

In short, prayer and prophecy are two synonymous designations of the covenantal God–man colloquy. Indeed, the prayer community was born the very instant the prophetic community expired and, when it did come into the spiritual world of the Jew of old, it did not supersede the prophetic community but rather perpetuated it. Prayer is the continuation of prophecy, and the fellowship of prayerful men is *ipso facto* the fellowship of prophets. The difference between prayer and prophecy is, as I have already mentioned, related not to the substance of the dialogue but rather to the order in which it is conducted. While within the prophetic community God takes the initiative – He speaks and man listens – in the prayer community the initiative belongs to man: he does the speaking and God, the listening. The word of prophecy is God's and is accepted by man. The word of prayer is man's and God accepts it. The two Halakhic traditions tracing the origin of prayer to Abraham and the other Patriarchs and attributing the authorship of statutory prayer to the men of the Great Assembly reveal the Judaic view of the sameness of the prophecy and prayer communities.⁶ Covenantal prophecy and prayer blossomed forth the very instant Abraham met God and became involved in a strange colloquy. At a later date, when the mysterious men of this wondrous assembly witnessed the bright summer day of the prophetic community, full of color and sound, turning to a bleak autumnal night of dreadful silence unilluminated by the vision of God or made homely by His voice, they refused to acquiesce in this cruel historical reality and would not let the ancient dialogue between God and man come to an end. For the men of the Great Assembly knew that with the withdrawal of the colloquy from the field of consciousness of the Judaic community, the latter would lose the intimate companionship of God and consequently its covenantal status. In prayer they found the salvation of the colloquy, which, they insisted, must go on forever. If God

worshiper who is incapable of sustaining a continuous contemplative mood, related the initial *kavvanah* to the entire *Tefillah*. Vide *Berakhot* 34b and *Chidushe R. Hayyim Halevi, Tefillah*, IV, 1.

6. Vide *Berakhot* 26b, 33a; *Megillah* 18a. It is not my intention here to investigate the controversy between Maimonides and Nachmanides as to whether the precept of prayer is of Pentateuchic or Rabbinic origin. All agree that statutory standardized prayer was introduced by the men of the Great Assembly.

Maker, and to pray has one connotation only: to stand before God.⁴ To be sure, this awareness has been objectified and crystallized in standardized, definitive texts whose recitation is obligatory. The total faith commitment tends always to transcend the frontiers of fleeting, amorphous subjectivity and to venture into the outside world of the well-formed, objective gesture. However, no matter how important this tendency on the part of the faith commitment is – and it is of enormous significance in the Halakhah, which constantly demands from man that he translate his inner life into external facticity – it remains unalterably true that the very essence of prayer is the covenantal experience of being together with and talking to God, and that the concrete performance such as the recitation of texts represents the technique of implementation of prayer and not prayer itself.⁵

4. The fact that we commence the recital of the "Eighteen Benedictions" by addressing ourselves to the God of Abraham, Isaac, and Jacob is indicative of the covenantal relationship which, in the opinion of our sages, lies at the very root of prayer. The fact that prayer is founded upon the covenantal relationship is responsible for the omission of *Malkhut* (God's cosmic kinship or sovereignty) from the "Eighteen Benedictions." In order to avoid misunderstanding, I wish to add that the phrase *Melekh ha-olam* (King of the universe) was eliminated from the basic benediction formula, while the term *Melekh* (King) does appear in several places; vide *Tosafot, Berakhot* 40b sub **תאן**.

5. The popular Biblical term *tefillah* (prayer) and the esoteric Halakhic term *avodah shebalev* (service of the heart) refer to an inner activity, to a state of mind. *Kavvanah* (intention), related to prayer, is, unlike the *kavvanah* concerning other *mitzvot* performances, not an extraneous addendum but the very core of prayer. The whole Halakhic controversy about *kavvanah vis-à-vis* other *mitzvot* has no relevance to prayer. There is not a single opinion that the latter can be divorced from *kavvanah*. Moreover, the substance of the *kavvanah* as far as prayer is concerned differs fundamentally from that which some require during the performance of other *mitzvot*. While the former denotes a state of mind, an all-embracing awareness of standing before the Almighty, the latter manifests itself only in the normative intention on the part of the *mitzva*-doer to act in accordance with the will of God. *Kavvanah* in both cases, of course, expresses direction or aiming. However, in prayer one must direct his whole self toward God, whereas in the case of other *mitzvot* the directing is confined to a single act. Vide *Berakhot* 28b, 30a–b, 32b, 33a; *Sanhedrin* 22a; Maimonides, *Hilkhot Tefillah*, IV, 16; v, 4. The fact that *kavvanah* is indispensable only for the first benediction of the Silent Prayer does not contradict our premise. The Halakhah simply took into consideration human weakness and inability to immerse in the covenantal awareness for a long time and, in sympathy with the

