

ספק ברכות להקל

הרב אברהם הרוש

בגדר הספק

לפני שנדון בגוף דין ספק ברכות להקל יש לשאול מה נקרא ספק? באופן פשוט ספק הוא כאשר המציאות או המקרה אינם ברורים וישנם שני צדדים או יותר לדון במקרה מסוים. דוגמא לכך היא כאשר התורה אוסרת לנו לאכול חלב, ובאופן פשוט כאשר אני יודע בצורה ודאית שהחתיכה המונחת בפני היא חלב, אזי שלגבי חל איסור תורה של אכילת חלב, ואילו כאשר מונחת בפני חתיכה שאינני יודע מה היא, מכאן מתחיל הספק לגבי חתיכה זו ממה היא עשויה? האם היא חלב ואסורה באכילה, או שמא היא חתיכת שומן המותרת באכילה. הפוסקים דנים בכמה סוגי ספיקות, ספק במציאות וכאמור בדוגמא שהבאנו, או ספק בדין שקיים כאשר ישנו ספק בדעת חכמים איך לפסוק, אנו במאמרנו זה נדון בספיקא דמציאות, יש לשאול ממתי מקרה מסוים יקרא ספק? וליתר דיוק האם ספק חייב להיות שקול או שמא יכול להיות גם לא שקול, ולכאורה ניתן לפשוט שאלה זו מסוגיית ספק ספיקא, ולשם כך נביא את הסוגיא בכתובות¹ וז"ל:

אמר רבי אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואמאי? ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון? לא צריכא באשת כהן ואיבעית אימא באשת ישראל וכגון דקביל בה אכזה קידושין פחותה מבת ג' שנים.

ושואל תוס'² על האוקימתא השניה שמעמידה את דברי רבי אלעזר, בקיבל אביה קידושין מגיל שלוש, מדוע בספק שמא אונס ושמא ברצון מחמיר רבי אלעזר, ולא מעמידים אותה בחזקת היתר ומתירה על בעלה? ומתרץ התוס' שאונס יש לו קול, ועכשיו שלא שמענו על קול כזה, ישנו רוב שהיה ברצון ומיעוט שהיה באונס, ורובא וחזקה רובא עדיפא, משמע מדברי התוס' בשלב זה, שרבי אלעזר לא מחמיר בפתח פתוח בקיבל בה אביה קידושין בת שלוש, מדין הספק אלא מדין רוב, ומכאן מקשה תוס', דאם יש רוב בספק זה, ואמרינן רובא וחזקה רובא עדיף, אז אפילו בלא קידשה אביה בת שלוש תיאסר? כיון שבספק אם אונס או

¹ טי.

² שם ד"ה יואבעיאי.

רצון הכרענו שכשאין קול אז רובא ברצון, וא"כ נשאר לנו ספק אחד: תחתיו או לא תחתיו ואין ספק ספיקא אפילו בגדולה? ומתרץ זאת תוס' בשם ר"י, דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן, הלכך במקום ספק ספיקא מותר, ואילו בספק אחד אסור, והביא לראייתו את הסוגיא בקידושין³ גבי תינוק שנמצא בצד העיסה דהוי רובא מדרבנן, ולהכי קאמר שם ר' יוחנן שאין שורפים עליו את התרומה. עד כאן תורף דבריו הנצרכים לענייננו, והנה משאלת תוס' מסיקים רבים מהאחרונים שספק ספיקא צריך שיהא שקול, שאם לא כן אחר שבררו לנו תוס' שבספק רצון או אונס ישנו רוב ברצון, הקשו מדוע קיים הספק ספיקא אחר שבספק הראשון ישנו רוב, ואם ספק ספיקא יכול להיות לא שקול אז אין מקום לקושייתם, אלא על כרחך שהבינו תוס' שספק ספיקא צריך להיות שקול.

הערה בדברי השב שמעתתא

וכיון דאתי לידן נימא בה מילתא, מאשר יש איתנו על דברי השב שמעתתא, דהנה כותב השב שמעתתא וז"ל:

הלכה מרווחת דספק ספיקא לקולא, אמנם כתבו הפוסקים דבעינן שיהיו שני הספיקות שקולים, אבל אם אחד אינו שקול הוי ליה כמאן דליתא וכמבואר בתוספות פ"ק דכתובות דף ט ד"ה "ואבע"א" שהקשו אכתי נוקמת בחזקת היתר ונימא באונס ותירצו דאונס קלא אית ליה ורובא ברצון והקשו דאם כן בספק ספיקא נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתא ואומר ר"י דהאי רובא דרצון לא הוי רוב גמור אלא מדרבנן עיי"ש. ומבואר דהיכא דהספק אינו שקול לא הוי בגדר ספק ובחידושי פני יהושע הקשה לפי מה שכתב הרשב"א בטעמא דספק ספיקא לקולא משום דאזלינן בחר רובא, ואם כן היכא דספק אחד שקול כגון הכא שספק תחתיו ספק אינו תחתיו הו"ל פלגא ופלגא אף על גב דאונס הוי מיעוט, אפילו הכי מצטרף מיעוטא לפלגא והו"ל רובא להתיירא. ועיי"ש סוף דבריו ז"ל, ולא הבנתי טעמו של דבר, דכיוון שספק אחד שקול אפילו אם השני לא שכיח שפיר מקרי ספק ספיקא לטעם הרשב"א ז"ל דהוי ליה רובא וצע"ג. עכ"ל.

ועיי"ש בהמשך דבריו שסובר שספק ספיקא צריך שיהא שקול, ומביא על כך ראייה, וקשיא לי בהא, דהנה האי מרא דדינא דספק צריך שיהא שקול למד השב שמעתתא מדברי התוספות, ומדברי התוספות לא מיבעי דאין ראייה אלא אפילו יש ראייה להיפך, דהרי בתוספות יש חילוק

³ פי.

ברור בין ספק אחד לספק ספיקא, דבספק אחד אמרינן דבא רובא דברצון כנגד חזקת היתר ואוסרה אבעלה, מה שאין כן בספק ספיקא אין בכוחו לגרוע ולהפוך את הספק ספיקא ללא שקול, וצ"ב מה החילוק.

ועוד הרי אם מועיל רובא דברצון לספק אונס ספק רצון כנגד חזקת היתר לאוסרה אבעלה, הרי דספק זה דהכרענו לגביו לאיסור מטעמא דרובא, הוא עצמו מצטרף לספק תחתיו, ואם כן ה"ל ספק ספיקא שאינו שקול, וכן מוכח מדברי השב שמעתתא בעצמו, דהנה שואל השב שמעתתא: איך לשיטת הרשב"א מועיל הספק ספיקא נגד חזקה הא ה"ל ספק ספיקא שאינו שקול כיון דאיכא חזקה נגד ספק אחד, ומתרץ שם וז"ל:

ונראה דודאי בכהאי גוונא שכתבו תוספות ספק ספיקא, דנימא ספק ספיקא ספק תחתיו ואת"ל תחתיו אימר באונס, וכיוון דרובא ברצון אם היה רוב גמור אם כן ספק אונס כמאן דליתא והוי ליה כאילו אין כאן רק ספק אחד: ספק תחתיו, אבל בספק ספיקא נגד חזקה... הרי באין שני הספיקות יחד שהם להתיירא ולהוציא הדבר מחזקת איסור.

הרי דסבירא ליה לשב שמעתתא דפועל הרוב כנגד החזקה ומכריע דהו"ל רצון, וספק זה שמא באונס שהכרענו לגביו שהוא ברצון, מצרפים אנו לספק תחתיו, וא"כ איך מוכיח הש"ש מדברי התוס' לומר שישנו כאן ס"ס שקול, ובכלל צריך ביאור מה פשוט דברי תוס' בהזכירם את המונח "רוב דרבנן", ולפי דבריו נצטרך לבאר שרוב זה קיים רק בהכשר של ספק אחד, ואילו בספק ספיקא אין הוא קיים כלל, ולכן נשאר לנו ספק ספיקא שקול. וקשים הדברים להלמם דהרי ספק ספיקא מורכב משני ספקות, ואם יש דין צודק בספק אחד אזי שצריך הוא להישאר בספק ספיקא.

על כן באנו להציע הסבר אחר בתוס', דהנה שואל התוס' בתחילה מדוע בבת ישראל בקידשה פחות מג' שנים נאמן לאוסרה עליו הרי יש לה חזקת היתר? ותירץ תוס' כיון שיש כאן ספק אם נאנסה או לא, וכיון שלנאנסה יש קול, והשתא ליכא קלא, הוי ליה רצון רובא ומיעוט אונס, ומיעוטא כמאן דליתא, ורובא וחזקה רובא עדיף, ואם כן שואל תוספות, אזי גם בספק ספיקא נימא הכי, שיתבטל פה הספק של אונס או רצון וכדלעיל, וישאר לנו ספק תחתיו, וכנגד חזקת היתר יש חזקת הגוף, ואם כן גם הכא תיאסר בטענת פתח פתוח, מתרץ תוס' דהוי ליה רוב דרבנן, ואינו מועיל כנגד ספק ספיקא, ואילו במקום ספק אחד מועיל רוב זה נגד החזקה, והשתא ניתן לומר "דרובא דרבנן", היינו דמסתכלים גם על המיעוט, ולא אמרינן מיעוטא כמאן דליתא כנגד רוב כזה, ולפי זה מתורץ להפליא דבספק ספיקא, כיוון שיש ספק תחתיו ואת"ל תחתיו שמא אונס, וסמוך מיעוטא דאונס להא דלא תחתיו, הו"ל ספק ספיקא

שאינו שקול ומועיל מטעם רוב כשאלת הפנ"י, מה שאין כן בספק אחד היינו בקידשה פחות מבת ג', ה"ל רובא ברצון, ומיעוטא וחזקת היתר, ע"ז אמרינן דנאמן לאוסרה, דאמנם אין בידינו לבטל את המיעוט אבל מכל מקום לא חיישינן למיעוטא, ויש פה סיבה לאוסרה מספק. ולפי זה ניתן להבין גם את המשך דברי תוס', דהנה תוס' שואל דאכתי בבת ג' לישראל יש ספק ספיקא, ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש! ואומר התוס':

ואין לומר דמוכת עץ לא שכיח דהא אמרינן באלו נערות גבי סומא שאין זה טענת בתולין מפני שנחבטה בקרקע ופריך כולהו נמי חבוטי מיחטן אם כן שכיח.

וקשה לי על דבריו דהרי מהגמרא שם משמע להיפך, דשואלת הגמרא סוף סוף כולן נחבטות בקרקע אבל לא חבטה ששוברת בתולים, ואפילו אם נימא דסומכוס חייש לה, הא רבנן דלא חיישי, וקיימא לן כותייהו, וכן פסק הרמב"ם⁴, וכן ברמב"ן וברשב"א (ועוד מה לנו להרבות במחלוקת ראשונים). ולפי דרכינו מבואר בתוס' דלא צריך ספק ספיקא שקול, ודי לנו בצירוף המיעוטא להא דפלגא ופלגא, ואם כן אי נימא דמוכת עץ לא שכיח כלל, אזי אין פה אפילו מיעוטא, ולא נאמר סמוך מיעוטא להא דפלגא, ולכן מבאר תוס' דבאמת מוכת עץ לא שכיח אבל יש פה מספיק כדי להיות מוגדר מיעוטא, ואם כן ה"ל ספק ספיקא, ומזה ממשיך תוס' להקשות: הרי שגם בבת ג' יש ספק ספיקא, וע"ז מתרץ תוס' דאם איתא דמוכת עץ היא הויה טוענת דאין גנאי בכך כמו בביאת אונס, ומדלא טענה אין להסתפק בכך. ולפי דרכנו גם נסתרה ראיית השב שמעתתא, דהנה השב שמעתתא מביא ראייה להא דצריך ספק ספיקא שקול מהגמרא⁵ וד"ל:

נראה דודאי בעינן שני הספיקות שוין להיות שקול, וראייה מהא דאיתא כנדה ריש פרק האשה: "איבעיא להו איש ואשה יושבין מה לי אמר ר' שמעון, כי אמר רבי שמעון עומדת דדחיק לה עלמא ויושבת דחד ספק אבל בספק ספיקא לא אמר או דלמא לא שנא. ת"ש כיוון דאמר ר"ש חזקת דמים מן האשה ל"ש עומדין ולא שנא יושבין". עיי"ש דכתב רש"י: "מדקתני חזקה אלמא לא מספקא דם באיש כלל" עיי"ש. ואי נימא דמיעוט מצטרף לספק השקול אם כן היכי מוכח מהא דתנן חזקת דמים מן האשה, נהי דחזקה הוא כך אבל מיעוט על כל פנים איכא דאתי דם מן האיש, אלא על כורחך דספק ספיקא שאינו שלם בצדדיו לא הוי ספק ספיקא. עכ"ל.

⁴ פי"א הל' אישות ה"ד.

⁵ בנידה נ"ט:

נראה פשוט דבאשה הו"ל רוב, דקיימא לן רוב דמים מן המקור, ובפרט לשיטת רבא' דהוי ליה רוב ומצוי, ואם כן בכי האי גוונא מיעוטא כמאן דליתא, ונשאר לנו ספק אחד ולחומרא, וכן נראה להדיא מלשון רש"י שמביא השב שמעתתא, שכותב אלמא לא מספקא דם באיש כלל עיי"ש, ועוד עיין בש"ש שם בהערות של הרב אורבך שסובר שיציאת דמים באיש בריא הוי ליה חזקה דלא איתרע, דאין מקום לחוש לכך, ולכן אין זה מצטרף לספק ספיקא, ולא מבעיא דמשם אין ראייה אלא אפילו יש ראייה להיפך, דהנה יעויין שם בגמרא בנדה דאמרינן שם, שלפי ר' יוחנן רבי מאיר מטהר בספק ספיקא, והיינו באשה עומדת דאיכא ספק ספיקא להקל, דילמא מאיש אתי, ואפילו אם תמצוי לומר מינה אתי, דלמא לא הדור מי רגלים למקור וממקום מכה בא, הרי שלדעת רב יוחנן אומרים ספק ספיקא אפילו שאינו שקול לגמרי, ברם למעיין ניתן לשאול גם אי נימא דרוב דמים מן המקור וכו' עדיין קשה דהרי הכא הו"ל רבי מאיר דחייש למיעוטא, ולא אמרינן לשיטתו מיעוטא כמאן דליתא, ואם כן הו"ל ספק לא שקול ואפילו הכי אמרינן ספק ספיקא להקל.

וניתן לתרץ קושיא זו בדרך קושיא נוספת, דאם אזלינן בתר סברת הרשב"א דספק ספיקא הו"ל כרובא, אז קשה מדוע הכא מועיל לרבי מאיר ספק ספיקא, דהרי רובא בעצמו אינו מועיל דרבי מאיר חייש למיעוטא, ואם כן הוא הדין ספק ספיקא, ומתרץ זאת הערוך לנר שם בסוגיין וז"ל:

לפי מה שכתב הרשב"א דהיתור ספק ספיקא הוא מטעם רוב, לכאורה לרבי מאיר שחייש למיעוטא גם לספק ספיקא חייש! ושוב מצאתי כן בספר אש יוסף להרב פרי מגדים שמשופק בזה בחולין (דף יא) וכתב שלא מצא ראייה מפורשת. ולכאורה יש ראייה מסוגיין ממה שמטהר רבי מאיר בספק ספיקא כדמסקינן לרבי יוחנן, אם כן על כרחך צריך לומר דספק ספיקא עדיף מרוב וגם רבי מאיר מתיר בספק ספיקא, אמנם י"ל דמהכא אין ראייה לפי מה שכתב הר"ן דמה דחייש רבי מאיר להדור מי רגלים למקור היינו משום דחייש למיעוט, ואם כן אם יש עוד ספק שמא מן האיש, הוי האיסור מיעוטא דמיעוטא דלא חייש רבי מאיר, אבל לעולם יש לומר דבעלמא לית ליה ספק ספיקא דלא עדיף מרוב והוא חייש למיעוטא. עכ"ל.

הרי דאין רבי מאיר מקל בגלל סברת ספק ספיקא, אלא שלא חייש למיעוטא דמיעוטא וקצת דוחק, דלפי זה יוצא שרבי שמעון חייש למיעוטא דמיעוטא, וזה לא מצינו, ואולי אי נימא כדברינו דרוב דמים מן המקור מתגבר וחשבינן למיעוטא כמאן דליתא, ונותר לנו כאן רק ספק

⁶ בבא בתרא כ"ג.

