

כוונה בתפילה

א. שיטת הרמב"ם במהות הכוונה המעכבת בתפילה

סוגיות הגמרא שבהן מבואר שכוונה מעכבת בתפילה

איתא בברכות (ל, ב):

אמר רבי יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. אמר ליה חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה וכו'. רבי חייא בר אבא צלי והדר צלי אמר ליה רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר רבי אליעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא.

ומבואר מדברי הגמרא שאדם צריך למוד את דעתו אם יכול לכוין את לבו בתפילה, ואם התפלל בלי כוונה עליו לחזור ולהתפלל. ובהמשך (לד, ב) מבואר בגמרא:

המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת. אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות.

וכתבו שם התוס' (ד"ה יכוין לבו באחת מהן) וז"ל: "והא דאמרינן בסוף פרק תפילת השחר לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן". וכן כתבו בתוס' ר"י שירלאון (ד"ה יכוין) ותר"י (כד, ב בדפי הרי"ף ד"ה גמרא), והאור זרוע (ח"א הל' תפילה ס"ס קב, יט ע"ג) והראב"ה¹ (ח"א סי' פט עמ' 66) והרא"ש (ה', כד).

* הערכת מערכת: תודה להראל דביר, עורך סדרת טל חיים, על עזרתו המרובה בעריכת המאמר.
¹ בדבריו שם מתחדש דבר מיוחד שדין זה דברכת אבות יכול להתקיים גם בברכת הודאה, והוא חידוש גדול, וכך היתה כנראה הגירסה בגמרא בפני עוד כמה ראשונים: ספר חסידים, הסמ"ק, הכלבו והאגודה, שכולם כתבו חידוש זה. ויעוין שם בהערת המהדיר 17, ויעוין בזה עוד לקמן.

הסתירה לכאורה בדעת הרמב"ם בשיעור הכוונה המעכב בתפילה

והנה, כתב הרמב"ם (תפילה ד', א) :

חמישה דברים מעכבין את התפילה אף על פי שהגיע זמנה: טהרת הידים וכיסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החופזין אותו וכוונת הלב.

ובהמשך (טו - טז) כתב וז"ל:

כוונת הלב כיצד? - כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו וכו'. כיצד היא הכוונה? - שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכוון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים.

מקורו של הרמב"ם לענין זה של עמידה לפני ה' הוא בגמרא (סנהדרין כב, א):

המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד.

בחידושי הגר"ח מבריסק דייק מלשונו, 'כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה', שהצורך לחזור ולהתפלל אם לא התכוון נאמר ביחס לכל התפילה. והבין שגם אם לא התכוון בברכה אחת בלבד צריך לחזור.

לעומת זאת הרמב"ם כתב (תפילה י', א):

מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה. ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך.

ומבואר מדבריו שכל עוד לא התכוון בכלל, צריך לחזור על כל התפילה, אבל אם התכוון בברכה הראשונה לא צריך לחזור. וזה סותר את מה שניתן לדייק לכאורה מדברי הרמב"ם בפ"ד שם.²

הקושי הנובע מהעובדה שהרמב"ם לא מזכיר את כוונת המלים

והנה, יש לכאורה קושי נוסף בדברי הרמב"ם. הרמב"ם אינו מזכיר שני סוגי כוונות בתפילה אלא רק סוג אחד, וכפי שהגדיר הרמב"ם: "שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". מדוע הוא אינו מזכיר את כוונת תוכן המלים, וכי הוא סבור שמספיק למתפלל שיראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה

² ויעוין במה שתירץ הגר"ח מבריסק ובמה שכתב החזו"א בגליונות שם, ויש לדון בדברי שניהם אבל אכמ"ל.

ואין הוא צריך לומר את דבריו בכוונת המלים לא באבות ולא בכל שאר התפילה. ואם נאמר שהוא צריך לכוון את תוכן המלים, וכמו שהבין הגר"ח מבריסק וכמו שנראה לכאורה פשוט, אם כך, מדוע הוא לא מזכיר את דין הכוונה הזה להדיא.

מוכח בתשובת הרמב"ם שצריך לכוון לתוכן הדברים שאומר והיה מקום לומר שבאמת אין צורך בכוונת המלים. ואין הוא צריך אלא רק לכוון שהוא עומד לפני ה'. אבל הרמב"ם כתב בתשובה (מהר" שילת ח"ב עמ' תקפט-תקצ ובלאו סי' רסא):

ואמנם קריאת מאה ברכות או הזמירות בחיפזון ומהירות חטא גמור ומי שאינו מוחה בחזנים בזה חוטא, לפי שכל אלו העבודות אשר הן בדיבור אמנם הכוונה בהן ההתבוננות עם האמירה, ויכוון אומרן דעתו, וידע שעם אדון כל העולם הוא מדבר בהן, בין שיבקש ממנו, או יודה לו וישבחו, או יספר פעליו וחסדיו, או יספר נפלאותיו בברואיו ויכולתו, ואלו הם המינים הכוללים לכל ברכה מהברכות או זמירות או פסוקי זמרא. וכאשר הכל הוא דיבור עמו יתעלה, איך תותר המהירות בזה, והסח הדעת ממה שנאמר, אם לא אצל מי שאינו יודע מה הוא אומר ואינו מבינו, אלא דינו בתפילתו דין התוכי והעורב במה שלימדנו ממלות בני אדם.

ומבואר מדבריו שאין ערך לתפילה כשיש בה "הסח הדעת ממה שנאמר". ואין די בכך שהאדם ידע שהוא עומד לפניו יתעלה, אלא יש צורך בכך שיכוון דעתו לתוכן הדברים שאומר. והדבר מוכח גם מעצם זה שאין אפשרות לומר את הדברים בחיפזון, ואם היה די בכוונה של עמידה לפני ה' בלבד לא היתה בעיה בכך, כיון שניתן לכוון את הכוונה הכללית הזאת ואעפ"כ לומר את הדברים בחפזון.

ואמנם היה מקום לומר שזו גנות גדולה להתפלל שלא בכוונת תוכן המלים, אבל אין זה לעיכובא, וכמו שמוכרחים לומר אליבא דאמת לגבי פסוקי דזמרא וברכות קריאת שמע ושאר התפילה. והרמב"ם נחית לבאר רק את מה שהוא לעיכובא. אבל אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם מבחין בתוך דבריו בין מה שצריך לכתחילה ובין מה שצריך לעיכובא. ועל כרחנו צריך לומר שכוונת תוכן המלים חייבת להיות כלולה בכלל מה שהוא מחייב לכתחילה.

פ"ד עוסק בהכנות לקראת התפילה והכוונה היא אחת מהן והנה, יש שני מושגים שקרובים מאוד זה לזה ושורשם אחד. המושג האחד הוא להתכוון והמושג השני הוא להתכוון.³ הראשון עשוי להיות שייך גם במהלך העשייה והשני שייך במהותו לפני העשייה. וכן נאמר בירושלמי (מגילה א', ח): "הכון לקראת אלהיך ישראל א"ר סימון התכוון לקראת אלהיך ישראל". בפ"ד הרמב"ם מתייחס לכל דיני ההכנה לתפילה, וכמבואר בתחילת הפרק (ד', א), שצריך לקיים את הדברים אפילו שהגיע זמן התפילה, וכלשונו:

חמשה דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה: טהרת הידים וכסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החופזין אותו וכוונת הלב.

המשותף לכל הדברים הללו הוא הצורך להכין את הדברים לפני התפילה כדי שבשעת התפילה יהיו ידיו טהורות וערותו מכוסה ומקומו טהור ולא יהיו דברים החופזין אותו. וזו כוונת הרמב"ם גם ביחס לכוונת הלב. הרמב"ם מבאר את האיסור להתפלל כשהאדם איננו מיושב בדעתו, ואת האיסור להתפלל שיכור וכו' ואת הדין שלא עומדים להתפלל מתוך קלות ראש וכו'. ומצד הענין הזה מבאר הרמב"ם שצריך להתישב בדעתו לפני התפילה, כדי שיוכל להתפלל בכוונה, ועל זה הוא אומר שאם הוא יתפלל בלי כוונה, התפילה לא תהיה תפילה.

כוונה לתוכן המלים היא מציאות המתאפשרת כתוצאה מההכנה ויוצא אפוא שענין דבריו בפרק הזה הוא לתאר ולהגדיר מה מוטל עליו לעשות לפני התפילה כדי שתפילתו תהיה בכוונה. ואומר הרמב"ם שצריך לדאוג לכוונת הלב. ו"כיצד היא הכוונה? - שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". וממשיך הרמב"ם לאחר התיאור של העבודה המוטלת עליו לפני התפילה ואומר: "ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים". וברור שכוונת הדברים היא כפי שהוא כותב בתשובה הנ"ל, דאין משמעות ל"נחת ותחנונים" אם האדם איננו מבין את אמירתו. וכוונת הרמב"ם לומר שהאדם צריך לפנות את כל המחשבות ולראות עצמו עומד לפני ה', ואז פשוט שכאשר הוא מתחיל לדבר את דברי התפילה כבר יאמר אותם בנחת ובתחנונים, דהיינו שיכוון את לבו לתוכן הדברים שאומר, שהרי לבו פנוי לגמרי מכל המחשבות האחרות, והוא רואה עצמו עומד לפני המלך הגדול. ומה יכול כבר להפריע ולגרום לכך שהוא לא יאמר את תפילתו מתוך מודעות

³ שורש שניהם הוא כון.

לדבריו. ואמנם זו לא רק תוצאה בעלמא, ועליו לדאוג לכך שהוא אכן יתפלל בנחת ובתחנונים. אבל המציאות הזאת יכולה להתאפשר כתוצאה מכך שהוא הכין לבו לפני כן לקראת אלוקיו. ובנידון הזה, ההכנה לתפילה, לא שייך לדון מה קרה אם נוצרה מציאות שלמרות כוונת לבו לפני התפילה בכל זאת דעתו הוסחה ולבו לא היה עמו בשעה שהוא בפועל כבר נכנס לתפילה עצמה.

פ"י עוסק בטעויות והיסחי דעת במהלך התפילה למרות ההכנה ונראה שהנידון של פ"י עוסק בשאלה מה קורה כשדעתו הוסחה ממנו והוא הגיע לתקלות וטעויות כאלה ואחרות למרות שהכין את לבו לפני התפילה. דהנה, בכל הפרק שם⁴ הרמב"ם דן על טעויות בתפילה. ונראה שהרמב"ם הבין שטעות בתפילה היא מקרה פרטי של חוסר כוונה חלקי בתפילה. במשנה (לד, ב) נאמר שהטועה בתפילה סימן רע לו, ושליח ציבור שטעה סימן רע לשולחיו. ונראה שהרמב"ם לשיטתו הידועה בענין הסימנים פירש את הסימן הזה כהוכחה לכך שהאדם לא מרוכז מספיק בתפילה.⁵ דהיה ניתן לחשוב שטעות בתפילה היא שיבוש בעלמא, וקמ"ל המשנה שהיא סימן למציאות מגונה של חוסר ריכוז בתפילה שבה האדם נתון. וכמו שאת דין עיטוש וגיהוק וכו' הרמב"ם מביא (ד', יא) בלשון: "מי שגיהק ופיהק ונתעטש בתפילתו אם לרצונו הרי זה מגונה, ואם בדק גופו קודם שיתפלל ובא לאונסו - אין בכך כלום", עכ"ל. למרות שבגמרא (כד, ב) זה מובא כ"סימן רע". והיינו משום שהסימן הרע הזה הוא הגנאי, והוא אשר מלמד את האדם שהוא לא התכוון כדבעי לתפילה. וכנראה שכך הוא גם פירש את המסופר על ר' חנינא בן דוסא. כאשר הוא ראה שתפילתו אינה שגורה בפיו הוא למד מכך שתפילתו לא היתה מספיק במעלה עליונה, וממילא לא תעמוד זכות תפילתו לאותו חולה והחולה יהיה מטורף. ולעומת זאת כאשר הוא ראה שתפילתו שגורה בפיו, הוא הבחין שתפילתו אכן מתנהלת כראוי, ותפילתו היא במעלה העליונה כמו שהוא זכה להגיע בתפילותיו, ולכן הוא ידע וסמך על כך שתפילתו תתקבל והחולה יבריא. אבל אין זה סימן חיצוני לאי רצון מצד השמים לקבל את תפילותיו. ואולי משום כך מדגיש הרמב"ם בפיהמ"ש שלשון "מטורף" המוזכר בעניינו של ר' חנינא בן דוסא, קשור

⁴ עד הלכה יד. הלכה טו עוסקת בשכחה של התפילה עצמה וההלכה טז האחרונה בפרק עוסקת בהיסח הדעת מסוג אחר בתפילה (עניות שבקדושה לתפילת הציבור תוך כדי תפילת העמידה).

⁵ ולאפוקי מההבנה שיש כאן סימן משמים, שלשיטת הרמב"ם יש בזה ניחוש ועוננות.

ללשון "מפני הטירוף" שנאמרה קודם בענין שליח ציבור שטועה בתפילתו, דכוונתו לומר שזהו ענין של חוסר בכוונה וטעות בתפילה ולא עניני סימנים ומזלות.

הרמב"ם קישר בין דיני טעויות ודיני אי כוונה בחלק מהתפילה ולפי זה נראה שהרמב"ם קישר בין דיני טעויות לדין אי כוונה בחלק מהתפילה, כיון שלשיטתו הם שייכים לענין אחד. הרמב"ם צירף את ההלכה של אי כוונה בחלק מהתפילה להלכות הללו, והיא אפילו מהווה פתיחה לכל הפרק שם. הרמב"ם לא נחית לבאר את ההלכה הזאת בפ"ד, כיון שהוא באמת סמך על מה שהוא כתב בפ"י, ומשום שאין זה מענינו של פ"ד, העוסק בהכנה לתפילה, אלא דוקא מענינו של פ"י. עיקר הסיבה שהרמב"ם מביא בפ"ד את הצורך לחזור ולהתפלל כשלא התכוון, היא כדי להסביר את ההכרח להכין עצמו בענין הכוונה לפני התפילה. והרי הוא כמי שלא בדק את מקום תפילתו לפני תפילתו ונמצא שיש בו צואה שתפילתו תועבה. אבל יתכן שהוא יכין עצמו, ואעפ"כ הוא לא יצליח לכוון אלא רק כוונה חלקית בתפילה, כמו שהוא יכול לטעות בתפילתו, וזהו ענינו של פ"י.⁶

"שוב אינו צריך" מלמד שכך מתממשת המציאות של תפילה בכוונה ומה שכתב הרמב"ם (י,א): "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", אין זה חידוש הבא לשנות מהותית את הקביעה הקודמת: ש"מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה". וגם אין זה חידוש המשנה מהותית את הקביעה (ד', טו) ש"כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". דהביטוי "שוב אינו צריך" משמעותו היא שזה גופא הקיום של תפילה בכוונה. דבכל המקומות בש"ס וברמב"ם שמוזכר ביטוי זה כוונתו היא שהקביעה שנאמרה קודם לכן כקביעה כוללת יכולה להתממש במעשה באופן מצומצם יותר. ולמשל, נאמר שצריך לכוון בקריאת שמע (ברכות יג, ב) "הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו". ועל זה נאמר שאם כיון בפרק ראשון שוב אינו צריך, כי בזה מתקיים דין הכוונה, וכבר נחשב שהיתה כוונה בקריאת שמע. וכן מבואר שצריך לבדוק את מצבו של הפצוע, אם הוא עדיין בחיים, אך כאשר בודק מלמעלה למטה

⁶ וברור שאין מקום לדיוקו של הגר"ח מבריסק מדוע הרמב"ם לא מזכיר בפ"י שימוד דעתו לפני התפילה, ומדוע הוא לא הזכיר שבלי זה היא "אינה תפילה", דלכל זה אין מקום בפ"י, ואין הוא בונה מהלך חדש של דין כוונה חדש, המצריך שוב את כל הארכיויות שהזכיר בפ"ד.

