

נעם אבנרי

הרהור כדיבור – בין כוונה לאמירה

א. פתיחה

סוגית "הרהור כדיבור" היא סוגיא ענפה שעסקו בה רבות ראשונים ואחרונים. עיקר הסוגיא ושורשיה מונחים בגמרות במסכת ברכות העוסקות בקריאת שמע (להלן: ק"ש), אך גרורותיה נמשכות על פני נושאים הלכתיים רבים לאורך הש"ס – משבועות ונדדים, דרך הפרשת תרומות ומעשרות, ועד פיגול בקורבנות. במאמר זה נתמקד בדיון במסכת ברכות סביב ק"ש וברכות המזון, וננסה לחבר את הסוגיות השונות לידי מארג אחיד, תוך ניסיון להישאר צמודים ככל הניתן לפשטות דעות התנאים והאמוראים. במקרה שבו נזהה סטייה לפרשנות כזו או אחרת, ננסה לעמוד עליה כך שהיא תהיה מובנת משורשה.

ב. סוגית בעל קרי

1. דעות התנאים

המקור התנאי הראשון שבו מופיע הביטוי "הרהור" הוא המשנה בברכות (ג', ד), המתייחסת לבעל קרי, שמתקנת עזרא נאסר בדברי תורה (בבא קמא פב:). המשנה מובאת בהקשר של פטורים שונים מק"ש:

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה; ועל המזון מברך

לאחרינו ואינו מברך לפניו. רבי יהודה אומר: מברך לפנייהם ולאחרייהם.

בקריאה ראשונית, ניתן לפסק את פתיחת המשנה בשתי דרכים שונות: "בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה"; או "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך, לא לפנייה ולא לאחריה". ע"פ הפיסוק הראשון, המשנה מדברת על ק"ש, וקובעת שבעל קרי מהרהר אותה בלבו, לעומת ברכות ק"ש שאותן הוא לא מברך אפילו בהרהור. ע"פ הפיסוק השני, המשנה מדברת על ברכות ק"ש, שאותן בעל קרי מהרהר ואינו מברך – ואילו את ק"ש עצמה, שאליה המשנה אינה

מתייחסת כלל, הוא כנראה יכול גם להוציא בשפתיו. בשלב זה נתמקד בדרך הפיסוק הראשונה, שבה הולכת פשוטות סוגית הבבלי.

מדברי המשנה כפשטם עולה תמונה בעייתית ביחס למעמדו של ההרהור. כאמור, לפי ת"ק, את ק"ש שחיובה מדאורייתא, בעל קרי מהרהר בלבו; ואילו את ברכותיה, שתוקפן מדרבנן בלבד, הוא אף אינו מהרהר. בהתאם לחלוקה הזו, מתבקש להסיק שגם בצלע השניה של המשנה, העוסקת בברכות המזון, את הברכה שלפני המזון, שתוקפה מדרבנן, בעל קרי אינו מהרהר – ואת הברכה שלאחר המזון, שתוקפה מדאורייתא, הוא מהרהר. אך במשנה כתוב שאת הברכה שלאחר המזון בעל הקרי "מברך". ועל כן, אם חלוקה זו נכונה, מהקבלת שני האברים שבמשנה עולה שהיא מתייחסת לאדם שמהרהר את ברכת המזון כ"מברך". כלומר, המשנה מכירה בפעולת ההרהור כפעולת ברכה. מסקנה זו מעוררת את השאלה - האם הרהור אכן נחשב כ"ברכה", מבחינת מעמדה ההלכתי כקיום המצווה?

ואם כן, וכפי שלכאורה עולה מדברי ת"ק, גם דברי ר' יהודה צריכים ביאור: כאשר הוא קובע שבעל קרי מברך בכל מקרה, האם הוא מתכוון להרהור או להוצאה בשפתיים? כפי שראינו, בדברי ת"ק הלשון "מברך" מתייחסת לפעולת ההרהור, ולכן בקריאה פשוטה נדמה שגם ר' יהודה מתכוון להרהור. הגמרא (כב.)¹ אכן מעלה אפשרות זו, אך דוחה אותה בעקבות ברייתא המייחסת לו עמדה השוללת תפיסה זו:

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 ת"ק) וגם אמירה (בדברי ר' יהודה)?

¹ הערת העורך: הפניה סתמית במאמר זה מתייחסת למסכת ברכות.

נראה, שניתן להבין את כפל המשמעות (הסותר לכאורה) של לשון "מברך" במשנה בשתי דרכים: או שלשון זו באה לבטא רק את השימוש בנוסח הברכה – בין על ידי הרהור ובין על ידי אמירה (בהמשך הדברים נעמוד על משמעותה של אפשרות זו); או שלשון זו מבטאת את קיום הברכה במובנה המצוותי – 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 לשאלת עצם קיום המצווה או ההימנעות ממנה, כאשר הברייתא מוסיפה ומבארת לאיזו צורת קיום ספציפית מתייחסים התנאים – הרהור או אמירה.

כדי לחדד את דעות התנאים במשנה, עלינו להתבונן בברייתא כפי שהיא מובאת בגמרא במלואה:

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

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

נדמה שהמפתח לתשובה נמצא בהבנת סיווגו של ר' מאיר בסוף דבריו – "אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו". בקריאה ראשונה, נראה שהסיווג מוסב על הקביעה הסמוכה לו, שלפיה בעל קרי אינו מברך לפני המזון. כלומר, כשר' מאיר מציין שבעל קרי "אינו מברך", כוונתו שהוא אינו מברך בפה אך כן מהרהר בלבו. על פי קריאה זו, יוצא שבק"ש ובברכת המזון בעל קרי מוציא בשפתיו, ואילו בברכות דרבנן (כלומר ברכות קריאת שמע וברכות שלפני המזון) מהרהר. אך בהבנה זו יש כמה בעיות: ראשית, הצורך בהדגשה הכפולה "מהרהר בלבו" ו"ואינו מוציא בשפתיו" לא 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 שבה הרהור נחשב כ"מברך"; ושלישית, ע"פ קריאה

זו דעת ר' יהודה היא שבק"ש בעל קרי מוציא בשפתיו – בסתירה לדבריו במשנה, שבה הוא חולק על ת"ק רק לגבי הברכות השונות, אך לא על כך שבעל קרי רק מהרהר את ק"ש.

