ס י מ ן י

ספק בברכת הנהנין

א

דעת הראשונים שיש להקל בספק שלא הוכרע בגמרא

הגמרא בברכות (יב ע"א) הסתפקה: "היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, ופתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, מאי? בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן?" ולא הכריעה את הספק. ונחלקו הפוסקים כיצד צריך לנהוג למעשה. הרי"ף כתב (ו ע"א): "ולא איפשיטא, ולקולא עבדינן ולא מהדרינן ליה, דספיקא דרבנן לקולא", עכ"ל. וכן כתב שם הרא"ש (ברכות פ"א סי' יד). וכן כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"א) לשיטתו בהבנת הסוגיה שהדין הוא שאינו חוזר ומברך: "לקח כוס שלשיכר בידו, והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל, וטעה ואמר בורא פרי הגפן - אין מחזירין אותו", עכ"ל. וכן כלל בכל הספקות בעניין זה (שם ה"ב): "כל הברכות האלו שנסתפק לו בהן אם בירך אם לא בירך - אינו חוזר ומברך, לא בתחילה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים", עכ"ל. ומבואר שהדברים אמורים אף לגבי ברכה ראשונה, וברור שבכהאי גוונא הוא יכול גם לאכול בלי לברך שוב בשעה שנסתפק לו. וכן כתב שם הרא"ה (ד"ה לחתום): "ולא איפשיטא, הילכך עבדינן לקולא ולא מהדרינן ליה, פי' משום דספקא דרבנן היא", עכ"ל. וכבר הובאה לעיל (עמ' רכב) דעת השאילתות (פרשת יתרו שאילתא נג) שהתייחס גם לברכת הנהנין שלפניה והכריע שאין לברך בספק. וכן כתב הריטב"א (הל' ברכות פ"ב סכ"ג): "מי שנסתפק על ברכת הנהנין אם בירך ואם לאו, אם הוא בברכה שלפניו שהיא מדבריהם - אינו חוזר ומברך, אבל בברכה שלאחריו שהיא מן התורה חוזר ומברך, שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, וכיון שכן בכל ספק של תורה ספקו חוזר", עכ"ל. ומבואר, שכאשר החיוב לברך הוא רק מדרבנן אינו מברך, ואע"פ שהוא בא לאכול דבר, ויש צד לומר שאכילתו היא בלא ברכה.

דעת הראשונים שיש להחמיר בספק

אמנם, לעומת סיעת ראשונים זו קיימת סיעה שהכריעה שיש לברך. הר"ח כתב (ד"ה פשיטא): "ולא איפשט בעיין ומסתברא דלא יצא, מיהו בהדיא לא אתמר, ויש מי שאומר לקולא", עכ"ל. והתוס' (שם ד"ה לא) כתבו וז"ל: "ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת", עכ"ל. וכן כתב הראבי"ה בשם הר"ח (ח"א ברכות סי' לח עמ' 22-23): "ולא איפשיטא, ור"ח כתב: מסתברא שלא יצא, ויש שאמרו להקל. ורבינו אלפס פסק להקל", עכ"ל. ובמקום אחר (ח"ב מגילה סי' תקעא עמ' 297) כתב במפורש שהוא נוקט כדעת המחמירים: "ולא איפשטא ואזלינן לחומרא". וכן כתב האור זרוע (ח"א הל' ק"ש סי' כו יב ע"ד) בשם הר"ח, וסיים: "וכן פי' מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק שלא יצא, דהשתא דלא איפשט בעיין אזלינן לחומרא", עכ"ל. וכן כתב בתוס' ר"י שירליאון (המיוחס לר' יהודה החסיד, בס' ברכה משולשת, ד"ה אלא): "והשתא דלא איפשיטא למסקנא אזלינן לחומרא", עכ"ל. וצריך להבין את דעת הראשונים הזו, דלכאורה קשה מדוע שלא נאמר בכך ספיקא דרבנן לקולא. וזה כפי שמצינו להדיא (ברכות כא ע"א) שבמילי דרבנן אינו חוזר, ולכן אינו חוזר על קריאת שמע למ"ד שהיא מדרבנן, וקל וחומר בנידון דידן שיש בו גם חשש ברכה לבטלה, והיה צריך להורות שלא לברך שוב.

ב

לכאורה נראה שסברת המחמירים אינה שייכת דוקא לברכת הנהנין

וראשית דבר יש לברר, האם סברת המחמירים היא דוקא בנידון זה של ברכת הנהנין או שהיא סברה כללית שיש להחמיר בברכות. ולכאורה יש להוכיח שאין היא קשורה דוקא לברכות הנהנין; דכתב הראבי"ה (מגילה שם) וז"ל: "ונראה לי דצריך לדקדק המברך איזה יום הוא קודם שיתחיל לברך (-על ספירת העומר), דהא אי פתח וביך אדעתא דיום שמיני ושוב נזכר וסיים אדעתא דתשעה, אי נמי איפכא - לא יצא, דהא אי סיים לברכתו בתחלה לא יצא[1]. דגרסינן בהלכתא בתרייתא פרק קמא דברכות, פשיטא נקיט כסא דחמרא וכו', אלא אי נקיט כסא דשיכרא וסבר דחמרא הוא ופתח בדחמרא וסיים בדשיכרא - מאי, בתר פתיחה אזלינן או בתר

1. היינו שאם סיים את ברכתו כפי שהתכוון בתחילה - לא יצא.

חתימה אזלינן, ולא איפשטא, ואזלינן לחומרא", עכ"ל. ולכאורה מוכח מכאן שנידון הסוגיה בברכות אינו שייך דוקא לברכת הנהנין אלא גם לספירת העומר; כי אם היתה סברה מיוחדת להחמיר בברכות הנהנין - לא היה מקום ללמוד מהחומרא שצריך להחמיר בהן על ברכת ספירת העומר[2].

הראבי"ה תולה את החומרא בכך שהמצוה מדאורייתא, ומוכח שבדרבנן יש להקל

ואולם במקום אחר (ח"ב פסחים סי' תקכו עמ' 177-175) כתב הראבי"ה וז"ל: "והיכא דפתח לברך אדעתא דסבר היום ארבעה ימים וסיים בחמשה, והיום הוא חמשה ימים אי נמי ארבעה ימים הוא היום, מי אזלינן בתר פתיחה וכו' או דילמא אזלינן בתר חתימה דהיינו הסיום ונפיק וכו'. ונראה לי דבשניהם לא יצא, דבעינן פתיחה וסיום. הוא בכי האי גונא בפרק קמא דברכות, נקט דשיכרא וכו' [ולא איפשיטא]. והכי נמי אלו סיים אדעתא דפתיחה לא נפיק, דהא טעי בחשבון, **וכיון דספירה דאורייתא היא אזלינן לחומרא**, וצריך לספור ולחזור ולברך. ואע"ג דברכה לאו דאורייתא היא, דכיון דספירה דאורייתא וצריך לספור, לאו מילתא [היא] לספור בלא ברכה, ואין כאן משום ברכה לבטלה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שרק משום שהספירה היא דאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא, ואין אפשרות לספור

2. ובעיקר דברי הראבי"ה יש לעיין, דלכאורה אין דמיון בין הסוגיה בברכות ובין הנידון שלו. בסוגיה בברכות המברך חושב לברך ברכה שאינה מתאימה, ותוך כדי ברכה הוא חוזר לברך את הברכה הנכונה. ובכך הסתפקה הגמרא (לשיטה זו) האם אזלינן בתר כוונתו בתחילה או בתר כוונתו בסוף. אבל בנידון דידן, הרי מצד הברכה הוא חושב ברכה מעליא; שהרי בין מצד האמת ובין מצד הטעות שלו הוא עומד עתה לספור ספירת העומר, והברכה "על ספירת העומר" היא נכונה. ויוצא אפוא, שגם בתחילת ברכתו וגם בסיומה מחשבותיו נכונות, וכל הטעות היא רק במה שהוא יעשה לאחר הברכה; דלאחר גמר הברכה הוא עתיד לספור, ויש שלב שבו הוא מתעתד לספור ספירה שאינה נכונה. אבל לכאורה אין שום גריעותא במחשבה של הברכה עצמה, והרי זה דומה יותר למקרה שהתכוון לברך שהכל על יין, משום שחשב שזהו שיכרא, דכיון שהברכה שחשב עליה היתה אמורה להועיל אפילו ליין, אין בה פגם. ואע"פ שהמימוש המעשי של הברכה היה אמור להיות שונה מכפי שחשב, סוף סוף הברכה מצד עצמה היא נכונה. וצריך לומר שעצם העובדה שהוא חושב מחשבה שלפיה יצא שהברכה היא לבטלה, כבר פוגע בברכה, ואין הבעיה במחשבה לא נכונה על הברכה עצמה, אלא על דבר שיגרום לברכה להיות ברכה לבטלה. ולכן מחשבה על ספירה לא נכונה פוגעת בברכה, כי ספירה לא נכונה יוצרת מציאות של ברכה לבטלה. ולא דמי לנקיט יין וסבר שהוא שיכר, דהתם יש אמנם בעיה במימוש של הברכה, אבל אין זה גורם לברכה להיות ברכה לבטלה. ועיין עוד לקמן בהערה הבאה, שלפי המתבאר שם אפשר ליישב בדרך נוספת.