אחד אזי על זה אפשר לומר דחייש למיעוטא רק, מה שאין כן שיטת רבי מאיר דלא אמרינן מיעוטא כמאן דליתא אזי דצריך להגיע למיעוטא דמיעוטא וזאת לא אמרינן והיינו כדברינו. והדרא קושיא לדוכתה איך יבאר השב שמעתתא דברי רבי שמעון דחייש למיעוטא דמיעוטא? ואם כדברינו בתוס', דגם ספק ספקא דאינו שקול הו"ל ספק ספיקא, אם כן לא זקוקים אנו לחילוק של הריב"ש, והגמרא בחולין⁷ תתפרש כפשוטה:

המבכרת שהפילה שליא ישליכנה לכלבים, מאי טעמא? אמר ר' איקא בריה דר' אמי: רוב בהמות יולדות דבר הקדוש בככורה ומיעוט בהמות דבר שאינו קדוש בככורה, ומאי ניהו? נדמה, וכל היולדות יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות והו"ל זכרים מיעוטא.

וכתב רש"י ז"ל:

דרבן לילד מחצה זכרים ומחצה נקבות. הלכך ולד זה ספק זכר ספק נקבה, ונקבה לא קדשה ואת"ל קדשה שמה נדמה הוא. עכ"ל.

הרי להדיא דאמרינן ספק ספיקא, אף על גב דספק אחד והוא- 'ספק נדמה' אינו שקול, דהא נדמה אינו אלא מיעוט, וכן ביבמות⁸ גבי עובר אינו פוסל עיי"ש ועיין בשב שמעתתא דמביא זאת לקושיא, ולדידנו הוי ראייה.

על כרחק שהשאלה אם צריך ספק ספיקא שקול או לא, תלוי בשאלה בטעם היתר ספק ספיקא, דאם הוא מטעם רוב אזי שלא צריך ספק ספיקא שקול, וכשאלת הפני יהושע, וכך הוא לתוס' לדידנו, ועוד, עפ"י זה מובן טעם חילוקם בין ספק אחד לספק ספיקא כיון דבספק אחד ודאי להם שצריך להיות שקול דכך הוא דין הספק, אבל בספק ספיקא זקוקים אנו להכרעת הרוב ולכן סגי לן בכל ספק ואפי' לא שקול, ואילו לסברת האומרים שטעם ספק ספיקא הוא דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, ואז הדין הופך להיות דין דרבנן, ואילו בספק השני יוצא דיש לנו ספק בדין דרבנן, וא"כ ספיקא דרבנן לקולא, ולפי דרך זו יוצא שצריך ספיקות שקולים, ואחר כותבי זאת מצאתי ראייה לדברנו דהנה בכרתי ופלתי בקונטרס הספיקות כתב, דפליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, דבסוף הלכות טומאת מת⁹ כתב הרמב"ם:

בור שמטילין לתוכו נפלים המאהיל לתוכו טמא דבר תורה, אף על פי שחולדה וברדלס מצויין שם אין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם הפילה שם נפל ואין ידוע אם הפילה דבר

⁷ עיי"ש.

⁸ סיי"ז:

⁹ בסוף פרק ט' הי"א.

המטמא או לא הפילה, הואיל וחולדה וברדלס מצויין שם ספיקו טהור, דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהם.

וכתב עליו הראב"ד:

זהו שבוש גדול שהרי אמרו בכמה מקומות ספק דאורייתא לחומרא וספק מדרבנן לקולא, וזו ספיקא דאורייתא הוא, אבל הוי ליה למימר משום שהוי ספק ספיקא ואפי' מדאורייתא לקולא עכ"ל.

וכתב ע"ז הכסף משנה דהרמב"ם סובר דהך ספיקא שמא רוח הפילה הוי רק מיעוט משום רוב דרוב המפילות דבר המטמא הן מפילות, ולכן סובר דלא חשיב בכהאי גוונא ספק ספיקא, הרי דהרמב"ם סובר כסברת ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, ולכן לדידיה צריך ספקות שקולים, אלא שזו אינה ראייה, כיון דאף בכהאי גוונא שאין הספיקות שקולין נמי חשיב ספק ספיקא, ומכל מקום בבור שמטילין לתוכו נפלים כיון שמחמת ספיקא דחולדה וברדלס לחוד, אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, וטמא דבר תורה, לכך בעינן לכל הפחות שיהיה הספק השני שקול, דאי לאו הכי הוי כאילו ב' הספיקות הם כל אחד ואחד נגד רוב, דבכהאי גוונא ודאי לא חשיב ספק ספיקא הואיל וכל ספק בפני עצמו לאו ספק הוא, וסברא זו מצינו להדיא בריב"ש סימן שע"ב, דהיכא דהספק הראשון שקול ממש, אז ניתן לצרף ספק שני ואפילו לא שקול, משא"כ ששני הספיקות לא שקולין.

ספק במקום חזקה

ומכל מקום נראה שכל מחלוקתם קיימת דוקא בדין ספק ספיקא, אבל בספק אחד כו"ע מודו שצריך ספק שקול, אולם לעניין שאלתנו לא מצינו מזור, כיון דכאן מול הספק עומדת הכרעה והיא עצמה בעלת ערך של תורה, כגון רוב או חזקה, ובדאי בכהאי גוונא שייך לדון האם זה עדיין יקרא ספק, או שמא בכהאי גוונא כבר לא נקרא ספק כיון שהוכרע, וכפי שהבאנו לומר בדיונו מול השב שמעתתא, וא"כ בספק אחד ודאי שלא יקרא ספק, כיון שהוא הוכרע ע"פ הרוב, ואף שבחזקה ישנו הדיון אם עדיין יקרא ספק או שמא הוכרע מחמת החזקה ולא איקרי ספק כלל, ולכאורה היא מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יוסי במסכת עירובין¹⁰ וזה לשון המשנה:

נתגלגל חוץ לתחום, נפל עליו גל או נשרף, תרומה ונטמאת מבעוד יום אינו עירוב, משחשיכה הרי זה עירוב, אם ספק ר"מ ורבי יהודה אומרים הרי זה תמר גמל, רבי יוסי ור"ש

¹⁰ משנה בדף לה.

אומרים ספק עירוב כשר, אמר רבי יוסי אבטולמוס העיד משום חמישה זקנים על ספק עירוב שכשר.

ועיין בגמ' שמביאה להקשות על רבי יוסי מדידה אדידה, שאם טבל אדם במקוה ספק אם יש ארבעים סאה או לא וכן אם ספק טבל או לא טבל רבי יוסי מחמיר ואפילו בטומאה קלה, ואילו בספק עירוב רבי יוסי מקל כיון דעירוב מדרבנן, ואם כן שואלת הגמ' מאי שנא? ומתרצת הגמ' שני תירוץ ראשון: שטומאה יש לה עיקר מין התורה ולכן מחמירים אפילו כשיש ספק דרבנן ואילו עירוב תחומין אין לו עיקר מין התורה אליבא דרבי יוסי תירוץ שני מתרצת הגמ': דבספק טבל מעמידים אותו על חזקתו שהיה מקודם טמא, וכן הוא בספק עירוב דאין בספק על עצם המעשה שעירב או לא, אלא הספק הוא אחר שעירב שמא אם זה בתרומה האם נטמאה או לא, וכן האם נשרפה או לא, וגם כאן מעמיד רבי יוסי את העירוב בחזקתו, עיין בשו"ת הרשב"א שאומר ששני התירוץ חלוקים בשאלה האם גם כשיש חזקה אומרים ספיקא דרבנן לקולא, לפי התירוץ הראשון דוקא בדבר שיש לו עיקר מין התורה מחמירים בספיקא דרבנן כיון שהופך הוא להיות דומה לשל תורה, ואילו בשאר ספקות אפי' שיש חזקה לאסור אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ואילו לתירוץ השני ברגע שיש חזקה הוכרע הספק ולא אומרים ספיקא דרבנן לקולא, אלא שגם זה ניתן לדחות ולומר שאין שני התירוץ חלוקים בגדר הספק אלא בגדר החזקה האם הולכים בתרא או לא¹¹, ועיין בשו"ת¹² דכותב כן להדיא, דבספק שיש לו חזקה איסור אמרינן דאזלינן לחומרא ולא חל הכלל של ספק דרבנן לקולא.

ספק שאינו שקול

וגם הכא אין זה עניין לשאלתנו, שהרי כל שאלתנו היא כאשר אין פה הכרעה, אלא רק שביסוד הספק אין הוא שקול והוא יותר נוטה לצד מסוים, האם עדיין יקרא ספק או שמא נלך אחר הצד שיש יותר סיכוי, ולצורך הדוגמא אביא בכאן את קושייתו של הרש"ש¹³ על מה שדייקו האחרונים בתוס' שצריך ספק ספיקא שקול הקשה הרש"ש א"כ כשהגמ' תירצה באשת כהן שיש רק ספק אחד שמא תחתיו או לא תחתיו מדוע לא נלך באשת כהן אחר רוב הזמן שעבר עליה טרם נתארסה, ונגדיל אנו את הקושיא אף יותר מה יקרה אם התארסה בגיל עשרים ויומיים, ואחר כך התחתנה וגילה בעלה פתח פתוח, האם בכהאי גוונא גם נאמר

¹¹ ועיין באורות עציון ל"ב מאמרנו "בגדר החזקה", ששם אמרנו שרוב מכריע את הספק ואילו חזקה אינה מכריעה את הספק אלא רק מנהיגה אותנו לילך אחריה, ועיין שם שבארנו כמה חלוקים שני התירוץ במישור החזקה.

¹² ביו"ד כללי ספק ספיקא אות כ'.

¹³ רש"ש מסי' כתובות ט':

ספיקא הוי? או שנכריע שאין זה ספק, כיון שהוא לא שקול מחמת ריבוי הזמן לפני אירוסיה שאז אם זינתה מותרת כיון שאין היא אשת איש, ועיין עוד שם ברש"ש, שמביא לראייתו סוגיא בפסחים¹⁴ ששם אומרת הגמ' שאם היה לו בסל פת ספק מצה ספק לחם חמץ אזי מותר אפילו באכילה, דאזלינן בתר בתרא ובסוף השתמשו מצה בבית, הרי שאין זה נקרא ספק כיון שמסתבר לנו שזה מצה מחמת השימוש האחרון שהיה בסל זה עם מצה, ולמרות שהוא לא יודע אם זה מצה או חמץ ובאמת יכול להיות שזה חמץ אלא שאנו אומרים שכיון שספק זה אינו שקול אין זה נכנס לכלל ספק, ופה אין שום הכרעה של רוב או חזקה, וכך היא שאלתנו האם גם כאשר ספק הוא לא שקול יקרא ספק או לא, וגם לגבי זה צריך לברר מחמת מה הוא לא שקול האם מחמת צדדי הספק האובייקטיביים שאינם שקולים וכגון שאלת הרש"ש, או שמא נוכל גם לצרף לזה ספק נוסף, והוא: האם יכולה תחושה להשפיע על הספק, וכגון אם אדם אכל ושכח אם בירך או לא ויש לו תחושה חזקה עד מאוד שהוא לא בירך, האם זה עדיין יקרא ספק והכלל הוא ספק ברכות להקל או שמא נאמר דבכהאי גוונא נסמך על תחושתו.

ושאלה זו שאלת¹⁵ את הגאון ר' שלמה פיישר, וענה לי שהתורה סומכת על זכרונו של האדם, ועדיין אין זה מיישב, כיון שהתורה דיברה על מקרה שאדם לא זוכר אם בירך אם לאו ולזה יקרא ספק, אבל הכא די ברור לאדם שלא בירך או לאידך גיסא שבירך, וע"ז מקשים אנו קושייתנו, וכדי להבהיר קושיא זו נדגיש ונאמר שזה ודאי שמהבחינה המציאותית דבר זה נחשב ספק כיון שלא ודאי לו לאדם, אלא כל קושייתנו האם חז"ל החשיבו זאת כמצב שאנו באים וסומכים על התחושה של האדם ומחייבים אותו לברך, וביתר שאת נאמר שמבחינה דינית זה לא נחשב ספק, או שזה עדיין נחשב ספק, ועל זה יקשה לומר שהתכוון ר' שלמה פיישר שיסמך על תחושתו ואין זה נקרא ספק, כיון שאין זה מצד הזיכרון שהרי הוא לא זוכר אם באמת בירך, ורק יש לו תחושה המלווה אותו, ולכאורה נראה שאדם זה ילך אחר תחושתו ואפי' מבלי להיכנס לסוגיית ספק ברכות להקל כיון שזה לא נקרא ספק.

ולגבי שאלתנו הראשונה נראה להביא כדמות ראייה את קושייתנו של ר' חיים מבריסק¹⁶, בגמ' בקידושין¹⁷ מובא מקרה באדם שאביו אומר לו השקני מים, ואמו גם היא אומרת לו השקני

¹⁴ זי.

¹⁵ גם שאלתי את הגאון הגדול ר' זלמן נחמיה גולדברג והשיב לי שהקדמונים לא דיברו על מציאות כזו ואין לו ראייה מהשי"ס.

¹⁶ חידושי הגר"ח סטנסיל.

¹⁷ ל"א.

מים, שואלת הגמ' למי יביא תחילה לאביו או לאמו? עונה הגמ' שיביא לאביו ואח"כ לאמו כיון שגם אמו חייבת בכבוד אביו. שואל ר' חיים על מסקנת הגמ' איך כך הוא למסקנה והרי סוף כל סוף אביו הוא ספק אביו, ואמו היא ודאי אמו, וא"כ ישנו פה ודאי כבוד אמו מול ספק כבוד אביו? ומיישב ר' חיים שבאמת כך הוא אלא שלגבי המצווה בה אנו עוסקים והיא כבוד אמו אזי שבזה שיתן לה את כוס המים בראשונה אין זה משום כבודה אלא להיפך ביזיון הוא לה כיון שבזה הוא רומז לה שהאב הוא לא ודאי מחמת הספק שמא היא זינתה, ואין זה כבודה, לכן הגמ' מתעלמת מקושיא זו כי אין זה כבוד אמו, ומכל מקום משאלת ר' חיים אנו לומדים שספק זה למרות שאינו שקול באופן ברור כיון שמסתבר לנו שהוא אביו, עדיין ייקרא שמו ספק, ומעתה נאמר שהגדרת ספק הוא כל מה שאינו ודאי גמור, וליתר דיוק כל מקום שישנה ידיעה שהיא פחות מהודאי יקרא ספק לכל העניינים הקשורים לספקות. ומפה ניתן לנו לפשוט את ספקנו הראשון, לומר שגם ספק שאינו שקול יקרא ספק לכל ענייני הספקות, ואולי אף ניתן לענות גם במקרה שאנו דנים בו, שכשלאדם ישנה תחושה כלשהי נאמר לו לא לברך כיון שגם על זה חל הכלל ספק ברכות להקל, שהרי גם במקרה שמבחינה הסתברותית ישנה נטיה לצד אחד עדיין נקרא שמו ספק.

אלא שיש לדחות ראייה זו, דאמנם ישנו הבדל בין האם לאב גבי הודאיות, שהאם היא ודאי והאב הוא רוב, וכפי שהגמ' בחולין¹⁸ כותבת שרוב בעילות אחר הבעל, ואפי' נאמר שהכרעת הרוב הינה מן התורה, אבל עדיין ר' חיים צודק בקושייתו שהרי סוף כל סוף הודאי הוא יותר ודאי מן הרוב, ועל זה מקשה ר' חיים קושייתו, אבל באמת היכא שישנו רוב ברור שדנים בו מדין רוב בזה אין אנו מדברים שזה כבר נתון להכרעת הרוב ואין זה נקרא ספק לפי חז"ל, וכל שאלתנו היא היכא שהספק אינו שקול אולי לא יקרא ספק, והאם מצרפים את התחושה לעניין הברכה כחלק מהיותו לא שקול.

ובאשר לשאלתנו זו האחרונה יש לציין שמצינו הכרעות בעניין שיגרת לשונו של האדם גם כאשר ישנו ספק, וכגון מה שהראשונים אומרים גבי אמירת מוריד הטל בימות החמה שהדין הוא שאם נסתפק בימות החמה אם הזכיר מוריד הטל או מוריד הגשם אזי אם זה לפני שעברו ל' יום אז חוזר כיון שהוא בחזקת שהזכיר הגשם ואם עברו ל' יום אז אינו חוזר כיון שאנו אומרים שהורגל לשונו לומר מוריד הטל וכן הוא למהר"ם מרוטנבורק¹⁹ וכך פוסק שו"ע²⁰ אם

¹⁸ נ"א :¹⁹ עיין בטור או"ח סי' קי"ד שמביא בזה מחלוקת המהר"ם ורכינו פרץ.

