב"ח שהרא"ש מסתפק בשאלת פסק ההלכה, ובר"ה לגבי תקיעות שהן דאורייתא פסק לחומרא, וזהו מ"ש "הלכך אזלינן לחומרא" וכו', ובפסחים לגבי מרור שהוא מדרבנן פסק לקולא. ומה שהביא אח"כ גם את הברייתא של ר' יוסי — מסביר הב"ח שזה מפני שאפשר להבין את הלשון 'מצוה' גם כמצוה משום היכר התינוקות, וכך הבינה אותה הגמ' בסוכה, כמוסבר לעיל פסקה ה' ע"ש, ובמובן זה משתמש בה הרא"ש, והעתיק את הברייתא כלשוונה. והב"ח מוסיף עוד שספיקו של הרא"ש בפסק ההלכה נובע גם מהסיבה הזאת, שמא הלכה כאמוראים הסוברים שמאצ"כ ולשיטתם פירוש הברייתא של ר' יוסי הוא משום היכר תינוקות. (אך הרא"ש אינו מזכיר כלל אפשרות כזו לפרש את הברייתא בניגוד לפירוש הגמ' בפסחים. ונראה שיש להבין לפי דרכו של הב"ח באופן קצת שונה, שספיקו של הרא"ש נובע מכך שאמנם ר' יוסי נימוקו עמו אך אין הלכה כמותו נגד חבריו, והרא"ש הסתפק אם התולקים על ר' יוסי הם רבים או לא, ע' לעיל פסקה ז' שנתבארה אפשרות כזו [ואמנם הרא"ש אינו מזכיר שרבנן חולקים על ר' יוסי, אלא רק ש"פליגי בה תנאי בפ' ערבי פסחים"], ולפיכך כתב שאזלינן לחומרא).

אך הב"י הבין שלרא"ש אין ספק בפסק ההלכה, והוא פוסק שמצ"כ גם במצוות דרבנן. וצ"ל שמ"ש הרא"ש "לפיכך אזלינן לחומרא" אינו אלא סניף לטעם הראשון שכתב שהלכה כר' יוסי מפני שנימוקו עמו (וע' לעיל פסקה ג' שבעיית הלכה כר"י מחברו ולא מחבריו נתבררה בשתי דרכים מבלי שנצטרך לומר שיש לרא"ש ספק בדבר), גם הרמב"ן כתב סניף זה (כנ"ל שם) למרות שרבים נימוקיו הברורים לפסוק שמצ"כ וודאי שהוא פוסק כך גם בדרבנן. הב"י מסביר שאת הברייתא "תניא אכלן דמאי יצא אכלן בלא מתכוון יצא" וכו' הביא הרא"ש בגלל הדינים של אכלן דמאי ואכלן לחצאין, אבל לענין כוונה אין הלכה כאותה ברייתא (והב"ח טוען על זה שהיה לרא"ש להשמיט את הפסקה "אכלן בלא מתכוון יצא", וצ"ב האם יש ראיות ממקומות אחרים לכגון זה), וזהו שהביא מיד את הברייתא של ר' יוסי "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה" וכו' ממנה לומדת הגמ' שמצ"כ, וכמ"ש הרא"ש בר"ה (וע' לעיל פסקה ה' לענין הבנת הגמ' בסוכה בדעת ר"י).

והנה מקור שיטתו של הב"ח הוא בדברי הטור סי' תע"ה. וזו לשון הטור: "מצה ומרור... כרכן בסיב אף ידי מצה לא יצא אכלן בלא מתכוון יצא כתב הרמב"ם ז"ל היה נכפה ואכל מצה... ואיני יודע אם הוא פוסק דמצ"כ או אפילו למ"ד אצ"ב עודה דכה"ג לא יצא וכה"ג כתב דמצ"כ וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל אכלן חצאין יצא". והב"ח הבין שהטור פוסק במרור "אכלן" (למיני ירקות של מרור) בלא מתכוון יצא, כי הוא מדרבנן, ובמצה הוא פוסק שמצ"כ, כשיטת הרא"ש. אך מל' הטור נראה ש"אכלן" מתייחס למצה ומרור הנזכרים לפני כן (והב"ח יאמר שהטור נקט את ל' הברייתא, אך גירסת הרא"ש בפסחים היא "אכלו", וכך גרסו עוד ראשונים, כנ"ל פסקה י"ז הערה 9). והב"י שאינו מחלק בין מצה ומרור העיר על הטור ש"לא הוה ליה לרבנן לכתוב סתם אכלן בלא מתכוון יצא דמשמע דכ"ע אית להו הכי". אך נראה שאין כוונת הטור לקבוע הלכה שאכלן בלא מתכוון יצא, אלא הוא מביא את מחלוקת הראשונים בזה, וכל דבריו הנ"ל הם בהמשך אחד: בתחילה כתב את דעת הפוסקים שמאצ"כ וסוברים שאכלן בלא מתכוון יצא, אח"כ את דברי הרמב"ם בהם יש להסתפק אם הוא סובר מצ"כ (ע' לעיל פסקה י"ח), ולבסוף את שיטת הבה"ג והרא"ש הפוסקים שמצ"כ וממילא אכלן בלא מתכוון לא יצא. ובדיוק

באותו הפננו משתמש הטור גם בסי' ס': "והא דתנן אם כוון לבו יצא לא שכוון לקרות כדי לצאת מצות קריאה שהרי מאצ"כ אלא פי' מתחילה היה קורא להגיה... ובה"ג פסק דמצ"כ וצריך שיכוון לצאת וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל". הרי שגם שם כתב מתחילה בסתם שמאצ"כ ורק אח"כ הביא את שיטת הרא"ש. ובסי' תקפ"ט כתב מתחילה את השיטה שמצ"כ, ואח"כ את שיטת החולקים, ולבסוף כתב שהרא"ש פסק שמצ"כ.

