

סימן ה

כוונה בתפילה

א. הבנות הגר"ח מבריסק והחזו"א בדברי הרמב"ם בדין כוונה בתפילה

סוגיות הגמרא שבהן מבואר שכוונה מעכבת בתפילה

איתא בגמרא (ברכות ל' ע"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 אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. אלא דלא אדכר מר דריש ירחא", ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא שאדם צריך למוד את דעתו אם יכול לכוון את לבו בתפילה, וכן מבואר שאם הוא התפלל בלי כוונה, הוא צריך לחזור ולהתפלל. ובמקום אחר (שם לד ע"ב) נאמר: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן, יכוין את לבו באחת. אמר רב ספרא משום חד דבי רב: באבות". וכתבו שם התוס' (ד"ה יכוין) וז"ל: "והא דאמרין [בסוף פרק תפילת השחר] לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל, יש לפרש התם נמי באחת מהן", עכ"ל. וכן מובא כבר בתשובות הגאונים (עמנ' סי' קט). וכן כתבו הר"י שירלאון (ד"ה יכוין), הראב"ה (ח"א סי' פט), האור זרוע (הל' תפילה ס"ט קב), תר"י (כד ע"ב ד"ה גמרא) והרא"ש (פ"ה סי' כד).

1. כצ"ל, וכן הוא בכ"י מינ' ובקט"ג ובדפו"י. לפנינו: ר' אליעזר. ובכ"פ: דתניא ר' אליעזר אומר.
2. כך הוא בכה"י. ובדפוס ויל': רבי חייא אמר רב ספרא, וזהו שיבוש, דר' חייא לא קיבל מרב ספרא. ובכ"י פ': רב ספרא משום דבי ר' אמי.

הסתירה לכאורה בדעת הרמב"ם בשיעור הכוונה המעכב בתפילה

והנה, כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"א) וז"ל: "חמישה דברים מעכבין את התפילה אף על פי שהגיע זמנה: טהרת הידים וכיסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החופזין אותו וכוונת הלב". ובהמשך (הט"ו והט"ז) 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 שתתיישב דעתו וכו'. [טז] 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". ומקורו של הרמב"ם לעניין זה של עמידה לפני ה' הוא בגמרא (סנהדרין כב ע"א): "המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר (תהלים טז, ח): 'שוייתי ה' לנגדי תמיד'", ע"כ. ובחידושי הגר"ח מבריסק (על הרמב"ם שם) דייק מלשונו שהצורך לחזור ולהתפלל אם לא התכוון אמור ביחס לכל התפילה, שהרי דברי הרמב"ם אמורים בסתמא ואין בהם האזכור של ברכת אבות. והבין מזה הגר"ח שגם אם לא התכוון בברכה אחת בלבד, צריך לחזור. לעומת זאת, במקום אחר (פ"י ה"א) כתב הרמב"ם וז"ל: "מי שהתפלל ולא כיון את לבו, יחזור ויתפלל בכוונה. ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך". ומבואר מדבריו שכל עוד האדם לא התכוון בכלל, הוא צריך לחזור על כל התפילה. אבל אם הוא התכוון בברכה הראשונה הוא אינו צריך לחזור. והקשה הגר"ח שדבריו לכאורה סותרים למה שניתן לדייק מדבריו בפ"ד שם.

תירוץ הגר"ח מבריסק: כוונת עמידה לפני ה' בכל התפילה, כוונת פירוש המילים רק בברכת אבות

ותירץ הגר"ח שיש שני סוגי כוונות. בפ"ד הרמב"ם מתייחס לכוונה של עמידה מול ה', וכמו שמבואר להדיא בדבריו שם: "שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". וכוונה זאת נצרכת בכל משך התפילה, ובלעדיה אין זו תפילה כלל. והיינו משתי סיבות השייכות בכל המצוות: האחת, שבלי כוונה זו האדם נחשב מתעסק וכאילו שדילג על הברכות הללו ולא אמרן כלל, והשניה, שבלי כוונה זאת הוא כעושה מצוה בלי כוונה, וק"ל דמצוות צריכות כוונה. וכוונות אלו הן דין הקיים בכל התורה כולה, וכשם שבכל התורה יש צורך בכוונה כזאת בכל משך קיום המצוה או העבירה, כך גם בנידון התפילה,

יש צורך בכוונה הזאת במשך כל התפילה. לעומת זאת, בפ"י הרמב"ם מדבר על כוונה לתוכן המילים, וזה דין מיוחד בתפילה, ובזה שפיר יש לומר שחכמים שתיקנו את דין הכוונה הזאת, הסתפקו בכך שהיא תעכב רק בברכת אבות. ולכן בפ"ד הרמב"ם אמר שבלי הכוונה הזאת, התפילה "אינה תפילה". כי דין מתעסק ומצוות צריכות כוונה הוא מדאורייתא, ובלי זה האדם לא קיים את המצוה כלל. אבל בפ"י שהוא מתקנת חכמים, אין אפשרות לומר שהתפילה "אינה תפילה", שהרי מדאורייתא היא נחשבת כתפילה מעליא. ולכן בפ"ד הרמב"ם אומר שאם אדם מוצא שדעתו משובשת שלא יתפלל, דאין שום ערך לתפילה כזאת, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. אבל בפ"י הוא אינו אומר שלא יתפלל, דעכ"פ יש לתפילה ערך מדאורייתא, ולכן גם כשיודע שלא יוכל לכוון כוונה זאת, יש לו להתפלל לכתחילה. ורק כשרואה שיכול לכוון ולא כיוון, חוזר ומתפלל כדי לקיים את הכוונה שחיובה מדבריהם.

קשיים בהסבר הגר"ח מבריסק

אמנם לכאורה נראה שקשה לקבל את הסבר הגר"ח בדעת הרמב"ם. ראשית, לא מוזכר בדברי הרמב"ם שיש שני סוגי כוונות – כוונה של עמידה מול וה' וכוונה של תוכן המילות. ואם הרמב"ם היה רוצה לדבר בפ"י על סוג כוונה שונה מהותית מהסוג שהוא פירש בפ"ד, היה עליו לומר את זה להדיא בפ"י, וגם לא היה לו לנקוט אותו מטבע לשון של "כוונת הלב" בשני המקרים. וגם בגמרא לא נרמז שיש שני סוגי כוונות. בסוגיה שלשיטת הגר"ח מדברת על כוונה לעמוד לפני ה' (ל' ע"ב), הגמרא נוקטת לשון של כוונת הלב: "והאמר רבי אליעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל". וגם בסוגיה שלשיטתו מדברת על כוונת תוכן המילים (לד' ע"ב), הגמרא נוקטת לשון זאת: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן, יכוין את לבו באחת". ואין רמז להבדל שישנו במהות הכוונות³.

שנית, אם הצורך בכוונה הוא על מנת להוציא את האדם מידי מתעסק ועל מנת לקיים את דין הכוונה הנצרך בכל המצוות, אין צורך לכוון בכל משך המצוה. וברור שאם אדם מכוון לשם מצוה בתחילת המצוה, כוונה זאת עולה לו, גם אם

3. בסוגיה (דף ל' ע"ב) מוזכר גם הביטוי לכוון את דעתו, אבל מינייה וביה מוכח שהמושג שווה לכוונת הלב, דבחדא מחתא מחתא הגמרא את שני הביטויים הללו: "אילמא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר וכו' לכוון את לבו".

הוא לא חושב עליה בכל משך קיומה. וייתכן שהאדם יישן בסוכה ויקיים מצוה, אע"פ שבשעת השינה הוא ודאי אינו חושב על קיום המצוה. וכן כשאדם מניח תפילין הוא אינו צריך וגם אינו יכול לחשוב על התפילין בכל רגע ורגע⁴. וברור שכאשר אדם לומד תורה הוא אינו יכול בכל רגע לחשוב על כך שהוא מקיים את המצוה, דאם יעשה זאת, דעתו לא תהיה פנויה לחשוב על תוכן הלימוד שעוסק בו. וגם כשהוא עושה עבירה, אין הוא צריך לחשוב בכל רגע שהוא עושה עבירה כדי לצאת מגדר של מתעסק בעבירה, ומספיק שבתחילה הוא ידע את זה, וכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וסתמא לשמה קאי. ועד כאן לא נחלקו אם מצוות צריכות כוונה אם לאו אלא רק כשלא התכוון במצוה כלל, וכגון שתקע לשיר או כשלא כיוון לצאת. אבל לא עלה על דעת אף אחד לומר שגם כשהתכוון מתחילת קיום המצוה לשם המצוה, ולרגע אחד ברצף קיום המצוה הסיח דעתו, לא יצא. ויתירה מזו, מבואר ברא"ש (הל' ס"ת סי' א) ונפסק בטור ובשו"ע (סי' לב ס"ט) שמספיק שיאמר בתחילת הכתיבה שהוא כותב לשם תפילין ומועיל לכל הכתיבה כולה⁵, וזאת למרות שכוונה לשמה היא כוונה יותר חמורה מעצם הכוונה לקיום מצוה⁶. וכן כתבו הראשונים (התרומה סי' קצה וסי' רד; תוס' ע"ז כז ע"א ד"ה וכי; מיוחס למדכי מנחות סי' תתקסו; רבינו ירוחם נ"ט ח"ה, קעב ע"א) לעניין כתיבת ספר תורה ותפילין כדברי הרא"ש, ויש ללמוד בק"ו לעניין מצוות צריכות כוונה. ובאחרונים הדבר פשוט שכשמברך לפני קיום המצוה מועיל לו מדין מצוות צריכות כוונה⁷. ולכאורה קשה מאוד שהגר"ח נוקט בפשיטות שצריך כוונה בכל משך המצוה, למרות שהדבר נוגד את ההלכה הברורה בזה.

שלישית, לכאורה לא ניתן לומר שמדאורייתא צריך את סוג הכוונה הראשון בכל משך התפילה. שהרי מדאורייתא מספיק היה לומר תפילה כלשהי, ואין צורך לומר את כל הברכות. ואפילו שהתבאר לעיל (עמ' פז) שצריך לשבח ולבקש ולהודות, סוף סוף היה מספיק לכוון בברכה אחת מהשלוש ראשונות ובברכה

4. מה שצריך שלא להסיח את דעתו מהתפילין, אין זה דין של כוונה במצוה, אלא זהו דין אחר של הימנעות מקלות ראש וכו' שנובע מקדושת התפילין (ראה רמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"ד).

5. חוץ מהאזכרות שבה שצריכות כוונה בפני עצמן.

6. דישנן הרבה מצוות שגם למ"ד מצוות צריכות כוונה, אין צורך שהן תהיינה לשמה. ואדם יכול לכוון לקיים מצוה ולא לעשותה לשמה. אך לא שייך לעשותה לשמה בלי לכוון למצוה.

7. וידועים דבריו של הנ"ב (קמא י"ד סי' צג) בעניין זה, ויעוין בדבריו לקמן (עמ' קעו) באורך, וכן כתבו אחרונים רבים וביניהם הישועות יעקב (סי' יז סוסק"א) והחלקת יואב (ח"א א"ח סי' לג ד"ה ובזה מובן) ועוד.

אחת מהאמצעיות ובברכה אחת מהאחרונות. והיה אפשר גם להסתפק בברכה האחרונה כיון שיש בה את כל שלושת המרכיבים⁸. ואין ליישב ולומר בדעת הגר"ח שזו תקנה של חכמים שצריך כוונה בכל התפילה, דלשון הרמב"ם היא "אינה תפילה" ונראה מזה שאף מדאורייתא היא אינה תפילה⁹. ומלבד זאת יקשה שאם חכמים הם אלה שתיקנו את התפילה הזו ומבחינתם זו תפילה גם כשאינו מתכוון בכל התפילה, לא היה נכון להגדיר את האדם כמתעסק ולקבוע שתפילתו אינה תפילה¹⁰.

רביעית, כדי לקיים את דין הכוונה הכללי של מצוות צריכות כוונה אין צורך בכוונה לעמוד לפני ה', אלא רק בכוונה לקיים את מצות ה'. כוונה זאת של עמידה לפני ה' היא מיוחדת למצוות תפילה, ולא מצינו דוגמתה בשאר המצוות. ונראה שכך הוא גם בעניין מתעסק. דממה נפשך: אם הכוונה לעמוד לפני ה' היא חלק מהותי מקיום המצוה בפועל, אין הוא מתעסק אלא כזה שאינו מקיים את המצוה כלל. והרי זה דומה למי שלא תקע את מניין התקיעות הדרוש, שלא יצא בגלל שלא התבצע מעשה המצוה על כל חלקיו, ולא בגלל שהוא מתעסק¹¹. ואם הכוונה הזאת היא אינה חלק מהותי מעצם המצוה, הרי שגם אם הוא לא מודע לזה שהוא עומד לפני ה', והוא רק מודע לזה שהוא עושה את מעשה התפילה (האמירה וכו') אפילו שהוא אינו חש שהוא עומד לפני ה', הוא כבר יוצא מגדר של מתעסק.

חמישית, התבאר לעיל (עמ' צט-קו) ששיטת הרמב"ם היא שמצוות אינן צריכות כוונה. ורק כשצריך כוונת שומע ומשמיע יש צורך בכוונה¹². וזו הסיבה

8. בקשה – שים שלום וכו', שבח – וטוב יהיה בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך וכו', הודאה – כי באור פניך נתת לנו וכו'. ואף שהבקשה קודמת לשבח, נראה שהסדר של שבח ואח"כ בקשה ואח"כ הודאה אינו מעכב מדאורייתא.

9. זו המשמעות הפשוטה של ניסוח זה. וראה כע"ז בהל' שבת פכ"ב ה"א, בהל' אישות פ"ד ה"ו, בהל' גירושין פ"י ה"א, ועוד, שמשמעות לשון "אינה" מלאכה או "אינו" גט או "אינה" מקודשת, היינו שמדינא דאורייתא אין כאן שום איסור ושום חלות.

10. ועוד יש להעיר על מה שכתב הגר"ח וז"ל: "ואפילו להחולקים על הרמב"ם היינו רק בחיובה אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע מדין תורה", עכ"ל. ואולם לא ברור מה ההבדל בין "חיובה" ובין "קיומה וענינה", ומהיכא תיתי שתחול בזה מצוה דאורייתא אף לשיטת הרמב"ן וסיעתו שסבורים שאין מצוה להתפלל בכל יום, וכנ"ל סי' ג.

11. וגם אין אפשרות לומר על הכוונה הזאת שהיא כללית לכל המצוות, כמו שטוען הגר"ח בכל דבריו, דהא זו כוונה מיוחדת דווקא בהגדרת תפילה.

12. וכן יש צורך שהאדם לא יהיה מתעסק שאינו מודע שהוא עושה את המעשה.

לכך שהוא פסק שיצא כשאכל מצה שלא בכוונה לצאת (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג), וכן הוא פסק שיוצא בהגבהת הלולב גם כשלא התכוון לצאת (הל' ברכות פ"א ה"ו והל' לולב פ"ז ה"ט), וכמבואר שם באורך. ואם כן, לשיטת הרמב"ם להלכה אין דין כוונה בכל התורה¹³. וכן היא שיטתם של רוב הראשונים.

שישית, לפי הגר"ח יוצא שהרמב"ם חולק על מה שמבואר להלכה בראשונים הרבים הנ"ל שהדין הזה דצריך למוד את עצמו אם יכול לכוון את לבו יתפלל ואם לאו שלא יתפלל, אמור דווקא על ברכת אבות. ואם יכול לכוון באבות סגי ליה בכך כדי שיוכל להתפלל, אף אם יודע בעצמו שאינו יכול להתפלל בכוונה בכל התפילה. ולשיטתו יוצא שהרמב"ם סובר שדין זה אמור בכל התפילה, אלא שמדובר על כוונה לעמוד לפני המלך. ואילו כשיודע שיכול לעמוד בכל התפילה, ורק אינו יכול לכוון כוונת המלות בברכת אבות, שפיר יתפלל בלי כוונה באבות. ולכאורה קשה, דלפי זה לא היה לגמרא להעמיד את המקרה שר' חייא צלי והדר צלי בכגון ששכח יעלה ויבוא. והיה אפשר לומר שהוא לא כיוון כוונת המילות באבות, ולכן הוא חוזר, אע"פ שהוא אמד בדעתו שהוא מסוגל להתפלל את כל התפילה בכוונה של עמידה לפני המלך. וכבר הקשה קושיה זו החזון איש (גליונות לחידושי הגר"ח), וכן הקשה היביע אומר (ח"ג אר"ח סי' ח' אות א).

קושיה על הבנת החזו"א

ובזה יש להעיר גם על החזו"א (בגליונות שם) שהסכים עם הגר"ח באופן עקרוני שהכוונה של עמידה לפני ה' מוציאה את המתפלל מידי מתעסק. אלא שהוא טען: "דהר"מ בפ"ד בעיקר התפילה איירי וענינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פירש בפ"י וכו'. וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפילה לפניו יתברך, אלא שאין לבו ער כל כך ובידיעה קלושה סגי דיעבד, אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך", עכ"ל. ונראה מדבריו שאין שני דינים נפרדים של כוונה כפי שהבין הגר"ח, אלא פ"י מהווה פירוש ופירוט למה שנאמר בפ"ד בעניין הכוונה. אך מלבד הקושי השני, השלישי

13. ויש להעיר כי הגר"ח נוקט כדבר פשוט שדין מצוות צריכות כוונה הכללי של כל התורה הוא מדאורייתא. וכלשונו: "וכן הא דמצוות צריכות כוונה דנוהג בכל מצוות התורה, הוי גם כן דין עיכוב שלו מדברי תורה ואינה תפילה מדברי תורה", עכ"ל. ואולם זהו דבר שתלוי בפלוגתא גדולה, דפוסקים רבים סבורים שדין זה שמצוות צריכות כוונה הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, אף שלפי האמת נראה שאכן הוא מדאורייתא כפי שהתבאר לעיל (עמ' קכ).

והרביעי הנ"ל, שקשים גם על הבנה זו, קשה עוד שדין מתעסק אמור אפילו בכגון כשאדם מודע כמעט בבירור למה שהוא עושה אלא שאין לו ידיעה ברורה לגמרי. וכן מוכח מהמקרים המובאים בגמרא (כריתות יט ע"א וכו' ע"א) וברמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ט והי"א) שבהם האדם התכוון ללקט תאנים שחורות ולקט לבנות או שנתכוון ללקט ענבים ואחר תאנים ונהפך הדבר ולקט התאנים בתחילה ואחר כך ענבים, דפטור אע"פ שליטת כל מה שחשב, הואיל ולא ליקט כסדר שחשב נחשב כמתעסק ופטור. ופשיטא שיש לו "ידיעה כהה" בזה שהוא מלקט. ואעפ"כ הוא מוגדר כמתעסק. ומבואר מזה שכל עוד הוא אינו מודע לגמרי למה שהוא עושה הוא נחשב כמתעסק, ואפילו כשמדובר על פרטים חיצוניים שאין בהם נפק"מ למעשה ההלכתי שעליו מדובר. ולכן נראה דאי משום הא לא איריא, וזה לא היה מוציאו מידי מתעסק. ואדרבה, דווקא בדבר כזה שעיקר תוכנו הוא המחשבה שבו, יש לומר שכאשר הוא עומד ומחשב בדברים אחרים, הוא מנותק לגמרי מהידיעה הזאת, והוא יותר צריך להיחשב מתעסק.

הבנה אחרת בדברי הגר"ח מבריסק ודחייתה

והיה מקום לומר שהגר"ח אינו מתכוון לדין מתעסק ולדין כוונה ממש, אלא הוא נוקט זאת רק כשם המושאל. וכוונתו רק לומר שבלי כוונה לעמוד לפני ה' אין זה מעשה של תפילה כלל. אולם נראה שלפי הבנה זאת לכאורה אין מקום לכל מהלך דבריו, כיון שדבריו מושתתים על שתי הנחות: הראשון, שדין מתעסק ודין מצוות הצריכות כוונה כרוכים זה בזה וקיימים בכל התורה כולה, והשני, שכוונות אלו נצרכות בכל משך המצוה. ורק על יסוד שתי הנחות הללו ניתן לבסס את הקביעה שהכוונה הזאת צריכה להיות בכל משך המצוה. אלא שכאמור לעיל, כל אחד משני הגורמים הללו מוקשה וכו"ל. אבל אם הוא התכוון רק בשם המושאל, כבר אין בסיס לקביעה שהכוונה הזאת נדרשת בכל משך התפילה. וייתכן בהחלט לומר שהכוונה הזאת נדרשת רק בזמן מסוים בקיום המצוה.

ומלבד זאת קשה מאוד לומר כן בדעתו, כיון שהוא מאריך הרבה בעניין המתעסק ובעניין מצוות צריכות כוונה, והוא אף תולה את הדבר בהא "דק"ל דמצוות צריכות כוונה", ולכל האריכות הזאת והפרטים הללו לא היה מקום אם כל כוונתו היתה רק בשם המושאל. והוא גם מדגיש שזאת הלכה השייכת לכל התורה כולה, בניגוד לכוונת המילים שהיא דין מסוים בתפילה. ולפי זה, אין לך דין מסוים יותר מזה בתפילה.

יישוב הקישור של דין מתעסק לסוגיה דידן אליבא דהגר"ח מבריסק

ואכתי יש מקום ליישב את הבנת הגר"ח אם נאמר שמעשה התפילה הוא העמידה והדיבור לפני ה'. והמעשה הזה מתקיים בפועל בעצם זה שהאדם אומר את מלות התפילה לפני ה'. ואע"פ שהוא אינו מתכוון כלל למה שהוא אומר, ולבו בל עמו והוא מחשב בדברים אחרים, סוף סוף בעצם העובדה שאדם מישראל עומד ואומר את מלות התפילה לפני ה', יש קיום של עמידה ודיבור לפני ה'. והקב"ה שומע תפילת כל פה, ובכל המקום אשר יזכיר האדם את שמו, יבוא אליו ויברכו ויקשיב וישמע. ואולם בגלל שלבו של האדם בל עמו, יוצא שהוא כלל אינו מודע לכך שהוא עושה את הפעולה הזאת. ובשעת העמידה והדיבור הזה הוא מתעסק שאינו מודע למעשה שהוא עושה.

לכאורה הבנה זאת תלויה בכך שהתפילה היא דיבור לפני ה'

ולכאורה הבנה זאת יכולה להתאפשר רק אם נאמר שמהות התפילה אינה הדיבור אל ה' אלא הדיבור לפני ה'. אם הדיבור צריך להיות אל ה', יוצא שכאשר האדם אינו מודע לכך שהוא עומד לפני ה', הוא ודאי אינו יכול להיחשב למי שמדבר אל ה'. ויוצא אפוא שמעשה התפילה חסר במהותו. ואין כאן רק חיסרון של מתעסק אלא חסרה כאן הגדרת התפילה בעצמותה, דאין זה מעשה תפילה. לעומת זאת, אם מהות התפילה היא הדיבור לפני ה', יכול להיות שיהיה אדם שאינו מודע לכך שהוא עומד לפני ה', והוא בכל זאת מקיים את מעשה התפילה, דהא אליבא דאמת סוף סוף הוא מדבר לפני ה'. והחיסרון הקיים במקרה הזה הוא העדר המודעות לכך שהוא מקיים את המעשה הזה, וזהו החיסרון של מתעסק שמדבר עליו הגר"ח.

יישוב דבריו גם לפי ההבנה שהתפילה היא דיבור אל ה'

אמנם נראה דייתכן שאדם יקריא בפני אדם או קהל דברים הכתובים לו בפנקסו, ובזמן ההקראה הוא יחשוב על דברים אחרים, ובכל זאת הדברים שאותם הוא מקריא יכולים להוות דיבור ופניה אל אותו אדם או קהל. ויוצא אפוא שיכולה להיות מציאות שאדם ידבר אל מישהו ובאותו זמן הוא יחשוב על דברים אחרים. ואם כן ניתן יהיה לקיים את הבנת הגר"ח גם אם נאמר שמהות התפילה היא דיבור אל ה', ובכל זאת ייתכן שהוא יחשוב על דברים אחרים תוך כדי שהוא אומר את מלות התפילה, והוא יקיים בזה את מעשה התפילה. והחיסרון שיהיה הוא רק חיסרון של מתעסק.

ולפי זה אפשר יהיה למלט את דבריו של הגר"ח מהסיפא של הקושיה הרביעית הנ"ל. אמנם לא ניתן לומר שאצל אדם שאינו מתכוון בתפילה אין כוונה דמצוות הנצרכת למ"ד מצוות צריכות כוונה, דהא עכ"פ הוא מתכוון לקיים את המצוה, ואפילו שהוא אינו מודע לכך שבאותה שעה הוא מדבר עם ה'. אבל יהיה אפשר להחיל בזה את דין מתעסק, כיון שבהיותו מדבר את מלות התפילה הוא מבצע בפועל את מעשה התפילה. והעובדה שהוא אינו מודע למה שהוא עושה, מביאתו לידי גדר של מתעסק, שבגללו אין הוא יוצא ידי חובת המצוה. ועכ"פ כל הקושיות האחרות לא מאפשרות לכאורה לקבל את הבנתו של הגר"ח ברמב"ם.

לא מובן מדוע הרמב"ם לא הזכיר בפ"ד את דין הכוונה באבות

ולכאורה היה אפשר לומר שהרמב"ם כתב את דין הכוונה בפ"ד, אבל הוא סמך על מה שהוא כתב גם בפ"י. ולכן מחד גיסא הוא כתב שתפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, אבל מאידך גיסא הוא סמך על כך שנבין מפ"י שאין צורך בכך שכל התפילה תהיה בכוונה אלא מספיק לכוון רק בברכת אבות. ואולם צריך להבין מדוע הוא פיצל את ההלכות, והשאיר הלכה סתמית כזאת בפ"ד והשאיר את ההלכה של ברכת אבות לפ"י. ובשלמא אם היה מדובר בפ"ד בכלל העקרוני, ואילו בפ"י היה מדובר בפרטיו של הכלל, שפיר היה אפשר לומר שהרמב"ם אומר כלל ואחר כך מפרט, ולא נחית באומרו את הכלל לפרטים שיאמר בהמשך. אבל רואים שבפ"ד הוא נכנס לפרטים רבים, והוא מבאר את דין השיכור ואת דין השתוי, ומבאר את דין הבא מן הדרך, את דין העמידה לפני התפילה מתוך הלכה פסוקה, את דיני ההכנה והשיבה לפני ואחרי התפילה ועוד. ולכן לא נראה שניתן לתלות את השמטת הדין של ברכת אבות מפ"ד בגלל היות הדין הזה פרט מפרטי דיני הכוונה.

וכן לאידך גיסא קשה, דלכאורה גם שייכות ההלכה הזאת של כוונה בברכת אבות לפ"י היא תמוהה. לכאורה זו ההלכה היחידה בכל הפרק שקשורה לדיני כוונה. ומה ראה הרמב"ם על ככה ומה הגיע אליו שהעביר את ההלכה הזאת לפרק שאינו שייך לכאורה לעניין הכוונה. ובאמת הקושיה הזאת קשה גם לפי דרכו של הגר"ח שיש שני סוגי כוונות. דעדיין לא מובן מדוע הרמב"ם אינו מרכז את כל דיני הכוונה במקום אחד. אבל הקושיה הזו לכאורה גדול עוד יותר לפי מה שהוצע להבין שמדובר על אותה כוונה ממש ודלא כהגר"ח, וצ"ע.

הקושי שבתירוץ החזו"א

והחזו"א (שם) כתב גם כן שהרמב"ם סמך בזה על מה שכתב בפ"י. ואולם את הגדרת היחס שבין הפרקים הוא הסביר בזה"ל: "דהר"מ בפ"ד בעיקר התפילה איירי וענינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פירש בפ"י, וכן בגמרא לא תניא בחד דוכתא, ויש בדברי הר"מ העתק מאמרי חז"ל בהפלגת הכוונה אבל אין כולם מעכבים, ואם עמד מתוך הלכה שאינה פסוקה אינו חוזר ומתפלל, וכן כיוצא בזה", עכ"ל. ונראה מסוף דבריו שהבין שבפ"ד הרמב"ם דיבר רק על מה שאינו מעכב, וכמו הדין שאין לעמוד מתוך הלכה שאינה פסוקה. ואילו בפ"י הוא דיבר על השיעורים המעכבים. וכיון שכוונה בברכת אבות היא שיעור המעכב, הוא לא נחית לזה בפ"ד. אבל נראה שקשה לומר כך, שהרי הרמב"ם מזכיר את השיכור, שתפילתו אינה תפילה, וזהו דין לעכב. ועצם הקביעה שאם הוא לא התכוון הוא צריך לחזור ולהתפלל, זה גופא דין לעכב¹⁴.

ב. ביאור שיטת הרמב"ם

הקושי הנובע מהעובדה שהרמב"ם לא מזכיר את כוונת המילים

והנה, לכאורה יש קושי נוסף בדברי הרמב"ם, אם אכן נכונים הדברים שאין איזכור של שני סוגי כוונות בתפילה אלא רק של סוג אחד, וכפי שהגדיר הרמב"ם: "שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". לא מובן אליבא דאמת, מדוע אין הוא מזכיר את כוונת תוכן המילים. וכי סבור הרמב"ם שמספיק למתפלל שיראה את עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, ואין הוא צריך לומר את דבריו בכוונת המילים לא באבות ולא בכל שאר התפילה. ואם נאמר שצריך לכוון את תוכן המילים, וכמו שהבין הגר"ח מבריסק וכמו שנראה לכאורה פשוט, אם כך מדוע הוא אינו מזכיר את דין הכוונה הזה להדיא.

מבואר בתשובת הרמב"ם שהמתפלל צריך לכוון לתוכן הדברים שאומר

והיה מקום לומר שבאמת אין צורך בכוונת המילים. והאדם אינו צריך אלא רק לכוון שהוא עומד לפני ה'. אבל הרמב"ם כתב בתשובה (מהד' בל' סי' רסא, ובאגרות

14. ומלשונו בתחילת דבריו: "בפ"ד בעיקר התפילה איירי וענינה", משמע שבא לחלק בין עיקר הדבר ופרטיו, אבל חילוק זה קשה כדלעיל.

מהד' שי' ח"ב עמ' תקפט-תקצ): "ומעניין קריאת מאה הברכות או הזמירות בחיפזון ובמהירות הרי היא טעות גמורה¹⁵, ומי שאינו מוכיח החזנים על זאת חוטא, משום שכל אלה הסוגים של עבודת ה' אשר הם בדיבור, אין הכוונה בהם אלא שיהרהרו בהם כשיאמרום ויכוון אומרם את לבו וידע שעם אדון כל העולם מדבר בהם, בין שיבקש ממנו או יודה לו וישבחהו או יתאר פעליו וחסדיו או יתאר נפלאותיו בברואיו ויכולתו, ואלו הם הסוגים הכוללים לכל ברכה מן הברכות או זמירות או פיסוקי זמרא. ואם הכל דיבור עמו יתעלה, כיצד מותר למהר בזה ולהסיח הדעת ממה שנאמר, אלא למי שאינו יודע מה הוא אומר ואינו מבינו, אלא דינו בתפלתו דין התוכי והשוטה, החוזרים על המלים שבני האדם לימדם", עכ"ל. ולכאורה מבואר מדבריו שאין ערך לתפילה כשיש בה "הסח הדעת ממה שנאמר". ואין די בכך שהאדם יודע שהוא עומד לפניו יתעלה, אלא יש צורך שהוא יכוון דעתו לתוכן של הדברים שהוא אומר. וכן מוכח לכאורה גם מעצם זה שאין אפשרות לומר את הדברים בחיפזון, ואם היה מספיק כוונה של עמידה לפני ה' בלבד, לא היתה בעיה בזה, כיון שניתן לכוון את הכוונה הכללית הזאת, ואעפ"כ לומר את הדברים בחיפזון.

לפי זה לא מובן מדוע הרמב"ם לא כתב את הדברים גם במשנה תורה

ואולם לפי הבנה זו יוצא שיש צורך בכוונה לפירוש המילות בכל הברכות, וקשה שהרמב"ם לא כתב זאת במשנה תורה. ובשלמא בנוגע לתפילה היה מקום להבין שזו הכוונה המתוארת בדבריו בפ"ד או בפ"י, אך בנוגע לברכות אין במשנה תורה שום התייחסות המצריכה כוונה בהן מעיקר הדין, וקשה שדין זה לא הובא בהלכות.

אין להבין את דבריו בתשובה כמתייחסים לחזנים בלבד

ואין לומר שהרמב"ם אינו מצריך כוונה לפירוש המילות מעיקר הדין, אלא רק יוצא נגד חזנים שהתפללו במהירות. דמלשונו נראה שהטעות היא עצם האמירה בחיפזון, וכן נראה מנימוקו "אין הכוונה בהם אלא שיהרהרו בהם כשיאמרום¹⁶ ויכוון אומרם את לבו וידע שעם אדון כל העולם מדבר בהם", וכן

15. במהד' שי': חטא גמור. ובמקור הערבי כתוב: פכ'טא, והמשמעות היא שיבוש או חטא.

16. המקור הערבי הוא: אן תתאמל ענד קולהא, והמשמעות המדויקת היא שהוא מעיין תוך כדי שהוא אומר.

ממה שכתב: "ואם הכל דיבור עמו יתעלה, כיצד מותר למהר בזה ולהסיח הדעת ממה שנאמר¹⁷".

הרמב"ם הבין שגם תיאור נפלאות ה' הוא דיבור לפני ה'

ולכאורה היה מקום לשאול מדוע הרמב"ם מדגיש שצריך ש"ידע שעם אדון כל העולם הוא מדבר בהן", אחרי שהוא כבר אמר שהכוונה היא "ההתבוננות עם האמירה, ויכוון אומרן דעתו". דלכאורה בכלל מאתים מנה, דאם אדם מכוון לתוכן הדברים שהוא אומר, והוא מכוון למשל באומרו תיבת "אתה ה'", שהוא מדבר אל ה', וכן "אתה גיבור" וכו', וכן בכל הברכות, וכן בפסוקי דזמרה: "אשרי יושבי ביתך" ו"עיני כל אליך ישברו" וכו', הרי בכלל זה ברור שהוא גם יודע שהוא מדבר עם אדון כל העולם, ואם כן, לשם מה מדגיש זאת הרמב"ם. ולכאורה מזה היה מקום להסיק שההתבוננות וכיוון דעתו של האדם שעליהם הוא מדבר קודם לכן, היא רק התבוננות בעצם זה שהוא עומד לפני ה', והמשפט הזה ש"ידע שעם אדון כל העולם הוא מדבר בהן" הוא התוכן של ההתבוננות וכיוון הדעת הזאת.

ועל כרחנו כוונת הרמב"ם להצריך כוונה לפירוש המילים בזמן האמירה. ולשיטתו, אדם צריך לדעת שהוא מדבר עם בורא עולם לא רק כשהוא מבקש בקשות או כשהוא מודה לו, אלא גם כאשר הוא "יתאר פעליו וחסדיו" או כאשר הוא "יתאר נפלאותיו בברואיו ויכולתו". ואין כאן רק סיפור דברים והצהרה וגילוי דעת שהוא מכיר בכך שה' עושה חסדים, אלא גם דברים אלו נאמרים כדיבור אל אדון העולם. דסיפור חסדיו הוא חלק מהעמידה לפני ה' ומההכנעה וההתדבקות בו.

הרמב"ם לא חילק בין כוונת עמידה לפני ה' לכוונת המילים

ומכל זה נראה שהרמב"ם הבין שאין הבדל בין כוונת העמידה לפני ה' ובין כוונה לפירוש המילות. דאם אדם יודע לפני מי הוא עומד, הוא בהכרח יכוון גם לפירוש המילות. דלא יעלה על הדעת לדבר עם המלך היודע מחשבות וצפונות הלב, ולהרהר באותה שעה ממש בדברים אחרים. ואם הוא מהרהר בדברים אחרים, בהכרח שהוא הסיח דעתו מזה שהוא עומד לפני המלך היודע צפונות לבו. ודלא כחילוקו של הגר"ח מבריסק בין שני סוגי כוונות שישנם בדעת הרמב"ם.

17. המקור הערבי הוא: ואלפהו עמא יקאל, והמשמעות המדויקת היא מהדבר שנאמר בעצמו.

ובאמת לשון הרמב"ם במשנה תורה, בבואו לתאר את כוונת העמידה לפני ה', היא: "כיצד היא הכוונה, שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך צריך לישוב מעט קודם התפילה כדי לכוון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים". ואם אדם באמת מפנה לבו מכל המחשבות ואינו חושב אלא על התפילה, והוא גם רואה עצמו עומד ומדבר מול מלכו של עולם הבוחר כליות ולב והחופש כל חדרי בטן, ממילא אין אפשרות לומר שהוא אינו מכוון לפירוש המילות. וכל מי שאינו מרוכז במה שהוא אומר בתפילה, הוא בהכרח הסיח דעתו באותה שעה מזה שהוא עומד לפני ה' יתברך ומזה שה' יתברך מקשיב ומאזין לכל דבריו. וכן נראה גם מהמילה "תחנונים", דנראה שאין אפשרות להבין שהאדם "מתחנן" ללא מחשבה על תוכן המילים. דאמירת נוסח שיש בו מלות תחנונים כשלבו בל עמו, אינה יכולה להיחשב שהוא "מתחנן" ושתפילתו היא "בתחנונים".

