

בין כוונה למעשה: עיון תיאולוגי ומוסרי בתפיסת

המצווה על-פי ספרות חז"ל

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

אוריאל נויבירט

המחלקה לפילוסופיה יהודית

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

טבת, תשע"ב

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' נעם זהר

מן המחלקה לפילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר-אילן

תודות

תודה רבה למנחה פרופ' נעם זהר שסייע לי רבות בעבודה זו. הצעותיו המחכימות, הערותיו החשובות והאמון שנתן בי לאורך כל הדרך סייעו בידי לסיים את הדוקטורט בתוצאה שאליה ייחלתי והתפללתי.

תודה רבה לפרופ' אהרן שאר-ישוב אשר הנחה אותי בעבודת שוות הערך לתזה: "כוונה ומעשה בהשקפתם של רבי שמעון בן יוחאי ורבי יהודה בן אילעאי". אלמלא תמיכתו, עידודו ועזרתו של פרופ' שאר-ישוב (בעת כתיבת עבודת שוות הערך ולאחר מכן) לא הייתי מגיע לשלב של כתיבת הדוקטורט.

תודה רבה לפרופ' חנה כשר על כך שסייעה לי במספר שאלות הנוגעות לפירושי הרמב"ם ועל נכונותה לעזור בכל עת ובכל נושא תוך מתן הרגשה טובה.

תודה רבה לפרופ' מאיר בר-אילן אשר הערותיו – לעבודת שוות הערך – הועילו לי רבות בדוקטורט.

תודה רבה לד"ר עמירה ליוור על הערותיה והפניותיה בעקבות קריאת הצעת המחקר של הדוקטורט.

תודה רבה לגב' עינת צוקרמן (מזכירת המחלקה לפילוסופיה יהודית) על עזרתה בכל שאלה ובקשה.

תודה רבה להוריי היקרים, יעקב ויעל נויבירט, ולחמי ולחמותי, שמעי ואורה קרני, על תמיכה אין סופית, בכל דרך אפשרית, ועל כך שעודדו אותי ללכת אחר נטיית לבי, ולהקדיש מספר שנים מחיי לכתיבת דוקטורט, חרף "הסיכון הכלכלי" (מקווה שאוכל לאפשר גם לילדיי ללכת אחר נטיית לבם...).

תודה רבה לאשתי היקרה, נעה, אשר נתנה לי גיבוי מלא לכתיבת הדוקטורט, ואף ברגעים הקשים עודדה אותי בציינה את חשיבות העבודה בעינייה ואת שמחתה על כך שזה עיסוקי. שלי – שלה הוא.

אני חב תודה גם לקרן מלגות הנשיא, של אוני' בר-אילן, אשר אפשרה לי להקדיש את זמני למחקר.

לבסוף, אני מודה לבורא עולם על שזיכני לעסוק בחקר מחשבת חז"ל בכלל, ובנושא של כוונה ומעשה בתפיסת המצווה בפרט, ועל שסייע בידי להיכנס בשלום, לצאת בשלום ולראות ברכה רבה בעבודה זו.

כולי תקווה כי התחום החשוב של מחשבת חז"ל יקבל את ההכרה הראויה לו בקרב הציבור הרחב; ולוואי שכשם שלומדים (בישיבות, באקדמיה ועוד) באופן שיטתי את השקפת עולמם של הוגים חשובים, כדוגמת הרמב"ם והרב קוק, כך ילמדו גם את השקפתם של ר' עקיבא, ר' מאיר ויתר החכמים הגדולים.

עבודה זו מוקדמת באהבה רבה לאשתי נעה ואילניי היקרים: עננה אליה מאיר-אנחם ורעיה

תוכן העניינים:

א	תקציר
1	מבוא
51	פרק ראשון: כוונה במצוות
130	פרק שני: כוונה בתפילה
220	פרק שלישי: כוונה לשמה ושלא לשמה בלימוד תורה ובקיום מצוות
300	פרק רביעי: כוונה לשם שמים במעשי עבירה ובמעשי חולין
359	סיכום ומסקנות
376	נספחים
411	ביבליוגרפיה
i	תקציר באנגלית

תוכן עניינים מפורט:

א	תקציר	א
1	מבוא	1
1	הקדמה והגדרת מושגים	1
2	א. תורת הכוונה	2
4	1. כוונה לבצע מעשה – תכנון (plan)	4
7	2. הכוונה בביצוע המעשה – מטרה (purpose)	7
12	3. ביצוע מעשה בכוונה (intentionally)	12
20	ב. המושג רצון – בין חפץ לבחירה	20
20	1. רצון – חפץ (desire or want)	20
21	2. רצון (רצייה) – בחירה (volition or will)	21
24	ג. תורת הפעולה	24
24	1. השקפת התנועה הרצונית	24
25	2. השקפת התנועה הנמנעת	25
26	3. הקשיים המרכזיים בהשקפת התנועה – הרצונית או הנמנעת	26
28	4. בין מעשה לתוצאה	28
31	ד. כוונה מעשה ותוצאה בפילוסופיה של המוסר	31
35	רקע תיאורטי	35
35	א. כוונה ומעשה בפרספקטיבה היסטורית	35
36	ב. כוונה ומעשה בהשקפתם של החכמים	36
43	ג. כוונה ומעשה כביטוי לשתי גישות קוטביות	43
45	ד. כוונה ומעשה בתפיסת המצווה	45
47	מטרת המחקר	47

49	שיטת המחקר
49	א. מושגי מפתח
50	ב. דרך בניית הפרקים
51	פרק ראשון: כוונה במצוות
51	א. משמעות המושג 'כוונה לצאת'
52	1. כוונה לצאת כמודעות (awareness)
53	2. כוונה לצאת כמטרה (purpose)
54	3. כוונה לצאת כהתכוונות (intentionality)
56	ב. כוונה במצוות בספרות התנאית
58	1. סוג הכוונה
59	2. סוג המקרים
63	3. סוג הפעולות
65	4. הכוונה והפעולה כמרכיבים הכרחיים בקיום המצווה
66	3. הפעולה כאמצעי לכוונה
74	ג. כוונה במצוות בתלמוד הירושלמי
74	1. מצוות צריכות כוונה
75	2. חזקת כוונה
77	ד. כוונה במצוות בתלמוד הבבלי
77	1. מטרה, פעולה מכוונת ופעולה שאינה מכוונת
79	2. כוונה למצווה וכוונה לפעולה
85	3. הכוונה כאמצעי לפעולה
86	4. למהותה של הכוונה לפעולה
89	5. דין המתעסק
98	6. האנוס לקיים מצווה
99	7. הכוונה והפעולה בהגדרת המצווה

106	ה. כוונה במצוות בספרות הבתר תלמודית
106	1. כוונה מפורשת לצאת (הכוונה לצאת בתפיסה המאוחרת)
110	2. כוונה מפורשת שלא לצאת
114	3. חלוקה בין סוגי מצוות
116	ו. כוונה במצוות ו'דבר שאין מתכוין'
119	ז. כוונה במצוות שבין אדם לחברו
121	ח. סיכום
130	פרק שני: כוונה בתפילה
130	א. למשמעותה של הכוונה בתפילה
131	1. הכוונות בקריאת שמע
134	2. הכוונות בתפילת העמידה
138	ב. יישוב הדעת כתנאי להשגת הכוונה
143	ג. למעמדה של הכוונה בתפילה
152	ד. שיעור חובת הכוונה
152	1. שיעור חובת הכוונה בקריאת שמע
161	2. שיעור חובת הכוונה בתפילת העמידה
163	ה. כוונה ומעשה בתפילה ובקריאת שמע
164	1. תפילה בהרהור הלב ותפילה בכוונת הלב
166	2. קריאה בהרהור הלב וקריאה בכוונת הלב
169	3. היחס בין השמעת קול לכוונת הלב
172	ו. כוונה וטקסיות בקריאת שמע
177	ז. הסימן לקבלת התפילה
177	1. כוונת הלב כסימן לקבלת התפילה
183	2. הדיבור השוטף כסימן לקבלת התפילה

186	3. היחס בין שני הסימנים לקבלת התפילה
191	ח. כוונת הלב כנגד השכינה
192	1. כיוון הפנים וכיוון הלב במשנה
197	2. כיוון הפנים וכיוון הלב בתוספתא, בספרי ובתלמודים
203	3. התמורות בכוונת הלב
206	ט. כוונת החסידים
213	י. תכלית התפילה
216	יא. סיכום
220	פרק שלישי: כוונה לשמה ושלא לשמה בלימוד תורה ובקיום מצוות
220	א. כוונה, מטרה ומניע
233	ב. משמעות המושג 'לשמה'
237	ג. תורה לשמה
239	1. ההגדרה הרגשית – לימוד מתוך אהבת ה'
241	2. ההגדרה השכלית – לימוד לשם ידיעת התורה
244	3. ההגדרה המעשית – לימוד לשם קיום התורה
250	4. ההגדרה הציווית – לימוד לשם המצווה
256	5. פירוש המושג תורה לשמה לאור ההגדרות השונות
258	ד. מצווה לשמה
260	ה. בין כוונה לצאת לכוונה לשמה
261	1. מטרה כאמצעי (גם כוונה לצאת) ומטרה כתכלית (כוונה לשמה)
263	2. מטרת הפעולה (כוונה לצאת) ומטרת המצווה (כוונה לשמה)
264	3. מטרה (כוונה לצאת) ומטרה ראויה (כוונה לשמה)
264	4. מטרה כתנאי הגדרה (כוונה לצאת) ומטרה כתנאי ערך (כוונה לשמה)
267	ו. לשמה ומלאכה שאינה צריכה לגופה

268	ז. מעלתה של העשייה לשמה
271	ח. לימוד תורה וקיום מצוות שלא לשמה
273	ט. היחס האמביוולנטי כלפי עשייה שלא לשמה
275	1. אפשרות א – המישור האידיאי והמישור הנורמטיבי (על-פי הרמב"ם)
276	2. אפשרות ב – שני סוגים של 'שלא לשמה' (על-פי רש"י ותוספות)
278	3. אפשרות ג – שתי גישות מנוגדות (על-פי כלה רבתי)
288	י. ניצחונה של הגישה הסובלנית
290	יא. שלא לשמה במעשי צדקה וחסד
296	יב. סיכום
300	פרק רביעי: כוונה לשם שמים במעשי עבירה ובמעשי חולין
300	א. משמעות המושג 'לשם שמים'
300	1. 'לשם שמים' – לשם מטרה נעלה
301	2. 'לשם שמים' – לשם ה'
304	ב. היחס בין המושגים 'לשם שמים', 'לשמה' ו'לשם מצווה'
309	ג. כוונה לשם שמים – תנאי הגדרה או תנאי ערך
314	ד. הגדרת המושג 'עבירה לשמה'
315	ה. כוונה לשם שמים במעשי עבירה
319	ו. הנאה מן העבירה
322	ז. היחס כלפי 'עבירה לשמה'
322	1. 'עבירה לשמה' – הדיון ברמה התיאורטית
324	2. 'עבירה לשמה' – הדיון ברמה המעשית
328	ח. בכל דרכיך דעהו – אפילו לדבר עבירה
329	1. 'דעהו' – התכוון לשם שמים

331	2. 'דעהו' – זכור את ה'
332	3. 'דעהו' – דע שהכול מאת ה'
334	ט. עשייה גשמית לשם שמים – הקדמה ודגמים מרכזיים
341	י. למהותה של הכוונה לשם שמים במעשי החולין
343	1. לכבודו של ה'
344	2. לגמול חסד עם הגוף
346	3. לעשות רצון ה'
350	יא. מידותיהם של הלל ושמאי
353	יב. היחס כלפי מעשי חולין שנעשים לשם שמים
356	יג. סיכום
359	סיכום ומסקנות
359	א. המובנים של הכוונה
362	ב. תמורות בהדגשת הכוונה או המעשה
366	ג. שיקולים להדגשת הכוונה או המעשה
369	ד. הדגשת הכוונה או המעשה אצל החכמים
372	ה. מגמות רלוונטיות בחקר מחשבת חז"ל
376	נספחים
376	נספח א: מחשבה טובה ומחשבה רעה
393	נספח ב: תלמוד גדול או מעשה גדול
411	ביבליוגרפיה
i	תקציר באנגלית

תקציר

אין עוררין על חשיבותם של הכוונה והמעשה כאחד, רוצה לומר: מובן כי לכתחילה רצוי לעשות את המעשה הראוי מתוך כוונה (למשל, להתפלל בכוונה) או כוונה ראויה (למשל, לעשות מצווה לשמה). אלא שלעתים נמצא רק אחד מן המרכיבים (כוונה או מעשה), או שנוצרת התנגשות בין המרכיבים (כגון, מעשה ראוי המונע מכוונה פסולה), ואז עשויה לעלות השאלה מה העיקר – הכוונה או המעשה; או ביתר הרחבה: מהו הגורם העיקרי בהגדרת המצווה, כמו גם בקביעת ערכה (הדתי או המוסרי), האם כוונתו של האדם או שמא ביצועו בפועל של המעשה (להלן שאלת הכוונה והמעשה).

יש להדגיש, כי אין הכרח להשליך משאלה זו על שאלת הגמול בעבור כוונות או מעשים, כך למשל: ייתכן כי גם הסובר שהמעשה הוא העיקר יסכים כי עשוי להינתן שכר על כוונה טובה ללא מעשה (בבחינת 'מחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה' [תוספתא פאה א, ד]), או במקביל – ייתכן כי גם הסובר שהכוונה היא העיקר יסכים כי עשוי להינתן שכר על מעשה טוב ללא כוונה (ברוח המקרה של ה'מאבד סלע ומצאה עני והלך ונתפרנס בה' – ש'מעלה עליו הכתוב כאילו זכה' [ספרי דברים רפג]).

פרשנים וחוקרים עסקו בסוגיות הנוגעות לשאלת הכוונה והמעשה, ובפרט בסוגיית הכוונה במצוות (דהיינו האם מצוות צריכות כוונה), אך רבים מהם לא נתנו דעתם לשאלת הפשר של הכוונה (למשל: מהי 'כוונה לצאת'¹ או מהי 'כוונה לשמה'), ובכלל זה מהו המצב המנטאלי שבאמצעותו ניתן לאפיין את הכוונה (מודעות, מטרה, התכוונות, ריכוז וכיו"ב).

מטרתי בעבודה זו היא לבחון את שאלת הכוונה והמעשה במצוות, תוך מתן דגש להבנת פשר הכוונה. זאת הן משום שהמושג 'כוונה' בהקשרים השונים (כוונה לצאת, כוונה בתפילה, כוונה לשמה, כוונה לשם שמים ועוד) טרם נחקר באופן שיטתי, והן משום שלדעתי יש טעם לפגם בכך שהאדם ידע את השיטות השונות בסוגיה מסוימת העוסקת בכוונה, אך הוא לא ידע מה המשמעות של אותה 'כוונה'; וממילא הוא לא בהכרח ידע האם הוא מתכוון כנדרש (אליבא דהסוברים כי נדרשת כוונה מסוימת) או לשם איזו מטרה צריך להתכוון (למשל: אם נדרשים ללמוד תורה לשמה – לשם מה צריך להתכוון).

על מנת לבחון באופן שיטתי ומקיף את שאלת הכוונה והמעשה אערוך מיפוי של הנושאים בהם אין הלימה בין המעשה לכוונה (כאשר יש כוונה אך אין מעשה; כאשר יש מעשה אך אין כוונה; כאשר יש מעשה ראוי אך הכוונה אינה ראויה; כאשר יש מעשה פסול או ניטראלי אך הכוונה ראויה); בדרך זו ניתן יהיה לבדוק האם ניתנת עדיפות לכוונה או למעשה – בהגדרת המצווה או בקביעת ערכה.

¹ הכוונה לצאת (=כוונה לצאת ידי חובה / כוונה לקיים את המצווה) נדרשת לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה.

בנושא הכוונה במצוות (פרק א) אני מראה כי יש הבדל משמעותי בין האופן שבו נתפסת המחלוקת בשאלה האם מצוות צריכות כוונה בספרות חז"ל לבין האופן שבו היא נתפסת בספרות המאוחרת: המחלוקת לפי התפיסה המאוחרת עוסקת בשאלה האם מצוות צריכות **התכוונות**, כאשר פירושה של ה'כוונה לצאת' הוא התכוונות לקיים את המצווה. לאמור: לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה האדם נדרש להתכוון לפני קיום המצווה לצאת ידי חובתה (למשל, שלפני תקיעות השופר יאמר לעצמו – לכל הפחות בלב – הריני מתכוון לקיים את המצווה וכד'), ואם לא עשה זאת – הוא לא יצא או שיצא רק בדיעבד; ואילו לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, דרישה זו של התכוונות אינה הכרחית לצורך מילוי החובה הדתית, ועל כן אף אם האדם לא התכוון במפורש לצאת – הוא יצא ידי חובתו.

לעומת זאת, המחלוקת אצל חז"ל עוסקת בשאלה האם מצוות צריכות **מטרה**, כאשר פירושה של ה'כוונה לצאת' הוא מטרה לצאת (=מטרה לקיים את המצווה). לאמור: לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה האדם נדרש לבצע את פעולת המצווה (למשל, לתקוע בשופר) לשם קיום המצווה, ואם הוא ביצע את פעולת המצווה לשם מטרה אחרת (למשל, אם הוא תקע בשופר בראש השנה כדי ללמד את בנו כיצד תוקעים בשופר) – הוא לא יצא (=לא קיים את המצווה); ואילו לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, דרישה זו של מטרה אינה הכרחית לצורך מילוי החובה הדתית, ועל כן אף אם האדם ביצע את פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה (כדוגמת 'התוקע לשיר') – הוא יצא ידי חובתו.

עוד נראה כי גם לפי דעה זו קיימת דרישה מסוימת של כוונה – כוונה לבצע את הפעולה (למשל, כוונה לתקוע בשופר). עניינה של דרישה זו הוא שפעולת המצווה תתבצע **בכוונה** (ולא במקרה או בטעות). כך למשל, אם האדם נפח אוויר לתוך השופר ובמקרה עלתה בידו תקיעה – הוא לא יצא ידי חובתו לכל הדעות.

מקובל לחשוב כי הדרישה להתכוון לצאת היא דרישה תובענית מבחינה זו שלא בנקל ניתן לעמוד בה. אך בכל הנוגע לספרות חז"ל אין הדבר כך; שכן הדרישה להתכוון לצאת מסתכמת בכך שהאדם יבצע את פעולת המצווה לשם קיום המצווה, ועל פי רוב האדם הדתי מבצע את פעולת המצווה (למשל, קורא את שמע במהלך תפילת ערבית או שחרית) כדי לקיים את המצווה (ולא לשם מטרה אחרת).

שורש המחלוקת בין שתי העמדות נעוץ כנראה בתפיסת מושג המצווה: לפי העמדה שמצוות צריכות כוונה עניינה של המצווה הוא הציות לצו האלוהי; ממילא כאשר אין לאדם מטרה (או רצון) לקיים את המצווה הוא אינו מציית לאל, ולכן פעולתו אינה יכולה להיחשב למצווה. כנגד זה, לפי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה עניינה של המצווה הוא הקיום של חוקי התורה – שנאמרו לצורך תכלית מסוימת; ממילא כאשר האדם מבצע את הפעולה שעליה נצטווה בתורה אזי פעולתו נחשבת מצווה.

בנושא הכוונה בתפילה (פרק ב) נראה כי גם אלו הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה עשויים לדרוש כוונה בתפילת העמידה (להלן תפילה) ובק"ש; זאת, הן משום שתפילה וק"ש הנם מעמדים דתיים מיוחדים, באשר התפילה היא העמידה לפני האל (או המפגש עמו) והקריאה היא קבלת מלכותו, והן משום שהכוונה בתפילה ובק"ש שונה מזו הנדונה ביחס לכלל המצוות (בסוגיית מצוות צריכות כוונה). הכוונה השכיחה ביחס לתפילה ולק"ש היא הכוונה לתוכן המילים שניתן להגדירה כריכוז, כלומר שעל המתפלל להתרכז (להתאמץ להבין או להתבונן) בדברים שיוצאים מפיו ולא להרהר בדברים אחרים. פרט לכוונה זו קיים סוג נוסף של כוונה אשר ייחודי לתפילה ולק"ש: בתפילה – התודעה של העמידה לפני ה', ובק"ש – התודעה של קבלת מלכות שמים (דהיינו: שהמתפלל צריך להעלות בתודעתו את המחשבה – והתחושה הנגזרת ממנה – שהוא עומד לפני ה' [בתפילה] או מקבל את מלכותו [בק"ש]). הכוונה בתפילה (על כל מובניה) שונה מיתר הכוונות בהיותה נוגעת ישירות לזיקה שבין האדם לאל, ואין זה משנה כרגע אם מדובר בזיקה בעלת אופי דיאלוגי (הנובעת מתודעת נוכחות האל והדיבור עמו) או בזיקה בעלת אופי של התחייבות אישית והכרה בסמכות עליונה (הנובעת מקבלת מלכות שמים) או בזיקה בעלת אופי רגשי-התקשרותי (הנובעת מתפילה הנאמרת מעומק הלב או מתוך התמסרות). יש לציין, כי בסוגיית הכוונה בתפילה קיימת קרבה בין התנאים לאמוראים מבחינת דרישת הכוונה (לפחות לכתחילה) והדגשת חשיבותה. כלומר: בשונה מסוגיית הכוונה במצוות בה גורסים חלק מן האמוראים כי מצוות אינן צריכות כוונה (דעה זו אינה נמצאת אצל התנאים או בספרות התנאית); ובשונה מסוגיית הכוונה לשמה בה גורסים חלק מן האמוראים כי לעולם יש לעסוק בתורה ובמצוות אף שלא לשמה (גם דעה זו אינה נמצאת אצל התנאים או בספרות התנאית) – לא נמצאת דעה אצל האמוראים לפיה תפילה לא צריכה כוונה או שלעולם יש להתפלל אף ללא כוונה (שסוף הכוונה לבוא).

בנושא הכוונה לשמה (פרק ג) נראה כי פירושו של המושג 'לשמה' הוא, בדרך כלל, לשם הדבר עצמו. לכן, עשיית מצווה לשמה עניינה עשיית מצווה לשם המצווה ולא לתכלית אחרת (קבלת שכר וכדו').² לכאורה יש חפיפה בין המושגים כוונה לצאת וכוונה לשמה, שכן כוונה לצאת היא כוונה לשם המצווה ולא לשם מטרה אחרת (למשל, שהאדם יתקע בשופר לשם קיום המצווה ולא לשם לימוד), וגם כוונה לשמה היא כוונה לשם המצווה ולא לשם מטרה אחרת (למשל, שהוא יתקע בשופר לשם קיום המצווה ולא לשם קבלת שכר). אך המושגים אינם חופפים וההבדל ביניהם מתבטא בייחוד בשני מישורים:

² הסוגיה של 'תורה לשמה' מורכבת יותר מזו של 'מצווה לשמה'. זאת משום שמחד גיסא לימוד תורה הוא מצווה, ומבחינה זו לימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כקיום מצווה לשם המצווה (דהיינו לשם קיום מצוות תלמוד תורה); אך מאידך גיסא ללימוד תורה יש ערך אוטונומי (ואין הוא רק בגדר עוד מצווה), ומבחינה זו לימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כלימוד תורה לשם התורה. בשתי האפשרויות אדון בהרחבה בפרק השלישי.

(א) אמצעי מול תכלית: כוונה לצאת היא מטרה לקיים את המצווה – בין אם כתכלית לעצמה ובין אם כאמצעי לתכלית אחרת, בעוד כוונה לשמה היא מטרה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה דווקא. כך למשל, אדם שתקע בשופר כדי לקיים את המצווה (ז"א שהוא התכוון לצאת) – יצא ידי חובתו; אמירה זו נכונה בין אם הוא רצה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה ובין אם כאמצעי לקבלת שכר. אם הוא רצה לקיים את המצווה כתכלית ולא כאמצעי, ניתן גם לומר שהוא קיים את המצווה לשמה.

(ב) תנאי הגדרה מול תנאי ערך: הכוונה לצאת מהווה חלק מהגדרת המצווה, דהיינו שהיא מגדירה את הפעולה (למשל התקיעה בשופר) כמצווה, ולכן אדם שלא הייתה לו מטרה לצאת – לא קיים את המצווה (לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה). מנגד, הכוונה לשמה אינה מהווה חלק מהגדרת המצווה (לאמור שגם אדם שלא התכוון לשמה קיים את המצווה), אלא היא מעניקה ערך רב יותר למצווה.

בנושא הכוונה לשם שמים (פרק ד) אני מתמקד במעשי עבירה ובמעשי חולין (זאת להבדיל משלושת הפרקים הראשונים אשר עוסקים במעשי מצווה). במסגרת זו יכולה הכוונה לרומם את המעשה – מעשה החול או המעשה הפסול – ולהעניק לו ערך דתי או מוסרי (ובכך להכניסו תחת "עבודת ה'"). ככלל, הכוונה לשם שמים עשויה להתפרש בשני אופנים: (א) לשם מטרה נעלה, (ב) לשם ה'; כאשר האפשרות השנייה (לשם ה') עשויה גם היא להתפרש בשני אופנים: (א) לכבוד ה', (ב) לעשות רצון ה'. שלוש האפשרויות מתבטאות, אולי בייחוד, בעשיית צרכי הגוף (כדוגמת רחיצה): על-פי האפשרות הראשונה (לשם מטרה נעלה) הטיפול בצרכי הגוף צריך להיעשות בשביל הגוף (או לגמול חסד עם הגוף), דהיינו, כדי לשמור על בריאות הגוף וניקיונו ('בשביל שלא יתקלקל הגוף', 'בשביל לנקות את הגוף' [אדר"ן נו"ב, ל]); זאת משום שגוף האדם נברא בצלם אלוהים ולפיכך יש ערך לטיפול הצלם-הגוף. על-פי האפשרות השנייה (לכבוד ה') הטיפול בצרכי הגוף צריך להיעשות במטרה לכבד את ה'. אפשרות זו נגזרת גם היא מהתפיסה שהגוף נברא בצלם ובדמות האל ועל כן הטיפול בו צריך להיעשות לכבודו (כשם שהטיפול בפסל שבדמות המלך נעשה לכבוד המלך). על-פי האפשרות השלישית (לעשות רצון ה') הטיפול בצרכי הגוף צריך להיות מכוון לעשיית רצון ה'. לאור התפיסה הרווחת כי רצון ה' מתבטא במצוותיו יש להבחין בין טיפול בצרכי הגוף אשר נוגע למצווה כלשהי (כדוגמת אכילה בשבת הנוגעת למצוות עונג שבת), ועל כן יכול האדם להתכוון ישירות לעשות את רצון ה' אשר ציווה על כך (למשל להתענג השבת), לבין טיפול בצרכי הגוף שאין בו אלמנט של מצווה (כדוגמת אכילה בימות החול), ועל כן צריך האדם להתכוון לקיים את גופו, וזאת כדי שיוכל לעשות את רצון ה' (לעסוק בתורה ובמצוות).

לצורך ניתוח מושג הכוונה – המהווה את מושג המפתח במחקר – אסתייע גם במושגים פילוסופיים ובהגדרות פילוסופיות למושג כוונה. הגדרה מדויקת ככל האפשר של המושג כוונה, והמושגים הנלווים לו (לשמה ועוד), חשובה לא רק להבנת הסוגיות והיחס ביניהן, כי אם גם לשיפור עבודת ה' של האדם.

מבוא

הקדמה והגדרת מושגים

שאלת היחס שבין הכוונה למעשה בנוגע לתפיסת המצווה באה לידי ביטוי הן במסגרת מערכת היחסים שבין האדם לאל והן במסגרת מערכת היחסים שבין האדם לחברה. אחת השאלות המרכזיות הנדונות בפילוסופיה הדתית, המוסרית והמשפטית היא מהו המדד העיקרי לשפיטת מעשה – האם כוונתו הסובייקטיבית של העושה או שמא אופיו האובייקטיבי של המעשה¹. ההבחנה בין היסוד הנפשי-סובייקטיבי של העושה לבין היסוד העובדתי-אובייקטיבי של המעשה² באה לידי ביטוי בשתי הבחנות מרכזיות: א. בין כוונה (או מחשבה) למעשה³. ב. בין כוונה לתוצאה⁴. חוקרים ופרשנים רבים אשר דנו בשאלת היחס שבין כוונה למעשה בספרות חז"ל, לא הבחינו בין צמד-המושגים מחשבה וכוונה מחד גיסא, ובין צמד-המושגים מעשה ותוצאה מאידך גיסא. הבחנה גורפת בין מצב נפשי-פנימי (מחשבה וכוונה) למצב עובדתי-חיצוני (מעשה ותוצאה) היא בעלת חשיבות, אך אין בהבחנה שבין 'פנים' ל'חוץ' כדי לוותר על הצורך בהגדרת המושגים השונים ובהבחנה בהם. יש לציין, כי לא מצאתי חוקר או פרשן שהבחין בין המושגים מעשה ופעולה, וכפי הנראה משמעותם זהה או קרובה⁵. בכל אופן, מושגים אלו – כמו גם המושגים 'מעשה מצווה' ו'פעולת מצווה' או 'תורת המעשה' ו'תורת הפעולה' – מתחלפים בחיבורים השונים, ונראה כי אין טעם לנסות ולהבחין ביניהם.

¹ אורבך (יחז"ל, עמ' 346) מציין כי שאלת הכוונה והמעשה "ידועה בכל דת ובכל תורת מוסר".

² יש לציין, כי בכל עבירה פלילית קיים יסוד עובדתי ויסוד נפשי, וכפי שכותב למשל חבה (כוונה, עמ' 177): "שכלולה של עבירה פלילית מותנה בקיומם של שני יסודות על ידי עובר העבירה – יסוד עובדתי ויסוד נפשי. ביסוד העובדתי כלולים ההתנהגות האסורה והתוצאה שמבקשים למנוע, ואילו היסוד הנפשי מתייחס בדרך כלל למחשבה הפלילית שמתלווה לביצוע העבירה". בעניין היסוד הנפשי (המכונה גם 'Mens Rea' [מנס ריאה]) והעובדתי (המכונה גם 'Actus Reus' [אקטוס ריאוס]) ראה עוד: לוי 'היסוד הנפשי'; שפירא, 'היסוד העובדתי'.³ ראה למשל: צייטלין, 'תורת המשפט'; טשרנוביץ, 'ההלכה', ב, עמ' 134 ואילך; גינצבורג, 'ההלכה', עמ' 37; אורבך, 'ההלכה', עמ' 124 ואילך; גילת, 'כוונה'; הלוי, 'האגדה', עמ' 157-160; וכסמן, 'מחשבה'; רוזן, 'מצוות'.⁴ ראה למשל: ירוזלם, 'הפילוסופיה', עמ' 342 ואילך; שפיגל, 'האתיקה', עמ' 220; כשר 'המוסר', עמ' 84-92; וינריב, 'המוסר', ב, עמ' 16-24. קיימת גם חלוקה שלישית: בין מעשה לתוצאה (ראה למשל וינריב, שם, א, עמ' 175-178). אך חלוקה זו אינה מתייחסת ליסוד הנפשי, אלא היא מהווה חלוקה פנימית בתוך היסוד העובדתי, ראה לעיל הערה 2; וכן ראה קדמי, 'הדין', עמ' 146. ההבחנה בין מעשה לתוצאה תידון להלן בעמ' 28.

⁵ חרף הזהות או הקרבה בין המושגים, יש למושג 'מעשה' טווח משמעות רחב יותר. כך למשל, ביחס לשאלה מה גדול – תלמוד או מעשה, משמעות המושג 'מעשה' היא "קיום מצוות בתחום החברתי" (ראה אופנהיימר, 'החברה היהודית', עמ' 116) או קיום מצוות בכלל, ולא דווקא בתחום החברתי (ראה גרנות, 'רבי טרפון', עמ' 20, והפניויה שם בהערה 23). למשמעויות נוספות של המושג מעשה, על צירופיו, ראה במילון אבן שושן ערכים: 'מעשה'; 'מעשה שהיה'; 'מעשה בין דין'; 'מעשה בראשית'; 'מעשה מרכבה'; 'מעשה ניסים', ועוד.

א. תורת הכוונה

בספרות הפילוסופית מקובל להבחין בין שלושה מובנים של כוונה⁶:

(א) 'Intention for the future' (או 'Plans for the future'⁷) – כוונה לבצע מעשה בעתיד (מובן כי ייתכן שהכוונה לא תצא אל הפועל). למשל, פלוני מתכוון לתת צדקה. מובן זה של הכוונה מקביל למושג 'תכנון' (plan)⁸, והוא מתייחס לשאלת ה'מה' (what)⁹ – מה אתה מתכוון או מתכנן לעשות?
(ב) 'Intentional action' (או 'Intentionally doing something'¹⁰) – פעולה מכוונת. כלומר, עשיית פעולה בכוונה, להבדיל מפעולה שארעה במקרה או בטעות. למשל, פלוני נתן צדקה בכוונה (בשונה ממי שאיבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה', ע"פ ספרי דברים [פינקלשטיין] פסקא רפג).

מובן זה של הכוונה מתייחס לשאלת 'האם' (whether)¹¹ – האם ביצעת את הפעולה בכוונה?

(ג) 'Intention with which someone acts' (או 'Purpose with which a person acts'¹²) – הכוונה (או המטרה) של מבצע הפעולה. למשל, פלוני נתן צדקה מתוך כוונה שיחיה בנו (ברוח הנאמר בבבלי פסחים ח, ע"א: "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני..."). מובן זה של הכוונה מקביל למושג 'מטרה' (purpose)¹³, והוא מתייחס לשאלת ה'למה' (why)¹⁴ – למה (או מדוע) ביצעת את הפעולה?

⁶ ההגדרות שיובאו להלן, בגוף העבודה, נלקחו מהאנציקלופדיה לפילוסופיה של סטנפורד, ערך 'intention': "Philosophical perplexity about intention begins with its appearance in three guises: intention for the future, as when I intend to complete this entry by the end of the month; the intention with which someone acts, as I am typing with the further intention of writing an introductory sentence; and intentional action, as in the fact that I am typing these words intentionally".

על שלושת המובנים של הכוונה, ראה למשל: אנסקומב, 'כוונה', עמ' 1; הארט, 'עונש', עמ' 117-118; קני, 'הנפש', עמ' 129 ואילך; דוידסון, 'להתכוון'; ברטמן, 'כוונה', פרקים 8-9; דיוויס, 'להתכוון', עמ' 131, ועוד.

⁷ הגדרתו של ברטמן, שם, עמ' 111.

⁸ ברטמן, שם; אילברג-שוורץ, 'רצון אנושי', עמ' 1, 95. וכן ראה את דברי ויליאמס ('כוונה', עמ' 418 הערה 3): "...a person who is seriously planning a crime has an intention to commit the crime".

⁹ ראה אילברג-שוורץ, שם.

¹⁰ הגדרתו של הארט, שם. ובעקבותיו גם אילברג-שוורץ (שם, עמ' 49): "Doing something intentionally".

¹¹ ראה אילברג-שוורץ, שם, עמ' 210 הערה 1. וכן ראה את הדוגמה המובאת שם, עמ' 205 הערה 12:

"When a man breaks a jar, we can ask whether he broke the jar intentionally, That is, did he intend to break the jar or was this an accident?".

¹² הגדרתו של אילברג-שוורץ, שם, עמ' 1.

¹³ ראה: אילברג-שוורץ, שם, עמ' 1, 7, 49 ואילך; לייסט, 'המניע', עמ' 5, 19 ועוד. לענייננו חשובה קביעתו של לייסט (שם) לפיה: "בתור יסוד נפשי אין שום הבדל בין כוונה למטרה".

¹⁴ ראה למשל: קני, שם, עמ' 130; אילברג-שוורץ, שם, עמ' 1 והערה 2; וינריב, 'המוסר', א, עמ' 182.

לאור ריבוי המובנים של המושג כוונה (והדברים הנ"ל אינם כוללים את מושג הכוונה בתפילה שעשוי להתפרש כריכוז) מציע אילברג-שוורץ לקרוא למובן הראשון של הכוונה (הכוונה לבצע מעשה) – 'תכנון', ולמובן השלישי (הכוונה בביצוע הפעולה) – 'מטרה'¹⁵; כך המושג כוונה יוקדש למובן השני – עשיית פעולה בכוונה. הצעתו של אילברג-שוורץ בהחלט מתקבלת על הדעת, שכן יש בה כדי לסייע בידינו להבחין בין המובנים השונים של הכוונה. אך יש לציין שהמושג כוונה עשוי להתפרש, בספרות חז"ל, בהתאם לשלושת המובנים דלעיל. להלן אביא דוגמה לכל מובן מתוך מקורות תנאיים:

כוונה במובן של תכנון: "ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו, אע"פ שמתכוין לישוב עד שתחשך, פטור, מפני שקדמה צדה למחשבה" (תוספתא שבת יב, ז [מהד' ליברמן, עמ' 52-53]). התוספתא דנה במקרה של אדם שישב על פתח הבית (בשבת), ולאחר מכן גילה כי יש צבי בתוך הבית. לדברי התוספתא אף אם האדם מתכוין לשבת על הפתח עד שתחשך (ותצא השבת) אין הוא מתחייב במלאכת צד 'מפני שקדמה צדה למחשבה', שכן בשעה שהאדם ישב על פתח הבית – ובכך למעשה 'כלא' את הצבי הנמצא בתוכו – הוא לא ידע כי יש צבי בתוך הבית.

כוונה במובן של פעולה מכוונת: "אמר רבי אלעזר בן עזריה: מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה, מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, תלמוד לומר: 'לגר ליתום ולא למנה יהיה' (דברים כד, יט), והלא דברים קל וחומר: אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה, מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, המתכוון לזכות וזכה על אחת כמה וכמה" (ספרי דברים רפג [מהד' פינקלשטיין, עמ' 300-301]). בהסתמך על מצוות השכחה – האמורה בספר דברים (כד, יט)¹⁶ – קובע הספרי כי יש ערך גם בצדקה אשר הגיעה אל העני באופן מקרי, עקב אבידה, וממילא אף ללא ידיעתו של "הנותן"¹⁷; ומכאן שעל אחת כמה וכמה שיש ערך בצדקה אשר ניתנת באופן מכוון¹⁸.

כוונה במובן של מטרה: "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי" (משנה שבת כב, ג).

¹⁵ שם, עמ' 210 הערה 2. לייסט ('המניע', עמ' 5) מציע גם הוא לכנות את הכוונה בביצוע הפעולה – 'מטרה'.
¹⁶ להלן הפסוק: "כִּי תִקְצֹר קִצְיֶיךָ בְּשִׂדְךָ וְשִׂכְחֶתָ עִמָּר בְּשִׂדְךָ לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לְגֵר לִיתּוֹם וְלֹא לְמִנָּה יִהְיֶה לְמַעַן יִבְרָכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂה יְדֶיךָ". אגב, מצוות שכחה היא המצווה היחידה שניתן לקיימה רק בהעדר כוונה.
¹⁷ שמתּי את המילה "הנותן" בתוך מירכאות כפולות, היות שכלל אין כאן מעשה של נתינה, וספק אם נכון להתייחס להתרחשות המקרית – איבוד הכסף ומציאתו ע"י העני – כאל מעשהו של האדם.
¹⁸ ראה גם את דברי רש"י (בפירושו לדברים כד, יט; הפסוק מצוטט בהערה 16): "למען יברכך – ואף על פי שבאת לידו [המצווה – א"נ] שלא במתכוין, קל וחומר לעושה במתכוין. אמור מעתה, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה, הרי הוא מתברך עליה".

המשנה קובעת כי מותר לאדם לשבור בשבת חבית כדי לאכול מהתאנים שבתוכה, אך זאת בתנאי שלא יתכוון לעשות לחבית פתח נאה¹⁹ (לצורך אחסון דברים בעתיד). לפי המשנה מותר לאדם לשבור את החבית במטרה להוציא את תכולתה, היות שאז הוא נחשב כמקלקל; אך אסור לו לשבור אותה, גם או רק, במטרה לעשות לה פתח נאה – לצורך שימוש חוזר – היות שאז הוא נחשב כמתקן כלי²⁰. המטרה של האדם בשבירת החבית היא אפוא הקובעת, האם המעשה יוגדר כקלקול החבית וממילא הוא יהיה מותר בשבת, או כתיקון החבית וממילא הוא יהיה אסור בשבת.

יצוין, כי רוב העיסוק בעניין הכוונה, הן בספרות הרבנית והן בספרות המחקרית, הוא סביב עבירות. לכן, מטבע הדברים, יובאו במהלך המבוא דוגמאות רבות מתחום העבירות; מטרת הדוגמאות היא ללמד עקרונות מרכזיים בתורת הכוונה – עקרונות אשר ייושמו בהמשך המחקר על תחום המצוות. להלן טבלה המסכמת את העקרונות שנדונו עד כה:

השאלה	דוגמה	משמעות הכוונה	ההגדרה הפילוסופית
מה אתה מתכוון (או מתכנן) לעשות?	פלוני מתכוון / מתכנן לשבור את החבית	plan (תכנון)	Intention (or plans) for the future
האם שברת את החבית בכוונה?	פלוני שבר את החבית בכוונה (ולא במקרה או בטעות)	intentionally (בכוונה)	Intentional action (or doing something intentionally)
למה (או מדוע) שברת את החבית?	פלוני שבר את החבית מתוך כוונה / מטרה להוציא את תכולתה	purpose (מטרה)	Intention (or purpose) with which someone acts

מכאן ואילך (סעיפים 1-3) אעסוק בכל אחד מן המובנים בנפרד, תוך הדגשת ההבדלים שביניהם, לאור דוגמאות מספרות חז"ל.

1. כוונה לבצע מעשה – תכנון (plan)

מובן זה של הכוונה שונה מן השניים האחרים בהיותו מתייחס לכוונתו של האדם **בשלב התכנון**, בטרם החל הוא לפעול למימוש כוונתו, כפי שכותב למשל הארט:

"...the third 'bare intention' because it is the case of intending to do something in the future without doing anything to execute this intention now"²¹.

¹⁹ כפי שכותבים למשל ר"ע מברטנורא (על אתר) ורש"י (שבת קמו, ע"א, ד"ה יבלבד).

²⁰ ראה גם את דברי המאירי (בית הבחירה לשבת, קמו, ע"א, ד"ה 'אמר המאירי): "שהמקלקל לצורך אוכל מותר לכתחילה, ובלבד שלא יתכוין לעשות בה נקב יפה עד שיעשהו כלי, וזה שאמר לשון שובר שלא יכוין בנקב לעשותה במדה ובנוי עד שיהא ככלי". וכן ראה שו"ע, אורח חיים, סימן שיד, סעיף א.

²¹ הארט, 'עונש', עמ' 117. וראה גם אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 95.

קני מציין כי המובן הזה של הכוונה נלקח בחשבון רק לעיתים נדירות בתחום הפלילי – שכן ככלל אין מטילים אחריות פלילית על מחשבות בלבד²² – אך הוא רלוונטי ביותר לתחום האתי [והדתי]²³. מובן זה של הכוונה (plan) מציין, אם כן, כוונה ללא מעשה. לעומת זאת, שני המובנים האחרים של הכוונה (intentionally & purpose) מתייחסים לכוונת האדם **בשלב הביצוע** – בשעת ביצוע המעשה.

בין מחשבה לכוונה

מעניין לציין, כי ההבחנה בין המובן הראשון של הכוונה לבין השניים האחרים מהווה, לדידו של אילברג-שוורץ, את ההבחנה בין המושג 'מחשבה' במשנה אשר מתייחס לכוונה בטרם בוצע מעשה, ואשר מתפרש כתכנון (plan)²⁴, לבין המושג 'כוונה' במשנה אשר מתייחס לכוונה בעת ביצוע המעשה, ואשר עשוי להתפרש כעשייה מכוונת (intentionally) או כמטרת העשייה (purpose). ואלו הם דבריו:

"The term *kavvanah* (and its related verbal forms) generally refers to the intention with which a person performs an action... *kavvanah* actually designates two aspects of intention. The Mishnah uses this term when determining whether the person acted intentionally, and when speaking about the purpose with which the action was performed".

"By contrast, the word *mahshabah* (and its related verbal forms) refers to the intention an individual formulates before he or she actually begins to act. Thus if a man is planning to use an object, the framers say that 'he *hsb* (planned) put it to use' (M. Oh. 13:1)...

kavvanah (i.e., the intention that accompanies an action)... *mahshabah* (i.e., plan)... *kavvanah* almost never describes the intention of a person when no action has taken place. The Mishnah reserves a different word to describe this type of intention, namely, the word *mahshabah*"²⁵.

²² בדבר הסיבה לכך כותב שפירא ('היסוד העובדתי', עמ' 127): "ישנם טעמים טובים לכך ששיטות המשפט המודרניות אינן מטילות אחריות פלילית בשל פעולות מנטליות [גרידא – א"נ]. החשוב בהם, לטעמי, הוא שפעולות מנטליות, בהיותן סמויות מן העין, אינן מאפשרות, בפועל, פיקוח ושליטה... הקושי בהטלת אחריות על מעשים מנטליים אינו מושגי: הם פרקטיים, פוליטיים או מוסריים, אך אינם נובעים מכך שפעולות מנטליות לעולם אינן מושא אפשרי של ציוויים. אכן, בשיטות משפט דתיות, המסתמכות על יכולת הפיקוח של 'בוחרן כליות ולבי', מיוחסת לעיתים קרובות אחריות בשל מחשבות או מובטח גמול חיובי בשל מחשבות 'טובות'".

²³ קני, 'הנפשי', עמ' 131. התוספת בסוגריים המרובעים היא שלי, ראה סוף הערה קודמת.

²⁴ ראה למשל: "החושב לשלוח יד בפקדון... (בבא מציעא ג, יב); "החושב על מי חטאת לשתות... (פרה ט, ד).

²⁵ אילברג-שוורץ, שם, עמ' 7 והערה 13, ועמ' 210 הערה 2 (ההדגשות אינן במקור). היגר ('כוונה', עמ' 247-248) מפרש גם הוא את המושג 'מחשבה' כתכנון, אך מסביר באופן שונה את ההבחנה בין כוונה למחשבה. לדידו המושג 'כוונה' מתייחס לביצוע מעשה מוגדר, בעוד המושג 'מחשבה' מציין תכנון באופן כללי, לבצע מעשה בעתיד, ללא התייחסות למעשה ספציפי. אילברג-שוורץ (עמ' 203 הערה 14) דוחה, בצדק, את הבחנתו של היגר, וקובע כי המושג 'מחשבה' עשוי להתייחס גם לביצוע מעשה מוגדר, ראה למשל במקורות שבהערה הקודמת.

ספק אם ניתן להחיל את ההבחנה הזו – בין 'מחשבה' ל'כוונה' – על ספרות חז"ל באופן גורף²⁶; שכן דרכם של מושגים מעין אלו לשנות את משמעותם בהקשרים תרבותיים שונים, וכפועל יוצא מכך להתחלף במקורות שונים²⁷, או אף בתוך אותו מקור²⁸. על כל פנים, הבדיקה האם הבחנה זו תקפה במשנה בפרט ובספרות חז"ל בכלל אינה יכולה להיעשות במסגרת הנוכחית, זאת בהתחשב בעובדה שמושגים אלו, על הטיותיהם, מופיעים פעמים רבות ובנושאים שונים בספרות חז"ל²⁹.

עם זאת, בכל הנוגע למצוות, נראה כי ניתן לאמץ את הבחנתו של אילברג-שוורץ ולומר, כי המושג 'כוונה' מתייחס לכוונה שמתלווה לביצוע המעשה³⁰; והמושג 'מחשבה' מציין מחשבה ללא מעשה, בין אם המחשבה טרם מומשה ובין אם לא הצליחה להתממש, וניתן להגדיר את המחשבה כתכנון. התפיסה הרווחת אצל חז"ל היא שיינתן שכר על מחשבה (תכנון) לקיים מצווה שלא יצאה לפועל³¹. הבנה זו עולה ממקורות רבים, וביניהם: "מחשבה טובה [=מחשבה לעשות מצווה] המקום ברוך הוא מצרפה"³², מחשבה רעה [=מחשבה לעשות עבירה] אין המקום מצרפה" (תוספתא פאה [ליברמן] א, ד); "חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" (בבלי ברכות ו, ע"א).

מובן כי ההבחנה הנ"ל, בין מחשבה לכוונה, רלוונטית רק לדיון בספרות חז"ל ובלשון חכמים, שכן בשפה המודרנית מקובל להשתמש גם במושג 'כוונה' כדי לציין כוונה (או תכנון) לבצע מעשה³³, וכן לדבר על 'כוונה טובה' שלא התממשה (במקום הביטוי 'מחשבה טובה', המופיע במקורות בחז"ל); וכמו כן, מקובל להשתמש גם במושג 'מחשבה' כאשר מדברים על הכוונה שמתלווה לביצוע המעשה³⁴.

²⁶ כבר הראיתי לעיל (עמ' 3) כי המושג כוונה עשוי להתפרש גם כתכנון: "ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו, אע"פ שמתכוין לישב עד שתחשך... (תוספתא שבת [ליברמן] יב, ז). וראה גם את המקור הבא: "מצות תפילין מהשחר עד הערב... המתכוין לילך בדרך לא יתנם קודם למצוה" (מסכת תפילין [היגר] א, יא).

²⁷ השווה למשל בין "לפי שלא היתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימו באותו האיש" (ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ב) לבין "ועל ידי שלא היתה מחשבתו לשם שמים לא נתקיימה בי תורת" (רות רבה [לרנר] פרשה ו).

²⁸ לדוגמה: "בוא וראה כמה גדלה מחשבה טובה, אפי' עבירה שהיתה כוונתה לטובה, זכו מבני בניה למלכות, היינו דתנן וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (פסיקתא זוטרותא, בראשית יט, לז).

²⁹ רק המילה 'מחשבה' (לא כולל ההטיות של המילה) מופיעה 373 פעמים בספרות חז"ל (ע"פ פרויקט השו"ת), והדיון בעניינה נערך סביב נושאים רבים: מחשבה בקדשים, מחשבה בטומאה וטהרה, מחשבה בנוזקין ועוד. ראה סקירה על נושאים אלו אצל אורבך, 'ההלכה', עמ' 130 ואילך.

³⁰ קביעה זו נכונה בין אם הכוונה מתפרשת כמטרה, בין אם כעשייה מכוונת (או כמודעות) ובין אם כריכוז. וראה גם להלן עמ' 49.

³¹ ראה על כך בהרחבה בנספח א: 'מחשבה טובה ומחשבה רעה'.

³² כלומר, מצרפה לשכר. ראה בנספח א עמ' 379-380.

³³ ראה למשל כשר, 'המוסר', עמ' 88-89.

³⁴ ראה למשל במקור המצוטט לעיל בהערה 2.

2. הכוונה בביצוע המעשה – מטרה (purpose)

כאשר אדם עושה X כדי להשיג Y (למשל, כאשר אדם לומד תורה כדי לקבל שכר או להיקרא רבי³⁵), קיימת 'כוונה'. לכוונה הקיימת במקרים אלו ניתן לקרוא "כוונה תכליתית"³⁶, או בקיצור 'מטרה'. המושגים 'כדי', 'על מנת', 'בשביל', 'לשם', 'לצורך' וכיו"ב, כמו גם המושגים 'בכוונה'...³⁷, 'במטרה' (או 'מתוך כוונה', 'מתוך מטרה'), הם מושגים המצביעים על כך שמדובר בכוונה תכליתית – מטרה³⁸. בהתייחס לדוגמה הנ"ל נכון לומר: שהאדם לומד תורה כדי / על מנת / בשביל לקבל שכר; וכן לומר: שהוא לומד תורה לשם / לצורך קבלת שכר; וכן לומר: שהוא לומד תורה בכוונה / במטרה לקבל שכר. פילוסופים ומשפטנים רבים מגדירים את המצב בו יש כוונה / מטרה כמצב שבו התקיים אצל האדם רצון (במובן של חפץ או שאיפה) להשיג תוצאה מסוימת³⁹, ושבגלל רצון זה הוא עשה את מעשהו⁴⁰. אם ניקח את הדוגמה של אדם אשר לומד תורה כדי להיקרא רבי, אזי משמעות הדבר היא, שהאדם רוצה להיקרא רבי, ולכן הוא לומד תורה⁴¹.

³⁵ על-פי הנאמר בספרי דברים (פינקלשטיין) פסקא מא.

³⁶ ראה: קוגלר, 'כוונה', עמ' 473; מייילנד, 'כוונה', עמ' 7-9.

³⁷ המושג 'בכוונה' מהווה תמיד מושג תכליתי כאשר הוא מופיע באמצע המשפט. ראה קוגלר, שם, עמ' 137 (הדוגמה שמביא קוגלר היא: "ראובן דחף את שמעון במטרה לגרום למותו, ראובן דחף את שמעון בכוונה לגרום למותו"). קוגלר מציין (בעמ' 481-482) כי "מתוך העברות המשתמשות במילה 'כוונה' בחוק העונשין הישראלי, רובן המכריע משתמש במבנה של 'עושה X בכוונה ל-Y' (בדומה ל-'with intent' האנגלי)... מלבד השימוש ב'כוונה' משתמש לעתים המחוקק בביטויים 'תכליתיים' מובהקים אחרים. הביטויים הנפוצים יותר בחוק העונשין הם: 'כדי', 'לשם', 'ובמטרה' (או 'מתוך מטרה')". העבירות המכילות ביטויים תכליתיים (ובניהן אלו המנוסחות במבנה של "העושה X בכוונה ל-Y יארע") מכונות "עבירות מטרה", ראה למשל: קוגלר, שם, עמ' 32, 134 ועוד; רבין וואקי, 'עונשין', עמ' 314.

³⁸ ראה למשל: פלר, 'עונשין', עמ' 511-512; קוגלר, שם, עמ' 33, 150, 482; וינריב, 'המוסר', א, עמ' 182.

³⁹ על הגדרת הכוונה / מטרה באמצעות רכיב הרצון, ראה למשל: קוגלר, שם, עמ' 135 ואילך, עמ' 473 ואילך; קדמי, 'הדין', עמ' 168; לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 411; פלר, 'עונשין', עמ' 551; ויליאמס, 'כוונה', עמ' 417-418; הנ"ל, 'משפט פלילי', עמ' 34; קני, 'כוונה', 149-156; דוידסון, 'פעולות', עמ' 5-7; אאודי, 'להתכוון', עמ' 388-396.

⁴⁰ על כך שבמשפט 'העושה X בכוונה / במטרה להשיג Y' אין מדובר על רצון גרידא אלא על רצון שבגללו בוצע המעשה, ראה: קוגלר, שם, עמ' 138-139, 146, 475; דאף, 'כוונות', עמ' 773-774; הנ"ל, 'כוונה', עמ' 149; קני, 'כוונה', עמ' 155; מייילנד, 'כוונה', עמ' 10 הערה 1. וראה גם להלן הערה 54.

⁴¹ יש המציינים בנוסף לרכיב של הרצון ('desire' or 'want') גם את הרכיב של האמונה ('belief') כי ייתכן שהתוצאה אכן תארע עקב המעשה (ראה הפניות אצל מלי, 'פעולה', עמ' 17 הערה 43). בהתייחס לדוגמה הנ"ל יש לומר, כי פלוני לומד תורה בשל רצונו להיקרא רבי, ובשל אמונתו כי הוא עשוי להיקרא רבי עקב הלימוד. אך לדעתי הרכיב של האמונה מיותר, שכן כאשר האדם פועל מתוך רצון או מטרה להשיג תוצאה מסוימת (למשל, להיקרא רבי) מן הסתם הוא מאמין שהתוצאה הרצויה עשויה לקרות, שהרי אם הוא לא היה מאמין שבכוחו להשיג את התוצאה הוא כלל לא היה מבצע את הפעולה.

לנוכח תפיסה זו ניתן לומר, כי העושה X במטרה להשיג Y – עושה את X מתוך רצון להשיג את Y, ובהתייחס לדוגמה דלעיל יש לומר, כי האדם לומד תורה מתוך רצון להיקרא רבי⁴².

כנגד תפיסה זו יש הטוענים כי הרצון אינו מהווה תנאי הכרחי לקיומה של כוונה / מטרה; וכראיה לכך מביאים הם דוגמאות שבהן האדם פועל כדי להשיג תוצאה מסוימת, כאשר הוא מצטער מאוד על התוצאה שתתרחש. כך למשל, אם אדם הרג את קרובו האהוב כדי לשחררו מייסורים, במסגרת 'רצח מתוך רחמים', ניתן לכאורה לטעון כי על אף שהוא עשה את המעשה כדי שקרובו האהוב ימות (ובכך יושם קץ לסבלו), הוא לא רצה במותו. מכאן, כך נטען, ש'רצון' אינו תנאי הכרחי לקיום 'כוונה', ואין להגדיר את הכוונה בעזרתו⁴³.

כנגד טענה זו יש העונים כי גם במקרה המתואר קיים רצון⁴⁴: העובדה שהאדם מצטער על הצורך שנוצר להמית את קרובו, אינה שוללת את העובדה שהוא רצה במותו – כדי לגאול אותו מייסוריו. המושג רצון אינו חייב להתייחס אך ורק למקרים בהם האדם רוצה בתוצאה כתכלית לעצמה; אלא הוא יכול להתייחס גם למקרים שבהם האדם מצטער על הצורך לגרום לתוצאה, אך בכל זאת הוא רוצה בה כאמצעי להשגת תוצאה אחרת (האדם הנ"ל אמנם לא רצה במות קרובו כתכלית, אך הוא רצה במותו כאמצעי לשחררו מייסוריו). כל עוד מבינים כי רצון לגרום לתוצאה יכול לשמש כתכלית או כאמצעי לתוצאה רצויה אחרת – בהחלט ניתן להשתמש בו כמרכיב בהגדרת הכוונה (מטרה)⁴⁵.

⁴² ראה גם את דברי גולדמן ('מעשה אנושי', עמ' 79), וביניהם את הדוגמה הבאה:

"...he is playing with the springs in order to repair his watch – that is, out of a desire to repair his watch".

⁴³ להפניות לגישה זו, ראה קוגלר, שם, עמ' 474 הערה 9.

⁴⁴ להפניות לגישה זו, ראה קוגלר, שם, הערה 10 (על המחלוקת בין הגישות, ראה גם שם, עמ' 136 הערה 14).

⁴⁵ ראה גם: קוק, 'פעולה', עמ' 657-658; אאודי, 'רצון', עמ' 20-21; ברדסלי, 'להתכוון', עמ' 167-168; דייוויס, 'רצון', עמ' 69. וכן ראה את דבריו החשובים של ויליאמס, 'כוונה', עמ' 418 (ההדגשות שלהלן אינן במקור):

"The first proposition [=that intention requires desire] is disputed by some writers, particularly the two philosophers [=A. White and R. A. Duff]... Their principal argument is that one can intend to do various unpleasant things, e.g. visiting the dentist; therefore intention need not involve desire. I would have thought that the error in this is too obvious to need stating. The premise is true, but the conclusion does not follow. Obviously, people go to the dentist in order to get certain benefits (relief from pain or the preservation of the teeth). To get these benefits, the possibility of pain or discomfort is accepted. It is accepted not as an end in itself but as part of the package and the package as a whole is desired – otherwise one would not go to the dentist. The pain taken by itself is not desired, but the proposition was not that the patient intends the pain but that he intends to visit (intentionally visits) the dentist. The writers who deny the relevance of desire replace it with the word 'purpose'. But does not purpose imply desire? One can have an undeclared purpose, but not an undesired purpose. 'Undesired purpose' is a contradiction in terms".

לאור ההבנה כי כאשר אדם פועל במטרה להשיג יעד הוא פועל מתוך רצון להשיג את היעד, אפשר להסביר את העובדה שניתן להמיר משפטי מטרה במשפטי מניע ולא יהיה כל הבדל בין המשפטים. כך למשל, ניתן להמיר את המשפט פלוני למד תורה בכוונה / במטרה להיקרא רבי, במשפט פלוני למד תורה כשהמניע שלו היה הרצון להיקרא רבי; שני המשפטים מתארים בדיוק את אותו אירוע. וכדברי קוגלר: "מהדיון שערכתי עד כה יוצא שכאשר אומרים 'כל מי שעשה X במטרה לגרום ל-Y', וכאשר אומרים 'כל מי שעשה X כשהמניע שלו היה הרצון'⁴⁷ לגרום ל-Y', מתארים את אותו טווח של מקרים. אין מקרים שנכון לומר עליהם שהם שייכים רק לקבוצה אחת מבין השתיים דלעיל"⁴⁸.

קוגלר מציין כי ייתכן שהמשפטים של מניע ושל מטרה מתארים את אותו טווח מקרים מנקודת מבט שונה. אך אין משמעות ממשית להבחנה זו, שכן עדיין אנו מתארים את אותו אירוע, ובלשונו: "מהדיון דלעיל יוצא שכאשר אנו אומרים ש'ראובן דחף את שמעון במטרה לגרום למותו' וכאשר אנו אומרים ש'ראובן דחף את שמעון כשהוא מונע על-ידי הרצון לגרום למותו' אנו מתארים את אותו אירוע. ייתכן אולי לומר שאנו מתארים את אותו אירוע מנקודת מבט שונה. במשפט המדבר על מניע אנו בעצם מתארים את האירוע מהתחלה, כשאנו מדגישים יותר את הרצון שהוליד את המעשה (והמשיך ללוותו). במשפט המדבר על מטרה אנו מדגישים יותר את השלב היותר מאוחר – השלב שבו העושה מבצע את המעשה כשבמוחו קיים הרצון להשיג את התוצאה. אך בכל זאת, אנו מתארים את אותו אירוע. משום שאדם פועל 'במטרה לגרום למותו של אדם' רק אם למעשהו אכן קדם רצון לגרום למותו של האדם, ואותו רצון הובילו לעשיית המעשה"⁴⁹.

לעיל הובאה רשימה של מילים אשר אופייניות לתיאור מטרה (הנפוצה שבהן היא המילה 'כדי'⁵⁰); כעת יש להוסיף שהמילים האופייניות לתיאור מניע הן: 'בגלל', 'משום', 'מפני', 'בשלי', 'עקב' וכיו"ב.

⁴⁶ הדיון שלהלן אינו מתמקד ביחס שבין מטרה למניע (דיון מורחב בנושא זה נמצא בתחילת הפרק השלישי), אלא הוא עוסק במהותה של ה'כוונה התכליתית' – המטרה, ומנקודת המבט הזו תהיה ההתייחסות למניע.

⁴⁷ קוגלר ('כוונה', עמ' 142 הערה 31) מעיר כי בשפת היום-יום לעתים משמיטים את המילה 'רצון', ואומרים למשל: "המניע לדחיפה היה להרוג". אך הוא כותב: "ספק אם שימוש זה הוא תקני. ייתכן שהמשפט האחרון מהווה רק קיצור של המשפט התקני שכולל בקרבנו את המילה 'רצון'".

⁴⁸ שם, עמ' 142-143.

⁴⁹ שם, עמ' 141-142. לרעיון שהמשפטים של מטרה ושל מניע מתארים את אותו אירוע מנקודת מבט שונה, ראה גם: קני, 'הנפשי', עמ' 130; הנ"ל, 'רצון חופשי', עמ' 48 (דבריו של קני מצוטטים להלן בתחילת עמ' 11).

⁵⁰ מעניין לציין, כי יש האומרים שהמילים 'כדי' ו'על מנת' ('in order to') מציינות 'מניע תכליתי' (ראה עידן, 'הפעולה', עמ' 58). הביטויים 'מניע תכליתי' ו'כוונה תכליתית' הם כמובן ביטויים נרדפים למטרה (=תכלית).

בסיכומו של דבר יוצא, כי המשפטים שלהלן מכסים, בניסוחים שונים, את אותו טווח של מקרים: פלוני למד תורה בכוונה / במטרה (או מתוך כוונה / מטרה) להיקרא רבי; פלוני למד תורה כדי / על מנת / להיקרא רבי; פלוני למד תורה מתוך רצון להיקרא רבי; פלוני למד תורה כשהמניע שלו היה הרצון להיקרא רבי (או כשהוא מונע ע"י הרצון להיקרא רבי); פלוני למד תורה בגלל / משום / מפני שרצה להיקרא רבי; פלוני למד תורה בשל / מפאת / עקב רצונו להיקרא רבי⁵¹.

ניתן להבחין כי בכל המשפטים המתארים מניע מופיעה המילה 'רצון', ואילו במשפטים המתארים מטרה המילה 'רצון' אינה מופיעה; אם כי המרכיב של הרצון קיים גם כאשר מדובר על מטרה, כנ"ל.

קוגלר כותב בצדק כי **המטרה** להשיג תוצאה מסוימת מהווה את ה**סיבה** (או הגורם) לביצוע המעשה: "כאשר אומרים שראובן עשה X במטרה להשיג Z, פירושו של דבר שהוא עשה את X בגלל הרצון להשיג את Z; שהרצון להשיג Z שימש סיבה (או אחת הסיבות)⁵² לעשיית X"⁵³.

במילים אחרות, כאשר אדם עושה מעשה בכוונה או במטרה להשיג יעד, אזי הוא עושה את המעשה מתוך רצון להשיג את היעד – רצון אשר מהווה את ה**סיבה** למעשה⁵⁴ (בדוגמה דלעיל: אם פלוני למד תורה מתוך רצון להיקרא רבי, זאת אומרת, שהרצון להיקרא רבי היווה את הסיבה ללימוד התורה).

נכון שהרצון מופנה כלפי אירוע עתידי, אך הרצון עצמו אינו אירוע עתידי; ועל כן אין קושי בסינון כסיבה למעשה⁵⁵. סיבה זו יכולה להצטייר כ**מניע** אשר דחף את האדם וגרם לו לפעול, או כ**מטרה** אשר עמדה לפניו וגרמה לו לפעול⁵⁶, וכפי שכותב קני:

⁵¹ השווה קוגלר, 'כוונה', עמ' 137.

⁵² אם, למשל, ראובן למד תורה הן כדי לקיים את מצוות הלימוד והן כדי להיקרא רבי, אזי מדובר על שתי מטרות – שהיוו את שתי הסיבות – לביצוע המעשה: (א) הרצון לקיים את המצווה; (ב) הרצון להיקרא רבי.

⁵³ שם, עמ' 146 (ההדגשה במקור). קוגלר מוסיף כי "אם ראובן פעל רק בגלל הרצון לגרום ל-Y, אך בקרבו קינן גם רצון ש-Z יקרה – רצון אשר אל תפקד כלל, בשום דרך, כסיבה לפעולה, אזי אין זה נכון לומר שהוא פעל במטרה להשיג Z. רק יעדים שבגלל הרצון להשיגם פעל ראובן, נחשבים כמטרות שלו בפעולתו". אם, למשל, ראובן למד תורה כדי (או בגלל הרצון) לקיים את מצוות הלימוד בלבד; הוא קיווה ורצה שכתוצאה מלימודו יקראו לו רבי, אך לימודו לא נעשה בגלל רצון זה – אזי הוא לא פעל בכוונה / במטרה להיקרא רבי. מקרה זה שונה מן המקרה המתואר בהערה הקודמת, היות ששם ראובן פעל כדי להשיג שני יעדים, ואילו כאן הוא פעל כדי להשיג יעד אחד, ואגב כך רצה או קיווה להשיג יעד נוסף. השווה קוגלר, שם, עמ' 144-146, 475.

⁵⁴ על כך שיש להבין את משפטי הכוונה והמטרה ככאלו המתייחסים לרצון המשמש כ**סיבה** למעשה, ראה: קוגלר, שם, עמ' 145-146 (והערה 33 בעמ' 143); מור, 'כוונות', עמ' 245-246; גולדמן, 'מעשה אנושי', עמ' 76-80.

⁵⁵ על כך שהרצון להשיג יעד קודם למעשה, מהווה סיבה שלו, וממשיך להתקיים בעת המעשה, ראה: קוגלר, שם, עמ' 141 והערה 30; גולדמן, שם; שפר, 'הנפשי', עמ' 91-93.

⁵⁶ מדובר כאן אפוא על נקודות מבט שונות המתארות בדיוק את אותו אירוע, כאמור בעמוד הקודם.

"In ordinary language 'purpose' 'motive' and 'intention' often appear interchangeable. When a person does X in order to bring about Y, the prospect of bringing about Y is his reason for acting: but the reason may be pictured as something behind him pushing him on, or something in front of him presenting a target. The word 'motive' seems more appropriate for the reason viewed in the first way, the word 'purpose' for the reason viewed in the second way"⁵⁷.

לאור האמור, ניתן להבין מדוע שאלת ה'למה' (=מאיזו סיבה) מאפיינת את החיפוש אחר המניע או המטרה של העושה⁵⁸. בדוגמה דלעיל אם נשאל: למה או מדוע האדם לומד תורה? נוכל להשיב שהוא לומד **בגלל** רצונו להיקרא רבי (ניסוח 'מניעי'), או שהוא לומד **כדי** להיקרא רבי (ניסוח 'מטרת')⁵⁹.

חשוב לציין, כי לביצוע מעשה יכולים להיות מספר מטרות או מניעים. כך למשל, יכול אדם לתקוע בשופר הן **כדי** ללמד את בנו (או תלמידו) כיצד תוקעים בשופר⁶⁰ והן **כדי** לקיים את מצוות השופר; או בניסוח 'מניעי' – הן **בגלל** רצונו ללמד את בנו והן **בגלל** רצונו לקיים את המצווה. במקרה זה מדובר על שתי מטרות (מטרה משולבת) או על שני מניעים (מניע משולב) המהווים את **שתי הסיבות** לביצוע המעשה. ממילא, על השאלה: למה (או לשם מה) הוא תוקע בשופר? תהינה שתי תשובות: (א) כדי ללמד את בנו כיצד לתקוע בשופר (לשון אחר: בגלל רצונו ללמד את בנו כיצד לתקוע בשופר); (ב) כדי לקיים את המצווה (לשון אחר: בגלל רצונו לקיים את המצווה)⁶¹.

⁵⁷ קני, 'רצון חופשי', עמ' 48.

⁵⁸ על השאלה 'why' כמאפיינת את 'הכוונה התכליתית' (מטרה), ראה את המקורות המובאים לעיל הערה 14.

על השאלה 'why' כמאפיינת גם את המניע, ראה למשל: *אנסקומב*, 'כוונה', עמ' 19; קני, 'פעולה', עמ' 91. ⁵⁹ בעניין השאלה 'למה', והתשובה 'כדי', ראה גם את דברי וינריב ('המוסר', א, עמ' 181-182): "אריסטו מביא דוגמאות: בעל מלאכה מייצר רסן, רופא בודק חולה... טבעי שלמראה מעשים כאלה תעלה השאלה **למה**, או מדוע, הם נעשים: 'למה עושה פלוני רסן?', 'למה בודק אלמוני את האיש השוכב?...' אנו דורשים הסבר ומצפים להנמקה והצדקה. והתשובות המתקבלות על הדעת מנוסחות כך: 'הרסן דרוש **כדי** לרסן ולכוון את הסוס בעת הרכיבה', 'הרופא בודק את האיש השוכב **כדי** לקבוע איזה מחלה יש לו ולרשום לו תרופה שתורא אותו ממחלתו... הביטויים **כדי**, **על מנת**, **לשם**, **למען** (וביטויים אחרים בעלי משמעות דומה) הם ביטויים המצביעים על כך שמדובר **במטרה** או **בתכלית**, והשאלות דלעיל שואלות מה הן המטרות או התכליות של הפעולות שתיארנו. העובדה ששאלות אלה עולות, מלמדת שמעשה בלי מטרה נחשב בדרך כלל למעשה חסר שחר, בלי מובן. בני אדם אינם עושים מעשים סתם ככה, אלא כדי להשיג מטרות" (ההדגשות במקור).

⁶⁰ הדוגמה לקוחה מתוספתא ראש השנה (ליברמן) ב, ו. ראה על כך גם בפרק הראשון, עמ' 60.

⁶¹ השווה קוגלר, שם, עמ' 144-145.

3. ביצוע מעשה בכוונה (intentionally)

ביחס למצוות ניתן לומר, כי כאשר יש התאמה בין כוונת האדם לבין המעשה שנעשה – דהיינו כאשר האדם התכוון לעשות X ואכן נעשה X – אזי מדובר בפעולה מכוונת⁶²; ומנגד, כאשר אין התאמה בין הכוונה למעשה שנעשה – דהיינו כאשר האדם התכוון לעשות X אך במקרה (או בטעות) נעשה Y – אזי מדובר בפעולה שאינה מכוונת⁶³.

כך למשל, כאשר אדם התכוון לתקוע בשופר ואכן נשמעה תקיעה, אזי נכון לומר שהתקיעה בשופר נעשתה בכוונה; זאת להבדיל ממקרה בו נשף אדם אוויר לתוך השופר ובמקרה עלתה בידו תקיעה⁶⁴. במקרה האחרון האדם לא התכוון לתקוע בשופר, אלא התקיעה ארעה במקרה, וממילא על השאלה האם התכוונת לתקוע בשופר, התשובה תהיה שלילית – לא התכוונתי (או עשיתי זאת שלא בכוונה). אך מעבר להבנה זו, עולה השאלה: מהו המצב המנטאלי שמגדיר את המעשה ככזה שנעשה בכוונה? הכול מודים כי אם קיימת מטרה (purpose), אזי המעשה נעשה בכוונה (intentionally)⁶⁵. כך למשל, אם אדם תקע בשופר מתוך כוונה / מטרה לקיים את המצווה, או להבדיל – לשיר ('התוקע לשיר'), אזי נכון לומר שהוא תקע בשופר בכוונה⁶⁶.

מבחינה זו יש לומר, שהמושגים 'מטרה' ו'בכוונה' עשויים להתייחס להיבטים שונים של אותו מעשה, שהרי כל מעשה שנעשה מתוך מטרה (או רצון) להשיג תוצאה – נעשה בכוונה⁶⁷; אלא שניתן לבחון את המעשה מן ההיבט של האם הוא נעשה בכוונה, או מן ההיבט של למה (או לשם מה) הוא נעשה. יוצא, אם כן, כי כאשר יש לאדם מטרה או רצון להשיג תוצאה מסוימת אזי קיימת 'כוונה'.

⁶² ברוח זו כותב גם אילברג-שוורץ ('הרצון האנושי', עמ' 31):

"When a person does precisely what was intended, we say he or she has acted intentionally".

⁶³ הגבלתי את האמירה הזו לתחום המצוות, הגם שפעמים רבות היא נכונה גם ביחס לעבירות (ראה למשל: "אשתו ואחותו, נתכוין לבוא על זו ובא על זו" [תוספתא כריתות [צוקרמאנדל] ב, יד]); זאת משום שבתחום העבירות יש למשל מקרים בהם אדם התכוון לעשות עבירה באובייקט מסוים, אך עשה עבירה באובייקט אחר (לדוגמה: "תאינים וענבים לפניו, נתכוין ללקט תאינים וליקט ענבים" [תוספתא, שם]). ביחס למקרים מהסוג האחרון נראה כי לא נכון לומר שמדובר בפעולה שכלל אינה מכוונת, שהרי בסופו של דבר האדם התכוון לבצע עבירה (בדוגמה הנ"ל – ללקוט בשבת), והוא אכן ביצע את העבירה (רק באובייקט אחר).

⁶⁴ בטרמינולוגיה ההלכתית יוגדר אדם זה כמתעסק, וכדברי רש"י (ר"ה לג, ע"ב): "מתעסק הוא דלא – שאינו מתכוין לתקיעה... שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה". בעניין המתעסק אעסוק בפרק הראשון (סעיף 5ד).

⁶⁵ ראה גם קוגלר, 'כוונה', עמ' 473, 477.

⁶⁶ ראה גם רש"י (שם): "אבל תוקע לשיר, שמתכוין לתקיעה...." (בשונה מהנופח בשופר הנוכח בהערה 64).

⁶⁷ ובאמת בשפה האנגלית ניתן לתרגם את 'בכוונה' גם באמצעות המילה 'purposely' המצביעה על קיומה של מטרה כלשהי בביצוע המעשה. באשר להבחנה בין 'purposely' ל-'intentionally' ראה להלן בהערה 79.

אולם, פעמים יש שהאדם אינו פועל מתוך מטרה או רצון להשיג Y, ועם זאת הוא יודע או מודע לכך ש-Y נעשה או ייעשה. במקרים אלו עולה השאלה: האם נכון לומר שקיימת 'כוונה' לעשות את Y?⁶⁸

לצורך הבהרת השאלה בפרט והדיון בכלל אתייחס לברייתא שלהלן, אשר בחלקה הראשון עסקתי כבר לעיל (עמ' 3):

ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו, אע"פ שמתכוין⁶⁹ לישוב עד שתחשך, פטור, מפני שקדמה צדה למחשבה. אין לך שחייב, אלא המתכוין לצוד. אם קדמה צידה למחשבה פטור (תוספתא שבת יב, ז [מהד' ליברמן, עמ' 52-53]).

על-פי התוספתא רק אדם שמתכוון לצוד חייב; אך אין זה ברור האם צריכה להיות לאדם מטרה (או רצון) לצוד, או שמא די בכך שהוא יודע כי יש צבי בבית ושהצבי יהיה ניצוד בעת הישיבה על הפתח. מובן כי אם האדם ישב על פתח הבית מתוך מטרה (או רצון) לצוד את הצבי הוא מתחייב על צידתו, ונכון לומר שהוא צד את הצבי בכוונה. אך נשאלת השאלה האם מותר לאדם לשבת על הפתח שלא כדי לצוד את הצבי – אלא כדי לשמור על הבית – שעה שהוא יודע כי יש צבי בתוך הבית, וממילא בישיבה על הפתח הצבי יהיה ניצוד⁷⁰; ואם הוא עשה כן, האם נכון לומר שהוא צד את הצבי בכוונה. רוב רובם של הפילוסופים והמשפטנים מסכימים כי כאשר אדם עשה מעשה שלא כדי לגרום לתוצאה, אך הוא ידע או צפה בוודאות שהמעשה יגרום לתוצאה – אזי נכון לומר שהוא גרם לתוצאה בכוונה. כאשר יש מטרה לגרום לתוצאה, מקובל לכנות את הכוונה – 'כוונה ישירה'; וכאשר היסוד התכליתי נעדר אך קיימת ידיעה בדבר התרחשות התוצאה, מקובל לכנות את הכוונה – 'כוונה עקיפה'⁷¹.

⁶⁸ יש להעיר, כי שאלה זו רלוונטית בעיקר לתחום העבירות, וכפועל יוצא מכך הדוגמאות שיובאו להלן יהיו מתחום זה; אך הדיון בשאלה זו חשוב ביותר לצורך ההבחנה בין מטרה (או רצון) לבין מודעות (או ידיעה) – הבחנה שיש לה השלכות גם על תחום המצוות. כך למשל, אם אדם נמצא בסמוך לבית הכנסת בעת תקיעות השופר, ואין לו כל רצון לשמוע את השופר, אך הוא מודע לכך שהוא שומע את קול השופר (ולא קול אחר), האם נכון לומר שקיימת 'כוונה' לשמוע את קול השופר. לדיון בנושא זה ראה בפרק הראשון, עמ' 87.

⁶⁹ כאן הכוונה מתפרשת כתכוון (=אע"פ שמתכנן לישוב עד שתחשך), כפי שהראתי לעיל בעמ' 3.

⁷⁰ בשאלה זו נחלקו הראשונים, לסיכום שיטות הראשונים ולהפניות ראה אצל ליברמן, 'כפשוטה', ג, עמ' 189. רוב הראשונים סוברים כי די בידיעה שהצבי יהיה ניצוד, כדי לאסור את הישיבה, כך כותב למשל הר"ן (שבת לח, ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה 'מתני'): "אפילו שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא יודע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור, והיינו דאמרין בכולה מכלתין, דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". במושג 'פסיק רישיה' – המקביל לידיעה ודאית בדבר התרחשות התוצאה – אעסוק להלן (עמ' 16).

⁷¹ על אודות ההבחנה בין כוונה ישירה ('direct intention') לכוונה עקיפה ('oblique intention'), ראה למשל: לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 410; 47א, 'כוונה', עמ' 148; ויליאמס, 'כוונה', 417-418; מור, 'כוונות', 245-246. מור מציג את ההבחנה שבין כוונה ישירה לעקיפה גם כהבחנה שבין מטרה (purpose) לידיעה (knowledge).

דאף קובע בצדק כי כאשר מדובר על 'כוונה עקיפה' (כאשר אין מטרה אך יש ידיעה, כנ"ל) אזי נכון לומר כי האדם גרם לתוצאה בכוונה, אך לא נכון לומר שהוא פעל בכוונה לגרום לתוצאה, ובלשונו: "...if I know that my action will cause death, I surely cause that death *intentionally*, even if I do not act with the *intention* of causing it"⁷².

בהתייחס לדוגמה דלעיל, בה ישב האדם על הפתח שלא כדי לצוד את הצבי אך הוא ידע כי כתוצאה מהישיבה הצבי יהיה ניצוד, אזי ניתן לומר שהוא צד את הצבי **בכוונה** (intentionally), אך לא ניתן לומר שהוא ישב על הפתח **כדי** / **במטרה** / **בכוונה** לצוד את הצבי (with the intention). ניתן לומר כי ההבדל בין כוונה ישירה (או מטרה) לכוונה עקיפה (או ידיעה) נעוץ ברצון או בסיבה⁷³: כאשר אדם ישב על הפתח מתוך מטרה לצוד את הצבי, זאת אומרת שהיה לו **רצון** לצוד את הצבי, ושרצון זה היווה את ה**סיבה** לישיבה על הפתח. לעומת זאת, כאשר אדם ישב על הפתח מתוך ידיעה שהצבי יהיה ניצוד, אך לא הייתה לו מטרה לצוד אותו, אזי הוא לא ישב על הפתח **בגלל הרצון** לצוד את הצבי.

יש לציין, כי יש הסוברים שלא רק במצב של ידיעה ודאית קיימת 'כוונה', אלא גם במצב של ידיעה או צפייה של התוצאה בדרגת הסתברות גבוהה (דהיינו, הסתברות קרובה לוודאי) קיימת 'כוונה'⁷⁴. על-פי גישה זו, אם למשל פתח אדם דלת, שמאחוריה נמצא נר, שלא כדי לכבות את הנר⁷⁵, אך הוא ידע כי **קרוב לוודאי** שהנר יכבה⁷⁶ – אזי ניתן לומר שהוא כיבה את הנר בכוונה.

⁷² דאף, שם, עמ' 151. וראה גם קוגלר, 'כוונה', עמ' 119, 479.

⁷³ ויליאמס (שם) כותב כי ההבדל בין כוונה ישירה לעקיפה נעוץ ברצון (הנמצא בראשונה והנעדר בשנייה); תנור (שם) כותב כי ההבדל נעוץ בסיבה (הנמצאת בראשונה והנעדרת בשנייה). אך למעשה שניהם צודקים, שכן שככל שמדובר על כוונה ישירה אזי הרצון להשגת היעד מהווה את הסיבה לפעולה, ראה לעיל עמ' 10-11.

⁷⁴ לגישה זו ולחולקים עליה, ראה הפניות אצל קוגלר, שם, עמ' 485-486 והערות 43-45. אגב, גישה זו אומצה בתיקון 39 לחוק העונשין, סעיף 20 (ב): "לענין כוונה, ראייה מראש את התרחשות התוצאות, כאפשרות קרובה לוודאי, כמוה כמטרה לגרמן". קוגלר ('צפייה', עמ' 410-412 והערה 30) מציין כי "הסתברות קרובה לוודאי" נתפסת כשקולה ל"צפייה בהסתברות גבוהה" המבטאת דרגת הסתברות שמעל 80%. אשר לדרגות הסתברות נמוכות יותר מצפיית התוצאה 'בוודאות מעשית' ו'בהסתברות גבוהה' כותב קוגלר ('כוונה', עמ' 486) כי יש אף הסוברים שגם במצב של צפיית התוצאה כאפשרות 'מסתברת' ('דהיינו, שהיא צפויה בדרגת הסתברות שמעל 50%) – קיימת 'כוונה', אך הוא מוסיף כי "רבים חולקים על כך". קני ('הנפש', עמ' 130) מביא גם דעה נוספת ולפיה גם במצב שבו האדם כלל לא צפה את התוצאה, אך 'האדם הסביר' היה צופה אותה – קיימת 'כוונה'.

⁷⁵ על-פי הנאמר בירושלמי (שבת ג, ז, ו ע"ג): "נר שהוא מונח אחורי הדלת פותח ונועל בשבת, ובלבד שלא יתכוין לא לכבות ולא להבעיר".

⁷⁶ מצב זה מוגדר אצל הפוסקים "קרוב לפסיק רישיה", והוא יידון להלן בעמ' 17-18.

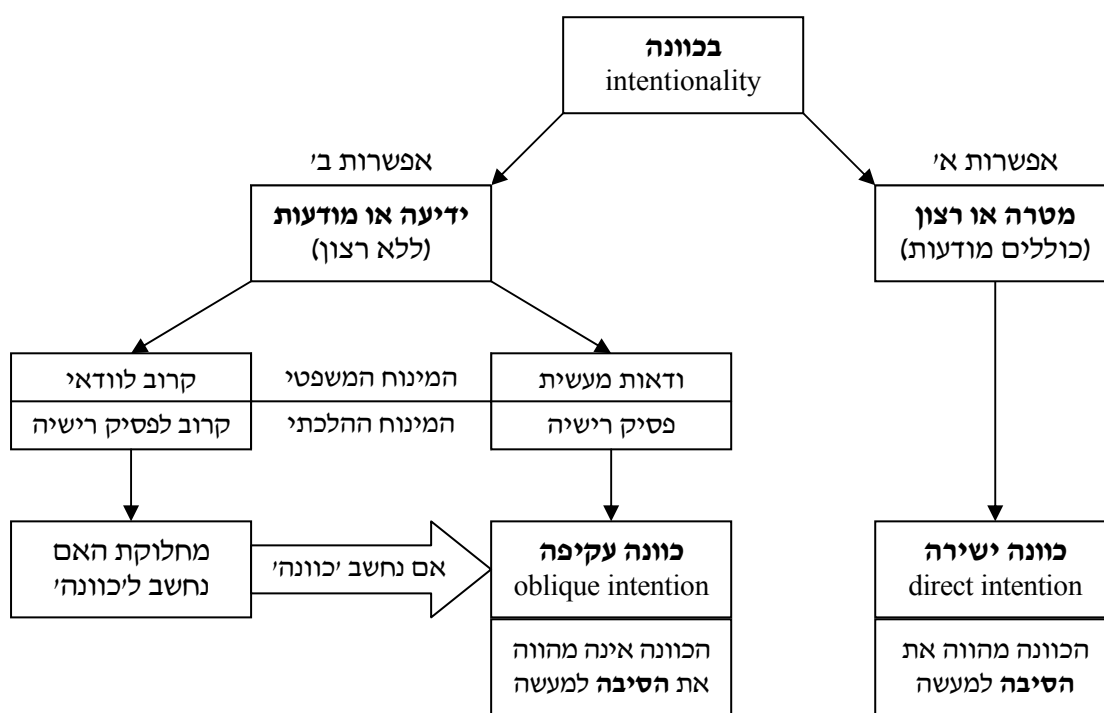
בסופו של דבר, בספרות הפילוסופית והמשפטית 'הכוונה' נכרכת בייחוד עם שני מצבים מנטאליים:

א. **מטרה או רצון**: אדם עושה X בכוונה, אם הוא עושה את X כדי (או בגלל הרצון) להשיג Y.

ב. **ידיעה או מודעות**⁷⁷: אדם עושה X בכוונה, אם הוא יודע או מודע לכך שהוא עושה את X⁷⁸.

יש להדגיש, כי המטרה או הרצון כוללים בתוכם את הידיעה או המודעות, אך לא להיפך. כלומר: פעולה שנעשית במטרה לגרום לתוצאה, בהכרח נעשית גם מתוך ידיעה שהתוצאה עשויה להתרחש; אך פעולה שנעשית מתוך ידיעה שהתוצאה תתרחש, אינה בהכרח נעשית במטרה לגרום לתוצאה⁷⁹.

להלן תרשים המסכם את שתי האפשרויות בהן נכון לומר שהפעולה נעשתה 'בכוונה':



⁷⁷ המושגים ידיעה (knowledge) ומודעות (awareness) מתחלפים בחיבורים השונים (ראה למשל אצל בזק, 'המחשבה', עמ' נד-נז; וכן ראה להלן הערה 79). להצעה להבחנה ביניהם, ראה להלן בפרק הראשון, עמ' 52.

⁷⁸ ראה גם *המפשייר*, 'מחשבה', עמ' 95, 102-103.

⁷⁹ ראה גם את דבריו החשובים של *ויליאמס* ('כוונה', עמ' 421-422), וביניהם ציטוט מספר החוקים האנגלי (ההדגשות שלהלן אינן במקור):

"The codification team realized that there is not a single concept of intention in law, but two: a wider concept bringing in knowledge without desire and a narrower concept confined to desire... 'Intention' brings in oblique intent [=knowledge without desire]; 'purpose' does not: 'A person acts in respect of an element of an offence – purposely' when he **wants** it to exist or occur; 'intentionally' when he **wants** it to exist or occur, [or] is **aware** that it exists or is almost certain that it exists or will exist or occur; 'knowingly' when he is **aware** that it exists or is almost certain that it exists or will exist or occur".

'דבר שאין מתכוין' ו'פסיק רישיה'

המושג המקביל לידיעה **ודאית** כי התוצאה תתרחש הוא 'פסיק רישיה'. בכדי להבין את משמעותו של מושג זה יש צורך להתייחס תחילה לשיטתו של רבי שמעון בדין 'דבר שאין מתכוין', שמשמעו: עשיית פעולת היתר שכתוצאה ממנה **עלול** להיגרם איסור, שאין האדם מתכוון לעשותו⁸⁰. הדוגמה השכיחה לדין 'דבר שאין מתכוין' מצויה בברייתא הבאה (בבלי שבת כב, ע"א ומקבילות): רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.

רבי שמעון סובר כי מותר לאדם לגרור בשבת חפץ (מיטה וכד') על גבי קרקע (כדי להעבירו למקום אחר), על אף שיייתכן כי בגרירתו ייעשה חריץ בקרקע⁸¹, הואיל ואין הוא מתכוון לתוצאה האסורה. גרירת חפץ על גבי קרקע היא אפוא פעולת היתר אשר **עלולה** לגרום לאיסור – עשיית חריץ בקרקע (התוצאה האסורה), שאין האדם מתכוון לעשותו.

על-פי הבבלי רבי שמעון סובר כי "דבר שאין מתכוין – מותר", היות שהוא "הולך אחר הכוונה"⁸²; ולכן במקרה הנ"ל הוא מתיר לאדם לגרור את החפץ, שכן הוא אינו מתכוון לגרום לתוצאה האסורה. כנגד זה, רבי יהודה סובר כי "דבר שאין מתכוין – אסור"⁸³, היות שלדידו הכוונה אינה מעלה ואינה מורידה⁸⁴; ולכן במקרה הנ"ל הוא יאסור לגרור את החפץ, שכן המעשה עלול לגרום לתוצאה אסורה. רבי שמעון מדגיש אפוא את **הכוונה** של העושה, בעוד רבי יהודה מדגיש את **התוצאה** האסורה אשר עלולה להיגרם עקב המעשה.

ההנחה לפיה רבי שמעון בן יוחאי ורבי יהודה בן אילעאי חולקים בדין 'דבר שאין מתכוין', כאשר הראשון מתיר והשני אוסר, הנה אבן יסוד במקומות רבים בתלמוד הבבלי⁸⁵.

⁸⁰ ראה למשל: אנציקלופדיה תלמודית כרך ו, טור תרלא ('דבר שאינו מתכוין'); קלכהיים, 'מתכוין', עמ' 12.

⁸¹ עשיית חריץ בקרקע היא תולדה של חורש או בונה. ראה רש"י שבת כב, ע"א, ד"ה 'הלכה כרבי שמעון'.

⁸² ראה בבלי פסחים כה, ע"ב: "ואליבא דרבי שמעון דאזיל בתר כוונה" [=שהולך אחר הכוונה]. ובעקבות הגמרא כותב גם רש"י (שבת כט, ע"ב): "**ובלבד שלא יתכוין בו** – ור' שמעון הוא דאזיל בתר כוונה".

⁸³ ראה למשל בבלי ביצה כג, ע"ב: "עגלה של קטן... ואינה נגררת אלא על גבי כלים. על גבי כלים – אין [=כן], על גבי קרקע – לא, מאי טעמא – דקא עביד חריץ. מני – רבי יהודה היא, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור. דאי רבי שמעון – האמר: דבר שאין מתכוין מותר; דתניא, רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ".

⁸⁴ ראה בבלי פסחים כה, ע"ב: "...אליבא דרבי יהודה, דאמר: לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין".

⁸⁵ הסוגיות בתלמוד הבבלי בהם מופיע הקישור בין רבי שמעון או רבי יהודה לדין "דבר שאין מתכוין" הם: שבת כט, ע"ב; שבת מא, ע"ב; שבת מג, ע"ב; שבת מו, ע"ב; שבת נ, שבת קיא; שבת קכ, ע"ב; שבת קלג, ע"א; שבת קמג, ע"א; פסחים כה, ע"ב; יומא לד, ע"ב; סוכה לג, ע"ב; ביצה כג; ביצה לו, ע"א; כתובות ו, ע"א; נזיר מב, ע"א; בבא קמא קיג, ע"א; זבחים צא, ע"ב; כריתות כ, ע"ב.

האמוראים, רב ושמואל, נחלקו כדעת מי ההלכה: רב פוסק כרבי יהודה; ושמואל – כרבי שמעון.⁸⁶ אולם, הבבלי קובע כי היתרו של רבי שמעון מתייחס אך ורק למצבים בהם **אפשר** שייגרם האיסור ואפשר שלא ייגרם (במינוח המשפטי – צפיית התוצאה כאפשרות בלבד); אך במצבים שבהם **ודאי** ייגרם האיסור (במינוח המשפטי – צפיית התוצאה בוודאות מעשית) אף הוא מודה שאסור, וכדברי אבאי ורבא: "מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות"⁸⁷.

פירושו של הביטוי 'פסיק רישיה ולא ימות' הוא 'חתוך ראשו ולא ימות'! כלומר, אם חותכים את ראשו של בעל-חיים ודאי שהוא ימות. הגדרת המושג 'פסיק רישיה' היא אם כן עשיית פעולה **שודאי** תגרום לתוצאה אסורה, זאת להבדיל מפעולה **שאפשר** שתגרום לתוצאה האסורה.

נראה כי בבסיס קביעתם של אבאי ורבא עומדת ההבנה לפיה, כאשר האדם יודע או צופה בוודאות שמעשהו יגרום לתוצאה האסורה – אזי הוא נחשב כמתכוון⁸⁸, דהיינו כמי שגרם לתוצאה **בכוונה**; וזאת אף אם לא הייתה לו כל **מטרה** לגרום לתוצאה⁸⁹. ברוח זו כותב מינקוביץ: "לדעת אבאי ורבא יש להבחין בין **מטרה** ובין **כוונה** בדינו של רבי שמעון 'דבר שאין מתכוון מותר' – מעשה שבהכרח יביא לתוצאות האסורות הוא מעשה בכוונה, אם כי מטרת העושה איננה הבאת אותן התוצאות"⁹⁰.

כדאי לציין, כי לדעתו של המהרש"א יש מחלוקת בין החכמים בנוגע למצבים בהם הצפי שייגרם האיסור הוא 'קרוב לפסיק רישיה' (במינוח המשפטי – צפיית התוצאה כאפשרות קרובה לוודאי).

זאת הוא כותב ביחס לברייתא שלהלן, אשר נמצאת הן בירושלמי והן בבבלי:

- נר שהוא מונח אחורי הדלת – פותח ונועל בשבת, ובלבד שלא יתכוין לא לכבות ולא להבעיר (ירושלמי שבת ג, ז, ו ע"ג).
- נר שאחורי הדלת – פותח ונועל כדרכו. ואם כבתה – כבתה. לייט עלה רב⁹¹ (בבלי שבת קכ, ע"ב).

⁸⁶ "רב אמר: הלכה כרבי יהודה, ושמואל אמר: הלכה כרבי שמעון!" (שבת קיא, ע"ב; בכורות כה, ע"א ועוד).

⁸⁷ שבת קיא, ע"ב; שבת קכ, ע"ב; שבת קלג, ע"א; שבת קמג, ע"א; בכורות כה, ע"א; כתובות ו, ע"א ועוד.

⁸⁸ כפי שכותב רש"י (סוכה לג, ע"ב): "**והא מודי ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות** – באומר: אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, דכיון דאי אפשר שלא תמות – **כמתכוין חשיב ליה** [=כמתכוון נחשב הוא], וכי אמרינן דבר שאין מתכוין מותר – כגון היכא דאפשר ליה בלא איסור [=כאשר אפשר שלא ייגרם האיסור]... אבל היכא דודאי עביד – מודי [=כאשר ודאי ייגרם האיסור – מודה רבי שמעון]".

⁸⁹ כך למשל, אם אדם גרר חפץ על גבי הקרקע אך ורק כדי להעבירו למקום אחר, תוך שהוא יודע בוודאות כי כתוצאה מהגרירה ייעשה חריץ בקרקע – אזי ניתן לומר שהוא עשה את החריץ בכוונה (intentionally); אך אין זה נכון לומר שהוא גרר את החפץ במטרה לעשות חריץ (with the intention). ראה לעיל בתחילת עמ' 14.

⁹⁰ מינקוביץ, 'המחשבה', עמ' 45-46 (ההדגשות במקור).

⁹¹ כלומר, רב היה גוער במי שמורה הלכה כדברי הברייתא (ראה רש"י, שם).

על-פי הברייתא מותר לסגור או לפתוח דלת שמאחוריה נמצא נר, על אף שכתוצאה מפעולה זו הנר עלול להיכבות; זאת משום שהאדם אינו מתכוון לכבות את הנר.

המהרש"א סבור שהמקרה הנזכר בברייתא מתאר מצב של 'קרוב לפסיק רישיה'. לדבריו, הברייתא מתירה לסגור ולפתוח דלת שמאחוריה נמצא נר, מאחר שמדובר במקרה של 'קרוב לפסיק רישיה', ולא הוי ממש פסיק רישיה; אך רב חולק על כך וסובר ש'קרוב לפסיק רישיה' נחשב כ'פסיק רישיה'⁹².

לעיל הסברתי את המושג 'דבר שאין מתכוין' באופן הבא: עשיית פעולת היתר שכתוצאה ממנה עלול להיגרם איסור, שהאדם **אינו מתכוון** לעשותו; זוהי המשמעות השכיחה של המושג. אך יש לציין כי עשויה להיות משמעות נוספת למושג זה, שעניינה: עשיית מעשה אשר עשוי לשמש למספר מטרות, כאשר רק אחת מהן מגדירה את המעשה כעבירה, והאדם **אינו מתכוון** לשם מטרה זו.

משמעות זו עולה, למשל, מן המקור הבא, אשר נוגע גם כן לדין 'דבר שאין מתכוין'⁹³:

מוכרי כסות מוכרין כדרך⁹⁴, ובלבד שלא יתכונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים

(משנה כלאים ט, ה).

המקור לאיסור לבישת בגד כלאיים הוא בספר ויקרא (יט, יט): "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך". אולם, משנתו קובעת כי איסור לבישת כלאיים תלוי בכוונה (במטרה) של הלושב: אם הוא לובש את הבגד **לצורך מכירה** (כדי להראות לקונים כיצד "יושב" הבגד) – הוא אינו עובר על איסור הכלאיים; ואם הוא לובש את הבגד **לצורך הנאה** (כדי להתגונן מפני החום או הקור) – הוא עובר על האיסור. מובן כי אם האדם התכוון הן לצורך מכירה והן לצורך הנאה (דהיינו שהיו לו שתי מטרות בלבישה) – הוא עבר על איסור לבישת כלאיים.

לבישת בגד כלאיים היא אפוא מעשה שעשוי לשמש למספר מטרות – מכירה או הנאה (או גם וגם), כאשר רק המטרה האחרונה מגדירה את המעשה כעבירה; וממילא מעשה הלבישה מותר אם האדם אינו מתכוון לשם הנאה⁹⁵.

⁹² מהרש"א, חידושי הלכות למסכת שבת קכ, ע"ב, ד"ה 'בא"ד'. ועיין עוד שו"ע, אורח חיים, סי' רעז סעי' א, וביאור הלכה, שם, ד"ה 'שמא יכבנו'.

⁹³ ראה בבלי שבת כט, ע"ב; שם מו, ע"ב, ורש"י (בשני המקומות) ד"ה 'ובלבד שלא יתכוין'.

⁹⁴ ר"ע מברטנורא: "מוכרי כסות מוכרים כדרך" – לובשים בגדי כלאים להראות לקונה מדת ארכו ורחבו, ובלבד שלא יתכוונו להנאתן. ואע"ג דאם מתכוון איכא איסורא דאורייתא, כי לא מתכוון שרי לכתחילה".

⁹⁵ נראה כי כך יש להבין גם את הדין בעניין שבירת חבית בשבת: "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי" (משנה שבת כב, ג). שבירת החבית היא מעשה שעשוי לשמש לשתי מטרות – הוצאת האוכל ו/או עשיית פתח נאה לחבית, כאשר רק המטרה האחרונה מגדירה את המעשה כעבירה; וממילא מעשה השבירה מותר אם אין לאדם מטרה לעשות פתח נאה לחבית. על משנה זו ראה גם לעיל עמ' 4.

אולם, הבלבי קובע כי ההיתר ללבוש בגד כלאים שלא לצורך הנאה הוא אך ורק לדעת הסוברים כי 'דבר שאין מתכוין מותר', כרבי שמעון⁹⁶; אך מי שסובר כי 'דבר שאין מתכוין אסור', כרבי יהודה, יאסור ללבוש את בגד הכלאיים אף שלא לצורך הנאה. הבנה זו עולה מפורשות מן המקור הבא:

לא ילבש אדם כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים להבריה בו את המכס, מתני' דלא כר"ע;
דתנאי: אסור להבריה [בן]⁹⁷ את המכס, ר"ש אומר משום ר"ע: מותר להבריה [בן]⁹⁷ את המכס; בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי, דמר סבר: דבר שאין מתכוין מותר, ומר סבר: דבר שאין מתכוין אסור, אלא להבריה בו את המכס מי שרי? (בבלי בבא קמא קיג, ע"א).

הגמרא קובעת שהתנא קמא של הברייתא סובר כי "דבר שאין מתכוין אסור", ולפיכך הוא אוסר ללבוש בגד כלאיים לצורך הברחת המכס (וזאת למרות שהלבוש אינו מתכוון ליהנות מן הבגד⁹⁸), שכן בפועל האדם לובש בגד כלאיים.

לעומת זאת, רבי שמעון ורבי עקיבא רבו סוברים כי "דבר שאין מתכוין מותר", ולפיכך הם מתירים ללבוש את בגד הכלאיים לצורך הברחת המכס, שכן האדם אינו מתכוון ליהנות מבגד הכלאיים, אלא מטרתו היא להבריה את המכס⁹⁹.

⁹⁶ עיין במקורות המצוינים לעיל בהערה 93.

⁹⁷ המילה 'בו' אינה מופיעה בנוסח הדפוס, אך היא מופיעה בכתבי יד ובראשונים, ראה דקדוקי סופרים, ח (בבא קמא), עמ' 277 והערות ר-ש. אלון (תולדות היהודים, עמ' 340) מציין כי ברוב הנוסחאות מופיעה המילה "בו" או "בהן", והכוונה ל"כלאים" או "בגד כלאים". לדבריו, עיקר הויכוח בין החכמים היה בנוגע לבגד הכלאים, ולא לעצם הברחת המכס. וכן ראה את דבריו של 'הפני יהושע', בבא קמא קיג, ע"א, ד"ה 'גמרא'.
⁹⁸ ראה גם רש"י (על אתר, ד"ה 'כדי'): "ואע"פ שאין כוונתו להנאת לבישה, אלא להבריה בו בלבישת כלאים".
⁹⁹ פרשנים רבים נדרשו לשאלה, כיצד בא לידי ביטוי המושג 'פסיק רישיה' במקרה של לבישת בגד כלאיים, שהרי כאשר האדם ילבש את בגד הכלאיים 'פסיק רישיה' שהוא יהיה לבוש בבגד כלאיים. רוב המפרשים תירצו כי במקרה של הכלאיים המושג 'פסיק רישיה' מתייחס לוודאות כלפי התממשות המטרה האסורה, דהיינו כאשר ודאי שהאדם ייהנה מלבישת בגד הכלאיים, אזי אסור לו ללבוש את הבגד אף לצורך מכירה וכד'. ראה למשל: תוספות ורשב"א, שבת כט, ע"ב, ד"ה 'ובלבד'; פני יהושע, בבא קמא קיג, ע"א, ד"ה 'גמרא', ועוד. עוד ניתן לתרץ כי המושג 'פסיק רישיה' שייך רק לסוג האחד, והשכיח, של 'דבר שאין מתכוין', שעניינו: עשיית פעולת היתר שכתוצאה ממנה **עלול** להיגרם איסור, שאין האדם מתכוון לעשותו (ואם **ודאי** ייגרם האיסור = 'פסיק רישיה'). אך הוא באמת לא שייך לסוג האחר של 'דבר שאין מתכוין', שעניינו: עשיית מעשה שעשוי לשמש למספר מטרות, כאשר רק אחת מהן מגדירה את האיסור; וממילא כאשר האדם אינו מתכוון ליהנות מבגד הכלאיים – אין כל איסור במעשה, וזאת אף אם הוא בוודאי ייהנה מבגד הכלאיים. נראה כי שני התירושים נמצאים בדברי המאירי (בית הבחירה לשבת כט, ע"ב, ד"ה 'שמא'): "...אפשר שאינו פסיק רישיה כגון שהיה לבוש בכדי צרכו, או שמא לא אסרה תורה אלא לבישה שמדרך כונת הנאת לבישה". ההבדל המעשי בין שני התירושים הוא אפוא במקרה שבו האדם רוצה ללבוש את בגד הכלאיים רק לצורך מכירה וכד', אך הוא יודע בוודאות כי הוא ייהנה מלבישתו. לפי התירוץ הראשון – אסור לו ללבוש את הבגד, שהרי 'פסיק רישיה' שהוא ייהנה; ולפי התירוץ השני – מותר לו ללבוש את הבגד, שהרי אין לו מטרה ליהנות.

ב. המושג רצון – בין חפץ לבחירה

המושג 'רצון' הנו מושג מפתח הן בדיון על 'תורת הכוונה' והן בדיון על 'תורת המעשה'. אלא שיש למושג הרצון שני מובנים, 'חפץ' ו'בחירה', אשר חשיבות ההבחנה ביניהם נובעת גם מכך שהאחד ('חפץ') נוגע בעיקר לדיון בכוונה, בעוד האחר ('בחירה') נוגע בעיקר לדיון במעשה, כפי שנראה להלן.

1. רצון – חפץ (desire or want)

בספרות המשפטית והפילוסופית מקובל להגדיר את הכוונה התכליתית / הישירה (מטרה) באמצעות המושג 'רצון', במובן של חפץ או שאיפה¹⁰⁰. כאשר האדם פועל מתוך כוונה / מטרה לגרום לתוצאה, פירושו של דבר שהוא רוצה, חפץ או שואף, שהתוצאה תתרחש.

ביטוי בהיר להבנה זו ניתן למצוא בדברי קדמי: "כוונה – שמשמעותה היא, עשיית המעשה 'במטרה' לגרום לאותן תוצאות, לאמור: מתוך רצון ('חפץ') שהתוצאות תתרחשנה"¹⁰¹.

וכן הוא כותב כאשר הוא נדרש להבחנה שבין 'חפץ' לבין 'רצייה' (=בחירה): "יש להבחין בין 'חפץ' בתוצאה לבין 'רצייה': האחרון מבטא 'כושר נפשי', דהיינו – 'יכולת' בחירה בין קווי התנהגות שונים (שמכוחה מייחסים את המעשה ל'עושה'); בעוד שהראשון מבטא 'עמדה נפשית' כלפי התוצאה, דהיינו – את ה'חפץ' (השאיפה) בהתרחשותה"¹⁰².

ביחס למובן זה של הרצון יש לערוך עוד הבחנה פנימית בין 'רצון פנימי' (=כאשר האדם רוצה לבצע את המעשה כתכלית לעצמו) לבין 'רצון חיצוני' (=כאשר הוא רוצה לבצעו כאמצעי לתכלית אחרת). כך למשל, אם אדם עושה מצווה מתוך רצון או מטרה לקיימה, פירוש הדבר שהוא רוצה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה ('רצון פנימי'); ואם הוא עושה את המצווה מתוך רצון או מטרה לקבל שכר, פירוש הדבר שהוא רוצה לקיים את המצווה כאמצעי לקבלת שכר ('רצון חיצוני').

בין אם הרצון משמש כתכלית ובין אם כאמצעי – הוא ממלא את 'דרישת החפץ' בהגדרת הכוונה¹⁰³.

¹⁰⁰ ראה גם לעיל עמ' 7.

¹⁰¹ קדמי, 'הדין', עמ' 168 (ההדגשות במקור). בהערה על אתר מוסיף קדמי: "על מנת שלא לערב 'רצון' בתוצאה ב'רצייה' המבטאת את עקרון השליטה – כמבואר בסעיף 34 לתיקון – ננקט בעבר המונח 'חפץ' בתוצאה".

¹⁰² שם, עמ' 119.

¹⁰³ ראה את המקורות המצויינים לעיל בהערה 45; וכן ראה את דבריו של דייוויס ('להתכוון', עמ' 136): "Philosophers often distinguish *intrinsic* from *extrinsic* desire. To desire something intrinsically is to desire it *for its own sake*, whereas to desire something extrinsically is to desire it *for the sake of something else*. Either sort of desire will satisfy the desire condition: it does not matter *why* we want what we intend. I may intend to have a good time (intrinsic desire) or to flip the light switch (extrinsic desire)". על ההבחנה בין רצון פנימי לחיצוני ראה עוד: רייט, 'טוב', עמ' 103; נורמן, 'סיבות', 19; הרמן, 'מעשי', עמ' 436.

2. רצון (רצייה) – בחירה (volition or will)

הרצון במובן של בחירה מבטא את יכולת אדם לבחור 'בין אפשרויות פעולה שונות'¹⁰⁴ (או בנוסחים אחרים: יכולת בחירה 'בין קווי התנהגות שונים' או 'בין עשיית מעשה לבין ההימנעות ממנו'); כאשר האינדיקציה להיות הפעולה רצונית היא – שעמדה בפני האדם האפשרות להימנע מאותה פעולה¹⁰⁵. בדרך כלל, כאשר אדם מבצע עבירה או מקיים מצווה הוא עושה זאת מבחירה. כך למשל, אדם שגנב חפץ יכול היה לבחור שלא לגנובו; או להבדיל אדם שאכל מצה בפסח יכול היה לבחור שלא לאוכלה. בפני אנשים אלו עמדה אפוא האפשרות שלא לבצע את העבירה או המצווה (בהתאמה).

אולם, ייתכנו מקרים בהם האדם יעשה פעולה (או יותר נכון: תנועה גופנית¹⁰⁶) שלא מתוך בחירה, אלא מחמת העדר שליטה על תנועות גופו. העדר השליטה יכול לנבוע מגורמים שונים, וביניהם: כפייה גופנית על ידי כוח פיסי עדיף שהאדם לא יכול היה להתגבר עליו (כדוגמת מי ש'הדביקוהו ביבמתו'¹⁰⁷), נפילה שגרמה לתוצאה מסוימת (כדוגמת מי ש'נפל מן הגג ונתקע' ביבמתו¹⁰⁸).

אדם שלא יכול היה לשלוט בתנועות גופו מוגדר כאנוס, והמשותף לכל המקרים של העדר שליטה (או בחירה) הוא שבכולם האדם לא יכול היה לנהוג אחרת משנהג. וכפי שכותב אנקר: "סוג אחד של אנוס הוא אדם שנאנס באופן פיסי עד שלא שלט בתנועות גופו ולא היה יכול לעשות אחרת משעשה... הדוגמאות רבות: ראובן הפיל את שמעון על לוי ופגע בלוי באמצעותו... גד, הסובל ממחלת נפילה, פגע בחברו בשעת התקף... הצד השווה בכל הדוגמאות הוא שבכולן, לא יכל העושה לנהוג אחרת משנהג, כי הוא לא שלט בתנועות גופו. בכולם, כוח הכפייה הוא פיסי. על-כן, כולם פטורים מאחריות... זה הדין גם במשפט העברי: 'אונס, רחמנא פטריה'¹⁰⁹."

האחריות הפלילית המסורתית מושתתת, כידוע, על מיזוג יסודותיה האובייקטיביים של העבירה (היסוד העובדתי או האקטוס-ריאוס) עם יסודותיה הסובייקטיביים (היסוד הנפשי או המנס-ריאה). מוסכם על הכול, כי הרצון במובן של חפץ / שאיפה שייך לרכיב הכוונה של היסוד הנפשי שבעבירה¹¹⁰.

¹⁰⁴ ראה למשל: לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 241 ואילך; פלר, 'עונשין', עמ' 74 ואילך.

¹⁰⁵ פלר, שם, עמ' 75.

¹⁰⁶ המונח 'תנועה גופנית' נכון יותר, משום שיש הסוברים כי תנועת גוף בלתי-רצונית אינה כלל בגדר מעשה, כפי שנראה בסעיף הבא.

¹⁰⁷ על-פי התוספות ביבמות נג, ע"ב, ד"ה 'שאנסוהו' (דברי התוס' מצוטטים להלן הערה 120).

¹⁰⁸ על-פי הבבלי יבמות נד, ע"א (מקבילה בבבא קמא כז, ע"א): "נפל מן הגג ונתקע – חייב בארבעה דברים [=בנזק, בצער, בריפוי ובשבת], וביבמתו – לא קנה".

¹⁰⁹ אנקר, 'האנוס', עמ' 198.

¹¹⁰ ראה את דברי קדמי המצוטטים בעמ' הקודם. ובנוסף ראה את המקורות המובאים לעיל בהערה 39.

אך מתעוררת השאלה להיכן שייכת דרישת ה'רצייה' – המבטאת את עקרון הבחירה או השליטה – האם ליסוד הנפשי של העבירה או שמא ליסוד העובדתי שלה.

בשאלה זו חלוקות הדעות: יש הנוטים לשייך את הרצייה ליסוד הנפשי, בהדגישם את האספקט המנטאלי שבה, הדומה בטבעו לאספקטים האחרים הנכללים תחת היסוד הנפשי; ולעומתם, יש הנוטים לשייך את הרצייה ליסוד העובדתי (וליתר דיוק: לרכיב ההתנהגותי של היסוד העובדתי), בהדגישם את היותה של הרצייה חלק בלתי נפרד מההתנהגות (קרי, המעשה), שכן בהעדר רצייה – המאפיינת את ההתנהגות והמקנה לה את צביונה – אין לייחס לעושה את המעשה¹¹¹ (לשון אחר: העדר הרצייה מנתק את הקשר בין האדם לפעולה, ועל כן אין לייחסה לו¹¹²).

הדעה הרווחת היא שהרצייה שייכת לרכיב ההתנהגותי של היסוד העובדתי, כך כותב למשל פלר: "…ניתן לגרוס, כי נוסחו – אין עבירה ללא התנהגות מרצון – מבהיר מלכתחילה כי הדרישה מופנית לרכיב ההתנהגותי של היסוד העובדתי שבעבירה. ההתנהגות צריכה להיות מרצון, שאם לא כן, אין היא מצמיחה עבירה פלילית. דהיינו, לפי נוסחו, מתייחס העקרון, פשוטו כמשמעו, רק לרכיב ההתנהגותי שבעבירה"¹¹³.

קיצורו של דבר, התפיסה הרווחת היא שהמושג 'רצון' במובן של חפץ או שאיפה מהווה מרכיב של הכוונה התכליתית – המטרה, ואילו ה'רצון' במובן של רצייה או בחירה מהווה מרכיב של המעשה.

ביחס לתחום הפלילי ניתן לומר, כי כשם שאין מטילים אחריות פלילית על מחשבה ללא מעשה¹¹⁴ (למשל, מחשבה להרוג שלא התממשה), כך אין מטילים אחריות פלילית על "מעשה" ללא רצייה¹¹⁵ (למשל, הריגה עקב נפילה). לעומת זאת, ביחס לתחום המצוות ניתן לומר, כי כשם שיינתן שכר על מחשבה טובה ללא מעשה (כדברי הברייתא: 'מחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה'¹¹⁶), כך עשוי להינתן שכר על "מעשה" טוב ללא רצייה (כמו במקרה של מי שנפל 'סלע מתוך ידו ומצאה עני'¹¹⁷).

¹¹¹ להפניות לשתי הדעות, ראה אצל לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 249 הערות 29-30. לוי ולדרמן עצמם סבורים "כי יש להעדיף, מבחינה לוגית, את דעת אלה המשבצים את הרצייה באקטוס-ריאוס" (=ביסוד העובדתי).

¹¹² לוי ולדרמן, שם, עמ' 246.

¹¹³ פלר, 'עונשין', עמ' 77. למסקנה זו מגיעים גם לוי ולדרמן, שם, עמ' 250 ואילך.

¹¹⁴ ראה למשל שפירא, 'היסוד העובדתי', עמ' 127-128 (קטע מדבריו מצוטט לעיל בהערה 22).

¹¹⁵ ראה למשל את דבריהם של לוי ולדרמן (שם, עמ' 245): "כדי שהתנהגות תהא נשוא לאחריות משפטית בפלילים, עלינו לראותה כתולדה של בחירה חופשית, משמע חייבת היא להיות ברצייה. מקובל לנסח עיקרון זה בצורה נגיבית בקביעה, כי בהעדר פעולה ברצייה, אין מקום להטיל אחריות פלילית".

¹¹⁶ ראה לעיל עמ' 6 והערה 32.

¹¹⁷ ראה לעיל עמ' 3 וסוף הערה 18.

הבחנה נוספת שחשוב לעשות היא בין כפייה פיסית (השייכת להעדר שליטה) לבין כפייה באימים¹¹⁸ : כפייה פיסית (או אונס מסוג העדר שליטה) מתבטאת בהפעלת כוח פיסית עדיף על האדם, אשר אינו מאפשר לו להימנע מביצוע המעשה, כגון שכופפו קומתו של אדם כדי שישתחוה לאובייקט מסוים, או ש'הדביקוהו ביבמתו'. בכפייה פיסית האדם אמנם מודע למתרחש, אך מבחינה מוטורית תנועות גופו אינן נשלטות על ידי מערכת הרציה שלו, שכן הוא מופעל או משותק, גופנית, על ידי כוח עדיף.

כפייה באימים (או אונס מסוג כורח) מתבטאת בהפעלת לחץ על האדם, כי אם לא יישמע לדרישה יאונה לו רע, כגון שאיימו עליו כי יוציאווהו להורג אם לא ישתחוה¹¹⁹, או אם לא יבוא על יבמתו¹²⁰.

גם בכפייה באימים האדם אינו פועל מתוך רצונו החופשי, שכן הוא אינו רוצה לבצע את המעשה, אך הפחד מפני מימוש האיום אינו מותיר לו ברירה. אך בשונה מכפייה פיסית, ומיתר המקרים של העדר שליטה, שבהם אין שום אפשרות לבחור בקו פעולה חלופי; הרי שבכפייה באימים נותרים גבולות צרים של בחירה, שכן האדם שולט בתנועות גופו והוא יכול לבחור שלא לבצע את המעשה. וכפי שמסביר פלר: "אין חפיפה בין התנהגות מתוך חוסר אפשרות בחירה לבין התנהגות שנכפתה באיום. כי למרות האיום, עדיין עמדה לפני האדם החלופה לסרב לציית לדרישה, להתמודד עם המאיים ולהסתכן בהגשמת האיום... לעומת זאת, התנהגות שלא מרצון, מבחינת דרישת הרציה, פירושה התנהגות שלא קדמה לה כל אפשרות של הפעלת מערכת הרציה לגבי תנועות הגוף"¹²¹.

אנקר¹²² מבחין בין בחירה (או רצון) לבחירה חופשית (או רצון חופשי). לדבריו, בכפייה באימים ניתן לומר שהאדם בחר לעשות את המעשה, כדי להציל את חייו וכד', אך לא ניתן לומר שהוא פעל מתוך בחירה חופשית (או רצון חופשי); שהרי אילו היה לו חופש בחירה הוא לא היה מבצע את המעשה. לעומת זאת, במקרים של העדר שליטה אין לאדם אף לא את האפשרות לבחור (ואין צורך לומר את הבחירה החופשית) האם להימנע מביצוע המעשה, שהרי אין לו את היכולת הפיסית לנהוג אחרת.

¹¹⁸ אישון ('העדר שליטה', עמ' 47 ואילך) מציג את ההבחנה הזו כהבחנה שבין 'אונס מסוג העדר שליטה' לבין 'אונס מסוג כורח'. על הבחנה זו ראה עוד: אלבק, 'העבירה', 89-92; הנ"ל, 'מבוא למשפט', עמ' 283-284.

¹¹⁹ הדוגמאות בעניין ההשתחוות לקוחות מתוס' עבודה זרה נד, ע"א: "כגון שאנסוהו עובדי כוכבים והשתחוה לבהמה דידיה [=שלו] – פירוש אנסוהו, שאמרו להרגו אם לא ישתחוה מאליו [=כפייה באימים], אבל אין לפרש שכפפו קומתו בעל כרחו [=כפייה פיסית], דאם כן הוא לא היה עושה כלום אלא הם עשו מעשה בגופו".

¹²⁰ הדוגמאות בעניין הייבום לקוחות מתוס' יבמות נג, ע"ב: "שאנסוהו עובדי כוכבים ובא עליה [=על יבמתו] – אין לפרש שאנסוהו, היינו שאיימו עליו להרגו אם לא יבא עליה [=כפייה באימים]... והאי שאנסוהו עובדי כוכבים ובא עליה דקאמר, היינו שהביאוהו עליה והדביקוהו ביבמתו [=כפייה פיסית], ולא שבא עליה מעצמו".

באשר לשאלה באיזו כפייה מדובר במקרה של 'כפאו ואכל מצה' (ר"ה כח, ע"א), ראה בפרק הראשון, עמ' 98.

¹²¹ פלר, 'עונשין', עמ' 76-77. וכן ראה: לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 247-248; אנקר, 'האנוס', עמ' 198-200.

¹²² שם.

ג. תורת הפעולה

השאלה העומדת במרכזו של הדיון בתורת הפעולה היא: כיצד יש להבחין בין תנועת גוף גרידא (או אירוע) לבין פעולה, רוצה לומר: מתי תנועה גופנית נחשבת לפעולה ומתי אין היא נחשבת לפעולה. באשר לשאלה זו מצויות שתי השקפות מרכזיות:

1. פעולה = תנועת גוף רצונית (להלן 'השקפת התנועה הרצונית').

2. פעולה = תנועת גוף הניתנת למניעה (להלן 'השקפת התנועה הנמנעת').

1. השקפת התנועה הרצונית (השקפה המייצגת את העמדה הנפוצה ב'תורת הפעולה')

על-פי 'השקפת התנועה הרצונית' תנועה גופנית נחשבת לפעולה במידה שהיא 'רצונית', במובן של רצייה – בחירה¹²³ (ולא במובן של חפץ).

מקובל לראות תנועה כרצונית אם היא תולדה של תהליך בחירה תודעתי, דהיינו שהאדם בחר לבצע את התנועה. יש להדגיש, כי אין הכוונה שקיים תהליך מסודר שבו האירוע הנפשי (הרצייה) קודם לאירוע הפיסי (התנועה), שהרי במציאות התהליך הוא בו-זמני (סימולטאני) ואינו ניתן להפרדה¹²⁴. האוחזים בהשקפה זו גורסים, כי 'פעולה' אין משמעה פעולה פיסית גרידא, אלא מיזוגה של תנועה גופנית עם יסוד נפשי כלשהו, שמקובל להגדירו כרצייה¹²⁵.

לאור זאת, יש אף מי שאומר כי המונח 'פעולה רצונית' (או פעולה ברצייה) הוא טאוטולוגי¹²⁶; שכן פעולה פיסית מעצם טבעה כוללת בתוכה את יסוד הרצייה, ואילו תנועת שרירים בלתי-רצונית אינה כלל בגדר פעולה¹²⁷.

לפי השקפה זו: [א] תנועה גופנית הנגרמת עקב העדר שליטה (למשל, תנועה של הזרוע עקב מעידה); [ב] תנועה גופנית לא רצונית, כגון: פיהוק, מצמוץ וכד'; [ג] תנועה גופנית שלא קדמה לה, או באה יחד עימה, בחירה מודעת – כל אלו אינם נחשבים לפעולה בשל חסרונו של יסוד הרצייה.

ההבחנה בין פעולה לבין אירוע או תנועה גרידא נעוצה אפוא ברצייה: הרצייה להרים את ידי היא ה'שארית' המתקבלת, כאשר מחסרים מן העובדה שהרמתי את ידי את האירוע שהיד התרוממה¹²⁸.

¹²³ על 'השקפת התנועה הרצונית', ראה למשל: שפירא, 'היסוד העובדתי'; שפירא, 'התנועה הרצונית'; מור, 'פעולה', פרק 6; דיוויס, 'פעולה', עמ' 15; סלרס, 'רציות'; גולדמן, 'התיאוריה הרצונית'; דנטו, 'פעולה', פרק 3.

¹²⁴ ראה: לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 242; ויליאמס, 'היסוד הנפשי', עמ' 17.

¹²⁵ לוי ולדרמן, שם.

¹²⁶ פרקינס, 'משפט פלילי', עמ' 749.

¹²⁷ ראה גם לוי ולדרמן, שם, עמ' 246.

¹²⁸ ראה: ויטגנשטיין, 'חקירות פילוסופיות', עמ' 197 (פסקה 621); מלדן, 'רצוני', עמ' 70-71.

2. השקפת התנועה הנמנעת (השקפה הנגזרת מקודמתה אך מייצגת עמדה שונה)

על-פי 'השקפת התנועה הנמנעת' הגדרת פעולה אינה מצריכה רצייה בפועל, או מימוש של יכולת בחירה (או שליטה), כי אם כושר או יכולת לבחור, כסגולה של המבצע. לפי השקפה זו, פעולה היא תנועת גוף שמבצעה יכול היה להימנע ממנה, כלומר עמדה בפניו האפשרות שלא לעשותה.

האוחזים בהשקפה זו מוותרים אפוא על הצורך שבזיקה בפועל בין התנועה הגופנית לבין הרצייה, וממירים אותה בזיקה פוטנציאלית או היפותטית¹²⁹.

ביטוי להשקפה זו ניתן למצוא למשל בדבריו של פלר: "אין אנו יוצאים מן ההנחה שהתנהגות מרצון כרוכה בהכרח בהליך מחשבתי מיוחד שקדם לה, כגון זה המתבטא בשקילה מודעת בינה לבין חלופת ההימנעות ממנה. אפילו כשנוקטים פעולות שגרתיות ביותר – כגון לחיצה על ידית דלת כדי לפתחה, או ירידה מאבן השפה של המדרכה כשעומדים לחצות רחוב – פעולות שכמעט ואינן מחייבות מודעות להן, גם פעולות אלה הן רצוניות, ולו רק בשל כך שמן הבחינה המוטורית-הגופנית יכול היה העושה להימנע מהן – עמדה לפניו האפשרות האובייקטיבית להימנע. לפיכך, לעולם אין להגדיר את ההתנהגות מרצון כפרי בחירה' או העדפה בינה לבין הימנעות ממנה, שהן תהליכים מנטאליים-נפשיים, אלא כפרי אפשרות בחירה"¹³⁰.

לוי ולדרמן מציינים בצדק כי אין מי שחולק על כך שאדם שבחר במודע (בחירה בפועל) בקו-פעולה כלשהו, הייתה לו גם היכולת לבחור; וממילא לפי שתי ההשקפות הנ"ל תנועת הגוף תיחשב לפעולה. וכן, להיפך, אין מי שחולק על כך שאדם שחסר את כושר הבחירה (כמו במקרים של העדר שליטה [א] או תנועות גוף לא רצוניות [ב]) לא יכול היה לבחור או להעדיף במודע קו-פעולה אחד על משנהו¹³¹; וממילא לפי שתי ההשקפות תנועת הגוף לא תיחשב לפעולה.

המחלוקת בין שתי ההשקפות תהיה אפוא במקרה שבו הייתה לאדם יכולת בחירה, אך הוא לא השתמש בה בפועל (מקרה [ג] דלעיל): לפי 'השקפת התנועה הרצונית' התנועה לא תיחשב לפעולה, היות שלא נלוותה להתרחשות הפיזיקאלית כל התרחשות מנטאלית של בחירה מודעת; ולעומת זאת לפי 'השקפת התנועה הנמנעת' התנועה תיחשב לפעולה, היות שלא נשללה מהאדם יכולת הבחירה. בסופו של דבר, נקודת המחלוקת בין שתי ההשקפות נעוצה בשאלה: האם 'הרצייה' מבטאת אך יכולת בחירה', או שמא מבטאת היא שימוש בפועל באותה יכולת – 'בחירה בפועל'¹³².

¹²⁹ לסקירה מקיפה של שתי ההשקפות ולביקורת עליהן, ראה שפירא, 'היסוד העובדתי'.

¹³⁰ פלר, 'עונשין', עמ' 75 (ההדגשה במקור).

¹³¹ לוי ולדרמן, שם, עמ' 242-243.

¹³² ראה גם: קדמי, 'הדין', עמ' 43; אישון, 'העדר שליטה', עמ' 10.

3. הקשיים המרכזיים בהשקפת התנועה – הרצונית או הנמנעת

שפירא כותב כי 'השקפת התנועה הרצונית' נתקלת בשני קשיים מרכזיים¹³³, אשר "מתועדים היטב בספרות העוסקת בתורת המעשה: ראשית – היא חייבת ליתן מענה משפטי לפעולות מורכבות, כגון 'מרמה' או 'הריגה', אשר קשה מאוד לראות בהן אירוע ממוקם היטב במרחב ובזמן ולערוך בידול שלהן; ושנית – היא עלולה להתמוטט מרדוקציה של מעשים לרציות בעלמא"¹³⁴.

הקושי הראשון: הגדרת 'פעולה' כתנועת גוף ('רצונית' או 'נמנעת') קלה יחסית כאשר היא מתייחסת לאירוע אלמנטרי מן הסוג של דחיפת אדם, לחיצה על הדק, נטילת חפץ הניתן להיגנב וכיוצא בזה. "ככל הנראה, בביטוי 'עשייה' ראה המחוקק לנגד עיניו בראש ובראשונה מקרים פרדיגמטיים של עשייה מסוג זה דווקא. לעומת זאת, תיאורים מורכבים יותר של פעילות אנושית כגון 'מרמה', 'הריגה' או 'החזקה', עשויים להתייחס לאירועים נמשכים או רבי תנועות, וברור שאם 'פעולה' מוגדרת על יסוד תנועות גוף, יש צורך בהרחבה של ההגדרה אשר תסגל אותה להתמודד באירועים מעין אלה. ההרחבה הסטנדרטית מסוג זה מבדילה בין שני סוגים של פעולות: **פעולות בסיסיות**, מסוג לחיצה על ההדק וחתימה על שיק, ו**פעולות מורכבות**, מסוג הריגה ומרמה, כאשר האחרונות מתוארות כבנויות מן הראשונות. הרחבה כזאת מנסה לקבוע איזה מבין התנועות המרכיבות את ההריגה הרשלנית, דרך משל, או את המרמה בניירות-ערך היא זאת המזהה אותה במרחב ובזמן"¹³⁵. לפי תפיסה זו אם, למשל, ראובן הרג את שמעון, אזי על מנת לאתר את הפעולה הבסיסית יש צורך "ללכת אחורה" ולבדוק כיצד הוא עשה זאת – מהי התנועה הגופנית שהביאה להריגתו של שמעון. אולם, למעשה אין כל סיבה שלא להתייחס אל 'מעשה' ההריגה' כאל מעשה (כמרומז בצירוף הני"ל).

הקושי השני: "אם הבנת טיבן של פעולות מורכבות מצריכה הבנה מוקדמת של הפעולה הבסיסית, והפעולה הבסיסית חייבת להיות אלמנטרית באורח מרבי, אזי לכאורה לא רק הרמת היד שלי צריכה להיחשב פעולה אלא גם כיווץ שריר הכתף המרים אותה; ואולי לא כיווץ שריר הכתף בלבד – אלא אף אירוע מוקדם לו במערכת העצבית וכן הלאה. במילים אחרות: אם פעולות הן תנועות הגוף המינימליות, הנובעות מרצייה, אזי שום גילוי חיצוני של פעילות פיסית אינו יכול להיחשב פעולה בעצמו, כל עוד ישנו גילוי פיסית בסיסי יותר הנובע מאותה רצייה, ובסופו של חשבון רגרסיבי אנו עלולים להיוותר עם רציות ערומות מעשייה.

¹³³ קשיים אלו רלוונטיים גם להשקפת התנועה הנמנעת, "שהיא בתה החורגת של השקפת התנועה הרצונית" (לשונו של שפירא, 'היסוד העובדתי', עמ' 134).

¹³⁴ שפירא, שם, עמ' 123.

¹³⁵ שם (ההדגשות אינן במקור).

הפתרון לשני הקשיים הללו אמור להימצא, לדעת חסידי השקפת התנועה הרצונית, בניסוח טוב של מושג 'הפעולה הבסיסית', אשר יסלק את החשש כי הגדרת הפעולה היא מקיפה מדי, בין אם משום שהיא כוללת אירועים הנתפשים כמורכבים מדי ובין אם משום שהיא כוללת אירועים הנתפשים כבסיסיים מדי לצורך זה. לצורך זה דרוש אפוא ניסוח, המשאיר בפעולה הבסיסית יותר מאשר רצייה ערומה, אך אינו מרחיב אותה לכדי מעשים מורכבים"¹³⁶.

שני הקשיים באשר להשקפת התנועה, הרצונית או הנמנעת, עשויים להתגלות גם בדיון על המצוות: מצד אחד, 'ביקור חולים' הנו מעשה מצווה. ברם, כל ניסיון להגדיר את המעשה באמצעות תנועת גוף מסוימת ייתקל בקושי רב – האם **ההליכה** לבקר את החולה מהווה את הפעולה הבסיסית; או שמא **הדיבור** עם החולה – והשהות לצידו – מהווה את הפעולה הבסיסית; ואולי **הטיפול** בצרכי החולה מהווה את הפעולה הבסיסית (ואם כן יש לפרק את 'הטיפול' לפעולות עוד יותר בסיסיות, כגון: ניקוי החדר, הגשת האוכל ועוד). סביר כי המעשה (המורכב) של ביקור חולים מכיל בצורה זו או אחרת את כל הפעולות שזכרו. אך, כאמור, קשה מאוד לבודד אותן, ועוד יותר קשה להצביע על תנועת הגוף המרכזית שמגדירה את המעשה.

מן הצד השני, 'שמיעת קול שופר' הנה מעשה מצווה, שכן המעשה ההלכתי הוא לשמוע קול שופר¹³⁷. אגב, לא מן הנמנע שגם שמיעה אשר אינה נוגעת לקיום מצווה, כדוגמת האזנה ליצירה מוזיקלית, תוגדר על ידי רבים כמעשה. אולם, הגדרת מעשה באמצעות תנועת גוף אינה מאפשרת להתייחס אל השמיעה כאל מעשה, שכן אף אם בזמן השמיעה מתרחשת תנועה תוך-גופית, הרי שהיא סמויה מן העין ואין לה כל גילוי חיצוני.

עם זאת, הרעיון הנלמד מן ההשקפה הרצונית או הנמנעת – לפיו תנועת גוף ללא רצייה (בין אם זו מתפרשת כבחירה בפועל ובין אם כיכולת בחירה) אינה נחשבת כלל פעולה – חשוב לצורך ההבחנה בין העדר פעולה (או לא-פעולה) לפעולה לא מכוונת – הבחנה שעשויות להיות לה השלכות הלכתיות. כך למשל, ביחס למצוות ייבום נקבע כי אדם שהתכוון לבוא על אישה מסוימת ובטעות בא על יבמתו (=פעולה לא מכוונת) – 'קנה' את יבמתו (ראה בבלי יבמות נג, ע"ב; ורש"י, שם, ד"ה 'אלא אפילו'). אך לעומת זאת, אדם שנפל מן הגג 'ונתקע' ביבמתו (=לא-פעולה) – 'לא קנה' (ראה שם נד, ע"א).

¹³⁶ שם, עמ' 123-124. כדאי להעיר, כי ניתן לזהות את ההבחנה בין 'פעולה מורכבת' (מספר תנועות גוף) לבין 'פעולה בסיסית' (תנועת גוף מובחנת) גם בספרות חז"ל (בבלי סנהדרין סה, ע"א ומקבילות) במונחים שונים: 'מעשה רבה' [=גדול], כגון 'זיבוח', קיטור וניסוח'; לעומת 'מעשה זוטא' [=קטן], כגון 'עקימת פיו' או 'עקימת שפתיו' (בשעת הדיבור) ו'הקשת זרועותיו' (כעין מחיאות-כפיים).

¹³⁷ כפי שכותב למשל וולפיש ('המשנה', עמ' 246): "השמיעה [של השופר – אי"נ] היא המעשה ההלכתי".

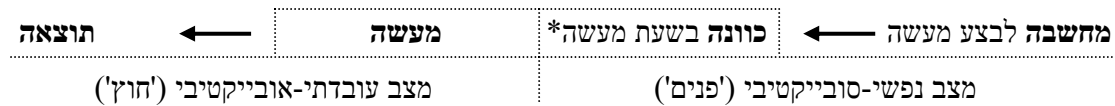
4. בין מעשה לתוצאה

וינריב כותב כי "מושג המעשה קשור עם מושגי **הכוונה והרצון**, מצד אחד, ועם מושג **התוצאה**, מצד שני. נוכל לומר זאת גם אחרת. אפשר לראות במעשה האנושי מכלול, שיש בו לפחות שלושה רכיבים: (1) הרצון או הכוונה; (2) הפעולה עצמה; (3) התוצאה"¹³⁸.

בין המעשה לתוצאה מתקיים **קשר סיבתי**, כלומר: המעשה הוא הגורם לתוצאה, או בנוסח הפוך: התוצאה נגרמת באמצעות המעשה¹³⁹. הקשר הסיבתי מוצא את ביטויו במבחן ה'אלמלא'¹⁴⁰, שניתן לנסחו באופן הבא: אלמלא עשה פלוני את מעשה X – לא הייתה נגרמת תוצאה Y. לצורך המחשת הדברים אתייחס להלן למקרה של גרירת חפץ על גבי הקרקע (בבלי שבת כב, ע"א): רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.

במקרה המתואר, **המעשה** הוא גרירת חפץ (מטה וכד') ו**התוצאה** עלולה להיות עשיית חריץ בקרקע. במידה שנעשה חריץ בקרקע כתוצאה מגרירת החפץ, אזי נכון לומר שגרירת החפץ היא **הגורם** לכך שנעשה חריץ; ובניסוח ה'אלמלא': אלמלא גרר האדם את החפץ – לא היה נעשה חריץ בקרקע.

להלן תרשים הממחיש את היחס בין מחשבה לכוונה¹⁴¹ מחד גיסא, ובין מעשה לתוצאה מאידך גיסא:



כאשר דנים במושג 'תוצאה' יש לערוך מספר הבחנות: (א) תוצאה ראשית לעומת תוצאת לוואי; (ב) תוצאה קרובה לעומת תוצאה רחוקה; (ג) תוצאה נפרדת מהמעשה לעומת תוצאה הכלולה בו. להלן אתייחס לכל אחת מן ההבחנות בנפרד.

¹³⁸ וינריב, 'המוסר', ב, עמ' 16-17 (ההדגשות במקור).

¹³⁹ ראה למשל: שפירא, 'היסוד העובדתי', עמ' 128; קדמי, 'הדין', עמ' 87.

¹⁴⁰ "המוכר גם כמבחן 'הסיבה בלעדית' אין" (רבין וואקי, 'עונשין', עמ' 220).

¹⁴¹ ההבחנה בין מחשבה לכוונה בלשון חכמים מתבססת על מסקנת איילברג-שוורץ, שאומצה לעיל (עמ' 5-6), לפיה המושג 'מחשבה' מציין תכנון לבצע מעשה (מחשבה ללא מעשה), ואילו המושג 'כוונה' מתייחס לכוונה שמתלווה לביצוע המעשה.

* כאשר מדובר על כוונה ישירה (דהיינו מטרה), אזי גם בינה לבין המעשה מתקיים קשר סיבתי, שכן המטרה להשיג יעד מהווה את הסיבה לביצוע המעשה. כנגד זה, כאשר מדובר על כוונה עקיפה (דהיינו כאשר האדם יודע שהתוצאה תתרחש אך הוא לא פועל במטרה להשיגה), אזי בינה לבין המעשה לא מתקיים קשר סיבתי, שכן האדם אינו עושה את המעשה בגלל כוונה / ידיעה זו. ראה מור, 'כוונות', עמ' 245; וכן לעיל עמ' 10-15.


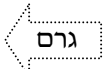
(א) תוצאה ראשית ותוצאת לוואי

הבחנה מפורשת בין תוצאה ראשית לתוצאת לוואי נמצאת בספרו של וינריב: 'בעיות בפילוסופיה של המוסר'. לדבריו, התוצאה הראשית הנה התוצאה המזוהה עם המטרה שלשמה נעשה המעשה; בעוד שתוצאת הלוואי אינה מזוהה עם מטרת המעשה¹⁴². עוד כותב וינריב כי התוצאה הראשית היא "צפויה ורצויה", ואילו תוצאת הלוואי היא "צפויה אך לא רצויה"¹⁴³.

ביחס לדוגמה הנ"ל של גרירת חפץ ניתן לומר, כי אם האדם גרר את החפץ כדי להעבירו למקום אחר וכתוצאה מהגרירה נעשה חריץ בקרקע – אזי התוצאה הראשית של המעשה היא שהחפץ הועבר למקום אחר (המטרה שלשמה נעשה המעשה), ותוצאת הלוואי היא שנעשה חריץ בקרקע.

(ב) תוצאה קרובה ותוצאה רחוקה

וינריב מעלה את השאלה הבאה: "ראובן יורה בשמעון. שמעון נפטר. שרה אשתו של שמעון מתאבלת על מות שמעון. האם העצב של שרה הוא תוצאת מעשהו של ראובן?". ותשובתו היא כדלקמן: "מותו של שמעון גרם לצערה של שרה... ככל שמדובר בקשר הסיבתי, אנחנו רואים שאם תוצאה של מעשה גורמת לדבר נוסף, אותו דבר גם הוא נחשב בעינינו לתוצאה של אותו מעשה. כך אנחנו מקבלים שרשרת של תוצאות הפעולה. ואולם, עד היכן נמשיך בעיקוב אחר תוצאות? שרשרת סיבתיות יכולות להימשך עד אינסוף. האם כל המאורעות בשרשרת סיבתיות שכאלה הן תוצאות של המעשה הראשון בשרשרת?... בדרך כלל אין בכוחנו לחזות את אשר יקרה לאחר זמן, ולכן, כאשר אנחנו שוקלים אם לבצע מעשה, יהא עלינו להתחשב אך ורק בתוצאות הקרובות"¹⁴⁴.

בנוגע לתיאור המובא בשאלה הנ"ל ניתן אפוא לומר, כי המעשה הוא ירייה; התוצאה הקרובה היא מותו של שמעון; והתוצאה הרחוקה יותר היא צערה של שרה, שנגרם כתוצאה ממותו של שמעון¹⁴⁵. יוצא, שמעשה הירייה  גרם לתוצאה הקרובה – המוות  גרם לתוצאה הרחוקה – הצער.

¹⁴² וינריב, 'המוסר', א, עמ' 270 ואילך.

¹⁴³ שם, עמ' 271 (ההדגשות במקור). התוצאה הראשית ותוצאת הלוואי מקבילות בעצם לשתי האפשרויות בהם קיימת כוונה לגרום לתוצאה: 'מטרה' = כוונה ישירה; ו'ידיעה' = כוונה עקיפה, ראה לעיל עמ' 12-15. התוצאה הראשית – שניתן לכנותה גם תוצאה ישירה – מזוהה עם המטרה (כוונה ישירה) שלשמה נעשה המעשה (וממילא האדם רוצה שהתוצאה תתרחש); ותוצאת הלוואי – שניתן לכנותה גם תוצאה עקיפה – מזוהה עם הידיעה (כוונה עקיפה) שהתוצאה תתרחש (וזאת אף אם האדם אינו רוצה בהתרחשות התוצאה).
¹⁴⁴ וינריב, 'המוסר', א, עמ' 266-269 (ההדגשה במקור).

¹⁴⁵ ההבדל בין ההבחנה הנוכחית לקודמתה הוא, שכאן מדובר על מעשה שגורם לתוצאה (התוצאה הקרובה), וזו גורמת לתוצאה נוספת (התוצאה הרחוקה); ולעומת זאת, בהבחנה הקודמת מדובר על מעשה שגורם לשתי תוצאות בו זמנית – האחת זהה למטרת המעשה והשנייה מהווה תוצאת לוואי, אך שתיהן תוצאות קרובות.

וינריב כותב בצדק כי, בדרך כלל, מתחשבים אך ורק בתוצאות הקרובות. קביעה זו נכונה ביחס לכל שלושת התחומים: הדתי, המוסרי והמשפטי. בתחום המשפטי מתוארת התוצאה כ"פגיעה בשלמות האובייקט הפיסי של העבירה"¹⁴⁶ (ביחס למקרה הנ"ל – מותו של שמעון ייחשב לתוצאת המעשה, ואילו צערה של אשתו לא ייחשב לתוצאת המעשה מבחינה משפטית). בדומה לכך, תורת מוסר תוצאתנית – הגורסת כי מוסריות המעשה נמדדת לפי תוצאתו – מתחשבת, בדרך כלל, בתוצאות הקרובות; זאת משום שבדרך כלל לא ניתן לצפות את אשר יקרה לאחר זמן. כך למשל, אם אדם נתן צדקה לעני, והאחרון השתמש בכסף למטרה פסולה (למשל, לקניית סמים), אזי המעשה של נותן הצדקה ייחשב כמוסרי¹⁴⁷ – ומנקודת מבט דתית הוא ייחשב גם כקיום מצווה – זאת משום שהתוצאה הקרובה היא שהעני קיבל כסף ונהנה מכך. התוצאה המרוחקת והלא צפויה של השימוש הפסול בכסף אינה פוגעת אפוא בערכו המוסרי או הדתי של המעשה.

(ג) תוצאה נפרדת מהמעשה ותוצאה כלולה במעשה

יש שהתוצאה מובחנת באופן ברור מהמעשה, כך למשל, מעשה של ירייה או לחיצה על ההדק מובחן באופן ברור מהתוצאה של מוות או פציעה; ויש שהתוצאה כלולה בתיאור המעשה, דבר אשר גורם לטשטוש הגבולות בין המעשה לתוצאה¹⁴⁸. אם ניקח, למשל, את שני המשפטים הבאים: (א) פלוני אכל מצה בפסח; (ב) פלוני לבש בגד כלאיים, ונשאל: מהו המעשה ומהי התוצאה במקרים המתוארים במשפטים אלו? ניתן להשיב כי, במשפט הראשון – המעשה הוא האכילה של המצה, והתוצאה היא שהאדם אכל מצה (או שהמצה נאכלה); ובמשפט השני – המעשה הוא הלבישה של בגד הכלאיים, והתוצאה היא שהאדם לבש בגד כלאיים. ניתן לראות כי במקרים אלו התוצאה הנה חלק בלתי נפרד מהמעשה, שכן לא ניתן להפריד בין מעשה האכילה לבין התוצאה שהאדם אכל, או להפריד בין מעשה הלבישה לבין התוצאה שהאדם לבוש. אפשר להבחין בין המקרים שבהם התוצאה מובחנת מהמעשה לבין אלו שבהם התוצאה כלולה בו על ידי מבחן ה'אלמלא': במקרים מהסוג הראשון מבחן ה'אלמלא' יוצר משפטים אינפורמטיביים, לדוגמה: אלמלא לחץ ראובן על ההדק – שמעון לא היה נהרג; ולעומת זאת, במקרים מהסוג השני מבחן זה יוצר משפטים טאוטולוגיים, לדוגמה: אלמלא לבש ראובן את הבגד – ראובן לא היה לבוש.

¹⁴⁶ ראה: פלר, 'עונשין', עמ' 420-421; שפירא, 'היסוד העובדתי', עמ' 130; רבין וואקי, 'עונשין', עמ' 211-213.

¹⁴⁷ זאת כמובן בהנחה שלא ניתן היה לצפות את התוצאה הרחוקה (בענייננו – השימוש הפסול בכסף). אך אם ניתן היה לצפות (בהסתברות גבוהה) כי ייעשה שימוש פסול בכסף – שימוש אשר יגרום סבל למקבל הצדקה או לאחרים – אזי לפי התוצאתן מעשה הצדקה לא ייחשב כמוסרי.

¹⁴⁸ השווה וינריב, 'המוסר', א, עמ' 268.

ד. כוונה מעשה ותוצאה בפילוסופיה של המוסר

בדינו של וינריב על 'סוגים של שיפוט מוסרי', הוא מציג את ההבחנה בין תיאוריות דאונטולוגיות (מלשון 'דאון' – 'ראוי' ביוונית) לתיאוריות תוצאתניות (או תועלתניות). "לפי התפיסה הדאונטולוגית, הערך המוסרי של מעשה כלשהו אינו תלוי בשאלה, אם המעשה מכוון להשגת תכלית בעלת ערך או אם תוצאות המעשה טובות או רעות. השאלה החשובה היא אם המעשה עצמו ראוי להיעשות. כידוע, רבים סבורים שאסור לשקר, בלי שום קשר לשאלה אם במקרה מסוים לשקר יש תוצאות בעלות ערך או מועילות... לפי הגישה הדאונטולוגית יש מעשים שראוי לעשותם ויש מעשים שראוי לא לעשותם – ותהיינה התוצאות אשר תהיינה... לפי הגישה הדאונטולוגית הערך טמון במעשה עצמו"¹⁴⁹. וינריב מציין כי תפיסה זו באה לידי ביטוי בשיטת המוסר של עמנואל קאנט¹⁵⁰, שהיא "ללא ספק, התיאוריה האתית הדאונטולוגית החשובה ביותר בתולדות הפילוסופיה"¹⁵¹.

מנגד, לפי התפיסה התוצאתנית "ערכו המוסרי של המעשה תלוי אך ורק בתוצאות שלו. כך למשל, יש כלל מוסרי הקובע שאסור לשקר. גישה תוצאתנית תטען, שלפחות לפעמים מן הראוי לשקר, למשל כאשר השקר מונע אסון גדול במיוחד". למעשה כשלעצמו אין כל ערך, "אי-אפשר לומר עליו אם הוא טוב או רע, אם ראוי או אסור לעשותו", אפשר להעריכו רק לפי התועלת והתוצאה שלו¹⁵². התיאוריה התועלתנית שפותחה על ידי ג'רמי בנתם¹⁵³ וג'ון סטיוארט מיל¹⁵⁴ היא הדוגמה, בה"א הידיעה, לתוצאתנות¹⁵⁵.

העיקרון התועלתני (המכונה גם 'עקרון האושר היותר גדול'¹⁵⁶) קובע כי ערכו המוסרי של כל מעשה נקבע לפי תוצאתו – לפי המידה שבה הוא מועיל. התועלת מזוהה עם ההנאה, וההנאה עם האושר. חשוב להדגיש, כי העיקרון התועלתני אינו מתייחס לתועלתו או לאושרו האנוכי של האדם; האושר שאותו נדרש כל אדם להגדיל הוא אושרו של הכלל. ככל שמעשהו של האדם יביא אושר רב יותר למספר רב יותר של אנשים ('מירב האושר למירב בני-האדם') – כך תגדל מוסריותו של המעשה¹⁵⁷.

¹⁴⁹ וינריב, 'המוסר', א, עמ' 176 (ההדגשה במקור).

¹⁵⁰ בספרו: 'הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות'.

¹⁵¹ שם, ב, עמ' 13.

¹⁵² שם, א, עמ' 176.

¹⁵³ בספרו: 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation' (מבוא לעקרונות המוסר והחקיקה).

¹⁵⁴ בספרו: 'התועלתיות'.

¹⁵⁵ ראה גם וינריב, שם, עמ' 178, 319.

¹⁵⁶ כהגדרתו של בנתם, 'המוסר', עמ' 11 הערה a; ובעקבותיו מיל, 'התועלתיות', עמ' 8, 16.

¹⁵⁷ ראה גם: כשר, 'המוסר', עמ' 66 ואילך (ובעיקר עמ' 74-75); וינריב, שם, א, עמ' 227 ואילך.

ובלשונו של מיל: "התורה המקבלת כיסוד המוסר את התועלת, או את עקרון האושר היותר גדול, אומרת שהמעשים הם ישרים [=נכונים מהבחינה המוסרית] במידה שהם נוטים להגדיל את האושר, ובלתי ישרים במידה שהם נוטים ליצור את היפוכו של האושר. האושר פירושו הנאה והעדר כאב; אי האושר פירושו כאב ומניעת ההנאה... האושר, שהוא אמת-המידה התועלתית למה שהוא ישר במעשי בני-האדם, אינו האושר של בעל-המעשה עצמו אלא של כל הנוגעים בדבר"¹⁵⁸.

לעיל דובר על שתי תפיסות של שיפוט מוסרי – תפיסה דאונטולוגית (המדגישה את המעשה עצמו) ותפיסה תוצאתנית (המדגישה את תוצאותיו). אך קיימת גם תפיסה נוספת, שלישית, שלפיה ערכו המוסרי של המעשה נקבע על פי הכוונה של מבצעו.

שפיגל, הלוי ועוד כותבים, כי לדעת חכמי הסטואה – אסכולה פילוסופית מרכזית בתקופת חז"ל – הכוונה היא העיקר בהערכת מעשי האדם¹⁵⁹: "הסטואיקנים ידעו להעריך את הכוונה. המעשה הוא טוב אם כוונתו טובה, ואם הכוונה טובה גם המעשה טוב, אף על פי שהוא נראה לרבים כמאוס"¹⁶⁰. ביטוי לתפיסה זו ניתן לראות בדבריו הבאים של סנקה: "יושב לו אדם אצל מיטת ידידו החולה – הרי זה דבר טוב; אבל אם הוא עושה כן מפני שהוא צופה לירושה – הרי זה עיט יורד על פגר! אותו המעשה בעצמו יוכל להיות לגנות או לכבוד – השאלה היא רק למה ואיך הוא נעשה"¹⁶¹.

הדוגמה של ביקור חולים (להלן 'המעשה') עשויה להמחיש היטב את ההבדל בין שלוש התפיסות: תפיסת מוסר המדגישה את **הכוונה** תטען כי מוסריותו של המעשה תלויה בכוונה של מבצעו: אם כוונתו הייתה לעזור לחולה וכד' – המעשה ייחשב כמוסרי; ואם כוונתו הייתה להשיג רווח אישי – המעשה לא ייחשב כמוסרי (כנ"ל בדברי סנקה).

תפיסת מוסר המדגישה את **התוצאה** תטען כי מוסריות המעשה תלויה ברצון החולה: אם הביקור מסב לו הנאה – המעשה ייחשב כמוסרי; ואם הביקור מפריע לו ומצער – המעשה לא ייחשב כמוסרי. תפיסת מוסר המדגישה את **המעשה** תטען כי ביקור חולים הוא בכל מקרה מעשה מוסרי, שכן הוא תואם את דרישות המוסר; וזאת ללא כל תלות בכוונת המבצע או בתוצאת המעשה.

¹⁵⁸ מיל, 'התועלתיות', עמ' 16, 41.

¹⁵⁹ שפיגל, 'האתיקה', עמ' 136, 220; הני"ל, 'סנקה', עמ' 47, 129; הלוי, 'ערכי האגדה', עמ' 213; הני"ל, 'אגדות', עמ' 135. וראה גם בהקדמתו של ש' ויסמן לספר 'השיחות של אפיקטטוס', עמ' VII-VIII; וכן בהקדמתו לספר 'הרהורים של מרקוס אורליוס', עמ' 22. ריסט ('סטואי', עמ' 82) כותב כי במונחים של ימינו, הסטואיקנים היו דוחים את התוצאתנות.

¹⁶⁰ לשונו של שפיגל, שם, עמ' 136.

¹⁶¹ סנקה, 'מכתבי מוסר', מכתב צה, עמ' 102. וראה עוד: שם, מכתב פח, עמ' 49; אפיקטטוס, 'השיחות של אפיקטטוס', א פרק כו, עמ' 62.

יש לציין, כי וינריב ממקד את המחלוקת שבין קאנט למיל סביב הנושא של מעשה ותוצאה (או של דאונטולוג ותוצאתן)¹⁶²; כאשר קאנט מייצג את הדאונטולוג הגורס שערכו המוסרי של מעשה נקבע לפי מהותו – אם הוא תואם את דרישות המוסר הוא ייחשב כמוסרי, ואם הוא נוגד אותן הוא ייחשב כלא מוסרי¹⁶³, וכנגדו, מייצג מיל את התוצאתן הגורס שערכו המוסרי של מעשה נקבע לפי תוצאתו. כשר, לעומת זאת, ממקדת את המחלוקת שבין קאנט למיל סביב הנושא של כוונה ותוצאה; כאשר קאנט גורס שערכו המוסרי של מעשה נקבע לפי הכוונה של מבצעו, ובלשונה: "ערכה המוסרי של פעולה כלשהי יקבע, לפי השקפתו של קאנט, רק על-פי בדיקת כוונותיו של מבצע הפעולה ולא על-פי בדיקת התוצאות של הפעולה"¹⁶⁴.

למעשה, שיטת המוסר של קאנט משלבת בין הכוונה והמעשה (כנגד התוצאה). קאנט אכן סבור כי יש לנהוג "בהתאם לחובה" (דהיינו, בהתאם לדרישות המוסר – לא לגנוב, לא לרמות וכד'); אך אין די בכך שהפעולה "מתאימה לחובה", אלא צריך גם לעשותה "מתוך חובה" (כלומר, מתוך הרצון לקיים את דרישת המוסר), ולא מתוך "נטייה" או "פנייה אנוכית"¹⁶⁵.

"למשל, מתאים הוא לחובה שהחנווני לא יוסיף על המחיר לקונה בלתי מנוסה, ובמקום שיש הרבה קונים אין הסוחר הפיקח עושה כך, אלא הוא מנהיג מחיר כללי קבוע באופן שילד ייטיב לקנות אצלו כמו כל אדם אחר. הרי ששירות לקוחותיו נעשה ביושר. אבל עדיין אין בזה כדי להבטיחנו כי הסוחר נהג כך מתוך חובה ומעקרוני היושר. טובתו דרשה זאת"¹⁶⁶.

¹⁶² מחלוקת בין דאונטולוג לתוצאתן עשויה להיות, למשל, במקרה בו עומדת בפני אדם אפשרות להרוג בן-ערובה אחד, ובכך להציל את חמשת האחרים (השווה וינריב, 'המוסר', א, עמ' 277). התוצאתן יאמר שהשאלה החשובה היא השאלה המספרית, שהרי בסופו של דבר אנו עוסקים בחישוב מאזן האושר בעולם, ומבחינה זו מותו של אדם אחד עדיף על מותם של חמישה. לעומתו, יאמר הדאונטולוג כי אסור להרוג בני אדם חפים מפשע, וממילא אין זה מוסרי להרוג את בן-הערובה; ותהיינה אשר תהיינה התוצאות של אי-עשיית המעשה.

¹⁶³ וינריב ('המוסר', ב, עמ' 13) כותב: "מכלל הגרסאות השונות של הגישה הדאונטולוגית, חשיבות מיוחדת יש לזו האומרת: 'מן הראוי לעשות מעשה כלשהו, אם יש כלל מוסרי הקובע שחובה לבצע את המעשה, ואין זה מוסרי לבצע את המעשה, אם חובה לא לעשותו'. לשון אחר, לציות לחובות יש ערך פנימי, הוא תכלית לעצמה. גרסה זו באה לידי ביטוי בשיטת המוסר של עמנואל קאנט" (ההדגשה במקור).

¹⁶⁴ כשר, 'המוסר', עמ' 85. הפרק התשיעי של ספרה קרוי: 'קאנט – מוסר של כוונות לעומת מוסר של תוצאות'.

¹⁶⁵ הביטויים המצוטטים לקוחים מספרו של קאנט, 'הנחת יסוד', עמ' 26 ואילך. בהקדמה לספרו (עמ' 11) מנסח קאנט את הרעיון הזה באופן הבא: "מפני שהפעולה, כדי שתהיה טובה במוסר המוסרי, לא די שתהיה מתאימה עם החוק המוסרי, אלא צריכה היא להיעשות עוד לשם החוק [= לשם קיום החובה המוסרית]. שאם לא כן, תהיה התאמה זו רק מקרית מאוד ומפוקפקת, מפני שהטעם שאינו מוסרי יביא אמנם מפעם לפעם לפעולות המתאימות עם החוק, אך על פי רוב לאלו שמנוגדות לו" (ההדגשות אינן במקור).

¹⁶⁶ שם, עמ' 27.

כדי שהתנהגותו של הסוחר תיחשב מוסרית, אין די בכך שהוא יפעל "בהתאם לחובה", דהיינו שהוא ינהג ביושר; אלא בנוסף עליו לפעול "מתוך חובה", דהיינו שהוא יפעל מתוך רצון לקיים את דרישת המוסר – לנהוג ביושר (או לא לרמות), ולא כדי להפיק רווח אישי (למשל, כדי לא להפסיד לקוחות). במקרה של הסוחר קל להסכים עם טענתו של קאנט, שכן התנהגותו הישרה של הסוחר הנה **הכרחית** לצורך שימור לקוחותיו, ועל כן כדי לשוות לה ערך מוסרי יש צורך לעשותה מתוך מוטיבציה טהורה. אך קאנט סבור כי אין ערך מוסרי גם לפעולות **התנדבותיות** למען הזולת (דהיינו גמילות חסדים) – הנתפסות ברגיל כפעולות מוסר מובהקות – כל זמן שאלו נעשות מתוך נטייה (למשל, רגש חמלה), ולא מתוך חובה. ובלשונו: "גמילות חסד, בכל מקום שאפשר, היא חובה... אבל אני אומר כי פעולת חסד כזו, כל כמה שהיא מתאימה לחובה וראויה לחיבה, אין בה בכל זאת שום ערך מוסרי אמיתי... מפני שהכלל המעשי חסר כאן את התוכן המוסרי, והיא עשיית מעשים אלה מחובה ולא מנטייה"¹⁶⁷. מבחינתו של קאנט אין אפוא הבדל בין פעולה הנעשית מתוך 'נטייה' (כמו במקרה של גמילות חסדים) לבין זו הנעשית מתוך 'פנייה אנוכית' (כמו במקרה של הסוחר) – לשתייהן אין ערך מוסרי¹⁶⁸.

בסופו של דבר, במשולש כוונה מעשה ותוצאה ניתן לערוך הבחנה בין כל הקומבינציות האפשריות: ניתן להבחין בין הכוונה והמעשה לבין התוצאה (כפי שעושה קאנט, כנ"ל); ניתן להבחין בין הכוונה לבין המעשה ותוצאותיו¹⁶⁹ (זוהי ההבחנה המסורתית בין 'פנים' ל'חוץ') – בהבחנה זו פעמים רבות המושגים מעשה ותוצאה יתחלפו¹⁷⁰; וניתן גם להבחין בין המעשה לבין התכלית והתוצאה שלו¹⁷¹.

¹⁶⁷ שם, עמ' 28-29.

¹⁶⁸ יש להעיר, כי לידו של קאנט פעולה ה'מתאימה לחובה', אך לא נעשית 'מתוך חובה', אינה נחשבת מוסרית, אך היא גם אינה נחשבת ללא מוסרית; היא אפוא אינדיפרנטית מבחינה מוסרית. ראה גם כשר, 'המוסר', עמ' 86.

¹⁶⁹ ראה למשל: ירוזלם, 'הפילוסופיה', עמ' 342-344; פדרבוש, 'המוסר', עמ' רז-רי.

¹⁷⁰ ראה למשל את דברי ירוזלם (שם, עמ' 342), וביניהם: "...לפי זה בראשית ההתפתחות המוסרית ישנה רק, אם מותר לאמר כך, איתיקה של תוצאות-הפעולה. האיתיקה של הכוונה, שהוכרה כאם להאיתיקה היחידה שיש לה זכות הקיום, היא, כפי שנראה בקרוב, פרי התפתחות מאוחרת הרבה. נקודת-המצב הקמאית הזאת של השיפוט המוסרי, שעל פיה המעשה לחוד משמש לקנה-מדה, השתמרה זמן רב ואנו מוצאים עוד את השפעתה, בפנים שונים, באגדות עמי התרבות. אגמימון המית אִלָּה אחת, שהיתה מקודשת לאלילה ארתימיס, ומוכרח העלות את בתו לקרבן לכפר על עונו. אין שואלים ודורשים פה, אם המית את החיה המקודשת לגבוה בזדון או בשגגה" (ההדגשות אינן במקור). ניתן להבחין שבתחילה מבחין ירוזלם בין תוצאה לכוונה, ובהמשך – בין מעשה לכוונה; ובאמת בדוגמה שמביא ירוזלם התוצאה כלולה כבר בתיאור המעשה (ראה לעיל עמ' 30), שכן ברור שאם המעשה הוא המתת אִלָּה, אזי התוצאה היא שהאִלָּה הומתה.

¹⁷¹ ראה וינריב, 'המוסר', א, עמ' 176. ההבחנה האחרונה מתבססת על התפיסה לפיה אין למעשה כשלעצמו כל ערך, אי אפשר לומר עליו אם הוא טוב או רע, 'אפשר להעריכו רק לפי התכלית והתוצאה שלו' (וינריב, שם). והשווה חיון, 'בית שמאי', עמ' 355.

רקע תיאורטי

א. כוונה ומעשה בפרספקטיבה היסטורית

לדעת גינצבורג¹⁷² וירוזלם¹⁷³ הדעה שהמעשה הוא העיקר יסודה בהשקפה פרימיטיבית של העמים הקדומים, ואילו בתקופה מאוחרת יותר, לאחר התפתחות המוסר, ניתנה עדיפות מוצדקת לכוונה. ירוזלם מוסיף כי התפיסה הפרימיטיבית העמידה במרכז את החברה, ומשום כך נידון האדם לפי התועלת או הנזק שהוא מסב לחברה. לדבריו, המעבר מן האתיקה של התוצאה אל האתיקה של הכוונה הוא תולדה של "נטיית ההתפתחות האינדיבידואלית" – העלאת מעמדו וערכו של הפרט¹⁷⁴. גילת אף הוא טוען כי התפיסה לפיה המעשה הוא העיקר "מעוגנת בהשקפה המשפטית הטבעית הראשונית השוקלת את זכויותיו ואת חובותיו של האדם בעיקר על-פי מעשיו"; ואולם, ההלכה המאוחרת, שמקורה בשיטת בית הלל, החשיבה את הכוונה כגורם המכריע בשיפוט מעשי האדם¹⁷⁵. מנגד, טוען טשרנוביץ כי דווקא הדעה שהכוונה היא העיקר קדומה – כמשפט הנבואה הן את האדם לפי פנימיותו ולא לפי מעשיו החיצוניים, ואילו הדעה שהאדם נידון לפי מעשיו תואמת את משפט המלוכה (המאוחר למשפט הנבואה) המושתת על מעשים ולא על כוונות, ואת ההלכה המאוחרת¹⁷⁶. בנוגע לספרות האגדה כותב טשרנוביץ: "באגדה שהשקפות הנבואה חדרו לה ביותר העלו את ערך המחשבה על המעשה הרבה וכמה מאמרים נאמרו בשבח המחשבה והכוונה"¹⁷⁷.

יש לציין, כי טשרנוביץ אינו מתייחס בדבריו לתקופה הקדומה שלפני תורת משה. נראה כי מוסכם על הכול שבתקופה קדומה זו נשפט האדם רק (או בעיקר) על פי מעשיו, מבלי להתחשב בכוונות¹⁷⁸.

¹⁷² גינצבורג, 'ההלכה', עמ' 37.

¹⁷³ ירוזלם, 'הפילוסופיה', עמ' 342 ואילך (קטע מדבריו מצוטט לעיל בהערה 170).

¹⁷⁴ ירוזלם, שם, עמ' 344.

¹⁷⁵ גילת, 'כוונה', עמ' 116.

¹⁷⁶ טשרנוביץ, 'ההלכה', ב, עמ' 134-144; שם, ד, עמ' 307.

¹⁷⁷ שם, ב, עמ' 141. ונמשך אחריו וכסמן ('מחשבה', עמ' 61) שכותב: "צדק טשרנוביץ בדבריו, כי האגדה בייחוד הדגישה את ערך המחשבה".

¹⁷⁸ כפי שכותב למשל פדרבוש ('המוסר', עמ' רט): "בראשיתו היה כל עיקרו של המוסר רק הערכת המעשה לבד, ולא התחשב כלל עם כוונת עושהו. עקבות המוסר הזה נמצא אצל העמים הקדומים. לפי האגדה היוונית הורג אגאממנון צבי אחד הקדוש לארטמיס, והוא אנוס לכפר את עונו בהקרבת בתו, אף שבלא יודעים עשה את הדבר... הנושא של המוסר בדרגותיו הראשונות להתפתחותו היה אפוא הפעולה ולא הכוונה". וכן כותב דיקשטין ('שוגג', עמ' 30-31): "ההתחלה הקדומה היא זו המשותפת לכל העמים העתיקים, והיינו עונש בעד עצם התוצאה הרעה... אף בשעה שאין כל רצון וכל כוונה...". וכן ראה רבין וואקי, 'עונשין', עמ' 283.

ב. כוונה ומעשה בהשקפתם של החכמים

על סמך ההבחנות דלעיל נעשו ניסיונות לתלות מחלוקות בין בית שמאי לבית הלל על ידי העקרונות של כוונה ומעשה. לדעת צייטלין¹⁷⁹, גינצבורג¹⁸⁰ וגילת¹⁸¹ בית שמאי מדגישים את המעשה, ואילו בית הלל מדגישים את הכוונה. לדברי גינצבורג בית שמאי שהיו שמרנים, אחזו בדעה העתיקה שהמעשה הוא העיקר, ונחלקו עליהם בית הלל המתקדמים והורו, כי מעשה בלא מחשבה אינו נחשב מעשה¹⁸².

גינצבורג קובע כי יש לפחות חמישים מחלוקות בין שני הבתים שיסודן בשאלת המחשבה והמעשה, ולמשל: "ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל" (משנה ביצה א, א). ומסביר גינצבורג: "ביצה שנולדה ביום טוב אף שהוכנה מערב יום טוב לא נעשתה ההכנה בידי אדם, שהרי אי אפשר לו לדעת מתי תטיל התרנגולת ביצה, ונמצא שהיה כאן מעשה ההכנה מבלי שנצטרפה עמו מחשבת ההכנה. בית שמאי אף שדרכם להחמיר, הקלו בעניין זה משום שלפי שיטתם המעשה הוא העיקר, ומעשה יש כאן ואף שאין עמו מחשבה. ובית הלל אף שהם מהמקילים בכל מקום, החמירו בדבר זה משום שהם סוברים שמעשה ההכנה שאין עמו מחשבת ההכנה אינו בכלל מעשה, ומחשבה לא הייתה כאן"¹⁸².

בתזה ההפוכה נוקטים בער¹⁸³ וטשרנוביץ¹⁸⁴, ולהבנתם בית שמאי הם המדגישים את הכוונה, ואילו בית הלל מדגישים את המעשה. בער טוען כי "בית שמאי מחזיקים בהלכות חסידים, המחייבים מחשבה כמעשה"¹⁸⁵; ואילו טשרנוביץ מסביר שבית שמאי, המייצגים את ההלכה הקדומה, הלכו אחר משפט הנבואה הקדום המרומם את ערך הכוונה, ואילו בית הלל, המייצגים את ההלכה המאוחרת, הלכו אחר משפט המלוכה המאוחר המיוסד על המעשה.

טשרנוביץ מביא מחלוקות רבות מהם הוא מוכיח את דבריו, ולמשל: "החושב לשלוח יד בפקדון, בית שמאי אומרים: חייב, ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד" (משנה בבא מציעא ג, יב).

¹⁷⁹ צייטלין, 'כוונה', עמ' 631 ואילך; הנ"ל, 'תורת המשפט', עמ' 299-307. על סמך מחלוקת אחת בין שמאי להלל (בעניין 'הבוצר לגת', בבלי שבת יז, ע"א), קובע צייטלין כי שמאי והלל עצמם נחלקו בשאלת הכוונה והמעשה; כאשר שמאי הדגיש את המעשה, ולעומתו הדגיש הלל את הכוונה (עין שם, עמ' 299-300).

¹⁸⁰ גינצבורג, 'ההלכה', עמ' 37-39.

¹⁸¹ גילת, 'כוונה', עמ' 114-116.

¹⁸² גינצבורג, שם, עמ' 37.

¹⁸³ בער, 'ישראלי', עמ' 100.

¹⁸⁴ טשרנוביץ, 'ההלכה', ב, עמ' 138-139; שם, ד, עמ' 307 ואילך.

¹⁸⁵ זאת לנוכח המחלוקת בעניין 'החושב לשלוח יד בפקדון' (מחלוקת זו מובאת להלן).

וכותב טשרנוביץ: "בהלכה זו ביטאו בית שמאי מפורש את דעתם שמחשבה כמעשה. וכן פירשו בגמרא¹⁸⁶: 'על כל דבר פשע – בית שמאי אומרים: מלמד שחייב על המחשבה כמעשה, ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו ידי'".¹⁸⁷

גילת דוחה את המסקנה של בער וטשרנוביץ וכותב שקביעתם, בדבר היחס לכוונה ולמעשה במחלוקות בין שני הבתים, אינה נובעת מעיון ביקורתי במקורות השונים, אלא מהשקפה היסטורית קדומה¹⁸⁸. גילת עצמו סבור כי מספר מחלוקות בין רבי אליעזר בן הורקנוס לרבי יהושע בן חנניה (דור שני של התנאים) עוסקות בשאלת היחס שבין כוונה למעשה. מסקנתו היא שלדעת רבי אליעזר המעשה הוא הגורם המכריע ולפיו האדם נידון, כשיטת בית שמאי; ואילו לדעת רבי יהושע הכוונה היא העיקר בשיפוט מעשי האדם, כשיטת בית הלל¹⁸⁹.

המחלוקת המרכזית ממנה מוציא גילת את מסקנתו היא המחלוקת הבאה¹⁹⁰:

אמר ר' יהודה: לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע [אלא] על המתכוין לעשות מלאכה ועשה כיוצא בה. כיצד? אשתו ואחותו, נתכוין לבוא על זו ובא על זו; שתי נשיו, אחת נדה ואחת שאינה נדה, נתכוין לבוא על זו ובא על זו; תאינים וענבים לפניו, נתכוין ללקט תאינים וליקט ענבים, ענבים וליקט תאינים, שחורות וליקט לבנות, לבנות וליקט שחורות, ר' אליעזר מחייב חטאת, ור' יהושע פוטרו (תוספתא כריתות ב, יג-יד [מהד' צוקרמאנדל, עמ' 564])¹⁹¹.

ומסביר גילת: "ר' אליעזר אינו מבדיל אפוא בין עריות לשבת: בשניהם, גם אם התכוון לעשות דבר המותר ועשה דבר האסור, הוא מחייב. שכן לשיטתו של ר' אליעזר המעשה הוא הסיבה המכרעת לחיובו של אדם. לעומתו אין ר' יהושע מחייב עבירה שחסרה בה כוונה. לדעתו אין החוטא מתחייב אלא אם עבר בדיוק אותה עבירה שלה נתכוון"¹⁹².

¹⁸⁶ בבלי: בבא מציעא מד, ע"א; קידושין מב, ע"ב.

¹⁸⁷ טשרנוביץ, 'ההלכה', ד, עמ' 310.

¹⁸⁸ גילת, 'כוונה', עמ' 105.

¹⁸⁹ שם, עמ' 104 ואילך.

¹⁹⁰ מרכזיותה של המחלוקת שלהלן נובעת הן מכך שהמושג 'כוונה' נזכר בה במפורש, והן מכך שהיא עוסקת גם באיסורי עריות, ולא רק באיסורי שבת – שהפטור בהם, עקב חסרון מסוים של כוונה (ראה לעיל הערה 63), עשוי להיות מהטעם ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה" (ראה בבלי כריתות יט, ע"ב ועוד; וכן ראה מינקוביץ, 'המחשבה', עמ' 17-18), ולא בהכרח מהסברה שהכוונה היא העיקר בשיפוט מעשי האדם.

¹⁹¹ מקבילות: משנה כריתות ד, ב-ג (אך שם לא נזכר המושג 'כוונה' ביחס לעריות); ספרא ויקרא (ווייס), דבורא דחובה סוף פרשה ה.

¹⁹² שם, עמ' 106. על מחלוקת זו שבין ר' אליעזר לר' יהושע, ראה עוד: זהר, 'קורבן החטאת', עמ' 89-90; קלכהיים, 'מתכוין', עמ' 43-48.

בהסברו של גילת למחלוקת בין ר' אליעזר לר' עקיבא (משנה שבת ב, ג), מסיק הוא כי גם ר' עקיבא מחשיב את הכוונה¹⁹³. בן-שלום כותב אף הוא שר' עקיבא "מצדד באופן עקבי בעקרון הכוונה"¹⁹⁴.

צייטלין ממוקד גם מספר מחלוקות בין רבי שמעון בן יוחאי לרבי יהודה בן אילעאי (דור רביעי של התנאים) סביב העקרונות של כוונה ומעשה. מסקנתו היא שר' שמעון מחשיב את הכוונה כשיטת הלל ובית הלל, ואילו ר' יהודה מחשיב את המעשה כשיטת שמאי ובית שמאי¹⁹⁵.

המסקנה כי ר' שמעון מדגיש את הכוונה, ור' יהודה את המעשה (או התוצאה), הועלתה בחיבורים רבים¹⁹⁶; והיא אף מפורשת בבבלי (פסחים כה, ע"ב) הקובע שר' שמעון הולך אחר הכוונה (ידאזיל בתר כוונה), ואילו לר' יהודה הכוונה אינה מעלה ואינה מורידה (לא שנה מתכוין ולא שנה שאין מתכוין).

ההבנה לפיה ר' שמעון ור' יהודה חולקים באופן עקרוני בשאלת הכוונה והמעשה מתבססת בייחוד על שלוש מחלוקות מרכזיות ביניהם: (א) מחלוקתם בדין "דבר שאין מתכוין" – שר' יהודה סובר: "דבר שאין מתכוין – אסור"; ואילו ר' שמעון סובר: "דבר שאין מתכוין – מותר" (שבת נ, ע"א ועוד). (ב) מחלוקתם בדין "מלאכה שאינה צריכה לגופה" – שר' יהודה סובר: "מלאכה שאין צריכה לגופה – חייב עליה", היות שבפועל האדם עושה את המלאכה; ואילו ר' שמעון סובר: "מלאכה שאין צריכה לגופה – פטור עליה" (שבת קה, ע"ב ועוד), היות שאין הוא מתכוון לתכלית המלאכה¹⁹⁷.

¹⁹³ גילת, 'כוונה', עמ' 109.

¹⁹⁴ בן-שלום, 'בית שמאי', עמ' 84.

¹⁹⁵ צייטלין, 'כוונה', 631 ואילך; הנ"ל, 'תורת המשפט', עמ' 303-307.

¹⁹⁶ ראה למשל: הרבי מסאכטשאב, 'אגלי טלי', בהקדמה ד"ה 'ובזה נבאר'; יעבץ, 'תולדות ישראל', עמ' 150 ובעיקר הערה 12; קמינקא, 'מחקרים', עמ' 170-171; בכר, 'אגדות', ב, א, עמ' 67; פוקס, 'רשב"י', עמ' 3-8; שביב, 'נסתר', עמ' 71-75; בר, 'רשב"י', עמ' 311; רוזנבאום, 'שני חכמים', עמ' 198 ואילך.

¹⁹⁷ בהגדרת 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' נחלקו הראשונים (לסיכום שיטות הראשונים, ראה אצל קלכהיים, 'מתכוין', עמ' 18 הערה 68; וכן ראה בזק, 'תוצאה', עמ' 3). הגדרה תמציתית שעשויה להקיף את כל הדוגמאות של מלאכה שאינה צריכה לגופה מצויה אצל הי"ס משנה' (הלכות שבת א, ז): "מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכליתה" (ראה גם משנה ברורה, הלכות שבת ס"י רעת, ס"ק ג). במלאכה שאינה צריכה לגופה האדם מתכוון לבצע את המלאכה, אך הוא אינו רוצה בה **כתכלית** לעצמה אלא **כאמצעי** למטרה אחרת. כך למשל, אדם שמכבה את הנר כדי 'להבהב' את הפתילה (כך שתדלק היטב להבא) רוצה בכיבוי כתכלית; אך אם הוא מכבה את הנר 'בשביל החולה שישן' (משנה שבת ב, ה) – אזי פעולתו היא בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה (שלדעת ר' יהודה חייב עליה, ולדעת ר' שמעון פטור עליה), שכן הוא אמנם מתכוון לבצע את מלאכת הכיבוי, אך לא לצורך עצמה, אלא כאמצעי לכך שיהיה חושך והחולה יוכל לישון. מעבר להבדל בהגדרת הדין של 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', לעומת דין 'דבר שאין מתכוין'; ולהבדל בפסיקת הדין – אסור ומותר (לכתחילה) בדין 'דבר שאין מתכוין', לעומת חייב ופטור (מקרבן, אך אסור לכתחילה) בדין 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'; קיים גם הבדל בהיקף הדין – דין 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' מתייחס אך ורק לאיסורי שבת, ואילו דין 'דבר שאין מתכוין' מתייחס גם לשאר האיסורים. השווה היגר, 'כוונה', 262-263.

(ג) מחלוקתם ביחס למעשי הרומאים – שר' יהודה משבח את המעשים, ואף קורא להם תיקונים, בשל תרומתם המרובה לחברה האנושית: "כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות"; ואילו ר' שמעון מגנה את המעשים בשל הכוונה הפסולה של העושים: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות וכו'" (שבת לג, ע"ב).

נוכח המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בנוגע לדרך שבה יש לקרוא את שמע (משנה ברכות א, ג), מסיק קנוהל כי בית שמאי מצריכים לקרוא בתנוחה מיוחדת, היות שהם מדגישים את הטקסיות של הקריאה, ואילו בית הלל אומרים שיכל אדם קורא כדרכו, היות שהם מתמקדים בכוונת הלב¹⁹⁸.

קנוהל מוסיף כי נראה שגם מחלוקת תנאים נוספת משתלשלת מהבדל זה בתפיסת אופי הקריאה: רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע – צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דברים ו, ד); אמר לו רבי מאיר: הרי הוא אומר: 'אשר אנכי מצוך היום על לבבך' (שם, ו) – אחר כונת הלב הן הן הדברים (ברכות טו, ע"א).

"יודעים אנו כי ר' אלעזר בן עזריה החזיק במנהג השמותי של קריאת 'שמע', וקביעת חובת ההשמעה בקול משתלבת בתפישה השמותית, הרואה בקריאה ארוע של הכרזה טכסית. לעומת זאת מייצג ר' מאיר בנאמנות את שיטת עקיבא רבו, שהכריע תדיר כבית הלל. לאור ראייתם של חכמי בית זה את קריאת 'שמע' כאקט הנעדר כל אלמנט טכסי חיצוני. בא ר' מאיר וויתר לגמרי על השמעת הקול, שהרי: 'אחר כונת הלב הן הן הדברים'"¹⁹⁹.

להלן טבלה המסכמת את הדעות המרכזיות בעניין שיטת הבתים והתנאים בשאלת הכוונה והמעשה:

ל' גינצבורג	ח' טשרנוביץ	י"ד גילת	ס' צייטלין	י' קנוהל
	הדגשת הכוונה	הדגשת המעשה		הלכה קדומה
	הדגשת המעשה	הדגשת הכוונה		הלכה מאוחרת
			הדגשת המעשה	שמאי
			הדגשת הכוונה	הלל
הדגשת המעשה	הדגשת הכוונה	הדגשת המעשה	הדגשת המעשה	בית שמאי
הדגשת הכוונה	הדגשת המעשה	הדגשת הכוונה	הדגשת הכוונה	בית הלל
		הדגשת המעשה		ר' אליעזר
		הדגשת הכוונה		ר' יהושע
		הדגשת הכוונה	הדגשת הכוונה	ר' עקיבא
			הדגשת הכוונה	ר' מאיר
			הדגשת המעשה	ר' יהודה
			הדגשת הכוונה	ר' שמעון

¹⁹⁸ קנוהל, 'מלכות שמאים', בעיקר עמ' 15-20 והערה 32. בתזה של קנוהל אעסוק בהרחבה בפרק השני סעי' ח.

¹⁹⁹ שם, עמ' 16-17. למקורות נוספים מהם עולה כי רבי מאיר מדגיש את הכוונה לעומת רבי יהודה המדגיש את המעשה, ראה בסיכום (עמ' 369-370), ובייחוד ראה את משנת עירובין ד, ד.

קשה מאוד להכריע בשאלה: מי מבין הבתים הדגיש את הכוונה ומי את המעשה, והאם הם בכלל נחלקו בשאלה זו; בייחוד לאור העובדה שברוב המחלוקות ביניהם המושגים 'מחשבה', 'כוונה' וכד' כלל אינם נזכרים. עם זאת, בהחלט ייתכן כי ר' אליעזר ור' יהודה המזוהים עם שיטת בית שמאי²⁰⁰ הדגישו את המעשה; ומנגד, ר' יהושע, ר' עקיבא, ר' מאיר ור' שמעון המזוהים עם שיטת בית הלל²⁰¹ הדגישו את הכוונה. הבנה זו נאמרת מפורשות ביחס לשני התנאים האחרונים – "רבי שמעון דאזיל בתר כוונה" (פסחים כה, ע"ב); "רבי מאיר אומר... אחר כונת הלב הן הן הדברים" (ברכות טו, ע"א).

אורבך²⁰² ביקר את שיטותיהם של גינצבורג, טשרנוביץ וגילת משני כיוונים:

(א) בניתוח המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל לא הושם לב, במידה הראויה, לאפשרות קיומם של טעמים ונימוקים אחרים, שאינם נוגעים כלל לשאלת הכוונה והמעשה. חיון כותב גם הוא כי "רוב הראיות שמביאים חכמים אלו אינן, ככל הנראה, קשורות כלל לשאלת המחשבה והמעשה"²⁰³.
(ב) בחינת הנושא נעשתה לעתים מתוך טשטוש הגבולות שבין "מחשבה ללא מעשה" לבין "מעשה שאין עמו כוונה". על דבריו של אורבך יש להוסיף, כי כלל לא נעשה ניסיון לבדוק האם קיים הבדל בין המושגים 'מחשבה' ו'כוונה' בלשון חכמים, אלא הם נתפסו – ולא בצדק – כמושגים מתחלפים. ייתכן אולי כי בית שמאי ור' אליעזר מחמירים עם האדם הן כאשר הוא **חושב** (מתכנן) לבצע מעשה, הגם שטרם ביצע אותו ("**החושב** לשלוח יד בפקדון, בית שמאי אומרים: חייב, ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד"²⁰⁴); והן כאשר הוא ביצע מעשה בלא **כוונה** ("אשתו ואחותו, **נתכוין** לבוא על זו ובא על זו... ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר). כנגד זה, הלל ור' יהושע מקילים בשני המצבים: בראשון – משום שהאדם טרם ביצע את המעשה, וממילא ייתכן שלבסוף המחשבה לא תצא אל הפועל; ובשני – משום שהאדם לא התכוון לבצע את המעשה, וממילא יש להתחשב בו.

²⁰⁰ אנקר (ר' יהודה', עמ' 51 ואילך) מזהה את ר' יהודה עם שיטת בית שמאי משני טעמים: ראשית, במספר הלכות נראה שר' יהודה מהלך בשיטתם של בית שמאי. שנית, ר' יהודה למד תורה אצל אביו, ר' אילעאי, שלמד אצל ר' אליעזר (ה'שמותי'): "הא מפני שר' יהודה בנו של ר' אלעאי, ורבי אלעאי תלמידו של ר' אליעזר, לפיכך שנה לך משנת רבי אליעזר" (מנחות יח, ע"א); ובנוסף הוא היה גם תלמידו של ר' טרפון המזוהה גם הוא עם בית שמאי. וכך כותב אנקר (עמ' 64, 268): "בדור אושא היה ר' יהודה החכם הידוע ביותר, בין חכמי תקופתו, כממשיכם של ר' אליעזר, ר' טרפון ובית שמאי... ר' יהודה היה תלמידו של ר' טרפון ומאביו קיבל את תורת ר' אליעזר. אמנם הוא היה גם תלמידו של ר' עקיבא, אולם הוא דבק בעיקר בתורת בית שמאי".

²⁰¹ על זיהוי התנאים הנזכרים עם שני הבתים, ראה סקירה והפניות אצל חיון, 'בית שמאי', עמ' לח ואילך.

²⁰² אורבך, 'ההלכה', עמ' 130 ואילך.

²⁰³ חיון, 'בית שמאי', עמ' 355 והערה 109. וראה גם מינקוביץ, 'המחשבה', עמ' 38 והערה 10.

²⁰⁴ וראה גם את המחלוקת במשנה פרה ט, ד: "**החושב** על מי חטאת לשתות, רבי אליעזר אומר: פסול (רע"ב): דאפסלו להו במחשבה", רבי יהושע אומר: כשיטה (רע"ב: 'החבית לשתות... אבל במחשבה גרידא לא פסיל')."

בהמשך לביקורת של אורבך, יש לבקר את שיטותיהם של ההוגים הנ"ל מכיוונים נוספים :
(ג) הן טשרנוביץ והן גילת מציגים סכמות פשטניות המניחות את הקשר בין ההלכה הקדומה לבית שמאי ובין ההלכה המאוחרת לבית הלל; תוך ההנחה שקשר זה מחייב התאמה בין הדעה ההלכתית הקדומה, בשאלת הכוונה והמעשה, לשיטת בית שמאי (המייצגים ברגיל את ההלכה השמרנית)²⁰⁵, ובין ההשקפה ההלכתית המאוחרת לשיטת בית הלל²⁰⁶. הביקורת שהפנה גילת כלפי טשרנוביץ, שקביעתו אינה נובעת מעיון ביקורתי במקורות השונים אלא מהשקפה היסטורית קדומה, רלוונטית אפוא גם לגבי שיטתו של גילת עצמו. ביחס לטשרנוביץ יש להוסיף ולומר כי הנחת היסוד שלו לפיה "שמאי הלך אחר משפט הנבואה, וגם זו לפי ההלכה הקדומה"²⁰⁷ בעייתית בפני עצמה, שכן הקשר בין משפט הנבואה להלכה הקדומה הוא מאולץ ואין לו סימוכין בספרות המחקרית.

(ד) מסקנותיהם של ההוגים הנ"ל התבססו על מחלוקות הלכתיות בלבד, ללא התייחסות לאמרות ולמחלוקות הנושאות אופי אגדי²⁰⁸.

(ה) עיקר חידושם היה בפריסה של עמדות הבתים והחכמים – אילו חכמים מדגישים את הכוונה ואילו את המעשה, אך הם לא נדרשו לשאלה מדוע סבר כל חכם כי יש להחזיק בעמדה מסוימת²⁰⁹.

אילברג-שוורץ במחקרו: "The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention", מבקר את גילת וציטטין על כך שהם דנו במושג הכוונה רק מן ההיבט המשפטי-הלכתי, ולא נתנו את דעתם להיבט התיאולוגי-פילוסופי, דהיינו: מדוע תופסת הכוונה מקום כה מרכזי אצל החכמים²¹⁰. מטרת מחקרו היא: לבדוק מהו תפקידה של הכוונה במשנה; וכן לבדוק מתי ומדוע תופסת הכוונה מקום חשוב במשנה, תוך זיקה להיבטים תיאולוגיים המשמשים בסיס להבנת מושג הכוונה.

²⁰⁵ לשונו של גילת, 'כוונה', עמ' 116.

²⁰⁶ ובדומה לכך מניח גינצבורג ('ההלכה', עמ' 37) את הקשר בין "הדעה העתיקה" (המדגישה את המעשה) לבית שמאי "השמרנים", אל מול הדעה החולקת של בית הלל "המתקדמים".

²⁰⁷ טשרנוביץ, 'ההלכה', ד, עמ' 307.

²⁰⁸ כדוגמת המחלוקת המובאת במדרש בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה יב: "ביום עשות י"י אלהים". בית שמי ובית הלל, בית שמי אומרים: מחשבה בלילה ומעשה ביום, בית הלל אומרים: מחשבה ומעשה ביום, אמר ר' שמעון בן יוחי: תמה אני היאך נחלקו אבות העולם בית שמי ובית הלל על בריית שמים וארץ, אלא מחשבה בין ביום ובין בלילה ומעשה עם דימדומי חמה". מחלוקת משולשת זו עוסקת במעשה הקב"ה בבריאה (מעשה בראשית), וממילא אין כל הכרח להשליך ממנה על שאלת המחשבה והמעשה אצל האדם. ואמנם אם המחלוקת קשורה לשאלת זו (כך מבין חיון, 'בית שמאי', עמ' 356), אזי עולה ממנה, כי בית הלל ובית שמאי מעניקים משקל שווה למחשבה ולמעשה, ולעומתם רשב"י מכריע באופן מובהק לטובת המחשבה.

²⁰⁹ השווה לורברבוים, 'כוונה', עמ' 69 הערה 1.

²¹⁰ אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 202 הערות 6-7. לאור האמור לעיל, בדבר המחלוקות בין החכמים בשאלת הכוונה והמעשה, דומה כי עדיף היה לשאול מדוע תופסת הכוונה מקום מרכזי אצל חלק מהחכמים.

לדבריו של אילברג-שוורץ יש לכוונה / מחשבה שני תפקידים : (א) התפקיד של המושג 'כוונה' במשנה הוא לקבוע את ערך המעשים ('evaluating human actions') : המשנה מתייחסת אל הכוונה על מנת לקבוע האם מעשהו של האדם מהווה עבירה או מצווה. בהעדר כוונה, מעשה אינו יכול להיחשב כהפרת הצו האלוהי – עבירה ; ובמקביל, המעשה אינו יכול להיחשב כקיום הצו האלוהי – מצווה. (ב) התפקיד של המושג 'מחשבה' במשנה הוא לסווג דברים ('classifying objects') : המשנה מייחסת למחשבה כוח למיין דברים ולהכניסם תחת קטגוריות. כך למשל, אם אדם חושב לאכול דבר מה – ייכנס 'הדבר' לקטגוריה של 'אוכל', ואם הוא חושב להשליכו – ייכנס 'הדבר' לקטגוריה של 'פסולת'. מבחינה זו קיימת הקבלה בין כוונת האדם לרצון האל, שכן בדומה לאל שברא את העולם וחילקו לקטגוריות שונות – שמים וארץ, יום ולילה וכד', כך האדם בכוח מחשבתו יכול לשנות את המהות של חפצים ולסווגם לתוך קטגוריות.

לדידו המשקל שניתן לכוונה / מחשבה במשנה הוא נגזרת מהתפיסה התיאולוגית של חכמים, לפיה יש להעריך מעשים בהתאם למטרתם, ויש למיין חפצים בהתאם לתפקודם. לפיכך, כאשר לחכמים לא היה עניין בהערכת מעשה לפי מטרתו או במיין דברים לפי תפקודם, הם לא פנו אל כוונת האדם. בנוסף, בשעה שמרבית האנשים מבצעים מעשה כלשהו למטרה מוגדרת או מייעדים חפץ לשימוש מסוים, מניחה המשנה שגם היחיד מתכוון למטרות אלו, ולפיכך כוונת האדם לא תהיה רלוונטית. הסיבה לכך שהמשנה מעדיפה להישען על נורמות חברתיות ולא על כוונת הפרט, נובעת מכך שלא ניתן לוודא את כוונת האדם, ולא ניתן לסמוך על מהימנותה בניבוי התנהגותו של האדם בעתיד²¹¹.

ביקורת נוקבת הופנתה כלפי אילברג-שוורץ על כך שבחר לחקור את רעיון הכוונה במשנה, על סמך המושגים 'מחשבה' ו-'כוונה' בלבד²¹² (ולא גם, למשל, במושגים 'שוגג' ו'מזיד'). ניוזנר וג'קסון כותבים שאילברג-שוורץ החמיץ מקורות רבים הרלוונטיים להבנת רעיון הכוונה במשנה, ובלשונו של ניוזנר : "he has missed most of the evidence relevant to an account of 'the human will in Judaism: the Mishnah's philosophy of intention"²¹³.

על כך יש להוסיף, כי אילברג-שוורץ מצייר תפיסה הומוגנית על אודות תפקידה ומקומה של הכוונה במשנה, הוא אינו בודק אפשרות שקיימות גישות שונות – ואולי אף סותרות – ביחס למושג הכוונה, במשנה בכלל ובין התנאים בפרט.

²¹¹ ראה שם, בעיקר עמ' 7-2, 182-190.

²¹² אם כי יש לציין שהוא ערך הבחנה חשובה ביותר בין שני מושגים אלו, ראה לעיל עמ' 5-6.

²¹³ ניוזנר, 'כוונה', עמ' 76. והשווה ג'קסון, 'אילברג-שוורץ', עמ' 188.

ג. כוונה ומעשה כביטוי לשתי גישות קוטביות

הבחנה שיטתית בין שתי גישות נמצאת במאמרו של סילמן: "בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקופתה". במאמר זה מציג סילמן את ההבחנה בין 'עמדה אונטולוגית' – המדגישה את המעשה, לבין 'עמדה דאונטולוגית'²¹⁴ – המדגישה את הכוונה.

לדבריו של סילמן, העמדה הדאונטולוגית מניחה כי 'מצוות צריכות כוונה', ובמקביל – שגם עבירות מותנות בכוונה. עמדה זו מייחסת חשיבות רבה אף למחשבה טובה "כשהיא עומדת לעצמה, בלי שהמעשה אשר היא מתכוונת אליו יצא לפועל". לעומת זאת, העמדה האונטולוגית מניחה כי 'מצוות אינן צריכות כוונה', ובמקביל – שגם עבירות אינן תלויות בכוונה. לפי עמדה זו, ערכה של הכוונה מותנה בהתגלמותה במעשה, וממילא לא יהיה ערך ממשי למחשבה טובה שלא קיבלה ביטוי מעשי. עוד כותב סילמן, כי העמדה האונטולוגית גורסת שהתיקון והקלקול כרוכים בעצם הפעילות – גם כאשר זו נעשתה ללא כוונה; ומנגד העמדה הדאונטולוגית גורסת כי אין לפעולה שנעשתה ללא כוונה כל משמעות מבחינה ערכית, שכן פעולה זו אינה מעידה על ציות או מרי כלפי הצו האלוהי.

התזה שמציג סילמן, בדבר שתי המגמות המנוגדות בפילוסופיה של ההלכה, מקבילה לתזות שהציע בעוד מספר מאמרים, תחת מונחים שונים: 'מגמה ריאליסטית' לעומת 'מגמה נומינאליסטית'²¹⁵; 'מגמה ישותית' לעומת 'מגמה ציוויית'²¹⁶; ולאחרונה – 'גישת הנחייתית' לעומת 'גישת הציוויית'²¹⁷.

זהר מעיר בצדק כי סילמן עוסק לא מעט במקורות חז"ל, אולם אלו נדונים אצלו בדרך כלל במשולב עם מקורות רבניים מאוחרים יותר מתוך גישה שיטתית-סינכרונית, ולא כמקורות לביורר מחשבת חז"ל כחטיבה בפני עצמה²¹⁸.

זאת ועוד, במאמרו הנ"ל של סילמן הוא בוחן את מקורות חז"ל על סמך ההנחה – המשמשת כנקודת מוצא – כי יש להבחין בין עמדה אונטולוגית לעמדה דאונטולוגית, וכדבריו בפתחת המאמר: "התזה המרכזית של מחקר זה היא, שיש להבחין בספרות הרבנית, לסוגותיה ולתקופותיה, במתיחות בין שתי עמדות מנוגדות לגבי מהותה של הנורמה הבסיסית בהלכה: האחת היא העמדה האונטולוגית,

²¹⁴ יש לשים לב, כי תפיסת מוסר דאונטולוגית מדגישה דווקא את המעשה הראוי, שכן המושג 'דאונטולוגיה' הוא מלשון 'דאון' – 'ראוי' ביוונית (ראה אצל וינריב, 'המוסר', א, עמ' 176 ואילך; ובין דבריו: "לפי הגישה הדאונטולוגית, הערך טמון במעשה עצמו"). לעומת זאת, אצל סילמן העמדה הדאונטולוגית בהלכה מדגישה את הכוונה, כנראה משום שהמושג דאונטולוגיה משמש אצלו במשמעות ההפוכה לאונטולוגיה (ישות / קיום).

²¹⁵ סילמן, 'היקבעויות', עמ' רמט ואילך.

²¹⁶ סילמן, 'מצוות', עמ' קפג ואילך (ובעיקר הערה 1). והשווה גם: סילמן, 'חיובים'; סילמן, 'המתח בהלכה'.

²¹⁷ סילמן, 'טעמי מצוות', עמ' 179 ואילך.

²¹⁸ זהר, 'הפילוסופיה', עמ' 13 הערה 8.

ואילו השנייה היא העמדה הדאונטולוגית²¹⁹. סילמן מחיל תזה זו על נושאים שונים במחשבת חז"ל, ללא ניתוח מעמיק של המקורות; ומבלי ניסיון לראות האם אכן קיימות רק שתי עמדות, והאם הן בהכרח מנוגדות. כך למשל את הדעה שימחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה²²⁰ משייך סילמן לעמדה הדאונטולוגית; ואולם בהמשך של אותה ברייתא נאמר שימחשבה רעה אין המקום מצרפה²²¹ (תוספתא פאה א, ד), ומכאן לכאורה חיזוק דווקא לעמדה האונטולוגית שאינה מייחסת משקל עקרוני לכוונה. סילמן אמנם הרגיש בבעייתיות הקיימת בשיוך הברייתא לאחת מן העמדות, ואף ציין זאת בהערה²²⁰, אך דבר זה לא מנע ממנו מלשייך – בגוף המאמר – את הרישא של הברייתא לעמדה הדאונטולוגית. יחד עם זאת, יש לציין כי התזה שמציג סילמן הנה בעלת חשיבות רבה, בפרט בדיון על כוונה ומעשה. תשבי מתאר גם הוא שני כיוונים שונים בתפיסה הדתית. לדבריו, התפילה שהיא "עבודה שללב" עשויה להתפרש בשני פנים: (א) "הדגשת תפקידה של התפילה לשמש תחליף לקרבנות שבטלו"; (ב) "העדפתה של עבודת התפילה על עבודת הקרבנות, משום שהיא בלב, בפנימיותו של האדם, ואינה תלויה בפולחן גשמי חיצוני". תשבי מוסיף כי שני פירושים אלה הם ציוני דרך לשני כיוונים שונים, ולעתים אף מנוגדים, בחיי הדת היהודית: "הכיוון הריטואלי החיצוני, הקובע כיסוד היסודות קיומן של מצוות מעשיות כהלכתן, והכיוון הספיריטואלי הפנימי, המעמיד בראש הערכים תהליכים נפשיים ושכליים המכוונים למגע רגשי או הכרתי עם הוויות רוחניות על-קוסמיות"²²¹.

להלן טבלה המסכמת את ההבחנות שנקשרו, ולטעמי בצדק, למושגי הכוונה והמעשה:

מעשה	כוונה
חיצוני	פנימי
עובדתי או התנהגותי	נפשי או תודעתי ²²²
אובייקטיבי ²²³	סובייקטיבי ²²³
ריטואלי	ספיריטואלי
אונטולוגי (ישותי) או ריאליסטי או הנחייתי ²²⁴	דאונטולוגי או נומינאליסטי או ציווי ²²⁴

²¹⁹ סילמן, 'כוונה', עמ' 263.

²²⁰ שם, עמ' 269-270 והערה 25.

²²¹ תשבי, 'הזוהר', עמ' רמז.

²²² כאשר כוונה מתפרשת כ**ידיעה**, ללא רצון, נכון יותר לדבר על יסוד תודעתי או שכלי; וכאשר היא מתפרשת כ**מטרה**, הכוללת מטבעה רצון, נכון גם לדבר על יסוד נפשי או רגשי. השווה לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 418. ²²³ על הקשר בין סובייקטיביות לכוונה (או ליסוד הנפשי), ובין אובייקטיביות למעשה (או ליסוד העובדתי), ראה גם: פלר 'עונשין', עמ' 383; קדמי, 'הדין', עמ' 59.

²²⁴ על-פי סילמן המושגים 'דאונטולוגי', 'נומינאליסטי' ו'ציווי' מתייחסים לציות לצו האלוהי, בעוד המושגים 'אונטולוגי', 'ריאליסטי' ו'הנחייתי' מתייחסים לקיום הנחיות (או חוקי) התורה, ראה: סילמן, 'טעמי מצוות', עמ' 179; הנ"ל, 'היקבעויות', עמ' רנא; הנ"ל, 'כוונה', עמ' 263-264. על הקשר בין ציווי (=הציות לצו האלוהי) לכוונה, ובין הנחייתי (=קיום הנחיות / חוקי התורה) למעשה, ראה בפרק הראשון עמ' 128.

ד. כוונה ומעשה בתפיסת המצווה

חוקרים ופוסקים רבים שדנו בסוגיית הכוונה במצוות, הבחינו בין הכוונה הנדונה בהקשר לתפילה (או לכל המצוות התלויות בדיבור – תפילה, קריאת שמע, ברכות וכד'), לבין הכוונה הנדונה בהקשר לקיום מצוות בכלל (להלן 'הכוונה במצוות' לעומת 'הכוונה בתפילה').

הכוונה במצוות – המתבטאת בשאלה האם מצוות צריכות כוונה? – פירושה כוונה לצאת ידי חובת המצווה (ובקיצור 'כוונה לצאת'), דהיינו כוונה לקיים את המצווה (ההנחה ש'כוונה לצאת' הנה כוונה לקיים את המצווה מקובלת בספרות הרבנית והמחקרית כאחד²²⁵). מנגד, הכוונה בתפילה פירושה כוונת הלב לתוכנה של התפילה (כוונת המילים)²²⁶. כך כותב למשל אורבך: "וברור, שיש להבחין בין כוונה של תפילה לבין כוונה שבמצוות, שכן 'כוונה' אין פירושה כאן לצאת ידי חובת מצוות תפילה, אלא כוונה בלב לעניינה ולתוכנה של התפילה"²²⁷.

בעניין תפקידה של הכוונה בקיום מצוות עוסקת ראטורסדורפר-רוזן (להלן רוזן) במאמרה:

"Between Thought and Action: The Role of Intent in the Performance of Mitzvot".

יפה עושה רוזן כאשר היא בוחנת את משמעותה של הכוונה תוך הבחנה ברורה בין סוגי מקורות – מוקדמים ומאוחרים, ותוך הבחנה בין סוגי מצוות – מצוות שבין אדם למקום (כולל הבחנה פנימית בין מצוות לתפילה) לעומת מצוות שבין אדם לחברו. כמו כן, מבחינה המחברת בין סוגי הפעולות שבהקשרן מוזכר המושג 'כוונה' במקורות השונים.

עיקר חידושה הנו בבירור אופי הכוונה ביחס למצוות שבין האדם לחברו. לטענתה, אף אם קיימת דרישה לכוונה במצוות חברתיות, כדוגמת צדקה, ביקור חולים וכד', אין זו דרישה ספציפית – לצאת ידי חובת המצווה, אלא זו דרישה כללית – ללכת בדרכי האל: "מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום" (בבלי שבת קלג, ע"ב ומקבילות)²²⁸.

²²⁵ ראה למשל: קדושין, 'עבודת האל', עמ' 197, 194; בזק, 'כוונה', עמ' 279; בזק, 'מצוות', עמ' 10; רוזן, 'מצוות', עמ' 210; אנציקלופדיה תלמודית כרך כו, טור יב (ישיבת סוכה); שם, טור קנב. וכן ראה הערה הבאה.

²²⁶ בעל המשנה ברורה (אורח חיים, סי' ס, ס"ק ז) מסכם היטב את דברי הפוסקים: "דע דלפי המתבאר מן הפוסקים, שני כוונות יש למצוה: אחת, כוונת הלב למצוה עצמה; ושנית, כוונה לצאת בה, דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ה'... כוונת הלב למצוה עצמה שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו ואל יהרהר בלבו לדבר אחר, כגון בקריאת שמע ותפילה וברכת המזון וקידוש וכדומה".

²²⁷ אורבך, 'חז"ל', עמ' 345. ההבחנה בין שני סוגי הכוונה מצויה בחיבורים רבים, ולמשל: גינצבורג, 'ירושלמי', א, עמ' 228; ליברמן, 'כפשוטה', ה, עמ' 1046; ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 315 הערה 3; קנוהל, 'מלכות שמים', עמ' 28 הערה 63. בהבחנה שבין הכוונה במצוות לכוונה בתפילה אעסוק בהרחבה בתחילת הפרק השני.

²²⁸ רוזן, 'מצוות', עמ' 229. בנושא הכוונה במצוות החברתיות – תוך התייחסות לטענתה של רוזן – אעסוק בפרק הראשון, סעיף ז (עמ' 119-120).

