

סוגיה ט"ז: דיבור, שמיעה והרהור בק"ש

(דף טו. מהמש' עד טו: "שניהם להקל"; דף כ: מהמש' עד כא. "ותפילה דרבנן")

א. המחלוקת בהשמעה לאזנו

שנינו (טו.): "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא, ר' יוסי אומר לא יצא. קרא ולא רקדק באותיותיה - ר' יוסי אומר יצא, ר' יהודה אומר לא יצא". ובגמ': "מאי טעמא דר' יוסי, משום רכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיק, ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע, ור' יוסי תרתי שמע מינה". ובפשטות נראה, שלפי ת"ק המלה "שמע" פירושה: הבן וקבל (מאירי): "שעיקר כוונתו על ענין הבנה, מלשון 'כי שומע יוסף'", ולפיכך יש ללמוד ממנה שיוצאים י"ח בכל לשון שמבינים, כי העיקר הוא להבין, ולפי ר' יוסי "שמע" מורה קודם כל על שמיעה פיסיית, ומשום כך יש ללמוד ממנה שהקורא ולא השמיע לאזנו לא יצא, אך היא כוללת גם משמעות של הבנה, ולכן אפשר ללמוד ממנה גם את הדין של בכל לשון. ולעיל יג. הובאה מחלוקת תנאים אחרת: "ת"ר ק"ש ככתבה דברי רבי, ותכמים אומרים בכל לשון. מאי טעמא דרבי אמר קרא והיו בהוויתן יהו, ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע, ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיק, ורבנן סבירא להו כמ"ד לא השמיע לאזנו יצא" וכו'. ובסוגיה מקבילה לה, בסוטה לב:, תמהו התוס' (ד"ה ורבנן) מדוע נדחקה הגמ' לומר שרבנן סבירא להו כמ"ד לא השמיע לאזנו יצא, והרי יכלו לומר שלרבנן תרתי שמע מינה, כמו שאמרו לר' יוסי בסוגיה הנ"ל. ומדברי תוס' רי"ה ותוס' הרא"ש במסכתנו (יג. ד"ה וחכמים), נראה שהם מיישבים את הדבר כך: הלכה כחכמים נגד רבי (כי הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, ע' עירובין מו:), והלכה כת"ק נגד ר' יוסי (כמבואר בסוגייתנו טו:), ועל כן כאשר רנו בסברת חכמים היה נוח לגמ' לתרץ פשוט שחכמים כת"ק סבירא להו, כי הלכה כת"ק, ולא הוצרכה להיכנס לענין תרתי ש"מ, ואילו כשרנו בסברת ר' יוסי - רצו לתרצה גם לפי דעת חכמים שהלכה כמותם (וע' פנ"י וצל"ח על "ור' יוסי תרתי ש"מ" שיישבו בדרכים אחרות).

בהמשך סוגייתנו מתלבסת הגמ' בדעת ת"ק, האם הוא מורה שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, או שהוא סבור שאפילו לכתחילה אין צריך. במהלך הדיון מביאה הגמ' ברייתא: "דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך יצא". ופירש רש"י: "בלבו - שלא השמיע לאזנו". ותר"י ביאר יותר: "האי דאמרינן בלבו לא במחשבה לבר קאמר, ודאי בהרהור לא יצא, דהא קי"ל והרהור לאו כדיבור דמי, אלא ר"ל אף על פי שלא השמיע לאזנו, כיון שחתך בשפתיו יצא". וכן כתבו הרא"ה והריטב"א. הרי שלרבריהם התנאים מזדים שצריך לבטא את מילות ק"ש בשפתיו, לר בר ("ודברת במ"), והמחלוקת היא רק האם הדיבור הזה צריך להיות בקול הנשמע לאוזן.

שוב מביאה הגמ' ברייתא אחרת: "ד' יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אמר לו ר' מאיר הרי

הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים". והגמ' מסיקה ששלוש שיטות הן: ר' יוסי סובר שהשמעה לאזנו מעכבת; ר' יהודה סובר שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אך אם לא השמיע לאזנו יצא; ור' מאיר סובר שאף לכתחילה אינו צריך להשמיע לאזנו. וברור שגם כאן אפשר לפרש, שמה שהתיר ר' מאיר לקרוא בלבו היינו בלחש, מבלי להשמיע לאזנו, אך בחיתוך המילים בשפתיו.

ובסוף הסוגיה (טו): למרנו: "אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש, אבל בשאר מצוות דברי הכל לא יצא, דכתיב הסכת ושמע ישראל. מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך יצא. אלא אי איתמר הכי איתמר, א"ר יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא. והכתיב הסכת ושמע ישראל, והוא ברברי תורה כתיב".

וכתב הריטב"א בסוגיה המקבילה לסוגייתנו במגילה כ.: "דתניא ר' יהודה אומר משום ראב"ע הקורא את שמע צריך להשמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל, השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו, וקרא אסמכתא הוא, דהשתא לכתחילה משמע לן דצריך, הא בריעבר שפיר רמי, וכל בדאורייתא לא שני לן בין לכתחילה בין בריעבר". כלומר: אילו היה ר' יהודה דורש את "שמע" לענין השמעה לאזן - היה צריך לסבור שגם בריעבר מי שלא השמיע לאזנו לא יצא, כי דוקא בקדשים צריך "שנה עליו הכתוב לעכב", אבל בשאר דיני תורה אם התורה מצריכה הלכה מסוימת - הריהי מעכבת (וכ"כ התוס' בכמה מקומות, ע' גיטין ג: ד"ה וכי, מנחות לח. ד"ה ואם). אלא שבאמת ר' יהודה דורש את "שמע" ל"בכל לשון שאתה שומע", כמו שאמרה הגמ' בתחילת סוגייתנו, ומה שהוא מצריך השמעה לאזנו לכתחילה מ"שמע" - אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. תרע, שהרי בסוף הסוגיה, כשהגמ' סברה ש"הסכת ושמע ישראל" מדבר בכל המצוות, היא רצתה להסיק מזה שמי שלא השמיע לאזנו לא יצא, כי אם דרשה גמורה היא - הרי זה מעכב. ולפי דרכו של הריטב"א נראה, שגם מה שענה ר' מאיר: "הרי הוא אומר אשר אנכי" וכו' - אין זו דרשה מיוחדת המתירה שלא להשמיע לאזנו, אלא עיקר הפסוק בא לחיוב כוונת הלב שמדובר בו בסוגיה ברף יג., ור"מ מביאו כאן רק כאסמכתא לדחיית האסמכתא של ר' יהודה, ושניהם מורים שאין חיוב השמעה לאזנו מדין תורה, משום ש"שמע" פירושו: "בכל לשון שאתה שומע". וע' להלן פסקה ו' שאכן מוכח כך מדברי הריטב"א בסוגייתנו. וע' להלן פסקה ד' שכשיטת הריטב"א סובר גם הרא"ש.

ב. חיוב שמיעה לכתחילה - מדאורייתא?

לעומת דברי הריטב"א, מוצאים אנו שהרשב"א כתב על דברי רב יוסף במסקנת הסוגיה: "והקשה הראב"ד ז"ל, לרב יוסף דאמר דברייעבר יצא והסכת ושמע ברברי תורה כתיב, אם כן לכתחילה אמאי צריך להשמיע לאזנו. ותירץ דהא דאמרינן ברברי תורה כתיב בהסכת לחודיה קאמר, כלומר הסכת כדי שתקיים אותם, אבל שמיעת האזן צריך לכתחילה, משום דכתיב ושמע. וגבי ק"ש פליגי, דר' יוסי סבר כיון דבשאר מצוות נמי לכתחילה צריך שמיעת האזן מדכתיב ושמע, אם כן שמע ישראל דכתיב גבי ק"ש למה לי, שמע מינה לעיכובא, ור'

יהודה סבר שמע וכתוב לגבי ק"ש בכל לשון שאתה שומע הוא, ושמיעת האוזן לכתחילה נפקא לן משאר כל המצוות דכתיב ושמע"².

ואף על פי שהדברים נראים לכאורה מוזרים, שהרי הראב"ד מצריך כאן "שנה עליו הכתוב לעכב" למרות שאין המדובר בקדשים, מכל מקום הרשב"א מסכים עמו, והוא ממשיך וכותב: "ולירידי קשיא לי, דהא ר' יהודה משמיה דרביה דמצריך שמיעת האוזן בק"ש לכתחילה, משמע ישראל מפיק ליה, ואפילו הכי בדיעבד יצא. וגדולה מזו, דר' מאיר אפילו לכתחילה שרי בלא שמיעת האוזן, וכל שכן בשאר מצוות ואע"ג דכתיב הסכת ושמע. אלא שנצטרך עוד לומר דבהסכת ושמע גופיה פליגי, דר' יוסי ור' יהודה משמיה דרביה דרשי ושמע להשמיע לאזנך לכתחילה, ור' יהודה משמיה דנפשיה ור' מאיר לא דרשי ליה כלל אלא לדברי תורה, כלומר הסכת וקבל. ובשמע ישראל נמי פליגי, דר' יהודה דריש מיניה שמיעת האוזן ולכתחילה, ור' מאיר מוקי ליה לכל לשון שאתה שומע, אבל השמעת האוזן לא צריכא כלל דכתיב על לבבך אחר כוונת הלב הדברים אמורים". ואמנם יש כאן דברים הצריכים עיון, שהרי למסקנה ר' יהודה כרביה סבירא ליה (ובחי' הרשב"ץ כאן הביא את פירוש הרשב"א, ומוכח מדבריו שברשב"א לפנינו התחלפו בס"ס המילים "דרביה" ו"דנפשיה"³, ונראה מדבריו שר' יהודה כרביה ס"ל רק לענין הדין אך לא לענין הדרשה, אך ר' מה שגביא לקמן מדברי הרשב"א ברף יג., וצ"ע), אך מכל מקום העיקרון ברור: הרשב"א טוען שר' יהודה משום ראב"ע מצריך השמעה לאוזן לכתחילה מדאורייתא, מהכתוב "שמע ישראל", ור' יוסי דודש השמעה לעיכובא, כי שמ"הסכת ושמע" הוא לומד השמעה לאזנו לכתחילה בכל המצוות, ושנה הכתוב בק"ש לעכב.

ולעיל יג. ד"ה ורבנן כתב הרשב"א: "ודבנן סברי לה כר' יהודה דאמר (כך גרס הרשב"א בגמ', ולפנינו: כמאן דאמר) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ונראה לי דלאו דוקא כר' יהודה קאמר, דהא למסקנא ר' יהודה כראב"ע רביה סבירא ליה, דמוקי שמע להשמיע לאזנך, אלא רביעבד יצא, אלא כמ"ד אינו צריך להשמיע לאזנו קאמר. ותמיה לי אמאי לא אמר סברי לה כר' מאיר דאמר אינו צריך להשמיע לאזנו ואפילו לכתחילה". כלומר: דברי הגמ' כאן הם לפי ההו"א שר' יהודה אינו מצריך להשמיע לאזנו אפילו לכתחילה, אך למסקנה ר' יהודה בשם ראב"ע מצריך השמעה לאזנו לכתחילה מ"שמע ישראל", והיה עדיף לגמ' לומר שרבנן כר' מאיר סבירא להו⁴. מבואר איפוא גם כאן שלדעת הרשב"א דרשתו של ר' יהודה בשם ראב"ע ררשה גמורה היא, ואינה אסמכתא בעלמא.

ובספר יד מלאכי' (אות ש', כלל תרי"ח), כתב בשם התוס' ש"שנה עליו הכתוב לעכב" צריך רק בקדשים, והביא שה'נימוקי יוסף' בפ' השואל הצריך שנה עליו הכתוב לעכב בנדרים, ותמה עליו. אך בס' 'עין זוכר' לחיד"א (מערכת ש', סי' י'), הביא את דברי היד מלאכי', וכתב שגם בתוס' פסחים יא. ד"ה קוצרין משמע שישנם עוד דברים חוץ מקדשים שצריך בהם שישנה הכתוב לעכב. ונראה איפוא שזוהי דעת הראב"ד והרשב"א גם לגבי ק"ש. והנשאל הזה בכללותו טוען בירור מקיף שאין כאן מקומו.

