

ס י מ ן ח

ספק ברכות להקל

א

הסברי אביי ורבה לכך שאין מברכין על הפרשת מעשר דמאי

בגמרא בשבת (כג ע"א) נאמר: "מאי מברך? מברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה וכו'. מתיב רב עמרם: הדמאי מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו (רש"י: המוציא) ומזמנין עליו (רש"י: ברכת הזימון) ומפרישין אותו ערום ובין השמשות; ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה - הכא כי קאי ערום, היכי מברך? והא בעינן והיה מחניך קדוש, וליכא! אמר אביי: ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק דדבריהם לא בעי ברכה. והא יו"ט שני, דספק דבריהם הוא ובעי ברכה? התם כי היכי דלא לזילזולי בה. רבא אמר: רוב עמי הארץ מעשרין הן, ע"כ. ומבואר, שאביי ורבה נחלקים לכאורה בשאלה אם יש לברך על עשיית מצוות מחמת ספק. לדעת אביי אין לברך, ורק ביו"ט תיקנו ברכה מסיבה מיוחדת שלא יזלזלו, ולדעת רבא יש לברך, ורק כשיש רוב לקולא אין לברך.

שתי אפשרויות בהבנת דעת אביי

ותחילה יש להבין את סברת אביי שאין לברך על ספק דדבריהם. דלכאורה, אם חכמים תיקנו לעשר את הדמאי - מאי אכפת לן שהמניע לתקנה היה הספק שישנו לגבי הפירות; סוף סוף יש כאן תקנת חכמים לעשר, ומי שמעשר מקיים מצוה מדבריהם, ומדוע שלא יברך. ונראה שאפשר לומר בדעת אביי שתי אפשרויות: האחת, שחכמים רק הורו לנו כיצד לנהוג בספק הזה, אבל הדבר עדיין נשאר בגדר ספק, ואין כאן תקנה שבאה להפוך את הספק לחיוב מוחלט. ולפי זה אין כאן תקנה גמורה של חכמים לעשר את הדמאי, אלא רק הנחיה כיצד מוטל עלינו לנהוג במציאות זו של ספק. וזה כפי שפשוט, שאם אדם הולך אחר הרוב בעניין כלשהו (למשל, הוא מתיר לעצמו לאכול חתיכת בשר שנמצאה במקום שרוב החנויות מוכרות כשר) - אין הוא מברך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לילך

אחר הרוב"; והיינו משום שזו רק הנחיה כיצד לנהוג במצב מסוים, וחכמים לא תיקנו ברכות על קיום הנחיות אלא רק על קיום תקנות ומצוות. וכך גם ההכרעה להחמיר בספיקא דאורייתא של מעשרות¹, היא רק הנחיה של חכמים כיצד לנהוג במצב זה, אבל אין כאן תקנה או מצוה שזוקקת ברכה לפנייה. ולכן גם הספק נשאר ספק, ואין כאן החלטת הספק לחומרא. והאפשרות השניה בדעת אביי, היא שבאמת תקנת מעשרות בדמאי היא תקנה גמורה. וחכמים רצו להודיע בכך שצריך להימנע מלברך בספק ברכות; כי אם הם אינם קובעים ברכה כשהם עצמם מסופקים, אף שקביעתם נעשית כתקנה גמורה - קל וחומר שאין לו לאדם לברך כשהוא מסופק, שהחמרתו אינה בתורת תקנה מיוחדת.²