בלי ברכה, לכן אין כאן ברכה לבטלה[3]. ומשמע שאם הספירה היתה מדרבנן, היינו

3. גם דברי הראב"ה הללו וכן דברי תלמידיו ותלמידי תלמידיו דלקמן, צריכים עיון. לכאורה אין קשר בין השאלה אם ספירת העומר היא דאורייתא, ובין הדיון על המחשבה הלא נכונה בזמן הברכה; הרי הספירה ודאי היתה ספירה מעליא, שהרי ברגע הספירה עצמו הוא סָפַר כדבעי. לא מדובר על כך שהוא התחיל לומר "היום ארבעה ימים" ותיקן עצמו וכדומה, אלא הנידון הוא על המחשבות שהיו לו בשעת הברכה. וכיון שהספירה עצמה היתה מעליא, מאי אכפת לן שהיא מדאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא. סוף סוף יש כאן דיון על הברכה, והיא הרי מדרבנן. ואף אם נאמר שיש צד של ספק שהספירה היתה בלי ברכה - סוף סוף אין זה מבטל את המצוה דאורייתא.

והנה, לשון הראב"ה היא: "לאו מילתא היא לספור בלא ברכה". ובהמשך (עמ' 179) דן הראב"ה מדוע "מברכים על ספירת העומר ולא על שבעה ימי נקיים דזיבה, ואפילו ספירה בלא ברכה לא עבדינן בדיבור אלא בשתיקה". ויעו"ש שאמר שיכולים להיות ספקות לגבי הספירה, ולכן יש חשש שהברכה תהיה לבטלה, "וכיון דלא מברכינן לא ספרינן בלא ברכה". ולכאורה גם זה תמוה; אם הוא מניח שצריך היה להיות דין ספירה גם בזבה כמו בספירת העומר - מדוע אי היכולת לברך גורמת שלא נקיים את המצוה דאורייתא הזו.

ומכך נראה שהראב"ה הבין שספירה זוטא כזו, שבה הוא אומר "היום כך וכך ימים לעומר" או "כך וכך לשבעת הימים הנקיים", היא ספירה שאין לה חשיבות ומשמעות. וזאת, בעוד שהציווי אינו סתם לספור בלב, אלא הספירה במהותה אמורה להחשיב כל יום ויום; דאם לא כן היה לתורה לומר בסתמא שלאחר שבעה ימים נקיים הזבה תהיה טהורה או שלאחר ארבעים ותשעה ימים יחול חג השבועות, ולשם כך ברור שנצטרך לספור את הימים כדי לדעת מתי הגיע היום המיועד. ומכך שהתורה מקפידה על הספירה עצמה, מוכח שהיא רוצה שנחשיב כל יום ויום בדיבור; וזה מעין מצות קידוש בשבת שהתורה מצווה להזכיר את יום השבת בדיבור, ובכך אנו מחשיבים ומכבדים את השבת ב"זכירת שבח וקידוש".

והשתא דאתינן להכי, כמו שלא מספיק סתם לזכור את יום השבת באזכרה בעלמא, אלא יש צורך לומר את כל עניין הקידוש - כך גם ברכת "על ספירת העומר" היא תוספת המאפשרת קיום חשוב של הספירה. ואף שהיא עצמה אינה מדאורייתא, והספירה היא עיקר המצוה, מ"מ היא נזקקת לקיום שלם של המצוה. והתורה נתנה לחכמים להגדיר את אופן הקיום של המצוה דאורייתא, וכמו שהם קבעו את נוסח הקידוש כאופן הקיום של זכירת שבת, כך הם קבעו את הברכה והספירה כאופן הקיום של הספירה עצמה. ולכן כשהאדם מתחיל לברך על הספירה, הוא כבר מתחיל לעסוק בספירה עצמה, ולכן מחשבה פוסלת כבר משעת הברכה. ולכן הוא אומר שספירה בלי ברכה "לאו מילתא היא", ולכן כשברור שאי אפשר לברך על הספירה של שבעה נקיים, יש לנו להסיק מכך שאין כלל דין ספירה בשבעה נקיים.

והשתא דאתינן להכי, אפשר ליישב בדרך נוספת את הקושיה בהערה הקודמת. אם רואים את הברכה והספירה כמכלול אחד - יוצא שהמעשה בכללותו אכן התחיל במחשבה לא נכונה והמשיך במחשבה נכונה, ויש ללמוד את דינו מדין ברכה שהתחילה במחשבה לא נכונה והסתיימה במחשבה נכונה.

רמה

מקילים ומורים לו לספור בלא ברכה, ואם היה מברך שוב היה בכך משום ברכה לבטלה. ומעין זה כתב גם (ח"ג הל' יום טוב סי' תשיז עמ' 420) וז"ל: "וכיון דקיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא לא הוי ברכה לבטלה, דהוה ליה כאילו הצריכו אותו חכמים לברך ולקדש ולהבדיל", עכ"ל. ומשמע גם כן, שרק משום שזהו ספיקא דאורייתא אין חשש של ברכה לבטלה. אבל אם לא היה זה ספיקא דאורייתא - לא היה ניתן לברך מספק, משום חשש ברכה לבטלה.

כך מוכח גם מהאור זרוע והמרדכי

וכן כתב להדיא תלמידו האור זרוע (ח"א הל' שביעית וחדש סי' שכט מא ע"ג) וז"ל: "ספ"ק דברכות אמ' פשיטא היכא דנקט כסא דחמרא וכו', ולא אפשטא. ומיכן דקדק מורי רבינו אבי העזרי היכי דקאי בחמשה ימים וכסבור שהם ארבעה ימים, ופתח וברך אדעתי' דארבעה וסיים בחמשה ימים, אי נמי קאי בארבעה וכסבור שהם חמשה ימים ופתח וברך אדעתא דחמשה ימים וסיים בארבעה ימים - לא יצא, הואיל ולא אפשוט לן אי בתר פתיחה אזלינן אי בתר חתימה אזלינן, אזלינן בה לחומרא וחיישינן דלמא בתר פתיחה אזלינן ולא יצא ידי חובתו וחוזר ומברך וסופר כהלכתו. כההיא דפרק מי שמתו דאמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא קריאת שמע וספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר, קסבר ק"ש דרבנן ואמת ויציב דאורייתא, הלכך חוזר ואומר ואין בו משום ברכה לבטלה. הכא נמי **ספירה דאורייתא היא הלכך חוזר ומברך** וסופר", עכ"ל. ומבואר גם מדבריו שהחומרא בנידון זה היא רק משום שהספירה מדאורייתא, ורק משום כך הוא חוזר ומברך ואין בכך משום ברכה לבטלה. אבל אם הספירה היתה מדרבנן - לא היה לו לחזור ולברך.

וכן כתב המרדכי (מגילה פ"ב סי' תתג) וז"ל: "במסכת ברכות אמרינן פשיטא וכו' ולא איפשיטא. מכאן דקדק רבינו אבי העזרי דהיכא דקאי בה' ימים וקסבר שהם ארבע, פתח ובירך אדעתא דארבע וסיים בה', אי נמי להיפוך - לא יצא, הואיל ולא איפשיטא אזלינן לחומרא וחוזר ומברך וסופר כהלכתו, כההיא דפרק מי שמתו דאמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא קריאת שמע וכו' אמת ויציב דאורייתא, וחוזר ואומר אמת ואין בו ברכה לבטלה, הכי נמי **ספירת העומר דאורייתא חוזר ומברך** וסופר", עכ"ל. ומבואר גם מדבריו שרק משום שהספירה מדאורייתא הוא חוזר ומברך, ורק משום כך אין בכך ברכה לבטלה.

מוכח שהסיבה שיש להחמיר בנידון דנקט כסא היא יחודית

ומדברים אלו מוכח לכאורה שאין ללמוד מהסוגיה דפתח אדעתא דחמרא וכו', שיש להחמיר בכל ספק ברכות. ומה שהראשונים הנ"ל לומדים מסוגיה זו לעניין ספירת העומר, הוא רק העיקרון שנדרשת מחשבה נכונה הן בפתיחה והן בסיום. ולא מתחשבים רק בדבריו של המברך והסופר אלא גם במחשבותיו, וצריך שלא תהיינה מחשבות שנובע מהן שברכתו היא לבטלה. וכאמור לעיל, כיון שהצורך במחשבה נכונה הן בפתיחה והן בסיום אינו מוכרע בסוגיה, בענייני דאורייתא צריך להחמיר בזה. ואולם, סתם ברכות הן דרבנן, ואם כן צריך אפוא להבין מדוע בסוגיה בברכות פוסק ר"י וכן תלמידי תלמידיו מבית מדרשו הבאים אחריו שיש להחמיר בספק שנסתפקה בו הגמרא, אף שבכל שאר ברכות דרבנן יוצא מפורש לפחות מתלמידיו שיש להקל ואין לברך משום ברכה לבטלה. ועל כרחנו שיש להם סברה יחודית בנידון מסוים זה.