והבנה זו במהותה של התפילה שייכת באופן עקרוני לכל חלקי התפילה ובכל הברכות, ולא רק בתפילת שמונה עשרה, וכמו שעולה ממה שכתב הרמב"ם בנוגע לברכות (הל' ברכות פ"י הכ"ו): "כללו של דבר, לעולם יצעק אדם על העתיד לבוא ויבקש רחמים ויתן הודיה על מה שעבר ויודה וישבח כפי כחו", והרי ברור שהצורה השלימה לעשות זאת היא בכוונת הלב, דלא שייך שאדם "יצעק" בלי לכוון למה שמוציא מפיו. ואף מה שכתב (הל' תפילה פ"ד הט"ו) ש"כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה", נראה שאמור בכלליות על כל תפילה שהיא, ולא רק על תפילת עמידה. אלא שרק בתפילת שמונה עשרה ובפסוק הראשון של קריאת שמע הדבר תוקן כדין מחייב שמי שלא קיים אותו לא יצא ידי חובה. ואמנם לקמן (עמ' רה) יתבאר שניתן להבין את דברי הרמב"ם גם במשמעות של כוונה כללית שאינה צמודה בהכרח לפירוש המילות, יעוין שם.

פרק ד' עוסק בהכנות לקראת התפילה והכוונה היא אחת מהן

והנה, יש שני מושגים שהם קרובים מאוד זה לזה ושורשם אחד הוא. המושג האחד הוא להתכוון והמושג השני הוא להתכוונן¹⁸. הראשון עשוי להיות שייך גם במהלך העשייה והשני שייך במהותו לפני העשייה. וכן נאמר בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט): "הכון לקראת אלהיך ישראל" (עמוס ד, יב), אמר ר' סימון: התכוון לקראת אלהיך ישראל". בפ"ד הרמב"ם מתייחס לכל דיני ההכנה לתפילה, וכמבואר

18. שורש שניהם הוא כון.

בתחילת הפרק (פ"ד ה"א): "חמשה דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה: טהרת הידים וכסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החופזין אותו וכוונת הלב". והמשותף לכל הדברים הללו הוא הצורך להכניס לפני התפילה כדי שבשעת התפילה יהיו ידיו טהורות וערוותו מכוסה ומקומו טהור ולא יהיו דברים החופזין אותו. וזו כוונת הרמב"ם גם ביחס לכוונת הלב. הרמב"ם מבאר את האיסור להתפלל כשהאדם אינו מיושב בדעתו, ואת האיסור להתפלל כשהוא שיכור וכו' ואת הדין שאין עומדים להתפלל מתוך קלות ראש וכו'. ומצד העניין הזה הרמב"ם מבאר שצריך להתיישב בדעתו לפני התפילה, כדי שיוכל להתפלל בכוונה, ועל זה הוא אומר שאם האדם יתפלל בלי כוונה, התפילה לא תהיה תפילה.

הכוונה היא מציאות המתאפשרת כתוצאה מההכנה

ויצא אפוא שעניין דבריו בפרק הזה הוא לתאר ולהגדיר מה מוטל על האדם לעשות לפני התפילה כדי שתפילתו תהיה בכוונה. והרמב"ם אומר 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, דאליבא דאמת אי אפשר לומר שהוא התחנן אם הוא לא כיוון לפירוש המילים, דאמירת מילים ללא כוונה אינה מציאות של תחנונים באמת, וכנ"ל. ואין בזה אלא התחזות בעלמא למי שבאמת מתחנן. וגם נראה שאין בזה שום טעם ותועלת, ולפי זה כוונת הרמב"ם היא לומר שהאדם צריך לפנות את כל המחשבות ולראות עצמו כאילו הוא עומד לפני ה', ואז פשוט שכאשר הוא מתחיל לדבר את דברי התפילה, הוא כבר יאמר אותם בנחת ובתחנונים, דהיינו יכוון את לבו לתוכנם, שהרי לבו פנוי לגמרי מכל המחשבות האחרות, והוא רואה עצמו עומד לפני המלך הגדול. ואמנם זו אינה רק תוצאה בעלמא, ועליו לדאוג לכך שהוא אכן יתפלל בנחת ובתחנונים. אבל המציאות הזאת יכולה להתאפשר רק כתוצאה מכך שהוא הכין לבו לפני כן לקראת אלוקיו. ובדבריו על הצורך להכין את לבו לפני התפילה, הרמב"ם אינו עוסק בשאלה מה קרה אם נוצרה מציאות שבה למרות כוונת לבו לפני התפילה בכל זאת דעתו הוסחה ולבו לא היה עמו בשעה שהוא בפועל כבר נכנס לתפילה עצמה¹⁹.

19. ואמנם ביחס להכנות אחרות לתפילה הרמב"ם כן עוסק בשאלה מה קרה אם ההכנה לא עזרה והאדם מצא צואה כנגדו או במקומו (ה"ט) או שהתפלל בעודו צריך לנקביו (ה"י) או שגיהק

פרק י' עוסק בטעויות והיסחי דעת במהלך התפילה למרות ההכנה

אמנם בפ"י הרמב"ם עוסק בשאלה מה קורה כשדעתו של האדם הוסחה ממנו והוא הגיע לתקלות וטעויות כאלה ואחרות למרות שהוא הכין את לבו לפני התפילה. דהנה, בכל הפרק שם²⁰ הרמב"ם דן על טעויות בתפילה. ונראה שהרמב"ם הבין שטעות בתפילה היא מקרה פרטי של חוסר כוונה חלקי בתפילה. במשנה (לד ע"ב) נאמר שהטועה בתפילה סימן רע לו, ושליח ציבור שטעה סימן רע לשולחיו. ונראה שהרמב"ם לשיטתו בעניין הסימנים, שאסור לסמוך עליהם משום "לא תנחשו" (הל' ע"ז פ"א ה"ד), פירש את הסימן הזה כהוכחה לכך שהאדם אינו מרוכז מספיק בתפילה. 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 (פ"ד ה"א) בלשון: "מי שגיהק ופיהק ונתעטש בתפילתו, אם לרצונו הרי זה מגונה; ואם בדק גופו קודם שיתפלל ובא לאונסו, אין בכך כלום", עכ"ל, וזאת למרות שבגמרא (כד ע"ב) זה מובא כ"סימן רע", ולכאורה אם הוא סימן רע, מה לי אם הוא בדק גופו קודם התפילה ומה לי אם הוא לא בדק גופו. סוף סוף התקיימה המציאות של הסימן הרע. אמנם הרמב"ם הבין שהסימן הרע הזה הוא הגנאי, והוא מלמד את האדם שהוא לא התכוון כדבעי לתפילה. ונראה שכך הוא גם פירש את המסופר על ר' חנינא בן דוסא (ברכות לד ע"ב). דכאשר הוא ראה שתפילתו אינה שגורה בפיו, הוא הבין מכך שתפילתו לא היתה במעלה מספיק עליונה ולכן כנראה לא תעמוד זכות תפילתו לאותו חולה והוא יהיה מטורף. ולעומת זאת כאשר הוא ראה שתפילתו שגורה בפיו, הוא הבחין שתפילתו אכן מתנהלת כראוי, והיא במעלה העליונה כמו שהוא זכה להגיע בתפילותיו, ולכן הוא ידע וסמך על כך שתפילתו תתקבל והחולה יבריא. אבל אין זה כסימן חיצוני לאי רצון מצד השמים לקבל את תפילותיו. ואולי משום כך מדגיש הרמב"ם (פיהמ"ש ברכות פ"ה מ"ה) שלשון "מטורף" המוזכרת בעניינו של ר' חנינא בן דוסא, קשורה ללשון "מפני הטירוף" שנאמרה

ופיהק ונתעטש בתפילתו (ה"א) או שהוציא רוח מלמטה (ה"ב) או שנטפו ממנו מי רגלים (ה"ג), אך מדובר על פרטים בודדים וקצרים שבאים כהשלמה למכלול העיקרי של דין הלכתחילה שלהם. לעומת זאת פ"י כולו עוסק בטרדת הדעת ובאיבוד המחשבה שגורמים לטעויות שונות בדין הכוונה ובנוסח התפילה ובאזכור הוספות שונות, והוא חולק רשות לעצמו, ולא היה ניתן להביא את כולו בתוך פ"ד.

20. 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).

קודם בעניין שליח ציבור שטועה בתפילתו: "מטורף האמור כאן ענינה אבוד, והוא מענין הטירוף שקדם, לפי שהשכחה הוא אבדן הדבר מכוח הזכרון", עכ"ל. 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 לעניין אחד. והרמב"ם צירף את ההלכה של אי כוונה בחלק מהתפילה להלכות הללו, והיא אפילו מהווה פתיחה לכל הפרק שם. והרמב"ם לא נחית לבאר את ההלכה הזאת בפ"ד, כיון שהוא באמת סמך על מה שהוא כתב בפ"י, ומשום שאין זה מעניינו של פ"ד אלא דווקא מעניינו של פ"י. והסיבה העיקרית לכך שהרמב"ם מביא בפ"ד את הצורך לחזור ולהתפלל כשהוא לא התכוון, היא כדי להסביר את ההכרח להכין עצמו בעניין הכוונה לפני התפילה. ומי שלא הכין את עצמו, הרי הוא כמי שלא בדק את מקום תפילתו לפני תפילתו ונמצא שיש בו צואה שתפילתו תועבה. אבל ייתכן שהוא יכין עצמו, ואעפ"כ הוא לא יצליח לכוון אלא רק כוונה חלקית בתפילה, כמו שהוא יכול לטעות בתפילתו, וזהו ענינו של פ"י²¹.

"שוב אינו צריך" מלמד שכך מתממשת המציאות של תפילה בכוונה

ומה שכתב (פ"י ה"א): "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך", אינו חידוש הבא לשנות מהותית את הקביעה הקודמת, ש"מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה". וגם אין זה חידוש הבא לשנות מהותית את הקביעה (פ"ד ה"ו) ש"כל תפילה שאינה בכונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה". דהביטוי "שוב אינו צריך" משמעותו 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 בק"ש (ברכות יג ע"ב): "הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו". ועל זה נאמר שאם כיון בפרק ראשון שוב

21. ולפי זה ברור שאין מקום לדיוקו של הגר"ח מבריסק מכך שהרמב"ם אינו מזכיר בפ"י את הצורך למוד דעתו לפני התפילה, ומדוע הוא אינו מזכיר שבלי זה היא "אינה תפילה", דלכל זה אין מקום בפ"י, ואין הוא בונה מהלך חדש של דין כוונה חדש, המצריך שוב את כל האריכויות שהזכיר בפ"ד.

אינו צריך, כי בזה כבר נחשב שהיתה כוונה בק"ש. וכן מבואר שצריך לבדוק גופה שנמצאת אם היא בחיים, אבל אם בודק מלמעלה למטה והגיע עד חוטמו וראה שאין בו נשימה שוב אינו צריך (יומא פה ע"א). והיינו שדין הבדיקה שנאמר בכלליות מתממש בבדיקה שעד החוטם. וכן הקביעה שגט צריך להיכתב לשמה (גיטין ה' ע"ב) מתממשת למעשה 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 שלא היתה בכוונה, דמכיון שכיוון באבות, היתה כוונה בתפילה, ושוב אינו צריך, אף שודאי יש עדיפות לתפילה שכולה בכוונה. ובאמת המציאות היא שרק מעטים מאוד מסוגלים לכוון בכל התפילה, והרוב אינם מסוגלים לכך. ולכן תיקנו חכמים שכוונה בברכת אבות תספיק בשביל לקיים את הצורך של תפילה בכוונה. ואף שהמוסיף ומכוון יותר מזה קדוש ייאמר לו, עכ"פ שיעור זה כבר חשוב לתפילה בכוונה.

הייחודיות של ברכת אבות מצד סמיכותה להכנה שלפני התפילה

ולפי מה שהתבאר אפשר לומר שהסיבה שנקבעה הכוונה לעכב בברכת אבות היא שהיא הברכה הראשונה. וטבעה של הכנה שמכין אדם את לבו ומכוון את דעתו שתוקפה פג אחרי שעובר זמן קצר. וכאשר פינה את לבו מכל המחשבות וראה עצמו כעומד לפני המלך, עליו לשמר את המצב הזה, שהוא הוא זה שמאפשר לו לומר את מלות התפילה בכוונה לתוכן המילים. 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 ולהיתפס ולכוון את התפילה כתפילה בכוונה. וכעין זה כתב ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת סי' עט אות ז) בטעמו הראשון, וז"ל: "והטעם שייחדו הכונה בברכת האבות, אם אינו יכול לכוון בתפלתו כולה, הטעם בזה כפי הנראה לי אחד משנים או שניהם. האחד, שהיא התפלה הראשונה ובשעת הכניסה לתפלה צריכה שקידה בכונה. והשני, תכלית הברכה, שהיא קבלת עול מלכות שמים והיא ראויה ביותר לכוונה. ובשתי הפנים יתאים זה לפסוק הראשון של שמע". ונראה שלזה התכוון גם רש"י, שכתב (ברכות לד ע"ב ד"ה באבות): "באבות – שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה", עכ"ל. דהיינו שחוסר החפץ נרמז בכך שלא היה אפילו שימור של ברכה אחת.

לפי זה יוצא שכגודל ההכנה כך תהיה הכוונה

ועל פי דרכנו למדנו שדבר גדול דיבר אלינו הרמב"ם. לפי הנ"ל יוצא שההכנה לתפילה היא זו שמאפשרת לאדם להתפלל בכוונת תוכן המילים. וממילא יש לנו ללמוד שכלל שיכין האדם את לבו יותר לפני התפילה, כן יתאפשר לו להתפלל את תפילתו בכוונה לתוכן המילים, ותוקף ההכנה יפוג בשלב מאוחר יותר. ואמנם יכולים להיות גורמים אחרים שיכולים לשבש את דעתו, אבל לעבודת ההכנה יש השפעה מכרעת על יכולת האדם לכוון בתפילתו.

ג. דברי הירושלמי בעניין האמוראים שלא כיוונו בתפילה

קושי בהבנת בעל החרדים בירושלמי

והנה, איתא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד): "ר' ירמיה בשם ר' אלעזר: נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. אמר ר' חייא רובא: אנא מן יומי לא כוונית, אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי, ארקבסה²² אי ריש גלותא. שמואל אמר: אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר: אנא מנית דימוסיא²³. אמר ר' מתניה: אנא מחזק טיבו לראשי דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה", ע"כ. וכתב בעל החרדים בפירושו לירושלמי וז"ל: "לא כוונית – כלומר התפילה מראש ועד סוף בלי שום הרהור, וחלילה שהקדושים הללו שלא היו מכוונין, אלא אי עובר על צד אונס הרהור עובר וחוזר ומכוין", עכ"ל. ואולם אם בכל ימיו הוא כיוון בכל תפילתו מרישא ועד גמירא, אלא שרק היה לו הרהור קל באונס בתוך כדי תפילתו, והיה דוחה מיד את הרהור הזה ועובר וחוזר וממשיך לכוון כך בכל תפילתו, לא מובן מדוע אמר: "אלא חד זמן בעי מכוונה" וכו', הלא זה היה בכל תפילה ותפילה אצלו. וגם לא מובן מדוע הוא אמר: "מן יומי לא כוונית", הלא לפי זה בכל ימיו הוא כן כיוון, ורק פעם אחת קרה המקרה שהוא 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.

22. ממונה על ריש גלותא (ערוך ערך אלקפתא). דהיינו שחשב מי יכנס ראשון (קדמי) לפני המלך, הממונה על ריש גלותא או ריש גלותא עצמו.

23. שורות הבניין (ערוך ערך דמוס א).

הבנת הבאר שבע בירושלמי

ובשו"ת באר שבע (סי' סט) כתב וז"ל: "דרבי חייא ושמואל ורבי בון היו מתפארים ומשבחים עצמן שכל כך היו מכוונים 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 יומיי 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 לכוון בתפלה כמנהגי ולא הייתי יכול להזהר להנצל, והרהרתי בלבי ואמרית מאן עליל כו' והפסדתי את כוונתי שבתפלה. ולפי פירוש ראשון שפירשתי לעיל אנא מן יומיי לא כוונת, יש לפרש אלא חד זמן בעי מכוונא, שר"ל אלא חד זמן אירע במקרה שבא אלי מחשבה אחרת ורציתי לכוון על ענין אחר בתוך התפלה והרהרתי בלבי ואמרית מאן עליל כו'. ופירוש זה עיקר בעיני, משום דרישא וסיפא שוים בסגנון אחד בפירוש מלת כוונת הנזכר ברישא ומלת מכוונא הנזכר בסיפא. ודוק. ומה שאמר רבי מתניה אנא מחזיק טיבו לראשי כו', לא שאמר מודים בכריעת ראש בלא כוונה, אלא הכי קאמר, שכל כך היה מתכוין תמיד בתפלתו עד שההרגל 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, מכל מקום אין להרחיקו בעבור זה, כיון שהענין חשוב ונכון מצד עצמו, כי זה דרכה של תורה בתנאים ואמוראים והגאונים. והמפורסמות אין צריכין ראייה", עכ"ל.

קשיים בהבנה זו

ולכאורה קשה על מה שכתב ששני פירושי "טובים בלא דוחק ושמץ דוחק", דהא יש בפירושים אלה דחקים גדולים מאוד: האחד, לכאורה דוחק עצום הוא לומר שלא כוונת היינו שלא הרהרתי הרהורים אחרים שאינם שייכים לכוונת

התפילה. וכי ההרהורים הזרים צריכים כוונה. וכי אפשר לומר בסתמא שכוונה בתפילה היינו כוונה למחשבות הזרות ולאפוקי כוונת התפילה עצמה. ולכאורה זה דבר שממש אי אפשר לאומרו. ובפרט לאור העובדה שבתוך כדי דיבור נזכרה המילה כוונה במובן הפשוט של כוונת התפילה. והרי הבאר שבע עצמו כתב שיש להכריע בין שני הפירושים שהציע לפי מידת ההתאמה שיש בין ההופעות השונות של המילה כוונה בסוגיה, ואם כן לא מובן כיצד בעיקר העניין הוא מפרש את המילה כוונה באופן שונה מזה שנזכר בריש הסוגיה. והשני, תמוה מאוד מדוע ר' מתניה היה צריך להחזיק טובה לראשו, אחר שהוא כיוון כל כך שלא היה שום הפסק בכוונת תפילתו, והוא היה מרוכז כאשר הגיעה ברכת מודים ולא היה לו צורך בהרגל של ראשו כדי לכרוע, וצ"ע.

בראשונים נראה שהבינו את הירושלמי כפשוטו

ובאמת בראשונים מבואר להדיא שדברי הירושלמי מתפרשים כפשוטם, ושהאמוראים הנ"ל אכן לא כיוונו. יעוין בתוס' (ר"ה טז ע"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", עכ"ל. ומבואר שהבינו את דברי הירושלמי כדוגמה לכך שלא מכוונים בתפילה. וכן כתבו האור זרוע (הל' תפילה סי' קב) והרשב"א (ב"ב קסד ע"ב ד"ה ועיון) והר"ן (חי' שם ד"ה ועיון) והרא"ש (בתוספותיו לברכות לב ע"א ד"ה כל המאריך).

קושי גדול לומר שהאמוראים לא כיוונו מימיהם

אמנם לכאורה באמת תמוה הדבר שהאמוראים הנ"ל לא כיוונו בתפילתם כל ימיהם. ונאמר בגמרא (עירובין סה ע"א): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו, אל יתפלל"²⁴. וכן נאמר שם: "אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים, שנאמר (עזרא ח, טו): 'ואקבצם אל הנהר הבא אל אהוא ונחנה שם ימים שלשה ואבינה בעם' וגו'. אבוה דשמואל, כי אתי באורחא לא

24. יש להקשות על הבאר שבע הנ"ל שהוכיח שלא ייתכן לומר שר' חייא לא התכוון מהמאמר הנ"ל שאמרו ר' חייא. ולכאורה ברור שאלו הם שני ר' חייא שונים לגמרי. בירושלמי נאמר להדיא שזהו ר' חייא הגדול בן דורו של רבי, ואילו בבבלי נאמר להדיא שזהו רבי חייא בנו של רב אשי שהיה בדור שני של האמוראים.

מצלי תלתא יומי. שמואל לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרא. רב פפא לא מצלי בביתא דאית ביה הרסנא,²⁵ ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ט והט"ו). וברור שהדין שלא להתפלל כשבא מן הדרך הוא מצד שצריך 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 עניין. 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 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. וההקשר 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, וכדלקמן, סוף סוף בזמן האמוראים עצמם היו מכוונים. וקשה אפוא לומר שהם היו כל כך 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

והיה מקום לומר שבגלל שהאמוראים הללו היו טרודים בתלמודם, לכן לא היו יכולים לכוון בתפילתם, וכפי שמבאר הפני משה שם. ואולם לכאורה לא מסתבר שטרדה בלימוד התורה של גדולי ישראל תביא אותם למחשבות על אפרוחים ומי נכנס ראשון לפני המלך וכמה שורות יש בבניין. ועוד קשה, שאם הם ידעו שהם לא יכולים לכוון, לא מובן מדוע הם התפללו בלי כוונה, דהא מבואר שאדם צריך למוד עצמו אם יכול לכוון, ואם הוא רואה שהוא אינו יכול לכוון, אין לו להתפלל (ברכות ל' ע"ב). ואין לומר שהם אכן לא התפללו כל ימי חייהם בגלל שהם לא היו יכולים לכוון, ומעין מה שמצינו ברב יהודה שהיה מתפלל רק פעם אחת בשלושים יום (ר"ה לה ע"א), דהא רבי מתניה אומר שהוא מחזיק טובה לראשו שהוא כורע מעצמו במודים²⁵. ומוכח שהוא היה נוהג להתפלל וכך היה קורה לו בזמן התפילה. וכן מבואר ששמואל היה מתפלל כמבואר לעיל (עירובין שם). וכן מוכח שר' חייא היה מתפלל, דמבואר בגמרא (ברכות

25. ואגב, לכאורה משמע מזה שהכריעה היתה נעשית רק בכיפוף הראש ולא בכריעת כל הגוף, דאחרת היה צריך להודות לכל גופו. והיינו כדעת ר' חנינא ורבא בבבלי (כח ע"ב).

טז ע"ב) שמפרטת את תפילתו שהיה מוסיף אחרי שהוא סיים את תפילת שמונה עשרה ("בתר דמצל").

ובאמת לכאורה דברי הירושלמי קשים מצד עצמם. אם כוונת כל האמוראים הללו היתה לומר שכל ימיהם הם לא התכוונו כלל, אלא הם חשבו על דברים אחרים, אם כך 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. ואם נאמר שרק פעם אחת בחייו הוא והאמוראים האחרים שמוזכרים ניסו לכוון בתפילה, והם מזכירים מה הם הרהרו באותו ניסיון מיוחד, לכאורה יהיה זה תמוה לומר שרק פעם אחת בחייו ר' חייא ניסה לכוון בתפילתו, וגם האמוראים האחרים ניסו רק פעם אחת בחייהם לכוון בתפילה. דהרי 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 יישו דעתם מלכוון בתפילה אחרי ניסיון של פעם אחת בלבד, ולכאורה היה עליהם לנסות ולהשתדל בזה הרבה יותר.

ניסיונות ליישב את דברי הירושלמי ודחייתם

והיה מקום לומר שכוונת האמוראים הללו היא שבילדותם הם לא כיוונו, עד שהם עמדו על דעתם והתחילו לכוון, ואז היה להם קושי גדול להגיע לכוונה. ואם היינו אומרים כך, היה אפשר להבין שבסופו של דבר הם כיוונו בתפילתם, ואין בדבריהם אלא רק תיאור של מה שארע להם בתחילת עומדם על דעתם. אבל נראה שאי אפשר לומר כן. ראשית, מהלשון "אלא חד זימנא בעית מכוונא" משמע שזו היתה רק פעם אחת שבה רצו לכוון, ולא היה לזה המשך. ולא נראה שזו היתה התחלת מהלך אחר, אלא נראה שזה היה מעשה שקרה בזמן מסוים אחד. שנית, דברי רב מתנא הסמוכים לדברי האמוראים האחרים מלמדים שזו המציאות הקבועה שהוא היה נתון בה, ואין המדובר רק על תיאור של מה שהיה עד שהוא הביא את עצמו לידי כוונה בתפילה. ומלבד זאת, מסתמות הגמרא נראה שהתיאורים האמורים בה מתייחסים לכל ימיהם של האמוראים, ולא רק לתקופה מסוימת עד שהם כיוונו.

ועוד היה מקום לומר שהם כיוונו באבות, ואין דבריהם מוסבים אלא רק על כלל התפילה שלא הצליחו לכוון בה²⁶. וכן כתב הפני משה הקדמון²⁷ (ד"ה אנא).

26. ולכאורה יש לחזק את ההבנה הזו ממה שנאמר שר' מתניה החזיק טובה לראשו שכרע במודים, ולא נאמר שהוא החזיק טובה לראשו על שתי הכרעות באבות, ומשמע שכיוון באבות. אך יש

אבל נראה שגם את זה אי אפשר לומר. דלא נאמר כלל בירושלמי שמדובר רק על המשך התפילה ולא על ברכת אבות. ולשונו של ר' חייא היא כוללת: "מן יומי לא כוונת". ומשמע בפשיטות שהוא לא כיוון בכלל התפילה. וגם מהלשון "זימנא חדא בעית מכוונא" משמע לכאורה שזו היתה ההזדמנות הראשונה והיחידה שבה הוא רצה לכוון. ולפי זה הרי הוא היה מכוון כל יום ויום בברכת אבות. ולקמן יתבאר שגם לא מצינו בירושלמי את הדין המיוחד הזה של כוונה באבות, כך שלא ניתן לומר שדובר בדווקא על הברכה הזאת.

קושי גדול בדברי האור זרוע

והנה, לכאורה בדברי האור זרוע הנ"ל יש דבר שאינו מובן. הוא כותב שם כך: "עיון תפלה פירוש שמעיין בתפלתו ומתכוין בה דההיא ודאי מעליותא היא, וההיא דפרק גט פשוט (ב"ב קסד ע"ב), דאמר רב עמרם אמר רב: שלש עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום – הרהור עבירה ועיון תפלה ולשון הרע, היינו שאינו מעיין בתפלתו ואינו מתכוין, שאין כל אדם יכול לכין בתפלתו ועונשו גדול. כדאיתא בויקרא רבה²⁸: ר' אלעזר ור' חנינא הוי קא אזלי באורחא, פגע בם 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 בתפילה, שכל מי שאינו מכוין בתפלתו עליו הכתוב אומר 'לא אותי קראת יעקב'. וכל המכוין בתפלתו, אין תפלתו חוזרת ריקם, שנאמר: 'תכין לבם תקשיב אזניך'. הלכך ודאי קורא זה דבר עבירה שאינו יכול להנצל ממנה שמאוד בטורח יש לכוון תפלה כדאמר בירושלמי [פרק היה קורא]: נתפלל ומצא עצמו בשומע תפלה, חזקה 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 ואמרתי, מאן עליל קומי מלכא קדמי, (אוקבניא) [ארקבסה] או ריש גלותא. שמואל אמר: אנא

לדחות, דרק מוכח מזה שהוא זכר לכרוע באבות, אך לא מוכח שכיוון. ובמודים הוא לא זכר לכרוע אלמלא שראשו כרע מאליו.

27. על הירושלמי, למהר"ם בן חביב.

28. לפנינו ליתא, ומופיע אצלנו (טז, ט) רק סיום הדברים דלקמן, שאם מכוון בתפלתו היא אינה חוזרת ריקם.

מנית אפרוחיא. ר' בון בר חייא אמר: אנא מנית דימוסייא. אמר רב מתנא: מחזיק אנא טיבו לראשי, דכי הוה מטי למודים כרע מגרמיה. למדנו משם שיש בטורח לבוא לידי כיון תפלה. הלכך צריך אדם לדחוק עצמו כדי שיוכל לכון ואם אינו דוחק עצמו כדי שיוכל לכון עבירה היא בידו ומוטב לו שלא התפלל, עכ"ל. ולכאורה יש בדבריו קושי גדול. מצד אחד הוא מביא את הירושלמי ומוכיח שקשה מאוד לכון בתפילה. ולכאורה כוונתו להוכיח זאת מכך שהאמוראים הללו לא כיוונו בתפילתם, ומזה מוכח עד כמה קשה לכון. ומצד שני הוא כותב שלכן צריך אדם לדחוק עצמו כדי שיוכל לכון, ואם אינו דוחק עצמו, עבירה היא בידו ומוטב לו שלא התפלל. ומוכיח כן גם מהסיפור שמביא קודם לכן שאליהו הנביא הלך במשלחת לעשות נקמה במי שלא מכון בתפילה. ואם כן קשה מאוד, וכי רצונו לומר שבידם של האמוראים הללו היתה עבירה כה גדולה והם היו ראויים לנקמה, חס וחלילה וחס ושלום. ובשלמא אם היה רק מראה שקשה לכון בתפילה, והיה רק מנחה כהנהגה טובה לנסות לכון בתפילה למרות הקשיים, לא היה קשה מידי. אבל השתא שהוא נוקט שזו עבירה וראויה עבירה זו לנקמה גדולה, כיצד אפשר לייחס עבירה כזאת לאותם אמוראים. ולכאורה דבריו צריכים עיון גדול.

בבלי שוללים את האפשרות שיתפלל ויחזור ויתפלל בגלל שלא התכוון

וכאמור, בבבלי (ברכות ל' ע"ב) מובאת מימרה של ר' אלעזר: "לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכון את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל". והנידון של הבבלי הוא בכל תפילה שאדם בא להתפלל, שעליו למוד עצמו קודם התפילה אם הוא יכול לכון את לבו. ובגמרא שוללים בגלל המימרה הזאת את האפשרות שר' חייא בר אבא התפלל וחזר והתפלל משום שהוא לא התכוון בתפילתו בפעם הראשונה. ולכאורה ההבנה בגמרא היא שלא ייתכן שאדם יתפלל בלא כוונה, כיון שהיה עליו לאמוד בדעתו קודם לכן אם הוא יהיה מסוגל להתפלל בכוונה. ואם הוא אמד בדעתו, לא היתה אמורה להיווצר מציאות שהוא התפלל שלא בכוונה. ובפרט כשמדובר על אמורא כר' חייא בר אבא.

ביאור הבבלי שנוקט שצריך לחזור ולהתפלל כשלא התכוון

ובבבלי לא נאמר להדיא שאם אדם לא התפלל בכוונה, חוזר ומתפלל שוב בכוונה. וגם כשנאמר (לד' ע"ב) שצריך לכון לפחות באבות, לא נאמר להדיא שאם

לא היתה כוונה באבות, צריך לחזור ולהתפלל. דניתן להבין שצריך לנסות לכוון בכל התפילה. ומתחדש בברייתא שגם אם אינו יכול לכוון את כל התפילה, אינו צריך לייאש את לבו מלהתפלל על כל פנים בכוונה של ברכת אבות. ובצירוף לדבריו של ר' אלעזר שאמר שימוד את דעתו ואם רואה שאינו יכול לכוון בתפילה, לא יתפלל, יש להבין שאם רואה שאינו יכול לכוון גם את ברכת אבות, לא יתפלל. אבל אם כבר התפלל ונוכח לראות שגם זה לא עלה בידו, לכאורה אין הכרח שהוא צריך לחזור ולהתפלל. דעכ"פ יצא בדיעבד ידי חובת תפילה. ואולם ברמב"ם מובא להדיא הדין שאם אדם לא התפלל בכוונה, חוזר ומתפלל בכוונה (פ"ד הט"ו ופ"י ה"א). וכך הבינו להלכה הראשונים (ספר חסידים מהד' מר' סי' יח; רשב"א ח"א סי' שדמ; תר"י י' ע"ב ד"ה פטור, כ' ע"ב ד"ה בין כך; רא"ש פ"ד סי' כא; טור אר"ח סי' קא אות א; רבינו ירוחם נ"ג ח"ד, כו ע"ב בשם התוס'; ועוד. ויעוין עוד לקמן עמ' רח ואילך) שאם אדם לא התכוון אפילו בברכת אבות, חוזר ומתפלל שוב. והיינו משום שמבואר שאלמלא קושיית הגמרא על צלי והדר צלי, דהיה לו למוד דעתו קודם לכן, היה מובן עצם זה שהוא התפלל והוצרך לחזור ולהתפלל. ועל כרחק דהיינו משום שהוא מחויב לחזור ולהתפלל אם לא כיוון לגמרי בפעם הראשונה. וכן מבואר לעיל מיניה: "אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה", ע"כ. ומוכח שאם הוא לא מכוון דעתו בהתחלה, הוא צריך לחזור ולהתפלל. אמנם אם כך לכאורה הגמרא לא מובנת, דלפי זה חייבת להיות מציאות שבה האדם אמד בדעתו שהוא יצליח להתכוון, והוא טעה באומדנו והוא לא הצליח להתכוון. ועל זה נאמר הדין שהוא צריך לחזור ולהתפלל שוב. ואם כן מה הוקשה לגמרא מדוע הוא "צלי והדר צלי", אולי התקיימה בו המציאות הזאת שהוא אמד בדעתו שהוא יכול להתכוון והתגלה שהוא טעה באומדנו. וצריך לומר שהנחה היא שאם אדם אומד בדעתו אם הוא יכול לכוון, הוא לא אמור לטעות בכך. אלא שאין זה ברור שהלכה כר' אלעזר, ולכן אדם בעלמא עשוי שלא למוד בדעתו, ולהתפלל ורק אחר כך לשים לב שהוא לא התכוון. ודווקא ר' חייא בר אבא שהיה אמורא היה אמור לקיים את מצות רבו ר' אלעזר²⁹. ולכן תמהה הגמרא כיצד ייתכן שהוא מצא עצמו אחר תפילתו שהוא לא התכוון.

29. סתם ר' חייא בירושלמי הוא ר' חייא בר אבא, לאפוקי ר' חייא רובא או ר' חייא הגדול, בן דורו של רבי. ויעוין בירושלמי (חגיגה פ"א סוה"ז), שר' חייא היה לומד אצל ר' אלעזר.

לפי הירושלמי נראה שיוצא ידי חובת תפילה גם אם אינו מכוון כלל

והנה כאמור, בירושלמי בסמיכות לאותן מימרות שהוזכרו לעיל (פ"ב ה"ד), מובאת מימרה של ר' ירמיה בשם ר' אלעזר: "נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל". ומימרה זו שונה במהותה מהמימרה הדומה הנ"ל של ר' אלעזר בבבלי. הנידון של הירושלמי הוא בכגון שהאדם כבר התפלל פעם אחת ולא כיוון בתפילתו, ועתה עליו למוד את עצמו אם הוא יכול לכוון בתפילה השניה שבאה לתקן את התפילה הראשונה. ובירושלמי לא נאמר כמו בבבלי, שעוד לפני התפילה הראשונה הוא צריך למוד בדעתו אם הוא יכול לכוון בתפילתו. ואומדן הדעת נדרש רק לפני התפילה השניה. ובירושלמי גם לא מצינו בשום מקום שיש הבדל בין ברכת אבות ובין כל התפילה לעניין זה שהכוונה מעכבת בברכת אבות ולא בשאר התפילה, אף שמצינו את המימרה שמעמידה את המשנה (ברכות פ"ה מ"ה) שהמתפלל וטעה סימן רע לו, דהיינו באבות, וכפי שהעמידו בבבלי בתחילת הסוגיה (לד ע"ג). ואם נאמר שר' אלעזר סבר שיש הכרח לכוון בתפילתו, יקשה מדוע הוא אומר את דבריו רק על הפעם השניה. היה לו לומר כמו בבבלי שצריך למוד בדעתו אם יכול להתפלל את תפילתו הראשונה.

ועל כרחנו צריך לומר שלפי הירושלמי את התפילה הראשונה כל אחד יכול וצריך להתפלל, בין אם הוא יצליח לכוון ובין אם לאו. ורק אם הוא לא הצליח לכוון בתפילה הראשונה, הוא צריך לאמוד בדעתו אם הוא יוכל לכוון בתפילה השניה. אם הוא לא יכוון בתפילה השניה, אין לו להתפלל אותה. ואם הוא יכול לכוון בה, הוא צריך להתפלל אותה. ומזה נראה שיש להסיק גם שלפי הירושלמי אדם יוצא ידי חובה בתפילה שלא התכוון בה כלל, ואף שלכתחילה צריך לנסות לכוון, וכדמוכח מקיומו של דין החזרה אם לא כיוון, מכל מקום יש להתפלל גם אם יודע שלא יצליח לכוון, ויוצא ידי חובה אף אם לא כיוון. דאם נאמר שלפי הירושלמי הוא יוצא רק אם הוא מתכוון, ואם לא התכוון אינו יוצא ותפילתו אינה עולה לו, אם כן היה הכרח לבדוק את יכולתו לכוון כבר קודם לתפילה. דיוצא שכל הברכות שבירך בתפילתו היו לבטלה, דהא המצוה לא התקיימה. והרי זה דומה למי ששכח לומר המלך הקדוש או יעלה ויבוא, שצריך לחזור, ומה שהתפלל קודם היה לבטלה. ובמידה רבה דומה גם למי שבירך על אתרוג או על תפילין ונמצאו פסולות, שמתגלה שברכתו היתה לבטלה. ובאמת נראה שמהטעם הזה הצריך ר' אלעזר בבבלי לאמוד עצמו אם יוכל לכוון. והיינו משום שלפי הבבלי האדם אינו יוצא ידי חובה אם אינו מכוון. וכדי למנוע את המציאות הזאת

של תפילה וברכות לבטלה, הוא צריך להימנע מלכתחילה מלהתפלל. וגם אם נאמר שהברכות אינן לבטלה, סוף סוף ר' אלעזר בירושלמי לא היה אמור להחיל את דבריו שיש לאמוד בדעתו אם יוכל לכוון דווקא על הפעם השניה אלא היה מתבקש שדבריו ייאמרו כבר על הפעם הראשונה. ויעוין עוד לקמן (עמ' שלא) בשאלת דינן של ברכות התפילה כאשר טעה ולא יצא ידי חובה.

