סימן ו

גרימת ברכה שאינה צריכה

א

המקור לאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה

נאמר במשנה ביומא (סח ע"ב): "וכהן גדול עומד ומקבל וקורא 'אחרי מות' ו'אך בעשור', וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. 'ובעשור' שבחומש הפקודים קורא על פה, ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה ועל העבודה" וכו'. ובגמרא (שם ע ע"א) נאמר: "וגולל ספר תורה וכו'. וכל כך למה - כדי שלא להוציא לעז על ספר תורה. 'ובעשור' של חומש הפקודים קורא על פה. אמאי, נגלול וניקרי! אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד הציבור. ונייתי אחרינא ונקרי! רב הונא בר יהודה אמר: משום פגמו של ראשון, וריש לקיש אמר: משום ברכה שאינה צריכה[1]", ע"כ. ורש"י (שם ד"ה ברכה שאינה צריכה) כתב: "ברכה שאינה צריכה. שיהא צריך לחזור ולברך", עכ"ל. וכתבו שם התוס' ישנים (שם ד"ה משום) וז"ל: "משום ברכה שאינה צריכה. מכאן יש ללמוד, דהשוחט הרבה בהמות או עופות ביחד, אסור להסיח בין שחיטת עוף לחבירו **כדי** לחזור ולברך, כיון שיכול לצאת בברכה ראשונה", עכ"ל. ומלשון זו נראה, שהאיסור הוא רק אם שח **כדי** לחזור ולברך; דהיינו, שאין לו סיבה עצמית להפסיק בדיבור, וכל מטרתו בדיבורו היא להוסיף ברכה על ברכה. ומשמע מזה לכאורה שאם הוא צריך לדבר מסיבות שונות - אין בכך איסור.

סתירה לכאורה בדברי הרא"ש מהו גדר האיסור

וכן נראה מלשון הרא"ש (חולין פ"ו סי' ו), שכתב וז"ל: "היכא דסח בין עוף לעוף

1. המונח "ברכה שאינה צריכה" משמש בגמרא ובדברי הראשונים הן במשמעות של ברכה לבטלה, והן במשמעות של ברכה שאינה לבטלה אך חיובה נגרם שלא לצורך.

היה נראה דחוזר ומברך, כמו גבי תפילין וכו'. ומיהו, מסתבר דכל היכא שיכול לפטור את עצמו בברכה אחת, אסור הוא לדבר **כדי** שיהא זקוק לברכה אחרת, כדמוכח ביומא, דקאמר: ונוטל ספר תורה וקורא בה אחרי מות וכו' קורא בעל פה. ופריך, ונייתי ס"ת וניקרי, ומשני, משום ברכה שאין צריכה", עכ"ל.

ואולם מלשון הרא"ש בהל' תפילין (סי' טו) לא נראה כך. ז"ל שם: "ואפילו דאין חוזר מעורכי המלחמה אם הפסיק לענות קדושה ואמן, נהי דאין העבירה גדולה כ"כ לחזור עליה מעורכי המלחמה - מכל מקום איכא איסורא שגורם לברך ברכה שאינה צריכה, כדמוכח ביומא פרק בא לו ופרק אלו נאמרין, דתנן נוטל ספר תורה וכו', ומשני ריש לקיש משום ברכה שאינה צריכה. אלמא כל היכא שיכול לפטור עצמו בברכה אחת, אם גורם שצריך ברכה אחרת - מיקרי ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שאף אם הוא עונה לקדושה ואמן, שאין לו כוונה להפסיק כדי לחזור ולברך, אלא כוונתו לעצם העניה שהיא מצוה בפני עצמה - בכל זאת יש בדבר איסור של ברכה שאינה צריכה. והדבר לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם דבריו הנ"ל בחולין, וצ"ע.

אפשרות ליישב את הרא"ש ש"כדי שיהא זקוק לברכה" הוא גדר ולא תכלית

ונראה ליישב את דברי הרא"ש בשתי דרכים: האחת, שבאומרו: "אסור הוא לדבר כדי שיהא זקוק לברכה", כוונתו היא שאסור לו לדבר בשיעור ובאופן כזה שהוא יהיה זקוק לברכה. והיינו לאפוקי ממה שכותב שם בהמשך: "לכך טוב ליזהר שלא לדבר בין שחיטה לשחיטה, אבל אם דיבר מצרכי שחיטה כגון הביאו לשחוט - לא הוי הפסק", עכ"ל. ולשון זו מצויה במשנה ובגמרא ובראשונים, שנוקטים "כדי" במשמעות של שיעור והגדרה; וכמו: "כמה ירחקו ויהיו טהורין? כדי שיהא רואהו" (ברכות סב ע"א), "התקינו שלא יהיו מקבלין עדות החודש אלא כדי שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהן" (ר"ה ל ע"ב), "איזהו שלא לאלתר? רבי נתן אומר: ששהה כדי שתעבור שיירא ותשרה, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כדי שיהא אדם עומד ורואה שלא עבר שם אדם וכו', רבי אומר: כדי לכתוב את הגט" וכו' (גיטין כז ע"ב), "כדי לצלות ביצה" (סוטה ד ע"א), "אילן שהוא נוטה לרשות הרבים קוצץ כדי שיהא גמל עובר ורוכבו" (ב"ב כז ע"ב), ועוד. ולפי זה אין כוונת הרא"ש לאסור רק במקרה שהוא מדבר כדי לחייב את עצמו בברכה, אלא כל דיבור שמחייב אותו בברכה - אסור.

אפשרות ליישב ש"כדי להרבות בברכות" היא דוגמה בעלמא

והאפשרות השניה היא, שהרא"ש נקט את המציאות של "כדי שיהא זקוק לברכה אחרת" רק כדוגמה בעלמא למציאות שאין בה צידוק לריבוי הברכה מצד העניין; דהיינו, שהמציאות כשלעצמה אינה מצדיקה את החזרה על הברכה, ורק משום שהאדם מעוניין בריבוי הברכה הוא גורם להתחייב בה. וגם לפי כיוון זה אין להגביל את האיסור רק למציאות של הפסק למטרות מיוחדות, אלא כל אימת שהיה אפשר שלא להפסיק והוא הפסיק וגרם לברכה שא"צ, הוא עבר על איסור.

ראיות מהראשונים שהאיסור הוא כללי ואינו מותנה רק בכוונה להרבות בברכות

וכמה ראשונים הביאו את שיטת התוס', ומוכח בדברי הראשונים הללו שגם הם הבינו כך בדעת התוס'. מבואר בחידושי הרמב"ן (חולין פו ע"ב ד"ה וכתבו) וז"ל: "וכתבו מקצת חכמי הצרפתים ז"ל, שאסור לדבר אע"פ שדעתו לחזור ולברך, שאסור לגרום ברכות במקום שיכול לצאת באחת. וראייתם מדגרסינן במסכת יומא וכו' אמר רשב"ל משום ברכה שאינה צריכה, אלמא כל מקום שיכול לפטור עצמו בברכה אחת אסור לו לגרום חיוב ברכות הרבה. אבל תן לי עוף או סכין אינו הפסק, כדאמרינן (ברכות מ ע"א) טול ברוך וגביל לתורי דלא הוי הפסק", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין בדעת התוס' שהאיסור הוא כללי, וכל אימת שיכול לצאת באחת אסור לברך שתים. ומעין זה נראה מדברי הריטב"א (יומא ע ע"א ד"ה משום ברכה) וז"ל: "משום ברכה שאינה צריכה. פי' דכל דאפשר שלא להרבות בברכה טפי עדיף. וכתב בתוספות, כי מכאן נראה שיש להזהר שהשוחט הרבה בהמות או הרבה עופות ביחד, אסור לו לשוח בין שחיטת זו לזו מפני שיצטרך לחזור ולברך כיון ששח בינתיים, והויה לה ברכה שאינו צריכה", עכ"ל. ומבואר שמפרש את הביטוי "כדי" במשמעות של "מפני שיצטרך"; והיינו כנ"ל, שאין האיסור מותנה בכך שהוא מדבר על מנת להרבות בברכות, אלא שבפועל זה מה שיקרה. וכן נראה מדברי הרשב"א (חולין שם ד"ה ובהלכות גדולות, וכ"כ בתורת הבית ב"א ש"ה כא ע"א ד"ה עניין) וז"ל: "ומיהו כתבו רבותינו בעלי התוספות זכרונו לברכה, דאינו רשאי לדבר כדי להרבות בברכות, דאסור להרבות בברכות אם יכול לפטור עצמו בברכה אחת, כדאמרינן ביומא וכו'. אלמא כיון דיכול לפטור עצמו בברכה אחת קרי ליה ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. והלשון: "כדי להרבות בברכות" אינה יכולה להתפרש במשמעות של שיעור אלא במשמעות של מטרה; ומכך נראה שלא הבין כאפשרות הראשונה הנ"ל, ומשמע מזה לכאורה שהאיסור מותנה בכך שיתכוון כדי להרבות בברכות. ואולם לאחר מכן הוא ממשיך בקביעה הבלתי מותנית במטרה הזו:

שאסור להרבות בברכות וכו׳, וכן מסקנתו מהגמרא ביומא שכל היכא שיכול לפטור עצמו בברכה אחת, כבר יש בכך איסור של ברכה שאינה צריכה. ועל כרחך צריך לומר שהבין כפי האפשרות השניה הנ״ל, ולכן האיסור אינו מוגבל, וגם כשמפסיק בגלל כוונות אחרות יש בכך איסור.

ומבואר בדברי הרא״ש שאסור להפסיק אפילו כדי לומר קדושה ואמן יהא שמיה רבא. ולא מסתבר לומר שלקדושה אסור לו להפסיק ואילו לצרכי ביתו יהיה מותר לו להפסיק. ואמנם היה מקום לומר שחכמים לא העמידו את מצות אמירת קדושה ועניית אמן במקום ברכה שאינה צריכה, ולכן אין עליו חיוב, וממילא ההפסק שהוא מפסיק הוא בכדי, ואילו עסקיו וענייני ביתו הם חשובים לו, ואינם הפסק בכדי (ובפרט אם אמור להתעכב בעבודת השחיטה זמן רב), ולכן מותר לו להפסיק בשבילם. אך מכל מקום יותר מסתבר לומר שאם נאסרה עליו אמירת הקדושה - ק״ו שיאסר עליו לדבר בעסקיו[2]. וכן נראה מסתימת לשון הרא״ש: ״אלמא כל היכא שיכול לפטור עצמו בברכה אחת, אם גורם שצריך ברכה אחרת - מיקרי ברכה שאינה צריכה״. ומדבריו משמע שבכל מציאות שבה יכול לפטור עצמו אסור לגרום ברכה נוספת. וכן נראה מעצם ההשוואה לדין קריאת כהן גדול, שהרי שם יש סיבה חשובה להפסיק (כדי להביא ספר אחר), ובכל זאת נאסרה בו הברכה שאינה צריכה.

ב

קושי בדברי הרמב״ם שלכאורה מתיר לגרום ברכה שאינה צריכה

והרמב״ם כתב (הל׳ תפילה פ״ז הט״ו והט״ז) וז״ל: ״**(טו)** בזמן הזה וכו׳ בשבתות וימים טובים שהתפילה שבע ברכות, וכן אם לא נתחייב בשאר ימים בכל הברכות האלו, כגון שלא ישן כל הלילה, ולא התיר חגורו, ולא נכנס לבית הכיסא, וכיוצא באלו - צריך להשלים מאה ברכות מברכות שלפירות. **(טז)** כיצד, אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו, ומעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו; שתה יין, מברך לפניו ולאחריו. ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה ברכות בכל יום״, עכ״ל. ומבואר מדברי הרמב״ם שהוא יכול

2. וזכר לדבר מיהא איכא מהפסק בברכות ק״ש, שהותר בפוסקים לצורך אמירת אמן יהא שמיה רבא וקדושה, ומובן שלא הותר לעסקיו.

לאכול ולברך ולחזור שוב ולאכול ולברך. וכבר עמדו מפרשי הרמב"ם על הקושי שבדבריו, דלכאורה יש בכך גרימת ברכה שאינה צריכה, בניגוד למבואר בגמרא.

תירוצי אחרונים בדעת הרמב"ם והקשיים שבהם

והלחם משנה כתב וז"ל: "ומ"ש רבינו כיצד אכל מעט ירק מברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה וכו' - קצת קשה, דמשמע דהכי קאמר, שיאכל תחלה מעט מן הפרי ויברך ברכה אחרונה, ואחר כך מאותו הפרי עצמו יאכל מעט; וזה נראה דאסור משום דאסור לגרום בברכות. אלא נראה דרבינו ודאי לא קאמר אלא שאם אכל ירק ולא היה בדעתו לאכול יותר בעת ההיא - כשיעבור אותו העת צריך שיחזור ויאכל מאותו פרי כדי להשלים. והשתא לא הוי גורם בברכות, שכשאכל בתחלה ובירך לבסוף לא היה בדעתו לאכול יותר", עכ"ל. וכן כתב בספר מעשה רקח. ואולם נראה שתירוצם קשה מאד, שהרי אותו אדם מעוניין להשלים את מאה הברכות. והוא ודאי חושב על כך שלאחר הברכה על המאכל הראשון הוא אמור לאכול מאכל אחר ולברך עליו. ואין מדובר כאן על תיאור מקרה שקרה שאותו אדם בירך לפי תומו על מאכל אחד, ולא חשב על המאכל השני, ושוב התעורר בו הרצון לאכול והוא בירך שוב, עד אשר התבונן כה וכה וירא כי יש באמתחתו מאה ברכות. ואף אם נניח שבאוכלו את המאכל הראשון הוא שכח מחיובו, ועתה לאחר שעבר זמן הוא התוודע לחיובו לברך מאה ברכות, והוא חזר וניעור ובירך ואכל - לא יתכן ששוב הוא שכח בזמן אכילתו שהוא עתיד להמשיך ולחזור ולאכול, ושוב לפתע פתאום התעורר בו רצון זה וכו', דלאו בשופטני עסקינן[3]. ויש להדגיש שבשבת מוטל על האדם לברך עוד ברכות רבות כדי להשלים למאה. וברור שמספר רב של ברכות, אינו יכול להיעשות בלי תכנון וידיעה מראש על כל הברכות ועל כל האכילות שיצטרך לאכול בגללן. וגם מלשון הרמב"ם שנקט "מעט ירק" ו"מעט פרי" וכו', משמע שהוא מתכנן את הדברים מראש, ולכן הוא אוכל מעט מעט כדי להשאיר מקום לעוד ועוד אכילות כאלה. וגם מסתבר שכבר אין לו כל כך עניין באכילות הללו מצד עצמן, אלא שהוא אוכל רק כדי להגיע למניין הברכות.

3. ואמנם הלח"מ לא גרס ברמב"ם את כל המשפט 'ומעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו, שתה יין מברך לפניו ולאחריו', כגרסת כמה כת"י והדפוסים (כמובא במדור שנו"ס במהדורת פרנקל), ולפי גרסה זו הקושיה קשה פחות. ואולם לפי כתבי היד המדויקים תירוץ זה אכן קשה (מלבד הקושיות האחרות שקיימות על הבנה זו בכל מקרה).

וביד פשוטה העמיד את דברי הרמב"ם בכגון שבדעתו לאכול רק מעט ואחר כך הוא נמלך לאכול עוד. וגם זה תמוה מאד; הכיצד אפשר לומר עליו שהוא נמלך, והרי הוא יודע ועד שעליו לאכול עוד ועוד פעמים כדי להשלים את מניין הברכות. והרמב"ם אף מדגיש שהוא "מונה את כל הברכות עד שמשלים", דהיינו שהוא ממש אוסף ברכה לברכה עד שמגיע למניין מאה הברכות.