ומלשונו של אביי: "ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק דדבריהם לא בעי ברכה", נראה לכאורה שגדר החיוב בהפרשת דמאי הוא גדר של ספק. ואין כאן תקנת ודאי שבאה מחמת ספק, אלא זהו ממש ספק דדבריהם; כי אם הכוונה היתה שזו תקנה שבאה מחמת ספק - היה צריך לומר "דבריהם מחמת ודאי בעי ברכה, דבריהם מחמת ספק לא בעי ברכה". וכן נראה מלשון רש"י (ד"ה ספק דדבריהם): "כגון דמאי שהפרשתו אינה אלא מספק", דהיינו שההפרשה עצמה היא מספק, ולא שתקנת ההפרשה היא בגלל ספק והחיוב להפריש הוא כבר בתורת ודאי. ואולם מדברי הרא"ש (חולין פ"ו ס' א) רואים שהבין כאפשרות השניה, דז"ל שם: "דהכי פירושא, מצוה שתקנו חכמים לעשות מספק, כגון דמאי שהזקיקו חכמים לקונה מעם הארץ לעשר מספק, אין צריך לברך עליו. ואע"פ שאנו מברכין על שאר תקנות של חכמים וצונו מדכתיב לא תסור, הכא לא תקנו אלא מספק, ואין מברכין עליו". וכן כתב הרמב"ם בתשובה (מהד' בלאו ס' שלג): "ופריק אביי, דבר שעיקר תקנתו מצוה מדבריהם ולא תקנתו מפני הספק - תקנו עליו ברכה, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה וערוב ונטילת ידים. אבל דבר שעיקר תקנתו מפני הספק לא תקנו עליו ברכה", עכ"ל. ומבואר שהספק והודאי מתייחסים לגורם התקנה, אבל התקנה עצמה היא בגדר ודאי.

1. וגם במה שחיובו מדרבנן מצד לא פלוג.

2. ואמנם אפשרות זו קשה יותר למ"ד ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, שלא מובן מדוע יש לתקן תקנה, אחר שהדבר אסור מדאורייתא. ויש לומר לשיטה זו, שגם אביי מודה שרוב עמי הארץ מעשרים, ועל כן אין כאן דין דאורייתא, אלא שהוא סובר שחכמים חידשו שיש להחשיב את המיעוט כאילו הוא מחצה.

הקושי הקיים לכאורה בהבנת דברי רבא

והשתא נבוא לבאר את דעת רבא. לכאורה קשה להבין את סברתו: דוקא משום שרוב עמי הארץ מעשרים הם, אם כן מעיקר הדין היה אפשר שלא לעשר. ואם בכל זאת הצריכו חכמים לעשר - הרי זו תקנה גמורה ככל התקנות. ובשלמא אם היה צריך לנהוג לחומרא משום שספיקא דאורייתא לחומרא - היה מובן שחכמים לא תיקנו תקנה אלא רק הורו לנו כיצד עלינו לנהוג בעיקר דין התורה, וכנ"ל. אולם אם אפשר היה לסמוך כאן על הרוב כמו בכל התורה, ובכל זאת באו חכמים וחידשו חידוש מיוחד שאין לסמוך על הרוב - אם כן כל הסיבה שהוא מעשר היא רק בגלל תקנת חכמים, ובמה היא שונה אפוא משאר תקנות חכמים שמברכים עליהן. ובשלמא לפי האפשרות השניה הנ"ל, שחכמים רצו להשמיע בכך שאין לברך, למרות שזו תקנה גמורה מדבריהם, שפיר יש לומר שכאשר יסוד התקנה הוא על בסיס חשש למיעוט, פשיטא שיש להם עניין לחדש שלא מברכים במציאות כזו³. אבל לפי האפשרות הראשונה, שאין מברכים משום שאין זו תקנה אלא הנהגה, הרי לפי רבא זו לכאורה בהכרח תקנה ולא הנהגה⁴.

ביאור דברי רבא

וצריך לומר בדעת רבא כפי שכתבו התוס' (שבת יג ע"א ד"ה רבא) וז"ל: "והא דחשו הכא טפי למיעוט מבמקום אחר, משום דהויא מיעוט דשכיח טובא והיו הרבה נכשלים", עכ"ל. כלומר, שאע"פ שבאמת אפשר בדרך כלל לסמוך על הרוב - כאן מדובר על מיעוט שכיח שצריך לחוש לו. וזה כפי שמצינו גם לעניין חיוב בדיקת השוחט, שכתבו רוב הראשונים שצריך לבדוק אותו היכא דאפשר, למרות

3. והרמב"ן נימק בטעם שיטה זו, שאין מברכים כי "עבוד רבנן היכרא דלא לימרו כדאורייתא דמי להו לרבנן". ולכאורה דבריו צ"ב, דלכאורה דוקא משום שרוב עמי הארץ מעשרין, יש יותר סברה לומר שהחיוב אינו מדאורייתא. וביותר קשה לומר כן בדעת הרמב"ם וסיעתו, הסוברים שכל חיוב תרומות ומעשרות בזמן הזה הוא רק מדרבנן, וכדלקמן. ולכאורה הדבר גם חסר מן הספר. ואולי כוונתו שבספק רגיל דאורייתא צריך להחמיר מדאורייתא, אבל כשיש רוב לקולא, כבר אין צורך להחמיר מדאורייתא אלא רק מדרבנן.