ולאור זה היה מקום ליישב את דברי האמוראים שהוזכרו שם שהם לא הצליחו לכוון בתפילתם הראשונה. וגם כשניסו לכוון פעם אחת, לא הצליחו. וברור שלא היה להם שום טעם לנסות לכוון בפעם השניה. אמנם לפי הירושלמי אין איסור בזה שהם לא כיוונו בתפילתם, דאדם אינו מחויב להתכוון בתפילתו. וגם אם הוא לא התכוון כלל, הוא אינו מחויב לחזור ולהתפלל. דהיינו, שחיוב התפילה אינו מכריח את הכוונה. והכוונה נדרשת רק אם הוא בא להתפלל פעם שניה. ואולם עדיין קשה להניח שגדולי האמוראים לא כיוונו בתפילתם, והדברים עדיין צריכים ביאור.

הקושי העולה לפי זה מכך שתפילה צריכה כוונה

ומלבד זאת קשה שלכאורה לפי כל זה יכול לצאת שאדם לא יכוון את לבו כלל לה' בתפילתו. דאת התפילה הראשונה הוא יאמר בלי כוונה, ואת התפילה השניה הוא כלל לא יתפלל. וזה לכאורה אינו מסתבר כלל, דהא אין זו עבודה שבלב. ובירושלמי נאמר להדיא בכמה מקומות שתפילה צריכה כוונה. איתא שם (ברכות פ"א ה"ב ושבת פ"א ה"ב): "תפילה צריכה כוונה". וכן למדו (ברכות פ"ד ה"א) מחנה: "יחנה היא מדברת על לבה" (שמו"א א, יג), מכאן שהתפילה צריכה כוונה", וכפי שלמדו בבבלי (ברכות לא ע"א) מפסוק זה.

לפי הפני משה מבואר בירושלמי שאינו יוצא אם אינו מכוון לתוכן המילים

ולכאורה יש בירושלמי ראייה נוספת לכך שתפילה צריכה כוונה. דנאמר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ו ור"ה פ"ד ה"י): "ר' זעירא ורב חסדא הוו יתבין תמן באילין תקיעתא מן דצלון אתת צלותא, קם רב חסדא מצליא. אמר ליה ר' זעירא: ולא כבר צלינן. אמר ליה: מצלי אנא וחזר ומצלי, דנחתין מערבאי לתמן ואמרין בשם רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא, ואנא דלא כוונית הא אילו כוונית הוינא נפיק ידי חובתי", ע"כ. ופירש הפני משה: "הוו יתבין תמן – בבבל היו יושבין בעת תפלת הברכות דראש השנה, ולאחר שהתפללו כבר בפני עצמן הגיע

שעת תפלת הצבור, וקם רב חסדא וחזר והתפלל עם הצבור. דנחתין מערבאי ואמרין תמן בשם ר' יוחנן וכו' – כן הוא בראש השנה, בני ארץ ישראל שירדו לכאן אמרו ששם שמעו מר' יוחנן דפסק הלכה כרבן גמליאל בברכות דראש השנה³⁰, והואיל ואנא לא כוונת בתחלה בתפלה, לפיכך אני חוזר ומתפלל. הא אילו כוונת הוינא נפק ידי חובתי – כלומר דקמ"ל דאפילו במי שהוא בקי אמרו כן, והלכך קאמר ואני שבקי אני ואלו כוונתי בתפילתי בתחלה הייתי יוצא ידי חובתי, ועכשיו שלא כוונתי השליח ציבור הוא שמוציאני, עכ"ל. ולכאורה יוצא מזה שהעובדה שהוא לא כיוון בתפילה בפעם הראשונה מצריכה אותו לחזור ולהתפלל שוב. ואם כן, מוכח לכאורה שכוונה מעכבת גם לפי הירושלמי.

קשיים בפירושו

ואולם נראה שפירושו קשה, דלפי זה לכאורה לא מובן מדוע אמר רב חסדא: הא אילו כוונת הוינא נפיק ידי חובתי, שמזה נראה שמה שעמד לדיון הוא האם הבקי יכול לצאת ידי חובתו. דאדרבה, ר' זעירא הניח כדבר פשוט שרב חסדא יכול היה לצאת ידי חובתו בתפילה הראשונה למרות בקיאותו, ועל בסיס ההנחה הזו הוא הקשה את קושייתו, ולא שייך להשיב על קושייתו בדברי ר' יוחנן האומר שבקי יכול לצאת על ידי הש"ץ. ומלבד זאת קשה דאם כוונתו לומר כפי שפירש הפני משה שהוא בקי ויכול היה לצאת לבד, היה צריך לומר להדיא שהוא בקי, ולא להזכיר את עניין הכוונה שלא היתה בתפילתו הראשונה, שמבטא רק בעקיפין את זה שהוא בקי. אבל זה שהוא היה מכונן, זו לא היתה הנקודה שבה היה מתבטא זה שהוא היה יכול לצאת ידי חובה. וכבר עמדו מקצת מהמפרשים על הקושי והדוחק שבזה, ולא הציעו פתרון אלא שינוי גרסה. ועוד קשה שאם הוא היה צריך להתפלל שנית משום שלא כיוון, והוא היה בקי והתפלל בעצמו בפעם הראשונה, לא מובן מדוע חיכה למניין ולא התפלל בכוונה מיד כשהתברר לו שהתפילה הראשונה לא היתה בכוונה. ומלבד זאת קשה מדוע נאמר בירושלמי שהם ישבו, דלפי זה אין שום משמעות לכך, דהא באותה שעה הם לא יצאו ידי חובה ולא התפללו, ומאי איכפת לן שהם ישבו ומאי איכפת לן שבבבל היו יושבים בעת תפילת הברכות דראש השנה, הלא הם עצמם לא היו שייכים לזה, דהם לא היו שייכים לתפילה הזאת, כיון שהם כבר התפללו קודם לכן. וגם לכאורה יש

30. דהיינו ששליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם במוסף של ראש השנה, כמבואר במשנה ובירושלמי שם.

לדקדק בלשון: "הווי יתבין תמן באילין תקיעתא", שנאמרה לפני המשפט: "מן דצלי" (אחרי שהתפללו), דלכאורה הישיבה הזאת לא היתה לפני התפילה, דדווקא לאחר מכן הצטרף רב חסדא לברכות הש"ץ של התקיעות.

ביאור דברי הירושלמי ודחיית ההוכחה

ולכן נראה שצריך לפרש את הירושלמי ההיפך. הם ישבו בתפילת הש"ץ שהיתה בתפילה הראשונה שהתקיימה שם. וכשהגיעה תפילה אחרת במניין מאוחר יותר, רב חסדא שוב קם להתפלל. ועל זה שאל אותו ר' זעירא מדוע הוא חוזר להתפלל, והרי הוא כבר התפלל. ועל זה ענה רב חסדא שבגלל שההלכה היא כרבן גמליאל הוא הסתמך על הש"ץ שהוציא את הרבים ידי חובה, אבל הוא טעה בכך שלא התכוון לצאת³¹. ואם הוא היה מתכוון לצאת, הוא היה באמת יוצא ידי חובה. אבל הוא לא עשה כן, ולכן הוא צריך להתפלל שוב. ולפי זה הכל מיושב, דדבריו שהיה יכול לצאת אם היה מכוון, נועדו להסביר מה היתה הסיבה לטעותו. דכיון שהיה יכול לצאת אם היה מתכוון, הוא הסתמך על תפילת הש"ץ ולא התפלל בעצמו קודם לכן. ולכן עכשיו הוא נאלץ להתפלל שוב. ומובן מדוע הגמרא מדגישה שהם ישבו בסדר התקיעות של התפילה הראשונה, דתיאור זה הוא הבסיס להבנת ההמשך. דהיתה חזרת ש"ץ קודם לכן, ורב חסדא היה אמור לצאת בה ידי חובה, אך הוא לא יצא בה משום שהוא לא התכוון. ולפי זה יוצא שאין לנו מקור לכך שאם הוא לא מתכוון בתפילה הוא לא יוצא ידי חובה. דלפי זה לא זה היה הנידון במקרה דנן אלא הנידון היה על כוונה לצאת ידי חובה בתפילת הש"ץ, שהיא כוונה אחרת לגמרי. וכמו שהתבאר לעיל (עמ' צט) בדעת הרמב"ם שאף שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום הבא לצאת ידי חובה בקריאה או תקיעה של אדם אחר, אינו יוצא ידי חובה אלא אם כן התכוון לכך.

אפשרות ראשונה בביאור הירושלמי: האמוראים התייחסו לתפילת תשלומין

נמצא אפוא שקשה לומר שהירושלמי סבר שאין צורך בכוונה בתפילה, ולכן עדיין צריך ביאור מה שאמרו האמוראים שהם לא כיוונו בתפילתם. ונראה שניתן ליישב את דברי הירושלמי לפי מה שהתבאר שיש הבדל בין הבבלי לירושלמי

31. טעותו היתה אף לעניין זה שהוא לא עמד אלא נשאר יושב, דומיא דכהן העומד ומקריב ובעלים יכולים לשבת.

באופן הבאת דברי ר' אלעזר בעניין האומדן, דבעוד שבבבלי נאמרו דברי ר' אלעזר בסתמא, בירושלמי הם מתייחסים דווקא לתפילת תשלומין. ולפי זה יש אפשרות להבין שהאמוראים הללו התכוונו דווקא לנידון של אדם שהתפלל ולא התכוון, דדווקא עליו אמר ר' אלעזר שעליו לאמוד בדעתו אם הוא יכול להתפלל ולכוון שוב. ודווקא על זה אמר ר' חייא שמימיו הוא לא הצליח להתכוון במקרה כזה. וגם שאר האמוראים התייחסו דווקא לזה. אבל בתפילתם הראשונה הם הצליחו להתפלל בכוונה. ואמנם לכאורה יש להקשות על הבנה זו משום שאם הם אמדו את דעתם לפני התפילה, ומצאו שהם אינם יכולים לכוון, לא היה להם להתפלל כלל. ואם כן לא מוצדק לומר לשון: "לא כוונתי" או "לא כוונתי". דלפי זה מדובר על השלב שלפני התפילה ועל הזמן שבו הוא עדיין לא נדרש לכוון בפועל. והיה צריך לומר לא יכולתי לכוון. אבל אין הכרח שהאמוראים הללו סברו כר' אלעזר שאדם נדרש לאמוד את דעתו לפני שמתפלל תשלומין. ואם הם אכן לא סברו כמותו, ניתן להבין שהם ניסו להתפלל תשלומין וראו שקשה לאדם לכוון בתפילת תשלומין, ולכן בפעמים הבאות שנצרכו להתפלל תשלומין, הם העדיפו להימנע מלהתפלל מחשש שתפילתם לא תהיה בכוונה.

ד. שיטת שבולי הלקט, ואפשרות שניה בביאור הירושלמי

הקושי בדברי הירושלמי שקובע ש"חזקה כיוון"

ואולם נראה שניתן לקיים גם את ההבנה שהירושלמי פוטר מכוונה אף בתפילה הראשונה. דהנה, בירושלמי לעיל מינה (ברכות פ"ב ה"ד) איתא: "אמר ר' יוחנן: קרא ומצא עצמו ב'למען', חזקה כוין. ר' לא ר' יסא בשם ר' אחא רובא: נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה, חזקה כוין", ע"כ. ולכאורה תמוה שקובעים שהוא כיוון, דהא הוא "מצא עצמו" בלמען ו"מצא עצמו" בשומע תפילה. ומי ש"מוצא עצמו" במקום מסוים בתפילה הוא בהכרח דווקא לא מתכוון. דאם הוא היה מתכוון, הוא היה יודע היטב היכן הוא נמצא בתפילתו. ומלבד זאת הדבר נסתר לחלוטין מהמציאות שעליה מעידים האמוראים בעצמם שהם לא כיוונו. ואם נכון היה לומר שכאשר אדם מתפלל כסדר התפילה הוא בהכרח מכוון, כיצד נוצרה המציאות שהם לא כיוונו.

במקומות נוספים בירושלמי החזקה אינה מלמדת מה היה במציאות אלא כיצד יש לדון את המציאות

אמנם מצינו בירושלמי (פסחים פ"י ה"ג) וז"ל: "מתניתא פליגא על רבי יוחנן, יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון והכא מכיון שהסיב חזקה כיוון", ע"כ. וכוונת הקושיה היא שר' יוחנן סובר שאפשר לצאת ידי חובת מצה גם אם לא כיוון, ורואים במשנה שצריך שתי הטבלות למרור, והיינו משום שבראשונה הוא לא כיוון לשם מרור, ומוכח שצריך לכוון לשם אכילת מרור, ולא יוצא אם לא כיוון. ותירוץ הגמרא הוא שזה שהוא מיסב באכילת מצה נחשב לו שהוא מכוון אפילו שבפועל הוא אינו מכוון, והיינו משום שכבר כיוון בתחילת ההסבה³². והחזקה אינה יוצרת מציאות של כוונה, דהא ר' יוחנן אומר להדיא שהאדם אינו מכוון. אלא שההסבה מחשיבה את המציאות הזאת כאילו שהוא כיוון. וזו המשמעות של החזקה, דאין כאן חזקה במשמעות של גילוי מילתא שכך הוא במציאות, אלא שיש לדון את המציאות שבהמשך על יסוד המציאות שהיתה קודם לכן. וכמו חזקת מרא קמא שאינה מגלה מה היתה המציאות אלא רק קובעת כיצד יש לדון את המציאות.

וכן מצינו בירושלמי (שבת פ"י ה"א) וז"ל: "הצניעו זה והוציאו זה פטור. ר"ש בן אלעזר מחייב. מה אנן קיימין – אם בשהוציאוהו מדעת השני, דברי הכל פטור; אם בשהוציאוהו מדעת הראשון דברי הכל חייב. אלא כאן אנן קיימין בסתם; ורבנן אמרי חזקה מדעת השני הוציאו, ר"ש בן אלעזר אומר חזקה מדעת הראשון הוציאו", ע"כ. והרי בנידון זה הוא בהכרח לא חשב להדיא על דעת ראשונה או שניה. דאם כן, היה נחשב שהוא מדעת ראשון הוציאו או מדעת שני הוציאו. ובכל זאת חכמים קובעים שחזקה מדעת השני הוציאו ור"ש בן אלעזר קובע שחזקה שמדעת הראשון הוציאו. ועל כרחק כוונתם היא שהוא נחשב כאילו שהוא התכוון לכך, אף שבפועל הוא לא התכוון לכך. דזו המשמעות של החזקה, שהיא מחשיבתו כאילו שכך היה במציאות, אף שבפועל לא היה כך. ור"ש בן אלעזר סובר שדעת הראשון שהיתה קיימת היא זו שנחשבת כקיימת במציאות גם בהוצאתו של השני שנעשתה בלי דעת בפועל. ורבנן נוקטים שדעת המוציאים הרגילה היא זו שנחשבת כקיימת במציאות גם בהוצאתו שנעשתה בלי דעת בפועל. והיינו כמו שהתבאר בנידון דידן.

32. כך פירש גם קרבן העדה (ד"ה ומשני). ופירוש הפני משה (ד"ה והכא) הוא לכאורה דחוק מאוד, יעוין שם.

נראה שזו משמעות החזקה המובאת בירושלמי בנוגע לכוונה בתפילה

ונראה שגם בנידון דידן זו המשמעות של החזקה. דאין הכוונה שהאדם בפועל מכוון, אלא שאנו דנים אותו כאילו שהוא כיוון. דכיון שהוא התחיל לקרוא את פרשת שמע ו"מצא עצמו" בלמען, וכן שהוא התחיל להתפלל בנוסח הקבוע שקבעו חכמים, הרי זה נחשב כאילו שהוא כיוון בקריאת שמע ונחשב כאילו שהוא כיוון בתפילה. וזו הסיבה שאפשר היה לומר את התפילה הראשונה בלי כוונה בפועל, כי אמירת הנוסח מחשיבתו כאילו שהוא כיוון. ורק אם היה מאבד את רצף המילים ומוצא עצמו במקום אחר, היה נחשב לו שלא כיוון. ולפי זה ניתן להבין שר' חייא הגדול ושאר האמוראים שמוזכרים בירושלמי, באמת לא כיוונו בפועל. וייתכן שרצונם היה לומר שהם אמרו את הנוסח שקבעו חכמים ובפועל נחשב היה להם כאילו שהם כיוונו.

שיטת שבלי הלקט והר"י מוירצבורג שסתמא דתפילה לשמה קאי

והנה, איתא בשבלי הלקט (סי' יז): "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 מגוירצבורג 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, דאמרין בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה³³, 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', עכ"ל.

ולכאורה נראה שכוונת הגמרא בריש זבחים היא שהכוונה הנדרשת בזבחים נחשבת כמקוימת בפועל בגלל שהזבחים עומדים לשמם וכאילו שחשב את המחשבות שהיה אמור לחשוב בפועל והן מבוססות על מה שכבר חשב קודם לכן

33. ובפשטות נראה שבכל שש הכוונות הנדרשות בקרבן, חל הכלל דסתמא לשמה קאי. וכן מבואר בתוס' (זבחים ב' ע"ב ד"ה קיימי) ובשטמ"ק (זבחים שם אות ה) וברמב"ם (הל' מעה"ק פ"ד ה"י).

בזמן הקדשת הקרבן. ולפי זה נראה לכאורה פשוט שאם מסתמכים על הגמרא הזאת, על כרחנו אין צורך בכוונה לפירוש המילים מעיקרא דדינא, שהרי האדם אינו מתכוון בפועל במהלך התפילה בכוונה זאת, ובכל זאת יוצא ידי חובה. ולא שייך לומר שהתפילה כוללת בסתמא את הכוונות של פירוש המילים. ויתירה מזו נראה שאפילו אין צורך בכוונה 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 כדין כוונה כללי במצוות

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 בכך שאינו מביא את הדין שהכוונה בברכת אבות היא לעיכובא. והיינו משום שאם התפילה בסתמא היא לשמה, מאי נפקא מינה אם האדם התכוון בברכת אבות אם לאו, הרי גם אם הוא לא התכוון, הוא יוצא ידי חובה מכוח החזקה. וייתכן שהוא הבין שבאמת הדין האמור בגמרא בהקשר לכוונה בברכת אבות אינו נאמר לעיכובא, אלא רק להעדפה³⁴.

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 תיקנום, וכלשונו: "יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפילות כנגד תמידין תקנום", והיה אפוא מקום לומר דלא סבירא ליה כוותיה. אבל נראה שכך הוא סובר גם אליבא דאמת. והיינו משום

34. מה שהועלתה בבבלי (ברכות ל' ע"ב) אפשרות שר' ינאי ור' חייא בר אבא חזרו על תפילתם משום שלא כיוונו דעתם, אינו בהכרח משום שהכוונה בברכת אבות מעכבת, וניתן להבין שחזרו כדי לתקן ולשפר את תפילתם ועמידתם לפני ה'. והשבה"ל מביא את מימרת ר' אלעזר שאדם צריך לאמוד בדעתו אם יכול לכוון באבות ואם לאו אל יתפלל, כמתייחסת לתפילה שניה שמתפלל אדם שלא כיוון, ולא לתפילה הראשונה. וכגרסת הירושלמי, וכנ"ל (עמ' קס). ואולי גרס כן גם בבבלי. ולפי זה אין קושי מהדין של כוונת אבות על הדין דסתמא לשמה קאי.

שהוא לא היה טורח ומאריך לשיטה שאינה להלכה. וגם הלשון "שאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו" וכו', מלמד שזו היתה המציאות השכיחה והרגילה. והוא מביא את זה כתיאור מציאות ידוע, שהוא בא למצוא לו 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 ע"ב) שגם ר' יוסי בר' חנינא הסובר שאבות תיקנו את התפילות, מודה שעכ"פ חכמים הסמיכום לקרבנות, וקבעו את גדריה ופרטיה וזמניה של התפילה לפי הקרבנות. ולכן תפילת המנחה שנאמרת לר' יהודה רק עד פלג המנחה יכולה להתאים גם לשיטתו. והשתא דאתינן להכי, נראה שגם גדרי הכוונה יכולים להילמד מקרבנות אף לשיטתו של ר' יוסי בר' חנינא. ובאמת מצינו לשון "למאן דאמר" בדברי שבלי הלקט שהיא אליבא דהלכתא (סדר ברכות ס' קמה, סדר עצרת ס' רמז, שם ס' רנא, הל' שמחות ס' כט).

שיטת הנודע ביהודה בעניין כוונה במצוות

והנה, הנודע ביהודה (קמא י"ד ס' צג) ביאר את שיטתו היסודית בעניין כוונה במצוות. וז"ל שם הנצרך לענייננו: "ובגוף דבריו שצריך להוציא מפיו שעושה הכונה על פי הסוד, ומביא ראיה מריש זבחים שבגט צריך שיאמר בפירוש שעושה לשם גירושין וכן בנדר גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, עד כאן דברי מעלתו. ואני אומר: ממקום שהביא ראיה, משם הוא סתירה, דהרי מחלק שם בין אשה לקדשים, דאשה סתמא לאו לגירושין עומדת ולכן צריך שיאמר בפה וקדשים להכי סתמן כשרים לפי סתמא לשמן עומדים, ואם כן מצות שלנו קדשים ניהו, קדשי גבוה, וסתמא לשמן עומדים. ומה שהביא מנדרים לא הביא אלא שמחשבה בלי דיבור אינו כלום, אבל מעשה בדבר סתמא לשמה לא בעי שום סיוע. ואני אומר: קל וחומר הדברים, אם בקדשים אף שודאי מצוה שיעשה בפירוש לשמה, וכמו שאמרו בזבחים שם לשם ששה דברים הזבח נזבח כו', אפילו הכי אתנו בית דין דלא לימא לשמו דלמא אתי למימר שלא לשמו, והיינו שלא יאמר ולא יחשוב אפילו בלבו כדמפורש התם בתוספות [בזבחים דף ב' ע"ב ד"ה קיימי ב"ד], רק יעשה העבודה ולא יחשוב כלל. ואני אומר: אם חשו התם שלא יאמר לשמו פן יאמר שלא לשמו, וכן שלא יחשוב לשמו פן יחשוב שלא לשמו, אף שהוא חשש רחוק שיטעה בין לשמו לשלא לשמו, ק"ו בכוונת התפלה והמצות שיש בהם כמה עיקולי ופשווי וכמה חשש קיצוץ

בנטיעות כאשר ראינו כל זה במופת, פשיטא שיש לבטל שלא יכוין כלל, ודי שעושה המצוה לשם מצוה. ומ"ש מעלתו שטוב להיות הקשר אמיץ בדיבור ומחשבה ומעשה, הנה אנשי כנה"ג הם תיקנו לנו תפלות וברכות וליכא מידי דלא רמיזא בנוסח התפלה והברכה, וברכה הוא התעוררות הדיבור ומחשבה, וכל מצוה שיש ברכה לפניו אין צריך לומר שום דבר לפניו, רק הברכה. וכל דבר שאין ברכה לפניו, אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי, ובזה די ואין צריך יותר. והכונה הוא רק פירוש המלות, וכל התיקונים למעלה נעשים מאליהם ע"י מעשינו", עכ"ל. ומבואר מדבריו דאין צורך לומר לשם יחוד וכו' לפני קיום המצוה, דהמצוה סתמא לשמה עומדת כמו בזבחים דסתמן לשמן הם עומדים, ולא כגט שסתמו לאו לשם האישה עומד. ודבריו מבוססים על ההכרעה להלכה שמצוות צריכות כוונה, ויעוין לעיל (סי' ד) שהתבאר שהעיקר להלכה הוא שמצוות אינן צריכות כוונה. ועכ"פ מדבריו יש ללמוד להגדרת הכוונה המעכבת, לשיטת שבלי הלקט.

קושיית בעל סידורו של שבת על הנודע ביהודה ושיטתו בזה

ובעל סידורו של שבת בספרו שער התפילה (בתשובה שבראש הספר, ב' ע"א-ע"ב) טען כנגדו וז"ל: "והרי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים וכו' כולם כאחד פסקו כר' זירא שמצוות צריכות כוונה, והוא שצריך לכוין לצאת בעשיית אותה מצוה וכו', והוא כמו לשם השם הנזכר בששה דברים שהיה הזבח נזבח כמו לשם ניחוח הנזכר שם, והרי שם אתנו בית דין שלא יהיה בלבו אחד מכל הדברים האלו ובמצוות אם לא כוון לבו לזה לא יצא, ומזה נראה בעליל דלא מדמינן מצות לקדשים בזה ולא אמרינן בהם סתמא לשמן עומדין. והחילוק ביניהם מבואר למשכיל על הדבר, כי בקדשים כבר היה בהן הכונה והדיבור לשמן בעת הפרשתם במה שאמר הרי זו עולה או חטאת וכדומה, ולשם זה הביאן עתה למקדש להקריבן, וע"כ בעת ההקרבה גם כשהקריבן סתם אמרינן מן הסתם לשם זה הועלה על המזבח כאשר הובא אל הקודש בשמו וכו', ולא כן עשיית המצוות שאין שם עליהם מקודם, כמו בקורא ק"ש שנוכל לומר שהוא קורא בתורה, או בתוקע שנוכל לומר שהוא תוקע לשיר, או בנוטל אתרוג שנוכל לומר שנוטלו להריח בו, וע"כ לא מהני ביה סתמא בשום פנים, והוא דומה ממש לגירושין שאשה בסתמא לאו לגירושין עומדת כמו שאמרו שם, וצריך לייחד הגט בפירוש לשמה וסתמא פסול", עכ"ל.

ביאור שיטת הנודע ביהודה ויישוב הקושיה

ואולם מדיוק לשון הנוב"י נראה שלא זו היתה כוונתו. הוא כותב במפורש: "ודי שעושה המצוה לשם מצוה וכו', 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", עכ"ל. ומבואר שהנוב"י מודה במפורש בכך שמצוות צריכות כוונה, ולכן צריך לייחד את המעשה לשם המצוה. וכל כוונתו היא רק לאפוקי מייחוד המצוה לשם מטרתה העליונה "שצריך להוציא מפיו שעושה הכונה על פי הסוד". וכנגד זה הוא טען שאין לומר כן בפירוש בפה ואפילו אין להרהר בזה בק"ו מקדשים. ולכן סיים: "וכל התיקונים למעלה נעשים מאליהם ע"י מעשינו". ולכן הוא טען שיש בכוונת המצוות והתפילה "כמה עיקולי ופשוטי וכמה חשש קיצוץ בנטיעות" וכו'. וכל זה ברור שלא שייך בכוונה לשם המצוה. והסיבה לכך שאין צורך וגם לא רצוי לדעתו להתכוון ולומר את הכוונה העליונה של המצוה והתפילה היא כפי שביאר שהמצוה מצד עצמה עומדת ומכוונת כבר למעלתה העליונה. וכמו שבקדשים לא צריך לייעד את הקרבן כיון שהוא כבר מיועד ועומד לשמו, כך גם המצוה מיועדת ועומדת למטרתה העליונה. והלשמה שעליו מדובר כאן הוא לא לשם קיום המצוה אלא לשם מטרתה וייעודה כמו בקדשים.

בידון של עשיית המצוה לשמה דווקא הנודע ביהודה מחמיר יותר

ואדרבה, נראה מדברי הנוב"י שמצד ההלכה הוא דווקא מחמיר יותר מבעל סידורו של שבת. הוא מצריך שכל מצוה תיעשה לשם המצוה, ואפילו אם המצוה מיועדת ועומדת לשם המצוה. ולכן הוא הצריך אפילו במצוות כמו תפילין או מזוזה או תפילה שיכוון בהם לשם המצוה, אע"פ שלא שייך לומר לגביהן אפשרויות סתמיות כמו שהזכיר בעל סידורו של שבת בעניין אתרוג ושופר וק"ש שיייתכן שיעשה את המעשה למטרות אחרות לגמרי. ובזה באמת המצוות לא דמו לקדשים ולחומרם. והיינו משום שמצוה סוף סוף יכולה להיעשות שלא לשם המצוה, אבל בקדשים, שהאדם גילה דעתו וייעדם להדיא לשם שלמים או עולה, יש להניח בסתמא שכוונתו גם עכשיו לשם עולה או שלמים.

שיטת הטורי אבן והקשיים שבה

ובטורי אבן (ר"ה כט ע"א ד"ה איכוון) כתב לחלק בין קדשים ומילה ובין כלל המצוות: "משום דכל הני אי עשאן שלא לשמן בטל מצותן לגמרי, כגון מילה אם

נעשה שלא כהכשרה שוב אי אפשר בחזרה לעשות כמצותו, אע"ג דאפשר בהטפת דם ברית אין זה עיקר מצות מילה אלא במקום דלא אפשר כגון גר שנתגייר כשהוא מהול או קטן הנולד מהול, אבל עיקר מצות מילה אזדא לה, וכן קדשים אי עשאן שלא כמצותן בטל מצות קרבן זה, משום הכי סתמא לשמו קאי, מה שאין כן בשאר מצות כמצה שופר ולולב עשאן שלא כמצותן יש להם תקנה לחזור ולעשות כמצותן, אין סתמן עומדת לשמן, עכ"ל. ולכאורה חילוקו אינו מובן בסברה, דהעובדה שיש למצווה תקנה עתידית אם לא נעשה כמצוותו, אינה אמורה לגרום לכך שהיא לא תיעשה לשמה. וגם לא מובן מדוע מצה יכול לחזור ולקיימה שוב, הלא המצה עצמה נאכלה כבר. וזה שהוא יכול להביא מצה אחרת, הרי זה יכול להיות גם בקדשים, שיכול להביא קרבן אחר. ומלבד זאת מי לא עסקינן אף בהכי שאין לו מצה אחרת. וגם לא מובן מדוע בגט הוצרכו לומר שהאישה לאו לגירושין עומדת, תיפוק ליה שיכול לחזור ולכתוב גט אחר, וזה כבר מצריך שהדבר ייעשה לשמו.

יישוב הדברים לפי מה שהתבאר בדעת הנודע ביהודה

אמנם לפי מה שהתבאר בדעת הנודע ביהודה הדברים מיושבים היטב. הנידון במילה ובקדשים הוא לא לגבי זה שהדבר ייעשה לשם מצוה, דזה פשוט שהמעשה צריך להיעשות לשם המצוה, וכל עוד לא יכוון לכך לא יצא, לשיטה הסבורה דמצוות צריכות כוונה. הנידון הוא לעניין ייחוד הקדשים לשם שלמים או עולה, וכן במילה שמכוון לשם ברית קודש. ועל זה נאמר שאין צורך בכוונה, דהקדשים מיועדים ועומדים לשמם. וכן במילה היא מיועדת ועומדת לשמה.

ביאור דברי שבלי הלקט לפי המבואר בדעת הנודע ביהודה

ולפי מה שהתבאר בדעת הנודע ביהודה נראה שיש אפשרות נוספת להבין את דברי שבלי הלקט. לעיל התבאר בשיטת שבלי הלקט שמעיקר הדין הוא סבר שאין צורך בכוונה לפירוש המילים ואין צורך אפילו בכוונה לעמידה לפני ה'. וזה לא עמד לדיון ועל זה הוא לא הביא הוכחה מריש זבחים. והנידון היה רק על ייעוד מצות התפילה לשמה ורק לגבי זה הוכיח שבלי הלקט שאפשר להסתמך על הסתמא דתפילה דלשמה היא עומדת. ועל כרחק הטעם לכך שאין צורך בכוונה בתפילה הוא שתפילה היא מצד עצמה מצוה שכבר מיועדת ועומדת לשם מצות ה'. ולכן אין צורך בכוונה לשמה בתפילה כמו בקדשים. ואולם לפי מה שהתבאר

יוצא שהבנה זו מתאימה דווקא לשיטתו של בעל סידורו של שבת, ולא לשיטת הנודע ביהודה שהצריך כוונה בכל המצוות ותפילה בכללן, וחילק בין ובין קדשים.

אבל אפשר להבין את דברי שבלי הלקט בדרך אחרת המתאימה לשיטתו של הנודע ביהודה. ניתן להבין שלא עלתה על דעתו לומר שהתפילה אינה צריכה להיות לשם מצוה. וזה לא היה הנידון שלו בדבריו שם, והוא לא נחית לעניין 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 הכוונה לכך שהאדם בא לקיים את מצות התפילה. ואולם הנידון של שבלי הלקט היה על הכוונה המסוימת והפרטית של מילות התפילה. ומה שמתחדש בנידון דקדשים, וכפי שהסביר הנוב"י, הוא שהכוונות המסוימות והפרטיות של הקרבנות קיימות ועומדות מצד עצמן, ואין צורך שהאדם יכוון אותן כדי שהן יתקיימו. ולפי זה הבין שבלי הלקט שגם כוונות מילות התפילה מתקיימות ועומדות מצד עצמן, ומעיקר הדין אין צורך שהאדם יכוון לפירושן. ואמנם הוסיף שבלי הלקט דפשיטא הוא שצריך להשתדל לכוון במילות התפילה, דעיקר מהות התפילה הוא להכין את לבו ולעבוד את ה' באהבה וביראה ובשמחה, וכמו שכתב קודם לכן, וכמו שסיים שם: "מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפילתו חוזרת ריקם".

הבנת הנודע ביהודה מתאימה יותר לדברי שבלי הלקט

ונראה שיש להעדיף את ההבנה בדברי שבלי הלקט המתאימה לשיטתו של הנודע ביהודה. והיינו משום ששבלי הלקט תולה את כל חידוש דינו בהבנה שתפילות כנגד תמידין תיקנום. ולכאורה השאלה כנגד מה תיקנו את התפילה אינה צריכה לשנות מאומה ביחס לשאלה הבסיסית האם תפילה דומה לקדשים או לגיטין. דלכאורה הכל תלוי בשאלה אם מעשה המצוה מצד עצמו 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 העניין של עשיית המצוה לשמה אלא גם לגבי הכוונות המסוימות של פירוש המילים. ואמנם הסוגיה בזבחים עוסקת בעיקר בכוונה של ייעוד המצוה או הדבר לשמו, אבל בדרך אגב יש לנו ללמוד שעוד כוונות שלשמן הזבח נזבח נעשות ממילא. ולגביהן ברור שהקרבתן כשר אף אם האדם לא חשב עליהן 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 אינו חושב עליהן בפועל. והשתא אם משווים את התפילה לקרבן, יש מקום לומר שגם בזה האדם אומר את מלות התפילה, והכוונות שהיו אמורות להיות משויכות למלות התפילה, מתקיימות בפועל, אפילו שהוא לא חשב עליהן בפועל. וכיון שזה חידוש מיוחד מאוד בקרבן, יש צורך לומר שתפילות כנגד תמידין תיקנום כדי שיהיה אפשר להחיל את החידוש הזה גם בתפילה.

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

ולפי מה שהתבאר אין לדחות את ראיית שבלי הלקט הנ"ל על פי דברי תר"י (ו' ע"א בדפי הר"ף ד"ה אמנם) והרשב"א (ברכות יג ע"ב ד"ה שמע ישראל ושו"ת ח"א סי' שדמ) והאורחות חיים (הל' תפילה אות לו) שמחלקים בין דין מצוות צריכות כוונה ובין הדין המיוחד של כוונה בתפילה ובקריאת שמע (ויעוין בזה לעיל עמ' קכו ואילך). ביביע אומר (ח"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 לכיון, לפי שאינו בדין שינהוג בהן כשאר המצוות שהן מצוות עשייה, דהתם כל שעשה הרי קיים מצות עשייתו, אלא שאינו מן המובחר. ע"ש. וכן הוא בארחות חיים [הל' תפלה אות לו], ופשוט שאותם הדברים עצמן שייכים לגבי דמיון השבה"ל לקדשים דסתמן כשרים, דשאני הכא שאין כאן שום עשייה רק אמירה בפה, ואם כן יש לומר שלא יצא "ח בסתמא", עכ"ל. ולפי הנ"ל יוצא שטענת שבולי הלקט צודקת, ודווקא יש לדמות מילתא למילתא. 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. ואמנם דברי שבולי הלקט מבוססים על כך שיש באמת כוונה מיוחדת הנדרשת בתפילה ובקרבן. ולכן הוא תלה את דין התפילה בקרבן על פי ההבנה שתפילות כנגד קרבנות תיקנום. וגם בקרבן יש כוונה של תוכן, מעבר לכוונה הבסיסית של קיום המצוה לשם מצוה, וכפי שפירטה המשנה (זבחים מו ע"ב) לשם זבח לשם זובח לשם אישים וכו'. ומבואר בגמרא (זבחים ב' ע"ב) שבכל זאת אין צורך בכוונה מפורשת לשם הדברים הללו. ודווקא 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 בתפילה³⁵.