הגר"א למד מדברי ר"י בעניין ספק התפלל, שדעתו להחמיר בכל ספק ברכות

ואולם, מצאנו התייחסות אחרת של ר"י לעניין ספק ברכות. איתא בגמרא (ברכות כא ע"א) "ור' אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - חוזר וקורא ק"ש, ספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל. ורבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", ע"כ. וכתבו בתוס' (שם ד"ה ורבי) וז"ל: "ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום. אומר ר"י דהלכה כרבי יוחנן, ודוקא בספק התפלל, אבל ודאי התפלל לא. תדע, דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק וכו', וכן אם יכול לחדש דבר בתפילתו", עכ"ל. ומדברים אלו למד הגר"א (או"ח סי' תפז סק"ד) שסברת התוס' היא "דברכה שאינה צריכה אינו אסור אלא מדרבנן"; דהיינו, משום שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, אין לחשוש לו במקום ספק. ואם הוא יכול להרויח את ספק החיוב שקיים - עדיף שיברך שוב.

מוכח להדיא שאין לקשר בין הנידון של ספק התפלל ובין הנידון הנ"ל

אמנם כפי שהוכח לעיל, לא יתכן שזהו הנימוק של הראשונים הפוסקים לחומרא בספק; שהרי מבואר שדוקא בספיקא דאורייתא הם אמרו לחזור ולברך, אבל בספיקא דרבנן סתם אין לחזור ולברך, ויש לחשוש לברכה לבטלה. ועל כרחך אין הנידון של ספק התפלל שייך לנידון דידן, שהרי הרא"ש שהיה מן הפוסקים

לקולא, הוא זה שאומר (ברכות פ"ג סי' טו) שבנידון של ר' יוחנן ההלכה כמותו בספק התפלל, ולכן חוזר ומתפלל. והטעם לכך הוא "דאף אם התפלל כבר, מאי נפקא מינה אף אם מתפלל כל היום כולו מספק". וכן נקט בעל השאילתות (שאילתא נג, הו"ד לעיל עמ' רכב) שבספק ברכות אינו חוזר ומתפלל, "וכי א"ר יוחנן בצלותא דרחמי נינהו, דאי צלי והדר מצלי שפיר דמי". ולאידך גיסא, הראב"ה שהוא זה שפסק להחמיר בספק בסוגיה דנקט שכרא, וכנ"ל, הוא זה שפוסק בנידון דידן (ח"א ברכות סי' סד עמ' 39) שאינו חוזר ומתפלל מספק, כיון שהתפילה היא מדרבנן. ורואים מכך שלשני הצדדים אין קשר בין נידון זה ובין הנידון של ספק ברכות נהנין, ורואים להדיא ששיטתו העקרונית של המחמיר בנידון שם, היא שיש להקל בסתם ספק ברכות.

וכן מוכח להדיא בדברי ר' יהודה שירליאון (ברכות כא ע"א ד"ה ק"ש דרבנן), שכתב וז"ל: "ומכאן היה משמע שכל ברכות דרבנן ספק אם אמרן שלא יצטרך לחזור ולומר, וכן פסק בשאלתות דרב אחאי", עכ"ל. ומוכח מדבריו שספק ברכות להקל, ואם כן הנידון של נקט שכרא שונה במהותו מכל ספק ברכות דעלמא. וכן מוכח להדיא בדברי האור זרוע (הלכות תפילה סי' צד יח ע"ג), שכתב וז"ל: "מיכן מביאין ראיה דהיכי דמספקא ליה אם ברך ברכה שהיא דרבנן אם לא, כי אינו חוזר ומברך; וכן פסק בשאילתות דרב אחאי גאון". ומוכח להדיא ששיטתו העקרונית בספק ברכות היא שיש להקל. ובהמשך שם כתב: "אבל ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל, דודאי תפילה מדרבנן. ור' יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. בהא נמי כר' אלעזר קיימא לן, אע"ג דר' יוחנן רביה לא פליג עליה בהדיא דאמר חוזר ומתפלל אלא ולואי שיתפלל כל היום קאמר, מכלל שאם לא עשה לא עבר. וקבלנו מרבותינו שהיו חכמים מוקמי להא דר' יוחנן בתפילת ערבית לבד וכו'. ובה"ג פסק כר' יוחנן בספק תפלה שיחזור ויתפלל וכר' אלעזר בודאי התפלל שלא יתפלל עוד", עכ"ל. ואותו בה"ג הוא מרא דשמעתתא לפי הגר"א (שם) שדוקא פוסק שבספק יש להקל; והרי שהתהפכו היוצרות לגמרי.

ג

קשיים בהסבר הנשמת אדם

ובכך יש לדחות לכאורה גם את מה שכתב הנשמת אדם (כלל ה אות א). הוא טען שאין איסור תורה בברכה שאינה צריכה, ועל פי דרכו הוא מבאר את טעמם

של התוס' הפוסקים בסוגייתנו לברך שוב: "והנה, ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה הוא איסור דרבנן, כדאמרינן בהדיא ריש כיצד מברכין אסור לאדם ליהנות וכו'. וי"ל דגם ר"י בעל תוס' ס"ל כשיטת הפוסקים דאיבעיא דלא איפשטא אזלינן לחומרא אפילו בדרבנן, וכיון דברכת הנהנין הוא איסור דרבנן ליהנות בלא ברכה, כתב דאזלינן לחומרא, כדין כל איסור דרבנן באיבעיא דלא נפשטא. משא"כ באמת ויציב שהיא ברכת הודאה וכיוצא בה, דלא שייך איסור, נקטינן לקולא דאינו מחויב לברך, אבל אינו איסור. ומצאתי באורחות חיים הלכות סעודה סי' יט וז"ל[4]: 'נסתפק לו אם בירך המוציא, תוס' כתבו כיון דברכת הנהנין אסמכוה אקרא דקודש הלולים ואמרו שנהנה מעולם הזה מעל, ואסור להנות בלא ברכה, וכיון שכן, אם מסופק ועדיין אוכל - חוזר ומברך בכל דבר הנאה', עכ"ל, הרי להדיא כמש"כ", עכ"ל הנשמת אדם. וראשית דבר יש להעיר, שלכאורה יש סתירה פנימית בדבריו. מתחילת דבריו נראה שהוא תולה את הצורך להחמיר ולברך שוב בכך שזו בעיא דלא איפשטא בגמרא. ואולם לפי זה, החילוק בין נידון זה ובין ספק אמר אמת ויציב הוא פשוט, שהרי שם אין זו בעיא דלא איפשטא אלא ספק שמתעורר לאדם באופן פרטי. ולא היה לו צורך להגיע לכך שזו ברכת הודאה ואין בכך איסור אם אינו מברך. ומדבריו אלו משמע שעיקר החילוק הוא שכאן מדובר על איסור הנאה מהעולם הזה, וכאן מדובר על חיוב לברך או לקרוא. ובאיסור אמרינן שספיקא לחומרא, ולכן אסור לו לאכול בלי ברכה, ואילו בספק חיוב אמרינן דספיקא דרבנן לקולא, ולכן אינו חוזר באמת ויציב. ומלבד מה שחילוק זה סותר את דבריו ברישא, הוא גם אינו מובן; הרי הנשמת אדם ודאי מודה שבספקות דרבנן אמרינן דספיקא דרבנן לקולא, שהרי רק משום כך הוא הגיע למסקנה שאין לחשוש לאיסור ברכה שאינה צריכה. ואם כן מדוע באיסור הנאה מהעוה"ז בלא ברכה אזלינן לחומרא בספק, הרי ברור שאין זה איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן. ומדוע אפוא שלא נקל בו כבכל ספק דרבנן.

וגם אם ננקוט כמו הצד הראשון העולה מתוך דבריו, יש בדבר קושי מהותי. הנשמת אדם מבסס את הטענה שאין חשש איסור ברכה לבטלה במקרה זה, על מה שכתב קודם לכן שר"י אזיל לשיטתו שאיסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן. ולכן מצד זה שספיקא דרבנן לקולא, לא היה צריך להיות איסור. ומצד זה שהבעיא לא איפשטא יש צורך להחמיר, ולא זו בלבד שאין איסור לברך, אלא יש

4. הנשמת אדם מתמצת את דברי הארחות חיים, ואין זו לשונו המלאה. אך אין הבדל מהותי בין המקור לציטוט.

גם חיוב לברך. ואולם מבואר להדיא בדברי הראבי"ה והאור זרוע, כפי שהתבאר לעיל מכמה מקומות, שיש איסור ברכה לבטלה במקום ספק. ורק במקום שיש מצוה דאורייתא, והוא מחויב להחמיר, אין בכך איסור ברכה לבטלה[5].