והגיע עד חוטמו וראה שאין בו נשימה שוב אינו צריך (יומא פה, א). והיינו שדין הבדיקה שנאמר בכלליות מתממש בבדיקה שעד החוטם. וכן הקביעה שגט צריך להכתב לשמה (גיטין ה, ב) מתממש במעשה בזה שאפילו אם כתב שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך, דכתיבת שיטה זו מממשת את הדין הכללי של עשיית הגט לשמו. וגם בנידון דידן זו גופא המשמעות שהתפילה היתה בכוונה, דכבר אי אפשר לומר עליה שהיא לא היתה בכוונה, דמאחר והוא כיוון באבות, היתה כוונה בתפילה, ושוב אינו צריך.

היחודיות של ברכת אבות מצד סמיכותה להכנה שלפני התפילה ולפי מה שהתבאר אפשר לומר שהסיבה שנקבעה ברכת אבות היא בגלל שהיא הברכה הראשונה. וטבעה של הכנה שמכין אדם את לבו ומכוון את דעתו שתוקפה פג אחרי שעוברות כמה דקות. וכאשר הוא פינה את לבו מכל המחשבות וראה עצמו כעומד לפני המלך, הוא צריך לשמר את המצב הזה, שהוא הוא זה שמאפשר לו לומר את מלות התפילה בכוונה לתוכן המלים. אבל השימור הזה עשוי שלא להחזיק מעמד. ולכן נקבע שאם הצליח לשמר את המצב בברכת אבות, שוב אינו צריך יותר, דכבר יש להכנה לתפילה על מה לחול ולהתפס ולכוון את התפילה כתפילה בכוונה.

לפי זה יוצא שכגודל ההכנה כך תהיה הכוונה ועל פי דרכנו למדנו שדבר גדול הנביא דיבר אלינו. לפי הנ"ל יוצא שההכנה לתפילה היא זו שמאפשרת לו להתפלל בכוונת תוכן המלים. וממילא יש לנו ללמוד שככל שיכין האדם את לבו יותר לפני התפילה, כן יתאפשר לו להתפלל את תפילתו בכוונה לתוכן המלים, ותוקף ההכנה יפוג בשלב מאוחר יותר⁷. ואמנם כמובן יכולים להיות גורמים אחרים שיכולים לשבש את דעתו, אבל לעבודת ההכנה יש השפעה מכרעת על יכולתו לכוון בתפילתו.

⁷ ועיין במסילת ישרים, פי"ז, בדרכי קנית הטהרה: "ומן המעשים המדריכים" וכו'.

ב. דברי הירושלמי וההבנות השונות שבהם

קושי בהבנת בעל החרדים בירושלמי

והנה, איתא בירושלמי (ברכות ב', ג):

ר' ירמיה בשם ר' אלעזר נתפלל ולא כוין לבו אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונת אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא. א"ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה.

וכתב בעל ספר חרדים שם:

לא כוונת. כלומר התפילה מראש ועד סוף בלי שום הרהור וחלילה שהקדושים הללו שלא היו מכוונין אלא אי עובר על צד אונס הרהור עובר וחוזר ומכוין.

ואינו מובן לפי דבריו, אם בכל ימיו הוא כיוון את כל תפילתו מרישא ועד גמירא, אלא שרק היה לו הרהור קל באונס בתוך כדי תפילתו, והיה דוחה מיד את ההרהור הזה ועובר וחוזר וממשיך לכיוון כך את כל תפילתו, מאי קאמר: "אלא חד זמן בעי מכוונה" וכו'. הלא זה היה בכל תפילה ותפילה אצלו. ואם נאמר שבדרך כלל הוא היה מכוון בתפילתו באופן שאפילו לא היה מגיע לו הרהור קל בכל תפילתו, מאי קאמר: "מן יומי לא כוונת", הלא לפי זה בכל ימיו הוא כן כיוון, ורק פעם אחת הוא לא כיוון. וגם לא מובן מדוע החזיק ר' מתניה טובה לראשו, אחר שהוא היה כל כך דבוק בתפילתו, ולא פסק מלכוון בתפילה למעט רגע אחד קטן.

קשיים בהבנת הבאר שבע בירושלמי

ובשו"ת באר שבע (סי' ט) כתב וז"ל:

דרבי חייא ושמואל ורבי בון היו מתפארים ומשבחים עצמן שכל כך היו מכוונין בתפלתם עד שאפילו אם היה בא לכל אחד מהם במקרה מחשבה אחרת בתוך התפלה עם כל זאת נשארה מחשבתם וכוונתם זכה ונקיה בתפלה ולא היו מחשבות אחרות טורדות אותם כלל. ומה שאמר רבי חייא אנא מן יומי לא כיונית אפשר לפרשו בשני פנים ושניהם כאחד טובים בלא דוחק ושמץ דוחק. האחד שר"ל לא כוונת על ענין אחר בתוך התפלה אלא תמיד הייתי מכוין בתפלה שלא בא אלי אפילו במקרה שום מחשבה אחרת. והב' שר"ל לא כוונת לא יצאתי כלל מכוונתי שבתפלה אף אם היה בא במקרה אלי מחשבה אחרת בתוך התפלה עם כל זאת לא היה מפסיד את כוונתי שבתפלה חוץ מפעם אחת בלבד לא הייתי יכול להנצל להזהר מהרהור מחשבה אחרת והפסיד את כוונתי שבתפלה והיינו דקאמר אלא חד זמן בעי מכוונא פירוש אלא פעם אחת רציתי לכיוון בתפלה כמנהגי ולא הייתי יכול להזהר

להנצל והרהרתי בלבי ואמרית מאן עליל כו' והפסדתי את כוונתי שבתפילה. ולפי פירוש ראשון שפירשתי לעיל אנא מן יומיי לא כוונית יש לפרש אלא חד זמן בעי מכוונא שר"ל אלא חד זמן אירע במקרה שבא אלי מחשבה אחרת ורציתי לכוון על ענין אחר בתוך התפילה והרהרתי בלבי ואמרית מאן עליל כו' ופירוש זה עיקר בעיני משום דרישא וסיפא שוים בסגנון אחד בפירוש מלת כוונית הנזכר ברישא ומלת מכוונא הנזכר בסיפא ודוק. ומה שאמר רבי מתניה אנא מחזיק טיבו לראשי כו' לא שאמר מודים בכריעת ראש בלא כוונה אלא ה"ק שכל כך היה מתכוין תמיד בתפלתו עד שהרגל נעשה טבע דכד הוה מטי למודים הוא כרע מגרמיה אפי' אם לא היה מתכוין לכך אבל הוא לא נמנע בעבור זה מלכוין אלא תמיד היה מכוין אע"פ שבלא כוונה נמי הוה כרע מגרמיה מחמת הרגל. ואין זה דוחק בלשון ואפילו אם היה דוחק בלשון מה שאינו כן לפי האמת מ"מ אין להרחיקו בעבור זה כיון שהענין חשוב ונכון מצד עצמו כי זה דרכה של תורה בתנאים ואמוראים והגאונים והמפורסמות אין צריכין ראייה.

בעל שו"ת באר שבע כתב ששני פירושי "טובים בלא דוחק ושמץ דוחק", אך לכאורה דחקים גדולים מאד יש בפירושו: האחד, לכאורה דוחק עצום הוא לומר שלא כוונית היינו שלא הרהרתי הרהורים אחרים שאינם שייכים לכוונת התפילה. וכי הרהורים הזרים צריכים כוונה. וכי אפשר לומר בסתמא שכוונה בתפילה היינו כוונה למחשבות הזרות ולאפוקי כוונת התפילה עצמה. ולכאורה זה דבר שממש אי אפשר לאומרו. והשני, תמוה מאד מדוע ר' מתניה היה צריך להחזיק טובה לראשו, אחר שהוא כיוון כל כך שלא היה שום הפסק בכוונת תפילתו, וצע"ג.

בראשונים נראה שהבינו את הירושלמי כפשוטו ובאמת בראשונים מבואר להדיא שדברי הירושלמי מתפרשים כפשוטם, ושהאמוראים הנ"ל אכן לא כיוונו. ויעוין בתוס' (ר"ה טז, ב ד"ה ועיון) שכתבו:

עיון תפילה כלומר שאין מכוין לבו בתפילתו כדאמר בירושלמי דברכות פרק היה קורא אמר ר' חייא רבא מן יומא לא כונית וכו' דכי מטי למודים הוה כרע מגרמיה ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין.

ומבואר שהבינו את הירושלמי כדוגמא לכך שלא מכוונים בתפילה. וכן כתבו הרשב"א והר"ן (ב"ב קסד, ב ד"ה ועיון תפילה) ובתוס' הרא"ש (ברכות לב, ב ד"ה כל המאריך) וכן כתב באור זרוע (הל' תפילה סי' קב, ח"א יט ע"ג).

קושי גדול לומר שהאמוראים לא כיוונו מימיהם. אמנם לכאורה באמת תמוה הדבר שהאמוראים הנ"ל לא כיוונו בתפילתם כל ימיהם. ומבואר בגמרא (עירובין סה, א): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל".⁸ וכן נאמר שם: "אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים, שנאמר (עזרא ח, טו) ואקבצם אל הנהר הבא אל אחוא ונחנה שם ימים שלשה ואבינה בעם וגו'. אבוה דשמואל, כי אתי באורחא לא מצלי תלתא יומי. שמואל לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרא. רב פפא לא מצלי בביתא דאית ביה הרסנא". וכן פסק הרמב"ם (תפילה ד', ט; שם, טו). והנה ודאי שהדין שלא להתפלל כשבא מן הדרך נובע מן הצורך לכוון בתפילה, וכפי שנהג למעשה אבוה דשמואל. ובפשטות נראה שגם הנהגתם של שמואל ורב פפא שלא להתפלל בבית שיש בו שיכר ובבית שיש בו הרסנא נבעה מאותו ענין. וכן כתב להדיא המאירי (שם ד"ה כשם). ואמנם מבואר מההקשר של דברי הרמב"ם שם שהוא הבין את הנהגת שמואל ורב פפא שהקפידו על הדבר מצד טהרת המקום ולא מצד כוונת הלב. הוא אמנם כתב: "גדולי החכמים לא היו מתפללין בבית שיש בו שכר, ולא בבית שיש בו מוריס בעת עפושו מפני שריחו רע, אע"פ שהמקום טהור", עכ"ל. אבל ההקשר של ההלכה שם הוא בפירוט הדינים של טהרת מקום התפילה ולא בפירוט הדינים של הכוונה. ועכ"פ מבואר שאין להתפלל בלי כוונה. ואע"פ שכתבו כמה ראשונים שדינים אלה נוהגים רק בזמנים שלהם שהיו מכוונים, סוף סוף בזמן האמוראים עצמם היו מכוונים. וקשה לומר אפוא שהם כל כך היו מופקעים מהכוונה. ובפרט הדבר יקשה לפי פירוש המאירי הנ"ל, ששמואל הקפיד כל כך שלא יסיח דעתו מכוונת התפילה, והוא זה שלכאורה אמר בירושלמי הנ"ל שהוא לא היה מתכוון, וצ"ע.

קשיים נוספים בירושלמי

ובאמת דברי הירושלמי קשים לכאורה מצד עצמם. אם כוונת כל האמוראים הללו היתה לומר שכל ימיהם לא התכוונו כלל, אלא רק חשבו על דברים אחרים, אם כך

⁸ יש לתמוה על הבאר שבע הנ"ל שהוכיח שלא יתכן לומר שר' חייא לא התכוון מהמאמר הנ"ל שאמרו ר' חייא. ולכאורה ברור שאלו הן שני ר' חייא שונים לגמרי. בירושלמי מדובר על ר' חייא הגדול בן דורו של רבי, ואילו בבבלי מדובר על רבי חייא בנו של רב אשי שהיה בדור שלישי של האמוראים.

מה המיוחד בכל ההרהורים הללו שהם תיארו. וכי כל ימיהם חשבו רק על הדימוסיות והאפרוחים. והרי ברור שאם אכן הם לא כיוונו בתפילותיהם כל ימיהם, הם בודאי חשבו על הרבה ענינים אחרים נוספים. וגם לא מובן מדוע אמר ר' חייא: "חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי" וכו'. הרי זה לא היה חד זמן אלא כל ימיו. ואפילו אם נאמר שרק פעם אחת בחייו הוא ניסה לכוון בתפילה, מדוע הוא מזכיר מה הוא הרהר באותו זמן. הרי הרהור זה לא היה שונה לכאורה משאר ההרהורים שהיה מהרהר אם אכן כל ימיו לא כיוון. וגם תמוה יהיה לומר שרק פעם אחת בחייו הוא ניסה לכוון בתפילתו, וגם האמוראים האחרים ניסו רק פעם אחת בחייהם לכוון בתפילה. הרי לכל הדעות מן הראוי היה לנסות להתפלל בכוונה. ורואים לגבי תנאים ואמוראים אחרים בני דורם שהקפידו על תפילה בכוונה. ותמוה אפוא כיצד האמוראים הנ"ל ייאשו דעתם מלכוון בתפילה אחרי נסיון של פעם אחת בלבד, ולכאורה היה עליהם לנסות ולהשתדל בזה הרבה יותר, וצ"ע.

קושי גדול בדברי האור זרוע

והנה, באור זרוע הנ"ל יש לכאורה דבר שאינו מובן. הוא כותב שם כך:

עיון תפלה פ"י שמעיין בתפלתו ומתכוין בה דההיא ודאי מעליותא היא וההיא דפרק גט פשוט שלש עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה ולשון הרע היינו שאינו מעיין בתפלתו ואינו מתכוין שאין כל אדם יכול לכוין בתפלתו ועונשו גדול. כדאיתא בויקרא רבה ר' אלעזר ור' חנינא הוי קא אזלי באורחא פגע במ אליהו ז"ל ועמו ד' אלפים גמלים טעונים כו' א"ל לעשות נקמה למי שמספרים בין קדוש לברוך בין גאולה לתפלה ובין ברכה לברכה ובין פרשה לפרשה ובין פרק לפרק בין אמן יהא שמיה רבה ליתברך ועל כל מי שאינו מכוין בתפלתו עליו הכתוב אומר לא אותי קראת יעקב וכל המכוין בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם שנא' תכין לבם תקשיב אזניך. הלכך ודאי קורא זה דבר עבירה שאינו יכול להנצל ממנה שמאוד בטורח יש לכוון תפלה כדאמר בירו' פ' היה קורא נתפלל ומצא עצמו בשומע תפלה חזקה (כאן) [כיוון] ר' ירמיה בשם ר' אלעזר נתפלל ולא כיון לבו אם הוא יודע שהוא חוזר ומכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל אמר ר' חייא רבה אנא מן יומי לא כוונתי אלא חד זימנא בעית מכוונא הרהרתי בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי (אוקבניא) [ארקבתה] או ריש גלותא שמואל אמר אנא מניתי [אפרוחיא] ר' בון בר חייא אמר אנא מניתי [דימוסייא] אמר רב מתנא מחזיק אנא טיבו לראשי דכי הוה מטי למודים כרע מגרמי' למדנו משם שיש בטורח לבוא לידי כיון תפלה. הלכך צריך אדם לדחוק עצמו כדי שיוכל לכוין ואם אינו דחוק עצמו כדי שיוכל לכוין עבירה היא בידו ומוטב לו שלא התפלל.

