ס י מ ן ה

ברכה שאינה צריכה

א

שיטת התוספות שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן

נאמר בברכות (לג ע"א): "ואמר רב ואיתימא ריש לקיש, ואמרי לה ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא (שמות כ, ו)", ע"כ. והתוס' כתבו (ר"ה לג ע"א ד"ה הא) וז"ל: "ומותרות (-הנשים) לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אע"ג דפטורות מן דבר המצוה ההיא ומתעסקות בהן, כמו מיכל בת כושי שהיתה גם מברכת וכו', שמע מינה היכי דפטירי שרי לברוכי. ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן, דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות כא ע"א): ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא, ולא אסרינן מספק משום לא תשא. ומוציא שם שמים לבטלה, דאסרינן בפ"ק דתמורה (ג ע"א וד ע"א) מדכתיב (דברים ו, יג) את ה' א-להיך תירא, הני מילי בלא ברכה", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שהאיסור לברך ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, ובהוצאת שם שמים לבטלה שלא בדרך של ברכה יש איסור תורה ממצות העשה של יראת ה'.

קשיים בדבריהם

ולכאורה דבריהם צריכים עיון; הרי על כרחנו כשחכמים מתקנים ברכה כלשהי על מצוה דרבנן או דאורייתא, אין שום איסור מדאורייתא לברך ברכה זו, גם אם היינו אומרים שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא מדאורייתא. ועל כרחנו הסיבה לכך היא, שכאשר חכמים קובעים שצריך לברך, ואפילו על מצוה מדבריהם, ממילא כבר אין בכך משום ברכה שאינה צריכה. ואם כן, כאשר חכמים קובעים שבספק קרא צריך לחזור ולקרוא, יש מקום לומר שהסיבה שאין בכך איסור לא תשא, איננה משום שהאיסור הוא מדרבנן, אלא משום שלאחר שחכמים קבעו שצריך לחזור ולקרוא - ממילא אין זו כלל ברכה

שאינה צריכה; דהצורך שלה הוא בעצם העובדה שהוא מקיים בכך את ציווי חכמים שחייבוהו לחזור ולקרוא שוב. ולכן אין בכך איסור לא תשא.

ולפי זה גם לא היה מקום להקשות מההיתר של הנשים לברך למרות שהן פטורות מהמצוה. תשובתם היתה שהאיסור לברך הוא איסור מדרבנן. ולכאורה צריך להבין מה בכך שהאיסור הוא מדרבנן - וכי מותר להן לעבור על איסור דרבנן? ועל כרחנו צריך לומר שהם אמרו והם אמרו, וכשם שציוו עלינו שלא לברך ברכה שאינה צריכה, כך הם התירו לאשה שאינה מצֻוָּה במצוה, לברך על המצוה בכל זאת. אלא שלפי זה יוצא שיש הכרח לומר, שחכמים התירו לנשים לברך באופן חיובי; דהיינו שאין כאן היתר ממילא, אלא היתר מחודש של חכמים. והשתא דאתינן להכי, כבר לא צריך להגיע לכך שהאיסור הוא מדרבנן; דלעולם אימא לך שהאיסור הוא מדאורייתא, ובכל זאת חכמים יכולים לקבוע מציאות של ברכה מדבריהם, ובכך גופא כבר מתבטל האיסור דאורייתא, וכנ"ל[1].

ישוב דבריהם

וכדי ליישב את הקושיה הראשונה צריך לומר, שחכמים לא קבעו הלכה מיוחדת או תקנה מיוחדת למי שמסופק אם אמר אמת ויציב. הקביעה שמי שמסופק צריך לחזור, איננה אלא יישום פשוט של העיקרון של ספיקא דאורייתא לחומרא. לכן אין כאן חיוב מחודש לברך, ונשארת המציאות שאם אכן הוא כבר אמר את הברכה, והברכה הנוכחית היא מיותרת - יש בכך איסור ברכה שאינה צריכה. וצריך לומר לפי זה, שהחשש שמא הוא יבטל מצוה דאורייתא גובר על החשש שמא יעבור על איסור דרבנן, גם משום שדאורייתא חמור מדרבנן, וגם משום שהספק שמא יעבור על איסור דרבנן, מוכרע לקולא, כדין כל ספק דרבנן. ואילו הספק שמא יעבור על איסור דאורייתא, צריך להיות מוכרע לחומרא[2].

---

1. ואין אפשרות לומר שההיתר הוא ממילא, ומשום שכאשר אדם עושה מצוה, אף שהוא פטור ממנה, יש צורך בברכה שלפני המצוה, ולכן אין כאן איסור של ברכה שאינה צריכה. ראשית, משום שלפי זה הדרא קושיא לדוכתא: מדוע שלא נאמר שהאיסור לברך ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא, ובכל זאת אין כאן איסור, לפי שאין הדבר נחשב ברכה שאינה צריכה? שנית, לא מובן מה הטעם שבדבר; לכאורה אם אין הוא מחויב במצוה - מדוע יש צורך שהוא יברך עליה לפני עשייתה.

2. ולכאורה היה מקום לומר שמכיון שהאדם מסופק, כבר לא יהיה לאו דלא תשא, דלאו זה יחול רק על ברכה שאינה צריכה כלל, ואז תידחה ראייתם של התוס'; ובדרך אחרת היה אפשר לומר,

לעומת זאת אם איסור ברכה שאינה צריכה היה איסור דאורייתא - היה צריך לנקוט שב ואל תעשה, ולא לברך.

וכדי ליישב את הקושיה השניה, צריך לומר בדעת התוס' שהקביעה שברכה מסוימת אינה צריכה, אינה תלויה בדעתם של חז"ל, אלא היא מציאות שנכונה מצד עצמה. וחכמים רק מגלים לנו מתי הברכה אינה צריכה. ועוד צריך לומר בדעתם, שחכמים לא חידשו ברכה במקרה שהאדם פטור מהמצוה, וגם אין כאן היתר שקיים ממילא, אלא יש כאן גילוי דעת של חכמים שהם מתירים את הדבר. ולפי זה יש לומר שמצד המציאות יש לפנינו ברכה שאינה צריכה, דאת המציאות חכמים אינם יכולים לשנות, והדרך היחידה שלהם לשנות זאת היא רק על ידי קביעת חיוב מחודש של ברכה. אבל הם לא עשו זאת במציאות של מי שאינו מצווה ועושה. ולכן אם איסור ברכה שאינה צריכה היה מדאורייתא - חכמים לא היו יכולים להתיר זאת. ורק משום שהאיסור הוא מדרבנן, יש תוקף לגילוי דעתם שהאיסור הזה מותר; דלכך יש להם כוח, דהפה שאסר הוא הפה שמתיר.

הקושי בדברי הרא"ש בשם ר"ת

והרא"ש (קידושין פ"א סי' מט) הביא את דעת רבנו תם בלשון זו: "ואין כאן משום לא תשא את שם לפי שמברכות ברכה שאינה צריכה, דהך דרשא אסמכתא בעלמא היא וכו'. הלכך כיון שמתכוונות לברכה אין כאן משום בל תשא", עכ"ל. ונראה מדבריו, שאם הן לא היו מתכוונות לברכה - לא היה מועיל שהאיסור הוא מדרבנן, דעדיין היה על כך שם של נשיאת שם שמים לבטלה. אבל לפי מה שהתבאר בדברי התוס', אין זה מובן; כי אם יש גילוי דעת של חכמים שהם מתירים לברך במקרה שלהן - מאי אכפת לן שהן אינן מכוונות לברכה. וכי יעלה על הדעת שאם אדם מברך ברכה כתקנת חכמים, והוא אינו מכוון לברכה, שיהיה בכך איסור של נשיאת שם שמים לשוא?

שיש כאן עשה (הזכרת יציאת מצרים) שדוחה את לאו דלא תשא. אך התוס' אזלי לשיטתייהו (כדברי המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' א) ודלא כפר"ח (יו"ד סי' קי כללי ספק-ספיקא סי' א)), שספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, וממילא התורה לא מכירה בכך שבספק צריך לעשות דבר מסוים (כדברי הגמרא (ברכות ג ע"ב): מי איכא ספיקא כלפי שמיא). מבחינת התורה או שודאי צריך לעשות משהו, או שודאי אין צריך לעשותו. כשאין ודאות בצורך, ודאי שאין צורך. ולכן זו ברכה שאינה צריכה, ולא עומד מולה דבר ברובד הדאורייתא.

והיה מקום לומר, שבאומרו "הלכך כיון שמתכוונות לברכה", הוא מנמק מדוע חכמים התירו לנשים לברך. אבל גם זה אינו מובן, שהרי גם מי שמברך ברכה שאינה צריכה בעלמא, עשוי להתכוון לברכה. ולא מסתבר לומר שכיון שהדבר ידוע שזו ברכה שאינה צריכה, ממילא המברך יודע שאין על כך שם ברכה, ולא שייך שהוא יתכוון לברכה, ועל כרחך שהוא מתכוון סתם לשאת שם שמים לבטלה; דלכאורה גם אם חכמים לא הצריכו את הברכה הזו, הוא יכול להחליט שמבחינתו הכוונה היא לברכה.

ביאור דברי הרא"ש

ונראה בביאור דבריו, שחכמים התירו לברך רק כשמתכוונות לברכה. אבל אם אינן מתכוונות לברכה, חוזר דינן להיות ככל מי שמזכיר שם שמים לבטלה. ואין זה דומה למקרה רגיל שאדם מברך כתקנת חכמים על דבר מסוים, שאף אם אינו מתכוון לברכה - אין בכך איסור של נשיאת שם ה' לשוא; כי במקרה הזה אין זה לשוא, מעצם העובדה שהוא מקיים את תקנת חכמים. אבל במקרה שחכמים לא תיקנו ברכה, אלא רק התירו לברך, אין כאן תועלת עצמית בקיום תקנתם, וכל עוד אין כוונה לברכה - הרי זו נשיאת שם ה' לשוא. ומכל מקום נראה בדעתו שבסתמא דמילתא יש להניח שהן מתכוונות לברך, שהרי דעתן לעשות כמו שעושים האנשים, ולכן בסתמא דמילתא מותר להן לברך, ואף אם אינן מכוונות את לבן בשעת הברכה.

ב

מחלוקת בהבנת דברי הרמב"ם

והרמב"ם כתב (הל' ברכות פ"א הט"ו): "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן". ואת דבריו הללו ניתן להבין בשתי אפשרויות: האחת, שהשוואת הרמב"ם בין מברך ברכה שאינה צריכה ובין נשבע לשוא היא כפשוטה, ויש בכך לאו גמור מהתורה של נושא שם שמים לשוא, מהפסוק "לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא" (שמות כ, ו). וכהבנה זו בדעת הרמב"ם כתבו המג"א (סי' רטו סק"ו) ורעק"א (שו"ת סי' כה), וכן נראה מדברי הברכ"י (סי' רצה סק"ה ד"ה ומזה), וכן משמע מדברי המשנ"ב (שם סק"כ).

והשניה, שאין זה ממש כנשבע לשוא אלא שיש ביניהם דמיון מסוים מצד זה שבשניהם יש נשיאת שם שמים לשוא, אך אין בכך איסור דאורייתא וכדעת התוס' הנ"ל. וכך כתב החזון איש (סי' קלז סק"ה ד"ה כתב) בדעת הרמב"ם, וכן משמע שהבין הפר"ח (סי' סז ד"ה ומש"כ המחבר).

טענות הסוברים בדעתו שהאיסור מדאורייתא

ישנן כמה טענות שהעלו הסוברים בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מדאורייתא. המג"א (שם) כתב וז"ל: "ודעת הרמב"ם שהוא דאורייתא, וכן הוא בתמורה (ד ע"א) פשטא דתלמודא", עכ"ל. וכוונתו לומר שבתמורה (שם) מבואר, שהמזכיר שם שמים לבטלה עובר על איסור דאורייתא מהפסוק "את ה' א-להיך תירא". והפמ"ג (אש"א שם) הוכיח את הדברים מדברי הרמב"ם בסוף הל' ברכות (פי"א הט"ז), דמבואר שם שאם יש ספק אם הדבר טעון ברכה אם לאו - עושין אותו בלא ברכה; והיינו משום חומר האיסור של ברכה לבטלה מדאורייתא, שהרי אם היה האיסור מדרבנן - היה אפשר לברך.

דחיית הדיוק מדבריו שהאיסור מדאורייתא

ונראה שמצד לשון הרמב"ם שאמר: "והרי הוא כנשבע לשוא", לא היה ניתן לקבוע שהרמב"ם סבור שיש בכך איסור דאורייתא; וכמו שנקטו הרבה אחרונים בדעת השו"ע, שציטט גם הוא את הלשון הזו, שזהו רק איסור דרבנן. וכן רואים בהרבה מקומות ברמב"ם, שהוא נוקט לשונות כאלה, וכוונתו לאיסור דרבנן בלבד. ויעוין למשל בהל' שבת (פכ"ב הכ"ג): "הצובע, מאבות מלאכות. לפיכך אסור לאשה להעביר סרק על פניה, מפני **שהיא כצובעת**"; וכן (פכ"ג ה"ז): "ואסור להדיח קערות ואילפסין וכיוצא בהן, מפני **שהוא כמתקן**"; וכן (שם ה"ב): "כותב, מאבות מלאכות. לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת, מפני **שהוא ככותב**", עכ"ל. ובכל המקרים הללו ובעוד הרבה כדוגמתם, רואים שהוא משוה את האיסור דרבנן לאיסור דאורייתא, ואין ההשוואה מלמדת שזהו איסור דאורייתא בעצמו.

הוכחה שיש איסור מדאורייתא

אמנם, כתב הרמב"ם (הל' שבועות פי"ב ה"ט): "השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא, או שנשבע לפניו לשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה, שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שביארנו בהלכות ברכות - הרי זה חייב לנדותו", עכ"ל.

וכמה אחרונים הוכיחו שהאיסור הוא מדאורייתא, מעצם הדין שהעושה כן חייב נידוי; כי בגמרא (נדרים ז ע"ב) נאמר רק שהשומע הזכרת השם מפי חברו צריך לנדותו. וכולי עלמא מודים שהאיסור הקיים בהזכרת שם לבטלה הוא איסור עשה דאורייתא, כמבואר בתמורה (שם). ואם ברכה לבטלה היה רק איסור דרבנן - לא היה בגמרא מקור לחייב נידוי בזה, כיון שהיה מקום לומר שחיוב נידוי חל רק באיסור דאורייתא; אלא ע"כ סובר הרמב"ם שהאיסור הוא מדאורייתא, ויש בו לאו, ולכן בקל וחומר יש ללמוד חיוב נידוי ממזכיר שם שמים לבטלה. ואולם לכאורה אין מכאן ראיה שיש בכך לאו גמור של נושא שם שמים לשוא. ולכל היותר אפשר ללמוד מכך שיש בדבר איסור עשה, ולא גרע ממזכיר שם שמים לבטלה, ולכן מנדהו כמו שמנדה את המזכיר שם שמים לבטלה.