סיכום שיטת שבולי הלקט וביאור הירושלמי על פיה

בדברי שבולי הלקט מבואר שאומרים בתפילה סתמא לשמה קאי, ולכן אין דין של כוונת המילים שמעכבת בתפילה, ומעיקר הדין די בעצם הכוונה להתפלל לפני ה'. וזו הסיבה שהוא השמיט את דין הכוונה באבות. ולפי הבנה זו ניתן להבין את דברי הירושלמי כפשוטם, דהאמוראים לא כיוונו לפירוש המילות משום שהצורך בכוונה התקיים בדרך של סתמא לשמה קאי, ודי בעצם הרצון לומר את נוסח התפילה לפני ה' כדי להחשיב את התפילה כתפילה בכוונה. וכמו שברור שיש משמעות לאמירת פסוקי דזמרה ושאר ברכות למרות שאין בהם דין של כוונה המעכבת. ואמנם לפי הבנה זו יוצא שאין התפילה צריכה להיות שגורה בפיו של המתפלל ונובעת מליבו אל פיו, ודבר זה תלוי במחלוקת תנאים ואמוראים וכפי שיתבאר בסמוך. ואולם קשה שלפי זה יוצא שהאמוראים לא כיוונו בתפילתם, דאף אם נבין שאין דין שהכוונה מעכבת, מכל מקום ברור שהצורה הרצויה והשלימה של תפילה היא בכוונת המילים.

ה. ביאור ההבדל בין תפילת קבע לתפילת תחנונים, ואפשרות שלישית בביאור הירושלמי

אפשרויות שונות בהבנת דברי ר' אליעזר בעניין העושה תפילתו קבע

והנה, נאמר במשנה (ברכות כח ע"ב): "ר' אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע, אין תפילתו תחנונים", ע"כ. ומבואר מדבריו שיש סתירה בין תפילת קבע ובין תפילת תחנונים. ולכאורה יש שלוש אפשרויות להבין את כוונתו: אפשר לומר שעיקר חידושו הוא בעצם זה שיש סתירה בין סוגי התפילות הללו, דלא ניתן להתפלל בדרך של קבע ובכל זאת שהתפילה תהיה גם תחנונים. אבל אין הכרח שיש גנות ופחיתות בתפילת הקבע, דכשם שדווקא יש מעלה בכך שתורתו של

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

האדם תהיה תורת קבע (אבות פ"א מט"ו; ברכות לה ע"ב), כך אפשר שתהיה מעלה בכך שתפילתו תהיה תפילת קבע. ואפשר להבין שר' אליעזר בא לומר שאם אדם רוצה שיתקבלו תפילותיו ברצון, כדאי לו להתפלל את תפילתו בדרך של תפילת תחנונים ולא בדרך של תפילת קבע, כי הקב"ה מקבל דווקא תפילות הנאמרות בתחנונים. ואפשר להבין שכוונתו לומר שכך צריך לעשות ודווקא כך מתקיימת מצות התפילה בשלימותה.

יחס המשנה באבות לדברי ר' אליעזר

ומצינו במשנה (אבות פ"ב מ"ג): "ר' שמעון³⁶ אומר: הוי זהיר בקרית שמע ובתפילה, וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא, שנאמר (ויאל ב, יג): 'כי חנון ורחום הוא אך אפים ורב חסד וניחם על הרעה'", ע"כ. ומבואר גם מדבריו שיש סתירה בין תפילת קבע ובין תפילת רחמים ותחנונים. ולכאורה הפסוק שהוא מביא כסמך לדבריו אינו מלמד על כך שיש סתירה אלא שכך כדאי להתפלל, כי הקב"ה הוא חנון ורחום, ולכן הוא יקבל תפילותינו לרצון אם נתפלל בדרך של תחנונים. ולפי זה יוצא שכוונת ר' שמעון היא כאפשרות השניה שהתבארה לעיל בדעת ר' אליעזר³⁷. ואף במדרש תנאים לדברים (ג, כג) מבואר שיש להתפלל דווקא בדרך תחנונים, והיינו כאפשרות השניה או השלישית, וז"ל: "ולמה נקראת התפלה תחנה, מפני שצריך לאמרה בלשון תחנונים, וכך שנינו: העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים".

גם בראשונים מבואר כאפשרות השניה או השלישית

וברא"ה (ברכות כט ע"ב ד"ה מאי קבע) מפורש כאפשרות השניה: "ומתניתין דקאמר אין תפלתו תחנונים הכי קאמר אין תפלתו מקובלת כיון שאינה תחנונים". וכן מבואר בצדה לדרך (מאמר א' כלל א' פ"ה), וז"ל: "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא תחנונים לפני הקב"ה. וכאשר יתפלל על הדרך הזה, יהיה בטוח שישמע ה' את תפלתו", עכ"ל.

ובראב"ן (ברכות ס"י קעג) איתא: "העושה תפלתו קבע שדומה עליו כמשאוי ואין אומרה בלשון תחנונים. ואף על פי שדומה עליו כמשאוי אם מתפלל בלשון

36. בן נתנאל, כמבואר לעיל מיניה במ"ח.

37. שניהם היו תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, וכמבואר במשניות שם.

תחנונין יצא", עכ"ל. והיינו כאפשרות השלישית שצריך מן הדין להתפלל תפילת תחנונים. וכן איתא באו"ז (הל' תפילה סי' צא): "ופר"ח אוקמוהו רבנן מאי קבע כל שאינו אומרה בלשון תחנונים. וקיי"ל כוותייהו. ואף על גב דדמיא עליו כמשאוי, אם התפלה בלשון תחנונים יצא", עכ"ל. וכן עולה מדברי הרמב"ם, שכתב (הל' תפילה פ"ד הט"ז): "ולא יעשה תפלתו כמי שהיה נושא משוי, משליכו והולך לו; לפיכך צריך לישב מעט אחר התפלה ואחר כך יפטר", עכ"ל. והו"ד באורחות חיים (הל' תפילה אות מ; ובכלבו סי' יא, ח"א עמ' ער בהנד"מ). וכן נראה מדברי האשכול (מהד' אל, הל' תפילה טז ע"א).

ביאורי הגמרא בדעתו של ר' אליעזר ושייכותם לאפשרויות הללו

והנה, בגמרא (שם כט ע"ב) איתא (בספרים שלפנינו): "רבי אליעזר אומר: העושה תפלתו קבע וכו'. מאי קבע, אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפלתו דומה עליו כמשוי; ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים; רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: כל שאינו יכול לחדש בה דבר. אמר רבי זירא: אנא יכילנא לחדושי בה מילתא, ומסתפינא דלמא מטרידנא. אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה וכו'. לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה. מאי טעמא, דלמא מיטרפא ליה שעתא", ע"כ. וזה ברור שלפי רבי אושעיא תפילת קבע אינה רצויה, דמסתבר בפשיטות שאין זה נכון שתפלתו של האדם תהיה דומה עליו כמשוי. ועל כרחק שהבין את דברי ר' אליעזר כאפשרות השניה או השלישית דלעיל. אבל לפי רבה ורב יוסף שאמרו שכאשר אינו מחדש בה דבר, הרי זו תפילת קבע, אם הוא נוהג כמנהגו של רבי זירא, שאינו מחדש דבר מחשש שייטרד ויטעה, יוצא שהוא אכן מתפלל תפילת קבע. ולדבריהם ר' זירא התפלל בדרך כלל את תפילותיו כתפילת קבע. ולכאורה היינו כאפשרות הראשונה הנ"ל בדעת ר' אליעזר. דלכאורה קשה לומר שר' זירא ראה עצמו כל ימיו כאנוס לנהוג שלא במנהג הרצוי.

קושי לכאורה בהבנת דעת רבנן לפי הגרסה שלפנינו

והנה, התוס' (ד"ה כל), ציטטו את הגמרא בלשון זו: "כל שאינו יכול לומר תחנונים", ומשמע שלא גרסו תיבת "לשון". ונראה שכך גרס גם רש"י (ד"ה מי), דכתב וז"ל: "מי שאינו יכול – לכוין לבו לשאול צרכיו", עכ"ל. ודבריו בהכרח נאמרו בביאור דעת רבנן, דבדיבור הבא בדבריו הוא מבאר את המילים לחדש בה

דבר שאמרו רבה ורב יוסף. ומדבריו נראה שלא גרס "לשון תחנונים" אלא רק "תחנונים", דהא הוא מיסב את עניין התחנונים על כוונת הלב ולא על הלשון. ולפי זה ניתן להבין בפשטות את דעת רבנו, שהמשמעות של תחנונים אינה מסתכמת במילים שהאדם אומר אלא כוללת גם את האופן שבו הוא מתפלל, ובכך שתפילתו היא מקירות לבו. אולם לפי הגרסה שלנו, "לשון תחנונים", נראה לכאורה שהכוונה לנוסח תפילה שמהווה תחנונים, וכמו 'לשון נקיה' או 'לשון רבו' או 'לשון בני אדם' וכדומה, שהכוונה למילים מסוימות ולא לאופן אמירתן. וכן: "דאפקיה רחמנא בלשון מחמצת" (פסחים כח ע"ב), "אפקיה רחמנא בלשון נגיעה" (נידה מג ע"א), וכדומה, דהכוונה למילים מסוימות שנאמרו. ולפי זה צריך להבין האם התפילה בנוסח שלנו, שתיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה, נחשבת תפילה "בלשון תחנונים". אם היא נחשבת כלשון תחנונים, יוצא שכל ישראל מתפללים בדרך כלל תפילת תחנונים ולא תפילת קבע. ולפי זה לא ברור מה באו ר' אליעזר ור' שמעון להוציא מכלל דבריהם, דמי הוא זה ואי זה הוא שאינו מתפלל כך. ואם נוסח התפילה שתיקנו לנו אינו נחשב כלשון תחנונים, לא מובן מדוע באמת לא תיקנו לנו תפילה בלשון הרצויה. וגם לא מובן מדוע אין היא נחשבת לשון תחנונים, דלכאורה מרובות לשונות הבקשה המצויות בה.

יישוב הקושי בשני אופנים

אמנם נראה שגם הלשון "לשון תחנונים" יכולה להתפרש במובן של אופן התפילה ולא רק של הנוסח הנאמר בה. וכמו שמצאנו בספרי (בהעלותך סי' צט): "ותדבר מרים ואהרן במשה – אין דיבר בכל מקום אלא לשון קשה". והרי ידוע מהו נוסח המילים שאמרו, ומה מחדשים בזה חז"ל. ועל כרחק המשמעות של "לשון קשה" אינה בתוכן מה שנאמר אלא באופן שבו הוא נאמר. וכן (תנחומא וארא סי' יג): "בדין הוא שיהא תובע אתכם ואומר לכם תנו לכם מופת וגו', בתחלה הוא מדבר עליכם בקושי, ואין לשון ידבר אלא לשון קושי". וגם כאן ברור מה שנאמר, וחידוש המדרש הוא שהדבר גם נאמר באופן שבו הדברים נאמרו. וכן מצאנו במדרש (תנחומא ורש) תולדות סי' יא): "אבל יעקב לא אמר כן אלא נא בלשון בקשה קום נא שבה ואכלה שלשתן לשון בקשה לשון שפלות וענותנות". וגם כאן אין במילים עצמן משמעות מוכרחת של שפלות וענותנות, אלא שחז"ל מגלים שזה היה אופן אמירת המילים הללו. וכן הוא במקרים נוספים. ובלשון הראשונים שכיח טובא שהמילה לשון משמשת במשמעות של אופן אמירת הדברים, כגון: "לשון תימה", "לשון שאלה" וכדומה. וניתן אפוא להבין שזו הכוונה גם ב"לשון

תחנונים", שהצורך הוא לומר את הדברים באופן של תחנונים. וכן עולה מדברי כמה ראשונים. תר"י (כ' ע"א ד"ה ורבנן) הביא את פירוש רב האי גאון לתחנונים: "שאומרו בנחת כמי שמבקש רחמים על עצמו", הרי שהכוונה ב"לשון תחנונים" לאופן אמירת התפילה ולא לנוסח שלה. והמאירי (כט ע"ב ד"ה המשנה הרביעית) כתב: "שאינן אומר תפלתו בלשון תחנונים אלא שקוראה כקורא באיגרת דרך מצות אנשים מלומדה", עכ"ל. והטור (א"ח סי' צח אות ג) כתב: "ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת ושלא תראה עליו כמשוי ומבקש ליפטר ממנה", על אף שאביו הרא"ש (ברכות פ"ד סי' יח) גרס "לשון תחנונים" ומסתמא גם הוא גרס כן. וכן כתב השו"ע (שם).

ועוד ניתן להבין שמה שכתוב העושה תפלתו קבע, היינו שהוא בוחר בעצמו נוסח, וכפי שתתבאר אפשרות זו להלן, אלא שהנוסח הזה הוא של טרוניא או נוסח תובעני שאינו בלשון תחנונים, כפי שתקנו חכמים. וכן נראה מדברי הרא"ה שכתב (שם): "ורבנן אמרי כל שאינו יכול לאומרה בלשון תחנונים, כלומר, אלא בטרוניא". ולפי הבנה זו דווקא תקנת חכמים היא הפתרון לבעיה, דהם תיקנו נוסח תחנונים, ודווקא מי שמשנה מהנוסח עלול לטעות ולהתפלל בלשון שאינה לשון תחנונים.

ביאור כוונתם שאמירת נוסח קבוע היא עצמה תפילת קבע

ובאמת, נראה ברור שיש קשר בין נוסח התפילה ובין האפשרות לעשותה תחנונים. דהעובדה שהנוסח הוא קבוע, היא עצמה עשויה ליצור מציאות של קבע שאינה תחנונים. דלשון תחנונים היינו כפי שנזכר קודם לכן בסוגיה: "לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לראש". וכפי שמבאר רש"י (כט ע"ב ד"ה תחנונים) וז"ל: "כגון אלקי נצור לשוני מרע שאנו אומרים בעמידה אחר תפילה", עכ"ל. והיינו כאותן תפילות שהוזכרו בסוגיה הנ"ל (טז ע"ב - יז ע"א) שהיו האמוראים נוהגים לאומרן אחר תפילתם. וגם תפילות אלו, אם הן נאמרות כאמירה בעלמא של נוסחאות שנהגו לאומרו, אין הן נחשבות כ"לשון תחנונים". דכל עניינה ומהותה של לשון תחנונים הוא שהדברים נאמרים מקירות לבו של האדם ולא כחזרה בעלמא על הנוסח שקבעו חכמים. ואמנם במשך הדורות התקבל לומר את אלקי נצור באופן קבוע ובנוסח קבוע, אך ביסודה היא היתה תפילת תחנונים שהאנשים אמרו מליבם.

גם רבה ורב יוסף מודים שצריך לשנות ולחדש מהנוסח הקבוע

ויוצא לפי זה שגם דברי רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו שהוא אינו מחדש בה דבר נוגעים לאותו עניין. דהחידוש שהאדם אמור לחדש בברכות התפילה יוצר מציאות שבה התפילה אינה נאמרת כנוסח קבוע אלא היא נאמרת מקירות לבו. ואמנם נראה שכוונת רבה ורב יוסף היא לתוספת וחידוש בנוסח ברכות התפילה עצמה ולא בתחנונים שאחרי תפילתו, כיון שהלשון "לחדש בה דבר" מתייחסת בפשטות לתפילה עצמה. ואף שעקרונית היה אפשר לדחוק ולומר שהאדם מחדש בה אחרי שהיא מסתיימת, נראה שיש הכרח לומר שהחידוש הוא בנוסח הברכות מעצם המחלוקת שביניהם ובין רבנן, לפי מה שהתבאר בדעת רבנן, דאם לא, לא יהיה מובן במאי פליגי. ונראה אפוא שלא נחלקו רבה ורב יוסף על רבנן אלא רק בזה שלפי רבה ורב יוסף השינוי והחידוש צריך להיות בברכות התפילה עצמן ואילו לפי רבנן זה מתקיים באמירת הנוסח הקבוע באופן של תחנונים, או בבחירת נוסח שמילותיו הן מילות תחנונים. אבל כו"ע מודו שעצם החידוש שהוא יחדש יגרום לכך שזו תהיה תפילת תחנונים, דבזה הוא בהכרח ידבר מקירות לבו ולא יהיה עסוק רק באמירת הנוסח שקבעו חכמים לכל ישראל.

ר' זירא קיים את מציאות התחנונים גם במה שהוסיף אחרי תפילתו

ר' זירא הוזכר בסוגיה זאת (טז שם) כמי שהוסיף אחר תפילתו: "יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נפְלֵם מאבותינו". ונראה דלמרות שהוא אמר "אנא יכילנא לחדושי בה מילתא, ומסתפינא דלמא מטרידנא", היינו דווקא באמצע התפילה ובתוך כדי הברכות. אבל לאחר שהוא סיים את תפילתו כבר לא הפריע והטריד אותו להוסיף הוספה זאת. ובכך המשיך ר' זירא לומר את תפילתו בתחנונים.

נוסח קבוע גורם קושי גדול לכוונת הלב ולתחנונים

ומדברי רבה ורב יוסף עולה חיזוק לקביעה שישנו קושי מיוחד לכוון בתפילה שמנוסחת מקדמת דנא, והאדם מוכרח למצוא עצמו טרוד במאמץ לכוון למשמעות הדברים שהוא אומר, והוא מתקשה גם לשפוך את לבו תוך כדי כך בתחנונים לפני המקום ברוך הוא. ולכן כשאדם מנסה לכוון את לבו לחשוב על הנוסח הזה תוך כדי שהוא אומר, יש בכך צד של קבע שמחליש את מציאות התחנונים שהוא בא להתחנן לפני המלך. דבאמת אינו דומה מי

שמקריא לפני המלך נוסח של תחנונים למי שעומד לפני המלך ומדבר מקירות לבו דברי תחנונים. ורק לאופן השני התייחסו חז"ל כמציאות של תחנונים ממש. ולפי זה עיקר חידושו הגדול של ר' אליעזר היה שאם אדם מבסס את כל תפילתו רק על הנוסח הרגיל והקבוע שקבעו חכמים, הדבר עשוי להיות סותר לכך שתפילתו תהיה תחנונים. דאף אם הוא ישתדל ויתאמץ לכוון בנוסח התפילה שקבעו חכמים, יקשה עליו לפנות את לבו להתפלל בתחנונים לפני המקום.

הדברים מבוארים יותר בירושלמי וכך מפרש המאירי את הבבלי

והיסוד הגדול הזה מבואר ומפורש יותר בירושלמי (פ"ד ה"ד). על דברי ר' אליעזר במשנה (שהעושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים) נאמר שם: "ר' אבהו בשם ר' אלעזר: ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת. ר' אחא בשם ר' יוסי: צריך לחדש בה דבר בכל יום. אחיתופל היה מתפלל שלש תפלות חדשות בכל יום. אמר ר"ז: כל זמן דהוינא עביד כן, הוינא טעי. לית לך אלא כיי דמר רבי אבהו בשם ר' אלעזר: ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת. רבי אלעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום. רבי אבהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום", ע"כ. ולכאורה כוונת ר' אלעזר היא לבאר את דברי ר' אליעזר שהתפילה לא תיאמר כהקראת נוסח קבוע אלא תיאמר בכוונת הלב. והיינו כפי שהתבאר לעיל בדעתם של רבנן בבבלי. דאמירת הנוסח הקבוע עשויה לגרום לכך שהוא יהיה כקורא באיגרת, דהתמקדותו תהיה בקריאה של נוסח התפילה ולא בדיבור מקירות לבו. וכן המאירי (כט ע"ב ד"ה המשנה הרביעית) קישר להדיא בין דברי הירושלמי הללו ובין דברי רבנן וכתב וז"ל: "אמר המאירי, הכונה לבאר בה היאך צריך להתפלל בכונה שלימה, ופי' המשנה ר' אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, ופירשו בגמרא איזהו קבע כל שתפלתו דומה עליו למשוי, כלומר חק קבוע עלי להתפלל, אתפרק ממנו. מהר או שאין אומר תפלתו בלשון תחנונים אלא שקוראה כקורא באיגרת דרך מצות אנשים מלומדה. וכן הלכה", עכ"ל. ולשון זו שנקט היא לשון הירושלמי, ומבואר שהבין ש"לשון תחנונים" שנקטו רבנן בבבלי היינו כדברי ר' אלעזר בירושלמי שהוא אינו "קוראה כקורא באיגרת" מצות אנשים מלומדה³⁸.

38. וכעין זה מובא בספר חסידים (מהד' מר' סי' קנח): "וכשתתפלל תוסיף על כל ברכה וברכה מענינה לצרכיך, כי ביותר הם מכינים את הלב". ויעוין שם שהרחיב בביאור הסברה הזאת ובעצות על פי הדרך הזאת.

ר' אלעזר שהצריך כוונת הלב הוא זה שחידש תפילה חדשה בכל יום

ובאמת ר' אלעזר הוא האמורא שהדגיש את הצורך לאמוד את דעתו אם יכול לכוון דעתו, ואם לאו אל יתפלל. והוא גם האמורא שפגש את אליהו הנביא שאמר לו שיש עונש למי שאינו מכוון בתפילתו. והוא גם זה שהדגיש בעוד מימרות את חשיבותה ופעולתה של התפילה (לב ע"ב). ואמנם ר' זירא אומר גם בירושלמי שהוא לא חידש דבר בתפילתו כדי לא לטעות בה, והוא הסתפק בדברי ר' אבהו בשם ר' אלעזר שיש להתפלל את נוסח התפילה שלא כהקראת נוסח אלא בכוונת הלב. אבל מבואר שר' אחא בשם ר' יוסי הצריך לחדש בתפילה דבר בכל יום. ור' אלעזר ור' אבהו עצמם, שהם היו בעלי המימרה שלא יהא כקורא באיגרת, הם היו אלה שחידשו תפילה חדשה או עכ"פ ברכה חדשה בכל יום. ונראה דהיינו משום שקשה מאוד לאדם שאומר את הנוסח הקבוע של התפילה להתפלל תפילת תחנונים ולא להיות כקורא באיגרת, דמחשבותיו יכולות לפרוח בקלות והוא יכול למצוא עצמו מהרהר בדברים אחרים, כיון שהנוסח הקבוע אינו מבטא בהכרח את הרהורי לבו באותה שעה שבה אומר אותו. ולכן הם עצמם חידשו תפילה או ברכה בכל יום שתאפשר להם לומר את התפילה מקירות לבם ולבקש את ה' בתחנונים.

מלשון הגמרא ומהקשרה נראה שהיו מחדשים נוסח תפילה חדש בכל יום

ומהקבלת הלשון "לחדש בה דבר בכל יום" ללשון: "תפילה חדשה בכל יום", נראה בפשיטות שהתפילה החדשה היא ממש נוסח תפילה חדש במקום נוסח התפילה הרגיל. ויגיד עליו רעו: "ברכה חדשה", שזו ברכה ממש, ולא רק הוספה על הברכה. ולכאורה הדבר תמוה מאוד, דאיך אפשר להתפלל תפילה חדשה כל יום או לחדש ברכה חדשה בכל יום. הלא הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ונחלקו תנאים (ברכות מ' ע"ב) אם המשנה ממטבע ברכות יצא ידי חובתו או שלא יצא, ומבואר ברמב"ם (ברכות פ"א ה"ה) שאף ר' מאיר שאמר יצא, מודה שאין לעשות כן לכתחילה.

לפי הרמב"ם יש להימנע רק משינוי שמשנה את נושא הברכה

ואולם מדברי הרמב"ם (ש"ת סי' רנד) עולה שכל האיסור לשנות ממטבע הברכות, לא נאמר אלא בשינוי משמעותי שפוגע בנושא הברכה, וז"ל: "אסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות בשום פנים, וכל המשנה טעה. ומה

שהבאת ראייה מן אלו נאמרין בכל לשון, אינו ראייה, לפי שהוא אינו מוסיף על העניינים ואינו גורע מהם, אלא משנה הלשון לבד. ואין זה כמו הפיוטים אשר הם תוספת עניינים והבאת דברים הרבה שאינם מעניין התפלה, ונוספים לזה משקלם וניגונם, ויוצאת התפלה מגדר תפלה לשחוק, "עכ"ל. ומוכח מזה שבעצם שינוי הלשון מצד עצמו אין בעיה, והאיסור הוא ב"תוספת עניינים והבאת דברים הרבה שאינם מעניין התפילה". ונראה אפוא שגם מה שכתב בחיבורו בעניין שינוי ממטבע ברכות מתייחס רק לשינוי שמשליך על המשמעות.

הרשב"א מיקל עוד יותר מהרמב"ם בהגדרת המטבע שאין לשנות ממנו

ויתירה מזו מצינו בדברי הרשב"א (ברכות יא ע"א ד"ה ונ"ל, עמ' נג בהנד"מ), וז"ל: "אסיקנא גבי מנימין רעיא [בפרק כיצד מברכין (מ' ע"ב)] דאפילו אמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא יצא, ומשמע התם בגמרא דאפילו לכתחלה, מדמייטנין עלה אלו נאמרין בכל לשון, וההיא אפילו לכתחילה וכדמשמע עלה נמי בירושלמי, וכן ההיא דאמרין [לקמן בפרק היה קורא (יד ע"ב)]: לא אמר אני ה' אלהיכם, אינו אומר אמת, ואומר מודים אנחנו לך. ואף על פי שאותו נוסח קצר מאד מן הנוסח המתקן למי שאומר אני ה' אלהיכם וכמו שאמרנו למעלה. אלא ודאי נראה שאין ההקפדה ברבוי הנוסח ומיעוטו, אלא במטבע שטבעו חכמים, והוא שיש ברכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך והיא שנקראת בכל מקום ארוכה, "עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שאין ההקפדה אלא על עיקר עניין הברכה, ולא על כל הנוסח שלה. ואין נוסח מחייב מלבד החתימה בברוך ובחלק מהברכות גם הפתיחה בברוך.

חילוק בין תפילה לברכות לעניין שינוי ממטבע שטבעו חכמים

ומלבד זאת נראה שבתפילה יש אפשרות מיוחדת לשנות, והנוסח שתוקן לה, מעיקרא לא תוקן כנוסח בלעדי. דמכיון שעבודת הלב והתחנונים שבתפילה הם עיקר התפילה, אם אדם מסוגל להתפלל אותה באופן שתפילתו תבוא מקירות לבו, הרי זה משובח, ואדעתא דהכי תיקנו חכמים את נוסח התפילה, שהתפילה תהיה בסיס לשינויים שיבואו מקירות לבו של האדם. ודווקא הכי שפיר טפי מקריאת הנוסח כפי שהוא ומבלי לחדש בו דבר. דנאמר בגמרא (ע"ז ח' ע"א): "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה

וברכה, אומר. אמר ר' חייא בר אשי אמר רב: אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם יש לו חולה בתוך ביתו אומר בברכת חולים; ואם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, ע"כ. ומבואר שניתן ורצוי להוסיף בקשות על גבי הנוסח הבסיסי והכללי של התפילה, וזאת בשונה מברכות שלא מצאנו בהן דין כזה. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' תפילה פ"ו ה"ה-ה"ג) וז"ל: "אם רצה להוסיף בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכה מוסיף. כיצד, היה לו חולה, מבקש עליו רחמים ב'ברכת חולים' כפי צחות לשונות. היה צריך לפרנסה, מוסיף תחנה ובקשה ב'ברכת השנים'; ועל דרך זו בכל אחת מהן. ואם רצה לשאול כל צרכיו ב'שומע תפילה', שואל. אבל לא ישאל לא בשלוש ראשונות ולא בשלוש אחרונות", עכ"ל. ונראה שגם בשלוש ראשונות ואחרונות אין לשאול אבל אפשר לומר ולהרחיב מעין הברכה. דאסר הרמב"ם רק את השאלה, כיון שהן אינן ברכות שאלה. וכן נראה ממה שכתב הרמב"ם (שם פ"א ה"ד) שהמטרה בקביעת נוסח התפילה היתה ש"תהיה תפילת אלו העלגים תפילה שלימה כתפילת בעלי השון הצחה. ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפילות הסדורות בפי כל ישראל, כדי שיהא כל ענין ברכה ערוך בפי העלג", עכ"ל. ומשמע מזה שהנוסח הסדור הוא רק משום שיהיה עניין הברכה ערוך בפי העילג, אבל אם יכול להרחיב ולהתפלל בלשון צחה, רשאי.

ראיה לכך מהנוסח שנהגו בו הגאונים בערבי שבתות וימים טובים

וכן מבואר בדברי רב צמח גאון (גנזי קדם ח"ג עמ' סה, ובאשכול מהד' אל' ליקוטים מהל' תפילה לט ע"א-ע"ב; הובא באוצה"ג ברכות, חלק התשובות ס' קפד) וז"ל: "נוהגין אצלנו החזנין בערבי שבתות ובערבי ימים טובים להתפלל אבות וגבורות ואחר כך אומרים: גדלך קדש בנו, ברוך אתה ה' האל הקדוש. דעה וחכמה למדנו, ברוך אתה ה' חונן הדעת. הדור אליך השיבנו, ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה. ואמרו שקבלו קצור זה מהחזנים הראשונים, שקבלו ממר רב יהודאי ז"ל, שקבלה מרבו, ורבו מרבו עד ר' יהושע דמתניתין, דתנן: ר' יהושע אומר מעין שמונה עשרה", עכ"ל. והיינו כשיטת רב שאומרים מעין כל ברכה וברכה. ועכ"פ מכך שבגמרא וברוב ככל הפוסקים לא נזכר נוסח מסוים למעין שמונה עשרה, נראה ברור שאין נוסח מסוים שמעכב. ובהמשך הדברים (גנזי קדם שם) הובאו שני נוסחים מקוצרים ושונים זה מזה להמשך תפילת שמונה עשרה באופן שכל ברכה נאמרת בקיצור.

ראיות נוספות לכך מדברי הגאונים

וכן מובא בתשובת הגאונים (גנזי קדם שם עמ' מג, הובא באוצה"ג שם ס' קפ):
"והמתפלל קרובות בחול ובימים טובים, (ו)אם אמר מעין כל ברכה וברכה ומקצת
מה שתיקנו חכמים מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים, בכל ברכה וברכה
שלתפילה, מותר לענות אחריהם ברוך [וכל שכן אמון] ושפיר דאמי, שכך אמרו
חכמים רבן גמליאל אומר בכל יום (ו)מתפלל אדם שמונה עשרה, [ר' יהושע אומר
מעין שמונה עשרה] והלכה כדבריו, שאומרין מאי מעין שמונה עשרה רב אמר
מעין כל ברכה וברכה וכך הילכתא", ע"כ. וכן מבואר בתשובה נוספת (תשוה"ג עמ'
ס' קסו) שאפשר לומר קרובות שהן כעין כל ברכה וברכה, ושכך נוהגים החזנים
בשבתות וימים טובים. וכן מובאת הצעת נוסח לברכות תפילת שמונה עשרה
שנכתבה על ידי רס"ג (נספח לסידור רס"ג עמ' שעז): "זוכר חסדי אבות ועונה לבנים
בעת צרתם למען שמו אשר נקרא עליהם ולמען זכות אבותיהם כאשר עשה מימי
קדם וכו', כי בריתך נאמנת לעד ואמונתך כימי שמים, וצדקתך לעד תהיה וישועתך
לדור דורים, מלך מושיע ומגן, ברוך אתה יי מגן אברהם. אתה מרום לעולם יי,
גבור מני עד ועדי עד" וכו'.

כך נראה גם מהגמרא עצמה

ומלבד הוכחת הרשב"א ממנימין רעיא, יש להוכיח כן אף מהמובא בגמרא (לג
ע"ב): "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא והאדיר
והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד", ע"כ. ובגמרא דנו על כך מצד ריבוי
שבחים שאינו רצוי, אבל מצד עצם הניסוח המחודש לא היתה בעיה. ובתוס'
הרא"ש (ד"ה ההוא) מבואר שהיה זה בתפילת שמונה עשרה ולא בתחנונים פרטיים.
ובמשנה (שם) נאמר שהאומר מודים מודים משתקים אותו, והסבירה הגמרא
שנראה כשתי רשויות. ובמיוחס לריטב"א (שם ד"ה ומודים) מבואר שהכוונה לברכת
מודים שבתפילת עמידה: "ומודים מודים כו'. פירוש כשהגיע בתפלתו למודים
כופל", וכן מבואר במאירי (ד"ה וכן). ויתירה מזו כתב המכתם (ד"ה מודים) שהאיסור
לכפול הוא רק בציבור ולא ביחיד. וגם כאן הבעיה לא היתה מצד עצם שינוי
הנוסח אלא מצד המשמעות הבעייתית בנוסח המסוים שנבחר. וכן מבואר באהל
מועד (שער התפילה ד"א נ"ו) בשם רב האי גאון, וז"ל: "לא יקלס אדם בתפילה יותר
מדאי שהרי אי אפשר להגיע לענין אמתת שבחיו של הקדוש ברוך הוא וכו', וכתב
ה"ג שחופץ מן התפילה הרשות ביד כל אדם לקלס כל מה שירצה", עכ"ל.

ובגמרא (שם מט ע"א) איתא: "אמר רב ששת: פתח ברחם על עמך ישראל, חותם במושיע ישראל; פתח ברחם על ירושלים, חותם בבונה ירושלים. ורב נחמן אמר: אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, משום שנאמר (תהלים קמז, ב): 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס'; אימתי בונה ירושלים ה', בזמן שנדחי ישראל יכנס", ע"כ. ומבואר שאין נוסח אחד מחייב לפתיחה ולחתימה. ובגמרא (שם) דנו על מי שלא הזכיר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, וכן מי שלא הזכיר ברית ותורה, או מי ששינה את החתימה. ומכל זה עולה בבירור שאין נוסח קבוע שכולם חייבים לאומרו, והדיון הוא רק על שינויים שמשמיטים את עניין הברכה.

וכן עולה מהמסופר בגמרא (שם נד ע"א): "רב יהודה חלש ואתפת, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודוי", ע"כ. והגמרא מקשה שהודאה צריכה להיות בפני עשרה ומתמצת שבאמת נכחו שם עשרה אנשים, וכן מקשה שצריך שהאדם עצמו יאמר את הברכה ומתמצת שמי שאומר אמן נחשב כעונה, אך אין שום דיון על עצם השינוי מנוסח הברכה.³⁹

ההיתר לשנות מנוסח התפילה הוא רק כשיש בכך צורך

ואמנם ברור שלכתחילה יש להעדיף את הנוסח שקבעו אנשי כנסת הגדולה, שקדושתו עליונה וטמונים בו סודות לאין שיעור, והוא נכתב על ידי נביאים, כמבואר בגמרא (מגילה יח ע"א): "מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים, תקנו תפלה על הסדר". וכפי שביאר בנפש החיים (ש"ב פ"ג): "כי באמת בעומק פנימיות כוונת התפילה, אין אתנו יודע עד מה, כי גם מה שנתגלה לנו קצת כוונות התפילה מרבותינו הראשונים ז"ל קדישי עליונים, ועד אחרון הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל, אשר הפליא הגדיל לעשות כוונות נפלאים, אינם בערך אף כטיפה מן הים כל נגד פנימיות עומק כוונת אנשי כנסת הגדולה מתקני התפילה, שהיו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים. וכל מבין יבין שלא איתי אנש על יבשתא שיוכל לתקן תקון נפלא ונורא כזה, לכלול ולגנוז במטבע תפילה קבועה וסדורה בנוסח אחד התיקונים של כל העולמות, עליונים ותחתונים וכו'. והוא בלתי אפשרי אם לא על

39. ובמקום אחר (ט"ח ברכות ח"א עמ' קפב-קפה) התבאר שלא היה איסור של ברכה לבטלה בכך שרבנן אמרו נוסח זה שיוצאים בו ידי חובת ברכה על אף שלא היו מחויבים בברכה, משום שיש הבדל בין ברכה בלשון הקודש לברכה בלעז ובכינוי, יעוין שם.

ידי הנבואה העליונה, ורוח קדשו יתברך אשר הופיע עליהם הופעה עצומה בעת תקון נוסח מטבע התפילה והברכות, "עכ"ל. ויעוין עוד בחיים שאל (ח"ב ס"ס יא) ובטוב עין (סי' יח אות לה ואות מ) ובחת"ס (ח"ו ס"ס פד). ולכן ברור שאף שמעיקר הדין אפשר לשנות מהמילים כל עוד תוכן הברכה נשמר, מהבחינה הרוחנית יש בזה הפסד של כל המעלות והקדושה שבנוסח התפילה שקבעו אנשי כנסת הגדולה. ולכן אין לשנות מנוסח התפילה, אלא רק כאשר ישנו צורך לכך לחיזוק הכוונה, והכוונה עדיפה על כל המעלות הללו. וגם אז עדיף רק להוסיף ולא לשנות.

