

## הרהור כדיבור

- |                                       |                       |
|---------------------------------------|-----------------------|
| א. פתיחה                              | ו. פסיקת האורחות חיים |
| ב. סוגיית בעל קרי                     | ז. פסיקת השולחן ערוך  |
| ג. סוגיית משמייע לאזונו               | ח. סיכום              |
| ד. מצוות 'דיבוריות' ומצוות 'כוונתיות' | ט. בשולי הדברים       |
| ה. שיטת הירושלמי                      |                       |

### א. פתיחה

סוגיית 'הרהור כדיבור' היא סוגיה ענפה שעסקו בה רבות ראשונים ואחרונים. עיקר הסוגיה ושורשיה מונחים במסכת ברכות בנידונים העוסקים בקריאת שמע,<sup>1</sup> אך ענפיה נמשכים על פני נושאים רבים לאורך הש"ס - משבועות ונדרים, דרך הפרשת תרומות ומעשרות ועד פיגול בקורבנות. במאמר זה נתמקד בדיון במסכת ברכות סביב ק"ש וברכות המזון, ונגסה לחבר את הסוגיות השונות לכדי מארג אחיד תוך ניסיון להישאר צמודים ככל הניתן לפשטות דעות התנאים והאמוראים. התבוננות בסוגיות וסידורן יפתחו פתח להבנה חדשה בשיטות הראשונים ובמיוחד בשיטת הרמב"ם. לבסוף, ניעזר בהבנה מחודשת זו כדי לבאר את פסיקתו הקשה של השולחן ערוך, על בסיס מקורות הפסיקה באורחות חיים ובירושלמי. מטרתנו היא ליצור מבנה ברור, בו כל סטייה לפרשנות כזו או אחרת תהיה מובנת משורשה.

### ב. סוגיית בעל קרי

#### 1. דעות התנאים

המקור התנאי הראשון בתלמוד בו מופיע הביטוי "הרהור" הוא המשנה בברכות (ג, ד), המתייחסת לבעל קרי שמתקנת עזרא נאסר בדברי תורה.<sup>2</sup> המשנה מובאת בהקשר של פטורים שונים מק"ש:

- 1 להלן בקיצור 'ק"ש'.
- 2 ראו בבא קמא פב, ב.

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחרייה; ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. רבי יהודה אומר: מברך לפנייהם ולאחרייהם.

מקריאה ראשונית, ניתן לפסק את פתיחת המשנה בשתי דרכים שונות: "בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחרייה"; או "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך, לא לפנייה ולא לאחרייה". על פי הפיסוק הראשון המשנה מדברת על ק"ש, וקובעת שבעל קרי מהרהר אותה בלבו, לעומת ברכותיה שאותן אינו מברך אפילו בהרהור; על פי הפיסוק השני המשנה מדברת על ברכות ק"ש אותן בעל קרי מהרהר - ואילו בק"ש, אליה המשנה אינה מתייחסת כלל, גם בעל קרי מוציא בשפתיו. בשלב זה נתמקד בדרך הפיסוק הראשונה בה הולכת בפשטות סוגיית הבבלי, כאשר בהגיענו לדברי הירושלמי נחזור לדרך הפיסוק השנייה.

כבר מהשימוש הלשוני במשנה ניתן לנסות לאפיין את מעמדו של הרהור. האם הרהור נחשב 'ברכה' מבחינת מעמדה ההלכתי כקיום המצווה? או בניסוח אחר: כאשר המשנה משתמשת בלשון "מברך", האם היא מתארת דיבור דווקא או אפשרות רחבה יותר של קיום המצווה? לכאורה, מדברי תנא קמא לגבי ק"ש וברכותיה נראה שבק"ש שהיא מדאורייתא בעל קרי מהרהר ואילו בברכותיה שהן מדרבנן הוא אף אינו מהרהר. בהתאם לכך מתבקש להסיק שגם לגבי ברכות המזון, בברכה שלפני המזון שהיא מדרבנן בעל קרי אינו מברך - כלומר אינו מהרהר, ובברכה שלאחר המזון שהיא מדאורייתא הוא מהרהר. אם חלוקה זו נכונה, הרי שהמשנה מתייחסת לאדם שמהרהר את ברכת המזון כ'מברך'. כלומר, המשנה מכירה בפעולת הרהור כפעולת ברכה.

כעת, גם דברי ר' יהודה צריכים ביאור: כאשר הוא קובע שבעל קרי מברך בכל מקרה, האם הוא מתכוון להרהור או להוצאה בשפתיים? כפי שראינו בדברי תנא קמא, הלשון "מברך" מתייחסת לפעולת הרהור, ולכן בקריאה פשוטה נדמה שגם ר' יהודה מתכוון להרהור. הגמרא (ברכות כב, א) אכן מעלה אפשרות זו, אך דוחה אותה בעקבות ברייתא המייחסת לו עמדה שבה תפיסה זו נשללת:

לא תימא מברך אלא מהרהר. ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור? והתניא: בעל קרי שאין לו מים לטבול... רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך מוציא בשפתיו.

בברייתא מתפרשת דעת ר' יהודה: בעל קרי מוציא בשפתיו. אך אם משמעות דברי ר' יהודה במשנה שבעל קרי "מברך" היא שהוא מוציא בשפתיו, איך המשנה משתמשת באותה לשון של "מברך" לציין גם הרהור (בדברי תנא קמא) וגם אמירה (בדברי ר' יהודה)? נראה שניתן להבין את כפל המשמעות של לשון זו בשתי דרכים: או שלשון זו באה רק לבטא את השימוש בנוסח הברכה - בין על ידי הרהור ובין על ידי אמירה; או שלשון זו מבטאת את קיום הברכה במובנה המצוותית - כך שלא רק על ידי אמירה אלא

אף על ידי הרהור ניתן לצאת ידי חובת ברכה. אם ההבנה השנייה נכונה, ניתן לראות את המשנה כמתייחסת באופן כללי לשאלת עצם קיום המצווה או ההימנעות ממנה, כאשר הברייתא מוסיפה ומבארת לאיזו צורת קיום ברכה ספציפית מתייחסים התנאים - הרהור או אמירה.

כדי לחדד את דעות התנאים במשנה, עלינו להתבונן בברייתא במלואה (ברכות כב, א):

בעל קרי שאין לו מים לטבול - קורא קריאת שמע, ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניו, אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך מוציא בשפתיו.

בניגוד לתנא קמא במשנה המשתמש בלשון "מהרהר", ר' מאיר בברייתא מציין בתחילת דבריו שבעל קרי "קורא" את קריאת שמע. האם דעת ר' מאיר זהה לדעת תנא קמא ורק השימוש הלשוני שלהם שונה (כפי שגם תנא קמא עצמו משתמש בלשון "מברך" לגבי ברכת המזון שבביל לציין הרהור), או שמא ר' מאיר חולק על תנא קמא וסובר שאכן בעל קרי מוציא בשפתיו את ק"ש?

נדמה שהמפתח לתשובה נעוץ בהבנת סיוגו של ר' מאיר בסוף דבריו - "אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו". בקריאה ראשונה, נראה שהסיוג מוסב על הקביעה הסמוכה לו, לפיה בעל קרי אינו מברך לפני המזון. כלומר, איננו מברך, אך בכל זאת מהרהר בלבו. על פי קריאה זו, בק"ש ובברכת המזון בעל קרי מוציא בשפתיו, ואילו בברכות דרבנן (ברכות ק"ש וברכות שלפני המזון) הוא מהרהר. אך הבנה זו מעלה כמה בעיות: ראשית, הצורך בהדגשה הכפולה "מהרהר בלבו" ו"ואינו מוציא בשפתיו" אינו מובן - כשר' מאיר אומר "ואינו מברך", הוא לכל הפחות שולל הוצאה בשפתיו, וההדגשה הנוספת מיותרת לחלוטין; שנית, יוצא שהרהור נחשב כ'אינו מברך', לעומת המשנה בה הרהור נחשב כ'מברך'; ושלישית, על פי קריאה זו, דעת ר' יהודה היא שבק"ש בעל קרי מוציא בשפתיו - בסתירה לדבריו במשנה בה הוא חולק על תנא קמא רק לגבי הברכות השונות.

אך ניתן לקרוא את סיוגו של ר' מאיר אחרת,<sup>3</sup> כמתייחס לקביעתו שבעל קרי 'קורא' ק"ש ו'מברך' לאחר המזון. על פי קריאה זו, ההדגשה הכפולה מובנת: ר"מ מדייק שאמנם ניתן לקיים את הקריאה ואת הברכה הן בהוצאה בשפתיים הן בהרהור, אך באמרו "קורא" ו"מברך" הוא מתכוון דווקא להרהור ולא להוצאה בשפתיים. מקריאה זו עולה גם שדעת ר' מאיר זהה לדעת תנא קמא במשנה, וניתן לראות את הברייתא כהשלמה וביאור למשנה, כפי שעולה באופן מובהק מהשוואת המבנה והנוסח שלהן:

3 וכך קורא האור זרוע (בעל קרי, קיז).

ברייתא	משנה
בעל קרי שאין לו מים לטבול	בעל קרי
קורא קריאת שמע	
	מהרהר בלבו
ואינו מברך	ואינו מברך
לא לפנייה ולא לאחריה	לא לפנייה ולא לאחריה
ואוכל פתו ומברך לאחריה	ועל המזון מברך לאחריו
ואינו מברך לפנייה	ואינו מברך לפניו
אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו	
דברי רבי מאיר	
רבי יהודה אומר	רבי יהודה אומר
בין כך ובין כך מוציא בשפתיו	מברך לפנייהם ולאחריהם

אם נאחד את נוסחיהן, ניתן לקרוא את המשנה כך (השלמות הברייתא מובאות בסוגריים מרובעים):

בעל קרי [שאינו לו מים לטבול, קורא קריאת שמע אבל] מהרהר בלבו [ואינו מוציא בשפתיו], ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה. ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו [- דברי רבי מאיר].<sup>4</sup> רבי יהודה אומר: מברך לפנייהם ולאחריהם.