הוכחה אחרת שהאיסור ברמב"ם הוא לא תעשה מדאורייתא

ומכל מקום נראה שיש להוכיח שאכן האיסור הוא מדאורייתא, ויש בכך לאו גמור, מפשטות דברי הרמב"ם: "שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא". ובחיבורו הזכיר הרמב"ם את הביטוי "עובר משום" קרוב לחמישים פעם, ותמיד המשמעות היא שהוא עובר על איסור דאורייתא, ובשום מקום אין זה במשמעות של איסור דרבנן. ואמנם במקום אחד ויחיד (הל' גניבה פ"ז ה"י) כתב הרמב"ם: "בני חבורה המקפידים זה על זה שהחליפו חלק בחלק או לוה ממנו מאכל והחזיר לו - עוברין משום מידה ומשום משקל ומשום מניין ומשום לווין ופורעין ביום טוב", עכ"ל. והאיסור האחרון הוא באמת איסור דרבנן. אבל דבר זה גופא שנאמר שהוא עובר משום אותו איסור דרבנן, אינו דומה לנידון דידן שבו נאמר שהוא עובר משום שם של איסור דאורייתא[3]. ויש לצרף לכך את העובדה, שיחד עם הברכה שאינה

3. ומלבד זאת נראה שהאיסור האחרון הוזכר אגב האיסורים האחרים שהם מדאורייתא. ויש עוד מקום שבו לא מופיעה לשון זו, אבל נאמר דבר דומה (הל' איסורי ביאה פי"ב ה"ב לגבי הבא על גויה): "ואם יחדה לו בזנות חייב עליה משום נידה ומשום שפחה ומשום גויה ומשום זונה. ואם לא יחדה לו אלא נקראת מקרה, אינו חייב אלא משום גויה. וכל חיובין אלו מדבריהם", עכ"ל. ואולם זהו שטר ושוברו בצדו, שהרמב"ם מדגיש להדיא שהחיוב הוא מדרבנן. והרמב"ם הולך לשיטתו (הל' ממרים פ"ב ה"ט) שמוטל על חכמים להדגיש שהאיסור שהם אוסרים הוא מדבריהם כדי להרחיק מאיסורי תורה, ולא להסתיר את ההבדל שבין הדאורייתא ובין הדרבנן, דאל"כ הם עוברים על בל תוסיף. וכל עוד אין הוא מדגיש זאת, ואדרבה, נוקט לשון כל כך מפורשת שהוא עובר משום איסור שידוע כאיסור דאורייתא, יש הכרח להבין שהדבר הוא באמת מדאורייתא.

צריכה הוא כולל גם את הנשבע לשוא, שהוא בודאי עובר על האיסור דאורייתא עצמו. וכיון שלגבי שבועת שוא ברור שהכוונה לאיסור דאורייתא גמור, יש להבין כך גם ביחס לברכה שאינה צריכה[4].

ברכת ה' תולה טעות המדפיסים בדברי המג"א

ובברכת ה' (ח"א פ"א הערה 8 ד"ה הנה) דייק בצדק מדברי המג"א, שהוא לא הוכיח שהרמב"ם אוסר מדאורייתא מכך שנקט שהוא כנשבע לשוא, שהרי גם השו"ע נקט אותה לשון, והמג"א למד בדברי השו"ע שאין זה כי אם אסמכתא בעלמא. והעלה אפשרות כמו שהבין הפמ"ג (שם) בדעת המג"א, שהוא דייק זאת מהעובדה שהרמב"ם אינו מתיר לברך כשצריך לעשות מצוה מדאורייתא מספק. והקשה על כך, שאפשר לומר שאינו מברך משום שספיקא דרבנן לקולא, וכיון שהחיוב לברך הוא מדרבנן, אין צורך לעשותו מספק. וכיון שאינו צריך, יהיה גם אסור לו, כיון שיש ספק ואפילו מדרבנן של איסור ברכה שאינה צריכה. ומשום כך רצה ברכת ה' לומר שנפלה טעות בדברי המג"א, שהתכוון לרבנו מנוח (הו"ד בב"י סי' סז) שהוא זה שאומר שאין לחזור ולברך כשמסופק אם בירך, משום שיש בברכה חשש של איסור דאורייתא משום נושא שם לשוא[5]. ולכן כתב "הר"מ" והמדפיסים טעו וחשבו שכוונתו לרמב"ם וכתבו "הרמב"ם".

דחיית דבריו

אבל נראה לדחות את דבריו. ראשית, גם בדפוסים הקדמונים של המג"א כתוב רמב"ם, וגם לא מסתבר שהמג"א יביא את רבנו מנוח ויתעלם מדברי הרמב"ם. שנית, המקור לכך שהרמב"ם אוסר מדאורייתא, אכן איננו מהדין שבו הרמב"ם אומר שלא לברך על מצוה הנעשית מספק, אלא מההלכה בשבועות הנ"ל. ובאמת השו"ע (יו"ד סי' שלד סל"ז) שינה מלשון הרמב"ם וכתב סתם: "או שבירך ברכה שאינה צריכה חייב לנדותו", והשמיט את דברי הרמב"ם "שהרי הוא עובר משום לא תשא". ולכן הבדיל ביניהם המג"א, ותלה רק ברמב"ם ולא בשו"ע

4. את הטענה האחרונה הנ"ל טען גם ר' עקיבא איגר בתשובה שם, וממנה בלבד הוכיח שהרמב"ם סבור שהאיסור הוא מדאורייתא.

5. כן כתב רבנו מנוח להדיא (הל' שופר פ"ב ה"ב) שיש איסור דאורייתא בברכה שאינה צריכה, ולכן אסור לנשים לברך על מצוות שאינן חייבות בהן.

את הדעה שאיסור הברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא, ואין צורך לשנות לפי זה את נוסחת המג"א[6].

הוכחה מתשובת הרמב"ם שסובר שהאיסור מדאורייתא

והרמב"ם בתשובה (בלאו סי' קכד, וכן בפאר הדור סי' קה) כתב וז"ל: "השאלה. בדבר מה שקוראים אנשי צור המגילה ב"ד וט"ו ומברכין בשניהם לפניה ולאחריה, האם הם עוברים בזה משום ברכה שאינה צריכה אם לאו. התשובה. מה שנראה לו ז"ל[7] הוא הנכון ללא ספק. וכל מקום שמסופקים יושביו אם הוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון אם לאו, קורין ב"ד ומברכין לפניה ולאחריה, שי"ד זמן קריאה לכל, אלא למי שנתאמת ונתקיים לנו שהוא מבני ט"ו. וקורין בט"ו ואין מברכין לא לפניה ולא לאחריה, לפי **שברכה שאינה צריכה אסורא דאורייתא היא,** משום שהוא נושא שם שמים לשוא, ולא ייעשה זה מספק. וזה עיקר שסומכין עליו לא בקריאת המגילה לבד, אלא בכל מצוה, בין מדאורייתא בין מדרבנן; כשמסתפק אדם אם הוא חייב בה אם לאו - עושה אותה בלא ברכה", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו, שהאיסור של ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא. וקשה מאוד לומר (כפי שרצו לומר כמה אחרונים) שהרמב"ם נקט לשון כזו רק כדי לחזק דבריו ולהגדיל את חומר האיסור, כי תשובה זו היא חלק ממכלול תשובות שכתב הרמב"ם לחכמי צור, בהערכה רבה ובדקדוק גדול. והם עצמם גם לא היו צריכים חיזוק, כיון שהם סמכו על הרמב"ם ושתו בצמא את דבריו. וגם נאמר בתחילת התשובות שהם היו תלמידי ר' אפרים, ויוצא שהם באו רק לקבל אישור לדברי רבם, ומסתבר אפוא שגם דעתם נטתה לדברי הרמב"ם, ולכן לא נראה שהיו צריכים חיזוק מסוג כזה. וגם דחוק מאוד לומר (כפי שרצו לומר כמה אחרונים אחרים) שרצונו רק לומר שיש לדבר סמך מדאורייתא, דהלשון: "איסורא דאורייתא היא", אינה סובלת משמעות זו כלל.

6. אמנם נראה שצדקו דבריו בדחיית דברי הפמ"ג, דנראה לכאורה פשוט שאין שום ראיה שהאיסור הוא מדאורייתא, מכך שאין מברכים על ספק; וכדמוכח מדברי הרבה ראשונים הסבורים שהאיסור הוא רק מדרבנן, ובכל זאת הם סבורים שאין מברכים על ספק.

7. הכוונה שם לר' אפרים הדיין, שסבר שאנשי צור עוברים משום ברכה שאינה צריכה.

דיוק מתשובה אחרת שהרמב"ם סבור שהאיסור מדרבנן

ואמנם בתשובה אחרת, לחכמי לוניל (בלאו סימן שלג, וכן בפאר הדור סימן כו), כתב הרמב"ם וז"ל: "שאלה. על מה שכתוב בפרק שלישי גר שמל עד שלא נתגייר וכו' עד וכן אנדרוגינס אין מברכין על מילתו מפני שאינו ודאי. יורנו אדוננו, והלא ספק תורה הוא, ועל ספק דרבנן הוא דלא מברכין אבל על ספק דאורייתא מברכינן, חוץ מהדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הם כדאמרין בפרק במה מדליקין. תשובה. הדברים ידועים שכל ברכה שהיא על מצוה, מדרבנן היא, בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה, וחכמים הם שתקנו הברכה **והם שאמרו** (בפאר הדור: והם אמרו) שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וגו'. ולפיכך כל דבר שיסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוינו או לא נצטוינו, בין שהיה הצווי על אותה עשייה מדבריהם ובין שהיה מן התורה, עושין אותו דבר בלא ברכה" וכו', עכ"ל. וכמה אחרונים דייקו מהלשון: "והם (ש)אמרו", שהאיסור הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ועמדו על הסתירה לכאורה שבין שתי התשובות הנ"ל[8].

תירוץ הברכי יוסף לסתירה בתשובות

והחיד"א תירץ בברכי יוסף (או"ח סי' מו אות ו ד"ה ואני עניתי): "ואני עניתי דאין כאן סתירה; דכיון דכל הברכות מד"ס ולא תשא דאמר רחמנא הוא כולל ואינו מבואר, כי תקון רבנן טומוס של ברכות, אי הוו אמרי נמי דרשאי לברך ברכה שאינה צריכה, ומוקמי לא תשא לבטלה בלי ברכה - לא הוה איכא איסורא כלל, ונקבעה הלכה דכל הנושא בש"ש בברכה בין צריכה בין אינה צריכה לא נשא לשוא, ואדרבא הנה שכרו אתו אשר בירך לשם כבודו. אמנם השתא דאמור רבנן דברכה שאינה צריכה אין זה מברך, ואינה בכלל תקנתם דלא תקון אלא בעת הצורך, ממילא קם ליה ברכה שאינה צריכה באיסור כולל דלא תשא. וז"ש הרמב"ם והם אמרו כל המברך וכו', כלומר דאמור רבנן דברכה דאינה צריכה נשאר באיסורו לעבור בלא תשא, והוא מדאורייתא כפשט לשון עובר משום לא תשא. אבל אין כוונת הרמב"ם דהוי מדרבנן", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שאלמלא קביעת חכמים שברכה שאינה צריכה אסורה מאורייתא, לא היה בכך איסור; ולכן

8. יש להעיר שלדעת הרב קאפח, התשובות שנשלחו לחכמי לוניל הן תשובות מזויפות, והתשובה השניה היא אחת מהן. ואולם לא נראה שהן מזויפות, וכל חכמי ישראל לדורותיהם, כולל ר' אברהם בן הרמב"ם, סמכו על התשובות הללו.

תלה הרמב"ם את האיסור בכך שחכמים אמרו זאת. אבל לאחר שהם אמרו זאת, נהיה הדבר איסור מדאורייתא.

קשיים בדבריו

ואולם דבריו צריכים עיון. אם כוונתו לומר שחכמים היו יכולים לקבוע שגם כאשר הוא מברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה כלול בכל זאת במערך הברכות שהם מתקנים, ולכן אין הוא נושא את השם לשוא - אם כן עדיין אין לתלות את העובדה שיש בדבר איסור, בכך שהם אמרו שמי שמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תעשה. וזאת, שהרי מספיק היה שהם לא יקבעו את הקביעה הנ"ל, וכבר היה צריך לחול האיסור. ואם כוונתו לומר שחכמים היו יכולים להימנע מלקבוע שהוא עובר על האיסור, וכבר לא היה חל האיסור, יקשה מדוע באמת לא היה חל האיסור; הרי אליבא דאמת הוא נושא שם שמים לשוא. ולכאורה העובדה שהאיסור הוא "כולל ואינו מבואר", אינה מצדיקה שחכמים יהיו אלו שיחילו איסורים על פי קביעתם. הם לכל היותר יכולים לגלות ולבאר את מה שאינו מבואר. אבל גם אם משום מה הם לא היו נזקקים להגדיר את האיסור הזה - ודאי שהיה לו קיום, והיו כלולים בו דברים מסוימים, שאנחנו לא היינו יודעים מהם. ומלבד כל זה יקשה, שלשיטתו הרמב"ם בעצם מסביר בדבריו מדוע בכלל יש איסור של ברכה שאינה צריכה. אבל מדברי הרמב"ם נראה, שהוא בא רק להסביר מדוע יש איסור לברך כשהוא מסופק אם קיים את המצוה. וגם קשה לדבריו, שאם הרמב"ם בא רק לקבוע את העובדה שיש איסור בברכה שאינה צריכה, ולשלול את האפשרות שאין בכך איסור - עדיין לא מובן מדוע הוא הוצרך להיכנס לכך שחכמים הם אלה שאמרו זאת; דהיה לו לומר בפשטות שהמברך ברכה שאינה צריכה אסור משום לא תשא, ותו לא מידי.

ביאור דברי הרמב"ם וישוב הסתירה

אמנם נראה לבאר את דברי הרמב"ם, שבא להסביר שחכמים הם אלה שהעמידו אותנו בפני הסתירה הקיימת בין המצוה מדרבנן לברך לפני שמקיימים מצוה, ובין האיסור מדאורייתא לברך ברכה שאינה צריכה. ואת העובדה שיש בפנינו סתירה, לא אנחנו מחשבים מדעתנו[9], אלא חכמים הם אלה שאמרו שיש

9. כלומר שנראה לנו מסברה דילן שיש בדבר איסור דאורייתא וממילא עומדת בפנינו סתירה.

בדבר איסור דאורייתא, ומכוח דבריהם יוצאת לנו סתירה כזו. וכיון שבעל כרחנו חכמים היו מודעים לאפשרות של מציאות סתירה זו, וכיון שבסתירה כזו על כרחנו אנחנו צריכים להכריע לטובת הדאורייתא, ממילא גם אין בכך ביטול מצות ברכה מדרבנן; כי ברור שהם לא גזרו וחייבו אותנו בדבר שנצטרך לעבור עליו. דהיינו, שאין כאן מעין "דחויה" של ברכת המצוות דרבנן, שבעל כרחנו אנו צריכים לדחות אותה, כי אין אנו יכולים להיכנס לחשש איסור דאורייתא, אלא הדבר על דעת חכמים: הם אמרו והם אמרו, ואין בכך שום חשש של ביטול מצוותם כלל.