הדיון המקיף והמשמעותי ביותר בעניין הכוונה במצוות, נעשה על ידי לורברבוים בעבודת הגמר: "תיאורית פעולה בהלכה: כוונה במצוות". עבודה זו מתמקדת בסוגיית "מצוות צריכות כוונה". לדבריו: "החידוש העקרוני של העמדה הטוענת שמצוות צריכות כוונה הוא, שקיימים גם תנאים מנטאליים או תודעתיים כלשהם שעל פועל המצווה לקיים על מנת לצאת ידי חובת המצווה"²²⁹. מטרת מחקרו היא לאפיין את הדרישה הזאת לכוונה במצוות: "למה מתכוונים כשדורשים 'כוונה?' ומתוך הניסיון לענות לשאלה זו, לברר את ההשלכות שיש לדרישה על הבנת המושג 'מצווה'²³⁰. על אודות סיבת הדרישה לכוונה במצוות מסיק לורברבוים כי יש להבחין בשתי מגמות מרכזיות: האחת טוענת שהכוונה אמנם מהווה תנאי הכרחי לקיום המצווה – כדי שזו תיעשה באופן השלם ביותר – אך הכוונה טפלה לפעולת המצווה. המגמה השנייה רואה את פעולת המצווה כהזדמנות לביטוי הקשר שבין האדם לאלוהיו באמצעות הכוונה; לפי מגמה זו "מוקד המצווה איננו בשילוב בין פעולה וכוונה, אלא את הפעולה יש לתפוס באופן אינסטרומנטאלי, כהזדמנות לכוונה"²³¹. עוד כותב הוא כי הדרישה לכוונה במצוות "איננה תנאי מנטאלי גרידא לקיום החובה; ככל שכוונה נעשית עקרונית יותר לפעולה כך גם משקלו של הפועל כפרט עולה במערכת. הדרישה למעורבות מצדו כפרט נעשית עקרונית למילוי חובתו... הפועל איננו רק בעל תפקיד טכני, כתנאי הכרחי לכך שפעולות מסוימות תתבצענה בעולם; נדרשת מעורבות מצדו במימד המיוחד ביותר שלו כפועל"²³². תרומתו של לורברבוים לקידום נושא זה חשובה. ואולם לורברבוים מתמקד בעיקר בעמדה שלפיה 'מצוות צריכות כוונה'; זאת רואים, מרצונו לאפיין את הדרישה לכוונה, מהצגתו את החידוש שיש בדרישה זו, ומהסבריו אודות משמעות הכוונה בחייו של האדם הדתי. לורברבוים אינו נותן אפוא את המשקל הראוי לעמדה המנוגדת שלפיה 'מצוות אינן צריכות כוונה', שכן גם לפי עמדה זו קיימת דרישה מסוימת של כוונה²³³, וממילא יש צורך לאפיין גם אותה. זאת ועוד, ייתכן כי החידוש נעוץ דווקא בעמדה זו – שהאדם יכול לקיים מצווה הגם שהוא כלל לא התכוון לקיימה.

בנוסף לכך, מחקרו מתייחס לפן מצומצם במתיחות שבין הכוונה למעשה, המתבטא בסוגיית הכוונה במצוות. לורברבוים אינו עוסק, למשל, בסוגיות שעניינן הערכה של לימוד תורה וקיום מצוות מתוך כוונה שאינה ראויה, אף שגם סוגיות אלו מעוגנות במתיחות שבין הכוונה למעשה בתפיסת המצווה.

²²⁹ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 2.

²³⁰ שם.

²³¹ ראה שם, בעיקר עמ' 37, 44, 60-61.

²³² שם, עמ' 22.

²³³ כפי שנראה בפרק הראשון עמ' 79 ואילך.

מטרת המחקר

אין חולק על חשיבותם של הכוונה והמעשה כאחד. כלומר, מובן כי המצב הרצוי הוא קיום מצוות ומעשים טובים מתוך כוונה²³⁴, או כוונה ראויה²³⁵. אולם, בסיטואציות בהן אין הלימה בין מעשה המצווה לכוונת המבצע, תתעורר השאלה: מהו הפרמטר העיקרי בהגדרת המצווה ובקביעת ערכה (הדתי או המוסרי) האם כוונתו של האדם או שמא ביצעו בפועל של המעשה?
מטרתו של המחקר היא לבחון את שאלת הכוונה והמעשה בנוגע להגדרת המצווה ולקביעת ערכה. במסגרת מטרה זו ברצוני:

- לנתח את המושג 'כוונה', והמושגים הנלווים לו²³⁶, בהקשרים השונים (כוונה לצאת, כוונה בתפילה, כוונה לשמה כוונה לשם שמים ועוד), משתי בחינות: (א) אפיון **תוכן הכוונה**: למה צריך להתכוון – לקיים את המצווה, לבצע את הפעולה וכד'; (ב) אפיון **מהות הכוונה**: מהו המצב המנטאלי הנדרש – מודעות, מטרה, ריכוז וכד'. אגב כך, אבדוק כיצד עמדות שונות בשאלת הכוונה משליכות על תפיסת המושג 'מצווה' בפרט והיחסים שבין האדם לאל בכלל.
- לברר מתי הכוונה מתפקדת **כתנאי הגדרה**, דהיינו מתי היא מהווה חלק מהגדרת המצווה, כך שבהעדרה האדם לא קיים את המצווה; ומתי הכוונה מתפקדת **כתנאי ערך**, דהיינו מתי היא קובעת את ערך המצווה, אך אינה משליכה על השאלה האם האדם קיים את המצווה.
- לבחון נושאים המתארים מצבים של דיסהרמוניה בין הכוונה למעשה הן במישור הדתי והן במישור החברתי²³⁷.
- לעמוד על מכלול השיקולים העומדים בבסיס העדפת הכוונה או המעשה בנושאים השונים.

לאור העובדה שספרות חז"ל פרוסה על פני דורות רבים ומצוי בה מגוון רחב של דעות והשקפות; הבדיקות הנ"ל ייעשו תוך תשומת לב לקולות שונים (גישות שונות בין החכמים), ולאפשרויות של התפתחות ושינוי על פני ציר הזמן – מוקדם ומאוחר.

²³⁴ עיקרון זה נלמד בתוספתא פאה (ליברמן) ג, ח, ממצוות "שכחה": "כי תקצור קצירך וגוי' (דברים כט, יט) קבע לו הכתוב ברכה, והלא דברים קל וחומר, מה אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה, מעלין עליו כאילו זכה, המתכוין לזכות וזכה, על אחת כמה וכמה". ראה בעניין זה גם בעמ' 3.

²³⁵ ובדומה לכך כותב אריסטו ('אתיקה', עמ' 254-255): "השאלה שנויה במחלוקת אם הכוונה או המעשים חשובים יותר לגבי הסגולה הטובה – מתוך ההנחה שכרוכים בה גם זו וגם אלה; ברור, אפוא, שסגולה טובה מושלמת לא תיתכן בלא שיתחברו המעשים לכוונה הטובה".

²³⁶ ראה להלן בשיטת המחקר (עמ' 49) את מושגי המפתח.

²³⁷ ראה להלן בשיטת המחקר (עמ' 50) את פירוט הנושאים.

המחקר מתמקד בספרות חז"ל (הלכה ואגדה) ובמחשבתם, ולא בשיטות המפרשים והפוסקים אשר דנו בסוגיות חז"ל הנוגעות לשאלת הכוונה והמעשה במצוות. במידת הצורך, אתיחס לדברי פרשן או פוסק המסייעים בהבנת הסוגיה הנדונה.

במחקר לא אעסוק במכלול הסוגיות של כוונה בעבירה וכוונה פלילית, וזאת משתי סיבות:

1. סיבה מהותית: שאלת הכוונה והמעשה בתפיסת המצווה מהווה חטיבה נפרדת של הדיון בעניין הכוונה והמעשה; באשר היא עוסקת במישרין בשאלת היחסים שבין האדם לאלוהיו, כאשר המצווה משמשת כגורם מתווך וממצע במערכת יחסים זו.²³⁸

2. סיבה טכנית: היקף החומר בספרות חז"ל הנוגע לכוונה בעבירה ולכוונה פלילית הנו רב מכדי יכולת ריאלית לטפל בכולו במסגרת דיסרטציה. העיסוק בנושאים אלו מצריך התייחסות לסוגיות בהן מופיעים המושגים המבטאים דרגות שונות של כוונה או העדר כוונה בעבירה²³⁹ – מזיד, שוגג, מתעסק, אנוס²⁴⁰; וכמו-כן התייחסות לסוגיות העוסקות בכפרת-הקרבו, המוטלת על השוגג²⁴¹. זאת ועוד, העיסוק בכוונה בעבירה מצריך התייחסות לסוגיות הרבות העוסקות בדין "דבר שאין מתכוין", בדין "מלאכה שאינה צריכה לגופה", ובדינים נוספים²⁴².

בנוסף לכך, לא אעסוק בפשר שנתנו המקובלים למושג 'כוונה'²⁴³; זאת, הן משום שספרות הקבלה אינה חלק מספרות חז"ל, והן משום שרעיון הכוונה נקשר אצל המקובלים בעיקר לתיקון העולמות העליונים ולהמשכת השפע האלוהי, ולא לתיקון נפש האדם הדתי²⁴⁴.

על אף שלא אעסוק בתחומים הנ"ל, אני חושב שההגדרות והדגמים השונים שאציע למושג 'כוונה', ולמושגים הנלווים לו ('לשמה', 'לשם שמים' וכיו"ב), יוכלו להתאים ולסייע גם בחקר תחומים אלו, כמו גם בתחומים נוספים הנוגעים לכוונה ולמעשה, ולא דווקא בהקשר לתפיסת המצווה אצל חז"ל.

²³⁸ ראה גם לורברבוים, 'כוונה', עמ' 3.

²³⁹ וראה לעיל (עמ' 42) את הביקורת הנוקבת שהופנתה כלפי אילברג-שוורץ על כך שחקר את רעיון הכוונה במשנה על סמך המושגים 'כוונה' ו'מחשבה' בלבד.

²⁴⁰ קיימות גם דרגות ביניים: 'שוגג קרוב לאנוס' ו'שוגג קרוב למזיד' (על מושג זה ראה אצל שמש, 'שוגג'). בנוגע לדרגות האשם השונות עיין למשל בספרו של אלבק: "יסודות העבירה בדיני התלמוד"; וכן בדיסרטציה של חבה: "היסוד הנפשי בעבירת רצח במשפט העברי" (בעיקר פרק ד').

²⁴¹ בעניין זה עיין בעבודת הגמר של זהר: "קורבן החטאת במשנת התנאים".

²⁴² בנוגע לדין "דבר שאין מתכוין" ולמושגים נלווים כמו "מתעסק", "פסיק רישיה", "מלאכה שאינה צריכה לגופה" ועוד, עיין למשל בדיסרטציה של קלכהיים: "'דבר שאין מתכוין' בספרות התנאית ובתלמוד".

²⁴³ על הכוונה בחקר הקבלה ראה הפניות אצל מרגולין, 'מקדש אדם', עמ' 69 הערה 50.

²⁴⁴ ראה: ענלאו, 'כוונה', עמ' 103-105; תשבי, 'הזוהר', עמ' רג ואילך; לורברבוים, שם, עמ' 70 הערה 1.

שיטת המחקר

א. מושגי מפתח

על אודות ההבחנה שבין המושגים 'מחשבה' ו'כוונה' כתבתי לעיל (עמ' 5-6), בעקבות אילברג-שוורץ, שבדרך כלל המושג 'מחשבה' מתייחס למחשבה (תכנון) לבצע מעשה, ואילו המושג 'כוונה' מתייחס לכוונה שמתלווה לביצוע המעשה. לשם המחשת ההבדל בין שני המושגים אתייחס לדוגמה הבאה: במקרה של אדם שמתכנן לקרוא את שמע – שאלת המחשבה תתייחס **לשלב התכנון**, כלומר השאלה שתעלה היא, האם יש ערך למחשבה הטובה (לקיים את מצוות הקריאה) באם זו לא יצאה לפועל. ואילו שאלת הכוונה תתייחס **לשלב הביצוע**, והשאלות שעשויות לעלות הן: (א) האם האדם התכוון לקיים את מצוות קריאת שמע (כוונה לצאת); (ב) האם הוא התכוון לתוכן של הקריאה; (ג) האם הוא התכוון לקיים את המצווה כתכלית לעצמה (כוונה לשמה), או כדי לקבל שכר בעוה"ב.

הדיון בסוגיית הכוונה והמעשה במצוות מתמקד בכוונה שמתלווה, או שאמורה להתלווה, לביצוע המעשה; ועל כן מושג המפתח (בה"א הידיעה) במחקר הנו המושג 'כוונה' – על הטיותיו וצירופיו – 'כיון לבו' (משנה ברכות ב, א), 'שיכוין אדם את דעתו' (משנה מנחות יג, יא), וכו"ב.

המושג 'כוונה' עשוי לכלול משמעויות רבות, כמו גם מצבים מנטאליים שונים, שכן לא הרי כוונה בתפילה כהרי כוונה לצאת, ולא הרי כוונה לצאת כהרי כוונה לשמה; וכבר אמר הרשב"א: "שאין הכוונות דומות זו לזו"²⁴⁵. לכן, המתודה הטובה ביותר לניתוח החומר היא לנתח את המושג 'כוונה' על-פי ההקשר בו הוא מופיע. בדרך כלל המושג מופיע במסגרת סוגיה הממחישה את הבעיה הנדונה, וההקשר הוא שיכתיב הבנות מסוימות ויוציא אחרות.

המושג 'כוונה' בסוגיית הכוונה במצוות (כולל תפילה) נדון סביב שאלת **הימצאות הכוונה**, כלומר: האם האדם התכוון בהתאם לנדרש (למשל, התכוון לצאת) או לא; ומה הדין אם הוא לא התכוון. אך יש מושגי מפתח נוספים אשר עוסקים סביב שאלת **איכות הכוונה**, כלומר: הם אינם עוסקים בשאלה האם האדם התכוון או לא התכוון, אלא בשאלה האם כוונתו הייתה ראויה או לא ראויה. כוונתי היא למושגים 'לשמה', 'לשם שמים', 'לשם מצווה' וכד', המתייחסים למעשה שנעשה מתוך כוונה ראויה (או לשם התכלית הרצויה); ובמקביל למושגים 'שלא לשמה', 'שלא לשם שמים' וכד', המתייחסים למעשה שנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה – לשם השגת תועלת אישית.

כמובן שאתייחס גם למקורות חז"ל שלא מופיעים בהם מושגי המפתח, אך הם בעלי חשיבות למחקר. בדרך כלל יופיעו במקורות אלו מושגים תכליתיים, למשל: 'האומר סלע זו לצדקה **בשביל** שיחיה בני'.

²⁴⁵ שו"ת הרשב"א, חלק א, סוף סימן שמד.

חשוב לציין, כי לכוונה יש שני תפקידים: פעמים היא מתפקדת **כתנאי הגדרה**, דהיינו שהיא מגדירה את המעשה כמצווה או כעבירה, כך שבהעדרה האדם לא קיים את המצווה או ביצע את העבירה; ופעמים היא מתפקדת **כתנאי ערך**, דהיינו שהיא קובעת את ערך המצווה או את חומרת העבירה. שני התפקידים של הכוונה רלוונטיים אפוא הן ביחס לכוונה במצוות והן ביחס לכוונה בעבירות²⁴⁶. בכל הנוגע למצוות הדרך המרכזית לדעת האם הכוונה מתפקדת כתנאי הגדרה או כתנאי ערך היא באמצעות הניסיון לברר האם האדם 'יצא' (דהיינו יצא ידי חובת המצווה) או 'לא יצא' (זאת כמובן בהנחה שמושגים אלו רלוונטיים לסוגיה הנדונה). הפרשנים רובם ככולם מסכימים כי 'יצא' פירושו קיים את המצווה, בעוד 'לא יצא' פירושו לא קיים את המצווה²⁴⁷. אי לכך, כאשר האדם עשה מעשה אך הוא 'לא יצא' בגלל העדר כוונה – אזי הכוונה מתפקדת כתנאי הגדרה, היות שהיא מהווה חלק מהגדרת המצווה; לעומת זאת, כאשר האדם 'יצא' חרף העדר כוונה או כוונה פסולה – אזי הכוונה מתפקדת כתנאי ערך, היות שהיא קובעת את ערך המצווה או האם בכלל יש ערך לקיומה בדרך זו.

ב. דרך בניית הפרקים

כאמור לעיל (עמ' 47), אין חולק על כך שהמעשה המובחר הוא מעשה טוב שנעשה מתוך כוונה טובה. בכדי שניתן יהיה לחקור באופן שיטתי ומקיף את שאלת הכוונה והמעשה בנוגע לתפיסת המצווה, יש צורך למפות את הנושאים שבהם אין הלימה בין המעשה לבין כוונת מבצעו. בנושאים אלו ניתן יהיה לבדוק האם ניתנת עדיפות לכוונה או למעשה – בהגדרת ובהערכת המצווה. בניתוח הנושאים, אבחין בין המקורות שבספרות התנאית לבין אלו שבספרות האמוראית. בטבלה שלהלן יוצגו הנושאים בהם אין הלימה בין המעשה לכוונה באשר לתפיסת המצווה (גם עבירה לשם שמים נוגעת לעניין זה, שכן ייתכן שהיא בגדר מצווה); כאשר לכל נושא מוקדש פרק במחקר:

הפרק במחקר		סטאטוס המעשה	סטאטוס הכוונה
כוונה במצוות	1	מעשה מצווה	העדר כוונה
כוונה בתפילה	2	תפילה	העדר כוונה
כוונה לשמה ושלא לשמה בלימוד תורה ובקיום מצוות	3	לימוד תורה וקיום מצוות	כוונה שלא לשמה
כוונה לשם שמים במעשי עבירה ובמעשי חולין	4	מעשה עבירה ומעשה חולין	כוונה לשם שמים

²⁴⁶ באשר לעבירות ראה גם את דבריו של חבה (כוונה, עמ' 177): "היסוד הנפשי מתייחס בדרך כלל למחשבה הפלילית שמתלווה לביצוע העבירה וקובע את מידת אשמתו של העבריין... אולם לעתים תפקידה של הכוונה משתנה, והיא מהווה חלק מהגדרת מעשה העבירה... דהיינו כוונה המגדירה את מעשה העבירה".

²⁴⁷ עיין בדבריו של הרבי מסאכטשאב בהקדמתו לספר 'אגלי טל', ד"ה 'יבזה נבאר'.

פרק ראשון: כוונה במצוות

א. משמעות המושג 'כוונה לצאת'

המושג 'כוונה לצאת' מהווה את מושג המפתח בדיון על הכוונה במצוות, וממילא הבנת פשר המושג עשויה לשפוך אור על הבנת הסוגיה כולה. מושג זה נזכר לראשונה בתלמוד הבבלי ראש השנה כח, ע"ב: היה קורא בתורה [=את פרשת שמע¹] והגיע זמן המקרא [=זמן קריאת שמע], אם כוון לבו – יצא, ואם לאו [=לא כוון לבו] – לא יצא². מאי לאו [=האם לא] – כוון לבו לצאת.

ההנחה המקובלת בקרב הפרשנים והחוקרים היא שהמושג 'כוונה לצאת' (המהווה קיצור של 'כוונה לצאת ידי חובה' או 'כוונה לצאת ידי חובת המצווה') פירושו – כוונה לקיים את המצווה³; וכמו-כן שהמושג 'יצא' (המהווה קיצור של 'יצא ידי חובה' או 'יצא ידי חובתו') פירושו – קיים את המצווה. ההנחה היא אפוא שניתן להמיר את המילה 'לצאת' במילים 'לקיים את המצווה', ואת המילה 'יצא' במילים 'קיים את המצווה'.

הנחה זו מקובלת גם עליי, וזאת משום – שברובד הבסיסי ביותר יש לומר – שהמצווה היא החובה הדתית המוטלת על האדם⁴; ועל כן ניתן לומר כי אדם שהתכוון לצאת ידי חובה – התכוון למלא את חובתו הדתית או התכוון לקיים את המצווה, וכמו-כן ניתן לומר כי אדם שיצא ידי חובתו – מילא את חובתו הדתית או קיים את המצווה⁵.

אך השאלה הקשה היא בדבר מהותה של **כוונה** זו (לצאת / לקיים את המצווה), דהיינו מהו המצב המנטאלי הנדרש לשם מילוי החובה הדתית – האם מדובר ב**מודעות** (או בידעיה) של האדם לכך שהוא עושה מעשה מצווה; או שמא מדובר ב**מטרה** (או ברצון) של האדם לקיים את המצווה; ואולי מדובר ב**התכוונות** לקיים את המצווה לפני ביצועה. להלן אדון בכל אחת משלוש האפשרויות בנפרד.

¹ מיקומה של פרשת שמע בתורה הוא בספר דברים פרק ו, פסוקים ד-ט.

² עד כאן המשנה (ברכות ב, א).

³ כך כותב למשל בזק ('כוונה', עמ' 278-279): "אחת המצוות היסודיות ביהדות היא חובתו של כל יהודי לקרוא פרשת 'שמע'... התלמוד דן בשאלה, האם מצווה זו טעונה כוונה או לא? במילים אחרות, האם יצא אדם ידי חובת קיום מצוות קריאת 'שמע' בכך שקרא בפיו פרשת 'שמע' בזמנה, בבוקר או בערב, אף אם בעשותו כן לא התכוון כלל לקיים את המצווה". להפניות נוספות ראה בפרק המבוא עמ' 45 הערה 225.

⁴ ראה למשל באנציקלופדיה העברית ערך 'מצוה' (כרך כד, עמ' 108).

⁵ ראה גם גור ('מלון עברי', עמ' 368) המגדיר את המושג 'יצא', בהקשר שלנו, כך: "קיים מצוה, מילא חובה". כדאי להעיר, כי למושג 'קיום מצווה' כשלעצמו עשוי להיות טווח משמעות רחב יותר מאשר 'מילוי החובה'. כך למשל, מעשה רשות (כדוגמת רחיצת הגוף) שנעשה לשם שמים עשוי להיחשב כעשיית מצווה (ראה אבות דרבי נתן נו"ב, ל; ולהלן בפרק הרביעי עמ' 312), וזאת על אף שהוא כלל אינו נוגע למושג הצר והלגליסטי של מילוי החובה או יציאה ידי חובה (שכן מעשי **הרשות** אינם חובה).

1. כוונה לצאת כמודעות (awareness)

יש שפירשו את הכוונה לצאת כמודעות של האדם (דהיינו שחולפת במוחו המחשבה, כדלהלן בסוף העמוד) לכך שהוא עושה מעשה מצווה, או כניסוחו של מרגולין "מודעות שכלית לקיום המצווה"⁶. על-פי פירוש זה האדם אשר קורא בתורה את פרשת שמע צריך להיות מודע או ער לכך שהוא קורא את פרשת שמע ושיש מצווה לקרוא את שמע; ובזכות מודעות זו הוא יוצא ידי חובתו. לורברבוים כותב בצדק שהחיסרון בפירוש כוונה כמודעות הוא בכך שנראה שהלשון 'כוון לבו לצאת' דורשת יותר מאשר מודעות לנסיבות בהן מתבצע מעשה המצווה⁷. יתרה מכך, אם די במודעות כדי לצאת ידי חובה יכול להיווצר מצב שבו האדם כלל אינו רוצה לקיים את המצווה, ובכל זאת הוא יצא ידי חובתו – במידה שהיה ער לכך שהוא מבצע את מעשה המצווה; קשה לומר כי מצב זה עונה על הדרישה להתכוון לצאת.

בין מודעות לידיעה

המושגים 'מודעות' או 'ידיעה' מהווים פירוש לגיטימי לכוונה (אף אם לא בהקשר של כוונה לצאת), ובספרות המשפטית והפילוסופית מושגים אלו נתפסים כאחד מן המובנים הבולטים של הכוונה⁸. כאשר האדם יודע או מודע לכך שהוא מבצע מעשה מסוים נכון לומר שהוא מבצע את המעשה בכוונה, וזאת אף אם אין לו כל רצון לבצע את המעשה או לגרום לתוצאה. כפי שצינתי במבוא (הערה 77), פעמים רבות המושגים 'מודעות' ו'ידיעה' מתחלפים במקורות השונים, ללא הבחנה ביניהם. הצעה להבחנה ביניהם נעשתה על ידי קוגלר. לדבריו, **במודעות** חולפת במוחו של האדם המחשבה כי עובדה מסוימת קיימת (כגון שמדובר במעשה אסור); ואילו **בידיעה** המחשבה הזו לא בהכרח חולפת במוחו של האדם, אך אם ישאלוהו האם העובדה קיימת הוא יידע להשיב שכן. וכך הוא כותב בין היתר: "ניתן לומר במקרים מסוימים שאדם יודע ברגע נתון שעובדה מסוימת קיימת גם אם אין הוא חושב כלל [=מודע] באותו רגע על עובדה זו"⁹.

לאור הבחנה זו כותבים רבין וואקי כי בעבירות שבחוק העונשין מתאים יותר לדבר על ידיעה – שאינה 'מצריכה' מחשבה בפועל – מאשר על מודעות¹⁰. בהמשך לכך יש לומר, כי ביחס למצוות מתאים יותר לדבר על מודעות (בפועל), דהיינו שלכל הפחות חלפה במוחו של האדם המחשבה שהוא מקיים מצווה.

⁶ מרגולין, 'הפנמה', עמ' 81. גולדנברג ('מודעות', עמ' 263; 'הלכה', עמ' 235) מפרש גם הוא את הכוונה כמודעות.

⁷ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 20.

⁸ ראה במבוא בעיקר עמ' 15.

⁹ קוגלר, 'המודעות', עמ' 160-161 הערה 34 (ההדגשות במקור).

¹⁰ רבין וואקי, 'עונשין', עמ' 287-288 והערה 18.

2. כוונה לצאת כמטרה (purpose)

'מטרה' – המכונה גם 'כוונה תכליתית' או 'כוונה ישירה'¹¹ – הנה דרישה חזקה יותר מאשר 'מודעות' בהיותה כוללת בתוכה גם את הרצון (בנוסף למודעות או לידיעה)¹².

אם הכוונה לצאת מתפרשת כמטרה אזי לצורך מילוי החובה הדתית האדם הנ"ל נדרש לקרוא את פרשת שמע **כדי** / **על מנת** / **בכוונה** / **במטרה** לקיים את המצווה; או בנוסח אחר: הוא נדרש לקרוא את פרשת שמע **לצורך** / **לשם** קיום המצווה. אין הבדל בין נוסחים אלו – כולם מתארים מטרה¹³. נראה כי כך הבינו רש"י והרא"ש את עניינה של הכוונה לצאת: רש"י (ברכות יג, ע"א): "**שמע מינה מצות צריכות כוונה** – שיהא מתכוין לשם מצות"; הרא"ש (תוספות הרא"ש, ברכות יג, ע"א): "**ש"מ מצות צריכות כונה** – פירוש שיכוין לשם המצוה".

כך הבין גם אילברג-שוורץ את עניינה של כוונה זו; להלן דבריו המתייחסים למשנה העוסקת בענייניו של הקורא בתורה את פרשת שמע:

"The actor's purpose determines whether the recitation of the scriptural passages fulfills his religious duty to pray. If he recites the passages with the specific intention of discharging his obligation to pray to God, he has fulfilled his duty. If he does not have this purpose in mind, he has not discharged his obligation"¹⁴.

הפירוש של הכוונה כמטרה הולם יותר את הלשון "כוון לבן לצאת", שכן בנוסף ליסוד השכלי של המודעות כוללת המטרה גם, או בעיקר, את היסוד הרגשי (המרומז אולי במילה 'לבו') של הרצון¹⁵. האינדיקציה לדעת האם הייתה לאדם מטרה לקיים את המצווה היא בכך שעל השאלה **למה** (מה הסיבה או לשם מה) הוא ביצע את המעשה (למשל, למה הוא קרא את פרשת שמע), תינתן התשובה: כדי לקיים את המצווה, או גם כדי לקיים את המצווה (אם היו לו מספר מטרות וביניהן קיום המצווה). אם האדם היה מודע לכך שהוא עושה מעשה מצווה, אך לא הייתה לו מטרה לקיימה – אזי התשובה לשאלת ה'למה' לא תהיה כדי לקיים את המצווה. המודעות לקיום המצווה אינה מהווה אפוא את הסיבה לביצועה; אך המטרה לקיים את המצווה מהווה את הסיבה (או אחת הסיבות) לביצועה¹⁶.

¹¹ קוגלר, 'כוונה', עמ' 473. וכן ראה במבוא עמ' 7-15.

¹² ראה למשל לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 411.

¹³ השווה קוגלר, שם, עמ' 137.

¹⁴ אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 51.

¹⁵ השווה לוי ולדרמן, שם, עמ' 418.

¹⁶ ראה גם במבוא עמ' 28 בהערת הכוכבית, וכן להלן עמ' 60.

3. כוונה לצאת כהתכוונות (intentionality)

במושג 'התכוונות' (המקביל לצורך העניין למושגים 'התכונות' או 'התכוונות') כוונתי היא להצהרת כוונה בלב על קיום המצווה (אמירת 'הריני מתכוון לקיים את המצווה', או כיוצא בזה) לפני ביצועה. כך מסבירה למשל בנוביץ את עניינה של הכוונה לצאת: "הצהרת 'כוונה' בלב פנימה, טרם קריאת הפרשיות, קובעת טיבו של מעשה דתי זה, ואת מצבו של האדם ביחס להלכה: 'יצא' – 'לא יצא'".¹⁷

ר' ישראל מאיר מראדין, בעל המשנה ברורה, כותב כי דרישה זו – לרגע נפרד של התכוונות לפני ביצוע המצווה – נמצאת בספריהם של כל הפוסקים האחרונים, ובלשונו: "...אבל לכתחילה ודאי צריך לזהר לכיין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, וכן העתיקו כל האחרונים בספריהם".¹⁸

יש להדגיש, כי גם לפי הבנה זו אין חובה לבטא בפה את הכוונה¹⁹; אם כי יש שנהגו לעשות אף את זה לפני קיום כל מצווה, או רק לפני קיום מצווה שאין ברכה לפניה – 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו'. כך כותב ר' יחזקאל לנדא, בעל הנודע ביהודה, שעה שנשאל על המעמד ההלכתי של המנהג הקבלי-חסידי לומר נוסח של 'לשם ייחוד' לפני קיום מצווה. הרב לנדא התנגד בתוקף לאמירת 'לשם ייחוד', אך בסופו של דבר הוא אינו פוסל את עצם הרעיון של ביטוי הכוונה בפה תוך הצעת נוסח אלטרנטיבי. "ועל הרביעית אשר שאל בנוסח לשם ייחוד... הנה בזה אני משיב עד שאתה שואלני נוסח אמירתו יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו. ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו... הנה אנשי כנסת הגדולה הם תיקנו לנו תפלות וברכות, וליכא מידי דלא רמיזא [=ואין דבר שלא רמוז] בנוסח התפלה והברכה. וברכה הוא התעוררות הדיבור ומחשבה, וכל מצוה שיש ברכה לפניה אין צריך לומר שום דבר לפניה רק הברכה. וכל דבר שאין ברכה לפניה אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי, ובזה די ואין צריך יותר".²⁰

'התכוונות' או 'כוונה מפורשת' לקיים את המצווה הנה דרישה חזקה יותר מאשר 'מטרה' בהיותה כוללת גם הצהרת כוונה בלב (בנוסף למטרה או לרצון לקיים את המצווה).

להלן טבלה המסכמת את היחס בין מודעות-מטרה-התכוונות לקיים את המצווה:

מודעות	מטרה	התכוונות	מודעות לנסיבות	רצון	הצהרת כוונה
+	+	+	-	-	-
+	+	+	+	+	-
+	+	+	+	+	+

¹⁷ בנוביץ, 'התפילה', עמ' 15-16 (ההדגשות אינן במקור).

¹⁸ משנה ברורה, אורח חיים סי' ס, סוף ס"ק י.

¹⁹ ראה למשל ערוך השולחן, אורח חיים, סי' ס, סעי' ח.

²⁰ שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא - יורה דעה סי' צג (ועיין עוד מהד' תנינא - אורח חיים סי' קז).

לורברבוים כבר ציין כי "הסוגיה של מצוות צריכות כוונה מוכרת כאחת המסובכות יותר בש"ס"; והוסיף בצדק ש"הסיבה לכך היא שישנן כמה רמות דיון שונות המתערבות זו בזו בטיפול בסוגיה. האחת, היא הבעיה המושגית אותה הזכרנו כבר: למה מתכוונים כשאומרים 'כוונה'? השנייה, היא בעיית פרשנות הסוגיות עצמן... כמובן שהשנייה מותנית גם במובן מסוים בראשונה. אי אפשר להבין את הסוגיה מבלי לנקוט עמדה כלשהיא לגבי המושג המרכזי שבה... בעיות היסוד הכרוכות בסוגיות של מצוות צריכות כוונה, והסבך הגדול בעיסוק בסוגיה, הוא פרי העירוב בכל רמות הדיון, מהתנאים עד האחרונים, של השאלות השונות, והעיסוק בכלם בעת ובעונה אחת מבלי אבחנה מספקת ביניהם"²¹. במהלך הפרק אטען, תוך הבאת הוכחות, כי יש הבדל בין תפיסת חז"ל לבין תפיסת חלק מהפוסקים האחרונים – מהשולחן ערוך ואילך (להלן התפיסה המאוחרת) – באשר למהותה של הכוונה לצאת; כאשר אצל חז"ל מדובר על **מטרה** – הכוללת מודעות (או ידיעה) ורצון – לקיים את המצווה, בעוד שלפי התפיסה המאוחרת מדובר על **התכוונות** (או כוונה מפורשת) לקיים את המצווה לפני ביצועה. הבדל זה, כך אטען (בעיקר בעמ' 106-109), משליך על עצם הבנת המחלוקת שבין הדעה שמצוות צריכות כוונה [לצאת] לבין הדעה המנוגדת.

המחלוקת על-פי חז"ל היא, האם צריך מטרה לקיים את המצווה: לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה, האדם נדרש לבצע את פעולת המצווה²² לשם קיום המצווה (למשל, לקרוא את פרשת שמע כדי לקיים את המצווה), ואם הוא ביצע את פעולת המצווה לשם מטרה אחרת או מסיבה אחרת (למשל, אם הוא קרא את פרשת שמע כדי – או בגלל הרצון – ללמוד תורה) – הוא לא יצא; ואילו לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, דרישה זו של מטרה לקיים את המצווה אינה חיונית לצורך מילוי החובה הדתית, ועל כן אף אם האדם ביצע את פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה – הוא יצא ידי חובתו.

כנגד זה, המחלוקת על-פי תפיסת חלק מהפוסקים האחרונים היא, האם יש צורך בפעולה מנטאלית של התכוונות לפני קיום המצווה: לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה, האדם נדרש להתכוון במפורש לפני קיום המצווה לצאת ידי חובתה (למשל, לפני קריאת שמע להצהיר בלב על כוונתו לקיים את המצווה), ואם הוא לא עשה זאת הוא לא יצא ידי חובתו²³, או שהוא יצא בדיעבד אבל לא לכתחילה²⁴; ואילו לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, דרישה זו של התכוונות אינה חיונית לצורך מילוי החובה הדתית, ועל כן אף אם האדם לא התכוון במפורש לצאת לפני קיום המצווה – הוא יצא ידי חובתו.

²¹ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 5, 9.

²² במושג 'פעולת המצווה', המופיע כאן ובהמשך המחקר, כוונתי היא לפעולה שבאמצעותה מתקיימת המצווה.

²³ כך כותב למשל בעל השו"ת שרידי אש (חלק ב, סי' סב, יד): "ולמ"ד [=ולמי שאומר] מצות צריכות כוונה – לא נתקיימה המצווה בלא כוונה מפורשת לצאת, וצריך לעשות את המצווה פעם שניה".

²⁴ כך כותב למשל בעל המשנה ברורה, אורח חיים סי' ס, סוף ס"ק י (דבריו מובאים להלן בעמ' 107).

ב. כוונה במצוות בספרות התנאית

הדיון התנאי בעניין הכוונה נערך סביב שלוש מצוות: מצוות קריאת שמע, מצוות שופר בראש השנה ומצוות מקרא מגילה בפורים:

[א] משנה ברכות ב, א:

היה קורא בתורה [=את פרשת שמע] והגיע זמן המקרא [=זמן קריאת שמע] אם כיון לבו – יצא [=ידי חובתו], ואם לאו [=לא כיון לבו] – לא יצא.

[ב] משנה ראש השנה ג, ז-ח:

1. {משנה ז} התוקע לתוך הבור או לתוך הדות [=מקום מוקף מחיצות] או לתוך הפיטם [=חבית גדולה] אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה [=ההד של קול השופר] שמע – לא יצא.
2. וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר [=בראש השנה] או קול מגילה [=מגילת אסתר בפורים] אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כיון לבו וזה לא כיון לבו.
3. {משנה ח} והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגומר (שמות י"ז), וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם²⁵ לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלין. כיוצא בדבר אתה אומר (במדבר כ"א) עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוד וראה אותו וחי, וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם²⁶ לאביהן שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נימוקים²⁷.

²⁵ ומשעבדין את לבם | כ"י קאופמן (עמ' 152); כ"י קמברידג' (עמ' 62): ומכוונים את לבם; כ"י תימן (עמ' 291): ומכוונין את לבם (בכ"י תימן – מעל המילה 'ומכוונין' כתוב באותיות קטנות, בין שורות הטקסט, 'ומשעבדין').

²⁶ ומשעבדין את לבם | כ"י פארמה (עמ' 96): ומכוונים את ליבם; כ"י קמברידג' (שם): ומכוונים את לבם; כ"י פריס (עמ' 298): ומכוונין את לבם.

²⁷ במקבילה שבמכילתא דר' ישמעאל, פרשה א (מהד' כהנא למכילתות פרשת עמלק, עמ' 166): "והיה כאשר ירים משה וגו': וכי ידיו של משה מגברות את ישראל או ידיו של משה שוברות את עמלק? אלא כל זמן שהיה משה מגביה את ידיו כלפי למעלן, היו ישראל מסתכלין בו ומאמינין במי שפיקד את משה לעשות כן, והמקום עושה להם ניסים וגבורות. כיוצא בו, ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף וגו': וכי הנחש ממית ומחיה? אלא כל זמן שהיה משה עושה כן, היו ישראל מסתכלין בו ומאמינין במי שפיקד את משה לעשות כן והמקום שולח להם רפואות". במקבילה שבמכילתא דר' שמעון בן יוחי, פרשה א (מהד' כהנא, עמ' 167): "והיה כאשר ירים משה ידו וגו': ר' אליעזר אומר וכי ידיו של משה מגברות את ישראל או שוברות עמלק? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום ומאמינין במה שפיקדו המקום למשה, המקום עושה להן ניסים וגבורות... כיוצא בו אתה אומר, ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף וגו': וכי נחש ממית ומחיה? אלא כל זמן שישראל עושין רצונו של מקום ומאמינין במה שפיקדו המקום למשה לעשות כן, המקום שולח להם רפואה".

[ג] משנה מגילה ב, ב :

1. קראה [=את המגילה בפורים] סירוגין [=בהפסקות] ומתנמנם [=נרדם מעט ומתעורר] – יצא.
2. היה כותבה [=מעתיקה ממגילה אחרת וקורא בשעת הכתיבה את הפסוקים שהוא מעתיק]²⁸ דורשה [=מסביר את המגילה ובתוך כך קורא ממנה] ומגיהה [=בודק אם צריך לתקנה ובתוך כך קורא ממנה] אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא.

[ד] תוספתא ראש השנה ב, ו-ז (מהד' ליברמן עמ' 314-315) :

1. {הלכה ו} התוקע ומתעסק²⁹ והתוקע ומתלמד [=התוקע בשופר לצורך לימוד] והמלמד את בנו והמלמד את תלמידו [=התוקע בשופר כדי ללמד את בנו או את תלמידו] אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא.
2. {הלכה ז} רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת ומי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגלה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא, אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו, זה שכיון לבו יצא וזה שלא כיון לבו לא יצא, שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב, שנאמר: 'תכין לבם תקשיב אזניך' (תהלים י, יז), ואומר: 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה' (משלי כג, כו).

²⁸ אלבק, 'משנה', מועד, עמ' 359.

²⁹ בעניינו של המתעסק אדון להלן בעמ' 89.

1. סוג הכוונה

בכל ארבעת המקורות התנאיים נאמר כי אם האדם 'כיון לבו' הוא 'יצא' ידי חובתו; אך עניינה של כוונה זו אינו מפורש אף לא באחד מהם.

רוב רובם של מפרשי המשנה פירשו, בעקבות הבבלי (ראה לעיל עמ' 51), ש'הכוונה' הנזכרת במשנה היא 'הכוונה לצאת'³⁰; ולאחרונה פירש כך גם ספראי: "אם כיוון לבו – לצאת ידי חובתו, יצא – ידי חובתו בקריאה זו... 'כוונה' בלשון התנאים אינה כוונת הלב, או הכרת כוונות נסתרות, אלא נתינת הדעת כי במעשה זה של הקריאה הוא מעוניין לצאת ידי חובת מצוות קריאת המגילה"³¹.

אם אכן פירושו של הביטוי 'כיון לבו' במשנה הוא 'כוונה לצאת', דהיינו כוונה לקיים את המצווה, אזי יש לבדוק מהו המצב המנטאלי הנדרש לשם מילוי החובה הדתית (מודעות-מטרה-התכוונות).

אך ניתן לערער על עצם ההנחה שמדובר בכוונה לצאת, ולהציע כי אולי מדובר ב'כונת הלב למצווה עצמה'³², דהיינו: להתרכז במהלך ביצוע המצווה (להבדיל ממי שטרוד, מתנמנם וכד')³³, או להתכוון לפשר הדתי של המצווה (למשל: בשמיעת שופר – להמליך את ה'; בק"ש – לקבל מלכות שמים); ואכן קנוהל מפרש את הביטוי 'כיון לבו' במשנת ברכות (ב, א) כ"ריכוז הדעת לקבלת מלכות שמים"³⁴. לפי הבנה זו, מדובר אפוא על ריכוז (מאמץ מחשבתי ורגשי) המלווה את ביצוע מעשה המצווה.

מתוך מכלול הפרשנויות למשניות עולות שתי אפשרויות מרכזיות באשר לפירוש הביטוי 'כיון לבו':

אפשרות א' (הפירוש השכיח)	אפשרות ב'
כוונה לקיים את המצווה (כוונה לצאת)	כוונת הלב למצווה עצמה
מודעות	ריכוז
מטרה	
התכוונות	

מאחר שהמושג 'כוונה לצאת' אינו מופיע במשניות עצמן, אלא בפירושו של הבבלי עליהן, יש צורך לנסות ולבחון מהו הפירוש הסביר ביותר לביטוי 'כיון לבו' מתוך ניתוח המקרים שבהם דנה המשנה.

³⁰ ראה למשל: ר"ע מברטנורא, ראש השנה ג, ז ("אם כיון לבו – לצאת"); הגר"א, שנות אליהו, ברכות ב, א ("אם כיון לבו יצא – משום דמצות צריכות כונה, לכך לא יצא אם לא כיון לצאת"). אלבק, 'משנה', זרעים, עמ' 16 ("כיון לבו – לצאת בקריאתו בתורה ידי חובת קריאת שמע"), וכן הוא כותב בפירושו לסדר מועד, עמ' 319, 359; הלבני, 'מקורות', ג, עמ' תג ("...כוון לבו' כפשוטו, לכוין את לבו לצאת ידי חובתו"), ועוד.

³¹ ספראי, 'משנת א"י', מגילה, עמ' 286.

³² בהתאם להבחנתו החשובה של המשנה ברורה (או"ח, סי' ס, ס"ק ז): "שני כוונות יש למצוה: אחת, כונת הלב למצוה עצמה; ושנית, כונה לצאת בה, דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ה'" [=כוונה לקיים את המצווה].

³³ לורברבוים ('כוונה', עמ' 15-16) מציע לפרש את הביטוי 'כיון לבו' במשנת ר"ה (ג, ז) – הדנה בשמיעת קול שופר – "כהתרכזות של הפועל בפעולה אותה הוא עושה... אדם ההולך בדרך נחשב באופן בסיסי כאדם הטרוד, ואם במקרה שמע קול רקע של שופר עליו להתאמץ ולהתרכז על מנת לצאת ידי חובתו" (ההדגשות אינן במקור).

³⁴ קנוהל, 'מלכות שמים', עמ' 28 הערה 63. אך אלבק (שם), ספראי (שם), אורבך (יחז"ל, עמ' 345 הערה 92) ועוד, מפרשים כי גם במשנה זו מדובר בכוונה לצאת.

2. סוג המקרים

במשנה מובאים שלושה מקרים בהם יש דרישה לכוונה "אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא": קריאת פרשת שמע (בזמנה) **מהתורה** [א]; שמיעת קול שופר (בראש השנה) או קול מגילה (בפורים) **מחוץ** לבית הכנסת [ב2]; קריאת המגילה (בפורים) **לצורך** כתיבתה או דרישתה או הגהתה [ג2]; ובתוספתא מובא מקרה רביעי – תקיעה בשופר (בראש השנה) **לצורך** לימוד [ד1].

כבר במבט ראשון ניתן לראות כי אין מדובר כאן במקרים נורמטיביים של קיום מצווה. שכן: בדרך כלל האדם מקיים את מצוות קריאת שמע על ידי קריאת שלוש פרשיותיה במהלך תפילת ערבית או שחרית (ולא על ידי קריאת הפרשה הראשונה בלבד במהלך הקריאה בתורה); בדרך כלל האדם מקיים את מצוות שמיעת קול שופר (בר"ה) וקול מגילה (בפורים) בתוך בית הכנסת ולא מחוצה לו; בדרך כלל האדם מקיים את מצוות קריאת המגילה בפורים לא בשעה שהוא כותב אותה וכיו"ב; ובדרך כלל האדם מקיים את מצוות התקיעה בשופר לא בשעה שהוא מלמד כיצד תוקעים בשופר.

לורברבוים כותב כי לא ניתן למצוא מקרה פרדיגמתי במשניות הנוגעות לסוגיית הכוונה במצוות³⁵. אך בשונה ממנו אני סבור כי בהחלט ניתן לזהות מכנה משותף (או 'דפוס חוזר') בכל המקרים, והוא שבכולם האדם ביצע את פעולת המצווה³⁶; ואולם יש יסוד להניח שהפעולה לא נעשתה **לשם** המצווה (או **בגלל הרצון** לקיים את המצווה, ראה במבוא עמ' 10), אלא היא נעשתה מסיבה אחרת³⁷.

וביתר פירוט: במקרה של הקורא בתורה את פרשת שמע – סביר כי לא הייתה לקורא מטרה לקיים את המצווה, אלא מטרתו הייתה ללמוד תורה³⁸; במקרה של השומע קול שופר או קול מגילה מחוץ לבית הכנסת (כגון מי "שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת") – סביר כי לא הייתה לשומע מטרה לקיים את המצווה, אלא הוא שמע את קול השופר / המגילה רק מחמת קרבתו לבית הכנסת; ובמקרים של הקורא את המגילה לצורך כתיבתה וכיו"ב ושל התוקע בשופר לצורך לימוד – סביר כי לא הייתה לקורא או לתוקע מטרה לקיים את המצווה, שכן הם ביצעו את פעולת המצווה לשם מטרה אחרת.

לאור העובדה שבכל המקרים הנדונים במקורות התנאיים סביר כי לא הייתה לאדם **כוונה** / **מטרה** לקיים את המצווה, מתקבל על הדעת כי הכוונה הנדרשת היא **כוונה** / **מטרה** לקיים את המצווה.

³⁵ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 6.

³⁶ ההנחה בכל המקרים היא שפעולת המצווה (הקריאה, השמיעה או התקיעה) בוצעה לפי דרישות ההלכה: בזמן חלות המצווה (זמן קריאת שמע וכד'), שמיעת השופר או המגילה באופן ברור, שיעור תקיעה וכיו"ב.

³⁷ השווה לדבריו של המשנה ברורה (אורח חיים, סי' ס, ס"ק י): "...במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדומה".

³⁸ כך מבין למשל אילברג-שוורץ ('הרצון האנושי', עמ' 51) את המטרה המקורית של הקריאה בתורה – בטרם הגיע הקורא לפסוקים של פרשת שמע או בטרם הגיע זמנה של הקריאה. וכן ראה בנוביץ, 'התפילה', עמ' 15.

המטרה לקיים את המצווה (או עשיית הפעולה לשם המצווה) היא אפוא 'הכוונה לצאת' הנזכרת מאוחר יותר בבבלי כפירוש לדברי המשנה, וכפי שמבינים רש"י והרא"ש – 'שיכוין לשם המצווה'³⁹. חשוב להדגיש, כי לאדם יכולה להיות גם יותר ממטרה אחת בעשיית פעולה; ועל כן אף שבחלק מן המקרים שבמקורות התנאיים מפורש שהאדם מבצע את פעולת המצווה לשם מטרה אחרת [ג2, ד1], בכל זאת יכול הוא לבצע גם לשם קיום המצווה.

כלומר: ביחס למקרה של קריאת המגילה [ג2] יש לומר כי במקביל למטרתו המקורית של הקורא – לכתוב / להסביר / להגיה את המגילה⁴⁰ – יכול הוא להתכוון גם לקיים את מצוות קריאת מגילה⁴¹. בדרך זו מסביר ליברמן את המקרה של התוקע בשופר אשר מובא בתוספתא [ד1]: "שעיקר מטרתו היתה להתלמד, או ללמד, מ"מ הואיל והתכוין גם למצות שופר יצא"⁴².

במקרה האחרון אם נשאל את האדם 'למה' (או מדוע) הוא תקע בשופר, אזי תשובתו תהיה כי הוא עשה זאת **כדי** להתלמד (או ללמד) וגם **כדי** לקיים את המצווה (ז"א שהיו לו שתי מטרות בתקיעה).

לאור האמור ניתן להבין מדוע דנות המשנה והתוספתא במקרה של מי ששמע את השופר או המגילה מחוץ לבית הכנסת, ולא גם במקרה השכיח של מי ששמע את השופר או המגילה בתוך בית הכנסת, שכן לאחר מן הסתם הייתה **מטרה** לקיים את המצווה; שהרי איזו עוד סיבה יכולה להיות לאדם לשמוע שופר או מגילה בבית הכנסת, בשעה שמתקיימת המצווה, אם לא **כדי** לקיים את המצווה⁴³. ההנחה של המשנה היא אפוא שלאדם השומע שופר או מגילה בתוך בית הכנסת יש מטרה או רצון לקיים את המצווה (אף אם בשעת קיום המצווה לא חלפה במוחו המחשבה כי הוא שומע את השופר או המגילה לשם קיום המצווה⁴⁴), שכן התנהגותו (דהיינו מעשיו) – ההליכה והכניסה לבית הכנסת וכמובן השהות שם במהלך קיום המצווה – מעידה על כוונתו / מטרתו / רצונו לקיים את המצווה.

³⁹ ראה לעיל בעמ' 53. וכן ראה את דברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א, א, סי' שמד) שלהלן – הנסובים על דברי הבבלי (ברכות יג, ע"א) לפיהם אין צורך בכוונה לצאת בק"ש – "...אבל כונת קריאה לשם מצוה אינו צריך".

⁴⁰ מלשון המשנה עולה בבירור כי זוהי מטרתו המקורית – "היה כותבה, דורשה ומגיהה וכו'".

⁴¹ גם ביחס למקרה של הקורא בתורה את פרשת שמע [א] ניתן לומר כי במקביל למטרתו המקורית (לימוד תורה, ראה הערה 38) יכול הוא להתכוון גם לקיים את מצוות קריאת שמע. ברוח דברים אלו כותב המשנה ברורה (או"ח, סי' ס, ס"ק ט): "אם כונתו בעשיית המצווה לשום איזה ענין וגם לצאת בה ידי המצווה, יצא".

⁴² ליברמן, 'תוספתא', מועד, עמ' 314 הערה 24.

⁴³ השווה: אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 61-62; בזק, 'מצוות', עמ' 11; בזק, 'כוונה', עמ' 280.

⁴⁴ מבחינה זו יש לומר, כי בהקשר של מטרה (או מניע) נכון יותר לדבר על 'ידיעה' מאשר על 'מודעות בפועל', שכן אם נשאל אדם שהיה נוכח בבית הכנסת בעת תקיעות השופר את שאלת ה'למה' – למה הוא שמע את קול השופר? – אזי תשובתו תהיה: כדי לקיים את המצווה. תשובה זו מעידה על קיומה של ידיעה כי המעשה נעשה לשם קיום המצווה, אך אין בה כדי להעיד על מצב תודעתו בפועל של מקיים המצווה (דהיינו האם בזמן קיום המצווה חלפה במוחו המחשבה כי הוא עושה את המעשה לשם קיום המצווה). השווה לנאמר לעיל עמ' 52.

זוהי גם הסיבה לכך שהמשנה דנה במקרה של הקורא בתורה את פרשת שמע, וכן במקרה של הקורא את המגילה לצורך כתיבתה או דרישתה או הגהתה; שכן אדם שקורא את שלוש הפרשיות של שמע במהלך התפילה, כמו גם אדם שקורא את המגילה בפורים שלא לצורך כתיבתה וכיו"ב – מן הסתם מתכוונים לקיים את המצווה; שהרי איזו עוד מטרה יכולה להיות להם מלבד זו של קיום המצווה⁴⁵. במקרים מהסוג האחרון – בהם פעולת המצווה נעשית בדרך הנורמטיבית – מניחה אפוא המשנה כי יש לאדם כוונה / מטרה לקיים את המצווה (הנחה זו תכונה מאוחר יותר בירושלמי – חזקת כוונה⁴⁶), שכן מעשיו – וההקשר בו נעשו (בזמן חלות המצווה, במסגרת התפילה וכד') – מעידים על כך. ספראי כותב בצדק רב כי עניינה של הכוונה במשנתנו הוא 'ביצוע המעשה לשם מצווה... המבצע מצווה צריך לעשותה לשם המצווה. בעשייה סתמית אנו יוצאים מתוך הנחה שהייתה כאן עשייה לשם מצווה, אך מי שהיה שקוע בעשייה אחרת – צריך לכוון דעתו באופן מיוחד לשם המצווה. כך, למשל, מי ששמע קריאת מגילה באקראי בזמן שהיה שקוע בלימודו ולא כיוון לבו למצווה – לא יצא ידי חובת המצווה'⁴⁷.

שליטת הצעות לפירוש הכוונה נוכח סוג המקרים

מסקנתי לאור ניתוח המקרים במקורות התנאיים היא אפוא שהכוונה הנדרשת היא **מטרה** לקיים את המצווה. במבוא (עמ' 7 ואילך והערות 54-55) ראינו שניתן להגדיר את הכוונה, במובן של מטרה, כרצון אשר בגללו בוצע המעשה. כך למשל, אם אדם תקע בשופר מתוך כוונה / מטרה לקיים את המצווה, פירושו של דבר שהוא רצה לקיים את המצווה ולכן הוא תקע בשופר. הרצון לקיים את המצווה קודם למעשה – מהווה את הסיבה לביצועו – וממשיך להתקיים במהלך המעשה. לדעתי הכוונה האמורה במשנה אינה **מודעות** לקיום המצווה. שכן, כפי שצינתי כבר לעיל (עמ' 52), נראה שהלשון 'כיון לבו' דורשת יותר מאשר מודעות או ערנות לנסיבות בהן מתבצע מעשה המצווה; ויתרה מכך אם די במודעות כדי לצאת ידי חובה, הרי שיוצא כי האדם יכול לצאת ידי חובה בניגוד לרצונו. כך למשל, אם הקורא בתורה את פרשת שמע לא רצה לקיים את מצוות ק"ש, אלא כל רצונו היה ללמוד תורה, אך הוא היה מודע או ער לכך שהוא קורא את פרשת שמע בזמנה ושיש מצווה לעשות כן – הוא יצא ידי חובתו. קשה לומר כי לכך כיוונה המשנה באומרה: 'אם כיון לבו – יצא'.

⁴⁵ ברוח זו מסביר אילברג-שוורץ ('הרצון האנושי', עמ' 62) את ההבדל בין המקרה של הקורא את המגילה 'בסירוגין [בהפסקות] ומתנמנם [נרדם מעט ומתעורר]' – שיצא [ג], לבין המקרה של הקורא את המגילה לצורך כתיבתה או דרישתה או הגהתה שדינו תלוי בכוונה – 'אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא' [ג]. במקרה הראשון, מניחה המשנה כי מי שקרא את המגילה בחג הפורים התכוון לקיים את המצווה – הגם שקראה 'בסירוגין ומתנמנם' – ועל כן יצא ידי חובתו. אך במקרה השני, לא ניתן להניח כי הייתה לאדם מטרה לקיים את המצווה, ועל כן קובעת המשנה כי רק אם התכוון לקיים את המצווה הוא יצא ידי חובתו.

⁴⁶ במושג 'חזקת כוונה' אעסוק להלן בדיון על הירושלמי (עמ' 75-76).

⁴⁷ ספראי, 'משנת א"י', ברכות, עמ' 75 (ההדגשה אינה במקור).

אפשרות נוספת שהוצעה היא שמדובר במשנה על פעולה מנטאלית של **התכוונות** לקיים את המצווה. כאמור לעיל (עמ' 54) לפי הבנה זו אין די במטרה או ברצון לקיים את המצווה אלא צריך גם להתכוון במפורש לצאת, דהיינו להצהיר בלב על כוונה לקיים את המצווה בטרם ביצועה.

אני סבור כי גם אפשרות זו אינה הולמת את כוונת המשנה, וזאת משתי סיבות: ראשית, לא נראה סביר כי אדם שביצע את פעולת המצווה מתוך כוונה / מטרה לקיים את המצווה, אך שכח להצהיר על כוונה זו – לא יצא ידי חובתו (כקביעת המשנה: "ואם לאו [=לא כיון לבו] – לא יצא").

שנית, והעיקר, אילו אכן רצתה המשנה ללמד כי יש צורך בהצהרת כוונה (בלב) לקיים את המצווה, מדוע נקטה היא במקרי קצה של הקורא בתורה את פרשת שמע ושל השומע קול שופר מחוץ לבית הכנסת וכד', ולא קבעה באופן כללי כי הקורא את שמע או השומע את קול השופר "אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא". אם יש צורך בהצהרת כוונה לפני קיום המצווה אין אפוא מקום להבחין בין השומע שופר מחוץ לבית הכנסת לבין השומע שופר בתוך בית הכנסת; או להבחין בין הקורא את פרשת שמע במהלך קריאתו בתורה לבין הקורא את שמע – מהסידור או בעל פה – במהלך תפילתו.

אפשרות נוספת שהוצעה היא שכלל אין מדובר על כוונה לקיים את המצווה, אלא מדובר על 'כוונת הלב למצווה עצמה' אשר מקובל להגדירה כריכוז. למשל: בקריאת שמע – להתרכז בתוכן של מילות הטקסט או לקבל עליו מלכות שמים; בשמיעת שופר – להתרכז במהלך שמיעת התקיעות (ולא להרהר בדברים אחרים) או להתכוון להמליך את ה'; בשמיעת מגילה – לעקוב ולהבין את הטקסט הנקרא.⁴⁸ אני סבור כי יש לשלול גם את האפשרות הזו, שהרי אם זוהי כוונת המשנה מדוע הקורא את שמע שלא בדרך לימודו או השומע שופר / מגילה בתוך בית הכנסת – אינם צריכים גם הם לכוון את לבם, דהיינו להתרכז במהלך ביצוע המצווה בתוכן או במשמעות של המצווה.⁴⁹

קושיה זו אינה עולה אם מפרשים שמדובר במשנה על מטרה לקיים את המצווה, שכן, כאמור, ניתן להניח כי השומע את השופר / המגילה בבית הכנסת וכן הקורא את שמע במהלך תפילתו מתכוונים לקיים את המצווה; שהרי איזו עוד מטרה יכולה להיות לשומע או לקורא פרט לזו של קיום המצווה.

⁴⁸ אגב, ביחס למקרא מגילה עולה בבירור מהמשנה כי הריכוז אינו מהווה תנאי הכרחי לקיום המצווה, שהרי ה'מתנמנם' יצא [1ג]. אך בירושלמי (מגילה ב, ב, עג ע"א) מסופר שמנשה התנמנם בעת קריאת המגילה, ואמר לו רבי זעורה: "חזור לך דלא כוונת". על 'סתירה' זו ראה גם אורבך, 'חז"ל', עמ' 345 (והפניותיו שם); ויש שחילקו בין קורא ומתנמנם (במשנה) ל**שומע** ומתנמנם (בירושלמי) שצריך לחזור היות שלא שמע את כל מילות המגילה.

⁴⁹ על כך ניתן לכאורה להשיב כי השומע שופר / מגילה בתוך בית הכנסת או הקורא את שמע מהסידור במהלך תפילתו מן הסתם מכוון את לבו. אך האם באמת ניתן להניח כי הנמצא בבית הכנסת מצליח להתרכז בעת שמיעת השופר / המגילה ולא להרהר בדברים אחרים, או שהקורא את שמע במהלך תפילתו מצליח להתרכז בעת הקריאה ולא להרהר בדברים אחרים. אדרבה סביר יותר להניח שדווקא הקורא את פרשת שמע במסגרת לימוד ספר דברים מתרכז יותר במהלך הקריאה מאשר זה שקורא את שמע במסגרת התפילה השגרתית.

3. סוג הפעולות

בשלוש המצוות שנדונו במקורות התנאיים – מצוות קריאת שמע, מצוות השופר ומצוות המגילה – קיימים הבדלים מבחינת אופן קיום המצווה או האופן שבו ניתן לקיימה, שכן: לא הרי הפעולה של שמיעת קול השופר או קול המגילה [2ב, 2ד] כהרי הפעולה של ביטוי שפתיים בקריאת שמע או בקריאת מגילה [א, 2ג], ולא הרי הפעולה של ביטוי שפתיים כהרי הפעולה של תקיעה בשופר [1ד]. יש להדגיש, כי אף שדיבור וכל שכן שמיעה אינם נחשבים בהכרח לפעולות בכל ההקשרים⁵⁰. בהקשר הנוכחי – ובהקשר של מצוות בכלל – אף השמיעה נחשבת לפעולה שכן באמצעותה מתקיימת המצווה, שהרי המצווה היא לשמוע קול שופר⁵²; וכפי שכותב לורברבוים: "המצווה היא לשמוע קול שופר, ובפעולה זו הפועל הוא באופן בסיסי פסיבי"⁵³.

לכאורה ניתן לטעון, כי הכוונה נחוצה בפעולת הקריאה (קריאת שמע / קריאת מגילה) בה קיימת תנועת גוף מינימאלית – חיתוך שפתיים, וכל שכן בפעולת השמיעה (שמיעת שופר / מגילה) שאין בה כל תנועת גוף הנראית לעין, ברם אין הכרח שהיא תידרש בפעולות בהן קיים אלמנט פיזי מובהק; ובהמשך לכך לטעון, כי ייתכן שלפי המשנה הכוונה אינה נחוצה במצוות המתקיימות על ידי מעשה פיזי מובהק (כגון נטילת לולב), אלא היא נדרשת רק במצוות המתקיימות על ידי שמיעה או דיבור⁵⁴. על כך יש להשיב כי, ראשית, הכוונה נדרשת גם בפעולת התקיעה בשופר⁵⁵; ועל אף שניתן לטעון כי המצווה היא לשמוע קול שופר, וממילא פעולת המצווה היא השמיעה ולא התקיעה⁵⁶, בסופו של דבר התקיעה בשופר (ולדעתי גם הקריאה של שמע או של המגילה) היא מעשה בדיוק כמו נטילת הלולב⁵⁷.

⁵⁰ כדברי רזון, 'מצוות', עמ' 205:

"Speaking, reading, and certainly hearing are not necessarily considered actions in all contexts".

⁵¹ ראה למשל את דעת ריש לקיש (בבלי סנהדרין סה, ע"ב), כי 'עקימת פיו לא הוי מעשה' (בהקשר לאיסורים).

⁵² לדיון ומקורות בשאלות: (א) האם החיוב בר"ה הוא לתקוע בשופר או לשמוע קול שופר? (ב) איזו ברכה יש לברך על קיום המצווה – 'לתקוע בשופר' או 'לשמוע קול שופר'? ראה אצל: וולפיש, 'המשנה', עמ' 244-245 והערה 31; שילת, 'זכרון', עמ' 202 ואילך.

⁵³ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 20 (ההדגשה במקור). וראה גם וולפיש, שם, עמ' 246.

⁵⁴ טענה זו מועלית על ידי רזון, שם.

⁵⁵ כך מפורש בתוספתא [1ד], וכן עולה בבירור מהמשנה (ר"ה ד, ח): "אין מעכבין את התנוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, והמתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא". המתעסק האמור במשנה הוא התוקע בשופר כדי ללמד את התינוקות (כנלמד מן ההקשר); ועל כן הוא לא יצא ידי חובה, שכן לא הייתה לו כוונה (מטרה) לקיים את המצווה. ראה על כך גם להלן (עמ' 89) בדיון על המתעסק.

⁵⁶ ראה טענה זו אצל שילת, שם, עמ' 228 והערה 1.

⁵⁷ ובכלל יש להעיר, כי אין ב**ספרות חז"ל** אף לא רמז לכך שיש להבחין בין מעשה 'גדולי' למעשה 'קטן' – הבחנה שנוגעת לעניין חיוב על איסורים (ראה בבלי סנהדרין סה) – ביחס לכוונה במצוות (ראה עוד להלן, עמ' 114-115).

שנית, אם אכן הכוונה אינה נחוצה במצוות המתקיימות על ידי מעשה פיזי מובהק, אזי יוצא כי אדם שנטל לולב בסוכות רק כדי ללמד את בנו – יצא, הגם שלא הייתה לו מטרה לקיים את המצווה. אין אפוא כל הגיון לטעון, כי מי שתקע בשופר לצורך לימוד בנו בלבד (כלומר, ולא גם כדי לקיים את המצווה) – לא יצא (כמפורש בתוספתא [1ד]); ולעומתו מי שנטל לולב לצורך לימוד בנו בלבד – יצא.

בהמשך לדברים אלו יש לומר, כי שלושת המקרים המובאים במשנה בנושא הכוונה במצוות כוללים למעשה את כל המצבים האפשריים שבהם יש יסוד להניח כי אין לאדם מטרה לקיים את המצווה:

- פעולת המצווה נעשית בדרך לא נורמטיבית – קריאת פרשת שמע מהתורה [א].
- פעולת המצווה נעשית במקום לא נורמטיבי – שמיעת השופר או המגילה מחוץ לביהכ"נ [ב2; ד2].
- פעולת המצווה נעשית לצורך מטרה אחרת – קריאת המגילה לצורך כתיבתה, דרישתה והגהתה [ג2]; ובכגון זה גם המקרה המובא בתוספתא – תקיעה בשופר לצורך לימוד [ד1].

לאור זאת, אפשר להבין כי שלושת המקרים שנדונו במשנה הם בבחינת פרטים המלמדים על הכלל שמצוות צריכות כוונה לצאת⁵⁸, דהיינו שהאדם נדרש לבצע את פעולת המצווה לשם המצווה⁵⁹ (ולא לשם מטרה אחרת או מסיבה אחרת). לפי הבנה זו יוצא, כי אם האדם נטל את הלולב לצורך לימוד בנו בלבד הוא לא יצא ידי חובה, שכן פעולת המצווה נעשתה לצורך מטרה אחרת; ואולי הסיבה לכך שמקרה זה לא נדון בספרות התנאית היא משום שתקיעה בשופר לצורך לימוד שכיחה יותר מאשר נטילת לולב לצורך לימוד.

⁵⁸ כך מציע הבבלי, ברכות יג, ע"א (וכן הירושלמי לפי גרסת הראב"י וראשונים נוספים, ראה להלן עמ' 74), להבין את המשנה.

⁵⁹ מסתבר כי לכתחילה עדיף שהאדם יקרא את שלוש הפרשיות של שמע (ולא רק את הפרשה הראשונה מספר דברים), וכן שהאדם ישמע שופר או מגילה בתוך בית הכנסת (ולא מחוצה לו), וכן שהאדם יקרא את המגילה לא תוך כדי כתיבתה וכד'. אך נראה כי המשנה באה ללמד שאם פעולת המצווה נזדמנה לאדם באופן אקראי ("במזלי") – אגב כך שהיה שקוע בעשייה אחרת (כגון: לימוד ספר דברים, או הליכה בסמוך לבית הכנסת, או כתיבת המגילה) – הוא יכול "לנצל" את הסיטואציה שנוצרה (או שתוכננה מראש) כדי לצאת ידי חובתו, וזאת על ידי כך שיתכוון לבצע את פעולת המצווה (גם או רק) לשם קיום המצווה.

4. הכוונה והפעולה כמרכיבים הכרחיים בקיום המצווה

בכל ארבעת המקרים המתוארים במקורות התנאיים מהווה הכוונה תנאי הכרחי לקיום המצווה, שכן בהעדרה לא קיים האדם את המצווה: "אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא" [א-ד]. יחד עם זאת, אין די בכוונה לקיים את המצווה אלא יש גם לבצע את פעולת המצווה באופן הנדרש. כך למשל, אין די בכך שהאדם מתכוון לקיים את מצוות ק"ש, אלא עליו גם לקרוא את הטקסט של פרשת שמע כהלכה (למשל, לא לדלג על מילים או לבטא אותן כתקנן). מסיבה זו קובעת המשנה (ראש השנה ג, ז), כי השומע את קול ההד של השופר (בעקבות תקיעה לתוך הבור וכיו"ב) אינו יוצא ידי חובתו [ב1]; וזאת אף אם הוא מתכוון לקיים את מצוות השופר. נראה כי המילה 'וכן' המחברת בין הרישא לסיפא של משנה זו באה ללמד כי על מנת לקיים מצווה צריכים להתקיים שני תנאים:

1. התנאי האובייקטיבי – שמיעת קול שופר ולא קול הד השופר: "התוקע לתוך הבור... אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא" [ב1].

2. התנאי הסובייקטיבי – כוונה לקיים את המצווה: "וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת... ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא" [ב2].

ברוח זו כותב גולדברג: "כמעט בכל הנוסחאות גורסים 'וכן'⁶⁰, והמפרשים מתקשים למצוא דמיון בין ההלכה הראשונה לשנייה. אבל נכון הנוסח לדעתנו, מפני שכאן יש ניגוד. יציאת ידי חובה בשמיעת קול שופר אינה תלויה בכוונת הלב בלבד (מה שמלמדת ההלכה השנייה), אלא גם בשמיעת קול שופר ממש, ולא ההברה (ההלכה הראשונה)"⁶¹.

בטבלה שלהלן ניתן להבחין בהקבלה שבין הרישא לסיפא של המשנה (ראש השנה ג, ז):

הסיפא	הרישא
אם כיון לבו	אם קול שופר שמע
יצא	יצא
ואם לאו	ואם קול הברה שמע
לא יצא	לא יצא
↓	↓
פגם בכוונה	פגם במעשה

⁶⁰ ראה אצל אפשטיין, 'המשנה', עמ' 1046. יש לציין, כי בכל כתבי היד החשובים של המשנה מופיעה המילה 'וכן' (כ"י קאופמן, עמ' 152; כ"י פארמה, עמ' 95; כ"י קמברידג', עמ' 62).

⁶¹ גולדברג, 'לשון המשנה', עמ' 110. פירוש זה להימצאות המילה 'וכן' עומד בניגוד להצעתו של אפשטיין (שם) לפיה משנתו קטועה והמילה 'וכן' הייתה קשורה לעניין אחר, שנשמר במקבילה שבתוספתא (ר"ה ב, ז): "רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת ומי שהיה וכו'". על כך שיש לקבל את גרסת 'וכן' ביחס למשנתנו, ראה גם עץ-חיים, 'וכן', עמ' 146.

5. הפעולה כאמצעי לכוונה

מהדיון שנערך עד כה נראה היה כי אין הבדל בין המשקל שניתן לכוונה לזה שניתן למעשה, שהרי שניהם הכרחיים באותה מידה לקיום המצווה (כנ"ל בסעיף הקודם). אולם בקטעי האגדה שבמשנה ושבתוספתא מצטיירת תמונה שונה שבה מופר האיזון לטובת הכוונה. בטבלה שלהלן ניתן להבחין בהקבלה שבין המשנה לתוספתא הן בקטע ההלכתי והן בקטע האגדי:

תוספתא (ראש השנה ב, ז)	משנה (ראש השנה ג, ז-ח)	
<p>רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת ומי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת</p> <p>ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא,</p> <p>אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו, זה שכיון לבו יצא וזה שלא כיון לבו לא יצא.</p>	<p>[ז] מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת</p> <p>ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא,</p> <p>אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו.</p>	<p>קטע ההלכה</p>
<p>שאיין הכל הולך אלא אחר כונת הלב שנאמר: 'תכין לבם תקשיב אזניך', ואומר: 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה'.</p>	<p>[ח] והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגומר (שמות י"ז), וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלין.</p> <p>כיוצא בדבר אתה אומר (במדבר כ"א) עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוד וראה אותו וחי, וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהן שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נימוקים.</p>	<p>קטע האגדה</p>

- בין הגרסאות של המשנה מצויים חילופי נוסח ביחס לביטוי 'ומשעבדין את לבם' (המופיע בדפוס):
- נוסח הדפוס בשתי הדרשות הוא 'ומשעבדין את לבם', וכך הוא גם נוסח המשנה שבתלמוד הבבלי (ראש השנה כט, ע"א)⁶².
 - בכ"י קאופמן ובכ"י תימן הנוסח בדרשת ידי משה הוא 'ומכוונים' את לבם', ובדרשת הנחש – 'ומשעבדים' את לבם', וכעין זה גם נוסח המשנה בתלמוד הירושלמי (ראש השנה ג, ח, נח ע"ג): בדרשת ידי משה – 'ומכוונין ליבן', ובדרשת הנחש – 'ומשעבדין את ליבן'.
 - בכ"י פארמה ובכ"י פריס הנוסח בדרשת ידי משה הוא 'ומשעבדין את לבם' (כמו בדפוס), ובדרשת הנחש הנוסח בכ"י פארמה הוא 'ומכוונים את ליבם' ובכ"י פריס – 'ומכוונין את לבם'.
 - בכ"י קמברידג' הנוסח בשתי הדרשות הוא 'ומכוונים את לבם'.

⁶² וראה דקדוקי סופרים, ה (ראש השנה), עמ' 76 והערה י.

⁶³ בכ"י תימן מעל המילה 'ומכוונין' כתוב באותיות קטנות (בין שורות הטקסט) 'ומשעבדין'.

דרשת הנחש	דרשת ידי משה	גרסאות המשנה
שעבוד הלב	שעבוד הלב	נוסח הדפוס (+בבלי)
שעבוד הלב	כוונת הלב	כ"י קאופמן ותימן (+ירושלמי)
כוונת הלב	שעבוד הלב	כ"י פארמה ופריס
כוונת הלב	כוונת הלב	כ"י קמברידג'

פרנקל קובע כי הנוסח בכתב יד קאופמן הוא "ללא ספק הנוסח המקורי שבמשנה"⁶⁴, וכי הנוסח 'משעבדין את לבם' בדרשת ימי משה שבדפוס הוא העברה שגויה מדרשת הנחש שבהמשך המשנה⁶⁵. לדבריו "השינוי התוכני היחיד, והוא גם השינוי החשוב ביותר... במקום 'משעבדין' שבדפוס [=בדרשת ידי משה], יש בכתב היד [=קאופמן] 'מכוונים'... מתקבל על הדעת שאחד המעתיקים התבלבל בין דרשת הנחש לדרשת ידי משה, ורשם בטעות את הביטוי 'משעבדים את לבם' פעמיים. המעתיקים המאוחרים יותר ראו בנוסח זה נוסח טוב, כי לא העלו על הדעת שיש להבחין בין שתי הדרשות"⁶⁶. מדבריו של פרנקל עולה אפוא כי לדעתו יש הבדל תוכני בין הביטויים – 'מכוונים את לבם' ו'משעבדים את לבם', כאשר הביטוי הראשון הולם יותר את דרשת ידי משה, והביטוי השני – את דרשת הנחש.

לנוכח חילופי הגרסאות עולות שתי אפשרויות: האחת, לטעון – כעולה מדברי פרנקל – כי יש הבדל מהותי בין המושגים 'כוונת הלב' ו'שעבוד הלב', כאשר האחד הולם את דרשת ידי משה והאחר את דרשת הנחש; וממילא יש צורך להכריע בשאלת הנוסח העדיף. השנייה, לטעון שהמושגים 'כוונת הלב' ו'שעבוד הלב' הם בבחינת מושגים מתחלפים בהיותם מבטאים בהקשר הנוכחי מצב מנטאלי זהה; וממילא אין משמעות ממשית לשאלת הנוסח העדיף.

לדעתי צודק פרנקל ובאמת בנוסח המקורי של המשנה הופיע המושג 'כוונת הלב' בדרשת ידי משה, והמושג 'שעבוד הלב' בדרשת הנחש. מסקנה זו נשענת על שני נימוקים: ראשית, מקובל על החוקרים שכ"י קאופמן הוא כתב היד הטוב ביותר של המשנה, ובו מופיע המושג 'כוונת הלב' בדרשת ידי משה ו'שעבוד הלב' בדרשת הנחש. זאת ועוד, גם בכתב יד תימן מופיע המושג 'כוונת הלב' רק בדרשת ידי משה, אך מעל המילה 'ומכוונין' כתוב באותיות קטנות (בין שורות הטקסט) 'ומשעבדין'; עובדה זו עשויה להצביע על כך שהשינוי מ'מכוונין' ל'משעבדין' נעשה בשלב מאוחר יותר ע"י אחד מן המגיהים. על זאת יש להוסיף את הירושלמי⁶⁷ הגורס גם הוא את המושג 'כוונת הלב' בדרשת ידי משה בלבד.

⁶⁴ פרנקל, 'מדרש', עמ' 691.

⁶⁵ ראה: פרנקל, שם, עמ' 1068, תשובה 1; פרנקל 'דרכי האגדה', עמ' 695 הערה 22; ובעקבותיו גם וולפיש, 'המשנה', עמ' 235 הערה 5.

⁶⁶ פרנקל, 'מדרש', עמ' 690, 1068 (ההדגשות אינן במקור). פרנקל אינו מסביר מהו אותו הבדל תוכני בין הביטויים 'מכוונים את לבם' ו'משעבדים את לבם', או מפני מה יש להבחין בין שתי הדרשות.

⁶⁷ הן בנוסח הדפוס והן בכ"י ליידין.

שנית, קיים הבדל מהותי בין הסיפור על מלחמת עמלק (ובעקבותיה הרמת ידי משה) לבין הסיפור על מגפת הנחשים (ובעקבותיה עשיית נחש הנחושת), כפי שהם מתוארים בתורה. הסיבה למלחמת עמלק אינה מפורשת בתורה אלא הפרשייה פותחת בתיאור עובדה: "ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים" (שמות יז, ח). לעומת זאת, הסיבה למגפת הנחשים מפורשת בתורה, וכך נפתחת הפרשייה: "ויסעו מהור ההר דרך ים סוף לסבוב את ארץ אדום ותקצר נפש העם בדרך. וידבר העם באלוהים ובמשה למה העליטנו ממצרים למות במדבר כי אין לחם ואין מים ונפשנו קצה בלחם הקלוקל. וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וימת עם רב מישראל" (במדבר כא, ד-ו). בשונה ממלחמת עמלק שאין הכרח לתלותה בחטא ישראל⁶⁸, הרי שמגפת הנחשים ארעה בוודאות כתוצאה מחטאם של ישראל.

לאור זאת, ייתכן כי 'שעבוד הלב' מבטא את מוטיב התשובה, שעניינו: אמונה בה' והחלטה לעשות את רצונו או שלא להמרות את ציוויו (או כיו"ב). כך מסביר קדושין את הביטוי 'משעבדים את לבם': "In relating that Israelites subjected their hearts to God, the haggadot tell us that they now acknowledged God's kingship and were no longer rebellious"⁶⁹.

'שעבוד הלב', אשר כולל בתוכו אלמנט של תשובה, היה אפוא נחוץ כדי לכפר על חטא ישראל שבטעו פרצה מגפת הנחשים⁷⁰.

אך במלחמת עמלק אין הכרח לומר שהמומנט הדתי קשור למוטיב התשובה, אלא ייתכן כי ישראל צעקו מעומק לבם (כוונו את לבם) אל ה' שיצילם מידי עמלק. כך מסביר פרנקל את הביטוי 'מכוונים את לבם': "באגדה על מלחמת עמלק, ישראל מכוונים את לבם בשעת המלחמה 'לאביהם שבשמים' שיעזור להם במלחמתם ויציל אותם מן הצרה. כאן יש כוונת לב רגשית (הבאה 'מעומק הלב')"⁷¹. ניתן להגדיר את הכוונה הרגשית הבאה מעומק הלב כ- **devotion** = התמסרות / התקשרות / דבקות. זאת להבדיל ממובני הכוונה שזכרו עד כה בפרק זה: **awareness** = מודעות (עמ' 52); **purpose** =

מטרה (עמ' 53 ועוד); **intentionality** = התכוונות (עמ' 54); **concentration** = ריכוז (עמ' 58).

⁶⁸ אמנם במקורות מאוחרים יותר מן המשנה קובעים חז"ל כי גם מלחמת עמלק ארעה כתוצאה מחטאם של ישראל, ראה למשל בפסיקתא דרב כהנא ג - זכור (מהד' מנדלבוים, עמ' 35). אך, כאמור, תליית מלחמת עמלק בחטאם של ישראל אינה מפורשת בתורה.

⁶⁹ קדושין, 'עבודת האל', עמ' 193 בהערות הכוכבית. אם אכן זהו פירוש המושג 'שעבוד הלב', אזי המקבילה במכילתא דרשב"י (ראה הערה 27) מהווה מעין אילוסטרציה למושג זה: "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום ומאמינן במה שפיקדו המקום למשה...".

⁷⁰ לרעיון שהנחש פוגע בעקבות החטא, השווה למשל לשמות רבה ג, יב (מהד' שניאן, עמ' 135): "שאינ הנחש ממית אלא החטא ממית, ומעשה ברי' חנינא בן דוסא וכו'".

⁷¹ פרנקל, 'מדרש', עמ' 691.

לגופם של דברים, ניתן להבחין כי בין הימשנה ההלכתית (ר"ה ג, ז) לימשנה האגדית (שם, ח) קיים הן קשר לשוני – המתבטא במושג המפתח 'כוונת הלב' (ע"פ כתבי היד) – והן קשר מבני, כמתואר להלן:

משנה ח		משנה ז
דרשת הנחש	דרשת ידי משה	
וכי נחש ממית או נחש מחיה	וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה	שמע קול שופר או קול מגילה
משעבדים את לבם	מכוונים את לבם	כיון לבו
היו מתרפאים	היו מתגברים	יצא
ואם לאו	ואם לאו	ואם לאו
היו נימוקים	היו נופלים	לא יצא

בנוסף ניתן להבחין כי שתי המשניות מתייחסות תחילה לפן האובייקטיבי של האירוע (שמיעת קול שופר או קול מגילה; ידיו של משה והנחש), ובהמשך – לפן הסובייקטיבי שלו (כיון לבו... ואם לאו; מכוונים את לבם... ואם לאו).

אך נראה כי מעבר לקשר הלשוני והמבני קיימת גם סיבה מהותית לכך שהעורך צירף את המשניות. כפי שנראה להלן ניתן להסביר בשלושה כיוונים – שאינם מוציאים זה את זה – את הסיבה לצירופן: (א) כוחה וחשיבותה של הכוונה; (ב) מהותה של הכוונה; (ג) הכוונה כתכליתה של הפעילות הדתית.

(א) כוחה וחשיבותה של הכוונה

ברובד הפשוט יש לומר כי ההלכה (משנה ז) קבעה שהכוונה הנה תנאי הכרחי לקיום המצווה ("אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא"), אך היא לא אמרה דבר בעניין מעלתה. לפיכך באה האגדה (משנה ח) ללמד על כוחה וחשיבותה של הכוונה, שכן בה הייתה תלויה הצלתם של ישראל. ברוח זו מסביר המאירי: "מתוך שהיה מדבר בענין כונת הלב הביא ענין זה [=האגדה על ידי משה והנחש] להודיע שכל הדברים בכונת הלב הם תלויים... הא למדת שהכל תלוי בכונת הלב"⁷².

ערכה הרב של הכוונה במעשה הדתי בא לידי ביטוי באופן הבולט ביותר באמרה האגדית החותמת את הדיון ההלכתי שבתוספתא: "שאיין הכל הולך אלא אחר כונת הלב".

מהפסוק הראשון הנזכר בתוספתא – "תכין לבם תקשיב אזניך" (תהלים י, יז) – ניתן ללמוד כי בשעה שהאדם מכוון את לבו – 'תכין לבם', מובטח לו שה' יקשיב ויענה לפנייתו – 'תקשיב אזניך'. בפסוק זה יש כדי להסביר את שהתרחש במלחמת עמלק מנקודת מבטה של המשנה: כאשר ישראל היו נתונים בצרה הם כווננו את לבם לאביהם שבשמים – 'תכין לבם', ולכן הציל הוא אותם מן הצרה – 'תקשיב אזניך'.

⁷² המאירי, בית הבחירה, ר"ה כט, ע"א, ד"ה 'המשנה השמינית'. דברי המאירי ממחישים את ההקבלה בין האגדה שבמשנה המלמדת לדבריו "שהכל תלוי בכונת הלב" לבין האגדה שבתוספתא – "שאיין הכל הולך אלא אחר כונת הלב". בכיוון זה הולך גם קדושינ (עבודת האל, עמ' 194) הכותב כי שתי הדרשות (במשנה ח) שובצו לאחר ההלכה (במשנה ז) על מנת לשבח את הכוונה.

(ב) מהותה של הכוונה

פרנקל מציע הסבר אחר לצירופן של המשניות, ואלו הם דבריו:

"יש הבדל ברור בין המשמעות של 'כיוון לבו' ההלכתי לבין 'מכוונים את לבם' שבאגדה: ההלכה דורשת שהאדם יחשוב בלבו בשעת המצווה שהוא כעת נמצא במצב של קיום המצווה – 'כרגע אני שומע קול שופר של ראש השנה בהתאם למצווה הכתובה בתורה'. לעומת זאת באגדה על מלחמת עמלק, ישראל מכוונים את לבם בשעת המלחמה 'לאביהם שבשמים' שיעזור להם במלחמתם ויציל אותם מן הצרה. כאן יש כוונת לב רגשית (הבאה 'מעומק הלב') לעומת כוונת הלב ההגיונית-הבנתית של ההלכה. האם המצרף את שתי המשניות יחד רוצה לומר, כי גם בשעת קיום מצווה אין די בכוונה הגיונית-הלכתית אלא האדם צריך לשלב גם כוונה רגשית-דתית?"⁷³.

יפה עושה פרנקל בהבחינו בין כוונת הלב ההלכתית-משפטית (להלן 'הכוונה ההלכתית') לכוונת הלב האגדית-רגשית (להלן 'הכוונה האגדית'); גם הסברו לצירוף המשניות – שבקיום המצווה 'צריך לשלב גם כוונה רגשית-דתית' – בהחלט מתקבל על הדעת"⁷⁴.

עם זאת, יש להעיר שהסברו של פרנקל לכוונה ההלכתית מתאים לפירוש של הכוונה לצאת כמודעות לקיום המצווה (ראה בעמ' 52); אך, כפי שצוין לעיל (בעמ' 61), נראה כי לצורך מילוי החובה הדתית אין די במודעות גרידא, אלא יש צורך גם במטרה (או ברצון) לקיים את המצווה. המשנה דורשת כי האדם יבצע את פעולת המצווה לשם המצווה (למשל, שהוא יתקע בשופר כדי לקיים את המצווה), ולא לשם מטרה אחרת או מסיבה אחרת.

באשר לכוונה האגדית אני מסכים עם פרנקל כי מדובר בכוונה רגשית – הכרוכה מן הסתם בתפילה או בבקשת עזרה – היוצאת מעומק הלב.

על מהותה של הכוונה האגדית ניתן ללמוד גם **מהפסוק השני** הנזכר בתוספתא – "תנה בני לבך לי, ועיניך דרכי תצורנה" (משלי כג, כו). כאן מדובר אפוא על כוונה שהיא בבחינת נתינת הלב לה', אשר ניתן להגדירה כהתמסרות (devotion)⁷⁵.

⁷³ פרנקל, 'מדרש', עמ' 691. וראה גם פרנקל, 'דרכי האגדה', עמ' 485-486.

⁷⁴ כמובן ש'כוונת הלב הרגשית' אינה מהווה תנאי הכרחי לקיום המצווה אלא היא בבחינת 'מידת חסידות'. כעין מה שנאמר במשנה (ברכות ה, א) על החסידים הראשונים: "חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוננו את לבם למקום" (נוסח המשנה בבבלי ברכות ל, ע"ב, הוא: "...לאביהם שבשמים"). במשנה זו אעסוק בהרחבה בפרק השני סעיף ט (עמ' 206 ואילך).

⁷⁵ על טיבה של כוונה זו ניתן ללמוד גם מדברי הירושלמי (ברכות א, ה, ג ע"ג): "תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה. אמר הקב"ה אי יחבת לי ליבך ועיניך אנא ידע דאת ליי" [=אמר הקב"ה: אם תיתן לי את לבך ועיניך, אני אדע שאתה שלי].

(ג) הכוונה כתכליתה של הפעילות הדתית

הסיבה לצירוף המשניות (ההלכתית והאגדית) שתובא להלן נוגעת באופן ישיר לתוכן של הדרשות. שתי הדרשות מתבססות, כידוע, על שני אירועים הנזכרים בתורה:

- על אודות ידי משה מסופר (שמות יז, ח-יג): "ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים... ויעש יהושע כאשר אמר לו משה להלחם בעמלק ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה. והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק. וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידי מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש. ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב".
- על אודות הנחש מסופר (במדבר כא, ו-ט): "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וימת עם רב מִישראל. ויבוא העם אל משה ויאמרו חטאנו כי דברנו בה' ובך התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש ויתפלל משה בעד העם. ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי. ויעש משה נחש נחושת וישימהו על הנס והיה אם נשך הנחש את איש והביט אל נחש הנחושת וחי".

מפשט הפסוקים עולה כי לידי משה ולנחש הנחושת היה כוח מאגי – לידיו של משה היה הכוח לקבוע את תוצאת המלחמה ולנחש הנחושת ('הנחש המחיה') היה הכוח לרפא את הנפגעים מהכשת הנחשים ('הנחש הממית'). אולם, המשנה קובעת כי הסיבה להצלה אינה נעוצה במישור הפיזי-חיצוני אלא במישור המטפיזי-פנימי. כלומר: הצלת ישראל מן הצרה אינה תלויה בגורמים חיצוניים או בפעולות מסוימות – בהרמת ידי משה או בהבטה בנחש – אלא בכוונת הלב או בשעבוד הלב לאביהם שבשמים.

גארב טוען כי "למרות שלכאורה מגמת המשנה היא אנטי-מאגית, ובאה לשלול את האפקט המאגי של המחווה של משה או של הנחש, הרי שהיא למעשה מעתיקה את הפעולה המאגית לתחום התפילה והכוונה"⁷⁶. אולם, ספק רב אם מגמת המשנה היא להעניק כוח מאגי לכוונה, לאמור שהיא מחוללת נסים; אלא היא מלמדת כי בשעה שישראל כיוונו את לבם לאל – האל (ולא הכוונה!) הציל אותם מן הצרה, וברוח דברי הפסוק המובא במקבילה בתוספתא: "תכין לבם תקשיב אזניך" (תהלים י, יז)⁷⁷.

על כל פנים, מתעוררת השאלה: אם הצלתם של ישראל הייתה תלויה בכוונת הלב או בשעבוד הלב, מפני מה נדרש משה להרים את ידיו תוך תמיכתם של אהרן וחור, ומפני מה אמר לו ה' להכין את נחש הנחושת לצורך הריפוי.

⁷⁶ גארב, 'הכח בכוונה', עמ' 57.

⁷⁷ להסבר הפסוק, ראה לעיל סוף עמ' 69.

על כך ניתן להשיב, כי ידי משה המורמות והנחש שהוצב על הנס נועדו להורות לישראל כי עליהם להסתכל כלפי מעלה ולכוון או לשעבד את לבם לאביהם שבשמים⁷⁸. לשון אחר: ידי משה והנחש היו האמצעי להשגת המצב הנפשי של כוונת הלב או שעבוד הלב.

מכאן ניתן לומר שצירוף המשניות בא ללמד, כי כשם שהפעולות (במשנה האגדית) – הרמת ידי משה וההבטה בנחש הנחושת או עשייתו – היו האמצעי לכוונת הלב או לשעבוד הלב; כך פעולת המצווה (במשנה ההלכתית) – שמיעת קול השופר או קול המגילה – היא האמצעי או ההזדמנות לכוונת הלב⁷⁹ או לשעבוד הלב. דברים ברוח זו כתב כבר לורברבוים: "המומנט הדתי איננו פעולת ההבטה באובייקט או עשייתו אלא 'שעבוד הלב'... הפעולה היא אמצעי, או הזדמנות להשגת מצב נפשי של שעבוד הלב"⁸⁰.

עוד יש לומר, כי לשופר – בדומה לנחש הנחושת – אין סגולות מאגיות או ערך עצמי, אלא הוא נועד לגרום לשומעיו לשעבד את לבם (דהיינו להרהר בתשובה⁸¹, או כיוצא בזה, כנ"ל) לאביהם שבשמים.

כדאי לציין, כי במדרש הנמצא במקבילה שבמכילתא דר' ישמעאל יש שני שינויים מהותיים לעומת האגדה שבמשנה, וכך נאמר במכילתא דר"י פרשה א (מהד' כהנא למכילתות פרשת עמלק, עמ' 166): והיה כאשר ירים משה וג': וכי ידיו של משה מגברות את ישראל או ידיו של משה שוברות את עמלק? אלא כל זמן שהיה משה מגביה את ידיו כלפי למעלן, היו ישראל מסתכלין בו ומאמינין במי שפיקד את משה לעשות כן, והמקום עושה להם ניסים וגבורות. כיוצא בו, ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף וגו': וכי הנחש ממית ומחיה? אלא כל זמן שהיה משה עושה כן, היו ישראל מסתכלין בו ומאמינין במי שפיקד את משה לעשות כן והמקום שולח להם רפואות.

⁷⁸ כדרך שמסביר בעל התוספות יום טוב (משנה ר"ה ג, ח): "יתכן בעיני שהיתה הרמת ידיו של משה רבינו ע"ה הוראה לבני ישראל שישתכלו כלפי מעלה וישעבדו לבם לשמים כעין הוראת הנחש שעל הנס כבסמוך".

⁷⁹ כמובן שמדובר כאן על כוונת הלב במובן של devotion (=התמסרות או התקשרות לאל), ולא של מטרה.

⁸⁰ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 45. לורברבוים (שם, עמ' 46-48) מבין כי גם האמרה האגדית החותמת את הדיון ההלכתי שבתוספתא מלמדת על כך שאין לפעולה ערך עצמי אלא היא מהווה אמצעי או הזדמנות לכוונה: "המשפט 'שאיין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב' הוא מאוד חזק. התוספתא באה להדגיש שהדרישה לכוונת הלב שבתקיעת שופר היא בעצם דרישה של 'שעבוד הלב' בפני האלוהים, המתבטא בפסוקים, 'תנה בני לבך לי', תכין לבם תקשיב אזניך'... ולמרות שעל טיבה ותוכנה של כוונה זו אומרת התוספתא מעט מאוד, המשנה של 'וכי ידיו של משה' מגלה יותר. היחס בין הכוונה לפעולה פה הוא כזה שהפעולה מהווה הזדמנות לכוונה... התוספתא מגיבה לפעולה כמו תקיעת שופר שהיא בעלת הדים מאגיים או אנתרופומורפיים ברורים ומסיטה את כובד המשקל מהפעולה ותוצאותיה למצבו הנפשי של הפועל".

⁸¹ לרעיון שהתכלית של השופר היא לעורר את האדם לעשיית תשובה, ראה למשל רמב"ם הלכות תשובה ג, ד.

ראשית, על-פי המשנה התכלית של הרמת ידי משה הייתה שישראל יכוונו את לבם. לפיכך, כאשר היו ישראל "מכוונים את לבם לאביהם שבשמים" – הציל הוא אותם מן הצרה; וכדברי הפסוק: "תכין לבם תקשיב אזניך" (תהלים י, יז).

לעומת זאת, על-פי המכילתא התכלית של הרמת הידיים ועשיית הנחש הייתה שישראל יאמינו בה', או יבטחו⁸² בו שיעזור להם. לפיכך, כאשר היו ישראל "מאמינין" בו – הציל הוא אותם מן הצרה.

שנית, על-פי המשנה ישראל היו "מסתכלים כלפי מעלה" ודרך כך הצליחו להגיע לתכלית הרצויה – כוונת הלב לאביהם שבשמים. כנגד זה, על-פי המכילתא ישראל היו "מסתכלין בו" – במשה המבצע את צו האל (מרים את ידיו או עושה את נחש הנחושת), ודרך כך האמינו או בטחו באל המצווה⁸³. הבדל זה קשור באופן הדוק להבדל הקודם, שכן המבט המופנה כלפי מעלה לשמים נועד לעורר את כוונת הלב⁸⁴; וממילא כאשר התכלית המבוקשת היא האמונה או הביטחון באל מתייטר הצורך בהסתכלות 'כלפי מעלה'.

⁸² ראה את דבריו של פרנקל (מדרש', עמ' 692): "להאמין ב... בלשון התנאים פירושו 'להיות בטוחים ב...', כלומר ישראל... בטוחים שהקב"ה יציל אותם מן הצרה". על כך שהביטוי מאמינים בקב"ה עשוי להתפרש כבטוחים בו ניתן ללמוד גם מהמקור הבא (בבלי סוטה מח, ע"ב): "ופסקו אנשי אמנה. אמר רבי יצחק: אלו בני אדם שהן מאמינין בהקב"ה; דתניא, רבי אליעזר הגדול אומר: כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר – אינו אלא מקטני אמנה". רבי אליעזר אומר כי הדואג שמא לא יהיה לו מה לאכול הוא 'קטן אמונה' משום שאינו בטוח בקב"ה שידאג לו ויספק את צרכיו.

⁸³ ראה גם פרנקל, שם.

⁸⁴ על כך שכיוון המבט כלפי השמים עשוי לעורר את כוונת הלב, ראה למשל את פירושו של רש"י לדברי רבי יוחנן: "אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות" (בבלי ברכות לד, ע"ב). ומסביר רש"י (שם, ד"ה 'חלונות'): "שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע".

ג. כוונה במצוות בתלמוד הירושלמי

1. מצוות צריכות כוונה

במקורות התנאיים מובאים מקרים ספציפיים בנושא הכוונה במצוות, אך אין דיון עקרוני בשאלה האם מצוות צריכות כוונה [לצאת]. כלומר: האם לשם מילוי החובה, נדרש האדם לבצע את פעולת המצווה מתוך כוונה (מטרה) לקיים את המצווה, או שמא די בכך שהוא מבצע את פעולת המצווה. בירושלמי שלפנינו אין התייחסות ישירה לשאלה העקרונית האם מצוות צריכות כוונה. אך בגרסת הירושלמי שעמדה בפני הראב"ה וראשונים נוספים נאמר בפירוש כי מצוות צריכות כוונה:

וגרסין הכא בירושלמי 'היה עובר אחורי בית הכנסת וכו'', הדא אמרי⁸⁵ [=זאת אומרת]

מצות צריכות כונה⁸⁶.

על-פי גרסה זו, מדברי המשנה: "מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת... ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא", מסיק הירושלמי כי מצוות צריכות כוונה.

אולם, הגרסה הנ"ל אינה נמצאת בירושלמי שלפנינו הגורס (ראש השנה ג, ז, נט ע"א):

אמר רבי יוסי בן חנינה: לא אמר אלא 'וכן מי שהיה עובר', הא אם עמד חזקה כוין⁸⁷.

מגרסת הירושלמי שלפנינו גם כן עולה, לכאורה, כי מצוות צריכות כוונה, שכן הוא מקבל את דעת המשנה כי מי שהיה עובר מאחורי בית הכנסת ושמע את קול השופר – לא יצא, אלא אם כן התכוון לקיים את המצווה⁸⁸; ואכן קובע ליברמן כי "שיטת הירושלמי היא **בוודאי** שצריך כוונה לצאת"⁸⁹.

⁸⁵ צ"ל: 'אמרי' או 'אמרה' (האות י הודפסה בטעות במקום גרש), ראה ליברמן, 'כפשוטה', ה, עמ' 1045.

⁸⁶ ספר ראב"ה, חלק ב, סי' תקל"ג, עמ' 214. וראה שם בהערותו של אפטוביצר (הערה 2) שציין לראשונים נוספים המביאים גרסה זו. וכן ראה גרסה זו אצל הגר"א בספר 'ביאור הגר"א', אורח חיים סי' ס, עמ' ד.

⁸⁷ וכעין זה גם בכ"י ליידין: "הא אם עמד חזקה כיוין".

⁸⁸ לכאורה ניתן היה לחשוב כי המשפט 'הדא אמר מצות צריכות כונה' נכתב בתחילה כפירוש לדברי הירושלמי המקוריים – 'הא אם עמד חזקה כוין' – ובהמשך נכנס לגוף הירושלמי שהיה לפני הראב"ה. כדרך שכותב שפרבר (הראב"ה, עמ' 83) בהקשר להבדל אחר בין גרסת הירושלמי שלפנינו לגרסה שעמדה בפני הראב"ה: "כבר עמד הגר"ש ליברמן (ואחרים לפניו) על תופעה זו ש'הוסיפו הסופרים גם את הפירושים לגוף הירושלמי (הירושלמי כפשוטו, מבוא, עמ' כה). וביותר ידוע לנו כי כתב-ידו של הראב"ה לירושלמי היה מלא הוספות כאלה... אם כן, אין לתמוה אם נמצא עוד פירוש כזה שנכנס מן הגליון לגוף הירושלמי שהיה לפני הראב"ה". אולם, במקרה שלנו קשה לומר כי מדובר בפירוש; זאת, הן משום שהלשון 'הדא אמר מצות צריכות כונה' מתאימה לסגנון הירושלמי (ולא לפירוש עליו) והן משום שגרסה זו מצויה אצל ראשונים ואחרונים נוספים. לאור זאת, נראים דברי רטנר ('אהבת ציון', ר"ה, עמ' 58) כי "נראה שכתבי יד שונים היו לרבותינו מהירושלמי. בכת"י מהירושלמי שהיה בצרפת באטליא ובאפריקא היה כתוב כנוסח שלנו ['הא אם עמד חזקה כוין' – א"נ] אולם באשכנז ובספרד היה כת"י מתוקן [=הדא אמר מצות צריכות כונה – א"נ]".

⁸⁹ ליברמן, 'כפשוטה', ה, עמ' 1045. (ההדגשה אינה במקור). יש לציין, כי קביעתו של ליברמן אינה מתבססת על דיון מפורש של הירושלמי בנוגע לשאלה האם מצוות צריכות כוונה, עיין שם בהפניותיו.

אף אם נכונה קביעתו של ליברמן, עדיף לסייג ולומר כי שיטת הירושלמי היא **כנראה** שמצוות צריכות כוונה [לצאת]; זאת, הן משום שבירושלמי (בשונה מהבבלי) אין דיון עקרוני סביב השאלה האם מצוות צריכות כוונה והן משום שבירושלמי שלפנינו, על גרסאותיו, אין זכר לגרסה שעמדה בפני הראב"ה. יתר על כן, גם לפי גרסה זו – 'הדא אמר מצות צריכות כונה' – אין הכרח לומר כי שיטת הירושלמי היא שמצוות צריכות כוונה, שכן ייתכן כי הירושלמי בא לבאר את עמדת המשנה ולא לנקוט עמדה בשאלה זו.

2. חזקת כוונה

ביחס לדברי המשנה: "וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת" (ר"ה ג, ז) אומר רבי יוסי: "לא אמר אלא 'וכן מי שהיה עובר', הא אם עמד חזקה כוין" (ר"ה ג, ז, נט ע"א).

חשוב להדגיש, כי העמידה הנזכרת כאן אינה היפוכה של הישיבה אלא של ההליכה, וכפי שמסביר ליברמן: "מכיוון שהיה מהלך, ועמד, בוודאי כיוון לבו למצוה"⁹⁰.

רבי יוסי מדבר, אם כן, על מקרה שבו אדם היה מהלך בסמוך לבית הכנסת, וכאשר הוא שמע את קול השופר הוא נעצר. ההנחה שלו היא אפוא כי מטרת העצירה הייתה בוודאי כדי להקשיב לשופר ולקיים את המצווה⁹¹ (כמו אלו שנכנסים לתוך ביהכ"נ כדי לשמוע את השופר ולקיים את המצווה⁹²).

בדומה לכך קובע הירושלמי כי אדם שאכל מצה בפסח **בהסבה** – 'חזקה כיוון', דהיינו חזקה שהוא התכוון לקיים את מצוות אכילת מצה, ואלו דברי הירושלמי (פסחים י, ג, לו ע"ד):

יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון, והכא מכיוון שהיסב חזקה כיוון.

אדם שאוכל מצה בהסבה מן הסתם מתכוון לקיים את המצווה (ז"א שהוא אוכל את המצה מתוך כוונה / מטרה / רצון לקיים את המצווה), שהרי איזו עוד מטרה (או סיבה) יכולה להיות לאכילת מצה בהסבה, בזמן חלות המצווה (ליל הסדר), אם לא כדי לקיים את המצווה.

⁹⁰ ליברמן, 'כפשוטה', ה, עמ' 1045. וכן ראה המאירי, בית הבחירה לראש השנה כח, ע"א, סוף ד"ה 'זו שאמרנו'. והשווה לדברי הירושלמי (ברכות ב, א, ד ע"א) בעניין קריאת שמע: "צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. מה אם היה יושב עומד לא אם היה מהלך עומד".

⁹¹ או בניסוח 'מניע' – המניע לעצירה היה בוודאי הרצון להקשיב לשופר ולקיים את המצווה. על כך שניתן להמיר כל משפט העוסק במטרה במשפט העוסק במניע, ראה בפרק המבוא עמ' 9-11.

⁹² כדאי להעיר, כי המשנה ברורה (ביאור הלכה, או"ח, סי' ס, ד"ה 'וכן הלכה') מפרש באופן שונה את דברי הירושלמי. לדבריו, רבי יוסי אומר כי המשנה עוסקת באדם שהיה נמצא מתוך לבית הכנסת, אך אם 'עמד' (דהיינו היה נמצא) בתוך בית הכנסת – 'חזקה כוין'. ואלו דברי המשנה ברורה: "שעובר אבל בעמד חזקה כיון. ופירושו, דדוקא אם עומד אחורי בית הכנסת סתמא לאו למצוה קאי [=בסתם לא לשם מצווה עומד], אבל בעומד בתוך בית הכנסת ושומע קול שופר מסתמא עומד לשם כונה [=מן הסתם עומד לשם מצווה]". יצוין, כי פירושו של המשנה ברורה יפה ונכון כשלעצמו, אך הוא אינו הולם את לשון הירושלמי.

בשני המקרים המובאים בירושלמי – העצירה בזמן שמיעת השופר וההסבה בזמן אכילת המצה – ההנחה (או החזקה [presumption]) היא אפוא שיש לאדם כוונה / מטרה / רצון לקיים את המצווה, שכן מעשיו (העצירה או ההסבה) והרקע לביצועם מעידים על כך.

דברי הירושלמי – באשר לחזקת הכוונה – הם המשך ישיר למקרים שנדונו לעיל (עמ' 60-61), בעניין השומע קול שופר / מגילה **בתוך בית הכנסת**, הקורא את שלוש הפרשיות של שמע **במהלך התפילה** והקורא את המגילה בפורים **שלא לצורך כתיבתה** וכיו"ב.

במקרים אלו ההנחה היא אפוא שיש לאדם מטרה לקיים את המצווה, שכן אין דרך הגיונית אחרת להסביר את תכלית התנהגותו.

ד. כוונה במצוות בתלמוד הבבלי

1. מטרה, פעולה מכוונת ופעולה שאינה מכוונת

במבוא נעשתה, בין היתר, הבחנה בין שני מובנים או היבטים של כוונה (ראה בעמ' 2, מובנים ב-ג):

(1) "Doing something intentionally"⁹³ – ביצוע פעולה בכוונה. מובן זה של כוונה מתייחס לשאלת 'האם' – האם האדם התכוון לבצע את הפעולה. כך למשל, במקרה בו נשף האדם אוויר לתוך השופר ונשמעה תקיעה, ניתן לשאול אותו האם הוא התכוון לתקוע בשופר. אם הוא התכוון לבצע את פעולת התקיעה תוגדר הפעולה כ'פעולה מכוונת' ('intentional act'), ואם לא התכוון – תוגדר הפעולה כ'פעולה שאינה מכוונת' ('unintentional act'). פעולה מכוונת היא אפוא פעולה שבוצעה בכוונה ופעולה שאינה מכוונת היא פעולה שאירעה במקרה או בטעות.

(2) "The purpose with which a person acts"⁹³ – המטרה בביצוע הפעולה⁹⁴. מובן זה של הכוונה מתייחס לשאלת ה'למה' – למה האדם ביצע את הפעולה. רק כאשר מדובר בפעולה מכוונת יש טעם לשאול את האדם למה (או לשם מה) הוא ביצע את הפעולה; שכן אם האדם לא התכוון לבצע את הפעולה הוא ישיב – על שאלת ה'למה' – לא התכוונתי. בהתייחס לדוגמא דלעיל, רק אם האדם התכוון לתקוע בשופר אזי יש מקום לשאול אותו 'למה עשית זאת'. אך אם הוא לא התכוון לתקוע בשופר – כדוגמת הנופח אוויר לתוך השופר ובמקרה עלתה בידו תקיעה (מקרה זה מובא ברש"י [ר"ה לג, ע"ב] המצוטט בסוף העמ' הבא) – אין מקום לשאלת ה'למה', שכן הוא לא התכוון לבצע את הפעולה. מבחינה זו תלוי המובן הנוכחי (purpose) בזה הקודם (intentionally), שכן רק בשעה שהאדם ביצע את הפעולה בכוונה ניתן לדון על מטרתו בביצוע הפעולה⁹⁵.

הדיון שנערך עד כה בעניין הכוונה במצוות התייחס למובן השני של הכוונה (מטרה). נקודת המוצא הייתה שהקורא את פרשת שמע מהתורה או התוקע בשופר וכד' התכוונו לבצע את פעולת הקריאה או התקיעה (בהתאמה), והשאלה שעמדה על הפרק הייתה למה או לשם מה הם ביצעו את הפעולה – האם לצורך לימוד או לצורך קיום המצווה, או לצורך שתי המטרות גם יחד.

⁹³ הגדרתו של אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 1, 49-50.

⁹⁴ אילברג-שוורץ (שם, הערה 2 בעמ' 210) מעיר שבאופן כללי המושג 'מטרה' מתייחס רק למובן זה של כוונה: "The term 'purpose' generally refers to the intention with which a person acted. That is, when we speak about an actor's purpose, we are attempting to answer the question why a person performed the act in question. We do not use the term purpose, however, when determining whether the person acted intentionally".

⁹⁵ היגר (כוונה', עמ' 263) מבחין גם הוא בין שני מובנים אלו של הכוונה בדיונו על מקורות חז"ל. לדבריו, כאשר הפעולה נעשתה בכוונה, המטרה היא הגורם המכריע:

"When the intention of an act exists, purpose is the deciding factor".

להלן נראה, כי המחלוקת בין העמדה לפיה מצוות צריכות כוונה לבין העמדה המנוגדת לה נסובה סביב שני מובנים אלו של הכוונה: בעוד העמדה הראשונה תגרוס כי לשם מילוי החובה הדתית נדרש האדם לבצע את פעולת המצווה מתוך כוונה / מטרה לקיים את המצווה (כוונה לצאת), הרי שהעמדה השנייה תגרוס כי די בכך שהאדם מבצע את הפעולה בכוונה, ומטרתו (לשם מה הוא ביצע את הפעולה) אינה רלוונטית למילוי חובתו. אי לכך, במקרים כגון הקורא בתורה את פרשת שמע לצורך לימוד או התקוע בשופר לצורך לימוד תהיה מחלוקת בין שתי העמדות:

לפי העמדה שמצוות צריכות כוונה – אדם זה לא יצא ידי חובתו, היות שלא הייתה לו מטרה לקיים את המצווה; ואילו לפי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה – הוא יצא ידי חובתו, היות שהוא התכוון לבצע את הפעולה – **לקרוא** את פרשת שמע או **לתקוע** בשופר. ואולם במקרה בו האדם אף לא התכוון לבצע את הפעולה, למשל לא התכוון לתקוע בשופר (כבמקרה של הנופח אויר לתוך השופר ובמקרה עלתה בידו תקיעה), לפי שתי העמדות הוא לא יצא ידי חובתו.

חשוב לציין, כי ההבחנה בין פעולה מכוונת לפעולה שאינה מכוונת אינה חד-משמעית. אמנם מוסכם על הכול כי אם האדם לא התכוון לבצע את הפעולה (למשל, לא התכוון לדחוף), אזי מדובר בפעולה שאינה מכוונת; ואם הוא התכוון לגרום לתוצאה (למשל, התכוון להרוג), אזי מדובר בפעולה מכוונת. אולם, קיימים מצבי ביניים שלגביהם חלוקים המשפטנים והפילוסופים בשאלה לאיזה קטגוריה יש לשייכם – לפעולה מכוונת או לפעולה שאינה מכוונת. בדרך כלל המדובר הוא במקרים בהם האדם התכוון לבצע את הפעולה אך לא התכוון לתוצאתה (למשל, התכוון לדחוף אך לא להרוג), שעה שיכול היה לצפות בדרגת הסתברות מסוימת שהתוצאה תתרחש⁹⁶; או במקרים בהם האדם התכוון לבצע פעולה אסורה מסוים או באובייקט מסוים אך ביצע פעולה אסורה מסוג אחר או באובייקט אחר (למשל, "נתכוין להרוג את זה והרג את זה" [משנה סנהדרין ב, ט]).

המקבילה לפעולה שאינה מכוונת בספרות הרבנית היא המקרה של המתעסק, כנלמד למשל מדברי רש"י (ראש השנה לג, ע"ב): "**מתעסק הוא זלא** – שאינו מתכוין לתקיעה... שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה". המושג 'מתעסק' מציין כאן אפוא מעשה (תקיעה בשופר) שארע במקרה, בלי כוונה. בדיון על המשמעות התלמודית של המושג 'מתעסק' אבדוק באילו מצבים מוגדר האדם כמתעסק, בהקשר למצוות, שעל כן אין הוא יוצא ידי חובתו אף לדעת הסוברים כי מצוות אינן צריכות כוונה.

⁹⁶ כך למשל, כאשר אין רצון לגרום לתוצאה – יש הסוברים כי רק אם האדם צפה את התוצאה בוודאות, נכון לומר שהוא גרם לתוצאה בכוונה; ולעומתם יש הסוברים כי אף אם האדם צפה את התוצאה בדרגת הסתברות גבוהה, נכון לומר שהוא גרם לתוצאה בכוונה. לדעות השונות בעניין זה, ראה אצל קני, 'הנפש', עמ' 129-130; וכן בפרק המבוא עמ' 13 והערה 74.

2. כוונה למצווה וכוונה לפעולה

הסוגיה המרכזית בנושא הכוונה במצוות נמצאת במסכת ראש השנה כח, ע"א-ע"ב. הסוגיה פותחת בהלכה שנשלחה לשמואל לפיה מי שנכפה עליו לאכול מצה בפסח – יצא ידי חובה (הגם שלא הייתה לו כוונה / מטרה לקיים את המצווה). לנוכח הלכה זו אומר רבא כי גם 'התוקע לשיר'⁹⁷ – יצא, שכן גם הוא מבצע את פעולת המצווה (תוקע בשופר), אך אין לו כוונה לצאת (כוונה לקיים את המצווה). בעקבות דברי רבא מסיקה הגמרא כי הוא סבור שמצוות אינן צריכות כוונה; ומכאן ואילך תקשה היא על שיטתו בעיקר מן המקורות התנאיים מהם עולה שמצוות צריכות כוונה:

- שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה – יצא... אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים.
אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר⁹⁸ – יצא... אלמא קסבר רבא: מצות אין צריכות כוונה.
[א] איתביה⁹⁹: היה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא. מאי לאו – כוון לבו לצאת? לא, לקרות¹⁰⁰. – לקרות? הא קא קרי! – בקורא להגיה¹⁰¹.
[ב] תא שמע¹⁰²: היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא. מאי לאו: אם כוון לבו – לצאת? לא, לשמוע¹⁰³. – לשמוע? והא שמע! – סבור: חמור בעלמא הוא.
[ג] איתביה¹⁰⁴: נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, משמיע ולא נתכוון שומע – לא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע. בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע – כסבור חמור בעלמא הוא, אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה – לאו בתוקע לשיר¹⁰⁵? – דלמא דקא מנבח נבוחי.
[ד] אמר ליה אביי: אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה! – אמר לו: שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמן.

⁹⁷ בכתבי היד קיימת גם גרסה אחרת לפיה 'התוקע לשד' – יצא' (ראה להלן הערות 98, 105). רש"י (על אתר) מציין לשתי הגרסאות ומפרש את משמעותן: "התוקע לשיר – לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן, וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה ראיתי: התוקע לשד – להבריח רוח רעה מעליו".

⁹⁸ התוקע לשיר | מינכן 95, אוקספורד 23 וניו-יורק 108: התוקע לשד

⁹⁹ איתביה | מינכן 95, מינכן 140, ותיקן 134, אוקספורד 23 וניו-יורק 1608: איתביה אביי

¹⁰⁰ לא לקרות | ותיקן 134, אוקספורד 23 וניו-יורק 1608: לא אם כיוון לבו לקרות; מינכן 140: לא כיוון לבו לקרות

¹⁰¹ בקורא להגיה | מינכן 95, מינכן 140, ותיקן 134, לונדון 5508 וניו-יורק 1608: דילמא בקורא להגיה

¹⁰² תא שמע | מינכן 140: איתביה אביי

¹⁰³ לא לשמוע | ותיקן 134, אוקספורד 23 וניו-יורק 1608: לא אם כיוון לבו לשמוע; מינכן 140: לא כיוון לבו לשמוע

¹⁰⁴ איתביה | מינכן 140: איתביה אביי

¹⁰⁵ בתוקע לשיר | אוקספורד 23 וניו-יורק 108: בתוקע לשד

כדי להבין את מהלך הגמרא יש להבחין תחילה בין שני המובנים של הכוונה שזכרו בסעיף הקודם:

(1) ביצוע פעולה **בכוונה** (או פעולה מכוונת) – כוונה לבצע את הפעולה, להלן 'כוונה לפעולה'.

(2) **המטרה** בביצוע הפעולה – כוונה (מטרה) לקיים את המצווה, להלן 'כוונה למצווה'.

הכוונה למצווה מהווה מעין שלב נוסף מעל הכוונה לפעולה, שכן הכוונה לתקוע בשופר לשם המצווה כוללת בתוכה את עצם הכוונה לתקוע בשופר¹⁰⁶.

כפי שנראה להלן הגמרא תבקש להעמיד את שורש המחלוקת בשאלה האם מצוות צריכות כוונה, סביב שני המובנים של הכוונה; כאשר לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה יתפרש הביטוי "אם כוון לבו" (המופיע במשנה) כפשוטו – אם כיוון לבו למצווה ('כוונה למצווה'), ואילו לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה יתפרש הביטוי "אם כוון לבו" – אם כיוון לבו לפעולה¹⁰⁷ ('כוונה לפעולה').

בקטע [א] מקשה הגמרא על שיטתו של רבא, הסובר כי מצוות אינן צריכות כוונה, ממשנת ברכות (ב, א) – ממנה משתמע כי מצוות צריכות כוונה, שכן רק אם הקורא בתורה את פרשת שמע התכוון לקיים את מצוות קריאת שמע – הוא יצא ידי חובתו ('אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא'). הגמרא מתרצת כי אין פירושו של הביטוי 'אם כוון לבו' – אם כיוון לבו לצאת (לקיים את המצווה), אלא פירושו הוא אם כיוון לבו לפעולה – התכוון לקרוא (ראה שינויי נוסח בהערה 100).

הגמרא מקשה על תירוץ זה מכך שמפורש במשנה שהאדם היה קורא בתורה ואם כן ודאי שהתכוון לקריאה ('לקרות? הא קא קרי!'), ומתרצת כי ייתכן שמדובר 'בקורא להגיה'¹⁰⁸, דהיינו באדם שהגיה את ספר התורה כדי לבדוק אם נפלו בו טעויות, וממילא לא התכוון אף לקרוא את פרשת שמע¹⁰⁹.

בקטע [ב] מקשה הגמרא על שיטת רבא ממשנת ראש השנה (ג, ז) – ממנה משתמע כי מצוות צריכות כוונה, שכן רק אם השומע את קול השופר או את קול המגילה, מחוץ לבית הכנסת, התכוון לקיים את המצווה – הוא יצא ידי חובתו ('אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא').

¹⁰⁶ ראה גם קדושין, 'עבודת האל', עמ' 197.

¹⁰⁷ כמפורש בכתבי היד, ראה הערות 100, 103.

¹⁰⁸ על-פי רוב כתבי היד: 'דילמא בקורא להגיה' (ראה הערה 101). לקטע זה קיימת מקבילה במסכת ברכות (יג, ע"א): "משנה: היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו – יצא. גמרא: שמע מינה: מצות צריכות כוונה! מאי אם כוון לבו – לקרות. לקרות? והא קא קרי! בקורא להגיה".

¹⁰⁹ כפי שפירש רש"י (ברכות יג, ע"א): "בקורא להגיה – את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין". ובסוגייתנו (ראש השנה כח, ע"ב) פירש רש"י: "קורא להגיה – אף קרייה אין כאן, אלא מגמגם". אין סתירה בין שני הפירושים של רש"י אלא כוונתו לומר כי מאחר שהאדם לא התכוון לקרוא אלא להגיה, אזי מן הסתם הוא לא יבטא את כל המילים או שלא יבטא אותן כתקנן (שכן דרכם של הקוראים להגיה היא לבטא מילים מסוימות שלא כתקנן כדי להרגיש במלא וחסר [ראה תוספות, ברכות יג, ע"א, ד"ה 'בקורא']).

הגמרא מתרצת כי אין פירושו של הביטוי 'אם כוון לבו' – אם כיוון לבו לצאת (לקיים את המצווה), אלא פירושו הוא אם כיוון לבו לפעולה – התכוון לשמוע (ראה שינויי נוסח בהערה 103).

הגמרא מקשה על תירוץ זה מכך שכתוב במפורש במשנה כי האדם שמע קול שופר או קול מגילה ('לשמוע? והא שמע!'), ומתרצת כי מדובר באדם שסבר בטעות כי הוא שומע קול נעירה של חמור, וממילא לא התכוון אף לשמוע את קול השופר (לא התכוון לפעולה).

בקטע [ג] מקשה הגמרא על שיטתו של רבא מברייתא ממנה משתמע כי הן השומע את קול השופר צריך להתכוון לצאת והן התוקע בשופר צריך להתכוון לצאת¹¹⁰ – עד שיתכוון שומע ומשמיע.

הגמרא מתרצת כי אין הכרח לומר שמדובר בכוונה לצאת, אלא ייתכן כי מדובר בכוונה לפעולה – השומע צריך להתכוון לשמוע את קול השופר והתוקע צריך להתכוון לתקוע בשופר¹¹¹. אי לכך, במקרה שבו 'לא נתכוון שומע' ייתכן שמדובר במי שלא התכוון לשמוע את קול השופר, שכן הוא סבר שמדובר בקול החמור, כנ"ל. ובמקרה שבו 'לא נתכוון משמיע' (התוקע בשופר) ייתכן שמדובר במי שלא התכוון לתקוע, או שלא התכוון לתקוע כשיעור תקיעה, אלא להשמיע שברי קולות כעין נביחות שאין בהם שיעור תקיעה¹¹²; ואינו דומה למקרה של התוקע לשיר, שמתכוון לתקוע כראוי.

ניכר כי מגמתו של הבבלי היא לאפשר את הקריאה של המקורות התנאיים על-פי העמדה הגורסת שמצוות אינן צריכות כוונה, אך דומה כי לשם מטרה זו הוצאו המקורות התנאיים מידי פשוטם. ביחס למשנת ברכות (ב, א): "היה קורא בתורה [=את פרשת שמע] והגיע זמן המקרא אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא", קשה לומר כי המשנה דנה במי שהיה קורא את הפרשה לצורך הגהתה ('בקורא להגיה'), ולכן צריך הוא להתכוון לקרוא אותה; שכן לו רצתה המשנה לומר זאת מדוע לא אמרה במפורש כי האדם 'היה מגיה' (את הפרשה), כדרך שעשתה בעניינו של הקורא את המגילה לצורך הגהתה (מגילה ב, ב): "היה כותבה דורשה ומגיה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא".

¹¹⁰ יש המפרשים כי כוונת הברייתא היא שהשומע את קול השופר צריך להתכוון לצאת והתוקע בשופר צריך להתכוון להוציא את השומע, ראה למשל המאירי בית הבחירה, ראש השנה כח, ע"א, ד"ה 'יש בפסקי'. אך נראה כי כוונת הברייתא היא שהתוקע צריך להתכוון לצאת בעצמו, ולפיכך אם היה תוקע בשופר לצורך לימוד – אזי השומע לא היה יצא ידי חובתו (אף אם הוא התכוון לצאת). המסקנה כי אין מדובר בברייתא על כוונת התוקע להוציא את השומע נלמדת גם בהמשך הגמרא (ר"ה כט, ע"א): "...עד שיתכוון שומע ומשמיע. קתני משמיע דומיא דשומע [=שנה משמיע בדומה לשומע], מה שומע שומע לעצמו, אף משמיע משמיע לעצמו". וכן מסיק הריטב"א (חידושי הריטב"א, על אתר): "דנתכוון משמיע דקתני אינו להוציא או להשמיע לאחרים... אלא ודאי דנתכוון משמיע היינו להשמיע לעצמו". וראה גם תוספות ד"ה 'אבל נתכוון וכו'', ולהלן הערה 113.

¹¹¹ כפי שכותב המאירי (בית הבחירה, ראש השנה כח ע"א, ד"ה 'יש בפסקי'): "... אלא שמכל מקום צריכות הם כונת עשייה... שיהא התוקע מתכוין לתקוע והשומע מתכוין לשמוע לא שיהא התוקע מתעסק בעלמא, הא תוקע לשיר ר"ל לשחוק ושעשוע... או לסבה אחרת מכל מקום מתכוין לתקוע הוא".

¹¹² ראה תוספות ורשב"א (חידושי הרשב"א), על אתר, ד"ה 'דקא מנבח נבוחי'.

המאמץ הפרשני של הבבלי בולט עוד יותר בהסבר שניתן למשנת ראש השנה (ג, ז): "מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו".

ההסבר שמציעה הגמרא לפיו השומע את קול השופר עלול לסבור שמדובר בקולו של החמור, קשה משתי סיבות:

ראשית, הגמרא התעלמה לחלוטין מן המקרה של השומע קול מגילה, שהוזכר גם כן במשנה, שכן ודאי שלא ניתן לטעות ולהחליף בין קולו של האדם – הקורא את המגילה – לקול נעירה של חמור. שנית, המשנה אומרת במפורש כי אין כל הבדל בין שמיעתו של זה שכיוון את לבו לשמיעתו של זה שלא כיוון את לבו – 'אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו'. ואולם, לפי העמדת הגמרא יוצא שיש הבדל בין שמיעה לשמיעה: האדם שהתכוון לשמוע, שמע – או ליתר דיוק הבין ששמע – את קול השופר; בעוד האדם שלא התכוון לשמוע, סבר בטעות שמדובר בקולו של החמור.

מלשונן של שתי המשניות עולה בבירור כי הראשונה דנה במי שקרא בתורה את פרשת שמע (ולא במי שהגיה אותה) והשנייה דנה במי ששמע את קול השופר או קול המגילה (ולא במי שסבר שמדובר בקול אחר); וכדי שהקורא או השומע יצאו ידי חובתם נדרשים הם להתכוון לקיים את המצווה. נראה כי גם הברייתא – "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, משמיע ולא נתכוון שומע – לא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע" – עוסקת בכוונה לצאת, כלומר: עד שיתכוון השומע לקיים את המצווה והתוקע לקיים את המצווה¹¹³, ולא בכוונה לשמוע או לתקוע.

מן המקורות התנאיים עולה אפוא בבירור כי נדרשת כוונה (מטרה) לקיים את המצווה (דהיינו, כוונה לצאת). נוכח ההסברים שהציעה הגמרא למקורות התנאיים מסתבר שהיא לא ניסתה לברר את העמדה התנאית, אלא מגמתה הייתה להציב כנגדה עמדה אלטרנטיבית, שלפיה מצוות אינן צריכות כוונה (לצאת) – כעמדת רבא; וכדי לתת תוקף לעמדה זו נאלצה היא להוציא את המקורות התנאיים מידי פשוטם¹¹⁴.

¹¹³ להלן (עמ' 89) יבואר כי המתעסק במשנה (ראש השנה ד, ח) הוא אדם שלא התכוון לקיים את המצווה, כדוגמת התוקע בשופר כדי ללמד את התינוקות, כנלמד מן ההקשר: "אין מעכבין את התנוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, והמתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא". ייתכן כי הברייתא מהווה מעין מקבילה למשנתנו, ובמידה שכן ודאי שמדובר בה על כוונה לצאת הן ביחס לשומע והן ביחס לתוקע:

משנה (ר"ה ד, ח)	המתעסק	השומע מן המתעסק	לא יצא [השומע]
ברייתא (ר"ה כח, ע"ב)	לא נתכוון שומע	לא נתכוון משמיע	לא יצא [השומע]

¹¹⁴ ברוח זו מסביר הגר"א את פסיקתו של השולחן ערוך כי מצוות צריכות כוונה (אורח חיים ס"ו ס, סעי' ד), ואלו דברי הגר"א (ביאור הגר"א, על אתר): "דפשטא דמתני' וברייתות דספ"ג דר"ה כ"מ וְשִׁנּוּי דגַּמ' שִׁנּוּי

להלן טבלה המסכמת את הפירוש לדברי המשניות והברייתא הנ"ל על-פי שתי העמדות:

הדין	מצוות אינן צריכות כוונה { נדרשת כוונה לפעולה }	מצוות צריכות כוונה { נדרשת כוונה למצווה }	מספר קטע	הלשון במשנה / בברייתא
יצא	התכוון לפעולה – התכוון לקרוא את פרשת שמע	התכוון לצאת – התכוון לקיים את מצוות ק"ש	א (קורא)	'אם כיון לבוי'
	התכוון לפעולה – התכוון לשמוע את קול השופר	התכוון לצאת – התכוון לקיים את מצוות השופר	ב (שומע)	'אם כיון לבוי / 'נתכוון שומעי'
	התכוון לפעולה – התכוון לתקוע בשופר	התכוון לצאת – התכוון לקיים את מצוות השופר	ג (תוקע)	'נתכוון משמיעי'
לא יצא	לא התכוון לקרוא את פרשת שמע	לא התכוון לקיים את מצוות ק"ש	א (קורא)	'ואם לאוי [=לא כיון לבוי]
	לא התכוון לשמוע את קול השופר	לא התכוון לקיים את מצוות השופר	ב (שומע)	'ואם לאוי / 'לא נתכוון שומעי'
	לא התכוון לתקוע בשופר	לא התכוון לקיים את מצוות השופר	ג (תוקע)	'לא נתכוון משמיעי'

יוצא, אם כן, כי יש שלוש דרגות של כוונה או העדר כוונה במצווה:

- (1) התכוון לקיים את המצווה – לכל הדעות יצא ידי חובה.
- (2) התכוון לבצע את הפעולה אך לא לשם קיום המצווה (כגון התוקע לשיר) – לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה – לא יצא, ואילו לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה – יצא.
- (3) לא התכוון לבצע את הפעולה – לכל הדעות לא יצא ידי חובה¹¹⁵.

שורש המחלוקת בין שתי הדעות הוא אפוא במקרי הביניים (הדרגה השנייה) – לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה הרי שהכוונה לבצע את הפעולה מהווה תנאי הכרחי ומספיק לקיום המצווה, בעוד שלפי הדעה המנוגדת היא מהווה תנאי הכרחי אך לא מספיק.

חשוב לציין, כי הכוונה לקיים את המצווה (הנדרשת לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה) מגדירה את הפעולה כמצווה, למשל מגדירה את התקיעה בשופר כמצוות תקיעה בשופר, ולא כתקיעה בעלמא; והכוונה לבצע את הפעולה (הנדרשת לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה) מגדירה את הפעולה, למשל מגדירה את הנפיחה בשופר כתקיעה בשופר, ולא כהשמעת "נביחות" (שברי קולות). מבחינה זו יש לומר, כי קיימת קרבה מסוימת בין שתי העמדות המתבטאת בכך שאפיון הפעולה תלוי בכוונה.

¹¹⁵ דחיקי נינהו כנ"ל, וכן בירושלמי הנ"ל. תרגום: שמפשט המשניות והברייתות בסוף פ"ג בראש השנה כן משמע [=שמצוות צריכות כוונה] ותירוצי הגמרא תירוצים דחוקים הם, וכן בירושלמי [=משמע שמצוות צריכות כוונה]. כעין זה כותב גם הרמב"ן במלחמות ה' (ראש השנה ז, ע"א ברי"ף, ד"ה 'אמרי'): "דפשטייהו דהנך מתניי קשו עליה ואע"ג דפרקינהו אשינויי לא סמכינן דשינויי דחיקי נינהו". תרגום: שמפשט המשניות קשה עליה [=על הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה], ואע"ג שתורצו הקושיות, אין לסמוך על התירוצים, שתירוצים דחוקים הם. מסכם זאת היטב המשנה ברורה (ביאור הלכה, סי' ס, ד"ה 'י"א שאין'): "וה"מ [=ודברים אלו] שמכוון לפעולה זו שהוא עושה רק שאין מכוין לצאת בזה ידי המצוה, כגון בענין תקיעות שתוקע לשיר או להתלמד וכדומה בשאר המצוות, אבל אם הוא מתעסק בעלמא [=ואינו מתכוון אף לפעולה זו שהוא עושה] וממילא עלה המצוה בידו כגון שנופח בשופר ועלה תקיעה בידו וכה"ג בשאר המצוות לכו"ע [=לדברי הכל] לא יצא".

לבסוף [ד], מקשה אביי על רבא – הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה – שאם האדם מקיים מצווה אף בהעדר כוונה לקיימה, הרי שהוא עלול לעבור על איסור 'בל תוסיף' (שאינן להוסיף על המצווה). כך למשל, הישן בסוכה ביום השמיני – לאחר שבעת ימי החג – ייענש, שכן בעצם שנתו הוא מקיים את מצוות השינה בסוכה, ועל כן הוא מוסיף יום אחד לחג הסוכות ובכך עובר על איסור 'בל תוסיף'. תשובתו של רבא היא שהאדם אינו עובר על איסור 'בל תוסיף' שלא בזמן חלות המצווה (כגון הישן בסוכה לאחר שבעת ימי החג); אלא אם כן התכוון לקיים את מצוות השינה בסוכה ביום השמיני¹¹⁶. יוצא אם כן, כי שיטת רבא (ויש הגורסים רבה¹¹⁷) היא שמצוות אינן צריכות כוונה, ולפיכך התוקע לשיר יצא. נוכח הקושיה, או הקושיות¹¹⁸, של אביי על רבא נראה כי הוא נוקט בעמדה המנוגדת¹¹⁹. יש לציין, כי ראשונים רבים כותבים שרבי זירא חולק על רבא, לפי שאמר לשמשו שיתכוון להוציא בתקיעת השופר (ראש השנה כח, ע"ב - כט, ע"א):

אמר ליה רבי זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי¹²⁰. אלמא קסבר: משמיע בעי כוונה¹²¹.

אולם, ייתכן כי דבריו של רבי זירא נועדו רק ללמד כי התוקע צריך להתכוון להוציא את השומע¹²², ואין להשליך מהם על הדיון בשאלה האם מצוות צריכות כוונה¹²³.

¹¹⁶ כפי שמסיקה הגמרא בהמשך (ר"ה כח, ע"ב): "אלא אמר רבא: לצאת – לא בעי כוונה, לעבור, בזמנו – לא בעי כוונה, שלא בזמנו – בעי כוונה". מסקנת הגמרא היא אפוא שלשיטת רבא: (א) "לצאת – לא בעי כוונה": לקיים מצווה אין צריך כוונה לצאת (מצוות לא צריכות כוונה); (ב) "לעבור, בזמנו – לא בעי כוונה": לעבור על איסור 'בל תוסיף' בזמן חלות המצווה ("כגון חמשת המינין בלולב, וחמש טוטפות בתפלין, חמש ציציות בטלית" [רש"י]) אין צריך כוונה. כלומר, האדם יעבור על איסור 'בל תוסיף' בזמנו גם אם לא התכוון לקיים את המצווה; (ג) "לעבור... שלא בזמנו – בעי כוונה": לעבור על איסור 'בל תוסיף' שלא בזמן חלות המצווה (כגון הישן בסוכה לאחר שבעת ימי החג) צריך כוונה. כלומר, האדם יעבור על איסור 'בל תוסיף' שלא בזמנו רק אם התכוון לקיים את המצווה. בנוגע ליחס שבין כוונה לצאת לאיסור בל תוסיף, עיין גם עירובין צו, ע"א.¹¹⁷ ברוב המוחלט של כתבי היד הגרסה היא רבא (פרט לכ"י ניו-יורק 108). אך ראשונים רבים גרסו רבה, ראה אצל שילת, 'זכרון', עמ' 177 והערה 2.

¹¹⁸ על שיטת רבא הוקשו ארבע קושיות כאשר האחרונה שבהן היא קושייתו הנ"ל של אביי. ע"פ כתבי היד אביי הקשה גם את הקושיה הראשונה, וע"פ כ"י מינכן 140 הוא הקשה את כל הקושיות (ראה לעיל בשינויי הנוסח).¹¹⁹ ראה: תוספות, סוכה מב, ע"א, סוף ד"ה 'אמר אביי'; ראבי"ה, ספר ראבי"ה, חלק ב, סי' תקל"ג, עמ' 213 (והמקורות המצוינים שם בהערה 14).

¹²⁰ רש"י: "תתכוין לתקוע בשמי, להוציאני ידי חובתי".

¹²¹ כלומר: מכאן שהוא סובר שהתוקע צריך להתכוון להוציא את השומע.

¹²² למסקנה כותבת הגמרא (שם) כי יש מחלוקת תנאים בשאלה זו: "תנאי היא, דתניא: שומע – שומע לעצמו, ומשמיע – משמיע לפי דרכו [=ואינו צריך להתכוון להוציא את השומע]. אמר רבי יוסי: בד"א – בשליח צבור, אבל ביחיד – לא יצא, עד שיתכוין שומע ומשמיע [=להוציא את השומע]". כדעת רבי יוסי סובר גם רבי זירא.¹²³ כך סובר פיקסלר ('כוונה', עמ' 41): "חייב התוקע להתכוון להוציא אינו נובע מדין כוונה במצוות, אלא הוא בסיס לקיום המצווה". לדיון מקיף בנושא זה בפרט ובשיטות הראשונים בכלל ראה שילת, שם, עמ' 177 ואילך.

3. הכוונה כאמצעי לפעולה

על-פי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה לשם מילוי החובה הדתית די אפוא בכך שהאדם מתכוון לבצע את הפעולה. תכליתה של כוונה זו היא להבטיח כי פעולת המצווה תתבצע כהלכה, כדלהלן:

■ אדם שאינו מתכוון לקרוא את פרשת שמע אלא להגיהה, סביר כי לא יקרא את הפרשה באופן הנדרש – ייתכן שלא יקרא את כל המילים (או ההברות) בפרשה, או שלא יקרא אותן כתקון. כפי שמפרשים למשל רש"י והתוספות, להלן דבריהם: רש"י (ר"ה כח, ע"ב): **"קורא להגיה – אף קרייה אין כאן, אלא מגמגם"**; תוספות (ברכות יג, ע"א): **"...בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזות"**. הכוונה לקרוא את פרשת שמע תביא לכך שהקריאה תתבצע כהלכה, וכפי שמסביר לורברבוים: **"גישתם של רש"י והתוספות היא לתת תיאור של חסרון אוביקטיבי-מטריאלי בקריאה שלו. באופן מטריאלי אי אפשר להתייחס לפעולתו כקריאה כיון שהיא משובשת או מגומגמת. התיקון למצב הוא אמנם בכוונה, שיתכוין לקרוא ולא להגיהה, אך הכוונה פה באה לעזור להתגבר על בעיה מטריאלית ולא מנטלית. וכשהוא יתכוין לקרוא יהיו לכך השלכות אוביקטיביות ברורות, המילים יצאו מפיו ברורות ולא משובשות"**¹²⁴.

■ אדם הנמצא בסמוך לבית הכנסת ואינו מתכוון לשמוע את קול השופר, סביר כי לא ישמע את צליל השופר באופן ברור; וממילא יסבור כי מדובר בקול אחר, למשל, בקול נעירה של חמור (כדברי הגמרא: **"סבור חמור בעלמא הוא"**). הכוונה לשמוע את קול השופר תביא אפוא לכך שהאדם לא יטעה בזיהוי הקול, אלא הוא יבין כי מדובר בקול השופר.

■ אדם שאינו מתכוון לתקוע בשופר, סביר כי לא יתקע בשופר באופן הנדרש – שיעור תקיעה – אלא ישמיע שברי קולות כעין נביחות, וכפי שמפרש רש"י (ר"ה כח, ע"ב): **"דקא מנבח נבוחי – ואינו תוקע כשיעור תקיעה"**. הכוונה לתקוע בשופר תביא אפוא לכך שהתקיעה תתבצע כהלכה.

יוצא אם כן, כי הכוונה לפעולה (הכוונה לבצע את הפעולה) הנה תנאי מוקדם לביצוע מוצלח שלה: הכוונה לקרוא תשפיע על איכות הקריאה – הוא יקרא את הטקסט כהלכה; הכוונה לשמוע תשפיע על איכות השמיעה – הוא ישמע היטב את צליל השופר; והכוונה לתקוע תשפיע על איכות התקיעה – הוא יתקע בשופר בהתאם לשיעור התקיעה הנדרש בהלכה. אין אפוא ערך עצמי לכוונה זו אלא היא נתפסת באופן אינסטרומנטאלי, כאמצעי לכך שפעולת המצווה תתבצע כהלכה.

¹²⁴ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 29.

4. למהותה של הכוונה לפעולה

הדיון בדבר מהותה של הכוונה לצאת נערך לעיל (עמ' 58 ואילך) והמסקנה הייתה כי עניינה של כוונה זו הוא **מטרה** לקיים את המצווה, במילים אחרות, פעולת המצווה צריכה להיעשות **לשם** המצווה. דרישה זו קיימת רק לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה; שכן הדעה המנוגדת גורסת כי לצורך מילוי החובה הדתית אין צורך במטרה לקיים את המצווה, אלא די בכך שהאדם מתכוון לבצע את הפעולה, לשון אחר: מבצע את פעולת המצווה **בכוונה** (intentionally).

אך יש לשאול מהו עניינה של **הכוונה** לפעולה, אשר הוגדרה לעיל באמצעות המושג 'intentionally'. בספר החוקים האנגלי (the Draft Code) מציין מושג זה שני מצבים מנטאליים – רצון או מודעות: "A person acts in respect of an element of an offence... 'intentionally' when he **wants** it to exist or occur, [or] is **aware** that it exists or is almost certain that it exists or will exist or occur"¹²⁵.

מעניין לציין, כי יש מי שפירש את הכוונה לפעולה (הנדרשת לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה) **כרצון** לבצע את הפעולה (אך לא לשם המצווה), ויש מי שפירשה **כמודעות** גרידא לביצוע הפעולה. אלבק מבין כי יש צורך ברצון לבצע את הפעולה, ולדבריו ההבדל בין שתי העמדות הוא כדלהלן: "הראשונה [=שמצוות צריכות כוונה], שהעושה מתכוון ורוצה לעשות את המעשה, וגם מכוון לבו ורוצה שעשייתו תהא לשם המצווה"¹²⁶. השנייה [=שמצוות אינן צריכות כוונה], שהעושה מתכוון ורוצה לעשות את המעשה, אבל אינו מכוון לבו ורוצה שהעשייה תהא לשם מצווה"¹²⁷. מנגד, מבינים בזק וקנוהל, כי לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה די במודעות לביצוע הפעולה. קנוהל כותב זאת ביחס לקריאת פרשת שמע מהתורה בה נדרשת, לפי דעה זו, "מודעות לקריאה"¹²⁸; ובזק כותב זאת ביחס לשמיעת השופר בה נדרשת, לפי דעה זו, "מודעות לכך שאני שומע קול שופר (ולא קול חמור נוער...)"¹²⁹.

¹²⁵ הציטוט לקוח ממאמרו של ויליאמס, 'כוונה', עמ' 421-422 (ההדגשות אינן במקור).

¹²⁶ החלק הראשון – 'שהעושה מתכוון ורוצה לעשות את המעשה' – מיותר, שכן ברור כי אדם שמבצע מעשה לשם מטרה מסוימת (בהקשר הנוכחי 'לשם המצווה'), רוצה לבצע את המעשה. למשל, ברור כי אדם שתוקע בשופר לשם המצווה, רוצה לבצע את פעולת התקיעה בשופר.

¹²⁷ אלבק, 'כוונה', עמ' 461-462. אגב, בהמשך המאמר כותב אלבק כי כאשר המושג 'כוונה' נזכר בתלמוד בהקשר לעבירות (פרט לעבירה של עשיית מלאכה בשבת), כגון הריגת אדם, אין צורך אף ברצון לעשות את המעשה האסור (למשל, ברצון להרוג), אלא די בידיעה בלבד – ידיעה שהוא עושה את המעשה האסור (וזאת אף אם הוא כלל אינו רוצה בעשייתו). עיין שם, בעיקר עמ' 462-466.

¹²⁸ קנוהל, 'מלכות שמים', עמ' 28 הערה 63.

¹²⁹ בזק, 'כוונה', עמ' 279.

ההבדל בין הבנתו של אלבק לבין הבנתם של בזק וקנוהל יבוא לידי ביטוי במקרה שבו האדם היה מודע לכך שפעולת המצווה נעשית, אך לא היה לו כל רצון בעשייתה. אם, למשל, האדם שעמד מחוץ לבית הכנסת ושמע קול שופר היה מודע לכך שהוא שומע קול שופר (ולא קול של חמור), אך לא היה לו כל רצון לשמוע את קול השופר – אזי אם די במודעות לביצוע הפעולה (כהבנתם של בזק וקנוהל) הוא יצא ידי חובתו לדעת הסוברים כי מצוות אינן צריכות כוונה, אך אם יש צורך גם ברצון לבצע את הפעולה (כהבנתו של אלבק) הוא לא יצא ידי חובתו גם לפי דעה זו.

מסוגיית הבבלי ניתן להביא תימוכין לשתי ההבנות:

ראיה לכך שיש צורך **ברצון** לבצע את הפעולה ניתן להביא מהמקרה של 'התוקע לשיר' שבעקבותיו החלה מסכת הקושיות על רבא ("אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר – יצא... אלמא קסבר רבא: מצוות אין צריכות כוונה. איתביה..."). 'התוקע לשיר' – כמו גם התוקע לצורך לימוד – רוצה לבצע את פעולת התקיעה, אך לא לשם קיום המצווה אלא לשם מטרה אחרת – לצורך שירה וכד'. ראיה נוספת לכך שיש צורך ברצון לבצע את הפעולה ניתן לכאורה להביא מלשון הגמרא – המצויה בחלק מכתבי היד (ראה הערות 100, 103) – 'כיון לבו לקרות' או 'כיון לבו לשמוע'; המילה 'לבו' עשויה להביע את הצורך ביסוד הרגשי של הרצון¹³⁰. אך את הראיה הזו ניתן לדחות, שכן הלשון 'כיון לבו' לקוחה מהמשנה וממילא ספק אם ניתן לדקדק ממנה לענייננו.

ראיה לכך שדי ב**מודעות** לכך שפעולת המצווה מתבצעת ניתן להביא מתירוץ הגמרא כי השומע קול שופר אינו יוצא ידי חובתו במידה שהוא סבור כי 'חמור בעלמא הוא'; מכאן משתמע כי אם השומע היה מודע לכך שהוא שומע את קולו של השופר (ולא את קולו של החמור) הוא היה יוצא ידי חובתו לדעת הסוברים כי מצוות אינן צריכות כוונה.

ראיה נוספת לכך שדי במודעות לביצוע הפעולה יש להביא מן המקרה של 'כפאווה פרסיים' לאכול מצה בפסח – שיצא ידי חובתו (כמובן לפי הדעה הנדונה).

האדם שנכפה לאכול מצה, מטבע הדברים, לא רצה לבצע את הפעולה (לאכול מצה), שהרי הכריחו אותו לעשותה; ועם זאת, הוא היה מודע לכך שהוא מבצע את הפעולה (דהיינו שהוא אוכל מצה). מכאן לכאורה ראיה ניצחת לכך שלפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה די במודעות לביצוע הפעולה, שהרי האוכל מצה בכפייה – שאין לו רצון לבצע את הפעולה אך הוא מודע לביצועה¹³¹ – יוצא ידי חובתו לפי דעה זו.

¹³⁰ השווה לנאמר לעיל, עמ' 53 ליד הערה 15.

¹³¹ ראה גם אלבק ('העבירה', עמ' 87) הכותב כי מעשה שנעשה מתוך כפייה "נעשה בידיעה אבל לא ברצון".

ברם, ייתכן כי יש להבחין בין רצון (או בחירה) לרצון חופשי (או בחירה חופשית)¹³², ולומר כי לאדם שכפו עליו לאכול מצה אכן לא היה רצון חופשי (או בחירה חופשית), שכן אילו היה לו חופש בחירה הוא לא היה מבצע את המעשה; אך בכל זאת ניתן לומר, כי הוא רצה (או בחר) לבצע את המעשה, וזאת כדי להינצל מהאיום של הפרסיים¹³³.

מאחר שאין אמירה מפורשת בסוגיה בעניין הנדון, לא ניתן להכריע באופן חד משמעי בשאלה האם הכוונה לבצע את הפעולה (הנדרשת לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה) עניינה רצון (want) לבצע את הפעולה או שמא מודעות (awareness) לביצועה בלבד.

על כל פנים, המושג intentionally (בכוונה) כולל את שתי האפשרויות (דהיינו רצון או מודעות), ועל כן השימוש בו לצורך אפיון 'הכוונה לפעולה' הוא בהכרח נכון¹³⁴.

¹³² על הבחנה זו ראה בפרק המבוא עמ' 23.

¹³³ השווה לרעיון של 'אגב אונסו מסכים', אשר נדון בסוגיית 'תליוהו וזבין' (בבא בתרא מז ע"ב - מת, ע"א): "תליוהו וזבין – זביניה זביני [=תלו אותו ומכר – מכירתו מכירה]... אגב אונסיה גמר ומקנה [=אגב אונסו גמר המוכר בדעתו והקנה]". ביחס לדברים אלו כותב פורת ('החוזה', עמ' 82): "על פי הסבר זה [אגב אונסיה גמר ומקנה – א"נ] אין לאפיין את הנכפה כנעדר רצון, שהרי הוא עומד בפני שתי אופציות ולא בפני אחת. הנכפה אינו חייב להיענות לדרישת הכופה, שכן בידו לסרב לדרישתו ולספוג את התממשות איומי הכופה. בבוחרו להימלט ממנימוש האיומים ולהיענות לתביעת הכופה גיבש הנכפה רצייה חדשה – הוא מעוניין בכריתת החוזה, ועל כן אין לאפיינו כנעדר רצון. הווי אומר: גם רצון מחמת כפייה רצון הוא, וברצון זה יש לראות את התמלאות דרישת גמירת דעת הצדדים". אך בהמשך דבריו (שם) כותב פורת כי "במבט ראשון נדמה, אמנם, שהסבר זה מאתר עבורנו את רצון הנכפה במקום שבו סברנו כי הוא נעדר רצון שכזה. אך למעשה, במבט שני, קשה לכאורה להלום את הדברים. שהנכפה נענה בבחירתו לתביעת הכופה – זאת ידענו זה מכבר. בקובענו כי הנכפה משולל רצון לא התכוונו לטעון שהוא פועל באופן אוטומטי נטול בחירה, אלא שבחירתו משקפת את רצון הכופה ולא את רצון הנכפה... הצבת אדם בפני דילמה ששני צדדיה הם בלתי סבירים עבורו, אינה הופכת את בחירתו למשקפת את רצונו שלו אלא את רצון הכופה". דבריו של פורת – אלו לעומת הקודמים – ממחישים היטב את הקושי להכריע בשאלה האם נכון לייחס לנכפה באיומים רצון לבצע את המעשה.

¹³⁴ השווה ויליאמס, 'כוונה', עמ' 417 סוף הערה 2.

5. דין המתעסק

המתעסק במצווה במקורות התנאיים

דינו של המתעסק במצווה נזכר כבר במשנה ובתוספתא, אלא שבמבט ראשון נראה כי יש מחלוקת בין המשנה לתוספתא בעניינו – שלדעת המשנה לא יצא, ואילו לדעת התוספתא דינו תלוי בכוונה: משנה ראש השנה ד, ח:

אין מעכבין את התנוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, והמתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא.

תוספתא ראש השנה ב, ו (מהד' ליברמן, עמ' 314):

התוקע ומתעסק והתוקע ומתלמד והמלמד את בנו והמלמד את תלמידו אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא.

מן ההקשר בו נזכר דינו של המתעסק משתמע כי הוא מתייחס למקרה שבו הפעולה בוצעה בכוונה, אך למבצעה לא הייתה כוונה (מטרה) לקיים את המצווה.

- במשנה נאמר: "אין מעכבין את התנוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, והמתעסק וכו'", מכאן עולה בבירור כי המתעסק במשנה הוא התוקע בשופר לצורך לימוד – כדי ללמד את 'התינוקות' כיצד תוקעים בשופר.
- בתוספתא נזכר המקרה של המתעסק – 'התוקע ומתעסק' – לצד המקרה של 'התוקע ומתלמד'. מכאן עולה כי כשם ש'התוקע ומתלמד' התכוון לתקוע בשופר אך לא לשם המצווה (אלא לצורך לימוד) כך 'התוקע ומתעסק' התכוון לתקוע בשופר אך לא לשם המצווה (אלא לצורך משחק וכד').

לאור האמור, אני סבור כי אין כל סתירה בין המשנה לתוספתא באשר לדינו של המתעסק: המשנה קבעה ש'המתעסק' (התוקע שלא לשם המצווה) וכן 'השומע מן המתעסק' (השומע מן התוקע שלא לשם המצווה) לא יצא ידי חובתו; והתוספתא הוסיפה כי אם התוקע בשופר לשם מטרה אחרת ('התוקע ומתעסק' או 'התוקע ומתלמד') התכוון גם לקיים את המצווה הוא יצא ידי חובתו¹³⁵. מן המקורות התנאיים עולה אפוא בבירור כי המתעסק הוא האדם שלא התכוון לקיים את המצווה (לא התכוון לצאת), כדוגמת התוקע בשופר לצורך לימוד.

¹³⁵ כדרך שמוסיף המשנה ברורה על דברי השולחן ערוך (או"ח, סי' תקפט, סע' ח): "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד, לא יצא ידי חובתו; וכן השומע מן המתעסק, לא יצא". וכותב המשנה ברורה: "להתלמד וכו' – וואם מתכוין בזה גם לצאת ידי מצוה כתב הא"ר [=האליה רבה] דיצא". וראה גם לעיל עמ' 60 והערה 41.

המתעסק בעבירה

דין המתעסק בעבירה הנו מורכב ביותר – ההבדלים בין השוגג למתעסק כמו גם ההגדרות שניתנו למתעסק שנויים במחלוקת הן בנוגע לאיסורי השבת והן בנוגע לשאר האיסורים. מחד גיסא, אין מטרתו של מחקר זה לדון בעניינם של השוגג או המתעסק בעבירה, וקצרה היריעה כאן מלעסוק בסוגיות אלו. אך, מאידך גיסא, דומה כי ויתור כליל על ההגדרות הבסיסיות של מושגים אלו יפגום גם בהבנת מושג המתעסק במצווה.

ביחס לאיסורי שבת נקבע כי דינו של המתעסק קל מזה של השוגג, שהמתעסק פטור (מקרבן חטאת) והשוגג חייב (קרבן חטאת):

היה יודע שהיא שבת והזיד במלאכה, זה הוא מזיד האמור בתורה, אם היה מתעסק פטור.
שגג בשבת [=לא ידע ששבת היום] והזיד במלאכה, או שהיה יודע שהיא שבת ונתכוון לעשות בה מלאכה, אבל לא היה יודע שעל אותה מלאכה חייב חטאת [=לא ידע שהמעשה אסור], זהו שוגג האמור בתורה (תוספתא שבת י, יט [מהד' ליברמן, עמ' 45]).

על-פי התוספתא ה'מזיד האמור בתורה' הוא האדם שהזיד בשני דברים – הן בשבת והן במלאכה, כלומר: הוא ביצע את האיסור חרף ידיעתו כי שבת היום וכי המעשה אסור. לעומת זאת, ה'שוגג האמור בתורה' הוא האדם ששגג באחד מהם בלבד, או בשבת – ש"אמר: אין זו שבת"¹³⁶ (כדוגמת מי שהדליק את האור בשבת משום שחשב כי מדובר ביום חול); או במלאכה – ש"טעה ואמר: אין זו מלאכה"¹³⁷ (כדוגמת מי שהדליק את האור בשבת משום שחשב כי אין זו מלאכה האסורה בשבת). מכאן ניתן להסיק כי המתעסק הוא האדם היודע כי שבת היום וכי המלאכה אסורה, אך מעבר לכך לא ניתן לעמוד בבירור על מהות טעותו.

במשנה ובתוספתא דין המתעסק בעבירה מתייחס רק לאיסורי שבת¹³⁸, ואילו בתלמודים הוחל המושג גם על שאר האיסורים, ואף נקבע כי "המתעסק בשבת פטור, בחלבים ובעריות חייב [שכן נהנה]"¹³⁹.

¹³⁶ לשון הספרא ויקרא (ווייס), דבורא דחובה א, ז.

¹³⁷ ספרא (שם). על-פי שיטתו של מונבז קיים מצב נוסף בו מוגדר האדם שוגג – כאשר ידע שהמעשה אסור אך לא היה מודע למלוא חומרתו: " [1] שגג בשבת והזיד במלאכות, [2] או ששגג במלאכות והזיד בשבת, [3] או שאמר: יודע אני שמלאכה זו אסורה אבל איני יודע שחייבין עליה קרבן או לא – חייב, כמאן – כמונבז" (בבלי שבת סט, ע"א). להרחבה בעניין שיטתו של מונבז ראה אצל וולד, 'כללי', עמ' 55 ואילך.

¹³⁸ משנה כריתות ד, ג: "... אמר רבי יהודה אפילו נתכוון ללקט תאנים ולקט ענבים... רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר אמר רבי יהודה תמה אני אם יפטר בה רבי יהושע אם כן למה נאמר אשר חטא בה פרט למתעסק"; תוספתא שבת ט, טו-טז (מהד' ליברמן, עמ' 39-40): "התולש עולשין לאכילה... אם היה מתעסק ותלש פטור; המזרד זרדין (ליברמן: 'הכורת שריגי אילין') לאכילה... אם היה מתעסק וזרד פטור".

¹³⁹ ראה: ירושלמי שבת יא, ו, יג ע"ב; בבלי כריתות יט, ע"ב; בבלי סנהדרין סב, ע"ב.

ככלל, במקורות התנאיים לא נתפרש עניינו של המתעסק, ומשום כך הסבירו הפרשנים את המושג על-פי העקרונות והמקרים שנדונו במקורות האמוראיים¹⁴⁰.

להלן אתייחס לסוגיה המרכזית בתלמוד הבבלי (שבת עב, ע"ב - עג, ע"א) הדנה בעניינו של המתעסק הפטור בשבת:

[1] איתמר, נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר – פטור.

לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר: פטור, אביי אמר: חייב. רבא אמר: פטור דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא. אביי אמר: חייב, דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא¹⁴¹... ושגג בלא מתכוין¹⁴² בשאר מצות היכי דמי? דסבור דשומן הוא ואכלו, מה שאין כן בשבת – דפטור, דנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר – פטור. ואביי, שגג בלא מתכוין היכי דמי? – דסבור רוק הוא, ובלעו. מה שאין כן בשבת דפטור – דנתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור. אבל נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר – חייב.

[2] איתמר, נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע. רבא אמר: פטור, אביי אמר: חייב. רבא אמר: פטור, דלא קמיכוין לזריקה דארבע. אביי אמר: חייב, דהא קמיכוין לזריקה בעלמא.

[3] כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים; רבא אמר: פטור, ואביי אמר: חייב. רבא אמר: פטור, דהא לא מיכוין לזריקה דאיסורא. ואביי אמר: חייב, דהא קא מיכוין לזריקה בעלמא. וצריכא, דאי אשמעינן קמייתא – בההוא קאמר רבא, דהא לא קמיכוין לחתיכה דאיסורא. אבל נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, דארבע בלא תרתי לא מיזרקא ליה – אימא מודה ליה לאביי. ואי אשמעינן בהא – בהא קאמר רבא, דהא לא קמיכוין לזריקה דארבע. אבל כסבור רשות היחיד ונמצא רשות הרבים דמיכוין לזריקה דארבע – אימא מודי ליה לאביי, צריכא.

¹⁴⁰ כך למשל את דברי התוספתא 'אם היה מתעסק ותלש פטור' (ראה הערה 138) מפרש ליברמן ('כפשוטה', ג, עמ' 144): "כלומר שלא נתכוין לעשות מלאכה כלל, כגון שנתכוין להגביה את התלוש וחתך (לשיטת אביי בבבלי ע"ב, ב'), או אפילו נתכוין לחתוך את התלוש ותלש את המחובר (לשיטת רבא שם)". באופן דומה את דברי המשנה 'פרט למתעסק' (ראה הערה 138) מפרש רש"י (כריתות יט, ע"א): "בהיתרא כגון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר"; וכעין זה מפרש אלבק ('משנה', קדשים, עמ' 261): "שלא נתכוון כלל לעשות דבר איסור, כגון שנתכוון להגביה בשבת דבר תלוש וחתך את המחובר. אבל אם שגג ונתכוון לעשות מלאכה אסורה, אף על פי שלא נתכוון למלאכה זו [כדוגמת מי שהתכוון ללקט תאנים ולקט ענבים – א"נ], מה הטעם שיהא פטור". וכן ראה את דבריו של אלבק, שם, עמ' 418 הערה 1.

¹⁴¹ במקבילה שבמסכת כריתות (יט, ע"ב) מפורש כי מחלוקתם עוסקת בשאלת הגדרתו של המתעסק: "ואי מתעסק בשבת – פטור, מאי טעמא? מלאכת מחשבת אסרה תורה! לרבא משכחת לה, כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר; לאביי משכחת לה, כגון דנתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר".

¹⁴² הביטוי 'שגג בלא מתכוין' הנו גלגול של המושג 'מתעסק', ראה וולד, 'כללי', עמ' יח.

במקרה הראשון מדובר, ככל הנראה, במי שהגביה או חתך את הירק שאליו התכוון, אלא שלא היה מודע לכך שהוא מחובר לקרקע¹⁴³. אביי ורבה מסכימים כי מי שהתכוון להגביה ירק תלוש, אך למפרע התברר כי הירק היה מחובר לקרקע ולפיכך נתלש, מוגדר כמתעסק ופטור. זאת משום שהוא לא התכוון לבצע את הפעולה – הוא לא התכוון לחתוך אלא להגביה (כעולה מדברי אביי שבהמשך).

מחלוקתם של אביי ורבה היא אפוא במקרה שבו התכוון האדם לחתוך את התלוש (ומותר בשבת לחתוך את התלוש¹⁴⁴), וחתך את המחובר (התברר למפרע כי הירק היה מחובר). רבה סבור כי הוא נחשב כמתעסק ופטור היות שלא התכוון לעבור על האיסור¹⁴⁵, בין אם משום שלא התכוון לתוצאה האסורה – לתלוש את המחובר, ובין אם משום שטעה בעובדה – הוא חשב כי מדובר בירק תלוש¹⁴⁶. מנגד, סובר אביי כי הוא חייב (וממילא אין להגדירו כמתעסק, שהרי המתעסק פטור בשבת, כנ"ל) הואיל והוא התכוון לבצע את הפעולה – לחתוך.

הגמרא מוסיפה כי מחלוקתם של אביי ורבה תקפה גם בשאר האיסורים (ולא רק באיסורי שבת). אי לכך, במקרה שבו סבר האדם כי הוא אוכל שומן, אך בפועל אכל חלב, לדעת רבה הוא נחשב כמתעסק¹⁴⁷ היות שלא התכוון לעבור על האיסור – לאכול חלב. במקרה זה האדם טעה בעובדה שכן הוא חשב שהוא אוכל שומן¹⁴⁸. מנגד, סובר אביי כי הוא אינו נחשב כמתעסק היות שהתכוון לבצע את הפעולה – לאכול.

לשיטתו של אביי רק אם האדם לא התכוון לאכול הוא ייחשב כמתעסק, כגון שהיה סבור שהוא בולע רוק אך בפועל בלע חלב¹⁴⁹.

¹⁴³ כפי שמפרש ר"ת בתוספות (שבת עב, ע"ב, ד"ה 'נתכוין להגביה את התלוש'), וכן ראה: וולד, שם, עמ' 144; מינקוביץ, 'המחשבה', עמ' 119 והערה 45.

¹⁴⁴ ראה לעיל (הערה 140) את דבריהם של רש"י וליברמן.

¹⁴⁵ דין השוגג מתייחס למקרה בו האדם התכוון לחתוך את המחובר היות שלא ידע כי היום שבת או כי יש איסור בדבר. ראה רש"י, שבת עב, ע"ב, ד"ה 'וחתך את המחובר פטור' ו- 'דהא לא איכוין אחתיכה דאיסורא', וכן רש"י פסחים לג, ע"א, ד"ה 'שאם נתכוון לחתוך את התלוש'.

¹⁴⁶ ראה: וולד, שם, עמ' 53, 144; מינקוביץ, שם, עמ' 19 הערה 37.

¹⁴⁷ ואולם הוא יהיה חייב, שכן המתעסק בחלבים חייב, וכפי שכותב רש"י (ד"ה 'דסבור שומן הוא ואכלו'): "וואף על פי דמתעסק הוא לרבה, דהא לא מתכוין לאכילת איסור – חייב, דאמר שמואל בכריתות (פרק רביעי, יט, ב): בחלבים ועריות מתעסק חייב, שכן נהנה, אבל בשבת – פטור, דלא נהנה".

¹⁴⁸ ואילו השוגג הוא הטועה בדין, כגון שהתכוון לאכול חלב משום שלא ידע כי יש איסור בדבר.

¹⁴⁹ כפי שמסביר רש"י (ד"ה 'ואביי'): "והיכי דמי מתעסק דשאר מצות חייב – קסבר רוק הוא, שהיה חלב נימוח ובלעו, דלא איכוין לאכילה, דרוק לאו בר אכילה הוא אלא בליעה, דכתיב (איוב ז) עד בלעי רוקי, ועלתה בידו אכילה, דהא לא איכוין לאכילה".

במקרה השני מדובר במי שהתכוון לזרוק חפץ למרחק של שתי אמות ברשות הרבים ובטעות זרק את החפץ למרחק של ארבע אמות (ויש איסור להעביר חפץ ד' אמות ברה"ר).

רבא סבור כי על אף שהזורק התכוון לבצע את הפעולה (לזרוק) הוא נחשב כמתעסק ופטור, הואיל **ולא התכוון לתוצאה** – שהחפץ יעבור מרחק של ארבע אמות. מנגד, סבור אביי כי הוא חייב היות שהתכוון לבצע את הפעולה – לזרוק את החפץ. לשיטתו של אביי רק אם האדם לא התכוון לזרוק את החפץ (כגון שהניף את ידו והחפץ יצא מתוכה ועבר מרחק של ד' אמות) הוא ייחשב כמתעסק¹⁵⁰.

במקרה השלישי מדובר במי שזרק חפץ למרחק של ארבע אמות ברשות הרבים משום שסבר בטעות כי הוא נמצא ברשות היחיד (ואין איסור טלטול ברה"ר).

רבא סבור כי על אף שהזורק התכוון לזרוק את החפץ ד' אמות (ידמכוין לזריקה דארבע') הוא נחשב כמתעסק ופטור, הואיל **וטעה בעובדה** – הוא חשב שהוא נמצא ברשות היחיד. מנגד, סבור אביי כי הוא חייב היות שהתכוון לבצע את פעולת הזריקה (כנ"ל).

מכאן יוצא כי לדעת רבא הטעות של הטועה בדין (השוגג) חמורה מזו של הטועה בעובדה (המתעסק), שכן הטועה בדין חייב חטאת, ואילו הטועה בעובדה פטור מחטאת¹⁵¹.

¹⁵⁰ וולד (יכלל, עמ' 143) כותב בצדק כי "שיטת רבא כאן תואמת לחלוטין את הפירוש שבירושלמי" (שבת יא, ו, יג ע"ב): "המתעסק בשבת פטור בחלבים ובעריות חייב. היך עבידא אמר הרי אני קוצר חצי גרוגרת וקצר כגרוגרת פטור [=מתעסק בשבת], הרי אני אוכל חצי זית ואכל כזית חייב [=מתעסק בחלבים], הרי אני מתחמם בה והערה בה חייב [=מתעסק בעריות]". הן במקרה של התכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע והן במקרה של התכוון לקצור חצי גרוגרת וקצר כגרוגרת האדם לא התכוון לעבור על שיעור האיסור, וכדברי וולד (שם): "לפי הירושלמי ולפי רבא הוא פטור במקרה זה מטעם 'מתעסק', משום שלא התכוון לבצע מעשה שחייבים עליו. אביי חולק עליהם וסובר שאין כאן מתעסק אלא שוגג בעלמא, שהרי התכוון לזרוק ואכן זרק".

¹⁵¹ ראה גם מינקוביץ ('המחשבה', עמ' 120 הערה 46) הכותב – בעקבות התוספות (כריתות יט, ע"ב, ד"ה דהא לא איכוון) – כי "לרבא בכל התורה כולה חיוב הקרבן על ה'שגגה' הוא ב'אומר מותר' [טעות בדין – א"ט], אבל טעות בעובדה תפטור מטעם 'מתעסק'". אך עולה השאלה: מפני מה הסובר כי 'אין זו שבת' נחשב שוגג ולא מתעסק, שהרי הוא טועה בעובדה ולא בדין. לא בנקל ניתן לתרץ קושיה זו, ראה למשל את ניסיונו של הרבי מסאכטשאב (שו"ת אבני נזר, או"ח רכו, כט) לטעון כי הטעות שאין זו שבת הרי היא כטעות בדין ולא במציאות. אך נראה כי הטועה בדין נחשב תמיד שוגג, ואילו ביחס לטועה בעובדה קיימת מחלוקת בין החכמים בשאלה האם הוא נחשב שוגג או מתעסק (ראה להלן הערה 154); ממילא ייתכן כי התנא ששנא את הברייתא – בעניין הטועה ואומר כי 'אין זו שבת' – סובר כי הטועה בעובדה נחשב שוגג, ואילו רבא סובר שהטועה בעובדה נחשב תמיד מתעסק. לפי תירוץ זה יוצא שרבא יסבור כי הטועה ואומר ש'אין זו שבת' נחשב מתעסק. עוד ייתכן לטעון כי ההכרעה בשאלה האם הטועה בעובדה נחשב שוגג או מתעסק תלויה בסוג העבירה או בחומרת הטעות; ובענייננו טעותו של הסובר כי 'אין זו שבת' (הנחשב שוגג) חמורה מזו של הסובר כי אין זו רשות הרבים (הנחשב מתעסק). לפי תירוץ זה יוצא שרבא יודה כי הטועה ואומר ש'אין זו שבת' נחשב שוגג. על טעות בדין וטעות בעובדה במשפט העברי, עיין עוד: מינקוביץ, שם, פרקים ב-ג; אנקר, 'עיקרים במשפט', פרק ד.

¹⁵² ראוי להעיר, כי ההבחנה בין טעות בדין לטעות בעובדה תוך הקביעה שהטעות בדין חמורה יותר, מצויה גם בתחום המשפטי. כפי שכותב למשל להב ('הדין', עמ' 3-7): "קיימת הבחנה ברורה בין הטעות בדין לטעות

בסיכומו של דבר יוצא, כי לשיטת רבא יש שלושה מצבים בהם אדם שלא התכוון לעבור על איסור ייחשב כמתעסק, ואילו לשיטת אביי יש רק מצב אחד:

[1] **לא התכוון לפעולה**: לא התכוון לבצע את הפעולה – לא התכוון לחתוך אלא להגביה; לא התכוון

לאכול אלא לבלוע רוק; לא התכוון לזרוק – לדעת אביי ורבא הוא נחשב מתעסק.

[2] **לא התכוון לתוצאה**: לא התכוון לעבור על שיעור האיסור – 'נתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע' –

לדעת אביי הוא נחשב שוגג ולדעת רבא הוא נחשב מתעסק.

[3] **טעה בעובדה**: ביצע את הפעולה כפי שתכנן¹⁵³ (לכאורה) אך הוא טעה בעובדה – 'כסבור רשות

היחיד ונמצאת רשות הרבים' – לדעת אביי הוא נחשב שוגג ולדעת רבא הוא נחשב מתעסק¹⁵⁴.

לענייננו חשוב לציין כי לביטוי 'כוונה לבצע את הפעולה' עשויה להיות משמעות צרה ומשמעות רחבה:

המשמעות הצרה מציינת רק את הכוונה לבצע את הפעולה עצמה (למשל כוונה לזרוק), וזאת אף אם

האדם לא התכוון לתוצאה (למשל שהחפץ יעבור ד' אמות ברה"ר); ואילו **המשמעות הרחבה** כוללת

גם את הכוונה לתוצאת הפעולה, כלומר, שהאדם התכוון לפעולה ולתוצאתה (לשון אחר – התכוון

לפעולה שנעשתה / למעשה שנעשה). לדעתו של אביי המתעסק הוא האדם שלא התכוון לבצע את

הפעולה במשמעות הצרה, לאמור אדם שלא התכוון לבצע את הפעולה עצמה (לא התכוון לזרוק וכד'),

ואילו לדעת רבא המתעסק הוא האדם שלא התכוון לבצע את הפעולה במשמעות הרחבה, לאמור אדם

שלא התכוון לפעולה או לתוצאתה (ובסופו של דבר גם 'הטעה בעובדה' לא התכוון לפעולה שנעשתה).

לדידו של רבא מי שזרק חפץ למרחק של ד' אמות ברה"ר – בין אם משום שהתכוון לזרוק שתיים

ובין אם משום שסבר כי הוא נמצא ברה"ר – התכוון לפעולה תחת תיאור א' (זריקה בעלמא) אך לא

לפעולה תחת תיאור ב' (העברת חפץ ברה"ר)¹⁵⁵, שכלפיה הוא נחשב מתעסק.

בעובדה – הבחנה הגוררת אחריה את ההבדל לדין שבין שתי הטעויות... בעוד שטעות בעובדה מתייחסת

לעובדות ו/או הנסיבות הרלוונטיות ליסודות העבירה, הרי שטעות בדין מתייחסת לטעות ביסודות העבירה

גופן... בעוד שהטעה בעובדה טוען 'לא ידעתי כי במעשה מסוים מדובר', הטעה בדין טוען 'לא ידעתי

שהמעשה המסוים אסור'... הבחנה זו אינה הבחנה תיאורטית בלבד אלא יש לה נפקות לדין... כל טעות

שהיא עפ"י טיבה וטבעה היתה טעות בדין הרי שהיא אינה מתרצת... וכל טעות שהיא עפ"י טיבה וטבעה

הינה טעות בעובדה, הרי שהיא מתרצת" (ההדגשות במקור). וראה גם קנאי, 'העדר מודעות', עמ' 221.

¹⁵³ שכן הוא התכוון לזרוק את החפץ למרחק ד' אמות – והוא אכן זרק אותו למרחק זה. אך, מיד, בהמשך

הוספת את המילה 'לכאורה' שכן הוא לא ידע על הימצאותו ברה"ר וממילא אין זו הפעולה שאליה התכוון.

¹⁵⁴ על כך שבשני המקרים האחרונים הוא נחשב כמתעסק לדעת רבא וכשוגג לדעת אביי, ראה גם: אלבק

'העבירה', עמ' 79-80; וולד, שם, עמ' 143-144. נראה כי לדעת אביי הוא נחשב שוגג היות שהיה לו להעלות על

דעתו כי המעשה הוא עבירה (המקרה השלישי) או שהמעשה יוביל לעבירה (המקרה השני), ראה אלבק, שם.

¹⁵⁵ השווה לנאמר לעיל (סוף עמ' 83) בנוגע לכך שהכוונה מגדירה את אופי הפעולה.

המתעסק במצווה בתלמוד הבבלי

בתלמוד הבבלי יש שני קטעים בהם מוזכר במפורש המושג 'מתעסק' בהקשר למצוות:

- א. שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה – יצא... אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים. אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר – יצא. פשיטא, היינו הך? – מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל¹⁵⁶, אבל הכא – זכרון תרועה (ויקרא כג, כד) כתיב¹⁵⁷, והאי מתעסק בעלמא הוא¹⁵⁸, קא משמע לן (בבלי ראש השנה כח, ע"א-ע"ב).
- ב. והמתעסק לא יצא. הא תוקע לשיר – יצא. לימא מסייע ליה לרבא, דאמר רבא: התוקע לשיר יצא. דלמא תוקע לשיר¹⁵⁹ – נמי מתעסק קרי ליה (בבלי ראש השנה לג, ע"ב).

בקטע הראשון מבואר כי מי שנכפה עליו לאכול מצה בליל ראשון של פסח – יצא ידי חובתו, הגם שלא התכוון לקיים את המצווה. מכאן למד רבא שגם התוקע בשופר לצורך שירה – יצא ידי חובתו. בתחילה אומרת הגמרא כי אין כל חידוש בדברי רבא, שכן הן במקרה של האוכל מצה בכפייה והן במקרה של התוקע לשיר האדם ביצע את פעולת המצווה אך לא לשם קיום המצווה.

אך לאחר מכן מנסה הגמרא להבחין בין המקרים: באכילת מצה מושם דגש על מעשה האכילה, לפי שכתוב בתורה 'תאכלו מצות' (שמות יב, כ), ומכיוון שאכל מצה יצא ידי חובתו. לעומת זאת, לגבי תקיעה בשופר נאמר בתורה 'זכרון תרועה' (ויקרא כג, כד), ומכאן שיש צורך בתקיעה הנעשית לשם המצווה. ממילא התוקע לשיר הוא כ'מתעסק בעלמא' ועל כן לא יצא ידי חובתו¹⁶⁰.

¹⁵⁶ **והא אכל** | מיינכן 95: **והא אכל כל דהו**; אוקספורד 23: **והא אכל כל דהו**; ותיקן 134: **והא אכל ונהנה באכילה**

¹⁵⁷ **זכרון תרועה כתיב** | חסר בכל כתבי היד.

¹⁵⁸ **אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא** | מיינכן 95: **אבל מתעסק בעלמא הוא**; אוקספורד 23: **אבל הכא מתעסק בעלמא הוא**; בכ"י ותיקן 134 חסר משפט זה.

¹⁵⁹ **דלמא תוקע לשיר** | מיינכן 95: **דילמא האי תנא**; מיינכן 140: **דילמא האי תנא התוקע לשיר**; אוקספורד 23 ולונדון 5508: **דילמ' האי תנא תוקע לשד**; ותיקן 134: **ודיל' תנא תוקע**; ניו-יורק 1608: **תנא התוקע לשיר**

¹⁶⁰ ההבדל בין אכילת מצה לתקיעה בשופר אינו ברור דיו. מפשט דברי הגמרא עולה כי ההבדל בין המצוות הוא שבראשונה מושם דגש על מעשה האכילה, ואילו בשנייה מושם דגש על כוונת הלב (שיתכוון לשם המצווה). וכפי שגורס רבינו חננאל בגמרא: "התם **תאכלו מצות** אמר רחמנא והא אכליה, אבל הכא בענין תקיעות **כוונת הלב** בעינן וליכא". וכן ראה את דברי הרמב"ן במלחמות ה', ראש השנה ז, ע"א ברי"ף, ד"ה 'אמר'. אולם, רש"י ופרשנים נוספים כותבים כי ההבדל בין אכילת מצה לתקיעה בשופר נעוץ בהנאה מהפעולה – שהאוכל מצה נהנה והתוקע בשופר אינו נהנה, וכך כותב רש"י: "מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא **והא אכל** – ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט, ב): המתעסק בחלבים ובעריות – חייב, שכן נהנה". פירוש זה עולה יפה עם הנוסח בכ"י ותיקן 134 – "והא אכל ונהנה באכילה קמלן" – אך בשאר הנוסחים אין כל אזכור לעניין ההנאה. זאת ועוד, לכאורה נראה כי דווקא האוכל מצה אינו נהנה שהרי האכילה נכפתה עליו, ואילו התוקע לשיר נהנה שהרי הוא תוקע בשופר להנאתו.

לפיכך, בא רבא ומלמד כי אין הבדל בין אכילת מצה לתקיעה בשופר¹⁶¹, ובשתי המצוות האדם יצא ידי חובתו אף אם לא התכוון לקיים את המצווה¹⁶².

הקטע השני נסוב על דברי המשנה (ר"ה ד, ח) "והמתעסק לא יצא". בתחילה מסיקה הגמרא כי המתעסק לא יצא ידי חובתו אבל התוקע לשיר יצא. כלומר: הגמרא מבינה כי המתעסק הוא האדם שכלל לא התכוון לבצע את פעולת התקיעה ולכן לא יצא, ואולם התוקע לשיר יצא מאחר שהתכוון לבצע את פעולת התקיעה (הגם שלא התכוון לשם המצווה)¹⁶³; ומכאן סיוע לדברי רבא כי "התוקע לשיר יצא". אך הגמרא דוחה ראיה זו בטענה שיייתכן כי לדעת התנא¹⁶⁴ – ששנה את המשנה – התוקע לשיר מוגדר אף הוא כמתעסק שאינו יוצא ידי חובתו¹⁶⁵.

בשני הקטעים הנ"ל אין אפוא הגדרה ברורה וחד-משמעית למושג מתעסק. אך הגדרתו של המושג מתבארת דווקא משלושת המקרים שהובאו בגמרא כדי ללמד מתי האדם אינו יוצא ידי חובתו אף לדעת הסוברים כי מצוות אינן צריכות כוונה:

[1] 'דילמא בקורא להגיה': במקרה זה מדובר במי שהגיה את פרשת שמע (כלומר, בדק אם צריך לתקנה), ולכן אף אם במקרה קרא את מילות הפרשה כנדרש¹⁶⁶ הוא נחשב כמתעסק (ואינו יוצא ידי חובתו), הואיל ולא התכוון לבצע את הפעולה – הוא לא התכוון לקרוא אלא להגיה¹⁶⁸¹⁶⁷.

¹⁶¹ כפי שכותב הרמב"ן (מלחמות ה', ראש השנה ז, ע"א ברי"ף, ד"ה 'אמר'): "קמ"ל שאין לחלק בין אכילת מצה לתקיעת שופר".

¹⁶² רש"י מבין כי גם לפי מסקנת הגמרא מוגדר התוקע לשיר כמתעסק: "קא משמע לן – דאף על גב דמתעסק הוא – יצא, דמצות אין צריכות כוונה". אולם הריטב"א (חידושי הריטב"א, על אתר), המהרש"א (חידושי הלכות, על אתר) ובעל הטורי אבן (על אתר) מבינים כי לפי מסקנת הגמרא התוקע לשיר לא מוגדר כמתעסק, שהרי משנה מפורשת היא שהמתעסק לא יצא. וזו לשון הריטב"א: "ומיהו מתעסק ודאי לא יצא, והכי קאמר [=וכך אמר] קמ"ל דכיון שנתכוין לתקיעה יצא, ולא דיינינן ליה [=ולא דנים אותו] כדן מתעסק שלא יצא"; אלבק (כוונה, עמ' 466) נוקט כפירושו של הריטב"א (ולא של רש"י).

¹⁶³ כפי שמסביר רש"י (על אתר): "מתעסק הוא דלא – שאינו מתכוין לתקיעה... שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, אבל תוקע לשיר, שמתכוין לתקיעה בעלמא – יצא".

¹⁶⁴ כמפורש בכתבי היד, ראה בהערה 159.

¹⁶⁵ ובאמת על-פי המשנה התוקע לשיר מוגדר כמתעסק כשם שהתוקע בשופר כדי ללמד את 'התינוקות' מוגדר כמתעסק, שהרי בסופו של דבר שניהם תוקעים בשופר שלא לשם המצווה, כפי שנאמר לעיל עמ' 89.

¹⁶⁶ אין צורך לומר כי אם האדם לא קרא את מילות הפרשה כנדרש שאין הוא יוצא ידי חובתו, שכן במקרה זה הוא כלל לא ביצע את פעולת המצווה. השווה תוספות ראש השנה כח, ע"ב, ד"ה 'דקא מנבח נבוחי'.

¹⁶⁷ כפי שכותב הריטב"א (חידושי הריטב"א, ראש השנה כח, ע"ב, ד"ה 'בקורא להגיה'): "והנכון בקורא להגיה שאין כונתו לקריאה אלא לראות אם הספר מתוקן ואינו קורא אלא כמתעסק בעלמא ודינו כמתעסק דשופר ולא יצא". וכן ראה רש"י ברכות יג, ע"א, ד"ה 'בקורא להגיה'.

¹⁶⁸ אגב, גם במקרה הנזכר אצל רש"י – "שאינו מתכוין לתקיעה... שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה" – האדם לא התכוון לבצע את הפעולה (לתקוע בשופר).

[2] 'כסבור חמור בעלמא הוא': במקרה זה מדובר במי ששמע את קול השופר אך הוא סבר בטעות כי מדובר בקול נעירה של חמור. כאן השומע **טעה בעובדה** ולפיכך אף שמע את קול השופר הוא נחשב כמתעסק ואינו יוצא ידי חובתו¹⁶⁹.

[3] 'דלמא דקא מנבח נבוחי': במקרה זה מדובר במי שלא התכוון לתקוע בשופר כשיעור תקיעה – אלא לתקוע תקיעות קצרות כעין נביחות¹⁷⁰ – ובמקרה עלתה בידו תקיעה כשיעור. כפי שכותבים למשל התוספות: "מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה". כאן האדם התכוון לתקוע בשופר אלא שהוא **לא התכוון לתוצאה** – לתקוע כשיעור התקיעה הנדרש – ועל כן אף אם במקרה עלתה בידו תקיעה כשיעור הוא נחשב כמתעסק ואינו יוצא ידי חובתו. בתרשים שלהלן ניתן להבחין בהקבלה שבין המתעסק במצווה למתעסק בעבירה (ע"פ שיטת רבא):



לסיכום: לפי המשנה – הגורסת כי צריך כוונה לקיים את המצווה (ז"א שמצוות צריכות כוונה) – המתעסק הוא האדם שלא התכוון לקיים את המצווה (התוקע בשופר לצורך לימוד, שירה וכיו"ב); ואילו לפי רבא – הגורס כי די בכוונה לבצע את הפעולה (ז"א שמצוות אינן צריכות כוונה) – המתעסק הוא האדם שלא התכוון לבצע את הפעולה (במשמעות הרחבה – דהיינו שלא התכוון למעשה שנעשה).

¹⁶⁹ הר"ן בשם הרא"ה (ראש השנה ז, ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה 'גרסי') כותב: "כפאוהו ואכל מצה יצא... שיודע הוא שעכשיו פסח וזו מצה אלא שאינו מתכוין לצאת, אבל כסבור חול הוא ואכל מצה או כסבור לאכול בשר ואכל מצה ודאי לא יצא, דאם איתא למה לי למינקט כפאוהו פרסיים לנקוט חד מהני גוונים". כלומר: אם האוכל מצה סובר בטעות כי אין זו מצה או כי היום הוא יום של חול אין הוא יוצא ידי חובתו, שהרי אילו היה יוצא, למה הגמרא לא הביאה מקרים אלו, אלא הביאה את המקרה של 'כפאוהו פרסיים'. על דבריו של הרא"ה כותב המגיד משנה (הלכות חמץ ומצה ו, ג, ד"ה 'אכל מצה'), בצדק, "ודברי טעם הן". שכן יש כאן טעות בעובדה ולפיכך הוא נחשב כמתעסק. וכן מסיק בעל הטורי אבן (ר"ה כח, ע"א, ד"ה 'אמר רב אשי'): "הה"נ [=הוא הדין גם] לכסבור שאינו מצה ה"ל מתעסק ותנן לקמן מתעסק לא יצא והה"נ כסבור חול הוא ואכל מצה נמי לא יצא. ולא מסתבר לחלק בין כסבור חמור הוא או חולין הוא לכסבור חול הוא". אך שמא יש לחלק ולומר כי כאשר האדם סבור כי מדובר בקול החמור (או שאין מדובר במצה), אזי יש כאן טעות הנוגעת לאופי הפעולה, שכן שמיעת שופר שונה באופן מהותי משמיעת קול חמור. אך כאשר האדם סבור כי מדובר ביום חול, אין כאן טעות הנוגעת לאופי הפעולה, שכן הוא מודע לכך שהוא שומע קול שופר. לכן, אין הכרח להשליך מן המקרה של 'כסבור חמור הוא' (וכסבור שאינו מצה) למקרה של 'כסבור חול הוא'.¹⁷⁰ כפי שכותב הריטב"א (חידושי הריטב"א, על אתר): "שהיה הוא מתכוין לתקוע תקיעות קטנות שאין בהם שיעור כעין המנבח ועלתה בידו תקיעה כשיעור".

6. האנוס לקיים מצווה

האנוס הוא מצב שבו ניטלת מן האדם הבחירה החופשית והוא נאלץ לבצע פעולה בניגוד לרצונו¹⁷¹. יצוין, כי האנוס (או הכפייה) הוא היפוכו של הרצון¹⁷², ולא של הכוונה; והמתעסק הוא היפוכו של המתכוון (כנ"ל בסוף העמוד הקודם). המושגים 'שוגג' ו'מזיד' אינם שייכים אפוא לתחום המצוות. בעניינו של האנוס לקיים מצווה נאמר בבבלי (ראש השנה כח, ע"א) כי מי 'שכפאווה פרסיים' לאכול מצה (בפסח) – יצא ידי חובתו (הגם שלא התכוון לקיים את המצווה). ראשית כל יש לציין, כי קרוב לוודאי שאין מדובר כאן בכפייה פיסית (או אנוס מסוג העדר שליטה), דהיינו שהפרסיים הכניסו את המצה לפיו; זאת, הן משום שכתוב בגמרא כי הוא אכל את המצה – "כפאו ואכל מצה" (ר"ה כח, ע"א) והן משום שאם הפרסיים היו מכניסים לפיו את המצה, אזי ספק אם ניתן היה להתייחס אל אכילת המצה כאל מעשה של האדם¹⁷³. נראה אפוא כי מדובר כאן בכפייה באיומים (או אנוס מסוג כורח), דהיינו שאיימו עליו כי אם לא יאכל את המצה יאונה לו רע כלשהו¹⁷⁴. במקרה זה האדם לא רצה (לכל הפחות במובן של רצון חופשי, ראה לעיל עמ' 88) לבצע את הפעולה (לאכול מצה) אך הוא ביצע אותה בכוונה (intentionally)¹⁷⁵, שכן הוא היה מודע לכך שהוא אוכל מצה; ומאחר שהתכוון לאכול את המצה ('כוונה לפעולה') הוא יצא לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה. יוצא אפוא כי לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה המתעסק אינו יוצא ידי חובתו, ואילו האנוס לקיים מצווה יוצא ידי חובתו היות שיש לו כוונה לבצע את הפעולה¹⁷⁶.

¹⁷¹ למושג 'אנוס' כשלעצמו עשויות להיות שתי משמעויות מרכזיות: (א) העדר רצון או בחירה; (ב) העדר פשיעה או אשמה. כך מסביר אלבק ('העבירה', עמ' 87) את המשמעויות של האנוס: "המשמעות האחת היא האנוס הנידון כאן שהוא היפוכו של הרצון והוא הכפייה; והמשמעות השנייה היא האנוס שהוא היפוכה של הפשיעה, כלומר מעשה שלא היה לו לעושה להעלות על דעתו שהוא אסור". במסגרת המשמעות הראשונה ניתן לערוך הבחנה פנימית בין העדר רצון (או בחירה) עקב כפייה באיומים לבין העדר רצון (או בחירה) עקב כפייה פיסית על הבחנה זו ראה במבוא עמ' 23. על המשמעויות של האנוס ראה גם חבה, 'היסוד הנפשי', עמ' 15 הערה 1.

¹⁷² כנלמד גם מן המשפט הידוע: "בין בשוגג בין במזיד, בין באנוס בין ברצון" (משנה יבמות ו, א ועוד).

¹⁷³ השווה תוספות עבודה זרה נד, ע"א, ד"ה 'כגון שאנסוהו' (דברי התוספות מצוטטים במבוא, הערה 119).

¹⁷⁴ על שני סוגי הכפיות ביחס לאכילת מצה – כפייה פיסית (שתחבו לפיו מצה) וכפייה באיומים (שאימו כי יהרגוהו באם לא יאכל את המצה) – ראה גם אצל אישון, 'העדר שליטה', עמ' 47 (והפניותיו שם).

¹⁷⁵ אגב, ייתכן גם מצב הפוך שבו אדם יבצע פעולה מרצון או מבחירה, ועם זאת הוא יחשב לאינו מתכוון (ראה גם חבה, שם, עמ' 34). כך למשל, אדם שגרר בשבת חפץ (ספסל וכיו"ב) על גבי הקרקע, כדי להעבירו למקום אחר, ובלא כוונה (unintentionally) עשה חריץ בקרקע (ע"פ הברייתא בבבלי שבת כב, ע"א) – ביצע את פעולת הגרירה מתוך בחירה, אך בלא כוונה לתוצאה האסורה (לעשיית החריץ בקרקע).

¹⁷⁶ כמובן שאם האנוס היה גם מתעסק (כגון שנכפה עליו לאכול מצה, אך הוא סבר כי מדובר במאכל אחר) הוא לא יצא, ראה לעיל הערה 169. ובנוסף ראה: המאירי (בית הבחירה, ר"ה כח, ע"א, ד"ה 'זה שפסקנו'); בית יוסף (אורח חיים, ס"י תעה, ד-ה); משנה ברורה (ביאור הלכה, או"ח, ס"י ס, ד"ה 'י"א שאין מצות צ"כ').

7. הכוונה והפעולה בהגדרת המצווה

לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה נדרשת כוונה (מטרה) לקיים את המצווה, וכפי שצוין לעיל (עמ' 83), כוונה זו מגדירה את הפעולה (=פעולת המצווה) כמצווה¹⁷⁷. למשל: הכוונה לקיים את מצוות ק"ש מגדירה את פעולת הקריאה מהתורה כמצוות ק"ש (ולא כקריאה בתורה גרידא); הכוונה לקיים את מצוות אכילת מצה מגדירה את פעולת האכילה כמצוות אכילת מצה (ולא כאכילה בעלמא) וכיו"ב¹⁷⁸. לפי דעה זו, כאשר אדם מבצע את פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה (כדוגמת 'התקוע לשיר' או 'שכפאווה פרסיים' לאכול מצה) – אזי פעולתו אינה מוגדרת כמצווה; שכן, כאמור, הכוונה לקיים את המצווה היא זו שמגדירה את הפעולה – התקיעה / האכילה / הקריאה – כמצווה.

לעומת זאת, לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה כאשר האדם מבצע את פעולת המצווה כהלכה הוא יוצא ידי חובתו (ובלבד שלא יהיה מתעסק), וזאת ללא כל תלות בסיבה (או במטרה) לביצועה. למשל: כאשר אדם אוכל מצה בפסח הוא מקיים את המצווה, וזאת אף אם הסיבה לאכילה הייתה מפני שכפו עליו לעשות זאת (או שמטרת האכילה הייתה כדי להינצל מהאיום); וכן הקורא בתורה את פרשת שמע מקיים את מצוות ק"ש, וזאת אף אם מטרת הקריאה הייתה ללמוד תורה וכיו"ב. לפי דעה זו, פעולת המצווה כשלעצמה – אכילת המצה, קריאת שמע וכד' – מגדירה את המצווה¹⁷⁹.

ההבדל בין שתי העמדות – באשר לשאלת הגורם המכריע בהגדרת המצווה – משתקף היטב בסוגיה שלהלן הדנה במצוות אכילת מרור, המזוהה כאן עם החזרת (חסה). וכך נאמר במשנת פסחים (י, ג): הביאו לפניו מטבל בחזרת¹⁸⁰ עד שמגיע לפרפרת הפת¹⁸¹. הביאו לפניו [=אחר אותו טיבול] מצה וחזרת [=לאכילת מרור] וחרוסת [=כדי להטביל בה את החזרת] ושני תבשילין.

מן המשנה עולה כי בליל הסדר צריך לאכול חזרת פעמיים תוך טיבולה במאכל אחר:

¹⁷⁷ כעין זה כותב סילמן ('הכוונה', עמ' 264): "כוונה לציית לצו לקבל את מרות האל היא בגדר תנאי הכרחי להערכת מעשה המצווה כמצווה, כלומר: 'מצוות צריכות כוונה'" (ההדגשה אינה במקור).

¹⁷⁸ אדם הקורא את שמע במהלך תפילת ערבית או שחרית, כמו גם אדם שאוכל מצה בהסבה במסגרת ליל הסדר, מן הסתם מתכוונים לקיים את המצווה (שהרי איזו עוד מטרה יכולה להם מלבד זו של קיום המצווה, ראה בעמ' 76); וממילא הפעולה – הקריאה או האכילה – מוגדרת כמצווה.

¹⁷⁹ לעיל ראינו (עמ' 83) כי הכוונה לבצע את הפעולה (הנדרשת לפי דעה זו) מגדירה את הפעולה, למשל הכוונה לקרוא את שמע מגדירה את הפעולה כקריאת שמע (ולא למשל כהגהתה). ניתן אפוא לומר כי, לפי דעה זו, הכוונה לבצע את הפעולה מגדירה את הפעולה והפעולה מגדירה את המצווה (הכוונה לקרוא ← ק"ש ← מצווה).

¹⁸⁰ תוספות (בבלי פסחים קיד, ע"א): "כלומר אוכל החזרת בטיבול".

¹⁸¹ רש"י (בבלי, שם): "קודם שיגיע לאותה חזרת שהוא אוכל אחר המצה שהוא מברך עליה על אכילת מרור". וכן מפרש גם הרשב"ם, שם.

בפעם הראשונה יש לאכול את החזרת¹⁸² בטיבול¹⁸³ לפני הסעודה (אכילה זו נקראת בפינו 'כרפס') "כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה" (רש"י ורשב"ם ד"ה 'עד שמגיע לפרפרת הפת'), על אכילה זו יש לברך 'בורא פרי האדמה' (שכן החזרת היא ירק).
בפעם השנייה יש לאכול את החזרת – לאכילת מרור – ולטבלה בחרוסת, אכילה זו נעשית לאחר אכילת המצה (רשב"ם שם: "כדכתיב 'על מצות ומרורים' [במדבר ט'] בתחילה מצה ואח"כ מרור") ויש לברך עליה 'על אכילת מרור'.

זמן אכילת החזרת	הברכה על החזרת	הטיבול	מס' טיבול
לפני הסעודה [אכילת הכרפס]	'בורא פרי האדמה'	רש"י: בחרוסת רשב"ם: לא בחרוסת	טיבול ראשון
בתוך הסעודה [אכילת המרור]	'על אכילת מרור'	בחרוסת	טיבול שני

הבבלי (פסחים קיד, ע"ב) נדרש לשאלה, מדוע לא מתקיימת מצוות אכילת המרור באכילת החזרת שלפני הסעודה (טיבול ראשון), אלא יש צורך באכילת החזרת פעם נוספת בתוך הסעודה (טיבול שני): אמר ריש לקיש: זאת אומרת מצות צריכות כוונה. כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה [=בטיבול הראשון] – בבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה, ודילמא לא איכוון למרור¹⁸⁴ – הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור. דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה – למה לך תרי טיבולי? והא טביל ליה חדא זימנא! ממאי? דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה, ודקאמרת תרי טיבולי למה לי – כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות. וכי תימא: אם כן לישמעין שאר ירקות – אי אשמעינן שאר ירקות הוה אמינא: היכא דאיכא שאר ירקות הוא דבעינן תרי טיבולי, אבל חזרת לחודא – לא בעי תרי טיבולי, קמשמע לן: דאפילו חזרת בעינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי ביה היכירא לתינוקות. ועוד תניא: אכלן דמאי – יצא, אכלן בלא מתכוין – יצא, אכלן לחצאין – יצא, ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס. תנאי היא, דתניא, רבי יוסי אומר: אף על פי שטיבל בחזרת – מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין. ואכתי, ממאי? דילמא קסבר רבי יוסי מצות אין צריכות כוונה, והאי דבעינן תרי טיבולי – כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות – אם כן מאי מצוה?.

¹⁸² רש"י ורשב"ם (ד"ה 'מטבל בחזרת') כותבים (על-פי מסקנת הגמרא) כי באכילה שלפני הסעודה עדיף לאכול ירק אחר ולא חזרת, והמשנה דנה במקרה שבו אין לפניו ירק אחר.

¹⁸³ לפי רש"י (ד"ה 'מטבל בחזרת') צריך לטבל את החזרת בחרוסת. לפי רשב"ם (ד"ה 'מטבל בחזרת') אין לטבל את החזרת בחרוסת אלא במאכל אחר. לפי התוספות (ד"ה 'מטבל בחזרת') אם אוכל חזרת יש לטבלה בחרוסת ואם אוכל ירק אחר (ראה הערה קודמת) יש לטבלו בחומץ או במי מלח.

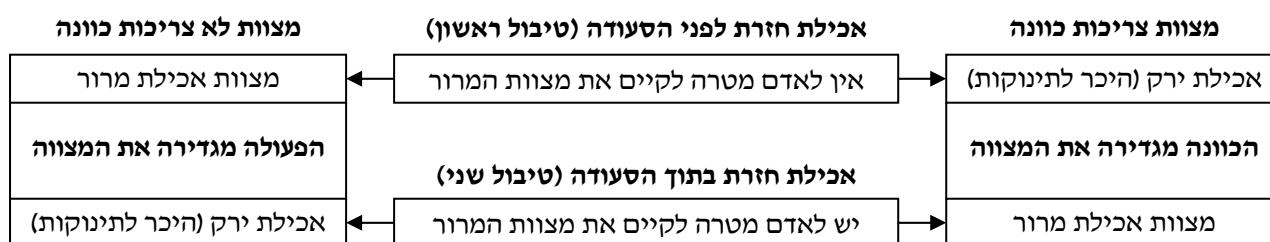
¹⁸⁴ תוספות: "ודילמא לאו דוקא כלומר ודאי לא איכוון למרור דאין מצוה אלא עד טיבול שני אחר מצה".

מדברי המשנה לפיהם יש לאכול חזרת פעם נוספת בתוך הסעודה (לאחר אכילת המצה) לומד ריש לקיש כי מצוות צריכות כוונה. לימודו של ריש לקיש נעשה באופן הבא:

באכילת החזרת שלפני הסעודה אין לאדם מטרה לקיים את מצוות המרור, מאחר שזמן אכילת המרור הוא בתוך הסעודה, לאחר אכילת המצה (לפי שכתוב 'על מצות ומרורים', כנ"ל), וממילא הוא מברך עליה 'בורא פרי האדמה' (ולא 'על אכילת מרור'). אילו מצוות לא היו צריכות כוונה הרי שהאדם היה יוצא ידי חובתו באכילת החזרת שלפני הסעודה¹⁸⁵ (הגם שאין לו מטרה לקיים בשלב זה את מצוות המרור) היות שהוא התכוון לבצע את הפעולה ('כוונה לפעולה') – לאכול את החזרת. מכאן לומד ריש לקיש כי מצוות צריכות כוונה, ומסיבה זו נדרש האדם לאכול חזרת פעם נוספת בתוך הסעודה (לאחר אכילת המצה) כדי לקיים את מצוות המרור. בפעם זו האדם אוכל את החזרת 'לשם מרור', שכן זהו הזמן שבו יש לקיים את המצווה, וממילא הוא מברך עליה 'על אכילת מרור'.

הגמרא דוחה את לימודו של ריש לקיש בטענה כי ייתכן שמצוות אינן צריכות כוונה, ואכן יוצאים ידי חובת מצוות המרור באכילת החזרת שלפני הסעודה¹⁸⁶, והסיבה לכך שיש לאכול את החזרת פעם נוספת בתוך הסעודה היא כדי לעורר את התינוקות לשאול לפשר השינוי – מדוע בליל הסדר מטבילים שתי פעמים¹⁸⁷.

יוצא כי לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה הכוונה לקיים את מצוות המרור מגדירה את אכילת החזרת כמצוות אכילת מרור, בעוד שלפי הדעה המנוגדת פעולת האכילה כשלעצמה מגדירה את המצווה. להלן תרשים המסכם את הפירוש לדברי המשנה על-פי שתי העמדות:



¹⁸⁵ אף שלכתחילה יש לאכול את המרור לאחר המצה (כנ"ל), אין זה מעכב ויוצאים ידי חובה גם אם אוכלים אותו לפני כן, ראה תוספות ד"ה 'זאת אומרת וכו'.

¹⁸⁶ כפי שמסביר המאירי (בית הבחירה, פסחים קיד ע"ב, ד"ה 'כבר ביארנו'): "מעתי במשנתנו כשאין שם ירקות שאמרו שטבל בחזרת אע"פ שמכל מקום לא כוון לצאת בה ידי מרור שהרי עיקר מצותה אחר מצה, דמצות כתיב תחלה והדר מרורי, אעפ"כ יצא וזה שצריך טבול שני אינו אלא להעיר התינוקות שירגישו ברבוי הטבולין שלא בתוך עיקר הסעודה".

¹⁸⁷ בהמשך אומרת הגמרא כי בטיבול הראשון (באכילה שלפני הסעודה) עדיף לאכול ירק אחר ולא חזרת, והמשנה באה להשמיענו שאם אין לו ירק אחר אלא רק חזרת יש לאוכלה בשני הטיבולים כדי שיהיה היכר לתינוקות – לעוררם לשאול 'מה נשתנה'. ראה גם לעיל הערה 182.

יש לציין, כי מקביעתו של ריש לקיש 'זאת אומרת מצות צריכות כוונה' עולה כי הוא סובר שמצוות צריכות כוונה. ואולם, מן המקבילה שבירושלמי (פסחים י, ג, לז ע"ג-ע"ד) מצטיירת תמונה שונה: חבריא בשם רבי יוחנן: צריך לטבל בחזרת שני פעמים. רבי זעורה בשם ר' יוחנן: אינו צריך לטבל בחזרת שני פעמים. רבי שמעון בן לקיש אמר: אם לא טבל פעם ראשונה צריך לטבל פעם שנייה. מתניתא פליגא על רבי שמעון בן לקיש שבכל הלילות אנו מטבלי פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים, סבר רבי שמעון בן לקיש על הדא דבר קפרא מתניתא פליגא על בר קפרא שבכל הלילות אנו מטבלין אותו עם הפת וכאן אנו מטבלין אותו בפני עצמו. מתניתא פליגא על רבי יוחנן יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון, והכא מכיון שהיסב חזקה כיוון.

קרוב העדה (ד"ה 'צריך לטבל בחזרת שני פעמים') מסביר כי לדעת רבי יוחנן (על-פי חבריא) מצוות צריכות כוונה, ולפיכך צריך לאכול את החזרת בטיבול שתי פעמים¹⁸⁸. הגמרא מקשה על שיטתו של רבי יוחנן מהברייתא – 'יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון' – ממנה עולה שמצוות אינן צריכות כוונה, שכן נאמר בה שיוצאים ידי חובת מצוות המצה אף בהעדר כוונה לקיים את המצווה.

הגמרא מתרצת כי הברייתא עוסקת במי שאכל את המצה בהסבה ולכן ניתן להניח (=חזקה) שהוא התכוון לקיים את מצוות אכילת המצה, שאם לא כן מדוע הסב¹⁸⁹. אך לעומת זאת, באכילת החזרת שלפני הסעודה (בטיבול הראשון) מן הסתם אין הוא מתכוון לקיים את מצוות אכילת המרור (כנ"ל).

מדברי ריש לקיש מבין קרבן העדה (ד"ה 'צריך לטבל פעם שנית') כי לדעתו מצוות אינן צריכות כוונה, שכן הוא אומר: 'אם לא טבל פעם ראשונה צריך לטבל פעם שנייה'; ומכאן שאם הוא אכל את החזרת בטיבול בפעם הראשונה הוא יצא ידי חובת מצוות המרור, ואינו צריך לעשות כן פעם נוספת¹⁹⁰.

אולם, ייתכן לומר כי בסוגיה שבירושלמי אין ריש לקיש חולק על רבי יוחנן בעניין הכוונה במצוות אלא בעניין מספר הטיבולים – שלדעת רבי יוחנן צריך לעשות שני טיבולים לצורך היכר לתינוקות, ואילו לדעת ריש לקיש די בטיבול אחד, וההיכר לתינוקות הוא בכך שבכל הלילות מטבילים את הירק עם הפת ובליל הסדר מטבילים את הירק בפני עצמו (ראה בירושלמי הנ"ל); או לחילופין, ייתכן לומר כי דבריו של ריש לקיש בבבלי באים לבאר את עמדת המשנה, אך אין הכרח שהוא עצמו סובר כן.