אמנם מקריאה ראשונה היה ניתן להבין שדבריו של ר' יהודה בברייתא מוסבים על סיוגו של ר' מאיר - ובניגוד לר' מאיר הסובר שבק"ש ובברכת המזון מהרהר, ר' יהודה סובר שמוציא בפיו - אך על בסיס ההשוואה לעיל מסתבר יותר לקרוא את דבריו כמוסבים על הברכות: "בין כך [לפניהם] ובין כך [לאחריהם] מוציא בשפתיו [מברך]".<sup>5</sup> ניתן לנסח זאת כך: "רבי יהודה אומר: בין לפנייהם ובין לאחריהם מוציא בשפתיו".

4 וכך עלה בידינו לקיים את דברי הגמרא בגיטין (ד, א): "מהדרינן אר' מאיר, דסתם מתניתין ר' מאיר".

5 וכך מפרשים הריטב"א (כב, א ד"ה אמר רב נחמן) ורי"ד (בפסקיו כב, א), וכן נראה מרש"י (כב, א ד"ה עשאן).

למסקנה, נותרנו עם שתי דעות:

- ר"מ: בק"ש ובברכת המזון מהרהר, בברכות דרבנן אינו מברך כלל.
- ר"י: בק"ש מהרהר, בברכת המזון וברכות דרבנן מוציא בשפתיו.

בשלב זה, ראוי לציין שראשונים רבים<sup>6</sup> מבינים שר' יהודה חולק על תנא קמא גם ביחס לק"ש - כשלדעתו מוציא בשפתיו בכל מקרה. הבנה זו אכן מסתדרת עם הברייתא כפי שראינו, אך מהשוואת הברייתא למשנה נדמה שלקריאתנו יש בסיס איתן. ניתן להבין את החילוק שעושה ר' יהודה בין ק"ש לבין ברכת המזון בדרכים שונות, אך לא נוכל להרחיב עליהן במסגרת מאמר זה.<sup>7</sup>

## 2. מחלוקת רבינא ורב חסדא

אם כן, הראינו שלשון "מברך" במשנה נושאת בתוכה משמעות רחבה של מימוש הברכה - ברכה בפה וברכה בהרהור. אך עדיין נותרת השאלה מהי משמעות השימוש בלשון "מברך" לגבי ברכה בהרהור: האם המשנה משתמשת בלשון זו רק כדי לציין עניין טכני של הרהור נוסח הברכה, או שיש בה כדי לבטא את משמעות הרהור הברכה כפעולת ברכה תקפה מבחינה מצוותית - כלומר, יציאת המהרהר ידי חובת הברכה? על שאלה זו בדיוק עומדת הגמרא (ברכות כ, ב) מיד בתחילת דבריה:

אמר רבינא, זאת אומרת: הרהור כדבור דמי. דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי, למה מהרהר? אלא מאי הרהור כדבור דמי, יוציא בשפתיו! כדאשכחן בסניי. ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדבור דמי. דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי - יוציא בשפתיו! אלא מאי - הרהור לאו כדבור דמי, למה מהרהר? אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל.

רבינא מסיק מהמשנה באופן פשוט שעצם הדרישה מבעל קרי להרהר מבטאת שיש משמעות להרהור, כך שבהרהור הוא יוצא ידי חובה כמו בדיבור. אך אם הרהור מותר לבעל קרי, ובנוסף הוא גם זהה לדיבור, רבינא נדרש להסביר למה לא הותר לו גם הדיבור עצמו. הגמרא מתרצת שהרהור הוא כמו דיבור לעניין המשמעות המצוותית שלו, אך לא לעניין איסורו של בעל קרי בדברי תורה - שמראש יוחס רק לדיבור (שהרי מקור האיסור במתן תורה שם בני ישראל הוזהרו רק לגבי דיבור).<sup>8</sup> רב חסדא לעומת

6 רבינו יונה (יב, א ברי"ף ד"ה רבי יהודה), רא"ה (כא, ב ד"ה ר' יהודה), מאירי (כ, ב ד"ה ור' יהודה).

7 יעוין בפסקי הרי"ד (כב, א) ובריטב"א (כב, א ד"ה אמר רב נחמן). הסברו של הריטב"א מחודש ואינו פשוט כלל, אך אכמ"ל.

8 לתירוץ הגמרא ישנן כמה פרשנויות בראשונים, אך אין זה מעניינו של מאמרנו.

זאת מייחס יותר משמעות להשוואת הרהור לדיבור, ולא מקבל את החלוקה בין ההשוואה המצוותית לבין ההשוואה האיסורית. משום כך, רב חסדא סובר שהרהור אינו זהה לדיבור, והדרישה של המשנה מבעל קרי להרהר נובעת מסיבה חיצונית - כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בקריאת שמע או בברכה והוא יושב ובטל.

כפי שהעלנו לעיל, נדמה שרבינא רואה בשימוש המשנה בלשון "מברך" לגבי הרהור, ביטוי למשמעות המצוותית שיש לצורת ברכה זו, כאשר רב חסדא לעומתו מצמצם את משמעות השימוש הלשוני רק לציון השימוש הטכני בנוסח הברכה.

### ג. סוגיית משמיע לאזנו

כדי להבין את היקף מחלוקת זו ושורשה, עלינו לעבור לסוגיה נוספת המתייחסת לאופן אמירת ק"ש - סוגיית 'משמיע לאזנו' (ברכות טו, א):

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: לא יצא...

ואלא הא דתניא: לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך - יצא, מניי...? רבי יהודה, ודיעבד - אין, לכתחלה - לא.

רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע - צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד; אמר ליה רבי מאיר: הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך - אחר כונת הלב הן הן הדברים.

המשנה דנה בחיוב ההשמעה לאוזן בק"ש, ומציגה מחלוקת משולשת: ר' יוסי סובר שמדובר בחיוב מהותי שבלעדיו לא ניתן לצאת ידי חובה; ר' יהודה סובר שמדובר בדרישה רק לכתחילה, אך בדיעבד ניתן לצאת ידי חובה גם בלא השמעה; ר' מאיר סובר שאין שום חיוב כזה, אף לא לכתחילה.

במבט ראשון, נדמה שסוגיה זו מכילה קביעות משמעותיות ביחס לסוגיית 'הרהור כדיבור', שהרי מעבר לשאלת ההשמעה לאוזן ניתן למצוא בה מימרות המתייחסות לכאורה לשאלת הרהור: בדעת ר' יהודה מובאת ברייתא המציינת שאדם שברך ברכת המזון בלבו יוצא בדיעבד, ובדעת ר' מאיר מובאת האמירה שכוונת הלב היא הדרישה הבלעדית. אם כן, סוגיה זו מעמידה את מחלוקת רבינא ורב חסדא ישירות על מחלוקת תנאים מפורשת - כאשר רבינא סובר כר' מאיר ור' יהודה; ורב חסדא סובר כר' יוסי. אך העמדה זו קשה, משום שבהמשך סוגיית 'משמיע לאזנו' רב חסדא עצמו פוסק כר' יהודה, ורב יוסף אף קובע שהמחלוקת היא רק לגבי ק"ש ואילו בשאר מצוות לכולי עלמא יצא:

אמר רב חסדא אמר רב שילא: הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה... אמר רב יוסף: מחלוקת בקריאת שמע, דכתיב: שמע ישראל, אבל בשאר מצות - דברי הכל יצא.

### 1. שיטות הראשונים

כמענה לבעיה זו, סיעה מרכזית בראשונים<sup>9</sup> נותנת פרשנות מחודשת ללשונות התנאים בסוגיית 'משמיע לאזנו' - וכך אנחנו יכולים למצוא פרשנויות של הברייתא "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו" או של דברי ר' מאיר "כונת הלב הן הן הדברים" כמכוונים להוצאה בשפתיים ולא להרהור בלב. מעבר לדוחק המילולי הברור בהבנה זו, מניסוחיהם של אותם ראשונים ניכר שהפרשנות הזאת ניתנת רק מכח ההכרח הנובע מדעת רב חסדא, ולא מתוך הבנה מהותית חדשה בדברי התנאים.

הריטב"א (ברכות כא, א ד"ה ולענין הלכתא) אף לוקח זאת צעד אחד קדימה, כאשר הוא מניח כמובן מאליהו שכל התנאים בסוגיית 'משמיע לאזנו' מדברים אך ורק על הוצאה בשפתיים ולא על הרהור - ומתוך כך מכריע שהלכה כרב חסדא:

ולענין הלכתא קיימא לן כרב חסדא דהרהור לאו כדבור דמי... דעד כאן לא פליגי אלא אם צריך להשמיע לאזנו אבל לכולי עלמא צריך להוציא בשפתיו.

תמונת הראי של תפיסה זו באה לידי ביטוי בפסיקת הרי"ד (כ, ב ד"ה אמ' רבינא), המבין את לשונות התנאים כפשוטן - הרהור בלב - ומתוך כך מסיק שאכן הלכה כרבינא: נראה לי דהלכה כרבינא דאמר הרהור כדיבור דמי, דהא איפסיקא הילכתא בפרקין דלעיל... והקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, היינו מהרהר, דהא מייתנין בגמ' לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, אלמא בלבו ולא השמיע לאזנו חד פירושא אית להו, ומהרהר נמי היינו דקורא בלבו.