ולכאורה יש בדבריו קושי גדול. מצד אחד הוא מביא את הירושלמי ומוכיח שקשה מאד לכוון בתפילה. וכוונתו להוכיח לכאורה מזה שהאמוראים הללו לא כיוונו בתפילתם, ומזה מוכח עד כמה קשה לכוון. ומאידך גיסא הוא כותב שלכן צריך אדם לדחוק עצמו כדי שיוכל לכוון, ואם אינו דוחק עצמו עבירה היא בידו ומוטב לו שלא התפלל. והסיפור שמביא קודם לכן שאליהו הנביא הלך במשלחת לעשות נקמה במי שלא מכוון בתפילה. ואם כן קשה מאד, וכי רצונו לומר שבידם של האמוראים הללו היתה עבירה כה גדולה והיו ראויים לנקמה, חס וחלילה וחס ושלוים. ובשלמא אם היה רק מראה שקשה לכוון בתפילה, והיה רק מנחה כהנהגה טובה לנסות לכוון בתפילה בכל זאת, למרות הקשיים, לא היה קשה. אבל השתא שהוא נוקט שזו עבירה וראויה עבירה זו לנקמה גדולה, כיצד אפשר לייחס עבירה כזאת לאותם אמוראים. ולכאורה דבריו צריכים עיון גדול.

בבבלי שוללים את האפשרות שיתפלל ויחזור ויתפלל בגלל שלא התכוון ומכל זה נראה שפירוש הירושלמי הוא אחר, וכך נראה שהבין האור זרוע. ולכאורה נראה שפירוש זה יכול להיות מרווח היטב בלשון הירושלמי. דהנה, בבבלי (ברכות ל, ב) מובאת מימרא של ר' אלעזר: "לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל". והנידון של הבבלי הוא בכל תפילה שאדם בא להתפלל, שעליו למוד עצמו קודם לתפילה אם הוא יכול לכוון את לבו. ובגמרא שוללים בגלל המימרא הזאת את האפשרות שר' חייא בר אבא התפלל וחזר והתפלל בגלל שלא התכוון בתפילתו בפעם הראשונה. ולכאורה ההבנה בגמרא היא שלא יתכן שאדם יתפלל בלא כוונה, כיון שהיה עליו לאמוד בדעתו קודם לכן אם מסוגל להתפלל בכוונה, ואם אמד בדעתו, לא היתה אמורה להוצר מציאות שהתפלל שלא בכוונה.

אם נוקטים שצריך לחזור ולהתפלל כשלא התכוון קשה ובבבלי לא נאמר להדיא שאם לא התפלל בכוונה, חוזר ומתפלל שוב בכוונה. וגם מה שנאמר (לד, ב) שצריך לכוון לפחות באבות, לא נאמר בו להדיא שאם לא היתה כוונה גם באבות צריך לחזור ולהתפלל. ואולם ברמב"ם מובא להדיא הדין שאם לא התפלל בכוונה חוזר ומתפלל בכוונה (ד, טו; י, א). וכך הבינו כל הראשונים להלכה שאם לא התכוון אפילו בברכת אבות, חוזר ומתפלל שוב. אמנם אם כך לכאורה לא מובנת הגמרא הנ"ל, דלפי זה על כרחנו חייבת להיות מציאות שאמד בדעתו שיצליח להתכוון וטעה באומדנו ולא הצליח להתכוון. ועל זה נאמר הדין שצריך

לחזור ולהתפלל שוב.

ביאור דברי הבבלי

ועל כרחנו צריך לומר בבבלי שאם לא הצליח לכוון בפעם הראשונה, לא מסתבר שיצליח להתפלל בפעם השניה. והעובדה שלא הצליח לכוון בפעם הראשונה מלמדת שלבו טרוד ודעתו אינה מיושבת עליו ולא סביר שבפעם השניה יצליח לכוון, דאדרבה, נפשו עייפה יותר בגלל התפילה הקודמת. ולכן הקשתה הגמרא כיצד יתכן שחזר והתפלל כשהתפלל תפילה קודם לכן ולא הצליח לכוון, הרי סביר שאם לא הצליח לכוון בפעם הראשונה, ודאי שלא יצליח לכוון גם בפעם השניה. והמציאות של "צלי והדר צלי" מלמדת שהתפילה השניה היתה סמוכה לראשונה. ולכן הגמ' הקשתה. וכדי לממש את הדין שצריך לחזור ולהתפלל שוב, יש הכרח להמתין כמה שעות עד שדעתו תתחונן עליו ותתיישב עליו, ואז יוכל לנסות להתפלל שוב.

ביאור דברי הירושלמי

והנה, בירושלמי קודם בסמיכות לאותן מימרות שהוזכרו לעיל, מובאת מימרא של ר' ירמיה בשם ר' אלעזר: "נתפלל ולא כוין לבו - אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל". ומימרא זו שונה במהותה מהמימרא הדומה הנ"ל של ר' אלעזר בבבלי. הנידון של הירושלמי הוא בכגון שכבר התפלל פעם אחת ולא הצליח לכוון בתפילתו, ועתה עליו למוד את עצמו אם הוא יכול לכוון בתפילה השניה שבאה לתקן את התפילה הראשונה. ולפי הנ"ל בסתמא דמילתא רגלים גדולות לדבר שלא יצליח לכוון בתפילה השניה, דאם הוא לא הצליח לכוון בתפילה הראשונה, על כרחנו שדעתו אינה מיושבת עליו כלל, ומהיכי תיתי שבתפילה השניה יצליח. והחידוש של ר' אלעזר הוא שבכל זאת יכול למוד עצמו ואם רואה שיהיה מסוגל לכוון את לבו, יכול לחזור ולהתפלל. ונראה דעל זה באו כל האמוראים ואמרו שמימיהם הם לא הצליחו לכוון בכה"ג. וגם כאשר הם ניסו והתאמצו לכוון, הם מצאו עצמם מהרהרים בדברים שונים.

ישוב כל הקושיות

ובזה מיושבת הקושיה העיקרית שבאמת האמוראים לא אמרו שהם לא התכוונו אף פעם בתפילה. ומיושב מה היה מיוחד באותם הרהורים ומה היה מיוחד בכך שמצאו עצמם מהרהרים. דבאמת בדרך כלל לא היו מהרהרים בתפילה. ולכן הם מציינים שבמציאות המסוימת הזאת, בה התאמצו לכוון אחר שבתפילה הקודמת לא הצליחו

לכוון, הם מצאו עצמם מהרהרים באופן חריג בדברים שונים שבדרך כלל לא היו עולים בלבם. ומאידך גיסא מובן מדוע הראשונים הביאו את הגמרא הזאת כהוכחה לכך שקשה לכוון, דמזה רואים שכוונה בתפילה היא משימה קשה ואינה פשוטה כלל ועיקר. דאם כל כך התקשו האמוראים לכוון את לבם כשדעתם לא היתה מיושבת עליהם, הרי זה מלמד שאין אדם יכול להחליט כל אימת שהוא רוצה שתפילתו תהיה בכוונה, והדבר יבוא לו בקלות, אלא יש בדבר מניעות רבות, והוא תלוי גם בגורמים שלא תמיד תלויים אך ורק בו. ובוה מיושבים גם דברי האור זרוע, דכוונתו לומר שלמרות שרואים מהירושלמי את הקושי הגדול לכוון בתפילה, חייבים להשתדל ולהתאמץ לכוון. ואותם אמוראים ודאי שהיו מכוונים בדרך כלל. וברור שאלהיה הנביא לא היה בא לנקום בהם ולא היתה עבירה בידם אם ארע המקרה ולא היו יכולים לכוון בתפילתם. וכל העבירה והעונש שייכים רק כשהאדם אינו נותן לבו לכוון בתפילתו כלל.

ג. שיטת שבלי הלקט שבכוונת התפילה חל הכלל "סתמא לשמה קאי"

שיטת שבלי הלקט והר"י מוירצבורג שסתמא דתפילה לשמה קאי ונראה שאם אדם רואה שאין ביכולתו לכוון את פירוש המלים אבל הוא מסוגל לכוון שהוא עומד לפני ה', יכול להתפלל כך, וכך ראוי לו לנהוג אם אינו יכול לכוון ליותר מזה. ואפילו אם הוא מוצא שגם בקביעות הוא אינו מסוגל לכוון ליותר מזה, יכול להתפלל בכוונה זוטא זאת. והיינו משום שמצינו בראשונים שתי שיטות נוספות שיש אפשרות לצרף אותן ולסמוך עליהן. ראשית, מצינו בשבלי הלקט (סי' יז) שכתב וז"ל:

צריך המתפלל לעמוד באימה ביראה ברתת וזיע. ולכוין לבו בתפלתו דכתיב תכין לבם תקשיב אזנך וכו'. וצריך אדם לכוין את לבו בתפלתו כדילפינן מחנה. דכתיב וחנה היא מדברת על לבה. ואמר ר' אלעזר מכאן למתפלל שצריך לכוין את לבו. ר' ירמיה בשם ר' אלעזר אומר המתפלל ולא כיון את לבו אם יודע בו שהוא חוזר ומכוין לבו יחזור ויתפלל ואם לאו לא יחזור ויתפלל. ושמעתי מפי הר"ר יעקב מגוירצבורק נר"ו שיש להביא ראיה מראש מסכת זבחים. שאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות כנגד תמידין תקנום דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה הכא נמי בתפלה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו. מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפלתו חוזרת

ריקם כדכתיב תכין לבם תקשיב אזנך.

ולכאורה נראה שכוונת הגמרא בריש זבחים היא שהכוונה הנדרשת בזבחים נחשבת כמקוימת בפועל בגלל שהזבחים עומדים לשמן וכאילו שחשב את המחשבות שהיה אמור לחשוב בפועל והן מבוססות על מה שכבר חשב קודם לכן בזמן הקדשת הקרבן. ולפי זה נראה לכאורה פשוט שאם מסתמכים על הגמרא הזאת על כרחנו אין צורך בכוונה לפירוש המלים מעיקרא דדינא, שהרי הוא לא מתכוון בפועל במהלך התפילה בכוונה זאת. ולא שייך לומר שהתפילה כוללת בסתמא את הכוונות של פירוש המלים. ויתירה מזו נראה שאפילו לא מדובר על כוונה לעמוד לפני המלך, דהקביעה: "הכא נמי בתפלה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו", מלמדת שבפועל הוא אינו מתכוון כלל. ובכל זאת בגלל שהתפילה בסתמא עומדת לשם ה' ולשם מצות התפילה, נחשבת תפילתו כתפילה בכוונה, ואע"פ שהוא לא התכוון כלל.

לשבלי הלקט דין הכוונה הוא מדין מצוות צריכות כוונה

ולפי הבנה זאת יוצא שלדעת שבלי הלקט דין הכוונה אינו נובע מצורה מסוימת של תפילה, ואין הוא דין מסוים בתפילה, אלא הכוונה נצרכת כדי לייעד את מעשה התפילה לשם מצוה. ולכן יש להסתפק בכך שסתמא של התפילה לשמה קאי. ונראה ששבלי הלקט אזיל לשיטתו הנ"ל, ולכן הוא לא מביא את הדין של ברכת אבות שהיא לעיכובא. והיינו משום שאם התפילה בסתמא היא לשמה, מאי נפקא מינה אם הוא התכוון בברכת אבות אם לאו. ויתכן שהוא הבין שבאמת הדין האמור בגמרא בהקשר לברכת אבות אינו נאמר לעיכובא, אלא רק להעדפה.

שבלי הלקט אמר את דבריו אליבא דהלכתא

ויש להעיר דמלשונו של שבלי הלקט היה נראה לכאורה שדבריו אמורים רק אליבא דמאן דאמר תפילות כנגד תמידין תקנום, ולא סבירא ליה כוותיה, וכלשונו: "יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות כנגד תמידין תקנום". אבל נראה שכך הוא סובר גם אליבא דאמת. והיינו משום שהוא לא היה טורח ומאריך בשיטה שאינה להלכה. וגם הלשון "שאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו" וכו', מלמדת שזו היתה המציאות השכיחה והרגילה. והוא מביא את זה כתיאור מציאות ידועה, שהוא בא למצוא לה סימוכין ומקור ובסיס בהלכה. וגם סיום דבריו: "מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף" וכו' מלמד שכך הוא אליבא דאמת. ומלבד זאת יש להעיר שאין בהכרח מחלוקת בין הדעות השונות,

וכמבואר בסיום הסוגיה (ברכות כו, ב) שגם ר' יוסי בר' חנינא הסובר שאבות תיקנו את התפילות, מודה שעכ"פ חכמים אסמכום לקרבנות, וקבעו את גדריה ופרטיה וזמניה של התפילה לפי הקרבנות. ולכן תפילת המנחה שנאמרת לר' יהודה רק עד פלג המנחה יכולה להתאים גם לשיטתו של הסובר שהאבות תקנו את התפילה. והשתא דאתינן להכי, נראה שגם גדרי הכוונה יכולים להלמד מקרבנות אף לשיטתו של ר' יוסי בר' חנינא.

ביאור דברי שבלי הלקט באופן נוסף

נראה שיש אפשרות נוספת להבין את דברי שבלי הלקט. לעיל התבאר בשיטתו שמעיקרא דדינא סבר שאין צורך בכוונה לפירוש המלים ואין צורך אפילו בכוונה לעמידה לפני ה'. זה לא עמד לדיון ועל זה הוא לא הביא הוכחה מריש זבחים. הנידון היה רק על ייעוד מצות התפילה לשמה ורק לגבי זה הוכיח שבלי הלקט שאפשר להסתמך על הסתמא דתפילה דלשמה היא עומדת. ועל כרחק הטעם שאין צורך בכוונה בתפילה הוא משום שתפילה היא מצד עצמה מצוה שכבר מיועדת ועומדת לשם מצות ה'. ולכן אין צורך בכוונה לשמה בתפילה כמו בקדשים. ואולם אפשר להבינו בדרך אחרת. ניתן להבין שלא עלתה על דעתו לומר שהתפילה לא צריכה להיות לשם מצוה. וזה לא היה הנידון שלו בדבריו שם, והוא לא נחית לענין זה בכל דבריו שם. ואדרבה הוא פתח שם את דבריו ואמר: "וצריך המתפלל לעמוד באימה ביראה ברתת וזיע", דמזה ודאי יש להסיק שהוא מצריך את ההכרה שהאדם בא לקיים את מצות התפילה בעמידתו לתפילה. ואולם הנידון של שבלי הלקט היה על הכוונה המסוימת והפרטית של מלות התפילה. ומה שמתחדש בנידון דקדשים, וכפי שהסביר הנוב"י (קמא, יו"ד סי' צג), שהכוונות המסוימות והפרטיות של הקרבנות קיימות ועומדות מצד עצמן, ואין צורך שהאדם יכוון להם כדי שהן יתקיימו. ולפי זה הבין שבלי הלקט שגם כוונות מילות התפילה מתקיימות ועומדות מצד עצמן, ואין צורך שהאדם יכוון לפירושן. ואמנם הוסיף שבלי הלקט דפשיטא הוא שצריך להשתדל לכוון במילות התפילה, דעיקר מעלת התפילה היא להכין את לבו ולעבוד את ה' ביראה ובשמחה, וכמו שכתב קודם לכן, וכמו שסיים שם: "מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפילתו חוזרת ריקם".

הבנה זו מתאימה יותר לדברי שבלי הלקט

ונראה שיש להעדיף את ההבנה הזו. והיינו משום ששבלי הלקט תולה את כל חידוש דינו בהבנה שתפילות כנגד תמידין תקנום. ולכאורה השאלה כנגד מה תיקנו

את התפילה לא צריכה לשנות מאומה ביחס לשאלה הבסיסית האם תפילה דומה לקדשים או לגיטין. דלכאורה הכל תלוי בשאלה אם מעשה המצוה מיועד ועומד לשם המצוה או שהוא מעשה סתמי שאינו מיועד לשם מצוה. אמנם אם נוקטים כשיטת הנוב"י יש לומר שההוכחה מקדשים לא היתה רק לגבי הענין של עשיית המצוה לשמה אלא גם לגבי הכוונות המסוימות של פירוש המלים. ואמנם עיקר הסוגיה עוסקת בכוונה של יעוד המצוה או הדבר לשמו, אבל בדרך אגב יש לנו ללמוד שעוד כוונות שלשמן הזבח נזבח נעשות ממילא. ולגביהן ברור שהוא לא חשב עליהן בהכרח קודם לכן. וזה דבר מיוחד בזבחים, שלמרות שהוא לא חשב עליהם לא בשעת ההקרבה ולא קודם לכן, בכל זאת מתחדש שהקרבת מיועד ועומד לשם הכוונות הללו, ואפילו שהוא לא חושב עליהן בפועל. והשתא אם משוים את התפילה לקרבן יש מקום לומר שגם בתפילה הוא אומר את מלות התפילה, והכוונות שהיו אמורות להיות משויכות למלות התפילה, מתקיימות בפועל, אפילו שהוא לא חשב עליהן בפועל. וכיון שזה חידוש מיוחד מאד בקרבן, יש צורך לומר שתפילות כנגד תמידין תקנום כדי שיהיה אפשר להחיל את החידוש הזה גם בתפילה.

