

ח י מ נ

התפלל וטעה ואינו יודע להיכן טעה

א. שיטת רש"י בעניין קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה

דברי רש"י בביאור "סרכיה נקט ואתי"

נאמר בגמרא (ברכות טז ע"א): "אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרבי יוחנן: קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, באמצע הפרק – יחזור לראש, בין פרק לפרק – יחזור לפרק ראשון, בין כתיבה לכתיבה – יחזור לכתיבה ראשונה. אמר ליה רבי יוחנן: לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם, אבל פתח בלמען ירבו ימיכם – סרכיה נקט ואתי". וכתב רש"י (שם ד"ה סרכיה) וז"ל: "סרכיה נקט – אין לטעות מכאן עד אמת ויציב, ואינו צריך לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו", עכ"ל. ולכאורה היה נראה לומר שדברי רש"י אינם מהווים הסבר פשוט לדברי הגמרא אלא הוא רק אומר דבר שנכון מצד עצמו, ואינו הסבר של דברי הגמרא עצמם. דלכאורה מצד ביאור פשט דברי הגמרא, הפירוש הפשוט הוא שדברי ר' יוחנן מתייחסים לסיפא של הברייתא שבה דובר על אדם שמסופק בין כתיבה לכתיבה, וחידוש ר' יוחנן הוא שאם אדם פותח בלמען ירבו ימיכם, אין מקום להסתפק שמא הוא היה בכתיבה הראשונה, דברור הוא ששטף לשונו הוביל אותו להגיע לפסוק זה אחרי שכבר אמר את הכתיבה השניה, ואילו רש"י הוסיף ולימד דין אחר, שמלמען ירבו ואילך אין לטעות. אבל הדבר בכל זאת תמוה, דלכאורה אין זו דרך רש"י לומר דברים אחרים שאינם קשורים ישירות לפשט. וגם הסמיכות הישירה שבין ציטוט הגמרא ובין דברי רש"י עצמם מלמדת לכאורה שהוא דווקא כן בא לפרש את דברי הגמרא.

הבנת הרשב"א בדעת רש"י וקושיותיו על שיטתו

ובאמת הרשב"א (שם ד"ה אבל) הביא את דברי רש"י וכתב: "ונראה לי מלשונו שהוא מפרש שאם מצא עצמו מלמען ירבו ימיכם ולמטה והוא מסתפק אם קרא מה שלמעלה ממה שהוא מוצא בו עצמו, כגון שמצא עצמו בועשו להם ציצית

ואינו יודע אם קרא תחלת הפרשה אם לאו, חזקה אמרה כיון שהוא זכור שאמר למען ירבו ימיכם, לפי שכל אותה פרשה שגורה בפיו עד אמת ויציב, וחזקה סירכיה נקט בה ולא השמיט ממנה כלום. ומכלל דברים אלו שאם מצא עצמו באמצע שאר הפרשיות והוא מסתפק אם אמר מה שלמעלה ממנו אם לאו, צריך הוא לחזור עד המקום שהוא ברור לו שקרא, לפי שאין שאר הפרשיות שגורות בפיו כל כך, ושמא השמיט בהן. וכעין ראייה לדבריו מדנקט למען ירבו ימיכם, דאם לא כן הוה ליה למימר מצא עצמו באמצע פרשה חזקה סירכיה נקט ואתא, ומאי שנא למען ירבו ימיכם דנקט. ומיהו לא מסתברא, דהוא הדין ודאי לכל שאר המקומות אם מצא עצמו בהן שהוא חזקה שאמר כל שלמעלה ממנו משום דסירכיה נקט, ולמען ירבו דנקט משום טעה בין כתיבה לכתיבה נקט ליה, כלומר אם ידע שאמר כתיבה ומסופק אם ראשונה ואם שניה, אם אמר אחריה למען ירבו חזקה מכתובה שניה סליק וסירכיה נקט. ותדע לך, דמאי שנא פרשת ציצית שתהא שגורה יותר משאר הפרשיות, אדרבא שאר הפרשיות שגורות יותר, שנוהגות בכל מקום בין ביום ובין בלילה. ועוד, דגרסינן בירושלמי (פ"ב ה"ד) גבי האי עובדא דר' אלעזר נחית וסליק, אמר לון כן אמר רבי יוחנן: קרא ומצא עצמו בלמען, חזקה כיון. רבי לא בשם ר' אחא רבה: נתפלל ומצא עצמו בשומע תפלה, חזקה כיון, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין רש"י אכן הבין את דברי ר' יוחנן כמכוונים דווקא להמשך הפרשה, ורצונו לומר שכל מקום שהאדם קורא בו מאחרי הפסוק למען ירבו, ומתעורר לו ספק שמא דילג עד לאותו מקום, הוא יכול לסמוך על כך שלא דילג. והביא גם כעין ראייה לשיטת רש"י מצד נקיטת הפסוק של למען ירבו ימיכם. אבל הקשה עליו בצדק כפי שהקשה גם לגופו של עניין וכפי שדחה את הראיה הזו, ולכן פירש לפי הפירוש הפשוט וכנ"ל. וכן כתבו גם רב האי גאון (גנזי קדם ח"א עמ' ס; הובא באוצה"ג ברכות, פירושים סי' סה), ר"ח (הר"ד באר"ז ח"א סי' פא), המנהיג (הל' תפילה עמ' עז), הראב"ן (ברכות סי' קנג), הרוקח (סי' שכ), הר"ד (פסקים, ברכות טז ע"א), הסמ"ג (עשין יח), וראשונים נוספים. וכך נקט גם המאירי (שם ד"ה ממה שכתבנו), והקשה על פירוש רש"י כפי שהקשה הרשב"א בריש דבריו. ואף הרשב"ץ (ד"ה דלא) נקט כרשב"א, והביא את הראיה מדברי הירושלמי וכפי שכתב הרשב"א בסוף דבריו.

ביאור שיטת רש"י ויישוב הקושיות

ואולם על כרחנו דברי רש"י צריכים ביאור, דלכאורה שפיר הקשו עליו הראשונים לפי הבנתם בדבריו, ושפיר דחו את הראיה שהביאו לדבריו. ובאמת נראה לכאורה מדברי לשון רש"י שהוא לא התכוון למה שתלה בו הרשב"א. ונראה שרש"י הבין שלא שייך לומר שהאדם אומר למען ירבו והוא מסופק עתה אם הוא

אמר את הכתיבה הראשונה או השניה. דאם הוא כבר פותח ואומר למען ירבו, ברור שהוא היה בכתיבה השניה, ואין מקום להסתפק, ואין צורך להשמיע את דינו. וזה גם מקרה מוזר, שהוא נמצא במקום מסוים בתפילה ומתעורר לו ספק אם הוא טעה במקום אחר.

ולכן הבין רש"י שדברי ר' יוחנן אינם מוסבים על הסיפא של הברייתא העוסקת במי שטעה "בין כתיבה לכתיבה", אלא על הפתיחה של הברייתא: "קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה", ועל זה הוסיף ר' יוחנן שאם פתח בלמען ירבו, חזקה שהמשיך כדרכו עד סוף קריאת שמע. ועל כרחנו משמעותה הפשוטה של הרישא היא שאינו יודע היכן הוא נמצא, ולא מדובר על כך שהוא יודע היכן הוא נמצא אלא שיש לו ספק מה היה קודם לכן. וכן עולה ממה שכתב רש"י (שם ד"ה יחזור לראש): "יחזור לראש – כגון שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג, אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה", עכ"ל. ומבואר שהאדם אינו יודע היכן הוא נמצא, ולא מדובר על מציאות שהוא יודע היכן הוא נמצא אלא שהוא מסופק מה הוא אמר לפני כן. דהא אם היה מדובר על מי שיודע היכן הוא נמצא, לא היה לרש"י לומר בכלליות שהוא יודע שבפרק זה טעה, אלא לומר להדיא שהוא יודע היכן הוא נמצא. וגם נראה בפשטות שאם הוא קורא כדרכו והולך, אין הוה אמינא שהוא צריך לחשוך שמא דילג ושינה וטעה. ורק כשמוצא עצמו ש"טעה" ויש לו בעיה שהוא "אינו יודע להיכן טעה", אז מתחיל כל הדיון של הברייתא. ולכן היה ברור לרש"י שלא צריכא למימר שאם מוצא עצמו בלמען ירבו, אינו צריך לחשוך שמא הוא דילג קודם לכן.

ולכן הבין רש"י שר' יוחנן בא לחדש שמלמען ירבו ועד אמת ויציב אין אפשרות שהאדם יטעה. ולכן אם אדם מוצא עצמו שטעה ואינו יודע להיכן טעה, אבל ידוע לו שהוא אמר למען ירבו, ולא אירע מאורע מיוחד שהביאו לידי טעות וספק, הוא כבר יכול להניח שהוא אחרי סיום פרשת ציצית, ובודאי רק בהמשך ברכת אמת ויציב הוא טעה. ולפי זה יוצא שרש"י לא בא לומר את החידוש שהבין הרשב"א בדבריו. והיה ברור לו שאם אדם נמצא באמצע פרשת ציצית והוא יודע שהוא במילים ועשו להם ציצית, אין הוה אמינא לחשוך שאלו הוא דילג על משו. וזה נכון גם ביחס לשאר הפרשיות, וכמו שבאמת טען הרשב"א, שאין סיבה לחלק מהסיבה הזאת¹.

1. ומצינו כעין זה בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות פ"ב סי' יב): "ואם אמר למען ירבו ימיכם ואינו יודע אם גמר כל פרשת ציצית אינו חוזר", אף שברא"ש בסוגייתנו אין התייחסות לעניין זה. ואולי מקורו בדברי רש"י.

המייחד את המשך הקריאה מלמען ירבו

ואולם לכאורה יש להקשות קושיה אחרת על רש"י: מה הסיבה לומר שאם האדם יודע שאמר כבר למען ירבו, יש לתלות שהוא כבר הגיע עד אמת שבסוף פרשת ציצית, והוא בוודאי באמצע ברכת אמת ויציב, ואילו אם הוא יודע שהוא התחיל את הפרשה הראשונה, הוא חוזר לתחילת הפרשה. מדוע לגבי הפרשה הראשונה וכן לגבי הפרשה השניה לא נאמר שסירכיה נקט ואתי, ושיש להניח שהוא סיים את הפרשה שהוא יודע שהוא התחיל בה?²

אמנם נראה שהתשובה לזה היא שהעובדה שיכול להיות שאדם יאמר פרשה ויעבור מכתובה לכתובה גורמת לכך שלא ניתן לקבוע בוודאות שאם הוא התחיל את הפרשה הראשונה הוא גם סיים אותה, דייכתן שהוא עבר בטעות לפרשה השניה בשעה שאמר את הפסוק של הכתיבה הראשונה. וכן אם התחיל את הפרשה השניה, ייתכן שהוא חזר לכתובה הראשונה. ויכולות להיות גם אפשרויות לטעויות במילים נוספות שנמצאות בשתי הפרשיות, כגון "ובשעריך", וכן: "בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (בכל מילה ומילה ממילים אלה), וכן אפשרויות נוספות של מילים זהות או דומות, שבגללן על האדם לחזור לתחילת הפרשה. ולכן רק אחרי שהאדם אמר למען ירבו, כבר אין מקום לספק שהוא אמר את דבריו בשטף. ובדבריו קבע ר' יוחנן שאין לחשוש לטעויות מסוג אחר, ומשעה שאין חשש להחלפה בין מילים דומות, סומכים על רגילותו של האדם שסירכיה נקט ואתי.

מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור "בין פרק לפרק יחזור לפרק הראשון"

ועוד יש לדון לשיטת רש"י מהי המציאות שבה אדם חוזר לפרק הראשון כשטועה בין פרק לפרק. רש"י פירש: "בין פרק לפרק – שיודע שגמר הפרשה, וצריך להתחיל פרשה אחרת ואינו יודע באיזה מהן. יחזור לפרק ראשון – להפסק ראשון, והיה אם שמוע", עכ"ל. וזאת בשונה מהרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"ג) שכתב: "נעלם ממנו בין פרשה לפרשה ואינו יודע אי זו פרשה השלים ואי זו צריך

2. ובמראה הפנים (ברכות פ"ב ה"ד ד"ה קרא) כתב ביישוב קושי זה, שדברי רש"י לא נאמרו אלא על אדם שנמצא אחרי אמת ויציב, והספק שלו הוא לא בשאלה היכן הוא נמצא בתפילה, אלא בשאלה האם הוא דילג מקודם. וכן כתב הראשון לציון (ברכות טז ע"א ד"ה גמרא אמר). ואולם מפשט הגמרא נראה שמדובר על אדם שאינו יודע היכן הוא נמצא, ולא שידוע לו אך מתעוררת לו שאלה על מה שאמר או לא אמר קודם לכן.

להתחיל, חוזר לפרק ראשון שהוא ואהבת את ה' אלקיך", עכ"ל³. ורש"י לא נקט דרך זו משום שהמשמעות הפשוטה של "בין פרק לפרק" היא שסיים פרק ממש, ואין הוא יודע איזה פרק שלם הוא סיים. ולדברי הרמב"ם יצא שאחת מהאפשרויות שבהן הוא מסתפק היא שמא סיים את הפסוק הראשון של שמע ואת בשכמל"ו, וזו מציאות של בין פרק לפרק. כי לכאורה אם זו אינה אחת מהאפשרויות, אין סיבה להחזיר אותו לתחילת הפרשה הראשונה. וזהו דוחק שרש"י רצה להימנע ממנו. וגם יצא דוחק נוסף, שהמושג בין פרק לפרק מתפרש באופן שונה מפירוש המשנה (יג ע"א) למושג הזה, דהמשנה לא כללה את המקום הזה בקריאה בכלל המקומות הנחשבים בין פרק לפרק. וכבר עמד הרשב"ץ (טז ע"א ד"ה תני) על שני הקשיים הללו, וז"ל: "פירש הרמב"ם ז"ל לראש פרק ראשון דהיינו ואהבת, ואיני יודע למה, שהרי ידע שהשלים פרשה, ובודאי שפרשה ראשונה השלים, ולמה יחזור אותה. ועוד, היאך יקרא ואהבת ראש הפרק", עכ"ל. ולכן צידד בפירוש רש"י. אמנם גם רש"י נדחק לשיטתו, כיון שפשט המילים: "לפרק ראשון" היינו לפרק ראשון ולא להפסק ראשון, וכבר עמד בזה הפר"ח (סי' סד ס"ג)⁴. ונראה שרש"י לא בא להסביר מילולית את דברי הברייתא אלא רק בא לומר בפועל על מה מדובר. וכוונת הברייתא היא שחוזר לסימו של הפרק הראשון, דהיינו ל"בין הפרקים" כשאחד מהפרקים הוא הפרק הראשון.

3. ויתירה מזו מצינו בפסקי אחיין הרא"ה (נדפס בקבץ על יד יא (כא) עמ' קד-קה) שכתב: "טעה ולא ידע באיזה פרק, חוזר לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", עכ"ל. ואולי הבין שחוזר לתחילת פרשה ראשונה, אלא שבפסוק ראשון יש חיוב כוונה, ולכן אותו האדם בוודאי אמר, ואינו צריך לחזור ולאומר. ובדעת הרמב"ם נראה שחוזר לתחילת פרשה ראשונה, אך מכיון שמסתמא הוא קורא פסוקים בקול, אינו צריך לחזור לברוך שם כבוד שנאמר בלחש. ובספר הבתים (הל' ק"ש ש"ד ס"י) כתב: "הראב"ד כתב: טעה בין פרק לפרק ואינו יודע באי זה פרק היה ולא באי זה פסוק, חוזר לתחילת פסוק ראשון". ומבואר שהבין שחוזר לתחילת פרשה ראשונה. ואין מדבריו הכרע אם פסוק ראשון היינו ואהבת כשיטת הרמב"ם או שמע ישראל.

4. ואמנם באופן עקרוני ניתן להבין את המילה פרק במשמעות של הפסק שבין פרשה לפרשה, וכמו שנאמר במשנה (ברכות פ"ב מ"א): "בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב". וכן נאמר במשנה (ברכות פ"ב מ"ב) לגרסת כ"י קאו': "אלו הן הפרקים", בשונה מגרסתנו וגרסת כ"י פר': "אלו הן בין הפרקים". וכן כתב להדיא הרשב"ץ (שם): "ויותר נראה פרש"י ז"ל שפירש לפרק ראשון – להפסק ראשון, דהיינו והיה אם שמוע", עכ"ל. אולם בנידון דידן ברור לכאורה מהלשונות "בין פרק לפרק" ו"באמצע הפרק" שהמילה פרק מופיעה במשמעות של הפרשה עצמה. וצ"ע.