¹⁸⁸ ולדעתו של רבי זעורה בשם ר' יוחנן אינו צריך לאכול חזרת בשני הטיבולים, אלא בטיבול הראשון יכול לאכול ירק אחר, ואמנם צריך לטבל שתי פעמים (כך מסביר הפני משה, על אתר).

¹⁸⁹ בעניין חזקת הכוונה, ראה לעיל עמ' 76.

¹⁹⁰ אורבך ('חז"ל', עמ' 345 והערה 88) כבר מעיר על הסתירה הנראית לעין בין דברי ריש לקיש בבבלי ('זאת אומרת מצות צריכות כוונה') לדבריו בירושלמי מהם "לא משמע כן". הלבני ('מקורות', ב, עמ' תקעה) אף כותב שבירושלמי "הפוכות הדעות, ר' יוחנן סובר שמצות צריכות כוונה וריש לקיש סובר שמצות אינן צריכות כוונה".

אשר לפסיקת ההלכה בשאלה האם מצוות צריכות כוונה מסיק הבבלי הנ"ל כי יש מחלוקת תנאים :
א. בברייתא הראשונה כתוב שאם "אכלן בלא מתכוין [=שלא התכוון לקיים את מצוות המרור] – יצא", ומכאן שמצוות אינן צריכות כוונה.

ב. בברייתא השנייה כתוב: "רבי יוסי אומר: אף על פי שטיבל בחזרת – מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין". הגמרא מבנה כי רבי יוסי מצריך לאכול חזרת פעם נוספת, הואיל ובאכילה הראשונה אין האדם מתכוון לקיים את מצוות המרור, ולפיכך אינו יוצא ידי חובתו¹⁹¹. מכאן שרבי יוסי סובר שמצוות צריכות כוונה, והוא חולק על התנא של הברייתא הקודמת.

אולם, דומה כי אין להסיק מכאן שאכן קיימת מחלוקת תנאים בשאלה האם מצוות צריכות כוונה. פרידמן וחוקרים נוספים עומדים על כך שיש צורך להבחין בין הברייתות שבתלמודים לבין ספרות התנאים גופה, זו הבאה בחטיבות של דברי התנאים – המשנה, התוספתא ומדרשי ההלכה¹⁹². לדברי פרידמן יש ברייתות השייכות 'לעולמם של תנאים', ולעומתם יש ברייתות שניכר בהן סימני איחור והן יצירה בתר-תנאית (נהוג לכנות ברייתות אלו שבתלמוד הבבלי בשם 'ברייתות בבילות'). לא בנקל ניתן לדעת האם ברייתא מסוימת שייכת 'לעולמם של תנאים' או שהיא יצירה אמוראית. באופן כללי, כאשר לברייתא יש מקבילה בקבצים התנאיים (ואין שינוי תוכנו ביניהם), או אף אם אין לה מקבילה של ממש אך היא דומה מבחינת הסגנון (או המבנה) והתוכן ההלכתי למצוי בחטיבות הקדומות יש לראות בה יצירה תנאית¹⁹³. לעומת זאת, "אם פרטי ההלכה דומים לאלה המפורשים בבבלי בעניין הנידון, והם אינם ידועים כלל מחטיבות דברי התנאים או מן הירושלמי (או מדרשי אמוראי ארץ-ישראל), ידיים מוכיחות, או לפחות יד מוכיחה, שהכוח היצירתי של בבל בגוי"¹⁹⁴.

לאור האמור, נראה כי ביחס לשאלה האם מצוות צריכות כוונה לא נחלקו התנאים אלא האמוראים ושתי ראיות יש לדבר: ראשית, לברייתא הראשונה לא מצאתי כל מקבילה בספרות חז"ל¹⁹⁵.

¹⁹¹ הגמרא אומרת כי אין לפרש שרבי יוסי מצריך טיבול נוסף (כלומר, לאכול את החזרת פעם נוספת בטיבול) כדי שיהיה היכר לתינוקות, שכן הלשון 'מצוה' מורה שהטיבול השני הוא חיוב גמור, לשם קיום מצוות המרור. ¹⁹² ראה פרידמן, 'לאופייני', עמ' ר-רג (והמקורות המובאים שם).

¹⁹³ כך למשל לברייתא (ר"ה כח, ע"ב): "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, משמיע ולא נתכוון שומע – לא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע", אין מקבילה מפורשת בקבצים התנאיים. אך דברי הברייתא דומים מבחינת המבנה והתוכן לדברי המשנה (ר"ה ד, ח): "המתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא", ראה בהערה 113. ¹⁹⁴ פרידמן, שם.

¹⁹⁵ הברייתא השנייה מזכירה את משנתנו ("הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין"), אך אין בכך חידוש שכן מכל המקורות התנאיים עולה שמצוות צריכות כוונה, כפי שראינו בסעיף ב.

שנית, נראה כי מגמתו של הבבלי, לכל הפחות בסוגיה הנוכחית¹⁹⁶, היא שלא להכריע בשאלה האם מצוות צריכות כוונה; ומסיבה זו הוא חותם את הדיון בקביעה לפיה יש מחלוקת תנאים בשאלה זו, הגם שאין בסיס מוצק לקביעה זו.

מגמת הבבלי כאן שלא להכריע במחלוקת זו עולה בייחוד מהסוגיה שלהלן הקשורה לדיון הקודם: פשיטא, היכא דאיכא שאר ירקות – מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל. היכא דליכא אלא חסא, מאי? אמר רב הונא: מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה ואכיל, ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל. מתקיף לה רב חסדא: לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה? אלא אמר רב חסדא: מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה. בסורא עבדי כרב הונא, ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא. והלכתא כוותיה דרב חסדא. רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא (פסחי קיד, ע"ב - קטו, ע"א).

תחילה אומרת הגמרא כי ודאי שאם יש לאדם ירק אחר מלבד החסה (=חזרת) עליו לאכול אותו באכילה שלפני הסעודה (במסגרת אכילת הכרפס) ולברך עליו 'בורא פרי האדמה'; ובאכילה שבתוך הסעודה, לאחר אכילת המצה (במסגרת אכילת המרור), יאכל את החסה ויברך 'על אכילת מרור'. אך מתעוררת השאלה מה יעשה אדם הנמצא בליל הסדר והירק היחיד שנמצא ברשותו הוא חסה:

- לדעת רב הונא באכילה שלפני הסעודה (הכרפס) יאכל את החסה ויברך עליה 'בורא פרי האדמה'; ובאכילה שבתוך הסעודה (המרור) יאכל שוב את החסה ויברך עליה 'על אכילת מרור'.
- רב חסדא חולק על רב הונא ולדעתו באכילה שלפני הסעודה (הכרפס) יאכל את החסה ויברך עליה את שתי הברכות – 'בורא פרי האדמה' ועל אכילת מרור; ובאכילה שבתוך הסעודה (המרור) יאכל שוב את החסה אך לא יברך עליה.

הפרשנים תמימי דעים כי לדעתו של רב הונא מצוות צריכות כוונה. אי לכך, באכילת החסה שלפני הסעודה האדם לא מקיים את מצוות המרור (שכן בשלב זה אין לו מטרה לקיים את המצווה), ולכן הוא נדרש לאכול שוב את החסה בזמן אכילת המרור (בתוך הסעודה) ואז לברך 'על אכילת מרור'¹⁹⁷.

¹⁹⁶ הגבלתי את האמירה שלהלן לסוגיה הנוכחית, היות שביחס לסוגיה בר"ה (כח ע"א-ע"ב) נראה לכאורה כי מגמתה להכריע כרבא, שמצוות אינן צריכות כוונה, שכן הסוגיה כולה מתמקדת בשיטתו ו"מתאמצת" להתאימה למקורות התנאיים (ראה לעיל עמ' 81-82). אך בסופו של דבר גם בסוגיה שבר"ה אין הכרעה כרבא (בסגנון: והלכתא כוותיה דרבא) או אמירה מפורשת כי מצוות אינן צריכות כוונה. ראה גם להלן הערה 264.

¹⁹⁷ כך כותב למשל המאירי (בית הבחירה, שם, ד"ה 'כל שיש'): "שלדעת רב הונא מצות צריכות כונה ומעתה לא יצא ידי חובת מרור בראשונה, הואיל ולא כוון בה לצאת כמו שביארנו למעלה וצריך לברך על זו השנייה". וכן כותבים התוספות (ד"ה 'אמר רב הונא') והרמב"ן (מלחמות ה', פסחים כה, ע"א ברי"ף, סוף ד"ה 'אמר').

אולם, בהבנת דעתו של רב חסדא ישנה מחלוקת בין הפרשנים אשר נובעת מן העמימות שבטענתו: 'לאחר שמילא כריסו הימנו [=מהחסה, באכילה הראשונה], חוזר ומברך עליה [=באכילה השנייה]?!'. המאירי מבין כי רב חסדא סובר שמצוות אינן צריכות כוונה. אי לכך, באכילת החסה שלפני הסעודה האדם מקיים את מצוות המרור, ולכן כבר בשלב זה צריך הוא לברך גם 'על אכילת מרור'¹⁹⁸. מנגד, מבינים התוס' והרמב"ן כי רב חסדא סובר שמצוות צריכות כוונה, שכן אילו היה סובר שמצוות אינן צריכות כוונה היה לו לטעון, כי האדם כבר יצא ידי חובתו באכילת החסה שלפני הסעודה¹⁹⁹. יש לציין, כי בעניין הפסיקה בשאלת הכוונה במצוות פוסק המאירי כי מצוות אינן צריכות כוונה²⁰⁰, ואילו הרמב"ן פוסק כי מצוות צריכות כוונה²⁰¹; ממילא שניהם מוצאים חיזוק לפסיקתם מדבריו של רב חסדא.

אולם, דומה כי דבריו של רב חסדא משקפים במדויק את מגמת הבבלי בסוגייתנו – שלא להכריע בשאלה האם מצוות צריכות כוונה – ולפיכך נפסקה ההלכה כמותו: 'זהלכתא כוותיה דרב חסדא'. רב חסדא אינו פוסק שמצוות אינן צריכות כוונה (כדרך שמבין המאירי), אך הוא גם אינו פוסק שמצוות צריכות כוונה (כדרך שמבין הרמב"ן). רב חסדא מציע אפוא פתרון המתאים לשתי הדעות: כאשר אין לאדם ירק אחר מלבד החסה, אזי באכילת החסה שלפני הסעודה יברך גם 'על אכילת מרור', וממילא לפי שתי הדעות הוא יצא ידי חובת המרור באכילה זו. לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה הוא יצא ידי חובתו שכן הוא ביצע את פעולת המצווה (אכל חסה); ולפי הדעה שמצוות צריכות כוונה הוא יצא שכן הוא התכוון לקיים את המצווה, שהרי הוא מברך 'על אכילת מרור'²⁰². מגמת הבבלי שלא להכריע במחלוקת זו עולה גם מהעדויות, החותמת את הדין, לפיה רב אחא בנו של רבא היה מחזר אחר שאר ירקות להוציא עצמו מן המחלוקת; שכן כך באכילה שלפני הסעודה יברך על הירק האחר 'בורא פרי האדמה', ובאכילה שבתוך הסעודה יברך על החסה 'על אכילת מרור'.

¹⁹⁸ וכך כותב המאירי (שם): "והשיבו רב חסדא וכי לאחר שמלא כריסו ממנה יחזור ויברך עליה שהוא סובר מצות אין צריכות כונה וכבר יצא בראשונה".

¹⁹⁹ וכך כותב הרמב"ן (שם): "דאף רב הונא סבר מצות צריכות כונה ורב חסדא גופיה לא אתקיף עליה [=לא הקשה עליו] לאחר שיצא ידי חובה יחזור ויברך עליו, אלא לאחר שמלא כריסו ממנו משמע דאיהו נמי [=שהוא גם] מודה לזה דמצות צריכות כונה". ברוח זו כותבים גם תוספות, ד"ה 'מתקיף לה רב חסדא וכו'".

²⁰⁰ ראה מאירי, בית הבחירה, ראש השנה כח, ע"א, ד"ה 'יש בפסק'; וכן ד"ה 'זה שפסקנו'.

²⁰¹ ראה רמב"ן, מלחמות ה', ראש השנה ז, ע"א ברי"ף, ד"ה 'אמר'; פסחים כד, ע"ב ברי"ף, ד"ה 'אמר'.

²⁰² כפי שכותב הרמב"ן (מלחמות ה', פסחים, שם): "כיון דקיי"ל כרב חסדא דמברך ברישא אמרור בורא פרי האדמה ולאכול מרור ואכיל ולבסוף אכיל בלא ברכה, ודאי מטבול ראשון הוא דנפק [=שיצא] ליה ידי חובה שהרי אכלו לשם חובה במתכוין ועליו בירך". על-פי רב חסדא יש לאכול את החסה (בטיבול), ללא ברכה, פעם נוספת בתוך הסעודה "כדי שיראו תינוקות וישאלו" (רמב"ן, שם).

ה. כוונה במצוות בספרות הבתר תלמודית

1. כוונה מפורשת לצאת (הכוונה לצאת בתפיסה המאוחרת)

על אף שהעיסוק בכוונה במצוות בספרות הבתר תלמודית אינו מעניינו של מחקר זה, קיימים שלושה נושאים מהותיים שנדונו אצל הראשונים או האחרונים (ולא אצל חז"ל), ואשר בירורם עשוי לשפוך אור גם על הבנת סוגיית הכוונה במצוות בספרות חז"ל; המדובר הוא על שלושת הנושאים הבאים: (1) כוונה מפורשת לצאת; (2) כוונה מפורשת שלא לצאת; (3) חלוקה בין סוגי מצוות.

ממקורות חז"ל עולה בבירור כי עניינה של הכוונה לצאת הוא מטרה לקיים את המצווה, או כניסוחו של הרא"ש (תוספות הרא"ש, ברכות יג, ע"א): "שיכוין לשם המצוה". לפיכך, כל המקרים שנדונו במקורות חז"ל הם מקרים בהם קיימת סבירות גבוהה, או אף וודאות, כי לא הייתה לאדם מטרה לקיים את המצווה:

(א) הקורא בתורה את פרשת שמע; (ב) השומע את קול השופר או קול המגילה מחוץ לבית הכנסת; (ג) הקורא את המגילה לצורך כתיבתה / דרישתה / הגהתה; (ד) התוקע בשופר לצורך שירה / לימוד; (ה) האוכל מצה בגלל ש'כפאווהו פרסיים'; (ו) האוכל חזרת בטיבול הראשון לצורך היכר לתינוקות.

במקורות חז"ל לא כתוב אפוא שהקורא את שמע במהלך התפילה (ולא במסגרת לימוד ספר דברים), או שהשומע קול שופר או קול מגילה בתוך בית הכנסת (ולא מחוצה לו), או שהאוכל מצה בהסבה (ולא מתוך כפייה) וכיו"ב – צריכים להתכוון לצאת (כלומר, צריכים להתכוון לקיים את המצווה). זאת משום שאדם המבצע את פעולת המצווה בדרך הנורמטיבית – שומע שופר בבית הכנסת, אוכל מצה בהסבה וכיו"ב – מן הסתם מתכוון לקיים את המצווה, שהרי איזו עוד מטרה יכולה להיות לשמיעת שופר בביהכ"נ או לאכילת מצה בהסבה, בזמן חלות המצווה, אם לא כדי לקיים את המצווה. המושג חזקת כוונה הנזכר בירושלמי (למשל ביחס לאוכל מצה בהסבה: "מכיון שהיסב חזקה כיוון", פסחים י, ג, לז ע"ד) אינו בא ללמד כי אם אדם "שכח אם כיון או לא", חזקה שהוא זכר להתכוון²⁰³; אלא ללמד כי חזקה שהייתה לו כוונה לצאת, דהיינו – ודאי הייתה לו מטרה לקיים את המצווה²⁰⁴.

חשוב לציין, כי אם לא הייתה לאדם כל מטרה בביצוע פעולת המצווה (דהיינו, שלא הייתה לו מטרה לקיים את המצווה אך גם לא הייתה לו כל מטרה אחרת), כדוגמת אדם ששמע את קול השופר רק מחמת קרבתו לבית הכנסת, הוא לא יצא ידי חובתו לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה.

²⁰³ כך מסביר קרבן העדה את עניינה של חזקת הכוונה (בפירושו לירושלמי ר"ה ג, ז, נט ע"א, ד"ה 'אבל עמד'). יסודה של הבנה זו הוא בתפיסה המאוחרת של המושג 'כוונה לצאת' בה מתפרש המושג כהתכוונות (דהיינו הצהרת כוונה בלב) לקיים את המצווה בטרם ביצועה, כפי שנראה מיד.

²⁰⁴ על 'חזקת הכוונה' ראה גם לעיל עמ' 76.

הכוונה לצאת במקורות חז"ל		
העדר כוונה לצאת	המצב	כוונה לצאת
העדר מטרה לקיים את המצווה	המשמעות	מטרה לקיים את המצווה
הקורא את פרשת שמע לצורך לימוד; האוכל מצה מתוך כפייה; התוקע לשיר וכיו"ב	דוגמאות	הקורא בתורה את פרשת שמע לשם קיום מצוות ק"ש; האוכל מצה בהסבה וכיו"ב
לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה – לא יצא לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה – יצא	הדין	יצא (לפי שתי הדעות)

אולם, לדעת פוסקים אחרונים רבים אין די במטרה (או ברצון) לקיים את המצווה, אלא יש צורך גם להצהיר על כוונה זו, רוצה לומר, שלפני ביצוע המצווה נדרש האדם לומר לעצמו (לכל הפחות בלב): "הריני עושה פעולה זו לשם קיום המצווה"²⁰⁵ או כיוצא בזה (יש מצוות שלפני ביצוען נהוג לומר את הנוסח: "הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות..."). על-פי תפיסה זו הדרישה להתכוון לצאת היא אפוא דרישה להתכוונות או לכוונה מפורשת²⁰⁶ – לפני ביצוע המצווה – לצאת ידי חובת המצווה²⁰⁷.

בעל המשנה ברורה הכיר בפער הקיים בין משמעות הכוונה לצאת במקורות חז"ל לבין משמעותה בספרי האחרונים, ומשום כך הוא מבחין בין **מטרה לצאת** (שהיא הכוונה לצאת במקורות חז"ל) לבין **כוונה מפורשת לצאת** (שהיא הכוונה לצאת בספרי האחרונים), ואלו הם דבריו:

"ודע עוד, דכתב החיי אדם בכלל ס"ח, דמה דמצרכין ליה [=זה שמצריכים אותו] לחזור ולעשות המצוה היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה, כגון: בתקיעה שהיתה להתלמד או בקריאת שמע שהיתה דרך לימודו וכדומה, אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בַּסֶּדֶר תפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוי, עד כאן לשונו²⁰⁸. ורוצה לומר: היכא שמוכח [=כאשר מוכח] לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אע"פ שלא כיון בפירוש – יצא... וכל זה לענין בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך לזהר לכויין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, וכן העתיקו כל האחרונים בספריהם"²⁰⁹.

²⁰⁵ או כניסוחו של בעל הנודע ביהודה (ראה עמ' 54 ליד הערה 20): "הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי".

²⁰⁶ הביטוי 'כוונה מפורשת' או 'כוונה בפירוש' שכיח אצל האחרונים, ראה למשל בהפניות שבהערות 23-24.

²⁰⁷ ברוח זו מסבירה, למשל, בנוביץ ('התפילה', עמ' 15-16) את עניינה של 'הכוונה לצאת': "הצהרת 'כוונה' בלב פנימה, טרם קריאת הפרשיות [=של ק"ש], קובעת טיבו של מעשה דתי זה". הגדרות מעין אלו משקפות את המשמעות המאוחרת של המושג כוונה לצאת ולא את המשמעות המקורית, המצויה במקורות חז"ל.

²⁰⁸ וזו לשונו של החיי אדם (א, כלל סח, סע' ט): "צריך שיכוין לצאת במצוה זו, כדקיימא לן מצות צריכות כוונה... ונראה לי דזה דוקא בקורא קריאת שמע בדרך לימודו... וכן כשכפאווה לאכול מצה... או שהיה תוקע לשיר וכיוצא בו. אבל אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין בַּסֶּדֶר התפלה, וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב, אף על פי שלא כיון לצאת – יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אף על פי שאינו מכוי".

²⁰⁹ משנה ברורה, אורח חיים, סימן ס, ס"ק י. ועיין גם בדבריו של הרדב"ז, שו"ת רדב"ז, חלק ב, סי' תתט.

מדברי המשנה ברורה יוצא, כי לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה – לכתחילה צריך האדם להתכוון במפורש לקיים את המצווה לפני ביצועה; בדיעבד הוא יצא אם הייתה לו מטרה לקיים את המצווה; והוא לא יצא באם הוא ביצע את פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה (כדוגמת 'התוקע לשיר').

עוד מבחין המשנה ברורה בין **העדר מטרה לצאת** (כמו במקרה של התוקע לשיר – שאין לו מטרה לקיים את המצווה), לבין **כוונה מפורשת שלא לצאת**, דהיינו כאשר האדם מתכוון במפורש שלא לצאת ידי חובת המצווה²¹⁰. לדבריו, לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה האדם יוצא ידי חובתו כאשר הוא "מכוין לפעולה זו שהוא עושה, רק שאין מכוין לצאת בזה ידי המצווה, כגון בענין תקיעות שתוקע לשיר או להתלמד וכדומה"; אבל "במתכוין בפירוש שלא לצאת לכולי עלמא לא יצא"²¹¹. כלומר: כאשר האדם מתכוון בפירוש שלא לצאת (ז"א שהוא אומר, לכל הפחות בלב, "הריני מתכוון שלא לצאת ידי חובת המצווה" וכד') אין הוא יוצא גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה. ליברמן מציין כי אף הראשונים שפסקו כי מצוות אינן צריכות כוונה (ולכן התוקע לשיר וכד' – יצא) לא אמרו זאת אלא בדיעבד, אבל לכתחילה גם הם סוברים כי צריך להתכוון לשם המצווה²¹².

מכל האמור יוצא, כי בספרות חז"ל קיימים, למעשה, שני מצבים: (א) כוונה לצאת – מטרה לקיים את המצווה; (ב) העדר כוונה לצאת – העדר מטרה לקיים את המצווה; ובספרות המאוחרת נוספו עוד שני מצבים: (ג) כוונה מפורשת לצאת – הצהרה (לכל הפחות בלב) על כוונה לקיים את המצווה; (ד) כוונה מפורשת שלא לצאת – הצהרה (לכל הפחות בלב) על כוונה שלא לקיים את המצווה.

הכוונה לצאת בפסיקה המאוחרת (על-פי פסיקת המשנה ברורה)				
מצוות אינן צריכות כוונה		העמדה	מצוות צריכות כוונה	
כוונה מפורשת שלא לצאת	העדר מטרה לצאת	המצב	מטרה לצאת	כוונה מפורשת לצאת
כוונה מפורשת שלא לקיים את המצווה	ביצוע פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה	המשמעות	ביצוע פעולת המצווה לשם קיום המצווה	כוונה מפורשת לקיים את המצווה
המצהיר לפני ק"ש על כוונתו שלא לקיים את המצווה	הקורא בתורה את שמע לצורך לימוד; התוקע לשיר וכד'	דוגמאות	הקורא את שמע במהלך התפילה; שומע שופר בביהכ"נ	המצהיר לפני ק"ש על כוונתו לקיים את המצווה
לא יצא	יצא בדיעבד	הדין	יצא בדיעבד	יצא (לכתחילה)

²¹⁰ כוונה מפורשת שלא לצאת אעסוק בהרחבה בסעיף הבא.

²¹¹ ביאור הלכה, אורח חיים, סימן ס, ד"ה י"א שאין מצות צ"כ'.

²¹² ליברמן, 'כפשוטה', ה, עמ' 1046. וכן ראה משנה ברורה, שם, ס"ק ז.

משמעותה של 'הכוונה לצאת' במקורות חז"ל היא כאמור מטרה לקיים את המצווה. ממילא, אין זה עקרוני אם יש לאדם מטרה לקיים את המצווה לפני או בתחילת ביצוע המצווה²¹³, שכן אין אצל חז"ל דרישה להצהרת כוונה בלב הנעשית, מטבע הדברים, דווקא לפני ביצוע המצווה.

כדאי לציין, כי גם משמעותה של 'הכוונה להוציא' במקורות חז"ל היא מטרה (ולא כוונה מפורשת) להוציא את השומע ידי חובתו. ראיה לכך ניתן להביא מן הברייתא שהובאה בבבלי (ר"ה כט, ע"א) כדי ללמד כי יש מחלוקת תנאים בשאלה האם נדרשת כוונה להוציא את השומע:

תנאי היא, דתניא: שומע – שומע לעצמו, ומשמיע – משמיע לפי דרכו [=ואינו צריך להתכוון להוציא את השומע]. אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים – בשליח צבור, אבל ביחיד – לא יצא, עד שיתכוין שומע ומשמיע [=להוציא את השומע].

לכאורה שיטתו של רבי יוסי תמוהה שכן אם נדרשת 'כוונה להוציא' מדוע יש להבחין בין שליח ציבור ליחיד, שהרי ביחס לשליח הציבור הוא מקבל לכאורה את דבריו של התנא קמא. אלא שדלעת רבי יוסי מן הסתם יש לשליח הציבור מטרה להוציא את כל הציבור²¹⁴, שהרי הוא שלוחם. אך, מנגד, יש יסוד להניח כי לאדם שתוקע בשופר לעצמו אין מטרה (או רצון) להוציא אדם אחר, ולכן קובע רבי יוסי כי לתוקע בשופר צריכה להיות מטרה להוציא את השומע כדי שהאחרון יצא ידי חובתו²¹⁵.

מכאן שההכרזה של גבאי בית הכנסת לפני תקיעות שופר בראש השנה כי על התוקע בשופר להתכוון להוציא ועל השומעים להתכוון לצאת – מבוססת על הפסיקה המאוחרת לפיה כוונה לצאת עניינה כוונה מפורשת (הצהרת כוונה בלב) לצאת, ובהתאם, כוונה להוציא עניינה כוונה מפורשת להוציא. אך גם לפי פסיקה זו, אם התוקע שכח להתכוון להוציא או שהשומעים שכחו להתכוון לצאת הם יצאו בדיעבד ידי חובתם; שכן לתוקע בשופר בבית הכנסת יש מטרה להוציא את ציבור שומעיו, ולשומעים יש מטרה לצאת, שהרי זוהי הסיבה שבשלה הם באו לביהכ"נ – כדי לקיים את המצווה.

²¹³ נראה כי אם לא הייתה לאדם מטרה לקיים את המצווה בתחילת ביצועה, אלא לאחר מכן, הוא לא יצא. כך למשל, אם אדם קרא בתורה את פרשת שמע, ובפסוק השלישי שם לב לכך שהגיע זמן הקריאה ועל כן התכוון לצאת, סביר להניח שהוא לא יצא, שהרי את שני הפסוקים הראשונים הוא קרא לשם לימוד תורה.

²¹⁴ וכן משתמע גם מדברי הגמרא (שם) שבהקשר למקרה של האדם שהיה נמצא בסמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר וכו', הקשתה מה תועיל כוונתו לצאת שהרי התוקע אינו מתכוון להוציא, ותירצה כי מדובר כאן בשליח ציבור "דדעתיה אכוליה עלמא" [=שדעתו על כל העולם, כלומר שמתכוון להוציא את כל השומעים]. וכן כותב הר"ן (ר"ה ז, ע"ב ברי"ף, ד"ה 'גרסיי'): "דרבי זירא כר' יוסי דאמר דדוקא בשליח ציבור דדעתיה אכוליה עלמא אמרינן דמסתא איכא כונת משמיע [=אומרים שמן הסתם יש כוונת משמיע], אבל באיניש אחרינא בעינן [=באיש אחר צריך] עד שיתכוין שומע ומשמיע". וראה גם שילת, 'זכרון', עמ' 181 הערה 4.

²¹⁵ לו הדרשה הייתה שהתוקע בשופר יתכוון במפורש להוציא את השומע לא היה צריך להיות כל הבדל בין שליח ציבור ליחיד, שהרי לא ניתן להניח כמובן מאליו כי שליח הציבור יזכור להתכוון להוציא את הציבור.

2. כוונה מפורשת שלא לצאת

רוב רובם של הפוסקים כותבים כי גם לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה אם האדם מתכוון בפירוש שלא לצאת אין הוא יוצא ידי חובתו. יש להדגיש, כי הדיון בעניין הכוונה שלא לצאת רלוונטי רק לדעה שלפיה מצוות אינן צריכות כוונה, שכן לפי הדעה המנוגדת כאשר אין לאדם מטרה לקיים את המצווה אין הוא יוצא, ואין צורך לומר שכאשר הוא מתכוון בפירוש שלא לצאת שאין הוא יוצא. על-פי ההבנה שהמתכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא לדעת הכול, הרי ש'התוקע לשיר' וכד' יוצא ידי חובתו, לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, מאחר שאין לו כוונה מפורשת שלא לקיים את המצווה, ואמנם אם יתכוון בפירוש שלא לקיים את המצווה הוא לא יצא ידי חובתו אף לפי דעה זו. לאור העובדה שהבנה זו מקובלת על רוב הפוסקים ראוי לבדוק האם יש לה בסיס במקורות חז"ל. שורשה של הבנה זו מצוי בדבריו הבאים של רבינו שמואל המובאים בר"ן²¹⁶:

"כתב רבינו שמואל ז"ל דאע"ג דאמרין מצות אין צריכות כונה הני מילי בסתם, אבל במתכוין שלא לצאת אינו יוצא, דאי לא תימא הכי תקשי לך הא דאבעיא לן פרק קמא דברכות (דף יב.) היכא דנקט כסא דשיכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא, ופרש"י אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא מאי בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה ולא איפשטא, ואמאי לא איפשטא נפשוט דיצא דמצות אין צריכות כונה, אלא שמע מינה דאע"ג דאין צריכות כונה במתכוין שלא לצאת לא יצא, והתם הרי הוא נתכוין שלא לצאת בשכר אלא ביין. ולפי זה כתב הרב ז"ל שזה הוא שנהגו להבדיל בבית אע"פ ששמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת לפי שנתכוונו שלא לצאת שם".

הראיה של רבינו שמואל לכך שאם האדם מתכוון שלא לצאת אין הוא יוצא גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה היא כדלהלן: במסכת ברכות (יב, ע"א) נשאלה שאלה מה דינו של אדם שהחזיק כוס שכר בידו (על השכר מברכים 'שהכל נהיה בדברו') אך סבר כי הוא מחזיק כוס של יין (על היין מברכים 'בורא פרי הגפן'), ועל כן התחיל לומר 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם' על מנת לסיים ב'בורא פרי הגפן', אלא שעם אמירת 'מלך העולם' נתברר לו שהוא מחזיק כוס שכר בידו ולכן חתם בברכה הראויה לשכר – 'שהכל נהיה בדברו'. השאלה היא אפוא האם הולכים אחר תחילת הברכה שהיא 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם' וממילא לא יצא (שכן תחילת הברכה הייתה על היין), או שמא הולכים אחר החתימה ומאחר שחתם בברכה הראויה לשכר יצא. בעיה זו לא נפתרה בגמרא. מכאן מקשה רבינו שמואל מדוע לא נפתרה הבעיה שהרי אם מצוות אינן צריכות כוונה ודאי שהוא יצא שהרי בסופו של דבר הוא אמר את הברכה כולה בנוסח הראוי לשכר, ולכאורה אין זה משנה שהתכוון בתחילת הברכה לברך על היין.

²¹⁶ ר"ן, ראש השנה ז, ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה 'אבלי'.

תירוצו של רבינו שמואל הוא שכאשר האדם התכוון בתחילה לברך על היין הרי זה כמו שהתכוון בפירוש שלא לברך על השכר, וממילא אם הולכים אחר תחילת הברכה הוא לא יצא ידי חובתו הגם שחתם כראוי ב"שהכל נהיה בדברו". מכאן לומד רבינו שמואל כי גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה – אם האדם מתכוון שלא לצאת אין הוא יוצא ידי חובתו.

אגב, רבינו יונה מקשה גם הוא את הקושיה הנ"ל ממסכת ברכות אלא שהוא מתרצה באופן אחר. לדבריו אף "מי שסובר דמצוות אינן צריכות כוונה הני מילי [=דברים אלון] בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה... אבל במצוות שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב וכשאינו מכיין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות"²¹⁷. לפי רבינו יונה כאשר האדם התכוון בתחילה לברך על היין אזי אם הולכים אחר תחילת הברכה הוא לא יצא ידי חובתו גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, שכן לדידו במצוות התלויות בדיבור קיימת הסכמה בדבר חובת הכוונה.

דברי רבינו יונה אינם משקפים את הנאמר בחז"ל, שהרי מפורש בגמרא כי לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה הקורא בתורה את פרשת שמע יוצא אף בהעדר כוונה לצאת, והרי קריאת שמע היא מצווה שבדיבור²¹⁸; וכפי שנראה בהמשך גם דברי רבינו שמואל אינם משקפים את תפיסת חז"ל. אשר לקושיה ממסכת ברכות ניתן לתרץ כי אדם הסובר בתחילת הברכה כי הוא אוחז כוס של יין נחשב מתעסק שכן הוא טועה בעובדה, והמתעסק לא יצא אף לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה²¹⁹. ממילא השאלה האם הולכים אחר תחילת הברכה או אחר סיומה רלוונטית לשתי העמדות.

לגופם של דברים, רוב הפוסקים הלכו בעקבותיו של רבינו שמואל ופסקו כי כאשר האדם מתכוון שלא לצאת אין הוא יוצא גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה²²⁰. המשנה ברורה אף כותב: "ובמתכוין בפירוש שלא לצאת לכולי עלמא [=לכל הדעות] לא יצא"²²¹.

²¹⁷ רבינו יונה, ברכות ו, ע"א ברי"ף, ד"ה 'ורבינו'. בהמשך מביא רבינו יונה גם את תירוצו של רבינו שמואל. ²¹⁸ קושיה זו על רבינו יונה הועלתה כבר ע"י הבי"ח בהגהותיו, ברכות ו, ע"א ברי"ף, הגהות הבי"ח, הערה ו. וכן ראה קדושין, 'עבודת האל', עמ' 293 הערה 177.

²¹⁹ ראה לעיל עמ' 97 והערה 169. וכן ראה את דברי בעל הטורי אבן (ר"ה כח, ע"ב, ד"ה 'מצוות אי"צ כוונה'), וביניהם: "דסבור חמרא הוא ונמצא שכר, הא דמי [=זה דומה] לסבור שאינו מצה".

²²⁰ ראה למשל: תוספות, סוכה לט, ע"א, ד"ה 'עובר לעשייתן' ('...מ"מ בעל כרחו לא נפיק'); המאירי, בית הבחירה, ראש השנה כח, ע"א, ד"ה 'יש בפסקי' ('יומ"מ כל שמכוין בעצמו שלא לצאת אין פקפק שלא יצא'); רדב"ז, שו"ת רדב"ז ב, סי' תת"ט ('...ואפ"י למ"ד מצות אין צריכות כוונה אם כווננו שלא לצאת לא יצאו'); חיי אדם, א, סח, סע"ט ('אבל אם כיון בפירוש שלא לצאת בה, ודאי דאינו יוצא בעל כרחו').

²²¹ ביאור הלכה, אורח חיים, סי' ס, סוף ד"ה 'י"א שאין מצות צ"כ'.

אך הרא"ה והריטב"א חולקים על פסיקה זו, ולהבנתם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה כאשר האדם מבצע את פעולת המצווה – הוא יוצא ידי חובתו (פרט למצבים בהם הוא נחשב מתעסק²²²), וזאת אף אם הוא התכוון בפירוש שלא לצאת.

ראיה לדבריהם מביאים הם מן המקרה של מי שיכפאווה פרסיים' לאכול מצה בפסח: "ואפילו עומד וצווח נמי איני רוצה לצאת ולאכול לשום מצוה יצא כגון הא דכפאווה פרסיים, ומינה שמעינן בכל דכן [=ומכאן למדים שכל שכן] דהתוקע לשיר או לשד יצא"²²³.

על אף שניתן לחלוק על ראיה זו ולטעון כי האדם שיכפאווה פרסיים' אמנם לא רצה לאכול את המצה אך הוא לא התכוון במפורש שלא לצאת, לדעתי הדין עם פוסקים אלו הגם שהם במיעוט²²⁴.

ראיה לכך שאין בכוונה מפורשת שלא לצאת כדי להביא לכך שהאדם לא יצא ידי חובתו ניתן להביא מן הסוגיה בפסחים (קיד, ע"ב - קטו, ע"א) אשר נדונה לעיל (עמ' 104-105):

הגמרא בפסחים שואלת מה יעשה אדם בליל הסדר כאשר הירק היחיד שנמצא ברשותו הוא חסה. בבסיסה של שאלה זו עומדת ההנחה שאם הוא יאכל חסה באכילה שלפני הסעודה (אכילת הכרפס) הרי שהוא יצא ידי חובת המרור לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, וממילא הברכה – על אכילת מרור' – על החסה שנאכלת בתוך הסעודה (לאחר אכילת המצה) תהיה ברכה לבטלה.

▪ **רב הונא** נסמך על הדעה שמצוות צריכות כוונה, ולכן לדידו האדם אינו יוצא ידי חובת המרור באכילת החסה שלפני הסעודה (שכן בשלב זה אין לו מטרה לקיים את מצוות המרור), וממילא אין בברכה על החסה שנאכלת בתוך הסעודה משום ברכה לבטלה.

²²² כגון מי שיכפאווה פרסיים' לאכול מצה בפסח אך הוא סבר כי מדובר במאכל אחר וכד', ראה את דבריו של הרא"ה לעיל בהערה 169.

²²³ ריטב"א, חידושי הריטב"א, ראש השנה כח, ע"א, ד"ה 'שלחו ליה'. וכן כותב הרא"ה, דבריו מובאים בבית יוסף, אורח חיים סי' תקפט, אות ח-ט, ד"ה 'וצריך שיכוין'. באשר לראייתו של רבינו שמואל – מכך שהשומעים הבדלה בבית הכנסת חוזרים ומבדלים בביתם הואיל ובשעה ששמעו את ההבדלה בבית הכנסת התכוונו שלא לצאת בהבדלה זו אלא בהבדלה שהם עושים בביתם – כותב הריטב"א (חידושי הריטב"א, פסחים ז, ע"ב, ד"ה 'והא דאמרינן'): "במצוה הנעשית ע"י אחרים כגון הבדלה וכיוצא בו שאינו מוציא בעל כרחו [=המבדיל אינו יכול להוציא את השומעים בעל כרחם], ולפיכך סומכין להבדיל כל אדם בביתו ואע"פ ששמע בבית הכנסת, ואף בשאין צריך להוציא אחרים בביתו". וכעין זה כותב גם הר"ן (ראש השנה ז, ע"ב ברי"ף, סוף ד"ה 'אבל'): "...ובודאי שאין דעתו [=של השליח ציבור] להשמיע אלא מי שירצה לשמוע, אבל להשמיעם כדי להוציאם בעל כרחם לא נתכוין שהרי אינו אלא שלוחם".

²²⁴ רא"ה ולריטב"א יש לצרף גם את בעל הטורי אבן (ראש השנה כח, ע"ב, ד"ה 'מצות א"צ כוונה') שכותב: "ולי נראה דלמאן דאמר [=שלפי מי שאומר] אין צריך כוונה אפילו מתכוין בהדיא [=במפורש] שלא לצאת אפילו הכי יוצא". עיין שם בראיותיו.

▪ רב חסדא התנגד בתוקף לדברי רב הונא ובחר להציע פתרון המתאים לשתי העמדות. לדבריו, באכילת החסה שלפני הסעודה יברך גם 'על אכילת מרור', וממילא על-פי שתי העמדות הוא יצא ידי חובת המרור באכילת זו (ראה בעמ' 105), ובאכילת החסה שבתוך הסעודה לא יברך כלל.

▪ הגמרא חותמת בכך שרב אחא היה מחזר אחר שאר ירקות, להוציא עצמו מן המחלוקת.

מכאן עולה השאלה מדוע אף לא אחד מבין האמוראים הציע את הפתרון שבאכילת החסה שלפני הסעודה האדם יתכוון במפורש שלא לצאת, וממילא הוא לא יצא ידי חובת המרור לפי שתי הדעות, ובאכילת החסה שבתוך הסעודה יברך 'על אכילת מרור' ויצא ידי חובתו לפי שתי הדעות. בדרך זו הוא אף יקיים את המצווה בזמן המובחר, שכן לכתחילה צריך לאכול את המרור לאחר המצה לפי שכתוב 'על מצות ומרורים' – 'בתחילה מצה ואח"כ מרור' (כנ"ל בעמ' 100)²²⁵.

לאור העובדה שפתרון זה²²⁶ לא הוצע בגמרא (לא בסוגיה הנוכחית ולא בסוגיות האחרות), נראה כי על-פי חז"ל כוונה מפורשת שלא לצאת אינה משנה את מעמדו ההלכתי של האדם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, וכל זמן שהאדם ביצע את פעולת המצווה בכוונה – הוא יצא ידי חובה לפי דעה זו.

²²⁵ בעיה דומה עשויה להתעורר במקרה של קריאת פרשת שמע הנעשית במהלך אמירת הקורבנות שלפני תפילת שחרית. מובן כי עדיף לקיים את מצוות קריאת שמע על ידי אמירת שלוש פרשיותיה (ולא הפרשה הראשונה בלבד), ולאחר שתי הברכות שלפניה, כפי שנאמר במשנה (ברכות א, ד): "בשחר מברך שתיים לפניו (רע"ב: 'יוצר אור ואהבה') ואחת לאחריה (רע"ב: 'אמת ויציב')". לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה האדם אינו יוצא ידי חובתו בקריאת פרשת שמע הנעשית במסגרת אמירת הקורבנות, שכן בשלב זה אין לו מטרה לקיים את מצוות ק"ש (ואמנם האדם יכול להתכוון לקיים את המצווה גם בשלב זה, למשל במקרה שזמן הקריאה עומד לעבור, ואז הוא יצא ידי חובתו). אך לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה האדם יוצא ידי חובתו כבר בקריאת פרשת שמע הנעשית במסגרת אמירת הקורבנות, וזאת למרות שבשלב זה אין לו מטרה (או רצון) לקיים את מצוות ק"ש. ואולם, לפי הפסיקה שהמתכוון במפורש שלא לצאת אינו יוצא, האדם יכול להתכוון במפורש שלא לצאת ידי חובת מצוות ק"ש, לפני קריאת פרשת שמע הנעשית במהלך הקורבנות, ואז הוא אכן לא יצא; וממילא הוא יקיים את המצווה באופן הראוי – באמירת שלוש פרשיותיה ולאחר אמירת ברכותיה.

²²⁶ הפסיקה לפיה המתכוון שלא לצאת אינו יוצא, גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, נועדה בעיקרה לתת פתרון למצבים שבהם האדם מבצע את פעולת המצווה אך אינו מעוניין לצאת, בשל רצונו לקיים את המצווה באופן ראוי יותר (ראה דוגמה בהערה קודמת) או בזמן ראוי יותר (כמו במקרה של האדם אשר יש ברשותו רק חסה בליל הסדר, אזי לפי פסיקה זו הוא יכול להתכוון במפורש שלא לצאת ידי חובת המרור באכילת החסה שלפני הסעודה, ואז הוא אכן לא יצא, וממילא הוא יקיים את מצוות המרור בזמן המובחר). לכן, אין זה מקרי שפסיקה זו מובאת לראשונה ע"י פוסק (רבינו שמואל) הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, כמפורש בדבריו (המובאים לעיל עמ' 110): "כתב רבינו שמואל ז"ל דאע"ג דאמרינן מצות אין צריכות כונה..."

3. חלוקה בין סוגי מצוות

מגמה נוספת הקיימת אצל הפוסקים, אך אין לה אחיזה של ממש בספרות התלמודית, היא להבחין בין סוגי מצוות באשר לדרישת הכוונה.

מגמה זו נוצרה בעיקרה עקב הסתירה לכאורה בפסיקותיו של הרמב"ם – שבהלכות שופר (ב, ד) פסק כי השומע את השופר צריך להתכוון לצאת והתקוע בשופר צריך להתכוון להוציאו; ולעומת זאת, בהלכות חמץ ומצה (ו, ג) פסק: "אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו". מפסיקותיו של הרמב"ם עולה אפוא כי במצוות שמיעת השופר נדרשת כוונה ואילו במצוות אכילת המצה לא נדרשת כוונה. כדי לתרץ סתירה זו ברמב"ם נעשו שלוש חלוקות מרכזיות:

[1] ר' אברהם בן הרמב"ם כותב כי יש לחלק בין מצוות התלויות בשמיעה (כגון מצוות השופר) בהן נדרשת כוונה לבין שאר המצוות בהן לא נדרשת כוונה. במצוות התלויות בשמיעה האדם הוא פאסיבי, ולפיכך אם לא התכוון לצאת נמצא שלא עשה דבר לקיום המצווה. אך ביתר המצוות (קריאת שמע, אכילת מצה וכד') האדם הוא אקטיבי, ולכן הכוונה אינה הכרחית לקיום המצווה. על-פי חלוקה זו, באופן כללי סובר הרמב"ם כי מצוות אינן צריכות כוונה, וההלכה בעניין מצוות השופר היא היוצאת דופן היות שזו מצווה התלויה בשמיעה²²⁷.

[2] חלוקה דומה לזו הקודמת נמצאת אצל הלחם משנה, אלא שהאחרון מחלק בין מצוות התלויות בשמיעה (כדוגמת שמיעת שופר) או בדיבור (כדוגמת קריאת שמע) בהן נדרשת כוונה לבין מצוות התלויות במעשה ממש' (כדוגמת אכילת מצה) בהן לא נדרשת כוונה. על-פי חלוקה זו, הרמב"ם פסק במצוות שופר כי נדרשת כוונה הואיל והמצווה תלויה בשמיעה, ואילו במצוות המצה פסק שלא נדרשת כוונה הואיל והמצווה תלויה באכילה. ההבדל בין חלוקה זו לחלוקה הקודמת הוא אפוא שר' אברהם משווה בין דיבור למעשה, וחילוקו הוא בין מעשה ודיבור שהם אקטיביים לבין שמיעה שהיא פאסיבית; ואילו הלחם משנה מחלק בין מעשה לבין דיבור ושמיעה²²⁸.

[3] הר"ן מיישב את הסתירה על-ידי חלוקה בין מצוות שיש הנאה בעשייתן (כדוגמת אכילת מצה) בהן לא נדרשת כוונה, הואיל והוא נהנה מעצם הפעולה, לבין שאר המצוות בהן נדרשת כוונה.

²²⁷ להלן תמצית דבריו של ר' אברהם (ברכת אברהם, לד, עמ' 48): "שהמצוות דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה, מצוות שקיומן בעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה היא המצווה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן. אבל שופר הואיל וגוף המצווה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצווה?".

²²⁸ החלוקה של הלחם משנה מיוסדת על שיטתו של רבינו יונה (ברכות ו, ע"א ברי"ף, ד"ה 'ורבינו') המחלק בין מצוות התלויות באמירה בהן נדרשת כוונה לבין שאר המצוות. וזו לשונו של הלחם משנה (הלכות שופר ב, ד, ד"ה 'נתכוון שומע'): "דאין כוונת הרב המגיד לחלק אלא בין מעשה לשמיעה ואמירה, וכיון דאינו מעשה ממש [=שמיעה ואמירה]... בעי [=צריך] כוונה, וכדכתב רבינו יונה בפ"ק דברכות". יצוין, כי מדברי הרמב"ם, בהלכות קריאת שמע ב, א, עולה שלדעתו גם מצווה התלויה בדיבור (ק"ש) אינה צריכה כוונה לצאת, עיין שם.

על-פי חלוקה זו, באופן כללי סובר הרמב"ם כי מצוות צריכות כוונה וההלכה בעניין מצוות המצה היא היוצאת דופן היות שזו מצווה שיש הנאה בעשייתה²²⁹.

שלוש החלוקות הנ"ל אכן עשויות לתרץ את הסתירה בפסיקת הרמב"ם, אך הן אינן משקפות את התפיסה העולה מהתלמוד הבבלי, שלפיה אין לחלק בין סוגי מצוות²³⁰:

ראשית, הגמרא בראש השנה (כח, ע"א-ע"ב) מעלה את האפשרות לחלק בין מצוות המצה למצוות השופר ולטעון כי במצוות המצה אין נדרשת כוונה (לפי שכתוב 'תאכלו מצות'), ואילו במצוות השופר תידרש כוונה (לפי שכתוב 'זכרון תרועה'). ואולם, מסקנת הגמרא היא כי אין לחלק בין המצוות, וממילא אם לא קיימת דרישה לכוונה הרי שאין היא קיימת ביחס לשתי המצוות²³¹.

שנית, במהלך הסוגיה (שם) מפורש שהמחלוקת בין שתי הדעות תקפה הן במצוות התלויות בשמיעה (שמיעת קול שופר או קול מגילה) והן במצוות התלויות בדיבור (קריאת שמע). על-פי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה האדם יוצא ידי חובתו במצוות ק"ש או במצוות השופר אף אם לא התכוון לצאת (הוא אינו יוצא רק כאשר הוא נחשב מתעסק, כגון הקורא להגיה או הסובר כי מדובר בקול אחר). ממילא, השיטה כי במצוות התלויות בשמיעה [1] או במצוות התלויות בשמיעה ובדיבור [2] נדרשת כוונה גם לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה – אינה עולה בקנה אחד עם הנאמר בחז"ל.

לבסוף, בגמרא בפסחים (קיד, ע"ב) מפורש כי המחלוקת בין שתי העמדות תקפה גם במצוות אכילה. על-פי הדעה שמצוות צריכות כוונה האדם אינו יוצא ידי חובת המרור בטיבול הראשון משום שבשלב זה אין לו כוונה לקיים את המצווה. ממילא, הדעה כי במצוות התלויות באכילה, שיש בהן הנאה, לא נדרשת כוונה גם לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה [3] – אינה עולה בקנה אחד עם הנאמר בחז"ל²³².

מהתלמוד הבבלי עולה בבירור כי המחלוקת בין שתי העמדות אינה תלויה בסוג המצווה, אלא היא תקפה הן במצוות התלויות בשמיעה, הן במצוות התלויות בדיבור והן במצוות שיש הנאה בעשייתן.

²²⁹ ר"ן, ר"ה ז, ע"ב ברי"ף, סוף ד"ה 'לפיכך'. הראב"ד (כתוב שם, סי' כז, עמ' סט-ע) אף פוסק כך להלכה: "דכיון דאכל מצה הרי נהנה גרונו ומעיו, והלא מתעסק שהוא פטור לענין שבת לענין חלבים ועריות חייב [=שכן נהנה]. ולעולם כל לענין אכילה לא בעינן כונה למצות, אבל שאר מצות בעינן כונה כפשטא דמתניתין, וכן עיקר".
²³⁰ כדאי לציין, כי דעתו של המגיד משנה (הלכות שופר ב, ד, ד"ה 'נתכוון שומע') לא הייתה נוחה מהחלוקה בין סוגי המצוות, ובסיום דבריו כתב: "ולא ראיתי מי שחלק בין מצוה למצוה בדין הכונה". בנוגע לסתירה בין פסיקות הרמב"ם הסתפק המגיד משנה שמא הגרסה בהלכות מצה צריכה להיות 'לא יצא' (במקום 'יצא').
²³¹ ראה לעיל עמ' 96 והערה 161.

²³² שילת ('זכרון', עמ' 224) מקשה גם הוא על שיטה זו ממצוות אכילת מרור; ובהערה (שם) מוסיף: "ואין לומר שאכילת מרור אינה בכלל 'שכן נהנה' מפני שהוא מר". יש לציין, כי ממצוות אכילת מרור קשה גם על הסברה שבמצוות דרבנן לא נדרשת כוונה (ראה מגן אברהם, או"ח סי' ס, ס"ק ג), שהרי מצוות המרור היא מצווה מדרבנן (ראה גם שילת, שם, עמ' 249-250) ובכל זאת נדרשת בה כוונה לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה.

ו. כוונה במצוות ו'דבר שאין מתכוין'

במבוא (עמ' 18) כתבתי כי לדין 'דבר שאין מתכוין' עשויות להיות שתי הגדרות מרכזיות:

(1) ההגדרה השכיחה היא עשיית מעשה היתר שכתוצאה ממנו עלול להיגרם איסור, שהאדם אינו מתכוון לעשותו. כך למשל, גרירת חפץ על גבי הקרקע היא מעשה היתר אשר עלול לגרום לאיסור – עשיית חריץ בקרקע, שאין האדם מתכוון לעשותו.

(2) עשיית מעשה שעשוי לשמש למספר מטרות, כאשר רק אחת מהן מגדירה את המעשה כעבירה, והאדם אינו מתכוון לשם מטרה זו. כך למשל, לבישת בגד כלאיים היא מעשה שעשוי לשמש למספר מטרות – מכירת הבגד או הנאה ממנו, כאשר רק המטרה האחרונה מגדירה את המעשה כעבירה; וממילא מותר ללבוש את הבגד אם האדם אינו מתכוון לשם הנאה.²³³

קיימים קווי דמיון בין דין 'דבר שאין מתכוין', על-פי ההגדרה השנייה, לבין דין הכוונה במצוות²³⁴. כדי להמחיש זאת אתיחס להלן לשתי משניות: הראשונה נוגעת לדין הכוונה במצוות, והשנייה – לדין 'דבר שאין מתכוין'.

- משנה ברכות ב, א: "היה קורא בתורה [=את פרשת שמע] והגיע זמן המקרא [=זמן קריאת שמע] אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא".
- משנה כלאים ט, ה: "מוכרי כסות מוכרין כדרך [=את בגד הכלאיים], ובלבד שלא יתכונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועים מפשילין במקל"²³⁵.

²³³ באחד הדיונים של הבבלי ביחס לדין 'דבר שאין מתכוין' משווה הוא בין הברייתא הדנה בגרירת החפץ לבין המשנה הדנה בלבישת הכלאיים חרף השוני המהותי בין המקרים. וכך נאמר בבבלי (שבת מו, ע"ב): "שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר: דבר שאין מתכוין מותר; דתניא, רבי שמעון אומר: גורר אדם כסא מטה וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ – כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא – כי לא מיכוין גזר רבי שמעון מדרבנן, כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דרבנן [=בעשיית חריץ בקרקע – אין איסור דאורייתא, 'דחופר כלאחר יד הוא', רש"י] כי לא מיכוין שרי רבי שמעון לכתחילה. מתיב רבא: מוכרי כסות מוכרין כדרך, ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים, והצנועים מפשילין במקל לאחוריהן. והא הכא, דכי מיכוין [=להנאה] – איסורא דאורייתא איכא, כי לא מיכוין – שרי רבי שמעון לכתחילה!"

²³⁴ הקישור בין דבר שאין מתכוין לכוונה במצוות נעשה זה מכבר ע"י הרבי מסאכטשאב בהקדמתו ל'אגלי טל', ד"ה 'ובזה נבאר', ואלו דבריו: "דהנה בדבר שאין מתכוין דמתיר רבי שמעון. קאמר הש"ס פסחים כה: דר"ש אזיל בתר כוונה. ומכלל דר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור הטעם דלא אזיל בתר הכוונה רק בתר המעשה [=שלא הולך אחר הכוונה אלא אחר המעשה]. וממילא דהוא הדין לגבי מצות ר' יהודה יסבור מצות אין צריכות כוונה. כמו שדימו מצוה לעבירה בענין נהנה". יש להדגיש, כי השאלה האם מצוות צריכות כוונה או לאו נדונה רק אצל האמוראים, וממילא לא ניתן למצוא עמדה מפורשת של אף תנא בנוגע לשאלה זו. ראה גם אורבך, 'חז"ל', עמ' 344-345.

²³⁵ ר"ע מברטנורא: "והצנועים – המחמירים על עצמן; מפשילין במקל – נותנים המקל על כתפיהם והכלאים מונחים בקצהו ואין כתפיהם נוגעות בכלאים".

חרף האיסור המפורש בתורה (ויקרא יט, יט): "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך", מחדשת המשנה כי איסור לבישת בגד כלאיים תלוי במטרה של האדם: אם הוא לובש את הבגד לצורך הנאה (כדי להתגונן מפני החום או הקור²³⁶) – הוא עובר על איסור הכלאיים. אך אם הוא שם עליו את הבגד לצורך מכירה (כדי להראות לקונים כיצד "יושב" הבגד) – הוא אינו עובר על איסור הכלאיים²³⁷; ונראה כי הסיבה לכך היא שהעלאת בגד על הגוף שלא לצורך הנאה, אלא לצורך מכירה, אינה כלל בגדר לבישה, וממילא אין כאן לבישת בגד כלאיים אלא מדידת בגד כלאיים (כפי שנראה עוד להלן).

לעיל (עמ' 77-78) נעשתה הבחנה בין שני מובנים של כוונה: (1) **intentionally** – Doing something – ביצוע פעולה בכוונה; (2) **The purpose with which a person acts** – מטרת האדם בביצוע הפעולה. הן הקריאה של פרשת שמע והן הלבישה של בגד הכלאיים הן פעולות מכוונות, דהיינו פעולות שבוצעו בכוונה (המובן הראשון של הכוונה הנ"ל), שכן האדם התכוון לבצע את פעולת הקריאה או הלבישה. השאלה היא אפוא מה הייתה מטרתו של האדם בביצוע הפעולה (המובן השני של הכוונה הנ"ל). בשתי המשניות הכוונה (מטרה) של האדם מהווה חלק מהגדרת המצווה או העבירה²³⁸, דהיינו שהיא מגדירה את המעשה כמצווה או כעבירה:

במקרה של קריאת פרשת שמע מספר דברים, רק אם האדם קרא את הפרשה מתוך כוונה / מטרה לקיים את מצוות ק"ש – הוא יצא (דהיינו קיים את מצוות ק"ש); הכוונה לקיים את מצוות ק"ש מגדירה אפוא את מעשה הקריאה כמצוות קריאת שמע, ולא כלימוד תורה. יש לציין, כי אם האדם התכוון לשם שתי המטרות – הן ללמוד תורה והן לקיים את מצוות ק"ש²³⁹ – הוא יצא.

²³⁶ הפרשנים הבינו כי לבישה לצורך הגנה מפני מזג האוויר משמעה לבישה לצורך הנאה. ראה למשל את דברי ר"ע מברטנורא (שם): "מוכרי כסות מוכרים כדרכן – לובשים בגדי כלאים להראות לקונה מדת ארכו ורחבו, ובלבד שלא יתכוונו להנאתו. ואע"ג דאם מתכוון איכא איסורא דאורייתא, כי לא מתכוון שרי לכתחילה". מינקוביץ ('המחשבה', עמ' 51 הערה 43) מציין בצדק כי העלאת בגד על גוף, כחלק מפרטי הלבוש, היא תמיד לצורך הנאה, אך המוכר את הבגדים מעלה אותם על גופו שלא לצורך ההנאה מהם.

²³⁷ ברוח זו מסביר גם אילברג-שוורץ ('הרצון האנושי', עמ' 52) את משנתו:

"In this rule, the actor's purpose determines whether putting on a garment of mixed weave constitutes a transgression of divine law. If one puts on such a garment for the purpose of selling it, this does not constitute a violation of the law, because the actor is 'modeling' rather than 'wearing' it. If, however, the garment is intended to protect the wearer from the elements, it is being employed as clothing and hence violates the injunction against 'wearing' a garment of mixed weave".

²³⁸ הכוונה מהווה רק חלק מהגדרת המצווה או העבירה, שכן, כמובן, יש גם צורך בביצוע פעולת המצווה (קריאת פרשת שמע) או פעולת העבירה (לבישת בגד הכלאיים).

²³⁹ במקרה זה מעשה הקריאה יוגדר הן כלימוד תורה והן כקריאת שמע.

במקרה של לבישת בגד הכלאיים, רק אם האדם לבש את הבגד מתוך כוונה / מטרה להתגונן מפני החום או הקור – הוא עבר על איסור לבישת כלאיים; הכוונה ליהנות מבגד הכלאיים מגדירה אפוא את מעשה הלבישה **כאיסור לבישת בגד כלאיים**, ולא כמדידת בגד. יש לציין, כי אם האדם התכוון לשם שתי המטרות – הן למכור את הבגד והן ליהנות ממנו – הוא עבר על איסור הכלאיים.

יוצא אפוא, כי בעניין קריאת פרשת שמע מהתורה הכוונה (מטרה) מהווה חלק מהגדרת המצווה, שכן אם מטרת הקורא הייתה ללמוד תורה הוא כלל לא קיים את מצוות קריאת שמע; ובמקביל: בעניין לבישת בגד כלאיים הכוונה (מטרה) מהווה חלק מהגדרת העבירה, שכן אם מטרת הלוש הייתה להראות לקונים את צורת הבגד הוא כלל לא ביצע את העבירה של לבישת בגד כלאיים.

אולם, כל זה לדעת הסובר כי 'דבר שאין מתכוין מותר' (כרבי שמעון)²⁴⁰. אך הסובר כי 'דבר שאין מתכוין אסור' (כרבי יהודה) יאסור ללבוש את בגד הכלאיים אף לצורך מכירה או לכל צורך אחר²⁴¹. האומר 'דבר שאין מתכוין אסור' גורס כי הכוונה (מטרה) אינה מהווה חלק מהגדרת העבירה, אלא המעשה כשלעצמו הוא הקובע אם בוצעה עבירה אם לאו; ובמקרה שלנו, בעצם לבישת בגד הכלאים עובר האדם על איסור כלאיים, וזאת ללא כל תלות במטרתו.

בדומה לכך, האומר 'מצוות אינן צריכות כוונה' גורס כי הכוונה (מטרה) אינה מהווה חלק מהגדרת המצווה, ולפיכך אדם שקרא את פרשת שמע לצורך לימוד תורה – קיים את מצוות ק"ש. לפי דעה זו המעשה כשלעצמו הוא הקובע אם קוימה מצווה אם לאו; ובמקרה שלנו, בעצם קריאת פרשת שמע קיים האדם את מצוות ק"ש, וזאת ללא כל תלות במטרתו.

אך המחזיק בדעה ההפוכה (ש'מצוות צריכות כוונה') גורס כי הכוונה (מטרה) מהווה חלק מהגדרת המצווה, ולפיכך אדם שביצע את פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה – לא קיים את המצווה.

²⁴⁰ ראה בבלי שבת כט, ע"ב; שם מו, ע"ב, ורש"י (בשני המקומות) ד"ה 'ובלבד שלא יתכוין'.

²⁴¹ ראה במבוא עמ' 19.

ז. כוונה במצוות שבין אדם לחברו

כל המצוות שנדונו בסוגיית הכוונה במצוות הן מצוות שבין אדם למקום והן מצוות התלויות בזמן – קריאת שמע (בזמנה), שמיעת השופר או התקיעה בו (בראש השנה), שמיעת המגילה או קריאתה (בפורים), אכילת מצה ואכילת מרור (בפסח) שינה בסוכה ביום השמיני (לאחר חג הסוכות). השאלה, האם הכוונה לצאת (דהיינו הכוונה לקיים את המצווה) נדרשת במצוות שבין אדם לחברו, כדוגמת צדקה וביקור חולים, כלל אינה נדונה בספרות חז"ל²⁴². מסתבר כי במצוות שבין אדם לחברו הכוונה לצאת אינה הכרחית לצורך קיום המצווה, ניתן לבסס סברה זו על שיקולים הן מהבחינה התיאולוגית של יחסי האדם והאל והן מהבחינה האונטולוגית של הגדרת הפעולה:

מהבחינה התיאולוגית ניתן לומר כי הכוונה לצאת אינה הכרחית במצוות חברתיות כדוגמת הצדקה, הואיל ולעני יש הנאה ותועלת מעצם המעשה ואין זה משנה לו אם הנותן התכוון לקיים את המצווה. אולם, לאל אין הנאה או תועלת מביצוע המצווה, ולכן הכוונה לצאת תופסת מקום מרכזי שכן היא מהווה אינדיקציה לכך שהאדם מציית לציוויו ומקבל את מרותו²⁴³. עוד ניתן לומר, כי במצוות שבין אדם לחברו אין לאחרון יכולת לעמוד על כוונתו של מקיים המצווה או לאמת אותה²⁴⁴. אך לעומת זאת, האל יודע בבירור את כוונתו של מקיים המצווה²⁴⁵, ועל כן היא מהווה מרכיב חיוני במצוות כלפיו.

ראטרסדורפר-רוזן אף כותבת כי במצוות החברתיות (צדקה וכד') עדיף לקיים את המצווה מתוך רגשי החמלה והאהבה וכדי לעזור לאחר מאשר לקיימה כדי לצאת ידי חובה. לדבריה אף אם קיימת

²⁴² במספר מקומות בתלמוד הבבלי (פסחים ח, ע"א-ע"ב; ראש השנה ד, ע"א; בבא בתרא י, ע"ב) מובאת הברייתא: "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא – הרי זה צדיק גמור". ברייתא זו אינה עוסקת בשאלה האם מצוות הצדקה צריכה כוונה (כפי שהבינו מספר פוסקים, ומכך שהוא נחשב ל'צדיק גמור' הסיקו כי מצוות שבין אדם לחברו אינן צריכות כוונה, ראה שו"ת יביע אומר חלק ו - יו"ד סי' כט) אלא בשאלה מהו ערכה של צדקה הנעשית מתוך כוונה שאינה ראויה – לשם השגת תועלת אישית. כמו-כן אין במדרש על המאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני ש'מעלה עליו הכתוב כאילו זכה' כדי ללמד כי מצוות הצדקה אינה צריכה כוונה; אלא מטרתו ללמד על מעלתה של מצוות הצדקה, ובייחוד כאשר היא נעשית בכוונה תחילה, וכפי שמסיים המדרש: "והלא דברים קל וחומר אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, המתכוון לזכות וזכה על אחת כמה וכמה" (ספרי דברים, פיסקא רפג [מהד' פינקלשטיין, עמ' 300-301]).

²⁴³ השווה אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 46. וכן ראה סילמן, 'הכוונה', עמ' 264.

²⁴⁴ ראה אילברג-שוורץ, שם, עמ' 188.

²⁴⁵ עיין בסיפור שבבבלי, סנהדרין קו ע"ב, ובסופו: "אלא הקדוש ברוך הוא ליבא בעי [=רוצה את כוונת הלב], דכתיב וה' יראה ללבב (שמואל א' טז, ז)".

דרישה לכוונה במצוות אלו, אין זו דרישה ספציפית – לצאת ידי חובה, אלא זו דרישה כללית – ללכת בדרכי האל: "מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום" (בבלי שבת קלג, ע"ב ומקבילות)²⁴⁶.

ראטזרסדורפר-רוזן צודקת מבחינה זו שככל הנראה אין משמעות או חשיבות ל"יציאה ידי חובה" במצוות שבין אדם לחברו; אך הצעת הכוונה האלטרנטיבית שלה – ללכת בדרכי האל – אינה מעוגנת במקורות חז"ל. בהקשר למצוות החברתיות (כדוגמת הצדקה) נראה כי נכון יותר לדבר על כוונה לשמה או לשם שמים²⁴⁷.

מהבחינה האונטולוגית יש לומר כי הכוונה לצאת נדרשת כאשר יש צורך בהגדרת הפעולה כמצווה. אי לכך, הדיון בנושא הכוונה לצאת נערך סביב מקרים בהם הפעולה יכולה לשמש למספר מטרות, ולכן יש צורך בכוונה אשר תגדיר את המטרה הרצויה. כך למשל, קריאת פרשת שמע מספר דברים יכולה להיעשות לשם לימוד תורה או לשם קיום מצוות קריאת שמע; הכוונה לצאת (הכוונה לקיים את מצוות ק"ש) מגדירה אפוא את הפעולה כמצוות קריאת שמע ולא כלימוד תורה²⁴⁸.

ייתכן שניתן עוד לומר, כי הדיון בכוונה לצאת רלוונטי אך ורק למצוות התלויות בזמן, זאת לנוכח העובדה שאותה פעולה בדיוק ברגע מסוים נחשבת למצווה וברגע אחר אין היא נחשבת למצווה, והיא אף עלולה להיחשב לעבירה, ועל כן יש צורך בכוונה שתגדיר את הפעולה כמצווה או כעבירה. כך למשל, במקרה של השינה בסוכה – שביום השביעי של החג נחשבת למצווה וביום השמיני אינה נחשבת למצווה, והיא אף עלולה להיחשב לעבירה (איסור 'בל תוסיף') במידה שהאדם ישן בסוכה כדי לקיים את המצווה²⁴⁹.

לעומת זאת, במצוות שבין אדם לחברו הסטאטוס של הפעולות – נתינת צדקה, ביקור חולים וכד' – אינו מותנה בביצוען באופן מסוים או בזמן מסוים, אלא הן תמיד ייחשבו למצווה, ולפיכך אין צורך בכוונה שתגדיר את הפעולה כמצווה. אף אם קיימת עמדה הטוענת שאין ערך בביצוע מצווה שבין אדם לחברו מתוך כוונה שאינה ראויה (כדוגמת הנותן צדקה בשביל לקבל שכר בעולם הבא) אין היא תחלוק על עצם הגדרתה כמצווה²⁵⁰.

²⁴⁶ רוזן, 'מצוות', עמ' 229-230.

²⁴⁷ ראה למשל את הסיפור על רבן יוחנן בן זכאי ובני אחותו (בבא בתרא י, ע"א), ובסופו: "כי היכי דתעבדו מצוה לשמה"; וכן את הסיפור על הלל ואשתו (מסכת דרך ארץ ד, ב), ובסופו: שכל המעשים שעשית לא עשית אלא לשם שמים". על שני סיפורים אלו – העוסקים במעשי צדקה – ראה בפרק הרביעי עמ' 308.

²⁴⁸ כעין זה כותב לורברבוים ('כוונה', עמ' 34): "הכוונה היא המעניקה זהות לפעולה, כוונתו היא המאפשרת לזהות את הפעולה כקריאת שמע ולא כקריאה בתורה".

²⁴⁹ ראה לעיל עמ' 84 והערה 116.

²⁵⁰ השווה לורברבוים, שם, עמ' 8.

ח. סיכום

בידוע שפעמים רבות דרך הצגת החומר במשנה היא קאזואליסטית (מלשון המילה cause – מקרה), דהיינו שההלכות מנוסחות באמצעות מקרים (ולא באמצעות עקרונות משפטיים); ואילו מאוחר יותר בתלמודים, ובעיקר בתלמוד הבבלי, הייתה מגמה לחשוף ולהגדיר עקרונות או כללים רחבים אשר עומדים מאחורי המקרים הספציפיים שנדונו במשנה ובברייתות.²⁵¹

דוגמה לכך ניתן להביא מדין 'דבר שאין מתכוין': במשנה ובברייתא הובאו מספר הלכות בהם נאמר כי מותר לאדם לעשות X ובלבד שלא יתכוין ל-Y; ומאוחר יותר הכליל הבבלי את המקרים האלו תחת הקביעה כי 'דבר שאין מתכוין – מותר'.²⁵² הכלל ההלכתי כי 'דבר אין מתכוין' מותר או אסור אינו נזכר אפוא באף מקור תנאי, אלא הוא מופיע לראשונה בתלמוד הבבלי.

כך קורה גם בסוגיית הכוונה במצוות: במשנה ובתוספתא מובאים מספר מקרים שלגביהם נפסק – 'אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא'. לאור מקרים אלו, או חלקם, הבין הבבלי (וגם הירושלמי ע"פ גרסת הראב"ה²⁵³) כי 'מצות צריכות כוונה' (ברכות יג, ע"א), דהיינו שנדרשת כוונה לצאת (ר"ה כח, ע"ב); אך בהמשך הסוגיה הוסברו המשניות גם לפי הדעה הסוברת שמצוות אינן צריכות כוונה. המושגים כוונה לצאת (בלשון הבבלי: 'כוון לבו לצאת'), 'מצות צריכות כוונה' ו'מצות אין צריכות כוונה', אינם נזכרים אפוא באף מקור תנאי, אלא הם נוצרו בבבלי מתוך המגמה לקבוע או לנסח כללים או הגדרות, אשר נגזרים מן המקרים הספציפיים שנדונו במשנה.

חשוב לציין, כי אין הכרח שהכלל או ההסבר שמוצע על ידי הבבלי לדברי המשנה אכן משקף את העמדה התנאית; ולעתים אף ברור שהוא אינו משקף אותה, אלא אדרבה הוא מבטא עמדה שונה. כך למשל, ההצעה של הבבלי לפיה מדובר במשניות על כוונה לצאת, דהיינו כוונה לקיים את המצווה, בהחלט עשויה לשקף את העמדה התנאית²⁵⁴; אך מנגד, ההצעה של הבבלי לפיה מדובר במשניות על כוונה לפעולה, דהיינו כוונה לקרוא או לשמוע וכיו"ב, בוודאי אינה משקפת את העמדה התנאית, אלא מדובר בעמדה מאוחרת וחדשה אשר ביקשה להיתלות במקורות התנאיים.²⁵⁵

²⁵¹ ראה למשל באנציקלופדיה העברית ערך 'תלמוד בבלי' (כרך לב, סוף עמ' 858). אגב, יחס זה שבין המשנה לבבלי קיים גם בין המקרא למשנה, רוצה לומר: פעמים רבות דרך הצגת החומר בתורה היא קאזואליסטית, ואילו התנאים "שאפו לעבור מן הדיון בדוגמאות הקונקרטיות לדיון עקרוני – מפרטים לכללים" (לשונו של זהר, 'מקרא', עמ' 199. עיין שם בדוגמאות).

²⁵² עיין למשל במקור מהבבלי המצוטט לעיל בהערה 233.

²⁵³ ראה לעיל עמ' 74.

²⁵⁴ כפי שהראיתי לעיל עמ' 59-62.

²⁵⁵ ראה לעיל עמ' 81-83 והערה 114. וכן ראה הלבני, 'מקורות', ג, עמ' תג והערה 4.

בפרק זה נדונה סוגיית הכוונה במצוות על-פי שלושה סוגי מקורות מרכזיים: (א) הקבצים התנאיים (משנה ותוספתא); (ב) התלמוד הירושלמי; (ג) התלמוד הבבלי.

הדיון התנאי בנושא הכוונה במצוות נערך סביב מצוות ספציפיות, ולא סביב השאלה העקרונית האם מצוות צריכות כוונה [לצאת]. עם זאת, מסקירת המקורות התנאיים עולה בבירור שהעמדה התנאית היא שמצוות צריכות כוונה²⁵⁶, כלומר שעל מנת לצאת ידי חובה נדרש האדם לבצע את פעולת המצווה לשם המצווה, ולא לשם מטרה אחרת או מסיבה אחרת.

על-פי המשנה כאשר אין לאדם מטרה לקיים את המצווה הוא נחשב מתעסק ואינו יוצא ידי חובתו. שלושת המקרים שנדונו במשנה עשויים להיות בבחינת פרטים המלמדים על הכלל (שמצוות צריכות כוונה), לפי שהם מצביעים על מצבים שבהם יש יסוד להניח כי אין לאדם מטרה לקיים את המצווה:

1. פעולת המצווה נעשית במקום לא נורמטיבי – שמיעת קול שופר או מגילה מחוץ לבית הכנסת.
2. פעולת המצווה נעשית בדרך לא נורמטיבית – קריאת פרשת שמע במסגרת קריאה בתורה.
3. פעולת המצווה נעשית לשם מטרה אחרת – קריאת מגילה לצורך כתיבתה, דרישתה והגהתה²⁵⁷.

המשנה לא דנה אפוא במקרים כגון: השומע שופר או מגילה בתוך בית הכנסת או הקורא את שמע במסגרת התפילה, היות שבמקרים אלו מן הסתם הייתה לאדם כוונה (מטרה) לקיים את המצווה; שכן אין דרך הגיונית אחרת להסביר את תכלית התנהגותו. במקרים אלו מעשי האדם (למשל כניסתו לביהכ"נ) וההקשר בו נעשו (למשל במסגרת התפילה) מעידים אפוא על מטרתו לקיים את המצווה.

באשר לעמדה שמצוות צריכות כוונה כותב לורברבוים כי יש להבחין בין שתי גישות שונות: האחת טוענת כי הכוונה מהווה אמנם תנאי הכרחי לקיום המצווה אך היא כפופה תמיד לפעולת המצווה, לפי גישה זו פעולת המצווה הנה בעלת ערך עצמי והדרישה לכוונה מופיעה לצדה. הגישה השנייה – הנשענת על האגדה בעניין ידיו של משה והנחש – טוענת כי אין ערך עצמי לפעולת המצווה אלא היא מהווה אמצעי או הזדמנות לכוונה, לפי גישה זו "מוקד המצווה איננו בשילוב בין פעולה וכוונה, אלא את הפעולה יש לתפוס באופן אינסטרומנטאלי, כהזדמנות לכוונה"²⁵⁸.

הבחנתו של לורברבוים חשובה, אך נראה כי אין מדובר כאן בשתי גישות שונות אלא בשני היבטים של אותה גישה, שיסודה במשנה:

²⁵⁶ וכן כותב סילמן ('הכוונה', עמ' 266): "...עמדותיהם [של התנאים – א"נ] לגבי המצוות הפרטיות מלמדות, שבדרך-כלל מקובלת היתה עליהם העמדה שמצוות צריכות כוונה". וכן ראה לעיל בהערה 114 את דברי הגר"א.

²⁵⁷ כפי שצוין לעיל (עמ' 60) יכולות להיות לאדם מספר מטרות בביצוע הפעולה, ועל כן אם הייתה לו מטרה אחרת (למשל, אם הוא קרא את המגילה לצורך הגהתה) וגם מטרה לקיים את המצווה הוא יצא ידי חובתו.

²⁵⁸ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 37 ואילך.

ההיבט הנורמטיבי, המתבטא **בהלכה** שבמשנה, מתייחס לשאלת האופן שבו יש לקיים את המצווה. מבחינה זו הכוונה כפופה תמיד לפעולת המצווה, שכן אם פעולת המצווה לא התבצעה כהלכה אין כל משמעות לכוונה. כך למשל, אדם ששמע את קול ההד של השופר לא קיים את המצווה (על-פי משנה ר"ה ג, ז), וזאת אף אם הוא התכוון לקיימה; במקרה זה אין אפוא לכוונה לקיים את המצווה כל תוקף מבחינה הלכתית. ממילא, כאשר הכוונה מופיעה כדרישה, מופיעה היא לצד הפעולה. מן ההיבט הזה יש לומר, כי 'הכוונה ההלכתית' (דהיינו הכוונה לצאת – המטרה לקיים את המצווה) מהווה תנאי הכרחי לקיום המצווה היות שהיא מעידה על ציות לצו האלוהי²⁵⁹. לכן, כאשר האדם מבצע את הפעולה לשם מטרה אחרת (כגון הקורא את המגילה לצורך הגהתה), או מסיבה אחרת (כגון השומע שופר רק מחמת קרבתו לבית כנסת), אזי אין בביצוע הפעולה משום ציות לצו האלוהי; וממילא הפעולה אינה מוגדרת כקיום מצווה.

ההיבט האידיאי, המתבטא **באגדה** שבמשנה (ר"ה ג, ח), מתייחס לשאלת התכלית של המעשה הדתי. מאגדה זו נלמד כי כשם שידי משה ונחש הנחושת היו האמצעי לכך שישראל יכוונו או ישעבדו את לבם 'לאביהם שבשמים', כך פעולת המצווה היא האמצעי להשגת המצב הנפשי של כוונת הלב או שעבוד הלב. ממילא, פעולת המצווה נתפסת באופן אינסטרומנטאלי, כאמצעי להשגת התכלית הזו. מן ההיבט הזה יש לומר, כי 'הכוונה האגדית' (דהיינו הכוונה הרגשית הבאה מעומק הלב) מקשרת בין האדם לאל, ובמקביל עשויה לחולל שינוי בנפשו של האדם.

סמיכותה של אגדה זו להלכה הדנה בעניינו של מי שהיה בסמוך לבית הכנסת "ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא", מאפשרת קריאה נוספת של הקטע ההלכתי: מנקודת מבטה של **ההלכה** ניתן לקיים את מצוות שמיעת קול השופר או קול המגילה באמצעות כוונה לקיים את המצווה (בקטע ההלכתי מדובר על כוונה "משפטית" המתפרשת כמטרה [purpose]). אולם, מנקודת מבטה של **האגדה** שמיעת קול השופר או קול המגילה היא האמצעי או ההזדמנות לכוונת הלב. לשון אחר: קול השופר או קול המגילה נועדו לגרום לשומעיהם לכוון את לבם לאביהם שבשמים (בקטע האגדי מדובר על כוונה רגשית המתפרשת כהתמסרות או כהתקשרות [devotion]). קטעי האגדה שבמשנה ושבתוספתא – ובייחוד המשפט "שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב" – מלמדים על ערכה הרב של הכוונה במעשה הדתי, ולא מן הנמנע שהם יוצאים כנגד תפיסה הרואה במעשה כשלעצמו את עיקר החובה הדתית, או אף את מיצויה²⁶⁰.

²⁵⁹ ברוח זו כותב סילמן ('הכוונה', עמ' 264): "כוונה לציית לצו ולקבל את מרות האל היא בגדר תנאי הכרחי להערכת מעשה המצווה כמצווה, כלומר: 'מצוות צריכות כוונה'".

²⁶⁰ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 127.

בתלמוד הירושלמי אין דיון מפורש סביב השאלה האם מצוות צריכות כוונה, ועל כן לא ניתן לקבוע באופן חד משמעי את עמדתו. עם זאת נראה כי הירושלמי ממשיך את הקו התנאי, שכן הוא מקבל את דברי המשנה לפיהם מי שעבר בסמוך לבית הכנסת ושמע את קול השופר צריך להתכוון לצאת; אלא שהירושלמי מוסיף שאם עמד – דהיינו עצר (הפסיק ללכת) בעת ששמע את השופר – 'חזקה כוין'. משמעות המושג 'חזקת כוונה' היא חזקה (ז"א ניתן להניח) שהייתה לאדם מטרה לקיים את המצווה. ברוח זו קובע הירושלמי כי בשעה שהאדם אוכל מצה בהסבה קיימת חזקת כוונה ("מכיון שהיסב חזקה כיוון"), שכן איזו עוד מטרה יכולה להיות לאכילת מצה בהסבה מלבד זו של קיום המצווה. המושג 'חזקת כוונה', הנזכר בירושלמי, שופך אור על הסיבה לכך שבספרות חז"ל לא נדונו מקרים בהם פעולת המצווה נעשית בדרך הנורמטיבית (ק"ש במסגרת התפילה, שמיעת שופר בביהכ"נ וכד'), שכן במקרים אלו ניתן להניח כי יש לאדם מטרה לקיים את המצווה.

בתלמוד הבבלי מובאת לראשונה מחלוקת עקרונת ושיטתית בין שתי עמדות מגובשות: האחת, שמצוות צריכות כוונה; והשנייה, שמצוות אינן צריכות כוונה.

מחלוקת עקרונת: המחלוקת בין העמדות אינה תלויה בסוג המצוות (כפי שהציעו מספר ראשונים), אלא היא תקפה הן במצוות התלויות בשמיעה (שמיעת שופר וכיו"ב), הן במצוות התלויות בדיבור (קריאת שמע וכיו"ב) והן במצוות שיש הנאה בעשייתן (אכילת מצה וכיו"ב).

מחלוקת שיטתית: על-פי העמדה שמצוות צריכות כוונה לשם מילוי החובה הדתית נדרשת מהאדם כוונה (purpose) לקיים את המצווה ('כוונה לצאת' או 'כוונה למצווה'), והוא אינו יוצא ידי חובתו באם הוא ביצע את פעולת המצווה שלא לשם קיום המצווה.

לעומת זאת, על-פי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה די בכך שהאדם מבצע את הפעולה בכוונה (intentionally) ומטרתו אינה רלוונטית למילוי חובתו²⁶¹. לפי עמדה זו נדרשת אפוא מהאדם כוונה לבצע את הפעולה ('כוונה לפעולה'²⁶²), והוא אינו יוצא ידי חובתו רק במצבים בהם יש פגם בכוונה זו (דהיינו שהאדם לא התכוון לפעולה שנעשתה), וממילא הוא נחשב מתעסק.

בגמרא נדונו שלושה מצבים בהם נחשב האדם מתעסק בהקשר למצוות: (א) **לא התכוון לפעולה** – לא התכוון לקרוא את פרשת שמע אלא להגיהה, ובמקרה הוא קרא את מילות הפרשה כנדרש; (ב) **לא התכוון לתוצאה** – התכוון לתקוע בשופר תקיעות קצרות כעין נביחות, ובמקרה עלתה בידו תקיעה כשיעור; (ג) **טעה בעובדה** – שמע את קול השופר, אך סבר בטעות כי מדובר בקולו של החמור.

²⁶¹ כך יוצא כי לפי עמדה זו אדם יכול לקיים מצווה "במזל" (או במקרה). שכן אם, למשל, אדם למד (וקרא) את פרשת ואתחנן, ובתוך כך את פרשת שמע הנמצאת בה, ובמקרה הגיע זמן הקריאה – אזי הוא קיים את המצווה.

²⁶² אין זה ברור האם כוונה זו עניינה **רצון** לבצע את הפעולה או שמא **מודעות** לביצועה בלבד. ראה בעמ' 86-88.

בשלושת מצבים אלו האדם לא התכוון לבצע את פעולת המצווה, אלא זו אירעה במקרה או בטעות, ולפיכך הוא נחשב מתעסק ואינו יוצא ידי חובתו.

ניתן לומר, כי לפי הדעה שנדרשת כוונה לקיים את המצווה (=מצוות צריכות כוונה) המתעסק הוא האדם שלא התכוון לקיים את המצווה (כפי שראינו בדיון על המשנה); ולפי הדעה שנדרשת כוונה לבצע את הפעולה (=מצוות אינן צריכות כוונה) המתעסק הוא האדם שלא התכוון לבצע את הפעולה. שורש המחלוקת בין שתי העמדות הוא במקרים בהם יש כוונה לבצע את הפעולה אך לא לשם המצווה; הצד השווה ביניהן הוא שקיימת דרישה מסוימת של כוונה שבהעדרה האדם לא קיים את המצווה²⁶³.

העמדה לפיה מצוות אינן צריכות כוונה שמה דגש על כך שפעולת המצווה תבצע כהלכה. מסיבה זו התנאי ההכרחי והמספיק לקיום המצווה הוא הכוונה לבצע את הפעולה, שכן בהעדרו של תנאי זה עלול להיווצר פגם אובייקטיבי בפעולה. כך למשל, כאשר אדם אינו מתכוון לקרוא את פרשת שמע, אלא להגיה אותה, סביר שהוא לא יקרא את כל המילות בפרשה או שלא יקרא אותן כתקן.

אין אפוא ערך עצמי לכוונה זו (הכוונה לבצע את הפעולה) אלא היא נתפסת באופן אינסטרומנטאלי, כאמצעי לכך שפעולת המצווה תבצע כהלכה. זאת בניגוד קוטבי לתפיסה התנאית שהוצגה לעיל לפיה אין ערך עצמי לפעולה אלא היא נתפסת באופן אינסטרומנטאלי, כאמצעי לכוונת הלב.

אשר להכרעתו של הבבלי – ביחס לשאלה האם מצוות צריכות כוונה – במבט ראשון נראה שמגמתו היא להכריע כדעה שמצוות אינן צריכות כוונה; שכן בכל הסוגיות בהן הועלתה האפשרות שמצוות צריכות כוונה, בעקבות המקורות התנאיים, היא נדחתה מיד על ידי העמדת המקור התנאי גם לפי העמדה המנוגדת (כך קורה בסוגיות שבר"ה [כת, ע"ב], בפסחים [קיד, ע"ב] ובברכות [יג, ע"א]).

אך, במבט שני, בכל אותן הסוגיות בהן נדחתה האפשרות שמצוות צריכות כוונה, לא מצינו הכרעה כדעה הנגדית או כסוברים כמותה (בסגנון: והלכתא כוותיה דרבא – הנציג הבולט של עמדה זו)²⁶⁴.

²⁶³ בזק ('מצוות', עמ' 10) מציין כי פעולה אינה יכולה להיחשב גם לעבירה בהעדר כל כוונה לבצעה: "Under criminal law, an act is not considered a crime unless performed with some degree of intention. The same rule applies under *halakhah* with regard to the performance of *mitsvot* as well as with regard to the performance of *aveirot*. There must always be some degree of intention, whether positive or negative".

²⁶⁴ ראה גם את דבריו של גולדנברג, 'מודעות', עמ' 263, 265 (ההדגשות שלהלן אינן במקור): "To the question whether the *misvot* require *kawwanah*... the Babylonian Talmud never gives a final response... This refusal to require intention to fulfill the commandment as an essential part of its fulfillment is found at every point in the Babylonian Talmud where the question arises. The most interesting aspect of this is that the Talmud does not mean thereby to rule that intention is not required. It rather refuses to decide the question at all. The contorted logic by itself would suggest this: the Talmud is entirely capable of making an unambiguous statement when it wishes to do so".

הסוגיה היחידה בה ניתן למצוא הכרעה כמאן דהו היא הסוגיה בפסחים (קיד, ע"ב), שם נפסקה הלכה כרב חסדא (והלכתא כוותיה דרב חסדא) שמצא פתרון המתאים לשתי העמדות (ראה בעמ' 104-105). לאור זאת, אני סבור כי מגמת הבבלי (לכל הפחות בסוגיה בפסחים) היא לתת מקום לשתי העמדות ולא להכריע ביניהם. העדות על רב אחא (בנו של רבא) שהיה מחזר אחר שאר ירקות לפסח להוציא עצמו מן המחלוקת חותמת את הדיון בבבלי פסחים, בנושא הכוונה במצוות המרור, ודומה כי היא משקפת היטב את מגמתו – שלא להכריע במחלוקת האמוראים בשאלה האם מצוות צריכות כוונה.

מקובל לחשוב כי העמדה שמצוות צריכות כוונה היא העמדה הרדיקלית, בעוד העמדה המנוגדת היא המתונה. אך בכל הנוגע למחשבת חז"ל (להבדיל מהתפיסה המאוחרת) התמונה האמיתית שונה לגמרי: הדרישה לכוונה (כוונה לצאת) מסתכמת בכך שהאדם יבצע את פעולת המצווה במטרה לקיים את המצווה, ועל פי רוב האדם הדתי מבצע את פעולת המצווה בזמן חלותה (כגון שומע שופר בראש השנה בבית הכנסת) במטרה לקיים את המצווה. לשון אחר, על-פי העמדה שמצוות צריכות כוונה האדם אינו יוצא ידי חובתו רק כאשר אין לו מטרה לקיים את המצווה (כגון 'התוקע לשיר') ומעטים הם המקרים בהם האדם הדתי מבצע את פעולת המצווה בזמן חלותה שלא לשם קיום המצווה.

זאת ועוד, יש היגיון רב בדעה כי אדם שאין לו מטרה (וכל שכן כאשר אין הוא רוצה) לקיים מצווה שלא יצא ידי חובתו; שכן הציות של המצווה לדברי המצווה בא לידי ביטוי בקיום המצווה, וממילא כאשר אין למצווה מטרה לציית לדברי המצווה, מתקבל על הדעת כי לא יצא ידי חובת המצווה.

אך לפי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה כאשר האדם מבצע את פעולת המצווה בכוונה הוא יוצא ידי חובתו, וזאת אף אם הוא אינו רוצה לקיים את המצווה בשל רצונו לקיימה באופן ראוי יותר או בזמן ראוי יותר. כך למשל, כאשר האדם אוכל, בליל הסדר, חסה באכילת הכרפס (האכילה שלפני הסעודה) הוא יוצא ידי חובת המרור, הגם שהיה מעדיף לקיים את מצוות המרור בזמן המובחר – בתוך הסעודה, לאחר אכילת המצה (שכן לכתחילה יש לאכול את המרור לאחר המצה).

זאת ועוד, על-פי עמדה זו אדם עובר על איסור 'בל תוסיף' בזמנו (בזמן חלות המצווה) אף אם לא הייתה לו כל מטרה לקיים את המצווה. כך למשל, אם בחג הסוכות אוחז אדם בידו חמישה מינים (במקום ארבעה) הוא עובר לשיטה זו על איסור בל תוסיף הגם שאין לו מטרה לקיים את המצווה. כנגד זה, לפי העמדה שמצוות צריכות כוונה הוא יעבור על איסור בל תוסיף רק אם הוא אוחז בידו את חמשת המינים במטרה לקיים את המצווה²⁶⁵.

²⁶⁵ הטור (או"ח תרנא) פוסק בעניין זה לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה: "ולא יוסיף עליהן מין אחר אפי' אם לא יאגדנו עמהם אם יאחזנו בידו עמהם לשם מצות לולב איכא בל תוסיף". אך הבית יוסף (או"ח תרנא, יג-יד) מקשה עליו מדברי רבא (הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה): "לעבור [=על בל תוסיף], בזמנו – לא בעי כוונה".

בקרב הפוסקים קיימת תמימות דעים כי לכתחילה צריך לחשוש לדעה שמצוות צריכות כוונה²⁶⁶.
אין ספק כי הבבלי יסכים עם קביעה זו, אך דומה כי חידושו הוא שלכתחילה צריך גם לחשוש לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה. כלומר, שלכתחילה צריך אדם להימנע מלבצע את פעולת המצווה בזמן חלותה באם אין לו מטרה לקיים את המצווה. למשל: שלא יאכל חסה בשלב של אכילת הכרפס²⁶⁷, או שלא יאחז בידו חמישה מינים בסוכות²⁶⁸, או כיו"ב.

לורברבוים כותב כי "הסובר מצוות אינן צריכות כוונה יכול לבסס את עמדתו על סוגי שיקולים שונים. הוא יכול לחלוק במישור של כוונה ולטעון שדרישות תודעתיות הן מופשטות מדי ולכן אי אפשר להציגן כדרישות משפטיות, למרות שהן עדיין יכולות לשמש כר פעולה נרחב ליחיד המצטיין המחפש את מרחב הביטוי הייחודי לו בעבודת ה'. הוא יכול לגרוס עמדה ביהביריסטית על פיה רק פעולותיו של אדם הן בעלות משקל ערכי, ולפקפק בערך שיכול להיות לכוונה"²⁶⁹.
בדומה לשיקול הראשון הנזכר אצל לורברבוים כותב גם קדושין, כי הדרישה לכוונה עשויה להוות קושי עבור כלל בני האדם:

"The proponents of the negative principle cannot possibly object, therefore, to the performance of such an act with the intention of fulfilling a mizwah. They simply do not make it a requirement for everybody to have that kind of *kawwanah*, since for many it would be too stringent a requirement"²⁷⁰.

שיקולים מעין אלו נובעים מהתפיסה המאוחרת של המושג כוונה לצאת שלפיה על האדם להתכוון במפורש לפני עשיית כל מצווה לצאת ידי חובתה (לעיל, בעמ' 54, הוגדרה כוונה זו כהתכוונות ולא כמטרה גרידא). דרישה זו אכן מופשטת ובהחלט מתאימה 'ליחיד המצטיין' ולא לכלל בני האדם, שכן לא בנקל ניתן לזכור להתכוון לפני קיום כל מצווה לצאת ידי חובתה.
אולם, הדרישה של הכוונה לצאת אצל חז"ל היא שתהיה לאדם מטרה לקיים את המצווה. דרישה זו הנה דרישה קונקרטיית ואינה כרוכה בכל קושי, שכן כאמור על פי רוב האדם הדתי מבצע את פעולת המצווה בזמן חלותה לשם קיום המצווה, ולא לשם מטרה אחרת או מסיבה אחרת.

²⁶⁶ כפי שכותב למשל ליברמן ('כפשוטה', ה, עמ' 1046): "והראשונים שפסקו שיצא אף שלא כיון למצוה... מפרשים אותה כמצוה לכתחילה... שאף למי שאמר מצות אין צריכות כונה לא אמר זה אלא בדיעבד".

²⁶⁷ שמא הוא יוצא ידי חובת המרור באכילה זו, והברכה על החסה בעת אכילת המרור תהיה ברכה לבטלה.

²⁶⁸ שמא הוא מקיים בכך את המצווה (הגם שאין לו מטרה לקיימה), וממילא עובר על איסור בל תוסיף.

²⁶⁹ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 38 (ההדגשות אינן במקור).

²⁷⁰ קדושין, 'עבודת האל', עמ' 198 (ההדגשות אינן במקור).

השיקול השני שמעלה לורברבוים – שלפיו הסובר כי מצוות אינן צריכות כוונה יכול לגרוס עמדה ביהביריסטית שאינה נותנת משקל לכוונה – גם כן אינו מניח את הדעת, שהרי גם לפי עמדה זו נדרשת כוונה לבצע את הפעולה, וכל זמן שהאדם לא התכוון לבצע את הפעולה – אף אם זו אירעה במקרה – הוא נחשב מתעסק ולא יצא ידי חובתו (כנ"ל). ממילא, לא ניתן לומר על עמדה זו כי היא אדישה לכוונותיו של הפרט.

לאור האמור אני סבור כי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה גורסת כי למעשה הדתי כשלעצמו יש ערך רב ומעמד אוטונומי – מעמד שאינו משתנה אף אם האדם היה אנוס לבצעו (כמו במקרה של 'כפאוהו פרסיים' לאכול מצה בפסח – שיצא ידי חובתו לפי עמדה זו).

במבט רחב יותר נראה לומר כי שורש ההבדל בין העמדה שמצוות צריכות כוונה (המעמידה כעיקר את הכוונה) לזו המנוגדת לה (המעמידה כעיקר את המעשה הדתי) נעוץ בתפיסת מושג המצווה²⁷¹: על-פי העמדה שמצוות צריכות כוונה עניינה של המצווה הוא הציות לצו האלוהי. ממילא כאשר אין לאדם מטרה לקיים את המצווה הוא אינו מציית לאל, ולכן פעולתו אינה יכולה להיחשב למצווה. מנגד, על-פי העמדה שמצוות אינן צריכות כוונה עניינה של המצווה הוא הקיום של חוקי התורה – שניתנו על ידי האל לצורך תכלית מסוימת. הערכת הפעולה, לפי עמדה זו, נובעת במישרין ממידת התאמתה לסדרים האלוהיים המתבטאים בחוקי התורה. לפיכך, כאשר האדם מבצע את הפעולה שעליה נצטווה בתורה הרי שפעולתו נחשבת מצווה. כך למשל, כאשר האדם אוכל מצה בפסח הרי שפעולתו הולמת את הנאמר בתורה 'תאכלו מצות' (שמות יב, כ). כך מנמקת הגמרא (ר"ה כח, ע"א) את ההלכה שנשלחה לאביו של שמואל "כפאו ואכל מצה – יצא... התם [=במצוות אכילת מצה] אכול מצה אמר רחמנא [=אמרה התורה] והא אכל".

יש להדגיש, כי שתי העמדות מייחסות את תקפותם של חיובי התורה למקורם האלוהי, והן חלוקות זו על זו רק בנוגע למשמעויותיה ותנאיה של הנביעה מהמקור הזה²⁷².

בסיום פרק זה ראוי להתייחס לדבריו של ליבוביץ אשר נכתבו במסגרת מכתב ששלח לגרשם שלום: "סידור התפילה שנוצר על ידי היהדות הקלסית, אותה התפילה במטבע שטבעו החכמים, מעולם לא נתכוונה לשמש מוצא לרגש הדתי האינדיבידואלי ולהשתפכות הנפש של היחיד, התפילה באה במקום קרבנות כאינסטיטוציה ציבורית... וכנגד זה מושג התפילה המיסטי הוא מהפכה גמורה, אמנם מהפכה כבירה ובעלת חשיבות היסטורית גדולה, אבל בשום פנים לא **המשך** הקו ההיסטורי שקדם

²⁷¹ ההצעה שלהלן מקבילה לתזה שהציג סילמן בכמה ממאמריו, ראה למשל: סילמן, 'הכוונה', עמ' 263-264; הנ"ל, 'טעמי מצוות', עמ' 179. וכן ראה במבוא עמ' 44 הערה 224.

²⁷² ראה גם סילמן, שם.

לו ולא החייאתה של אינסטיטוצית התפילה הקלסית. אגב: המהפכה הזאת נגד רוח היהדות הקלסית באה לידי ביטוי בעצם מושג הכוונה המיסטי, כי כוחה וגבורתה של היהדות הרבנית והתלמודית אינם מתגלים בשום מקום באותו עוז כבשעה שהיא פוסקת **שמצוות אינן צריכות כוונה**²⁷³.

דבריו של ליבוביץ המצדדים בעמדה שמצוות אינן צריכות כוונה עומדים לכאורה בסתירה לדברים שכתב במאמרו 'על התפילה': "כלכל מצוה, אף לתפלה – ולתפלה במיוחד – אין מובן דתי אלא אם האדם מבצע אותה בתורת מצוה... גדלה ועצמה של התפלה, תפלת החובה והקבע עפ"י ההלכה – בדחיית כל **האינטרסים והמניעים** העצמיים של האדם... ביטול רצונו של אדם מפני חובת עבודת ה'... 'המתפלל צריך שיכוון לבו לשמים' – ז. א. שהכוונה הנדרשת היא הכוונה לעבודת ה' שבקיום מצוות התפלה, ולא הכוונה לצרכים המבוקשים בתפלה, או לשבחים האמורים בה. מגדולי האמוראים מעידים על עצמם שלא היה בכוחם תמיד ליחד את מחשבתם לתוכנה של התפלה, אלא שהם ראו עצמם יוצאים ידי חובתם בתפלה ע"י עצם **כוונתם לקיים מצוות תפלה**²⁷⁴.

בדברים אלו מביע ליבוביץ את דעתו לפיה הכוונה הנדרשת בתפילה היא הכוונה לקיים את מצוות התפילה. אך בקטע הקודם הוא צידד, כאמור, דווקא בעמדה הגורסת שמצוות אינן צריכות כוונה, ומכאן עולה לכאורה שלדעתו אין צורך בכוונה לקיים את המצווה.

כמובן שהמקורות הנ"ל אינם סותרים, אלא ליבוביץ מבין את הכוונה לצאת כדרך שמקובל להבינה בפסיקה המאוחרת, דהיינו שמדובר **בהתכוונות** (הצהרת כוונה) לקיים את המצווה בטרם ביצועה. אך במקור השני מדבר ליבוביץ על **המניע** הרצוי לביצוע התפילה – וליתר המצוות – שהוא, לדידו, הרצון לקיים את המצווה בלבד²⁷⁵.

דומני כי אם ליבוביץ היה מפרש את המחלוקת בנוגע לשאלה האם מצוות צריכות כוונה כמחלוקת בשאלה האם יש צורך במטרה לקיים את המצווה, כפי שיש לפרש את המחלוקת בספרות חז"ל²⁷⁶, וממילא לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה 'התוקע לשיר' וכיוצא בו יוצאים ידי חובתם הגם שאין להם כל רצון לקיים את המצווה – אזי ליבוביץ היה קובע: "כי כוחה וגבורתה של היהדות הרבנית והתלמודית אינם מתגלים בשום מקום באותו עוז כבשעה שהיא פוסקת **שמצוות צריכות כוונה**".

²⁷³ ליבוביץ, 'רציתי לשאול', עמ' 256-257 (ההדגשות במקור). הקביעה האחרונה של ליבוביץ תמוהה במקצת, שכן השולחן ערוך (או"ח ס, ד) פסק שמצוות צריכות כוונה: "וי"א [=יש אומרים] שאין מצות צריכות כוונה {בית יוסף [או"ח תעה, ד-ה]: 'דעת הרבה מן הגאונים והרשב"א}, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה {בית יוסף [שם]: דעת בה"ג, הרא"ש והרי"ף}, וכן הלכה"; ובבית יוסף (או"ח תקפט, ח-ט) הסביר את השיקול לפסיקתו: "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימין דמצות צריכות כוונה הכי נקטינן".

²⁷⁴ ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 386-387 (ההדגשות אינן במקור).

²⁷⁵ ראה גם ליבוביץ, שם, עמ' 28. בשיטתו של ליבוביץ אעסוק עוד בפרק השלישי עמ' 262-263.

²⁷⁶ ולא האם צריך התכוונות או כוונה מפורשת לקיים את המצווה כפי שמקובל להבין בתפיסה המאוחרת.

פרק שני: כוונה בתפילה

א. למשמעותה של הכוונה בתפילה

בסקירתו של אלבוגן את נושא התפילה בתקופת התנאים כותב הוא כי התפילה באה בשני חלקים עיקריים: 'קריאת שמע' ו'עמידה' (המכונה גם תפילת שמונה עשרה)¹. קריאת שמע כללה את שלוש הפרשיות מן התורה ('שמע', 'והיה אם שמוע' ו'ויאמר'), אלא שבערב לא היו אומרים את השלישית (ראה משנה ברכות ב, ב). 'העמידה היתה תפילת הבקשה בה"א הידיעה; בה ובה בלבד הפיל הציבור את תחנוניו לפני ה'. כיום שוב אין לקבוע בוודאות כמה ברכות היו בה, ואם הרכבה היה בכלל אחד. אנו יודעים רק כיצד היתה בנויה: ראשיתה היו ברכות שבה, חלקה האמצעי הכיל את הבקשות, ואשר לחלק האחרון, מקובל לומר שהוא נועד להודיה"².

חשוב להבהיר, כי כיום אנו מכנים בשם 'תפילה' את כל חלקי הסידור, ואולם בלשונם של חז"ל מציין מונח זה את תפילת העמידה בלבד³. לכן, בניתוח החומר חשוב להבחין בין המונח 'תפילה', על הטיותיו ('מתפלל', 'יתפלל', 'מתפללין' וכד'), המתייחס, בדרך כלל, לתפילת העמידה לבין המונח 'קריאה', על הטיותיו ('קורא', 'יקרא', 'קורין' וכד'), המתייחס לקריאת שמע.

במבוא (עמ' 45) צוין כי חוקרים ופוסקים רבים הבחינו בין הכוונה הנדונה בהקשר למצוות בכלל לבין זו הנדונה בהקשר לתפילה (ובדרך כלל גם לקריאת שמע): הכוונה במצוות היא הכוונה לצאת דהיינו הכוונה לקיים את המצווה, ואילו הכוונה בתפילה היא הכוונה לתוכן המילים; או בנוסחים אחרים: "כוונה בלב לעניינה ולתוכנה של התפילה"⁴; "כוונת הלב למשמעות המילים שאותן אדם מבטא בשפתו"⁵; "שיכוין לבו למה שהוא אומר, ולפנות מחשבותיו מהרהורין דעלמא"⁶; "שיכוין פירוש המלות שמוציא בשפתו"⁷; "שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו, ואל יהרהר בלבו לדבר אחר"⁸.

¹ במהלך הפרק תפילה זו תכונה תפילת העמידה, ולא תפילת שמונה עשרה; זאת, הן משום שלא ניתן לקבוע בוודאות כמה ברכות היו בה בראשית היווצרותה, והן משום שבשבת ויום טוב מצטמצמות הבקשות שבעמידה לברכה אחת בלבד (ולכן בזמנים אלו תפילת העמידה מכונה גם תפילת שבע). ראה אלבוגן, 'התפילה', עמ' 188.

² שם, עמ' 187-188. לרשימה ביבליוגרפית מקיפה על התפילה ראה תבורי, 'רשימת מאמרים', עמ' 1 ואילך.

³ היינימן, 'התפילה', עמ' 15.

⁴ אורבך, 'חז"ל', עמ' 345.

⁵ בזק, 'כוונה', עמ' 279.

⁶ ריטב"א, חידושי הריטב"א, ראש השנה כח, ע"ב, ד"ה 'בקורא להגיה'.

⁷ הטור, אורח חיים, סי' צט.

⁸ משנה ברורה, אורח חיים, סי' ס, ס"ק ז.

חשוב לציין, כי ההבחנה בין שני סוגי הכוונות – הכוונה לצאת והכוונה לתוכן המילים⁹ – מצויה אצל ראשונים ואחרונים רבים, אך היא אינה מפורשת בספרות חז"ל. יתר על כן, אין בספרות חז"ל כל ניסיון לברר את מהותה של הכוונה בתפילה – אולי מתוך הנחה שאין צורך בכך¹⁰ – וזאת בשונה מהכוונה במצוות אשר הוקדש לה דיון שלם (בבבלי ר"ה כח ע"א-ע"ב) לצורך בירור מהותה. לאור זאת יש לשאול, האם ההבחנה בין סוגי הכוונות מבוססת על מקורות חז"ל או שמא היא בגדר חידוש של הראשונים. כדי לענות על שאלה זו אתייחס בתחילה לשני מקורות תנאיים הדנים בק"ש.

1. הכוונות בקריאת שמע

[1] משנה ברכות ב, א: "היה קורא בתורה [=את פרשת שמע] והגיע זמן המקרא אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא".

[2] תוספתא ברכות ב, ב (מהד' ליברמן, עמ' 6): "הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו. ר' אחאי אומר משם ר' יהודה אם כיון לבו בפרק הראשון, אע"פ שלא כיון לבו בפרק אחרון¹¹ – יצא".

במקור הראשון (המשנה), שנדון בהרחבה בפרק הקודם (עמ' 56 ואילך), מדובר על אדם אשר קרא **בתורה** (דברים ו, ד-ט) את פרשת שמע. במקרה זה יש יסוד סביר להניח כי לא הייתה לקורא מטרה לקיים את מצוות קריאת שמע – אלא מטרתו הייתה ללמוד תורה – זאת משום שלא מקובל לקיים את מצוות ק"ש באמצעות קריאת הפרשה הראשונה בלבד ומתוך ספר דברים.

לאור זאת ועוד, המסקנה הייתה שהכוונה הנדרשת במשנה היא כוונה (=מטרה) לקיים את המצווה, זאת אומרת שעל מנת לצאת ידי חובת הקריאה נדרש הקורא בתורה לקרוא את פרשת שמע מתוך כוונה / מטרה / רצון לקיים את המצווה; כוונה זו כונתה מאוחר יותר – בבבלי (ר"ה כח, ע"ב) על המשנה האמורה – הכוונה לצאת ('כוון לבו לצאת'). בהמשך הציע הבבלי כי אולי מדובר על כוונה לבצע את הפעולה – כוונה לקרוא (ולא למשל להגיה); אך הצעה זו בוודאי אינה עולה בקנה אחד עם פשט דברי המשנה, כפי שהראיתי בפרק הקודם (עמ' 81 ואילך).

⁹ להלן נראה כי יש סוג נוסף, שלישי, של כוונה – כוונה לקבל מלכות שמים (בק"ש) או לעמוד לפני ה' (בתפילה).
¹⁰ בלידשטיין (התפילה, עמ' 86), בהתייחסו לכך שהרמב"ם במשנה תורה לא ציין את חובת המתפלל להתרכז ולהבין את היוצא מפיו, כותב: "מסתבר שחובת ההבנה נובעת מעצם מושג 'תפילה'. אין אדם מתחנן, מבקש, משבח, ומודה – הלוא אלה הם תכניה היסודיים של התפילה – מבלי להבין את מילותיו ולהתרכז בהן".

¹¹ לכאורה הפרק האחרון הוא הפרק השלישי (פרשת 'ויאמר'), אך נוסח הברייתא בירושלמי (ברכות ב, א, ד, ע"א) הוא: "אם כיון לבו בפי ראשון אע"פ שלא כיון לבו בפי שני יצא". ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 15) כותב כי אין סתירה בין התוספתא לירושלמי, אלא שבתוספתא הפרק האחרון מתייחס לפרק השני (פרשת 'והיה אם שמוע'); זאת משום שהתוספתא עוסקת בקריאת שמע של ערבית, ובזמן התנאים עדיין לא קראו בארץ ישראל בלילה יותר משתי פרשיות (ראה משנה ברכות ב, ב).

במקור השני (התוספתא) מובאות שתי דעות: לדעת התנא קמא קריאת שמע צריכה כוונה; ואילו לדעת ר' אחאי בשם ר' יהודה רק הפרק הראשון (פרשת ישמע') צריך כוונה.

כאן לא ניתן לומר כי מדובר על כוונה (מטרה) לקיים את המצווה (הכוונה לצאת), שהרי אם כך היה הדבר, לא היה מקום להבחין בין הפרק הראשון של שמע לבין יתר הפרקים מבחינת דרישת הכוונה. שכן אם נדרשת קריאה לשם מצווה (=מצוות צריכות כוונה), אזי היא צריכה להידרש בכל הפרקים, ואם לא נדרשת קריאה לשם מצווה (=מצוות אינן צריכות כוונה), אזי אין היא צריכה להידרש אף לא בפרק אחד¹². זאת ועוד, אין זה סביר כי בקריאת הפרק הראשון תהיה לאדם מטרה (או שיהיה לו רצון¹³) לקיים את מצוות ק"ש, ואילו בקריאת הפרק השני הוא כבר לא ירצה לקיים את המצווה.

לאור האמור, אין ספק כי בתוספתא אין מדובר על כוונה לקיים את המצווה אלא על כוונה אחרת; עניינה של כוונה זו אינו מפורש בתוספתא, אך מאחר שהיא נחוצה בפרשה הראשונה – הן לדעת הת"ק והן לדעת ר' אחאי – יש מקום להניח כי הסיבה לכך היא **שהתוכן** של פרשה זו חשוב במיוחד, ומכאן נובעת דרישת הכוונה דווקא בקטע הזה של הקריאה. מסתבר כי הפרשה הראשונה חשובה יותר מן השתיים האחרות היות שיש בה קבלת מלכות שמים¹⁴, ייחוד ה' ואהבתו.

ככלל יש לומר, כי כאשר קיימת הבחנה בין קטעים מסוימים של הקריאה (או התפילה) מבחינת דרישת הכוונה, אזי אין מדובר על הכוונה לקיים את המצווה אלא על הכוונה לתוכנם של הקטעים. המצב המנטאלי המבוקש בכוונת תוכן המילים הוא ריכוז (concentration)¹⁵ – המציין מאמץ מחשבתי ורגשי להבין כראוי את הטקסט הנקרא¹⁶; ואל מול הריכוז יש להעמיד את ההרהור בדברים אחרים.

¹² השווה לדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א, א, סי' שמד) המתנייחים לדרישת הכוונה בברכת אבות שבעמידה: "אין זה [=דרישת הכוונה באבות] תלוי באידך דמצוות צריכות כונה או אין צריכות כונה. שאם אתה אומר כן אין הפרש בין הראשונה [=ברכת אבות] לשאר. או נצריך אותו לכיון בכלן או נפטור אותו אפילו בלא אחת מהן".

¹³ כאשר יש לאדם מטרה לקיים את המצווה (מצוות ק"ש) פירושו של דבר שיש לו רצון לקיים את המצווה – רצון אשר מהווה את הסיבה לקריאה ואשר ממשיך להתקיים במהלכה (ראה גם בפרק הראשון עמ' 61).

¹⁴ כנלמד כבר ממשנת ברכות (ב, ב): "למה קדמה שמע לוהיה אם שמע, אלא יקבל עליו מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצות" (על-פי כ"י קאופמן). בנוסח הדפוס הגרסה היא: "שיקבל עליו עול מלכות שמים", אולם אין ספק כי הנוסח הנכון של המשנה הוא ש"יקבל עליו מלכות שמים" (ללא המילה 'עול'), כמופיע בכתבי היד החשובים של המשנה (קאופמן, פארמה וקמברגי). לרשימה המלאה של כתבי היד בהם מופיע הנוסח 'מלכות שמים' (ולא 'עול מלכות שמים') ראה אצל ספראי, 'משנת א"י', ברכות, עמ' 81 הערה 17. במושג 'קבלת מלכות שמים' אעסוק להלן עמ' 160.

¹⁵ על כך שהכוונה לתוכן המילים, בתפילה או בק"ש, מתפרשת כריכוז ראה למשל: היינמן, 'התפילה בחז"ל', עמ' יח (דבריו מצוטטים להלן בעמ' 135); קדושין, 'עבודת האל', עמ' 185-187; לורברבוים, 'כוונה', עמ' 15.

¹⁶ אבן שושן (במילונו ערך 'כוונה') מגדיר את המושג 'כוונה' בין היתר כ"התרכזות, התאמצות להבין כראוי: 'קריית שמע צריכה כוונה, תפילה אינה צריכה כוונה' (ירושלמי ברכות ה, א)".

בעל ספר ההשלמה כותב, בצדק, "כי שלוש כוונות חלוקות זו מזו יש בקריאת שמע: כוונת הלב, וכוונת קריאה, וכוונה לצאת"¹⁷. 'כוונת קריאה' היא הכוונה לבצע את הפעולה – לקרוא את פרשיות שמע (ולא, למשל, להגיה אותן) – אף אם הקורא אינו מתכוון לקיים את המצווה של קריאת שמע; 'כוונה לצאת' היא הכוונה לקיים את מצוות הקריאה, אף אם הקורא אינו מתרכז בתוכן המילים; 'כוונת הלב' היא הכוונה לתוכנה של הקריאה (הכוונה לתוכן המילים).

נוכח פסיקתו של רבא בבבלי (ברכות יג, ע"ב), כי רק הפסוק הראשון של שמע צריך כוונה, כותבים מספר ראשונים כי הכוונה הנדרשת בפסוק הראשון של שמע היא הכוונה לקבל עליו מלכות שמים¹⁸. לאור קביעה זו יש לשאול מהו היחס בין הכוונה לתוכן המילים לבין הכוונה לקבל מלכות שמים: האם מדובר באותה כוונה, לאמור שתוכנו של הפסוק הראשון הוא קבלת מלכות שמים¹⁹; או שמא מדובר בשתי כוונות נפרדות, לאמור שהכוונה לקבל מלכות שמים הנה דרישה נוספת ובלתי תלויה בכוונה לתוכן המילים (ואם כן אזי – בהמשך לדברי בעל ספר ההשלמה – יש לומר כי ארבע כוונות 'חלוקות זו מזו יש בקריאת שמע').

לדעתי אכן מדובר בשתי כוונות, זאת: הן מצד הסברה כי ניתן להתכוון לקבל מלכות שמים (ז"א: להתכוון להמליך את ה', או לקבל את סמכותו כאל הבלעדי, או כיוצא בזה) ללא תשומת לב פרטנית למילות הפסוק (בהן כלל לא מוזכרת המילה מלכות), וכן להיפך – ניתן להתכוון לתוכנו של הפסוק הראשון מבלי להתכוון להמליך את ה', והן לאור המקור התלמודי שלהלן ממנו עולה שהקורא צריך להתכוון להמליך עליו את ה' בעת אמירת האות ד' של המילה 'אחד' (ולא לאורך כל הפסוק הראשון!). תניא, סומכוס בן יוסף אומר: כל המאריך באחד – מאריכין לו ימיו ושנותיו. א"ר אחא בר יעקב: ובדלי"ת. אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת²⁰. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה [=היה יושב לפני] דר' זירא חזייה דהוה קא מאריך טובא [=ראה שהוא מאריך הרבה] א"ל: למה לך כולי האי? [=מדוע אתה מאריך כל כך] א"ל: אלא עד כמה? כדי שתמליכהו עלך בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, ותו לא צריכת [=ויותר מזה אינך צריך להאריך]²¹.

¹⁷ ספר ההשלמה, ברכות יג, ע"א (עמ' קצט). על חלוקה משולשת זו ראה גם אצל בזק, 'כוונה', עמ' 279.

¹⁸ ראה למשל רשב"א, חידושי הרשב"א, ברכות י"ג, ע"ב, ד"ה 'שמע ישראל'.

¹⁹ כך מבין שילת ('זכרון', עמ' 233): "...גם ר' אברהם בעצמו כותב בתשובתו הנ"ל שהכוונה שמצריך הרמב"ם בפסוק ראשון היא כוונת קבלת עול מלכות שמים (נראה שרוצה לומר: כוונה לתוכנו של הפסוק הראשון שהוא קבלת עול מלכות שמים)" (ההדגשה אינה במקור).

²⁰ רש"י: "בשביל אריכות הדלי"ת לא ימהר בקריאתה [של החי"ת – א"י], שלא יקראנה בחטף בלא פתח".

²¹ בבבלי ברכות יג, ע"ב; ע"פ כ"י מינכן 95 (מקבילה בירושלמי ברכות ב, א, ד ע"א). בדפוס וברוב כתבי היד לא מופיעה המילה 'עליך', אך נכון או אפשר לגרוס אותה, שכן האדם צריך לקבל עליו מלכות שמים (ראה הערה 14).

מסתבר כי בכוונה לקבל מלכות שמים צריך הקורא לחשוב (דהיינו להעלות את המחשבה או לשים בראשו את המחשבה), ובמקביל לחוש, שהוא ממליך עליו את ה' (או מקבל עליו את מלכות ה' וכד'). בשיח הפילוסופי מקובל להשתמש במושג 'תודעה'²² (consciousness) כדי לציין התנסות מנטאלית **סובייקטיבית**, כמו העלאת מחשבה בתודעה (בענייננו המלכת ה') ותחושה-חוויה הנגזרת ממחשבה זו²³. להלן טבלה המסכמת את ארבעת מושגי הכוונה שנדונו ביחס לקריאת שמע:

כוונה לקבל מלכות שמים	כוונה לתוכן המילים ('כוונת הלב')	כוונה לצאת (כוונה לשם מצווה)	כוונה לקרוא (כוונה לפעולה)	
כוונה להמליך עליו את ה'	כוונת הלב לתוכנה של הקריאה	כוונה לקיים את מצוות קריאת שמע	כוונה לקרוא את שמע (ולא להגיה)	תוכן הכוונה
תודעה <i>consciousness</i>	ריכוז <i>concentration</i>	מטרה <i>purpose</i>	בכוונה ²⁴ <i>intentionally</i>	מהות הכוונה

2. הכוונות בתפילת העמידה

המושג כוונה לצאת כלל לא נדון ביחס לתפילת העמידה בספרות חז"ל, והסיבה לכך היא פשוטה – הדיון בנושא הכוונה לצאת נערך אך ורק סביב מקרים בהם קיים יסוד להניח כי אין לאדם מטרה לקיים את המצווה; וזאת משום שפעולת המצווה משמשת, או עשויה לשמש, גם למטרה אחרת. כך למשל, פעולת הקריאה בתורה (של פרשת שמע) יכולה לשמש לצורך לימוד או קיום מצוות ק"ש. אך לעומת זאת, לפעולת התפילה – המתקיימת במסגרת אחת משלוש תפילות היום – יכולה להיות מטרה אחת בלבד, והיא לקיים את המצווה. ברור אפוא כי אדם שמתפלל את תפילת העמידה במהלך תפילת שחרית, מנחה או ערבית, מתכוון לקיים את מצוות התפילה (ולא למשל ללמוד את ברכותיה). לאור זאת ולאור ההבחנה בין הברכה הראשונה של העמידה לבין יתר הברכות מבחינת דרישת הכוונה (כפי שנראה בעמ' הבא, מקור [1]) מובן כי הכוונה האמורה ביחס לתפילה אינה הכוונה לצאת.

²² אחיטוב ('התיאולוגיה', עמ' 57 הערה 33) משתמש, בהקשר שלנו, בביטוי 'מצב תודעתי מיוחד', וזו לשונו: "בקריאת שמע נוספת גם החובה 'שיקבל עליו מלכות שמים'. מדובר אמנם במצב תודעתי מיוחד המבחין בין קריאת שמע לשאר המצוות, אבל הוא אינו נובע מחוויה דיאלוגית של נוכחות האל, אלא מחוויה של התחייבות אישית, שהקורא מטיל על עצמו ללא נוכחות צד נוסף".

²³ ראה את הציטוט שלהלן הלקוח מהאנצ'י לפילוסופיה של סטנפורד ערך 'Consciousness and Intentionality': "Consciousness has also been taken to consist in the monitoring of one's own states of mind (e.g., by forming thoughts about them, or by somehow "sensing" them)... On one understanding frequent among philosophers, consciousness is a certain feature shared by sense-experience and imagery, perhaps belonging also to a broad range of other mental phenomena (e.g., episodic thought, memory, and emotion). It is the feature that consists in its *seeming* some way to one to have experiences. To put it another way: conscious states are states of its seeming somehow to a subject".

²⁴ המושג 'בכוונה' יכול להתפרש כרצון לבצע את הפעולה או כמודעות לביצועה. ראה בפרק הראשון עמ' 86.

שתי הראיות לכך שהכוונה האמורה בתפילה אינה הכוונה לצאת הובאו זה מכבר על ידי הרשב"א:
"אין זה [=דרישת הכוונה באבות] תלוי באיך דמצות צריכות כונה או אין צריכות כונה. שאם אתה
אומר כן אין הפרש בין הראשונה לשאר. או נצריך אותו לכיון בכלן או נפטור אותו אפילו בלא אחת מהן.
ועוד, דמה שאמרו מצות צריכות כונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא וכענין
שאמרו בתקיעת שופר ובכפאווה ואכל מצה. וזה שהתפלל הרי נתכוין לצאת. ואפילו למאן דאמר מצות
צריכות כונה יצא, בין כיון לבו ולא הרהר בדברים אחרים בתוך תפלתו, בין הרהר בדברים אחרים"²⁵.

היינימן, קדושין ועוד כותבים כי ביחס לתפילת העמידה נדונו שני מובנים של כוונה בספרות חז"ל:
(א) הריכוז בתוכן של דברי התפילה (הכוונה לתוכן המילים); (ב) התודעה (או התחושה / החוויה)
של העמידה לפני ה'. הבחנה זו מתבססת, בין היתר, על שלושת המקורות הבאים:

[1] בבלי ברכות לד, ע"ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן [=בכל הברכות], ואם אינו יכול
לכוין בכולן – יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות".
[2] משנה ברכות ה, א: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים
שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו את לבם למקום. אפילו המלך שואל בשלמו לא ישיבנו ואפילו
נחש כרוך על עקבו לא יפסיק".

[3] בבלי סנהדרין כב, ע"א: "אמר רבי שמעון חסידא: המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכנה
כנגדו, שנאמר: שויתי ה' לנגדי תמיד (תהלים טז, ח)".

להבנתם של היינימן וקדושין במקור הראשון מדובר על הריכוז בתוכן של דברי התפילה, ואילו בשני
המקורות האחרים מדובר על התחושה (או החוויה) של העמידה לפני השכינה²⁶. ובלשונו של היינימן:
"דרישת ה'כוונה' כוללת בתוכה עניינים שונים: מצד אחד, שיכוון את לבו לשמים וידע לפני מי הוא
עומד – תחושת יראת הכבוד של מי 'שהשכינה עומדת כנגדו', שמונעת כל קלות ראש וכל גאוות לב.
ומצד שני, 'צריך לכוון בהן', כלומר בברכות, היינו לרכז את דעתו ולהפנות את לבו לדברים שהוא
אומר... שידע מה הוא אומר ולא יהרהר בדברים אחרים, בשעה ששפתותיו לוחשות את דברי
התפילה באופן שגרת. ונדמה, שאלה המוותרים במקצת ומסתפקים בכוונה חלקית 'באחת מהן',
לא נתכוונו בויתורם אלא כנגד כוונת המילים וריכוז המחשבה, ולא לגבי הדרישה המהותית של
תחושת יראת הכבוד מול השכינה. ועד כדי כך חייבת תחושה זו להיות חזקה, ש'אפילו המלך דורש
בשלמו, לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק".

²⁵ שו"ת הרשב"א, א, סי' שמד.

²⁶ היינימן, 'התפילה בחז"ל', עמ' יז-יח; קדושין, 'עבודת האל', עמ' 187, 192.

ארליך מציין כי הכוונה אל או כנגד השכינה (דהיינו, 'שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו') הנה ייחודית לתפילת העמידה (להבדיל מהכוונה לתוכן המילים אשר מצויה גם בקריאת שמע), והוא מוסיף כי "הכוונה הייחודית לתפילה נסובה על יעד התפילה ועל עיצוב התודעה שהתפילה נאמרת 'לפני ה', ומשום כך היא נדונה תמיד במסגרת ההכנה הטרומית החיונית לפעולת התפילה"²⁷.

להלן טבלה המסכמת את שני מושגי הכוונה שנדונו ביחס לתפילת העמידה²⁸:

כוונה לתוכן המילים ('כוונת הלב')	כוונה כנגד השכינה ('שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו')	
כוונת הלב לתוכנה של התפילה	תודעה של עמידה לפני ה'	תוכן הכוונה
ריכוז <i>concentration</i>	תודעה <i>consciousness</i>	מהות הכוונה

הגדרתי את ה'כוונה כנגד השכינה' באמצעות המושג 'תודעה' היות שבכוונה זו קיימים, ככל הנראה, שני מרכיבים: (א) מחשבה; (ב) תחושה (או חוויה)²⁹. לפני התפילה³⁰ האדם צריך לחשוב שהוא עומד לפני ה'³¹; ולאחר מכן – במהלך התפילה – נשארת (או צריכה להישאר) התחושה שהוא עומד לפניו³². המרכיב של 'התחושה' חיוני לא פחות מזה של 'המחשבה', שכן נראה כי אין טעם של ממש בכך שהמתפלל יעלה את המחשבה שהוא עומד לפני ה', אם בפועל הוא כלל לא ירגיש זאת.

יש לציין, כי כוונת העמידה לפני ה' (בתפילה) וכוונת קבלת מלכות שמים (בק"ש) שונות באופן מהותי מיתר הכוונות שנדונו עד כה במחקר. זאת משום שהן 'הכוונה לפעולה' (הכוונה לבצע את הפעולה), הן 'הכוונה לצאת' (הכוונה לקיים את המצווה) והן 'כוונת הלב' (הכוונה לתוכן המילים) – תלויות בפעולה גשמית (ובכלל זה אמירת מילים); ולעומת זאת, בכוונת העמידה לפני ה', כמו גם בכוונת קבלת מלכות שמים, מדובר בפעולה מנטאלית-תודעתית אשר אינה תלויה בפעולה גשמית כלשהי.

²⁷ ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 315.

²⁸ על ההבחנה בין שתי הכוונות – הכוונה לדברי התפילה והכוונה לעמוד לפני ה' – ראה עוד: השל, 'תורה', א, עמ' 168; ארליך, שם, הערות 3-4 (והפניותיו שם).

²⁹ בדיון שלנו אין הבדל בין המושגים **תחושה** / **הרגשה** / **חוויה** של עמידה לפני ה'. כדאי לציין, כי אבן שושן (במילונו ערך 'חוויה') מגדיר את המושג 'חוויה' גם כ"**הרגשה עמוקה**, התרשמות רבה מדבר-מה".

³⁰ הפסוק 'ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך' נאמר לפני התפילה (ראה ירושלמי ברכות ד, ד ח ע"א), ולכן נראה כי הזמן המובחר להעלאת המחשבה שהוא עומד לפני ה' הוא לפני אמירת פסוק זה או מיד לאחר אמירתו.

³¹ ראה למשל את דברי הטור והשו"ע (אורח חיים, סי' צט): "...**ויחשוב** כאילו שכינה כנגדו"; והמשנה ברורה (שם, סי"א; בשם הפני יהושע) כותב כי כוונה זו "אי אפשר לכיין בשעת התפלה [שכן אז האדם לא יתרכז במילות התפילה – א"נ], רק קודם, ובתפלה צריך לכיין פירוש המלות".

³² ראה למשל את דברי בלידשטיין ('התפילה', עמ' 87): "**התודעה** העצמית של עמידה לפני השכינה קשורה, בהקשר שלנו, גם עם טיב התפילה – האומר את התפילה **בתחושה** שהוא עומד לפני השכינה יתפלל ביראת הכבוד הראויה ואף יגיע למידה גדולה ביותר של הפנמת היוצא מפיו" (ההדגשות אינן במקור).

בסיומו של הסעיף חשוב לציין שני דברים :

ראשית, בדרך כלל כאשר מופיע המושג 'כוונה' בהקשר לתפילה עניינו הוא "שיכוין לבו למה שהוא אומר"³³. אך לכלל זה יש יוצא מן הכלל, והוא כאשר מצוין במקורות שהכוונה היא אל או פנגד בית קדש הקדשים / אביהם שבשמים / השכינה וכיו"ב. בכוונה אל או כנגד האל אעסוק בסעיפים ח-ט. ביתר סעיפי הפרק אעסוק במובן השכיח של מושג הכוונה בתפילה ובק"ש – הכוונה לתוכן המילים. שנית, אין זה נכון להשליך מסוגיית הכוונה במצוות (שנדונה בפרק הקודם) על סוגיית הכוונה בתפילה, ולומר כי הסובר שתפילה וק"ש – או חלקים מהן – צריכות כוונה יסבור שגם מצוות צריכות כוונה, או שהסובר כי מצוות אינן צריכות כוונה יסבור שגם התפילה וק"ש אינן צריכות כוונה³⁴.

זאת, הן משום שמדובר בכוונות שונות – המציינות מצבים מנטאליים שונים – כוונה לצאת במצוות (כאן הכוונה מתפרשת כמטרה) לעומת כוונה לתוכן המילים בתפילה (כאן הכוונה מתפרשת כריכוז)³⁵, והן משום שתפילה וק"ש הם מעמדים דתיים מיוחדים (או רגעי שיא דתיים); זאת משום שהתפילה היא עמידה 'לפניו' – המפגש המידי והבלתי אמצעי עם האלוהים, והקריאה היא קבלת מלכותו. חשיבות המעמד היא זו שעשויה לגרור את דרישת הכוונה יוצאת הדופן בהשוואה ליתר המצוות³⁶.

³³ לשונו של הריטב"א, חידושי הריטב"א, ראש השנה כח, ע"ב, ד"ה 'בקורא להגיה'. הריטב"א מוסיף (שם) כי "זו היא כונת הלב שהזכירו במס' ברכות ובכל מקום לענין תפלה".

³⁴ הריטב"א (שם) מוכיח זאת מפסיקותיו של רבא, שבסוגיית הכוונה במצוות (בבלי ראש השנה כח, ע"ב) קבע שלא נדרשת כוונה לצאת (ז"א שמצוות אינן צריכות כוונה), ולכן 'התוקע לשיר' יצא; ואילו בסוגיית הכוונה בתפילה וק"ש (בבלי ברכות יג, ע"ב) פסק שנדרשת כוונת הלב בפסוק הראשון של ק"ש (כרבי מאיר).

³⁵ ביחס לקריאת שמע נדונו שני הכוונות – הכוונה לצאת (כביתר המצוות) והכוונה לתוכן המילים (כבתפילה).

³⁶ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 56-57. ברוח זו כותב גם הרטמן ('מסיני לציון', עמ' 191): "בנוגע לקריאת שמע ולתפילה, מסכימים מפרשי התלמוד שהן 'צריכות כוונה' – דהיינו כוונת הלב, מאחר שאינן שייכות רק למושג הפורמלי של חובה אלא למעשה של עמידה מודעת לפני האלוהים". יש להעיר, כי לפי מפרשי התלמוד (וביניהם רש"י ורמב"ן, ראה להלן הערה 54) רק התפילה נתפסת כעמידה (או כדיבור) לפני האלוהים, ולא גם הקריאה. אורבך ('חז"ל', עמ' 345) כותב כי התפילה צריכה כוונה, לכל הדעות, מאחר שהיא 'עבודה שבלב', ובלשונו: "ברם גם החכמים שסברו, שמצוות אינן צריכות כוונה, הוציאו מכלל זה את התפילה, שהיא 'עבודה שבלב'". וראה עוד בשו"ת הרשב"א, א, סי' שמד (החל מהמילים "דאפי' למאן דאמר בעלמא מצות אין צריכות כונה").

ב. יישוב הדעת כתנאי להשגת הכוונה

בדיון על מושג הכוונה בתפילה וק"ש יש צורך לדון על מושג נוסף והוא יישוב הדעת או יישוב הלב. אין כל הבדל בין יישוב הדעת ליישוב הלב, אלא שהבבלי נוקט במושג הראשון ('דעתו מיושבת עליו') והירושלמי בשני ('לבו מיושב'). יצוין כי המושג יישוב הדעת (או הלב) אינו נזכר במשנה ובתוספתא. כדי להבין את משמעות המושג יישוב הדעת ואת יחסו למושג הכוונה אדון תחילה בסוגיה הנמצאת הן בתוספתא, הן בירושלמי והן בבבלי:

תוספתא ברכות ג, יח ³⁷	ירושלמי ברכות ד, ה, ח ע"ב	בבלי ברכות ל, ע"א
היה רוכב על החמור אם יש לו מי שיאחז החמור ירד למטה ויתפלל, ואם לאו מתפלל במקומו	היה רוכב על החמור אם יש לו מי לאחוז בחמורו – יורד ומתפלל למטו, ואם לאו – מתפלל במקומו	היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה, אם יש לו מי שיאחז את חמורו – ירד למטה ויתפלל, ואם לאו – ישב במקומו ויתפלל
רבי אומר: בין כך ובין כך מתפלל במקומו, ובלבד שיהא לבו מכויין	רבי אומר: בין כך ובין כך מתפלל במקומו, שכך לבו מיושב	רבי אומר: בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו
	ר' יודה בן פזי בשם רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי	אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי

התנא קמא סבור כי הרוכב על החמור צריך לרדת ממנו ולהתפלל שעה שיש מי שישמור על חמורו. אך רבי סבור כי בכל מקרה עדיף שהרוכב יתפלל במקומו, על החמור, לפי שכך יהיה לו יישוב הדעת והוא יוכל להתכוון בתפילתו.

ארליך סבור כי המחלוקת בין התנא קמא לרבי נוגעת לשאלה מה עדיף תפילה **בעמידה**³⁸ (ולכן עדיף לרדת מן החמור ולהתפלל בעמידה) או שמא תפילה **בכוונה** (ולכן עדיף להתפלל בישיבה על החמור "מפני שכך מתאפשרת טוב יותר כוונת לבו"³⁹). ארליך מוסיף בצדק כי דעת רבי, המעדיפה תפילה בכוונה על פני תפילה בעמידה, מתקבלת להלכה בשני התלמודים – 'הלכה כרבי'; ובכך קובעת סדר עדיפויות ברור בין שני תחומים אלו בתפילה – "העמידה חשובה אך כוונת הלב חשובה יותר"⁴⁰.

³⁷ מהד' ליברמן, עמ' 16.

³⁸ הפרק הראשון במחקרו של ארליך ('דרכי התפילה', עמ' 9 ואילך) מוקדש לנושא העמידה בתפילה. לדבריו, אין "ניסוח הלכתי מפורש" באשר לחובת העמידה, אך יש הלכות רבות "המניחות חובה זו כמובנת מאליה", ולמשל: "אמר ר' סימון: כנגד שמונה עשרה חליות שבשדרה שבשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בכולו, מה טעם: כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" (ירושלמי ברכות ד, ג, ח ע"א). יש להעיר, כי במדרשים מאוחרים נאמר במפורש כי יש להתפלל בעמידה: "תפלה מעומד, דכתיב אשר עמד שם" (פסיקתא זוטרתא, בראשית יט, כז); "...והלא אין אדם מתפלל אלא מעומד, שנאמר ויעמד פינחס ויפלל" (מדרש תהלים [בובר] קח, א).

³⁹ ארליך, שם, עמ' 258.

⁴⁰ שם, עמ' 258-259.

גינצבורג וליברמן כותבים כי אין הבדל מבחינת התוכן בין שלוש הלשונות – 'לבו מכוין' (בתוספתא), 'לבו מיושב' (בירושלמי) ו'דעתו מיושבת' (בבבלי) – אלא "כל אלה הלשונות עולות לדבר אחד"⁴¹. נראה אפוא כי יש לפרש את לשון התוספתא, "ובלבד שיהא לבו מכוין", באופן הבא: העיקר שיהא לבו מיושב⁴² (ולכן אינו צריך לרדת מן החמור).

בברייתא, על שלושת נוסחיה, לא מבואר מדוע אם ירד מן החמור דעתו לא תהיה מיושבת (אף אם יש מי שישמור על החמור); רש"י (בבבלי, על אתר) מסביר כי זאת משום "שקשה עליו עכוב הדרך". לפי פירוש זה יוצא, כי לדעת רבי הרוכב אף אינו צריך לעצור את חמורו – שעה שמתפלל על גביו – אלא עליו להתפלל תוך כדי רכיבה, שכן העצירה תגרום לו להיות טרוד בדעתו⁴³.

בין אם ההיתר להתפלל על החמור הוא משום הטרדה של עיכוב הדרך ובין אם משום טרדה אחרת, כגון ש'מתירא מפני הגוים ומפני הלסטים'⁴⁴, ניתן ללמוד מן הברייתא שני דברים: ראשית, עניינו של יישוב הדעת הוא שהאדם לא יהיה טרוד מכל סיבה שהיא (טרוד = אין לו יישוב הדעת); ושנית, אדם שאין לו יישוב הדעת אינו יכול להתכוון (להתרכז) כראוי בתפילה, או בלשון אחר, יישוב הדעת הוא תנאי להשגת לכוונה.

ההבנה כי המצב התודעתי-נפשי של יישוב הדעת נדרש כדי שהאדם יוכל להתכוון כראוי בתפילתו עולה גם מתוך ההשוואה בין שני המקורות הבאים:

[1] אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו – אל יתפלל (בבלי עירובין סה, ע"א).

[2] אמר רבי אליעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל (בבלי ברכות ל, ע"ב).

ההשוואה בין המקורות מלמדת כי מי 'שאיין דעתו מיושבת עליו' [1] אינו יכול לכוין את לבו [2], ולכן אל לו להתפלל; או בנוסח הפוך: מי ש'דעתו מיושבת עליו' [1] יכול לכוין את לבו [2], ולכן עליו להתפלל.

להלן יובאו מקורות תלמודיים נוספים מהם ניתן ללמוד – כפי שלמדו מפרשי התלמוד – כי המתפלל צריך שדעתו תהיה מיושבת, ולפיכך עליו להימנע מעשיית דברים או ממצבים שיביאוהו לידי טרדה:

⁴¹ גינצבורג, 'ירושלמי', א, עמ' 349 (וראה גם שם, ג, עמ' 370); ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 45.

⁴² השווה לדברי ליברמן, שם. החילוף בין 'לבו מכוין' (בתוספתא) לבין 'לבו מיושב' (בירושלמי) נמצא בברייתא נוספת העוסקת בק"ש (תוספתא ברכות ב, ז; ירושלמי ברכות ב, ה, ה ע"א); בברייתא זו אדון להלן עמ' 141.

⁴³ ראה גם את דברי הרמב"ם (פירוש המשנה, ברכות ד, ה): "...מתפלל כשהוא רכוב כדי שלא תטרד דעתו".

⁴⁴ ראה מדרש תנחומא, חיי שרה, א.

- רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב חונה: לא יעמוד אדם ויתפלל ומין מטבע בידו (פני משה: 'לפי שהוא טרוד על המטבע שלא תיפול מידו ואינו יכול לכוין'), לפניו⁴⁵ אסור (פני משה: 'מפני שמסתכל בו ואין לבו מיושב'), לאחריו מותר. (ירושלמי ברכות ב, ה, ה ע"א).
- ת"ר: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל (רש"י: 'שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו')⁴⁶. (בבלי ברכות כג, ע"ב).
- ת"ר: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה (רש"י: 'שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו'). (בבלי ברכות לא, ע"א)⁴⁷.

המקורות שהובאו עד כה התייחסו לתפילת העמידה בלבד, שני המקורות שיובאו כעת מתייחסים הן לתפילת העמידה והן לקריאת שמע:

- משנה: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, מה שאינן רשאים לעשות כן בתפלה. גמרא: תנו רבנן: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה⁴⁸, ושאר כל האילנות – יורדים למטה ומתפללין. ובעל הבית – בין כך ובין כך⁴⁹ יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו (בבלי ברכות טז, ע"א).

הסבר: האומנים העוסקים במלאכתם על העץ (בראש האילן) או על בניין של אבנים (בראש הנדבך) רשאים להישאר במקומם שעה שהם קוראים את שמע, אך הם צריכים לרדת ממקומות אלו בעת שהם ניגשים להתפלל. יוצאים מכלל זה הם שני עצים – הזית והתאנה – עליהם רשאים האומנים להישאר אף בשעה שהם מתפללים⁵⁰. אך בעל הבית צריך לרדת אף מעצים אלו, הואיל והימצאותו על העץ תביא לכך שדעתו לא תהיה מיושבת מחמת הפחד שמא ייפול.

⁴⁵ כלומר, להניח את המטבע מלפניו.

⁴⁶ ובהמשך הגמרא מבואר כי בזמן התפילה אסור להחזיק גם סכין, מעות, קערה וככר; והטעם כותב רש"י: "שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף".

⁴⁷ המושג 'כובד ראשי' הנזכר במשנה (ברכות ה, א) אינו בהכרח חופף למושג יישוב הדעת (ראה להלן עמ' 206).

⁴⁸ לדברי גינצבורג ('ירושלמי', א, עמ' 348): "אין כאן מחלוקת בין המשנה והברייתא, אלא שהמשנה ברוב האילנות [פרט לזית ולתאנה – א"נ], והברייתא בב' אילנות אלה אמרה דבריה".

⁴⁹ "כלומר, בין בזית ובתאנה ובין בשאר אילנות" (ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 17).

⁵⁰ רש"י כותב כי הסיבה לכך שהתירו לאומנים להתפלל על עצי הזית והתאנה היא: "מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק, ואין שם פחד ליפול". אך במקבילה שבירושלמי (ברכות ב, ה, ה ע"א) כתוב שהסיבה היא "מפני שטרחותן מרובה", ומסביר הפני משה (בירושלמי, שם): "שיש להם ענפים הרבה ויש טורח גדול בעלייתם ובירידתם, ובין כך יתבטלו ממלאכתן ולפיכך הקילו בהן". ליברמן (שם) מעדיף את טעם הירושלמי שכן לטעם "שבזית ובתאנה מתפללים מפני שאין שם פחד נפילה ויכולים להתפלל שם בכוונה, קצת קשה למה החמירו על בעל הבית [שירד אף מעצים אלו – א"נ]".

○ תני: הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו הרי זה קורא את שמע, אבל לא יתחיל לא בשעה שהוא פורק ולא בשעה שהוא טוען מפני שאין לבו מיושב. בין כך ובין כך אל יתפלל עד שעה שיפרוק, ואם היה עליו משאוי של ארבעת קבין מותר⁵¹ (ירושלמי ברכות ב, ה, ה ע"א).

הסבר: הנושא משא על כתפו אינו צריך לפרוק את המשא בעת שהוא ניגש לקרוא את שמע; אך אין לו להתחיל בקריאה בשעה שהוא פורק או טוען משא, היות שפעולות אלו מורכבות יותר, וממילא דעתו טרודה באופן כזה שלא יוכל להתרכז בקריאה. אולם, בעת שהוא ניגש להתפלל עליו לפרוק את המשא, אלא אם כן מדובר במשא קל (עד ד' קבין) שנשיאתו לא תפריע לו להתרכז בתפילה.

להלן טבלה המסכמת את ההבחנות בין קריאת שמע לתפילת העמידה בשתי ההלכות האחרונות:

	המקרה	קריאת שמע	תפילה (=תפילת העמידה)
1	הנמצא על העץ (פרט לנמצא על עץ הזית או עץ התאנה)	האומנים - קוראים במקומם ⁵²	האומנים (וכל שכן בעה"ב) - צריכים לרדת ולהתפלל
	הנמצא על עצי הזית והתאנה (שענפיהם מרובים)	האומנים - קוראים במקומם (קל וחומר משאר העצים)	האומנים - מתפללים במקומם בעה"ב - צריך לרדת ולהתפלל
2	הפורק או הטוען משא	לא יקרא	לא יתפלל (קל וחומר מק"ש)
	הנושא משא	לא צריך לפרוק (=קורא את שמע כאשר המשא על כתפו)	עד ד' קבין - לא צריך לפרוק יותר מד' קבין - צריך לפרוק

התמונה העולה מהלכות אלו היא שיש דרגות שונות של טרדה: (א) טרדה שלא מאפשרת להתרכז; טעינה או פריקה של משא – אין לקרוא את שמע ולהתפלל; (ב) טרדה שמאפשרת להתרכז אך לא בנקל: הימצאות על עץ או נשיאת משא (מעל ארבעה קבין) – מותר לקרוא את שמע אך לא להתפלל; (ג) טרדה שמאפשרת להתרכז בנקל: נשיאת משא קל (עד ארבעה קבין) – מותר אף להתפלל. מובן כי ניתן להוסיף דרגות של טרדה, או להגדירן באופן שונה, אך חלוקה משולשת זו ממחישה כי המושג יישוב הדעת הנו מושג יחסי. שכן: לאדם אשר כלל לא נושא משא יש יותר יישוב הדעת מאשר לאדם שנושא משא קל; לאחרון יש יותר יישוב הדעת מאשר לאדם שנושא משא כבד יותר; לאחרון יש יותר יישוב הדעת מאשר לאדם שפורק או טוען משא.

⁵¹ במקבילה שבתוספתא ברכות ב, ז (מהד' ליברמן, עמ' 7) כתוב: "הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו הרי זה קורא אבל בשעה שפורק וטוען לא יקרא, לפי שאין לבו מכוין. ובין כך ובין כך לא יתפלל עד שיפרוק". לשון התוספתא 'שאיין לבו מכוין' מקבילה ללשון הירושלמי 'שאיין לבו מיושב' (ראה גם גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 370). ההבדל היחיד בין הברייתות הוא שלפי זו שבתוספתא אין לנושא המשא להתפלל בשעה שהמשא עליו, ואילו לפי זו שבירושלמי אם המשא קל (עד ד' קבין) מותר לו להתפלל אף בשעה שהמשא עליו.

⁵² המקרה של בעל הבית לא נדון ביחס לקריאת שמע ונחלקו הפוסקים בשאלה האם הוא קורא במקומו (כדין האומנים / הפועלים) או שהוא צריך לרדת (כדין בעה"ב הניגש להתפלל). לשיטות הפוסקים בעניין זה ראה אצל גינצבורג ('ירושלמי', א, עמ' 347) וליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 17).

באשר להבדל שבין קריאת שמע לתפילה כותבים פרשנים רבים כי "תפילה צריכה כוונה יתרה"⁵³. אלא שהשאלה היא האם מדובר על כוונה יתרה מבחינה איכותית, דהיינו שהתפילה מצריכה רמה גבוהה יותר של כוונה (להלן הפירוש הראשון); או שמא מדובר על כוונה יתרה מבחינה כמותית, דהיינו שהתפילה ארוכה מהקריאה וממילא מצריכה כוונה לזמן ממושך יותר (להלן הפירוש השני). לפי הפירוש הראשון, התפילה נתפסת כעמידה לפני המלך, ולפיכך היא מחייבת רמה גבוהה יותר של כוונה מזו הנדרשת בק"ש. כך עולה מדבריו של הרמב"ן: "דתפלה משום דבעיא [=שצריכה] כוונה יתירה מפני שהוא כמדבר בפני המלך, ומצינו בכל מקום לכוונה חמיר [=חמור] דין תפלה מק"ש"⁵⁴. לפי הפירוש השני, אין בהכרח הבדל בין רמת הכוונה הנדרשת בתפילה לזו הנדרשת בקריאה, אלא שהתפילה מצריכה כוונה לזמן ממושך יותר, ובפרט לנוכח הפסיקה שרק הפסוק הראשון של שמע צריך כוונה. כך עולה מפירושו של הרמב"ם למשנת 'האומנין': "והטעם שאין להתפלל שם [=בראש האילן או הנדבך] מפני טרדת הלב. וקרית שמע אינה צריכה כונת הלב אלא פסוק ראשון בלבד"⁵⁵. בין לפי הפירוש הראשון (=שהתפילה מצריכה רמת כוונה גבוהה יותר ביחס לק"ש) ובין לפי הפירוש השני (=שהתפילה ארוכה מק"ש וממילא מצריכה מאמץ רוחני רב יותר) די ברמה מינימאלית של יישוב הדעת כדי שניתן יהיה להתכוון כראוי בק"ש.

יש לציין, כי הפירושים אינם מוציאים זה את זה; גינצבורג, למשל, משלב ביניהם וכותב: "בתפילה שהיא ארוכה ועוד שצריכה כוונת הלב הרבה יותר מק"ש אמרו שפועל יורד מראש האילן ומתפלל"⁵⁶.

⁵³ ראה למשל: ר"ע מברטנורא, משנה ברכות ג, א, ד"ה 'אלו ואלו'; רמב"ן, חידושי הרמב"ן, ברכות כב, ע"ב, ד"ה 'אבל לענין'; המאירי, בית הבחירה, סוכה כה, ע"ב, ד"ה 'חתן'.

⁵⁴ רמב"ן, שם. והשווה לדברי רש"י (ברכות כה, ע"א): "אבל לתפילה – צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך".

⁵⁵ הרמב"ם, פירוש המשנה, על ברכות ב, ד. אך רש"י (ברכות טז, ע"א, ד"ה 'מה שאין רשאי') מסביר כי האומנים אינם רשאים להתפלל בראש האילן ובראש הנדבך היות "דצלותא רחמי היא ובעי כוונה". כלומר, שתפילה רחמים היא וצריכה כוונה. ארליך ('דרכי התפילה', עמ' 234-235) מבין כי לפי רש"י ההבדל בין תפילה לק"ש הוא שתפילה צריכה כוונה ואילו ק"ש אינה צריכה כוונה (ולכן התירו לאומנים לקרוא בראש האילן או הנדבך, אך לא להתפלל). ארליך מקשה על פירוש זה הן מדין 'הכתף' (שאינו לו לקרוא בשעת פריקה או טעינה), ממנו עולה בעליל שגם בק"ש נדרשת כוונה, והן מכך שלדעת רוב החכמים ק"ש צריכה כוונה, ומחלוקתם היא רק באשר לחלק הטקסטואלי שבו היא נדרשת (ראה בבלי ברכות יג). אולם, נראה כי כוונת רש"י היא שתפילה צריכה כוונה, ואילו ק"ש אינה צריכה כוונה אלא בפסוק הראשון בלבד (כפירושו של הרמב"ם); וכך כותב רש"י במפורש (בסוכה כה, ע"ב): "פטורין מן התפילה – דבעיא [=שצריכה] כוונה... וחייבין בקרית שמע – דמצות כוונתה אינו אלא פסוק ראשון, ויכולים ליישב דעתן שעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון".

⁵⁶ גינצבורג, 'ירושלמי', א, עמ' 359. ברוח זו כותב גם בלידשטיין ('התפילה', עמ' 112): "ההבחנה בין קריאת שמע לתפילה מבוססת למדי ונעוצה בהלכת המשנה: קוראים שמע ברמת כוונה נחותה מזו הנדרשת מתפילה (החייבת, כזכור, ב'אימה יתירה') והיא קצרה מהתפילה ודרשת מאמץ רוחני מוגבל יותר".

ג. למעמדה של הכוונה בתפילה

ארליך כותב בצדק כי "במוסד התפילה בתקופת חז"ל מרכיב הכוונה הוא יסוד מכוון ותשתיתי. מרכיב זה קיים בתחומים הלכתיים נוספים, אך למרכזיותו בתפילה אין אח ורע, אפילו לא בק"ש. סוג הפעילות הדתית של תפילה נתפס יותר מכל פעילות אחרת כעשייה רוחנית. זוהי 'עבודה בלבי'⁵⁷. 'ועבדתם את ה' אלקיכם' (שמות כג, כה) – זו תפלה⁵⁸, וכן הוא אומר 'ולעבדו בכל לבבכם' (דברים יא, ג), איזו היא עבודה שבלב, הוי אומר זו תפלה (מכילתא דרשב"י כג, כה [מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 220])⁵⁹.

המעמד המרכזי שניתן לכוונה בתפילה מתבטא במקורות רבים (שאת חלקם כבר ראינו⁶⁰), ובייחוד במקורות – אותם נראה להלן – הקובעים כי יישוב הדעת (או היכולת להתכוון) מהווה תנאי הכרחי לקיום התפילה, תנאי שבהיעדרו אין להתפלל.

בסעיף הקודם הובאו מקורות תנאיים ואמוראיים מהם נלמד כי האדם נדרש להיות במצב של יישוב הדעת על מנת שיוכל להתכוון בתפילתו (יישוב הדעת ← יכולת להתכוון). מקורות אלו דנים במצבים שעלולים להטריד את דעת המתפלל, ולכן עליו להימנע מהם; אך לא בשאלה העקרונית: האם אדם שאין לו יישוב הדעת, ולפיכך לא יוכל להתכוון כראוי, מנוע מלהתפלל עד כדי ביטול מצוות התפילה. התמונה העולה מן המקורות התלמודיים (כפי שנראה מיד) היא שיישוב הדעת מהווה תנאי הכרחי לקיום התפילה; או בניסוח חריף יותר, קיום התפילה מותנה ביכולתו של המתפלל להתכוון, ועל כן אם לא יוכל להתכוון 'אלי או 'אסור' לו להתפלל⁶¹.

להלן יובאו מקורות תלמודיים רבים המראים כי יישוב הדעת מהווה תנאי הכרחי לקיום התפילה⁶².

⁵⁷ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 193. מעמדה הייחודי של הכוונה בתפילה אצל חז"ל נדון רבות בספרות הרבנית והמחקרית, ראה למשל: רשב"א, שו"ת הרשב"א, א, סימן שמד; הרב סולוביצ'יק, 'איש האמונה', עמ' 34 והערה 26; אורבך, 'חז"ל', עמ' 345; הרטמן, 'מסיני לציון', עמ' 188-191.

⁵⁸ בבבלי (בבא קמא צב, ע"ב; בבא מציעא קז, ע"ב) מוסבת הדרשה הזו גם על קריאת שמע: "'ועבדתם את ה' אלהיכם' – זו קרית שמע ותפלה".

⁵⁹ למקבילות ראה: ספרי דברים (פינקלשטיין) פסקא מא; ירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א; בבלי תענית ב, ע"א.

⁶⁰ למשל בפסיקה כרבי, כי עדיף שהרוכב יישאר על החמור כדי שיוכל להתפלל בכוונה, ראה לעיל עמ' 138.

⁶¹ אין בהכרח זהות בין הביטויים 'אל יתפלל' ו'אסור להתפלל', כפי שנראה להלן עמ' 146.

⁶² בספרות התנאית לא מצאתי התייחסות ישירה לשאלה, האם יישוב הדעת הנו תנאי הכרחי לקיום התפילה, אם כי ייתכן שניתן להבין זאת מהברייתא הבאה: "'השושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפילה ומן התפלן כל שבעת הימים, חייבין בקרית שמע...' (תוספתא ברכות ב, י [מהד' ליברמן, עמ' 8]; ברייתא מקבילה בבבלי סוכה כה, ע"ב); ומסביר רש"י (על הבבלי, שם): "'פטורין מן התפלה – דבעיא כוונה... וחייבין בקרית שמע – דמצות כוונתה אינו אלא פסוק ראשון, ויכולים ליישב דעתן שעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון".

[א] השיכור והשתוי – אסור או אל להם להתפלל (ירושלמי ובבלי) :

1. 'ויחשבה עלי לשכורה' – מיכן שהשכור אסור להתפלל (ירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א).
'ויחשבה עלי לשכרה' – מכאן ששכור אסור להתפלל (בבלי ברכות לא, ע"א).
 2. אמר רבה בר רב הונא: שתוי אל יתפלל, ואם התפלל – תפלתו תפלה. שיכור אל יתפלל, ואם התפלל – תפלתו תועבה... היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור? שתוי – כל שיכול לדבר לפני המלך, שיכור – כל שאינו יכול לדבר לפני המלך (בבלי עירובין סד, ע"א)⁶³.
- השיכור אסור לו להתפלל, ואם התפלל – 'תפילתו תועבה' (לשון הבבלי) או 'תפילתו גדופין' (לשון הירושלמי)⁶³. השתוי (=השותה מעט יין ויכול לדבר לפני המלך) אל לו להתפלל, אך אם התפלל – 'תפילתו תפילה' (לשון הבבלי) או 'תפילתו תחנונים' (לשון הירושלמי)⁶³.

[ב] הבא מן הדרך והמצטער – אסור להם להתפלל (ירושלמי ברכות ה, א, ח ע"ד) :

1. ר' ירמיה בשם ר' אבא: הבא מן הדרך אסור להתפלל⁶⁴, ומה טעם: לכן שמעי נא זאת ענייה ושכורת ולא מייך (ישעיהו נא, כא).
 2. רבי זריקן ר' יוחנן בשם ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי: המיצר אסור להתפלל⁶⁵, לא מסתברא אלא מן הדין קריין⁶⁶: לכן שמעי נא זאת ענייה ושכורת ולא מייך (שם).
- ר' אבא אומר כי הבא מן הדרך אסור לו להתפלל. ר' אלעזר (בנו של ריה"ג) אומר כי המצטער אסור לו להתפלל; ושניהם לימדו זאת מתוך ההשוואה לשיכור ('ושכורת ולא מייך') שנאסר עליו להתפלל.

[ג] מי שאין דעתו מיושבת והבא מן הדרך – אל להם להתפלל (בבלי עירובין סה, ע"א) :

1. אמר רב חייא בר אשי אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו – אל יתפלל. משום שנאמר: בצר אל יורה. רבי חנינא ביומא דרתח [=ביום שכעס] לא מצלי. אמר: בצר אל יורה כתיב.
2. אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים, שנאמר: ואקבצם אל הנהר הבא אל אחוא ונחנה שם ימים שלשה ואבינה בעם וגוי' (עזרא ח, טו). אבוה דשמואל, כי אתי באורחא לא מצלי תלתא יומי [=אביו של שמואל כשבא מן הדרך, לא התפלל שלושה ימים].

⁶³ מקבילה בירושלמי תרומות א, ד, מ ע"ד: "אבא בר רב הונא אמר: שתוי אל יתפלל, ואם התפלל – תפילתו תחנונים. שיכור אל יתפלל, ואם התפלל – תפילתו גדופין".

⁶⁴ מהר"א פולדא: "שאין דעתו מיושבת עליו מחמת טירדת הדרך". וכן כותב רש"י, עירובין סה ע"א, ד"ה 'אל'.

⁶⁵ מהר"א פולדא: "המצטער נמי אין דעתו מיושבת עליו כשיכור".

⁶⁶ "פירוש הדברים הוא שמאותו פסוק עצמו שממנו למדנו בראש הסוגיא שהבא מן הדרך אסור להתפלל, כך אנו למדים ממנו שמיצר אסור להתפלל... שמי שאין דעתו מיושבת עליו מתוך טרוד הדרך [=הבא מן הדרך] או מתוך צרה וצער [=המיצר] הרי הוא כשכור" (גינצבורג, 'ירושלמי', ד, עמ' 7-8).

רב אומר כי אדם שדעתו אינה מיושבת – אל לו להתפלל, ונראה כי מסיבה זו (העדר יישוב הדעת) רבי חנינא לא היה מתפלל ביום שהיה כועס; שכן שניהם נסמכו על אותו מאמר: 'בצר אל יורה'⁶⁷. רבי אלעזר אומר כי הבא מן הדרך – אל לו להתפלל שלושה ימים (בירושלמי הנ"ל לא צוין זמן זה), וכך נהג אביו של שמואל⁶⁸. גינצבורג כותב בצדק כי "ברור הוא שהלכה זו [=על הבא מן הדרך] לא נאמרה אלא כשבא מדרך רחוקה שאין דעתו מיושבת עליו מפני הטרוד וסכנת דרכים שהיה שרוי בה"⁶⁹.

[ד] **הסבור שלא יוכל להתכוון – אל לא להתפלל** (בבלי ברכות ל, ע"ב):

רבי חייא בר אבא צלי והדר צלי [=התפלל וחזר והתפלל]. אמר ליה רבי זירא: מאי טעמא עביד מר הכי [=מפני מה נהגת כך?], אילימא משום דלא כוון מר דעתיה [=אם משום שלא התכוונת בפעם הראשונה] – והאמר רבי אליעזר⁷⁰: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יוכל לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל! אלא דלא אדכר מר דריש ירחא.

לדעת רבי אלעזר בן פדת (בדפוס כתוב רבי אליעזר, אך ברוב כתבי היד הגרסה היא רבי אלעזר⁷⁰) אדם הסבור כי לא יוכל להתכוון בתפילתו – אל לו להתפלל. בלידשטין מציין כי "אמרת ר' אלעזר שאדם שאינו יכול לכוון את דעתו אל יתפלל, מקבילה לנאמר על ידו באשר לבא מן הדרך"⁷¹.

[ה] **היודע שלא יוכל להתכוון – אל לו לחזור על תפילתו** (ירושלמי ברכות ב, ד, ה ע"א):

רבי ירמיה בשם רבי אלעזר: נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע⁷² שהוא חוזר ומכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל.

לדעת רבי אלעזר (הנזכר גם בשני המקורות הקודמים [ג, 2, ד]) אדם שהתפלל ללא כוונה ואינו בטוח כי יצליח להתכוון באם יחזור על תפילתו – אל לו לחזור ולהתפלל שנית.

⁶⁷ רש"י כותב: "בצר אל יורה – בדקתי אחר המקרא זה, ואינו בכל הכתובים, ושמו בספר בן סירא הוא". גינצבורג (שם, עמ' 6) מציין לגרסה אחרת הנמצאת אצל הגאונים: "דאמר מר: בצר אל יורה" (ולא "משום שנאמר: בצר..."), ומסביר: "פירוש מאמר זה הוא שכשם שאמרו 'דאמר מר' בצר – מי שהוא מיצר – אל יורה, כך מי שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל, שטעם אחד לשניהם". וראה גם תוס' (על אתר) בשם ר' קלונימוס. ⁶⁸ בהמשך הגמרא (שם) מסופר כי שמואל לא היה מתפלל בבית שיש בו שכר (שריח השכר הפריע לו להתכוון בתפילה), ורב פפא לא היה מתפלל בבית שיש בו דגים (שריח הדגים הפריע לו להתכוון בתפילה). אך אין בעדויות אלו משום הוראה לכלל האנשים כי אל להם להתפלל במקום שיש בו ריח העלול להפריע לכוונתם. ⁶⁹ גינצבורג, שם, עמ' 5.

⁷⁰ בכ"י מינכן 95, בכ"י אוקספורד 23, ובכ"י פירנצה הגרסה היא רבי אלעזר (ולא רבי אליעזר). רבי אלעזר הנזכר בתלמוד בסתם (ללא אפיונים נוספים) הוא רבי אלעזר בן פדת, אמורא בדור השני.

⁷¹ בלידשטין, 'התפילה', עמ' 108.

⁷² ייתכן כי לפי רבי אלעזר לפני שהאדם התפלל אם הוא חושב כי יצליח להתכוון – עליו להתפלל, ואילו לאחר שהתפלל ללא כוונה רק אם הוא יודע כי יצליח להתכוון – עליו לחזור ולהתפלל.

מכל המקורות הנ"ל עולה כי אדם שאינו יכול להתכוון בתפילתו – אל לו להתפלל. העדר יכולתו של האדם להתכוון יכול לנבוע הן מחמת מצבו ה**תודעתי** (השיכור והשתוי⁷³ [א]), הן מחמת מצבו ה**פיזי** (העיף – 'הבא מן הדרך' [ב1, ג2]), והן מחמת מצבו ה**נפשי** (המצטער או העצוב [ב2] והכועס [ג1]). התפיסה לפיה קיום התפילה מותנה ביכולתו של האדם להתכוון באה לידי ביטוי באופן חד משמעי באמרותיהם של רב ורבי אלעזר – "אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו – אל יתפלל [ג1]; "אמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל" [ד].

גינצבורג סבור כי יש להבחין בין הלשונות 'אסור להתפלל' שבירושלמי [ב] ו'אל יתפלל' שבבבלי [ג]. לדבריו, הלשון 'אל יתפלל' – האמורה בבבלי לגבי מי שאין דעתו מיושבת (ובכלל זה הבא מן הדרך) – מורה כי לכתחילה אל לו לאדם להתפלל, אך אם התפלל יצא ידי חובתו (כפי שנאמר על השתוי – שתפילתו תפילה [א2]); וכמו-כן רשאי הוא להחמיר על עצמו ולהתפלל. מנגד, הלשון 'אסור להתפלל' – האמורה בירושלמי לגבי הבא מן הדרך והמצר – מורה כי "לא לבד שאסור, לכתחילה, להתפלל אלא גם, בדיעבד, אם התפלל לא יצא ידי חובתו, שהרי הוקשה הבא מן הדרך [והמצר – א"נ] לשיכור, וכבר אמרו בירושלמי תרומות פרק א', ו': 'שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו גדופין'⁷⁴.

באשר לשיכור אכן מוסכם בקרב הפרשנים כי אם התפלל לא יצא ידי חובתו, וממילא עליו לחזור ולהתפלל⁷⁵, שכן נאמר בגמרא שאם התפלל – 'תפלתו תועבה' (בבבלי) או 'תפלתו גדופין' (בירושלמי). ואולם השוואת הירושלמי בין 'הבא מן הדרך' ו'המצר' לשיכור באה ללמד כי כשם שלשיכור אסור להתפלל, כך גם למי שאין דעתו מיושבת (= 'הבא מן הדרך' ו'המצר') אסור (לכתחילה) להתפלל⁷⁶; אך אין להסיק מכאן לשאלת ה'בידעבד', כלומר: ההשוואה לשיכור אינה מחייבת גם את המסקנה כי כשם ששיכור שהתפלל לא יצא, כך גם הבא מן הדרך והמצר שהתפללו לא יצאו ידי חובתם⁷⁷.

⁷³ ראה למשל את דברי המדרש (במדבר רבה י, ח): "נכנס היין יצא הדעת, כל מקום שיש יין אין דעת".

⁷⁴ גינצבורג, 'ירושלמי', ד, עמ' 3-4. גינצבורג מעיר כי ניתן להקשות על הבחנתו זו מכך שהגמרא נקטה בלשון 'אל' לגבי השיכור ('שתוי אל יתפלל, ואם התפלל – תפלתו תפלה. שיכור אל יתפלל, ואם התפלל – תפלתו תועבה') ולא בלשון 'אסור', אף שהכול מודים כי לשיכור אסור להתפלל, ואם התפלל לא יצא ידי חובתו. תשובתו היא: "ההלכה על תפילת שכור נאמרה בין בירושלמי בין בבבלי בניגוד להלכה על תפילת שתוי, שאף שלכתחילה אל יתפלל אם התפלל תפילתו תפלה, וכבר ידועה דרכן של התנאים והאמוראים 'להתאים' דבריהם ומשום שבמאמר על שתוי השתמשו בלשון אל, להבליט שרק 'לכתחילה' אין לו להתפלל, השתמשו גם במאמר השני, ההלכה על שכור, בלשון זו ולא שנו לשון קצרה: 'שיכור אסור להתפלל'".

⁷⁵ ראה למשל את דברי התוספות (עירובין סד, ע"א): "שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה – ולא יצא, כיון שאינו יכול לדבר לפני המלך, וצריך לחזור ולהתפלל". וכן ראה רמב"ם, הלכות תפילה ד, יז.

⁷⁶ "אגב, מכאן שיישוב הדעת הוא גורם מרכזי גם לגבי השכרות" (בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 258 הערה 120).

⁷⁷ ראה גם בלידשטיין, שם.

על כל פנים, בין אם הלשון 'אל יתפללי' (של הבבלי) רפה יותר מ'אסור להתפללי'⁷⁸ (של הירושלמי), ובין אם לאו, צודק בלידשטיין בכותבו: "אפשר כמובן לרדת לדקויות שבאמרות אלה, להשוותן אהדדי, ואולי לחשוף את המבדיל בין הדעות. אך דומה שרב המשותף בהן וכי הן מבשרות שאדם חסר כוונה – וכך נכנה את ה'מיצר' וימי שאין דעתו מיושבת עליו – אל יתפללי"⁷⁹.

עוד כותב בלידשטיין בצדק כי "אין לטעון כי דעותיהם של חכמי התלמוד כולם בנושא הכוונה אכן עולות בקנה אחד. לא מצינו מי שהתכחש לחשיבותה, אך ישנם סימנים כי לא כולם הסכימו שהיעדרה פוסל למעשה את התפילה. הדברים לא נאמרו מפורשות, אך דומה כי באמרות הבאות אפשר לשמוע על יחסיותו של המושג, ויתרה מזו: על הקושי שיווצר מתוך העמדת נורמה אידיאלית מדי, כזו שאינה מתחשבת עם המציאות האנושית".

ר' ליא ר' יסה בשם ר' אחא רובא: נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה – חזקה כוין⁸⁰ ...
א"ר חייא רובא: אנא מן יומי לא כיונית [=אני מימי לא התכוונתי בתפילה], אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא [=אלא פעם אחת רציתי להתכוון, ואז התחלתי להרהר בלבי ואמרתי מי קודם להיכנס לפני המלך – המשנה למלך או ראש הגולה]. שמואל אמר: אנא מנית אפרוחיא [=אני מניתי אפרוחים בתפילה]. רבי בון בר חייא אמר: אנא מנית דימוסיא [=אני מניתי שורות אבן בתפילה]. א"ר מתניה: אנא מחזיק טיבו לראשי דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה [=אני מחזיק טובה לראשי, שכאשר מגיעה ברכת 'מודים' – בה צריכים לכרוע – הוא כורע מעצמו, אף בלא כוונתי]. (ירושלמי ברכות ב, ד, ה ע"א).

"אין צורך לומר, כי חכמים אלה לא ויתרו על ההפנמה, אך הם הכירו במגבלות אנוש והביאו דוגמאות מעצמם. יתרה מזו: השומע דברי וידוי אלה לא יוכל מעתה לבטל את תפילתו בטענה שאינו מכוון את דעתו; וכי ירא חטא הוא יותר מחכמי ישראל? ... על כל פנים, אין כאן דברים מפורשים לגמרי, וסביר כי התניית התפילה בכוונה היא המגמה הדומיננטית [במקורות התלמודיים – א"נ]⁸¹.

המגמה להתנות את קיום התפילה ביכולת להתכוון (או ביישוב הדעת), שהיא ככל הנראה המגמה הדומיננטית במקורות התלמודיים (כנ"ל), עשויה להעיד יותר מכל על חשיבותה של הכוונה בתפילה.

⁷⁸ מבחינה זו שכאשר נאמר 'אלי' – המתפלל רשאי להחמיר על עצמו ולהתפלל (אך לא כאשר נאמר 'אסור').

⁷⁹ בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 107.

⁸⁰ גינצבורג ('ירושלמי', א, עמ' 345) כותב שחזקת 'כוונה' זו פירושה חזקה שהתפלל "כסדר הנכון מבלי דילוג"; וכן כותב קארל ('התפילה', עמ' 61 הערה 64): "חזקה כוון פירושו – בודאי התפלל כסדר ולא השמיט כלום".

⁸¹ בלידשטיין, שם, עמ' 108 (ההדגשה אינה במקור).

יש להדגיש, כי מגמה זו של התניית התפילה ביכולת להתכוון אמורה רק ביחס לתפילת העמידה, ולא גם ביחס לק"ש, וכפי שכותב למשל הרמב"ן: "ומצינו בכל מקום לכוונה חמיר דין תפלה מק"ש, כדאמר בכולה מכילתין גבי שאין דעתו מיושבת, ובא מן הדרך, ומיצר, דכולן לענין ק"ש קורין"⁸². הסיבה להבדל שבין התפילה לק"ש עשויה להיות או משום שתפילה צריכה כוונה יתירה מק"ש⁸³, או משום שק"ש היא מצווה מן התורה לכל הדעות וממילא קיימת מגמה תקיפה יותר שלא לבטלה⁸⁴.

חשוב לציין, כי גם ביחס לק"ש קיימים מקרים שבהם פטור האדם מלקרוא (על-פי מקורות חז"ל); בייחוד מפורסם הוא הפטור של החתן והאונן (=אדם שנפטר לו קרוב וטרם הביאו לקבורה):

- חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון עד מוצאי שבת, אם לא עשה מעשה (משנה ברכות ב, ה).
- מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע מן התפלה ומן התפילין (משנה ברכות ג, א).

יצוין, כי הפטור של החתן מק"ש מעוגן כבר בתלמוד בהעדר יישוב הדעת (או באי-יכולת להתכוון), הקשור למצווה שהוא עומד לבצע⁸⁵. לעומת זאת, זיקתו של האונן למושגים אלו אינה כה ברורה⁸⁶. בכל אופן, אין כלל מקום להשוות בין ק"ש לתפילה, מבחינת מעמדו של יישוב הדעת כתנאי הכרחי לקיום המצווה, וזאת משתי סיבות: ראשית, ביחס לק"ש מועלת – במשנה או בתלמוד – האפשרות להחמיר ולקרוא^{87,86}; ואילו ביחס לתפילה כלל לא מועלת – עד לספרות הבתור תלמודית (כפי שנראה להלן) – האפשרות להחמיר ולהתפלל. שנית, והעיקר, הפטור ביחס לק"ש אמור ביחס למקרי קיצון (כדוגמת החתן והאונן) המתרחשים פעמים בודדות במהלך חיי האדם; ואילו האיסור להתפלל עקב העדר יישוב הדעת (כדוגמת המקרה של המצר) עלול להביא לכך שביטול התפילה יהיה דבר שבשגרה.

⁸² רמב"ן, חידושי הרמב"ן, ברכות כב, ע"ב, ד"ה 'אבל לענין'.

⁸³ בין אם מבחינה איכותית (דהיינו שהתפילה מצריכה רמה גבוהה יותר של כוונה) ובין אם מבחינה כמותית (דהיינו שהתפילה – הארוכה מהקריאה – מצריכה מאמץ מחשבתי לזמן רב יותר). ראה על כך לעיל עמ' 142.

⁸⁴ בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 112. וכן ראה ירושלמי ברכות א, ב, ג ע"ב.

⁸⁵ ראה בבלי ברכות יז, ע"ב: "...התם בכונה תליא מילתא [=שם, בחתן הקורא את שמע, בכוונה תלוי הדבר], ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה" [=ואנו עדים, כלומר הכול יודעים, שלא יכול לכוון דעתו].

⁸⁶ גינצבורג ('ירושלמי', ב, עמ' 34) אמנם מסביר כי "האונן פטור מק"ש ומתפלה משום שהן צריכות כוונה וכשמתו מוטל לפניו צער האבל גדול כל כך עד שאין יכול לכוון"; וראיה לדבריו הביא מדברים רבה פרשה ט: "מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה. ולמה למדונו רבותינו כן? כיון שרואה צרתו לפניו דעתו מובלגת". אך בירושלמי (ברכות ג, א, ה ע"ד) מועלים שני נימוקים אחרים לפטור של האונן: (א) 'מפני כבודו של מתי'; (ב) 'משום שאין לו מי שישא משואו' [=שיטפל בצורכי המת]. הירושלמי מוסיף כי לפי הנימוק השני אם יש מי שישא משאו מותר לו להחמיר על עצמו ולקרוא, ואילו לפי הנימוק הראשון אל לו להחמיר על עצמו בכל מקרה. ראה על כך גם אצל בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 101-102.

⁸⁷ "חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא" (ברכות ב, ח); וכן עשה רבן גמליאל "שקרא בלילה הראשון שנשא", ואמר לתלמידיו: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת" (שם ב, ה).

המגמה התלמודית לפיה יישוב הדעת (או היכולת להתכוון) מהווה תנאי הכרחי לקיום התפילה – תנאי שבהיעדרו אין לגשת לתפילה כלל – לא החזיקה מעמד, וכבר באחד המדרשים המאוחרים ניתן להבחין בסטייה ממגמה זו. לעיל ראינו כי הן בבבלי והן בירושלמי נאסר על 'הבא מן הדרך' להתפלל (ולפי הבבלי ג' ימים); אך בפסיקתא רבתי פסקא ט (מהד' איש שלום, עמ' לב) נאמר כך: ותדע לך אעפ"י ששנו רבותינו הבא מן הדרך פְּטוּר מן התפלה, וכן אם היה במקום סכנה בדרך, אבל דוד לא היה עושה כן אלא אפילו בכל מקום שהיה הולך לא היה מונע עצמו מן התפלה. מניין ממה שקראו בעניין: למנצח על הנגינות לדוד שמעה אלהים רנתי מקצה הארץ אליך אקרא (תהלים סא, א-ג).

במדרש זה מחליפה המילה 'פטור' את המילים 'אסור' (בירושלמי) ו'אלי' (בבבלי). הלשון 'פטור' מורה כאן כי הבא מן הדרך רשאי להתפלל "והמחמיר תבוא עליו ברכה"⁸⁸. מסתבר כי מגמת המדרש אינה לספר על מעשהו של דוד, אלא לעודד כל אדם ללכת בדרכו – ובכך למעשה לבטל את ההגבלה התלמודית – ולהתפלל בכל במקום ובכל תנאי מתוך השתדלות להתפלל בכוונה⁸⁹.

על אף שהעיסוק בהלכה הבתיר תלמודית אינו מעניינו של מחקר זה, אתייחס להלן בקצרה לשינוי שחל בה, בהשוואה להלכה התלמודית, וזאת כדי להמחיש עד כמה הכוונה בתפילה תפסה מקום מרכזי אצל חז"ל – שהעדיפו תפילה בכוונה אף במחיר של ביטול תפילה (בין אם באופן חד פעמי ובין אם למשך מספר ימים, עד שתתיישב דעתו).

ראשית, כדאי לציין שהרמב"ם נקט בקו התלמודי לפיו יישוב הדעת הנו תנאי הכרחי לקיום התפילה, ואלו הם דבריו: "כוונת הלב כיצד? כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה... מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. אמרו חכמים: ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרב דעתו ואח"כ יתפלל"⁹⁰.

פסיקתו של הרמב"ם משקפת, כאמור, את הנאמר במקורות התלמודיים; אך עומדת בניגוד למגמה הרווחת בהלכה הבתיר תלמודית (החל מהגאונים וכלה באחרונים) לפיה על האדם להתפלל אף אם לא יוכל להתכוון כראוי עקב העדר יישוב הדעת (ובכלל זה: צער, כעס, עייפות וכיו"ב). יוצא מכלל זה הוא השיכור אשר נאסר עליו להתפלל אף בזמן הזה (שכן 'תפלתו תועבה').

⁸⁸ גינצבורג, 'ירושלמי', ד, עמ' 4-5.

⁸⁹ ראה גם: גינצבורג, שם; בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 110.

⁹⁰ הלכות תפילה ד, טו. ברוח דברי הרמב"ם ("כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה") כתב גם הרב סולוביצקי ('איש ההלכה', עמ' 242): "הכוונה היא מהותה ועצמותה של התפילה – התפילה בלא כוונה איננה כלום".

מגמה זו באה לידי ביטוי מפורש בדבריו של בעל הגהות מיימוניות על פסיקתו הנ"ל של הרמב"ם: "כתבו התוס'⁹¹ דבכל הני שמעתתא אין אנו נוהרין בזמן הזה, דבלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך בתפלה, מיהו בשכור שתפלתו תועבה צריך לזוהר"⁹².

ההבדל בין המגמה התלמודית (שקיום התפילה מותנה ביכולת להתכוון) למגמה הבתראית תלמודית עשוי לנבוע ממספר שיקולים, כאשר המשותף לכולם הוא הרצון שלא לבטל את התפילה:

(1) **הקושי להתכוון בתפילה**: בזמן הזה קשה יותר להתכוון מאשר בדורות הקודמים – "שהחסידות צפון בלבם והכוונה מצויה להם"⁹² – ועל כן יש לבטל את בוחן הכוונה, שאם לא כן תבטל התפילה.
(2) **יחסיותו של המושג כוונה**: בתלמוד דובר בצורה קוטבית על יכול להתכוון (או דעתו מיושבת) ולא יכול להתכוון (או דעתו אינה מיושבת). ואולם, תיאור זה הנו מופשט מדי, שכן יש בעניין זה מצבים של 'יותר' ו'פחות' – "יהיה זה נדיר ביותר, שמתפלל יחסר כוונה בצורה טוטלית, גם אם תוכנה של כוונתו רדוד ביותר. בימינו אנו נאלצים להסתפק בכוונה מועטת יותר מכוונת הקדמונים, אך כיוון שכמעט שאין אדם שלא יוכל להגיע לכוונה מינימלית זו, אל לנו לבטל את תפילתו"⁹³.

(3) **השמירה על המסגרת הפורמאלית של התפילה**: שני השיקולים הקודמים נוגעים למוטיב של ירידת הדורות, כלומר: הדרגה הרוחנית בדורות הללו נחותה מזו אשר הייתה בדורות הקודמים. אך הרטמן סבור כי ההלכה בדבר החובה להתפלל, אף בהעדר יכולת להתכוון, אינה נובעת מירידת הדורות (אגב, הרטמן חולק על עצם ההנחה כי הדור הנוכחי בהכרח נחות, מבחינה רוחנית, מן הדורות הקודמים), אלא היא "קונסטרוקציה משפטית שנועדה להגן על המבנה ההלכתי הפורמלי מפני פלישתן של האפשרויות האנארכיות; אפשרויות הנוצרות בשעה שניתנת ליחידים האחריות להחליט אם מסוגלים הם להתפלל בכוונה הנכונה... כל עוד ההלכה היא אובייקטיבית, ציבורית ומאורגנת – אין מרחף על המערכת כל איום מצד האפשרויות האנארכיות שבאינדיבידואליזם"⁹⁴.

⁹¹ יש להעיר, כי דברי התוספות (ברכות יז, ע"ב, ד"ה 'רב שישא') נאמרו ביחס לק"ש: "ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכין בכל שעה".

⁹² הגהות מיימוניות, הלכות תפילה ד, כ. וראה גם את שני המקורות הבאים: אוצר הגאונים (עירובין, סד): "ואשכחנין לרבואתה דקאמרי דהני מילי [=ומצינו לגדולים שאומרים כי דברים אלו] בדורות הראשונים דהו מכווני טובא כד הו מצלו [=שהיו מכוונים הרבה בשעה שהתפללו], אבל האידינא [=בזמן הזה] לא". המאירי (בית הבחירה לברכות ל, ע"ב): "מה שכתבנו שאם אין אדם מוצא עצמו בדעת מכוונת שלא יתפלל, גדולי עולם הורו שלא נאמר כן אלא בדורות הראשונים שהחסידות צפון בלבם והכוונה מצויה להם. אבל בדורות הללו, שאין הכוונה מצויה כל כך, ישתדל אדם להתפלל בכוונה כמה שאפשר לו ויחוש לעצמו מעונש הדין, ומ"מ אל יפטור עצמו בטענה רעועה, לומר שאינו יכול לכיין, אלא יתפלל וכיין במה שאפשר לו".

⁹³ בלידשטיין, שם, עמ' 114. בלידשטיין כותב זאת בעקבות דברי המאירי (הנ"ל): "...ויכוין במה שאפשר לו".

⁹⁴ הרטמן, 'מסיני לציון', עמ' 195-197.

(4) מתוך 'שלא בכוונה' תבוא 'הכוונה': על השיקולים הנ"ל יש להוסיף כי ביטול התפילה ודאי לא יביא לתפילה בכוונה. אך השמירה על התבנית הפורמאלית של התפילה, אף על חשבון פגיעה בכוונה, עשויה בסופו של דבר להביא לתפילה בכוונה (על אותו משקל של 'מתוך שלא לשמה יבוא לשמה')⁹⁵.

מובן כי גם בהלכה הבתר תלמודית קיימת שאיפה לשמור ככל האפשר על האידיאל של הכוונה, תוך הכרה במעלתה. עם זאת, אין ספק כי הקביעה שאין לבטל תפילה עקב אי-יכולת להתכוון משרת על נחיתותו של ערך 'הכוונה' לעומת הערך של 'ביצוע התפילה' כפעולה דתית, מסודרת וקבועה⁹⁶. הכוונה אינה נתפסת עוד כערך אבסולוטי, וגם תפילה שאינה בכוונה נחשבת תפילה; זאת, כמובן, להבדיל מדעת הרמב"ם – המשקפת כאמור את ההלכה התלמודית – לפיה "כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה"⁹⁷.

⁹⁵ ראה גם בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 111.

⁹⁶ בלידשטיין, שם, עמ' 110, 113.

⁹⁷ אשר לעמדתו של הרמב"ם כותב בלידשטיין (שם, עמ' 114-115): "ההבדל בין הרמב"ם לבין קודמיו ובני דורו הוא בכך, שאין הוא מכיר בשום שינוי במציאות ההלכתית (ואולי גם לא במציאות האנושית-נפשית) בתקופתו לעומת התקופה התלמודית... אין ספק, שרבינו הכיר את הטענה להורדת מעמדה של הכוונה וזאת כדי לשמור על מעמדה וקיומה של התפילה. בפסיקתו התלמודית הטהורה דחה רבינו טענה זו. אין זו שהקל במצוות התפילה. הוא בוודאי ראה את עצמו כמחמיר בה וכשומר עליה מכל משמר. אך נר לרגלו הדבקות ברעיון כי תפילה ללא כוונה אינה תפילה, והשמירה על התבנית הפורמלית שנתרוקנה מתוכנה הרוחני פסולה בעיניו... הפסיקה המיימונית בענייננו היא פסיקה שמרנית מובהקת – סיכום ההלכה התלמודית (או מגמה דומיננטית בה). אך לפי העמדות שהלכו ונשתרשו בדורו, יש לראות בפסיקה זו גם ניסיון מודע להחזיר את הגלגל אחורנית, להחזיר את העמדה התלמודית הרדיקלית למקומה ולבטל את הנורמה המתפשרת שהתפשטה מתקופת הגאונים ועד זמננו".

ד. שיעור חובת הכוונה

בסעיף הקודם עסקתי בשאלת ה'לכתחילה', לאמור: האם אדם שאין לו יישוב הדעת, וממילא לא יוכל להתכוון בתפילה, רשאי להתפלל; אך לא בשאלת ה'בדיעבד', לאמור: האם אדם שהתפלל או שקרא את שמע ללא כוונה יצא ידי חובת התפילה או הקריאה (בהתאמה). אין חולק על כך שלכתחילה צריך להתכוון בכל הפרקים של ק"ש ובכל הברכות של תפילת העמידה, אלא שלא בנקל ניתן להצליח בכך⁹⁸. לעיל ראינו (עמ' 147), כי מספר חכמים העידו על עצמם שהרהרו בדברים אחרים במהלך התפילה. רבי חייא הגדול אף אמר כי מעולם לא התכוון בתפילה; ומהקשר הדברים עולה בבירור כי כוונתו היא, שמעולם לא הצליח להתכוון בתפילה כראוי, בלא כל הרהור. בלידשטיין⁹⁹ מציין שאף רבי אלעזר המעמיד נורמה אידיאלית למדי באומרו כי אל לו לאדם להתפלל במידה שהוא סבור כי לא יוכל לכוון את לבו¹⁰⁰, מניח כי אדם עלול להתפלל ללא כוונה¹⁰¹. עניינו של הסעיף הנוכחי הוא אפוא לבדוק באילו קטעים מהתפילה ומק"ש נדרשת כוונה, וממילא ייתכן כי אם האדם לא התכוון בקטעים אלו הוא לא יצא ידי חובת התפילה / הקריאה אף בדיעבד.

1. שיעור חובת הכוונה בקריאת שמע

קיימות מספר דעות בין החכמים בנוגע לשאלה, מהו החלק הטקסטואלי בק"ש שבו נדרשת כוונה. להלן יובאו ברצף המקורות התנאיים והאמוראיים בהם נמצאות דעות אלו:

[א] **תוספתא ברכות ב, ב** (מהד' ליברמן, עמ' 6):

הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו. ר' אחאי אומ' משם ר' יהודה: אם כיון את לבו בפרק הראשון, אע"פ שלא כיון לבו בפרק האחרון – יצא.

[ב] **מדרש תנאים לדברים ו, ד** (מהד' הופמן, עמ' 25):

שמע ישראל. ר' שמעון בן יוחאי אומר: הקורא קרית שמע צריך שיכוין את לבו, שני: שמע ישראל, ולהלן הוא אומר: הסכת ושמע ישראל (דברים כז, ט), מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת¹⁰².

⁹⁸ ראה גם תוספות, בבא בתרא קסד, ע"ב, סוף ד"ה 'עיון תפלה'.

⁹⁹ בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 258 הערה 131.

¹⁰⁰ "לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל" (בבלי ברכות ל, ע"ב).

¹⁰¹ "נתפלל ולא כיון לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל" (ירושלמי ברכות ב, ד, ה ע"א). על אמרותיו של ר' אלעזר בן פדת ראה גם לעיל עמ' 145.

¹⁰² ברייתא מקבילה בבבלי ברכות טז, ע"א (ע"פ כ"י מינכן 95): "ר' שמעון בן יוחאי או' הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו, שני שמע ישראל, ולהלן הוא או' הסכת ושמע ישראל, מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת". בדפוס מובא המאמר בסתם, אך ברוב כתבי היד – בשם רשב"י. ראה דקדוקי סופרים, א, עמ' 73 והערה ח.

[ג] ירושלמי ברכות ב, א, ד ע"א-ע"ב :

1. ...זאת אומרת צריך לכוין את לבו בכולן. נישמענה מן הדא ר' אחי אמר משום ר' יהודה: אם כיון לבו בפי ראשון אפי' שלא כיון לבו בפי שיני יצא...
2. בר קפרא אמר: אין לך צריך כוונה אלא ג' פסוקים הראשונים בלבד. ותני כן: ושנתם – עד כאן לכוונה מיכן ואילך לשינון.
3. ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודה בשם שמואל: צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד, מה אם היה יושב עומד, לא אם היה מהלך עומד.
4. תני: צריך להאריך באחד. רב נחמן ברי יעקי אמר: ובלבד בד'. סומכוס בר יוסף או': כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו בטובה. ר' ירמיה הוה מאריך סגין א"ל ר' זעירא: לית את צריך כל הכין [=אינד צריך להאריך כל כך], אלא כדי שתמליכהו בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם.
5. רב שאיל לר' חייא רבא: ולינא חמי [=איני רואה] לרבי מקבל עליו עול מלכות שמים. א"ל: כד תחמיניה יהיב ידיה על אפוהי [=כשתראהו נותן ידיו על פניו] הוא מקבל עליו עול מלכות שמים...
6. ר' טביומי שאל לר' חזקיה: לית הדה אמרה שאין לך צריך כוונה אלא פסוק הראשון בלבד¹⁰³, א"ל: אדא יתנה [=בתוך כך ישנה] עד ושנתם¹⁰⁴.

[ד] בבלי ברכות יג ע"א-ע"ב :

1. תנו רבנן: והיו – שלא יקרא למפרע. הדברים על לבבך, יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה, תלמוד לומר: האלה – עד כאן צריכה כוונה, מכאן ואילך אין צריכה כוונה, דברי רבי אליעזר. אמר לו רבי עקיבא: הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך (דברים ו, ו) – מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי עקיבא.
2. איכא דמתני לה אהא, דתניא: הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו¹⁰⁵; רבי אחא משום רבי יהודה אומר: כיון שכוון לבו בפרק ראשון – שוב אינו צריך. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי אחא שאמר משום רבי יהודה.
3. תניא אידך: והיו – שלא יקרא למפרע, על לבבך – רב זוטרא¹⁰⁶ אומר: עד כאן – מצות כוונה, מכאן ואילך – מצות קריאה; רבי יאשיה¹⁰⁷ אומר: עד כאן – מצות קריאה, מכאן ואילך – מצות כוונה...

¹⁰³ פני משה: "וכי לאו ש"מ ממילתיה דרבי שאינו צריך כוונה אלא בפסוק הראשון בלבד, שהרי ר' חייא אמר שהוא מקבל עול מלכות שמים באותה שעה ולא יותר ואנן הא אמרינן לעיל דצריך כוונה בג' פסוקים הראשונים".

¹⁰⁴ פני משה: "כלומר בתוך כך שהוא מניח ידיו על פניו יכול הוא לשנות ולומר עד ושנתם ולכוין בהם".

¹⁰⁵ שיכוין את לבו | מינכן 95: שיכוין לבו בכולה; אוקספורד 23 ופריס 671: שיכוין את לבו בכולה

4. תנו רבנן: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו, ד) – עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא: הלכה כרבי מאיר...¹⁰⁸
5. אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה: על לבבך בעמידה. על לבבך סלקא דעתך? אלא אימא: עד על לבבך – בעמידה, מכאן ואילך – לא. ורבי יוחנן אמר: כל הפרשה כולה בעמידה. ואזדא [=והולך] רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי אחא שאמר משום רבי יהודה.
6. תנו רבנן: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד – זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. אמר ליה רב לרבי חייה: לא חזינא [=איני רואה] ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים¹⁰⁹. אמר ליה: בר פחתי! בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים.
- מן הסוגיות הנ"ל – על הברייתות המשולבות בהן – יוצא כי יש ארבע דעות מרכזיות בקרב התנאים באשר לשיעור חובת הכוונה בקריאת שמע:
- א. קריאת שמע כולה¹¹⁰ (על שלוש פרשיותיה) צריכה כוונה – דעת תנא קמא [א, 2ד] ורשב"י [ב].
- ב. רק הפרשה הראשונה (פרשת 'שמע', דברים ו, ד-ט) צריכה כוונה – דעת ר' יהודה [א, 1ג, 2ד] ור' עקיבא [1ד] (וכן פסק ר' יוחנן [1ד, 2ד]).
- ג. רק שלושת הפסוקים הראשונים (עד 'על לבבך', דברים ו, ד-ו) של פרשת 'שמע' צריכים כוונה – דעת ר' אליעזר [1ד, 3ד¹¹¹] ובר קפרא [2ג].
- ד. רק הפסוק הראשון (עד 'ה' אחד', דברים ו, ד) צריך כוונה – דעת ר' מאיר (וכן פסק רבא [4ד]).

¹⁰⁶ רב זוטרא | מינכן 95 ופריס 671: ר' אליעזר

¹⁰⁷ רבי יאשיה | מינכן 95: ר' יהושע

¹⁰⁸ כאן מובאת הברייתא בעניין שכרו של המאריך 'באחד' ולאחריה הסיפור על ר' ירמיה (ראה לעיל עמ' 133).

¹⁰⁹ רש"י: "שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן קריאת שמע, וכשהגיע הזמן לא ראיתו מפסיק".

¹¹⁰ כמפורש בחלק מכתבי היד של הבבלי, ראה בהערה 105. גרסה זו – הכוללת את המילה 'בכולה' – עמדה לנגד עיניו של המאירי (בית הבחירה לברכות, יג, ע"ב, ד"ה 'חכמים'): "ובברייתא אחרת שנו צריך שיכון את לבו בכולה רוצה לומר בכל ג' פרשיות, ור' אחאי אומר כיון שכוון בפרק ראשון שוב אינו צריך".

¹¹¹ [3ד] – בחלק מכתבי היד כתוב שר' אליעזר (במקום רב זוטרא, ראה הערה 106) מצריך כוונה עד 'על לבבך'. באשר לדעת רבי יאשיה (או ר' יהושע, ראה הערה 107) אין זה ברור האם הוא מצריך כוונה מהפסוק הרביעי או מהפרק השני (רש"י מבין כאפשרות השנייה): "אמר רבי יאשיה עד כאן – פרק ראשון... מכאן ואילך – פרשת והיה אם שמוע". על כל פנים, שיטתו של רבי יאשיה נראית לכאורה תמוהה שהרי ממהלך הסוגיה עולה בבירור כי הפסוקים החשובים של ק"ש הם הפסוקים הראשונים. לורברבוים (כוונה', עמ' 88 הערה 30) מציע כי רב זוטרא (או ר' אליעזר) ורבי יאשיה נחלקו בשאלה מהו עיקר הקריאה – קבלת מלכות שמים או קבלת עול מצוות; "ולפי ר' יאשיה שקבלת עול מצוות היא העיקר גם מתחייבת הכוונה דווקא בפסוקים אלו".

ארליך מציין כי כל התנאים הנ"ל "סוברים שקריאת שמע צריכה כוונה, ורק נחלקים בשאלה מהו החלק הטקסטואלי שהכוונה נדרשת בו"; ובהערה מוסיף בצדק כי "אין מדובר כאן בכוונה לצאת ידי חובה, החלה על הפרשיות כולן ולא על פסוקים בודדים, אלא לכוונה הממוקדת בתוכן קריאת שמע"¹¹².

בתוספתא מובאות שתי הדעות המחמירות: לדעת התנא קמא כל ק"ש צריכה כוונה, ואילו לדעת ר' יהודה רק הפרשה הראשונה צריכה כוונה¹¹³. התוספתא אינה מציינת את שם התנא המצריך כוונה בכל הקריאה; אך מן הברייתא המובאת במדרש תנאים לדברים ובבבלי (ראה בהערה 102) עולה – לנוכח המשפט הזהה 'הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו' – כי התנא הוא רשב"י [ב].

בשני התלמודים ניכרת מגמה לצמצם את שיעור חובת הכוונה:

בירושלמי מועלת תחילה האפשרות כי כל הקריאה צריכה כוונה, אך לאחר מכן נדחית אפשרות זו בעקבות דעתו של ר' יהודה – המובאת בברייתא – לפיה רק הפרשה הראשונה צריכה כוונה [ג1]. אך בהמשך מביא הירושלמי את דעתו של בר קפרא לפיה רק ג' הפסוקים הראשונים צריכים כוונה, וכן ברייתא התומכת בדעתו: "ושנתם" – עד כאן לכוונה מיכן ואילך לשינון" [ג2].

בבבלי מובאות תחילה שתי ברייתות – בראשונה מובאת מחלוקת בין ר' אליעזר, הסובר כי רק ג' הפסוקים הראשונים צריכים כוונה, לר' עקיבא הסובר כי כל הפרשה הראשונה צריכה כוונה [ד1]; ובשנייה מובאת המחלוקת (הנזכרת כבר בתוספתא) בין ת"ק, הסובר שכל ק"ש צריכה כוונה, לר' יהודה הסובר שרק הפרשה הראשונה צריכה כוונה [ד2]. ר' יוחנן פוסק כר' עקיבא ור' יהודה [ד1, ד2]. אך בהמשך מביא הבבלי ברייתא נוספת שלפיה ר' מאיר אומר כי רק הפסוק הראשון צריך כוונה, וכך פוסק רבא להלכה [ד4].

משני התלמודים עולה כי יש לקרוא את פסוקי ק"ש בהם נדרשת כוונה בעמידה. בירושלמי מפורש כי העמידה הנזכרת כאן אינה היפוכה של הישיבה אלא של ההליכה, החובה היא לעצור ולא לקום – "מה אם היה יושב עומד. לא אם היה מהלך עומד" [ג3]; ונראה כי גם בבבלי מדובר על עמידה במובן של לעמוד במקום אחד (אי-הליכה), כפי שמבינים רש"י (שם, ד"ה 'בעמידה') ותוספות (שם).

תפקידה של העמידה (אי-ההליכה) היא לאפשר לקורא להתכוון כראוי, ולפיכך יש זהות בין הפסוקים הצריכים כוונה לאלו שבהם צריך לעמוד. לדעת האמורא רב יהודה צריך לעמוד בג' פסוקים ראשונים (נראה שהוא סובר כר' אליעזר שג' פסוקים ראשונים צריכים כוונה), ואילו לדעת ר' יוחנן צריך לעמוד בכל הפרשה הראשונה; ולהבנת הגמרא הוא 'הולך לשיטתו' לפיה הפרשה הראשונה צריכה כוונה [ד5].

¹¹² ארליך, 'כל עצמותי', עמ' 210 והערה 13. על ההבחנה בין 'כוונה לצאת' ל'כוונה לתוכן' ראה לעיל עמ' 132.

¹¹³ ברייתא זו מובאת גם בירושלמי תוך השמטת דברי התנא קמא [ג1], וגם בבבלי בנוסח מעט שונה [ד2].

כדאי לציין, כי לנוכח הפסיקה שרק הפסוק הראשון צריך כוונה כותבים התוספות (שם, ד"ה 'על לבבך בעמידה'), כי יש לעמוד רק בפסוק הזה: "מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך, לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד. וכן הלכה דמהלך בדרך, מצוה לעמוד בפסוק א'. ובעיני כונה בפסוק ראשון לבד, וכן איתא בתנחומא¹¹⁴: 'רב יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך, אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו". בשני התלמודים מסופר שרב אמר לר' חייא כי מעולם לא ראה את ר' יהודה הנשיא מפסיק את לימודו עם תלמידיו כדי לקבל עליו מלכות שמים בק"ש. ר' חייא אמר לו כי בשעה שרבי מעביר את ידו על עיניו במהלך הלימוד הוא מקבל עליו מלכות שמים [ג5, 6ד].

בירושלמי מובא כי ר' טביומי שאל את ר' חזקיה האם אין במעשהו של רבי כדי ללמד כי רק הפסוק הראשון של ק"ש צריך כוונה. ר' חזקיה השיב כי בשעה שרבי העביר את ידו על עיניו הוא קרא את שלושת הפסוקים הראשונים (עד 'ושננתם'), ולא רק את הפסוק ראשון [ג6]¹¹⁵.

אולם, בבבלי ההנחה היא שרבי אכן קרא רק את הפסוק הראשון [ד6]. וכך כותב גינצבורג: "בבבלי י"ג, ב', הביאו בראשונה ברייתא על שם ר' מאיר שאין צריך כוונה אלא פסוק אחד, ואח"כ ברייתא אחרת ששמע ישראל זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא, ובא"י לא ידעו כלל מברייתות אלו. וכבר העירו אחרים על כמה וכמה ברייתות בבבלי שיסודן בפרושי אמוראים, והברייתא בבבלי על ק"ש של רבי יסודה בדברי ר' חייא לרב: בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים, שחכמי בבל פרשו מקבל עליו וכו' שאמר הפסוק הראשון של שמע ובא"י פרשו שאמר ג' פסוקים הראשונים"¹¹⁶. בהמשך לדברי גינצבורג יש לומר, כי שתי הברייתות בבבלי המצדדות בכך שרק הפסוק הראשון של ק"ש צריך כוונה¹¹⁷ הן כפי הנראה ברייתות מאוחרות, פרי יצירתו של הבבלי ('ברייתות בבבליות'¹¹⁸). בשל העובדה שברייתות אלו מובאות לאחר הברייתות האחרות ולנוכח פסיקתו של רבא כרבי מאיר, עולה בבירור כי הכרעת הבבלי היא שרק הפסוק הראשון צריך כוונה¹¹⁹.

¹¹⁴ תנחומא פרשת לך לך, א (מהד' בובר, עמ' כט).

¹¹⁵ כפי שכותב גינצבורג ('ירושלמי', א, עמ' 232): "שידו של רבי היתה מונחת על עיניו עד שהגיע לושננתם ולא כמו שאתה סובר שלא היתה על עיניו אלא שעה קטנה כל כך, שאי אפשר היה לו לקרוא יותר מפסוק אחד".¹¹⁶ שם.

¹¹⁷ "תנו רבנן: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (דברים ו, ד) – עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר" [ד4]; "תנו רבנן: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד – זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא" [ד6].

¹¹⁸ ברייתות בבבליות הן ברייתות שניכר בהן סימני איחור ויצירתיות בבבליות ואין להן מקבילה בקבצים התנאיים (המשנה, התוספתא ומדרשי ההלכה), ראה בפרק הקודם עמ' 103. וכן ראה אורבך, 'ההלכה', עמ' 277 הערה 5.

¹¹⁹ ראה גם את דברי התוספות (ברכות יג, ע"ב, ד"ה 'אמר'): "והכי הלכתא דקיי"ל כרבא דהוא בתראה".

אשר להכרעתו של הירושלמי בנדון, כותב ליברמן כי "אף מסקנת הירושלמי היא שפסוק ראשון בלבד צריך כוונה, עיי"ש בריש פ"ב, ד' רע"ב"¹²⁰. מנגד, כותב גינצבורג כי מסקנת הירושלמי היא ששלושת הפסוקים הראשונים צריכים כוונה, ולדבריו: "לא מצינו בירושלמי מי שסובר שאין צריך כוונה אלא פסוק הראשון לבד... שההלכה שאין צריך כוונה אלא פסוק ראשון לבד הוא לבתראי, והאמוראים בדורות הראשונים פסקו או כר' אליעזר שעד על לבבך צריך כוונה או כר' יהודה שכל הפרק הראשון צריך כוונה"¹²¹.

לדעתי הדין עם גינצבורג, וראיה לדבריו ניתן להביא מסוגיה אחרת בירושלמי (ברכות א, ב, ג ע"ב): תמן תנינן: מפסיקין [=מלימוד תורה] לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה¹²²... א"ר יוסי: ק"ש אינה צריכה כוונה, תפילה צריכה כוונה. א"ר מני: קשיית' קומוי רבי יוסי, ואפי' תימר ק"ש אינה צריכה כוונה, ג' פסוקין הראשונים צריכין כוונה¹²³. מן גו דאינון ציבח מיכוין¹²⁴.

מכל האמור יוצא, כי חלה התמתנות באשר לדרישת הכוונה בק"ש: לפי הדעה המקלה בתוספתא (דעתו של ר' יהודה) רק הפרשה הראשונה צריכה כוונה, לפי הירושלמי רק ג' הפסוקים הראשונים צריכים כוונה, ולפי הבבלי רק הפסוק הראשון צריך כוונה.

מסתבר כי הסיבה להתמתנות זו נובעת מן הקושי להתכוון, ובפרט לזמן ממושך, ואולי גם מן הצורך להגדיר סדרי עדיפויות עקב קושי זה – ההבנה כי הפסוק הראשון של הקריאה חשוב יותר מיתר הפסוקים עשויה לגרום לקורא להשתדל ביותר להתכוון בפסוק זה.

נראה כי הפרשה הראשונה חשובה יותר מן השתיים האחרות היות שיש בה קבלת מלכות שמים, ייחוד ה' ואהבתו (יסודות אלו נמצאים כבר בג' הפסוקים הראשונים, ומכאן חשיבותם המיוחדת), והפסוק הראשון הוא החשוב ביותר היות **שעיקר** קבלת מלכות שמים וייחוד ה' בו¹²⁵.