ראיית שבלי הלקט אינה נסתרת מחילוק הראשונים בין כוונה בתפילה לכוונות המצוות

ולפי מה שהתבאר אין לדחות את ראיית שבלי הלקט הנ"ל על פי דברי תר"י (ו, א בדפי הרי"ף ד"ה אמנם) והרשב"א (ברכות יג, ב ד"ה שמע ישראל ושו"ת ח"א סי' שדמ) והאורחות חיים (הלי' תפילה אות לו) שמחלקים בין דין מצוות צריכות כוונה ובין הדין המיוחד של כוונה בתפילה ובקריאת שמע. ביביע אומר (ה"ג אר"ח סי' ח' אות ח) כתב לדחות על פי דבריהם שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה "הכא גבי תפילה שהיא סיפור שבחי יוצר הכל יתברך ובקשת רחמים לפניו, מודה שצריך לכיין, לפי שאינו בדין שינהוג בהן כשאר המצוות שהן מצוות עשייה, דהתם כל שעשה הרי קיים מצוות עשייתו, אלא שאינו מן המובחר. ע"ש. וכן הוא בארחות חיים (ה' תפלה אות לז). ופשוט שאותם הדברים עצמן שייכים לגבי דמיון השה"ל לקדשים דסתמן כשרים, דשאני הכא שאין כאן שום עשייה רק אמירה בפה, וא"כ י"ל שלא יצא י"ח בסתמא". אך לפי הנ"ל יוצא שיש חילוק מהותי בין הנידונים. הראשונים הנ"ל חידשו שבמצוות תפילה וקריאת שמע יש כוונה נוספת של תוכן שהיא מעבר לכוונה הכללית הנדרשת בכל המצוות לקיום המצוה לשם מצוה. וטענו שאף למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, יש חיוב כוונה לתוכן המלות שמוציא מפיו. אבל הנידון של שיבולי הלקט מבוסס על כך שיש באמת כוונה מיוחדת הנדרשת בתפילה ובקרבן. ולכן הוא תלה את דין התפילה בקרבן על פי ההבנה שתפילות כנגד קרבנות תקנום.

וגם בקרבן יש כוונה של תוכן מעבר לכוונה הבסיסית של קיום המצוה לשם מצוה, וכפי שפירטה המשנה (זבחים מו, ב ובגמ' שם ב, ב) לשם זבח לשם זבח לשם אישים וכו'. ומבואר בקרבן שבכל זאת אין צורך בכוונה מפורשת לשם הדברים הללו. ודוקא מזה הסיק שבלי הלקט שגם בתפילה שיש בה כוונה נוספת מעבר לקיום המצוה לשם המצוה, אפשר יהיה לוותר על הכוונה המפורשת, כיון שהתפילות מיוסדות כנגד הקרבנות. ומה שהתחדש בקרבן יכול להיות נכון בתפילה.⁹

ד. שיטת החינוך והרשב"א שדי בכוונה לעמוד לפני ה'

שיטת החינוך שמספיקה כוונת עמידה לפני ה' ויש עוד שיטה שנראה שמסתפקת רק בכוונה לעמוד לפני ה'. החינוך (מצוה תלג) מביא את דברי הגמרא (סנהדרין כב, א) והרמב"ם בענין הכוונה של העמידה לפני ה'. אבל בניגוד לרמב"ם הוא לא מזכיר את דין העמידה לפני ה' כחלק מכלל הדברים המהוים שלב מקדים לתפילה עצמה, ואין הוא מזכיר את הצורך ש"אחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים". הוא ממצה את כל דין הכוונה רק בעמידה לפני ה'. וכך הוא כותב שם וז"ל:

וכן מענין המצוה מה שהזהירו אותנו בכוונת הלב הרבה בתפלה, ויותר בברכה הראשונה שאמרו זכרונם לברכה שמי שלא כיוון בה מחזירין אותו. וענין הכוונה זו שחייבו בשבילה חזרה היא לפי הדומה, שיתן האדם אל לבו שלפני ה' הוא מתפלל ואליו הוא קורא, ויפנה מחשבתו מכל שאר מחשבות העולם ויחד אותה על זה.

הקושיה שהיתה אמורה להיות בדברי הרמב"ם, כיצד הוא לא מזכיר את דין הכוונה של תוכן המלים, קושיה שהתיישרה בכך שהרמב"ם אכן מזכיר את הדבר מיד בהמשך דבריו, לא יכולה להיות מיושבת בשיטתו של החינוך, כיון שהוא לא מזכיר זאת בהמשך דבריו. ועל כרחנו צריך להבין בדבריו שכוונה זאת של עמידה לפני ה' מספיקה בשביל לצאת ידי חובה גם אם כיון אותה רק באבות. וקשה לומר בדעתו שהדברים כלולים ממילא במה שאמר שצריך לייחד את מחשבתו לענין זה ולהסיר דעתו ממחשבות אחרות, דמצד האמת ומצד המציאות אין הדבר כלול כלל בכוונה

⁹ אמנם אליבא דהלכתא נראה שהראשונים הללו לא קיבלו את ההשוואה בין תפילה לקרבן כהשוואה גמורה, וסברו שאף שתפילות כנגד קרבנות תקנום, דין הכוונה שבתפילות אינו נלמד מדין הכוונה בקרבנות. וזאת נקודת המחלוקת שביניהם ובין שבלי הלקט.

זאת. והרי יתכן אדם שאינו מבין כלל מה הוא אומר בתפילתו, והוא רק יודע שהוא עומד לפני ה' ופונה בתפילתו אל ה', ויתקיים בזה דין הכוונה הכללי, ולא יהיה בזה דין הכוונה של תוכן הדברים (וכמו שיתבאר לקמן בסמוך להדיא בדברי הרשב"א).

כך נראה מדברי הרשב"א

וכן נראה מדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תכג) שכתב וז"ל:

ועל ענין התפלה שאמרת כי בלתי הכוונה נחשבת כמאומה לעובד באמת כי הכונה יסוד הכל. אבל הכוונות רבות ונחלקות למדרגות רבות זו לפני מו כפי רבוי הידיעות והשגות. מן הקטן שבאישים ועד משה רבינו עליו השלום. ולפי השגת כל אחד ואחד ימצא חן. והמדרגה הראשונה שבכוונות שכל ישראל עומדים עליה היא שהכל יודעים ומודים שיש אלוה יתברך מחוייב המציאות חדש העולם ברצונו כאשר רצה. ושנתן תורה לעמו ישראל בסיני תורת אמת וחקים ומשפטים צדיקים. ולו אנחנו ולפניו נעבוד. והוא שצונו למסור נפשותינו אליו בקראינו השם. ואליו נודה ולפניו נתפלל כי מאתו נמצא הכל. והוא המשגיח והמשקיף על מעשינו לגמול ולשלם שכר. ועל הכונה הזאת יתפלל כל מתפלל בישראל. ואפי' הנשים ועמי הארץ וכלם מקבלים שכר חלף עבודתם אשר הם עובדים. ואפילו מי שאינו יודע לכוין המלות ומחליף מלה במלה מקבל שכר על הכונה הכללית. וכן אמרו ז"ל (שיר השירים ב') ודגלו עלי אהבה. וחס ושלום למנוע מהתפלל כל מי שאינו יודע לכוין בכונות שמכונים אליהם גדולי החכמים. ולא לרפות ידיהם שאם אתה אומר כן נמצאו הקטנים והנשים ועמי הארץ נמנעים מן התפלה ומן המצות. ולא אלו בלבד אלא אפילו כל המון ישראל זולתי אחד או שנים בדור. וכבר אמרו חכמי האמת ז"ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

ומבואר מדבריו שהכוונה המספיקה היא הכוונה להתפלל לאלוה שהוציאו ממצרים וכו'. ואפילו שהמתפלל לא יודע להגות את המלים נכון, ואפילו שהוא לא יודע לכוין המלות, בכל זאת הוא מקבל שכר על הכוונה הכללית, ויש ערך לתפילתו ויוצא בה ידי חובתו.¹⁰

¹⁰ קשה מאד להעמיס בלשון הרשב"א שאי ידיעתו לכוון את המלות היא רק לגבי זה שהוא מחליף מלה במלה, דהיינו שאין הנוסח שגור על פיו, אבל הוא מכוון לכל מה שהוא אומר. ראשית, משום שהנידון הכללי של דבריו לא נוגע לנוסחאות אלא לכוונת הלב. וגם לא היה לו להקדים ולהאריך כל כך בביאור האמונה הבסיסית המשותפת לכל ישראל, דלפי זה אין הדבר נוגע לזה. שנית, משום שלפי זה לא היה לו להתלות ב"כוונה הכללית".

אדם שאינו יכול אלא לכוון שהוא עומד לפני ה' – יתפלל בכוונה זאת ולפי זה נראה שאפילו שלדעת הרמב"ם נראה שאם הוא יודע שלא יוכל לכוון לפירוש המלים בברכת אבות, אין לו לעמוד ולהתפלל, ולכאורה אם הוא מתפלל ברכותיו לבטלה, בכל זאת יש כאן ספק ספיקא להצריך את התפילה ולא לחשוש לברכות לבטלה. ספק אולי הדין עם שבלי הלקט והר"י מוירצבורג שאין צורך בכוונה מיוחדת, ועצם זה שהתפילה בסתמא לשמה קאי כבר מספיק הדבר בשביל לצאת ידי חובת כוונה. ואת"ל שצריך לכוון ממש, ואין לסמוך על סתמא, אולי הדין עם החינוך והרשב"א שמספיקה כוונה כללית של עמידה לפני ה', ושפיר יוצא ידי חובה. ומבואר במקום אחר (טל חיים, ברכות ח"א, עמ' רסד-רעג) שאם יש ספק ספיקא להחמיר בברכות, צריך לברך. והוא הדין בנידון דידן שיש ספק ספיקא להצריך לברך את ברכות התפילה בכוונה כללית זאת, ושפיר יש לו להתפלל ולברך את כל ברכות התפילה.

ה. שיטת הרמב"ם וסיעתו בדין המעריך שלא יכוון באבות

קושיית הבאור הלכה על הרמב"ם

והנה, מדברי הראשונים שהוזכרו לעיל, וכן מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שדמ) מבואר שצריך למוד עצמו אם יכול לכוון לכה"פ את ברכת אבות. ואם יכול לכוון בברכת אבות, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ובגמרא (לד, ב) נאמרו הדברים בלשון של לכתחילה:

המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת. א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות.

ומהלשון שנאמרה לכתחילה שיכוין את לבו באחת, נראה שגם כאשר יודע לפני התפילה שלא יוכל לכוון אלא רק באבות, יכול להתפלל על דעת זאת. וכן כשכיוון באבות, ועתה הוא רואה שאם ימשיך לא יוכל לכוון בתפילתו, רשאי להמשיך. וכן כתבו הטור והשו"ע (אור"ח ק"א, א) וז"ל: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולם לפחות יכוין באבות". וכתב על זה בבאור הלכה (ד"ה ואם אינו יכול) וז"ל:

משמע מלשון זה דאפילו לכתחילה מותר לעמוד ולהתפלל כיון שהוא אנוס שאינו יכול ליישב דעתו, וכן משמע לישנא דברייתא. ולפלא שלא הוזכר זה ברמב"ם שכתב דין זה רק בלשון דיעבד שאם כיון בברכה ראשונה יצא. ואולי באינו יכול גם הוא מודה דזה מוטב משלא יתפלל כלל.

בדבריו האחרונים לא בא ליישב את הרמב"ם אלא רק לומר שאליבא דאמת יתכן

שהרמב"ם יודה לזה לדינא. ואמנם לכאורה נראה שמצד הסברה הזאת שמוטב הוא שיתפלל כך מאשר שלא יתפלל כלל, יש לפקפק טובא, שהרי אם הוא אינו יכול לכוון כלל, אומרים לו שימנע מלהתפלל אע"פ שכך יצא שלא יתפלל כלל. ואולם אם אזלינן בתר הסברה נראה שיש לצדד שיתפלל משום שמצב זה נחשב כמו שעת הדחק מצדו. וכיון שראינו שבדיעבד יוצא כשמתכוון באבות בלבד, יש לנו לומר שגם קודם מעשה כשהוא בשעת דחק שפיר יכול לסמוך על כך שיכוון באבות.

ביאור דברי הרמב"ם

אמנם אליבא דאמת נראה שבכוונה גדולה לא כתב הרמב"ם לשון של לכתחילה. ובאמת הציטוט שציטט הבאה"ל את הרמב"ם אינו מדויק לכאורה. הרמב"ם לא אומר שאם כיון באבות "יצא", אלא הוא אומר "שוב אינו צריך". וכבר התבאר לעיל שכאשר הרמב"ם נוקט לשון כזאת משמעותה היא שזהו הגדר הבסיסי של קיום הדין. וזהו גדר שונה מגדר של דייעבד. דבניגוד לדייעבד שהוא גדר שאין לנהוג אותו לכתחילה, הרי שהקביעה ש"שוב אינו צריך" מלמדת שכך הוא הגדר הבסיסי לכתחילה של קיום הדין. ואולם אין זה גדר של לכתחילה הרצוי והמובחר, דלכתחילה הרצוי והמובחר ודאי שיש צורך לנסות ולכוון את כל התפילה. אבל אם הוא מכוון באבות בלבד, הוא מקיים את הגדר הבסיסי של הכוונה הנדרשת. וממילא נובע גם שכאשר הוא צריך למוד עצמו אם יכול לכוון בתפילה, ומוצא שאינו יכול לכוון את כל התפילה, אם עכ"פ מסוגל לקיים את הגדר הבסיסי של הכוונה יכול להתפלל. ולפי הנ"ל, היינו כשהוא רואה שיוכל לכוון את ברכת אבות.

ו. דברי הראשונים על כך שהאידנא אין מכוונים בתפילה

דברי הגאונים והראשונים שדין הגמרא בעירובין אינו נוהג בזמננו והנה, לעיל הובאה הגמרא בעירובין שנאמר בה שהבא מן הדרך לא יתפלל שלושה ימים. והרמב"ם הביא את הדינים הללו להלכה, וכנ"ל. וכן כתב הלכה למעשה האור זרוע (שם סי' צט) שהיה כידוע אחד מרבותיו של המהר"ם מרוטנבורג, שהיה רבם של המרדכי, והגהות מיימוניות והרא"ש שהזכרו לעיל. ואולם הרבה מהגאונים והראשונים כתבו שאין הדברים אמורים אלא רק בזמן חכמי הגמרא. וז"ל רב האי גאון בשערי תשובה (סוף סי' פט): "ואשכחן לרבותא ז"ל דפרישו הני מילי בדורות הראשונים דהוו מכווני טובא בצלותא אבל האידנא לא", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה אמר ר' אלעזר): אמר ר' אלעזר הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים. יש מפרשים דלא נאמרו דברים אלא בדורות הראשונים שהיה לבם נכון ויודעים לכיון,

אבל עכשיו בין כך ובין כך אין מכוונים ומוטב שלא תתבטל התפילה, "עכ"ל. וכלשון זו כתב גם הריטב"א (שם ד"ה והא דאמרינן), וכן כתב המהר"ם מרוטנברג תלמידו של האור זרוע הנ"ל (הו"ד בטור סי' צח): "אין אנו נוהרין עתה בכל זה שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה", עכ"ל. וכן כתב תלמידו המרדכי (שם סי' תקיב): "שכור אל יתפלל ואם יתפלל תפילתו תועבה. אע"ג שאין אנו נוהרין עתה במאי דאמר כל שאין דעתו מיושבת אל יתפלל ובכל שאר שמעתא שנאמר שם בשתוי משום דבלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך בתפילה בזמן הזה, מ"מ שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה", עכ"ל. וכן הרא"ש תלמידו הגדול (עירובין ו', ה) לא הביא כלל את הדינים הללו. וכתב הגהות אשר"י (שם): "הני שמעתא אין אנו נוהרין דבלאו הכי אין אנו מתכוונים בתפילה", עכ"ל. וכן כתב גם תלמידו הגהות מיימוניות (תפילה ד', אות כ) בשם התוס'. ומבואר מכל הגאונים והראשונים הללו שדינים אלה אינם נוהגים למעשה בזמנם.