על כן, נראה שיש לקרוא את סיוגו של ר' מאיר אחרת, כמתייחס לקביעתו שבעל קרי "קורא" ק"ש ו"מברך" לאחר המזון.² כלומר, בעל קרי קורא קריאת שמע ומברך אחרי מזונו "אבל מהרהר בלבו" אותם בלבד. ע"פ קריאה זו, ההדגשה הכפולה מובנת: ר' מאיר מדייק שאמנם ניתן לקיים את הקריאה ואת הברכה הן בהוצאה בשפתיים והן בהרהור, אך באמרו "קורא" ו"מברך" הוא מתכוון דווקא להרהור ולא להוצאה בשפתיים. מקריאה זו עולה גם שדעת ר' מאיר זהה לדעת ת"ק במשנה, וניתן לראות את הברייתא כהשלמה וביאור למשנה, כפי שעולה באופן מובהק מהשוואת המבנה והנוסח שלהן.

ברייתא	משנה
בעל קרי שאין לו מים לטבול	בעל קרי
קורא קריאת שמע	
	מהרהר בלבו
ואינו מברך	ואינו מברך
לא לפניו ולא לאחריה	לא לפניו ולא לאחריה
ואוכל פתו ומברך לאחריה	ועל המזון מברך לאחריו
ואינו מברך לפניו	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 לפניו ולאחריהם

² וכך קורא האור זרוע (חלק א, ק"ז): "פי' מהרהר בלבו את ברכת המזון אבל אותם ברכות אפי' אינו מהרהר". חשוב לציין שבתוספתא (ב', יג) מובאת ברייתא זו בנוסח שונה מאוד, ממנו נראה שדעת ר' מאיר היא שבעל קרי אינו משמיע לאזניו את ק"ש אך כן מוציא אותה בשפתיו – בניגוד לקריאה שאותה אנחנו מנסים להעלות. תוספתא זו מובאת במלואה בירושלמי שנראה בהמשך, שם נבאר אותה בהרחבה ונראה איך ניתן ליישב אותה עם קריאתנו. לעיון נוסף בנוגע ליחס בין הברייתות בבבלי ובירושלמי לבין התוספתא, ראה: ה' גרשוני, "ברייתות המקבילות לתוספתא בתלמוד הבבלי", עמ' 168–170, ובעיקר, מאמרו של ב' קצוף, "יחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות", עמ' 95; 115; 188.

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 לפניה ולא לאחריה. ועל המזון מברך לאחרי ואינו מברך לפניו [– דברי רבי מאיר]³. רבי יהודה אומר: מברך לפניהם ולאחריהם”.

אמנם בקריאה ראשונה היה ניתן להבין שדבריו של ר' יהודה בברייתא מוסבים על סיוגו של ר' מאיר – ובניגוד לר' מאיר הסובר שבק"ש וברכת המזון מהרהר, ר' יהודה סובר שמוציא בפיו – אך על בסיס ההשוואה למשנה מסתבר יותר לקרוא את דבריו כמוסבים על הברכות: ”בין כך [לפניהם] ובין כך [לאחריהם] מוציא בשפתיו [מברך]”⁴. ניתן לנסח זאת כך: ”רבי יהודה אומר: בין לפניהם ובין לאחריהם מוציא בשפתיו”.

למסקנה, נותרנו עם שתי דעות:

- ר' מאיר: בק"ש וברכת המזון מהרהר, בברכות דרבנן לא מברך כלל.
- ר' יהודה: בק"ש מהרהר, בברכת המזון וברכות דרבנן מוציא בשפתיו.

בשלב זה ראוי לציין שראשונים רבים⁵ מבינים שר' יהודה חולק על ת"ק 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.

³ וכך עלה בידינו לקיים את דברי הגמרא בגיטין (ד): ”מהדרין אר' מאיר, דסתם מתני' ר' מאיר”.

⁴ וכך מפרשים הריטב"א (כב. ד"ה אמר רב נחמן) והר"ד (בפסקיו כב.), וכן נראה ברש"י (כב. ד"ה עשאן). אפשרות זו מתחברת להבנה הראשונה שלנו בדברי רבי מאיר, שלפיה רבי מאיר איש שיש להרהר את הברכות, ורבי יהודה אומר ”אף מוציא בשפתיו” (כגרסת הריטב"א).

⁵ רבינו יונה (יב. באלפס, ד"ה רבי יהודה), רא"ה (כא: ד"ה ר' יהודה), מאירי (כ: ד"ה ור' יהודה).

ניתן להבין את הטעם לחלוקה שעושה ר' יהודה בין ק"ש לבין ברכת המזון בדרכים שונות, אך לא נוכל להרחיב על כך במסגרת מאמר זה.⁶

2. מחלוקת רבינא ורב חסדא

אם כן, הסברנו את דעות התנאים השונות, ומתוך כך הראינו שלשון "מברך" במשנה נושאת בתוכה משמעות רחבה של מימוש הברכה – ברכה בפה וברכה בהרהור. כלומר, שהמשנה מתייחסת גם למהרהר כ"מברך". 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 (שנצטרך להסביר את משמעותו ואת התועלת שבו), 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 מיד בתחילת עיסוקה במשנתנו:

אמר רבינא, זאת אומרת: הרהור כדבור דמי. דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי, למה מהרהר? - אלא מאי הרהור כדבור דמי, יוציא בשפתיו! - כדאשכחן בסיני. 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. (שם כ:)