הגאונים התנגדו לחזנים ששינו במתכוון ובקביעות מנוסח התפילה של חז"ל

ומסיבה זו הגאונים התנגדו בחריפות לחזנים ששינו במתכוון ובקביעות מנוסח התפילה של חז"ל ועשו כך גם שלא לצורך חיזוק הכוונה. ודבריהם מובאים בפירושו ר' יוחנן ב"ר ראובן לשאלות (מהד' מיר', שמות סי' נח ד"ה בשחר) : "אמר רב עמרם ז"ל: אמר רב נחשון במתיבתא: בכל אתר דאיכא רבנן, לא משנינן כלל מתפילות דתקינן רבנן, ולא אמרינן פיוט, ואין מכניסין לבית הכנסת חזן שיודע פיוט, ובית הכנסת שאומרים פיוט מעידין עצמן שאינם תלמידי חכמים. ואמר רב עמרם: אין אנו משנינן על מה שאמרו חכמים בתלמוד, בין ביר"ט. ואי לעינן אתרא דאמר חזו מאי דלא דמי למטבע שטבעו חכמים, מסלקינן ליה. ורב צמח דיאנא רבה: שליח צבור שמוסיף על מטבע שטבעו חכמים בתפלה ומרבה דברים, בר נדוי, ומתבעי לעבורי", עכ"ל. וסיבת התנגדותם לחזנים שהוסיפו פיוטים היא משום שהם עשו זאת בציבור ובקביעות וכתוספת מוכנית לנוסח שקבעו חכמים בתפילה ובברכות, ובלי כל תועלת ליכולת הריכוז של הפרט בתפילתו. ובזה החזנים והפייטנים קראו תיגר על נוסח התפילה שקבעו חז"ל ועל המטבע שהם טבעו בברכות. אבל בנידון דידן שהיחיד בתפילת הלחש שלו מוסיף באופן ארעי דברים משתנים כדי לקשר את לבו לתוכן הברכה ולהתחזק בכוונת התפילה, אין בזה פסול, ובזה הוא דווקא מקיים את דברי חז"ל לחדש דבר בתפילתו ולהימנע מעשיית תפילתו קבע.

שיטת הרא"ש בעניין שינוי ממטבע הברכות בתפילה

והנה, כתב הרא"ש (ש"ת כלל ד' סי' כ) וז"ל: "ובברכות שמונה עשרה אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. ולא שמעתי ולא ראיתי מעולם כי אם ושבוענו מטובך⁴⁰,

40. ולא ושבוענו מטובה.

וקאי על הקדוש ברוך הוא ולא על השנה וכו'. ואין לומר ותכניע כל אויבינו אלא ותכניע במהרה בימינו, כי יש לי קונטרס מעשה ישן וכתוב בו כל הברכות של כל השנה וסכום כמה תיבות יש בכל ברכה וברכה וכנגד מה נתקנה, וכתוב בו: תשעה ועשרים תיבות יש בו בלמשומדים וכו', וכשתסיר: כל אויבינו, אז ישארו עשרים ותשעה תיבות וכו'. ומעולם נתתי לבי לקיים מטבע שטבעו חכמים בלי חסור וייתור, עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין לשנות כלל מהמטבע שטבעו חכמים בתפילה, ובשונה משיטת הגאונים והרמב"ם והרשב"א. ואולם הרא"ש (ברכות פ"ד ס' יג) פסק כר' עקיבא שמי שתפילתו אינה שגורה בפיו מתפלל מעין שמונה עשרה, ובזה לכו"ע אין נוסח אחד, וכמבואר להלן (עמ' קצט). ומכך נראה שחשיבות הכוונה בתפילה גדולה מחשיבות השמירה על הנוסח הקבוע, ואם כן במקרה שבו ניסוח תפילה מקירות הלב יסייע לכוונה, נראה שגם הוא יודה שניתן לנהוג כן.

הכוונה הנדרשת בתפילה היא לא בהכרח זו שהאדם מכוון כשאומר את הנוסח הקבוע

ולכן נראה שהדין העולה מהירושלמי, שהכוונה אינה מעכבת, אמור רק ביחס לתפילה הקבועה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה. ואף האמוראים שהעידו על עצמם שהם לא כיוונו בתפילה, התייחסו לתפילה קבועה זו. ובאמת לרובא דאינשי קשה מאוד לכוון בתפילה זו, דבלבו של האדם מקננות מחשבות אחרות לגמרי מהדברים האמורים בתפילה. אבל ר' חייא היה נוהג לומר תפילה משל עצמו אחר תפילת שמונה עשרה (שם טז ע"ב). וכן מצינו (שם ושם יז ע"א וירושלמי ברכות פ"ד ה"ב) תנאים ואמוראים רבים שנהגו להתפלל אחרי התפילה, והובא שם תוכן תפילותיהם. ומסתבר שגם אמוראים נוספים היו נוהגים כן, אלא שלא זכינו לדעת את תוכן תפילתם, וייתכן שלא התפללו בנוסח קבוע כפי שנהגו התנאים והאמוראים שהוזכרו להדיא. ור' בון בר חייא, שהוזכר בירושלמי הנ"ל כאחד האמוראים שלא הצליח לכוון בתפילתו, היה תלמידו של ר' יוחנן (ירושלמי פאה פ"ו ה"ד), ומצינו (ברכות טז שם וירושלמי ברכות פ"ד שם) שר' יוחנן נהג אף הוא להתפלל אחרי תפילתו, ומסתבר שנקט שכן ראוי לנהוג. ובגמרא (בבלי ברכות לב ע"ב וירושלמי ברכות פ"ד ה"א ותענית פ"ד ה"א) שיבחו את המאריך או המרבה להתפלל. ויוצא אפוא שאף שלא הצליחו לכוון בתפילת שמונה עשרה הקבועה לכולם, הם התפללו בכל לבבם את תפילת עצמם. ובזה דייקא יצאו ידי קיומה של מצות העבודה שבלב, ומימשו את הדין דתפילה צריכה כוונה. דהא כשם שבבבלי מוכרחים לומר שהצורך בכוונה אינו מעכב בכל התפילה אלא רק בברכת אבות, כך יש לומר לפי

קצה

זה בירושלמי שהצורך בכוונה יכול להתקיים גם בתפילה שאדם אומר בעצמו, ולא רק בנוסח הקבוע שתוקן.

יישוב כל הקושיות

ובזה מיושבת באופן נוסף הקושיה העיקרית, שבאמת האמוראים לא אמרו שהם לא התכוונו אף פעם בתפילה, וכל דבריהם לא התייחסו אלא רק לתפילת שמונה עשרה בנוסחה הקבוע. ובאמת לעיל מינה באותה הלכה (פ"ב ה"ג), עסק הירושלמי בסדר ברכות שמונה עשרה שתיקנו חכמים, וסדר זה כולל גם את הנוסח של כל אחת מהברכות (אף אם נוקטים שבמקום צורך, אין חיוב להתפלל דווקא בנוסח המסוים הזה). וכן במציאויות של פער בין הנוסח הקבוע שהאדם הקריא ובין לבו שלא היה עמו: במי שטעה בקריאת שמע ואינו יודע היכן טעה, וכן במי שהתפלל ו"מצא עצמו" בשומע תפילה. וכהמשך לזה הובאו דברי האמוראים בעניין כוונתם בתפילה, וגם הם מוסבים על אותו נושא של תפילה בנוסח קבוע. ועם זאת מובן מדוע הראשונים הביאו את הגמרא הזאת כהוכחה לכך שקשה לכוון. דאם כל כך התקשו האמוראים לכוון את לבם, הרי זה מלמד שאין אדם יכול להחליט כל אימת שהוא רוצה שתפילתו תהיה בכוונה, והדבר יבוא לו בקלות. ובזה מיושבים גם דברי הא"ז, דכוונתו לומר שלמרות שרואים מהירושלמי את הקושי הגדול לכוון בתפילה, חייבים להשתדל ולהתאמץ לכוון. ואותם אמוראים ודאי שהיו מכוונים בתפילתם אלא שלא זכו לקיים כוונה זו באמירת הנוסח הקבוע. וברור שאליהו הנביא לא היה בא לנקום בהם ולא היתה עבירה בידם, כיון שהם עכ"פ כיוונו בתפילתם האישית. והמכוון לבו בתפילתו אלא שאינו זוכה לכוון בנוסח הקבוע, לא ייתכן שנאמר עליו: לא אותי קראת יעקב. דהא הוא קורא בכל לבו לה'. וכל העבירה והעונש שייכים רק כשאינו נותן לבו לכוון בתפילתו כלל.

ו. הכרעת ר' עקיבא באה להתמודד עם בעיית הכוונה בנוסח קבוע

ביאור דעתו של ר' עקיבא ומשמעות המושג שגורה תפילתו בפיו

ונראה שכך יש להבין גם את מחלוקת התנאים בעניין אופיה של תפילת שמונה עשרה, ואת משמעותם הרחבה של דברי ר' אליעזר. דהנה, במשנה שבה

נאמרו דברי ר' אליעזר הנ"ל (ברכות כח ע"ב), נאמרו גם דעות אחרות. וז"ל: "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 שמונה עשרה", ע"כ. ונפסקה הלכה כר' עקיבא כפי שכתבו הרמב"ם (הל' תפילה פ"ב ה"ב, ופיהמ"ש שם) וראשונים נוספים. ובביאור "אם שגורה תפלתו בפיו", כתב הרמב"ם בפיהמ"ש (שם) וז"ל: "שגורה – סדורה, כלומר שלא קצרה לשונו", עכ"ל. ובמקור הערבי כתוב: "אטרדת" וביאר הרב קאפח שעניינה סדורה ונאמרת כדבר רגיל. וביטוי זה מופיע גם בדברי ר' חנינא בן דוסא (שם לד ע"ב) כשנשאל מנין הוא יודע אם החולה ימות או יחיה בתפלתו: "אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף". ורש"י פירש (שם ד"ה אם) וז"ל: "אם סדורה תפילתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחינתי נובעת מלבי אל פי, כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים", עכ"ל. ונראה דמקורו של ביטוי זה הוא הלשון "שגר אלפיך" (דברים ז, יג ועוד), דהיינו שהוולד יוצא ממעי אמו בטבעיות ובפשיטות ואינו נצרך לתכנון ולמחשבה יתירה. וכן הוא גם "שגר היונה" (ב"ב כג ע"א) דהיינו צואה שיוצאת מהיונה בטבעיות. וכעין זה במכילתא (בא, מסכתא דפסחא פ"ח) וברש"י (שמות יג, יב). וייתכן שמקור הלשון הזו הוא מלשון שליחה של דבר מאדם אחד לשני, שמופיעה פעמים רבות, וכגון: שהיה משגר לו מתנותיו (עירובין סג ע"א), ושיגרן למלך אשור (פסחים נו ע"א). והכוונה בהקשר זה שהתפילה נשלחה לו מן שמיא או מלבו לאומרה בפיו. ועכ"פ המשמעות היא שהתפילה נאמרת מקירות לבו באופן טבעי וקולח, ולא כמילים שצריך להתאמץ לכוון בשעת אמירתן.

ביאור מחלוקת התנאים

ומסתבר לומר שזו היתה גם כוונת ר' עקיבא שנקט את אותה לשון. ויוצא אפוא שלדעתו אם אדם מסוגל להתפלל באופן כזה שהברכות תהיינה בבחינת "שפכי כמים לבך נוכח פני ה'" (איכה ב, יט), אזי יש לו לומר את תפילת שמונה עשרה כפי שהיא. אבל אם הוא אינו מצליח לומר את מילות הברכות באופן הזה אלא הוא נאלץ לצמצם את מחשבותיו ולבטל את הרהורי לבו ולהטריד עצמו בניסיון לומר את המילים ותוך כדי אמירתן לחשוב על תוכנו, אזי עדיף שהוא יתפלל מעין הברכה, ויאמר את מלות התפילה לפי מה שלבו מאפשר לו לאומרן בתיאום עם המכוון בקירות לבו. ובהבנה מהו מעין שמונה עשרה שאמרו ר' יהושע ור' עקיבא, נחלקו רב ושמואל (שם כט ע"א) אם הכוונה למעין כל ברכה וברכה או מעין כל הברכות גם יחד והיא תפילת הביננו. ולפי רב האדם אומר את

התפילה באופן כזה שבכל ברכה וברכה הוא אומר מעין הברכה. ולפי שמואל הוא אומר נוסח מאוד מקוצר ובכך מתאפשר לו להתאמץ מעט בלבד כדי לכוון את לבו לתוכן אמירתו.

היחס בין דעת רב לדעת שמואל

והראשונים נחלקו האם שמואל מודה לרב שאפשר לברך מעין כל ברכה וברכה אלא שהוא מוסיף על דבריו שאפשר לברך גם הביננו, או ששמואל סבור שאין אפשרות לברך מעין כל ברכה וברכה. הא"ז (הל' תפילה סי' צ) כתב: "וקי"ל כרב ביבי דכל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים וכו'. מיהו אם מתפלל מעין שמנה עשרה כרב, כל שכן דעביד שפיר טפי, דהא אביי לייט אמאן דמצלי הביננו". ומבואר בדבריו ששמואל מודה לרב שאפשר לברך מעין כל ברכה וברכה. ולכן האפשרות לעשות כרב היא עדיפה כיון שאין בה לטותא דאביי. וכעין זה כתב המאירי (כח ע"ב ד"ה לא הותר) שאף על פי שהלכה כשמואל, "פסקו רבים שאם אינו יודע נסח הביננו יכול לעשות כרב שאומר פתיחת הברכה וחתימתה". וכן נראה באורחות חיים, דהביא (הל' תפילה אות נז) את תשובת הגאונים הנ"ל, וז"ל: "כתב ר' נטרונאי ז"ל בתשובת שאלה על שאומר פיוטים באבות ובגבורות ובכל תפלה ובכל רגל מענינו הרשות בידם. והעיקר שאומר בכל ברכה שבאמצע אומר דברי הגדה ושבח של הקדוש ברוך הוא שפיר דמי", ונראה מדבריו שמעבר להיתר לומר פיוטים, הוא גם קובע שהעיקר הוא לומר "דברי הגדה ושבח" ולא דווקא בנוסח מסוים. ועם זאת, בהמשך דבריו (שם אות קיא) הביא את תפילת הביננו. ונראה שלא ראה סתירה בין הדברים. וכן כתב הצ"ח (לב ע"ב ד"ה אלא): "וכן נלע"ד דמה דאמרין לעיל [דף כט ע"א] חוץ ממוצאי שבת או ימות הגשמים, היינו שהביננו אינו יכול לומר, אבל אכתי לרבי יהושע מתפללין מעין י"ח דהיינו מעין כל ברכה וכדברי רב, דגם שמואל מודה דיכול לעשות כן אלא שסובר שאינו צריך לעשות כן ויכול לכלול כולם כאחד בהביננו", עכ"ל⁴¹. ובאמת בדברי הגאונים הנ"ל מתואר שהמנהג הפשוט היה להתפלל מעין כל ברכה וברכה בערבי שבתות

41. ובה יישב את הקושי שהובא בדבריו (כט ע"א ד"ה חוץ) מדברי הגמרא (טז ע"א) שהקשתה שיש סתירה בין שתי ברייתות בנוגע לשאלה אם פועלים מתפללים שמונה עשרה או מעין שמונה עשרה, ולכאורה היה לה לתרץ כאן בימות הגשמים כאן בימות החמה. ולפי ההבנה שדברי רב מוסכמים על כולם, מובן שגם בימות הגשמים ניתן להתפלל מעין שמונה עשרה.

ובמצבים נוספים, ועם זאת גם תפילת הביננו מוזכרת בדברי הגאונים לחיוב (ראה בה"ג המובא להלן, סדר רב עמרם גאון, תשוה"ג ליק סי' נא, ועוד).

לעומת זאת, בדברי ר"ח (כט ע"א ד"ה וסוגיא) מבואר שהבין ששמואל בא לחלוק על רב, דכתב וז"ל: "וסוגיא דשמעתא כשמואל רהטא, מיהו חזינן דנהגו לצלויי כי הא דרב בתפלת המנחה בעידנא דממהרי ולא חזינן רבנן קשישאי דהוו מחו בידיהו, שמע מינה דהלכתא כותיה דרב", עכ"ל.

נראה שרב ושמואל יסכימו שמותר לחדש נוסח בתפילה כדי לכוון בה

ונראה פשוט שרב ושמואל מודים שאפשר גם לנסח את הברכות באופן שבו ייקל על האדם לכוון בה ולאומרה בשגירות לבו, וזה אף עדיף על נוסח מקוצר שמשמיט חלק מהברכה. ואם הותר לקצר, כל שכן שמותר לנסח את הברכה בלשון שתאפשר לאדם לכוון בנקל. ועד כאן לא נחלקו אלא על אופי הקיצור וההשמטה, אך אם אדם אומר את כל תוכן הברכה אלא שמנסח אותה באופן שיעזור לו לכוון, הדבר יהיה רצוי ומקובל הן לרב הן לשמואל. וכפי שהתבאר בדעת הרמב"ם והרשב"א וסיעתם, ואף הרא"ש מודה לכך במקרה שההוספה מסייעת לכוונה בתפילה.

כך מוכח מהבדלי נוסח בברכת הביננו

ובאמת מצאנו בגאונים ובראשונים נוסחים שונים לברכת הביננו. בה"ג (מהד' מ"י עמ' נא, ומהד' מק"נ ח"א עמ' כו) גרס וז"ל: "הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך ומול את לבבינו ליראתך לסלוח היה להיות גאולים ורחקנו ממכאוב, דשנינו בנאות ארצנו ונפוצים מארבע תקבץ והתועים בדבר משפט לדעתך ישפוטו, ועל הרשעים תניף ירך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיח צדקך טרם נקרא אתה תענה ברוך שומע תפלה". ואילו בסדר רב עמרם ליתא למילים "ובצמיחת קרן לדוד עבדך", ובמאירי (ברכות כח ע"ב ד"ה זהו) ליתא למילים "ובתיקון היכלך", ובאו"ז (ח"א סי' צ) בשם ר"ח איתא: "והתועים השב צדק ומשפט" ולא "והתועים על דעתך ישפטו", ובר"ף (ברכות יט ע"ב) נוסף: "טרם נדבר אתה תשמע". ועוד הבדלים שונים. ויעוין עוד בנוסח הביננו המובא בירושלמי דלהלן (עמ' רמה) ששונה מנוסח הבבלי. ומכך עולה שרק הבסיס של התפילה נקבע, והנוסח הסופי נקבע על ידי המתפלל.

עד זמן רבן גמליאל וחבריו נשכח נוסח התפילה ורק בזמנו חודש הנוסח הקבוע
ונראה שמחלוקת התנאים הזאת נוסדה בגלל מה שהתחדש בימיו של רבן גמליאל. דנאמר בגמרא (ברכות כח ע"ב ומגילה יז ע"ב) ששמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. והגמרא (מגילה שם) מוסיפה: "אמר רבי יוחנן, ואמרי לה במתניתא תנא: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר", ע"כ. וכן נאמר בגמרא (ברכות לג ע"א): "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות", ע"כ. וכן נאמר בגמרא (שם ע"ב) דהגדול הגבור והנורא תיקנו אנשי כנסת הגדולה בברכת אבות. ועל זה אמרה הגמרא (מגילה יח ע"א): "וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים, ומהם כמה נביאים, תקנו תפלה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר, שכחום וחזר וסדרום", ע"כ. ומבואר מזה שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את נוסח הברכות עצמן ואת סדרן, והן נשכחו ורק בזמן רבן גמליאל דיבנה חזרו לאומרן. וכן מבואר בדברי תלמיד רבינו יונה (ברכות יט ע"ב ד"ה הסדיר), וז"ל: "הסדיר י"ח ברכות על הסדר ביבנה, שמתחלה לא היו מתפללים אותה על הסדר אלא כל אחד ואחד הברכה שהיתה צריכה לו, ובא שמעון הפקולי לסדור אותם אחר כך על הסדר, ולמד הסדר מכח הפסוקים". ומבואר בדבריו להדיא שלפני תקנת שמעון הפקולי, לא היו מברכים את כל הברכות אלא רק כל אחד ואחד היה מברך את הברכה שהיתה צריכה לו⁴². ולפי כמה ראשונים (פסקי הר"ד ברכות שם, רא"ה ברכות כח ע"ב ד"ה ת"ר, החינוך סי' תלג, ועוד) השכחה אינה מתייחסת לתוכן הברכות אלא רק לסדרן, אך גם לדבריהם נראה שלפני תקנת שמעון הפקולי לא היו מברכים את כל הברכות שלוש פעמים ביום, דאם היו מברכים אותן בקביעות, בוודאי שהסדר לא היה נשכח.

ביאור מחלוקת התנאים על פי התחדשות זאת

ואם כן יוצא שבזמנם של התנאים הללו שדעותיהם מובאות במשנה דידן, התחדשה תפילה בנוסח קבוע שלא היתה קודם לכן. ורבן גמליאל קבע שיש

42. וקשה מאוד לומר שכל אחד בחר בסדר אחר לברכות, אף שהקפיד על שמונה עשרה הברכות שייאמרו בסדר כלשהו. דאם ר' זירא חשש שתוספת כלשהי בברכה כבר תטעה אותו, פשיטא שאם כל אחד אומר את הברכות בסדר אחר לגמרי, יש לחשוש טובא שהוא לא יזכור להכניס את כל הברכות בסדר האישי שלו. וסביר יותר לומר כפי שעולה מפשטות דברי רבינו יונה, שכל אחד התפלל רק את "הברכה שהיתה צריכה לו", דהיינו שכל אחד התפלל רק על הדברים שהוא חש צורך בהם.

להתפלל תפילה זאת גם אם האדם אינו מצליח לכוון בה באופן ש"תחינתו נובעת מלבו אל פיו". ונראה שטעמו הוא שהעובדה שהתפילה נשכחה מזמן אנשי כנסת הגדולה היא משום שכל אחד העדיף להתפלל בנוסח שמתאים לו כיחיד, ובגלל זה השתכחה התפילה שתיקנו מישראל. ולכן הוא סבר שיש להעדיף את הנוסח הקבוע ושתפילתו של האדם תהיה תפילת קבע, ובלבד שלא ייווצר מצב שבו ניתן תפילת כל אחד ואחד בידו. ור' יהושע סבר שמציאות זאת תביא לכך שרובא דאינשי לא יוכלו להתפלל מקירות ליבם ויאמרו את התפילה כקוראים באיגרת. ולכן עדיף שכל אחד יאמר תמיד מעין הברכות, ורק יקפיד על סדר הברכות, ובכך תשתמר התפילה כתפילת תחנונים. ור' עקיבא נקט פשרה שאם האדם מצליח לומר את התפילה באופן ש"תחינתו נובעת מלבו אל פיו" עדיף שיאמר את הנוסח הקבוע. ואם לא, שיאמר את התפילה כפי שהיא יוצאת מלבו או בנוסח מקוצר מאוד שיתאפשר לו לכוון בו (כמחלוקת רב ושמואל).

יישוב קושית הרשב"א על שמואל הקטן

ובזה יש ליישב לכאורה את תמיהת הרשב"א (ברכות כח ע"ב ד"ה לשנה), שכתב על דברי הגמרא ששמואל הקטן תיקן את ברכת המינים ולשנה אחרת שכחה, וז"ל: "לשנה אחרת שכחה – קשיא לי דמהכא משמע שלא היה רגיל לאמרה, שאלו כן מאי קאמר לשנה אחרת שכחה", עכ"ל. ונשאר הרשב"א בקושיה. והרשב"ץ (ד"ה לשנה) כתב ליישב ששמואל הקטן לא התפלל בדרך כלל משום שתורתו היתה אומנותו, ועוד תירץ לפי גרסה שמופיעה בחלק מהספרים: "לשנה אחרת ירד ושכחה", והיינו שרק משום שהיה חזן, הוא שכח⁴³. ועל התירוץ הראשון יש להעיר שלא מובן מדוע דווקא באותו היום הוא בחר להתפלל. וגם התירוץ השני קשה לכאורה, דלא מסתבר כלל שאדם ישכח ברכה משום אימת הציבור. אמנם ייתכן שתקנת התפילה המחודשת עדיין לא התקיימה כחיוב על כל ישראל לומר את הנוסח הקבוע הזה בכל תפילה, אלא כל אחד היה יכול להמשיך ולהתפלל על העניין הזה בלשונו ולפי "תחינתו הנובעת מלבו אל פיו". ולכן שמואל הקטן שאמנם ניסח את הברכה הזאת, המשיך להתפלל על כך בנוסח שהתחדש לו מדי יום. ולכן הוא יכול היה לשכוח את מה שהוא בעצמו תיקן שנה קודם לכן.

43. אמנם בכתבי היד ובראשונים שלפנינו (ר"ף, ר"ד, רשב"א ורא"ש) ליתא לתיבת ירד.

יישוב קושית הראשונים על ר' חייא ובניו

ובזה יש ליישב לכאורה גם את תמיהת הראשונים (ב"מ פה ע"ב). הגמרא מספרת: "גזר רבי תעניתא, אחתינהו לרבי חייא ובניו. אמר משיב הרוח ונשבה זיקא, אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא, כי מטא למימר מחיה המתים רגש עלמא", ע"כ. וכתבו שם התוס' (ד"ה כי מטא) וז"ל: "כי מטא [למימר] מחיה המתים רגש עלמא – אף על גב דאיכא נמי מחיה המתים מקמי משיב הרוח, אומר ר"ת משום דתחיית המתים לא הוי אלא על ידי טל. ועוד יש לומר דבמשיב הרוח ומוריד הגשם נשב זיקא ואתא מיטרא משום שזהו עיקר תפלת הרוח והגשם שבברכה זו אבל תחיית המתים עיקרה היא בחתימתה", עכ"ל. ואף הרמב"ן (שם ד"ה הא) הביא את תירוץ ר"ת. וכן כתב הר"ן (שם ד"ה כי מטא). והריטב"א (שם ד"ה כי מטא) כתב וז"ל: "כי מטא לתחיית המתים רגש עלמא. ואף על גב דמקמי הכי אדכר תחיית המתים בראש הברכה אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים, ההיא אינה אלא להחיות חיים שהגיעו לשערי מות אבל תחיית המתים העתידה היא של סוף הברכה", עכ"ל. ומסתימת הגמרא נראה לכאורה שיש דוחק בתירוץיהם. אבל לפי הנ"ל מיושב, שבאמת ר' חייא ובניו לא התפללו בהכרח את הנוסח המסוים הזה אלא את ענין הברכה, ולכן ייתכן שהזכירו את תחיית המתים רק בהמשך, אחרי שכבר אמרו משיב הרוח ומוריד הגשם.

האמוראים בירושלמי אמרו שאינם מצליחים לכוון בנוסח הקבוע

ועל כל זה אמרו האמוראים בירושלמי שהם באמת אינם מכוונים את לבם בנוסח הקבוע שתוקן על ידי אנשי כנסת הגדולה. והם יכולים היו לדבר מקירות ליבם בתפילתם רק בתפילה חדשה שחידשו בעצמם כל יום ויום. ואף שהיתה תפילה זאת מעין התפילה הרגילה וכסדר התפילה הרגילה, סוף סוף לא היתה זאת התכוונות לנוסח התפילה הרגיל אלא היתה זאת תפילה שהם חידשוהו מדי יום ביומו או שנקטו באופן קבוע כנוסח של תפילת הבינונו, כפי שבהכרח צריך לומר בדעתו של שמואל, שהיה אחד מהאמוראים הללו והוא זה שאמר שיש להתפלל מעין כל הברכות כשאין תפילתו שגורה על פיו. ובאמת הם לא ניסו לכוון בצורה הקבועה, מלבד אותן פעמים שבהן קרה מה שתיארו בגמרא, אלא אמרו את התפילה בנוסח שחידשו בעצמם, ובאופן כזה ליבם היה ברשותם והם לא היה צריכים להתאמץ לכוון. ועיקרון דומה לזה מובא בפרי צדיק על התורה (וישב אות ג), וז"ל: "ויש לומר שזה שאמר ר' חייא רבה מן יומא לא כוונת, והיינו שלא היה

נצרך ליישר הלב ולכוון לבו לאביו שבשמים על ידי הכנה מדברי תורה או מיראה לשהות קודם התפילה, רק היה משכים ומוצא יחול לבבו לאהבה וליראה", עכ"ל. וגם לדבריו המילים "לא כוונת" אין פירושו חוסר הצלחה לכוון, אלא חוסר צורך להשתדל בכוונת התפילה.

ז. שיטת החינוך וסיעתו

שיטת החינוך שמספיקה כוונת עמידה לפני ה'

והנה, החינוך (סי' תלג) מביא את דברי הגמרא (סנהדרין כב ע"א) והרמב"ם (פ"ד הט"ז) בעניין הכוונה של העמידה לפני ה', וז"ל: "וכן מענין המצוה מה שהזכירו אותנו בכוונת הלב הרבה בתפלה, ויותר בברכה הראשונה שאמרו זכרונם לברכה שמי שלא כיוון בה מחזירין אותו. וענין הכוונה זו שחיבו 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", עכ"ל. ולעיל (עמ' קנב) התבאר בדעת הרמב"ם שכוונת העמידה לפני ה' כוללת בתוכה גם את כוונת המילות, ולכאורה יש להבין כך גם את דברי החינוך, דאחר שדבריו מבוססים על דברי הרמב"ם, אפוי פלוגתא לא מפשינן. אבל ישנם כמה הבדלים בין דבריו לדברי הרמב"ם: ראשית, החינוך אינו 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" כלשון הרמב"ם, אלא הוא ממצה את כל דין הכוונה רק בעמידה לפני ה'. שנית, ברמב"ם תיאור הכוונה הוא: "שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה", ואילו מלשון החינוך משמע שגם לאחר שנתן האדם אל ליבו שלפני ה' הוא מתפלל, עדיין תיתכן מציאות שדעתו נתונה לשאר מחשבות העולם, וצריך לצוותו ציווי נוסף על פינוי המחשבה. שלישית, שמדברי החינוך נראה שמהות הכוונה היא לחשוב על כך "שלפני ה' הוא מתפלל ואליו הוא קורא" ולא יותר מזה, וזאת בשונה מדברי הרמב"ם שמהם נראה שכוונת העמידה לפני ה' היא דרגה גבוהה שכוללת בתוכה את כוונת המילות. ומכל זה משמע שלפני החינוך די מעיקר הדין במחשבה על כך שהתפילה היא לפני ה', ואין חיוב לכוון לפירוש המילים.

מדברי הרשב"א עולה גדר דומה

וכעין זה נראה מדברי הרשב"א (ש"ת ח"א סי' תכג) שכתב וז"ל: "ועל ענין התפלה שאמרת, כי בלתי הכוונה נחשבת כמאומה לעובד באמת כי הכוונה יסוד הכל. אבל הכוונות רבות ונחלקות למדרגות רבות זו לפניו מזו, 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 חֲדָשׁ 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. ואלו נודה ולפניו נתפלל כי מאתו נמצא הכל. והוא המשגיח והמשקיף על מעשינו לגמול ולשלם שכר. ועל הכוונה הזאת יתפלל כל מתפלל בישראל, ואפילו הנשים ועמי הארץ. וכלם מקבלים שכר חלף עבודתם אשר הם עובדים, ואפילו מי שאינו יודע לכוין המלות ומחליף מלה במלה מקבל שכר על הכוונה הכללית. וכן אמרו ז"ל (שיר השירים רבה ב, ד⁴⁴) 'ודגלו עלי אהבה'. וחס ושלום למנוע מהתפלל כל מי שאינו יודע לכוין בכוונות 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", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהכוונה המספיקה היא הכוונה להתפלל לאלוה שהוציאנו ממצרים וכו'. ואפילו שהמתפלל אינו יודע להגות את המילים נכון, ואפילו שהוא אינו יודע לכוון פירוש המילות, בכל זאת הוא מקבל שכר על הכוונה הכללית, ויש ערך לתפילתו, ויוצא בה ידי חובתו⁴⁵.

ביאור דבריו בתשובה נוספת לאור זאת וההבדל בין שיטתו לשיטת החינוך

והנה, בתשובה נוספת (ח"א סי' שדמ) כתב הרשב"א שהכוונה היא "שלא להרהר בהן בדברים אחרים כדי שיהיו פיו ולבו שוים בבקשת הרחמים ובייחוד

44. וז"ל המדרש: "אמר הקדוש ברוך הוא: ודגלו עלי אהבה. אמר ר' אחא: עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון ואהבת ואייבת, אמר הקדוש ברוך הוא: ודילוגו עלי אהבה".

45. קשה מאוד להעמיס בלשון הרשב"א שאי ידיעתו לכוון את המלות היא רק לגבי זה שהוא מחליף מילה במילה, דהיינו שאין הנוסח שגור על פיו, אבל הוא מכוון לכל מה שהוא אומר. ראשית, משום שהנידון הכללי של דבריו אינו 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 להיתלות ב"כוונה הכללית".

ובקבלת עול מלכות שמים ובסדור השבחים", ולכאורה עולה מכך שצריך לכוון לפירוש המילות. ואולם נראה שאין זה מוכרח, דהא כפי שהתבאר לעיל (עמ' קלא), כוונתו העיקרית בתשובה זו היא לאפוקי מכוונה לצאת ידי חובת המצוה מדין מצוות צריכות כוונה. ועיקר חידושו הוא שהמתפלל צריך באמת לחשוב על כך שהוא מבקש רחמים ושהוא מסדר שבחים ושהוא מקבל עול מלכות שמים (בהקשר של קריאת שמע שהוא מתייחס גם אליו שם), ואין הכרח שצריך לכוון גם לפרטי כוונת כל מילה ומילה. והאדם צריך לדעת שהוא עומד לבקש מה' או להודות לה' או לסדר את שבחיו, אבל אין הוא מחויב לחשוב על משמעותה של כל מילה בתפילה. ולכן הרשב"א מפרט את התוכן הכללי של מה שהוא אומר בתפילה "בבקשת הרחמים ובייחוד ובקבלת עול מלכות שמים ובסדור השבחים". דלכאורה זה מיותר. והיה צריך לומר בפשיטות שיהיו פיו ולבו שוים בתפילה ובקריאת שמע. אלא כוונתו שהוא צריך לדעת שזה מה שהוא עושה, ולא לחשוב על דברים אחרים. אבל עדיין הדרישה היא רק הנושאים הללו ולא בהכרח הכוונה הפרטנית של כל מילה ומילה. ולפי זה יש הבדל בין דברי הרשב"א לדברי החינוך, דבעוד שהחינוך הסתפק בכוונה עמידה לפני ה', הרשב"א מצריך גם כוונה לתוכן התפילה, אלא שהוא מחדש שכוונה זו יכולה להיות בכלליות, ולכן גם הקטנים והנשים ועמי הארץ יכולים לעמוד בגדר זה.

גם בדעת הרמב"ם ניתן להבין שדי בכוונה כללית

והשתא דאתינן להכי שיש דין של כוונה כללית שאינה צמודה לפירוש המילות, וגם מי שאינו בקי בלשון יכול לעמוד בה, נראה שניתן להבין שגם הרמב"ם התכוון בדבריו לכוונה זו, ודלא כמה שהתבאר לעיל (עמ' קנב) שהוא מצריך כוונה בכל המילים. דעד כאן לא פסל הרמב"ם בתשובתו הנ"ל (שם) אלא תפילה בחיפזון ובהיסח הדעת ממה שנאמר, ודווקא על תפילה כזו הוא אמר שאין היא מתאימה לדיבור עם אדון כל העולם, משום שהמתפלל מזלזל בתפילתו ומתכחש לעובדה שהוא מדבר עם אדון על העולם, ויש למחות בידו. אך אם אדם שמתקשה לכוון מתפלל לה' בלי להבין את כל פירושי המילות, וכגון שאינו בקי בלשון הקודש, או שאדם מנסה לכוון בתפילה ואינו מתפלל בחיפזון ולמרות זאת דעתו מוסחת ממנו שלא ברצונו, דשאור שבעיסה ושעבוד מלכויות מעכבים אותו מלהתרכז בכל התפילה, אין כאן זלזול, דהא כוונתו ורצונו להתפלל כראוי. ובכהאי גוונא ייתכן שגם הרמב"ם יודה שהוא יוצא ידי חובה, וכדעת הרשב"א. ואולם יותר מסתבר ומרווח לומר בדעתו כפי שהתבאר לעיל.