4. אפשר היה לומר שרבא חולק על אביי גם לעניין זה שלדעתו זו תקנה ולא הנהגה, וגם לעניין זה שחכמים רוצים לחדש שאין מברכים במציאות כזו, וכמו האפשרות השניה. אבל מסתימת דברי רבא לא נראה שהוא חולק על אביי מעבר לעצם ההסבר השונה בדמאי, לפי ההנחה השונה שהרוב מעשרין הם; ואין כאן שינויים אחרים בהנחות היסוד, דאם ישנה מחלוקת נוספת, הרי היא חסרה מן הספר.

שרוב המצויין אצל שחיטה בקי אין הם; והיינו משום שהמיעוט שאינו בקי הוא מיעוט שכיח, וכמו שביארו הראשונים בריש חולין. וכיון שכך, עדיין אפשר לומר שההכרעה שצריך להחמיר בדמאי איננה בתורת תקנה אלא בתורת הוראה והנחיה של חכמים כיצד לנהוג במציאות המסוימת הזו, ולכן מצד קביעתם של חכמים אין כאן מקור שאפשר לחייב בגללו ברכה. ומצד עצם העובדה שצריך להחמיר במקרה זה, ג"כ אין לברך, כיון שיש רוב שבגללו אין צריך להחמיר, ואין כוח המיעוט מספיק חשוב מצד עצמו לחייב ברכה כשמחמירים בגלל החשש לו. וכן נראה מלשון רש"י שכתב (ד"ה רבא אמר) וז"ל: "ספק דדבריהם בעי ברכה, ודמאי אפילו ספק לא הוי אלא חומרא בעלמא, דרוב עמי הארץ מעשרין", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהקיום של דמאי הוא "חומרא בעלמא". ואין כאן קביעה שמסבירה מדוע חכמים קבעו את תקנתם, ומה היסוד לתקנה הודאית של חכמים; אלא עצם זה שצריך לנהוג דמאי הוא גופא חומרא בעלמא, וגם לאחר שקבעו חכמים שיש לנהוג דמאי, נשאר הדבר בגדר של חומרא בעלמא ולא בגדר של תקנת חכמים גמורה.

ב

הסתירה לכאורה בין דברי רבא ובין הכלל דספק ברכות להקל

אמנם לפי האמור יוצא, שאם צריך לחשוש לחיוב או איסור דאורייתא מחמת הספק - יש חיוב לברך. וזאת, דלכאורה יוצא מדברי רבא שרק משום שרוב עמי הארץ מעשרין הם, אין לברך. אבל אם היה הדבר ספק שקול - היה צריך לברך, דכוח הספק יפה כדי ליצור חיוב ברכה. ולכאורה יש בכך סתירה גדולה לכלל הידוע בפוסקים שספק ברכות להקל; דמבואר בברכות (כא ע"א): "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא, ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל". ובשלמא אם היינו אומרים כמו האפשרות השניה, שיסוד הפטור מהברכה הוא מצד שחכמים תיקנו אותה על בסיס חשש למיעוט, ומשום כך אין מברכים - שפיר יש לומר שכאשר אין כלל תקנת חכמים, אין לברך, אע"פ שזהו ספק שקול, ואפילו כשהספק הוא על קיום מצוה דאורייתא. וכך באמת נקטו להלכה הר"ף בשם רב האי גאון בנידון נולד כשהוא מהול (שבת נד ע"א בדפי הר"ף), הרמב"ם (בתשובה הנ"ל), והרא"ש (שם). אבל לפי האפשרות הראשונה, דאתינן להכי שהפטור אינו במציאות של תקנה שנוסדה על בסיס חשש למיעוט, אלא במציאות

פשוטה של חשש למיעוט ללא תקנה מיוחדת, יוצא שבסתמא דמילתא כשיש ספק, יש צורך לברך, וזאת כשהספק הוא במילי דאורייתא, ואולי אפילו כשהספק הוא במילי דרבנן.