ויתרה מזו נראה, שאלמלא היו חכמים אומרים לנו בסכינא חריפא שיש איסור דאורייתא בברכה שאינה צריכה, היינו לכל היותר קובעים שיש בדבר **חשש של איסור** דאורייתא. וזאת, שהרי יותר מסתבר לומר שכאשר הוא מזכיר שם שמים בברכה, אין בכך איסור של נושא שם לשוא. וכדחזינן שרוב הראשונים סוברים כך, אע"פ שכבר כתוב בגמרא שהוא עובר משום נושא שם לשוא. וכאשר היינו נתקלים במציאות של ספק חיוב דאורייתא לעשות את המצוה, היינו מברכים; כי מצד אחד היה עומד עלינו החיוב לברך לפני עשיית המצוה, ומן הצד השני היה רק החשש היותר רחוק שאולי יש בדבר איסור דאורייתא[10]. אבל כיון שהם אמרו לנו שיש בדבר איסור דאורייתא, ואין כאן סברות וחששות מדילן, ממילא יש כאן ספק איסור דאורייתא גמור, מול ספק החיוב מדבריהם, ולכן ברור שצריך להכריע שאין לברך[11].

הסיבה שמברך בספק ברכה שהיא מדאורייתא

אמנם אם החיוב לברך הוא מדאורייתא, וכגון בברכת המזון או בברכת אמת ויציב למ"ד דאמת ויציב מדאורייתא, ויש לו ספק אם בירך אם לאו - יש לו ספק

10. אף אם היה לנו ספק שקול אם יש בדבר איסור דאורייתא, והיינו חוששים לכך מספק - עדיין היה ניתן לברך, שכן היה לנו ספק ספיקא: שמא באמת חל החיוב דאורייתא, וצריך לברך, ואף אם אין חיוב - שמא אין כאן איסור דאורייתא בברכה. וכיון שמול זה קיים הספק שאולי צריך לברך מדרבנן, היה ספק החיוב דרבנן שקול לספק ספיקא של האיסור דאורייתא, והיה מקום לברך אם הוא היה חפץ לעשות כך.

11. ובדרך אחרת ניתן לומר: אם הרמב"ם היה אומר סתם שהדבר אסור משום לא תשא, הדבר היה עשוי להישמע כמילתא בלא טעמא; דבפשטות אין נראה שהפסוק הזה כולל עניין של ברכה שאינה צריכה, אלא דוקא איסור שבועה (וכידוע מהראשונים באותו זמן שאפילו זאת לא היה ברור להמון העם שאסור). ועל כן ההדגשה היא שחכמים אמרו זאת.

איסור דאורייתא מול ספק חיוב דאורייתא. והדבר היה עשוי להיות תלוי אם החיוב להחמיר ולאסור בספקות דאורייתא הוא מדאורייתא או מדרבנן. אם החיוב להחמיר ולאסור הוא מדאורייתא - היה לפנינו עשה דוחה לא תעשה, והיה צריך לברך מספק. אבל שיטת הרמב"ם הידועה היא שחיוב זה הוא מדרבנן, ובדרבנן לא קיים הכלל דעשה דוחה לא תעשה, דהוא חידוש מיוחד בתורה. ובסברה היינו אומרים שב ואל תעשה עדיף, ובפרט שהאיסור חמור מהעשה. אמנם בזה מצינו להדיא את הקביעה של חכמים שאומרים שבמציאות כזו צריך לחזור ולברך. ואין זו סתם הכרעה בסתירה שנוצרת בין חיוב ואיסור דרבנן, אלא שבקביעה הזאת שקבעו חכמים, הם חידשו שכבר אין זו ברכה שאינה צריכה, וממילא גם אין בכך איסור דאורייתא[12].

הסיבה שאינו לוקה על ברכה שאינה צריכה ולוקה על שבועת שוא

ולכאורה יש להקשות על מה שהתבאר, מדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ט ה"ד) שמבואר מהם שרק הנשבע לשוא לוקה. ולכאורה אם מברך ברכה שאינה צריכה הוא בכלל נושא שם שמים לשוא, והוא עובר על לאו גמור מדאורייתא - היה צריך ללקות גם על ברכה שאינה צריכה, כמו שהוא לוקה על שבועת שוא; שהרי שני האיסורים הללו נלמדים מאותו מקור ומאותו פסוק. והגמרא (שבועות כא ע"א) לומדת מהפסוק (שמות כ, ו) "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" - "ה' הוא דאינו מנקה, אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו", ולכאורה יש ללמוד דין זהה גם על ברכה שאינה צריכה. ומכך משמע לכאורה שהאיסור הוא רק דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

אמנם נראה שבאמת לא היה אמור להיות חיוב מלקות בנשבע לשוא, כיון שאין בו מעשה, דקי"ל בזה כר' יוחנן, וכמבואר ברמב"ם (שם פי"ח ה"ב). והגמרא לומדת בלימוד מיוחד שלמרות זאת יש בדבר חיוב מלקות. אבל ברור שאין לימוד זה מתאים לפשוטו של מקרא, שהרי הניקוי שעליו מדובר הוא ניקוי של כפרה והתעלמות בלי עונש. ועל כך אומר הפסוק שה' לא יתעלם מהנשבע לשוא, ויעניש אותו כפי המגיע לו. ואילו הדרשה מהפכת את המשמעות לגמרי, ולפיה ה'

12. ודלא כמו שהבינו ר"ת וסיעתו שחכמים רק מגלים גילוי מילתא בעלמא שאין בכך איסור; אלא שבקביעה הזו שצריך לחזור ולברך, הם מפקיעים מאליה את המציאות של ברכה שאינה צריכה.

לא ינקה אותו, דהיינו לא יעניש אותו, אבל בית דין יעניש אותו, והניקוי יהיה דוקא על ידי ההענשה. ולכן הבין הרמב"ם שאין לך בו אלא חידושו, והיכא דאיתמר שבית דין מענישים - איתמר, והיכא דלא איתמר לא איתמר. וזה כמו שמצינו בהרבה לאוין בתורה, שבאופנים מסוימים לוקים עליהם ובאופנים אחרים אין לוקים עליהם מחמת אותו לאו[13]. וכמו שמצינו שעל מקרה אחד באותו לאו, בית דין ממית, ועל מקרה אחר בית דין אפילו לא מלקה (משום שהלאו ניתן לאזהרת מיתת בית דין).

חברים לשיטת הרמב"ם

והגאון יביע אומר שליט"א (ח"א או"ח סי' לט אות ח) הביא בשם בעל עמודי אש, חבר לשיטת הרמב"ם. בספר הישר לרבנו תם (חלק השו"ת סי' סה אות ד) מביא בשם רבנו אפרים וז"ל: "ומה שאמרת שהנחת תפילין משום ברכה לבטלה קאסר ר' יוסי לנשים, הא מפקינן ליה מקרא דלא תשא את שם ה' אלוקיך - אם כן איסורא דאורייתא הוא, ולר' יהודה נמי אסור", עכ"ל. והיביע אומר הוסיף נופך מדיליה וציין לתשובת הגאונים בשערי תשובה (סי' קטו), וכן דעת רב פלטוי גאון (הו"ד בספר האגור, הל' ציצית ג ע"ג אות ח), וכן כתב רבנו האי גאון (הו"ד בשו"ת תמים דעים סו"ס רכד נה ע"ב סוד"ה ואני אומר הנכון), וכן יש להוסיף את רבנו מנוח, שהובאו דבריו לעיל.

ובספר ברכת ה' (ח"א פ"א עמ' כח) דחה את דבריו וטען שאין להביא ראיה מכל דברי הגאונים הללו, כי כוונתם רק לומר שהוא עובר מדבריהם על איסור נושא שם לשוא. ומה שכתבו שלוקה על כך, כוונתם רק למכת מרדות. אולם נראה להצדיק את הצדיק דמעיקרא. הלשון בשערי תשובה שם היא: "וששאלתם שיש מי שמברך ביום בורא פרי הגפן ומקדש השבת, הוא דרך שטות ובורות ולא נפקי ידי חובתייהו. ולא עוד אלא שחייבין מלקות בשביל לא תשא, שמברכין ברכה שאינה צריכה וגם מפסיקין בין ברכה לשתייה", עכ"ל. והלשון: "שחייבין מלקות בשביל לא תשא", לא נראה שיכולה להתפרש במשמעות של מכת מרדות. ומה היה רב האי גאון ז"ל יכול לכתוב יותר מפורש מזה. וגם הלשון של רב פלטוי גאון בספר האגור שם היא: "ומאן דרמי חוטי דציתנא ומברך עלייהו, עובר משום לא

13. עיין למשל הל' ע"ז פ"ג ה"ו ושם פ"ה ה"י והי"א, ושם פ"ב ה"ג כשלא עושה מעשה, ובהל' יסודי התורה פ"ו ה"ג וכמוש"כ אור החיים על דברים יב, ד, ובהל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ו והט"ז, ושם פי"ד ה"ב, והל' תרומות פ"ז ה"א, והל' איסורי מזבח פ"א ה"ז, ופ"ג ה"ו וה"ז, והל' מלכים פ"ו ה"י ועוד רבים.

תשא וחייב מלקות", עכ"ל. וגם כאן לא נראה כלל שהכוונה למכת מרדות, וגם כאן לא ניתן היה לכתוב בצורה מפורשת יותר שהחיוב הוא מדאורייתא.

ג

הטענות כנגד האפשרות שהאיסור מדאורייתא

אמנם כנגד דברי המג"א שקבע בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מדאורייתא, כתב החזון איש (סי' קלז סק"ה ד"ה כתב) וז"ל: "כתב המג"א (סי' רטו סק"ו), דדעת הר"מ (הל' ברכות פ"א הט"ו) דמברך ברכה שאינה צריכה מדאורייתא. ואין זה מוכרח, דהר"מ העתיק דברי הגמרא, ואף שהוסיף שהוא כשבועת שוא - להדגיש איסורו כתבו. וע"כ אין כאן ל"ת מה"ת, שהרי במוציא ש"ש לבטלה ג"כ לא עבר בל"ת מה"ת, כדאמר בתמורה (ד ע"א) שאין בה אזהרת לאו. וגם לשון המג"א שכתב דכן משמע בתמורה וכו', אינו מדוקדק, דודאי בגמרא לא אמרו אלא מוציא ש"ש לבטלה, אבל דרך הודאה לאו לבטלה הוא. ורשאי אדם לנסח תפילה ותהלה לה', ורק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה, ואין מקום לחלק בזה בדאורייתא", עכ"ל. וכן הקשו עוד אחרונים ובהם השדי חמד (ח"א עמ' 146 ובאריכות שם בכללים, מערכת ב כלל קטו), שלכל היותר היה יכול להיות בכך איסור עשה הקיים במזכיר שם שמים לבטלה, אבל לא יתכן לחייבו משום לא תעשה של נושא שם ה' לשוא. ובאמת לכאורה אין מקום לחלק בדאורייתא בין ברכה שאינה צריכה ובין תפילה שבה האדם מזכיר את שם ה'. ומצינו תפילות רבות שבהן מוזכר שם ה', ואין אלו דוקא תקנות מיוחדות שחכמים תיקנו. וגם לא מצינו בשום מקום שיהיה איסור להתפלל ולהזכיר שם שמים בתפילה. ומצינו להדיא בגמרא תפילות שאמרו האמוראים כתפילות יחיד שלא תיקנון חכמים, ויש בהן אזכרות, ומצינו בראשונים שמביאים נוסחאות שנהגו העם לאומרן (שאינן ברכות שתוקנו על ידי חכמים) ויש בהן שם שמים ואזכרות רבות, ופשוט. ואמנם אפשר להבין שאם אדם אומר ברכות סתם בלי כוונה, זו נשיאת שם שמים לשוא; אבל אם האמירה היא בכוונה של שבח והודיה - לא מובן מדוע שיהיה בכך איסור. ואם למשל הוא בירך על מאכלו, ועתה הוא נהנה ממנו, ורוצה לחזור ולברך שוב ושוב - מדוע שיהיה בכך איסור מדאורייתא. ולא שמענו שיש איסור להזכיר שם שמים שוב ושוב בתפילה ובהודאה ובשבח שאדם משבח את ה', אף שלכאורה האזכרות הללו מיותרות וחוזרות על עצמן. ומצינו גם פיוטים ומזמורים שיש בהם חזרות רבות

על שם ה', אף שהיה אפשר לחסוך ולמעט בהן. וכן הקשה החיי אדם (כלל ה בנשמת אדם אות א ד"ה אך), ומתוך כך הכריח בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מדרבנן בלבד.

ניסיון ברכת ה' ליישב את הקושי ודחייתו

ובברכת ה' (שם עמ' כו) כתב ליישב "ששבועה בשם ה' יש בה צורך במקומות מסוימים", כמש"כ הרמב"ם (הל' שבועות פי"א ה"א): "שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו". ולכן שבועת שוא חמורה ממזכיר שם ה' לבטלה סתם, "שכשנשבע לשוא הרי הוא משתמש לצורך דברים בטלים, בשבועה בשם ה' שהיא הידור וקידוש גדול". וכן הברכה נועדה "כדי לשבח ולפאר ולהודות להשם", ולכן המברך לבטלה חמור ממזכיר שם ה' לבטלה, "שהרי משתמש בברכה שהיא שבח והודאה להשם, במקום שאין צריך לברך", עכת"ד.

ואולם תירוצו אינו מובן: ראשית, יוצא שהחומרה של נשבע לשוא ומברך לשוא היא בכך שהוא משתמש בשבועה וברכה לשימושים אחרים ממה שנקבע להם. ומדבריו יוצא שאם לא היה שימוש כלשהו לשבועה, או שלא היה שימוש אחר לברכה - לא היה איסור לברך או להישבע לשוא. והסבר זה תמוה, כי לפיו יכולה להיות כאן לכל היותר פגיעה במצוה של "ובשמו תשבע" או במצות "וברכת את ה' א-להיך"; וזאת בגלל עצם העובדה שמשתמשים במעשה המצוה לשימושים אחרים[14]. אבל זה לכאורה אינו צד של חומרה בנושא שם לשוא מצד עצמו, ולא יתכן שהעוון יהיה חמור יותר מעצם המצוה שבה הוא פוגע. שנית, הרי שימוש זה של הברכה הוא שימוש מדרבנן בלבד, שהרי מן התורה אין מקור לברכה שלפניה. ואם כן, כשהוא מברך ברכה שלפניה במקרים שבהם לא תיקנו חכמים, לכאורה אין הוא יכול לעבור על איסור דאורייתא. שלישית, מדוע שלא נאמר שגם לתפילה ישנם שימושים אחרים, וכשמזכירים שם ה' בתפילה בלי תועלת חשובה דיה יהיה בכך איסור. רביעית, מה המיוחד בשימוש בשבועה או ברכות לתועלות שאינן חשובות, ומדוע שלא נאמר גם על מצוות אחרות, שאסור להשתמש בהן למטרות אחרות פחות חשובות. ואין לומר שמיוחדת שבועה שהיא נשיאת שבח לשוא; חדא, דעיקר מצות שבועה אינה שבח אלא הכרעה בין בני אדם, ועוד,

14. וזה מעין מה שמצינו שגוי ששבת חייב מיתה, והיינו משום שהעובדה שקיימת במציאות שביתת שבת שאינה תלויה באות שבין ישראל לה', היא פגיעה במצוה.