2 נראה שהראב"ד הבין שמתחילה סברה הגמ' שלרב יוסף "הסכת" פירושו שמע, וממילא "ושמע" שנה לעכב, ולמסקנה "הסכת" פירושו כוון דעתו והבן את דברי התורה כדי שתוכל לקיימם (ע' להלן טז "מה להלן בהסכת"), "ושמע" - והשמע לאזנך את הטעון שמיעה במצוות התורה

3 וכן הונה ברשב"א מהד' קרביץ

4 ע' 'חזון איש' סי' י"ד אות ג', ולא הזכיר את דברי הרשב"א כאן ומה שהקשה מדף טו - שם סברה

ג. קרא ולא דקדק באותיותיה

במשנתנו הובאה מיד אחרי המחלוקת בענין השמעה לאזנו, עוד מחלוקת בין ר' יוסי לר' יהודה: "קרא ולא דקדק באותיותיה, ר' יוסי אומר יצא, ר' יהודה אומר לא יצא". ובגמ' (סו:):

"א"ר טבי א"ד יאשיה הלכה כרברי שניהם להקל". ולהלן: "תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא לימודך תם, שיתן ריוח בין הרבקים. עני רבא בתריה כגון על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואברתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ. אמר ר' חמא בר' חנינא כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם, שנאמר בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון, אל תקרי בפרש אלא בפרש אל תקרי בצלמון אלא בצלמות". ובפשטות נראה שר' חמא מודה לר' טבי בשם ר' יאשיה שהלכה כרברי שניהם להקל, ואף על פי כן הוא מצריך דקדוק באותיות לכתחילה. וכן משמע מלשון המש', כי כמו ש"הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא" מתפרש לפי המסקנה שיצא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, כן גם "קרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא" יתפרש שיצא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לדקדק. וכן כתב הרי"ף: "אמר ר' יאשיה הלכה כרברי שניהם להקל, שאם לא השמיע לאזנו יצא ואם לא דקדק באותיותיה יצא, ורוקא דיעבד, אבל לכתחילה לא. תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא לימודך תם כרי ליתן ריוח בין הרבקים" וכו'. ונראה ממרוצת דברי הרי"ף, שהלימוד של החיוב לכתחילה הוא מהדרשה של תני רב עובדיה. ואכן כך משמע בגמ', שהביאה את מימרת ר' חמא בר' חנינא "כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה" וכו' מיד אחרי תני רב עובדיה. וכן הוא בשיטת ריב"ב על הרי"ף בשם רב האי גאון (וע' אוצה"ג חה"פ שם), וב'אור זרוע' (סי' פ') בשם ר"ח, שמה שאמרו שצריך ליתן ריוח בין הרבקים הוא רק לכתחילה, שהרי קיי"ל קרא ולא דקדק באותיותיה יצא. ולשון רבנו יהונתן על הרי"ף: "ר' יוסי אומר יצא - ...דאע"ג רכתיב ולמדתם שתהא למודה תמה, למצוה הוא דקאמר אבל לא לעכב, ור' יהודה סבירא ליה דלעכב בא". ומשמע מדבריו שהמחלוקת היא בדאורייתא.

ולכאורה הרי זה כשיטת הראב"ד לגבי "שמע ישראל", שאת דברי ר' יהודה המחייב השמעה לאזנו לכתחילה הבין כדרשה גמורה, ור' יוסי הסובר שההשמעה מעכבת יש לו דרשה נוספת, וגם כאן י"ל שדרשת רב עובדיה היא המקור לצורך לדקדק באותיותיה לכתחילה לדברי הכל, ולר' יהודה הסובר שגם בדיעבד לא יצא - יש מקור נוסף, ושנה הכתוב לעכב. וע' בסוגיה הקודמת פסקה ו' הערה 22, שהתוי"ט כתב בשם פירוש 'כף נחת' למשנה, שגם מ"ושננתם" האמור בפרשה הראשונה יש ללמוד חיוב דקדוק באותיות, כי גם אותו יש לדרוש: שיהא שינוך תם, ע"ש.

אך קשה על דרך זו, אם כן, היה לגמ' לשאול גם לגבי הסיפא: "מאי טעמא דר' יהודה", ולענות: משום רכתיב "ושננתם", ולהסביר מה יענה על כך ר' יוסי, בדיוק כפי שעשתה לגבי המחלוקת ברישא בענין השמעה לאזנו. ומזה שהגמ' לא הביאה שום מקור לדברי ר' יהודה, לכאורה מוכח אחת משתיים: או שר' יהודה סובר שדיבור שאינו מדקדק אינו נחשב

הגמ' בתחילה שת"ק אינו מצריך השמעה לאזנו אף לכתחילה, כמבואר בהמשך "דאי ר' יהודה אפילו לכתחילה נמי יצא", ורק אחר כך הובאה הברייתא של ר' יהודה בשם ראב"ע ששינתה את הכנת שיטת ר' יהודה

דיבור, ומעצם הציזוי "ודברת במ" נובע שהדקדוק מעכב, או שמה שר' יהודה פוסל בלא דקדק באותיותיה הוא רק מדרבנן. בין כך ובין כך אין המקור בררשה של "למדתם". ואכן, במקביל למ"ש הריטב"א על דברי ר' יהודה "הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל", שאין זו אלא אסמכתא, כי אחרת היה זה מעכב, כתב ה'שאגת אריה' (סי' ב') שהדרשה של תני רב עובדיה אינה אלא אסמכתא, כי אילו היתה זו דרשה גמורה – הדקדוק באותיות היה צריך לעכב לדברי הכל (והשאג"א מוסיף עוד נימוק, מעצם טיבה של דרשת תני רב עובדיה, לכך שהיא אינה יכולה להיות דרשה גמורה, ע' בסוגיה הקודמת שם).

יתר על כן: תר"י פירש במש' שהדקדוק באותיות אינו נתינת ריוח בין הרבקים, "שזה דבר אחר הוא שהוסיף רבא ואמר אחר כך, אבל הדקדוק שהזכירו במש' הוא שלא ירפה הרגש ולא ידגוש הרפה, ויזהר בקריאת האותיות שלא תיבלע אות אחת בחברתה, שלא יאמר וחרף במקום וחרה אף (ר"ל: שבזה הא' נעלמת כליל, מה שאין כן באי נתינת ריוח בין הדומות, שם נשמעת האות פעם אחת, ואפשר למושכה לכאן ולכאן)". וכ"כ גם הריטב"א. וכן משמע לכאורה מרש"י, שפירש במש': "ולא דקדק באותיותיה – לפרשן יפה בשפתיו", ובגמ': "ולא דקדק – שמגמגם". ולפי זה דין המש' של דקדוק באותיות אינו נסמך לדרשה של "שיהא לימורך תם", אלא הוא דין יותר יסודי, שאם לא כל האותיות נשמעות כהוגן ובצורה נכונה – אין זה נקרא דיבור, מדאורייתא או מדרבנן. ותני רב עובדיה מוסיף דין של ריות בין הרבקים, שהוא הידור נוסף, ויש להבין שבו ר' יהודה אינו פוסל בדיעבד (כי דרך דיבור כך היא, שאין מקפידים על הרבקים⁵), ולדברי הכל הוא דין לכתחילה מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. אולם הריטב"א בשם יש מפרשים, וה'חינוך' (מצוה ת"כ⁶), כתבו שהדקדוק של המש' הוא נתינת ריוח בין הרבקים. והרמב"ם כתב (הל' ק"ש ב, ח"ט): "וצריך לדקדק באותיותיה ואם לא דקדק יצא, כיצד מדקדק, ייזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, ולא יניד הנח ולא יניח הנד, לפי כך צריך ליתן ריות בין כל שתי אותות הדומות... כגון בכל לבבך" וכו'. ומשמע שלדעתו הכל כלול בדקדוק באותיות, כי גם השמטת אחת משתי דומות סמוכות היא החסרת אות, ומקור הדין אחר הוא. ומעתה ייתכן שזוהי גם כוונת רש"י.

ד. שאלת הרהור כדיבור ויחסה ללא השמיע לאזנו

להלן כ.: על המש' "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחרייה", מובאת מחלוקת אמוראים: "אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי למה מהרהר, אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, כדאשכחן בסיני (תוס': פי' אע"ג דכריבור דמי לענין שיצא, מכל מקום לאו כדיבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור). ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, אלא מאי הרהור לאו כדיבור דמי

5 מה שאין כן לגבי הרפיית הדגוש, שאין זה כפל האות, אלא הגייה נכונה שלה, וכשידעו להגות נכון היה בזה משום שיבוש המלה

6 במהד' שעוועל תי"ט

למה מהרהר, א"ר אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ונגרס בפרקא אחרינא, א"ר אדא בר אהבה ברב שהציבור עוסקין בו".
 וכתב הרז"ה ב'מאור': "אית מאן דמוקי פלוגתא דר' אבינא (כך גרסו כמה ראשונים במקום 'רבינא' שלפנינו) ורב חסדא במחלוקת שנויה, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו כו', ר' אבינא כו' יהודה ורב חסדא כו' יוסי. ואין זה הפירוש נכון... על כרחך יש הפרש בין המהרהר ובין הקורא ולא השמיע לאזניו, שזה מוציא בשפתיו וזה אינו מוציא בשפתיו". כלומר: לדעת הרז"ה אין לתלות את מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים, כי המכשיר בלא השמיע לאזנו – ייתכן שהוא מכשיר דוקא במוציא בשפתיו, כנ"ל פסקה א', ורב חסדא יכול איפוא לסבור הן כו' יהודה (או כו' מאיר) והן כו' יוסי, ולומר שנחלקו דוקא במבטא בשפתיו. אמנם, ר' יוסי המצריך השמעה לאוזן – בוודאי פוסל בהרהור הלב, ונמצא שרבינא אינו יכול לסבור כו' יוסי, אלא רק כו' יהודה או כו' מאיר, והוא סובר שהם הכשירו אפילו בהרהור (ליתר דיוק: מהמש' בענין בעל קרי לומר רבינא שהרהור כדיבור דמי, וא"כ אינה כו' יוסי, אלא כו' יהודה או כו' מאיר [שהם התנאים המדברים בה, ע' בברייתא כב.]). ומסיק הרז"ה, שהואיל ומחלוקת האמוראים אינה תלויה במחלוקת התנאים, הרי שאין לנו הכרע כמי מהאמוראים הלכה (לפי גירסתו "ר' אבינא" אין זה רבינא המפורסם, שהוא בתרא), ויש להתייחס אל מחלוקתם כאל ספיקא דאורייתא, ולהחמיר כרב חסדא.

כעיקר דברי הרז"ה כתב גם הרא"ש שם: "א"ר אבין זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, וכל ארס יוצא ידי חובתו בהרהור... אתיא מתני' כו' מאיר דאמר לעיל בפ' שני הרי הוא אומר על לבבך בכוונת הלב הן הן הדברים, אי נמי כו' יהודה דאמר אם לא השמיע לאזנו יצא, אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ובעל קרי אוקמה אדאורייתא ויוצא בהרהור (הרי שסובר כריטב"א, הנ"ל פסקה א', שהחויב להשמיע לאזנו לכתחילה לר' יהודה הוא מדר בנן). ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי, ואתיא מתני' כו' יוסי דאמר אם לא השמיע לאזנו לא יצא, ואפילו לר' מאיר דאמר אחר כוונת הלב הן הרברים מכל מקום צריך שיוציא בשפתיו, ובלא השמעת האוזן קרי ליה כוונת הלב, וכן הא דתניא לעיל לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בידך יצא היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת האוזן". וכך כתב גם בתוספותיו, וכן הוא בתוס' רי"ה.

והנה הרז"ה מביא הוכחה לאי-תלות מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים⁸, מטענת רב חסדא: "דאי ס"ד הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו", כי אילו היה רב חסדא סובר דוקא כו' יוסי, ומודה שלר' מאיר הרהור כדיבור – היה קשה לשיטתו: הרי בברייתא ברף כב. נאמר בפירוש: "מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו דברי ר' מאיר", ואם לדעת ר' מאיר הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו על כרחך, אומר הרז"ה, שלדעת רב חסדא גם ר' מאיר מודה שהרהור לאו כדיבור דמי⁹. אך בדברי תוס' רי"ה והרא"ש ישנה לכאורה ראייה יותר פשוטה

7 ע' להלן הערה 10

8 כוונתנו לתלות הדדית, כלומר לתלות דריסטריית וע' 'זכרון תרועה', עמ' 381 הערה 2, כי תלות מצד אחד אכן יש כאן רבינא אינו יכול לסבור כו' יוסי

9 ולכאורה כבר מעצם דברי רב חסדא "הרהור לאו כדיבור דמי, דאי ס"ד הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו", מוכח שאין כוונתו להכריע כדעת ר' יוסי (או לדייק מהמש' שהיא כו' יוסי, ר' לקמן), כי אם

לדבר שרצה הרז"ה להוכיח, כי הרא"ש ממשיך וכותב: "זכתב ר"ח ז"ל הלכתא כרב חסדא מדרשקלו וסרו ר' אלעזר ורב אדא לתירוצי מילתיה, ואין יוצא ידי חובה בק"ש בהרהור עד שיוציא בשפתיו, אע"פ שאינו צריך להשמיע לאזניו. כדפסק רב חסדא גופיה לעיל פ"ב". והכוונה לאמור ברף טו: "אמר רב חסדא אמר רב שילא הלכה כר' יהודה". וקשה, אם רב חסדא פוסק בפירוש כר' יהודה, לשם מה הוצרך הרז"ה לראיה עקיפה? וי"ל שאפשר לרחות ראיה זו על דרך מה שאמרנו לעיל בדעת רבינא, דהיינו: אפשר לומר שרב חסדא למד מן המש' "בעל קרי מהרהר בלבו", שמשנה זו סוברת הרהור לאו כדיבור דמי (כי אחרת יוציא בשפתיו), כלומר שהיא כדעת ר' יוסי, אך רב חסדא עצמו יכול לפסוק כר' יהודה (ובאופן אחר אפשר לרחות, שהפסק של רב חסדא כר' יהודה הוא בשם רב שילא, והא דידיה הא דרביה). ומשום כך הוצרך הרז"ה לראיתו שדעת משנתנו היא גם דעת ר' מאיר¹⁰.