רבינא מסיק מהמשנה באופן פשוט, שעצם הדרישה מבעל קרי להרהר מבטאת את התפיסה שיש משמעות להרהור, והמשמעות היא שבהרהור הוא יוצא ידי חובה כמו בדבור. אך אם הרהור מותר לבעל קרי, ובנוסף הוא גם זהה לדבור, רבינא נדרש להסביר מדוע בעצם הדיבור עצמו לא מותר לבעל הקרי. הגמרא מתרצת, שהרהור הוא אכן כדבור לעניין המשמעות המצוותית שלו, אך הבדל הפעולה הממשית ביניהם מחריג אותו מאיסורו של בעל קרי בדברי תורה – שמראש יוחס רק למעשה דיבור בפה (שהרי מקור האיסור במתן תורה – שם

⁶ יעויין בפסקי הרי"ד (כב.) ובריטב"א (כב.) ד"ה אמר רב נחמן). ההסבר של הריטב"א מחודש ולא פשוט כלל, אך אכמ"ל.

בנ"י דיברו תורה בפה, ורק על זה הוזהרו.⁷ רב חסדא לעומת זאת, מתייחס יותר ברצינות להשוואת הרהור לדבור, ולא מקבל את החלוקה בין ההשוואה המצוותית לבין ההשוואה האיסורית. משום כך רב חסדא סובר שהרהור אכן אינו זהה לדבור, ובעל הקרי לא יוצא ידי חובת ק"ש, והדרישה ממנו להרהר נובעת מסיבה חיצונית בלבד – כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בקריאת שמע או בברכה והוא יושב ובטל.

על פי דברינו 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. סוגית משמיע לאזנו

כדי להבין את היקף ושורש מחלוקת זו בהבנת טיבו של הרהור, עלינו לעבור לסוגיא נוספת המתייחסת לאופן אמירת ק"ש – סוגית משמיע לאזנו:

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, מני?
[...] 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.

הסוגיא דנה בחיוב שמיעת ק"ש, ומציגה מחלוקת משולשת בדבר: ר' יוסי סובר שמדובר בחיוב מהותי ומעכב, ר' יהודה סובר שמדובר בדרישה לכתחילה בלבד, ור' מאיר סובר שאין שום חיוב שכזה, אף לא לכתחילה.

במבט ראשון, נדמה שסוגיא זו נושאת אמירות משמעותיות ביחס לסוגיית הרהור כדבור, שהרי מעבר לשאלת השמיעה, ניתן למצוא בה מימרות המתייחסות

⁷ לתירוץ הגמרא ישנן כמה פרשנויות בראשונים, ואכמ"ל.

לכאורה לשאלת ההרהור: 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, סוגיא זו מעמידה את מחלוקת רבינא ורב חסדא ישירות על מחלוקת תנאים מפורשת – כאשר רבינא, הסובר שהרהור כדיבור, נוקט כר' מאיר ור' יהודה; ורב חסדא, הסובר שההרהור אינו כדיבור, נוקט כר' יוסי. אך העמדה זו קשה, משום שבהמשך סוגית משמיע לאזנו רב חסדא עצמו פוסק כר' יהודה, ורב יוסף אף קובע שהמחלוקת היא רק לגבי ק"ש, ואילו בשאר המצוות לכולי עלמא יוצא ידי חובה:

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. (שם)

1. שיטות הראשונים

כמענה לקושי זה, קבוצה מרכזית בראשונים⁸ בחרה לתת פרשנות מחודשת ללשונות התנאים בסוגיית שמיעת ק"ש. לפי פרשנות זו, ההרהור המופיע בברייתא "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו", ובדברי ר' מאיר "כונת הלב הן הן הדברים" היא הוצאה בשפתיים. מעבר לדוחק המילולי הברור בהבנה זו, מניסוחיהם של אותם ראשונים ניכר שהפרשנות הזאת באה רק מכח ההכרח הנובע מדעת רב חסדא, ולא מתוך הבנה מהותית חדשה בדברי התנאים.

הריטב"א (כא. ד"ה ולענין הלכתא) לוקח עמדה זאת צעד אחד קדימה, כאשר הוא מניח כמובן מאליו שכל התנאים בסוגית משמיע לאזנו מדברים אך ורק על הוצאה בשפתיים, ולא על הרהור. מתוך כך הוא 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 בשפתי. תמונת הראי של תפישה זו באה לידי ביטוי בדעת הר"ד בפסקיו (כ: ד"ה אמ' רבינא), שמבין את לשונות התנאים כפשטן – הרהור בלב – ומתוך כך מסיק שאכן הלכה כרבינא:

⁸ רבינו יונה (ח: ד"ה גמ'), הרא"ש (ג', יד), המאירי (טו. ד"ה כשם) ועוד.

נראה לי להלכה כרבינא דאמר הירהור כדיבור דמי, דהא איפסיקא הילכתא בפרקין דלעיל... והקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, היינו מהרהר, דהא מיינתין בגמרא 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, בעיתיות אפילו יותר. אם צד אחד במחלוקת סותר באופן מוחלט את כל דעות התנאים העוסקים באותה שאלה בדיוק, לא ברור מה ההווה אמינא של אותו צד, ולמה 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 לא מצליחות ליישב בצורה משכנעת, לא את שורש המחלוקת של רבינא ורב חסדא, ולא את העדר ההשוואה בגמרא עצמה. נדמה, שהבעיה מושרשת בצורה מהותית בעצם השוואת הסוגיות זו לזו, כאשר כל ניסיון לגשר ביניהן נתקל בפרשנות לשונית דחוקה או במתח בין מחלוקת תנאית מפורשת לבין מחלוקת רבינא ורב חסדא.

ננסה להציע קריאה חדשה בסוגית משמיע לאזנו, קריאה שתיתן לנו הבנה שונה בסוגית הרהור כדיבור, תוך כדי מעקב צמוד אחר מבנה הגמרא.