גם מהזוהר עולה שאין כוונת המילים מעכבת, וכן כתבו המאורות והשולחן

וכן עולה מדברי הזוהר (בראשית רמג ע"ב - רמד ע"א): "האי מאן דלביה טריד ובעי לצלאה צלותיה ואיהו בעקו ולא יכיל לסדרא שבחא דמריה כדקא יאות, מאי הוא. אמר ליה: אף על גב דלא יכיל לכוונא לבא ורעותא, סדורא ושבחא דמריה אמאי גרע, אלא יסדר שבחיה דמאריה אף על גב דלא יכיל לכוונא ויצלי צלותיה", ע"כ. ובפשטות נראה שמדובר על תפילת שמונה עשרה ולא על תפילה בעלמא. ובספר המאורות (ברכות ל' ע"ב ד"ה כמה) כתב בביאור דעת הר"ף וההשלמה שהשמיטו את דברי ר' אלעזר שהצריך אומדן דעת לפני כל תפילה, וז"ל: "ונראה מדעתם דלאו הלכתא היא, שאין ראוי לעולם לעקור ממקומה אפילו תפילה אחת אלא ישתדל בעצמו לכיון כפי יכלתו ואל יבטל התפלה בשום אומדנא. וכן נראה מן הירושלמי", עכ"ל. ואמנם סוגיה ערוכה בבבלי דוחה את העולה מן הירושלמי, אך נראה שגם בבבלי אין הדברים מוכרעים, דהגמרא (ל' ע"ב) אומרת על ר' ינאי דצלי והדר צלי ומעלה את האפשרות שזה היה בגלל חוסר כוונה, ודוחה זאת רק משום שגברא גברא קמסהיד עילויה. ומוכח שעקרונית יש אפשרות של תפילה בלי כוונה. ויעוין בזה עוד לקמן (עמ' ה' ואילך). וכך עולה גם מדבריו של רב פפא (לד ע"א) בנוגע לכוונה בקריאת שמע. וכן כתב בספר השולחן לתלמיד הרשב"א (הל' ק"ש סוף ש"ד) וז"ל: "ונכון לומר שאם רצה לקרות אע"פ שהוא פטור יקרא ויהיה כקורא בתורה ולא יראה כפורק עול שמים מעליו. וגם בחכמי התלמוד היו אומרים מחזיקנא טיבותא לרישאי דכד הוינא מטי למודים כרע מנפשיה, לפיכך אע"פ שאינו יכול לכיון, יקרא קריאת שמע ויתפלל. וכן כתב הראב"ד ז"ל⁴⁶, עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריהם שלא התכוונה הגמרא לאסור להתפלל בלי כוונה בברכת אבות, ולא הצריכה את דין הכוונה בברכה זאת לעיכובא עד כדי שלא יוכל להתפלל בלעדיה, ולכן אין להימנע מתפילה גם כשאינו יכול לכיון.

46. יעוין בהשגות הראב"ד על הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"ז) שלכאורה לא כתב כן אלא חילק בין ק"ש לתפילה, אבל מבואר מיניה וביה בדעתו שם שבפועל אפשר להתפלל גם בלי כוונה בגלל הקושי לכיון. דז"ל: "שהדבר ידוע לרוב הקוראים והמתפללים שאינה אלא מצות אנשים מלומדה. גם בחכמי התלמוד היו אומרים כן מחזיקנא טיבותא לרישאי כד הוה כרענא במודים ואיך אמר דהוה מני דיומסין בגו צלותיה ואיך אמר דחשיב מאן ממטי אסא לבי מלכא", עכ"ל.

כך ניתן להבין את המובא בשם הבעל שם טוב

וכך ניתן להבין את מה שמובא (מגן אבות (טריסק) בלק ד"ה וירא בלק כו' הענין) בשם הבעל שם טוב: "אמר אבא מארי⁴⁷ זצוקלה"ה בשם הבעש"ט זצוקלה"ה שגם זה האיש המוטרד בעסקיו כל היום בשווקים וברחובות, וכמעט ששוכח שיש בורא עולם, רק בעת שמגיע זמן תפלת מנחה עולה על זכרונו שהגיע זמן התפלה, וגונח ונאנח לבו בהתבוננות האיך שפנה כל היום בהבלי העולם, והוא רץ לסימטא אחת מן הצד ומתפלל מנחה – הגם שאינו יודע כלל מה הוא מדבר, עם כל זה גם זה חשוב ויקר מאד לפני הבורא ב"ה, והאנחה שלו בוקעת רקיעים".

ה. ביאור דברי הגמרא בעניין האפשרות להתפלל ללא כוונה

סתירה לכאורה בדברי הגמרא

והנה, כבר הקשו המפרשים על סתירה הקיימת לכאורה בגמרא (ל' ע"ב). בתחילה ר' יוחנן מסיק מכך שר' ינאי צלי והדר צלי, שהוא סובר דלא כר' אלעזר בן עזריה, ושיש אפשרות להתפלל תפילת המוספין ביחיד, ותפילתו הראשונה היתה תפילת שחרית והשניה היתה תפילת מוסף. ור' ירמיה שאל: "ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה". ור' זירא ענה לו: "חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה", דהיינו, שר' יוחנן מעיד על ר' ינאי שהתפלל פעמיים והיינו לשם שחרית ומוסף. ולכאורה ר' זירא הוא זה שבהמשך הסוגיה (שם) ראה את ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי, והקשה עליו: "מאי טעמא עביד מר הכי, אילימא משום דלא כוון מר דעתיה, והאמר ר' אלעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוון את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל". ולכאורה זה מה שהיה לו לענות ברישא על טענת ר' ירמיה. דהאומדן שהצריך ר' אלעזר הוא דבר יותר מוחלט מאשר ההנחה שהתפילה השניה היא מוסף ולא שחרית. ומבואר ברש"י (ד"ה דצלי) שההנחה שהתפילה השניה של ר' ינאי היתה מוסף לא נבעה מבידור אחר אלא מעצם מה שהתפלל שתי תפילות בזו אחר זו.

47. ר' מרדכי מטשרנוביל, בנו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל בעל המאור עינים, שהיה תלמיד הבעש"ט והמגיד ממזריטש.

קשיים בתירוצי המהרש"א והצל"ח

והמהרש"א תירץ: "ויש לומר דהכא אכתי לא שמעה הך דר' אלעזר דלקמן", עכ"ל. ולכאורה תירוצו דחוק. והצל"ח (ד"ה שם ודלמא) כתב: "ונראה דדוקא בתפילת שמונה עשרה שעיקרה על בקשת צרכי האדם, ואם לבו בל עמו, הלא על זה נאמר (תהלים עח, לו) 'ויפתוהו בפייהם' וכו', בזה אמר ר' אלעזר אל יתפלל, דאיך יעוז פנים לבקש צרכיו ולבו רחוק מבוראו, אבל בתפילת שבת שאינה לבקש צרכיו רק להזכיר קדושת היום, אפשר שבזה לא אמרין ואם לאו אל יתפלל. ולעיל הוכחתי דעובדא דר' ינאי היה בשבת, ולכן שפיר קאמר ודלמא מעיקרא לא כיון דעתיה", עכ"ל. אבל גם תירוץ זה קשה, שהרי כאמור (עמ' קמג), הראשונים הוכיחו שהעיקוב של הכוונה הוא דווקא בברכה ראשונה. ורק על זה שייך לומר צלי והדר צלי. ורק על זה אמר ר' אלעזר שימוד דעתו ואם אינו יכול לכוון, אל יתפלל. וברכה זו הרי שייכת גם בשבת ואף שהיא שבח ולא בקשה⁴⁸. ובאמת גם קשה להעמיד את דברי ר' אלעזר דווקא בתפילות החול, הן מצד עצם סתימת דבריו, והן מצד שלא מסתבר כלל שדווקא לגבי ברכות שאין כוונתן מעכבת יהיה צורך להימנע מלהתפלל אם יודע שלא יכוון בהן, ודווקא לגבי ברכות שכוונתן מעכבת, אין צורך להימנע.

תירוץ היביע אומר

וביביע אומר (ח"ג אר"ח סי' ח' אות ג) העמיד את המקרה השני בר"ח שחל בשבת, ועל פי סיום דברי הרא"ה (שם ד"ה אמר ליה) שכתב וז"ל: "אמר ליה ר' ירמיה וכו' – פירוש, דילמא מעיקרא לא כיון דעתיה באבות ואדכר בתר דצלי ולפיכך הדר, והוא הדין דאי אדכר באמצע דפוסק. אי נמי אפשר דלא כיון דעתיה בשאר ברכות, והאי דהדר צלי בתורת נדבה וחידוש בה דבר ותרוויהו תפילת יוצר הו", עכ"ל. וכתב שלפי התירוץ שהוא לא כיוון באחת מהברכות האחרות, ותפילתו השניה היתה בתורת נדבה, יש לומר "דלא פריך ליה מר' אלעזר דצריך לאמוד את עצמו, דלעולם ר' ינאי שפיר כיון באבות (ור' אלעזר נמי סגי ליה באבות, כמו שכתבו התוס' (לד ע"ב ד"ה יכוין) והרא"ש (פ"ה סי' כד)) אלא שטעה ולא כיון באחת

48. וגם עצם הסברה קשה, דלכאורה גם כשמשבחים את ה' ולבם רחוק ממנו, אמורה להיות בזה מציאות של ויפתוהו בפייהם וכו' וליבם לא נכון עמו. ואדרבה, לכאורה מציאות של פיתוי היינו בעיקר כשמשבחים משהו ולא כשמבקשים ממנו בקשות. ונראה שטענת הצל"ח מבוססת על מה שכתב בהמשך שבבקשה בלי כוונה יש יותר העזת פנים מאשר בשבח בלי כוונה.

מהברכות האחרות. וחזר בתורת נדבה וחידש בה דבר. אבל להלן גבי ר' חייא בר אבא י"ל דבשבת היה, ומשום הכי ליכא למימר דחזר בתורת נדבה, דהא קי"ל בש"ע (ריש סי' קז) שאין מתפללין תפלת נדבה בשבת. וע"כ דלא כיון באבות, ולהכי פריך ליה שפיר מדר' אלעזר דלעולם ימוד את עצמו, דמיירי נמי באבות (ומ"ש אח"כ אלא דלא אדכר דריש ירחא. היינו דאי קלע ר"ח בשבת). ובזה אתיא שפיר קושיית המגן גבורים (שלטה"ג סי' קא סק"א) דמאי פריך מדר' אלעזר, נימא שחזר בתורת נדבה וחידש בה דבר. ע"ש. ולפי זה ניחא דשבת היה. ואין תפלת נדבה בשבת, עכ"ל.

קשיים בדבריו

ולכאורה הדברים קשים. ראשית, אם מדובר על תפילת נדבה, בשביל מה היה צריך להעמיד שהוא לא כיון, אפשר היה לומר בפשטות דילמא הא דהדר צלי היינו משום שהתפילה השניה היא תפילת נדבה. הרי בשביל להתפלל תפילת נדבה אין צורך לטעות בברכה. ונמצא שהעיקר חסר מן הספר, דהיינו האמירה שהיתה זו תפילת נדבה חסרה, ורק נכתב שלא כיוון דעתו. והיה מקום ליישב ולומר שהתפילה השניה היתה מיד לאחר התפילה הראשונה, ולכן יש להניח שלא התפלל נדבה אם לא כדי להשלים את הכוונה. ואולם העיקר עודנו חסר מן הספר. ועוד, שאין רמז לכך שהתפילה השניה היתה מיד אחרי התפילה הראשונה, וממילא אין גם סיבה להחליט שלא היתה זו סתם תפילת נדבה. שנית, הרא"ה עצמו לא העלה את האפשרות הזאת כאפשרות יחידה, אלא כהשלמה לאפשרות הראשונה שהעלה קודם לכן. הוא אמר שהשאלה היתה דילמא הוא לא כיוון בברכה הראשונה ואז החזרה היא חובה או שלא כיוון בברכות האחרות, ואז החזרה היא נדבה. אבל שתי האפשרויות גם יחד משלימות את ההבנה שמדובר על אי כוונה בברכה. ואילו היביע אומר חייב לנקוט רק את האפשרות השניה, כי אם נוקטים גם את האפשרות הראשונה הדרא קושיה לדוכתא: כיצד ייתכן שהוא לא כיוון באבות, הלא לפי ר' אלעזר היה צריך לאמוד בדעתו קודם לכן אם יתכוון באבות. ואדרבה, מכך שהרא"ה בעצמו מעלה בתחילת דבריו את האפשרות שלא כיוון באבות, מוכח שלא ראה הכרח להעמיד את דברי הגמרא דווקא בתפילת נדבה. וכן מבואר בתוס' הרא"ש (ברכות ל' ע"ב ד"ה אני) ובמיוחס לריטב"א (שם ד"ה ודילמא⁴⁹) שכוונת הגמרא להציע שר' ינאי

49. וכן מבואר בשטמ"ק (ברכות ל' ע"ב ד"ה ודילמא), ואלו הם דברי המיוחס לריטב"א.

לא כיוון באבות. וכן מוכח מלשון רש"י (ברכות ל' ע"ב ד"ה ודילמא), דכתב: "ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה – ותרואיהו דשחרית", עכ"ל, והועתקה לשונו גם באו"ז (הל' תפילה ס' פט). ואם כדברי היביע אומר שהתפילה השנייה היא נדבה, לא היה נכון לקרוא לה בשם "שחרית". וכן מוכח מדברי ספר המאורות (ברכות ל' ע"ב ד"ה תפלת), דהא כתב מיד אחרי ציטוט דברי הגמרא בעניין תפילתו הכפולה של ר' ינאי, וז"ל: "משמע דמי שלא כוין דעתיה בתפלה יכול לחזור ולהתפלל בכונת הלב, מיהו נראה דאינו חובה מהא דכתבין פרק אין עומדין ומן הירושלמי, עכ"ל. ונראה שכוונתו למובא בפרק אין עומדין (שם לד ע"ב): "אמר רב חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות. איכא דמתני לה אברייתא: 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", ע"כ. ואם כן מוכח שהנידון בעובדא דר' ינאי היה על כוונה באבות. וכן מבואר בדברי הרשב"ש (סי' סג) שהתפילה השניה דר' ינאי, לפי הה"א של הגמרא לפני שהעמידו במוסף, היתה חובה ולא נדבה. שלישית, מדוע במקרה הראשון ר' ירמיה היה יכול לדעת שר' ינאי כיוון בברכה הראשונה, ואילו במקרה השני ר' זירא לא ידע זאת, עד שהוצרך לפשוט זאת מהא דאמר ר' אלעזר. ואם ההנחה היא שר' ינאי אמד את דעתו לפני שהתפלל ומצא שהוא יכול לכוון בברכה ראשונה, מדוע אין מניחים כן גם לגבי ר' זירא, ורק הופעת דברי ר' אלעזר מביאה לחידוש ההנחה הזו. רביעית, לכאורה דוחק הוא לפרש במעשה הראשון את המשפט: "דלא כוון דעתיה" במשמעות של שאר הברכות ולא ברכת אבות, ובמעשה השני לפרש את אותו ביטוי ממש דווקא על ברכת אבות ולא על שאר הברכות. חמישית, לכאורה דוחק הוא להעמיד את המעשה השני שהיה בשבת, דלא הוזכר דבר זה בגמרא ואפילו ברמז. וברש"י מפורש שלא היה בשבת, שהרי כתב (ד"ה טעה ולא) וז"ל: "שהתפלל אתה חונן", ואי איתא שמדובר בשבת היה עליו לומר "שהתפלל תכנת שבת" ולא אמר "אתה יצרת"⁵⁰. חמישית, הקביעה שאין מתפללים נדבה בשבת אינה מוסכמת בראשונים, ולדעת רב האי (ה"ד ברא"ש ברכות פ"ג ס"ח טו) והר"ף (ברכות יג ע"א⁵¹) וראשונים נוספים ניתן להתפלל נדבה בשבת. ולשיטתם לא ניתן לבאר כן את הגמרא.

50. ואולי רש"י הבין שבאמת הברייתא מדברת על יום חול, ומזה הסיקה הגמרא לעניין שבת. ואולם דבר זה מגביר עוד יותר את הקושי של אי איזכור השבת.

51. ולשיטתו יש מניעה רק מלהתפלל את תפילת מוסף כנדבה.

יישוב הסתירה

אמנם נראה שהתירוץ הוא לכאורה פשוט. ר' זירא רצה להוכיח לר' ירמיה שלא ייתכן שר' ינאי לא התכוון בפעם הראשונה ולכן הוא התפלל פעם שניה. ואם הוא היה נתלה בדברי ר' אלעזר שאמר שלעולם ימוד אדם את עצמו, היה עדיין ר' ירמיה יכול לטעון שאולי ר' ינאי לא קיבל את דברי ר' אלעזר, שהרי ר' ינאי קדם לר' אלעזר בשני דורות, והוא לא היה מחויב לדברי ר' אלעזר. ולכן הוא ענה לו בפשטות שלא ייתכן לומר שהסיבה לחזרה על התפילה היתה משום שהוא לא התכוון, כי ר' יוחנן שהוא גברא רבה העיד על כך שר' ינאי התפלל מוספין בתפילתו השניה, והוא בודאי בחן את הדברים היטב והוכרח לו העניין. אבל במקרה השני ר' זירא היה זה שמקשה על ר' חייא בר אבא שהתפלל וחזר והתפלל. ור' חייא בר אבא היה תלמיד של ר' אלעזר וכנ"ל (עמ' קסז), ובסתמא דמילתא הוא היה אמור לקבל את דבריו. ואיה"נ שר' חייא בר אבא היה יכול לומר לר' זירא שהוא חולק על ר' אלעזר רבו. אבל כנסיון לברר את דעתו של ר' חייא בר אבא, היה יכול ר' זירא להניח בפשיטות שר' חייא בר אבא מקבל את דברי ר' אלעזר רבו, ולבחון האם אכן ר' חייא בר אבא חולק על רבו או שמא יש דברים אחרים בגו.

ט. ביאור דברי הגמרא בעניין חזרה על מילים שנאמרו בלא כוונה

קושיית האחרונים מהא דמחינן במרזפתא למי שאינו מכוון

ויש לעמוד על קושייה נוספת שהקשו האחרונים על דברי הגמרא בעניין הכוונה. דהנה, איתא בגמרא (לג ע"ב - לד ע"א): "אמר ר' זירא: כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי וכו'. אמר ליה רב פפא לאביי: ודילמא מעיקרא לא כיוון דעתיה ולבסוף כיון דעתיה. אמר ליה: חברותא כלפי שמיא מי איכא, אי לא כוון דעתיה מעיקרא, מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה", ע"כ. וכבר הקשה הרש"ש (ל' ע"ב ד"ה גמרא) שלכאורה ישנה סתירה בין הסוגיה הזאת ובין שאלת ר' ירמיה ודילמא מעיקרא לא כיוון דעתיה וכו', דלכאורה לפי הסוגיה הזאת לא היה מקום לומר כך, דזו חברותא כלפי שמיא. וכתב על זה "ויש לחלק", ולא פירש כיצד.

תירוצי האחרונים

וגם במעשה רוקח (הל' תפילה פ"ד הט"ו) הקשה כן, וכתב וז"ל: "ופירש"י (לד ע"א ד"ה חברותא): חברותא כלפי שמיא, מנהג שנוהג אדם בחבירו ינהג אצל המקום ולא יזהר בתפילתו וכו', ע"כ. והנה הדבר מבואר מעצמו שיש חילוק בין קרית שמע לתפילה, דקרית שמע נוסחו קצר מהתפילה שהיא ארוכה. ושם בגמרא קאי לאומר שמע שמע דמשתקין אותו ויש להקפיד בדבר, דלמה לא כיון בקבלת עול מלכות שמים ובנוסח שהוא קצר. מה שאין כן תפילת י"ח שהיא ארוכה ובנקל יארע לאדם העדר הכוונה, ואפילו בגדולי ישראל מצינו שהעידו על עצמן דבר זה כדאיתא בירושלמי וכו', הרי לך עדות מכמה אמוראים שהיו אומרים כן, ואם כן איך יתכן בעולם לומר אם לא כיון מחינן ליה וכו'. ולכך שפיר הקשה רבי ירמיה וכו'. גם אפשר לומר דהתם בקרית שמע שהוא דאורייתא וחמיר, מה שאין כן בתפילה שהיא מדרבנן וכו'. והגם דרש"י ז"ל כתב לשון תפילה בההיא וכו', נראה פשוט דלאו דווקא קאמר, אלא ר"ל קרית שמע, וכתב ז"ל: ולא יזהר בתפילתו, משום דדרך העולם והדין נותן להתפלל הקרית שמע ואחריו תכף התפילה וכו'. עוד אפשר לומר דהתם שאני שיש בדבר קפידה גדולה לכפול הדברים דמיחזי כשתי רשויות, ולכן משתקין אותו, עכ"ל. וכתירוצו השני כתב גם בספר מאורי אור (ח"ב יא ע"ג): "יש לומר ר' אלעזר לשיטתו לעיל ס"ל קריאת שמע דאורייתא אבל בתפילה דרבנן לא מחינן ליה", עכ"ל. ורצונו לומר שהסוגיה דחברותא כלפי שמיא עוסקת דווקא בקריאת שמע שהיא דאורייתא, ובה יש הכרח לכוון דעתיה מעיקרא, ואם לא מכוון מחינן ליה, ואילו הסוגיה דדילמא מעיקרא לא כיוון דעתיה עוסקת דווקא בתפילה, ובזה יכולה להיות מציאות שלא לכוון את הדעת מעיקרא.

קשיים בתירוץ הראשון

ואולם נראה שקשה מאוד לקבל את התירוץ הללו. התירוץ הראשון מצריך לדחוק טובא בדברי רש"י שכתב להדיא שמדובר בתפילה ומשמע שלא מדובר על קריאת שמע בדווקא. ובטעמו של רש"י שהיסב את הדיון לתפילה דווקא ולא לקריאת שמע שמוזכרת קודם לכן, נראה שהוא משום שכל עניין החברותא כלפי שמיא שייך דווקא בתפילה ולא בקריאת שמע, דבפשטות קריאת שמע היא קריאה לישראל ולא לה'. ואמנם ברור שהאדם מקבל עליו עול מלכות שמים באותה שעה, אבל במהותה של האמירה הזאת, היא אינה אמירה שנאמרת ישירות אל ה'

יתברך. ולכן גם אין בה דין של עמידה לפני מלך כמו שיש בתפילה, ולכן לכאורה לא שייך בזה חברותא כלפי שמיא, שמובנה הוא שהאדם מדבר עם ה' שלא באופן מכובד. ואמנם כבר התבאר לעיל (עמ' רס) שקריאת שמע נחשבת לחלק מהתפילה, אבל סוף סוף מעיקרא דדינא היא אינה חשובה כך, ומצד עצמה היא גם אינה נעשית למהות של תפילה.

קשיים בתירוץ השני

וגם התירוץ השני קשה, דלכאורה לא מצינו שיש חיוב להצליח לקיים את המצוה מיד בפעם הראשונה שבאים לקיימה, ושמי שמקיים רק בפעם השניה עובר על החיוב הזה. ואם אדם מנסה לתקוע בשופר ולא מצליח בפעם הראשונה ויוצאות לו תקיעות טובות רק בפעם השניה, או שמנסה להעמיד סכך ולא עולה בידו אלא רק כשמנסה בפעם השניה, לא מצינו שתהיה עליו תביעה כלשהי. ואם כן, מה בכך שחיוב המצוה הוא מדאורייתא. וממה נפשך, אם אין גנאי עצמי בזה שהאדם אינו מצליח לכוון בפעם הראשונה, מדוע שיהיה גנאי בכך כשהמצוה היא מדאורייתא. ואם יש בזה גנאי עצמי, מדוע הוא אינו קיים כשמדובר על מצוה דרבנן. ומלבד זאת גם ההסבר הזה צריך לדחוק את דברי רש"י הנ"ל ולהעמידם בקריאת שמע למרות שלשונו היא "בתפלתו".

קשיים בתירוץ השלישי

ואף התירוץ השלישי קשה, דלא נראה בגמרא שהסיבה דמחינן ליה במרזפתא היא דמיחזי כשתי רשויות. הגמרא תלתה את הדבר דווקא בכך שזו חברותא כלפי שמיא, וכפי שביאר רש"י שזהו מנהג שנוהג האדם בחבירו. ולפי התירוץ הזה יוצא שסיבה זו של החברותא אינה הסיבה העיקרית. והיה מקום לומר שהעובדה שהאדם לא חשב על כך שהדבר יכול להשתמע כקבלת עול מלכות שמים כפולה, היא עצמה זו שגורמת שיהיה בזה מנהג של חברותא כלפי שמיא. אבל אין נראה לומר כך, דאכתי אין לזה שייכות לעניין חברותא, דכל עניין זה אינו שייך ואינו נוהג בחבר רגיל, ולא היה לגמרא לקשור את זה לעניין זה. ומה שאין כן אם הנידון הוא על אי כוונה, הוא דבר שיכול להיות שייך גם לגבי חבירו, דאדם עשוי לנהוג בקלילות מסוימת עם חבירו ולא להקפיד תמיד להיות מרוכז כשהוא מדבר איתו.

דחיית האפשרות שמדובר דווקא בציבור

והתוס' (לד ע"א ד"ה אמר מודים) הביאו את הירושלמי שמעמיד את הדין דמשתקין אותו דווקא בציבור ולא ביחיד. וכן כתב המאירי (מגילה כה ע"ב ד"ה זהו ביאור). ואם כן ייתכן לשיטתם שכל הסוגיה אמורה דווקא בציבור ולא ביחיד. וגם דברי אביי דמחינן ליה במרזפתא היינו דווקא בציבור ולא ביחיד. ולפי זה היה מקום ליישב שדברי הגמרא דדילמא מעיקרא לא כיוון דעתיה, אמורים ביחיד, ולכן ייתכן שהוא לא יתכוון בפעם הראשונה והוא יחזור ויהתפלל שוב, ודווקא בציבור אין מקום לאמירה ללא כוונה. וכך רצה ליישב ביביע אומר (שם אות ו). ולשיטה זו היה אפשר גם ליישב שבלחש אין משתקין ואין איסור, וכמו שכתבו האחרונים (ה"ד במשנ"ב סי' סא סק"ב), והנידון של ר' ירמיה ור' זירא היה בלחש. אבל כבר כתבו הטור (סי' סא אות ט, וסתמת דבריו בסי' קכא אות ב) והב"י (סי' קכא שם) שאין לחלק בין ציבור ליחיד, וכן סתם בשו"ע (סי' סא שם וסי' קכא שם). ובלאו הכי יקשה על זה כנ"ל, דלא נראה שהקפידא היתה בגלל הבעיה דמיחזי כשתי רשויות, שהיא בעיה שקיימת רק בציבור ולא ביחיד. ולכן בעל כרחנו יש להבין שרב פפא ואביי דיברו על כל המציאויות שבהן האדם חוזר על עצמו מחמת חוסר כוונה.

יישוב הקושיה לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל, הדברים מיושבים בפשיטות. ר' זירא אכן היה סבור כדעתו של ר' אלעזר שאין אפשרות להתפלל בלי כוונה ולחזור ולהתפלל בכוונה. ואדם צריך לאמוד דעתו קודם לתפילה ולהחליט אם הוא מסוגל לכוון או שאינו מסוגל. ואם אינו מסוגל לכוון, אין לו להתפלל. והסיבה שהוא לא ענה לר' ירמיה מדבריו של ר' אלעזר היא שעכ"פ לא היה ניתן להוכיח את דעתו של ר' ינאי על תפילת מוספין ביחיד, דאין הכרח שהוא קיבל את דבריו של תלמיד תלמידו (ר' אלעזר), וכמו שנתבאר לעיל. אבל אליבא דאמת ר' זירא עצמו ודאי קיבל את חידוש דינו של ר' אלעזר שצריך לאמוד עצמו קודם שיתפלל. וכיון שזהו הדין הנכון אליבא דהלכתא, יכול היה אביי להתבסס עליו ולומר שמי שלא מקיימו מחינן ליה במרזפתא דנפחא.

יישוב הקושיה בדרכו של המעשה רוקח בתירוצו הראשון

והנה, הנידון העיקרי בסוגיה הוא דווקא בתפילה, וכפשוטם של דברי רש"י, דהגמרא מבררת את דין המשנה שאם אדם אומר מודים מודים משתקין אותו.

וייתכן אפוא ששאלת רב פפא היתה בעיקרה על התפילה, דלא הובן לו מדוע משתקין אותו ולא מניחים שהוא לא התכוון ושהוא חוזר שוב כדי להתכוון. וייתכן שדווקא לגבי קריאת שמע לא מחינן ליה במרזפתא דפרזלא אף שנאלצים להשתיק אותו. והיינו משום שבתפילה הוא יכול להישמט ולהתבטל ממנה, אם לבו טרוד ואינו יכול ליישב דעתו. דכך קבעו חכמים שמי שדעתו טרודה ואין לבו מיושב, אינו מתפלל. אבל בקריאת שמע לא מצינו פטור כזה. ואדרבה, כל עוד הוא לא טריד טירדא דמצוה כמו בחתן או כשעסוק בקבורת מתו, הוא צריך ליתובי דעתיה, ואפילו אם טבעה ספינתו בים, וכמבואר בגמרא (סוכה כה ע"א) וברמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"ב). וממילא אם הוא רואה שאין הוא מצליח לכוון כראוי, ייתכן שאין עליו טענה מדוע הוא בכל זאת קרא את קריאת שמע, דמאי הוה ליה למיעבד, ולא היה לו פטור. וייתכן שבמקרה כזה אין למחותו במרזפתא דנפחא. והיינו כדברי המעשה רוקח בתירוצו הראשון, שחילק בין תפילה שהיא ארוכה וקשה לכוון בה, לפסוק ראשון של קריאת שמע שהוא קצר וקל לכוון בו, אלא שהוא למד כן מדברי רש"י ועל זה הוקשה כנ"ל, שלא ייתכן לומר בדעתו שהסוגיה איירי דווקא בקריאת שמע, כיון שהוא כותב להדיא שמדובר על תפילה. אבל בדעת הרמב"ם שלא גילה דעתו בעניין זה, ניתן להעמיד שהסוגיה איירי בקריאת שמע בלבד.

י. דברי הראשונים בעניין היכולת ליישם את חיוב הכוונה

קושיית הביאור הלכה על הרמב"ם

והנה, מדברי הראשונים שהוזכרו לעיל מבואר שאדם צריך למוד עצמו אם יכול לכוון לכל הפחות בברכת אבות. ואם יכול לכוון בברכת אבות יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ובגמרא (לד ע"ב) נאמרו הדברים בלשון של לכתחילה: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת. אמר ר' חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות", ע"כ. ומהלשון שנאמרה לכתחילה שיכוין את לבו באחת, נראה שגם כאשר הוא יודע לפני התפילה שלא יוכל לכוון אלא רק באותה אחת, יכול להתפלל על דעת זאת. וכן כשכיוון באבות, ועתה הוא רואה שאם הוא ימשיך לא יוכל לכוון בתפילתו, רשאי להמשיך. וכן כתבו הטור והשו"ע (סי' קא ס"א) וז"ל: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם לפחות יכוין באבות", עכ"ל. וכתב על זה בביאור הלכה (ד"ה

ואם) 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, עכ"ל. ובדבריו האחרונים לא בא ליישב את הרמב"ם אלא רק לומר שאליבא דאמת ייתכן שהרמב"ם יודה לזה לדינא, דהא עדיין אין בזה ביאור להשמטת הרמב"ם. ואמנם לכאורה נראה שמצד הסברה הזאת שמוטב שיתפלל כך מאשר שלא יתפלל כלל, יש לפקפק טובא, דהא מי שאינו יכול לכוון כלל, באמת צריך להימנע מלהתפלל, אע"פ שבכך יצא שהוא לא יתפלל כלל. ואולם אם אזלינן בתר הסברה, נראה שיש לצדד שיתפלל מצד שמצב זה הוא כמו שעת הדחק מצדו, וכיון שבדיעבד יוצא כשמתכוון באבות בלבד, יש לומר שגם קודם מעשה כשהוא בשעת דחק, שפיר יכול להתפלל למרות שיכוון רק באבות, דשעת הדחק כדיעבד דמיא. ואולם גם בזה אין ביאור להשמטת הרמב"ם, דהא סוף סוף לא היה לו להשמיט דין שנכתב במפורש בגמרא ולהשמיע אותו רק מכללא, ואין זו דרכו. ומה גם שהכלל דדיעבד כשעת הדחק דמי אינו מוזכר ברמב"ם, וקשה לומר שהרמב"ם סמך עליו ולכן השמיט את דברי הגמרא.

ביאור דברי הרמב"ם

אמנם אליבא דאמת נראה שבכוונה גדולה לא כתב הרמב"ם לשון של לכתחילה. ובאמת הלשון שבה הביא הבאה"ל את שיטת הרמב"ם אינה מדויקת לכאורה. הרמב"ם אינו אומר שאם הוא כיון באבות "יצא", אלא הוא אומר: "שוב אינו צריך". וכבר התבאר לעיל (עמ' קנח) שכאשר הרמב"ם נוקט לשון כזו, משמעותה היא שזהו הגדר הבסיסי של קיום הדין. וזהו גדר שונה מגדר של דיעבד. דבניגוד לדיעבד שהוא גדר שאין לנהוג אותו לכתחילה, הקביעה ש"שוב אינו צריך" מלמדת שכך הוא הגדר הבסיסי לכתחילה של קיום הדין, אף שודאי יש מעלה בכוונה מלאה בכל התפילה. ואולם אין זה גדר של לכתחילה הרצוי והמובחר, דודאי שלכתחילה הרצוי והמובחר הוא לנסות ולכוון בכל התפילה. אבל אם אדם מכוון באבות בלבד, הוא מקיים את הגדר הבסיסי של הכוונה הנדרשת. וממילא נובע גם שכאשר אדם אומד עצמו והוא מוצא שאינו יכול לכוון בכל התפילה, אם עכ"פ הוא מסוגל לקיים את הגדר הבסיסי של הכוונה, דהיינו להתכוון באבות, הוא יכול להתפלל.

דברי הגאונים והראשונים שדין הגמרא בעירובין אינו נוהג בזמננו

והנה, לעיל (עמ' קסב) הובא האמור בגמרא בעירובין (סה ע"א) שהבא מן הדרך לא יתפלל שלושה ימים, וכן נאמר שם שמי שאין דעתו מיושבת אל יתפלל, וכן מי שנמצא בבית שיש בו שיכר או הרסנא. והרמב"ם הביא את הדינים הללו להלכה, וכנ"ל. וכן כתב הלכה למעשה האור זרוע (הל' תפילה סי' צט). ואולם הרבה מהגאונים והראשונים כתבו שאין הדברים אמורים אלא רק בזמן חכמי הגמרא. וז"ל רב האי גאון (שו"ת שערי תשובה ס"ס פט, והר"ד גם באשכול מהד' אל' הל' תפילה יד ע"ב): "ואשכחן לרבוותא ז"ל דפרישו הני מילי בדורות הראשונים, דהוו מכווני טובא בצלותא, אבל האידנא לא", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (עירובין שם ד"ה אמר): "אמר ר' אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלושה ימים – יש מפרשים דלא נאמרו דברים אלא בדורות הראשונים שהיה לבם נכון ויודעים לכון, אבל עכשיו בין כך ובין כך אין מכוונים ומוטב שלא תתבטל התפלה", עכ"ל. וכלשון זו כתב גם הריטב"א (שם ד"ה כל). וכן כתב המהר"ם מרוטנבורג, שהיה כידוע תלמידו המובהק של האור זרוע הנ"ל⁵² (פסקי עירובין סי' קלח, וה"ד בטור סי' צח אות ב): "בכל הני שמעתתא אין אנו נזהרין בזמן הזה, דבלאו הכי אין אנו מכוונין כל כך בתפילה", עכ"ל⁵³. וכן כתב המרדכי (עירובין סי' תקיב), תלמידו של המהר"ם: "שכור אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה. אע"ג שאין אנו נזהרין עתה במאי דאמר כל שאין דעתו מיושבת אל יתפלל ובכל שאר שמעתא שנאמר שם בשתוי משום דבלאו הכי אין אנו מכוונין כל כך בתפילה בזמן הזה, מ"מ שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה", עכ"ל. וכן הרא"ש (פ"ו סי' ז), תלמידו הגדול של המהר"ם, לא הביא כלל את הדינים הללו. וכתב הגהות אשרי (שם): "הני שמעתתא אין אנו נזהרין דבלאו הכי אין אנו מתכוונים בתפילה", עכ"ל. וכן כתב גם תלמיד מהר"ם, בעל הגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ד אות כ), בשם התוס'. ומבואר מכל הגאונים

52. כידוע, בדור המהר"ם מרוטנבורג מצב היהודים באשכנז החרף מאוד לרעה, וניתנו עליהם גזירות איומות ורדיפות נוראות, ויותר ממאה אלף יהודים נרצחו ונטבחו על קידוש השם, הי"ד. והתקיים בנו בחוזקה גדולה הפסוק (ישעיה נא, כא): "שמעי נא זאת עניה וּשְׁכַרְת וְלֹא מִיִּין, שממנו למדה הגמרא (עירובין שם) את המציאות של שכרות מצרות שאינה מאפשרת להתכוון בתפילה. וייתכן שזו היתה הסיבה לכך שהצרות האיומות שהיו בדורו של המהר"ם גרמו למצב של חוסר יכולת ליישב את הדעת בתפילה, עד כדי כך שכבר לא יכלו לכוון. ואולי כך הוא גם לגבי רב שרירא ורב האי שכידוע סבלו הרבה בגלל הלשנות וצרות מהמלכות, ואף ישבו בכלא, ורב שרירא אף נפטר בגלל צרות אלה.

53. ואמנם בשו"ת מהר"ם (ד"ל סי' תקכה (תעד)) הובא בסתמא הפטור מתפילה לבא מן הדרך, אך כידוע רוב התשובות בקובץ זה אינן של המהר"ם אלא של חכמים אחרים.

והראשונים הללו שדינים אלה לא נהגו למעשה בזמנם. וכן מבואר מדברי ספר המאורות וספר השולחן והראב"ד שנזכרו לעיל (עמ' 70) שההגבלות על כוונה בתפילה לא חלו בזמנם מכיון שהאנשים לא הצליחו לכוון.