ויש להוכיח נגד דעת הב"ח ששיטת הטור היא שבדרבנן מאצ"כ מזה שפסק בסי' תר"צ שמגילה צריכה כוונה. והב"ח יוכל לדחות שמגילה שאני כי דברי קבלה כד"ת, או משום פרסומי גיסא (וכמ"ש המ"מ כנ"ל פסקה י"ט). ובסי' רי"ג ורי"ט פסק הטור שהשומע ברכת הנהנין או ברכת השבח מחבירו ונתכוון לצאת — יצא. וברכות אלה הן מדרבנן. ולמרכה הפלא הב"ח בעצמו כתב בסי' רי"ג (ד"ה ומ"ש ואז) שמשמע שצריך כוונה לצאת מפני שמצ"כ, וזה סותר למ"ש בסי' תע"ה שבמצוות דרבנן פוסק הטור שאצ"כ, וצ"ע. ולגבי דעת הטור בדוחק אפשר לדחות שאין כוונתו שצריך דוחק להתכוון לצאת, אלא ששם אם לא נתכוון לצאת בברכת חבירו הרי זה כמתכוון בפירוש שלא לצאת, כי מן הסתם רוצה לברך בעצמו. אך ביו"ד סי' י"ט לא משמע כן, ע"ש.

ומכל מקום שיטת הב"ח היא שגם מצוות דרבנן צריכות כוונה, שהרי הוא ממאן בחילוק בין דאורייתא לדרבנן גם בהסבר שיטת הרא"ש וגם בהסבר הטור, ובסי' רי"ג (ד"ה ומ"ש רבנו שיוצאין) וכן בסי' רי"ט (ד"ה ומ"ש ופי') פירש שהטור מצריך כוונה לצאת ולהוציא בברכות — לעיכובא — מפני שמצ"כ, וכן בסי' תר"צ (ד"ה וצריך) לענין מגילה, וכך פסק בכולם בש"ע (רי"ג, ב'; רי"ט, ה'; תר"צ, י"ד; וכן ביו"ד י"ט, ג'). וכ"כ המ"ב סי' ס' ס"ק י' שמהש"ע משמע בכמה מקומות שגם ברכות דרבנן צריכות כוונה לצאת, ושוה בניגוד למ"ש המ"א בשם הרדב"ז. אך בתפ"ט, ד' כתב הש"ע: "מי ששואל אותו חבירו ביה"ש כמה ימי הספירה... יאמר לו אתמול היו כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה". וכתב המ"א (ס"ק ח') שאף שקיי"ל מצ"כ מ"מ משום חומר ברכה לבטלה חוששים לדעה שמאצ"כ (ולמד מזה המחצית השקל שהמ"א בעצמו מודה שהש"ע חולק על הרדב"ז וסובר שגם מצוות דרבנן בעלמא — שאינן ברכות — צ"כ, ע"ש). וכן משמע בפשטות בש"ע רצ"ו, ז', וברמ"א תפ"ט, ג', ובב"י שם, ע"ש; וכן יש לדייק מזה שהוצרך הב"י בתקפ"ט לפסוק שהמתכוון שלא לצאת לד"ה לא יצא, וזאת למרות שמייד בסמוך הוא פוסק שמצ"כ, ע"ש. ולפי"ז נצטרך לומר כנ"ל שבשומע מחבירו מן הסתם כוונתו שלא לצאת, משא"כ בשומע מש"צ בביהכ"נ. אך המ"ב כתב שמביאור הגר"א בתפ"ט, ד' משמע שהבין כי לדעת הש"ע אף לענין ברכות מצ"כ, שכן כתב שם שדברי הש"ע הם למ"ד מאצ"כ, ומשמע שלהלכה אם אמר להבירו חוור ומונה בברכה (יש להבין לפי"ז שהש"ע כתב לחוש לפתחילה לדעת מ"ד מאצ"כ שלשיטתו אסור יהיה לחזור ולברך, אך אין כוונת הש"ע לפסוק שבדיעבד באמת לא יברך). אך יש לדחות שכוונת הגר"א היא שדברי הש"ע הם כמ"ד מאצ"כ שאנו חוששים לדעתו לענין ברכה לבטלה, ולהבנת המ"ב צ"ל לגבי פסקי הש"ע והרמ"א ברצ"ו, ז' ובתפ"ט, ג' — שהשומע מש"צ בביהכ"נ מן הסתם כוונתו לצאת (ע' מ"ב סי' ס"ק י' ובבה"ל שם) אא"כ מתכוון בפירוש שלא לצאת. המ"ב מביא להלכה בפשטות את דעת המ"א שאין לחזור ולברך, אך הוא מזכיר גם את דעת הגר"א כפי הבנתו אותה (מ"ב שם, ובתפ"ט ס"ק כ"ב ובבה"ל שם).

עוד כתב המ"ב שלכתחילה ודאי שצריך להתכוון לפני כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, כנ"ל פסקה ט'.

(3) ע' בטור סי' ר"ט ובב"ח שם.