

סימן ז

## ברכה שאינה צריכה בלשון לעז ובכינויים

א

### איסור שבועה חל גם בכינויים וגם בלשון לעז

כתב הרמב"ם בהל' שבועות (פ"ב ה"ב) וז"ל: "אחד הנשבע או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינויים, כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארך אפים, וכיוצא בהן בכל לשון - הרי זו שבועה גמורה", עכ"ל. ולכאורה משמעות דבריו "בכל לשון", היא שהאדם אמר את הכינויים או את השם המיוחד בלשון לעז, ואעפ"כ חל על כך איסור שבועה. וכן כתב בהל' סנהדרין (פכ"ו ה"ג) וז"ל: "ואחד המקלל עצמו, או חברו, או דיין, או נשיא - אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות, כגון י-ה או ש-די וא-להים וכיוצא בהן, או בכינוי מן הכינויים, כגון חנון וקנא וכיוצא בהן. והואיל והוא חייב אם קילל בכל הכינויים, כך אם קילל בכל לשון, חייב; שהשמות שקוראין בהן הגויים להקדוש ברוך הוא, הרי הן ככל הכינויים", עכ"ל. ומבואר מדבריו שדין שם ה' בלעז הוא כדין כינוי.

### הבנת האחרונים שגם איסור ברכה שאינה צריכה קיים בלשון לעז

ומדברים אלו הסיק ר' עקיבא איגר (שר"ת מהד"ק סי' כה), שלדעת הרמב"ם גם ברכה שאינה צריכה תהיה אסורה בלשון לעז; שהרי איסור ברכה שאינה צריכה נאסר מאותו פסוק שממנו נאסרה גם השבועה, והרמב"ם אף כולל (הל' שבועות פ"ב ה"ט) את השבועה ואת הברכה לבטלה בחדא מחתא<sup>1</sup>. ואמנם, מדבריו בעניין הזכרת שם ה' לבטלה נראה שהאיסור הוא רק בשמות עצמם ולא בכינויים. שכן

1. יש להעיר שהסמיכות ברמב"ם היא דוקא לשבועת שקר ולא לשבועת שוא. ואולם הפסוק שממנו לומד הרמב"ם את האיסור, שהוא נשיאת שם ה', הוא הפסוק המהווה מקור לאיסור שבועת שוא.

כתב (שם ה"א) וז"ל: "ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה - אסור, ואף על פי שלא נשבע. הרי הכתוב מצווה ואומר (דברים כח, נח): 'ליראה את השם הנכבד והנורא', ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהאיסור הוא רק בשמות המיוחדים. אולם רעק"א הבין שזהו דוקא לגבי האיסור הקל של הזכרת שם ה' לבטלה, שאין בו אלא איסור עשה של יראת ה'. אבל ברכה לבטלה, שמקורה באיסור החמור של נשיאת שם ה' לבטלה, דינה חמור כמו דין שבועת ה' ונאסרו בה אפילו הכינויים, וממילא גם לשון הלעז שהיא ככינויים.

### הקושי הקיים לפי הבנה זו

ואולם כבר הקשה ברכת ה' (פרק א הערה 42 עמ' נ), שלכאורה לפי זה עולה שגם אם הוא יברך בהזכרת כינוי, וכגון שיאמר: ברוך אתה ששמך חנון מלך העולם או ברוך אתה הקב"ה מלך העולם - תהיה בכך ברכה לבטלה, ויעבור על נשיאת שם ה' לשוא, כמו שהנשבע בכינוי עובר על נושא שם ה' לשוא. ולא שמענו דבר כזה מעולם, ולא נראה כלל מדברי הפוסקים שיש חידוש כזה. ואדרבה, רואים שברכות שונות שאין בהן שם ומלכות הוזכרו לשבח כמנהגים שראוי לאומרם (כגון בנשמת כל חי שנאמר שם: ונברך את שמך מלכנו, יודו ויברכו וישבחו וכו' את שמך מלכנו תמיד). ולכן תירץ: "דשאני ברכה בלשון הקודש שחכמים תיקנו לומר את שם ה' ממש בלשון הקודש, ואם מזכירו בכינוי בלבד לא הוי ברכה, וממילא אינו עובר משום ברכה לבטלה. אבל בשאר לשון שלא שייך להזכיר את שם ה' ממש, שכל השמות שקוראים הגויים להשי"ת הם כינוי, והקלו חכמים שיכול לברך בשאר לשון ולהזכיר את ה' כפי שנקרא באותו לשון, א"כ כיון שיש על ברכתו שם ברכה, ממילא אסור לאומרה לבטלה", עכ"ל.