שתי אפשרויות אלו, המכריעות את מחלוקת האמוראים על בסיס הסכמה גורפת בתנאים, בעייתיות אפילו יותר. אם צד אחד במחלוקת סותר באופן מוחלט את כל דעות התנאים העוסקים באותה השאלה בדיוק, לא ברור מה ההווה אמינא של אותו צד ומדוע הגמרא עצמה לא מציינת הכרעה תנאית זו בצמוד למחלוקת רבינא ורב חסדא.

אם כן, הקושי בהשוואה בין הסוגיות הוא קושי אמיתי, ופרשנויותיהם השונות של הראשונים אינן מצליחות ליישב בצורה משכנעת לא את שורש מחלוקת רבינא ורב חסדא, ולא את היעדר ההשוואה בגמרא עצמה. נדמה שהבעיה מושרשת בצורה

9 רבינו יונה (ח, ב ד"ה גמ'), הרא"ש (ג, יד), המאירי (טו, א ד"ה כשם) ועוד.

מהותית בעצם השוואת הסוגיות זו לזו, כאשר כל ניסיון לגשר ביניהן נתקל או בפרשנות לשונית דחוקה, או במתח בין מחלוקת תנאית מפורשת לבין מחלוקת רבינא ורב חסדא.

ננסה להציע קריאה חדשה בסוגיית 'משמיע לאזנו', קריאה שתיתן לנו הבנה שונה בסוגיית 'הרהור כדיבור' תוך כדי מעקב צמוד במבנה הגמרא.

## 2. חובת כוונה וחובת קריאה

כדי להבין מהי משמעותה של סוגיית 'משמיע לאזנו' בכלל, ודרישת השמיעה המובאת במשנה בפרט, עלינו לברר קודם את מרכיביה הבסיסיים של מצוות ק"ש.

המרכיב הראשון והיסודי ביותר מופיע כבר בשמה של מצוות קריאת שמע - קריאת הפסוקים בפה. המרכיב השני הוא מרכיב הכוונה, המובא בברייתא בתחילת פרק שני (יג, ב): "דתניא: הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו". ניתן לומר שמרכיב הקריאה מתייחס לצורה, ומרכיב הכוונה מתייחס לתוכן.

סוגיית 'הרהור כדיבור' דנה בבירור במרכיב הקריאה - בשאלה אם הרהור נוסח הפסוקים תופש מצד דרישת הקריאה, או שמא מרכיב הקריאה מחייב הוצאה בפה ממש. השוואת הראשונים בין סוגיית 'משמיע לאזנו' לבין סוגיית 'הרהור כדיבור' מניחה שסוגיית 'משמיע לאזנו' דנה גם היא במרכיב הקריאה - אם הוצאה בפה בלבד מספיקה, או שמרכיב הקריאה דורש בנוסף גם קריאה בקול הנשמע לאוזן. הקושיות השונות שראינו עולות בעקבות השוואה זו, וכדי לפותרן ננסה להעמיד את סוגיית 'משמיע לאזנו' על יסוד אחר, הדוחה את ההשוואה מעיקרה.

נדמה, שכאשר מדברים על השמעה לאוזן, ניתן להבין אותה בשתי דרכים, המוליכות כל אחת לדרישה שונה בק"ש. הדרך הראשונה, בה החזקנו עד כה, מתמקדת ב'השמעה' ותופשת אותה כדרישה המתייחסת לפעולת הדיבור - דרישה טכנית של הגבהת הקול כך שהדיבור יהיה עוצמתי מספיק ויישמע באוזן. אך ישנה דרך אחרת, המתמקדת ב'שמיעה' ותופשת אותה כדרישה המתייחסת לעניין נפרד מפעולת הדיבור - לא רק לומר את מילות ק"ש בפה אלא גם לשמוע אותן באוזן. דרישה זו מתמקדת לא במעשה של האדם, אלא במודעות שלו. בניגוד להבנה הראשונה הרואה את דין השמעה כדין השייך למרכיב הקריאה, הבנה זו רואה את דין השמעה כשייך למרכיב הכוונה, כך שכאשר הקורא משמיע את המילים לאוזניו הוא נדרש להקשיב להן בצורה אקטיבית - והקשבה זו בהכרח דורשת או גוררת עמה כוונת הלב. באותה צורה, הברייתא המובאת בסוגיית 'האומנין הקורין בראש האילן' (טז, א) קוראת לחובת הכוונה בק"ש



חובת "הסכת", כלומר - הקשבה.<sup>10</sup> אם כן, מעבר לחיוב כוונת הלב הבסיסי שהוא כמשמעו - להתכוון בלב פנימה, בלי שום דרישה וקשר לאמירת המילים בפה - מתווספת חובת כוונה מועצמת המושגת על ידי השמעה לאזון.<sup>11</sup>

אם כן, ניתן לומר שמחלוקת התנאים בסוגיית 'משמיע לאזנו' ממוקדת גם היא בשאלת רמת הכוונה הנדרשת בק"ש. כאמור, ר' יוסי הסובר שהשמעה מעכבת לומד מלשון הפסוק "שמע" שמעבר לחובת הכוונה הבסיסית יש בק"ש דרישה ייחודית ומעכבת נוספת - השמעה. ר' יהודה, הסובר שהשמעה אינה אלא דרישה של לכתחילה, מצריך כוונה מועצמת זו רק לכתחילה - צורך בסיסי שכפי שנראה בהמשך קיים בכל המצוות. ר' מאיר, הסובר שאף לכתחילה כוונת הלב הבסיסית מספיקה, מקצין את שלילת ההשמעה כדרישה מהותית, ולומד זאת מהפסוק "על לבבך" - "אחר כונת הלב הן הן הדברים".

הבנה זו, המעמידה את סוגיית 'משמיע לאזנו' על מרכיב הכוונה, מנתקת ממילא בינה לבין סוגיית 'הרהור כדיבור'. שאלת הצורך בהוצאה בפה, התלויה במרכיב הקריאה, היא שאלה בלתי תלויה לחלוטין בשאלת הכוונה: הסובר שהשמעה אינה מעכבת ומצד הכוונה כוונת הלב מספיקה יכול עדיין לחייב דיבור כדרישה נפרדת מדרישת הכוונה, והסובר שהשמעה מעכבת יכול עדיין להסתפק במקרים מיוחדים בכוונה חלקית ככוונת הלב, ללא חיוב נפרד של דיבור.

כדי לבסס הצעה זו ביתר שאת, עלינו להתבונן בסוגיה בתחילת פרק שני (ברכות יג, ב), סוגיה העוסקת באופן המפורש ביותר בשני מרכיבי מצוות ק"ש - הקריאה והכוונה:<sup>12</sup>

על לבבך - ר' זוטרא אומר: עד כאן [=פרשת שמע] - מצות כוונה, מכאן ואילך [=פרשת והיה] - מצות קריאה... מאי שנא מכאן ואילך מצות קריאה - דכתיב [=בפרשת והיה] לדבר בם, הכא נמי [=בפרשת שמע] הא כתיב ודברת בם! הכי קאמר: עד כאן - מצות כוונה וקריאה, מכאן ואילך - קריאה בלא כוונה. ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה - דכתיב [=בפרשת שמע] על לבבך, ודברת בם,

10 ראה אונקלוס (דברים כז, ט), המתרגם את המילה "הסכת" - "אצית". מילה זו משמעותה "הקשב, האזן". ראה במדבר כג, יח ואונקלוס שם; דברים א, מה ואונקלוס שם; בבא בתרא עד, א; מדרש לקח טוב פנחס ד"ה לאזני.

11 באופן פשוט, עצם הציווי בתורה לשמוע ("שמע ישראל") מתפרש יותר בקלות כציווי להקשיב (כלומר, כדין בחובת הכוונה), מאשר כציווי טכני לשמוע. אדם שמדברים איתו שומע בעל כרחו ואין משמעות לציווי כזה, אך כדי שגם יקשיב צריך לדרוש זאת ממנו באופן מיוחד.

12 עם פרשנות שלי בסוגריים מרובעים - נ"א.

התם נמי [=בפרשת והיה] הא כתיב על לבבכם, לדבר בם! ההוא מבעי ליה לכדריבי יצחק, דאמר: ושמתם את דברי אלה - צריכה שתהא שימה כנגד הלב. אמר מר, רבי יאשיה אומר: עד כאן - מצות קריאה, מכאן ואילך - מצות כוונה. מאי שנא מכאן ואילך מצות כוונה - משום דכתיב [=בפרשת והיה] על לבבכם - הכא נמי [=בפרשת שמע] הא כתיב על לבבך! הכי קאמר: עד כאן - מצות קריאה וכוונה, מכאן ואילך - כוונה בלא קריאה. ומאי שנא עד כאן מצות קריאה וכוונה - דכתיב [=בפרשת שמע] על לבבך ודברת בם - התם נמי [=בפרשת והיה] הא כתיב על לבבכם לדבר בם! ההוא בדברי תורה כתיב, והכי קאמר רחמנא: אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו.