הקושי הבסיסי בקביעה זאת

ואולם לכאורה קשה, ממה נפשך: אם אותו אדם שבא מן הדרך אינו מסוגל לכוון אפילו את ברכת אבות, וזו הסיבה שהורו לו בזמן חכמי הגמרא שלא להתפלל כלל, מדוע בזמנם של הראשונים הורו לו להתפלל בכל זאת, הלא מבואר להדיא שכוונה בברכת אבות היא לעיכובא. ואם כן יוצא שהוא מתפלל תפילה שאין הוא יוצא בה ידי חובתו ולכאורה כל ברכותיו הן ברכות לבטלה. ואם כן תמוה, כיצד מורים לו לברך כל כך הרבה ברכות לבטלה. ואם נאמר שאותו אדם שבא מן הדרך מסוגל לכוון את ברכת אבות, והוא רק אינו מסוגל לכוון את כל התפילה כולה, לא מובן מדוע בזמן חכמי הגמרא קבעו לו שלא יתפלל כלל. הלא הוא יכול לכוון את כל מה שנדרש כדי לצאת ידי חובה, ומדוע שיתבטל מעיקר חיובו.

אפשרות להבין בדעתם שאין דין ברכה לבטלה בתפילה שאינה בכוונה ולכאורה נראה שיש לבאר את הדברים לפי כל אחת משתי האפשרויות, וכך נראה שהבינו חלק מהפוסקים וכדלקמן. ניתן לומר שאותו אדם לא יכול לכוון גם בברכת אבות. בכל זאת הראשונים הורו לו להתפלל משום שלדעתם דין ברכה לבטלה אינו תלוי ביציאתו ידי חובת תפילה. בכל ברכה וברכה שבתפילה יש שני דינים: האחד,

דין ברכה הכללי שבכל הברכות שתיקנו חכמים, והשני, היותה מרכיב ופרט מהתפילה שתיקנו חכמים.¹¹ ונראה שכאשר הברכה מתקיימת לפי גדרי ותנאי הברכה הרגילים, דהיינו על פי הדין הראשון הנ"ל, כבר לא חל על הברכה דין של ברכה לבטלה אפילו כאשר הדין השני של תפילה לא מתקיים בה. וכיון שהוא בדרך ברכה כתיקנה, והרי מצד דיני ברכות הכלליים אדם יכול לברך ברכה גם כשאינו מתכוון לפירוש מילותיה, אין בזה דין של ברכה לבטלה. ובפרט אם הוא השתדל לכוון עד כמה שיכול היה לכוון, אלא שלא הסתייע לו לכוון את ברכת אבות לאונסו, שאין בזה זילותא ופגם בנשיאת שם ה' לשוא. והרי זה דומה למי שבירך על פרי כדי לאוכלו, ונפל ממנו הפרי. ולכן הבינו הראשונים שבמקרה שהוא ימנע לחלוטין מקיום מצות התפילה, מותר לו להתפלל, ואף יש צורך שיתפלל, ואפילו שיצא שמצד גדרי מצות תפילה שתיקנו חכמים לא יוצא ידי חובתו.

אפשרות להבין בדעתם שזה דין מיוחד לשמירת טוהר הכוונה וכן ניתן לומר לכאורה לאידך גיסא. ניתן לומר שאותו אדם יכול להתכוון בברכת אבות ולכן הראשונים הורו לו להתפלל. בכל זאת האמוראים הורו שלא יתפלל משום שיש פגם וחסרון גדול כשאדם מתפלל שלא בכוונה. ואין בזה רק ענין של העדר מעלה של תפילה בכוונה, אלא יש בזה זילותא כלפי שמיא, שהאדם כביכול מדבר עם בוראו ולבו רחוק ממנו. וכבר הובאו לעיל דברי האור זרוע המפליג בעוון תפילה שאינה בכוונה. וידוע שכאשר אדם רגיל לכוון בתפילתו, והוא נאלץ להתפלל שלא בכוונה, הדבר פוגע מאד ביכולתו לחזור ולכוון בתפילות הבאות לאחר מכן, דהושמה מחיצה של ברזל בינו ובין לבו,¹² והוקחה לבו בחרדת עמידתו לפני ה'. ולכן העדיפו חכמי הגמרא להתבטל מתפילה באותה שעה, כדי שלא יגיע לידם פגם ומכשול של תפילה שאינה בכוונה, ולא תיפגם חסידותם וטוהר כוונותיהם בעומדם לפני ה' בתפילה. וכך הם הגדירו את תקנת התפילה מעיקרה, שהיא תהיה מותנית בכך שהאדם לא יצטרך לומר את מלות התפילה ולפגום בכך בטוהר

¹¹ ומעין עקרון זה מצינו גם בברכות קריאת שמע, שלכל הברכות יש דינים רגילים של ברכות, ויש להם דינים מצד היותם חלק מקריאת שמע לענין הפסק ולענין ספקות ולענין זמני קריאת שמע וכו'.

¹² ובספה"ק האריכו בביאור המשמעות העמוקה והנוק של הפרדת הדעת מהדיבור בהיותו מהרהר במחשבות זרות בתורה ובתפילה, ואכ"מ.

כוונותיו. ולכן הוא פטור מעיקרא בכהאי גוונא. ואת קיום המצוה מדאורייתא אליבא דהרמב"ם ניתן היה לקיים בברכות השחר והנהנין וקריאת שמע וברכות התורה שמהן הוא לא נפטר גם בהיותו בא מן הדרך וכשאינן לו ישוב הדעת. ולפי זה באו הראשונים ורק ביטלו את הדין המיוחד הזה שבא למנוע כוונה בשאר התפילה. אבל לא היה בדעתם לבטל את דין הכוונה המעכב אף בדיעבד את יציאת ידי חובת תפילה.

בלשונות הראשונים נראה שנחלקו בשתי אפשרויות אלה

והנה, רב האי גאון והמרדכי והטור בשם המהר"ם נקטו לשונות כמו: "שאינן אנו מכוונים כל כך בתפילה כמו האמוראים", דמשמע מזה שהם עכ"פ מכוונים אלא שאינן הם מכוונים כל כך או שאינן הם מכוונים טובא. ונראה שהם נקטו כאפשרות השנייה הנ"ל, שביטול דינא דגמרא בזמנם לא בא לבטל את דין הכוונה המעכב בתפילה. והראשונים האחרים הנ"ל נקטו לשון מוחלטת: "שאינן אנו מכוונים". ולכאורה נראה בפשטות שכוונתם לומר שאינן הם מכוונים כלל. ואמנם יתכן שאינן כוונתם לומר שאינן הם מכוונים בכלל, אלא שאינן הם מכוונים בעיקר תפילתם וברובא דרובא דהתפילה אין הם מכוונים, אבל בברכת אבות הם מכוונים. ולכן לגבי הנידון שעליו מדברים, שענינו יצירת מציאות של תפילה שכולה מכוונת, הם לא שייכים בו, והיינו כאפשרות השנייה הנ"ל.¹³ ואולם אם באמת כוונתם היא שאינן הם מכוונים כלל, עלינו לפרש את דבריהם כאפשרות הראשונה שהתבארה לעיל.

קשיים בסוגית הגמרא

ואולם לכאורה יש להקשות קושי בסיסי בסוגיה עצמה. הגמרא אומרת: "כל שאינן דעתו מיושבת עליו אל יתפלל", ולכאורה לא מובן מדוע קבעו את הדבר כהנחייה כוללת. לכאורה אם הוא מסוגל לכוון למרות שאינן דעתו מיושבת עליו, שיתפלל, ואם אינו מסוגל לכוון, אין לו להתפלל בלי קשר לכך שאינן דעתו מיושבת. וכמו כן, לא מובן לכאורה מה המשמעות של אותם שלושה ימים של הבא מן הדרך ומה

¹³ יש קצת הכרח לנקוט כאפשרות הזאת בגלל שבדברי חלק מהראשונים הללו שנקטו לשון כזאת, נאמר להדיא אליבא דהלכה ולמעשה שהדין הזה של ברכת אבות מעכב בדיעבד. וע"כ צ"ל שלא היתה כוונתם שאינן מכוונים אפילו באבות. ולפחות לגבי חלק מהראשונים שנקטו לשון כזאת נראה שמוכרחים לנקוט כך.

המיוחד אותם. הרי יתכן מצב שדעתו לא תהיה מיושבת עליו רק יום או יומיים ולאחר מכן כבר דעתו תהיה מיושבת עליו. ולכאורה תלוי הדבר בסכנות הדרך, באורך הדרך, בתנאי הדרך וכו'. ואמנם כתב הרמב"ם (ד', טו): "מצא דעתו משובשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מצר, אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, אמרו חכמים, שלשה ימים עד שינוח ותתקרב דעתו אחר כך יתפלל", עכ"ל. ואם כן אפשר להבין ששיעור שלושה ימים הוא שיעור למעלה למציאות שעדיין אפשר לפטור אדם בגלל שהוא עיף ומיצר מן הדרך. ואין בזה חידוש נוסף מעבר לעצם הדין שצריך שתהיה דעתו מיושבת עליו. וזהו רק היכי תימצי בעלמא לכך שאין דעתו מיושבת. ואיה"נ שאם יש לו ישוב הדעת בתוך פחות משלושה ימים מאז שחזר מן הדרך, צריך להתפלל. אבל עדיין קשה, שלכאורה כבר אין צורך בדין הזה ואין יחודיות לאותם שלושה ימים. דנראה לכאורה פשוט שאם עברו שלושה ימים ועדיין אין לו ישוב הדעת מחמת קושי הדרך וסכנותיו וכו', לא נחייב אותו להתפלל, דעכ"פ אין הוא יכול להיות מיושב בתפילה בעומדו לתפילה. וגם עדיין לא מיושב מספיק מה המיוחד בבא מן הדרך, דלכאורה אין כאן אלא היכי תימצי בעלמא, וביותר קשה שרואים שלומדים את השיעור הזה מפסוק.

הדינים המבוארים בסוגיה הם הרחקות וגדרי כבוד וזהירות בתפילה על כרחנו צריך לומר שאלו הם גדרים שבאים כזהירות וכשמירה לכך שהאדם יעמוד כדבעי לפני המלך בכוונה. הבינה הגמרא שאפילו אם אדם יצליח להתפלל בכוונה, ולעמוד בגדרים הבסיסיים שהוא נדרש להם מצד דיני כוונה, בכל זאת אין זה מכבוד התפילה שהוא יעמוד לפני המלך בהיותו בלתי מיושב בדעתו או בהיותו טרוד ויגע מהליכתו בדרכים. והרי זה כמו בית שיש בו שיכרא, שגם אם אפשר לכוון בו, אין ראוי לעמוד לפני המלך ולדבר עמו במקום כזה. ואין זה רק מצד שהמקום בזוי או שהריח בזוי אלא בעיקר מצד זה שמקום שיש בו ריח קשה הוא מקום שמוגדר כמקום שאין בו ישוב הדעת מספיק בשביל לדבר עם המלך. ולכן הורו האמוראים שאע"פ שיעמוד בגדרי הכוונה, וברכותיו לא יהיו לבטלה, בכל זאת אין לו להתפלל במצב כזה. וקבעו את השיעור של שלושה ימים שלמדוהו מעזרא, שאינו תלוי באופן ישיר ומסוים ביכולת האדם לכוון, אלא זהו דרך כבוד ועמידה ראויה לפני המלך. וכל עוד הוא מגיע מהדרך אין הוא עומד לדבר עם המלך אפילו אם כבר ביכולתו להתאמץ ולכוון בתפילתו. ואמנם מסתבר לומר, וכך נראה גם מלשון הרמב"ם הנ"ל, שאם דעתו מיושבת עליו כדבעי, יש לו להתפלל ואין סברה לפוטרו. אבל בסתמא דמילתא יש להניח שהוא טרוד ולא כשיר לתפילה עד שלושה ימים

מאז שהוא בא מהדרך. וכן בנידון של אדם שאין לו ישוב הדעת, קבעו חכמים שאין לו לדבר עם המלך במצב כזה אפילו שהוא יהיה מסוגל להתאמץ ולהוציא מעצמו דיבורים שיש בהם כוונה. ויתירה מזו יתכן לומר שדוקא בגלל הזהירות המופלגת הנדרשת שתפילה תהיה בכוונה, קבעו חכמים גדרים והרחקות שימנעו את המצב הזה שאדם יעמוד לתפילה ולבו לא יהיה עמו. ולכן אפילו שהוא סבור שיש סיכוי סביר שיצליח לכוון בתפילה בכל זאת מנעוהו מכך שמא יוצר מצב שבכל זאת לא יוכל לכוון.

ביאור דברי הראשונים שביטלו את דין הגמרא בזמנם ולפי זה מיושב שדינים אלה אינם אלא הפלגה יתירה שנועדה לגרום לכך שהתפילה תהיה בכוונה ובדרך של עמידה בכוונת הלב לפני המלך. ועל זה אמרו הראשונים שהפלגות אלה לא שייכות אלא רק בכגון דורם של האמוראים שהיו מכוונים טובא בתפילותיהם. ולכן בזמנם היה מקום לעשות הרחקות יתירות מתפילות שאינן בכוונה ומתפילה שאינה בדרך של כוונה. אבל בזמנם של הראשונים שהכוונה התמעטה, כבר אין טעם בהפלגות אלה. והיינו כמו שאין מצות שמירת המקדש כשהמקדש חרב ואין תוספת שביעית בזמן הזה. ומלבד זאת סברו הראשונים שביטול התפילה במצבים כגון אלה יגרור את ביטולה של התפילה בכלל, דמציאות זאת שאין דעתם של הבריות מיושבת נעשתה למציאות שכיחה. ואולם נחלקו הראשונים אם אפשר גם להתיר להתפלל שלא בכוונה כלל, ולא לחשוש לברכות לבטלה, או שמא גם אחרי התמעטות הדורות אין להתיר להתפלל אלא רק כשהוא לכל הפחות מכוון בברכת אבות, וכן"ל.

שיטת המאירי שהביא את הדין כ"דרך הערה"

והמאירי כתב (שם ד"ה כל) וז"ל:

כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יורה והוא שנאמר בספר בן סירא בצר אל יורה שההוראה צריכה דעת צלול וצרותיו מערבבות אותו ומביאות אותו לכלל טעות. וכן אל יתפלל עד שתהא דעתו מיושבת עליו ואם רואה ששעת תפלה עוברת יתפלל תפלה קצרה ולא יבטל מן התפלה לגמרי ואם יכול לכוין לבו באבות יתפלל. דרך הערה אמרו הבא בדרך אל יתפלל כל שלשה ימים.