שישנן גם מצוות רבות אחרות שעניינן שבח הבורא, כשבת שהיא אות כי ששת ימים עשה ה' וגו', וכסיפור יציאת מצרים ועוד.

אמנם, בתורה לא נאמר "לא תשמור שבת לשוא" או "לא תשב בסוכה לשוא", ורק על נשיאת שם ה' נאמר איסור לעשות זאת לשוא. והיה אפוא מקום לומר שזהו גופא החילוק בין המצוות האחרות ובין האיסור בברכה שאינה צריכה. אבל באמת השאלה היא בדיוק על כך: מנין לחכמים הבנה זו בגדר האיסור (שבעצמו "אינו מבואר", כלשון הברכי יוסף), אם אין איסור דומה לו בתורה, ובכל המצוות האחרות סברה זו אינה קיימת.

ניסיון החכמת שלמה ליישב את הקושי

והחכמת שלמה (לר' שלמה קלוגר, על השו"ע שם סי' רטו ס"ד) הביא את טענת החיי אדם הנ"ל, וכתב: "דודאי גודל מעלת הברכה יתר על שאר שירות ותשבחות - זה גורם הפסדה ואיסורה אם הוי בחנם. דהנה עניין הברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו ממנו יתברך, הן קבלת טובת עולם הזה ככל ברכת הנהנין, הן טובת הנפש במצוה שנתן לנו, הכל הוי הברכה גמול מן גמול, וכמו שאמרו חז"ל להדיא בפ"ו דברכות דכל הנהנה מהעולם הזה בלי ברכה כאלו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, וכן אמרו דהוי כמעל בקדשי שמים. מכל זה מוכח דהברכה הוי תשלומין לו יתברך עבור הטובה, וממילא כיון דאם יאמר אתה ה' מלך עולם בראת וכו' לא יצא בזה ידי שילום תשלומין רק אם אמר ברוך אתה הוא תשלומין. ומוכח דברכה יש בה מעלה הרבה על דרך שיר ושבח, ואם כן מהאי טעמא גופא אסור אם הוי לבטלה. על דרך משל באם אדם יאמר לאיש נכבד הריני מחזיק לך טובה על הטובה שעשית לי, אם הנכבד יודע שלא עשה לו טובה יכעוס עליו, כי יאמר צחקת בי והרי לא עשיתי לך טובה ולמה תחזיק לי טובה חנם, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני. א"כ מכל שכן בו יתברך, הרי אמרו דלכך לא אמרו הגבור והנורא, דמתוך שיודע שהוא יתברך אמיתי לא כזבו בו, רק דאח"כ החזירו עטרה ליושנה שאמרו שאינו כזב, דהן הן גבורותיו, אבל לולא זה לא היו אומרים לו כיון דהוא אמיתי, כן הכי נמי דרך ברכה דהוי תשלומין לו יתברך, זה אינו שייך רק בשעה שנהנה מטובתו יתברך מאותו דבר, הן הנאת הנפש הן הנאת הגוף, אז שייך לו יתברך תשלומין. אך אם בשעה זו לא נהנה מדבר זה - אם כן הוי התשלומין דבר שקר ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו יתברך. לכך אסור לברך ברכה לבטלה, אבל אם אינו בלשון ברוך אתה רק בלשון אתה הוא, כיון שדרך ברכה אינו יוצא בו, מוכח דאינו תשלומין רק שבח ושירה, לכך מהאי טעמא אף אם אינו נהנה בשעה זו -

אינו שקר, לכך מותר לאומרו. ולכך מהאי טעמא גם בספק אין לברך, דספק שקר נמי אסור", עכ"ל.

קשיים רבים בדבריו

והרבה קשיים גדולים יש בדבריו. ראשית, איך יעלה על הדעת לומר שמלבד מה שתיקנו לנו ברכות, לא נותר לנו על מה לברך, כי לא קיבלנו ממנו וה' "הנכבד יודע שלא עשה לנו טובה" ואנחנו מכזבים בו. הלא "אילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רינה כהמון גליו וכו' אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' א-להינו **ולברך את שמך** מלכנו, על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות נסים ונפלאות שעשית עם אבותינו ועמנו". הרי כמה שאדם יברך את ה', אין הוא מגיע לאפס קצהו של מה שהיטיב לו ונתן לו והוא חייב להודות לו ולברך בשמו. והלא על כל נשימה ונשימה יש לנו להודות לו ולברכו, ואין להאריך בזה והדברים פשוטים וברורים. שנית, מי לא עסקינן שמגיעה לאדם טובה גדולה, כגון שהצליח מאד בעסקיו או שזכה להבין היטב דברים עמוקים, שטובות אלה חשובות בעיניו לאין ערוך מלשתות מעט מים או לאכול מעט ירק. וכי יעלה על הדעת שהטובות הללו אינן חשובות מספיק כמו המים והירק? ובכל זאת אין ברכה על הצלחה בעסקים או הבנת דברים ויש ברכה על המים והירק. שלישית, ברכות השבח אינן נוגעות לתשלומי הודאה. אם אדם רואה ברקים או שומע רעמים - הוא חייב לברך ולשבח את ה', למרות שלא מגיעה לו מכך שום הנאה גשמית או רוחנית; וכלשון הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ג): "וברכות רבות תיקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד, אע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה". רביעית, הלא יש ברכות שנתקנו על בקשות וצרכים, כמו כל הברכות האמצעיות בשמונה עשרה, ואין בהן תשלומי הנאה. ובמה יגרע אדם שרוצה לבקש למשל על הצלחתו בחינוך ילדיו, ובמה פחותה בקשתו ממי שמבקש על פרנסתו. חמישית, כל עניין הכזב שהוזכר בהגיבור והנורא, אינו קשור לנידון דידן; דהתם הם באמת סברו שהדבר אינו נכון, כי איה גבורותיו ונוראותיו. אבל כשאדם מודה ומברך לה' על הטוב שגמלהו באמת, או שמשבח את ה' על השמים והארץ ועל האילנות והציפורים, זו ברכה אמיתית. שישית, גם בשיר ושבח אדם יכול לשלם לה' כל תגמולו עליו. כוס ישועות ישא ובשם ה' יקרא גם בלי ברכה. והעובדה שאינו יוצא ידי חובת ברכות אינה מוכיחה דבר, כי עכ"פ הוא שינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ולכן לא יצא ידי חובתו. אבל עצם העובדה שניתן להודות בשיר ושבח הוא פשוט, וכמו שניתן להודות בקרבן תודה ובשירי הלל. וכיון שכך, היה מקום

לומר שאם הוא מודה ומשבח והדבר אינו עומד בגדרים כלשהם - יהיה בכך איסור, כמו שיש בברכה; דהעובדה שהוא יוצא ידי חובה רק בברכה, אינה אומרת שבדברים אחרים לא שייך כזב. ואכן אם הוא יאמר "תודה לך ה' על שנתת לי היום לאכול מפרי העץ", והוא לא אכל שום פרי מפירות העץ, יש בכך בעיית כזב וזילותא כלפי שמיא.

הקושי אמור להיות קיים גם אם האיסור מדרבנן

והנה, לכאורה לא מובן מדוע יש בכך איסור אפילו מדרבנן. וכי זה גרע מאדם שמתפלל ומזכיר את שם ה' בתפילתו, שלא מצינו בכך שום איסור ואפילו לא מדרבנן? ואמנם היה אפשר לומר שחכמים קבעו את תקנת הברכות בצורה מסוימת, ובתוך זה נקבע איסור שלא לברך ברכות כלשהן בתנאים ובזמנים אחרים ממה שקבעו חכמים, כדי לשמור על סדר תקנת הברכות שלהם. אבל לפי זה אין לאיסור קשר לעניין נשיאת שם שמים לשוא (ואפילו מדרבנן).

ד

ביאור המשמעות של "נשיאת שם"

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שהמשמעות של "נשיאת שם" המוזכרת בפסוק: "לא **תשא את שם** ה' א-להיך לשוא", איננה במשמעות פשוטה של איזכור השם. "לשאת שם" פירושו לרומם את השם (את שמו של הקב"ה בהנגדה לקב"ה עצמו), ולייחס לשם ה' כוח, חשיבות ומעלה מצד עצמו של השם. אין כאן מציאות של רוממות ה' אלא רוממות שם ה'[15]. ולכן למדו מכך את איסור שבועת שוא; כי בשבועה האדם משתמש בשם ה' כדי לחזק את דבריו וכדי לאמתם, וכך שמו של ה' מקבל תוקף, חשיבות וכוח - והאיסור הוא להשתמש ברוממות זו של שם ה' למטרות של שוא. ובכך שונה איזכור שם ה' סתם לשוא ובין איזכור שם ה' בשבועה לשוא: כאשר האדם מזכיר את שם ה' לשוא, זו אמנם פגיעה מסוימת

15. וכן מופיע ביטוי זה בתהלים (טז, ד): "ובל אשא את שמותם על שפתי", וגם כאן המשמעות היא שאִזכור שמם של האלילים לא יופיע כשם שיש לו חשיבות מצד עצמו.

בכבוד ה', אבל היא פחותה בהרבה מפגיעה בכבוד ה', הנעשית בשעה שמרוממים את שמו במיוחד[16].

בברכה מתקיימת מציאות נשיאת השם כמו בשבועה

ולפי זה נראה, שגם בברכה קיימת מציאות שבה האדם משתמש בשמו של ה' כדי להחיל ברכה. בכל תפילה רגילה האדם עשוי אמנם להזכיר את השם, אבל התפילה אינה תלויה באִזכור שם ה'. לעומת זאת כל ברכה שאין עמה שם ומלכות אינה ברכה. מציאותה של הברכה תלויה דוקא בכך שמזכירים את שם ה', כאשר בכל מקום שמזכירים את שם ה', מתקיים: "אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כ), ואִזכור זה פועל מציאות של ברכת ה'. גם הצורך להזכיר את המלכות יכול להתפרש לפי זה: יש צורך שהשם יתרומם ויתנשא, ועל ידי נשיאת השם יש אפשרות להחיל את הברכה.

ולפי זה, נראה שניתן להבין מדוע דוקא בברכה שאינה צריכה יש איסור נשיאת שם, בניגוד לתפילה בעלמא. ולפי זה מיושבת טענת החזו"א הראשונה על המג"א. אמנם הזכרת שם שמים לבטלה אין בה איסור לאו ויש בה רק איסור עשה של יראת השם; אבל אין זה אלא משום שאין בדבר נשיאת שם כלל. אבל בנידון של ברכה שאינה צריכה יש עניין של נשיאת שם, ולכן הוא עובר על הלאו כמו נשבע לשוא.

ישוב הקושי מדוע ברכה שאינה צריכה שמברך מסיבות חשובות אסורה

ובטעם הדבר שבברכה שאינה צריכה יש איסור אפילו במקרה שבו הוא מהלל ומשבח את ה' על דברים חשובים שלא תיקנו עליהם ברכה, יש לומר שתי אפשרויות, והאפשרות הראשונה גם היא מתחלקת לשתי אפשרויות. ניתן לומר שעד שבאו חכמים וקבעו את מערכת הברכות, היה ניתן לברך את ה' על כל דבר בכל צורה שהיא, וכל עוד לא היתה כוונת האדם לזלזל או לצחוק ולהתל או כשלא היה בדבר שקר, לא היה בכך שום איסור. אולם לאחר שקבעו חכמים את

16. וזה מעין מה שאינה דומה פגיעה במלך בפלטרין שלו, לפגיעה בו במקום בעלמא; כי במציאות שבה אמור להתגדל כבודו במיוחד, ודוקא שם האדם מזלזל בו, הפגיעה בכבודו היא הרבה יותר גדולה. וזה מעין מה שבושת תלויה במבייש ובמתבייש, וככל שהמתבייש מכובד יותר, כך הפגיעה גדולה יותר.

מערכת הברכות, חל איסור לברך שלא לפי הסדר שהם קבעו[17]. ואת הסיבה לכך ניתן להבין אם נדמה את מתקני הברכות לשומרי היכל המלך שמתקנים מערכת טקסים מיוחדת לכבד ולפאר את המלך. אם הם קובעים כללים מסוימים כיצד יש לפאר את המלך במצבים שונים, ובא אדם להיכל המלך וחורג מהכללים הללו ונוהג מנהג אחר, ואף אם הוא עושה כן לכבודו של המלך - זו פגיעה בכל מערכת הטקסים. וידוע שכאשר חיילי המלך צועדים לפניו בכבוד בסדר מסוים, תהיה פגיעה גדולה בכבודו של המלך אם יצא חייל באמצע המצעד, אף אם הוא יצעק יחי המלך. וכך יש לראות את המברך ברכה שאינה צריכה; דלאחר שקבעו חכמים כללים וסדרים כיצד להלל ולשבח את ה', אין לחרוג מכלליהם, כיון שאף אם חורגים מהכללים לכבודו של ה' - זו פגיעה בכבודו[18].

ישוב הקושי הנ"ל בדרך אחרת

ובדרך קצת אחרת יש לומר, שאם שומרי היכל המלך קבעו שיש להניף את דגל המלך בזמן מסוים ובתנאים מסוימים כשהמלך עובר וכדומה, או כשמשמיעים ניגון מיוחד לכבוד המלך, ובא אדם ומניף את הדגל שלא בזמן הקבוע מראש ולא לפי הסדר המתאים, אע"פ שהוא עושה זאת לכבודו של המלך, ואע"פ שהוא בוחר לעצמו הזדמנות חשובה אחרת - הוא בכל זאת מזלזל בדגל המלך בעשותו את המעשה הזה, וממילא מזדלזל כבוד המלך עצמו[19]. וכך יש לראות את המברך ברכה

17. והדבר דומה למה שהותר להקריב בבמות עד שנבנה בית המקדש, אולם לאחר שנבנה הבית - נאסרו הבמות, ואין אפשרות לעבוד את ה' אלא במסגרת המסוימת ובמקום המסוים.

18. וזה מעין מה שמצינו לפי פשוטו של מקרא בחטאם של נדב ואביהוא שהקריבו אש זרה לפני ה'. וכוונתם היתה לכבוד ה', אבל הוא לא ציווה אותם על כך, והיתה בכך יציאה מהסדר שקבע ה' לכבדו ולהללו, וזו גופא היתה פגיעה בכבודו.