הרגיל לשונו צ' פעמים אזי שלאחר מכן בחזקת שאמר מוריד הטל, הרי לן שכשאדם מסופק אם אמר מוריד הטל או מוריד הגשם אנו אומרים לו שאם הרגיל לשונו מספר רב של פעמים נוצרה פה חזקה של שיגרת לשון, למרות שעל פי המציאות אנו לא יודעים מה באמת אמר כיון שהוא לא זוכר אנו משוים אותו לאמר מוריד הטל על פי הרגל לשונו, וא"כ הוא הדין כאשר ישנה לאדם התחושה שאינו בירך, ועיין בשו"ת דעת כהן לרב קוק זצ"ל שמביא לומר: שלגבי החזקה של מוריד הטל זה תלוי בהרגל לשונו, ואין זה הכרעה ככל החזקות כעין חזקה קמיתא לומר שכשם שנוצרה עד עכשיו חזקה בדיבורו כך הוא גם היה במקום הספק, אלא ישנה פה הסברא שאחר צ' פעם מסתמא אמר גם עכשיו בשעת ספקו מוריד הטל מחמת ההרגל שקנה לו, ואם כן גם נאמר ביחס לשאלתנו, אלא שגם בזה אין ראייה כיון שצריך לשאול מה מבקשים מאיתנו חז"ל ברצותם שנזכיר מוריד הטל ולמה אם הזכיר מוריד הגשם צריך לחזור ולכאורה נאמר כיון שפעולת התפילה של האדם פועלת במציאות ואין זה טוב לתבואה ולארץ בירידת גשמים בימות החמה, הרי שבהזכירו גשם במקום טל קילקל הוא במקום לתקן ולכן מחזירים אותו, ואם כן נשאל אנו ונאמר אם כך גם אם נראה לנו שהחזק לשונו לומר מוריד הטל הרי סוף כל סוף מציאותית לא ברור לו שאמר כן ואולי קילקל ושוב הספק במקומו מונח ועל כרחך שחז"ל הסתפקו במציאות החזקה לאמירת מוריד הטל ולא לאמירה הודאית במציאות, שאם לא כן גם כשיש חזקה נצריכנו לחזור ולומר מוריד הטל, ואם כך הדבר אזי ששוב אין מזה ראייה לדברינו שהרי כאן אמנם יש ספק אבל הכרענו אותו על פי החזקה, וגם לפי דברי הרב קוק נוצרה חזקה אלא שהיא מכאן והלאה, ואילו בשאלתנו מתיחסים אנו ליסוד הספק כאשר ישנה נטיית מה לצד אחד והוא עפ"י תחושה חזקה ושאלתנו היא איך להתיחס לתחושה זו מבלי שיש חזקה.

שוב אחר העיון נראה שיש להביא ראייה לשאלתנו הראשונה ביחס לספק לא שקול, והיא במסכת פסחים²⁰. כותבת המשנה:

אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר
אין לדבר סוף.

²⁰ אורח חיים ס"י קי"ד סעי' ט', ועיין עוד במג"א שם שהביא את קושיית השלי"ה בדבר הסתירה של מר"ן בין או"ח לחו"מ, ועיין בשו"ת דעת כהן ס"י ו' שמיישב זאת. ועוד בנוגע ביהודה קמא באו"ח ס"י כ"ו שמיישב זאת בטוב טעם.

²¹ ט"ו.

מבארת המשנה שבית לאחר שנבדק, שוב אין צריך לחשוש לשמא תבוא חולדה ותכניס חמץ, דאם כן אין לדבר סוף, מדייקת הגמ' מהמשנה שכך הוא דווקא אם לא ראינו חולדה לוקחת חמץ ונכנסת לבית, אבל אם ראינו אותה נכנסת עם חמץ בפיה הרי שצריך לבדוק שוב, וע"ז מקשה הגמ' מדוע צריך לשוב ולבודקו אולי נאמר שמא אכלה החולדה את חתיכת החמץ שבפיה? וכפי שראינו במדורות עכ"ם שהם טמאים לכוהנים להיכנס לתוכם, שמא האשה הפילה נפל, אבל אם יש שם חולדה וחזיר אז אין זה טמא לכוהנים כיון שודאי אכלוהו, מתרץ רב זירא שבבשר לא נשאר כלום אחר אכילת החזיר או החולדה משא"כ גבי לחם שהיא משיירת, ורבא מתרץ דגם אם בלחם קיים החשש שמא החולדה אכלה את חתיכת החמץ עדיין ישנו פה ודאי חמץ וספק אכלתו ואין ספק מוציא מידי ודאי, ואילו גבי המשנה ישנו ספק ספיקא, שמא היא לא נכנסה כלל לבית ואם תמצי לומר נכנסה שמא אכלתו.

ולכאורה צריך ביאור במה חלוקים רב זירא ורבא, האם ישנה כאן מחלוקת במציאות אם החולדה אוכלת את כל החמץ או שמא היא משיירת, זה קשה לומר, ואף יותר קשה שהרי הטור²² מביא את הספק "שמא אכלה" בכל הספקות שהוא דן לגבי עכבר שהכניס חתיכת חמץ בפיו, וכגון תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל אחד בפנינו והכניס ואין אנו יודעים אם של חמץ נטל או של מצה, מביא הטור לומר שאם הפת קטנה אז לא צריך לבדוק שוב כיון שיש ספק ספיקא שמא חמץ או מצא ואת"ל חמץ שמא אכלו, הרי לן שהטור מתייחס לספק שמא אכלו, אלא שיש לדחות זאת כיון שיכול להיות שהטור פוסק כמו רבא וכפי שמוכח מלשונו בסימן תל"ח²³, ומכל מקום קשה לומר דפליגי במציאות, ובאמת בעל המאור²⁴ מביא את הגמרא גבי תשע ציבורין ואת מסקנתה והיא: שאם ראינו את העכבר נוטל בפנינו הרי שכל קבוע כמחצה על מחצה וצריך לשוב לבדוק ומקשה בעל המאור²⁵ מדוע אין פה ספק ספיקא שמא חמץ נטל או מצה נטל ואת"ל חמץ נטל שמא אכלו, ומזה מסיק בעל המאור שסוגיתנו כרב זירא שגבי חולדה שלקחה חתיכת חמץ בפנינו בודאי משיירת לחם ולכן אין זה נחשב ספק ספיקא, והנה הראב"ד שם מביא את בעל המאור ומשיגו וזה לשונו:

אטו לרבי זירא ודאי משיירא קאמר? וזו טיפשות גדולה אלא ודאי, אימר משיירא קאמר
א"כ לרבי זירא נמי תרי ספיקי הוו.

²² או"ח סי' תל"ט.

²³ עיין ב"ח סי' תל"ט, וכן בפרי"ח שם.

²⁴ ד': מדפי הרי"ף.

²⁵ וכפי מה שראינו בטור שבעקבות קושיא זו חילק בין פת גדולה לקטנה, וכן הוא לתו' בסוגיין.

הרי שסובר הראב"ד בדעת רבי זירא שגם לשיטתו קיים החשש שמא אכלתו, ולכאורה מוכחת שיטתו, והוא משני סיבות, האחד: דאם לא כן מדוע לא נחשוש במשנה שמא תיקח חולדה ותכניס חמץ לתוך הבית? ומילא לדעת רבא יש ספק ספיקא וכפי שמפורש בדבריו, שמא נטלה ושמא אכלה אבל לרבי זירא לפי בעה"מ אין ספק ספיקא וא"כ אמאי אין חוששים? ולפי הראב"ד מיושב היטב כיון דגם לרבי זירא יש ספק ספיקא. הוכחה נוספת לומר כן בדעת רבי זירא היא, איך לרבי זירא ודאי שהחולדה משיירת והרי מציאותית יכול להיות שאכלה הכל ולא שיירה, ויכול להיות שלא אכלה הכל, וקשה לומר שרבי זירא בדק את כל החולדות בעולם, וגם אם בדק עדיין החולדה שבפנינו יכול להיות שאוכלת את כל החתיכה.

והנה גבי ההוכחה הראשונה מהמשנה ניתן ליישב את בעל המאור ולומר שאין צורך בספק ספיקא, ואם נדייק בהמשנה נראה שאין התירה לחשש זה נובע מטעם הספק ספיקא אלא מסברת "אין לדבר סוף", ולכן אפי' אם אין ספק ספיקא אין מקום לחשש זה וכפי שמביא בחידושי רבינו דוד על המשנה וכיוון לדעתו בט"ז²⁶. ומכל מקום ההוכחה השניה ודאי ניצחת היא. אלא שאם נלמד כן בדעת הראב"ד קשים הדברים להולמם שהרי הגמ' שהבאנו לעיל מקשה ממדורות של גויים, ששם אם יש חולדה או חזיר תולים אנו שודאי אכלו את הנפל ואילו גבי אם נטלה חולדה בפנינו חתיכת חמץ ונכנסה לבית הבדוק דייקנו מן המשנה שצריך לשוב ולבדוק את הבית, ומקשה הגמ' מדוע כאן לא תולים שודאי אכלה? ורבי זירא תירץ דשאני בשר מחמץ דבשר לא משיירה ואילו חמץ משיירה, ואם כסברת הראב"ד שגם לגבי רבי זירא קיים החשש שמא אכלה, יקשה לן שאלת הגמ' מאי שנא ממדורות עכו"ם? ולענ"ד ניתן ליישב, שבאמת ספק זה שמא אכלה את הכל או שמא שיירה הו"ל ספק שאינו שקול וקרוב לודאי ששיירה, וא"כ רבי זירא אומר שאמנם זה ספק מציאותית, אבל כיון שאינו שקול אזי אין זה בכלל הספק לדינא, ולכן לא תולים שאכלה את הכל שהרי קרוב לודאי ששיירה, ומפה נובע אמירתו של בעל המאור לקרוא לזה ודאי, ולפי דברנו לא התכון לומר שהוא ודאי מציאותית, אלא נתכון לומר שאין זה ספק שניתן להקל בו, וכמו שהקלנו במדורות של עכו"ם, ואילו לדעת רבא זה נקרא ספק לכל דבר, אלא שכאן יש יסוד אחר של אין ספק מוציא מידי ודאי, וכך יבואר לן הראב"ד בטוב טעם, דאמנם ספק אכלה מצטרף לספק ספיקא כיון דבספק ספיקא מצטרף ספק שאינו שקול מדין רוב, אבל לעצם הספק אין זה נחשב ספק מול ודאי נטלה חמץ בפנינו, ואילו בעל המאור גם מסכים עם עיקרון זה שכיון שספק שמא אכלה את הכל אינו שקול, אזי אין בכלל ספק, ומתייחסים לזה כאל ודאי ששיירה, וכאמור לעיל רק מוסיף

²⁶ סיי תלויט סייק ב.

והולך לומר שאם זה לא נחשב ספק הרי שגם לספק ספיקא זה לא מצטרף, ולדעתו צריך ספק ספיקא שקול. ומכאן ראייה לדברינו בספק שאינו שקול, שתליא במח' אמוראים ומכל מקום נטיית הראשונים שזה בכלל הספק וכרבא וכך נפסק שם הלכה. ובכלל זה נטיית לבנו לומר שמציאות הספק נולדת היכא דאין זה ודאי אלא א"כ ישנה הכרעה מהתורה או מדרבנן של רוב או חזקה, ולכן אדם המסופק אם בירך ברכה אחרונה²⁷ ויש לו תחושה חזקה שלא בירך הרי שכל עוד הוא מסופק נחשב לו לספק, וחוזר הכלל של ספק ברכות להקל.

ספיקא דאורייתא לחומרא

נקטינן שספיקא דאורייתא לחומרא, ודעת הרמב"ם והראב"ד דאינו לחומרא אלא מדרבנן, ומהתורה כל הספקות מותרים, ודעת הר"ן והרשב"א חולקים בזה והוכיחו שספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה, ועיין פר"ח יו"ד סימן קי שהאריך בזה וכן שב שמעתתא, שמעתא א', וכן בשערי יושר שער א', שביארו לנו בארוכה את סיבת מחלוקת קדמונים זו, ואנו אין לנו אלא לדון בעיקרי הדברים, וניתלה יותר בהגדרה ופחות בראיות, נחל בדבר הפשוט ונשאל מה דין ספק חלב, אז נענה דאם זה חלב אז אסור באכילה, ואם זה שומן אז מותר באכילה, ובזה לכאורה כל הראשונים מודים, שמציאות החלב היא האוסרת, ואפילו לא הידיעה שזה חלב אוסרת אלא עצם מציאות החלב, ולא יעלה על דעת אף אחד שאכילת השומן היא שתאסר, וא"כ צריך ביאור במה פליגי?

על כרחק לומר שהמח' היא במידת הזהירות שצריך לנהוג על פיה והיינו חידשה תורה שלא רק שאסור לאכול חלב אלא שהינך צריך אפי' לחוש לאכילת חלב, ובפשטות גם עכשיו נאמר שלא עוברים על איסור אלא א"כ זה חלב, ואם זה שומן אז ודאי לא עוברים שום איסור, ואיסור האכילה נובע מחמת הספק שמא תאכל חלב, וקשה לומר ברשב"א שהתורה התייחסה לספק חלב זה כאל ודאי חלב, ואם תאכל חתיכה זו תעבור על איסור אכילת חלב אפי' אם קמי שמיא גליא שזה לא חלב, ואם ברצונך לומר בדעת הרשב"א, שישנו כאן איסור ודאי ולא מחמת הספק, ניתן לומר: שאין הסיבה לזהירות נובע מחמת הספק, אלא התורה יצרה איסור נפרד, והוא לא בא מצד עצם האכילה, אלא מעצם זה שלא נזהרת בספק ואכלת למרות שידעת שישנו חשש שזה חלב, וראייה לרשב"א שישנו קורבן מיוחד הבא על הספק והוא אשם

²⁷ אלא שעדיין קצת קשה לנו, שהרי קימלי' כדעת רבא בסוגיא המוזכרת לעיל, וא"כ גם הכא אין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי ודאי אכל והתחייב לברך וספק אם פטר עצמו בברכה, וא"כ גם לדעת רבא יצטרך לחזור לברך? אלא שזה כבר קשור לסוגיית ספק ברכות להקל ועוד חזון למועד.

תלוי, ובפשטות נאמר לרשב"א²⁸ שאם יתברר שאכלת חלב אז גם הוא יודה שצריך להביא קורבן חטאת מצד עצם אכילת החלב, שהרי כאמור ישנם כאן שני דברים: א. איסור אכילת חלב שהוא קשור לחפצא היינו עצם מציאות החלב. ב. איסור הבא מצד הגברא היינו הצורך להיזהר במצב כזה של ספק ועליו אתה מביא קורבן עצמי היינו אשם תלוי. ובאמת הראה לי ר' ברוך קהת שבספר חרדים²⁹ כותב שישנה מצוות "ובחרת בחיים" שהיא מצווה להיזהר מהספקות ובפשטות נאמר אותה בין ללאו בין לעשה, וכן יתבאר החתם סופר³⁰ שכותב, דמי שאכל חתיכה ספק חלב ספק שומן, אין חילוק בין אם ידע שהוא ספק או טעה וסבר שהוא שומן, בשניהם מביא אשם תלוי, ולכשיודע לו שהוא חלב מייתי חטאת דלעולם שוגג הוא, הרי שסובר החתם סופר שמביא אשם תלוי גם אם הזיד באכילת ספק חלב, וצריך לומר בדעתו שגם אם הזיד באכילת ספק חלב מכל מקום אין הוא נחשב מזיד לעניין זה שאם יתברר שהוא ודאי חלב, דאל"כ קשה איך הוא מביא חטאת אם יתברר שאכל חלב, והשתא ניתן ליישב את הרמב"ם מקושיית הראשונים עליו דאם אין התורה אוסרת ספק אמאי מביא אשם תלוי שבה על הספק מהתורה, ולפי דברנו מובן דהנה באחד שטעה על החלב וסבר שהוא שומן, מכל מקום אם נודע לו לאחר מכן דחלב הוא מביא הוא קורבן חטאת, אף שודאי רשאי הוא לסמוך על דעתו, וכן הוא לעניין שבת אם טעה, וסבר שהיום חול הוא, ודאי מותר לו לפי מחשבתו שחושב שהיום חול לעשות מלאכה, ואפילו הכי נאמר לו שיביא חטאת אם יגלה שהיום שבת, והיינו שוגג הכתוב בתורה, היוצא מזה שהתורה התיירה לאדם לנהוג לפי

²⁸ ועיין בספר דרכי משה, דרך הקודש, כרך ב', שמעתתא ט', פרק יד, לגר"מ עמיאל המבאר שלדעת הרשב"א שסובר שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה ניתן לחקור האם היו כודאי מן התורה, או שמא מספק, והביא לתלות בזה מחלוקת מרן רמ"א ביו"ד סי' קי סעי' ד'. במקום שישנם שני ספיקות והספק הראשון הוא בגוף הדבר והספק השני הוא בתערובת, כגון במקום שטי' חנויות מוכרות בשר שחוטת ואחת מוכרת בשר נבילה, ולקח מאת מהן ואינו יודע באיזו מהן לקח, שהדין הוא שאסורה מהתורה. דכל קבוע כמחצה על מחצה והתיכה זו נתערבה בעוד מס' חתיכות, שהמחבר פוסק שמותרת מצד ספק ספיקא והרמ"א אוסר ככה"ג משום ששני הספיקות לא באו בבת אחת. הרי שמר"ן פוסק שמחמירים מטעם הספק, שהרי אם החומרא מגדר ודאי הנה כבר הספק הראשון תיכף כשנעשה לכלל ספק הוא יוצא מגדר ספק ונעשה לודאי, וכשמתהווה אחר כך הספק השני ע"י תערובת שוב יש בזה רק ספק אחד. וכל דין ספק ספיקא הוא כאשר באים כל הספיקות בבת אחת, אזי שאין זה בכלל ספיקא דאורייתא לחומרא, משא"כ כשהספיקות באים זה אחרי זה. אכן, אם החומרא מצד הספק אזי שספיקא במקומה עומדת ונוסף לה עוד ספק, עכ"ל. ואם לדין יש תשובה, שהרי כבר הזכרנו לעיל שלמאן דאמר ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה הרי שסובר שספק ספיקא הוי מטעם רובא, וכפי שכותב הרשב"א בשו"ת להדיא. וא"כ על כרחך שבכ"ג נאמר ספק ספיקא גם כאשר ישנה הכרעה של רוב וכ"כ כאשר אין רוב אלא רק חומרא של תורה כודאי, שהרי על כרחך לומר שאין זה ודאי מציאותית, בין ודאי חלב לספק חלב, שהרי בספק מביא קורבן אשם תלוי ואילו בודאי חטאת. ועוד, שבספק אינו לוקה ואילו בודאי – לוקה. ואם כן, הדר דינא להיות ספק ספיקא. ואילו לדעת הרמ"א שאוסר סובר הוא, שהכא לא שייך לדון מטעם רוב, שהרי הרוב לא מתייחס לאותה המציאות כיון שישנם פה שני ספיקות שונים ואם אני דן כל מציאות בנפרד, על כרחך אני צריך להחמיר מטעם ספק דאורייתא לחומרא.