ישוב הרמב"ן והר"ן בשם מקצת מן המפרשים

ובאמת הראשונים כבר עמדו על הקושי הזה. והרמב"ן (שבת כג שם) כתב וז"ל: "ואפשר לומר דלרבא כל שברכה לעצמה מצוה כגון ק"ש ותפלה וברכת המזון ומגלה והלל, וספק אמר ספק לא אמר, בשל תורה כברכת המזון וק"ש - חוזר; בשל סופרים כגון תפלה למאן דסבר הכי, אי נמי הטוב והמטיב שבברכת המזון - אינו חוזר ואומר. אבל שאר ברכת המצות דאורייתא, כגון הפרשת מעשרות, כיון שהמצוה דאורייתא והוא צריך לחזור ולעשות המצוה מספק בשל תורה, בזה סבר רבא שאף הברכה של דבריהם צריך לעשות עמה. ולזה הטעם נטילת לולב יום ראשון ותקיעת שופר [וכיוצא בהן], בכל ספיקן חוזר ומברך כשם שצריך לעשות המצוה מספק. וזה הלשון צריך עיון ובדיקה בתלמוד", עכ"ל. וכן כתב גם הר"ן (שבת י ע"א בדפי הר"ף ד"ה ומכאן) בשם קצת מן המפרשים. ומכך עולה שבאמת בסתמא דמילתא כשיש ספק בקיום מצוה מדאורייתא, יש צורך לברך. וחידוש הגמרא בברכות שאין לחזור ולברך מספק, הוא רק כשקיום המצוה בעצמו הוא מדרבנן, ואין לחזור כיון שחוזרים לעיקר הדין שספיקא דרבנן לקולא, וממילא כבר אין הוא מחויב במצוה שהיא הברכה.

שאלת חכמי לוניל כשיטת הראשונים הנ"ל

וכהבנת סיעת הראשונים הזו, נראה גם מחכמי לוניל ששאלו את הרמב"ם שאלה. וז"ל השאלה (מהד' בלאו סי' שלג): "על מה שכתוב (הל' מילה פ"ג ה"ו) גר שמל עד שלא נתגייר, [וקטן שנולד מהול, כשמטיפין מהן דם ברית אינן צריכין ברכה] וכן אנדורגינס אין מברכין על מילתו, מפני שאינו ודאי⁵. יורנו אדוננו והלא ספק תורה הוא, ועל ספק דרבנן הוא דלא מברכין אבל על ספק דאורייתא מברכין, חוץ מהדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הם כדאמרין בפרק במה מדליקין", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שהבינו כנ"ל, שכאשר מקיימים מצוה מדאורייתא מספק

5. כך בלשון השאלה, והושלם על פי הרמב"ם שלפנינו. ושם יש שינויים קלים בנוסח ההלכה המצוטטת.

צריך לברך, וכאשר מקיימים מצוה מדבריהם מספק אין לברך, והיינו כאפשרות הראשונה הנ"ל.

דברי רבנו יונה והקשיים בדבריו

ותלמידי רבנו יונה (ברכות יב ע"ב ד"ה והיכא) כתבו וז"ל: "והיכא שצריך לחזור ולומר אמת ויציב, נחלקו המפרשים בענין הברכה אם חותם בא"י גאל ישראל אם לא. יש אומרים דכיון שכבר יצא מספק של תורה בקריאת יציאת מצרים, אינו חותם בברכה על ספק, דברכות מדרבנן ניהו ומספיקא אינו מוציא שם שמים לבטלה וכו'. וי"א שצריך לחתום בברכה, ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו, מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם אמר אם לא אמר, מחוייב הוא עכשיו לומר הדבר כתקנו, ואומר אותו בברכה כאלו לא קרא כלל, דכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו. ומביא ראיה מדאמרין בשבת בפ' במה מדליקין, דאין מברכין על הדמאי בשעה שמפרישין ממנו המעשר, ואמרין התם טעמא מפני שהוא ספק של דבריהם; דמשמע דדוקא מפני [שהוא] ספק של דבריהם אין מברכין עליו, הא אם היה ספק של תורה צריך לברך עליו, עכ"ל. וכבר הקשה עליו שם בחידושי אנשי שם בשם המהר"ם וז"ל: "לפי קוצר דעתי לא דק, דאדרבה, מהכא משמע איפכא. ועוד, דרבא יהיב טעמא משום דרוב עמי הארץ מעשרין, ועיקר הראיה היא מדברי רבא" וכו', עכ"ל. ובאמת לכאורה דברי רבנו יונה תמוהים, שהרי הספק שעליו מדובר בסוגיה דבמה מדליקין הוא ספק של תורה, וחכמים תיקנו או הנהיגו שיש להחמיר בספק של התורה. ואם כן זהו ממש אותו נידון כמו כאן שהוא מסופק אם צריך להזכיר יציאת מצרים (למ"ד שהיא דאורייתא), ורואים שאעפ"כ אין מברכין מספק. ואם כבר בא להוכיח מהסוגיה שם, היה צריך להביא ראיה מרבא, שאומר שאין מברכים משום שרוב עמי הארץ מעשרים, ומכך יש להסיק שאם זהו ספק רגיל - מברכים.