מהלך הסוגיה מעט סבוך, ולעניינו נתמקד בשתי נקודות חשובות העולות ממהלך הדברים. ראשית, ניתן לראות באופן בולט את הקיום הבלתי תלוי שיש לכל מרכיב - הכוונה והקריאה - כאשר כל אחד מהם יכול להידרש בנפרד וגם במקביל לשני. המחלוקת אינה על עצם האפשרות לכוון בלי לקרוא או לקרוא בלי לכוון, שכן גם ר' זוטרא וגם ר' יאשיה מוכנים תיאורטית לקבל אפשרות של כוונה בלי קריאה או של קריאה בלי כוונה. נקודה זו מחזקת את טענתנו לעיל שהדעות השונות לגבי דרישת הכוונה בסוגיית 'משמיע לאזנו' אינן מכריחות באופן מקביל דעות מסוימות לגבי דרישת הקריאה בסוגיית 'הרהור כדיבור'.

שנית, לאורך כל תהליך דרישת הפסוקים, מרכיב הקריאה נלמד ממושג ה'דיבור' ('ודברת', 'לדבר') - ואילו מרכיב הכוונה נלמד ממושג ה'לב' ('על לבבך', 'על לבבכם'). השימוש המושגי הנפרד לכל מרכיב חוזר ומופיע בסוגיות בהן אנו דנים: בסוגיית 'הרהור כדיבור' מופיעים רק מושגי ה'הרהור' וה'דיבור' ולא מושג ה'לב'; בסוגיית 'משמיע לאזנו' לעומת זאת, המוקד הבלעדי הוא במושג ה'לב' ('לא יברך אדם ברכת המזון בלבד', 'כונת הלב הן הן הדברים') ללא שום אזכור של מושג ה'הרהור' או מושג ה'דיבור'. חלוקה מושגית מובהקת זו יוצרת הפרדה ברורה ומכוונת בין שתי הסוגיות - בין האחת הדנה בחובת הקריאה לבין השנייה הדנה בחובת הכוונה.

על פי דברינו, עולה שהמשנה (ובעקבותיה הגמרא) בונה את יסודות ק"ש שלב אחרי שלב. בהתחלה (יג, ב) היא מגדירה את שתי החובות הבסיסיות - הכוונה והקריאה; לאחר מכן בסוגיית 'משמיע לאזנו' (טו, א) היא מדייקת את חובת הכוונה בשני אופניה - כוונת הלב והכוונה שעל ידי השמעה; ולבסוף, בפרק השלישי בסוגיית 'בעל קרי' (כ, ב) היא חוזרת לדון בחובת הקריאה, ובאפשרות לצאת ידי חובת ק"ש בהרהור נוסח הפסוקים בלבד, ללא הוצאתם בפה. שתי ה'מצוות' המרכיבות את ק"ש - חובת 'כוונה' (ו'השמעה' כחלק ממנה) וחובת 'קריאה' - והיחס ביניהן, יעלו שוב ושוב לאורך דיוננו.

### 3. שיטת בעל המאור והראב"ד

לפני שנעבור לכיוונים נוספים בהבנת היקף סוגיית 'הרהור כדיבור', נעיין בקצרה בדבריהם של בעל המאור והראב"ד בסוגיה זו, אשר נראים כהולכים בכיוון בו אף אנו מבקשים ללכת.

בעל המאור (ברכות יב, א ד"ה מתני') מצביע על סתירה המתחייבת מהשוואת שתי הסוגיות ('הרהור כדיבור' בדף טו, א ו'משמיע לאוזנו' בדף כ, ב), ומשום כך מפרש שמחלוקת התנאים בסוגיית 'משמיע לאוזנו' מתמקדת רק בשאלת אי ההשמעה לאוזן, כאשר הביטויים המובאים בבחייתות יכולות להתפרש הן כמתייחסות להרהור הן כמתייחסות להוצאה בפה:

אית מאן דמוקי' פלוגתא דרבי אבינא ורב חסדא במחלוקת שנויה דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו כו' רבי אבינא כו' יהודה ורב חסדא כרבי יוסי ואין זה הפירוש נכון... ואלא על כרחך יש הפרש בין המהרהר ובין הקורא ולא השמיע לאוזנו שזה מוציא בשפתיו וזה אינו מוציא בשפתיו.

כלומר, סוגיית 'משמיע לאוזנו' אינה שוללת או מחייבת את האפשרות לצאת ידי חובה בהרהור, וניתנת להתפרש לשני הצדדים - ולכן לדעת רבינא אכן ניתן לצאת בהרהור גם בדיעבד. בעל המאור אינו מזכיר את חובת הקריאה הנידונת במחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה, ונדמה שלהבנתו מדובר בחובה שאינה מעכבת בדיעבד.

הראב"ד (כתוב שם יב, א ד"ה מתניתין) בתגובה שולל בתוקף את הבנת סוגיית 'משמיע לאוזנו' כמתירה הרהור:

אמר אברהם: זה אינו כלום שלא מצינו תנא שיאמר כן שלא יהא צריך להוציא בשפתיו ואפילו ר' מאיר דאמר אחר כונת הלב הן הן הדברים לא בא אלא להוציא מדר' יהודה דאמר צריך שישמיע לאוזנו, אבל להוציא בשפתיו צריך דהא כתיב ודברת בם. אלא הא דאמר ר' אבינא הרהור כדבור דמי לא אמר אלא לענין בעל קרי בלבד שהוא אנוס שאם טבל אינו צריך לחזור ולקרות. ורב חסדא סבר צריך לחזור ולקרות.

הראב"ד מבסס את דבריו על לשון הפסוק "ודברת בם", ממנו הוא מוכיח שלכל השיטות יש חיוב להוציא בשפתיו. השימוש בביטוי זה מחזיר אותנו באופן מתבקש למחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה, ולחובת קריאה הנלמדת מלשון "ודברת". מכח חיוב זה, שלהבנת הראב"ד אפילו ר' מאיר מודה לו, סוגיית 'משמיע לאוזנו' בהכרח אינה ניתנת להתפרש כמאפשרת הרהור. מחלוקת התנאים שם מתייחסת רק לדרישת השמיעה - ולא לדרישת הדיבור, המפורשת במחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה. לדבריו, מחלוקת רבינא ורב חסדא שייכת רק במקרה של בעל קרי האנוס, שחורג אף מגבולות הדיעבד.

אם כן, בעל המאור והראב"ד אמנם חולקים בהיקף חובת הקריאה ועל פי הבנתם מפרשים את הפרטים בסוגיית משמיע לאזנו כמאפשרים או כשוללים הרהור, אך שניהם מעמידים את עצם הסוגיה כסוגיה בלתי תלויה שעוסקת בחובת הכוונה וההשמעה שבמסגרתה ולא בחובת הקריאה - כפי שהעלנו בהצעתנו.

### ד. מצוות 'דיבוריות' ומצוות 'כוונתיות'

כדי לחדד את הדברים עוד יותר, עלינו למקד את היקפה של מחלוקת רבינא ורב חסדא. כפי שהראנו, מחלוקת זו דנה בגדר חובת הקריאה, הדיבור, ובשאלה אם גם הרהור יכול למלא חובה זו כמעין הרחבה של מושג הדיבור. ממילא, במקרים בהם חובת הדיבור אינה קיימת, השאלה לא רלוונטית משום שללא חובת קריאה קיימת רק חובת כוונה שעבורה - למאן דאמר שניתן לצאת ללא השמעה לאוזן - פשוט שגם הרהור הוא כלי כוונתי לגיטימי. אם כן, עלינו לברר בכל מצווה האם היא דורשת דיבור - ואז אפשרות הרהור תתלה במחלוקת רבינא ורב חסדא - או שמא היא מצווה התלויה רק בכוונה ואז בכל מקרה ניתן לצאת בהרהור בלבד. את המצוות הדורשות דיבור נכנה 'מצוות דיבוריות', ואילו את המצוות המסתפקות בכוונה נכנה 'מצוות כוונתיות'.

כפי שראינו לעיל, הראשונים שהובאו עד כה יוצרים זיקה בין מחלוקת רבינא ורב חסדא ובין סוגיית 'משמיע לאזנו', ומרחיבים זיקה זו גם לברייתות המובאות שם, העוסקות בברכת המזון ובברכות אחרות. בהתאם לדברינו, זיקה זו מצביעה על כך שלהבנתם שאלת 'הרהור כדיבור' רלוונטית גם בשאר מצוות, הבנה הנובעת מתפיסה אינטואיטיבית לפיה מצוות התורה ככלל הן מצוות דיבוריות בעלות דרישה בסיסית לקיום כדיבור ולא רק בכוונה.

#### 1. פסיקת הרמב"ם

בניגוד לפרשנויות שראינו עד כה, הרמב"ם בפסיקתו מציג תפיסה שונה לחלוטין, המחזקת באופן מיוחד את סוגיית 'הרהור כדיבור' כולה:

לגבי ק"ש, פוסק הרמב"ם (ק"ש ב, ח) בלשון הדומה ללשון המשנה: "וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא". בהלכה זו לא מוזכרת אפשרות הרהור, וגם דינם של בעל קרי ושל אנוס אינו מוזכר כלל. אך בהלכות ברכות (א, ז) מוסיף הרמב"ם פירוט, מעבר ללשון המוכרת:

כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא  
בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו.

האחרונים התקשו בפסיקת הרמב"ם המחלק בין ברכות - דאורייתא ודרבנן - ובין ק"ש. למה בברכות ניתן לצאת בהרהור (אפילו בדיעבד) ואילו בק"ש לא מוזכר דין זה כלל?