ראינו איפוא שהרא"ש כתב בשם ר"ח שהלכה כרב חסדא בתורת ודאי, ולא מספק כמ"ש הרז"ה. דברי ר"ח מצוטטים בספר ה'נר', ונזכרים גם בתוס' רי"ה ובתוס' שלנו (ד"ה ורב). והנה בסוגיה במגילה כ., שבה נמצא לפנינו פירוש ר"ח כסדרו, כותב ר"ח על מחלוקת ר' יהודה ור' מאיר: "דתניא ר' יהודה אומר משום ראב"ע הקורא את שמע צריך להשמיע לאזנו שנא' שמע ישראל השמע לאזניך לכתחילה מה שאתה מוציא מפיו, ר' מאיר אומר כשהוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים, כלומר אין צריך להשמיע, ואפילו לא הוציא את הדברים מפיו אלא בירך בלבו יצא". ואילו היה ר"ח פוסק כרבינא שהרהור כדיבור דמי, היה אפשר לומר שהוא מפרש את דעת ר' מאיר לפי ההלכה, שיוצאים גם בהרהור ממש. אך הואיל ור"ח פוסק כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, יש להסיק מזה שמעצם לשון ר' מאיר: "על לבבך - אחר כוונת הלב הן הן הדברים" - למד ר"ח שמדובר בהרהור הלב ממש, והוא סובר שבדעת ר' מאיר אין מקום לויכוח שלדעתו הרהור כדיבור דמי, ורב חסדא בשיטת ר' יהודה אמרה (ל' המאירי [כא.]): "ואף מה שאמר ר' מאיר אחר כוונת הלב הן הן הדברים יש מפרשים אותה בהנעה בשפתיים, או שמא לר' מאיר שיטה אחרת". ור' יהודה אכן נקט - לפי גירסת הברייתא כפי שהיא מופיעה במגילה - "השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו", כי בדי לו שצריך להוציא בשפתיו. אך על הכנה זו בדברי ר' מאיר, תקשה מאד קושיית הרז"ה: אם גם רב חסדא מודה שלר' מאיר הרהור כדיבור דמי, אם כן לשיטתו של רב חסדא מדוע אמר ר' מאיר בברייתא שבעל קרי מהרהר בלבו, יוציא בשפתיו? וכך באמת מוכיח ה'השלמה' שפירוש דברי ר' מאיר הוא שהוציא בשפתיו ולא השמיע לאזנו.

זהו הטעם של "הרהור לאו כדיבור דמי", דהיינו שאין יוצאים י"ח אלא בהשמעה לאזנו, א"כ יקשה גם עליו יוציא בשפתיו מבלי להשמיע לאזנו אך יש לדחות שלר' יוסי שאין יוצאים ללא השמעה לאוזן, לא רצו שיבטא בשפתיו, שמא ישמיע לאזנו, אך לר' יהודה שיוצאים בהרהור כדיבור אין כבר הבדל ויכול להוציא בשפתיו

10 וה'פני יהושע' (כ ד"ה בגמ' אמר) אכן הקשה על הרא"ש מנין לרב חסדא שהרהור לאו כדיבור גם לפי ר' יהודה ור' מאיר, אולי המש' היא דוקא כר' יוסי וע' בדיבור הקודם שם, שהבין שדעת ר' מאיר בברייתא אינה כדעת ת"ק דמתני', אלא ר' מאיר סובר שק"ש מוציא בשפתיו, ובברכותיה מהרהר אך לכאורה לא ראה את דברי הרז"ה, ולפיהם בכל מקרה מוכח מדברי ר' מאיר בברייתא, לפי רב חסדא, שהרהור לאו כדיבור, כי אם הרהור כדיבור, במה שאמרו להרהר יוציא בשפתיו ולעצם הבנת הפנ"י בברייתא, והבנת הירוש' במש' שהוא מזכיר שם, בזמנו כתבתי משהו בענין זה בקונטרס הערות על המסכת 'ביאורין דאשא', הערה ל"ד, ויש להאריך בזה, ואכ"מ

והנה, סוף לשון ר"ח הנ"ל: "אלא בירך בלבו יצא" – אינו מתאים לאמור לפני כן, והיה צ"ל: אלא קרא בלבו. ועוד: מהו לשון "יצא" בדיעבד, והלא ר"מ מדבר על לכתחילה (וזאת יש ליישב, שבאמת בהרהור גם ר"מ סובר שיצא רק בדיעבד, ומדרכנן צריך לכתחילה לעלות בדרגה ולהוציא בשפתיו, אך אינו צריך להשמיע לאזנו; ולר' יהודה שאין יוצאים בהרהור אא"כ ביטא בשפתיו – לפי רב חסדא – חכמים הצריכו לעלות בדרגה ולהשמיע לאזנו). ושם יש כאן שיבוש בגירסה, וכל הדברים על אי הצורך בהוצאה מפיו נשתרבבו מלמעלה מענין "לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא", ע' בפסקה הבאה, אך "אחז כוחנת הלב הן הן הדברים" אינו מורה בהכרח שיוצאים גם בהרהור.

ה. הרהור כדיבור בק"ש ובשאר מצוות

ראינו שלדברי רבנו חננאל הלשון "לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא" – מתפרשת כפשוטה, שבירך בהרהור הלב, ולא כפי שפירשה רש"י שבירך בלחש. אבל קשה, שכן ברייתא זו הועמדה בגמ' כו' יהודה, הסובר שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אך לדעת רב חסדא ר' יהודה הרי מורה שהרהור לאו כדיבור דמי, ואם כן מדוע יצא אם בירך בלבו? והנה מצינו שהרמב"ם כתב בהל' ברכות (א, ז): "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". הרי שבאמת פירש את הברייתא כפשוטה, כר"ח. מאידך בהל' ק"ש (ב, ח), הקודמות להל' ברכות, כתב: "וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא", ולא הזכיר שגם אם קרא רק בלבו יצא. ונראה איפוא שהרמב"ם פוסק כרב חסדא, כמו שפסק ר"ח, והוא מחלק בין ק"ש לברכות: בק"ש הרהור לאו כדיבור דמי, אבל בברכות יוצאים גם בהרהור. בטעם הרב מסביר ה'שאגת אריה' (סי' ו') – והדברים מעוגגים בסוגיה בשבת, כולהלן – שהרהור אינו כדיבור רק במקום שמופיעה לשון 'אמירה' או 'דיבור', כמו בק"ש ('ודברת בס'), וכן במתן תורה ('וידבר אלקים', וע' תוס' ר"ה כדאשכחן), אבל בברכת המזון לא נזכרה לשון דיבור, אלא: "זכרכת", וגם ברכה בלב היא ברכה (אמנם), לדעת ר' יהודה לכתחילה הצריכו חכמים דיבור, ואף השמעה לאזנו).

ורבנו מנחם כתב בפירושו על הל' ברכות שם: "בין שבירך בלבו – כדאמרינן לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא. ואית דאמרי דכיון דקיי"ל והרהור לאו כדיבור דאמי צריך להוציא בשפתיו אע"פ שלא השמיע לאזנו, אבל בהרהור לא יצא. וכדברי הרב מסתברא, רהא קיי"ל דאסור להרהר בבית המרחץ ובבית הכסא, אלמא דהרהור כדיבור דמי". ובהל' ק"ש כתב: "וצריך להשמיע וכו' – אמר הכותב: שיחתוך קריאתו בשפתיו, לא שיקרא בלבו". והנה ברור שהמילים "שיחתוך קריאתו בשפתיו, לא שיקרא בלבו", אינן יכולות להיות הפירוש של "וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא" שכתב הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כותב שלכתחילה לא מספיק חיתוך בשפתים שאינו נשמע לאוזן. אלא ודאי שרבנו מנחם מתכוון לפרש את הסיפא "ואם לא השמיע לאזנו יצא", כמו שנראה מהציון "זכו", והוא אומר שמי שלא השמיע לאזנו יצא רק בתנאי שחתך בשפתיו, כי קיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי¹¹. ממילא

11 וכך הבין הב"ח (סי' ס"ב ד"ה ומ"ש) את דברי רבנו מנחם, שציטטס הכס"מ בהל' ק"ש אך ה'שאגת

מובן שמה שכתב בהל' ברכות שהרהור כריבור דמי היינו דוקא לענין "והיה מחניך קדוש", מפני שלא נזכר שם 'דיבור', וכמו בברהמ"ז. והמקור לזה בגמ' שבת קנ., על דברי ר' יהושע בן קרחה, המתיר הרהור בחפציו בשבת: "אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' יהושע בן קרחה. ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מאי טעמיה דר' יהושע בן קרחה רכתיב ממצוא הפצך ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר. רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא מי אמר ר' יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כריבור דמי, והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, שאני התם דבעינן ויהיה מחניך קדוש וליכא, הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר, ההוא מיבעי ליה לכרוב יהודה דאמר עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו" וכו'. ופירש רש"י שבענין מקומות המסונפים לא נזכר לשון 'דיבור', אלא "והיה מחניך קדוש", ולכן גם הרהור אסור, ו"לא יראה בך ערות דבר" - נאמר על אמירת דברים שבקדושה כנגד הערוה, ובוה באמת רק דיבור אסור אבל הרהור מותר.

ולפי זה, לא רק שיש כאן מקור לחילוק בין מקום שנאמר בו 'דיבור' למקום שלא נאמר בו, אלא שיש להביא מכאן ראיה שהלכה כרב חסדא שהרהור לאו כריבור דמי. ואכן, במובאה מדברי ר"ח בספר ה'נר' הנ"ל, מפורש שהוא מסתמך על סוגיה זו לפסוק כרב חסדא, וכך כתב בשמו הרי"ד (ע' להלן פסקה ז'). וכן הסתמכו על סוגיה זו הרז"ה ותר"י¹² (וכן ב'אשכול' מהר" אורבך [עמ' 12] בשם "דבואתא"). ובפסקה הקודמת ראינו שרי"ה והרא"ש, הפוסקים אף הם כרב חסדא, סוברים שגם בברהמ"ז אין יוצאים בהרהור, ולדעתם צ"ל שגם לשון "וברכת" מצריכה דיבור, מה שאין כן "והיה מחניך קדוש", שלא נזכר בו ענין דיבור כלל, ולכן גם הרהור אסור.

ובס' 'קהילות יעקב' (סי' י"ג)¹³ הקשה על חילוקו של השאג"א, שהוסברה בו שיטת ר"ח והרמב"ם, קושיה חזקה: הגמ' הרי שאלה על רב חסדא הסובר הרהור לאו כריבור דמי: "למה מהרהר", ותירצה: "כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל". והקשתה הגמ': "והרי תפילה דדבר שהציבור עוסקין בו", ומוכח במש' הבאה שאין צריך להרהר תפילה, ותירצה: "שאני תפילה רלית בה מלכות שמים". ושוב הקשתה: "והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים", ואעפ"כ צריך להרהר? - "אלא ק"ש וברהמ"ז דאורייתא ותפילה דרבנן". ואם כחילוקו של השאג"א, שבברהמ"ז גם רב חסדא מודה שיוצאים בהרהור, מה השאלה "והרי ברכת המזון לאחריו", שאני ברהמ"ז שיוצאים בה בהרהור, ולכן צריך להרהר (ואין בזה בעיה של בעל קרי, כי לענין איסור בעל קרי בר"ת - הרהור לאו כריבור). אלא על כרחך שהגמ' הכינה שגם בברהמ"ז הרהור לאו כריבור.

ונראה לענ"ד שיש ליישב קושיה זו, אחר שנקדים, שלפי חילוקו של השאג"א מסתבר

אריה' (שם) הבין שרבנו מנוח קאי ארישא (בכס"מ לית תיבת 'וכו'), וחלק עליו בפירוש דברי הרמב"ם אך ברור שרבנו מנוח עצמו סבר כשאג"א, וכמ"ש הב"ח, ע' בהערות מהדיר ספר ה'מנוחה', הערה 57

12 תר"י כתב שהנאונים ז"ל פסקו כרב חסדא, "והביא ראיה לדבריהם מדאמר' במס' שבת" וכו' והיה אפשר לחשוב שצ"ל 'והביאו', אך הרא"ש כתב שרבנו יונה הוא שהביא ראיה זו, ונראה איפוא ש'והביא' מוסב על רבו של הכותב, רבנו יונה

13 מביא בשם ס' 'תורת רפאל', ואינו תח"ל לעיין בו, אך מה שכתב שם שהפר"ח הקשה כן - איני יודע את מקומו

שלא רק בכרהמ"ז אלא גם בתפילה יוצאים י"ח בהרהור אף לפי רב חסדא. כי אם "זברכת" יכול להיות גם בהרהור, כל שכן ש"ולעבדו בכל לבבכם - אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב, זו תפילה" (רמב"ם הל' תפילה א, א, עפ"י ספרי לדברים יא, יג) יכול להיות בהרהור הלב. ואע"פ שהגמ' (להלן לא.) לומדת מחנה כמה הלכתא גברותא: "זחנה היא מרברת על לבה - מכאן למתפלל צריך שיכוון לבו, רק שפתיה נעות - מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא יישמע - מכאן שאסור להגביה קולו בתפילתו" וכו', מכל מקום י"ל שכל זה לכתחילה, ולא לעכב. וכן נראה מדברי הרמב"ם, שכתב בראש פ"ה מהל' תפילה: "שמונה דברים צריך המתפלל להיזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אינן מעכבין, ואלו הן... והשוויית הקול...". ובהל' ס' שם: "השוויית הקול כיצד, לא יגביה קולו בתפילתו, ולא יתפלל בלבו, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזנו בלחש", ונראה איפוא שאם הגביה קולו או שהתפלל בלבו - יצא בדיעבד. וכן רי"ק מהרמב"ם ה'אליה רבה' (סי' ק"א ס"ק ג'). והמ"א (שם ס"ק ב') הסתפק בזה אפילו לשיטת החולקים על הרמב"ם וסוברים שגם בכרהמ"ז הרהור לאו כדיבור, אולי בתפילה בכל זאת הרהור כדיבור בגלל "עבודה שבלב", ע"ש.