וגם לא מובן כלל איזו ראיה הביא מדברי הארחות חיים לדבריו. הארחות חיים מנמק את דברי התוס' בכך שחיוב הברכה הוסמך לפסוק, ואף תלו בזה הנאה מקדשי שמים וכאילו שמעל, ולכן החמירו באיסורו. ואין לכך שום קשר לדברי הנשמת אדם, וודאי שאין הוא תולה את האיסור בכך שכל דבר שלא נפשט בגמרא צריך להיות דינו לאיסור. ואם כל כוונת הארחות חיים היתה לומר שיש בכך איסור דרבנן - לא היה שום עניין להזכיר את ההסמכה לפסוק ואת עניין המעילה, ולא היה לו אלא לומר שחכמים קבעו את הדבר כאיסור ואמרו שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה, ותו לא מידי. ובאמת כך כתב גם בן דורו המאירי (ברכות לה ע"א ד"ה וכל) בשם התוספות: "שאחר שסמכוה מן המקרא, וכן שעשאוהו כמועל בהקדש מדכתיב לה' הארץ, אם שכח ולא בירך או אפילו ספק ברך ספק לא בירך ועדיין הוא אוכל - חוזר ומברך", עכ"ל[6]. ומבואר בדבריו עוד יותר שאין לכך קשר לשאלת תיקו לחומרא ושיש בדבר איסורא, והעיקר הוא רק שיש בדבר סמך לפסוק ואיסור חמור.

הקשיים לקבל את הבנת המאירי והארחות חיים בדעת התוספות

אמנם גם דברי הארחות חיים והמאירי בהסבר התוספות לכאורה אינם מובנים; הרי גם איסור ברכה שאינה צריכה נסמך על פסוק, ואיסורו חמור ביותר, דאין לך עוון חמור מחילול השם בנשיאת שם ה' לשוא. ומאי חזית לבטל איסור חמור זה מפני האיסור דרבנן האחר שג"כ נסמך על פסוק אך אינו חמור כל כך כמו

5. ואין אפשרות להבין את ר"י לבדו, מבלי להתייחס לדעת כלל בעלי התוספות בעניין. ראשית, אפושי פלוגתא לא מפשינן, ואין לנו אפשרות להסביר הסברים בראשון מסוים, שחברו אומר אותו דבר ובו ברור שאי אפשר להסביר את ההסבר הזה. ושנית ובעיקר: את דברי בעלי התוספות השונים יש לתפוס כמכלול אחד, וללמוד מאיש על חברו. בפרט שהאו"ז הביא בעניין את דברי רבו ר' יהודה בר' יצחק, שהיה תלמידו המובהק של ר"י; וכן אמורים הדברים גם לגבי דברי הראבי"ה בשם רבו היראים, האומר שקבלה בידו מרבו, והיינו מרבנו תם, שהיה גם רבו של ר"י. ונראה באמת ששורש אחד לכל שיטת בעלי התוספות, ויתבאר בעז"ה לקמן.

6. גם בדברי הארחות חיים שם מוזכר חידוש זה בשם התוספות, שאם שכח ולא בירך שמברך לאחר שאכל. והמאירי (נא ע"א ד"ה התחיל) הביא דעה זו להדיא, שיש אומרים שמברך המוציא אפילו לאחר הסעודה.

האיסור הקודם. ויתכן שאין כוונתם לדברי התוס' שלנו. ועכ"פ גם אם כן, לכאורה אין דבריהם עולים בקנה אחד עם כל מה שמבואר בדבריהם שאין לברך אפילו ברכות הנהנין מספק; שהרי האור זרוע (סי' צד שם) וכן רבו הראבי"ה (ח"א מס' ברכות סי' סד עמ' 40) הביאו את דעת השאילתות שאין לברך ברכות הנהנין בספק, ומשמע שהם מקבלים את דעתו. והרי הם הם בעלי התוס' שנקטו כדעת ר"י לחומרא בנידון דידן.

קשיים בהבנת המגן אברהם

ולפי מה שהתבאר יש לדחות לכאורה גם את דברי המגן אברהם (סי' רט סק"ג), שכתב וז"ל: "ומכל מקום [קשה] למה פסקו התוספות לחומרא, הא קי"ל ספק ברכות להקל וכו'. ואפשר לומר דסבירא להו מצוות צריכות כוונה, והכא נתכוין למין אחר כמו שכתבו התוספות שם", עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי התוס' כותבים שם בהמשך: "והקשה הר"ר יעקב מקינון, מאי כה מבעיא ליה, והא ודאי מצוות אינן צריכות כוונה. והיה אומר הר"י, דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת. אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני", עכ"ל. ומבואר, שההנחה הפשוטה של התוס' היא שמצוות אינן צריכות כוונה, אבל נידון דידן אינו שייך לזה, כיון שהמברך מתכוון לדבר שאינו נכון. ואם כן לא יתכן לומר שההנחה הפשוטה היתה שמצוות צריכות כוונה. וגם לגבי המקרה המסוים שעליו מדובר, אי אפשר לומר שהיתה הנחה פשוטה שהכוונה מעכבת; דלכאורה בזה גופא מסופקת הגמרא, ואין אפשרות להכריע את ספקה ממקום אחר. ומה שלא פשוט לגמרא, לא יכול להיות פשוט לר"י.

ולפי מה שהתבאר לעיל, נראה לכאורה שמסיבה נוספת אי אפשר לומר כדבריו. אנו רואים שהראשונים שנקטו לחומרא, קבעו כך דוקא בנידון מסוים זה, וכן בעניין ברכת ספירת העומר, ומצד שהמצוה שם היא מדאורייתא. והוכח לעיל שבסתמא דמילתא הם היו דוקא נוקטים שאין לברך שוב משום חשש ברכה לבטלה. ועל כרחך שהם היו מסופקים בכך, כי אם היתה להם הכרעה ברורה שהכוונה מעכבת במקרה זה - לא היה צריך לתלות את הדין בכך שהמצוה דאורייתא, ולא היה ניתן להכריע בשאר המקרים מסוג זה שאין לברך. ושפתותיהם ברור מיללו שהכרעתם היא דוקא מחמת הספק, וכלשונם: "אזלינן בה לחומרא וחיישינן דלמא" וכו', ובכל המקומות הם נוקטים לשון של "כיון דלא איפשטא אזלינן לחומרא", דהיינו שהחומרא נובעת מכך שהדין לא נפשט, ולא משום שכך נראה להם מעיקר הדין.

קשיים בהבנת הפני יהושע

ולפי מה שהתבאר יש לדחות לכאורה גם את דברי הפני יהושע. הוא העלה שני הסברים בדברי התוס'. האחד, שאיסור אכילה בלא ברכה הוא איסורא רבה ודינו כאיסור דאורייתא, כי הסברה שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה דינה כדין דאורייתא. "וא"כ לפי זה תו לא הוי הספק לעניין ברכה אלא לעניין אכילה והנאה, ומשום כך פשיטא ליה לר"י דיש לו לחזור ולברך כי היכי דלא ליפגע באיסורא רבה, דלא מקרי נמי ברכה לבטלה כיון שרוצה להסתלק מן הספק וכו'. ויותר נראה בטעמו של ר"י וכו' במידי דרבנן לא מפסדינן ליה ולא מטרחינן ליה מספיקא, ומוקמינן ליה אחזקת היתר או פטור, משא"כ לעניין הך ברכה דשמעתין דלא שייך פסידא ולא הוי נמי טרחא, וברכה שאינה צריכה נמי לא מיקרי, כדפרישית בסמוך. ומשום הכי סובר ר"י דשפיר צריך לברך פעם אחרת כדי להסתלק מן הספק בנקל", עכ"ל. וכבר התבאר לעיל (סימן א) שאין לראות את הסברה שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה כחיוב או כאיסור דאורייתא. וגם מוכח מכל דברי הראשונים הנ"ל שאין אפשרות לומר שהרצון להסתלק מן הספק מוציאו מידי ברכה לבטלה; דדבריהם ברורים בזה, שכל עוד אין מדובר על ספיקא דאורייתא או על הנידון המסוים שלנו, יש בעיה של ברכה לבטלה כשהוא מברך לצאת מידי ספק. וגם מבואר מדבריהם שהסברה שיש לברך כיון שאין בכך טרחא, אינה מהווה שיקול; דבכל דבריהם הוזכר תמיד רק השיקול דכיון דלא איפשטא אזלינן לחומרא, ולא נזכרה העובדה שאין בדבר טרחא. ועכ"פ ברור ששלילת הטענה שאין כאן ברכה לבטלה כיון שהוא רוצה להסתלק מן הספק, שוללת גם את ההסבר הראשון וגם את ההסבר השני, כיון שגם הוא מבוסס בהכרח על טענה זו.