מתוך קושי זה, אחרונים רבים הסבירו שהרמב"ם פוסק באופן גורף כרבינא, ובהלכות ק"ש אמנם לא פירט אך גם שם הוא סובר שניתן לצאת בהרהור.<sup>13</sup> הדוחק שבהסבר זה ברור, שהרי אותם אחרונים מוסיפים בדבריו של הרמב"ם דברים שהוא במכוון לא הכניס - והראיה שבהלכות ברכות הוא כן ציין הוספה זו. בנוסף, אם הרמב"ם אכן רצה לקצר בדבריו ולכותבם רק במקום אחד, היה מתבקש לכתוב את הפירוט בהופעה הראשונה (הלכות ק"ש) ולא בהופעה המאוחרת יותר (הלכות ברכות).<sup>14</sup>

נדמה שהבסיס לתמיהת האחרונים יושב על הנחת המוצא שראינו לעיל, לפיה כל המצוות כולן הן מצוות דיבוריות המחייבות הוצאה בפה, ואין חילוק בכך בין ק"ש לבין ברכות. אך מעיון בתלמוד, איננו מוצאים אף התייחסות מפורשת לדרישה כללית של דיבור במצוות, וגם כאשר מופיעה דרישה זו לגבי אמירה בשבת - היא מלווה בלימוד מיוחד מתוך הפסוקים המתבסס על לשון מפורשת של דיבור.<sup>15</sup> בנוסף, תפיסה המערערת על הנחת מוצא זו עולה כאמור אף ממחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה אצלנו, הדנה במפורש בחיוב הדיבור בק"ש; עצם הצורך של הגמרא ללמוד את חובת הקריאה מהפסוקים - ובהתאם לכך להסתפק בכוונה כאשר לא נמצא לימוד כזה - מעיד על כך שחיוב הדיבור איננו ברירת מחדל הלכתית אלא חיוב ייחודי שצריך לבררו. מכל הראיות האלו, ניתן להעלות תפיסה לפיה מצוות התורה באופן בסיסי הן מצוות כוונתיות שאינן דורשות דיבור - כאשר קיימת קבוצה מצומצמת של מצוות דיבוריות שחובת הדיבור בהן נלמדת באופן מפורש מהפסוקים.<sup>16</sup> ביטוי מפורש בראשונים לתפיסה זו ניתן לראות בדבריו של ה"ר שמחה משפירא, המובאים בספר ערוגת הבושם לר' אברהם בן עזריאל, רבו של האור זרוע: "ה"ר שמחה כתב אע"ג דיצא בדיעבד בלא השמעת און בעינן שיוציא בשפתיו, דכתיב ודברת במ לדבר במ, דכל היכא דכתיב דיבור ממעט הירהור".

- 13 מראה הפנים (ברכות ג, ד ד"ה מהו); לחם יהודה (ק"ש ב, ח); פרח שושן (או"ח א, יד).
- 14 הכסף משנה (ברכות א, ז) אמנם מסביר שהרמב"ם מחלק בין ק"ש לבין שאר ברכות על בסיס מימרת רב יוסף בסוף סוגיית 'משמיע לאזנו' (טו, ב): "אמר רב יוסף: מחלוקת בק"ש... אבל בשאר מצות - דברי הכל יצא", אך בדברינו הארכנו לבאר את החילוק בין שתי הסוגיות - וממילא השימוש בפסיקת רב יוסף לגבי השמעה אינו רלוונטי לשאלת ההרהור.
- 15 "דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר; דיבור - אסור, הרהור - מותר... אלמא: הרהור לאו כדיבור דמי" (שבת קנ, א). הגמרא הנוספת המוזכרת באחרונים בהקשר זה היא הגמרא בשבועות (כו, ב): "אמר שמואל: גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, שנאמר: לבטא בשפתים"; אך שם מפורש שצריך דווקא ביטוי שפתיים ולא רק הרהור (אפילו אם הרהור כדבור).
- 16 על פי הבנה זו נראה שצריך לומר שקביעת המשנה (ברכות כ, ב) לפיה בעל קרי לא מהרהר ברכות דרבנן משמעותה שלא מוטל עליו חיוב להרהר, אף על פי שאכן יכול לצאת ידי חובה אם ירהר.

הצעה זו, לפיה יש לחלק בין מצוות שמרכזן כדיבור לבין כאלה שמרכזן בכוונה, שופכת אור על קושי נוסף בהמשך סוגיית הגמרא (ברכות כא, א) ביחס לבעל קרי:

תנן: בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחרייה, ועל המזון - מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. ואי סלקא דעתך אמת ויציב דאורייתא - לברוך לאחריה! מאי טעמא מברך - אי משום יציאת מצרים - הא אדכר ליה בקריאת שמע. ונימא הא ולא לבעי הא! קריאת שמע עדיפא, דאית בה תרתי.

הגמרא מתקשה מדוע בעל קרי אינו מברך את ברכות ק"ש שתוקפן מדאורייתא, ומתרצת שהחיוב מדאורייתא הוא משום חובת הזכרת יציאת מצרים, שאותה כבר קיים בק"ש. לכאורה, מהלך זה קשה לרב חסדא, שהרי אם הרהור ק"ש אינו מוציא את בעל הקרי ידי חובתו, הוא גם לא מוציא אותו ידי חובת הזכרת יציאת מצרים - ואם החיוב עדיין מוטל עליו, שאלת הגמרא עומדת בעינה.

אך לפי דברינו מתבאר שאמנם יש ספק אם הרהור יכול להיחשב כדיבור לעניין חובת הדיבור במצוות ק"ש (הגלמד מ"ודברת"), אך שאלה זו אינה רלוונטית בנוגע למצוות הזכרת יציאת מצרים - בה לא מובאת דרישה שכזו ועל כן ניתן לצאת בה בהרהור בלבד, כמו בשאר המצוות הכוונתיות.<sup>17</sup>

אם כן, על בסיס הבנה זו, פסיקת הרמב"ם מסתברת ביותר - שכן אין עוד צורך להעמידו כרבינא (בניגוד לרוב הראשונים ולמסורת הגאונים) או לדחוק את דבריו. לשיטתו, ק"ש היא מצווה דיבורית ולכן אינו יוצא בה בהרהור, שאינו כדיבור (כרב חסדא); ואילו ברכות - בין דאורייתא ובין דרבנן - הן מצוות כוונתיות בהן אין צורך כדיבור וממילא ניתן לצאת בהרהור, גם כשאינו אנוס.<sup>18</sup>

מדברינו עולה שהמתח בין תפיסת הרמב"ם לזו של שאר הראשונים נובע ממחלוקתם בהבנת צורת הביטוי הבסיסית במצוות: הנחת המוצא של הרמב"ם היא שהמצוות הן מצוות כוונתיות בהן אין צורך כדיבור ולכן ניתן לקיימן גם בהרהור, כאשר חריגה מכלל זה דורשת לימוד מפורש המחייב דיבור, כבק"ש. לעומת זאת, הנחת המוצא של שאר הראשונים היא שהמצוות הן מצוות דיבוריות הנעשות כדיבור ולא ניתן לצאת בהן בהרהור, כאשר חריגה מכלל זה דורשת לימוד המאפשר הרהור.

לאחר כל האמור לעיל, חשוב לדייק שאמנם הצורך כדיבור אינו מופיע במצוות כוונתיות, אך כן מופיע הצורך בהשמעה - בו דנה סוגיית משמיע לאזנו בלי לחלק בין

17 עצם האפשרות לצאת ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור נדונה באריכות בשאגת אריה (יג).

18 כך הבין בדבריו גם השאגת אריה (ו; כד), אלא שהוא הגיע להסבר זה בדרך אחרת, ועיין שם.

ק"ש לבין שאר מצוות. חלק מהראשונים לומדים זאת מהפסוק "הסכת ושמע ישראל" (ראה רשב"א טו, ב ד"ה אמר רב יוסף), ובירושלמי (ב, ד) הוא נלמד מהפסוק "והאזנת למצותיו". דרישה זו היא המביאה את הרמב"ם להצריך השמעה לכתחילה גם במצוות כוונתיות כברכות, אך עדיין מדובר רק בדרישה לכתחילה ולא בדרישה מהותית כחובת הקריאה בק"ש המעכבת אף בדיעבד.

## ה. שיטת הירושלמי

כפי שהראנו בתחילת עיסוקנו במשנת בעל קרי, ניתן לפסק את פתיחת המשנה בשתי דרכים שונות: "בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה" או "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך, לא לפניו ולא לאחריה". עד כה, הבבלי וכל המקורות בהם עסקנו קראו את המשנה בדרך הפיסוק הראשונה. אך הירושלמי קורא את המשנה בצורה שונה לחלוטין מקריאת הבבלי, על בסיס צורת הפיסוק השנייה שהעלנו:

מהו מהרהר? ברכות. מתניתא במקום שאין מים וכו' מאיר דתני בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזנו ומברך לפניו ולאחריה.

לפי קריאה זו, כשהמשנה קובעת שבעל קרי מהרהר, דבריה נסובים כלפי ברכות ק"ש - וממילא עולה שבק"ש עצמה בעל קרי אף מוציא בשפתיו. כך, נוצרת אחידות במשנה כעוסקת כולה בדיני ברכות. דעת תנא קמא מזוהה עם דעת ר' מאיר המציין שבעל קרי אינו משמיע לאזנו את ק"ש, אך כן מוציאה בשפתיו (בניגוד לברייתא המובאת בבבלי). קריאה פשוטה זו בירושלמי מובאת ברבינו יונה (יב, א ד"ה ובירושלמי), במאירי ובראבי"ה (סי' סג), כאשר האחרון מתרשם ממנה עד כדי כך שהוא סובר שגם סוגיית הבבלי צריכה להתפרש על בסיסה.