ומהלשון שכתב "דרך הערה אמרו" נראה שהוא לא ראה בזה דין שמחייב באופן גמור אלא זו אמירה מוסרית שענינה להראות את גודל ההכרח לנהוג זהירות בכוונת התפילה. אבל אם רואה שדעתו מיושבת עליו קודם לכן, אין צריך להמתין. אולם

עכ"פ ברור שהדין הזה הוא אליבא דהלכתא, ואין כאן דבר הנוגד את שורת הדין הרגיל.¹⁴ וכן מבואר הרבה פעמים בדבריו, שהביטוי "דרך הערה" הוא גם גדר הדין להלכתא. ויעוין למשל (שבת לב, א ד"ה לעולם): "דרך הערה אמרו מי שחלה אומרין לו התודה". וכן (שם קיט, א ד"ה ימים): "דרך הערה אמרו ולקדוש יי מכובד זה יום הכפרים שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה", וכן (שם קלג, ב ד"ה לעולם): "דרך הערה אמרו זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות סוכה נאה ולולב נאה שופר נאה ציצית נאה תפלין נאים ספר תורה נאה בדיו נאה בכתובה נאה ולכרכו בשיראין נאים", וכן (פסחים כב, ב ד"ה כל המיקל): "דרך הערה אמרו את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים". ובכל הנך ובעוד מקומות רבים אין זו רק אמירה של הפלגה או מוסר שאינו אמור להתקיים לדינא. ולכן אבוה דשמואל נהג כך הלכה למעשה.

ז. שיטת הראשונים שניתן לצאת ידי חובה אם מכוון במודים

גירסה מחודשת בראשונים בסוגית כוונה בתפילה והנה, הוזכרה לעיל שיטת הרבה מראשוני אשכנז שנקטו לדינא שאפשר לכוון ולצאת ידי חובה גם בברכת הודאה ולא רק בברכת אבות. וכך הם גרסו בגמרא כפי שמצוי בכמה מכתבי היד. וכן הביא את הגירסה להדיא בהגהות מיימוניות (תפילה י, אות א): "רב ספרא משום ר' אמי באבות ודלא כרב חסדא דאמר בהודאה", עכ"ל. וכך גרס גם האגודה (ברכות סי' קכ):

המתפלל וטעה חד אמר בהודאה וחד אמר באבות. איכא דמתני ברייתא המתפלל צריך שיכוון את לבו בכולו ואם אינו יכול יכוין את לבו באחת מהן, חד אמר באבות וחד אמר בהודאה.

ומבואר שכך היתה הגרסה שלפניהם.

גירסה זו היתה היסוד לשיטת הראשונים שכוונה בהודאה לעיכובא ונראה שגירסה זו היתה היסוד לדברי ספר חסידים (סי' קנח) שכתב וז"ל:
ואל תשים כוונת לבך רק לבקשות כי עיקר הכוונה לברכות ולשבח לכן אמרו יכוין

¹⁴ ועיין ביבי"א (שם סי' ח' אות ה' ד"ה והנה) שנדחק בזה לכאורה שלא לצורך.

בכולם ואם אי אפשר יכוין בברכת אבות או בברכת הודאה שאם תכוין רק בבקשות אז יהיה למעלה שוטנים שאומרים אין ראוי לקבל תפלתו, שבכבוד מקום אינו חושש לבקש בכוונה ובדרך תחנונים ואיך נעשה רצונו שברצון נפשו מכוין ולא בשבח.

הרי שהעלה את האפשרות שיכוון בברכת אבות או בברכת ההודאה. ונתן טעם לשבח "כי עיקר הכוונה לברכות ולשבח", וברור שברכת ההודאה היא ברכה עיקרית לשבח והודאה. וכן כתב תלמידו-חבירו הראב"ה (הו"ד לעיל, ח"א סי' פט): "אם יכול לכוון לבו לכל הפחות בברכות אבות יתפלל אי נמי בהודאה והכי מוכח בסוף פ' אין עומדין", עכ"ל. ומשמע מלשונו שכך היה מבואר לפניו בדברי הגמרא עצמה ולא אמר זאת מסברה דיליה. וכן כתב תלמידם הרוקח (הל' חסידות, שורש זכירת השם והתפילה): "בפ' אין עומדין להתפלל, צריך שיכוין לבו לשמים תכין לבם תקשיב אזנך המתפלל צריך שיכוון את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין את לבו בכולן יכוין לבו באחת מהם באבות או בהודיות", עכ"ל. והסמ"ק (מצוה יא עמ' ט) חשש לכתחילה לשתי הדעות אבל הסתפק בדיעבד רק באבות: "ואם אינו יכול לכוין בכל הברכות כל שמונה עשרה יכוין באבות ובמודים. ואם אינו יכול לכוין בשתיהן יכוין באבות",¹⁵ עכ"ל. וכן כתב בשמו האורחות חיים (הל' תפילה אות לו).

אדם שאינו יכול לכוון באבות ויכול לכוון בהודאה ולפי זה נראה שאם אדם רואה שאינו יכול לכוון באבות מרוב טרדת לבו אבל יש לו אפשרות לכוון בהודאה (אנשים רבים מתקשים לכוון בברכת אבות מסיבות שאין כאן המקום לפורטן וקל להם יותר לכוון בשאר הברכות) עדיף שיכוון בהודאה ויצא ידי חובה לפי הראשונים הנ"ל. וגם כאן יש לו ספק ספיקא להחמיר בברכות, דמצטרפת לכך שיטת השבלי הלקט, ויכול לסמוך על ספק ספיקא זה ולהתפלל תפלתו, וכנ"ל.

¹⁵ יעוי"ש בדבריו שהגדיר את המצוה מדאורייתא: "להתפלל בכוונה בכל יום וכו' איזוהי עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה בכוונה וכו' ומה היא הכוונה שאמרנו שיחשוב בכל תיבה פירושה וידקדק שלא ידלג תיבה אחת כאילו היה מונה מעות. ואם אינו יכול לכוון בכל הברכות" וכו'. ויצא אפוא שזהו הקיום של המצוה מדאורייתא, והיא תלויה בכוונה דוקא.

ח. חזרה בימינו כשלא כיוון באבות

דברי הפוסקים בדין חזרה בימינו כשלא כיוון באבות והנה, לגבי עיקר הדין של חזרה על כל התפילה כשלא כיוון את לבו באבות, כתב הטור (קא) וז"ל:

ויראה אפילו אם כיוון בכולן ולא כיוון באבות צריך לחזור ולהתפלל. והאידינא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור.

ובשו"ע (ק"א, א) הביא להלכה רק את עיקר הדין ולא את מה שסיים הטור האידינא. אבל הרמ"א העתיקו שם להלכה. ולכאורה נראה דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דנראה שזה פשוט שגם השו"ע מודה שאם אדם מעריך שלא יצליח לכיוון אם יחזור ויתפלל, ומחשבותיו טורדות אותו טובא, אין טעם שיחזור ויתפלל. וזה בדיוק הדין של הירושלמי שהוזכר לעיל. ואין הבדל אם באופן חד פעמי הוא לא כיוון, אבל ידוע לו שלא יצליח לכיוון אם יחזור על תפילתו, או שבאופן קבוע הוא לא מצליח לכיוון, וידוע לו שלא יעזור שיחזור להתפלל שוב ושוב. ולאידך גיסא, נראה פשוט שגם הטור והרמ"א יודו שאם קים ליה בנפשיה שמסוגל לכיוון בתפילה, וידוע שנאנס באופן חד פעמי ולא כיוון את לבו אבל אם יחזור ויתפלל גדולים סיכויי שתפילתו תהיה בכוונה, פשיטא שיחזור ויתפלל. וכנראה שבזמנו ובמקומו של השו"ע עדיין לא פשטה טרדת הדעת ובלבול הלב כולי האי, והיו רבים שזכו לחזור ולהתפלל את תפילתם בכוונה, ולכן לא היה נכון לכלול כללא שאין לחזור ולהתפלל, ואילו במקומם ובזמנם של הטור והרמ"א כבר פשטה הטיידא והבלבול, ולא היה שכיח כלל שאדם יצליח לחזור ולהתפלל תפילתו בכוונה.

לא נחלקו בדבר השו"ע והרמ"א והדבר תלוי ביכולתו לכיוון

ונראה שזו הסיבה שרבים מגדולי חכמי הספרדים, שתמיד נוקטים כדעת השו"ע להלכה, ציינו שבפועל נוהגים כמו הרמ"א, וכמו שכתבו הברכי יוסף (שם סק"ב) ועוד הרבה אחרונים. דאין כאן סתירה לדעת השו"ע, והיה ברור להם שגם הוא היה מודה שאם זו המציאות, אין לחזור ולהתפלל. ונראה שזו גם הסיבה שהרמ"א (סי' קז) לא השיג על השו"ע שכתב את דיני תפילת נדבה, ואף נראה מדבריו (שם ובדרכ"מ) שראה בתפילה זו דבר שנוהג למעשה. ולכאורה כיצד יתפלל נדבה אם אין הוא מסוגל לכיוון בה וברכותיו לבטלה. וכבר כתב הרא"ש בתשובה (שו"ת הרא"ש כלל ד' סי' יג): "הילכך אני אומר שיש לאדם ליזהר שלא יתפלל נדבה בלא חידוש דבר וגם צריך שיהא מכיר את עצמו זריז וזהיר ואמוד בדעתו שיוכל לכיוון בתפילתו מראש ועד סוף בלא היסח דעת אז קרינן ליה נדיב לב עולות. אבל אם אינו מכין יפה קרי ביה

למה לי רוב זבחיכם. ולואי שנוכל לכוין יפה בשלושה תפילות ביום", עכ"ל. והביאוהו הטור (שם) והשו"ע (שם, ד). אלא ודאי שלא שלל הרמ"א את המציאות הזאת, וברור שאם אכן קים ליה בנפשיה שהוא מסוגל לכוון, קדוש יאמר לו ויכול לחזור ולהתפלל ויכול להתפלל גם נדבה. ולא חלק הרמ"א על דבר זה מעולם. ולכאורה לא צדק התוספת שבת (הו"ד ביבי"א שם אות יא) שכתב שבגלל שהוא מתפלל נדבה לכן הוא מכוון יותר, דאין הנדבה סיבה אלא תוצאה, דהיינו בגלל שהוא מכוון יותר, לכן הוא יכול להתפלל נדבה. ודבריו קשים גם מסברה: אם הוא נותן דעתו לכוון והוא גם יכול לכוון, מדוע שיעשה כן בתפילת נדבה יותר ולא בתפילת חובה. וכי מרדות יש בלבו שאינה קיימת אלא רק כשאין הוא מחויב בדבר.

כשחוזר ומתפלל בכוונה יכוון לשם חובה

ולכן גם נראה שאין הבדל אם האדם יחליט שהתפילה שהוא חוזר עליה היא תפילת נדבה או חובה. דממה נפשך, אם הוא מסוגל לכוון, שיתפלל שוב לשם חובה; ואם הוא לא מסוגל לכוון, שלא יתפלל אף לשם נדבה. ונראה שאליבא דאמת הוא צריך לכוון לשם חובה אם הוא אכן מסוגל להתפלל בכוונה שהרי זו באמת חובתו אם הוא מסוגל לכך, ודלא כמו שכתב ביבי"א שם.

דברי הפוסקים שחוזר ומתנה כשמסופק אם התפלל

והשו"ע (ק"ו, א) כתב שאם הוא מסופק אם התפלל חוזר ומתפלל, וכפי שכתבו האחרונים בשם הרשב"א (כא, א ד"ה הא ובש"ת ח"א סי' צא) שהוא מתנה ואומר שאם הוא לא התפלל תהא לחובתי ואם התפללתי תהא לנדבה. והרבה אחרונים כתבו שהדין הזה נוהג הלכה למעשה. ואמנם החיי אדם (כלל כ"ז, יז) כתב:

ועוד נ"ל דבזמן הזה אסור להתפלל נדבה, שהרוצה להתפלל בנדבה צריך שיהיה מכיר את עצמו וזריו וזהיר ואמיד בדעתו שיכול לכוין בתפלתו מראש ועד סוף. אבל אם לא יכול לכוין יפה, קרינן ביה "למה לי רוב זבחיכם, כדאיתא בכל הפוסקים ובשו"ע שם. וידוע שבזמן הזה אפילו אחד מאלף לא ימצא. ולפי זה נ"ל דגם בספק התפלל אסור לחזור ולהתפלל דאי אפשר לו להתנות.

וכתב על דבריו בבאור הלכה (ד"ה אם הוא מסופק) וז"ל:

ולא נהירא לענ"ד. אחד, דדברי הרשב"א אינם מוסכמים לכו"ע, כי דעת הראב"ד [הובא בתשובת הרשב"א] דחוב עליו לחזור ולהתפלל. ואפילו לדעת הרשב"א ג"כ יש לחלק מהא דס"ד, דשם איירי במתפלל סתם בתורת נדבה, שם יפה קרינן בה למה לי רוב זבחיכם, דדי בקרבנות התמידים וכן בג' תפלות הקבועות. אבל בזה שרוצה להתפלל כדי לצאת ידי ספיקו, דינו הוא כמו שאר תפילות, דצריך לכתחילה

להשתדל לכוין, ובדיעבד די אם לא כיון רק באבות. ועיין בביאור הגר"א בס"ד. וכן משמע לשון השו"ע להמעייין, דהאי דינא דס"ד אינו שייך כלל להא דספק התפלל המבואר בס"א, אלא ענין בפני עצמו הוא. וכן בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים שראיתי, לא נמצא שום רמז שהיום ישתנה זה הדין. וגם הדה"ח והגר"ז והשולחן שלמה העתיקו השו"ע להלכה.

ודבריו מבוססים על כך שבסתמא דמילתא הוא עשוי לכוון בברכת אבות. וכלשונו: "ובדיעבד די אם לא כיון רק באבות",¹⁶ והוא מיישב בזה את סתמא דמילתא בדין זה, דהיינו, שההנחה הפשוטה שלו שזו המציאות שעליה מדובר. וכוונתו היא שהצורך המיוחד הקיים בתפילת נדבה שתהיה כוונה לאורך כל התפילה שייך רק כשאין בתפילה צורך כלל, ואין היא אלא נדבה בלבד. אבל כאשר יש בה צורך של יציאת ידי חובה, על ידי ההתנאה שצד אחד שבה הוא תפילת נדבה, מספיקה כוונה בברכת אבות. ועכ"פ ברור מדבריו שאין אפשרות להתיר להתפלל בתפילת נדבה שאין הוא מכוון בה אפילו בברכת אבות.

סתירה בדברי האחרונים אם מניחים שיכוון כשיחזור

ואולם דבריו לכאורה סותרים לפסק הרמ"א (ק"א, א) דהאידינא לא חוזרים בגלל שלא יכוון אפילו באבות. ומדבריו במשנ"ב (שם סק"ד) ובבאור הלכה (שם ד"ה והאידינא) נראה שמסכים עם זה לדינא. ונותן שם עצה כיצד לנהוג כשעומד לפני הברכה השניה, ומסכים שלאחר כל השמונה עשרה אינו חוזר משום שקרוב הוא שלא יכוון (באבות). וזה סותר לכאורה להדיא את דבריו בנידון דתפילה מחמת ספק, שבזה ההנחה היא שהוא אמור לכוון באבות. וזו סתירה שקיימת לכאורה בדבריהם של הרבה אחרונים שמצד אחד נקטו כהמשנ"ב בענין תפילה מחמת ספק ומאידך נקטו כפסק הטור והרמ"א שלא חוזר כיון שלא יכוון בחזרתו.

¹⁶ ומסתמת דבריו לא נראה שההנחה הזאת שהוא יכוון בברכת אבות היא דוקא בגלל שזו תפילת נדבה, ואדם נותן את לבו במיוחד לכוון בתפילות נדבה יותר מאשר בתפילות חובה, וכמו שרצה לומר ביבי"א שם. ראשית, הבאור הלכה מרחיב במילותיו ובדבריו, וזה יסוד שהוא לכאורה חסר מאד מן הספר בדבריו. ומשמע בפשטות שזו הנחה שיכולה להיות נכונה בסתמא דמילתא בכל המקרים. וגם לא יתכן שלפי הצד שזה חובה יש חשש שהוא לא יכוון באבות, כי בחובה האדם לא מתכוון מספיק, ולפי הצד שזה נדבה יש להניח שהוא כן יכוון, כי בנדבה אדם מכוון יותר. וברור שלפי שני הצדדים הכוונה היא אותה כוונה. שנית, הדבר קשה מאד בסברה, וכנ"ל.