הסבר הרב קאפח והקשיים שבו

ומו"ר הרב קאפח זצ"ל הביא בתחילה תירוץ בשם אחד מהאחרונים, שמדובר על פירות שלא היו קיימים בזמן הברכה הראשונה. וכן הביא תירוץ אחר שמדובר על שינוי מקום. ותירוצים אלה הם כמובן דחוקים מאד; דצריך להעמיד בכגון שתשע פעמים הוא "נתקל" במינים שונים שלא היו קודם לכן, וכל פעם מגיעים אליו בהפתעה, או שצריך להעמיד שתשע גלויות הוא גולה ממקומו בשבת, וכל פעם הוא אוכל ומברך במקום אחר.

והרב קאפח עצמו טען, שאין כלל איסור להרבות בברכות. והבעיה שאליה התכוון ר"ל ביומא, ובגללה טען שאין לברך על הספר השני, היא משום שהתוצאה תהיה שהוא יברך תשע ברכות בעוד שחז"ל תיקנו רק שמונה ברכות; ובנוסף הוא יקרא שתי קריאות בשני הספרים, בעוד שחז"ל תיקנו רק קריאה אחת. אבל מצד עצם העובדה שהוא גורם לברכה נוספת לא היה בכך שום חשש. ולכן למעשה אין צורך לחשוש לגרימת ברכות מרובות בזו אחר זו בסתמא דמילתא.

ואולם נראה שקשה לכאורה לקבל את הסברו של הרב קאפח. ראשית, ריש לקיש נימק את טענתו בכך שיש כאן ברכה שאינה צריכה. ולפי זה עיקר הטענה הוא אחר לגמרי: שתקנת חז"ל היא שמונה ברכות ולא תשע, קריאה אחת ולא שתים (כלשונו). שנית, הדיון הוא הרי על עצם התקנה, ואם כן זה גופא מה שעומד לדיון - מדוע יש שמונה ולא תשע ומדוע זו קריאה אחת ולא שתים. ולכאורה נימוקו של ריש לקיש ונימוקו של רב הונא בר יהודה "משום פגמו של ראשון", באים לבאר את עיקר הטענה; ולכן לא שייך לנמק את התקנה בעצם העובדה שיש כזו תקנה.

הסבר ברכת ה' והקשיים שבו

ובברכת ה' (פ"א הערה 15 עמ' לב והערה 16) טען שהרמב"ם מקבל את עצם האיסור לברך ברכה שאינה צריכה. ואולם אם הוא מברך כדי שתהיינה לו מאה

ברכות - הרי זה נחשב צורך חשוב דיו, ואין בכך משום ברכה שאינה צריכה. ואולם גם על כך קשות כמה קושיות: ראשית, סוף סוף הברכה הזו אינה צריכה, ולא יתכן שהוא יקיים את החיוב בברכות שאינן צריכות, כמו שלא יעלה על הדעת שלשם קיום דין זה הוא יברך ברכות בלי לאכול. שנית, אולי חכמים אינם מחייבים לברך כאשר אין הוא יכול, ומנין לנו שאפשר לעבור על איסור של ברכה שאינה צריכה, ובפרט לשיטת הרמב"ם הסבור שברכה שאינה צריכה היא איסור דאורייתא (כפי שהתבאר בסימן הקודם). שלישית, אם נוקטים שהרמב"ם לא דחה את דברי ריש לקיש, והוא קיבל את עיקר הדין שאין לברך ברכה שאינה צריכה - לא ברור במה המקרה של ברכות בשבת שונה מהמקרה של ברכות ס"ת ביום הכיפורים; הלא גם שם הכהן רוצה לברך כדי לקיים את תקנת הקריאה בספר תורה. ומשום שאין אפשרות לגלול את הספר בפני הציבור מפני כבודו של הציבור, אין הוא יכול להמשיך ולקרוא בספר הראשון, והוא צריך להביא ספר נוסף. ואם כן היה צריך להתיר לו לברך ברכה, ואף שלכאורה אינה צריכה, כיון שהוא עושה זאת במטרה לקיים את תקנת חכמים; וכמו שבשבת מתירים לו לברך ברכות, אף שלכאורה אינן צריכות, כיון שהוא אוכל ומברך כדי לקיים את תקנת חכמים.

הקושי בדברי הרמב"ם לכאורה אמור להיות גם בדברי ראשונים נוספים

והנה, לכאורה קושי זה מדין השלמת מאה ברכות בשבת, היה אמור להיות קשה גם על הפוסקים האחרים. מקורו של הרמב"ם הוא מהגמרא במנחות (מג ע"ב): "תניא, היה רבי מאיר אומר: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר: 'ועתה ישראל מה ה' א-להיך שואל מעמך' (רש"י: קרי ביה מאה). רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי", ע"כ. ומגמרא זו מבואר לכאורה כדינו של הרמב"ם, שבשבתות וימים טובים שאין בהם הרבה ברכות על סדר התפילה, צריך לברך על אספרמקי ומגדי. ואמנם רש"י פירש (שם): "באספרמקי ומגדי. אספרמקי - בשמים, ומגדי - מיני מגדים שטעונים ברכה", עכ"ל. ובכך באמת כנראה נחלק עם הרמב"ם, שפירש שהמדובר על ירקות ופירות[4]. אבל עכ"פ נראה שעיקר דינו של הרמב"ם הוא בגמרא מפורשת. וגם הרי"ף (ברכות מד ע"ב) וכן הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כד) הביאו את דברי הגמרא, וכן

4. אע"פ שאין זה מוכרח לגמרי, ויתכן שהרמב"ם נקט דוגמאות אחרות מהגמרא כיון שלא ראה בכך נפקא מינה ורצה לדבר בהווה.

הטור (סי' רצ) והשו"ע (שם ס"א), פסקו את הדין להלכה. ואם כן, לכאורה סתירה זו שבין הסוגיה ביומא ודין מאה ברכות לא אמורה להיות קשה דוקא על הרמב"ם.

בדעת הפוסקים האחרים אפשר לומר שאינו אוכל בזה אחר זה אלא בבת אחת

אמנם נראה, שבדברי שאר הראשונים אפשר לומר שהוא מברך בבת אחת על מיני מזונות, פרי הגפן, פרי העץ, פרי האדמה ושהכל, וכבר יש לו חמש ברכות. ולאחר אכילתם הוא מברך ביחד את הברכות האחרונות ויש לו עוד שתי ברכות. ואם הוא עושה כן פעמיים, פעם בערב ופעם בצהרים - הוא מגיע לארבע עשרה. וכן אפשר להוסיף עוד ארבע פעמים במהלך היום את ברכת הריח, וכבר הוא מגיע למניין הדרוש[5] - ולכן אין הכרח להגיע למציאות של ברכה שאינה צריכה. אבל לפי התיאור של הרמב"ם שהוא אוכל פעם אחת ומברך ושוב חוזר ומברך, על כרחנו מגיעים לבעיה של ברכה שאינה צריכה.

ונראה שחילוק זה גופא מחריף את הקושיה על ברכת ה'. אם באמת קיימת דרך פשוטה להגיע למאה ברכות בלי להיכנס לבעיה של ברכה שאינה צריכה - אם כן לא יהיה זה נכון לומר שבגלל חיוב מאה ברכות הוא צריך לברך באופן שיוצר ברכות שאינן צריכות. וקשה עוד יותר, מדוע הרמב"ם נוקט בדרך שיש בה בעיה של ברכה שאינה צריכה.

קושי בהבנת המחלוקת בעניין דחיית ברכת המגדים לאחר הסעודה

ובפוסקים האחרונים אנו מוצאים מחלוקת גדולה האם אפשר להשאיר את מיני המגדים לאחר הסעודה בשבת, או שיש חיוב לאוכלם כבר בתוך הסעודה, אם הוא יודע שהוא אמור לאוכלם (הר"ד ביחוה דעת ח"ו סי' כו). וטעם המתירים להניח את מיני המגדים לאחר הסעודה, הוא כדי שישלים את מניין מאה הברכות מהם. ולכאורה הדבר אינו מובן, דהנה מצינו בפוסקים שיטה אחרת להגיע למאה ברכות בשבת, והיא על ידי כוונה לצאת ידי חובה בברכות התורה שעולים הקרואים ובברכות ההפטרה, ויש שגם החשיבו את עניית "ברוך ה' המבורך" וכו' כברכה העולה למניין מאה ברכות. וברמב"ם מבואר שאין זו הדרך לצאת ידי חובת מאה ברכות, ויש לאכול ולברך לפניה ולאחריה. ועל כרחנו הוא מבין שאין העולה לתורה מוציא את הרבים ידי חובתן, אלא זו ברכה שמוטלת עליו כעולה, והוא

5. בשיטת חישוב אחרת של מאה ברכות אפשר אפילו לברך מעט פחות ברכות.

יוצא ידי חובה בעצמו. ולכן אין ברכתו עולה לשאר הקהל. והנה, אם הוא יברך בדרך שהציע הרמב"ם - הרי גם אם יניח את מיני המגדים לאחר הסעודה, הוא לא יוכל לקיים את חיוב מאה הברכות; דכאמור לעיל, חסרות לו ברכות רבות, ולכל היותר הוא יוכל לקיים עוד חמש ברכות, ועדיין תחסרנה לו עוד הרבה. והאמת היא שבכל מקרה היתה אפשרות לברך על מיני המגדים הללו בסוף סעודתו, כיון שאלו דברים שאינם באים מחמת הסעודה, ואם כן הוא מרויח רק את שתי הברכות האחרונות. ואם כן לא מובן מדוע תולים את יכולתו להשלים את מאה הברכות, בכך שהוא ידחה את המאכלים הללו לאחר הסעודה. ואמנם, אם נוקטים דלא כרמב"ם - היה אפשר להבין שנחלקו אם מוכרח להוציא את הברכות הללו אל מחוץ לסעודה כדי שיוכל להגיע לשיעור של מאה ברכות; וזאת כיון שהוא קרוב מאד למניין מאה ברכות, והוא זקוק לכל ברכה. אלא שזה קשה, דכיון שהוא כל כך קרוב למניין מאה הברכות, מאי נפקא מינה אם תישארנה לו שתים או שלוש ברכות, ובמהלך כל היום הוא ישלים אותן בשופי ובקלות. ומכל מקום מבואר בדברי רבים מהפוסקים הנ"ל שדוקא רצו לומר את דבריהם בדעת הרמב"ם. והדבר תמוה לכאורה לאידך גיסא, כיון שלפי מניינו של הרמב"ם בכל מקרה יש להם כברת דרך ארוכה לעבור, והברכות הללו אינן משנות כל כך. ואמנם אם היינו נוקטים כדעת ברכת ה' - היה מקום לומר שבאמת הוא יברך שוב ושוב על המאכלים עד שישלים למניין מאה ברכות; כי עצם העובדה שהוא צריך לברך מאה ברכות, הוא גופא הצריכות של הברכה. אבל כאמור לעיל קשה לכאורה לקבל את דבריו, ואם כן הקושי לכאורה עומד בעינו. ומלבד זאת לא מובן, דהשתא דאתינן להכי שיכול לברך שוב ושוב, פשיטא שיכול להוציא את האכילות הללו אל מחוץ לסעודה, ומאי פלוגתייהו.

ג

הרמב"ם השמיט את דברי ריש לקיש ואין מקור בדבריו לאיסור גרימת בשא"צ

והנה, הרמב"ם (הל' עבודת יוהכ"פ פ"ג ה"י) הביא את הסוגיה ביומא בלשון זו: "ואומר, יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב. 'ובעשור' שבחומש הפקודים עד סוף העניין, קורא אותו על פה; ולמה קורא על פה, לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור. ולמה לא יקרא בספר אחר - לפי שאין אחד קורא עניין אחד בשני ספרים, משום פגם ראשון", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהביא רק את דעתו של רב הונא בר

יהודה והשמיט את דעתו של ריש לקיש. ואמנם, הרבה אחרונים טענו שהרמב"ם הזכיר רק טעם אחד, וגם אם לא האריך לבאר גם את הטעם השני, באמת סבר שגם הוא אמיתי. אולם נראה שיש קושי גדול בדבר, שהרי בפועל עולה שבכל משנה תורה לא נזכר בשום מקום שיש איסור לגרום לברכה שאינה צריכה. ואמנם בסוף הלכות ברכות הוזכר שצריך להיזהר מברכות שאינן צריכות, אולם המשמעות שם היא רק שאסור לברך ברכה שאינה צריכה לגמרי; ואין שום מקום להבין שהאיסור הוא גם לגרום למצב שהיה אפשר מלכתחילה למנוע אותו. והרי בשעה שהאדם כבר בירך ברכה אחרונה ועתה הוא בא לברך שוב, ברכתו מוצדקת והיא ברכה הצריכה[6], ובשעה שהכהן היה כבר מתחיל לקרוא בספר אחר, היה מוצדק לברך על התורה לפני קריאתה המחודשת. ואמנם אם נוקטים שיש איסור לגרום לברכה שאינה צריכה - ישנו איסור להגיע מלכתחילה למצב זה; אבל אין זה נובע מהכתוב שצריך להיזהר מברכה שאינה צריכה. וודאי שאין ללמוד שאסור לגרום לברכה שאינה צריכה מהדין שלא עונים אמן על ברכה כזו. ואם כן בשום מקום לא הוזכר דין זה. ובשלמא אם היה הרמב"ם מביא את דעתו של ריש לקיש בהל' עבודת יוהכ"פ, אולי היינו יכולים לדמות מילתא למילתא ולהסיק שיש איסור כזה. אבל כיון שגם שם הוא לא הזכיר זאת, כיצד נדע שאכן יש בכך איסור.

הרמב"ם דחה את שיטת ריש לקיש מההלכה

ונראה, שהרמב"ם באמת סבר שדעתו של ריש לקיש אינה מקובלת להלכה. ולא רק שאין לקבלה בעניין קריאת הכהן ביום הכיפורים, אלא גם אין לקבל את העיקרון שיצא ממנה, שלפיו אסור לגרום לברכה שאינה צריכה. ואין לכך שום שייכות לעובדה שהרמב"ם סובר שברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא, וכמו שהתבאר לעיל; דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא דוקא כשמברך את הברכה בשעה שאין צורך בה. אבל בנידון דידן, שכאשר הוא בא לברך את הברכה היא כבר נצרכת, וכנ"ל, אין מקום לאוסרה מן התורה. וכיון שדברי ריש לקיש נדחים מההלכה, וכדלקמן, אין לנו גם מקור לאסור זאת מדרבנן.

אמנם, העובדה שיש שתי דעות בגמרא, לכאורה איננה מצדיקה את ראיית דעת ריש לקיש כלא נכונה להלכה; שהרי אפשר היה לומר שאין מחלוקת בין

6. וגם הברכה האחרונה שבירך קודם לכן, היתה ברכה הצריכה, שהרי אליבא דאמת הוא אכל, ועתה הוא צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל.

הדעות השונות, ואלו שני הסברים אפשריים לסדר הקריאה המיוחד של הכהן הגדול. ויש לשאול מנין ידע הרמב"ם שיש לדחות את דעת ריש לקיש מההלכה. וגם מהרי"ף, שהביא רק את דעת רב הונא בר יהודה והשמיט את דעתו של ריש לקיש, אין להביא ראיה; שהרי הרא"ש מביא גם הוא רק את דעת רב הונא בר יהודה, ובכל זאת מוכח שהוא קיבל את דעתו של ריש לקיש להלכה, שהרי הוא לומד מדעתו את עיקר האיסור של ברכה שאינה צריכה.