אולם תירוצו נראה קשה. ראשית, אם אכן לומדים כל דבר משבועה, ובשבועה לא חילקנו בין כינוי בלשון הקודש ובין שם בלשון לעז - מדוע שנחלק בברכות. ואם אפשר להיכנס לחילוקים מהותיים בין ברכה ושבועה - כבר אין הכרח לומר על עיקר הדבר שיש ללמוד את הברכה משבועה, וכדלקמן<sup>2</sup>. שנית, תקנת חכמים לומר את שם ה' ממש, לכאורה אינה באה להפקיע בדוקא את

2. יתכן שאפשר לדחות קושיה זו אם נאמר שברכה על ידי כינוי אין עליה שם ברכה, ואילו ברכה בלעז יש לה שם ברכה. והעיקרון הוא שכל דבר שיש עליו שם ברכה יש בו דין ברכה שאינה צריכה. ומשבועה רק לומדים שאין להגביל את המציאות של ברכה ללשון הקודש דוקא.

הכינויים. ואם עצם העובדה שחכמים תיקנו את תקנתם המקורית בשם המיוחד, אמור ללמד אותנו שכל מה שלא תיקנו חכמים כבר אין בו תורת ברכה לבטלה - אם כן יש לומר זאת גם על לשון לעז. חכמים לא תיקנו את תקנתם המקורית בלשון לעז, וגם כאן הם אמנם לא באו להפקיע את לשון לעז בדוקא, אבל גם כאן לא תהיה תורת ברכה לבטלה. ויתרה מזו נראה, שאם רואים שאפשר לצאת ידי חובת ברכה בלשון לעז, וכמבואר להדיא (ברכות מ ע"ב) שכשאומר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, יוצא - אם כן רואים שכדי שהברכה תיחשב ברכה, אין צריך שיהיה בה שם מיוחד<sup>3</sup>. ואם כן מהיכא תיתי לומר שבלשון הקודש לא יצא כשמברך בכינוי. ואין לומר שמכיון שהוא יכול לברך בשם המיוחד, נפסלת ברכתו בלשון הקודש כשהוא מברך בכינוי; דמלבד מה שהדבר אינו מובן בסברה, קשה, שהרי גם כשהוא מברך בלשון לעז אפשר היה לו לברך בלשון הקודש (שהרי הוא יוצא ידי חובה גם אם אינו מבין את לשון הקודש). ואמנם היה אפשר לומר שחכמים תיקנו לו לשון לעז רק משום שאינו מבין את לשון הקודש, ורצו חכמים שיבין היטב את מה שהוא אומר, ולכן אפשרו לו לברך שלא בלשון המעולה אלא בלשון הכינויים, אבל כשהוא מברך בלשון הקודש דורשים ממנו לעשות זאת בצורה הטובה ביותר, דהיינו דוקא על ידי השם המיוחד ולא על ידי כינוי. אבל אין נראה לומר כך, מכמה סיבות: ראשית, יתכן שאדם יאמר שמבחינתו יותר מובן לו לומר בלשון רחום או חנון מאשר בלשון אדנות. שנית, מלשון המשנה (סוטה לב ע"א) והגמרא (ברכות מ ע"ב) והרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ו) לא נראה שלשון לעז היא לשון דיעבדית. הלשון (ברמב"ם שם) היא: "כל הברכות כולן נאמרין בכל לשון, והוא שיאמר כעניין שתיקנו חכמים. ואם שינה את המטבע, הואיל והזכיר אזכרה ומלכות ועניין הברכה, ואפילו בלשון חול - יצא", עכ"ל; דהיינו, רק שינוי המטבע הוא לשון דיעבד. והמקור בסוטה (לג ע"א) אומר: "וברכת - בכל לשון שאתה מברך". וכיון שאין זה בדיעבד, לא יהיה נכון לומר שהיתר זה הוא רק משום שאין ברירה והוא אינו מבין וכו'. וכיון שברור שהוא יכול לומר גם בלשון הקודש, על כרחך אין כלל כזה, שצריך לומר לפי המיטב שניתן. שלישי, הלשון: "ואפילו בלשון חול", משמעה - וכל שכן בלשון הקודש; דהיינו, כשהוא משנה מהמטבע