19. בניגוד לאפשרות הקודמת שהפגיעה היא בכלל מערכת הטקסים, לפי אפשרות זו הפגיעה היא בדגל עצמו. ובכל מקרה בשניהם מזדלזל כבוד המלך. ויש להעיר שיש הבדל מהותי בין ההסברים הללו ובין מה שהובא בשם הברכי יוסף לעיל: לפי הברכ"י איסור ברכה שאינה צריכה היה אמור להיות כלול ממילא באיסור דלא תשא, ותקנת חכמים בברכות היתה יכולה להוציאו מכלל האיסור, והחלטת חכמים שלא לכוללו בתקנה משאירה אותו בכלל האיסור. וכלשונו: "השתא דאמור רבנן דברכה שאינה צריכה אין זה מברך, ואינה בכלל תקנתם דלא תקון אלא בעת הצורך, **ממילא** קם ליה באיסור **כולל** דלא תשא וכו' דברכה דאינה צריכה **נשאר באיסורו** לעבור בלא תשא". על כך קשות כל הקושיות דלעיל, וגם לא מיושב מדוע דוקא ברכה שאינה צריכה אמורה להיות בכלל האיסור ולא כל תפילה שיש בה אזכרת השם

שאינה צריכה; דלאחר שקבעו חכמים שיש להשתמש בברכת ה' שהיא כבוד שם ה' בתנאים מסוימים, הרי שמעצם העובדה שהוא משתמש בברכה בתנאים אחרים, הוא פוגע בכבודה של הברכה, כי הברכה הזו כבר לא באה במקומה הראוי לה ובסדר המתאים לה.

ביאור לשונות הרמב"ם לפי הדרכים הללו

ולפי שתי הדרכים הללו יש להבין בדרך נוספת את לשון הרמב"ם בתשובתו: "והם (ש)אמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". כיון שחכמים הם אלה שקובעים את תקנת הברכות, בהם ממש תלויה הקביעה אם הוא עובר על לאו דלא תשא. ולפי זה, הסיבה שהרמב"ם מזכיר עובדה זו, היא משום שהוא בא להדגיש שמאותה אמירה גופא שבה הם אמרו שיש לברך לפני קיום מצוה, נובע שברכה שאינה צריכה עובר עליה באיסור לא תשא. והסיבה לכך שקיים איסור לא תשא בברכה שאינה צריכה נובעת מעצם תקנתם לברך כשצריך[20].

ואולי לפי זה יש להבין יותר את לשון הרמב"ם (סוף הלכות ברכות): "ולעולם ייזהר אדם מברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות". ולכאורה הצירוף של שני הדברים הללו הוא מקרי לגמרי; הזהירות מברכה שאינה צריכה היא משום לאו דלא תשא, והסיבה שיש להרבות בברכות הצריכות היא מצד המעלה של אהבת ה' ויראתו. ואף שיש קשר מסוים מצד זה שלאו דלא תשא קשור גם הוא ליראה מה', בכל זאת הקשר הוא קצת רחוק. אבל לפי הנ"ל מובן דהא בהא תליא. קיומן של הברכות הצריכות הוא גופא גורם לכך שיש פגם בברכות שאינן צריכות, דקיומו של הטקס שנעשה לכבוד ה' יוצר פסול וגנות במעשים שמטשטשים ומפריעים לטקס הזה. וקיומו של טקס זה מפחית ומבטל את מעמדם של מעשים דומים שאינם שייכים לטקס, וכנ"ל.

ושבח. לפי ההסברים הנ"ל כל המציאות של ברכה שאינה צריכה נוצרת מעצם העובדה שחכמים קובעים את תקנת הברכות. לפני שהם קבעו זאת, לא היה אמור להיות איסור בברכה שאינה צריכה. לפי זה לא קשות הקושיות שהוקשו לעיל, וגם מיושב מדוע דוקא ברכה שאינה צריכה נאסרה ולא כל תפילה שיש בה אזכרת השם ושבח.

20. וגם כאן יש להבחין בין הסבר זה, שלפיו האיסור **נובע** מהתקנה, ובין הסבר הברכ"י שהאיסור **מקביל** לתקנה, אינו נכלל בה, וממילא הוא נשאר באיסורו הקיים כבר קודם לכן.

ישוב בדרך אחרת שלפיה אין איסור ברכה שאינה צריכה כשמברך שלא כתקנת חכמים

ויתכן שיש אפשרות לבאר את שיטת הרמב"ם בדרך אחרת, אף שיוצא לפיה חידוש גדול בדעתו. יתכן שניתן לומר שמושג ברכה שאינה צריכה שונה בגדרו ובמהותו מכפי שהבינו ראשונים אחרים. נראה שהרמב"ם סבר שאדם המברך ברכה שלא תיקנו אותה חכמים, אינו נחשב כמברך ברכה שאינה צריכה. ברכה שאינה צריכה נחשבת רק כאשר הוא מברך באופן מזלזל או בדרך היתול ושחוק, או כשברור שהדבר הוא שקר, או כשתוכן הברכה הוא מגונה ושלילי, או כשהוא חוזר על ברכה שוב ושוב, ואולי גם כשאין הוא מכוון כלל לשם ברכה וגם אין בכך אפילו קיום של תקנת חכמים לברך. והצריכות שעליה מדובר איננה במשמעות שחכמים הצריכוה, אלא שיש בה צורך מצד עצמה, או שה' צריך לה[21], או שהאדם צריך לה (להודות ולהתחנך), או שהעולם צריך לה (כדי לקבל את ברכת ה' מכוח הברכה). וכמו המשמעות של ברכה לבטלה, שאין בה צורך כלל, לא רק מצד שלא מתקיים בה ציווי חכמים, אלא שלא יוצאת ממנה תועלת כלשהי לשום גורם. אבל אם אדם ירצה להודות לה' על הטוב אשר גמלהו בעסקיו ובענייניו, והוא יברך ברכה גמורה לה' - הוא לא יעבור על איסור ברכה שאינה צריכה. והבעיה היחידה שתהיה במקרה זה, היא רק שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, שהוא טועה ואין ראוי לעשות כן; דברור שאם אדם המחויב בברכה ומשנה את סגנון הברכה, נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות - קל וחומר שאדם שאינו מחויב בברכה ומברך מעצמו ברכה, ייחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. אבל אין לדבר קשר לברכה שאינה צריכה. וגדר האיסור שבדבר הוא ש"אין ראוי לשנותן", כלשון הרמב"ם בעניין משנה ממטבע הברכות (הל' ברכות פ"א ה"ה), "ואין אדם רשאי" לעשות כך, כלשונו בהל' ק"ש (פ"א ה"ז).

ראיות לדרך זו

ובאמת כשהרמב"ם רוצה לשלול את המנהג לברך את ברכות השחר גם כשאין מתחייבים בהן (הל' תפילה פ"ז ה"ט), הוא כותב: "נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו כולן זו אחר זו בבית הכנסת, בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן.

21. ואף שה' אינו צריך לשום דבר, הדברים נאמרים על דרך מאמר חז"ל (יבמות סד ע"א) שהקב"ה **מתאוה** לתפילתם של צדיקים, ועל דרך הפסוק (תהלים קלב, יג) כי בחר ה' בציון **אִוָּה** למושב לו וכו', דדיברה תורה ודיברו חז"ל כלשון בני אדם.

וטעות היא, **ואין ראוי לעשות כן**, ולא יברך אדם ברכה אלא אם כן נתחייב בה", עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהים מאד, וכבר הקשו עליו כמה מפרשים, שאם זו טעות - לא היה לו לומר ש"אין ראוי לעשות כן", אלא היה צריך לומר שזהו איסור גמור. וגם לא היה לו להתנסח בלשון: "ולא יברך אדם" וכו', דמשמע שאין לעשות כך, אבל אין זה איסור מוחלט, וודאי שלא משמע שהעושה כן עובר על לא תעשה. אמנם לפי מה שהתבאר הדברים מובנים היטב. כאשר אדם מברך ברכה מבלי שהוא חייב בה, באמת אין זו ברכה שאינה צריכה. ולכן כל שיש לרמב"ם לומר על כך הוא ש"אין ראוי לעשות כן". וזהו המקום שבו הרמב"ם מתייחס למקרה כזה (ולא בהלכה של ברכה שאינה צריכה), ובו הוא מגלה שרק "אין ראוי" לעשות כן, אבל אין זה איסור מוחלט. ואם אדם מברך על כך שהקב"ה מתיר אסורים או זוקף כפופים או מלביש ערומים - הוא משבח שבח גדול ואמיתי, ואם הוא היה ישן בלילה ומתלבש בבגדיו הוא אף היה אמור לברך זאת, ולכן אין בכך סרך ברכה שאינה צריכה. ורק אם הוא מברך ברכת המצוות ואומר שה' ציווה אותו לעשות מצוה פלונית, והוא אינו מחויב בה, אזי יש בכך דין של ברכה לבטלה; כי זהו שקר, ועל כך באמת נאמר שדובר שקרים לא יכון לנגד עיניו. ולכן בתשובתו (מהד' בלאו סי' קפז) על חזן שכבר נטל את ידיו בביתו, הרמב"ם כותב שזו ברכה לבטלה, כיון שהמצוה חלפה הלכה לה, ועתה אין הוא מצֻוה כלל, והרי זה שקר.

וכן משמע מדבריו (הל' קרית שמע שם): "ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל, עזרא ובית דינו תיקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן. מקום שהתקינו לחתום בברוך - אינו רשאי שלא לחתום, ומקום שהתקינו שלא לחתום - אינו רשאי לחתום. מקום שהתקינו שלא לפתוח בברוך - אינו רשאי לפתוח, ומקום שהתקינו לפתוח - אינו רשאי שלא לפתוח", עכ"ל. ולכאורה צריך להבין למה הכוונה באומרו ש"אין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן". אם נאמר שהכוונה היא שלא להוסיף משפטים כלשהם בתוך הברכה - הרי אין זה נכון; שהרי ידוע שאפשר להוסיף מעין הברכה בברכות שמונה עשרה, והרמב"ם עצמו אומר שנהגו העם להוסיף פסוקים באמצע ברכה אחרונה שלאחר קריאת שמע בערבית, ואפילו מביא בעצמו את נוסחתם. וכן הוא נוהג לגבי ההוספות שנהגו העם להוסיף בעשרת ימי תשובה, וכן לגבי נשמת כל חי שאומרים לפני ישתבח בשבת, ועל כולם הוא מציין שכך נהגו העם[22]. וכן נראה

22. לגבי נשמת כל חי אולי אפשר לדחות, שזו אינה תוספת לברכה אלא מעין הקדמה לקראת הברכה. אבל זהו דוחק.

שהלשון: "אין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן", מתפרש הרבה יותר בשופי כנידון של הוספת ברכה גמורה ולא כהוספה בברכה עצמה. ולכן נראה שהכוונה היא שלא להוסיף ברכות על הברכות הערוכות בפי כל ישראל. ועל כך הוא אומר שאינו רשאי וכו', אבל משמע מדבריו שעכ"פ אין בכך ברכה לבטלה.

ישוב כל הקושיות לפי דרך זו

ולפי זה מיושבות כל הקושיות. באמת אין הבדל בין ברכה שיש בה תועלת וחשיבות אמיתית בעיניו, ובין תפילה שמתפלל על אותו דבר, לעניין איסור ברכה שאינה צריכה. ורק לעניין משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות יש להימנע מלברך באופן שאינו מתאים לגדרים שקבעו חכמים.

הביטוי "אינו ראוי" יכול להיות במשמעות של איסור גמור

ואולם נראה שהדבר אינו מוכרע בדעת הרמב"ם. ראשית, יש להעיר שאמנם הביטוי "אין ראוי" בדברי הרמב"ם הוא בדרך כלל במשמעות כזו שאין בדבר איסור גמור. אבל מצינו כמה מקומות שבהם המשמעות היא ברורה שיש בדבר איסור מוחלט[23]. ויעוין בדבריו על אברהם אבינו (הל' עבודה זרה פ"א ה"ג): "כיון שהכיר וידע וכו' והתחיל להודיע לעם, **שאין ראוי** לעבוד אלא לא-לוה העולם", עכ"ל. וברור שיש איסור גמור לעבוד לאלוה זולתו. וכן בעניין הוראת בית דין (הל' שגגות פי"ג ה"ו): "הורו בית דין בשגגה, וידעו הקהל שטעו, **ושאין ראוי** לקבל מהם, ואף על פי כן עשו הקהל על פיהם - אלו ואלו פטורין מן הקרבן וכו' וכל העושים פטורין מן הקרבן, מפני שהן מזידין - שהרי ידעו שטעו, **ושאין ראוי** לעשות", עכ"ל. וגם בנידון זה ברור שזהו איסור גמור. ולכן הם נחשבים כמזידים על העבירה שעברו.

הרמב"ם נוקט "אין ראוי" כשהוא חולק על הוראה או מנהג מקובל

אמנם מצינו הרבה לשונות בדברי הרמב"ם שבהם הוא חולק על גישה קיימת

23. יש מקומות רבים בהם הרמב"ם משתמש בביטוי "אין ראוי" במשמעות שהדבר אינו עומד לכך, כמו "אינו ראוי לאכילה", "אינו ראוי לבילה" וכדומה. אבל מהביטויים הללו אין ראיה לנידון דידן, דאע"פ שהמדובר על דבר מוחלט, מכל מקום המשמעות של "ראוי" בנידונים אלה שונה בעיקרה מנידון דידן.

והוא נוקט לשון של "אין ראוי" לנהוג כך וכך, אע"פ שלדעתו זוהי טעות גמורה, וכגון: "יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו וכו'. **ואין ראוי** לסמוך על דבר זה וכו'. וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים, וכן ראוי לעשות" (הל' אישות פ"ו הי"ד); "אלמנה שבאת לבית דין לתבוע מזונות - יש מי שהורה שפוסקין לה מזונות וכו' **ואין ראוי** לסמוך על הוראה זו, מפני שנתחלף לו הדבר וכו'. ורבותי הורו שאין לה מזונות מבית דין וכו', ולזה דעתי נוטה, ובו ראוי לדון" (שם פי"ח הי"ט); "וכל הדברים האלו רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה, **ואין ראוי** לסמוך עליהן, שלא אמרו חכמים חזקה זו" וכו' (הל' גירושין פ"י הי"ט); "אין זה מנהג, אלא טעות היא ממי שהורה להן כך, **ואין ראוי** לפנות לדבר זה" (הל' איסורי ביאה פי"א הי"ד); "ומעולם לא נהגו זה לא בצרפת ולא בספרד, ולא נשמע זה במערב. **ואין ראוי** לנהוג במנהג זה" (הל' שחיטה פי"א הט"ו); "ויש מי שהורה שאפילו ליורשו לא נחלוק בישראל, **ואין ראוי** לסמוך על דבר זה" (הל' נחלות פ"ד ה"ו); וכן עוד מקומות רבים.