2. "מצוות כוונה" ו"מצוות קריאה"

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

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

סוגית הרהור כדיבור דנה בברור במרכיב הקריאה – האם הרהור נוסח הפסוקים תופש מצד דרישת הקריאה, או שמא מרכיב הקריאה מחייב הוצאה בפה ממש. השוואת הראשונים בין סוגית משמיע לאזנו לבין סוגית הרהור כדיבור מניחה

שסוגית משמיע לאזנו דנה גם היא במרכיב הקריאה – האם הוצאה בפה בלבד מספיקה, או שמרכיב הקריאה דורש בנוסף גם קריאה בקול כך שישמע לאוזן. הקושיות השונות שראינו עולות בעקבות השוואה זו, ובכדי לפותרן ננסה להעמיד את סוגית 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, שבה החזקנו עד כה, מתמקדת ב"השמעה" ומבינה אותה כדרישה המתייחסת לפעולת הדיבור – דרישה טכנית של הגבהת הקול כך שהדיבור יהיה עוצמתי מספיק וישמע באוזן. אך ישנה דרך אחרת, המתמקדת ב"שמיעה", ומבינה אותה כדרישה המתייחסת לעניין נפרד מפעולת הדיבור – לא רק להגיד 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 למצוות הקריאה, הבנה זו רואה את דין השמעה כשייך למצוות 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 בסוגית האומנין הקורין בראש האילן (טז). קוראת לחובת הכוונה בק"ש חובת "הסכת", כלומר – הקשבה.⁹ אם כן, בנוסף לחיוב כוונת הלב הבסיסי שהוא כמשמעו – להתכוון בלב פנימה, בלי שום דרישה וקשר לאמירת המילים בפה, קיימת חובת כוונה מועצמת המושגת על ידי השמעה לאוזן.¹⁰

אם כן, ניתן לומר שמחלוקת התנאים בסוגית משמיע לאזנו ממוקדת גם היא בשאלת רמת הכוונה הנדרשת בק"ש. כאמור, ר' יוסי הסובר שההשמעה מעכבת, לומד מלשון הפסוק "שמע" שמעבר לחובת הכוונה הבסיסית במצוות ק"ש, יש בק"ש דרישה יחודית ומעכבת נוספת – השמעה. ר' יהודה, הסובר שההשמעה

⁹ ראה אונקלוס (דברים כ"ז, ט) המתרגם את המילה "הסכת" – "אצית". מילה זו משמעותה – הקשב, האזן. ראה במדבר כ"ג, יח ואונקלוס שם; דברים א', מה ואונקלוס שם; ב"ב עד; מדרש לקח טוב פרשת פנחס, ד"ה לאזני.

¹⁰ למעשה, באופן פשוט, עצם הציווי בתורה לשמוע ("שמע ישראל") מתפרש יותר בקלות כציווי להקשיב (כלומר, כדין במצוות 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.

הינה רק 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 עמדה זו ששוללת את ההשמעה כדרישה מהותית, ולומד זאת מהפסוק "על לבבך" – "אחר כונת הלב הן הן הדברים".

הבנה זו, המעמידה את סוגית משמיע לאזנו על מרכיב הכוונה, מנתקת בינה לבין סוגית הרהור כדבור. 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 נעיין בסוגיא בתחילת פרק שני, הסוגיא העוסקת באופן המפורש ביותר בשני מרכיבי מצוות ק"ש – הקריאה והכוונה:

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, התם נמי [=בפרשת והיה] הא כתיב על לבבכם, לדבר בם! ההוא מבעי ליה לכדרכי 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 בניכו תורה כי היכי דליגרסו בהו.

(שם, יג:)

מהלך הסוגיא מעט סבוכ, 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 בסוגית משמיע לאזנו אינן מכריחות באופן מקביל דעות מסוימות לגבי דרישת הקריאה בסוגית הרהור כדבור.

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

על פי דברינו עולה, שהמשנה (ובעקבותיה הגמרא) בונה את יסודות ק"ש שלב אחרי שלב. בהתחלה (יג:) היא מגדירה את שתי החובות הבסיסיות – הכוונה והקריאה. לאחר מכן, בסוגית משמיע לאזנו (טו.), היא מדייקת את מצוות הכוונה בשני אופניה – כוונת הלב והכוונה שע"י השמעה. ולבסוף, בפרק השלישי בסוגית בעל קרי (כ:), היא חוזרת לדון במצוות הקריאה, ובאפשרות לצאת בהרהור נוסח הפסוקים ללא הוצאתם בפה. שתי המצוות המרכיבות את ק"ש – מצוות כוונה (והשמעה כחלק ממנה) ומצוות קריאה – והיחס ביניהן, יעלו שוב ושוב לאורך דיוננו.

ד. מצוות דיבוריות ומצוות כוונתיות

כדי לחדד את הדברים עוד יותר, עלינו לדון בהיקפה של מחלוקת רבינא ורב חסדא. כפי שהראנו, מחלוקת זו דנה בגדר מצוות קריאה, חובת הדיבור, ובשאלה האם גם הרהור יכול למלא חובה זו כמעין הרחבה של מושג הדיבור. ממילא, במקרים שבהם לא קיימת חובת דיבור, 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 תהיה תלויה 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 לבין סוגית 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 המצוות, הבנה הנובעת מתפישה אינטואיטיבית שלפיה מצוות התורה ככלל הן מצוות דיבוריות, בעלות דרישה בסיסית לקיום בדיבור ולא רק בכוונה.