²⁹ מצות עשה דאורייתא כ'
³⁰ שו"ת חתם סופר חו"מ סי' כט.

מחשבתו רק בתנאי שאם יודע לו שחטא יצטרך לכפרה ויביא קורבן, וגם אם יורו לו ב"ד שחלב הקיבה מותר ואכל אפי"ה חייב חטאת.

לפ"ז נראה לומר ברמב"ם: דסבירא ליה דחתיכה אחת שיש בה ספק מותר מן התורה לאכול אותה גם לכתחילה, היינו דס"ל שרשאי אדם לכתחילה להכניס את עצמו לכלל ספק אבל לא שמחמת כן נעשה הדבר כאילו החלב הותר ודאי, וא"כ מעיקרא כשאכל נעשה הדבר כאילו מקבל על עצמו שאם הוא חלב יביא חטאת, והשתא נראה שבמצב זה שאם הוא חלב ודאי יביא חטאת, אזי שבספק יביא אשם תלוי דהרי עיקר החיוב להביא אשם תלוי קיים כדי לכפר עליו מאיסורים אם באמת אכל חלב וצריך חטאת לכפרתו, וכפי שהגמ' בריש שבועות כותבת, ולפ"ז יצא חידוש גדול דאף אם גם מעיקרא ידע שהוא ספק ואף על פי כן אכל דלהרשב"א היה מזיד באכילת ספק, ולהרמב"ם הלא מותר מן התורה, אפילו הכי חייב אשם תלוי, והיינו משום שהואיל וסוף סוף אם באמת חלב אכל חייב חטאת בכה"ג לדעת החת"ס, וכל שחייב חטאת על הודאי מביא אשם תלוי על הספק, ואין להקשות על זה שהרי אין זה נקרא שב מידיעתו? דהרי לדעת הרמב"ם אכל בהיתר כאשר הוא יודע שזה ספק? מכל מקום נאמר שצריך שיהא שב מידיעתו לגבי חיוב חטאת, ולענין חטאת ודאי שב מידיעתו שהרי אם יתברר שהיה חלב ודאי ישוב הוא שהרי כל מה שהוא אכל ספק זה דוקא על דעת זה שזה לא חלב ואם ינדע שזה חלב יביא חטאת, וע"ז שפיר ניתן להביא קורבן אשם תלוי, והראשונים שהקשו קושיא זו, אין לומר בכונתם שחשבו לומר בדעת הרמב"ם שגם אם קמי שמיא גליא שזה חלב בכל זאת לא עובר על איסור אכילת חלב, אלא סברו לומר שחידוש גדול הוא שמותר לאדם לאכול לכתחילה חתיכה זו על דעת זה שזה שומן, והתורה עצמה חייבה אותך להביא אשם תלוי על דעת זה שאולי זה חלב, שהרי אם התורה חששה לזה שזה חלב בעצם זה שחייבה אותך באשם תלוי היה לה לחשוש לאכילה, ואף שראינו שבספק שחיטה שאינה ראויה אסור לאכול מספק ומכל מקום צריך לכסות מספק, זה ניתן לומר דלחומרא עבדינן תרי ספיקי דסתרי אהדי³¹, ואף שיש מהאחרונים³² שרצו לחדש יותר מזה, ולומר שהתורה מתירה את מציאות הספק לגמרי וכאילו יש כאן ודאי היתר, ולדברנו יקשה לומר כן שהרי כאמור

³¹ עיין בב"ק יא. תוד"ה דקא, ושם במהר"ם שי"ף.

³² עיין פרי מגדים בשער התערובות ביו"ד ד"ה 'אכתוב', שכותב שלשיטת הרמב"ם הסובר שספיקא מדאורייתא לחומרא מדרבנן, אי"כ קטן יכול להוציא אישה בברכת המזון, כיון שחיובה מדאורייתא הוא מסופק, וספיקא לחומרא מדרבנן, וחקטן המחויב מדרבנן יכול להוציא אישה המחויבת מספק רק מדרבנן. משא"כ אם נאמר שספיקא מדאורייתא לחומרא מהתורה - לא יוכל הקטן להוציאה. ולכאורה אין דבריו מובנים, שהרי לצד ספק זה שחייבת מן התורה אין יוצאת ע"י ברכתו של הקטן, וא"כ גם אחרי שברך, וכביכול הוציאה, נשארה היא בספיקא שמא לא הוציאה. ואפילו אם נאמר שמדרבנן יצאה, אבל סוף סוף עדיין ידי חובת הספק על חיובה מן התורה לא יצאה, וקשה הדבר מנשוא.

מציאות האיסור לא באה מתוך ידיעתך על האיסור אלא על עצם החתיכה אם היא חלב או שומן וא"כ מה ישנה אם אתה אוכל חלב כשאתה חושב שאתה אוכל ספק חלב או שומן, וראיה נוספת לשיטתנו ניתן להביא מגמ' ערוכה בסוטה³³ בשני שבילין אחד טהור ואחד טמא ולא ידוע איזהו טמא, שאם הלך בראשון ונכנס למקדש והזה וטבל, והלך אחר מכן בשביל השני ושוב נכנס למקדש, שחייב ממה נפשך, וברור שאם היינו אומרים שבספק הראשון מותר כודאי אזי מדוע יתחייב כשנכנס לשני, אלא ודאי שכל מה שהקלנו זה מטעם הספק, ויצא מזה נפק"מ לדינא והוא במקרה שאדם יודע שהוא איסור הרי לשיטתנו צריך להודיע לאדם שמסופק בזה, ובזה מתורצות הקושיות שמקשים³⁴ על הרמב"ם מהא שצריכים להלכה למשה מסיני שערלה בחו"ל ספיקא מותרת וכן³⁵ מדוע צריכים פסוק להתיר ספק ממזר, ולפי דרכנו מבואר, שבאמת בממזר ובערלת חו"ל אין מציאות הממזר או הערלה אוסרת אלא ידיעת הודאי אוסרת ולכן היכא שישנו ספק אז מותר לי לכתחילה שהרי אין ידיעה ודאית, וחסרה הסיבה האוסרת, וכמובן שיש מזה נפק"מ לדינא, ובשאר הספקות מעולם לא אמר הרמב"ם שיש היתר ודאי מן התורה וע"י כך תסולקנה רבות מן הקושיות על הרמב"ם.

איקבע איסורא

עיין באחרונים³⁶ שכתבו דלרמב"ם באיקבע איסורא כגון חתיכה אחת משני חתיכות גם הוא סובר שספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת וכמ"ש הרמב"ם³⁷ דמביאין אשם תלוי על חתיכה משני חתיכות ועל אשה שנתגרשה ספק גירושין, עיי"ש. ולכ"ע ישנו הבדל בין חתיכה אחת לשני חתיכות, שהרי גם למאן דאמר ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת יאמר שרק בשני חתיכות יביא אשם תלוי וכפי שמבואר להדיא בגמ' מס' כריתות³⁸, וטעמא בעי מאי שנא ספק חתיכה לפנינו ואיננו יודעים האם היא חלב או שומן, משני חתיכות לפנינו ואחת משניהם חלב והשניה שומן ואין אנו יודעים מה החלב ומה השומן? והרי מבחינת הספק בשניהם ישנו אותו ספק, ואפילו אותה ההסתברות שקיימת באחת קיימת בשניה, והחשש שמא יאכל חלב קיים במידה שווה בשני המקרים, ושמעתי ממורי ורבי הרב הגאון מרדכי שטרנברג לתרץ שההבדל בין שני המקרים הוא סיבת הספק, כלומר: ממה אני צריך להתרחק - והוא המחייב

³³ י"ט.

³⁴ עיין ר"ן קידושין בסוף פרק האישה נקנית.

³⁵ עיין רשב"א קידושין ע"ג.

³⁶ עיין מהרי"ט, מופיע בש"ש שמעתא א' פרק א', וקדמו בזה המאירי ריש חגיגה. ועיין עוד בקובץ הערות לר' אלחנן ס"י מב.

³⁷ פרק ח' מהל' שגגות ה"ב.

³⁸ י"ב.

את האיסור. וכמו שאמרנו ספק חלב לא אסור אלא חלב אסור, ומבחינת החשש לחלב מבחינת שני המקרים אני עלול באותה המידה לאכול את החלב, אלא שההבדל הוא מצד עצם גורם הריחוק, שבאיבע איסורא הגורם לריחוק הוא לפני ובעצם מגדיל את החשש לאיסור לא מצד ההסתברות אלא מצד החשש שקיים בפני, משא"כ כשיש לפני חתיכה אחת אזי גם אם הספק הוא אותו הספק אבל גורם הספק לא לפני אלא צריך אני להיזהר שמא זה חלב, ובעצם נאמר כך: אם יש לי ספק אם יש פה חלב אזי שזה ספק אחד, ואם הספק הוא אם החתיכה המונחת בפני היא עצמה החלב לעומת השניה, זה ספק אחר לגמרי, ומפה למדנו כלל חשוב בספיקות חוץ מאשר הבירור של העבר, חוץ מאשר מידת החומרא והחשש שמא אני עלול לעבור עבירה שעל זה דיברנו עד עכשיו, ואם אני מצליח לברר שזה לא חלב או שרובו לא חלב, אז אין זה ספק, אלא ישנו פה גורם נוסף והוא איקבע איסורא היינו סיבת הספק, סיבת הפרישה, דהרי ישנה לפנינו סיבה לפרוש, ועצם לידת הספק שייכת לעובדה שישנה בפני את החתיכת חלב עצמה, ועובדה זאת שישנו פה חלב שאני צריך להיזהר ממנו ואותו התורה אסרה היא עושה את הספק ליותר חמור מאשר יש לי ספק על עצם הימצאות החלב, ובעצם זה נפק"מ בניסוח הספק ולא במציאות עצמה, עצם הידעיה שישנו בודאי פה אחד מתוך השניים איסור ודאי הוא גורם הספק³⁹, וזה משפיע על ההתייחסות שלנו אליו. ואם כן נסכם ונאמר שהגדרת הספק איננה תלויה רק בניתוח ההגיוני של החשש מבחינת בירור העבר והחשש לעתיד, אלא ישנו פה גורם נוסף המשפיע על הספק, והוא גורם הספק שנמצא לפני, וזה שונה מהותית מאשר אדם רק לא יודע אבל לא מתברר לו מהי סיבת הריחוק (וכמו ליכא דררא דמונא), וסברא זו מחזקת את מה שאמרנו בביאור מח' הרשב"א והרמב"ם, שבעצם המחלוקת היא במידת הזהירות שאדם צריך לנקוט ביחס לחתיכה מסופקת זו, ואין הם חלוקים איזה דין לשוות לחתיכה זו האם כחלב או כשומן, ולפי זה יוצא שמרכיבי הספק שונים מאשר מה שניסינו לדון בגדר הספק, ואין משנה לתורה מהם האחוזים לכאן ולכאן אלא צריכים אנו לשאול מהו גורם הספק ועד כמה הוא לפנינו, ואין התורה מתעלמת ממצאות הספק מבחינת העבר וזאת לומדים מן החזקה ואפילו לא מהחשש לעתיד, וגם זאת לומדים מן הרוב ושני אלה מכריעים או מנהיגים אותנו במצב של ספק, אבל היכא שלא קיימים אלה, ואין פה מצב ודאי אזי שהינך רחוק מגורם האיסור ולזה יקרא ספק ובודאי שכשגורם הספק נימצא לפנינו וכגון איקבע איסורא ישנה יותר קירבה לאיסור וגובר החשש מצד עצם השם ולא המציאות וכאמור לעיל. ומפה ניתן להבין את ההיתר של ספק ספיקא כמרחק גדול מאוד מגורם האיסור, אלא שבזה לא נעסוק כעת. והשתא יבואר לנו ספקנו

³⁹ וכמו איכא דררא דמונא לפי תוסי' בבא מציעא ג' :

האמור לעיל, בסברא, שגם ספק שאינו שקול יקרא ספק שהרי גם הוא לא יקרא ודאי איסור שמציאות האיסור באה לו ממציות הודאי, אלא ישנו שם "ספק" וכל עוד הוא לא ודאי אזי שהוא רחוק מן האיסור, וכפי שאמרנו שהמציות הסטטיסטית איננה משפיעה על הספק, וד"ק.

ספק בקיום מצות עשה

נביא חילוק נוסף ומפורסם שכותבים רבים מהאחרונים בדעת הרמב"ם וכ"כ חילוק זה בספר חוות דעת⁴⁰ וזה לשונו:

והנה הרשב"א בתורת הבית והר"ן בקידושין לט: הקשו על הרמב"ם שסובר שספיקא דרבנן מהא דבעינן למילף דאזלינן בתר רובא מפסח וקרבנות, והא בלאו הכי כל ספק מותר אפי' דליכא רובא? ועוד הקשו דא"כ למה לי קראי בממזר להתירו בספק הרי בכל התורה ספק מותר, וכו' ולפענ"ד דהרמב"ם הוציא דין זה מתלמוד ערוך, במסכת סוטה דף כט. דאמר התם רב גידל רמי כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, טמא ודאי הוא דלא יאכל הא ספק טמא יאכל, וכתיב כל טהור יאכל בשר, טהור ודאי הוא דיאכל, אבל ספק לא יאכלו כו' ושם ליכא יתורא (רצונו לומר ולא דמי לספק ממזר דשרי, דכתב הרשב"א בתורת הבית דהיינו משום דאיכא יתורא דכתיב "בקהל") אלמא דכל לישנא דקרא משמעותו על הודאי ולא על הספק. ומזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה, כגון בכל הלאוין דכתב רחמנא את זה לא תאכלו כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי ותלב ודאי לא תאכל, אבל ספק יאכל, דומיא דדריש הש"ס דהא דכל טמא לא יאכל, דספק טמא יאכל, ובמקום דמזהיר קרא בקום עשה כגון בתולה יקח אשה וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה אמרינן דחייב שיהיה בודאי ולא בספק ושוב לא קשה כל הקושיות הנ"ל וכו' עכ"ל.

חילוק זה הביאו האבני גזר⁴¹ וקילסו, ובטעם הדבר נראה לומר כפי מה שאמרנו עד עתה בדעת הרמב"ם, שכשם שהתורה אסרה ודאי ולא אסרה ספק, כן גם לגבי קיום העשה שדיברה התורה על קיום ודאי ולא על קיום מצווה מספק. ובאמת שספק מצווה אינו קרוי קיום מצווה

⁴⁰ בקונטרס בית הספק ססיי קי. ואף שראיתי בפרי מגדים דסי"ל חיפך סברת החוות דעת, נחא לן יותר בסברת החוות דעת.