קשיים בהבנת ר' עקיבא איגר

ולפי מה שהתבאר יש לדחות לכאורה גם את דברי ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס (על התוס' הנ"ל). הוא כתב שם וז"ל: "ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא, דכבר כתב הרש"א בפסחים קב ע"א בפי' רשב"ם ד"ה להודיעך כחו, דלא שייך כן אלא בברכת המצות דהברכות אינן מעכבות. אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה, ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות וכו'. ועיין מ"ש לקמן (מט ע"ב) בתוס' ד"ה ר"מ", עכ"ל. ולפי מה שמבואר בדברי הראשונים הנ"ל שמחמירים כדברי ר"י, יש איסור ברכה לבטלה, אם אין

הוא צריך בהכרח לברך. ולכן גם בברכות הנהנין אין לברך בסתם ספק ברכות וכדעת השאילתות. ומה שאם לא יברך יהיה אסור לו לשתות, אינו מהווה עבורם גורם שבגללו הברכה יוצאת מידי חשש ברכה לבטלה.

מוכח מדברי הראשונים שחוששים לברכה לבטלה גם בברכה ראשונה

והיה מקום לומר שדברי הראשונים מתייחסים רק לברכה אחרונה, ובה יש מקום לומר שלא שייך האיסור של הנאה מהעולם הזה בלא ברכה. ולכן דוקא בברכות אלה או בשאר ברכות ההודאה והשבח והמצוות, יש איסור לברך מספק, וכשמברך הוי ספק ברכה לבטלה. אבל בברכה ראשונה שבאה להתיר את האיסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, אולי באמת יודו הראשונים שאפשר לברך מספק, וגם אין כאן ברכה לבטלה, כיון שהמברך רוצה להימלט מהאיסור, ואינו יכול לאכול בלי לברך. אולם נראה שאי אפשר לומר כך. השאילתות מנגיד לתפילה שבה יש לחזור ולברך מספק: "ושאר ברכות, אי בריך לא שרי ליה למיהדר וברוכי לאחריו". ומשמע מלשונו שבכל שאר הברכות אין לברך מספק. והוא חוזר ומוציא מכלל זה רק את ברכת המזון וכן את ברכת מעין שלוש, ומשמע שבכל שאר הברכות אין מברכים מספק. ולאחר מכן הוא כותב שוב: "אבל שאר פירי דחיובא דרבנן הוא לא הדר מספיקא", ומשמע שמחזיר לכלל את כל שאר ברכת הפירות שאין חוזרים לברך מספק. ורואים מסתימת דבריו שאין הוא מחלק בין ברכה ראשונה לאחרונה, ואין הוא מכניס את השיקול של האיסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, כשיקול שאמור לשנות את הדין. וגם מסתימת דברי הראשונים עצמם נראה כך. כאמור לעיל ר' יהודה שירליאון כותב (ברכות כא ע"א שם): "ומכאן היה משמע **שכל ברכות דרבנן** ספק אם אמרן שלא יצטרך לחזור ולומר, וכן פסק בשאלתות דרב אחאי", עכ"ל. וכן האור זרוע (הלכות תפילה סי' צד שם) כתב וז"ל: "מיכן מביאין ראיה **דהיכי דמספקא ליה** אם ברך ברכה שהיא דרבנן אם לא, כי אינו חוזר ומברך; וכן פסק בשאילתות דרב אחאי גאון". ומוכח להדיא ששיטתם העקרונית בספק ברכות היא שיש להקל ואין לברך, ואין הם מחלקים בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה.

ביאור הקהלות יעקב בדעת רעק"א

והקהלות יעקב (ברכות סי' ד) הקשה על רעק"א, שלכאורה האיסור לאכול בלי ברכה הוא איסור דרבנן, וצריך להיות ספיקא לקולא. וכיון שכך גם לא מובן מדוע

אין כאן ברכה לבטלה, כי אם האיסור לאכול מוכרע לקולא בגלל הספק - כבר אין הכרח לברך. ולכן ביאר הקה"י את כוונת רעק"א, שהאיסור לברך מספק אינו קיים, משום שהוא **מותנה בכך** שהברכה תוגדר כברכה לבטלה. והברכה אינה יכולה להיות מוגדרת כך, כיון שמוטלת על האדם מצוה לברך, דאם לא כן יהיה אסור לו לאכול; והיינו משום שבכל ספק דרבנן הוא צריך לטרוח מעט כדי למנוע את ספק האיסור. וכיון שבנידון דידן הוא יכול לטרוח ולברך, הרי שהחובה חלה עליו. ולכן אין איסור של ברכה לבטלה, דאיסור ברכה לבטלה חל רק כאשר נקבע שאין חיוב לברך, אבל כאשר יש חיוב לברך, אין איסור. והדבר שונה מסתם ספק ברכות דאמרינן ספק ברכות להקל, דבסתם ברכה יש חיוב מדרבנן אבל אין איסור מדרבנן. ובספק חיוב מדרבנן אין חיוב לטרוח ואפילו מעט, וממילא אין חיוב לברך מספק, ולכן חוזר וניעור האיסור לברך ספק ברכה לבטלה.

קשיים בדבריו

וראשית יש להעיר, שעיקרון זה שצריך להחמיר בספקות דרבנן במילתא דלאו טריחא, אמור גם בחיובי עשה דרבנן. ויעוין בר"ן (פסחים כג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה והשתא) שכתב בעניין הסיבה בשתיית ד' כוסות וז"ל: "והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה. ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא, דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל", עכ"ל. ויעוי"ש שתירץ עוד תירוץ מדיליה, שיש להחמיר כל אימת שהקולא תגרום שתיעקר המצוה לגמרי. ועכ"פ מבואר מהתירוץ הראשון שיש להחמיר בכל מה דלאו מילתא דטירחא הוא ואפילו במצוות עשה דרבנן[7]. ובסברה באמת לא מובן מדוע לחלק בין חיוב לאיסור; אם יש לחשוש לדברי חכמים מספק - יש לעשות כן גם בחיובים, ואם אין לחשוש - אין צורך גם באיסורים, דמאי שנא[8].

7. ומה שכתב שזה "לרווחא דמילתא" אינו בא להוציא מכך שזהו בעצם חיוב גמור, וכידוע וכמוסכם בדין הסיבה בארבע כוסות, אלא רק משום שמעיקר הדין לא היינו אמורים לעשות כך. דבאמת העובדה שצריך להחמיר במציאות שאין בה טירחא, אין היא מעיקר הדין, אלא שעל גבי הבסיס של עיקר הדין, באו חכמים וקבעו הלכות כיצד יש לנהוג במציאות זו. ומצינו ביטוי זה של רווחא דמילתא גם בדברים שמחייבים מעיקר הדין; יעוין למשל ברש"י פסחים מ"ו ע"ב ד"ה לא דכולי עלמא, ור"ן נדרים י"א ע"ב ד"ה ולעניין הלכה.

8. ויש אחרונים שכתבו להיפך, שדוקא באיסור אין צורך לחשוש אפילו לכתחילה ואילו במצוה צריך לחשוש, הו"ד בחזון עובדיה (ח"א כרך א עמ' רא בהערה).

ולעיקר הטענה נראה, שעצם הדין שצריך לחשוש לספקם של חכמים כאשר לא טריחא מילתא בדבר, איננו חיוב גמור, שאפשר לומר שהוא מבטל מאליו את איסור ברכה שאינה צריכה. הסברה שבדבר היא שאומרים לאדם: כיון שאין לך שום סיבה שלא לקיים את דברי חכמים, מדוע שלא תקיימם ותקיים חיוב או תימנע מאיסור שיש ספק אם הוא מוטל עליך. ולכן כשיש לו טירחא בדבר כבר אין מקום לטענה זו. ואם כן נראה, שקיומו של ספק נגדי גם כן עשוי לבטל טענה זו. וכשם שקיומה של טירחא כבר מחזיר את ספק האיסור או החיוב לעיקר דינו, ואפשר להקל בו לכתחילה כעיקר הדין של ספיקא דרבנן - כך נראה שקיום ספק האיסור (ברכה לבטלה) עשוי להחזיר את ספק האיסור (הנאה בלא ברכה) לעיקר דינו, ויהיה אפשר להקל בו לכתחילה[9].