¹²⁰ ליברמן 'כפשוטה', א, עמ' 17 הערה 4. מהפנייתו של ליברמן עולה כי הוא מבסס את קביעתו על מעשהו של רבי וכהבנתו של ר' טביומי (הדה אמרה שאין לך צריך כוונה אלא פסוק הראשון בלבד'). ואולם, ר' חזקיה דוחה את הבנתו של ר' טביומי ולדבריו רבי קרא 'עד ושנתם' (ג' פסוקים ראשונים), ראה לעיל ליד הערה 115.

¹²¹ גינצבורג, 'ירושלמי', א, עמ' 230.

¹²² משנה שבת א, ב. ומפרש הרמב"ם (פירוש המשנה, שם): "ומפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה... פירושו אנשים שהיו עוסקים בתורה והגיע זמן קרית שמע מפסיקין למודם, ואם הגיע זמן התפילה אין מפסיקין הלמוד בשבילה... ולא דברה משנה זו אלא בחסידים הגדולים שתורתם אומנותם כגון ר' שמעון בן יוחאי וחבריו, אבל חכמי התלמוד אמרו שהם מפסיקין בין לקרית שמע בין לתפילה כל שכן זולתם".

¹²³ כלומר: הקשיתי לפני ר' יוסי: ואפילו אם תאמר שק"ש אינה צריכה כוונה – ועל כן מפסיקים מלימוד תורה לק"ש הגם שהוא טרוד ואינו יכול להתכוון – הרי ג' פסוקים ראשונים צריכים כוונה (ע"פ פני משה).

¹²⁴ פני משה: "מתוך שהן [=ג' פסוקים ראשונים] מועט יכול לכוון דעתו אף שהוא טרוד [=בלימוד התורה]".

¹²⁵ השווה גינצבורג, שם, עמ' 234. וכן ראה להלן סוף הערה 128.

בפרק הקודם ראינו כי אדם שקרא בתורה את פרשת שמע ולא התכוון לצאת – לקיים את מצוות ק"ש – לא יצא ידי חובתו לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה, ולפיכך עליו לקרוא את שמע בשנית. מכאן עולה השאלה, מה דינו של אדם שקרא את שמע בכוונה / במטרה לקיים את המצווה, אך לא התכוון / התרכז בפסוקים הצריכים כוונה (בפרק הראשון [לשיטת ר"י בתוספתא] או בג' הפסוקים הראשונים [לשיטת הירושלמי] או בפסוק א' [לשיטת הבבלי]), אלא הרהר בדברים אחרים, האם הוא יצא (קיים את המצווה) או לא יצא (לא קיים את המצווה). לשון אחר: האם הכוונה לתוכן המילים מעכבת, כך שבהעדרה – בחלק הטקסטואלי בו היא נדרשת – האדם לא קיים את המצווה.

התשובה לשאלה זו אינה פשוטה כלל ועיקר: מצד אחד, לא כתוב אף לא במקור אחד כי אדם שלא התכוון בפסוקים מסוימים של קריאת שמע – לא יצא. רק מדברי ר' אחאי שבתוספתא: "ר' אחאי אומר משם ר' יהודה: אם כיון את לבו בפרק הראשון... יצא", אכן משתמע כי אם לא כיון את לבו בפרק הראשון – לא יצא. אך בכל יתר המקורות הדנים בשיעור חובת הכוונה בק"ש מובאת הלשון 'צריך' או 'צריכה', ואף בדברי הברייתא שנפסקו להלכה: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד – עד כאן **צריכה** כוונת הלב". מהלשון 'צריך' אפשר לכאורה להבין כי לכתחילה צריך להתכוון, אך בדיעבד – אם לא התכוון – יצא, אלא שלא קיים את המצווה 'כתקנה'.

אך מצד שני, ברור כי לכתחילה צריך להתכוון בכל שלוש הפרשיות, ואם כן נראה כי הלשון 'צריך' האמורה בעניינו – ביחס לפרק הראשון או לג' הפסוקים הראשונים או לפסוק הראשון – מבטאת דרישה חזקה יותר מ'צריך לכתחילה'¹²⁶; ומכאן סביר כי מי שלא התכוון – היכן ש'צריך' – לא יצא. כדאי לציין, כי הרשב"א נטה בתחילה לאפשרות הראשונה: "הני 'צריך' קא אמרי, וצריך לכתחלה ולמצוה כתקנה הוא, הא דיעבד יצא"; אך לבסוף הסיק ש"פסוק ראשון צריך כוונה ואפילו בדיעבד"¹²⁷. לדעתי אכן האפשרות השנייה מסתברת יותר (דהיינו שאדם שלא התכוון היכן ש'צריך' – לא יצא). זאת משום שניתן, כאמור, להניח כי לכתחילה צריך להתכוון בכל הקריאה, ועל כן מסתבר כי הלשון 'צריך' מורה כאן כי בלא כוונה זו לא יצא. כמו-כן, במספר ברייתות מובא בשם תנאים מסוימים כי בחלק מסוים של הקריאה צריך כוונה, ובחלקה האחר – אין צריך כוונה ("עד כאן צריכה כוונה, מכאן ואילך אין צריכה כוונה" [1ד]; "כיון שכוון לבו בפרק ראשון – שוב אינו צריך" [2ד], ועוד); קרוב לוודאי כי תנאים אלו מסכימים שלכתחילה צריך להתכוון בכל הקריאה, ומכאן משתמע כי הביטויים 'אין צריכה כוונה' או 'אינו צריך' מורים שהכוונה אינה מעכבת בחלק הזה של הקריאה.

¹²⁶ השווה לדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א, א, סי' שמד) – האמורים ביחס לדרישת הכוונה בברכת אבות – "בברכה ראשונה צריך כונה לכל הפחות... שאם אתה אומר צריך לכתחלה אף בכולן [=בכל הברכות] צריך כן".

¹²⁷ חידושי הרשב"א, ברכות י"ג, ע"ב, ד"ה 'שמע ישראל'.

לאור פסיקת הבבלי, אשר התקבלה פה אחד בהלכה הבתור תלמודית, כי רק הפסוק הראשון צריך כוונת הלב¹²⁸, ולאור המסקנה הנ"ל כי הלשון 'צריך' מורה כי בלא כוונה זו אין יוצאים ידי חובה – יוצא, לכאורה, כי אדם שלא התכוון לתוכנו של הפסוק הראשון צריך לחזור ולקרוא.

אולם, באחת מסוגיות הבבלי (ברכות לג, ע"ב - לד, ע"א; מגילה כה, ע"א) נאמר כי אין לקרוא את הפסוק הראשון של שמע פעמיים, מפני שהדבר נראה כקבלת שתי רשויות. לאחר מכן מעלה הגמרא את האפשרות שהאדם חזר על הפסוק היות שלא התכוון בפעם הראשונה, אך היא דוחה אפשרות זו בטענה: 'חברותא כלפי שמיא מי איכא? [=האם יש?]¹²⁹. ומסביר רש"י (על מגילה): 'וכי כמנהג חבירו נוהג בהקדוש ברוך הוא לדבר לפניו שלא במתכוין, וחוזר ומראה לו בכופלו שלא כיון בראשונה?'. להלן קטע הגמרא (ממגילה כה, ע"א) הרלוונטי לענייננו:

הקורא את שמע וכופלה – הרי זה מגונה... אמר ליה רב פפא לרבא: ודלמא מעיקרא לא כיון דעתיה והשתא כיון דעתיה? [=ושמא בפעם הראשונה לא התכוון וכעת בפעם השנייה התכוון]. אמר ליה: חברותא כלפי שמיא? אי לא מכיון דעתיה – מחינא ליה בארזפתא דנפחא עד דמכיון דעתיה [=אם אינו מתכוון מכים אותו במקבת של נפחים עד שיתכוון].

הגינוי בברייתא ('הרי זה מגונה') מופנה כלפי אדם שחוזר על הפסוק הראשון של שמע בלבד (דהיינו מי שקורא את הפסוק פעמיים ברציפות¹³⁰), ולא כלפי מי שחוזר על הקריאה כולה עקב העדר כוונה. אך הסברה של 'חברותא כלפי שמיא?' עשויה להיות תקפה גם ביחס לשאלה, האם מי שלא התכוון בפסוק הראשון – הצריך כוונה לכל הדעות – רשאי לחזור על ק"ש, האם ראוי לנהוג כך כלפי האל? הדו-שיח בין רב פפא לרבא נראה כמניח שהעדר כוונה עלול להצריך חזרה¹³¹ (דלמא מעיקרא לא כיון דעתיה והשתא כיון דעתיה?), אלא שבחזרה עצמה קיים צד גרוע יותר מאשר אי-יציאה ידי חובה. כלומר: הכוונה לתוכן הפסוק הראשון של שמע היא הכרחית בהחלט (ובלא זה לא יצא), אך "מאיסור החוצפה" נובע שניתנת לכך רק הזדמנות אחת, ולא יעלה על הדעת שהאדם לא יעמוד לפחות בזה.

¹²⁸ כך פוסקים למשל הרשב"א (שם) והרמב"ם (הלכות קריאת שמע ב, א): "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון, שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לבו – יצא" (וכן כותב גם השו"ע, או"ח ס, ה). המשנה ברורה (על השו"ע, שם ס"ק יא) כותב בצדק כי "כוונה זו הוא להתבונן ולשום על לבו מה שהוא אומר, ולכך הוא לעיכובא רק בפסוק ראשון, שיש בו עיקר קבלת עול מלכות שמים ואחדותו יתברך".

¹²⁹ כך הוא הנוסח בברכות (לד, ע"א); ובמגילה (כה, ע"א) מובא נוסח מקוצר: 'חברותא כלפי שמיא?'.
¹³⁰ הפרשנים נחלקו האם מדובר במי שכופל את התיבות של הפסוק הראשון (דהיינו שאומר 'שמע' 'שמע' וכו'), או במי שכופל את הפסוק הראשון כולו (ראה רש"י ותוספות על הסוגיה בברכות). להלכה נפסק כי אסור לעשות את שני הדברים, ראה שו"ע אורח חיים סא, ט.

¹³¹ ובאמת ייתכן כי לפי המקורות המוקדמים יותר מהבבלי, קרי התוספתא והירושלמי, אכן נדרשת חזרה עקב העדר כוונה היכן ש'צריך' – בפרק הראשון (לפי התוספתא) או בג' הפסוקים הראשונים (לפי הירושלמי).

קבלת מלכות שמים

הביטוי 'מלכות שמים' מופיע לראשונה במשנת ברכות ב, ב (להלן על-פי כ"י קאופמן):

למה קדמה שמע ליהיה אם שמע, אלא יקבל עליו מלכות שמים תחילה, ואחר כך יקבל עליו עול מצות.

בנוסח הדפוס כתוב 'עול מלכות שמים'¹³², ואולם ברוב המוחלט של כתבי היד (קאופמן, פארמה, קמבריג' פריס ועוד) כתוב 'מלכות שמים', ללא המילה 'עול'. ספראי מציין בצדק כי "ייתכן שהקרבה הטקסטואלית בין מלכות שמים לעול מצוות גרמה לכך שהמילה 'עול' נדדה למקום שאינו מתאים לה". עוד כותב ספראי כי יש הבדל גדול בין שני הביטויים (קבלת מלכות שמים וקבלת עול מלכות שמים): "בתפיסה התנאית מלכות שמים אינה עול, אלא הכרה מתוך אהבה. קבלת מלכות שמים היא זכות ואתגר גדולים, ובעיקר הזדמנות לאדם ליהנות מחסותו של בורא עולם. זו הכרה במציאות קיימת, הכרה מתוך שמחה ואהבה... המצוות הן בבחינת עול. אמנם אדם צריך לרצות לקיימן... אבל בפועל הן עול. המצוות הן תוצאה של קבלת מלכות שמים, אך קבלת מלכות שמים כשלעצמה אינה עול"¹³³. יש לציין, כי בספרות האמוראית הביטויים קבלת מלכות שמים וקבלת עול מלכות שמים משמשים זה לצד זה בערבוביה, וממילא אין טעם לנסות ולהבחין ביניהם, כך קורה למשל בסיפור על אודות קריאת שמע של רבי: "אמר ליה רב לרבי חייא: לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים. אמר ליה: בר פחתי! בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים"¹³⁴ [ד6].

משני התלמודים עולה כי בקריאת הפסוק הראשון, או ליתר דיוק באמירת הד' של המילה 'אחד', צריך להתכוון במיוחד להמליך את ה'. זאת לאור הדו-שיח בין ר' ירמיה לר' זירא, ובסופו: אינך צריך להאריך כל כך (ב'אחד' או באות ד') "אלא כדי שתמליכהו"¹³⁵ בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם" [4]. מסתבר שהכוונה המיוחדת של ק"ש (הכוונה לקבל מלכות שמים) אינה מעכבת, לאמור שאם הקורא לא העלה בתודעתו את המחשבה שהוא ממליך את ה' – הוא יצא ידי חובתו. זאת משום שנראה כי כבר בכוונה לתוכנו של הפסוק הראשון, ובפרט לצמד המילים 'ה' אחד', יש משום קבלה מסוימת של מלכות שמים; שכן במילים אלו האדם מכיר באל אחד ויחיד ומשמיע עדות שאין אלוה אחר¹³⁶.

¹³² אך במשנה ה (שם) לא מופיעה המילה 'עול': "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת".
¹³³ ספראי, 'משנת א"י', ברכות, עמ' 82.

¹³⁴ בחלק מהנוסחים מופיע המושג מלכות שמים ברישא ועול מ"ש בסיפא (בבלי: דפוס; ירושלמי: ליינדן); בחלק מהנוסחים מופיע המושג עול מ"ש בשני המקומות (בבלי: מינכן 95; ירושלמי: דפוס, פריס ולונדון); ובחלק מהנוסחים מופיע המושג מלכות שמים בשני המקומות (בבלי: פירנצה ואוקספורד; ירושלמי: ותיקן).

¹³⁵ בכ"י ותיקן של הירושלמי: "כדי שתמליכהו עלך" (וכן כתוב בכ"י מינכן 95 של הבבלי, ראה בעמ' 133).

¹³⁶ ראה אורבך, 'חז"ל', עמ' 348.

2. שיעור חובת הכוונה בתפילת העמידה

בעניין הברכות בתפילת העמידה בהן צריך להתכוון, יש לדון לאור שתי הברייתות הבאות:

א. תוספתא ברכות ג, ד (מהד' ליברמן, עמ' 12): **"המתפלל צריך שיכוין את לבו"**.

ב. בבלי ברכות לד, ע"ב: **"המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן – יכוין**

את לבו באחת"¹³⁷; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות".

מהתוספתא עולה כי המתפלל צריך להתכוון בכל הברכות של התפילה. חיזוק להבנה זו ניתן להביא מהלכה אחרת של התוספתא (ברכות ב, ב) אשר נדונה בחלק הקודם: **הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו**. ר' אחאי אומר משם ר' יהודה: אם כיון את לבו בפרק הראשון, אע"פ שלא כיון לבו בפרק האחרון יצא". נוכח דבריו של ר' אחאי מסתבר כי לדעת התנא קמא כל קריאת שמע צריכה כוונה. ואכן כך מפורש בגרסה אחרת של הברייתא: **"הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו בכולה"**¹³⁸.

לברייתא המובאת בבבלי: **"המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן – יכוין את לבו באחת"**, אין כל מקבילה בספרות חז"ל. לאור זאת, נראה כי ברייתא זו יסודה בתוספתא אלא שהבבלי הוסיף רובד של פירוש או סיוג לברייתא, לשון אחר: נראה כי הציטוט 'המתפלל צריך שיכוין את לבו' לקוח מהתוספתא, ואילו התוספת הפרשנית 'ואם אינו יכול וכו'' היא של הבבלי¹³⁹. בכל אופן אין ספק כי הברייתא שבבבלי מאוחרת מזו שבתוספתא והיא מצביעה על התמתנות באשר לצורך בכוונה. שכן לפי התוספתא המתפלל צריך להתכוון **בכל הברכות**, ואילו לפי הבבלי אם אינו יכול להתכוון בכולן די בכך שיתכוון **בברכה אחת**; ובהמשך מבואר כי עליו להתכוון 'באבות'.

¹³⁷ התוספות (על אתר) קראו את הברייתא הזו כתגובה למאמרו של ר' אלעזר (ברכות ל, ע"ב): "לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל וכו'"; ופירשו את אמרת ר' אלעזר בהתאם לברייתא שלפנינו, דהיינו שאם האדם סבור כי יוכל לכוון את לבו **באחת** – יתפלל. מיותר לציין, כי התוספות נקטו כאן במגמה הרמוניסטית, שכן מפשט הדברים ברור שלדעת ר' אלעזר האדם צריך לשער האם יוכל להתכוון **בכל הברכות**. לגופם של דברים, נראה בבירור כי ברייתא זו הנה תגובה לדברי התוספתא: 'המתפלל צריך שיכוין את לבו', והיא עוסקת בשאלת שיעור חובת הכוונה, ולא בשאלה האם יש לבטל תפילה כאשר אין יכולת להתכוון.

¹³⁸ ע"פ חלק מכתבי היד של הבבלי (ראה לעיל הערות 105, 110). וכן ראה דקדוקי סופרים, א, עמ' 60 והערה ח.

¹³⁹ פרידמן ('הברייתות', עמ' 196-197) דן באריכות בדבר היחס שבין הברייתות שבתוספתא למקבילותיהן שבתלמודים. לדבריו, "הירושלמי מוסר את מקורותיו (בנידון שלנו, הלכות התוספתא) בצורה מדויקת ונאמנה הרבה יותר מן הבבלי. ברם, אין להוציא מכאן שלעולם אין הירושלמי גם הוא משנה, מקצר, או מפעיל את דרכי העריכה והפיתוח. אדרבא, הוא בהחלט עושה כזאת, אלא במידה מועטת מאוד לעומת הבבלי... ההבדלים בין החטיבות הללו [=תוספתא, ירושלמי ובבלי] במסירת דברי התנאים אינם נעוצים בסוגי טקסטים שונים שקיבלו מלכתחילה, אלא בדרכי המסירה הנהוגות בכל אחת משלוש החטיבות, אם שמרנית מאוד, או פעילה ויצירתית מאוד... המסירה של התוספתא כחטיבה, שמרנית יותר מזו שבה מוסר הירושלמי את מקבילות התוספתא, והמסירה שבה מוסר הירושלמי את הברייתות הללו שקטה ושמרנית לאין ערוך מזו שבבבלי".

מסתבר כי ההתמתנות בנוגע לצורך בכוונה נובעת מן ההכרה בקושי להתכוון, ובפרט לזמן ממושך, ואולי גם מן הצורך לקבוע סדרי עדיפויות עקב קושי זה (כפי שכתבתי גם ביחס להתמתנות בק"ש). לאור קביעת הבבלי, כי נדרשת כוונה לכל הפחות 'באבות', עולה השאלה מה דינו של אדם שלא כיוון את לבו בברכה זו – האם הוא יצא ידי חובתו (אלא שלא קיים את המצווה 'כתקנה'), או שמא הוא לא יצא, וממילא ייתכן כי עליו לחזור ולהתפלל (שאלה ברוח זו נשאלה גם בהקשר לק"ש). מלשון הגמרא – "צריך שיכוין... יכוין את לבו באחת... באבות" – קשה להכריע בשאלה זו; אך ייתכן שהכוונה בברכת אבות מעכבת¹⁴⁰, שכן, כפי שכותב הרשב"א: "בברכה ראשונה צריך כונה לכל הפחות, ואם לא כיוון מסתברא שצריך לחזור ולהתפלל. שאם אתה אומר צריך לכתחילה אף בכלן צריך כן"¹⁴¹. על אף שמצד הדין נראה כי אדם שלא התכוון בברכת אבות, אכן היה צריך לחזור ולהתפלל בכוונה; בסופו של דבר עולה מהמקורות התלמודיים כי אין לחזור על תפילה עקב העדר כוונה. זאת: או מצד הסברה של 'חברותא כלפי שמיא?' (ראה בעמ' 159) או מצד הסברה כי אין כל ערובה לכך שהאדם יצליח להתכוון באם יחזור על תפילתו¹⁴²; וכבר מובא בשם ר' אלעזר (ירושלמי ברכות ב, ד, ה ע"א): "נתפלל ולא כיון לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל", ועל פי רוב המתפלל אינו יכול לדעת בוודאות האם יצליח להתכוון, וממילא אין טעם לחזור על התפילה (ומצד הסברה של 'חברותא' אף עולה כי יש טעם לפגם בחזרה זו).

הצורך בכוונה דווקא בברכת אבות עשוי להתפרש בשני אופנים: (א) הערכה לחשיבות תוכנה (כלומר, שתוכנה חשוב יותר מזה של יתר הברכות); (ב) מתן חשיבות לטקסט הפתוח (כלומר, שהיא הברכה הראשונה, ובשעת הכניסה לתפילה צריך להתכוון כראוי)¹⁴³.

מפשט הדברים נראה כי התוכן של ברכת אבות חשוב יותר, שכן יש בה "סידור שבחיו של מקום"¹⁴⁴, אך לא מן הנמנע כי הדרישה להתכוון בברכה זו נובעת גם מהצורך לפתוח את התפילה באופן הראוי¹⁴⁵.

¹⁴⁰ כך מבינים הפוסקים, ראה למשל במשנה ברורה או"ח קא, א, ד"ה 'והאידנא' ("...דמצד הדין לא יצא").

¹⁴¹ שו"ת הרשב"א, א, ס"י שמד. וכן פוסקים גם הרמב"ם (הלכות תפילה י, א), השו"ע (או"ח קא, א), ועוד.

¹⁴² ברוח זו פוסק הטור (אורח חיים קא) ובעקבותיו הרמ"א (או"ח קא, א): "והאידנא [=ובזמן הזה] אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור". אגב, שיקול זה אינו רלוונטי ביחס לק"ש שכן האדם יכול לדעת האם יצליח להתכוון בפסוק אחד בלבד, ראה גם לאם, 'הלכות', עמ' סח.

¹⁴³ על שתי האפשרויות ראה גם אצל כשר, 'הכוונה', עמ' 262. ביחס לק"ש נראה בעליל כי תוכן הפסוק הראשון חשוב יותר, שכן יש בו קבלת מלכות שמים וייחוד ה', ולכן נדרשת בו כוונה (ולא משום שמדובר בטקסט הפותח).

¹⁴⁴ ראה למשל: רשב"א, שו"ת הרשב"א, א, ס"י שמד; משנה ברורה, או"ח קא, א, ס"ק ג.

¹⁴⁵ השווה לדבריו של רש"י (על דברי הגמרא לפיהם מי שטעה בברכת אבות "סימן רע לו" [ברכות לד, ע"ב]):

"באבות – שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה".

ה. כוונה ומעשה בתפילה ובקריאת שמע

בסוגיית הבבלי (ברכות יג, ע"ב) העוסקת בשיעור חובת הכוונה בק"ש מובאת ברייתא המוסרת על מחלוקת בין שני תנאים (רב זוטרא ור' יאשיה או ר' אליעזר ור' יהושע¹⁴⁶) בנוגע לשאלה: באיזה חלק מן הקריאה קיימת 'מצוות כוונה', שעניינה חובה לכוון את הלב, ובאיזה חלק קיימת 'מצוות קריאה', שעניינה חובה לקרוא / להגות את המילים.

מובן כי לכתחילה הקורא צריך הן לכוון את לבו והן להגות את המילים בכל ק"ש, השאלה היא אפוא באיזה חלק מק"ש קיימת חובת כוונה או חובת קריאה, כך שבהעדרה האדם לא יצא ידי חובתו¹⁴⁷.

יוצא אם כן, כי ביחס לק"ש מבטאת 'מצוות כוונה' את הצורך ב**כוונה** לתוכן הדברים הנאמרים, ואילו 'מצוות קריאה' את הצורך ב**מעשה** – בהגיית המילים.

ארליך מציין כי "בתפילה אין מצוות קריאה, וממילא עולה השאלה מה מעמדו של הדיבור בה"¹⁴⁸.

בספרות התנאית קיימת דרישה מפורשת לכוונה בתפילה¹⁴⁹, אך לא מצאתי בה דרישה למעשה¹⁵⁰.

לעומת זאת, בשני התלמודים מפורש הצורך הן בכוונה והן במעשה; זאת בהסתמך על תפילת חנה.

הצורך בכוונה נסמך על חלק הפסוק: 'וחנה היא מדברת על לבה' (שמואל א, א, יג) – 'מיכן שהתפילה

צריכה כונה" (ירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א) או "מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו"¹⁵¹ (בבלי ברכות לא,

ע"א); והצורך במעשה נסמך על חלק הפסוק: 'רק שפתיה נעות' (שמואל א, שם) – 'מיכן שהוא צריך

להרחיש [=לנענע] בשפתותיו"¹⁵² (ירושלמי, שם) או "מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו" (בבלי, שם).

בדיון שלהלן חשוב להבחין בין תפילה (או קריאה) ב**הרהור הלב** שעניינה תפילה בלב, מבלי לבטא (או

להגות) את המילים¹⁵³, לתפילה ב**כוונת הלב** שעניינה להתכוון או להתרכז במילים היוצאות מהפה.

¹⁴⁶ הברייתא מצוטטת לעיל בעמ' 153, וראה שם בהערות 106-107 את שינויי הנוסח.

¹⁴⁷ הבבלי (ברכות יג, ע"ב) העמיד את הברייתא – שלא כפשוטה – כך שרב זוטרא מחייב 'כוונה' ו'קריאה' בפרשה הראשונה, ובפרשה השנייה – 'קריאה' בלבד; ולעומתו רבי יאשיה מחייב 'קריאה' ו'כוונה' בפרשה הראשונה, ובפרשה השנייה – 'כוונה' בלבד (מיותר לציין, כי לפי הגמרא צריך לכתחילה לקרוא את שתי הפרשיות ולהתכוון בהן, השאלה כאן היא אפוא לעניין בדיעבד: אם לא קרא או לא התכוון – האם יצא?).

¹⁴⁸ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 193.

¹⁴⁹ תוספתא ברכות ג, ד (מהד' ליברמן, עמ' 12): "המתפלל צריך שיכוין את לבו".

¹⁵⁰ מעשה = הגיית מילים / דיבור / ביטוי שפתיים / חיתוך שפתיים / נענוע שפתיים / עקימת פיו וכיו"ב.

¹⁵¹ מרגולין (ימקדש אדם, עמ' 68 הערה 39) מעיר בצדק כי עניינה של כוונה זו הוא "להתכוון לתוכן הדברים".

¹⁵² עוד נאמר בירושלמי (שם): "יכול יהא מהרהר בלב? ת"ל רק שפתיה נעות, הא כיצד? מרחיש בשפתותיו".

¹⁵³ ראה למשל את דברי הרמב"ם האמורים ביחס לק"ש (פירוש המשנה, על ברכות ג, ד): "ופירוש **מהרהר**,

חושב, כלומר שקורא קרית שמע בלבד מבלי להניע שפתיו" (וראה גם בהערה קודמת).

1. תפילה בהרהור הלב ותפילה בכוונת הלב

האופן שבו נדרש האדם להתפלל נלמד בתוספתא, בירושלמי, בבבלי ובמקבילותיהן מתפילת חנה:

תוספתא ברכות ג, ו (מהדי' ליברמן עמ' 12-13):

יכול יהא משמיע קולו¹⁵⁴? פרש בחנה, שני: וחנה היא מדברת על לבה.

ירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א:

יכול יהא מגביה קולו ומתפלל: פירש בחנה: 'וחנה היא מדברת על לבה' {כנראה שעד כאן הברייתא¹⁵⁵}. יכול יהא מהרהר בלב? ת"ל: 'רק שפתיה נעות', הא כיצד? מרחיש בשפתותיו. אמר רבי יוסי בר חנינא מן הפסוק הזה את למד ארבעה דברים: 'וחנה היא מדברת על לבה' – מיכן שהתפילה צריכה כונה. 'רק שפתי נעות' – מיכן שהוא צריך להרחיש בשפתותיו. 'וקולה לא ישמע' – מיכן שלא יהא אדם מגביה את קולו ויתפלל. 'ויחשבה עלי לשכורה' – מיכן שהשכור אסור להתפלל.

בבלי ברכות לא, ע"א:

יכול ישמיע קולו בתפלתו? כבר מפורש על ידי חנה, שנאמר: 'וקולה לא ישמע' (שמואל א א, יג) {עד כאן הברייתא}... אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: 'וחנה היא מדברת על לבה' (שמואל א א, יג) – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. 'רק שפתיה נעות' – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו¹⁵⁶. 'וקולה לא ישמע' – מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו¹⁵⁷. 'ויחשבה עלי לשכורה' – מכאן ששכור אסור להתפלל.

¹⁵⁴ משמיע קולו | כ"י ערפורט: משמיע קולו לאזניו; דפוס ראשון: משמיע קולו בתפלתו. לאור הגרסה בכ"י ערפורט נחלקו ליברמן וגינצבורג בשאלה: האם מותר למתפלל להשמיע את קולו לאוזנו (והמילה 'לאזניו' היא באשגרה מק"ש), ורק נאסר עליו להשמיע את קולו באופן שישמעו אחרים (כך סובר ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 30); או שמא נאסר על המתפלל אף להשמיע את קולו לאוזנו (כך סובר גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 18). להרחבה בשאלה האם מותר (או צריך) להתפלל תוך השמעה לאוזן המתפלל (בלבד), או שמא יש להתפלל רק בחיתוך שפתיים (ללא השמעת קול), ראה: גינצבורג, שם, עמ' 7 ואילך; ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 181 ואילך.

¹⁵⁵ אין זה ברור האם הברייתא מסתיימת כאן או לאחר האמרה הבאה (עד "בשפתותיו"); ונראים דבריו של גינצבורג ('ירושלמי', ג, עמ' 14) כי "אפשר שהמאמר: יכול יהא מהרהר בלב... מרחיש בשפתותיו, איננו מגוף הברייתא אלא שנתווסף בה מדברי ר' יוסי בר' חנינא – בבבלי ר' המנונא – שנשנו בבי' התלמודים מיד אחר ברייתא זו, וראייה לזה שבמקבילה בתוספתא לא נמצא אפילו רמז קל למאמר זה".

¹⁵⁶ מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו | פריס 671: מיכן למתפלל צריך שיחתוך בשפתיו ואל יהרהר בלבו

¹⁵⁷ מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו | מינכן 95: מכאן למתפלל צריך שתהא תפלתו בלחש; פירנצה: מכאן למתפלל שתהא תפלתו בלחש; פריס 671: מכן למתפלל שתהא שצריך תפלתו בלחש; אוקספורד 23: מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו

ארליך כותב כי מהתוספתא עולה האפשרות שיש להתפלל בהרהור הלב, ולדבריו: "אמנם השאלה [=יכול יהא משמיע קולו?]: נסבה במפורש רק על תפילה בקול הנשמע (לאחרים), אך התשובה מסתמכת על חלק הפסוק: 'היא מדברת על לבה', שמשתמעת ממנו הכוונה לתפילה בלב"¹⁵⁸.

לדעתי הבנה זו אינה מעוגנת בדברי התוספתא. האסמכתא מהפסוק – "וחנה היא מדברת על לבה" – באה ללמד כי אין להתפלל בקול (לפי התוספתא), או שצריך כוונת הלב (לפי שני התלמודים)¹⁵⁹; ובכל אופן אין בה כדי ללמד כי המתפלל צריך **להרהר בלבו** את התפילה ולא לבטאה בפיו.

האפשרות להתיר תפילה בהרהור הלב עולה במפורש – תוך כדי שלילתה – בירושלמי:

יכול יהא מהרהר בלב? ת"ל: רק שפתיה נעות, הא כיצד? מרחיש [=מנענע] בשפתותיו.

מתוך השאלה, 'יכול יהא מהרהר בלב', עולה כי ניתן היה להעלות על הדעת שמותר להתפלל בהרהור הלב, זאת כנראה לנוכח ההגבלה על תפילה בקול – ואולי גם משום שתפילה היא 'עבודה שבלב' – ומשום כך הרגיש הירושלמי צורך לשלול במפורש את האפשרות להתפלל בהרהור הלב.

ההגבלה על תפילה בקול מופיעה לראשונה בתוספתא: "יכול יהא משמיע קולו?...". בהלכה זו לא מפורש הטעם לכך שאין להתפלל בקול, אך הראיה מתפילת חנה – "וחנה היא מדברת על לבה"¹⁶⁰ – מאפשרת להבין כי הגבלה זו נועדה בעיקרה לסייע לאדם להתפלל מתוך כוונת הלב.

לאור העובדה שתפילת חנה מהווה סמל לתפילה בכוונה לא מן הנמנע כי ארבע ההלכות שנלמדות, בשני התלמודים, מתפילה זו נוגעות במישרין או בעקיפין לצורך בכוונת הלב: על הקשר בין האיסור להתפלל בקול לצורך בכוונה הצבעתי כעת. הקשר בין שכרות לכוונה ברור אף הוא, שכן לשיכור אין יישוב הדעת וממילא אין הוא יכול להתכוון בתפילה¹⁶¹. הקשר בין חיתוך השפתיים (הגיית המילים) לצורך בכוונה לכאורה פחות מובהק, אך לדעתי יש קשר הדוק בין השניים; שכן, כפי שכותב ארליך, בהדגשת הכוונה והקשר הרוחני עם האל עלול **הקול** להיתפס כמיותר (או אף כבעייתי). לעומת זאת, **להגיית המילים** נותר תפקיד חשוב – "לתת ביטוי קונקרטי למחשבה, וכן לסייע לה ולמסדה"¹⁶².

בסיכומו של דבר, בשני התלמודים מהווה תפילת חנה בסיס ללימוד הכפול – בדבר הצורך בכוונה ובדבר החובה להגות מילים בלא קול¹⁶³.

¹⁵⁸ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 181.

¹⁵⁹ וכפי שנראה להלן כנראה שהדברים קשורים זה בזה, היות שההגבלה על תפילה בקול נועדה לסייע לכוונה.

¹⁶⁰ ראה את פירוש רד"ק (על שמואל, שם): "**מדברת על לבה**... כלומר שהיתה מכוונת את לבה בתפילתה".

¹⁶¹ כפי שכותב הרמב"ם (הלכות תפילה ד, יז): "שכור אל יתפלל מפני שאין לו כוונה". וכן ראה לעיל הערה 76.

¹⁶² שם, עמ' 262.

¹⁶³ ארליך, שם, עמ' 194.

2. קריאה בהרהור הלב וקריאה בכוונת הלב

הדין התנאי בשאלה האם מותר לקרוא את שמע בהרהור הלב נערך סביב המקרה של 'בעל קרי':
בעל קרי מהרהר בלבו [=את ק"ש¹⁶⁴], ואינו מברך [=אף בהרהור] לא לפנייה ולא לאחריה¹⁶⁵...
ר' יהודה אומר: מברך לפנייה ולאחריהם¹⁶⁶ (משנה ברכות ג, ד).

מברייתא המובאת בבבלי (ברכות כב, ע"א) עולה כי התנא קמא של משנתו הוא רבי מאיר:
בעל קרי שאין לו מים לטבול – קורא קריאת שמע... אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו,
דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך מוציא בשפתיו.

מדברי רבי מאיר – המקבילים לדברי התנא קמא שבמשנה – נראה בבירור כי במקרה של בעל קרי
הרהור מהווה תחליף הולם לדיבור, מבחינת קיום המצווה, שכן הוא מדריך את בעל הקרי להרהר
בלבו אך מכנה זאת "קורא קריאת שמע". רבי יהודה חולק על דעה זו – הן בברייתא והן במשנה –
וקובע כי יש לבטא בפה את המילים.

נוכח דברי התנא קמא במשנה, כי בעל קרי מהרהר את ק"ש, נחלקו בבבלי (ברכות כ, ע"ב) האמוראים
רב חסדא ורבינא (או, כנראה, ר' אבינא¹⁶⁷) אם "הרהור כדיבור דמי" או "הרהור לאו כדיבור דמי".
לדעת ר' אבינא הרהור הוא כדיבור, שהרי אם אינו כדיבור מדוע בעל קרי מהרהר – "למה מהרהר";
ומכאן שאף כל אדם יוצא ידי חובת ק"ש בהרהור בלבד¹⁶⁸. כנגד זה, לדעת רב חסדא הרהור אינו
כדיבור, שהרי אם הרהור כדיבור מדוע שבעל הקרי לא "יוציא בשפתיו"; ומכאן שבעל קרי בפרט
וכל אדם בכלל אינם יוצאים ידי חובת ק"ש בהרהור הלב (והם צריכים לחזור ולקרוא את שמע).
לפי דעה זו (שהרהור אינו כדיבור), התנא קמא – האומר כי בעל קרי מהרהר בלבו – אינו מציע דרך
לצאת ידי חובת הקריאה, אלא מטרתו היא לאפשר לבעל הקרי להשתתף עם הציבור בשעה שהם
קוראים את שמע – "כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו [=בק"ש] והוא יושב ובטל" (שם).

¹⁶⁴ זהו פשט דברי המשנה, וכן הבינו מפרשי המשנה (הרמב"ם, ר"ע מברטנורא ועוד). כך כותב למשל אלבק
('משנה', זרעים, עמ' 19): "מהרהר בלבו – את שמע, ואינו מוציא את התיבות בשפתיו, לפי שבעל קרי צריך
טבילה לתפילה ולדברי תורה מתקנת עזרא". אך הירושלמי (ברכות ג, ד, ו ע"ב) מפרש, לדעתי בדוחק, כי בעל
הקרי מהרהר את ברכות שמע, ראה שם.

¹⁶⁵ אלבק (שם): "ואינו מברך וכו' – אפילו בהרהור, כיוון שברכות שמע אין חייבים בהן מדברי תורה".

¹⁶⁶ אלבק (שם): "מברך לפנייהם ולאחריהם... שמוציא בשפתיו ומברך, וכל שכן שקורא שמע עצמה בשפתיו".
¹⁶⁷ בנוסח הדפוס וברוב כתבי היד כתוב 'רבינא'. בכ"י אוקספורד 23 ובקטע גניזה (כ"י קמברידג' 159) כתוב
'ר' אבינא'. מסתבר כי אכן מדובר בר' אבינא (הקרוי לעתים גם רבינא, ראה אנצ' לחכמי התלמוד, א, עמ' 17).
שהיה בן דורו של רב חסדא (דור שני-שלישי של אמוראי בבל) ולא ברבינא שהיה בדור השישי של אמוראי בבל.

¹⁶⁸ כפי שכותב רש"י (על אתר): "כדיבור דמי – וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור".

רוב הראשונים פסקו להלכה כשיטתו של רב חסדא, שהרהור אינו כדיבור, וממילא אדם שקרא את שמע בהרהור הלב (כלומר, שלא ביטא בפיו את המילים) לא יצא ידי חובת הקריאה אף בדיעבד¹⁶⁹. נראה כי גם לשיטת ר' אבינא, שהרהור הוא כדיבור, לכתחילה אין לקרוא את שמע בהרהור הלב – ובדיעבד יוצאים ידי חובה בהרהור – ורק לבעל קרי הותר לעשות כן לכתחילה לנוכח תקנת עזרא. יש לציין, כי מברייתא אחת – המובאת להלן בשני נוסחים – ניתן לכאורה להבין שרבי מאיר מתיר **לכל אדם** (ולא רק לבעל קרי) לקרוא בהרהור הלב:

- אמר רבי יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע – צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: שמע ישראל (דברים ו, ד); אמר לו רבי מאיר, הרי הוא אומר: אשר אנכי מצוך היום על לבבך (שם ו, ו) – אחר כונת הלב הן הן הדברים (בבלי ברכות טו, ע"ב).
- שמע ישראל. ר' יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה: הקורא קרית שמע צריך שישמיע לאזנו, שני: שמע ישראל – השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיו. ר' מאיר אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: אשר אנכי מצוך היום על לבבך – אחר כונת הלב הן הדברים (מדרש תנאים לדברים ו, ד [מהד' הופמן, עמ' 24])¹⁷⁰.

מחלוקת ר' יהודה ור' מאיר עוסקת בשאלה: האם הקורא את שמע צריך להשמיע את קולו לאוזנו? ר' יהודה סבור כי הקורא צריך שישמיע לאזנו. זאת בהסתמך על חלק הפסוק 'שמע ישראל', כאשר המילה 'שמע' מתפרשת כהוראה על חובת השמעה לאוזן: 'השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיו'. מנגד, סבור ר' מאיר כי הקורא אינו צריך להשמיע את קולו לאוזנו אף לכתחילה¹⁷¹ – ובניגוד לדעה הרווחת אצל התנאים¹⁷² – זאת בהסתמך על חלק הפסוק 'על לבבך': 'אחר כונת הלב הן הן הדברים'. בלידשטיין כותב כי מאמרתו של רבי מאיר ('אחר כונת הלב וכו') משתמע שהוא מכשיר אף קריאה בהרהור הלב, ובהמשך מוסיף: "רבי מאיר עשוי להכשיר את האמירה-קריאה בלב אף לכתחילה"¹⁷³.

¹⁶⁹ ראה הפניות באנציקלופדיה התלמודית ערך 'הרהור כדיבור', כרך י, טור תקצד והערה 18.

¹⁷⁰ הבאתי גם את נוסח הברייתא שבמדרש התנאים בשל שתי תוספות חשובות הנמצאות בה: (א) הלימוד מן הפסוק 'שמע ישראל – השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיו'. (ב) התוספת לדברי ר' מאיר – "אינו צריך".

¹⁷¹ כפי שמפרש רש"י (ברכות טו, ע"א): "**אחר כונת הלב נו'** – ואפילו לכתחלה נמי אינו צריך".

¹⁷² במשנה (ברכות ב, ג) נאמר כך: "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו – יצא, רבי יוסי אומר – לא יצא". מן המשנה עולה שהקורא את שמע צריך לכתחילה להשמיע את קולו לאוזנו, והמחלוקת בין הת"ק לרבי יוסי היא לעניין בדיעבד: לדעת רבי יוסי אם הקורא לא השמיע לאוזנו הוא לא יצא, ואילו לדעת הת"ק הוא יצא (בתלמודים מובאת דעה זו בשם רבי יהודה [ירושלמי ברכות ב, ד, ד ע"ד; בבלי ברכות טו, ע"א]). דעת ר' מאיר מהווה דעה שלישית – שאין צורך בהשמעה לאוזן אף לכתחילה (ראה גם הגר"א, 'שנות אליהו' למשנה הנ"ל).

¹⁷³ בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 104.

ייתכן כי אפשר לפרש שרבי מאיר מכשיר – בדיעבד או אף לכתחילה – קריאה בהרהור הלב בלבד. אך לדעתי רבי מאיר אינו מתייחס כאן לקריאה **בהרהור הלב** (דהיינו קריאה בלב ללא הגיית מילים), אלא הוא קובע כי אין צורך בהשמעת הקול לאוזן – ובניגוד לרבי יהודה המצריך השמעה לאוזן – שכן אחר **כוונת הלב** (ולא הרהור הלב!) הן הן הדברים¹⁷⁴.

בהקשר לדברי המשנה (ברכות ב, ג), 'הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו', כותב בלידשטיין בצדק כי "אי-השמעה לאוזן אינה בהכרח קריאה בלב; ייתכן שהדברים נאמרים בלחש, אך אינם נשמעים"¹⁷⁵. אני סבור אפוא כי לדעת רבי מאיר הקורא את שמע אינו צריך – אף לכתחילה – להשמיע את קולו לאוזנו (כלומר, הוא רשאי לקרוא בלחש), מאחר שלשיטתו כוונת הלב היא העיקר בקריאת שמע. לדידו, אין זה משנה אם הקורא ישמיע את קולו לאוזנו אם לאו, **העיקר שיכוון את לבו בקריאה**.

סיכומו של דבר: הן בק"ש והן בתפילה יש צורך במעשה – בהגיית המילים (לכל הפחות לכתחילה), ונראה כי אין בספרות חז"ל מקור המתיר **לכתחילה** לקרוא או להתפלל בהרהור הלב.

באשר למעמדה של הכוונה בק"ש ובתפילה ראינו (בסעיף הקודם), כי בתלמוד הבבלי ניכרת מגמה ברורה של צמצום דרישת הכוונה והעמדתה על המינימום האפשרי – רק הפסוק הראשון של שמע והברכה הראשונה של התפילה צריכות כוונה. מגמה זו התקבלה פה אחד בהלכה הבתור תלמודית¹⁷⁶. אך בעניין מעמדו של המעשה (=ביטוי השפתיים) דומה כי קיימת מגמה הפוכה – לחזק את מעמדו. **במשנה** כתוב כי 'בעל קרי מהרהר בלבו' את ק"ש, ומפשט דברי המשנה עולה כי הוא יוצא בהרהור. ביחס לתפילה לא מצאתי מקור תנאי השולל תפילה בהרהור הלב, אם כי לא מצאתי גם מקור תנאי המתיר (או המצריך) להתפלל בדרך זו.

בבבלי נחלקו האמוראים האם יש תוקף הלכתי להרהור הלב – האם הוא כדיבור או שאינו כדיבור; ולדעת רב חסדא שהרהור אינו כדיבור – המהרהר לא יצא ידי חובת ק"ש (והותר לבעל קרי להרהר על מנת שיוכל להשתתף עם הציבור, כנ"ל). ביחס לתפילה מפורש בשני התלמודים כי אין להתפלל בהרהור הלב; זאת בהסתמך על דברי הפסוק, מתפילת חנה, 'רק שפתי נעות' (ראה לעיל עמ' 163). **רוב הראשונים** פסקו להלכה כדעת רב חסדא, שהרהור אינו כדיבור, ועל כן מי שקרא או התפלל ולא ביטא בפיו את המילים – לא יצא ידי חובתו.

¹⁷⁴ כך מבין למשל הראב"ד (השגות הראב"ד, ברכות יב, ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה 'יצא'): "שלא מצינו תנא שיאמר כן שלא יהא צריך להוציא בשפתיו, ואפילו רבי מאיר דאמר 'אחר כוונת הלב הן הן הדברים' לא בא אלא להוציא מדברי יהודה דאמר צריך שישמיע לאוזנו. אבל להוציא בשפתיו צריך דהא כתיב 'ודברת בס'".

¹⁷⁵ בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 104.

¹⁷⁶ ראה למשל במקורות שצוינו לעיל בהערות 128, 141.

3. היחס בין השמעת קול לכוונת הלב

בעניין השמעת קול יש הבדל בין תפילה לק"ש: בתפילה נאסר על האדם להשמיע את קולו; המקור לכך הוא בתוספתא (ברכות ג, ו): "יכול יהא משמיע קולו? פרש בחנה, שני וחנה היא מדברת על לבה". בק"ש, לעומת זאת, צריך האדם להשמיע את קולו לאוזנו; המקור לכך הוא במשנה (ברכות ב, ג): "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו – יצא, רבי יוסי אומר – לא יצא"¹⁷⁷.

בחלק הקודם ראינו, כי לדעתו של רבי מאיר הקורא את שמע אינו צריך להשמיע את קולו לאוזנו (בשונה משתי השיטות המובאות במשנה, ראה הערה 172), שכן: "אחר כונת הלב הן הן הדברים". מדברי רבי מאיר עולה כי הקול אינו מסייע – ואולי אף מפריע – לכוונת הלב, ועל כן אין צורך בו. אך ממקור אחר, העוסק בתפילת העמידה, מצטיירת תמונה שונה בדבר היחס שבין הקול לכוונה: המשמיע קולו בתפלתו – הרי זה מקטני אמנה. אמר רב הונא: לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש, אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש – מותר; והני מילי – ביחיד, אבל בצבור – אתי למיטרד צבורא (בבלי ברכות כד, ע"ב).

בברייתא נאמר כי "המשמיע קולו בתפלתו – הרי זה מקטני אמנה"¹⁷⁸. צודק ארליך בכותבו כי "קטן אמונה" הוא מי שאינו בוטח באל שהוא יודע את צרכיו ואף דואג למלאם. לדוגמה: "ופסקו אנשי אמנה. אמר רבי יצחק: אלו בני אדם שהן מאמינין בהקב"ה; דתניא, רבי אליעזר הגדול אומר: כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר – אינו אלא מקטני אמנה" (בבלי סוטה מח, ע"ב). המתפלל בהשמעת קול הוא אפוא 'קטן אמונה' משום שאינו בוטח באל שידאג לצרכיו ועל כן עושה מאמץ קולי להודיעו על כך"¹⁷⁹.

רב הונא מסייג את דברי הברייתא וקובע כי ההגבלה על תפילה בקול, והביקורת כלפי העושים כן, אמורה רק ביחס לאדם שיכול להתכוון כאשר הוא מתפלל בלחש; ואולם מי שאינו יכול להתכוון בתפילה שבלחש, רשאי להתפלל בקול. בהמשך שבה הגמרא ואוסרת תפילה בקול – אף לצורך כוונה – בעת שהאדם מתפלל בציבור, היות שקולו עלול להפריע למתפללים האחרים (להתפלל או להתכוון).

¹⁷⁷ יש להעיר, כי בספרי דברים לא (מהד' פינקלשטיין, עמ' 53) מובאת רק הדעה המחמירה (כשיטתו של רבי יוסי): "[שמע ישראל], מיכן אמרו הקורא קריית שמע ולא השמיע לאזנו – לא יצא". קנוהל ('מלכות שמים', עמ' 16 הערה 22) כותב כי "נראית דעתם של פינקלשטיין (בהערותו לספרי, שם) וליברמן (דב"ר, עמ' 63, הערה 7) כי ב'מיכן אמרו' זה הובאה משנה ישנה, שנדחתה מאוחר יותר מפני משנתנו".

¹⁷⁸ קודם לכן בגמרא מובא חלק נוסף של הברייתא: "המשמיע קולו... מקטני אמנה. המגביה קולו בתפלתו – הרי זה מנביאי השקר". בעניין ההשוואה בין המגביה קולו לנביאי השקר ראה ארליך, 'כל עצמותי', עמ' 172.

¹⁷⁹ שם.

ארליך כותב כי מקומם של דברי רב הונא מובן לאור דברי הברייתא: "הברייתא מגנה תפילה בקול בגלל האמונה המסולפת שהיא משקפת. לקביעה זו מהווים דברי רב הונא סייג: המתפלל בקול מתוך מאמץ להשיג את כוונת הלב בוודאי אינו ראוי לגינוי"¹⁸⁰.

חשוב לציין, כי הן לפי הברייתא (המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה) והן לפי התוספתא (יכול יהא משמיע קולו?...!) יש איסור על השמעת הקול בתפילה; רב הונא מסייג את האיסור מפאת חשיבות הכוונה ומתיר ליחידים להתפלל בקול, אך באופן כללי הדבר אסור.

לעיל ראינו כי רבי מאיר מוותר על הצורך בהשמעת הקול לאוזן בק"ש בטענה כי "אחר כוונת הלב הן הדברים"; מדבריו עולה כי יש מתח בין הקול לכוונה ומבחינתו כוונת הלב היא הגורם המכריע. על אף שדברי רב הונא מתייחסים לתפילת העמידה ולא לק"ש, עולה מהם כי לא זו בלבד שאין מתח בין הקול לכוונה אלא אדרבה הקול עשוי לסייע לכוונת הלב.

בהסתמך על דברי רב הונא ניתן אף לטעון כי הויתור על המרכיב הקולי בק"ש עלול לפגוע בכוונה¹⁸¹. נוכח הסתירה לכאורה בין דברי רבי מאיר לאלו של רב הונא, ניתן להעלות את ההשערות הבאות:

א. ייתכן כי מדובר בגישות שונות: ר' מאיר סובר שהקול אינו מסייע – ואולי אף מפריע – לכוונה, ואילו רב הונא סובר שהקול דווקא עשוי לסייע לכוונה.

ב. ייתכן כי אין כאן גישות שונות, אלא לפי שניהם מדובר בעניין אינדיבידואלי: יש אנשים שקל להם יותר להתכוון בקריאה שבלחש – ואליהם מכוונים דבריו של ר' מאיר; ויש אנשים בודדים שאינם יכולים להתכוון בתפילה שבלחש – ואליהם מכוונים דבריו של רב הונא.

ג. ייתכן כי בתקופת התנאים התפיסה הייתה שהתפילה בלחש מסייעת לכוונה¹⁸², וממילא דבריו של ר' מאיר מובנים על רקע תפיסה זו¹⁸³. אך בתקופה מאוחרת יותר הלכה ונשתרשה התפיסה כי דווקא התפילה בקול מסייעת לכוונה¹⁸⁴.

¹⁸⁰ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 184.

¹⁸¹ טענה זו נזכרת בדבריו של ר' אברהם הירחי (ספר המנהיג, עמ' 22) בדיונו על קריאת שמע: "מכל מקום מנהג טוב הוא שנהגו בספר לקרות בקול רם פסוק ראשון הצריך כוונת הלב ואם יאמר אותו בחשאי לא יכוין כל כך את לבו". וראה גם לורברבוים, 'כוונה', עמ' 56.

¹⁸² כפי שכתבתי לעיל, נראה כי תפיסה זו עומדת ביסודה של ההלכה שאין להתפלל את תפילת העמידה בקול – הלכה הנזכרת לראשונה בתוספתא ברכות ג, ו. ראה בעמ' 165, והשווה לדברי ארליך המצוטטים בעמ' הבא.

¹⁸³ הברייתא המוסרת את דברי ר' מאיר מובאת במספר מקומות בבבלי (ברכות טו, ע"א; שם, ע"ב; מגילה כ, ע"א) ובמדרש תנאים לדברים (ו, ד). אי לכך, איני רואה סיבה לחשוד כי מדובר בברייתא מאוחרת.

¹⁸⁴ בדעה שהקול מעורר את הכוונה מחזיק גם גינצבורג (ירושלמי, ג, עמ' 9-10): "...שנו בבבלי מאמרו של רב הונא: לא שנו אלא שיכול לכוון... משום שכן הוא דרך רוב בני אדם לעורר הכוונה על ידי השמעת קול".

ארליך טוען, ולדעתי בצדק, כי ההגבלה על תפילה בקול הנה תוצאה עקיפה של המעמד המרכזי אשר ניתן לכוונה בתפילה וליסוד העיוני-רוחני בה. ואלו הם דבריו: "אין ספק, שבמוסד התפילה בתקופת חז"ל מרכיב הכוונה הוא יסוד מכוון ותשתיתי. מרכיב זה קיים בתחומים הלכתיים נוספים, אך למרכזיותו בתפילה אין אח ורע, אפילו לא בק"ש. סוג הפעילות הדתית של תפילה נתפס יותר מכל פעילות אחרת כעשייה רוחנית. זוהי 'עבודה שבלב'. במצב זה נוצר מתח בין היסוד הרוחני של התפילה לבין היסוד המעשי-פורמלי שלה... בק"ש, למשל, שיש בה קווי שיתוף לתפילה, נעשית ההבחנה בין 'מצוות כוונה' למצוות קריאה'. אולם בתפילה אין מצוות קריאה, וממילא עולה השאלה מה מעמדו של הדיבור בה. המרכיב הראשון של הדיבור העשוי להתערער הוא הקול, משום שהוא המוציא אל הפועל את הדיבור ומממש את הפונקציה התקשורתית שלו. כאשר התפילה נתפסת כהתקשרות רוחנית לאל, ממילא מתייחר הצורך בקול. מאידך גיסא להתנסחות במילים יש תפקיד חשוב גם בתקשורת הרוחנית, במיסוד, בהכוונה ואף בסיוע לפעילות המחשבתית והרגשית".

ארליך מודה כי במקורות חז"ל ניתנו הסברים אחרים לריסון הקולי¹⁸⁵, ואין המתח שבין הקול לכוונה עולה במפורש. אך הוא כותב כי שיקול זה "עולה מפורשות בדיון על השימוש בקול בקריאת שמע. רבי מאיר, כדעת יחיד, חולק על התנאים הסבורים שיש לקרוא קריאת שמע בקול בטענה: 'אחר כונת הלב הן הן הדברים' (ברכות טו, ע"א-ע"ב). הדגשת הכוונה כיסוד העיקרי בקריאת שמע מביאה לווייתור על המרכיב הקולי. דעת יחיד זו בקריאת שמע היא לדעתנו העומדת ברקע ההסכמה הכללית כמעט לעיצוב תפילה בלחש"¹⁸⁶.

¹⁸⁵ שני הסברים מרכזיים ניתנו לתפילה בלחש: (א) כדי שלא לבייש את עוברי העבירה. על-פי הברייתא: "א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מפני מה תיקנו תפלה בלחש? שלא לבייש את עוברי עבירה (רש"י: 'המתוודים בתפלתם על עבירות שבידם'), שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה" (בבלי סוטה לב, ע"ב). (ב) כדי לבטא את הביטחון ביכולת האל לשמוע תפילה שבלחש ולדאוג לצרכי האדם. על-פי הברייתא: "המשמיע קולו בתפלתו – הרי זה מקטני אמנה. המגביה קולו בתפלתו – הרי זה מנביאי השקר" (בבלי ברכות כד, ע"ב). להסבר זה יש להוסיף כי התפילה בלחש מבטאת ומבססת את האמונה בדבר קרבתו של ה' לבריותיו – קרבה המתבטאת בשמיעת תפילתם בכל מצב ובדאגה לצורכיהם – חרף ריחוקו "הפיזי" מהם; זאת בניגוד לאלילים הנמצאים בקרבה פיזית לעובדיהם, אך למעשה רחוקים הם מהם, לפי שאינם שומעים ודואגים לצורכיהם. כפי שנאמר בירושלמי (ברכות ט, א, יג ע"א): "עבודה זרה נראית קרובה ואינה אלא רחוקה, מה טעמא: 'ישאורו על כתף יסבלוהו וגו''. סוף דבר אלוהו עמו בבית והוא צועק עד שימות ולא ישמע ולא יושיע מצרתו. אבל הקב"ה נראה רחוק ואין קרוב ממנו... ראה כמה הוא גבוה מעולמו, ואדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחישה והקב"ה מאזין את תפילתו, שנא': 'וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע', והאזין הקב"ה את תפילתה. וכן כל בריותיו שני': 'תפילה לעני כי יעטף', כאדם המשיח באוזן חבירו והוא שומע. וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב לבריותיו כפה לאוזן".

¹⁸⁶ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 193, 261-262.

ו. כוונה וטקסיות בקריאת שמע

קנוהל במאמרו: "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים", מבין את מחלוקת ר' יהודה משום ראב"ע ור' מאיר בעניין השמעת הקול לאוזן בקריאת שמע¹⁸⁷, על רקע המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל על אודות האופי הטקסי של ק"ש (משנה ברכות א, ג):

בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו, שנאמר ובשכבך ובקומך (דברים ו, ז). ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר ובלכתך בדרך (שם). אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים.

בית שמאי סוברים כי האדם נדרש לקרוא את שמע בתנוחה מסוימת – הטיה בערב ועמידה בבוקר. לעומתם סוברים בית הלל כי אין תנוחה מסוימת הנדרשת בעת הקריאה אלא 'כל אדם קורא כדרכו'.

בתלמוד הבבלי (ברכות יא, ע"א) מובאת ברייתא המסבירה את משמעות הביטוי 'קורא כדרכו': בית הלל אומרים: עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטיין וקורין, הולכין בדרך וקורין, עושין במלאכתן וקורין.

קנוהל מסביר את הרעיון העומד בבסיס מחלוקת הבתים באופן הבא: "בית הלל סבורים, כי ניתן לקרוא תוך כדי המשכת הפעילות האנושית השוטפת לסוגיה: הליכה, עשיית מלאכה וכיוצא בזה. ולעומתם באים חכמי בית שמאי עם הדרישה לקריאה בתנוחה מיוחדת, לתבוע הפסקת שגרת חולין ועמידה מן העשייה האנושית השוטפת בעת הקריאה. העמידה בתנוחה מיוחדת יוצרת אפוא יחידת זמן הנבדלת ומוגבלת מזרם החולין, ובידוע, שיצירת מומנט נבדל היא היסוד לכל ריטואל טכסי. לפיכך דומה, שניתן לראות את המחלוקת בין הבתים כהתעצמות בשאלת האופי הטכסי של קריאת 'שמע': בית שמאי מחייבים תנוחות מיוחדות בעת הקריאה, בכדי לשוות לה אופי של ארוע טכסי הנבדל משגרת החולין, ולעומתם סבורים חכמי בית הלל, כי קריאת 'שמע' יכולה להיערך בעצומם של חיי המעשה, ללא כל גינוני טכסי"¹⁸⁸.

לנוכח הבדל זה בתפיסת אופי הקריאה, מסביר קנוהל את המחלוקת שבין ר' יהודה משום ראב"ע לר' מאיר: "יודעים אנו כי ר' אלעזר בן עזריה החזיק במנהג השמותי של קריאת 'שמע'¹⁸⁹, וקביעת חובת ההשמעה בקול משתלבת בתפישה השמותית, הרואה בקריאה ארוע של הכרזה טכסית.

¹⁸⁷ "ר' יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה: הקורא קרית שמע צריך שישמיע לאזנו... ר' מאיר אומר: אינו צריך... אחר כוונת הלב הן הדברים" (הברייתא במלואה – על שני נוסחיה – מובאת לעיל עמ' 167).

¹⁸⁸ קנוהל, 'מלכות שמים', עמ' 16.

¹⁸⁹ ראה מעשה ברי' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל בתוספתא ברכות א, ד (מהד' ליברמן, עמ' 2) ומקבילות.

לעומת זאת מייצג ר' מאיר בנאמנות את שיטת עקיבא רבו, שהכריע תדיר כבית הלל. לאור ראייתם של חכמי בית זה את קריאת 'שמע' כאקט הנעדר כל אלמנט טכסי חיצוני. בא ר' מאיר וויתר לגמרי על השמעת הקול, שהרי: 'אחר כונת הלב הן הן הדברים'¹⁹⁰.

בהמשך דבריו מעיר קנוהל שאין הוא טוען "כי הדרישה לכוונת הלב היתה נחלת בית הלל לבדם; אדרבה, נראה כי דבר זה היה מקובל על הכל... אולם משקלה ומעמדה של הכוונה כגורם עצמאי כרוך בשאלת הטכסיות. חכמי בית שמאי, הגורסים מסגרת טכסית של פעולות דרמטיות, מפנים את עיקר תשומת לבם לאפשרות לקיום מסגרת זו. לעומת זאת על-פי תפישת בית הלל, הנוטלת את גינוני הטכס מ'שמע', הופכת הכוונה לגורם המרכזי המכריע, והאפשרות לשמור על ריכוז וצלילות הדעת נעשית השיקול הקובע בגדרי החיוב והפטור'¹⁹¹.

להלן טבלה המסכמת את מחלוקת הבתים והתנאים בהתאם לקישור שמציע קנוהל:

מחלוקת התנאים		מחלוקת הבתים				
ר' יהודה משום ראב"ע	קריאה בקול	התמקדות במסגרת הטכסית	הפסקת מלאכה	עצירה (אי-הליכה)	תנוחה מיוחדת (הטיה בערב ועמידה בבוקר)	בית שמאי
ר' מאיר	לא צריך (אחר כונת הלב הן הן הדברים)	התמקדות בכוונת הלב	לא צריך (עושין במלאכתו וקורין)	לא צריך (הולכין בדרך וקורין)	לא צריך (עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטיין וקורין)	בית הלל

באשר למחלוקת התנאים מתקבלים על הדעת דבריו של קנוהל, כי ר' יהודה משום ראב"ע רואה בקריאה אירוע של הכרזה טכסית (על המלכת ה' ואחדותו), ואילו ר' מאיר מתמקד בכוונת הלב. כמו כן, נראים דבריו כי בית שמאי מחייבים תנוחה מיוחדת ועמידה מן הפעילות האנושית השוטפת (עצירה והפסקת מלאכה) בעת הקריאה, כדי לשוות לה אופי של אירוע טכסי הנבדל משגרת החולין. אולם, בנוגע לבית הלל אין זה ברור כי הם מוותרים על גינוני הטכס מ'שמע' בשל היותם מתמקדים בכוונת הלב, כשם שר' מאיר ויתר על הצורך בהשמעת הקול שכן "אחר כונת הלב הן הן הדברים". לורברבוים כבר העיר על הקישור שעשה קנוהל בין ר' מאיר לבית הלל, וכתב בצדק: "ויתור על טכסיות של קריאת שמע יכול לנבוע מאחד משני דברים: אחד, הוא, התפיסה שניתן לקרוא קריאת שמע גם בעיצומם של חיי המעשה, 'עושין במלאכתו וקורין' (בבלי ברכות יא ע"א, בשם בית הלל); השני הוא תפיסה שכוונה מייצגת טכסיות, שאחר כוונת הלב הן הן הדברים. כל אחד מטעמים אלו הוא מספיק, והם אינם גוררים זה את זה. אדרבה, ייתכן מאוד לטעון שהדרישה לכוונה היא כל כך חזקה עד

¹⁹⁰ שם, עמ' 16-17.

¹⁹¹ שם, עמ' 19 הערה 32.

שאי אפשר לעסוק במלאכה ולקרוא!... ראוי להעיר שבכך איננה נסתרת האפשרות שר' אלעזר בן עזריה הולך פה בעקבות בית שמאי. טענתי היא לגבי הקישור של ר' מאיר עם בית הלל בעניין זה¹⁹². בהמשך לדברים אלו יש לומר, כי אף אם ניתן לומר שדברי בית הלל כי אין צורך בתנוחה מיוחדת בעת הקריאה נובעים מן התפיסה שכוונת הלב היא העיקר, קשה לומר זאת ביחס לדבריהם כי ניתן לקרוא תוך כדי המשכת הפעילות האנושית השוטפת – הליכה ועשיית מלאכה (כפי שיוסבר להלן). יתר על כן, עצם ההנחה שהכוונה מייצגת טקסיות, לא רק שאינה מחויבת, אלא אף ניתן לטעון כי המסגרת הטקסית מסייעת להשגת הכוונה; וממילא הויתור עליה יתפרש כויתור על הצורך בכוונה. שיקול דעת מעין זה נמצא בהקשר של עמידה (אי-הליכה) והפסקת מלאכה המהוות לדעת קנוהל חלק מהמסגרת הטקסית:

(א) עמידה (אי-הליכה)

ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודה בשם שמואל צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. מה אם היה יושב עומד לא אם היה מהלך עומד (ירושלמי ברכות ב, א, ד ע"א). על-פי הירושלמי העמידה הנדרשת בקבלת מלכות שמים אינה היפוכה של הישיבה אלא של ההליכה. ארליך כותב בצדק כי "לעמידה במובן של עצירה יש בעיקר משמעות פונקציונאלית ולא סמלית. היא משרתת את ישוב הדעת ומהווה מצע נוח לכוונת הלב. תפקיד העמידה כאמצעי ריכוז עולה במפורש בדיון על עמידה בק"ש. בשני התלמודים דיון זה הוא פועל יוצא של הדיון בכוונה, ובבבלי (ברכות יג, ע"ב), נאמר במפורש, שיש זהות בין פסוקי ק"ש, שבהם נחוצה כוונת הלב ובין הפסוקים שבהם חייבים לעמוד"¹⁹³.

התוספות (ברכות יג, ע"ב, ד"ה 'על לבבך') הרגישו בסתירה שיש בין ההלכה כי יש לעצור בעת קבלת מלכות שמים לבין דברי בית הלל: 'הולכין בדרך וקורין', ועל כן תירצו: "אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו. מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך, לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד. וכן הלכה דמהלך בדרך, מצוה לעמוד בפסוק א"¹⁹⁴. לאור העובדה שבעמידה ניתן להתכוון בצורה טובה יותר מאשר בהליכה, דברי בית הלל: 'הולכין בדרך וקורין', לא זו בלבד שאינם מצביעים על מרכזיותה של הכוונה, אלא אדרבה ניתן להבין מהם כי אין צורך בכוונה או שדי ברמה מינימאלית של כוונה, כזו המתאפשרת בקריאה תוך כדי הליכה.

¹⁹² לורברבוים, 'כוונה', עמ' 87-88 הערה 26.

¹⁹³ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 13. על שתי הדעות בבבלי ביחס לפסוקים בהם צריך לעמוד, ראה לעיל עמ' 155.

¹⁹⁴ הלכה זו מבוססת על פסיקת רבא בבבלי (ברכות יג, ע"ב) לפיה רק הפסוק הראשון צריך כוונה. גינצבורג ('ירושלמי', א, עמ' 229) כותב כי לפי הירושלמי, שג' פסוקים ראשונים צריכים כוונה, יש לעמוד עד 'על לבבך'.

(ב) הפסקת מלאכה

רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא, תנן: האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, אלמא: לא בעי כונה; ורמינהי: הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו!... אשתיק. אמר ליה: מידי שמיע לך בהא? – אמר ליה: הכי אמר רב ששת: והוא שבטלין ממלאכתן וקורין. והתניא, בית הלל אומרים: עוסקים במלאכתן וקורין! – לא קשיא: הא בפרק ראשון¹⁹⁵, הא בפרק שני (בבלי ברכות טז, ע"א).

מדברי המשנה (ברכות ב, ד): 'האומנין קורין בראש האילן או בראש הנדבך', מבין רב מרי כי ק"ש אינה צריכה כוונה. לאור הבנה זו מקשה הוא על המשנה מברייתא הקובעת כי ק"ש צריכה כוונה: 'הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו'. רב ששת מתרץ שבעת הקריאה בטלים האומנים ממלאכתם, ועל כן יכולים הם להתכוון בקריאתם (ע"פ רש"י, על אתר). אולם, הגמרא דוחה את תירוץ, שהרי 'בית הלל אומרים: עוסקים במלאכתן וקורין'; והיא מתרצת, כי הפרק ראשון צריך כוונה ולפיכך יש להפסיק את המלאכה בקריאתו, ואילו הפרק שני אינו צריך כוונה ולכן אין צורך בהפסקת המלאכה. תשובת הגמרא: 'הא בפרק ראשון, הא בפרק שני', מכירה בכך שהצורך בכוונה בפרק הראשון אינו מאפשר את קריאתו תוך כדי העיסוק במלאכה. בפרק השני הותר אפוא לעסוק במלאכה היות שאין הוא צריך כוונה¹⁹⁶. מכאן יוצא שבית הלל המתירים לעסוק במלאכה ולקרוא אינם מצריכים כוונה!

¹⁹⁵ רש"י: "פרשת שמע בעי [=צריכה] כוונה".

¹⁹⁶ התירוץ 'הא בפרק ראשון, הא בפרק שני' נמצא בסוגיה נוספת בבבלי (יומא יט, ע"ב), ושם מתייחס התירוץ למספר פעולות (רמיזה בעיניים, קריצה בשפתיים וסימון באצבעות) שאין לעשותן בעת קריאת הפרק הראשון. הפוסקים נדרשו לשאלה, מדוע נאמר בבבלי כי אין לעסוק במלאכה ולרמוז בעיניים וכד' בכל הפרק הראשון, והרי בבבלי מובאת פסיקתו של רבא כי רק הפסוק הראשון צריך כוונה. הרי"ף (ברכות ט, ע"ב בדפי הרי"ף), הרמב"ם (הלכות ק"ש ב, ח) ופוסקים נוספים כותבים כי הסיבה לכך שאין לעשות את הפעולות הנ"ל במהלך קריאת הפרק הראשון אינה משום הצורך בכוונה, אלא "כדי שלא תהיה קריאתו עראי". ממילא הפסיקה שרק הפסוק הראשון צריך כוונה אינה משליכה על ההלכות בעניין הדברים שאין לעשות בכל הפרק הראשון. אולם, מפשט הסוגיות משתמע כי הסיבה שאין לעסוק במלאכה ולרמוז בעיניים וכד' בפרק הראשון נובעת מכך שהפרק הראשון צריך כוונה (ואכן כך מפרש רש"י בשתי הסוגיות). ממילא הפסיקה שרק הפסוק הראשון צריך כוונה אמורה להשליך על הלכות אלו בהתאם, וכפי שכותבים התוספות (ברכות טז, ע"א): "הא בפרק ראשון – לאו דוקא נקט פרק א'. דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (דף יג:): פסוק ראשון לבד והכי הלכתא". נראה כי ההלכה שאין לעסוק במלאכה ולרמוז בעיניים וכד' בפרק הראשון אכן נובעת מן הצורך בכוונה, והיא נקבעה בהתאם לדעה שכל הפרק הראשון צריך כוונה. וכבר העיר גינצבורג (דבריו מצוטטים לעיל בעמ' 157) כי האמוראים בדורות הראשונים פסקו או שג' פסוקים ראשונים צריכים כוונה או שכל פרק הראשון צריך כוונה. מכאן גם ניתן להבין מדוע בעניין העמידה (דהיינו אי-הליכה) בק"ש הובאו בבבלי שתי דעות – שיש לעמוד בגי הפסוקים הראשונים או בכל הפרק הראשון, ולא הובאה דעה שיש לעמוד בפסוק הראשון בלבד, הגם שבנושא העמידה מפורש בבבלי כי יש הלימה בין הפסוקים שבהם צריך לעמוד לבין אלו שבהם צריך לכוון את הלב.

קנוהל מודע לכך שמסקנת הבבלי לפיה אין לעסוק במלאכה בפרק הראשון, היות שהוא צריך כוונה, אינה עולה בקנה אחד עם הבנתו כי בית הלל, המתירים לעסוק במלאכה ולקרוא, מתמקדים בכוונה. לפיכך כותב הוא כי אין לקבל את האוקימתא של הבבלי, ומוסיף: "כפשוטן, משנתנו ודברי בית הלל מתייחסים לקריאה כולה, ואף לפרשה ראשונה, אלא שהדברים אמורים במלאכה שאינה זוקקת תשומת לב, ועל כן אפשר לקרות ולכוון את הלב גם תוך כדי עשייתה. אבל במלאכה המצריכה תשומת לב מרובה מודים גם בית הלל שאין לקרות"¹⁹⁷.

אף אם נודה כי דברי בית הלל: "הולכין בדרך וקורין, עושין במלאכתן וקורין", אמורים במלאכה או בהליכה שאינן מצריכות תשומת לב מרובה, ועל כן אפשר לקרות ולכוון גם תוך כדי עשייתן; אין ספק, כי ניתן להתכוון טוב יותר בקריאה הנעשית תוך עצירה והפסקת מלאכה. ממילא, קשה לומר כי בית הלל המתירים לקרוא תוך כדי הליכה ועיסוק במלאכה מדגישים את כוונת הלב.

בדבריו של קנוהל שהובאו בתחילת הסעיף, קיימים למעשה שני טעמים אפשריים לשיטת בית הלל: א. בית הלל סוברים כי "קריאת 'שמע' יכולה להיערך בעצומם של חיי המעשה, ללא כל גיווני טכס".

ב. "על-פי תפישת בית הלל, הנוטלת את גיווני הטכס מ'שמע', הופכת הכוונה לגורם המרכזי המכריע".

קנוהל משלב בין הטעמים, ללא הבחנה ביניהם, אך לאמיתו של דבר מדובר בשני טעמים שונים שאינם תלויים זה בזה. סברתם של בית הלל היא אכן שהקריאה יכולה להיערך גם בעצומם של חיי המעשה, ולפיכך ניתן לקרוא תוך כדי הליכה, עשיית מלאכה וכיו"ב. אך סברה זו אינה מחייבת כלל את ההבנה לפיה בית הלל מתמקדים בכוונה; וכפי שראינו לעיל היא אף מאפשרת הבנה הפוכה.

נקודת המחלוקת בין הבתים מתוארת היטב בדבריו הבאים של קנוהל: "השוני בתפישתם הדתית של חכמי הבתים הטביע חותמו על דרך קריאתה של 'שמע' – קבלת מלכות שמים. שמאי ותלמידיו, בבואם לעצב את הארוע המכריע ביומו של האדם המאמין... ביקשו ליצור מסגרת טכסית שתנתק רגע זה מזרם חיי החולין ותעניק לו מימד של קדושה – נבדלות. הניתוק יוצא לפועל באמצעות התנוחות המיוחדות, המחייבות חריגה משגרת העשייה האנושית... לעומתם, חכמי בית הלל אִנָּם רואים כל צורך לנתק את הרגע של קבלת מלכות שמים משטף חיי המעשה. לדידם אף העשייה הארצית-גופנית מצווה היא ומעשה לשם שמים, דרכו מתגשמת מלכות שמים על פני הארץ, ולפיכך יכול אדם מישראל לקרוא את 'שמע' ולקבל עליו מלכות שמים בעת עשותו מלאכה בראש האילן והנדבך, כשהוא כפוף תחת משאו, או אף בעוסקו בפועלו בשדהו וכל לבושו מעט קשי"¹⁹⁸.

¹⁹⁷ קנוהל, שם, עמ' 29 הערה 67. בהמשך דבריו מביא קנוהל ראיה מדין 'הכתף' (תוספתא ברכות ב, ז), עיין שם.

¹⁹⁸ שם, עמ' 26 (ההדגשות אינן במקור). בעניין השקפתם של הלל ושמאי ראה בפרק הרביעי עמ' 354 והערה 205.

ז. הסימן לקבלת התפילה

1. כוונת הלב כסימן לקבלת התפילה

במקומות רבים בספרות חז"ל נאמר כי אם המתפלל כיוון את לבו מובטח לו שתפילתו תתקבל¹⁹⁹. המקור הקדום ביותר המבטא תפיסה זו הוא התוספתא ברכות ג, ד (מהד' ליברמן, עמ' 12): המתפלל צריך שיכוין את לבו. אבא שאול אומר: סימן לתפלה²⁰⁰, תכין לבם תקשיב אזניך. ליברמן מציין כי בדפוס ראשון של התוספתא וכן בבבלי (ברכות לא, ע"א), בכל הנוסחאות, כתוב 'סימן לדבר וכו'', "אבל גירסתנו [=סימן לתפלה וכו']", המקויימת ע"י כ"י ערפורט, נכונה, ופירושה סימן לתפלה שתתקבל וכו'... וכן מפורש בדברים רבה: אבא שאול אומר זה סימן לתפלה, אם כוון אדם לבו לתפלה יהא מובטח שתפלתו נשמעת וכו'²⁰¹. דברי הפסוק: "תכין לבם תקשיב אזניך" (תהלים י, יז), באים ללמד כי כאשר אדם מכוון את לבו – 'תכין לבם', מובטח לו שתפילתו תישמע – 'תקשיב אזניך'²⁰². וכן כתוב בירושלמי (ברכות ה, ה, ט ע"ד): אמר ר' שמואל בר נחמני: אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך, ומה טעם: תכין לבם תקשיב אזניך.

במדרש תהלים קח, א (מהד' בובר, עמ' 463-464) מסופר על תפילותיהם של עזרא, חזקיהו והכהנים שהתקבלו מפני שכוונו את לבם; ולפיכך מסיק דוד כי עליו להתפלל בכוונה כדי שתישמע תפילתו: אמר ר' שמואל [בר נחמני]: אם כוונת לבך בתפילה תהא מבושר שתפלתך נשמעת לפני הקב"ה, שנאמר: תכין לבם תקשיב אזניך (שם שם /תהלים י"ז), ושמעת [השמים את] תפלתם (מ"א = מלכים א' = ח מה). וכן הוא אומר: כי עזרא הכין (את לבו) [לבבו] (עזרא ז י), ויתן לו המלך כיד ה' (הטובה) [אלהיו] עליו (שם שם /עזרא ז' ו). וכן אתה מוצא בחזקיהו, שהתפלל על ישראל, שנאמר: כי התפלל [יחזקיהו] עליהם (חזקיה) לאמר ה' הטוב יכפר בעד (דה"ב = דברי הימים ב' = ל יח), וכשנתפלל כוון לבו, [שנאמר]: (בכל) [כל] לבבו הכין (את ה') [לדרוש האלהים ה'] אלהי אבותיו (שם שם /דברי הימים ב' ל' יט), ובשביל שכוון לבו, שמע הקב"ה את תפלתו וירפא את העם (שם שם /דברי הימים ב' ל' כ).

¹⁹⁹ תוספתא (ליברמן) ברכות ג, ד; ירושלמי ברכות ה, ה, ט ע"ד; ויקרא רבה (וילנא) טז, ט; דברים רבה (וילנא) ב, א; דברים רבה (ליברמן) ניצבים, א; פסיקתא רבתי (איש שלום) הוספה א פיסקא ב - ויהי בחצי הלילה; מדרש תנחומא (ורשא) חיי שרה, א; מדרש תהלים (בובר) י, ז; שם, קח, א.

²⁰⁰ ליברמן (תוספתא, שם, הערה 15): "כלומר, שתתקבל".

²⁰¹ ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 29.

²⁰² ראם גם בפרק הקודם עמ' 69; וכן את דברי רש"י (ברכות לא, ע"א): "אם תכין לבם – אז תקשיב אזניך".

וכן הוא אומר: ויקומו הכהנים הלויים [ויברכו] את העם וישמע (קולם) [בקולם ותבוא תפלתם למעון קדשו לשמים] (שם שם /דברי הימים ב' ל" כז). אמר דוד: הואיל וכן הוא, הריני מכוון את לבי כדי שישמע הקב"ה תפילתי, שנאמר: נכון לבי אלהים אשירה ואזמרה (תהלים נז, ח). ממדרש זה עולה בבירור כי תפילה ה'נשמעת' אינה רק תפילה שהאל מאזין לה (במובן המילולי של המילה [listening]) אלא גם, או בעיקר, תפילה המתקבלת או הנענית, דהיינו שהאל נענה (או נעתר) לבקשתו של האדם. הבנה זו עולה בייחוד מן המשפט האמור ביחס לחזקיהו (שהתפלל על ישראל): "ובשביל שכוון לבו, שמע הקב"ה את תפלתו וירפא את העם".

הדעה כי כוונת הלב מהווה ערובה להתקבלות התפילה מובאת במקורות השונים בשם שני חכמים – התנא אבא שאול (למשל, בתוספתא הנ"ל) והאמורא ר' שמואל בר נחמני (למשל, בירושלמי הנ"ל)²⁰³.

מקור חשוב נוסף בעניין התקבלות התפילה הוא הברייתא הבאה:

וגזר דין דיחיד תנאי היא [=השאלה האם לאחר שנגזר דינו של היחיד ניתן לשנותו, שנויה במחלוקת תנאים]. דתניא: היה רבי מאיר אומר: שנים שעלו למטה וחולין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודין שוה [=שניהם נתפסו בגין אותה עבירה], זה ירד [=מן המטה] וזה לא ירד, זה ניצל [=מן הגרדום] וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל? זה התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה. מפני מה זה נענה וזה לא נענה? זה התפלל תפלה שלימה (רש"י: 'נתכוון') – נענה, וזה לא התפלל תפלה שלימה – לא נענה. רבי אלעזר אמר: כאן – קודם גזר דין, כאן – לאחר גזר דין. רבי יצחק אמר: יפה צעקה לאדם, בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין (בבלי ראש השנה יח, ע"א; מקבילה במסכת שמחות ו, ב).

בברייתא מועלית שאלה תיאולוגית קשה: כיצד ייתכן כי שני אנשים שהיו בעלי רמת סיכון שווה למות (בין אם חלו באותה מחלה ובין אם נשפטו על אותה עבירה), אך האחד ניצל בעוד האחר מת. בהמשך הברייתא מבואר כי שניהם התפללו על חייהם, וממילא מתעוררת השאלה, מפני מה תפילתו של האחד נענתה בעוד זו של האחר לא נענתה.

רבי מאיר סובר כי תפילתו של האחד נענתה מפני שהתפלל 'תפילה שלימה', בעוד זו של האחר לא נענתה מפני שלא התפלל 'תפילה שלימה'²⁰⁴. רש"י מסביר כי 'תפילה שלימה' הנה תפילה בכוונה.

²⁰³ עיקרון זה עולה גם מדברי רבי אמי (בבלי תענית ח, ע"א): "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר: נשא לבבנו אל כפים (איכה ג, מא)". וראה להלן סוף הערה 217.

²⁰⁴ הביטוי 'תפילה שלימה' מופיע פעמיים בספרות חז"ל (בבבלי ראש השנה יח, ע"א; במסכת שמחות ב, ו); ובשני המקומות לא מובא הסבר למהותה של תפילה זו. בזוהר (כרך ב, שמות, דף כ עמוד א) מתוארת התפילה השלמה כך: "אמר רבי יהודה הלכך גדולה צעקה מכולן, שצעקה היא בלב הדא הוא דכתיב (איכה ב) צעק לבם

אכן סביר כי זוהי כוונתו של רבי מאיר הגורס – בהקשר אחר – 'אחר כוונת הלב הן הן הדברים'²⁰⁵. לעומת זאת, סובר רבי אלעזר כי תפילתו של האחד נענתה מפני שטרם נגזר עליו "משמים" למות, בעוד זו של האחר לא נענתה מפני שכבר נגזר דינו למות. מכאן עולה כי לדעת רבי מאיר אף לאחר שכבר נגזר דינו של האדם יכול הוא לשנותו באמצעות תפילה בכוונה. אך לדעת רבי אלעזר אם כבר התקבלה החלטה "בשמים" בעניינו של אדם מסוים, גם תפילה בכוונה לא תוכל לשנות החלטה זו. דברי רבי יצחק: "יפה צעקה לאדם, בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין", אינם באים, ככל הנראה, להכריע בין שתי הדעות, אלא ללמד כי יש ערך רב ל'צעקה' (דהיינו לתפילה – הקרויה גם צעקה²⁰⁶) גם לאחר שכבר נגזר דינו של האדם; וכעין מה שאמר חזקיהו לישעיהו – לאחר שהאחרון הודיעו כי נגזר עליו למות ולא ניתן לשנות את הגזירה – "כך מקובלני מבית אבי אבא: אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים" (בבלי ברכות י, ע"א).

מעניין לציין, כי במדרש דברים רבה פרשת ואתחנן (מהד' ליברמן, עמ' 45) מובאים זה לצד זה סיפורו של חזקיהו שנגזר עליו למות וסיפורו של משה שנזר עליו שלא ייכנס לארץ ישראל. על-פי המדרש שניהם התפללו כדי שתבטל הגזירה, אך רק ביחס לאחד מהם כתוב כי הוא אכן הצליח לבטלה: כשבא ישעיהו הנביא וא"ל צו לביתך כי מת אתה (מלכים ב, כ, א), מיד חגר עצמו בתפלה... מה כתי' תמן: שמעתי את תפלתך ראיתי את דמעתיך (שם, ה), מי גרם לו שיבטל את הגזירה, מפני שהתפלל. אף משה נגזר עליו שלא יכנס לארץ ישראל, שנא': לכן לא תביאו את הקהל הזה (במדבר כ, יב), אעפ"כ לא נתייאש מן התפלה, אלא עמד בתחנונים, שנא': ואתחנן אל ה'. מדרש זה מהווה מעין סינתזה בין דעת רבי מאיר לזו של רבי אלעזר, שכן אפשר ללמוד ממנו כי אף לאחר שנגזרה גזרה פעמים תפילה יכולה לבטלה (כמו במקרה של חזקיהו), ופעמים לא (כמו במקרה של משה, שחרף תפילתו לא נכנס לארץ); ובכל אופן "אל ימנע עצמו מן הרחמים"²⁰⁷.

אל יי... ת"ר האי מאן דצלי ובכי וצעיק עד לא יכיל למרחש בשפוטתיה האי צלותא שלימתא דהיא בלבא ולעולם לא הדרא ריקניא" [= זה האיש שמתפלל ובוכה וצועק עד שכבר לא יכול לנענע בשפתיו, זוהי תפילה שלימה, שהיא בלב, ולעולם אינה חוזרת ריקם]. ממקור זה עולה כי תפילה שלימה היא תפילה בכוונה מעומק הלב.²⁰⁵ אמנם אמרה זו באה ללמד כי אין צורך בהשמעת הקול לאוזן (ראה לעיל עמ' 167), אך עדיין עולה ממנה שכל 'הדברים' תלויים בכוונת הלב. והשווה בין אמרת רבי מאיר בברייתא: "אחר כונת הלב הן הן הדברים" לאמרה בתוספתא (ר"ה ב, ז): "שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב" (על אמרה זו ראה בפרק הראשון עמ' 69).²⁰⁶ ראה למשל בדברים רבה (ב, א): "עשרה לשונות נקראת תפלה, ואלו הן: שועה, צעקה, נאקה, רנה וכו'".²⁰⁷ כפי שכתוב בספרי דברים (פינקלשטיין) כט, כו: "ומה משה שנאמר לו רב לך אל תוסף, לא נמנע מלבקש רחמים מלפני הקדוש ברוך הוא, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה. ומה חזקיה שנאמר לו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה (מ"ב כ א) לא נמנע מלבקש רחמים, שהיה דורש אפילו חרב חדה על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל (ישעיה לח ב), שאר ישראל על אחת כמה וכמה".

עיון תפילה

המושג 'עיון תפלה' מופיע במספר מקומות בבבלי – לעתים בהקשר חיובי ולעתים בהקשר שלילי – ובכל האזכורים הוא נוגע לעניין הכוונה. יצוין, כי מושג זה אינו מופיע בספרות התנאית ובירושלמי. להלן יובאו ברצף המקורות בבבלי בהם מופיע המושג 'עיון תפילה' (במקורות א-ב מופיע המושג בהקשר חיובי, ובמקורות ג-ד הוא מופיע בהקשר שלילי):

- א. אמר רב יהודה בר שילא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה²⁰⁸, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות (שבת קכז, ע"א).
- ב. אמר רב יהודה: תיתי לי דקיימית [=יבוא לי שכרי על שקיימתי] עיון תפלה (שם קיח, ע"ב).
- ג. והמאריך בתפלתו, מעליותא היא? והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המאריך בתפלתו ומעיין בה, סוף בא לידי כאב לב שנאמר: תוחלת ממשכה מחלה לב (משלי יג, יב). ואמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, ואלו הן: קיר נטוי, ועיון תפלה, ומוסר דין על חברו לשמים!²⁰⁹ הא לא קשיא, הא – דמעייין בה, הא – דלא מעייין בה²¹⁰ (ברכות נה, ע"א)²¹¹.
- ד. אמר רב עמרם אמר רב: שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע. לשון הרע סלקא דעתך? אלא, אבק לשון הרע (בבא בתרא קסד, ע"ב).

בשני המקורות הראשונים יש לפרש את המושג 'עיון תפלה' כפשוטו, דהיינו: לעיין במילים ובתוכן של התפילה²¹². עיון זה מקביל לכוונה (=ריכוז) בתפילה, וכפי שמפרש רש"י על המקור הראשון²⁰⁸. ביחס למקור השלישי נראה בבירור כי ה'מעייין' בתפילה הוא האדם אשר **מצפה** כי תיעשה בקשתו, ועל כן 'סוף בא לידי כאב לב' – כאשר בקשתו אינה נעשית, וכפי שמפרשים רש"י²⁰⁹ ותוספות (ברכות לב, ע"ב): "**כל המאריך בתפלתו ומעיין בה** – פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו".

²⁰⁸ רש"י: "ועיון תפלה – לכוין בתפלתו".

²⁰⁹ להלן פירושו של רש"י לקטע הנ"ל בגמרא: "**מעייין בה** – אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכוונה; **כאב לב** – שאין בקשתו נעשית; **תוחלת** – לשון תפלה, כמו ויחל משה (שמות ל"ב); **מזכירין עונותיו** – שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו, לומר: בוטח זה בזכותיו, נראה מה הם; **קיר נטוי** – מקום סכנה; **מוסר דין** – בוטח הוא בזכותיו שחברו יהיה נענש על ידו".

²¹⁰ כלומר: אם מאריך בתפלתו (ללא 'עיון') – מעולה הדבר; אך אם מאריך ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב. ²¹¹ מאמרו של רבי יוחנן ("כל המאריך בתפלתו ומעיין בה...") נמצא גם בברכות לב, ע"ב; ומאמרו של רבי יצחק ("שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם... ועיון תפלה...") נמצא גם בראש השנה טז, ע"ב.

²¹² ראה גם ברקוביץ, 'עיון תפילה', עמ' קעט.

לאור האמור, כותבים התוספות (שם) כי למושג 'עיון תפילה' יש שתי משמעויות: "יש עיון תפלה דהכא [=שכאן] – המצפה שתבא בקשתו, ועיון תפלה דהתם [=ששם²¹³] – שמכוין את לבו לתפלה". יש לציין, כי אין מדובר בהכרח על שתי משמעויות שונות של המושג 'עיון תפילה', כפי שעולה מדברי התוספות, אלא ניתן להציג זאת גם באופן הבא: ביסודו של דבר עיון תפילה עניינו להתכוון בתפילה, אך כאשר לכוונה מתלווה גם ציפייה למילוי הבקשה (עקב הכוונה) – אזי מדובר בעיון תפילה שלילי, וכאשר לא מתלווה לכוונה ציפייה למילוי הבקשה – אזי מדובר בעיון תפילה חיובי.

במקור הרביעי ודאי מדובר על עיון תפילה במובן שלילי, שהרי הוא בגדר עבירה שאין האדם ניצול ממנה בכל יום. ביחס למקור זה יש שפירשו את המושג עיון תפילה כציפיית האדם למילוי בקשתו לפי שהתכוון בתפילתו²¹⁴ (כמו במקור הקודם), ויש שפירשו כי מדובר כאן על כישלון בעיון תפילה, כאשר המושג עיון תפילה מתפרש כפשוטו, רוצה לומר: שהאדם אינו מעיין (=מתכוון) בתפילתו, אלא מהרהר בדברים אחרים (ומזה אין אדם ניצול בכל יום)²¹⁵.

על כל פנים, עשויה להתעורר השאלה כיצד (או האם) ניתן לפשר בין התפיסה שלפיה אין לצפות כי התפילה תיענה באם היא נעשתה בכוונה (שהרי בציפייה זו יש כדי להזכיר 'עונותיו של אדם', כנ"ל), לבין התפיסה שראינו בחלק הקודם לפיה הכוונה בתפילה הנה ערובה להתקבלותה, כדברי אבא שאול בתוספתא ('סימן לתפלה: 'תכין לבם תקשיב אזניך'') ור' שמואל בר נחמני בירושלמי ('אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך'); ולפי מדרש תהלים (קח, א) אף דוד המלך אמר: "הריני מכוין את לבי כדי שישמע הקב"ה תפילתי" (ולכאורה יש בדבריו משום 'עיון תפילה').

במידה שרוצים לפשר בין המקורות צריך לומר שהכוונה בתפילה אכן מהווה ערובה להתקבלותה, אך יחד עם זאת אל לו לאדם לצפות כי תפילתו תתקבל באם התכוון בתפילתו, היות שאין הוא יכול לדעת האם באמת הצליח להתכוון כראוי. כבר ראינו לעיל (עמ' 147), כי מספר אמוראים העידו על עצמם שלא הצליחו להתכוון – או שהרהרו בדברים אחרים – בתפילה (ירושלמי ברכות ב, ד, ה ע"א).

²¹³ בשבת קכז, ע"א (=המקור הראשון שבעמ' הקודם).

²¹⁴ ראה למשל רשב"ם, בבא בתרא קסד, ע"ב, ד"ה 'עיון תפלה'. וכן ראה אצל ברקוביץ, שם, סוף עמ' קפא.

²¹⁵ התוספות (שם) הביאו בתחילה את הפירוש הראשון (ציפייה שהתפילה תתקבל), אך לבסוף הסיקו כפירוש השני (העדר כוונה בתפילה): "עיון תפלה – הוא רע כשמהרהר בתפילתו כדאמרינן בברכות (דף נה.). המעיין בתפלתו בא לידי כאב לב... אבל אינו נראה, דלמה אינו ניצול בכל יום, הרבה בני אדם אינם מצפים מתי יבא תפלתם, שאינם מכוונים כל כך שיצפו תפלתם. ונראה לרבי דעיון תפלה שהוא רע שאינם מכוונים תפלתם, כדאמרינן (שבת קכז.) באלו דברים שאדם אוכל פירותיהם כו' ועיון תפלה, ומזה אין אדם ניצול בכל יום, שאין שום אדם יכול לכיין בתפלתו היטב, והכי אמר בירושלמי (ברכות פ' היה קורא ה' ל) אמר ר' מתניה מחזקנא טיבותא לרישא דכי מטי למודים כרע מגרמיה". וראה גם רטנר, 'אהבת ציון', ברכות, עמ' 55.

ר' חייא הגדול אף אמר שמעולם לא התכוון בתפילה ("א"ר חייא רובא: אנא מן יומי לא כיונית"²¹⁶). סביר להניח כי כוונתו של ר' חייא בתפילה הייתה לאין ערוך לעומת זו של האדם הפשוט; וממילא אם הוא טען כי מעולם לא הצליח להתכוון בתפילתו, אזי יהיה זה מעט יומרני מן האדם לטעון כי הוא הצליח להתכוון בתפילתו כראוי, ועל כן ראוי שתיעשה בקשתו.

לפי תירוץ זה יוצא אפוא כי אין סתירה בין המקורות – כוונת הלב אכן מבטיחה כי התפילה תיענה; אך האדם אינו יכול להיות בטוח כי הצליח להתכוון כראוי, וממילא אין לו לצפות למילוי בקשתו. כמובן שתיתכן גם האפשרות כי יש סתירה בין המקורות, וכי גישתו של הבבלי שונה מזו המשתקפת במקורות הארצישראלים, לאמור, שלפי הבבלי הכוונה בתפילה אינה מהווה ערובה להתקבלותה. טענה זו יכולה להתבסס על כך שמחד גיסא התפיסה לפיה אם המתפלל כוון את לבו מובטח לו כי תפילתו תתקבל אינה מפורשת בבבלי²¹⁷, אלא רק במקורות ארצישראלים²¹⁸; ומאידך גיסא התפיסה לפיה יש פסול בציפייה שהתפילה תתקבל, עקב הכוונה, אינה נמצאת בספרות התנאית ובירושלמי, אלא רק בבבלי (ובמקורות מאוחרים יותר המתבססים עליו, לדוגמה: ילקו"ש פרשת לך לך, עט).

לבסוף יש לציין, כי כאשר האדם מבקש על דבר-מה שאינו אמור להינתן לו (למשל כאשר כבר נגזר דינו של האדם בעניין המבוקש, או כאשר מילוי הבקשה לא יהיה לטובת האדם²¹⁹) תיתכן מחלוקת בין החכמים בשאלה: האם גם במקרה זה הכוונה מהווה ערובה להתקבלות הבקשה?²²⁰

²¹⁶ נראה שכוונתו היא שמעולם לא הצליח להתכוון בתפילתו כראוי, ללא כל הרהור (ראה גם לעיל עמ' 152).

²¹⁷ אף דברי אבא שאול שבתוספתא: "סימן לתפילה [=שתתקבל, ראה הערה 200]: תכין לבם תקשיב אֲזַנְדִּי" מובאים בבבלי באופן שאינו נוגע לעניין קבלת התפילה: "המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים. אבא שאול אומר, סימן לדבר: תכין לבם תקשיב אֲזַנְדִּי". ה'סימן לדבר' מתייחס לאמרה המובאת לפני דברי אבא שאול, דהיינו: הסימן לכך שהמתפלל צריך לכוון את לבו הוא 'תכין לבם...' (מגרסת 'סימן לדבר' יוצא כי הסוף של הפסוק [תקשיב אֲזַנְדִּי] מיותר, שכן לפי גרסה זו כל הקטע עוסק בצורך להתכוון ולא בעניין קבלת התפילה). אמנם במקום אחר בבבלי (תענית ח, ע"א) מובאת האמרה: "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו"; אך נראה כי ה'משים נפשו בכפו' מבטא תביעה רוחנית עמוקה יותר (כעין התמסרות [devotion]) מאשר סתם המכוון את לבו. והשווה בין 'משים נפשו בכפו' לתפילה שלימה' (לעיל סוף הערה 204).

²¹⁸ ראה את המקורות המצוינים לעיל בהערה 199.

²¹⁹ בהקשר זה ראה את קטע הסיפור הבא (בבלי מועד קטן יח, ע"ב): "רבא שמעיה לההוא גברא דבעי רחמי [=רבא שמע אדם אחד שביקש רחמים, דהיינו התפלל] ואמר: תזדמן לי פלגיתא. אמר ליה: לא תיבעי רחמי הכי [=אל תתפלל כן]. אי חזיא לך – לא אזלא מינד' [=אם ראויה לך – לא תלך ממך], ואי לא – כפרת בה". רש"י (על אתר) מסביר שהאדם עלול לכפור בה' כאשר יראה שתפילתו לא נענתה (שכן האשה לא יועדה לו). אך בכל כתבי היד כתוב "כפרת בה", ועל כן יש לפרש שהאדם עלול לכפור-למאוס בה, דהיינו באשה (וכך עולה בעליל מהמשך הסיפור, עיין שם); ומכאן עולה כי בקשה עשויה להיענות אף בשעה שהיא לא לטובת האדם.

²²⁰ ראה לעיל (עמ' 178) את מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר בשאלה האם תפילה יכולה להועיל לאחר גזר דין.

2. הדיבור השוטף כסימן לקבלת התפילה

על מנת להבין את עניינו של הסימן השני לקבלת התפילה, יש להתייחס תחילה לתיאור תפילתו של רבי חנינא בן דוסא על החולים (משנה ברכות ה, ה; להלן על-פי כ"י קאופמן):

המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו, ששלוחו של אדם כמותו. אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולין ואומר: זה חייה וזה מת. אמרו לו: מניין אתה יודע? אמר להם: אם שגרה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו – יודע אני שהוא מטורף²²¹.

נאה עמד על כך שבנוסח הדפוסים (ובמספר כתבי יד מן 'הענף הבבלי' ונספחיו) כתוב: 'שְׁגוּרָה' (בצורת הווה), אך בכל כתבי היד החשובים של המשנה ('הענף הארץ-ישראלי': קאופמן, פארמה, קמברידג' ועוד) הנוסח הוא: 'שְׁגָרָה' (בצורת עבר). נאה כתב בצדק כי "אין ספק שהנוסח הנכון במשנה הוא 'שְׁגָרָה'"; "שכן ר' חנינא מתייחס לתפילה המסוימת שהתפלל זה עתה על החולה"²²², ואין הוא מתאר במשפט זה את עצמו או את יכולתו להתפלל באופן מסוים". עוד כתב נאה כי "הסימן שבידו של ר' חנינא בן דוסא איננו אות או מופת חיצוני לתפילה, אלא אופן התרחשותה של התפילה [שגרה או לא שגרה – א"נ] הוא בעצמו הסימן"²²³.

בתחילת המשנה נאמר שהמתפלל וטעה בתפילתו 'סימן רע לו', דהיינו סימן שתפילתו לא התקבלה²²⁴. אין ספק כי לדעת עורך המשנה תפילה שיש בה טעות היא תפילה 'שלא שגרה'. מכאן ניתן להבין כי אם לא אירעה טעות בתפילתו של ר' חנינא (אם תפילתו שגרה) הוא ידע שהיא התקבלה והחולה יחיה. אולם, הדעת נותנת כי הביטחון הגמור של ר' חנינא, שתפילתו התקבלה, אינו מבוסס רק על העובדה שלא אירעה טעות בתפילתו. לאור זאת מתעוררת השאלה, האם מעבר להגייה ללא טעות – משימה שאף האדם הפשוט יכול לעמוד בה – קיימים מאפיינים נוספים לתפילתו הייחודית של ר' חנינא. שאלה זו עומדת בבסיסו של מאמרו המקיף של נאה: "בורא ניב שפתים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה". אך בטרם אציג את דעת המחבר, ביחס לתפילת ר' חנינא, אציין שני מקורות (הראשון – תנאי, והשני – אמוראי) בהם מובאים ה'סימנים' לקבלת התפילה:

²²¹ נאה ('בורא ניב', עמ' 187 הערה 10) מעיר כי "התאמת המין מחייבת לפרש את 'מקובל' ו'מטורף' כמתארים את החולה ולא את התפילה". אך בהמשך כותב הוא כי למעשה אין זה משנה אם מפרשים שהחולה מקובל (דהיינו שהוא יחיה) וממילא התפילה התקבלה, או שהתפילה התקבלה וממילא החולה יחיה.

²²² בהערה על אתר (הערה 7) מוסיף נאה כי "כך עולה, ללא ספק, מן התיאור: 'שהיה מתפלל על החולין'".

²²³ שם, עמ' 186-187 והערה 2.

²²⁴ ראה גם נאה, שם, עמ' 187.

1. תוספתא ברכות ג, ג-ד (מהד' ליברמן, עמ' 12) :

ר' עקיבא²²⁵ אומר : אם שגורה²²⁶ תפלתו בפיו סימן יפה לו, ואם לאו סימן רע לו...

אבא שאול אומר : סימן לתפלה, תכין לבם תקשיב אזניך.

2. ירושלמי ברכות ה, ה, ט ע"ד :

אמר **ר' שמואל בר נחמני** : אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך, ומה טעם : תכין לבם תקשיב אזניך (תהלים י, יז).

אמר **רבי יהושע בן לוי** : אם עשו שפתותיו של אדם תנובה יהא מבושר שנשמעה תפילתו, מה טעם : בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו (ישעיהו נז, יט).

נאה²²⁷ כותב בצדק כי ה'סימנים' לתפילה שניתנו על ידי התנאים בתוספתא מקבילים לאלו שניתנו על ידי האמוראים בירושלמי :

אבא שאול ור' שמואל בר נחמני (להלן רשב"ן) נסמכים על אותו הפסוק : "תכין לבם תקשיב אזניך", כדי ללמד כי אם המתפלל יכוון את לבו – תפילתו תתקבל (סימן זה מכונה ע"י נאה 'תפילת הלב'). מן הצד השני, דברי ר' עקיבא : "אם שגורה תפלתו בפיו סימן יפה לו..." (שהם 'הכללה של מאמר ר' חנינא בן דוסא'²²⁸ – "אם שגרה תפילתי בפיו..."), מקבילים לאלו של רבי יהושע בן לוי (להלן ריב"ל) : "אם עשו שפתותיו של אדם תנובה יהא מבושר שנשמעה תפילתו, מה טעם : בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו"²²⁹ (סימן זה מכונה ע"י נאה 'תפילת השפתיים').

את דברי ר' חנינא בן דוסא ('אם שגרה תפילתי בפיו יודע אני שהוא מקובל...') מפרש נאה באופן הבא : "אם התפילה שנתפלל זה עתה על החולה נבעה וזרמה מפיו בשטף, יודע הוא שהיא מקובלת (או : שהחולה מקובל) ושהחולה יחיה... התפילה המתקבלת אינה מאופיינת כאן על-ידי המטען הרגשי או התודעתי שמטעין בה המתפלל ('כוונה'), אלא על-פי אופן הקרונה בפיו... אין שבחה של התפילה שהיא בנויה היטב, באופן יפה ובשום שכל, ונעשית בארגון ובשליטה של המתפלל, אלא בדיוק להיפך :

²²⁵ **עקיבא** | כ"י ערפורט : עקי' ; דפוס ראשון : יהודה

²²⁶ **שגורה** | כ"י ערפורט : שגרה

²²⁷ שם, עמ' 193.

²²⁸ לשונו של ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 28.

²²⁹ כדאי לציין, כי בבבלי (ברכות לד, ע"ב) מובא פסוק זה, ע"י ריב"ל, כראיה לסימנו של ר' חנינא בן דוסא : "אמרו עליו על רבי חנינא וכו'. מנא הני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי, דאמר קרא : בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו (ישעיהו נז, יט)". רש"י (בבבלי, שם, ד"ה 'בורא ניב שפתים') מפרש : "כשהניב בריא באדם – אז מובטח על השלום". לפי פירוש רש"י הגמרא דורשת 'בורא' מלשון בריא. כלומר, כאשר הניב בריא, שגרה התפילה בפיו, אז "שלום... ורפאתיו".

המצב שאליו שואף המתפלל הוא מצב שבו התפילה ניגרת ושוטפת מאליה מתוך פיו. תפילה כזו היא המטרה ובו בזמן היא גם התשובה, הסימן, שהמתפלל מקובל ושתפילתו רצויה לפני המקום. מדידת התפילה בקריטריון זה מדגישה יסוד פאסיבי שבה, שהרי ככל שהתפילה 'שוגרת' יותר, כך היא תלויה פחות בכוונותיו וברצונותיו של המתפלל. על היסוד הזה נשענת התפיסה, הרואה באופן התרחשות התפילה את הסימן לקבלתה: הדובר חש כאילו לא התודעה הפעילה שלו היא המנחה את הדיבור, אלא כוח עליון; כביכול מן השמים משתתפים ומסייעים עמו בתפילה"²³⁰.

אני מסכים עם נאה כי תפילה 'שוגרת', בהקשר הנוכחי²³¹, היא תפילה שוטפת או רהוטה (ללא טעות או גמגום), וכן מקובלים עליי דבריו כי תפילה כזו היא המטרה ובו בזמן גם הסימן שהתפילה רצויה. אולם, מנין שהתפילה השוטפת היא תוצאה של העדר שליטה וארגון מצד המתפלל, מנין שהתפילה השוטפת אינה תלויה בכוונותיו וברצונותיו, ובקיצור: מנין שהתפילה השוטפת – 'שוטפת מאליה'? ביקורת זו הועלתה כבר ע"י וולפיש במאמרו: "'התפילה השוגרת' – על גבול ההשראה והאקסטזה". כדי שניתן יהיה להבין היטב את פירושו של נאה ל'תפילת השפתיים', ואת ביקורתו של וולפיש עליה, יש לעמוד תחילה על היחס בין שני הסימנים לקבלת התפילה – 'תפילת הלב' ו'תפילת השפתיים'.

²³⁰ שם, עמ' 190-191. בהערה 150 כותב נאה כי 'דיבור שוטף ללא מעצור' מהווה 'תרגום אידיאלי ל'שגרה'.

²³¹ הביטוי 'שגורה תפילתו בפיו' מובא גם במשנה אחרת (ברכות ד, ג), שאינה נוגעת לענייננו: "רבן גמליאל אומר: בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה. רבי יהושע: אומר מעין שמונה עשרה. ר' עקיבא: אומר אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל שמונה עשרה ואם לאו מעין י"ח". הפירוש המקובל לדברי ר' עקיבא הוא שאם האדם בקי בתפילת הי"ח – ינהג כרבן גמליאל, ואם אינו בקי – ינהג כרבי יהושע. כך כותב למשל פליישר ('שמונה-עשרה', עמ' 204): "מי שבקי בתפילתו יקפיד לומר את נוסחה כפי שתוקן. אבל מי שאינו יודע – יוצא ידי חובה, בדיעבד, במה שרבי יהושע התיר לכתחילה" (וראה גם פליישר, 'תפילות החובה', עמ' 428). גם ביחס למשנה זו מציין נאה כי בכתבי היד החשובים (קאופמן, פארמה וקמברידג') הנוסח הוא 'שגרה' (ולא 'שגורה'); ולנוכח 'הנוסח העיקרי' ('שגרה') טוען הוא – בניגוד לפירוש המקובל – כי "המשפט 'שגרה תפלתו בפיו' אצל ר' עקיבא אינו מתאר את תכונותיו של המתפלל – הרגליו, ידיעותיו, או יכולת הזיכרון שלו – אלא את האירוע של התפילה המסוימת שאותה התפלל זה עתה, בדיוק כמו בדברי ר' חנינא בן דוסא... יש לפרש את דברי ר' עקיבא במתכונתם של דברי ר' חנינא בן דוסא, כלומר: אם התפילה שפעה וזרמה מפי המתפלל – יתפלל שמונה עשרה, ואם לאו – מעין שמונה עשרה" (שם, עמ' 208, 211). ראשית כל כדאי להעיר, כי השוויון במושג 'שגרה' / 'שגורה' (כמו גם במושגים אחרים) אינו מחייב כלל פרשנות זהה בשני המקומות (ראה גם וולפיש, 'התפילה', עמ' 313). ולגופם של דברים, פירוש דברי ר' עקיבא בהתאם לאלו של ר' חנינא אינו מתקבל על הדעת: דברי רבי עקיבא מובאים בהקשר הלכתי-נורמטיבי, והם מכוונים לכלל המתפללים; וספק רב אם שייך להחיל, בהקשר הזה, את הקריטריון של תפילה שוטפת / זורמת, שהרי לא כל מתפלל יכול להבדיל בין תפילה שגורה (=זרמה ללא מעצור) לבין כזו שלא שגרה. לעומת זאת, דבריו של ר' חנינא מובאים במסגרת סיפור בעל סממנים חסידיים (ראה למשל ספראי, 'חסידיים', עמ' 133); וביחס לר' חנינא (החסיד) אכן ניתן, ונכון, לומר כי יכול הוא היה להבחין בין תפילה ש'צלחה' לכזו ש'לא צלחה' מבחינת שטף הדיבור. ר"ע מברטנורא מפרש את דברי ר' עקיבא כך: "**שגורה בפיו** – שהוא למוד ורגיל בה"; ואת דברי ר' חנינא כך: "**אם שגורה תפילתי** – סדורה בפי במרוצה [=בשטף] ואיני נכשל בה". לדעתי, פירושו קולע בשני המקומות.

3. היחס בין שני הסימנים לקבלת התפילה

שני הסימנים בצורתם המגובשת מובאים, זה לצד זה, בירושלמי על משנת ברכות ה, ה (הדנה בענין הטעות בתפילה והתפילה השגורה). להלן דברי הירושלמי (ברכות ה, ה, ט ע"ד), תוך ציון ההקשר: מעשה ברבן גמליאל שחלה בנו ושלה שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא בעירו. אמר לון [=אמר להם ר' חנינא] המתינו לי עד שאעלה לעלייה [=להתפלל], ועלה לעלייה וירד. אמר להן: בטוח אני שנינוח בנו של רבן גמליאל מחלייו, וסיימו [=וציינו את השעה שאמר להם כן]. באותה שעה תבע מזון²³². אמר ר' שמואל בר נחמני: אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך, ומה טעם: תכין לבם תקשיב אזניך (תהלים י, יז). אמר רבי יהושע בן לוי: אם עשו שפתותיו של אדם תנובה יהא מבושר שנשמעה תפילתו, מה טעם: בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו (ישעיהו נז, יט).

השאלה המתבקשת היא מהו היחס בין שני הסימנים לקבלת התפילה שהובאו על-ידי האמוראים²³³: האם הסימן של 'תפילת השפתיים' מנוגד לזה של 'תפילת הלב', או שמא הסימנים תלויים זה בזה. נאה מסביר את היחס שבין שני הסימנים באופן הבא: "ה'סימנים' שהם מציעים שונים זה מזה באופן מהותי. שניהם מדמים את התפילה כתלויה באבר אחד של הגוף, ובדימוי הזה מתמצה כל ההבדל שביניהם: ר' שמואל בן נחמני מדבר על 'תפילת הלב', ואצל ר' יהושע בן לוי התפילה היא 'תפילת השפתיים'. הדגש במאמר של ר' שמואל בן נחמני הוא על הפעילות הנפשית של המתפלל – הכוונה – המלווה את התפילה... ר' שמואל בן נחמני נותן למתפלל לקבוע בעצמו אם תישמע תפילתו, שכן גורלה של זו תלוי כולו בכוונת הלב שלו. לכן דבריו מנוסחים כפנייה אל המתפלל: 'אם כיוונתה

²³² מסתבר שר' חנינא 'עלה לעלייה' כדי להתפלל (שכן הסיפור מוסב על המשנה העוסקת בתפילת ר' חנינא על החולים), ולנוכח תפילתו ידע כי בנו של רבן גמליאל יחלים; ואכן הוטב מצבו של הבן והוא ביקש לאכול. סיפור זה מובא גם בבבלי (ברכות לד, ע"ב), אך שם מפורש כיצד ידע ר' חנינא כי תפילתו התקבלה והבן יחלים: "מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל, שגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים. בירידתו, אמר להם: לכו – שחלצתו חמה. אמרו לו: וכי נביא אתה? אמר להן: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך מקובלני: אם שגורה תפילתי בפי – יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו – יודע אני שהוא מטורף. ישבו וכתבו וכווננו אותה שעה. וכשבאו אצל רבן גמליאל, אמר להן: העבודה! לא חסרתם ולא הותרתם, אלא כך היה מעשה, באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות".

²³³ דבריהם של רשב"ן וריב"ל מובאים, זה לצד זה, גם במקומות הבאים (כנראה בעקבות הירושלמי): ויקרא רבה (וילנא) טז, ט; מדרש תהלים (בובר) י, ז. במדרש ויקרא רבה במהד' מרגליות (עמ' שסו-שסז) מובאים רק דברי ריב"ל, והם נסמכים גם על הפסוק בעניין כוונת הלב (אגב, מכאן ייתכן כי לפי העורך של מדרש זה יש קשר בין שטף הדיבור לכוונת הלב): "בורא ניב שפתים (ישעיהו נז, פסוק יט), ר' יהושע בן לוי אמר: אם הניבו שפתיו שלאדם בתפילה יהא מובטח שנשמעה תפילתו, מה טעם, תכין לבם תקשיב אזניך (תהלים י, יז)". כדאי לציין, כי שני הסימנים לקבלת התפילה אינם נאמרים במפורש בתלמוד הבבלי (ראה גם הערה הבאה).

את ליבך...'. לעומת זאת, ר' יהושע בן לוי מדגיש בלשונו הציורית את הצד ההפוך, הפאסיבי... לשונו של ר' יהושע בן לוי אינה מייחסת את הפרי לאדם המתפלל, אלא לשפתיו, המתוארות כאילו הן עושות פירות מעצמן; הוא מצביע אפוא על אותו העיקרון שקבע ר' חנינא בן דוסא²³⁴. נאה מעיר כי "במבט רחב יותר אפשר לומר, ששני האמוראים חלוקים בשאלה, שהיא משאלות היסוד של תופעת היצירה הרוחנית האנושית בכלל. הם מציעים שני טיפוסים מנוגדים של יצירה רוחנית: האחד מקורו בפעילות האקטיבית, השכלית והרגשית, של האדם היוצר; השני כרוך דווקא בפאסיביות של כוחות השליטה וההכוונה, ומקורו בהשראה ממקור גבוה שמחוץ לאדם"²³⁵.

וולפיש משיג על פירושו של נאה בנוגע לשני הסימנים. באשר לסימן של 'תפילת הלב' מקשה הוא: "כיצד משמשת כוונת הלב, לדעת אבא שאול ור' שמואל בר נחמני, סימן לקבלת התפילה? האם עצם המאמץ הרוחני-פנימי של האדם מבטיח שתפילתו מקובלת?". וולפיש מוסיף כי לכאורה יש בקביעה כזאת משום 'המעייין בתפילתו' (המוגדר ע"י התוספות [ברכות לב, ע"ב], ופרשנים נוספים, כמי "שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפילתו") המזכיר עוונותיו של אדם²³⁶.

ביחס לסימן זה איני מסכים עם הביקורת של וולפיש. לדעת אבא שאול ורשב"ן אכן אם האדם יצליח לכוון את לבו בתפילה מובטח לו שתפילתו תתקבל, וצודק נאה בכותבו כי "גורלה של זו תלוי כולו בכוונת הלב שלו". במדרש תהלים (קה, א) אף מובאת, בהקשר לסימן זה ("אם כוונת לבך בתפלה תהא מבושר שתפלתך נשמעת לפני הקב"ה"), ראייה מתפילת חזקיהו על עם ישראל: "ובשביל שכוון לבו, שמע הקב"ה את תפלתו וירפא את העם"; ובהמשך מובאים דבריו של דוד: "הואיל וכן הוא, הריני מכוין את לבי כדי שישמע הקב"ה תפילתי"²³⁷ – דברים אלו אינם משתמעים לשתי פנים²³⁸.

²³⁴ נאה, 'בורא ניב', עמ' 192. בהערה שם (הע' 40) מציין נאה שבבבלי (ברכות לד, ע"ב) "מובאים דברי ר' יהושע בן לוי כפירוש ישיר על ר' חנינא בן דוסא". יש להעיר, כי בבבלי מתייחסים דברי ריב"ל רק לתפילת ר' חנינא (ראה בהערה 229), ואילו בירושלמי מתייחסים דבריו גם לתפילת כל אדם ("אם עשו שפתותיו של אדם..."). בבבלי אין אפוא אזכור לכך שתפילת השפתיים מהווה ערובה להתקבלות התפילה עבור כל אדם.

²³⁵ שם, הערה 42.

²³⁶ וולפיש, 'התפילה', עמ' 305 והערה 12.

²³⁷ המדרש במלואו מצוטט לעיל, עמ' 177-178.

²³⁸ בעניין הקושי לכאורה מסוגיית המעייין בתפילתו (שמדברי הבבלי עולה כי מדובר במי שמצפה שתפילתו תיענה לפי שהתכוון בה, ראה בעמ' 180) ניתן לומר כי המושג 'כוונה' הוא מושג יחסי, שכן יש דרגות של כוונה, ולכן אין לו לאדם לצפות שתפילתו תתקבל אם התפלל בכוונה, לפי שאין בכוחו לדעת האם הוא אכן הצליח להתכוון כראוי (בהתאם לדרגת הכוונה אליה מכוונים אבא שאול ורשב"ן). עוד ניתן לומר, כי התפיסה לפיה יש פסול בציפייה שהתפילה תתקבל יסודה בבבלי, אך אין הכרח לומר שהתוספתא (בה מובאים דברי אבא שאול) והירושלמי (בו מובאים דברי רשב"ן) מסכימים עם התפיסה הזו. ברוח דברים אלו כתבתי גם לעיל, עמ' 182.

באשר לפירושו של נאה לסימן השני ('תפילת השפתיים') כותב וולפיש, בצדק רב, כי יש להבחין בין תפילה שוטפת שהיא תוצאה של מצב אקסטטי (להלן תפילה אקסטטית) לבין תפילה שוטפת שהיא תוצאה של "התרכזות טוטלית בתפילה"²³⁹.

תפילה אקסטטית היא תפילה בה מגיע המתפלל למצב שבו אין הוא כבר שולט בתודעתו ובחושיו, אלא הוא נשלט כביכול בידי כוח עליון. ובלשונו של נאה: "הדובר חש כאילו לא התודעה הפעילה שלו היא המנחה את הדיבור, אלא כוח עליון"; וכן: "התפילה אינה יצירתו של המתפלל, אלא היא מושמת בפיו על ידי האל"²⁴⁰. בתפילה כזו המתפלל הוא פאסיבי, שכן התפילה השוטפת – שוטפת מאליה וללא סיוע מצד המתפלל.

מנגד, תפילה שוטפת הנובעת מריכוז טוטאלי, או מכוונה מעומק הלב, מקורה במאמץ השכלי והרגשי של המתפלל. בתפילה כזו המתפלל הוא אקטיבי, והתפילה השוטפת – שוטפת מיוזמתו ובזכותו. בין תפילה זו בה המתפלל שולט בתודעתו ובחושיו אלא שהוא משעבדם לאל, לבין תפילה אקסטטית בה המתפלל נשלט (כביכול או שלא כביכול) בידי כוח עליון עד כדי אובדן התודעה²⁴¹ – רב המרחק²⁴².

²³⁹ שם, עמ' 312; וראה גם שם, עמ' 306-307. וולפיש מעיר (שם, הערה 19) כי הבלבול בין שתי ההתרחשויות דומה בעיניו "לטעותו של עלי הכוהן, אשר בלב לבין התרכזותה ועומק רגשותיה של חנה ובין שכרות".

²⁴⁰ נאה, שם, עמ' 191 והערה 34.

²⁴¹ על כך ששליטת כוח חיצוני על הגוף, ואובדן התודעה, מאפיינים את האקסטזה (מלשון 'אקס-סטטיס' – 'נמצא בחוץ' ביוונית), ראה למשל אצל אליאדה ('דת', כרך 5, ערך 'Ecstasy'), ובין הגדרותיו: "Ecstasy can thus mean both the seizure of one's body by a spirit and the seizure of man by divinity" (pp. 11); "Since ecstasy (trance, losing one's soul, losing consciousness)..." (pp. 17).

²⁴² כדאי להעיר, כי וולפיש חולק על דעתו של נאה – באותה נקודה – גם ביחס למקור נוסף: "אמ' ר' יהודה: כשהיה ר' עקיבא מתפלל עם הצבור היה מקצר בפני כולם, וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, מפני הכרעות והשתחואות" (תוספתא ברכות ג, ה [מהד' ליברמן, עמ' 12] ומקבילות). לדבריו של נאה (שם, עמ' 211 הערה 132) מקור זה מהווה רמז לאופייה האקסטטי של תפילת ר' עקיבא. ביחס לטענה זו כותב וולפיש (שם, 312) ולדעתי בצדק: "ראשית, היסוד האקסטטי, אם ישנו כזה, מצוי רק בתפילתו של ר' עקיבא בינו ובין עצמו, והתוספתא מדגישה שאין כל יסוד כזה בתפילתו במסגרת ציבורית. שנית, וזה העיקר, שוב יש להבחין בדיוקנות ובעדינות בין האקסטזה ובין ההתרכזות הטוטלית בתפילה. הגורם לשינוי מקומו של ר' עקיבא אינו ההשתלטות של כוח חיצוני עליו, אלא פעולה יזומה ורצונית שלו: הכרעות והשתחואות. מובן שאין להשוות בין הכרעותיו והשתחואותיו הנלהבות של ר' עקיבא, המעבירות אותו ללא משים מזווית זו לזווית אחרת, ובין הכרעותיו והשתחואותיו של אחד האדם. גם ר' עקיבא, מתוך התרכזותו המוחלטת בתפילתו, מתנתק מסביבתו ואינו שם לב למיקום גופו ולהשלכות מעשיו, אך בין זה ובין שליטת כוח חיצוני על הגוף – רב המרחק" (ההדגשות אינן במקור). עוד כותב וולפיש (עמ' 310, הערה 29): "אין במקורות שלפנינו בסיס מספק לטענה בדבר יסוד אקסטטי – נראה לי שמשנתנו נוטה בירור להבנה אחרת. שהיית החסידים הראשונים שעה אחת לפני תפילתם [=ברכות ה, א] מצביעה על כך שכוונת לבם היא פרי מאמץ אנושי ולא תוצאה של שליטת כוח עליון מבחוץ".

דעתו של נאה היא אפוא שאין קשר בין התפילה השוטפת לכוונה, ואדרבא "ככל שהתפילה 'שוגרת' יותר, כך היא תלויה פחות בכוונותיו וברצונותיו של המתפלל"²⁴³. אך דומה כי קיים קשר הדוק בין שני ה'סימנים', לאמור שהתפילה השוטפת ללא טעות מקורה בכוונתו של המתפלל²⁴⁴.

קיימות שתי ראיות מרכזיות המצביעות על הקשר שבין התפילה השוטפת / הרהוטה לכוונת הלב: האחת, דבריהם של רשב"ן ("אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך") וריב"ל ("אם עשו שפתותיו של אדם תנובה יהא מבושר שנשמעה תפילתו") שובצו מיד לאחר סיפור תפילתו של ר' חנינא על בנו החולה של רבן גמליאל. מסתבר כי עורך הסוגיה ראה קשר הדוק בין סיפור זה לבין הסימנים לקבלת התפילה המצויים בדברי האמוראים. כלומר: לפי הבנת הירושלמי תפילתו של ר' חנינא על בנו של רבן גמליאל התקבלה הן משום שכוון את לבו והן משום שתפילתו שגרה בפיו; וממילא כל אדם צריך לשאוף לשלב בתפילתו את שני היסודות – כוונת הלב והדיבור הרהוט²⁴⁵.

הראיה השנייה – לכך שיש קשר בין תפילה ששגרה לכוונת הלב – מבוססת על ההנחה המתבקשת כי יש קשר בין המשנה האחרונה של פרק ה, במסכת ברכות, המספרת על תפילת ר' חנינא **החסידי**²⁴⁶, לבין המשנה הראשונה בפרק זה המספרת על תפילתם של **החסידיים** הראשונים²⁴⁷.

להלן מובאים החלקים ממשניות אלו המהווים לדעת ספראי וחוקרים נוספים 'משנת חסידיים'²⁴⁸:

■ **משנה ברכות ה, ה:** "אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסה שהיה מתפלל על החולין ואומר: זה חיה וזה מת. אמרו לו: מניין אתה יודע? אמר להם: אם שגרה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל..."

²⁴³ נאה, שם, עמ' 190-191.

²⁴⁴ כך מבין למשל רש"י (ברכות לד, ע"ב) אשר כותב ביחס לאמרתו של ר' חנינא: "אם שגורה – אם סדורה תפילתי בפי במרוצה [=בשטף] ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי, כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים".

²⁴⁵ ייתכן שריב"ל אינו חולק על עצם הקביעה כי אם האדם יצליח להתכוון בתפילתו – תפילתו תתקבל. אך הוא סובר כי אין בסימן של הכוונה כדי לבשר על קבלת התפילה, היות שזהו **סימן סובייקטיבי**, שאינו ניתן לאימות, שהרי המתפלל אינו יכול לדעת אם הצליח להתכוון כראוי אם לאו. אי לכך, מהווה הדיבור הרהוט – ללא גמגום או טעות – את ה**סימן האובייקטיבי** או האישור לכך שהמתפלל התכוון כראוי ושתפילתו מקובלת. ברוח זו כותב גם בן-שלום ('חסידות', עמ' 252 הערה 152): "שגרת התפילה הינה תוצאה של התכוונות בתפילה שהצליחה... תפילה שגורה אינה סותרת תפילת תחנונים כפי שטוען נאה... אופן התרחשות התפילה מלמד רק אם התגשמה כוונת המתפלל, אם לאו, ויש בה אות לכך שתפילתו רצויה לפני המקום ושהוא רצוי לפניו".

²⁴⁶ בעניין דמותו החסידי של ר' חנינא, ראה למשל: **בוקסר**, 'ר' חנינא'; **ורמש**, 'ר' חנינא'; **ספראי** 'חסידיים'. ספראי (שם, עמ' 135) מציין כי ר' חנינא "מכונה במפורש חסידי" (ראה אבות דרבי נתן נו"א, סוף פרק ח), ועוד "אמרו עליו 'משמת רבי חנינא בן דוסא בטלו אנשי מעשה' (משנה סוטה ט, טו), ואין אנשי מעשה אלא כינוי לחסידיים" (לשונו של ספראי, שם). עוד כותב ספראי (עמ' 138) כי ר' חנינא הוא "נציגם הבולט של החסידיים".

²⁴⁷ לדיון בכל המשניות של פרק ה בברכות, תוך הדגשת הקשרים ביניהן, ראה אצל וולפיש, שם, עמ' 310-312.

²⁴⁸ ספראי, 'משנת חסידיים', עמ' 147-150. להפניות לחוקרים נוספים ראה להלן הערה 333.

▪ משנה ברכות ה, א: "...חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוננו את לבם למקום. אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק".

כדאי לציין, כי בירושלמי (ברכות ה, א, ט ע"א) מובא על משנה זו הסיפור הבא:

אמרין עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר והכישו ולא הפסיק את

תפילתו... אמרו לו תלמידיו: רבי לא הרגשת? אמר להן: יבא עלי ממה שהיה לבי מתכוון

בתפילה אם הרגשתי²⁴⁹... (הסיפור במלואו יידון בסעיף ט).

על דבריו אלו של ר' חנינא כותב וולפיש: "אין לפנינו אדם המאבד שליטה על עצמו, הנשלט על-ידי כוחות עליונים, כי אם אדם אשר השקיע מאמצים כה גדולים בהתרוקנות מחשבתו מכל דבר אחר, חוץ מאלהיו אשר ניצב מולו, עד שאינו שם לבו לשום דבר אחר"²⁵⁰.

לאור הסיפורים על תפילתו השוגרת של ר' חנינא מחד גיסא ועל עומק כוונתו בתפילה מאידך גיסא, לאור שיבוצם של דברי האמוראים בירושלמי מיד לאחר הסיפור על תפילת ר' חנינא, ולאור הצבתן של שתי משניות החסידים בתחילתו ובסופו של פרק ה במסכת ברכות – קרוב לוודאי כי המגמה אצל חז"ל אינה לנתק בין היסוד הפנימי של הכוונה ליסוד החיצוני של הדיבור הרהוט, אלא אדרבה למזג ביניהם²⁵¹. וכפי שכותב וולפיש: "ברור כי הצבת שתי משניות חסידים אלו בפתיחתו ובסיומו של פרקנו לא נועדה להבחין בין כוונת הלב ובין שגרת הפה כיסודות התפילה, אלא דווקא לקשור ביניהן... התפילה החסידית, המורכבת מכוונה שלמה ומשגירות הפה גם יחד, משמשת דוגמא לתפילת הציבור, הממזגת בהלכותיה את השלמות והרצף הטקסטואליים עם החתירה לשלמות הכוונה"²⁵².

²⁴⁹ לפני כן בירושלמי מובא סיפור על ריש לקיש, אשר מתוך הרהורו בדברי תורה יצא בטעות מתחום שבת: "ריש לקיש מנהגו באוריתא סגין, הוה נפיק ליה לבר מתחומא דשבתא והוא לא ידע, לקיים מה שני: באהבתה תשגה תמיד". דומה כי קיים קשר הדוק בין הסיפורים – כשם שריש לקיש לא שם לב שהוא יצא מתחום שבת עקב התרכזותו המוחלטת בתורה, כך ר' חנינא לא שם לב להכשת החברבר עקב התרכזותו המוחלטת בתפילה. ²⁵⁰ וולפיש, שם, עמ' 309.

²⁵¹ ייתכן כי מגמה זו עולה גם מן הסוגיה בבבלי (ברכות לד, ע"ב) המצביעה לדעתי על הקשר בין העדר כוונה לטעות בתפילה (ותפילה שיש בה טעות היא בוודאי תפילה 'שלא שגרה'). תחילה קובע הבבלי כי דברי המשנה 'המתפלל וטעה סימן רע לוי' מוסבים רק על ברכת אבות – הברכה הראשונה. כלומר, רק טעות בברכת אבות מהווה סימן רע למתפלל (וכן כתוב גם בירושלמי ברכות ה, ה, ט ע"ד). ומסביר רש"י (בבבלי, שם): "**באבות** – שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה". מיד לאחר מכן מובא בבבלי כי אם המתפלל אינו יכול לכוון את לבו בכל הברכות עליו להתכוון לכל הפחות בברכה אחת – "באבות" (ראה שם). יוצא, אם כן, כי בברכת אבות יש להקפיד להתכוון ושלא לטעות; ונראה כי יש כאן יותר מרמז לכך שהטעות בברכת אבות היא תוצאה של העדר כוונה. ברוח דברים אלו כותב הפני משה (בירושלמי, שם): "**ובלבד באבות**. הא דאמרו המתפלל וטעה, בברכת אבות הוא שאמרו, שברכה זו ראשונה היא, וצריך לכוין בה".

²⁵² שם, עמ' 310-312.

ח. כוונת הלב כנגד השכינה

כמעט בכל מקורות חז"ל בהם מופיעים המושגים 'כוונה', 'כיוון הלב' ו'כיוון הדעת' בהקשר לתפילה הם מופיעים ללא אפיון נוסף, כגון: "המתפלל צריך שיכוין את לבו"²⁵³ (תוספתא ברכות [ליברמן] ג, ד); "מיכן שהתפילה צריכה כונה" (ירושלמי ברכות ד, א, ז ע"א); "מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו" (בבלי ברכות לא, ע"א); "אמר ר' שמואל בר נחמני: אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך" (ירושלמי ברכות ה, ה, ט ע"ד); "אבא שאול אומר: אם כיון אדם את דעתו בתפלה יהא מובטח שתפלתו נשמעת... ואין לך אדם שכוין לבו ודעתו לתפלה כאברהם אבינו" (מדרש תנחומא [ורשא] פרשת חיי שרה, ס"א); "אילימא משום דלא כוון מר דעתיה – והאמר רבי אליעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל" (בבלי ברכות ל, ע"ב); "אי לא מכוין דעתיה – מחינא ליה בארזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה" (שם מגילה כה, ע"א).

רשימה זו מראה כי אין טעם לנסות ולהבחין בין המושגים 'כיוון הלב' ו'כיוון הדעת'²⁵⁴, שכן מושגים אלו מתחלפים במקורות השונים²⁵⁵, ולעתים אף מופיעים זה לצד זה באותו מקור עצמו.

הכוונה האמורה במקורות דלעיל עניינה, ככל הנראה, להתרכז בתוכן של דברי התפילה ולא להרהר בדברים אחרים; או כהגדרת היינמן: "לרכז את דעתו ולהפנות את לבו לדברים שהוא אומר"²⁵⁶.

בסעיף הנוכחי ובסעיף הבא יידונו המקורות, בעניין התפילה, בהם מופיע אפיון נוסף לאחר המושג 'כיוון הלב', ולמשל: "...יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים" (משנה ברכות ד, ה); "...כדי שיכונו את לבם למקום" (שם ה, א); "מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים" (תוספתא ברכות ג, יד)²⁵⁷.

²⁵³ במקבילה שבבבלי (ברכות לא, ע"א): "המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים". אך בכתבי היד ובראשונים חסרה המילה 'לשמים'. ראה: דקדוקי סופרים, א, עמ' 161 והערה ה; ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 28. ליברמן מוסיף כי "לפי זה [=שלא גורסים 'לשמים'] פירושו שצריך שיפנה לבו מטרדות ומחשבות ויכוין אותו לתפילה".
²⁵⁴ לורברבוים ('כוונה', עמ' 14) מציין כי ייתכן שבהופעתם המקורית של הביטויים (כיוון הלב וכיוון הדעת) הם ציינו פעולה מנטאלית מובחנת. אך מוסיף בצדק כי "בדרך כלל אין הביטויים הללו בלבד יכולים לקדם את הדיון, משתי סיבות עיקריות: ראשית, משום שפעמים רבות הגרסאות מתחלפות במקורות שונים... שנית, ביטויים מעין אלו דרכם לשנות את משמעותם בהקשרים תרבותיים שונים". עוד מציין שם לורברבוים כי בבבלי – כמו גם במדרשים המאוחרים – נתפסו ביטויים אלו כשווי ערך.

²⁵⁵ מסיבה זו אין גם טעם לנסות ולהבחין בין המושג 'יישוב הדעת' הנזכר בבבלי (ברכות טז, ע"א; שם ל, ע"א) לבין המושג 'יישוב הלב' הנזכר בירושלמי (ברכות ב, ה, ה ע"א; שם ד, ה, ח ע"ב). ראה עמ' 139 ובהערות שם.

²⁵⁶ היינמן, 'התפילה בחז"ל', עמ' יח (ההדגשות אינן במקור).

²⁵⁷ על ההבחנה בין כוונת הלב (ללא אפיון נוסף) לכוונת הלב למקום וכד' העירו כבר השל ('תורה', עמ' 168), נאה ('בורא ניב', עמ' 218 הערה 165), ארליך ('מקום השכינה', עמ' 316 הערה 4) ואחרים. אך ייתכן כי יש גם להבחין בין כוונת הלב לאל לבין כוונת הלב כנגד האל. על האפשרות לקיומה של הבחנה זו ראה להלן עמ' 210.

1. כיוון הפנים וכיוון הלב במשנה

"מנהג עתיק הוא בישראל לכונן את הגוף בשעת התפילה למקום המקדש. את ניצניו ניתן לראות כבר במנהגי תפילה עתיקים משלהי תקופת המקרא וימי בית שני, והוא הופך להלכה רווחת בתפילת הי"ח כבר בראשית תקופת התנאים. הלכה זו נוהגת בישראל כמעט ללא שינוי מאז ועד ימינו אלה"²⁵⁸.

הצורך בכיוון הפנים והלב כנגד בית קודש הקודשים מובא לראשונה במשנת ברכות ד, ה-ו:

משנה ה: היה רוכב על החמור ירד, ואם אינו יכול לירד, יחזיר את פניו, ואם אינו יכול

להחזיר את פניו, יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים.

משנה ו: היה יושב בספינה או בקרון או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים.

גינצבורג מציין בצדק כי הביטוי 'כנגד בית קדש הקדשים' (במשנה ה) מתייחס גם 'להחזרת הפנים'. כלומר: הרוכב על החמור צריך להחזיר את פניו כנגד בית קדש הקדשים; ואם אינו יכול להחזיר את פניו, יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים²⁵⁹.

הנחת המשנה היא שהיושב בספינה או בקרון [=עגלה] או באסדא [=רפסודה] אינו יכול להישאר בכיוון קבוע מחמת התנודות²⁶⁰, ומאחר שאינו יכול לכונן את פניו לקה"ק די בכך שיכוון את לבו לשם.

סביר להניח כי קביעת המשנה לפיה יש לכונן את הלב כנגד בית קה"ק (ולא, למשל, כנגד השמים) מתבססת על ההנחה שהשכינה שורה במקום זה²⁶¹. יצוין, כי אף לאחר החורבן היו חכמים שסברו כי השכינה שורה במקום המקדש²⁶². כך סבר למשל ר' אלעזר בן פדת, כנלמד מהמקור הבא:

אמר ר' שמואל בר נחמן: עד שלא חרב בית המקדש היתה השכינה נתונה בהיכל... ומשחרב

בית המקדש... סילק שכינתו לשמים, אמר ר' אלעזר בן פדת: בין חרב ובין לא חרב אין

השכינה זזה ממקומה (תנחומא [בבובר] שמות י; מקבילה במדרש תהלים [בבובר] יא, ג).

בדיון על המשניות הנ"ל יש לתת את הדעת לשלוש שאלות עיקריות (שיחולקו להלן לתתי סעיפים):

(א) מהו המצב המנטאלי הנדרש בכוונת הלב כנגד בית קה"ק ו/או השכינה; (ב) מי צריך לכונן את

הלב כנגד בית קה"ק; (ג) מדוע יש לכונן את הלב כנגד בית קה"ק, דהיינו, מהי התכלית של כוונה זו.

²⁵⁸ הציטוט לקוח מדברי ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 67. ארליך הקדיש פרק שלם במחקרו לנושא כיוון הפנים (עמ' 67 ואילך); והוא דן בנושא זה גם במאמרו: 'מקום השכינה בתודעת המתפלל'.

²⁵⁹ גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 377. וראה גם ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 85.

²⁶⁰ ראה: ליברמן, 'תוספתא', זרעים, עמ' 15 הערה 63; הנ"ל, 'כפשוטה', א, עמ' 43.

²⁶¹ ראה גם: ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 317; קדושין, 'עבודת האל', עמ' 192. לרעיון שהשכינה נוכחת במקדש

ראה למשל פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) ב - כי תשא, י. למקורות נוספים ראה אצל אורבך, 'חז"ל', עמ' 44.

²⁶² ראה גם: אורבך, שם; ארליך, שם, עמ' 316.

(א) משמעותה של הכוונה כנגד בית קודש הקודשים

אין ספק, כי כוונת הלב האמורה במשניות דלעיל (=כנגד קה"ק) שונה באופן מהותי ממושג הכוונה השכיח ביחס לתפילה (קרי: המאמץ המחשבתי והרגשי של המתפלל להבין כראוי את שיוצא מפיו). מסתבר כי עניינה של כוונת הלב כנגד קודש הקודשים הוא שהמתפלל צריך לחשוב, ובמקביל לחוש, שהוא עומד כנגד (=מול / לפני / לנוכח וכיו"ב) קודש הקודשים (או לנוכח השכינה השורה בקה"ק). כך פירש זאת הרמב"ם (בפירושו למשנה): "וביאור 'יכוין את לבו', 'יהיי קלבה'²⁶³. וישים במחשבתו שהוא כנגד קדש הקדשים"²⁶⁴, או בנוסח אחר: "וביאור 'יכוין את לבו' – שיכוין את לבו [יהיי קלבה] ויעלה על דעתו שהוא כנגד קדש הקדשים"²⁶⁵.

הביטויים 'ישים במחשבתו' או 'יעלה על דעתו' עשויים לתאר היטב את הפעילות המנטאלית אשר נדרשת מצד המתפלל, לאמור: שעל המתפלל להעלות (או לשים) בתודעתו את המחשבה שהוא עומד נוכח קודש הקודשים (והשכינה) ומתפלל²⁶⁶.

ברוח זו מסביר גם נאה: "המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו הוא עומד כנגד בית קדש הקדשים"²⁶⁷. כדאי לציין, כי הביטוי 'יראה עצמו כאילו' – בו נוקט נאה – נזכר במפורש בשני מקורות בבבלי אשר נוגעים לענייננו: (א) סנהדרין כב, ע"א: "אמר רבי שמעון חסידא: המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו"; (ב) ברכות ל, ע"א: "היה עומד אחורי בית הכפורת – יראה עצמו כאילו לפני הכפורת".

²⁶³ הביטוי 'יהיי קלבה' הוא תרגום בערבית לדברי המשנה 'יכוין את לבו', ראה פיקסלר, 'מסכת ברכות' (עם פירוש הרמב"ם), עמ' קעד. קאפח תרגם את הביטוי 'יהיי קלבה' ל- 'יחונן דעתו'; ואולם יש שתי בעיות עם תרגום זה: ראשית, הביטוי 'יחונן דעתו' אינו מובן; שנית, מלשון הרמב"ם עולה כי הביטוי 'יהיי קלבה' הוא תרגום בערבית – ותו לא – לדברי המשנה 'יכוין את לבו'. באשר לאותו ו' המחברת בין שני חלקי המשפט – 'יכוין את לבו וישים במחשבתו וכו' אמרה לי פרופ' חנה כשר כי אצל הרמב"ם לעתים ו' החיבור היא ו' הביאור (למשל: "האומר שאין שם נבואה כלל, ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם" [הלכות תשובה ג, ח]). נראה כי גם בענייננו ו' החיבור מתפקדת כ-ו' הביאור, דהיינו: יכוין את לבו [יהיי קלבה] – ישים במחשבתו וכו'.
²⁶⁴ על-פי מהדורתו של פיקסלר, שם, עמ' קעג.

²⁶⁵ כך תרגמה כשר, 'הכוונה', עמ' 260 הערה ה. וראה מה שכתבתי בהערה 263 בעניין ו' הביאור.

²⁶⁶ השווה לדברי ארליך ('דרכי התפילה', עמ' 86): "שיצייר שהוא עומד נוכח קדש הקדשים והשכינה ומתפלל".

²⁶⁷ נאה, 'בורא ניב', עמ' 218, הערה 165 (ההדגשה אינה במקור). קודם לכן כותב נאה כי "מסתבר שהמשנה מתכוונת לפעולה של דימוי חזותי". לדעתי אין הכרח לומר שמדובר בדימוי חזותי (לאמור שהמתפלל צריך לראות בעיני רוחו שהוא נמצא במקדש לפני קה"ק). אדם יכול לחשוב שהוא עומד לפני קה"ק (או לפני ה') מבלי להעלות שום דימוי ויזואלי בעיני רוחו. הביטוי 'יראה עצמו כאילו' יכול להתפרש בנקל כמתייחס למחשבה ותחושה, ולמשל: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (משנה פסחים י, ה); "אבל שלשה ימים הראשונים – יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין שתי יריכותיו" (בבלי מועד קטן כז, ע"ב). סביר כי האדם אינו צריך לדמיין את יציאתו ממצרים והליכתו במדבר או לדמיין חרב הנמצאת בין ירכותיו, אלא די בכך שהוא יחשוב וירגיש כאילו יצא ממצרים או כאילו חרב מונחת בין ירכותיו.

הביטוי 'יראה עצמו כאילו', כמו גם יתר ההגדרות שניתנו לכוונה כנגד קה"ק ו/או השכינה, עשויים לכלול בייחוד שני מצבים מנטאליים: (א) מחשבה (או דימוי²⁶⁸); (ב) תחושה (או הרגשה או חוויה²⁶⁹). המצבים המנטאליים הללו קשורים האחד בשני; זאת משום שהמחשבה על ההימצאות כנגד קה"ק נועדה לגרום למתפלל להרגיש שהוא אכן נמצא לנוכח מקום זה. נראה אפוא כי אין טעם של ממש בכך שהמתפלל יחשוב שהוא נמצא כנגד קה"ק אם בפועל הוא כלל לא ירגיש זאת. כפי שצינתי לעיל (עמ' 134), בשיח הפילוסופי מקובל להשתמש במושג 'תודעה' כדי לציין התנסות מנטאלית **סובייקטיבית**²⁷⁰, כמו העלאת מחשבה מסוימת (ותחושה-חוויה הנגזרת ממחשבה זו)²⁷¹. חשוב לציין, כי היעד לכיוון הלב (או המחשבה) קשור באופן ישיר לשאלה, היכן מצויה השכינה²⁷². אצל חז"ל קיימות גם דעות שהשכינה נמצאת בקה"ק²⁷³ או בשמים²⁷⁴; ועל כן כאשר דנים במחשבת חז"ל לא ניתן להניח כמובן מאליו כי 'שכינה בכל מקום'²⁷⁵, וממילא היא נמצאת גם ליד המתפלל²⁷⁶. קרוב לוודאי כי ההלכה במשנה, 'יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים', מתבססת על התפיסה כי השכינה נמצאת בקה"ק; ומשום כך האדם צריך לכוון את לבו לשם, דהיינו להעלות בתודעתו את המחשבה שהוא עומד ומתפלל לנוכח פתח קה"ק והשכינה השורה בו.

²⁶⁸ אין כוונתי לדימוי חזותי / ויזואלי (ראה הערה קודמת), אלא לדימוי במובן של העלאת מחשבה מסוימת שאינה בהכרח משקפת את המציאות העובדתית (שכן בעניינינו האדם אינו באמת נמצא במקדש לפני קה"ק). ²⁶⁹ קדושינ' (עבודת האל', עמ' 192) מגדיר את הכוונה כנגד קה"ק והשכינה באמצעות המושג 'experience' (אבן שושן מגדיר את המושג 'חוויה' בין היתר כ"הרגשה עמוקה"). וראה עוד בלידשטיין ('התפילה', עמ' 87) המגדיר את 'הכוונה כנגד השכינה' באמצעות המושגים תחושה וחוויה, דבריו מובאים להלן עמ' 196 והערה 287. ²⁷⁰ זאת להבדיל מהמושג 'מודעות' אשר מתייחס, בדרך כלל, למציאות אובייקטיבית-עובדתית. על ההבדל בין תודעה למודעות בהקשר שלנו, ראה להלן עמ' 205.

²⁷¹ ראה את הציטוט המובא בהערה 23, מתוך האנציקלופדיה לפילוסופיה של סטנפורד. ²⁷² ארליך במאמרו "מקום השכינה בתודעת המתפלל" (עמ' 316 ואילך) מצביע על קיומן של שלוש תפיסות בתקופת חז"ל בשאלה להיכן יש לכוון את התפילה: "א) תפילה אל השכינה במקדש; (ב) תפילה אל השכינה בשמים; (ג) תפילה אל השכינה בקרבת המתפלל או בבית הכנסת" (להפניות ראה שם, וכן בהערות שלהלן). ארליך מציין כי את שתי התפיסות הראשונות קיבלו חז"ל מהמקרא (ראה למשל: "וּתְבוֹא אֱלֵיךְ תְּפִלַּתִּי אֶל הַיָּבֵל קְדָשְׁךָ" [יונה ב, ת]; "וַיִּשָּׂא לְבָבְנוּ אֶל פְּאִים אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם" [איכה ג, מא]). לעומת זאת, 'הצבת' השכינה בקרבת המתפלל מהווה תפיסה חדשה – 'כמעט יש מאין' (שם, עמ' 320).

²⁷³ לעיל (עמ' 192) ראינו כי לדעת ר' אלעזר בן פדת אף לאחר חורבן בית המקדש השכינה נותרה שם – "בין חרב ובין לא חרב אין השכינה זזה ממקומה" (תנחומא [בובר] שמות י; מקבילה במדרש תהלים [בובר] יא, ג). ²⁷⁴ לעיל (עמ' 192) ראינו כי לדעת ר' שמואל בר נחמן, לאחר החורבן, "סילק שכינתו לשמים" (תנחומא, שם). ²⁷⁵ הדעה כי 'שכינה בכל מקום' מובאת בשם מספר חכמים בבבלי בבא בתרא כה, ע"א, ראה שם.

²⁷⁶ ארליך (שם, עמ' 320) כותב כי התפיסה שהשכינה נמצאת בקרבת המתפלל מוצאת ביטוי מפורש במאמר שבבבלי (סנהדרין כב, ע"א): "המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו". וראה עוד להלן סוף עמ' 204.

(ב) מי צריך לכוון את הלב כנגד בית קודש הקודשים

במשנת ברכות ד, ה (המשנה מובאת בעמ' 192) כתוב שהרוכב על חמור צריך לרדת ממנו, "ואם אינו יכול לירד, יחזיר את פניו, ואם אינו יכול להחזיר את פניו, יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים". ביחס לסיפא של דין המשנה נחלקו החוקרים: גינצבורג סבור כי רק מי שאינו יכול לכוון את פניו צריך לכוון את לבו כנגד בית קה"ק, אך מי שיכול לכוון את פניו צריך לכוון את לבו²⁷⁷. לעומתו, סבור ליברמן כי כל מתפלל צריך לכוון את פניו ולבו לבית קה"ק ולשכינה, וממילא אדם שאינו יכול לכוון את פניו יסתפק בכיוון הלב למקום זה²⁷⁸. ארליך כותב כי "ללא ספק פירושו של ליברמן הולם יותר את המשנה. שלושת השלבים של המשנה אינם באים זה במקום זה, אלא זה לצד זה. כשם שכל מתפלל צריך להחזיר פניו למקדש ולא רק מי שאינו יכול לירד מחמורו, כן כל מתפלל צריך לכוון את לבו לבית קדש הקדשים ולא רק מי שאינו יכול להחזיר פניו"²⁷⁹.

ליברמן וארליך מביאים ראיה להבנתם – "שכיוון הלב כנגד בית קה"ק נוהג בכל מתפלל"²⁸⁰ – מדברי הפסיקתא רבתי, פיסקא לג (מהד' איש שלום, עמ' קמט, ב; מקבילה בתנחומא [בובר] וישלח, כא): ילמדינו רבינו המתפלל להיכן הוא צריך לכוין את לבו. כך שנו רבותינו יכוין אדם לבו נגד בית קדשי הקדשים (ברכות פ"ד מ"ה).

אני מסכים עם ליברמן וארליך, כי לפי המשנה כל מתפלל צריך לכוון הן את פניו והן את לבו כנגד בית קה"ק, ובמידה שכיוון הפנים אינו מתאפשר – בין אם משום שלא ניתן מבחינה פיזית להפנות את הפנים ובין אם משום שלא ניתן לדעת את הכיוון של קה"ק – די בכיוון הלב כנגד בית קה"ק. ההבנה כי הדרישה לכיוון הלב כנגד בית קה"ק מופנית לכל מתפלל (ולא רק למי שאינו יכול לכוון את פניו) עולה הן ממבנה המשנה (כפי שכותב ארליך²⁷⁹), הן מהמקור בפסיקתא רבתי, והן מסברה: סביר להניח כי יש תכלית מסוימת לכיוון הלב כנגד בית קה"ק (כפי שנראה בחלק הבא); ובהנחה שההלכה במשנה אינה שרירותית – אין כל הגיון בויתור על כוונה זו ביחס למי שיכול לכוון את פניו.

²⁷⁷ גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 376-378.

²⁷⁸ ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 43-44.

²⁷⁹ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 86-87. וכך כותב ארליך גם במקום אחר ('מקום השכינה', עמ' 317): "המשנה כוללת שלוש הלכות המנוסחות אמנם על דרך האלימינציה, אך זאת רק במצב של אונס. לכתחילה, חייב המתפלל לקיים את כולן: הוא חייב לרדת מהחמור, להחזיר את פניו ולכוון את לבו כנגד בית קודש הקודשים, רק אם אונס הוא בדרכו יסתפק בהחזרת הפנים, ואם גם זו אינה מתאפשרת – די בכוונת הלב כנגד בית קודש הקודשים. כיוון הלב כנגד בית קודש הקודשים אינו אפוא דימוי של כיוון גיאוגרפי, המשמש כתחליף להחזרת הפנים ממש (כשם שהחזרת הפנים אינה תחליף לירידה מהחמור), אלא דימוי של תפילה נוכח בית קודש הקודשים. זו היא חובתו של כל מתפלל".

²⁸⁰ לשונו של ליברמן, שם; וראה גם ארליך, שם.

(ג) התכלית של כוונת הלב כנגד בית קודש הקודשים

על-פי המשנה (ברכות ד, ה) המתפלל צריך לכוון את פניו ולבו כנגד קה"ק. כוונת הלב כנגד קה"ק (ו/או השכינה) ייחודית לתפילת העמידה, ונראה כי היא צריכה להיעשות במסגרת ההכנה לתפילה ולא במהלכה²⁸¹, כשם שכיוון הפנים מתבצע במסגרת ההכנה לתפילה ולא במהלכה²⁸².

דומה שעל תכליתה של כוונה זו ניתן לעמוד מתוך ההשוואה בין משנתנו: "יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים" לדברי המשנה (ברכות ט, ה): "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים. לא יכנס להר הבית במקלו... ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר"²⁸³. אחיטוב כותב בצדק כי "במשנה זו 'קלות ראש' מציינת כנראה זלזול, שביטוי הקיצוני הוא הרקיקה על אדמת הר הבית. הזלזול מכונה 'קלות ראש', כיון שהמזלזל מגביה את ראשו כאילו הוא קל עליו. המשנה אוסרת את הזלזול הזה... הכבוד למקום המקדש קשור, כנראה, לתודעה של נוכחות השכינה שם. תודעה זו אמורה להביא את האדם להתנהגות בדרך של כבוד למקום"²⁸⁴.

ככל הנראה יש לבאר את משנתו בהקשר הזה ולומר, כי התכלית העיקרית של הכוונה כנגד קה"ק היא לגרום למתפלל שלא ינהג בקלות ראש (בזלזול), אלא שיתפלל מתוך תחושת הכבוד הראויה – המקבילה לתחושת הכבוד הנדרשת ממי שנמצא במקדש ממש²⁸⁵.

לא מן הנמנע כי כוונה זו נועדה גם לסייע לאדם להתכוון ביתר שאת בתפילה (או כלשון הרמב"ם: 'לעורר הכוונה'²⁸⁶). ברוח זו כותב גם בלידשטיין: "האומר את התפילה בתחושה שהוא עומד לפני השכינה יתפלל בראת הכבוד הראויה, ואף יגיע למידה גדולה ביותר של הפנמת היוצא מפיו"²⁸⁷.

²⁸¹ ראה גם ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 315. וכן ראה להלן עמ' 209 והערה 346.

²⁸² גם מסברה נראה כי כוונה זו צריכה להיעשות לפני התפילה, שהרי אם במהלך התפילה המתפלל יחשוב כאילו הוא עומד כנגד קה"ק ו/או השכינה הוא עלול שלא להתרכז בדברי התפילה. ראה גם לעיל הערה 31.

²⁸³ השווה גם בין הרקיקה שנאסרה בהר הבית לבין "הרק בתפלתו – כאילו רק בפני המלך" (ברכות כד, ע"ב).

²⁸⁴ אחיטוב, 'תיאולוגיה', עמ' 122.

²⁸⁵ ראה גם: אחיטוב, שם; נאה, 'בורא ניב', עמ' 218 הערה 165. והשווה היינימן, 'התפילה בחז"ל', עמ' יח.

²⁸⁶ בשו"ת הרמב"ם, סימן רטז, ובין דבריו: "...לפי שרצוי לו, כדי לעורר הכוונה, גם לכוון פניו לחלון פתוח לאויר, כדי שיצייר בדמיונו, שהוא כנגד ירושלים... ואין ספק שדימויו של זה ותיאורו מחייבים כוונה גדולה" (דהיינו: יכוון את פניו כנגד ירושלים כדי שיצייר בדמיונו שהוא כנגד ירושלים כדי לעורר את כוונתו בתפילה). דברי הרמב"ם מובאים כפירוש להלכה בבבלי (ברכות לד, ע"ב): "אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם תלונות, שנאמר: 'יכוין פתיו ליה בעליתיה נגד ירושלים' (דניאל ו, יא)". אך רש"י (שם) מפרש את ההלכה באופן אחר: "חלונות – שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים [ולא כלפי ירושלים – א"נ] ולבו נכנע".

²⁸⁷ בלידשטיין, 'התפילה', עמ' 87. מיד לאחר דברים אלו כותב בלידשטיין כי אין כוונתו "לעקור את המימד הרוחני הטהור שבעמידה לפני השכינה ולרוקן אותה מתוכן חווייתית זה. אלא שאין לראות בחווייה זו את מטרתה הבלעדית של 'כוונה' זו [הכוונה כנגד השכינה – א"נ], המתפקדת גם כמכשיר של האקט הפולחני".

2. כיוון הפנים וכיוון הלב בתוספתא, בספרי ובתלמודים

ההלכה המגובשת בדבר כיוון הפנים והלב יסודה בתוספתא ברכות ג יד-טז (מהד' ליברמן, עמ' 15-16):

הלכה יד: סומה ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות, מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים²⁸⁸

ומתפללין, שני ויתפללו אל ה' אליכם וגו'

הלכות טו-טז: העומדים בחוצה לארץ מכוונין את לבם כנגד ארץ ישראל... העומדים בארץ

ישראל מכוונין את לבם כנגד ירושלים ומתפללין... העומדים בירושלים מכוונין את לבם כנגד

בית המקדש... העומדים במקדש מכוונין את לבם כנגד בית קדשי הקדשים ומתפללין...²⁸⁹

באשר לדברי התוספתא יש להבחין בין הלכה יד העוסקת במי שאינו יכול לכוון את הרוחות, לבין

הלכות טו-טז העוסקות במי שיכול לכוון את הרוחות.

מי שאינו יכול לכוון את הרוחות

המשפט בתוספתא: "מי שאינו יכול לכוין את הרוחות", מהווה, ככל הנראה, הכללה של המקרים

הספציפיים שנדונו במשנה (ברכות ד, ו)²⁹⁰, היושב בספינה וכד', כפי שניתן לראות בטבלה שלהלן:

משנה	תוספתא
היה יושב בספינה או בקרון או באסדא	יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים
מי שאינו יכול לכוין את הרוחות	מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים

ליברמן סבור כי אין כל הבדל בין כוונת הלב 'כנגד בית קדש הקדשים' האמורה במשנה, לבין כוונת

הלב 'כנגד אביהם שבשמים' האמורה בתוספתא, ובלשונו: "אין כאן אלא שינוי בלשון ולא בעניין"²⁹¹.

לעומת זאת, סבור גינצבורג כי כוונת הלב האמורה בתוספתא ובמקבילות (כוונת הלב 'כנגד אביהם

שבשמים' / 'למקום' / 'כלפי למעלה'²⁸⁸) שונה באופן מהותי מכוונת הלב כנגד בית קה"ק שבמשנה.

גינצבורג מסביר גם הוא את הכוונה כנגד קה"ק כפעולה מנטאלית של דימוי הנעשית לפני התפילה²⁹².

אך לדעתו אין לפרש את כוונת הלב האמורה בתוספתא ובמקבילות כדימוי דתי-חוויתי; אלא עניינה

ש"יכוון לבו למקום, שזה עיקר התפילה, וכמו שאמרו במשנה ראש פרק ה': ומתפללין כדי שיכוונו

²⁸⁸ **מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים** | כ"י ערפורט: **מכוונין ליבם למקום**; דפוס ראשון: **מכוונים לבן**

לפני המקום (במקבילה בירושלמי ברכות ד, ה, ח ע"ב: **מתפללין כלפי למעלה**; במקבילה בבבלי ברכות ל, ע"א: **יכוין לבו כנגד אביו שבשמים**).

²⁸⁹ הלכות טו-טז יובאו במלואן להלן בעמ' 199.

²⁹⁰ ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 43.

²⁹¹ שם. קביעתו של ליברמן נשענת על דעתו של ר' חייא בירושלמי (ברכות ד, ה, ח ע"ג) לפיה יש לכוון את הלב

"כנגד קדשי הקדשים **שלמעלה**" (היינו אביהם **שבשמים**). וראה להלן הערה 319 (ובייחוד בסוף ההערה).

²⁹² ובלשונו: "שיצייר במחשבתו כאלו הוא עומד כנגד בית קדשי הקדשים" ('ירושלמי', ג, עמ' 403).

לבם לאביהם שבשמים"²⁹³. נראה שגיבורג מבין את כוונת הלב כנגד אביהם שבשמים כהתקשרות (במובן של קשר רגשי-רוחני) לאל הנעשית במהלך התפילה, תוך כדי אמירת הטקסט. אני מסכים עם גינצבורג כי יש הבדל בין המשנה לתוספתא באשר ליעד שאליו יש לכוון את הלב²⁹⁴. אך בשונה ממנו נראה לי שהמשנה והתוספתא דנות באותו מובן של כוונה²⁹⁵, דהיינו שלפי התוספתא "מי שאינו יכול לכוין את הרוחות" צריך לשוות בנפשו שהוא עומד כנגד אביו שבשמים, ולהתפלל. הבנה זו נשענת על שלושה נימוקים:

(א) בתוספתא כתוב: 'מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים ומתפללין' (ולא 'מתפללין ומכוונין את לבם...'). מדברי התוספתא עולה כי הכוונה 'כנגד אביהם שבשמים' מתייחסת לשלב שלפני התפילה – קודם 'מכוונין את לבם' ואז 'מתפללין'. נראה אפוא כי אין מדובר כאן על פעילות מנטאלית הנעשית במהלך התפילה (כהבנתו של גינצבורג), אלא על כזו הנעשית במסגרת ההכנה לתפילה²⁹⁶.

(ב) הן המשנה והן התוספתא עוסקות בדינו של אדם שאינו יכול לכוון את פניו, ואף הסגנון בשני המקורות דומה ביותר (במשנה: "יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים"; בתוספתא: "מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים"); לאור זאת, לא נראה לי כי המשנה והתוספתא דנות במובנים שונים של כוונה, אלא רק ביעדים שונים (בסיבה לשינוי היעד אעסוק בחלק הבא, עמ' 203).

(ג) בתוספתא שלפנינו (כ"י וינה), ובבבלי (ברכות ל, ע"א), מופיעה המילה 'כנגד' (ובדפוס ראשון של התוספתא מופיע המילה 'לפני', ראה לעיל הערה 288). פירוש המילה 'כנגד' הוא לפני / מול / לנוכח. הביטוי 'מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים' מצביע אפוא לדעתי על תודעה של עמידה **לנוכח** האל השוכן **בשמים**²⁹⁷ (ולא בקדש הקדשים!), כפי שעשוי להשתמע מהצירוף 'אביהם שבשמים'²⁹⁸.

²⁹³ לשונו של גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 376.

²⁹⁴ ארליך ('דרכי התפילה', עמ' 88) מציין בצדק כי כוונת הלב כנגד בית קה"ק היא אמנם גם כוונה לשכינה השורה בתוכו; אך לא להיפך, דהיינו כוונת הלב כנגד אביהם שבשמים אינה גם כוונה לבית קה"ק.

²⁹⁵ אי-ההסכמה שלי עם גינצבורג היא לגבי התוספתא בלבד. דברי הירושלמי (ברכות ד, ה, ח ע"ב): "סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות, הרי אילו מתפללין כלפי למעלה", בהחלט עשויים להתפרש ברוח הבנתו.

²⁹⁶ על כך שלשון התוספתא מצביעה על פעולה (מנטאלית) שמתבצעת במסגרת ההכנה לתפילה, השווה למשל: "חסידי הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים" (משנה ברכות ה, א); "ושאר כל האילן יורדין למטה ומתפללין" (תוספתא ברכות ב, ח); "העומדים בארץ ישראל מכוונין את לבם כנגד ירושלם ומתפללין" (שם ג, טו).

²⁹⁷ ייתכן שכך הבין גם הרמב"ם את פשר הכוונה בתוספתא. שכן בהלכות תפילה (ה, ג) כתב: "סומא ומי שלא יכול לכוין את הרוחות והמהלך בספינה יכוין את לבו כנגד השכינה ויתפלל" (הרמב"ם שילב כאן בין התוספתא למשנה [המהלך בספינה], אך סיים כתוספתא – כנגד השכינה [ולא קה"ק]). בהלכה זו הרמב"ם לא הסביר מהי הכוונה כנגד השכינה, אך בהלכה שלאחר מכן (ה, ד) כתב: "...יהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים".

²⁹⁸ ארליך ('מקום השכינה', עמ' 319) מציין בצדק כי אף שביטוי זה הפך לכינוי של האל, "הרי רקעם המפורש הוא שהשכינה שורה בשמים".

מי שיכול לכוון את הרוחות

העומדים בחוצה לארץ מכוונין את לבם כנגד ארץ ישראל, שני ויתפלו דרך ארצם.
העומדים בארץ ישראל מכוונין את לבם כנגד ירושלים ומתפללין, שני ויתפלו אל העיר הזאת.
העומדים בירושלים מכוונין את לבם כנגד בית המקדש, שני והתפלו אל הבית הזה.
העומדים במקדש מכוונין את לבם כנגד בית קדשי הקדשים ומתפללין, שני ויתפלו אל המקום הזה.

נמצאו עומדין בצפון פניהם לדרום, בדרום פניהם לצפון, במזרח פניהם למערב, במערב פניהם למזרח. נמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד (תוספתא ברכות [ליברמן] ג טו-טז).

להלכה זו יש מקבילות רבות בספרות חז"ל, אך בחלק מהן מחליף הביטוי 'הופכין את פניהן'²⁹⁹ את הביטוי 'מכוונין את לבם'³⁰⁰. כך כתוב למשל בירושלמי (ברכות ד, ה, ח ע"ב): "העומדים ומתפללין בחוצה לארץ הופכין את פניהם כלפי ארץ ישראל...".

הלשון 'מכוונין את לבם' – בהלכה זו של התוספתא – קשה ביותר, שהרי מסיומה של ההלכה עולה בבירור כי מדובר בכיוון הפנים: "נמצאו עומדין בצפון פניהם לדרום..."³⁰¹. זאת ועוד, אם בכוונת הלב עסקינן, מדוע הנמצאים בחו"ל, בא"י ובירושלים לא יכוונו את לבם ישירות לבית קה"ק³⁰². יש לציין, כי הלשון 'כוונת הלב' מקוימת בכל הגרסאות של התוספתא, וכן במקבילה בבבלי (ברכות ל, ע"א), ולפיכך קשה לטעון כי מדובר בטעות סופר, וכפי שכותב גינצבורג: "הראשונים... העירו שבבבלי ובתוספתא יש כאן אשגרא מראש הברייתא [=מדין הסומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות] שטעו הסופרים והוסיפו לבו (או: לבם) אחר יכוון, אבל כאן יכוון משמעו יחזיר פניו נגד הרוח שחייב להתפלל בה... ומכל מקום עוד הדבר צריך עיון גדול, אם צדקו הראשונים להגיה כמו שהגיהו הם, שבכל כתבי היד ובכל ספרי הראשונים הגרסא בבבלי ובתוספתא כמו שהוא בספרים יכוון לבו"³⁰³. אין ספק כי ההלכה שבתוספתא כוללת הוראה בדבר כיוון הפנים (או הגוף), אך אין זה ברור האם היא כוללת גם הוראה בדבר כיוון הלב (או המחשבה).

²⁹⁹ הביטוי 'הופכין את פניהן' (או 'הופכים פניהם' / 'הופכין פניהן') נמצא במקורות הבאים: ספרי דברים (פינקלשטיין) כט, כז; ירושלמי ברכות ד, ה, ח ע"ב-ע"ג; שיר השירים רבה ד, ו.

³⁰⁰ הביטוי 'מכוונין את לבם' (או 'יכוין את לבו' / 'יכוין לבו') נמצא במקורות הבאים (כמובן פרט לתוספתא): בבלי ברכות ל, ע"א; תנחומא (בובר) וישלח סי' כא; פסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא לג.

³⁰¹ מסיבה זו השמיטו התוספות (ברכות ל, ע"א) את המילה 'לבו': "היה עומד בח"ל יכוין פנגד ארץ ישראל – ולי"ג לבו דאפניו קאי [=ואין לגרוס לבו, שבפניו מדובר] כדקתני סיפא היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב".

³⁰² קושיה זו הועלתה כבר ע"י ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 68.

³⁰³ גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 378. ברוח זו כותב גם ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 44.

יש הסוברים כי התוספתא עוסקת בכיוון הגוף בלבד, והלשון 'מכוונין את לבם' היא אשגרה מדין הסומא (כנ"ל), או שמדובר בכיוון הלב הפיסי (דהיינו הגוף)³⁰⁴; ויש הסוברים כי היא עוסקת בכיוון הגוף והמחשבה כאחד – כך מבין אורבך: "כוונת לב זו תרתי משמע: כיוון הגוף וכיוון המחשבה. מי שנתון במצב, שאינו מאפשר לו לכוון את גופו, עדיין הוא יכול לכוון את לבו, מחשבתו"³⁰⁵. נראה כי הקושי בהבנת התוספתא הוביל למספר גישות אשר מוצאות את ביטוי במקורות השונים. בטבלה שלהלן ניתן להבחין בשינויים שחלו בברייתא (בספרי בירושלמי ובבבלי) בהשוואה לתוספתא.

תוספתא ברכות (ליברמן) ג, יד-טז	ספרי דברים (פינקלשטיין) כט, כז	ירושלמי ברכות ד, ה, ח ע"ב-ע"ג	בבלי ברכות ל, ע"א
סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים ומתפללין, שני: ויתפללו אל ה' אליכם וגו'.		סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות הרי אילו מתפללין כלפי למעלה, שנאמר: והתפללו אל ה'.	סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות – יכוין לבו כנגד אביו שבשמים, שנאמר: והתפללו אל ה'.
העומדים בחוצה לארץ מכוונין את לבם כנגד ארץ ישראל, שני: ויתפללו דרך ארצם.	העומדים בחוצה לארץ הופכים פניהם כנגד ארץ ישראל ומתפללים, שנאמר: והתפללו אליך דרך ארצם.	העומדים ומתפללין בחוצה לארץ הופכים פניהם כנגד ארץ ישראל, ומה טעם: והתפללו אליך דרך אשר נתת לאבותם.	היה עומד בחוץ לארץ – יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר: והתפללו אליך דרך ארצם.
העומדים בארץ ישראל מכוונין את לבם כנגד ירושלים ומתפללין, שני: ויתפללו אל העיר הזאת.	העומדים בארץ ישראל הופכים פניהם כנגד ירושלים ומתפללים, שנאמר: והתפללו אליך דרך העיר.	העומדין ומתפללין בארץ ישראל הופכים פניהם כנגד ירושלים, ומה טעם: והתפללו אליך דרך העיר אשר בחרת בה.	היה עומד בארץ ישראל – יכוין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר: והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת.
העומדים בירושלים מכוונין את לבם כנגד בית המקדש, שני: והתפללו אל הבית הזה.	העומדים בירושלים הופכים פניהם כנגד בית המקדש ומתפללים, שנאמר: והתפללו אל הבית הזה.	העומדים ומתפללין בירושלים הופכים פניהם כנגד בית המקדש, שנאמר: והבית אשר בניתי לשמך.	היה עומד בירושלים – יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר: והתפללו אל הבית הזה.
העומדים במקדש מכוונין את לבם כנגד בית קדשי ומתפללין, שני: ויתפללו אל המקום הזה.	העומדים בבית המקדש מכוונים את לבם כנגד בית קדשי הקדשים ומתפללים, שנאמר: והתפללו אל המקום הזה.	העומדים ומתפללין בהר הבית הופכים פניהם כלפי בית קדשי הקדשים, ומה טעם: והתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מכוון שבתך אל השמים ושמעת וסלחת.	היה עומד בבית המקדש – יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר: והתפללו אל המקום הזה. היה עומד בבית קדשי הקדשים – יכוין את לבו כנגד בית הכפורת. היה עומד אחורי בית הכפורת – יראה עצמו כאילו לפני הכפורת.
נמצאו עומדין בצפון פניהם לדרום, במערב פניהם לצפון, במזרח פניהם למערב, נמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד.	נמצאו עומדים בצפון הופכים פניהם לדרום, בדרום הופכים פניהם לצפון, במערב פניהם למערב, נמצאו כל ישראל מתפללים למקום אחד.	נמצאו העומדין בצפון פניהם לדרום, העומדין לדרום פניהם לצפון, העומדים במזרח פניהם למערב, למערב פניהם למזרח, נמצאו כל ישראל מתפללין אל מקום אחד. ³⁰⁶	נמצא: עומד במזרח – מחזיר פניו למערב, במערב – מחזיר פניו למזרח, בדרום – מחזיר פניו לצפון, בצפון – מחזיר פניו לדרום; נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד. ³⁰⁶

³⁰⁴ ביחס למקבילה בפסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא לג: "היה מתפלל בחו"ל יכוין לבו לארץ ישראל...". מסביר ליברמן (שם) כי מדובר בכיוון הלב הפיסי – ש"הלב ממש צריך להיות מכוון כלפי א"י" – ולא בכיוון המחשבה, "שבמחשבה שבלב יכול אדם לצייר [מכל מקום שהוא נמצא – א"י] שהוא מתפלל בקה"ק" (שם).

³⁰⁵ אורבך, 'חז"ל', עמ' 45-46.

³⁰⁶ המשך הגמרא אינו מגוף הברייתא: ירושלמי: "הדא היא דכתי": כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים"; בבלי: "...מאי קראה: כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות (שיר השירים ד, ד), תל שכל פיות פונים בו".

ראשית כל יש לציין, כי ביחס לכיוון הפנים נראה כי אין מחלוקת בין המקורות – מכולם עולה כי המקום שאליו יש לכוון את הפנים הוא בית קה"ק. אך מאחר שמבחינה מעשית העומדים בחו"ל, בא"י ובירושלים אינם יכולים לכוון את פניהם במדויק כלפי בית קה"ק – כיוון הפנים נקבע בהתאם למרחקם ממקום זה. כפי שמסביר גינצבורג: "ואם אמרו שהעומד בחוצה לארץ פניו לארץ ישראל או שהעומד בארץ ישראל פניו לירושלים, לא כווננו לאמר אלא שפניו לבית קדשי הקדשים שהוא בארץ ישראל ובירושלים, אבל כאשר אי אפשר לכוון ממרחק רב ה'רוח' של שטח קטן לבית קה"ק, דברו בלשון בני אדם ואמרו, שהעומד בחוצה לארץ פניו לארץ ישראל והעומד בארץ פניו לירושלים ובירושלים פניו למקדש ורק במקדש אפשר לו שיהיו פניו לבית קדשי הקדשים ממש"³⁰⁷.

אולם, ביחס לכיוון הלב עולה בבירור כי יש הבדל בין המקורות:

בספרי מופיע הביטוי 'מכוונים את לבם' רק ביחס לעומדים בבית המקדש: "העומדים בבית המקדש מכוונים את לבם כנגד בית קדשי הקדשים"; אך ביחס ליתר 'העומדים' (=בחו"ל, בא"י ובירושלים) מופיע הביטוי 'הופכים פניהם'. מכאן עולה כי לדעת הספרי 'כוונת הלב' נעשית, מכל מקום, כנגד בית קה"ק (כפי שעולה גם ממשנת ברכות ד, ה-ו), לאמור, שגם העומדים בחו"ל, בא"י ובירושלים צריכים לכוון את לבם ישירות לבית קה"ק; אך את פניהם צריכים הם לכוון בהתאם למרחקם ממקום זה. בירושלמי המילה 'כוונה' אינה מוזכרת אף לא פעם אחת. קרוב לוודאי כי הברייתא בירושלמי (החל מ'העומדים') עוסקת רק בכיוון הפנים – העומדים בחו"ל מכוונים [רק] את פניהם לא"י, וכן הלאה. כנגד זה, בברייתא בבבלי המילה 'כוונה' מופיעה לאורך כל הקטע, ולא זו בלבד אלא שלקראת סוף הברייתא מחליף הביטוי 'יראה עצמו כאילו' ("היה עומד אחורי בית הכפורת – יראה עצמו כאילו לפני הכפורת") את הביטוי 'יכוין את לבו'. קשה לומר כי הביטוי 'יראה עצמו כאילו' מתייחס לכיוון הפנים בלבד. העומד מאחורי בית הכפורת צריך לכוון את פניו למזרח – לכיוון בית הכפורת (על-פי רש"י, על אתר), ובמקביל לראות את עצמו כאילו הוא עומד לפני הכפורת. גם מסיכום דברי הברייתא עולה בבירור שהיא עוסקת גם בכוונת הלב: "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד"³⁰⁸; בעוד שבתוספתא כתוב "נמצאו כל ישראל מתפללים למקום אחד" (וכעין זה גם בספרי ובירושלמי). לאור ההבנה המתבקשת כי הברייתא בבבלי עוסקת בכיוון הפנים והמחשבה כאחד יש להקשות – כפי שהקשנו לעיל – מדוע הנמצאים בחו"ל, בא"י ובירושלים לא יכוונו את לבם ישירות לבית קה"ק.

³⁰⁷ גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 377. וראה גם: ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 44; ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 85.

³⁰⁸ גרסה זו מקוימת, בצורה מורחבת, גם בכ"י פריס 671: "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם כנגד אביהם שבשמים במקום אחד". אך יש להעיר שברוב כתבי היד של הבבלי – מינכן 95, פירנצה ואוקספורד 23 – לא מופיע כאן הביטוי 'מכוונים את לבם'; כך כתוב למשל בכ"י מינכן 95: "נמצאו כלם למקום אחד מתפללים".

על שאלה זו ייתכן להשיב, כי הנמצא בחו"ל אינו מרוחק רק מבחינה פיזית מבית קה"ק – שעל כן הוא מכוון את פניו לא"י (כנ"ל) – אלא הוא מרוחק גם מבחינה נפשית ממקום זה; ומשום כך עליו לכוון גם את לבו כנגד א"י (דהיינו, לחשוב שהוא נמצא בה). הנמצא בא"י צריך לכוון את פניו כלפי ירושלים ובמקביל לצייר במחשבתו שהוא נמצא בה³⁰⁹, וכן הלאה.

אך על פירוש זה קשה מכך שבסוף הברייתא נאמר "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד", ומהמשך הגמרא עולה בבירור כי המקום האחד הוא קה"ק (ראה בהערה 306); ואילו לפי הפירוש הזה יוצא שהעומדים – בחו"ל, בא"י, בירושלים ובמקדש – מכוונים את לבם למקומות שונים³¹⁰. לאור קושיה זו יש שפירשו כי את הפנים יש לכוון ליעד הקרוב, אך את הלב יש לכוון דרך כל היעדים עד לבית קה"ק. כך למשל, העומד בחו"ל צריך לכוון את פניו לא"י, אך את לבו עליו לכוון כנגד א"י וירושלים והמקדש וקה"ק. כך יוצא, שלבסוף, כל ישראל יכוונו את לבם למקום אחד³¹¹.

כמובן שניתן גם לפרש – כפי שהצעתי לעיל ביחס לספרי – כי את הפנים יש לכוון ליעד הקרוב, ואת הלב – **ישירות** (ולא דרך שאר היעדים) לבית קה"ק, שכן גם כך כולם יכוונו את לבם למקום אחד³¹². יוצא כי יש ארבע אפשרויות להסביר את התוספתא: (א) יש לכוון את הפנים והלב ליעד הקרוב³¹³; (ב) יש לכוון רק את הפנים ליעד הקרוב³¹⁴; (ג) יש לכוון את הפנים ליעד הקרוב, ואת הלב – **ישירות** לבית קה"ק; (ד) יש לכוון את הפנים ליעד הקרוב, ואת הלב – **דרך כל היעדים** עד לבית קה"ק³¹⁵.

³⁰⁹ ייתכן כי כך הבין הרמב"ם את הברייתא, ראה לעיל הערה 286.

³¹⁰ קושיה זו אינה עולה ביחס לתוספתא, שכן המשפט המסכם בתוספתא הוא: "נמצאו כל ישראל מתפללים למקום אחד". הביטוי 'מתפללים למקום אחד' עשוי להתייחס לכיוון הפנים (קרי: נמצאו כל ישראל מכוונים את פניהם למקום אחד), וכך אמנם עולה מן ההקשר, שכן לפני כן כתוב: "נמצאו עומדין בצפון פניהם לדרום...".

³¹¹ כך הבינו תלמידי רבינו יונה (ברכות כ, ע"ב בדפי הרי"ף; ובעקבותיהם השו"ע, או"ח צד, א) את הברייתא: "היה עומד בחו"ל יכוין את לבו כנגד א"י. לא תימא [=תאמר] כנגד א"י בלבד, אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים וכנגד בהמ"ק וכנגד בית קה"ק, וכשעומד בירושלים אין צריך לכוין כנגד ירושלים, שהרי כבר עומד בתוכה, אבל יש לו לכוין כנגד בהמ"ק וכנגד בית קה"ק... כדי שימצאו כל ישראל מכוונים לבם למקום אחד". על-פי תלמידי ר"י היעד הסופי לכוונת הלב הוא בית קה"ק, אך ניתן להוסיף גם את השכינה (דהיינו: העומד בחו"ל יכוון את לבו לא"י ← לירושלים ← למקדש ← לבית קה"ק ← לשכינה), ראה קדושי, 'עבודת האל', עמ' 192. במידה שהיעד הסופי הוא השכינה או אביהם שבשמים (כך נאמר במפורש בכ"י פריס 671, ראה בהערה 308; וכן בילקו"ש מלכים א, קפד), אזי יוצא כי המשפט "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד" יכול לכלול גם את הסומא ומי שאינו יכול לכוון את הרוחות, שכן גם הם "מכוונים את לבם כנגד אביהם שבשמים".

³¹² כך הבין הפני משה (ירושלמי ד, ה, ח ע"ג, ד"ה 'הדא'): "העומדים ומתפללים בחוצה לארץ הופכין פניהם כלפי א"י ומתכוונו אל בית קדשי הקדשים". לאחר קה"ק ניתן להוסיף את השכינה, כנ"ל בהערה הקודמת.

³¹³ זהו ה"פשט" של לשון התוספתא: "העומדים בחוצה לארץ מכוונים את לבם כנגד ארץ ישראל...".

³¹⁴ והלשון 'מכוונים את לבם' היא אשגרה מדין הסומא, או שמדובר בכיוון הלב הפיסי (ראה בראש עמ' 200).

³¹⁵ בירושלמי מפורש כאפשרות ב, מהספרי עולה כאפשרות ג, ואת הבבלי ניתן לפרש בהתאם לאפשרות ג או ד.

3. התמורות בכונת הלב

○ תפילה לנוכח השכינה שבקודש הקודשים

ארליך כותב בצדק כי הרעיון שהשכינה נוכחת במקדש נמצא במקורות רבים של חז"ל, ועל רקע זה יש להבין את ההלכה במשנה (ברכות ד, ה) כי המתפלל צריך לכוון את לבו כנגד קודש הקודשים³¹⁶ : היה רוכב על החמור ירד, ואם אינו יכול לירד, יחזיר את פניו, ואם אינו יכול להחזיר את פניו, יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים.

לעיל (עמ' 195) הוסבר כי כונת הלב כנגד קה"ק היא חובתו של כל מתפלל³¹⁷, ולא רק של מי שאינו יכול להחזיר את פניו (כשם שהחזרת הפנים היא חובתו של כל מתפלל, ולא רק של מי שאינו יכול לרדת מן החמור). דומה כי מאז דין המשנה חלו שני שינויים באשר ליעד שאליו יש לכוון את הלב.

○ תפילה לנוכח השכינה שבשמים

השינוי הראשון יסודו בהלכה שבתוספתא (ברכות ג, יד) כי הסומא ומי שאינו יכול לכוון את הרוחות צריכים לכוון את לבם "כנגד אביהם שבשמים" (ראה הערה 298), ולא "כנגד בית קדש הקדשים". נראה כי צודק ארליך בכותבו כי השינוי מדין המשנה הושפע מן המציאות של חורבן בית המקדש. לדברי ארליך יסודה של ההלכה, בדבר כיוון הלב כנגד בית קה"ק, "עוד בתקופה שעולם הדימויים והמושגים המקדשי היה ברור וחי, וניתן לכוון ולעצב את תודעת המתפלל באמצעות עולם זה"³¹⁸. אולם, לאחר החורבן אין כבר טעם לכוון את הלב כנגד קה"ק; זאת, או משום הסברה כי מי שלא עמד מעולם במקדש – לנוכח פתח קה"ק – לא יוכל לחוות את התחושה של ההימצאות במקום זה, או משום הסברה שלפני החורבן שרתה השכינה בבית קה"ק אך לאחריו עלתה השכינה לשמים³¹⁹.

³¹⁶ ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 316-317.

³¹⁷ הבנה זו מפורשת בפסיקתא רבתי (איש שלום) פי' לג, שהסתמכה על משנתנו, ראה את הציטוט בעמ' 195.

³¹⁸ ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 91.

³¹⁹ בירושלמי (ברכות ד, ה, ח ע"ג) יש מחלוקת בשאלה, האם דברי המשנה אמורים ביחס לבית קה"ק של מטה או לבית קה"ק של מעלה. וכך נאמר שם: "ואם לאו יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים. לאי זה בית קדש הקדשים, ר' חייא רבא כנגד קדשי הקדשי שלמעלן. ר' שמעון בן חלפתא אמ' כנגד בית קדש הקדשים שלמטן". ארליך (שם) כותב בצדק כי "יש להניח שוויכוח זה על פירוש המשנה מושפע ממצאות החורבן. על רקע זה ר' חייא סבור שאין טעם עוד לכוון לקדש הקדשים של מטה, אלא ישירות לקדש הקדשים של מעלה. לשם עלתה השכינה לאחר החורבן" (כפי שסבור גם ר' שמואל בן נחמן, ראה לעיל הערה 274). "כנגדו סבור ר"ש בן חלפתא שיש עדיין טעם לדמות ולכוון את הלב כנגד בית קה"ק של מטה. נראה שדעה זו עולה בקנה אחד עם דעת החכמים הסבורים שהשכינה לא זזה ממקומה" (כפי שסבור גם ר' אלעזר בן פדת, ראה לעיל הערה 273). יש לציין, כי בוודאי שדברי המשנה אמורים ביחס לבית קה"ק של מטה. דומה אפוא כי המחלוקת בירושלמי אינה עוסקת בביאור דברי המשנה, אלא בשאלת תקפותם לנוכח מציאות החורבן.

על כל פנים, לנוכח מציאות החורבן סוברת התוספתא כי, בהעדר יכולת לכוון את הרוחות, אין טעם לכוון את הלב כנגד קה"ק, אלא יש לכוונו ישירות לאל שבשמים.

אין זה ברור, האם לדעת התוספתא רק אלו שאינם יכולים לכוון את הרוחות צריכים לכוון את לבם כנגד אביהם שבשמים, בעוד היתר צריכים לכוון את לבם ליעדים שונים³²⁰, או שהם לא צריכים לכוון את לבם³²¹; או שמא גם אלו שיכולים לכוון את הרוחות מכוונים את לבם כנגד אביהם שבשמים³²². קשה מאוד להכריע בשאלה זו, אך כדאי לציין כי בשני מקורות מאוחרים יותר (כ"י פריס 671 של הבבלי וילקו"ש), הנשענים על התוספתא או על מקור דומה, כתוב בסוף הברייתא כי כל ישראל – ולא רק מי שאינו יכול לכוון את הרוחות – מכוונים את לבם (או מתפללים) לאביהם שבשמים³²³.

○ תפילה לנוכח השכינה שלנגד המתפלל

השינוי השני יסודו במאמרו של רבי שמעון חסידא בבבלי (סנהדרין כב, ע"א):

אמר רבי שמעון חסידא: המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו **שכינה כנגדו**, שנאמר: שויתי

ה' לנגדי תמיד (תהלים טז, ח)³²⁴.

דבריו של רבי שמעון חסידא מכוונים כלפי כל המתפללים (גם כלפי אלו שיכולים לכוון את הרוחות), אך החידוש המרכזי שבהם הוא האמירה, שהמתפלל צריך לשוות בנפשו שהשכינה **נמצאת כנגדו**. בין אם מדובר כאן במציאות תודעתית-סובייקטיבית של המתפלל (דהיינו שכך הוא צריך לחשוב, אך לאמיתו של דבר השכינה נמצאת במקום אחר) ובין אם במציאות ריאלית-אובייקטיבית (דהיינו שהשכינה באמת נמצאת לפני המתפלל), הרי שעולה ממקור זה תפיסה חדשה ולפיה המפגש הדתי (או הדיאלוג), בין המתפלל לאלוהיו, אינו נערך במקדש / בקה"ק (כמשתמע מהמשנה), או בשמים (כמשתמע מהתוספתא), אלא הוא נערך ליד המתפלל – מול פניו ממש³²⁵.

³²⁰ ראה לעיל (עמ' 202) אפשרות א.

³²¹ ראה לעיל (עמ' 202) אפשרות ב.

³²² ראה לעיל (עמ' 202) אפשרויות ג, ד; והערות 311-312.

³²³ כ"י פריס 671 (בבלי ברכות ל, ע"א): "...נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם כנגד אביהם שבשמים במקום אחד"; ילקוט שמעוני מלכים א, קפד: "...נמצאו כל ישראל מתפללין לאביהם שבשמים".

³²⁴ וכעין זה מובא בפסיקתא זוטרית, בראשית יט, כז (מקבילה במדרש שכל טוב [בובר] יט, לד): "את פני ה' מיכן למתפלל שיראה כאילו שכינה כנגדו, וכן הוא אומר: שויתי ה' לנגדי תמיד (תהלים טז, ח)".

³²⁵ ראה רש"י, יומא נג, ע"ב, ד"ה 'לשמאל דידך'. וכן ראה את דבריו של ארליך ('מקום השכינה', עמ' 320): "מקור זה אמנם עטוף בסייגים תיאולוגיים מרחיקי הגשמה, הן משום שהוא נסב על המתפלל בלבד ולא על השכינה, והן משום שהוא נוקט לשון 'כאילו', כלומר הסתפקות בדימוי; אולם מכל מקום עולה מהוראה זו התפיסה, שהתפילה היא פעולה הנעשית בין המתפלל לבין השכינה שכנגדו; לא במקדש ולא בשמים".

ארליך כותב בצדק, כי במשנה קיימת הרמוניה בין כיוון הפנים לכיוון הלב – שניהם כאחד צריכים להיעשות לבית קה"ק, לאמור: המתפלל צריך לכוון את פניו כנגד בית קה"ק, ובמקביל לדמות עצמו כמי שעומד ומתפלל נוכח פתח קה"ק, שהוא תכלית העמידה האינטימית נוכח השכינה שבמקדש. היעד לכיוון הפנים ולכיוון הלב היה אפוא בית קה"ק בשל התפיסה כי השכינה שורה במקום הזה. אולם, בעקבות החורבן חל ניתוק בין שני מרכיבי הכיוון שהיו תואמים במקורם – כיוון הפנים נותר על מכונו, למקום המקדש³²⁶; אך בכיוון הלב חלה תמורה המעמידה את הקשר האינטימי בין המתפלל לאלוהיו על תשתית לא-מקדשית: המתפלל מכוון את לבו לאל השוכן בשמים או לשכינה המצויה לנגדו. "בכך שימרה ההלכה את החוויה האינטימית של עמידת המתפלל לפני אלוהיו לאחר החורבן"³²⁷.

בין תודעה למודעות ביחס לעמידה כנגד השכינה

בדיון על הכוונה כנגד השכינה חשוב שלא לבלבל בין תודעה (consciousness) למודעות (awareness). לצורך הבנת ההבדל בין שני מושגים אלו נניח למשל, כי המתפלל צריך לעצב את תודעתו כך שהוא עומד בשמים לפני ה'. במקרה זה המתפלל צריך 'לשים' (או 'לצייר') בתודעתו שהוא עומד בשמים, ועם זאת הוא מודע לכך שהוא נמצא על הארץ. מכאן ניתן להבין שהתודעה נוגעת (או עשויה לנגוע) למציאות הסובייקטיבית של האדם, בעוד המודעות נוגעת למציאות הריאלית-אובייקטיבית.

בהתייחס לדברי רבי שמעון חסידא: 'המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו' אין זה ברור האם לדעתו השכינה באמת מצויה לנגד המתפלל³²⁸ (=מציאות ריאלית-אובייקטיבית), או שמא כך צריך המתפלל לחשוב (=מציאות תודעתית-סובייקטיבית) ובאמת השכינה נמצאת במקום אחר. בין כך ובין כך, בתודעה של המתפלל המפגש הדתי יכול להיערך בכל מקום – וללא כל תלות במיקום הריאלי של השכינה – בין אם במקדש, בין אם בשמים³²⁹, ובין אם לנגד המתפלל כדברי ר"ש חסידא³³⁰.

³²⁶ ארליך (דרכי התפילה, עמ' 95-97) כותב כי כיוון הפנים נותר למקום המקדש, אף לאחר חורבנו, 'מטעמים של התאחדות דתית ולאומית', ולא מהתפיסה שהשכינה שורה במקום זה.

³²⁷ שם, עמ' 97-98; וכן ראה ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 317 ואילך.

³²⁸ אם השכינה אכן נמצאת בקרבת המתפלל, אזי ניתן לדבר גם על מודעות של עמידה לפני השכינה. אך אם השכינה נמצאת במקדש או בשמים, אזי אין זה נכון לומר שהמתפלל צריך להיות מודע לכך שהשכינה כנגדו, שהרי למעשה השכינה נמצאת במקום אחר.

³²⁹ מעניין לציין, כי הרמב"ם (הלכות תפילה ד, טז) שינה מדברי ר"ש חסידא, וכתב: "יראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה" (ולא 'כאילו שכינה כנגדו'), ובמקום אחר (שם ה, ד) כתב: "...יהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים". ייתכן אפוא כי לדעת הרמב"ם בתודעת המתפלל המפגש הדתי צריך להיערך בשמים. לעומת הרמב"ם, נקטו הטור והשו"ע (אורח חיים, ס"י צט) כלשון הגמרא: "...ויחשוב כאילו שכינה כנגדו".

³³⁰ באשר לדינו של אדם שלא כיוון את לבו כנגד השכינה (האם יצא או לא יצא), ראה להלן עמ' 212 והערה 357.

ט. כוונת החסידים

בעניין תפילת החסידים יש לדון לאור דברי המשנה (ברכות ה, א) :

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו את לבם למקום. אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק.

משנה זו עוסקת בשלושה עניינים הנוגעים לתפילה: (א) היחס הנפשי הראוי לתפילה – כובד ראש; (ב) השהות לפני התפילה לצורך כוונת הלב למקום; (ג) ההימנעות מהפסקה בתפילה.

המושג 'כובד ראש' הוא, ללא ספק, היפוכו של המושג 'קלות ראש'³³¹ – המציין זלזול וחוסר כבוד (ראה לעיל עמ' 196); ולאור זאת נראה כי המושג 'כובד ראש' מציין רצינות ויחס של כבוד למעמד³³².

הדרישה להתפלל מתוך כובד ראש נראית כמכוונת לכל אדם, ואילו שני העניינים האחרים – השהות לפני התפילה וההימנעות מהפסקתה אף במצבים של פיקוח נפש – הם בבחינת 'משנת חסידים'³³³. ביחס לשהות לפני התפילה נאמר במפורש שהחסידים היו עושים זאת (ומכאן משתמע כי שאר בני אדם לא עשו כן); וביחס לאי-הפסקת התפילה הרי ההלכה הרווחת היא שאין למסור את הנפש בעבור קיום מצווה או אי-ביצוע עבירה, פרט לשלוש העבירות עליהן נאמר 'יהרג ואל יעבור' (ע"ז, ג"ע וש"ד). ספראי מציין כי "חכמים התיירו לאפות בשבת, לאפות חמץ בפסח ולעבוד בשמיטה אם השלטונות לא התכוונו למעשי שמד אלא רק בקשו פת חמה או רק דרשו מסים. ובוודאי וודאי שהיו מתירים להפסיק בתפילה ולדרוש בשלומו של מלך או להתרחק מסכנת נחש"³³⁴.

ביחס לכינוי האל כותב אורבך כי הכינוי 'מקום' מבטא את יחס הקרבה בין האדם לאלוהיו (ובעניינינו כינוי זה עשוי להצביע על קרבת החסידים לבוראם), בעוד הכינוי 'שמים' (למשל 'מיתה בידי שמים') מבטא את המרחק וההסתייגות; וביחס לכינוי 'שכינה' כותב אורבך כי הוא מבטא את נוכחות האל³³⁵.

³³¹ השווה בין דברי משנתנו "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש" לדברי המשנה: "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים (ברכות ט, ה). וכן ראה את המקור הבא (תנחומא [בובר] וירא, סי' ט): "ילמדנו רבינו, מהו שיעמוד אדם ויתפלל מתוך קלות ראש, כך שנו רבותינו אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש". וראה עוד תנחומא (בובר) מקץ יא ("...שלא תהא נוהג קלות ראש בגבורה").

³³² אך רש"י (ברכות ל, ע"ב) מפרש כי מדובר ביחס של הכנעה ("כובד ראש – הכנעה"). לדיון מקיף בשאלת טיבו של היחס בין המתפלל לאלוהיו – כבוד או הכנעה, ראה אצל ארליך, 'כל עצמותי', עמ' 224 ואילך.

³³³ ראה: דה-פריס, 'ההלכה' עמ' 135-136; פלק, 'חסידים', עמ' 68; ספראי, 'משנת חסידים', עמ' 147-150; נאה, 'בורא ניב', עמ' 210; וולפיש, 'התפילה', עמ' 309-310; בן-שלום, 'חסידות', עמ' 247.

³³⁴ ספראי, שם, עמ' 148. עיין שם בהמשך דבריו.

³³⁵ אורבך, 'חז"ל', עמ' 53, 58-61. יצוין שדברי אורבך מתייחסים לכינוי 'שמים' ולא לכינוי 'אביהם שבשמים'.

באשר למהותה של כוונת החסידים, רבים הבינו כי כוונה זו זהה לכוונת הלב כנגד השכינה, לאמור: החסידים היו שוהים לפני תפילתם כדי שיוכלו לדמות – ולחוש בכל מאודם – שהם עומדים לפני ה'. לפי הבנה זו, יש להגדיר את 'כוונת הלב למקום' כתודעה של עמידה לנוכח ה'.

בדרך זו מפרש למשל נאה את ה'כוונה' האמורה במשנתנו: "במקומות שהמשנה מזכירה 'כונה' בקשר לתפילה אין היא מדברת על 'כוונת הלב' סתם, אלא משתמשת בביטוי מיוחד: 'יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים' (ברכות ד, ה-ו), 'כדי שיכונו את לבם למקום' (שם ה, א). מסתבר, שהמשנה מתכוונת לפעולה של דימוי חזותי³³⁶, כאילו אמרה: 'המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו הוא עומד כנגד בית קודש הקדשים'... סוג זה של פעולה מנטאלית רחוק מאוד מ'כוונת הלב' של תחנונים"³³⁷. נאה מגדיר היטב את כוונת הלב 'כנגד בית קה"ק', אך אין הכרח לומר כי קיימת זהות בין כוונה זו לבין 'כוונת הלב למקום' של החסידים; ויתרה מכך, ייתכן שכוונת החסידים לא רק שאינה רחוקה מכוונת הלב של תחנונים, אלא היא מהווה את הסמל שלה (כפי שנראה מיד ביחס לתפילת ר' חנינא).

הבנה שונה מזו שהוצגה לעיל, ביחס לכוונת החסידים, עשויה להימצא בסיפור שבירושלמי (ברכות ה, א, ט, ע"א) על אודות רבי חנינא בן דוסא (החסיד; ראה הערה 246). חשוב להדגיש, כי סיפור זה מובא בהקשר – וכנראה גם כאילוסטרציה – לדברי משנתנו 'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק'³³⁸.

אמרין עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר והכישו, ולא הפסיק את תפילתו. הלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו. אמרו: אי לו לאדם שנשכו חברבר, ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינא בן דוסא. מה עיסקיה דהדין חברבריא? כד הוות נכית לבר נשא, אין בר נשא קדים למיא, חברברא מיית, ואין חברברא קדים למיא, בר נשא מיית³³⁹. אמרו לו תלמידיו: רבי לא הרגשת? אמר להן: יבא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה אם הרגשתי. אמר רבי יצחק בר אלעזר: ברא לו הקב"ה מעיין תחת כפות רגליו [ולכן הקדים ר' חנינא למים וניצל – א"נ], לקים מה שנאמר: רצון יריאיו יעשה ואת שוועתם ישמע ויושיעם³⁴⁰ (תהלי קמה, יט).

³³⁶ לדעתי המילה 'חזותי' מיותרת (ראה הערה 267). נכון יותר להשתמש במושג 'דימוי' בלבד או 'דימוי חזותי'.

³³⁷ נאה, 'בורא ניב', עמ' 218 הערה 165. ההשוואה בין כוונת הלב 'למקום' של החסידים (משנה ברכות ה, א) לכוונת הלב 'כנגד בית קדש הקדשים' (שם ד, ה-ו) או 'כנגד אביהם שבשמים' (תוספתא ברכות [ליברמן] ג, יד) נעשתה גם ע"י קדושיין ('עבודת האל', עמ' 192) וארליך ('מקום השכינה', עמ' 316 הערה 4).

³³⁸ כמובן שפרשנותו של הירושלמי לדברי המשנה אינה בהכרח משקפת את עמדת המשנה.

³³⁹ תרגום: מה עסקו של חברבר הזה? כאשר הוא מכיש אדם, אם האדם מקדים למים, חברבר מת, ואם חברבר מקדים למים, האדם מת.

³⁴⁰ פני משה: "ואת שוועתם ישמע ויושיעם – ובשביל שנשמע שוועתו שכוין בה הושיעו בנס הזה". אגב, הפסוק מתהלים מופיע גם בהקשר לתפילת חנה (פסיקתא רבתי [איש שלום] פי' מג) ולתפילת חזקיהו (דברים רבה ח, א).

הסיפור פותח בעדות על ר' חנינא שלא הפסיק את תפילתו חרף הכשת החברבר (אחד ממיני הנחש³⁴¹). תלמידיו, שהיו נוכחים באירוע, אינם מתעניינים בתוצאותיה של ההכשה, אלא ברגע ההכשה עצמו. שאלתם הישירה 'רבי לא הרגשת?' נובעת מתוך רצון לדעת כיצד הרגיש רבם בעת ההכשה, ואולי גם מתוך רצון להבין כיצד ניתן להמשיך בתפילה לאחר הכשת נחש (או לאחר ראייתו 'כרוך על עקבו'). ר' חנינא בן דוסא ענה להם כי הוא כלל לא הרגיש בהכשה היות שהתכוון בתפילתו – "שהיה לבי מתכוין בתפילה". ר' חנינא היה אפוא שקוע כל כך בתפילתו עד שכלל לא שם לב שהכישו חברבר. מיותר לציין, כי רבי חנינא לא ביקש בתפילתו להינצל מהחברבר, שהרי הוא כלל לא ידע על קיומו. זלכה כותבת בצדק כי "רבי חנינא בן דוסא לא נאלץ לנהל שום מאבק פנימי או להתאמץ להתגבר על עצמו כדי לקיים את ההלכה [=ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק]. לגביו, העובדה שלא הפסיק את תפילתו הייתה פועל יוצא של עומק כוונתו בתפילה"³⁴².

לאור סיפור זה, המובא כאמור על משנתנו, ניתן להבין – כפי שכנראה הבין גם הירושלמי – ש'כוונת הלב למקום' של החסידים מציינת כוונה מעומק הלב (או ריכוז טוטלי) המלווה את אמירת התפילה. ניתן להגדיר את הכוונה זו באמצעות המושג התמסרות או דבקות. במושג דבקות אין כוונתי לחוויה אקסטטיית³⁴³, אלא ל"ריכוז מלא של הכוונה והמחשבה, התפעלות והתמסרות בכל נימי הנפש"³⁴⁴. חשוב לציין, כי ההתמסרות אינה שונה באופן מהותי ממושג הכוונה השכיח ביחס לתפילה (דהיינו הריכוז במהלך אמירת התפילה) אלא שהיא עוצמתית יותר ומותירה רושם עמוק יותר אצל המתפלל. ניתן אפוא לומר כי היחס בין המובן השכיח של הכוונה בתפילה (concentration) להתמסרות (devotion) הוא כמו היחס בין כוונה (או ריכוז) לכוונה מעומק הלב (או ריכוז טוטאלי).

מן האמור יוצא, כי יש שתי אפשרויות לפרש את 'כוונת הלב למקום' במשנתנו: (א) **consciousness** – תודעה של העמידה לפני האל; (ב) **devotion** – התמסרות או התקשרות לאל תוך כדי אמירת התפילה.

³⁴¹ ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 46) מציין כי הערוד (או הערווד) הנזכר בסיפור על ר' חנינא בתוספתא (ברכות ג, כ) ובבבלי (ברכות לג, ע"א) הוא החברבר הנזכר בסיפור המקביל בירושלמי; 'והוא נחש שחור שבא מזווג נחש וצב'.

³⁴² זלכה, 'אגדת הירושלמי', עמ' 145 (ההדגשה אינה במקור). הסיפור על ר' חנינא והחברבר או הערווד נמצא גם בתוספתא (ברכות ג, כ) ובבבלי (ברכות לג, ע"א). בתוספתא מובא רק חלקו הראשון של הסיפור, וממילא ללא ההסבר מדוע לא הפסיק ר' חנינא את תפילתו. ביחס לסיפור שבתוספתא מבין אורבך ('חז"ל', עמ' 91) כי ר' חנינא ידע שנשכו ערוד, ובכל זאת לא הפסיק את תפילתו, ועל ידי שהעמיד את עצמו בסכנה זכה לנס (מהירושלמי עולה שהוא זכה לנס בזכות כוונתו בתפילה, ראה הערה 340). בסיפור שבבבלי ר' חנינא כלל אינו מצוי במצב של תפילה, וממילא נושא התפילה והכוונה – המרכזי כל כך בירושלמי – נעדר לגמרי מן הבבלי; לסיפור שבבבלי מגמה אחרת ומשמעות אחרת, ראה למשל: פרנקל, 'עיונים', עמ' 23-24; זלכה, שם, עמ' 147-149.

³⁴³ על המושג דבקות בהקשר לתפילה מיסטית או אקסטטיית, ראה אצל אחיטוב, 'התיאולוגיה', עמ' 143-145.

³⁴⁴ הגדרתו של אבן שושן (במילונו) למושג 'דבקות'. וראה גם מה שכתבתי לעיל בהערה 249.