⁴¹ יו"ד סי' של"ד סעי' יט. וכן בשו"ת כתב סופר חאו"ת סימנים י"ד, י"ח. וכן כתב בשו"ת עונג יו"ט סי' עא, וכן הביא במשמרות כהונה עבודה זרה כד, וציינם בזאת הגאון הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחיה דעת חלק ו' עמוד ג' בהערה, וכתב שכן נקטינן להלכה.

וצריך לשוב לעשותה, והעשייה הנוספת היא הכרחית מצד התורה כיון שהעשייה שהיתה מסופקת לנו. דברים אלו של החוות דעת ניתן לבאר בשני אופנים:

א. שהקיום הנוסף הוא הודאי ואין הקיום המסופק בכלל חל, כיון שעל קיום זה לא דיברה תורה, ויותר קל לנו לומר זאת בספק קיום מצווה מאשר באיסור אכילת ספק חלב, שהרי באיסור אכילת ספק חלב אם אנו מבארים שהאיסור הופך היות ודאי מחמת חומרא של תורה בספק, על כרחך שאנו אומרים שאין איסור אכילת תלויה במציאות החלב אלא בידיעת אכילת החלב, וממילא כאילו אנו אומרים שכאשר אינך יודע שזה חלב התורה מחמירה כאילו נוצרה כאן אכילת חלב מצידיך, וזה קשה לומר ובודאי יותר פשוט שלדעת הרשב"א אנו אומרים שישנו איסור מן התורה לחשוש לאכילת חלב וחשש זה הוא ודאי מצד התורה. משא"כ כשאנו מדברים על חיוב קיום מצוות עשה מן התורה, הרי שאפשר לומר שהתורה לא מחשיבה קיום מסופק אלא רק קיום ודאי. ובאמת סיבת קיום המצווה הוא חל בתודעת בני האדם ולא מצד המציאות כיון שכל קיום המצווה הוא על הגברא ולכן כל עוד ויש לאדם ספק בקיום המצווה הרי שלא נחשב שקיים את המצווה גם אם קמי שמיא גליא שבאמת קיים את המצווה.

ב. ודאי אם קמי שמיא גליא שעשית מצווה אזי שאין ערך למצווה הנוספת, אלא שמפני החשש שמא לא קיים מצווה - חייבה אותו התורה להחמיר מספק, וחיוב זה הוא דאורייתאי הבא בתורת ספק.

ובאמת אם נאמר כדעת החוות דעת ברמב"ם, שבספק קיום מצוות עשה מן התורה ספיקא מן התורה, וכן היא דעת הראב"ד, אזי נראה שבשני אופנים אלו חלוקים הרמב"ם והראב"ד, דהנה הרמב"ם בסוף הלכות מילה⁴² פוסק שאנדרוגינוס חייב למול מספק ולא מברכינן, והראב"ד השיג עליו שמברכינן על מילת אנדרוגינוס מפני שהוא ספק דאורייתא, הרי שכל מחלוקתם תלויה במה שאמרנו שהרמב"ם סובר כאופן השני, היינו גם אם ספיקא דאורייתא לחומרא ואפי' מן התורה במצות עשה דאורייתא, הרי שכל זה הוא מספק שמא לא עשאו, וא"כ נאמר שאמנם יחזור לעשות את מצות התורה מהספק אבל מספק לא יברך. ואילו הראב"ד הבין כאופן הראשון דכיון דבכה"ג ספיקא מן התורה הרי שהוא כודאי וצריך לברך.

⁴² פרק ג' הי"ו.

ומפה מוכיחים הראשונים⁴³ שאם הסתפק אם נטל לולב או לא וכן כל מצווה דאורייתא שנסתפק אם עשה, לדעת הרמב"ם חוזר לעשותה בלי ברכה. ומסקנה זו קשה לי, דיכול להיות שכך הוא לרמב"ם רק באנדרוגינוס, כיון דאפשר לומר שהרמב"ם למד באמת כאופן הראשון שאמרנו, לומר שבאמת התורה החשיבה רק קיום עשה ודאי ולא קיום מספק, וכל קיום מצווה שמסופק לאדם, הרי שמבחינת התורה אין זה נחשב קיום, כיון שקיום העשה הוא בתודעת האדם ולא מצד עצם מציאות המצווה בפועל, וכאמור באופן הראשון, וא"כ למד הרמב"ם שכך הוא בקיום מצווה שיכול להיות לה "דין ודאי". כגון אדם ששכח אם קיים מצווה - יאמר הרמב"ם שיחזור לקיימה ואפי' יכול לברך, משא"כ כאשר ישנו חיוב מצווה שאין לה דין ודאי כלל; כגון מילת אנדרוגינוס והטפת דם ברית, יאמר הרמב"ם שבזה אין לברך, שהרי גם אם יקיים את המצווה הרי הוא מספק ולכן לא יברך. ועל כרחק שהבינו שבאמת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד תתפרש אחרת מצד ההגדרה, והוא שלדעת הראב"ד התורה⁴⁴ יצרה סיבת חיוב לקיום המצווה מצד הספק, והוא וְדאי לגמרי, ושייך לברך עליו ממש, ולכן גם במציאות שלעולם תהיה מסופקת קיימת סיבת החיוב הודאית מצד הספק. אלא שיש לדון בדעת הראב"ד, וכך הוא להני דסבירא ליה ספיקא מדאורייתא האם ישנו כאן חיוב מצווה חדשה, וכמו שאנו אומרים בלאו שאין זה איסור אכילת חלב אלא איסור חדש לאכול ספק, או שנאמר שבמצות עשה זה שונה, וקיום הספק לא חל אלא רק הקיום הודאי. אלא שזה כבר דחינו מצד מצווה שקיימת לכתחילה על הספק, וכגון מילת אנדרוגינוס, שלפי זה יודה גם הראב"ד שלא צריך לברך, ועל כרחק שזה חיוב חדש מן התורה. ואילו לדעת הרמב"ם גם במצות עשה שספיקא מדאורייתא נאמר שהוא על צד הספק ולכן לא יברך.

אלא שאם כך הדבר, צריך לומר בסברת החוות דעת שלדעתו גם הרמב"ם יסבור שצריך לברך על ספק מצות עשה, דהרי כל הוכחתו של החוות דעת שהרמב"ם מודה במצות עשה שספיקא מהתורה - סברתו היא שהתורה דיברה על הודאי ולא על הספק, הן ללאו והן לעשה, וממילא יצא שלעשה יצא הדין הפוך - שמספק צריך לחזור ולעשות, ואילו בלאו כל עשיית ספק אינה נקראת עשיה. וא"כ סברתו היא שקיום מצווה מסופקת - אין זה נקרא קיום. וכמו שהעלינו בראשונה בהסבר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. ואילו מהראשונים הנ"ל אין זה כך, וכמו

⁴³ עיין בחידושי הרמב"ן שבת כג. מוכיח כן מדברי הרי"ף בשם הגאונים שאין מברכים על הטפת ברית לתינוק שנולד מהול, והניף ידו שנית שם על דף קלה. וכ"כ תר"ן שבת כג, ועוד שם בריטבי"א ועיין ברא"ש ריש פרק כיסוי הדם דמוכיח כן להדיא ברמב"ם.

⁴⁴ עיין במאמרנו 'ברכת המזון בדין ספיקות בברכת המזון' שהבאנו מסי' אחרונים שכך צריך לומר בדעתם.

שהקשנו. וא"כ, להניי⁴⁵ ראשונים על כרחך שלא למדו כחוות דעת, וא"כ לדעת החוות דעת יכול להיות שצריך לברך על ספק מצווה שיכול להיות בה דין ודאי, אלא שגם לדעתו ניתן לומר שהרמב"ם סובר שהתורה דרשה קיום מצווה ודאי על צד הספק ולא מתורת ודאי - ולכן לא יברך. ומכל מקום, לדעתו, מהרמב"ם באנדרווינוס לא ניתן להוכיח לספק מצווה שיש בה קיום ודאי. ועוד ישנה⁴⁶ ההכחה שהראב"ד לא סובר כמותו, דהרי אם כמו החוות דעת לא היה לומר שצריך לברך באנדרווינוס אלא רק במצווה שיש עליה קיום ודאי.

ואחר העיון מצאתי לי חבר לחוות דעת דהנה בשו"ת רעק"א⁴⁷ הביא מה שדן הפרי חדש באו"ח⁴⁸ במי שאכל וספק אם ברך אם יכול להוציא מי שודאי לא ברך, וכתב שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים אם ספיקא מדאורייתא לחומרא הוא מהתורה או מדרבנן, ולכן לדעת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרה מדרבנן, אינו יכול להוציא מי שודאי לא ברך, דלא אתי דרבנן ומפיק מדאורייתא. וכתב עליו הגרע"א שאפילו לאותם פוסקים שסוברים שספיקא דאורייתא לחומרה מדאורייתא. מכל מקום אינו מחויב רק מספק, ואם כן זה שודאי לא ברך אינו יוצא בשמיעתו, כי עדיין נשאר הוא בספק חיוב שמא המוציא כבר ברך⁴⁹. ולכאורה מעיר רעק"א נכונה - דעדיין ספק במקומו עומד ואיך יוצא הודאי בברכת הספק? אלא אפשר לומר שהפרי חדש סובר שמכיון שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, נחשב האדם מחויב ודאי בברכת המזון, ולכן יכול להוציא אחרים המחויבים בודאי ידי חובתם, ואילו רעק"א סובר שמדין ספיקא אין חיובו הופך לודאי אלא נשאר ספק, ואין הוא חייב לחזור ולברך אלא כדי לצאת ידי הספק. והשתא נבוא חשבון ש-לו יהיה כדברי הפ"ח שהחיוב ודאי, אבל עדיין נאמר שזהו חיוב חדש ולא חיוב ברכת המזון הרגיל שסיבת חיובו היא השביעה וכפי שאמרנו בפשטות לאותם ראשונים שמבארים שאין החיוב בא מתורת ה"ספק". וא"כ עדיין יקשה לן - איך יכול הוא לפטור את חברו שודאי לא ברך? כיון שישנם פה שני חיובים: חיוב הבא מחמת הספק גם אם הוא ודאי אבל אי אפשר לקרוא לזה חיוב ברכת המזון הבא מחמת השביעה,

⁴⁵ אלא שמוכח כן כבר מהראשונים שהקשו על הרמב"ם מדין ממזר, ולפי החוות דעת אין קושיא.

⁴⁶ ועדיין יכולים אנו לומר בדעת הראב"ד, דבאמת אין הוא חולק על הרמב"ם בגוף דין ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, וכדעת החוות דעת, אלא שחלוקים הם בעניינא דברכת המצוות, היינו מהי סיבת הברכה: האם סיבת הברכה היא קיום המצווה עצמה, וא"כ גם אם נימא בדעת הרמב"ם שקיום המצווה הוא מן התורה אבל עדיין יכול להיות שהוא בא על צד הספק, וכאופן חשני, ולכן לא יכול לברך, כיון שקיום המצווה הוא לא ודאי ובכהאי גוונא לא חל חיוב ברכה, או שמא נאמר, וכך יסבור הראב"ד, שחיוב הברכה הוא על חציווי לקיום המצווה, ולא על חלות המצווה, וא"כ בכהאי גוונא יצטרך לברך גם במקרה שכל קיום המצווה הוא מספק כיון דאם אנו אומרים שספיקא מן התורה הרי שהציווי הוא ודאי, למרות שחלות המצווה הוא מסופק, ועיין לקמן.

⁴⁷ מהדו"ק סי' ו.

⁴⁸ בליקוטים סי' קפ"ד.

⁴⁹ אלא מטעם אחר כתב הגאון רעק"א דיוכל להוציא אחרים ידי חובה, ואפילו לדעת הרמב"ם, דהא כתב התוס' דמדאורייתא אפילו אם לא אכל - מוציא מדין ערבות.

ועל כרחק לומר שהפר"ח למד כחות דעת שבמצות עשה אין אנו אומרים כמו בלאו, אלא אומרים אנו שאין התורה קוראת לקיום מספק קיום מצווה, וחייב לשוב ולעשותה בתורת ודאי, והקיום הודאי חוזר מחדש להיות החיוב המקורי. ומה שברך מספק רואים זאת אנחנו כאילו לא נעשה כלום, והשתא מובן שיכול האדם המסופק להוציא את מי שודאי לא ברך כיון שחיובים דומים הם ודל"ק.

חיוב ברכה על ספק מצווה מן התורה

ועיין בתוס'⁵⁰ שכותב שאשה יכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ומקשה תוס' והרי בענייני ברכות ישנה את הבעיה של ברכה שאינה צריכה שהיא איסור דאורייתא, ומבאר - שברכה שאינה צריכה היא איסור דרבנן. והוכיח זאת תוס' מהא דאמרין, דבספק קרא 'אמת ויציב' חוזר וקורא, ולא אסרינן מספק משום לא תישא, ומוציא שם שמים לבטלה. ועל כרחק הוכיחו דהוי איסור דרבנן.

ולכאורה צריך ביאור: מדוע לא הוכיחו זאת מהא, דכל חיובי ברכות הוי מדרבנן? על כרחק לומר שכל חיובי ברכות הוי צורך, ולכן אין זה נחשב מוציא שם שמים לבטלה אפי' אם הוי איסור מה"ת. ומפה נוכיח שבספק אמת ויציב גם אם צריך לחזור - הרי שאין זה מחמת הודאי אלא מחמת הספק. ולכן לעניינא דברכות אין זה נחשב צורך ומוציא שם שמים לבטלה הוי. ולפ"ז צריך ביאור לדעת הראב"ד איך יברך אנדרוניוס על ספק מצווה דאורייתא, והרי נחשב מוציא שם שמים לבטלה ואיסורא דאורייתא הוי, ואילו קיום המצווה הוי דרבנן? דכך היא שיטת הראב"ד - דספיקא לחומרא מדרבנן. וכבר הוכחנו דהראב"ד לא סובר כמו החוות דעת ולכן לראב"ד נשאר גם בחיוב מצות עשה ספיקא מדרבנן.

וא"כ תיקשי לראב"ד אמאי מברך מספק שמא יוציא שם שמים לבטלה והוי דאורייתא? אלא שבדעת הראב"ד יש לנו לומר שסובר כמו תוס' שאיסור לא תשא לא נאמר באופן של ברכה אלא רק שמזכיר שם ה' ללא צורך, אבל איסור ברכה שאינה צריכה הוי איסור דרבנן, ולכן יכול לברך גם על דעת הספק, דהם אמרו לברך והם אמרו איסור ברכה שאינה צריכה. אלא שקושיא זו קשה עד למאוד בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם סובר שאיסור ברכה שאינה צריכה הוי איסור דאורייתא⁵¹, וא"כ מדוע בספק ברכת המזון חוזר לברך, והרי ספיקא מדרבנן, וברכה

⁵⁰ ר"ה ל"ג. ד"ה י'הא.

⁵¹ עיין בפ"א מהלי ברכות הלי טו' וכן סובר מרן החיד"א בברכי יוסף סימן רצ"ה ס"ק ה' בדברי הרמב"ם וכן במשנייב סימן רט"ו ס"ק כ' ובפשטות כך גם מר"ן בשו"ע שלו סימן רטו סעיף ד'.

שאינה צריכה הוי דאורייתא, ולכאורה יותר היה לנו לחוש לאיסור ברכה שאינה צריכה, שהוא מן התורה ולא לחזור ולברך מלחוש לספק קיום מצות ברכת המזון מדרבנן, ולחזור ולברך, שהרי שכשמברך הוא עובר על איסור ברכה שאינה צריכה בקום עשה, וכשאינו מברך הרי הוא מבטל ברכה הצריכה בשב ואל תעשה בלבד, וא"כ אדרבה שב ואל תעשה עדיפא?! ועיין בחיי אדם בנשמת אדם⁵² שבאמת חש לזה. וקשה להלום זאת אחר שמר"ן פוסק כמו הרמב"ם באיסור לא תישא, וכותב שצריך לחזור לברך ברכת המזון. ונראה שלפי החוות דעת הנזכר לעיל נראה ליישב כיון דברכת המזון הוי מצות עשה וספיקא מדאורייתא, ואילו הוצאת שם שמים לבטלה הוי לאו, וא"כ בספק איסור עובר על דרבנן כיון שספיקא מדרבנן, ואילו הברכה הוי מן התורה ולכן חשים אנו לקיים מצות עשה מדאורייתא, ולא יחול בכאן איסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן. ועיין בשדי חמד⁵³ שכבר כתב לתרץ כן. ברם, ראיתי בשו"ת רע"א שכתב לתרץ אחרת בדעת הרמב"ם וזה לשונו:

... דבלאו הכי צריכים להבין להרמב"ם דמברך ברכה שאינה צריכה עובר מדאורייתא בלא תשא, אמאי בספק בירך בהמ"ז וספק אמר אמת ויצייב חוזר ומברך דהוי ספיקא דאורייתא, הא נגד זה הוי ספק דאורייתא של לא תשא, וזה באמת ראיית תוס' דמברך ברכה שאינה צריכה הוי רק איסור דרבנן, ולהרמב"ם יקשה, וביותר הא כודאי אם הזכיר יציאת מצרים בלא נוסח הברכה יוצא ידי דאורייתא א"כ אמאי אמרינן דספק אמר אמת ויצייב חוזר ואומר בברכה להכניס עצמו מספק לאו דלא תשא, היה לן לומר שיזכיר יציאת מצרים בלא נוסח הברכה, אלא על כרחך הדבר ברור כיון דספק דאורייתא לחומרא אי מדאורייתא אי מדרבנן כיון שעליו החיוב להזכיר יציאת מצרים ולברך ברכת המזון, הוי מחוייב ודאי דמזכירו בנוסח ברכה, ואין עליו שם מברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי שמיא גליא דכבר בירך מ"מ אינו עובר בלא תשא כיון שעושה כן מחמת ספק חיובו וחייבו אותו חז"ל בכך לחזור ולברך אין זה בכלל מברך ברכה שאינה צריכה...