3. ודבריו של ברכת ה' שהגמרא לא דקדקה ובאמת יש לומר את שם ה' בלה"ק, קשים ביותר, דהא זה גופא מה שחידשה הגמרא, באיזה נוסח יכול לצאת יד"ח גם בלעז, ולא יתכן שלא תדקדק בגוף חידושה. וכן ברור מכל הראשונים שהביאו דין זה (ואף שינו קצת את הנוסח כדי שיתאים לשיטת ההלכה שיש להזכיר מלכות, והתאמות שונות אחרות), ולא רמזו כלל שהנוסח "רחמנא" אינו מדוקדק, ובאמת יש לומר את שם ה' בלשון הקודש.

ומזכיר אזכרה ומלכות ועניין הברכה, הוא יוצא בלשון הקודש, אף שלא אמר כעניין שתקנו חכמים. ועל כרחק האזכרה שמדובר עליה איננה בדוקא אזכרת השם המיוחד, כי על כך נאמר: "ואפילו בלשון חול", ואם היתה הכוונה דוקא לשמות המיוחדים, אין זה שייך בלשון חול. אלא ודאי אזכרה כוללת גם כינויים. רביעית, כל עוד אין מקור מפורש שמלמד את העיקרון ש"דורשים ממנו לעשות זאת בצורה הטובה ביותר", ההנחה הפשוטה והסברה הפשוטה צריכות להיות שלשון הקודש בכינויים עדיפה על לשון לעז בכינויים, ואין אפשרות לחדש מעצמנו חידוש כזה.

#### חילוק מהותי בין שבועה לברכה לעניין תפקיד שם ה' במציאות האיסור

אמנם נראה שיש הבדל מהותי בין שבועה לבין ברכה. בשבועה נוצרת מציאות שבה האדם קושר את הקב"ה להבטחת דבריו. הוא מכריז ואומר שדבריו נכונים ומקוימים כמו שה' נכון וקיים, וה' כביכול ערב לקיום דבריו ואימותם. וחידשה התורה שיש לדבריו תוקף, וכשם שאכן ה' אמת ויציב נכון וקיים כך גם דבריו מקבלים תוקף של אמת, ואכן יש לו אפשרות לעשות את ה' ערב לדבריו. ולכן יש חילול השם נורא כאשר הוא מפר את דבריו או כאשר דבריו אינם נכונים, כי בכך הוא כביכול מכריז שח"ו ה' אינו אמת ואין ערבותו ערבות. וכיון שזו מהות השבועה, אין הדבר משנה כל כך כיצד הוא קרא לה' יתברך כשאמר זאת, והאם הוא קרא לה' בשמו המיוחד או בכינוי או בלשון לעז; כי עיקר הפגיעה בה' היא בעצם העובדה שהוא שיתף ועירב את ה' בשקר שלו. שמו של ה' הוא רק היכי תימצי בעלמא שמאפשר לציין את העובדה שה' נעשה מקושר וערב במציאותו ובאמיתת קיומו לדברים שהאדם מבטיח או מכריז על קיומם. "נשיאת שם ה'" נוצרת אפוא מעצם השבועה, ושם ה' אינו אלא רק היכי תימצי לקיומה.