ההבדל בין שתי האפשרויות אינו נוגע רק לשאלת ההגדרה של הכוונה (consciousness or devotion), אלא הוא נוגע גם לשאלת הזמן שבו צריך 'לממש' את הכוונה ולשאלת הקשר שבין חלקי המשנה.

(א) זמן הכוונה – לפני התפילה או במהלכה

במשנה (ברכות ה, א) כתוב שחסידים 'היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו את לבם למקום'. אין זה ברור האם המילים 'כדי שיכונו את לבם למקום' מוסבות על הזמן שלפני התפילה (דהיינו, החסידים היו שוהים שעה לפני התפילה כדי **שבשעה הזו** הם יכונו את לבם למקום), או שמא לזמן התפילה עצמה (דהיינו, החסידים שהו שעה לפני התפילה כדי **שבתפילה** הם יכונו את לבם למקום). במידה שכוונת הלב למקום נעשתה בזמן התפילה³⁴⁵, אזי נראה לפרשה כהתמסרות (או כהתקשרות הרוחנית לאל) אשר עשויה להתרחש במהלך התפילה, תוך כדי אמירת הטקסט.

אך במידה שכוונה זו נעשתה במסגרת ההכנה לתפילה, אזי נראה לפרשה כדימוי החווייתי של העמידה לפני ה' (לזאת ניתן להוסיף את הסרת המחשבות הטורדות)³⁴⁶. יודגש שהדימוי (או העלאת המחשבה) של העמידה לפני ה' נעשה אמנם לפני התפילה, אך רישומו ממשיך ללוות את המתפלל גם במהלכה.

(ב) הקשר בין חלקי המשנה

במידה שכוונת הלב למקום עניינה התודעה של העמידה לפני השכינה, אזי ניתן לפרש את הקשר בין חלקי המשנה כדלהלן: תחושתו של המתפלל שהוא עומד לפני ה' תגרום לו לנהוג בכובד ראש ולא בקלות ראש ('אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש'); ועד כדי כך צריכה תחושה זו להיות חזקה שיאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק³⁴⁷.

חיזוק להבנה זו ניתן להביא מן הבבלי, שם מסופר – בהקשר לדברי משנתנו: 'אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו' – על 'חסיד אחד' המנמק את סירובו להפסיק את תפילתו ולהחזיר שלום לשר בטענה שהעומד לפני מלך – וכל שכן לפני המלך (בה"א הידיעה) – אין לו להשיב שלום לאדם אחר³⁴⁸.

³⁴⁵ נראה כי כך מבין גינצבורג, 'ירושלמי', ג, עמ' 376. ראה את דבריו לעיל בעמ' 197-198.

³⁴⁶ כך מבין הרמב"ם (הלכות תפילה ד, טז) את עניינה של כוונה זו: "כיצד היא הכוונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה, לפיכך צריך לישב מעט קודם התפלה כדי לכוין את לבו [=להסיר את המחשבות ולדמות שהוא עומד לפני השכינה – א"נ], ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים... חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפלה [כדי לכוון את לבם – א"נ]...". הכסף משנה (על אתר) מסביר כי לפי הרמב"ם החסידים היו שוהים שעה אחת קודם התפילה, אך שאר כל אדם 'צריך לישב מעט'. השל (יתורה', עמ' 168) מציין בצדק כי הרמב"ם מפרש את כוונת הלב למקום של החסידים בהתאם לדברי רבי שמעון חסידא: "המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו".

³⁴⁷ היינימן, 'התפילה בחז"ל', עמ' יח (דבריו מצוטטים לעיל עמ' 135).

³⁴⁸ ראה גם וולפיש, 'התפילה', עמ' 310.

וכך מסופר בבבלי (ברכות לב, ע"ב - לג, ע"א) :

...אמר לו [החסיד]: אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום, היית מחזיר לו? אמר לו [השר]: לאו. ואם היית מחזיר לו, מה היו עושים לך? אמר לו [השר]: היו חותכים את ראשי בסייף. אמר לו [החסיד]: והלא דברים קל וחומר, ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר – כך, אני שהיית עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים – על אחת כמה וכמה!

בסיפור זה החסיד **שומע** את דרישת השלום של השר (זאת בשונה מר' חנינא שלא ראה את הנחש), אך הוא **בוחר במודע** שלא להשיב; היות שמבחינתו של החסיד הוא נמצא בדיאלוג אחר, חשוב יותר. במידה שכוונת הלב למקום עניינה כוונה מעומק הלב עד כדי התמסרות, אזי ניתן לפרש את הקשר בין חלקי המשנה ברוח הסיפור על ר' חנינא בירושלמי, לאמור: אדם המתפלל תוך כוונת לבו למקום לא ישיב ולא יפסיק, משום שלא ישים לב להופעת המלך או הנחש, מפאת עומק כוונתו בתפילה³⁴⁹. סיפור האגדה על ר' חנינא בן דוסא – החותם את הדיון בירושלמי על משנתנו – מאפשר אפוא קריאה נוספת של המשנה: מפשט דברי המשנה עולה כי אין לו לאדם (או לחסיד) להפסיק את תפילתו אף אם הוא **שומע** את המלך דורש בשלומו או **רואה** את הנחש כרוך סביב עקבו. אך השאיפה אליה יש לחתור היא שהאדם כל כך יתכוון בתפילתו עד שכלל **לא ישמע** את המלך וכלל **לא יראה** את הנחש – וממילא הוא לא יפסיק את תפילתו – כפי שרבי חנינא לא הרגיש את ההכשה עקב כוונתו בתפילה.

(ג) כוונת הלב אל או כנגד האל

במבט רחב יותר צריך לשאול: האם יש להשוות את כוונת הלב למקום (במשנתנו) לכוונה 'כנגד בית קדש הקדשים' (משנה ברכות ד, ה-ו) או 'כנגד אביהם שבשמים'³⁵⁰ (תוספתא ברכות [ליברמן] ג, יד), ועל כן לפרשה כתודעה של העמידה לפני ה'; או שמא יש להשוות את כוונת הלב למקום (או לאביהם שבשמים³⁵¹) לכוונה שנזכרה במשנה אחרת (ראש השנה ג, ח; להלן על-פי כ"י קאופמן): וכי ידיו של משה עושות מלחמה או ידיו שבורות מלחמה אלא כל זמן שהיו ישראל מיסתכלים כלפי למעלן ומכוונים את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים.

³⁴⁹ ראה גם וולפיש, שם, עמ' 309.

³⁵⁰ כדאי להעיר, כי גרסה זו ("סומה... מכווין את לבם כנגד אביהם שבשמים ומתפללין") היא ע"פ כ"י וינה (עליה נסמך ליברמן), אך בכ"י ערפורט הגרסה היא: "סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות מכווין ליבם למקום ומתפללין"; מכאן אולי יש חיזוק להשוואה בין התוספתא למשנתנו: "...כדי שיכונו את לבם למקום".
³⁵¹ נוסח המשנה בבבלי (ברכות ל, ע"ב) הוא: "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים". הצירוף כוונת הלב לאביהם שבשמים מופיע גם במקורות שלהלן.

ביחס למשנה זו בוודאי שאין לפרש כי ישראל שיוו בנפשם שהם עומדים לפני השכינה, אלא מסתבר שישראל התפללו **מעומק לבם** אל אביהם שבשמים כדי שיעזור להם במלחמה ויצילם מן הצרה³⁵².

כדאי לציין, כי הצירוף כוונת הלב לאביהם שבשמים נמצא גם בברייתא העוסקת בירידת המן: שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי: מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה? אמר להם: אמשול לכם משל: למה הדבר דומה – למלך בשר ודם שיש לו בן אחד. פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר: שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים (בבלי יומא עו, ע"א).

רשב"י מלמד את תלמידיו כי המן לא ירד פעם אחת בשנה (בכמות שתספיק לכל השנה) אלא בכל יום, כדי ליצור את תלותם היום-יומית של ישראל באביהם שבשמים – תלות שתביאם לפנות אליו לצורך בקשת המזון, ובכך למעשה להיפגש עמו בכל יום (כשם שבמשל תלותו של הבן בעזרת אביו, המלך, היא שגרמה לו להקביל 'פני אביו כל יום').

מובן כי שני המקורות האחרונים (=מלחמת עמלק וירידת המן) שונים מהמשנה המספרת על כוונת לבם של החסידים הראשונים 'למקום' או 'לאביהם שבשמים' (ראה הערה 351). שכן, כוונת לבם של החסידים מתייחסת לתפילת העמידה המתקיימת בצורה קבועה וסדירה, ואילו כוונת לבם של ישראל – במלחמת עמלק ובבקשת המן – מן הסתם לא ארעה במהלך תפילת העמידה; אלא מדובר בבקשת עזרה או בתפילה ספונטאנית, היוצאת מעומק הלב ברגע של צרה או משבר³⁵³.

עם זאת, ייתכן כי יש קשר בין מקורות אלו והוא, הכוונה מעומק הלב 'לאביהם שבשמים'. אך בעוד שהחסידים הראשונים היו צריכים לשהות פרק זמן לפני תפילתם – כדי להתנתק משגרת החולין – ולהתאמץ על מנת שיצליחו לכוון את לבם לאביהם שבשמים, האדם שנתון בצרה (או שבניו נתונים בצרה) אינו צריך לעשות כל מאמץ כדי שיצליח להתכוון מעומק ליבו – הדבר בא לו באופן טבעי. ייתכן אפוא כי בשעת צרה יכול כל אדם להגיע לעוצמת הכוונה שאליה הגיעו החסידים הראשונים.

³⁵² ראה גם בפרק הקודם, עמ' 68 (אגב, גם שם הגדרתי את הכוונה מעומק הלב באמצעות המושג devotion).

³⁵³ בנוגע ליחס שבין תפילת הקבע לתפילה הספונטאנית ראה היינמן ושנאן, 'תפילות הקבע', עמ' 12-13; ובין דבריהם: "תפילת הקבע בציבור שונה מן התפילות הספונטאניות, כמובן, גם בכך שאין היא מותנית במצבו הנפשי של אדם או בגורלו. אין היא מצומצמת רק לנתנית מוצא או פורקן לרגשות האדם (בקשה או תודה, צער או שמחה) ואין היא מותנית בהזדמנויות של שמחה או דכאון, המביאות על פי רוב לתפילה... תפילת הקבע יש לה מטרה חינוכית-דתית מובהקת והיא: להוציא את האדם משיגרת חייו וכיוון לבו לאביו שבשמים".

בסיומו של הסעיף חשוב לציין שני דברים :

ראשית, ייתכן כי ביחס לספרות התנאית יש להבחין – ולא בהכרח בצורה גורפת – בין כוונת הלב **כנגד** האל (או כנגד בית קה"ק) לבין כוונת הלב אל האל ולומר, כי בדרך כלל כוונת הלב כנגד האל³⁵⁴ עניינה תודעה (הכוללת מחשבה ותחושה) של העמידה **כנגד** (=לפני) האל, ואילו כוונת הלב אל האל³⁵⁵ עניינה כוונה מעומק הלב (או התמסרות) אל האל. אך ביחס לכוונת הלב 'למקום' של החסידים קשה לדעת בוודאות את פשרה של כוונה זו (וזאת על אף שהיא מנוסחת בלשון אל ולא כנגד). שכן ייתכן כי מדובר בכוונה מעומק הלב – כוונה זו הייתה כה טוטאלית אצל החסידים עד שכלל לא שמו לב למתרחש סביבם (ברוח הסיפור בירושלמי על תפילת ר' חנינא); אך גם ייתכן כי מדובר בתודעת העמידה לפני 'המלך' – תודעה זו הייתה כה חזקה אצל החסידים עד שלא הפסיקו תפילתם אף במחיר של סיכון נפשם (ברוח הסיפור בבבלי על השר והחסיד). מובן כי שתי ה'כוונות' עשויות להשתלב זו בזו, שכן התודעה העמוקה של העמידה לפני ה' מן הסתם תשפיע על עומקה ואיכותה של הכוונה בתפילה³⁵⁶.

שנית, כוונת הלב כנגד השכינה (דהיינו: שיראה כאילו ה' כנגדו או כאילו הוא עומד לפני ה') היא, ככל הנראה, בבחינת דרישה לכתחילה³⁵⁷ (ואין צורך לומר זאת ביחס לכוונה מעומק הלב אל ה'). לא נמצא בספרות חז"ל לשונות כגון: 'לא יצא', 'אל יתפלל', 'יחזור ויתפלל' – בהקשר של הכוונה אל או כנגד השכינה / אביהם שבשמים / המקום וכיו"ב³⁵⁸.

³⁵⁴ למשל: 'מכוונין את לבם כנגד אביהם שבשמים ומתפללין' (תוספתא ברכות ג, יד), ראה לעיל עמ' 197-198.

³⁵⁵ למשל: 'ומכוונים את לבם לאביהם שבשמים' (משנה ר"ה ג, ח; ע"פ כ"י קאופמן), ראה לעיל סוף עמ' 210.

³⁵⁶ השווה לדברי בלידשטיין המצוטטים לעיל סוף עמ' 196.

³⁵⁷ ידועה היא הסתירה (או הסתירה לכאורה) בין שתי הלכות ברמב"ם – שבהלכות תפילה ד, טו פסק שמי שהתפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, ואילו בהלכות תפילה י, א פסק שהכוונה נחוצה רק בברכת אבות. כדי לתרץ את הסתירה הזו בין הלכות הרמב"ם מחלק ר' חיים הלוי מבריסק (הלכות תפילה ד, א) בין שני סוגי כוונה: "האחת, כוונה של פירוש הדברים [=כוונת המילים – א"נ], ויסודה הוא דין כוונה; ושנית, שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ד"י. עיקר חידושו הוא שהכוונה השנייה היא 'מעצם מעשה התפלה' ועל כן בהיעדרה אין האדם יוצא ידי חובת התפילה. בכך נפתרת – לדידו של ר' חיים – בעיית הסתירה בין הלכות הרמב"ם, שכן: בהלכות תפילה י, א עוסק הרמב"ם בכוונת המילים וזו מעכבת רק בברכת אבות, ואילו בהלכות תפילה ד, טו עוסק הוא בכוונת העמידה לפני ה' וזו מעכבת בכל התפילה. בלידשטיין ('התפילה', עמ' 250 הערה 33) כבר העיר כי "קשה לראות בדברי הרמב"ם עצמו עקבות להבחנה זו" (אגב, בלידשטיין [שם, עמ' 93] עצמו סבור שההלכה הראשונה (ד, טו) קובעת את העיקרון כי העדר כוונה פוסל את התפילה, ואילו ההלכה השנייה (י, א) מכמתת את העיקרון ומחילה אותו על הברכה הראשונה בלבד). בכל אופן, בספרות חז"ל לא ניתן למצוא כל בסיס לקביעתו של ר' חיים לפיה מי שלא התכוון לכך שהוא עומד לפני ה' לא יצא ידי חובת התפילה.

³⁵⁸ השווה ארליך, 'דרכי התפילה', עמ' 260.

י. תכלית התפילה

ניתוח טיפולוגי של סוגי תפילה, בהגות היהודית לדורותיה, נעשה על ידי רוזנברג במאמרו: "תפילה והגות יהודית – כיוונים ובעיות". בענייננו, רלוונטיים שני סוגי תפילה – התמימה והדיאלוגית³⁵⁹. תפיסת **התפילה התמימה** רואה את התפילה בעיקר כאמצעי לבקשת צרכים: בין אם צורכי הפרט ובין אם צורכי הכלל, בין אם צרכים חומריים ובין אם צרכים רוחניים או נפשיים. המוטיב המרכזי של התפילה התמימה הוא הבקשה.

לעומת זאת, תפיסת **התפילה הדיאלוגית** רואה את התפילה בעיקר כאמצעי לדיאלוג (או למפגש הדתי) בין המתפלל לאלוהיו. המוטיב המרכזי של התפילה הדיאלוגית הוא העמידה לפני האל³⁶⁰.

בכל הנוגע לספרות חז"ל דומה כי שתי התפיסות מתקיימות זו לצד זו:

התפיסה של תפילה כבקשה עולה בייחוד מהביטוי 'צלותא רחמי היא' (בבלי ברכות כו, ע"א; וראה גם שם כ, ע"ב), כלומר: תפילה – בקשת רחמים היא³⁶¹, או כלשון הירושלמי: "וחייבין בתפילה"³⁶², כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו" (ברכות ג, ג, ו ע"ב); ובנוסף קשה להתעלם מן העובדה שעיקר התפילה הוא בקשה. הטיב לבטא זאת ארליך: "מבחינת התוכן תפילת הי"ח היא אב הטיפוס של תפילת בקשה, של 'רחמי'... את השבח וההודיה שבתפילה יש לראות כיסודות משלימים המצטרפים ליסוד המהותי, ויוצרים מסגרת נאותה לתפילה, המכשירה את הבקשה"³⁶³.

³⁵⁹ רוזנברג, 'תפילה', עמ' 85 ואילך. הניתוח המוצע במאמר זה נמצא גם אצל ארליך (יכל עצמותי, עמ' 205-207) ואחיטוב ('התיאולוגיה', עמ' 141 ואילך). התפילה הדיאלוגית מכונה אצל רוזנברג התפילה האקזיסטנציאלית. סוגים נוספים של תפילה – הנמצאים בחיבורים הנ"ל – הם: **התפילה המיסטית** – עיקר תכליתה הוא להעלות את המתפלל לעולמות רוחניים עליונים. **התפילה התאורגית** – עיקר תכליתה הוא לפעול ולהשפיע על העולמות העליונים. **התפילה הדידאקטית** – עיקר תכליתה הוא ללמד ולחנך את המתפלל. **התפילה הציבורית** – עיקר תכליתה הוא לאחד את העם ולהתפלל על הכלל. **התפילה הפולחנית** – עיקר תכליתה הוא קיום מצווה דתית. תפיסה זו מוצאת ביטוי מפורש אצל הרב סולוביצ'יק ('איש האמונה', עמ' 34): "...התפילה היא ביסודה תחושתו של האדם שהוא נמצא בנוכחות בוראו והוא פונה אליו. להתפלל – משמעו אחד בלבד: לעמוד לפני ה'".³⁶⁰ ככלל, כאשר המושג 'רחמי' או 'רחמים' מופיע בהקשר לתפילה אזי מדובר בתפילת בקשה, כגון: תפילה על גשם ('ניבעי רחמי', תענית כג, ע"א), על חולה (ראה לעיל הערה 232), על זיווג (ראה לעיל הערה 219), ועוד.³⁶¹ הירושלמי מתייחס לדברי המשנה (ברכות ג, ג) כי נשים, עבדים וקטנים פטורים מק"ש **וחייבים בתפילה**.³⁶² ארליך, 'יכל עצמותי', עמ' 213. בהערה על אתר מוסיף ארליך בצדק כי "תכניה, מבנה ושמה [תפילה] – אינן מלמדים שעיקרה בקשה ואילו השבח וההודיה תופסים בה רק מקום משני (אף כי חשוב). קביעה זו מובנת מאליה בבחינת היחס המספרי בין הברכות שעיקרן בקשה, 14-15 ברכות, לעומת שלוש ברכות של שבח וברכה אחת של הודיה. חז"ל היו מודעים היטב לאופי זה של התפילה; ראה למשל את מאמרו של ר' חנינא: 'ראשונות – דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות – דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות – דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו' (ברכות לד, ע"א, והשווה גם ירושלמי שם ב, ד, ד ע"ד – הברכות האמצעיות מכונות שם 'צרכן של בריות'). המבנה הזה משקף אפוא את מרכזיותה של הבקשה".

התפיסה של תפילה כדיאלוג עולה למשל מדברי ר' שמעון חסידא כי "המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר 'שויתי ה' לנגדי תמיד'" (בבלי סנהדרין כב, ע"א), או כפי שניסח זאת ר' אליעזר בן הורקנוס: "וכשאתם מתפללים – דעו לפני מי אתם עומדים" (בבלי ברכות כח, ע"ב). אגב, מאמרה אחרת של ר' אליעזר: "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים"³⁶⁴ (משנה ברכות ד, ד) עולה הצורך בתפילה של רחמי³⁶⁵ המאפיינת בייחוד את התפילות הספונטאניות³⁶⁶.

לא זו בלבד ששתי התפיסות – תפילה כדיאלוג ותפילה כבקשה – מתקיימות זו לצד זו אצל חז"ל, אלא אף כל אחת מהן עשויה להוות אמצעי לאחרת. שכן: מצד אחד, הבקשות – בין אותן שנאמרות במסגרת תפילת הקבע ובין אותן שנאמרות באופן ספונטאני – הן האמצעי ליצירת הדיאלוג עם האל. ביטוי להבנה זו ראינו בדרשה על המן, שם הבקשה הייתה האמצעי למפגש עם האל (ראה עמ' 211). מן הצד השני, התודעה שהאל קרוב ונוכח בדיאלוג היא האמצעי לבקשות³⁶⁷ ו"לשפיכת הלב" לפניו³⁶⁸. ביטוי להבנה זו ניתן למצוא בדרשה הבאה:

אבל הקב"ה נראה רחוק ואין קרוב ממנו... ראה כמה הוא גבוה מעולמו, ואדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחישה והקב"ה מאזין את תפילתו, שנא': 'יחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע', והאזין הקב"ה את תפילתה. וכן כל בריותיו שני': 'תפילה לעני כי יעטף', כאדם המשיח באוון חבירו והוא שומע. וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב לבריותיו כפה לאוון (ירושלמי ברכות ט, א, יג ע"א).

³⁶⁴ גינצבורג ('ירושלמי', ג, עמ' 333), ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 31-32), גילת ('ר' אליעזר', עמ' 83) ועוד כותבים כי ר' אליעזר חולק על ר"ג, ר' יהושע ור' עקיבא – הנזכרים במשנה שקודם לכן (ברכות ד, ג) – הסבורים כי יש להתפלל בנוסח קבוע. כך כותב למשל גילת (שם): 'ר' אליעזר מתנגד לחכמים המחייבים תפלה במטבע קבוע... לדעתו, אין לו לאדם לחזור תמיד בתפלתו על הנוסח הקבוע, כדי שלא תהפך לשגרה. חייב אדם להתפלל בלשון ובענין שהוא רוצה בהם, או לפחות להטביע על התפלות הרווחות מחותמו, מיצירתו ומצרכיו האישיים'. בשונה מהני"ל סבור היינמן ('עיוני תפילה', עמ' 77-79) כי ר' אליעזר אינו חולק על שאר התנאים, ראה שם. בדבר המתח, הלא מחויב, בין דפוסי הקבע של התפילה לכוונת הלב ראה הרטמן, 'מסיני לציון', עמ' 191-194. ³⁶⁵ השווה לאמרת ר"ש בן נתנאל: "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום" (אבות ב, יג). על אמרה זו, ויחסה לאמרת ר' אליעזר, ראה אצל בלידשטיין, 'הוי זהיר', והפניותיו בהערה 1. ³⁶⁶ ראה למשל את המקורות בענין תפילת הרחמים-תחנונים של משה וחזקיהו (לעיל עמ' 179) והערה 207. ³⁶⁷ השווה לדבריו של ארליך ('כל עצמותי', עמ' 213-214): "מעמד הבקשה, המייחד את התפילה, מזמין ואף מחייב זיקה דיאלוגית ותודעה דיאלוגית: הלא המבקש מניח שיש נמען המקשיב לו והדואג לו. מאידך גיסא מעמד של שבח ואף של הודיה אינו מחייב (אם כי מאפשר) תודעת נוכחות, היות שהמתפלל מדבר בהם על אודות האל ולא בהכרח אל האל".

³⁶⁸ תפילות של השתפכות הנפש נאמרות, בדרך כלל, בשעה שהאדם זקוק לדבר-מה, בבחינת "תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו" (תהלים קב, א). כדאי לציון, כי בתלמודים מובא פסוק זה במסגרת הדיון בשאלה, היכן יש לבקש על צרכים אישיים. ראה: בבלי עבודה זרה ז, ע"ב - ח, ע"א; ירושלמי ברכות ד, ד, ח ע"ב.

מעניין לציין, כי שתי הכוונות הנדרשות בתפילה לפי ספרות חז"ל – הכוונה לתוכן הדברים הנאמרים והכוונה לעמוד לפני ה' – עשויות לייצג את שני הסוגים (או שתי התכליות) של התפילה שנדונו לעיל. הכוונה לעמוד לפני ה' מייצגת כמובן את התפילה הדיאלוגית, שכן עניינה של כוונה זו הוא שהאדם צריך לחשוב ולחוש שהוא עומד ומתפלל לפני ה' (או בלשון אחר – שהוא מדבר עם ה' הנמצא מולו). לעומת זאת, הכוונה לתוכן המילים עשויה לייצג בעיקר את ההיבט של הבקשה, שכן רוב הברכות בתפילת הי"ח הן ברכות בקשה; וממילא כאשר בתפילה זו – כמו גם בתפילת בקשה ספונטאנית – מתכוון האדם לתוכן הדברים היוצאים מפיו הרי שהוא מתכוון בעיקר (אם כי לא רק) לבקשת צרכים.

תפילה כבקשה	תפילה כדיאלוג	
הכוונה לתוכן המילים	הכוונה לעמוד לפני ה'	הכוונה העיקרית
ריכוז או אף התמסרות ³⁶⁹	תודעה	הגדרת הכוונה
'תפלה – רחמי היא'	'שכינה כנגדו' – נוכחות ה' וקרבתו	מוטיב מרכזי
קבלת התפילה / הבקשה	עצם המפגש עם ה'	"השכר" בעבור הכוונה
"תכין לבם תקשיב אזניך"	"שויתי ה' לנגדי תמיד"	אסמכתא מקראית

חשוב לציין, כי בשני סוגי התפילה – שכאמור אינם סותרים, ואף משלימים, זה את זה – נוצר קשר רוחני עם האל; אלא שבתפילת הבקשה קשר זה נוצר מתוך התפילה מעומק הלב אל האל שיעזור, ואילו בתפילה הדיאלוגית קשר זה נוצר מתוך התודעה של המתפלל כי הוא עומד ומדבר עם האל.

העמדת הבקשה כאחת מהתכליות העיקריות של התפילה עשויה להיתקל בקושי תיאולוגי המתואר היטב בדברי ליבוביץ: "התפלה הספונטאנית (כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'), שהאדם מתפלל על דעת עצמו, היא אמנם מותרת עפ"י ההלכה, אך ככל דבר שהוא בגדר 'אינו-מצווה ועושה' ערכה הדתי מצומצם; ולא זו בלבד אלא שיש בה טעם לפגם: שהרי המתפלל לשם סיפוק צרכיו עושה את עצמו תכלית ואת השם יתברך, כביכול, אמצעי לעצמו"³⁷⁰.

אולם, דומה כי ליבוביץ החמיץ ערך דתי חשוב ביותר הטמון בתפילת הבקשה, והוא ביטחונו של האדם בכך שהאל מקשיב לבקשתו ויכול למלאה³⁷¹. עיקרון זה מוצא את ביטויו בקביעה כי המתפלל בקול הוא 'קטן אמונה', וזאת משום שאין הוא בוטח באל שישמע את תפילתו או שידאג לצרכיו³⁷². בתפילה של בקשת רחמים (או צרכים) מבטא אפוא האדם את תלותו באל ואת ביטחונו המוחלט בו.

³⁶⁹ כפי שצינתי לעיל (עמ' 208), ההתמסרות נמצאת על רצף אחד עם הריכוז, אלא שהיא טוטאלית יותר.

³⁷⁰ ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 386 (ההדגשות אינן במקור).

³⁷¹ ראה גם את דברי הרטום ('התפילה בתנ"ך', עמ' 26): "הבקשה היא תפילה באשר בה אומר המתפלל אל האלקים מה הן משאלות לבו ומביע את בטחונו על יכולת האלקים ועל רצונו למלא אותן".

³⁷² ראה לעיל עמ' 169 ובהערה 185. הקשר בין תפילה לביטחון בה' עולה גם מאגדת בראשית (בובר) עז': "...שאלו היה אדם יודע אימתי הוא מתפלל ונענה, היה מניח כל הימים ולא היה מתפלל אלא באותו יום, אמר הקב"ה: לפיכך איני מודיע לך אימתי את נענה, כדי שתהא מתפלל בכל שעה, שנאמר בטחו בו בכל עת וגו' (תהלים סב ט)."

יא. סיכום

בתום שני הפרקים הראשונים של המחקר, ניתן להצביע על חמישה מובנים של המושג 'כוונה' – בהקשר של מצוות ותפילה בספרות חז"ל – כמפורט בטבלה שלהלן:

תוכן הכוונה	כוונה לבצע את הפעולה (כוונה לפעולה)	כוונה לקיים את המצווה (כוונה לצאת)	כוונה לתוכן של דברי התפילה (כוונת המילים)	כוונה מעומק הלב (או ריכוז טוטלי) בתפילה	כוונה לעמוד לפני ה' או לקבל מלכות שמים
מהות הכוונה	בכוונה (intentionally)	מטרה (purpose)	ריכוז (concentration)	התמסרות (devotion)	תודעה (consciousness)

הדיון בסוגיית הכוונה במצוות ('האם מצוות צריכות כוונה') נערך סביב שני המובנים הראשונים של ה'כוונה' – הכוונה לפעולה והכוונה לצאת. לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה האדם נדרש לבצע את פעולת המצווה (למשל לקרוא את שמע) במטרה לקיים את המצווה, ואילו לפי הדעה המנוגדת די בכך שהוא מתכוון לבצע את הפעולה (למשל לקרוא ולא ולהגיה) ומטרתו אינה רלוונטית למילוי חובתו. ביחס לק"ש קיימת עוד כוונה ייחודית שהיא הכוונה לקבל מלכות שמים. עניינה של כוונה זו הוא שהקורא צריך לחשוב – או להעלות בתודעתו את המחשבה והתחושה הנגזרת ממנה – שהוא מקבל עליו את מלכות ה' (או ממליך עליו את ה')³⁷³.

עיקר הדיון בנושא הכוונה בתפילה וק"ש נערך סביב מובן אחר של המושג 'כוונה' – הכוונה לתוכן הדברים הנאמרים. מקובל להגדיר את הכוונה הזו באמצעות המושג ריכוז, כלומר, שהמתפלל צריך להתרכז (להתאמץ להבין כראוי או להתבונן) בדברים שיוצאים מפיו, ולא להרהר בדברים אחרים. ההתמסרות אינה שונה באופן מהותי ממושג הכוונה השכיח ביחס לתפילה, אלא שהיא מציינת את הכוונה השלמה – בבחינת ה'משים נפשו בכפו'³⁷⁴ – הכוונה מעומק הלב (או הריכוז הטוטלי) בתפילה. דוגמה להתמסרות מעין זו ניתן למצוא בסיפור על תפילת ר' חנינא בן דוסא אשר לא ראה את החברבר ולא הרגיש בהכשתו בשל עומק כוונתו בתפילה. סיפור זה מהווה סמל לכוונה השלמה אליה יש לשאוף, לאמור: השאיפה היא כי המתפלל כל כך יתכוון בתפילתו עד שכלל לא ישמע ולא יראה את המתרחש מסביבו, וממילא הוא אף לא יצטרך לשקול האם להפסיק את תפילתו מכל סיבה שלא תהיה.

הכוונה, הן במובן של ריכוז והן במובן של התמסרות מתייחסת לכוונה שמלווה את אמירת התפילה (כל תפילה ולא דווקא העמידה). כנגד זה, הכוונה הייחודית לתפילת העמידה – 'שיראה עצמו כאילו

³⁷³ מהתלמודים עולה כי הזמן המובחר לביצוע כוונה זו הוא בעת אמירת האות ד' (ראה עמ' 133 והערה 21).

³⁷⁴ ביטוי זה מופיע באמרה הבאה: "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו" (בבלי תענית ח, ע"א). המושג 'שם נפשו בכפו' מופיע פעמיים במקרא (שופטים יב, ג: 'וְאֶשְׁיֵמָה נַפְשִׁי בְכַפִּי'; שמואל א כח, כא: 'וְאֶשְׁשִׁים נַפְשִׁי בְכַפִּי'), ובשני המקומות הוא נוגע למסירות נפש ממש (עין שם ובמפרשים).

שכינה כנגדו – נסובה על עיצוב התודעה שהמתפלל נמצא לפני ה'³⁷⁵; ומשום כך היא נדונה במסגרת ההכנה החיונית לפעולת התפילה³⁷⁶. על אף שהמתפלל צריך לחשוב שהשכינה כנגדו לפני התפילה, התודעה העמוקה של העמידה לפני 'המלך' אמורה להמשיך וללוות את המתפלל גם לאורך התפילה. דוגמה לתודעה מעין זו ניתן למצוא בסיפור על החסיד אשר עמד בתפילה שעה שהשר דרש בשלומו. בסיפור זה החסיד שמע את השר אך בחר במודע להתעלם, ובכך לסכן את חייו, בטוענו כי הוא עומד ומדבר עם 'מלך מלכי המלכים', ועל כן לא ראוי להפסיק את הדיבור-התפילה כדי להשיב שלום לשר. עניין חשיבותה של הכוונה בתפילה (במובן השכיח – ריכוז וכד') עלה פעמים רבות במהלך הפרק; להלן אציין את הנושאים המרכזיים בהם מתבטאת חשיבות זו:

(א) **הצורך ביישוב הדעת לפני התפילה ובמהלכה**: המתפלל צריך שדעתו תהיה מיושבת כדי שיוכל להתכוון כראוי בתפילה. לכן, עליו להימנע ממצבים שיגרמו לו להיות טרוד בדעתו – אין לו להתפלל בראש האילן או הנדבך; אין לו להתפלל בשעה שמשאו על כתפו; אין לו להחזיק חפצים (מעות וכד') במהלך התפילה; אין לו להתפלל מתוך עיסוק בדין או בדבר הלכה.

(ב) **השיקול של הכוונה גובר על שיקולים הלכתיים אחרים**: התפילה בכוונה עדיפה על פני התפילה בעמידה – הרוכב על החמור אינו צריך לרדת ממנו מאחר שעיקוב הדרך יפריע לו להתכוון בתפילה (כרבי שנפסקה הלכה כמותו); התפילה בכוונה עדיפה על פני תפילה בלחש – מי שאינו יכול להתכוון בתפילה שבלחש מותר לו להתפלל בקול כאשר הוא מתפלל ביחידות (כרב הונא וכמסקנת הגמרא).

(ג) **היכולת להתכוון כתנאי לקיום התפילה**: המגמה הדומיננטית בספרות התלמודית היא להתנות את קיום התפילה ביכולת להתכוון. מגמה זו מוצאת ביטוי מפורש באמרותיהם של רב ורבי אלעזר. "אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו – אל יתפלל; "אמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל".

(ד) **הכוונה בתפילה כערובה להתקבלותה**: במקומות רבים בספרות חז"ל נאמר כי אם האדם יכוון את לבו בתפילה מובטח לו שתפילתו תיענה, ובלשונו של ר' שמואל בר נחמני: "אם כוונתה את לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך, ומה טעם, תכין לבם תקשיב אזניך".

(ה) **ההכנה המנטאלית לקראת התפילה**: בכדי להביא את המתפלל לכוונה הרצויה בתפילה הושם דגש אף על ההכנות לקראתה. השהות לפני התפילה, על מנת להתנתק משגרת החולין, והדימוי של העמידה לפני קה"ק ו/או השכינה – עשויים להשפיע על עומקה של הכוונה ועל רצינותו של המתפלל.

³⁷⁵ זאת ללא כל תלות במיקום הריאלי של השכינה (בקה"ק, בשמים או לנגד המתפלל), ראה לעיל עמ' 205.

³⁷⁶ ארליך, 'מקום השכינה', עמ' 315.

חשוב לציין, כי אף שקיים מתח מסוים בין דפוסי הקבע של התפילה לכוונת הלב (כעולה מאמרת ר' אליעזר: "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים"), ואולי גם קיים מתח בין תפילה בקול לכוונת הלב (לנוכח דעת ר' מאיר כי אין צורך בהשמעת הקול לאוזן בק"ש, שכן "אחר כונת הלב הן הן הדברים"), אין כל מתח בין הגיית המילים (או הדיבור) לכוונת הלב.

לא זו בלבד שאין מתח בין הגיית המילים לכוונת הלב, אלא אף יש ביניהן יחסי גומלין: מחד גיסא, הגיית מילות התפילה מסייעת בהכוונת הפעילות המחשבתית והרגשית של המתפלל; ומאידך גיסא, כוונתו של המתפלל מסייעת להגייה רהוטה (ללא גמגום או טעות) של מילות התפילה.

תפילתו של ר' חנינא בן דוסא – המורכבת מכוונה שלמה ומשגירות הדיבור גם יחד – מהווה סמל לתפילה המובחרת, אשר ממזגת את השלמות והרצף הטקסטואליים עם החתירה לשלמות הכוונה.

הפער בין חתירה למציאות אידיאלית להתפשרות עם מציאות קיימת לא פסח על סוגיית הכוונה. בתלמוד הבבלי ניכרת מגמה ברורה של צמצום דרישת הכוונה והעמדתה על המינימום האפשרי, הנתפס כחשוב ביותר: ביחס לק"ש נקבע כי רק הפסוק הראשון צריך כוונה, וביחס לתפילת העמידה נקבע כי אם המתפלל אינו יכול לכוון את לבו בכל הברכות די בכך שיכוון את לבו בברכת אבות. מסתבר כי מגמה זו נובעת מן הצורך להגדיר סדרי עדיפויות עקב הקושי להתכוון לזמן ממושך; ואולי גם כדי לאפשר לאדם לצאת ידי חובתו, שכן אילו הייתה הכוונה הכרחית ומעכבת בכל ק"ש ובכל תפילת העמידה – רבים לא היו מצליחים למלא את חובתם הדתית.

חרף הצמצום בשיעור חובת הכוונה, ניתן לומר כי בסוגיית הכוונה בתפילה קיימת קרבה גדולה בין התנאים לאמוראים מבחינת המעמד המרכזי שהם מקנים לכוונה. בשונה מסוגיית הכוונה במצוות בה גורסים חלק מהאמוראים כי מצוות אינן צריכות כוונה (דעה זו אינה נמצאת אצל התנאים); ובשונה מסוגיית הכוונה לשמה בה גורסים חלק מהאמוראים כי "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה" (בבלי סוטה כב, ע"ב; גם דעה זו אינה נמצאת אצל התנאים, כפי שנראה בפרק הבא) – הרי שבסוגיית הכוונה בתפילה אין כל ויתור לכתחילה על הכוונה, גם לא אצל האמוראים. לא ניתן למצוא בספרות חז"ל אמרות כגון תפילה לא צריכה כוונה או לעולם יתפלל האדם גם ללא כוונה (שלבסוף תבוא הכוונה). אדרבה כאשר מועלית בבבלי האפשרות לחזור על תפילה או קריאה עקב העדר כוונה – היא נדחית מיד, שהרי לא יעלה על הדעת שהאדם לא יתכוון בפעם הראשונה:

<p>אמר ליה: חברותא כלפי שמיא? אי לא מכוין דעתיה – מחינא ליה בארזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה!</p>	<p>...ודלמא מעיקרא לא כיון דעתיה והשתא כיון דעתיה?</p>	<p>קריאת שמע (מגילה כה, ע"א)</p>
<p>והאמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכיון את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל!</p>	<p>...אילימא משום דלא כוון מר דעתיה?</p>	<p>תפילת העמידה (ברכות ל, ע"ב)</p>

סדק ראשון – ואולי גם יחיד – בספרות חז"ל, באשר להתניית התפילה ביכולת להתכוון, נמצא באחד המדרשים המאוחרים: ביחס לפטור התלמודי של 'הבא מן הדרך' כתוב בפסיקתא רבתי (פי ט) כי "דוד לא היה עושה כן אלא אפילו בכל מקום שהיה הולך לא היה מונע עצמו מן התפלה". כפי שכתבתי לעיל (עמ' 149), מגמת המדרש אינה לספר על מעשהו של דוד, אלא לעודד כל אדם ללכת בדרכו ולהתפלל בכל במקום ובכל תנאי מתוך השתדלות להתפלל בכוונה.

בהלכה הבתרת תלמודית ניתן לזהות מגמה ברורה של הגברת הצורך ביסוד המעשי של התפילה (הגייית המילים) והחלשת הצורך ביסוד הרוחני שלה (כוונת הלב). רוב הפוסקים הכריעו שהרהור אינו כדיבור, ולפיכך אדם שלא ביטא בפיו את מילות התפילה לא יצא ידי חובתו. מן הצד השני, בוטל בוחן הכוונה – האדם צריך להתפלל אף בשעה שנבצר ממנו להתכוון, וזאת בין אם העדר היכולת להתכוון נובע ממצב אובייקטיבי (צער, עייפות, כעס וכד') ובין אם משיקול דעת סובייקטיבי (כלומר, שהאדם סבור כי לא יוכל להתכוון); "העיקר הוא להתפלל ולוואי שהכוונה תבוא"³⁷⁷.

הרטמן כותב בצדק כי בסופו של דבר "יד הדאגה לעשייה אחידה ולעדה הדתית מאורגנת היתה על העליונה בעיצוב החובה ההלכתית – על חשבון שימורן של יוזמה אישית ואחריות. כל עוד ההלכה היא אובייקטיבית, ציבורית ומאורגנת – אין מרחף על המערכת כל איום מצד האפשרויות האנארכיות שבאינדיבידואליזם. אכן, נצחון זה עשוי להבטיח שהציבור ינהג באופן אחיד, אך בטחון זה נקנה במחיר כבד. שכן בחיים הדתיים נוצקה רוח של נחיתות כלפי הדורות הקודמים, המערערת את הכבוד העצמי שבאמונה הבוטחת בכוחות היצירה העצמית ובהרגשות הדתיות העכשוויות. דגם של אהבה לאלוהים, המכחיש את זמינותה של תפילה בכוונה לכל הדורות, מחבל במשהו חיוני לחיים הדתיים"³⁷⁸.

אין ספק כי הויתור על בוחן הכוונה פגע במעמדה של זו בפרט ובחיוניותם של החיים הדתיים בכלל. עם זאת, מאמרו של ר' אלעזר: "לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל", כמו גם מאמרים נוספים המצביעים על מרכזיות הכוונה – הותירו את חותמם במישור האידיאלי, אף אם לא במישור הנורמטיבי. ההבנה שהכוונה היא מהות התפילה (או כלשונו של הרמב"ם: "כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה", הלכות תפילה ד, טו) הביאה לכך שגם לאחר שבוטל בוחן הכוונה – כדי שלא תתבטל התפילה – השאיפה הייתה ונותרה להתפלל מתוך כוונה, שהרי ככלות הכול התפילה היא 'עבודה שבלב'.

³⁷⁷ לשונו של הרטמן, 'מסיני לציון', עמ' 183.

³⁷⁸ שם, עמ' 196-197.

פרק שלישי: כוונה לשמה ושלא לשמה בלימוד תורה ובקיום מצוות

א. כוונה, מטרה ומניע

הדיון בסוגיית ה'לשמה' ו'שלא לשמה' מחייב לעמוד על היחס הנכון בין המושגים 'כוונה', 'מטרה' ו'מניע'. לייסט במחקרו: "על הרלבנטיות של המניע במשפט הפלילי המהותי", עוסק בהרחבה ביחס שבין מושגים אלו, תוך שהוא מציין כי "קיימת כיום במשפט הפלילי עמימות באשר להבחנה בין המושגים כוונה, מטרה ומניע". לייסט מוסיף כי "על המבוכה והייאוש בתיאוריה ובדוקטרינה האנגלו אמריקאית באשר ליכולת להבחין בין מניע לכוונה / מטרה, יכולה להעיד הערתם של לה פב וסקוט, שבאה לאחר שסקרו את מקצת העמדות של הכותבים השונים בסוגיה, לפיה אולי יהיה זה עדיף לנטוש את המשימה של ניסיון להבחין בין מניע וכוונה"¹.

לייסט עצמו טוען כי "המונחים כוונה ומטרה מבטאים מהות תוכנית זהה, ככל שהדבר נוגע ליסוד הנפשי אותו הן אמורות לייצג, ולכן יש לאחד אותם תחת קורת גג מושגית אחת... בתור יסוד נפשי אין שום הבדל בין כוונה למטרה". הוא מציע "לקרוא ליסוד הנפשי האמור בשם מטרה, כך שמונח הכוונה ייעלם מן השיח של המשפט הפלילי"².

באשר ליחס שבין כוונה / מטרה למניע מצדד לייסט בדעתו של פלר (שתובא להלן) לפיה יש הבדל ברור בין מטרה למניע. לדבריו של לייסט המניע הוא הגורם הפנימי שדרבן את האדם לפעול, ללא קשר ליעד העתידי של הפעולה. מדובר ברגש, או באמונה כלשהי, שהביאו את הפועל לעשיית מעשהו. לעומת זאת, המטרה מתייחסת ליעד של הפעולה – יעד המהווה את הטעם לביצועה – "כך למשל, רגשות כעס על אהוב שבגד יתויגו כמניע, ואילו הרצון לגרום לו סבל, יסומן כמטרה"³.

בטרם אכנס לדיון בשאלת היחס שבין כוונה / מטרה למניע, אוסיף עוד הערת מסגרת אשר תבהיר באיזה מובן – מבין המובנים הרבים – של הכוונה מתמקד הדיון בדבר היחס שבינה לבין המניע.

¹ לייסט, 'המניע', עמ' 8, 59. כהדגמה לפסימיות במשפט האנגלו אמריקאי באשר ליכולת להבחין, באופן ברור ומתוחם, בין המושגים כוונה, מטרה ומניע מציין לייסט (הערה 116) את הציטוט הבא מדברי בית הלורדים: "All controversies about motives or intentions or purposes are apt to become involved through confusion of the meaning of the different terms, and it is perhaps not difficult to show by analysis that the ideas conveyed by these respective words merge into each other without a clear line of differentiation". (Chandler v. DPP [1964] AC 763, 794-795).

² שם, עמ' 5, 19.

³ ראה שם, עמ' 5, 11, 44.

במבוא (עמ' 2) ראינו כי בספרות הפילוסופית והמשפטית נעשית הבחנה בין שלושה מובנים של כוונה :

1. Intention (or plans) for the future – כוונה (או תכנון) לבצע מעשה בעתיד.
 2. Doing something intentionally – ביצוע מעשה בכוונה.
 3. The intention (or purpose) with which someone acts – הכוונה (או המטרה) בביצוע המעשה.
- המניע והמטרה מציינים את הסיבה (או הגורם) לביצוע המעשה⁴, ולכן הם אינם יכולים לשמש תחליף לשני המובנים הראשונים של הכוונה. שכן: ביחס למובן הראשון (plan) לא ניתן לדבר על המניע או המטרה בביצוע המעשה כל זמן שהמעשה טרם נעשה; וביחס למובן השני (intentionally) יש לומר כי כאשר מדובר על 'כוונה עקיפה' – דהיינו כאשר האדם יודע כי מעשהו יגרום לתוצאה מסוימת אך אין לו מטרה לגרום לאותה התוצאה – אזי הכוונה (ידיעה) אינה מהווה את הסיבה לביצוע המעשה⁵.
- הדיון הפילוסופי והמשפטי באשר ליחס בין המושגים כוונה, מטרה ומניע נערך סביב המובן השלישי של הכוונה ('intention with which')⁶; ומבחינה זו צודק לייסט כי אין כל הבדל בין כוונה למטרה.
- כל משפט** המדבר על הכוונה בביצוע המעשה עוסק בעצם במטרה, שכן אם האדם פועל מתוך כוונה לגרום ל-X, אזי מטרתו היא לגרום ל-X (ראה גם במבוא עמ' 7). כך למשל, אם האדם קורא את שמע מתוך כוונה לקיים את המצווה, אזי מטרתו היא לקיים את המצווה.
- בכדי לעמוד על היחס הנכון בין המושגים מניע ומטרה⁷, אתייחס להלן לשלוש דעות אשר כל אחת מהן מייצגת תפיסה שונה בדבר היחס שבין מושגים אלו:
- דעתו של פלר לפיה יש הבדל ברור בין מניע למטרה; דעתו של ברדלסי לפיה אין הבדל בין מניע למטרה; דעתו של קוגלר – המהווה מעין יצור כלאיים של שתי הדעות הקודמות – לפיה יש מניעים מסוג מסוים שהם זהים למטרה, ויש מניעים מסוג אחר שהם נבדלים ממנה.

⁴ ראה על כך בפרק המבוא עמ' 9-11, ובייחוד ראה את דברי קני המצוטטים בעמ' 11.

⁵ כך למשל, אם אדם סגר את דלת ביתו בשבת, לצורך שמירה על הבית, שעה שהוא ידע כי יש צבי בתוך הבית וממילא בסגירת הדלת הצבי יהיה ניצוד – אזי ניתן לומר שהוא צד את הצבי בכוונה (ולא במקרה או בטעות), הגם שמטרת הסגירה (או המניע / הסיבה לסגירה) לא הייתה כדי לצוד את הצבי (ראה גם במבוא עמ' 13-15). קוגלר ('כוונה', עמ' 479) כותב בצדק כי "כשאדם אומר שהוא גרם לדבר 'בלי כוונה' הוא טוען שהוא לא ידע שהוא עומד לגורמו" (ובדוגמה דלעיל האדם ידע כי בסגירת הדלת הצבי יהיה ניצוד).

⁶ ראה למשל: קני, 'הנפשי', עמ' 130; אנסקומב, 'כוונה', עמ' 19-20.

⁷ כדאי להזכיר (ראה גם במבוא עמ' 7 ואילך), כי המילים האופייניות לתיאור מטרה הם: **כדי, על מנת, לשם, לצורך, בשביל, למען וכד'**, וכן המילים: **במטרה או מתוך מטרה, בכוונה** [...] (ראה במבוא הערה 37) או **מתוך כוונה**; והמילים האופייניות לתיאור מניע הם: **בגלל, משום, מפני, בשל וכד'**, וכן הביטוי: **מתוך X** (למשל, מתוך אהבה). ראה גם: פלר, 'עונשין', עמ' 511-512; קוגלר, שם, עמ' 33, 150, 482 ועוד.

דעה א – מניע ומטרה הם מושגים נבדלים

פלר סבור כי קיימת הבחנה ברורה בין המניע למטרה: "המניע" הוא גורם השייך כל כולו לעולמו הפנימי של האדם ולעמקי נפשו, שדוחף, מדרבן, ממריץ, או מביא את האדם לעשיית המעשה... הוא עשוי להיות מורכב ממספר שיקולים פנימיים במישור השכלי והרגשי כאחד: הוא כולל את **המוטיבציה** הפנימית להתנהגותו. למשל, שיקולים אידיאולוגיים או פוליטיים, קנאה, דאגה לגורלו או לגורל זולתו, אהבה, איבה, נקמה, טובת הכלל, פחד, ייאוש, עגמת נפש, רחמים, בוז, גאווה, רדיפת חיי בצע ועוד. המוטיבציה עשויה להיות נעלה ולא דווקא שפלה... לעומת המניע שהוא מושג פנימי-סובייקטיבי גרידא, 'המטרה' היא מושג מורכב, שיש בו גם היבט חיצוני-אובייקטיבי. היבט זה מתבטא ביעד החיצוני-אובייקטיבי הגלום במטרה, ואילו שאיפת האדם להשיג יעד זה, או להגשימו, הוא ההיבט הפנימי-הסובייקטיבי של המטרה. 'המטרה' היא אפוא בבחינת אותו 'מה' ששואפים להגשימו או להשיגו באמצעות המעשה, בהבדל מן 'המדוע' המתגלם במניע. ההבחנה היא בין 'תכלית' לבין 'מוטיב'... גם המטרה בדומה למניע, עשויה להיות נעלה או שפלה"⁸.

הביקורת כלפי פלר היא שהבחנתו היא עיונית גרידא; ולמעשה אין כל טעות מושגית, לשונית או לוגית בהתייחסות לעבירת מטרה⁹ כאל עבירה שעוסקת במניע¹⁰. במבט רחב יותר, אפשר לראות כי ניתן להחליף כל משפט המתאר מטרה במשפט המתאר מניע¹¹, ולא יהיה הבדל מעשי בין המשפטים. קוגלר כותב בצדק כי המשפטים: "העושה X במטרה לגרום ל-Y" ו"העושה X כשהמניע שלו הוא הרצון לגרום ל-Y" מתארים את אותו אירוע¹².

בנוסף לכך, נטען כי פלר עצמו לא יישם את הבחנתו בין מניע למטרה בצורה עקבית¹³. לדברי פלר יש מספר עבירות בחוק העונשין המנוסחות בלשון תכליתית, חרף היותן מכוונות למניעו של המבצע. כך, למשל, כותב פלר ביחס לעבירה הבאה: "העבירה לפי סעיף 170 לחוק העונשין, מוגדרת בזו הלשון: 'ההורס, מזיק או מחלל מקום פולחן, או כל עצם המוחזק מקודש לקהל אנשים **בכוונה לבזות** דתם...'. גם כאן עשויה, לדעתנו, להיכלל בייחוד המחשבה הפלילית הדרושה לגיבוש העבירה,

⁸ פלר, 'עונשין', עמ' 507, 510 (ההדגשה במקור).

⁹ המושג 'עבירת מטרה' מציין עבירה המוגדרת באמצעות כוונה / מטרה מסוימת, כך שבהעדר אותה מטרה המעשה לא ייחשב לעבירה שבחוק (ראה דוגמה בסוף העמוד). על 'עבירות מטרה' ראה גם במבוא עמ' 7 הערה 37.

¹⁰ ראה: קוגלר, 'כוונה', עמ' 509 ואילך (ובעיקר עמ' 519); לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 438.

¹¹ אך לא ניתן להחליף כל משפט המתאר מניע במשפט המתאר מטרה, כפי שיוסבר להלן.

¹² שם, עמ' 140-143. דבריו של קוגלר יובאו בהרחבה להלן עמ' 227.

¹³ ראה לייסט, 'המניע', עמ' 13-15.

המניעי הפנימי המתבטא ברגשי 'הבוז' שהניעו את העושה לעשיית העבירה, אף בהתעלם מן השאלה אם אותם אנשים ראו במעשהו עלבון לדתם או אם המעשה הגיע לידיעתם, אם לאו. זאת, למרות הסגנון התכליתי – 'בכוונה לבזות דתם' הנוגע לכאורה ליעד חיצוני ועתידי בלבד"¹⁴.

לייסט כותב כי על פי ההבחנה שהציע פלר בין מניע למטרה, הרי ברור שמדובר בסעיף זה על מטרה, שכן הוא עוסק ביעד של מבצע העבירה – ביזוי הדת, ולא ברגשי הבוז או השנאה שהניעו אותו לפעול. וכך כותב לייסט: "פלר טוען כי לשון הסעיף דורשת יסוד נפשי של מניע. אבל, נראה ברור כי על פי הסיווג הראשוני שהציע פלר בין מניע ומטרה, סעיף שבא לעשות חשבון עם מי שעשה דבר בכוונה לבזות דת כלשהי, מעוניין דווקא במטרתו של המבצע, מבלי לעמוד על שום דרישה ביחס למניעו... יש לשים לב שעל פי ההבחנה הבסיסית של פלר, רגש השנאה לבני הדת, והיעד לבזות את דתם הם מושגים השונים קטגוריאלית. יכול אדם לשנוא בני דת מסוימת, אך לא להציב לעצמו יעד לבזות את דתם, וגם ההפך אפשרי. אדם שעשה את אחד מרכיבי היסוד העובדתי המנויים בסעיף 170, תוך הצבת יעד לבזות דת מסוימת, לא בהכרח חש רגשי שנאה לבני הדת האמורה"¹⁵.

יש להבהיר כי לייסט מקבל את הבחנתו של פלר בין מניע למטרה, אלא שהוא מבקר אותו על כך שלא יישם אותה באופן עקבי. אולם, גם לייסט לא יישם את ההבחנה הזו שעה שהוא דן בסוגיה הבאה: אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה. תמר זינתה – יצאו ממנה מלכים ונביאים. זמרי זינה – נפלו עליו כמה רבבות מישראל. אמר ר"נ בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב... אלא אימא כמצוה שלא לשמה (בבלי נזיר כג, ע"ב).

ומסביר לייסט: "בעוד אין אנו מדווחים על טעם מוגן כלשהו של זמרי לפעולתו, הרי שתמר ביצעה את המעשה האסור לשם השגת המטרה הטובה של המשך שושלת בית יהודה... על הרלבנטיות הרבה שיש לייחס למניע של תמר, ניתן ללמוד גם מתיאור המקרא את המשפט המזורז שעברה". בדומה לכך, ביחס למעשה האסור של בנות לוט עם אביהן, כותב לייסט: "הן גרמו לאביהן להשתכר, וביצעו את המעשה האסור, כדי להבטיח את המשך הקיום האנושי עלי אדמות"; ולאחר מכן הוא מוסיף: "על חשיבותו הרבה של המניע להערכת טיבו המוסרי של המעשה ניתן גם ללמוד מן הקביעה כי עבירה שנעשתה ממניע טוב (לשמה) היא זהה מבחינה מוסרית, על פי עמדת המסכת, ועל פי עמדתו של ר"נ בר יצחק אף ראויה יותר ממצווה שנעשתה ממניע שאינו מקובל (שלא לשמה)"¹⁶.

¹⁴ פלר, 'עונשין', עמ' 513 (ההדגשה במקור).

¹⁵ לייסט, 'המניע', עמ' 14-15. וראה גם קוגלר, 'כוונה', עמ' 543-544.

¹⁶ שם, עמ' 264-267 (ההדגשות אינן במקור).

הן במקרה של תמר והן במקרה של בנות לוט מדובר על המטרה של פעולותיהן (ולא על רגש מסוים שהניע אותן לבצע את הפעולה), וכפי שכותב לייסט עצמו: "לשם השגת המטרה הטובה של המשך שושלת בית יהודה"; "כדי להבטיח את המשך הקיום האנושי". לאור זאת, לייסט היה צריך אפוא לדבר על המטרה של תמר ושל בנות לוט (ולא על המניע שלהן), וכן לדבר על מטרה טובה – לשמה, או מטרה שאינה טובה – שלא לשמה (ולא על מניע טוב או מניע שאינו מקובל). אמנם לייסט לא ביקש להחיל את ההבחנה שבין מניע למטרה במישור של השפה היום-יומית אלא רק במישור המשפטי. אך בכל זאת, אם קיימת הבחנה ברורה בין מניע למטרה הרי שצריך ליישמה בכל המישורים ולא רק במישור המשפטי.

דעה ב – אין הבדל בין מניע למטרה

דעה שונה לגמרי מזו שהוצגה בחלק הקודם, היא דעתו של ברדסלי לפיה המניע הוא סוג של מטרה. ברדסלי סבור כי ניתן לבטא כל מניע באמצעות תיאור של מטרה. כך למשל, אם המניע של העושה היה תאוות בצע, הרי שניתן לומר כי הוא פעל במטרה לצבור רכוש רב.

"I think a motive is a class of intentions, or, more specifically, of purposes. That is, to assign the motive of greed to an action (to say that someone acted out of greed) is to say that an intention with which he acted belongs to the class of intentions involving a desire to amass possessions"¹⁷.

אמנם נכון כי פעמים רבות ניתן להחליף הסבר של מניע בהסבר של מטרה¹⁸. כך למשל, אם אדם התיישב ליד האש בגלל שהיה לו קר, ניתן לומר כי הוא התיישב ליד האש כדי להתחמם¹⁹; או אם אדם הרג אדם אחר מתוך רחמים, ניתן לומר כי הוא עשה זאת כדי לגאול אותו מייסוריו וכיו"ב.

אך נראה כי יש שני כשלים בתפיסה לפיה אין כל הבדל בין מניע למטרה:

ראשית, המשפטים "פלוני עשה X מתוך Y" ו"פלוני עשה X כדי להשיג Z" אינם בהכרח מתארים את אותו אירוע. כך למשל, המשפטים "פלוני חילל מקום פולחן מתוך שנאה לדת" ו"פלוני חילל מקום פולחן כדי לבזות את הדת" עשויים לתאר אירועים שונים, כפי שראינו לעיל (עמ' 223, ליד הערה 15).

¹⁷ ברדסלי, 'מניעים', עמ' 74 (ההדגשות אינן במקור). בהמשך מציע ברדסלי עוד שתי הצעות באשר ליחס שבין מניע למטרה, להצעות אלו אתייחס להלן בעמ' 229-230.

¹⁸ כפי שכותב גם קני ('הנפש', עמ' 130):

"Frequently an explanation by motive (e.g. 'out of friendship', 'out of greed') may subsume a particular intention ('to help Jones', 'to make another \$1,000,000')."

¹⁹ קני, 'פעולה', עמ' 91.

בהתייחס לדוגמה שמביא ברדסלי, הרי שייתכן מצב שבו אדם יפעל במטרה לצבור רכוש רב, ועם זאת לא נכון יהיה לומר שהוא פועל מתוך תאוות בצע, למשל, אם הכסף נועד לסייע לנזקקים וכד'. שנית, לעתים לא ניתן (או לכל הפחות קשה) להחליף הסבר של מניע בהסבר של מטרה. כך למשל, אם ראובן הרג את שמעון בגלל שקינא בו, הרי שהמניע למעשה היה קנאה, אך לא ניתן לומר כי המטרה הייתה קנאה (ולא מקובל לומר כי המטרה הייתה להפיג את רגשות הקנאה). מדוגמה זו ניתן לעבור לטיעון כולל ולומר, כי כאשר פעולה נעשית מתוך רגש או דחף **לא-רציונאלי**, אזי ייתכן כי היא נעדרת מטרה; זאת להבדיל מפעולה רציונאלית אשר נעשית תמיד לשם מטרה כלשהי²⁰.

דעה ג – יש מניעים הזיהם למטרה ויש מניעים המובחנים ממנה

הדעה שתוצג להלן מהווה מעין שילוב של השתיים הקודמות, ולדעתי היא משקפת את היחס הנכון בין המושגים מניע ומטרה. מספר הוגים ומשפטנים כותבים כי יש להבחין בין שני סוגי מניעים²¹:

1. **מניע צופה פני עבר** (backward-looking motive)

2. **מניע צופה פני עתיד** (forward-looking motive)

כאשר מתארים מניע לפעולה, מציינים את הסיבה שהולידה את הפעולה. לעתים הסיבה מתוארת במונחי עבר – מניע צופה פני עבר, ולעתים הרצון להשגת יעד עתידי מהווה את הסיבה לפעולה – מניע צופה פני עתיד²². ההבדל בין שני סוגי המניעים מתבטא בכך, שבמניע צופה פני עבר אין כל אזכור ליעד של הפעולה, ואילו במניע צופה פני עתיד נכלל היעד של הפעולה.

לשם המחשת ההבדל בין שני סוגי המניעים ניקח את שני המשפטים הבאים: (1) פלוני לומד תורה **מתוך** אהבה ה' (או **בגלל** שהוא אוהב את ה'); (2) פלוני לומד תורה **בגלל** רצונו לקיים את המצווה. שני המשפטים מתארים את המניע (הסיבה) ללימוד התורה – המניע במשפט הראשון הוא אהבה, והמניע במשפט השני הוא הרצון לקיים את מצוות הלימוד. המניע במשפט הראשון הוא מניע צופה פני עבר, שכן הוא מתואר במונחי עבר (ובכלל זה ההווה – רגע הביצוע), ואילו המניע במשפט השני הוא מניע צופה פני עתיד, שכן הוא כולל את היעד של הפעולה – קיום המצווה.

²⁰ השווה לדבריו של וינריב ('המוסר', א, עמ' 182): "...מעשה בלי מטרה נחשב בדרך כלל למעשה חסר שחר, בלי מובן. בני אדם אינם עושים מעשים סתם ככה, אלא כדי להשיג מטרות".

²¹ ההבחנה בין שני סוגי המניעים מצויה הן בספרות המשפטית והן בספרות הפילוסופית. ראה: לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 437; קוגלר, 'כוונה', עמ' 141-142; **אנסקומב**, 'כוונה', עמ' 20-21; **קני**, 'פעולה', עמ' 91-92; **ג'נקינס**, 'מניע', בעיקר עמ' 161.

²² קוגלר, שם, עמ' 491, 518.

להלן נראה כי מניע צופה פני עבר שונה ממטרה, ואילו מניע צופה פני עתיד זהה למטרה. זאת משום שכאשר מתואר היעד של הפעולה, אין כל הבדל אם אומרים שהמניע הוא הרצון להשיג את היעד, או שהמטרה היא להשיג את היעד.

מניע צופה פני עבר – מניע כגורם שהוביל לפעולה

בדרך כלל, כאשר מדברים על מניע צופה פני עבר, מדברים על רגש מסוים שהוביל לביצוע הפעולה.²³ קיימים רגשות רבים שעשויים להניע את האדם לפעול, וביניהם: אהבה, שנאה, קנאה, גאווה, פחד, צער, תאוה, הנאה, רחמים, כעס ועוד.

יצוין, כי מניע צופה פני עבר אינו מציין רק רגש שהוביל לפעולה, אלא הוא עשוי להתייחס גם לאמונה או לעמדה אידיאולוגית²⁴ (או לכל סיבה אחרת) שהובילה לפעולה מבלי שנכלל היעד העתידי שלה.²⁵ מניע צופה פני עבר שונה ממטרה ולא ניתן להחליפו בה. אם, למשל, אדם הטיח חפץ על הרצפה מתוך כעס (או משום שכעס), הרי שהמניע למעשהו היה כעס, אך לא ניתן לומר כי המטרה הייתה כעס.²⁶

מניע צופה פני עתיד – מניע כרצון להשיג יעד

ככלל, כאשר מדברים בספרות הרבנית והמחקרית על מניעים ביחס ללימוד תורה או לקיום מצוות מדברים על מניעים צופי פני עתיד שהם זהים למטרות.²⁷ לכלל זה יש יוצא מן הכלל יחיד, והוא: אם מפרשים שלימוד תורה לשמה הוא לימוד הנעשה מתוך אהבת ה' (אפשרות זו עולה מהברייתא: "אלא למד מאהבה" [בבלי נדרים סב, ע"א]), הרי שמדובר על מניע צופה פני עבר, ולא על מטרה.

²³ ראה לוי ולדרמן, 'אחריות', עמ' 437.

²⁴ יש לציין, כי אם אומרים שפעולה מסוימת נעשתה ממניעים אידיאולוגיים או דתיים וכד' – אזי אין להבין מכך שהפעולה משוללת מטרה. כך למשל, אם אומרים שהמניע לניתוח האלילים על ידי אברהם היה אמונתו באל אחד, אזי ניתן להוסיף כי מטרתו של אברהם הייתה להציל את תרח מטעות או להגדיל שם שמים וכד'.

²⁵ ראה: קוגלר, 'כוונה', 138-139; לייסט, 'המניע', עמ' 11, 45.

²⁶ קוגלר (שם, עמ' 142 הערה 32) מעיר כי עשויה להתעורר שאלה פסיכולוגית והיא: האם כל תיאור של מעשה במונחים של מניע מתאר בסופו של דבר מצב שבו יש רצון להשיג יעד עתידי (מטרה), כך למשל, האם נכון לומר שכל הפועל מתוך כעס, פועל כשבמוחו השאיפה להשיג מטרה כלשהי, כגון: להירגע, למשוך תשומת לב וכיו"ב; או שמא אין הדבר כך, ולעתים אדם "נדחף" לעשיית המעשה מבלי שהוא חושב על יעד עתידי. קוגלר אינו מכריע בשאלה זו. לדעתי כאשר אדם מונע על ידי רגש או דחף עז – שלא נלווה לו כל שיקול דעת – הוא בהחלט עשוי לפעול ללא מטרה (הדיון מתייחס כמובן למטרות מודעות ולא למטרות בלתי מודעות).

²⁷ ראה למשל את דבריו של לאם ('תורה', עמ' 133): "...תלמוד תורה לשם מה? תכליתו של לימוד מה היא? לדיוקו של ניסוח השאלה תסתעף לשתים: האחת – בדבר המוטיבציה: מה הם המניעים, המעוררים, הראויים ללימוד תורה וכיצד נגדירים? והשנייה – מהו היחס בין המניעים הראויים, הכשרים, לשאינם ראויים... כלום ראוי לבטל את הלימוד מכל וכל, כשהמניע אינו ראוי, כשהמוטיבציה היא פסולה? בעיית התכלית מקופלת בתיבה אחת: 'לשמה' (והיפוכה 'שלא לשמה')". (ההדגשות אינן במקור).

הסיבה לכך שמניע צופה פני עתיד זהה – בכל הפרמטרים (כפי שנראה להלן) – למטרה היא פשוטה: מניע צופה פני עתיד הוא רצון להשיג יעד, וכל מטרה היא בעצם רצון להשיג יעד. ממילא, אין זה משנה אם אומרים שמטרת הפעולה היא להשיג את X, או שהמניע לפעולה הוא הרצון להשיג את X. וכך כותב קוגלר: "כאשר אנו מדברים על מניע הצופה פני עתיד – ניתן להשתמש גם במונח מטרה. כשמדברים על מעשה שסיבתו היא השאיפה להשיג יעד באמצעות המעשה אנו יכולים לתאר את המעשה בשני הניסוחים: נוכל לומר שהמניע למעשה היה הרצון להשיג את היעד, ונוכל לומר שהעושה פעל במטרה להשיג את היעד. מהדיון שערכתי עד כה יוצא שכאשר אומרים 'כל מי שעשה X במטרה לגרום ל-Y', וכאשר אומרים 'כל מי שעשה X כשהמניע שלו היה הרצון לגרום ל-Y', מתארים את אותו טווח של מקרים. אין מקרים שנכון לומר עליהם שהם שייכים רק לקבוצה אחת מבין השתיים דלעיל"²⁸.

קוגלר מציין כי ייתכן שהמשפטים של מניע ושל מטרה מתארים את אותו אירוע מנקודת מבט שונה. ברם, אין משמעות ממשית להבחנה זו, שכן עדיין אנו מתארים את אותו אירוע. ואלו הם דבריו: "מהדיון דלעיל יוצא שכאשר אנו אומרים ש'ראובן דחף את שמעון במטרה לגרום למותו' וכאשר אנו אומרים ש'ראובן דחף את שמעון כשהוא מונע על-ידי הרצון לגרום למותו' אנו מתארים את אותו אירוע. ייתכן אולי לומר שאנו מתארים את אותו אירוע מנקודת מבט שונה. במשפט המדבר על מניע אנו בעצם מתארים את האירוע מהתחלה, כשאנו מדגישים יותר את הרצון שהוליד את המעשה (והמשיך ללוותו). במשפט המדבר על מטרה אנו מדגישים יותר את השלב היותר מאוחר – השלב שבו העושה מבצע את המעשה כשבמוחו קיים הרצון להשיג את התוצאה. אך בכל זאת, אנו מתארים את אותו אירוע. משום שאדם פועל 'במטרה לגרום למותו של אדם' רק אם למעשהו אכן קדם רצון לגרום למותו של האדם, ואותו רצון הובילו לעשיית המעשה"²⁹.

עוד כותב קוגלר כי "הטענה של פלר, כאילו המונחים 'מטרה' ו'מניע' עוסקים בתחומים שונים לחלוטין נובעת ממשגה. המשגה הוא שפלר לא התייחס לכך שלעתים הרצון להשיג יעד Y הוא המניע למעשה X. אילו התייחס למצבים אלו היה מגלה שהמשפטים 'לא התייצב לרישום במטרה להשתמט משירות קרבי' ו'לא התייצב לרישום כשהוא מונע על ידי הרצון להשתמט מתפקיד קרבי'

²⁸ קוגלר, 'כוונה', עמ' 141-142.

²⁹ שם. לרעיון שהמשפטים של מטרה ושל מניע מתארים את אותו אירוע מנקודת מבט שונה, ראה גם: קני, 'רצון חופשי', עמ' 48 (דבריו מצוטטים במבוא עמ' 11); הנ"ל, 'הנפשי', עמ' 130.

מתארים את אותו טווח מקרים, ושאינן כל טעות מושגית, לשונית או לוגית בהתייחסות ל'עברת מטרה' כעברה שבעצם עוסקת במניע. גם המשפט כשהוא מנוסח בניסוח 'המטרת' (ולא רק המשפט המנוסח בניסוח 'המניע') עוסק בשאיפה **פנימית**. וגם המשפט בניסוחו 'המניע' (ולא רק בניסוחו 'המטרת') עוסק בשאיפה פנימית להשיג **יעד היצוני**³⁰.

בפרק הראשון ראינו כי המושג כוונה בהקשר ל'כוונה לצאת' מתפרש כמטרה³¹. לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה [לצאת], אזי לשם מילוי החובה הדתית נדרש האדם לבצע את פעולת המצווה מתוך כוונה / מטרה לקיים את המצווה. כך למשל, אם אדם קרא בתורה (בספר דברים) את פרשת שמע במטרה לקיים את מצוות ק"ש הוא יצא ידי חובתו, אך אם לא הייתה לו מטרה לקיים את מצוות ק"ש – אלא למשל ללמוד תורה – הוא לא יצא.

בטבלה שלהלן אתייחס לדוגמה הנ"ל מסוגיית הכוונה במצוות ולדוגמה נוספת מסוגיית ה'לשמה' וישלא לשמה' – תוך חלוקה למשפטי מטרה ולמשפטי מניע – כדי להמחיש כי ניתן להחליף כל משפט המדבר על מטרה במשפט המדבר על מניע, ולא יהיה כל הבדל מעשי בין המשפטים³².

משפטי מניע	משפטי מטרה
דוגמא א' (כוונה לצאת): פלוני קרא את פרשת שמע מתוך כוונה לקיים את המצווה (משפט מטרה)	
○ פלוני קרא בתורה כשהמניע שלו היה הרצון לקיים את מצוות ק"ש	○ פלוני קרא בתורה במטרה / בכוונה לקיים את מצוות ק"ש
○ פלוני קרא בתורה כשהוא מונע על-ידי הרצון לקיים את מצוות ק"ש	○ פלוני קרא בתורה כדי / על מנת / בשביל לקיים את מצוות ק"ש
○ פלוני קרא בתורה בגלל / מפני / משום שרצה לקיים את מצוות ק"ש	○ פלוני קרא בתורה לשם / לצורך קיום מצוות ק"ש
דוגמא ב' (כוונה שלא לשמה): פלוני למד תורה מתוך כוונה לקבל שכר בעולם הבא (משפט מטרה)	
○ פלוני למד תורה כשהמניע שלו היה הרצון לקבל שכר בעוה"ב	○ פלוני למד תורה במטרה / בכוונה לקבל שכר בעוה"ב
○ פלוני למד תורה כשהוא מונע על-ידי הרצון לקבל שכר בעוה"ב	○ פלוני למד תורה כדי / על מנת / בשביל לקבל שכר בעוה"ב
○ פלוני למד תורה בגלל / מפני / משום שרצה לקבל שכר בעוה"ב	○ פלוני למד תורה לשם / לצורך קבלת שכר בעוה"ב

לשם שלמות התמונה, יש להוסיף כי ניתן להתייחס לכל מאפיין של מטרה כאל מאפיין של מניע. להלן אסקור בקצרה את המאפיינים:

³⁰ קוגלר, 'כוונה', עמ' 519 (ההדגשות במקור).

³¹ כמובן אצל חז"ל, ולא לפי התפיסה המאוחרת, ראה בפרק הראשון עמ' 55, 106-109 ועוד.

³² הדוגמאות שלהלן מקבילות מבחינה סגנונית ולשונית לדוגמאות שמביא קוגלר, שם, עמ' 135 ואילך.

(א) מטרת הפעולה ומטרת העבירה

קוגלר כותב בצדק כי כאשר שואלים מה המניע (או המטרה) באירוע מסוים, יש לציין לאיזה היבט של הפעולה³³ מחפשים מניע (או מטרה). אם למשל ראובן דחף את שמעון כדי ששמעון ימות, וזאת כדי ליטול את כספו. הרי שאם מחפשים מניע **להתנהגות** שגרמה למוות (קרי: המניע לדחיפה) אזי המניע היה הרצון להרוג את שמעון, אך אם מחפשים מניע **לרצח** אזי המניע היה הרצון ליטול את הכסף. קוגלר מציין כי "בחיי היומיום אנו שואלים פעמים רבות 'מה היה המניע?' באירוע מסוים, מבלי לציין לאיזה טיפוס של הפעולה מתייחסת השאלה. זאת, משום שלכל הנוכחים ברור למה מתייחסת השאלה... נניח שאנו נתקלים באירוע שבו ראובן ירה לעבר ראשו של שמעון וגרם למותו. אם מישהו ישאל 'מה המניע?' בדרך כלל ברור שהוא מחפש הסבר **לרצח**. לפיכך, אם מישהו יענה: המניע היה הרצון להרוג (קרי: המניע לירי), תשובתו תידחה כלא מספקת משום שהיא לא פתרה את החידה: מדוע בוצע הרצח (ולא: מדוע בוצע הירי)". קוגלר מעיר כי "אם באירוע מסוים ברור שהיורה לא רצה במותו של הקרבן, יהפוך הירי עצמו לחידה ואז ניטה לחפש את המניע **לירי**"³⁴.

ניתן להציג את ההבחנה שבין מטרת הירי (או הדחיפה) למטרת הרצח כהבחנה שבין מטרת הפעולה למטרת העבירה³⁵. כאשר בוחנים את מטרת הפעולה, השאלה שתישאל היא: למה בוצע הירי (האם לצורך הריגה או הרתעה וכד'); ואילו כאשר בוחנים את מטרת העבירה – בהנחה שיודעים כי הייתה מטרה להרוג – השאלה שתישאל היא: למה בוצע הרצח (האם לצורך נקמה או הגנה עצמית וכד').

לעתים כאשר מנסים להראות כי קיימת הבחנה ברורה בין מטרה (או כוונה) למניע לא שומרים על העיקרון הנ"ל, ולפיכך מציגים טיעון שגוי. דוגמה לכך ניתן למצוא בדברי ברדסלי:

"If John pulls a trigger intentionally and thereby intends to kill, his purpose in pulling the trigger is to kill, but his motive for killing may be revenge"³⁶.

הכשל בדבריו של ברדסלי טמון בכך, שבתחילה הוא מדבר על מטרת הירי (או על המניע לירי) – כשם שניתן לומר כי המטרה של גיון בלחיצה על ההדק הייתה להרוג, כך ניתן לומר כי המניע של גיון בלחיצה על ההדק היה הרצון להרוג; ובהמשך הוא מדבר על המניע **לרצח** (או על מטרת הרצח) – כשם שניתן לומר כי המניע לרצח היה נקמה, כך ניתן לומר כי המטרה הייתה לנקום.

³³ בהקשר זה כדאי לציין, כי ניתן להתייחס אל הפעולה ותוצאותיה כאל מעין "אקורדיון", כאשר אפשר לכלול בתיאור הפעולה הרבה או מעט מתוצאותיה. ראה בעניין דומה בפרק הראשון עמ' 94.

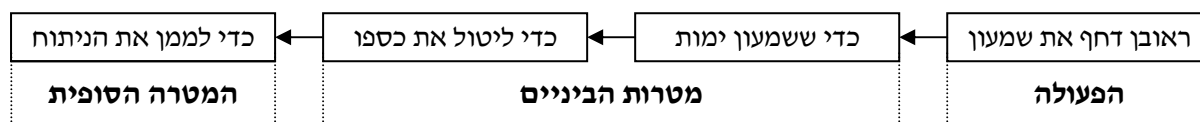
³⁴ קוגלר, 'כוונה', עמ' 494-495, 522-523 והערה 48.

³⁵ להלן (עמ' 263) תיערך הבחנה מקבילה בין מטרת הפעולה למטרת המצווה.

³⁶ ברדסלי, 'מניעים', עמ' 74 (ההדגשות אינן במקור).

(ב) מטרה כאמצעי (מטרת ביניים) ומטרה כתכלית (מטרה סופית)

פעמים מטרות של העושה מהווה אמצעי להשגת יעד אחר – מטרת ביניים, ופעמים היא מהווה תכלית בפני עצמה – מטרה סופית. במקרה שבו ראובן דחף את שמעון כדי לגרום למותו, וזאת כדי ליטול את כספו – אזי המטרה לגרום למותו של שמעון הנה מטרת ביניים, שכן היא אמצעי להשגת יעד אחר (נטילת הכסף), והמטרה לקחת את הכסף הנה המטרה הסופית, שכן היא מהווה תכלית כשלעצמה³⁷. כמובן שניתן להוסיף מטרות נוספות לתרחיש הנזכר, כך למשל, אם מטרתו של ראובן בנטילת הכסף הייתה לממן את הניתוח של בנו, אזי מימון הניתוח לבן מהווה את המטרה הסופית. בתרחיש שלפנינו יש שרשרת של מטרות – הריגת שמעון, נטילת כספו ומימון הניתוח לבן. המטרה האחרונה בשרשרת המטרות מהווה את המטרה הסופית, ואילו יתר המטרות הן מטרות הביניים.



מיילנד וברדסלי כותבים כי מטרת או מטרות הביניים הן הקרויות מטרה (או כוונה), ולעומתן מהווה המטרה (או הכוונה) הסופית את המניע למעשה³⁸. בדוגמה דלעיל, מימון הניתוח היה המניע למעשה. ניקח דוגמא נוספת מענייננו: נניח כי אדם קורא בתורה את פרשת שמע במטרה ללמוד תורה, ונניח שהוא לומד תורה במטרה לקבל שכר בעוה"ב; אזי לשיטתם של מיילנד וברדסלי – הכוונה / המטרה של הקורא היא ללמוד תורה, שכן מדובר במטרת ביניים, ואילו המניע שלו הוא הרצון לקבל שכר, שכן מדובר במטרה הסופית.

אך, לאמיתו של דבר, אין ממש בהבחנה זו, שכן ניתן להתייחס גם אל מטרת הביניים כאל מניע³⁹, ומובן מאליו כי ניתן לקרוא **למטרה** הסופית בשם מטרה. בהתייחס לדוגמה הנ"ל ניתן אפוא לומר, כי המניע של הקורא היה רצונו ללמוד תורה, וכי מטרתו הייתה לקבל שכר בעוה"ב.

לסיכום, כשם שניתן להשתמש במושג מטרה הן כאשר מדובר על יעד ביניים והן כאשר מדובר על יעד סופי, כך ניתן להשתמש במושג מניע הן כאשר מדובר על יעד ביניים והן כאשר מדובר על יעד סופי; וכשם שניתן לדבר על שרשרת של מטרות כאשר המטרה האחרונה מהווה את המטרה הסופית, כך ניתן לדבר על שרשרת של מניעים כאשר המניע האחרון מהווה את המניע הסופי⁴⁰.

³⁷ על מטרה כאמצעי (מטרת ביניים) ומטרה כתכלית (מטרה סופית) ראה גם קוגלר, 'כוונה', עמ' 135-137, 144.

³⁸ מיילנד, 'מניעים', עמ' 68 ואילך; ברסדלי, 'מניעים', עמ' 75.

³⁹ קוגלר, שם, עמ' 144.

⁴⁰ ראה גם קוגלר, שם, עמ' 144, 494-495.

(ג) מטרה ראויה, מטרה שאינה ראויה ומטרה ניטראלית

כשם שמטרה יכולה להיות ראויה (או טובה), אינה ראויה (או רעה) וניטראלית (למשל, שבירת חבית במטרה להוציא את תכולתה), כך גם מניע יכול להיות ראוי (או טוב), אינו ראוי (או רע) וניטראלי⁴¹. ביחס ללימוד תורה ולקיום מצוות מציין המושג 'לשמה' מטרה ראויה (או מניע ראוי), ואילו המושג 'שלא לשמה' מציין מטרה שאינה ראויה (או מניע שאינו ראוי)⁴².

(ד) מספר מטרות (מטרה משולבת) ומטרה דומיננטית

לעתים פועל אדם לשם השגת שתי מטרות (או יותר) בו זמנית⁴³. בפרק הראשון ראינו, כי אדם שביצע את פעולת המצווה לשם מטרה מסוימת וגם לשם קיום המצווה – יצא ידי חובתו (ראה עמ' 60, 89). כך למשל, אדם שתקע בשופר בר"ה הן כדי ללמד את 'התינוקות' והן כדי לקיים את מצוות השופר יצא ידי חובתו. במקרה זה היו לאדם שתי מטרות: (א) לימוד 'התינוקות'; (ב) קיום מצוות השופר. ניתן גם לדבר על מטרה דומיננטית מבין המטרות. בדוגמה דלעיל ניתן לומר כי מטרתו העיקרית של התוקע בשופר הייתה ללמד, ובנוסף הוא התכוון גם לקיים את המצווה⁴⁴; וכן ניתן לומר להיפך: כי מטרתו העיקרית הייתה לקיים את מצוות השופר, ובנוסף הוא התכוון גם ללמד. אין צורך לומר, כי שתי המטרות עשויות להיות שקולות בעיניו.

כשם שניתן לומר כי היו לאדם מספר מטרות (=מטרה משולבת או מעורבת), כך ניתן לומר כי היו לו מספר מניעים (=מניע משולב או מעורב). בדוגמה דלעיל ניתן לומר כי לתוקע בשופר היו שני מניעים: (א) הרצון ללמד; (ב) הרצון לקיים את המצווה⁴⁵. כמובן שגם כאן ניתן לדבר על המניע הדומיננטי.

⁴¹ כפי שכותב למשל אוסטין ('תורת המשפט', עמ' 111):

"motives may be divided into such as are good, such as are bad, and such as are neither good nor bad".

⁴² ראה גם את דברי לאם המצוטטים לעיל בהערה 27, וכן ראה להלן עמ' 264.

⁴³ כמובן ששתי המטרות יכולות להיות ראויות, או לא ראויות, או שאחת מהן ראויה והאחרת אינה ראויה. לשילובים של מטרה ראויה ושאינה ראויה (או של מניע ראוי ושאינו ראוי), ראה להלן עמ' 289 והערה 258.

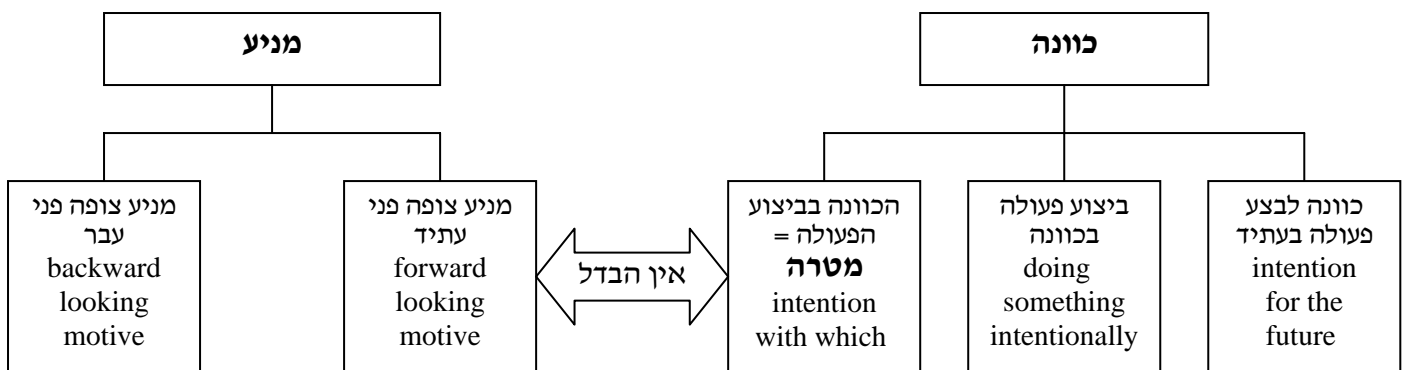
⁴⁴ כדרך שמפרש ליברמן את דברי התוספתא ראש השנה ב, ו (מהד' ליברמן, עמ' 314): "...התוקע ומתלמד והמלמד את בנו והמלמד את תלמידו אם כיון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא". ומפרש ליברמן (שם, הערה 24): "שעיקר מטרתו היתה להתלמד, או ללמד, מ"מ הואיל והתכוין גם למצות שופר יצא".

⁴⁵ השווה לדברי קוגלר (שם, עמ' 144-145): "לעתים פועל אדם לשם השגת שני יעדים שונים לגמרי במקביל. כך, למשל, יכול ראובן לקבל את שמעון אשר נמלט מן המשטרה כאורח במלון – הן כדי ששמעון יימלט מהמשטרה ומהעונש... והן כדי להרוויח כסף... הן במונח 'מטרה' והן במונח 'מניע' משתמשים גם במקרים שבהם היעד היווה אחד מכמה יעדים מקבילים. אפשר לדבר על כך שהעושה פעל במטרה להשיג כמה יעדים, ואפשר לדבר על כך שהיו לו כמה מניעים (כי הוא רצה להשיג כמה יעדים). בדוגמה דלעיל ניתן לומר שראובן הונע גם על-ידי הרצון למלט את חברו מהעונש, וגם על-ידי הרצון להרוויח כסף".

(ה) מטרה כתנאי הגדרה ומטרה כתנאי ערך

לכוונה (מטרה) יש שני תפקידים: פעמים היא מהווה חלק מהגדרת המצווה או העבירה; ופעמים היא קובעת את הערך של המצווה או את חומרת העבירה. אם ניקח למשל את המקרה של התוקע בשופר, אזי כוונתו / מטרתו לקיים את המצווה מהווה חלק מהגדרת המצווה, שכן אם מטרתו הייתה, למשל, ללמד את 'התינוקות' הוא לא קיים את המצווה (לדעת הסוברים כי מצוות צריכות כוונה). לעומת זאת, אם אדם תקע בשופר על מנת לקבל שכר (בעוה"ז או בעוה"ב), אזי מטרתו אינה מהווה חלק מהגדרת המצווה (כלומר, הוא קיים את המצווה), אלא היא נוגעת לשאלת הערך של המצווה⁴⁶. על אותו משקל, ניתן לומר כי למניע יש שני תפקידים: פעמים הוא מהווה חלק מהגדרת המצווה או העבירה; ופעמים הוא קובע את הערך של המצווה או את חומרת העבירה⁴⁷.

ניתן אפוא לסכם ולומר, כי לכל מטרה ניתן להתייחס כאל מניע, אך לא לכל מניע ניתן להתייחס כאל מטרה, שכן מניע צופה פני עבר שונה ממטרה. מבחינה זו יש לומר, כי המושג 'מניע' הוא מושג רחב יותר מן המושג 'מטרה'⁴⁸. להלן תרשים המסכם את היחס שבין המושגים כוונה, מטרה ומניע.



לאור העובדה שהרוב המוחלט של מקורות חז"ל הנוגעים לענייננו מנוסחים בלשון תכליתית⁴⁹, אני סבור כי עדיף להשתמש במושג מטרה (או כוונה) בניתוח המקורות – וכך גם אעשה – על אף שניתן, כאמור, להשתמש גם במושג 'מניע'.

⁴⁶ בעניין שני תפקידיה של הכוונה, תוך ההבחנה בין כוונה לצאת לכוונה לשמה, ארחיב בהמשך עמ' 264-265.

⁴⁷ ראה קוגלר, 'כוונה', עמ' 147-148, 497-499.

⁴⁸ השווה אנסקומב, 'כוונה', עמ' 19.

⁴⁹ למשל: המילה לשם: "לשמה"; "שלא לשמה"; "לשם שמים"; "לשם מצוה". המילה בשביל: "שמה תאמר הריני למד תורה בשביל שאעשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר לעולם הבא..." (ספרי דברים [פינקלשטיין] מא); המילה על מנת: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס..." (אבות א, ג); המילה כד: "כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושיין חטא הוא להן, שאין עושיין אלא כדי שתמשך מלכותן" (בבא בתרא י, ע"ב); המילה לצורך: "כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן..." (שבת לג, ע"ב).

ב. משמעות המושג 'לשמה'

סמט כותב כי "המושג 'לשמה' משמש בהלכה במשמעות אחת ובאגדה במשמעות אחרת. כשהוא קשור בגט (גיטין כ, ע"א), מצה (פסחים לח, ע"ב), מילה (ע"ז כז, ע"א), כתיבת סת"ם (פסחים נ, ע"ב), קרבנות (זבחים ד, ע"ב) וכיו"ב, הרי הכוונה שמצוות או אקטים אלו הם בעלי תוקף דתי חמור במיוחד, ולכן צריכים להיעשות במחשבה תחילה שישמשו לתכליתם, ואחרת הם נפסלים. לא כן כשהמושג מופיע במילי דאגדתא, לרוב בקשר לתלמוד תורה (להלן), אך גם בקשר למצוות אחרות (נזיר כג; ויקרא רבה ל"ד ועוד), שאז משמעו: 'לשמה' – לא לשם פרנסה, כבוד, שכר בעוה"ז או הבא, אלא עשיית המעשה לתכלית עצמו וללא פניה אחרת"⁵⁰.

אין ספק, ובכך צודק סמט, כי יש להבחין בין הופעתו של המושג לשמה בהקשר **ההלכתי** של מצוות אחדות – גט, מצה וכיו"ב (להלן 'הלשמה ההלכתי') להופעתו בהקשר **האגדי** של עבודת ה' בכלל – לימוד תורה וקיום מצוות (להלן 'הלשמה האגדי'). אך לדעתי אין מדובר בהכרח על משמעויות שונות של המושג לשמה, אלא על תפקידים שונים.

(א) 'הלשמה ההלכתי' – לשמה כתנאי בעשיית החפץ או המצווה

אם קיימת דרישת 'לשמה' ביחס להכנת חפצי מצווה, או חפצי קדושה⁵¹, אזי היא מהווה תנאי בהכנת החפץ; כך שאם הכנת החפץ לא נעשתה לשמה, אזי לא ניתן לקיים באמצעותו את המצווה (כלומר הוא נפסל לקיום המצווה), וביחס לחפצי קדושה גם לא חלה עליהם הקדושה. אם, למשל, הקלף של ספר תורה לא עובד לשם ספר תורה – לא חלה עליו קדושת ספר תורה ולא ניתן לקרוא בו בציבור⁵². אם קיימת דרישת 'לשמה' ביחס למצווה ממש (ולא למכשירי מצווה) אזי היא מהווה תנאי בעשיית המצווה; כך שאם המצווה לא נעשתה לשמה הרי שהיא כלל לא נעשתה, וצריך לחזור ולעשותה⁵³.

⁵⁰ סמט, 'האידיאל', עמ' 6 (ההדגשות אינן במקור).

⁵¹ חפצי מצווה הם חפצים שבאמצעותם מקיימים את המצווה, אך אין בהם קדושה מצד עצמם (למשל מצה). חפצי קדושה הם גם חפצי מצווה (שכן באמצעותם מקיימים את המצווה) אלא שבנוסף לכך יש בהם קדושה מצד עצמם. ליכטנשטיין ('לשמה', עמ' 95 ואילך) כותב כי דין 'לשמה' נדון ביחס להכנה של חפצי הקדושה הבאים: ספר תורה, תפילין ומזוזה (סביב שתי פעולות – עיבוד וכתיבה); וביחס להכנה של חפצי המצווה הבאים: ציצית, מצה וסוכה (ויש מי שסובר ביחס לכל חפצי המצווה). להרחבה בדין ה'לשמה' בנוגע לחפצים אלו ולעניינים נוספים, עיין במאמרו הנ"ל של ליכטנשטיין, וכן באנציקלופדיה תלמודית כרך ה, טור שיט (יגו"י).

⁵² כפי שכותב הרמב"ם (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה י, א): "נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה, ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשין שמלמדין בהן התינוקות ואין בו קדושת ספר תורה ואין קורין בו ברבים, ואלו הן... (ג) שהיה מעובד שלא לשם ספר תורה".

⁵³ כך למשל, אם נדרשת מילה לשמה, אזי אם עובד כוכבים מל את התינוק – וההנחה היא שהעכו"ם לא מל לשמה – צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. ראה בעניין זה את מחלוקת שו"ע ורמ"א (בשו"ע יו"ד רסד, א).

כדאי לציין, כי הרב וינברג (בעל השו"ת שרידי אש) כותב שההבדל בין דין הלשמה (דהיינו 'הלשמה ההלכתית') לדין הכוונה (הכוונה לצאת) הוא שדין הלשמה מתמקד 'בעושה הפעולה' – בשביל **שהאחר** יקיים את המצווה⁵⁴ – והלשמה מהווה 'תנאי בעשייה', ז"א שאם עושה הפעולה (למשל, מכין המצה) לא התכוון לשמה – אזי 'אין עשייתו חשובה עשייה'; ואילו דין הכוונה מתמקד 'במקיים המצווה', והכוונה מהווה 'תנאי בקיום המצווה', ז"א שאם מקיים המצווה (למשל, האוכל מצה) לא התכוון לצאת – אזי 'לא נתקיימה המצווה' (לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה)⁵⁵.

(ב) 'הלשמה האגדי' – לשמה כמעלה במצווה

הכוונה לשמה בלימוד תורה ובקיום מצוות אינה מהווה תנאי בקיום המצווה, שכן אין חולק על כך שאדם שעשה מצווה שלא לשמה (כדי לקבל שכר וכיו"ב) קיים את המצווה, אלא שהעשייה לשמה נחשבת לעשייה מעולה יותר, בעלת ערך רב יותר. כנלמד למשל מהמקור הבא (בבלי פסחים נ, ע"ב):

רבא רמי [=הקשה]: כתיב 'כי גדל עד שמים חסדך' (תהלים נז, יא) וכתיב 'כי גדל מעל שמים חסדך' (שם קח, ה), הא כיצד? כאן – בעושיין לשמה, וכאן – בעושיין שלא לשמה.

לפי מקור זה יש ערך מסוים גם בעשייה שלא לשמה, שכן היא מזכה את העושה בחסד 'עד שמים'; אולם, ערכה של העשייה לשמה הנו נשגב לאין ערוך, שכן היא מזכה את העושה בחסד 'מעל שמים'. אמנם תיתכן מחלוקת בשאלה, האם יש מעלה בעשייה שלא לשמה, או שמא עשייה זו פסולה ועדיף היה לו העושה כן לא היה נברא (וממילא לא היה מקיים את המצווה); אך גם אלו הגורסים כי עשייה שלא לשמה אינה ראויה כלל ועיקר מסכימים כי מצווה הנעשית שלא לשמה עדיין נחשבת מצווה⁵⁶.

לסיכום, המושג לשמה עשוי לשמש בשני תפקידים שונים:

(א) לשמה כתנאי בעשיית החפץ (בהכנת סת"ם, ציצית, מצה וכד') או המצווה (במילה ובקורבנות).

(ב) לשמה כמעלה במצווה (בעבודת ה' בכלל – בלימוד תורה ובקיום מצוות).

אך מעבר להבדל הפונקציונאלי בין שני סוגי הלשמה ('הלשמה ההלכתית' ו'הלשמה האגדי'), ייתכן כי קיימת חפיפה באשר למשמעותו של המושג לשמה.

⁵⁴ לדידו של הרב וינברג אף בעניין מילה לשמה, המוהל אינו נחשב למקיים המצווה (אלא לעושה הפעולה), היות שהנימול "הוא המקיים את המצווה ואעפ"י שאינו עושה אותה" (שו"ת שרידי אש ב, סי' סב, עמ' תקכא). גם בעניין קורבנות ייתכן לומר שהכהן המקריב הוא עושה הפעולה כדי שבעל הזבח יקיים את המצווה.

⁵⁵ ובלשונו (שם): "דלשמה הוא תנאי בעשייה, שאם לא עשה לשמה אין עשייתו חשובה עשייה, ולמשל אם קצר וטחן ואפה שלא לשמה המצה פסולה, וכן למ"ד מילה בעי לשמה... אם מל עכו"ם אין המילה כשרה, לפי שמעשה המילה לא נעשתה כהלכתה. אבל עניין הכוונה הוא תנאי בקיום המצווה, ולמ"ד מצות צריכות כוונה – לא נתקיימה המצווה... בלשמה העיקר הוא בעושה הפעולה, משא"כ בדין הכוונה העיקר הוא במקיים המצווה".

⁵⁶ ראה על כך גם להלן עמ' 265 והערה 179.

לורברבוים כותב בצדק כי "הסמנטיקה של המונח 'לשמה' היא מאוד בעייתית"; וביחס למשנת זבחים (א, א) הדנה בנושא הקורבנות – "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן⁵⁷, כשרים..." – כותב הוא "פירוש המושג כאן הוא לשם הקטגוריה הנכונה, סוג הקרבן הנכון"⁵⁸.

אכן קשה למצוא הגדרה של המושג לשמה אשר תקיף את כל המקרים בהם הוא מופיע; עם זאת, נראה כי הפירוש השכיח של המושג לשמה בספרות חז"ל הוא 'לשם הדבר עצמו' (for its own sake). זאת ניתן ללמוד מן הדוגמאות הבאות: עיבוד קלף של תפילין לשמה עניינו עיבוד קלף של תפילין 'לשם תפילין'⁵⁹; הכנת מצה לשמה עניינה הכנת מצה 'לשם מצה' (של מצווה)⁶⁰; טוויית ציצית לשמה עניינה טוויית ציצית 'לשם ציצית'⁶¹; עשיית ברית מילה לשמה עניינה עשיית ברית 'לשם ברית'⁶². המשותף לדוגמאות אלו הוא שבכולן מתפרש המושג לשמה כעשיית הדבר (החפץ או המצווה) לשם עצמו או תכליתו – עשיית X לשם X. גם ביחס למשנת זבחים (א, א) הנ"ל ניתן לומר כי הקרבת קרבן לשמה עניינה הקרבת קרבן מסוים לשם הקרבן המסוים, למשל הקרבת שלמים 'לשם שלמים'⁶³. אמנם, בעניין כתיבת גט לשמה אין לפרש שכתובת הגט צריכה להיעשות לשם גט (גט לשם גט), אלא שהיא צריכה להיעשות לשם האשה המתגרשת; כנלמד מהמשנה (גיטין ג, ב): "וכתב לה – לשמה". אך נראה כי ביחס לכתיבת גט לשמה, וכן בכתיבת מגילת סוטה לשמה (ראה תוספתא גיטין [ליברמן] ב, ז), המושג לשמה אינו מתפרש כהוראתו המקובלת – לשם עצמו (for its own sake), אלא כהוראתו המילולית, דהיינו: לשמה – לשם שלה (for her) – לשם האשה המתגרשת או לשם האשה הסוטה.

⁵⁷ אלבק ('משנה', קדשים, עמ' 13): "כל הקרבנות שנשחטו שלא לשמם, אלא לשם קרבן אחר, כגון קרבן שלמים ששחטו לשם עולה".

⁵⁸ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 67 הערה 16.

⁵⁹ ראה מדרש שכל טוב (בבב) שמות יג, טו: "ל...שיהא מעובד לשם תפילין".

⁶⁰ כפי שכתוב בבבלי (פסחים לח, ע"ב): "ושמרתם את המצות (שמות יב, יז) – מצה המשתמרת לשם מצה (רש"י: 'כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה'), יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח (רש"י: 'דלאו לשם מצה של מצות פסח עביד לה, אלא לשם מצה של זבח')".

⁶¹ השווה את "דבעינן טויה לשמה" (בבלי סוכה ט, ע"א) עם "ולפי שלא היתה טווייתן לשם ציצית פסולין, דבעינן ועשו להם ציצית וליכא" (פסיקתא זוטרותא במדבר, שלח לך קיג, ע"ב).

⁶² השווה בין הגרסאות של הברייתא שלהלן: [1] "ישראל מל את הכותי, וכותי לא ימול ישראל, מפני שמל לשם הר גרזים, דברי רבי יהודה; אמר לו רבי יוסי: וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה?... (בבלי עבודה זרה כז, ע"א); [2] "ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול את ישראל, מפני שמלו לשום הר גרזים, דברי ר' יהודה; אמר לו ר' יוסי: היכן מצינו מילה שאינה לשום ברית?... (תוספתא עבודה זרה [צוקרמאנדל] ג, יג).

⁶³ ראה בבלי זבחים ד, ע"א: "ימנלן דבעינן זביחה לשמה? דאמר קרא: 'ואם זבח שלמים קרבנו' (ויקרא ג, א), שתהא זביחה לשם [שלמים]... שמע מינה שתהא זביחה לשם שלמים". וכן ראה את סוף המשנה בזבחים א, ב. בעניין ששת הדברים שלשםם נזבח הזבח (במשנת זבחים ד, ו ועוד) אעסוק להלן עמ' 251 ואילך.

המושג לשמה ביחס ללימוד תורה ולקיום מצוות עשוי גם כן להתפרש בהתאם להוראתו המקובלת בספרות חז"ל, דהיינו: לשמה – לשם הדבר עצמו (X לשמה = X לשם X), ולא לשם תכלית אחרת.⁶⁴ כלומר: עשיית מצווה לשמה תתפרש כעשיית מצווה 'לשם מצווה'⁶⁵ (=כדי לקיים את המצווה), ולא לשם תכלית אחרת. וכן כותב אורבך: "מצווה לשמה' הכוונה לשם מצווה"⁶⁶. למשל, נתינת צדקה לשמה תתפרש כנתינת צדקה לשם המצווה, ולא לשם קבלת שכר; ואכן כך עולה מהדרשה הבאה: 'במצותיו חפץ מאד' – אמר רבי אלעזר: במצותיו, ולא בשכר מצותיו (בבלי ע"ז יט, ע"א).

הסוגיה של 'לימוד תורה לשמה' הנה מורכבת יותר מאשר הסוגיה של 'עשיית מצווה לשמה'. זאת משום שמחד גיסא לימוד תורה הוא מצווה, ומבחינה זו לימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כקיום מצווה 'לשם מצווה' (מצוות הלימוד); אך מאידך גיסא ללימוד תורה יש ערך אוטונומי (ואין הוא רק בגדר עוד מצווה), ומבחינה זו לימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כלימוד תורה 'לשם תורה'.⁶⁸⁶⁷

חשוב לציין, כי ביחס להכנת תפילין, מצה, ציצית וכד', ניתן למצוא בספרות חז"ל הגדרה למושג לשמה – 'לשם תפילין', 'לשם מצה', 'לשם ציצית' (ראה בהערות 59-61). אך ביחס ללימוד תורה ולקיום מצוות לא קיימת בספרות חז"ל הגדרה מפורשת למושג לשמה.

מחד גיסא, ביטויים כגון 'לימוד מכל מקום' (ספרי דברים [פינקלשטיין] פסקא מח) או 'למד מאהבה' (בבלי נדרים סב, ע"א) אינם מהווים בהכרח פירוש למושג לימוד תורה לשמה; וכמו-כן דברי ר' אלעזר הנ"ל: 'במצותיו, ולא בשכר מצותיו' אינם מהווים בהכרח פירוש למושג קיום מצוות לשמן. מאידך גיסא, במקומות בהם מוזכר המושג לשמה (למשל באבות ו, א) לא ניתן למצוא הסבר למושג. עובדה זו פתחה פתח נרחב להגדרות שונות של המושג לשמה בייחוד ביחס ללימוד תורה. בסעיפים הבאים אדון בהגדרות של המושג לשמה, ובפרט באותן אלו שניתן למצוא להן בסיס במקורות חז"ל.

⁶⁴ כך מסביר הרמב"ם (פירוש המשנה לסנהדרין י, א) את המושג לשמה בענייננו: "זהו אצל חכמים שלא לשמה, כלומר שהוא מקיים את המצוות ועושה אותם ולומד ומשתדל לא למען אותו הדבר עצמו אלא למען דבר אחר".

⁶⁵ הביטוי 'לשם מצוה' נזכר פעם אחת במשנה (בכורות א, ז): "מצוות יבום קודמת למצוות חליצה, בראשונה, שהיו מתכונין לשם מצוה...". במשנה זו אעסוק בהרחבה בהמשך הפרק, עמ' 265-266.

⁶⁶ אורבך 'חז"ל', עמ' 346. במקום אחר כותב אורבך (שם, עמ' 342): "כל עניינה של שמחה של מצווה קשור בקיום מצוות לשמן, כלומר קיום מצוות לא כדי שיזכה על ידי כך לכבוד, מעמד והכרה, אלא משום שנצטוו עליהן וכביטוי לאהבת ה'" (ההדגשה אינה במקור). הניסוח 'משום שנצטווה' הוא ניסוח 'מניעי', ואילו הניסוחים 'לשם המצווה' או 'כדי לקיים את המצווה' הם ניסוחים תכליתיים. אך למעשה אין הבדל עקרוני בין הניסוחים, שכן אדם שנותן צדקה משום שנצטווה – נותן צדקה כדי לקיים את המצווה. השווה לנאמר להלן בהערה 111.

⁶⁷ הביטוי 'לשם תורה' מופיע פעם אחת בספרות חז"ל (אבות דרבי נתן נו"א, יז): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים – לשם תורה, שנאמר: בכל דרכיך דעהו...". אך לא כפירוש למושג תורה לשמה (ראה גם להלן סוף עמ' 243).

⁶⁸ הלימוד לשם תורה / התורה עשוי להתפרש כלימוד לשם ידיעת התורה וקיומה. כפי שנראה בסעיף הבא.

ג. תורה לשמה

לאם בספרו: 'תורה לשמה – במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור', כותב: "מאז ומעולם ראתה היהדות חזות כל ערכיה בלימוד התורה. הניסוח הבהיר ביותר להערכת עדיפות זו ניתן במשנה: 'ותלמוד תורה כנגד כולם' (פאה א, א)... מקורות היהדות עוסקים כולם בתלמוד תורה, חשיבותו ודרכי קניינו. התורה מעלה כל אדם מישראל למדרגת כהן⁶⁹. היא עושה אותו בן חורין; על הפסוק: 'מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות' (שמות לב, טז) אמרו חז"ל: 'אל תקרא חרות אלא חרות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה' (אבות ו, ב)... הברייתא 'קניין תורה', שנספחה כפרק שישי למשנה אבות, היא כולה שיר הלל ללימוד התורה... לנוכח מעלת ערכה של התורה והחשיבות היתירה הנודעת ללימודה במסורת ישראל... מטבע הדברים שתתעורר השאלה: תלמוד תורה לשם מה? תכליתו של לימוד מה היא?... בעיית התכלית מקופלת במילה אחת: 'לשמה' (והיפוכה: 'שלא לשמה')"⁷⁰.

את הפירושים השונים שניתנו למושג לימוד תורה לשמה מקבץ לאם תחת שלוש הגדרות כלליות⁷¹:
(1) "ההגדרה השימושית, הפונקציונאלית: החובה ללמוד תורה 'לשם המצוה'. לשון אחרת: התכלית של לימוד ההלכות הנוגעות למצוה מסוימת היא עשיית אותה מצוה: 'ללמוד על מנת לעשות'".

(2) "ההגדרה הרליגיוזית: החובה ללמוד תורה 'לשם שמים', או לשם מצות תלמוד תורה, שפירושה דביקות בנותן התורה. בחינה זו מקיפה את הגדרת 'לשמה' כלימוד מתוך אהבת ה', ההגדרה של המקובלים ומאוחר יותר של הפרשנות החסידית, שכולן קובעות מקומו של הלימוד במישור הרליגיוזי דווקא, מחוץ למגמה המעשית השימושית המצומצמת של 'ללמוד על מנת לעשות'".

(3) "ההגדרה השכלית: זו הבחינה הקוגניטיבית שיצאו לה מוניטין הודות לרבי חיים, לפיה 'לשמה' פירושו 'לשם התורה'. עוד נברר, כי אלה הנוטים לאחת משתי הבחינות האחרונות מקבלים את הבחינה הפונקציונאלית כמגמה מישנית, או לפחות, על דרך השלילה, כתביעה שלימוד התורה לא יהא לעולם תוך דחיה בידועין של המשמעות הנובעת מן המצוות שנלמדו בה: 'ללמוד שלא על מנת לעשות'".

⁶⁹ בבבלי (בבא קמא לח, ע"א ומקבילות) מובאת ברייתא, בשם רבי מאיר, המלמדת "שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול".

⁷⁰ לאם, 'תורה', עמ' 77-78, 133. למקורות נוספים המלמדים על הערך העליון של לימוד התורה, ראה אצל: קולא, 'תורה', עמ' 1-2; סמט, 'האידיאל', עמ' 5.

⁷¹ לאם, שם, עמ' 135 ואילך. וראה גם במהדורה האנגלית של ספרו: לאם, 'תורה לשמה', עמ' 190 ואילך.

החלוקה של לאם חשובה ביותר, אך לדעתי יש מספר בעיות בהסבריו לשתי ההגדרות הראשונות: בהסברו להגדרה השימושית כותב לאם: "החובה ללמוד תורה 'לשם המצוה'. לשון אחרת: התכלית של לימוד ההלכות הנוגעות למצוה מסוימת היא עשיית אותה מצוה: 'ללמוד על מנת לעשות'". אולם, יש מרחק רב בין לימוד לשם המצוה, אשר עשוי להתפרש כלימוד לשם קיום המצוה (מצוות לימוד תורה), ללימוד על מנת לעשות, שפירושו: לימוד על מנת לקיים את המצוות האמורות בתורה. בהסברו להגדרה הרליגיוזית כותב לאם: "החובה ללמוד תורה 'לשם שמים', או לשם מצות תלמוד תורה, שפירושה דביקות בנותן התורה. בחינה זו מקיפה את הגדרת 'לשמה' כלימוד מתוך אהבת ה'". גם כאן משלב לאם בין מספר פירושים שונים. אמנם ייתכן כי קיימת חפיפה בין לימוד לשם שמים ללימוד לשם מצות תלמוד תורה. אך האחרון בוודאי אינו מתפרש כ'דביקות בנותן התורה'; וכל אלו שונים מלימוד 'מתוך אהבת ה'', המדבר על מניע (צופה פני עבר) ולא על מטרה (ראה לעיל עמ' 226). לאם כולל כאן תחת ההגדרה הרליגיוזית של לשמה ארבע תתי-הגדרות: (א) לימוד מתוך אהבת ה'; (ב) לימוד לשם שמים; (ג) לימוד לשם מצוות תלמוד תורה; (ד) לימוד לשם דביקות בנותן התורה⁷².

כבר צוין לעיל (עמ' 236), כי אין בספרות חז"ל מקור המבאר את המשמעות של לימוד תורה לשמה. קל להסביר את המושגים לשמה או לשם שמים (ואין בהכרח זהות בין המושגים) על דרך השלילה, ולומר כי עשייה לשמה (או לשם שמים) עניינה עשייה שלא במטרה להשיג תועלת אישית (או טובת הנאה), כגון: כבוד, מעמד חברתי, שכר (בעוה"ז או בעוה"ב)⁷³. אך כאשר מגיעים להגדרה 'החיובית' של המושג לשמה המשימה נעשית מורכבת הרבה יותר. בדבר אחד אין עוררין: המושג תורה לשמה מציין מניע ראוי (או מטרה ראויה) ללימוד, והמושג תורה שלא לשמה מציין מניע שאינו ראוי ללימוד. להלן יובאו ארבע הגדרות למושג תורה לשמה אשר ניתן למצוא להן בסיס במקורות חז"ל ובראשונים. יש להדגיש, כי ההגדרות אינן מוציאות זו את זו, אך בכל אחת מהן מושם דגש אחר ביחס ללימוד.

⁷² זוהי התפיסה החסידי (המצויה בכתביהם של תלמידי הבעש"ט) לפיה לימוד תורה לשמה פירושו **לשם דביקות בה'** (כלומר, ללמוד תורה כדי להידבק בה'). רבי חיים מוולוז'ין דוחה תפיסה זו מכל וכל, וזו לשונו: "ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דבקות כמו שסוברים עתה רוב העולם" (נפש החיים שער ד, פרק ב, עמ' רט). כדאי להעיר, כי במסגרת ההגדרה הרליגיוזית כולל לאם (שם, עמ' 152-153) גם את התפיסה הקבלית (מיסודו של האר"י) לפיה לימוד תורה לשמה פירושו **לשם האות ה'** ("היא ספירת מלכות המיועדת לחבור לספירת תפארת" [קולא, 'תורה', עמ' 16 הערה 70]). לשני הפירושים האחרונים של המושג לשמה (לשם דביקות בה' או לשם האות ה') לא מצאתי בסיס במקורות חז"ל או בראשונים.

⁷³ קולא (שם, עמ' 7), למשל, מסביר את המושג לשמה גם על דרך השלילה: "מרחב התופעות מגוון ההסברים מעמיד אותנו במבוכה ביחס להוראה המדויקת של לימוד תורה לשמה. ניסיון לברור מדייק יכול להיעשות בדרך ההפוכה. מהו 'לא לשמה'? נראה מתוך העיון ש'לא לשמה' כולל כוונות אגואיסטיות המבקשות למצוא בקיום המצוה הנאה גשמית, המטה את מגמת קיום המצוה מעניינה העצמי לטובת עניינים נספחים".

1. ההגדרה הרגשית – לימוד מתוך אהבת ה'

משלוש הברייתות שלהלן עולה כי לימוד התורה הרצוי הוא לימוד המונע מהרגש של אהבת ה':

[1] ספרי דברים מא (מהד' פינקלשטיין, עמ' 87): "'לאהבה את ה' אלהיכם', שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאעשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר: 'לאהבה את ה' אלהיכם', כל שאתם עושים לא תהו עושים אלא מאהבה".

[2] ספרי דברים מח (מהד' פינקלשטיין, עמ' 113): "'לאהבה', שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאיקרא חכם בשביל שאשב בישיבה בשביל שאאריך ימים לעולם הבא, תלמוד לומר: 'לאהבה', למוד מכל מקום וסוף הכבוד לבוא".

[3] בבלי נדרים סב, ע"א: "תניא: 'לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו' (דברים ל, כ) – שלא יאמר אדם: אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי, אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה"⁷⁴ וסוף הכבוד לבא". (להלן "למוד מאהבה" בעקבות כתבי היד⁷⁴).

בשלוש הברייתות מובאת תחילה רשימה של מניעים שאינם ראויים, אשר ניתן להכניסם תחת שלוש קטגוריות: **שכר** (בין אם בעוה"ז [בשביל שאעשיר] ובין אם בעוה"ב), **כבוד** (להיקרא 'רבי' או 'חכם') ו**מעמד חברתי** ('שאהיה זקן ואשב בישיבה'), ולאחר מכן מצוין המניע הראוי – 'אלא מאהבה' [1] או 'אלא למוד מאהבה' [3] ו'למוד מכל מקום' [2].

הביטוי 'למוד מכל מקום' – להבדיל מ'למוד מאהבה' – אינו ברור דיו; אך מאחר שהוא מוסב על המילה 'לאהבה' ('לאהבה' [את ה']), למוד מכל מקום', נראה כי יש לפרש את הלימוד 'מכל מקום' כלימוד **המשולל כל תנאי**⁷⁵ (שלא יאמר: אלמד אם אהיה כך וכך... או בשביל שאהיה כך וכך...), לאמור שהלימוד צריך להיות מתוך אהבת ה' או כביטוי לאהבתו.

בכל אופן, משלוש הברייתות הנ"ל עולה כי ללמוד לא צריכה להיות כל מטרה בלימודו, אלא המניע ללימודו צריך להיות אהבת ה' ('למוד מאהבה' = **מתוך אהבת ה'**), וזאת בהסתמך על דברי הפסוק 'לאהבה את ה' (דברים יא, כב; ל, כ ועוד). מדובר כאן אפוא על מניע (צופה פני עבר) ולא על מטרה.

⁷⁴ **למוד מאהבה** | מינכן 95, ותיקן 110 ומוסקבה-גינזבורג 1134: **למוד מאהבה**

⁷⁵ השווה לדרשה הבאה בספרי דברים (פיסקא לא) שגם בה נזכר הביטוי 'מכל מקום': "'ויזדר יעקב נדר לאמרי' (בראשית כח, כ), עלת על לב שהיה יעקב אבינו אומר: 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש והיה ה' לי לאלהים' (שם), אם לאו אינו לי לאלהים?! תלמוד לומר (שם, כא): 'ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים' – מכל מקום". כלומר, ה' יהיה לי לאלהים 'מכל מקום' – ללא תלות בהתממשות התנאי (אם ייתן לי לחם וכו'). וראה גם את דברי ליבוביץ ('רצייתי לשאול', עמ' 227): "'הפרשה הראשונה של קריאת שמע היא ה'לשמה': וואהבת את ה' אלוהיך וגו'" – ללא תנאי, ללא יעודי שכר וללא אזהרת עונש; השנייה היא ה'לא לשמה': ויהיה אם שמוע תשמעו... ונתתי מטר ארצכם... השמרו לכם פן יפתה לבבכם... וחרה אף ה' בכם... וגו'".

חשוב להבהיר, כי קיים הבדל בין ההגדרות: "לימוד מתוך אהבת ה'" ו"לימוד לשם אהבת ה"⁷⁶. לפי ההגדרה הראשונה האדם צריך ללמוד בגלל אהבתו את ה', ואילו לפי זו השנייה האדם צריך ללמוד כדי לאהוב את ה' (או לדבוק בו). בהגדרה הראשונה מדובר על מניע, ובשנייה – על מטרה. בברייתות הנ"ל (בספרי ובבבלי) מדובר על לימוד הנעשה מתוך אהבת ה', ולא על כזה הנעשה לשם אהבת ה'; אם כי כמובן שאין סתירה בין הדברים, שכן אדם יכול ללמוד מאהבת ה' וכדי לדבוק בו⁷⁷. בעקבות דברי הברייתא ('כל שאתם עושים לא תהו עושים אלא מאהבה' [1] או 'למוד מאהבה' [3]) כותבים הרמב"ם, המאירי ופרשנים נוספים כי עשייה לשמה עניינה 'לעשות מאהבה'⁷⁸. להלן דברי הרמב"ם בהלכות תשובה י, ד-ה: "אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר... תלמוד לומר לאהבה את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה... כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה". ההשוואה בין הברייתות לפיהן יש ללמוד 'מאהבה' לבין המושג 'לשמה' עלולה להיתקל בקושי לשוני והוא שהמושג 'לשמה' – המכיל בתוכו את המילה 'לשם' – הוא מושג תכליתי (לשמה = לשם משהו), ואילו בלימוד מתוך אהבת ה' מדובר על מניע ולא על מטרה. על כך ניתן להשיב בשלושה אופנים: ראשית, ניתן לטעון כי אכן אין לכרוך את הדיון בנושא המניע – הראוי כשלעצמו – של 'מאהבה' ("למוד מאהבה") עם המושג 'לשמה'. שנית, ניתן לטעון כי המילה 'מאהבה' אינה מציינת כאן מניע, אלא היא מציינת בעיקר את שלילת המטרות התועלתיות. כלומר: כאשר אדם לומד תורה שלא לשם השגת תועלת אישית – הרי שהוא מבטא בכך את אהבתו לה⁷⁹. לבסוף, ניתן לטעון כי ביחס לעבודת ה' בכלל וללימוד תורה בפרט הפך המושג 'לשמה' לשם כולל של מניעים ראויים (ולאו דווקא מניעים תכליתיים), והיפוכו של דבר ביחס למושג 'שלא לשמה'⁸⁰; ומבחינה זו אין כל קושי לסווג את הלימוד 'מאהבה' כלימוד לשמה, שכן ללא ספק מדובר במניע ראוי.

⁷⁶ קולא (יתורה', עמ' 8) משלב בין ההגדרות ללא הבחנה ביניהם: "האפשרות האחת גורסת, כי זהו הלימוד מתוך או לשם – אהבת הבורא. נוסחה זו תזכה להרבה אהדה המהלך הדורות – לשמה = אהבת הבורא".

⁷⁷ ואולי יש רמז לכך מהפסוק בדברים (יא, כב; ל, כ) המובא בתחילת הדרשה: "לאהבה את ה'... ולדבקה בו".

⁷⁸ כלשון המאירי (בית הבחירה, פסחים נ, ע"ב, ד"ה 'למדת'): "...לשמה ר"ל לעשות מאהבה".

⁷⁹ ברוח זו כותב ליבוביץ ('קריאת שמע', עמ' 48): "...ומאחר שאין למצוות משמעות תועלתית מבחינת סיפוק צרכי האדם – נמצא קיומן בידי האדם מעשה של אהבה". והשווה גם קולא, שם.

⁸⁰ השווה למה שכתבתי בפרק הראשון (עמ' 121) בעניין המעבר מדוגמאות ספציפיות (במקורות התנאיים) למושגים כלליים (בתלמודים), ובענייננו: מדוגמאות של מניעים שאינם ראויים (למשל קבלת שכר) – למושג הכללי 'שלא לשמה'; ומדוגמאות (או מדוגמה) של מניע ראוי (למשל מאהבת ה') – למושג הכללי 'לשמה'.

2. ההגדרה השכלית – לימוד לשם ידיעת התורה

בחלק הקודם (עמ' 239) נדונה, בין היתר, הוראת הספרי (פיסקא מח): 'לימוד מכל מקום'. קולא מבין כי הוראה זו מצביעה על לימוד שאין בו שום מגמה אחרת מעבר לעצמו (או לידיעתו)⁸¹.

מאחר שהוראת הספרי 'לימוד מכל מקום' מוסבת על דברי הפסוק 'לאהבה את ה' נראה יותר לפרשה כמכוונת ללימוד הנעשה ללא תנאי, כי אם מאהבת ה' או כביטוי לאהבתו (כפי שכתבתי בחלק הקודם). עם זאת, האפשרות שמציע קולא, לפיה תכלית הלימוד מצויה בו-עצמו ולא בתכלית שמחוצה לו, עשויה לקבל חיזוק מאמרתו של ר' אלעזר בן ר' צדוק המובאת בהמשך הפסקה של הספרי הנ"ל: לאהבה, שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאיקרא חכם בשביל שאשב בישיבה... תלמוד לומר: לאהבה, לימוד מכל מקום וסוף הכבוד לבוא. וכן הוא אומר (שם /משלי ג, יח): 'עץ חיים היא למחזיקים בה וגו' ואומר (שם /משלי ד, כב): 'כי חיים הם למוצאיהם', ואומר (שם /משלי ד, ט): 'יתן לראשך לזית חן בעולם הזה, 'עטרת תפארת תמגנך בעולם הבא. (שם /משלי ג, טז) 'אורך ימים בימינה' לעולם הבא, 'בשמאלה עושר וכבוד' בעולם הזה⁸².

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: עשה דברים לשם פעולתם, דבר בהם לשמם. הוא היה אומר ומה בלשצר שנשתמש בכלי בית המקדש, וכלי חול היו, נעקרו חייו מן העולם הזה ומן העולם הבא, המשתמש בכלי שנברא בו העולם [=בתורה] על אחת כמה וכמה שיעקרו חייו מן העולם הזה ומן העולם הבא (ספרי דברים, פיסקא מח [מהד' פינקלשטיין, עמ' 113-114]).

ניתן להבחין שאמרת ר"א בר צדוק בנויה משני חלקים המקבילים זה לזה⁸³, כמתואר בטבלה שלהלן:

המעשה	החלק הראשון	החלק השני
הכוונה הרצויה	עשה דברים לשם פעולתם ⁸⁴	דבר בהם לשמם

פירוש המושגים 'לשם פעולתם' ו'לשמם' הוא, קרוב לוודאי, **לשם עצמם** (ולא לשם תכלית אחרת). מאחר שדברי ר"א בר צדוק מובאים במסגרת הדיון על המטרות (או המניעים) בלימוד תורה – אזי ניתן להבין מהם כי הלימוד צריך להיעשות לשם עצמו, דהיינו לשם הלימוד, ולא לשם תכלית אחרת.

⁸¹ קולא, 'תורה', עמ' 8 והערה 34.

⁸² מתוכן הפסוקים, ומן התוספת הפרשנית ('בעולם הזה' / 'בעולם הבא'), עולה כי הם מובאים כאסמכתא לכך שסוף הכבוד – והשכר בעוה"ז ובעוה"ב – לבוא (ועם זאת האדם אינו צריך ללמוד בשביל הכבוד והשכר).

⁸³ ייתכן כי ההכפלה – הלכאורה מיותרת – נועדה לכלול הן את קיום המצוות ('עשה דברים') והן את לימוד התורה ('דבר בהם'). בעניין זה ארחיב עוד להלן עמ' 258.

⁸⁴ במקבילה שבבבלי (נדריים סב, ע"א) הגרסה היא 'לשם פעלם', ורבים פירשו כי הכוונה היא לשם ה' (אם כי פירוש זה אינו מוכרח, כפי שאכתוב להלן עמ' 258). בכל אופן, מבחינת המתודה בחקר מסורות תנאים, עדות הספרי נחשבת בדרך כלל עדיפה על עדות הבבלי; ובפרט בענייננו אין ספק כי הגרסה 'לשם פעולתם' עדיפה.

ההגדרה של לימוד לשמה כלימוד שתכליתו מצויה בעצמו (או בידיעתו), ולא בתכלית אשר מחוצה לו, מצויה אצל פרשנים והוגים רבים (הגדרה זו עשויה להישען בייחוד על אמרתו הנ"ל של ר"א בר צדוק). תפיסה זו של לימוד לשם לימוד / ידיעה מתוארת היטב בהקדמת הרמב"ם לפרק חלק (פירוש המשנה לסנהדרין י; להלן על-פי מהדורת קפאח). להלן יובאו דבריו בהרחבה בשל חשיבותם:

"נניח, שנער צעיר הוכנס אצל מחנך ללמדו התורה, וזה טובה גדולה לו בגלל מה שיגיע אליו מן השלמות אלא שהוא מחמת גילו הצעיר וחוסר דעתו לא יבין ערך אותו הטוב, ולא מה שיביא לו מן השלמות. והנה ההכרח מביא את המלמד שהוא מושלם ממנו לזרזו על הלמוד בדבר החביב עליו מחמת גילו הצעיר, ויאמר לו למד ואתן לך אגוזים או תאנים, או אתן לך חתיכת סוכר, ואז ילמד וישתדל לא לעצם הלמוד לפי שאינו יודע לזה ערך, אלא כדי להשיג אותו האוכל, ואכילת אותו המאכל אצלו יותר חשוב מן הלמוד ויותר טוב בלי ספק, ולפיכך חושב הוא את הלמוד עמל ויגיעה שהוא עמל בו כדי שישג באותו העמל אותה המטרה החביבה עליו והיא אגוז אחד או חתיכת סוכר. וכאשר גדל ונתחזק שכלו ונעשה קל בעיניו אותו הדבר שהיה מחשיבו מקודם, וחזר להעריך דברים אחרים, משדלים אותו באותו הדבר היותר חשוב בעיניו, ויאמר לו מלמדו למד ואקנה לך נעלים נאים או בגד שתארו כך, וגם אז ישתדל לא לעצם הלמוד, אלא לאותו הלבוש כי אותו הבגד אצלו יותר חשוב מן הלמוד והוא תכלית הלמוד... וכל זה מגונה, אלא שצריכים לכך מחמת קלות דעת האדם שעושה תכלית הלמוד דבר אחר חוץ מן הלמוד, ויאמר מדוע לומד אני את הלמוד הזה אלא כדי להשיג בו הזיה באמת, וזהו אצל חכמים שלא לשמה, כלומר שהוא מקיים את המצות ועושה אותם ולומד ומשתדל לא למען אותו הדבר עצמו אלא למען דבר אחר, והזהירונו חכמים עליו השלום מזה ואמרו לא תעשה עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, רומזים למה שביארתי לך שלא יעשה תכלית הלמוד לא שיכבדוהו בני אדם ולא רכישת ממון, ואל יעשה תורת ה' פרנסה, ואל יהא אצלו תכלית הלמוד אלא ידיעתו בלבד⁸⁵, וכך אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצות אמת ולכן תכליתם קיומם. ואסור לאדם השלם שיאמר אם עשיתי אלו הטובות ונמנעתי מאלו

⁸⁵ המשפט המקורי, בערבית, הוא: "ולא תכון ענדה גאיה' אלעלם אלא עלמה פקטי". שילת (הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קלא) מתרגם: "ולא תהיה אצלו תכלית החכמה אלא ידיעתה בלבד". במהדורתו של רבינוביץ (הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קטו) התרגום הוא: "ולא תהיה אצלו תכלית למוד החכמה – אלא לדעת אותה בלבד" (ובהערה שם כותב רבינוביץ: "בתור תכלית לעצמה – וזו היא לשמה"). פירוש המילה 'אלעלם' הוא חכמה או לימוד, ובהתאמה – פירוש המילה 'עלמה' הוא ידיעתה או ידיעתו. ועל כן עדיף לתרגם או 'תכלית החכמה' – ידיעתה (כתרגום שילת), או 'תכלית הלימוד' – ידיעתו (כתרגום קאפח). בכל אופן, יש להדגיש כי הרמב"ם מדבר כאן על ידיעת הלימוד ולא על ידיעת האל, שכן ההקשר עוסק באלו שעושים "תכלית הלמוד דבר אחר חוץ מן הלמוד", ולעומתם אצל הלומד לשמה תכלית הלימוד היא הלימוד עצמו / ידיעת הלימוד.

הרעות שהזהיר ה' מהם במה יהיה גמולי, לפי שזה כמו שיאמר הנער: אם למדתי מה ינתן לי, ואומרים לו: דבר פלוני. לפי שכאשר ראינו חוסר דעתו שאינו מבין ערך הדבר הזה, ומבקש לתכלית תכלית... וכבר הזהירונו חכמים גם על זה, כלומר שלא ישים האדם תכלית עבודתו וקיומו למצות איזה דבר מן הדברים, והוא מאמר החסיד השלם משיג האמת אנטגנס איש שוכו: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס. ורצו בכך להאמין באמת לעצם האמת, וזהו הענין שקוראין אותו: עובד מאהבה"⁸⁶.

ההגדרה של לימוד לשמה כלימוד לשם ידיעת התורה (דהיינו: "למען ההשגה האינטלקטואלית של הנושאים הנדונים בתורה"⁸⁷) מהווה את תמציתה של ההגדרה השכלית. מובן כי ניתן להרחיב הגדרה זו, ולכלול בתוכה היבטים אינטלקטואליים נוספים, כפי שעושה הרא"ש (בפירושו לנדרים סב, ע"א; על דברי ר"א בר צדוק): "ודבר בהן לשמן – כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון: לידע ולהבין, ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות".

חשוב להדגיש, כי התכלית של לשם ידיעת התורה (או לשם התורה עצמה) כוללת לא רק את ידיעת הלכות התורה, אלא גם את ידיעת האידיאות המוסריות והדתיות המצויות בה.

האוחזים בהגדרה השכלית של לשמה (= לשם ידיעת התורה או לשם הלימוד עצמו וכיו"ב) מפרשים אפוא את המושג תורה לשמה – לשם התורה⁸⁸. כדאי לציין, כי הביטוי 'לשם תורה' נזכר במפורש באבות דרבי נתן (נו"א, יז [מהד' שכטר, עמ' 66]), אך לא כפירוש ללימוד תורה לשמה, וכך נאמר שם: וכל מעשיך יהיו לשם שמים – לשם תורה, שנאמר: 'בכל דרכיך דעה'⁸⁹ והוא יישר אורחותיך' (משלי ג' ו').

⁸⁶ כלומר: הלומד תורה ומקיים את מצוותיה כתכלית בפני עצמה, ולא כאמצעי לתכלית אחרת (כאותו אחד אשר 'מבקש לתכלית תכלית'), הוא המכונה 'העובד מאהבה' (ראה גם רבינוביץ, שם, עמ' קטז הערות א, ד). בקביעה זו משלב הרמב"ם בין התפיסה לפיה יש ללמוד מאהבה (כעולה למשל מספרי דברים – אותו מצטט הרמב"ם בהמשך דבריו – "כל שאתם עושים לא תהו עושים אלא מאהבה") לבין תפיסתו – לכל הפחות בדברים אלו – כי יש ללמוד לשם ידיעת הלימוד.

⁸⁷ לשונו של לאם, 'תורה', עמ' 162.

⁸⁸ רבי חיים מוולוז'ין הוא הנציג הבולט של תפיסה זו, ואת התהודה הרבה לה היא זכתה יש לזקוף לזכותו. אך חשוב לציין, כי רבי חיים לא חידש את התפיסה, אלא הוא נסמך על פירושו של הרא"ש, וכך הוא כותב (נפש החיים שער ד, פרק ג, עמ' ריא): "כי ענין 'לשמה' פירוש, לשם התורה, והענין כמו שפירש הרא"ש...". גם הרב קוק (אורות התורה ב, א) מפרש בדרך זו את המושג תורה לשמה: "ענין תורה לשמה – לשם התורה".

⁸⁹ גולדין ('אדר"ן', עמ' 101 הערה 10) סבור כי ההדגשה באסמכתא מהמקרא היא על המילה 'דעהו', לאמור שהמושג 'לשם תורה' מכוון כאן לתכלית של ידיעת ה'. בין אם נכונה קביעה זו ובין אם לאו, חשוב להבחין בין לימוד לשם ידיעת התורה (עליו מדבר הרמב"ם) ללימוד לשם ידיעת ה' – העשוי גם הוא להוות מטרה ראויה.

3. ההגדרה המעשית – לימוד לשם קיום התורה

על-פי ההגדרה המעשית, הלימוד מהווה אמצעי לדעת מה ואיך צריך לעשות. תכלית הלימוד היא קיום מצוות התורה, ולא השגת ידע גרידא. לפי הגדרה זו, לימוד לשמה (או המניע הראוי ללימוד) הוא לימוד על מנת לעשות.

הגדרה זו יכולה להתבסס על מקורות רבים בחז"ל. מקורות אלו יובאו להלן תוך חלוקה לנושאים:

(א) 'הלומד על מנת לעשות'

משנה אבות ד, ה: "רבי ישמעאל בנו אומר: הלומד על מנת ללמד, מספיקין⁹⁰ בידו ללמוד

וללמד; והלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. רבי צדוק

אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם. וכך היה הלל אומר:

ודישתמש בתגא – חלף⁹¹. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם."

דבריהם של רבי צדוק והלל מתייחסים לאדם שלומד תורה לשם מטרה שאינה ראויה. לימוד הנעשה לשם השגת כבוד ("עטרה להתגדל בהם"), פרנסה ("קרדום לחפור בהם")⁹², או שאר טובות הנאה ("כל הנהנה מדברי תורה") עשוי להיכלל תחת ההגדרה של לימוד שלא לשמה.

לעומת זאת, דבריו של רבי ישמעאל מתייחסים לאדם שלומד לשם מטרה ראויה – "הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות" (ביחס ללומד על מנת ללמד יש מחלוקת בשאלה האם מדובר במטרה ראויה או בכזו שאינה ראויה, ראה בהערה 90).

מאחר שהסיפא של המשנה עוסקת באדם שלומד לשם מטרות שאינן ראויות (הלומד לשם השגת כבוד, שכר וכיו"ב), אזי לא מן הנמנע כי הרישא של המשנה עוסקת באדם שלומד לשם המטרה הראויה (בה"א הידיעה) – אשר עשויה להיכלל תחת ההגדרה של לשמה⁹³ – הלומד על מנת לעשות.

⁹⁰ באבות דרבי נתן נו"ב, לב (מהד' שכתר, עמ' 68) קיימת גרסה אחרת בה נוספה המילה 'אין' – מילה המשנה לגמרי את משמעות האמרה – "רבי ישמעאל אומר הלומד על מנת ללמד אין מספיקין בידו ללמוד וללמד...". ר"ע מברטנורא (בפירושו לאבות ד, ה) מציין לשתי הגרסאות, וכותב כי לפי גרסת המשנה (ללא המילה 'אין') מדובר באדם ש"אין בדעתו להיות גומל חסדים עם הבריות", אלא רצונו לעסוק בתורה בלבד – ללמוד וללמד, ולכן מספיקין בידו ללמוד וללמד; ואילו לפי הגרסה הכוללת את המילה 'אין' מדובר באדם שלומד כדי שיוכל ללמד ולהיקרא רבי, ולכן אין מספיקין בידו ללמוד וללמד.

⁹¹ ר"ע מברטנורא (על אבות א, יג, ד"ה 'ודישתמש בתגא'): "המשתמש בכתרה של תורה, כאדם המשתמש בכליו, חלף ועבר מן העולם. תגא בלשון ישמעאל כתר".

⁹² כפי שמסביר הרמב"ם (פירוש המשנה, על אתר): "אל תעשה התורה קרדום לחפור בה, כלומר: אל תחשבה כלי לפרנסה". וכן כותב הרמב"ם גם בהקדמתו לפרק חלק, ראה לעיל סוף עמ' 242.

⁹³ כך מבין למשל ר' יוסף קארו (כסף משנה, הלכות תלמוד תורה ג, י): "...אבל הלומד על מנת לעשות הוי לומד לשמה, ומספיקים בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות" (וראה גם תוספות יום טוב, אבות ד, ה, ד"ה 'מספיקין').

(ב) 'ועשיתם אותם'

ספרא בחוקותי א, ה (מהד' ווייס, עמ' ק): "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם

אותם'. הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא".

הפסוק: "אם בְּחֻקֵי תִלְכוּ, וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ, וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם" (ויקרא כו, ג), עומד בבסיסה של הדרשה בספרא בפרט, ובבסיסה של ההגדרה המעשית בכלל.

על-פי הספרא (שם, ב) חלקו הראשון של הפסוק ('אם בחוקותי תלכו') מתייחס לעיסוק בתורה: 'אם בחוקותי תלכו', יכול אילו המצות? כשהוא אומר: 'ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם'

הרי מצות אמורות, הא מה אני מקיים 'אם בחוקותי תלכו'? להיות עמילים בתורה.

החלק האמצעי של הפסוק ('ואת מצותי תשמרו') מתייחס לשמירת המצוות, כמפורש בפסוק עצמו. שני החלקים הראשונים של הפסוק מצביעים אפוא על הצורך בלימוד התורה ובשמירת מצוותיה, ומכאן עולה השאלה מה בא ללמד חלקו האחרון של הפסוק – 'ועשיתם אותם'.

דומה כי על שאלה זו עונה הדרשן: "הלמד לעשות"⁹⁴, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא". דברי הפסוק 'ועשיתם אותם' מלמדים, לפי הדרשן, כי לימוד התורה צריך להיות מכוון לעשיית מצוותיה⁹⁵. אין מדובר כאן אפוא על ידיעה לשם ידיעה (ברוח ההגדרה השכלית), אלא על ידיעה לשם עשייה.

מן האמור עולה כי הלומד על מנת לעשות הוא הלומד הרצוי, ולעומתו הלומד שלא על מנת לעשות הוא הלומד הפסול – שעליו נאמר כי נוח לו שלא נברא.

מקור מקביל לספרא נמצא בויקרא רבה, אך יש שני הבדלים בין המקורות: ראשית, המאמר בספרא נשנה בסתם, ואילו בויקרא רבה הוא נמסר בשמו של ר' חייה; שנית, בויקרא רבה מובא גינוי נוסף כלפי הלמד שלא לעשות על ידי ר' יוחנן. וכך נאמר בויקרא רבה לה, ז (מהד' מרגליות, עמ' תתכו):

'ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אתם' (ויקרא כו, ג)...

תני ר' חייה: הלמד לעשות, ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו כאילו לא

נברא. אמ' ר' יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו כאילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם.

אמ' ר' אחא: הלמד לעשות זכה ברוח הקודש.

⁹⁴ 'הלמד לעשות' הוא קיצור של הלמד על מנת לעשות; ו'הלמד שלא לעשות' הוא קיצור של הלמד שלא על מנת לעשות. השווה למשל למדרש אגדה (בובר) ויקרא כו: "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו, שיהא אדם לומד בתורה על מנת לשמור המצות לעשותם, שהלומד על מנת שלא לעשות נוח לו שלא נברא בעולם".

⁹⁵ וכן מפרש רש"י (על הפסוק בויקרא כו, ג): "ואת מצותי תשמרו – הוּ עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר (דברים ה, א) ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

תפיסה זו – לפיה יש ללמוד על מנת לעשות – נמצאת גם בתלמוד הירושלמי (ברכות א, ב, ג ע"ב). בשם רשב"י נמסר: "כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין". כלומר, מי שעוסק בתלמוד תורה (כדוגמת רשב"י) אינו צריך להפסיק את לימודו לצורך ק"ש (וכל שכן שאין הוא צריך להפסיקו לצורך תפילה). על כך מקשה הירושלמי (שם):

ולא מודי רבי שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב. ולית ליה לרבי שמעון בן יוחי, הלמד על מנת לעשות, ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ואמר רבי יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם. טעמא דר' שמעון בן יוחי זהו שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון.

לאור הידיעה שרשב"י לא הפסיק את לימודו כדי לקיים את מצוות ק"ש (שהיא מצווה מן התורה), תמה הירושלמי האם רשב"י אינו מודה כי צריך להפסיק את לימוד התורה לצורך קיום מצוותיה (לעשות סוכה ולעשות לולב וכד'). האם אין הוא מקבל את הדעה לפיה הלומד שלא על מנת לעשות נוח לו **שלא נברא**, או – בלשון אחר – שנהפכה שיליתו על פניו **ולא יצא לעולם**.

תשובת הירושלמי היא, שרשב"י מודה כי יש להפסיק את הלימוד לצורך קיום המצוות המעשיות, וכי לימוד שלא על מנת לעשות פסול מכל וכל. אך מצוות ק"ש היא מצווה עיונית כלימוד תורה, ואין מבטלים שינון – לימוד תורה, מפני שינון – ק"ש⁹⁶.

מקור מאוחר יותר אשר תומך בהגדרה המעשית, תוך הסתמכות על צמד המילים 'ועשיתם אותם', נמצא במסכת כלה רבתי ה, א (מהד' היגר, עמ' 276-277)⁹⁷:

דתניא: ר' עקיבא אומר, כל הקורא שלא לשמה, נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, שנאמר: 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם', לעשייה נתתם ולא לדבר אחר. דבר אחר: 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם', כל הקורא ושונה לשמה, מעלה עליו הכתוב כאלו עשה עצמו, שנאמר: 'ועשיתם אותם'⁹⁸.

חציה הראשון של הברייתא (עד 'לדבר אחר') עוסק בלומד שלא לשמה, וחציה השני – בלומד לשמה.

⁹⁶ בדרך זו מפרש הפני משה (בירושלמי, שם): "זהו שינון. משום דמצות ק"ש שינון ודיבור הוא, ואין מבטלין דיבור הלימוד מפני לימוד אחר".

⁹⁷ העורך של כלה רבתי הוא כנראה אחד מן הגאונים (במאה השביעית), ראה אצל היגר (במהדורתו, עמ' 113). יש לציין, כי מאחר שמדובר במקור מאוחר, אזי הוא עשוי לשקף תפיסה בתר תלמודית (בדבר המשמעות של המושג 'לשמה'), ואין הכרח להשליך ממנו על המקורות המוקדמים יותר.

⁹⁸ במהד' הדפוס (כלה רבתי פרק ח; בש"ס וילנא, לאחר מסכת ע"ז) מובא נוסח מעט שונה של הברייתא: "דתניא ר' עקיבא אומר: כל הקורא שלא לשמה נוח לו שאילו נהפכה שלייתו על פניו, שנאמר: 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם'. כל הקורא לשמה מעלה עליו הכתוב כאלו עשה עצמו, שנאמר: 'ועשיתם אותם'".

הקורא שלא לשמה, עליו מדבר ר' עקיבא, הוא ללא ספק הלומד שלא על מנת לעשות. זאת למדים הן מהמשך הברייתא: "ועשיתם אותם – לעשייה נתתם ולא לדבר אחר", והן מן ההקבלה לדברי ר' יוחנן (בירושלמי הני"ל): "הלמד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם"⁹⁹. מן המקור בכלה רבתי עולה כי הקורא לשמה הוא הלומד על מנת לעשות, שכן הדרשה ביחס אליו נסמכת גם היא על דברי הפסוק: "ועשיתם אותם".

סיכומו של דבר, יש יסוד מוצק לדעה כי הלומד על מנת לעשות הוא בבחינת הלומד תורה לשמה¹⁰⁰; ואין כל ספק כי הלומד שלא על מנת לעשות כמוהו כלומד שלא לשמה. מסקנה זו נלמדת הן מן ההשוואה בין דברי ר' יוחנן (בירושלמי): "הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם", לבין דברי ר' עקיבא (בכלה רבתי): "הקורא שלא לשמה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו"; והן מן ההשוואה בין דברי הספרא והירושלמי: "הלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא", לבין דברי הבבלי (ברכות יז, ע"א) "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא"¹⁰¹.

(ג) תכלית התורה – 'תשובה ומעשים טובים'

בבלי ברכות יז, ע"א: "מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה – תשובה ומעשים טובים"¹⁰²; שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר: 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם' (תהלים קיא, י), לעושים לא נאמר אלא לעושיהם¹⁰³, לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה. וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.

⁹⁹ לאם ('תורה', עמ' 144 הערה 9) מציין כי הדמיון – בתוכן ובסגנון – בין שני המאמרים (זה של ר' עקיבא בכלה רבתי וזה של ר' יוחנן בירושלמי) מוכיח "כי הם שני נוסחאות של מאמר אחד". מסתבר כי המאמר בכלה רבתי הוא עיבוד מאוחר של המאמר בירושלמי.

¹⁰⁰ כדאי להעיר כי ר' אליהו די וידאש ביסס את חיבורו – "ראשית חכמה" – על התפיסה לפיה לימוד תורה לשמה פירושו 'לימוד על מנת לעשות' (ראה גם אצל לאם, שם, עמ' 145-146), וכך הוא כותב: "שעיקר תורה לשמה היא התורה שאדם לומד כדי לקיימה" (ראשית חכמה, הקדמה עמ' ב.); ובהמשך: "שבלי ספק עיקר התורה לשמה הוא לדעת אותה כדי לקיים מצוותיה" (שם, עמ' ג:).

¹⁰¹ ובאמת רש"י מפרש את דברי הבבלי ברוח ההגדרה המעשית: "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא – פירוש: שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר... וכן משמע בירושלמי דפירקין". בעקבות דברי רש"י כותב לאם (שם, עמ' 144 הערה 10) כי יש זהות בין 'הלמד שלא לעשות' שבירושלמי לבין 'העושה שלא לשמה' שבבבלי. ¹⁰² בצד גיליון כ"י מינכן 95 (עמ' 179) נוסף הביטוי 'יראת שמים': "תכלית חכמה [יראת שמים] תשובה ומעשים טובים". ראה גם דקדוקי סופרים, א, עמ' 79.

¹⁰³ לעושים לא נאמר אלא לעושיהם | פירנצה, אוקספורד 23 ודפ' סונסינו: ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם; מינכן 95: לכל לומדיהם לא נאמר אלא לכל עושיהם

אין זה ברור האם רבא אמר את כל הדרשה הנ"ל, או שמא רק החלק הראשון הוא מדברי רבא (עד הפסוק מתהלים או עד המילה 'לעושיהם'), ולאחר מכן מובאת דרשה נוספת המשלימה את דבריו¹⁰⁴. בכל אופן, רבא אומר כי תכלית התורה היא להביא את האדם לידי תשובה ומעשים טובים (להבדיל מזה שלומד אך לא מתנהג בהתאם לערכי התורה). הפסוק המובא כאסמכתא לדבריו: 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', בא ללמד כי תכלית הלימוד היא לירא את ה' ולעשות את מצוותיו. הדרשה המובאת בהמשך מבחינה בין העושים לשמה' לעושים שלא לשמה', ומן ההקשר עולה כי הראשונים – עליהם מוסבת המילה 'לעושיהם' – הם אלו שלומדים ועושים (כלומר שהם מיישמים את לימודם), בעוד האחרונים לומדים אך אינם עושים (בדומה לזה שלומד אך 'בועט' בהוריו וכד'). עד כה כאשר דובר על ההגדרה המעשית של לשמה, הרושם היה כי לימוד על מנת לעשות עניינו לימוד ההלכות (למשל, הלכות סוכה) במטרה לקיימן. כך כותב לאם בהתייחסו להגדרה המעשית: "התכלית של לימוד ההלכות הנוגעות למצוה מסוימת היא עשיית אותה מצוה: 'ללמוד על מנת לעשות'¹⁰⁵. אולם, מאמרת רבא: 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים', ניתן ללמוד כי ההגדרה המעשית אינה מתייחסת רק ליישום הלכות התורה, אלא גם ליישום הערכים הרוחניים והמוסריים המצויים בה. מסתבר כי אדם שלומד תורה מתוך מטרה ליישם את לימודו יגיע לדרגה רוחנית ומוסרית גבוהה יותר מזו שהיה מצוי בה בטרם החל את לימודו; ולעומתו, אדם שלומד תורה ואין בכוונתו לקיימה (הלומד שלא על מנת לעשות) עלול שלא להיות מושפע מן הלימוד¹⁰⁶, וממילא – בהינתק הקשר בין הלימוד להתנהגות – הוא עלול להתנהג באופן לא מוסרי עד כדי כך 'שיבעט' אף במי שגידלו ולימדו. האמרה החותמת את הקטע הנ"ל – "כל העושה שלא לשמה (רש"י: 'שאינו לומד כדי לקיים') נוח לו שלא נברא" – מקבילה, כאמור, לזו שבספרא ובמקבילות: "שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא". בסיום חלק זה, ראוי לעסוק ביחס שבין ההגדרה השכלית (לימוד לשם ידיעת התורה) לבין ההגדרה המעשית (לימוד לשם קיום התורה).

לאם סבור כי יש קשר בין שתי הגדרות אלו לשאלת התלמוד והמעשה – "מי גדול תלמוד או מעשה" (ספרי דברים, מא; מקבילה בבבלי קידושין מ, ע"ב). הבחירה בהגדרה השכלית עשויה להצביע על עליונותו של התלמוד, וכנגד זה הבחירה בהגדרה המעשית עשויה להצביע על עליונותו של המעשה.

¹⁰⁴ לאור המקרה של הלומד ו'בועט', ולאור ההבחנה – המצויה בכתבי היד – בין 'לומדיהם' 'לעושיהם' (הם אלו שלומדים ועושים), נראה לכאורה כי נכון יותר היה להבחין בהמשך בין הלומדים לשמה ללומדים שלא לשמה (ולא בין העושים לשמה לעושים שלא לשמה). תהייה זו עשויה להצביע על כך שמדובר בהרכבה של שתי דרשות.

¹⁰⁵ לאם, 'תורה', עמ' 135 (ההדגשה אינה במקור).

¹⁰⁶ הדגשתי את המילה 'עלול', היות שבכל זאת ייתכן כי הוא יושפע מ'המאור' שבתורה, ראה להלן עמ' 284.

ייתכן כי אצל הוגים מסוימים, ובפרט אצל רבי חיים מוולוז'ין, קיים קשר בין הבחירה בהגדרה השכלית או המעשית של 'לשמה', לבין העדפת התלמוד או המעשה (בהתאמה). וכפי שכותב לאם: "ההגדרה השכלית של 'לשמה', שהציע רבי חיים, היא מסקנה הגיונית מהערכתו את הלימוד לעומת המעשה"¹⁰⁷.

אך לדעתי לא נכון להחיל תפיסה זו על מחשבת חז"ל, שהרי גם ההכרעה – בדיון המפורסם בלוד – ש'גדול תלמוד' (בספרי), או ש'תלמוד גדול' (בבבלי), נומקה בטענה: 'שהתלמוד מביא לידי מעשה'. לאור זאת, ייתכן כי גם מי שסובר – ואולי דווקא מי שסובר – ש'תלמוד גדול' יאמר כי לימוד שאינו מביא לידי מעשה (היינו לימוד שלא על מנת לעשות) פסול מכל וכל.

אין ספק בדבר חשיבות ההבחנה בין שתי ההגדרות של 'לשמה' – השכלית והמעשית. חשיבות זו מתבטאת הן במישור האנליטי – לצורך ניתוח המקורות בספרות חז"ל ולאחריה, והן במישור הרעיוני – לפי ההגדרה השכלית הלימוד מהווה תכלית בפני עצמו (לימוד לשם לימוד או ידיעה), ואילו לפי ההגדרה המעשית הלימוד מהווה אמצעי למעשה או למעשים טובים (לימוד לשם עשייה). עם זאת, שתי ההגדרות אינן בהכרח מייצגות תפיסות שונות (כדוגמת העדפת התלמוד או המעשה), שכן הלימוד יכול לשמש הן כתכלית בפני עצמו והן כאמצעי לעשיית המצוות¹⁰⁸.

ייתכן מאוד שהחכמים הרבים (ורי עקיבא בתוכם) המדברים בגנותו של הלומד שלא על מנת לעשות, מכירים בערכו העצמי של הלימוד, ואף ייתכן שהם סוברים כי תלמוד גדול ממעשה (ואכן כך סובר ר' עקיבא, ראה בבבלי שם). אך הם באים להזהיר מפני הניתוק שבין הלימוד לעשייה, כלומר, להזהיר מפני הפיכת הלימוד למקור ידע בלבד, ולא לכזה שאמור להשפיע על מעשיו והתנהגותו של הלומד¹⁰⁹.

מסתבר כי גם לפי ההגדרה המעשית, לימוד תורה לשמה יתפרש כלימוד לשם התורה (המורה את האדם כיצד יש לנהוג); אלא שלמושג 'לשם התורה' ניתן להציע משמעות צרה ורחבה: המשמעות הצרה – לשם ידיעת התורה (ההגדרה השכלית), והמשמעות הרחבה – לשם ידיעת התורה וקיומה¹¹⁰ (ההגדרה השכלית והמעשית); שהרי בסופו של דבר תכלית הלימוד אינה רק ידיעתו אלא גם עשייתו.

¹⁰⁷ לאם, 'תורה', עמ' 165.

¹⁰⁸ ראה גם את דברי הרמב"ם (ע"פ מהדורת רבינוביץ, הקדמות לפירוש המשנה, עמ' קטו): "ולא תהיה אצלו תכלית ללמוד החכמה – אלא לדעת אותה בלבד. וכן אין תכלית האמת – אלא שידע שהיא אמת. והתורה – אמת; ותכלית ידיעתה לעשותה" (ובהערה כותב רבינוביץ: "לקיימה, כמו שכתוב: ולמדתם אותם ושמתם לעשותם").

¹⁰⁹ כפי שקרה במקרה של אלישע בן אבויה (בר-פלוגתו של ר' עקיבא) שמעשיו היו מקולקלים, חרף ידיעותיו הרבות בתורה. בעניינו של אלישע בן אבויה ('אחרי') ארחיב להלן עמ' 279-280, 287.

¹¹⁰ כדרך שמפרש קהתי (בפירושו לאבות ו, א): "כל העוסק בתורה לשמה – לשם ידיעת התורה וקיומה". פירושו של קהתי קולע לטעמי לפירוש של לימוד תורה לשמה = לשם התורה (במשמעות הרחבה).

4. ההגדרה הציווית – לימוד לשם המצווה

בשונה משתי ההגדרות הקודמות בהם מתפרש הלימוד לשמה כלימוד לשם התורה (לשם ידיעתה או לשם ידיעתה וקיומה), בהגדרה הנוכחית מתפרש הלימוד לשמה כלימוד לשם המצווה. כלומר: ללמוד כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה.

הגדרה זו שכיחה מאוד – כנראה אף השכיחה ביותר – בקרב הפרשנים, אף שגם היא אינה מפורשת במקורות חז"ל. להלן רשימה חלקית של פרשנים שפרשו את המושג 'לשמה' ברוח ההגדרה הציווית:

- רש"י (תענית ז, ע"א): "לשמה – משום כאשר צוני ה' אלהי¹¹¹, ולא כדי להקרות רבי".
- תוספות (סוטה כב, ע"ב, ד"ה 'לעולם'): "עוסק שלא לשמה כגון מיראת היסורין כי הכא ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שצוהו על כך, אלא להנאתו... ובפרק בתרא דהוריות (דף י:): לעולם יעסוק אדם וכו' שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות גם הוא נתכוין להנאתו שהעלה קרבן לשם להשלים חפציו בשכרו, ולא לשם שמים".
- מהרש"א (חידושי אגדות, נדרים סב, ע"א, ד"ה 'שלא יאמר' ויעשה'): "אלא למוד מאהבה, דהיינו ללמוד ולקיים מצות בוראו... לומד לשמה לשם מצות הלמוד מאהבת ה' שצוהו על כך".
- הגר"א (בפירושו למשלי יז, כד): "ערב הוא הלומד כדי שיקראנו רב... אבל הלומד כדי לקיים מצות בוראו ית', טוב לו ג"כ בעת שלומד ועושה מצות הבורא יתברך במה שלומד".
- הרבי מסאכטשאב (בהקדמתו לאגלי טל, ד"ה 'ומדי דבריו'): "ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה... אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה".

חשוב לציין, כי כאשר דנים בהגדרה הציווית, נוצרת חפיפה בין המושגים 'לשמה' ו'לשם שמים' (ראה למשל בדברי התוספות הנ"ל); שכן לגבי אדם שלומד תורה כדי לקיים את המצווה / מצוות ה' (ולא לשם השגת תועלת אישית) – ניתן לומר שהוא לומד תורה 'לשמה' (במובן של לשם המצווה), או לומר שהוא לומד תורה 'לשם שמים' (במובן של לשם קיום מצוות ה' או לשם עשיית רצון ה'¹¹²). חפיפה זו – בין 'לשמה' ו'לשם שמים' – אינה קיימת ביחס להגדרה השכלית והמעשית, שכן לימוד תורה לשם שמים אינו בהכרח זהה ללימוד תורה לשם ידיעת התורה או לשם קיומה.

¹¹¹ רש"י נוקט בניסוח 'מניעי' ('משום...'), ואילו הניסוח 'לשם המצווה' הוא ניסוח 'מטרתית', אך למעשה אין הבדל עקרוני בין הניסוחים; שכן אדם שלומד תורה משום שנצטווה – לומד תורה כדי לקיים את המצווה.

¹¹² בענייננו אין הבדל עקרוני בין הביטויים 'לשם קיום מצוות ה'' ו'לשם עשיית רצון ה'', שכן רצון ה' מתבטא במצוותיו; הטיב לבטא זאת ליבוביץ ('יהדות', עמ' 28): "אין האדם עובד את ה' אלא במה שהוא מקבל עליו לקיים מצוות, שאינן אלא ביטוי לרצון ה'". לדיון מקיף במושג 'רצון ה'', ראה בפרק הרביעי עמ' 346 ואילך.

ייתכן כי הניסוחים לשם מצוות הלימוד או כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה, הולמים יותר את המושג 'לשמה' – לשם המצווה; ואילו הניסוחים כדי לקיים את מצוות בוראו או כדי לעשות את רצון יוצרו (שציווהו על כך), הולמים יותר את המושג 'לשם שמים' – לשם הקב"ה, שציווה על כך¹¹³. אך עדיין אין הבדל עקרוני בין הניסוחים, שכן אם אדם לומד תורה כדי לקיים את מצוות הלימוד, נכון גם לומר שהוא לומד תורה כדי לקיים את מצוות ה' או את רצון ה' (שציווהו ללמוד); וכמו-כן אם אדם לומד תורה כדי לקיים את מצוות בוראו, נכון גם לומר שהוא לומד תורה כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה (עליה נצטווה).

לאור האמור, ניתן להבין כי מקורות המצביעים על כך שהמצוות בכלל, ומצוות לימוד תורה בפרט, צריכות להיעשות 'לשם שמים' (או 'לשמים', 'לה' וכד'), עשויים לתמוך בהגדרה הציווית של לשמה. בהקשר זה, יש לציין בייחוד שתי משניות (זבחים ד, ו; מנחות יג, יא) אשר נוגעות לתחום הקורבנות, אך העקרונות שבהם הועתקו בהמשך ללימוד תורה (כפי שנראה להלן).

להלן חלק ממשנת זבחים ד, ו, אשר רלוונטי לענייננו, תוך השוואה למקורות דומים בספרא ובבבלי:

בבלי זבחים מו, ע"ב	ספרא ויקרא - דבורא דנדבה ה	משנה זבחים ד, ו
אמר רב יהודה אמר רב: 1. עולה – לשם עולה, לאפוקי לשם שלמים דלא. 4. אשים – לשם אשים, לאפוקי כבבא דלא ¹²¹ .	{המספור שלהלן בהתאם למשנה} 1. עולה – לשם עולה. 4. אשה – לשם אישים. 5. ריח – לשם ריח. 6. ניחוח – לשם נחת רוח (=לשם ניחוח').	לשם ששה דברים הזבח נזבח: 1. לשם זבח ¹¹⁴ . 2. לשם זובח ¹¹⁵ . 3. לשם השם ¹¹⁶ . 4. לשם אשים ¹¹⁷ . 5. לשם ריח ¹¹⁸ . 6. לשם ניחוח ¹¹⁹ .
5. ריח – לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא ¹²² . 6. ניחוח – לשם הנחת רוח ¹²³ . 3. לה' – לשם מי שאמר והיה העולם.	3. לה' – לשם מי שעשה את העולם (=לשם השם) ¹²⁰ .	

¹¹³ השווה לדברי הר"ן (נדרים סב, ע"א): "לפעלם – לשם הקב"ה שפעלם וצוה עליהם".

¹¹⁴ אלבק ('משנה', קדשים, עמ' 22): "לשם זבח – לשם אותו הקרבן, כגון עולה לשם עולה ולא לשם שלמים" (זוהי המשמעות השכיחה של המושג לשמה ביחס לקורבנות, ראה משנה זבחים א, א; וכן ראה לעיל עמ' 235).

¹¹⁵ אלבק (שם): "לשם זובח – לשם הבעלים של הזבח".

¹¹⁶ אלבק (שם): "לשם השם – לשם הקב"ה, לשם מי שעשה את העולם".

¹¹⁷ אלבק (שם): "לשם אשים – לשם צלי על גבי אש המזבח, ולא לשם צלי סתם".

¹¹⁸ אלבק (שם): "לשם ריח – שיעלה ריח".

¹¹⁹ ראה בספרא ובבבלי סימון 6 (וכן להלן הערה 123).

¹²⁰ בספרא קיימת גם מקבילה מדויקת למשנה (ספרא ויקרא - דבורא דנדבה יד: "לשם ששה דברים הזבח נזבח: לשם זבח, לשם זובח וכו'"), אך הבאתי את הדרשה הזו מהספרא לצורך הבהרת המושגים.

¹²¹ רש"י: "לאפוקי כבבא – על מנת לעשותו חתיכות צלויות בגחלים".

¹²² רש"י: "דכיון דצלאן תחילה חוץ למערכה, תו לא מסקי ריחא" [=כבר לא מעלים ריח].

¹²³ רש"י: "הנחת רוח – נחת רוח לפני הקדוש ברוך הוא שאמר ונעשה רצונו".

מסתבר כי הדרשה בספרא נשענת על מילות הפסוק: "עֲלֵה אִשָּׁה רִיחַ נִיחּוּחַ לָהּ" (ויקרא א, ט ועוד), כאשר כל מילה בפסוק מציינת תכלית מסוימת ('עולה לשם עולה וכו'), וסביר כי גם המשנה נשענת על פסוק זה או על פסוק דומה, כדוגמת הפסוק: "וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לָהּ רִיחַ נִיחּוּחַ"¹²⁴ (במדבר כח, ט). גולדשטיין מציין בצדק כי בדרשה של הבבלי (ולמעשה גם במשנה ובספרא) "יש מעין הרכבה של 3 הדרכים להרחקת ההגשמה מהביטוי 'ריח ניחוח' [שעלול להשתמע ממנו כי לאל יש צורך במאכלים או בריחות משובחים – א"נ]... הדרשה ל'ריח' הופכת את הביטוי להוראה "מכנית", הוראה כיצד יש להקטיר את הבשר, והדרשה ל'ניחוח' מפרשת את הביטוי במובן רוחני; ויחד עם זאת נדרש כל הפסוק כמופנה אל המקריב, שעליו להקריב לשם 'הנחת רוח'... מגמת הדרשה היא דווקא הרחקת ההגשמה מה'. לשם כך מופרד הביטוי 'ריח' מ'ניחוח' ומתפרש כהוראה טכנית למקריב כיצד להקטיר"¹²⁵.

התכלית של 'לשם ניחוח' (התכלית האחרונה במשנה) עניינה אפוא 'לשם נחת רוח' כנאמר בספרא¹²⁶, או ביתר הרחבה בספרי: "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"¹²⁷. כלומר: הנחת רוח של ה' אינה מעצם הקרבת הקרבן אלא מכך שהוא ציווה להקריב ('שאמרתי') ונעשתה מצוותו ('ונעשה רצוני'¹²⁸); ועל כן מוטלת על האדם לא רק החובה המעשית של ההקרבה, כי אם גם – או בעיקר – להקריב מתוך כוונה (מטרה) 'לשם נחת רוח' – לעשות נחת רוח לה' (היינו לעשות את רצון ה' / לקיים את מצוות ה'). המשנה השנייה אשר מצביעה על כך שהתכלית המבוקשת בהקרבת הקרבן היא לשם עשיית רצון ה' ('לשם נחת רוח') היא משנת מנחות יג, יא¹²⁹:

נאמר בעולת הבהמה 'אשה ריח ניחוח', ובעולת העוף 'אשה ריח ניחוח', ובמנחה 'אשה ריח ניחוח', ללמד שאחד המרבה ואחד הממעט, ובלבד שיכוין אדם את דעתו לשמים.

¹²⁴ הצעתי את הפסוק הזה היות שבו המילה 'לה' מופיעה באמצע והמילה 'ניחוח' – בסוף, ובהתאמה במשנה התכלית של 'לשם השם' מופיעה באמצע והתכלית של 'לשם ניחוח' (לשם נחת רוח) – בסוף.

¹²⁵ גולדשטיין, 'העבודה', עמ' 9 הערה 19 (ההדגשות במקור).

¹²⁶ ספרא ויקרא - דבורא דנדבה סוף פרשה ד (מהד' ווייס, עמ' ז; שם, סוף ה (עמ' ח); שם, סוף ז (עמ' ט).

¹²⁷ ספרי במדבר, פיסקא קז (מהד' הורוביץ, עמ' 110); שם, קיח (עמ' 140); שם, קמג (עמ' 191). יש להעיר, כי הדרשה בספרי מוסבת על כל הביטוי 'ריח ניחוח לה' ('ריח ניחוח לה' – נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני'), ולא רק על המילה 'ניחוח' כמו בספרא ('ניחוח – לשם נחת רוח', ראה במקורות שבהערה קודמת).

¹²⁸ השווה לנאמר לעיל (הערה 112) בנוגע לכך שרצון ה' מתבטא במצוותיו.

¹²⁹ כדאי להעיר, כי באחד המקומות בספרא שולבה הדרשה הקודמת עם הדרשה הנוכחית: "עולה – לשם עולה, אשה – לשם אישים, ריח – לשם ריח, ניחוח – לשם נחת רוח, לה' – לשם מי שעשה את העולם. נאמר בעולת בהמה 'אשה ריח ניחוח' בעולת העוף 'אשה ריח ניחוח', במנח' 'אשה ריח ניחוח', ללמד שאחד מרבה ואחד ממעט ובלבד שיכוין את דעתו לשמים" (ספרא ויקרא - דבורא דנדבה סוף פרשה ז). מכאן ראייה נוספת לכך שיש לקשור בין שתי הדרשות מבחינת התכלית המבוקשת בהקרבת הקרבן – שיכוון לשם נחת רוח לה'.

המשנה מונה שלושה קרבנות השונים בגודלם ובמחירים (עולת הבהמה היא הקרבן הגדול והיקר, והמנחה היא הקרבן הקטן והזול¹³⁰), תוך שהיא מציינת כי ביחס לכל אחד מהם נאמר 'אשה ריח ניחוח', כלומר ששלושתם מקובלים לפני ה'. מכאן מלמדת המשנה כי לא גודלו או ערכו הכספי של הקרבן הוא החשוב, אלא העיקר הוא שהמקריב יכול את דעתו לשמים.

את הביטוי האחרון מפרש קהתי (בפירושו לקדשים, שם): **"ובלבד שיכוון אדם את דעתו לשמים – לקיים את מצוות ה'".** פירוש זה מסתבר בהחלט¹³¹, שכן המושג 'ריח ניחוח' (מושג המפתח במשנה) עשוי להתפרש ברוח התפיסה התנאית לפיה הנחת רוח לפני ה' היא מכך שאמר ונעשה רצונו (מצוותו). ניתן אפוא לומר, כי העיקר הוא שהאדם יקריב את הקרבן (המרובה או המועט) 'לשם שמים' – כדי לקיים את רצון / מצוות ה', ולא כדי להתפאר בגודל הקרבן או לזכות במעמד חברתי וכד'¹³². גולדשטיין כותב כי משנתנו משקפת היטב את התפיסה הכללית של חז"ל, לפיה לא מעשה ההקרבה מצד עצמו הוא העיקר, אלא כוונתו של המקריב. ואלו הם דבריו:

"נראה, שרעיון חשיבותה המכרעת של כוונת המקריב מעוגן בעצם תפיסת מהות הקרבן. התורה חוזרת פעמים אין-ספור על הביטוי (קביעת עובדה או צו?) 'אשה ריח ניחוח לה'. חז"ל הבינו ופירשו: ריח ניחוח – נחת רוח לה' שצווה ונעשה רצונו. כלומר, לא מעשה ההקרבה מצד עצמו הוא הגורם נחת רוח לה' (כתפיסת עובדי האלילים), אלא – העובדה 'שאמרתי ונעשה רצוני'. מהשקפה זו נובעת, מצד אחד, הצמידות המוחלטת לקיום המדוקדק של מצוות הקרבן. לא תיתכן כל סטייה מפרטי מצוות הקרבנות ואין פעולה בקרבן שיכולה להיעשות באורח 'ספונטאני', ללא צו ה' (כמפורש בעניין נדב ואביהו, שהקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צווה אותם – ומתו). ומאידך, נחת-רוחו של ה' מכך שיאמר ונעשה מצוותו, איננה, לפי חז"ל, מן המעשה שנעשה כשלעצמו, אלא מרחשי לבו של המקריב, מכך שהאדם כיוון לקיים את מצוות ה' (בבחינת 'רחמנא לבא בעי', סנהדרין קו, ע"ב). נאמר בעולת הבהמה אשה ריח ניחוח... ללמד שאחד המרבה ואחד הממעט, ובלבד שיכוון אדם את דעתו לשמים' (משנה, סוף מנחות); הביטוי האחרון במשפט זה איננו מליצה בעלמא, אף אינו תנאי חשוב בהקרבה בלבד, אלא הוא פירושו של 'ריח ניחוח', הוא עיקר תכליתו של הקרבן"¹³³.

¹³⁰ ראה: אלבק, 'משנה', קדשים, עמ' 106; מהרש"א, חידושי אגדות, מנחות קי, ע"א, ד"ה 'שם נאמר'.

¹³¹ ניתן גם לפרש – לעשות את רצון ה' או לעשות נחת רוח לה', ראה גם סוף הערה 129.

¹³² ראה גם את דברי התוספות (שבועות טו, ע"א): **"ללמדך שאחד המרבה כו' – אע"ג דאמר (יומא דף לד): 'האחד' – המיוחד שבעדרו [=הכבש המובחר]... מכל מקום לא היה לו להתפאר בכך, כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לשם שמים".** וראה גם רשב"א, חידושי הרשב"א, שבועות טו, ע"א.

¹³³ גולדשטיין, 'העבודה', עמ' 3-4 (ההדגשות במקור). על מרכזיותה של הכוונה בתחום הקרבנות, ראה עוד: אורבך, 'ההלכה', עמ' 131; ניוזנר, 'יהדות', עמ' 271-272; מרגולין, 'הפנמה', עמ' 92.

קיים קשר הדוק בין הקרבת קרבנות ללימוד תורה¹³⁴. ראשית, שניהם קרויים עבודה¹³⁵: "לעבדה – זה תלמוד, ולשמרה – אלו מצות, וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תלמוד קרוי עבודה" (ספרי דברים, מא [מהד' פינקלשטיין, עמ' 87]). שנית, ממספר מקורות עולה כי לימוד התורה מהווה תחליף לקרבנות, ובית המדרש מהווה תחליף לבית המקדש, ולמשל: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (בבלי ברכות ח, ע"א); "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב: זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם? (ויקרא ז, לו) כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם" (בבלי מנחות קי, ע"א).

לאור זאת, אך טבעי הוא כי התפיסה שהתייחסה בתחילה לקורבנות – שהעיקר הוא לכוון את הדעת או הלב 'לשמים' (כנראה במובן של לשם שמים, לשם עשיית רצון ה') – תועתק בהמשך ללימוד תורה:

▪ רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר [=ראה שרבי אלעזר בוכה]. אמר ליה: אמאי קא בכית? אי משום תורה דלא אפשת [=שלא הרבית ללמוד כרצונך] – שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים (בבלי ברכות ה, ע"ב).

▪ מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: אני בריה וחברי בריה¹³⁶, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי, ושמא תאמר: אני מרבה [=בלימוד תורה] והוא ממעיט – שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים (בבלי ברכות יז, ע"א).

לענייננו חשובה ביותר היא הברייתא המובאת במסכת כלה רבתי, אשר מתייחסת במפורש למושג לימוד תורה לשמה:

תנו רבנן: מעשה ברי' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד, כתיב ריח ניחוח אשה לי", וכתוב אשה ריח ניחוח לי", לא הוה בידיה, נכנס לבית המדרש ושאל, אמרו לו, כאן לעוסקין לשמה, כאן לעוסקין שלא לשמה (כלה רבתי ה, א [מהד' היגר, עמ' 274-275]).

לאם כבר הצביע על הקושי הקיים בגרסתו של היגר, והוא – שלא מובן בעליל כיצד השינוי בסדר המילים ('ריח ניחוח אשה לה' ו'אשה ריח ניחוח ה') מלמד על ההבדל בין 'לשמה' ו'שלא לשמה'¹³⁷.

¹³⁴ ראה גם: לאם, 'תורה', עמ' 147; סמט, 'האידיאל', עמ' 32-33.

¹³⁵ למעשה ניתן אף לומר כי הקרבנות אינם סתם אחד מן הפריטים הנקראים 'עבודה', אלא הם 'עבודה' סתם, ובזמן הבית הם עיקר עבודת ה' (זו אפוא הסיבה לכך שהם נעשו פרדיגמה לעשייה הדתית בכללותה). מן הצד השני, גם תלמוד תורה אינו עוד פריט הקרוי 'עבודה', אלא הוא הביטוי העיקרי לעבודת ה' לאחר חורבן הבית.

¹³⁶ רש"י: "אני – העוסק בתורה בריה אני, וכן חברי עם הארץ בריה הוא".

¹³⁷ שם, עמ' 140 הערה 39. לאם אינו מציע נוסח חלופי טוב יותר.

גם במהד' הדפוס לא ניתן להבין כיצד ההבחנה בין 'לשמה' ו'שלא לשמה' עונה על שאלתו של הזקן. ת"ר: מעשה בר' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד: מהו שכתוב ריח ניחוח אשה לה'. לא היה בידו. נכנס לבית המדרש ושאל, א"ל: כאן בעוסקים לשמה, וכאן בעוסקים שלא לשמה (כלה רבתי פרק ח [מהד' הדפוס; בש"ס וילנא, לאחר מסכת ע"ז]).

כתב היד העיקרי עליו נשען היגר במהדורתו הוא כתב יד פארמה (1803), אשר מהווה את כתב היד המהימן ביותר של כלה רבתי¹³⁸. להלן הגרסה של הברייתא כפי שהיא מובאת בכ"י פארמה (1803): תנו רבנן: מעשה בר' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד: כתיב ריח ניחוח אשה ליי', וכתיב אשה ריח ליי'. לא הוה בידיה. נכנס לבית המדרש ושאל, אמרו לו: כאן לעוסקין לשמה, כאן לעוסקין שלא לשמה. (סימני הפיסוק נוספו על ידי).

קיים הבדל קטן אך משמעותי ביותר בין גרסתו של היגר לגרסת כ"י פארמה – הבדל הנעוץ בהעדרה של המילה 'ניחוח' במובאה השנייה – 'אשה ריח ניחוח ליי' (היגר), לעומת 'אשה ריח ליי' (פארמה).

יש לציין, כי יש פסוקים רבים בתורה המכילים את הביטויים: 'ריח ניחוח אשה לה'¹³⁹ ו'אשה ריח ניחוח לה'¹⁴⁰; אך לעומת זאת, אין בתורה אף לא פסוק אחד שבו מופיע הביטוי 'אשה ריח לה'. לאור זאת, ייתכן כי היגר הכניס את המילה 'ניחוח' גם במובאה השנייה, משום שסבר כי מילה זו הושמטה בטעות על ידי עורך המסכת. אך לדעתי אין מדובר כאן בטעות סופר, אלא העורך השמיט במכוון את המילה 'ניחוח' לצורך הדרשה¹⁴¹.

נראה אפוא כי ההבדל בין ה'עוסקין לשמה' ל'עוסקין שלא לשמה' נעוץ במילה 'ניחוח' האמורה רק ביחס לראשונים. ממדרש זה עולה כי יש ערך מסוים בעשייה שלא לשמה, שכן גם ממנה עולה כביכול 'ריח' לה'; ואולם מעלתה של העשייה לשמה נשגבה לאין ערוך, שכן ממנה עולה 'ריח ניחוח'¹⁴².

¹³⁸ ביחס לכ"י פארמה (1803) כותב היגר (במהדורתו לכלה רבתי, עמ' 115): "והנחנו כ"י זה ליסוד נוסחתנו. הגרסאות של הכ"י זה הן נכונות יותר מאלו של כ"י אחרים, וגם הגרסאות של המאמרים המובאים ע"י הראשונים ממסכת כלה מתאימות לרוב עם הגרסאות שבכ"י זה".

¹³⁹ למשל: שמות כט, יח; שם, מא; במדבר כח, יג.

¹⁴⁰ למשל: ויקרא א, ט; שם, יג; שם, יז.

¹⁴¹ עוד ייתכן לומר, כי בדרשה המקורית נעשתה הנגדה בין הביטוי 'ריח ניחוח אשה לה' לביטוי 'אשה לה', שכן הביטוי 'אשה לה' (להבדיל מהביטוי 'אשה ריח לה') מופיע בפסוקי התורה (ויקרא ג, ג; שם, ז, ה, ועוד).

¹⁴² דרשה זו מזכירה מאוד את דרשת רבא, המקשה בין שני פסוקים מתהלים (בראשון כתוב: 'עַן שָׁמַיִם חִסְדְּךָ', ובשני – 'מַעַל שָׁמַיִם חִסְדְּךָ') ומתרחץ: "כאן – בעושיין לשמה, וכאן – בעושיין שלא לשמה" (בבלי פסחים נ, ע"ב). הנוסח בכלה רבתי כמעט זהה: "כאן – לעוסקין לשמה, כאן – לעוסקין שלא לשמה". בשתי הדרשות נעשית הנגדה בין שני סוגי "עוסקים" (או "עושים"), תוך הקביעה כי יש מעלה גבוהה יותר לאלו שעוסקים לשמה.

אך דומה כי המילה 'ניחוח' אינה באה רק ללמד על הערך הרב של העשייה לשמה אלא גם על מהותה. כפי שראינו לעיל, המילה 'ניחוח' – המציינת לכאורה עונג גשמי – קיבלה משמעות רוחנית אצל חז"ל: 'ניחוח – לשם נחת רוח' (זוהי לשון הספרא; וכעין זה גם בבבלי: 'ניחוח – לשם הנחת רוח'¹⁴³). מכאן עולה כי העוסקים בתורה לשמה הם אלו שעוסקים בתורה 'לשם נחת רוח' – כדי לעשות נחת רוח לה' (דהיינו: לעשות את רצון ה' / לקיים את מצוות ה'); ואילו העוסקים בתורה שלא לשמה הם אלו שעוסקים בתורה שלא 'לשם נחת רוח' – לא למען ה', אלא למען תועלתם האישית. במבט רחב יותר יש לומר, כי מתקבל על הדעת שבתחילה (בתקופת התנאים) המושג לשמה, במובן של 'לשם נחת רוח', התייחס לקורבנות בלבד, ובהמשך הוא הועתק לכל התחום של עבודת ה' (קרי: לימוד תורה וקיום מצוות). השערה זו נשענת על כך שבמספר מקורות (תלמודיים ובתלמודיים) נעשית השלכה מעניין הכוונה בקורבנות על הכוונה בלימוד תורה¹⁴⁴.

5. פירוש המושג תורה לשמה לאור ההגדרות השונות

ראשית, יש לציין כי פירושו המילולי של המושג 'לשמה' אינו 'לשם ה''¹⁴⁵. ראה לכך ניתן להביא מהמקור הבא (בבלי נזיר כג, ע"ב):

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן – בא לשמן.

אם פירושו המילולי של המושג 'לשמה' אכן היה לשם ה', הרי שלא נכון היה להשתמש במילים 'לשמן' ו'שלא לשמן', אלא היה צריך לומר 'לשמו' (של ה') ו'שלא לשמו' (או לפחות 'לשמה' ו'שלא לשמה').

לימוד מאהבת ה' (ההגדרה הרגשית) יכול להיכלל תחת ההגדרה של לימוד לשמה, אך זאת רק אם מניחים כי המושג 'לשמה' – חרף היותו מושג תכליתי – הפך לשם כולל של מניעים ראויים ללימוד; וממילא ניתן לסווג את הלימוד המונע מאהבת ה' כלימוד לשמה, הגם שמדובר במניע ולא במטרה.

¹⁴³ ראה בטבלה שבסוף עמ' 251 סימון 6.

¹⁴⁴ השלכה זו נעשית לפחות בשלושה מקומות: (א) האמרה: "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים" נאמרה בתחילה (במשנה) ביחס לקורבנות, ובהמשך (בבבלי) – ביחס ללימוד תורה (ראה בעמ' 254); (ב) הפסוק בעניין הקורבנות 'ריח ניחוח אשה לה', נאמר בכלה רבתי על העוסקים לשמה (כנ"ל בעמ' הקודם); (ג) הלימוד שמתוך שלא לשמה בא לשמה נעשה (בבבלי) דרך ההשוואה לקורבנות שהקריב בלק (ראה בבלי סוטה מז, ע"א; במקור זה אעסוק להלן עמ' 277).

¹⁴⁵ כך מפרש הבעש"ט (כתר שם טוב, עמ' כו, רד) את המושג 'לשמה': "העוסק בתורה לשמה פירוש לשם ה'". לאם ('תורה', עמ' 154) מציין כי הן הבעש"ט והן האר"י חילקו את המילה 'לשמה' לשתיים, דהיינו לשם ה'. אלא שאצל האר"י לימוד לשמה הוא לימוד לשם אחדותן של הספירות – לשמה = לשם (האות) ה (ראה לעיל הערה 72), ואילו אצל הבעש"ט האות ה אינה מתייחסת לשום אספקט תיאוסופי של עולם הספירות, אלא היא מציינת את השם האלוהי – לשמה = לשם ה'.

עם זאת, צודק לאם בכותבו כי "מצד הדקדוק יכולה תיבת 'לשמה' לבוא לפני אחד משני השמות המשלימים ושניהם חייבים להיות ממין נקבה: לשם התורה או לשם המצווה"¹⁴⁶. בהמשך לדבריו של לאם יש לומר, כי אם הפירוש של 'תורה לשמה' הוא **לשם התורה** – אזי לימוד תורה לשמה הוא לימוד לשם ידיעת (והבנת) התורה¹⁴⁷ (ההגדרה השכלית), או לימוד 'לשם ידיעת התורה וקיומה'¹⁴⁸ (ההגדרה השכלית והמעשית); ואם הפירוש של 'תורה לשמה' הוא **לשם המצווה** – אזי לימוד תורה לשמה הוא לימוד 'לשם מצוות הלימוד'¹⁴⁹ (ההגדרה הציוויית).

הסיבה שניתן לפרש בשתי דרכים מרכזיות את המושג 'תורה לשמה' (לשם התורה או לשם המצווה) נובעת מכך: שמצד אחד, לימוד תורה הוא מצווה כיתר המצוות; שכן כמו שיש מצווה לתת צדקה, כך יש מצווה ללמוד תורה. אך מצד שני, ההבחנה בין תורה למצוות (למשל: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן'), העמדתם זה מול זה לשם קביעת עליונותה של האחת לעומת השנייה ('תלמוד גדול או מעשה גדול', קידושין מ, ע"ב) והקביעה כי 'תלמוד תורה כנגד כולם' (משנה פאה א, א) – כל אלו מצביעים על כך שיש הפרדה מודעת בין התחומים (לימוד תורה וקיום מצוות), ולימוד תורה אינו מצווה מן המצוות גרידא¹⁵⁰.

מצד היותו של הלימוד מצווה כשאר המצוות, הרי שלימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כקיום **מצווה לשם המצווה** (לשם מצוות הלימוד); ואילו מצד היותו של הלימוד ערך אוטונומי (ולא מצווה גרידא), הרי שלימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כלימוד **תורה לשם התורה** (לשם ידיעת התורה וקיומה)¹⁵¹. בין כך ובין כך, המושג לשמה ביחס ללימוד תורה מתפרש בהתאם להוראתו הרווחת בספרות חז"ל (ראה עמ' 235-236), דהיינו: 'לשמה' – לשם הדבר עצמו (for its own sake), ולא לשם תכלית אחרת. לאור ובהמשך לאמור, ייתכן כי לימוד תורה לשמה הוא הן לימוד לשם המצווה (מצד היותו מצווה) והן לימוד לשם התורה (מצד היותו ערך אוטונומי); ובכלל יש להזכיר כי כל ההגדרות של לשמה אינן מוציאות זו את זו, שכן האדם יכול ללמוד לשם מספר מטרות – או מתוך מספר מניעים – במקביל.

¹⁴⁶ לאם, 'תורה', עמ' 165. יש לציין, כי המושג 'לשמן', ביחס לעיסוק בתורה ובמצוות, יכול גם הוא להתפרש בשני אופנים: לשם התורה והמצוות או לשם המצוות (כאשר התורה נכללת בתוך המצוות).

¹⁴⁷ דהיינו כדי לדעת ולהבין את ההלכות והאידיאות הנעלות המצויות בתורה (או כיו"ב).

¹⁴⁸ כפי שמפרש קהתי (בפירושו לאבות ו, א): "כל העוסק בתורה לשמה – לשם ידיעת התורה וקיומה".

¹⁴⁹ כפי שמפרש המהרש"א (חידושי אגדות לנדרים סב, ע"א, ד"ה 'עשה'): "לומד לשמה לשם מצות הלמוד".

¹⁵⁰ ראה גם סמט, 'האידיאל', עמ' 35.

¹⁵¹ הסברתי כאן את הביטוי 'לשם התורה' לפי המשמעות הרחבה – לשם ידיעת התורה וקיומה, ולא לפי המשמעות הצרה – לשם ידיעת התורה. זאת משום שתכלית הלימוד אינה רק ידיעתו אלא גם עשייתו; וממספר מקורות בחז"ל אף עולה כי לימוד לשם ידיעה גרידא – ולא על מנת לעשות – הוא בגדר לימוד שלא לשמה.

ד. מצווה לשמה

בסעיף הקודם ראינו כי קיימות מספר הגדרות של לשמה ביחס ללימוד תורה, אך ביחס לקיום מצוות קיימת הגדרה מרכזית אחת ולפיה מצווה לשמה עניינה קיום **מצווה לשם מצווה** (ההגדרה הציווית), כלומר: קיום המצווה כתכלית בפני עצמה ולא כאמצעי לתכלית אחרת (למשל לצורך קבלת שכר).

הבנה זו עולה הן מאמרתו של ר' אלעזר בן פדת: "במצותיו חפץ מאד" – אר"א: במצותינו, ולא בשכר מצותיו" (בבלי ע"ז יט, ע"א), והן מאמרתו של ר' אלעזר בן ר' צדוק, המובאת להלן בשני נוסחים:

- **ספרי דברים, סוף פי' מח (מהד' פינקלשטיין, עמ' 114):** "רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: עשה דברים **לשם פעולתם**, דבר בהם לשמם"¹⁵² (המשך הדרשה מובא לעיל עמ' 241, ראה שם ובהערה 84).
- **בבלי נדרים סב, ע"א:** "רבי אליעזר בר ר' צדוק אומר: עשה דברים **לשם פעלם**"¹⁵³, ודבר בהם לשמם"¹⁵⁴. אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ואל תעשם קורדום להיות עודר בו..."

ייתכן כי חציו הראשון של המשפט המדבר על עשייה – **עשה דברים לשם פעלם** – מתייחס לקיום מצוות; ואילו חציו השני העוסק בדיבור – **ודבר בהם לשמם** – מתייחס ללימוד תורה¹⁵⁵; וייתכן כי שני חלקי המשפט מתייחסים הן ללימוד תורה והן לקיום מצוות¹⁵⁶.

בין כך ובין כך, אין ספק כי הביטוי 'לשם פעלם' (לשון הבבלי) נוגע למושג מצווה לשמה, וניתן לפרשו בשני אופנים: (א) לשם פְעָלָם – לשם עצמם (או תכליתם); (א) לשם פְעָלָם – לשם ה' (או לשם שמים).

(א) לשם פְעָלָם – לשם עצמם (לשם המצווה)

האפשרות האחת היא לומר, כי לפי ר"א בר צדוק יש לעשות את המצוות לשם פְעָלָם (או פעולתם, כגרסת הספרי), כלומר: לשם עצמם או תכליתם (עשיית המצווה לשם המצווה). כך למשל, הנותן צדקה לשמה הוא זה שנותן צדקה כדי לקיים את מצוות הצדקה, ולא כדי להשיג תועלת אישית. לפי אפשרות זו, יש אפוא לגרוס בבבלי לשם פְעָלָם; וראיה לכך ניתן להביא מהספרי הגורס: 'לשם פעולתם', וכדברי בכר: "הגירסא 'לשם פעלם' מבוארת ע"י המפרשים שהכונה היא להשיג תועלת, ואולם יותר נראה כי פירושו הוא כמו שבא בספרי בשם נקבה 'לשם פעולתם' וצריך אפוא לנקד פְעָלָם"¹⁵⁷.

¹⁵² וכעין זה גם הנוסח במדרש תנאים לדברים (הופמן) יא, כב: "עשה דברים לשם פעולתנו, ודבר במ לשמן".

¹⁵³ **פעלם** | מינכן 95, ותיקן 110 ומוסקבה-גינזבורג 1134: **פועלם**

¹⁵⁴ **לשמם** | מינכן 95 ומוסקבה-גינזבורג 1134: **לשמים**

¹⁵⁵ כך כותב לאם ('תורה', עמ' 162 והערה 20) בעקבות רבי חיים מוולוז'ין (שער ד, פרק ג, עמ' ריא-ריב).

¹⁵⁶ כך עולה מפירושו של רש"י: "**לפעלם** – לשם שמים; **ודבר בהן לשם שמים** – שתהא כל כוונתך לשמים".

¹⁵⁷ בכר, 'אגדות', א, עמ' 38 הערה 7.

(ב) לשם פעלם – לשם הקב"ה (לשם שמים)

האפשרות השנייה היא לומר, כי לפי ר"א בר צדוק יש לעשות את המצוות לשם פועלם (=יוצרים), כלומר: לשם הקב"ה¹⁵⁸ או לשם שמים¹⁵⁹. כך למשל, הנותן צדקה לשמה הוא זה שנותן צדקה בד לקיים את מצוות בוראו, ולא כדי להשיג תועלת אישית¹⁶⁰.

לפי אפשרות זו, המילה 'פעלם' כתובה בבבלי בכתיב חסר ללא ו' – **פעלם**; וראיה לכך ניתן להביא מכתבי היד של הבבלי הגורסים: "עשה דברים לשם פועלם, ודבר בהן לשמים" (ע"פ כ"י מינכן 95)¹⁶¹. חשוב לציין, כי למעשה אין הבדל עקרוני בין שתי האפשרויות – לשם המצווה או לשם שמים, היות שעשיית מצווה לשם המצווה, הרי היא כעשיית מצווה לשם שמים (כפי שכבר צוין לעיל, במסגרת ההגדרה הציווית, עמ' 250). שכן אם למשל אדם נותן צדקה כדי לקיים את המצווה ('לשם מצווה'), נכון גם לומר כי הוא נותן צדקה כדי לקיים את מצוות בוראו ('לשם שמים') שציווהו לתת צדקה. ייתכן כי הניסוח 'כדי לקיים את המצווה' הולם יותר את המושג 'לשמה' – לשם המצווה, ואילו הניסוח 'כדי לקיים את מצוות ה'" הולם יותר את המושג 'לשם שמים' – לשם הקב"ה שציווה על כך; אך עדיין אין הבדל עקרוני בין הניסוחים, שכן בסופו של דבר המצווה היא מצוות ה'.

עוד יש לציין, כי לדעת הסוברים שפירושו של המושג לשמה ביחס ללימוד תורה הוא לשם המצווה (כדי לקיים את מצוות הלימוד / מצוות בוראו), יוצא כי אין כל הבדל בין לימוד תורה לשמה לקיום מצוות לשמה – בשני התחומים פירושו של המושג לשמה הוא **לשם המצווה** (ההגדרה הציווית). אך לדעת הסוברים כי פירושו של המושג לשמה ביחס ללימוד תורה הוא לשם התורה, יוצא כי יש הבדל בין לימוד תורה לשמה שפירושו **לשם התורה** לקיום מצווה לשמה שפירושו **לשם המצווה**¹⁶².

¹⁵⁸ כך מפרש הר"ן את הביטוי 'לשם פעלם' הנזכר בבבלי: "**לפעלם** – לשם הקב"ה שפעלם וצוה עליהם".

¹⁵⁹ כך מפרש רש"י את הביטוי 'לשם פעלם' הנזכר בבבלי: "**לפעלם** – לשם שמים".

¹⁶⁰ על דברי הברייתא (בבלי פסחים ח): "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא – הרי זה צדיק גמור", כותב רש"י: "ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו". רש"י מסביר אפוא כי לנותן הצדקה יש שתי מטרות (היינו מטרה מעורבת): **מטרה א'** – כדי לקיים את מצוות בוראו = לשמה. **מטרה ב'** – כדי לזכות לחיי העוה"ב או שיחיו בניו = שלא לשמה; ומאחר שהייתה לו גם כוונה לשמה, אין הוא נחשב כעושה שלא לשמה.

¹⁶¹ לאם ('תורה', עמ' 162 הערה 20) מעיר בצדק כי מבחינת המבנה וההקבלה תיתכן או הגרסה פועלם-לשמים (=לשם שמים / הקב"ה) או פעולתם-לשמים (=לשם עצמם). הראשונה היא של כ"י מינכן והשנייה של הספרי.

¹⁶² נראה כי לדעת רש"י אין הבדל בין לימוד תורה לקיום מצוות בעניין ה'לשמה'; כך עולה מפירושו לתענית (ז, ע"א): "**לשמה** – משום כאשר צוני ה' אלהי, ולא כדי להקרות רבי", וכן מפירושו לדברי ר"א בר צדוק (ראה לעיל הערה 156). לעומת זאת, נראה כי לדעת הרא"ש (ובעקבותיו רבי חיים מוולוז'ין) יש הבדל ביניהם, שכן בפירושו (לנדרים סב, ע"א) על דברי ר"א בר צדוק מבחין הוא בין עשיית דברים (כנראה המצוות) לשם פעלם – 'לשמו של הקב"ה', לבין הדיבור בדברי תורה לשמם – "לשם התורה". ראה גם אצל לאם, שם, עמ' 162-163.

ה. בין כוונה לצאת לכוונה לשמה

בסעיף הקודם ראינו כי 'מצווה לשמה' פירושה קיום מצווה **לשם המצווה** (כדי לקיים את המצווה), **ולא לשם מטרה אחרת** (לקבל שכר וכד'). וכן כותב אורבך: "'מצווה לשמה' הכוונה לשם מצווה"¹⁶³. בסוגיית הכוונה במצוות, שנדונה בפרק הראשון, ראינו כי לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה האדם נדרש לבצע את פעולת המצווה (למשל לקרוא את פרשת שמע או לתקוע בשופר) **לשם המצווה** (כדי לקיים את המצווה), **ולא לשם מטרה אחרת** (כדי ללמוד או ללמד וכד'). כפי שכותב למשל הרא"ש (תוספות הרא"ש, ברכות יג, ע"א): "ש"מ מצות צריכות כונה – פירוש שיכוין לשם המצווה".

לאור ההבנה כי 'כוונה לצאת' היא כוונה לשם המצווה ולא לשם מטרה אחרת, וכי כוונה 'לשמה' היא כוונה לשם המצווה ולא לשם מטרה אחרת, מתעוררת השאלה, מה ההבדל – אם קיים כזה – בין 'כוונה לצאת' ל'לשמה'.

לורברבוים כותב כי אם הכוונה לצאת מתפרשת ככוונה לשם המצווה, אכן יוצא כי אין כל הבדל בינה לבין 'לשמה', וזו לשונו: "בתפיסה זו נראה שההבדל בין כוונה ללשמה נופל, כי הכוונה הנדרשת זהה מבחינת תוכנה עם המוטיבציה הרצויה. וכך מפרש רש"י בברכות את המילים 'כוונה לצאת': שיהא מתכוין לשם מצוה' (יג ע"א, ד"ה 'ש"מ'). וכן פירש הרא"ש, 'שיכוין לשם מצוה'. לפי תפיסה זו כוונה ומוטיבציה מתלכדים"¹⁶⁴.

מדברי לורברבוים עולה כי פירושם של רש"י והרא"ש למושג 'כוונה לצאת' משקף תפיסה מסוימת, אך קיימת תפיסה אחרת לפיה אין התלכדות בין 'כוונה לצאת' ל'לשמה'; וכמפורש בהמשך דבריו: "התלכדות זאת בין כוונה ללשמה היא סיבה נוספת לכך שפוסקים שונים הבינו שהדרישה לכוונה פירושה שהאדם יעשה פעולה נפרדת של התכוונות לפני ביצוע המצווה"¹⁶⁵. לפי תפיסתם של פוסקים אלו באמת אין כל חפיפה בין 'כוונה לצאת' ל'לשמה', שכן המושג 'לשמה' בוודאי מתייחס למטרה (או למניע / מוטיבציה) של מקיים המצווה, ולא לפעולה מנטאלית של התכוונות לפני ביצוע המצווה. אולם, כפי שראינו בפרק הראשון, הפירוש של רש"י והרא"ש הוא הפירוש של המושג 'כוונה לצאת' במקורות חז"ל¹⁶⁶, ועל כן הוא משקף את תפיסתם של חז"ל ולא רק את תפיסתם של רש"י והרא"ש. ממילא חוזרת השאלה, האם לפי חז"ל קיים הבדל בין המושגים 'כוונה לצאת' ו'לשמה'.

¹⁶³ אורבך 'חז"ל', עמ' 346.

¹⁶⁴ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 32 (ההדגשה אינה במקור).

¹⁶⁵ שם.

¹⁶⁶ על ההבדל בין שתי המשמעויות של המושג 'כוונה לצאת' – מטרה (בתפיסת חז"ל) לעומת התכוונות או כוונה מפורשת (בתפיסה המאוחרת) – ראה בפרק הראשון, בעיקר עמ' 55, 106-109.

להלן נראה, כי קיים הבדל בין המושגים 'כוונה לצאת' ו'כוונה לשמה' – הבדל המתבטא בארבעה היבטים¹⁶⁷ – וזאת על אף ששני המושגים מתפרשים כ'כוונה לשם מצווה', ולא לשם מטרה אחרת.

1. מטרה כאמצעי (גם כוונה לצאת) ומטרה כתכלית (כוונה לשמה)

הביטוי 'כוונה לשם מצווה' (=מטרה לקיים את המצווה) יכול להתייחס הן למצבים שבהם עשיית המצווה משמשת **כתכלית** לעצמה והן למצבים שבהם היא משמשת **כאמצעי** להשגת מטרה אחרת. 'כוונה לצאת' היא מטרה לקיים את המצווה – כאמצעי או כתכלית, ולעומת זאת 'כוונה לשמה' היא מטרה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה דווקא. לשון אחר: 'כוונה לצאת' יכולה להיות גם **מטרת ביניים** (המשמשת כאמצעי להשגת מטרה אחרת), ואילו 'כוונה לשמה' היא בהכרח **המטרה הסופית**. לשם ההמחשה, נניח מקרה שבו אדם תוקע בשופר בר"ה **במטרה** לקיים את המצווה – ולא למשל כדי ללמד את 'התינוקות' – והוא רוצה לקיים את המצווה **במטרה** לקבל שכר. במקרה זה האדם **התכוון לצאת**, שכן הייתה לו כוונה לקיים את המצווה, אך הוא **לא קיים את המצווה לשמה**, היות שמטרתו לקיים את המצווה לא הייתה תכלית לעצמה (המטרה הסופית) אלא אמצעי לקבלת שכר. חשוב לציין, כי ניתן להציג את ההבחנה בין קיום מצווה כאמצעי לבין קיומה כתכלית גם במונחים של רצון¹⁶⁸, שכן הרצון הוא המרכיב העיקרי של המטרה. בהתייחס לדוגמה הנ"ל ניתן לומר שהאדם רצה לקיים את מצוות השופר, אך לא כתכלית לעצמה אלא כאמצעי לקבלת שכר.

אך אם התוקע בשופר התכוון (או רצה) לקיים את המצווה כתכלית לעצמה (ולא כאמצעי לתכלית אחרת – קבלת שכר וכד'), נכון לומר כי הוא **התכוון לצאת** ובנוסף שהוא **קיים את המצווה לשמה**. במקרה זה, בו קיימת כוונה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה, אכן תיווצר חפיפה בין המושגים.

¹⁶⁷ לורברבוים (שם, עמ' 66-67 הערה 16) מעיר בצדק כי אין לומר שההבדל בין 'כוונה לצאת' ל'לשמה' מתבטא בכך שהמושג לשמה נוגע לקיום מצוות באופן כללי, ואילו המושג כוונה לצאת נוגע לקיום מצווה ספציפית. וזו לשונו: "אין להבחין בין מוטיבציה [=לשמה ושלא לשמה] לכוונה [=כוונה לצאת] ברמה אחרת, מבחינת היכולת לעשות אינדבידואציה של המוטיבציה. דהיינו, לשמה ולא לשמה היא בעיה של גישה לגבי כלל המצוות, אדם בדרך כלל לא חושב בעשיית מעשה מצווה ספציפי שהוא עכשיו עושה סוכה על מנת שיזכה בעולם הבא, אך כוונה תמיד קשורה בפעולה ספציפית. אך אבחנה זו איננה תקפה. משום שהבעיה של לשמה יכולה להיות קשורה גם בפעולה ספציפית. הדוגמא הקלאסית לכך הינה: 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני...'"

¹⁶⁸ ההבחנה בין 'מטרה כאמצעי' ל'מטרה כתכלית' מקבילה להבחנה בין 'רצון חיצוני' ל'רצון פנימי' (בהתאמה). ראה במבוא עמ' 20 והערה 103, וכן ראה את דבריו של דיוויס, 'רצון', עמ' 69 (ההדגשות שלהלן אינן במקור): "A distinction is often drawn between *intrinsic and extrinsic desires*. A desire is extrinsic if its object is desired as a means **to something else** that is desired, intrinsic if the object is desired **as an end in itself**. The desire to flip a light switch is typically extrinsic, since people desire to flip a light switch as a means to turn on the light. The desire to be happy is typically intrinsic, since people desire to be happy **for its own sake**, not as a means to anything else".

ראוי לציין, כי הרעיון – המתבטא במושג העשייה לשמה – שלפיו יש לקיים את המצווה **כתכלית בפני עצמה** (קיום המצווה לשם המצווה), **ולא כאמצעי** להשגת תכלית אחרת / תועלת אישית, עובר כחוט השני במשנתו של ליבוביץ¹⁶⁹; ולא עוד אלא שליבוביץ כולל תחת הרעיון של העשייה לשמה גם את מצוות התפילה. לדידו של ליבוביץ הכוונה הנדרשת בתפילה היא הכוונה לשמה¹⁷⁰, כלומר שיטת לקיים את מצוות התפילה בתור תכלית לעצמה (=להתפלל לשם קיום מצוות תפילה או לשם עשיית רצון ה'¹⁷¹) ולא כאמצעי לבקשת צרכי המתפלל, בין אם צרכיו החומריים ובין אם צרכיו הרוחניים¹⁷². להלן אביא מספר ציטוטים נבחרים מתוך כתביו של ליבוביץ (הציטוט השלישי עוסק בתפילה), היות שיש בהם כדי להמחיש ולחדד את ההבחנה החשובה בין קיום מצווה כאמצעי לבין קיומה כתכלית:

“יש להבחין בין שאלת התכלית לשאלת האמצעים בדת. דת זו – האם אמצעי היא להשגת תכלית מסוימת או שמא תכלית היא בפני עצמה... כל הצגת הדת כאמצעי לסיפוק צרכי האדם, האישיים והקיבוציים, בין צרכיו החומריים ובין צרכיו הרוחניים והנפשיים. תורה שמצוותיה אינן התכלית עצמה – עבודת ה' – אלא אמצעי להשגת תכלית אנושית מסוימת, זוהי תורה שלא לשמה”¹⁷³.

“כל פעולה שבה האדם מספק את צרכי עצמו – בין צרכים גשמיים ובין צרכים רוחניים או נפשיים – עבודת עצמו היא ולא עבודת אלהים; ואם האדם מכניס בפעולה זו משמעות דתית, נמצא

¹⁶⁹ אליבא דליבוביץ לא רק שאין התלכדות בין 'כוונה לצאת' ל'לשמה', אלא אדרבה הוא מתנגד באופן נחרץ לרעיון שצריך להתכוון לצאת לפני קיום המצווה (ראה ליבוביץ, 'רציתי לשאול', עמ' 256-257; המקור מצוטט בפרק הראשון, עמ' 128-129), אך הוא מאמץ באופן גורף – על כל המצוות – את הרעיון של העשייה לשמה. ככל הנראה ליבוביץ מבין את עניינה של הכוונה לצאת כפי שמקובל להבינה בתפיסה המאוחרת, לאמור שצריך להתכוון (או להתכוון במפורש) לפני ביצוע המצווה לצאת ידי חובתה. תביעה זו שונה כמובן מהתביעה של העשייה לשמה המתייחסת למטרה או למניע של האדם בעשיית המצווה, לאמור שצריך לעשות את המצווה לשם קיום המצווה (או בניסוח 'מניעי': בגלל הרצון לקיים את המצווה). השווה לנאמר לעיל ליד הערה 165.