ומבואר מדברים אלו שכאשר הרמב"ם בא לשלול מנהג או הוראה הלכתית שהורו מורי הוראה אחרים, הוא נוקט לשון של "אין ראוי" לנהוג כך, אע"פ שלדעתו זו טעות גמורה ויש בכך אפילו איסורים גמורים או הוצאת ממון שלא כדין[24]. ולפי זה כבר אין ראיה מהלשון "אין ראוי" שהוא נוקט ביחס לברכה שאינה צריכה בברכות השחר, כיון שזה היה מנהג שנהגו העם על פי פוסקים אחרים.

סתירה לכאורה מדברי הרמב"ם שאוסר להוסיף בתוך ברכה

וכן יש לדחות לכאורה את הטענה שהוספה בתוך הברכה היא לכתחילה גמור, ולא ניתן לומר עליה "אינו רשאי". הרמב"ם כתב (הל' ברכות פ"א ה"ה): "ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תיקנום, ואין ראוי לשנותן ולא להוסיף על אחת מהן ולא לגרוע ממנה", עכ"ל. ולכאורה קשה מאד לפרש את הלשון "לגרוע ממנה" במשמעות שהוא גורע את הברכה עצמה. ועל כרחך הכוונה היא שהוא גורע מהנוסח שלה ומשמיט משפט או מילים כלשהן. ואם כן גם הרישא: "ולא להוסיף על אחת מהן" צריכה להתפרש במשמעות כזו, שהוא בא להוסיף כמה מילים או משפטים על נוסח הברכה. ועל כך אומר הרמב"ם שאין ראוי לעשות כן.

24. ויתכן שהרמב"ם נוקט לשון כזו משום כבוד שהוא נוהג בדעה האחרת.

יתכן שהאיסור הוא רק בתקנת הברכות ולא בברכות התפילה

וכדי ליישב את דברי הרמב"ם הללו עם מה שהוא מביא בעצמו הוספות שהוסיפו העם בברכות שונות, יש לומר שתי אפשרויות: האחת, שבהלכות ברכות (שם) הוא מתייחס דוקא לכל מה ששייך להלכות ברכות בהנגדה להלכות תפילה. בתחילת הלכות ברכות הוא מביא את שלושת הסוגים של הברכות שתיקנו חכמים: הנאה, מצוה ושבח והודיה. ועליהם הוא כותב את דבריו ש"אין ראוי לשנותן" וכו'. והוא מפרט והולך בכל תשעת הפרקים הראשונים את סוג הברכות הראשון. ואחר כך בתחילת פ"י הוא כותב: "ברכות אחרות ודברים שאין בהן פתיחה ולא חתימה, תיקנו חכמים דרך שבח והודיה להקדוש ברוך הוא כמו ברכות התפילה שכבר כתבנום", עכ"ל. ומשמע מדבריו שברכות התפילה חולקות רשות לעצמן מברכות השבח וההודיה, והן רק מושא להשוואה לברכות אלו. וניתן אפוא לומר שמה ש"אין ראוי" לשנות הוא רק בברכות אלה שאינן "ברכות התפילה". אבל בברכות התפילה אין מניעה לשנותן ולהוסיף עליהן, כי לכך הן עומדות, שהרי זו היא דרך התפילה, שיהיה אפשר להרחיב ולהוסיף מלבו דברים הקשורים לברכה. ולפי זה אין מניעה לומר שדברי הרמב"ם שאין רשות להוסיף על הברכה, מתייחסים לתוספת בברכה עצמה, ולא להוספת ברכה העומדת בפני עצמה.

יתכן שהאיסור הוא רק באופן פרטי אבל הציבור רשאי

ובדרך נוספת יש ליישב את הרמב"ם, שאמנם אין ראוי לשנות את תקנת חכמים באופן פרטי. אבל כשם שתקנות רגילות של חז"ל אינן מחייבות אם לא פשטו ברוב ישראל, כך ודאי שאין חיוב לומר נוסח של ברכה שהשתנה על ידי כלל ישראל. וכיון שכל הנוסחאות שמביא הרמב"ם הן נוסחאות שנהגו כל ישראל לאומרן, אין מניעה לאומרן, ואדרבה, יש לנהוג כמנהגם של ישראל ולומר את הנוסח כפי המקובל. וגם לפי הסבר זה יוצא שאין מניעה לומר שדברי הרמב"ם שהוא אינו רשאי להוסיף מתייחסים להוספה בגוף הברכה עצמה.

הלשון "אינו רשאי" תיתכן גם באיסור גמור

ובר מן דין נראה שאין הכרח לומר שהלשון "אינו רשאי" מלמדת שמדובר על דבר שאיננו איסור גמור; שהרי מצינו (הל' יסודי התורה פ"ט ה"א) "**שאין** נביא **רשאי**

לחדש דבר מעתה". וברור שזהו איסור גמור, כמבואר ברמב"ם (שם) שאם הנביא מחדש דבר הרי הוא נביא שקר ומיתתו בחנק.

הרמב"ם בתשובה אומר על ברכה לבטלה ש"אין ראוי" לברכה

והנה, הרמב"ם בתשובה (מהד' בלאו, רפח) התייחס לברכה לבטלה בלשון דומה. הוא כתב: "וזה שראינו במצרים שמארס ואחר כך מברך ברכת אירוסין ונישואין על כוס אחד, ודאי טעות הוא מהם, **וברכה לבטלה היא** שהם מברכים על מצוה אחר עשייתה **ואין ראוי** לעשות כן". ומבואר לכאורה להדיא שהרמב"ם נוקט לשון של "אין ראוי" גם על ברכה לבטלה.

דחיית הראיה מהתשובה

אמנם יש לדחות, משום שמכמה סיבות אין לדמות את שני המקרים. ראשית, שאני ברכת המצוות של אירוסין, שבה אין הוא אומר "וציוונו" אלא "שאסר לנו את הארוסות" וכו', ותוכן זה יכול היה להיות ברכת השבח וההודאה גרידא אם מכוון עליה, ואם כן כבר אי אפשר לאסור את הדבר בסכינא חריפא, כי אם המברך יתכוון לשם הודאה ולא לשם יציאה ידי חובה, לא יהא בכך איסור ברכה לבטלה גמור. שנית, יתכן שמשפט זה מוסב על השאלה העיקרית שממנה הוא יצא וטרם סיים לענות עליה. ההקשר שם בכל התשובה שעוברת מעניין לעניין הוא: מה עושים כשאין להם יין לברכת האירוסין והנישואין, והאם אפשר לברך על הפת. והרמב"ם בתשובה מתחיל בכך שלא שמענו שמברכים על פת אלא רק על קידוש היום, ורצוי לברך על שתי כוסות, ואם מברכים על כוס יין אחת, יוצאים. ואגב אורחא, הוא מתאר את המנהג לכלול את האירוסין עם הנישואין בכוס אחת, ואומר על כך שכאשר עושים על כוס אחת צריך לברך על הכוס ואת ברכת האירוסין לפני האירוסין ואז לטעום ולברך שוב על אותה כוס את ברכות הנישואין. והוא מציין שהמנהג אצלם לכלול באופן שמברכים את ברכות היין והאירוסין אחרי האירוסין, ועל כך הוא מעיר שזוהי ברכה לבטלה. ונראה שלאחר שהוא התייחס לדין ברכה לבטלה הוא חוזר לעניין ברכת הכוס, ורק על כך הוא אומר שאין ראוי לברך על הכוס אחרי האירוסין אלא לפניהם, וזה באמת אינו נידון של ברכה לבטלה אלא עניין של לכתחילה. ויתכן גם שהוא חוזר לעניין שבו פתח, ומסכם שלמעשה אין ראוי לברך על הפת ולא לנהוג במנהג זה. שלישית, אין לדמות את סגנונו של משנה תורה, שבו הרמב"ם כותב את דבריו לכל הדורות,

ללשונו בתשובות, שבהן הוא צריך להתחשב יותר בכבודם של רבנים החיים בדורו ומנהגים מקובלים, ואין הוא יכול לשלול דבריהם בחריפות כמו במשנה תורה[25]. מעבר לכל האמור, יש לציין שהתשובה הנ"ל נמצאת לפנינו בעברית בלבד, ומסתבר שנכתבה בערבית דווקא אלא שאבד המקור, ואם כן אין לדקדק כל כך בנוסח של מתרגם התשובה. וראינו שיבוש דומה בתשובה בשו"ת פאר הדור (סי' קה)[26], ושם נאמר על ברכה שאינה צריכה "ואין ראוי לעשות כן", לעומת תרגומו (המדויק) של בלאו (סי' קכד) "ולא ייעשה זה". ולכן נראה שקשה להוכיח מלשון התשובה על נידון דידן.

ה

ראיה מהירושלמי שיש איסור ברכה לבטלה אף בשבח מעליא

והנה, לכאורה יש להוכיח מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"א, הו"ד לקמן עמ' קלג) שיש איסור של ברכה לבטלה גם כאשר הברכה איננה מתוך ליצנות או שקר או כפילות שאין בה טעם. מבואר בירושלמי שאם אדם בירך על פרי והפרי נפל מידו - ברכתו ברכה לבטלה ומוטל עליו לומר בשכמל"ו. ולכאורה הברכה שבירך היתה טובה וראויה, שהרי הוא בירך על פרי, ויש חשיבות לברכה גם אם לא אכל ממנו.

קושי בדברי הרמב"ם בהביאו את דין הירושלמי

אמנם בנידון זה רואים ברמב"ם דבר לכאורה תמוה. הוא כותב (פ"ד ה"י): "נטל אוכל ובירך עליו, ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר - נוטל אחר וחוזר ומברך עליו, אף על פי שהוא מאותו המין. וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה, כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה", עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהים מאד. נראה מדבריו שאם אדם נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו וכו' וכבר אין לו רצון לקחת אוכל אחר ולברך עליו - עליו בכל זאת ליטול אחר ולחזור ולברך עליו; כי אם אין הוא צריך לעשות זאת, מדוע אומר הרמב"ם שהוא נוטל

25. וסתירות מעין אלה בין התשובות להלכות יש בין תשובה קעב להל' ע"ז (פי"א ה"ה), וכן באיגרת השמד בעניין חומר החיוב למסור את הנפש, ועוד.

26. שתורגמה על ידי המו"ל ר' מרדכי תמה.

אחר וכו', והיה לו לומר סתם שצריך לומר בשכמל"ו ותו לא מידי. ומה שעליו לברך שוב על הדבר שאוכל, הוא לכאורה מילתא דפשיטא. ואף אם אין זה פשוט, היה לו לומר: אם רוצה לאכול אוכל אחר, צריך לחזור ולברך עליו. אבל הלשון: "נוטל אחר וחוזר ומברך עליו" משמע שהוא צריך לעשות כך.

ביאור דברי הרמב"ם ודחיית ההוכחה

ולכן נראה שהרמב"ם הבין שיש חידוש גדול בעצם העובדה שהוא יכול עכשיו לחזור ולברך ולאכול; דאם הוא היה מוותר על אכילתו - באמת לא היתה בכך בעיה של ברכה שאינה צריכה, כי הוא התכוון לברך ולשבח את ה', והברכה בשעת אמירתה היתה תקינה לגמרי. ואולם אם הוא יברך מיד שוב - הוא לכאורה יוצר בכך מציאות של ברכה שאינה צריכה, שהרי עכשיו הוא פשוט חוזר על אותה ברכה פעם שניה, וחזרה על אותה ברכה מבלי שיש בה חידוש על הנאמר קודם היא ברכה שאינה צריכה. ועל כך מחדש הרמב"ם שאין בכך בעיה, והוא יכול לעשות זאת, והיינו משום שהברכה השניה היא כתקנת חכמים, והם יכולים לקבוע שזו ברכה הצריכה מעצם העובדה שהם מחייבים אותה. ואולם הוא צריך לומר ברוך שם וכו', כדי לבטל לחלוטין את המציאות של הזכרת של ה' לבטלה בברכה הראשונה. והשתא מיושב היטב מדוע צריך לומר ברוך שם וכו', דאע"פ שהברכה הראשונה מצד עצמה לא היתה מצריכה זאת, יש לומר זאת משום שהוא מברך את הברכה פעם נוספת.

ו

קשיים בדברי הרמב"ם בהלכות שבועות

והרמב"ם כתב (הל' שבועות פי"ב ה"ט-הי"א) וז"ל: "**(ט)** השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא, או שנשבע לפניו לשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה, שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שביארנו בהלכות ברכות - הרי זה חייב לנדותו; ואם לא נידהו - הוא בעצמו יהא בנידוי. וצריך להתיר אותו מיד, כדי שלא יהיה מכשול לאחרים, שהרי אינו יודע שנידוהו. ואם תאמר יודיעו - נמצאו כל העולם בנידוי, שהרי לימדו לשונם מעווה ושבועה תמיד. **(י)** במה דברים אמורים, בשהיה הנשבע הזה או המברך להבטלה מזיד. אבל אם היה שוגג, ולא ידע שזה אסור - אינו חייב לנדותו. ואני אומר שאסור לנדותו, ולא ענש הכתוב שוגג, אלא מזהירו

ומתרה בו שלא יחזור. **(יא)** ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה - אסור, ואף על פי שלא נשבע. הרי הכתוב מצווה ואומר "ליראה את השם הנכבד והנורא" (דברים כח, נח), ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה", עכ"ל. וכבר עמדו האחרונים על כך שלכאורה דבריו בהי"א מיותרים, לאור דבריו בה"ט. כי לאחר שכבר ציין שצריך לנדות את המזכיר את השם לשוא, אין צורך לומר שאסור להזכיר שם לשוא.

ביאור ברכת ה' והקשיים שבו

ובברכת ה' (ח"א פ"א עמ' כז) כתב ליישב שבה"ט הרמב"ם מדבר רק על נשבע לשוא ומברך ברכה שאינה צריכה; ולגביהם באמת האיסור יותר חמור ויש עליו לאו מהתורה. ובהי"א הרמב"ם מדבר רק על מזכיר שם שמים לבטלה שלא בשבועה ושלא בברכה, ולכן הוא משמיע שגם בכך יש איסור, אלא שאין זה איסור חמור כמו הקודמים, ויש בכך איסור עשה בלבד. והוכיח את טענתו מדברי הרמב"ם בה"י שהזכיר רק את הנשבע או המברך לבטלה, ולא הזכיר את המזכיר שם שמים לשוא, ומוכח שקודם לכן לא דיבר על מזכיר שם שמים לשוא. אולם נראה שאי אפשר לומר כך. כיצד יתכן שמזכיר שם לשוא היינו דוקא בשבועה? הלא מוכח מדברי הרמב"ם בהמשך, וגם מצד הפשטות, שיש הבדל בין מזכיר שם שמים לשוא ובין נשבע לשוא.