### 1. פירוש רבינו חננאל

גם רבינו חננאל, בדומה לראבי"ה, נעזר בדברי הירושלמי לצורך הבנת סוגיית הבבלי - אך בצורה שונה. פרשנותו משמעותית בסוגייתנו, היות וקבוצה מרכזית בראשונים שדחקו את הברייתות בסוגיית 'משמיע לאזנו' כמתארות הוצאה בפה נאלצו לעשות זאת בעקבות פסיקתו של ר' חננאל כרב חסדא, מבלי להביא את הפרשנות של ר' חננאל עצמו בסוגיה (ספר הנר ברכות כ, ב ד"ה מתני):

מתני' בעל קרי מהרהר בלבו וכו'. רחז"ל: פירשו בתלמוד ארץ ישראל, מהו מהרהר בברכות. שמעינן מינה דקרית שמע מוציא בשפתיו. אמר ר' אבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דאמי, דמצות קרית שמע בדבור הוא, דכתיב ודברת במ

וגו'... ורב חסדא אמר, זאת אומרת הירהור לא כדיבור דאמי, מפני מה מהרהר כדי שלא יהו כל העם עסוקים בברכות והוא יושב ובטל. וקיימא לן כר' חסדא.

ר' חננאל מביא כהקדמה את קריאת הירושלמי במשנה, ומדקדוק בדבריו ניתן לראות באופן חד משמעי שלהבנתו שורש המחלוקת בין רבינא ורב חסדא טמון בהבדל בין קריאה זו לבין הקריאה שעד כה זיהינו עם הבבלי. לדעת רבינא, המשנה מתייחסת לק"ש (כמו שהבנו עד עתה) ובעל קרי יכול להרהר בק"ש - ומכאן שהרהור כדיבור. לדעת רב חסדא, לעומתו, המשנה אינה מתייחסת לק"ש כלל (כהבנת הירושלמי) ומהדרישה להוציא את ק"ש בשפתיו מוכח שהרהור לאו כדיבור, וההרהור בברכות בא מסיבה טכנית: שלא יהיו כל העם עסוקים בברכות והוא יושב בטל.

אך כאן נעוץ הפער בין דברי ר' חננאל ובין ציטוט פסיקתו בראשונים. לדעת ר' חננאל, רב חסדא מסיק שהרהור לאו כדיבור רק מכח העובדה שבעל קרי קורא ק"ש ואינו מהרהר, ומתוך כך הגמרא נאלצת להסביר שהסיבה לכך שהוא בכל זאת מהרהר את הברכות היא "שלא יהו כל העולם עוסקין בברכות והוא יושב ובטל". המחלוקת ביניהם היא מחלוקת פרשנית במשנה, כאשר הנפקא מינא של המחלוקת הזאת היא שאלת 'הרהור כדיבור': הבנת המשנה כך שבעל קרי מהרהר את ק"ש מחייבת את דעת רבינא שהרהור כדיבור, והבנת המשנה כך שבעל קרי מוציא בשפתיו את ק"ש מחייבת את דעת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור. ממילא, הראשונים, שמצד אחד ציטטו את פסקו של ר' חננאל כרב חסדא ומצד שני הבינו את המשנה כרבינא (שבעל קרי מהרהר את ק"ש), כנגד הבנתו של רבנו חננאל עצמו - יוצרים סתירה פנימית בפסיקתם.<sup>19</sup>

## 2. פירוש הפני משה

בניגוד לקריאה פשוטה זו בירושלמי, הפני משה (שם ד"ה מהו) מפרש את הירושלמי באופן זהה לפשטות סוגיית הבבלי כפי שהבנו עד כה, כך שדברי הירושלמי "מהו מהרהר ברכות" מתייחסים לברכת המזון ולא לברכות ק"ש:

מהו מהרהר ברכות. אברכת המזון קאי כלומר דלא תימא דדוקא ק"ש הוא דלא התיירו לו אלא בהרהור... דהא דקתני על המזון מברך לאחריו בהרהור קאמר שיהרהר אותן הברכו' שהן מן התורה.

19 יתכן שמהשמועה בשם ר' חננאל שהגיעה עד בתי מדרשם של ראשוני אשכנז וצרפת נשתמרה רק פסיקתו, ואילו הסברו המלא לסוגיה - המעיד כי הבנתו במשנה הפוכה מהבנתם - נשתמר רק באזורים הקרובים יותר גיאוגרפית לאזור פעילותו של ר' חננאל, כמרקו בה חי ר' זכריה אגמאתי, מחבר 'ספר הנר'.



על פי קריאה זו, הברייתא דרכה מעמיד הירושלמי את תנא קמא במשנה בדעת ר' מאיר צריכה ביאור: אם בעל קרי אכן מהרהר את ק"ש, איך דבריו של ר' מאיר "קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו" מוכיחים את זהותו עם דעת תנא קמא? נראה שבקריאה זו הירושלמי יוצר זיקה ישירה בין המצב של אי-השמעה לאזון לבין המצב של הרהור (וכך מפרש הפני משה בהמשך דבריו, ד"ה ואינו). מהלך זה בדעת ר' מאיר אפשרי רק מתוך הנחה שלא קיימת חובת קריאה כלל; וכשדרישת ההשמעה לא רלוונטית, אז נשאר ממיילא רק חובת הכוונה בלב וניתן לצאת בהרהור. פתח להבנה זו בדעת ר' מאיר ניתן למצוא בדבריו המובאים בגמרא מיד לאחר מחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה:

תנו רבנן: שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד - עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא: הלכה כרבי מאיר.

בניגוד לר' זוטרא ור' יאשיה המתייחסים לחובת הכוונה ולחובת הקריאה, ר' מאיר מתייחס אך ורק לחובת הכוונה. הגמרא מכריעה להלכה כמותו, אך לא ברור מהי ההכרעה לגבי חובת הקריאה. למען האמת, לא נמצאת שום התייחסות נוספת לחובת הקריאה או ללימוד מ"ודברת" - לא בהמשך הפרק ולא בשום מקום אחר במסכת.

בהתאם לכיוון פרשני זה, ניתן להבין שר' מאיר מתייחס גם הוא לחובת הקריאה - בכך שאינו מקבל אותה כלל. לדבריו, הדרישה היחידה הקיימת היא כוונת הלב, וכך ניתן להבין גם את דבריו בסוגיית 'משמיע לאזנו': 'אחר כונת הלב הן הדברים'. כלומר, גם 'ודברת' הנאמר בפרשת שמע הוא רק תיאור מציאותי של קיום חובת הכוונה, ולא דרישה נפרדת לקריאה כחלק מהמצווה. עובדה זו מאפשרת הבנה לא מופרכת לפיה לשיטת הירושלמי מעבר לחובת שמיעה מצד חובת הכוונה באמת לא קיימת דרישה לחובת קריאה, כך שהקפיצה משמיעה להרהור מתבקשת בהחלט.<sup>20</sup>

קריאה מחודשת זו בירושלמי מוליכה אותנו לפסיקת האורחות חיים,<sup>21</sup> שכפי שנראה מתייחס באופן ישיר לאפשרות פרשנית זו.

## ו. פסיקת האורחות חיים

בהלכות ברכות (א), האו"ח מצטט כמעט במדויק את לשונו של הרמב"ם בהלכות ברכות (א, ז) בה דנו לעיל: "וצריך שישמיע הברכה לאזניו. ואם לא השמיע בין שהוציא בשפתיו או ברך בלבו יצא". אך בהמשך דבריו (שם, סט) הוא מדייק את כוונתו: "וכן לא

20 הבנה זו מתבטאת גם בלימוד של הירושלמי מ"ודברת": "ודברת במ - מיכן שיש לך רשות לדבר במ". לימוד זה אינו עוסק בגדר ק"ש עצמה אלא בדין הפסקה, בשונה מהבבלי הלומד מפסוק זה את חובת הקריאה.

21 להלן בקיצור - 'או"ח'.

יברך שום ברכה בלבו ואם בירך יצא ובלבד שיניע התיבות בשפתיו". כלומר, בהרהור הלב בלבד לא ניתן לצאת ידי חובה אף בדיעבד, וברכה בלב משמעותה הנעת שפתיים. וכך גם מפורש בדבריו בהלכות ברכת המזון (יב), שם הוא מבאר את הברייתא בסוגיית 'משמיע לאזנו': "ולא יברך אדם ברכת מזון בלבו. ואם ברך יצא ובלבד שיניע התיבות בשפתיו". בעזרת פרשנות זו, הדומה לכאורה לפרשנות הראשונים שראינו לעיל, מבאר האו"ח גם את לשון הרמב"ם עצמו: ב"ברך בלבו" הכוונה להנעת שפתיו.<sup>22</sup>

הבנה זו נראית קשה, שהרי הרמב"ם מחלק במפורש בין שתי צורות ביטוי - הוצאה בשפתיו וברכה בלבו - ונדמה שהאו"ח מטשטש חלוקה זו לחלוטין. אך אם נדייק בלשונו, נראה שהאו"ח מגדיר את הברכה בלב כ"הנעת שפתיו" ולא כ"הוצאה בשפתיו". על פי הגדרה זו ניתן להבין את חלוקת הרמב"ם בשתי דרכים: באופן טכני, ניתן לומר שבניגוד להבנתנו ברמב"ם, לשיטתו בכל מקרה צריך דיבור, וגם הנעת שפתיו (ללא הוצאת הגה) נחשבת כדיבור, לעומת הרהור בלב ממש שנחשב כהרהור - כאשר החלוקה היא חלוקה סתמית בין שתי צורות דיבור (הנעת שפתיים ללא הוצאת הגה והוצאת הגה בשפתיים); לחלופין ניתן להציע חלוקה מהותית יותר, כפי שהבנו ברמב"ם עד כה, שבכרכות יוצא גם בהרהור, והנעת שפתיו נחשבת כהרהור בניגוד להוצאה בשפתיו שנחשבת כדיבור - והאו"ח בא למעט רק הרהור בלב ממש ללא הנעת שפתיים, משום דברים שבלב אינם דברים (כפי שמציין במפורש בדבריו בהלכות ק"ש שנראה לקמן).