ד

היראים קיבל מרבו שיש לפסוק לחומרא בכל ספק שלא נפשט בגמרא

והנה, היראים, רבו של הראבי"ה, כתב (סי' ט-יא, ח"א יג ע"א) וז"ל: "ואיבעי' לן הא אם יש להם הפסק ושלישי דוקא או אין להם הפסק ושלישי, פירושו משלישי ואילך, ותיקו דאיסורא לחומרא", עכ"ל. והנידון כאן הוא בדרבנן, ובכל זאת כתב שתיקו בעניין זה אזלינן ביה לחומרא. וכבר העיר בתועפות ראם שם שלא נאמר בגמרא תיבת "תיקו", אלא זו היתה בעיה דלא איפשטא. וכן כתב בהמשך (סי' יב-יד שם): "ואיבעיא לן התם אי יש להן הפסק ושלישי דוקא אי אין להן הפסק ופי' שלישי משלישי ואילך, ולא איפשטא לן. **וקבלה בידנו** כל תיקו דאיסורא אפילו בדרבנן לחומרא. ושמעתי שבפירוש רבינו חננאל אומר דכל תיקו חשוב ספיקא, הלכך לקולא בדאורייתא לחומרא", עכ"ל. וכן מבואר בדבריו שם בהמשך (סי' טו-יז, דף יג ע"ב). וכן כתב (סי' רעד ח"ב קמב ע"ב): "וכשם שאמרו חכמים אמירה לעובד

9. ואמנם יש מקום לומר שטירחא עדיפה על ספק איסור, ולכן דוקא טירחא מבטלת את הצורך לחשוש לספק איסור, אבל ספק איסור אינו מבטל את הצורך לחשוש לספק איסור שכמותו. אבל אין נראה לומר כן. ויותר נראה שטירחא אינה עדיפה על ספק איסור, אלא שאומרים לו שכיון שספק האיסור אינו עדיף על הטירחא, אין הוא צריך לעשות מעשה. ואם כן גם כשעומד ספק איסור מול ספק איסור, אין עדיפות של זה על זה, ואין הוא צריך לעשות מעשה, וחוזר הדין של שב ואל תעשה.

כוכבים שבות באיסור שבת, כך אמרו אמירה לעובד כוכבים שבות בשאר איסורים, כדאמרינן בב"מ בהשוכר את הפועלים (צ ע"א): 'מהו שיאמר אדם לעובד כוכבים חסום פרתי ודוש בה, מי אמרינן אמירה לעובד כוכבים שבות בשבת דאיסור סקילה וכו', ת"ש דשלחו ליה לשמואל' כו' ונשאר בתיקו, וכל תיקו דאיסורא אפי' בדרבנן לחומרא", עכ"ל. וכן כתב (שם קמט ע"א): "בעי אביי: אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז להוציא לבנה הקטן, וקיי"ל בתיקו וכל תיקו דאיסורא לחומרא". וכן כתב (סי' שא-שב, קסו ע"ב): "בעון במערבא: בית ועליה, בית ואכסדרה, שני בתים זה לפנים מזה מהו, תיקו, וכל תיקו דאיסורא לחומרא". וכן כתב (סי' שצה, רט ע"א): "וכל תיקו דאיסורא אפילו בדרבנן לחומרא". וברוב ככל המקרים הללו לא נאמר לשון תיקו, אלא הבעיה לא נפשטה ולכך קורא היראים תיקו, וכמו שכתב התועפות ראם. ורואים שבכה"ג שיטתו היא לפסוק לחומרא.

כן פסק תלמידו הראבי"ה

וכן כתב תלמידו הראבי"ה (ח"א מס' נידה סי' קפו עמ' 211): "פסק רבינו שמואל דקיימא לן [כ]ההיא לישנא דאמר: סמוך לחפיפה טבלה אינה צריכה לחוף ולטבול, ואם לאו צריכה לחוף ולטבול. והיינו לחומרא". וכן כתב (שם מס' שבת סי' קצז עמ' 253-254): "ואם תלאן במקל או שפינן ממיחום למיחום סלקא בתיקו, ואזלינן לחומרא. אבל רבינו חננאל פסק כלישנא קמא". וכן כתב (שם): "ולי נראה לפרש עבר ושהה אאינה גרופה וקטומה, ואזלינן לחומרא". וכן כתב (שם עמ' 256): "ואם עבר ושהה ותחלת כונתו היה לאיסור, איבעיא לן אי קנסוהו רבנן או לא, וסלקא בתיקו, ואזלינן לחומרא. ורבינו חננאל פסק בה לקולא, ואין נראה לי לפרש [כן]". וכן כתב (שם סי' רטז עמ' 308): "בעי אביי: אשה מהו שתערים ותפרוף על אגוז ותוציא לבנה הקטן בשבת, ולא איפשטא, ואזלינן לחומרא"[10]. וכן כתב (ח"ב מס' פסחים סי' תצ עמ' 111): "ובעי עולא: בית ועלייה מהו, בית ואכסדרה מהו, שני בתים זה לפנים מזה מהו, תיקו, ואזלינן לחומרא". וכן כתב (ח"ג הל' יום טוב סי' תשמג עמ' 443): "בעי רב אשי: תלת גברי בתלתא מיני מאי, תיקו. וכל תיקו [דאיסורא] לחומרא". וכן כתב (שם סי' תשנב עמ' 455): "ומבשל ליום טוב ואם הותיר הותיר לשבת, ובלבד שלא יערים, ואם הערים אסור. ואם עבר ואפה סלקא בתיקו ולחומרא".

10. והנידון הוא על איסור דרבנן ולא על דאורייתא, וכמבואר שם.

כן פסק תלמידו האור זרוע

וכן כתב תלמידו האור זרוע (ח"א הל' נטילת ידים סי' סט דף טו ע"ד): "והואיל דלא איפשט אזלינן בי' לחומרא כדפסיק הלכתא בסמוך, וצריך נטילה אוכל מחמת מאכיל". וכן כתב (שם הל' בעל קרי סי' קכ דף כב ע"ב): "הואיל ועלתה בתיקו אזלינן בה לחומרא, ואם נגע בטהרות תולין ולא אוכלין ולא שורפין". וכן כתב (שם הל' טהרת ק"ש ותפילה סי' קלא דף כג ע"ג): "אמר רבא: צואה בגומא מניח סנדלו עלי' וקורא ק"ש. בעי מר בריה דרבינא: צואה דבוקה לו בסנדלו מאי, תיקו. פי' ר"ח דאזלי' בה לחומרא דכל תיקו דאיסורא לחומרא". וכן כתב (שם סי' קלד דף כד ע"א): "את"ל זמון מועיל, יש יד או אין יד תיבעי' לי'. הלכך הואיל ולא איפשוט אזלינן בה לחומרא". וכן כתב (שם הל' נידה סי' שמח דף מז ע"א): "ואע"ג דכתמים דרבנן וספיק' דרבנן לקולא, ותנן במתני' שלא אמרו חכמים להחמיר אלא להקל, אפי' הכי הואיל ולא איפשט אזלינן בה לחומרא". וכן ישנם עוד מקורות רבים שבהם הוא פוסק לחומרא בספק שלא נפשט בגמרא במילי דרבנן.

הבנת הב"ח בטעם הדברים והקשיים שבדבריו

ומבואר מכל זה שליראים ולתלמידו הראבי"ה ולתלמידו האור זרוע היה פשוט שיש להחמיר כל אימת שהגמרא לא פשטה את ספיקה, בין כשהאיסור מדאורייתא ובין כשהוא מדרבנן[11]. ובטעם הדבר כתב הב"ח (או"ח סי' תפט סק"ד) וז"ל: "דהיינו טעמיה דלא דמי לספק קרא קריאת שמע וכו' דהוי ספק שלא יתברר לעולם, משא"כ בספק שמסתפק בו בעל התלמוד, דאף על גב דבדרבנן הוא אזלינן לחומרא", עכ"ל. והסברו אינו מובן כלל. ראשית, גם בספק קרא קריאת שמע יתכן בהחלט שספקו יתברר, וכגון שאינו יודע אם קרא, אבל חברו יודע, ועתה אינו נמצא בסמוך לו ואינו יכול לשואלו עד שיעבור זמן קריאת שמע, אבל עכ"פ יוכל לשאלו מאוחר יותר. שנית, מאי אכפת לן שספק זה שמסתפק בו בעל התלמוד עתיד להתברר לעתיד לבוא, כשיבוא אליהו ויאמר או כשתתחדש הסנהדרין. סוף

11. וכן נראה גם מהעתים (סי' קעו), שכתב גם על נידון דיציאה מבית הכנסת בין פסוקא לפסוקא, דהוא דרבנן, "כל תיקו דאיסורא לחומרא". והרי העתים הוא מראשוני ספרד, ואינו קשור לבית מדרשו של רבנו תם, ומכאן חיזוק לעובדה שאכן היתה קבלה קדומה בעניין. אמנם ראשונים אחרים לא קיבלו זאת, ויעוין למשל במחזור ויטרי (הלכות שחיטה סי' תקלד, עמ' 744), וכן בריטב"א (שבת סה ע"ב ד"ה גירסת רש"י; מו"ק ד ע"ב ד"ה טפחיים) שכתבו להדיא שאומרים זאת רק בדאורייתא (והריטב"א אף סיים במו"ק שם וכתב: "וכן כתב הרמב"ם ז"ל").

סוף בשעה זו שבה האדם מסופק אין הוא יכול לדעת את הדין. ואפילו אין לומר שזהו חסרון ידיעה, שיש פוסקים בו לחומרא; ראשית, משום שגם במקרה הראשון יש חסרון ידיעה, ושנית, משום שגם במקרה השני זהו ספק ידיעה שאין בו טענה על האדם מדוע אינו יודע את התשובה, שהרי גם בעל התלמוד לא ידע. ואם כן מהיכא תיתי לומר שצריך להחמיר בספק כגון זה.