קשיים בסוגיית הגמרא ביומא

והנה, מיד לאחר שהובאו שני ההסברים בגמרא ביומא (שם) נאמר: "ומי חיישינן לפגמא? והאמר ר' יצחק נפחא: ראש חודש טבת שחל להיות בשבת, מביאין שלש תורות וקורין אחת בענייננו של יום ואחת של ראש חודש (טבת) ואחת של חנוכה! תלתא גברי בתלתא ספרי ליכא פגמא, חד גברא בתרי ספרי איכא פגמא", ע"כ. ולכאורה יש להקשות בדברי הגמרא שתי קושיות: ראשית, מדוע הגמרא שואלת רק על דעתו של רב הונא בר יהודה ואינה שואלת גם על דעתו של ריש לקיש. והיה לה לומר: ומי חיישינן לברכה שאינה צריכה וכו'. שנית, מדוע הגמרא נאלצת להביא את דברי ר' יצחק נפחא כדי להקשות; הלא דין זה שקוראים שני נושאים משני ספרים שונים, אינו קיים דוקא בר"ח טבת שחל להיות בשבת, אלא בכל ר"ח טבת, ובכל ר"ח שחל להיות בשבת, וכן בימים טובים ובחוה"מ פסח וביום הכיפורים עצמו. ואם כן מה המיוחד בדבריו של ר' יצחק נפחא. ואין לומר שרוצים להקשות דוקא ממציאות שבה קוראים שלושה ספרים. ראשית, הרי הנידון שלנו הוא על שני ספרים, וכמבואר להדיא בתירוץ הגמרא: "חד גברא בתרי ספרי" וכו'. שנית, אין שום סברה לחלק בין שלושה ספרים לשני ספרים מבחינת עניין החשש לפגם. ואדרבה, יש מקום לומר שבשלושה ספרים פחות מסתבר לומר שהשניים הקודמים היו פגומים, ויותר יש לתלות שסיבת ההחלפה היא משום שעוברים מעניין לעניין. וממילא יש יותר צד להקל בזה, ודוקא בשני ספרים היה יותר צד להחמיר, ובכל זאת רואים שלא חוששים.

והקושי הנ"ל קשה עוד יותר אם נבחן את תירוץ הגמרא. לכאורה נראה שיש מקום לתירוץ דוקא אם נוקטים שהחשש הוא משום פגם הספר הראשון; שהרי רק לגבי זאת שייך לומר שיש הבדל בין שלושה אנשים שונים ושלושה ספרים שונים ובין אדם אחד שמחליף בעצמו את הספר. אבל ביחס לבעיה של ברכה שאינה צריכה לכאורה אין מקום לחילוק, שהרי הבעיה מעיקרה אינה מתעוררת

משום שאדם אחד אומר שתי ברכות, אלא משום שבפועל נוצר צורך לברך ברכה נוספת, שאפשר לחסוך אותה אם לא קוראים בשני ספרים. ואם כן, גם אם נניח שהגמרא שאלה רק על דעתו של רב הונא בר יהודה, ובעצם היא התכוונה גם לדעתו של ריש לקיש - לא נוכל לקבל את תירוץ הגמרא ביחס לדעתו של ריש לקיש, ואם כן על כרחך שהקושיה מלכתחילה לא היתה על ריש לקיש, כי אחרת לא היתה הגמרא יכולה להסתפק בתירוץ זה. ואם כן קשה ביתר שאת: מדוע הגמרא לא מקשה גם אליבא דריש לקיש. ולכאורה באמת זו קושיה בסיסית ביותר: כיצד יתכן לומר שלקרוא בספר נוסף זוהי ברכה שאינה צריכה, כשמעשים שבכל יום במהלך השנה, שקוראים בספר אחר ומברכים עליו. ומדוע דוקא בנידון זה יש מקום לחשש של ברכה שאינה צריכה.

הבנת הרמב"ם בדעת ריש לקיש

ונראה שבגלל קושיות אלו הבין הרמב"ם שרוח אחרת היתה עם ריש לקיש. בירושלמי שעל המשנה ביומא (פ"ז ה"א, וכן בסוטה פ"ז ה"ו) נאמר כך: "תמן תנינן: 'מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה', 'מדלגין בנביא' ואין מדלגין מנביא לנביא, ובנביא שלשנים עשר מותר. 'אין מדלגין בתורה', ר' ירמיה בשם ר' שמעון בן לקיש: שאין גלין ספר תורה ברבים. ר' יוסה בעי: הגע עצמך שהיתה פרשה קטנה! אלא כדי שישמעו ישראל תורה על סדר. והא תנינן 'קורא אחרי מות ואך בעשור' - שנייא היא, שהיא סדרו של יום. תדע לך, דאמר רשב"ל: בכל מקום אינו קורא על פה, והכא קורא. ר' יוסה מפקד לבר עולא חזנא דכנישתא דבבלאי: כד דהיא חדא אוריא, תהא גייל לה להדי פרוכתא. כד אינון תרתיי, תי מייבל חדא ומייתי חדא", ע"כ. ומבואר מהירושלמי שהיכולת לדלג בתורה היא משום "שהיא סדרו של יום"; וזה בניגוד לבבלי (יומא סט ע"ב) שתירץ את היכולת לדלג בתורה בכך שמדובר על עניין אחד[7]. וריש לקיש מובא בירושלמי כמי שעל פי דבריו מסבירים יסוד זה, ועל פיו גם מתבאר כיצד יתכן שהוא קורא בעל פה, אף על פי ש"בכל

7. ונראה שהבבלי לא היה מוכן לקבל את הסברה ש"סדרו של יום" יכול להתיר דילוג בציבור, כיון שאם כבר קוראים בציבור, צריך שהציבור יהיה מרוכז ולא ידלגו אתו מעניין לעניין. ולכן כשמדובר בענין אחד, סבור הבבלי שאין בעיה של דילוג. ויתכן עוד שהבבלי חלוק על הירושלמי בעצם השאלה האם הפרשה של אך בעשור נחשבת סדרו של יום; שהרי אין בה פירוט של סדר קרבנות היום, אלא רק הגדרה מה צריך לעשות ביום זה מצד עניין עינוי מאכילה ושביתה ממלאכה. ורק ביחס לקריאה שבחומש הפקודים סבר הבבלי שזהו סדרו של יום.

מקום אינו קורא על פה". וביאור עניין זה "שהיא סדרו של יום", הוא שקריאה זו היא מעין האזכרות שאנו מזכירים בתפילת המוספין, ואין היא חלק בלתי נפרד מתקנת הקריאה בתורה שתיקנו משה ועזרא לישראל. לכן אפשר לקוראה בעל פה ולכן אפשר לדלג בה. ומעין זה בהבנת הירושלמי מבואר בתוספות ישנים בשם **ריב"א** (יומא ע ע"א ד"ה ובעשור).

ולפי זה אפשר להבין את טעמו של ריש לקיש. אם נאמר שדעתו בבבלי היא כמו שמובא בירושלמי - ניתן יהיה לומר שהוא הבין שקריאת מוספי היום איננה קשורה מהותית לתקנת הקריאה, ולכן אין צורך לקוראה מתוך ספר דוקא. וממילא מובן שגם אין צורך לברך על הקריאה, כשם שאין אנו מברכים על הקריאה בתפילה; דתקנת הברכות נתקנה רק על סדר הקריאה הרגיל. ולכן נראה שלדעת ריש לקיש אין צורך לקרוא את מוספי היום דוקא מתוך ספר, וברור שאין לברך על הקריאות הללו. ומי שמברך עליהן מברך ברכה שאינה צריכה. וכל המקורות שבהם הוזכר שקוראים פרשת קרבן החודש או מועדים, לא נאמר בהם במפורש שצריך להוציא ספר מיוחד לקרוא בו פרשיות אלו. ודעתו של ריש לקיש היא שבאמת אין בכך צורך, וודאי שלא מברכים על הקריאה בספרים הללו[8].

ביאור הגמרא לפי האמור

והראשון שאמר במפורש שיש להוציא שלושה ספרי תורה היה ר' יצחק נפחא, ולכן רק ממנו אפשר היה להקשות להדיא שמוציאים שלושה ספרי תורה. אבל ברור שלא היה שייך להקשות ממנו על דברי ריש לקיש, שהרי ריש לקיש חולק על עצם הצורך בהוצאת שלושה ספרי תורה; כי אם לדעתו הברכה אינה צריכה - פירושו של דבר בהכרח שבאמת אין חיוב להוציא ספרים, והוא חולק על ר' יצחק נפחא[9]. ורק על רב הונא בר יהודה, שנימק את דין כהן גדול בכך שאיננו רוצים לפגום בכבוד ספר התורה, היה מקום להקשות מר' יצחק נפחא; שכן מטעמו של רב הונא בר יהודה אפשר ללמוד שבאופן עקרוני הוא מסכים שהיה

8. ובדעת ריב"א בתוס' ישנים שם נראה שהבין כך גם בבבלי, וכמו שהתבאר בדעת הרמב"ם; שהרי בכך הוא מסביר אליבא דהלכתא את ההיתר של דין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה".

9. ריש לקיש היה בדור הראשון של האמוראים, ר' יצחק נפחא היה בדור שני-שלישי, ואילו רב הונא בר יהודה היה בדור הרביעי. ברור אפוא שגם מצד הדורות, אין מקום להקשות מר' יצחק נפחא על ריש לקיש שהיה גדול ממנו, אבל יש מקום להקשות ממנו על רב הונא בר יהודה.

צריך להוציא ספר, ורק בגלל השיקול של חשש לפגם הספר אין להוציא. ולכן מקשים עליו מדינו של ר' יצחק נפחא, שאם מקבלים את הדין שמוציאים ספר - גם אין לחשוש לפגם הספר.

והשתא דאתינן להכי, ברור מדוע הרמב"ם השמיט את הסברו של ריש לקיש. ריש לקיש כלל לא טען שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה, אלא לשיטתו זו ברכה שאינה צריכה ממש. והלשון באמת מדויקת יותר לפי זה: הוא אינו אומר "לפי שאין גורמים לברכה שאינה צריכה", אלא "משום ברכה שאינה צריכה", ומשמע יותר שלא מברכים וקוראים משום שזו גופא מציאות של ברכה שאינה צריכה. ובאמת ריש לקיש אינו מקובל להלכה, וכבר בירושלמי הנ"ל רואים שר' יוסה חולק עליו, וסובר שקוראים בשני ספרים. אך גם אם היינו מקבלים את דעתו של ריש לקיש באופן עקרוני - לא היה לנו מקור לכך שאסור לגרום לברכה שאינה צריכה. וממילא ברור שאליבא דאמת לא סבר הרמב"ם שיש איסור כזה.

והסיבה שהכהן הגדול הוצרך להניח את הספר בחיקו ולומר "יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן", מה שלא הוצרך כל קורא בציבור לומר כן בכל הקריאות בשנה כשקורא מפטיר מחומש הפקודים, היא משום שביוה"כ זו הפעם היחידה שקוראים באותו עניין גם בקריאה הראשונה וגם בקריאה השניה. ובדרך כלל הקריאה אינה קשורה לעבודת היום, ורק במפטיר קוראים את קרבן המוסף. לכן בסתמא דמילתא אפשר להניח שהמון העם יבין שקריאת קרבן המוסף אינה אמורה להופיע באותו ספר שקראו בו קודם לכן, ולכן לא יחשבו שהעובדה שלא ממשיכים לקרוא מהספר היא משום שהספר פגום. אבל ביום הכיפורים קוראים גם בקריאה הראשונה על עבודת היום, ולכן יש יותר צורך להסביר שהמעבר לקריאה השניה שנעשית בעל פה אינו נובע מפגמו של הספר. לכך מצטרפת העובדה שמדובר על ספר הנמצא בבית הכנסת שסמוך לעזרה בהר הבית, שיש חשיבות מרובה לכך שידעו שהוא אינו פגום. מכיון שאם יחשבו שהוא פגום - הדבר עלול לפגוע באמינותם של כלל הספרים; כי אם במקום מיוחד זה שבו נמצאת הסנהדרין וכו', הספר פגום - אזי היכן אמור להיות הספר השלם והמדויק. ויתכן גם שבני האדם אינם מכירים את טיב הספר, בניגוד למקומות מושבותיהם, שבהם הם יודעים על טיב הספרים. ולכן נראה שבגלל צירוף כל הגורמים הללו חששו להוצאת לעז על ספר התורה, והצריכו את הכה"ג לומר שאין בו חסרון[10].

10. הגמרא עצמה רק אמרה שעושים כן משום פגם ספר תורה, ולא פירטה מדוע דוקא כאן חששו לכך.

קושי גדול נוסף שמתיישב לשיטת הרמב"ם

ונראה שמלבד הקשיים הנ"ל שמתיישבים לפי דרכו של הרמב"ם, מתיישב קושי גדול נוסף לפי הבנתו. משום שלכאורה תמוה הדבר שהנימוק לכך שלא מביאים עוד ספר ומברכים עליו, הוא "משום ברכה שאינה צריכה"; שהרי כל תקנות חכמים יוצרות הרבה מאד חיובי ברכות. ואם חכמים מתקנים, לדוגמה, עירוב חצרות - ברור שמעתה צריך לברך על מצות העירוב; ואם חז"ל מוצאים לנכון לקבוע שצריך להדליק נר חנוכה - ודאי שמכך ייגזר חיוב ברכה. וכל תקנות הברכות שלהם יוצרות מספר עצום של ברכות שהאדם מתחייב עליהן ומברך אותן. ובשום מקום לא הובא השיקול להימנע מלהדליק נרות או מלערב עירוב או מלראות עצים פורחים בימי ניסן כדי לחסוך את ברכת האילנות, ולהימנע מלהתבונן בימים ונהרות כדי לחסוך את ברכת עושה מעשה בראשית. ואדרבה, כאשר חכמים קובעים חיובי ברכות כלשהן, הם דוקא מעוניינים שהאדם יברך ברכות אלו. ואם כן, לא היה מקום למנוע את הבאת הספר בגלל שיקול של מיעוט בברכות, דממה נפשך: אם חכמים לא מעוניינים שתהיה ברכה במציאות זו - שפשוט לא יתקנו ברכה, ויקבעו שיביאו את הספר ולא יברך על הקריאה. ואם הם מעוניינים שתהיה ברכה במציאות זו - שיברך, ומדוע יש כאן חשש של ברכה שאינה צריכה. וגם אם אין להם עניין מיוחד שהוא יברך במציאות זו, אבל יש להם עניין להביא עוד ספר, וכל הבאת ספר גוררת חיוב ברכה - שוב לא אמורה להיות בעיה של ברכה שאינה צריכה, ואין סיבה שלא יברך. ועוד קשה: אם יש סיבה שבגללה אין הם מעוניינים שתהיה ברכה במציאות זו - שיאמרו את הסיבה עצמה. אבל קביעה כללית כזו שיש כאן שיקול של ברכה שאינה צריכה, לכאורה אינה שייכת.