1. פסיקת הרמב"ם

בניגוד לתפישה אינטואיטיבית זו, הרמב"ם מציג בפסיקתו תפישה שונה, השופכת אור חדש על סוגית 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 ההרהור, 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 בדיעבד לצאת בהרהור, 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.¹¹ הדוחק שבהסבר זה ברור, אותם אחרונים מוסיפים בדבריו של הרמב"ם דברים שהוא במכוון לא הכניס – והראיה, שבהלכות ברכות הוא כן ציין הוספה זו. נוסף על כך, 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).¹²

נדמה שהבסיס לתמיהת האחרונים מצוי בהנחת היסוד שראינו לעיל, שלפיה כל המצוות כולן הן מצוות דיבוריות, המחייבות הוצאה בפה, ואין חילוק בכך בין ק"ש לבין ברכות. אך בעיון בתלמוד אנחנו לא 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.¹³ בנוסף, תפישה המערערת על הנחת יסוד 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 להסתפק בכוונה כאשר לא נמצא לימוד כזה – מעיד על כך שחיוב הדיבור איננו ברירת מחדל הלכתית אלא חיוב ייחודי שצריך לברר אותו. מכל הראיות האלו, ניתן להעלות תפישה שלפיה מצוות התורה באופן בסיסי הן מצוות כוונתיות שלא

¹¹ מראה הפנים (ברכות ג', ד ד"ה מהו); לחם יהודה (ק"ש ב', ח); פרח שושן (אר"ח א', יד).

¹² 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): "אמר רב יוסף: מחלוקת בק"ש... אבל בשאר מצות – דברי הכל יצא", אך בדברינו הארכנו לבאר את החילוק שבין שתי הסוגיות – וממילא השימוש בפסיקת רב יוסף לגבי השמעה לא רלוונטי לשאלת ההרהור.

¹³ "דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר; דיבור - אסור, הרהור – מותר... אלמא: הרהור לאו כדיבור דמי" (שבת קג.). הגמרא הנוספת המוזכרת באחרונים בהקשר זה היא הגמרא בשבועות (כו:): "אמר שמואל: גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, שנאמר: לבטא בשפתים" (שבועות כו:); אך שם מפורש שצריך דווקא ביטוי שפתיים ולא רק הרהור (אפילו אם הרהור כדבור).

דורשות דיבור, כאשר קיימת קבוצה מצומצמת של מצוות דיבוריות שנלמדות באופן מפורש מהפסוקים.¹⁴ ביטוי מפורש בראשונים לתפישה זו ניתן לראות בדבריו של ה"ר שמחה משפ"ר, המובאים בספר ערוגת הבושם לר' אברהם בן עזריאל, רבו של האור זרוע: "ה"ר שמחה כתב אע"ג דיצא בדיעבד בלא השמעת אזן בעיניו שיוציא בשפתיו, דכתיב ודברת במ לדבר במ, דכל היכא דכתיב דיבור ממעט הירהור".

הצעה זו, לפיה יש לחלק בין מצוות שמרכזן בדיבור לכאלה שמרכזן בכוונה, שופכת אור על קושי נוסף בהמשך סוגית הגמרא ביחס לבעל קרי:

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

הגמרא מתקשה בשאלה מדוע בעל קרי אינו מברך את ברכות ק"ש שתוקפן מדאורייתא, ומתרצת שהחיוב מדאורייתא נובע מחובת 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 האם ההרהור יכול להיחשב כדיבור לעניין חובת הדיבור במצוות ק"ש (הנלמד מ"ודברת"), אך שאלה זו אינה רלוונטית בנוגע למצוות הזכרת יציאת מצרים – שבה לא מובאת דרישה שכזו, ועל כן ניתן לצאת בה בהרהור בלבד, כמו בשאר המצוות הכוונתיות.¹⁵

¹⁴ ע"פ הבנה זו, נראה שצריך לומר שקביעת המשנה (כ:) שלפיה בעל קרי לא מהרהר ברכות דרבנן, משמעותה שלא מוטל עליו חיוב להרהר, למרות שאכן יכול לצאת ידי חובה אם ירהר.

¹⁵ עצם האפשרות לצאת ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור נדונה באריכות בשאגת אריה (יג).

אם כן, על בסיס הבנה זו, פסיקת הרמב"ם מסתברת ביותר – בלי צורך להעמידו כרבינא (בניגוד לרוב הראשונים ולמסורת הגאונים) או לדחוק את דבריו. לשיטתו, ק"ש היא מצווה דיבורית, ולכן אינו יוצא בה בהרהור, שאינו כדבור (כרב חסדא); ואילו ברכות – בין דאורייתא ובין דרבנן – הן מצוות כוונתיות, שבהן אין צורך בדיבור, וממילא ניתן לצאת בהרהור, גם כשלא אנוס.¹⁶

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

לאחר כל האמור לעיל, חשוב לדייק שאמנם הצורך בדיבור לא מופיע במצוות כוונתיות, אך כן מופיע הצורך בהשמעה – שבו דנה סוגית משמיע לאזנו בלי לחלק בין ק"ש לבין שאר מצוות. חלק מהראשונים לומדים זאת מהפסוק "הסכת ושמע ישראל" (ראה רשב"א טו: ד"ה אמר רב יוסף), ובירושלמי (ב', ד) הוא נלמד מהפסוק "והאזנת למצותי". דרישה זו היא המביאה את הרמב"ם להצריך השמעה לכתחילה, גם במצוות כוונתיות כברכות, אך עדיין מדובר רק בדרישה לכתחילה ולא בדרישה מהותית כמצוות קריאה בק"ש, שבלעדיה לא ניתן לצאת גם בדיעבד.

¹⁶ וכך הבין בדבריו השאגת אריה (ו; כד), אלא שהוא הגיע להסבר זה בדרך אחרת וע"ש.

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 שבהם 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. (ירושלמי ג', ד)

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 ת"ק מזוהה עם דעת ר' מאיר, המציין שבעל קרי אינו משמיע לאזנו את ק"ש, אך כן מוציא בשפתיו (בניגוד לברייתא המובאת בבבלי).