לשתי הבנות אלו בשיטת האו"ח יש השלכה ישירה להבנת דבריו בהלכות ק"ש (סי' יו),<sup>23</sup> שם הוא מצטט את לשון הרמב"ם בתוספת פירוש:

וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא. פירוש, ובלבד שיניע התיבות בשפתיו, שאם לא הניע בשפתיו לא יצא, דברים שבלב אינם דברים. ולפי דעת הירושלמי נראה שאם אמר בלבו מחמת חולי או אונס אחר יצא, שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם.

לפי ההבנה הראשונה שהעלנו, הגורסת שהנעת שפתיים היא כדיבור, גם בק"ש פוסק הרמב"ם שלא יוצא בהרהור - אלא רק בהנעת שפתיים. על פי ההבנה השנייה, שהנעת שפתיים היא כהרהור, גם בק"ש פוסק הרמב"ם שבדיעבד ניתן לקרוא בהרהור - אך עם הנעת שפתיים.

22 כך מיושבת גם תמיהתו של בן הרמ"ה (ק"ש ב, ח). נדמה שהגרע"י ביביע אומר (ד, או"ח ג) לא שם לבו לפסיקת האו"ח לגבי ברכת המזון, ולכן הבין בדעתו שמחלק בין ק"ש לבין ברכת המזון.

23 הוצאת מכון אור עציין. לגבי היחס בין הגרסאות השונות, ראו במבוא להוצאה זו עמ' 35-36.

גם את נימוקו "דדברים שבלב אינם דברים" ניתן למשוך לשני הכיוונים: א. הנעת שפתיו נחשבת דיבור, בניגוד להרהור בלב ממש שנקרא "דברים שבלב" שאינם נחשבים כדיבור (ניסוח שמקביל ל"הרהור לאו כדיבור", כאשר המילה "דברים" כאן מתפרשת על פי שורשה - דיבור); ב. הנעת שפתיו נחשבת הרהור ויוצא ידי חובתו בהרהור, אך ללא הנעת שפתיו יש בעיה חיצונית של "דברים שבלב אינם דברים" ולכן נדרשת פעולה ממשית כלשהי, מינורית ככל שתהיה.<sup>24</sup> בין כה וכה האו"ח אינו מחלק בין ק"ש לבין ברכות, ובכולן הדין זהה - או שיוצא בהרהור או שלא יוצא בהרהור.

נראה שניתן לקבוע את גדרו של ביטוי מיוחד זה - שמלבד לימוד יחידי ממקור הביטוי "רק שפתיה נעות" אין לו הופעה בתלמוד כלל וגם בראשונים השימוש בו נדיר - על בסיס פירושו של הרמב"ם עצמו למשנה בנוגע לבעל קרי (ברכות ג, ד):

ופירוש מהרהר - מחשב ברעיוניו. רוצה לומר, יקרא קרית שמע בליבו ולא יניע שפתיו.<sup>25</sup>

מכאן מפורש שלרמב"ם הנעת שפתיו אינה נחשבת הרהור אלא דיבור, וסביר שגם האו"ח המצטט את הרמב"ם ומפרשו מתייחס לביטוי זה בצורה זהה. אם כן, נצעד בעקבות ההבנה הראשונה, על פיה האו"ח מבין ברמב"ם שלא ניתן לצאת בהרהור בין בק"ש ובין בברכות - בניגוד להבנתנו בדבריו לעיל.

נדמה שהבנה זו מצליחה להתגבר על הקושי שהעלנו בתחילת עיסוקנו ברמב"ם, באשר לסיבה לכך שהוא מציין פירוט זה רק בהלכות ברכות ולא בהלכות ק"ש: באופן מהותי אמנם אין חידוש בפירוט זה, אך בעקבות הברייתא הדנה בדיני ברכות ("לא יברך אדם ברכת המזון בלבד") נדרש הרמב"ם בהלכות ברכות להביא את לשון הברייתא, כדי לציין שגם היא מתייחסת לדיבור (בהנעת שפתיים) ולא להרהור.

מתוך הבנה זו ניתן להמשיך ולבאר את הערתו של האו"ח בסוף דבריו, שעל ציטוטה בשו"ע נשתברו קולמוסי האחרונים:

ולפי דעת הירושלמי נראה שאם אמר בלבו מחמת חולי או אונס אחר יצא, שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם.

האו"ח מוסיף שלמרות שהרמב"ם המובא בתחילת דבריו אינו מתייחס למקרה של אונס, מהירושלמי ניתן להבין שבמקרה כזה גם בהרהור (ללא הנעת שפתיים) ניתן

24 דברים אלו מושכים להבנה שבכל מקרה צריך מעשה מסוים במציאות, שגם הנעת שפתיים יכולה לבטא. כיוון זה ניתן למצוא בדברי היד רמ"ה בסוגיית 'עקימת פיו הוי מעשה' (סנהדרין סה, א ד"ה ומקשינן ומתמהינן), ואכמ"ל.

25 תרגום ר"י אלהריזי, וכן בתרגום הרב קאפח.

לצאת ידי חובה. אמנם ההבנה הפשוטה בירושלמי בסוגייתנו מוכיחה להיפך - שאפילו בעל קרי צריך להוציא בשפתיו את ק"ש ואינו יוצא בהרהור - אך כפי שראינו קריאת הירושלמי באופן דומה לבבלי (כהבנת הפני משה) מעלה את האפשרות שלשיטתו אין בק"ש חובת קריאה כלל. נדמה שהאו"ח אכן מבין כך את הירושלמי, ובהתאם מסיק באופן מתבקש שבאונס המונע השמעה לאוזן ניתן לצאת גם בהרהור. את החריגה מהדרישה לדיבור המתאפשרת בק"ש (שלא מופיעה בברכות) מנמק האו"ח על בסיס הפסוק "אמרו בלבבכם על משכבכם", ממנו עולה שבק"ש באופן מיוחד יש אפשרות לאמירה בלב, דהיינו הרהור.<sup>26</sup>

אם נחזור לחילוק שהצענו לעיל בין מצוות דיבוריות לבין מצוות כוונתיות, עולה שתפיסת האו"ח זהה לתפיסת הראשונים החולקים על הרמב"ם - תפיסה המניחה שכלל המצוות הן מצוות דיבוריות הדורשות דיבור, כאשר חריגה מכלל זה מחייבת לימוד המאפשר הרהור. החידוש הגדול בדברי האו"ח, בו גם נמצא ההבדל בינו ובין שאר הראשונים, הוא השימוש בפסוק "אמרו בלבבכם" כלימוד המאפשר את הגדרת ק"ש כמצווה כוונתית הניתנת להתבצע בהרהור - הגדרה העולה מהבנתו בירושלמי אשר כלל לא דן בשאלה אם הרהור כדיבור.

## ז. פסיקת השולחן ערוך

השולחן ערוך (או"ח סב, ג) פוסק לגבי ק"ש שגם בדיעבד חייב הקורא להוציא בשפתיו, אך מיד לאחר מכן (שם, ד) מוסיף שבאונס יוצא בהרהור:

(ג) צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו, ואם לא השמיע לאזנו, יצא ובלבד שיוציא בשפתיו.

(ד) אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו, יצא.

המתח שבין שני הסעיפים עולה באופן מובהק בדבריו בבית יוסף (או"ח סב, ג) שם הוא פוסק בפירוש כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, ואם כן לא ברור כיצד במקרה של אונס הקורא בלבו יצא.

26 ההפניה לפרק א הלכה א בירושלמי שהוסיפו המדפיסים לדברי האו"ח וכן לציטוט משמו בבית יוסף, נדמית לעניות דעתי כהבנה לא נכונה של דבריו. הייחוס שם בירושלמי של פסוק זה לק"ש מופיע גם בבבלי (ד, ב), ולא ברור למה נדרש האו"ח לירושלמי. גם הפנייתו של הגר"א (או"ח סב, ד) לירושלמי בסוגיית 'משמיע לאזנו' אינה ברורה, שהרי הסוגיה שם מתייחסת לדיעבד ואילו האו"ח מתייחס רק לאונס. נראה סביר יותר להבין כפי שהצענו, ש"דעת הירושלמי" באו"ח היא לגבי סוגיית 'בעל קרי', כאשר את הפסוק "אמרו בלבבכם" מוסיף האו"ח כנימוק.

בעקבות מתח זה, קבוצה מרכזית באחרונים (עייני בביאור הלכה סי' סב ד"ה יצא) מסבירה את לשון "יצא" בסעיף ד בלאו דווקא, כך שכוונת השולחן ערוך היא שטוב שיהרהר בלבו - אך ודאי שאינו יצא ידי חובה, ואם יעבור האונס הוא יהיה מחוייב לקרוא טוב.

הבנה זו מתבססת על דברי רבינו יונה בברכות (ח, ב ברי"ף ד"ה גמ'): "מי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה... יש לו להרהר הברכה או התפלה שנתחייב בה ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה", אך הדוחק בה ברור. ראשית, לשון "יצא" היא לשון מובהקת; שנית, הפסיקה בצורת דיעבד תמוהה - אם יש משמעות להרהור למה לא לציין זאת לכתחילה (כרבינו יונה), ואם אין משמעות להרהור למה לציין זאת כלל?; שלישית וחשוב מכל, בבית יוסף (שם, ד) פסיקתו לגבי אונס מובאת בשם האו"ח - שכפי שראינו לעיל סובר בבירור ש"יצא" משמעותו יצא ידי חובה ממש.