ואם כן, כשהגמ' הקשתה על רב חסדא "והרי תפילה" וכו', והוכיחה מהמש' שבעל קרי אינו מהרהר בתפילה, הרי שבשלב הזה סברה הגמ' שעל כרחק לרב חסדא הרהור לאו כדיבור דמי אפילו בדברים שאין בהם לשון 'דיבור', כמו תפילה וכרהמ"ז, ומשום כך אינו צריך להרהר בתפילה, והגמ' רק מקשה מה עם "שלא יהו כל העולם עוסקין בו" וכו'. וכשתירצו "רלית בה מלכות שמים", הקשו, עדיין באותו קו מחשבה: "והרי כרהמ"ז" וכו', שגם בה הרהור לאו כדיבור, ככתפילה, ובכל זאת מחייבים להרהר בה אע"פ שאין בה מלכות שמים. אבל אחרי שהגמ' מתרצת לבסוף "אלא ק"ש וכרהמ"ז דאורייתא ותפילה דרבנן", י"ל שבתפילה שהיא מדרבנן לא חייבו להרהר אע"פ שאפשר לצאת בה י"ח, וכמו שצ"ל לדעת רבינא הסובר הרהור כדיבור דמי¹⁴, ובכרהמ"ז דאורייתא שחייבו להרהר - גם יוצא ידי חובה בהרהור, על פי החילוק של הגמ' בשבת בין מקום שנאמר בו 'דיבור' למקום שלא נאמר. [וע' מה שכתב ביישוב הקושיה ב'קהילות יעקב', ודברינו אולי משלימים את דבריו].

והנה, מזה שהראשונים הנ"ל מביאים ראיה מ"הרהור לאו כדיבור" בסוגיה בשבת לעניננו, נראה שהבינו ששאלת הרהור כדיבור או לאו כדיבור היא שאלה הנוגעת לכל התורה כולה, ואם בק"ש הרהור כדיבור דמי - גם בכל התורה כולה כן. וייתכן שמחלוקת האמוראים בשאלה זו מקורה בסברה: ע' 'מילות ההיגיון' לרמב"ם שער י"ד, שגם "הדיבור החיצוני", שמבטאים אותו בפה, וגם "הדיבור הפנימי", שהוגים אותו במחשבה, נקראים 'דיבור' (וכן 'הגייה' מציינת גם הגייה בשפתיים וגם מחשבה), ואם כן י"ל שלדעת רבינא כל

14 ע' תוס' כא ד"ה והרי ויש להבין שלפי רבינא שיוצא בהרהור, בדרבנן לא רצו שיהרהר, כדי לזרז לטבול אבל לרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, ואינו מהרהר בק"ש אלא כדי להשתתף עם הציבור, הקשתה הגמ' שבתפילה לכאורה מתבקש שישתתף עם הציבור יותר מאשר בשאר דברים ותירצו שתלוי במלכות שמים, והקשו מכרהמ"ז, ולבסוף תירצו שגם להשתתף עם הציבור היינו דוקא בדאורייתא ואמנם בשלב של הקושיה מכרהמ"ז יכלו לתרץ ששם יוצא י"ח בהרהור, ובתפילה דרבנן לא רצו לחייבו, אך דרך סוגיית הגמ' להמשיך בקו שהתחילה בו, ולא לשנותו באמצע המו"מ

שאין מטרת הדיבור להישמע לאחרים, אלא הוא בשביל האומד עצמו, די ב'דיבור פנימי', כלומר בהרהור. ולדעת רב חסדא כאשר דרוש 'דיבור' - הריהו צריך להיות דוקא במבטא שפתיים, ואינו דומה המהרהר בלבו למבטא בשפתים, כי הפעולה הפיסית משאירה רושם על הפועל.

אך ברברי ראשונים אחרים מצינו, שטעמו של רבינא הסובר הרהור כדיבור דמי, קשור דוקא לק"ש. זו לשון תוס' רי"ה: "א"ר אבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי - לענין ק"ש, דכל אדם יוצא י"ח בהרהור כדפירש"י ז"ל, ולא שייכא מידי להא דאמר לקמן בפרקין ובשבת פ' השואל דאסור להרהר בבית הכסא משום שנא' והיה מחניך קדוש וליכא, ולכך אסור להרהר, אבל גבי ק"ש כתיב על לבבך, ומותר להרהר אע"ג דכתיב ודברת בם, ולא דמי להא דאמר בשבת פ' כל כתבי ממצוא חפצך ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר, והרהור לא כדיבור דמי, היינו דוקא התם, אבל הכא לענין ק"ש איכא טעמא והרהור כדיבור דמי". הרי שרי"ה תפש, שבכל התורה כולה כאשר דרוש דיבור - הרהור לאו כדיבור דמי, אבל בק"ש לומרים מ"על לבבך", בדרשה גמורה, שהדיבור של ק"ש יכול להיות גם "פנימי", בהרהור. ועל קושיית הגמ' "יוציא בשפתיו" כתב: "דכיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדיבור לענין לצאת ידי ק"ש, כמו כן הוא כדיבור לענין דמיקרי עוסק בתורה, ומרשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי תתיר אף בדיבור". ויש להבין שתלמוד תורה הוא כק"ש, משום שהפסוק "והיו הרברים האלה ... על לבבך" עוסק לפי פשוטו ברברי תורה בכלל, כנ"ל בסוגיה הקודמת פסקה ג' (וע' 'קין אורה' ד"ה ע"כ היה)¹⁵.

והצל"ח כתב מרעתי את הסברה שהרהור כדיבור זהו דין בק"ש מ"על לבבך" (ולא ראה את תוס' רי"ה שכתב כן), והקשה עליה: אם כן, מדוע לפי רבינא המש' אומרת שבעל קרי מהרהר גם בברכת המזון? ורצה לומר שלפי רבינא, בניגוד לרב חסדא, פירוש המש' 'ועל המזון מברך לאחריו' הוא שמברך בפה (וכ"כ גם ה'קין אורה' ד"ה ע"כ היה), ולבסוף נד מסברה זו, ע"ש. ואולי יש לומר שרי"ה סובר כי לרבינא, המכשיר הרהור בק"ש, גם ל'וברכת' די בהרהור, כדברי השאג"א הנ"ל, ורק אליבא דרב חסדא - שהלכה כמותו - הסובר שאין להכשיר הרהור מ"על לבבך", כתב רי"ה שגם בברהמ"ז צריך שיוציא בשפתיו, כנ"ל בפסקה הקודמת. וצ"ע.

נמצא שמחלוקת ראשונים היא, האם הרהור כדיבור דמי, למ"ד הסובר כן, זהו דין רק בק"ש, או בכל התורה כולה: לרז"ה ותר"י זהו דין בכל התורה כולה, ולרי"ה - רק בק"ש, או במקום שלא נזכרה בו לשון 'דיבור'.

ולמ"ד הרהור לאו כדיבור דמי - לדברי הכל אין הברל בין ק"ש לכל התורה, אלא יש הברל בין מקום שנזכר בו 'דיבור' למקום שלא נזכר בו 'דיבור'. והראשונים נחלקו, לפי מ"ד זה, מה דין לשון 'ברכה': לר"ח ולרמב"ם אין היא מצריכה הוצאה בשפתים, ולרי"ה ולרא"ש כן.

15 גם הרא"ש כתב בתוספותיו שהרהור כדיבור בק"ש נלמד מ"על לבבך", ואין ראייה מהסוגיה בשבת אך נראה שבפסקיו חזר בו, והביא את ראית רבנו יונה משבת לפסוק בעניננו כרב חסדא (הרי זו דוגמא נוספת לכך שהרא"ש בצעירותו הלך אחר בעלי התוס', ובתקופה מאוחרת יותר שינה את דעתו בהשפעת חכמי ספרד, ע' בסוגיה הקודמת פסקה ב') ולגבי תלמוד תורה כתב הרא"ש בתוספותיו (ד"ה אמר) אחרת מרי"ה, ע"ש, ודבריו צל"ע

ו. היחס בין "שמע" ו"על לבבך"

והנה בחי' הריטב"א בסוגייתנו (טו. ד"ה ות"ק), מוצאים אנו שגרס בגמ', אחרי "ור' יוסי תרתי שמע מינה" תוספת זו: "ות"ק מאי טעמיה, והיו הדברים האלה וכו' על לבבך, אחר כונת הלב הן הן הדברים". וכך היא הגירסה בכמה כתבי־יד של הגמ' המובאים ב'דקדוקי סופרים', ע"ש. ופירש הריטב"א: "ות"ק מאי טעמיה - ודאי לאו קשיא היא זו כלל, דטעמיה כראמון, דשמע לא אתא להשמיע לאונך, אלא לכל לשון שאתה שומע, אלא דכיון רמשכח טעמא אמר לני[ה], והכי אורחיה. אחר כונת הלב הן הן הדברים - ולא בעינן שישמיע לאונך". ולדבריו יוצא שהגמ' מביאה טעם זה בדרך אסמכתא בעלמא, כי עיקר הטעם הוא משום שלת"ק לומדים מ"שמע" בכל לשון שאתה שומע, ולא השמעה לאונך, ו"על לבבך" באמת נצרך לדין כונת הלב, וכמו שפירשנו לעיל סוף פסקה א' את דברי ר' מאיר בברייתא לפי שיטת הריטב"א. אך לפי דברי רי"ה הנ"ל, נראה שהדברים מתפרשים אחרת: הגמ' שואלת מדוע לא ילמד גם ת"ק תרתי מ"שמע", בכל לשון וגם השמע לאונך, כמו שלומד ר' יוסי, והתשובה היא שת"ק לומד מ"על לבבך" שאין צורך בהשמעה לאונך¹⁶. ודבינא ורב חסדא נחלקו האם יש ללמוד מ"על לבבך" שגם ורהור ממש כשר, או ש"ודברת" מחייב ביטוי בשפתיים, ומ"על לבבך" לומדים רק שאין צריך להשמיע לאונך.

ובאשר לשאלה היאך אפשר ללמוד מ"על לבבך" את דין אי־השמעה לאונך, והלא הפסוק נצרך לחיוב כוונה בק"ש, כמו ששנינו בברייתא יג. - תר"י כתב (ו. ד"ה שמע) שלדעת ר' מאיר, בניגוד לתנאים של הברייתא שם, חייב כוונה בק"ש נלמד מ"שמע", כמבואר בברייתא המובאת ברף טז: "הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו שנאמר שמע ישראל, ולהלן הוא אומר הסכת ושמע ישראל, מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת". כלומר: תן אל לבך, הבן, וממילא גם: בכל לשון שאתה מבין, כי העיקר היא ההבנה, כנ"ל פסקה א'. וי"ל שכך סובר גם ר' יהודה, שהוא ת"ק של משנתנו (ע' תוס' טו. ד"ה דילמא¹⁷), והציווי "שמע" מוסב על "הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום", שהם לדעת ר' מאיר פסוק ראשון ולדעת ר' יהודה כל הפרשה הראשונה, ע' בגמ' יג: (בברייתא שמוכאת בה דעת ר' יהודה אכן לא נזכר שחיוב כוונה הוא מ"על לבבך")¹⁸.

16 ה'דברי דוד' (טו. ד"ה ר"י) מעלה את האפשרות שלר' יהודה "שמע" אכן מלמד גם על הצורך בהשמעה לאונך, אלא שמ"על לבבך" לומדים שבדיעבד יצא גם אם לא השמיע, ו"שמע" הוא רק לכתחילה ולפ"י דברי ר' יהודה בברייתא שלומדים מ"שמע" שצריך להשמיע לאונך אינם אסמכתא בעלמא, וטענת ר' מאיר היא ש"והיו על לבבך" משמעו אפילו לכתחילה וכתב שם שאין הדברים מחוורים וע' גם צל"ח (טו. ד"ה תוס')

17 ונראה לומר שהמש' לא ציינה ברישא את שמו של ר' יהודה, כי בדעת ת"ק כלולות דעות ר' מאיר ור' יהודה, ששניהם סוברים לא השמיע לאונך יצא, אלא שר' מאיר מתיר אף לכתחילה (והגמ' הרי חשבה בהו"א להבין בדעת ת"ק שהוא מתיר אף לכתחילה, ולשון "הקורא" היא לצורך דעת ר' יוסי וע"ע להלן פסקה ח' בשם הירוש') ולפי זה מובן עוד יותר שר' יהודה ור' מאיר מודים בענין הלימוד מ"שמע" והצל"ח (טו. ד"ה דילמא) כתב טעם אחר למה לא ציינה המש' את שמו של ר' יהודה, ע"ש

18 לדעת תר"י בפסקה הקודמת פסקה ה', שגם לר' מאיר יש מצות קריאה על כל הפרשה, אע"פ ש"הדברים האלה" הם פסוק ראשון, יש להבין שמה שאין צריך בכל הפרשה השמעה לאונך - הוא מק"ץ אם על הפסוק הראשון, שהוא עיקר הפרשה וצריך כוונה, אומרת התורה שאינו צריך השמעה לאונך, כל שכן לשאר הפרשה

ובאשר לדעת ר' יוסי - י"ל ש"על לבבך" נצרך לדעתו לחיוב כוונה, ואף על פי שהוא סובר שמ"שמע" לומדים גם "בכל לשון שאתה שומע", מכל מקום כנראה שלדעתו ניתן ללמוד מזה רק שצריך שתהיה אפשרות של הבנת הדברים, אבל לא ממש חיוב כוונה, וחייב זה נלמד מ"על לבבך". [ובורך אחרת: לדעת ר' יוסי "שמע" מתייחס רק לפסוק הראשון, ומ"והיו הדברים האלה... על לבבך" לומדים חיוב כוונה עד "על לבבך" או עד סוף הפרק. ולפי"ו "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא" היינו רק בפסוק ראשון, למרות שמצות הקריאה והכוונה היא גם בהמשך הפרק].