לפי רש"י זו לא הכרעה מתוך ספק אלא הכרעת הספק עצמו

והשתא לכאורה קשה ממה נפשך: אם האדם יודע שכבר אמר למען ירבו לפני שסיים את הפרק שהוא מסופק בו, אזי בפועל יוצא שהוא אינו מסופק שהוא סיים את הפרק השני, ואין סיבה להחזירו לפרק הראשון אף שהוא מסופק בין פרק לפרק. ואפילו אין צורך לומר שסירכיה נקט ואתי, דעצם זה שידע שכבר אמר למען ירבו, מחייב שהוא נמצא אחרי פרשה שניה. ועל כרחנו צריך לומר שהנידון הוא בכגון שעצר בטעות ואינו יודע לאן להמשיך, והוא גם אינו זוכר שאמר למען ירבו, וכמו שאמר להדיא ר' יוחנן. אבל אם כן, יקשה על הבנת רש"י בדברי ר' יוחנן עצמו: מניין לר' יוחנן שאחרי שאדם אמר למען ירבו וכעת מצא עצמו שנעצר ואינו יודע לאן להמשיך, הוא בוודאי סיים את פרשת ציצית והוא באמצע ברכת אמת ויציב. הנה מוכח מהמקרה של הטועה בין פרק לפרק שיכול להיות מקרה שבו אדם יעצור ויהיה רק אחרי הפרשה השניה, ובכל זאת הוא יהיה מסופק אם סיים את הפרשה הראשונה או השניה ולכן לא יוכל להמשיך ברציפות לפרשה השלישית. ואם כן רואים שיכולה להיות אפשרות לטעות גם אחרי למען ירבו, וכיצד אמר רש"י שאחרי למען ירבו כבר חזקה עליו שלא טעה אלא סירכיה נקט ואתי. וצריך לומר שבאמת אין היכי תימצי אחר לכך שיעצר לפני פרשה כלשהי חוץ מאשר שסיים את הראשונה ולא התחיל את השניה. והסיבה שמתחיל מפרשה הראשונה היא לא רק שמחמירים עליו להוציאו מספק, אלא שאלבא דאמת אנחנו מניחים שזה מה שקרה במציאות – שסיים את הראשונה ולא את השניה. דאחרי למען ירבו כבר אין מקום לטעות וחזקה עליו שהמשיך בלי לטעות.

ב. דברי הראשונים בעניין מי שטעה בברכות ק"ש או שמונה עשרה ואינו יודע להיכן טעה

מרש"י והרמב"ם נראה שאין הדין נוגע לברכות אלא לקריאה בלבד

והנה, לכאורה המושג של בין פרק לפרק ואמצע הפרק התפרש במשנה (ג"ע"א), וכנ"ל. והמשמעות של בין הפרקים היא גם בין ברכה ראשונה לשניה ובין שניה לשמע. ואולם בנידון דידן נראה מדברי רש"י והרמב"ם שכל הנידון הוא רק ביחס לפרשיות שמע עצמן. אבל לגבי הברכות לא נאמר הדין דחוזר לפרק ראשון

וכו⁵. דהם מסבירים ש"בין פרק לפרק" היינו טעות בין פרקי קריאת שמע, ושוללים בכך את ההבנה שהכוונה גם לברכות קריאת שמע, וזאת למרות שגדרי "בין הפרקים" שנאמרו לעניין הפסקה בדיבור (ברכות יג ע"ב) כוללים גם את הברכות. ונראה שהטעם הוא מצד ספק ברכות להקל. דבשלמא לעניין קריאת שמע מדאורייתא אזלינן לחומרא. וגם לא עומד כנגד החזרה שיקול של ברכה לבטלה. אבל בנידון של ברכות קריאת שמע עומד ספק חיוב מדרבנן לחזור, וגם יש חשש של ברכה לבטלה כנגד החשש שיפסיד ברכה. ולכן כשמסופק אם בירך, לא יברך מספק. ואולם במקום אחר (ט"ח ברכות ח"ב סי' א) התבאר שלפי בניין ומניין של הראשונים אין איסור גמור לברך במקום ספק, אלא רק הכרעה להעדפה.

לכאורה יש להוכיח מהירושלמי שברכות שמונה עשרה שוות לקריאת שמע

ולפי זה נראה שגם בעניין תפילת שמונה עשרה יש לומר שאם מצא עצמו באמצע התפילה כשהוא אינו יודע היכן הוא עומד בתפילתו, אין לו לחזור ולברך שוב מספק, דהצד לחזור הוא מדרבנן, וגם יש כאן חשש של ברכה לבטלה. ואף שלפי האמור אין איסור גמור לברך בספק, מכל מקום זו ההנהגה העדיפה. ואמנם מדברי הירושלמי שהביא הרשב"א הנ"ל (לעיל עמ' טז) היה מקום לדייק ההיפך. דנאמר שם שכאשר מוצא עצמו בשומע תפילה, אמרינן דחזקתו שאמר את הברכות כסדרן⁶, ואינו צריך לחזור ולהתפלל ממקום אחר. והיה ניתן להסיק מכך שאם לא היינו אומרים שחזקתו שאמר את הברכות, היה עליו לברך שוב מהיכן שזוכר בבירור שאמר קודם שהתפזרה דעתו וכך הוכיח ביביע אומר (ח"ב אר"ח סי' ט' אות א).

דחיית הראיה מהירושלמי משתי סיבות

אמנם נראה שאין להוכיח כן מדברי הירושלמי. והיינו משום שאפשר לומר שאם האדם הבחין בכך בשומע תפילה, אין עליו לחזור ולברך את הברכות הקודמות, דחזקתו שאמרן. אבל אם לא הבחין בכך בשומע תפילה, נכון שלא

5. בברכות פחות מצוי לטעות בהחלפה בין פרשיות דומות כפי שמצוי בקריאת שמע מצב של טעות בין כתיבה לכתיבה, אבל יכול להיות מצב של טעה ואינו יודע להיכן טעה.

6. קצת יש לתמוה שלאמירה שלא בכוונה, עד כדי כך שהוא אינו שם לב היכן הוא נמצא בתפילתו, קורא הירושלמי "כיון". ויעוין בזה לעיל (עמ' קעב ואילך).

ימשיך בתפילתו כלל. דאם נאמר לו לחזור למקום האחרון שהוא זוכר, ייתכן שאנחנו גורמים לו בזה לברך הרבה ברכות לבטלה. וגם אם נאמר לו להמשיך בתפילתו משומע תפילה או ממקום אחר לא יצאנו ידי ספק, כיון שהוא לא יוצא ידי חובת תפילה בהעדר ברכות מסוימות, ויש לחשוש שכל הברכות שיברך מעתה הן ברכות לבטלה. ולכן ייתכן שעדיף יהיה לו להפסיק בתפילתו. ואע"פ שגם האפשרות הזאת גורמת שיתגלה למפרע שכל מה שבירך עד עתה היה לבטלה, מכל מקום אין אנו גורמים לו בקום ועשה לברך ברכות לבטלה. וייתכן גם שברכות שנאמרות בשעתן שלא לבטלה, אינן נחשבות למפרע כברכות לבטלה, וכמו אדם שמברך על פרי ונפל מידו, שיתבאר בהרחבה לקמן (עמ' שמג ואילך) שאין בו למפרע איסור של ברכה לבטלה. ולגבי מה שיהיה בהמשך, ייתכן שהוא יצטרך לצאת ידי חובתו משליח הציבור.

וייתכן גם לומר שאלמלא החזקה הנזכרת בירושלמי, היינו מניחים שהאדם אמנם אמר את הברכות כסדרן אך לא כיוון בהן, והיתה ה"א שעליו לחזור על כל הבקשות בשומע תפילה, כדי להשלים את הכוונה. ואף שהכוונה מעכבת רק באבות, היה מקום לומר שכל עוד הוא נמצא באמצע תפילתו ויכול לחזור על הבקשות בלי צורך להתפלל שוב, עליו לעשות כן. דבאמת לכאורה צריך ביאור מדוע הירושלמי הזכיר דווקא את ברכת שומע תפילה. והיה לו לומר בכללות שאם מצא עצמו בברכה כלשהי חזקה שאמר את כל הברכות עד לאותה ברכה. ואם משום שזו הברכה האחרונה שבבקשות, היה אפשר להשמיע חידוש גדול יותר שאפילו בברכת שים שלום תולים שכל הברכות שנאמרו עד לאותה ברכה אכן נאמרו. ומזה נראה שהנידון היה אם צריך לחזור על כל תוכן הברכות מחדש בברכת שומע תפילה מחמת הספק שמא הוא לא אמר את הברכות. וייתכן אף לומר שהיתה ה"א שיחזור גם על השבחים, דהא לפי הירושלמי ברכת שומע תפילה היא לא רק ברכה של בקשות אלא גם ברכה שאפשר לומר בה שבחים, וכמו שהתבאר לעיל (עמ'). ועכ"פ אין הכרח לומר בדעת הירושלמי שעמדה על הפרק חזרה מחודשת על כל הברכות שלגביהן הוא מסופק באמירתן ומשום החשש של ברכה לבטלה. ויעוין עוד לקמן (עמ' שיח ואילך) בשיטת הירושלמי.

קושי במאירי שמחיל את הדין גם לברכות קריאת שמע

אמנם המאירי (ברכות טז ע"א ד"ה כבר ביארנו) כתב וז"ל: "ואם התחיל למען ירבו ימיכם, ולבו נוקפו אם קרא פרשה שניה או שמא מתוך ובשערך של פרשה

ראשונה יצא ללמען ירבו ימיכם – הואיל ולא נתברר לו שטעה, והתחיל בלמען ירבו, אינו חוזר; חזקה שהלך הפה דרך סלולה ועל המנהג הרגיל. ומכל מקום כל שנתברר לו, חוזר למקום הברור לו. וכן הדין והענין בברכות, הן שלפניה הן שלאחריה, "עכ"ל. ומבואר מדבריו שגם לענין הברכות, האדם אמור לחזור למקום שברור לו שהוא טעה בו. ומוכח שגם בנידון של ספק דרבנן וחשש של ברכה לבטלה, בכל זאת יש לו לברך מספק.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור. דבשלמא בברכות תפילת שמונה עשרה שפיר יש לומר שהכרעה שלא לחזור עשויה גם היא להכשילו בברכה לבטלה, כיון שהוא לא יוצא ידי חובה בתפילת שמונה עשרה כזאת שחסרות בה ברכות כלשהן. וכאשר הוא ממשיך ממקום מתקדם יותר במהלך התפילה, יש חשש שהוא הולך ומברך ברכות לבטלה, כיון שהוא לא יוצא בהן ידי חובת תפילה. אבל בברכות קריאת שמע לכאורה פשוט שכל ברכה עומדת בפני עצמה, ואין הברכות מעכבות זו את זו, וכמו שביאר הב"י (סי' ס' אות ג) והסכימו עמו האחרונים (דרכ"מ הארוך שם ד"ה ורב האי, ט"ז סק"א, ביאור הגר"א שם ס"ב, משנ"ב שם סק"ו ובאה"ל ד"ה שאם הקדים). ואם כן, גם אם נכריע שימשיך בברכה שניה, לא יהיה בזה חשש של ברכה לבטלה, אף אם כלפי שמיא גליא שלא אמר את הברכה הראשונה. ואמנם מה שכתב שחוזר למקום שנתברר לו שטעה בו, מובן היטב, דכיון שהוא יודע שטעה במקום מסוים, יש אפשרות לומר שמאותו מקום והלאה הוא כבר לא יצא ידי חובתו. ולכן זה שהוא חוזר משם אינו מהווה סרך של ברכה לבטלה. אבל הדין שכשאנו יודע היכן טעה חוזר למקום שטעה, מעורר קושי אם מעתיקים אותו לנידון של הברכות, דיש להסיק מזה שהוא נכנס לברכה מתוך ספק. ולכאורה היה ראוי לחשוש בזה משום ברכה לבטלה. ולכאורה דוחק לומר שהמאירי לא התכוון להשוות את הנידון של הברכות לנידון של קריאת הפרשיות אלא רק לענין זה שאם הוא יודע שטעה, שחוזר לשם, ולא לענין זה שאם יש לו ספק שחוזר למקום המוקדם יותר.

ביאור שיטת המאירי בשני אופנים

ונראה שיש לבאר את דעת המאירי בשני אופנים. ניתן לומר שחכמים קבעו את כל הכללים הללו וכללו בזה את קריאת שמע עם ברכותיה בחדא מחתא. ובפרט אם נאמר שבקריאת שמע לא כל הפרשיות הן מדאורייתא (ויעוין בזה לעיל סי'), דיצא שחכמים קבעו הנחיות אלה שצריך לחזור מספק לתחילה לא רק

בדאורייתא אלא גם בדרבנן⁷. ואחר שכך, קבעו חכמים שזהו סדר הדין כשטעה בתפילתו כבר אין בזה איסור ברכה לבטלה, דיפה כוחם של חכמים ליצור צורך וחשיבות לברכה במקרה הזה וליצור בזה מציאות שאין הברכה חשובה "אינה צריכה", וכמו שיפה כוחם לקבוע שיש לברך ברכות שונות, ואין בזה איסור של ברכה לבטלה.

ועוד ניתן לומר בדעת המאירי שכאשר אדם אינו מכוון במה שהוא אומר והוא מוצא את עצמו טועה, יש לפנינו ריעותא שלא בירך בכוונה כדבעי, והרי זה דומה למקוה שנמצא חסר לפנינו. ובזה אמרינן דאתיא הריעותא שטעה ומצטרפת לחזקת החיוב שהיה לו לברך, ומכריעה את הספק לחומרא. ולכן אין זה דומה לספק רגיל שאדם מסופק אם הוא בירך ברכה שחיובה מדרבנן. דהתם זהו ספק השקול, וייתכן שבירך כדבעי אלא שאינו זוכר זאת משום שעבר זמן משעת הברכה או מסיבות אחרות, ויש להכריע בספק זה שלא יברך בגלל שעומד כנגדו איסור ודאי של ברכה לבטלה (יעוין טל חיים ברכות ח"א עמ' רלו-רלו). אבל כאן יש לפנינו ספק שמא האדם קיים את חיובו לברך כנגד ודאי חיוב שמוטל עליו לברך, ולוודאי זה מתווספת ריעותא שלא בירך בכוונה כדבעי, דיודע לנו שהוא לא כיוון דעתו וטעה בברכתו⁸. ולכן האיסור של ברכה לבטלה נדחה מפני ודאי החיוב שמוטל עליו והריעותא הזאת שמצטרפת עמו. ובזה אמרינן שחייב לחזור ולברך אפילו בחיובי דרבנן, וכמו שמצינו בעירוב דרבנן שנמצא שרוף או שנפל עליו גל (יעוין שם עמ' רלב-רלה).

נפקא מינה בין ההסברים לעניין ברכות התפילה

יש נפקא מינה בין שני ההסברים. לפי ההסבר הראשון זו סברה מיוחדת בקריאת שמע וברכותיה, ואין ללמוד מזה על ברכות התפילה. ואת הירושלמי יש לפרש כפי שהתבאר לעיל, כך שלא יהיה מקום להוכיח ממנו לנידון כללי של

7. ויש להוכיח שהדין דיחזור למקום שטעה אינו אמור רק בדאורייתא, שהרי שיטת המאירי (יג ע"ב ד"ה אמר שמע) שרק פסוק ראשון הוא מדאורייתא. ומכל מקום עדיין ניתן להבין שחכמים החילו את הדין הזה רק בקריאת שמע משום שאין בה בעיה של ברכה לבטלה, או משום שלא חילקו בין הפרשיות, דדין הפרשיות שווה בהרבה עניינים, ואילו הברכות הן עניין אחר וניתן להבין שבהן לא אמרו את הדין דיחזור למקום שטעה.

8. והוי כתרתי לריעותא, כמו מתקן טבל בחבית יין שנמצאת חומץ וכטמא שטבל במקוה שנמצא חסר (נידה ב' ע"ב, עיי"ש).

טועה בתפילתו. ואולם לפי ההסבר השני, שזו סברה כללית במציאות של ספק אם בירך, כשרואה שהוא טעה בברכותיו, יש ללמוד בקל וחומר שבעניין תפילה יש לו לחזור למקום שהיה ברור לו שהוא היה בו קודם לכן. דבעניין שמונה עשרה מצטרף השיקול שברכות שמונה עשרה מעכבות זו את זו, ואם לא יחזור מחמת הספק, יש סיכוי שכל הברכות שימשיך ויברך תהיינה ברכות לבטלה. ולפי הסבר זה יש אפשרות להבין את הירושלמי כמכריע שאין לחזור רק כשברור לו שהגיע לשומע תפילה. אבל אם לא ברור לו, חוזר למקום שברור לו. ודלא כשני ההסברים שהוצעו לעיל לדברי הירושלמי, שלפיהם גם כשלא ברור לו אינו חוזר.