ומביא הגאון רע"א לומר דכיון שמסופק במצווה של תורה, א"כ מן התורה צריך להחמיר ולחזור ולעשותה, וממילא אין כאן ברכה שאינה צריכה. ואע"פ שכבר אמרנו שלדעת הרשב"א ועוד ראשונים ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה אינו בתורת "ודאי" אלא מתורת "ספק", ונפקא מינה שלא תוכל אישה שיש ספק אם חייבת מן התורה; להוציא ידי חובה ברכת המזון איש שודאי לא בירך, וכפי שמביא רע"א⁵⁴. וא"כ, לכאורה כשחוזר ומברך מספק עדיין יש לחוש

⁵² כלל ה' אות א.

⁵³ פאת השדה כללים, מערכת ב' סימן י"ב.

⁵⁴ בס"י ו'.

לאיסור ברכה שאינה צריכה דשמה בירך, אולם באמת אומר רע"א שאין זה כך, שאפילו אם קמי שמיא גליא שבירך, מכל מקום כיון שהאדם עצמו מסופק - הרי הוא חייב⁵⁵ מן התורה לחזור ולברך, ואם אינו עושה כן - הרי ביטל מצות ברכת המזון שנוצר לנו כעת על הספק, ולא צריך לחוש לברכה שאינה צריכה. חילוק זה טעון הסבר, אבל יכול להיות מובן אם נאמר דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה. אולם אם נאמר שספיקא לחומרא מדרבנן יקשה לומר כן, ואפי' הכי מחדש לן רע"א שכך גם אם ספיקא מדרבנן - עדיין חיוב הברכה שבכאן אינו לבטלה, כיון שרבנן תיקנו לברך על הודאי כמו על הספק של תורה, וכמו שתיקנו חכמים את כל הברכות, אזי גם תיקנו לברך על ספיקות התורה, אפי' שהם מדרבנן. אלא שקשה להלום זאת, שמילא בברכת המזון נאמר כן, כיון שברכת המזון עצם הברכה הוי המצווה, וא"כ כיון שחכמים חייבו אותך לחזור ולקיים את מצות התורה מספק הרי שחייב לחזור ולברך, ולכן גם כאן נאמר שיחזור לברך שכך היא מצות התורה. ברם, בהזכרת יציאת מצרים יכול להזכיר יציאת מצרים גם ללא הברכה, וא"כ נאמר דיזכיר יציאת מצרים ללא הברכה, שהרי בדין הברכה אם כבר הזכיר בברכה - הוי ברכה לבטלה ועובר על לא תשא.

על כרחך לומר בדעת הגאון רע"א, והוא אחר שנשאל שאלה עצומה והיא: מדוע חז"ל חייבו אדם לחזור ולקיים מצווה של תורה אם לאדם קיים ספק אם הוא עשה אותה או לא, דהרי אם מן התורה אנו אומרים שאם אדם קיים את המצווה והסתפק אם עבר אותה או לא - אינו צריך לחזור ולעשותה בתורת "ודאי" על כרחך שהתורה אומרת שמספיק לנו גם קיום מצווה מספק ולכן לא צריך לשוב ולעשותה. כגון אם אדם חושב שנטל לולב ושכח אם באמת קיים או שמא לא קיים, הרי שהתורה באה ואומרת לו שלא צריך לחזור ולעשותה, כיון שמספיק שהוא כביכול שמא עשה אותה, דאם לא כן היתה התורה מצווה אותו לשוב ולעשות. ובמילים אחרות אומרת התורה שאין קיום המצווה תלוי במציאות הקיומית אלא בתודעה הנרכשת באדם, ואם כן, אם לאדם קיים חשש שמא עשה את המצווה אזי שבזה סגי. ובזה שונה קיום עשה מאיסור לאו, שהלאו נובע מהמציאות בפועל, וכגון איסור אכילת חלב תלויה בחתיכה שלפנינו אם היא חלב או שומן. ובזה מובן שגם אם התורה לא אסרה לנו לאכול את

⁵⁵ משמע מרע"א שמתחילים אנו לזה כאל חיוב ודאי, וא"כ יקשה לן מדידה אדידה כיון שכבר הזכרנו את מחלוקתנו עם הפרי"ח: האם אדם שמסופק אם ברך יוכל להוציא אדם שודאי לא ברך, דלפי הפרי"ח יוכל להוציא כיון דמה שאמרין ספיקא מן התורה הוא כודאי ולא מחמת הספק, ואילו רע"א חולק עליו ואומר שגם למאן דאמר ספיקא מן התורה אין זה אלא מתורת "ספק" ולא מתורת "ודאי" ולכן לא יוכל להוציא את הודאי לא ברך. ואולי נאמר שאולי כן משמע לשון התשובה, אבל לענין הלכה צודק רע"א, שהרי כבר הבאנו למעלה שגם מי שאומר שישנו חיוב ודאי יותר קל לומר שהוא חיוב חדש ולא החיוב המקורי, ולכן גם אם החיוב הוא ודאי יאמר רע"א שאין הוא יכול להוציא ידי חובה, כיון שישנם פה שני חיובים שונים לגמרי. ובדעת הפרי"ח כבר בארנו למעלה עיי"ש.

הספק חלב, עדיין קיים החשש שמא זה חלב ותעבור על איסור אכילת חלב. ובזה באו רבנן ואסרו על האדם לאכול, שהרי קיים חשש שמא זה באמת חלב, אבל מצד מצות התורה אין זה כך, אלא חובה על הגברא לקיים, ואם התורה לא חייבה אותו מספק לחזור ולעשותה - אזי שלא קיימת סיבת חיוב בכה"ג. וא"כ צריך ביאור: מדוע חז"ל חייבו אותו לשוב ולעשות אם לתורה סגי לן בהכי? ויותר מזה, שהרי בענייני ברכות קיים איסור תורה של לא תישא? מכאן חידש רע"א שחז"ל כביכול דרשו מאיתנו דרישה חדשה והיא לשוב ולקיים את המצווה ולא מצד התורה, אלא שזה הופך להיות חיוב דרבנני חדש, כיון שמצד התורה כבר לא צריך בקיום זה. וא"כ אומר רע"א דודאי צריך לשוב ולברך כיון שחיוב זה נהפך להיות ודאי מצד חז"ל, ושב להיות ככל חיובי דרבנן לברך על כל המצוות ואפי' על מצוות דרבנן, ובודאי שבכה"ג לא קיים איסור לא תישא, כיון שהוא חיוב דרבנן ודאי ולא בא על הספק, וחיוב זה קיים רק היכא שקיים ספק במצווה של תורה, ובספק של מצווה דרבנן שונה הדבר, ששם אין כלל חיוב, שהרי הם לא הצריכוהו לחזור ולעשותה מטעם ספק דרבנן לקולא, ולקמן נרחיב אי"ה בספיקות דרבנן. ולפי אופן זה התחדש לנו בשיטת האומרים ספיקא דרבנן שאין הוא בא מחמת הספק, וכמו שאמרנו באיסור לאו, אלא הוא חיוב דרבנני מחודש שאין בקיומו כלל זיק בקיום מצוות התורה. אלא שקשה לומר כן ברמב"ם, אחר שמפורש ברמב"ם דעל מילת אנדרוגינוס אין לברך, הרי שגם אם החיוב הוא ודאי מדרבנן אין לו לברך. ועל כרחך לומר שרע"א לא יאמר זאת ברמב"ם אלא רק היכא שישנה מצווה דאורייתא וחכמים תיקנו לעשות מצווה זו באופן של ברכה כגון 'אמת ויציב', שאין זו רק ברכה שהיא חיצונית למצווה, אלא ב'אמת ויציב' כך תקנו חכמים לעשות את המצווה. אמנם ניתן להזכיר את יציאת מצרים מבלי הברכה, אבל ישנו קשר ישיר לברכה שיצרו חכמים, ממילא גם כשמסופק אם אמר 'אמת ויציב' למרות שיכול לצאת ידי התורה בהזכרת יציאת מצרים, עדיין ישנו צורך שרבנן חידשו להזכיר יציאת מצרים עם ברכות אמת ויציב. ואילו בראב"ד יש לומר את מה שאמרנו, היינו שנוצר חיוב חדש מדרבנן, וחיוב זה הופך להיות ככל מצווה דרבנן שמברכין עליה.

ואחר העיון ניתן לנו לומר דבר אחר במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ושאר הראשונים בשאלה האם צריך לברך על מצווה דאורייתא הבאה מחמת הספק, והוא חידוש בענייני ברכות. לומר - שבאמת ברכת המצוות לא באה מחמת המצווה אלא מחמת 'הציווי' לעשות את המצווה, ובודאי שהברכה קשורה לעשיית המצווה בפועל, אבל עצם החיוב לברך נובע מחמת 'הציווי' לעשות את המצווה. ולפי זה יתבאר, שבאמת אם נאמר שספיקא מדרבנן וקיים חשש של מוציא שם שמים לבטלה, אזי בפשטות לא יוכל לחזור ולברך על המצווה כיון שכל עשייתה

הוא מדין הספק שמא לא עשה את המצווה ורבנן חייבו אותך לעשות את המצווה מספק, וע"ז לא יחייבו אותך לברך, שהרי כל קיום המצווה הוא מספק ושמא יוציא שם שמים לבטלה. ברם, אם נאמר שברכת המצוות נתקנה על הציווי לעשות את המצווה אזי נמצא שגם אם קיום המצווה הוא מספק; עדיין הציווי לקיים את המצווה הוא ודאי, ובזה סגי כדי ליצור סיבה לחייב ברכה. וכך הוא מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד, דלפי הרמב"ם ברכת המצווה קיימת מחמת המצווה ולכן היכא שיש ספק הרי שגם אם הינך חוזר לעשות את המצווה עדיין היא נעשית מספק, ומספק לא תברך שמא תוציא שם שמים לבטלה. ואילו לראב"ד⁵⁶ גם אם תאמר שהמצווה נעשית מספק ישנה חובה לעשות את המצווה, ואפי' מספיקא שהוא מדרבנן צריך לשוב ולברך, כין שישנו ציווי והוא סיבת הברכה. ודו"ק כי נכון הוא.

ספק דרבנן לקולא

ישנה מחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ן בנוגע ללאו דלא תסור, כותב הרמב"ם בספר המצוות⁵⁷:

כי כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לעשותו, והוא אומרו על פי התורה אשר יורוך וגו' והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר לא תסורו וגו'.

והקשה עליו הרמב"ן⁵⁸: כיון דכל איסורי דרבנן בכלל איסור דאורייתא של לא תסור, אם כן איך הקילו באיסורי דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, והרי כל מה שאמרו חכמים מן התורה הוא בכלל לא תסור?

עיין בספר זוהר ה'קיע⁵⁹ שכתב ליישב שכך הורשו מאת מתקני התקנות ללכת בהם לקולא כדי להפריש ביניהם לדברי תורה עיי"ש. והנה את דברי זהר הרקיע ניתן להבין בשני אופנים:

א. ידוע שכל חיוב הלכתי או אפילו איסור הקיים בתורה ובחז"ל, לא יחול לעולם ללא סיבה המחייבת אותו, היינו העילה לקיומו. לדוגמא: סיבת חיוב הנחת תפילין היא איש מגיל יג' ויום אחד, וכן על זה הדרך בכל המצוות. קרקע א"י היא סיבת החיוב לקיום מצות תרומות ומעשרות וכיו"ב מההלכות התלויות בארץ. ומעתה יש לנו לומר שחז"ל תיקנו דבריהם רק כאשר קיימת סיבת חיוב ודאית, ואילו כאשר יוולד

⁵⁶ ועיין בתלמידי רבינו יונה על דף כ"א, ועיין לעיל הערה 46 דעל פי טענה זו תירצנו את דברי החוות דעת בביאור הראב"ד.

⁵⁷ שורש א.

⁵⁸ שם ס"יק ד'.

⁵⁹ שם ד"ה יהמין האחד, וכן בדרשות הר"ן בדרוש השביעי.

לנו ספק במצוות דרבנן אזי נאמר שאין לנו כעת שום סיבה מחייבת. ולצורך הדוגמא - אדם שמסופק אם הדליק נרות חנוכה, נאמר לו שכעת אין לו שום סיבת חיוב להדלקה זו, משום שהמונח 'ספק' איננו זוקק אותנו לסיבת חיוב של הדלקת נר חנוכה, ואינו צריך להדליק.

ב. כיוון אחר להבנת דברי זוהר הרקיע הוא: שאכן יש כאן ספק אם הוא קיים את המצווה או לא, אך לחכמים ניתנה האפשרות להקל כדי להבחין בין מצות דרבנן לדאורייתא, שהרי הם באים מכח מה שהם תיקנו, וכעין "הם אמרו והם אמרו", ופטרו הם את האדם המסתפק.

הנפק"מ בין שני האופנים הוא: האם יש עניין להחמיר על עצמך. לפי ההגדרה הראשונה אין שום עניין להדליק נר חנוכה שוב, אחר שאינך מחויב בכלל, בדיוק כמו מי שמדליק נר חנוכה שלא בזמנה. אולם על פי ההגדרה השנייה בהחלט יש מקום להורות לאדם שידליק שוב משום שהוא לא קיים את המצווה באופן ודאי. אמנם חז"ל פטרוהו, אך סיבת החיוב עודנה עומדת בספק, וכדאי לשוב ולחזור להדליק.

וכעת נאמר שלפי האופן הראשון ניתן ליישב את קושיית הרמב"ן על הרמב"ם, דכיון דרבנן כלל לא חייבו במקום שיש ספק, לכן לא חל כלל איסור לא תסור היכא דיש ספק. משא"כ לפי האופן השני - קושיא במקומה עומדת, כיון דעדיין סיבת החיוב קיימת אזי שחל עליו איסור לא תסור, וא"כ איך יש לרבנן יכולת להקל אם בעצם זהו עניין של תורה? היוצא לנו ששני האופנים תלויים במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, לרמב"ם אין סיבת חיוב כלל, ואילו לרמב"ן קיימת סיבת החיוב אלא שחכמים הקלו בספק.

ועיין עוד שם ברמב"ן שהקשה קושיא נוספת והיא קשורה לכלל ההלכתי, שבמחלוקת בדברי תורה הלך אחר המחמיר ואילו בדרבנן הלך אחר המיקל. וקשה על הרמב"ם - אם ס"ל לרמב"ם דכל איסור דרבנן הוי גם איסור תורה, הרי שתמיד צריך לילך אחר המחמיר מדין לא תסור? והשתא לפי מה שהביא בספר זהר הרקיע אין בכדי לתרץ קושיא זו, כיון דאין מדובר כאן בספק, דהרי לאוסר הוי ליה דין דאורייתא ודאי וצריך להחמיר. ועיין בשב שמעתתא שמיישב את דברי הרמב"ם, כיון שהרמב"ם סובר שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, הרי ברגע שיש מחלוקת בין החכמים שב הדין להיות ספיקא דינא והול' דרבנן, וא"כ שוב הרי באיסור לא תסור לא קיים הדין של חומרא כסיבת חיוב, אלא הוא לא קיים כלל וכזוהר הרקיע וממילא מותר.