כשחכמים מתקנים ברכות מסוימות אין חוששים לברכה שאינה צריכה

ויתרה מזו ניתן להוכיח, שכאשר חכמים מוצאים לנכון לקבוע תקנת ברכות מסוימת, אין בכך איסור ברכה שאינה צריכה, אפילו כאשר בנסיבות רגילות הדבר היה אמור להיחשב כברכה שאינה צריכה. בדין קריאה בתורה במקום שאין אנשים היודעים לקרוא, כתב הרמב"ם (הל' תפילה פי"ב הי"ז) וז"ל: "ציבור שלא היה בהן יודע לקרות אלא אחד - עולה וקורא ויורד ויושב, וחוזר וקורא שניה ושלישית, עד שיגמור מניין הקוראין שלאותו היום", עכ"ל. ומקורו של הרמב"ם בתוספתא (מגילה פ"ג הי"ב) וז"ל: "בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד -

עומד וקורא ויושב, ועומד וקורא ויושב, עומד וקורא ויושב, אפילו שבעה פעמים", ע"כ. ולכאורה אין לך ברכה שאינה צריכה גדולה מזו, והיה צריך לקבוע שיברך ברכה אחת ויקרא הכל ויחזור ויברך ברכה לאחריה על הכל. ומוכח מכך שכאשר חכמים קובעים תקנה מסוימת, ואין הם רוצים לשנות את התקנה בגלל שינויי הנסיבות, הם משאירים את חיוב הברכות על אף שנוצרת לכאורה מציאות של ברכה שאינה צריכה. וחכמים אינם חוששים לכך, כיון שעצם העובדה שזוהי תקנתם, הוא גופא מפקיע את הדבר מגדר איסור ברכה שאינה צריכה[11]. ונראה דהוא הדין בנידון של מאה ברכות בשבת; דלא רצו חכמים לבטל את עיקר החיוב של מאה ברכות, ולכן הם השאירו חיוב זה, על אף שקיום החיוב יוצר לכאורה מציאות של ברכה שאינה צריכה. דכיון שהם קובעים שצריך להמשיך ולקיים את חיוב הברכות, ממילא מופקע מכאן איסור ברכה שאינה צריכה.

בתשובת הרמב"ם רואים שקיום תקנת חכמים מפקיע את איסור ברכה שאינה צריכה

וכן יש להוכיח מדברי הרמב"ם בתשובתו (מהד' בלאו סי' רכא) בעניין חזרת הש"ץ. וז"ל שם: "שאלה: מה יאמר אדוננו בדבר קהל, שהתפללו וכולם בקיאין בתפלה, היסדיר שליח צבור התפלה עליהם, כדי שלא לבייש את מי שאינו בקי, שעיקר סדר התפלה בעבורו, או לא יסדיר להם שליח צבור את התפלה, מפני שהיא ברכה שאינה צריכה, לפי שכבר הוציאו עצמם ידי חובה בלחש וכו'. התשובה: מאחר שתקנו החכמים ז"ל, שירד שליח צבור לפני התיבה להוציא מי

11. מפרשי הרמב"ם דנו בשאלה מדוע הוא צריך לחזור ולישב כדי שיוכל לחזור ולברך על הקריאה. הר"ן (מגילה, יד ע"א בדפי הרי"ף) כתב שהדין שיורד ויושב הוא רק לפני התקנה שכל אחד יברך, כשהיה עולה אחד ומברך והיו עולים כולם ולא מברכים, ורק האחרון היה מברך ברכה לאחריה; אבל אחרי התקנה אין צורך בכך. ואולם הכס"מ הקשה על דבריו, שלפי זה הרמב"ם לא היה צריך להביא זאת, שהרי הוא מדבר אחרי התקנה לברך בכל קורא וקורא. והרב קאפח טען שאינו יודע היכן נמצא בתוספתא וברמב"ם שצריך לחזור ולישב במקומו; אך אין זה ברור כיצד אפשר להסביר אחרת את אריכות הלשון "עולה וקורא ויורד ויושב וחוזר" וכו'. ואם כוונתו היא שאין צורך בחזרה **למקומו** דוקא, זה פשיטא ולא עלה על דעת הכס"מ לומר אחרת. ולכן נראה כהסבר הכס"מ שזהו רק "כדי לעשות היכרא כאילו הם שבעה עולים". ונראה שהיכר זה נצרך, כיון שאם לא כן נראה הדבר מתמיה שהקורא מפסיק ומברך לאחריה ושוב לפניה ושוב מפסיק והכל בכדי. וכשיורד ויושב ושוב עולה, הוא מראה בכך שהוא בא במקום שבעת העולים.

שאינו בקי, ועל דעת ר"ג להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לבין עצמו, לא תהיה תפלת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסיבת עיקר התקנה, אף על פי שאין בזה הקהל מי שלא יצא, כמו שהם תקנו הקדוש בבית הכנסת, והיה עיקר זה הדבר מפני האורחין, ונתחייב בכל בתי כנסיות, אפילו אין שם אורחין, וכמו שתקנו תפלת מעריב בליל שבת בעבור המתאחרין, כדי שישיגו התפלה, ונתחייב זה תמיד, אפילו אין שם מי שלא היה שם בתחלה" וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו, שאם חכמים מתקנים תקנה לברך ברכות כלשהן, אף על פי שזו ברכה שאינה צריכה מצד עצמה - בכל זאת אין בכך איסור של ברכה שאינה צריכה.

כך נראה גם מתקנת ברכת הבדלה על הכוס אחרי ההבדלה בתפילה

וכן מוכח מהסוגיה בברכות (לג ע"א), שמבואר בה שאם אין תקנת חכמים מיוחדת להבדיל גם על הכוס, לאחר שהוא מבדיל בתפילה - אזי הברכה שמברך על הכוס היא ברכה שאינה צריכה. ואולם אם חכמים תיקנו ברכה גם על הכוס - אין בכך משום ברכה שאינה צריכה. ומוכח מכך, שתקנת חכמים יכולה לגרום לכך שברכה שהיתה אמורה להיות בלתי צריכה הופכת להיות ברכה הצריכה. ולא מיבעיא אם זו ברכה שחכמים מחדשים ומתקנים אותה, דפשיטא שאין בה משום ברכה שאינה צריכה; אלא אפילו כשזו ברכה שכבר קיימת ועומדת, והוא ממש חוזר עליה שוב, באופן שחזרה זו נעשית מכוח תקנת חכמים - אין בדבר איסור של ברכה שאינה צריכה.

הקושי הקיים לכאורה בדברי הגמרא וישובו לפי שיטת הרמב"ם

ומכל זה מוכח, שאם חכמים רוצים לקבוע ברכה - אין הם צריכים לחשוש לבעיה של ברכה שאינה צריכה, אפילו כאשר בנסיבות הרגילות זו היתה אמורה להיחשב ברכה שאינה צריכה. והלא דברים קל וחומר: אם הם יכולים לקבוע תקנה המפקיעה את איסור ברכה שאינה צריכה - קל וחומר שהם יכולים להפקיע את האיסור לגרום ברכה שאינה צריכה. ואם כן, על כרחנו הנימוק של ברכה שאינה צריכה אינו מתאים. והיתה הגמרא צריכה לומר לגופו של עניין מהי הסיבה שאין היא מעוניינת לקבוע שיברכו על ספר נוסף, ומדוע אין היא רוצה להפקיע את איסור ברכה שאינה צריכה. אבל עצם האיזכור של איסור ברכה שאינה צריכה לכאורה אינו מצדיק שלא יתקנו ברכה.

אמנם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם הדבר מיושב היטב. לדעתו של ריש לקיש, חכמים באמת לא תיקנו להביא ספר וודאי שלא תיקנו ברכה על הקריאה בספר. ואדרבה, בסתמא דמילתא לפי תקנת הקריאות לא היתה אמורה להיות קריאה מספר כשקורא את קרבן מוסף שבחומש הפקודים. והנחת הגמרא היתה שאין באים לחדש סדר קריאות שונה מהסדר הרגיל, דהא אין זו עבודה, וכל עניין הקריאה הוא כקריאה רגילה שקוראים בבית הכנסת[12]. והגמרא העלתה את האפשרות שיביאו ספר אחר ויקראו, רק כדי לפתור בעיה מסוימת[13] שלא היתה אמורה לשנות את עיקר תקנת הקריאה. ולכן לשיטתו של ריש לקיש היתה עלולה להיות ברכה שאינה צריכה, כי בהתאם לתקנה הקבועה והידועה, לא היה מקום לברכה זו. ורב הונא בר יהודה סבר שהקריאה היתה אמורה להצדיק ספר בפני עצמו וברכה בפני עצמה, כפי שבדרך כלל קוראים למוסף בספר בפני עצמו ובברכה בפני עצמה, ולכן הוא הוזקק לנימוק של פגם הספר הראשון[14].

ביאור שיטת הרמב"ם בעניין מאה ברכות בשבת

ולפי מה שהתבאר, עולה שלפי הרמב"ם אין מקור לאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה. ונראה שגם בעניין מאה ברכות בשבת הרמב"ם אזיל לשיטתו, ולכן הוא קבע שאפשר לאכול את המאכלים בזה אחר זה ולא לחשוש לגרימת ברכה שאינה צריכה. ומה שהתחדש לדעת הרמב"ם בסוגיה של אספרמקי ומגדי בשבת, הוא שלא נחשוב שאכילה כזו שאין דרך לאוכלה בדרך כלל, אינה מוטלת על האדם, וחיובו לברך מאה ברכות אמור להתקיים רק כשהוא אוכל ועושה פעולות כדרכו. ולכן משמיעה הגמרא שהוא צריך לטרוח ולמלא את החסר, אף על פי שבאופן כזה הוא אמור לאכול שלא כדרך אכילתו הרגילה.

---

12. ויתכן גם שלכך רומז הרמב"ם באומרו (הל' עבודת יוה"כ פ"ג הי"א): "בעת שקורא, מברך לפניה ולאחריה **כדרך שמברכין בבית הכנסת**".

13. שלא ניאלץ להגיע לכך שהכהן הגדול יצטרך לומר לכל העם "יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן" וכו'.

14. אמנם התוס' ישנים והרא"ש וסיעתם, שקיבלו באופן עקרוני את דברי ריש לקיש להלכה, על כרחך הבינו בדעתו שהיתה אפשרות לתקן שיברך, וחכמים נמנעו מתקנה זו רק בגלל השיקול של ברכה שאינה צריכה. אלא שלפי זה קשים לכאורה הקשיים הנ"ל.

ד

קולות שונות באיסור גרימת ברכה שאינה צריכה:

אכילה לפני סעודה

והנה, רוב ככל הראשונים למדו אמנם מהסוגיה ביומא (שם) שיש איסור לגרום ברכה שאינה צריכה. ואולם מצאנו בדבריהם גם קולות שונות בעניין זה, ויש צורך להגדיר במדויק מהו גדר האיסור, מתי אפשר להקל ומתי אי אפשר להקל. באור זרוע (ח"ב סוף סי' כא ו ע"א) כתב וז"ל: "וכן נמצא כתוב בתשובות, דערב שבת לאחר שקידש על היין היו מביאין גירמזי"לי לפני רבינו קלונמוס ולפ[נ]י הזקנים, והיו מברכים עליהם בורא מיני מזונות ואחר כך ברכה אחת מעין ג' כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות, ואחר כך היו אוכלים לחם וצרכי סעודה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאפשר לאכול לפני הסעודה מאכלים שהיה ניתן לאוכלם בתוך הסעודה, כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות.

ברכת בורא נפשות לפני שתיית יין

ובארחות חיים (הל' ברכות אות יד-טו) כתב וז"ל: "עוד כתב הר"ם נ"ע (-הוא מהר"ם מרוטנבורג), כשאדם אוכל פירות ודעתו לשתות יין אחריהם, מברך קודם השתיה ברכה אחרונה על הפירות שהיא בורא נפשות רבות, ואח"כ בורא פרי הגפן על היין כדי להרבות בברכות", עכ"ל הארחות חיים. וכן כתב בספר תשב"ץ קטן (סי' שי, וכל דבריו בשם מהר"ם). והוסיף בארחות חיים (שם) וז"ל: "נראה מזה שדעתו שברכת מעין ג' פוטרת בורא נפשות רבות. ומשז"ל אסור להרבות בברכות - הני מילי בחנם, כגון מי שלא אכל כל צרכו ומברך ברכת המזון ואחר כך מברך המוציא כדי להרבות. אבל כגון זה אין איסור כלל. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות ברכות), שכתב לעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות וכן אמר דוד בכל יום אברכך", עכ"ל. ונראה שהוכחתו מדברי הרמב"ם היא מהאמירה "וירבה בברכות הצריכות", דלכאורה ממה נפשך: אם הוא חייב בברכה - אזי לא שייך לומר לו שירבה בברכות, דאין כאן ריבוי ברכות אלא קיום בסיסי של חיובו. ואם אין הוא חייב בברכה - איך אפשר להגדיר את הברכה כברכה הצריכה, וכיצד אפשר לעודד אותו לברך ברכות כאלה. אלא על כרחך מתכוון הרמב"ם לומר, שגם אם אין הוא חייב לברך - יש עניין גדול ליצור מציאויות שבהן הוא מתחייב בברכה. ומכך הבין הארחות חיים, שהכוונה היא לכגון המקרה של מהר"ם, שאפשר לשתות את היין ואז לברך מעין שלוש ולפטור

בכך גם את הפירות, ומתחדש שיכול לברך תחילה בורא נפשות, ורק אחר כך לברך על היין ולשתות ולברך שוב ברכה אחרונה. ואמנם יש לדחות לכאורה את הראיה מדברי הרמב"ם, כי אפשר לומר שכוונתו רק בכגון שהוא אוכל דברים שונים ומברך עליהם את ברכתם, אף שיכול היה להימנע מאכילתם, וכל מטרתו באכילה היא להרבות בברכות. אבל כשאין הוא מחדש גורמי חיוב ברכה, אלא מרבה בברכות על אותם גורמי חיוב קיימים, באופן שמתוספות ברכות שאפשר היה לחסוך אותן, בכך אולי יש איסור של ברכה שאינה צריכה. ואולי משום כך נקט הארחות חיים רק לשון של "נראה דעת הרמב"ם" ולא לשון של הכרח. ויתכן גם שרצה להוכיח מכך שהרמב"ם מזהיר רק מלברך ברכה שאינה צריכה, ומשמע מדבריו שאין איסור לגרום לברכות שאינן צריכות (מלבד ברכות הנגרמות "בחינם"), וכמו שהתבאר לעיל בדעתו.

הפסקה בסעודה והתחלת סעודה חדשה מיד אחריה

ועכ"פ מבואר מדברי הראשונים הנ"ל, שאפשר במקרים מסוימים לגרום לברכות שהיה אפשר להימנע מלברך אותן. וכן מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל כב דין ד) וז"ל שם: "ועל ששאלת בסעודה שלישית אם יכול לעשותה מיד אחר סעודת שחרית, שיפסיק בסעודה ויברך. אני ראיתי את רבותי נוהגין וכן אני נוהג אחריהם, כשנמשכה סעודת שחרית עד שבע שעות שכבר הגיע זמן המנחה, שמפסיקין סעודתן ומברכין ברכת המזון ונוטלין ידיהם ומברכין המוציא; דאל"כ כיון שנמשכה כל כך זמן הסעודה, לא היו יכולין לאכול סעודה שלישית אלא באכילה גסה וכו'. וכשהוא מפסיק מן המנחה בסעודתו ומברך ברכת המוציא, אין כאן משום מרבה ברכות שלא לצורך, כיון שהוא מפסיק מפני כבוד השבת לקיים סעודה שלישית. ודוגמא לדבר - היה יושב ואוכל וקדש עליו היום, שמפסיק ומברך [ברכת המזון למאן דאית ליה דמקדש וחוזר ואוכל, ה"נ מסיח דעתו] בברכת המזון וקובע לו סעודה שלישית", עכ"ל. וכדעה זו הביא גם התשב"ץ קטן בשם המהר"ם (סי' כא) וז"ל: "ובחורף כשהימים קצרים, אז היה אוכל סעודה שלישית מיד אחר ברכת המזון כי כבר עברה מנחה גדולה", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שאפשר לגרום לברכות שהיה אפשר לחסוך אותן, משיקולים של כבוד השבת. ואמנם הדבר שנוי במחלוקת; וכתבו התוס' בשם ר"י (שבת קיח ע"א ד"ה במנחה) וז"ל: "שיש כאן איסור ברכה שאינה צריכה, כדאיתא בפ' בא לו וכו' מפני ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. אבל כנראה המנהג הנפוץ שהיה במקומם, היה כמנהג הראשונים שהתירו לעשות זאת. ויש להעיר, שבמקומם של הראשונים בגרמניה

(מקום מגוריהם של המהר"ם והרא"ש), השקיעה בחורף היא כעשר דקות לפני ארבע אחה"צ, ואילו הזריחה היא בסביבות שמונה בבוקר; כך שקשה במיוחד למצוא זמן לשתי ארוחות נפרדות.