יישוב הסתירה על פי מה שהתבאר

אמנם נראה שהדברים מיושבים לפי העקרון שהתבאר לעיל. ההנחה היא שבסתמא דמילתא גם בזמנינו אדם יכול לכוון בברכת אבות. אבל אם התפלל בלי כוונה פעם אחת, ההנחה היא שהוא אינו מרוכז ולבו בל עמו ומוחו טרוד, ויקשה עליו לחזור ולכוון בתפילתו שוב. וכפי שהתבאר זו היתה כוונת הירושלמי, הן בדבריו המחודשים של ר' אלעזר בהנגדה לדבריו בבבלי, והן בסיפורי האמוראים שם על עצמם. וזו היתה גם כוונת הבבלי שהניח כדבר פשוט שלא שייך שהאדם יכוון בתפילתו השניה אם הוא לא הצליח לכוון בתפילתו הראשונה והוא בא להתפלל שוב ("צלי והדר צלי"), וכנ"ל. ולכן כשהנידון הוא (ס' קא) מה יעשה אדם שלא התפלל בכוונה, מסכימים האחרונים שיש להניח שקרוב לודאי שלא יצליח לכוון גם בחזרתו, ולכן קובעים שלא יתפלל שוב. ואילו כשהנידון הוא (ס' קז) כשהוא טעה או מסופק אם התפלל קודם לכן, ובשני המקרים לא התקיימה מציאות שהוא לא התפלל בכוונה, שפיר יש להניח שיוכל לכוון בברכת אבות.

הפוסקים הבינו שגם בימינו אדם אמור לכוון בברכת אבות

ובאמת נראה שמכמה מקורות אפשר לראות שהטור והשו"ע והרמ"א הבינו שגם היום אפשר לכוון לכל הפחות באבות, והדין הזה של כוונה באבות לעיכובא נהג גם היום. וראשית דבר יש להביא את דברי הטור (צח):

מחשבתו כיצד דתניא המתפלל צריך שיכוין לבו שנאמר תכין לבם פירוש שיכוין פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנא' שויתי ה' לנגדי תמיד ויעיר הכוונה ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו ויחשוב כי אילו היה מדבר לפני מלך ב"ו שהיום כאן ולמחר בקבר היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל ק"ו לפני מלך מלכי המלכים וכו' ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה ישתוק עד שתבטל המחשבה.

והביאו גם השו"ע (צ"ח, א). והרמ"א שם הרחיב וביאר דבריו והוסיף שיש לחשוב קודם התפילה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבו. ואף שלאחר מכן כתבו הטור והשו"ע (שם, ב): "ולא יתפלל לא במקום שיש בו דבר שמבטל כוונתו ולא בשעה המבטלת כוונתו" והביאו את הדינים בעירובין הנ"ל, וציינו דהאידין אין הדינים הללו נוהגים "שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה", אין זה אלא רק לגבי כל דיני ההפלגה בסייגים לשמירת התפילה בכוונה וכפי שהתבאר לעיל. אבל נראה פשוט מדבריהם שעיקר הצורך לכוון נהג גם בימינו ויש לו נפקא מינה מעשית בפועל ממש. וזו הסיבה שהם נקטו כלשונות הראשונים: "שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה", דמשמע מזה שאנחנו עכ"פ מכוונים אלא שאין אנו

מכוונים בה "כל כך". ולכן לאחר מכן המשיכו להביא את הדינים של תפילה דרך תחנונים ואת הצורך להקפיד בכוונה בתפילה כמחשבת הקרבנות, דמבואר מכל זה שהדברים נוהגים ושייכים במציאות.

ראיות נוספות מדברי הפוסקים

וכן יש להסיק מעצם הדין (ק"א, א) שצריך לכוון בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולם לפחות יכוין באבות. ועד כאן לא נחלקו (אם נחלקו) השו"ע והרמ"א אלא רק לגבי השאלה אם חוזר על תפילתו שוב כשלא כיון באבות. אבל עצם זה שצריך לכוון בברכת אבות ושברכת אבות מעכבת בזה כו"ע לא פליגי. ואם היה הטור סבור שבזמנינו אין אנו מכוונים בברכת אבות, לא היה מקום לכתוב את הדין באופן כזה שישתמע שצריך לקיים מה שכבר לא נוהג לאונסנו. ומצינו לענין תכלת שלא היה מצוי בזמן הטור והשו"ע והרמ"א שלא הוזכר הדין כחיוב פשוט בסתמא אלא נקטו לשון (ט', ב): "בזמן הזה דליכא תכלת". והטור כתב (יא): "ובזמן שהיה תכלת וכו' ועתה שאין לנו תכלת" וכו'. ולא כתבו דין שלא ניתן לקיום בזמננו, אע"פ שזהו עיקר הדין. וכן יש להסיק ממה שכתבו הטור והשו"ע (צ"ו, א) הדין שאין להחזיק בידיו תפילין או מעות "מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותבטל כוונתו". ומבואר שמצפים מכל אדם שיתכוון בתפילה, וזו הלכה שנוהגת וקיימת בפועל.

וכן נראה מדברי כמעט כל הראשונים שהביאו את הדין הזה של כוונה באבות שמעכבת, וקצתם הוזכרו בתחילת סימן זה. ואף אחד לא אמר דהאידין דין זה לא נוהג או דהאידין אין אנו מקיימים את הדין הזה. ומאידך גיסא, הרבה ראשונים שהוזכרו לעיל מציינים את ירידת הדורות ואת הקושי הגדול לכוון בתפילה שהוא יותר ממה שהתקשו בו חכמי הגמרא, ואת המסקנה שלהם שהדינים דעירובין לא נוהגים למעשה. ומוכח מכל הראשונים הללו שלגבי עיקר דין הכוונה לעיכובא לא השתנה שום דבר אף בזמנינו. ומה שהשתנה הוא רק דיני ההפלגה בשמירת הכוונה שהוזכרו בעירובין. ואמנם בדברי אלה שכותבים שהיום אין אנו מכוונים, משמע יותר שלגמרי אין מכוונים. אבל סתימת הראשונים הרבים שמביאים את הדין של כוונה באבות לעיכובא מלמדת שלדעתם הדין הזה נוהג למעשה בפועל ממש.

ערוך השולחן הבין בדעת השו"ע שהיום אין מכוונים גם באבות

ואולם ערוך השולחן (סי' ק"א, ב) כתב וז"ל:

וכיון דעיקר הכוונה הוא באבות לכן כתבו הטור והשו"ע דאם לא כיון באבות אע"פ שכיון בכל התפילה צריך לחזור ולהתפלל. ורבינו הרמ"א כתב דהאידין אין אנו

חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין א"כ למה יחזור עכ"ל וכו' ומ"מ נ"ל דאם אומד עצמו מקודם שלא יוכל לכוין באבות גם האידנא לא יתפלל. אך תמיהני למה לא הביאו בש"ע דין זה¹⁷ כלל. ובשלמא הרמב"ם שלא הביא זה אתי שפיר משום דכבר פסק בפ"ד כפי דינא דגמרא דעירובין שהבאנו בסי' צח ממילא נכלל גם מאמר זה. אבל השו"ע שפסק שם דעכשיו אין נוהרין בכל זה כמ"ש שם, למה לא הביאו זה. אלא ודאי צ"ל דאינהו ס"ל דגם במאמר זה א"א לנו לדקדק. ולפי זה האידנא ליתא להך דינא ונסמוך על מאמרם דיכולני לפטור וכו' וצ"ע.

ומבואר מדבריו שהבין בדעת השו"ע והרמ"א שבזמנינו אין מכוונין אפילו באבות. ולכן גם אין כבר שייכות לדין הזה שצריך לאמוד עצמו אם יכול לכוון באבות ואם אינו יכול לא יתפלל, כי היום כולם מתפללים גם כאשר אינם מכוונים.

דחיית דבריו וראייתו

אבל נראה שאין אפשרות לומר כך בדעת השו"ע וכדמוכח מכל מה שהתבאר לעיל. ובאמת המשנ"ב (ק"א, ס"ק ג) כתב כדבר פשוט:

ואם הוא משער שאפילו באבות לא יכוין לא יתפלל כלל עד שתתיישב דעתו שיהיה יוכל עכ"פ לכוין באבות.

וצדקו דבריו והיינו דלא כערוה"ש. וקושיית הערוה"ש מדוע לא הביא השו"ע את הדין דיאמוד עצמו לפני התפילה, לא קשה כלל. והיינו משום שהדין הזה נאמר בגמרא על ידי ר' אלעזר שלא אמר בעצמו את הדין האחר המובא בהמשך הגמרא שברכת אבות היא לעיכובא. וכיון שר' אלעזר לא אמר בשום מקום אחר שיש לפחות ברכה אחת שמעכבת, ואם לא כיון בה לא יצא ידי חובה, על כרחנו שהוא אמר את הדין הזה באופן אחר, בהתייחסות למצב האדם בשעה שבא להתפלל. אבל אחר שכבר אמר השו"ע שברכת אבות מעכבת, ולא יוצא ידי חובה אם לא מכוון בה, לא צריכא למימר כלל שאין לו מה להתחיל להתפלל אם יודע שלא יכוון בברכה הזאת. וגם לא צריכא למימר שאם יודע בנפשו שעשוי שלא לכוון באבות, שמוטל עליו לבדוק עצמו לפני תחילת התפילה אם אכן מסוגל לכוון, דאחרת כל ברכותיו יהיו ברכות לבטלה.

¹⁷ דהיינו שאם אומד בליבו שלא יכוין באבות, גם האידנא יימנע מלהתפלל.

יישוב אחר להשמטת הרמב"ם

והסיבה שהרמב"ם לא אמר את הדין הזה איננה כפי שהיה סבור ערוה"ש דכלול הדבר במה שאמר שלא יתפלל כשאינ דעתו מיושבת וכשבא מן הדרך. הדין הזה לא היה צריך להאמר מהסיבה הנ"ל שהרמב"ם הזכיר שצריך לכוון לכה"פ באבות. והדינים הללו שאינו מתפלל כשבא מן הדרך וכו', הם הרחקות נוספות המיוחדות לתנאים שמפורטים במקרים הללו, ובהם יש פטור מתפילה אפילו כשיצליח לכוון בסופו של דבר.

מסקנה הלכה למעשה

העולה להלכה למעשה שאם אדם יודע שביכולתו לחזור ולהתפלל ולכוון בתפילתו לפחות בברכת אבות, יחזור ויתפלל, וכו"ע מודו בזה. ויכוון לשם קיום חובת תפילה שלא יצא בה קודם. ובסתמא דמילתא, וק"ו כשיודע שלא יוכל לכוון בברכת אבות, וק"ו כשיודע שאינו מצליח לכוון בדרך כלל גם בפעם הראשונה בשמונה עשרה, לא יחזור ויתפלל.

ט. דין אדם שאין דעתו מיושבת עליו

ביאור דברי הרמב"ם בדין חולה וצמא ורעב

הרמב"ם כתב (תפילה ה', ב) וז"ל:

עמידה כיצד אין מתפללין אלא מעומד. היה יושב בספינה או בעגלה - אם יכול לעמוד, יעמוד; ואם לאו, יישב במקומו ויתפלל. חולה מתפלל, אפילו שוכב על צידו, והוא שיכול לכוון את דעתו. כן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים - אם יש בו יכולת לכוון את דעתו, יתפלל; ואם לאו, אל יתפלל עד שיאכל וישתה.

ועל כרחנו צריך לומר שכוונת הדעת האמורה בחולה ובצמא ורעב היינו כוונת כל התפילה ולא רק כוונה באבות. והיינו משום שאם מדובר על כוונה באבות, לא צריכא למימר שאין לו להתפלל כשאינו יכול לכוון, שהרי לא יצא ידי חובתו. וע"כ הפירוש הוא כמו שהתבאר לעיל, שהוא אינו יכול לכוון בכל התפילה מחמת חוליו ורעבונו וצמאונו, והחידוש הוא שבכל זאת אין לו להתפלל, דיש צורך לעמוד ולהתפלל בכוונה מעליא ומתוך ישוב הדעת. ורק כשהתפלל ולא הצליח לכוון אלא באבות, שוב אינו צריך. וכך התבאר לעיל בדין הכללי שאין להתפלל כשבא מן הדרך או כשאינ דעתו מיושבת עליו, שזהו חידוש שאפילו היה יכול לכוון באבות, אין לו להתפלל, כיון שעכ"פ אין זה ראוי לעמוד לפני המלך כשדעתו טרודה ומשובשת. וגם זו הפלגה והרחקה מתפילה שאיננה בכוונה כולה.

ביאור שיטת השו"ע בענין זה

אמנם הבית יוסף (סי' פט) הביא את דברי הרמב"ם וכתב על דבריו וז"ל:

ולפי מה שכתב רבינו (הטור) בסימן צח בשם הר"מ אהא דכל שאין דעתו מיושבת עליו לא יתפלל שאין אנו נזהרין עתה בכל זה לפי שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה אפשר דהני נמי יתפללו ואחר כך יאכלו וישתו. ומיהו אם רצו הצמא והרעב לסמוך על דברי הרמב"ם ז"ל הרשות בידם.

וכן פסק בשו"ע (פ"ט, ד):

הצמא והרעב הרי הם בכלל החולים אם יש בו יכולת לכוון דעתו יתפלל ואם לאו אם רצה אל יתפלל עד שיאכל וישתה.

ולפי מה שהתבאר יש הכרח לפרש בדעת הב"י שהיכולת לכוון היינו לכוון בכל התפילה. ויש לזה הכרח גם משיטת השו"ע שהתבארה לעיל, דאדם צריך לכוון בתפילה גם בזמנינו, ולפחות הוא צריך לכוון בברכת אבות. ואם כן ברור שאם הוא לא יכול לכוון דעתו אפילו באבות, אסור לו להתפלל אפילו אילו לא היה צמא ורעב או חולה. ומה המחודש בדינם של אלה. וע"כ צריך לומר שהוא יכול לצאת ידי חובתו בכוונה באבות, אבל היתה אמורה להיות הרחקה יתירה מתפילה שלא בכוונה הקיימת בחולה שאינו מיושב בדעתו כדבעי. ועל זה טען השו"ע שבזמנינו אין מקום להרחקה המיוחדת הזאת כיון שלא רגילים לכוון. אבל הוסיף השו"ע שבנידון זה יכול לסמוך על הרמב"ם שלא יתפלל. ובאמת צריך ביאור מדוע לא אמר כך השו"ע גם בבא מן הדרך ובכל מי שאינו מיושב בדעתו ובבית שיש בו שיכר. ונראה שהלשון שהוא והטור נקטו שם (בעקבות הר"מ): "והאידינא אין אנו נזהרין בכל זה", באה לומר שאין חיוב להמנע ולהקפיד שלא להתפלל, ולא צריך להזהר בזה. אבל ודאי שכל מי שיזהר מזה קדוש יאמר לו. ולא צריכא למימר שאם רוצה להקפיד על זה שיכול, ואפילו שהמשמעות תהיה שימנע מתפילה בגלל זה. אבל בנידון דידן מדובר על היתר של אכילה ושתיה לפני תפילה. ויש צורך להתיר דבר שהיה אמור להיות אסור בגלל הצורך בזהירות בכוונה. ובזה היתה הוה אמינא לומר שכיון שאין אנו נזהרין כל כך, לא נתיר את האיסור בגלל דבר שכבר לא נוהגים להזהר בו. וקמ"ל השו"ע שבכל זאת אם רוצה להזהר בזה – יכול, ומותר לו לבטל את האיסור של האכילה לפני התפילה.