נמצא שיש לפנינו שתי שיטות ראשונים בהבנת הלשונות "שמע" ו"על לבבך" והיחס ביניהן:

(א) לשיטת רי"ה ותר"י - דרשת ת"ק "שמע, בכל לשון שאתה שומע", פירושה בעצם: הבן, ויש ללמוד ממנה את הצורך בכוונת הלב. "על לבבך" באה לפי שיטה זו ללמד שאין כלול ב"שמע" גם הצורך להשמיע לאזנו, אלא אחר כוונת הלב הן הן הדברים. ורב חסדא ורבינא נחלקו האם יש להבין מהכתוב שמספיק אפילו הרהור בלי הוצאה בשפתיו.

(ב) לשיטת הריטב"א - לת"ק ברור שאין לשון "שמע" מחייבת השמעה לאוזן, אלא פירושה רק "בכל לשון שאתה שומע", ו"על לבבך" לא נצרך ללמד זאת, אלא ללמד את עיקר דין כוונה. והרהור כדיבור לרבינא אינו נלמד מק"ש, אלא הוא דין בכל התורה כולה. ובאשר לשאלה מדוע נצרך "על לבבך" לכוונה, ואין די ב"שמע" - התשובה תהיה כמו לר' יוסי לפי שיטה א'.

[מחלוקת זו אינה תלויה במחלוקת הנ"ל (פסקה א-ב) האם ר' יהודה מצריך השמעה לאזנו לכתחילה מדאורייתא, ודרשתו מ"שמע" בברייתא היא ודשה גמורה, כדעת הרשב"א, או שאין זו אלא אסמכתא, כדעת הריטב"א. שכן ראינו שגם רי"ה סובר כריטב"א, שדברי ר' יהודה הם אסמכתא, ואעפ"כ הוא מצריך את "על לבבך" להודיע שאין צריך השמעה לאזנו כר' יוסי. וכמו כן אפשר שהרשב"א יסבור כריטב"א, ש"על לבבך" לר' מאיר לא נצרכה לענין אי-השמעה לאזנו, אלא הביאה כאסמכתא בעלמא, כי ברור לו שלשון "שמע" אין פירושה השמעה לאוזן, אלא "בכל לשון שאתה שומע"¹⁹].

ז. שיטות הרי"ד והרשב"א בקשר שבין מחלוקת האמוראים למחלוקת התנאים

ראינו לעיל (פסקה ד') שהרו"ה כתב שיש מי שתלה את מחלוקת האמוראים בענין הרהור כדיבור, במחלוקת התנאים בענין השמעה לאזנו, ודחה את דבריהם. ומצינו לרי"ד בפסקיו, בסוגיית הרהור כדיבור (כ:): "נראה לי דהלכה כרבינא דאמר הרהור כדיבור דמי, דהא איפסיקא הלכתא בפרקין דלעיל הלכה כרברי שניהן להקל, והקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא היינו מהרהר, דהא מייתנין בגמ' לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו, אלמא

19 וייתכן שלשיטת הראב"ד והרשב"א, שבק"ש צריך שנה עליו הכתוב לעכב, כנ"ל פסקה ב', "שמע" ו"על לבבך" נצרכו שניהם לדין כוונה, אחד לכתחילה ואחד לעכב, ע' מאירי (יג עמ' 42) שהביא דעה שכל חיוב הכוונה בק"ש הוא רק לכתחילה, וע' פני יהושע' טו ד"ה במש'

בלבו ולא השמיע לאזנו חד פירושא אית להו, ומהרהר נמי היינו דקורא בלבו". לכאורה הרי"ד²⁰ תולה את מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים, ומסיק מזה שנפסקה הלכה שאין צריך להשמיע לאזנו - שגם המהרהר בלבו יצא. והנה ברור שאי אפשר להתעלם מההבדל במציאות בין מי שמחתך בשפתיו מבלי להשמיע לאזנו, לבין מי שמהרהר בלבו מבלי לחתוך בשפתיו, אלא שהרי"ד סובר שמבחינת הדין - דין אחד להם, כפי שהוא לומר מלשון הגמ' בסוגיית לא השמיע לאזנו. וטעם הדבר יכול להיות אחד משנים: או שסברה היא שבכל מקום שאין צורך בהשמעה לאזנו די ב"דיבור פנימי" (כי 'דיבור' - או שהוא כדרך אדם המדבר עם זולתו, בהשמעת קול, או שהוא 'דיבור' פנימי, לעצמו, שעיקרו המחשבה²¹), ולפיכך מי שאינו דורש בק"ש "השמע לאזנך" סובר ממילא שיוצאים בהרהור, והוא הדין בכל המצוות לדברי הכל, כי הגמ' מסיקה לגבי שאר המצוות שמי שלא השמיע לאזנו בהן יצא; או שת"ק לומר מ"על לבבך" שיוצאים בק"ש גם בהרהור, כגירסת הריטב"א בגמ', ואז צ"ע מה יהיה הדין בשאר המצוות, ר' להלן.

ונראה שאין כוונת הרי"ד לומר שמחלוקת האמוראים האם הרהור כריבור או לאו כריבור, היא מחלוקת התנאים האם לא השמיע לאזנו יצא, ורב חסדא מודה שלר' יהודה ור' מאיר הרהור כריבור דמי. כי אם כן, תקשה על הרי"ד קושיית הרז"ה הנ"ל פסקה ד': לר' מאיר יוציא בשפתיו, ומדוע אמר ר' מאיר בברייתא שמהרהר בלבו? אלא נראה שהרי"ד הבין שרב חסדא בא לחלק בין הרהור לריבור גם אליבא דר' יהודה ור' מאיר, אלא שהוא מכריע כדעת רבינא ממשמעות הסוגיה בדף טו., שהקשתה מ"לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו" על ר' יהודה שהצריך לכתחילה להשמיע לאזנו, הרי שלא חילקה בין הרהור לביטוי בשפתים בלא השמעה לאזן, כדעת רבינא, וכיון שנפסקה הלכה כר' יהודה הרי שיוצאים גם בהרהור (ושאר הראשונים פירשו ש"בלבו" אין פירושו בהרהור, אלא בחיתוך שפתים רוקא, כנ"ל פסקה ד').

בהמשך לדברים הנ"ל, מביא הרי"ד את הוכחת ר"ח מהסוגיה בשבת שהלכה כמ"ד הרהור לאו כריבור דמי, והוא מגיב עליה באומרו: "ואינו נראה לי, ולא דמו להרדי, דאמירה לגוי אינה אסורה אלא מדרבנן, והילכך אע"ג דלענין ק"ש אמרינן הרהור כריבור דמי, לענין שבות לא אחמור רבנן". ומוכח מזה שהרי"ד סבר שבכל המצוות קיי"ל הרהור כריבור, כי אחרת לא היה צריך לתרץ ששם הוא מדרבנן, אלא פשוט לומר ששם אין המדובר בק"ש. ואם כן, או שסבר שהרהור כריבור דמי סברה היא, כנ"ל, או שסבר שמק"ש לומדים לכל המצוות, וי"ל שק"ו הוא: ומה אם קבלת עול מלכות שמים החמורה עשתה בה התורה הרהור כריבור, שאר מצוות לא כל שכן (וחולק בזה על תוס' רי"ה, הסובר שאין לומדים מק"ש לכל התורה, כנ"ל פסקה ה'), וטעמו של רי"ה הוא אולי משום שיש לרחות שדוקא בק"ש שיש בה

20 בענין זהותו של בעל השיטה הזאת ישנו לפנינו דבר מוזר, שכן בפסקי ריא"ז נכדו (פ"ב ג, א) כתוב "הקורא ק"ש צריך להשמיע לאזנו ואם לא השמיע לאזנו יצא, והוא שהוציא הדברים בשפתיו, כמו שביאר מז"ה (=מורי זקני הרב =רי"ד) ולי נראה שאפילו אם הרהר בלבו ולא הוציא בשפתיו יצא, כמבואר בקונטרס הראיות בפרק שלפנינו" הרי שהדעה שמופיעה לפנינו בפסקי הרי"ד מופיעה כאן כדעת הריא"ז בקונטרס הראיות שלו וצ"ב

21 ע' 'חזון איש' או"ח סי' י"ד (את דבריו בקשר לשיטת הרשב"א שתובא בהמשך הפסקה לא הבנתי היטב)

מצות כוונה – העיקר הוא כוונת הלב, אך לא בשאר עניני דיבור שבתורה).

אך לכאורה קשה מאד על הרי"ד, איך הוא אומר שדוקא באיסוד שבות דרבנן הרהור לאו כדיבור, משום שברבנן הקלו, והלא הגמ' בשבת מקשה על ענין אמירה לגוי מדין דאורייתא: "והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר" (ע' במסכתנו כה. שהוא מדאורייתא), ומדוע לא תירצו שדוקא ברבנן אומרים הרהור לאו כדיבור, אבל בדאורייתא הרהור כדיבור? ונראה להוכיח מזה שלדעת הרי"ד מקור הדין של הרהור כדיבור הוא בק"ש, וממנה לומדים לכל המצוות, וכיון ששאלת הרהור כדיבור בכל המצוות תלויה במחלוקת התנאים בק"ש – הגמ' רצתה לתרץ תירוץ שיהיה נכון גם לר' יוסי, הסובר הרהור לאו כדיבור, ואמרה שאני התם דכתיב "והיה מחניך קדוש", ואין שם לשון דיבור, ובוזה לדברי הכל גם הרהור אסור. ועל כך הקשו מהלשון "ערות דבר", ותירצו שהיא אמורה לענין ערוה דוקא, ובה באמת תהיה המחלוקת הכללית האם הרהור כדיבור או לאו כדיבור. ולהלכה לשיטת הרי"ד יהיה באמת גם הרהור כנגד הערוה אסור, כר' יהודה. ולחולקים על הרי"ד, להלכה רק דיבור יהיה אסור כנגד הערוה, כי הרהור לאו כדיבור. [לעומת זאת, אילו היינו אומרים לשיטת הרי"ד שהרהור כדיבור סברה היא לדעת רבינא – הרי בכל המצוות שלא דרשה השמעה לאוזן, הרהור צריך להיות כדיבור לדברי כל התנאים, ואם כן על הקושיה מ"והיה מחניך" היתה הגמ' צריכה לתרץ פשוט ששבות דרבנן שאני].

ומצינו שגם הרשב"א תולה לכאורה את המחלוקת האם הרהור כדיבור דמי או לא, במחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בענין הקורא ולא השמיע לאזנו. הרשב"א כותב על ההסבר שנותנת הגמ' לדעת ר' יוסי: "וד' יוסי אמר לך ממילא שמעת מינה בכל לשון שאתה שומע (כך גרס הרשב"א בגמ' במקום "תרת' ש"מ" שלפנינו, ר' בסמוך) – פירש"י ז"ל תרת' שמעת מינה, כי דרשת נמי שמע בכל לשון, שמיעה נמי שמעת מינה דצריך להשמיע לאזנו. ואינו מחזור בעיני, דמנא לן דש"מ תרת', ועוד, דלאו היינו ממילא. ונראה לפרש דהכי קאמר, כיון דדרשת מינה כל לשון שאתה שומע, ממילא שמעת מינה והוא צריך להשמיע לאזנו²², דאי לא למה לי דאיצטריך רחמנא למשרי כל לשון, פשיטא, שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזנו אפילו בהרהור הלב בעלמא שרי, וכדמשמע לקמן גבי בעל קרי, ובהרהור הלב לא שייך לשון, וממילא שמעינן שאין קפידה בין לשון קודש לכל שאר הלשונות, אלא ודאי מדאיצטריך רחמנא למשרי כל לשון ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזנו. ואפשר דר' יהודה דלית ליה הכין משום דסבירא ליה דאף על גב דאין צריך להשמיע לאזנו מכל מקום צריך להוציא בשפתים ולא בהרהור לבר, ומשום הכי איצטריך רחמנא למשרי כל לשון שהוא שומע, כן נראה לי".

ולכאורה יוצא לפי הרשב"א שיש כאן מחלוקת "סמויה" בין התנאים גם בשאלת הרהור כדיבור, שלר' יהודה הרהור לאו כדיבור, ואילו ר' יוסי סובר שאלמלא היה דין של השמעה

22 לפי"ז היה מתאים לכאורה שגירסת הגמ' תהיה "ממילא ש"מ דצריך להשמיע לאזנו", ולא כפי שנכתב לעיל ואם אין כאן ט"ס בציטוט לשון הגמ', נראה ש"ממילא ש"מ בכל לשון שאתה שומע" – צריך להיקרא בהדגשה על "שומע", כלומר מהדרשה של בכל לשון אנו שומעים ממילא שקריאה זו בכל לשון צריכה להיות באופן של "אתה שומע"

לאזנו בק"ש היינו אמרים שהרהור כריבור²³. וזה הפך מהשיטה שהזכיר הרז"ה, שהיא שיטת הרי"ד, לפיה ר' יוסי הוא הסובר הרהור לאו כריבור ור' יהודה הרהור כריבור. ויש להבין לפי הרשב"א, שהגמ' לא יכלה לתלות את מחלוקת האמוראים בהרהור כריבור במחלוקת התנאים, משום שאין הוכחה שר' יוסי סבר הרהור כריבור דמי, שהרי הוא יכול גם לסבור שק"ש צריכה להיות רוקא בלשון הקודש, כמו שאמרו לדעת רבי (יג.). ולשיטת הרי"ד שמחלוקת האמוראים היא מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה, יש להבין שהגמ' לא תלתה את מחלוקתם במחלוקת התנאים משום שי"ל שהם פשוט מדייקים מן המשנה כמי מן התנאים היא, כנ"ל.