הפסקה לעניית קדושה ואמן בין תפילין של יד לשל ראש

וכן מבואר בדברי הרשב"א (שו"ת ח"ה סי' יג) וז"ל: "שאלת אם מותר להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, לענות אמן או כל דבר שבקדושה. מי אמרינן כיון דמפסיק עבירה היא בידו, ולא יפסיק, והו"ל כתפילת י"ח שאינו מפסיק, או דילמא לא אמרו אלא במפסיק לדבר הרשות, הא לדבר מצוה - מפסיק, כקריאת שמע וברכותיה, וכן בשוחט למאן דסבירא ליה שהשיחה מפסקת. תשובה. מסתברא שלא אמרו עבירה היא בידו, אלא במפסיק לדבר הרשות. אבל לענות אמן יהא שמיה רבה מברך, אין זה כעובר עבירה וכו'. ומיהו אם הפסיק וענה, מסתברא דמברך על של ראש, דמ"מ הרי הפסיק בין הברכה לעשות המצוה, דתפילין של ראש מצוה בפני עצמה היא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמותר להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש כדי לענות אמן יהא שמיה רבה; שהרי השאלה היתה אם מותר או אסור, ולא רק אם מברך אם לאו. ולכן כשהוא עונה שלא אמרו עבירה היא בידו אלא במפסיק לדבר הרשות, אבל לענות וכו' אין זה כעובר עבירה, היינו שלגמרי אין זו עבירה, ולא רק שאין זו עבירה שחוזרין עליה מעורכי המלחמה. ובזה נראה לכאורה שהרשב"א חולק על דברי הרא"ש (הל' תפילין) שהובאו לעיל. וזאת אף שבאופן עקרוני נראה שהרשב"א מסכים עם העיקרון שאסור לגרום ברכות שאינן צריכות, וכמו שהובאו דבריו לעיל, ומ"מ רואים שאם הוא מפסיק כדי לענות, הדבר מותר.

קושיות מכל הנ"ל על איסור גרימת ברכה שאינה צריכה

וצריך אפוא להבין: מדוע להביא ספר תורה אחר ולברך עליו, וכן הפסקה בשיחה בין שחיטה לשחיטה כדי להרבות בברכות, אסורים משום גרימת ברכה שאינה צריכה; ואילו לאכול גרימזל"י לפני הסעודה, או להפסיק את הסעודה באמצעה ולהתחיל אותה שוב, או לברך ברכה אחרונה ושוב לחזור ולשתות יין ולברך, כל אלו אינם נחשבים גרימת ברכה שאינה צריכה. ובאמת כבר הקשה המגן אברהם על אכילת הגרימז"ל לפני הסעודה (סי' רמט סוף סק"ו): "דאפילו בשבת אסור לגרום ברכה", עכ"ל. וכן כתב (סי' ריא סוף סק"ט) על דברי הרמ"א (שם ס"ה)

שאמר שברכת המוציא קודמת לברכת בורא מיני מזונות (ומקורו באגור סי' רצח בשם שבלי הלקט סי' קפ) וז"ל: "ונראה לי דמיירי בלחמניות, דאם הוא תבשיל ממיני דגן - צריך לברך על הפת תחלה כדי שיפטור התבשיל, דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. וכן הקשה (סי' רטו סק"ו) על השל"ה (מס' שבת פרק נר מצוה ד"ה אסור), שאמר שבשבת אפשר להניח את הפירות לאחר הסעודה כדי להשלים מאה ברכות. וז"ל: "וקשה, דהא בגמרא ביום הכפורים עסקינן, דחסר ממנין מאה ברכות. ובשל"ה עצמו דחק היאך יכול להשלים מנין ק' ברכות ואפילו הכי אסור לגרום ברכה, קל וחומר בשבת. ועוד, דבתוספות שבת דף קיח (ע"א ד"ה במנחה) כתבו דאסור לחלק סעודת שחרית לשנים כדי לקיים ג' סעודות משום דגורם ברכה שאינה צריכה, ואף דלא קי"ל הכי - היינו משום סעודה שלישית, אבל משום ק' ברכות אסור להוסיף", עכ"ל.

ה

תירוץ האחרונים המחלק בין גרימת ברכה כשפטור ממנה ובין כשכבר חייב בה והקושי שבו

וברכת ה' (פ"א הערה 21 עמ' לז) תירץ בשם עצמו ובשם כמה אחרונים וז"ל: "שאינו נחשב גורם לברכה אלא אם פטור מלברך ועושה מעשה להתחייב בברכה, כעניין שאמרו בגמרא (יומא ע ע"א) שאין מביאים ספר אחר משום ברכה שאינה צריכה, מפני שכל זמן שאין מביאין ספר אחר - הכהן פטיר ועטיר מלברך פעם נוספת שהברכה שבירך בתחילה עולה לו, וכשמביא ספר אחר נמצא שגורם לברך פעם נוספת. אבל בנ"ד, הרי לפני ברכת המוציא הוא חייב לברך על כל דבר שירצה לאכול, ואם בירך ואכל אינו נחשב גורם לברך שלא לצורך, אע"פ שהיה יכול למנוע הברכה", עכ"ל. ואולם לכאורה דבריהם אינם מובנים כלל. כשם שבהבאת ספר אחר אנו אומרים שלפני הבאת הספר הוא היה פטור מלברך פעם נוספת, ומשום שהוא מביא את הספר הוא גורם חיוב ברכה חדש שהיה יכול להימנע - כך גם היה אפשר לומר על מי שאינו אוכל כלום שהוא פטור מלברך, וכשהוא אוכל לפני הסעודה הוא גורם חיוב ברכות חדש שהיה יכול להימנע, ומאי שנא זה מזה.

אין צורך לחסוך בברכות כשאוכל באופן רגיל

וערוך השולחן (סי' ריא סעיף יב) כתב וז"ל: "כל דברי המג"א בסק"ט לא נתבררו לי כלל, ודבר הרגיל הוא גם בחול שקודם נטילת ידים טועמין מן התבשילין ומברכים עליהם. ומה שייך בזה ברכה שאינה צריכה, הלא רצונו לאכול קודם נטילת ידים וכן מנהג העולם בפשיטות", עכ"ל[15]. ונראה שכוונתו לומר, שאין בעיה לנהוג כרגיל ולאכול בהתאם לרצונו הרגיל, אף שעל ידי כך נוצרות ברכות שהיו יכולות להיות מיותרות. וכיון שבאופן רגיל הוא רוצה לאכול לפני הסעודה, איו הוא צריך להימנע מכך רק כדי לחסוך ברכות. ונראה פשוט שדבריו אמת וצדק, וזה כמו שלא שייך לומר שאדם לא יאכל פרי העץ כדי שלא לגרום לברכת בורא פרי העץ[16]. ולא עלה על דעת הראשונים לגרום לבני האדם לשנות את רצונותיהם באכילתם ובסעודותיהם, רק כדי לחסוך בברכות. ואדרבה, על כך ודאי נאמר ברמב"ם שירבה האדם בברכות הצריכות. ולאחר שהוא רוצה לאכול דבר מסוים באופן מסוים, ברכתו כבר נחשבת ברכה הצריכה.

הדבר מותר גם כשכוונתו העיקרית היא לריבוי ברכות

ואמנם, מבואר מלשון האור זרוע שהראשונים היו אוכלים את הגרימזל"י לפני הסעודה "כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות". ומשמע לכאורה שלא היה זה רצונם הפשוט באכילתם, אלא המניע שלהם היה הרצון להרבות בברכות. אבל נראה, שאם זהו דבר שנוהגים לעשותו - האדם יכול להחליט שהוא מעוניין לאכול בצורה הזו, גם אם השיקולים שלו לאו דוקא נובעים מצרכי אכילה מצד עצמם. וזה כמו שאדם יכול להחליט לאכול בשעה מסוימת, לא משום שהוא רעב באותה שעה, אלא כי חברו הזמין אותו לאכול אצלו ויש לו מחויבות אליו מסיבות שונות. ולכן הם גם היו יכולים להחליט שהם רוצים לאכול את הגרימזל"י באותה שעה, מכיון שהם רוצים להרבות בברכות. והעיקר הוא שזו אכילה רגילה לכל דבר, ואין הם יוצרים בכך דרך אכילה חריגה, שכל מהותה היא רק להרבות בברכות; כי באופן כזה חכמים כבר לא תיקנו את ברכותיהם, וברכות במקרים כאלה הן ברכות שאינן צריכות.

---

15. וצריך עיון מדוע ברכת ה' שם קשר את סברת ערוך השולחן לסברה שטען בעצמו ובשם האחרונים הנ"ל, דלכאורה הן שתי סברות שונות זו מזו לחלוטין.

16. וזה מעין הקושיה דלעיל שהיתה קשה על תירוץ הסוגיה ביומא שלא לפי הסבר הרמב"ם.

ביאור ברכת ה' לחילוק הארחות חיים והקושי שבו

ולפי זה נראה שיש לבאר גם את החילוק הנ"ל שחילק הארחות חיים. דהנה, בברכת ה' (שם עמ' לח) ביאר לפי דרכו את החילוק הנ"ל וז"ל: "ומשמע שרצונו לחלק בין כשפטור מלברך המוציא ומברך בהמ"ז כדי להתחייב בברכת המוציא, שאסור, מפני שגורם בידים להרבות ברכה, לבין כשאינו פטור עדיין מבורא נפשות מפני שלא שתה יין עדיין, ולא התחייב עדיין בברכת מעין שלש ולא נפטר מברכת בורא נפשות, שיכול לברך בורא נפשות ואחר כך להתחייב בברכת מעין שלוש, מפני שאינו גורם בידים להרבות ברכה אלא שיכול למנוע עצמו מלברך בורא נפשות ע"י שימתין מלברך עד אחר שישתה את היין. ומ"ש הני מילי בחינם וכו', רצונו לומר שהאופן הראשון שהזכיר נחשב מרבה 'בחינם' כיון שהוא פטור מלברך ומביא עצמו לידי חיוב ללא סיבה. אבל האופן השני שעדיין אינו פטור מלברך, אם מברך אינו נחשב שמברך בחינם שהרי עתה חייב לברך", עכ"ל. וגם כאן דבריו אינם מובנים כלל. הוא משווה בין הפטור מברכת המוציא במקרה הראשון ובין הפטור מברכת בורא נפשות במקרה השני. אבל זה איננו הגורם המקביל בשני המקרים. כשהוא מתבונן במקרה של מפסיק סעודתו, הוא מתייחס לברכה שבאה לאחר המעשה שגורם להפסק (דהיינו לברכת המוציא שבאה לאחר שמברך ברכת המזון), והוא רואה אותו כמי שפטור באותה שעה מלברך המוציא, ולכן הדבר אסור, כיון שהוא יוצר לעצמו חיוב של ברכת המוציא עקב כך שהוא מברך ברכת המזון. ואילו במקרה השני אין הוא מתייחס לברכת בורא פרי הגפן, אלא לברכת בורא נפשות, ועל כך הוא אומר שהוא אינו פטור מהברכה הזו. וממה נפשך: אם מתייחסים לברכה שבאה בעקבות ההפסק - יש להתייחס לברכת המוציא ולברכת בורא פרי הגפן, ובשני המקרים אין הוא מחויב בהן באותה שעה. ואם מתייחסים לברכת ההפסק עצמה - יש להתייחס לברכת בורא נפשות ולברכת המזון, ובשני המקרים הוא כבר מחויב בהן באותה שעה. ומאי שנא זה מזה[17].

17. ואדרבה, יש צד לומר שדוקא את בורא פרי הגפן יש לראות כברכה שהוא מחויב בה כבר עכשיו, שהרי הוא רוצה עכשיו לשתות יין, ואין לו להפסיק ולברך ברכה אחרת; ומה שאין כן בסעודה הראשונה, שברגע זה עדיין אין הוא מחויב בברכת המוציא שעשויה לבוא לאחר ברכת המזון, כי כרגע הוא עדיין פטור בגלל ברכת המוציא הראשונה. וכיון שאין הוא מחויב בה עכשיו, יש לו אפשרות לברך ברכה אחרת.

ביאור הארחות חיים לפי העיקרון הנ"ל

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל, נראה שיש להבין גם את יסוד החילוק של הארחות חיים. כשאדם יושב בסעודה ואוכל, והוא עדיין "לא אכל כל צרכו" (כלשון הארחות חיים שם), ומפסיק את סעודתו ומברך ברכת המזון, ושוב מברך המוציא וממשיך בסעודתו - זו דרך אכילה חריגה ואף אדם אינו עושה כך, וכל מהותה ועניינה הוא רק להרבות בברכות. וכנ"ל, חכמים לא תיקנו את ברכותיהם באופן הזה, וזו ברכה שאינה צריכה. אבל "כשאדם אוכל פירות ודעתו לשתות יין **אחריהם**" (שם), דהיינו שהוא כבר סיים את אכילת הפירות, ועתה הוא רוצה לשתות יין - בזה אין דרך אכילה חריגה אם הוא בוחר להפריד בברכות בין אכילת הפירות ובין שתיית היין; ובפרט שבכל מקרה הוא צריך לברך ביניהם, והוספת ברכת בורא נפשות ביניהם אינה משנה מהותית את דרך אכילתו. ולכן שפיר יכול לעשות כן, ואדרבה, בכך הוא מרבה בברכות הצריכות וקדוש ייאמר לו.

סיוע לעיקרון הנ"ל מדברי הריטב"א

והדברים עולים בקנה אחד עם דברי הריטב"א (יומא שם), שסיים את דבריו, וז"ל: "ומיהו, דינם של רבותינו בעלי התוספות ז"ל אמת היא לעניין שאר דברים; וכגון הרוצה לאכול מיני פירות, דכל דאפשר לאכלם בתוך הסעודה כדי למעט בברכות הכי אית ליה למעבד, כל היכא דאפשר ליה שלא ישנה סדר אכילתו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שצריך להקפיד על מיעוט בברכות, אבל רק כשהדבר אינו גורם לו לשנות את סדר אכילתו. ואין הוא נדרש לשנות את סדר אכילתו כדי למעט בברכות, והיינו ממש כהסברה הנ"ל.

הקושי הקיים לכאורה בעניין סעודה שלישית למרות העיקרון הנ"ל

אמנם, כל זה עדיין אינו יכול ליישב את דעת הפוסקים האומרים שאפשר להפסיק את סעודת שבת השניה כדי לסעוד סעודה שלישית; שהרי במציאות הזו הוא כבר יוצר דרך אכילה חריגה, דכאמור לעיל, בני אדם אינם רגילים להפסיק את סעודתם באמצע ולהתחיל לסעוד שוב סעודה אחרת. ונראה שמשום כך באמת חלקו ר"י וסיעתו על הפוסקים המתירים את הדבר, וטענו שיש בכך איסור של גרימת ברכה שאינה צריכה. ומכל מקום צריך להבין את דעת החולקים, ובפרט את דעת הרא"ש שבאופן עקרוני קיבל את איסור גרימת ברכה שאינה צריכה, ובכל זאת התיר להפסיק את הסעודה ולחלקה לשתים. ולכאורה הצורך

לצאת ידי חובת סעודה שלישית אינו יכול להצדיק גרימת ברכה שאינה צריכה, כמו שהצורך להוציא ספר נוסף ביום הכיפורים אינו יכול להצדיק זאת.