אולם בעקבות ההבנה בדברי האו"ח שהצענו לעיל, ניתן להבין בפשטות את פסיקתו של השולחן ערוך: הוא נדרש לרב חסדא כדי לפסוק, ביחס לעצם חובת הקריאה, שיש צורך בהוצאה בשפתיו דווקא ושלא די בהרהור - משום שהרהור לאו כדיבור; אך על בסיס דברי הירושלמי, השולחן ערוך מוסיף שבאונס, חובת הקריאה לא נדרשת כלל וממילא ניתן לצאת גם בהרהור - לא משום שהרהור כדיבור אלא משום שאם אין חובת קריאה ניתן לצאת גם בהרהור כשלעצמו.<sup>27</sup> על בסיס הבנה זו ניתן להבין למה השולחן ערוך אינו מרחיב דין זה גם לגבי ברכת המזון ושאר ברכות - משום שלשיטתו (בניגוד להצעתנו ברמב"ם), גם בשאר מצוות קיימת חובת קריאה ולגביהן לא מופיעה החריגה באנוס כפי שמופיעה בירושלמי לגבי ק"ש.

## ת. סיכום

במאמר זה בחנו את סוגיית 'הרהור כדיבור', מתוך נסיון ליצור מבנה ברור של דעות התנאים, מהלך הסוגיות, שיטות הראשונים ופסיקת האחרונים.

בפתח דברינו, הראנו שדעת תנא קמא במשנה היא דעת ר' מאיר בכרייתא, השוואה שנתנה לנו הבנה מדוייקת של לשון "מברך" במשנה, תוך הרחבת מושג הברכה כך שיכיל בתוכו אפשרות גם להרהור וגם לדיבור. נגענו בשתי אפשרויות להבנת הרחבה זו - אפשרות אחת הרואה בה משמעות מצוותית מהותית אשר לפיה הרהור מוציא גם הוא ידי חובה, ושנייה הרואה בה עניין טכני גרידא המתייחס לשימוש בנוסח הברכה.

27 בשונה מהבנת הפרי מגדים (משבצות זהב סב, א) שהבין שהשולחן ערוך פסק כרבינא. הבנה זו מוקשת מאוד, שהרי בבית יוסף מפורש שהוא פוסק כרב חסדא ולא כרבינא.

לאחר מכן המשכנו למחלוקת רבינא ורב חסדא בפירוש המשנה, והצענו שרבינא מבין את הרחבת הלשון כבעלת משמעות מהותית לקיום המצווה ואילו רב חסדא מבין אותה רק כעניין טכני.

כדי לדייק את הבנתנו במחלוקת זו עברנו לסוגיית 'משמיע לאזנו', והעלנו את המתח בין דעות התנאים אשר לכאורה מאפשרים הרהור לבין דברי רב חסדא. הצגנו את ניסיונות הראשונים ליישב מתח זה, והראנו את הקשיים שבהם.

כהקדמה להצעה אחרת ליישוב המתח בין הסוגיות, הצגנו את החלוקה בין שני מרכיבי ק"ש: מרכיב הקריאה המתייחס לצורה - חיוב אמירה בפה ומרכיב הכוונה המתייחס לתוכן - כוונת הלב. הדגמנו איך סוגיית 'הרהור כדיבור' מתייחסת למרכיב הקריאה, כאשר ההשוואה בין הסוגיות מניחה שסוגיית 'משמיע לאזנו' מתייחסת גם היא למרכיב זה. כדי לדחות הנחה זו, העלנו את אפשרות הבנת הסוגיה כמתייחסת למרכיב הכוונה, ולאופני הכוונה השונים - כוונה בלב והשמעה לאוזן. לשם ביסוס אפשרות זו, עיינו במחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה בה ניתן למצוא חילוק מובהק בין מושג ה'לב' המתייחס לחובת הכוונה לבין מושג ה'דיבור' המתייחס לחובת הקריאה - חילוק שבא לידי ביטוי באופן ברור בשימוש הבלעדי במושג ה'לב' בסוגיית 'משמיע לאזנו' ובמושג ה'דיבור' בסוגיית 'הרהור כדיבור'. הבאנו את בעל המאור והראב"ד, המייצגים כיוון פרשני זה בראשונים, כל אחד בדרכו.

כדי לחדד עוד יותר את היקפה של מחלוקת רבינא ורב חסדא, הצענו חלוקה בין מצוות דיבוריות בהן קיימת דרישה של דיבור, לבין מצוות כוונתיות בהן כוונת הלב מספיקה. דייקנו שמחלוקת רבינא ורב חסדא רלוונטית רק במצוות דיבוריות, ולא במצוות כוונתיות בהן ניתן לצאת גם בהרהור כשלעצמו. לאחר מכן הראנו שמרבית הראשונים סוברים שמצוות התורה ככלל הן מצוות דיבוריות, כאשר חריגה מכלל זה תדרוש לימוד המאפשר הרהור, ואילו הרמב"ם סובר שמצוות התורה ככלל הן מצוות כוונתיות, כאשר חריגה מכלל זה תדרוש לימוד המצריך דיבור. שיטה ייחודית זו של הרמב"ם, בצירוף עם ההכרעה כרב חסדא, יצרה את החלוקה בפסיקתו בין ק"ש (בה לא ניתן לצאת בהרהור) לבין שאר ברכות (בהן ניתן לצאת בהרהור אפילו בדיעבד).

לצורך השלמת התמונה, עיינו בסוגיית הירושלמי על פרשנויותיה השונות. הרחבנו בדברי הפני משה המפרש את הירושלמי כמו הבבלי, והראנו שפרשנותו מכריחה הבנה לפיה לר' מאיר אין בק"ש חובת קריאה כלל וגם היא מצווה כוונתית, וממילא באנוס שאינו יכול להשמיע לאזנו נותרת חובת כוונת הלב בלבד וניתן לצאת ידי חובה גם בהרהור. הצענו ליחס פרשנות זו לאורחות חיים, הסובר כמרבית הראשונים שכל

מצוות התורה הן מצוות דיבוריות ושלא ניתן לצאת בהן בהרהור - אך נעזר בירושלמי לצורך ההוכחה שבאונס אין חובת קריאה ולכן יכול לצאת בהרהור כבמצווה כוונתית. סיימנו בפסק השולחן ערוך, שמצד אחד נוקט כרב חסדא אך מצד שני פוסק שאונס יוצא בהרהור. על פי דברינו באורחות חיים פסיקה זו מסתברת ביותר, היות וההכרעה כרב חסדא שייכת רק לגבי חובת הקריאה ואילו הפסיקה כאורחות חיים מפקיעה את האונס ממנה, כך שממילא יכול לצאת בהרהור ככל מצווה כוונתית, בלי קשר לשאלת הרהור כדיבור.

## ט. בשולי הדברים

כי המלה היא בלשון והענין בלב. והמלה היא כגוף והענין הוא כנפש. וכשאדם מדבר דבר ותתעסק מחשבתו בזולת ענינו, אז יהיה אותו הדבר כגוף בלא רוח. והדבר [=הדיבור - נ"א] צריך למציאות הענין, ואין הענין צריך לדבר. ובגלל זה אמרו, שיצא אדם ידי חובתו בק"ש על ידי המחשבה, כשיש לו מונע מלדבר. כמו שכתוב במשנה, בעל קרי מהרהר בלבו.

(ספר מצוות זמניות לתלמיד הרא"ש, הלכות ק"ש)

מדברינו עולה שישנם שני מרכיבים מרכזיים בעולם המצוות: הכוונה והקריאה. הכוונה מבטאת את היחס הפנימי והאישי של האדם אל פעולת המצווה. התקשרות והתכוונות לדבר אותו האדם מתכוון לבצע, בין אם מצד התוכן ובין אם מצד המעשה הממשי. בתוך מרכיב זה נמצאת ההשמעה לאוזן, ככלי המעצים את הכוונה הפנימית והמביא אותו לידי גילוי ממשי וחושי, אך בכל זאת לא כחלק מהותי במעשה המצווה - כפי שבא לידי ביטוי בכך שהוא לא מעכב את קיומה. הקריאה לעומת זאת מבטאת את הצורך להוציא את מעשה המצווה החוצה כלפי העולם, בצורה של קריאה חיצונית, של ביטוי שפתיים המגלה את צפונות ליבו של האדם לסביבתו.

בתוך מרחב זה ניתן למצוא שתי תפישות עקרוניות: תפיסתם של מרבית הראשונים, הרואים בכל המצוות חיוב להוציא את הכוונה הפנימית בעזרת כלי הדיבור - קריאה מוחצנת וגלויה, המממשת את מעשה המצווה הפנימי ונותנת לו נוכחות בעולם. על פי תפיסה זו המצוות ככלל אינן התרחשויות אינדיווידואליות הקורות בתוך מרחבו הפנימי של האדם, אלא מעשים הנעשים בתוך הקשר רחב יותר, למעט מצוות מיוחדות הניתנות באופן חריג להישאר בתוך כלי תודעתו של האדם בלבד. תפיסתו של הרמב"ם לעומת זאת רואה במצוות התכוונות פנימית ואישית, העומדת בפני עצמה בתוך מרחבו הפרטי של האדם מול א-להיו. רק מצוות מיוחדות נושאות בתוכן את מרכיב הקריאה הדורש גילוי חיצוני של מעשה המצווה, כדבר העומד במרחב של האדם אל מול סביבתו.