ג. בירושלמי ובראשונים מבואר שהטועה בתפילה חוזר לברכה שעד אליה ודאי בירך

מהירושלמי בדיון טעה בתפילה מבואר שחוזר למקום האחרון שזוכר

ובירושלמי (ברכות פ"ה ה"ג) איתא: "טעה ואינו יודע איכן טעה, חוזר למקום הברור לו". והנידון בסוגיה זאת הוא דווקא התפילה ולא ק"ש. ומזה יש להסיק שלדעת הירושלמי חוזר למקום שברור לו שעד אליו אמר. והלשון "חוזר" מורה בעליל שלא מדובר על המקום שממנו ואילך ודאי לא אמר אלא להיפך, דהיינו שהוא יודע שעד אליו אמר, ואולי גם יותר ממנו, וביחס לאפשרות שאמר יותר ממנו זו חזרה אחורה. וכן מוכח מלשון הירושלמי במקום נוסף (שם פ"ב ה"ד): "טעה ואינו יודע היכן טעה, יחזור כבתחילה למקום הברור לו", ומבואר שהוא חוזר למקום שברור לו שעד אליו אמר ולא למקום שברור לו שממנו ואילך ודאי לא אמר.

הראב"ה למד מקריאת שמע את דין טעה ואינו יודע להיכן טעה שבתפילה

והראב"ה (מגילה ס"י תקסה) כתב וז"ל: "ורבינו יצחק אלפסי וכו' הכי מפרש לה: אמצעיות אין להם סדר כשלש ראשונות ושלש אחרונות, דאילו בשלש ראשונות היכא דטעה אפילו בהאל הקדוש חוזר לראש, וכן בשלש אחרונות, אבל באמצעיות אינו חוזר לאתה חונן אלא לתחילת אותה ברכה שטעה, בה ומסיים מאותה ברכה ואילך. והכי הילכתא וכו'. ומורי אבי החזיק דבריו מדגרסינן [בפרק

היה קורא (ברכות טו ע"א): קרא וטעה יחזור למקום שטעה, וגרסינן [בגמרא (טז ע"א)]: קרא וטעה ואינו יודע היכן טעה חוזר לראש, טעה באמצע הפרק חוזר לתחלת הפרק⁹, בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון וכן בכל מקום, משמע דלעולם חוזר למקום שטעה, וקריאת שמע ותפלה שוים, כדמוכח בתוספתא¹⁰, עכ"ל. וכוונתו לתוספתא במגילה (פ"ב ה"א) שנאמר בה: "הקורא את המגילה וטעה והשמיט בה פסוק אחד, לא יחזור ויקרא אותו הפסוק בפני עצמו, אלא מתחיל מאותו הפסוק וגומר עד סוף. וכן בהלל, וכן בתפילה, וכן בקריאת שמע", ע"כ. וזהו צירוף של שני חלקי ברייתא שמובאים בגמרא דידן בנפרד. המקרה עצמו שברישיא מופיע בהמשך (מגילה יח ע"ב) רק לגבי מגילה, וההשוואה בסיפא בין מגילה, הלל, קריאת שמע ותפילה, מופיעה קודם לכן (שם יז ע"א) לעניין פסול קריאה למפרע. ויוצא לדברי הראב"ה בשם אביו ר' יואל הלוי שהדין בנידון דידן נובע מהגמרא בטעה ואינו יודע להיכן טעה בעניין קריאת שמע, ובצירוף להשוואה של התוספתא המלמדת שיש להשוות לכך גם את תפילה. ומהברייתא הזאת יש ללמוד לשיטתו שבאופן עקרוני גם אין לחשוש לברכה לבטלה, שהרי חכמים אמרו לו לחזור כשטעה למקום שטעה, אע"פ שיצא שהוא יברך כמה ברכות פעמיים. וכשם שבטעה ויודע להיכן טעה, יש לו לחזור למקום שטעה, ולברך פעמיים את הברכות הללו, כך בטעה ואינו יודע להיכן טעה, יש לו לחזור למקום הברור לו, ולברך פעמיים את הברכות הללו, וכמבואר בירושלמי. וכן כתב הראב"ה במקום נוסף (ברכות ס"ג נב): "ואם טעה בקריאה ויודע באיזה מקום טעה, חוזר למקום שטעה. ואם אינו יודע, חוזר לראש הפרק. בין פרק לפרק, יחזור לפרק ראשון. ואם טעה בין וכתבתם קמא לוכתבתם בתרא, חוזר לראש. ואם לפי תומו פתח למען ירבו, אינו חוזר דסירכיה נקיט. והוא הדין בברכות ובכל ענין הדומה לו", עכ"ל. הרי שהדין דיחזור למקום שטעה הוא דין כללי, ולא רק בקריאת שמע. ולעיל (עמ' שטז) התבארו שתי אפשרויות בהבנת ההרחבה של דין זה לברכות שאינן ברכות תפילת שמונה עשרה.

מחלוקת הראשונים בביאור הדין דאמצעיות אין להן סדר

ובגמרא (ברכות לד ע"א) נאמר: "אמר רב הונא: טעה בשלש ראשונות, חוזר לראש; באמצעיות, חוזר לאתה חונן; באחרונות, חוזר לעבודה. ורב אסי אמר:

9. בגמרות שלנו הנוסח קצת שונה: "קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, באמצע הפרק – יחזור לראש".

אמצעיות אין להן סדר". ונחלקו הראשונים בביאור דברי רב אסי. רש"י (שם ד"ה אין) פירש וז"ל: "ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה, אומרה אף שלא במקומה", עכ"ל. וכן כתב הר"ף (ברכות כד ע"א) בשם גאון¹⁰. ואילו הר"ף עצמו (שם), וכן הרשב"ם (בתוד"ה אמצעיות) והרמב"ם (הל' תפילה פ"י ה"א) וסיעתם הבינו שרב אסי רק מחדש שאם נזכר באחת מהברכות האמצעיות שטעה, חוזר לברכה שטעה בה וממשיך ממנה ואינו צריך לחזור לאתה חונן, אבל גם רב אסי מודה שצריך להמשיך כסדר מאותה ברכה, ושלא ניתן לומר אותה שלא במקומה ומיד אחריה לחזור למקום שבו היה כשנזכר. והכרחם של הר"ף וסיעתו היה מהמבואר בגמרא (מגילה יז ע"א-ע"ב) שכשם שבמגילה הקורא למפרע לא יצא, כך גם בהלל ובק"ש ובתפילה. והגמרא (שם) לומדת את סדר הברכות שבתפילה על פי הפסוקים. ואם כן לכאורה לא ייתכן שיהיה אפשר להפך את סדר הברכות. ונראה שרש"י הבין שזה גופא החידוש של רב אסי, שאותו סדר שנלמד בגמרא לעניין ג' ראשונות ולעניין ג' אחרונות הוא לעיכובא, ואילו באמצעיות הסדר אינו לעיכובא. ומעין מה שמצינו שהרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"א) קובע שאין לקרוא קריאת שמע למפרע ובכל זאת חשיבות הסדר היא חלקית בלבד והוא מודה שאם קורא את הפרשיות שלא כסדר יצא. וכן כתב הרז"ה (שם) בדעת רב אסי לפי הבנה זו, שהסדר המעכב נאמר רק בג' ראשונות וג' אחרונות, ונקט כן להלכה¹¹. ועכ"פ נראה לכאורה ברור שמבחינת פשוטם של דברי רב אסי, פירושו של רש"י מרווח טפי, דפשטות הלשון שאין להן סדר היינו שלא צריך להקפיד על הסדר לפחות כששוכח וטועה. וכך הוא באמת לפי רש"י וסיעתו, אבל לפי הר"ף וסיעתו צריך להקפיד על סדר גם כששוכח וטועה.

לשיטת רש"י נראה לכאורה לומר שרב אסי מודה עקרונית לרב הונא

ולכאורה היה נראה שיש מחלוקת עקרונית בהבנת הסוגיה, בין רש"י וסיעתו ובין הר"ף וסיעתו. לפי רש"י וסיעתו אין הכרח לומר שרב אסי חולק עקרונית על רב הונא. והיינו משום שניתן לומר בפשטות שרב הונא סובר שכאשר אדם טועה באמצעיות צריך לחזור לאתה חונן, ורב אסי רק מוסיף עליו ואומר שאמצעיות

10. וסתם גאון המוזכר בר"ף הוא רב האי גאון (שם הגדולים מע' גדולים אות ג, קונט"א אות ב' בשם יש מי שכתב, ואות ד), וכן מבואר ברז"ה (על הר"ף שם) שהכוונה לרב האי.

11. ומדבריו נראה שהבין שאין כל דין של סדר בברכות אלו, ודלא כפי שלכאורה נראה מדברי רש"י שקיים דין של סדר ורק כשטעה רשאי להשלים אף שיוצא מהברכות לא נאמרו כסדר.

אין להן סדר, ולכן כשסתם שכח ברכה מתוך כלל האמצעיות, הוא יכול לברך אותה במקום כלשהו שבו הוא נזכר ולהמשיך הלאה בתפילתו. והיינו משום שאמנם רואים את כל הברכות האמצעיות כברכה אחת, אבל השוכח ברכה אחת מהן הוא כמי ששכח משפט אחד באמצע ברכה, שיכול להשלים את המשפט בהמשך הברכה, ואין לו שום סיבה לחזור מתחילת הברכה. וכיון שאין הכרח לומר שרב אסי חולק על רב הונא, מסתבר לומר שכך הוא הנכון אליבא דאמת. דמלשונו של רב אסי נראה שהוא לא בא אלא לחדש שאמצעיות אין להן סדר. וכיון שהוא אינו מתייחס לדברי רב הונא עצמם, משמע שהוא מסכים להם, ולא בא אלא רק להוסיף על דבריו. אבל לפי הרי"ף וסיעתו יש הכרח לומר שרב אסי חולק עקרונית על רב הונא בשאלה האם חוזר לאתה חונן אם טעה באחת מהברכות האמצעיות, או שחוזר למקום שטעה בו. ולדעת רב הונא אפילו שהאדם יודע שאמר כדבעי ברכות מסוימות מכלל האמצעיות, חוזר לתחילתן, כמו שבברכות הראשונות או האחרונות חוזר לברכת אבות או רצה גם כשיודע שאמר כדבעי את הברכות הללו. ורב אסי חולק על זה ואומר שאינו צריך לחזור עד תחילת האמצעיות. ובדעת הרי"ף וסיעתו אין אפשרות לומר כשיטת רש"י וסיעתו הנ"ל, דכיון שגם רב אסי מודה שהאדם צריך לשמור על הסדר מהמקום שטעה בו, על כרחו נקודת המחלוקת חייבת להיות עקרונית וכנ"ל, דאם לא נאמר כך, לא יהיה מובן מהי מחלוקת רב אסי ורב הונא, אחר שגם רב אסי מודה שעקרונית צריך לשמור על הסדר של הברכות.

דחיית הבנה זו בדעת רש"י

אמנם נראה שיש לדחות הבנה זו בדעת רש"י ולהכריח גם בדעתו שישנה מחלוקת בין רב הונא לרב אסי. דהנה, בחלק מהגרסאות בגמרא איתא: "מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר מתחילת הברכה שטעה בה, תיובתא דרב אסי. לימא תהוי תיובתא דרב הונא, אמר לך רב הונא אמצעיות כלהו חדא ברכתא נינהו", ע"כ. וגרסה זו מוזכרת בצדי הגמרות בשם הקרבן נתנאל שראה כן בר"י. ובדברי רש"י מבואר שגם הוא גרס כן, דז"ל: "מתחלת הברכה שטעה בה – וממילא משתמע דגומר ממנה והלאה, אלמא על סדרה צריך לחזור ולאומרה", עכ"ל. ומבואר שראה בדברי הגמרא קושיה על רב אסי שאמר אמצעיות אין להן סדר, וכגרסת הקרבן נתנאל. ולפי זה ברור שיש מחלוקת בין רב אסי לרב הונא ואין בעניין זה הבדל בין רש"י לרי"ף, אף שיש ביניהם הבדל בהבנת דברי רב אסי שאמצעיות אין להן סדר וכפי שהתבאר.

הראב"ן נקט שחוזר לברכה שעד אליה ודאי אמר

והנה, כתב הראב"ן (ברכות סי' קעט) וז"ל: "המתפלל וטעה – אם זכור באיזו ברכה טעה, חוזר לראש הברכה. ואם אינו זכור הברכה שטעה בה ויודע שבג' הראשונות טעה, חוזר לראש הג'. ואם יודע שעבר את ג' הראשונות, חוזר לראש האמצעיים שהוא אתה חונן. ואם יודע שעבר האמצעיים וטעה בג' האחרונים, חוזר לעבודה שהוא רצה ה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש לחזור למקום שטעה, ולכן מי שטעה באמצעיות ואינו יודע להיכן טעה, חוזר לברכת אתה חונן¹².

האור זרוע מביא את דברי רש"י במהופך ממה שכתוב בספרים שלפנינו

ובאור זרוע (מגילה סי' שעד) כתב וז"ל: "הא דאמר בברכות אמצעיות אין להן סדר, פירש רבינו שלמה טעה בהשיבנו ואמר ברכה אחרת יתחיל מהשיבנו ואילך, ואין צריך להתחיל באתה חונן כמו בשלש ראשונות שאם טעה בגבורות והזכיר קדושת השם חוזר לראש התפילה, וכן בג' אחרונות. או אם לא כיון לבו באמצע הברכות באמצעיות ואינו יודע באיזה מהן עומד, יתחיל מאותה שיודע שאמר ואילך. ור"ת אומר שאם דילג השיבנו או ברכה אחרת ונזכר בה אחר כמה ברכות, ואפילו סמוך לשומע תפילה, יאמרנה שם ואחר כך שומע תפילה או ברכה אחרת שהיה עומד סמוך ליה כשנזכר", עכ"ל. ומבואר בדבריו שלפי רש"י יכול להתחיל מהברכה שטעה בה ולהמשיך משם ואילך ברציפות. וזאת בשונה ממה שכתוב ספרים שלפנינו בדברי רש"י שיכול להשלים ברכה שטעה בה אף שלא במקומה ואינו צריך לחזור ולומר את כל הברכות שאחריה, וכמו שכתב האו"ז בשם ר"ת. וכן כתב האו"ז (מגילה סי' שעד אות א) בדעת רש"י ההיפך ממה שכתוב בספרים שלפנינו. ועכ"פ מבואר דווקא על פי דעה זאת שכשאינו יודע היכן הוא נמצא, מתחיל "מאותה שיודע שאמר ואילך".

12. ואין זה סותר למה שכתב הראב"ן (שם סי' קפא): "בין יחיד בין שליח ציבור – טעה בג' ראשונות חוזר למגן אברהם, בשלש אחרונות חוזר לעבודה, באמצעיות אינו חוזר כלל אלא אומר לברכה ששכח במקום שזוכרה ודיר", עכ"ל. ומבואר שפסק כדעת רב אסי וכשיטת רש"י. וכלשון הזאת כתב גם האו"ז (ח"א סר"ס קג) בשם ר"ח. וכן כתב הראב"ן במקום נוסף (הל' ק"ש ותפילה וברכות על דרש השיר, עמ' תעח): "וטועה באמצע, תפילתו יבצע. וברכה שקיצע, אומרה במקום שזוכרה", עכ"ל. דכל המקורות הללו מתייחסים למי שיודע איזו ברכה הוא השמיט, ולא למקרה של מי שאינו יודע היכן טעה, שעליו דיבר הראב"ה בסי' קעט.

האור זרוע הבין שטעה ואינו יודע להיכן טעה כלול בדין טעה שבגמרא

ונראה מדברי האור זרוע שהוא הבין שזו גופא כוונת הגמרא באומרה: "טעה בשלוש ראשונות" וכו'. דהיינו גם כאשר טעה ואינו יודע להיכן טעה, הוא כלול במה שנאמר שחוזר לתחילת הראשונות אם יודע שהוא עכ"פ נמצא בשלוש הראשונות ובמה שנאמר שחוזר לתחילת האמצעיות כשיודע שנמצא באמצעיות. דמהלשון: "פירש רבינו שלמה טעה בהשיבנו וכו' או אם לא כיון לבו וכו' ואינו יודע באיזה מהן עומד" וכו', משמע שאלו הן שתי דוגמאות מקבילות ושוות לביאור הכלל של אמצעיות אין להן סדר. ומבואר מדבריו שלא ראה במקרה של טעה ואינו יודע להיכן טעה מקרה שונה מהמקרה של רב הונא ורב אסי. וצריך להתחיל ממקום שטעה בו, היינו שמתחיל מהמקום שהוא יודע שהוא היה בו ומשם טעה. דהטעות מתחילה כבר במקום שהוא אינו זוכר שהיה בו. ולפי זה יוצא שזה גופא הדין של הגמרא. ורב גוברייהו דחכמים לקבוע שמברך מאותה ברכה ואילך, ואין הם צריכים לחשוש לברכה לבטלה, דהם אמרו ובדידהו תליא מילתא.