ביאור קבלתם של רבותינו בעלי התוספות

לכן נראה שהטעם לצורך להחמיר הוא פשוט, ורמוז בדברי הגמרא (ברכות נא סוע"א) והובא בראב"ה עצמו (ח"א מס' ברכות סי' קלט עמ' 127): "א"ר יוחנן: ראשונים שאלו, שמאל מה שתסייע לימין? אמר רב אשי: השתא דראשונים לא איפשיטא להו, אנא עבדינא לחומרא"[12]. ולכאורה יש כאן ספיקא דרבנן לקולא. ועל כרחך טעמה של הגמרא הוא שאם חכמים מסתפקים בדבר ואינם מכריעים - איננו יכולים להעז פנינו ולהכריע כנגדם. ובשלמא אם לנו מתעורר ספק מציאותי או אפילו דיני, שחכמים לא הודיעו לנו שהם עצמם הסתפקו בו - שפיר יש לנו לומר שכיון שהם קבעו שספיקא דרבנן לקולא, הרי שהורו לנו בכך שיש להקל, ואין הם מעמידים את דבריהם במקום הספק. אבל כשהם עצמם מתלבטים בשאלה מסוימת ואינם מגיעים להכרעה, ומשאירים את הדבר בלתי מוכרע, הרי בכך הם מגלים לנו שבעצמם אינם מסוגלים לפשוט את הבעיה לקולא, וכיצד אפוא נקפוץ אנו ונכריע לקולא. וכך גם ניתן להבין את ההבדל בין ספיקא דאיסורא ובין ספיקא דחיובא. בספיקא דחיובא, חכמים אמנם התלבטו אם יש חיוב אם לאו, אבל סוף סוף הם לא נקטו במפורש שיש חיוב, וכל עוד לא נקטו כך עדיין לא נוצר חיוב. והרי זה כמו בן שאביו אומר לו שהוא מסתפק אם לשלוח אותו למקום מסוים, וכל עוד הוא לא החליט, אין הבן צריך ללכת לאותו מקום. אבל כשהם מתלבטים אם להרשות לנו לעשות דבר, גם אם לא נקטו להדיא שיש איסור - כבר לא ניתן להקל בספק שלהם. והרי זה כמו בן שאביו אומר לו שהוא מתלבט אם לאסור עליו לעשות דבר מסוים, שאין הוא יכול להקל ראש ולעשות דבר זה, כל עוד אין הוא שומע להדיא מאביו שהדבר מותר.

12. בגרסת הגמרא לפנינו: מהו שתסייע וכו' אנן נעביד לחומרא.

בגלל קבלה זו אין בדבר חשש איסור ברכה לבטלה

וכיון שכך קיבל היראים ממורו ורבו רבנו תם, שזו כוונת התלמוד בהשאירו את הבעיה בספק, גם אין כאן חשש ברכה לבטלה. וזה כמו שכתב הראב"ה בעניין דומה (ח"ג הל' יום טוב סי' תשיז עמ' 420) וז"ל: "וכיון דקיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא, לא הוי ברכה לבטלה, דהוה ליה כאילו הצריכו אותו חכמים לברך" וכו', עכ"ל. ואף שלא היתה במקרה מסוים זה פסיקה מפורשת ומיוחדת, כיון דקי"ל שכך צריך לנהוג במקרה מסוג זה, הרי זה כאילו חכמים הצריכו אותו להדיא לברך, ואין כאן חשש של ברכה לבטלה. ובכלל אין אנו נכנסים לשאלה מהי רמת החיוב להחמיר בספיקא דאורייתא, ומהי רמת האיסור של ברכה לבטלה וכו', אלא עצם הקביעה הזו כבר מסלקת את בעיית הברכה לבטלה. ואם כן הוא הדין בנידון דידן, כיון שיש קבלה שכך צריך לנהוג כשהתלמוד נשאר בבעיא דלא איפשטא, הרי זה כאילו שחכמים הצריכו אותו לברך, ואין בכך חשש של ברכה לבטלה[13].

אין ללמוד ממקרה זה על שאר המקרים של ספק ברכות

ולפי זה מובן שבספקות אחרים, שלגביהם לא שייכת הסברה שאין אנו יכולים להקל כנגד ספקם של חכמים שהסתפקו בעצמם, אין צורך להחמיר, וחוזר הדין שספיקא דרבנן לקולא. והקבלה שקיבל היראים ממורו ורבו היתה רק על בעיא דלא איפשטא באיסורא דרבנן, ומובן שהכלל היסודי שיש להקל בספיקא דרבנן לא התבטל על ידי קבלה זו. ולכן בכל ספק ברכות דעלמא חוזר הדין דספק ברכות להקל, כיון שאין כאן קבלה, וממילא יש במקרה זה גם חשש ברכה לבטלה, ולכן אין לברך.

הסיבה שהוצרכו לנימוק מיוחד של ספיקא דאורייתא בעניין ספירת העומר

ולפי זה מובן מדוע הוצרכו הראשונים הנ"ל להכניס את השיקול של ספיקא דאורייתא בעניין ספירת העומר; דבאמת יש הבדל מהותי בין הנידון של הספק בגמרא ובין הנידון דספירת העומר, וכמו שהתבאר לעיל. ובמקרה זה הכוונה בברכה עצמה היתה נכונה, אלא שבסברה הראב"ה דימה מילתא למילתא, וחידש

13. אבל אין זה משום שסתם כך אפשר להקל בספק איסור ברכה לבטלה, וכמו שרצה לטעון הנשמת אדם בדעתם, וכדמוכח מכך שבסתם ספק הם מחמירים וחוששים לאיסור ברכה לבטלה, וכמו שהתבאר.

שהברכה והספירה דבר אחד הם, וכמו שגם זה התבאר לעיל. ולגבי שאלה מסוימת זו לא היתה מציאות שחכמים הסתפקו בה ולא הכריעו. וכיון שכך, כבר אין לנו סיבה להחמיר בדבר אך ורק משום שחכמים הסתפקו בעניין אחר, שאנחנו באים לדמותו מעצמנו. ולכן הוצרכו הראשונים לומר שבכל זאת אנו צריכים להחמיר בכך, כיון שיש כאן נידון דאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא. והיינו לשיטתם, שהספק בעניין הברכה יוצר ספק על המציאות של קיום הספירה דאורייתא, ולכן יש בכך ספיקא דאורייתא.

כיון שזו קבלה מר"ת יש להניח שזה היה גם טעמו של ר"י תלמידו

ולפי זה נראה ברור שזו היתה גם הבנת ר"י בתוס'; דכיון שאנו מוצאים שהיראים אומר כן כקבלה מרבו, ורבו המובהק הוא רבנו תם, שהוא הוא רבו של ר"י, הרי מסתבר שר"י לא היה מורה בניגוד לקבלה שקיבל, ואפושי פלוגתא בכדי לא מפשינן[14]. ויש אפוא לבאר בפשיטות את דעת ר"י כדעת תלמידיו ותלמידי תלמידיו, שהסיבה להחמיר היא שיש לפנינו בעיא דלא איפשטא. ורק משום כך יש להחמיר, וממילא גם אין איסור ברכה לבטלה, וכנ"ל.

ה

תמיהת ר' עקיבא איגר על התוספות

ואמנם איתא בתוס' (ברכות מט ע"ב ד"ה רבי מאיר) וז"ל: "ולעניין שתיה אומר ר"י, דיש להחמיר ולברך עליו אפילו בפחות ממלא לוגמיו. אף על גב דלעניין יום הכיפורים ליתא, לא ילפינן מינה לעניין ברכה. תדע, דלעניין ברכת המזון בכזית ולעניין יוה"כ עד דהוי דוקא ככותבת", עכ"ל. וכבר הקשה שם רעק"א בגליון

14. והאמת היא שגם רש"י נוקט כך (חולין ל ע"ב ד"ה תיקו ושם מה ע"ב ד"ה תיקו), דכל תיקו דאיסורא לחומרא. ואף שהנידון הוא בדאורייתא, משמע יותר מסתימת לשונו שזוהי קביעה גורפת לכל תיקו דאיסורא שהוא, בין דאורייתא ובין דרבנן. ומכל מקום אין הדבר מוכח לגמרי בדבריו כמו בדברי היראים. ויעוין לעיל בדברי תלמידו במחזור ויטרי בעניין זה שכתב דהיינו דוקא דאורייתא, אך בנידון דידן פשטות דברי רש"י לעומת דבריו הברורים של מחזור ויטרי מטים לכך שיש ביניהם מחלוקת, ובניגוד לסתימת דברי ר"י שלגביהם אין סיבה לומר שחלק על רבו.

הש"ס וז"ל: "ק"ל, היאך שייך להחמיר לברך, הא בברכה ספיקא להקל וצ"ע", עכ"ל. ובכך כמובן לא יועיל מה שאמר (יב ע"א) שכיון שהאדם רוצה לשתות, אין זו ברכה לבטלה, כי הוא מברך על מנת שיתאפשר לו לשתות; שהרי בנידון דידן הוא כבר שתה. וגם לדברינו צריך להבין מדוע יש להחמיר, והלא כאן כבר אין לנו ספק שחכמים לא הכריעו בו, וצריך להיות דין רגיל של ספיקא דרבנן לקולא.