ה'שאגת אריה' (סי' ו') הקשה על הרשב"א: אם כדבריו שסברת הרהור כריבור דמי אינה יכולה ללכת יחדיו עם הדרשה "שמע בכל לשון שאתה שומע" - איך ידרוש רבינא, הסובר הרהור כריבור דמי, את "שמע", והלא רבינא בוראי אינו מצריך "השמע לאזנך", שהרי אפילו בהרהור יצא, ומאיך גם "בכל לשון" אינו יכול לדרוש?²⁴ זוהי לכאורה קושיה גדולה, והשאג"א אכן נר בגללה מסברת הרשב"א. אך לפי האמור בפסקה הקודמת, יש לתרץ שהתנא של משנת בעל קרי, שהוא ר' יהודה או ר' מאיר (כנ"ל פסקה ד'), דרש מ"שמע" את הצורך בכוננת הלב בק"ש, ללא צורך באמידה בלשון כלשהי ובהשמעה לאזנו. ונראה כי שאר הראשונים, שלא פירשו כרשב"א, חולקים על עיקר סברתו שהרהור הוא בכל לשון, כי אדם הצריך להרהור בפרק מסוים מהרהור בדרך כלל באמצעות מילים, ולא רק בתכנים מופשטים, ואם כן היה אפשר לומר שגם בהרהור התורה הקפידה על לשון הקודש. וכ"כ השאג"א. ובאשר ללשון "ממילא שמעת מינה" שבגירסת הרשב"א - הרישב"א כתב סברה שיש בה כדי להסביר לשון זו: "כיון דאמר רחמנא השמע לאזניך ממילא שמעינן דבכל לשון שהוא שומע, דאי לא מאי אהני שמיעת אזניו כיון שאינו מבין", כלומר: אם דרושה שמיעת האוזן ודאי שדרושה גם הבנה (ע' לעיל ראש פסקה א'), וממילא יחול דין בכל לשון שאתה שומע.

ח. הרהור כריבור - תקנת חכמים?

הרז"ה, שדעתו בסוגיה הובאה לעיל, פותח את דבריו בניאור דברי רבינא: "א"ד אבינא זאת אומרת הרהור כריבור דמי, פי' ומי שאינו בעל קרי והרהור בלבו ק"ש יצא בדיעבד". והגיב על כך הראב"ד ב'כתוב שם': "זה אינו כלום, שלא מצינו תנא שיאמר כן שלא יהא צריך להוציא בשפתיו, ואפילו ר' מאיר דאמר אחד כוננת הלב הן הדברים לא בא אלא להוציא

23 וה'אליה רבה' (סב, ב) הקשה לפי דברי הרשב"א אם כן, רבינא האומר שהרהור כריבור בק"ש, כמי הוא סובר? - לא כר' יוסי המצריך השמעה לאזנו, ולא כר' יהודה הסובר הרהור לאו כריבור והוא מסיק מזה שגם רבינא מודה שמעיקר הדין הרהור לאו כריבור, ורק בבעל קרי שהוא אנוס הקלו חכמים, כשיטת הראב"ד בפסקה הבאה, ע"ש

24 ואין לתרץ ש"שמע" בכל לשון נצרך לפי ר' יהודה משום שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו מדאורייתא, כנ"ל פסקה ב' (ובבעל קרי ביטלוהו מזה), וקמ"ל שהשמעה הזאת יכולה לכתחילה להיות בכל לשון - כי כך י"ל לפי ר' יהודה, אך מה יאמר רבינא לפי ר' מאיר, שאינו מצריך השמעה לאזנו אף לכתחילה, כנ"ל שם, ואף הוא אמר בביריתא כב "אבל מהרהור בלבו"

מדר' יהודה דאמר צריך שישמיע לאזנו, אחר כוונת הלב - אינו צריך להשמיע לאזנו, אבל להוציא בשפתיו צריך, והוא כתיב ודברת בם. אלא הא דאמר ר' אבינא הרהור כריבור דמי לא אמר אלא לענין בעל קרי בלבד שהוא אנוס, שאם טבל אינו צריך לחזור ולקרות, ורב חסדא סבר צריך לחזור ולקרות. וקיי"ל כרב חסדא, דר' אלעזר ורב אדא בר אהבה מתרצי אליביה, ועוד רבעינן ודברת בם לא שנא אנוס ולא שנא שאינו אנוס. ומה שהביא זה סיוע מענין שבת לא צריך, דר' אבינא גופיה הא קא מודה שלא במקום אנוס הרהורא לאו כלום הוא. וזהו שלא הזכיר הרב (-הרי"ף) ז"ל מחלוקת ר' אבינא ורב חסדא, משום דאינוהו לא פליגי אלא בבעל קרי לחוד, כדפרישנא, ובעל קרי הא ביטלוהו לסבילותיה (להלן כב.) ומוציא נמי בשפתיו, והו דעת הרב ז"ל".

הראב"ד מחדש איפוא, בניגוד לשיטות שאר הראשונים, שגם ר' אבינא מודה שמדין תורה בכל מקום שצריך דיבור - אין יוצאים בהרהור, אלא צריך לפחות ביטוי שפתיים בלחש, ומה שאמר ר' אבינא "הרהור כריבור" זוהי תקנת חכמים מיוחדת לבעל קרי, שכיון שאסרו עליו לקרוא את שמע, וביטלוהו מהמצוה בשב ואל תעשה, וחייבוהו בהרהור - תיקנו שההרהור יהיה בר תוקף, ואף אם יטבול לא יצטרך לחזור ולקרוא (כלומר: גם בזה ביטלוהו מהמצוה בשב וא"ת). ורב חסדא סבר שלא תיקנו דבר כזה במקרה שטבל בתוך הזמן, אלא חזר וקורא. ובכך מסביר הראב"ד שהרי"ף לא הביא סוגיה זו, כי אין בה נפקא מינה אלא לבעל קרי, וכבר ביטלוהו לסבילותיה. וכשיטת הראב"ד כתב גם בעל ה'השלמה'.

אף רי"ה מעלה בתוספותיו את האפשרות שדינו של רבינא הרהור כריבור דמי הוא תקנת חכמים, אך הוא רוחה אותה באמרו: "ודוחק הוא לומר דיש כח ביד חכמים לתקן שלא יאמר רק בהרהור אע"ג דטבילת בעלי קריין עזרא הוא דתקו(ו), כדאמר בגמ' ובמדרובה (כ"ק פב.), וק"ש דאודייתא".

ואת טענת הראב"ד שיש לפסוק כרב חסדא "דבעינן ודברת בם לא שנא אנוס ולא שנא שאינו אנוס" - שלכאורה אינה מובנת - צריך להבין כך: הואיל ור' אבינא מודה שמעיקר הדין אין יוצאים בלא דיבור, אלא שהוא מחדש שמדרבנן בעל קרי יוצא, ואנו מסתפקים האם הלכה כמותו או כרב חסדא - יש לנו לפסוק כרב חסדא, כעיקר הדין.

שיקול אחר מדוע יש לפסוק כרב חסדא, כתב הריטב"א (כא. ד"ה ולענין): "ולענין הלכתא קיי"ל כרב חסדא והרהור לאו כריבור דמי, דסוגיא דגמ' כותיה אולא (כלומר: אמוראים גוספים תירצו את דבריו, כג"ל), וכן פסקו הגאונים ז"ל, וכן נמי משמע בריש פ' היה קודא והרהור לאו כריבור דמי, דעד כאן לא פליגי אלא אם צריך להשמיע לאזנו, אבל לכ"ע צריך להוציא בשפתיו. ואיפשר נמי למימר דרבינא נמי הכי סבירא ליה, דלא אמר אלא זאת אומרת משום דמתני' קשיתיה, וליה לא סבירא ליה". ולכאורה לא מובן איך משמע לריטב"א מהסוגיה בפ' היה קודא שלדברי הכל צריך להוציא בשפתיו, והלא הלשון "אחר כוונת הלב הן הן הדברים" לכל הפחות יכולה להתפרש כמתירה הרהור, ואמנם הריטב"א פירשה במוציא בשפתיו, כדעת רב חסדא, אך רבינא יוכל לפרשה כפשוטה. ונראה שכוונת הריטב"א לכך שעצם לשון ת"ק "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא" מורה שמדובר במוציא בשפתיו, ובפחות מזה אינו יוצא (ע' פנ"י על המש'), ועל זאת אמרו בגמ' - לפי גירסת הריטב"א הנ"ל פסקה ו' - בטעמו של ת"ק: "אחר כוונת הלב הן הן הדברים", כלומר: שאין צריך להשמיע לאזנו, ואם כן יש לפרש גם את לשון ר' מאיר, ונמצא שאין מדובר בסוגיה

על הרהור גרידא. ולפי זה, אומר הריטב"א, לרבינא המשנה של בעל קרי חולקת על משנת "הקורא", ואין הכרח לפסוק כמשנה המאוחרת.

ט. הרהור מחמת אונס. ה"ירושלמי" שמביא ה'ארחות חיים'.

כתב הב"י בסי' ס"ב (ר"ה וצריך): "כתוב ב'ארחות חיים' לפי דעת הירושלמי נראה שאם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו יצא שנאמר אמרו בלבבכם וכו'". והרברים סתומים, שכן לפנינו ב'ארחות חיים' אינו, ואף בירוש' לא נמצא רבו בענין הרהור כריבור, אלא הפסוק "אמרו בלבבכם" וכו' מובא (בפ"א ה"א) בענין ק"ש שעל המיטה, שהיה רשב"ג קורא וחוזר וקורא עד שהיה שוקע בשנתו, ע"ש.

והגר"א בביאורו (סב, ד ד"ה אם) רוצה לומר, שמקור הא"ח הוא ברברי הירוש' על משנת "הקורא ולא השמיע לאזנו" (פ"ב ה"ד), וז"ל הירוש': "רב אמר הלכה כרברי שניהם להקל. ולא כן (כצ"ל בביאור הגר"א, ולפנינו בירוש' היא מלה אחת: ולכן) מה אנן אמרין, סתמא ור' יוסי הלכה כסתמא, ר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי, ומה צריכה רב למימר הלכה כרברי שניהם להקל? אלא בגין שמע חתני לה ר' חייא בשם ר' מאיר, לפום כן צריכה למימר הלכה כרברי שניהם להקל" (פי': הואיל ור' חייא שנה את הרישא לא כסתם, אלא כדעת ר' מאיר, והלכה כר' יוסי נגר ר' מאיר, לפיכך הוצרך רב לפסוק כת"ק, ואגב כך כלל גם את הסיפא). ומסיים הגר"א: "והיינו מה דאמר בגמ' דיון א"ל ר' מאיר הרי הוא אומר אשר כו' אחר כוונת הלב כו'". כלומר: הא"ח הבין שלפי הירוש' רב קיבל את גירסת ר' חייא, ופסק כר' מאיר, ודעת ר' מאיר היא שהרהור כריבור דמי, ואם כן היא ההלכה.

אך, למרות שאכן מצינו ברברי ר"ח (כפי שהם לפנינו, ע' לעיל פסקה ד') שלפי ר' מאיר האומר "אחר כוונת הלב הן הן הדברים" - הרהור כריבור דמי, ולמרות שלפי גירסת הריטב"א (הנ"ל פסקה ו') גם הבבלי נימק תחילה את דעת ת"ק ב"על לבבך - אחר כוונת הלב הן הן הדברים", כלומר שת"ק אכן סובר כר' מאיר, מכל מקום דברי הגר"א הרוצה למצוא כאן את מקור דברי הא"ח, קשים להולמם, שכן: א. לא נזכר בירוש' הפסוק שהא"ח מביא בשמו. ב. לא נזכר ברברי ר' מאיר חולי או אונס, ומסתבר שלר' מאיר כל בריעבר יצא בהרהור (אם הוא אכן מכשיר בהרהור, ודאינו שהראשונים נחלקו בזה). ג. גם עצם ההנחה שרב פסק כר' מאיר אינה ברורה, כי הירוש' רק אומר שבגלל גירסת ר' חייא הוצרך רב לפסוק בפירוש כת"ק, אך אין זאת אומרת שפסק שיוצאים גם בהרהור, דבר שלא נזכר במש'.