¹⁷⁰ הרטמן ('מסיני לציון', עמ' 186) כותב כי "לדעתו [של ליבוביץ – א"נ] אין אדם נדרש לאמץ שום רגש דתי מיוחד בשעת עיסוקו במצוות התפילה. הכוונה בתפילה דומה לכוונה הנדרשת בקיום שאר כל המצוות; במונחים הלכתיים, זוהי 'הכוונה לצאת ידי חובה' ולא 'כוונת הלב'. לאור התנגדותו של ליבוביץ לכוונה לצאת (כנ"ל בהערה קודמת) קשה לומר כי הוא סובר שהכוונה הנדרשת בתפילה היא הכוונה לצאת, אלא לשיטתו הכוונה הנדרשת בתפילה, כביתר המצוות, היא הכוונה לשמה (כמפורש בדבריו, ראה להלן בציטוט השלישי).

הרטמן (שם) השיג על ליבוביץ, בצדק, וכתב כי "תפילה וקריאת שמע צריכות להיאמר לא מתוך ציות גרידא לסמכות האלוהים... הכוונה האמורה בתפילה ובקריאת שמע היא יחודית" (ועניינה – הכוונה לתוכן הדברים).

¹⁷¹ כפי שצוין לעיל (עמ' 250) המושג לשמה, במשמעות של לשם המצווה, חופף למושג לשם שמים, במשמעות של לשם קיום מצוות ה' / רצון ה'; ואכן המושגים לשמה ולשם שמים מתחלפים אצל ליבוביץ, ראה להלן הערה 176.

¹⁷² יודגש כי גישה זו אינה עולה בקנה אחד עם הגישה העולה ממקורות חז"ל, ראה בפרק השני עמ' 213 ואילך. אחיטוב ('התיאולוגיה', עמ' 150) מציין בצדק כי "בספרות של חז"ל נפוצה הגדרת התפילה כחובה ואף כמצווה, אבל גם בהם קשה למצוא רמז לגישה שמתאר ליבוביץ, המנתקת את התפילה לחלוטין מן הצרכים האנושיים".

¹⁷³ ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 57, 65.

הוא עושה את אלהיו אמצעי וכלי-שרת לעצמו. אין האדם עובד את ה' אלא במה שהוא מקבל עליו לקיים מצוות, שאינן אלא ביטוי לרצון ה' ולא אמצעים לסיפוק צרכיו של האדם – לא צרכיו הגשמיים, ואף לא צרכיו הרוחניים או הנפשיים. לפיכך ביטוי לעבודת-ה' היא, למשל, הנחת תפילין על כל פרטיהן ודקדוקיהן, כגון תפילין מרובעות, רצועות שחורות וכו': אין באדם עצמו שום מניע למעשה זה, ולא יוכל להיות למעשה זה שום מניע אחר מלבד עשיית רצון ה' שציווה על כך"¹⁷⁴.

א "כשהאדם המאמין המתפלל מתכוון 'לשמה', ז.א. לעבודת ה' לשם עבודת ה', 'הכוונה' שלו בתפלה היא לקיים מצוות תפלה... האדם שלא זכה להגיע לעבודת ה' הצרופה ונשאר ברמת 'שלא לשמה' – ז.א. ברמה של עבודת ה' לשם קבלת שכר – איננו מתכוון בתפלתו לקיים מצוה אלא לסיפוק צרכיו"¹⁷⁵.

א "'דתיותו של יעקב אבינו' היא 'הדת-לשמה' – תפיסת עבודת ה' לא כאמצעי להשגת תכלית אנושית, אלא כתכלית עצמה... השיפוט על המעשה אינו נקבע עפ"י עצם המעשה אלא עפ"י כוונת העושה; ואין צד שווה למעשהו של העושה לשם האדם ולמעשהו של העושה לשם-שמיים"¹⁷⁶.

2. מטרת הפעולה (כוונה לצאת) ומטרת המצווה (כוונה לשמה)

לעיל (עמ' 229) צוין, כי כאשר דנים במטרה (או במניע) של האדם תיתכן הבחנה בין מטרת הפעולה (למשל מטרת הדחיפה) למטרת העבירה (למשל מטרת הרצח). הבחנה זו רלוונטית גם ביחס למצוות. ככלל יש לומר, שהמושג כוונה לצאת מתייחס למטרת הפעולה, השאלה שעומדת על הפרק בסוגיה זו היא, למה האדם ביצע את הפעולה. מנגד, המושגים לשמה ושלא לשמה מתייחסים למטרת המצווה, השאלה שעומדת על הפרק בסוגיה זו היא, למה האדם קיים את המצווה.

לשם ההמחשה ניקח את המקרה של התוקע בשופר. ראשית, אפשר לשאול מהי מטרת הפעולה – מטרת התקיעה: למה הוא תוקע בשופר; נניח שהתשובה היא, שהוא תוקע בשופר לשם קיום המצווה ולא לשם לימוד (ז"א שיש לו כוונה לצאת). שנית, אפשר לשאול מהי מטרת המצווה: למה הוא רוצה לקיים את מצוות השופר – האם לשם קיום המצווה (או מצוות ה') או שמא לשם קבלת שכר וכד'. בשאלה זו מדובר אפוא על מטרת קיום המצווה, ולא על מטרת הפעולה – התקיעה.

¹⁷⁴ ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 28.

¹⁷⁵ ליבוביץ, 'רציתי לשאול', עמ' 231 (ההדגשות במקור). והשווה לדבריו הבאים (שם, עמ' 233): "...המתפלל מתוך עשיית חובתו, לשם קיום המצווה, ראוי שתפלתו תתקבל, שהרי הוא מתכוון לעשות רצון בוראו". וכן ראה במאמרו על התפילה, בתוך 'יהדות' בעיקר עמ' 386 (קטע מדבריו מצוטט בפרק הראשון עמ' 129).

¹⁷⁶ ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 312, 314. ליבוביץ משתמש במושג 'לשם שמים' במקביל למושג 'לשמה' גם במאמרו 'קריאת שמעי, עמ' 46-47 (סביב אותו רעיון: 'לשמה' / 'לשם שמים' = קיום המצווה כתכלית; 'שלא לשמה' / 'שלא לשם שמים' = קיום המצווה כאמצעי להשגת מאויי האדם). בעניין ה'לשמה' ו'שלא לשמה' – במצוות בכלל ובתפילה בפרט – ראה עוד בספרו של ליבוביץ, 'רציתי לשאול', עמ' 196 ואילך, וכן עמ' 226 ואילך.

3. מטרה (כוונה לצאת) ומטרה ראויה (כוונה לשמה)

הכוונה לצאת אמנם מתפרשת כמטרה (אצל חז"ל), אך היא אינה נוגעת כלל למושגים של טוב ורע או ראוי ואינו ראוי. להמחשת העניין, אציין שתי דוגמאות שנדונו במסגרת סוגיית הכוונה במצוות:

- אדם שקורא בתורה את פרשת ואתחנן – בה נמצאת פרשת שמע – ואין לו כוונה (מטרה) לקיים את מצוות ק"ש (ז"א שאין לו כוונה לצאת), אלא מטרתו היא ללמוד תורה, אינו יוצא ידי חובת מצוות ק"ש לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה¹⁷⁷. אך לא זו בלבד שאין פסול בכך שמטרתו היא ללמוד תורה, אלא נראה כי המטרה של לימוד תורה ראויה לא פחות מזו של קיום מצוות ק"ש.
- אדם שאוכל חסה (בליל הסדר) באכילה שלפני הסעודה (אכילת הכרפס), ואין לו כוונה (מטרה) לקיים את מצוות המרור – אינו יוצא ידי חובת מצוות מרור לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה. אך לא זו בלבד שאין פסול בכך שאין לו כוונה לצאת ידי חובת המרור באכילה שלפני הסעודה, אלא אדרבא טוב שכך, שכן לכתחילה יש לאכול את המרור בתוך הסעודה, לאחר אכילת המצה. סוגיית הכוונה במצוות מתייחסת אפוא לכוונתו (מטרתו) של האדם, אך לא לאיכותה, קרי – האם מדובר בכוונה (במטרה) ראויה או בכזו שאינה ראויה. לעומת זאת, סוגיית 'לשמה' ו'שלא לשמה' מתייחסת לאיכות הכוונה – המושג 'לשמה' מציין כוונה / מטרה ראויה, והמושג 'שלא לשמה' מציין כוונה / מטרה שאינה ראויה (מטרה תועלתנית).

4. מטרה כתנאי הגדרה (כוונה לצאת) ומטרה כתנאי ערך (כוונה לשמה)

לכוונה במובן של מטרה יש שני תפקידים: פעמים היא מהווה חלק מהגדרת המצווה, כלומר שהיא מגדירה את המעשה כמצווה, כך שבהגדרה לא התקיימה המצווה; ופעמים אין היא מהווה חלק מהגדרת המצווה (דהיינו שאין היא משליכה על שאלת קיום המצווה) אלא היא קובעת את ערכה¹⁷⁸.

¹⁷⁷ לפי הדעה המנוגדת הוא יצא ידי חובתו במידה שהתכוון לבצע את הפעולה – לקרוא (ולא למשל להגיה).
¹⁷⁸ בדומה לכך גם ביחס לעבירות יש לכוונה (מטרה) שני תפקידים, כפי שכותב חבה ('כוונה', עמ' 177 ואילך): "שכלולה של עבירה פלילית מותנה בקיומם של שני יסודות על ידי עובר העבירה – יסוד עובדתי ויסוד נפשי. ביסוד העובדתי כלולים ההתנהגות האסורה והתוצאה שמבקשים למנוע, ואילו היסוד הנפשי מתייחס בדרך כלל למחשבה הפלילית שמתלווה לביצוע העבירה וקובע את מידת אשמתו של העבריין. ה'כוונה' נכללת על פי רוב במסגרת היסוד הנפשי של העבירה. אולם לעתים תפקידה של הכוונה משתנה, והיא מהווה חלק מהגדרת מעשה העבירה... דהיינו כוונה המגדירה את מעשה העבירה... המדובר בכוונה במשמעות של מטרת הפעולה, המגדירה את המעשה כעבירה וקובעת האם נגרם כאן הנזק שבעבירה או באיזו עבירה מדובר... ככלל ניתן לומר שבכל עבירה שבה מופיעה דרישה לכוונה או למטרה מיוחדת, יש לבחון האם דרישה זו היא חלק מהגדרת מעשה העבירה והנזק שהעבירה באה להגן מפניו, או שמא היא מצויה במישור של היסוד הנפשי. המבחנים בעניין זה אינם חד-משמעיים, וברור שיש לבחון כל עבירה בנפרד על פי נסיבותיה".

תפקידה של הכוונה לצאת הוא להגדיר את הפעולה כמצווה. אם האדם ביצע את פעולת המצווה (למשל, תקע בשופר או קרא את פרשת שמע) לשם מטרה אחרת (למשל, לשם לימוד) – אזי הוא לא קיים את המצווה (לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה), ועליו לחזור ולקיימה. אולם, אם הוא ביצע את פעולת המצווה כדי לקיים את המצווה (כאמצעי או כתכלית) – אזי הוא קיים את המצווה. לעומת זאת, תפקידה של הכוונה בסוגיית ה'לשמה' ו'שלא לשמה' הוא לקבוע את ערכה של המצווה. אין חולק על כך שאדם שעשה מצווה שלא לשמה (למשל, קרא את שמע – במהלך תפילת שחרית – כדי לקבל שכר או לא להיענש) קיים את המצווה¹⁷⁹; השאלה שעולה היא: האם יש ערך למצווה זו וצריך לעשותה, או שמא עדיף היה אילו האדם לא היה נברא וממילא לא היה מקיים את המצווה¹⁸⁰. ברוח זו כותב לורברבוים: "בניגוד לכוונה בה קיימת עמדה על פיה אם לא כיון לא יצא ידי חובתו, לא מצינו מי שיאמר שאדם שעשה מצווה שלא לשמה לא יצא ידי חובתו. אמנם ישנן עמדות הטוענות שלעולם לא יעשה אדם מצוות שלא לשמן, וינח לו שלא נברא, אך מעבר לדברים הקשים מהסוג הזה שנאמרים עליו לא נאמר שהוא לא יצא ידי חובתו"¹⁸¹.

ביחס לעבירות כותב חבה, כי אם קיימת דרישה לכוונה יש לבחון האם דרישה זו מהווה חלק מהגדרת העבירה או שמא תפקידה הוא לקבוע את חומרתה (ראה הערה 178). עיקרון זה תקף גם לגבי מצוות. ככלל יש לומר, כי כאשר מדובר בכוונה לצאת – הכוונה מגדירה את הפעולה כמצווה (כמובן לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה), ואילו כאשר מדובר בכוונה לשמה – הכוונה מעניקה ערך רב יותר למצווה. אך ייתכנו מקרים בהם תהיה מחלוקת בשאלת תפקיד הכוונה, כך קורה למשל ביחס למקור הבא: מצות יבום קודמת למצות חליצה, בראשונה, שהיו מתכווין לשם מצוה; ועכשיו שאין מתכוונים לשם מצוה, אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום (משנה בכורות א, ז).

מדין תורה, אם מת אדם בלא בנים, נושא אחד מאחיו (היבם) את האלמנה ע"י ביאה ובכך מתקיימת מצוות ייבום. אם היבם אינו מעוניין או אינו יכול לייבם את אשת אחיו, יש לקיים את מצוות חליצה. המשנה קובעת כי דין זה היה נכון בשעה שהיבם נשא את יבמתו במטרה לקיים את מצוות הייבום.

¹⁷⁹ ראה גם את דבריו של הרבי מסאכטשאב (בהקדמתו לאגלי טל, ד"ה 'יבזה נבאר'): "אלא ודאי דכל שלא לשמה נמי מצוה היא בעצם. וע"כ בזכות מצוה זו זוכה לבוא לידי לשמה... והתינח במצוה שלא לשמה דמצוה היא עכ"פ בעצם. אבל בלא נתכוין למצוה למ"ד מצות צריכות כוונה לאו מצוה היא כלל".

¹⁸⁰ ייתכן כי גם לפי גישה זו יש ערך כלשהו במצווה שלא לשמה, שכן מאחר שהתקיימה מצווה, הרי לפחות יש כאן "ערך" של עשיית רצון האל (ועליו נוסף, אולי, הערך שיש למצווה זו – התכלית שבשבילה נאמרה). אלא שנראה כי אליבא דגישה זו הכוונה הפסולה משווה לפעולה ערך שלילי-נגדי הגובר על הערך החיובי; ועל כן בשקלול הכולל יוצא כי אין ערך (ואולי אף נותר ערך שלילי) במצווה שלא לשמה, ולכן עדיף היה שלא לעשותה.

¹⁸¹ לורברבוים, 'כוונה', עמ' 8.

אולם, מאחר שעכשיו היבם אינו מתכוון לשם מצווה (אין מדובר כאן על העדר כוונה, אלא על כוונה 'שליטת' – לשם מטרת תועלתיות¹⁸²), עליו לקיים את מצוות החליצה אף אם הוא מעוניין לייבם¹⁸³. לאור דברי המשנה מתעוררת השאלה, מה הדין אם היבם בא על היבמה שלא לשם קיום המצווה, אלא לשם מטרה אחרת (למשל לשם אישות): האם הוא לא קיים את מצוות הייבום – ועליו לחזור ולקיימה – ומכאן שהכוונה לשם מצווה מהווה חלק מהגדרת המצווה ויש להקבילה לכוונה לצאת; או שמא הוא קיים את מצוות הייבום, הגם שאין ראוי לקיים כך את המצווה, ומכאן שהכוונה לשם מצווה אינה מהווה חלק מהגדרת המצווה אלא היא קובעת את ערכה ויש להקבילה לכוונה לשמה.

בשאלה זו נחלקו כבר האחרונים – שתי הדעות מסוכמות היטב באנציקלופדיה התלמודית: "בא היבם על יבמתו ולא נתכוין לשם מצוה, שקנאה"¹⁸⁴, כתבו אחרונים שקיים המצוה אף להסוברים מצות צריכות כונה – שאין אדם יוצא ידי מצוה אלא אם כן נתכוין לעשותה לשם מצוה – שכיון שקנאה, ממילא מתקיימת המצוה, ויש מהאחרונים מצדדים לומר שלהסוברים שמצוות צריכות כוונה, כל שלא נתכוין לשם מצוה לא יצא ידי חובתו, ואף על פי שקנאה, חייב לבא עליה שוב לקיים המצוה"¹⁸⁵.

אני סבור כי הכוונה לשם מצווה אינה מהווה חלק מהגדרת מצוות הייבום (כדעה הראשונה המובאת באנצ' התלמודית), לאמור שהיבם קיים את מצוות הייבום אף אם לא התכוון לשמה (=לשם המצווה), אלא לשם השגת תועלת אישית. חיזוק להבנה זו ניתן להביא מהברייתא הבאה:

אבא שאול אומר: הכונס את יבמתו לשם נוי, ולשום אישות, ולשום דבר אחר – כאילו פוגע בערוה, וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר; וחכמים אומרים: 'יבמה יבא עליה' (דברים כה, ה) – מכל מקום (בבלי יבמות לט, ע"ב).

אבא שאול אומר כי אם כוונתו של היבם פסולה (לשם תועלתו¹⁸⁶) גם מעשה הייבום פסול מכל וכל; ולעומתו אומרים חכמים, כי העיקר הוא שהיבם יבצע את מעשה הייבום, וללא כל תלות במטרתו. אולם, נראה כי גם אבא שאול מודה שהיבם קיים את המצווה, חרף כוונתו הפסולה, שהרי אין הוא אומר שהמצווה לא התקיימה (או שהיבם לא יצא ידי חובתו), אלא הוא אומר: "כאילו פוגע בערוה, וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר".

¹⁸² בבבלי יבמות לט, ע"ב) מנויות המטרות הבאות: "הכונס את יבמתו לשם נוי [=משום שהיא יפה או כדי ליהנות מיופייה], ולשום אישות [=כדי לקיים יחסי אישות או כדי להיות נשוי], ולשום דבר אחר".
¹⁸³ בבבלי (שם) נאמר כי זוהי דעת אבא שאול, אך חכמים סבורים כי גם עכשיו מצוות ייבום קודמת, עיין שם.
¹⁸⁴ ראה משנה יבמות ו, א.

¹⁸⁵ אנציקלופדיה תלמודית ערך 'ייבום', כרך כא, טור רצד (להפניות ראה שם בהערות).

¹⁸⁶ מכאן ראה נוספת לכך שיש לקשור בין הסוגיה הנדונה למושגים לשמה ושלא לשמה (=מטרה תועלתנית).

ו. לשמה ומלאכה שאינה צריכה לגופה

בפרק הראשון (עמ' 116-118) נערכה השוואה בין סוגיית כוונה במצוות לסוגיית 'דבר שאין מתכוין'. בפרק הנוכחי ראוי לציין נקודת דמיון בין סוגיית לשמה לסוגיית 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', אשר נוגעת להבחנה בין ביצוע פעולה לשם עצמה (או כתכלית לעצמה) לבין ביצועה כאמצעי למטרה אחרת. ראשית יש לציין, כי בתלמוד הבבלי¹⁸⁷ קיימת הנחה לפיה ר' שמעון ור' יהודה חולקים בדין 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', כאשר הראשון מחייב והשני פוטר¹⁸⁸, ולמשל: "הא רבי יהודה, דאמר: מלאכה שאין צריכה לגופה – חייב עליה. הא רבי שמעון, דאמר: מלאכה שאין צריכה לגופה – פטור עליה"¹⁸⁹. שתי דוגמאות שכיחות למלאכה שאינה צריכה לגופה הן: המכבה נר 'בשביל החולה שישן' (ראה שבת ל, ע"א), ו'החופר גומא [=שקע באדמה] בשבת ואינו צריך אלא לעפרה" (ראה שבת עג, ע"ב). המכבה את הנר 'בשביל החולה שישן' מתכוון (או רוצה) לכבות את הנר, אך אין לו צורך בכיבוי הנר **לשם עצמו** – בשביל הנר (כדי 'להבהב' את הפתילה כך שתדלק היטב להבא¹⁹⁰), אלא הוא עושה זאת **לצורך תכלית אחרת** – כדי לאפשר לחולה לישון. בדומה לכך, החופר גומא 'ואינו צריך אלא לעפרה', מתכוון (או רוצה) לחפור את הגומא, אך אין לו צורך בחפירת הגומא **לשם עצמה** – בשביל הגומא, אלא הוא עושה זאת **לצורך תכלית אחרת** – כדי לקחת את העפר ('לכסות צואה' [רש"י, על אתר])¹⁹¹. ניתן לומר כי במלאכה שאינה צריכה לגופה האדם רוצה לבצע את המלאכה (למשל לחפור גומא), אך לא **כתכלית לעצמה** (לצורך הגומא) אלא **כאמצעי למטרה אחרת** (לצורך העפר)¹⁹²; ובדומה לכך במצווה שלא לשמה האדם רוצה לקיים את המצווה, אך לא כתכלית לעצמה אלא כאמצעי למטרה אחרת.

¹⁸⁷ המושג 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אינו מופיע במשנה וביתר המקורות התנאיים. בדומה למושג 'דבר שאין מתכוין', ולמושגים נוספים, גם המושג הנדון נוצר בבבלי מתוך מגמה להגדיר עיקרון או כלל רחב שעומד מאחורי המקרים שנדונו במשנה. ראה בפרק הראשון עמ' 121, וכן ראה גולדברג, 'שבת', עמ' 207 הערה 19.

¹⁸⁸ ההנחה כי ר' שמעון פוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה נמצאת גם בירושלמי, אך בניסוח אחר: "ר' שמעון אומר: עד שיהא לו צורך בגופו של דבר" (שבת: ב, ה, ה ע"א; ז, ב, י ע"א; שם יג, ג, יד ע"א; ביצה א, ג, ס ע"ב).

¹⁸⁹ שבת קה, ע"ב. למקורות נוספים הקושרים בין ר' שמעון או ר' יהודה למלאכה שאינה צריכה לגופה, ראה: שבת: מב, ע"א; עג, ע"ב; צד, ע"ב; קז, ע"ב; קכא, ע"ב; חגיגה י, ע"א; סנהדרין פה, ע"א; זבחים צב, ע"א.

¹⁹⁰ ראה: בבלי שבת לא, ע"ב (ורש"י שם, ד"ה 'כר' שמעון'); ירושלמי שבת ב, ה, ה ע"א.

¹⁹¹ אגב, ההבדל בין 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (כדוגמת החופר גומא כדי לקחת את העפר) לבין 'פסיק רישיה' (כדוגמת הסוגר את דלת ביתו שעה שידוע כי יש צבי בתוך הבית ובסגירת הדלת יהיה הצבי ניצוד, ראה במבוא עמ' 13 והערה 70) הוא שבמלאכה שאינה צריכה לגופה האדם **רוצה** לבצע את המלאכה אך לא לצורך גופה / עצמה, ואילו בפסיק רישיה האדם אינו רוצה לבצע את המלאכה אך הוא **יודע** כי זו נעשית. במונחים משפטיים-פילוסופיים ניתן לומר כי במלאכה שאינה צריכה לגופה קיימת כוונה ישירה (=מטרה או רצון), אך זו משמשת כאמצעי ולא כתכלית, ואילו בפסיק רישיה קיימת כוונה עקיפה (=ידיעה או מודעות).

¹⁹² ראה על כך גם במבוא עמ' 38 והערה 197, ובהפניות שם (ובייחוד ראה את ההפניה לדברי המשנה ברורה).

ז. מעלתה של העשייה לשמה

לעיל ראינו (עמ' 265), כי ביחס לעשייה שלא לשמה עולה השאלה, האם יש ערך לעשייה זו או שמא היא פסולה וטוב היה אילו לא הייתה נעשית כלל; אך אין חולק על ערכה הרב של העשייה לשמה¹⁹³. תפיסה זו מוצאת את ביטויה במספר מקורות המלמדים כי יש ערך מסוים גם בעשייה שלא לשמה, ואולם ערכה של העשייה לשמה הנו נשגב לאין ערוך:

- רבא אומר כי לעושים שלא לשמה ניתן חסד 'עד שמים' בלבד, ואילו לעושים לשמה ניתן חסד 'מעל שמים' (בבלי פסחים נ, ע"ב).
 - רבי אלעזר בן פדת אומר כי תורה שלא לשמה היא 'תורה שאינה של חסד' (אך עדיין היא תורה), ואילו תורה לשמה היא 'תורה של חסד' (בבלי סוכה מט, ע"ב).
 - במסכת כלה רבתי כתוב כי ביחס לעוסקים שלא לשמה נאמר: 'אשה ריח לה' (ריח בלי ניחוח), ואילו ביחס לעוסקים לשמה נאמר: 'ריח ניחוח אשה לה' (ע"פ כ"י פארמה, ראה לעיל עמ' 255).
 - ביחס לאלישע בן אבויה אומר רבי: "מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים ראו מה העמיד [=בנות ראיות], מי שהוא יגע בתורה לשמה על אחת כמה וכמה" (ירושלמי חגיגה ב, א, עז ע"ג).
- פרט למקורות אלו, קיימים גם מקורות המלמדים על ההשפעה העצומה שיש ללימוד תורה לשמה על המציאות בכלל ועל הלומד בפרט.

(א) ההשפעה של העיסוק בתורה לשמה על המציאות כולה

אמר רבי אלכסנדר: כל העוסק בתורה לשמה, משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, שנאמר: או יחזק במעזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי (ישעיהו כז, ה). רב אמר: כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה, שנאמר: ואשם דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ (שם נא, טז). רבי יוחנן אמר: אף מגין על כל העולם כולו, שנאמר: ובצל ידי כסיתך. ולוי אמר: אף מקרב את הגאולה, שנאמר: ולאמר לציון עמי אתה (בבלי סנהדרין צט, ע"ב).

¹⁹³ המושג 'עשייה' (לשמה או שלא לשמה) יכול להתייחס הן ללימוד תורה והן לקיום מצוות. על כך שהמושג 'עשייה' יכול להתייחס ללימוד תורה השווה את "הלמד" שלא לעשות נוח לו שלא נברא" (ספרא בחוקותי א, ה) עם "העושה" שלא לשמה נוח לו שלא נברא" (בבלי ברכות יז, ע"א; ובילקו"ש, תתע, הגרסה היא: "וכל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא"); ועל כך שמושג זה עשוי להתייחס לקיום מצוות ראה את המקור הבא: "...אם כן יגזור מיתה על הרשעים ואל יגזור על הצדיקים, אלא שלא יהו הרשעים עושים תשובה שלרמיות, שלא יהו אומרים: כלום הצדיקים חיים, אתמהא, אלא שהן מסגלין מצוות ומעשים טובים, אתמהא, אף אנו נסגל מצוות ומעשים טובים, נמצאת עשייתן שלא לשמה" (בראשית רבה ט [מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 70-71]). כדאי לציון, כי גם המושג 'עיסוק' (לשמה או שלא לשמה) יכול להתייחס הן ללימוד תורה והן לקיום מצוות, ראה את המאמר הבא: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה..." (בבלי פסחים נ, ע"ב).

על-פי מקור זה, העוסק בתורה לשמה משפיע הן במישור המאגי ("משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה" או "כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה"), הן במישור הקוסמי-אוניברסאלי ("מגין על כל העולם כולו") והן במישור האסכטולוגי ("מקרב את הגאולה").
קולא מעלה שאלה מעניינת: האם הלומד צריך לכוון בלימודו למטרות אלו (למשל, ללמוד במטרה להגן על העולם כולו או לקרב את הגאולה), או שמא אין כאן אלא תיאור תוצאותיו של הלימוד, המושגות דווקא על ידי לימוד בכוונה פשוטה יותר¹⁹⁴ (למשל, ללמוד בכוונה לקיים את מצוות ה'). מפשט הדברים עולה האפשרות השנייה, רוצה לומר, **התוצאה** של העיסוק בתורה לשמה היא עשיית שלום (או תיקון) בעליונים ובתחתונים, הגנה על העולם כולו וקירוב הגאולה.

(ב) ההשפעה של העיסוק בתורה לשמה על הלומד עצמו

רבי מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה. ולא עוד, אלא שכל העולם כלו כדי הוא לו. נקרא ריע, אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות, **ומלבשתו** ענוה ויראה, **ומכשרתו** להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן, **ומרחקתו** מן החטא, **ומקרבתו** לידי זכות, ונהנין ממנה עצה ותושיה בינה וגבורה, שנאמר: לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה (משלי ח, יד). **ונותנת** לו מלכות וממשלה וחקור דין, ומגלין לו רזי תורה, ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו, **ומגדלתו ומרומתו** על כל המעשים (אבות ו, א).

לכאורה יש קושי מסוים בדבריו של רבי מאיר, שכן הזכייה ב'דברים הרבה' – כתמריץ או כפרס – אינה עולה בקנה אחד עם הלימוד 'לשמה' שמתאפיין בהיותו לימוד שלא על מנת לקבל פרס או שאר טובות הנאה. תשובה לשאלה זו עשויה להתברר מתוך ההשוואה בין דברי ר' מאיר לאלו של רבא: מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים; שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר: ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם... לעושים לשמה, ולא לעושים שלא לשמה (ברכות יז, ע"א).

כפי שצוין לעיל (עמ' 248), מקור זה תומך בהגדרה המעשית של לימוד לשמה (= לימוד על מנת לעשות), זאת רואים בייחוד מדברי רבא לפיהם תכלית ה'חכמה' (או הלימוד) היא המעשה או 'מעשים טובים'. מאחר שתכלית התורה היא "לתקן" את האדם – להביאו לידי 'תשובה ומעשים טובים' – אזי יוצא כי כאשר אדם לומד תורה מתוך מטרה לעשותה (בשונה מזה שלומד 'בועט'), **התוצאה** תהיה שהוא

¹⁹⁴ קולא, 'תורה', עמ' 7.

יהפוך לאדם מוסרי יותר. מנגד, כאשר אדם לומד תורה ואין בכוונתו לקיימה (הלומד שלא על מנת לעשות), **התוצאה** עלולה להיות שהוא יבעט אף באנשים שגידלוהו ולימדוהו, חרף ידיעותיו בתורה. לאור האמור, נראה כי הזכייה ב'דברים הרבה', עליה מדבר רבי מאיר, אינה בבחינת פרס אלא היא **תוצאה** של הלימוד. לאמור: כאשר האדם לומד תורה לשמה – לשם התורה¹⁹⁵ – התורה תעצב את אישיותו, וממילא הוא יהיה עניו, ירא, צדיק, חסיד, ישר, נאמן ועוד; שכן התורה: "**מלבשתו** עונה ויראה, **ומכשרתו** להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן, **ומרחקתו** מן החטא, **ומקרבתו** לידי זכות וכו'"¹⁹⁶.

על כך שהלימוד לשמה כביכול בורא (או מעצב) מחדש את הלומד ניתן ללמוד גם מכלה רבתי: דתניא ר' עקיבא אומר: כל הקורא שלא לשמה, נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, שנאמר: 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם', לעשייה נתתים ולא לדבר אחר. דבר אחר: 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם', כל הקורא ושונה לשמה, מעלה עליו הכתוב **כאלו עשה עצמו**, שנאמר: 'ועשיתם אותם' (כלה רבתי ה, א [מהד' היגר, עמ' 276-277]).

מבריינתא זו עולה בבירור כי הלומד שלא לשמה הוא הלומד שלא על מנת לעשות, ולעומתו הלומד לשמה הוא הלומד על מנת לעשות; זאת למדים מדברי הפסוק 'ועשיתם אותם' – 'לעשייה נתתים'. ניתן להבחין בניגוד שבין הלומד שלא לשמה עליו נאמר כי 'נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו' – עדיף היה אילו לא היה **נברא**, לבין הלומד לשמה עליו נאמר 'כאלו עשה עצמו' – כאילו **נברא** מחדש¹⁹⁷. דרשה מקבילה לזו שבמסכת כלה רבתי מובאת בבבלי בשמו של רבא:

'ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם' (דברים כט, ח). רבא אמר: **כאלו עשאו**

לעצמו, שנאמר: ועשיתם אתם, אל תקרי אֲתֶם אלא אֲתֶם (סנהדרין צט, ע"ב).

המילה אותם כתובה בתורה בכתיב חסר ללא ו' – 'ועשיתם אתם'. מכאן נוצרה הדרשה לפיה כאשר האדם עושה את מצוות התורה – 'ועשיתם אתם', הוא כביכול עושה גם את עצמו – 'ועשיתם אתם'. יוצא כי קיימים יחסי גומלין בין הלומד לבין התורה: מצד אחד, הלומד נדרש לקיים את התורה – 'לעשייה נתתים', ומצד שני, בכך שהלומד מקיים את התורה הוא כביכול בורא את עצמו מחדש – 'כאילו עשה עצמו'; שכן, כאמור, 'התורה לשמה' משפיעה על הלומד ומעצבת את אישיותו.

¹⁹⁵ קהתי (על אבות ו, א) מפרש כאן את המושג לשמה: 'לשם ידיעת התורה וקיומה'. לעיל (הערה 110) כתבתי כי פירושו הולם את ההגדרה של 'לשם התורה' במשמעות הרחבה (=שילוב של ההגדרה השכלית והמעשית). מעבר לכך יש לומר, כי אדם שלומד תורה במטרה לקיימה מן הסתם יושפע מלימודו, אך ייתכן (ואף סביר) כי גם הלומד לשם ידיעת הלימוד או לשם הלימוד עצמו (מתוך הכרת ערך התורה וכד') יושפע מהתורה לטובה.

¹⁹⁶ אם כי יש דברים שזיקתם ללימוד אינה כה ברורה, כמו: "נקרא ריע, אהוב, אוהב את המקום, אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות" או "והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו". השווה קולא, שם.

¹⁹⁷ מדברי רבי מאיר אף עולה כי כל העולם **נברא** בשביל הלומד לשמה – "כל העולם כולו כדאי הוא לוי".

ח. לימוד תורה וקיום מצוות שלא לשמה

כפי שנכתב לעיל (עמ' 264 ועוד), לימוד שלא לשמה מציין לימוד שנעשה לשם מטרה שאינה ראויה. בספרות חז"ל ניתן למצוא מספר מטרות אשר עשויות לענות על הקריטריון של לימוד שלא לשמה:

א. הלומד כדי להשיג כבוד או מעמד חברתי

- "שלא יאמר אדם: אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי, אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה..." (בבלי נדרים סב, ע"א).
- "רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם"¹⁹⁸ וכו'" (משנה אבות ד, ה ומקבילות).

ב. הלומד כדי לקבל שכר בעולם הזה או כדי להתפרנס

- "שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאעשיר..." (ספרי דברים [פינקלשטין] מא ומקבילות).
- "רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם"¹⁹⁹ (אבות, שם).

ג. הלומד כדי לקבל שכר בעולם הבא

"שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאעשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא" (ספרי, שם).

ד. הלומד כדי לקבל פרס

"אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס"²⁰⁰ (משנה אבות א, ג ומקבילות).

ה. הלומד כדי שלא להיענש

"פרוש מאהבה"²⁰¹, פרוש מיראה"²⁰² – אמרו ליה אביי ורבא לתנא: לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (בבלי סוטה כב, ע"ב).

¹⁹⁸ ר"ע מברטנורא (שם): "שלא תאמר אלמוד בשביל שאקרא רבי ויושיבוני בראש".

¹⁹⁹ הרמב"ם (פירוש המשנה, שם): "אל תעשה התורה קרדום לחפור בה, כלומר: אל תחשבה כלי לפרנסה".
²⁰⁰ ביחס להבדל שבין שכר לפרס כותב הרמב"ם (פירוש המשנה, שם): "פרס ייקרא הגמול אשר יגמול האדם מי שאינו חייב לו בדיון, אלא יעשה זה על דרך החסד וההטבה, כמי שיאמר לעבדו, או לבנו הקטן, או לאשתו: עשה כך, ואתן לך דינר או שנים. וזה הוא ההבדל בין פרס ושכר, כי השכר חייבים בו בדיון".

²⁰¹ רש"י: "פרוש מאהבה – מאהבת שכר המצות".

²⁰² רש"י: "מיראה – של עונשין". וכן מפרשים התוס' ד"ה 'לעולם יעסוק': "עוסק שלא לשמה, כגון מיראת היסורין כי הכא ומאהבת קיבול פרס, שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שצוהו על כך אלא להנאתו".

ו. הלומד שלא על מנת לעשות

יאם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם'. הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא (ספרא בחוקותי [ווייס] א, ה ומקבילות). רש"י ותוספות מבינים כי הלומד שלא על מנת לעשות – לומד כדי לקנטר²⁰³. אך לדעתי אין הכרח להבנה זו, מאחר שיתכן כי הלומד שלא על מנת לעשות – לומד לשם צבירת ידע או מתוך סקרנות אינטלקטואלית גרידא וכד'.

כדאי לציין, כי לאם – בעקבות ר' חיים – מחלק את הלימוד 'שלא לשמה' לשלוש רמות של חומרה: א. 'שלא לשמה' החמור ביותר הוא לימוד תורה כדי לקנטר.

ב. 'שלא לשמה' חמור פחות הוא לימוד תורה כדי להשיג תועלת אישית: כבוד, שכר וכיו"ב.

ג. 'שלא לשמה' קל הוא לימוד תורה מתוך הרגל או שגרה – המהווה "מעין לימוד ניטראלי"²⁰⁴,

שאינו בו לא מזכותה של 'לשמה' ואף לא מגנותה של 'שלא לשמה'²⁰⁵.

על אף שהנושא של 'שלא לשמה' נדון בספרות חז"ל בעיקר סביב לימוד תורה (ראה בעמ' הקודם), העיקרון תקף גם ביחס לקיום מצוות. זאת ניתן ללמוד בייחוד מאמרתו המפורסמת של רבי אלעזר: 'במצותיו חפץ מאד' – אמר רבי אלעזר: במצותיו, ולא בשכר מצותיו (בבלי ע"ז יט, ע"א).

כך כותב גם אורבך: "כל עניינה של שמחה של מצווה קשור בקיום מצוות לשמן, כלומר קיום מצוות לא כדי שיזכה על ידי כך לכבוד, מעמד והכרה, אלא משום שנצטווה עליהן וכביטוי לאהבת ה'... אם אדם חושב על שכר המצווה, בשעה שהוא מקיימה, אין זה נחשב כקיום המצווה לשמה"²⁰⁶.

²⁰³ רש"י (ברכות ז, ע"א): "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא – פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר". וכן כותבים גם התוספות בברכות שם ("דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנתר חביריו"), ובמקומות נוספים.

²⁰⁴ בהקשר לעושה מתוך הרגל ושגרה יש להעיר שתי הערות: ראשית, העושה מתוך שגרה (=ללא התכוונות מודעת בשעת הפעולה) מתכוון לצאת (ראה בפרק הראשון עמ' 60-61, 106-107), אך לא בהכרח מתכוון לשמה. שנית, לימוד מתוך שגרה אינו חופף ללימוד 'ניטראלי', שהרי גם לומד מתוך שגרה יש מניע כלשהו (שהניע אותו לבצע את המעשה), ובדרך כלל אין מדובר על מניע ניטראלי, אלא על מניע חיובי או תועלתני. כך למשל, אם יישאל הלומד "מתוך שגרה": למה (או לשם מה) הוא לומד תורה? אזי תשובתו עשויה להיות שהוא לומד תורה משום שנצטווה או כדי לקיים את המצווה (מניע חיובי), או להבדיל – כדי לא להיענש (מניע תועלתני).

²⁰⁵ לאם, 'תורה', עמ' 174-175. בהערה, שם, מציין לאם כי דברי רש"י בפסחים (נ, ע"ב, ד"ה 'שפל ונשכר') – המתייחסים לאדם שאינו עובד כל השבוע וגם אינו עובד בערב שבת – קרובים להיות באותו גדר ניטראלי שלפנינו: "ואף על גב דלא לשום מצוה מיכוין [=השובת בע"ש] – מצוה שלא לשמה מיהא הויא... (רש"י). במקרה זה אכן מדובר על מניע ניטראלי, שכן האדם הני"ל אינו שובת בערב שבת מתוך מניע חיובי (כדי שלא לעבוד בע"ש), אך הוא גם אינו שובת מתוך מניע שלילי של תועלת אישית; אלא הוא שובת בגלל שהוא עצלן.

²⁰⁶ אורבך, 'חז"ל', עמ' 342 (ההדגשות אינן במקור).

ט. היחס האמביוולנטי כלפי עשייה שלא לשמה

היחס במקורות חז"ל כלפי העשייה שלא לשמה הוא אמביוולנטי:

מחד גיסא, מצויים ביטויים קשים כנגד העושה שלא לשמה: "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא"²⁰⁷, "כל הקורא שלא לשמה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו"²⁰⁸; "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות"²⁰⁹; "כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם"²¹⁰; "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם"²¹¹ ("המשתמש" עשוי להיות הן זה שלומד תורה – פעילות רצויה כשלעצמה – לשם הפקת תועלת²¹², והן זה שכבר למד ועתה בא להפיק תועלת אישית מתורתו²¹³). מאידך גיסא, יש מקורות המביעים עמדה סובלנית וסלחנית כלפי העשייה או העושים שלא לשמה. עמדה זו מוצאת ביטוי במספר מימרות²¹⁴, כאשר המפורסמת שבהן היא זו של רב יהודה בשם רב: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה"²¹⁵.

²⁰⁷ בבלי ברכות יז, ע"א. והשווה: ספרא בחקותי (ווייס) א, ה; ירושלמי: ברכות א, ב, ג ע"ב; שבת א, ב, ג ע"ב; ויקרא רבה (מרגליות) לה, ז. בספרא ובירושלמי המאמר נשנה בסתם, ובויקרא רבה בשם ר' חיייה.

²⁰⁸ כלה רבתי (היגר) ה, א. והשווה: ירושלמי: ברכות א, ב, ג ע"ב; שבת א, ב, ג ע"ב; ויקרא רבה (מרגליות) לה, ז; שמות רבה מ, א; תנחומא: פרשת עקב, ו; פרשת כי תבוא, ד. בכלה רבתי האמרה מיוחסת לרבי עקיבא, ובשאר המקומות היא מיוחסת לרבי יוחנן.

²⁰⁹ בבלי תענית ז, ע"א: "תניא, היה רבי בנאה אומר: כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים... וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, שנאמר: יערף כמטר לקחי, ואין עריפה אלא הריגה".
²¹⁰ משנה אבות ד, ה. ראה בהערה 212.

²¹¹ בבלי נדרים סב, ע"א: "ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם". אמרת ר' יוחנן מקבילה לזו של הלל באבות (א, יג; ד, ה): "ודישתמש בתגא חלף" (ר"ע מברטנורא: "המשתמש בכתרה של תורה כאדם המשתמש בכליו, חלף ועבר מן העולם. תגא בלשון ישמעאל כתר").

²¹² ההקשר המקורי שבו נזכר "המשתמש" (וכן "הנהנה") הוא במשנה העוסקת במטרות / במניעים ללימוד: "רבי ישמעאל בנו אומר: הלומד על מנת ללמד... והלומד על מנת לעשות... רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם. וכך היה הלל אומר: ודישתמש [=המשתמש] בתגא חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם" (משנה אבות ד, ה).

²¹³ ראה בבבלי (נדרים סב, ע"א) את הסיפור על אודות רבי טרפון אשר "השתמש" בתורתו כדי להינצל.

²¹⁴ למשל: "רב ספרא בטר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, ובין התלמידים העוסקים בתורתך, בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה. וכל העוסקין שלא לשמה, יהי רצון שיהו עוסקין לשמה" (בבלי ברכות טז ע"ב - יז ע"א). במקורות נוספים המביעים עמדה סובלנית כלפי עיסוק שלא לשמה, ראה בעמ' 268.

²¹⁵ דברי רב יהודה בשם רב נזכרים בתלמוד הבבלי במקומות הבאים: פסחים נ, ע"ב; נזיר כג, ע"ב; סוטה כב, ע"ב; סוטה מז, ע"א; סנהדרין קה, ע"ב; הוריות י, ע"ב; ערכין טז, ע"ב. בירושלמי חגיגה א, ז, עו ע"ג, האמרה מיוחסת לרב הונא: "רב חונה אמר למד תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה את בא לשמה". אמרה זו מובאת בשמו של רב הונא גם בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא טו - איכה, ה, ובאיכה רבה (בובר) פתיחתא ב. במסכת כלה רבתי (היגר) ה, א, האמרה מובאת בשם חכמים.

ביחס לאמרתו של רב, שואל קולא: מהו היחס בין חלקה הראשון של האמרה ('לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה') לחלקה השני ('שמתוך שלא לשמה בא לשמה'); האם הלשון: 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה' מבקשת לתת צידוק לעשייה שלא לשמה, או שמא היא חלק נספח בלבד ויש לעשייה זו ערך בפני עצמה. לפי האפשרות הראשונה אין ערך עצמי לעשייה שלא לשמה, ורק על בסיס התקווה שהיא תוביל ל'לשמה' ניתן לה היתר על ידי רב, ואילו לפי האפשרות השנייה יש ערך מסוים גם בעשייה שלא לשמה – ערך שאינו מותנה בכך שהיא תוביל ל'לשמה'²¹⁶.

קולא מסיק, בצדק, כי לדעת רב יש ערך עצמי לעשייה שלא לשמה, ומשום כך 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה'; ויחד עם זאת התקווה היא 'שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה', שהרי ככלות הכול השאיפה היא להגיע לידי עשייה לשמה – שערכה רב יותר מעשייה שלא לשמה. הבנה זו עולה גם מסוגיית הגמרא שלהלן, אשר משווה בין דעותיהם של רב ורבא.

רבא רמי: כתיב 'כי גדל עד שמים חסדך' (תהלים נז, יא) וכתיב 'כי גדל מעל שמים חסדך' (שם קח, ה), הא כיצד? כאן – בעושיין לשמה, וכאן – בעושיין שלא לשמה²¹⁷. וכדרב יהודה²¹⁸, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה (בבלי פסחים נ, ע"ב).

לדעת רבא יש ערך מסוים גם בעשייה שלא לשמה, שכן העושים שלא לשמה זוכים בחסד 'עד שמים', אך ערכה של העשייה לשמה נשגב לאין ערוך, שכן העושים לשמה זוכים בחסד 'מעל שמים'. הגמרא אומרת כי דעתו של רבא מקבילה לזו של רב יהודה בשם רב²¹⁸, שאמר: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה...". מתוך ההשוואה בין דעת רבא לדעת רב ניתן להסיק כי לפי שניהם (כך לפחות הבין העורך אשר השווה בין דעותיהם) יש ערך מסוים גם בעשייה שלא לשמה²¹⁹. לעיל ראינו, כי קיימים מקורות המגנים בתוקף את העושים שלא לשמה ('ינוח לו שלא נברא וכד'); וכנגד זה, קיימים מקורות המביעים סובלנות כלפי העושים שלא לשמה, תוך מתן עידוד לעשייה זו. לאור זאת מתעוררת השאלה, כיצד ניתן ליישב – או האם בכלל ניתן ליישב – בין מקורות אלו.

²¹⁶ קולא, 'תורה', עמ' 5.

²¹⁷ העשייה לשמה או שלא לשמה, הנזכרת בדברי רבא, מתייחסת כנראה הן ללימוד תורה והן לקיום מצוות (נראה שכך גם הבין עורך הסוגיה אשר השווה בין דברי רבא לדברי רב: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות'). על כך שהמושג 'עשייה' יכול להתייחס גם ללימוד ראה לעיל הערה 193. וכן ראה לאם, 'תורה', עמ' 143 הערה 3.

²¹⁸ וכדרב יהודה | מינכן 95 וותיקן 134: וכדרב יהודה אמר רב; מינכן 6, אוקספורד 23, ותיקן 109, ותיקן 125, לונדון 9 וניו יורק 1608: כדרב יהודה אמר רב

²¹⁹ ראה גם קולא, שם, עמ' 6 הערה 24.

קיימות שלוש אפשרויות לתרץ קושיה זו :

האחת – לטעון כי אין סתירה בין המקורות, אלא באמת אין ערך עצמי בעשייה שלא לשמה, והעושה כן נוח לו שלא נברא'. אך במישור הנורמטיבי-חינוכי יש להורות כי צריך לעסוק בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, מתוך תקווה שבסופו של דבר יבוא לעסוק בהן לשמה.

השנייה – לטעון כי אין סתירה בין המקורות, אלא הם מתייחסים לשני סוגים של 'שלא לשמה': הסוג הלגיטימי הוא לימוד לשם כבוד, שכר וכיו"ב; והסוג הפסול לחלוטין הוא לימוד לשם קנטור. **השלישית** – לטעון כי אכן קיימת סתירה בין המקורות, ויש ליחסה לשתי תפיסות עולם שונות²²⁰. להלן אתייחס לכל אחת מן האפשרויות בנפרד.

1. אפשרות א – המישור האידיאי והמישור הנורמטיבי (על-פי הרמב"ם)

הרמב"ם נשאל על הסתירה שבין מאמר חז"ל: "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" (להלן מאמר א), לבין מאמרם: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (להלן מאמר ב); וזו תשובתו :

הנהו תרי מימרי [=אותן שתי מימרות] בעוסק בתורה לשמה ושלא לשמה לא קשיין אהדדי, שמתרויהו שמעינן [=אינן קשות זו על זו, שמשתייהן שומעים אנו] שאין ראוי לעסוק אלא לשמה, ולשמה הוא העיקר. ולא נצטוינו אלא לעסוק בה לשמה, והעוסק שלא לשמה רתוי [=ראוי] לו שלא נברא. ואף על פי כן, טוב הוא העֶסוק בה שלא לשמה מזה שלא עסק בה כל עיקר, שזה שעסק בה שלא כהוגן, הואיל ועסק – מתוך שלא לשמה יבוא לשמה²²¹.

הרמב"ם מתרץ כי מי שלומד שלא לשמה באמת ראוי היה אילו לא היה נברא (מאמר א), אך עדיין עדיף שהוא ילמד שלא לשמה מאשר שלא ילמד בכלל, שכן מתוך שלא לשמה יבוא לשמה (מאמר ב). הרמב"ם מבחין אפוא בין המישור האידיאי-מהותי לפיו אין ערך עצמי לעיסוק שלא לשמה והעוסק שלא לשמה פסול מכל וכל, לבין המישור הנורמטיבי-חינוכי לפיו לעולם יעסוק ואפילו שלא לשמה. לאור זאת מובן מדוע הרמב"ם אינו מביא בהלכותיו את המאמר הראשון – 'העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא' – שהרי אין לו כל משמעות מבחינה פרקטית-הלכתית, בעוד שאת המאמר השני מביא הוא בהלכות תשובה (י, ה) ובהלכות תלמוד תורה (ג, ה). ואלו הם דבריו (בהלכות תלמוד תורה, שם): "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

²²⁰ במידה שקיימות שתי תפיסות שונות אזי ייתכן כי הן נתהוו על רקע מציאות היסטורית או חברתית שונה.

²²¹ תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, כרך ב, סימן תנה. וכן ראה שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קנב.

החיסרון בתירוץ הרמב"ם נעוץ בכך שממספר מקורות בחז"ל משתמע כי יש ערך מסוים גם בעשייה שלא לשמה (ראה בעמ' 268), ולא רק מצד התקווה שהיא תוביל ללשמה. תפיסה זו משתקפת בייחוד מדברי רבא לפיהם לעושים שלא לשמה ניתן חסד 'עד שמים'. לאור זאת, קשה לומר כי מוסכם על הכול שמבחינה עקרונית-מהותית אין כל ערך בעשייה שלא לשמה, ושהעושה כן נוח לו שלא נברא.

2. אפשרות ב – שני סוגים של 'שלא לשמה' (על-פי רש"י ותוספות)

רש"י ובעלי התוספות סבורים כי קיימים שני סוגים של 'שלא לשמה' – האחד לגיטימי והאחר פסול. לדידם המקורות המוקיעים מכל וכל את העושה שלא לשמה עוסקים באדם שלומד על מנת לקנטר (או להתנצח) ולפגוע באחרים²²², באצטלה של מלחמתה של תורה²²³, בעוד אלו המביעים יחס סובלני כלפי העושה שלא לשמה עוסקים במי שלומד כדי להשיג כבוד וכד'.

○ רש"י (ברכות יז, ע"א): "העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" – פירוש: שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו (דף נ', ב') אמרינן: רבא רמי, כתיב עד שמים חסדך, וכתיב מעל השמים, כאן – בעוסק שלא לשמה כו', והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו".

○ תוספות (תענית ז, ע"א): "וכל העוסק בתורה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המות" – וקשה והלא אמרינן (פסחים דף נ:): לעולם יעסוק אדם בתורה אע"ג שאינה לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ויש לומר דתרי שלא לשמה הוי [=ששתי שלא לשמה יש], דמה שאמרינן לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה היינו כלומר כדי שיקרא רבי או כדי שיכבדוהו, ומה שאמרינן הכא כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות היינו מי שלומד לקנטר".

ניתן לבסס את הטענה בדבר שני סוגים של 'שלא לשמה' על שתי ראיות מרכזיות:

ראשית, המקורות בהם מופיעים הביטויים 'נוח לו שלא נברא', ו'נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם', עוסקים במי שלומד שלא על מנת לעשות (ראה לעיל עמ' 245-248), ולא במי שלומד כדי להיקרא רבי או כדי לקבל שכר וכד'.

שנית, במסכת ברכות (יז, ע"א) אומר רבא²²⁴ כי "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", ואילו במסכת פסחים (נ, ע"ב) הוא אומר כי ביחס לעושים שלא לשמה נאמר: "כי גדל עד שמים חסדך". ההבחנה בין שני סוגים של 'שלא לשמה' מאפשרת לומר, כי אין סתירה בין שני מאמריו של רבא²²⁴, אלא הראשון עוסק במי שלומד כדי לקנטר, ואילו השני עוסק במי שלומד כדי להיקרא רבי וכד'.

²²² על-פי התוספות (נזיר כג, ע"ב, ד"ה 'שמתוך'; 'ברכות יז, ע"א, ד"ה 'העושה') הקנטור נועד "לקפח אחרים".

²²³ ראה גם לאם, 'תורה', עמ' 142, 175.

²²⁴ אך ראה לעיל (עמ' 248) כי ייתכן שהמאמר – "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" – אינו מדברי רבא.

אולם, ההבחנה בין שני הסוגים של 'שלא לשמה', תוך הקביעה כי האחד לגיטימי (לשם כבוד וכד') והאחר פסול (לשם קנטור וכד'), קשה משתי סיבות:

ראשית, יש מאמרים השוללים באופן נחרץ לימוד לשם מטרה תועלתנית (השגת כבוד, שכר וכד') – ואין מדובר בהם על לימוד על מנת לקנטר – כדוגמת מאמרו של רבי צדוק (אבות ד, ה ומקבילות): רבי צדוק אומר: אל תעשה עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר: ודישתמש בתגא חלף, הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם.

רבי צדוק מתייחס בדבריו לאדם שלומד כדי להשיג כבוד (עטרה להתגדל בהם) או פרנסה (קרדום לחפור בהם); ובכל זאת, אין כל גילוי של סובלנות כלפיו, אלא אדרבה הוא נוטל חייו מן העולם. ממקור זה עולה, כי כל עיסוק בתורה הנעשה לשם סיפוק צרכיו של הלומד פסול מכל וכל; ואין זה משנה אפוא האם מטרתו של הלומד היא לקנטר או להשיג כבוד וכד'.

שנית, הראיה לדעת רב, כי יש ערך גם לעיסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה, נלמדת בבבלי מבלק: והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות ואע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושנים קרבנות²²⁵ שהקריב בלק מלך מואב, זכה ויצתה ממנו רות, שיצא ממנו שלמה שכתוב ביה: אלף עולות יעלה שלמה (מלכים א ג, ד), ואמר רבי יוסי בן חוני: רות בתו של עגלון בנו של בלק היתה (סוטה מז, ע"א²²⁶).

הלימוד מבלק, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה, נעשה באופן הבא: **מתוך שלא לשמה** – הקורבנות שהקריב בלק נועדו לאפשר את קללת ישראל, ולכן הם הוקרבו 'שלא לשם מצווה' (כדברי רש"י²²⁵); **בא לשמה** – זכה שמזרעו יצא שלמה (מצאצאיה של רות) שהקריב קורבנות לשמה²²⁷.

בלק הקריב קורבנות שלא לשמה – כדי שבלעם יצליח לקלל את ישראל – ובכל זאת זכה למה שזכה. מסתבר שכוונתו של בלק לפגוע בישראל, ולהשמידם, גרועה לפחות כמו זו של הלומד על מנת לקנטר. מעניין לציין, כי בלק השתמש בקורבנות כדי לפגוע בישראל, ובדומה לכך הלומד לשם קנטור משתמש בתורה²²⁸ – שתכליתה היא "לתקן" – כדי לפגוע באחרים (ובכך הוא מסלף את תכלית התורה).

ממקור זה – המצדד בעיסוק שלא לשמה תוך הסתמכות על מעשה בלק – עולה בעליל כי יש מעלה בלימוד תורה ובקיום מצוות אף בשעה שהם נעשים לשם מטרה שפלה, כדוגמת קנטור או התנצחות.

²²⁵ רש"י (נזיר כג, ע"ב): "ארבעים ושנים קרבנות – משבע מזבחות שערך בגי' מקומות, ועל כל אחד ואחד העלה פר ואליל שהם י"ד לכל מעמד ומעמד, וגי' פעמים י"ד עולין מ"ב, וקרבנותיו של בלק הוּוּ שלא לשם מצוה".

²²⁶ למקבילות ראה: נזיר כג, ע"ב; סנהדרין קה, ע"ב; הוריות י, ע"ב.

²²⁷ ראה גם מהרש"א, חידושי אגדות להוריות י, ע"ב, ד"ה 'שמתוך'.

²²⁸ ההשוואה בין התורה לקורבנות, שצוינה לעיל (עמ' 254), עשויה גם היא להצביע על הקשר בין שני המקרים.

3. אפשרות ג – שתי גישות מנוגדות (על-פי כלה רבתי)

עצם העיסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה (בין אם לשם קנטור ובין אם לשם כבוד) עשוי לעורר את השאלה: האם יש לדון את העושה לפי כוונותיו וממילא ראוי לגנותו, שהרי כוונתו פסולה; או שמא יש לדון אותו לפי מעשיו וממילא ראוי לתמוך בו, שהרי אחרי הכול הוא עושה מעשה חיובי – מצווה. האפשרות שתוצע כעת אינה רואה כל צורך ליישב בין המקורות, היות שהיא מכירה בקיומן של שתי גישות מנוגדות בספרות חז"ל – האחת מגנה בתוקף את העושה שלא לשמה (להלן הגישה השוללת), בעוד האחרת סובלנית כלפיו (להלן הגישה הסובלנית). בחינת אפשרות זו תיעשה תוך חלוקה לשני מישורים: המישור הראשון – היחס לעשייה שלא לשמה בספרות התנאית ובספרות האמוראית; המישור השני – החכמים המגנים את העשייה שלא לשמה לעומת אלו המגלים סובלנות כלפיה.

(א) היחס לעשייה שלא לשמה בספרות התנאית ובספרות האמוראית

מעניין לראות, כי כל המקורות התנאיים המתאימים – במישרין או בעקיפין – לעשייה שלא לשמה שוללים אותה מכל וכל. לא מצאתי אף לא מקור תנאי אחד אשר תומך או מקבל עשייה שלא לשמה. להלן יובאו ברצף המקורות התנאיים המביעים עמדה נחרצת נגד הלומד (או העושה) שלא לשמה:

- **משנה אבות ד, ה:** "רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר: ודישתמש בתגא חלף²²⁹, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם".
- **משנה אבות א, ג:** "הוא היה אומר [=אנטיגנוס איש סוכו]: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוּו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס".
- **ספרא בחוקותי (ווייס) א, ה:** "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם. הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא".
- **ספרי דברים (פינקלשטין) פיסקא מח:** "רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: עשה דברים לשם פעולתם דבר בהם לשמם. הוא היה אומר: ומה בלשצר שנתמש בכלי בית המקדש, וכלי חול היו, נעקרו חייו מן העולם הזה ומן העולם הבא, המשתמש בכלי שנברא בו העולם [=בתורה] על אחת כמה וכמה שיעקרו חייו מן העולם הזה ומן העולם הבא".
- **ספרי דברים (פינקלשטין) פיסקא שו:** "היה רבי בניה אומר: אם עשית דברי תורה לשמם דברי תורה חיים לך, שנאמר: כי חיים הם למוצאיהם (משלי ד, כב); ואם לא עשית דברי תורה לשמם הם ממיתים אותך, שנאמר: יערף כמטר לקחי (דברים לב, ב), ואין עריפה אלא לשון הריגה".

²²⁹ הביטוי 'ודישתמש בתגא חלף' נמצא גם באבות א, יג, ופירושו: המשתמש בכתרה של תורה חולף מן העולם.

לעומת זאת, בספרות האמוראית ניתן למצוא את שתי הגישות – הגישה השוללת והגישה הסובלנית. המאמרים הקשים כנגד העושה שלא לשמה המצויים במקורות האמוראיים: "נוח לו שלא נברא" (או בלשון אחרת: "נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם"); "נעשית לו סם המות"; "המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם" (והראיה מבלשצר), אין בהם חידוש של ממש – כולם מושתתים על הנאמר כבר במקורות התנאיים²³⁰.

לעומת זאת, מאמרו של רב יהודה בשם רב: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה', כמו גם מאמרים נוספים התומכים בעיסוק שלא לשמה, משקפים גישה חדשה אצל חז"ל – גישה שלא ניתן למצוא לה בסיס במקורות התנאיים.

קשה לקבוע באופן חד משמעי איזו גישה (השוללת או הסובלנית) היא הדומיננטית בספרות האמוראית. אך לאור העובדה שהמאמר: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה', על גרסאותיו השונות, מופיע פעמים רבות – למעלה מעשר פעמים – במקורות האמוראיים (בייחוד בבבלי, אך גם במקורות הארצישראליים, ראה הערה 215), וזאת מבלי לכלול מאמרים נוספים התומכים בעיסוק שלא לשמה (ראה עמ' 268), דומה כי הגישה הדומיננטית בספרות האמוראית היא הגישה הסובלנית.

(ב) החכמים המגנים את העשייה שלא לשמה לעומת אלו המגלים סובלנות כלפיה

רוב רובם של התנאים שוללים באופן נחרץ לימוד הנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה. הגישה השוללת מיוחסת לתנאים הבאים: הלל (אבות א, יג); ר' עקיבא (כלה רבתי ה, א); ר' מאיר (שם); רבי צדוק (אבות ד, ה); רבי אלעזר בן רבי צדוק (ספרי דברים מח); רבי בניה (שם, שו); ר' חייה (ויק"ר לה, ז).

התנא היחיד והראשון שניתן לייחס לו עמדה חיובית כלפי לימוד שלא לשמה הוא רבי יהודה הנשיא (רבי). זאת לנוכח הסיפור הבא הנמצא בירושלמי (חגיגה ב, א, עז ע"ג):

מצילין תיק הספר עם הספר, תיק תפילין עם התפילין, מצילין לאלישע אחר בזכות תורתו.

לאחר ימים הלכו בנותיו ליטול צדקה מרבי. גזר רבי ואמר: 'אל יהי לו מושך חסד ואל

יהי חונן ליתומיו' (תהלים קט, יב). אמרו לו: רבי, אל תבט במעשיו הבט בתורתו. באותה

השעה בכה רבי וגזר עליהן שיתפרנסו. אמר: מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים

ראו מה העמיד, מי שהוא יגע בתורה לשמה על אחת כמה וכמה.

²³⁰ המאמר: "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" (בבלי ברכות יז, ע"א) מקביל למאמר: "שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא" (ספרא בחוקותי א, ה). המאמר: "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" (בבלי תענית ז, ע"א) מקביל למאמר: "ואם לא עשית דברי תורה לשמם הם ממותים אותך" (ספרי דברים, פסקא שו). המאמר: "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם" (בבלי נדרים סב, ע"א) מקביל למאמר: "ודישתמש בתגא חלף" (משנה אבות א, יג; ד, ה).

קביעתו של רבי לפיה אלישע בן אבויה ('אחרי') למד תורה שלא לשמה, מבוססת על ההנחה כי אדם שלומד תורה אך מעשיו מקולקלים הוא בגדר לומד שלא לשמה, שכן הוא אינו מיישם את לימודו²³¹. אליבא דרבא תכלית התורה היא להביא את לומדיה לידי 'תשובה ומעשים טובים' (ברכות יז, ע"א). לימודו של אלישע בן אבויה לא הביאו לידי תשובה ומעשים טובים²³², או בלשון אחרת, מעשיו לא תאמו את ידיעותיו הרבות בתורה; ומשום כך נתפס הוא כלומד שלא לשמה. אלישע בן אבויה מסמל יותר מכל את ההפרדה שבין תלמוד למעשה, וכפי שאומרות בנותיו לרבי: "אל תבט במעשיו הבט בתורתו"²³³.

בארי כותבת כי "רבי בוכה, כנראה, בגלל שהוא מכיר בצדקת טיעונו של הבנות. בכיו הוא אות להכרה בטעותו, להתרגשות ולתמורת הלב. הוא משנה את דעתו ואת החלטתו וגוזר על הבנות שתתפרנסנה. ואכן, בבנות אלישע עצמן ניתן לראות את ההוכחה החיה לצדקתן: תורתו של האב נשתמרה בבנות העניות עד שהן מסוגלות לעשות את המעשה הנכון (פנייה צנועה אל רבי, פרנס הדור, בשם זכויותיהן על פי דין), ואף לנהל דיון הלכתי עם חכם כרבי, ולצאת ממנו כשידן על העליונה"²³⁴.

דברי רבי החותמים את הסיפור באים ללמד כי יש מעלה גם בלימוד שלא לשמה, שכן בזכות תורתו של אלישע – ולמרות מעשיו – הוא זכה לבנות ראויות ('ראו מה העמיד'). הקל וחומר של רבי הוא אפוא שאם יש מעלה גם ללומד שלא לשמה, הרי שמעלתו של הלומד לשמה נשגבה לאין ערוך²³⁵.

²³¹ על כך שקיימת הנחה יסודית בספרות חז"ל לפיה אדם שלומד שלא על מנת לעשות או שמעשיו מקולקלים נחשב כלומד שלא לשמה, השווה לאם, 'תורה', עמ' 144.

²³² מעניין לציין, כי דווקא בשמו של אלישע בן אבויה מובאת ביקורת נוקבת כלפי אדם ש'למד תורה הרבה' ו'אין בו מעשים טובים'; סביר כי ביקורת זו מופנית גם כלפי אלישע עצמו: "אלישע בן אבויה אומר: אדם שיש בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה, למה הוא דומה? לאדם שבונה אבנים תחילה ואחר כך לבנים, אפילו באים מים הרבה ועומדין בצידין אין מחין אותן ממקומן. ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה, למה הוא דומה? לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר כך אבנים, אפילו באים מים קימעא מיד הופכין אותן... אדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה, למה הוא דומה? לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר כך אבנים, אפילו יורדין עליו גשמים קימעא מיד נימוק והולך לו... ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה, [למה הוא] דומה? לכוס שאין לו פסיפס, שכיון שנתמלא הכוס נהפך על צידו ונשפך כל מה שבתוכו... ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה הרבה, [למה הוא] דומה? לכוס שאין לו פסיפס, כיון שרוכב עליו זורקו בבת ראש" (אדר"ן נו"א, כד [מהד' שכטר, עמ' 77]).

ארבע הדוגמאות שמביא אלישע באים ללמד כי אדם שלומד תורה ואין בו מע"ט – יסודותיו רעועים וסופו ליפול. על גדולתו של אלישע בתורה ניתן ללמוד בייחוד מכך שרבי מאיר, תלמידו, המשיך ללמוד תורה מפיו אף לאחר יציאתו לתרבות רעה, ראה למשל בבלי חגיגה טו, ע"ב; ורש"י (שם, ד"ה 'גדולי') כותב: "היודע לזיזר [שלא ילמוד] מעשיו – יכול ללמוד תורה מפיו".

²³⁴ בארי, 'תרבות רעה', עמ' 84.

²³⁵ דבריו של רבי מבטאים את אותו עיקרון שנלמד מדברי רבא (בבלי פסחים נ, ע"ב) כי לעושים שלא לשמה ניתן חסד 'עד שמים', ואילו לעושים לשמה ניתן חסד 'מעל שמים'.

לעיל ראינו, כי רוב רובם של התנאים שוללים מכל וכל לימוד הנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה. להלן נראה כי בקרב האמורים קיימת מגמה הפוכה – רוב רובם של האמוראים מגלים יחס סובלני וסלחני כלפי לימוד או עשייה שלא לשמה.

הגישה הסובלנית מיוחסת לאמוראים הבאים: רב יהודה בשם רב (בבלי פסחים נ, ע"ב); רבא (שם); רבי שמואל בר רב יצחק, רבי חייה בר אבא ורב הונא (ירושלמי חגיגה א, ז, עו ע"ג); רבי אלעזר בן פדת (בבלי סוכה מט, ע"ב); רב ספרא (בבלי ברכות טז ע"ב - יז ע"א); ריש לקיש (בבלי נזיר כג, ע"א).

האמורא היחיד השולל באופן נחרץ לימוד תורה וקיום מצוות הנעשים מתוך כוונה שאינה ראויה הוא רבי יוחנן.

במקומות רבים בספרות חז"ל מובא בשם רבי יוחנן, כי הלומד תורה ואין בכוונתו לקיימה (הלומד שלא על מנת לעשות) – נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו²³⁶; ובלשון הירושלמי (ברכות א, ב, ג ע"ב): ואמר רבי יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם.

כאורה, ניתן היה לטעון כי רבי יוחנן מביע עמדה תקיפה ביותר נגד הלומד שלא על מנת לעשות – אשר מייצג את הדרגה הנמוכה ביותר של הלומד שלא לשמה – אך גם הוא יביע יחס סובלני וסלחני כלפי הלומד לשם השגת כבוד, שכר וכד'. ואולם, טענה זו נסתרת לנוכח המקור הבא:

ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר: ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש [=בכלי בית המקדש] שנעשו כלי חול, שנאמר: ובאו בה פריצים וחיללוהו (יחזקאל ז, כב), כיון שפרצום נעשו חול – נעקר מן העולם, דכתיב: בה בליליא קטיל בלשצר (דניאל ה, ל), המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם – על אחת כמה וכמה (בבלי נדרים סב, עא).

רבי יוחנן סבור כי המשתמש בתורה לצורך השגת טובת הנאה (למשל, כדי להשיג כבוד או שכר²³⁷) נעקר מן העולם. לשיטתו של רבי יוחנן לימוד תורה הנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה פסול לגמרי.

²³⁶ ירושלמי: ברכות א, ב, ג ע"ב; שבת א, ב, ג ע"ב; ויקרא רבה (מרגליות) לה, ז; שמות רבה מ, א; תנחומא: פרשת עקב, ו; פרשת כי תבוא, ד.

²³⁷ כפי שציינתי לעיל (עמ' 273), "המשתמש" בתורה יכול להיות הן זה שכבר למד ועתה בא להפיק תועלת אישית מתורתו והן זה שלומד תורה לשם השגת תועלת אישית, חיזוק להבנה הראשונה ניתן להביא מהסיפור על ר' טרפון המובא לפני מאמרו של ר' יוחנן (ראה בבבלי, שם). חיזוק להבנה השנייה ניתן להביא ממאמרו של ר' אלעזר בן ר' צדוק המובא מספר שורות לאחר מאמרו של ר' יוחנן (בבבלי, שם): "עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ואל תעשם קורדום להיות עודר בו, וקל וחומר: ומה בלשצר שלא נשתמש אלא בכלי קדש שנעשו כלי חול – נעקר מן העולם, המשתמש בכתרה של תורה – על אחת כמה וכמה" (עטרה להתגדל בהם' = בשביל כבוד, 'קורדום להיות עודר בו' = בשביל שכר או פרנסה).

ר' יוחנן הולך בעקבות הלל שאמר: "ודישתמש בתגא חלף" (אבות א, יג; שם ד, ה). אין כל ספק כי הפירוש הפשוט לדברי הלל הוא: המשתמש בכתרה של תורה חולף מן העולם (ראה גם הערה 211). אולם, ריש לקיש פירש את מאמרו של הלל באופן אחר (בבלי מגילה כח, ע"ב):

ודאשתמש בתגא חלף, תני ריש לקיש: זה המשתמש במי ששונה הלכות, כתרה של תורה. כלומר: ריש לקיש סבור כי האדם שחולף מן העולם הוא זה שלוקח תלמיד חכם להיות משמשו, ולא זה שמשתמש בתורה עצמה לצורך השגת טובת הנאה.

ייתכן מאוד, כי ריש לקיש הוציא את דברי הלל מידי פשוטם, היות שהוא לא הסכים עם הדעה לפיה הלומד תורה כדי להשיג טובת הנאה 'נעקר מן העולם' (כדברי ר' יוחנן), או שאין כל ערך ללימודו.

ההבדל בין גישותיהם של ר' יוחנן וריש לקיש עולה מפורשות בסוגיה הדנה במצוות אכילת הפסח: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' (הושע יד, ז)? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה²³⁸, זה שאכלו לשום מצוה – וצדיקים ילכו בס', וזה שאכלו לשום אכילה גסה – ופושעים יכשלו בס'. אמר ליה ריש לקיש: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד! (בבלי נזיר כג, ע"א).

רבי יוחנן מבחין בין אלו שאוכלים את קרבן הפסח 'לשום אכילה גסה' (כדי להשביע את רעבונם), לאלו שאוכלים את קרבן הפסח 'לשום מצוה' (כדי לקיים את מצוות אכילת הפסח). על הראשונים – שכוונתם לשם תאוה, הוא קורא 'ופושעים יכשלו בס'²³⁹, ועל האחרונים – שכוונתם לשם מצווה, הוא קורא 'וצדיקים ילכו בס'. אבל ריש לקיש חולק עליו ואומר: אדם זה "רשע" אתה קורא לו?! אמנם הוא לא עשה מצווה מן המובחר, שכן כוונתו אינה ראויה, אך עדיין הוא מקיים את המצווה²⁴⁰. מכאן עולה, כי לדעתו של רבי יוחנן העיקר בקיום המצווה הוא הכוונה, וממילא אין ערך למצווה הנעשית מתוך כוונה שאינה ראויה, שהרי ביחס לעושים כן הוא אומר: "ופושעים יכשלו בס".

כנגד זה, סובר ריש לקיש כי העיקר בקיום המצווה הוא המעשה. מיותר לציין, כי ריש לקיש מכיר בעדיפותה של מצווה הנעשית מתוך כוונה ראויה (שהיא בגדר 'מצווה מן המובחר'), אך לשיטתו יש ערך גם במצווה הנעשית מתוך כוונה שאינה ראויה, שהרי ככלות הכול האדם מקיים את המצווה.

²³⁸ רש"י: "או מחמת תאוה שאכלו ברעבון" (בהגהות מהר"ב רנשבורג כותב שאין לגרוס "או" ברש"י הנ"ל).

²³⁹ נראה שגם ר' יוחנן מודה כי אותם שאכלו את קרבן הפסח מתוך תאוה – יצאו ידי חובת המצווה. שכן אין הוא טוען, כי הם לא יצאו ידי חובתם או שעליהם לחזור ולאכול את קרבן הפסח לשם המצווה; אלא טענתו היא שקיום מצווה בדרך זו פסול לגמרי. ראה בעניין זה גם בעמ' 265 והערה 179.

²⁴⁰ ראה גם אורבך, 'חז"ל, עמ' 343.

חיזוק להבנה שיש קשר בין יחס שלילי או חיובי לעשייה שלא לשמה לבין הדגשת הכוונה או המעשה (בהתאמה), ניתן להביא מהמקור הבא :

נדה שנאנסה וטבלה – אמר **רב יהודה אמר רב** : טהורה לביתה (רש"י: 'ליזקק לבעלה')...
ורי' יוחנן אמר : אף לביתה לא טהרה... היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה? אילימא דאנסה
חבירתה ואטבלה, כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא!... א"ר פפא : לר' נתן – שנפלה מן
הגשר, ולרבנן – שירדה להקר (בבלי חולין לא, ע"א-ע"ב).

מחלוקת רב ור' יוחנן עוסקת בשאלה : מה הדין במקרה של טבילה ללא כוונה? או ביתר פירוט : מה
דינה של נדה שביצעה את מעשה הטבילה, אך לא הייתה לה כוונה (מטרה) לטבול – האם עלתה לה
טבילה והיא מותרת לבעלה, או שמא לא עלתה לה טבילה ועליה לחזור ולטבול²⁴¹.

רב פפא מעלה שני מקרים בהם ארעה טבילה ללא כוונה : הראשון – נפילה למים מן הגשר (לר' נתן);
והשני – ירידה למים כדי לרחוץ (לרבנן)²⁴².

ייתכן מאוד, כי רב מתיר את האשה לבעלה, היות שלדעתו המעשה הוא העיקר, ובמקרים שלפנינו
מעשה הטבילה נעשה; ואילו ר' יוחנן אוסר את האשה לבעלה, היות שלדעתו הכוונה היא העיקר,
ובמקרים שלפנינו האשה לא התכוונה לטבול.

אם נכונים הדברים, אזי ניתן לומר שר' יוחנן מתנגד באופן נחרץ לעשייה שלא לשמה, היות שלשיטתו
הכוונה היא העיקר, וכוונתו של לומד התורה או מקיים המצווה פסולה, ובלשונו :

אמר ר' **יוחנן** : כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם (בבלי נדרים סב, עא).

אמר **רבי יוחנן**... וזה שאכלו לשום אכילה גסה – ופושעים יכשלו במ (בבלי נזיר כג, ע"א).

כנגד זה, רב תומך בעשייה שלא לשמה, היות שלשיטתו המעשה הוא העיקר, ובסופו של דבר האדם
לומד תורה או מקיים מצווה. להלן מאמרו של רב יהודה בשם רב (בבלי הוריות י, ע"ב ומקבילות) :

אמר **רב יהודה אמר רב** : לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך
שלא לשמה בא לשמה; שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע, זכה ויצתה ממנו רות.

²⁴¹ חלק מהפוסקים סוברים כי מחלוקת רב ורבי יוחנן עוסקת בשאלה האם מצוות צריכות כוונה; ומכך שרב
התיר את האשה לבעלה הבינו כי הוא סובר שמצוות לא צריכות כוונה, ומכך שרבי יוחנן אסר את האשה
לבעלה הבינו כי הוא סובר שמצוות צריכות כוונה. כנגדם, יש פוסקים הסוברים כי אין להשליך ממחלוקת זו,
בעניין טבילת הנדה, על סוגיית הכוונה במצוות, היות שטבילת הנדה היא רק הכשר מצווה ולא גוף המצווה.
להרחבה בסוגיה זו ובשיטות הפוסקים, ראה : שו"ת מנחת יצחק חלק ט, סימן צב; שו"ת שבט הלוי חלק ד,
סימן ט; שו"ת יביע אומר חלק ו - יורה דעה סימן כט.

²⁴² ההבדל בין המקרים נעוץ בכך שבמקרה הראשון הנדה לא התכוונה אף לבצע את הפעולה – לרחוץ במים
(ולכן היא בגדר 'מתעסק'), ואילו במקרה השני היא התכוונה לבצע את פעולת הרחיצה, אך לא לשם טבילה.

התפיסה לפיה יש ערך גם בעיסוק שלא לשמה מקבלת סימוכין בשני התלמודים: הבבלי מביא ראייה מהמקרה של 'בלק הרשעי' (כנ"ל בעמ' הקודם), ואילו הירושלמי מביא ראייה משני פסוקים בירמיהו: "מי האיש החכם ויבן את זאת ויאשר דבר פי ה' אֵלָיו ויגִדָה על מַה אֶבְדָה הָאָרֶץ נִצְתָה כַּמְדָּבָר מִבְּלִי עֵבֶר. וַיֹּאמֶר ה' עַל עֲזָבְכֶם אֶת תּוֹרָתִי" (ירמיהו ט, יא-יב).

על פסוקים אלו מבוססת הדרשה הבאה בירושלמי (חגיגה א, ז, עו ע"ג):

רבי חונה רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: מצאנו שויתר הקב"ה לישראל על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל מאסם בתורה לא וויתר. מה טעמא: ויאמר יי' על אשר עשו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים אין כתיב כאן, אלא ויאמר יי' על עזבם את תורתו. אמר רבי חייה בר בא: אותי עזבו אוותרה, שמא את תורתו שמרו, שאילו אותי עזבו ותורתו שמרו, השאור שבה היה מקרבן אצלי. רב חונה אמר: למד תורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה את בא לשמה²⁴³.

מן הפסוקים בירמיהו נלמד, כי חורבן הבית (הראשון) נגרם רק בגין עזיבת התורה – "על מה אבדה הארץ... על עזבם את תורתו" (ולא על ע"ז, ג"ע וש"ד; כפי שמקובל לחשוב). מכאן מסיק הירושלמי כי הקב"ה ויתר לישראל על שלוש העבירות החמורות בתורה, והוא אף היה מוותר להם אילו עזבו אותו²⁴⁴ ("אותי עזבו אוותרה"), אך על דבר אחד הקב"ה לא היה מוכן לוותר – על עזיבת התורה. הירושלמי בא ללמד כי גם במקרה קיצוני, כדוגמת עשיית עבירות חמורות או עזיבת ה', יש לעסוק בתורה, שכן השאור (או המאור) שבה יכול להחזיר את האדם למוטב, ואף להביאו לידי לימוד לשמה. בדברי הירושלמי יש הכרעה חד משמעית לטובת העמדה הסובלנית, נוכח השיקול כי עיסוק בתורה אף במחיר של כוונה פסולה או מצב רוחני ומוסרי ירוד, עדיף על פני נטישת התורה לגמרי.

לאור האמור יוצא, כי לא ניתן בהכרח ליישב בין מקורות חז"ל, בסוגיית השלא לשמה, ולטעון כי יש להבחין בין המישור האידיאי למישור הנורמטיבי (שיטת הרמב"ם) או שיש להבחין בין שני סוגי 'שלא לשמה' – לשם קנטור או לשם כבוד (שיטת רש"י ותוס'), שכן סביר כי מדובר בגישות שונות. בספרות התנאית ובעמדות המיוחסות לתנאים (פרט לזו של רבי), לימוד תורה הנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה נשלל באופן חד משמעי, ואילו בספרות האמוראית ובעמדות המיוחסות לאמוראים (פרט לזו של רבי יוחנן – אשר המשיך בקו התנאי), קיימת מגמה ברורה לתמוך בעיסוק שלא לשמה.

²⁴³ במקבילה באיכה רבה (פתיחתא ב [מהד' בובר, עמ' 3]) הנוסח הוא: "...הלואי אותי עזבו ותורתו שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה, השאור שבה היה מחזירן למוטב. ר' הונא אמר למוד תורה אעפ"י שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". בובר מעיר (שם, הערה יב) כי יש הגורסים 'המאור שבה' (וכן הוא בדפוס וילנא).

²⁴⁴ מסתבר כי כבר בעבירה של עבודה זרה יש משום עזיבת ה', ראה פני משה, על אתר, ד"ה 'אותי עזבו'.

יש לציין, כי התפנית המפורשת והעקבית – מן העמדה התנאית – מצויה בעיקרה אצל אמוראי בבל (רב ותלמידיו – רב יהודה ורב הונא²⁴⁵), אך אין להבין מכך כי יש הבדל עקרוני בין גישת אמוראי בבל לזו של אמוראי ארץ ישראל (ובראשם ר' יוחנן)²⁴⁶; אלא ההבדל העקרוני הוא בין התנאים לאמוראים. הטענה כי קיימות שתי גישות בספרות חז"ל היא הסבירה ביותר, והיא אף מקבלת חיזוק ממסכת כלה רבתי. בשל חשיבות המקור הוא יובא להלן בשלושה נוסחים:

כלה רבתי ח (מהד' הדפוס)	כלה רבתי ה, א (מהד' היגר)	כ"י פארמה (1803)
ר' מאיר אומר.	ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה.	ר' מאיר אומר כל העוסק וכו'
ת"ר מעשה בר' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד: מהו שכתוב ריח ניחוח אשה לה' . לא היה בידו. נכנס לבית המדרש ושאל, א"ל: כאן בעוסקים לשמה, וכאן בעוסקים שלא לשמה.	תנו רבנן מעשה בר' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד, כתיב ריח ניחוח אשה לי"י , וכתיב אשה ריח ניחוח לי"י , לא הוה בידיה. נכנס לבית המדרש ושאל, אמרו לו, כאן לעוסקין לשמה, כאן לעוסקין שלא לשמה.	תנו רבנן מעשה בר' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד: כתיב ריח ניחוח אשה לי"י , וכתיב אשה ריח לי"י . לא הוה בידיה. נכנס לבית המדרש ושאל, אמרו לו: כאן לעוסקין לשמה, כאן לעוסקין שלא לשמה.
ולר' מאיר אדתני כל העוסק בתורה לשמה, לית ליה הא דא"ר יוחנן : ויאמר ה' על עזבם את תורתך, לא על ע"ז ולא על גילוי עריות ושפיכות דמים, אמר הקב"ה לא הגלית את ישראל, אלא בשביל שעזבו את תורתך, שנאמר: ואת תורתך לא שמרו. האותי עזבו, למה תורתך לא שמרו.	ולר' מאיר, אדתני כל העוסק בתורה לשמה, לית ליה הא דאמר ר' יוחנן , ויאמר י"י על עזבם את תורתך, לא על עבודה זרה, ולא על גילוי עריות ושפיכות דמים, אמר הקדוש ברוך הוא לא הגלית את ישראל, אלא בשביל שעזבו את התורה, שנאמר: ואת תורתך לא שמרו, האותי עזבו, למה תורתך לא שמרו.	ולרבי מאיר אדתני כל העוסק בתורה לשמה, לית ליה הא דאמר רבי : ויאמר י"י על עזבם את תורתך, לא על ע"ז ולא על גילוי עריות ושפיכות דמים, אמר הקב"ה לא הגלית את ישראל, אלא בשביל שעזבו את התורה. ²⁴⁷
מכאן אמרו חכמים : לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.	מכאן אמרו חכמים : לעולם יעסוק, אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.	
כי קאמר בשיטת ר' עקיבא , דתניא ר' עקיבא אומר: כל הקורא שלא לשמה, נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, שנאמר: ועשיתם מצותי ועשיתם אותם. כל הקורא לשמה, מעלה עליו הכתוב כאלו עשה עצמו, שנאמר: ועשיתם אותם.	כי קאמר ר' מאיר, בשיטת ר' עקיבא , דתניא ר' עקיבא אומר: כל הקורא שלא לשמה, נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, שנאמר: ועשיתם מצותי ועשיתם אותם, לעשייה נתתם ולא לדבר אחר. דבר אחר: ועשיתם מצותי ועשיתם אותם. כל הקורא ושונה לשמה, מעלה עליו הכתוב כאלו עשה עצמו, שנאמר: ועשיתם אותם.	

²⁴⁵ רב יהודה ורב הונא (דור שני של אמוראי בבל) היו תלמידי המובהקים של רב, ראה באנצ'י לחכמי התלמוד.

²⁴⁶ שכן גם ריש לקיש – מגדולי אמוראי א"י בדור השני – התנגד בתוקף לגישתו של ר' יוחנן, ראה לעיל עמ' 282.

²⁴⁷ כאן מסתיימת הדרשה בכ"י פארמה, ומתחילה דרשה אחרת הפותחת במילים "רשעים רנה" (דרשה זו

נמצאת בעמ' 307 שורה 98, במהדורתו של היגר).

יש לציין, כי היגר במהדורתו (להלן נוסח היגר) התבסס בעיקר על כ"י פארמה (להלן נוסח פארמה) המהווה את הנוסח המהימן ביותר של מסכת כלה רבתי (ראה לעיל בהערה 138), אך הוא נעזר גם במהד' הדפוס, הנמצאת בש"ס וילנא לאחר מסכת עבודה זרה (להלן נוסח הדפוס)²⁴⁸.

לפי מקור זה, על שלושת נוסחיו, קיימות שתי גישות ביחס ללימוד תורה שלא לשמה: לפי הגישה האחת, הלומד תורה שלא על מנת לעשותה פסול מכל וכל, וטוב היה אילו לא היה נולד ('ינוח לו שנהפכה שלייתו על פניו'), וממילא לא היה למד כלל. שכן 'לעשייה נתתים ולא לדבר אחר', כלומר: התורה ניתנה כדי שהאדם יקיים את מצוותיה, ולא לתכלית אחרת. בכל שלושת הנוסחים מייצג ר' מאיר את הגישה השוללת, אם כי אין זה ברור מפני מה ראה העורך להעמיד את דברי ר' מאיר – המדבר בשבחו של הלומד לשמה²⁴⁹ – כשיטת ר' עקיבא המגנה בתוקף את הלומד שלא לשמה.

לפי הגישה האחרת, יש לעסוק בתורה אף בשעה שיש נתק מוחלט בין הלימוד למעשה, לאמור, אף בשעה שמעשיו של הלומד מקולקלים ביותר אל לו לעזוב את התורה. שהרי הקב"ה מחל לישראל על שלוש העבירות החמורות בתורה (ע"ז, ג"ע וש"ד), אך הוא לא מחל להם על "שעזבו את התורה". לפי נוסח פארמה רבי (רבי יהודה הנשיא) הוא המייצג את הגישה הסובלנית, ואילו לפי נוסח הדפוס ונוסח היגר ר' יוחנן הוא המייצג של גישה זו.

האמרה: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה..."²⁵⁰, מיוחסת בבבלי לרב יהודה בשם רב, בירושלמי ומקבילותיו – לרב הונא, ובכלה רבתי (בנוסח הדפוס ובנוסח היגר) – לחכמים. הבאת האמרה בשם 'חכמים' (ולא בשם רב יהודה אמר רב או בשם רב הונא) עשויה ללמד כי עורך כלה רבתי אימץ גישה זו ולכן שנאה בשם 'חכמים'.

יש שני קשיים בנוסח הדפוס ובנוסח היגר²⁵⁰. הקושי הראשון, שצוין כבר לעיל (עמ' 254-255), הוא שאין זה מובן כיצד יושבי בית המדרש תירצו את קושיית הזקן, באומרים: "כאן לעוסקין לשמה, כאן לעוסקין שלא לשמה".

²⁴⁸ ראה היגר, במהדורתו לכלה רבתי, עמ' 115-117.

²⁴⁹ "רבי מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו'" (אבות ו, א). יש לציין, כי בפסיקתא זוטרתא (דברים האזינו, נה ע"ב) אכן מיוחסת לרבי מאיר עמדה השוללת לימוד שלא לשמה, וכך נאמר שם: "וכן היה רבי מאיר אומר: אם למדת תורה לשמה – תזל כטל, ואם לאו – יערף כמטר ואין עריפה אלא הריגה". אולם, דרשה זו מיוחסת במקורות מוקדמים יותר (ספרי דברים שו; בבלי תענית ז, ע"א) לרבי בניה / בנאה. ²⁵⁰ על הקשיים בנוסחים אלו, ראה גם לאם, 'יתורה', עמ' 140 הערה 39 ועמ' 167 הערה 54. יש להעיר, כי לאם מזהה בין נוסח היגר לנוסח פארמה (שכן היגר מתבסס על נוסח זה), אך בדרשה שלפנינו יש הבדל בין הנוסחים.

הקושי השני הוא, שלפי נוסח הדפוס ונוסח היגר ר' יוחנן הוא המייצג את הגישה הסובלנית כלפי עיסוק שלא לשמה. אולם, מכל יתר מקורות חז"ל עולה כי ר' יוחנן הוא הנציג המובהק של הגישה השוללת לגמרי עיסוק בתורה ובמצוות מתוך כוונה פסולה, והוא בעל המאמר: "הלמד שלא לעשות, נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם"²⁵¹ (המאמר שמיוחס כאן לר' עקיבא).

קשיים אלו אינם נמצאים בנוסח פארמה, שכן לפי נוסח זה, יושבי בית המדרש משיבים לזקן כי לעוסקים שלא לשמה יש "ריח" – מעלה, ואילו לעוסקים לשמה יש "ריח ניחוח" – מעלה גבוהה²⁵². התירוץ של יושבי בית המדרש עשוי גם כן ללמד, כי הגישה שהתקבלה בסופו של דבר בבית המדרש היא שיש ערך מסוים גם בעיסוק שלא לשמה.

החכם שמייצג את הגישה הסובלנית, לפי נוסח פארמה, הוא רבי ולא ר' יוחנן. ייחוס הדברים לרבי בהחלט מתקבל על הדעת, שכן בירושלמי מסופר כי בעקבות המפגש עם בנותיו של אלישע בן אבויה, אמר רבי:

מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים ראו מה העמיד [=בנות ראיות], מי שהוא יגע בתורה לשמה על אחת כמה וכמה (חגיגה ב, א, עז ע"ג).

יש יסוד להניח, כי העורך של כלה רבתי הכיר את הירושלמי, שכן גם המאמר בעניין הגליית ישראל מארצם עקב עזיבת התורה – ולא עקב ג' העבירות החמורות – יסודו בירושלמי (חגיגה א, ז, עז ע"ג).

לא מן הנמנע כי ר' עקיבא התנגד בתוקף ללימוד שלא לשמה, לנוכח סיפורו הטראגי של בר-פלוגתו אלישע בן אבויה – "החכם שהפך בעצמו לסמל ההפרדה בין תלמוד ומעשה"²⁵³; ואילו רבי שראה כיצד לימודו של אלישע קיבל ביטוי מעשי אצל בנותיו – הסיק כי, בכל זאת, יש מעלה גם בלימוד שלא לשמה.

²⁵¹ ראה לעיל עמ' 281-282 והערה 236.

²⁵² ראה לעיל עמ' 255 והערה 142.

²⁵³ לשונו של סמט, 'האידיאל', עמ' 39.

י. ניצחונה של הגישה הסובלנית

בסעיף הקודם ראינו, כי גישת התנאים (פרט לרבי) כלפי עיסוק שלא לשמה הייתה בלתי מתפשרת ולא ניתן למצוא בדבריהם אף לא פתח להתיר עשיית דברים שלא לשמם. אך בסופו של דבר הגישה הסובלנית, שהיא הגישה הדומיננטית בקרב האמוראים²⁵⁴, היא שהתקבלה ביהדות הבתר-תלמודית.

להעדפת הגישה הסובלנית – כבר בתקופת האמוראים – עשויים להיות שלושה שיקולים מרכזיים:

(1) השמירה על המסגרת הדתית – עדיף לעשות שלא לשמה מאשר שלא לעשות בכלל

מן הפסוקים בירמיהו (ט, יא-יב): "על מה אבדה הארץ... ויאמר ה' על עזבם את תורתני", נלמד בירושלמי ובמקבילות²⁵⁵, כי כל לימוד (אף כזה שאינו מכוון לעשייה) עדיף על פני עזיבת התורה – חטא עליו הקב"ה לא ויתר לישראל; ובלשון הירושלמי: "מצאנו שויתר הקב"ה לישראל על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל מאסם בתורה לא ויתר..." (חגיגה א, ז, עו ע"ג).

התפיסה לפיה עשייה שלא לשמה עדיפה על פני אי-עשייה כלל, מתוארת היטב בדבריו של אורבך: "הבעיה שעמדו חכמים בפניה ידועה בכל דת ובכל תורת מוסר. כלום יש טעם להתנהגותו של אדם, לשמירת חוקי המוסר והדת, כמעשים קבועים ועומדים, מבלי שישווה להם משמעות פנימית. יש אנשים האומרים: זו 'מצוות אנשים מלומדה'; ומעשים, שהם חיצוניים בלבד ואינם מלווים הרגשה פנימית, דבקות פנימית, יש בהם רק קלקלה, ומוטב לוותר עליהם. מצד אחר יודעים, שלא כל בני האדם מסוגלים להיות תמיד באותו מתח גבוה של התנהגות מכוונת ומודעת לשמה. דתות וכיתות בעלות אידיאלים ותביעות חמורים – שהתחילו מתוך כוונה ברורה לשמור על תודעת האידיאלים בחיי יום יום, ושלא גרסו את קיום המעשים, אם חסרה להם האמונה הפנימית – חלה בהן לא רק התפרקות המתח, אלא על הרוב גם פריקת עול. לאור ניסיונות כאלה מתעוררת השאלה, אם אין בעצם התביעה המוחלטת – הגורסת שאם אין יכולת לקיים דברים לשמם, מוטב שלא לקיימם כלל – משום פיתוי ומעין הזמנה מראש למבקשים שטר שחרור מעול המצוות? נראה, ששיקולים מעין אלה עמדו בפני חכמים"²⁵⁶.

²⁵⁴ פרופ' נעם זהר הציע כי ההבדל בין גישת התנאים לגישת האמוראים נעוץ, אולי, בשינוי שחל בתפקידם ובמעמדם של החכמים בציבור. לאמור: ייתכן כי בימי התנאים השיח הדתי היה מכוון בעיקר למעגל מצומצם יחסית של חכמים ותלמידיהם (כמו מעגל הפרושים בדורות שלפניהם) – ולא כל כך כנורמה לציבור בכללותו – ולקהל יעד זה התאימה נורמה אידיאלית עם תביעות בלתי מתפשרות. אך, לעומת זאת, בימי האמוראים נעשו החכמים למנהיגי הציבור הרחב, ועל כן היה הכרח לקבוע נורמה חדשה (מתפשרת) המתאימה להמון.

²⁵⁵ פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) טו - איכה, ה; איכה רבה (בובר) פתיחתא ב; כלה רבתי (היגר) ה, א.

²⁵⁶ אורבך, 'חז"ל', עמ' 346-347. והשווה לדבריו של הרטמן המצוטטים בפרק השני, עמ' 150.

(2) לימוד שלא לשמה עשוי להחזיר את האדם למוטב ואף להביאו לידי לימוד לשמה

בהמשך לדברי הירושלמי כי הקב"ה לא מחל לישראל על עזיבת התורה, מובאים הדברים הבאים :
אמר רבי חייה בר בא : אותי עזבו אוותרה, שמא את תורתני שמרו, שאילו אותי עזבו ותורתני שמרו, השאור שבה היה מקרבן אצלי. רב חונה אמר : למד תורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה את בא לשמה (חגיגה א, ז, עו ע"ג).

השיקול הקודם להעדפת הגישה הסובלנית נובע מן הצורך להגן על המבנה ההלכתי-פורמאלי מפני האפשרות של פריקת עול תורה ומצוות. לאמור : עדיף ללמוד שלא לשמה מאשר שלא ללמוד בכלל ; וזאת ללא כל תלות בשאלה, האם בסופו של דבר הלימוד ישפיע על האדם או יוביל ללימוד לשמה. כאן מובא שיקול נוסף והוא, שיש ללמוד תורה אף שלא לשמה, מאחר שהמאור שבה יכול להחזיר את האדם למוטב (כדברי רבי חייה בר אבא), ואף להביאו לידי לימוד תורה לשמה (כדברי רב הונא). לעומת זאת, אם האדם כלל לא ילמד הוא בוודאי לא יושפע מן הלימוד או יגיע לידי לימוד לשמה²⁵⁷.

(3) לשמה ושלא לשמה משמשים בערבוביה

בספרות חז"ל מצטיירת תמונה דיכוטומית של העושה 'לשמה' לעומת העושה 'שלא לשמה'. אולם, תיאור זה הנו מופשט מדי, שכן פעמים רבות לשמה ושלא לשמה משמשים אצל האדם בערבוביה. כך למשל, ייתכן כי אדם ילמד תורה הן כדי לקיימה (לשמה) והן כדי להשיג כבוד (שלא לשמה), או שהוא ילמד תורה הן כדי לקיים את מצוות בוראו (לשמה) והן כדי לקבל שכר (שלא לשמה), וכיו"ב. דוגמאות אלו ממחישות, כי ייתכנו צירופים שונים של לשמה ושלא לשמה. מכאן ייתכן לומר כי אין לפסול עשייה שלא לשמה, היות שסביר כי גם בה נמצא קורטוב של לשמה – המצדיק את קיומה. ברוח זו מסביר רש"י את דברי הברייתא : "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא – הרי זה צדיק גמור" (בבלי פסחים ח, ע"א-ע"ב ומקבילות). ואלו הם דבריו של רש"י : "ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו". רש"י מסביר כי אדם זה נתן צדקה לשם שתי מטרות : (א) כדי לקיים את מצוות בוראו – לשמה ; (ב) כדי שיחיו בניו או שיזכה בחיי העוה"ב – שלא לשמה²⁵⁸. הואיל והייתה לו מטרה מעורבת (שילוב של לשמה ושלא לשמה) אין הוא נחשב כעושה שלא לשמה.

²⁵⁷ כך מסביר הרמב"ם (ראה גם לעיל עמ' 275) את ההיתר לעיסוק שלא לשמה : "...טוב הוא העיסוק בה שלא לשמה מזה שלא עסק בה כל עיקר, שזה שעסק בה שלא כהוגן, הואיל ועסק – מתוך שלא לשמה יבוא לשמה".

²⁵⁸ או בניסוח 'מניע' – הן בגלל הרצון לקיים את מצוות ה' והן בגלל הרצון שיחיו בניו או שיזכה לחיי העוה"ב. לדוגמה נוספת של מניע מעורב (שילוב של מניע ראוי ומניע שאינו ראוי), ראה אצל קופרמן, 'עבירה', עמ' 23.

יא. שלא לשמה במעשי צדקה וחסד

אין חולק על כך שעשייה שלא לשמה נחותה מעשייה לשמה (ראה מקורות בעמ' 268), ואולם ביחס למצוות הצדקה נאמר בברייתא²⁵⁹:

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא – הרי זה צדיק גמור²⁶⁰.

מן הברייתא עולה כי אין כל פגם במתן צדקה לשם השגת תועלת אישית (=שלא לשמה), שהרי על העושה כן נאמר שהוא 'צדיק גמור'²⁶¹. מפרשי התלמוד נדרשו לשאלה: מדוע היחס כלפי מתן צדקה שלא לשמה, שונה מהיחס כלפי יתר המצוות הנעשות שלא לשמה?

רש"י מתרץ, כי האדם הנזכר בברייתא מתכוון הן לקיים את מצוות בוראו (שציווהו לתת צדקה) והן להנאת עצמו (ראה בסוף העמ' הקודם); והתוספות מתרצים, כי אדם זה נותן צדקה בלב שלם, ואף אם בקשתו לא תתמלא (למשל אם בנו ימות) – הוא לא יתחרט על נתינת הצדקה²⁶².

דבריהם של רש"י ותוספות בהחלט מתקבלים על הדעת, אך אין בהם כדי להסביר את היחס השונה כלפי מצוות הצדקה; שהרי גם ביחס ללומד תורה על מנת לקבל פרס וכד', אין הכרח לומר כי הוא לומד אך ורק לשם קבלת הפרס, או שאם לא יקבל את הפרס הוא יתחרט על כך שלמד.

פוסקים רבים כותבים כי היחס השונה למצוות הצדקה יסודו בהבחנה בין מצוות שבין אדם למקום למצוות הצדקה (או למצוות שבין אדם לחברו בכלל). כך כותב למשל ר"י לנדא (בעל הנודע ביהודה): "בעשיית צדקה מועיל המעשה אף בלי מחשבת מצוה, כמו דאמרין האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור... שכל מצות ה' אם אינו עושה לשם מצוה, אין בו ממש ואינו עושה כלום. דהא אם נטל לולב או מניח תפילין וציצית, ולולא שיש בו מצות הבורא ב"ה אשר צוה לעשות דבר זה, אין במעשה הזה שום תועלת מצד עצמותו, רק המצוה במה שמקיים מצות הבורא ב"ה..."

²⁵⁹ ברייתא זו נמצאת בשלושה מקומות בבבלי: פסחים ח ע"א-ע"ב; ראש השנה ד, ע"א; בבא בתרא י, ע"ב.

²⁶⁰ רבינו חננאל (ר"ה ד, ע"א) מציין כי יש הגורסים: "הרי זו צדקה גמורה" (כך היא הגרסה בכ"י אוקספורד 249 [על בבא בתרא י, ע"ב]). אך ברוב עדי הנוסח של הבבלי הגרסה בברייתא היא: "הרי זה צדיק גמור".

²⁶¹ חרף היותו 'צדיק גמור', מסתבר כי לכתחילה עדיף לתת צדקה 'לשמה' – לשם קיום מצוות הצדקה (או מצוות ה'), ולא לשם תכלית אחרת. ראה בעניין זה את הסיפור בבבלי (בבא בתרא י, ע"א) – המובא בהקשר לדרשה כי פרנסתו של אדם קצובה מראש השנה – על רבן יוחנן בן זכאי שראה בחלומו כי בני אחותו יפסידו שבע מאות דינרים במהלך השנה. ריב"ז ידע כי אם הם יתנו את כל הסכום לצדקה הם לא יצטרכו לתת אותו למלכות, אך הוא לא גילה להם זאת, כדי שהם יעשו את מצוות הצדקה לשמה – כי היכי דתעבדו מצוה לשמה (ולא מפני פחד המלכות). בויק"ר (לד, יב) הסיפור מיוחס לרשב"י, אך ראה במהד' מרגליות, עמ' תשצט הע' 3.

²⁶² תוספות (פסחים ח, ע"ב): "שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור – והדתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו בכהאי גוונא [=באופן כזה] שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה – תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט – הרי זה צדיק גמור".

אבל בנתינת צדקה, אף שאין בו מחשבת מצוה, אפילו הכי יש תועלת ופעולה בעשייתו, דהא העני נהנה ממנו. ואין חילוק לעני אם מקבל אותה צדקה לשמה או לא"²⁶³.

הבחנתו של הנודע ביהודה בין מצוות צדקה, שהיא מצווה חברתית, לבין מצוות שבין אדם למקום נעוצה בשאלת האפקט (=התוצאה בפועל): במצוות מהסוג האחרון אין לאל נחת רוח מעצם מעשה המצווה, אלא מכוונת האדם לקיים את מצוותו²⁶⁴. לעומת זאת, במצוות חברתיות, כדוגמת צדקה, יש לזולת הנאה ותועלת מעצם המעשה, ומטרתו של העושה אינה רלוונטית לגביו.

בהחלט ייתכן, כי מבחינת הצורך בעשייה לשמה יש להבחין בין מצוות שבין אדם למקום למצוות הצדקה (או למצוות שבין אדם לחברו בכלל), בין אם מצד השיקול של ההנאה והתועלת²⁶⁵ ובין אם מצד השיקול של חשיבות מצוות הצדקה²⁶⁶; אך יש לציין כי הבחנה זו אינה מפורשת בספרות חז"ל.

הבבלי קובע כי הברייתא הנ"ל אמורה רק ביחס לישראל, אך נכרי הנותן צדקה לשם השגת תועלת אישית (למשל, כדי שיחיה בנו) אינו נחשב לצדיק גמור (או שהצדקה אינה נחשבת לצדקה גמורה):

כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל

בו... ודעביד הכי [=והעושה כך] לאו צדקה גמורה היא? והתניא: האומר סלע זה לצדקה

בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא – הרי זה צדיק גמור! לא קשיא: כאן –

בישראל, כאן – בעובד כוכבים²⁶⁷ (בבא בתרא י, ע"ב²⁶⁸).

רש"י ותוספות מסבירים כי ההבדל בין ישראל לנכרים נעוץ בתגובתם השונה במקרה שלא תתמלא בקשתם – האדם מישראל יקבל עליו את הדין ולא יתחרט על נתינת הצדקה, ואילו הנכרי יתחרט²⁶⁹.

²⁶³ אהבת ציון, דרוש י, כג-כד. בשו"ת יביע אומר (חלק ו, יורה דעה סי' כט) מובאת רשימה של פוסקים אשר מבחינים בין מצוות הצדקה (או מצוות שבין אדם לחברו בכלל) לבין מצוות שבין אדם למקום, וביניהם בעל שו"ת שערי דעה (חלק א, סי' נז) הכותב: "שבמצוות שבין אדם לחברו מצינו שלא הקפידה תורה על כוונה... ולכן האומר סלע זה לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. וכן בכל מצוות שבין אדם לחברו, שעיקרן מפני תקנות העולם שרצה הבורא יתברך להיטיב לברואיו, לא איכפת לן בכוונת העושה כלל". לרעיון כי יש הבדל בין מצוות שבין אדם לחברו לאלו שבין אדם למקום באשר למשקל הכוונה (דהיינו שבמצוות מהסוג האחרון יש משקל רב יותר לכוונה), ראה עוד: רזון, 'מצוות', עמ' 225 ואילך; אילברג-שוורץ, 'הרצון האנושי', עמ' 46.

²⁶⁴ כדברי הספרי במספר מקומות: "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", (ראה בעמ' 252 ליד הערה 127).

²⁶⁵ חיזוק להבנה זו ניתן להביא מן המאמר על המאבד סלע "ומצאה עני והלך ונתפרנס בה" ש"מעלה עליו הכתוב כאילו זכה" (ספרי דברים [פינקלשטיין] רפג). דומה כי התועלת שיש לעני ('ונתפרנס בה') היא שמעניקה למאבד (אשר כלל לא ידע על המתרחש) את הזכות – "כאלו נתנה בידו" (על-פי מדרש תנאים לדברים טו, י).

²⁶⁶ למחקרים על הצדקה וחשיבותה במחשבת חז"ל, ראה הפניות אצל שנאן, 'מעשה', עמ' 61 והערה 1.

²⁶⁷ **בעובד כוכבים** | בכתבי היד (פירנצה II-I-9, מינכן 95, פריז 1337, ותיקן 115, ועוד): **באומות העולם**

²⁶⁸ תירוץ זה מובא גם במקבילה בראש השנה (ד, ע"א): "...לא קשיא; כאן – בישראל, כאן – בנכרים".

²⁶⁹ ראה: רש"י על בבא בתרא, שם, ד"ה 'כאן', וכן על ר"ה, שם, ד"ה 'כאן'; תוספות על ר"ה, שם, ד"ה 'בשביל'.

בספרות חז"ל קיימות דעות לפיהן מעשי הצדקה והחסד של אומות העולם (או שמא יש לומר של אויבי החכמים, כדוגמת הרומאים) אינם נעשים לשם מטרה אלטרואיסטית – כדי לעזור לעניים, לאלמנות ויתומים וכד', אלא לשם מטרה אגואיסטית – כדי להשיג כוח, כבוד, כסף, הנאות וכד'.²⁷⁰ דעות אלו מובאות במרוכז בברייתא הבאה:

תניא { **ברייתא א'** } : אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו : בני, מהו שאמר הכתוב : צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת (משלי יד, לד)? נענה רבי אליעזר ואמר : צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב : ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (שמואל ב ז, כג), וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בן, כמו שנאמר : די להוון מהקרבין ניוחחין לאלהה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי (עזרא ו, ז) ...²⁷¹ נענה רבי יהושע ואמר : צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב : ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן, שנאמר : להן מלכא מלכי ישפר עליך וחסיד בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותיך וגוי (דניאל ד, כד). נענה רבן גמליאל ואמר : צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב : ומי כעמך ישראל [וגוי], וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתיהר בן ... אמר רבן גמליאל : עדיין אנו צריכין למודעי. רבי אליעזר המודעי אומר : צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב : ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בן, שנאמר : ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו והיה לכם הדבר הזה (ירמיהו מ, ג). נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר : צדקה תרומם גוי וחסד – לישראל, ולאומים – חטאת. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו : נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל, ולעכו"ם חטאת. מכלל דהוא נמי אמר, מאי היא? דתניא { **ברייתא ב'** } : אמר להם רבן יוחנן בן זכאי : כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם (בבלי בבא בתרא י, ע"ב).

²⁷⁰ אורבך ('הצדקה', עמ' 99-100) כותב כי דברי חז"ל על אודות מעשי הצדקה של האומות משקפים היטב את המציאות ההיסטורית של תקופתם. לדבריו : "בעולם היווני והרומאי לא הייתה הצדקה חלק של המוסר החברותי אלא של המדיניות החברותית". כלומר, תכליתה של הצדקה לא הייתה לעזור לעניים וכד', אלא לחזק את מעמדו של השלטון ולהגדיל את כבודו בעיני העם. עיין שם בדברי אורבך ובהפניותיו.

²⁷¹ בגמרא נפסקת לשון הברייתא ע"י השאלה : "ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא? והתניא : האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני... הרי זה צדיק גמור! לא קשיא : כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים" (צ"ל : אומות העולם).

מוסכם על התנאים, כי מעשי הצדקה והחסד של האומות נעשים 'לצורך עצמם'²⁷² – כדי להתגדל, כדי שתמשך מלכותו, כדי להתייחר, כדי לחרף את ישראל (דומה כי זוהי המטרה הגרועה מכולן).

אך יש הבדל בין חמש הדעות הראשונות לבין זו השישית בשאלת היחס הראוי למעשיהם:

רבי אליעזר, רבי יהושע, רבן גמליאל, רבי אליעזר המודעי ורבי נחוניא בן הקנה סבורים כי מעשי הצדקה והחסד של האומות הם בגדר חטא בשל מניעיהם הפסולים²⁷³; תנאים אלו דורשים אפוא את המילה 'חטאת' (בפסוק 'וחסד לאומים חטאת') מלשון 'חטא'. לעומתם, אומר ריב"ז (בברייתא ב') כי מעשי הצדקה של האומות מכפרים על עוונותיהם, ולדידו המילה 'חטאת' היא מלשון 'קרבן חטאת'.

נוכח דברי ריב"ז לתלמידיו (בסוף ברייתא א'): "נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל, ולעכו"ם חטאת", עולה השאלה: האם ריב"ז קיבל את עמדת רבי נחוניא, או שמא הוא נותר בעמדתו הראשונה לפיה יש במעשי האומות משום כפרה על עוונותיהם.

בשאלה זו חלוקים בכר ואורבך: בכר סבור כי "ריב"ז שיבח רק את האמנות של הדורש, שחיבר את המילה 'וחסד' עם הנאמר לפני זה, לאמור, שצדקה וחסד תרומם את ישראל ולאווה"ע נשארה רק 'חטאת'. כי באמת ריב"ז בעצמו נתן לפסוק זה ביאור אחר יותר מתאים למהלך מחשבותיו ומצא גם בזה את דרך השלום עם האומות: 'כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על הגויים'²⁷⁴.

לעומתו סבור אורבך כי "ריב"ז שינה את דעתו ולשינוי זה היתה סיבה חשובה ביותר והיא – חורבן בית המקדש והסבל והעינויים שבאו על עמו. הוא ניסה להציל את הניתן להינצל, אבל הוא היה עד למעשים שהביאו אותו לכלל דעה, כי עמו נמסר 'ביד אומה שפלה'... ר' יוחנן אינו מקבל את דעת תלמידיו, ר' אליעזר ור' יהושע, הבאים לבטל את עצם ערכם של מעשי הצדקה של הגויים, בזה שהם מגלים את נימוקיהם: 'שאינן עושין אלא להתגדל בו', או 'כדי שתמשך מלכותו', הנימוקים אינם מפחיתים את ערך המעשה ועל אחת כמה וכמה שאינם הופכים אותו לחטא. ר' יוחנן רק מבטל את דעתו הקודמת שבאה לייחס למעשים אלה ערך דתי, שלא עלה על דעת עושיהם: את הזכות לכפרה.

²⁷² בעניין טיבם של מעשי האומות, ראה גם את דברי הבבלי בע"ז (ב, ע"ב), כי לעתיד לבוא יטענו מלכויות רומי ופרס שכל מעשיהם נעשו "בשביל ישראל"; והקב"ה יאמר להם: "כל מה שעשיתם – לצורך עצמכם עשיתם".

²⁷³ התפיסה לפיה מעשי הצדקה והחסד של האומות הם בגדר חטא בשל כוונתם הפסולה נמצאת גם במדרש זוטא - שיר השירים א, טו (מהד' בובר, עמ' 19-20): "'וחסד לאומים חטאת'. חסד והצדקה שהגויים עושים חטא הוא להם, בונים דימוסיות ומרחצאות שירחצו בהם עניים ועשירים הרי גומל חסדים הרבה, ומה חטא יש להם בכאן, אלא בזמן שהם גומרים את הבנין אומרים נעשה מקום לע"ז ונמצאת זכותן חובה". אורבך ('הצדקה', עמ' 100 הערה 23) מציין כי "דרשה זו מתארת יפה את טיבה של צדקת הגויים, ההסתייגות אינה לגבי גוף המעשה אלא לגבי כוונתו הצדדית".

²⁷⁴ בכר, 'אגדות', א, עמ' 26.

זכות זו הפסידו ע"י מעשה החורבן, והרב מסכים בהכרח לדעתו של התלמיד 'שהוא נותן צדקה וחסד לישראל ולע"א חטאת"²⁷⁵.

בין אם ריב"ז שינה את עמדתו ובין אם לאו, סביר להניח שהוא הכיר בכוונתם הפסולה של הגויים, ובכל זאת סבר כי יש ערך למעשי הצדקה שלהם, וכפי שכותב אורבך: "הדעת נותנת, שר' יוחנן בן זכאי ידע משהו על נימוקיהם של הגויים במעשי הצדקה שלהם, ברור שהם לא חיפשו בכך כפרה לעוונותיהם. אבל המעשה הציביליזטורי²⁷⁶ כשהוא לעצמו והברכה הכרוכה בו עוררו את התנא... למצוא גם לנכרים זכות וחלק בנחלת ה"²⁷⁷.

מחלוקת תנאים נוספת שדנה בשאלת היחס הראוי למעשי האומות היא זו שבין רבי יהודה לרשב"י: פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס (בבלי שבת לג, ע"ב).

מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון עוסקת בשאלת היחס למעשי הרומאים, אך בפרספקטיבה רחבה יותר היא עשויה גם לעסוק בשאלה: האם מוסריותו של המעשה נמדדת לפי תוצאתו – לפי המידה שבה הוא מועיל, או שמא לפי הכוונה של מבצעו²⁷⁸.

רבי יהודה משבח את מעשי הרומאים, ואף מכנה אותם תיקונים – "תקנו שווקים, תקנו...". הואיל ומעשיהם מועילים לחברה האנושית: השווקים מאפשרים את חילוף הקניינים בין בני האדם, ובכך מהווים את מרכז הפעילות הכלכלית של החברה; הגשרים מאפשרים את הגישה בין בני האדם, ובכך מקשרים בין הרחוקים לקרובים; המרחצאות משמשות לניקיון האדם, ובכך שומרות על בריאותו²⁷⁹.

²⁷⁵ אורבך, 'הצדקה', עמ' 101-103. אורבך מבחין אפוא בין שלוש עמדות ביחס למעשי הצדקה של הגויים: הראשונה – אין כל ערך למעשיהם (דעתם של ר' אליעזר ור' יהושע); השנייה – יש ערך למעשיהם, אך לא ערך דתי (דעתו של ריב"ז בעקבות תלמידו); השלישית – יש ערך דתי למעשיהם (דעתו של ריב"ז בראשונה).

²⁷⁶ בהערה על אתר מציין אורבך בצדק כי "בדעה זו החזיק כמאה שנה אח"כ ר' יהודה ברי' אלעאי שאמר 'כמה נאים מעשיהם של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות' (שבת לג, ע"ב). רשב"י הדגיש לעומת זאת את חוסר המוסריות ואת האנוכיות של העושים (להושיב בהן זונות, לעדן את עצמם, ליטול מהן מכס)".

²⁷⁷ שם, עמ' 100-101 והערה 23.

²⁷⁸ מחלוקת זו מזכירה כמובן את המחלוקת המפורסמת בין מיל לקאנט (ראה על כך במבוא, עמ' 32-33). שכן מיל סבור כי ערכו המוסרי של המעשה נקבע לפי תועלתו או תרומתו לאושר הכללי (וממילא לדידו של מיל מעשי הרומאים בוודאי היו נחשבים למעשים מוסריים); ולעומתו סבור קאנט כי מעשים שנעשו "מתוך פנייה אנוכית" (לצורך עצמן!) אינם יכולים להיחשב למעשים מוסריים.

²⁷⁹ ראה גם הרב קוק, עין איה (שבת א), עמ' 202 פסקה רנט.

מובן כי רבי יהודה ידע שמעשי הרומאים נעשו לטובת עצמם ולא למען הכלל²⁸⁰. אך טענתו היא כי המעשים מצד עצמם חשובים ותועלתם לחברה האנושית מרובה²⁸¹, והעובדה שנבנו על ידי הרומאים אינה פוגמת בערך המעשים.

לעומת זאת, רשב"י מגנה את מעשי הרומאים בשל כוונתם (מטרתם) הפסולה: "כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן...". רשב"י סבור כי אין כל ערך למעשי הרומאים, היות שלדעתו אם הכוונה פסולה גם המעשה פסול. לדידו של רשב"י השיפוט של המעשה אינו נקבע אפוא לפי עצם המעשה, או לפי תוצאתו, כי אם לפי כוונת העושה.

ברוח זו מסביר גם פוקס את מחלוקת התנאים: "רבי יהודה יכול לאמר 'כמה נאים מעשיהם של אומה זו', הוא יכול לומר תודה גם על מעשה בלי כוונה. רבי שמעון מתנגד בחריפות לדרך זו: 'כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן!' אם מחשבתם פסולה, אם למטרה שפלה פעלו, אין ערך למעשיהם, אי אפשר להודות להם"²⁸².

²⁸⁰ הטענה לפיה כל מעשי הרומאים נעשו לצורך עצמם אף מושמת בפיו של הקב"ה, וכך נאמר בבבלי (ע"ז ב, ע"ב): "אומרים לפניו [=הרומאים]: רבש"ע, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם – לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמכם".
²⁸¹ ראה גם את דבריו של שטרן ('הפילו' הרביעית', עמ' 373): "...אפילו לדעתו של ר' יהודה בן אלעי בשבח הציביליזאציה הרומית והתועלת שבה גם ליהודים" (ההדגשה אינה במקור).

²⁸² פוקס, 'רשב"י', עמ' 5. פוקס מביא (שם) עוד מקורות מהם הוא מוכיח כי ר' שמעון ור' יהודה חולקים באופן עקרוני בשאלת הכוונה והמעשה. המסקנה לפיה ר' שמעון מדגיש את הכוונה, בעוד ר' יהודה את המעשה (או התוצאה) מצויה בחיבורים נוספים (ראה במבוא עמ' 38 והערות 195-196); והיא אף מפורשת בבבלי (פסחים כה, ע"ב) הקובע – בהקשר לדין 'דבר שאין מתכוין' – כי ר' שמעון הולך אחר הכוונה ("דאזיל בתר כוונה"), ואילו לר' יהודה הכוונה אינה מעלה ואינה מורידה ("לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין").

יב. סיכום

בראשיתו של הפרק נוכחנו כי המושגים 'כוונה', 'מטרה' ו'מניע' עשויים לבטא מהות תוכנית זהה, וכפועל יוצא מכך להתחלף במקורות (או במשפטים) השונים.

למושג 'כוונה' כשלעצמו עשויים להיות מובנים רבים: 'תכנון', 'בכוונה', 'מטרה' ועוד. אך בכל הנוגע למצוות מהווה המטרה את המובן השכיח, ואולי גם המקורי²⁸³, של הכוונה – הכוונה (המטרה) של האדם בביצוע המעשה (בניסוח הפילוסופי: (The intention [or purpose] with which someone acts). ככלל, הן ביחס ל'כוונה לצאת' (בפרק א), הן ביחס ל'כוונה לשמה' או 'שלא לשמה' (בפרק הנוכחי) והן ביחס ל'כוונה לשם שמים' (בפרק ד) מתפרשת הכוונה כמטרה (ראה גם בעמ' 232 והערה 49); רק ביחס ל'כוונה בתפילה' (בפרק ב) המובן השכיח של הכוונה הוא ריכוז (ולא מטרה).

באשר להבדל בין כוונה / מטרה למניע צידדתי בדעתו של קוגלר לפיה ניתן להתייחס לכל מטרה כאל מניע²⁸⁴, שכן אם המטרה היא להשיג את X (למשל, לקיים את המצווה) – אזי המניע הוא הרצון להשיג את X; אך לא ניתן להתייחס לכל מניע כאל מטרה, שכן מניע צופה פני עבר²⁸⁵ שונה ממטרה.

המשמעות הרווחת של המושג לשמה אצל חז"ל היא 'לשם הדבר עצמו' (for its own sake), ולא לשם דבר אחר, כך למשל הקרבת עולה לשמה עניינה הקרבת **עולה לשם עולה** (ולא למשל לשם שלמים). אולם, ביחס ללימוד תורה ראינו כי ניתן להגדיר לפחות בארבעה אופנים – אשר אינם מוציאים זה את זה – את המושג 'לשמה': (א) ההגדרה הרגשית – לימוד מתוך אהבת ה' (זוהי ההגדרה היחידה שעוסקת במניע ולא במטרה²⁸⁶); (ב) ההגדרה השכלית – לימוד לשם ידיעת (ובכלל זה הבנת) התורה (כדי לדעת ולהבין את הנושאים הנדונים בתורה); (ג) ההגדרה המעשית – לימוד לשם קיום מצוות התורה (ללמוד על מנת לעשות); (ד) ההגדרה הציווית – לימוד לשם המצווה (כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה) או לשם שמים (כדי לקיים את מצוות ה' / לעשות את רצון ה' / לעשות נחת רוח לה').

²⁸³ ראה על כך בסיכום, בתחילת עמ' 361.

²⁸⁴ מכל הבחינות: (א) מטרת הפעולה ומטרת העבירה = המניע לפעולה והמניע לעבירה; (ב) מטרה כאמצעי ומטרה כתכלית = מניע כאמצעי ומניע כתכלית; (ג) מטרה ניטרלית, מטרה ראויה ומטרה שאינה ראויה = מניע ניטרלי, מניע ראוי ומניע שאינו ראוי; (ד) מטרה משולבת / מעורבת (מספר מטרות) = מניע משולב / מעורב (מספר מניעים); (ה) מטרה כתנאי הגדרה ומטרה כתנאי ערך = מניע כתנאי הגדרה ומניע כתנאי ערך.

²⁸⁵ מניע צופה פני עבר עניינו רגש (או אמונה וכד') שהביא את האדם לפעול, מבלי שנכלל היעד של הפעולה. כדוגמת לימוד תורה מאהבת ה' (רגש האהבה הוביל ללימוד, מבלי שנכלל יעד הלימוד – לשם מה הוא נעשה).

²⁸⁶ כפי שצינתי לעיל (עמ' 256), לימוד מתוך אהבת ה' יכול להיכלל תחת ההגדרה של לימוד לשמה, אך זאת רק אם מניחים כי המושג 'לשמה' – חרף היותו מושג תכליתי – הפך לשם כולל של מניעים ראויים ללימוד (ולאו דווקא מניעים תכליתיים); וממילא ניתן לסווג את הלימוד המונע מאהבת ה' כלימוד לשמה.

ביסודו של דבר נראה כי גם ביחס ללימוד תורה מתפרש המושג לשמה בהתאם להוראתו הרווחת בספרות חז"ל, דהיינו: לשמה – לשם הדבר עצמו (ולא לשם תכלית אחרת); אך השאלה המתבקשת היא מהי התכלית הסופית של הלימוד, או במילים אחרות, על מה מוסב המושג לשמה – האם על המצווה ללמוד (קיום מצווה לשם המצווה) או שמא על התורה עצמה (לימוד תורה לשם התורה). אם המושג לשמה מוסב על המצווה (לשם המצווה), אזי לימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כלימוד לשם קיום מצוות הלימוד (ההגדרה הציווית); ואם הוא מוסב על התורה עצמה (לשם התורה), אזי לימוד תורה לשמה עשוי להתפרש כלימוד לשם ידיעת הלימוד / הלימוד עצמו (ההגדרה השכלית), או כלימוד לשם ידיעת התורה וקיומה (ההגדרה השכלית והמעשית)²⁸⁷.

ביחס לקיום מצוות קיימת הגדרה מרכזית אחת למושג לשמה, ולפיה עשיית מצווה לשמה עניינה עשיית המצווה לשם המצווה (או מצוות ה'), ולא כאמצעי להשגת תכלית אחרת – שכר, כבוד וכד'. לכאורה קיימת חפיפה בין המושגים כוונה לצאת וכוונה לשמה בקיום מצוות, שכן שניהם מתפרשים כמטרה לקיים את המצווה. אך המושגים אינם חופפים וההבדל ביניהם מתבטא בארבעה היבטים:

(א) מטרה כאמצעי ומטרה כתכלית: כוונה לצאת היא מטרה לקיים את המצווה – בין אם כתכלית לעצמה ובין אם כאמצעי לתכלית אחרת (שכן ייתכן כי קיום המצווה הוא אמצעי לקבלת שכר וכד'), ואילו כוונה לשמה היא מטרה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה דווקא (המטרה הסופית).

(ב) מטרת הפעולה ומטרת המצווה: הכוונה לצאת מתייחסת למטרת הפעולה, והשאלה שנדונה ברקע היא: למה (או לשם מה) ביצע האדם את הפעולה (למשל, למה הוא **קרא** בתורה את פרשת שמע – לשם לימוד תורה או לשם מצוות ק"ש); ואילו הכוונה לשמה מתייחסת למטרת המצווה, והשאלה שנדונה ברקע היא: למה רצה האדם לקיים את המצווה (למשל, למה הוא רצה לקיים את מצוות ק"ש).

(ג) איכות המטרה: הכוונה לצאת אינה נוגעת כלל למושגים של 'טוב ורע' או 'ראוי ושאינו ראוי', ואילו הכוונה לשמה היא בבחינת מטרה ראויה / טובה (והיפוכו של דבר ביחס לכוונה שלא לשמה).

(ד) תפקיד המטרה (תנאי הגדרה או תנאי ערך): הכוונה לצאת מהווה חלק מהגדרת המצווה, ולפיכך אדם שלא הייתה לו מטרה לצאת – לא קיים את המצווה (לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה). מנגד, הכוונה לשמה אינה מהווה חלק מהגדרת המצווה, אלא היא מעניקה ערך רב יותר למצווה.

יצוין, כי ההיבטים השני והשלישי נגזרים מן ההיבט הראשון, שכן: כאשר אדם מקיים מצווה בתור תכלית לעצמה (היבט א) – אזי מדובר במטרה של קיום המצווה (היבט ב); ומאחר שהוא רוצה לקיים את המצווה כתכלית – ולא כאמצעי להשגת מטרה תועלתנית – אזי מדובר במטרה ראויה (היבט ג).

²⁸⁷ ראה לעיל (סוף עמ' 249 והערה 110) את הדיון בעניין המשמעות הצרה והרחבה של המושג 'לשם התורה'.

היחס כלפי עשייה שלא לשמה במקורות חז"ל הוא אמביוולנטי²⁸⁸: יש מקורות המגנים בתוקף את העושים שלא לשמה ("נוח לו שלא נברא" וכד'), ולעומתם יש מקורות המביעים סובלנות וסלחנות כלפי העושים שלא לשמה, תוך מתן עידוד לעשייה זו. תפיסה זו מוצאת את ביטוייה בייחוד באמרה: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". אמרה זו מיוחסת בדרך כלל לרב ולתלמידיו – רב יהודה ורב הונא²⁸⁹; ובכלה רבתי היא מיוחסת לחכמים.

ראינו כי קיימות שלוש דרכים להתייחס אל הסתירה (או הסתירה לכאורה) בין המקורות: (א) הרמב"ם סבור כי אין כל סתירה בין המקורות, אלא באמת אין ערך עצמי בעיסוק שלא לשמה, והעושה כן 'נוח לו שלא נברא'. אך במישור הנורמטיבי-חינוכי יש להורות כי צריך לעסוק בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שכן מתוך שלא לשמה יבוא לשמה.

(ב) רש"י ותוספות סבורים כי יש שני סוגים של 'שלא לשמה': הסוג הלגיטימי הוא לימוד לשם השגת כבוד, שכר וכיו"ב, ולגבי העושה כן נאמר: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה'; והסוג הפסול לחלוטין הוא לימוד לשם קנטור, ולגבי העושה כן נאמר: 'נוח לו שלא נברא'.

(ג) ממסכת כלה רבתי עולה כי אכן קיימת סתירה בין המקורות, ויש ליחסה לשתי גישות שונות – האחת (המיוחסת שם לרבי מאיר ההולך בשיטת רבי עקיבא רבו) אינה מקבלת עיסוק שלא לשמה, בעוד האחרת (המיוחסת שם לרבי) תומכת בעיסוק זה. הגישה האחרונה (הסובלנית) גורסת כי אף אם האדם שרוי במצב רוחני ומוסרי ירוד ביותר – עליו לעסוק בתורה, שהרי הקב"ה מחל לישראל על שלוש העבירות החמורות בתורה, אך הוא לא מחל להם על שעזבו את תורתו.

האפשרות השלישית היא המסתברת ביותר; זאת הן לנוכח ההבדל בין הגישה העולה מן הספרות התנאית לזו העולה מן הספרות האמוראית, והן לנוכח ההבדל בין העמדות המיוחסות לתנאים לאלו המיוחסות לאמוראים (ובפרט לאמוראי בבל). בספרות התנאית ובעמדות המיוחסות לתנאים²⁹⁰ (פרט לזו של רבי), עיסוק שלא לשמה נשלל באופן חד-משמעי²⁹¹; ואילו בספרות האמוראית ובעמדות המיוחסות לאמוראים²⁹² (פרט לזו של ר' יוחנן), קיימת מגמה ברורה לתמוך בעיסוק שלא לשמה²⁹³.

²⁸⁸ כנראה פרט למצוות הצדקה, שכן לגביה נאמר כי הנותן צדקה בשביל לקבל שכר בעוה"ב (=שלא לשמה) הרי הוא 'צדיק גמור' (או ש'הצדקה גמורה'). בדבר הסיבה ליחס השונה כלפי מצוות הצדקה ראה בעמ' 291.

²⁸⁹ בבבלי – לרב יהודה אמר רב; בירושלמי ובמקבילותיו – לרב הונא.

²⁹⁰ הלל; רבי עקיבא; רבי מאיר; רבי צדוק; רבי אלעזר בן רבי צדוק; רבי בניה; רבי חייה (ראה בעמ' 279).

²⁹¹ כפי שצוין לעיל (עמ' 278), לא מצאתי אף לא מקור תנאי אחד המביע סובלנות כלפי העושה שלא לשמה.

²⁹² רב; רב יהודה; רב הונא; רבי אלעזר בן פדת; רב ספרא; ריש לקיש ועוד (ראה בעמ' 281).

²⁹³ ובכלל זה גם לימוד לשם קנטור. שכן המטרה של בלק לפגוע בישראל ולהשמידם הייתה שפלה לכל הפחות כמו זו של הלומד כדי לקנטר; ומבלק נלמד (בבבלי) כי מתוך שלא לשמה – יבוא לשמה (ראה סוף עמ' 277).

אין חולק על כך שהאידיאל הוא לעסוק בתורה ובמצוות לשמה, וכאמרתו של ר' אלעזר בן ר' צדוק: "עשה דברים לשם פעולתם, דבר בהם לשמם" (ספרי דברים [פינקלשטיין] פיסקא מח ומקבילות).
אכן בתקופת התנאים ניתנה עדיפות לכוונתו של העושה, ולכן הופנתה ביקורת נוקבת כלפי הלומדים תורה לשם מטרה אינטרסנטית-תועלתנית. אולם, בתקופה מאוחרת יותר – מסוף תקופת התנאים או מתחילת תקופת האמוראים²⁹⁴ – חלה התמתנות ביחסם של החכמים כלפי עשייה שלא לשמה. יסודה של התמתנות זו הוא בהבנה כי התפיסה הרדיקלית – הגורסת שאם אין יכולת לעשות דברים לשמם מוטב שלא לעשותם – עלולה להביא את האדם לידי ייאוש עד כדי עזיבת התורה ומצוותיה; ועדיף לעשות שלא לשמה מאשר שלא לעשות בכלל. יתר על כן, אף במקרה קיצוני של עזיבת ה' אין לעזוב את התורה, שכן לימוד תורה אף שלא לשמה עשוי להחזיר את האדם למוטב, ואף להביאו לידי לימוד לשמה²⁹⁵ (ואדם שלא ילמד בכלל מן הסתם לא יגיע לידי לימוד לשמה).
בנוסף לשיקולים אלו ניתן לטעון, כי ההבחנה הדיכוטומית בין לשמה או שלא לשמה אינה משקפת את המציאות לאשורה, היות שפעמים רבות לשמה ושלא לשמה משמשים אצל האדם בערבוביה. בסיום הפרק הקודם כתבתי, כי הויתור על בוחן הכוונה (קרי: התניית התפילה ביכולת להתכוון) – בספרות הבתר תלמודית – בהחלט פגע במעמד הכוונה בפרט ובחיוניותם של החיים הדתיים בכלל. עם זאת, המאמרים המלמדים על מרכזיות הכוונה – בהיותה תנאי הכרחי לקיום התפילה – הותירו את חותמם במישור האידיאי, אף אם לא במישור הנורמטיבי. ההבנה שהכוונה היא מהות התפילה הביאה לכך שגם לאחר שבוטל בוחן הכוונה, השאיפה הייתה ונותרה להתפלל מתוך כוונה. דומה כי קביעה זו נכונה גם בענייננו: אין ספק כי ניצחונה של הגישה הסובלנית – הגורסת כי לעולם יש לעסוק בתורה ובמצוות – פגע במעמדה של הכוונה בפרט ובחיוניותם של החיים הדתיים בכלל. עם זאת, המאמרים הקשים כנגד העושים שלא לשמה, כמו גם המאמרים המלמדים על השפעתם ומעלתם של העושים לשמה – הותירו את חותמם במישור האידיאי, אף אם לא במישור הנורמטיבי. ההבנה שהאידיאל הוא לעסוק בתורה ובמצוות לשמה הביאה לכך שגם לאחר שניתנה לגיטימציה – כבר בספרות התלמודית – לעשייה שלא לשמה (וזאת בייחוד כדי להגן על המבנה ההלכתי-פורמאלי של קיום תורה ומצוות), השאיפה הייתה ונותרה לעשות דברים לשם פעולתם ולדבר בהם לשמם.

²⁹⁴ ר' יהודה הנשיא ותלמידו רב היו הראשונים שהביעו עמדה סובלנית כלפי העושים שלא לשמה. רבי היה בדור החמישי של התנאים (סוף תקופת התנאים), ורב היה בדור הראשון של האמוראים (תחילת תקופת האמוראים).
²⁹⁵ כדברי הירושלמי (חגיגה א, ז, עו ע"ג): "אמר רבי חייה בר בא: אותי עזבו אוותרה, שמא את תורתני שמרו, שאילו אותי עזבו ותורתני שמרו, השאור שבה היה מקרבן אצלי. רב חונה אמר: למד תורה שלא לשמה, שמתנד שלא לשמה את בא לשמה".

פרק רביעי: כוונה לשם שמים במעשי עבירה ובמעשי חולין

א. משמעות המושג 'לשם שמים'

בפרק הקודם (עמ' 238) ציינתי, כי ניתן בנקל להסביר את המושגים 'לשמה' ו'לשם שמים' על דרך השלילה, ולומר כי עשייה לשמה או לשם שמים עניינה עשייה שלא לשם השגת תועלת אישית, כגון זכייה בשכר, כבוד או מעמד חברתי. אך כאשר מגיעים להגדרה 'החיובית' של מושגים אלו המשימה נעשית מורכבת הרבה יותר. להלן אציע שני פירושים למושג לשם שמים בהתבסס על מקורות חז"ל.

1. 'לשם שמים' – לשם מטרה נעלה

חיון כותב כי "המונח 'לשם שמים' מתייחס תמיד למעשה של חול (או מעשה בעייתי) שנעשה לשם מטרה נעלה"¹; ובהערה על אתר מפנה חיון, בין היתר, לשתי משניות הבאות²:

- רבי יוחנן הסנדלר אומר: כל כנסיה [=אסיפה] שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים³ (אבות ד, יא).
- כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים⁴. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח וכל עדתו (שם ה, יז).

קביעתו של חיון נכונה בעיקרה; אך צריך לסייג ולומר, כי המושג 'לשם שמים' מתייחס פעמים רבות (ולא תמיד!) למעשה של חול (או מעשה בעייתי) שנעשה לשם מטרה – חברתית או מוסרית – נעלה⁵. זאת, הן משום שהמושג 'לשם שמים' עשוי להתייחס גם למעשה חיובי – למצווה⁶, והן משום שהוא עשוי להתפרש גם כפשוטו, דהיינו, לשם שמים – לשם ה' (שכן אחד מכינויו של האל הוא 'שמים'⁷).

¹ חיון, 'בית שמאי', עמ' 338 (ההדגשה אינה במקור).

² מקורות נוספים אליהם מפנה חיון (שם, הערה 29) הם: משנה אבות ב, ב; שם ב, יב; תוספתא ביכורים (ליברמן) ב, טו; תוספתא בבא קמא (ליברמן) ח, יג; אבות דרבי נתן נו"א, ז; שם, יז. יש לציין, כי ביחס לחלק ממקורות אלו אין הכרח לומר כי 'לשם שמים' פירושו לשם מטרה נעלה (למשל ביחס למשנת אבות ב, יב).

³ באבות דרבי נתן (נו"א, מ) מובאת דוגמה לכל סוג של כנסיה: "אי זו כנסיה שהיא לשם שמים כגון כנסת ישראל לפני הר סיני [שהתאספו כדי לקבל את התורה – א"נ]. ושאינה לשם שמים כגון כנסיה של דור הפלגה".

⁴ מחלוקת לשם שמים – לשם בירור האמת או כיו"ב; מחלוקת שאינה לשם שמים – לשם בקשת שררה וכבוד או לשם קנטור והתנצחות (כך מפרש קהתי, בעקבות ר"ע מברטנורא, על אתר).

⁵ השווה להגדרתו של אבן שושן (במילונו, עמ' 1916): "לשם שמים – לא לטובתו ולתועלתו הפרטית, אלא לקדוש שם אלוהים או לשם אידאה חברתית או מוסרית נעלה".

⁶ ראה למשל בבלי מנחות קט, ע"ב: "...הלך לאלכסנדריא של מצרים ובנה שם מזבח והעלה עליו לשם שמים" (אגב, כאן פירוש המושג לשם שמים הוא לשם ה', בשונה מהקרבה הנעשית לשם עבודה זרה, ראה שם בגמרא).

2. לשם שמים – לשם ה'

עשייה לשם שמים עשויה להתפרש כעשייה **לשם מטרה נעלה** (כנ"ל) או כעשייה **לשם ה'** (כדלהלן), כאשר המשותף לשני הפירושים הוא שבשניהם האדם אינו פועל לשם הנאתו או תועלתו האישית. שני הפירושים – לשם מטרה נעלה ולשם ה' – אינם חופפים, שכן ייתכן מצב שבו אדם יעשה מעשה לשם מטרה נעלה, אך הוא לא יתכוון לעשותו לשם ה'⁸. כך למשל, ביחס למעשה גילוי העריות של בנות לוט עם אביהן, נכון לומר כי בנות לוט ביצעו את המעשה לשם מטרה נעלה (כדי להבטיח את המשך הקיום האנושי), אך אין הכרח לומר שהן עשו זאת למען ה'.

העשייה לשם ה' (או למענו) עשויה גם היא להתפרש בשני אופנים: (א) לקיים את מצוות ה' או לעשות את רצון ה'⁹. כך, כנראה, יש להסביר את המושג 'לשמים' המופיע בדברי המשנה (מנחות יג, יא): "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין אדם את דעתו **לשמים**"¹⁰. (ב) לכבוד ה' או בשביל ה'¹¹. כך ניתן להבין מדברי התוספתא ברכות ד, א (מהד' ליברמן, עמ' 18): "לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא **לכבוד קונו**, שני כל פעל ה' למענהו"¹².

חשוב לציין, כי משמעות הביטוי לשם ה' (או לה') עשויה להשתנות בהתאם להקשר שבו הוא מופיע. באופן כללי יש לומר, כי כאשר מדובר **במעשי מצווה** (כמו במשנה הנ"ל העוסקת במצוות קורבנות), אזי העשייה לשם ה' עשויה להתפרש כעשייה במטרה לקיים את מצוות ה' (או לעשות את רצון ה'); לעומת זאת, כאשר מדובר **במעשי רשות** (התוספתא הנ"ל עוסקת, ככל הנראה, במעשים אלו), אזי העשייה לשם ה' עשויה להתפרש כעשייה במטרה לכבד את ה'. בהקשר של מעשי הרשות (כדוגמת רחיצת הגוף) לא נכון לדבר על כוונה / מטרה לקיים את מצוות ה', שכן מעשי הרשות אינם מצווה.

⁷ ראה אורבך, 'חז"ל', עמ' 56 ואילך.

⁸ אמנם נכון כי עשייה לשם ה' היא גם עשייה לשם מטרה נעלה, אך ההגדרה של 'לשם ה'' ממוקדת יותר מאשר ההגדרה של 'לשם מטרה נעלה'.

⁹ בכל הנוגע לקיום מצוות אין הבדל עקרוני בין הביטויים 'לשם קיום מצוות ה'' ו'לשם עשיית רצון ה'', שכן רצון ה' מתבטא במצוותיו (כפי שכתבתי גם בפרק הקודם עמ' 250 הערה 112). וראה גם בסוף הערה הבאה. ¹⁰ ראה בפרק הקודם, עמ' 251-252; ובעיקר את דרשת הספרי על אודות ה'נחת רוח' של ה' מהקרבת הקורבן: "נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני" (כלומר, נחת-רוחו של ה' הוא מכך שאמר להקריב ונעשה מצוותו).

¹¹ בענייננו הביטוי 'בשביל ה'' פירושו בשביל כבוד ה' (ראה הערה הבאה), ולכן הוא מקביל לביטוי 'לכבוד ה''.

¹² השווה לברייתא שבבבלי (שבת נ, ע"ב): "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום **בשביל קונו** (רש"י: 'לכבוד קונו'), משום שנאמר: כל פעל ה' למענהו (משלי טז, ד)". כדאי לציין, כי הצירוף 'בשביל קונו' מופיע גם בספרי במדבר (הורוביץ) פיסקא צט: "והרי דברים ק"ו ומה עוזיה המלך שלא נתכוון ליטול לו גדולה בשביל כבוד עצמו אלא **בשביל קונו** כך נענש, המתכוון ליטול לו גדולה בשביל כבוד עצמו ולא **בשביל קונו** עאכ"ו" (וכעין זה בילקוט שמעוני מלכים ב, רלד: "והלא דברים ק"ו ומה עוזיהו המלך שלא נתכוון לגדולה בשביל כבוד עצמו אלא **בשביל כבוד קונו** כך נענש, המתכוין ליטול לו גדולה ולא **בשביל קונו** עאכ"ו).

לורברבוים, בספרו 'צלם אלוהים', מפרש את המושג 'לשם שמים', בהקשר למעשי הרשות של הלל, בהתאם למשמעות השנייה – בשביל (או לכבוד) ה'. להלן אביא שני מקורות לפיהם מעשיו של הלל היו 'לשם שמים', תוך הבאת פירושו של לורברבוים למושג זה:

(1) **אבות דרבי נתן נו"ב, ל (מהד' שכטר, עמ' 66):** "וכל מעשיך יהיו לשם שמים כהלל. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו להיכן אתה הולך. לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל. לבית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זו. אמר להן הן. בשביל שלא יתקלקל הגוף. איכן אתה הולך הלל. לעשות מצוה אני הולך מה מצוה הלל. לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו. אמר להן הן. בשביל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן מה אם אוקיינות [=פסלי המלכים] העומדות בפלטיות [=בארמונות] של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן המלכות מעלה לו סלירא [=משכורת] בכל שנה ושנה ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות. אנו שנבראנו בצלם ודמות, שנאמר: כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט, ו), על אחת כמה וכמה. שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובתינו עם הגוף הזה".

לורברבוים: "בשל מעמדו [=של הגוף] כצלם אלוהים מתאר הלל את הטיפול בגוף כמצווה. תחזוק הגוף בבית הכיסא וניקויו בבית המרחץ אינם מצווה פורמלית, ברם בשל נוכחות האל בדמותו נתפסות פעולות אלה ושכמותן כחובות ש'בין אדם למקום'. ראייה לכך הוא המאמר ממשנה אבות החולש על הסיפור כולו: 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'. לתיבות 'לשם שמים' שבדברי הלל אין לייחס מובן דאונטולוגי, כמו שנוהגים לעתים לפרש את הביטוי 'לשם מצוה'; משמען בדבריו כפשוטן: למען הקב"ה. ראייה לקריאה זו הוא מאמר בבבלי שבת (נ, ע"ב): 'רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו, משום שנאמר כל פעל ה' למענהו'¹³ (משלי טז, ד). במאמר זה, שהוא "הללי" ללא ספק, קשה להמיר את התיבות 'בשביל קונו' בצירוף 'לשם מצוה', במיוחד לאור הפסוק התומך בו – 'כל פעל ה' למענהו'... נוכחות האל בדמותו של האדם משווה לה ממד אלוהי, והופכת אפוא את הטיפול בגוף לפעולה שהיא 'לשם שמים' ('בשביל קונו'). בתוספתא ברכות (ד, א) מובאת מסורת "הללית" זו בניסוח כללי ונועז יותר: 'לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא לכבוד קונו, שני כל פעל ה' למענהו', לא רק רחיצת האיברים נעשית למען יוצרם; כל שימוש בגוף שנברא בצלם צריך שיהיה 'לשם שמים'!".

¹³ רש"י (בבבלי, שם): "בשביל קונו" – לכבוד קונו, דכתיב (בראשית ט) כי בצלם אלהים עשה וגו', ועוד: דהרואה בריות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו"; כל פעל ה' למענהו – הכל ברא לכבודו" (ברוח זו כתב רש"י גם בפירושו למשלי טז, ד: "כל פעל ה' למענהו – הכל עשה בשביל קילוסו"). לורברבוים ('צלם', עמ' 310 הערה 110) מעיר כי "מרבית המקורות המדרשיים והתלמודיים נוטים לפרש 'למענהו' = לקילוסו או לכבוד עצמו. ראו למשל: תוספתא יומא (ליברמן) ב, ו; בבלי יומא לת, ע"א". עוד מציין לורברבוים (שם, הערה 111) כי בתוספתא שבת (ליברמן) טו, יז, מוסב הפסוק: 'כל פעל ה' למענהו', על החובה לקדש את ה' בשעת השמד.

(2) **בבלי ביצה טז, ע"א**: "אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר: ברוך ה' יום יום (תהלים סח, כ)". לורברבוים: "מידותיהם של שמאי והלל מומחשות באותן נסיבות: מציאת בהמה נאה בימות החול. שמאי נמנע מאכילתה שכן 'כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת'... ואילו הלל היה אוכל מיד 'שכל מעשיו לשם שמים'. שתי המידות חורגות מן החובות הפורמליות הקבועות בהלכה, אולם באופן פרדוכסלי (ובדומה לסיפור באבות דרבי נתן) רק על מידתו של הלל נאמר כי היא 'לשם שמים'. אם מובנן של תיבות אלה בברייתא הוא 'לשם מצוה', מדוע מעשיו של שמאי הם רק 'לכבוד שבת', מדוע לא ייחשבו גם הם 'לשם שמים'?¹⁴ בדומה למובנו של הצירוף 'לשם שמים' בקטע מאבות דרבי נתן שנידון לעיל, גם במידתו של הלל יש לפרשו כפשוטו, דהיינו למען האל. במילים אחרות, גוף האדם הוא "דמות" אלוהים, ולכן הזנתו, רחיצתו ותחזוקו הם מעשה 'לשם שמים'¹⁵.

נראה כי צודק לורברבוים בכותבו כי המושג 'לשם שמים', הנזכר בהקשר למעשיו ולמידתו של הלל, מתפרש כפשוטו, דהיינו לשם ה' (במובן של למען ה' או לכבודו); וכמו-כן צודק הוא בכך שהטיפול בצרכי הגוף עשוי להיתפס כעין חובה ש'בין אדם למקום', זאת בשל היותו של הגוף צלם אלוהים. אולם, טענתו של לורברבוים כי הטיפול בגוף כשלעצמו (גם ללא כוונה מסוימת!) הוא מעשה 'לשם שמים' ('שבביל קונו'), נוכח היותו של הגוף צלם אלוהים, אינה מסתברת כלל¹⁶. שהרי אם כך הדבר, אזי ההנחיה ממשנת אבות – "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" – מיותרת; שכן כאשר אדם (ואולי אף אדם שכופר באל) מטפל בצרכי גופו (מתרחץ, עושה צרכיו וכד') – אזי ממילא מעשיו הם לשם שמים. לורברבוים מפקיע אפוא מהעשייה לשם שמים את התביעה היחידה שנראתה הכרחית עד כה, והיא הצטרפותה של כוונה (או מטרה) מסוימת המרוממת את המעשה מחוליותו למדרגה של עבודת ה'. לאור דברי התוספתא: "לא ישתמש אדם בפניו בידי וברגליו אלא **לכבוד קונו**"¹⁷, ולאור המשל באבות דרבי נתן על הטיפול בפסל שבדמות המלך (בנמשל: הטיפול בגוף שבצלם האל) לכבוד המלך (עוד ארחיב על כך בסעי' ו), מסתבר כי הכוונה המסוימת ('לשם שמים') של הלל הייתה לכבוד של ה'.

¹⁴ קושיה ברוח זו הועלתה גם ע"י הבן איש חי (בן יהודע, ב, עמ' פט): "הדבר יפלא וכי שמאי לא היה מעשיו לשם שמים? דודאי מה שהיה אוכל כל ימיו לכבוד שבת, שמניח השמנה לשבת, כל כונתו היתה לשם שמים ואין לו פניה אחרת חס וחלילה בזה".

¹⁵ לורברבוים, 'צלם', עמ' 309-313.

¹⁶ ראה גם חיון, 'בית שמאי', עמ' 336 הערה 24.

¹⁷ יש לציין, כי כבר ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 56), ביכלר ('סוגים', עמ' 19 הערה 1) ואורבך ('חז"ל', עמ' 299 והערה 85) קישרו בין דברי התוספתא לבין הקטע מאבות דרבי נתן המספר על מעשי הלל שהיו לשם שמים.

ב. היחס בין המושגים 'לשם שמים', 'לשמה' ו'לשם מצווה'

בדיון על היחס בין המושגים 'לשם שמים' (או 'לשמים'), 'לשמה' ו'לשם מצווה' חשוב להבחין בין הספרות התנאית לספרות האמוראית.

ביחס לספרות התנאית ניתן לומר, כי בדרך כלל (אם כי לא תמיד) יש הבדל בין שלושת המושגים: בסעיף הקודם ראינו, כי המושג '**לשם שמים**' (או 'לשמים') עשוי להתפרש בשני אופנים: (א) לשם מטרה נעלה; (ב) לשם ה'. כאשר האפשרות השנייה (לשם ה') עשויה גם היא להתפרש בשני אופנים: (1) לעשות את רצון / מצוות ה' (ישאמרת ונעשה רצוני); (2) לכבודו של ה' (לכבוד קונהו).

המושג '**לשם מצווה**' מופיע פעם אחת במשנה¹⁸ (בכורות א, ז): "מצוות יבום קודמת למצוות חליצה, בראשונה, שהיו מתכונין לשם מצווה", ויש לפרשו כפשוטו, דהיינו, לשם מצווה – לשם קיום המצווה (בענייננו – כדי לקיים את מצוות הייבום, ולא למשל כדי לקיים יחסי אישות).

במושג '**לשמה**' עסקתי בהרחבה בפרק הקודם (סעיף ב), והמסקנה הייתה כי פירוש המושג לשמה הוא, בדרך כלל, לשם הדבר עצמו (עשיית X לשם X). כך למשל, שחיטת פסח לשמה עניינה שחיטת פסח 'לשם פסח', ולא למשל 'לשם שלמים' (ראה משנה: פסחים ה, ב; זבחים א, ד).

יש לציין, כי עשויה להיווצר חפיפה בין שלושת המושגים הנ"ל בהקשר לעשיית מצווה, שכן: עשיית מצווה **לשמה** עניינה עשיית מצווה **לשם מצווה**, וממילא נוצרת חפיפה בין 'לשמה' ל'לשם מצווה'; ועשיית מצוות לשם שמים עשויה להתפרש כעשיית המצווה **לשם קיום מצוות ה'**, וממילא נוצרת חפיפה בין 'לשם שמים' (=לשם קיום מצוות ה') ל'לשמה' / 'לשם מצווה' (=לשם קיום המצווה)¹⁹.

בשונה מהספרות התנאית בה ניתן לזהות הבדל בין המושגים 'לשם שמים', 'לשמה' ו'לשם מצווה', הרי שבספרות האמוראית – ובעיקר בבבלי ובמדרשים המאוחרים – מושגים אלו נתפסו, לעתים, כמושגים מתחלפים, ובכך איבדו את משמעותם המקורית והייחודית.

להלן אביא מספר מקורות בהם המושגים לשמה ולשם מצווה משמשים במשמעות של לשם שמים – לשם מטרה נעלה, ולא במשמעותם המקורית: לשם הדבר עצמו או לשם קיום המצווה (בהתאמה).

¹⁸ כדאי להעיר, כי המושג 'לשם מצווה' מופיע בכ"י קמברידג' על משנת אבות ד, יא: "כל כניסה שהיא לשם מצווה סופה להתקיים ושאינה לשם מצווה אין סופה להתקיים". אך ברוב כתבי היד (קאופמן, פארמה [בגוף כתב היד], פריס, ירושלים) מופיע המושג 'לשם שמים' (או 'לשום שמים'). כך כתוב, למשל, בכ"י קאופמן: "כל כניסיה שהיא לשום שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים" (וכעין זה נוסח הדפוס). על חילופי הגרסאות במשנה זו ובמקבילתה באדר"ן נו"א, מ, ראה עוד קיסטר, 'עיונים', עמ' 124 והערה 38. לדעתי ביחס למשנה זו עדיפה הגרסה 'לשם שמים', היות שנראה כי מדובר בהתכנסות לשם מטרה חיובית או נעלה (כדוגמת ההתכנסות לפני הר סיני, ראה הערה 3) ולא דווקא בהתכנסות שתכליתה היא לקיים מצווה.

¹⁹ על חפיפה זו ראה גם בפרק הקודם, עמ' 259.

(א) המושג 'לשם מצווה' במשמעות של 'לשם שמים'

ביחס לדרשה הבאה קרוב לוודאי כי המושג 'לשם מצווה' משמש במשמעות של 'לשם שמים':
משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה²⁰ – וצדיקים ילכו בס, הוא שנתכוין לשם עבירה – ופושעים יכשלו בס (בבלי נזיר כג, ע"א; מקבילה בהוריות י, ע"ב).
כאשר המושג 'לשם מצווה' מופיע בהקשר לעשיית מצווה, אזי הוא עשוי להתפרש כעשיית המצווה לשם קיום המצווה. אך כאשר המושג 'לשם מצווה' מופיע בהקשר לביצוע עבירה (או מעשה בעייתני), אזי לא ניתן לפרש שהעבירה נעשית לשם קיום המצווה, שהרי האדם אינו מצווה על ביצוע עבירה. לפיכך, כאשר המושג 'לשם מצווה' מופיע בהקשר לביצוע עבירה, אזי ייתכן לפרש כי העבירה נעשית לצורך מצווה (כלומר שהעבירה היא אמצעי לקיום מצווה) או לפרש כי העבירה נעשית לשם שמים²¹.
בנות לוט לא נצטוו לדאוג לכך שהמין האנושי לא ייכחד, ועל כן עדיף לומר שהן ביצעו את המעשה 'לשם לשמים'²² (כפי הגרסה בילקו"ש, ראה בהערה 20), דהיינו לשם מטרה נעלה (כדי להבטיח את המשך הקיום של המין האנושי), בעוד שלוט, אביהן, ביצע את המעשה 'לשם עבירה'²³.
יש לציין, כי המושגים 'לשם מצווה' ו'לשם שמים' מתחלפים גם בדרשה הנמצאת בשני הנוסחים של אבות דרבי נתן; ונראה כי גם במקרה זה פירוש המושג לשם מצווה (המופיע בנו"א) הוא לשם שמים.

אבות דרבי נתן נו"ב, לד (מהד' שכטר, עמ' 76)	אבות דרבי נתן נו"א, כט (מהד' שכטר, עמ' 88)
כל המקלל את חבירו לשם שמים סופו לצאת ממנו בכבוד. משה קילל את פרעה לשם שמים ויצא ממנו בכבוד, שנאמר וירדו כל עבדיך אלה אלי (שם י"א ח'), ומנין שיצא ממנו בכבוד שנאמר גם האיש משה גדול מאוד (שם שם ג'). וכל המכבד את חבירו שלא לשם שמים סופו לצאת ממנו בקלון...	רבי אליעזר הקפר אומר כל המכבד [את] חבירו לשום ממון סוף שנפטר ממנו בקלון. וכל הבוזה את חבירו לשום מצוה סוף שנפטר ממנו בכבוד... שכן מצינו במשה רבינו שביזה [את] פרעה לשום מצוה , שנאמר וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי... ומנין שנפטר ממנו בכבוד שנאמר ויקרא למשה ולאהרן לילה...

²⁰ הביטוי 'לשם מצווה' מופיע גם בכתבי היד של הבבלי, אך בילקוט שמעוני (פרשת וירא, פו) מופיע הביטוי 'לשם שמים': "משל ללוט ובנותיו הם שנתכוונו לשם שמים – צדיקים ילכו בס, הוא שנתכוון לשם עבירה – ופושעים יכשלו בס" (וכן בילקו"ש הושע, תקלג: "אלא משל ללוט ושתי בנותיו הן שנתכוונו לשם שמים...").
²¹ כדאי לציין, כי רש"י מסביר את המושג 'עבירה לשמה', האמור ביחס למעשה יעל, כעבירה 'לשם מצווה' (ראה להלן הערה 27). ביחס למעשה יעל (שנבעלה לסיסרא כדי שתוכל להורגו ולהציל את ישראל) ניתן לפרש את המושג 'לשם מצווה' בהתאם לשתי האפשרויות, זאת משום שהצלת כלל ישראל יכולה להיכלל הן תחת ההגדרה של עבירה לצורך מצווה (הצלת נפשות) והן תחת ההגדרה של עבירה לשם שמים (לשם מטרה נעלה).
²² ניתן אמנם לקיים את הגרסה 'לשם מצווה' באם מסבירים כי מושג זה מופיע כאן במשמעות רחבה של לשם מטרה נעלה או כדי. אך אם מפרשים כך את המושג 'לשם מצווה', אזי הוא ממילא חופף למושג 'לשם שמים'.
²³ יש שתי אפשרויות להסביר את המעבר, בדרשה זו, מ'לשם שמים' ל'לשם מצווה': האחת, ייתכן כי "תיקון" זה נעשה לצורך ההנגדה לביטוי 'לשם עבירה'. השנייה, קודם לכן בגמרא מובא המשל של רבי יוחנן: "משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה – וצדיקים ילכו בס. וזה שאכלו לשום אכילה גסה – ופושעים יכשלו בס". במשל זה המושג 'לשם מצווה' מתפרש כפשוטו – לשם קיום מצוות אכילת הפסח. ייתכן אפוא כי במשל על לוט ושתי בנותיו נקטה הגמרא בלשון 'לשם מצווה' כדי להשוותו למשל על אוכלי קרבן הפסח (השווה למה שנאמר להלן בעמ' 307, ליד הערה 32).

(ב) המושג 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים'

- (1) בבלי ערכין טז, ע"ב: "תוכחה לשמה"²⁴ ועונה שלא לשמה²⁵, הי מינייהו עדיפא" [=מה מהן עדיף?].
- (2) בבלי נזיר כג, ע"ב (מקבילה בהוריות י, ע"ב): "אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה, תמר זינתה"²⁶ – יצאו ממנה מלכים ונביאים, זמרי זינה – נפלו עליו כמה רבבות מישראל. אמר ר"נ בר יצחק: גדולה עבירה לשמה²⁷ ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן! אלא אימא: כמצוה שלא לשמה, דכתיב: תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך²⁸ (שופטים ה, כד)...".
- (3) בבלי פסחים נ, ע"ב: "תנו רבנן: כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן, וכל העוסקין במלאכת שמים... אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם עוסקין לשמה²⁹ – רואין".

אין לפרש את המושג 'תוכחה לשמה' (במקור 1) כפשוטו – **תוכחה לשם תוכחה**, אלא פירושו הוא **תוכחה לשם שמים** (כפי שמפרש רש"י²⁴) – כדי להחזיר את החוטא למוטב (ולא כדי לפגוע בו וכד'). באופן דומה, אין לפרש את המושג 'עבירה לשמה' (במקור 2) כפשוטו – **עבירה לשם עבירה**, אלא פירושו הוא **עבירה לשם שמים**. מעשי הזנות של תמר ויעל נעשו לשם שמים, שכן הם נעשו לשם מטרה נעלה: מעשה תמר – כדי להמשיך את שושלת בית יהודה; ומעשה יעל – כדי להציל את ישראל. ראוי לציין, כי לדעתו של אורבך 'עבירה לשמה' היא אכן עבירה לשם עבירה, וזו לשונו: "נראה, שההוראה המקורית של 'עברה לשמה' היא לשם עברה, כשם שימצווה לשמה' הכוונה לשם מצווה. וודאי שאין רב נחמן בר יצחק מדבר בשבחה של עברה, אלא בגנותה של מצווה שלא לשמה... מי שעושה מצווה שלא לשמה, טוב ממנו מי שעושה עברה לשמה"³⁰.

²⁴ רש"י (שם): "**תוכחה לשמה** – לשם שמים". והשווה בין "תוכחה לשמה" לבין "כל המוכיח את חברו לשם שמים – זוכה לחלקו של הקדוש ברוך הוא" (בבלי תמיד כח, ע"א).

²⁵ רש"י (שם): "**ועונה שלא לשמה** – שעושה עצמו עניו שאינו רוצה להוכיחו, ואותה עונה **שלא לשם שמים** הוא אלא שלא ישנאנו".

²⁶ רש"י (שם): "**תמר זינתה** – ונתכוונה לשם מצוה כדי להעמיד זרע, כדכתיב כי ראתה כי גדל שלה (בראשית לח); תוספות (שם): "**תמר זינתה** – אבל נתכוונה לשם שמים, כדכתיב כי ראתה כי גדל שלה...". בעניין מעשה תמר ראה עוד: בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פה, א: "...כדי לסמוך מעשה תמר למעשה אשת פוטיפר מה זו לשם שמים אף זו לשם שמים"; בראשית רבתי (וישב, עמ' 179): "תמר לא כוונה לשם זנות אלא לשם שמים".

²⁷ רש"י (שם): "**גדולה עבירה לשמה** – כלומר לשם מצוה". רש"י הרגיש בכך שלא ניתן לפרש את המושג 'לשמה' כפשוטו, ועל כן פירש – הן ב'עבירה לשמה' והן ב'תוכחה לשמה' – 'לשם מצוה' או 'לשם שמים' (ראה הערה 24).

²⁸ רש"י (שם): "**תבורך** – על שעשתה עבירה לשמה כדי להתיש כחו של אותו רשע כדי שתהא יכולה להורגו".

²⁹ רש"י (שם): "**ואם עוסקין לשמה** – להיות המצוה מצויה לצריכין לה".

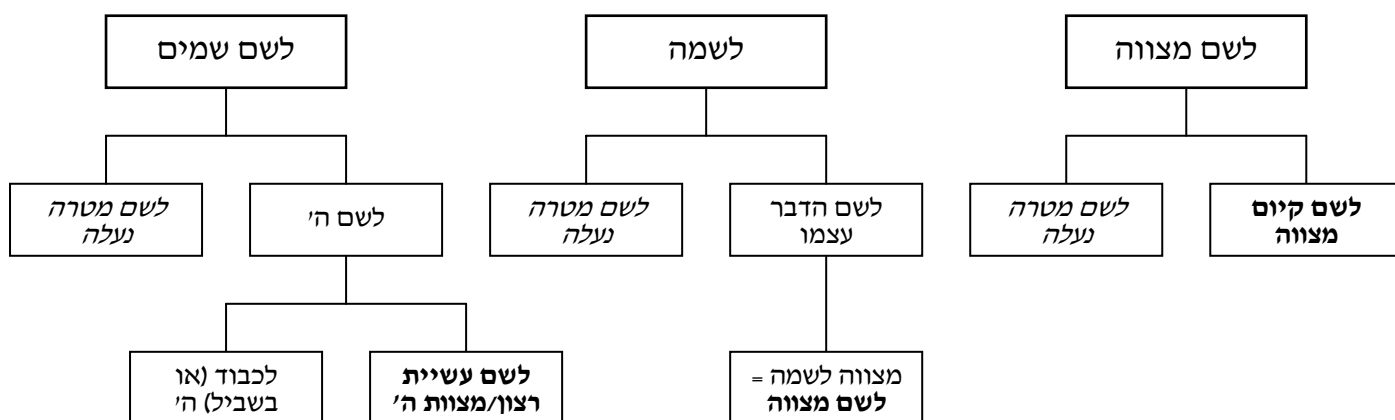
³⁰ אורבך, חז"ל, עמ' 346.

אף שייתכן לומר (אם כי לטעמי בדוחק) כי ההוראה המקורית של 'עבירה לשמה' היא לשם עבירה, מן ההקשר עולה בעליל ש'עבירה לשמה' היא עבירה לשם שמים³¹. שכן הראיה לכך ש'עבירה לשמה' שווה בערכה ל'מצווה שלא לשמה' נלמדת מיעל, ומובן כי יעל לא ביצעה את העבירה 'לשם עבירה', אלא לשם מטרה נעלה ('לשם שמים') – כדי שתוכל להרוג את סיסרא ולהושיע את ישראל.

ביחס לכותבי הסת"ם (מקור 3) יש לציין, כי המושג 'לשמה' מופיע גם בברייתא שבכלה רבתי (היגר) ט, כ. אך בברייתא שבתוספתא, שהיא ללא ספק הברייתא המקורית, מופיע המושג 'לשם שמים' – המתאים יותר בהקשר הנוכחי (ראה הערה 29) – "כותבי ספרים תפלין ומזוזות... אינן רואין סימן ברכה לעולם, ואם היו עסוקין לשם שמים – הרי הן בכלל ברכה" (תוספתא ביכורים [ליברמן] ב, טו).

מעניין לציין, כי הן המאמר על תוכחה לשמה ועונה שלא לשמה (מקור 1), הן המאמר על עבירה לשמה (מקור 2) והן המאמר על העוסקים במלאכת שמים לשמה (מקור 3) נמצאים בבבלי בסמיכות לאמרת רב יהודה בשם רב: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה"; וממילא ייתכן כי הגמרא נקטה בלשון 'לשמה' בשלושת המאמרים הנ"ל (אף שמתאים יותר היה להשתמש בלשון 'לשם שמים') כדי להתאימם ולהשוותם לאמרתו של רב יהודה בשם רב³².

מכל האמור יוצא, כי עשויות להיות שתי חפיפות בין המושגים 'לשם מצווה', 'לשמה' ו'לשם שמים': חפיפה א': המשמעות של מושגים אלו עשויה להיות לשם קיום המצווה / מצוות ה' ('לשם מצווה' = לשם קיום המצווה; מצווה 'לשמה' = לשם המצווה; מצווה 'לשם שמים' = לשם קיום מצוות ה'). חפיפה ב': המשמעות של מושגים אלו, בבבלי ובמדרשים המאוחרים, עשויה להיות לשם מטרה נעלה. להלן תרשים המסכם את המשמעויות של שלושת המושגים, תוך הדגשת החפיפות האפשריות ביניהם (חפיפה א' – בכתב מודגש; חפיפה ב' – בכתב נטוי):



³¹ על כך שמשמעותה של 'עבירה לשמה' היא 'עבירה לשם שמים', ראה גם הבר, 'עבירה', עמ' 205 ואילך.

³² בעניין דרכם של האמוראים 'להתאים דבריהם', ראה את דברי גינצבורג המצוטטים בפרק השני, הערה 74.

חשוב לציין, כי בספרות התנאית עשייה לשם מטרה נעלה מצוינת רק (או בעיקר) באמצעות המושג **לשם שמים**, ולא גם באמצעות המושגים לשמה ולשם מצווה. לשני המושגים האחרונים יש, בדרך כלל, משמעות אחרת בספרות התנאית: **לשמה** – לשם הדבר עצמו; **לשם מצווה** – לשם קיום המצווה.

חרף החפיפות האפשריות בין שלושת המושגים הנדונים חשוב להבין את ההבדל היסודי ביניהם (הבדל שניתן לזהותו בעיקר בספרות התנאית, כנ"ל); וזאת משום שעשויים להיות מקרים בהם נכון יהיה להשתמש במושג אחד ולא באחרים. כך למשל, אם אדם נותן צדקה רק כדי לעזור לעני (ולא גם כדי לקיים את המצווה), אזי אפשר ונכון לומר שהוא נותן צדקה לשם שמים (שכן עזרה לעני היא בוודאי מטרה נעלה); אך אין זה נכון לומר – לכל הפחות לפי הטרימינולוגיה של הספרות התנאית – שהוא נותן צדקה לשמה או לשם המצווה. בהמשך לאמור, כדאי להביא שני סיפורי אגדה על מעשי צדקה; כאשר בראשון מופיע (בצדק) המושג 'לשמה', ובשני מופיע (בצדק) המושג 'לשם שמים':

(1) בבלי בבא בתרא י, ע"א: "דרש ר"י ברבי שלום: כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה... כי הא דבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי חזא להו בחילמא דבעו למיחסר שבע מאה דינרי, עשינהו, שקל מינייהו לצדקה, פוש גבייהו שיבסר דינרי. כי מטא מעלי יומא דכיפורי, שדור דבי קיסר נקטינהו. אמר להו רבן יוחנן בן זכאי: לא תדחלון, שיבסר דינרי גבייכו שקלינהו מינייכו. אמרי ליה: מנא ידעת? אמר להו: חלמא חזאי לכו. א"ל: ואמאי לא אמרת לן [דניתבינהו?] אמר להו: אמינא, כי היכי דתעבדו³³ מצווה לשמה³⁴".

(2) מסכת דרך ארץ, פרקי בן עזאי ד, ב: "מעשה בהילל הזקן שעשה סעודה לאדם אחד, ובא עני ועמד על פתחו, אמר לאשתו, אשה אני צריך להכניס, ואין לי פרנסה כלום. נטלה אשתו של הילל כל הסעודה ההיא, ונתנה לו, ואחר כך לשה עיסה אחרת, ובשלה אילפס אחר, ובאת והניחה לפניהם. אמר לה, בתי, מפני מה לא הבאת לנו מיד, סחה לו כל אותו המעשה, אמר לה, בתי, אף אני לא דנתי אותך לכף חובה, אלא לכף זכות, שכל המעשים שעשית לא עשית אלא לשם שמים".

בסיפור הראשון ריב"ז לא מספר לבני אחותו את חלומו, לפיו הם עתידים להפסיד שבע מאות דינרים באותה שנה, כדי שהם יקיימו את מצוות הצדקה 'לשמה' – לשם המצווה (ולא בגלל הפחד מהמלכות). בסיפור השני הלל דן את אשתו – המתעכבת בהגשת האוכל לאורח – לכף זכות, ולבסוף אכן מגלה כי סיבת העיכוב לא הייתה כדי להכעיס וכד', אלא 'לשם שמים' – כדי לעזור לעני נטול הפרנסה.

³³ **כי היכי דתעבדו** [=כדי שתעשו] | אסקוריאל G-I-3 ווטיקן 115: **כי היכי דתיהוי לכו** [=כדי שתהיה לכם]

³⁴ ראה את הסברו של רש"י לסיפור. וכן ראה בפרק הקודם, הערה 261.

ג. כוונה לשם שמים – תנאי הגדרה או תנאי ערך

בפרק הקודם (עמ' 264-265) נדונו שני תפקידיה של הכוונה, תנאי הגדרה ותנאי ערך, וצוין כי הכוונה לצאת מהווה תנאי הגדרה – היא מגדירה את המעשה כמצווה (לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה), בעוד הכוונה לשמה בקיום מצווה מהווה תנאי ערך – היא מעניקה ערך רב יותר למצווה (לכל הדעות). בדיון על אודות מעשי עבירה ומעשי חולין שנעשים לשם שמים, יש לשאול: האם הכוונה לשם שמים משנה את הגדרת המעשה, או שמא היא קובעת את ערכו. כלומר: האם אדם שביצע מעשה עבירה או מעשה חולין לשם שמים – קיים למעשה מצווה, או שמא הגדרת המעשה אינה משתנה (העבירה נותרת עבירה ומעשה החולין נותר מעשה חולין), אך המעשה עשוי לקבל ערך דתי או מוסרי מסוים. בעניין עבירה שנעשית לשם שמים מסתבר כי הכוונה (המטרה) הטובה אינה משנה את הגדרתו של המעשה, כלומר: עבירה לשם שמים היא עדיין עבירה. ראייה להבנה זו ניתן להביא מהמקור הבא: אמר רב נחמן בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן! אלא אימא: כמצוה שלא לשמה (בבלי נזיר כג, ע"ב).

'עבירה לשמה' הנה ביטוי לפגם במעשה ולא בכוונה (שכן המעשה פסול אך הכוונה ראויה), ולעומתה 'מצווה שלא לשמה' הנה ביטוי לפגם בכוונה ולא במעשה (שכן הכוונה פסולה אך המעשה ראוי). אך עדיין עבירה לשמה' (= לשם שמים³⁵) קרויה עבירה, ואילו מצווה שלא לשמה' קרויה מצווה. ניתן אפוא לומר, כי כשם שעשיית מצווה שלא לשמה' אינה מפקיעה את השם 'מצווה' מן המעשה³⁶, כך עשיית עבירה לשמה' אינה מפקיעה את השם 'עבירה' מן המעשה³⁷. רב נחמן בר יצחק סבור כי 'עבירה לשמה' הנה בעלת ערך רב יותר 'ממצווה שלא לשמה'. אך הגמרא דוחה את דבריו (נוכח אמרתו של רב) וקובעת כי 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא לשמה' שוות בערכן.

³⁵ כפי שצינתי לעיל (עמ' 306-307) 'עבירה לשמה' היא עבירה לשם שמים (ולא, כמובן, עבירה לשם עבירה); ונראה כי הגמרא נקטה בלשון 'עבירה לשמה' כדי להשוות בינה לבין 'מצווה שלא לשמה'.

³⁶ ראה על כך בפרק הקודם, עמ' 265 והערה 179.

³⁷ ראה גם את דברי הרב קוק (שו"ת משפט כהן, סימן קמג): "...וכיון שהיא הוראת שעה ודאי שפיר [=יפה] נקראת בשם עבירה מצד עצמה, אלא שהמצוה היא יותר גדולה ממנה ומכרעתה. ודמי להא דכ' תוס' בשם ר"ת ב"ק צ"א ב' ד"ה אלא, לגבי נזיר וגבי יושב בתענית חלום בשבת, דיש מצוה ועבירה והמצוה היא גדולה יותר ומכרעת, ובכה"ג מקרי בשם עבירה לשמה... ובדבר שהותר רק למיגדר מילתא הדבר [=העבירה] עומד בצורתו, אלא שהזכות מכריעה, ומשום הכי צריך שיכון לשם שמים, ועל זה אמרו גדולה עבירה לשמה". המושג 'מיגדר מילתא', בו נוקט הרב קוק, מובא בבבלי (יבמות, צ, ע"ב) בהקשר למעשה אליהו בהר הכרמל (שהקריב בבמה בהר הכרמל חרף האיסור להקריב מחוץ לבית המקדש); ומסביר רש"י (שם): "מיגדר מילתא – לעשות גדר ותקנה, כי התם [=כמו במעשה אליהו] שהשיבן [=את ישראל] על ידי כן מעבודת כוכבים".

יש לציין, כי בהמשך הסוגיה (בבבלי, שם) מובא מאמר אשר ניתן להבין ממנו כי הכוונה לשם שמים הופכת את מעשה העבירה למצווה ממש (בשונה מן המסקנה דלעיל), ואלו דברי הגמרא:

א"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה

אחת שקדמתה בכירה לצעירה – זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל למלכות.

הלימוד כי לעולם יש להקדים 'לדבר מצווה' נעשה מבנות לוט: האחות הבכירה (אמו של מואב) הקדימה את הצעירה (אמו של בן עמי) בלילה אחד, ולפיכך זכתה שצאצאיה השתלבו בשושלת המלוכה בישראל ארבעה דורות לפני אלו של הצעירה.³⁸

אולם, נראה כי אין לפרש את המושג 'מצווה', הנזכר בהקשר למעשיהן של בנות לוט, כמצווה ממש; אלא יש כאן הרחבה של המושג 'מצווה' גם ל'מעשה מוצדק'³⁹ או למעשה ראוי **בזכות כוונת מבצעו**. חשוב להדגיש, כי המעשה כשלעצמו – בכל סוגיית העבירה לשמה – בוודאי אינו נחשב למעשה ראוי (אדרבה, בהקשר שלנו, מדובר באחד המעשים הפסולים ביותר – גילוי עריות), אלא הכוונה הטובה שהולידה את המעשה (הפסול כשלעצמו) היא זו שהופכת אותו למעשה ראוי.

ניתן לסכם ולומר, כי בסוגיית עבירה לשמה הכוונה מתפקדת כתנאי ערך ולא כתנאי הגדרה, כלומר: עבירה לשם שמים עשויה להיחשב מעשה ראוי ובעל ערך, אך הכוונה (המטרה) הטובה אינה רלוונטית לשאלת הגדרת המעשה – עבירה שנעשית לשם מטרה נעלה (או מתוך מניע נעלה⁴⁰) היא עדיין עבירה⁴¹.

³⁸ הפרש ארבעת דורות מיוחס לפער שבין רות המואביה – אמו של עובד, אבי ישי, אבי דוד, אבי שלמה – לבין נעמה העמונית (אשת שלמה) אמו של רחבעם (ע"פ רש"י, שם, ד"ה 'זכתה'; וכן ראה בבלי בבא קמא לח, ע"ב).
³⁹ כך כותב לייסט ('המניע', עמ' 266 הערה 600): "מעניין לציין כי עמדת המסכת, המתייחסת למעשיהן של בנות לוט כמצווה, כלומר, כמעשה מוצדק".

⁴⁰ בענייננו אין הבדל בין המושגים כוונה / מטרה ומניע. שכן, כפי שכתבתי בפרק הקודם (עמ' 226 ואילך), ניתן להתייחס לכל מטרה כאל מניע. כך למשל, ניתן לומר כי בנות לוט פעלו **כדי** להבטיח את המשך הקיום האנושי (מטרה טובה / נעלה), או לומר כי הן פעלו **בגלל הרצון** להבטיח את המשך הקיום האנושי (מניע טוב / נעלה).
⁴¹ כדאי להשוות בין מסקנה זו לכלל המשפטי הידוע שהמניע אינו רלוונטי לקביעת האחריות הפלילית, על כלל זה ראה למשל: קוגלר, 'כוונה', עמ' 491 ואילך; פלטשר, 'משפט פלילי', עמ' 452; נרי, 'פשע', עמ' 37, כך כותב נורי: "It is as firmly established in legal doctrine as any rule can be that motive is irrelevant to responsibility: 'A crime may be committed from the best of motives and yet remain a crime' (Williams, 1961, 31)".
לאור הכלל הנ"ל מציינים לוי ולדרמן ('אחריות', עמ' 439 הערה 172) כי "רובין הוד, השודד האגדי שחילק את שללו בין הנזקקים, לא חדל מלהיות עבריין מפני שמעשיו הפליליים כשלעצמם נעשו למען מטרה נעלה".
יש לציין, כי אף שהמניע הטוב אינו רלוונטי לשאלת ההרשעה, הוא בהחלט רלוונטי – לאחר ההרשעה – לשאלת העונש הראוי (ראה למשל: קוגלר, שם, 492; נרי, שם, הערה 3). עוד יש לציין, כי הכלל שהמניע אינו רלוונטי לשאלת ההרשעה מתייחס רק למניע שאינו מהווה חלק מהגדרת העבירה (ראה קוגלר, שם, עמ' 147, 497).
דוגמה למטרה / מניע שמהווה חלק מהגדרת העבירה ראינו בפרק הראשון בעניין לבישת בגד כלאים (ראה עמ' 116-118). מנגד, בסוגיית העבירה לשמה, המטרה הטובה או המניע הטוב לא מהווה חלק מהגדרת העבירה.

באשר למעשה חולין שנעשה לשם שמים קשה יותר להכריע בשאלת תפקיד הכוונה (אליבא דהלל, כדלהלן), דהיינו האם הכוונה הופכת את המעשה למצווה ממש או שמא היא מעניקה לו ערך דתי; זאת לאור דברי הלל לתלמידיו כי הוא הולך "לעשות מצוה", שעה שהלך לבית הכסא ולבית המרחץ, ולשאלתם: "וכי מצוה היא זו? אמר להן: הן" (אבות דרבי נתן נו"ב, ל).

בטרם אדון בשאלת תפקידה של הכוונה בסיפור על הלל, חשוב לציין כי קרוב לוודאי שגם לשיטתו של הלל אין בפעולות כגון רחיצה ועשיית צרכים ערך **דתי** מצד עצמן⁴², אלא הכוונה לשם שמים היא זו שמשווה לפעולות אלו את השם 'מצווה'⁴³. ראה לכך היא המימרה הפותחת את הקטע מאדר"ן: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים כהלל" (המדרש מובא בעמ' 302).

אורבך סבור כי לפי השקפתו של הלל מעשי חולין שנעשים לשם שמים הם בבחינת מצווה ממש. לאור זאת, מתריע הוא מפני הסכנה הנעוצה בהשקפה זו, ומסייג את דברי הלל "לשעה שהתורה חביבה היא על כל ישראל, והכול שמחין בה". להלן דבריו של אורבך:

"הרעיון, שאפילו מעשי האדם הנוגעים רק לצרכי גופו הם בחינת מצווה, מיוחס להלל הזקן... לדעת הלל יכול אדם – ומשום כך מצווה הוא על כך – לכוון את כל מעשיו, אפילו בענייני דרך ארץ, לשם שמים, ואילו שמאי אינו מניח אפשרות זו אלא לגבי מעשים שהם מצוות. ברוח גישתו של הלל שנו בברייתא 'רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו, משום שנאמר: כל פעל ה' למענהו... אין להתעלם מהסכנה האורבת לקיום המצוות מהשקפתו של הלל, שכן אם כל מעשה אפשר לעשותו לשם שמים, הרי ניטל משהו מערכה המוחלט של המצווה, ונפתח פתח לביטול ערכן של הלכות פולחן, שהזיקה שלהן לדעת ה' אינה גלויה ופשוטה. ואמנם לכלל מסקנות קיצוניות כאלו הגיע ישו, בדברי הפולמוס נגד ההלכה, כפי שנמסרים באוונגליונים. סכנה זו הייתה גלויה להלל עצמו, ועל רקעה יש להבין את הברייתא: 'הלל הזקן אומר: בשעת מכנסין פזר, בשעת מפזרין כנס. בשעה שאתה רואה שהתורה חביבה על כל ישראל, והכל שמחין בה, את תהי מפזר בה, שני: יש מפזר ונוסף עוד (משלי, יא, כד). בשעה שאתה רואה שהתורה משתכחת מישראל, ואין הכל משגיחין עליה, את הוי מכנס בה, שני: עת לעשות לה' (תהי' קיט, קכו)'. הפיזור הבא לידי ביטוי בתביעה, שכל מעשיו של אדם יהיו לשם שמים והרואה מצווה ברחיצת הגוף – יפה הוא לשעה שהתורה חביבה היא על כל ישראל, והכול שמחין בה; אבל בשעה שאין הכול משגיחין בתורה, הריהי 'עת לעשות לה'".⁴⁴

⁴² ניתן לומר כי יש לפעולות אלו ערך מצד עצמן, אך לא ערך דתי. השווה לנאמר בפרק הקודם הערה 275.

⁴³ השווה לדברי חיון (בית שמאי, עמ' 337): "...כנגד זה היתה לו להלל 'מידה אחרת' – ויהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים, כלומר שאף לאכילת חול יש ערך דתי – כאשר היא 'לשם שמים'" (ההדגשה אינה במקור).

⁴⁴ אורבך, 'חז"ל', עמ' 298-300 (ההדגשות אינן במקור).

אורבך רואה בסיפור על הלל דוגמה לתפיסתו הגמישה את המושג 'מצווה', אך נראה כי התבוננות בסיפור מנקודת מבט זו מחטיאה את תוכנו⁴⁵. דומה אפוא כי עניינו של הסיפור אינו בהגדרת המושג 'מצווה', אלא בחשיבות הטיפול בצרכי הגוף, בשל מעמדו כצלם אלוהים, ובחשיבותה של העשייה לשם שמים בכל מכלול החיים. השימוש במושג 'מצווה' נועד, כנראה, לבטא את הרעיון כי כאשר הטיפול בגוף נעשה לשם שמים – הוא נחשב כמו מצווה, לאמור שהוא מקבל מעמד של עבודת ה'. אני סבור כי גם לשיטת הלל אין במעשי חולין שנעשים לשם שמים משום מצווה ממש – ומסתבר כי אדם אינו מצווה לכוון את כל מעשיו לשם שמים⁴⁶ – אלא פירושו של המושג 'מצווה', הנזכר בדברי הלל, הוא מעשה בעל ערך דתי בשל כוונת מבצעו או בשל טיבו של המעשה – טיפוח צלם אלוהים. ניתן אפוא לומר, כי למושג 'מצווה' עשוי להיות **מובן פורמאלי-צר** (כמו בביטוי 'תרי"ג מצוות'), או **מובן רחב** שעניינו מעשה ראוי⁴⁷ (ואולי אף התואם את רצון האל) אף שאינו מצווה במובן הפורמאלי⁴⁸. מכל האמור יוצא כי אין סכנה 'לקיום המצוות מהשקפתו של הלל'⁴⁹, ואין צורך לצמצם את דבריו ולהעמידם על 'שעה שהתורה חביבה היא על כל ישראל, והכול שמחין בה' (כדברי אורבך הנ"ל); שכן הלל אינו בא לשנות או לטשטש את ההבחנה ההלכתית-משפטית בין מצוות לעבירות (ולכלול בתוך המצוות גם את מעשי החולין שנעשים לשם שמים), אלא הוא בא ללמד כי גם לטיפול בצרכי הגוף יש ערך דתי (להבדיל מחובה דתית) בשעה שהוא נעשה לשם שמים.

ניתן לסכם ולומר כי גם במעשי חולין (כמו במעשי עבירה) הכוונה לשם שמים אינה מתפקדת כתנאי הגדרה אלא כתנאי ערך, כלומר: הכוונה לשם שמים אינה הופכת את מעשה החול (הרחיצה, עשיית צרכים וכד') למצווה ממש (במובן הפורמאלי-הצר), אלא היא משווה ערך דתי למעשה (לשיטת הלל). יש לציין, כי ייתכן שלפי הלל לא הכוונה לבדה היא זו שמקנה לפעולות אלו את ערכם הדתי, אלא גם אופי הפעולות – טיפוח הצלם. ייתכן אפוא כי פעולה בעלת אופי אחר – שאינה נוגעת לטיפול בצרכי הגוף – הנעשית לשם שמים (כגון: עיסוק במשא ובמתן לשם שמים) לא תיחשב בעיני הלל כמצווה.

⁴⁵ ראה גם לורברבוים, 'צלם', עמ' 309 הערה 107.

⁴⁶ מסתבר כי ההוראה באבות (ב, יב): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" אינה ציווי, אלא הוראה ערכית-מוסרית.

⁴⁷ על המושג 'מצווה' במובן הרחב ראה גם את המקור הבא: "א"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: אביך צוה וגו' כה תאמר ליוסף אנא שא נא וגו' (בראשית נ, טז). ר' נתן אומר: **מצווה**, שנאמר: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו' (שמואל א טז, ב). (בבלי יבמות סה, ע"ב).

⁴⁸ ראה גם את דברי זהר ('בסוד היצירה', עמ' 118), וביניהם: "...השימוש במושג 'מצווה' בהוראתו המורחבת. הלל השמיע לתלמידיו כי מצווה אינה רק דבר שנתחייבנו בו על ידי ציווי מפורש, אלא כל פעולה המתבקשת מתוך ראיית העולם הדתית". להגדרות נוספות של המושג 'מצווה' ראה לורברבוים, 'כוונה', עמ' 63 הערה 2.

⁴⁹ הסכנה שאורבך מתריע מפניה היא כנראה סכנה בעיניו, אך אין כל הוכחה לכך שהלל ראה סכנה בהשקפתו.

מכאן ואילך יחולק הפרק לשני נושאים: (א) 'עבירה לשמה' – מעשה עבירה שנעשה לשם שמים (להלן סעיפים ד-ח); (ב) מעשה חולין (שאינו מצווה ואינו עבירה) שנעשה לשם שמים (להלן סעיפים ט-יב). שני הנושאים קשורים באופן הדוק, בהיותם דנים בהענקת ערך דתי לפעולות שאינן בתחום העשייה הדתית הנורמטיבית (קרי: קיום תורה ומצוות). ואולם נושא העבירה לשמה הוא חריג בהיותו כרוך במעשים הנוגדים את הנורמה באופן מובהק, ולא בכאלה שהיחס אליהם עשוי להיות אינדיפרנטי. "עבירה לשמה אינה מרחיבה את העשייה הדתית מן המצוות לעבר השדה הניטרלי, החולי, אלא מצויה כל כולה במסגרת האיסור וההיתר הנורמטיביים"⁵⁰.

⁵⁰ קויפמן, 'דעהו', עמ' 228, 523.

ד. הגדרת המושג 'עבירה לשמה'

ביסודה של 'עבירה לשמה' קיימת התנגשות בין שני ערכים מנוגדים: בין עבירה (או מעשה פסול) לבין מצווה (או תכלית נעלה) אשר למענה נעשית העבירה. כך למשל, במעשה יעל קיימת התנגשות בין עבירה של בעילה אסורה לבין המצווה (או התכלית הנעלה) של הצלת עם ישראל. מתן היתר או צידוק לביצוע עבירה לשמה מתבקש כאשר המצווה או התכלית הנעלה – שתעלה מן העבירה – חשובה יותר (מבחינה דתית או ערכית) מן העבירה, ולכן יש לדחות את העבירה מפניה⁵¹. אלא שכפי שמציין רקובר: "דחיית ערך מפני ערך מצריכה קביעת סולם של ערכים לפי חשיבותם, ועניין זה אינו קל כלל וכלל. כיצד נדרג את המצוות או את העברות? לפי איזה אמות מידה נדרג אותן?"⁵². קושי זה יוצר את אחת הבעיות המרכזיות במתן היתר לביצוע עבירה לשמה; שכן, מאחר שאין בינינו נביא או בית דין, כיצד יכול האדם לדעת האם עבירה X נדחית מפני מצווה Y (או להיפך). כך למשל, עשויה לעלות שאלה האם מותר (או צריך) לעבור על איסור עריות לצורך הצלת יחידים⁵³. בהמשך לאמור, יש להבחין בין עבירה **שנדחית**, או שראוי לדחותה, מפני מצווה (כנ"ל לגבי 'עבירה לשמה') לבין עבירה **שהותרה** מפני מצווה מסוימת (וממילא כאשר היא נעשית אין היא בגדר עבירה). לכן, לדעת הסוברים כי שבת הותרה לצורך פיקוח נפש⁵⁴, אזי חילול שבת למען הצלת חיים אינו נחשב כלל עבירה, וממילא אין זה נכון להגדיר את המעשה הנדון כעבירה (חילול שבת) לשמה (הצלת חיים). לעומת זאת, מעשה יעל נחשב – לכל הדעות – עבירה מבחינה הלכתית, חרף המטרה הנעלה שביסודו (לצורך הצלת כלל ישראל), ולפיכך הוא עונה באופן הולם להגדרה של 'עבירה לשמה'.

ביחס למקרים המובאים בסוגיית העבירה לשמה (שתידון להלן) יש לציין, כי אף שמעשי גילוי העריות של בנות לוט ותמר נעשו לפני מתן תורה – וממילא המעשים טרם הוגדרו בתורה כעבירה – בכל זאת ניתן להגדירם כ'עבירה לשמה'. זאת: הן משום שעריות נאסרו גם לבני נוח, הן משום שאלו מעשים שהדעת מכריעה לאוסרם, והן משום שאחרי הכול מדובר במעשים פסולים שנעשו לשם מטרה נעלה.

⁵¹ ראה הרב קוק, שו"ת משפט כהן, קמג (ראה בהערה 37); וכן ראה את הבחנתו שם בין "היתר" ל"דיחוי".

⁵² רקובר, 'מטרה', עמ' 411. וראה שם (עמ' 151 ואילך) את דיונו בעניין דירוגן הערכי של מצוות ושל עבירות.

⁵³ להתלבטות בשאלה זו עיין במקורות המובאים להלן בהערה 98.

⁵⁴ המחלוקת האם שבת הותרה או דחוייה אצל פיקוח נפש היא מחלוקת מסועפת, עם מספר השלכות, ואין כאן המקום לדון בה. לענייננו חשוב לציין, כי לדעת הסוברים ששבת הותרה – אזי במקרה של פיקוח נפש איסור עשיית מלאכה הופקע לחלוטין (והעושה מלאכה בשבת לצורך פיקוח נפש הרי הוא כעושה מלאכה בחול), ואילו לדעת הסוברים ששבת דחוייה – אזי האיסור במקומו עומד אלא שהוא נדחה מפני פיקוח נפש. על המחלוקת בשאלה האם שבת הותרה או דחוייה ראה למשל ערוך השולחן, אורח חיים סימן שכח סעיף ג.

ה. כוונה לשם שמים במעשי עבירה

המושג 'עבירה לשמה' נזכר בסוגיה אחת בלבד בספרות חז"ל. סוגיה זו נמצאת בשתי מקומות בבבלי (נזיר כג, ע"א-ע"ב; הוריות י, ע"ב). להלן הסוגיה כפי שהיא מופיעה במסכת נזיר תוך הבאת ההקשר:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' (הושע יד, י) משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה – וצדיקים ילכו בס', וזה שאכלו לשום אכילה גסה – ופושעים יכשלו בס'. אמר ליה ריש לקיש: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד!

אלא, משל לשני בני אדם, זה אשתו ואחותו עמו וזה אשתו ואחותו עמו, לזה נזדמנה לו אשתו ולזה נזדמנה לו אחותו, זה שנזדמנה לו אשתו – צדיקים ילכו בס', וזה שנזדמנה לו אחותו – ופושעים יכשלו בס'. מי דמי? אן קאמרינן חדא דרך⁵⁵, הכא שני דרכים!⁵⁶ אלא, משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה – וצדיקים ילכו בס', הוא שנתכוין לשם עבירה – ופושעים יכשלו בס'. ודלמא הוא נמי לשום מצוה איכווין! אמר רבי יוחנן, כל הפסוק הזה על שם עבירה⁵⁷...

אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה, תמר זינתה – יצאו ממנה מלכים ונביאים, זמרי זינה – נפלו עליו כמה רבבות מישראל. אמר ר"נ בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן? אלא אימא: כמצוה שלא לשמה, דכתיב: תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך (שופטים ה, כד), מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה. א"ר יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה, שנאמר: בין רגליה כרע נפל שכב וגוי (שופטים ה, כז). והא קא מתהניא מבעילה דיליה? א"ר יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר: השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע (בראשית לא, כט), בשלמא רע – שפיר, אלא טוב אמאי לא? אלא לאו שמע מינה: טובתו רעה היא, שמע מינה.

הסוגיה פותחת בשאלת פשרו של הפסוק: "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס'" (הושע יד, י). לשאלה זו מוצעות בגמרא שלוש תשובות אפשריות, אשר מובעות באמצעות דוגמאות.

⁵⁵ רש"י: "מי דמי אן אמרינן דבחד דרך – הולך אחד ונכשל אחד"

⁵⁶ רש"י: "והכא שני דרכים – אשתו ואחותו דלזה נזדמנה לו אשתו ולזה אחותו"

⁵⁷ רש"י: "כל הפסוק הזה לשום עבירה נאמר – ולכך אי אתה יכול לדונו לכך זכות"

○ **אפשרות א'** (הצעתו של ר' יוחנן): שני בני אדם קיימו את אותה מצווה (אכילת קרבן הפסח) – האחד התכוון 'לשם מצווה' (כדי לקיים את מצוות אכילת הפסח), בעוד האחר התכוון 'לשם אכילה גסה'. על הראשון נאמר: 'וצדיקים ילכו בס'; ועל השני נאמר: 'ופושעים יכשלו בס'. משלו של ר' יוחנן אכן עשוי להסביר את הפסוק הנדון, שכן 'דרכי ה'" (הם לכאורה המצוות⁵⁸) ישרים מצד עצמם ('כי ישרים דרכי ה''), ולאור זאת מתעוררת השאלה כיצד ניתן להיכשל בהם (וברקע אולי שאלה תיאולוגית: כיצד אפשר שמצווה תהיה מכשול?). על כך משיב ר' יוחנן כי ה"פושעים" נכשלים בקיום המצווה ('פושעים יכשלו בס') מאחר שהם משתמשים בה לצורך הנאתם.

הגמרא דוחה אפשרות זו לנוכח דברי ריש לקיש, כי נכון הוא שהאוכל את קרבן הפסח מתוך תאוה אינו מקיים מצווה מן המובחר, אך עדיין אין לכנותו פושע, שכן אחרי הכול הוא מקיים את המצווה⁵⁹.

○ **אפשרות ב'**: שני בני אדם נתונים באותה סיטואציה (כל אחד נמצא עם אשתו ואחותו) – לאחד נזדמנה אשתו, בעוד שלאחר נזדמנה אחותו. על הראשון נאמר: 'וצדיקים ילכו בס'; ועל השני נאמר: 'ופושעים יכשלו בס'.

הגמרא דוחה אפשרות זו משום שלהבנתה הפסוק מדבר על שני בני אדם שביצעו את אותו המעשה (ובדוגמה שלפנינו מדובר על שני מעשים שונים – האחד בא על אשתו והאחר על אחותו), ובכל זאת האחד קרוי צדיק בעוד האחר קרוי פושע.

רק באפשרות א' (הנ"ל) ובאפשרות ג' (שלהלך) אכן מדובר על שני בני אדם שביצעו בדיוק את אותו מעשה. היחס השונה כלפיהם (שהאחד קרוי צדיק, והאחר – פושע) נעוץ בכוונה של כל אחד מהם.

○ **אפשרות ג'** (זוהי האפשרות שהתקבלה): שני בני אדם ביצעו את אותה עבירה (גילוי עריות) – האחד התכוון לשם שמים (בנות לוט), בעוד האחר התכוון לשם עבירה (לוט). על הראשון נאמר: 'וצדיקים ילכו בס'; ועל השני נאמר: 'ופושעים יכשלו בס'.

מעשה גילוי העריות של בנות לוט יכול להיכלל תחת ההגדרה של 'עבירה לשמה', שכן המעשה הוא אסור (או פסול), אך הכוונה טובה (כדי להבטיח את המשך הקיום האנושי). כנגד זה, אכילת הפסח 'לשם אכילה גסה' היא בגדר 'מצווה שלא לשמה', שכן המעשה הוא מצווה, אך הכוונה אינה ראויה.

⁵⁸ הבר (עבירה, עמ' 206 הערה 7) כותב בצדק כי "קרבן פסח הוא מצווה ושייך לומר בו דרכי ה', אך ביתר המקרים, ובעיקר בסיפור לוט ובנותיו, המעשה הוא מעשה שלילי וצריך להבין את קישורו ל'דרכי ה'". אולי הדרשה התלמודית התעלמה מראשיתו של הפסוק והתייחסה אך ורק ל'צדיקים ילכו בס ופושעים יכשלו בס', תופעה מקובלת בדרשה התלמודית".

⁵⁹ הסיבה לדחיית אפשרות זו אינה נעוצה כנראה בטיב דרשת ר' יוחנן, אלא בהשקפה שהיא מבטאת – שמצווה שלא לשמה פסולה לגמרי. נראה שעורך הסוגיה מעדיף את עמדת ריש לקיש לפיה יש ערך למצווה שלא לשמה.

מסתבר כי הדיון בהמשך הסוגיה – האם 'עבירה לשמה' גדולה 'ממצוה שלא לשמה' (דעת רב נחמן בר יצחק) או שווה לה (מסקנת הגמרא) – קשור במישרין או בעקיפין לדוגמאות של אכילת הפסח 'לשם אכילה גסה' ('מצווה שלא לשמה') ומעשה בנות לוט ('עבירה לשמה').

דבריו של עולא: 'תמר זינתה, זמרי זינה...', מביעים את אותו עיקרון שנלמד מסיפור לוט ובנותיו, ולפיו אותו מעשה בדיוק ('תמר זינתה, זמרי זינה') יכול להיחשב כבעל ערך רב ('וצדיקים ילכו בס') או לחילופין כפסול לגמרי ('ופושעים יכשלו בס') – ההכרעה בדבר תלויה בכוונת המבצע. תמר ביצעה את מעשה הזנות עם יהודה חמיה לשם מטרה נעלה (בדומה לבנות לוט) – כדי להמשיך את שושלת בית יהודה. לעומתה, זמרי בן סלוא זינה עם כזבי בת צור לשם עבירה (בדומה ללוט). מעשה הזנות של תמר היה לשם שמים, ולכן זכתה ש'יצאו ממנה מלכים ונביאים'. כנגד זה, מעשה הזנות של זמרי היה לשם עבירה, ולכן נענש ש'נפלו עליו כמה רבבות מישראל' (שכן בעקבות חטאו פרצה מגפה בעם ישראל, ראה בספר במדבר כה, ו-טו).

הן המאמר על לוט ובנותיו והן המאמר על תמר וזמרי משקפים גישה טלאולוגית, לאמור שערכו של המעשה אינו נקבע לפי המעשה "כפי שהוא לעצמו" (כפי שגורסת הגישה הדאונטולוגית), אלא לפי תכליתו – לפי המטרה שלשמה הוא נעשה⁶⁰.

בנוגע ליחס כלפי 'עבירה לשמה' (= לשם שמים) מובאות בגמרא שתי דעות: דעת רב נחמן בר יצחק לפיה "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה"; ודעת הגמרא – לנוכח אמרת רב – שעבירה לשמה היא "כמצווה שלא לשמה", דהיינו שעבירה לשמה אינה גדולה ממצווה שלא לשמה, אלא שווה לה. בבסיס הדיון ניצבת השאלה: ערכה של מי גדול יותר⁶¹ – של עבירה לשמה או של מצווה שלא לשמה. למסקנת הגמרא עבירה לשמה ומצווה שלא לשמה שוות בערך; וכראיה לכך היא משווה בין המעשה של יעל (שעשתה 'עבירה לשמה'⁶²) לבין מעשיהן של האמהות (שעשו 'מצווה שלא לשמה'⁶³).

⁶⁰ על ההבחנה בין גישה טלאולוגית לגישה דאונטולוגית ראה למשל אצל וינריב, 'המוסר', א, עמ' 176.

⁶¹ ברונזניק ('תלמוד', עמ' 70 ואילך) דן במשמעותו של המושג 'גדול' בעיקר לאור השאלה: 'תלמוד גדול או מעשה גדול'. לדבריו, יש שתי אפשרויות לפרש את המושג 'גדול': (א) עדיף; (ב) קודם (בזמן). לפי אפשרות א' "הבעיה הייתה על גודל ערכם של תלמוד ושל מעשה, ערכו של מי מן השנים גדול יותר", ואילו לפי אפשרות ב' השנייה "הבעיה לא היתה על יתרונן ועליונותן של תלמוד או של מעשה אלא מי קודם למי" (שם, עמ' 70-71). במקור שלפנינו: 'גדולה עבירה לשמה...'. ודאי שהמונח 'גדול' אינו מתפרש כקודם בזמן אלא כעדיף במעלה. ראה גם תוספות (נזיר כג, ע"ב, ד"ה 'שמתוך'): "ואת אמרת דעבירה לשמה עדיפא ממצווה שלא לשמה?...".

⁶² כפי שכותב רש"י (שם): "שעשתה עבירה לשמה כדי להתיש כחו של אותו רשע כדי שתהא יכולה להורגו".

⁶³ המפרשים נחלקו בהסבר המצווה שלא לשמה שעשו האמהות. רש"י מפרש (בנזיר, שם): "שרה רחל ולא – שאמרו לבעליהן לבא אל שפחתן ולא לשם מצוה נתכוונו, אלא כדי שמתקנאות זו בזו רחל באחותה ושרה

חשוב לציין, כי ניתן להבין בשתי דרכים את דעת רב נחמן בר יצחק ובמקביל את מסקנת הגמרא: **האחת** – ר"נ בר יצחק אינו בא לדבר בשבחה של עבירה לשמה, "אלא בגנותה של מצווה שלא לשמה" (כדברי אורבך⁶⁴). לדידו מצווה שלא לשמה היא כה פסולה⁶⁵, עד שאף עבירה לשמה עדיפה עליה⁶⁶. הגמרא דוחה את דבריו וקובעת כי מצווה שלא לשמה אינה פסולה, אלא גם בה יש ערך מסוים.

השנייה – ר"נ בר יצחק בא לדבר בשבחה של עבירה לשמה. לדידו יש ערך מסוים גם במצווה שלא לשמה, אך ערכה של עבירה לשמה גדול יותר⁶⁷. הגמרא דוחה את דבריו וקובעת כי הערך של מצווה שלא לשמה אינו נחות מזה של עבירה לשמה, אלא שתיהן מעולות⁶⁸.

להלן טבלה המסכמת את שתי ההבנות, תוך חלוקה לשלוש רמות של הערכה – ערך רב, ערך מסוים ופסול לגמרי.