קושי נוסף בדברי הרמב"ם

וכדי ליישב, יש להקדים שלכאורה דברי הרמב"ם בה"ט אינם מובנים. מדבריו מוכח להדיא שהנידוי שחייבים לנדות את המשמיע אינו צריך להגיע כלל לידיעת המשמיע; דהיינו, שהשומע מנדה את המשמיע, מתיר אותו, והמשמיע אפילו אינו יודע כלל לא מהנידוי ולא מההתרה. הרמב"ם כותב: "וצריך להתיר אותו מיד, כדי שלא יהיה מכשול לאחרים, שהרי **אינו יודע שנידוהו**". ומבואר להדיא בדבריו שמנדים ומתירים אדם זה מבלי שהוא ידע מכך כלל. ולכאורה הדבר תמוה מאד: איזו משמעות ואיזו תועלת יש לנידוי כזה, שהמנודה אפילו אינו יודע עליו.

ביאור שיטת הרמב"ם

ועל כרחנו יש בכל עניין הנידוי חידוש מיוחד. המקור של הדין הוא בגמרא (נדרים ז ע"ב): "אמר רב חנין אמר רב: השומע הזכרת השם מפי חברו צריך לנדותו.

ואם לא נידהו - הוא עצמו יהא בנידוי, שכל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה ועניות כמיתה" וכו'. והמפרשים שם הסבירו שהדבר נלמד מכך, שכאשר מזכירים שם שמים באופן הראוי נאמר על כך: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כ). וממילא יש ללמוד שכאשר השם מוזכר לבטלה, תהיה ח"ו עניות. ודבר זה הוא עניין של מציאות: כשמוזכר השם לצורך, חלה ברכה, וכשהוא מוזכר לבטלה - באה עניות. ואין לכך קשר לשאלת העוון שבדבר, אלא לעצם העובדה שבפועל נוצרה מציאות ששם שמים הוזכר לבטלה. ולכן קבעו חכמים שהתיקון לדבר יהיה על ידי שהשומע את ההזכרה ינדה את המשמיע, דעל ידי כך הוא כביכול מוחה על מציאות ההזכרה הזו, ובכך הוא מתקן את הפגם שנוצר בכבוד השם. ולכן אם אין הוא מנדה - הוא עצמו יהיה בנידוי, כי צריך להיות תיקון לפגימה שנעשתה בכבוד ה'. ולכן יש ערך לנידוי, אע"פ שהמשמיע כלל אינו יודע מכך; כי אין עיקרו של הנידוי בדוקא כדי להעניש, אלא בעיקר כדי לבטא מחאה על הפגיעה בכבוד ה', ושלא יווצר מצב ששם שמים הוזכר לבטלה ואין פוצה פה ומצפצף. ומשום שהדבר מחודש מאד, והסברה נותנת שצריך להודיע למנודה שהוא קיבל נידוי, שאל הרמב"ם מדוע לא יודיע למנודה את העובדה שנידו אותו, ותירץ כפי שתירץ.

ודבר זה דומה מאד למה שמוזכר בהמשך דברי הרמב"ם שם: "לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם שמים לבטלה - ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא יזכר לבטלה. כיצד, אמר ה' - אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאוד, וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה", עכ"ל. ומקורו של הרמב"ם בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א). והדבר נובע מאותו עניין; דאע"פ שהוא ודאי לא התכוון, ולא הזיד לומר את השם לבטלה, אלא רק טעה בלשונו - בכל זאת נוצרה מציאות של פגיעה בכבוד השם מעצם העובדה שהשם הוזכר לבטלה. והזכרת שם שמים לשוא היא מציאות שצריכה תיקון, אף שאין היא כרוכה בעוון ובחטא. והתיקון נעשה על ידי שמהלל את שם ה', ובכך הוא מחזיר את כבוד השם.

והשתא דאתינן להכי, מובן היטב מדוע טורח הרמב"ם להסביר שיש איסור בהזכרת שם ה'; כי עצם העובדה שאמר שצריך לנדות את המזכיר את השם, עדיין אינו מוכיח להדיא שהמזכיר את השם אכן עבר על איסור. ויש הוה אמינא לומר שהוא אמנם יצר מציאות שלילית, אבל לא עבר על איסור. והוא כמו הטועה בלשונו, שיצר גם הוא מציאות שלילית, אבל לא עבר בהכרח על איסור ממש.

ולפי זה מובן גם מה שמחדש הרמב"ם בה"י. כיון שרואים שנידוי זה אינו מהווה עונש, יש צד לומר שצריך לעשותו אפילו כשהמנודה אינו אשם בכך כלל;

שהרי סוף סוף צריך לתקן את הקלקול ואת המציאות השלילית שנוצרה. ולכן מחדש הרמב"ם שאין משמעות לנידוי אם האדם אינו אשם במשהו. ולכן אם היה שוגג או שלא ידע - אין לנדותו ואף אסור לנדותו; דמלבד מה שהנידוי מהווה תיקון לפגימה שנוצרה, צריכה להיות בו גם ענישה, ומי שלא חייב עונש - אין להענישו.

ולכן ממשיך הרמב"ם ואומר מיד: שמא תתקשה בכך שחיוב הנידוי חל גם על המזכיר שם שמים לשוא, והרי שם אין הוא צריך להענש, דלא מצינו בכך איסור. וכנגד זה אומר הרמב"ם, שלא השבועה לבד היא שאסורה אלא גם ההזכרה אסורה, ולכן מובן מדוע שייך בה נידוי; דאין הדבר נובע מעצם הפגימה שנוצרה, אלא גם מכך שהמזכיר עשה דבר שיש בו איסור עשה. ולכן מובן מדוע בהלכה י' הרמב"ם לא הזכיר את המזכיר שם ה' לשוא, אלא רק את הנשבע והמברך לשוא; כי עד הלכה י"א לא היה ברור שיש איסור במזכיר שם ה' לשוא. ובניגוד להלכה ט' שבה אין הכרח לומר שיש איסור בדברים המוזכרים בה, בהלכה י' יש הכרח לומר שיש בדבר איסור[27]. ולכן הוא יכול היה להתייחס לכך רק בהלכה ט' ובהלכה י"א.

ז

דעת הראשונים הסוברים שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן

וכדעת התוס' והרא"ש הנ"ל (לעיל אות א, עמ' צח ואילך), שאין איסור דאורייתא בברכה שאינה צריכה, כתבו גם תלמידי רבנו יונה (ברכות לט ע"ב ד"ה כל המברך) וז"ל: "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. אומרים רבני צרפת ז"ל שאינו רוצה לומר שיהיה בו לאו מן התורה, אלא איסורא דרבנן בלחוד איכא ואסמכוה לקרא דלא תשא", עכ"ל. וכן כתב הרי"ד בספר המכריע (סי' עז נד ע"א): "דבודאי ברכה לבטלה לא אסירא אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא", עכ"ל. וכן כתב הרא"ה (ברכות כא ע"א סוד"ה אמר רב יהודה) וז"ל: "וכי תימא ומספקא היכי אפשר ליה למהדר אמת ויציב ומספק היכי מברך, והא איכא ספק איסורא דאורייתא משום ברכה שאינה צריכה ומשום לא תשא - פי' אדוני הרב ר' אשר בן אדוננו זקננו הרב ר' משולם ז"ל, דאיסור ברכה שאינה צריכה לאו דאורייתא אלא

27. שהרי לא שייכת מציאות של שוגג ומזיד אם אין בדבר איסור כלל.

דרבנן. ופי' דלא תשא דדרשינן גבי ברכה שאינה צריכה, דאסמכתא בעלמא ולאו מדאורייתא", עכ"ל. וכן מתבאר ממה שכתב (נג ע"א ד"ה תנו רבנן) וז"ל: "תנו רבנן: היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב גוים אינו מברך ואם רוב ישראל מברך, דאזלינן בתר רובא. ומחצה על מחצה נמי אמרינן בגמרא דמברך, פי' משום דספקא דרבנן לקולא", עכ"ל. ומבואר שהאיסור לברך ברכה שאינה צריכה הוא רק דרבנן, ולכן מספק יש לברך, דספיקא דרבנן לקולא. והריב"ש הביאו בתשובה (סוס"י שפד) וכתב וז"ל: "אם ראוי לחוש למצריכין ברכה לכל אחד ואחד, או שלא לחוש להם כלל, כיון שיש חשש לברכה שאינה צריכה, ואיכא משום לא תשא. ואע"פ שכתב הרא"ה ז"ל בפרק מי שמתו ברכה שאינה צריכה דרבנן ואסמכוה אקרא, מ"מ רמיזא דאורייתא", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (ר"ה לג ע"א ד"ה ר' יוסי): "ואם תאמר, כיון שהוא פטור היכי מברך, דהא ברכה שאינה צריכה היא ואמרינן בברכות דאיכא משום לא תשא. י"ל דההיא מדרבנן היא ובכי הא לא אמור", עכ"ל. וכן כתב הריטב"א (הל' ברכות פ"ב הכ"ג עמ' מב בהנד"מ) וז"ל: "אבל בברכה שלאחריו שהיא מן התורה - חוזר ומברך, שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן וכיון שכן בכל ספק של תורה ספקו חוזר", עכ"ל. וכן כתב (חידושיו הנד"מ שבת כג ע"א ד"ה אמר אביי) וז"ל: "דבכל דוכתא נמי דאיכא ספיקא ברכה דרבנן, כגון שנסתפק אם ברך ברכת הנהנין או ברכת המצוות שהם דרבנן - אינו חוזר ומברך על הספק, דשב ואל תעשה עדיף מספק שיברך לבטלה ויעבר על לאו דלא תשא. ואפילו דההיא דרבנן היא כדפר"ת, מ"מ איסורא דשב ואל תעשה עדיף מאיסורא דקום עשה", עכ"ל. וכן כתב (שם סט ע"ב ד"ה בקדושא ואבדלתא) וז"ל: "ואם תאמר, והיאך יאמר ברכות על הספק, דכי אמרינן ספק ברכה בדאורייתא חוזר כשהוא יודע שהוא חייב בברכה ודאי אלא שהוא מסופק אם ברך ואם לאו. י"ל דספק ברכה לבטלה איסורא דרבנן הוא (צ"ל א"נ) בלא ברכה קאמר. אבל הראשון נראה יותר נכון כפי' (צ"ל בפי') לשון הגמרא", עכ"ל. וכן כתב (ר"ה כט ע"ב ד"ה ת"ר לא יפרוס) וז"ל: "ת"ר לא יפרוס. פי' דאיסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא, ואסמכוה אלא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא, וכן מוכיח בברכות, וכ"פ ר"ת. ולפיכך התירו כאן לומר ברכה שאינה צריכה לו כדי לחנך בניו ובני ביתו במצוות. ואילו היה איסור תורה לא היו מתירים לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצוות דדבריהם", עכ"ל. ומבואר מכל זה, שלדעתו האיסור הוא מדרבנן בלבד וקרא אסמכתא בעלמא. וכן כתב החינוך (מצוה תכח) וז"ל: "וצריך האדם להזהר מאד מהזכיר ברכה לבטלה, שיש בדבר עונש חמור שמזכיר שם שמים המקודש שלא לצורך, וחכמים סמכו הדבר ללאו דלא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא".

והאור זרוע (ח"ב סי' רסו סב ע"א) הביא את ראיית רבנו תם שהתבססה על כך שברכה שאינה צריכה היא ברכה דרבנן, וכתב שם: "ומשום מברך ברכה שאינה צריכה דקעבר בלא תשא ליכא, דדרשא דרבנן היא, כדאמר פ' מי שמתו ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא". ואולם האור זרוע דחה שם את הראיה, ולכן לכאורה אין להביא ממנו ראיה שהוא סובר כשיטה זו. ואולם בהמשך הוא כתב בשם עצמו: "אלמא לא מיחייבא אפילו מדרבנן, וכיון דאפילו מדרבנן לא מיחייבו האיך יאמרו וציוונו", ועל טענה זו חזר עוד כמה פעמים בדבריו שם. ולכאורה אם אין הם חייבים - אין להם לברך, ומשום שזו ברכה לבטלה, ולא רק משום שאי אפשר לומר "וציוונו". ורואים שהדבר אינו קשה לו, ורק קשה לו היאך יאמרו "וציוונו"; ומכאן מוכח לכאורה שהבין שהאיסור הוא רק מדרבנן.

והר"ן הביא אף הוא מבכורות רבנו תם (ר"ה ט ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ולעניין ברכה וד"ה ומ"מ) וכתב: "ואם תאמר כיון שהוא פטור היכי מברך הויא לה ברכה שאינה צריכה, ואמרינן בפרק אין עומדין כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. יש לומר דברכה שאינה צריכה מדרבנן הוא ובכה"ג לא אמור. וראיה לדבר מדאמרינן בפרק מי שמתו ספק אמר" וכו', עכ"ל. ואף שהוא העלה פקפוק בראיה מדין סומא, בכל זאת הוא סמך שם על עיקר דברי רבנו תם.

והר"ן הוסיף וכתב שם וז"ל: "ומכל מקום אע"פ שאפשר לומר כן (-לחלק ולדחות את ראיית ר"ת מסומא), כיון שהורה ר"ת ז"ל נקטינן כוותיה, דהא נוטלות עליהן שכר, מדאמר ר' יוסי ברבי חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. דמדקאמר גדול, אלמא למי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר, הלכך בכלל מצוה הן דמברכות. ולא נימא הואיל ולא נצטוו היאך יאמרו וציונו, וכדפרכינן גבי נר חנוכה בפרק במה מדליקין, היכן צוונו; דלא קשיא, דכיון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר, שפיר יאמרו וצונו", עכ"ל. ונראה שזו היא סברה מעליא, גם למי שסובר שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא; שהרי גם אם נוקטים שהאיסור הוא מדאורייתא, אם עכ"פ רואים את זה שאינו מצווה ועושה, כמי שהוא עכ"פ בכלל המצוה - אם כן סברה היא שלא יחול עליו איסור ברכה שאינה צריכה, דהא עכ"פ הוא בכלל המצוה. ומלבד מה שהוא יכול לומר "וציוונו", אין כבר הכרח לראותו כמי שלא שייך לברכה כלל.

ולפי זה נדחה ההכרח בדברי האור זרוע הנ"ל; כי גם אם הוא היה סבור שהאיסור הוא דאורייתא - הוא היה עשוי להסכים שכאשר האדם עושה את המצוה כמי שאינו מצווה ועושה, הוא כבר נוטל שכר, והרי הוא בכלל המצוה, ואין כאן ברכה שאינה צריכה, ונשארת רק הבעיה שאי אפשר לומר "וציוונו".

ולדעתו לא מועיל שמי שאינו מצווה ועושה נוטל שכר, כי אף שיש ערך לקיום המצוה שלו - סוף סוף אין הוא "מצֻוֶּה" ואין הוא יכול לומר "וציוונו".