כך הבין האבודרהם בדברי הירושלמי

והאבודרהם (סדר תפילות החול, שמונה עשרה) כתב וז"ל: "נקוט האי כללא בידך: מי שטעה באחת משלש ברכות ראשונות חוזר לראש התפלה, ובאמצעיות אם נזכר באיזו ברכה טעה חוזר וגו' [ואומר] מאותה ברכה שטעה בה על הסדר, ואם אינו נזכר באיזו ברכה מהם טעה חוזר לאתה חונן. ואמרין בירושלמי [בפרק אין עומדין]: טעה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור לו. ובשלש אחרונות אם טעה באחת מהם חוזר לעבודה", עכ"ל. ומבואר מדברי האבודרהם שהבין כך בדעת הירושלמי, והסיק מזה להלכה שחוזר למקום הברור לו. וגם מדבריו נראה שחוזר למקום הראשוני שלגביו אין לו ספק, דדברי הירושלמי הובאו כהוספה וכחיזוק וראיה לדין שחוזר לאתה חונן כשאינו יודע להיכן טעה.

מדברי הרשב"א יש ללמוד שחוזר למקום שברור לו שעד אליו אמר

והרשב"א (ברכות לד ע"א סוד"ה אבל רבינו) כתב וז"ל: "ושמעין נמי מיהא דלרב הונא לא שנא ידע באי זו ברכה טעה ולא שנא טעה ולא ידע היכן טעה, לעולם חוזר לאתה חונן. דאי לא, לישני ליה מתניתין ביודע היכן טעה, וכן כתב הראב"ד ז"ל", עכ"ל. ושמעין נמי מדברי הרשב"א שלרב אסי מתחיל ממקום שטעה גם

בכגון שאינו יודע להיכן טעה. דכיון שרב הונא דיבר גם על מקרה שאינו יודע להיכן טעה, ועל זה פליג רב אסי ואמר ש"אמצעיות אין להם סדר", על כרחנו הוא מסכים עמו באופן עקרוני שכאשר אינו יודע להיכן טעה, אין לו להפסיק תפילתו ולהתחיל אותה מחדש. ולא נחלק עליו רב אסי אלא רק בעניין זה שלדעת רב הונא ברכת אתה חונן חייבת לבוא דווקא אחרי האל הקדוש, וברכת השיבנו דווקא אחרי אתה חונן, ורב אסי חולק על זה וסובר שיייתכן שיאמר השיבנו אחרי ברכת השנים, וכגון שנזכר שטעה בהיותו בברכת השנים. אבל לגבי עצם העיקרון שכאשר אינו יודע להיכן הוא טועה, שיש לו אפשרות להמשיך באותה תפילה, ואין לו לחשוש לברכות לבטלה שיברך מספק, בזה מודה רב אסי לרב הונא.

קושי גדול בדברי האהל מועד

ובספר אהל מועד (שער התפילה ד"ב נ"א) כתב וז"ל: "המתפלל וטעה בג' ראשונות, חוזר לראש. באחרונות, חוזר לעבודה. באמצעיות, חוזר לראש אותה ברכה שטעה וגומר עד סוף. לא היה יודע היכן טעה, חוזר לאתה חונן או למקום הברור לו, בין יחיד בין ש"ץ", עכ"ל. ודבריו צריכים עיון, דלכאורה אם האדם אינו יודע להיכן טעה, ודינו הוא שצריך לחזור מהברכה שאותה זוכר שאמר, מדוע הוא חוזר לאתה חונן. הלא יש אפשרות שטעה בברכת גבורות או באתה קדוש. ואם נאמר שהוא יודע שהגיע לאתה חונן, אם כך זהו המקרה של "מקום הברור לו" שהזכיר מיד אחר כך. ומהנגדת אתה חונן למקרה של "מקום הברור לו" נראה שברכת אתה חונן היא מקרה שדווקא אינו ברור לו. ועל כרחך שהוא אינו יודע כלל היכן הוא, ובכל זאת הוא חוזר לאתה חונן, והדבר צריך ביאור.

ביאור דברי האהל מועד

ואולי יש לומר בדעתו שרוב הסיכויים הם שהאדם טעה באמצעיות. והיינו משום שבחלק הזה של התפילה יש מספר ברכות יותר מכפול ביחס לשני החלקים האחרים של התפילה. וכיון שרוב הסיכויים שהוא טעה באחת מהאמצעיות, יש לדון את כולן כמקשה אחת, כמו שיש לדון את החלקים האחרים, ולכן חוזר לתחילת האמצעיות. אבל אכתי קשה, דהא האהל מועד עצמו פוסק כאן להלכה כדעת רב אסי (ברכות לד ע"א) שאמצעיות אין להן סדר, וכאשר טעה באחת מהן חוזר לראש הברכה שטעה בה ולא לאתה חונן. ורק רב הונא (שם) הוא זה שסובר שכל האמצעיות ברכה אחת הן, וכשטועה חוזר לתחילת הברכה שהיא ברכת אתה

חונן. ולא קי"ל כוותיה, וכדמוכח מיניה וביה ממה שכתב האהל מועד קודם לכן. ומדוע אפוא שבנידון זה האדם יחזור לאתה חונן. ואמנם בנידון זה הוא אינו יודע באיזו ברכה טעה, ובשונה מנידונו של רב אסי, אבל עדיין אין בזה כדי לקבוע שיחזור דווקא לאתה חונן. ולכן נראה שמה שכתב האהל מועד "לא היה יודע היכן טעה, חוזר לאתה חונן או למקום הברור לו", אין כוונתו למי שאינו יודע כלל היכן טעה, אלא למי שאינו יודע היכן טעה באמצעות. ודבריו מהווים המשך למשפט הקודם שבו דיבר על טעות באמצעות. ואין כוונתו לחדש דין מיוחד של חזרה לאתה חונן, אלא רק לומר שמי שיודע שהגיע לאמצעות אך אינו יודע היכן טעה בתוך האמצעות, חוזר לראש האמצעות דהיינו אתה חונן.

ד. שיטת החיי אדם

לחיי אדם המסתפק בתפילה ימשיך מהברכה שודאי לא אמרה

והנה, החיי אדם (ח"א כלל כד סי' כא) כתב וז"ל: "המתנמנם בתפילתו או מסיבה אחרת ואינו יודע באיזו ברכה עומד – אם בג' ראשונות חוזר לראש התפילה, ואם בג' אחרונות חוזר לרצה; דג' ראשונות וג' אחרונות נחשבות כברכה אחת. אבל אם עומד באמצעות, נראה לי דמתחיל מברכה שיודע בודאי שלא אמרה. אבל מה שמסתפק אין צריך לחזור, וצ"ע", עכ"ל. ואולם לפי המתבאר מדברי הירושלמי והראשונים, הברכה שחוזר אליה היא הברכה שעד אליה ודאי אמר ולא הברכה שממנה ואילך ודאי לא אמר. ולכאורה שלא כדברי החיי אדם. והחיי אדם (נשמ"א שם אות ג) הביא את דברי הראב"ן הנ"ל וכתב: "ואפשר משום דפסק [בסי' קנה] כר' יוחנן דהלואי שיתפלל כל היום, ולא מזכיר כלום שדוקא בתורת נדבה, אבל לדין דקי"ל דדוקא בתורת נדבה, שפיר י"ל כמו שכתבתי. וצ"ע". וכוונתו שלפי הראב"ן ייתכן שחוזר על ברכות שכבר אמר, והן יכולות להיחשב לחובה ולא לנדבה, כמו התפילה החוזרת של ר' יוחנן, ולכן הברכות הללו יכולות להשתלב בתפילת החובה שלו. ואולם הראב"ן (סי' קנו) פסק כשמואל שהעומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה. ולכאורה למה שיפסוק, דהא אפשר שהתפילה החוזרת שלו תיחשב כחובה וימשיך אותה על דעת שהיא חובה. ועל כרחונו שגם הוא חילק בין נדבה לחובה. וברור לו שאם הוא חוזר ומתפלל היא בהכרח נדבה ולא חובה.

הוכחת החיי אדם לדבריו מדברי הרמ"א

ובנשמת אדם (שם) כתב וז"ל: "המתנמנם בתפילתו ואינו יודע באיזה ברכה עומד, צ"ע, דיש לומר דאע"ג דספק התפלל קי"ל [בסימן קז (ס"א)] דחוזר ומתפלל, היינו דוקא בתורת נדבה כדמוכח מכל הפוסקים, עיין ב"י, וז"ל אורחות חיים (הל' תפילה) ס"י צט]: המסתפק אם התפלל אם לא, אינו חוזר ומתפלל אלא בתורת נדבה. עכ"ל. וזה שמתפלל עכשיו בתורת חובה, שמא כבר אמר ברכה זו וזה אי אפשר שיחזור ברכה, דהא אי אפשר להתפלל חצי בחובה וחצי בנדבה, דמהאי טעמא בהתחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע ברכה. ועוד, דהא מדינא גם בספק התפלל א"צ לחזור להתפלל, משום דהוי ספק דרבנן, אלא דקי"ל כר' יוחנן מטעם דרחמי, ודוקא בנדבה, וזה לא שייך כאן. ונראה לי ראה לזה [מסימן תכב] בספק הזכיר ר"ח, דכתבו הפוסקים (יעוין ב"י אות א, ב"ח אות א, מג"א סק"ד, פר"ח ד"ה ומ"ש בהגה, ועוד) הטעם דחזקה שלא אמר וכדאיתא נמי [בסימן קיד (ס"ה-ס"ט)], ונהי דהם כתבו מטעם חזקה דעדיפא להו, מכל מקום קשה לרמ"א (ס"י תכב ס"א) שכתב בשם הכלבו דא"צ לחזור מטעם דלא הוחזק ל' יום¹³ קשה, דמכל מקום לא עדיף מספק השקול, ואפילו הכי א"צ לחזור, ואם כן הכא נמי א"צ לחזור אלא אותה ברכה שנודע לו שבודאי לא אמר. דמאי שנא ספק אם לא אמר כלל איזו ברכה או ספק אם הזכיר יעלה ויבוא, דאידי ואידי כמאן דלא צלי דמי, עכ"ל. ובאמת לפי המתבאר לקמן (ס"י י), גם הראשונים שנקטו שהמחסיר יעלה ויבוא לא יתפלל ערבית שתיים הסכימו שלא יצא ידי חובה, ורק סברו שאין להתפלל שנית אם לא ישלים בכך את מה שהחסיר. ואם כן מוכח מדברי הרמ"א שאף כשיש ספק אם יצא ידי חובה, רשאי להמשיך מהמקום שנמצא בו.

קשיים בדברי הרמ"א

ואולם לכאורה דברי הרמ"א צריכים עיון, ולא בכדי נקטו הב"י והאחרונים שהמסופק אם אמר יעלה ויבוא בתפילה צריך לחזור. דהנה, מקור דברי הרמ"א הוא במה שנאמר בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ד): "שמעון בר בא בשם ר' יוחנן: ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר, אין מחזירין אותו", ע"כ. ודברי הירושלמי הללו הובאו בכלבו (ס"י יא, בהנד"מ ח"א עמ' רלח-רלט), וז"ל הכלבו: "ירושלמי, מתפלל ואינו

13. דהיינו שלא עברו עליו שלושים יום ללא יעלה ויבוא, ובכך הוא שונה ממי שהסתפק אם הזכיר מוריד הגשם, שעברו עליו שלושים יום ויותר ללא אמירת מוריד הגשם, ונוצרה אצלו חזקה שלא לומר מוריד הגשם.

יודע מה הזכיר – אמר ר' יוחנן: כל ל' יום חזקה מה למוד הזכיר, פירוש, וצריך לחזור; מכאן ואילך מה שצריך הזכיר. וכתב הר' מאיר ז"ל: נראה מזה הירושלמי דכך נמי אמרינן בראשי חדשים ובחולו של מועד אם נסתפק אם אמר ענין היום אם לא, שצריך לחזור חזקה בהלמוד הזכיר, מיהו בפרק שלשה שאכלו בירושלמי גרסינן דבספק הזכיר בראשי חדשים ובחולו של מועד אין מחזירין אותו. ומכך הסיק הרמ"א שהמסופק אינו צריך לחזור. ואולם ראשית, הכלבו עצמו לא הכריע שאין לחזור, ואדרבה, בריש דבריו כתב בשם מהר"ם שיש לחזור ורק כתב שמהירושלמי נראה לא כך. שנית, הב"י (סי' תכב אות א) כבר הקשה על הכלבו מכך שביירושלמי הדבר תלוי במחלוקת, ומכך שבבבלי (שבת כד ע"א) נאמר שצריך לחזור. שלישי, הכלבו כתב את דבריו בשם מהר"ם. ודברי מהר"ם מובאים גם בספר תשבץ קטן (סי' רכה), ולשונו היא: "וספק אם אמר משיב הרוח ומוריד הגשם, אמרינן בתוך ל' יום חוזר לראש, דודאי לא אמרו הואיל שאינו רגיל בו. אבל לאחר ל' יום אינו חוזר לראש, שכבר רגיל בו ולא שכח לאמר", עכ"ל. ומבואר בדבריו שהבין את הירושלמי כפשוטו, וכפי הסברה הפשוטה, שהסיבה שחוזר לראש היא שעדיין לא מלאו שלושים יום לאמירת משיב הרוח. ולכאורה אין שום אפשרות להסיק מדברים אלה שאדם המסופק אם אמר יעלה ויבוא צריך להתחשב בעובדה שפעם או פעמיים במשך שלושים היום האחרונים הוא אמר יעלה ויבוא.

קושי בהבנת דברי הירושלמי

והנה, בירושלמי שלפנינו וכן בציטוט הב"י הלשון היא: "אשכח תני ופליג: כל יום שיש בו קרבן מוסף, כגון ראש חודש וחולו של מועד, צריך להזכיר מעין המאורע; אם לא הזכיר, מחזירין אותו", וכבר הקשה בספר טוב ירושלים (על הירושלמי שם) שלכאורה אין בזה סתירה לאמירה שבספק אינו חוזר, דהתנא אינו מתייחס למקרה של ספק. ותירץ שהסתירה אינה למקרה של ספק אלא למקרה של ודאי שהובא בדברי שמואל בירושלמי לעיל מיניה. ובעלי תמר (על הירושלמי שם ד"ה שמעון) כתב שהמילה "אם" מיותרת ויש לדייק ממנה שמדובר על ספק, אבל לכאורה יש בהסברים אלו דחקים גדולים.

ביאור דברי הירושלמי בשני אופנים

ונראה שיש שתי אפשרויות לבאר את הירושלמי: האחת, שר' יוחנן חלק על שמואל שאמר שאינו חוזר אף כשוודאי לא אמר. ור' יוחנן סבר שרק במקרה של

ספק אינו חוזר, אבל כשוודאי לא אמר, חוזר. ואת זה הוא דייק מהברייתא שנקטה שיש לחזור רק כשוודאי לא אמר. ומכיון שמצא כן בברייתא, לכן חלק על שמואל¹⁴. והאפשרות השניה, שהירושלמי מתבסס על הכלל שקבע ר' יוחנן במקום אחר (ירושלמי תענית פ"א ה"א): "כל ל' יום חזקה מה שהוא למוד הזכיר, מיכן והילך מה שצורך יזכיר". ובאזכרת שבת וראש חודש הוא לא למוד, ולכן ברור שבספק יש להניח שהוא לא הזכיר. ולכן הבין הירושלמי שהברייתא סותרת לדברי ר' יוחנן, אף שהיא מדברת על ודאי ור' יוחנן מדבר על ספק. וגם דברי רב שבריש הסוגיה (ירושלמי ברכות ס"ט) סותרים לדברי ר' יוחנן, דרב אמר שחוזר. ולפי אפשרות זו נראה שהסיבה לכך שר' יוחנן דיבר על ספק ולא חידש שגם בוודאי אינו חוזר, היא שכך היה מעשה (והוא באמת המקרה היותר שכיח), ולכן הוא גם אינו מובא באותו מקרה ובאותו מטבע לשון שהובאו דברי רב ושמואל קודם לכן.

ביאור דברי הב"י והרמ"א לאור זה

ונראה שהרמ"א על פי סוף דברי הכלבו הבין כאפשרות הראשונה, ולכן הסיק מדברי הירושלמי שבמקרה של ספק אינו חוזר. ואילו הב"י הבין כהבנה השניה, ולכן הקשה על הכלבו מדברי הירושלמי והבין שהברייתא הובאה כקושיה על דברי יוחנן, דלפי הנ"ל מוכח ממנה שחוזר בין במקרה של ודאי ובין במקרה של ספק.