ואולם בברכה הדברים שונים מהותית. כל מה שמייחד את הברכה מתפילה בעלמא, וכל מה שנותן לה את תוקפה, הוא העובדה שהמברך מזכיר את שם ה' על הברכה. אם הוא סתם מזכיר את השם או אם הוא מברך את ה' בלי להזכירו - אין לאיזכורו או לברכתו תוקף של ברכה. הברכה מתקיימת רק כשיש צירוף של אזכרה וברכה. ויוצא אפוא, שבנשיאת שם ה' המתקיימת בברכה, לשמו של ה' ישנה משמעות מהותית שאיננה רק היכי תימצי בעלמא לזהות במי מדובר. ולכן נראה פשוט שיש הבדל מהותי בין נשיאת שם ה' עצמו ובין נשיאת הכינוי בלבד; כי אם הוא נושא רק את הכינוי - אזי חסר דבר מהותי במציאות של נשיאת השם,

ודין הוא שחסרון זה יגרור את ביטול האיסור. ומסיבה זו יש לדמות את דין ברכה לבטלה דוקא לאיסור של הזכרת שם ה'; דגם שם האיסור תלוי באיזכור שם ה' עצמו, וכיון שכך יש הגבלה של האיסור דוקא לשם המיוחד.

#### אין הכרח שגדרי שבועה וברכה יהיו שוים אף שהם נלמדים מאותו פסוק

ועל כרחק צריך לומר, שעצם העובדה שדין ברכה לבטלה נלמד מדין שבועת שוא, אינו מכריח שכל הגדרים בשני הדינים יהיו שווים. וזה כמו שגם לפי ברכת ה' יש הבדל בין דין ברכה לבטלה ודין שבועה לעניין כינויים, שבדין ברכה לבטלה הכינויים אינם כשם המיוחד ואילו בשבועה הכינויים הם כשם המיוחד<sup>4</sup>. ועכצ"ל דאף שדין ברכה שאינה צריכה נלמד מאותו מקור של שבועה - בכל זאת גדריהם שונים, וכל דבר נלמד בהתאם למהות המיוחדת שלו. ודבר זה יש לומר גם לעניין לשון לעז, שבדין ברכה לבטלה לשון לעז לא תיחשב כברכה לבטלה, אף שבדין שבועה היא תיחשב כשבועת שוא.

## ב

#### ראיות לכאורה מהפוסקים לאיסור בלשון לעז ודחייתן

והתשב"ץ (ח"ג סי' קכא) כתב לעניין ברכות ההפטרה וז"ל: "והזהר שלא יתרגמו הברכות, שהברכות נאמרות בכל לשון, ואם יתרגמו אותם - הרי הם כאלו ברכו ברכה אחת שתי פעמים והויא האחת ברכה לבטלה", עכ"ל. וכן כתב הריב"ש (סימן לו) וז"ל: "עוד שאלת: אם ראוי למנוע, שלא יהיו שנים מפטירין בנביא, ולברך שניהם יחד, אבל בתרגום אין לדקדק. תשובה: זהו מבואר בבבלייתא (מגילה כא ע"ב): ת"ר: בתורה אחד קורא ואחד מתרגם, ובלבד שלא יהיו שנים קורין ושנים מתרגמין. ובנביא, אפי' אחד קורא ושנים מתרגמין, ובלבד שלא יהיו שנים קורין. והרמב"ם ז"ל כן כתב (הל' תפילה פ"ב ה"ג), וא"כ ראוי למנוע אותם. וכ"ש שלא לברך שנים, דאיכא משום ברכה לבטלה. וכ"ש שלא לתרגם הברכה, ואם יתרגם אותה שלא יזכיר בה שם", עכ"ל. ובברכת ה' (שם) למד מדבריהם שלדעתם יש איסור ברכה לבטלה בברכה שאמרה בלשון לעז. ואולם נראה שיש לדחות.