ביאור התוספות

אולם יש לתמוה על תמיהת רעק"א. הלשון "להחמיר" מופיעה במשניות ובגמרות ובדברי התוס' מאות ואלפי פעמים. וכמעט תמיד אין מדובר על חומרא מתוך ספק, אלא על נקיטת דין מחמיר ביחס לאפשרות אחרת מקילה יותר. וגם בנידון דידן אומר ר"י, שלעניין שתיה אין לנקוט את הגדר המיקל שהוא שיעור של מלוא לוגמיו, אלא יש להחמיר ולברך כבר בשיעור כזית. ומפני ריבויים העצום של המקרים נביא רק מעט דוגמאות לכך. בלשון המשנה נאמר (כלאים פ"ב מ"ב): "באמת אמרו: זרעוני גנה שאינן נאכלין, מצטרפין אחד מעשרים וארבע בנופל לבית סאה. רבי שמעון אומר: כשם שאמרו להחמיר כך אמרו להקל, הפשתן בתבואה מצטרפת אחד מעשרים וארבע בנופל לבית סאה". וכן נאמר (תרומות פ"ד מ"ט): "בשאינו ידוע מה נפלה, מעלות זו את זו. ובזו, רבי אליעזר מחמיר, ורבי יהושע מקל". וכן נאמר (ערלה פ"ב מ"ו): "ולמה אמרו כל המחמץ והמתבל והמדמע להחמיר, מין במינו". וכן נאמר (עירובין פ"ה מ"ה): "אפלו עבד, אפלו שפחה, נאמנין לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל". וכן הוא בלשונות רבים בדברי התוספות, יעוין למשל (שבת כו ע"א ד"ה ולא מסיימי): "ולא מסיימי. ולא שייך הכא תנא בתרא לטפויי אתא, דמוכח קצת דת"ק להחמיר מדקאמר" וכו'. וכן כתבו (שם קמא ע"ב ד"ה אי הכי): "מיהו יש לנו להחמיר במוקצה יותר כשמטלטלו בידים כשמטלטלו אגב תינוק, אף על גב דבההיא שעתא נמי איכא מוקצה" וכו'. וכן כתבו (עירובין לד ע"א ד"ה ואמאי): "ועוד נראה לר"י, דאף כששביתתו ברה"ר צריך להוליכו גם לרבי עד מקום שביתתו, דמודה רבי שיש להחמיר בשבות בפחות מארבע אמותיו כמו שמודה בקנה" וכו'. וכן כתבו (שם סה ע"ב ד"ה איקלעו): "לא בא ר"ש להחמיר יותר מר' יהודה" וכו'.

וכן נראה מלשון התוס' ישנים (יומא עט ע"ב המשך ד"ה פחות מכזית) שכתבו: "וכן לעניין שתיה נמי אומר רבי (-ר"י) שיש להחמיר ולברך על היין אפילו שתה פחות ממלא לוגמיו. ואע"ג דלעניין יוה"כ בעינן מלא לוגמיו, לעניין ברכת היין לא בעינן

הכי, כמו שפירש לעניין אכילה". וכן בתוס' (שם ע"א ד"ה ולא) נקט לשון: "ולעניין שתיה נראה שמברכין אכזית יין לאחריו" וכו'. ומבואר מדבריהם שכך נראה להם, וכן שדין השתיה הוא כמו שהתפרש בעניין האכילה, ובעניין האכילה הדברים נאמרו להדיא ובלא פקפוק. ומלשונות אלה נראה גם כן שאין מדובר על ספק ועל הכרעה מתוך ספק, אלא החומרה היא ברורה, ולשון חומרה נופל בה כיון שהיא באה בהנגדה לאפשרות המקילה יותר, שהיא שיעור מלא לוגמיו האמור ביו"כ.

ו

הקושי שבקושיית הריטב"א

והנה, הריטב"א (שבת כג ע"א ד"ה אמר אביי) ביאר שבמקום שיש ספק ברכות אין לברך, דיש לפנינו ספק חיוב עשה דרבנן מול ספק לא תעשה דרבנן, ושב ואל תעשה עדיף. ובסוף דבריו שם כתב: "ומיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו, היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים כדאיתא בפרק כיצד מברכים, שהיה ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר", עכ"ל. וצריך להבין מדוע סבר הריטב"א שיש להחמיר ולברך שוב מפני הספק או שלא לאכול, והרי שיטתו היא שיש להקל בספיקא דרבנן, וספק איסור ברכה לבטלה עדיף מספק ביטול החיוב לברך. ואין לומר שהעדיף את האיסור של אכילה בלא ברכה על פני איסור ברכה לבטלה; ראשית, משום שאיסור זה אמור להיות חמור יותר, כיון שהוסמך ללאו דלא תשא שחמור עונשו מכל איסורים שבתורה, ומלבד זאת, הרי הטעם והשיקול הזה חסר מאד מן הספר. והעובדה שהריטב"א מקשה בפשיטות: "ומיהו תמהני" וכו', ואינו מזכיר את הטעם הזה, מלמדת שקושייתו צריכה להיות מובנת מצד עצמה בלי להניח הנחות מחודשות כאלה. ומובן שגם אין אפשרות לבאר את הריטב"א לפי מה שהתבארו דברי ראשוני אשכנז וצרפת, שהרי אין הוא מתייחס בדוקא לספק בבעיא דלא איפשטא בגמרא. וגם לא היה לו לתלות את הדבר בכך שהוא כנהנה מקדשי שמים.

ביאור דברי הריטב"א

אמנם נראה שאפשר להבין את דבריו בפשיטות. הריטב"א אזיל לשיטתו

שהסיבה שיש להעדיף בספק ברכות שלא לברך, היא שיש לנו ספק חיוב עשה של ברכה מול ספק לא תעשה של ברכה לבטלה, ובמציאות כזו אנו אומרים שב ואל תעשה עדיף. אמנם כל זה שייך דוקא בכל שאר הברכות, אבל בברכת הנהנין שלפניה מתוסף לצד של ספק חיוב הברכה גם איסור נוסף של הנאה מהעולם הזה בלא ברכה. ויש לנו אפוא ספק עשה ולא תעשה מול ספק לא תעשה, ובכך כבר אין אומרים שב ואל תעשה עדיף, כי יש יתרון ברור לאפשרות המצדדת בברכה. ולכן היה צריך להעדיף את האפשרות לברך, או לחלופין שלא לאכול ולא לברך. וכפי שהתבאר, אין עדיפות לאפשרות שלא לאכול ולא לברך על האפשרות לברך, כיון שברמה הזו של ספקות דרבנן, כאשר יש עדיפות לצד מסוים, אפשר לנקוט כמותו בלא פקפוק וחשש כלל, כיון שאין אנו מתנגשים עם איסור גמור אלא רק עם ספק איסור, שמעיקר הדין אפשר להקל בו. ועכ"פ להלכה פסק הריטב"א (הל' ברכות פ"ב הכ"ג) שאין מברכים גם במקרה זה. ונראה דהיינו משום שלא פלוג חכמים בספק ברכות, וקביעתם מוחלטת היא שתמיד יש להעדיף את אי הברכה על הברכה במקום ספק.

ז

הלכה למעשה

ולהלכה למעשה נראה שבספקות רגילים בברכות, גם אם מדובר על ברכות הנהנין שלפניה, אין לברך; דכו"ע מודו בכך, ואפילו ראשוני אשכנז שמחמירים בנידון של נקט שכרא בידיה. אמנם במקרה של נקט שכרא בידיה וכל הדומה לו, היה מקום להצריך לברך, כי לפי ראשוני אשכנז אין מקום להחיל בנידון זה את הכלל של ספק ברכות להקל. ואולם נראה שמכיון שאנו עומדים בפני מחלוקת הראשונים הזו, ונקודת הספק שלנו כבר איננה נקודת הספק של הגמרא, אלא הספק שלנו הוא אם להכריע כקבלת ראשוני אשכנז או כשאר הפוסקים, הרי כאן כבר לא חל הכלל שיש להחמיר בספק, וגם לדעתם של ראשוני אשכנז אנחנו צריכים להקל בספק העומד לפנינו. ובר מן דין, שהסוגיה עצמה מתפרשת בכמה אופנים לפי השיטות השונות בביאור הגמרא שם. ואם כן מצטרף עוד ספק שאולי לא על כך הסתפקו חכמים ולא הכריעו. ולכן יש להקל ולא לברך גם בנידון זה. ויוצא אפוא שהכלל של ספק ברכות להקל יהיה שייך בכל ספק מכל סוג שהוא, מלבד בספקות שיש בהם צד דאורייתא, וכמו שהתבאר לעיל (סימן ב אות ה-ו).