הוכחה נוספת להבנה זאת בדעת השו"ע

והדבר מוכח בדעת השו"ע גם ממה שכתב (צ"ד, ו) וז"ל: "חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו והוא שיכול לכוין דעתו", עכ"ל. ומקורו טהור בדברי הרמב"ם הנ"ל. ומוכח שהבין שדברי הרמב"ם הללו הם להלכה גם בזמנינו. וע"כ שגם בזמנינו אם אינו יכול לכוין דעתו אפילו באבות אינו מתפלל. והיינו כפי שהתבאר, דגם בזמנינו צריך לכוון לכל הפחות באבות. וכל מה שנאמר דהאידנא אין אנו מכוונים כל כך, היינו שאין אנו מכוונים את כל התפילה, וכנ"ל. וביצע אומר (ה"ג אור"ח סי' ט אות ב) התקשה בזה שהשו"ע כתב שאין אנו נוהרין בכל זה, והבין שהשו"ע מבין שאין אנו מכוונים כלל, והוקשתה לו סתירה מדברי השו"ע בדין חולה, דמוכח שצריך לכוון דעתו, ובלי שיכוון דעתו לא מתפלל. ותירץ: "וצ"ל בדוחק דאף בסי' צד לישנא דהרמב"ם נקט, וסמך ע"מ שיכתוב להלן שעכשיו אין אנו נוהרין בכ"ז הואיל ואין אנו מכוונים כ"כ", עכ"ל. ובאמת זהו דוחק גדול מאד, ואין צריך לדוחק זה, וכנ"ל.

אין ללמוד מסתימת לשון השו"ע שהוא אינו מכוון אפילו באבות והביע אומר (שם אות א) הבין בדברי השו"ע שהרעב והצמא אינו יכול לכוון אפילו את ברכת אבות. וכתב וז"ל:

וסתמות ד' מרן מורים שאפי' אינו יכול לכוין אפי' באבות מחמת רעבוננו או צמאוננו, רשאי להתפלל קודם אכילה ושתייה. שאל"כ הי"ל למרן לפרש חילוק זה בהדיא ולא למסתם סתומי.

ואולם נראה דאין להוכיח מסתימת דבריו. דהא ניתן למידק לאידך גיסא מהרישא שאמר שאם הוא יכול לכוון יתפלל. וגם כאן היה מקום לומר שמסתימת דבריו יש ללמוד שמדובר על כך שהוא יכול לכוון בכל התפילה. ואם כן קשיא רישא אסיפא, אלא ודאי מהא ליכא למשמע מינה. ומצד האמת נראה שדוקא סתימת דבריו אמורה להתפרש על כל התפילה, דהיינו שהוא לא יכול לכוון בכל התפילה (אלא רק במקצתה) ועל זה נאמר שהוא אינו יכול לכוון. ולפי מה שהתבאר נראה שיש הכרח להבין כך בדעת השו"ע, וכנ"ל.

הכרח בדבר גם מסברה

ובאמת גם לגופו של ענין קשה להבין בסברה מדוע שאיסור אכילה ושתייה לפני תפילה יגרום לכך שיצטרך להתפלל בלי כוונה כלל. ובשלמא אם הוא בדרך כלל אינו מכוון בתפילתו, שפיר יש לומר שאין להתיר לו איסור בכדי, דהא גם אחר שיאכל לא יועיל הדבר לכוונתו. אבל לכאורה נראה פשוט שהוא מסוגל לכוון

באבות אם היה אוכל ושותה, דאחרת אין משמעות לאכילה זאת. ואם כן, לא מובנת הסברה שנעמיד אותו באיסורו לאכול ולשתות לפני התפילה, ובפועל כאשר יבוא להתפלל לא יצא ידי חובת תפילה. ומה הועלנו בזה שחייבנו אותו להתפלל בלי אכילה ושתיה כשהתפילה הזאת אינה מוציאתו ידי חובתו.

הדין כשיודע שלא יוכל לכוון ויעבור זמן תפילה והיביע אומר שם הסיק לשיטתו שאם יודע שלא יצליח לכוון בתפילה באותה שעה, וכגון שנוסע באוטובוס והגיע סוף זמן מנחה, ובגלל טרדת הנסיעה לא יוכל לכוון כלל, לא יתעכב וימתין, אלא יתפלל בלי כוונה. והיינו משום שהוא כמו רעב וצמא שאינו יכול לכוון, ובכל זאת צריך להתפלל בלי כוונה. והוסיף (שם אות ה) שאם הוא רגיל לכוין בתפלתו בברכת אבות, ורק בגלל הנסיעה המסוימת ההיא לא יצליח לכוון בתפילה, ויודע בנפשיה שכאשר יגיע למחוזו חפצו יוכל להתפלל בכוונה אזי "רשאי למנוע עצמו מלהתפלל, ובבואו לביתו יתפלל תשלומין בכוונה כאשר היתה באמנה איתו". ואמנם דן על כך שבמקרה שהוא התחיל ליסוע אחרי שהגיע זמן תפילה, יש לחוש לדעת הלבוש והט"ז שאומרים שאם האונס התחיל אחרי הזמן אין בזה דין תשלומין וחשיב כמו מזיד, ולכן אמר שיתנה שאם הוא לא חייב, תפילתו נדבה. ואולם לפי מה שהתבאר נראה שאין הגדר רק שהוא "רשאי למנוע עצמו", אלא זו חובתו. ואם הוא יתפלל בכל זאת בלי כוונה, הרי הוא מברך ברכות לבטלה והרי הוא עומד לפני המלך בלבוש שק.

י. אדם שנזכר באמצע תפילתו שלא התכוון באבות

בזמן הגמרא היה צריך להפסיק באמצע אם לא כיוון באבות ובדברי הרא"ה (הו"ד לעיל) מבואר להדיא שאם אדם התחיל תפילתו ולא כיוון באבות, והבחין בכך אחרי שכבר סיים את הברכה, יפסיק ויתחיל שוב את תפילתו. וכלשונו: "דילמא מעיקרא לא כיון דעתיה באבות ואדכר בתר דצלי ולפיכך הדר והוא הדין דאי אדכר באמצע דפוסק", עכ"ל. והסברה בזה ברורה, דכיון שאינו יוצא ידי חובתו בתפילתו, כל ברכה וברכה שיברך מכאן ואילך היא ברכה לבטלה. ונראה דאפילו לפי האפשרות שהתבארה לעיל בהבנת סיעת הראשונים שכתבו דהאידינא אין אנו מתכוונים בתפילה, שהכוונה היא שאין מכוונים כלל ובכל זאת אין ברכותיהם לבטלה, עדיין אין הכרח לומר שהם חולקים על הרא"ה בהבנת הגמרא. והיינו משום שאפילו אם אין באמירת הברכות הללו דין של ברכה לבטלה, סוף סוף הוא היה צריך לחזור ולהתפלל (בזמן הגמרא). ואם כן, אין טעם שימשיך לומר את

התפילה אם בכל מקרה לא יוצא בה ידי חובה ויצטרך מיד לאחר מכן לחזור ולהתפלל בכוונה.

גם בזמנינו נראה שהיה צריך להפסיק אמנם יש לדון האם גם בזמנינו שנהגו שלא לחזור שוב על התפילה אם לא התכוון צריך להפסיק ולחזור ולהתפלל או שהשתנה הדין בזה. ולפי מה שהתבאר נראה שהמקרה הזה שונה מהותית מהמקרה בו כבר התפלל את כל התפילה ואחריה נזכר שלא כיוון, מקרה בו אומרים שלא יחזור ויתפלל. והיינו משום שבזה ההנחה של הפוסקים היתה שאחר תפילה שלמה שהאדם התפלל הוא עייף ויגע ולא יצליח לכוון שוב, ואם כן למה יחזור. אבל כאשר רק אמר את הברכה הראשונה ומפסיק מיד ומתחיל שוב, אין סיבה לומר שלא יצליח לכוון. ולכל הפחות מוטל עליו להמתין מעט וליישב דעתו, ואז להתחיל ולהתפלל שוב. ויתירה מזו נראה דאחר שהתבאר שלהלכה פסקו הפוסקים כשיטת הראשונים שאנחנו כן מכוונים באבות, ומה שלא נהג בזמנינו הוא רק מה שמבואר בעירובין, סביר יותר להבין שכל הברכות שמברך הן ברכות לבטלה. ולא התחדש בשום מקום שברכות שמונה עשרה שלא יוצא בהן ידי חובה אינן ברכות לבטלה. ואם כן, גם מסיבה זאת עליו להפסיק ולהתפלל, אפילו אם לא יצליח לכוון בפעם הבאה שינסה להתפלל שוב.

דיון בדעת החיי אדם בענין זה

כתב החיי אדם (כלל כ"ד, דין ב) וז"ל:

ברכה ראשונה נקראת אבות, שמזכירין בה אבות. וצריך ליזהר הרבה לכוין בה פירוש המלות, כי מצד הדין אם לא כיון באבות צריך לחזור ולהתפלל. אך בזמן הזה בעוה"ר קרוב הדבר שגם בפעם שניה לא יכוין, ולכן אין חוזרין. עכ"פ נשמע מזה גודל החיוב. ועכ"פ נ"ל אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה' בסוף ברכה, יחזור לומר מאלהי אברהם וכו'. ובעשי"ת אומר זכרנו. ואם לא הזכיר וסיים הברכה, אין צריך לחזור.

ולכאורה נראה שמבין שאם כבר סיים את הברכה ולא התכוון, אינו חוזר בזמן הזה. ורק אם נזכר לפני שסיים, חוזר לאלקי אברהם. וכך הבין בדבריו הביאור הלכה (סי' קא ד"ה והאידינא). אבל נראה שאין זה מוכרח בדעתו. יתכן שהוא מביא את חידוש דינו של הרמ"א שבזמן הזה לא חוזרים, וזה מתייחס דוקא לחזרה על כל התפילה, וכלשונו: "צריך לחזור ולהתפלל אך בזמן הזה" וכו', דהיינו שהנידון הוא על חזרה על כל התפילה ולא רק על הברכה המסוימת, דאז היה צריך לומר שצריך לחזור

ולברך או צריך לחזור ולאומרה בכוונה (כיון שדבריו מוסבים על ברכת אבות). וכיון שזה היה הנידון שלו, הוא לא נכנס לשאלה מה הדין אם הוא סיים את הברכה הזאת ועדיין לא המשיך, וכמו שלא שייך לדייק דבר כזה מדברי הרמ"א עצמו. ויתכן שבאמת לא פסיקא ליה להח"א מה צריך לעשות, דהדבר תלוי באומד דעתו, אם יהיה מסוגל לכוון כשיחזור. דאף שקבע הרמ"א שלא חוזר כשסיים את כל הברכה, יתכן שאחר ברכה אחת או אפילו מעט יותר עדיין מסוגל לחזור. ובזה יש לתת תורת כל אחד בידו, ולכן לא נחית לזה הח"א. וזה שהמשיך שאם נזכר לפני שסיים שחוזר מאלוקי אברהם, היינו משום שזו מילתא דפסיקא ליה, וגם משום שיש בזה חידוש שאין הדבר מהווה הפסק בברכה¹⁸.

הצעתו של הביאור הלכה והקושי שבה מצד הפסק אמנם הביאור הלכה (שם) כתב וז"ל:

והאידינא אין חוזרין וכו'. לכאורה כונתו אם סיים השמ"ע ולא כיון באבות. אבל אם עומד אצל אתה גבור ונזכר שלא כיון באבות, כיון דמצד הדין לא יצא בזה, האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם, אחרי דחסר לו ברכת אבות. וכי מפני שקרוב שלא יכוין נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם. כן היה נראה לי. אבל מדברי הח"א כלל כ"ד דין ב' משמע דאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גבור. ויותר נ"ל עצה אחרת באופן זה שלא יאמר עוד עתה כלל, וימתין על הש"ץ שיאמר ברכת אבות ויכוין לצאת, וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גבור יתחיל בעצמו. דהלא בתפלה קי"ל דאינו מוציא אלא דוקא מי שאינו בקי משא"כ באבות כיון שאינו יכול לברך אותה בעצמו.

ראשית דבר יש להעיר שהעצה הזאת היא בעייתית לכאורה כיון שיש בזה הפסק גדול בשמונה עשרה. וקי"ל (ברכות כג, א) אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וכן פסקו התוס' (כב, ב ד"ה אלא) והרא"ש (ברכות ג, כג) והרשב"א (שם ד"ה ירושלמי). וכן פסק בשו"ע (ק"ד, ה) לדינא. ואף שכתבו אחרונים בדעת הרמ"א (ס"ה, א) שהדבר נכון דוקא באונס¹⁹, מ"מ כבר הגדירו האחרונים (והו"ד במשנ"ב עצמו סי' ק"ד, סקט"ז) שאונס מסוג זה נחשב גם כן אונס. ואם כן, השהות הזאת היתה צריכה לגרום שיחזור ויתפלל שוב, ולא יועיל לו מה שימתין עד חזרת הש"ץ. וכן הקשה על דבריו גם

¹⁸ כמה אחרונים דנו בזה, אף שנראה לכאורה כדבר פשוט שאין בזה הפסק, ואכמ"ל.

¹⁹ אף שיש לדחות את דבריהם, דאין להשוות בין ק"ש ובין תפילה, ואכמ"ל.

ביביע אומר (שם סי' י אות א). ומלבד זאת כמובן שלא תועיל לו העצה הזאת בתפילת ערבית.

קושי נוסף על עיקר דבריו

אבל בעיקר קשה על דבריו ממה נפשך: אם ברכת אבות שאמר לא הועילה כלום, והסיבה שאינו חוזר היא רק בגלל שגם בחזרה עצמה לא יוכל לכוון, והתועלת בחזרת הש"ץ היא מצד שהש"ץ עצמו יכוון, ויועיל גם לו, אם כך, מדוע הוא ממתין בתפילה הראשונה שכבר אינה מועילה כלל. הלא היה לו לעקור רגליו ולבטל את תפילתו, להמתין לחזרת הש"ץ, לצאת בה ידי חובת ברכת אבות, ולהמשיך את שאר התפילה בעצמו. ואם התפילה הראשונה שלו נחשבת, אם כן, כיצד תורכב עליה עוד ברכת אבות נוספת של הש"ץ שאינה שייכת לתפילה עצמה. ואליבא דאמת לא מובן מדוע שבאמת התפילה הראשונה שלו תהיה נחשבת מאחר שלא יצא בה בברכת אבות, וצ"ע.

הלכה למעשה

אמנם נראה לפי מה שהתבאר לעיל, שאפשר לסמוך על ספק ספיקא שיכול לצאת גם בכוונה בברכת הודאה - ספק האם הכוונה לפירוש המילות מעכבת, ואת"ל שמעכבת, אולי ניתן לצאת ידי חובה גם בכוונה בברכת הודאה. ולכן אם יודע בנפשיה שיוכל לכוון בהודאה, ימשיך הלאה, ולא תהיינה ברכותיו לבטלה, בגלל שיש לו ספק ספיקא להחמיר בזה, וכנ"ל. ואולם אם הוא כבר סיים את ברכת ההודאה ולא כיוון גם בה, ונותרה לו ברכת שים שלום, לא יברכנה, ויפסיק תפילתו, כדי שלא יברך את הברכה האחרונה כברכה לבטלה. ובזה נראה דלא שייך לצרף את הדעה (שאולי קיימת) שאין דין ברכה לבטלה כאשר לא כיוון בברכות שמונה עשרה. והיינו משום שסוף סוף הצד הזה אינו מהווה סיבה להחמיר ולברך אלא הוא רק יכול לגרום לכך שלא יהיה בזה איסור. וכדי שיוכל לברך צריך לעמוד מול הצד של איסור ברכה לבטלה ספק ספיקא להחמיר שיצריך אותו לברך. ובנידון דידן אין ספק ספיקא כזה, דאף אותם ראשונים מודים שאין עליו כבר חיוב להמשיך ולהתפלל. ולא דמי לשיטת הראשונים שסבורה שיכול לצאת בכוונה בהודאה, דלשיטתם יש חיוב להמשיך ולהתפלל מאחר ויכול באופן כזה לצאת ידי חובתו.