קריאה פשוטה זו בירושלמי מובאת ברבינו יונה (יב. ד"ה ובירושלמי), במאירי ובראב"ה (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 לראב"ה, נעזר בדברי הירושלמי לצורך הבנת סוגיית הבבלי, אך בצורה שונה. פרשנותו משמעותית בסוגיתנו, היות וקבוצה מרכזית בראשונים שדחקו את הברייתות בסוגית משמיע לאזנו כמתארות הוצאה בפה, נאלצו לעשות זאת בעקבות פסיקתו של רבנו חננאל כרב חסדא, בלי שהביאו את הפרשנות שלו עצמו בסוגיא:

מתני' בעל קרי מהרהר בלבו וכו'. רבנו חננאל ז"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. (ספר הנר, ברכות כ: ד"ה מתני')

רבנו חננאל מקדים בהבאת קריאת הירושלמי במשנה, ומדקדוק בדבריו ניתן לראות באופן חד משמעי שלהבנתו מחלוקת רבינא ורב חסדא שורשה בהבדל שבין 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 כדבור. לדעת רב חסדא לעומתו, המשנה לא מתייחסת לק"ש כלל (כהבנת הירושלמי), ומהעובדה שצריך להוציא בשפתיו את ק"ש מוכח שהרהור לאו כדבור, וההרהור בברכות בא מסיבה טכנית – שלא יהיו כל העם עסוקים בברכות והוא יושב בטל.

אך כאן נעוץ הפער שבין דברי רבנו חננאל לבין ציטוט פסיקתו בראשונים. לדעת רבנו חננאל, רב חסדא מסיק שהרהור לאו כדבור רק מכח העובדה שבעל קרי קורא ק"ש ולא מהרהר, ומתוך כך הגמרא נאלצת להסביר שהסיבה שבכל 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 כדבור: הבנת המשנה כך שבעל קרי מהרהר את ק"ש מחייבת את דעת רבינא שהרהור כדבור. הבנת המשנה כך שבעל קרי מוציא בשפתיו את ק"ש, מחייבת את דעת רב חסדא שהרהור לאו כדבור. ממילא, הראשונים שמצד אחד ציטטו את פסקו של רבנו 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.¹⁷

¹⁷ יתכן שמהשמועה בשם רבנו חננאל שהגיעה עד בתי מדרשם של ראשוני אשכנז וצרפת נשתמרה רק פסיקתו, ואילו הסברו המלא לסוגיא – המעיד כי הבנתו במשנה הפוכה מהבנתם – נשתמרה רק אצל ר' זכריה אגמאתי מחבר 'ספר הנר'.

2. פירוש הפני משה

בניגוד לקריאה פשוטה זו בירושלמי, הפני משה (ד"ה מהו) מפרש את הירושלמי באופן זהה (כדרכו) לפשטות סוגית 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 התירו לו אלא בהרהור... דהא דקתני על המזון מברך לאתריו בהרהור
קאמר שיהרהר אותן הברכו' שהן מן התורה.

על פי קריאה זו, הברייתא שדרכה מעמיד הירושלמי את ת"ק במשנה כדעת 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 ת"ק? נראה שבקריאה זו הירושלמי יוצר זיקה ישירה בין המצב של איהשמעה לאוזן לבין המצב של הרהור (וכך מפרש הפני משה בהמשך דבריו (ד"ה ואינו). מהלך זה בדעת ר' מאיר אפשרי רק מתוך הנחה שלא קיימת מצוות קריאה כלל, ואז כשדרישת ההשמעה לא רלוונטית, ממילא נשארת 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. (יג:)

בניגוד לר' זוטרא ור' יאשיה המתייחסים לחובת הכוונה ולחובת הקריאה, ר' מאיר מתייחס אך ורק למצוות 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 שהוא לא מקבל אותה כלל. לדבריו, הדרישה היחידה הקיימת היא כוונת הלב, וכך ניתן להבין גם את דבריו בסוגית משמיע לאזנו – "אחר כונת הלב הן 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 שלפיה לשיטת הירושלמי, מעבר לחובת שמיעה מצד

חובת הכוונה המועצמת, באמת לא קיימת דרישה לחובת קריאה, כך שהקפיצה משמיעה להרהור מתבקשת בהחלט.¹⁸

קריאה מחודשת זו בירושלמי מוליכה אותנו לפסיקת הארחות חיים, שכפי שנראה מתייחס באופן ישיר לאפשרות פרשנית זו.

1. פסיקת הארחות חיים

בהלכות ברכות (א) הארחות חיים מצטט כמעט במדויק את לשונו של הרמב"ם בהלכות ברכות (א', ז) שבה 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 יברך שום ברכה בלבו ואם בירך יצא ובלבד שיניע התיבות בשפתיו". כלומר, בהרהור הלב בלבד לא ניתן לצאת גם 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 הארחות חיים גם את לשון הרמב"ם עצמו: ב"ברך בלבו" הכוונה להנעת שפתיו.¹⁹

הבנה זו נראית קשה, שהרי הרמב"ם במפורש מחלק בין שתי צורות ביטוי – הוצאה בשפתיו וברכה בלבו – ונדמה שהארחות חיים מטשטש חלוקה זו לחלוטין. אך אם נדייק בלשונו, נראה שהארחות חיים 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

¹⁸ הבנה זו מתבטאת גם בלימוד של הירושלמי מ"ודברת": "ודברת בם מיכן שיש לך רשות לדבר בם". לימוד זה לא עוסק בגדר ק"ש עצמה אלא בדיון הפסקה, בשונה מהבבלי הלומד מפסוק זה את חובת הקריאה.

¹⁹ וכך מיושבת תמיהתו של בן הרמה (ק"ש ב', ח). נדמה שהגרע"י ביביע אומר (ד', אר"ח ג) לא שם לבו לפסיקת הארחות חיים לגבי ברכת המזון, ולכן הבין בדעתו שמחלק בין ק"ש לבין ברכת המזון.

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, ולומר שבברכות יוצא גם בהרהור, והנעת שפתיו נחשבת כהרהור, בניגוד להוצאה בשפתיו שנחשבת כדיבור. הארחות חיים בא למעט רק הרהור בלב ממש ללא הנעת שפתיים, משום שדברים שבלב אינם דברים (כפי שהוא מציין במפורש בדבריו בהלכות ק"ש שנראה לקמן), אך הנעת השפתיים נותנת להם ביסוס במציאות.