ונראה שיש יתרון לאפשרות השניה, דקשה לדייק מברייתא שדיברה על ודאי מה הדין בספק. דהברייתא לא נחתה לזה, ובפשטות היא באה להשמיע את עיקר הדין ואת החילוק שבין ימים שיש בהם מוסף שחוזרים ובין ימים שאין בהם מוסף שלא חוזרים, והיא לא היתה יכולה לחלק בין ודאי לספק, שאז לא היה מקום לחילוק העקרוני הזה שבין הימים, ולכן אין ללמוד בהכרח ממה שנאמר שחוזרים על אי אזכרה, שבספק אין חוזרים. וממילא לא מסתבר שהגמרא תתבסס כמובן מאליו על כך שיש לדייק כך ותנקוט בפשיטות שלפי זה בספק אין חוזרים.

הב"י לשיטתו הביא ראיה מהברייתא בבבלי

והב"י לשיטתו הבין שגם מהברייתא המובאת בבבלי יש להוכיח שחוזר בספק, אף שלא נאמר בה להדיא שמדובר גם על ספק, דז"ל הברייתא: "ימים שיש

14. ובשונה מהבנת הטוב ירושלים שהגמרא עצמה מתייחסת לדברי שמואל אחר שכבר עברה לדון בדברי ר' יוחנן, לפי הסבר זה ר' יוחנן עצמו הוא ש"אשכח תנא" וביסס על דבריו את שיטתו.

בהן קרבן מוסף, כגון ראש חודש וחולו של מועד – ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה, ואומר מעין המאורע בעבודה. ואם לא אמר, מחזירין אותו. ומכיון שבירושלמי לא חילקו בין ספק לודאי, הבין הב"י שגם ברייתא זו אינה מחלקת, ובכל עניין חוזר. אמנם הכלבו שהביא את דברי הירושלמי הללו (אף שנראה מדבריו שלא פסקם להלכה וכנ"ל) לא ראה בזה קושי, אחר שלא נאמר בברייתא שמדובר גם על ספק. ואדרבה, לשיטתו גם ר' יוחנן מודה שכאשר בוודאי לא הזכיר, מחזירים אותו. ואף בדעת הב"י לא שמענו אלא שר' יוחנן שאמר שבספק אין מחזירים אותו התכוון גם לוודאי, אך אין ראייה שכל התייחסות לוודאי מהווה התייחסות גם לספק, עד כדי כך שיהיה ניתן להקשות על מי שאמר שבספק אינו חוזר מברייתא שאמרה שאם וודאי לא הזכיר חוזר.

סתירה בין דברי ר' יוחנן בירושלמי דתענית לדבריו בירושלמי דברכות

והנה, הכלבו עצמו (שם) כתב בשם מהר"ם מרוטנבורג שמקביעת ר' יוחנן בירושלמי דתענית הנ"ל בעניין ספק בהזכרת גשמים בתפילה שיש חזקה שלא הזכיר עד שלושים יום, נראה שהמסופק אם אמר יעלה ויבוא בראש חודש צריך לחזור, שהרי אין לו הרגל להזכיר. ודלא כמה שנאמר בירושלמי בברכות לפי הבנת הכלבו.

מסתירה זו נראה שהירושלמי בברכות לא דיבר על תפילה אלא על ברכת המזון

וכדי ליישב את הסתירה בדברי ר' יוחנן נראה לומר שבירושלמי דתענית מדובר על ספק בתפילה ואילו בירושלמי דברכות מדובר על ספק בברכת המזון בלבד. וכבר עמד הב"י (שם) על כך שמהקשר דברי הירושלמי דברכות נראה בבירור שמדובר על ברכת המזון ולא על תפילה, דמימרה זו משולבת בסוגיה הדנה באריכות באזכורים שונים בברכת המזון ומתוארות סעודות שונות שנאמרו בזמנים שונים, ואין שם שום אזכור לעניין תפילה. וכך נראה גם מהקשר המשניות שם, דפרק שביעי של ברכות עוסק כולו בברכת המזון. ולפי זה אין ללמוד מהירושלמי בברכות את דינו של המסופק אם אמר יעלה ויבוא בתפילה, דהירושלמי לא דן בזה אלא בברכת המזון.

קושיות הדרכי משה על הבנה זו בירושלמי ויישובן

ובדרכי משה (סי' תכב סק"א) הקשה על הב"י שאם בירושלמי דברכות מדובר בברכת המזון, אפילו בוודאי לא הזכיר אינו חוזר, ולא רק בספק. ועוד הקשה

הדרכ"מ על דברי מהר"ם המובאים בכלבו, שמהירושלמי דתענית אין ראייה לנידון דין משום שבנידון דראש חודש לא עברו עליו שלושים יום ללא אזכור ראש חודש. ובנוגע לקושיה הראשונה, נראה שלפי מה שכתב הב"י שיש בדבר מחלוקת תלמודים, ניתן להבין בפשטות שלפי הירושלמי חוזר על ודאי בברכת המזון ורק על ספק אינו חוזר. ועוד ייתכן ליישב שכך היה מעשה, ואין הכי נמי שגם בוודאי אינו חוזר אך השאלה שנשאלה היתה בספק. וזה גם יותר שכיח שאדם מסופק אם הזכיר מאשר שברור לו שלא הזכיר. וגם את הקושיה השנייה נראה ליישב, דלכאורה נראה ברור שאזכור בודד יום או יומיים בחודש אינו משנה את העובדה שהאדם רגיל שלא להזכיר. ואדרבה, חזינן שרגילות זו היא חזקה הרבה יותר מהרגילות לומר מוריד הטל לאחר פחות משלושים יום שהתחיל לומר מוריד הגשם. ולכן אין סיבה לנטות מההבנה הפשוטה בירושלמי שמדובר על ברכת המזון, וממילא אין מקור לכך שהמסופק אם אמר יעלה ויבוא בתפילה אינו חוזר. וגם אין סיבה לומר שהחזקה שלא הזכיר אינה חלה במקרה זה.

בירושלמי במקום נוסף מבואר שהמסופק אם הזכיר ראש חודש בתפילה חוזר

ומלבד כל זה, במקום אחר בירושלמי (שם פ"ה ה"ג) נאמר: "רבי שמעון בר אבא בשם רבי אלעזר: ספק הזכיר של ראש חודש ספק לא הזכיר, מחזירין אותו. לאיכא הוא חוזר, שמעון בר ווא בשם רבי יוחנן: אם עקר את רגליו חוזר לכתחילה, ואם לאו חוזר לעבודה", הרי מפורש שהמסופק אם הזכיר יעלה ויבוא בתפילה צריך לחזור. ודברי הירושלמי הללו הובאו להלכה ברוקח (סי' רל) וברשב"א (ברכות כט ע"א ד"ה שאלה). ולפי כל זה יש לצדד בדברי הב"י והאחרונים שבספק אם אמר יעלה ויבוא חוזר, ואין אפוא מקום להתבסס על דברי הרמ"א ולהביא מהם ראייה לנידון דין.

דחיית טענת החיי אדם מדין חצי חובה וחצי נדבה

ויש לדון גם בנוגע למה שטען החיי אדם שלא ייתכן שאדם יחזור לברך את הברכות, דיצא שתפילתו היא חצי חובה וחצי נדבה. דאף שאליבא דהלכתא אכן נראה שאין לו לחזור ולברך את הברכות תוך כדי התפילה הראשונה, מכל מקום נראה לכאורה שאין טענתו צודקת. כשהאדם נזכר באמצע תפילתו שכבר התפלל, אכן אין לו להמשיך ולהתפלל בתורת נדבה, כי כל ההמשך הוא סוג אחר של תפילה ואינו דומה למה שקדם להמשך זה, דזה חובה וזה נדבה. ובזה שפיר

אמרינן דלא שייך שתפילה תהיה מחצה כך ומחצה כך. אבל בנידון דידן כל תפילתו אמורה להיות קיום של תפילת חובה. ומה שיחזור ויברך ברכות מסוימות שאולי כלפי שמיא גליא שכבר בירך אותן, אכן לא יהיה עיקר הקיום של חיוב תפילתו, אך גם הוא נעשה בתורת חובה או לפחות ספק חובה, ולא בתורת נדבה. ומלבד זאת כבר התבאר לעיל (עמ' שמב) שאין כאן הפסק שהוא לעיכובא לתפילה. ועכ"פ את כל תפילתו הוא יתפלל תפילה של חובה. ולכן זו לא צריכה להיות סיבה שבגללה יימנע מלחזור.

דחיית טענתו מדין ספק התפלל

ומה שטען שספק התפלל אינו חוזר ומתפלל, ואם כן גם כשמסופק אם אמר ברכה כלשהי, צריך להיות דינו שאינו חוזר ומברך, יש לדחות לכאורה. במקרה שיש לנו ספק אם הוא התפלל, ואומרים לו שלא יחזור ויתפלל, לא גורמים לו לברך שום ברכה שיש בה ספק ברכה לבטלה. אבל בנידון דידן, אם אומרים לו להמשיך בתפילתו ולא לחזור ולברך את הברכות שהוא מסופק לגביהן, וכלפי שמיא גליא שהוא היה אמור לברך, יוצא שכל מה שאנחנו אומרים לו להמשיך ולברך, הוא ברכה לבטלה, ואת זה כבר לא מצינו בדברי חז"ל.

ה. שיטות הראשונים בביאור הדין דברכות אין מעכבות זו את זו

מפירוש ר"ח בר"ה יש ללמוד שברכות שמונה עשרה אינן מעכבות זו את זו

והנה, איתא בגמרא (ר"ה לד ע"ב): "תנו רבנן: תקיעות אין מעכבות זו את זו, ברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות. מאי טעמא, אמר רבה: אמר הקב"ה: אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" וכו', ע"כ. ופירש ר"ח (שם ד"ה תנו רבנן) וז"ל: "תנו רבנן: תקיעות אין מעכבות זו את זו, כגון תקיעות שבת (במדבר י, י): 'ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם' וגו'. ברכות, כגון ברכות של קרית שמע וכיוצא בהן, ובהני אמרינן ברכות אין מעכבות זו את זו. תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים של שנת היובל, שצריך לומר מלכויות זכרונות ושופרות ביובל, כדרך שאומרים בראש השנה, מעכבות זו את זו. מאי טעמא, אמר רבה: אמר הקב"ה וכו', ובמה בשופר. נמצאת למד שעל ברכות שיש עמהן תקיעות קתני שמעכבות זו את זו", עכ"ל. ומבואר להדיא

שלא

בדבריו שברכות כגון קריאת שמע וכיוצא בה אינן מעכבות זו את זו. ומינה יש ללמוד שאף ברכות תפילה אינן מעכבות זו את זו. ורק ב"ברכות שיש עמהן תקיעות" נאמר הדין שמעכבות זו את זו.

יישוב סתירה בין דברי ר"ח הנ"ל ובין דבריו בברכות

ולכאורה דברי ר"ח הללו סותרים למה שכתב בברכות (יב ע"א ד"ה אלא אי אמרת, ה"ד באר"ז ח"א סי' כה) וז"ל: "והאידינא אי אקדים ובריך אהבת עולם וקרי ק"ש והדר קרא יוצר אור יצא ידי חובה, דברכות לקרותן כסדרן אין מעכבות זו את זו. אבל אם הניח אחת לגמרי, לא יצא ידי חובתו", עכ"ל. ומבואר לכאורה שאם אדם משמיט אפילו ברכה אחת, אינו יוצא ידי חובתו, ורק הסדר אינו מעכב. וזאת בשונה מדבריו בר"ה ששם לא הזכיר כלל סדר, ורק אמר בסתמא שהברכות אינן מעכבות זו את זו, דמזה נראה שעצם אמירתן אינה מעכבת, וכמו שהתכלת אינה מעכבת את הלבן, שאין הכוונה לסדרן אלא לעצם מצוות תכלת, וכן בשאר הדברים שנאמר שאין מעכבים זה את זה.

אמנם נראה ליישב דבריו, דבברכות קאמר שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בכללותה. דכיון שחכמים תיקנו לו לברך ברכות אלו על סדר קריאת שמע, לא יצא ידי חובת קריאה מדבריהם, אבל אין זה אומר שהברכה שבירך היתה ברכה לבטלה, דאין זה הנידון בדבריו שם. ולעומת זאת בנידון דר"ה הדיון הוא אם בכלל מותר לברך ברכה אחת בלי האחרות. ולגבי זה נאמר הדין שהברכות אינן מעכבות זו את זו, ויכול לברך אחת אע"פ שאינו מברך את חבירתה, ואין זו ברכה לבטלה, אך אין זה אומר שיצא ידי חובת קריאת שמע. וזה בניגוד לברכות מלכויות, זכרונות ושופרות, שבלי האחת אין אפשרות לברך את השניה, דזכרונם של ישראל עולה לטובה רק אחרי שהם ממליכים את ה' בברכת המלכויות ואומרים לפניו זכרונות ובשופר, וכשחסר אחד מהשלים, לא מתקיים עניין העלאת זכרונם לטובה. וממילא אין צידוק וטעם באמירת הברכה, וחשיבא ברכה לבטלה בלי חברותיה.

גם רש"י נקט שמדובר על ברכות דעלמא

ולעניין זה שהברכות שמדובר עליהן בסוגיה בר"ה הן ברכות דעלמא, מבואר כן גם ברש"י (ר"ה שם ד"ה תקיעות) וז"ל: "תקיעות וברכות דעלמא כגון תעניות, אין

מעכבין זו את זו אם בירך ולא תקע", עכ"ל. ומצד אחד מבואר שברכות דתעניות הן רק דוגמא בעלמא, והוא הדין לשאר "ברכות דעלמא". אבל מהמשך דבריו נראה שהוא מבין שהנידון הוא אך ורק על הקשר שבין ברכות לתקיעות. ולמרות שבברייתא נראה לכאורה שהנידון של ברכות לחוד והנידון של התקיעות הוא לחוד, דלשון הברייתא היא: "תקיעות אין מעכבות זו את זו, ברכות אין מעכבות זו את זו", ומשמע דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, בכל זאת קשר רש"י בין הברכות לתקיעות. ולפי זה אין ראייה לנידון של ברכות העומדות בפני עצמן בלי קשר לתקיעות. דייטכן לומר שברכות דעלמא אינן מעכבות תקיעות הכרוכות עמהן, אבל הברכות עצמן מעכבות זו את זו.

ועל כרחנו צריך לומר שרש"י גרס אחרת בגמרא, ולפי גרסתו הברכות והתקיעות נאמרו בחדא מחתא. ובאמת בסידור רש"י (סי' קס) מובאת גרסה שכרכה גם ברישא את הברכות והתקיעות זו עם זו "תקיעות וברכות (דעלמא) אין מעכבות זו את זו. פירוש, תקיעות וברכות דעלמא כגון תעניות אין מעכבות זו את זו אם בירך ולא תקע. תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים מעכבות זו את זו. מאי טעמא, אמר רבא: אמר הקב"ה לישראל וכו', ע"כ. וכן מובאת הגרסה הזאת במחזור ויטרי (הל' ר"ה סי' שיז עמ' שמיט; בהנד"מ ח"ג עמ' תרפה) ובפסקי הר"ד (ר"ה לד ע"ב), וכן משמע קצת שגרסו הר"ץ גיאת (ר"ה עמ' מב) והר"י מלוניל (ר"ה יא ע"ב) והרשב"ץ (ד"ה תקיעות¹⁵).

הר"ן מפרש באופן עקרוני כר"ח ורש"י

אמנם הר"ן (על הר"ף ר"ה יא ע"ב ד"ה תנו רבנן) כתב וז"ל: "תקיעות וברכות דעלמא כגון תעניות, אין מעכבות זו את זו; שאילו יודע אחת מן הברכות או יודע לתקוע אחת מן התקיעות ואינו בקי בשאר, תוקע או מברך אותן שידוע ובקי בהן. ברכות ותקיעות של ר"ה ויוה"כ מעכבות זו את זו. פירוש, לא שיהו הברכות מעכבות את התקיעות או התקיעות מעכבות את הברכות, דהא תניא מצוה בתוקעין יותר מן המברכין וכו', ותנן מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע

15. ולשון הרשב"ץ היא: "תקיעות וברכות של תעניות אין מעכבות זו את זו שאם אינו יודע אלא קצת הברכות או קצת התקיעות השאר אינו מעכב אבל תקיעות וברכות של ר"ה מעכבות זו את זו". ובדבריו מבואר שבאופן עקרוני ישנה אפשרות לברך חלק מברכות שמונה עשרה והן אינן נחשבות ברכות לבטלה.