4. וכך צריך לומר גם בדעת רעק"א.

התשב"ץ רק אמר שאם אחד יברך והשני יתרגם, "הויה האחת ברכה לבטלה". לא ברור מדבריו מהי הברכה לבטלה, ויותר משמע שדוקא הראשונה היא זו שיכולה להיחשב כברכה לבטלה, דהיה לו לומר הויה השניה ברכה לבטלה. ולכן נראה שאפשר לומר שכוונתו היא שהברכה הראשונה יש בה משום ברכה שאינה צריכה, והברכה השניה היא הגורמת למפרע לברכה הראשונה להיות ברכה שאינה צריכה. והיינו משום שאם הוא בין כך ובין כך מברך אחר כך בלשון לעז, ובברכה זו הוא יכול לצאת ידי חובה - איגלאי מילתא שהברכה הראשונה היתה מיותרת, והוא גרם לברכה שאינה צריכה. והלשון "הויה ברכה לבטלה", כבר מצאנוה בדברי הראשונים שהכוונה היא למציאות שמתגלית למפרע כברכה שאינה צריכה, וממילא לפני שעומדים לברך אותה בתחילה גורמים לברכה שאינה צריכה. וכך נראה גם בלשון הריב"ש. ובדבריו פשוט עוד יותר לומר כך, דהלשון "משום ברכה לבטלה", היא הלשון שהוזכרה במקור של איסור גרימת ברכה שאינה צריכה, ועוד יותר משמע כך מהתוספת: "איכא משום"<sup>5</sup>.

#### ראיה מדברי הטור שיש איסור ברכה לבטלה בלשון לעז

ואולם בברכות (נד ע"ב) איתא: "רב יהודה חלש ואתפח. על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן. אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי וכו'. והא איהו לא קא מודה? לא צריך, דעני בתרייהו אמן", ע"כ. וכתב על כך הטור (א"ח סי' ריט) וז"ל: "וצריך לומר שהזכירו שם ומלכות, כגון שאמרו בריך רחמנא מלכא דיהבך לן, שהרי כל הברכות צריכות שם ומלכות ואסיקנא בשענה אמן. ופירש אדוני אבי הרא"ש ז"ל, אף על גב דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית אמן, היינו דוקא כשהמברך חייב גם כן בברכה אז יוצא השומע בלא עניית אמן. אבל הכא, כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו, לכך הוצרך הוא לענות אמן. ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו

5. ובדברי הריב"ש יש מקום לדקדק, שכתב "וכ"ש שלא לברך שנים, דאיכא משום ברכה לבטלה, וכ"ש שלא לתרגם הברכה" וכו'. ומשמע שאיסור התרגום חמור לפחות כמו ברכה לבטלה, ושלא כדברינו. ואולם הבנה זו אינה יכולה לעמוד, שכן סוף סוף המקרה ששנים מברכים בלשון הקודש ודאי שאינו קל יותר מהמקרה שאחד מברך והשני מתרגם. ועל כרחק צריך לומר ששני ה"כל שכן" מתייחסים לאותו עניין, והם דברי הרמב"ם המוזכרים לפני כן. ומכאן אין להסיק על היחס שביניהם, שאחד קל יותר והשני חמור, כיון שאין הם מתייחסים איש לרעהו. והשתא דאתינן להכי כבר יתכן לומר שבראשון יש בעיה של ברכה שאינה צריכה גמורה, ובשני רק בעיה של גרימת ברכה שאינה צריכה.

שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם", עכ"ל. ולא ברור בדברי הטור אם סיום דבריו שמשביר מדוע לא חשיב ברכה לבטלה, הם המשך דברי הרא"ש, או שאלו הם דברי עצמו. ומלשון הב"י (שם) שהתייחס בתחילה לדברים כאל דברי הרא"ש, ועל סוף הדברים כתב: "וממה שכתב רבינו דלא חשיב לבטלה" וכו', משמע שהבין שאלו הם כבר דברי עצמו ולא דברי אביו. ועכ"פ לכאורה מבואר בדבריו שאלמלא היו אלה דברי שבח כדרך בני אדם שמשבחים למקום, היה בכך איסור של ברכה לבטלה. והרי הם אמרו את ברכתם בלשון לעז, ומוכח לכאורה מכאן שסובר הטור (או הרא"ש) שיש איסור ברכה לבטלה בלשון לעז. וכן הוכיחו בערך השולחן (סי' ר"ו אות ה) ובברכת ה' (שם).

#### דחיית הראיה והוכחה מדבריו שהאיסור קיים רק במציאות של זילותא

ואולם נראה לכאורה שדוקא מכך אפשר ללמוד את ההיפך. הרי בסתם ברכה שיש בה איזכור השם, לא יעלה על הדעת להתיר לברך אותה כשהוא נותן "שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם". והרי ברור בדעת הרא"ש<sup>6</sup> שאם אדם יברך באמצע סעודה שוב ברכת המוציא, מתוך הכרת הטוב ורצון לתת שבח והודאה וכו' - זו תהיה ברכה לבטלה. ואם כן, על כרחך שגדרי ברכה לבטלה בלשון לעז ובכינויים הם גדרים אחרים לגמרי. ונראה שיש בזה גדר פשוט של זילותא כלפי שמיא; כי אם אין הוא מתכוון לשם שבח והודאה, והוא סתם אומר מילות ברכה ושבח בלי כוונה - יש בכך באמת זילותא כלפי שמיא. ועל זה קאמר הטור (או הרא"ש) שיש בכך ברכה לבטלה, אם לא נותן שבח והודאה למקום וכו'. ובסתמא דמילתא נראה לפי זה, שאם הוא אומר שבח זה כדי לצאת מידי ספק, אין בכך בעיה של ברכה לבטלה. והיינו משום שמצד עיקר דין ברכה לבטלה ברור שאין בכך איסור, וכנ"ל, ומצד הגדר שלא יהיה בכך זילותא כלפי שמיא, גם כן אין כאן חשש; דאין כאן סתם אמירת ברכות ושבחים בלי כוונה כלל, אלא כוונתו לשבח את ה' כדרך בני אדם שמשבחים למקום וכו'.

ובזה יש לדחות בדרך נוספת את הראיה מהתשב"ץ והריב"ש. בנידון שעליו הם מדברים הוא מברך פעמיים, פעם אחת בלשון הקודש ופעם שניה בלשון לעז.

6. ואמנם לפי האפשרות השניה שהתבארה בדעת הרמב"ם בביאור הגדר של ברכה שאינה צריכה, יש מקום לומר שלא יהיה בזה איסור דאורייתא של ברכה לבטלה, אלא רק איסור דרבנן, אבל זהו חידוש מיוחד שאולי אפשר לאומרו בדעת הרמב"ם. ובכל מקרה מידי איסור דרבנן לא יצאנו (ולשיטת הרא"ש כל איסור ברכה לבטלה בעיקרו הוא רק מדרבנן).

ובכך יש ברכה לבטלה, כיון שאין הוא מחדש דבר בברכתו השניה, אף אם נאמר שבסתמא דמילתא אין איסור ברכה לבטלה בלשון לעז. ומה שאין בכך איסור, היינו כשהוא מברך ברכה שלא תיקנו אותה חכמים; אבל כשיש בכך זילותא כלפי שמיא, שהוא חוזר שוב על אותה ברכה בלי לחדש בה דבר, ודאי חל איסור ברכה לבטלה אף בלשון לעז.