הקושי הבסיסי בקביעה זאת

ואולם לכאורה קשה, ממה נפשך: אם אותו אדם שבא מן הדרך אינו מסוגל לכוון אפילו בברכת אבות, וזו הסיבה לכך שבזמן חכמי הגמרא הורו לו שלא להתפלל כלל, מדוע בזמנם של הראשונים הורו לו להתפלל בכל זאת, למרות שהוא אינו מכוון. הלא מבואר להדיא שכוונה בברכת אבות היא לעיכובא. ואם כן יוצא שהוא מתפלל תפילה שאין הוא יוצא בה ידי חובתו, ולכאורה כל ברכתיו הן ברכות לבטלה. ואם כן קשה, כיצד מורים לו לברך כל כך הרבה ברכות לבטלה. ואם נאמר שאותו אדם שבא מן הדרך מסוגל לכוון בברכת אבות, ורק כוונה שלימה בכל התפילה כולה הוא אינו מסוגל לכוון, לא מובן מדוע בזמן חכמי הגמרא קבעו לו שלא יתפלל כלל. הלא הוא יכול לכוון את כל מה שנדרש כדי לצאת ידי חובה, ויכולת זאת מספיקה כדי להתיר להתפלל לכתחילה וכפי שהתבאר, ולא מובן מדוע שיתבטל מעיקר חיובו.

אפשרות להבין בדעתם שאין דין ברכה לבטלה בתפילה שאינה בכוונה

ולכאורה נראה שיש לבאר את הדברים לפי כל אחת משתי האפשרויות, ונראה שהפוסקים נחלקו בשתי אפשרויות אלה, וכדלקמן. ניתן לומר שדין ברכה לבטלה אינו תלוי בכך שהאדם יוצא ידי חובת תפילה. דבכל ברכה וברכה שבתפילה ישנם שני דינים: האחד, דין ברכה הכללי שבכל הברכות שתיקנו חכמים, והשני, היותה מרכיב ופרט מהתפילה שתיקנו חכמים⁵⁴. ונראה שכאשר הברכה מתקיימת לפי גדר ותנאי הברכה הרגילים, דהיינו על פי הדין הראשון הנ"ל, כבר לא חל על הברכה דין של ברכה לבטלה, אפילו שהדין השני של תפילה אינו מתקיים בה. וכיון שהאדם בירך 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 ככל יכולתו, אלא שלא הסתייע

54. ומעין עיקרון זה מצינו גם בברכות קריאת שמע, שלכל הברכות יש דינים רגילים של ברכות, ויש להן דינים מצד היותן חלק מקריאת שמע לעניין הפסק ולעניין ספקות ולעניין זמני קריאת שמע וכו'.

לו לכוון בברכת אבות לאונסו, שאין בזה זילותא ופגם בנשיאת שם ה' לשוא. ויעוין בזה עוד לקמן (עמ' שלא). ולפי זה יש להבין בדברי ר' אלעזר: "לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל", שאין כוונתו לאסור להתפלל בלי כוונה, אלא לומר שאין מקיימים בכך את מצות התפילה. ולכן צריך למנוע עצמו מלהתפלל בלי כוונה כשיוכל להתפלל בכוונה. אך מי שאינו מצליח לכוון, אינו צריך להימנע מתפילה משום כך. ובאמת כך הבין המאורות (ברכות ל' ע"ב ד"ה כמה), דכתב: "וכן נראה לפרש מימרא זו, יאמד את עצמו אם לבו פנוי לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיתיישב לבו ממחשבותיו ויסירם מקרבו ואחר כך יתפלל", עכ"ל. והרי זה דומה למי שבירך על פרי כדי לאוכלו, ונפל ממנו הפרי. ויעוין במה שהתבאר בעניין זה במקום אחר (טל חיים ברכות ח"א עמ' קכה-קכו) שלדעת הרמב"ם הברכה עצמה איננה נחשבת ברכה לבטלה. ורק אחר כך כשבא לאכול פרי אחר, ורוצה לחזור ולברך שוב אותה ברכה, אז מתעורר הדין של ברכה שאינה צריכה, ולכן האדם צריך לומר ברוך שם כבוד וכו'. והיינו משום שהברכה הראשונה עצמה לא נאמרה בדרך של ליצנות ושקר וכו'. ולכן הבינו הראשונים שבמקרה שבו הוא יימנע לחלוטין מקיום מצות התפילה, מותר לו להתפלל, ואף יש צורך שהוא יתפלל, ואפילו שיצא שמצד גודי מצות תפילה שתיקנו חכמים הוא לא יצא ידי חובתו.

אפשרות להבין בדעתם שזה דין מיוחד לשמירת טוהר הכוונה

וכן ניתן לומר לכאורה לאידך גיסא. יש פגם וחסרון גדול כשאדם מתפלל שלא בכוונה. ואין בזה רק עניין של העדר מעלה של תפילה בכוונה, אלא יש בזה זילותא כלפי שמיא, שהאדם כביכול מדבר עם בוראו ולבו רחוק ממנו. וכבר הובאו לעיל (עמ' קסה) דברי האור זרוע המפליג בעוון תפילה שאינה בכוונה. וידוע שכאשר אדם רגיל לכוון בתפילתו והוא נאלץ להתפלל שלא בכוונה, הדבר פוגע מאוד ביכולתו לחזור ולכוון בתפילות הבאות לאחר מכן, דהושמה מחיצה של ברזל בינו ובין לבו⁵⁵, והוקהה לבו בחרדת עמידתו לפני ה'. ולכן העדיפו חכמי הגמרא להתבטל מתפילה באותה שעה, כדי שלא יגיע לידם פגם ומכשול של

55. ובספה"ק (ראה נועם אלימלך וישלח ד"ה וישלח, כי תצא ד"ה או יאמר כי; ועוד) האריכו בביאור המשמעות העמוקה והנזק של הפרדת הדעת מהדיבור בהיותו מהרהר במחשבות זרות בתורה ובתפילה, ואכ"מ. וידוע שהחזון איש היה נמנע מלהתפלל ומלברך כאשר לא היה ביכולתו לכוון (מעשה איש ח"א עמ' קכג).

תפילה שאינה בכוונה, ולא ייפגמו חסידותם וטוהר כוונותיהם בעומדם לפני ה' בתפילה. וכך הם הגדירו את תקנת התפילה מעיקרה, וקבעו שהיא תהיה מותנית בכך שהאדם לא יצטרך לומר את מלות התפילה מן השפה ולחוץ ולפגום בכך בטוהר כוונותיו. ולכן כשאינו יכול לכוון, הוא פטור מעיקרא. 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 וכשאינו לו יישוב הדעת. ולפי זה הראשונים רק ביטלו את הדין המיוחד הזה שבא למנוע אי כוונה בשאר התפילות. אבל לא היה בדעתם לבטל את דין הכוונה המעכב אף בדיעבד את יציאת ידי חובת תפילה.

מלשונות הראשונים נראה שנחלקו בשתי אפשרויות אלה

והנה, רב האי גאון והמהר"ם והמרדכי וההגמ"י נקטו לשונות כמו: "שאינו אנו מכוונים כל כך בתפילה כמו האמוראים", דמשמע מזה שהם עכ"פ מכוונים אלא שאינם הם מכוונים כל כך. ונראה שהם נקטו כאפשרות השניה, שביטול דינא דגמרא בזמננו לא בא לבטל את דין הכוונה המעכב בתפילה. ולעומתם, הרשב"א והריטב"א וההגהות אשרי הנ"ל נקטו לשון מוחלטת: "שאינו אנו מכוונים", ולכאורה נראה בפשטות שכוונתם לומר שאינם הם מכוונים כלל, וכאפשרות הראשונה. ואמנם ייתכן שאינם כוונתם לומר שאינם הם מכוונים בכלל, אלא שאינם הם מכוונים בעיקר תפילתם, אבל בברכת אבות הם מכוונים. ולכן לגבי הנידון שעליו מדברים, שעניינו יצירת מציאות של תפילה שכולה מכוונת, הם לא שייכים בו, והיינו כאפשרות השניה⁵⁶. ואולם אם באמת כוונתם היא שאינם הם מכוונים כלל, עלינו לפרש את דבריהם כאפשרות הראשונה.

קשיים בסוגיית הגמרא

ואולם לכאורה יש להקשות קושי בסיסי בסוגיה עצמה. הגמרא אומרת: "כל שאינו דעתו מיושבת עליו, אל יתפלל". ולכאורה לא מובן מדוע קבעו את הדבר כהנחיה כוללת. דאם הוא מסוגל לכוון למרות שאינו מיושבת עליו, יש לו להתפלל, ואם אינו מסוגל לכוון, אין לו להתפלל בלי קשר לכך שאינו דעתו

56. יש צד לנקוט כאפשרות הזאת מכיון שבדברי חלק מהראשונים הללו שנקטו לשון כזאת, נאמר להדיא אליבא דהלכתא ולהלכה למעשה שהדין הזה של ברכת אבות מעכב בדיעבד. ומכך נראה שלא היתה כוונתם לומר שאינם מכוונים אפילו באבות.

מיושבת. וכמו כן לכאורה לא מובן מה המשמעות של אותם שלושה ימים שבהם פטרו את הבא מן הדרך, ומה המייחד אותם. הרי ייתכן מצב שבו דעתו תתיישב תוך יום או יומיים לאחר בואו מן הדרך. ולכאורה הדבר תלוי בסכנות הדרך, באורך הדרך, בתנאי הדרך וכו'. ואמנם הרמב"ם (פ"ד הט"ו) כתב: "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 שבה עדיין 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 דעתו מיושבת בתוך פחות משלושה ימים מאז שחזר מן הדרך, צריך להתפלל. אבל עדיין קשה, שלכאורה כבר אין צורך בדין הזה ואין ייחודיות לאותם שלושה ימים. דנראה לכאורה פשוט שאם עברו שלושה ימים ועדיין אין לו יישוב 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

ועל כרחנו צריך לומר שאלו הם גדרים שבאים כזהירות וכשמירה וכאמצעי לכך שהאדם יעמוד כדבעי לפני המלך בכוונה. והבינה 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 שיכר, 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 שבהגדרתו אין בו יישוב הדעת מספיק בשביל לדבר עם המלך. ולכן הורו האמוראים שאע"פ שהאדם יעמוד 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 מדרך אין הוא עומד לדבר עם המלך אפילו אם הוא כבר יכול להתאמץ ולכוון בתפילתו.

ואמנם מסתבר לומר שאם דעתו מיושבת עליו כדבעי, יש לו להתפלל ואין סברה לפוטרו, וכך נראה גם מלשון הרמב"ם הנ"ל. אבל בסתמא דמילתא יש להניח שהוא טרוד ואינו כשיר לתפילה עד שלושה ימים מאז שהוא בא מהדרך. וכן בנידון של אדם שאין לו יישוב הדעת, קבעו חכמים שאין לו לדבר עם המלך במצב כזה, אפילו שהוא יהיה מסוגל להתאמץ ולהוציא מעצמו דיבורים שיש בהם כוונה. ויתירה מזו ייתכן לומר שדווקא 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 שהוא יצליח לכוון בתפילה, בכל זאת מנעוהו מכך, שמא ייווצר מצב שבו הוא לא יוכל לכוון. וכן נראה מדברי ר"ת בספר הישר (תשובות סי' צט) שכתב שחתן פטור מתפילת ערבית "משום דבעי כוונה יתירה כדאמרין אבוהי דשמואל כי הוה אתי באורחא לא הוי מצלי תלתא יומי". ורבינו מנוח (פ"ד הט"ו) כתב בשם הגאונים שדין הבא מן הדרך אל יתפלל אינו נוהג בזמננו, והוסיף על כך: "מיהו בודאי אם רואה עצמו טרוד ובעל מחשבות צריך לשהות עד שתיישב דעתו". ומבואר בדבריו שביטול דין הבא מן הדרך אין משמעות שבטל דין כוונה. וכן מבואר בדברי תרומת הדשן (סי' מא): "ועל טירדא מועטת הקפידו הראשונים לענין תפלה, כדאמר [פרק הדר]: הבא מן הדרך לא יתפלל תוך ג' ימים, שמואל לא הוי מצלי בביתא דהוי ביה שיכרא".

ביאור דברי הראשונים שביטלו את דין הגמרא בזמנם

ולפי זה מיושב שדינים אלה אינם אלא הפלגה יתירה שנועדה לגרום לכך שהתפילה תהיה בדרך של עמידה בכוונת הלב לפני המלך. ועל זה אמרו הראשונים שהפלגות אלה אינן שייכות בדורם והן נהגו רק בדורם של האמוראים שהיו מכוונים טובא בתפילותיהם. ולכן בזמנם היה מקום לעשות הרחקות יתירות מתפילות שאינן בדרך של כוונה. אבל בזמנם של הראשונים שבו הכוונה התמעטה, כבר לא היה 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 גם אפשר היה להתיר להתפלל שלא בכוונה כלל, ולא לחשוש לברכות לבטלה, או שמא גם אחרי התמעטות הדורות אין להתיר להתפלל אלא רק כשהאדם לכל הפחות מכוון בברכת אבות, וכנ"ל.

שיטת המאירי שהביא את הדין כ"דרך הערה"

והמאירי כתב (שם ד"ה כל שאין) 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 יִבְטֵל מן התפלה לגמרי, ואם יכול לכונן לבו באבות יתפלל. דרך הערה אמרו הבא בדרך אל יתפלל כל שלשה ימים", עכ"ל. ומהלשון שכתב "דרך הערה אמרו" נראה שהוא לא ראה בזה דין שמחייב באופן גמור אלא אמירה מוסרית שעניינה להראות את גודל ההכרח לנהוג זהירות בכוונת התפילה. ומבואר בדבריו שאם אדם רואה שדעתו מיושבת עליו קודם לכן, אין הוא צריך להמתין. ועכ"פ ברור שהדין הזה הוא אליבא דהלכתא, ואין כאן דבר הנוגד את שורת הדין הרגיל, דהא מי שיכול לכונן באבות מחויב להתפלל⁵⁷. וכן מבואר בדבריו במקומות נוספים, שהביטוי "דרך הערה" הוא גם גדר הדין להלכה. ויעוין למשל במה שכתב (שבת לב ע"א ד"ה לעולם): "דרך הערה אמרו: מי שחלה אומרין לו התודה". וכן (שם קיט ע"א ד"ה ימים): "דרך הערה אמרו: ו'לקדוש יי מכובד' (ישעיה נח, יג), זה יום הפְּרִים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה". וכן (שם קלג ע"ב ד"ה לעולם): "דרך הערה אמרו: 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו, ב), התנאה לפניו במצות סוכה נאה ולולב נאה, שופר נאה, ציצית נאה, תפלין נאים, ספר תורה נאה בדיו נאה, בכתיבה נאה ולכרכו בשיראין נאים", וכן (פסחים כב ע"ב ד"ה כל המיקל): "דרך הערה אמרו: 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו, יג; י, כ), 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.

סתירה לכאורה במאירי בגדר המחייב של כוונה בתפילה

ויש להעיר שלכאורה יש בעניין הכוונה שתי סתירות בדברי המאירי. במקום אחד (ברכות ל' ע"ב ד"ה תפילה) הוא כותב: "התפלל ולא כיון דעתו בכל התפילה, לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל, וכמו שאמרו בר' חייא בר אבא דצלי והדר צלי

57. ויעוין ביביע אומר (ח"ג או"ח סי' ח' אות ה) שלכאורה נדחק בזה שלא לצורך.

ונתברר להם שמצד כוונה היה⁵⁸. ויש חולקים בזה אלא בברכה ראשונה, כמו שיתבאר בפרק אין עומדין בסופו, "עכ"ל. ומשמע מסתמא דדבריו שהוא סובר שלא יצא אם לא כיוון בכל התפילה. ומביא את הדעה שמספיקה ברכה ראשונה רק בשם יש חולקים. ונראה שהבין שדברי ר' אלעזר שנאמרו בסתמא על כללות התפילה ולא יוחדו דווקא לברכה אחת, אמורים באמת לגבי כל התפילה, ולדעת ר' אלעזר צריך לכוון בכל התפילה. וכן משמע ממה שכתב (שם יג ע"ב ד"ה ר' יהודה) להנגיד בין הכוונה בק"ש לכוונה בתפילה, וז"ל: "ותפלה עצמה של שמנה עשרה אינה בדינים אלו לא בענין כונה ולא בענין הפסק שכלה צריכה כונה ואין בה הפסק לשום דבר אלא שלא הגיע זמנה להתבאר עדיין", עכ"ל. ואולם בהמשך (שם לד ע"ב ד"ה המשנה השביעית) כתב וז"ל: "ובגמרא אמרו שהמתפלל צריך לכוין את לבו בכל התפילה ואם לא כיון אלא בברכה ראשונה יצא, ומקצת גאונים פוסקים כן. ויש מי שאומר שבתפילה לא יצא עד שיתכוין בכולה", עכ"ל. ומשמע מסתימת דבריו אלה שסובר כדעה שאם כיון רק בברכה הראשונה יצא. ובאמת כך יוצא בפשטות מהסוגיה הזאת וכמו שהבינו הראשונים. וכן נראה מדבריו בעירובין (שם) שכתב: "ולא יבטל מן התפלה לגמרי ואם יכול לכוין לבו באבות יתפלל", עכ"ל. ומשמע שאם יכוון את לבו באבות יועיל לו לצאת ידי חובה, וצ"ע.

סתירה לכאורה בדבריו אם יש ליישם את הדין למעשה

ולכאורה יש סתירה נוספת בדבריו. בעירובין (שם) נראה שהוא מקבל לדינא את הקביעה שהבא מן הדרך ודעתו אינה מיושבת לא יתפלל. ואע"פ שהוא אומר זאת בלשון של "דרך הערה", כבר התבאר שזה נכון לדינא, ועובדה היא שאבוה דשמואל נהג את הדין למעשה, וכנ"ל. ואין הוא טוען שלמעשה אין לקיים את הדין הזה. ואולם דווקא בברכות (ל' ע"ב ד"ה מה) הוא כותב: "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 הכונה מצויה כל כך ישתדל אדם להתפלל בכוונה כמה שאפשר לו ויחוש לעצמו מעונש הדין. ומכל מקום אל יפטור עצמו בטענה רעועה לומר שאינו יכול לכוין אלא יתפלל ויכוין במה שאפשר לו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמקבל את

58. דבריו אינם מתאימים למבואר בסוגייתנו שרחב"א חזר משום שלא אמר יעלה ויבוא בר"ח ולא משום העדר כוונה, ונראה שהיתה לו גרסה אחרת בגמרא (אע"פ שאת עניין יעלה ויבוא וכו' הוא מביא בהמשך דבריו).

ההכרעה של רוב הפוסקים שאין לנהוג את הדין הזה בפועל⁵⁹. ולכאורה זה דוחק גדול לומר שבעירובין הוא סמך על דבריו בברכות, וצ"ע.

יא. כוונה בברכת מודים

גרסה מחודשת בראשונים בסוגיית כוונה בתפילה

והנה, רבים מראשוני אשכנז נקטו לדינא שאפשר לכוון ולצאת ידי חובה גם בברכת הודאה ולא רק בברכת אבות. וכך הם גרסו בגמרא, כפי שמובא בהגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"י אות א): "רב ספרא משום ר' אמי באבות, ודלא כרב חסדא דאמר בהודאה", עכ"ל. וכך גרס גם האגודה (ברכות ס"י קט): "המתפלל וטעה, חד אמר בהודאה וחד אמר באבות. איכא דמתני ברייתא, המתפלל צריך שיכוון את לבו בכלול ואם אינו יכול יכוין את לבו באחת מהן, חד אמר באבות וחד אמר בהודאה", עכ"ל. ומבואר שכך היתה הגרסה שלפניהם, וכן הגרסה בכמה מכתבי היד שלפנינו.

גרסה זו היתה היסוד לשיטת הראשונים שכוונה בהודאה לעיכובא

ונראה שגרסה זו היתה היסוד לדברי ספר חסידים (מהד' מר' ס"י קנח ומהד' ויס' ס"י יא), שכתב וז"ל: "ואל תשים כוונת לבך רק לבקשות, כי עיקר הכוונה לברכות ולשבח, לכן אמרו יכוין בכלום 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", עכ"ל. 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 (ח"א ס"י פט): "אם יכול לכוון לבו לכל הפחות בברכות אבות, יתפלל, אי נמי בהודאה. והכי מוכח בסוף פרק אין עומדין", עכ"ל. ומשמע מלשונו שכך היה מבואר לפניו בדברי הגמרא עצמה ולא אמר זאת מסברה דיליה.

59. ונראה גם מדבריו שהבין שהדין של הימנעות מתפילה כשאין דעתו מיושבת הוא אותו דין של ר' אלעזר שצריך למוד עצמו אם יכול לכוון.

וכן כתב תלמידם הרוקח (הל' חסידות, שורש זכירת השם והתפילה): "בפרק אין עומדין להתפלל, צריך שיכוין לבו לשמים, 'תכין לבם תקשיב אזנך'. המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין את לבו בכולן, יכוין לבו באחת מהם: באבות או בהודיות", עכ"ל. והסמ"ק (מצוה יא) 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 באבות⁶⁰", עכ"ל. וכן כתב בשמו האורחות חיים (הל' תפילה אות לז). ובמנהגי מהרי"ל (הל' תפילה אות ב, עמ' תלו) איתא: "והיה מכוון ביותר באבות ובמודים".

אדם שאינו יכול לכוון באבות ויכול לכוון בהודאה

ולפי זה נראה שאם אדם רואה שמרוב טרדת לבו הוא אינו יכול לכוון באבות אפילו כוונה כללית של עמידה לפני ה', אבל יש לו אפשרות לכוון בהודאה (אנשים רבים מתקשים לכוון בברכת אבות מסיבות שאין כאן המקום לפורטון, וקל להם יותר לכוון בשאר הברכות), עדיף שיכוון בהודאה ויצא ידי חובה לפי הראשונים הללו. דמבואר במקום אחר (ט"ח ברכות ה"א ס' יא) שאם יש ספק ספיקא להחמיר בברכות, צריך לברך. וכאן יש לו ספק ספיקא להחמיר בברכות, דמצטרפת לכך שיטת השבלי הלקט שסתמא לשמה קאי, ויכול לסמוך על ספק ספיקא זה ולהתפלל.

יב. דברי האחרונים בעניין יכולת הכוונה בימינו

דברי הפוסקים בדין חזרה בימינו כשלא כיון באבות

והנה, בנוגע לעיקר הדין של חזרה על כל התפילה כשלא כיון את לבו באבות, כתב הטור (א"ח ס' קא אות א) וז"ל: "ויראה אפילו אם כיון בכולן ולא כיון

60. ויעוין בדבריו שם שהגדיר את המצוה מדאורייתא: "להתפלל בכוונה בכל יום וכו' איזוהי עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה בכוונה וכו', ומה היא כוונה שאמרנו, שיחשוב בכל תיבה פירושה וידקדק שלא ידלג תיבה אחת כאילו היה מונה מעות. ואם אינו יכול לכוון בכל הברכות" וכו'. ויוצא אפוא שזהו הקיום של המצוה מדאורייתא, והיא תלויה בכוונה דווקא. והב"י (ס' קא אות א) הביא את דברי הסמ"ק וכתב עליהם: "צריך תלמוד מנין לו דעדיף מודים טפי משאר ברכות". ולפי האמור נראה שהסמ"ק והראשונים שקדמוהו לא חידשו זאת מסברה אלא גרסו כן בגמרא.

באבות, צריך לחזור ולהתפלל. והאידינא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור". ובשו"ע (שם) הביא להלכה רק את עיקר הדין ולא את מה שסיים הטור שהאידינא אין אנו חוזרים. אבל הרמ"א העתיק את דברי הטור להלכה. ולכאורה נראה דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דנראה פשוט שגם השו"ע מודה שאם אדם מעריך שלא יצליח לכוון אם יחזור ויתפלל, ומחשבותיו טורדות אותו טובא, אין טעם שיחזור ויתפלל. וזה בדיוק הדין של הירושלמי שהוזכר לעיל. ואין הבדל בין מצב שבו באופן חד פעמי הוא לא כיוון, אבל ידוע לו שלא יצליח לכוון אם יחזור על תפילתו, למצב שבו באופן קבוע הוא אינו מצליח לכוון, וידוע לו שלא יעזור שיחזור להתפלל שוב ושוב. ולאידך גיסא, נראה פשוט שגם הטור והרמ"א יודו שאם קים ליה בנפשיה שהוא מסוגל לכוון בתפילה, וידוע שנאנס באופן חד פעמי ולא כיוון את לבו, אבל אם יחזור ויתפלל תפילתו תהיה בכוונה, פשיטא שיחזור ויתפלל. וכמו שבאמת כתב במשנ"ב (סי' צו סק"ב ובשעה"צ סק"ג). וכנראה במקומו ובזמנו 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 במקומו של הטור ובזמנו של הרמ"א כבר פשטו הטרדה והבלבול, ולא היה שכיח כלל שאדם יצליח לחזור ולהתפלל תפילתו בכוונה.

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

ונראה שזו הסיבה שרבים מגדולי חכמי הספרדים, שתמיד נוקטים כדעת השו"ע להלכה, ציינו שבפועל נוהגים כמו הרמ"א, ובתוכם הברכי יוסף (שם סק"ב) והבן איש חי (שנה ראשונה בשלח אות ה) 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 ס"ב, ובדרכ"מ שם סק"א) שראה בתפילה זו דבר שנוהג למעשה. ולכאורה כיצד יתפלל נדבה, אם אין הוא מסוגל לכוון בה וברכותיו לבטלה. וכבר כתב הרא"ש (שו"ת כלל ד' סי' יג): "הילכך אני אומר שיש לאדם ליזהר שלא יתפלל נדבה בלא חדוש דבר וגם צריך שיהא מכיר את עצמו זריז וזהיר ואמוד בדעתו שיוכל לכוין בתפילתו מראש ועד סוף בלא היסח דעת אז קרינן ליה נדיב לב עולות. אבל אם אינו מכוין יפה, קרי ביה 'למה לי רוב זבחיכם' (ישעיה א, יא). ולואי שנוכל לכוין יפה בשלשה תפילות ביום", עכ"ל. והביאוהו הטור והשו"ע (שם ס"ד). אלא ודאי שלא שלל הרמ"א את המציאות הזאת, וברור שאם

אכן קים לאיניש בנפשיה שהוא מסוגל לכוון, קדוש ייאמר לו ויכול לחזור ולהתפלל ויכול להתפלל גם נדבה. ולא חלק הרמ"א על דבר זה מעולם. ולכאורה קשה לומר כדברי התוספת שבת (בראש הספר, בהגהותיו לסי' קז) שכתב שמכיון שהאדם 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 האדם נותן דעתו לכוון והוא גם יכול לכוון, מדוע שיעשה כן בתפילת נדבה יותר ולא בתפילת חובה. וכי מרדות יש בלבו שאינה קיימת אלא רק כשהוא מחויב בדבר.

כשחוזר ומתפלל בכוונה יכוון לשם חובה

ולכן גם נראה שאין זה משנה אם האדם יחליט שהתפילה שהוא חוזר עליה היא תפילת נדבה או חובה. דממה נפשך, אם הוא מסוגל לכוון, שיתפלל שוב לשם חובה; ואם הוא אינו 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 ביביע אומר (ה"ג אר"ח סי' ח' אות ג). ואדרבה, אם הוא מכוון לשם נדבה, הוא אינו מקיים את דין התשלומין שהוא מחויב בו.

דברי הפוסקים שחוזר ומתנה כשמסופק אם התפלל

והשו"ע (סי' קז ס"א) כתב שאדם שמסופק אם התפלל חוזר ומתפלל, ובב"י שם הביא את דברי הרשב"א (ברכות כא ע"א ד"ה הא ובשו"ת ח"א סי' צא) שכתב שהוא מתנה ואומר שאם הוא לא התפלל תהא לחובתי ואם התפללתי תהא לנדבה. והרבה אחרונים כתבו שהדין שכתב השו"ע נוהג הלכה למעשה. ואמנם החיי אדם (כלל כז ס"ז) כתב: "ועוד נראה לי דבזמן הזה אסור להתפלל נדבה, שהרוצה להתפלל בנדבה צריך שיהיה מכיר את עצמו וזריז 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 נראה לי דגם בספק התפלל אסור לחזור ולהתפלל, דאי אפשר לו להתנות", עכ"ל. וכתב על דבריו בביאור הלכה (שם ד"ה אם) וז"ל: "ולא נהירא לענ"ד. אחד, דדברי הרשב"א אינם מוסכמים לכו"ע, כי דעת הראב"ד [הובא

בתשובת הרשב"א⁶¹] דחוב עליו לחזור ולהתפלל⁶¹. ואפילו לדעת הרשב"א גם כן יש לחלק מהא דס"ד⁶², 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 לכון, ובדיעבד די אם לא כיון רק באבות. ועיין בביאור הגר"א בס"ד. וכן משמע לשון השו"ע להמעין, 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 הדרך החיים והגר"ז והשולחן שלמה העתיקו השו"ע להלכה, עכ"ל. ודבריו מבוססים על כך שבסתמא דמילתא אדם עשוי לכון בברכת אבות. וכלשונו: "ובדיעבד די אם לא כיון רק באבות"⁶³, והוא מיישב בזה את סתמא דמילתא בדין זה, דהיינו, שההנחה הפשוטה שלו היא 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 יציאה ידי חובה על ידי ההתנאה שיצד אחד שבה הוא תפילת נדבה מספיקה כוונה בברכת אבות. ועכ"פ ברור מדבריו שאין אפשרות להתיר להתפלל תפילת נדבה שאין הוא מכוון בה אפילו בברכת אבות.

סתירה בדברי האחרונים בשאלה אם מניחים שיכוון כשיחזור

ואולם לכאורה דבריו סותרים לפסק הרמ"א (סי' קא ס"א) דהאידינא לא חוזרים משום שלא יכוון אפילו באבות. ומדבריו במשנ"ב (סי' קא סק"ד) ובביאור הלכה (שם ד"ה והאידינא) נראה שמסכים עם זה לדינא. ונותן שם עצה כיצד לנהוג כשעומד

61. ואינו צריך להתנות.

62. הנ"ל, שבו כתב השו"ע שאין להתפלל נדבה אלא מי שידוע שיכול לכוון היטב מראש ועד סוף.

63. ומסתמת דבריו לא נראה שההנחה הזאת שהאדם יכוון בברכת אבות היא דווקא בגלל שזו תפילת נדבה, ואדם נותן את לבו במיוחד לכוון בתפילות נדבה יותר מאשר בתפילות חובה, וכמו שרצה לומר ביביע אומר (שם אות יא). ראשית, הביאור הלכה מרחיב בלשונו, וזה יסוד שלכאורה חסר מאוד מן הספר בדבריו. ומשמע בפשטות שזו הנחה שיכולה להיות נכונה בסתמא דמילתא בכל המקרים. וגם לא ייתכן שלפי הצד שזה חובה יש חשש שהוא לא יכוון באבות, כי בחובה האדם אינו מתכוון מספיק, ולפי הצד שזה נדבה יש להניח שהוא כן יכוון, כי בנדבה אדם מכוון יותר. וברור שלפי שני הצדדים הכוונה היא אותה כוונה, דהא מדובר על אותה תפילה אלא שהוא עושה בה תנאי. שנית, הדבר קשה מאוד בסברה, וכנ"ל.

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 ויכול לכוון באבות. וזו סתירה שקיימת לכאורה בדבריהם של הרבה אחרונים שמצד אחד נקטו כהמשנ"ב בעניין תפילה מחמת ספק ומצד שני נקטו כפסק הטור והרמ"א שלא חוזר כיון שלא יכוון בחזרתו.

יישוב הסתירה

אמנם נראה ליישב שההנחה היא שבסתמא דמילתא גם בזמננו אדם יכול לכוון בברכת אבות. אבל אם הוא התפלל בלי כוונה פעם אחת, ההנחה היא שהוא אינו מרוכז ולבו בל עמו ומוחו טרוד, ויקשה עליו לחזור ולכוון בתפילתו שוב. ולכן כשהנידון הוא מה יעשה אדם שלא התפלל בכוונה (סי' קא), האחרונים מסכימים שיש להניח שקרוב לודאי שהוא לא יצליח לכוון גם בחזרתו, ולכן קובעים שלא יתפלל שוב. ואילו כשהנידון הוא באדם שטעה או מסופק אם התפלל קודם לכן (סי' קז), ובשני המקרים לא התקיימה מציאות של תפילה ללא כוונה, שפיר יש להניח שהוא יוכל לכוון בברכת אבות.

הפוסקים הבינו שגם בימינו אדם אמור לכוון בברכת אבות

ובאמת מדברי הטור והשו"ע והרמ"א בכמה מקומות נראה שהבינו שגם היום אפשר לכוון לכל הפחות באבות, והדין הזה של כוונה באבות לעיכובא נוהג גם היום. וראשית דבר יש להביא את דברי הטור (סי' צח אות א): "מחשבתו כיצד, דתניא: המתפלל צריך שיכוין לבו, שנאמר: 'תכין לבם', פירוש שיכוין פירוש המלות שמוציא בשפתיו. ויחשוב כאילו שכונה כנגדו, שנאמר: 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. ויעיר הכוונה, ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו. ויחשוב כי אילו היה מדבר לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ולמחר בקבר, היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים וכו'. ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתבטל המחשבה", עכ"ל. והביאו גם השו"ע (שם ס"א). והרמ"א שם הרחיב וביאר דבריו והוסיף שיש לחשוב קודם התפילה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם

ויסיר כל תענוגי האדם מלבו⁶⁴. ואף שלאחר מכן כתבו הטור והשו"ע (שם ס"ב): "ולא יתפלל לא במקום שיש בו דבר שמבטל כוונתו ולא בשעה המבטלת כוונתו" והביאו את הדינים בעירובין הנ"ל, וציינו דהאידינא אין הדינים הללו נוהגים "שאין אנו מכווין כל כך בתפילה", אין זה אלא רק לגבי כל דיני ההפלה בסייגים לשמירת כוונה, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רכא). אבל נראה פשוט מדבריהם שעיקר הצורך לכוון נוהג 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 (סי' קא ס"א) שצריך לכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולן, לפחות יכוון באבות. ועד כאן לא דנו השו"ע והרמ"א אלא רק בשאלה אם חוזר על תפילתו שוב כשלא כיוון באבות, אבל בעצם זה שצריך לכוון בברכת אבות ושברכת אבות מעכבת, כו"ע לא פליגי. ואם היה הטור סבור שבזמננו אין אנו מכוונים בברכת אבות, לא היה מקום לכתוב את הדין באופן כזה שישתמע ממנו שצריך לקיים מה שכבר לא נוהג לאונסנו. ומצינו לעניין תכלת שלא היתה מצויה בזמנם, שלא הוזכר הדין כחיוב פשוט בסתמא אלא השו"ע נקט לשון (סי' ט' ס"ב): "בזמן הזה דליכא תכלת". והטור כתב (סי' יא אות יד): "ובזמן שהיה תכלת וכו' ועתה שאין לנו תכלת" וכו'. ולא כתבו בסתמא דין שלא ניתן לקיום בזמנם, אע"פ שזהו עיקר הדין. וכן יש להסיק ממה שכתבו הטור והשו"ע (סי' צו ס"א) את 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.

64. זו הלכה שלכאורה אינה מקוימת כדבעי, וצריך לעורר לקיימה. והמנהג לומר במנחה אשרי ותהלה לדוד לפני שמונה עשרה, כפי שציין הרא"ש (ברכות פ"א ס' ו), וכן אמירת התפילות שלפני שמונה עשרה בשחרית וערבית, אינם גורמים בהכרח לקיום מחשבות אלו שהשו"ע והרמ"א מצריכים, אם האדם אינו שת לבו להתכוון בהם ולחשוב עליהם בפועל.

וכן נראה מדברי כמעט כל הראשונים שהביאו את הדין הזה של כוונה באבות שמעכבת, וקצתם הוזכרו בתחילת סימן זה. ואף אחד לא אמר דהאידינא דין זה לא נוהג או דהאידינא אין אנו מקיימים את הדין הזה. ועם זאת, הרבה ראשונים שהוזכרו לעיל מציינים את ירידת הדורות ואת הקושי הגדול לכוון בתפילה, שהוא יותר גדול מהקושי שהיה בזמן חכמי הגמרא, ואת המסקנה שלהם שהדינים דעירובין לא נוהגים למעשה. וכבר נאמר לעיל שנראה מכל הראשונים הללו שלגבי עיקר דין הכוונה לעיכובא לא השתנה שום דבר אף בזמננו⁶⁵. ומה שהשתנה הוא רק דיני ההפלה 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' קא סק"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 דהאידינא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור עכ"ל וכו'. ומכל מקום נראה לי דאם אומד עצמו מקודם שלא יוכל לכיון באבות, גם האידינא לא יתפלל. אך תמיהני למה לא הביאו בשו"ע דין זה 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 נזהרין בכל זה כמ"ש שם, למה לא הביאו זה. אלא ודאי צ"ל דאינהו ס"ל דגם במאמר זה אי אפשר לנו לדקדק. ולפי זה האידינא ליתא להך דינא, ונסמוך על מאמרם דיכולנו לפטור⁶⁶ וכו'. וצ"ע, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין בדעת השו"ע והרמ"א שבזמנינו אין מכוונים אפילו באבות. ולכן גם אין כבר שייכות לדין הזה שצריך לאמוד עצמו

65. אמנם אפשר היה לדחות ולומר שהראשונים נקטו שהדבר מעכב לעיכובא אבל אין אנו עומדים בדרישה זאת למעשה. ואולם לגבי דיני ההפלה בשמירת הכוונה דהבא מן הדרך ועוד, הם נוקטים להדיא שהם אינם נוהגים למעשה, ואילו לגבי דין הכוונה באבות הם לא נוקטים כך. ולכן קשה מאוד לדחות ולומר כן.