ומריע ותוקע¹⁶. אלא הברכות מעכבות זו את זו התקיעות מעכבות זו את זו קאמר, שאילו יודע אחת מן הברכות, או שיודע לתקוע אחת מן התקיעות ואינו בקי בשאר, אינו מברך ואינו תוקע אפילו אותן שבקי בהן. אי נמי לענין סדורן קאמר, שאם הקדים תרועה לתקיעה או זכרונות למלכויות לא יצא עד שיתקע על הסדר ויברך על הסדר, "עכ"ל. ומבואר מפשטות דבריו שהבין כדעת הר"ח ורש"י שהנידון של תעניות הוא רק דוגמא בעלמא, והוא הדין לכל "ברכות דעלמא". ובניגוד למה שמבואר ברש"י שהנידון הוא על ברכות ותקיעות שקשורות זו לזו, שאין דוגמא לזה חוץ מר"ה ויוה"כ אלא רק בתעניות, הרי שלפירושו של הר"ן אפשר בשופי להבין שמדובר על כל ברכות דעלמא, שהן אינן מעכבות זו את זו. וממילא אפשר ללמוד מדבריו שגם ברכות שמונה עשרה אינן מעכבות זו את זו.

ולכאורה כך באמת מסתבר מהנגדת הגמרא את דין הברכות והתקיעות שהוזכר קודם לכן לדין הברכות והתקיעות דר"ה ויוה"כ בגלל הטעם המיוחד שבהן. ומזה יש ללמוד שברישא מדובר על כל ברכות ותקיעות דעלמא, דאם ברישא מדובר רק על תעניות, לא היה צריך טעם מיוחד לר"ה ויוה"כ אלא היה צריך טעם מיוחד לברכות התעניות.

ראשונים נוספים נקטו שברכות שמונה עשרה אינן מעכבות זו את זו

ובספר האסופות לתלמיד הרוקח (נדפס בספר כבוד חכמים עטרת פז, הל' ר"ה עמ' כב) כתב: "ותקיעות אינן מעכבות זו את זו. אם שכח ולא תקע ראשונות, יתקע האחרונות ויצא מאותן שתקע. וכן בברכות נמי של כל השנה [בפרק קמא בברכות]: י"ח ברכות שבכל יום ויום אינן מעכבות זו את זו, אע"פ שלא בירך הראשונות מברך את האחרונות ויצא מאותן שבירך". וכן כתב בספר הבתים (בית תפילה ש"א ס"ח): "יש מן הגדולים שכתב: מי שאינו יודע אלא מקצת ברכות של שמנה עשרה ברכות, מתפלל אותן ברכות שיודע, שאין הברכות מעכבות זו את זו. ויש מי שכתב שהברכות מעכבות זו את זו. והראשון נראה עיקר", עכ"ל. וכעין זה מובא בדברי רב שרירא גאון ורב האי בנו (תשוה"ג ליק סי' נא; שבלי הלקט ענין תפילה סי' מז) שנהגו הגאונים במנחה של יום שישי כשהשעה דחוקה להתפלל לחש ואח"כ חזרת

16. את ההוכחות הללו, שלכאורה מהוות קושיות על שיטת רש"י, תירץ בשבלי הלקט (סי שא): "ודווקא כשיש להם שופר, אבל אם אין להם שופר אין להם להתבטל מן הברכות מידי דהוי אר"ה שחל להיות בשבת שמברכין ואין תוקעין" עכ"ל, ויש סעד לדבריו מהתוספתא (מנחות פ"ו ה"ו): "תפילין של יד ושל ראש מעכבות זו את זו, אם אין לו אלא אחת הרי זה יניח" עכ"ל.

הש"ץ רק עד ברכת אתה קדוש. ואמנם יש מקום לחלק ולומר שדבריהם לא נאמרו אלא בחזרת הש"ץ ולא בתפילת הלחש עצמה¹⁷, ואולם בכל זאת הסברה נותנת שלא לחלק בין היחיד לשליח הציבור, דסוף סוף מאי שנא, ואם ברכות היו מעכבות זו את זו, לא היה מקום להתיר לומר רק חלק מחזרת הש"ץ, ובפרט בזמנם שהש"ץ כן הוציא את הלא בקיאים ידי חובתם.

מדברי הרא"ש נראה שברכות שמונה עשרה מעכבות זו את זו

ולעומת כל זאת, מלשון הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) בסוגיה של ברכות ותקיעות מעכבות זו את זו נראה שמדובר דווקא על ברכות התעניות, ורק הן אלו שאינן מעכבות זו את זו. דז"ל שם: "אלא ה"פ תקיעות או ברכות מעכבות זו את זו דומיא דרישא דקתני ברכות אין מעכבות זו את זו. פירוש, שש ברכות שמוסיפין בתענית צבור, אם אינו יודע כולן יאמר מקצתן, דאינן מעכבות זו את זו. וכן תקיעות, שמפורש התם דאחר כל ברכה וברכה תוקעין ומריעין ותוקעין. ואם יודע לתקוע ולא להריע או יודע להריע ולא לתקוע, יעשה מה שיודע", עכ"ל. ומבואר שפירש את הגמרא באותן ברכות שמוסיפים בתעניות. וכך פירשו גם הר"ד (פסקים, ר"ה שם), הרי"א (ר"ה פ"ד ה"ג אות יג) והריטב"א (ר"ה לד ע"ב ד"ה ת"ר). ואמנם גם בדבריהם אין הכרח לומר שבאופן עקרוני מדובר דווקא על ברכות של תעניות, דייכתן שהסיבה לכך שהם מפרשים בנידון של תעניות היא רק עצם זה שהברייתא הסמיכה לדין הברכות שאינן מעכבות את דין התקיעות שאינן מעכבות. ולכן אפשר לומר שהם הסבירו באותו נידון גופו איך מתפרשים שני הדינים הללו. וזה באמת שייך רק בברכות התעניות. וייתכן אפוא שגם הם מודים למה שהתבאר בדברי הר"ן¹⁸.

17. ואף שרק בשבלי הלקט מבואר שמדובר על ש"ץ ובתשובה"ג הדבר לא נכתב להדיא, יילמד סתום מן המפורש. דשתי התשובות מיוחסות לרב האי גאון (בתשובה"ג יחד עם אביו ובשבה"ל מוזכר רק רב האי), אף שיש הבדלים ביניהן. ועוד, דגם בתשובה"ג הלשון היא: "צבור שאמרו תפילת המנחה ביום ששי עם דמדומי חמה ודחקתן העת", ומשמע שהציבור כבר "אמרו תפילת המנחה" וכעת השאלה היא רק על הש"ץ. וייתכן שהיה מקור קדום יותר ואלו שתי נוסחאות שנמסרו על פי אותו מקור.

18. אמנם המאירי (ר"ה לד ע"ב ד"ה כבר וד"ה ברכות) כתב שהסדר של שמונה עשרה מעכב ושל תעניות אינו מעכב. ולפי טענת המשנ"ב יצא שיש סברה לחלק בין ברכת תעניות, שבה אפשר שידלג על ברכה, ובין ברכות שמונה עשרה, שבהן הדילוג יהיה לעיכובא. ואולם לכאורה יש לתמוה, שכן גם ברכות תענית נתקנו על הסדר, דהא כל ברכה וברכה מתייחסת לאחד מאבות

ואולם מדברי הרא"ש בהמשך (שם) נראה שהבין שמדובר דווקא על ברכות תעניות. דהביא את מחלוקת הגאונים והראשונים אם יש לברך בתפילת הלחש של ראש השנה את כל תשע הברכות או שיש לברך רק שבע ברכות, והש"ך הוא זה שמברך את כל התשע. ולאחר שהביא את דעת הרמב"ן שאמר שיש להתפלל בלחש רק שבע ברכות, כתב וז"ל: "ולא הבנתי הדברים הללו שנאמרו למשה מסיני, דכיון שתקנו תשע ברכות לאומרון במוסף של ר"ה, היאך יהו הקהל חייבין לומר שבע מהם וידלגו השתים. שתשע של מוסף ראש השנה הן כמו שבע של שבתות וימים טובים, וכמו שאי אפשר לדלג מאותן שבע כך אי אפשר לדלג מן התשע, דברכות מעכבות זו את זו, ושליח צבור פוטר את הצבור מכולן משום דאוושי אלא שהצבור מתפללין כדי שיסדיר שליח צבור את תפלתו, וצריכים להתפלל כולן, דאם התפללו שבע יהו כולן לבטלה כיון שמחסר מן הברכה. ומנהג אבותינו תורה היא ואין לשנות", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שאפילו בשבת ובי"ט אינו יכול לדלג על אחת מז' הברכות. ואם מדלג הרי כל ברכותיו ברכות לבטלה. ואם הרא"ש לא היה תולה את אי האפשרות לדלג בר"ה בכך שברכות מעכבות זו את זו, היה אפשר לומר דהיינו דווקא משום שבברכות ר"ה נאמר להדיא שהן מעכבות זו את זו. ועדיין לא היה הכרח מזה לשאר תפילות של השנה. אבל כיון שהוא תלה את הבעיה שבר"ה בכך שהט' "הן כמו שבע של שבתות וימים טובים", הרי גילה בזה את דעתו שגם בשבתות וימים טובים הברכות מעכבות זו את זו.

ו. דברי המגן אברהם

המג"א נוקט שאפשר לברך רק חלק מברכות שמונה עשרה

וכפירושו הראשון של הר"ן שמדובר על הברכות בפני עצמן ולא על היחס בין הברכות לתקיעות, כן כתבו גם התוס' (ר"ה לג ע"ב סוד"ה שיעור) והרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד), וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' תקצג ס"א) וז"ל: "ברכות של ראש השנה ויום

העולם לפי סדר התקופות (אברהם, אבותינו על ים סוף, יהושע, שמואל, אליהו ויונה). והגמרא (ברכות יז ע"א) שואלת "מכדי יונה בתר דוד ושלמה הוה מאי טעמא מקדים ליה ברישא", ומתרצת שיש סיבה מיוחדת. ומוכח שהברכות של תעניות אמורות להיות כסדר. וכנראה המאירי אמר כך בגלל שמצינו במגילה להדיא לגבי שמונה עשרה שלמפרע לא יצא, ולא מצינו כך להדיא בברכות תעניות.

לא יאמר כלום, עכ"ל. וכתב המג"א (שם סק"ב) וז"ל: "מעכבות זו את זו – משמע דבשאר ימות השנה אם יודע ברכה אחת יאמרה, ואין מעכבות זו את זו, וכן משמע בגמרא", עכ"ל. ובמחצית השקל הביא את דברי הר"ן הנ"ל וכתב: "והכי קיימא לן כהר"ן. הרי דבתענית אין הברכות מעכבות זו את זו, והוא הדין בשאר ימות השנה. אע"ג דאפשר דמאי קאמר דבתענית אין מעכבות ר"ל אותן ששה ברכות שמוסיפים בתענית על ח"י ברכות שמתפללים כל השנה וכמו שכתוב [סי' תקעה ס"ד], דומיא דברכות ראש השנה ויוה"כ דודאי לא נתכוין כי אם למלכות זכרונות ושופרות ולא לשאר ז' ברכות וכו'. מכל מקום משמע למג"א דאין לחלק בין ברכות הנוספות בתענית לשאר ברכות", עכ"ל. ולפי מה שהתבאר בדברי הר"ן אכן הגמרא במקורה לא מתייחסת דווקא לתעניות אלא לכל הברכות, ודברי המג"א יוצאים מעוגנים היטב בדברי הגמרא לפי דברי הראשונים הללו.

טענות המשנ"ב כנגד המג"א ופירושו בדבריו

אמנם במשנ"ב (שם סק"ב) הביא את דברי המג"א וכתב: "ועיין בבה"ל שכתבנו דגם להמג"א הוא רק רחמי בעלמא אבל אינו יוצא כלל בזה, דאפילו רק ברכה אחת מן הי"ח אם דילג קי"ל [לעיל בסימן קיט ס"ג] דצריך לחזור ולומר כולן כסדר שנתקנו, ואם לאו אינו יוצא בזה ידי תפילה, וכל שכן בזה. וגם יראה להסמיכה לאיזה ברכה כגון לאשר יצר וכדומה, כדי שתהא סמוכה לחברתה", עכ"ל. ובביאור הלכה (שם ד"ה זו) כתב וז"ל: "עיין משנ"ב מש"כ בשם המג"א. ודע דבספר נהר שלום (סי' תקצג סק"א) פליג עליו, וז"ל: אם כונתו על הששה ברכות שמוסיפין בתענית, הוא תימא, דלפי פירוש הרא"ש והר"ן מבואר זה בהדיא בגמרא, ע"ש, ואמאי קאמר דכן מוכח בגמרא. ואם דעתו על י"ח ברכות של כל השנה, הוא גם כן תימא, דלא ניתקנו אלא סמוכות זו לזו, דמשום הכי ליתא בהו פתיחה ובפרט ג' ראשונות וג' אחרונות כחד חשיבי. וגם שאין משמעות לזה בגמרא. עכ"ל. וכן כתב האליה רבה (סק"ב¹⁹). ולענ"ד נראה פשוט כמו שכתבתי בפנים דגם להמג"א

19. האליה רבה לא כתב ממש כדברי הנהר שלום, אלא הקשה קושיה אחרת על רבו המג"א: "דבסימן ק"י דתקנו הבינו ותפלה קצרה, ולא אישתמיט שום פוסק להזכיר זה", עכ"ל. ולכאורה אי משום הא לא איריא, דיש עדיפות משמעותית לתפילת הבינו על אמירת חלק מהברכות, דבהבינו הוא מזכיר "מעין כל ברכה וברכה" כלשון הגמרא (ברכות כט ע"א). וגם לתפילה קצרה דצרכי עמך מרובים יש עדיפות על ברכה בודדת, בכך שהיא מתייחסת למצב של צרכים מרובים ודעת קצרה שהאדם נמצא בו, ויש בה חתימה כללית בלשון שומע תפילה.

הוא רק רחמי בעלמא ויוצא בזה עכ"פ מצות תפלה דמן התורה דבבקשה אחת סגי כמו שכתבו הפוסקים²⁰, וראיית המג"א הוא מלשון הגמרא דקאמר ברכות של ר"ה ויוהכ"פ, משמע דשאר ימות השנה אין מעכב. וע"כ בגווי דכתיבנא, עכ"ל. ונראה מדבריו שבגלל הקושיות שהקשה נאלץ להידחק מאוד בדברי המג"א וכדלקמן.

יישוב הקושיות שהקשה בשם הנהר שלום

והנה, את קושיותיו של המשנ"ב בשם הנהר שלום, לכאורה יש ליישב בפשיטות. לדעתו של המג"א גם שאר ברכות שמונה עשרה הן בכלל משמעות הגמרא וכן"ל. ואף שהר"ן כתב "וברכות דעלמא כגון תעניות", לא עלתה על לבו להגביל את דברי הגמרא דווקא לתעניות. ואדרבה, הלשון "ברכות דעלמא" מלמדת שמדובר על כל הברכות. ודווקא לשיטתם של הראשונים הללו שלא מדובר על זיקה שבין הברכות לתקיעות, אין סיבה לתלות את דברי הגמרא דווקא בתעניות. וגם לא הוזכרו ברכות התעניות בסוגיה כלל.

ומה שטען שהברכות אינן סמוכות לחברתן גם אינו מוכרח. מסתבר לומר שהמגן אברהם לא דיבר דווקא על ברכת מגן אברהם. ומה שאמר: "אם יודע ברכה אחת" כוונתו ודאי היתה לכל אחת משאר הברכות, כמו שמוכרחים לומר כך גם ביחס למלכויות, זכרונות ושופרות שהוזכרו כברכות של ר"ה, והכוונה היא ודאי רק להן. ואם כן כל שאר הברכות אמורות להיחשב סמוכות ממילא לברכת מגן אברהם.

הבנת הקהילות יעקב בדעת המג"א ומחלוקתו עם המשנ"ב

והקהילות יעקב (ברכות סי' יז ד"ה ולזאת) כתב בדעת המג"א וז"ל: "ולזאת נראה לענ"ד דודאי גם המג"א מודה דאסור להחסיר בתפילתו ברכה, דבאם יחסר ברכה אחת הוי גם השאר ברכות בגדר ברכה לבטלה וכו'. רק המג"א סובר שכל זה הוא באדם הבקי שיכול להתפלל כתקנת חז"ל, אבל מי שאינו יודע יותר שאני, דעל השו"ע דמיירי באינו יודע כולם קאי המג"א, וקסבר דעל אדם כזה לא תיקנו חז"ל דברכות מעכבות זו את זו. ואתי שפיר כל הקושיות שהקשו על המג"א. ולפי זה בעניינינו דאיירינן באדם שיודע להתפלל בעל פה או מתוך הסידור, אין דברי המג"א

20. יעוין לעיל (עמ' פז) שהתבאר שמדאורייתא יש צורך גם בשבח והודאה, ואין די בבקשה לבד.