תירוץ ברכת ה'

ובברכת ה' (שם עמ' לה-לו) תירץ וז"ל: "וצריך לומר דס"ל דדוקא לצורך קיום מצוה שחייב לקיימה מותר להרבות בברכות. אבל לענות קדיש וקדושה אינו חייב בשעה שעוסק במצות הנחת תפילין, שהעוסק במצוה פטור ממצוה", עכ"ל. ולפי כיוון זה אפשר היה לטעון טענה חזקה יותר מאשר הטענה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. הרא"ש כותב (הל' תפילין שם) שיש איסור להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, אפילו לעניית אמן וקדושה, וז"ל: "תניא: סח בין תפילה לתפילה עבירה היא וחוזר עליה מעורכי המלחמה, שעל שם קיום מצות תפילין שתקנו יתקיים באנשי המלחמה (דברים לג, כ) 'וטרף זרוע אף קדקד', ואף ליהא שמיה רבה ולקדושה ולענות אמן אין להפסיק", עכ"ל. ומבואר שאין כאן רק פטור ממצוה, אלא יש כאן איסור להפסיק הנובע מעצם הגדרת קיום מצות תפילין. והאיסור הוא כדי שלא להפסיק "בין הזרוע לקדקוד".

קשיים בתירוצו

ואולם נראה שיש כמה קשיים בתירוץ זה. ראשית, במקרה של הבאת הספר האחר ביום הכיפורים זו מצוה שהיתה אמורה להיות מוטלת על הכהן, כיון שלהבנת הרא"ש וסיעתו, היה צריך לקרוא את הקריאות מהספר. ורק כדי שלא לגרום ברכה שאינה צריכה מבטלים את הבאת הספר, ובעצם מבטלים מצוה. ולכאורה זהו "צורך קיום מצוה שחייב לקיימה", ומדוע שלא יוכל להרבות בברכות לצורך זה, ומאי שנא מצות סעודה שלישית ממצות קריאה בספר[18]. שנית, נראה מלשון הרא"ש (חולין שם) שהוא משווה את האיסור לדבר בין תפילין של יד לראש לאיסור דיבור בין שחיטה לשחיטה, ודן באריכות אם יש מקום לחלק ביניהם.

18. ואולי אפשר היה ליישב קושי זה, אם ננקוט שהרא"ש סבר כדעת הריב"א שהובא בתוס' ישנים הנ"ל, לפיו אין מצוה לקרוא את הקריאה מספר דוקא; וכמו שמבואר בירושלמי וכמו שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם, וכמו שיתבאר לקמן בדעת הרשב"א. ולפי זה באמת אין בדבר מצוה. ובתוס' הרא"ש (יומא שם ד"ה ובעשור), נקט בסתמא שיש מצוה לקרוא בכתב, אבל הביא לאחר מכן את דעת הריב"א הנ"ל.

ובתוך דבריו הוא כותב: "ושמא בתפילין היא עבירה טפי לפי שהן מצוה אחת; אבל בשחיטה, אם ירצה ישחוט יותר ואם ירצה לא ישחוט. ומיהו מסתבר דכל היכא שיכול לפטור את עצמו בברכה אחת, אסור הוא לדבר כדי שיהא זקוק לברכה אחרת, כדמוכח ביומא" וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו, שהאיסור לדבר קיים אע"פ שהשחיטות השונות הן מצוות שונות. והרי האיסור לדבר האמור בתפילין קיים גם לגבי אמן יהא שמיה רבה וקדושה, וכמבואר בדבריו (הל' תפילין שם), ואם כן נראה שגם בין השחיטות השונות אין להפסיק לעניית אמן יהא שמיה רבה וקדושה. והרי בנידון זה כבר אין בעיה של העוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי לאחר השחיטה הראשונה הוא אינו עוסק במצוה, עד שיתחיל בשחיטה השניה, וודאי שלא שייך החסרון של "וטרף זרוע אף קדקוד". ומכאן רואים שבכל זאת אסור לו להפסיק, כדי שלא לגרום ברכות שאינן צריכות, אף שיש קיום מצוה בהפסק שיפסיק[19].

ישוב דברי הרא"ש

ולכן נראה לבאר את דברי הרא"ש בהקדים את דקדוק לשונו שכתב: "אין כאן משום מרבה בברכות שלא לצורך, כיון שהוא **מפסיק מפני כבוד השבת** לקיים מצות סעודה שלישית", עכ"ל. ולכאורה לשון זו מיותרת, והיה לו לומר בקיצור: כיון שהוא מפסיק לקיים מצות סעודה שלישית. ועוד קשה, שהרא"ש ממשיך ואומר: "ודוגמא לדבר, היה יושב ואוכל וקדש עליו היום, שמפסיק ומברך ברכת המזון למאן דאית ליה דמקדש וחוזר ואוכל, ה"נ מסיח דעתו בברכת המזון וקובע לו סעודה שלישית", עכ"ל. ולכאורה לא מובנת הראיה שמביא לדבריו; דהתם למ"ד שאם קדש עליו היום מפסיקין וצריך לקדש קודם שאוכל, אסור לו לאכול

19. ואמנם גם את הקושיה הזו אפשר אולי לדחות ולומר, שבחולין אין הוא מדבר על הפסק לעניות הנ"ל אלא לשיחות חולין בלבד. אבל לכאורה זהו דוחק. ראשית, משום שאין הוא מחלק בין ההפסקים השונים ואומר בסתם שאסור להפסיק בדיבור. שנית, משום שבתפילין האיסור אמור בשני המקרים, וכנ"ל, ואם היה הבדל לעניין זה היה צריך לומר זאת להדיא. שלישית, הוא ממשיך שם ומוציא מן הכלל רק את ההפסק לעניין דיבור מצרכי השחיטה, ומשמע שכל הדיבורים האחרים נשארו באיסורם. רביעית, כיון שהוא מביא את הגמרא ביומא שמדברת על קיום מצוה של קריאה בספר, וכנ"ל, היה לו לומר להדיא מהו החילוק בין המצוה ההיא שנאסרה ובין הפסקים לצורך מצוות אחרות שהותרו. ובכל זאת נראה שאין אפשרות לשלול לחלוטין אפשרות זו בדעת הרא"ש, ולכן גם אין אפשרות לשלול לחלוטין את כל הכיוון הזה בדעתו, כיון שגם את הקושיה הראשונה אפשר לדחות, וכנ"ל.

לפני קידוש. ואם כן מאי אית ליה למיעבד, הרי אסור לו להמשיך ולאכול, ואין דנין אפשר משאי אפשר. וגם יש לדקדק בלשונו שכתב: "ודוגמא לדבר", ולא נקט לשון של "וכן מוכח" או "וכן יש להביא ראיה" (כלשונו קודם לכן) וכדומה, דלכאורה דוגמא איננה ראיה. ולכן נראה שהרא"ש מתכוון לעיקרון שנאמר לעיל, שהתנהגויות רגילות בסעודה ובאכילה אינן נחשבות כיוצרות וכגורמות ברכות שאינן צריכות. והרי שכיח שאדם יפסיק את סעודתו לכבוד אורח שצריך להגיע אליו, והוא עשוי אף להפסיקה ולהתחיל אותה שוב יחד עם האורח המכובד. והרא"ש אינו תולה את ההיתר לעשות זאת בכך שיש כאן צורך חשוב שהוא קיום סעודה שלישית, וצורך זה גורם לכך שהדבר לא ייחשב גרימת ברכה שאינה צריכה; אלא הוא פשוט מסביר מדוע האדם מפסיק את הסעודה, וכנ"ל, דיש לו סיבה חשובה להפסיק את סעודתו לכבוד שבת מלכתא. וממילא אם נפסקת הסעודה נוצרת מציאות שצריך לברך שוב. ולכן מובן שהוא מביא רק דוגמא לדבר; דהנה מצינו שאדם מפסיק את סעודתו באמצע בגלל סיבה חשובה כלשהי, ומיד לאחר מכן הוא ממשיך בסעודתו. ואע"פ שהתם אי אפשר לו להמשיך לאכול וכנ"ל, מכל מקום הדבר כבר מספיק כדי להראות שמצאנו דוגמתו בעולם הזה, ואין זו הפסקה חריגה ומנהג משונה שאין נוהגים אותו בסעודה.

ויש להעיר בזה, שהאחרונים פירשו את דברי הראשונים שיש צורך לאכול את הסעודה השלישית מיד לאחר הסעודה השניה, כי אז האיצטומכא עדיין פתוחה, אבל אחר כך זו כבר אכילה גסה (יעוין במשנ"ב סי' רצא סקט"ו). ולפי זה יוצא שאין לו להתפלל מנחה בין הסעודות, כיון שלאחר מכן כבר תהיה אכילתו אכילה גסה. ובאמת משמע מלשונות הראשונים שהביאו את המנהג לפצל את הסעודה, שהם לא היו מפסיקים לתפילת מנחה, אלא סועדים מיד לאחר הפסקת הסעודה השניה. ומבואר בדבריהם להדיא שהמדובר כבר אחרי שהגיע זמן מנחה, דרק בזמן המנחה שייך הדין של פיצול הסעודה ואכילת סעודה שלישית, אבל קודם המנחה אין לאכול סעודה שלישית. ועולה אפוא שאף שהגיע הזמן, בכל זאת הם לא התפללו מנחה אלא התחילו לסעוד את הסעודה השלישית. וזה דלא כמו שכתב בברכת ה' (פ"א סעיף ה ובהערה 20).

ישוב דברי הרשב"א

אמנם בדעת הרשב"א שמתיר לכתחילה לענות אמן וקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, אע"פ שהוא גורם לברכות נוספות, נראה שצריך לומר שכל

שיש צורך מצוה בדבר, אין זה נחשב גרימת ברכה שאינה צריכה. וכנראה שאת הצורך שלא לגלול את הספר בפני הציבור משום כבוד הציבור, הוא ראה כצורך רשות בלבד. ויוצא שכל עניין הבאת הספר נובע רק משום צורך רשות, ואין זה נחשב כצורך מצוה, ולכן הדבר נחשב כגרימת ברכה שאינה צריכה. ואולי הוא הבין כפי שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם אליבא דריש לקיש וכדברי ריב"א בתוס' ישנים, שאין מצוה לקרוא דוקא בספר, ואין לכך עדיפות מקריאה בעל פה, ולכן אין הדבר נחשב צורך מצוה.

ומכל מקום נראה, שאין ללמוד מדברי הרשב"א שאפשר להתיר לגרום לברך ברכות שאינן צריכות כדי להשלים למאה ברכות. אפשר לומר שמכיון שבאופן עקרוני יש איסור לגרום ברכה שאינה צריכה, הרי שברכה כזו שאפשר היה לחסוך אותה, נחשבת כברכה שאינה צריכה, אע"פ שבשעה שכבר באים לברך אותה היא נצרכת. ואם כן יש לומר, שכל קיום מאה ברכות שייך רק כשהברכות הללו הן ברכות הצריכות. אבל אם אפשר היה לחסוך אותן - ממילא אין הוא מקיים בכך את חיוב מאה הברכות. ומה שאין כן כשהוא נאלץ להפסיק לצורך עניית קדושה, הוא עושה הפסק שמותר לו לעשותו; ולאחר מכן כשהוא עומד בפני החיוב לברך ברכה חדשה, זו כבר ברכה שאי אפשר היה לחסוך אותה.

ו

נידון אכילת כרפס פחות מכזית אינו שייך לגרימת ברכה שאינה צריכה

וברכת ה' (שם עמ' לג) הביא כמה ראיות שהבית יוסף סבור שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה. הראשונה, ממה שכתב (סי' תפו) "שעדיף לאכול פחות מכזית מהכרפס בליל פסח, מפני שאם יאכל כזית צריך לברך אחריו לדעת ר"י, ולדעת רשב"ם אין צריך לברך אחריו. ואם מברך אחריו **הוי גורם ברכה** שאינה צריכה לדעת רשב"ם, ואם לא יברך אחריו נהנה מהעוה"ז בלי ברכה לאחריו לדעת ר"י, לכן יאכל פחות מכזית", עכ"ל. ואולם המעיין בדברי הבית יוסף במקורם יראה שכתוב: "שאם מברך אחריו לדעת רשב"ם **הויא ברכה** שאינה צריכה". ובאמת נראה שלדעת הבית יוסף אין כאן גרם ברכה שאינה צריכה אלא ברכה שאינה צריכה גמורה; שהרי לדעת הרשב"ם הוא נמצא במצב שאין בו חיוב ברכה, והוא

בכל זאת מברך[20]. ואדרבה, לדעת הרשב"ם אין הוא גורם ברכה שאינה צריכה; כי בזמן האכילה הוא אינו גורם לכך, כי האכילה אינה גורמת חיוב ברכה, וכאשר הוא כבר עומד לברך הוא אינו גורם אלא בפועל מברך ברכה שאינה צריכה. ואם כן בפועל אם הוא כבר אכל יותר מכזית, ברור שלהלכה לא יברך וכדעת הרשב"ם, כיון שנידון זה הוא מקרה פשוט של ספק ברכות שצריך להקל בו. ועל כרחך הסיבה שאין לאכול יותר מכזית מלכתחילה היא כדי שלא להגיע למצב שלדעת ר"י הוא אכל מבלי לברך. ואין לזה שייכות לנידון של גרימת ברכה שאינה צריכה.

מחלוקת תרומת הדשן והבית יוסף אינה תלויה בדין גרימת ברכה שאינה צריכה

והראיה השניה שהביא שם היא מדברי הבית יוסף (סי' תרעז) שכתב וז"ל: "כתב בתרומת הדשן, דאכסנאי שהוא נשוי, אם רצה להדליק ולברך משום הידור, שפיר דמי [ע"כ]. ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. וביאר את דבריו שם וז"ל: "ורצונו לומר "לגרום" ברכה שאינה צריכה, שהרי מבואר בתרומת הדשן שמתכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו, וכיון שאינו יוצא בהדלקת אשתו, א"כ חייב להדליק בברכה. ועל כרחך שכוונת מרן היא, כיון שחז"ל תיקנו שאכסנאי נשוי יצא בהדלקת אשתו, לאו כל כמיניה לומר שאינו רוצה לצאת ויברך ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. ולדבריו יוצא שתרומת הדשן חולק על יסוד האיסור של גרימת ברכה שאינה צריכה. ומהרמ"א בדרכי משה (שם אות ב) שהכריע כמותו, עולה שלדעתו אין איסור לגרום ברכה שאינה צריכה.