66. דהיינו מה שנאמר בגמרא (עירובין סה ע"א): "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו, שנאמר: 'לכן שמעי נא זאת עניה ושכרת ולא מיין'", ע"כ. ומבואר בגמרא שמאמר זה מתייחס ליכולת הכוונה בתפילה בתקופת הגלות, וכנ"ל (עמ' ריז).

אם יכול לכוון באבות, ואם אינו יכול לא יתפלל, כי היום כולם מתפללים גם אם הם אינם מכוונים.

דחיית דבריו וראייתו

ואולם נראה שאין אפשרות לומר כך בדעת השו"ע, וכדמוכח מכל מה שהתבאר לעיל. ובאמת המשנ"ב (סי' קא סק"ג) כתב כדבר פשוט: "ואם הוא משער שאפילו באבות לא יכוין, לא יתפלל כלל עד שתתיישב דעתו שיהיה יוכל עכ"פ לכוין באבות", עכ"ל. ודבריו נאמנו מאוד, והיינו דלא כערוה"ש. וקושיית הערוה"ש מדוע לא הביא השו"ע את הדין דיאמוד עצמו לפני התפילה, אינה 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 כיוון בה לא יצא ידי חובה, הוא השמיע את הדין הזה בעקיפין כשהוא התייחס לאדם שבא להתפלל. אבל לאחר שכבר אמר השו"ע את הדין הזה שברכת אבות מעכבת, ואדם אינו יוצא ידי חובה אם אינו מכוון בה, לא צריכא למימר כלל שאין לו מה להתחיל להתפלל אם הוא יודע שהוא לא יכוון בברכה הזאת. וגם לא צריכא למימר שאם הוא יודע בנפשו שהוא עשוי שלא לכוון באבות, שמוטל עליו לבדוק עצמו לפני תחילת התפילה, אם אכן הוא יהיה מסוגל לכוון, דאחרת כל ברכותיו יהיו ברכות לבטלה.

יישוב אחר להשמטת הרמב"ם

והסיבה שהרמב"ם לא אמר את הדין הזה איננה כפי שהבין ערוה"ש שהדבר כלול במה שאמר שלא יתפלל כשאין דעתו מיושבת וכשבא מן הדרך. הדין הזה לא היה צריך להיאמר מהסיבה הנ"ל שהרמב"ם הזכיר שצריך לכוון לכל הפחות באבות, וממילא גם הוא לא נצרך להביא את דינו של ר' אלעזר, וכפי שהתבאר בדעת השו"ע. 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 התפלל ללא כוונה והוא יודע שהוא יכול לחזור ולהתפלל ולכוון בתפילתו לפחות בברכת אבות, יחזור ויתפלל. דכיון שהוא

יכול להתפלל ולהשלים את הכוונה, אין לו צורך לסמוך על שיטתו היחידאית של שבולי הלקט. 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.

ביאור דברי הרמב"ם בדין חולה וצמא ורעב

והרמב"ם כתב (הל' תפילה פ"ה ה"ב) וז"ל: "עמידה כיצד, אין מתפללין אלא מעומד. היה יושב בספינה או בעגלה – אם יכול לעמוד יעמוד, ואם לאו ישב במקומו ויתפלל. חולה מתפלל אפילו שוכב על צידו, והוא שיכול לכוון את דעתו. וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים – אם יש בו יכולת לכוון את דעתו, יתפלל; ואם לאו, אל יתפלל עד שיאכל וישתה", עכ"ל. ועל כרחנו צריך לומר שכוונת הדעת האמורה בחולה ובצמא וברעב היינו כוונת כל התפילה ולא רק כוונה באבות. כי אם מדובר על כוונה באבות, לא צריכא למימר שאין לו להתפלל כשאינו יכול לכוון, דהא הוא 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 יישוב הדעת. ורק כשהתפלל ולא הצליח לכוון אלא באבות, שוב אינו צריך. וכך התבאר לעיל בדין הכללי שאין להתפלל כשבא מן הדרך או כשאין דעתו מיושבת עליו, שזהו חידוש שאפילו שהיה 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 בעניין זה

אמנם הבית יוסף (סי' פט אות ד) הביא את דברי הרמב"ם וכתב על דבריו וז"ל: "ולפי מה שכתב רבינו⁶⁷ [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", עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (ס"ד): "הצמא והרעב הרי הם בכלל החולים, אם יש בו יכולת לכוון דעתו, יתפלל; ואם לאו, אם

67. הטור הנ"ל (עמ' ריז).

רצה אל יתפלל עד שיאכל וישתה", עכ"ל. ולכאורה לפי מה שהתבאר יש לפרש בדעת הב"י שהיכולת לכוון היינו לכוון בכל התפילה, דאם אין יכולת לכוון אפילו באבות, הוא מוכרח לאכול ואינו רשאי להתפלל קודם לכן אף אם רצה. ואולם אם אכן מדובר על כוונה בכל התפילה, וזהו דין מדיני ההפלה בתפילה שנהגו בזמן חז"ל, לא מובן מדוע הוא הובא להלכה בשו"ע לגבי הצמא והרעב, וכן לא מובן למה הוא הובא להלכה בשו"ע (סי' צד ס"ו) לגבי חולה, ובמה נשתנה משאר דיני ההפלה שלא הובאו בשו"ע, והיינו על פי דברי הראשונים הנ"ל (עמ' ריז) שכתבו שאין הם נוהגים בזמננו. ולכן נראה שמוכרחים להבין בדברי הב"י שהכוונה המדוברת היא כוונה בברכת אבות.

ולפי זה נראה שהחידוש בחולה הוא שהיה מקום לומר שמכיון שהוא יכול להיפטר מתפילה במשך תקופה ארוכה משום שאינו יכול לכוון את דעתו בתפילתו מחמת מחלתו, לכן אין לפוטרו. וכמו שהוא רשאי להתפלל בישיבה, כך הוא יהיה רשאי להתפלל בלא כוונה. וקמ"ל דלא אמרינן הכי, אלא הוא נדרש להתפלל בכוונה ואם אינו יכול הוא פטור מתפילה. ועוד חידוש בדבר, שהיה מקום לומר שמכיון שהוא אנוס על חוסר יישוב דעתו, הוא ייפטר מהחיוב ליישב את דעתו, ויתפלל בלי קיום חיוב הכוונה, וקמ"ל שאינו נפטר מזה, ואם אינו יכול לכוון, אינו מתפלל. ובזה הוא שונה ממי שאינו מיושב בדעתו או בא מן הדרך, דמיבעי ליה ליתובי דעתיה. אבל כאן מחלתו אונסתו ומונעת ממנו להתכוון.

ובאמת כך נראה מדברי הב"י (סי' צד אות ו) שמביא את דין החולה שכתב הרמב"ם, ומביא את דברי ההגמ"י (הל' תפילה פ"ה אות א) שכתב שרש"י לא התפלל כלל כשהיה חולה, ואת הסבר תרוה"ד (ח"ב סי' נז) לכך, "דרש"י חולה כל כך שלא היה יכול לכוין בתפילתו, ובקריאת שמע שאין צריך לכוין רק בפסוק ראשון קרא, והרמב"ם איירי שאינו חולה כל כך", עכ"ל. ונראה מזה שהבין את דברי הרמב"ם כמוסבים על חולה שזקוק לאכול ולשתות כדי שיוכל לכוון באבות.

ביאור היחס בין דברי הרמב"ם לדברי השו"ע

ואמנם ברעב וצמא נראה שהב"י התכוון לכוונה לכל התפילה, דהוא כותב שאין דין זה נוהג בזמננו, וע"כ שהכוונה המדוברת אינה כוונת אבות שהיא דווקא נוהגת בזמננו. ובאמת בסתמא דמילתא רעב וצמא יכול ליישב דעתו לזמן קצר בלבד. ואולם הרמב"ם שנה את דין הרעב והצמא ואת דין החולה בחדא מחתא,

ולכאורה קשה מאוד לומר שדין הרעב והצמא מתייחס לכוונה בכל התפילה ואילו דין החולה מתייחס רק לכוונה באבות.

ונראה שהב"י הבין שמדובר ברמב"ם על כוונה בכל התפילה, וכפי שנתבאר לעיל, וזה מדיני הפלגה שאינם נוהגים בזמננו. ומה שהזכיר את לשון הרמב"ם בחולה, הוא משום שהדברים נכונים גם לעניין זה שהחולה מתפלל אם יכול לכוון באבות. וביביע אומר (ח"ג א"ח סי' ט' אות ב) התקשה בזה שהשו"ע (סי' צח ס"ב) כתב על הדין דלא יתפלל במקום שיש דבר המבטל כוונתו, שאין אנו נזהרים בכל זה, והבין בדעת השו"ע שאין אנו מכוונים כלל, והוקשתה לו סתירה מדברי השו"ע בדין חולה, דמוכח שצריך לכוון דעתו, ובלי שיכוון דעתו אינו מתפלל. ותירץ: "וצריך לומר בדוחק דאף בסי' צד לישנא דהרמב"ם נקט, וסמך על מה שיכתוב להלן שעכשיו אין אנו נזהרין בכל זה הואיל ואין אנו מכוונים כל כך", עכ"ל. ובאמת זהו דוחק גדול מאוד, ואין צריך לדוחק זה, דיש לחלק בין כוונה באבות לכוונה בכל התפילה וכנ"ל.

אין ללמוד מסתימת לשון השו"ע שהאדם אינו מכוון אפילו באבות

והביביע אומר (ח"ג א"ח סי' ט' אות א) הבין בדברי השו"ע שהרעב והצמא אינו יכול לכוון אפילו בברכת אבות. וכתב וז"ל: "וסתמות דברי מרן מורים שאפילו אינו יכול לכוין אפילו באבות מחמת רעבונו או צמאונו, רשאי להתפלל קודם אכילה ושתייה. שאם לא כן היה לו למרן לפרש חילוק זה בהדיא ולא למסתם סתומי", עכ"ל. 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 שדווקא סתימת דבריו אמורה להתפרש על כל התפילה, דהיינו שהוא לא יכול לכוון בכל התפילה (אלא רק במקצתה), ועל זה נאמר שהוא אינו יכול לכוון. דבסתמא דמילתא הוא צריך לכוון בכל התפילה, וכפי שכתב בפשיטות (סי' קא ס"א): "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכלם לפחות יכוין באבות", עכ"ל. דהיינו שהדין הבסיסי של הצורך לכוון בתפילה הוא "בכל הברכות". ולפי מה שהתבאר נראה שיש הכרח להבין כך בדעת השו"ע, וכנ"ל.

הכרח בדבר גם מסברה

ובאמת גם לגופו של עניין קשה להבין בסברה מדוע שאיסור אכילה ושתיה לפני תפילה יגרום לכך שהוא יצטרך 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 הוא היה אוכל ושותה, דאחרת אין משמעות לאכילה ולשתיה הזאת. ואם כן, לא מובנת הסברה שנעמיד אותו באיסורו לאכול ולשתות לפני התפילה, ובפועל כשהוא כבר יבוא להתפלל, הוא לא יצא ידי חובת תפילה. ומה הועלנו בזה שחייבנו אותו להתפלל בלי אכילה ושתיה כשהתפילה הזאת אינה מוציאתו ידי חובתו.

יג. הלכה למעשה

דברי היביע אומר בעניין מי שיודע שלא יוכל לכוון ויעבור זמן תפילה

והיביע אומר (שם) הסיק לשיטתו שאם אדם יודע מראש שלא יצליח לכוון בתפילה, 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 לכוון בתפלתו בברכת אבות, ורק בגלל הנסיעה המסוימת היא הוא לא יצליח לכוון בתפילה, ויודע בנפשיה שכאשר יגיע למחוז חפצו יוכל להתפלל בכוונה אזי "רשאי למנוע עצמו מלהתפלל, ובבואו לביתו יתפלל תשלומין בכוונה כאשר היתה באמנה איתו". ואמנם דן על כך שבמקרה שבו הוא התחיל לנסוע אחרי שהגיע זמן תפילה, יש לחוש לדעת הלבוש (או"ח סי' צט ס"א) והט"ז (או"ח סי' רלה סק"ד) שאומרים שאם האונס התחיל אחרי שהגיע הזמן, אין בזה דין תשלומין, וחשיב כמו מזיד, ולכן אמר שיתנה שאם הוא לא חייב, תפילתו נדבה. ואולם לפי מה שהתבאר נראה שהגדר אינו מסתכם בזה 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.

בזמן הגמרא היה צריך להפסיק באמצע אם לא כיוון באבות

ובדברי הרא"ה (ה"ד לעיל עמ' רט) 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 (עמ' ריח) 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 הוא אינו יוצא בה ידי חובה, והוא יצטרך מיד לאחר התפילה הזאת לחזור ולהתפלל בכוונה.

גם בזמננו נראה שהיה צריך להפסיק

אמנם יש לדון האם בזמננו, שבו נהגו שלא לחזור שוב על התפילה אם לא התכוון, צריך להפסיק ולחזור ולהתפלל, או שהשתנה הדין בזה⁶⁸. ולפי מה שהתבאר נראה שהמקרה הזה שונה מהותית מהדין של מי שכבר התפלל את כל התפילה, ואחריה נזכר שלא כיוון, דעל זה אמרינן שלא יחזור ויתפלל. והיינו משום שבזה ההנחה של הפוסקים היתה שאחר תפילה שלימה שהאדם התפלל הוא עייף ויגע, ולא יצליח לכוון שוב, ואם כן למה יחזור. אבל כשהוא רק אמר את הברכה הראשונה, והוא מורגל לכוון בברכת אבות, והוא מפסיק מיד ומתחיל שוב, אין סיבה לומר שהוא לא יצליח לכוון כבר. ולכל הפחות מוטל עליו להמתין מעט וליישב דעתו, ואז להתחיל ולהתפלל שוב. ויתירה מזו נראה דאחר שהתבאר

68. יש לדון אם דין הכוונה באבות אמור על כל הברכה או שדי בכוונה בעיקר הברכה או בחתימתה. אחיין הרא"ה בפסקיו (נדפס בקבץ על יד יא (כא) עמ' קיד) כתב וז"ל: "טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לראש. שמעתי מפי אדוני דודי הרא"ה נ"ר שזהו (לא) [נדצ"ל: אינו אלא] לחתימת הברכה אבל אם טעה באמצע קודם שיחתום וחתם הברכה כתקנה אינו חוזר", עכ"ל, ומשמע מזה שגם דין הכוונה אינו מעכב אלא בחתימה ולא באמצע הברכה (ומה שהבין המהדיר שכוונתו לומר שחוזר לראש רק אם חתם, אינו מתיישב בלשונו). אך מסתימת דברי הגמרא והראשונים נראה שהכוונה מעכבת בכל הברכה. ואין הבדלי נוסח משמעותיים בין הראשונים בברכת אבות, ונראה מזה שרוב ככל הנוסח שלה הוא מעיקר הברכה.

שלהלכה פסקו הפוסקים כשיטת הראשונים שסבורים שהאפשרות לכוון באבות לא התבטלה, ומה שלא נוהג בזמננו 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 בעניין זה

והחיי אדם כתב (כלל כד 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 בעוונותינו הרבים 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 מאלקי אברהם וכו'. ובעש"ת אומר זכרנו. ואם לא הזכיר וסיים הברכה, אין צריך לחזור", עכ"ל. 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. ייתכן שהוא מביא את חידוש דינו של הרמ"א שבזמן הזה לא חוזרים, וזה מתייחס דווקא 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 אדם סיים את הברכה הזאת ועדיין לא המשיך, וכמו שלא שייך לדייק דבר כזה מדברי הרמ"א עצמו. וייתכן שבאמת לא פסיקא ליה להחיי אדם מה צריך לעשות, דהדבר תלוי באומד דעתו של האדם, אם יהיה מסוגל לכוון כשיחזור. דאף שקבע הרמ"א שלא חוזר כשסיים את כל התפילה, ייתכן שאחר ברכה אחת או אפילו מעט יותר, עדיין הוא יהיה מסוגל לחזור. ובה יש לתת תורת כל אחד בידו, ולכן החיי אדם לא נחית לזה. וזה שהמשיך שאם נזכר לפני שסיים שחוזר מאלוקי אברהם, היינו משום שזו מילתא דפסיקא ליה, וגם משום שיש בזה חידוש שאין הדבר מהווה הפסק בברכה⁶⁹.

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

הצעתו של הביאור הלכה והקושי שבה מצד הפסק

אמנם הביאור הלכה (שם) כתב וז"ל: "והאידנא אין חוזרין וכו' – לכאורה כונתו אם סיים השמונה עשרה ולא כיון באבות. אבל אם עומד אצל אתה גבור וזוכר 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 שבדאי לא יצא בהם. כן היה נראה לי. אבל מדברי החיי אדם [כלל כד דין ב] משמע דאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גבור. ויותר נראה לי 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 ק"ל דאינו מוציא אלא דווקא מי שאינו בקי משא"כ באבות כיון שאינו יכול לברך אותה בעצמו", עכ"ל. וראשית דבר יש להעיר שהעצה הזאת היא בעייתית לכאורה, כיון שיש בזה הפסק גדול בשמונה עשרה. וק"ל (ברכות כג ע"א) אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וכן פסקו התוס' (כב ע"ב ד"ה אלא) והרא"ש (פ"ג סי' כג) והרשב"א (שם כג ע"א ד"ה אלא). וכן פסק בשו"ע (סי' קד ס"ה) לדינא. ואף שכתבו האחרונים בדעת הרמ"א (סי' סה ס"א) שהדבר נכון דווקא באונס⁷⁰, מ"מ על אונס מהסוג הזה כבר כתבו האחרונים (והמשנ"ב עצמו הביאם בסי' קד סקט"ז) שגם הוא נחשב 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 ביביע אומר (ח"ג א"ח סי' י' אות א). ובמקום אחר (ט"ח ברכות ח"א סי' יג) התבאר בדעת כמה ראשונים שאף אם לא שוהה כדי לגמור את כולה, אסור להפסיק בתפילה אפילו בשתיקה. ולדעת הרמב"ם (הל' תפילה פ"ו ה"ט) זו הסיבה לדינא דהיה נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אלא אם כן דרכו להמית, דאף שאין מדובר על הפסקה בדיבור, הדבר אסור באופן עקרוני (ט"ח שם עמ' שכז)⁷¹. וכן מוכח מהאמור שם שמי שראה אנס בא כנגדו, לא יפסיק אלא יקצר, דגם בזה לא מדובר דווקא על אנס שצריך לענות לו אלא גם על אנס שצריך לברוח ממנו (ט"ח שם). 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 שגם בחזרה עצמה לא יוכל לכוון, והתועלת

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

71. והתבאר שם גם שהאיסור אינו מצד שינוי המקום.

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, והיה לו להמתין לחזרת הש"ץ, לצאת בה ידי חובת ברכת אבות, ולהמשיך את שאר התפילה בעצמו. ואם התפילה הראשונה שלו נחשבת, אם כן, לא מובן מדוע שבאמת היא תיחשב, אחר שלא יצא בה בברכת אבות, וצ"ע⁷². והיה מקום לומר שהמשנ"ב חושש לדעת החיי אדם שכתב שאין מחזירין את מי שלא כיוון, וראה בדבריו ביסוס מסוים לכך שאפשר לצאת ידי חובה גם ללא כוונה בברכה ראשונה. ואולם מלשון החיי אדם נראה ברור שהוא לא חלק על הקביעה שמי שלא כיוון בברכה ראשונה לא יצא ידי חובה, ועד כאן לא חידש אלא שאין לחזור משום שגם בחזרתו ספק אם יכוון, אבל הוא לא התיר להמשיך להתפלל.

הלכה למעשה

אמנם לפי המתבאר, ראשונים רבים סבורים שאין דין של כוונת המילים לעיכובא, ודי בכוונת עמידה לפני ה' או עכ"פ בכוונה כללית לתוכן ומהות התפילה. ולפי זה נראה שאף אם אדם יודע שלא יוכל לכוון לפירוש המילים בברכת אבות, הוא רשאי וצריך לעמוד ולהתפלל, דהא יש כאן ספק ספיקא להצריך את התפילה ולא לחשוש לברכות לבטלה. ספק אולי הדין עם שבלי הלקט והר"י מוירצבורג שאין צורך לכוון בפועל, ועצם זה שהתפילה בסתמא לשמה קאי, כבר מספיק בשביל לצאת ידי חובת כוונה⁷³. ואת"ל שצריך לכוון ממש, ואין

72. יש גם להעיר דלכאורה בימינו אין זה פשוט שהש"ץ מתכוון להוציא ידי חובה בחזרתו. דכיון שחזקה על כל הקהל שהוא בקי, אין הוא מתכוון אלא רק לקיים תקנת חכמים שקבעו לחזור, ובסתמא דמילתא אין הוא מתכוון להוציא אף אחד ידי חובתו.

73. גם אם היה מקום להסתפק בדעתו אם מותר להתפלל כך לכתחילה, הרי מבחינת התפילה אין בזה אלא ספקא דרבנן אם מותר להתפלל כך, ויש להכריע לקולא. ומה גם שמצינו להדיא בדברי כמה ראשונים שאפשר להתפלל כך לכתחילה, וכדלהלן. ומצד איסור ברכה לבטלה בתפילה ישנו ספק ספיקא לברך: שמא שבה"ל מתיר וההלכה כסיעת הראשונים שמתירה, ואף אם אסור, שמא אין בזה ברכה לבטלה. ואמנם מי שבאופן קבוע אינו מכוון ואינו מנסה להתכוון, יש בידו עוון, ועל זה קאי מה שכתב קודם לכן (סי' טז): "ובאגדה מצאתי ר' אלעזר הוה קא אזיל באורחא, פגע ביה אליהו זכור לטוב ועמו ארבעת אלפים גמלים טעונין. אמר לו: מה המה טעונין. אמר לו: אף וחימה. אמר לו: למה. אמר לו: לעשות נקמה באף וחימה ממי שמספר בין קדוש לברוך, בין ברכה לברכה. בין גאולה לתפלה, בין פרשה לפרשה, בין פרק לפרק, בין אמן יהא שמיא רבא ליתברך, ועל כל מי שאינו מתכוין בתפלתו".

לסמוך על סתמא, ספק אם צריך כוונת המילות או שדי בכוונה כללית של עמידה לפני ה'. דאמנם הטור (א"ח סי' צח אות א) כתב: "שיכוין המלות שמוציא בשפתיו", וכן כתב הסמ"ק (מצוה יא): "ומה היא כוונה שאמרנו, שיחשוב בכל תיבה פירושה, וידקדק שלא ידלג תיבה אחת כאילו היה מונה מעות". וכן נראה מהמובא בסידור רש"י (סי' ל) ש"הבא להרגיל את דעתו תמיד פן ישגה בכוונתו יסביר את לבו בכנוי תיבותיה ובפירוש מטבע שלה כל שעה שאומרה בתפילה, אז יצא ידי חובתו". ובאהל מועד (שער התפילה ד"ג נ"ד) כתב: "וכונה זו היא כונת הלב שלא להרהר בדברים אחרים, כדי שיהיו פיו ולבו שוין". אך לפי מה שהתבאר, דעת החינוך והרשב"א היא שמספיקה כוונה כללית לתוכן התפילה, ושפיר יוצא ידי חובה, וייתכן שאף הרמב"ם מודה לכך. וכן מבואר בזוהר, ורב גובריה דהזוהר במקום שלא מפורש אחרת ממנו בגמרא. ואפילו אם לא מכריעים בתורת ודאי כדברי הזוהר וכשיטת הרמב"ם והרשב"א אלו אלא חוששים לדברי הטור וסיעתו, יש כאן עכ"פ ספק ספיקא להצריך לברך את ברכות התפילה בכוונה כללית זאת, ושפיר יש לו להתפלל ולברך את כל ברכות התפילה. ורק אם לא היתה אפילו כוונה בסיסית של עמידה לפני ה', וכגון שהתפלל כמצוות אנשים מלומדה וכלל לא שם אל ליבו שהוא מדבר עם ה', יש צורך לשוב ולהתפלל תשלומין. ויש בגדר מיקל זה לימוד זכות גדול על בית ישראל. ועל כל פנים יש להשתדל במיוחד לכוון בברכת אבות, ובעדיפות שניה בברכת מודים, כדי לצאת ידי כל השיטות. וכן יש להשתדל להתכוון בכל הברכות כדי לקיים את המצווה בשלימותה, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שישתדל לכוון לבו לשמים כפי כוחו.

נוסח תפילת שמונה עשרה הלכה למעשה

והראשונים (בה"ג סי' א' עמ' נו; ר"ף כ' ע"ב, רא"ש פ"ד ה"ז, טוש"ע סי' צח ס"ג) הביאו להלכה את דברי ר' אליעזר בעניין הצורך שלא לעשות את תפילתו קבע אלא תחנונים. ולפי מה שהתבאר, הדרך המובחרת לעשות זאת כשהוא רואה שקשה לו לכוון בנוסח הקבוע היא בחידוש תפילה מקירות הלב שיש בו כל עניינה של הברכה. ואף הרא"ש שהתנגד לשינויים מנוסח בתפילה, פסק כר' עקיבא שבמקרה של קושי לכוון, יש להתפלל תפילה קצרה. ובאמת לפי כללי ההכרעה יש לנקוט

ואמנם רוב הראשונים אינם סבורים כשה"ל, אך המציאות של אדם שמתקשה לכוון בתפילתו נחשבת שעת הדחק, שבה ניתן לסמוך גם על דעת יחיד.

כדעת ר' עקיבא דהלכה כמותו מחבירו⁷⁴, וכפי שפסקו להדיא הראשונים. הרי"ף (יט ע"ב) כתב: "וקאמרי רבנן הני מילי בשעת הדחק אבל שלא בשעת הדחק אין מתפלל הבינונו", וכן פסקו שאר הראשונים (רמב"ם הל' תפילה פ"ב ה"ב ופיהמ"ש ברכות פ"ד מ"ג; האשכול מהד' אל', ליקוטי הל' תפילה לד ע"א; העתים סי' קלט; ראב"ה ברכות סי' פה; רשב"א ח"ד סו"ס קה; סמ"ק מצוה יא; אהל מועד שער התפילה ד"א נ"י; תר"י ג' ע"ב ד"ה היה; רבינו ירוחם נ"ג ח"ד, כו ע"א; טוש"ע או"ח סי' קי ס"א; ועוד). וכפי שגם כתבו הגאונים (הו"ד לעיל עמ' קצא) נוסחאות שונות לברכות התפילה בשעת הדחק.

ובאמת הראשונים כתבו להדיא שמי שקשה לו לכוון, יתפלל הבינונו. ז"ל הרשב"א (שם): "שלא אמרו להתפלל ולצאת בתפלת הבינונו, אלא בשעת הדחק בהולכי דרכים, ומי שאין דעתו מיושבת עליו", ומבואר שמעין שמונה עשרה מיועד למי שאין דעתו מיושבת עליו, ואף אם אינו הולך בדרך. וכן כתב תר"י (שם) בשם רבו שמי "שלא יוכל להתפלל בכונה תפלה ארוכה כל כך, שאפילו בעיר מתפלל הבינונו". והובאו דבריו בשו"ע (שם). וכן כתב המאירי (ברכות כח ע"ב ד"ה זהו) ש"אם היה בדרך או שעת הטירדה עד שלא מצא דעתו מכוונת", מתפלל הבינונו. וכן כתבו ראשונים נוספים.

ולפי זה, מי שתפילתו אינה שגורה לו והוא מתקשה לכוון ולהתרכז בה, עדיף שיתפלל מעין שמונה עשרה. ולפי המתבאר ניתן לנהוג כשתי המשמעויות של מעין שמונה עשרה – או כשמואל שפירש דהיינו הבינונו, או כרב שפירש דהיינו מעין כל ברכה וברכה, בנוסח שהאדם עצמו מחדש. ויש עדיפות לנהוג כרב שמחמיר ומצריך לא לבטל את המבנה המקורי של התפילה. ומדברי הגאונים והאו"ז והמאירי מבואר שאף שמואל מודה לרב, ולא בא אלא לומר שאפשר גם לקצר את כל הברכות לברכה אחת, וכל שכן שאפשר לומר מעין כל ברכה וברכה. וכמו שהתבאר לעיל (עמ' קצח). וכן נראה גם מדברי האורחות חיים, וכמבואר שם. ורק צריך להקפיד שהתפילה תכיל את כל העניינים שמוזכרים בנוסח הקבוע של הברכה, ושלא להכניס בברכות דברים שאינם קשורים באופן ישיר לעניין הברכה. ובחתימות של הברכות אין לשנות מהנוסח הקבוע. ונראה שאם אדם התחיל

74. דאף שרבן גמליאל ור' יהושע לא סברו כר' עקיבא, מכל מקום הם חלוקים גם זה על זה, ולכן דעת ר' עקיבא אינה דעת יחיד, ושפיר חל בזה הכלל דהלכה כר' עקיבא מחבירו. ועוד, שר' עקיבא מכריע בין שתי הדעות, "וקי"ל כל מקום ששנים חלוקים ואחד מכריע, הלכה כדברי המכריע" (רי"ף עירובין יא ע"ב).

בנוסח הקבוע והוא רואה שאין תפילתו שגורה בפיו, הוא רשאי להחליף לנוסח שיחדש בתפילתו.

ועוד נראה שאין חילוק בין שלוש הברכות הראשונות ושלוש הברכות האחרונות ובין הברכות האמצעיות לעניין זה. דאף שברכת הבינונו כוללת רק את הברכות האמצעיות, האפשרות של מעין כל ברכה וברכה מתייחסת לכל ברכות שמונה עשרה. כך מבואר בנוסח הגאונים לתפילת לחש בערבי שבתות וימים טובים הנ"ל (עמ' קצא) שאפשר לחדש נוסח בברכת אתה קדוש, וכך עולה גם מהצעת הנוסח שכתב רס"ג הנ"ל (עמ' קצב), שמתייחסת גם לברכות הראשונות והאחרונות.

דברי האחרונים בעניין תפילת הבינונו בזמנו

ובביאור הלכה (סי' קי ד"ה או) כתב וז"ל: "וכהיום אין נוהגין להתפלל הבינונו וכו'. לא נהגו היום בהבינונו שאנו חוששין שאפילו הז' לא יכין, וכענין דכתב הרמ"א [שם (סי' קא) בס"א בהג"ה]. אי נמי מפני שאם באנו לקצר כהיום מחמת טרדה לא נתפלל לעולם תפילה שלמה מפני רוב הטרדה בעוונותינו הרבים", עכ"ל. ואולם נראה שאדם היודע בעצמו שהוא יוכל לכוון עכ"פ באבות ובהבינונו, והוא גם מורגל לכוון, שאין לחוש בו שיבטל תמיד את התפילה השלמה, אינו צריך להימנע מהבינונו משום שלא יצליח לכוון בכל שבע הברכות.

ובכף החיים (סק"ה) כתב: "ובענין ברכה זו יש כמה נוסחאות כיעו"ש בגמרא [ברכות דף כט ע"ב] ובהרמב"ם [פ"ב מהל' תפילה דין ג] ובטור [סי' זה] ולבוש ובברכ"י [אות א], ונראה שמפני זה אין נוהגין להתפלל הבינונו בזמן הזה", עכ"ל. ואולם כידוע גם בנוסח המלא של התפילה יש הבדלים רבים מספור בין עדה לעדה, ולכאורה אין גרעיותא לתפילת הבינונו על פני התפילה המלאה. וזאת מלבד מה שהתבאר שהרשות נתונה לכל אדם לנסח את התפילה באופן שיועיל לו לכוון בה אם רואה שאינו יכול לכוון בנוסח הקבוע⁷⁵.

75. ויעוין עוד בדברי הרא"ה (ברכות כט ע"א ד"ה אמר רב) שכתב: "וכתב רבנו ז"ל [-הר"ף] וקא אמרי רבואתא ז"ל דהני מילי בשעת הדחק אבל לא בשעת הדחק אין מתפלל הבינונו, פירוש, ומיהו בגמרא אמרין דאביי לייט מאן דמצלי הבינונו במתא, וכותיה קי"ל, עכ"ל. והמהדיר הבין שהרא"ה בא לחלוק על הר"ף, "דלהר"ף בשעת הדחק מותר להתפלל הבינונו ולרבינו דווקא בדרך", עכ"ל. ואולם מלבד מה שבסברה נראה שאין לחלק בין דחק הדרך לדחק העיר, דשם דוחק אחד הוא, קשה לומר שהרא"ה חולק על הר"ף, אחר שכתב שדבריו הם "פירוש" לדבריו הר"ף. ובפסקי הר"ד (כט ע"א) מבואר שהפירוש של מתא הוא "שהוא שפוי בעיר" ולא רק שנמצא בעיר. וגם מדברי הר"ף עצמו (כ' ע"ב) נראה שהמציאות הפשוטה של דחק שמתפללים

הביננו בימות הגשמים והוספות אחרות

והנה, איתא בגמרא (ברכות כט ע"א): "כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים, מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים", ע"כ. ומבואר בגמרא שהטעם לכך הוא משום שעלול להיטרד בתפילתו אם יוסיף שאלה בתפילת הביננו. וכתב רבינו מנוח (הל' תפילה פ"ב ה"ד) וז"ל: "והיוצא מדיבור זה, שאם הבטחתו שיכול לכיין ולהזכיר זה ולחזור למקומו, רשאי, כדאמרינן [בסוטה (לח ע"ב)] גבי נשיאות כפים", עכ"ל. והכס"מ (שם) הביא דבריו וכתב עליהם: "ובקשתי לו חבר ולא מצאתי". ואולם רבינו מנוח אזיל בזה בשיטת רבו בעל המאורות, שכתב כן (ברכות כט ע"א ד"ה כל השנה) וז"ל: "ונראה דבשעת הגשמים נמי אם יוכל לכיין ויודע להזכיר שאלת מטר ולכוללה עם ודשננו בנאות ארצך שהיא מעין ברכת השנים, שרי", עכ"ל. וכן העתיק (שם ד"ה נוסח) את נוסח הביננו שבירושלמי שכולל את ימות הגשמים, וכדלהלן, וסיים: "ואם יוכל לכיין ולהזכיר זה, נראה שמותר אף בימות הגשמים כמו שכתבנו למעלה". וכן כתב (ל' ע"א ד"ה תפלה): "ואיכא דאמרי דאם הוא מובטח לכיין דעתו מותר, כדאמרינן גבי נשיאות כפים", עכ"ל. וכן כתב המאירי (כח ע"ב ד"ה לא הותר): "ומכל מקום אם בטוח בעצמו שלא לטעות והוא שעת הדחק, מותר על דעת גדולי המפרשים, ואין הכל מודים בה. וקצת גאוני ספרד פסקו שלא לאמרה בימות הגשמים", עכ"ל. וכן כתב המכתם (ברכות כט ע"א ד"ה הילכתא) בשם הראב"ד שגם בימות הגשמים יש להתפלל הביננו. ובירושלמי (ברכות פ"ד ה"ג) מובאת תפילת הביננו בנוסח זה: "הביננו רצה תשובתנו סלח לנו גואלנו רפא חלינו בך שנותינו, אמר ר' חגי: אם היו גשמים אומרים גשמי ברכה, אם היו טללים אומרים בטללי ברכה, כי מפוזרים אתה מקבץ" וכו', ומוכח מזה שיש להתפלל אותה גם בימות הגשמים. וכבר עמד בזה האורחות חיים (הל' תפילה אית קיא) ונראה מדבריו שרואה בדעה זאת עיקר. ולא מצאנו בראשונים מי שחולק להדיא על שיטה זו ושולל את האפשרות להתפלל הביננו גם כשאדם יודע שלא יטעה, ונראה אפוא שראויים הם ראשונים אלו לסמוך עליהם כשאדם מתקשה לכוון בתפילה ארוכה אף אם ינסח אותה מעצמו, ובמקרה כזה יש להתפלל הביננו אף בימות הגשמים.

בו הביננו היא בדרך, והמציאות הפשוטה של מצב שאינו דחק היא בעיר. ונראה שהמהדיר הבין שהרא"ה חלוק על הר"ף ממה שנקט הרא"ה לשון "ומיהו", אך באמת כוונתו לפרש את דברי הר"ף ולומר שהר"ף סייג את ההיתר להתפלל הביננו לשעת הדחק דווקא, ולמד זאת מדברי אב"י.

ולפי זה נראה שאדם רשאי גם להרחיב ולהוסיף לברכת הביננו תפילות
ובקשות שהן מעין הברכות שכלולות בברכת הביננו, וכמו שרשאים להוסיף
בברכות עצמן הוספות שהן מעין הברכה, ובלבד שהוא יודע שיצליח לשמור על
הכוונה ושלא יטעה ויתבלבל.