ענין להם כלל, עכ"ל. ומבואר מדבריו שבא לחלוק על המשנ"ב בהבנת המג"א, ולאסור להתפלל שמונה עשרה בדילוג ברכה אחת למי שיודע להתפלל בעצמו.

קשיים גדולים בהבנת הקהילות יעקב

ואולם לכאורה נראה שקשה מאוד לומר כדבריו בדעת המג"א. ראשית, יש קושי גדול להבין את הדבר בסברה. ההבדל בין מי שיודע ובין מי שאינו יודע עשוי לשנות רק בהקשר של יציאה ידי חובה מש"ץ וכן בעניין של לכתחילה ובדיעבד. דפשוט וברור שמי שיודע לברך ברכה בשמונה עשרה, אינו רשאי שלא לברך. אבל לכאורה לא ייתכן לומר שמי שיודע ואינו מברך, כל שאר ברכותיו הן ברכות לבטלה, ואילו מי שאינו יודע ואינו מברך, כל שאר ברכותיו הן ברכות מעליא. דמהיכא תיתי לומר כן, וממה נפשך, אם תפילה חייבת להיות כוללת דווקא את כל הברכות שנתקנו, וכשגורע מהן אין עליה שם תפילה וכל ברכותיו לבטלה, אם כן מאי איכפת לן שהוא אינו יודע. אולי הוא אנוס, אבל סוף סוף אין תפילתו תפילה וכל ברכותיו לבטלה. ואם יש שם של תפילה גם על תפילה שאין בה את כל הברכות שנתקנו, ולכן אותן ברכות שאמר אינן ברכות לבטלה, מאי איכפת לן שהוא יודע לברך עוד ברכות. סוף סוף הוא לא בירך ברכות לבטלה.

שנית, המג"א מנמק את דבריו להדיא על פי דברי הגמרא דברכות אין מעכבות זו את זו. והרי דברי הגמרא נאמרו באופן עקרוני, ולא רק למי שאינו יודע. ובראשונים לא הוזכר שדין הגמרא אמור דווקא במי שאינו יודע. ואף שפשוט הוא שצריך לומר את כל הברכות ולתקוע את כל התקיעות ואין לבטל אחת מהן בכדי, מכל מקום הדיון היה כשאינן אפשרות מסיבות שונות לקיים את כולן או בכגון שמסיבות שונות הוא לא קיים את כולן. אבל ברור שלא מדובר דווקא למי שאינו בקי.

דחיית הראיה ויישוב דברי המגן אברהם

אמנם נראה שיש ליישב את הסתירה²¹ בדרך אחרת. הצורך בסדר ברכות יש לו שני פנים: האחד, שברכה ג' צריכה לבוא דווקא אחרי ברכה ב', ואם לא אמר את ברכה ב' לפני ברכה ג', יצא שברכה ג' נאמרת שלא כסדר. והשני, שברכה ב' אמנם נראה שיש ליישב את הסתירה בין הגמרות, לפי פירוש הר"ח וסיעתו, ולא רק קושיה בעלמא על המג"א. דמדברי הגמרא בר"ה נראה שברכות התפילה אינן מעכבות זו את זו ואילו מדברי הגמרא בברכות נראה שיש סדר שמעכב, לשיטת הר"ף וסיעתו.

לא יכולה לבוא אחרי ברכה ג', כי היא קודמת לה, ולא ייתכן שברכה ג' תקדים את ברכה ב'. ונראה שכל הדין של הצורך בסדר ברכות אינו בגלל הפן הראשון אלא דווקא בגלל הפן השני. ולמשל, אם חכמים קבעו שחזרה בתשובה באה אחרי הדעת, ולכן ברכת התשובה באה אחרי ברכת הדעת, לא ייתכן לומר ברכת התשובה ואחר כך לומר ברכת הדעת, דיש כאן סתירה לעיקרון שלמדו חכמים שהתשובה באה דווקא אחרי הדעת. ולכן אם אדם דילג על ברכת הדעת והוא בא עכשיו לומר אותה אחרי ברכת התשובה, יצא שהוא שינה מהסדר המהותי שלמדו וקבעו חכמים, ולכן הוא אינו יכול לצאת ידי חובת תפילה באופן הזה. אבל נראה שאם דילג על ברכת הדעת ואמר רק את ברכת התשובה, אע"פ שנחסר העניין הזה שתשובה באה אחרי הדעת, מכל מקום לא יצא שהוא שינה מהסדר המהותי שלמדוהו חכמים. ולכל היותר נחסרה חוליה חשובה ברצף, אבל זה לא שינוי הסדר שיש בו היפוך מהראוי להיות. וכיון שהברכות אינן מעכבות זו את זו, יכול לברך את ברכה ג' למרות שלא אמר את ברכה ב', ויוצא מיהת ידי חובה של ברכה ג'.

שני דינים בברכות שמונה עשרה: דין ברכות ודין תפילה

ואמנם לכאורה כאשר אדם מדלג על ברכה ב' ואומר את ברכה ג', היתה לו אפשרות שלא לחזור ולברך כלל את ברכה ב' גם כשנזכר שלא בירך אותה. ואז היה נוצר מצב שהוא אומר את שמונה עשרה בדילוג ברכה, ולכאורה הוא היה אמור לצאת בזה ידי חובה לפי הנ"ל. אבל בזה צריך להבחין בין יציאת ידי חובת תפילת שמונה עשרה ובין יציאת ידי חובת הברכות המסוימות שהוא בירך. אם הוא היה עושה כן, הוא היה יוצא ידי חובת הברכות עצמן שבירך, אבל חובת תפילה בשלמותה הוא לא היה יוצא, דברור שהחובה השלמה שלו היא לברך את כל שמונה עשרה הברכות. ואת זה הוא לא קיים כשדילג על ברכה. ולכן הנידון בגמרא הוא איך הוא יקיים את חובת התפילה בשלמותה, ולכן התעורר הצורך להשלים את הברכה הזאת. ומה שאין כן נידון המג"א הוא על כך שיוצא ידי חובת הברכות המסוימות שהוא מברך. ואת זה הוא בודאי מקיים ויוצא בכל ברכה שמברך, ובלבד שיאמרה על הסדר, דאם לא יאמר על הסדר, הוא יפגע בקיומה של הברכה עצמה.

קשיים גדולים בהבנת המשנ"ב בדעת המג"א

ומה שכתב המשנ"ב ש"להמג"א הוא רק רחמי בעלמא אבל אינו יוצא כלל בזה", "ויוצא בזה עכ"פ מצות תפילה, דמן התורה דבבקשה אחת סגי כמו שכתבו

הפוסקים", לכאורה קשה לקבלו. אם היה בזה רק רחמי, לא היה אפשר להתיר לו לברך ברכות גמורות שיש בהן איסור ברכה לבטלה אם אינן נאמרות כקיום תקנת חכמים. ואפילו שמתקיימת בזה מצות תפילה מן התורה. וודאי שלא היה אפשר להתיר לברך כמה ברכות שלא תקנום חכמים אחר שכבר קיים את מצות תפילה מן התורה בברכה הראשונה. ולכאורה בכל ברכה לבטלה דעלמא היינו יכולים לומר שהוא מקיים בה קיום מצות דאורייתא של תפילה. ובמיוחד קשה אם נאמר שכאשר הוא כבר קיים את המצוה דאורייתא, הוא שוב אינו חוזר ומקיים עוד מצוה דאורייתא, דלפי זה נצטרך גם להעמיד את הדין דווקא בכגון שהוא לא התפלל שום תפילה ולא אמר שום בקשה באותו יום. וזו כמובן אוקימתא דחוקה מאוד.

לדעת המג"א האומר חלק מהברכות מקיים דין ברכות ולא דין שמונה עשרה

אמנם נראה שהאומר חלק מהברכות ודאי יוצא ידי חובת ברכות שתקנו אותן חכמים בשמונה עשרה. וכאמור, בתקנה זאת של שמונה עשרה כלולות שתי תקנות מיניה וביה: האחת, תקנת הברכות המסוימות שהאדם אמור לברך. והרי זו תקנה כמו תקנת ברכות השחר או ברכות קריאת שמע. והשניה, תקנת שמונה עשרה כסדרה על כל דיניה המיוחדים של התפילה. וכוונת המג"א היא שהאדם מקיים את הדין הראשון ואינו מקיים את הדין השני. ולכן הותר לו לברך את הברכות הללו, כי בפועל הוא מקיים את תקנת חכמים בזה. ולא דמי לתפילה בעלמא שמתפלל ומקיים בה מצוה דאורייתא, אבל ודאי שאינו יכול לומר בה נוסח של ברכה, ואם יעשה כן יעבור על איסור ברכה לבטלה, דלא הותר לברך שום ברכה בזמן שמתפלל תפילות כאלה.

דברי המג"א תלויים בפלוגתא

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' שלה) יוצא מדברי המג"א תלויים בפלוגתא. ולפי דברי הרא"ש אם אדם מדלג על אחת מהברכות, כל שאר ברכותיו הן לבטלה. ונראה שהמג"א לא התחשב בדברי הרא"ש הללו כיון שהיה נראה לו שהם אינם מתאימים לפשטות הגמרא, וכמו שאכן נראה שהבינו הראשונים האחרים. דכאמור לעיל, ההנגדה לברכות ר"ה מלמדת שכל שאר הברכות דעלמא אינן מעכבות זו את זו. וייתכן גם שהוא הבין שהרא"ש למד משבתות וימים טובים רק לעניין זה שאין אפשרות לדלג על ברכות. אבל לא את הקביעה שאם דילג הברכות

הן לבטלה, וזה דבר המיוחד דווקא לברכות ר"ה ומשום שדווקא בהן הברכות מעכבות זו את זו.

ז. האפשרות שיפסיק ויתחיל מחדש את תפילתו

הבעייתיות בשתי האפשרויות שעומדות בפני מי שאינו יודע היכן הוא עומד בתפילתו

והנה, בנידון זה של אדם שטעה בתפילתו ואינו יודע להיכן טעה, היה מקום לומר שיחזור למקום שידוע בבירור שהיה בו, משום שבכל מקרה מידי ספק ברכות לבטלה הוא לא יצא. דממה נפשך, אם ימשיך בתפילתו ממקום שידוע בבירור שלא הגיע אליו (אם אכן יש מקום כזה), סוף סוף הברכה שיברך תהיה בספק לבטלה, שהרי על הצד שהוא טעה במקום מוקדם יותר, הוא לא יוצא ידי חובת תפילה, והברכה שהוא מברך כעת היא ברכה לבטלה. ואולם לכאורה גם אם הוא חוזר למקום שבו ברור לו שהוא היה, יש ספק גדול שהוא חוזר ומברך ברכות רבות לבטלה על הצד שהוא כבר אמר אותן קודם לכן. ואמנם יש עדיפות לאפשרות השניה משום שעכ"פ יצא ידי חובת תפילה, ומה שאין כן במקרה שהוא ימשיך בתפילה מהמקום שאינו מסופק לגביו, שיש סיכוי גדול שלא יצא ידי חובת תפילה כלל משום שיייתכן שדילג על ברכות²². ועכ"פ החזרה למקום שטעה היא אפשרות שטומנת בחובה ספק של הרבה ברכות לבטלה. וכיון שלא מצינו להדיא שחכמים יתקנו תקנה כזאת, לכאורה ראוי שלא לחזור ולברך ספק ברכות רבות לבטלה.

האפשרויות השונות לאור הדיון אם כשלא יוצא ידי חובת תפילה ברכתיו לבטלה או שלא

ולכאורה הדבר תלוי בשאלה היסודית האם כשאדם לא יוצא ידי חובת תפילה מסיבה כלשהי כל ברכתיו נעשות ברכות לבטלה, או שיש הבדל בין

22. יש חיסרון נוסף באפשרות שהוא יחזור למקום הראשון שאינו מסתפק שאמר, דיייתכן שיש הרבה ברכות שנאמרות בכדי, והן מהוות הפסק מהמקום שידוע שאמר בתחילה ועד המקום שידוע שכבר לא אמר. ואולם בהכרח ההפסק הזה הוא פחות מכדי לגמור את כל השמונה עשרה. וק"ל דבמקום שוגג הגדר של ההפסק בדיבור בשמונה עשרה הוא כשיעור של שהה לגמור את כולה, עיין ב"י ושו"ע (סי' קד ס"ו).

השאלה אם יצא ידי חובה לשאלה אם ברכתיו לבטלה. ולפי האפשרות שיש הבדל, ייתכן שאדם לא יצא ידי חובת תפילה אבל ברכתיו אינן לבטלה. והתבארו הדברים באריכות לעיל (עמ' שלא ואילך).

ולכאורה אם נוקטים שהברכות אינן לבטלה אזי היה צריך להורות לו להקל בספק ברכות ולא לברך את כל הברכות שמסופק לגביהן, ולהמשיך מהברכה שברור לו שאותה עדיין לא אמר. ואילו אם נוקטים שהברכות נעשות לבטלה אם לא יצא ידי חובת תפילה, אזי היה צריך לבחור באפשרות שבה בוודאי יברך בסופו של דבר את כל הברכות. וישנן שתי אפשרויות כאלה: או חזרה לברכה שעד אליה בוודאי אמר, או חזרה להתחלת התפילה. והיה מקום להכריע בין שתי האפשרויות הללו לפי מספר הברכות שאולי תהיינה לבטלה, ולבחור באפשרות שבה המספר הוא המועט ביותר. ולדוגמה, אם ברור לו שהוא אחרי ברכה עשירית בשמונה עשרה אלא שמסופק אם בירך ברכות נוספות מלבד עשר הברכות הראשונות, אזי עדיף שימשיך הלאה, כי לכל היותר הוא יברך תשע ברכות לבטלה, ואם יפסיק יצא שגורם לעשר ברכות להיות לבטלה. ולעומת זאת אם ברור לו שהוא נמצא רק אחרי תשע ברכות, אזי עדיף שיחזור לתחילת התפילה כדי שלא לסכן עשר ברכות או יותר שיהיו ספק לבטלה.

לכאורה יש עדיפות להפסיק ולהתחיל מחדש את תפילתו

ולכאורה יש מקום לומר שהאפשרות שצריכה לעמוד על הפרק היא שיפסיק מיד וימתין לחזרת הש"ץ ויצא ידי חובה בחזרתו. ואם זה לא מתאפשר או שהוא מצוי בתפילת ערבית, יש מקום לדון שיפסיק מיד, ויחזור ויתפלל מתחילה ועד סוף. והיתרון של האפשרות הזאת על האפשרויות הקודמות הוא שלא אומרים לו להיכנס בקום ועשה לספק ברכות לבטלה. דמשעה שעקר רגליו מתפילתו הראשונה, הפסיד את האפשרות לצאת ידי חובה בתפילה זו, ורובצת עליו חובה להתפלל תפילה אחרת כסדרה, מתחילה ועד סוף, וכל הברכות שיברך, בוודאי לא תהיינה לבטלה. ואמנם לכאורה יש חיסרון באפשרות הזאת, שיתגלה למפרע שהברכות שבירך עד המקום שהגיע אליו היו ברכות לבטלה. אבל נראה שאין לברכות הללו דין של ברכות לבטלה. והיינו כמו שכתב הריטב"א (חולין קו ע"ב ד"ה אמר רב) וז"ל: "והנוטל ידיו לאכילה וברך על נטילת ידים, ואחר כך נמלך ולא אכל עכשיו, אין בכך כלום. ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, והיא שעתא

דעתו היה לאכול. וכן דנתי לפני מורי נר²³ והודה לדברי, עכ"ל. ומבואר מדבריו שאם בשעה שהאדם בירך היתה ברכתו כדבעי, אף על פי שאחר כך נעשה מעשה שגרם לברכה להיות מיותרת, אין כאן איסור של ברכה לבטלה. ובטעם הדבר נראה דהיינו משום שברכה לבטלה עניינה הוא הזלזול בשם ה', וכל עניינו של איסור נשיאת שם שמים לבטלה הוא מצד חילול שם ה'. וכיון שבשעה שבה הברכה נאמרה היא היתה במלא התוקף והחשיבות והכוונה, אין כבר מציאות של זלזול בשם ה', דחביבה וחשובה היתה הברכה בשעתה. ואף שלכתחילה נראה פשוט שאין להפסיק את התפילה ללא סיבה, במקרה הזה שפיר יכול לנהוג כן ולסמוך על דברי הריטב"א. ובמקום אחר (טל חיים ברכות ח"א עמ' קכה-קכו) התבאר שגם הרמב"ם הסכים באופן עקרוני לקביעה זו, שברכה שהייתה נצרכת בשעתה, אינה נהפכת למפרע לברכה לבטלה.