ומדברי השב שמעתתא⁶⁰ יצא לנו עומק בדברי הרמב"ם והוא - דכל איסורי דרבנן הוא מחמת לא תסור מכל אשר ירוך, והיינו שמחויב הוא להיות זהיר בהוראותיהם ולא לעבור על דבריהם, וא"כ היכא שיש ספק אין לחכמים את הכח לחייב, כיון שבזה לא חל הלא תסור. ולכן כשיש שני חכמים שחלוקים בקיומו של איסור דרבנן, הרי שלגבי השואל אין סיבה לחייב, שהרי בספק אין כאן "הוראה" שיחול עליה הלא תסור, וממילא שגם האוסר ברגע שהוא יודע בקיומו של החכם החולק עליו וסובר שמותר - יצטרך לומר לו שמותר, כיון דאין כח לפסיקת האיסור שלו. וכאן יובן לנו עומק המושג בדברי סופרים 'הלך אחר המקל', היינו אין לחכמים הכח לגזור בכה"ג. ומכח זה מקשה הקובץ שיעורים⁶¹ על הרמב"ן - דאם הוא מקשה את כל הקושיות האלה, ולדרכו איך יבואר המושג דין דרבנן, והרי על כרחך שישנו איזה דין דאורייתאי שמכחו באים חכמים ומתקנים תקנות וגזרות, ואם זו סברא גם זו תורה, ואי אפשר לומר דכך הוא בסתם דהרי צריך כח כלשהו לתקן? ועוד קשה על עיקר דבריננו, דהרי אנחנו אמרנו דלדעת הרמב"ן בספק קיימת הסיבה המחייבת רק רבנן הקלו, וא"כ שוב תיקשי לן: איך הסיבה קיימת, דמטעם מה קיימת הסיבה? ופה אף חמור יותר, שהרי הם הקלו בסופו של דבר כנגד הסיבה המחייבת, ועל כרחך לומר שבאמת התורה באה ונתנה לחכמים את הכח לאסור מטעם לא תסור, ואיסור זה קיים באופן הכללי, ואין הוא חל על כל מצווה ומצווה בנפרד, וכל מצווה ומצווה בנפרד חכמים גוזרים מדעתם, וכיון שהפרטים אינם של תורה אלא חכמים כך קבעו בדעתם - אזי כאשר קיימת מחלוקת בין חכמים הינך יכול ללכת אחר המקל, כיון שבזה אתה לא חייב לקבל את דין החכם אלא יכול אתה ללכת אחר המקל, ומה שבדין תורה אתה לא יכול ללכת אחר המקל כיון שהרמב"ן לשיטתו שספיקא מדאורייתא אזי שגם בספק קיים ציווי להחמיר, וכך הוא בספק דרבנן יכול הינך להקל שבאו חכמים והקילו בספק כדי להבדיל בין דין דאורייתא לרבנן, ומכל מקום יכול אדם להחמיר על עצמו כיון שיכול להיות שרצון המחמיר הוא רצון חכמים האמיתי אלא שניתנה לך רשות להקל, ובודאי שגם לדעת הרמב"ן אם אחד חולק על חכמים עובר איסור דאורייתא, וכן אם אחד יישבע לא להזדקק לתקנות חכמים ה"ל כנשבע אדאורייתא.

⁶⁰ שמעתתא אי פרק ג'.

⁶¹ קונטרס דברי סופרים אות י"ד.

ספק ברכות להקל

הקשה בספר מכתם לדוד⁶² מדוע טרחו ועמלו רבנן אחר הכלל הגדול "ספק ברכות להקל", והרי כל הברכות (פרט לברכת המזון ולשאר הראשונים גם ברכת התורה) הם מדרבנן וקיימא לן ספק דרבנן לקולא, וא"כ מדוע הכפילו חכמים דבריהם? עיי"ש שתירץ דיש הבדל בין ספק דרבנן לבין ספק ברכות. דמילא בספק דרבנן הדין הוא להקל, ומכל מקום אם רוצה להחמיר תבוא עליו ברכה, משא"כ בספק ברכות קיימא לן שישנו איסור הזכרת שם שמים לבטלה ועובר על איסור תורה של לא תישא. ואפילו לאלה הסוברים שאיסור לא תישא הוא מדרבנן עדיין קיים איסור בברכה לבטלה, לכן החמירו חכמים שבספק ברכות אין הוא יכול להחמיר על עצמו ולשוב לברך - כך הוא תירוצו. והנה על פי מה שאמרנו לעיל בדין ספק דרבנן, הרי שלדעת הרמב"ן מובן היטב תירוצו של הרב בעל 'המכתם' שישנו הפרש בין חיוב דרבנן רגיל שקיימת סיבה המחייבת אלא שהקלנו, ומכל מקום תבוא על המחמיר ברכה, ואילו בספק ברכות שרבנן פטרו לגמרי מחמת ספק איסור לא תשא אפי' מדרבנן. ברם, לשיטת הרמב"ם מה נאמר לחומר קושיא זו אחר שלדעת הרמב"ם גם בספק דרבנן רגיל אין שום סיבת חיוב ולכן אין כלל מקום להחמיר? הרי שחוזרת השאלה: מה ראו מקום להמציא דין חדש של "ספק ברכות להקל"?

והנראה ליישב קושיא זו אחר הקדמה קצרה: הנה פשוט שישנם כמה סוגי ספקות: ספק בעצם החיוב - כגון אדם המסופק אם התפנה או לא, שלא יודע אם צריך לברך אשר יצר, או אדם שמסופק אם שתה או לא, שהספק הוא האם חלה עליו בכלל חובת ברכה, אזי שבזה ישנו הכלל "ספק ברכות להקל". אולם ישנו ספק נוסף והוא כאשר החיוב הוא ודאי אבל מסופק אם כבר ברך ויצא ידי חיובו או לא. לכאורה היה נראה שצריך לחזור ולברך מדין "אין ספק מוציא מידי ודאי" המבואר בגמ' במסכת פסחים⁶³, ועוד מבואר הוא ברמב"ם⁶⁴, שמשכתבנו "אין ספק מוציא מידי ודאי" פירושו שאינו מערער את הודאי כלל ואינו נעשה ספק, אלא נשאר הדבר בודאותו הראשונה. וכן מתבאר מתוס' בפסחים⁶⁵ בתירוצם השני, שאפי' באיסור דרבנן אומרים "אין ספק מוציא מידי ודאי" ולא אומרים "ספיקא דרבנן לקולא" כיון שזה איסור ודאי. וא"כ גם בנידון שלנו כיון שהיה עליו חיוב ודאי לברך, אע"פ שהסתפק

⁶² שו"ת מכתם לדוד סי' ג' עמ' ז'.

⁶³ ט'.

⁶⁴ פ"ט מהלי טומאת המת הלי י"א. וז"ל: "בור שמטילין לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא דין תורה אע"פ שחולדה וברדלס מצויים שם" אין ספק מוציא מידי ודאי, עכ"ל. וממ"ש שהמאהיל עליו טמא דין תורה ולא חילק בין כשנמצא ברשות היחיד שאז ספקו להחמיר ולבין רה"י שספיקו לחקל. משמע שהחמיר גם ברה"י, על כרחך שהוא מתורת "ודאי".

⁶⁵ ט' ד"ה יכדי'.

אם ברך או לא, אין ספק מוציא מידי ודאי. וכי תימא הכי נמי? אין זה כן, דהנה כותב הרמב"ם⁶⁶: כל הברכות האלו אם נסתפק לו בהם אם בירך או לא בירך - אינו חוזר ומברך, לא בתחילה ולא בסוף מפני שהם דברי סופרים, עכ"ל. וכן פוסק מרן בשו"ע⁶⁷. ומבואר א"כ שגם אם הסתפק בברכה אחרונה אם ברך או לא - אינו חוזר לברך, אע"פ שחיוב ברכה אחרונה הוא ודאי. ובאמת ראיתי שהקשה כן מרן החיד"א⁶⁸ וזה לשונו:

והשתא ברכות דלאו אכילה כגון תפילה וכיוצא, לא קשיא מידי דיש לומר דהגם דאיש זה חייב ברכה מ"מ לא מיקרי ודאי לענין זה אלא כגון פירות דטבילי וחולדה דשקלא חמץ קמן וכיוצא, דבהני וכיוצא אין ספיקן מוציא מידי ודאן, משא"כ בברכות בתפילה וכיוצא לא קרינן בהו ודאי, ובספיקן אינו חוזר ומברך, אך ברכות האכילה דהו דרבנן דמלי כריסיה נראה דהוי כפירות דטבילי וכיוצא, ואיך הרמב"ם והטור ומרן כילי (כללו) לן בכולהו ברכות דרבנן דאינו חוזר ומברך, הא אין ספק מוציא מידי ודאי?

הרי שדימה מרן החיד"א את ספק הברכה למקרה שהובא בגמ' בפסחים בדבר עכבר שנכנס לבית בדוק וחמץ בפיו ויש לנו ספק אולי העכבר אכלו. אומר לנו רבא שבמקרה זה צריך לבדוק את הבית, כיון שישנו ודאי חמץ בבית - דבר המצריך בדיקה, וספק שמא אכלו דבר הפוטר את הבית מלבדוק. ובכה"ג אמרינן אין ספק אכלו מוציא מידי ודאי חמץ בבית, ונחשב ספק זה כודאי. וכן הוא במקרה שישנו טבל וספק אם עישרו, בכה"ג אין ספק עישר מוציא מידי ודאי טבל. והוא הדין אדם שודאי אכל - הרי שהתחייב לברך וספק אם ברך ונפטר מחיוב הברכה, האם פה נאמר "אין ספק יוציא מידי ודאי" ויצטרך לחזור ולברך? ובתחילה רצה ליישב שאולי דרבנן לא אומרים אין ספק מוציא ודאי וכפי מה שתירץ בתוס' בפסחים בתירוצם הראשון, ומשום הכי גם בברכות דאכילה דהוא שבע ודמי לודאי אתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן. וכבר הערנו שמהרמב"ם⁶⁹ נראה דלא פסק כן, ובסוף דבריו כתב מרן החיד"א שבברכה יש נדנוד ברכה לבטלה אם יברך, לא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי.

ותירוץ זה קשה מאוד, כיון שיש פה ודאי ואין פה כלל ספק, שהרי אין ספק מוציא מידי ודאי, ואם כן אין פה ברכה לבטלה? ועל כרחך לומר כן, דהנה כבר אמרנו דלשיטת הרמב"ם המשפט ספיקא דרבנן לקולא יתפרש שאין סיבה לחייב כלל, וכן אנו אומרים אפי' כשיש חזקת איסור,

⁶⁶ פ"ח מהלי ברכות הלי י"ב.

⁶⁷ או"ח סי' רט סעי' ג.

⁶⁸ ברכי יוסף או"ח סי' קפ"ו אות ד', וכן ר"ט אות ב'.

⁶⁹ ועיין בשער המלך פ"ו מהלי מקואות ה"י כלל ז', וכן במשנה למלך פ"ד מהלי בכורות ה"א, וכן בפתחי תשובה יו"ד סי' רא ס"ק מד. ועוד ברע"א בתוספותיו למשנה פ"ב מקואות מ"ב, ועוד, ואכמ"ל.

דהרי לדעת הרמב"ם אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אפי' היכא שיש חזקת איסור, כדמוכח ממה שפסק הרמב"ם כרבי מאיר במשנה⁷⁰ במקוואות שאדם שהוא טמא בטומאת דרבנן וירד לטבול ונסתפק אם טבל טבילה הראויה או לא, פסק הרמב"ם⁷¹ שטהור הוא למרות שיש לו חזקת טומאה. והדברים מוכרחים בדעת הרמב"ם, כיון שאם בספק אין כלל סיבת חיוב הרי שאין ביד החזקה ליצור סיבת חיוב כי היא רק אומרת שהאדם היה אתמול טמא, ואין בידה לומר שהוא ודאי טמא; לחייבו לטבול פעם נוספת. איברא דלדעת הרמב"ן - בהבנת ספיקא דרבנן לקולא בארנו שישנה סיבה לחייבו, אלא רק שמקלים, הרי היכא שיש חזקת איסור הרמב"ן יחייב כיון שנוצרה חזקת הנהגה המחייבת לנהוג כמותה. וכן הוא להדיא ברשב"א. וא"כ הרמב"ם שפוסק שאין ספק מוציא מידי ודאי אפי' בדין דרבנן, על כרחך שמתייחס לזה כאל ודאי, דאל"כ איך נוצרה כאן סיבת חיוב במקום הספק? והשתא דאתית להכי, איך יעלה בדעת הרב החיד"א לקרוא בכאן ברכה לבטלה, שהרי היא באה מחמת הודאי ואין היא לבטלה? ובאמת בספר ההשלמה⁷² כותב להדיא כדברנו שכתב וז"ל:

והלכתא קריאת שמע דאורייתא ואם הסתפק חוזר וקורא בכרכותיה וראיה לדבר הא דאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת כג.) אמר אביי ודאי דכרייהם בעי ברוכי, ספק דכרייהם לא בעי ברוכי, רבא אמר רוב עמי הארצות מעשרין הם. שמע מינה (מדרכא) טעמא דרוב עמי הארץ מעשרין הם, הא פלגא ופלגא בעי ברוכי כיון שמצות מעשר מן התורה, ודוקא בדבר שבדאי היה בו חיוב כגון ק"ש ומעשר אבל בדבר שמתחילתו ספק כגון ספק ערלה כבושה, כתב הרב אלפאסי ז"ל בפרק רבי אליעזר דמילה דלא מברכינן עלה אע"פ שחיוב מילה הוא מן התורה.

היוצא מדברי ההשלמה האלו שאומר ממש כדברנו, שבאמת אמרינן "אין ספק מוציא מידי ודאי" לעניין חיוב ברכה, וכן כתב חילוק זה מדנפשיה בספר כנסת הגדולה⁷³ בדעת הרמב"ם ומרן וזו לשונו:

ואני בעניי אי לאו דמסתפינא הוה אמינא שמה שהשיב (הרמב"ם) ז"ל לחכמי לונגל דכיון שהברכות מדרבנן אף בדבר שהוא מדאורייתא, לפיכך אם נסתפק לו אם הוא מחוייב במצווה אם לא אינו מברך לאו מילתא פסיקתא קאמר ואפי' במי שהוא מחוייב במצווה אלא שנסתפק לו אם עשאה או לא עשאה אלא דוקא במי שהוא מסופק אם חייב במצווה או

⁷⁰ פ"ב במקואות מ"א.

⁷¹ פ"י מהלי מקואות ה"ו.

⁷² ברכות כ"א.

⁷³ או"ח סי' ס"ז בהגב"י.

אינו חייב כמצווה, אבל מי שברור לו שחייב כמצווה אלא שיש לו ספק אם עשה או לא, חוזר ועושה אותה ומברך, והטעם כיון דגברא בר חיובא הוא מן הודאי אלא שמסופק לו אם עשה המצווה או לא כשחוזר לעשות המצווה חוזר ומברך כיון שאם היה ברור לו שלא עשה חל עליו חובת הברכה... זה היה נראה לי אבל מה אעשה שלא ראיתי לראשונים המטפלים עצמם ליישב דברי הרב ז"ל שחילקו כזה.

ובראותי דברים אלו שמחתי כמוצא שלל רב, שהרי חילקו כפי שרצינו לחלק. ובאמת במקרה שלאדם ישנה סיבת חיוב ודאית לברך וכגון אדם שאכל ומסתפק אם ברך, הרי שיש ספק אם נפטר על חיובו הודאי. ונאמר אין ספק בך מוציא מידי ודאי אכל והתחייב לברך. אמנם ברמב"ם קשה לומר כן, שהרי כבר הבאנו שמדברי הרמב"ם מפורש שאינו חוזר לברך אפי' ברכה אחרונה אע"פ שחיובו ודאי. ועוד, למדקדק בדברי ההשלמה והכנסת הגדולה יראה שדברו דווקא בברכה שעל מצווה דאורייתא. וס"ל כיון שהתחייב מן התורה במצווה בודאי, לפיכך גם כשחוזר לעשותה צריך לברך מדין "אין ספק מוציא מידי ודאי", וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה אמאי הרמב"ם ועימיה לא ס"ל שצריך לחזור ולברך ואפילו במצווה מדרבנן מדין אין ספק מוציא מידי ודאי?