מצווה שלא לשמה	עבירה לשמה	שתי הדעות	
פסול לגמרי	ערך מסוים	דעת ר"נ בר יצחק	הבנה א
ערך מסוים	ערך מסוים	מסקנת הגמרא	
ערך מסוים	ערך רב	דעת ר"נ בר יצחק	הבנה ב
ערך רב	ערך רב	מסקנת הגמרא	

לאור קושיית הגמרא ("והאמר רב יהודה אמר רב...") נראה כי ההבנה הראשונה היא הנכונה⁶⁹ (כפי שמבין רש"י⁶⁶). כלומר: הגמרא מבינה כי לדעת ר"נ בר יצחק מצווה שלא לשמה פסולה לגמרי, על כן מקשה היא עליו ממאמרו של רב ממנו למדים כי יש ערך מסוים גם במצווה שלא לשמה; ולבסוף מסיקה הגמרא כי עבירה לשמה ומצווה שלא לשמה שוות בערכן, כלומר שבשתיהן יש ערך מסוים.

ולאה באמהות וכולן נאמר בהן אהל כדכתיבי קראי". הבר ('עבירה', עמ' 207 הערה 8) מציין כי לפי פירוש רש"י "מדובר בהרחבה של המושג מצווה למעשה חיובי, כי הרי אין שום מצווה לאישה שאינה נפקדת מבעלה לתת לו את שפחתה". אך התוספות מפרשים (ביבמות קג, ע"א, ד"ה 'והא'; וכן בסנהדרין עד, ע"ב, ד"ה 'והא'): "מאמהות לפי שהיו נהנות מן הביאה ויעל לא היתה נהנית מן הביאה". בדברי התוספות אעסוק בסעיף הבא.

⁶⁴ דבריו של אורבך מצוטטים לעיל סוף עמ' 306.

⁶⁵ כפי שסובר גם ר' יוחנן אשר ביחס לאוכלים את הפסח לשם אכילה גסה, הוא קורא: 'ופושעים יכשלו בס'.
⁶⁶ כך מבין רש"י (הוריות י, ע"ב): "מדקאמר גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה – מכלל דמצווה שלא לשמה גרועותא הוא והא אמר רב יהודה וכו'".

⁶⁷ כך מבין בעל 'באר שבע' (הוריות י, ע"ב, ד"ה 'מבורך'): "ומה שפרש"י כאן מדקאמר גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה מכלל דמצווה שלא לשמה גרועותא [=גרועה] היא כו', אינו מדקדק, לפי שיש לדחות ולומר, מנא ליה דגרועותא היא [=מנין לו שגרועה היא], דילמא מעליותא [=מעולה] היא רק שעבירה לשמה היא מעליותא יותר הימנה".

⁶⁸ כפי שכותב הרא"ש (פ"י הרא"ש לנדרים כג, ע"ב): "ומשני אימא גדולה עבירה לשמה כמצווה שלא לשמה דתרווייהו מעלי" [=ששתיהן מעולות].

⁶⁹ יש לסייג ולומר כי לפי עורך הסוגיה זוהי ההבנה הנכונה, אך אפשר שרנב"י עצמו מתכוון להבנה השנייה.

ו. הנאה מן העבירה

לאחר שהגמרא קובעת כי 'עבירה לשמה' היא 'כמצווה שלא לשמה', תוך שהיא משווה בין מעשה יעל למעשי האמהות, מובאים דברי רבי יוחנן כי "שבע בעילות בעל אותו רשע [=סיסרא] באותה שעה". לאור זאת, מקשה הגמרא: "והא קא מתהניא מבעילה דיליה?"⁷⁰ [=והרי היא נהנית מבעילתו], או בנוסח אחר: "והא קא מתהניא מעבירה?"⁷¹ [=והרי היא נהנית מעבירה], ועל כך מתרץ רבי יוחנן: "כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים" (בהקשר שלנו – הנאתו של סיסרא הרשע רעה היא אצל יעל הצדיקה); ומכאן שיעל לא נהנתה מן הביאה.

לאור מסקנת הגמרא כי יעל לא נהנתה מן הביאה מסבירים התוספות את ההקבלה בין יעל שעשתה 'עבירה לשמה' לבין האמהות שעשו 'מצווה שלא לשמה': יעל לא נהנתה מן הביאה, ועל כן העבירה הייתה לשמה; ולעומתה האמהות נהנו מן הביאה (עם בעליהן), ועל כן המצווה הייתה שלא לשמה⁷². מהסבר התוספות עולה שאם יש לאדם הנאה מהמעשה – אין הוא נחשב מעשה לשם שמים (או שאינו נחשב אך ורק לשם שמים), ואין הבדל בעניין זה בין מצוות לעבירות: כשם שאדם נהנה מעבירה אין היא נחשבת עבירה לשם שמים, כך אם הוא נהנה ממצווה אין היא נחשבת מצווה לשם שמים. אולם, בעניין ההנאה רבים מבחינים בין מצוות לעבירות, ולדעתם הנאה מעבירה אכן פוגמת בערכו של המעשה, אך הנאה ממצווה אינה פוגמת בערכה ואין היא משליכה על שאלת היותה לשם שמים. הבחנה זו נמצאת, למשל, אצל הנצי"ב מוולוז'ין:

"אבל הענין, דלהשתמש בעבירה לשמה יש לזהר הרבה שלא ליהנות ממנה כלום. ולא דמי לעושה מצוה, דאף על גב שנהנה גם כן המצוה עומדת במקומה. מה שאין כן עבירה לשמה, ההנאה שמגיעה לגוף מזה בעל כרחך הוא עבירה, וכמבואר בנזיר (כג, ב), גבי האי שאמרו 'גדולה עבירה לשמה', וראיה מיעל, ומקשה 'והא קא מיתהני מעבירה'. ואף על גב שודאי רשאית היתה משום פקוח נפש, כמו שכתבו התוספות, מכל מקום לא היתה משתבחת על זה, משום דהנאה שבזה נחשבת לעון"⁷³.

⁷⁰ נוסח השאלה בנזיר כג, ע"ב. בחלק מכתבי היד מופיעה המילה 'מעבירה' (במקום המילים 'מבעילה דיליה'): "והא קא מתהניא מעבירה" (כך בכ"י מוסקבה-גינזבורג 1134) או "והא קמתהניא מעבירה" (כך בכ"י מינכן 95).

⁷¹ נוסח השאלה במקבילות: יבמות קג, עא; הוריות י, ע"ב.

⁷² ההסבר של התוספות מובא בשני מקומות: ביבמות קג, ע"א, ד"ה 'והא'; בסנהדרין עד, ע"ב, ד"ה 'והא'. בנוגע למצווה של האמהות כותבים התוספות (סנהדרין, שם): "שהיו מתכוונות להבנות מבעליהן וחשיב לה שלא לשמה משום דנהנין מן המצוה ולא הוי לשמה כל כך". אין זה ברור האם לדעת התוספות מעשה האמהות נחשב מצווה ממש (כמובן מנקודת המבט שלאחר נתינת התורה), או שמא יש כאן הרחבה של המושג 'מצווה' למעשה חיובי. נראה שהאפשרות השנייה היא הנכונה, שכן הדעה הרווחת היא שאישה אינה מצווה על פרו ורבו.

⁷³ הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין), העמק דבר לבראשית כז, ט (הרחב דבר, שם).

בעקבות קושיית הגמרא בעניין מעשה יעל – 'והא קא מתהניא מעבירה?' – מבינים הנצי"ב ופרשנים נוספים כי אם האדם נהנה ממעשה העבירה, אזי המעשה אינו יכול להיחשב כמעשה נעלה (מבחינה זו שראוי לשבח את מבצעו) או כמעשה שנעשה אך ורק לשם שמים⁷⁴.

הסיבה לכך – שהנאה מן העבירה עלולה לפגום ב'לשם שמים' של המעשה⁷⁵ – עשויה להיות נעוצה בסברה לפיה יש פסול בעצם ההנאה מעבירה⁷⁶, או בסברה לפיה אם אדם נהנה מביצוע העבירה אזי עובדה זו עשויה להעיד על כך שהוא לא פעל אך ורק ממניעים טהורים.

בדיון שלנו חשוב להבחין בין הנאה כמניע או כמטרה (כאשר אדם פועל מתוך רצון / מטרה ליהנות) לבין הנאה כתוצר לוואי (כאשר אדם פועל לשם מטרה מסוימת ואגב כך הוא נהנה מן הפעולה). כך למשל, יש הבדל בין מי שלומד תורה משום שהוא נהנה או כדי ליהנות (=הנאה כמניע או כמטרה), לבין מי שלומד תורה כדי לקיים את המצווה ואגב כך הוא נהנה בלימודו⁷⁷ (=הנאה כתוצר לוואי). ייתכן אפוא מצב שבו הלומד ייהנה מלימודו, ועם זאת הרצון ליהנות לא היווה את המניע ללימודו. דברי הנצי"ב לפיהם הנאה ממצווה אינה פוגמת בערכה מתייחסים להנאה כתוצר לוואי, שכן מובן כי בעשיית מצווה לצורך הנאה יש משום פגיעה בערכה והפיכתה למצווה שלא לשמה.

⁷⁴ הבר ('עבירה', עמ' 215 הערה 31) מציין שפרשנים רבים השתמשו בהנאה כמדד לקבוע האם מעשה העבירה נעשה לשם שמים או לאו. ראה בעניין זה גם אצל רקובר ('מטרה', עמ' 42-45) וקופרמן ('עבירה', עמ' 16 ואילך).
⁷⁵ במקרה בו היה לאדם הנאה כלשהי מן העבירה, ואולם הסיטואציה בכללותה הסבה לו צער, עשויה לעלות השאלה: האם בסופו של דבר ניתן לומר שהוא נהנה מהעבירה. התייחסות לשאלה זו עשויה להימצא בדברי התוספות (יומא פב, ע"ב): "...ופריך: אמאי הכתוב משבחה טפי מנשים באהל והא קא מיתהניא מעבירה, ומשני: לא הוה לה הנאה כולי האי דצערה היה גדול מהנאתה דטובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים". במקרה של יעל ייתכן, ואף סביר, כי לא היה לה כל הנאה מן המעשה (להבדיל מדברי התוספות). אך העיקרון העולה מדברי התוספות לדעתי נכון, כלומר: אם אדם עשה עבירה לשם שמים ובשקלול הכולל הצער שהיה לו מן העבירה עלה בהרבה על ההנאה – אזי אין בהנאה המועטה כדי לפגום ב'לשם שמים' של המעשה.

⁷⁶ נראה כי כך מבין הנצי"ב (המצוטט לעיל) שכותב: "דהנאה שבזה נחשבת לעון".

⁷⁷ הרבי מסאכטשאב (בהקדמה לאגלי טל) דן בהרחבה בשאלה האם הנאה מלימוד תורה הופכת את הלימוד ללימוד שאינו לשמה. לדבריו, לא רק שאין בהנאה כדי לפגום ב'לשמה' של הלימוד, אלא "אדרבא כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו". בהמשך דבריו מודה הרבי מסאכטשאב כי "הלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה... אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה, וכולו קודש כי גם התענוג מצווה". בהקשר זה כדאי לציין גם את הבחנתו של הגר"א (שנות אליהו, סוף מסכת ברכות) בין שלוש דרגות של לימוד: בדרגה התחתונה נמצא מי "שלומד שלא לשם שמים רק מחמת שהוא ערב, שנהנה מהחכמה". בדרגה האמצעית נמצא מי "שלומד לשם שמים שהשם יתברך צוה אותו ללמוד ויהיה גם כן בקי, אבל אינו נהנה עדיין כשלומד עד שיהיה בקי". בדרגה הגבוהה נמצא מי שלומד לשם שמים והוא גם כן "נהנה תיכף בעת לימודו, אף שעדיין אינו תלמודו בידו". הגר"א מבחין בין מי שלומד מחמת שהוא נהנה (=הנאה כמניע) לבין מי שלומד לשם שמים ואגב כך נהנה בלימודו (=הנאה כתוצר לוואי). לדעתו, ההנאה מן הלימוד אף הופכת אותו ללימוד מעולה יותר.

לאור האמור ייתכן כי יש להציג באופן קצת שונה – מדברי התוספות הנ"ל (עמ' 319) – את ההבחנה בין מעשה יעל למעשי האמהות ולומר, כי האמהות התכוונו גם להנאתן ולכן המצווה שעשו לא הייתה אך רק לשם שמים (ז"א שהיה להן מניע מעורב – להיבנות מבעליהן וליהנות), ואילו יעל לא התכוונה כלל להנאתה ולכן העבירה שעשתה הייתה אך ורק לשם שמים⁷⁸.

הבחנה ברוח זו נמצאת בתוספות הרא"ש (על הסוגיה בהוריות י, ע"ב): "גדולה עבירה לשמה – מה שנבעלה יעל לסיסרא לא להנאתה כיונה, אלא לתשש כוחו שירדו ויהרגוהו, אבל בעילות האמהות להנאתן⁷⁹, הלכך קרי להו מצוה שלא לשמה".

לאור המסקנה כי יעל לא נהנתה מן העבירה (ואין צורך לומר שלא היה לה רצון ליהנות), הרי שניתן לקבוע כי היא אכן ראויה לשבח וכי העבירה שביצעה היא 'עבירה לשמה'.

כדאי לציין, כי פרשנים רבים מתייחסים גם אל מעשה אסתר – שנבעלה לאחשוורוש – כאל 'עבירה לשמה', שכן גם היא, כמו יעל, נבעלה לרשע כדי להציל את עם ישראל⁸⁰.

אך יש לציין, כי הסוגיה בסנהדרין (עד, ע"ב), הדנה במעשה אסתר, אינה מציינת כי אסתר עשתה 'עבירה לשמה', אלא ההצדקה לאיסור שביצעה מתבססת על כך ש"אסתר קרקע עולם היתה"⁸¹.

מעניין לראות, כי כל המקרים הנדונים בסוגיית העבירה לשמה עוסקים בענייני עריות (ליתר דיוק, בעילות אסורות), ובכולם הנשים הן אלו שביצעו את המעשה לשם שמים⁸² – בנות לוט, תמר ויעל; וכנגדן נמצאים גברים אשר ביצעו את המעשה לשם עבירה או הנאה – לוט (בשונה מבנותיו), זמרי (בשונה מתמר) וסיסרא (בשונה מיעל)⁸³.

עובדה זו עשויה להצביע על הנחה מובלעת ולפיה רק לגבי נשים ייתכן לומר כי הן לא נהנו מעבירה הנוגעת לאיסורי עריות.

⁷⁸ ראה גם אצל לייסט ('המניע', עמ' 266 הערה 599) הכותב כי בעקבות תירוצו של רבי יוחנן ("כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים") נדחית האפשרות כי ליעל היה מניע מעורב (להציל את ישראל וליהנות).

⁷⁹ מסתבר שכוונתו לומר שהאמהות התכוונו גם להנאתן (ולא רק להנאתן).

⁸⁰ ראה למשל: רבי יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק, סימן קסז (קטע מדבריו מצוטט להלן עמ' 325); רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, אות קכח, עמ' 55.

⁸¹ רש"י מפרש (שם): "קרקע עולם היא – אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה". "כלומר, יסוד ההיתר הוא שהאישה היא פסיבית; ולפי זה, אם האישה אינה פסיבית, אלא אקטיבית, לא יהיה מקום להיתר משום 'קרקע עולם' (רקובר, 'מטרה', עמ' 38-39). להרחבה בעניין מעשה אסתר ראה אצל רקובר, שם.

⁸² אגב, בכל המקרים המניע הטוב למעשה האסור קשור לענייני הצלה: בנות לוט – לשם הצלת המין האנושי; תמר – לשם הצלת שושלת בית יהודה; יעל – לשם הצלת עם ישראל.

⁸³ ניתן גם להוסיף את אסתר (בשונה מאחשוורוש), אלא שכאמור המושג 'עבירה לשמה' אינו מופיע בגמרא ביחס למעשה אסתר.

ז. היחס כלפי 'עבירה לשמה'

הדיון בשאלת היחס כלפי 'עבירה לשמה' צריך להתחלק לשניים: (א) **הדיון ברמה התיאורטית** – מהו ערכה של עבירה לשמה; (ב) **הדיון ברמה המעשית** – האם מותר לכתחילה לבצע עבירה לשמה. יש לציין, כי הדיון בסוגיית העבירה לשמה בספרות חז"ל נערך אך ורק במסגרת הרמה התיאורטית. לא ניתן למצוא מקור בחז"ל שמתיר לכתחילה לעבור עבירה לשמה. גם מדברי רב נחמן בר יצחק – 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' – אין הכרח להבין כי מותר לכתחילה לעבור עבירה לשמה. שכן: ראשית, ייתכן שרנב"י אינו בא להתיר עשיית עבירה לשמה, אלא שלדידו ערכה של עבירה לשמה גדול מזה של מצווה שלא לשמה⁸⁴; ושנית, אף אם רנב"י בא להתיר עשיית עבירה לשמה, אזי סביר כי אין מדובר בהיתר גורף אלא בהיתר בנסיבות מסוימות מאוד (כדוגמת הנסיבות שבהן פעלה יעל).

1. 'עבירה לשמה' – הדיון ברמה התיאורטית

לעיל צוין כי 'עבירה לשמה' הנה ביטוי לפגם במעשה ולא בכוונה, שכן המעשה פסול אך הכוונה ראויה; ומנגד, 'מצווה שלא לשמה' הנה ביטוי לפגם בכוונה ולא במעשה, שכן הכוונה פסולה אך המעשה ראוי. הדיון ברמה התיאורטית של 'עבירה לשמה' מתייחס באופן ישיר לשאלת היחס שבין כוונה למעשה. בנוגע לשאלה זו קיימות שלוש גישות יסוד, אך רק לשתיים מהן ניתן למצוא בסיס בסוגיית הגמרא: **גישה א' – עליונות הכוונה**: אורבך כותב בצדק כי רב נחמן בר יצחק האומר: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה" (בבלי נזיר כג, ע"ב), סבור "שהכוונה וההתמסרות עדיפות על העשייה עצמה"⁸⁵. כדאי לציין, כי מאמרו של רב נחמן בר יצחק קיבל ביטוי נרחב בספרות החסידות שבה ניתנה עדיפות לכוונה על פני המעשה⁸⁶; ולפיכך קיימת "התייחסות חיובית ביותר שלהם למעשה 'עבירה לשמה'⁸⁷.

⁸⁴ השווה לדברי ליכטנשטיין ('עבירה', עמ' 104): "בדברי רב נחמן בר יצחק אין הנחיה המדריכה את הבא לבחור בין עבירה לשמה למצווה שלא לשמה. אין לנו אלא הערכה רטרופקטיבית, הקובעת את המשקל הסגולי של שתי היוזמות... מדובר בהערכה ולא בהנחיה".

⁸⁵ אורבך, 'חז"ל', עמ' 346. אורבך מוסיף כי "זו דעת יחיד, ולא כן סברו רב, ריש לקיש, ר' אלעזר ורבא". בנוגע לדעתם של רב, ריש לקיש, ר' אלעזר ורבא, ראה בפרק הקודם עמ' 281.

⁸⁶ ראה למשל את דבריו של ר' צבי אלימלך מדינוב (אגרא דכלה, פרשת ראה יב, ד): "וירמוז עוד 'לא תעשון כן וכו'', על פי מה שאמרו רז"ל (נזיר כג, ע"ב): 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'. והנה עבירה הגם שהיא באזהרת לאו מהשם יתברך, עם כל זה כשיארע הדבר לשם שמים גדלה מאד מעלתו, כמו שידעת מעניין יעל אשת חבר הקיני (צא ולמד מבנות לוט שהיתה כוונתן לשם שמים ויצא מהן חוטר מגזע ישי)". בעניין עדיפות הכוונה על המעשה בחסידות, ראה למשל: ש"ץ, 'החסידות', עמ' 72 ואילך; אליאור, 'חסידות', עמ' 313. ש"ץ (שם, עמ' 73) אף קובעת כי "ר' חיים מוולוז'ין פיתח את טענותיו נגד החסידות דווקא בנקודות אלו של העדפת הכוונה על המעשה אצל החסידים".

⁸⁷ רקובר, 'מטרה', עמ' 105. בעניין יחסה של החסידות לעבירה לשמה ראה עוד קויפמן, 'דעהו', עמ' 523-571.

גישה ב' – הכוונה והמעשה שקולים (מסקנת הגמרא): הגמרא דוחה את דעת רב נחמן בר יצחק

(יאלא אימא: כמצוה שלא לשמה, בבלי שם), וקובעת כי 'עבירה לשמה' (המבטאת פגם במעשה) ומצווה שלא שמה' (המבטאת פגם בכוונה) שוות בערכן; ומכאן שאין עדיפות לכוונה על פני המעשה. מעניין לציין, כי הן ביחס לבלק שהקריב קורבנות כדי לאפשר את קללת ישראל (מעין 'מצווה שלא לשמה') והן ביחס לבת לוט הבכירה ששכבה עם אביה כדי להבטיח את המשך הקיום האנושי (מעין 'עבירה לשמה') נאמר בבבלי כי הם זכו בשכר⁸⁸: בלק בזכות המעשה, וחרף הכוונה הפסולה לגמרי, ובת לוט בזכות הכוונה, וחרף המעשה הפסול לגמרי (ואגב בשני המקרים השכר הוא שמצאצאיהם יצאה רות, אשר ממנה יצאה מלכות בית דוד); מכאן אולי רמז נוסף להשוואה בין הכוונה למעשה.

גישה ג' – עליונות המעשה: תיתכן גם גישה שלישית – אשר אינה נמצאת בסוגיית הגמרא – לפיה

'מצווה שלא לשמה' גדולה מעבירה לשמה'. על-פי הגישה הזו העיקר הוא המעשה – קיום המצוות וההימנעות מעבירות; ואילו הכוונה, המתלווה למצווה, הנה תוספת רצויה מאוד אך לא הכרחית. הנציג הבולט של גישה זו הוא רבי חיים מוולוז'ין⁸⁹, תלמיד הגר"א ומראשי המתנגדים לחסידות. יחסו של רבי חיים כלפי קיום מצוות ללא כוונה, או מתוך כוונה שאינה ראויה (שלא לשמה), הוא חיובי ביותר⁹⁰; ומנגד, רבי חיים יוצא בחריפות נגד תפיסות חסידיות הנותנות (להבנתו) לגיטימציה לביצוע עבירה לשם שמים, תוך שהוא טוען כי לאחר מתן תורה אין מקום לעבודת ה' בדרך זו⁹¹.

⁸⁸ נזיר כג, ע"ב: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן, שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע – זכה ויצאה ממנו רות, וא"ר יוסי בר' חנינא: רות בת בנו של עגלון מלך מואב היתה... לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה – זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל למלכות". בעניין חישוב ארבעת הדורות, שקדמה בכירה לצעירה, ראה לעיל הערה 38.

⁸⁹ "את העקרון הקובע שלמעשה הדתי יש ערך בפני עצמו, ואילו הכוונה הינה תוספת רצויה אך לא הכרחית, מחיל ר' חיים אפילו על התפילה" (אטקס, 'יחיד בדורו', עמ' 209). ואלו דברי רבי חיים (נפש החיים, מבוא לשער ד, פרק ה, עמ' קצז): "ולא זו בלבד שבמצוות מעשיות העיקר בהם הוא חלק המעשי, אלא שגם במצוות התפילה שנקראת 'עבודה שבלב'... העיקר שצריך האדם לחתוך בשפתיו דווקא כל תיבה ממתבע התפילה". בעניין עדיפות המעשה על הכוונה אצל רבי חיים, ראה עוד: אטקס, שם, עמ' 202-214; הני"ל, 'ר' חיים', עמ' 34-40.

⁹⁰ רבי חיים (שם, פרק ג, עמ' קצב) אף כותב כי "מי שימלאו לבו לבזות ולהשפיל חס ושלוש את העוסק בתורה ומצוות אף שלא לשמה, לא ינקה רע, ועתיד ליתן את הדין חס ושלוש". סביר כי דברים אלו כווננו נגד החסידים, אשר "מתחו ביקורת נוקבת על הלומדים שאין לימודם בבחינת 'תורה לשמה'" (אטקס, שם, עמ' 212).

⁹¹ להלן קטע מדבריו העוסק בעבירה לשמה (שם, פרק ז, עמ' רב-רג): "עוד זאת יוכל יצרך להתחפש, באמור לך שכל עיקר העבודה הוא שיהיה רק לשם שמים, וגם עוון וחטא למצווה יחשב אם הוא לשם שמים, לתיקון איזה ענין, וירחמנא לבא בעי' (סנהדרין קו:), וגדולה עבירה לשמה' (נזיר כג: הוריות י:), וכהנה רבות ראיות... ואתה תחזה אם עיני שכל לך, שאין כאן לא ראייה ולא סמך כלל... שהעבודה על זה הדרך לא היתה נוהגת אלא קודם מתן תורה לבד, אבל מעת שבא משה והורידה לארץ – לא בשמים היא. והוכחנו שם בע"ה מעניין חזקיהו עם ישעיהו, שאסור לנו לשנות חס ושלוש משום אחת מהנה ממצוות ה', אף אם תהיה הכוונה לשם שמים".

2. 'עבירה לשמה' – הדיון ברמה המעשית

כאשר הרעיון של 'עבירה לשמה' מגיע לרובד המעשי הוא נתקל בהגבלות ובסייגים רבים בכל ההגות היהודית, וגם בזו החסידית⁹². זאת משום שהוא טומן בחובו סכנה גדולה לאנרכיה ולעבריינות אידיאולוגית אשר עלולה להצדיק את עצמה באמצעות טיעונים כגון: 'גדולה עבירה לשמה' וכד'⁹³. להלן אסקור בקצרה את ההגבלות העיקריות באשר לביצוע עבירה לשמה, ובמקביל אציין לאילו מבין ההגבלות ניתן למצוא בסיס בסוגיית הגמרא.

(א) עבירה לשמה מותרת רק בתנאי שאין כל הנאה מן העבירה

בעקבות קושיית הגמרא בעניין מעשה יעל – 'והא קא מתהניא מעבירה?' – כותב הנצי"ב מוולוז'ין (ופרשנים נוספים) כי תנאי בל יעבור לביצוע עבירה לשמה הוא שלא תהיה לאדם הנאה מהעבירה⁹⁴. כדאי לציין, כי בשו"ת (משיב דבר ב, ט) מציין הנצי"ב שני תנאים לביצוע עבירה לשמה: 'תנאי הראשון שלא יהנה מאותה עבירה כלל, וכדאיתא שם גבי יעל שנשתבחה במה שעשתה עבירה לשמה ומקשה: והא קא מתהני מעבירה וכו', אלמא דאף על גב שהיתה רשאה לעשות עבירה משום פיקוח נפש דישראל, מכל מקום אם היתה נהנית מעבירה זו, לא נשתבחה כלל, דאסור ליהנות מעבירה לשמה. תנאי השני שיש לחשוב אם כדאי עבירה זו, דמחלוקת או רדיפה, לגבי מצוה זו שמחשב שיעלה על ידיו מזה". התנאי הראשון (שאין הנאה מהעבירה) בהחלט משתמע מקושיית הגמרא 'והא קא מתהניא מעבירה?'⁹⁵. התנאי השני (שהמצווה – אשר תעלה מביצוע העבירה – גדולה מן העבירה) גם כן מתקבל על הדעת; ומסתבר שכל הנשים הנזכרות בסוגיית הגמרא (בנות לוט, תמר ויעל) סברו כי התכלית (או המצווה) שלשמה הן פועלות עולה בחשיבותה על הקלקול הרוחני (או האיסור) הכרוך בעצם ביצוע המעשים. אלא שבאופן כללי לא ניתן לדעת את הדירוג הערכי של מצוות ועבירות, וממילא לא ניתן לדעת האם המצווה (שתעלה מביצוע העבירה) אכן גדולה מן העבירה; ונראה כי מסיבה זו תנאי זה אף פעם אינו מופיע כתנאי עצמאי – אשר בקיומו יש כדי להתיר ביצוע עבירה לשמה – אלא כתנאי נספח⁹⁶.

⁹² הבר ('עבירה', עמ' 217) מציין כי לא מצא מקורות חסידיים בהם קיימת הוראה מעשית לכל אדם (ולא רק לצדיק וכד') לעבור עבירה לשם שמים, וגם אם נמצא מאן דהוא שיזכיר דבר מעין זה, בוודאי שאין לראות בו את דרך המלך בתורת החסידות. וראה גם אצל רקובר, 'מטרה', עמ' 67 ואילך.

⁹³ על הסכנה ביישום הרעיון של עבירה לשמה ניתן ללמוד מן המקרה של השבתאות אשר עשתה אידיאליזציה מן העבירה, ראה על כך אצל שלום, 'השבתאות', עמ' 9 ואילך.

⁹⁴ העמק דבר לבראשית כז, ט; שו"ת משיב דבר, ב, ט. הגבלה זו מצויה בספרים רבים ראה בהפניות בהערה 74.

⁹⁵ ראה גם רקובר, 'מטרה', עמ' 409.

⁹⁶ הדרישה להתבוננות המביאה בחשבון את חומרת העבירה (כדוגמת איסור עריות) אל מול מעלת המצווה (כדוגמת הצלת נפשות) מופיעה גם אצל הרב קוק (שו"ת משפט כהן, סימן קמג; קטע מדבריו מצוטט לעיל

(ב) עבירה לשמה מותרת רק לצדיק או לאדם גדול

יש הסוברים כי האפשרות לבחור האם לעבור עבירה לשמה ניתנה רק לצדיק או לאדם גדול, ולא להמון העם. כך כותב למשל ר' ישראל ליפשיץ בעל 'תפארת ישראל': "...דאף על גב דגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, אף שרק המחשבה ולא המעשה לתפארת, אין זה שוה לכל, רק לאדם גדול שיודע לשקול היטב העבירה נגד המצווה. תדע, דאם לא כן נגנוב ונרמה כדי ליתן צדקה וכדומה"⁹⁷. להגבלה זו קשה למצוא ביסוס בסוגיית הגמרא, שכן אף אם לאחר המעשה נחשבו הנשים (בנות לוט, תמר ויעל) כצדיקות, בבחינת 'וצדיקים ילכו בס', אין מקום לטעון כי הן פעלו מתוקף היותן צדיקות.

(ג) עבירה לשמה מותרת רק לצורך הצלת נפשות

לנוכח מעשיהן של יעל ואסתר, אשר עברו על איסור עריות כדי להציל את ישראל, מסיקים מספר פוסקים כי מותר לעבור עבירה לשמה לשם הצלת כלל ישראל. כך כותב למשל המהרי"ק בתשובתו: "מצינו ביעל אשת חבר הקני ששבחה הכתוב במעשה דסיסרא, ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות כדאיתא בנזיר. וכן כתבו תוספות רבינו יודא מפרי"ש... 'ודבר זה מותר לעשות עבירה זו לשמה, אפילו היא אשת איש כדי להציל כל ישראל. וכן מצינו באסתר שהמציאה עצמה לאחשורוש בשעה שלא היה תובעה, כדי שיתאווה לה, ויהיה נח להתפתות לעשות לה בקשתה' עכ"ל. הרי לך שכתבו התוספות 'ודבר זה מותר לעשות' ואפילו גבי עובדא דיעל, כל שכן וכל שכן בההיא דאסתר"⁹⁸. הגבלה זו אכן יכולה להישען על מעשי יעל ואסתר. אך מעשה תמר, למשל, נעשה לשם מטרה נעלה שאינה בגדר של הצלת נפשות, ובכל זאת זכתה שייצאו ממנה מלכים ונביאים (ראה לעיל עמ' 317); ומכאן שאין הכרח להגביל את עניין העבירה לשמה רק לצורך של הצלת נפשות.

הערה (37) ר' ישראל ליפשיץ (תפארת ישראל לאבות ב, א; קטע מדבריו מצוטט להלן). אלא שלדעת הרב קוק החישוב של חומרת העבירה אל מול ערך המצווה צריך להיעשות על ידי בית דין; לדעת ר"י ליפשיץ חישוב זה יכול להיעשות אף על ידי אדם גדול; ולדעת הנצי"ב הוא יכול להיעשות אף על ידי כל אדם. למיטב ידיעתי, התנאי של חישוב חומרת עבירה כנגד ערך המצווה אף פעם אינו מופיע כתנאי עצמאי (זאת כנראה בשל הקושי להעריך ולדרג את משקלם הערכי של מצוות ועבירות), אלא כתנאי נספח לתנאי העיקרי האחר – הוראת שעה של בית דין (לדעת הרב קוק); אדם גדול (לדעת ר"י ליפשיץ); שאין הנאה מן העבירה (לדעת הנצי"ב).

⁹⁷ תפארת ישראל, לסדר נזיקין, אבות ב, א. למקורות בספרות החסידית בהם מצויה ההבחנה בין כל אדם לבין איש המעלה באשר לעשיית עבירה לשמה, ראה אצל רקובר, 'מטרה', עמ' 69 והערות 120-121.

⁹⁸ שו"ת מהרי"ק, סימן קסז. כדאי להעיר, כי אין תמימות דעים בקרב הפוסקים בשאלה האם מותר לעבור על איסור עריות אף לצורך הצלת יחידים, או שמא רק לצורך הצלת כלל ישראל: יש הסוברים כי מותר לעבור על איסור עריות גם לצורך הצלת יחידים (ראה שו"ת שבות יעקב, ב, ס"י קיז); יש הסוברים כי מותר רק לצורך הצלת כלל ישראל, כמעשי יעל ואסתר (שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תנינא - יו"ד, ס"י קסא); ויש הסוברים כי כאשר מדובר בהצלת יחידים מותר לעבור על איסור עריות רק בהוראת שעה של נביא או בית דין, ואילו כאשר מדובר בהצלת כלל ישראל מותר אף ללא הוראת שעה של נביא או ב"ד (הרב קוק, שו"ת משפט כהן, ס"י קמג).

(ד) עבירה לשמה מותרת רק בהוראת שעה של נביא או בית דין

לדעת הרב קוק מותר לעבור עבירה לשמה רק בהוראת שעה של נביא או בית דין (אלא אם כן מדובר בהצלת כלל ישראל, ראה סוף הערה 98)⁹⁹. ככלל, הוראת שעה של נביא או בית דין – לעבור על דברי תורה – ניתנת לצורך 'מיגדר מילתא', דהיינו כדי לעשות גדר לדבר, כגון "כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים"¹⁰⁰. דעתו של הרב קוק מתבססת על המקור הבא: 'אליו תשמעו' – אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה שמע לו!... מיגדר מילתא שאני (בבלי יבמות צ, ע"ב).

התניית ביצוע עבירה לשמה בהוראת שעה של נביא (המקביל – לדידו של הרב קוק – לבית דין) אכן עולה ממקור זה, שכן מעשה אליהו¹⁰¹ הוא בבחינת הוראת שעה של נביא. אך בסוגיה המרכזית של עבירה לשמה, שנדונה לעיל (סעי' ה), אין אזכור לכך שמותר לעבור עבירה רק בהוראת שעה של נביא.

(ה) עבירה לשמה הותרה רק לפני מתן תורה

רבי חיים מוולוז'ין סבור כי לפני מתן תורה ניתן היה לעבור עבירה לשמה. אך לאחר שניתנה התורה צריך לעבוד את ה' על פי מצוות ואיסורי התורה, ולא על פי מה שנראה בעיני האדם כראוי ונכון¹⁰². הגבלה זו אינה בהכרח עולה בקנה אחד עם סוגיית הגמרא, שהרי מעשה יעל נעשה לאחר מתן תורה, ובכל זאת שבחה הכתוב – 'תבורך מנשים יעל'.

(ו) עבירה לשמה הנה מושג 'דיעבדי' (לכתחילה אין לעבור עבירה לשמה)

יש הסוברים כי לכתחילה ודאי שאין ליזום ביצוע עבירה לשמה; אך לאחר שנעשתה עבירה, בדיעבד, תיתכן התייחסות חיובית כלפיה במידה שהיא נעשתה רק לשם שמים. ברוח זו כותב הרב רבינוביץ: "...הרי זה כמו שאמר רב נחמן בר יצחק: 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה', עיין שם היטב. ואילו באת יעל אשת חבר הקיני להימלך בבית דין, ודאי היו מורין לה לא להפקיר את עצמה, אבל אחר שעשתה לשם שמים 'תבורך מנשים יעל'. הוא הדין בכל מקום שעומדת לפני אדם עבירה לעשות ברור שמורין לא לעשות"¹⁰³. בהמשך לדברים אלו כותב הבר: "עבירה לשמה אינה הוראה חיובית,

⁹⁹ שו"ת משפט כהן, סימן קמג. הרב קוק מציין כי "בשפיכות דמים וגילוי עריות שייך בהו דין הוראת שעה, אבל לא בעבודה זרה", כלומר: על איסור עבודה זרה (ורק עליו!) אין לעבור אף בהוראת שעה של נביא או ב"ד.

¹⁰⁰ לשונו של הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ד. בעניין המושג 'מיגדר מילתא' ראה עוד לעיל הערה 37.

¹⁰¹ שהקריב בבמה בהר הכרמל (חרף האיסור להקריב מחוץ לבית המקדש) כדי שישראל יפרשו מעבודה זרה. מעשה אליהו עשוי אפוא להיכלל תחת המושג 'עבירה לשמה'. בעניין מעשה אליהו אעסוק עוד להלן עמ' 329.

¹⁰² נפש החיים, מבוא לשער ד, פרק ז, עמ' רג. על גישה זו ראה עוד אצל רקובר, 'מטרה', עמ' 93 ואילך.

¹⁰³ יד פשוטה, ספר אהבה (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ד, יא), עמ' תרכה.

האדם מחויב להישמר ולהיזהר בכל רמ"ח עשה ושס"ה לא תעשה, אלא **שבדיעבד** אדם שמסר נפשו, אדם שעשה מעשה כה משמעותי מתוך כוונה לשם שמים – קדוש ייאמר לו"¹⁰⁴.

דברי הרב רבינוביץ כי לו יעל הייתה מתייעצת עם בית דין 'ודאי היו מורין לה לא להפקיר את עצמה' אינם מחויבים כלל. אדרבה, ייתכן מאוד שהם היו מורין לה להפקיר את עצמה, שהרי מדובר על הצלת כלל ישראל¹⁰⁵. ממילא, אין כל הכרח לצמצם את מושג העבירה לשמה להסתכלות של בדיעבד בלבד.

(ז) עבירה לשמה מותרת רק כשאין כל ברירה אחרת

באחד המקומות כותב הנצי"ב מוולוז'ין, כי מותר לעבור עבירה לשמה רק בשעה שאין דרך אחרת להשיג את התכלית הטובה. כך למשל, מותר לעבור עבירה לצורך הצלת יחידים או כלל ישראל רק בשעה שאין דרך אחרת, כשרה, להצילם. לפי תפיסה זו יוצא, כי המטרה מקדשת את האמצעים רק בשעה שלא ניתן להגיע אל המטרה הטובה אלא דרך האמצעים הפסולים. להלן דבריו של הנצי"ב: "... שאין לאיש לתור אחר מצוות חדשות ולעשות עבירה לשמה ח"ו. דאף על גב דאיתא בנויר (כג, ב) 'גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה', מכל מקום זה אינו אלא שבאה שעה לידו שמוכרח לעשות עבירה לשם שמים, כהא דתמר ויהודה שלא היה לה עצה אחרת, או מעשה דיעל. אבל להמציא נפשו לכך לעשות עבירה לשם שמים אין זה דרך הישר שיבור לו האדם"¹⁰⁶.

ההבדל בין ההגבלה הנוכחית לקודמתה הוא אפוא שבהגבלה הקודמת ניטלת מן האדם האפשרות לבחור האם לבצע עבירה לשמה (אף כאשר אין ברירה אחרת!¹⁰⁷), ואילו לפי ההגבלה הנוכחית מותר לאדם ליזום ביצוע עבירה לשמה בשעה שאין הוא רואה כל דרך אחרת להשיג את המטרה הטובה¹⁰⁸.

ההגבלה הנוכחית בהחלט משתמעת מסוגיית הגמרא, שכן הן בנות לוט, הן תמר והן יעל לא ראו דרך אחרת להשיג את התכלית הטובה וההכרחית (לכל הפחות לדעתן), ועל כן החליטו לבצע את המעשה.

¹⁰⁴ הבר, 'עבירה', עמ' 224 (ההדגשה במקור). למקורות חסידיים המבחינים בין לכתחילה לבדיעבד בסוגיית העבירה לשמה ראה אצל רקובר, 'מטרה', עמ' 77, 83.

¹⁰⁵ ראה גם את דברי פיקסלר ('מעשה יעל', עמ' 192): "... לאור דבריהם ברור הוא שלו היתה פונה יעל לבית דין לשם התייעצות הלכתית בנדון, האם מותר לה לנהוג כפי שנהגה, היו הם מתירים לה את הדבר בשופי".

¹⁰⁶ העמק דבר לבמדבר טו, מא.

¹⁰⁷ נראה כי ביסודה של תפיסה זו עומדת ההנחה כי שיקול דעתו של האדם הוא סובייקטיבי; וממילא ייתכן מקרה בו אדם לא יראה דרך אחרת להשיג את המטרה הטובה, אלא דרך ביצוע עבירה, אך למעשה קיימת דרך אחרת (כשרה) להשגת המטרה, או שכלל אין צורך בהשגת המטרה (וממילא אין צורך בעבירה). דוגמה לכך ניתן להביא מן המקרה של בנות לוט, אשר חשבו **בטעות** כי לא נותר איש מלבדן, ומתוך דאגה להמשך הקיום האנושי החליטו לשכב עם אביהן. אך, למעשה, המין האנושי היה ממשיך להתקיים גם ללא אותו מעשה.

¹⁰⁸ לתפיסה כי מותר (או צריך) לעבור עבירה לשמה כאשר אין כל אפשרות אחרת להשיג את המטרה הטובה, ראה עוד אצל רקובר, שם, עמ' 97 סוף הערה 202.

ח. בכל דרכיך דעהו – אפילו לדבר עבירה

בתלמוד הבבלי (ברכות סג, ע"א) מובאת הדרשה הבאה :

דרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה – 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך' (משלי ג, ו). אמר רבא: אפילו לדבר עבירה.

הפסוק אשר עומד ביסודה של דרשה זו הוא: "בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך" (משלי ג, ו). חרף העמימות שבביטוי 'בכל דרכיך דעהו', דומה כי ייחודו בזיקה שהוא יוצר בין מעשה – 'דרכיך', לבין כוונה או ידיעה – 'דעהו'. לאור זאת, עשויות להתעורר שתי שאלות: (א) באילו מעשים מדובר? (ב) מהו המצב המנטאלי אשר רצוי שיתלווה אל אותם המעשים?

בנוגע לשאלה הראשונה יש להבחין בין דברי בר קפרא, השייך לדור המעבר בין התנאים לאמוראים, לבין תוספתו המאוחרת של רבא, שחי בדור הרביעי של האמוראים (כמאה שנים לאחר בר קפרא). בר קפרא תולה את 'כל גופי תורה' בפסוק ממשלי. גופי תורה הם ככל הנראה המצוות¹⁰⁹, החלקים המרכזיים של התורה, ומכאן נראה כי הדרכים אליבא דבר קפרא הם מעשי המצוות. לעומת זאת, רבא מדבר על 'דבר עבירה'.

עם זאת, נראה כי דברי רבא אינם באים לחלוק על דברי בר קפרא, אלא להשלים או להרחיב אותם. כלומר: בר קפרא מדבר על עיקרון-על דתי, אשר בו תלויים כל 'גופי תורה' (דהיינו המצוות), והוא 'בכל דרכיך דעהו'. לאחר מכן בא רבא ומחיל את העיקרון אפילו על מעשי עבירה (כמתבקש מהמילה 'בכל'); מכך משתמע שעל אחת כמה וכמה כוללות הדרכים ('דרכיך') את המצוות ומעשי הרשות¹¹⁰. על כל פנים, הפרשנים, רובם ככולם, לא הבחינו בין דברי בר קפרא לדברי רבא, וממילא הם קיבלו את דברי האחרון כשמשלימים וכמבארים באופן בלעדי את דברי הראשון, ואת המימרה כאחידה: 'בכל דרכיך דעהו – אפילו לדבר עבירה'¹¹¹; וכל שכן שיש לדעת את ה' במעשי מצווה ובמעשי רשות. ההנחה היא אפוא כי צמד המילים 'בכל דרכיך' מתייחס לכל המעשים – מצוות, מעשי רשות ועבירות. כעת מתבקשת השאלה השנייה – מהו המצב המנטאלי אשר רצוי שיתלווה אל כל המעשים, ובקיצור: מהו פירושה של המילה 'דעהו'. להלן יובאו שלושה פירושים למילה זו אשר נשענים על סוגיית הגמרא.

¹⁰⁹ ראה לכך ניתן להביא ממשנת חגיגה יא, ח: "היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו, הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות, הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו הן הן גופי תורה"; ומסביר הרמב"ם (פירוש המשנה, שם): "כלומר שהמצוות אשר נאמרו בהן מקראות הרבה ואשר נאמרו בהן מקראות מועטין הכל גופי תורה".

¹¹⁰ ראה גם קויפמן, 'דעהו', עמ' 175.

¹¹¹ ראה למשל את דברי ר' עובדיה ספורנו (בפירושו לתורה, בראשית יט, לח): "...מפני שהיתה כוונת הנשים [=בנות לוט] רצויה היה זרעם לשני גוים יורשי אברהם בקצת, כאמרם: בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה".

1. 'דעהו' – התכוון לשם שמים

מספר שורות לפני המאמר הנדון ('בכל דרכיך דעהו... אפילו לדבר עבירה') מובאת הדרשה הבאה :
...עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהלים קיט, קכו). אמר רבא : האי קרא מרישיה לסיפיה
מדריש, מסיפיה לרישיה מדריש [=פסוק זה מראשו לסופו נדרש, מסופו לראשו נדרש].
מרישיה לסיפיה מדריש : עת לעשות לה' מאי טעם – משום הפרו תורתך. מסיפיה לרישיה
מדריש : הפרו תורתך מאי טעמא – משום עת לעשות לה' (ברכות, שם).

את דברי הגמרא 'מסיפיה לרישיה', מפרש רש"י : "הפרו תורתו עושי רצונו, כגון אליהו בהר הכרמל
(מלכים א', י"ח) שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל לשמו
של הקדוש ברוך הוא".

מעשה אליהו יכול להיכלל תחת ההגדרה של 'עבירה לשמה', שכן קיים איסור על הקרבת קורבנות
מחוץ לבית המקדש (ואליהו הקריב בבמה בהר הכרמל), אך הוא עשה זאת לשם שמים – כדי שישראל
יפרשו מעבודה זרה ויאמינו בה'.

מעשה אליהו בהר הכרמל עשוי למעשה להוות דוגמה הן לדרשת הפסוק מראשו לסופו והן לדרשת
הפסוק מסופו לראשו, שכן : מצד אחד ניתן לומר שאליהו הקריב בבמה, כדי לקדש שם שמים, משום
שרבים מבני ישראל עבדו לבעל, ובכך "הפרו את התורה" (עת לעשות לה' – 'משום הפרו תורתך'
[=עם ישראל]); ומצד שני ניתן לומר שאליהו הקריב בבמה, ובכך "הפר את התורה", משום שרצה
להחזיר את ישראל למוטב ולקדש שם שמים ('הפרו תורתך' [=אליהו] – 'משום עת לעשות לה').

רבא, אשר דורש את הפסוק הנ"ל מתהלים ("עת לעשות לה' הפרו תורתך"), הוא גם זה שמוסיף על
דבריו של בר קפרא – "איזוהי פרשה קטנה... בכל דרכיך דעהו..." – ואומר : "אפילו לדבר עבירה".
ייתכן כי ניתן להקביל בין 'לעשות לה' לידעהו' וכן בין 'הפרו תורתך' לידבר עבירה'. ואכן רש"י קושר
בין שתי הדרשות ומפרש : "בכל דרכיך – אפילו לעבור עבירה ; דעהו – תן לב אם צורך מצוה הוא,
כגון אליהו בהר הכרמל – עבור עליה".

ביחס לדברי רש"י כותב רקובר כי "הם לכאורה שטר ושוברו בצדו : מצד אחד, יש כאן פתח רחב
לעבור עבירה לשם מצווה [היינו 'עבירה לשמה' – א"נ]. אבל הדוגמא שנותן רש"י, 'כגון אליהו
בהר הכרמל', עשויה לצמצם מאוד את היקפו של ההיתר, משום שהדוגמה אינה בתחום הכרעתו
של הפרט, אלא בתחום כוחו של הנביא לעקור דבר מן התורה, 'לפי שעה'¹¹².

¹¹² רקובר, 'מטרה', עמ' 55. בדבר ההיתר לעבור על איסור בעקבות הוראת שעה של נביא, ראה יבמות צ, ע"ב
(המקור מצוטט בעמ' 326). וכן ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ט, ג ; והשווה לדבריו בהלכות ממרים ב, ד.

בכל אופן, מפירוש רש"י יוצא כי קיים קשר הדוק בין הסוגיה בברכות (הכוללת את דרשת רבא על הפסוק מתהלים ואת התוספת הפרשנית שלו – לדברי בר קפרא – 'אפילו לדבר עבירה') לבין סוגיית העבירה לשמה¹¹³.

הפסוק ממשלי (ג, ו): "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך", עשוי להתפרש לפי רש"י באופן הבא: 'בכל דרכיך דעהו' – כל מעשיך צריכים להיות לשם שמים, אף מעשי עבירה; 'והוא יישר אורחותיך' – ואז הקב"ה יחשיב את מעשיך כישרים וראויים¹¹⁴.

יש לציין, כי ראשונים ואחרונים רבים קישרו בין ההנחיה "בכל דרכיך דעהו" (אפילו לדבר עבירה) לבין ההנחיה באבות (ב, יב): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"¹¹⁵. אליבא דכל אותם מפרשים מדובר בהנחיות חופפות המופיעות בניסוחים שונים; ומכאן שהמילה 'דעהו' פירושה התכוון לשם שמים¹¹⁶. חיזוק להבנה כי מדובר בהנחיות חופפות ניתן להביא מאבות דרבי נתן נו"א, יז (מהד' שכטר, עמ' 66): וכל מעשיך יהיו לשם שמים, לשם תורה, שנאמר: בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך.

משלי ג, ו	אבות ב, יב
בכל	וכל
דרכיך	מעשיך
דעהו	לשם שמים

¹¹³ כדאי להעיר, כי הקשר בין הסוגיות עולה מפורשות לפי פירוש אחר שמיוחס לרש"י – פירוש שנוצר אצל ר' יצחק לאמפר ונטי (בספר פחד יצחק, ערך 'גנבא במחתרתא רחמנא קרי'): "בגמרא דפוס פורטוגאל נמצא זה בברכות ספ"ב דאמר התם: דרש בר קפרא אי זוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך. אמר רבא אפילו לדבר עבירה. ושם בדפוס הנ"ל פרש"י: 'אפילו לדבר עבירה דעהו – אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה, כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא, הקב"ה מיישר את אורחותיו".¹¹⁴ כשם שהמעשה של בנות לוט, למשל, נחשב מעשה ראוי. שכן נאמר עליהן 'וצדיקים ילכו בס' (נזיר כג, ע"א), וכן נלמד מהן (או ליתר דיוק מהבכירה) כי 'לעולם יקדים אדם לדבר מצוה' (שם, ע"ב).

¹¹⁵ למשל: הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים, פרק ה), וכן בהלכות דעות ג, ג; הטור והשו"ע אורח חיים, סימן רלא; רבנו יונה בפירושו למשלי ג, ו (בפירוש השני שם); היעב"ץ בפירושו לאבות ב, יב, ועוד.
¹¹⁶ כפי שכותב למשל הגר"א (בפירושו למשלי ג, ו): "ואמר דעהו שתעשה לשם שמים". יש לציין, כי עניינה של הכוונה לשם שמים עשוי להשתנות בהתאם לסוג המעשים: כאשר מדובר על מצוות (ובתוכן לימוד תורה), אזי הכוונה לשם שמים עשויה להיות כדי לקיים את מצוות ה'. כאשר מדובר על מעשי עבירה, אזי הכוונה לשם שמים עשויה להיות כדי לקדש שם שמים (כפי שעשה אליהו בהר הכרמל) או לשם מטרה נעלה אחרת. וכאשר מדובר על מעשי רשות (כגון אכילה) אזי הכוונה לשם שמים עשויה להיות כדי לקיים את הגוף (מטרת ביניים), וזאת כדי שניתן יהיה לעבוד את ה' – לעסוק בתורה ובמצוות (מטרה סופית); כך מפרשים, למשל, הטור והשו"ע (שם), להלן (עמ' 338 ואילך) ארחיב בעניין זה. הצד השווה בין כל המעשים שנעשים לשם שמים מתבטא על דרך השלילה, כלומר: מעשה (מצווה, מעשה חולין, עבירה) שנעשה לשם שמים הוא מעשה שלא נעשה לשם הנאת העושה.

2. 'דעהו' – זכור את ה'

בחלק מעדי הנוסח של הבבלי מובאת אמרה נוספת – שאינה נמצאת בנוסח הדפוס – אשר משליכה באופן ישיר על הבנת דברי רבא. להלן מובאת גרסת הגמרא לפי כ"י אוקספורד 23 וכ"י פריס 671:

- **כ"י אוקספורד 23:** "אמר רבא: לא נצרכה אלא לדבר עבירה. ואמר רבה: הינו דאמרי אינשי: גנבא על פום דאיגרא רחמנא קרי" [=כמו שאומרים אנשים: הגנב על פי הגג קורא לה'].
▪ **כ"י פריס 671:** "ואמר רבא: לא נצרכה אלא לדבר עבירה. ואמר רב: היינו דאמרי אינשי: גנבא על פום דאיגרא רחמנא קרי".

התוספת המובאת בנוסחים אלו – בשם רבה או רב (וביעין יעקב' בשם רב פפא, ראה שם) – כהמחשה לדברי רבא, מצביעה על פירוש שונה לגמרי מזה שמציע רש"י. מתוספת זו עולה שדברי רבא אינם באים ללמד כי מותר (או צריך) לעבור 'עבירה לשמה' במקרים מסוימים (כמו אליהו בהר הכרמל), אלא להורות כי גם, או בעיקר, לפני ביצוע העבירה – ואולי אף בשעת ביצועה¹¹⁷ – יש לזכור את ה' (ובכלל זה לדעת שה' נוכח ורואה את הנעשה); בדומה לגנב שזוכר את ה' ומבקש ממנו שלא ייתפס. ברוח זו כתב כבר רקובר: "הגרסה 'גנבא במחירתא רחמנא קרי' מרמזת פירוש אחר לגמרי, שאינו היתר לעבור עברה לשם מצווה, אלא הוראה שאף בשעת מעשה העברה אין לשכוח מלדעת את ה'"¹¹⁸. לפי פירוש זה יוצא, כי יש מקום להשוות בין הפסוק ממשלי: 'בכל דרכיך דעהו' לפסוק מתהלים: 'שויתי ה' לנגדי תמיד' (טז, ח)¹¹⁹; ואכן השוואה זו נעשתה במדרש תהלים קיט (מהד' בובר, עמ' 492): אמר שלמה בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו), אם ידעתי להקב"ה בכל דבר ודבר, הוא יישר אורחותיך (שם, שם), וכן דוד אומר שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט (תהלים טז, ח).

¹¹⁷ רבנו חננאל (פירושי רבינו חננאל בר חושיאל לתלמוד, מסכת ברכות, עמ' קמג-קמד) מפרש כי דברי רבא ('אפילו לדבר עבירה') מתייחסים לשלב שלפני ביצוע העבירה, וכך הוא כותב: "בכל דרכיך דעהו. אמר רבא אפילו לדבר עבירה. פירוש אפילו המתכוון לעשות עבירה, כיון שמשים בדעתו שהקב"ה יודע מעשיו נמנע, והיינו דכתיב והוא יישר אורחותיך". לעומתו, מפרש הרמב"ם (פירוש המשנה לברכות ט, ה), כי דברי רבא מתייחסים לשעת העבירה ממש, וכך הוא כותב: "ואמרו ביצר טוב וביצר רע, ר"ל שישים בלבו אהבת האל והאמונה בו אפילו בעת המרי והכעס והרוגז, שכל זה הוא יצר רע, כאמרם בכל דרכיך דעהו אפילו בדבר עבירה". ייתכן כי ההבדל בין הפירושים נעוץ בהבנה שונה של מטרת ההנחיה: 'דעהו' – אפילו לדבר עבירה: רבנו חננאל מבין כי תכלית ההנחיה היא שהאדם לא יחטא; וממילא ההנחיה רלוונטית לזמן שלפני ביצוע העבירה, ודווקא פעילות תודעתית, שישים בתודעתו שהאל נוכח ויודע את מעשיו, עשויה לגרום לאדם להימנע מלחטוא (והוא יישר אורחותיך). לעומת זאת, הרמב"ם מבין כי תכלית ההנחיה היא שהאדם לא יתייאש עקב החטא ויעזוב את ה' (ראה שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' רצט); וממילא ההנחיה רלוונטית לשעת העבירה, ודווקא פעילות רגשית, שישים בלבו אהבת האל והאמונה בו, עשויה להחזיר את האדם למוטב (והוא יישר אורחותיך).

¹¹⁸ רקובר, 'מטרה', עמ' 56.

¹¹⁹ כפי שמפרשו למשל בעל המצודת דוד (שם): "שויתי ה' – תמיד אחשב כאלו ה' עומד נגדי ורואה מעשיו".

3. 'דעהו' – דע שהכול מאת ה'

במדרש תהלים, מזמור קמד (מהד' בובר, עמ' 532-533), נמצאת הבנה שונה לדברי הפסוק "בכל דרכיך דעהו", וכך נאמר שם:

לדוד ברוך ה' צורי וגוי'. אמר שלמה בכל דרכיך דעהו (משלי ג ו). מהו בכל דרכיך דעהו? הוי ניתנו בלבך לפניך בכל דרך שאתה הולך, כשם שהיה דוד עושה: היה מלך ואמר איני מלך, הוא מלך והוא המליכני, וכן הוא אומר וידע דוד כי הכינו ה' למלך על ישראל (שמואל ב' ה, יב). היה גבור, ואמר איני גבור. היה עשיר, ואמר איני עשיר. וכן הכריז ואמר לך ה' הגדולה והגבורה וגוי' (דברי הימים א', כט יא). ירד למלחמה ונצח, ואמר לא מגבורתי נצחתי, אלא הוא עזרני והוא הנצחני ונצחתי ויצרני להיות עושה מלחמה.

ממדרש זה עולה כי עניינה של ההנחיה 'בכל דרכיך דעהו' הוא שבכל דרכיו של האדם עליו לדעת כי הכול (ההצלחות והכישלונות) מאת ה'; כשם שדוד זקף את הצלחותיו – היותו מלך, גיבור ועשיר – לזכות ה', ולא לזכות עצמו. דוד לא אמר אפוא כי כוחו ועוצם ידו עשו לו את החיל הזה, אלא הוא זכר כי ה' הוא זה שנתן לו את הכוח לעשות חיל (ברוח הנאמר בספר דברים ח, יז-יח).

על-פי המדרש הנדון הביטוי 'בכל דרכיך דעהו' קשור ישירות לביטחון בה' המתבטא בייחוד בידיעה שהכול מאת ה'. חיזוק להבנה זו ניתן להביא מן ההקשר המקורי שבו מופיע הביטוי בספר משלי: "בטח אל ה' בכל לבך ואל בניתך אל תשען. בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך" (משלי ג, ה-ו). ואכן רבנו יונה מפרש את הביטוי לאור הקשרו המקורי:

"בכל דרכיך דעהו וגוי'. בכל פועל אשר תבקש לעשות זכור את השם יתברך וקוה אליו להצליח בו ותלה בו בטחונך ותשב אליו לבך, כי אין הפועל בידך, והוסיף המקרא הזה על מה שאמר תחילה 'בטח אל ה' בכל לבך', כי יש מי שבטח בשי"ת בכלל ומאמין כי הכל בידי שמים, ובטח בו, ולא יבטח באדם ולא בכוחו ושכלו. ואך לא ישוב ענין הבטחון אל לבו בפרטים, רוצה לומר בכל מעשה אשר יעשה, על כן אמר 'בכל דרכיך דעהו', פירוש בכל פרטי מעשיך בכל דרך ופעולה זכרהו והשב אל לבך כי אין לך כח ויכולת בפועל ההוא ואיננו בידך רק ביד השם... על כן אמר בכל דרכיך דעהו, בדבר [=במעשה] גדול או קטן, כי אחר שכל הפעולות תלויות ביד השם וכל ההצלחות בחסדו חייב אדם לזכרו בכל מעשיו... והוא יישר ארחותיך, זולתי שכר הבטחון, אשר הוא גדול מעל השמים, תצליח במעשה ההוא אשר זכרת בו את השם, וכי אין הפועל ברשותך. והנה ענין הפירוש הזה, אשר ביארנו, עולה בידי מדבריהם ז"ל שאמרו בפי' הרואה (דף סג). דרש בר קפרא איזו היא פרשה קטנה... בכל דרכיך דעהו וגוי' ואמר רבא ואפילו לדבר עבירה, תדע דאמרי אינשי גנבא אפוס מחתרתא רחמנא קרי. הנה נתבאר לך מזה כי המקרא הזה אמור על ענין הבטחון, וכי גופי תורה תלויין בבטחון".

הבנה זו מאפשרת קריאה נוספת של האמרה המובאת בכתבי היד 'גנבא על פום איגרא רחמנא קרי'. לעיל כתבתי כי פירושה של אמרה זו הוא שאף בשעה שהגנב עומד לבצע את עבירת הגנבה הוא זוכר את ה' (ובכלל זה יודע שה' נוכח ורואה את הנעשה). כעת ניתן להוסיף כי לא רק שהגנב זוכר את ה', אלא הוא אף יודע כי הצלחתו בגניבה תלויה בו, ומשום כך מבקש הוא ממנו שלא ייתפס בגניבתו.

סיכומו של דבר, ההנחיה 'בכל דרכיך דעהו' (אפילו לדבר עבירה) עשויה להתפרש בשלושה אופנים:

(א) בכל מעשיו של האדם (אפילו במעשי עבירה) צריך הוא להתכוון לשם שמים

חיזוק להבנה זו ניתן להביא מן ההקשר שבו מצויה האמרה¹²⁰ – קודם לכן עוסקת הגמרא בפסוק מתהלים (ק"ט, קכו): 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ומפסוק זה נלמד כי יש עתים בהם צריך להפר את התורה (לעבור עבירה) כדי לעשות לה' (לשם שמים).

(ב) בכל מעשיו של האדם (אפילו במעשי עבירה) צריך הוא לזכור את ה'

חיזוק להבנה זו ניתן להביא מכתבי היד של הבבלי הגורסים לאחר דברי רבא: "היינו דאמרי אינשי: גנבא על פום איגרא רחמנא קרי". כשם שהגנב זוכר את ה' (שעל כן פונה הוא אליו), כך צריך כל אדם לזכור את ה' בכל עת ולדעת שהוא נוכח ורואה את הנעשה.

(ג) בכל מעשיו של האדם (אפילו במעשי עבירה) צריך הוא לדעת שהכול מאת ה'

גם להבנה זו ניתן להביא חיזוק מהתוספת המובאת בכתבי היד "גנבא על פום איגרא רחמנא קרי". כשם שהגנב זוכר את ה' ויודע כי הצלחתו בגניבה תלויה בו, כך צריך כל אדם לדעת כי הצלחתו בכל דרכיו ומעשיו, תלויה בה'.

לבסוף יש לציין, כי במקורות מאוחרים יותר מן הבבלי, ניתן למצוא תימוכין לשלושת הפירושים:

- **חיזוק לפירוש הראשון** – מאבות דרבי נתן נו"א, יז (מהד' שכטר, עמ' 66): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים, לשם תורה, שנאמר: בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך (משלי ג, ו)".
- **חיזוק לפירוש השני** – ממדרש תהלים, ק"ט (מהד' בובר, עמ' 492): "אמר שלמה בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו), אם ידעתי להקב"ה בכל דבר ודבר, הוא יישר אורחותיך (שם, שם), וכן דוד אומר שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט (תהלים טז, ח)".
- **חיזוק לפירוש השלישי** – ממדרש תהלים, קמד (מהד' בובר, עמ' 532-533): "אמר שלמה בכל דרכיך דעהו (משלי ג ו). מהו בכל דרכיך דעהו? הוי ניתנו בלבך לפניך בכל דרך שאתה הולך, כשם שהיה דוד עושה: היה מלך ואמר איני מלך, הוא מלך והוא המליכני..."

¹²⁰ ראה גם שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' רצט הערה 8.

ט. עשייה גשמית לשם שמים – הקדמה ודגמים מרכזיים

עד כה, הדיון בנושא הכוונה לשם שמים נסב בעיקרו סביב מצוות או עבירות. מכאן ואילך אעסוק במעשים שאינם נחשבים מצוות או עבירות, אלא הם מעשים ניטרליים, כגון: רחיצה, אכילה וכד'. מקובל לכתוב מעשים אלו בשם מעשי חולין או מעשי רשות.

דברי רבי יוסי במשנה (אבות ב, יב): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", מהווים את התשתית לתפיסה כי גם מעשי החולין של האדם צריכים להיות לשם שמים.

מפשט דברי רבי יוסי עולה כי כל מעשיו של האדם – מעשי המצווה, מעשי החולין ומעשי העבירה – צריכים להיות לשם שמים. כך ניתן לדייק מדבריו "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", וכך ניתן להבין ממספר מקורות מאוחרים בהם דברי רבי יוסי מובאים כהצדקה **לעבירה** שנעשית לשם שמים¹²¹. אך בקרב הפרשנים דבריו נתפסו כמכוונים בעיקר למעשי החולין¹²²; ודומה כי שתי סיבות יש לדבר: (א) **מעשי מצווה** מן הסתם צריכים להיעשות לשם שמים ולא לשם הנאת האדם; לכתחילה אין לבצע **מעשי עבירה** אף לא לשם שמים; ומכאן סביר כי ההנחיה באבות מכוונת בעיקרה **למעשי החולין**. (ב) במסכת אבות דרבי נתן (נו"ב, ל) מובא הסיפור על הלל כהמחשה לדברי רבי יוסי במשנה: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". הליכה לבית הכסא או לבית המרחץ אינה מצווה או עבירה, אלא היא בגדר מעשה ניטרלי. לאור זאת, נראה כי העורך של אדר"ן הבין – ואולי בעקבותיו הבינו גם הפרשנים – שההנחיה במשנת אבות מכוונת בעיקרה למעשים הגשמיים (כגון אלו שמתוארים בסיפור על הלל).

ראוי לציין, כי הרעיון של "קידוש תחום חיי החולין"¹²³ הנו מעמודי התווך של התפיסה החסידית. רעיון זה מכונה בספרות המחקר בשם 'עבודה בגשמיות', כלומר: לעבוד את ה' במעשים הגשמיים, והוא נשען פעמים רבות על ההנחיות: "בכל דרכיך דעהו", "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"¹²⁴.

¹²¹ ראה למשל: פסיקתא זוטרתא, בראשית יט, לו: "בוא וראה כמה גדלה מחשבה טובה, אפילו עבירה שהיתה כוונתה לטובה, זכו מבני בניה [=של בת לוט] למלכות, היינו דתנן: וכל מעשיך יהיו לשם שמים"; שם, לת, יד: "ותסר בגדי אלמנותה מעליה. תמר זינתה, זמרי זינה, זמרי הפיל כמה רבבות מישראל, תמר העמידה כמה מלכים ונביאים שהרי אמוץ ואמציה אחים היו הוא שאמרו חכמים: וכל מעשיך יהיו לשם שמים".

¹²² כך כותב למשל ר"ע מברטנורא (שם): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים – אף בשעה שאתה עוסק באכילה ושתייה ובדרך ארץ לא תתכוין לההנות גופך, אלא שתהיה בריא לעשות רצון קונך". ברוח זו מפרשים גם רבנו יונה והיעב"ץ (בפירושם לאבות, שם), ועוד רבים אחרים.

¹²³ כלשונו של שלום, 'דבקות', עמ' 328.

¹²⁴ על הרעיון של העבודה בגשמיות בספרות המחקר, ראה למשל: תשבי, 'במשנת החסידות', עמ' 967-970 (והפניותיו שם בהערה 15); ש"ץ, 'החסידות', עמ' 14-17; אליאור, 'בראשית החסידות', עמ' 38 (והפניותיה שם בהערה 24); אטקס, 'בעל השם', עמ' 151-154; קויפמן 'דעהו', עמ' 226 ואילך; הנ"ל, 'עבודה בגשמיות', עמ' 127 ואילך (והפניותיה שם בהערה 1).

על מרכזיותה ועניינה של עבודה זו כותבת קויפמן: "עבודה בגשמיות היא מעמודי התווך של תפיסת העולם החסידית. עיקרה התביעה מהאדם להפנות את כל עשיותיו בכל תחומי החיים לעבודת האל, ולהחדיר בכל מעשי החולין שלו כוונה לשם שמים"¹²⁵. הצירוף 'עבודה בגשמיות' מציין אפוא "מעשה גשמי המקבל תוקף וערך של עבודת ה' בכוח הכוונה המתלווה אליו"¹²⁶.

קויפמן עומדת על כך שלא ניתן לדבר על "העבודה בגשמיות בחסידות" כמקשה אחת; זאת משום שמתוך מגוון הטקסטים החסידיים עולה כי יש יותר ממשמעות או מהתייחסות אחת לעבודה זו. לאור זאת, היא מציעה דגמים שונים של עבודה בגשמיות בחסידות על סמך מספר קריטריונים¹²⁷. על אף שהעיסוק במקורות החסידיים אינו מענייננו של מחקר זה, אתייחס להלן לדגמים של עבודה בגשמיות שעשויים לשפוך אור הן על פשר הכוונה לשם שמים והן על השאלה אילו "כוונות" עשויות להיכלל במסגרת של כוונה לשם שמים במקורות חז"ל (למשל, האם "דבקות" נכללת במסגרת זו).

הדיון בעניין 'עבודה בגשמיות' מצריך התייחסות לשתי שאלות מרכזיות: (א) מהי **מהותה** של עבודה בגשמיות: מהי הכוונה אשר צריכה להתלוות למעשים הגשמיים; (ב) מהו **היחס** לעבודה בגשמיות: מהו המשקל הדתי של המעשים הגשמיים שנעשים לשם שמים – האם ערכם **נחות** מזה של המצוות (זו הדעה הרווחת)¹²⁸, או שמא הם **שווים** בערכם למצוות¹²⁹, ואולי אף ערכם **נעלה** מזה של המצוות¹³⁰. באשר ל**יחס** כלפי עבודה זו, בהשוואה לעבודת ה' הנורמטיבית, ניתן למצוא במקורות החסידיים את שלוש האפשרויות הנ"ל – נחותה / שווה / נעלה¹³¹; ובאשר ל**מהותה** יש שני דגמים מרכזיים, אשר שורשיהם נמצאים כבר בהגות היהודית קודם החסידות: האחד – 'עבודה בגשמיות בפיצול התודעה'; והשני – 'עבודה בגשמיות כהכנה לעבודת ה' הנורמטיבית'. להלן אתייחס בקצרה לשני דגמים אלו:

¹²⁵ קויפמן, 'עבודה בגשמיות', עמ' 127.

¹²⁶ לשונו של אטקס, שם, עמ' 151. והשווה לניסוחה של אליאור (שם): "כל מעשי חולין, בידיו של כל אדם, עשויים להיחשב לעבודת ה' אם אך תצורף אליהם הכוונה הדרושה".

¹²⁷ שם, עמ' 135 ואילך.

¹²⁸ דעה זו מושתתת על התפיסה (שתידון להלן) כי העיסוק בענייני החולין נועד לאפשר או לשפר את עבודת ה' הנורמטיבית (ראה אצל קויפמן, שם, עמ' 156-160, את הדגם: 'עבודה בגשמיות כהכנה לעבודת ה' הנורמטיבית'). עובדת היותם של מעשי החולין הכנה או אמצעי למעשי המצוות, מצביעה אפוא על עליונותם של האחרונים.

¹²⁹ ראה אצל קויפמן (שם, עמ' 150-152) את הדגם: 'עבודה בגשמיות לכתחילה – במעמד זהה למצוות'. קויפמן כותבת כי לדגם זה "אין שורשים קודם לחסידות". אולם, מדברי הלל: "לעשות מצוה אני הולך" (בעת שהלך לבית הכסא ולבית המרחץ) עולה כי לדעתו מעשה גשמי שנעשה לשם שמים שווה בערכו למצווה.

¹³⁰ ראה אצל קויפמן (שם, עמ' 153-156) את הדגם: 'עבודה בגשמיות לכתחילה – במעמד נעלה על המצוות'. דעה זו נמצאת אך ורק בהגות החסידית, וגם שם אין זו הדעה הרווחת (ראה שם, עמ' 155).

¹³¹ ראה: תשבי, שם, עמ' 969; קויפמן, שם, עמ' 137 (וכן ראה בהערות הקודמות).

(א) עבודה בגשמיות בפיצול התודעה (דבקות בה' ובתורתו)

עניינו של דגם זה הוא בדרישה לפיצול פנימי בתוך האדם: בין גופו אשר פועל בארציות העולם הזה לבין מחשבתו (או נפשו) אשר דבוקה בה' ובתורתו¹³².

ביטוי לתפיסה זו ניתן למצוא בדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה בתארו את נוהגו של ר' נחמן מקוסוב: "שמעתי בשם מוהר"ר נחמן קאסוויר שהוכיח לבני אדם שאינם מקיימין שויתי ה' גם בעוסקו בסחורה ומשא ומתן. וכי תימא [=ואם תאמר] איך אפשר זה וכו', הא [=הר"י] בהיותו בבית הכנסת ומתפלל אפשר לו לחשוב בכל מיני סחורה ומשא ומתן, הוא הדין איפכא נמי [=להיפך גם] אפשר"¹³³. נוכח דברים אלו כותבת קויפמן: "כמו שאדם מסוגל לקיים בגופו ובפיו את מצוות התפילה, אך לא להיות נוכח שם בתודעתו, באופן שתודעתו המפוצלת ממעשה המצווה עוסקת במשא ובמתן ושאר דברים חומריים, כך – בהיפוך – עליו לקיים את 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. פירוש הדבר, כי גם בעוסקו בסחורה ומשא ומתן, עליו להגות באל ולדבוק בו"¹³⁴.

חוקרים רבים הסבירו את עניינה של העבודה בגשמיות באופן הזה, ובכך הם כרכו יחדיו את רעיון העבודה בגשמיות עם רעיון הדבקות¹³⁵ – אשר מהווה את אחד מערכיה המובהקים של החסידות – כלומר העבודה בגשמיות היא התמדה של מצב הדבקות תוך כדי עיסוקים ארציים.

כתקדים להשקפה זו הביא שלום¹³⁶ את פירוש הרמב"ן לפסוק: "לאהבה את ה' אלהיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו" (דברים יא, כב); ואלו דברי הרמב"ן (בפירושו לתורה): "ולדבקה בו... שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, ולבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה'"¹³⁷. על משמעותם של דברים אלו כותב שלום: "בודאי לא נתכוון הרמב"ן לומר שאפשר להגיע אל דבקות גם דרך משא-ומתן חברתי. אבל ברור שחשב כי אפשר לעמוד בדבקות גם תוך כדי הקשר החברתי, אף-על-פי שקשר זה עצמו נחשב בדרך-כלל למכשול שיש להתגבר עליו במאמץ עילאי"¹³⁶.

¹³² קויפמן, שם, עמ' 142-145; הנ"ל, 'דעהו', עמ' 182-187, 265-273. וראה גם נגאל, 'הדבקות', עמ' 345-346.

¹³³ תולדות יעקב יוסף, פרשת וירא, סוף אות א.

¹³⁴ קויפמן, 'עבודה בגשמיות', עמ' 144.

¹³⁵ ראה למשל את דבריה של ש"ץ ('החסידות', עמ' 17): "היא [=החסידות] הבלטה את היסוד הסכיזופרני שבעבודה בגשמיות', בהסבירה שעבודה מושלמת 'בגשמיות' היא רק זו שבה אדם עושה מעשה פלוני ורוחו דבוקה במקום אחר". וראה גם: שלום, 'דבקות', עמ' 327-328; נגאל, 'הדבקות', עמ' 345-346.

¹³⁶ שלום, שם, עמ' 327.

¹³⁷ קויפמן ('דעהו', עמ' 186 והערה 34) מציינת כי גם אצל הרמב"ם מתואר מצב מעין זה שתובע הרמב"ן; אך בשונה ממנו הרמב"ם אינו רואה בו דרך להמוני העם, כי אם ליחיד סגולה מופלאים, כדוגמת האבות ומשה. ראה במורה נבוכים (מהד' קאפח), חלק שלישי, פרק נא, עמ' תז.

בספרות חז"ל נמצאות דוגמאות לדבקות מעין זו המתוארת לעיל, אך לא כפירוש לכוונה לשם שמים. כך למשל, מסופר בירושלמי על ריש לקיש אשר מרוב דבקותו בתורה לא שם לב שיצא מתחום שבת: ריש לקיש מנהגו באורייתא סגין, הוה נפיק ליה לבר מתחומא דשבתא והוא לא ידע, לקיים מה שנאמר: באהבתה תשגה תמיד¹³⁸ (משלי ה, יט). (ברכות ה, א, ט ע"א)¹³⁹.

לכאורה דגם זה חופף להסבר השני הנ"ל (עמ' 331) להנחיה 'בכל דרכיך דעהו': בכל מעשיו של האדם צריך הוא לזכור את ה', אפילו במעשי עבירה; כשם שהגנב זוכר את ה' וקורא אליו בשעת הגניבה. אך לאמיתו של דבר מדובר בהנחיות שונות (אם כי לא בתכלית): עבודה בגשמיות בפיצול התודעה היא טוטאלית הרבה יותר, בהיותה תובעת דבקות בה' או בתורתו עד כדי ניתוק מוחלט מהפעילות הפיזית שמבצע הגוף באותה עת¹⁴⁰.

לעומת זאת, בדוגמה על הגנב המובאת כהמחשה לרעיון של 'בכל דרכיך דעהו... אפילו לדבר עבירה', בוודאי שלא ניתן לומר כי הגנב דבק בה' אף בשעה שהוא חותר את הבית, שהרי אם כך היה הדבר הגנב לא היה מצליח לפעול כראוי, וממילא הוא היה מתרשל במלאכת הגניבה. במקרה של הגנב מדובר אפוא על כך שהגנב זוכר את ה' ומודע לנוכחותו והשגחתו, ועל כן פונה אליו בבקשת עזרה.

(ב) עבודה בגשמיות כהכנה לעבודת ה' הנורמטיבית

יסודו של דגם זה הוא בהבנת הרמב"ם את ההוראות 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' ו'בכל דרכיך דעהו'. הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים, פרק ה) כותב כי התכלית הסופית שאליה צריך לשאוף האדם היא 'השגת ה', כלומר ידיעתו, ובלשונו:

"ראוי לאדם להעביד כוחות נפשו כולם לפי הדעת... ולשים לנגד עיניו תכלית אחת, והיא: השגת ה', יתפאר ויתרומם, כפי יכולת האדם, רצוני לומר: ידיעתו... משל זה: שישים הכוונה באכילתו, ושתירתו, ובעילתו, ושנתו, ויקיצתו, ותנועתו ומנוחתו – בריאות גופו בלבד, והכוונה בבריאות גופו – שתמצא הנפש כליה בריאים ושלמים לאחוז בחוכמות, ולקנות מעלות המידות והמעלות השכליות, עד שתגיע לאותה התכלית [=ידיעת ה']... ותהיה הכוונה בכל זה – שיבריא גופו, ותכלית בריאות גופו – שידע.

¹³⁸ פני משה: "מנהגו באורייתא סגין – מחמת שהיה נוהג ומהרהר הרבה בתורה ומתוך המחשבה הלך בשבת חוץ לתחום ולא ידע מזה, לקיים וכו' תשגה תמיד, אף שתבוא לידי שוגג".

¹³⁹ וראה עוד בירושלמי (שם) את הסיפור על רבי יודן אשר מרוב דבקותו בתורה לא שם לב שנפלה טליתו. והשווה לסיפור בבבלי (עירובין נד, ע"ב) על ר' אלעזר בן פדת המובא כהמחשה לפסוק 'באהבתה תשגה תמיד'. בהגות הבתר תלמודית מובא פסוק זה בהקשר לסיפור החסידי על השמש אשר מרוב דבקותו לא הצליח לתת שמן בנרות, 'כי מרוב אהבת התורה והדביקות בה ישגה בדברי העוה"ז', ראה אצל נגאל, 'הדביקות', עמ' 346.

¹⁴⁰ ראה גם את דברי קויפמן ('דעהו', עמ' 194 הערה 56), וביניהם: "...ולא בעשייה כלאחר יד תוך התנתקות מוחלטת מהפעילות באיברים, כפי שנדרש בדרך של פיצול תודעה".

וכן כשינוע ויתעסק בקניית הממון, תהיה תכליתו בקבצו אותו – שישתמש בו למעלות, ושימצאהו לקיום גופו והמשך מציאותו, עד שישגיג וידע מה' מה שאפשר לדעתו".

על-פי הרמב"ם כוונת האדם באכילתו, וביתר ענייני החולין, צריכה להיות 'בריאות גופו' (או 'קיום גופו'), וזאת כדי שיוכל לעסוק בידיעת ה'. הרמב"ם מדבר אפוא על מטרת ביניים – בריאות הגוף, ומטרה סופית – העיסוק השכלי באל ובמהותו.

מובן כי לדעת הרמב"ם אדם שעשה פעולה גשמית כלשהי (למשל אכל) לצורך בריאות גופו בלבד לא יישם את ההוראות של 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' ו'בכל דרכיך דעהו'; וכן מפורש בדבריו בהלכות דעות (ג, ג): "המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואבריו שלמים בלבד... אין זו דרך טובה. אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה'".

פוסקים ופרשנים רבים פירשו את שתי ההוראות הנ"ל, או את אחת מהן, ברוח פירושו של הרמב"ם (אם כי יש הבדל באשר לתכלית הסופית, כפי שיוסבר להלן), וביניהם: רבנו יונה (בפירושו לאבות ב, יב); הטור והשו"ע (אורח חיים, סימן רלא), ועוד. כך כותב למשל הטור:

"...וכן בכל מה שיהנה בעולם הזה לא יכוין להנאתו אלא לעבודת הבורא יתעלה, כדכתיב 'בכל דרכיך דעהו', ואמרו חכמים ז"ל 'ויהיו כל מעשיך לשם שמים'... אפילו דברים של רשות, כגון: האכילה והשתייה וההליכה והישיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך יהיו כולם לעבודת בוראך או לדבר הגורם עבודתו. אכילה ושתייה כיצד? אין צורך לומר שלא יאכל ולא ישתה דברים האסורים, אלא אף כי יאכל וישתה דברים המותרים והיה רעב וצמא, אם להנאת גופו עשה אין זה משובת, אלא אם כן נתכוון להשלים צרכי גופו ושיאכל כדי חיותו כדי לעבוד בוראו" (עיי' שם בהמשך דבריו).

דעתו של הטור היא אפוא שהאדם צריך להתכוון באכילתו, ובשאר ענייני החולין, לקיים את גופו (מטרת הביניים), וזאת כדי שיוכל לעבוד את ה', כלומר, לעסוק בתורה ובמצוות (המטרה הסופית). הן הרמב"ם והן הטור מדברים על מטרת ביניים ומטרה סופית: מטרת הביניים זהה אצל שניהם – קיום הגוף; אך בעוד שהתכלית הסופית לדעת הרמב"ם היא לדעת את ה'¹⁴¹, הרי שהתכלית הסופית לדעת הטור, השו"ע, רבנו יונה (ועוד רבים אחרים) היא לעבוד את ה' – לעסוק בתורה ובמצוות¹⁴². חשוב לציין, כי תפיסה זו אינה מפורשת בספרות חז"ל; אך, כפי שאראה עוד להלן (עמ' 348-349), בהחלט ייתכן כי היא משתמעת מההנחה: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, יב).

¹⁴¹ אם כי בהלכות דעות (ג, ג) משתמש הרמב"ם גם בביטוי 'לעבוד את ה'', לצד הביטוי 'לדעת את ה'', ראה שם.

¹⁴² על ההבדל בין התכלית הסופית אצל הרמב"ם (בהקדמתו למסכת אבות) לבין זו שאצל הטור, ראה עוד אצל קויפמן, 'עבודה בגשמיות', עמ' 157-158.

התפיסה לפיה מעשי החולין מהווים הכנה או אמצעי לעבודת ה' הנורמטיבית, ובכך מקבלים אף הם ערך דתי, מובאת בספרים רבים, בהם: ספרי הלכה, לצד ספרי דרוש ומוסר, וכן בספרי חסידות¹⁴³. קויפמן כותבת בצדק כי לפי תפיסה זו מעשי החולין "לעולם צמודים לעבודת ה' הנורמטיבית. הם מקבלים את מעמדם כעבודת ה' רק בזיקה לעבודה זו, בהיותם קודמים לעבודה הנורמטיבית ובאופן מסוים מסייעים לה, משפרים או מעצימים אותה. תלות זו ממילא מעניקה מעמד נמוך יותר לעבודה בגשמיות ביחס לעבודת ה' הנורמטיבית... מובן כי לעבודה הגשמית כשלעצמה, ללא הזיקה לעבודה הרוחנית שבעקבותיה, אין על פי תפיסה זו כל ערך"¹⁴⁴.

לעיל ראינו את התנגדותו החריפה של ר' חיים מוולוז'ין, מראשי המתנגדים לחסידות, לביצוע עבירה לשם שמים. מתן לגיטימציה לעשייה זו נתפס בעיניו כהליכה אחר עצת היצר הרע (ראה בהערה 91). אולם, הרעיון של קידוש מעשי החולין באמצעות עשייתם לשם שמים – אשר תפס מקום מרכזי כל כך בהגות החסידית – התקבל באהדה גם בקרב המתנגדים¹⁴⁵.

בסיום חלק זה ראוי להתייחס לטענת אטקס כי ר' חיים מוולוז'ין התנגד באופן נחרץ לדרך העבודה בגשמיות – המייצגת בענייננו את קידוש תחום החולין באמצעות הכוונה לשם שמים – ואלו דבריו: "העבודה בגשמיות... משמעה כי אף מעשי חולין, כגון אכילה ושתייה, עשויים להיחשב כעבודת ה', אם אך תצורף אליהם הכוונה הדרושה. הנחת האימנציה האלוהית סיפקה אפוא, צידוק תיאולוגי לנטיתה של החסידות להרחיב את היקפה של עבודת ה', ולכלול בה אף את המעשים שבין תחום המצווה לתחום האיסור... ואולם, מסוכנת... נטיתם של אותם חסידים לנהוג למעשה בדרך העבודה בגשמיות. סכנה זו מדגים ר' חיים באפשרות שאדם יתיר לעצמו להגות בדברי תורה אפילו במקומות מטונפים. הנהגה זו, העומדת בניגוד להלכה¹⁴⁶, משמשת כדוגמא מובהקת של טשטוש התחומין שבין קודש לחול. בטשטוש תחומין זה כרוכה סכנה חמורה של 'הריסת כמה יסודות התורה' ק', שהרי ההלכה כולה

¹⁴³ למקורות רבים בנושא ראה אצל קויפמן, 'עבודה בגשמיות', עמ' 156-159; ולמשל ראה את דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה (כתנת פסים, פרשת חוקת, מב, ע"ב): "...שלא ישתמש באכילה ושתייה ושאר ענייני החומר רק שיהיה לו כח לעבודת ה'". וראה עוד אצל קויפמן, 'דעהו', עמ' 192-196 (והערות 57, 61), ועמ' 356-381. ¹⁴⁴ קויפמן, 'עבודה בגשמיות', עמ' 156-157.

¹⁴⁵ דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא אצל הגר"א בספרו 'שנות אליהו' (סוף מסכת ברכות): "ואיתא [=ויש] במפרשים שאותיות טע"ם הוא טוב ערב מועיל... ערב – היינו שאוכל למילוי הכרס. ומועיל – היינו שאוכל לשם שמים אף שלעת עתה רע הוא לו, שהנשמה אינה נהנה ממנו, ואם היה באפשרי בלא אכילה היה טוב לו יותר, אך שכוונתו הוא באכילה הזאת שיבריא הגוף ויכול לעבוד השם יתברך בתורה ומצוות. נמצא הפעולה באכילה הזאת הוא לאחר זמן כשילמד אחר כך. ויש עוד לשם שמים ונקרא טוב – היינו שבאכילה הזאת עושה גם כן פעולה גדולה לנשמתו וזה נקרא טוב" (וראה עוד בספרו 'פירוש על כמה אגדות', עמ' עט). ¹⁴⁶ ראה בבלי ברכות כד, ע"ב.

מושתתת על ההבחנה בין קודש לחול, בין טומאה לטהרה, בין איסור להיתר וכיוצא באלה... אם בכוחה של הכוונה הדתית לקדש אפילו מעשה חולין, מה טעם ומקום יש להלכה?! הרי כל מהותה של ההלכה שהיא תוחמת את הגבול שבין הקדושה והחולין על יסוד הגדרה אובייקטיבית של המעשים הנרצים על ידי האל ושל אלה שהוא אוסרם"¹⁴⁷.

ביחס לדברי אטקס יש להעיר מספר הערות: ראשית, הרעיון של 'עבודה בגשמיות' – לפיו בכוחה של הכוונה לקדש מעשה חולין – אינו מייתר כלל את הצורך בהלכה; שהרי רעיון זה מתייחס רק למעשי הרשות, ומובן כי יש צורך בהבחנה בין מצוות – שיש לעשותם אף שלא לשם שמים, לבין עבירות – שאין לעשותם אף לשם שמים. למעשי הרשות בין כה וכה אין ביטוי משמעותי בהלכה (שכן הם רשות), וממילא האפשרות לקדשם אינה פוגעת במערכת ההלכתית של מצוות ועבירות.

שנית, דבריו של ר' חיים בדבר האפשרות שהאדם יהגה בדברי תורה אפילו במקומות מטונפים באו כנגד התפיסה ש"הכול אלוקות גמור"¹⁴⁸, ולא בהכרח כנגד התפיסה כי ניתן לקדש את מעשי החול. שלישית, והעיקר, אטקס מתייחס אל העבודה בגשמיות כאל מקשה אחת, מבלי להבחין בין אופנים שונים של עבודה זו. אף אם ר' חיים מתנגד לעבודה בגשמיות שעניינה הדבקות באל או בתורתו בעת העיסוק בענייני החולין (ואגב, אין סיבה שיתנגד לה¹⁴⁹), סביר שהוא יתמוך בעבודה בגשמיות שעניינה קיום הגוף כדי שיהיה לאדם כוח לעסוק בתורה ובמצוות. ואכן כך הוא כותב במפורש בפירושו למשנה באבות (ב, יב): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים, על דרך הכתוב (משלי ג') בכל דרכיך דעהו. דהיינו שגם בתאוותו הגשמית יכוין לשם שמים. ואם כן שב והיה רוחני... ואמר החכם (משלי ד') עיניך לנחם יביטו ועפעפיך יישירו נגדך... כשעיניך לנוכח יביטו, ר"ל כשתבונן היטיב בשעת עסק הפרנסה כי עיקר תכלית העסק אך שיהיה לך כוח וחיל לעסוק בתורה ולעבודת ה', אז עפעפיך יישירו נגדך"¹⁵⁰.

בסעיפים הבאים אדון **במהותה** של הכוונה לשם שמים במעשי החולין, וכן **ביחס** כלפי מעשים אלו, לאור מקורות חז"ל.

¹⁴⁷ אטקס, ר' חיים, עמ' 35-36.

¹⁴⁸ ואלו דבריו של ר' חיים (נפש החיים, שער ג, פרק ג, עמ' קנד): "ונעשה משל גם בפי כסילים, לאמור, הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלוקות גמור... וכמה זהירות יתרה צריך האדם להיזהר בזה... הלא יוכל להיוולד מזה ח"ו הריסת כמה יסודות התורה הקדושה ר"ל. ובנקל יוכל להילכד ח"ו ברשת היצר, שיראה לו היתרא על פי מחשבה זו, דרך משל, להרהר בדברי תורה בשאט נפש אף במקומות המטונפים, אחר שיוקבע אצלו תחילה שהכול אלוקות גמור".

¹⁴⁹ שכן גם אלו שדיברו על האידיאל של הדבקות בה' או בתורתו, אף בעת העיסוק בענייני החולין (כדוגמת הרמב"ן, ראה בעמ' 336), דיברו על ענייני משא ומתן וכד', ולא על דבקות בעת השהות במקומות המטונפים.

¹⁵⁰ רוח חיים, על אבות ב, יב.

י. למהותה של הכוונה לשם שמים במעשי החולין

המושג 'לשם שמים' נזכר במקורות חז"ל בהקשר לשלושה מעשי חולין – רחיצת הגוף (הליכה לבית המרחץ), עשיית צרכים (הליכה לבית הכסא) ואכילה בימות החול¹⁵¹. להלן יובאו המקורות שעשויים לסייע בהבנת מהותה של כוונה זו.

[א] ניקרא רבה לד, ג (מהד' מרגליות, עמ' תשעו-תשעז):

1. גומל נפשו איש חסד, זה הלל הזקן. הלל הזקן בשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך. אמרו לו תלמידיו: רבי להיכן אתה הולך? אמר להן: לעשות מצוה. אמרו לו: וכי מה מצוה הלל עושה? אמר להן: לרחוץ במרחץ. אמרו לו: וזו היא מצוה? אמר להן: אין [=כן], ומה אם איקוניות שלמלכים שמעמידן אותן בבתי תיאטריות ובבתי קרקסיות שלהן, מי שהוא ממונה עליהן מורקן ושוטפן והן מעלין לו סודרין, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות, אנו שניברינו בצלם ובדמות, דכתיב כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט, ו), על אחת כמה וכמה.
2. דבר אחר: גומל נפשו איש חסד, זה הלל הזקן. הלל הזקן בשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך. אמרו לו תלמידיו רבי להיכן אתה הולך?¹⁵² אמר להן למגמול חסד עם הדין אכסניא דאית גו בייתא. אמר ליה בכל יום אית לך אכסניין, אמר להון והדא נפשא עליבתא לאו אכסניא היא גו גופא, דיום דין היא הכא ולמחר לית היא הכא¹⁵³¹⁵⁴.

[ב] אבות דרבי נתן נו"ב, ל (מהד' שכטר, עמ' 66):

וכל מעשיך יהיו לשם שמים כהלל.

1. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו להיכן אתה הולך? לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל? לבית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זו? אמר להן הן. בשביל שלא יתקלקל הגוף.

¹⁵¹ במקור ממסכת ביצה טז, ע"א ("אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת... אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר: ברוך ה' יום יום") אעסוק בסעיף הבא. זאת, הן משום שאין בו כדי לקדם את הדיון בעניינה של הכוונה לשם שמים, והן משום שהוא עוסק במידותיהם של הלל ושמאי – נושא המצריך דיון בפני עצמו.

¹⁵² זהר ('בסוד היצירה', עמ' 116 הערה 42) מציין כי "נראה שהמעשה השני עבר עיבוד ספרותי, שהרי תחילתו זהה לראשון וסופו בחילוף שפה".

¹⁵³ תרגום (החלק האחרון): אמר להם: לגמול חסד עם האורח הזה שבתוך הבית. אמרו לו: בכל יום יש לך אורחים? אמר להם: והנפש העלובה הזאת האם אינה אורחת בתוך הגוף, שהיום היא כאן ולמחר אינה כאן.

¹⁵⁴ מרגליות (שם, הערה 3) מציין לגרסתו של המאירי: "הדין נפשא עלובתא דאיכתס אתיא [=אתמול באה] וסמירון אזלא [=והיום הולכת], לאו אכסניא גופאי היא". לדברי מרגליות "גירסא זו שאין לה רמז בנוסחאות שלפנינו נראית להיות מקורית".

2. איכן אתה הולך הלל? לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל? לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו? אמר להן הן. בשביל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן מה אם אוקיינות העומדות בפלטיות של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות. אנו שנבראנו בצלם ודמות שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט, ו) על אחת כמה וכמה. שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובותינו עם הגוף¹⁵⁵ הזה.

[ג] תוספתא ברכות ד, א (מהד' ליברמן, עמ' 18):

לא יטעום אדם כלום עד שיברך, שני לה' הארץ ומלואה. הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, עד שיתירו לו כל המצות¹⁵⁶. לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא לכבוד קונו¹⁵⁷, שני כל פעל ה' למענהו.

[ד] בבלי שבת נ, ע"ב:

דתנאי: רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו¹⁵⁸, משום שנאמר: כל פעל ה' למענהו (משלי טז, ד)¹⁵⁹.

¹⁵⁵ כך במהדורת שכטר; ואולם כפי שהראה קיסטר ('עיונים', עמ' 4, הערה 4) הנוסח היחיד בכתבי היד הוא: 'יעשה (פ, ה: נעשה) חובותינו מן הגוף הזה'. להלן (עמ' 353) אדון בהבדל שבין הנוסחים: 'עם הגוף' ו'מן הגוף'.
¹⁵⁶ ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 56) מסביר: "היינו שאם נהנה בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות, ואם לא ברך הרי החסיר את המצוה האחרונה, ואין כאן כל המצות".
¹⁵⁷ ליברמן (שם) מסביר: "לפי פשוטו משמעו שלא ישתמש אדם בהם להנאתו גרידא אלא לכבוד שמים, ואם הוא עושה כן הרי כבוד שמים מתירן לו בהנאה".
¹⁵⁸ רש"י (על אתר) מסביר: "בשביל קונו – לכבוד קונו, דכתיב (בראשית ט) כי בצלם אלהים עשה וגו', ועוד: דהרואה בריות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו". ההסבר השני של רש"י (דהרואה בריות וכו') נוגע לקידוש שם שמים ("שיהא שם שמים מתאהב על ירך" [ראה בבלי יומא פו, ע"א]), כלומר שאנשים מתפעלים מהאדם (או ממעשיו) ועל כן משבחים את ה'. קידוש שם שמים בחיי היום יום, כמו גם במיתה (בשעת השמד), עשוי גם הוא להיכלל בעשייה בשביל ה' או לכבודו (ראה גם לעיל הערה 13).
¹⁵⁹ הברייתא בשבת מקבילה כמובן לזו שבתוספתא ("לא ישתמש..."), ובכל זאת נראה כי יש הבדל ביניהן: מן התוספתא עולה כי כל פעולה צריכה להיות לכבוד ה', ואילו מן הברייתא בשבת עולה כי רק (או בעיקר) הרחיצה צריכה להיות לכבוד ה'. ראה גם: לורברבוים 'צלם', עמ' 310-311; ביכלר, 'סוגים', עמ' 19 הערה 1.

1. לכבודו של ה'

מן הקטעים העוסקים ברחיצת הגוף עולה כי עניינה של הכוונה לשם שמים הוא שהאדם ירחץ את גופו בשביל ה' [ד] דהיינו לכבוד ה' [ג]¹⁶⁰. כשם שבמשל [א1, ב2] שטיפת הפסל, אשר בדמות המלך, נעשית לכבודו של המלך; כך בנמשל רחיצת הגוף, שנברא בצלם האל, צריכה להיעשות לכבודו של ה'. אמרת התוספתא: "לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא לכבוד קונוהו", מובאת לאחר הלכה העוסקת בעניין הברכה שלפני האכילה, ומכאן עולה כי השימוש בגוף כולל בין היתר את האכילה. על כל פנים, מדברי התוספתא עולה כי לא רק רחיצה (וכנראה גם אכילה) צריכה להיעשות לכבוד ה', אלא כל שימוש בגוף צריך שיעשה לכבודו. לפי זה, המונח 'לשם שמים' עשוי להתפרש לכבודו של ה'.

אלא שהזיקה בין הליכה לבית הכסא לכבוד שמים אינה כה ברורה, שכן מה מקום יש לכבוד האל כשנכנס אדם לבית הכסא¹⁶¹. העדר הזיקה בין עשיית הצרכים לכבוד האל בולט עוד יותר על רקע העובדה שבויקרא רבה מובא המשל על פסלי המלכים ביחס לרחיצת הגוף בלבד [א1]. זאת ועוד, ייתכן כי גם באבות דרבי נתן מוסב המשל רק על ההליכה לבית המרחץ (ולא גם על ההליכה לבית הכסא); זאת, הן משום שהמשל מובא מיד לאחר הדיאלוג בין הלל לתלמידיו בעניין ההליכה לבית המרחץ – 'בשביל לנקות את הגוף', והן משום שהמשל עוסק בניקוי פסלים – 'שפן וממרקן' [ב2]. ניקוי הפסל (שבדמותו של המלך) מקביל לניקוי הגוף (שנברא בצלם אלוהים) דהיינו לרחיצת הגוף. לכאורה נראה כי אין למשל זיקה של ממש להליכה לבית הכסא, שכן מטרתה של זו אינה ניקוי הגוף אלא השמירה על בריאותו – 'בשביל שלא יתקלקל הגוף' [ב1].

אך שמא יש לומר כי המשל דן בטיפול בפסלים (ולא רק בניקיונם); ומכאן שהטיפול בגוף (בנמשל) עשוי לכלול הן את ניקיונו והן את תיקונו¹⁶² (דהיינו השמירה על בריאותו). בנקני הגוף נעשה בעיקר באמצעות רחיצה – 'בשביל לנקות את הגוף'; ונתיקון הגוף נעשה, בין היתר, באמצעות עשיית צרכים – 'בשביל שלא יתקלקל הגוף'. ממילא, כשם שהשמירה על ניקיון הגוף (ע"י הרחיצה) יכולה להיעשות לכבוד ה', כך השמירה על בריאותו (ע"י עשיית צרכים, אכילה, שינה ועוד) יכולה להיעשות לכבוד ה'. בכל אופן, בשונה מרחיצה שלגביה מפורשת מהות הכוונה – 'בשביל קונו' [ד] או 'לכבוד קונוהו' [ג] – הרי שביחס לעשיית צרכים קשה לדעת בבירור את פשרה של הכוונה לשם שמים.

¹⁶⁰ כפי שמפרש רש"י (ראה הערה 158), וכן ראה את דברי ליברמן (כפשוטה', א, עמ' 56): "...רוחץ אדם וכו' פירושו שמשמש בהם לא רק להנאתו גרידא אלא לכבוד קונו, וגומל נפשו איש חסד, וכמעשה של הלל הזקן".

¹⁶¹ ראה גם לורברבוים, 'צלם', עמ' 318.

¹⁶² כפי שכותב מרגליות (במהדורתו לויקרא רבה, עמ' תשעז): "על אחת כמ' וכמ' – שאנו חייבים לטפל בנקני גופנו ונתיקוני" (ההדגשות אינן במקור).

2. לגמול חסד עם הגוף

המקור בויקרא רבה אינו נסוב סביב המושג 'לשם שמים' (זאת בשונה מהמקבילה באבות דרבי נתן), אך ייתכן כי המושג 'לשם שמים' נוגע בעקיפין גם למקור זה.

שני הסיפורים על הלל בויקרא רבה, נשענים על דברי הפסוק ממשלי (יא, יז): "גִּמְלוּ נַפְשׁוֹ אִישׁ חֶסֶד" (המשך הפסוק הוא: "וְעֵכָר שְׂאֵרוֹ אֶכְזָרִי"). המושג 'נפשו' מתפרש בפסוק זה כ'גופו' (עצמו)¹⁶³. על-פי פסוק זה אדם שגומל טוב לגופו (אוכל וכד') הוא איש חסיד¹⁶⁴, בדומה למי שגומל חסד עם הזולת. הסיפור השני [2א] אינו ברור דיו, במבט ראשון נראה כי הוא מציג השקפה דואליסטית המבחינה בין שני אלמנטים: חומרי [=גוף] ורוחני [=נפש]; והלל הולך לגמול חסד עם הנפש – היסוד הרוחני¹⁶⁵. אך ספק רב אם זוהי כוונת הסיפור; שכן אם הנפש מציינת כאן את היסוד הרוחני (מה שאנו מכנים "נשמה"), היינו מצפים שהלל יגמול עמה חסד דרך עשייה רוחנית כלשהי (ולא דרך אכילה, כדלהלן). לאור זאת, ולאור הפסוק ממשלי הפותח את הסיפור (וכאמור בפסוק זה המושג 'נפשו' מתפרש כגופו), נראה יותר לפרש כי גם בסיפור זה הלל הלך לגמול חסד עם עצמו / גופו¹⁶⁶.

יש לציין, כי בסיפור הראשון מבואר כיצד הלל גמל חסד עם גופו – באמצעות רחיצה, ואילו בסיפור השני לא מבואר כיצד הלל גמל חסד עם גופו. ייתכן מאוד כי הוא גמל עמו חסד באמצעות אכילה¹⁶⁷, זאת משום שפעמים רבות המילה 'נפש' קשורה לאכילה (או לאי-אכילה)¹⁶⁸.

¹⁶³ אחד ממובני "נפש" בלשון המקרא ובלשון חכמים הוא גוף או גוף ונפש כאחד, ראה למשל אצל: אורבך, 'חז"ל', עמ' 190-191; רובין, 'גוף-נפש'; לורברבוים, 'צלם', עמ' 310 הערה 108; חיון, 'בית שמאי', עמ' 334.

¹⁶⁴ כפי שמסביר למשל הרלב"ג (על הפסוק): "גומל נפשו": הנה מי שגומל נפשו החומרית, ומחזיק אותה לתת לחומר ההכרחי מן המזון והלבוש, הוא איש חסד. שלא יגרע מדבר חוקו הראוי לו, ויחמול על הראוי לחמלה עליו. ואמנם מי שהוא עוכר בשרו ומיצר לגופו, הנה הוא אכזרי. כי מי שהוא אכזרי לעצמו, כל שכן שהוא אכזרי לזולתו. ואולם אמר זה, כי קצת האנשים יחשבו עבודה לשם יתברך מה שיענו גופם עינוי, וזה היפך רצון השם יתברך, ולזה תמצא שלא העמידה התורה דבר יהיה בו עינוי לנפש הבהמית רק מעט ביום אחד בשנה".

¹⁶⁵ אם אכן זוהי כוונת הסיפור, אזי ניתן לומר כי בסיפור הראשון [1א] הלל דואג לגוף, ובשני [2א] הוא דואג לנפש; כך כותב פרנקל, 'מדרש', עמ' 613. אך לדעתי בשני הסיפורים הלל דואג לגוף (כפי שיוסבר בהמשך).

¹⁶⁶ ראה גם את דברי חיון (שם): "ספק רב אם השקפה דואליסטית זו הרואה את הנפש כנפרדת לגוף קיימת כבר אצל הלל, ושמא אין כאן אלא פרפרזה מאוחרת על דברי הלל המקוריים. כי ייתכן שבמקורם לא כללו אלא את האמירה שהיא הולך לעשות חסד עם גופו=עצמו – ללא הבחנה בין גוף ונפש" (ההדגשה אינה במקור).

¹⁶⁷ כפי שכותב למשל זהר ('בסוד היצירה', עמ' 116): "המעשה השני פותח בלשון זהה לראשון... ואף עניינו דומה: במעשה הראשון הוגדרה ההליכה למרחץ כמצוה, וכאן מוגדרת האכילה (כנראה) כ'גמילת חסד'". וכן ראה את דברי המגיד ממזריץ' (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קצו [מהד' ש"ץ, עמ' 318]): "...כמ"ש על הלל הזקן על אכילתו היה אומר אגמול חסד עם אכסני' כו... וראה עוד להלן (הערה 169) את דברי הרמח"ל.

¹⁶⁸ הדוגמאות לכך הן רבות, ולמשל: במדבר יא, ו: "וְעֵתָהּ נִפְשָׁנוּ יִבְשֶׁה אֵין כָּל בְּלִתֵּי אֵל הַפֶּן עֵינֵינוּ" (בעברית מקראית המילה 'נפש' פירושה גם 'גרון', ראה באנצ'י מקראית ערך 'נפש', עמ' 902); ישעיהו נח, ג: "לְמָה צָמְנוּ

המושג 'לשם שמים', המרכזי כל כך במקבילה באבות דרבי נתן, נעדר כליל מויקרא רבה. עובדה זו נעוצה, מטבע הדברים, במאמר או בפסוק שעליו מוסבת הדרשה: הדרשה באדר"ן מוסבת על המאמר באבות "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (ומכאן הדגש על העשייה לשם שמים), ואילו הדרשה בויק"ר מוסבת על הפסוק ממשלי "גומל נפשו [=גופו] איש חסד" (ומכאן הדגש על גמילות החסד עם הגוף). אך מעבר לכך נראה כי אין הבדל עקרוני בין שתי המקבילות: מתקבל על הדעת שהעורך של אדר"ן מסכים כי אליבא דהלל האדם צריך לגמול חסד עם גופו (שהרי הגוף נברא בצלם האל); ובמקביל, מתקבל על הדעת שהעורך של ויק"ר מסכים כי אליבא דהלל אין ערך דתי ('מצווה') במעשה הגשמי כשלעצמו (כך למשל, סביר כי אין ערך דתי לרחיצה או לאכילה הנעשות לצורך הנאה גרידא), אלא המטרה המסוימת שלשמה נעשה המעשה היא שמשווה לו את ערכו הדתי. דומה כי ניתן לכנות את המטרה הזו גם בשם כוונה לשם שמים.

המטרה המסוימת עשויה להיות בשביל לגמול חסד עם הגוף (כך ניתן להבין מהדרשה בויק"ר [א]). מטרה זו עשויה להתפצל לתתי מטרות בהתאם לסוג המעשה: כאשר מדובר על הליכה לבית הכסא המטרה תהיה 'בשביל שלא יתקלקל הגוף' [ב1]; כאשר מדובר על הליכה לבית המרחץ המטרה תהיה 'בשביל לנקות את הגוף' [ב2].

סיכום הדברים עד כה מעלה, כי העשייה לשם שמים ביחס לצרכי הגוף עשויה להתפרש בשני אופנים (א) לגמול חסד עם הגוף (או לכבד את הגוף); (ב) לכבד את ה'¹⁶⁹.

שתי המטרות עשויות להשתלב זו בזו, היות שניתן לומר כי ביחס החיובי כלפי הגוף ('בשביל שלא יתקלקל הגוף', 'בשביל לנקות את הגוף' וכד') מכבדים למעשה את האל; שכן עובדת היותו של הגוף צלם אלוהים קושרת באופן ישיר בין כיבוד הגוף לכיבוד האל.

חיזוק להבנה זו ניתן להביא מן הדרשה באדר"ן; שכן בתחילה מציין הלל את המטרות 'בשביל שלא יתקלקל הגוף' ו'בשביל לנקות את הגוף', ובהמשך מביא הוא את המשל על הטיפול בצלמי המלכים (שנעשה לכבודם של המלכים). מכאן ניתן להבין כי ביחס החיובי כלפי הגוף יש משום כיבוד האל.

וְלֹא רָאִיתָ עֲנִינוּ נְפִשְׁנוּ וְלֹא תִדְעֵנָה; קהלת רבה פרשה ב: "נפשיה דההוא גברא בעיא מיגס גביה בצפרא וברמשא ולית ליה מה דיתן לה" (תרגום: נפשו של אותו אדם צריכה לאכול אצלו בבוקר ובערב, ואין לו מה לתת לה). אגב, המילה 'נפשיה' בארמית פירושה נפשו או עצמו, והמילה 'עצמו' עשויה להתייחס לגוף או לגוף ולנפש כאחד. ¹⁶⁹ ראוי לציין כי הרמח"ל (רבי משה חיים לוצאטו), בספרו מסילת ישרים (סוף פרק יג), עושה סינתזה בין שתי המטרות בהתייחסו לסיפור על הלל: כאשר הוא מדבר על האכילה – הוא מציין את המטרה של לגמול חסד עם הגוף, וכאשר הוא מדבר על הרחיצה – הוא מציין את המטרה של לכבד את קונו. ואלו הם דבריו: "והלל היה אומר (משלי י"א): 'גומל נפשו איש חסד', על אכילת הבוקר, והיה רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו, קל וחומר מדיוקנאות המלכים".

3. לעשות רצון ה'

מעניין לציין, כי שתי האפשרויות הנ"ל לפירוש המושג 'לשם שמים', ביחס לצרכי הגוף, לא הועלו על ידי הפרשנים בבואם לפרש את האמרה הידועה באבות (יב, ב): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". אולי הסיבה לכך נעוצה בחתירה אחר **מטרת על** אשר תאחד תחתיה את כל המעשים – מצוות, מעשי רשות ועבירות. שכן המטרות של לגמול חסד עם הגוף או לכבד את ה' נוגעות רק לתחום המצומצם של צרכי הגוף – אלו אף אינם מהווים את כל מעשי הרשות (הכוללים גם ענייני משא ומתן ועוד). מטרת העל עשויה להיות עשיית רצון ה', וכדברי ר"ע מברטנורא: "**וכל מעשיך יהיו לשם שמים** – אף בשעה שאתה עוסק באכילה ושתייה ובדרך ארץ לא תתכוין לההנות גופך, אלא שתהיה בריא לעשות רצון קונך".

בטרם אדון בדברים אלו, נדרשת התייחסות לשאלה מקדימה והיא: מהו פירושו של המושג רצון ה'? בנושא זה ניתן להציג שתי תפיסות אפשריות: התפיסה האחת, והמקובלת, היא שרצון ה' מתבטא במצוות התורה (התורה שבכתב ושבעל פה). לכן, כאשר אדם מקיים מצווה או נמנע מביצוע עבירה הוא עושה את רצון ה'¹⁷⁰. התפיסה השנייה, מרחיבה את המושג רצון ה' אל מעבר למצוות התורה, תוך שהיא קובעת כי במושג זה נכללים גם מעשים או אידיאות אשר עשויים להלום את רצון ה'¹⁷¹. יוצא אפוא כי למושג 'רצון ה'' עשויים להיות שני מובנים: **מובן צר** – המצוות (התפיסה הראשונה); ו**מובן רחב** – כל דבר שעשוי להיות רצוי בעיני ה', הגם אם אינו מוגדר כמצווה (התפיסה השנייה)¹⁷². הבעיה בתפיסה השנייה עלולה להיות בהפיכת 'רצון ה'' למושג סובייקטיבי, אשר נגזר משיקול דעתו או מהשקפתו של האדם, וממילא ייתכן כי דבר מסוים שנראה בעיני האדם כרצון ה' אינו באמת רצונו¹⁷³. זאת בשונה מן התפיסה הראשונה שבה המושג 'רצון ה'' הוא יותר אובייקטיבי¹⁷⁴, שכן התורה (או ההלכה) היא זו שקובעת האם המעשה הולם את רצון ה' [=מצווה] או עמוד בניגוד לרצונו [=עבירה].

¹⁷⁰ כך כותב למשל הבר (עבירה', עמ' 209): "קיום המצוות והזהירות מעבירות הוא מימוש רצון ה' למעשה". וכן ראה ליבוביץ, 'יהדות', עמ' 28 (דבריו מצוטטים בפרק הקודם הערה 112).

¹⁷¹ בספרות החסידיית פעמים רבות שהמושג 'רצון ה'' נסוב על מעשים או אידיאות שאינם כלולים במצוות התורה (ראה גם קויפמן, 'דעהו', עמ' 175 הערה 4). ראה למשל את דברי ר' צדוק (פרי צדיק שמות פורים, ה): "...שיודעים ישראל שזהו בעצמו רצון ה' יתברך שנחציף פנינו לנצחו לטובת ישראל. וכדאיתא (תענית כ"ה א) על לוי שהטיח דברים כלפי מעלה... והגם דנענש על זה דאיטלע, מכל מקום הועיל לכלל ישראל ואתא מיטרא".

¹⁷² על שתי התפיסות ביחס למושג 'רצון ה'', ראה גם אצל ליכטנשטיין, 'עבירה', עמ' 115 ואילך.

¹⁷³ אין להבין מכך, כי כל דבר שאינו מפורש בתורה או בהלכה בהכרח אינו מהווה את רצון ה'. הסבור כי דבר מסוים הוא רצון ה' מן הסתם יביא טעמים וראיות לדבריו, ובהחלט ייתכן כי ה"דבר" אכן הולם את רצון ה'.
¹⁷⁴ כתבתי "יותר אובייקטיבי" שכן גם מה שכתוב בתורה, ומהווה מצווה פורמאלית, תלוי לעתים בפרשנות.

לצורך המחשת הבעייתיות הקיימת בתפיסה השנייה, אתייחס למקור הבא (בבלי תענית יא, ע"ב):

אמר שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר כי האי תנא, דתניא: רבי אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש (במדבר ו, יא), וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר – על אחת כמה וכמה. רבי אלעזר אומר: נקרא קדוש, שנאמר: קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו (במדבר ו, ה). ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר – על אחת כמה וכמה... ומי אמר רבי אלעזר הכי? והאמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו¹⁷⁵, שנאמר: בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר (הושע יא, ט) – לא קשיא, הא – דמצי לצעורי נפשיה [=שיכול לצער נפשו], הא – דלא מצי לצעורי נפשיה [=שלא יכול לצער נפשו]. ריש לקיש אמר: נקרא חסיד, שנאמר: גמל נפשו איש חסד ועכר שארו וגוי (משלי יא, יז).

בתחילה מובאת מחלוקת בין שמואל הסובר כי היושב בתענית נקרא חוטא לבין רבי אלעזר הסובר כי הוא נקרא קדוש. מכאן עולה כי לדעת שמואל היושב בתענית עושה בניגוד לרצונו של ה' (שהרי הוא נקרא חוטא), ואילו לדעת רבי אלעזר אדרבה מעשהו רצוי בעיני ה' (שהרי הוא נקרא קדוש). אף ביחס לדברי ריש לקיש: "נקרא חסיד, שנאמר: גמל נפשו איש חסד..."¹⁷⁶, נחלקו המפרשים בשאלה מי נקרא, לדידו של ריש לקיש, חסיד (ומן הסתם המעשה שבזכותו נקרא חסיד, הולם את רצון ה'): רש"י (שם) מפרש כי "המתענה" הוא זה שנקרא חסיד, ולעומתו מפרש רבנו חננאל (שם) כי דווקא "המונע עצמו מן התענית" הוא חסיד, שנאמר: 'גומל נפשו איש חסד' – הגומל טוב לנפשו איש חסד". מאחר שאין אמירה מפורשת בתורה בעניין הנדון (האם ראוי להתענות או שאין ראוי לעשות כן) קשה להכריע באופן חד משמעי בשאלה: מיהו העושה את רצון ה' – 'המתענה' או 'המונע עצמו מן התענית'. בדרך כלל (אם כי לא בהכרח תמיד) כאשר המושג רצון ה' מובא בספרות חז"ל הוא מובא בהקשר של קיום מצוות (המובן הצר של המושג רצון ה'). כך הוא למשל במקור הבא (בבלי פסחים קיב, ע"א):

תנא דבי אליהו: אף על פי שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו [=שיהא לכבוד השבת]. מאי נינהו? [=מהו אותו הדבר] – אמר רב פפא: כסא דהרסנא [=דגים קטנים מטוגנים]. כדתנן, רבי יהודה בן תימא אומר: הוי עז¹⁷⁶ כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים.

¹⁷⁵ רש"י: "כאילו כל מעיו קדוש, ואסור להכחישו, דהכי משמע: בקרבך קדוש, כלומר: דאסור להתענות".

¹⁷⁶ רש"י: "הוי עז – התחזק במצוה יותר משיכולת בידך".

כלומר: אף אדם שאין ברשותו אמצעים כלכליים, צריך לעשות מאמץ ולכבד את השבת באמצעות דגים קטנים. זאת למדים מן הנאמר במשנת אבות (ה, כ): "הוי עז... לעשות רצון אביך שבשמים"; ובהקשר שלפנינו – התאמץ לקיים את מצוות כבוד השבת המהווה את רצון ה'¹⁷⁷.

ההבנה שרצון ה' מתבטא במצוות עולה בבירור מדברים רבה, פרשת ואתחנן (מהד' ליברמן, עמ' 38): ועבד אלו ישראל, כל זמן שהוא בחיים הוא עבד לעשות רצון קוננו, כשמת נעשה חפשי מן

המצות.

בהנחה שרצון ה' מתבטא במצוות, כפי שמקובל להבין, אזי כאשר מדובר על קיום מצווה (ובכלל זה לימוד תורה) מובן שניתן לדבר על כוונה לעשות את רצון ה', שכן כאמור המצוות הן הביטוי לרצון ה'. רצון ה' עשוי להימצא גם בהקשר ל'עבירה לשמה', שכן במסגרת זו יש התנגשות בין עבירה לבין מצווה הגדולה ממנה, ועל כן ניתן להתכוון לעשות את רצון ה' המתבטא במצווה שלמענה נעשית העבירה¹⁷⁸. אם אכן כוונה לשם שמים היא כוונה לעשות את רצון ה', הרי שניתן להבין את עניינה ביחס לקיום **מצווה** (לשם עשיית רצון ה') או לביצוע עבירה לצורך **מצווה** (לשם עשיית רצון ה'). אך השאלה היא כיצד בא לידי ביטוי המושג רצון ה' במעשי הרשות (זאת כמובן לפי התפיסה שרצון ה' מתבטא רק או בעיקר במצוותיו), שכן לכאורה אין למעשים אלו זיקה למצוות.

כעת נחזור לפירוש ר"ע מברטנורא למאמר באבות (יוכל מעשיך יהיו לשם שמים): "אף בשעה שאתה עוסק באכילה ושתיה ובדרך ארץ לא תתכוין להנהנות גופך, אלא שתהיה בריא לעשות רצון קוננך". ר"ע מברטנורא אינו אומר כי בשעה שהאדם עוסק באכילה וכד' עליו להתכוון לעשות את רצון ה'; זאת משום שרצון ה' מתבטא, כאמור, במצוות, והאדם אינו מצווה על אכילה ושאר ענייני החולין. כדי ליצור את הזיקה בין מעשי הרשות לבין רצון ה' קיים אפוא צורך במטרת ביניים, והיא: להיות בריא או לקיים את הגוף. כלומר, כאשר האדם עוסק באכילה וכד' הוא צריך להתכוון להיות בריא (מטרת הביניים), וזאת כדי שיוכל לעשות את רצון ה' – לעסוק בתורה ובמצוות (המטרה הסופית). יש להדגיש, כי אדם שעסק בענייני החולין רק מתוך מטרה שגופו יהיה בריא, ללא התכלית הסופית של עשיית רצון ה', לא יישם – לפי תפיסה זו – את ההוראה של 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'.

¹⁷⁷ המושג רצון ה' מופיע גם בהקשר למצוות פדיון שבויים (בבלי חולין ז, ע"א): "דרבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל [=היה הולך] לפדיון שבויין, פגע ביה בגינאי נהרא, אמר ליה: גינאי, חלוק לי מימד ואעבור בך, אמר ליה: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני..."; וכן בהקשר למצוות הקורבנות (ספרי במדבר פיסקא [הורוביץ] קז, ועוד): "תקריב ריח ניחוח לה', נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצונני", ומסביר גולדשטיין (העבודה, עמ' 4) בצדק כי "נחת-רוחו של ה' מכך שאמר ונעשה מצוותו" (ההדגשה אינה במקור).
¹⁷⁸ השווה לדברי הרב קוק (שו"ת משפט כהן, סימן קמג): "...דיש מצוה ועבירה והמצוה היא גדולה יותר ומכרעת, ובכהאי גוונא [=ובאופן זה] מקרי בשם עבירה לשמה... ומשום הכי [=כך] צריך שיכון לשם שמים".

ר' שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ) מציג הבחנה חשובה ביותר בין אכילה בימות החול לבין אכילה בשבתות ובשאר סעודות של מצווה: האכילה בימות החול אינה קשורה למצווה כלשהי, ולכן האוכל צריך להתכוון לקיים את גופו, וזאת כדי שיוכל לעשות את רצון ה'. אולם, האכילה בשבתות נוגעת למצוות עונג שבת¹⁷⁹, ולכן אין צורך בתיווכה של מטרת ביניים – לקיים את גופו, אלא האוכל יכול להתכוון ישירות לעשות את רצון ה', שציווה על כך. ואלו דברי הרשב"ץ:

"ובדרך ארץ [=מעשי הרשות] שבעת שהוא אוכל ושותה יכוין שהוא אוכל ושותה לא להנאת גופו, אלא לקיים אותו כדי שיוכל לעסוק בתורה ובמצות¹⁸⁰; וכשירבה בתענוגים בשבתות וימים טובים ובסעודה של מצוה יכוין בזה לקיים רצון אביו שבשמים שציווה כן"¹⁸¹.

להלן טבלה המסכמת את האופן שבו המושג רצון ה' בא לידי ביטוי בכל אחד משלושת סוגי המעשים:

מעשה מצווה לשם שמים	מעשה חולין לשם שמים	מעשה עבירה לשם שמים
לעשות את רצון ה' (או לקיים את מצוות ה')	לקיים את גופו (מטרת ביניים), וזאת כדי שיוכל לעשות את רצון ה' – לעסוק בתורה ובמצוות (מטרה סופית)	לעשות את רצון ה' המתבטא במצווה החשובה שלמענה נעשית העבירה

סיכומו של דבר, המושג 'לשם שמים' בהקשר למעשי הרשות (ובייחוד לצרכי הגוף) עשוי להתפרש בשלושה אופנים¹⁸²: **אפשרות א'**: לכבד את ה' ("לכבוד קונהו"); **אפשרות ב'**: לגמול חסד עם הגוף או לכבד את הגוף ("שלא יתקלקל הגוף", "לנקות את הגוף" וכד'); **אפשרות ג'**: לעשות את רצון ה'. האפשרות השנייה עשויה לכלול את האפשרות הראשונה. שכן ניתן לומר, כי כאשר האדם אוכל וכדי במטרה לגמול חסד עם גופו (או לכבד את גופו) אזי בכך הוא מכבד את ה', לפי שהגוף נברא בצלמו. האפשרות השלישית כוללת מטרת ביניים. שכן לפי אפשרות זו האדם צריך לאכול וכדי לקיים את גופו (או שגופו יהיה בריא), וזאת **כדי** שיוכל לעשות את רצון ה' (או לעבוד את ה'), דהיינו לעסוק בתורה ובמצוות.

¹⁷⁹ ההבדל בין מצוות עונג שבת למצוות כבוד שבת (שנזכרה בראש עמוד הקודם) הוא, שהמצווה לענג את השבת מתקיימת **בשבת עצמה**, והיא נעשית על ידי פעולות הגורמות עונג לגוף – אכילת מאכלים מובחרים, אכילת שלוש סעודות ועוד. לעומת זאת, המצווה לכבד את השבת מתחילה עוד לפני **כניסתה**, והיא נעשית על ידי פעולות המפגינות את חשיבות השבת בעיניו – הכנת או שמירת האוכל המובחר לשבת (ומי שאין לו את האמצעים לעמוד בכך צריך לכל הפחות להכין דגים קטנים, כנ"ל בעמוד הקודם), רחיצה לפני השבת ועוד.

¹⁸⁰ הפירוש של ר"ע מברטנורא והרשב"ץ מתאים, כמובן, לדגם שהציעה קויפמן – ואשר נדון לעיל (עמ' 337 ואילך) – 'עבודה בגשמיות כהכנה לעבודת ה' הנורמטיבית'.

¹⁸¹ מגן אבות, על מסכת אבות ב, יב.

¹⁸² השווה לשלוש האפשרויות לפירוש המושג 'לשם שמים' הנמצאות בתרשים שבעמ' 307 (האפשרות השנייה שלהלן – לגמול חסד עם הגוף וכד' – עשויה להיכנס תחת הקטגוריה של 'לשם מטרה נעלה').

יא. מידותיהם של הלל ושמאי

על אודות מידותיהם של הלל ושמאי (או של שמאי בלבד), יש לדון לאור שלושת המקורות הבאים:

[א] בבלי ביצה טז, ע"א:

1. תניא: אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום (תהלים סח, כ).
2. תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתיך, ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום.

[ב] מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כ, ח (מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 148):

שמאי הזקן אומר: זכרה עד שלא תבוא ושמרה משתבוא. אמרו עליו על שמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מתוך פיו, לקח חפץ טוב אמר: זה לשבת, כלי חדש אומ': זה לשבת.

[ג] פסיקתא רבתי, פיסקא כג (מהד' איש שלום, קטו ע"ב):

אמר רבי שמלאי: זוכריהו עד שלא יבא שומריהו משיבא, הא כיצד? אם נזדמן (לו) [לך] חפץ טוב התקינו לשבת, כלי חדש התקינו לשבת, שמאי הזקן היה לוקח עצים מאחד בשבת לשבת. הלל הזקן הייתה בו מידה אחרת יתירה והיה אומר: כל מעשיך יהיו לשם שמים, אמר רבי אבהו: אם נזדמן לך חפץ טוב אפילו מאחד בשבת (התבינהו) [התקינהו] לשבת. אמר רבי תנחומא: אכלין הוינן (חזנהו) [אהינן] בארבעתה ועל לקומן כותבן (ואמרו) [ואמרין] יתפרשון לשבתא¹⁸³.

לורברבוים כבר ציין בצדק כי "מידותיהם של שמאי והלל מומחשות באותן נסיבות: מציאת בהמה נאה בימות החול. שמאי נמנע מאכילתה שכן 'כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת'... ואילו הלל היה אוכל מיד 'שכל מעשיו לשם שמים'. שתי המידות חורגות מן החובות הפורמליות הקבועות בהלכה"¹⁸⁴. מידתו של שמאי הייתה שמעשיו היו 'לכבוד שבת' – אם מצא בהמה נאה היה שומרה לשבת, ואם מצא בהמה אחרת נאה ממנה היה שומר אותה לכבוד שבת ואוכל את הראשונה¹⁸⁵ [א]. כמו-כן אם נזדמן לו חפץ טוב או כלי חדש היה שומר לשבת [ב, ג].

בנוגע להלל נאמר כי "מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום" [א]. הן ביחס למידתו של שמאי והן ביחס למידתו של הלל ניתן, כאמור, לומר שהיא בגדר מידת חסידות.

¹⁸³ כלומר: היינו אוכלים 'אהינן' [=תמרים שלא נתבשלו כל צרכם] ביום רביעי, והביאו לפנינו 'כותבן' [=תמרים יפים], ואמרנו שיהיו לשבת (כדרכו של שמאי).

¹⁸⁴ לורברבוים, 'צלם', עמ' 312-313.

¹⁸⁵ רש"י (בבבלי שם, ד"ה 'ואוכל') כותב כי בדרך זו גם האכילה של הראשונה (הפחות נאה) הייתה לכבוד שבת.

אך בעוד שמידת שמאי מובנת על דרך הפשט, הרי שקיים קושי של ממש בהבנת מידתו של הלל; זאת משום שלא ברור היחס בין שני המרכיבים: האחד – 'שכל מעשיו לשם שמים', והשני – 'ברוך ה' יום יום' (הפסוק במלואו הוא: "בְּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמֹס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתָנוּ סֶלָה", תהלים סח, כ). בברייתא הראשונה שבבבלי מובאים שני המרכיבים זה לצד זה [א1]; בברייתא השנייה מובא רק המרכיב השני [א2]; ובפסיקתא רבתי מובא רק המרכיב הראשון [ג].

יש שפירשו את המרכיב של 'לשם שמים' לאור המרכיב של 'ברוך ה' יום יום', אשר עשוי להתייחס לתפיסה כי יש לבטוח בה' שיספק לאדם את צרכיו בכל יום ויום (להלן פירוש א'); ויש שפירשו את המרכיב של 'ברוך ה' יום יום' לאור המרכיב של 'לשם שמים', אשר עשוי להתייחס לתפיסה כי אף לאכילה בימות החול יש ערך דתי, לכשהיא נעשית לשם שמים (להלן פירוש ב').

כפירוש א' נקטו רוב המפרשים, וביניהם: רש"י¹⁸⁶ והמהרש"א¹⁸⁷, וכן פירשו בכר¹⁸⁸, פלוסר¹⁸⁹ ועוד. חיזוק לפירוש זה ניתן להביא מן הברייתא השנייה שמוצגת בגמרא כמקבילה לזו הראשונה: "תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתיך (רש"י: 'מאחד בשבת שלך תן לבך לשבת הבאה'), ובית הלל אומרים: ברוך ה' יום יום (רש"י: 'יעמס לנו את צרכינו ועזרתנו')".

זאת ועוד, בבבלי (ברכות ס, ע"א) דרשו על הלל את הפסוק מתהלים (קייב, ז): "מִשְׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נְכוֹן לְבוֹ בָּטַח בְּהוֹיִי"¹⁹⁰; ומכאן חיזוק נוסף לכך שהלל הצטיין, ואולי בייחוד, במידת הביטחון¹⁹¹. החיסרון בפירוש זה נעוץ בהיותו מתעלם מדברי הברייתא כי כל מעשיו של הלל היו לשם שמים¹⁹². אלא אם כן מפרשים, כי בהקשר הנוכחי העשייה לשם שמים מתבטאת בביטחון של הלל בה' שיזמן לו בהמה נאה לשבת (כפי שמפרש רש"י את צמד המילים 'לשם שמים'¹⁸⁶).

¹⁸⁶ רש"י: "לשם שמים – בוטח שתזדמן לו נאה לשבת".

¹⁸⁷ מהרש"א (חידושי אגדות, שם): "...דהיינו מדת הבטחון שבוטח בהקב"ה שיזמין לו הקב"ה נאה ממנה".

¹⁸⁸ בכר, 'אגדות', א, עמ' 5.

¹⁸⁹ פלוסר ('יהדות', עמ' 332): "היתה גם הדעה שאין האדם צריך לדאוג לעתיד. במובן זה היה מצטט הלל הזקן את הפסוק (תהלים סח, כ): ברוך ה' יום יום (ביצה טז, ע"א). עמדה זו לא נבעה מגישה אוטופית, אלא היתה ביטוי נאמן לתפיסה דתית, וחכמים מסוימים אף נהגו לפי תפיסה זו הלכה למעשה. וכך אמר רבי אליעזר הגדול: "כל מי שיש לו פת בסלו ואמר: מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה (סוטה מח, ע"ב)". אגב, ניתן להבחין בהבדלים קלים בשאלת טיב הביטחון: לדעת המהרש"א הלל אכל את הבהמה הנאה היות שבטח בה' שיזמן לו 'נאה ממנה' לשבת; לדעת רש"י הוא בטח בה' שיזמן לו בהמה נאה לשבת (ולאו דווקא נאה מן הראשונה); ולדעת פלוסר הוא בטח בה' שיספק לו בהמה או מזון לשבת (ולאו דווקא בהמה נאה).

¹⁹⁰ ראה שם את הסיפור על הלל. וראה עוד במאמרו של פלוסר: 'הלל הזקן וביטחונו בה' ('יהדות', עמ' 198-199).

¹⁹¹ ראה גם בכר, שם.

¹⁹² ראה גם ביכלר, 'סוגים', עמ' 15-16 וסוף הערה 4.

אולם, כפי שראינו בסעיף הקודם, המושג 'לשם שמים' עשוי להתפרש במספר אופנים, והביטחון בה' אינו אחד מהם. יתר על כן, אילו הברייתא הייתה עוסקת רק במידת הביטחון יכולה הייתה לומר, כי הלל היה בעל ביטחון, בעל אמנה וכד',¹⁹³ במקום לומר 'שכל מעשיו לשם שמים'.

לאור זאת, כותב אורבך – ובעקבותיו רבים אחרים¹⁹⁴ – כי "נראה 'שכל מעשיו לשם שמים' יש לה אותה הוראה כמו במשנה באבות ובסיפור שבאבות דר' נתן, היינו הלל ראה גם באכילה בימות החול מעשה, שיש לכוונו לשם שמים, וכך פירש את הפסוק 'ברוך ה' יום יום'. שמאי לא אמר כך, ועל האכילה של ימות החול, שראה אותה הכרחית, היה אומר: 'נעשה חובותינו עם הגוף הזה'"¹⁹⁵.

ברוח זו כותב גם חיון: "נראה שגם הפסוק 'ברוך ה' יום יום' (כמו הביטוי 'לשם שמים') אינו מתייחס לביטחון בה' אלא לתפישה שישנה ברכה בעלת ערך דתי בכל יום, ואף אכילת חול יש בה קדושה, לכשהיא נעשית לשם שמים. בכך מתחברים שני המרכיבים השונים בנימוק של הלל לנימוק אחד – ראיית חיי החולין הנעשים לשם שמים כדבר מקודש"¹⁹⁶.

חיזוק לפירוש זה ניתן להביא מפסיקתא רבתי, שם כלל לא מובאים דברי הפסוק 'ברוך ה' יום יום', אלא רק נאמר: 'הלל הזקן הייתה בו מידה אחרת יתירה והיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים' [ג].

יש לציין, כי שני הפירושים ביחס למידתו של הלל אינם מוציאים זה את זה, שכן ייתכן כי אכילתו של הלל הייתה לשם שמים, ובנוסף הוא בטח בה' שישפק לו את מזונו בכל יום ויום.

פירוש א' (בכר, פלוסר ועוד)	מידתו של הלל	המרכיב המרכזי	חיזוק לפירוש
פירוש ב' (אורבך, חיון ועוד)	ביטחון בה' שישפק לו את מזונו בכל יום ויום	'ברוך ה' יום יום'	מהברייתא השנייה בגמרא [2א]
פירוש ג' (אורבך, חיון ועוד)	אכילתו בכל יום ויום הייתה לשם שמים	'שכל מעשיו לשם שמים'	מפסיקתא רבתי [ג]

הנוקטים בפירוש השני צריכים לתת את הדעת לשאלת מהותה של הכוונה לשם שמים; ובענייננו – מה הייתה כוונתו של הלל שעה שעסק באכילה שבימות החול (אורבך וחיון אינם דנים בשאלה זו). בהנחה שקיים קשר בין מידותיהם של הלל ושמאי לבין הקטע באבות דרבי נתן (כפי שסובר אורבך), אזי ייתכן כי מעשיו של הלל, וביניהם אכילתו, היו לשם שמים – לכבודו של ה' (בשונה ממעשיו של שמאי שהיו לכבוד שבת). זאת לאור תפיסתו כי גוף האדם הוא צלם אלוהים, וממילא הטיפול בו – באמצעות רחיצתו, הזנתו, וכיו"ב – יכול וצריך להיעשות לכבוד ה'.

¹⁹³ ראה גם חיון, 'בית שמאי', עמ' 338.

¹⁹⁴ ראה: קוהל, 'מלכות שמים', עמ' 24 והערה 51; לורברבוים, 'צלם', עמ' 312-314; חיון, שם, עמ' 337-338.

¹⁹⁵ אורבך, 'חז"ל', עמ' 299.

¹⁹⁶ חיון, שם, עמ' 338.

יב. היחס כלפי מעשי חולין שנעשים לשם שמים

באשר ליחס כלפי מעשי חולין שנעשים לשם שמים ניתן לזהות שתי גישות באבות דרבי נתן נו"ב, ל (המקור מצוטט בעמ' 342): גישתו של הלל לפיה מעשים כגון רחיצה ועשיית צרכים הם בגדר 'מצווה', בשעה שהם נעשים לשם שמים¹⁹⁷; וכנגד זה, גישתו של שמאי לפיה צרכי הגוף אינם מהווים חלק מעבודת ה', אף בשעה שהם נעשים לשם שמים, אלא 'יעשה חובותינו עם הגוף הזה' (גרסת הדפוס) או 'מן הגוף הזה' (גרסת כתבי היד, שהיא הגרסה הנכונה¹⁹⁸).
דבריו של שמאי עשויים להתפרש בשני אופנים, זאת לנוכח חילופי הגרסאות:

- א. מנוסח הדפוס: "יעשה חובותינו עם הגוף הזה", עולה כי הטיפול בצרכי הגוף הוא מחויב או הכרחי מצד היותו של האדם בעל גוף¹⁹⁹.
- ב. מנוסח כתבי היד: "יעשה חובותינו מן הגוף הזה", עולה כי החובות "אינן עם הגוף", אלא [מן הגוף] כלפי שמאי²⁰⁰. רוצה לומר: הגוף הוא כלי פונקציונאלי בלבד, אמצעי לקיום המצוות, או בנוסח אחר: ייעודו של הגוף אינו אלא שנקיים באמצעותו את המצוות²⁰¹.
- יש לציין, כי משני הנוסחים עולה, מדבריו של שמאי, נימה שלילית או מזלזלת כלפי 'הגוף הזה'²⁰².
- בהתאם לטרמינולוגיה החסידית, מעניין לשאול מה הייתה עמדתו של שמאי כלפי 'עבודה בגשמיות'. לכאורה נראה כי שמאי היה מתנגד לרעיון של עבודה בגשמיות, שכן הוא אינו מקבל את הגישה לפיה ניתן לעבוד את ה' דרך המעשים הגשמיים; ולעומתו, הלל היה תומך ברעיון העבודה בגשמיות, שכן הוא סבור כי ניתן לעבוד את ה' דרך מעשים אלו, וזאת על ידי הצטרפותה של כוונה 'לשם שמים' המרוממת את המעשה מחוליותו למדרגה של עבודת ה'²⁰³.

¹⁹⁷ ביחס לגישתו של הלל יש להדגיש שתי נקודות (שנדונו בהרחבה לעיל, עמ' 311-312): האחת, מסתבר כי גם לשיטתו של הלל אין למעשי הרשות (כדוגמת רחיצה ועשיית הצרכים) ערך דתי מצד עצמם, אלא הכוונה לשם שמים היא זו שמשווה למעשים האלו את השם 'מצווה'. השנייה, נראה כי גם הלל סבור כי אין בעשיית צרכי הגוף לשם שמים משום מצווה ממש (במובן הפורמאלי), אלא לדעתו יש לעשייה זו ערך דתי כמו של מצווה.

¹⁹⁸ ראה קיסטר, 'עיונים', עמ' 4 הערה 4 (על חילופי הגרסאות ביחס לדברי שמאי, ראה גם לעיל הערה 155).

¹⁹⁹ נראה כי כך מבין אורבך ('יחז"ל', עמ' 299): "שמאי לא אמר כך, ועל האכילה של ימות החול, שראה אותה הכרחית, היה אומר: 'יעשה חובותינו עם הגוף הזה'".

²⁰⁰ לשונו של קיסטר, שם.

²⁰¹ ראה חיון, 'בית שמאי', עמ' 334, 336. וכן ראה לורברבוים, 'צלם', עמ' 312.

²⁰² ראה גם: קנוהל, 'מלכות שמים', עמ' 25; לורברבוים, שם, עמ' 311; חיון, שם, עמ' 334 והערה 14.

²⁰³ ובאמת ר' יעקב יוסף מפולנאה (כתנת פסים, פרשת בהר, כה ע"ד - כו ע"א) מבין כי שמאי מתנגד לעבודה בגשמיות בכל דרך שהיא; ואילו הלל מייצג את עובד ה' בגשמיות. ראה גם קויפמן, 'דעהו', עמ' 292, 327-328.

הבנה זו בהחלט עולה בקנה אחד עם נוסח הדפוס: 'יעשה חובותינו עם הגוף הזה'. אולם, לאור הנוסח הנמצא בכתבי היד – 'מן הגוף', שהוא ללא ספק הנוסח הנכון, נראה כי גישתו של שמאי מורכבת יותר מאשר נראה במבט ראשון.

לדידו של שמאי אכן אין ערך למעשים הגשמיים כשלעצמם, אך ניתן להשתמש בהם כאמצעי לקיום מצוות, ובכך לספח אותם לעבודת ה'. למשל, ניתן לשמור את המאכלים, הכלים, והחפצים המובחרים לשבת ובכך לקיים את מצוות כבוד שבת, כדרך שעשה שמאי עצמו: 'כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת'; 'לקח חפץ טוב אמר זה לשבת כלי חדש אומר זה לשבת' (המקורות מובאים בסעיף הקודם, עמ' 350). אצל שמאי מעשי החול לא עמדו בפני עצמם אלא שירתו את המצוות, ובכך עלו למדרגת עבודת ה'. 'הלל, לעומת זאת, התייחס למעשי הרשות כמעשים עצמאיים. הוא לא הפך את החולין לקדושה דרך המצווה (לאמור: מעשה חולין משרת מעשה מצווה ובכך זוכה להידבק בקדושת המצווה), אלא הפך את החולין לקדושה ישירות (לאמור: מעשה החולין נעשה בכוונה מסוימת ההופכת אותו עצמו למעשה מקודש)²⁰⁴.

אין צורך לומר, כי הלל אינו חולק בדבר ערכן וקדושתן של המצוות והשבת, אך לדידו ניתן לקדש גם את מעשי החולין וימות החול – באמצעות כוונה לשם שמים – "ברוך ה' יום יום" (ולא רק בשבת).

סיכומו של דבר, לדעתו של שמאי יש הבדל ברור בין מעשי המצוות והשבת ('הקודש') לבין מעשי החולין וימות החול ('החול'). מעשי החול אינם מהווים חלק מעבודת ה' (אף ע"י כוונה לשם שמים), אלא אם כן הם משמשים כאמצעי לקיום מצווה (כדוגמת המצווה לכבד את שבת); וכעולה מדבריו "יעשה חובותינו [=המצוות] מן [=באמצעות] הגוף הזה".

מנגד, סובר הלל כי, אמנם, יש קודש (המצוות והשבת) ויש חול (מעשי החולין וימות החול); אך גם החול עצמו יכול להיעשות קודש²⁰⁵, אף בהעדר כל זיקה למצוות, וזאת על ידי הכוונה לשם שמים.

²⁰⁴ לשונה של קויפמן (שם, עמ' 328) בהסבירה את דרשתו של המגיד ממזריץ' (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קצד, [מהד' ש"ץ, עמ' 311-312]). קויפמן (עמ' 292-293) מציינת בצדק כי בשונה מר' יעקב יוסף מפולנאה (הסובר כי שמאי מייצג את ההתנגדות לעבודה בגשמיות בכל דרך שהיא, כנ"ל בהערה 203) סובר המגיד כי שמאי מייצג "עבודה בגשמיות בדרגה נמוכה, ואילו הלל הזקן הוא העובד בגשמיות האידיאלי, כשאצלו באופן ברור אין הבדל בין ערכן הדתי של המצוות לזה של העבודה בגשמיות".

²⁰⁵ טשטוש התייחסות בין קודש לחול אצל הלל, לעומת ההבחנה הברורה בין קודש לחול אצל שמאי, קשורות לדעתו של קנוהל ('מלכות שמים') לשאלה כיצד יש לקבל מלכות שמים בק"ש (ראה בפרק השני עמ' 172-176): בית שמאי (בעקבות שמאי) מחייבים תנוחות מיוחדות בעת הקריאה כדי ליצור מסגרת טקסית שתנתק את הרגע של קבלת מלכות שמים מזרם חיי החולין ותעניק לו מימד של קדושה, שכן לדידם הקודש נבדל באופן מהותי מהחול. כנגדם, בית הלל (בעקבות הלל) אינם רואים כל צורך לנתק את הרגע של קבלת מלכות שמים משטף חיי המעשה, שכן לדידם גם העשייה הארצית-גופנית נכללת (או עשויה להיכלל) בתחום הקודש.

לאור האמור, ייתכן כי גם, ואולי בעיקר, שמאי יסבור כי רחיצת הגוף **לכבוד שבת** הנה מעשה בעל ערך דתי או אף מצווה ממש. דעה זו מעוגנת בבבלי (שבת כה, ע"ב) במנהגו של רבי יהודה בר אלעאי. הדלקת נר בשבת – חובה²⁰⁶, רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית [=לפני כניסת השבת] – רשות, ואני אומר: מצוה. מאי מצוה? – דאמר רב יהודה אמר רב: כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ודומה למלאך ה' צבאות.

אנקר, במחקרו על ר' יהודה בר אלעאי, מסיק כי ר' יהודה דבק בעיקר בתורת בית שמאי, ובלשונו: "בדור אושא היה ר' יהודה החכם הידוע ביותר, בין חכמי תקופתו, כממשיכם של ר' אליעזר, ר' טרפון ובית שמאי... ר' יהודה היה תלמידו של ר' טרפון ומאביו קיבל את תורת ר' אליעזר. אמנם הוא היה גם תלמידו של ר' עקיבא, אולם הוא דבק בעיקר בתורת בית שמאי"²⁰⁷.

מסקנה זו עשויה להתאים גם בנושא רחיצת הגוף: ר' יהודה היה 'רוחץ פניו ידיו ורגליו' בערב שבת **לכבוד שבת** (ולא בכל יום **לכבוד קונהו**, כהלל), ברוח גישתו של שמאי שמעשיו היו לכבוד שבת.

יש לציין, כי רב אחאי גאון, בעל השאלות, משווה (ולא בצדק) בין מנהגו של הלל לבין מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי, וכך הוא כותב: "ועוד כך היה מנהגו של הלל הזקן: אומר לו אדם בערב שבת היכן אתה הולך, אמר לו: לעשות מצוה אני הולך. ואיזה היא מצוה בבית המרחץ, כדי לנקות את הגוף לכבוד שבת. והיינו דא"ר יהודה אמר שמואל: כך היה מנהגו של ר"י בר אלעאי ערב שבת היו מביאין לו עריבה מלאה מים חמים ורוחץ בה פניו ידיו ורגליו..."²⁰⁸.

דברי רב אחאי לפיהם הלל אמר על הרחיצה של **ערב שבת** שהיא מצווה (ולא על הרחיצה שבכל יום) אינם מתבססים כנראה על גרסה אחרת שעמדה בפניו, אלא הם פרשנות שלו לסיפור, וכדברי ביכלר: "R. Achai... refers this to Hillel's regular bathing on the Friday in honor of the Sabbath; but he had no other source for that statement, and it was merely his own, hardly correct interpretation of the above report"²⁰⁹.

²⁰⁶ רש"י: "חובה – כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור".

²⁰⁷ אנקר, 'ר' יהודה', עמ' 64, 268. על כך שר' יהודה היה ממשיכם של ר' אליעזר ור' טרפון עמד כבר אפשטיין, 'מבואות', עמ' 106 (דבריו מצוטטים להלן עמ' 404 הערה 38).

²⁰⁸ שאילתות דר' אחאי גאון, מהד' א' קאמינקא, בראשית א', עמ' 6 (ההדגשות אינן במקור).

²⁰⁹ ביכלר, 'סוגים', עמ' 19 הערה 1. אך ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 56) סבור כי מדובר ב"מסורות חולקות". לדעתי אין מדובר במסורות חולקות, אלא בגישות חולקות: האחת גורסת כי יש ערך דתי לרחיצה בערב שבת הנעשית **לכבוד שבת**; בעוד הגישה השנייה גורסת כי יש ערך דתי גם לרחיצה שבכל יום הנעשית **לכבוד ה'.**

יג. סיכום

בראשיתו של הפרק עסקתי ביחס שבין שלושת מושגי המפתח 'לשם מצווה', 'לשמה' ו'לשם שמים'. שלושת המושגים מבטאים יחס חיובי ביותר כלפי כוונתו של האדם (לאמור שהיא ראויה), ודומה כי זוהי הסיבה העיקרית לכך שמושגים אלו מתחלפים לעתים בבבלי ובמדרשים המאוחרים.

עם זאת, נראה כי קיים הבדל באשר להוראה המקורית של כל אחד מהמושגים: עשייה לשם מצווה עשויה להתפרש כעשיית המעשה לשם המצווה (היינו כדי לקיים את המצווה), עשייה לשמה עשויה להתפרש כעשיית המעשה לשם עצמו (עשיית X לשם X), ועשייה לשם שמים עשויה להתפרש כעשיית המעשה לשם מטרה נעלה או לשם ה' (דהיינו: לכבודו של ה' או לשם עשיית רצונו, ראה בעמ' 307).

בסוגיות של עבירה לשמה²¹⁰ ומצווה שלא לשמה הכוונה (=המטרה²¹¹) – הטובה או הפסולה – אינה משנה את הגדרת המעשה: **'עבירה'** לשמה היא עדיין עבירה ו'**מצווה** שלא לשמה' היא עדיין מצווה. אך טיב הכוונה עשוי להשליך על ערך המעשה ועל היחס הראוי כלפיו: היחס כלפי מצווה שלא לשמה עשוי להיות שלילי ביותר²¹², ובמקביל – היחס כלפי עבירה לשם שמים עשוי להיות חיובי ביותר²¹³. ניתן אפוא לומר, כי בסוגיות של עבירה לשמה ומצווה שלא לשמה הכוונה מתפקדת כתנאי ערך ולא כתנאי הגדרה, שכן היא אינה נוגעת לשאלת הגדרת המעשה (מצווה או עבירה) אלא לשאלת ערכו²¹⁴.

'עבירה לשמה' מבטאת פגם במעשה בעוד 'מצווה שלא לשמה' מבטאת פגם בכוונה, וממילא עולה השאלה מה עדיף מבחינה ערכית – עבירה לשמה או מצווה שלא לשמה (או מה עדיף כוונה או המעשה). ביחס לשאלה זו עשויות להיות שלוש גישות: (א) עבירה לשמה גדולה ממצווה שלא לשמה, ומכאן שהכוונה עדיפה על פני המעשה (כך סבור רב נחמן בר יצחק); (ב) עבירה לשמה ומצווה שלא לשמה שוות בערכן, ומכאן שאין עדיפות לכוונה או למעשה (מסקנת הגמרא, תוך שהיא דוחה את דעת רב נחמן בר יצחק); (ג) מצווה שלא לשמה גדולה מעבירה לשמה, ומכאן שהמעשה עדיף על פני הכוונה²¹⁵.

²¹⁰ כאן (=בעבירה לשמה) פירושו של המושג לשמה הוא לשם שמים, ולא לשם הדבר עצמו (כנ"ל בעמ' 306).

²¹¹ כמובן שניתן להמיר את המושג כוונה / מטרה במושג מניע. ראה על כך בפרק הקודם, עמ' 226 ואילך.

²¹² יחסו של ר' יוחנן כלפי מצווה שלא לשמה הוא שלילי ביותר, שכן ביחס לאוכלי הפסח 'לשם אכילה גסה' הוא קורא – 'ופושעים יכשלו בס'. אך, לעומתו, ריש לקיש סבור כי יש ערך גם בעשיית מצווה שלא לשמה, שכן לדידו הכוונה 'לשם מצווה' אינה אלא בגדר 'מצווה מן המובחר' (ראה בעמ' 316).

²¹³ נראה כי יחסו של ר"נ בר יצחק כלפי עבירה לשמה הוא חיובי ביותר, שכן לדבריו: "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה". אך הגמרא דוחה את דבריו וקובעת כי עבירה לשמה ומצווה שלא לשמה שוות בערכן.

²¹⁴ זאת להבדיל מסוגיית הכוונה במצוות וכן מסוגיית דבר שאין מתכוין (בעבירות) שבהן מתפקדת הכוונה כתנאי הגדרה ולא כתנאי ערך. ראה בפרק הראשון, עמ' 117-118.

²¹⁵ כך סובר, למשל, ר' חיים מוולוז'ין; אך דעה זו אינה מצויה בסוגיית הגמרא.

ברם השאלה הנ"ל הנה תיאורטית גרידא. שכן למעשה ההנחיה התלמודית היא שיש לעשות מצוות אף שלא לשמה ('לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות...'), ומנגד לא ניתן למצוא מקור בחז"ל שמתיר לכתחילה לעבור עבירה לשמה; וספק אם ניתן למצוא מקור שכזה בכל ההגות היהודית. נוכח הסכנה הטמונה ביישום הרעיון של 'עבירה לשמה' הוטלו הגבלות רבות על ביצוע עבירה לשמה, בכל ההגות היהודית. ההגבלות אשר ניתן למצוא להם בסיס בגמרא מצויות לדעתי אצל הנצי"ב²¹⁶: תנאי א': עבירה לשמה מותרת כאשר אין לאדם הנאה מהעבירה. כך עולה מקושיית הגמרא בעניין מעשה יעל: 'והא קא מתהניא מעבירה?'. תנאי ב': עבירה לשמה מותרת כאשר המצווה או התכלית (שתעלה מהעבירה) גדולה מן העבירה, לפחות מנקודת מבטו של האדם. מסתבר כי בנות לוט, תמר ויעל חשבו (מנקודת מבטן) כי התכלית שלשמה הן פועלות (**הצלת** המין האנושי; **הצלת** שושלת בית יהודה; **הצלת** ישראל) עולה בחשיבותה על הנזק (הרוחני או המוסרי) הכרוך בעצם ביצוע המעשים. תנאי ג': עבירה לשמה מותרת כאשר אין דרך אחרת, כשרה, להשיג את התכלית המבוקשת. מסתבר שהנשים הנ"ל לא ראו דרך אחרת להשיג את התכלית הנעלה, ועל כן, בלית ברירה, ביצעו את המעשה. דומני כי אם שלושת התנאים האלו מתקיימים (מצב זה יכול להתרחש במקרים נדירים), אזי מותר (ואולי אף צריך) לעבור עבירה לשמה לא רק אליבא דהנצי"ב, כי אם גם לפי סוגיית הגמרא.

ביחס למעשי רשות (כדוגמת רחיצת הגוף) הנעשים לשם שמים גם כן נראה שהכוונה אינה משנה את הגדרת המעשה, כלומר: הכוונה לשם שמים אינה הופכת את המעשה הגשמי למצווה ממש (במובן הפורמאלי), אך היא עשויה לשוות למעשה ערך דתי כמו של מצווה (זאת כמובן לשיטת הלל²¹⁷). קיימות שלוש אפשרויות להסביר את מהותה של הכוונה הרצויה ('לשם שמים') בעשיית צרכי הגוף: (א) לשם מטרה נעלה – לגמול חסד עם הגוף: לפי אפשרות זו הטיפול בצרכי הגוף צריך להיעשות **בשביל הגוף**, דהיינו כדי לשמור על בריאותו וניקיונו; וזאת מתוקף היותו של הגוף צלם אלוהים. חיזוק להבנה זו ניתן להביא מדברי הלל – המובאים כהסבר לכך שהטיפול בצרכי הגוף הוא מצווה – 'בשביל שלא יתקלקל הגוף' (בהליכתו לבית הכסא) ו'בשביל לנקות את הגוף' (בהליכתו לבית המרחץ). (ב) לשם ה' – לכבודו של ה': לפי אפשרות זו הטיפול בצרכי הגוף צריך להיעשות **בשביל ה'**, דהיינו לכבוד ה'. חיזוק להבנה זו ניתן להביא הן מדברי התוספתא (ברכות ד, א): 'לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא לכבוד קונוהו', והן מהמשל (המובא בויק"ר ובאדר"ן) על הטיפול בפסל שבדמות המלך אשר נעשה לכבוד המלך, ובנמשל – הטיפול בגוף ש"בדמות" האל צריך להיעשות לכבוד האל.

²¹⁶ דבריו של הנצי"ב, בכתביו השונים, מצוטטים בעמ' 319, 324, 327.

²¹⁷ ביחס לשיטת שמאי אין צורך לומר כי רחיצת הגוף (או עשיית צרכים) לשם שמים אינה בגדר "מצווה".

(ג) לשם ה' – לעשות את רצון ה': לפי אפשרות זו הטיפול בצרכי הגוף צריך להיות מכוון לעשיית רצון ה'²¹⁸. חיזוק להבנה זו ניתן להביא מדברי המשנה (אבות ב, יב): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". מאחר שמשנה זו עוסקת בכל המעשים (ולא רק בצרכי הגוף!) אזי לא נראה כי התכלית המבוקשת בה היא לגמול חסד עם הגוף או לכבד את ה', שכן מה מקום יש לתכליות אלו בביצוע מעשי עבירה. התכלית המבוקשת (לשם שמים') אשר עשויה לכלול את כל המעשים היא עשיית רצון ה': במעשי מצווה יכול האדם להתכוון לעשות את רצון ה' (שכן רצון ה' מתבטא במצוותיו); במעשי עבירה יכול אדם להתכוון לעשות את רצון ה' המתבטא במצווה (או במטרה הנעלה) שלמענה נעשית העבירה; וביחס למעשי הרשות יכול האדם להתכוון לקיים את גופו (מטרת ביניים), וזאת כדי שיוכל לקיים את רצון ה' – לעסוק בתורה ובמצוות (המטרה הסופית).

ראינו כי קיימות שתי גישות בנוגע ליחס כלפי עשיית צרכי הגוף: גישתו של הלל לפיה יש לעשייה זו ערך דתי, לכשהיא נעשית לשם שמים; וכנגדה גישת שמאי השוללת מעשייה זו ערך דתי, והקובעת כי ייעוד הגוף אינו אלא שנקיים באמצעותו את המצוות – "יעשה חובותינו מן הגוף הזה". הלל סבור אפוא כי על ידי הכוונה לשם שמים ניתן לקדש את המעשה הגשמי ולהקנות לו מעמד של עבודת ה'. לעומתו סובר שמאי כי לא ניתן לקדש את המעשה הגשמי כשהוא לעצמו, אך ניתן וצריך לספח אותו אל הקודש – ובכך יקבל גם הוא מעמד של עבודת ה' – וזאת על ידי השימוש בו כאמצעי לקיום מצוות. כך למשל, ניתן לרחוץ את הגוף בערב שבת כדי לקיים את מצוות כבוד שבת. הגישה לפיה ניתן לקדש מעשה גשמי על ידי הכוונה לשם שמים (עניינה של כוונה זו עשוי להשתנות מהוגה להוגה) התקבלה פה אחד (או ברוב קולות) בהגות הבתר תלמודית, ואף בקרב המתנגדים. הסיבה ליחס האוהד כלפי ביצוע מעשי חולין לשם שמים, לעומת היחס המסתייג כלפי ביצוע מעשי עבירה לשם שמים, היא פשוטה: ההסתייגות מן הרעיון של 'עבירה לשמה' יסודה בהבנה כי מתן לגיטימציה לביצוע עבירות, אף לשם מטרה נעלה, עלול להוביל לאנרכיה ולפריקת עול תורה ומצוות. אך לעומת זאת, הרעיון של קידוש החומר, באמצעות ביצוע מעשי החולין לשם שמים, אינו מאיים על המערכת הדתית שבמרכזה תורה ומצוות; וממילא אין כל סיבה להתנגד או לשלול עשייה זו. יתרה מכך, על-פי תפיסת הרמב"ם, הטור, ר"ע מברטנורא, ר' חיים מוולוז'ין, ועוד רבים אחרים (ראה עמ' 337 ואילך), העיסוק בענייני החולין נועד לאפשר ואף להעצים את עבודת ה' האמיתית, וממילא תפיסתם עשויה להלום כל מי שנושא נפשו לקיום תורה ומצוות.

²¹⁸ כאן יש להבחין בין טיפול בצרכי הגוף אשר נוגע למצווה (כדוגמת אכילה בשבת ובשאר סעודות של מצווה), ועל כן יכול האדם להתכוון ישירות לעשות את רצון ה', לבין טיפול בצרכי הגוף שאינו נוגע למצווה (כדוגמת אכילה בחול), ועל כן יש צורך בתיווכה של מטרת ביניים (לקיים את הגוף). על הבחנה זו ראה גם לעיל עמ' 349.

סיכום ומסקנות

א. המובנים של הכוונה

במהלך המחקר ראינו כי למושג 'כוונה' קיימים מובנים רבים הן בספרות המשפטית והפילוסופית והן בספרות הרבנית. להלן רשימה של מובני הכוונה אשר נזכרו במחקר ולאחריה טבלה הממקמת את המובנים בהקשרים הרלוונטיים:

(1) **plan** – תכנון¹ (למשל, פלוני מתכוון / מתכנן לתת צדקה).

(2) **intentionally** – בכוונה או במכוון (למשל, פלוני תקע בשופר בכוונה, ולא במקרה או בטעות). המושג 'intentionally' עשוי לציין שני מצבים מנטאליים (כפי שראינו בפרק הראשון, עמ' 86):

(א2) **want** – רצון (דהיינו שהאדם רוצה לבצע את הפעולה מסיבה כלשהי).

(ב2) **awareness or knowledge** – מודעות או ידיעה (דהיינו שהאדם יודע או מודע לכך

שהפעולה נעשית, וזאת אף אם אינו רוצה בעשייתה)².

(3) **purpose** – מטרה³ (למשל, פלוני קרא את פרשת שמע מתוך כוונה / מטרה לקיים את המצווה).

(4) **intentionality** – התכוונות (למשל, שלפני ק"ש יאמר לעצמו הריני מתכוון לקיים את המצווה).

(5) **concentration** – ריכוז (מאמץ מחשבתי ורגשי להבין כראוי את תוכן הדברים או לעיין בהם).

(6) **devotion** – התמסרות או דבקות (ריכוז מלא של המחשבה תוך התפעלות בכל נימי הנפש⁴).

(7) **consciousness** – תודעה (להעלות בתודעה מחשבה סובייקטיבית⁵, כגון שהוא ממליך את ה')

על כל הני"ל יש להוסיף מובן נוסף של המושג כוונה – אשר אינו מציין מצב מנטאלי – והוא:

(8) **meaning** – משמעות (למשל, אין לפרש את הפסוק כפשוטו, אלא כוונת הפסוק היא...)⁶.

¹ מובן זה של כוונה מתבטא, בדרך כלל, אצל חז"ל באמצעות המילה 'מחשבה', ראה בפרק המבוא עמ' 5-6.

² בדרך כלל כאשר אדם מבצע פעולה בכוונה – אזי הוא רוצה לבצע את הפעולה ומודע לביצועה. אך ייתכנו מקרים בהם תהיה 'מודעות' אך לא יהיה 'רצון'. כך למשל, ייתכן שאדם הנמצא בסמוך לביהכ"נ, בעת תקיעות השופר, יהיה מודע לכך שהוא שומע קול שופר (ולא, למשל, קול חמור), אך לא יהיה לו רצון לשמוע את השופר.

³ או מניע צופה פני עתיד (forward-looking motive). שכן, למעשה, אין הבדל בין המשפטים: "פלוני עושה X כדי לקיים את המצווה" (ניסוח 'מטרתית') ו"פלוני עושה X בגלל הרצון לקיים את המצווה" (ניסוח 'מניעתי').

⁴ ברוח הגדרתו של אבן שושן (במילונו) את המושג 'דבקות'. ראה בפרק השני עמ' 208.

⁵ בדרך כלל התודעה מתייחסת למציאות סובייקטיבית, בעוד המודעות – למציאות אובייקטיבית, ראה עמ' 205.

⁶ דוגמאות למובן זה של כוונה, בספרות הרבנית, ראה אצל היגד, 'כוונה', עמ' 245-246; וכן להלן הערה 45.

עמודים	תוכן הכוונה	מהות הכוונה	המצב המנטאלי
6-4 (מבוא)	'מחשבה טובה'	מחשבה (תכנון) לקיים מצווה	plan תכנון
55-53 84-79 (פרק א)	'כוונה לצאת' (כוונה לקיים את המצווה / כוונה לשם המצווה / כוונה למצווה)	בספרות חז"ל: מטרה לקיים את המצווה	purpose מטרה
		בספרות המאוחרת: כוונה מפורשת ("הצהרת כוונה") לקיים את המצווה לפני ביצועה	intentionality התכוונות
84-79 88-86 (פרק א)	כוונה לבצע את הפעולה (פעולה מכוונת / כוונת עשייה / כוונה לפעולה)	עשיית פעולה בכוונה (אפשרות א: רצון לבצע את הפעולה אך לא לשם המצווה אפשרות ב: מודעות לכך שהפעולה נעשית)	intentionally (want or awareness) בכוונה (רצון או מודעות)
137-130 (פרק ב)	כוונה לתוכן המילים (כוונת הלב לתוכן הדברים הנאמרים)	מאמץ מחשבתי ורגשי להבין כראוי את שיוצא מפיו (ולא להרהר בדברים אחרים)	concentration ריכוז
134-133 160 (פרק ב)	הכוונה לקבל מלכות שמים (הכוונה הייחודית לק"ש)	להעלות בתודעה את המחשבה שהוא ממליך עליו את ה' (או מקבל עליו את מלכות ה' וכד')	consciousness תודעה ⁷
136-135 205-191 (פרק ב)	הכוונה לעמוד לפני ה' (הכוונה הייחודית לתפילת עמידה)	להעלות בתודעה את המחשבה שהוא עומד לפני ה' (וזאת ללא כל תלות במיקום הריאלי של האל)	
212-206 (פרק ב)	כוונת הלב למקום של החסידים	אפשרות א: תודעה עמוקה של עמידה לפני ה'	consciousness תודעה
		אפשרות ב: כוונה מעומק הלב או ריכוז טוטאלי עד כדי דבקות בה'	devotion התמסרות
		אפשרות א (ההגדרה הרגשית): לימוד מתוך אהבת ה'	motive מניע ⁸
257-239 (פרק ג)	כוונה לשמה בלימוד תורה	אפשרות ב (ההגדרה השכלית): לימוד לשם ידיעת (והבנת) התורה (או לשם הלימוד עצמו) אפשרות ג (ההגדרה המעשית): לימוד לשם קיום התורה (ללמוד על מנת לעשות) אפשרות ד (ההגדרה הציווית): לימוד לשם המצווה (דהיינו כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה)	purpose מטרה
261-258 (פרק ג)	כוונה לשמה בקיום מצוות	מטרה לקיים את המצווה (כתכלית לעצמה ולא כאמצעי להשגת תכלית אחרת)	purpose מטרה
349-341 (פרק ד)	כוונה לשם שמים בעשיית צרכי הגוף	אפשרות א (לשם מטרה נעלה): בשביל הגוף – כדי שלא ייתקלקל הגוף או כדי לנקות את הגוף וכד' אפשרות ב (לכבודו של ה'): בשביל ה' – כדי לכבד את ה' (שכן הגוף נברא בצלמו) אפשרות ג (לעשות רצון ה'): כדי שהאדם יוכל לעשות כראוי את רצון ה' – לעסוק בתורה ובמצוות	purpose מטרה

⁷ במושג תודעה כוונתי היא להעלות מחשבה בתודעה (כגון שהוא עומד לפני ה') ולתחושה הנגזרת ממחשבה זו.

⁸ כאן מדובר על מניע צופה פני עבר (backward-looking motive) השונה ממטרה. ראה בפרק השלישי עמ' 226.

ניתן להבחין כי המובן השכיח של המושג כוונה הוא 'מטרה', ונראה כי זהו גם המובן המקורי, שכן המילה 'כוונה' היא, ככל הנראה, מלשון **כיוון** – מגמה / מטרה.⁹

יש לציין, כי שלושה מבין מובני הכוונה – 'תכנון', 'בכוונה' ו'מטרה' – אינם ייחודיים לתחום הדתי (שכן הם רלוונטיים גם לתחום האתי והמשפטי) והם אינם כוללים בהכרח פעילות מנטאלית כלשהי¹⁰ (ולכן עדיף להכניסם תחת הקטגוריה של מצבים מנטאליים, ולא של פעולות מנטאליות¹¹); ואילו יתר המובנים ייחודיים לתחום של עבודת האל (או "עבודת הלב") והם כוללים פעילות מנטאלית מסוימת, כמו: עיון בדברי התפילה (או הבנתם כראוי), העלאת מחשבה בתודעה, הצהרת כוונה בלב וכיו"ב. מן הסתם ניתן למצוא מכנה משותף בין חלק מהמובנים של הכוונה¹², אך ספק רב אם ניתן למצוא מכנה משותף בין כל המובנים¹³.

בכל אופן – בין אם קיים מכונה משותף לכל המובנים ובין אם לאו – חשוב להדגיש כי אין כל הכרח שיהיה מכנה משותף – בהחלט ייתכן כי מצבים שונים, בלי מכנה משותף, נכללים תחת אותו מושג. קוגלר מציין כי השאלה כיצד משתמשים אנשים במילה מסוימת, בשפה הרגילה, היא שאלה עובדתית; וממילא ניתן לטעון כי מבחינה עובדתית משתמשים אנשים (או החכמים) במילה 'כוונה' באופן שבו היא כוללת מספר מצבים שאין ביניהם מכנה משותף¹⁴ (מלבד היותם מצבים מנטאליים-פנימיים). בהקשר זה ראוי לציין גם את קביעתו של ויטגנשטיין כי "אסור לפילוסופיה להתערב בשימוש בפועל בשפה, בסופו של דבר היא מסוגלת אפוא רק לתארו"¹⁵. ובהקשר שלנו – תפקיד הפילוסופיה אינו לקבוע אילו מובנים ראויים להיכלל תחת המושג כוונה, אלא לתאר את המובנים הקיימים בשפה.

⁹ השווה הרב סולוביצ'יק, 'איש האמונה', עמ' 35 הערה 26.

¹⁰ שכן: (א) כאשר אדם מתכוון לעשות מעשה או (ב) כאשר הוא עושה מעשה לשם מטרה מסוימת או (ג) כאשר הוא עושה מעשה בכוונה – הוא לא בהכרח חושב על כך: (א) שהוא עתיד לבצע את המעשה (כל זמן שלא נשאל מה אתה מתכוון / מתכנן לעשות) או (ב) שהוא פועל לשם המטרה המסוימת (כל זמן שלא נשאל למה אתה מבצע את המעשה) או (ג) שהוא עושה את המעשה בכוונה (כל זמן שלא נשאל האם התכוונת לבצע את המעשה).

¹¹ פעולה מנטאלית אינה מצב מנטאלי גרידא היות שהיא כוללת פעולה כלשהי שהאדם מבצע במוחו, כגון חשיבה על דבר-מה. על ההבחנה בין מצבים מנטאליים לפעולות מנטאליות ראה שפירא, 'היסוד העובדתי', עמ' 126-127.

¹² כך למשל: הן ב'תכנון' והן ב'מטרה' קיים מרכיב הרצון (שכן כאשר האדם מתכנן לבצע מעשה – הוא רוצה לבצע את המעשה, וכן כאשר אדם פועל במטרה להשיג תוצאה – הוא רוצה להשיג את התוצאה); אך מרכיב הרצון אינו בהכרח קיים, למשל, בפעולה מכוונת, שכן כאשר האדם יודע שהתוצאה תתרחש – קיימת 'כוונה', וזאת אף אם הוא אינו רוצה בתוצאה (ראה במבוא עמ' 13-14, וכן בפרק השלישי עמ' 221 והערה 5).

¹³ ראה למשל את ניסיונותיו של קוגלר ('כוונה', עמ' 482 ואילך) למצוא מכנה משותף בין שני מצבים (בלבד) שבהם קיימת 'כוונה' – ניסיונות שלא הניבו תשובה חד-משמעית לשאלת המכנה המשותף.

¹⁴ קוגלר, 'כוונה', עמ' 482-483.

¹⁵ ויטגנשטיין, 'חקירות פילוסופיות', עמ' 84 (פסקה 124).

ב. תמורות בהדגשת הכוונה או המעשה

גולדנברג מעלה תזה מעניינת באשר לתמורות שחלו – בסוגיית הכוונה והמעשה במצוות – בין שלוש תקופות מרכזיות: המקרא, המשנה והתלמוד. לדבריו, בתורה הושם דגש על המעשה, שכן נאמר: וְתֹאכְלוּ מִצּוֹתַי (שמות יב, כ), בְּסֵכֶת תִּשְׁבוּ (ויקרא כג, מב), וְהִעֲבַרְתָּ שׁוֹפְרִי (ויקרא כה, ט) וכיו"ב. אין כאן אפוא כל דרישה למצב מנטאלי מסוים אשר אמור להתלוות לביצוע מעשה המצווה. גולדנברג ממשיך ואומר כי לאחר מכן, במשנה, הוסט הדגש מן המעשה אל הכוונה; זאת רואים מן המשניות הקובעות כי אין די בביצוע מעשה המצווה, אלא יש צורך גם בכוונה לקיים את המצווה: "אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא" (משנה ברכות ב, א ועוד).

לבסוף קובע גולדנברג, כי בתלמוד (הבבלי) הייתה נסיגה מן המגמה של המשנה, עובדה המתבטאת בהבאת הדעה שלפיה מצוות אינן צריכות כוונה, תוך הניסיונות לפרש את המשניות גם לפי דעה זו. מגמתו של התלמוד הייתה אפוא, לדבריו, להחזיר את העליונות של המעשה על פני הכוונה, ובלשונו: "Talmudic 'legalism' then, retreated from the tendency of the Mishnah and restored the primacy of act over intention"¹⁶.

בנוגע למעבר שבין התורה למשנה אני בהחלט מסכים עם גולדנברג כי הדגש הוסט מן המעשה אל הכוונה, דהיינו שבתורה הושם דגש על ביצוע מעשה המצווה (אכילת מצה, ישיבה בסוכה וכיו"ב), ואילו במשנה (וביתר המקורות התנאיים, כפי שנראה להלן) הושם דגש רב על כוונתו של העושה¹⁷. הביטוי המרכזי ביותר לעליונותה של הכוונה מצוי בקביעת המשנה (ר"ה ג, ח) כי לא הרמת ידי משה וההבטה בנחש הביאו להצלת ישראל, כמשתמע מפסוקי התורה, אלא כוונת הלב לאביהם שבשמים; ובדומה לכך נאמר גם במקבילה שבתוספתא (ר"ה ב, ז): "שאיין הכל הולך אלא אחר כונת הלב". אמירות אלו הובאו מיד לאחר הדיון ההלכתי בדבר הצורך בכוונה במצוות שופר ומגילה – כמובן לצד הצורך במעשה – ודומה כי הן אינן מותירות ספק לגבי השאלה מהו המרכיב החשוב בקיום המצווה.

¹⁶ גולדנברג, 'הלכה', עמ' 235-236.

¹⁷ בהערת אגב אציין, כי ביחס לתחום העבירות ניתן להבחין שכבר בתורה חלה התקדמות, באשר להתחשבות בכוונת האדם, לעומת השקפת העמים הפרימיטיביים אשר שפטו את האדם על-פי מעשיו בלבד (כך מקובל לומר בסקירות על תולדות המשפט, ראה למשל: רבין וואקי, 'עונשין', עמ' 283 והערה 2; פדרבוש, 'המוסר', עמ' רט. וכן ראה במבוא עמ' 35). התקדמות זו מוצאת את ביטוייה בעיקר בפרשה המפורסמת של ערי המקלט שבביל ההורג בשגגה (ראה במדבר פרק לה). עם זאת, אין ספק כי במשנה נעשתה ההתקדמות המשמעותית ביותר באשר למשקל שניתן לכוונת האדם. דוגמה לכך ניתן להביא, למשל, מדין לבישת בגד כלאיים, שכן: בתורה (ויקרא יט, יט) נאסרה כל לבישה של בגד כלאיים: "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך"; אך במשנה (כלאים ט, ה) נקבע כי האיסור תלוי בכוונתו של הלבוש: "מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יתכוננו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". משנה זו נדונה בהרחבה בפרק הראשון, עמ' 116-118, ראה שם.

אך איני מסכים עם קביעתו של גולדנברג לפיה מגמת התלמוד היא להשיב את עליונותו של המעשה, בדומה למצב שהיה לפני המשנה (קרי, בתורה).

אכן, בכל הנוגע לתחום המצוות בהחלט נראה כי בתלמוד הבבלי קיימת מגמה להעלות את משקל המעשה, או לצמצם את משקל הכוונה, זאת לאחר שבספרות התנאית הוסט הדגש לכיוון הכוונה. אך בשונה מגולדנברג אני סבור כי מגמתו של הבבלי אינה לבכר את המעשה על פני הכוונה, אלא לאזן בין הכוונה למעשה, לאמור: ששניהם חיוניים בצורה זו או אחרת בקיום המצווה, ואין לתת עדיפות לאחד מהם כמו גם לוותר כליל על הצורך באחד מהם. מסקנה זו מתבססת על הממצאים הבאים:

(א) סוגיית מצוות צריכות כוונה

מן המשנה (ברכות ב, א; ר"ה ג, ז; מגילה ב, ב) והתוספתא (ר"ה ב, ו-ז) עולה בבירור כי מצוות – לפחות חלקן¹⁸ – צריכות כוונה ("אם כוון לבו – יצא, ואם לאו – לא יצא"), כלומר: שאדם צריך לבצע את פעולת המצווה – לקרוא את פרשת שמע וכד' – לשם המצווה (ולא לשם מטרה אחרת). אך בבבלי עוצבה עמדה חדשה שלפיה מצוות אינן צריכות כוונה, כלומר: שאין צורך במטרה לקיים את המצווה; ועל כן אם, למשל, אדם קרא את פרשת שמע לצורך לימוד וכד' – הוא יצא ידי חובתו. אולם, בסופו של דבר גם העמדה הגורסת שמצוות אינן צריכות כוונה אינה מוותרת כליל על הכוונה, שכן גם לפי עמדה זו נדרשת כוונה לבצע את הפעולה, ולכן אם פעולת המצווה אירעה במקרה (למשל, אם אדם נפח אוויר לתוך השופר ובמקרה עלתה בידו תקיעה) – אזי האדם לא יצא; ממילא קשה לומר כי בבבלי יש 'חזרה לאחור' למצב שלפני המשנה. ובכל אופן הבבלי לא הכריע בשאלה האם מצוות צריכות כוונה (לצאת), אלא הוא השאיר אותה – ולדעתי במכוון – פתוחה, וזאת כנראה כדי לחשוש לכתחילה לשתי הדעות. חיזוק לכך ניתן להביא מהסוגיה בפסחים (קיד ע"ב - קטו ע"א), שם הכריע הבבלי כרב חסדא ('והלכתא כוותיה דרב חסדא') אשר מצא פתרון המתאים לשתי הדעות¹⁹.

(ב) שיעור חובת הכוונה בתפילת העמידה ובקריאת שמע

מן התוספתא עולה כי כל תפילת העמידה צריכה כוונה: "המתפלל צריך שיכוין את לבו" (תוספתא ברכות [ליברמן] ג, ד); וביחס לק"ש מובאות בתוספתא (שם ב, ב) שתי דעות: לפי הדעה הראשונה

¹⁸ בפרק הראשון (עמ' 64) כתבתי כי שלושת המקרים שנדונו במשנה עשויים להיות בבחינת פרטים המלמדים על הכלל (שמצוות צריכות כוונה), לפי שהם מצביעים על מצבים שבהם יש יסוד להניח כי אין לאדם מטרה לקיים את המצווה: פעולת המצווה נעשית במקום לא נורמטיבי – שמייעת קול שופר או מגילה מחוץ לביהכ"נ; פעולת המצווה נעשית בדרך לא נורמטיבית – קריאת פרשת שמע במסגרת קריאה בתורה; פעולת המצווה נעשית לשם מטרה אחרת – קריאת מגילה לצורך כתיבתה, דרישתה והגהתה (וכן תקיעה בשופר לצורך לימוד).

¹⁹ מה שמוכיח כי הבבלי יכול לפסוק לכשהוא רוצה בכך. על כל זה ראה בפרק הראשון בעיקר עמ' 125-127.

כל שלוש הפרשיות צריכות כוונה, ולפי הדעה השנייה רק הפרק הראשון (פרשת שמע) צריך כוונה: "הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו"²⁰. ר' אחאי אומר משם ר' יהודה: אם כיון את לבו בפרק הראשון, אע"פ שלא כיון לבו בפרק האחרון יצא".

אך הבבלי צמצם את שיעור חובת הכוונה לברכת אבות ולפסוק הראשון של שמע (כלומר שביתר חלקי התפילה והקריאה הכוונה רצויה, אך אינה מעכבת בדיעבד): "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן"²¹, ואם אינו יכול לכוין בכולן – יכוין את לבו באחת... באבות" (ברכות לד, ע"ב); "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד – עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא: הלכה כרבי מאיר" (שם יג, ע"ב). אולם, גם הבבלי אינו מוותר כליל על הצורך בכוונה, שהרי אחרי הכול נותרה דרישה מינימאלית, אך הכרחית, של כוונה – בברכה הראשונה של התפילה ('באבות') ובפסוק הראשון של שמע.

מסתבר שלדעת הבבלי אדם שלא התרכז בחלקים אלו – אלא הרהר בדברים אחרים – לא יצא ידי חובת התפילה או הקריאה. אלא שלמעשה נראה כי אין לחזור על תפילה או קריאה עקב העדר כוונה; זאת או מצד הסברה לפיה אין ראוי לנהוג כך כלפי האל ("חברותא כלפי שמיא?"), או מצד הסברה לפיה אין כל ערובה לכך שהאדם יצליח להתכוון באם יחזור על תפילתו וממילא אין טעם לחזרה"²².

ג) העיסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה

לימוד תורה הנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה נשלל באופן נחרץ בספרות התנאית. לא מצאתי אף לא מקור תנאי אחד אשר עולה ממנו נימה חיובית או מקבלת כלפי הלומד (או העושה) שלא לשמה. להלן מקבץ נבחר מן המימרות בקבצים התנאיים: "רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר: ודישתמש בתגא חלף, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם" (אבות ד, ה); "...הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא" (ספרא בחוקותי [ווייס] א, ה); "...ואם לא עשית דברי תורה לשמם הם ממיתים אותך, שנאמר: יערף כמטר לקחי, ואין עריפה אלא לשון הריגה" (ספרי דברים [פינקלשטיין] פי' שו), ועוד. מאמרים קשים נגד העושים שלא לשמה מצויים גם בספרות האמוראית, ולמשל: "וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" (בבלי ברכות יז, ע"א), אך אין בהם חידוש של ממש, שכן כולם מושתתים על הנאמר כבר במקורות התנאיים. לעומת זאת, מאמרו של רב יהודה בשם רב: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה...'²³, כמו גם מאמרים תלמודיים נוספים התומכים בעשייה שלא

²⁰ ברייתא זו נמצאת גם בבבלי ברכות יג, ע"ב; ושם בחלק מכתבי היד מופיעה המילה 'בכולה' בסוף דבריו של התנא קמא: "הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו בכולה". ראה בפרק השני עמ' 153 והערות 105, 110.

²¹ נראה שעד כאן הם דברי התוספתא, ואילו ההמשך הוא תוספת פרשנית של הבבלי, ראה בפרק השני עמ' 161.

²² ראה על כך בפרק השני עמ' 159, 162.

לשמה (כדוגמת מאמרו של רבא כי לעושים שלא לשמה ניתן חסד 'עד שמים' [בבלי פסחים נ, ע"ב]), משקפים גישה חדשה וסובלנית אצל חז"ל – גישה שלא ניתן למצוא לה בסיס במקורות התנאיים. גישה מאוחרת זו – שיסודה בעיקר אצל אמוראי בבל (רב ותלמידיו) – גורסת כי העיקר הוא עשיית המעשה הראוי (העיסוק בתורה ובמצוות), והכוונה הראויה (הכוונה לשמה) הנה תוספת רצויה מאוד – אשר כמובן יש לשאוף אליה – אך אין בכוונה שלא לשמה כדי לפסול את המעשה (או את העושה).

(ד) היחס בין 'עבירה לשמה' ל'מצווה שלא לשמה'

'עבירה לשמה' הנה ביטוי לפגם במעשה ולא בכוונה (שכן הכוונה ראויה אך המעשה פסול), ומנגד 'מצווה שלא לשמה' הנה ביטוי לפגם בכוונה ולא במעשה (שכן המעשה ראוי אך הכוונה פסולה). מגמתו של הבבלי להעלות את משקלו של המעשה מחד גיסא, ולא להכריע בשאלה העדיפות שבין כוונה למעשה (דהיינו מה עדיף כוונה או מעשה) מאידך גיסא, ניכרת בייחוד מדחיית עמדתו של רב נחמן בר יצחק – אשר נתן עדיפות ל'עבירה לשמה' על פני 'מצווה שלא לשמה' – תוך הקביעה כי 'עבירה לשמה' (המבטאת פגם במעשה) ו'מצווה שלא לשמה' (המבטאת פגם בכוונה) שוות בערך²³; ואין אפוא לתת עדיפות לכוונה או למעשה.

סיכומו של דבר: בכל הנוגע לתחום המצוות רואה גולדנברג את היחס בין התורה-המשנה-הבבלי **כתהליך של הלוך וחזור**. כלומר: בתורה הושם דגש על המעשה; במשנה – על הכוונה; ובבבלי חזר הדגש להיות על המעשה.

בעבודה זו, לעומת זאת, הוברר כי היחס בין התורה-המשנה-הבבלי הוא **תהליך דיאלקטי של תזה, אנטי תזה וסינתזה**. כלומר: בתורה אכן הושם דגש על ביצוע המעשה. האנטי תזה לגישה זו מצויה בספרות התנאית (ולאו דווקא במשנה) שהדגישה בייחוד את הכוונה; זאת הן בסוגיית הכוונה במצוות, הן בסוגיית הכוונה בתפילה²⁴ והן בסוגיית הכוונה לשמה (כנ"ל). בבבלי עוצבה גישה חדשה, המהווה סינתזה לשתי קודמותיה, אשר מצד אחד שמה דגש על ביצוע המעשה הרצוי (ובכלל זה חיתוך שפתיים בתפילה), אך במקביל הדגישה את מעלת הכוונה הרצויה ולא זנחה מעולם את השאיפה להגיע אליה. גישה זו מוצאת את ביטויה בייחוד באמרה המפורסמת המצוטטת פעמים רבות בתלמוד הבבלי: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה".

²³ רב נחמן בר יצחק נתן עדיפות ברורה לכוונה בקביעתו לפיה: "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה" (בבלי נזיר כג ע"ב). אך למסקנת הגמרא 'עבירה לשמה' היא 'מצווה שלא לשמה' (לאמור שהן שוות בערך).
²⁴ אגב, גם התפיסה שהכוונה בתפילה הנה ערובה להתקבלותה יסודה במקור תנאי: "המתפלל צריך שיכוין את לבו. אבא שאול אומר: סימן לתפלה [שתתקבל – א"נ], תכין לבם תקשיב אזניך" (תוספתא ברכות ג, ד).

ג. שיקולים להדגשת הכוונה או המעשה

הן בסוגיית הכוונה במצוות, הן בסוגיית הכוונה בתפילה והן בסוגיית הכוונה לשמה חל צמצום – או ניסיון לצמצום (בסוגיית הכוונה במצוות) – בדרישת הכוונה: במקום דרישה לכוונה לקיים את המצווה ('כוונה לצאת') הציע הבבלי להסתפק בכוונה לבצע את הפעולה ('כוונה לפעולה'); במקום דרישה לכוונה בכל התפילה ובכל ק"ש הסתפק הבבלי בדרישה לכוונה בברכת אבות ובפסוק הראשון של שמע; ובמקום דרישה לעשייה לשמה הסתפק הבבלי בדרישה לעשייה בלבד (וסוף ה'לשמה' לבוא). ואולם, בעניין השיקולים לצמצום – או לניסיון הצמצום – בדרישת הכוונה יש להבחין בין סוגיית הכוונה במצוות לבין הסוגיות של כוונה בתפילה וכוונה לשמה.

בפרק השלישי (עמ' 288-289) ציינתי שלושה שיקולים אפשריים להתמתנות בדרישת הכוונה לשמה: השיקול הפורמאלי: השמירה וההגנה על המבנה ההלכתי-הפורמאלי של קיום תורה ומצוות, וכפי שהטיב לבטא זאת אורבך: "דתות וכיתות בעלות אידיאלים ותביעות חמורים – שהתחילו מתוך כוונה ברורה לשמור על תודעת האידיאלים בחיי יום יום, ושלא גרסו את קיום המעשים, אם חסרה להם האמונה הפנימית – חלה בהן לא רק התפרקות המתח, אלא על הרוב גם פריקת עול. לאור ניסיונות כאלה מתעוררת השאלה, אם אין בעצם התביעה המוחלטת – הגורסת שאם אין יכולת לקיים דברים לשמם, מוטב שלא לקיימם כלל – משום פיתוי ומעין הזמנה מראש למבקשים שטר שחרור מעול המצוות? נראה, ששיקולים מעין אלה עמדו בפני חכמים"²⁵.

השיקול הנורמטיבי-חינוכי: ביסודו של שיקול זה עומדת התפיסה, המתומצתת בפתגם הידוע, כי 'אחרי המעשים נמשכים הלבבות'²⁶. ובענייננו, אדם שכלל לא יקיים מצוות מן הסתם לא יושפע מהן ולא יגיע לידי עשייתן לשמה. אך עשיית המעשה הראוי (קיום המצווה), אף על חשבון פגיעה בכוונה, עשויה להשפיע על האדם ואף להביאו לידי הכוונה הראויה (בבחינת מתוך שלא לשמה יבוא לשמה). השיקול המציאותי: ההבחנה הדיכוטומית בין 'לשמה' ל'שלא לשמה' אינה משקפת את המציאות לאשורה, שכן פעמים רבות האדם פועל מתוך מניע מעורב של לשמה ושלא לשמה (כך למשל, ייתכן כי אדם יקיים מצווה הן כדי לעשות את רצון בוראו והן כדי להשיג תועלת אישית כלשהי). ממילא, אין לפסול עשייה שלא לשמה, היות שסביר כי גם בה נמצא קורטוב של לשמה המצדיק את קיומה.

²⁵ אורבך, 'חז"ל', עמ' 346.

²⁶ כדברי בעל ספר החינוך (מצווה כ, עמ' עג): "דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם ערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".

שלושת השיקולים הני"ל²⁷ נגזרים, כמובן, מן הקושי לעשות דברים אך ורק לשם, ולא לשם השגת תועלת כלשהי, וכפי שכותב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק (פירוש המשנה לסנהדרין י, א):

"ולפי שידעו חכמים עליהם השלום שענין זה [העשייה לשמה – א"נ] קשה מאד ואין כל אדם יכול להשיגו... לפי שדרכו של אדם לא יעשה מעשה אלא להשיג בו תועלת או למנוע נזק, ואם לאו הרי יהיו מעשיו לבטלה, ואיך אפשר לומר לתורני עשה מעשים אלו ואל תעשם לא מיראת עונש ה' ולא לתקות גמולו, זה קשה מאד... ולכן התירו להמון שישארו כפי דעתם לעשות הטוב לתקות הגמול, ולהתרחק מן הרעות מיראת העונש, ומעודדים אותם על כך ומחזקים מחשבתם בו, עד שישגי המשיג וידע את האמת והדרך המושלמת מה היא [לעשות לשמה – א"נ]... והוא אמרם עליהם השלום: לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

ניתן לומר כי מגמת ההתמתנות שחלה בנושא הכוונה לשמה, כמו גם בנושא הכוונה בתפילה (בנוגע לצמצום שיעור חובת הכוונה עד לכדי מינימום), נעוצה בעיקרה בקושי להתכוון (או להתכוון כראוי): לרוב בני האדם קשה ביותר להתרכז למשך זמן ממושך באמירת טקסט התפילה – ובפרט כאשר מדובר באמירת טקסט זהה מדי יום ביומו – ולא להרהר בטרדות היום-יום. על אותו משקל, לרוב בני האדם קשה מאוד לעסוק בתורה ובמצוות מתוך כוונה טהורה בלבד, ללא כל מחשבה תועלתית. לאור זאת, נראה כי ההקלות בדרישת הכוונה (הן בהקשר לצמצום שיעור חובת הכוונה בתפילה והן בהקשר לויתור על הכוונה לשמה) כווננו בראש ובראשונה כלפי המון העם²⁸, אשר אינם יכולים לעמוד בתביעה האידיאלית של ריכוז לאורך כל התפילה ושל עשיית דברים אך ורק לשם.

לעומת זאת, הדיון בספרות חז"ל בנוגע לשאלה העקרונית 'האם מצוות צריכות כוונה' אינו כרוך כלל בנושא של הקושי להתכוון²⁹, אדרבה דווקא הפסיקה כדעה שמצוות אינן צריכות כוונה עלולה

²⁷ אגב, שיקולים אלו עומדים גם מאחורי ביטול בוחן הכוונה (כלומר שצריך להתפלל אף בהעדר יכולת להתכוון) בספרות הבתור תלמודית: (א) השיקול הפורמאלי: השמירה על המסגרת הפורמאלית של התפילה (עדיף להתפלל ללא כוונה מאשר לא להתפלל בכלל); (ב) השיקול החינוכי: אחרי המעשים נמשכים הלבבות (וסוף הכוונה לבוא); (ג) השיקול המציאותי: בפועל יש דרגות של כוונה, ועל כן אף אם האדם אינו מתכוון כראוי יהיה זה נדיר שהוא יחסר כוונה לגמרי. כדאי להזכיר, כי המגמה להתנות את התפילה ביכולת להתכוון היא המגמה הדומיננטית בספרות האמוראית, ומגמה זו השתנתה רק בספרות הבתור תלמודית (ראה על כך בפרק השני עמ' 143 ואילך).

²⁸ ראה גם בדברי הרמב"ם המצוטטים לעיל (ולכן התירו להמון...!), וכן ראה בפרק השלישי עמ' 288 הערה 254.

²⁹ שכן, כפי שכתבתי בפרק הראשון (בעיקר עמ' 126-128), הדרישה לכוונה לצאת בספרות חז"ל מסתכמת בכך שהאדם יבצע את פעולת המצווה כדי לקיים את המצווה (ולא מסיבה אחרת), ועל פי רוב האדם הדתי מבצע את פעולת המצווה (למשל שומע שופר בביהכ"נ) לשם קיום המצווה. אולם, לפי התפיסה המאוחרת – בה מתפרשת הכוונה לצאת ככוונה מפורשת לקיים את המצווה – קיים קושי של ממש בדרישה לכוונה לצאת; וממילא הויתור עליה (לדעת מי שפוסק כי מצוות אינן צריכות כוונה) בהחלט עשוי לנבוע מן הקושי שביישומה.

להערים מספר קשיים על האדם הדתי (כפי שראינו בפרק הראשון, עמ' 126-127), אלא מדובר בדיון תיאולוגי סביב השאלה מהי מצווה: האם מצווה היא הציות של המצווה לדברי המצווה, וממילא ברור כי אדם שאין לו מטרה (או רצון) לקיים את המצווה, כגון 'התוקע לשיר', לא יצא ידי חובת המצווה. או שמא מצווה היא קיום חוקי התורה, וממילא כאשר אדם מבצע את הפעולה עליה נצטווה בתורה (אוכל מצה בפסח וכד') אזי פעולתו נחשבת מצווה; וזאת ללא כל תלות במניע שלו לביצוע הפעולה. יסודה של הדעה לפיה מצוות אינן צריכות כוונה לא נבע מן המגמה לצמצם את דרישת הכוונה – לצורך ההתחשבות בכלל בני האדם – אלא היא באה לחלוק על הנחת היסוד של הדעה המנוגדת הגורסת כי לא ניתן לקיים מצווה בהעדר מטרה (או רצון) לקיימה; וזאת בטענה שייתכן כי קיום מצווה אינו מותנה ברצון האדם לציית לאל, אלא בביצוע מעשה המצווה (כפי שנצטווה בתורה). ההבדל בין השיקול לצמצום (או אף לביטול) דרישת הכוונה בסוגיית הכוונה בתפילה והכוונה לשמה (הנובע בעיקר מן הקושי להתכוון או לפעול ממניעים טהורים ולא תועלתניים) לבין השיקול לצמצום (או ליתר דיוק הניסיון לצמצום) דרישת הכוונה בסוגיית הכוונה במצוות (הנובע מתפיסה תיאולוגית שונה בדבר מהות המצווה) הוא נגזרת ישירה מתפקיד הכוונה בשלוש הסוגיות:

בסוגיית הכוונה בתפילה תפקיד הכוונה (או אחד מתפקידיה) הוא ליצור את הקשר בין האדם לאל³⁰, ולפיכך אף לאחר צמצום דרישת הכוונה – והעמדה על המינימום האפשרי הנתפס כחשוב ביותר – עדיין כל זמן שהמתפלל יצליח להתכוון במינימום הנדרש אזי ייווצר קשר כלשהו בינו לבין האל. בסוגיית הכוונה לשמה מהווה הכוונה תנאי ערך, כלומר שהיא מעניקה ערך רב יותר למצווה³¹, ולפיכך הויתור עליה – מכל שיקול שלא יהיה – אינו פוגע בעצם קיום המצווה³². שכן אם, למשל, אדם תקע בשופר כדי לקבל שכר – הוא קיים את המצווה (לכל הדעות), אלא שהוא לא עשה מצווה מן המובחר. לעומת זאת, בסוגיית הכוונה במצוות מהווה הכוונה לצאת תנאי הגדרה³³, כלומר שהיא מגדירה את הפעולה (התקיעה בשופר וכד') כמצווה (לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה); וזאת משום שהאדם רוצה לציית לאל. אי לכך, לא ניתן לוותר על דרישה זו משיקולים "חיצוניים" (כדוגמת הקושי להתכוון), אלא רק באמצעות הניסיון להפריך את עצם הטענה כי הכוונה לצאת מגדירה את הפעולה כמצווה.

³⁰ לרעיון שתכלית התפילה היא יצירת הקשר עם האל, ראה עמ' 211, 214; וכן ראה לונז, 'מצוות', עמ' 205. ייתכן אולי אף לומר שהתכלית הסופית היא "המפגש" שנוצר עם האל ואילו הריכוז במילים הוא האמצעי לכך.
³¹ אגב, גם הכוונה לשם שמים במעשי עבירה ובמעשי חולין מתפקדת כתנאי ערך, כלומר שהיא מעניקה ערך דתי לפעולות (או מרוממת את הפעולות) שאינן בתחום העשייה הדתית הנורמטיבית (=קיום תורה ומצוות).
³² ייתכן כי לכוונה לשמה יש גם תפקיד דידקטי: לחנך את האדם להתבונן בתורה ובמצוות כעל דברים שהם בעלי ערך עצמי-פנימי, ולפיכך תכליתם מצויה (או צריכה להימצא) בהם עצמם ולא בתכלית שמחוצה להם.
³³ על שני תפקידיה של הכוונה (מטרה), תנאי הגדרה ותנאי ערך, ראה עוד בפרק השלישי עמ' 232, 264-265.

ד. הדגשת הכוונה או המעשה אצל החכמים

בפרק המבוא (עמ' 36 ואילך) נעשתה סקירה של מחקרים ומאמרים, אשר מצביעים על כך ששאלת הכוונה והמעשה עומדת בבסיסן של מחלוקות רבות בין שני הבתים כמו גם בין תנאים מסוימים. בסעיף זה ברצוני לבחון נקודה זו בעיקר תוך התמקדות בסוגיות שנדונו במחקר הנוכחי, אשר עוסק במתיחות שבין כוונה למעשה בקיום מצוות.

אין לדעתי ספק כי בנושא הכוונה והמעשה נחלקו – ואולי בייחוד – שלושה תנאים מהדור הרביעי: מן הצד האחד – רבי יהודה בר אילעאי המדגיש את המעשה, ומן הצד השני – רבי שמעון בר יוחאי ורבי מאיר (בני הפלוגתא שלו) המדגישים את הכוונה.

במבוא (עמ' 38-39) ציינתי את המחלוקות בין רבי יהודה לרבי שמעון בעניין: (א) 'דבר שאין מתכוין' (שהראשון אוסר, והשני מתיר); (ב) 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (שהראשון מחייב, והשני פוטר); (ג) היחס למעשי הרומאים (שהראשון משבח את המעשים בשל תרומתם לחברה, והשני מגנה את המעשים בשל כוונת העושים).

באחד מדיוני הבבלי על 'דבר שאין מתכוין' אף נאמר במפורש שרבי שמעון הולך אחר הכוונה ולרבי יהודה הכוונה אינה משנה: "ואליבא דרבי שמעון דאזיל בתר כוונה – כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי – אליבא דרבי יהודה, דאמר: לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין" (פסחים כה, ע"ב).

מחלוקת נוספת, שללא ספק קשורה לשאלת הכוונה והמעשה, היא זו שבין רבי יהודה לרבי מאיר בעניין מי שישב בסמוך לעיר, ובתחומה, בערב שבת, אך לא ידע על כך שהוא נמצא בתחום העיר: ר' מאיר אוסר עליו להיכנס בשבת לעיר היות שבערב שבת לא הייתה לו כוונה לקנות שביתה בעיר³⁴; ולעומתו ר' יהודה מתיר לו להיכנס בשבת לעיר היות שבפועל הוא ישב בתחום העיר כבר בערב שבת (אמנם אין כאן כוונה אך יש מעשה – ישיבה בתחום העיר), תוך שהוא מתבסס על מעשהו של רבו. מי שישב בדרך [=בערב שבת] ועמד וראה [=בשבת] והרי הוא סמוך לעיר, הואיל ולא היתה כוונתו לכך לא יכנס דברי רבי מאיר. ר' יהודה אומר: יכנס. אמר רבי יהודה: מעשה היה ונכנס ר' טרפון בלא מתכוין (משנה עירובין ד, ד).

שאלת הכוונה במצוות (דהיינו, האם מצוות צריכות כוונה [לצאת]) נדונה אך ורק אצל האמוראים, וממילא לא ניתן למצוא עמדה מפורשת של אף תנא ביחס לשאלה זו.

אך בסוגיית הכוונה בקריאת שמע ניתן למצוא מספר מחלוקות ואמרות המחזקות את הטענה בדבר המחלוקת העקרונית בין רבי יהודה לבין רבי שמעון או רבי מאיר סביב העקרונות של כוונה ומעשה.

³⁴ כפי שמפרש רש"י (עירובין מה, ע"א, ד"ה 'בלא מתכוין'): "...ולא נתכוין להיות שביתתו בעיר אלא במקומו".

(א) **כל קריאת שמע צריכה כוונה** : בפרק השני (סע' ד) ראינו, כי ר' שמעון מייצג את העמדה המחמירה ביותר שלפיה כל הקריאה צריכה כוונה (ולא רק פרק ראשון, או ג' פסוקים ראשונים, או פסוק ראשון). שמע ישראל. ר' שמעון בן יוחאי אומר: הקורא קרית שמע צריך שיכוין את לבו, שנאמר שמע ישראל... (מדרש תנאים לדברים ו, ד [מהד' הופמן, עמ' 25]).

(ב) **השמעה לאוזן בקריאת שמע** : רבי יהודה סובר שהקורא את שמע צריך להשמיע לאוזנו, ואילו רבי מאיר סובר שאין הוא צריך היות ש"אחר כונת הלב הן הן הדברים". קנוהל ממקד, בצדק, את המחלוקת הזו סביב עניין הטקסיות והכוונה, שכן רבי מאיר אינו מוותר על הצורך במעשה (דהיינו בהגיית המילים), אלא הוא מוותר על הצורך בהשמעת הקול – אשר עשויה לבטא הכרזה טקסית על המלכת ה' – היות שהוא מתמקד בכוונת הלב³⁵. יחד עם זאת, מובן כי יש מכנה משותף בין הדגשת הטקסיות להדגשת המעשה בהיותן מתייחסות לרובד החיצוני הנראה לעין (או הנשמע לאוזן), וזאת בניגוד להדגשת הכוונה המתייחסת לרובד הפנימי הגלוי רק לאל.

אמר **רבי יהודה** משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע – צריך שישמיע לאוזנו, שנאמר: שמע ישראל (דברים ו, ד); אמר לו **רבי מאיר**, הרי הוא אומר: אשר אנכי מצוך היום על לבבך (שם ו, ו) – אחר כונת הלב הן הן הדברים (בבלי ברכות טו, ע"ב ומקבילות).

(ג) **קריאת שמע בהרהור הלב בלבד** : רבי מאיר סובר כי בעל קרי צריך לקרוא את שמע בהרהור הלב בלבד, דהיינו מבלי לבטא בפיו את מילות הקריאה. אך רבי יהודה חולק עליו וקובע כי בעל הקרי צריך לבטא בפיו את המילים, היות שלדידו אין כל תוקף להרהור בלא המעשה של חיתוך שפתיים. ומי אית ליה [=והאם יש לו] לרבי יהודה הרהור? והתניא: בעל קרי שאין לו מים לטבול – קורא קריאת שמע... אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי **רבי מאיר**. **רבי יהודה** אומר: בין כך ובין כך מוציא בשפתיו (בבלי ברכות כב, ע"א).

בבסיסו של הדיון בדבר העיסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה עומדת השאלה: האם המעשה הוא העיקר וממילא יש לצדד בעשייה שלא לשמה היות שהמעשה כשלעצמו ראוי, או שמא הכוונה היא העיקר וממילא יש לשלול עשייה שלא לשמה היות שכוונת העושה אינה ראויה.

העורך של כלה רבתי קובע כי קיימות שתי גישות אצל חכמים בנוגע ליחס כלפי עיסוק שלא לשמה³⁶: גישתו של רבי יהודה הנשיא הגורסת כי העיקר הוא שהאדם יעסוק בתורה, אף שלא לשמה, שהרי הקב"ה ויתר לישראל על שלוש העבירות החמורות בתורה אך הוא לא ויתר להם על עזיבת התורה.

³⁵ ראה בעניין זה בפרק השני סעיף ו (עמ' 172 ואילך).

³⁶ מקור זה, על שלושת נוסחיו, נדון בהרחבה בפרק השלישי עמ' 285 ואילך.

לעומת זאת, גישתו של רבי מאיר, בעקבות רבי עקיבא רבו, אשר אינה מקבלת עיסוק שלא לשמה. ייחוס גישה זו לרבי מאיר ולרבי עקיבא עשוי לעלות בקנה אחד עם מקורות נוספים בספרות חז"ל מהם עולה כי תנאים אלו הדגישו את הכוונה³⁷, ולאור זאת מובן מדוע התנגדו לעיסוק שלא לשמה.

מבין האמוראים ניתן להצביע על שלושה אשר מעורבים ביותר בסוגיות הנוגעות לכוונה ולמעשה: מן הצד האחד – רב וריש לקיש המדגישים את המעשה, ומן הצד השני – ר' יוחנן המדגיש את הכוונה. לעיל ראינו (עמ' 281 ואילך), כי ר' יוחנן שולל לגמרי עשייה שלא לשמה, כנלמד למשל מהמקור הבא: אמר רבה בר בר חנה אמר **רבי יוחנן**, מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' (הושע יד, ז)? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה – וצדיקים ילכו בס', וזה שאכלו לשום אכילה גסה – ופושעים יכשלו בס'. אמר ליה **ריש לקיש**: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד! (בבלי נזיר כג, ע"א).