אין הכרח לומר שיש מחלוקת בין התוס' וסיעתם ובין הריטב"א

ואמנם התוס' (כתובות עב ע"א ד"ה וספרה) כתבו וד"ל: "ואם תאמר, אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר, דהא כתיב (ויקרא טו, כח): 'וספרה'. ויש לומר דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר. אבל זבה שאם תראה תסתור, אין לה למנות²⁴, עכ"ל. וכעין זה כתבו ראשונים נוספים (תוס' מנחות סה ע"ב ד"ה וספרתם; סמ"ג עשין ר; שו"ת מהר"ם ד"פ סי' רצב; רא"ש עה"ת ויקרא כג, טז; דעת זקנים מבעלי התוס' ויקרא כה, ח; אגודה כתובות פ"ז אות קג בשם ר"י הזקן; ועוד). ולכאורה היה מקום לראות בדבריהם סתירה ומחלוקת עם דברי הריטב"א הנ"ל, וכפי שצינו כמה אחרונים. אבל נראה דלא דמי כלל נידונם של התוס' לנידונו של הריטב"א ולנידונו. ראשית, גם אם אין האישה בחזקת שתהיה רואה כל שעה, דחשיב לא איתחזק איסורא, וכמו שכתבו התוס' (גיטין ב' ע"ב ד"ה עד) לגבי נידה, עדיין אין זה יוצא מגדר של ספק רגיל. ובאמת על ספק לא מברכים. אבל כשבסתמא דמילתא הברכה אמורה להיות כדבעי, ורק אחר כך מתחדש גורם בלתי צפוי שלא היה אמור להיות, שפיר ניתן להבין שאין הוא גורם למפרע חלות של ברכה לבטלה. ושנית, כל מהותה של הספירה היא לבדוק ולבחון אם האישה אכן נקיה שבעה ימים או שמא היא רואה. ואם כן כל מהותה של פעולת הספירה כוללת בתוכה ומכינה עצמה לאפשרות

23. צ"ל נ"ר או נר"ו. והוא הרא"ה, שהיו רבו המובהק של הריטב"א.

24. השל"ה (קדושת הזיווג אות קעו) כתב שאפשר שהוא ט"ס וצ"ל אין לה לברך.

שהיא תראה. וכיון שהברכה היתה אמורה להיות בנויה על כך שהיא סופרת את הימים הנקיים שלה דייקא, אם כן, זו מציאות שממש סותרת מיניה וביה את תוכן הברכה. ואולי משום כך לא הזכירו התוס' בדבריהם את המושג של ברכה לבטלה, דהחיסרון והמניעה לברכה הוא אפילו יותר מהותי מהדין הרגיל של ברכה לבטלה²⁵.

הקושי בחידושו של הריטב"א

ואולם לכאורה דברי הריטב"א צריכים ביאור. אם האדם היה מברך על הנטילה על דעת שהוא אכן ייטול ואחר כך יאכל, ואחר כך הוא היה נמלך ולא היה נוטל ולא היה אוכל, ברור מדברי הריטב"א שהיתה זו ברכה לבטלה. וכן נראה פשוט שהריטב"א יודה שאם אדם יברך בורא פרי העץ על דעת כך שיאכל מיד פרי העץ, ובפועל הוא יימלך אחר כך ולא יאכל, תהיה זו ברכה לבטלה. ולכאורה מאי שנא המקרה של הריטב"א מהמקרים הללו. אם הולכים אחר המחשבה של האדם בשעת הברכה, וכוונתו הטובה שלא לברך ברכה לבטלה, היה לנו לומר שגם

25. ויעוין בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' כה) שטען שהתוס' יכולים לנקוט כריטב"א, ושאינו ספירת זבה שאינה בידה ויכולה להיסתר על נקלה ולכן חוששים מעיקרא שהברכה תהיה לבטלה. ומה שאין כן נידון הריטב"א שבידו לאכול. ולכאורה דבריו קשים, דמה בכך שהדבר בידו, הלא הריטב"א לא הצריך אותו לאכול. אלא שמכלל דברי הלהורות נתן שם נראה שהוא לא תולה את עיקר החילוק בין בידו ללא בידו אלא שבספירת שבעה נקיים הספירה יכולה להיסתר בקל, ובשלושה ימים ראשונים האישה לא יצאה מחזקת רואה, ואילו בשאר הדברים זה לא יכול להיסתר בקל. ולכאורה לפי זה החילוק בין התוס' לריטב"א כבר אינו קשור לכך שהנידון של הריטב"א הוא בידו, דהשאלה היא לא אם זה בידו אלא מה הסבירות שהוא יבטל את זה. ולגופו של עניין לכאורה מלשון התוס' וסיעתם לא נראה כלל שהם תולים את הדין שאין מברכים בכך שניידה בקל תסתור, אלא נראה שהעובדה "שאם תראה תסתור" גורמת מצד עצמה לכך שלא יברכו. וההנגדה ליובל ולעומר היא ששם המניין אמור להתקיים בבירור בלי שום מונע, וגם אין זה שכיח שהמניין ייפסק, ופוק חזי שרובא דאינשי מגיעים עד היום האחרון של הספירה מבלי לשכוח ולבטל מניינם. וגם בנידון הריטב"א, בשעת הברכה קיימת חזקה ברורה שהאדם ימשיך ויאכל, וכך קורה כמעט תמיד. ואין זה דומה לספירת זבה ששכיח טובה שסותרת.

ומצאנו עניינים נוספים שבהם מברכים ואין חוששים לכך שאולי בהמשך יבטל למפרע הצידוק לברכה, כמו ברכה על הדלקת נר חנוכה שהדין בו הוא שכבתה שאין זקוק לה, ובפרט בערב שבת שההדלקה הייתה לפני זמן המצוה ואם כבתה בשקיעה אין באפשרותו להדליק, וכן אמירת עננו בבוקר התענית (ולפי ראשונים רבים גם בערבית שקודם התענית) אף שייתכן שמסיבה כלשהי לא ישלים את התענית, וכן ברכה על הפרשת תרומות ומעשרות, אף שרשאי להישאל על כך ולבטל למפרע את חלות ההפרשה והנזירות.

במקרים הנ"ל אין איסור של ברכה לבטלה. ואם הולכים אחר תקפותה של הברכה וצידוק קיומה כפי שמתברר בסופו של דבר, הרי שגם במקרה של הריטב"א אין לה צידוק ואין לה תקפות אליבא דאמת.

ביאור דבריו: בשעת הברכה צריך להתקיים הגורם הישיר לקיומה

ועל כרחנו צריך לומר שלכל ברכה יש גורם ישיר לקיומה. הגורם הישיר לקיומה של ברכת המצוות הוא קיום המצוה, הגורם הישיר לקיומה של ברכת הנהנין הוא ההנאה, הגורם הישיר לקיומה של ברכת השבח הוא ראייה או שמיעה של דבר שיש בו שבחו של מקום, והגורם הישיר לקיומן של ברכות התפילה הוא החיוב להתפלל. לפעמים יש לברכה גורם עקיף לקיומה שהוא הגורם לגורם הישיר. וכגון בברכת נטילת ידיים שהגורם הישיר לקיומה הוא קיום המצוה והגורם העקיף שהוא הגורם לגורם הישיר הוא העובדה שהוא אכל לאחר מכן שיעור המחייב נטילה בברכה. וחידושו של הריטב"א הוא שאם מברכים על דעת שהברכה תהיה מוצדקת וחשובה ולא לבטלה, ובשעת הברכה מתקיים הגורם הישיר לקיומה של הברכה, אזי אין בזה חשש של ברכה לבטלה, אפילו אם אחר כך לא מתקיים הגורם העקיף ונוצרת מציאות שמתבטל הגורם שגורם לחיוב קיומה של המצוה ובזה מתבטלת למפרע צידוקה וחיוב קיומה של הברכה. והיינו משום שהברכה משתלמת ונגמרת כאשר האדם מברך ומתקיים הגורם הישיר שלה. ומעתה ואילך כבר לא איכפת לן שתשתנה המציאות, דפנים חדשות באו לכאן. ואין כאן גם זלזול בנשיאת שם ה', דבשעת נשיאת השם נגמרה והושלמה מציאותה של הברכה שכוללת יחד עמה את הגורם המחייב אותה.

ולכן במקרה שבירך על דעת שיאכל, וגם קיים את הגורם הישיר של הברכה, שהוא קיום מצות הנטילה, אזי אף שמתגלה למפרע שלא היתה כאן מצוה, ומשום שחכמים לא ציוו ליטול ידיים כשאין אכילה לאחר הנטילה – אין הברכה נחשבת לברכה לבטלה. אבל אם בירך ברכת הנהנין על דעת לאכול דבר מסוים ונמלך ולא אכל, יוצא שבשעת הברכה לא התקיים הגורם לקיומה של הברכה. והיינו משום שהגורם הישיר לקיומה של הברכה הוא ההנאה, ובשעת הברכה לא היתה הנאה. ולכן נחשבת הברכה לבטלה. וכן אם נמלך ולא נטל את ידיו אחרי שבירך על הנטילה, לא התקיים הגורם הישיר לקיומה של הברכה, כיון שהגורם הישיר לקיומה הוא קיום המצוה, ולא התקיימה המצוה²⁶.

26. ולפי הבנה זו בדברי הריטב"א עולה שאין סתירה לדבריו מדברי רבו הרשב"א (ש"ת ח"א סי' יח), שכתב שאין מברכים על מצוות שתלויות באדם נוסף שמא הן לא יתמששו, ונמצאת

לפי ההגדרה הזאת אין לחשוש לברכות לבטלה כשיפסיק ויתחיל שוב

ולפי הבנה זו בדברי הריטב"א נראה שגם בנידון דידן שבו האדם מברך את ברכות התפילה על דעת שיקיים בזה את חובתו להתפלל, ובשעת תפילתו מתקיים הגורם הישיר לקיומן של הברכות שהוא מברך, דהיינו חובתו להתפלל באותה שעה, לא יהיה בזה דין של ברכה לבטלה, אפילו אם לאחר מכן יתגלה למפרע שלא קיים בברכות אלה את חובתו. ונידון דתפילה עדיף טפי מנידון דנטילת ידיים, כיון שבתפילה גורם החיוב אינו מתבטל אפילו למפרע, ומה שמתבטל למפרע הוא רק המימוש של החיוב הזה על ידי הברכות הללו. ולכן נראה שאין לחשוש לברכות לבטלה אם יפסיק את התפילה ויתחיל אותה שוב. ולכן אפשרות זו עדיפה על שתי האפשרויות האחרות (דהיינו, לחזור למקום שעד אליו בוודאי אמר, או להמשיך מהמקום שממנו ואילך בוודאי לא אמר עדיין). דבשתי האפשרויות האחרות הוא מכניס עצמו בקום ועשה לספק ברכות.

הגדרת היביע אומר והקושי בדבריו

ואולם ביביע אומר (ח"ב או"ח סי' ט' אות ב, וכעין זה שם ח"א יו"ד סי' כא אות ב) כתב לחלק בין דברי הריטב"א ובין נידון דידן: "דהתם כל שנטל ידיו כבר נגמרה המצוה, והאכילה היא תנאי לנטילה ולא מגוף המצוה, וכמו שכתב הריטב"א בדבריו. מה שאין כן כאן, כל שלא נגמרה תפילתו ולא יצא ידי חובת תפילה, הוי למפרע ברכות לבטלה", עכ"ל. ואולם לכאורה סברתו בזה אינה מובנת. מה בכך שתפילתו עדיין לא נגמרה והוא לא יצא ידי חובת תפילה. ממה נפשך, אם מדובר אליבא דאמת, אזי גם בנטילת ידיים הוא לא קיים שום מצוה, ולא נגמרה שום מצוה, דכיון שלא היתה אכילה אחר כך בפועל, ממילא איגלאי מילתא למפרע שלא היתה כאן מצוה. ומה בכך שמעשה הנטילה נעשה בשלימות, סוף סוף התברר למפרע שמצות הנטילה לא התקיימה. ואם מדובר אליבא דאותה שעה שבה הוא בירך, הרי גם בשעת הברכות שבירך בתפילתו הוא קיים מצוה. ולכאורה העובדה שהוא לא השלים את קיום המצוה, אינה אמורה להעלות ולהוריד. דמאי

ברכתו לבטלה. ובשדי חמד (ח"ו, קס ע"ג ד"ה מי שנטל) כתב שנראה שיש מחלוקת בין הרשב"א לריטב"א, אלא ש"יש ליישב בדוחק". ולמעשה כתב ש"אין נכון לעשות כן, וידחוק עצמו לאכול כדי שלא ליכנס בחשש ברכה לבטלה". ולפי המתבאר גם הריטב"א יודה שאם הגורם הישיר לברכה לא התקיים זו ברכה לבטלה, ואין מחלוקת בינו ובין הרשב"א. וביביע אומר (ח"א יו"ד סי' כא אות ב' ואות ט) כתב ליישב את דברי הריטב"א עם דברי הרשב"א בדרך אחרת, לפי שיטתו המובאת להלן, אך לכאורה יש בזה קושי וכפי שיתבאר.

איכפת לן שמוטלת עליו חובה להמשיך ולברך עוד ועוד ברכות. והיביע אומר טען שכך כתב הריטב"א בדבריו. אבל נראה שהריטב"א לא התייחס לשאלה אם המצוה כבר נגמרה אם לאו. הוא כותב: "דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך", דהיינו שמה שנגמר זה לא המצוה אלא הברכה. והיינו כפי שהתבאר, שלברכה יש גורם ישיר שמחייב אותה, וכשמתקיים הגורם הישיר הזה, נגמר ומושלם קיומה של הברכה. ומעתה ואילך כבר לא איכפת לן שיתגלה למפרע שמתבטל הגורם הזה, דפנים חדשות באו לכאן, ובשעת הברכה היא הושלמה ולא היתה לבטלה. ואם כן, לא איכפת לן שהתפילה בכללותה לא הושלמה, ועדיין לא יצא ידי חובת תפילה בשלמות. דהעיקר הוא אם הברכה עצמה נאמרה בקיום התנאים שהתבארו בדבריו.

הלכה למעשה

ולהלכה למעשה נראה שכאשר אדם אינו יודע להיכן טעה, בכל הברכות האמצעיות יש לו לחזור למקום שהוא אינו מסופק לגביו וברור לו שעד אליו אמר. דזו המשמעות של הירושלמי ושל הבבלי לפי ההבנות השונות שבדברי הראשונים, ודלא כדעת החיי אדם שנקט שחוזר למקום שברור לו שלא אמר ממנו ואילך, ואינו מברך ברכות שאולי אמר. וגם לא כאפשרות שהועלתה, להפסיק ולחזור להתחלת התפילה. דהא בדברי הראשונים המבוססים על הגמרא דידן ועל הירושלמי מבואר שחוזר למקום שברור לו שהוא היה בו קודם לכן. ויוצא שלמרות שיכול להיות שיצא שהוא חוזר על ברכה שוב, כך תיקנו חכמים, ועל פי הוראתם אין לחוש לספק ברכה לבטלה.

ואמנם מרש"י והרמב"ם הנ"ל (עמ' שיג) משמע שדין החזרה למקום שטעה נאמר רק בקריאת שמע, אך אין בזה הכרח, ואין לדחות את דברי הירושלמי והראשונים מפני סתימת דברי רש"י והרמב"ם. ואולם כאשר טעה בג' ראשונות חוזר לראש, וכאשר טעה בג' אחרונות חוזר לעבודה. ואלמלא דברי הראשונים הנ"ל והבנותיהם השונות בגמרא ובירושלמי, היתה הדעת נותנת לומר שבכל המקרים יפסיק את תפילתו ויתחיל אותה מחדש, שאז אין חשש ברכות לבטלה, וכפי שהתבאר. אבל כיון שהראשונים הנ"ל הבינו מסיבות שונות שכך יש להסיק מהגמרות השונות, הרי שיש לנו כבר היתר והוראה מיוחדת של חכמים לחזור למקום שעד אליו אמר או לתחילת האחרונות, ולכן אין לנו לחשוש לברכות לבטלה. וגם בדברי הירושלמי הנ"ל, יש לומר שהעובדה שחכמים קובעים

לו לחזור למקום ה"ברור לו", גורמת לכך שלא יהיה בזה דין של ברכה לבטלה, וכנ"ל.

ובנוגע למי שיכול להתפלל רק חלק מברכות התפילה, לפי המתבאר נראה שאין לו להתפלל. דהראשונים נחלקו אם ברכות מעכבות זו את זו בכהאי גוונא, ולשיטה שמעכבות יש בזה ברכות לבטלה, ושב ואל תעשה עדיף.