אמנם המעיין בתרומת הדשן במקורו (שו"ת סי' קא), יראה שלא עלה על דעתו לומר כך, ולא זו הסברה של הבית יוסף שחולק על דבריו. ואדרבה, תרומת הדשן

20. ובטעמו של הבית יוסף נראה שהבין, שמכיון שהוא רוצה לאכול גם את המרור שבא לאחר מכן, אין הוא גומר עכשיו את אכילתו, ולכן עדיין לא חל עליו חיוב ברכת בורא נפשות. ולכן כשבכל זאת מברך, זו ברכה שאינה צריכה. וכמובן אפשר לדחות ולומר שבכל מקרה זו גרימת ברכה שאינה צריכה, אבל מלשון הבית יוסף נראה שזו ברכה שאינה צריכה ממש. ואף על פי שהריטב"א (יומא ע ע"א ד"ה משום ברכה שאינה צריכה) השתמש בלשון זו גם לגבי חיסכון בברכות, אין משם ראיה גמורה, שכן לשיטת הריטב"א נראה שאליבא דאמת אין הבדל בין גרימת ברכה שאינה צריכה ובין ברכה שאינה צריכה, דשניהם הם איסור דרבנן (ואין ביניהם הבדלי חומרא). לעומת זאת בדעת הבית יוסף, נראה שהבין כדעת הרמב"ם שיש איסור דאורייתא בברכה שאינה צריכה (וכנאמר בע"ה לעיל בסוגיה של ברכה שאינה צריכה), ועל כרחך יש הבדל מהותי לדעתו בין גרימה ובין איסור ממש. ונראה אפוא שאין **הכרח** להוציא את דברי הבית יוסף מפשוטם.

שם מביא את מחלוקת הראשונים אם אדם רשאי לומר שאינו סומך על הדלקת אשתו, גם משום שאינו חייב לסמוך עליה וגם משום שחושש שהיא לא תדליק עליו בביתו. ודעת החולקים היא: "דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר - אם כן היה נקרא הדיוט אם יעשה, וכל שכן דהוי ברכה לבטלה כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד". ותרומת הדשן מאריך להוכיח שאינו צריך וממילא אינו יכול לחשוש לכך שאשתו לא תדליק עליו, וכל שכן בנידון זה שהוא נכנס "בספק ברכה לבטלה. אמנם מטעם מהדרין, אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג. דכי היכא דיש הידור לכל אחד ואחד בבית אחד, הכי נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין ומהדרין מן המהדרין, אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שהוא דוקא סבור שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה. ומטעם זה הוא היה אוסר להתכוון שלא לצאת בהדלקת אשתו; אלא טענתו היא שיש אפשרות להדר כמצוה בפני עצמה, ואין זה סותר את הדלקת אשתו, ועל הידור זה אפשר לברך. ועל כך חולק הבית יוסף וטוען שאין לסמוך על דבריו ולברך על ההידור, כי זו ברכה שאינה צריכה. ולכן הבית יוסף לא הזכיר לשון של "גרימת" ברכה שאינה צריכה, אלא הוא כותב להדיא: "לברך ברכה שאינה צריכה", כי לשיטתו שאין מברכים על הידור, זו ברכה שאינה צריכה ממש.

ז

אין מקום לחלק בין כוונה שלא להוציא פירות שבאו לפניו ובין פירות שעדיין לא באו

ומהר"ם גלאנטי (שו"ת סי' לח) נשאל על מי שרוצה להשלים מאה ברכות על פירות שברכתם שווה, ורוצה לברך על כל מין בפני עצמו. וכתב על כך וז"ל: "אין מי שיעלה בדעתו בשביל להשלים מאה ברכות לאפושי ברכות שאינן צריכות, והויין כמו ברכות לבטלה וכו'. ולאו משום שהוא שבת או יום טוב יברך ברכות לבטלה וכו'. ואני הצעיר אייעץ למברך, כיון שרוצה להשלים מאה ברכות, שלא ישים כל מיני פירות שדינם בברכה אחת כולם לפניו, אלא יביאם אחד אחד לפניו, ויברך על כל אחד כיון שאינם על השלחן ואינם לפניו, אע"ג שהם במקום אחר יברך על כל אחד", עכ"ל. ונראה שרצונו לחלק את חילוקו של ברכת ה' הנ"ל, שכאשר הפירות נמצאים לפניו, והוא מכוון שלא לפטור את הפירות האחרים,

הוא יוצר בידים ברכה שאינה צריכה; אבל כשהפירות אינם לפניו, והוא אינו מתכוון לפטור אותם, אין הוא יוצר בידים ברכה שאינה צריכה. ואולם נראה, שגם אם היינו מקבלים סברה זו - אין מקום לחילוק הזה; לפי שמבואר בשו"ע (סי' רו ס"ה), שאם הוא מברך על פירות שלפניו, והוא יודע שהוא יאכל מפירות שנמצאים במקום אחר, אף אם אין הוא מתכוון להדיא לפטור אותם - הוא נפטר מלברך עליהם. ויתרה מזו מבואר בשו"ע (שם), שאף אם הוא לא חשב על הפירות הללו כלל - הוא נפטר מלברך עליהם, דאמרינן שסתם מי שאוכל דעתו על כל מה שיביאו לו. ומקורו של השו"ע ברשב"א (ברכות מא ע"ב ד"ה אמר רב פפא) בשם בעל המאור (כט ע"א), וכן כתב הטור להדיא (שם). ואם כן קל וחומר שבמקרה דנן, שהוא יודע שהוא עתיד לאכול את הפירות המצויים במקום האחר, הוא נפטר בברכה שבירך על הפירות הראשונים. ואפילו לדברי הרמ"א שם שכתב: "וטוב ליזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו", וכן מוכח מהגהות הר"פ (תשב"ץ קטן אות שי) וכן מוכח מהתוס' (ברכות מב ע"א ד"ה אתכא בתרא) - היינו שצריך עכ"פ שתהיה דעתו על כל מה שיביאו לו. אבל בנידון דידן הרי הוא יודע שיביאו לו את הפירות הללו, ואם כן פשיטא שהוא נפטר בברכה שבירך בתחילה. ואם כן על כרחנו אם הוא רוצה בכל זאת לברך על הפירות הללו - הוא צריך לכוון שלא להוציא אותם; ואם כן אזל החילוק שבין פירות שלפניו ופירות שאינם לפניו, כיון שבשני המקרים הוא נפטר בברכה שבירך על הפירות שלפניו, וכדי להתחייב בברכה נוספת הוא צריך להביא עצמו "בידים" לחיוב ברכה נוסף. ועכ"פ לדינא נראה שאין מקום גם לעיקר הסברה, וכנ"ל.

ח

שיטת הרא"ש שיברך על המים לפני הסעודה ובכך יצא מידי ספק

והרא"ש (ברכות פ"ו סי' כט) הביא את דברי בן זומא (ברכות מא ע"ב) שהפת פוטרת כל מיני אוכלין ומשקין הבאין מחמת הסעודה, והביא את דעת בה"ג שפסק שיש לברך על המים תוך הסעודה ודחה את דעתו. ולאחר מכן הביא את הדעה שיש לברך על המים שבאמצע הסעודה על כל פעם ופעם, וגם על זה כתב: "ולא מסתבר לי כלל". ובכל זאת סיים את דבריו שם וכתב: "והרוצה להסתלק מן הספק, קודם נטילת ידים ישב במקום סעודתו ויברך על המים אדעתא לשתות תוך הסעודה", עכ"ל; והשתא הוא פטור מלברך על המים לכולי עלמא. ואולם

לכאורה יש כאן גרימת ברכה שאינה צריכה, שהרי לשיטתו של הרא"ש שהמים בכל מקרה נפטרים מברכה בגלל הפת, אין צורך בברכה על המים לפני הסעודה. ובברכת ה' (עמ' מה הערה 27) הביא את דברי הרא"ש הללו כראיה לכך שבמחלוקת הפוסקים, אפילו כשדעת רוב הפוסקים היא להקל ולא להצריך ברכה, ורק לדעת המיעוט יש צורך בברכה, מותר לגרום ברכה שאינה צריכה כדי לצאת ידי חובת דעת המיעוט. ונימק (שם הערה 26 עמ' מא-מב) את הדבר בכך שאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה הוא קל יותר מאיסור אכילה בלי ברכה או קיום מצוה בלי ברכה. ואם נוקטים שצריך לברך באמצע הסעודה, והוא לא יברך - יצא שהוא עובר על איסור אכילה בלי ברכה. ואם נוקטים שאין הוא צריך לברך - יצא שעתה כשהוא מברך לפני הסעודה, הוא גורם לברכה שאינה צריכה. וכיון שהאיסור לאכול בלי ברכה חמור יותר מאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה, יש להעדיף את האפשרות השניה כדי להימנע מהאיסור שבאפשרות הראשונה. וכיון שאין דין ביטול ברוב כשנחלקו הפוסקים שלא במעמד כולם, לכן גם כשיש מיעוט פוסקים האומר שצריך לברך, יש להתחשב בדעתם כאילו יש כאן ספק השקול.

ואולם נראה שקשה לקבל את דבריו מכמה סיבות. ראשית, לכאורה אין מקום להשוות בין מחלוקת פוסקים שיש בה מיעוט ורוב פוסקים, שבזה אכן שפיר יש לומר שאין לרוב עדיפות על המיעוט, ודין הוא שעדיין נראה את המחלוקת כשקולה, ובין הנידון של הרא"ש, הכותב להדיא שאין דברי המצריכים ברכה נראים לו כלל, והוא סומך סמיכה בכל כוחו כדעה שאין צריך לברך, ובכל זאת הוא מאפשר ומציע לברך לפני הסעודה. והרי במקרה זה אין כאן ספק שקול, והיה צריך לנקוט באופן מובהק שגרימת ברכה לפני הסעודה היא גרימת ברכה שאינה צריכה. וגם אם נאמר שלא פסיקא ליה מילתא כולי האי, והוא רואה צד נכון גם בדעה שאינו מסכים עמה למעשה - אין זה אומר שמשום כך נהיה הדבר ספק שקול; וכי בכל מצב שנראה לפוסק כדעה מסוימת אבל אין הוא בטוח בכך, נהיה מיד ספק השקול? שנית, קשה לקבל את הקביעה שאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה הוא קל יותר מהאיסור לאכול או לקיים מצוה בלי ברכה; דלכאורה אם אכן יש איסור כזה מדרבנן - הרי הוא ככל האיסורים, ומהיכא תיתי לקבוע שיש איסורי דרבנן חמורים יותר. ואדרבה, בסתמא דמילתא יש כאן איסור לאו דרבנן מול עשה דרבנן, ובדרך כלל דוקא האיסור אמור להיות חמור יותר מהעשה (ובודאי כשמדובר על ברכה לפני קיום מצוה, שבכך ודאי לא שייך איסור הדומה למעילה הכרוך באכילה ללא ברכה, ואין בדבר אלא מצות עשה מדרבנן). שלישית, אם יש כאן ברירה בין איסור קל ואיסור חמור יותר - מנין שאפשר לעשות את

האיסור הקל; יותר מסתבר היה לומר שלא יעשה איסור קל ולא איסור חמור, ולא יאכל כלל, אף אם רוצה לאכול. וכי אם יש לו תאוה לאכול או לשתות יהיה מותר לו לעבור על איסור קל? ובר מן דין, קשה לשיטתו של ברכת ה' שלפיה יש לחלק בין מציאות שהוא פטור ומביא על עצמו חיוב ובין מציאות שהוא חייב שאינו צריך לפטור עצמו. דלכאורה אין מקום לחלק בין שתיה זו שלפני הסעודה ובין הגרימזיל"י, וכשם שבנידון ההוא הוא ראה את הדבר כמציאות שהוא חייב בה, ולא שייך בה איסור גרימת ברכה שא"צ, כך לכאורה היה צריך להיות גם כאן.

שיטת התוס' שיבדיל לפני נטילה ובכך יוציא עצמו מידי ספק

והתוס' (ברכות מב ע"ב ד"ה ורב ששת) הביאו את מחלוקת הראשונים בשאלה אם יין הבדלה פוטר את שאר המשקין הבאים בסעודה שלאחר ההבדלה, כאשר נטל ידיו ואז הבדיל. וכתבו שם התוס' וז"ל: "מיהו נראה, כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם, פוטר אפילו דהבדלה כדפריש מההיא דערבי פסחים. ועוד, דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר. ומיהו, יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא, דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלוש ולא פטר יין שבתוך המזון", עכ"ל. ומבואר מדבריהם, שמצד אחד קבעו שנראה להם שאם היתה כבר נטילת ידים ואחר כך הבדלה וסעודה - יין ההבדלה פוטר את המשקין שיהיו בסעודה. ובכל זאת הם מביאים את דעת המחמירים להבדיל קודם לנטילת ידים כדי לצאת מן המחלוקת (ואז לכולי עלמא היין אינו פוטר את המשקין בסעודה שלאחר ההבדלה). ונראה מלשונם שזו חומרא שיש מקום לנהוג אותה, אף שאין הכרח בכך, משום שאליבא דאמת נראה להם כדעה שיין הבדלה שלאחר נטילת ידים פוטר את המשקין שבסעודה. ולכאורה גם כאן קשה מדוע לא חשו לכך שיש בדבר איסור גרימת ברכה שאינה צריכה; שהרי לדעה שהם סוברים כמותה, שיין ההבדלה פוטר את המשקין, הוא גורם בידים לכך שהיין לא יפטור, ויצטרך לברך ברכה שהיה אפשר לחסוך אותה.

ובברכת ה' (שם הערה 27) הוכיח מדברי התוס' הללו שאפשר לחוש למיעוט פוסקים ולגרום ברכה שאינה צריכה, כדי להימנע ממצב שהוא אוכל או שותה מבלי לברך. ונימק זאת כנ"ל, שמיעוט אינו מתבטל והוא כספק השקול, וחמור יותר האיסור לאכול או לשתות מבלי לברך מאשר האיסור לגרום ברכה שאינה צריכה. וגם על דבריו אלו קשות הקושיות הנ"ל. אלא שדברי התוס' לכאורה צריכים הבנה, אם אכן לא מקבלים את הסברו בגלל הקשיים הנ"ל.

ביאור שיטת התוס' והרא"ש

אמנם אליבא דאמת נראה, שבשני המקרים אין כאן איסור גרימת ברכה שאינה צריכה. כפי שהתבאר לעיל, אם האכילה או השתיה נעשות באופן רגיל - אין בכך משום גרימת ברכה שאינה צריכה. והרי שכיח שיאכלו או ישתו לפני סעודה, ואין הבדל בין מים לפני סעודה ובין גרימזיל"י לפני סעודה. ובנידון של שתיית יין לפני נטילת ידים, הדבר בודאי שכיח, שהרי זהו המנהג הפשוט בכל קידוש של שבת. ולכן היה ברור לתוס' ולרא"ש שבשני המקרים שעליהם הם דברו, אין חשש של גרימת ברכה שאינה צריכה. ולפי זה גם אין צורך להגיע לכך שאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה קל יותר מאיסור אכילה או קיום מצוה בלי ברכה.

ועוד נראה, שאם מבינים בדעת הרא"ש שכל צורך מצוה חשוב צורך[21], ואין בכך איסור גרימת ברכה שאינה צריכה - יש מקום להבין, שאע"פ שהוא סבור שהעיקר הוא כדעה שפת פוטרת את כל מיני המשקין שבסעודה, מכל מקום עצם הצורך לצאת ידי חובת השיטה הסבורה שיש בכך חיוב ברכה, הוא גופא כבר נחשב צורך מצוה, והדבר מפקיע מאליו את איסור ברכה שאינה צריכה. וזאת, דכבר לא שייך לומר על ברכה זו שהיא איננה צריכה, כיון שהיא נועדה להסתלק מן הספק. והשתא דאתינן להכי, אפילו במציאות שבה גרימת הברכה לא תיעשה בדרך של אכילה רגילה, עדיין יהיה היתר לגרום חיוב ברכה. ואין זה משום שגרימת ברכה שאינה צריכה היא איסור קל מאכילה ללא ברכה או מקיום מצוה ללא ברכה, אלא משום שזו כבר אינה נחשבת ברכה שאינה צריכה[22]. וכך גם אפשר להבין בתוס'; דאע"פ שהם ראו כעיקר את הדעה הסוברת שהבדלה אחרי נטילת ידים פוטרת כל משקין הבאין בסעודה, מכל מקום הצורך לצאת ידי חובת כל השיטות, נחשב בעיניהם כצורך חשוב דיו שיהיה ניתן לומר שהברכה שמברכים בגללו היא ברכה הצריכה.