ולכן נראה לומר ברמב"ם שבאמת יש הבדל בין ברכת המצוות מדאורייתא לבין ברכת המצוות מדרבנן והוא: שבמצוות דאורייתא תיקנו חז"ל את הברכה על עצם מעשה המצווה. היינו, שסיבת חיוב ברכה נובע מחמת המצווה בפועל. וכפי מה שבארנו את דברי הרמב"ם לעיל בדבר השאלה מדוע לא מברך על ספק מצווה מדאורייתא, ותירצנו: כיון דלרמב"ם קיום המצווה נעשה מספק לכן צריך לעשות אותה, אבל את הברכה לא יכול לברך כיון דיש ספק לא תישא. ואילו במצוות דרבנן תיקנו חז"ל שני דברים: דבר ראשון - תיקנו את המצווה או את התקנה, ודבר שני - תיקנו לברך עליהן, ואין הברכה נובעת מקיום מצות דרבנן, אלא נובעת היא כחלק מהתקנה לברך, והתנאי לברכה הוא קיום המצווה ולא סיבת חיובו. לכן אם נשאל על אדם זה שאכל האם הוא צריך לברך ברכה אחרונה, נאמר שודאי, כיון שהתנאי לברך חל - והוא אכילתו, וא"כ כשחל ספק אם הוא ברך כבר או לא אזי נאמר שודאי הוא אכל, אבל אין זה אומר שהוא ודאי לא ברך, וודאי אכל לא מעיד לנו על הספק אם הוא ברך. ומילא אם אמרין שאכילתו היא סיבת הברכה הרי שישנה פה סיבה לחיוב וספק על הפטור, אבל אכילתו היא רק מתנאי החיוב, והחיוב הוא הציווי לברך, וכל עוד ויש ספק על הציווי אין אכילתו הודאית עוזרת לנו, כיון שיכול להיות שהוא באמת ברך. ואכן ספק ברכות מורה לנו על חידוש גדול יותר: שגם אם יש חיוב לעשיית המצווה ואפי' מדרבנן, וכגון "אין ספק מוציא

מידי ודאי" שהופך הספק דרבנן לודאי, וסיבת חיוב ודאית יש בכאן, עדיין על הציווי לברך נאמר שאין הוא חל מספק כיון שישנו את ספק לא תשא דהוי דאורייתא לרמב"ם. ובעצם אנו אומרים שהציווי לברך לא חל כלל אלא כאשר ישנו קיום ודאי מצד המציאות, ולא המציאות הדינית. ומכאן יצא שכל ספק שיש לאדם אם הוא ברך נאמר שלא יברך, אפילו שעל ספק דרבנן אנו מסתכלים במציאות הדינית, וכגון "אין ספק מוציא מידי ודאי", שאומר הרמב"ם שגם אם על פי האמת ישנו ספק, ואפי' אם קמי שמיא גליא שהספק צודק, עדיין הודאי יוצר חיוב ודאי, ואין הספק סותר אותו, משא"כ בספק ברכות, שכל עוד וישנו ספק - לא חייבו רבנן לברך. והשתא מיושב גם חילוקם של הכנסת גדולה וההשלמה, כיון שבאמת חיוב ברכה במצווה דאורייתא נובע מחמת עצם המצווה הרי שכשיש חיוב ודאי לעשות את המצווה, וכגון אדם שהסתפק אם לעשר מן התורה, או שזה מעושר מן התורה, הרי שעל מצות המעשר ישנו חיוב לברך, ובכה"ג שישנו ודאי טבל וספק אם זה מעושר, בכה"ג יצטרך לברך - כיון שחיוב המצווה הוא ודאי ולא בא על הספק, וכך גם חיוב הברכה. וכן הוא לשיטתם לכיוון ההפוך - אם אדם הסתפק אם אכל לחם או לא, אזי כיון שבזה ישנו ספק על עצם החיוב לברך - יצטרך שלא לברך ואפי' במצווה דאורייתא, וכן הוא להדיא בספר מכתם לדוד. והשתא מתורצת שאלתנו על ספר המכתם והיא: איך הרמב"ם שסובר ש"ספיקא דרבנן לקולא" אין כלל חיוב יסביר את הכלל "ספק ברכות להקל", כיון שלשיטתו זה מיותר? ולפי הנ"ל אתי שפיר דלרמב"ם הציווי לברך במצוות דרבנן קיים רק על הודאי בהצטרף את התנאי לחיובו והיא המצווה מדרבנן. וכך הוא אפי' כאשר ישנו חיוב ודאי למצווה מדין אין ספק מוציא מידי ודאי, עדיין במקרה זה יקרא ספק ציווי, ואין מברכים על ספק בציווי, למרות שאת מצות דרבנן יתחייב לעשות, ואפי' כשיש את הכלל "ספק דרבנן לקולא".

ספק ברכה לפני האכילה

עד עכשיו דיברנו על ספק ברכה אחרונה. והנה יש לנו לדון מה נעשה במקרה של ספק ברכה ראשונה. וכאן קשה יותר לומר שלא יברך, דאמנם כן הוא, אבל צריך לשאול האם מותר לו להמשיך לאכול? כיון שממה נפשך ישנו איסור, דאם יברך - יעבור איסור לא תישא, ואם יאכל - הרי שאם זו אכילה בלי ברכה עובר על איסור מעילה של אוכל בלי ברכה, ובאמת שראיתי פוסקים⁷⁴ שאומרים שאמנם לא יברך פעם נוספת מפני ספק ברכה שאינה צריכא, ומכל מקום גם לא יאכל שמא יעבור על איסור מעילה.

⁷⁴ עיין בדבר משה ח"ג או"ח ססי"ד, וכן בבן איש חי, שנה ראשונה, פרשת נשוא, אות י"א.

נראה לי דאין זה מעיקר הדין, דקשה לומר שרבנן יאמרו לנו לא לאכול מעיקר הדין, אלא זו רק חומרא. ויותר מזה יתבאר, אחר שנראה את הדעה החולקת והיא דעת התוס'⁷⁵ שמבאר אותה המאירי⁷⁶ לומר: שכיון שבגמ' אמרו: "אסור לו לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה מעל", ואמר רב יהודה אמר שמואל: "כל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים", אזי שאם שכח ולא ברך, או אפי' אם ספק ברך או לא, ועדיין הוא אוכל- חוזר ומברך. ודבריו אינם מובנים. אמאי אוכל, והרי יכול להיות שמברך ברכה שאינה צריכה ועובר איסור לא תישא?! אלא על כרחך לומר בתוס' שהברכה ניתקנה כדי להתיר לי את האכילה, וכפי שמביאה הגמ' לומר. וא"כ מה אכפת לי אם היא מתירה את האכילה מדין איסור המעילה הודאי או שמתירה לי את האכילה האסורה מחמת ספק מעילה? וא"כ כותב תוס' שסיבת חיוב ברכה עדיין קיימת. ועיין באבן עזר שהביא סברא זו, וסברא אלימתא היא. ברם, הרמב"ם⁷⁷ כותב להדיא שמי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא - אינו חוזר ומברך, מפני שאינו מן התורה, וכן פוסק מרן בשו"ע⁷⁸. ומבואר שגם בברכת המוציא, שהיא ברכה שלפני אכילת לחם, אמרינן ספק ברכות להקל. ועל כרחך מיירי שרוצה להמשיך לאכול, שאם אינו רוצה להמשיך לאכול בלאו האי טעמא של ספק ברכות להקל אינו חוזר לברך המוציא, שאין מברכים ברכת הנהנין שלפניה על אוכל שכבר אכלו כמבואר בדברי הרמב"ם שם. ואם באמת היה אסור לו להמשיך לאכול - היה עליהם לכתוב כן בפירוש. הרי שעל כרחך ברמב"ם שאוכל בלי לברך. ואיך יענה הרמב"ם על סברת התוס'? וכדי לענות על קושיא זו נביא בכאן את מה שהביא רבינו הגרש"ז אוירבך⁷⁹ וזה לשונו:

...ונלענ"ד ליתן טעם נכון ולהוכיח שכן הוא דהרי תנן בברכות כ' ע"ב בעל קרי מברך על המזון לאחריו ואינו מברך לפניו והיינו משום דכיוון שברכה שלפניו לאו דאורייתא היא לכן לא אצריכוהו רבנן ופשוט הוא דבכהאי גוונא מותר לו לאכול ולשתות כמה שירצה ולא אמרינן דעבר על איסור גזל של נהנה מן העולם הזה בלא ברכה ויאסר באכילה ושתיה עד שיטבול, ומצינן נמי לגבי אונן דפטור מכל המצוות דאינו מברך כלל לא ברכת המוציא ולא ברכת המזון, ואפילו הכי כתבו האחרונים ביו"ד סי' שמ"א שחייב על כל פנים בנטילת ידים משום דכיוון שהויה גזירה משום סרך תרומה לכן חייב בנטילה כיוון דכולהו לאווין דאורייתא ודרבנן אונן שפיר מוזהר עליהם דרק מן המצוות הוא דפטור אבל אינו רשאי כלל

⁷⁵ ברכות י"ב. ד"ה ילא לאתויי.

⁷⁶ ברכות ל"ה. וכן באורחות חיים, ובספר המכתם, ובספר אהל מועד, וכן בספר אבן העזר סי' ר"ד.

⁷⁷ פ"ד הלי ברכות ה"ב.

⁷⁸ או"ח סי' קס"ז סעי' ט.

⁷⁹ שו"ת מנחת שלמה סי' יח פסקא ח.

לעבור על איסורין וכיוון שכן קשה דלדעת המהרש"א (גם אכן עוזר) שעיקר חיוב הברכה הוא להתיר את האיסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה, אם כן גם אונן אמאי אוכל בלא ברכה ותיפוק ליה דפטור רק מן המצוות ולא לעבור על איסורין ומה טעם רשאי לאכול כמה שירצה בלא ברכה, אלא ודאי דעיקר חיוב ברכת הנהנין הוא דחייבו חכמים להודות ולהלל לה' קודם שהוא אוכל ושותה, וחייב זה סברא הוא משום מידת דרך ארץ וכמצינן שחייבוהו שלברך בברכת המצוות, אלא שההבדל הוא רק בזה, דאילו גבי מצוות לא אלמוהו כל כך את החיוב עד כדי כך שיהיה אסור לעשות מצווה בלא ברכה ושפיר מותר להניח טלית ותפילין באמצע התפילה ולברך אח"כ, מה שאין כן גבי ברכת הנהנין אלמוהו רבנן לחיוב הברכה ואמרו דכל זמן שלא ברך הוי כאילו מעל או גזל וכדאיתא בברכות לה, נמצא לפי"ד דטעמא שחשיב גזל הוא רק משום דמחוייב לברך, אבל אל שהברכה באה להתיר את האכילה, ומשום הכי בעל קרי ואונן כיון דלא מחייבי בברכה שפיר מותר להם לאכול ולשתות בלא ברכה כיוון שעיקר איסור הנאה בלא ברכה איננו כלל איסור עצמי אלא מסתעף רק ממה שחייבוהו חכמים בברכה ולכן כל שהוא פטור מן הברכה אינו עובר כלל בשום איסור, והרי זה דומה להא דאסור לאכול ולשתות קודם התפילה או קודם הקידוש⁸⁰

⁸⁰ והנה בשולי הדברים יש לי להביא בכאן את שיחתי עם גיסי הרב עופר יעקב, דהנה שחתי בפניו את הסברא שנשים שלא מתפללות שחרית כל יום הרי שלדידם ביום שבת קודש יאסור עליהם לאכול מהבוקר כיון שהן לא מתפללות, אזי שחל עליהם חיוב קידוש מהבוקר. משא"כ גברים או נשים הנוהגים להתפלל שחרית, שעליהם חל דין הקידוש אחר תפילת שחרית ולכן מותרים בשתייה קודם התפילה. ואמר לי שסברא זו לא מובנת לו, אחר שבאמת צריך לשאול מדוע חל הקידוש אחר התפילה, ומה בעצם פועלת התפילה כדי שיחול חיוב זה אחר התפילה? ולכאורה לא חל שום דבר מיוחד. וא"כ צריך לומר שכוונת הדברים כך היא: שבאמת חכמים תיקנו קידוש, וכדי לחזק תקנה זו באו ואמרו שיהא אסור לאכול קודם הקידוש וכאמור למעלה בגרש"ז, וא"כ כיון שדרכם של אנשים לאכול בשבת את סעודת השבת אחרי התפילה, הרי שבשל כך חיוב אכילה לפני הקידוש מתחל אז, וא"כ נשים שודאי אין בטעימת הבוקר שלחן משום סעודת שבת, הרי שזה לא נאסר לפני קידוש ולכן יוותרו גם הן על טעימה ושתייה קודם הקידוש שלא נוהגות להתפלל תדיר בבוקר. ולראיה הראה לי את פסק האגרות משה, שאם היא משועבדת לבעלה שלא תאכל את הסעודה קודם הגעתו, הרי שיכולה לטעום ולשתות קודם קידוש. ולכאורה לדידו יש ראייה מהאג"מ. אלא שלדידי אין זה כך, ובודאי שעיקר התקנה לקדש היא מנותקת מאיסור האכילה, ולא בא הקידוש להתיר את האכילה, אלא חז"ל חיזקו חיוב זה ע"י יצירת איסור אכילה לפני קידוש, וכפי שמביא המנחת שלמה. אלא מה עניין התפילה? בזה נראה לומר כיון שכבר קיים חיזוק דומה והוא לעניין התפילה או משום גאוה וכפי מה שהגמ' בברכות מביאה וא"כ לפני התפילה אין לו אפשרות לאכול כיון שכבר קיים איסור אכילה לפני התפילה הבא מכח התפילה, ואין טעם להטיל עליו איסור נוסף הבא מכח אכילה לפני קידוש, וא"כ אחר התפילה שכבר מותר לאכול, וכמו בכל יום, אזי שעכשיו חל עליו איסור אכילה לפני קידוש. ואם כך הדברים אזי נשים שלא מתפללות תדיר בבוקר הרי שלדידן תחילת הבוקר ממש, הוא "זמן אכילה", וא"כ לגביהן חל איסור האכילה לפני הקידוש כבר בבוקר כדי לחזק את עניינו של הקידוש, ולכן לא יוכלו לטעום שום דבר ואפילו לשתות קודם קידוש. ואל תשיבני על זה שלא מצינו מי שיאכל לפנות בוקר קודם הגעת הבעל, דאין זו סברא, כיון שחז"ל לא מסתכלים על מה שקורה בפועל אלא מה יכול לקרות הוא קובע את דינו וא"כ זהו "זמן אכילה" למרות שלא נוהגות לאכול בפועל. וסברא זו מוכחת היא ואכמ"ל בהאי סברא. ואחר העיון נראה שכך אפשר לבאר את האג"מ לומר שכיון שהיא מחמת שיעבוד לבעלה ודאי לא תאכל אלא עד שיגיע מבית הכנסת, הרי שגם לדידה אין צורך לחזק את עניין הקידוש ע"י איסור אכילה לפני הקידוש כיון דכך הוא מחמת חוזק השעבוד לבעלה. אלא שסברת ר' משה קשה היא. ובאמת הגרש"ז אויירבך מתקשה בה בש"כ, וכדמות ראייה לאג"מ ניתן להביא מהרמב"ם שאומר שגם אם אדם שומר חמץ לאדם גוי אלם שאין לגביו משום דיני השמירה אבל

וההבדלה דאין הקידוש בא להתיר את האכילה אלא אדרבא הוא, דכיון דרמיא עליה מצוות קידוש והבדלה לכן אסרו חכמים לאכול ולשתות קודם שיקדש או שיבדיל וכמו כן הכא.

והנה חידש לנו ר' שלמה זלמן שחיוב מעילה לא קיים בעצם האכילה וכדי להתיר זאת צריך לברך, אלא להיפך - כיון שחכמים תיקנו לברך משום דרך ארץ, אזי מפה נובע איסור אכילה אם הוא לא ברך. וא"כ היכא שלא חייבוהו לברך? וכגון בעל קרי או אונן, הרי שכלל לא נחשב מועל, ובכה"ג אין איסור מעילה, וכך מובן מדוע הרמב"ם וכן מרן, פוסקים שאם אדם מסופק אם ברך ברכה ראשונה או לא פטור הוא לברך ומותר לאכול, דהרי אסור לו לברך מטעם ספק ברכות להקל, וא"כ בכה"ג אין על הגברא דין ברכה, והיכא שפטור מלברך אז לא עובר על איסור מעילה כיון שאין איסור בכה"ג. והשתא מתחזקת סברתנו ברמב"ם שברכה היא ציווי נפרד לאכילה, והאכילה היא רק תנאי לברכה. דהנה מצינו שמותר לאכול גם אם פטור מלברך, הרי שהחובה לברך היא תקנה נפרדת אותה חייבו חכמים על הודאי, ולא חייבו חכמים לברך היכא שיש ספק, וזה עומק המושג ספק ברכות להקל.

מרוכ אלימותו יחזיר לו את החמץ, ולא מיבעיא בשומר רגיל שכך הוא לכל הפוסקים ומחמת דיני השמירה נוצר שיעבוד המחייבו, אלא מחדש הרמב"ם שגם הכא שאין דיני שמירה יצטרך לבער את החמץ ויעבור על ב"י, כיון שמרוב אלימותו יצטרך לעשות הכל כדי להשיב לו את החמץ - הרי שנחשב זה שלו, וכך יבואר ר' משה שנוצר "איסור אכילה" מגודל השיעבוד לבעלה.