לשתי ההבנות האלו בשיטת הארחות חיים יש השלכה ישירה להבנת דבריו בהלכות ק"ש, ששם 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, דדברים שבלב אינם דברים. ולפי דעת הירושלמי נראה שאם אמר בלבו מחמת חולי או אונס אחר יצא, שנאמר אמרו בלבכם על משכבכם.

(ארחות חיים, ק"ש טז)²⁰

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

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 כדבור", כאשר המילה "דברים" כאן מתפרשת על פי שורשה – דיבור). ב. הנעת שפתיו נחשבת הרהור ויוצא בהרהור, אך ללא הנעת שפתיו יש בעיה חיצונית של "דברים שבלב אינם דברים" ולכן נדרשת פעולה ממשית כלשהי, מינורית ככל שתהיה.²¹ בין כה וכה הארחות

²⁰ הוצאת מכון אור עציון. ליחס בין הגרסאות השונות, ראו במבוא להוצאה זו עמ' 35–36.

²¹ דברים אלו מושכים להבנה שבכל מקרה צריך מעשה מסוים במציאות, שגם הנעת שפתיים יכולה לבטא. כיוון זה ניתן למצוא בדברי הר"ף בסוגיית "עקימת פיו הוי מעשה" (סנהדרין טז: באלפס), ואכמ"ל.

חיים לא מחלק בין ק"ש לבין ברכות, ובכולם הדין זהה – או שיוצא בהרהור או שלא יוצא בהרהור.

נראה שניתן להכריע את גדרו של ביטוי מיוחד זה – שמלבד לימוד יחידאי ממקור הביטוי "רק שפתיה נעות" אין לו הופעה בתלמוד כלל, וגם בראשונים השימוש בו נדיר – על בסיס פירושו של הרמב"ם עצמו למשנה בבעל קרי (ג', ד):

ופירוש מהרהר – מחשב ברעיוניו. רוצה לומר, יקרא קרית שמע בליבו ולא

יניע שפתיו.²²

מכאן מפורש שלפי הרמב"ם הנעת שפתיו אינה נחשבת הרהור אלא דיבור, וסביר שגם הארחות חיים המצטט את הרמב"ם ומפרשו מתייחס לביטוי זה בצורה זהה. אם כן, נצעד בעקבות ההבנה הראשונה, שעל פיה הארחות חיים מבין שלשיטת הרמב"ם לא ניתן לצאת בהרהור בין בק"ש ובין בברכות – בניגוד להבנתנו בדבריו לעיל.

נדמה שהבנה זו מצליחה להתגבר על הקושי שהעלנו בתחילת עיסוקנו ברמב"ם – למה הרמב"ם 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 הארחות חיים 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.

הארחות חיים מוסיף שלמרות שהרמב"ם המובא בתחילת דבריו לא מתייחס למקרה של אונס, מהירושלמי ניתן להבין שבמקרה כזה גם בהרהור (ללא הנעת שפתיים) ניתן לצאת. אמנם ההבנה הפשוטה בירושלמי בסוגייתנו מוכיחה להיפך – שאפילו בעל קרי צריך להוציא בשפתיו את ק"ש ואינו יוצא בהרהור – אך כפי

²² תרגום ר"י אלחריזי, וכן בתרגום הרב קאפח.

שראינו קריאת הירושלמי באופן דומה לבבלי (כהבנת הפני משה) מעלה את האפשרות שלשיטתו אין בק"ש חובת קריאה כלל. נדמה שהארחות חיים 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 הארחות חיים באמצעות הפסוק "אמרו בלבבכם על משכבכם", שממנו עולה שבק"ש, באופן מיוחד, יש אפשרות לאמירה בלב, דהיינו הרהור.²³

אם נחזור לחילוק שהצענו לעיל בין מצוות דיבוריות לבין מצוות כוונתיות, עולה שתפישת הארחות חיים זהה לתפישת הראשונים החולקים על הרמב"ם – תפישת המניחה שכלל המצוות הן מצוות דיבוריות הדורשות דיבור, כאשר חריגה מכלל זה מחייבת לימוד המאפשר הרהור. החידוש הגדול בדברי הארחות חיים, שבו גם נמצא ההבדל בינו לבין 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 האם הרהור כדיבור.

ז. פסיקת השו"ע

השו"ע פוסק לגבי ק"ש שגם בדיעבד חייב להוציא בשפתיו, אך מיד לאחר מכן מוסיף שבאונס יוצא בהרהור:

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

אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו, יצא. (או"ח ס"ב, ג-ד)

²³ ההפניה לפרק א' הלכה א' בירושלמי שהוסיפו המדפיסים לדברי הארחות חיים וכן לציטוט משמו בב"י, נדמית לענ"ד כהבנה לא נכונה של דבריו. הייחוס שם בירושלמי של פסוק זה לק"ש מופיע גם בבבלי (ד:), ולא ברור למה נדרש הארחות חיים לירושלמי. גם הפנייתו של הגר"א (או"ח ס"ב, ד) לירושלמי בסוגית משמיע לאזנו לא ברורה, שהרי הסוגיא שם מתייחסת לדיעבד ואילו הארחות חיים מתייחס רק לאונס. נראה סביר יותר להבין כפי שהצענו, ש"דעת הירושלמי" בארחות חיים מכוון לסוגית בעל קרי, כאשר את הפסוק "אמרו בלבבכם" מוסיף הארחות חיים כנימוק.

המתח שבין שני הסעיפים עולה באופן מובהק בדבריו בב"י (ס"ב, ג), ששם הוא פוסק בפירוש כרב חסדא שהרהור לאו כדבור, ואם כן לא ברור כיצד באונס הקורא בלבו יצא.