האוכל את קורבן הפסח 'לשם אכילה גסה' מכונה על ידי ר' יוחנן פושע ('ופושעים יכשלו בס'), וזאת לנוכח כוונתו הפסולה. אך בתגובה אומר לו ריש לקיש כי נכון הוא שהאוכל את קרבן הפסח שלא 'לשם מצווה' אינו עושה מצווה מן המובחר, אך בכל זאת הוא מקיים את המצווה, וזה העיקר!³⁸.

על זאת יש להוסיף את המחלוקת בעניין טבילה ללא כוונה: "נדה שנאנסה וטבלה – אמר **רב יהודה אמר רב**: טהורה לביתה [=לבעלה]... **ור' יוחנן** אמר: אף לביתה לא טהרה... היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה? אילימא דאנסה חברתה ואטבלה, כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא!..." (בבלי חולין לא). מסתבר כי רב מתיר את האשה לבעלה, היות שלדעתו המעשה הוא העיקר, ומעשה הטבילה נעשה; ואילו ר' יוחנן אוסר אותה לבעלה, היות שלדעתו הכוונה היא העיקר, והאשה לא התכוונה לטבול. ההבנה כי רב מדגיש את המעשה מקבלת חיזוק נוסף מפסיקתו כרבי יהודה בדין 'דבר שאין מתכוין' ('רב אמר: הלכה כרבי יהודה' [בבלי שבת קיא, ע"ב ומקבילות]), כלומר שדבר שאין מתכוון אסור; וכן מאמרתו המפורסמת: "אמר **רב יהודה אמר רב**: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה – בא לשמה" (בבלי פסחים נ, ע"ב ומקבילות). מאמרה זו עולה כי העיקר הוא המעשה הראוי – העיסוק בתורה ובמצוות, וזאת תוך שאיפה להגיע גם לכוונה הראויה.

³⁷ על הדגשת הכוונה אצל רבי עקיבא, ראה במבוא עמ' 38-39 (ובמקורות המצוינים שם בהערות 193-194). בנוסף, על-פי הבבלי (בבא קמא קיג, ע"א) רבי עקיבא סובר כי 'דבר שאין מתכוין מותר' (ראה במבוא עמ' 19).

³⁸ וראה עוד בפרק הראשון (עמ' 102 והערה 190) כי יש מחלוקת בירושלמי (פסחים י, ג, לז ע"ג-ע"ד) בין ר' יוחנן לריש לקיש, אשר ממנה מסיק הלבני ('מקורות', ב, עמ' תקעה) כי "ר' יוחנן סובר שמצוות צריכות כוונה וריש לקיש סובר שמצוות אינן צריכות כוונה". אך הבנה זו אינה מחויבת, כפי שכתבתי שם.

ה. מגמות רלוונטיות בחקר מחשבת חז"ל

בחקר מחשבת חז"ל ניתן למצוא שתי מגמות מנוגדות³⁹: האחת טוענת כי לא ניתן לערוך סקירה שיטתית של מחשבת חז"ל, אלא צריך לנתח את מחשבתם על סמך המושגים שהם עצמם טבעו. חוקרים הנוקטים במגמה זו "מתארים את מחשבת חז"ל כחשיבה אורגנית, המובחנת ומובדלת ממחשבה פילוסופית שיטתית"⁴⁰. לעומתה, קיימת מגמה הטוענת כי לשם הנהרת מחשבת חז"ל אפשר ואף צריך להשתמש במושגים שיטתיים או פילוסופיים הנבדלים מאלו של החכמים עצמם. ממחקר זה ניתן ללמוד כי אף שחכמים לא השתמשו בניסוחים פילוסופיים מודרניים, ניתן וכדאי להיעזר בהגדרות ובמושגים פילוסופיים כדי לשפוך אור על מחשבתם. כך למשל, במבוא ראינו כי בספרות הפילוסופית קיימים שלושה מובנים מרכזיים של המושג כוונה:

[1] **Intention (or plans) for the future** – כוונה או תכנון לבצע פעולה.

[2] **Doing something intentionally** – ביצוע פעולה בכוונה (ולא במקרה או בטעות).

[3] **The intention (or purpose) with which someone acts** – הכוונה או המטרה בביצוע הפעולה. במסגרת מובן זה קיימת הבחנה חשובה נוספת בין [א] "מטרה כאמצעי" (לאמור שמושא המטרה, כגון קיום המצווה, מהווה אמצעי להשגת מטרה אחרת) לבין [ב] "מטרה כתכלית" (לאמור שמושא המטרה מהווה תכלית כשלעצמו – המטרה הסופית)⁴¹.

שלושת מובנים אלו סייעו במהלך המחקר לצורך הבנה והבחנה בין מושגים מרכזיים בספרות חז"ל: (א) ההבחנה בין המובן הראשון של הכוונה [1] לבין השניים האחרים [2, 3] מהווה, לדידו של אילברג-שוורץ, את ההבחנה בין המושג 'מחשבה' (plan) למושג 'כוונה' (intentionally or purpose) במשנה⁴². (ב) ההבחנה בין המובן השני של הכוונה [2] לבין השלישי [3] עזרה להבין את ההבדל בין הכוונה לצאת (הנדרשת לפי הדעה שמצוות צריכות כוונה) שעניינה מטרה לקיים את המצווה, לבין הכוונה לפעולה (הנדרשת לפי הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה) שעניינה ביצוע פעולה בכוונה (ולא במקרה). (ג) ההבחנה בין מטרה כאמצעי [א] למטרה כתכלית [ב] עזרה להבין את ההבדל בין הכוונה לצאת שעניינה מטרה לקיים את המצווה, בין אם כאמצעי להשגת מטרה אחרת ובין אם כתכלית לעצמה, לבין הכוונה לשמה שעניינה מטרה לקיים את המצווה כתכלית לעצמה דווקא (המטרה הסופית).

³⁹ על המגמות שלהלן בחקר מחשבת חז"ל, ראה גם הירשמן, 'תורה', עמ' 13-14.

⁴⁰ הירשמן, שם. הירשמן מציין כי מקס קדושין נוקט בגישה זו, ראה למשל קדושין, 'מכילתא', עמ' 16-18.

⁴¹ ניתן להציג את ההבחנה הזו גם כהבחנה בין [א] "רצון חיצוני" לבין [ב] "רצון פנימי", ראה במבוא עמ' 20.

⁴² ראה על כך במבוא עמ' 5-6.

מגמה נוספת בחקר מחשבת חז"ל שואפת להעמיד מחלוקות רבות בין שני חכמים או יותר כהשתקפות של שתי גישות, הנחלקות באופן עקבי⁴³. מגמה זו מבורכת בכך שהיא נותנת ביטוי הולם לעומק המחלוקות. אולם, יש בה נטייה להעלים עין מייחודה הספרותי של כל אמירה והקשרה, ולהתייחס אך ורק לצדדים הנראים מתאימים לשיטה הכוללת. זאת ועוד, גישה זו נוטה לטשטש את ההבחנות בין סוגי מקורות שונים (בין תנאים לאמוראים), כמו גם בין מושגים שונים (או מובנים שונים של אותו מושג⁴⁴), ולהכניס את כולם בכפיפה אחת⁴⁵.

בסעיף הקודם הצבעתי על כך שניתן להכליל מחלוקות רבות בין החכמים תחת עקרונות-העל של כוונה ומעשה, ולומר כי יש חכמים שהדגישו את הכוונה (כדוגמת ר' שמעון ור' מאיר), ויש שהדגישו את המעשה (כדוגמת ר' יהודה). במסקנה זו יש כדי לחזק את המגמה האמורה בחקר מחשבת חז"ל. אך לצד התמיכה במגמה זו, חשוב לא פחות (ואף יותר) הצורך בהגדרת המושגים ובהבחנה בין סוגי מקורות שונים, ובפרט בין מוקדם למאוחר. באשר לצורך בהגדרת המושגים ראינו לעיל (סעיף א), כי למושג מסוים (בענייננו – המושג 'כוונה') עשויים להיות מספר מובנים, וכי הבנה נכונה של המושג, על מובניו, חיונית ביותר להבנת הסוגיה שבה הוא מופיע. ובאשר לצורך בהבחנה בין סוגי מקורות ראינו לעיל (סעיף ב), כי תפיסה מסוימת (כגון תפיסה שהכוונה היא העיקר) עשויה להשתנות במשך הזמן בעקבות שיקולים מסוימים (כדוגמת אלו שנדונו בסעיף ג), וכי הדרך (או אחת הדרכים) לעקוב אחר התפתחויות ושינויים היא על ידי ההבחנה בין מוקדם למאוחר – בין ספרות תנאית לאמוראית.

⁴³ לחיבורים שנכתבו ברוח גישה זו, ראה למשל: השל, 'תורה', א, עמ' XLI ואילך; *גאופה*, 'השיטתיות', עמ' 59-11 ובעיקר עמ' 55.

⁴⁴ הבחנה בין מושגים שונים היא למשל ההבחנה בין 'מחשבה' ל'כוונה'; הבחנה בין מובנים שונים של אותו מושג היא למשל ההבחנה בין **כוונה** לצאת (המתפרשת כמטרה) לבין **כוונה** בתפילה (המתפרשת כריכוז).

⁴⁵ דוגמה לכך ניתן למצוא במאמרו של פוקס: 'הנך כולהו ברכתא נינהו: עיון במשנת רשב"י'. פוקס מביא מקורות רבים כדי להוכיח שר' שמעון מדגיש את הכוונה (לרוב תוך הנגדה לר' יהודה המדגיש את המעשה), ואולם הוא כלל אינו מתייחס לשאלת פשר הכוונה. כך למשל, מביא פוקס (בעמ' 1-3) את מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה ביחס למעשי הרומאים לצד מחלוקתם על הפסוק "וְהַשְׁבִּיתִי תְּנָה קֶעָה מִן הָאֶרֶץ" (ויקרא כו, ו): "ר' יהודה אומר: מעבירים מן העולם, ר' שמעון אומר: משביתן שלא יזוקו" (ספרא בחוקותי [ווייס] א, ב). ייתכן לומר שרשב"י הולך אחר **כוונת הפסוק** (ולא על-פי פשוטו), ולכן אף שמפשט הפסוק עולה כי בפועל לא יהיו יותר חיות רעות (כפי שסבור ר' יהודה) כוונת הפסוק היא שהן ימשיכו להתקיים במציאות, אלא שטבען ישתנה – תיפסק רעתן (השווה לדבריו של בכר [אגדות', ב, א, עמ' 67]: "מבאורי המקרא של רשב"י נראה ביחוד את שיטתו, שבה הוא הולך עפ"י הרוב גם במקצוע ההלכה, לחפש אחר הכוונה הפנימית של המקרא"). אף אם קיים קשר בין שתי המחלוקות – שבשתייהן רשב"י הולך אחר 'הפנימיות' – יש צורך לומר כי מדובר במובנים שונים לגמרי של כוונה. שכן בהקשר לדיון על כוונת הפסוק הנ"ל פירוש המושג 'כוונה' הוא **משמעות**, כלומר: רשב"י סבור כי משמעות הפסוק היא שטבען של החיות ישתנה; ואילו בהקשר למעשי הרומאים פירוש המושג 'כוונה' הוא **מטרה**, כלומר: רשב"י גינה את מעשיהם בשל מטרתם הפסולה ('להושיב בהן זונות וכד').

חידושי המחקר נעוצים בייחוד בשלוש הנקודות שצינתי זה עתה :

ראשית, בעבודה זו הושם דגש רב על הגדרת המושג כוונה (והמושגים הנלווים לו : לשמה, לשם שמים ועוד), תוך בדיקת המצב המנטאלי שדרכו ניתן לאפיין את הכוונה (מודעות, מטרה, ריכוז וכיו"ב). חידושים נוספים – כגון שהדרישה להתכוון לצאת אינה דרישה תובענית (כפי שמקובל לחשוב) או שההבדל בין כוונה לצאת לכוונה לשמה מתבטא בין היתר בשאלת האמצעי מול התכלית – נגזרים מהחידוש המרכזי – מהבירור השיטתי והמקיף של המושג כוונה תוך השימוש בכלים פילוסופיים. שנית, ההבחנה בין הספרות התנאית לספרות האמוראית הובילה למסקנה כי, בדרך כלל, יש הבדל ביניהן מבחינת המשקל שניתן לכוונה ביחס למעשה : בספרות התנאית (ובייחוד במשנה ובתוספתא) יש מגמה להעדיף את הכוונה, ואילו בספרות האמוראית (ובייחוד בבבלי) יש מגמה לאזן ביניהם⁴⁶. שלישית, על כך שתנאים מסוימים נחלקו בשאלת הכוונה והמעשה (כדוגמת ר' יהודה ור' שמעון) עמדו כבר פרשנים שונים. אך במחקר זה הראיתי כי המחלוקת בשאלה מהותית זו לא הסתיימה בתקופת התנאים, שכן – כפי שראינו לעיל (עמ' 371) – רב (גדול אמוראי בבל בדור הראשון) הדגיש בעקביות את המעשה, ולעומתו ר' יוחנן (גדול אמוראי א"י בדור השני) הדגיש בעקביות את הכוונה.

כיווני מחקר עתידיים עשויים להיות סביב השאלה האם סוגיית הכוונה והמעשה היוותה את נקודת המחלוקת, או את אחת מנקודות המחלוקת, בין תרבויות או דתות או תנועות שונות. למיטב ידיעתי שאלה זו טרם נחקרה באופן שיטתי ומקיף, אלא קיימות מספר קביעות אגביות ולא מבוססות דיו. למשל : (א) גולדשטיין, בדיונו על מחשבה בהלכות קורבנות, קובע כי בניגוד לתפיסת עובדי-האלילים, שגרסו כי מעשה ההקרבה הוא העיקר, קבעו חז"ל – המייצגים לצורך העניין את תפיסת היהדות – כי כוונת המקריב היא העיקר⁴⁷; (ב) קביעה אחרת נמצאת אצל שכטר הקובע כי הנצרות "הדגישה את כוונת הלב (ואם תמצוי לומר את מילת הלב) על פני קיום הריטואל", וזאת בניגוד לדת היהודית המתאפיינת בהיותה דת מעשית⁴⁸; (ג) קביעה מעניינת נוספת שכדאי לבדוק היא קביעתה של ש"ץ כי ר' חיים מוולוז'ין, נציגם המובהק של המתנגדים (לצד הגר"א), "פיתח את טענותיו נגד החסידות דווקא בנקודות אלו של העדפת הכוונה על המעשה אצל החסידים"⁴⁹.

⁴⁶ על המגמה לאזן בין הכוונה למעשה בבבלי ראה עוד בעמ' 323. מגמה זו עשויה להתבטא גם בדרשה על תפילת חנה ממנה נלמד על הצורך בכוונה ובמעשה כאחד : "וחנה היא מדברת על לבה" – מכאן למתפלל צריך שיכוון לבו. ירק שפתייה נעות – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו" (ברכות לא, ע"א; מקבילה בירושלמי שם ד, א, ז ע"א).

⁴⁷ גולדשטיין, 'העבודה', עמ' 3, 19. ציטוט מדבריו מובא בפרק השלישי עמ' 253.

⁴⁸ שכטר, 'היבטים אתיים', עמ' 440 והערה 79.

⁴⁹ ש"ץ, 'החסידות', עמ' 73.

הקביעות לפיהן העדפת הכוונה או המעשה היוותה את נקודת המחלוקת בין תפיסת עובדי-האלילים או הנצרות לתפיסת היהדות, או בין המתנגדים לחסידים, צריכות כאמור בדיקה מקיפה הרבה יותר.

כיוון נוסף להרחבת הנושא, הוא לבדוק האם יש קשר בין סוגיית הכוונה והמעשה לסוגיות נוספות שעשויות להיות קשורות להיבטים של 'פנים' ו'חוץ'. כך למשל, לבדוק האם החכמים המדגישים את הכוונה נוטים לייחס חשיבות לפנימיותו של האדם ו"לתיקונו", או האם החכמים המדגישים את המעשה נוטים לייחס חשיבות להשפעת האדם על המציאות שמחוצה לו (ובכלל זה "תיקון החברה"). במסגרת בדיקה זו, ניתן אולי להתייחס למחלוקת התנאים בשאלה מה עדיף – תלמוד או מעשה?⁵⁰ מחלוקת זו שונה מן המחלוקת בשאלה מה עדיף – כוונה או מעשה? שהרי לימוד התורה כשלעצמו מורכב הן מכוונה (כוונה לקבל שכר, כוונה לקיים את המצווה וכד') והן ממעשה (קריאת הטקסט). עם זאת, אין ספק שלימוד התורה מכוון יותר לעולמו 'הפנימי' של האדם⁵¹ מאשר המעשה 'החיצוני'. ממילא, יהיה זה מעניין לבדוק האם ניתן למצוא קשר בין חכמים המעדיפים את הכוונה או המעשה לבין אלו המעדיפים את התלמוד או המעשה (בהתאמה).

כמובן שכל הבדיקות הנ"ל (או כיוצא בהן) צריכות להיעשות באופן זהיר – תוך הגדרה ברורה של המושגים, ותוך שמירה על ריבוד המקורות, בהקשרם, מתוך הבחנה ברורה בין מוקדם למאוחר.

⁵⁰ על שאלה זו ראה בהרחבה בנספח ב: "תלמוד גדול או מעשה גדול".

⁵¹ ובפרט בשל כך שהתורה עשויה לעצב את אישיותו של הלומד, כפי שראינו בפרק השלישי (עמ' 269-270).

נספחים

נספח א: מחשבה טובה ומחשבה רעה

א. משמעות המושג 'מחשבה'

1. מחשבה – תכנון לבצע מעשה

במבוא ראינו (עמ' 2), כי בספרות הפילוסופית קיימת הבחנה בין שלושה מובנים של 'כוונה', כאשר הראשון שבהם הוא: 'Intention (or plans) for the future' – כוונה (או תכנון) לבצע מעשה בעתיד. במספר מקומות אמרו חז"ל כי מחשבה טובה הקב"ה מצרפה ואילו מחשבה רעה אין הוא מצרפה¹; ובסגנון אחר נאמר שאם "חשב אדם לעבור עבירה, אין הקב"ה חושבה עד שיעשנה, ואם חשב לעשות מצוה ולא הספיק לעשותה, עד שלא עשאה, מיד הקב"ה כותבה כאילו עשאה"². פירוש המושג 'מחשבה' במקורות אלו הוא תכנון לבצע מעשה מסוים (ולא שאיפה ערטילאית לעשות טוב או רע) – 'מחשבה טובה' היא תכנון 'לעשות מצווה' או מעשה טוב (למשל, תכנון לתת צדקה), ואילו 'מחשבה רעה' היא תכנון 'לעבור עבירה' (למשל, תכנון להרוג).

2. בין רצון (חפץ) למחשבה

המושג 'רצון' – בהקשר של פעולה³ – עשוי להתפרש, בין היתר, כחפץ או כשאיפה⁴. ולמשל: "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה [=יצר הרע] ושעבוד מלכיות" (בבלי ברכות יז, ע"א)⁵; "רבנו של עולם אנו רוצים להיות יגיעים בתורה יומם ולילה, אבל אין לנו פנאי" (מדרש תהלים א, יז [מהד' בובר, עמ' 15]). ככלל ניתן לומר, כי כשאדם מתכנן לבצע מעשה אזי הוא רוצה לבצעו (אף אם לא בתור 'רצון פנימי אז לפחות בתור 'רצון חיצוני'⁶), אך אדם שרוצה לבצע מעשה אינו בהכרח מתכנן לעשותו, כך למשל, אדם יכול לחפץ לעסוק בתורה אך לא לתכנן לממש את רצונו זה (למשל, משום שאין לו פנאי כנ"ל).

¹ תוספתא פאה א, ד (מהד' ליברמן, עמ' 41) ומקבילות.

² מדרש תהלים ל, ד (מהד' בובר, עמ' 235); שם סב, ד (עמ' 308); כלה רבתי א, ה (מהד' היגר, עמ' 176-177).

³ ראה את דבריה של כשר ('הכוונה', עמ' 264 הערה 26) כי "הבחנה בין 'כוונה' ובין 'רצון' עשויה להיות גם באמצעות הטענה כי רצון מתייחס הן לפעולה והן לתופעה ('אני רוצה ללכת', 'אני רוצה שיהיו לי רגליים') ואילו כוונה מתייחסת דרך כלל לפעולה בלבד".

⁴ המושג 'רצון' עשוי להתפרש גם כבחירה (ההיפך מאונס). על משמעות זו של הרצון, ראה במבוא עמ' 21-23.

⁵ ובמקבילה בירושלמי (ברכות ד, ב, ז ע"ד) מופיע המושג 'חפץ': "...ואנו חייבים לעשות רצונך את חפץ ואנו חפצי" ומי מעכב שאור שבעיסה".

⁶ 'רצון חיצוני' פירושו שהאדם רוצה לבצע את המעשה, אך לא כתכלית לעצמו אלא כאמצעי למטרה אחרת. כך למשל, אדם שמתכנן להרוג את קרובו במסגרת 'רצח מתוך רחמים' אינו רוצה במות קרובו כתכלית, אך הוא רוצה בו כאמצעי לשחררו מייסוריו. על ההבחנה בין 'רצון פנימי' ל'רצון חיצוני' ראה בעמ' 20 והערה 103.

3. בין הרהור למחשבה

בדרך כלל, משמעות המושג 'הרהור' במקורות חז"ל הוא מחשבה על... (ולא מחשבה ל... = תכנון). כשם שלגבי 'מחשבה' יש מחשבה טובה (תכנון לקיים מצווה) ומחשבה רעה (תכנון לבצע עבירה), כך גם לגבי 'הרהור' יש הרהור חיובי והרהור שלילי.

הרהור מותר, וכנראה אף ראוי, הוא הרהור בדברי תורה⁷, כנלמד למשל מדברי ר' יוחנן: "בכל מקום מותר להרהר (רש"י: 'בדברי תורה') – חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא!" (שבת קנ, ע"א ומקבילות).

הרהור בדברי תורה פירושו מחשבה על סוגיה, הלכה וכד' (ולא תכנון לעסוק בדברי תורה). הרהור אסור הוא 'הרהור עבירה' או 'הרהור עבודה זרה' (ראה ברכות יב, ע"ב). פירושו של הביטוי 'הרהור עבירה' הוא מחשבה על דברים אסורים (כגון, מחשבה בענייני עריות⁸). ואולם, אין כל הכרח שהמהרהר מתכנן להוציא אל הפועל את מאווייו.

פירושו של הביטוי 'הרהור עבודה זרה' (או 'מחשבת עבודה זרה') הוא, ככל הנראה, מחשבה הנוגדת את יסודות האמונה, כגון: שיש יותר מאל אחד, שיש אל אחר וכד' (ולא תכנון לעבוד עבודה זרה)⁹. אין אפוא להקשות על מאמר חז"ל: "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" (קידושין לט, ע"ב) ממאמרם: "הרהורי עבירה קשו [=קשים] מעבירה" (יומא כט, ע"א); שכן הרהור עבירה הוא הרהור בעניינים אסורים ולכן הוא עלול להיחשב עבירה (כפי שנראה להלן), ואילו מחשבה רעה היא מחשבה (תכנון) לבצע עבירה ולכן אם בסופו של דבר המחשבה לא יצאה לפועל אין היא נחשבת עבירה.

יש לציין שמסוגיה אחת בבבלי (קידושין לט, ע"ב) עולה שהרהור עבירה נכלל אף הוא במחשבה הרעה שאינה נחשבת עבירה, וזאת בשונה מהרהור בעבודה זרה שנחשב עבירה¹⁰. אולם, במקום אחר בבבלי מפורש כי הרהור עבירה נחשב עבירה: "שלוש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע. לשון הרע סלקא דעתך? אלא, אבק לשון הרע" (בבא בתרא קסד, ע"ב)¹¹.

⁷ הגר"א (ביאור הגר"א, או"ח סי' מז, סע' ד) אף סבור כי הרהור בדברי תורה נחשב מצווה: "...וכי ליכא [=והאם אין] מצוה בהרהור? והלא נאמר והגית בו כו', רוצה לומר בלב" (וראה גם ביאור הלכה, שם, ד"ה 'המהרהר בד"ת וכו'). אך לא מצאתי מקור בחז"ל המגדיר הרהור בדברי תורה כקיום מצוות לימוד תורה.

⁸ ע"פ רש"י (יומא כט, ע"א): "הרהורי עבירה – תאות נשים, קשים להכחיש את בשרו יותר מגופו של מעשה".

⁹ ראה גם המאירי, בית הבחירה, קידושין לט, ע"ב, ד"ה 'ויש דברים' (דבריו מובאים להלן, ליד הערה 39).

¹⁰ סוגיה זו דנה במקרה של הבן "שאמר לו אביו: עלה לבירה [=בניין גבוה] והבא לי גוזלות", הבן עלה במצוות אביו וקיים את מצוות שילוח הקן (על קיום שתי המצוות מובטח בתורה אריכות ימים), וכאשר ירד מן הבירה "נפל ומת". הגמרא מעלה את האפשרות שהבן נענש משום שהרהר בעבירה: "ודלמא מהרהר בעבירה הוה?" אך היא דוחה את האפשרות הזו בטענה ש"מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה"; ומכאן עולה כי הרהור עבירה אינו נחשב עבירה ממש. אך, לעומת זאת, הרהור בעבודת כוכבים נחשב עבירה, כמבואר שם בהמשך הסוגיה: "ודלמא מהרהר בעבודת כוכבים הוה? וכתוב: למען תפוש את בית ישראל בלבם (יחזקאל יד, ה)".

¹¹ ראה גם רש"י (על דברי הגמרא ביבמות סג: "...ומצילות אותנו מן החטא"): "מן החטא – הרהור עבירה".

ב. ניתוח הסוגיות

הדיון על המחשבה הטובה והמחשבה הרעה נמצא בשלושה מקומות מרכזיים: תוספתא פאה א, ד; ירושלמי פאה א, א, טז ע"ב; בבלי קידושין מ, ע"א. במקומות אלו מובאת הסוגיה מיד לאחר דיון בעניין הגמול על עשיית מצווה ועבירה. להלן אעסוק בכל אחת מהסוגיות בנפרד תוך הבאת ההקשר:

1. הסוגיה בתוספתא (פאה א, ב-ד [מהד' ליברמן עמ' 41-42])

- [א] 1. זכות [=מצווה] יש לה קרן ויש לה פירות, שני אמרו צדיק כי טוב כי פרי וגוי.
2. עבירה יש לה קרן ואין לה פירות, שני אוי לרשע רע.
3. אם כן מה אני מקיים ויאכלו מפרי דרכם וגוי, עבירה שעושה פירות יש לה פירות, שאין עושה פירות אין לה פירות.

- [ב] 1. מחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה.
2. מחשבה רעה אין המקום [=הקב"ה] מצרפה, שני אם און ראיתי בלבי לא ישמע ה'.
3. הא מה אני מקיים שמעי הארץ (הא מה אני מקיים) הנה אנכי מביא רעה על העם הזה פרי מחשבותי, אלא מחשבה שעושה פירות המקום מצרפה עם המעשה, מחשבה שאינה עושה פירות אין המקום מצרפה עם המעשה.

בקטע [א] מבואר כי השכר שניתן על קיום מצווה הנו רב יותר מאשר העונש שניתן על ביצוע עבירה, שכן על קיום מצווה יקבל מבצעה 'קרן' ו'פירות', ולעומת זאת על ביצוע עבירה יקבל הוא 'קרן' בלבד. קיימות שתי אפשרויות לפרש את המושגים 'קרן' ו'פירות' בהקשר זה:

- א. קרן = גמול בעולם הבא; פירות = גמול בעולם הזה¹². לפי פירוש זה, מקיים המצווה יקבל שכר הן בעולם הבא (קרן) והן בעולם הזה (פירות), ואילו מבצע העבירה יענש רק בעולם הבא (קרן)¹³.

¹² כך מפרש הפני משה (בפירושו לירושלמי פאה א, א, טז ע"ב): "הזכות יש לה קרן – לעולם הבא; ויש לה פירות – בעוה"ז". וכן מפרש גם ליברמן, 'כפשוטה', א, עמ' 126.

¹³ על פירוש זה קשה מן המשנה (פאה א, א) המונה רק ארבע מצוות שיש להן גם פירות וגם קרן ('שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא') – כבוד אב ואם, גמילות חסדים, הבאת שלום בין אדם לחברו ותלמוד תורה, ואילו מהתוספתא עולה כי לכל מצווה יש קרן ופירות. פרנקל ('מדרש', עמ' 714) מצביע על הסתירה ומסיק כי "נראה שהיתה מחלוקת בין התנאים אם לכל מצווה יש 'קרן ופירות' או רק למיוחדות שבהן, ועורך המשנה בחר בגישה המצמצמת". ליברמן (שם) מנסה ליישב בין המקורות וכותב: "ושמא פירושה של זכות כאן הוא במובנה המצומצם של צדקה וחסד, ואין כאן [=בתוספתא] אלא הכללה של משנתו". אפשרות נוספת ליישוב הסתירה נעוצה בפירוש המילה 'פירות': במשנה המילה 'פירות' עשויה להתפרש כשכר בעולם הזה – שניתן בעבור ארבע מצוות בלבד, ואילו בתוספתא עשויה היא להתפרש כתוספת שכר – שניתנת בעבור קיום כל מצווה. וכן משתמע מדברי רש"י (קידושין מ, ע"א) שפירש את הביטוי "אין לה פירות" (ביחס לעבירה): "אין נפרעין ממנו יותר מכדי רשעו", ולא פירש שאין נפרעין ממנו בעולם הזה.

ב. קרן = גמול מדויק; פירות = תוספת לגמול¹⁴. לפי פירוש זה, מקיים המצווה יקבל הן את השכר הראוי להינתן לו בעבור קיום מצווה (קרן) והן תוספת לשכר (פירות), ואילו מבצע העבירה יקבל בדיוק את העונש הראוי לו (קרן).

בעקבות הקושיה מהפסוק במשלי (א, לא), המראה כי גם לעבירה יש פירות ("ויאכלו מפרי דרכם"), הבחין הדרשן בין עבירה שמביאה לידי עבירות נוספות – "עבירה שעושה פירות"¹⁵ – שעליה יינתן עונש נוסף, לבין עבירה שאינה מביאה לידי עבירות נוספות שעליה לא יינתן עונש נוסף.

מקטע [ב] עולה כי מחשבה טובה (מחשבה לקיים מצווה) שלא התממשה מצטרפת לשכרו של האדם, וכפי שמסביר פרנקל: "לפי הפירוש הפשוט נראה שהכוונה לומר, שהקב"ה מצרף את המחשבה הטובה לשכר של האדם, אף-על-פי שלאחר המחשבה לא בא מעשה"¹⁶. לעומת זאת, מחשבה רעה (מחשבה לבצע עבירה) שלא התממשה אינה מצטרפת לעונשו של האדם.

בעקבות הקושיה מהפסוק בירמיהו (ו, יט), המראה כי נענשים על מחשבה רעה ("הנה אנכי מביא רעה על העם הזה פרי מחשבותם"), הבחין הדרשן בין מחשבה רעה שהביאה לידי מעשה – "מחשבה שעושה פירות"¹⁷ – שאז נענשים גם עליה, לבין מחשבה רעה שלא יצאה לפועל שאין נענשים עליה.

ראיה לכך שהמילה "מצרפה" מתייחסת לעניין הגמול, לומד פרנקל מהלכה אחרת של התוספתא: אמר ליתן [=צדקה] ונתן, נותנין לו שכר אמירה ושכר מעשה, אמר ליתן ולא הספיק בידו ליתן, נותנין לו שכר אמירה כשכר מעשה (תוספתא פאה ד, יז [מהד' ליברמן, עמ' 59-60]). מכאן מסיק פרנקל כי "על מחשבה טובה בלבד, כגון שאמר (בלבו) ליתן צדקה ולא הספיק לתת, המקום מצרפה לשכר – נותן לו 'שכר אמירה' על המחשבה הטובה אף-על-פי שלא היה מעשה"¹⁸.

אף שניתן לדחות את ראייתו של פרנקל בטענה, כי ייתכן שיש להבדיל בין אמירה ("אמר ליתן...") למחשבה; צודק הוא במסקנתו לפיה הדיון עוסק בנושא הגמול, זאת ניתן ללמוד כבר מן ההקשר: בשני הקטעים יש שלושה חלקים: 1. בעניין המצווה – [א], [ב]; 2. בעניין העבירה – [א], [ב]; 3. קושיה עם תירוץ בעניין העבירה – [א], [ב].

¹⁴ כך מפרש רש"י (קידושין מ, ע"א): "אין לה פירות – אין נפרעין ממנו יותר מכדי רשעו". וכן מסביר גם פרנקל, 'מדרש', עמ' 714-715.

¹⁵ ברוח זו מסביר רש"י (קידושין מ, ע"א): "עבירה שעושה פירות – כגון חילול השם שאדם חשוב עובר עבירה ואחרים למדין ממנו לעשות כן" (וממילא העבירה שלו תוביל לעבירות נוספות). וראה גם פרנקל, שם, עמ' 715.

¹⁶ שם.

¹⁷ כפי שמפרש רש"י (קידושין מ, ע"א): "מחשבה שעושה פירות – שקיים מחשבתו ועשה".

¹⁸ שם (ההדגשה אינה במקור).

בנוסף לקשר המבני בין שני הקטעים קיים גם קשר לשוני המתבטא במילה 'פירות' – מילה הנזכרת שמונה פעמים במהלך הטקסט, בשלוש משמעויות שונות:

1. תוספת לגמול – לשכר או לעונש ('יש לה פירות' [א1] או 'אין לה פירות' [א2]); 2. עבירה שהובילה לעוד עבירות ('עבירה שעושה פירות' [א3]); 3. מחשבה שיצאה לפועל ('מחשבה שעושה פירות' [ב3]). הקשר המבני והלשוני בין שני הקטעים עשוי להצביע גם על הקשר התוכני-מהותי ביניהם: הקטע הראשון עוסק בנושא השכר והעונש תוך הקביעה כי יש יתרון לצד המצווה, שכן על קיום מצווה יינתן שכר מרובה ('קרן' + 'פירות'), בעוד שעל ביצוע עבירה יינתן עונש מדוד ('קרן' בלבד). הקטע השני עוסק גם הוא בנושא השכר והעונש תוך הקביעה כי יש יתרון לצד המצווה, שכן על מחשבה לקיים מצווה ('מחשבה טובה') יינתן שכר, בעוד שעל מחשבה לבצע עבירה ('מחשבה רעה') לא יינתן עונש.

'מצרפה' או 'מצרפה למעשה'

בכתבי היד של התוספתא, ובמקבילותיה, פעמים מופיע הנוסח מחשבה טובה המקום 'מצרפה', ופעמים מופיע הנוסח מחשבה טובה המקום 'מצרפה למעשה', וכך קורה גם ביחס למחשבה הרעה. קמפניינו במאמרו "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה" עומד על השוני בין שני הנוסחים, ולדבריו שוני זה מצביע על גישות שונות: מן הנוסח מחשבה טובה 'מצרפה' עולה כי האדם יקבל שכר על מחשבה טובה הגם שלא התממשה. לעומת זאת, מן הנוסח מחשבה טובה 'מצרפה למעשה' עולה שהמחשבה מצטרפת למעשה, ומכאן שרק אם המחשבה הטובה הביאה לידי מעשה – יקבל הוא שכר גם עליה, ואולם אם היא לא הביאה לידי מעשה הוא לא יקבל עליה שכר¹⁹.

אם שני הנוסחים אכן מייצגים שתי גישות יהיה בכך חיזוק לתזה שמציג סילמן בדבר שתי העמדות המנוגדות בפילוסופיה של ההלכה: העמדה האונטולוגית והעמדה הדאונטולוגית. לדבריו לפי העמדה הדאונטולוגית יהיה ערך רב גם למחשבה טובה שלא יצאה לפועל: "הערך של הציות לצו אינו בקיום הצו בפועל, אלא בהחלטה לציית לצו ולפעול לפיו, אפילו אם בסופו של דבר לא יצא הדבר לפועל". לעומת זאת, לפי העמדה האונטולוגית ערכה של המחשבה הטובה מותנה בהתגלמותה במעשה²⁰. כדי לבדוק האם השוני בין הנוסחים אכן מצביע על שתי גישות, אערך להלן השוואה בין הנוסחים השונים של התוספתא (לעיל הובא הנוסח של כתב יד וינה – עליו נסמך ליברמן במהדורתו):

¹⁹ קמפניינו, 'מחשבה', 49-53. וכן ראה את דברי ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק (משך חכמה, שמות יב, ג): "מחשבה טובה מצטרפת למעשה... פירשו קדמונים דאם עשה, אז מצטרפת גם המחשבה למעשה ודו"ק. אולם מרש"י לא משמע כן בד"ה מחשבה שאין בה פרי" (צריך לומר: בד"ה 'מחשבה שעושה פירות' – א"נ).

²⁰ סילמן, 'הכוונה', עמ' 270-271. ראה על כך גם במבוא עמ' 43-44.

שורה	כתב יד וינה	כתב יד ערפורט	דפוס ונציה (דפוס ראשון)
1	מחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה	מחשבה טובה המקום מצרפה למעשה	מחשבה טובה מצרפה למעשה
2	מחשבה רעה אין המקום מצרפה שני אם און ראיתי בלבי לא ישמע יי	מחשבה רעה אין המקום מצרפה למעשה שני און אם ראיתי בלבי (לא) לא ישמע יי	מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה שנאמי און אם ראית בלבי לא ישמע ה'
3	הא מה אני מקיים שמעו הארץ הא מה אני מקיים הנה אנכי מביא רעה על העם הזה פרי מחשבות'	הא מה אני מקיים שמעי הארץ הנה אנכי מביא רעה אל העם הזה פרי מחשבתם	ומה אני מקיי' הנה אנכי מביא רעה פרי מחשבתו
4	אלא מחשבה שעושה פירות המקום מצרפה עם המעשה	אלא מחשבה טובה המקום מצרפה עם המעשה	אלא מחשבה טובה שעושה טובה המקום מצרפי למעשה
5	מחשבה שאינה עושה פירות אין המקום מצרפה עם המעשה	ושאינה טובה אין המקום מצרפה למעשה	ושאינה עושה טובה אין הקב"ה מצרפה למעשה ²¹

בשורות 1-2 ניתן להבחין בהבדלים שבין הנוסחים: בכתב יד וינה מופיע רק הנוסח "מצרפה", ומנגד בכתב יד ערפורט מופיע רק הנוסח "מצרפה למעשה". הנוסח של דפוס ונציה אינו עקבי – בשורה הראשונה כתוב "מצרפה למעשה" ובשנייה כתוב "מצרפה".

בשורה 3 מובא פסוק המראה כי נענשים על המחשבה הרעה, ומכאן קושיה על האמור בשורה 2. בשורות 4-5 מובא התירוץ שלפיו יש הבדל בין מחשבה שהביאה לידי מעשה שאז נענשים גם על המחשבה (שורה 4), לבין מחשבה שלא הביאה לידי מעשה שאין נענשים עליה (שורה 5 ושורה 2). בנוסח של כ"י ערפורט מקבל הביטוי "מחשבה טובה" משמעות כפולה: ברישא (שורה 1) מתפרש הביטוי כפשוטו – מחשבה לעשות מצווה או מעשה טוב, ואילו בסיפא (שורה 4) מתפרש הוא כמחשבה חזקה – שיצאה לפועל; כאשר מחשבה "שאינה טובה" (שורה 5) היא מחשבה שלא יצאה לפועל²².

הסיפא (שורות 4-5) עוסקת במחשבה הרעה, שהרי הקושיה בשורה 3 היא בעניין המחשבה הרעה, ולפיכך ייתכן כי אזכור הביטוי "מחשבה טובה" בשורה 4 (בכ"י ערפורט ובדפוס ונציה) נועד ללמד כי יינתן שכר גם על מחשבה טובה שהביאה לידי מעשה (ולא רק על מחשבה טובה שלא התממשה)²³.

בצדק יש הבחנה בכ"י ערפורט בין הביטוי "מצרפה למעשה" (בשורות 1,2,5) לביטוי "מצרפה עם המעשה" (בשורה 4), שכן שורות 1,2,5 עוסקות במחשבה שלא יצאה לפועל, ולעומתן עוסקת שורה 4 במחשבה שהביאה לידי מעשה ועל כן מצטרפת עמו לשכר או לעונש.

²¹ בנוגע לשורות 4-5 (בדפוס ונציה) כתב ליברמן ('כפשוטה', א, עמ' 127) כי צריך לומר: "אלא מחשבה (טובה) שעושה מעשה המקום מצרפה למעשה, ושאינה עושה מעשה אין הקב"ה מצרפה למעשה".

²² ובדומה לכך בדפוס ונציה: מחשבה "שעושה טובה" היא מחשבה שיצאה לפועל, בעוד מחשבה "שאינה עושה טובה" היא מחשבה שלא יצאה לפועל. השווה לנאמר בהערה קודמת.

²³ וראה גם להלן הערה 27.

ההשוואה בין כתבי היד של התוספתא מלמדת כי אין הבדל בין הנוסח "מצרפה" לנוסח "מצרפה למעשה" – לפי שני הנוסחים יש ערך למחשבה טובה שלא יצאה לפועל והאדם יקבל עליה שכר, בעוד שעל מחשבה רעה שלא יצאה לפועל אין הוא ייענש²⁴.

פירוש הנוסח 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה' הוא, כנראה, שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה להיות כמעשה. לדעתי הנוסח המקורי של התוספתא הוא הנוסח בכ"י וינה: "מחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה" (כלומר, מצרפה לשכר); וייתכן כי התוספתא המאוחרת של המילה 'למעשה' באה ללמד כי השכר שיינתן על המחשבה הטובה שלא התממשה יהיה כשכר מעשה. וכעין מה שנאמר ביחס לאמירה: "אמר ליתן [=צדקה] ולא הספיק בידו ליתן, נותנין לו שכר אמירה כשכר מעשה"²⁵. ליברמן ופרנקל משווים בצדק בין מאמר זה, בעניין מצוות צדקה, למאמר בעניין המחשבה הטובה²⁶, שכן בשני המאמרים מדובר על תכנון לקיים מצווה שלא יצא לפועל; ומסתבר שאין זה עקרוני אם האדם ביטא בפיו את מחשבתו לקיים את המצווה אם לאו.

יוצא אפוא, כי השוני בין הנוסחים – "מצרפה" או "מצרפה למעשה" – אינו מצביע על שתי גישות; ולהלן נראה כי גם בסוגיות שבתלמודים (הירושלמי והבבלי) לא ניתן לומר שהאמרה 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה' מתייחסת למחשבה שיצאה לפועל ועל כן מצטרפת לשכר המעשה.

חשוב להדגיש, כי הדיון בסוגיית המחשבה הטובה והרעה אינו דיון בשאלת הגדרתה של המחשבה כמצווה או כעבירה, אלא הוא דיון בשאלת הגמול (השכר והעונש). מחשבה לקיים מצווה שלא יצאה לפועל – אינה נחשבת מצווה; וכמו-כן מחשבה לבצע עבירה שלא יצאה לפועל – אינה נחשבת עבירה. השאלה היא אפוא האם יקבל האדם שכר על מחשבתו הטובה (כשכר הניתן על קיום מצווה), או ייענש על מחשבתו הרעה (כעונש הניתן על ביצוע עבירה).

להלן טבלה המסכמת את שיטת התוספתא:

תוספתא	מחשבה בלבד	מחשבה ומעשה
מחשבה טובה	מקבל עליה שכר	[מקבל שכר על שניהם] ²⁷
מחשבה רעה	אין נענש עליה	מקבל עונש על שניהם

²⁴ על כך שהנוסח "מצרפה למעשה" אינו מתייחס בהכרח למקרה שבו נעשה מעשה, ראה גם רש"י (קידושין לט, ע"ב, ד"ה 'ודלמא'): "...מחשבה רעה ומעשה לא עשה אין הקב"ה מצרפה למעשה, ולא היה לו ללקות".

²⁵ תוספתא פאה (ליברמן) ד, יז. וראה גם ספרי דברים (פינקלשטיין) סוף פיסקא קיז.

²⁶ ליברמן, 'תוספתא', זרעים, עמ' 41 על שורה 9; פרנקל, 'מדרש', עמ' 715.

²⁷ מקרה זה לא נדון במפורש בתוספתא; אך אזכור הביטוי 'מחשבה טובה' בשורה 4 (בכ"י ערפורט ובדפוס ונציה) עשוי ללמד כי אם המחשבה הטובה הביאה לידי מעשה – יינתן שכר אף עליה. פרנקל (שם) לומד זאת מן ההלכה השנייה שבתוספתא פאה (ד, יז): "אמר ליתן [=צדקה] ונתן, נותנין לו שכר אמירה ושכר מעשה".

2. הסוגיה בתלמוד הירושלמי (פאה א, א, טז ע"ב)

[א] הזכות יש לה קרן ויש לה פירות. עבירה יש לה קרן ואין לה פירות. הזכות יש לה קרן ויש לה פירות שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו. עבירה יש לה קרן ואין לה פירות שנאמר אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו. מה אני מקיים ויאכלו מפרי דרכם אלא כל עבירה שעשת פרי יש לה פרי ושלא עשת פרי אין לה פרי.

[ב] מחשבה טובה המקום מצרפה למעשה. מחשבה רעה אין המקום מצרפה למעשה. מחשבה טובה המקום מצרפה למעשה דכתיב אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו. מחשבה רעה אין המקום מצרפה למעשה און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'.

[ג] הדא דתימא בישראל אבל בגוים חילופין [=להיפך] מחשבה טובה אין הקב"ה מצרפה מחשבה רעה הקב"ה מצרפה. מחשבה טובה אין המקום מצרפה דכתיב ועד מיעלי שמשא הוה משתדר להצלותיה [=ועד שקיעת החמה היה משתדל להצילן] ולא כתיב לשיזביה²⁸. מחשבה רעה הקב"ה מצרפה 'מקטל מחמס אחיך יעקב' וכי הרגו אלא מלמד שחשב עליו להורגו והעלה עליו הכתוב כאילו הרגו²⁹.

בקטעים [א-ב] מובאת ברייתא המקבילה לזו שבתוספתא הני"ל, ומקטע [א] למדים כאמור שהסוגיה דנה בנושא הגמול. ברם, בירושלמי חסר המקרה האחרון שנדון בתוספתא לפיו יש הבדל בין מחשבה רעה שיצאה לפועל – שנענשים אף עליה, לבין מחשבה רעה שלא יצאה לפועל – שאין נענשים עליה. בקטע [ג] קובע הירושלמי כי דברי הברייתא מכוונים כלפי האדם מישראל; אך ביחס לגויים הכלל הוא הפוך: מחשבה טובה אינה מצטרפת להיות כמעשה, ואילו מחשבה רעה מצטרפת להיות כמעשה. יש לציין, כי קביעה זו הנה בבחינת חידוש של הירושלמי, שכן אין לה בסיס בתוספתא. ראה לכך שמחשבה טובה אינה נחשבת כמעשה (לעניין השכר) מובאת מדריוש שניסה להציל את דניאל (שלא יושלך לגוב האריות) עד שקיעת החמה. חרף ניסיונו להציל את דניאל לא כתוב בפסוק שהצילו, אלא כתוב שהוא השתדל להצילו ('הוה משתדר להצלותיה'). מכאן שמחשבתו הטובה של דריוש להציל את דניאל לא נחשבה לו כמעשה – כאילו הצילו.

²⁸ לשיזביה [=להצילן] | כ"י ותיקן: ושיזבה [=הצילן]; דפ' אמסטרדם: ושיזביה

²⁹ הנוסח 'מצרפה' או 'מצרפה למעשה' מופיע שמונה פעמים במהלך הקטע. בגוף כתב יד ליידין חסרה המילה 'למעשה' לאורך כל הקטע, אך היא נוספה בידי המגיה – בין שורות הטקסט – בארבע הפעמים הראשונות (בחלק של הברייתא), ראה בכתב יד ליידין, עמ' 72. דפוס ונציה רפ"ג – המובא כאן בגוף העבודה – מבוסס, ככל הנראה, על הנוסח שבכתב יד ליידין לאחר תוספת המגיה. בכתב יד ותיקן גם כן חסרה המילה 'למעשה' לאורך כל הקטע. ואולם, בכתב יד פריס, בכתב יד לונדון ובדפוס אמסטרדם מופיע הנוסח 'מצרפה למעשה' לאורך כל הקטע. ראה סינופסיס לתלמוד הירושלמי, עמ' 282-283.

ראיה לכך שמחשבה רעה נחשבת כמעשה (לעניין העונש) מובאת מעשו אשר חשב להרוג את יעקב³⁰, ומחשבתו הרעה נחשבה לו כמעשה – כאילו הרגו³¹.
להלן טבלה המסכמת את שיטת הירושלמי:

<u>ירושלמי</u>	<u>ישראל</u>	<u>נכרי</u>
מחשבה טובה	מקבל עליה שכר	אין מקבל עליה שכר
מחשבה רעה	אין נענש עליה	נענש עליה

3. הסוגיה בתלמוד הבבלי (קידושין מ, ע"א)

[א] הזכות – יש לה קרן ויש לה פירות, שנאמר: אמרו צדיק כי טוב וגו'; עבירה – יש לה קרן ואין לה פירות, שנאמר: אוי לרשע רע וגו', ואלא מה אני מקיים (משלי א, לא) ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו? עבירה שעושה פירות – יש לה פירות, ושאין עושה פירות – אין לה פירות.

[ב] מחשבה טובה מצרפה³² למעשה, שנאמר (מלאכי ג, טז): אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו, מאי ולחושבי שמו? אמר רב אסי: אפילו חשב אדם לעשות מצוה³³, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, שנאמר (תהלים סו, יח): און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה', ואלא מה אני מקים (ירמיהו ו, יט) הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבותם? מחשבה שעושה פרי³⁴ – הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי³⁵ – אין הקב"ה מצרפה למעשה³⁶.

³⁰ כמפורש בספר בראשית (כו, מא): "ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי".
³¹ במדרש תהילים ל, ד (מהד' בובר, עמ' 235) נמצאת מקבילה לירושלמי, אך הראיה לכך שמחשבה רעה נחשבת אצל הגויים כמעשה נלמדת מלבן ולא מעשו: "ר' נחמיה אמר חשב אדם לעבור עבירה, אין הקב"ה חושבה עד שיעשנה, ואם חשב לעשות מצוה ולא הספיק לעשותה, עד שלא עשאה, מיד הקב"ה כותבה כאילו עשאה... אבל בנכרי אם חשב לעשות רעה, אפילו לא עשאה, הקב"ה חושבה כאילו עשאה, שנאמר 'ארמי אובד אבי' (דברים כו ה), וכי איבד לבן ליעקב, אלא על ידי שחשב לאבדו, חישב לו הקב"ה כאילו איבדו, ואם חשב לעשות מצוה, אינו כותבה עד שיעשנה, שנאמר 'ועד מעלי שמשא הוה משתדר להצלותיה' (דניאל ו טו), אף על פי שחשב להצילו, לא נחשב לפני הקב"ה עד שעשאה".

³² **מצרפה** | מינכן 95, אוקספורד 248 ווטיקן 111: **הקב"ה מצרפה**

³³ **מצוה** | מינכן 95 ואוקספורד 248: **מצוה אחת**

³⁴ **מחשבה שעושה פרי** | מינכן 95: **מחשבה שעושה פירות**; אוקספורד 248: **מחשבה שעושה מעשה**

³⁵ **מחשבה שאין בה פרי** | מינכן 95: **אין עושה פירות**; אוקספורד 248: **מחשבה שאין עושה פירות**

³⁶ בכל עדי הנוסח של התלמוד הבבלי מופיע הנוסח "מצרפה למעשה" לאורך כל הקטע.

[ג] ואלא הא דכתיב (יחזקאל יד, ה): למען תפוש את [בית] ישראל בלבם! אמר רב אחא בר יעקב: ההוא בעבודת כוכבים הוא דכתיב, דאמר מר: חמורה עבודת כוכבים, שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה. עולא אמר: כדרב הונא, דאמר רב הונא: כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה – הותרה לו. הותרה לו סלקא דעתך? אלא נעשית לו כהיתר.

בקטעים [א-ב] מובאת ברייתא המקבילה לזו שבתוספתא הנ"ל. אך בסוגיה שבבבלי שולבה דרשה, על פסוק ממלאכי (ג, טז), אשר מובאת כראיה לכך ש'מחשבה טובה מצרפה למעשה'. מפסוק זה נלמד כי בספר הזיכרון לפני ה' נכתבים (לצורך קבלת השכר): 'יראי ה' – הם אלו שקיימו את המצווה; ויחושבי שמו' – הם אלו שחשבו לקיים את המצווה, אך לא הצליחו לקיימה³⁷, וכדברי רב אסי. הבבלי, בשונה מהירושלמי, מתייחס לכל שלושת המקרים שנדונו בתוספתא: (א) מחשבה טובה שלא יצאה לפועל מצטרפת לשכר; (ב) מחשבה רעה שלא יצאה לפועל אינה מצטרפת לעונש; (ג) קושיה על המחשבה הרעה ותירוץ המבחין בין מחשבה רעה שיצאה לפועל ('מחשבה שעושה פרי') שנענשים אף עליה, לבין מחשבה רעה שלא יצאה לפועל ('מחשבה שאין בה פרי') שאין נענשים עליה (כנ"ל).

בקטע [ג] מוסיף הבבלי קושיה על המחשבה הרעה מהפסוק ביחזקאל (יד, ה) – ממנו נלמד שנענשים בגין מחשבה רעה – "למען תפוש את בית ישראל בלבם"; ובעקבות קושיה זו נאמרו שני תירוצים: (א) רב אחא בר יעקב תירץ שהפסוק עוסק בעבודת כוכבים, וביחס אליה נענשים אף על המחשבה. ככל הנראה, אין מדובר כאן על מחשבה במובן שראינו עד כה (קרי: תכנון ללכת ולעבוד עבודה זרה), אלא על 'מחשבת עבודה זרה' (חולין קמב, ע"א), רוצה לומר: מחשבה שיש יותר מאל אחד וכד³⁸. וכן עולה מדברי המאירי: "ויש דברים שהמחשבה מעשה גמור, והוא כל הדברים התלויים בייחוד ובשאר עניני האמונה, שהרי עיקר דברים אלו במחשבה הם, והוא שנאמר בעבודה זרה למען תפוש את בני ישראל בלבם"³⁹.

(ב) עולא תירץ כי מדובר במקרה בו חושב האדם לבצע עבירה מסוימת שהוא רגיל בה, דהיינו שהוא מבצעה באופן תדיר (למשל, אדם שגונב באופן קבוע). לנוכח הרגלו לבצע את העבירה אין הוא כבר מרגיש כי יש איסור בעשייתה – "נעשית לו כהיתר", ולפיכך אף אם במקרה לא הצליח לממש את מחשבתו בפעם זו – ייענש הוא עליה⁴⁰.

³⁷ אשר לדרך הלימוד מהפסוק השווה: אבות דרבי נתן נו"א, ח (מהד' שכטר, עמ' 36); שם נו"ב, יח (עמ' 40).

³⁸ על ההבחנה בין מחשבה רעה להרהור אסור, ראה לעיל עמ' 377. ייתכן כי עולא מתרץ את הקושיה באופן אחר (כפי שנראה מיד) בשל ההבדל העקרוני בין מחשבה רעה (מחשבה ל...) למחשבת עבודה זרה (מחשבה על...).

³⁹ המאירי, בית הבחירה, קידושין לט, ע"ב, ד"ה 'ויש דברים'.

⁴⁰ להלן (סעיף ד) אדון בשאלת ההבדל בין החושב לעבור עבירה שרגיל בה (שנענש על המחשבה), לבין החושב לעבור עבירה שאינו רגיל בה (שאינו נענש על המחשבה).

להלן טבלה המסכמת את שיטת הבבלי :

מחשבה ומעשה	מחשבה בלבד	שכיחות העבירה	בבלי
–	מקבל עליה שכר	–	מחשבה טובה
מקבל עונש על שניהם	אין נענש עליה	עבירה (שלא רגיל בה)	מחשבה רעה
–	נענש עליה	עבירה שרגיל בה	
–	נענש עליו	–	הרהור בעבודה זרה

סיכומו של דבר, משלוש הסוגיות המרכזיות (=תוספתא, ירושלמי ובבלי) עולה כי יש הסכמה בדבר ערכה הרב של המחשבה הטובה – שעל כן מקבלים עליה שכר – ערך אשר אינו מותנה במימושה. ראינו כי יש הטוענים שההבדל בין הנוסחים 'מצרפה'⁴¹ ו'מצרפה למעשה'⁴² משקף גישות שונות⁴³: לפי הנוסח 'מצרפה' יינתן שכר על מחשבה טובה שלא התממשה; ואילו לפי הנוסח 'מצרפה למעשה' רק אם המחשבה הביאה לידי מעשה אזי יינתן שכר גם עליה (שכן היא מצטרפת למעשה). אולם, אין לתלות את שתי הגישות במקורות חז"ל, שהרי המקורות עוסקים במחשבה טובה שלא התממשה, ובכל זאת מובא הנוסח 'מצרפה למעשה' בעדי נוסח רבים (ראה הערה 42). הבדל הנוסח בין 'מצרפה' ל'מצרפה למעשה' אינו משקף אפוא שתי גישות אצל חז"ל. כפי הנראה הנוסח המקורי של הברייתא היה מחשבה טובה הקב"ה 'מצרפה'⁴⁴ (כגרסת כ"י וינה של התוספתא), והמילה 'למעשה' נוספה בשלב מאוחר יותר; בין אם כתוצאה מטעות סופר שהשתרשה⁴⁵, ובין אם כדי להבהיר כי השכר שיינתן על מחשבה טובה שלא התממשה יהיה 'כשכר מעשה'⁴⁶, דהיינו כשכר הניתן בעבור קיום המצווה.

⁴¹ תוספתא – בכ"י וינה (עליו נסמך ליברמן במהדורתו); ירושלמי – בכ"י ליידין ובכ"י ותיקן.

⁴² תוספתא – בכ"י ערפורט; ירושלמי – בכ"י פריס, בכ"י לונדון ובדפוס אמסטרדם; בבלי – בכל עדי הנוסח.
⁴³ ראה לעיל הערה 19.

⁴⁴ כלומר: מצרפה לשכר (כדברי פרנקל; דבריו מובאים לעיל עמ' 379 ליד הערה 18).

⁴⁵ ייתכן כי בתחילה (דהיינו בברייתא המקורית) המילה 'מעשה' (או 'למעשה') הופיעה בסיפא של הברייתא הדנה במחשבה שיצאה לפועל ('אלא מחשבה שעושה פירות המקום מצרפה עם המעשה' [ע"פ כ"י וינה של התוספתא; בכ"י אוקספורד של הבבלי הגרסה היא: "מחשבה שעושה מעשה הקב"ה מצרפה למעשה"]), ובמקרה זה באמת המחשבה יכולה להצטרף למעשה (או עם המעשה); ואילו בהמשך היא נוספה בטעות – בחלק מהנוסחים – גם ברישא של הברייתא הדנה במחשבה שלא יצאה לפועל.

⁴⁶ כעין מה שנאמר ביחס למצוות הצדקה: "אמר ליתן [=צדקה] ולא הספיק בידו ליתן, נותנין לו שכר אמירה כשכר מעשה" (תוספתא פאה ד, יז [מהד' ליברמן, עמ' 60]). וכן ראה ספרי דברים (פינקלשטיין) סוף פיסקא קיז. והשווה גם לדברי הגמרא (קידושין לט, ע"ב ומקבילות): "ישב ולא עבר עבירה – נותנים לו שכר כעושה מצוה! אמר ליה: התם, כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה".

ג. בין מחשבה בעלמא למחשבה הכרוכה בניסיון לממשה

בדיון על המחשבה הטובה או הרעה שלא יצאה לפועל, עשויה להתעורר השאלה – האם מדובר על מחשבה בעלמא (מחשבה שחלפה במוחו של האדם), או שמא על מחשבה הכרוכה בניסיון לממשה. ההבחנה בין שני סוגי המחשבות מפורשת במשנת רבי אליעזר, פרשה ט (מהד' ענעלאו, עמ' 163):

וכן את מוצא בלבן ארמי אבד אבי. וכי הרגו, אלא כיון שחישב להרגו כאלו עשה. והרי אין הקב"ה נפרע מן האדם על ידי המחשבה אלא על ידי המעשה, שנאמר: 'און אם ראיתי בלבי לא ישמע יי'. אלא שתי מחשבות [הן] – מחשבה שיש עמה מעשה, הרי היא כמעשה, ומחשבה שאין עמה מעשה, אינה כמעשה. כיצד: רוצח שחישב להרוג, נטל את כלי זינו ויצא ולא השיג חברו, זו מחשבה שיש עמה מעשה, מעלין עליו כאלו הרגו. חשב ולא נטל את הזיין, זו מחשבה שאין עמה מעשה, ואינה כמעשה. נואף שהערה ולא הפסיק לגמור עד שנטרפו, זו מחשבה שיש עמה מעשה, לא הערה, אע"פ שהרהר בלבו, זו מחשבה שאינה כמעשה. אף לבן כך עשה. נטל את הזיין ורדף אחרי יעקב אבינו, שנאמר: 'ויקח את אחיו עמו וירדף אחריו דרך שבעת ימים'. ומנין שהיה בלבו להרגו, שנאמר: 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע'. אף עשו כך עשה, נטל את הזיין ויצא לקראת יעקב אבינו.

על אף שממדרש מאוחר זה עולה שיטה שונה, ואולי אף מנוגדת, ביחס לשיטות שראינו עד כה⁴⁷, חשוב הוא לעניין ההבחנה בין שני סוגי המחשבות – "מחשבה שאין עמה מעשה" (מחשבה בעלמא) ו"מחשבה שיש עמה מעשה" (מחשבה הכרוכה בניסיון לממשה).

פרנקל כותב כי "מי שחושב מחשבה טובה, בוודאי מתכוון באותו רגע לבצע את מחשבתו, ומחשבה זו כשלעצמה פועלת לזכותו"⁴⁸; ומדבריו עולה כי להבנתו המימרא 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה' עוסקת אף במחשבה בעלמא.

אולם, ממספר מקורות עולה בבירור כי אין מדובר על מחשבה בעלמא, אלא על מחשבה הכרוכה בניסיון לממשה. להלן אפרט את המקורות:

⁴⁷ שכן אין בו חלוקה בין מחשבה טובה למחשבה רעה, אלא בין מחשבה שיש עמה מעשה – הנחשבת כמעשה, למחשבה שאין עמה מעשה – שאינה נחשבת כמעשה (מן ההקשר עולה כי המקור עוסק רק במחשבה רעה). בנוסף נראה כי שיטה זו מנוגדת לשיטת הירושלמי, שכן לפי האחרון הקב"ה מעניש את הגויים על מחשבתם הרעה, ולפיכך מחשבתו של עשו נחשבה לו כמעשה (וכך גם ביחס למחשבתו של לבן, ראה לעיל הערה 31). ואולם, ממקור זה עולה כי גם הגויים אינם נענשים על מחשבה רעה, שהרי הקושיה "והרי אין הקב"ה נפרע מן האדם על ידי המחשבה אלא על ידי המעשה" מתייחסת למחשבתו של לבן, והסיבה לכך שלבן ועשו נענשו על מחשבתם הייתה משום שניסו לממשה.

⁴⁸ פרנקל, 'מדרש', עמ' 715 (ההדגשה אינה במקור).

(א) מן הסוגיה בבבלי (קידושין מ, ע"א) עולה בבירור כי מדובר על מחשבה הכרוכה בניסיון לממשה: מחשבה טובה מצרפה למעשה, שנאמר: אז נדברו ליראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו (מלאכי ג, טז), מאי ולחושבי שמו? אמר רב אסי: אפילו חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה⁴⁹. מדברי רב אסי – ונאנס ולא עשאה – ניתן ללמוד כי אין מדובר על מחשבה בעלמא לעשות מצווה, אלא על ניסיון ממשי לעשיית מצווה שנגדע בעקבות אונס⁵⁰.

(ב) מן המקרים הנדונים בסוגיית הירושלמי עולה גם כן שמדובר על מחשבה הכרוכה בניסיון לממשה: במקרה הראשון ניסה דריוש להציל את דניאל עד שקיעת החמה⁵¹ (ממקרה זה נלמד כי אצל הגויים מחשבה טובה אינה נחשבת כמעשה); במקרה השני ניסה עשו להרוג את יעקב⁵² (ממקרה זה נלמד כי אצל הגויים מחשבה רעה נחשבת כמעשה, ראה לעיל עמ' 383-384).

(ג) גם ממדרש תהלים עולה שאין מדובר על מחשבה בעלמא, שכן הלימוד כי החושב לקיים מצווה 'הקב"ה כותבה עליו כאילו עשאה' נעשה מדוד שתכנן לבנות את בית המקדש אך נבצר ממנו הדבר: ר' נחמיה אומר [כי אתה תשלם לאיש כמעשהו], מהו כמעשהו, יש אדם מחשב לעשות [עבירה ולא עשאה, הקב"ה אינו כותבה עליו עד שיעשנה, ואם מחשב לעשות] מצוה ונאנס ולא עשאה, הקב"ה כותבה עליו כאילו עשאה, מניין את למד מדוד שהיה מצטער [=משתוקק] לבנות בית המקדש... וראוי היה דוד לבנותו, אלא שבא נתן הנביא ואמר לו: 'לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכתי' (דברי הימים א', כב, ח), כיון ששמע דוד כן נתיירא ואמר הרי נפסלתי לבנות בית המקדש... אמר לו הקב"ה: אף על פי שאין אתה בונה אותו, הואיל וחשבת לבנותו, על שמך אני כותבו, שנאמר: 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' (תהלים ל, א), לשלמה אינו אומר אלא לדוד, למה, שחשב בלבו לבנותו. הא למדנו כל מי שמחשב לעשות מצוה, אף על פי שנאנס ולא עשאה, הקב"ה מעלה עליו כאילו עשאה (מדרש תהלים סב, ד [מהד' בובר, עמ' 308-309])⁵³.

⁴⁹ בעניין מחשבה לקיים מצווה שנגדעה בעקבות אונס, ראה עוד במקבילות: ברכות ו, ע"א; שבת סג, ע"א; כלה רבתי א, ה (מהד' היגר, עמ' 176-177); מדרש תהלים ל, ב (מהד' בובר, עמ' 234); שם סב, ד (עמ' 308-309).
⁵⁰ וכן כותב המהרש"א (חידושי אגדות, על אתר): "נאנס דוקא נקט, דאם לא עשאה בלא אונס [דהיינו אם בחר שלא לעשותה – א"נ], הרי עבר אמצות [=על מצוות] עשה".
⁵¹ וראה גם את דברי התוספות (קידושין לט, ע"ב, ד"ה 'מחשבה רעה וכו'): "שהיה דריוש עושה כל כחו להציל דניאל מגוב אריות".

⁵² וכן מפורש במשנת רבי אליעזר הנ"ל: "אף עשו כך עשה, נטל את הזיין ויצא לקראת יעקב אבינו".
⁵³ למקבילות ראה: שם ל, ב (עמ' 234); שם ל, ד (עמ' 235); פסיקתא רבתי, פיסקא ב (מהד' איש שלום, עמ' ז).

נוסף לכך, במדרש בראשית רבה פרשה פא (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 972) מובאת ביקורת נוקבת כלפי החושב לקיים מצווה שלבסוף לא קיימה:

אמר ר' אבון בר כהנא אם חישבת לעשות מצוה ולא עשית, נוח לך ליתן זמם [=מחסום] על פיך ולא לפסוק.

נראה כי הביקורת של ר' אבון אינה מכוונת כלפי אדם שלא הצליח לממש את מחשבתו הטובה, אלא כלפי אדם שחשב (או שהכריז) על מחשבה לקיים מצווה, ומתוך בחירה החליט שלא לקיימה. במקרה זה אי-עשיית המצווה היא פרי בחירתו של אדם, ולא תוצאה של העדר יכולת או של אונס. מכל האמור עולה, כי המימרות 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה' ו'מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה' עוסקות במחשבה הכרוכה בניסיון לממשה ולא במחשבה בעלמא.

מעניין לציין, כי גם כאשר קאנט מדבר על ערכו הרב של הרצון הטוב, ערך שאינו מותנה במימוש, מוסיף הוא כי אין כוונתו ליחשק גרידא, אלא לרצון הכרוך במאמץ או בניסיון לממשו. ואלו דבריו: "הרצון הטוב אינו טוב ע"י מה שהוא גורם או מצליח לעשות, לא ע"י הכשרתו להשגת איזו מטרה שהיא, כי אם טוב הוא מכוח רציתו בלבד, כלומר כשהוא לעצמו... ואף אם, מחמת פגעי גורל קשים... חסר הרצון הזה כל יכולת להגשים את כוונתו; ואף אם כל מאמציו הגדולים ביותר ישובו ריקם ולא יהא כאן אלא הרצון הטוב (ודאי לא כחשק גרידא כי אם כשימוש בכל האמצעים שברשותו), בכל זאת יהא הרצון עומד ומבהיק כאבן חן, כדבר שערכו המלא בו בעצמו"⁵⁴.

לנוכח דבריו אלו של קאנט כותבת כשר: "כאשר קאנט עוסק בכוונה של הפעולה, אין הוא מתכוון בכך להצהרות מילוליות גרידא; אדם המכריז על כוונה שיש לו לבצע מעשה מסוים, אבל הוא אינו עושה מאומה כדי לממש את כוונתו, מעיד על עצמו כי אין כוונתו ממשית. אדם שיש לו כוונה אמיתית, מביא אותה לידי ביטוי בהתנהגותו, כשהוא מתאמץ לנקוט בפעולות המתאימות לצורך ביצוע כוונתו... ברור, אם כן, שלא מדובר כאן במשאלת לב גרידא, או בהכרזה על כוונה מסוימת, אלא מדובר בכוונת לב כנה ואמיתית"⁵⁵.

דבריהם של קאנט וכשר ממחישים את ההבנה שהמושגים 'מחשבה' 'רצון' ו'כוונה' עשויים להתחלף בהקשרים תרבותיים שונים. חז"ל, קאנט וכשר עוסקים בקטעים הנ"ל במחשבה / ברצון / בכוונה לבצע מעשה מסוים – חז"ל נוקטים במושג 'מחשבה' (מחשבה טובה); קאנט נוקט במושג 'רצון' (רצון טוב); וכשר נוקטת במושג 'כוונה' (כוונה טובה).

⁵⁴ קאנט, 'הנחת יסוד', עמ' 20 (ההדגשות אינן במקור).

⁵⁵ כשר, 'המוסר', עמ' 88-89 (ההדגשות אינן במקור).

ד. ההבדל בין מחשבה טובה למחשבה רעה

בסעיף ב ראינו, כי מחשבה טובה (מחשבה לקיים מצווה) נחשבת כמצווה לעניין השכר (מעלה עליו הכתוב כאילו עשה/), בעוד מחשבה רעה (מחשבה לבצע עבירה) אינה נחשבת כעבירה לעניין העונש. היחס המועדף כלפי המחשבה הטובה, לעומת המחשבה הרעה, עשוי לנבוע משתי סיבות:

(א) סיבה שרירותית: במספר מקומות בספרות חז"ל נאמר כי "מדה טובה מרובה ממדת פורענות" (בבלי סוטה יא, ע"א ומקבילות). ורש"י כותב (שם): "דמדה טובה מרובה בתשלומין ממדת פורענות". כלל זה עשוי להסביר את הקביעה לפיה מקבלים שכר על המחשבה הטובה, בעוד שאין נענשים על המחשבה הרעה⁵⁶. נראה כי מידה טובה מרובה ממידת פורענות משום חסדו או צדקתו של האל, כעולה משני המקורות שלהלן:

1. מדרש תהלים ל, ד (מהד' בובר, עמ' 234-235):

דבר אחר מזמור שיר חנוכת. זהו שאמר הכתוב 'ולך ה' חסד כי [אתה] תשלם לאיש כמעשהו' (תהלים סב יג), ר' יהודה ור' נחמיה אמרו מדת פורעניות עקרה ואינה עושה פירות, מדה טובה עושה פירות... ר' נחמיה אמר חשב אדם לעבור עבירה, אין הקב"ה חושבה עד שיעשנה, ואם חשב לעשות מצוה ולא הספיק לעשותה, עד שלא עשה, מיד הקב"ה כותבה כאילו עשה.

2. מסכת כלה רבתי א, ה (מהד' היגר, עמ' 176-177):

בוא וראה צדקותיו של הקדוש ברוך הוא, שכל המעלה בלבו לעשות מצוה ונאנס עליה ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, וכל המעלה בלבו לעשות חטא, עד שעת מעשה לא מיחייב, דכתיב 'און אם ראיתי בלבי לא ישמע יי'.

(ב) סיבה מהותית: נראה כי קיימת הנחה אצל חז"ל שלפיה האדם מישראל רוצה (=חפץ) לעשות את רצון האל – לקיים את המצוות ולהימנע מביצוע העבירות⁵⁷ (ראה למשל בבלי ברכות יז, ע"א: 'רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך'). לפיכך, המחשבה לקיים מצווה משקפת את רצונו הפנימי, ולכן יקבל עליה שכר; ואילו המחשבה לבצע עבירה אינה משקפת את רצונו הפנימי, שכן הוא אינו רוצה לחטוא, ולכן לא ייענש עליה.

⁵⁶ ואכן במדרש תהלים ל, ד (המובא להלן בגוף העבודה) מובא הדיון בדבר המחשבה הטובה והרעה בסמוך לקביעה כי "מדת פורעניות עקרה ואינה עושה פירות, מדה טובה עושה פירות".

⁵⁷ בעניין זה ראה גם את דבריו של הרמב"ם (הלכות גירושין ב, כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני... לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו".

דומה שמסיבה זו קובע הבבלי, כי החושב לעבור עבירה שרגיל בה – נענש על מחשבתו, שכן במקרה זה אין הוא כבר מרגיש שיש איסור בעשיית העבירה (ינעשית לו כהיתר!) וממילא הוא חפץ בעשייתה; ודומה שזוהי גם הסיבה לקביעתו של הירושלמי לפיה ביחס לגויים הכלל הפוך: הם לא יקבלו שכר על מחשבתם לקיים מצווה – משום שאינם חפצים בעשייתה, ולעומת זאת הם ייענשו על מחשבתם לבצע עבירה – משום שהם חפצים בעשייתה.

יש לציין, כי אין זה ברור האם דברי הירושלמי (כמו גם דברי הבבלי שיובאו בהמשך העמוד) מכוונים כלפי כלל הגויים, או שמא הם מכוונים רק – או בעיקר – כלפי אויבי היהודים, כדוגמת הרומאים.

התפיסה לפיה אין לאומות העולם (להבדיל מישראל) חפץ בקיום המצוות עולה גם מהמקור הבא:

אמרו לפניו: רבש"ע, תנה לנו מראש ונעשנה, אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם, מי שטרח

בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת? אלא אף על פי כן,

מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה. ומי מצית אמרת הכי? והא אמר רבי

יהושע בן לוי, מאי דכתיב: אשר אנכי מצוך היום? (דברים ז', יא) היום לעשותם – ולא

למחר לעשותם, היום לעשותם – ולא היום ליטול שכר! אלא, שאין הקב"ה בא בטרונא

עם בריותיו. ואמאי קרי ליה מצוה קלה? משום דלית ביה חסרון כיס. מיד כל אחד [ואחד]

נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה כתקופת תמוז,

וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, שנאמר: ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו

עבותימו (תהלים ב', ג). מקדיר, והא אמרת: אין הקדוש ברוך הוא בא בטרונא עם

בריותיו! משום דישראל נמי זימני דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא והוי להו צערא.

והאמר רבא: מצטער פטור מן הסוכה! נהי דפטור, בעוטי מי מבעטי (בבלי עבודה זרה ג).

באגדה זו מסופר כי לעתיד לבוא פונים אומות העולם אל הקב"ה ומבקשים ממנו הזדמנות נוספת

לקיים את מצוות התורה (כדי ליטול שכר על קיומן, כמבואר בהמשך האגדה). בתגובה לבקשה זו

אומר להם הקב"ה: "מי שטרח בערב שבת (=קיים מצוות בעולם הזה) יאכל בשבת (=יקבל שכר

בעולם הבא), מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?"; ובכל זאת, הוא נענה לבקשתם ונותן

להם הזדמנות שנייה לקיים מצווה קלה היא מצוות הסוכה⁵⁸.

הגמרא מוסיפה כי למרות שיש לקיים את המצוות בעוה"ז ('היום לעשותם – ולא למחר לעשותם')

וליטול שכר בעוה"ב ('ולא היום ליטול שכר') – אין הקב"ה בא בטרונא (רש"י: 'בעלילה') עם בריותיו.

לאחר מכן שואלת הגמרא מדוע הקב"ה קורא למצוות הסוכה מצווה קלה; והיא מתרצת זאת בכך

⁵⁸ המהרש"א (חידושי אגדות, על אתר) כותב כי הסיבה לכך שהקב"ה ניסה אותם דווקא במצוות הסוכה היא משום "שרמז להם במצות סוכה שהיה להם לקיים המצות בעוה"ז – שדומה לסוכה ודירת עראי".

שאינן בה חסרון כיס, כלומר שהיא אינה מצריכה הוצאה כספית מרובה. בתירוץ זה יש משום רמז נוסף לכך שאומות העולם ביקשו לקיים את המצוות כדי לקבל שכר, וממילא מצוות הסוכה נתפסה בעיניהם כמצווה קלה, היות שהיא אינה "פוגעת" בשכר.

אומות העולם נענו מיד לאתגר – "מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו". אך לאחר מכן כאשר הקב"ה מקדיר (=מוציא) עליהם חמה כמו בתקופת תמוז (וקשה השהייה בסוכה מחמת החום הכבד) הם בועטים בסוכה ויוצאים ממנה – "וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא".

הגמרא מציינת כי אין בהבאת החום הכבד משום הפליה לרעה של האומות, שכן פעמים יש שהחום הכבד של תקופת תמוז נמשך עד חג הסוכות וממילא גם כאשר ישראל נמצאים בסוכה יש להם צער'. לבסוף מקשה הגמרא ושואלת הרי "מצטער פטור מן הסוכה", ומכאן עולה כי האומות נהגו כשורה שעה שיצאו מן הסוכה, שהרי הם הצטערו עקב החום הכבד, ולכן היו פטורים ממנה; והיא מתרצת: "נהי דפטור, בעוטי מי מבעטי". כלומר: נכון שהמצטער פטור מן הסוכה, אבל למה לבעוט בה?!

הרעיון העומד ביסודה של אגדה זו הוא, שאין לאומות העולם חפץ בקיום המצוות, וממילא כאשר הם נתקלים בקושי מסוים בקיומה של מצווה הם בועטים בה. כנגד זה, ישראל חפצים לעשות את רצון ה' (לקיים את המצוות), ולפיכך אף אם לא הצליחו לקיים את המצווה – מחמת חום, קור או כל קושי אחר – אין הם בועטים בה, אלא הם מצטערים על כך שלא עלה בידם לקיימה. רצונם של ישראל לקיים את מצוות ה' מתבטא אפוא בצערם עקב אי ההצלחה במימוש רצון זה.

דבריו של רבא "מצטער פטור מן הסוכה" מלמדים כי כאשר אדם מצטער עקב השהות בסוכה הוא פטור ממנה⁵⁹. אך בהקשר הנוכחי דומה כי הם באים גם ללמד שהאדם מישראל מצטער על כך שלא עלה בידו לקיים את המצווה⁶⁰.

לסיכום, המסקנה העולה מכל הסוגיות היא שיינתן שכר על מחשבה (תכנון) לקיים מצווה, בעוד שלא יינתן עונש על מחשבה (תכנון) לבצע עבירה. זאת: או משום ש'מידה טובה מרובה ממידת פורענות', או משום שרצונו של האדם מישראל לעשות את רצון האל – לקיים מצוות ולהימנע מביצוע עבירות. ממילא, המחשבה לקיים מצווה משקפת את רצונו ולפיכך יקבל עליה שכר, ואילו המחשבה לבצע עבירה מנוגדת לרצונו ולפיכך לא ייענש עליה; אלא אם כן מדובר בעבירה המתבצעת באופן קבוע, וממילא אין הוא כבר רוצה להימנע מלבצעה היות שהיא ינעשית לו כהיתר'.

⁵⁹ ראה גם רש"י (סוכה כו, ע"א): "מצטער – שהסוכה מצערתו".

⁶⁰ כפי שכותב הרב חרל"פ (מי מרום ז', עמ' קעג-קעד): "ועל כן לעתיד יטענו [=אומות העולם] כלום כפית עלינו הר כגיגית, כדאיתא בע"ז (ב, ב), לאמור שגם בישראל לא היה ברצון חלילה, אולם תבוא ההוראה על זה מבעייתם בסוכה, להורות שאין למו [=להם] כל חשק למצוה ואינם מצטערים על מה שהגיעו לפטור, דמצטער פטור מן הסוכה, בניגוד לישראל דלא בעיטי [=שלא בועטים] במצות חלילה, ומצטערים על שנפטרו מהמצות".

נספח ב: תלמוד גדול או מעשה גדול

א. היחס בין תלמוד למעשה

הדיון בנוגע לשאלה מה גדול (או קודם) – תלמוד או מעשה, נמצא במספר מקומות בספרות חז"ל. להלן יובאו המקורות העיקריים ברצף, תוך הבחנה בין מקורות תנאיים לאמוראיים.

מקורות תנאיים:

[א] ספרי דברים פסקא מא (מהד' פינקלשטין, עמ' 84-86):

'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' (דברים ה, א), מגיד שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה, וכן מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה... וכבר היו רבי טרפון ורבי עקיבה ורבי יוסי הגלילי מסובים בבית עריס בלוד, נשאלה שאלה זו לפניהם מי גדול תלמוד או מעשה? אמר ר' טרפון: גדול מעשה. ר' עקיבה אומר: גדול תלמוד. ענו כולם ואמרו: גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה. רבי יוסי הגלילי אומר: גדול תלמוד שקודם לחלה ארבעים שנה, ולמעשרות חמשים וארבע, ולשמטים ששים ואחת, וליובלות מאה ושלוש. וכשם שענש על התלמוד יותר מן המעשה, כך נתן שכר על התלמוד יותר מן המעשה.

[ב] מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי יט, יז (מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 246):

'הראיני את מראיך' (שיה"ש ב, יד) – זה מעשה; 'השמיעיני את קולך' (שם) – זה תלמוד. 'כי קולך ערב ומראך נאוה' (שם) – להודיע כמה מעלות בין תלמוד למעשה.

מקורות אמוראיים:

[ג] ירושלמי חגיגה א, ז, עו ע"ג:

ר' יהודה כשהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין היה נותן עיניו בתלמידים¹, ואומר: המעשה קודם לתלמוד. נמנו בעליית בית ארים: התלמוד קודם למעשה. רבי אבהו הוה בקיסרין שלח לרבי חנינה בריה מזכי בטיבריה. שלחון ואמרון ליה גמל הוא חסד. שלח כתב ליה המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטיבריא, כבר נמנו בעליית בית ארים בלוד התלמוד קודם למעשה². רבנן דקיסרין אמרין: הדא דאת אמר [=זה שאמרת, שתלמוד קודם למעשה] בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה – המעשה קודם לתלמוד.

¹ קרבן העדה (בפירושו לירושלמי, על אתר): "שיבטלו מלימודם להוצאת המת ולהכנסת כלה".

² הסבר: רבי אבהו התגורר בקיסריה והוא שלח את בנו, רבי חנינא, ללמוד תורה בטבריה. אמרו לו (אנשי טבריה) כי בנו עוסק בגמילות חסדים. רבי אבהו כתב לבנו כי הוא שלחו לטבריה כדי שילמד תורה, שהרי בגמילות חסדים (כדוגמת קבורת המת) יכול היה הוא לעסוק גם בקיסריה.

[ד] ירושלמי פסחים ג, ז, ל ע"ב:

כך שנה רבי המעשה קודם לתלמוד. נמנו בעליית בית ארוס בלוד: התלמוד קודם למעשה. רבי אבהו שלח לר' חנינה בריה יזכי בטיבריה. אתון ואמרון ליה גמל הוא חסד. שלח ומר ליה המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא, שכבר נמנו וגמרו בעליית בית ארוס בלוד שהתלמוד קודם למעשה. רבנין דקיסרין אמרין: הדא דתימר: בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה – המעשה קודם.

[ה] בבלי קידושין מ ע"ב:

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר: תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. תניא, רבי יוסי אומר: גדול תלמוד – שקדם לחלה ארבעים שנה... וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה, כדרב המנונא, דאמר רב המנונא: אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה... וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה.

[ו] בבלי בבא קמא יז ע"א:

'וכבוד עשו לו במותו' – זה חזקיה מלך יהודה... שהניחו ספר תורה על מטתו, ואמרו: קיים זה מה שכתוב בזה. והאידינא נמי עבדין הכי! אפוקי מפקינן, אנוחי לא מנחינן. ואיבעית אימא: אנוחי נמי מנחינן, קיים לא אמרינן. אמר רבה בר בר חנה: הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא... אמר לן: אפילו קיים אמרינן, לימד לא אמרינן. והאמר מר: גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה! לא קשיא: הא למיגמר, הא לאגמורי³.

³ הסבר: בדברי הימים ב' (לב, לג) נאמר: "וַיִּשְׁפַּב חֲזַקְיָהוּ עִם אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרוּהוּ בְּמַעְלֵה קִבְרֵי בְּנֵי דָוִד וַיְכַבְּדוּ עָשׂוּ לוֹ בְּמוֹתוֹ כָּל יְהוּדָה וַיִּשְׁבְּי יְרוּשָׁלַם". הדיון בגמרא נפתח בשאלה, מהו הכבוד שעשו לחזקיה במותו; ועל כך היא משיבה, כי עשו לכבודו שני דברים: א. הניחו ספר תורה על מיטתו; ב. אמרו 'קיים זה מה שכתוב בזה' (דהיינו שהוא קיים את התורה). לאחר מכן מקשה הגמרא ואומרת כי גם עכשיו עושים כך לאדם גדול (ואם כן היכן בא לידי ביטוי הכבוד המיוחד שחלקו לחזקיה); והיא מתרצת כי בהלווית אדם גדול אפשר להוציא ספר תורה אך לא להניחו על קברו, ואם תרצה לומר: אפשר אף להניח את ספר התורה על קברו, אך לא לומר את המשפט: 'קיים זה מה שכתוב בזה'. אך לאחר מכן מובא בגמרא כי ר' יוחנן אמר: 'אפילו קיים אמרינן, לימד לא אמרינן', כלומר: על אדם גדול שנפטר אפשר אפילו לומר 'קיים זה מה שכתוב בזה', אך אין לומר: 'לימד זה מה שכתוב בזה' (ולכבודו של חזקיה אף אמרו שהוא 'לימד' את התורה, ראה רש"י ד"ה 'כי הוה'); ומכאן יוצא כי 'לימד עדיף מקיים' (רש"י, שם). על הבנה זו מקשה הגמרא: 'והאמר מר: גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה', ומכאן יוצא כי יש צד עדיפות למעשה, היות שהלימוד הוא בבחינת האמצעי להגיע אליו (ברוח זו מפרש רש"י: "מביא לידי מעשה – אלמא מעשה עדיף"); והיא מתרצת כי כאשר אדם לומד תורה לעצמו (למיגמרי) – המעשה עדיף, וכאשר אדם מלמד תורה לאחרים (לאגמורי) – הלימוד עדיף.

1. משמעות המושג 'מעשה'

מוסכם על הכול כי המושג 'תלמוד' מתייחס ללימוד תורה (בין אם במשמעות של ללמוד ובין אם במשמעות של ללמד). אך ביחס למושג 'מעשה' יש המפרשים כי הכוונה היא לקיום מצוות בתחום החברתי (צדקה, ביקור חולים וכיו"ב), ויש המפרשים כי הכוונה היא לקיום מצוות בכלל.

כפירוש הראשון נוקט אופנהיימר, ואלו הם דבריו: "אחת המחלוקות החשובות ביותר, שהעסיקו את החכמים במשך דורות אחדים, היתה השאלה מה עדיף – תלמוד או מעשה. פירושו של המושג 'מעשה' בהקשר זה הוא קיום מצוות בתחום החברתי, כגון צדקה, גמילות חסדים, סיוע לחתנים וכלות, ביקור חולים, קבורת המת וניחום אבלים. מובן, כי איש לא שלל את חשיבותם של התלמוד ושל המעשה כאחד... בתלמוד הירושלמי מצויה מסורת... המראה בעליל כי משמעותו של המושג 'מעשה' היא בתחום הפעילות הסוציאלית... רבי אבהו, ראש בית המדרש בקיסריה בסוף המאה השלישית, שלח את בנו ללמוד תורה בטיבריה, בבית המדרש המרכזי. משהגיע לאוזנו שהוא עוסק בקבורת מתים, הודיעו: אילו הייתי חפץ שתעסוק בקבורה... יכולתי להשאירך בקיסריה. מעשה זה משקף בבירור כיצד נתפס המושג 'מעשה' אצל חכמים"⁴.

אלון מזהה גם הוא בין 'מעשה' ל'מעשים טובים', ולדבריו: "בעיה היא, שעולה בהמשך כמה דורות אצל חכמים: מה עדיף? המעשים הטובים בציבור, או שמא תכליתו העיקרית הישירה של החכם⁵ – העסק בתורה ובתלמוד תורה ברבים"⁶.

כפירוש השני נוקטת גרנות, תוך שהיא מבקרת את הבנתו של אלון, וזו לשונה: "אלון מזהה בין 'מעשה' שבדיון לבין 'מעשים טובים', גמילות חסדים. ודאי הוא ש'מעשים טובים' כלולים ב'מעשה', אך נפלא ממני, מדוע הם זהים לו. לעניות דעתי, 'מעשה' הוא קיומה של התורה על כל מצוותיה". ובהערה מוסיפה גרנות כי "נראה, שאלון מתפתה לזיהוי בעקבות הדוגמאות המופיעות בירושלמי (פסחים וחגיגה – שם), שאכן עוסקות בגמילות חסדים"⁷.

לדעתי צודקת גרנות, ואכן במחלוקת היסודית⁸ בשאלה אם 'תלמוד גדול או מעשה גדול?' מתייחס המושג 'מעשה' לקיום מצוות בכלל (ובתוכם המצוות בתחום החברתי), ושתי ראיות מרכזיות לדבר:

⁴ אופנהיימר, 'החברה היהודית', עמ' 116.

⁵ גרנות ('ר' טרפון', עמ' 20) מקשה על אלון, בצדק, "מדוע עוסק הדיון דווקא ב'תכליתו העיקרית הישירה של החכם? האמנם אין הוא נוגע לסתם אדם מישראל?".

⁶ אלון, 'תולדות היהודים', עמ' 314.

⁷ גרנות, שם, עמ' 20 והערה 22 (ההדגשות במקור). וראה גם כהן ('תלמוד ומעשה', עמ' 80) אשר מבחין בין 'תלמוד תורה' לבין 'קיום מצוות התורה' (היינו 'מעשה').

⁸ כוונתי היא למחלוקת התנאית הנמצאת בספרי דברים [א], ואשר הובאה לאחר מכן גם בתלמוד הבבלי [ה].

(א) הדרשה של הספרי נפתחת בדברי הפסוק מדברים (ה, א): 'ולמדתם אותם, ושמרתם לעשותם'. הבאת פסוק זה, לפני המחלוקת בשאלת התלמוד והמעשה, אינה מותרת ספק כי המילה 'ולמדתם' מכוונת כלפי לימוד תורה (= 'תלמוד'), והמילה 'לעשותם' מכוונת כלפי עשיית מצוותיה (= 'מעשה').

(ב) אם המושג 'מעשה' מתייחס לגמילות חסדים (ולא לכלל המצוות) מדוע ה'מעשה' תלוי בתלמוד (לשון הספרי [א]), וכן מדוע דווקא 'התלמוד מביא לידי מעשה' (שם), שהרי אדם יכול לתת צדקה, לבקר חולה וכד' אף אם הוא כלל לא למד תורה. אולם, אם ה'מעשה' מתייחס לכלל המצוות מובן מדוע הוא 'תלוי בתלמוד', ומדוע 'התלמוד מביא לידי מעשה', שהרי אם האדם לא ילמד תורה הוא לא ידע אילו מצוות עליו לקיים או כיצד מקיימים את המצוות.

מהתלמוד הבבלי עולה גם כן כי המושג 'מעשה' מתייחס לקיום מצוות התורה, שכן נאמר בבבלי [ו] כי כיבדו את חזקיה במותו, בין היתר, על ידי האמירה: 'קיים זה מה שכתוב בזה', דהיינו שחזקיה קיים את מצוות התורה (ולא רק את מצוות גמילות חסדים!); ובסמוך לכך מובאת האמרה 'גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה', ומכאן עולה בבירור שה'מעשה' הוא קיום מצוות התורה.⁹

לאור המסקנה כי המושג 'מעשה' מתייחס ביסודו לקיום המצוות בכלל, עשויה להתעורר השאלה, מדוע הדוגמאות המובאות בירושלמי עוסקות רק בגמילות חסדים – הכנסת כלה וקבורת המת [ג]. על כך ניתן להשיב, כי נכון הוא שמצוות הכנסת כלה וקבורת המת הן 'בתחום הפעילות הסוציאלית' (כלשונו של אופנהיימר הנ"ל), אך עובדה זו אינה מחייבת את המסקנה כי המושג 'מעשה' מתייחס אך ורק למצוות מהסוג הזה. שכן אחרי הכול אם ה'מעשה' מתייחס לכלל המצוות הרי שהוא כולל בתוכו גם את המצוות החברתיות, כדוגמת אלו המובאות בירושלמי.

ראיה לכך, שגם לפי הירושלמי המושג 'מעשה' מתייחס לכלל המצוות, ניתן להביא מהמקור הבא: מחלפה שיטתיה דר' יודה: תמן הוא אמר המעשה קודם לתלמוד וכא הוא אומר הכין. סבר רבי יודה הישן תחת המיטה כישן תחת הסוכה (ירושלמי סוכה ב, א, נב ע"ד).

קטע הירושלמי מובא בהקשר לדברי המשנה (סוכה ב, א): "הישן תחת המטה בסוכה – לא יצא ידי חובתו"¹⁰. אמר רבי יהודה: נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המטה בפני הזקנים, ולא אמרו לנו דבר".

⁹ אם כי יש להעיר, כי מיד לאחר מסקנת הבבלי: "הא למיגמר, הא לאגמור" (ללמוד תורה – מעשה עדיף, ללמד תורה – לימוד עדיף, ראה לעיל הערה 3), מובאת האמרה האגדית הבאה: "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחאי, מאי דכתיב: 'אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור?' (ישעיהו לב, כ) כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים – זוכה לנחלת שני שבטים...". במידה שאמרה זו קשורה לדיון שנערך קודם לכן, בעניין התלמוד והמעשה, אזי אולי יש מקום לומר כי ה'מעשה' מתייחס בעיקר (אם כי לא רק) לגמילות חסדים.

¹⁰ היות שהמיטה 'חשובה אהל, ונמצא אהל מפסיק בינו לבין הסוכה' (ר"ע מברטנורא, על אתר).

אין זה ברור האם רבי יהודה מסכים עם התנא קמא, שאין לישון תחת המיטה בסוכה, אלא שהוא וחבריו נהגו לעשות זאת מסיבה מסוימת; או שמא הוא חולק על התנא קמא, ולדעתו הישן תחת המיטה בסוכה – יצא ידי חובתו.

הירושלמי מעלה את שתי האפשרויות: בתחילה הוא מעלה את האפשרות שרבי יהודה אינו חולק על התנא קמא, אלא שהם נהגו לישון תחת המיטה בסוכה היות שהם למדו תורה מהזקנים, ולפיכך היו פטורים ממצוות השינה בסוכה. אך לאחר מכן דוחה הירושלמי את האפשרות הזו, שהרי רבי יהודה אמר במקום אחר 'המעשה קודם לתלמוד'¹¹; ומכאן שלשיטתו אין לבטל את מצוות השינה בסוכה לטובת לימוד תורה. אי לכך, מסיק הירושלמי כי רבי יהודה חולק על תנא קמא ולדעתו הישן תחת המיטה בסוכה – יצא ידי חובתו¹².

בכל אופן, מסוגיה זו עולה מפורשות כי מצוות השינה בסוכה היא בגדר 'מעשה' – הקודם לתלמוד לדעת ר' יהודה – ומכאן ראייה ברורה לכך שגם לפי הירושלמי המושג 'מעשה' מתייחס לכלל המצוות, ולא רק לאלו שבתחום החברתי.

חשוב להדגיש, כי הדיון דלעיל נערך סביב הספרות התנאית (ספרי דברים [א]; מכילתא דרשב"י [ב]) והספרות התלמודית (ירושלמי [ג-ד]; בבלי [ה-ו]); אך בהחלט ייתכן כי בספרות הבתר תלמודית (החל מהמדרשים המאוחרים) ניתן יהיה למצוא מקורות שבהם הוסט הדיון – במכוון או שלא במכוון – משאלת היחס שבין תלמוד תורה לקיום מצוות לשאלת היחס שבין תלמוד תורה למעשים טובים. דוגמה לכך ניתן למצוא במדרש שיר השירים רבה ב, ה:

הראיני את מראיך (שיה"ש ב, יד) – זה התלמוד, 'השמיעני את קולך' (שם) – זה מעשה הטוב, וכבר נמנו פעם אחת בבית עליית ערים בלוד ואמרו מי גדול התלמוד או המעשה? ר' טרפון אומר: גדול הוא המעשה, ר' עקיבא אומר: גדול הוא התלמוד, נמנו וגמרו: גדול הוא התלמוד שמביא לידי מעשה, כי 'קולך ערבי' (שם) – זה התלמוד, 'ומר אך נאוה' (שם) – זה מעשה הטוב.

דרשה זו מובאת כבר במכילתא דרשב"י [ב], אלא שבמכילתא נאמר כך: "'הראיני את מראיך' – זה מעשה; 'השמיעני את קולך' – זה תלמוד". ניתן אפוא להבחין כי במדרש שיר השירים נוספה המילה 'הטוב' פעמיים ('מעשה הטוב'). הוספת מילה זו עשויה לצמצם את המשמעות של המושג 'מעשה' – מעשיית מצוות בכלל לעשיית מעשים טובים (גמילות חסדים).

¹¹ ירושלמי חגיגה א, ז, עו ע"ג (המקור מצוטט לעיל עמ' 393).

¹² ראה גם פני משה, על אתר.

2. שאלת התלמוד והמעשה – בין דיון תיאורטי לדיון מעשי

אלון מצמצם את הדיון בשאלת התלמוד והמעשה לדיון מעשי-הלכתי של קדימות מצווה או לימוד, וכך הוא כותב: "וכל עצמה של השאלה אינה אלא לענין מי שבא לפניו מעשה שבמצווה והריהו עסוק בתלמוד, מה נדחה מפני מה, וכמות שמפרש הירושלמי בפסחים, וכמות שמשמע מדבריו של ר' יהודה בר אילעאי בירושלמי חגיגה"¹³.

גרנות חולקת על הבנתו של אלון מהסיבות שלהלן: (א) "השאלה היא מי גדול, ולא – מי קודם"; (ב) "אם הבעיה היא של קדימות בסיטואציה מסוימת, מה עניין ההסבר – שתלמוד מביא לידי מעשה?"¹⁴; (ג) "מה מקום יש לביטוי החגיגי 'ענו כולם ואמרו' במסגרת דיון הלכתי רגיל?". לאור זאת היא כותבת: "ניסיונו של אלון להיעזר בירושלמי, כדי להוכיח את טענתו, אינו משכנע, שכן הירושלמי אינו מפרש את דיונו, הוא רק משתמש (הן בפסחים והן בחגיגה) בהשלכות מעשיות של הדיון התיאורטי. אחת ההשלכות האלה היא לענין קדימות מעשה מצווה או לימוד, כשעסוקים בלימוד"¹⁴.

על אף שניתן לדחות את שלוש הסיבות שציינה גרנות, שכן: ראשית, בירושלמי כתוב 'קודם', ולא 'גדול' (כנגד סיבה א'), ושנית, שתי האמרות – 'שתלמוד מביא לידי מעשה' ו'ענו כולם ואמרו' – כלל לא נזכרות בירושלמי (כנגד סיבות ב' ו-ג'); וממילא ייתכן כי לפי הירושלמי (בשונה מן הספרי והבבלי) אכן מדובר בדיון מעשי-הלכתי של קדימות מצווה או לימוד בסיטואציה מסוימת, כפי שכותב אלון. בכל זאת, נראה לי כי צודקת גרנות וכי הדיון בשאלת התלמוד והמעשה הנו דיון תיאורטי-פילוסופי (בשאלה מה חשוב יותר) אשר יש לו השלכות מעשיות-הלכתיות; כאשר ההשלכה **הבולטת** של הדיון היא – האם לימוד תורה נדחה מפני קיום מצווה או להיפך. שכן, גם הירושלמי אינו עוסק אך ורק בשאלה: "מי שבא לפניו מעשה שבמצווה והריהו עסוק בתלמוד, מה נדחה מפני מה" (כדברי אלון), שהרי מובא שם הסיפור על ר' אבהו ששלח את בנו ללמוד תורה בטבריה, ולאחר ששמע כי בנו עוסק בגמילות חסד, הזכיר לו את ההכרעה בלוד 'שהתלמוד קודם למעשה'. בסיפור זה אין מדובר בבחירה בין לימוד תורה לקיום מצווה בסיטואציה מסוימת (כגון הוצאת המת בעת הלימוד), אלא בבחירה בין לימוד תורה לגמילות חסד¹⁵ כדרך חיים; שאגב זוהי השלכה מעשית נוספת של הדיון התיאורטי¹⁶.

¹³ אלון, 'מחקרים', עמ' 213.

¹⁴ גרנות, 'ר' טרפון', עמ' 18-19 (ההדגשות במקור).

¹⁵ או בחירה בין לימוד תורה בלבד לבין שילוב בין לימוד תורה וגמילות חסדים. ראה ריינס, 'תורה', עמ' עה.

¹⁶ כפי שכותב למשל ספראי ('חסידים', עמ' 144): "בשאלה זו [מי גדול תלמוד או מעשה – א"נ] כרוכים גם היבטים עיוניים-מחשבתיים, הערכה דתית-פילוסופית של ערך לימוד התורה לעומת המעשה החברתי הטוב, וגם השלכות על חיי המעשה: באיזו מידה יש להתמיד ולאחוז בלימוד תורה אף על חשבון עשיית מעשה טוב, או באיזו מידה יש להתמסר לעשיית מעשים אף על חשבון העיון והלימוד בתורה".

3. שאלת ההכרעה: מי 'גדול' או 'קודם' – תלמוד או מעשה

בדיון על שאלת ההכרעה, בסוגיית התלמוד והמעשה, יש לתת את הדעת לשאלה מקדימה, והיא – האם המושג 'גדול' מציין קדימות בזמן (דהיינו מי מבין השניים קודם מבחינה כרונולוגית) או שמא עדיפות במעלה (דהיינו מי מבין השניים חשוב יותר)¹⁷. כדי לענות על שאלה זו יש צורך להתייחס לכל אחד מסוגי המקורות בנפרד:

ההכרעה במקורות התנאיים [א-ב]

גרנות כותבת, בצדק רב, כי בכל הקטע בספרי מודגשת העדפת התלמוד על פני המעשה¹⁸. זאת ניתן לראות מהקביעות הבאות: (א) "מגיד שמעשה תלוי בתלמוד, ואין תלמוד תלוי במעשה", שכן אדם יכול ללמוד תורה אך לא לקיים את מצוותיה, אך אדם שלא ילמד לא ידע אילו מצוות צריך לקיים או כיצד מקיימים את המצוות; (ב) "מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה", מכאן עולה בבירור כי התלמוד חשוב יותר מן המעשה, שכן העונש על אי-לימוד הנו רב יותר מזה שעל אי-קיום מעשה; (ג) "כשם שענש על התלמוד יותר מן המעשה, כך נתן שכר על התלמוד יותר מן המעשה", גם מכאן עולה בבירור כי התלמוד חשוב יותר, שכן השכר על לימוד תורה הנו רב יותר מזה שעל קיום מעשה; (ד) מיד לאחר ההכרעה בדיון (ענו כולם ואמרו: גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה) מובאים דברי רבי יוסי הגלילי לפיהם: "גדול תלמוד שקודם לחלה ארבעים שנה וכו'". רבי יוסי הגלילי מביא ראיה לכך שגדול תלמוד מכך שהוא קדם למצוות חלה, ולמצוות נוספות, שכן התורה ניתנה לישראל מיד בצאתם ממצרים, ואילו במצוות חלה נצטוו רק בבואם אל ארץ (ראה בספר במדבר טו, יח-כא). מכל האמור יוצא, כי פירושו של המושג 'גדול' בספרי הוא עדיף; ומשמעותה של ההכרעה – גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה – היא, ככל הנראה, שהתלמוד עדיף הן מצד ערכו העצמי והן מצד זה שהוא מביא לידי מעשה (שכן, כאמור, 'מעשה תלוי בתלמוד').

במכילתא דרשב"י גם כן ניתנת עדיפות מובהקת לתלמוד, זאת רואים בבירור מסופה של הדרשה: "...כי קולך ערב ומראך נאוה" – להודיע כמה מעלות בין תלמוד למעשה"¹⁹. המשפט האחרון קובע כי מעלתו של התלמוד גבוהה – ואולי אף בהרבה (ב'כמה מעלות)²⁰ – מזו של המעשה.

¹⁷ על שתי אפשרויות אלו ראה אצל ברונזניק, 'תלמוד', עמ' 70 ואילך.

¹⁸ גרנות, ר' טרפון, עמ' 17.

¹⁹ משפט זה הושמט – ולדעתי במכוון – במקבילה שבשיר השירים רבה ב, ה (המקור מצוטט לעיל, עמ' 397); וזאת כנראה בשל המגמה המאוחרת להשוות בין תלמוד למעשה, כפי שנראה להלן.

²⁰ השווה לדרשה שלהלן המובאת גם היא במכילתא דרשב"י (כ, ו [מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 148]): "'לאהבי' – למי שעושה לפני מאהבה. 'ולשומרי מצותי' – למי שעושה לפני מיראה. להודיעך כמה מעלות יש בין העושה מאהבה לעושה מיראה".

ההכרעה בתלמוד הירושלמי [ג-ד]

בירושלמי מחליף המושג 'קודם' את המושג 'גדול', ואולם חילוף זה אינו מחייב שינוי במשמעות, היות שהמושג 'קודם' יכול לציין קדימות בזמן (מי בא לפני מי?²¹), או קדימות בסיטואציה מסוימת (מי נדחה מפני מי?) אשר עשויה להיגזר מהשאלה העקרונית בדבר הערך של הלימוד לעומת המעשה. בתחילת הסוגיה מביא הירושלמי את דעתו של רבי יהודה בר אילעאי (בסוגיה בחגיגה), או של רבי²² (בסוגיה בפסחים), שלפיה 'המעשה קודם לתלמוד'; ולאור תפיסה זו, אמר רבי יהודה לתלמידיו כי עליהם להפסיק את לימודם לצורך הוצאת המת והכנסת כלה [ג].

כבר מכאן ברור שאין מדובר בירושלמי על קדימות בזמן, שהרי מבחינה זו מוסכם על הכול שהלימוד קודם; שכן אדם צריך ללמוד כדי לדעת מה לעשות, אך הוא לא צריך לעשות כדי לדעת מה ללמוד. רבי יהודה נותן אפוא קדימות במעלה (היינו עדיפות) למעשה על פני התלמוד, ולפיכך הוא קובע כי יש להפסיק את הלימוד לצורך עשיית המצווה.

אורבך מציין בצדק כי ודאי שלדעת רבי יהודה יש להפסיק את הלימוד אף אם יש שם מי שיעשה. ובלשונו: "ההבחנה בין 'כשאין עמו כל צרכו' לבין 'יש עמו כל צרכו'²³, ובלשון רבנין דקיסרין בין 'בשיש עמו מי שיעשה' לבין 'אם אין מי שיעשה'²⁴ – אין לראותה אלא כפשרה בין שיטת ר' יהודה ובין המנוגדת לה, וברור, שבמעשים של ר' יהודה מדובר בשהיה מי שיעשה"²⁵.

הוכחה לקיומן של שתי גישות מנוגדות מביא אורבך ממסכת שמחות יא, ז (מהד' היגר, עמ' 189-190): אין מבטלין תלמוד תורה מפני המת והכלה²⁶. אבא שאול אומר: המעשה קודם לתלמוד, וכן היה רבי יהודה עושה בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין ובאין, היה נותן עיניו בתלמידים ואמר: המעשה קודם לתלמוד.

דעתו של התנא קמא היא שאין להפסיק את לימוד התורה לצורך הוצאת המת והכנסת כלה, דהיינו שהוא סובר שהלימוד קודם למעשה. אך מנגד לדעת אבא שאול ורבי יהודה 'המעשה קודם לתלמוד', ולפיכך יש להפסיק את הלימוד לצורך קיום המצווה.

²¹ על שאלה ברוח זו ראה להלן סוף הערה 34.

²² ליברמן ('הירושלמי', עמ' 425) מפקפק בייחוס האמרה ש'המעשה קודם לתלמוד' לרבי (רבי יהודה הנשיא), זאת משום שכמעט בכל המקורות היא מיוחסת לרבי יהודה (המקורות יובאו להלן, עמ' 404). לאור זאת, הוא מסיק כי מדובר כנראה בטעות סופר (והגרסה הנכונה היא רבי יהודה).

²³ בבלי: מגילה כט, ע"א; כתובות יז, ע"א.

²⁴ ירושלמי: חגיגה א, ז, עו ע"ג; פסחים ג, ז, ל ע"ב.

²⁵ אורבך, 'חז"ל', עמ' 545 הערה 64. וראה גם ריינס, 'תורה', עמ' עא-עב והערה 39; וכן ראה להלן הערה 41.

²⁶ יש להעיר כי בברייתא שבבבלי (מגילה כט, ע"א; כתובות יז, ע"א) כתוב ש'מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה'; וכנראה שמדובר בברייתות חלוקות.

לאם כותב גם הוא כי ההכרעה של חכמי קיסריה הנה בבחינת החלטת פשרה. לדבריו, בירושלמי מובאות שתי דעות: דעת רבי יהודה לפיה 'המעשה קודם לתלמוד', ומנגד דעת רבי אבהו – בעקבות ההכרעה בלוד – ש'התלמוד קודם למעשה'; 'וחכמי קיסריה הגיעו להחלטת פשרה'²⁷: אם יש שם מי שיעשה' – התלמוד קודם (כרבי אבהו), ואם 'אין שם מי שיעשה' – המעשה קודם (כרבי יהודה). בהכרעתם של חכמי קיסריה – המייצגת למעשה את הכרעת הירושלמי – יש משום שינוי מהותי לעומת העמדה התנאית המבכרת את התלמוד, שכן הכרעה זו יוצרת **איזון** בין התלמוד למעשה. ההכרעה היא אפוא כי הקדימות של האחד על פני השני נגזרת מהנסיבות (אם יש מי שיעשה אם לאו) ולא מעצם מהותם (כלומר שהאחד חשוב מהשני ולכן יש להקדימו); ובוודאי שיש כאן נסיגה מדברי המכילתא לפיהם 'כמה מעלות בין תלמוד למעשה'.

ההכרעה בתלמוד הבבלי [ה-ו]

לכאורה נראה כי הבבלי (בקידושין מ, ע"ב) ממשיך בקו של הספרי – אשר ביכר את התלמוד – שכן הבבלי מביא את הדיון שהתקיים בלוד, ומיד לאחר מכן את הברייתא המוסרת את דברי רבי יוסי לפיהם 'גדול תלמוד', זאת מאחר שהוא קדם למספר מצוות (חלה, תרומות ומעשרות, שמיטה ויובל). אולם, עיון מדוקדק בדברי הבבלי מגלה כי רב המרחק בין עמדתו שלו לבין עמדת הספרי. הבדל זה מומחש בטבלה שלהלן:

הנושא	ספרי [א]	בבלי [ה]
מי נתלה במי	'מגיד שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה'	לא מופיע
עונש	'וכן מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה'	'וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה'
שכר	'וכשם שענש על התלמוד יותר מן המעשה, כך נתן שכר על התלמוד יותר מן המעשה'	'וכשם שדינו קודם למעשה כך, שכרו קודם למעשה' ²⁸

לפי הספרי התלמוד חשוב יותר מהמעשה, לכל הפחות בשל העובדה שהמעשה תלוי בו (ולא להיפך), ובשל עדיפות התלמוד, העונש והשכר עליו (העונש כמובן על ביטולו) מרובים יותר מזה שעל המעשה. אך מכל סוגיית הבבלי אין אף לא רמז לכך שהתלמוד עדיף על פני המעשה, אלא רק שהוא קודם **מבחינה כרונולוגית** למעשה, דהיינו קודם בזמן.

²⁷ לשונו של לאם, 'תורה', עמ' 103 הערה 19.

²⁸ רש"י (על אתר): '**וכשם שדין** – פורענות תורה קודם לדין פורענות מעשה כך שכרו אם עסק בתורה קודם לשכר מעשה'.

פירוש המאמרים – 'כשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה... וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה' – הוא אפוא שכשם שהתלמוד קודם בזמן למעשה (שאי אפשר לקיים בלי לתלמוד), כך מבחינה כרונולוגית האדם יישפט, בבית דין של מעלה, קודם כל על ביטול תורה, ורק לאחר מכן על אי-קיום מצוות; וכמו-כן, הוא יקבל שכר קודם כל על לימוד תורה, ורק לאחר מכן על קיום מצוות.

הבבלי, בשונה מהספרי, כלל אינו עוסק בשאלת גובה הגמול (כמות השכר או העונש) שיינתן בעבור התלמוד או המעשה, וממילא כל שלוש האפשרויות פתוחות²⁹, אלא הוא דן בשאלה מי קודם למי בעת מתן הדין או בעת הוצאתו לפועל; קדימות זו אינה מחייבת אפוא ריבוי בשכר או בעונש. הבאת דברי רבי יוסי, במסגרת הקשר זה, גם כן אין בה כדי להצביע על עליונות התלמוד, היות שגם כאן ניתן לפרש כי התלמוד גדול מתוקף קדימותו בזמן בלבד. לאמור: כשם שהתלמוד קודם לחלה ארבעים שנה וכו', כך הוא קודם – מבחינה כרונולוגית – למעשה.

מהכרעת הדיון המובאת גם בבבלי – 'תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה' – עולה לכאורה כי התלמוד עדיף. ואולם, הכרעה זו יכולה להתפרש בשני אופנים, ועל כן יש לדון בה על פי ההקשר. האפשרות האחת היא לומר, שהתלמוד עדיף מהמעשה, שהרי "המעשה מותנה בלימוד, ולכן הלימוד בעצם מהותו חשוב יותר מן המעשה"³⁰. באפשרות זו מודגשת הרישא של ההכרעה 'תלמוד גדול'. קרוב לוודאי כי כך מבין הספרי את ההכרעה בלוד, שכן מספר שורות לפני הבאת הדיון מובאת שם האמרה: 'מגיד שמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה'. לאמרה זו אין כל זכר בבבלי (אף שכל יתר האמרות של הספרי נמצאות גם בבבלי בשינויים "קלים"), ולדעתי אי-הופעתה אינו מקרי. האפשרות השנייה היא לומר, שהמעשה עדיף מהתלמוד, שכן התלמוד הוא בעצם האמצעי להשגת תכלית אחרת – המעשה, ומכאן יוצא כי בסופו של דבר המעשה גדול, שהרי הוא התכלית, והלימוד אך אמצעי לו³¹. באפשרות זו מודגשת הסיפא של ההכרעה 'שהתלמוד מביא לידי מעשה'. אולם, שתי האפשרויות הנ"ל אינן בהכרח מוציאות זו את זו, מאחר שניתן להציע 'פשרה', ולומר: כי מצד הקדימות בזמן – התלמוד גדול, שהרי בזכותו ניתן לדעת מה ואיך צריך לעשות; ואילו מצד העדיפות במעלה – המעשה גדול, שהרי סוף כל סוף הוא תכליתו של הלימוד³². בדרך זו נוצר איזון בין תלמוד למעשה, שכן הלימוד עדיף מצד קדימותו הכרונולוגית והמעשה עדיף מצד מעלתו.

²⁹ (א) על התלמוד יינתן שכר / עונש רב יותר; (ב) גמול זהה; (ג) על המעשה יינתן שכר / עונש רב יותר.

³⁰ לשונו של לאם, 'תורה', עמ' 103 (ההדגשה אינה במקור).

³¹ ראה גם לאם, שם, עמ' 102.

³² השווה גרנות, 'יר' טרפון', עמ' 14.

דומה כי זוהי בדיוק הכרעתו של הבבלי, שכן הסוגיה בקידושין נסובה סביב קדימותו הכרונולוגית של התלמוד (ולא סביב עליונותו כבספרי), ומבחינה זו התלמוד גדול: "שקדם לחלה ארבעים שנה... וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה... דאמר רב המנונא: אין תחילת דינו [ולא עיקר דינו – א"נ] של אדם אלא על דברי תורה... וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה" [ה]. ומהסוגיה בבא קמא עולה כי מצד החשיבות המעשה גדול, אם כי לימוד תורה לאחרים חשוב יותר מן המעשה: "הא למיגמר, הא לאגמורי" [ו]. כלומר: ללמוד – מעשה עדיף; ללמד – לימוד עדיף³³. הכרעה זו יוצרת למעשה פשרה בין תלמוד למעשה בשני מישורים: (א) זמן מול ערך: התלמוד גדול מצד קדימותו, והמעשה – מצד ערכו³⁴; (ב) לומד לעומת מלמד: המעשה חשוב יותר מלימוד עצמי, וחשוב פחות מלימוד לאחרים (לומד > מעשה > מלמד).

לסיכום, במקורות התנאיים (=הספרי והמכילתא) ניתנת עדיפות לתלמוד על פני המעשה. אך בשני התלמודים קיימת מגמה לאזן בין התלמוד למעשה³⁵, תוך הענקת יתרון לכל אחד מהם בנסיבות מסוימות (בירושלמי) או במישורים מסוימים (בבבלי). הפשרה בירושלמי היא בין יש שם מי שיעשה (התלמוד קודם) ל'אין שם מי שיעשה' (המעשה קודם); והפשרה בבבלי היא בין קדימות בזמן (תלמוד גדול) לעדיפות במעלה (מעשה גדול), וכן בין הלומד תורה (מעשה גדול) למלמד תורה (תלמוד גדול).

³³ ראה לעיל הערה 3; וכן ראה את דברי לאס (שם, עמ' 102 הערה 18): "תשובת הגמרא: 'ל"ק הא למיגמר הא לאגמורי', באה לומר, כי מעשה גדול מתלמוד כשמדובר בלימוד גרידא, אך תלמוד במובן של הוראה עדיף ממעשה".

³⁴ פשרה זו מצויה גם בפירוש המאירי לאבות א, יז: "'ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה'... אמר שהמעשה עיקר, ומה שאמרו תלמוד גדול, רצו בו מפני שהוא קודם, והוא שפירשו הטעם דתלמוד מביא לידי מעשה". ברוח זו כותב גם ריינס ('תורה', עמ' סט הערה 22): "ההכרעה נאמרה באופן כללי, שאפשר לתפוס אותה כפשרה שהלימוד קודם, אבל המעשה צריך להיות התכלית. והשווה בתוספות (קידושין, שם, ד"ה 'תלמוד') בשם יש אומרים שאדם שלא למד ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה אומרים לו למוד תחילה, אבל אדם שלמד כבר המעשה טוב מהלימוד".

³⁵ השווה בין מסקנה זו למסקנה אליה הגעתי בסוגיית הכוונה והמעשה (ראה בסיכום, בעיקר עמ' 374).

ג. גישות שונות בקרב החכמים

על אף שהמחלוקת בין רבי עקיבא לרבי טרפון הוכרעה – או הוכרעה לכאורה – לטובת רבי עקיבא, במסיבה בלוד, ניתן להבחין כי בקרב החכמים יש שהלכו בשיטת רבי עקיבא והעדיפו את התלמוד, ויש שהלכו בשיטת רבי טרפון והעדיפו את המעשה.³⁶

1. גישתם של ר' טרפון ותלמידו ר' יהודה בן אילעאי – מעשה גדול

החכם הבולט ביותר שהעניק עדיפות ברורה למעשה הוא רבי יהודה בר אילעאי,³⁷ תלמידו המובהק של רבי טרפון.³⁸ זאת רואים, למשל, משלושת המקורות הבאים:

1. ירושלמי, חגיגה א, ז, עו ע"ג: "ר' יהודה כשהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין, היה נותן עיניו בתלמידים ואומר: המעשה קודם לתלמוד"³⁹.

2. בבלי כתובות ז, ע"א: "אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ואומר: כלה נאה וחסודה... תנו רבנן: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה; במה דברים אמורים – כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו – אין מבטלין"⁴⁰.

3. אבות דרבי נתן נו"א, ד (מהד' שכטר, עמ' 19): "מעשה ברבי יהודה בר אלעאי שהיה יושב ושונה לתלמידיו ועברה כלה ואחזו בידו כדי צרכו"⁴¹ והיה משנין בה⁴² עד שעברה הכלה מלפניו: שוב מעשה ברבי יהודה בר אלעאי שהיה יושב ושונה לתלמידיו ועברה כלה לפניו. אמר [להם] מהו זה. אמרו לו כלה שעברה. אמר להם בני עמדו והתעסקו בכלה שכן מצינו בהקב"ה שנתעסק בכלה שנאמר 'ויבן ה' אלהים את הצלעי' (בראשית ב, כב) הוא נתעסק בכלה אנו על אחת כמה וכמה"⁴³.

³⁶ אופנהיימר, 'החברה היהודית', עמ' 116.

³⁷ ראה גם: אופנהיימר, שם, עמ' 117; ריינס, 'תורה', עמ' עא-עב; אורבך, 'חז"ל', עמ' 545 והערה 64.

³⁸ ראה למשל: היימאן, 'תולדות', ב, עמ' 534; בכר, 'אגדות', ב, א, עמ' 132; אפשטיין, 'מבואות', עמ' 106. לענייננו חשובה קביעתו של אפשטיין לפיה "אע"פ שר' יהודה היה גם תלמידו של ר"ע קיבל בעיקרו תורת אביו ר' אילעאי, תלמידו של ר' אליעזר, והיה תלמיד מובהק של ר' טרפון".

³⁹ ראה גם: ירושלמי סוכה ב, א, נב ע"ד (המקור מובא בעמ' 396); שמחות (היגר) יא, ז (המקור מובא בעמ' 400).

⁴⁰ וראה בסעיף הקודם (עמ' 400) את דברי אורבך לפיהם ברור כי לדעת רבי יהודה יש להפסיק את הלימוד אף בשעה שיש עמו כל צרכו, וכי הבחנת הגמרא אינה אלא פשרה בין שיטת ר' יהודה לבין זו המנוגדת לה. וראה גם בהערה הבאה.

⁴¹ כהן ('תלמוד ומעשה', עמ' 84 הערה 21) כותב כי פירושו של הביטוי 'ואחזו בידו כדי צרכו' הוא שרבי יהודה הפסיק (או הורה להפסיק) את הלימוד "כדי להתעסק בכלה גם כשהיה בידו כדי צרכו".

⁴² שכטר (שם הערה טז) מפרש, בעקבות מדרש הגדול, שר' יהודה היה 'משענן (פי' מנופף) בשרביט של הדס.

⁴³ מקבילה באבות דרבי נתן נו"ב, ח (מהד' שכטר, עמ' 22).

משני המקורות האחרונים (=בבלי ואבות דרבי נתן) ניתן ללמוד, כי לא זו בלבד שרבי יהודה הורה לתלמידיו כי עליהם להפסיק את לימודם לצורך עשיית מעשי חסד, אלא שאף הוא עצמו היה מבטל את לימודו 'להוצאת המת ולהכנסת כלה', ואגב כך הוא גם היה 'מרקד לפני הכלה' ומשמח אותה. במסכת אבות דרבי נתן (נו"א, מא [מהדי' שכטר, עמ' 133]) מסופר כי גם רבי טרפון, רבו, היה מפסיק את לימודו לצורך עשיית חסד עם כלה:

מעשה ברבי טרפון שישב ושנה לתלמידים, ועברה כלה לפניו, צוה עליה והכניסה בתוך ביתו, ואמר לאמו ולאשתו: רחצוה, וסכוה, וקשטוה, ורקדו לפניה, עד שתלך לבית בעלה.

סביר להניח, כי רבי יהודה שביכר את המעשה הושפע הן מדעתו של רבי טרפון שגרס 'מעשה גדולי', והן ממעשיו כדוגמת אלו המתוארים כאן⁴⁴.

מספר חוקרים כותבים כי ה"חסידים ואנשי מעשה"⁴⁵ העדיפו באופן מובהק את המעשה, ובייחוד את קיומן של המצוות שיש בהן משום גמילות חסדים⁴⁶; וכפי שכותב למשל ספראי: "החסידים אינם מתחבטים בבעיית היחס שבין תלמוד ומעשה. הם 'אנשי מעשה', המדגישים את המעשה, את חשיבותו ואת הדרישה לריבוי המעשה על פני הלימוד"⁴⁷.

בהקשר זה כדאי לציין את קביעתו של פרנקל לפיה רבי יהודה בר אילעאי "נשתבח בחסידות"⁴⁸ – קביעה שעשויה להיתמך בכך שהעדיף את המעשה – וכראיה לדבריו מביא פרנקל את המקור הבא: כל היכא דאמרינן [=כל מקום שנאמר] מעשה בחסיד אחד, או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי (בבלי בבא קמא קג, ע"ב).

⁴⁴ ראה גם את דברי ריינס ('תורה', עמ' עב): "ר' יהודה בן אלעאי היה תלמידו של ר' טרפון והוא נמשך אחר דעת רבו, שהמעשה קודם לתלמוד, וסבר שיש לחנך את התלמידים למעשים טובים, כדי שידעו שלא המדרש עיקר אלא המעשה. הוא נתכוון בדבריו לדחות את הדעה שכנגד, שתלמוד קודם למעשה".

⁴⁵ משנה סוכה ה, ד; תוספתא (ליברמן) סוכה ד, ב; בבלי סוכה נג, ע"א. ספראי ('חסידים', עמ' 145) מציין "שהחסידים הם אנשי המעשה".

⁴⁶ ראה: ספראי, שם, עמ' 144-154; אופנהיימר, 'החברה היהודית', עמ' 117; בן-שלום, 'חסידות', עמ' 308. ⁴⁷ שם, עמ' 145.

⁴⁸ פרנקל, 'דרכי המשנה', עמ' 173. וראה גם בן-שלום, שם, עמ' 374-376.

2. גישתם של ר' עקיבא ותלמידו ר' שמעון בן יוחאי – תלמוד גדול

מעניין לראות, כי גם בסוגיית התלמוד והמעשה – כמו בסוגיית הכוונה והמעשה⁴⁹ – בר הפלוגתא העיקרי של רבי יהודה בר אילעאי הוא רבי שמעון בר יוחאי. החוקרים והפרשנים תמימי דעים בכך שרשב"י, תלמידו המובהק של רבי עקיבא⁵⁰, העניק עדיפות ברורה לתלמוד⁵¹; זאת מוכיחים הם בייחוד מן הסיפור המובא באבות דרבי נתן נו"א, מא (מהד' שכטר, עמ' 130):

הוי עמל בדברי תורה ואל תתעסק בדברי בטלה. מעשה ברבי שמעון בן יוחאי שהיה מבקר את החולים ומצא אדם אחד שתפוח ומוטל בחולי מעים ואומר גידופין לפני הקדוש ברוך הוא. אמר לו: ריקה היה לך שתבקש רחמים על עצמך ואתה אומר גידופין. אמר לו: הקדוש ברוך הוא יסלקנו ממני ויניחנו עליך. אמר [=רשב"י] יפה עשה לי הקב"ה שהנחתי דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים⁵².

על אף שתגובתו של רשב"י באה בעקבות דברי הנאצה של החולה, מדבריו עולה כי ביקור חולים הוא בבחינת 'דברים בטלים' ביחס לתלמוד תורה⁵³.

לימוד התורה תפס מקום מרכזי באורח חייו ובמשנתו של רשב"י⁵⁴, בכך הלך הוא בדרכו של רבי עקיבא, רבו, שהכריע לטובת התלמוד. ברם, לדעת אורבך גישתו של רשב"י הייתה קיצונית הרבה יותר מזו של רבו, ולדבריו: "ייתכן שתגובתו של רשב"י נגרמה על ידי קללת החולה, אבל עצם ניסוחם של הדברים מעיד, שרשב"י תפס 'תלמוד תורה כנגד כולם' כפשוטו. בוודאי הרחיק לכת הרבה מדעת ר' עקיבא רבו. אמנם הוא שהכריע את הכף בבית נתזה בלוד, בשאלה 'מה גדול? תלמוד

⁴⁹ ראה במבוא עמ' 38-39.

⁵⁰ ראה למשל: היימאן, 'תולדות', ג, עמ' 1179; בכר, 'אגדות', ב, א, עמ' 45; אפשטיין, 'מבואות', עמ' 148.
⁵¹ ראה: גינצבורג, 'ירושלמי', א, עמ' 130; אורבך, 'חז"ל', עמ' 543; אופנהיימר, 'החברה היהודית', עמ' 117; ספראי, 'חסידים', עמ' 154; ריינס, 'תורה', עמ' פ ואילך; לאם, 'תורה', עמ' 121-122; בר, 'רשב"י', עמ' 264 ואילך; כהן, 'תלמוד ומעשה', עמ' 86 הערה 28.

⁵² שכטר הגיה על-פי כתב יד אחד: "יפה עשה לך הקב"ה שהנחת דברי תורה והיית מתעסק בדברים בטלים", זאת משום שלדבריו "אין סברא לומר שיקרא לביקור חולים דברים בטלים" (ראה במהדורתו, שם, הערה ב). אך כבר העיר אורבך ('חז"ל', עמ' 543 הערה 58) כי "ברור, שאין זאת אלא הגהה אפולוגטית, שכן אין בה כדי לשמש דוגמה למאמר [המובא לפני הסיפור – א"נ] 'הוי עמל בדברי תורה, ואל תתעסק בדברי בטלה'". על כך שיש לגרוס 'יפה עשה לי הקב"ה שהנחתי' (ולא 'יפה עשה לך הקב"ה שהנחתי') ראה גם בהערה הבאה; וכן ראה את דברי לאם במהדורה האנגלית של ספרו ('תורה לשמה', עמ' 185 הערה 117)..

⁵³ כפי שכותב גינצבורג (שם): "ובאבות דר"נ פמ"א, מסופר עליו שפעם אחת ביקר חולים וחולה אחד קללו וצדק עליו הדין באמרו: יפה עשה לי הקב"ה שהנחתי (כך היא הגרסא המדויקת ולא כמו שהגיה רש"י שעכטער) דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים. ובודאי יש כאן הפלגה גדולה לתאר ביקור חולים שהיא מצוה מן התורה בלשון זו, אלא שביחס לתלמוד תורה אפילו מצוה גדולה כביקור חולים כדברים בטלים הם בעיניו".
⁵⁴ על חשיבותה של התורה בעיני רשב"י, ראה למשל: בכר, 'אגדות', ב, א, עמ' 56-58; בר, שם, עמ' 241 ואילך.

גדול, או מעשה גדול? ואמר: לימוד גדול, אבל אלה שנענו אחריו 'תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה' עמדו על נימוקו, ועל כך יורה המעשה הבא: 'מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר' עקיבא שחלה, לא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס ר' עקיבא לבקרו, ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו חיה, א"ל: רבי, החייתני! יצא ר' עקיבא ודרש: כל מי שאין מבקר חולים – כאילו שופך דמים' (נדרים מ, ע"א)⁵⁵. ריינס, לאם וכהן כותבים כי המחלוקת בשאלה האם יש להפסיק את לימוד התורה לצורך קריאת שמע או תפילה⁵⁶ נוגעת גם היא לסוגיית התלמוד והמעשה. לדבריהם, רשב"י סבור כי אין להפסיק את הלימוד אף לצורך קריאת שמע⁵⁷ (וכל שכן לצורך תפילה), היות שלדידו התלמוד קודם למעשה, ובכלל זה למצוות ק"ש ותפילה⁵⁸.

3. מחלוקות נוספות שעשויות לנבוע מהבדלי הגישות בין ר' יהודה לרשב"י

בר כותב כי הבדל הגישות בין רבי יהודה לרשב"י, בסוגיית התלמוד והמעשה, ניכר גם ממחלוקתם בעניין מחלת האסכרה:

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היה שם רבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי ורבי שמעון. נשאלה שאלה זו בפניהם: מכה זו מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה? נענה רבי יהודה ברבי אלעאי ראש המדברים בכל מקום ואמר: אף על פי שכליות יועצות, ולב מבין, ולשון מחדת – פה גומר... נענה רבי שמעון ואמר: בעון ביטול תורה (בבלי שבת לג, ע"ב). לדעת רבי יהודה מחלת האסכרה באה כעונש על לשון הרע; המחלה מתחילה במעיים ומסתיימת בפה לפי 'שהלב מבין לספר לשון הרע' והדיבור 'יוצא מן הגרון' (על-פי רש"י, שם, ד"ה 'פה גומר'). לעומת זאת, לדעת רשב"י המחלה באה כעונש על ביטול תורה. רבי יהודה סבור כי לשון הרע, הפוגעת באחר, הנה מעשה חמור המצדיק את המחלה הקשה, בעוד שלדעתו של רשב"י ביטול תורה הוא המעשה החמור המצדיק את המחלה הקשה. לדברי בר הדין בעניין מחלת האסכרה מבליט את "חילוקי הדעות בין רשב"י לר' יהודה בסוגיית תלמוד או מעשה, כי ר' יהודה מוצג במקורותינו כחסיד מובהק של המעשה, לעומת רשב"י שהעדיף את התלמוד"⁵⁹.

⁵⁵ אורבך, 'חז"לי, עמ' 543.

⁵⁶ בנושא זה יש שלוש דעות (ראה: משנה שבת א, ב; ירושלמי ברכות א, ב, ג ע"ב; בבלי שבת יא, ע"א): (א) אין להפסיק את הלימוד אף לצורך ק"ש (וכל שכן לצורך תפילה); (ב) יש להפסיק את הלימוד לצורך ק"ש, שהיא מצווה מן התורה, אך לא לצורך תפילה; (ג) יש להפסיק את הלימוד אף לצורך תפילה (וכל שכן לצורך ק"ש).
⁵⁷ כך נאמר בירושלמי (ברכות א, ב, ג ע"ב; שבת א, ב, ג ע"א): "רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין".

⁵⁸ ריינס, 'תורה', עמ' פ-פא, פז; לאם, 'תורה', עמ' 121; כהן, 'תלמוד ומעשה', עמ' 86 הערה 28.

⁵⁹ בר, 'רשב"י', עמ' 264.

בר סבור כי ההבדל בין גישותיהם של רבי יהודה ורשב"י עולה גם מהסיפור הבא :

ההוא דאמר לה לדביתהו [=אותו אדם שאמר לאשתו] קונם שאי את נהנית לי עד שתטעימי תבשילך לרבי יהודה ולר"ש, ר' יהודה טעים [=טעם], אמר : קל וחומר, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו – אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים המאררים בספק, ואני – על אחת כמה וכמה ; ר"ש לא טעים, אמר : ימותו כל בני אלמנה ואל יזוז שמעון ממקומו⁶⁰, ועוד, כי היכי דלא לתרגלי למינדר [=כדי שלא יתרגלו לנדור נדרים]. (בבלי נדרים סו, ע"ב). ומסביר בר : "רשב"י העדיף את כבודו שלו, כמי שמייצג את שכבת תלמידי החכמים, כלומר העמיד את התורה ולומדיה כבעלי חשיבות עליונה, לעומת ר' יהודה שהיה מוכן למחול על כבודו כדי לעשות שלום בין אשה לבעלה, ובכך העדיף את המעשה"⁶¹.

4. האם בשאלת התלמוד והמעשה נחלקו גם הבתים ?

במספר חיבורים נעשו ניסיונות להרחיב את המחלוקת בעניין התלמוד והמעשה ממחלוקת בין מספר מצומצם של תנאים למחלוקת בין שני הבתים (או בין הלל ושמאי עצמם)⁶². פינקלשטיין טוען כי בית שמאי (ובתוכם ר' טרפון) העדיפו את המעשה, ואילו בית הלל (ובתוכם ר' עקיבא) העדיפו את התלמוד⁶³. ראה מרכזית לדבריו מביא הוא משתי אמרות באבות – האחת של שמאי עצמו : "עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה"⁶⁴ (אבות א, טו), והשנייה של רבן שמעון בן גמליאל (המזוהה לדידו עם בית שמאי) : "ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה" (שם א, יז).

⁶⁰ ממקומו | מינכן 95, ותיקן 110 ומוסקבה-גינזבורג 1134 : מכבודו

⁶¹ בר, שם, עמ' 277. בהערה על אתר מוסיף בר כי בשעה שרבי יהודה נתן עיניו בתלמידיו היה זה כדי שיתעסקו ב"מעשה" – בהוצאת המת ובהכנסת כלה (ראה בירושלמי המצוטט בעמ' 393), ואילו בשעה שרשב"י נתן עיניו באנשים (ראה בבלי שבת לד, ע"א) היה זה כדי להמיתם בשל פגיעתם בכבוד התורה ובתלמידי החכמים.

⁶² גולדין ('אדר"ן', עמ' 98 ואילך) אף טוען כי בשאלת התלמוד והמעשה חלוקים שני הנוסחאות של אבות דרבי נתן, כאשר נוסח א' מעמיד כעיקר את לימוד התורה בעוד נוסח ב' מדגיש דווקא את המעשים הטובים. כהן ('תלמוד ומעשה', עמ' 79 ואילך) מבקר את גולדין תוך שהוא מגיע למסקנה הפוכה ולפיה דווקא נוסח א' הוא המעמיד כעיקר את המעשה בעוד נוסח ב' מעמיד כעיקר את לימוד התורה (ראה שם, בעיקר בעמ' 86). בסופו של דבר לשתי התזות – בדבר ההבדל, לכאורה, בין נו"א לנו"ב – אין בסיס של ממש להישען עליו, שכן גם כאשר מזהים מאמר המעלה על נס את ערך הלימוד או המעשה – אין כל הכרח להסיק מכך שבעל המאמר (או שהעורך אשר החליט לשבץ את המאמר) מבכר את הלימוד על המעשה או להיפך. ראה גם להלן עמ' 410.

⁶³ פינקלשטיין, 'מדרש', עמ' 42-43; פינקלשטיין, 'ר' עקיבא', עמ' 49, 259-260; הני"ל, 'הפרושים', עמ' 96-97.

⁶⁴ ביסוד רעיון זה הקדימו דון יצחק אברבנאל בפירושו לאבות (נחלת אבות, על אתר) : "לפי שהלל עשה עיקר האדם בתלמוד התורה, כאילו המדרש הוא העיקר, אמר שמאי שאינו כן שהמעשה עיקר, ולזה אמר 'עשה תורתך קבע' שיקבע עתים לתורתו, אבל ההגייה תהיה מעט, ומעשה המצוות יהיה הרבה. ועל זה אמר 'אמור מעט ועשה הרבה' כי אמור הוא לשון נופל על התלמוד, כאילו יאמר למוד והגות מעט והמעשה יהיה הרבה. ולזה עצמו אמר 'עשה תורתך קבע', ולא אמר למוד תורתך קבע, להעיר שיהיה העיקר במעשה ולא בלימוד".

אלון, כהן וגרנות ביקרו בצדק את התזה הני"ל.⁶⁵ באשר לרישא של אמרת שמאי (עשה תורתך קבעי) כותב כהן כי: "בספרות חז"ל המונח 'קבעי בניגוד ל'עראי' מופיע או כתואר השם או כתואר הפועל והוראתו מצביעה תמיד על תדירות, המשכיות וחוסר כל הגבלה. בשום פנים ואופן לא פעולה הנעשית בקיצור נמרץ".⁶⁶ מכאן, שהאמרה 'עשה תורתך קבעי עשויה, אם כבר, להצביע על עליונות התלמוד. ובאשר להמשך האמרה של שמאי (אמור מעט ועשה הרבה) כותב כהן: "הפועל 'אמרי' איננו נופל על התלמוד ומשמעותו אינה נרדפת ל'דרש', אלא פשוט לפועל 'דבר', 'בטא'. בביטוי שלפנינו נוכל לזהות ללא כל קושי את הפועל 'אמרי' עם 'להבטיח'. כך הבינוהו דרך אגב שתי הנוסחאות דאדר"נ באומרם שהצדיקים כדוגמת אברהם אבינו, אומרים מעט ועושים הרבה אבל רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים".⁶⁷

כהן עצמו מחזיק בתזה הפוכה, ביחס להלל ושמאי, ולדבריו: "המעייין היטב במקורות חז"ל סופו להגיע למסקנה הפוכה מזו, הלל 'הוותרן' הוא התובע את עליונות המעשה, ואילו שמאי הידוע בקפדנותו הן ביחס לקבלת גרים לחיק היהדות והן בקבלת התלמידים לבית המדרש הוא הדוגל בעליונות התלמוד על המעשה".⁶⁸

מיותר לציין, כי טענה זו רעועה גם היא, וכי הקשר בין קפדנות או וותרנות (ביחס לקבלת גרים או תלמידים לבית המדרש) לבין עליונות התלמוד או המעשה (בהתאמה) – אינו מחויב כלל ועיקר.⁶⁹

באשר לאמרתו של רבן שמעון בן גמליאל (ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה) כותבת גרנות: "כאן [בשונה מאמרתו הני"ל של שמאי – א"נ] יכול פינקלשטיין למצוא 'תנא דמסייע' לדעתו בפרשנים שונים – ראשונים (כגון, רש"י)⁷⁰ כאחרונים (אלבק) – הקושרים כמוהו את מאמרו של רשב"ג: 'ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה' לשאלת תלמוד ומעשה. אולם כל המפרשים כך את המאמר

⁶⁵ אלון, 'תולדות היהודים', עמ' 220; כהן, 'תלמוד ומעשה', עמ' 89 ואילך; גרנות, 'ר' טרפון', עמ' 24-26.
⁶⁶ כהן (שם, עמ' 92) מציין, בין היתר, את המקורות הבאים: "דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי..." (בבלי ברכות לה, ע"ב); "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי" (משנה סוכה ב, ט).
⁶⁷ שם. ברוח זו כותב גם אלון (שם): "אין צריך לומר, ששמאי לא כיון כלל לשאלת המעשה והתלמוד, אלא מדבר באמירת דברים להבטחת מעשים שאינם מתקיימים".
⁶⁸ שם, עמ' 93.

⁶⁹ כהן התעלם למשל משתי אמרות של הלל באבות המצביעות על ערך הלימוד (גם אם לא בהשוואה למעשה): אבות א, יג: "דלא יליף – קטלא חייב" [=מי שאינו לומד – חייב מיתה]; אבות ב, ה: "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד". ביחס לאמרה זו כותב ספראי ('חסידים', עמ' 152): "ישנה כאן קביעה ואולי אף התרסה נגד חסידים ויראי החטא הסבורים שהם יכולים להיות יראי חטא ולעסוק במעשי חסידות מבלי לעסוק תדיר בתורה"; ובהמשך (עמ' 154) כותב הוא: "כללו של דבר: כבר בימי הלל עולה המתיחות בין החסידים שהדגישו את המעשה ובין החכם המתריס כנגדם, ואומר שאין הבור יכול להיות ירא חטא ולא עם הארץ חסיד".

⁷⁰ וראה לעיל, בהערה 34, כי גם המאירי קושר בין אמרה זו לבין שאלת התלמוד והמעשה.

מתעלמים מהקשרו: הציטוט לעיל הוא החלק האמצעי במאמרו המשולש של רשב"ג; מאמר אשר הן חלקו הראשון והן השלישי משבחים את הצמצום בדיבור⁷¹. אין זה סביר, שדווקא החלק האמצעי יחרוג ממסגרת זו, ויעבור לדון בבעיה שונה לגמרי של תלמוד ומעשה. לפיכך, עדיפים בעיני פירושיהם של הרמב"ם ושל רבינו יונה, שעליהם, כנראה, מסתמך גם אלון באמרו: "ורבן שמעון בן גמליאל אף הוא לא נזקק כאן לשאלה 'תלמוד גדול או מעשה גדול', אלא מדבר באדם יחידי שדורש לעצמו ולאחרים ואינו מקיים מה שלמד"⁷². אולם גם אם צודק פינקלשטיין בהסברו לדברי רשב"ג – האמנם ברור הדבר, שהאחרון שייך לבית שמאי?⁷³

בסופו של דבר חשוב להדגיש שני דברים: ראשית, אף אם יש קשר בין רבי טרפון ורבי יהודה לשיטת בית שמאי⁷⁴, ובין רבי עקיבא ורבי שמעון לשיטת בית הלל, אין הכרח לומר כי מחלוקתם בשאלת התלמוד והמעשה הנה המשך למחלוקת קדומה יותר בין שני הבתים⁷⁵. שנית, אף אם מזהים מאמר המעלה על נס את ערך הלימוד או את ערך המעשה, אין זה מחייב כי בעל המאמר העדיף את התלמוד על פני המעשה או להיפך; שכן, ככלות הכול, כולם מסכימים שיש חשיבות הן לתלמוד והן למעשה.

לסיכום, בשאלה האם תלמוד גדול או מעשה גדול, נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא (דור שני-שלישי של התנאים) כמפורש כבר בספרי: "אמר ר' טרפון: גדול מעשה. ר' עקיבא אומר: גדול תלמוד"; וככל הנראה נחלקו בה גם רבי יהודה בר אילעאי ורבי שמעון בר יוחאי (דור רביעי של התנאים). מתקבל על הדעת כי רבי יהודה בהעדיפו את המעשה הושפע מרבי טרפון רבו המובהק שגרס 'גדול מעשה', ומנגד רשב"י בהעדיפו את התלמוד הושפע מרבי עקיבא רבו המובהק שגרס 'גדול תלמוד'⁷⁶. ההכרעה בלוד – 'גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה' – לא הובילה לקונצנזוס בקרב החכמים: יש שהלכו בשיטת ר' עקיבא והעדיפו את התלמוד, ויש שהלכו בשיטת ר' טרפון והעדיפו את המעשה. אלו ואלו יכולים היו להיתלות בהכרעה בלוד, אשר עשויה להשתמע לשתי פנים: מחד גיסא, נאמר במפורש כי 'גדול תלמוד'; ומאידך גיסא, ניתן להבין כי המעשה גדול, שכן הלימוד אינו אלא אמצעי להגיע על ידו 'לידי מעשה'. כך יוצא כי בסופו של דבר "ההכרעה" בלוד נתנה מקום לשתי השיטות.

⁷¹ אבות א, יז: "שמעון בנו אומר: כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, וכל המרבה דברים מביא חטא".

⁷² אלון, 'תולדות היהודים', עמ' 220.

⁷³ גרנות, 'ר' טרפון', עמ' 25.

⁷⁴ ראה בעניין זה במבוא עמ' 40 והערות 200-201.

⁷⁵ השווה גרנות, שם, עמ' 26.

⁷⁶ אגב, לא מן הנמנע כי גם בסוגיית הכוונה והמעשה הושפעו ר' יהודה ורשב"י מרבותיהם, כלומר: ייתכן כי ר' יהודה אשר הדגיש את המעשה הלך בעקבות ר' טרפון (ראה משנה עירובין ד, ד; המקור נדון לעיל עמ' 369), ורשב"י אשר הדגיש את הכוונה הלך בעקבות ר' עקיבא (ראה בבלי בבא קמא קיג, ע"א; המקור נדון לעיל עמ' 19).

ביבליוגרפיה

א. ספרי עזר ומאגרי מידע¹

- <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud> . אוצר כתבי יד תלמודיים (האוניברסיטה העברית).
- <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim> . אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית (אוניברסיטת בר-אילן).
- אנציקלופדיה העברית : כללית, יהודית וארצישראלית, ירושלים תש"ט-תשמ"א.
- אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, בעריכת מ' מרגליות (מהד' מחודשת), תל אביב תשס"א.
- <http://plato.stanford.edu> . אנציקלופדיה לפילוסופיה של סטנפורד (SEP).
- אנציקלופדיה מקראית : אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, ירושלים תש"י-תשמ"ט.
- דקדוקי סופרים, ר"ג רבינוביץ, ניו יורק-ירושלים-ברוקלין תש"ד.
- מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי (מכון ליברמן).
- מלון אבן שושן (מחודש ומעודכן לשנות האלפים), א' אבן שושן, תל אביב תשס"ג.
- מלון עברי (מהדורה שלישית), י' גור (גרזובסקי), תל אביב תש"ו.
- סינופסיס לתלמוד הירושלמי, בהשתתפות ג' ריג ובסיועם של א' ענגל [ואחרים], טובינגן תשנ"א.
- תקליטור פרויקט השו"ת גרסה 15 פלוס (כולל אנציקלופדיה תלמודית), אוניברסיטת בר-אילן.

ב. מקורות

1. ספרות חז"ל²

- משנה (עם מפרשים), מהדורת וילנא.
- משניות מבוארות (בידי פ' קהתל), ירושלים תשס"ד.
- כתבי יד של המשנה :
- קאופמן, מהד' צילום, ירושלים תשכ"ח.
- פארמה, דה-רוסי 138, מהד' צילום, ירושלים תש"ל.
- קמברידג', הוצאת ו"ה לו, קמברידג' 1883.
- פריס, מהד' צילום, ירושלים תש"ג.
- תימן (סדר מועד עם פירוש הרמב"ם בערבית), הוצאת י"ל נחום, מהד' צילום, חולון תשל"ו.
- ירושלים 1336 (כ"י בניקוד לפי מסורת תימן), הוצאת ש' מורג, מהד' צילום, ירושלים תש"ל.

¹ בחלק א (ספרי עזר ומאגרי מידע) ובחלק ב (מקורות) שם הספר מופיע בתחילת השורה (לפי סדר הא"ב).

² בחלק זה אציין רק את כתבי היד שלא נלקחו מתוך מאגרי כתבי היד הממוחשבים שצוינו בחלק הקודם.

תוספתא, מהדורת ש' ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח (לסדרים : זרעים, מועד, נשים, נזיקין).
תוספתא, מהדורת מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תשל"ה (לסדרים : חלק מנזיקין, קדשים, טהרות).

מדרשי הלכה :

המכילתות לפרשת עמלק, מהדורת מ"י כהנא, ירושלים תשנ"ט.
מדרש תנאים לדברים, מהדורת ד"צ הופמן, תל אביב תשכ"ג.
מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוביץ וי"א רבין, ירושלים תש"ל.
מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשל"ט.
ספרא, מהדורת א"ה ווייס, וינה תרכ"ב.
ספרי במדבר, מהדורת ח"ש הורוביץ, ירושלים תשכ"ו.
ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט.

תלמודים :

תלמוד בבלי (עם מפרשים), דפוס וילנא.
תלמוד ירושלמי, דפוס ונציה רפ"ג.
תלמוד ירושלמי (עם מפרשים), ירושלים תרצ"א.
כתבי יד של הירושלמי (פרט לסינופסיס המצוין בחלק הקודם) :
ליידן (COD. SCAL. 3), מהד' צילום, ירושלים תשל"א.
ותיקן (133), מהד' צילום, ירושלים תשל"א.

מדרשי אגדה :

אגדת בראשית, מהדורת ש' בובר, ירושלים תשל"ג.
איכה רבה, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנ"ט.
בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ברלין תרס"ג.
בראשית רבתי, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תשכ"ז.
דברים רבה, מהדורת ש' ליברמן, ירושלים ת"ש.
ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשי"ג.
ילקוט שמעוני, ירושלים תש"ך.
מדרש אגדה, מהדורת ש' בובר, ויען תרנ"ד.
מדרש זוטא, מהדורת ש' בובר, וילנא תרפ"ה.
מדרש רבה על התורה והמגילות, וילנא תרל"ח.
מדרש תהלים, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנ"א.

מדרש תנחומא, מהדורת ש' בובר, וילנא תרמ"ה.

מדרש תנחומא, ורשה תרל"ה.

משנת רבי אליעזר, מהדורת ה' ענלאו, ניו יורק תרצ"ד.

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב.

פסיקתא זוטריתא (לקח טוב), מהדורת ש' בובר, וילנא תר"מ.

פסיקתא רבתי, מהדורת מ' איש שלום, וינה תר"מ.

רות רבה, מהדורת מ"ב לרנר, ירושלים תשל"א.

שכל טוב, מהדורת ש' בובר, תל אביב תשכ"ד.

שמות רבה, מהדורת א' שנאן, ירושלים תשמ"ד.

מסכתות קטנות:

אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק תשכ"ז.

מסכתות דרך ארץ, מהדורת מ' היגר, ניו יורק תרצ"ה.

מסכתות כלה (מסכת כלה ומסכת כלה רבתי), מהדורת מ' היגר, ניו יורק תרצ"ו.

מסכת כלה רבתי, כ"י פארמה, דה-רוסי 1803 (כתב היד נמצא במכון לכתבי יד שבספריה הלאומית).

מסכת שמחות, מהדורת מ' היגר, ניו יורק תרצ"א.

שבע מסכתות קטנות (מסכת ספר תורה, מסכת תפילין ועוד), מהדורת מ' היגר, ניו יורק תר"צ.

2. ספרות בתר תלמודית³

אגלי טל, ר' אברהם בורנשטיין מסאכטשאב, ירושלים תש"ך.

אהבת ציון, ר' יחזקאל הלוי לנדא, פראג תקפ"ז.

אוצר הגאונים (כרך ג: מסכת עירובין ומסכת פסחים), בעריכת ב"מ לוין, ירושלים תרצ"א.

בית הבחירה (על מסכת ברכות), ר' מנחם המאירי, מאת ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה.

בן יהודע, ר' יוסף חיים מבגדאד (הבן איש חי), ירושלים תשמ"ב.

ברכת אברהם, ספר תשובות לרבינו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תש"ך.

העמק דבר, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין), ירושלים תשנ"ט.

הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ו.

הקדמות לפירוש המשנה, ר' משה בן מימון (הרמב"ם), מהדורת ד' רבינוביץ, ירושלים תשכ"א.

כתוב שם (השגות על בעל המאור), ר' אברהם ב"ר דוד (הראב"ד), מאת י"ד ברגמן, ירושלים תשי"ז.

³ הרשימה שלהלן מכילה רק את המקורות שלא נלקחו מתוך תקליטור פרויקט השו"ת.

כתונת פסים, ר' יעקב יוסף מפולנאה, מאת ג' נגאל, ירושלים תשמ"ה.

כתר שם טוב, ר' ישראל בן אליעזר (הבעל שם טוב), ברוקלין תשל"ד.

מגיד דבריו ליעקב, למגיד דב בער ממזריטש, מהדורת ר' שץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו.

מגן אבות, ר' שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ), ברוקלין תש"ו.

מורה נבוכים, ר' משה בן מימון, מהדורת י"ד קפאח, ירושלים תשל"ז.

מסילת ישרים, ר' משה חיים לוצאטו (הרמח"ל), מהדורת י"מ ספינר, ירושלים תשס"ז.

משנה תורה לרמב"ם עם פירוש יד פשוטה (ספר אהבה), מאת הרב נ"א רבינוביץ, ירושלים ת"ו.

נפש החיים, ר' חיים מוולוז'ין, בני ברק תשמ"ט.

ספר ההשלמה (על מסכת ברכות), ר' משולם ב"ר משה ב"ר יהודה מבדריש, ניו יורק תשכ"ד.

ספר המנהיג, ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, ירושלים תש"ל.

ספר ראבי"ה, ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי, מהדורת א' אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד.

פירוש על כמה אגדות, ר' אליהו מווילנא (הגר"א), ירושלים תשנ"ז.

פירוש על משלי, לרבנו יונה גרונדי, ברלין תר"ע.

פירושי רבינו חננאל בר חושיאל לתלמוד (מסכת ברכות), בעריכת ד' מצגר, ירושלים תש"ן.

ספר החינוך, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"ב.

עין איה (שבת א), הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשנ"ד.

צדקת הצדיק, ר' צדוק הכהן מלובלין, בית אל תשנ"ח.

ראשית חכמה, ר' אליהו די וידאש, ירושלים תשי"ח.

רוח חיים (על מסכת אבות), ר' חיים מוולוז'ין, ווילנא תרי"ט.

שאלות דר' אחאי גאון (מחברת ראשונה : ספר בראשית), מהדורת א' קאמינקא, ווינא תרס"ח.

שנות אליהו (על סדר זרעים), ר' אליהו מווילנא (הגר"א), ווארשא תרכ"א.

תוספות הרא"ש, ר' אשר ב"ר יחיאל, מסכת ברכות, מאת י' סקלר, ירושלים תשס"ז.

תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תש"ך.

3. ספרות מוסר בעת העתיקה

אתיקה : מהדורת ניקומאכוס (תרגם מיוונית : י"ג ליבס), אריסטו, ירושלים תשל"ג.

הרהורים של מרקוס אורליוס (תרגם מיוונית והקדים מבוא : ש' ויסמן), ירושלים תשמ"א.

השיחות של אפיקטטוס (תרגם מיוונית והקדים מבוא : ש' ויסמן), ירושלים תשל"ו.

מכתבי מוסר (תרגם מרומית והוסיף הערות : א' קמינקא), לוציוס אנאוס סנקה, ירושלים תש"ב.

ג. ספרים ומאמרים

1. רשימת קיצורים בעברית

אופנהיימר, א'. 'החברה היהודית', בתוך: ההיסטוריה של ארץ-ישראל , כרך ה: התקופה הרומית-ביזנטית (עורך: מ"ד הר), עמ' 111-126. ירושלים תשמ"ה.	'החברה היהודית' אופנהיימר
אורבך, א"א. ההלכה : מקורותיה והתפתחותה. ירושלים תשמ"ד.	אורבך 'ההלכה'
אורבך, א"א. חז"ל – פרקי אמונות ודעות . ירושלים תשל"ח.	אורבך 'חז"ל'
אורבך, א"א. 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', בתוך: מעולמם של חכמים , עמ' 97-123. ירושלים תשמ"ח.	אורבך 'הצדקה'
אחיטוב, ר'. התיאולוגיה של התפילה בספרות התנאים . דיסרטציה. אוניברסיטת בר-אילן תשס"ב.	אחיטוב 'התיאולוגיה'
אטקס, ע'. בעל השם : הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה. ירושלים תש"ס.	אטקס 'בעל השם'
אטקס, ע'. יחיד בדורו : הגאון מווילנה – דמות ודימוי. ירושלים תשנ"ח.	אטקס 'יחיד בדורו'
אטקס, ע'. 'שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה ה"מתנגדית" לחסידות', PAAJR , 38-39 (1972), עמ' 1-45.	אטקס 'ר' חיים'
אישון, ש'. השלכותיו של מעשה שנעשה תוך העדר שליטה עפ"י המשפט העברי . עבודת גמר לתואר מוסמך. אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ח.	אישון 'העדר שליטה'
אלבוגן, י"מ. התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית . תל אביב תשל"ב.	אלבוגן 'התפילה'
אלבק, ח'. ששה סדרי משנה : זרעים (תשי"ז); מועד (תשי"ב); קדשים (תשט"ז). ירושלים ותל אביב.	אלבק 'משנה'
אלבק, ש'. יסודות העבירה בדיני התלמוד . רמת גן תשנ"ז.	אלבק 'העבירה'
אלבק, ש'. מבוא למשפט העברי בימי התלמוד . רמת גן תשנ"ט.	אלבק 'מבוא למשפט'
אלבק, ש'. 'האם קיים המושג "כוונה" במשפט הפלילי בתלמוד?', קובץ הציונות הדתית ה (תשס"ב), עמ' 460-471.	אלבק 'כוונה'
אלון, ג'. מחקרים בתולדות ישראל (כרך שני). תל אביב תשי"ח.	אלון 'מחקרים'

אלון, ג'. תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (מהדורה שלישית). תל אביב תשי"ט.	אלון 'תולדות היהודים'
אליאור, ר'. 'מלוא כל הארץ כבודו' ו'כל אדם', בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות', בתוך: עלי שפר : מחקרים בספרות ההגות היהודית (עורך: מ' חלמיש), עמ' 29-40. רמת גן תש"ן.	אליאור 'בראשית החסידות'
אנקר, א'. 'דין האנוס לעבור עבירה מסוג "יהרג ואל יעבור" בפסיקת הרמב"ם', מחקרי משפט טו 1 (תשנ"ט), עמ' 197-226.	אנקר 'האנוס'
אנקר, א'. עיקרים במשפט הפלילי העברי . רמת גן תשס"ז.	אנקר 'עיקרים במשפט'
אנקר, א'. ר' יהודה בן אילעאי האיש ותקופתו . דיסרטציה. אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ז.	אנקר 'ר' יהודה'
אפשטיין, י"נ. מבוא לנוסח המשנה . ירושלים תש"ס.	אפשטיין 'המשנה'
אפשטיין, י"נ. מבואות לספרות התנאים (עורך: ע"צ מלמד). ירושלים תשל"ט.	אפשטיין 'מבואות'
ארליך, א'. דרכי התפילה ומשמעותן בתקופת המשנה והתלמוד . דיסרטציה. האוניברסיטה העברית תשנ"ד.	ארליך 'דרכי התפילה'
ארליך, א'. 'כל עצמתי תאמרנה' : השפה הלא מילולית של התפילה. ירושלים תשס"ג.	ארליך 'כל עצמותי'
ארליך, א'. 'מקום השכינה בתודעת המתפלל', תרביץ סה, ב (תשנ"ו), עמ' 315-329.	ארליך 'מקום השכינה'
בארי, נ'. יצא לתרבות רעה : אלישע בן אבויה – 'אחר'. תל אביב תשנ"ז.	בארי 'תרבות רעה'
בזק, י'. 'המחשבה והרצון כחלק מיסוד הכוונה הפלילית בהלכה ובמשפט', סיני , קכג-קכד (תש"ס), עמ' נג-סד.	בזק 'המחשבה'
בזק, י'. 'עבירות צריכות כוונה, מצוות צריכות כוונה', קרית המשפט ג (תשס"ג), עמ' 275-283.	בזק 'כוונה'
בכר, ב"ז. אגדות התנאים (תרגום: א"ז רבינוביץ). תל אביב תרפ"ב.	בכר 'אגדות'
בלידשטיין, י'. התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם . ירושלים תשנ"ד.	בלידשטיין 'התפילה'
בלידשטיין, י'. "'הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה" – האמנם?', כנישתא 1 (תשס"א), עמ' ט-יא.	בלידשטיין 'הוי זהיר'

בנוביץ, ש'. היבטיה הרעיוניים של התפילה וטקסיה בתקופת התנאים . עבודת גמר לתואר מוסמך. אוניברסיטת תל אביב תשמ"ה.	בנוביץ 'התפילה'
בן-שלום, י'. בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי . ירושלים תשנ"ד.	בן-שלום 'בית שמאי'
בן-שלום, מ'. חסידות וחסידיים : בתקופת בית שני ובתקופת המשנה. תל אביב תשס"ח.	בן-שלום 'חסידות'
בער, י'. ישראל בעמים . ירושלים תשט"ו.	בער 'ישראלי'
בר, ע'. רבי שמעון בן יוחאי ומקומו בחיי הציבור . דיסרטציה. אוניברסיטת תל אביב 2002.	בר 'רשב"י'
ברונזניק, נ"מ. 'תלמוד גדול או מעשה גדול', אור המזרח לט, א (תשנ"א), עמ' 70-89.	ברונזניק 'תלמוד'
ברקוביץ, א'. 'עיון תפילה', בתוך: ספר אביעד (עורך: י" רפאל), עמ' קט-קפד. ירושלים תשמ"ו.	ברקוביץ 'עיון תפילה'
גארב, י'. הכח בכוונה בקבלה . דיסרטציה. האוניברסיטה העברית תש"ס.	גארב 'הכח בכוונה'
גולדברג, א'. 'לטיב ניב לשון המשנה', לשונונו כו (תשכ"ב), עמ' 104-117.	גולדברג 'לשון המשנה'
גולדברג, א'. פירוש למשנה מסכת שבת . ירושלים תשל"ו.	גולדברג 'שבת'
גולדשטיין, נ'. מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה . דיסרטציה. האוניברסיטה העברית תשל"ז.	גולדשטיין 'העבודה'
גילת, י"ד. 'כוונה ומעשה במשנת התנאים', בר-אילן ד-ה (תשכ"ז), עמ' 104-116.	גילת 'כוונה'
גילת, י"ד. משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס . תל אביב תשכ"ח.	גילת 'ר' אליעזר'
גינצבורג, ל'. 'מקומה של ההלכה בחכמת ישראל', בתוך: על הלכה ואגדה , עמ' 13-40. תל אביב תש"ך.	גינצבורג 'ההלכה'
גינצבורג, ל'. פירושים וחיידושים בירושלמי (א-ד). נויארק תש"א.	גינצבורג 'ירושלמי'
גרנות, נ'. רבי טרפון – דמותו והשקפותיו . עבודת גמר לתואר מוסמך. האוניברסיטה העברית תשמ"ג.	גרנות 'ר' טרפון'

דה-פריס, ב'. תולדות ההלכה התלמודית . תל אביב תשכ"ו.	דה-פריס 'ההלכה'
דיקשטין, פ'. 'שוגג ומזיד, אונס ורצון', המשפט העברי ד (תרצ"ג), עמ' 27-92.	דיקשטין 'שוגג'
הבר, צ'. 'עבירה לשם שמים', מעליות כא (תשנ"ט), עמ' 205-228.	הבר 'עבירה'
היימאן, א'. תולדות תנאים ואמוראים . ירושלים תשכ"ד.	היימאן 'תולדות'
היינימן י'. התפילה בתקופת התנאים והאמוראים . ירושלים תשכ"ו.	היינימן 'התפילה'
היינימן, י'. התפילה במחשבת חז"ל . ירושלים תש"ך.	היינימן 'התפילה בחז"ל'
היינימן, י'. עיוני תפילה . ירושלים תשמ"א.	היינימן 'עיוני תפילה'
היינימן ושנאן י'; שנאן א'. תפילות הקבע והחובה של שבת ויום-חול . תל אביב תשל"ז.	היינימן ושנאן 'תפילות הקבע'
הירשמן, מ'. תורה לכל באי עולם . תל אביב תשנ"ט.	הירשמן 'תורה'
הלבני, ד'. מקורות ומסורות : ב – מסכתות עירובין ופסחים (תשמ"ב); ג – מיומא עד חגיגה (תשל"ה). ירושלים.	הלבני 'מקורות'
הלוי, א"א. אגדות האמוראים . תל אביב תשל"ז.	הלוי 'אגדות'
הלוי, א"א. עולמה של האגדה . תל אביב תשל"ב.	הלוי 'האגדה'
הלוי, א"א. ערכי האגדה וההלכה . תל אביב תשל"ט.	הלוי 'ערכי האגדה'
הרטום, ש'. 'סוגי התפילה בתנ"ך', מחניים מ (תש"ך), עמ' 25-28.	הרטום 'התפילה בתנ"ך'
הרטמן, ד'. מסיני לציון : חידושה של ברית (תרגום: נ' זהר). תל אביב תשנ"ג.	הרטמן 'מסיני לציון'
השל, א"י. תורה מן השמים באספקלריה של הדורות (ספר ראשון). לונדון וניו-יורק תשכ"ב.	השל 'תורה'

וולד, ש"י. כלל גדול : שבת פרק שביעי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר. ירושלים תשס"ז.	וולד 'כללי
וולפיש, א'. 'המשנה באספקלריה אינטרטקסטואלית', בתוך : על דרך האבות , עמ' 233-267. אלון שבות תשס"א.	וולפיש 'המשנה'
וולפיש, א'. 'התפילה השוגרת' (ברכות ד, ג; ה, ה) – על גבול ההשאה והאקסטזה', תרביץ , סה, ב (תשנ"ו), עמ' 301-314.	וולפיש 'התפילה'
ויטגנשטיין, ל'. חקירות פילוסופיות (תרגום : ע' אולמן-מרגלית). ירושלים תשנ"ה.	ויטגנשטיין 'חקירות פילוסופיות'
וינריב, א'. בעיות בפילוסופיה של המוסר (מהדורה שנייה), ג' כרכים. האוניברסיטה הפתוחה תשס"ח.	וינריב 'המוסר'
וכסמן, מ'. 'מחשבה ומעשה', בצרון , יח (תש"ח), עמ' 59-69.	וכסמן 'מחשבה'
זהר, נ'. בסוד היצירה של ספרות חז"ל : העריכה כמפתח למשמעות. ירושלים תשס"ז.	זהר 'בסוד היצירה'
זהר, נ'. 'הפילוסופיה של ההלכה וחקר מחשבת חז"ל', דעת 61 (תשס"ז), עמ' 11-22.	זהר 'הפילוסופיה'
זהר, נ'. 'מקרא, משנה ומחשבה : עריכה ומשמעות בראש מסכת נזיקין', בתוך : על פי הבאר : מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין (עורכים : א' ארליך, ח' קרייסל וד"ר לסקר), עמ' 195-208. באר שבע תשס"ח.	זהר 'מקרא'
זהר, נ'. קורבן החטאת במשנת התנאים . עבודת גמר לתואר מוסמך. האוניברסיטה העברית תשמ"ח.	זהר 'קורבן החטאת'
זלכה, י'. בעין אגדת הירושלמי . ירושלים תשס"ט.	זלכה 'אגדת הירושלמי'
חבה, י'. היסוד הנפשי בעבירת רצח במשפט העברי . דיסרטציה. אוניברסיטת בר-אילן תש"ס.	חבה 'היסוד הנפשי'
חבה, י'. 'כוונה כחלק מהגדרת מעשה העבירה : במשפט העברי ובמשפט הישראלי', מחקרי משפט , כ, 1 (תשס"ג), עמ' 177-199.	חבה 'כוונה'
חיון, א'. בית שמאי ובית הלל – חקר משנתם ההלכתית והרעיונית . דיסרטציה. אוניברסיטת בר-אילן תשס"ד.	חיון 'בית שמאי'
טשרנוביץ, ח'. תולדות ההלכה (ד' כרכים). ניו יורק תרצ"ה-תש"י.	טשרנוביץ 'ההלכה'
יעבץ, ז'. תולדות ישראל (חלק ו). תל אביב תשכ"ג.	יעבץ 'תולדות ישראל'

ירוזלם 'הפילוסופיה'	ירוזלם, ו'. מבוא לתורת הפילוסופיה (תרגום: א"י שיינבוים). ברלין תרפ"ד.
כהן 'תלמוד ומעשה'	כהן, מ'. 'על שתי הנוסחאות של אבות דרבי נתן או לשאלת תלמוד ומעשה בחקר ספרות חז"ל', בתוך: דברי הכנס העברי המדעי באירופה – כנס [שני] עברי-בלשני באירופה , עמ' 77-96. וינה תשל"ז.
כשר 'הכוונה'	כשר, ח'. 'על היחס בין הכוונה לפעולה במשנתם של רבנו בחיי והרמב"ם', בתוך: על פי הבאר : מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין (עורכים: א' ארליך, ח' קרייסל וד"ר לסקר), עמ' 255-267. באר שבע תשס"ח.
כשר 'המוסר'	כשר, נ'. תורת המוסר . תל אביב תשמ"ט.
לאם 'הלכות'	לאם, נ'. הלכות והליכות . ירושלים תש"ן.
לאם 'תורה'	לאם, נ'. תורה לשמה : במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור. ירושלים תשל"ב.
להב 'הדין'	להב, ב"צ. אי-ידיעת הדין . עבודת גמר לתואר מוסמך. אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ו.
לוי 'היסוד הנפשי'	לוי, י'. היסוד הנפשי בעברה – גוונים במושג המחשבה הפלילית , בתוך: ספר שמגר (מאמרים חלק ב'), עמ' 5-32. תל אביב תשס"ג.
לוי ולדרמן 'אחריות'	לוי, י'; לדרמן, א'. עיקרים באחריות פלילית . תל אביב תשמ"א.
לורברבוים 'צלם'	לורברבוים, י'. צלם אלוהים : הלכה ואגדה. ירושלים ותל אביב תשס"ד.
לורברבוים 'כוונה'	לורברבוים, מ'. תיאורית פעולה בהלכה: כוונה במצוות . עבודת גמר לתואר מוסמך. האוניברסיטה העברית תשמ"ח.
ליבוביץ 'קריאת שמע'	ליבוביץ, י'. 'קריאת שמע', בתוך: זרכים לאמונה ביהדות , עמ' 41-51. ירושלים תשמ"א.
ליבוביץ 'יהדות'	ליבוביץ, י'. יהדות עם יהודי ומדינת ישראל . ירושלים תשל"ה.
ליבוביץ 'רציתי לשאול'	ליבוביץ, י'. רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ . ירושלים תשנ"ט.
ליברמן 'הירושלמי'	ליברמן, ש'. הירושלמי כפשוטו (מהדורה שלישית). ניו יורק וירושלים תשס"ח.
ליברמן 'תוספתא'	ליברמן, ש'. תוספתא : זרעים (תשט"ו); מועד (תשכ"ב). נויארק.

ליברמן 'כפשוטה'	ליברמן, ש'. תוספתא כפשוטה : א – זרעים (תשט"ו); ג – מועד (תשכ"ב); ה – מועד (תשכ"ב). נויארק.
לייסט 'המניע'	לייסט, א'. על הרלבנטיות של המניע במשפט הפלילי המהותי . דיסרטציה. אוניברסיטת בר-אילן תשס"ח.
ליכטנשטיין 'לשמה'	ליכטנשטיין, א'. 'לשמה בגט ובעוד מקומות', בית יצחק יג (תשכ"ז), עמ' 84-115.
ליכטנשטיין 'עבירה'	ליכטנשטיין, א'. 'עבירה לשמה – הרהורים בהלכה ובמחשבה', בתוך: האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו (עורכים: ח' דויטש ומ' בן-ששון), עמ' 99-125. תל אביב תשס"א.
מיל 'התועלתיות'	מיל, ג"ס. התועלתיות (תרגום: י' אור; עריכה: ח"י רות). ירושלים תשל"ב.
מינקוביץ 'המחשבה'	מינקוביץ, מ'. המחשבה הפלילית : במשפט התלמודי ובמשפט המקובל האנגלי. ניו יורק תשכ"א.
מרגולין 'הפנמה'	מרגולין, ר"פ. הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים של החסידות: מקורותיה ובסיסיה האפיסטמולוגיים . דיסרטציה. האוניברסיטה העברית תשנ"ט.
מרגולין 'מקדש אדם'	מרגולין, ר"פ. מקדש אדם . ירושלים תשס"ה.
נאה 'בורא ניב'	נאה, ש'. 'בורא ניב שפתיים': פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה', תרביץ סג,ב (תשנ"ד), עמ' 185-218.
נגאל 'הדביקות'	נגאל, ג'. 'על מקורות הדביקות בספרות ראשית החסידות', קרית ספר מו (תשל"א), עמ' 343-348.
סולוביצ'יק 'איש האמונה'	סולוביצ'יק, י"ד. איש האמונה . ירושלים תשנ"ב.
סולוביצ'יק 'איש ההלכה'	סולוביצ'יק, י"ד. איש ההלכה – גלוי ונסתר . ירושלים תשל"ט.
סילמן 'היקבעויות'	סילמן, י'. 'היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב (תשד"ם-תשמ"ה), עמ' רמט-רסו.
סילמן 'מצוות'	סילמן, י'. 'מצוות ועבירות בהלכה – ציות ומרי או תיקון וקלקול', דיני ישראל טז (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' קפג-רא.
סילמן 'חיובים'	סילמן, י'. 'הרלוונטיות של חיובים לגבי בעלי חיים – עיון פנומנולוגי בהלכה', בתוך: מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (עורך: מ' בר), עמ' 243-260. רמת גן תשנ"ד.
סילמן 'טעמי מצוות'	סילמן, י'. 'בין טעמי מצוות למקור תוקפן', בתוך: מנחה למנחם – קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן (עורכים: ח' עמית, א' הכהן וח' באר), עמ' 179-186. בני ברק תשס"ח.

סילמן, יי. 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה', בתוך: עיונים במשפט עברי ובהלכה (עורכים: א' אנקר וס' דויטש), עמ' 263-277. רמת גן תשנ"ט.	סילמן 'הכוונה'
סמט, מ"ש. האידיאל האינטלקטואלי של חכמי המשנה והתלמוד . עבודת גמר לתואר מוסמך. האוניברסיטה העברית תשכ"ב.	סמט 'האידיאל'
ספראי, ש'. 'משנת חסידים בספרות התנאים', בתוך: והנה אין יוסף : קובץ לזכרו של יוסף אמוראי, עמ' 136-152. תל אביב תשל"ג.	ספראי 'משנת חסידים'
ספראי ש'; ספראי ז'. משנת ארץ ישראל . מועד ט – מסכתות תענית ומגילה (תש"ע); זרעים א – מסכת ברכות (תשע"א). ירושלים.	ספראי 'משנת אי"י'
ספראי, ש'. 'חסידים ואנשי מעשה', ציון נ (תשמ"ה), עמ' 133-154.	ספראי 'חסידים'
עידן, א'. המבנה הסיבתי של הפעולה . עבודת גמר לתואר מוסמך. אוניברסיטת תל-אביב 1981.	עידן 'הפעולה'
עץ-חיים, יי. 'וכן' בלשון המשנה', בתוך: מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית (עורכים: מ"צ קדרי ושי' שרביט), עמ' 135-147. רמת גן תש"ן.	עץ-חיים 'וכן'
פדרבוש, ש'. 'המוסר והמשפט', סיני ב (תרצ"ח), עמ' רו-רטו.	פדרבוש 'המוסר'
פוקס, ד'. 'הנך כולהו ברכתא נינהו: עיון במשנת רשב"י', המעין כד, ד (תשמ"ד), עמ' 1-9.	פוקס 'ירשב"י'
פורת, ב'. 'החווה הכפוי ועקרון הצדק החוזי: עיון משפטי-פילוסופי בסוגיית תליוהו וזבין', דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 49-110.	פורת 'החווה'
פינקלשטיין, א"א. 'מדרש, הלכות והגדות', בתוך: ספר יובל ליצחק בער . ירושלים תשכ"א.	פינקלשטיין 'מדרש'
פיקסלר, א'. 'מעשה יעל ועבירה לשמה', ממעין מחולה 8 (תשנ"ט), עמ' 184-203.	פיקסלר 'מעשה יעל'
פיקסלר, ד'. כוונה במצוות במשנת הרמב"ם, המעין מה, ב (תשס"ה), עמ' 36-46.	פיקסלר 'כוונה'
פיקסלר, ד'. מסכת ברכות : עם פירוש הרמב"ם. ירושלים תשס"ד.	פיקסלר 'מסכת ברכות'
פלוסר, ד'. יהדות בית שני, חכמיה וספרותה . ירושלים תשס"ב.	פלוסר 'יהדות'
פליישר, עי. 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט, ג-ד (תש"ן), עמ' 397-441.	פליישר 'תפילות החובה'

פליישר 'שמונה-עשרה'	פליישר, עי'. 'תפילת שמונה-עשרה: עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ סב, ב (תשנ"ג), 179-223.
פלך 'חסידים'	פלך, זי'. 'ממשנת חסידים', בתוך: ספר זכרון לבנימין דה-פריס (עורך: ע"צ מלמד), עמ' 62-69. ירושלים תשכ"ט.
פלר 'עונשין'	פלר, ש"ז. יסודות בדיני עונשין (כרך א). ירושלים תשמ"ד.
פרידמן 'לאופיין'	פרידמן, ש"י. 'לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: 'בן תימאי ו'בן דורתיי', בתוך: נטיעות לדוד : ספר היובל לדוד הלבני (עורכים: יי אלמן, א"ב הלבני, צ"א שטיינפלד), עמ' קצה-רעד. ירושלים תשס"ה.
פרידמן 'הברייתות'	פרידמן, ש"י. 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: עטרה לחיים : מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד חיים זלמן דימיטרובסקי (עורך: ד' בויארין [ואחרים]), עמ' 163-201. ירושלים תש"ס.
פרנקל 'דרכי המשנה'	פרנקל, זי'. דרכי המשנה . תל אביב תשי"ט.
פרנקל 'דרכי האגדה'	פרנקל, יי'. דרכי האגדה והמדרש . גבעתיים תשנ"א.
פרנקל 'מדרשי'	פרנקל, יי'. מדרש ואגדה . תל אביב תשנ"ז.
פרנקל 'עיונים'	פרנקל, יי'. עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה . תל אביב תשמ"א.
קאנט 'הנחת יסוד'	קאנט, עי'. הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות (תרגום: מ' שפי; עריכה: ש' שטיין). ירושלים תשמ"א.
קארל 'התפילה'	קארל, צי'. מחקרים בתולדות התפילה . תל אביב תש"י.
קדמי 'הדין'	קדמי, יי'. על הדין בפלילים : חוק העונשין (חלק ראשון). תל אביב תשס"ה.
קוגלר 'כוונה'	קוגלר, יי'. כוונה והלכת הצפיות בדיני עונשין . ירושלים תשנ"ז.
קוגלר 'המודעות'	קוגלר, יי'. 'על דרישת המודעות כלפי הנסיבות בחלק הכללי החדש של חוק העונשין', פלילים ה, 1 (תשנ"ו), עמ' 149-186.
קוגלר 'צפייה'	קוגלר, יי'. צפייה ברמה גבוהה של הסתברות במשפט הפלילי . דיסרטציה. האוניברסיטה העברית תשנ"ד.
קויפמן 'דעהו'	קויפמן, צי'. בכל דרכיך דעהו : תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות. רמת גן תשס"ט.

קויפמן, צי'. "לקיים תרי"ג עד אין קץ": טיפולוגיה של עבודה בגשמיות בהגות החסידית, דעת 62 (תשס"ח), עמ' 127-165.	קויפמן עבודה בגשמיות'
קולא, עי'. תורה לשמה במשנת הרב קוק . דיסרטציה. אוניברסיטת בן-גוריון תשס"ו.	קולא 'תורה'
קופרמן, יי'. 'עבירה לשמה', המעין לא, א (תשנ"א), עמ' 15-33.	קופרמן 'עבירה'
קיסטר, מי'. עיונים באבות דרבי נתן – נוסח, עריכה ופרשנות . ירושלים תשנ"ח.	קיסטר 'עיונים'
קלכהיים, שי'. " דבר שאין מתכוין " בספרות התנאית ובתלמוד. דיסרטציה. אוניברסיטת בר-אילן תשס"א.	קלכהיים 'מתכוין'
קמינקא, אי'. מחקרים במקרא ובתלמוד ובספרות הרבנית , ספר ב: מחקרים בתלמוד. תל אביב תשי"א.	קמינקא 'מחקרים'
קמפנינו, רי'. 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה', המעין מח, ד (תשס"ח), עמ' 48-54.	קמפנינו 'מחשבה'
קנאי, רי'. 'העדר מודעות ליסודות העבירה או טעות במצב המשפטי: העבירה של הפרת אמונים כדוגמה', בתוך: מגמות בפלילים : עיונים בתורת האחריות הפלילית (עורך: אי' לדרמן), עמ' 203-234. תל אביב תשס"א.	קנאי 'העדר מודעות'
קנוהל, יי'. 'פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים', תרביץ עג, א (תשמ"ד), עמ' 11-31.	קנוהל 'מלכות שמים'
רבין, יי'; ואקי יי'. דיני עונשין . תל אביב תשס"ט.	רבין וואקי 'עונשין'
רובין, ני'. 'ממוניזם לדואליזם: היחס גוף-נפש בתפיסת חכמים', דעת 23 (תשמ"ט), עמ' 33-63.	רובין 'גוף-נפש'
רוזנבאום, יי'. 'שני חכמים שני עולמות – לדרכם של רי' יהודה ורי' שמעון', לפנים (תשי"ס), עמ' 195-212.	רוזנבאום 'שני חכמים'
רוזנברג, שי'. 'תפילה והגות יהודית – כיוונים ובעיות', בתוך: התפילה היהודית המשך וחיידוש (עורך: ג"ח כהן), עמ' 85-130. ירושלים תשל"ח.	רוזנברג 'תפילה'
רטנר, בי'. אהבת ציון וירושלים . מסכת ברכות (תרס"א); מסכתות ראש השנה וסוכה (תרע"א). ווילנא.	רטנר 'אהבת ציון'
ריינס, ח"ז. תורה ומוסר . ירושלים תשי"ד.	ריינס 'תורה'
רקובר, ני'. מטרה המקדשת את האמצעים . ירושלים תשי"ס.	רקובר 'מטרה'

שביב 'נסתר'	שביב, י'. "נסתר" בתורת הנגלה של רשב"י, מחניים , 6 (תשנ"ד), עמ' 66-75.
שטרן 'הפילו' הרביעית'	שטרן, מ'. 'התאבדותם של אלעזר בן יאיר ואנשיו במצדה ו'הפילוסופיה הרביעית', ציון , מז (תשמ"ב), עמ' 367-398.
שילת 'זכרון'	שילת, י'. זכרון תרועה . ירושלים תשל"ה.
שכטר 'היבטים אתיים'	שכטר, א'. 'היבטים אתיים במחשבת חז"ל – אינטגרציה בין פרשנות חז"ל לפילוסופיה הכללית לפי ד"ר יוסף שכטר', בדרכי שלום (תשס"ז), עמ' 429-446.
שלום 'דבקות'	שלום, ג'. "דבקות' או 'התקשרות אינטימית עם אלוהים' בראשית החסידות (הלכה ומעשה)', בתוך: דברים בגו , כרך ב, עמ' 325-350. תל אביב תשל"ו.
שלום 'השבתאות'	שלום, ג'. מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה . ירושלים תשל"ד.
שמש 'שוגג'	שמש, א'. "שוגג קרוב למזיד": לבירור יצירתו של המושג בתורת האמוראים', שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ז), עמ' 399-428.
שנאן 'מעשה'	שנאן, א'. "מעשה באתרוגים": סיפור מן המדרש (ויקרא רבה לו:ב) ומקצת גלגוליו, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי , יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 61-79.
שפיגל 'סנקה'	שפיגל, נ'. סנקה האיש ומשנתו . ירושלים תשל"ד.
שפיגל 'האתיקה'	שפיגל, נ'. תולדות האתיקה העתיקה . ירושלים תשמ"ה.
שפירא 'היסוד העובדתי'	שפירא, ר'. 'מבנה היסוד העובדתי של העבירה', בתוך: מגמות בפלילים: עיונים בתורת האחריות הפלילית (עורך: א' לדרמן), עמ' 113-148. תל אביב תשס"א.
שפרבר 'הראב"ה'	שפרבר, ד'. 'פריפיון-כרתיון: על אופיו של כתב-יד הירושלמי שהיה לפני הראב"ה', סידרא ג (תשמ"ז), עמ' 81-83.
ש"ץ 'החסידות'	ש"ץ-אופנהיימר, ר'. החסידות כמיסטיקה . ירושלים תשכ"ח.
תבורי 'רשימת מאמרים'	תבורי, י'. רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים . ירושלים תשנ"ג.
תשבי 'במשנת החסידות'	תשבי, י'. 'עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות', בתוך: חקרי קבלה ושלוחותיה , כרך ג, עמ' 961-994. ירושלים תשנ"ג.
תשבי 'הזוהר'	תשבי, י'. משנת הזוהר (כרך ב). ירושלים תשמ"ב.

2. רשימת קיצורים בלועזית (סדר הרשימה לפי שמות המשפחה בעברית באותיות מוטות)

Audi, R. 'Intending', Journal of Philosophy , 70 (1973), p. 387-403.	אאודי 'להתכוון'
Audi, R. 'Intending, Intentional Action, and Desire', in: The Ways of Desire (ed. J. Marks), p. 17-38. Chicago 1986.	אאודי 'רצון'
Austin, J. The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence . London 1968.	אוסטין 'תורת המשפט'
Eilberg-Schwartz, H. The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention . Atlanta 1986.	אילברג-שוורץ 'הרצון האנושי'
Eliade, M. The Encyclopedia of Religion . New York 1987.	אליאדה 'דת'
Elior, R. 'Hasidism – Historical Continuity and Spiritual Change', in: Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After (eds. P. Schafer & J. Dan), p. 303-323. Tubingen 1993.	אליאור 'חסידות'
Anscombe, G.E.M. Intention (Second Edition). Ithaca 1963.	אנסקומב 'כוונה'
Bokser, B.M. 'Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa', Journal for the Study of Judaism 16, 1 (1985), p. 42-92.	בוקסר 'ר' חנינאי'
Bazak, J. 'Is a Consequence Considered "Intended" When it is Foreseen as Highly Probable? A Comparative Study in <i>Halakha</i> and in Modern Criminal Law', Jewish Law Association Studies , 10 (2000), p. 1-9.	בזק 'יתוצאה'
Bazak, J. 'The Element of Intention in the Performance of <i>Mitsvot</i> Compared to the Element of Intention in Current Criminal Law', Jewish Law Association Studies , 14 (2004), p. 9-15.	בזק 'מצוות'
Buchler, A. Types of Jewish-Palestinian Piety . New York 1968.	ביכלר 'יסוגים'
Bentham, J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation . Oxford 1996.	בנתם 'המוסר'
Beardsley, M. 'Motives and Intentions', in: Action and Responsibility , Volume 2 (1980), p. 71-79.	ברדסלי 'מניעים'
Beardsley, M. 'Intending', in: Values and Morals (eds. A. I. Goldman & J. Kim), p. 163-184. Dordrecht 1978.	ברדסלי 'להתכוון'
Bratman, M. E. Intention, Plans, and Practical Reason . Cambridge 1987.	ברטמן 'כוונה'

Goldin, J. 'The Two Versions of Abot De Rabbi Nathan', Hebrew Union College Annual 19 (1945-46), p. 97-120.	גולדין 'אדר"ן'
Goldman, A. I. A Theory of Human Action . Princeton 1970.	גולדמן 'מעשה אנושי'
Goldman, A. I. 'The Volitional Theory Revisited', in: Action Theory (eds. M. Brand & D. Walton), p. 67-84. Dordrecht 1975.	גולדמן 'התיאוריה הרצונית'
Goldenberg, R. 'Commandment and Consciousness in Talmudic Thought', Harvard Theological Review 68 (1975), p. 261-271.	גולדנברג 'מודעות'
Goldenberg, R. 'Law and Spirit in Talmudic Religion', in: Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages (ed. A. Green), p. 232-252. New York 1986.	גולדנברג 'הלכה'
Jenkins, J.J. 'Motive and Intention', Philosophical Quarterly 15 (1965), p. 155-164.	ג'נקינס 'מניע'
Jackson, B. S. 'Eilberg-Schwartz's The Human Will in Judaism', Jewish Quarterly Review 1-2 (1990), p. 179-188.	ג'קסון 'אילברג-שוורץ'
Graupe, H.M. The Systematic Nature of Jewish Theology: Two Examples . Chicago 1995.	גראופה 'השיטתיות'
Duff, R. A. 'Intention, Mens Rea and the Law Commission Report', Criminal Law Review (1980), p. 147-160.	דאף 'כוונה'
Duff, R. A. 'The Obscure Intentions of the House of Lords', Criminal Law Review (1986), p. 771-781.	דאף 'כוונות'
Davidson, D. 'Actions, Reasons, and Causes' (1963), in: Essays on Actions and Events (Second Edition), p. 3-20. Oxford 2001.	דוידסון 'פעולות'
Davidson, D. 'Intending' (1978), in: Essays on Actions and Events (Second Edition), p. 83-102. Oxford 2001.	דוידסון 'להתכוון'
Davis, L.H. Theory of Action . Englewood Cliffs 1979.	דיוויס 'פעולה'
Davis, W. A. 'A Causal Theory of Intending'. in: The Philosophy of Action (ed. A. R. Mele). Oxford 1997.	דיוויס 'להתכוון'
Davis, W. A. 'The Two Senses of Desire', in: The Ways of Desire (ed. J. Marks), p 63-82. Chicago 1986.	דיוויס 'רצון'
Danto, A. C. Analytical Philosophy of Action . Cambridge 1973.	דנטו 'פעולה'

Hart, H.L.A. Punishment and Responsibility . Oxford 1978.	הארט 'עונש'
Higger, M. 'Intention in Talmudic Law', Studies in Jewish Jurisprudence , I (1971), p. 235-293.	היגר 'כוונה'
Hampshire, S. Thought and Action . London 1960.	המפשייך 'מחשבה'
Harman, G. 'Practical Reasoning', Review of Metaphysics 29 (1976), p. 431-463.	הרמן 'מעשי'
Williams, G. 'Oblique Intention', Cambridge Law Journal 46 (1987), p. 417-438.	ויליאמס 'כוונה'
Williams, G. Criminal Law: The General Part (Second Edition). London 1961.	ויליאמס 'משפט פלילי'
Williams, G. The Mental Element in Crime . Jerusalem 1965.	ויליאמס 'היסוד הנפשי'
Vermes, G. 'Hanina ben Dosa', Journal of Jewish Studies 23 (1972), p. 28-50; 24 (1973), p. 51-64.	ורמש 'ר' חנינא'
Lamm, N. Torah Lishmah: Torah for Torah's Sake in the Works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his Contemporaries . New York 1989.	לאם 'יתורה לשמה'
Moore, M. Act and Crime: The Philosophy of Action and its Implications for Criminal Law . Oxford 1993.	מור 'פעולה'
Moore, M. 'Intentions and Mans Rea', in: Issues in Contemporary Legal Philosophy (ed. R. Gavison), p. 245-270. Oxford 1987.	מור 'כוונות'
Meiland, J.W. 'Motives and Ends', Philosophical Quarterly , 13 (1963), p. 64-71.	מייילנד 'מניעים'
Meiland, J.W. The Nature of Intention . London 1970.	מייילנד 'כוונה'
Melden, A. I. 'Willing', in: The Philosophy of Action (ed. A. R. Whith), p. 70-78. London 1968.	מלדן 'רצוני'
Mele, A. R. The Philosophy of Action . Oxford 1997.	מלי 'פעולה'
Norrie, A. Crime, Reason and History . London 1993.	נורי 'פשע'

Norman, R. Reasons for Actions . Oxford 1971.	נרמן 'סיבות'
Neusner, J. Judaism: The Evidence of the Mishnah . Atlanta 1988.	ניזנר 'יהדות'
Neusner, J. 'The Mishnah's Philosophy of Intention: Defining the Data', Society and Literature in Analysis (1990), p. 73-114.	ניזנר 'כוונה'
Silman, Y. 'Introduction to the Philosophical Analysis of the Normative-Ontological Tension in the Halakha', Daat 31 (1993), p. V-XX.	סילמן 'המתח בהלכה'
Sellars, W. 'Volitions Reaffirmed', in: Action Theory (eds. M. Brand & D. Walton), p. 47-66. Dordrecht 1975.	סלרס 'רציות'
Enelow, H.G. 'Kawwana: The Struggle for Inwardness in Judaism', in: Studies in Jewish Literature Issued in Honor of Professor Kaufmann Kohler , p. 82-107. Berlin 1913.	ענלאו 'כוונה'
Finkelstein, L. Akiba: Scholar, Saint and Martyr . New York 1936.	פינקלשטיין 'ר' עקיבא'
Finkelstein, L. The Pharisees (Vol. 1). Philadelphia 1938.	פינקלשטיין 'הפרושים'
Fletcher, G. P. Rethinking Criminal Law . Boston 1978.	פלטשר 'משפט פלילי'
Parkins, R. M. Criminal Law (Second Edition). New York 1969.	פרקינס 'משפט פלילי'
Kadushin, M. A Conceptual Approach to the Mekilta . New York 1969.	קדושין 'מכילתא'
Kadushin, M. Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism . New York 1963.	קדושין 'עבודת האל'
Cook, W. W. 'Act, Intention, and Motive in the Criminal Law', Yale Law Journal 26 (1916-1917), p. 645-663.	קוק 'פעולה'
Kenny, A. Action, Emotion and Will . London 1963.	קני 'פעולה'
Kenny, A. 'Intention and Purpose in Law', in: Essays in Legal Philosophy (ed. R. S. Summers), p. 146-163. Berkeley 1968.	קני 'כוונה'
Kenny, A. Freewill and Responsibility . London 1978.	קני 'רצון חופשי'

Kenny, A. The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind. Oxford 1973.	קני 'הנפשי
Ratzersdorfer-Rosen, G. 'Between Thought and Action: The Role of Intent in the Performance of <i>Mitzvot</i> ', Jewish Legal Writings by Women (1998), p. 202-230.	רזן 'מצוות'
Zeitlin, S. 'A Note on the Principle of Intention in Tannaitic Literature', in: Alexander Marx Jubilee Volume , p. 631-636. New York 1950.	צייטלין 'כוונה'
Zeitlin, S. 'Studies in Tannaitic Jurisprudence: Intention as a Legal Principle', Journal of Jewish Lore and Philosophy I (1919), p. 297-311.	צייטלין 'תורת המשפט'
Wright, G.H.V. The Varieties of Goodness. New York 1963.	רייט 'טוב'
Rist, J. M. Stoic Philosophy. Cambridge 1969.	ריסט 'סטואי'
Shapira, R. 'Structural Flaws of the "Willed Bodily Movement" Theory of Action'. Buffalo Criminal Law Review , 1 (1998), p. 349-402.	שפירא 'התנועה הרצונית'
Shaffer, J. A. Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1968.	שפר 'הנפשי

**Between Intention and Action: An Ethical and
Theological Analysis of the Conception of Mitzvah
in Rabbinic Literature**

Oriel Neuwirth

Department of Jewish Philosophy

Ph.d. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

January 2012

This work was carried out under the supervision of

Prof. Noam Zohar

Department of Jewish Philosophy, Bar-Ilan University

Table of Contents

Abstract in Hebrew	⌘
Introduction	1
Chapter 1: Intention in the Performance of Mitzvoth	51
Chapter 2: Intention in Prayer	130
Chapter 3: Intention for its Own Sake and not for its Own Sake in Studying Torah and Performing Mitzvoth	220
Chapter 4: Intention for Heaven's Sake in the Performance of Transgressions and Secular Acts	300
Summary and Conclusions	359
Appendices	376
Bibliography	411
Abstract	i

Abstract

There is no question of the importance of both intention and action. It is clear that from the start it is desirable to do the proper act with intention (for example, to pray with intention) or proper intention (for example, to perform a mitzvah for its own sake). However, often only one of the components occurs (intention or act), or a conflict is created between the components (such as a proper act motivated by an inappropriate intention). The question might then arise which is more important – intention or action, or to expand this question: Which factor is principal in the mitzvah’s definition, and in the determination of its value (religious or ethical), the individual’s intention or the actual performance of the act (the question of intention and action).

It should be emphasized that there is no necessity to draw inferences from this question to the question of the recompense for intentions or acts. It is possible, for example, that one who maintains that the act is principal will agree that recompense may be given for good intention without any act (in the sense of “A good thought is smelted by God” [Tosefta Peah 1:4]. Or parallel to that – it may be that one who maintains that intention is principal will agree that recompense may be given for a good deed without intention (in the sense of the case of “If a coin dropped from his hand and was found by a pauper who gained sustenance from it – he is blessed for it” [Sifrei Deuteronomy 283]).

Commentators and researchers have dealt with the issues relating to the question of intention and action, and particularly the question of intention in performing mitzvot (in other words, do mitzvot require intention), but many have not expressed an opinion about the question of the meaning of the intention (for example: what is “intention to fulfill an obligation”¹ or what is “intention for its own sake”), including what is the mental state by which intention can be characterized (consciousness, purpose, intentionality, concentration, etc.).

¹ The intention to fulfill an obligation (=the intention to fulfill the mitzvah) is required according to the opinion that mitzvot require intention.

My aim in this paper is to examine the question of intention and action in the performance of mitzvot, while emphasizing understanding the meaning of the intention, because the concept “intention”, in different contexts (intention to fulfill an obligation, intention in prayer, intention for its own sake, intention for heaven’s sake, and others), has not yet been investigated systematically. In my opinion it is undesirable that one will know the various methods relating to a particular issue concerned with intention, but he will not know what the meaning is of that very “intention”; and as a result, he will not necessarily know if he intend as required (according to those who maintain that a certain intention is required) or for what end does he need to intend.

In order to examine the question of intention and action methodically and comprehensively, I will map out the subjects where there is no congruence between act and intention (when there is intention but no act; when there is act, but no intention; when there is a proper act, but the intention is improper; when there is an inappropriate or neutral act, but the intention is proper); in this manner it will be possible to examine whether there is a preference for intention or act – in the definition of the mitzvah or the determination of its value.

On the subject of intention in the performance of mitzvot (Chapter 1), I show that there is a significant difference between the perception of whether mitzvot require intention in the literature of the Sages and in the later literature:

The latter perception deals with the question of whether mitzvot require intentionality, wherein the meaning of “intention to fulfill an obligation” is directing oneself to perform the mitzvah. In other words, according to the opinion that mitzvot require intention, the individual is required to direct himself before carrying out the mitzvah in order to have fulfilled his obligation (for example, before blowing the shofar, he will say to himself – at least in his heart – Here I am with the intention to fulfill the mitzvah, etc.), and if he has not done that – he has not or he has only in retrospect fulfilled his obligation. While according to the opinion that a mitzvah does not require intention, this obligation of intentionality is

unnecessary for the fulfilling of religious obligation, and therefore even if the individual does not explicitly intend to fulfill the obligation – he has nevertheless fulfilled his obligation.

On the other hand, the controversy of the Sages deals with the question of whether mitzvot require purpose, where the meaning of “the intention to fulfill an obligation” is the purpose of fulfilling an obligation (=the purpose of carrying out the mitzvah). In other words, according to the opinion that mitzvot require intention, a person is required to carry out the mitzvah (for example, blowing the shofar) for the sake of carrying out the mitzvah, and if he performed the act of the mitzvah for the sake of another purpose (for example, if he blew the shofar on Rosh Hashanah in order to teach his son how to blow the shofar), he has not fulfilled his obligation (=not carried out the mitzvah). While according to the opinion that mitzvot do not require intention, purpose is then unnecessary for the fulfillment of the religious obligation, and therefore even if the individual did not perform the act of the mitzvah for the sake of fulfilling the mitzvah (for example, “blowing the shofar for a song”) – he has fulfilled his obligation.

We will also see that according to this opinion there is a certain necessity of intention – intention to perform the act (for example, intention to blow the shofar). The matter of this requirement is that the act of the mitzvah be performed intentionally (and not by chance or by accident). Thus, for example, if an individual blew air into the shofar and by chance produced a “tekiah”, he has not, according to all opinions, fulfilled his obligation.

It is accepted that the requirement of intention for fulfilling one’s obligations is a demanding requirement in the sense that it cannot easily be performed. However, this is not so in everything pertaining to the literature of the Sages, inasmuch as the necessity of intention in order to fulfill one’s obligation relies upon a person’s performing the act of the mitzvah for the sake of fulfilling the mitzvah, and generally a religious person performs the act of the mitzvah (for example, recites the Shema during evening or morning prayer) in order to fulfill the mitzvah (and not for the sake of any other purpose).

The root of the controversy between the two positions apparently lies in the perception of the concept of the mitzvah: According to the position that mitzvah requires intention, the concern of the mitzvah is obeying God's command; In any case when an individual has no purpose (or will) to carry out a mitzvah, he is not obeying God, and thus his act cannot be considered a mitzvah. Compared to this, according to the position that a mitzvah does not require intention, the concern of the mitzvah is the carrying out of the laws of the Torah, which were said with a certain purpose; in any case when a person carries out an act he has been commanded to do in the Torah, then his act is considered a mitzvah.

On the subject of intention in prayer (Chapter 2), we will see that those who maintain that mitzvot do not require intention, may require intention in praying the Amidah and reciting the Shema, because praying Amidah and reciting the Shema are of special religious status, wherein the praying Amidah is standing before God (or the encounter with God) and reciting the Shema is accepting God's sovereignty; and in addition the concept intention, relating to Amidah and the Shema, has a different meaning from what is under discussion regarding mitzvot in general (the issue of performing mitzvot requiring intention).

The most common intention relating to Amidah and the Shema is the intention to the verbal content, which could be defined as concentration. The person praying should concentrate (strive to understand or observe) what his mouth utters and not ponder other things.

In addition to this intention, there is another kind of intention which is specific to the Amidah and the Shema: in praying Amidah there is the consciousness of standing before God, and in reciting the Shema there is the consciousness of accepting God's sovereignty (that is, the individual engaged in prayer should bring the thought to conscious awareness – and the resulting sensation – that he is standing before God [in the Amidah] or accepting God's sovereignty [in the Shema]).

Intention in prayer (in all its implications) is different from all other intentions in that it directly touches upon the affinity between human being and God, and it doesn't matter

whether we are talking about a dialogue (resulting from a consciousness of God's presence and speaking with God) or if the affinity is one of personal commitment and recognition of the supreme authority (resulting from accepting heavenly sovereignty) or if it is of an emotional-communicative nature (resulting from devotional, heartfelt prayer).

It should be noted that in the issue of intention in prayer, there is a proximity between Tannaim and Amoraim in the requirement for intention (at least initially) and the emphasis on its importance. That is, different from the issue of intention in the performance of mitzvot wherein some of the Amoraim maintain that mitzvot do not require intention (this opinion is not found among the Tannaim, nor in their literature); and different from the issue of intention for its own sake wherein some of the Amoraim maintain that one should always occupy oneself with Torah and mitzvot even if not for their own sake (this opinion also is not found among the Tannaim, nor in their literature) – there is no opinion found among the Amoraim where prayer does not require intention or that one should pray even without intention (wherein intention would ultimately follow).

On the subject of intention for its own sake (Chapter 3), we will see that the meaning of the concept “for its own sake” is, generally, for the sake of the thing itself. Thus, performing mitzvot for their own sake concerns performing mitzvot for the sake of the mitzvah and not for another purpose (compensation, etc.)².

Theoretically there is an overlap in the concepts of intention to fulfill an obligation and intention for its own sake. Intention to fulfill an obligation is intention for the sake of the mitzvah and not for another purpose (for example, when a person blows the shofar for the

² The issue of “Torah for its own sake” is more complex than “mitzvah for its own sake”. On the one hand Torah study is a mitzvah, and in that sense Torah study for its own sake may be interpreted as carrying out the **mitzvah for the mitzvah's sake** (to carry out the mitzvah Talmud Torah); on the other hand, studying Torah has autonomous value (not within the realm of just another mitzvah), and in that sense studying Torah for its own sake may be interpreted as studying **Torah for the sake of Torah**. Both possibilities will be more thoroughly explored in Chapter 3.

sake of fulfilling the mitzvah and not for the sake of study), and also intention for its own sake is intention for the sake of the mitzvah and not for another purpose (for example, when a person blows the shofar for the sake of fulfilling the mitzvah and not for the sake of receiving compensation). However, the concepts are not overlapping and the difference between them is particularly expressed on two planes:

(a) Means versus end: Intention to fulfill an obligation has the purpose of carrying out the mitzvah – whether it is the end in itself and whether it is a means to another end, while intention for its own sake has the purpose of fulfilling the mitzvah precisely as an end in itself. Thus, for example, a person who blows the shofar in order to perform the mitzvah (that is he intends to fulfill the obligation) – fulfills the obligation. This is true whether he wants to fulfill the mitzvah as an end in itself or whether as a means to receive compensation. If he wants to perform the mitzvah as an end, and not as a means, it can be said that he performs the mitzvah for its own sake.

(b) Conditions of definition versus value: Intention to fulfill an obligation is part of the definition of the mitzvah, that is, it defines the act (blowing the shofar, for example) as a mitzvah, and thus a person who had no purpose in fulfilling an obligation – did not carry out the mitzvah (according to the opinion that a mitzvah necessitates intention). In contrast, the intention for its own sake is not part of the definition of the mitzvah (that is, a person who had no intention for its own sake fulfilled the mitzvah), but rather it gives added value to the mitzvah.

On the subject of intention for heaven's sake (Chapter 4), I have focused on acts of transgression and secularity (to differentiate from the first three sections which deal with acts of mitzvot). In this setting intention can elevate the act – the secular or the unacceptable act – and provide it with religious or moral value (and thereby to place it within the category of “God's work”).

In general, intention for heaven's sake may be interpreted in two ways: the first, for the sake of a lofty purpose and the second for the sake of God. The second possibility (for the sake of God) may also be interpreted in two ways: to honor God and to do God's will.

The three possibilities are particularly manifest in performing bodily needs (washing, for example). According to the first possibility (for the sake of a lofty purpose), caring for the body's needs should be done for the body (or to be charitable towards the body), to preserve the body's health and cleanliness ("in order not to damage the body", "for cleaning the body", [Avot de-Rabbi Nathan B, 30]). That is because the human body was created in God's image and accordingly there is value in caring for the image – the body. According to the second possibility (to honor God), caring for bodily needs should be done with the purpose of honoring God. This possibility is also derived from the perception that the body was created in God's image and accordingly its care should be done to honor God (in the same way that caring for a statue in the king's image is done to honor the king). According to the third possibility (to do God's will), caring for bodily needs should be directed to doing God's will. In light of the widespread perception that God's will is manifest in the mitzvot, a differentiation should be made between the care of bodily needs related to any mitzvah (such as eating on the Sabbath, related to the mitzvah Oneg Shabbat), and therefore a person can directly intend to do God's will which has been commanded thus (for example, to experience joy on the Sabbath), and care of bodily needs which have no element of mitzvah (for example, eating on weekdays), and therefore a person needs to intend to maintain his body, in order to do God's will (to occupy himself with Torah and mitzvot).

In order to analyze the concept of intention – which is key to the research – I will be aided by philosophical concepts and definitions of this concept. The most precise definition of intention and related concepts (for its own sake, and others) is important not only for an understanding of the issues and their interrelated connections, but also for improving our worship of God.