שעורים לזכר אבא מרי ז"ל

קונטרס בענייני קריאת שמע

התוס' בברכות שם ובעל המאור חולקים על סברת הרי"ף, וקבעו להלכה, כי קריאת עראי אינה אסורה אלא בפסוק ראשון הזקוק לכונת הלב, כהכרעת רבא, ולא בקריאת כל הפרשה הראשונה. וטעמם ונימוקם עמם, כי קריאת עראי אינה מהווה הלכה בפ"ע, כי אם שיסודה הוא משום העדר כונה, והיכא דלא בעינן כונה, גם קריאת עראי מותרת.

ובביאור דעת הרי"ף והרמב"ם נראה, כי גם המה סוברים, שאיסור קריאת עראי מבצבץ ועולה מתוך ההלכה של כונה ואינו מהווה איסור מיוחד ודין מסוים בק"ש, מ"מ אוסרים המה – כפשטות לשון הסוגיא – קריאת עראי ביחס לכל הפרשה. וטעמו של דבר הוא, כמו שכתבנו לעיל, שבאמת דין וקיום כונה מצטרפים וחלים לגבי כל הפרשה, שהרי כולה נאמרת בחלות קבלת עול מלכות שמים. ולמעלה הדגשנו, כי מחלוקת התנאים בשיעור קריאה הצריכה כונה מתיחסת רק למעשה הכונה במציאות, אבל לא לחלות שם כונה. ואפילו ר"מ, שסובר כי רק פסוק ראשון צריך כונה, מודה שחלות כונת יחוד של פסוק ראשון חלה בכל הפרשה ועל ידה מתקיימת קבלת עול מלכות בכולה. משל למה הדבר דומה? לכונה של תפלה. הרי נקטינן להלכה, שאם כיון באבות יצא, ולכתחלה צריך לכיון בכולה⁴⁵, וביאור הדבר הוא, שבאמת ההלכה של כונה בתפלה נאמרה לא רק בנוגע לאבות אלא בנידון כל התפלה – וכי מה היא מעליותא דאבות – אלא בכיון בברכה ראשונה (זוהי חלוצתה של אבות), כוונתו מצטרפת לגבי שאר התפלה, וקרינן שהתפלל בכונה. והדברים ק"ו בק"ש, שפרשה ראשונה כוללת קיומים שונים של קבלת עול מלכות שמים, שאנו צריכים חלות כונה בכל הפרק כולו.

לפיכך סובר הרי"ף (וגם הרמב"ם), שקריאת עראי אסורה בכל הפרשה, משום שחלות כונה נאמרה בכולה, וקריאת עראי מבטלת ומפקיעה חלות שם כונה⁴⁶. ובזה שונה איסור קריאת עראי מחסרון כונה, שבלא כיון כלל, לא איכפת לנו כלום, כי הרי כונת פסוק ראשון מצטרפת מאליה וחלה לגבי הפרשה כולה.

45 עיין בחידושי רבינו חיים הלוי, שחילק בין שני מיני כונה, ובזה יישב את סתירת דברי הרמב"ם. ולפי דבריו – אין כונת המתפלל בברכת אבות מצטרפת לשאר התפלה, ושתי הלכות מיוחדות של כונה נאמרו: אחת באבות ואחת בכל התפלה.

46 בפ"ב מה' ק"ש ה"ח מבואר ברמב"ם דאיסור קריאת עראי (רמיזת עינים, קריצת שפתים וכדומה) הוא רק לכתחילה. בנוגע לעשיית מלאכה (בה"ד) לא ביאר את זה. ולכאורה גם באומנין אין קריאת קבע מעכבת, כי מה הוא ההבדל בין עראי לעראי. ברם דבר זה אינו סותר ואינו מכחיש את דבריננו, כי חלות איסור עראי היא הפקעת כונה. הפקעה זו היא רק לכתחילה ולא בדיעבד. אם קרא וכיון מ"מ, יצא, אע"פ שקרא דרך עראית. ופוק חזי שיטת בעהמ"א והתוס' האומרת, כי כל איסור עראי מושרש בהלכה של כונה, ובכ"ז גם הם סוברים, שיצא מי חובתו בדיעבד. ועל כרחינו צריכים אנו להניח, שחסרון כונה נאמר רק לכתחילה ולא בדיעבד. וכמו כן י"ל אליבא דידן. ועיין במלחמות שם, שהרמב"ן הקשה על בעהמ"א, דלדידיה קריאת עראי צריכה להיות אסורה דבר תורה.