בעקבות מתח זה, קבוצה מרכזית באחרונים (עייין בביאור הלכה ס"ב, ד"ה יצא) מסבירה את לשון "יצא" בסעיף ד' בלאו דווקא, כך שכוונת השו"ע היא שטוב שיהרהר בלבו – אך ודאי שאינו יצא ידי חובה, ואם יעבור האונס הוא יהיה מחויב לקרוא שוב.

הבנה זו מתבססת על דברי רבינו יונה בברכות (ח: באלפס 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" המובהקת. 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, בב"י (שם, ד) פסיקתו לגבי אונס מובאת בשם הארחות חיים – שכפי שראינו לעיל סובר בבירור ש"יצא" משמעותו יצא ידי חובה ממש. אך בעקבות ההבנה בדברי הארחות חיים שהצענו לעיל, ניתן להבין בפשטות את פסיקתו של השו"ע: הוא נדרש לרב חסדא כדי לפסוק ביחס לעצם חובת הקריאה שלשמה יש צורך בהוצאה בשפתיו דווקא ולא די בהרהור, משום שהרהור לאו כדבור. אך על בסיס דברי הירושלמי הוא מוסיף שבאונס חובת הקריאה לא נדרשת כלל וממילא ניתן לצאת גם בהרהור, לא משום שהרהור כדבור אלא משום שאם אין חובת קריאה ניתן לצאת גם בהרהור לכשעצמו.²⁴ על בסיס הבנה זו ניתן להבין למה השו"ע לא מרחיב דין זה גם לגבי ברכת המזון ושאר ברכות – משום שלשיטתו (בניגוד להצעתנו ברמב"ם), גם בשאר המצוות קיימת מצוות קריאה, ולגביהן לא מופיעה החריגה באונס כפי שמופיעה בירושלמי לגבי ק"ש.

²⁴ בשונה מהבנת הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ב, א) שהבין שהשו"ע פסק כרבינא. הבנה זו מוקשת מאוד, שהרי בב"י מפורש שהוא פוסק כרב חסדא ולא כרבינא.

ח. סיכום

במאמר זה בחנו את סוגית הרהור כדבור, מתוך ניסיון ליצור מבנה ברור של דעות התנאים, מהלך הסוגיות, שיטות הראשונים ופסיקת האחרונים.

פתחנו בזיהוי של דעת ת"ק במשנה עם דעת ר' מאיר בברייתא, השוואה שנתנה לנו הבנה מדויקת של לשון "מברך" במשנה, תוך הרחבת מושג הברכה כך שייכל 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.

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.

בכדי לדייק את הבנתנו במחלוקת זו עברנו לסוגית משמיע לאזנו, והעלנו את המתח שבין דעות התנאים שלכאורה מאפשרות 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 סוגית הרהור כדבור מתייחסת למרכיב הקריאה, כאשר השוואה בין הסוגיות מניחה שסוגית משמיע לאזנו מתייחסת גם היא למרכיב זה. כדי לדחות הנחה זו, העלנו את אפשרות הבנת הסוגיא כמתייחסת למרכיב הכוונה, ולאופני הכוונה השונים – כוונה בלב והשמעה לאוזן. כדי לבסס אפשרות זו עיינו במחלוקת ר' זוטרא ור' יאשיה, שבה ניתן למצוא חילוק מובהק בין מושג ה"לב" המתייחס למצוות כוונה לבין מושג ה"דיבור" המתייחס למצוות הקריאה – חילוק שבא לידי ביטוי באופן ברור בשימוש הבלעדי במושג ה"לב" בסוגית משמיע לאזנו ובמושג ה"דיבור" בסוגית הרהור כדבור.

כדי לחדד עוד יותר את היקפה של מחלוקת רבינא ורב חסדא, הצענו חלוקה בין מצוות דיבוריות, שבהן קיימת דרישה של דיבור, לבין מצוות כוונתיות, שבהן

כוונת הלב מספיקה. דייקנו שמחלוקת רבינא ורב חסדא רלוונטית רק במצוות דיבוריות, ולא במצוות כוונתיות שבהן 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 (שבה לא ניתן לצאת בהרהור) לבין שאר ברכות (שבהן 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 שלפיה לר' מאיר אין בק"ש חובת קריאה כלל וגם היא מצווה כוונתית, וממילא לאנוס שלא יכול להשמיע לאזנו, נותרת חובת כוונת הלב בלבד וניתן לצאת גם בהרהור. הצענו ליחס פרשנות זו לארחות חיים, הסובר כמרבית הראשונים שכל מצוות התורה הן מצוות דיבוריות ושלא ניתן לצאת בהן בהרהור – אך נעזר בירושלמי לצורך ההוכחה שבאנוס אין מצוות קריאה ולכן ניתן לצאת בהרהור כבמצווה כוונתית.

סיימנו בפסק השו"ע, שמצד אחד נוקט כרב חסדא, אך מצד שני פוסק שאנוס יוצא בהרהור. ע"פ דברינו בארחות חיים פסיקה זו מסתברת ביותר, היות וההכרעה כרב חסדא שייכת רק לגבי חובת הקריאה ואילו הפסיקה כארחות חיים מפקיעה את האנוס ממנה, כך שממילא ניתן לצאת בהרהור ככל מצווה כוונתית, בלי קשר לשאלת הרהור כדבור.

ט. בשולי הדברים

כי המלה היא בלשון והענין בלב. והמלה היא כגוף והענין הוא כנפש. וכשארם מדבר דבר ותתעסק מחשבתו בזולת עניני, אז יהיה אותו הדבר כגוף בלא רוח. והדבר [=הדיבור] 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 ומביא אותה 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: תפישתם של מרבית הראשונים, הרואים בכל המצוות חיוב להוציא את הכוונה הפנימית בעזרת כלי הדיבור – קריאה מוחצנת וגלויה, המממשת את מעשה המצווה הפנימי ונותן לו נוכחות בעולם. על פי תפישה 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. תפישתו 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.