והרמ"א ב'דרכי משה' ציין לב"י בסי' פ"ה, שהביא את דברי תר"י (ח: ד"ה גמ'), הכותב, אחר שפסק כרב חסדא שהרהור לאו כריבור, ושהמברך ברהמ"ז בלבו יצא היינו שלא השמיע לאזנו אבל הוציא בשפתיו: "ואומר מורי הרב גר"ז שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה, שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי, כגון החולה שאין מיטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפילה, יש לו להרהר התפילה או הברכה שנתחייב בה, ואע"פ שאינו יוצא י"ח אלא באמירה, יש לו להרהר בלבו, וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה, דאמרינן הכי במדרש (תהילים ה') אמרי האזינה ה' - אמד דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי

האזינה, ובשעה שאיני יכול לדבר בינה הגיגי, והגיגי ר"ל המחשבה" וכו', ע"ש. והב"י הביא תורף הרברים בסי' פ"ה (ד"ה לא), ותמה: אם המקום מטונף ואסור לדבר בו דברי קדושה - הרי גם להרהר אסור, כמבואר בגמ' בשבת. ותירץ ברוחק שכוונת רבנו יונה למקום שאינו מטונף בצואה וכו', אלא שידיו מלוכלכות וטעונות נט"י, או שהמקום מלוכלך ואינו יכול לנקותו, ובמצב כזה יהרהר בלבו. [וה'דרישה' פירש שת"י לא התכוון להרהר בדברים עצמם, אלא להרהר על כך שאינו יכול לקיים את המצוה, וכ"כ המ"א סי' ס"ב ס"ק ב' בשם השל"ה, וכתב שלשון תר"י אין משמעה כן. וכדברי המ"א משמע בנימו"י, שכתב בשם יש מן המפרשים: 'זמי שאין ידיו נקיות ושמע דבר שבקדושה, מצוה לו לענות במחשבה לבר, כי הדיבור הוא שאסור עכ"ל"]. ומכל מקום, בדברי תר"י מפורש שאין יוצאים בזה י"ח, ואם כן ברור שאם נתנקה המקום ועדיין לא עבר זמן התפילה או הברכה - חוזר ומברך בדיבור. [באשר לשאלה מדוע יזהר בתפילה, והלא בעל קרי אינו מהרהר אלא בק"ש וברהמ"ו ולא בתפילה (כא) - התשובה היא שבק"ש וברהמ"ו חייב להרהר, ואילו תר"י מדבר על מעלה של "בינה הגיגי" שמקבל עליה שכר, כ"כ 'שו"ע הרב' קפה, ג].

ונראה איפוא שהרמ"א הבין כך גם את דברי הא"ח, והיינו שהאנוס יהרהר בלבו והקב"ה קובע לו שכר, אך אינו יוצא בזה י"ח, ומ"ש הא"ח "יצא" - לאו דוקא הוא, אלא שאין הרהורו שב ריקם. וכן נראה מדברי הרמ"א בשו"ע, שהמחבר כתב (סב, ד): "אם מחמת חולי או אונס אחד קרא ק"ש בלבו יצא", והרמ"א הוסיף: "ואף לכתחילה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אונס, יהרהר בלבו, ובלבד שלא יהא המקום מטונף לגמרי, דאסור להרהר בר"ת במקום הטינופת". ומזה ששייך את דיניהם של תר"י ושל הא"ח זה לזה, נראה שהבין ששניהם לדבר אחד התכוונו, שמהרהר לכתחילה ואינו יוצא ידי חובתו.

אך בסי' צ"ד מצינו בב"י (ד"ה כתוב): "כתוב בארחות חיים בשם פסיקתא אם אין אתה יכול התפלל על מיסתך, אם אין אתה יכול ואתה אנוס מחולי או מדבר אתר אמור בלבבך שנאמר אמרו בלבבכם". והביא את הרברים שנית בסי' ק"א (ד"ה ומ"ש י"א, ע' בחידושי הגהות שם שהעיר על הכפילות). וגם את זו לא מצאנו בא"ח לפנינו, אך מקור הדברים בפסיקתא דרב כהנא, פסקא שובה (מהר' מגדלבוים עמ' 352, מובא בילקוט תהילים סי' תרכ"ז), וז"ל: "תני בשם ר' לעזר (נ"א: אליעזר, ובילקוט: ראב"י) מקוה ישראל, אמר הקב"ה לישראל אני אמרתי לך שתהא מתפלל בביהכ"נ שיש בעירך, ואם אין את יכול התפלל בתוך שדך, ואם אין את יכול התפלל בתוך ביתך, ואם אין את יכול התפלל על מיסתך, ואם אין את יכול יהרהר בליבך, אמרו בלבבכם על משכבכם וגו'". ונראה לענ"ד שה"ירושלמי" הנזכר בדברי הא"ח הראשונים שהביא הב"י בסי' ס"ב, אינו אלא פסיקתא זו, שכן הפסיקתא דר"כ היא מדרש ארץ-ישראלי קדום, וסגנונו כסגנון הירושלמי, ומצינו לפעמים בראשונים שהם מביאים בשם "ירושלמי" דברים שאינם בתלמוד הירושלמי אלא במדרשים הקרובים אליו. והא"ח מדגיש שנראה מן המדרש שיוצאים י"ח בהרהור בשעת האונס, כמו בכל הדרגות הקודמות: בבית הכנסת, בשדך (דהיינו בציבור בעת העבודה, שלא בביהכ"נ), בביתך (ביחידות), על מיסתך (כשאינו יכול לעמוד), שבכולם יוצאים י"ח. ונראה שהא"ח לא סבר כרבנו חננאל, שגם לפי רב חסדא יש תנא הסוכר הרהור כדיבור דמי, שנוכל להעמיד את הברייתא שבמדרש כדעתו, אלא סבר כשאר ראשונים, שלרב חסדא לדברי הכל הרהור לאו

כריבור, והברייתא שבפסיקתא מסייעת איפוא לרבינא, והגמ' לא הביאה אותה להקשות ממנה על רב חסדא משום ולא מיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא (ע' חולין קמא.), וייתכן אפילו שהבבלי לא הכיר אותה, ומכל מקום יש להסתייע בה לפסוק כרבינא שאף בהרהור יוצאים י"ח בשעת האונס, כמו בבעל קרי. ומלשון הא"ח נראה, שבהבדל משיטת הרי"ד, הפוסק לגמרי כרבינא, הא"ח אינו מיקל לגבי סתם ריעבר לומר שיצא, אלא דוקא לגבי חולי או אונס, כי ליתור מזה אין הוכחה מהמדרש, ואולי המדרש סובר שאע"פ שמעיקר הדין הרהור כריבור, מכל מקום בלא אונס חייבו חכמים לחזור ולקרא²⁵. [ולכאורה גם בלי הסיוע מהמדרש היה אפשר לסמוך בשעת הרחק על דעת האמורא הסובר שהרהור כריבור דמי, ולומר במקום חולי ואונס: "כראי הוא רבינא לסמוך עליו בשעת הרחק". אך ע' סוגיית מאימתי פסקה ח', שהראשונים נחלקו האם אומרים כן גם בדאורייתא, והאם אומרים כן במי שיכול אחר שעבר הרחק לתקן ולקרא שנית].

והגר"א (סב, ד ד"ה ואף) הביא את הפסיקתא (מהילקוט) כמקור נוסף לדינו של תר"י שמביא הרמ"א, וזה בהתאם להבנת הרמ"א שה'ארחות חיים' ותר"י אמרו דבר אחד. אך מלשון השו"ע הנ"ל, שכתב בדינו של הא"ח "יצא", נראה לכאורה שהבין אותו כפשוטו, שיצא י"ח לגמרי, ולא כתר"י, וכמו שרייקנו מהפסיקתא (וכך הבין גם הגר"א את השו"ע, עפ"י הידוש הנ"ל שהביא). ומצאתי שכך כתב הפמ"ג (על הס"ז שם), וז"ל: "ולשון השו"ע משמע כמ"ש ריצא, ואין צריך [לחזור] כל שהיה אונס, וכמשנה דבעל קרי וכרבינא בזה". כלומר: שבאונס קי"ל כרבינא, כנ"ל²⁶.

י. שומע כעונה בק"ש

למדנו בירושלמי (פ"ג ה"ג): "תני כל מצוות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון, והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן, הא אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא, שנייא היא ברכת המזון רכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, מי שאכל הוא יברך. ר' יוסי ור' יודא בן פזי הוו מתיבין (הר"ן גרס: יתבין, ר' לקמן). אמרו לא מסתברא בקריית שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו". ולכאורה אפשר להבין מדברי ר' יוסי ור' יודא בן פזי שבק"ש לא חל הדין של שומע כעונה (ע' סוכה לח:), כי הכתוב "ושננתם" משמעו שכל אחד ואחד צריך לשנן בפיו, כי בשמיעה אין משום שינון. וכן נראה שהבין מהר"ם אלאשקר, שכן בשו"ת ר' אליהו מזרחי (סי' מ"א) כתב בפשטות שהשומע ק"ש מחבירו יצא י"ח כאילו קרא בעצמו, והשיג עליו מהר"ם אלאשקר (שם סי' מ"ב, שו"ת מהר"ם אלאשקר סי' י'), באומרו שמצות ק"ש היא בקריאה דוקא ואין יוצאים בשמיעה, והביא את הידוש הנ"ל (מחידושי הריטב"א לר"ה, ר' לקמן).

25 ואפשר גם לומר שה'ארחות חיים' סבר כשיטת הראב"ד הג"ל בפסקה הקודמת, לפיה רבינא עצמו אמר הרהור כריבור רק באונס, מתקנת חכמים, ומחמורש לומד הא"ח שהלכה לגמרי כרבינא, בניגוד לראב"ד שפסק כרב חסדא

ולכאורה יש לתמוה על דברי מהר"ם, שכן הירוש' משהו את ק"ש לברהמ"ז ולתפילה, ובהן וראי שנוהג דין שומע כעונה, שהרי בזימון אחד מברך והשאר שומעים, ואף בשנים שאכלו סופר מברך ובור יוצא (ברכות מה:), וכן בתפילה ש"צ מוציא את שאינו בקי (ר"ה לד:), ועל כרחק שהדין של הירוש' שיהא כל אחד ואחד אומר בעצמו הוא דין דרבנן, בבקי. ואכן, הר"ן כתב בראש השנה (על הרי"ף יא: ר"ה יחיד): "דאע"ג דקיימא לן כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, כבר הוציאו מכלל זה בברכות בירושלמי ברהמ"ז וק"ש ותפילה, רתניא התם כל הברכות שאדם פטור מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברהמ"ז רכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל יברך, ר' יוסי ור' יהודה בן פזי הוו יתבין ואמרי לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו ולא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ומיהו הני מילי בשידוע לברך, אבל בשאינו יודע חבירו מוציאו, כראמרינן בפ' שלושה שאכלו אבל אתר סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא". וכ"כ גם ה'אור זרוע' (ח"ב סי' רס"ב), אחר שהביא את הירוש': "ואם בעצמו אינו יודע, גם באלו שלושה, בברהמ"ז ובק"ש ובתפילה, חבירו מברך עליו ומוציא אותו י"ח".

ונראה לומר לפי שיטת מהר"ם אלאשקר, שאע"פ שהירוש' מסמיך את דיני ברהמ"ז וק"ש ותפילה זה לזה, מכל מקום שלושה דינים שונים הם: ברהמ"ז הריון הוא האם אדם שלא אכל יכול להוציא את מי שאכל. הירוש' אומר שכהבדל משאר מצוות, שבהן אדם שכבר יצא ידי חובתו יכול להוציא את מי שעדיין לא יצא, בברהמ"ז מי שלא אכל אינו במעמד של מי שחייב וכבר יצא י"ח, אלא של מי שאינו מחויב בדבר, כי מי שאכל הוא המחויב לברך, ומי שלא אכל עכשיו אינו נחשב מחויב בדבר ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן. ונחלקו ראשונים האם דין זה בברהמ"ז הוא מדאורייתא או מדרבנן, ע' תוס' ותוס' רי"ה מח. ד"ה עד, 'מלחמות' לרמב"ן יב., רא"ה עמ' ק"מ ועוד. ורי"ה אכן מביא בענין זה את הירוש' הנ"ל בענין ברהמ"ז, ומסתפק האם הדין האמור בירוש' הוא מדאורייתא או מדרבנן. ובק"ש יש לפי מהר"ם דין מיוחד שאף המחויב בדבר אינו מוציא את חבירו, כי בשמיעה אין מקיימים 'ושננתם'. ואף בזה יש להסתפק האם מדאורייתא הוא או מדרבנן, ומכל מקום הוא נוהג אף במי שאינו בקי (בק"ש עצמה, לא בברכותיה), ר' לקמן. ובתפילה זהו בוודאי דין דרבנן גמור, ודוקא בבקי, אבל שאינו בקי יוצא על ידי ש"צ.

וברברי הרשב"א מוצאים אנו לכאורה שתי הבנות שונות בירוש', בחידושי ובתשובות, כי בחידושים (מח. ד"ה הא) הביא את הירוש' לענין מי שלא אכל, שאינו מוציא אחרים בברהמ"ז, וכתב שהוא מדרבנן, ואילו בתשובה (ח"א סי' קכ"ז) כתב: "דאיתמר בירושלמי... כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מן התפילה וק"ש וברכת המזון, תפילה לפי שאין שליחות ליחיד"²⁷, ק"ש כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, ברכת המזון רכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך, ודוקא למי שהוא בקי אינו מוציא ברהמ"ז אבל למי שאינו בקי מוציא וכראמרינן חכם מברך ובור יוצא" - והלא חכם מברך ובור יוצא מדבר באכלו כאחת, ואם כן זוהי הבנה אחרת בירוש', וכמ"ש הר"ן. ואולי באמת חזר בו הרשב"א לגבי הבנת הירוש'.