---

21. והוצאת הספר על ידי הכהן הגדול אינה נחשבת צורך מצוה, וכפי שהתבאר בשם ריב"א בתוס' ישנים והרמב"ם ובדעת הרשב"א.

22. לפי האפשרות הראשונה בדעת הרא"ש, שחילוק סעודה לשתים נחשב עדיין דרך אכילה, ולכן אין כאן גרימת ברכה שאינה צריכה - יצא שהוא חולק על חידוש דינו של הארחות חיים, שהמחלק את סעודתו נחשב מרבה בחינם (וחידוש זה כבר אינו מדברי המהר"ם, רבו של הרא"ש). אבל לפי האפשרות השניה, אין להתיר אלא לצורך סעודה שלישית, ואם כן מסתבר שיסכים לארחות חיים.

שיטת הראשונים שיברך על פירות בפני עצמם ויוציא עצמו מידי ספק

ובראשונים מצינו גם שירא שמים שאוכל פירות בסעודה, יאכל מהם קצת בפני עצמם בלא פת, ויברך עליהם, ובכך יוציא עצמו מספק אם הפירות נפטרים בברכת הפת. כן כתבו המרדכי (ברכות סי' קלה), ההגהות מיימוניות (הל' ברכות פ"ד אות ט), הסמ"ק (סי' קנא קא ע"א), האגודה (ברכות סי' קנא דף קפ ע"ד), ובפסקי רקנאטי (סי' עח דף יב ע"ב). וגם כאן זו לכאורה חומרא שיש בה קולא בגרימת ברכה שאינה צריכה. ואמנם הסמ"ק והאגודה והרקאנטי נקטו בפשיטות שצריך לברך על הפירות כשאינם נאכלים עם הפת. ואת העצה לאכול את הפירות בפני עצמם, נקטו לרווחא דמילתא בלבד, דבאמת אין כאן בעיה של גרימת ברכה שאינה צריכה, מאחר שבכל מקרה הוא יברך עליהם בפני עצמם. אבל רואים שהמרדכי היה מסופק יותר בדבר, דלשונו היא: "והיכא דבאמצע סעודה אוכל פירות, איכא למימר כיון דאין דרך ללפת בהם הפת טעונין ברכה לפניהם וכו'. וירא שמים האוכל פירות בסעודה, יאכל קצת מהן תחילה בלא פת ויברך עליהם, ואחר כך יאכלם בין בפת בין בלא פת", עכ"ל. וכן מבואר בהגהות מיימוניות (שם) שהוא הסתפק בדבר, וכתב: "והיכא דבאמצע סעודה אוכל פירות עם הפת, איכא למימר כיון דאין דרך ללפת בהן את הפת טעונין ברכה וכו' וצ"ע, וירא שמים" וכו', עכ"ל. ובדעתם לכאורה היה מקום לראות באכילת הפירות בדרך זו משום גרימת ברכה שאינה צריכה. אמנם נראה שגם בנידון זה אין להוכיח שמותר, כיון שזוהי דרך אכילת הפירות; שהרי עובדה היא שבהמשך הסעודה הוא אוכל את הפירות שלא בליפות הפת. ואם כן אין כאן חריגה ושינוי מדרך האכילה, אלא הוא רק מברר את הדבר יותר להדיא. ולכן שפיר יש לומר שהבעיה מעיקרא ליתא, וכמו שהתבאר.

ומאותה סיבה אין להביא ראיה לנידון דידן מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"ה) שהובא בדברי ראשונים רבים (וביניהם הראשונים הנ"ל), וז"ל: "רב חונה אכל תמרין עם פיסתיה. אמר ליה רב חייא בר אשי[23]: פליג את על רבך? שובקין בתר מזונך ואת מברך עליהן תחילה וסוף. אמר ליה: אינין אנין עיקר נגיסתי[24]", ע"כ. ומבואר מהירושלמי שהיה עדיף לאכול את הפירות בסוף הסעודה וכך להתחייב בברכה לכולי עלמא, מאשר לאכול את הפירות באמצע הסעודה ולהיכנס לפלוגתא אם צריך לברך אם לאו. ולכאורה גם כאן הוא גורם לברכה שאינה

23. וי"ג בר יוסף, וי"ג בר אבא.

24. וי"ג מגיסתי, וי"ג נגיסתין.

צריכה, למ"ד שאינו צריך לברך באמצע הסעודה. אלא שגם בנידון זה השארת הפירות לסוף, איננה חורגת מדרך אכילה רגילה, ולכן שפיר אין לחשוש בזה לגרימת ברכה שאינה צריכה.

ט

מקרים שונים שבהם הציעו הפוסקים לגרום ברכה כדי לצאת מספק

ובפוסקים האחרונים מצינו בכמה מקומות, שקבעו שיש לגרום חיוב ברכה כדי להוציא עצמו מספק ברכות. השולחן ערוך (סי' קעד ס"ד) כתב על המחלוקת הנ"ל בעניין סעודה שאחרי ההבדלה, שאם אינו מבדיל לאחר נטילת ידים - יתכוון שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ואז ודאי יתחייב על היין שישתה בסעודתו. וזאת, אע"פ שהוא רואה כעיקר דוקא את הדעה שהוא נפטר מלברך על יין שבתוך הסעודה, ולכן כשלא כיוון כנ"ל, לא יברך על היין שבתוך הסעודה. ומוכח מדבריו שאפשר לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להוציא עצמו מן המחלוקת, אע"פ שהעיקר הוא דוקא כדעה שאין צורך לברך. וכן כותב הפרי חדש (יו"ד סי' יט סק"ח) על מחלוקת הפוסקים אם צריך לברך שוב כשסח בין שחיטה לשחיטה: "ומיהו דעת האחרונים ז"ל דשיחה הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך. ולי נראה להזהיר לשוחטין לצאת ידי ספק ברכה, שיגמרו בדעתם ויכונו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא ישיחו שיחה בטילה, דהשתא לכולי עלמא אם הפסיק בשיחה תו לא מהניא ברכה קמייתא ואזדא לה וזה נכון. ומכל מקום יש לו ליזהר שלא להפסיק בשיחה כדי שלא להרבות בברכות, דכל שיכול לפטור עצמו בברכה אחת הוה ליה ברכה שאינה צריכה וכמו שכתבו הפוסקים ז"ל", עכ"ל. ומבואר שמכוון שלא לצאת בברכה הראשונה, ובכך הוא גורם לכאורה ברכה שאינה צריכה, למי שסובר ששיחה אינה גורמת לחיוב ברכה מחודש[25]. וכן מבואר בדברי הב"ח (סי' תעג עמ' תקב בהנד"מ), שיכוון באכילת הכרפס שלא לפטור את המרור שיבוא לאחר

25. ומיהו לגבי נידון זה, יש מקום לומר שמעיקר הדין פוסקים שצריך לברך כשסח, וכפסק השו"ע והרמ"א. וכן רואים שכאשר כבר הפסיק בשיחה הוא צריך לברך, ולכן מזהירו הפר"ח שלא להרבות בברכות. ומוכח שכאשר הוא כבר נמצא במצב זה אין הוא מצוי בספק ברכות, דא"כ הוא לא היה אמור לברך, אלא ההכרעה העיקרית היא שצריך לברך. ולכן הדבר הוא רק לרווחא דמילתא, ואין הוא גורם ממש לברכה שאינה צריכה, דבין כך ובין כך היה צריך לברך.

מכן, וכן אחר כך לאחר ההגדה יכוון בברכת המוציא שלא לפטור את המרור שיבוא לאחר מכן. וכשיאכל את המרור יברך בורא פרי האדמה, "דאז יוצא ידי חובתו לדעת כל הגאונים, ואין כאן משום ברכה שאינה צריכה מאחר שאינו עושה כן אלא לאפוקי נפשיה מפלוגתא. וכן קבעו ההלכה אצל המבדיל על השולחן וכו' כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא" וכו', עכ"ל. ומבואר, שמותר לכוון שלא לצאת ולגרום ברכה שאינה צריכה, כדי להימנע מכניסה למצב של ספק ברכות. וכן כתב בשערי תשובה (סי' תרלט סקי"ח), שאם הוא מסופק אם בירך לישב בסוכה, ורוצה להמשיך לאכול - שישתדל לאכול רק פירות ומיני תרגימא שאינם מחייבים ברכת לישב בסוכה. ואם צריך לאכול פת - יברך ברהמ"ז ויצא מן הסוכה מעט לצרכו וכדומה, ושוב ייטול ידיו ויברך המוציא ולישב בסוכה. "ואין חוששין משום ברכה שאינה צריכה, דכמו שמתירים לחלק סעודתו לשנים משום סעודה שלישית וכו', כמו כן כאן יש להתיר מחמת שמחת יום טוב", עכ"ל. וכן כתבו אחרונים, שמי שבדק חמץ בליל י"ג ונחלקו הפוסקים אם צריך לחזור ולבדוק שוב בברכה בליל י"ד, או שלא בירך על הבדיקה ונחלקו הפוסקים אם מברך על הביעור - יכול לצוות שיכניסו חמץ למקומות שבדק, ושוב תחול עליו חובת בדיקה, ויברך. וגם כאן הוא לכאורה גורם ברכות שאינן צריכות. ובברכת ה' (עמ' מא) הסביר כשיטתו הנ"ל, שאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה הוא קל יותר מאיסור עשיית מצוה או אכילה בלי ברכה, וכבר הוקשה לעיל על הסברו.

ביאור טעם הדבר

ולכן נראה בטעם הדבר, שהוא כפי שהביא ברכת ה' בעצמו בשם האחרונים (ערך השולחן סי' קעד אות א וב"ח שם), דאין כאן חשש ברכה שאינה צריכה כיון שעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ובברכת ה' (שם) הקשה על כך, שלדעת מי שסובר שאין צריך לברך הרי הוא גורם ברכה שאינה צריכה; ותירץ כנ"ל שאיסור זה קל יותר מהאיסור של אכילה או עשיית מצוה בלי ברכה, ועל כך קשות כל הקושיות הנ"ל[26]. אולם נראה שהקושיה אינה קשה מעיקרה. גם מי שסובר שאין

26. וגם אין זה עולה בקנה אחד עם הסברו של ערך השולחן; דמדבריו מבואר שהנימוק "שעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא", הוא הוא ההסבר לכך שאין כאן ברכה שאינה צריכה. ולפי ברכת ה', דבר זה כשלעצמו אינו מסביר דבר, והעיקר הוא ההשוואה שבין שתי האפשרויות ובין שני האיסורים הנגזרים מכל אפשרות. ומדברי ברכת ה' נראה שלא בא לחלוק על ערך השולחן אלא רק לבאר דבריו; אך כאמור אין דברי שניהם עולים בקנה אחד.

צריך לברך, מודה שאין כאן גרימת ברכה שאינה צריכה. וזאת, דאמנם לשיטתו באמת אין צריך לברך, ולו עצמו כבעל השיטה הזו אין ספק. אבל הלא אין להתכחש לכך, שהאדם המצוי בפני מחלוקת הפוסקים הזו, לגבי דידיה יש כאן ספק, כי הרי אין הוא יכול להכריע בספק; ואם היה יכול להכריע בספק - הוא באמת לא היה נזקק לכל העניין של גרימת הברכה. ויוצא שלגבי דידיה יש צורך מעליא של הסתלקות מהספק, וצורך זה כבר גורם שאין כאן גרימת ברכה שאינה צריכה[27]. ולכן גם לא קשה מדוע שלא יברך בספק עצמו[28], דלא דמי זה לזה כלל; דכאשר הוא כבר מצוי בספק, עומד בפניו ספק איסור ברכה שאינה צריכה. אבל כאשר הוא מצוי בשלב של גרימת ברכה שיש ספק שמא אפשר לחסוך אותה, ויש לו צורך להסתלק בעתיד מן הספק, ממילא לא עומד בפניו שום איסור כלל, דאין הדבר נחשב גרימת ברכה שלא לצורך.

י

הלכה למעשה

ולהלכה למעשה נראה שכאשר יש צורך הלכתי כל שהוא, וכגון שרוצה להוציא עצמו מספק, רשאי לגרום ברכה שתוציא אותו מן הספק או שתאפשר לו לקיים את המצוה, אע"פ שהיא היתה עלולה להיחשב כברכה שאינה צריכה אלמלא השיקולים הללו. וקל וחומר שאין הוא צריך לשנות את סדרי אכילתו כדי לחסוך בברכות, וכמו שפסקו ונהגו למעשה פוסקים רבים, וכנ"ל. ואמנם הדבר תלוי בפלוגתא. ושיטת ר"י היא שיש בכך איסור גרימת ברכה שאינה צריכה; וכן יש מקום לראות את הוצאת הספר ביום הכיפורים כמצוה, ובכל זאת נאמר שאין לעשותה משום ברכה שאינה צריכה. וכמו כן מסתבר יותר בדעת הרא"ש שההיתר

27. ולכך כיוון ערך השולחן, שנימק בפשטות את אי החשש לברכה שאינה צריכה מצד שהוא עושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ותו לא מידי.

28. ברכת ה' התקשה בזה לשיטתו, ותירץ שלברך כשיש ספק ברכה הוא איסור חמור יותר מאיסור גרימת ברכה שאינה צריכה. אבל הדבר קשה כאמור, דהא סוף סוף יש בשתי האפשרויות ספק איסור, ומהיכא תיתי שיהיה אפשר לעבור על איסור. ואם רואים שאפילו למ"ד שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, בכל זאת אסור לברך מספק - אין סיבה לומר שיהיה היתר לעבור על איסור גרימה, שאף הוא מדרבנן.

לגרום ברכה שאינה צריכה הוא רק כשאינו משנה מסדר אכילה רגיל, והיתרו אמור דוקא בנידון של אכילה. ובכל זאת נראה שבכל המקרים הללו יש ספק ספיקא להקל: ספק אולי אין כלל איסור כזה, של גרימת ברכה שאינה צריכה, וכפי שהתבאר בשיטת הרמב"ם, ואף אם תמצא לומר שיש איסור - שמא ההלכה כדעה שלשם מצוה מותר לגרום ברכות. ובאמת היה אפשר לסמוך על הרמב"ם בכל מקרה, כיון שזהו ספיקא דרבנן, אלא שכל עוד שאין שום צורך, אין מקום להקל אפילו בספיקא דרבנן. ולכן כשיש צורך, אפשר להקל. אמנם לכוון סתם שלא לפטור דברים כלשהם רק כדי להרבות בברכות, או לשנות את סדרי אכילתו כדי להרבות בברכות, אסור. וכן נראה שאין אפשרות לשנות את סדרי אכילתו כדי לקיים את חיוב מאה ברכות בכל יום, וכנ"ל; והיינו משום שבקלות הוא יכול להגיע למאה ברכות מבלי להזדקק להיתר הקיים לפי הרמב"ם. ואולם אם מסיבות שונות הוא לא הצליח לממש את חיוב מאה הברכות, והוא רואה שהדרך היחידה שלו להגיע לקיום החיוב הוא רק לפי דרכו של הרמב"ם, דהיינו לאכול ולברך ולחזור ולאכול ולברך - שפיר יכול לסמוך על הרמב"ם, שכן זהו צורך מספיק שאפשר להקל בגללו בספיקא דרבנן.