וכדעת הסוברים שהאיסור הוא רק מדרבנן כתב גם התשב"ץ (שו"ת ח"ד טור ג חוט המשולש סימן לב) וז"ל: "ועניין זה דאיסור ברכה לבטלה, אינו מדאורייתא אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא דלא תשא (ברכות לג ע"א) אסמכתא בעלמא, כמו שכתב ר"ת ז"ל, ולפיכך התיר לנשים לברך על מצות שהם פטורות מהן. ואע"ג דבהא לא קי"ל כוותיה, מ"מ במה שכתב שאיסור ברכה שאינו צריכה הוא מדרבנן אין לפקפק כלל", עכ"ל. וכן כתב גם בתרומת הדשן (שו"ת סוס"י לז) וז"ל: "ומי מזקיקני דבהא ניזול בתרייהו ולא בהא ולדקדק כולי האי, מאחר דכתבו הגאונים דהזכרת השם בברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן", עכ"ל. ומבואר מכל הנך דסבירא להו שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

ח

דעת השולחן ערוך והמסקנה להלכה

בדעת השו"ע כבר נאמר לעיל, שאין הכרח לומר שהוא סובר שהאיסור הוא מדאורייתא. הלשון באו"ח (סי' רטו ס"ד) מקבילה ללשון הרמב"ם בהל' ברכות, וכפי שהתבאר בדעת הרמב"ם - אין להוכיח מלשון זו שהאיסור הוא מדאורייתא. לעומת זאת ביו"ד (סי' שלד סל"ז) אין הוא מזכיר שהמברך עובר משום נושא שם שמים לשוא, כפי שמובא ברמב"ם. אולם מכל מקום נראה, שאליבא דאמת הוא סבר כדעת הרמב"ם: בבית יוסף הוא מצטט את הרמב"ם בהל' ברכות ובהל' שבועות, ואינו מביא שום דעה חולקת, וגם בנידון של ברכת הנשים (סי' תקפט) אין הוא מביא את הדעה שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן. ולהלכה נראה, שמכיון שמצאנו חברים חשובים לדעת הרמב"ם, אף שרוב ככל שאר הראשונים חלוקים עליו, מכל מקום מידי ספק לא יצאנו, ויש לדון את הדבר כמחלוקת שאינה מוכרעת, וממילא דינה כספק דאורייתא, על כל ההשלכות הנובעות מכך. ואולם בדעת הרמב"ם יש להסתפק אם הבין כפי האפשרות הראשונה בדעתו, לפיה כל ברכה שלא חייבוה חכמים היא ברכה שאינה צריכה, או כפי האפשרות השניה בדעתו, לפיה רק ברכה שאין בה טעם ותועלת היא ברכה שאינה צריכה, אך אם יש בה תועלת וחידוש - אין היא נחשבת ברכה שאינה צריכה, ואיסורה מדרבנן בלבד. ולפי זה נראה שבכל הברכות שלא תיקנון חכמים, אבל יש בברכתן

משום תועלת וחידוש, יש דין של איסור דרבנן. וזאת, דיש בהן ספק ספיקא: ספק אולי ההלכה כשאר הראשונים, ואת"ל שההלכה כרמב"ם - שמא הנכון הוא כאפשרות השניה בדעתו, וגם הוא מודה שאין בכך איסור דאורייתא.

ט

תקנת הירושלמי לומר ברוך שם כבוד וכו' לאחר ברכה לבטלה

והנה, בירושלמי (פ"ו ה"א) נאמר: "אהן דנסיב תורמסא ומברך עלוי ונפל מיניה מהו, מברכא עליה זמן תנינות וכו'. אהן דנסיב עיגולא ומברך עילוי והוא לא אתי בידיה - צריך מברכא עילוי זמן תנינות. אמר רבי תנחום: צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שלא להזכיר שם שמים לבטלה", ע"כ. והראשונים הביאו את דברי הירושלמי איש איש בלשונו. הרא"ש (פ"ו סי' כ) כתב כך: "מכל מקום למדים מירושלמי זה, שאם היו פירות לפניו ודעתו לאכלם, ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד - צריך לברך ברכה אחרת על הפירות שיאכל, (ויברך) [ויאמר] תחִלה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על הברכה שעשה לבטלה", עכ"ל. והטור כתב (סוס"י רו): "וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמים לבטלה", עכ"ל. והרמב"ם כתב (הל' ברכות פ"ד ה"י): "נטל אוכל ובירך עליו, ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר - נוטל אחר וחוזר ומברך עליו, אף על פי שהוא מאותו המין. וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה, כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה", עכ"ל. ובהל' שבועות (פי"ב הי"א): "לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם שמים לבטלה - ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא ייזכר לבטלה. כיצד: אמר ה' - אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד, וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה", עכ"ל. ונראה שיש הבדל משמעותי בין ניסוח הרא"ש והטור לבין ניסוח הירושלמי והרמב"ם. לפי הרא"ש והטור, העובדה שהוא הוציא שם שמים לבטלה היא מציאות קיימת. ונראה שגם אין היא משתנית כתוצאה מאמירת המשפט: "ברוך שם כבוד" וכו'. הוא "צריך לומר" כך, "על שהוציא שם שמים לבטלה" ו"על הברכה שעשה לבטלה"; דהיינו, שמשום שהוא עשה את המציאות הזו, עליו לומר כך, אבל אמירתו לא תבטל את מה שהוא כבר עשה. לעומת זאת לפי המשתמע מהירושלמי והרמב"ם, האמירה הזו גורמת לכך שיתוקן העניין ולא תהיה מציאות הזאת שהברכה תהיה לבטלה:

"שלא להזכיר שם שמים לבטלה", "כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה", "כדי שלא יהא לבטלה".

מהות תקנה זו לשיטת הרא"ש וסיעתו

ובאמת נראה, שיש הבדל גדול בין התפקיד שממלאת אמירת "ברוך שם כבוד" וכו' לשיטת הרמב"ם ובין תפקידה לשיטת הרא"ש. אם מבינים שמדאורייתא אין שום איסור לברך ברכה שאינה צריכה, וכל האיסור הוא רק משום שהוא עבר על כללי המערכת המסודרת שקבעו חכמים בברכות, ומצד תקנת חכמים זו היתה ברכה שלא היה צריך לברך, וכאשר הוא בירך אותה, הוא חרג מהקביעה שלהם - לפי זה לא מובן מה הוא מועיל בכך שאומר "ברוך שם כבוד" וכו'; סוף סוף הוא חרג מתקנת הברכות. ועצם העובדה שהוא מהלל ומשבח את ה' אינו מועיל דבר, שהרי גם הברכה עצמה שאמר היתה הילול של השם. והרי זו הסיבה שבגללה כאשר הוא מברך ברכה שאינה צריכה הוא אינו עובר על האיסור עשה דאורייתא של "את ה' א-להיך תירא"; כי אין זה איזכור שם שמים לבטלה, כי הברכה מהווה כבר סיבה חשובה דיה כדי שלא יחול על כך האיסור עשה דאורייתא. ואם כן מה הוא מוסיף בהילול זה שהוא אומר: "ברוך שם כבוד" וכו' יותר מבברכה עצמה.

ועל כרחנו צריך לומר שלדעת הרא"ש וסיעתו, כאשר אדם מברך ברכה שאינה צריכה הוא פוגע במערכת הברכות שקבעו חכמים (ואין זה משנה לצורך העניין אם עשה זאת במזיד או בשוגג). וזאת, כי אם קיימת מציאות של ברכה בדברים שלא קבעום חכמים, מתבטל היחוד של הברכות שהם קבעו. ואם למשל הם ייחדו לברכת בורא פרי העץ תנאים מיוחדים, והוא הולך ומברך את הברכה גם כשלא מתקיימים התנאים הללו, או שהוא מברך אותה סתם - הוא בעצם מבטל את מעלתה המיוחדת כשכבר מקיימים אותה בתנאיה. וזה כמו מי שאוכל בשר במשך השבוע, שבכך הוא גורם שאכילת בשר בשבת כבר אינה נחשבת כשלעצמה כבוד השבת והוא צריך להתקין מאכל מיוחד נוסף לשבת או לשנות את זמן האכילה, וכמבואר בגמרא (שבת קיט ע"א) וברמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ח); וכמו שאין לבנות בית גבוה יותר מבית הכנסת, אע"פ שבית הכנסת עצמו גבוה, כי בעצם הבניה האחרת הגבוהה יותר, מתבטל כבוד בית הכנסת הקיים (שבת יא ע"א ורמב"ם הל' תפילה פי"א ה"ב); וכמו שאין להרבות בקימה לפני רבו כדי שלא יהיה כבודו מרובה משל שמים (קידושין לג ע"ב ורמב"ם הל' ת"ת פ"ו ה"ח). ובכל הדוגמאות

הללו המעשה מצד עצמו לא היה אמור להיות אסור, ורק משום שקיומו מבטל את יחודיותו של הדבר החשוב יותר, יש פגם בעשיית המעשה הפחות חשוב. והוא הדין בנידון דידן. ברכה שאינה צריכה, אע"פ שמצד עצמה לא היה אמור להיות בה פגם, פוגעת בכבוד הברכות הצריכות. וכיון שכך, על האומר אותה מוטלת החובה לחזק את כבוד ה' וברכותיו. ולכן כשהוא אומר "ברוך שם כבוד" וכו', הוא בעצם מחזק מכיוון אחר את העניין שבו הוא פגע, אף שאין בכך תיקון דמעיקרא למה שעשה. ולכן הרא"ש והטור אינם אומרים שבאמירת ברוך שם כבוד וכו' הוא יגרום לכך שברכתו לא תהיה לבטלה, דמאי דהוה הוה; ומה שהם אומרים הוא שחלה עליו חובה לומר כך משום שהוא בירך ברכה שאינה צריכה[28].

מהות תקנה זו לשיטת הרמב"ם

ואולם לפי הרמב"ם, יש איסור עצמי בכך שאדם מברך ברכה שאינה צריכה. וכפי שהתבאר, זו מציאות גמורה של נשיאת שם שמים לשוא. וצריך להבין לשיטתו כיצד הוא מתקן זאת באמירת בשכמל"ו וכדומה. אמנם כפי שהתבאר בדעתו, הבעיה היא ב"נשיאת השם" לשוא, כלומר בשימוש שוא בשמו של ה' (ובאומרנו להלן "השם" הכוונה לשמו של הקב"ה ולא לקב"ה בעצמו). ובזה חידשו חז"ל שהזכרת השם יכולה לשמש כהיכי תימצי לברכת השם. וזה כמו שמברכים הרבה מברכות השבח והנהנין רק לאחר שנתקלים בדבר שאותו באים לשבח או שנהנים ממנו. וכמו ששמיעת רעמים גורמת לברכה על הרעמים - כך הזכרת השם גורמת לברכת השם; וכמו שמצינו (יומא לה ע"ב ולט ע"א ומא ע"ב) שכאשר הכהנים והעם העומדים בעזרה היו שומעים את הכהן הגדול מזכיר את השם, היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו וכו'. ושם (סו ע"א) מבואר שהם היו כורעים על פניהם ומשתחוים ואומרים זאת, וכל זה משום שהזכרת השם מהווה היכי תימצי לברכת השם. ויוצא אפוא שאם הוא אומר מיד לאחר הזכרת "השם" - ברוך "שם" כבוד מלכותו לעולם ועד, יוצא שהזכרת השם מהווה היכי תימצי לברכתו; ובכך

28. בניגוד למה שהתבאר באפשרות הראשונה והשניה בהסבר בדעת הרמב"ם לכך שיש איסור גם כשמברך למטרות טובות ונעלות - ומשום שהוא פוגע בכבוד ה' שאמור היה להיות ממערכת הברכות, או בכבוד הברכה עצמה שהוא מברך, ובכך גופא הוא גורם שנשיאת שם השמים שלו היא לשוא - לדעת הרא"ש וסיעתו אין הדבר גורם למציאות של נשיאת שם שמים לשוא. אפשר לבאר אפוא את דעת הרא"ש וסיעתו, גם כמו שהתבאר בדעת הרמב"ם, אלא שאין לכרוך בכך את איסור נשיאת שם שמים לשוא (הקיים מדאורייתא).

מתבטלת מעיקרא המציאות של הזכרה לבטלה, דמעתה ואילך כבר איגלאי מילתא למפרע שזה לא היה לבטלה. ולכן לדעת הרמב"ם יש לאמירה זו ערך שמתקן מעיקרו את מציאות ההזכרה או הברכה שלא היתה צריכה. וכאמור, כך נראה מפשטות לשון הירושלמי[29].

ומה שכתב הרמב"ם (הל' שבועות שם) "לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם שמים לבטלה - ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא ייזכר לבטלה", ולכאורה הוא גם אומר בתחילת דבריו שהוצאת השם היתה לבטלה - אין מכך קושיה וסתירה לכל מה שהתבאר. ראשית, כל עוד הוא לא הזכיר שבח וכו' - ההזכרה היא באמת לבטלה, ורק לאחר שהוא ישבח ויפאר הדבר ייצור למפרע מציאות שההזכרה איננה לבטלה. ושנית, לשונו היא (כפי כל כתבי היד למעט שנים אשכנזים מדויקים פחות): "טעה **הלשון** והוציא שם שמים לבטלה", ומשמעות הדברים היא שהלשון עצמה טעתה. וכמו שהוא כותב (הל' תפילה פ"א ה"ד): "**תקצר לשונו** לשאול חפציו", וכן (שם פ"ב ה"ב): "**ולשונו תמהר** לקרות וכו' או **שקצרה לשונו**" וכו', וכן נראה שזו משמעות המושג לשון הרע[30]. והשתא דאתינן להכי נראה שאמנם הלשון הוציאה שם שמים לבטלה, אבל הוא עצמו גורם לכך שהדבר לא יהיה לבטלה.

29. ומסתבר לומר שבהלכות ברכות, כשנוצרה מציאות של ברכה לבטלה, יש צורך בתיקון גדול יותר, ולכן צריך לומר ברוך שם כבוד וכו'. ואילו בהלכות שבועות, כשנוצרה מציאות של הזכרה לבטלה שהיא פחות חמורה - מספיק תיקון של מהולל שמו וכו', ואין צורך בברכה.

30. ואמנם יש שני כת"י שכתוב בהם: "טעה בלשון", אבל גרסאות אלה מדויקות פחות מכל שאר כתבי היד. ויש להעיר עוד ש"לשון" שלא במשמעות של שפה או של נוסח אלא במשמעות הפיזית של האבר בפה, מופיע גם בלשון זכר, וכגון: "דבק לשון יונק אל חכו" (איכה ד, ד), וגם בלשון נקבה כמו "תדבק לשוני לחכי" (תהלים קלז, ו). וכן הוא גם במשמעות המורחבת יותר של כל גוף מוארך בדמות לשון, וכגון "חולק לשון שלזהורית שבקרניו חציו קושר בסלע וחציו" וכו' (הל' יוהכ"פ פ"ג ה"ז). ולפעמים הוא לשון זכר ונקבה גם יחד: "גזל לשון שלמתכת ועשהו מטבע וכו' יחזור לשון כשהיתה" (הל' גזלה ואבדה פ"ב ה"א).