ומהר"ם אלאשקר הביא את דברי האבודרהם, שכתב (עמ' ע"ט): "מברכות ק"ש יכול ש"צ

לפטור את מי שאינו יודע, מפני שהדבר תלוי בשמיעה כמו בקריאה, אבל מק"ש אינו יכול לפטור משום שנאמר ודברת בם". ונראה שכונתו לרישא של הפסוק, "ושננתם לבניך ודברת בם", כדברי הירוש', כי 'שינון' משמעו אולי דוקא שינון בפה, ולכן גם את מי שאינו בקי אי אפשר להוציא. וזה כדברי מהר"ם. הרי שהר"ן והאבודרהם כבר נחלקו במחלוקת רא"מ ומהר"ם האם יש דין שומע כעונה בק"ש.

וקודם לכן הביא מהר"ם את דברי הריטב"א בראש השנה, וז"ל הריטב"א (כט. ד"ה תני): "כל ברכות המצוות אע"פ שיצא מוציא, שאע"פ שהמצוה מוטלת על כל אחד הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו, ובכלל זה גם ברכות דק"ש ששליח ציבור מוציא י"ח מהם אפילו את הבקי ובלבד בציבור כמוכח בפ' מי שמתו, אבל בק"ש ותפילה אינו מוציא את הבקי, כדאמר טעמא בירושלמי בדין הוא שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו ושיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו". הרי שהריטב"א מדגיש שהדברים אמורים רק בבקי, אבל מי שאינו בקי יוצא, וזה שלא כאבודרהם אלא כר"ן, ויש לתמוה על מהר"ם שהביא ראיה לדבריו מהריטב"א, בעוד שדברי הריטב"א מתאימים דוקא לשיטת רא"מ, שגם בק"ש יש אפשרות של שומע כעונה. וכך תמה עליו הפר"ח (סב, א). ואולי זה מוכיח שגם לדעת מהר"ם דין הירוש' שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו הוא מדרבנן, והוא מוכיח מהריטב"א שאין אומרים שומע כעונה בק"ש, לפחות בבקי (וכדברי רא"מ אפשר להבין שהוא מתיר שומע כעונה בק"ש אף בבקי), ובאבודרהם מבואר שאף במי שאינו בקי אין יוצאים בשומע.

ובאמת, למ"ד הרהור כדיבור דמי - שלפי דעת רוב הראשונים, מלבד הראב"ד, דין תורה הוא - בוודאי שאי אפשר לומר ש"ושננתם" מחייב הוצאה בפה, ואם כן הוא הדין שאפשר לצאת בשמיעה, ועל כרחנו שלכל הפחות למ"ד זה, דין הירוש' שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו הוא מדרבנן, ובבעל קרי העמידוהו על עיקר הדין. ו'שינון' אינו חייב להתפרש כהוצאה במוצאי הפה, אלא הוא מלשון חידוד (ע' קידושין ל.). או מלשון שנייה וחזרה, ואלה אפשריים גם בשמיעה ובהרהור. [וע' עירובין נר. שהגמ' הביאה מקורות שונים לענין הוצאת הלימוד בשפתיים, אך לא מ'ושננתם'].
ויש להבין שאף למ"ד שק"ש טעונה השמעה לאוזן מן התורה (היינו לר' יוסי, ולפי הראב"ד והרשב"א אף לר' יהודה לכתחילה) - אפשר לסבור שמדאורייתא גם בק"ש יש דין שומע כעונה, כי ההשמעה לאוזן שנעשתה ע"י המשמיע מתייחסת גם אל השומע, וזו מהות דין שומע כעונה, שמעשהו של המשמיע על כל תנאיו מתייחס אל השומע, ע' 'חזון איש' אר"ח סי' כ"ט אות ג'.

יא. פסקי השו"ע

הטור פסק בהל' ק"ש (סי' ס"ב): "וצריך להשמיע לאזנו מה שמוציא מפיו, לא השמיע לאזנו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו, אבל בהרהור שמהרהר בלבו אינו יוצא, והרהור לאו כדיבור דמי לצאת ירי קריאה". והב"י הביא שהרא"ש בשם ר"ח פסק כרב חסדא, וכן הביא את דברי ה'ארחות חיים' הנ"ל פסקה ט'. ובהל' ברכת המזון (סי' קפ"ה) פסק הטור: "וצריך שישמיע

לאזניו מה שמוציא בשפתיו, ומיהו אם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו". וכך פסק גם לגבי שאר ברכות הנהנין (סי' ר"ו). והב"י הביא (בסי' קפ"ה) את פירוש רש"י ותר"י, ש"לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בידך יצא" פירושו שלא השמיע לאזנו אך חיתך בשפתיו, ואת פסק הרא"ש כרב חסדא, והוסיף: "אבל הרמב"ם כתב בפ"א ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבידך בלבו, וכ"כ גם כן סמ"ג, ומשמע מלשונם דבמחשבת הלב קאמר" (ע' לעיל פסקה ה').

ובשו"ע (סב, ג; קפה, ב; רו, ג) פסק כסור הן בק"ש והן בברכות, דהיינו שאם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. ובהל' ק"ש (סב, ד) הביא השו"ע את דין הא"ח, שאם מחמת חולי או אונס קרא ק"ש בלבו יצא, ואת דינו של תר"י הנ"ל פסקה ט' לא הביא, והרמ"א הביאו בלשון "ואף לכתחילה יעשה כן" וכו', כנ"ל שם. ובהל' תפילה (צד, ו), על פסק השו"ע: "חולה מתפלל אפילו שוכב על צידו", הוסיף הרמ"א, עפ"י מה שהביא הב"י מהא"ח: "ואם אי אפשר לו להתפלל מכל מקום יהרהר בלבו שנא' אמרו בלבבכם על משכבכם". וראינו שם שהפמ"ג הבין בדעת השו"ע, שבחולי ובאונס קיי"ל הרהור כריבור דמי, ואין צריך לחזור ולקרוא אם חלף האונס²⁸. אך לדעת הרמ"א אין יוצאים י"ח בהרהור בשום ענין, וצריך לחזור ולקרוא. וכן היא דעת הפר"ח (סב, ד; צד, ו), וכן פסקו 'שו"ע הרב' (סב, ג; צד, ז; קפה, ג) ו'ערוך השולחן' (סב, ז; צד, יט; קפה, י) [וי"ל שאין זה דוקא משום שהבינו את הא"ח כרמ"א, אלא משום ששאר ראשונים חולקים על הא"ח].

והמ"ב (ס"ב ס"ק ז') פירש גם את השו"ע כשיטת הרמ"א, וכתב ש"יצא" לאו דוקא. והמ"א כתב בסי' קפ"ה (ס"ק א'): "ונ"ל דאם מחמת חולי או אונס אחר קרא בלבו יצא כמו בעל קרי", ובפשטות כוונתו כהבנת הפמ"ג בשו"ע, ונוקט כך להלכה, אך המ"ב (שם ס"ק ב') פירש גם את המ"א שאין הכוונה שיצא ממש. ובסי' ס"ב (שם) כתב המ"ב שלדעת רוב האחרונים אחר שחלף האונס צריך לחזור ולקרוא, אך בהל' תפילה (סי' צ"ד ס"ק כ"א) כתב שאפשר שבאונס יצא י"ח בהרהור ואינו צריך לחזור ולהתפלל, וציין לפר"ח ולפמ"ג ולמה שכתב בסי' ס"ב. ונראה שלגבי תפילה היסס בדבר מפני שהיא מדרבנן. ולמעשה נראה שבק"ש ובבהמ"ז שהן דאורייתא, יש להודות למהרהר מחמת האונס שיחזור ויקרא (בק"ש - עם ברכותיה, כמו בספק קרא ק"ש בסי' ס"ז; ולנהגים כשו"ע - בלא ברכות, כיון שלדעת השו"ע כנראה יצא י"ח), ובתפילה יתנה שאם יצא י"ח תהיה תפילתו נדבה. ולגבי ברכת הנהנין לאחריה שאינה דאורייתא - ר' לקמן.

והט"ז בסי' ס"ב (ס"ק א') כתב על דברי הרמ"א בשם תר"י: "מזה יש ללמוד במי שצמא בלילה במיסתו שאי אפשר לו ליסול ידיו ולברך יהרהר הברכה בלבו וישתה". והמ"ב (ס"ק

28 ה'אליה רבה' (סב, ב) תמה על השו"ע שפסק באונס כא"ח הלא כל מחלוקת האמוראים היא באונס, כמ"ש הראב"ד (לעיל פסקה ח'), וקיי"ל כרב חסדא אך ברור שהשו"ע סבר שהמחלוקת היא גם בלא אונס, שלא כראב"ד (וכרשב"א, אם הוא סובר כמותו, ע' לעיל הערה 23) אלא כשאר הראשונים, ובזה הלכה כרב חסדא, כמ"ש בסעיף ג', ובאונס פסק כרבינא כדברי הא"ח גם הצ"ח וכ' ד"ה זאת אומרת הקשה על השו"ע, שבסי' סב, ד פסק כרבינא בק"ש, ואילו בסי' קפה, ב פסק כרב חסדא בברהמ"ז וכבר הגיה עליו רעק"א (שם) שאין כאן סתירה, כי גם בק"ש פסק כרב חסדא בסעיף ג', אלא שבאונס פסק שיצא כמו כבעל קרי, וזה נכון גם בברהמ"ז, כמ"ש המ"א, כדלקמן בפנים

ח) כתב ש'מטה יהודה' נחלק עליז, משום שתר"י התיר רק במקום חולי, ואין דנים אפשר משאי אפשר (וכתב עוד המ"ב, שאם קשה לו לקום מחמת הקוד וכיו"ב די לו לקנה ידיו בכותל או בכל מידי רמנקי. אך נפ"מ למקרה שהמקום אינו נקי, או שהוא כנגד העדה או בבית אמצעי של בית המרחץ, שריבוד אסור והרהור מותר). ולכאורה יש להקשות יותר מזה: תר"י אינו מזכיר כלל ברכת הנהנין שלפניה, אלא הוא מדבר על ברכה שנתחייב בה או תפילה, וי"ל שהכוונה לברכות אחרות, כגון ברכות השבח, אבל לאכול לכתחילה על סמך ברכה שמצד הדין אין יוצאים בה מניין? ויש לתרץ את שתי הקושיות, ולומר שהרי המש' (כ:): התירה לבעל קרי לאכול מזון מבלי לברך לפניו משום שאינו יכול לברך, אע"פ שהוא בריא, ובמשך היום אולי ישיג מים לטבול. ותר"י אומר שיש מעלה שיברך בהרהור, כנ"ל פסקה ט'. ונראה שכונת המש"י להקשות, שהשוכב במיטתו אינו דומה לבעל קרי שאין לו מים לטבול ואינו יכול לברך, ולא הצריכוהו להמתין מלאכול, ויש לדמות לו חולה שאינו יכול לקום ממיטתו, אבל בריא השוכב במיטתו בלילה יכול לקום וליטול ידיו, ומנן שהתירו לו לשתות בלא ברכה. וכ"כ 'שו"ע הרב' (קפה, ג, בסוגריים, ור' לקמן). אך 'ערוך השולחן' (סב, ז) פסק כט"ז. ונראה שהצדקתו של פסק הט"ז היא, שבכל שעת הרחוק, כגון צמא וקשה לו לקום, אפשר לסמוך לצאת י"ח בהרהור, כי כראי הוא מ"ד הרהור כריבוד דמי לסמוך עליז בשעת הרחוק בברכות דרבנן (ע' לעיל סוף פסקה ט'), ועוד, ששיטת הרמב"ם היא שבכל ברכה יוצאים י"ח בהרהור (לעיל פסקה ה'). ועוד, שהרז"ה כתב שהלכה כרב חסדא משום שספק דאורייתא לחומרא (לעיל פסקה ד'), ולפי"ז בדרבנן יש להקל. והראשון לציון' (טו:): כתב שיש להקל בברכות דרבנן בכל דיעבר, אף בלא שעת הרחוק, וכתב עוד שמרן פסק שלא יצא רק לגבי ברכת המזון שהיא דאורייתא, ואין ללמוד מזה לשאר ברכות. אך לכאורה אישתמיטתיה לפי שעה פסק השו"ע בס"י ר"ז. והבה"ל (סב, ד ר"ה יצא) אכן כתב שהשו"ע מחמיר גם בברכות דרבנן, והוסיף שגם לפי הרז"ה אין זה ברור להקל, כי בהמשך הביא הרז"ה ראייה שהלכה כרב חסדא מהסוגיה בשבת (ע' פסקה ד'). והכריע הבה"ל שבריעבר יש לברך שנית. ומכל מקום לגבי שעת הרחוק משמע בבה"ל (סד"ה שלא) שאפשר לסמוך על דברי הט"ז, וכ"כ 'שו"ע הרב' (בסוף הסעף), שאפשר לסמוך על זה "בשעת הרחוק ולצורך גדול"²⁹. ובאשר לספק הנ"ל בחולה או אנוס שבירך בהרהור ברכה אחרונה דרבנן - נראה לפי האמור שיצא בריעבר, ואל יחזור ויברך כשיחלוף אנוס.

בענין שומע כעונה בק"ש - ה'אליה רבה' (סב, ב) הביא את מחלוקת האחרונים הנ"ל בפסקה הקודמת, ופסק שבאינו בקי ש"צ מוציאו, אך הבקי צריך לקרוא בעצמו. וראינו שכן דעת הפר"ח. וכ"פ 'ערוך השולחן' (סב, ח).

29 ויש להבין לפי"ז, שלעיל כתב את דין בריא שאסור לו לשתות בלא ברכה בסוגריים, משום שלמעשה לא פסיקא ליה דין זה, כי בשעת הדחק מותר בגלל הדעה שיוצא י"ח בהרהור