#### **דעת הרמב"ם ביחס לאיסור זה**

אמנם נראה, שגם אם היינו אומרים שיש בדבר איסור גמור של ברכה לבטלה, יהיה בדבר זה הבדל בין שיטת הרמב"ם וסיעתו, הסבורים שיש איסור דאורייתא בברכה לבטלה, ובין רוב הראשונים, הסבורים שאין בדבר איסור דאורייתא; דבאמת נראה שאין מקום לחלק בין לשון לעז ובין כינויים, וכנ"ל. לפי האפשרות הראשונה שהתבארה בדעתו (סימן ה אות ד), שגם כשמתכוון לשם שבח והודאה יש בכך איסור, כיון שהוא משתמש בברכת ה' שלא במקום המתוקן והמכוון, ובכך הוא משבש את כלל הברכות - אין מקום לחלק בין כשנותן שבח והודאה למקום וכו' או לא. וממה נפשך: אם כינויים ולשון לעז בכלל האיסור - הדבר צריך להיות אסור תמיד; ואם אין הם בכלל האיסור, לא צריך להיות איסור כלל. ולפי האפשרות השניה בדעתו, שגם כשמתכוון לשם שבח והודאה יש בכך איסור דרבנן, כיון שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות - יש מקום לומר שבכך שוים השם המיוחד עם הכינויים ולשונות לעז, ויש בכך איסור כזה.

#### **הלכה למעשה**

ולהלכה נראה, שכל עוד אין הוא מתכוון לומר את הכינויים ולשון הלעז סתם, אלא כוונתו לשם נתינת שבח והודאה למקום כדרך שבני אדם משבחים למקום על הטובה שמזמין להם - אין בכך איסור כלל. ונראה שגם כאשר הוא אומר את הברכה בלשון זו כדי לצאת מן הספק, ואין כוונתו לאומרה סתם וכזילותא כלפי שמיא, שפיר יכול לעשות כן. ואף אם יש צד לאסור זאת לשיטת הרא"ש או הטור - עדיין יש צד להתיר זאת לשיטת הרמב"ם. ובמציאות שהצד לאסור הוא קלוש כל כך, אפשר ודאי להסתמך על צד זה להקל. וכן מצינו לכמה

מגדולי הפוסקים שהתירו לברך בלשון תרגום כשהיה להם ספק (וחלקם אף נהגו כן למעשה): פני יהושע (ברכות יב ע"א על תוס' ד"ה לא), הבני יששכר בספרו דרך פיקודיך (דף עד ע"ד אות ג), הבן איש חי (ש"ת רב פעלים ח"ג או"ח ס"ח ז), ערוך השולחן (או"ח סי' רב ס"ב), אשל אברהם (או"ח ריט על ס"ד בהגה), וכן העיד בעל ברכת משה שכן נהג החתם סופר (ה"ד בהעמק שאלה, שאילתא נג אות ב) ועוד אחרונים (ה"ד כולם בש"ת יחווה דעת ח"ו סי' טו עמ' צב-צד).

ומכל מקום נראה, שצריך לכוון לפירוש המילים ולהתכוון לתת שבח והודאה למקום כדרך בני אדם וכו'. ואם יאמר את המילים הללו בלי כוונה כזו - עדיין יש בכך איסור של ברכה לבטלה, דעדיין יש בכך זילותא כלפי שמיא. ורק בברכות רגילות שמברכן כמטבע שטבעו חכמים בברכות, אין בכך איסור ברכה לבטלה, דהעובדה שהוא אומר את הברכה כתקנת חכמים, מוציאתו מידי ברכה לבטלה. ואף שתמיד צריך להשתדל לכוון בברכות, אין סרך איסור כשלא כיוון. אבל בנידון של ברכה שמברך בלשון לעז או בכינויים, שהוא זה שיוצר את הברכה, יש הכרח לומר את הדבר בכוונה, דאל"כ יש בכך זילותא כלפי שמיא וכנ"ל. ונראה שזו הסיבה שהפוסקים הראשונים לא נתנו עצה זו בספק ברכות (לברך בלשון לעז), כיון שכתקנה כללית להמון העם יש בכך סרך איסור, אם לא יכוונו בברכות.