וגם הרא"ש (חולין פ"ו סי' א) כתב וז"ל: "מצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל שצריך לברך על הכסוי (-של כוי). וראיתו מההוא דפרק במה מדליקין דאין מברכין על הדמאי מפני שהוא ספק דדבריהם, משמע הא ספיקא דאורייתא מברכין עליו; וכוי ספיקא דאורייתא הוא דשמא הוא חיה. ואינה ראיה, דהכי פירושא: מצוה שתקנו חכמים לעשות מספק, כגון דמאי שהזקיקו חכמים לקונה מעם הארץ לעשר מספק, אין צריך לברך עליו. ואע"פ שאנו מברכין על שאר תקנות של חכמים וצונו מדכתיב לא תסור, הכא לא תקנו אלא מספק, ואין מברכין עליו. ולא

שייך לדקדק משם הא ספיקא דאורייתא מברכין עליה, כי לא בא להוציא אלא שאר תקנות חכמים שמברכין עליה. אבל מצוה שאדם מצווה לעשות מספק, כיון דברכות אינן מעכבות, טוב שיעשה המצוה ולא יברך, שלא יעבור על לא תשא. וכן כתב הרמב"ם ז"ל, עכ"ל.

ישוב דברי רבנו יונה

וכדי ליישב את דברי רבנו יונה, נראה שיש לומר שהוא סבר כדעת הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו) וכדעת הסמ"ג (עשין קלג קצז ע"ב) וכדעת התירוש הראשון של ר"י בתוס' (יבמות פב ע"ב ד"ה ירושה) וכדעת השו"ע (יר"ד סי' שלא ס"ב), שתרומות ומעשרות בזמן הזה הן מדרבנן. וממילא כל עניין הדמאי, שהתייחס בדוקא למציאות של ספק המעשרות בזמן הבית השני ולאחריו, הוא ספק דרבנן. ולפי זה כשהגמרא אמרה "ספק דדבריהם" היא התכוונה כפשוטו ממש: שהספק הוא באיסור מדבריהם, ולכן אין בו ברכה. ולפי זה צריך לומר, שכשהקשו מיר"ט שני שמברכים, ולכאורה אפשר היה ליישב בפשטות ששם הספק הוא דאורייתא ולכן מברכים, נראה שגם בכך היה ברור דאנן ידעינן בקביעה דירחא (ביצה ד ע"ב), ואין כאן ספק ממש. ואין כאן אלא תקנת חכמים בעלמא, דהזירו במנהג שנהגו אבותיכם, וגם היא נתקנה כספק ולא בתורת ודאי. ולפי זה שפיר דייק רבנו יונה, שרק במציאויות כאלה של תקנות חכמים, שהן עצמן בתורת ספק בלבד, אין מברכים על קיומן; אבל בספקות רגילים של תורה, יש לברך. ולפי זה גם מובן שרבנו יונה מוכיח שאפילו לדעת אביי צריך לברך בספק של תורה, וכ"ש שלפי רבא יהיה צורך לברך, שהרי לפי רבא אפילו בספק דרבנן יש לברך. ונראה שלשיטת רבנו יונה מרווחת יותר הלשון "ספק דדבריהם", דמשמע שממש מדובר על ספק מצוה מדבריהם. ולפי הרמב"ם המשמעות היא שהספק הוא על הברכה שהיא מדבריהם, אף שהמצוה עצמה שעליה הוא מסופק היא מצוה דאורייתא. ועכ"פ יוצא לדינא שדעת רבנו יונה היא כדעת האפשרות שמעלה הרמב"ם וכן הדעה שמביא הר"ן, שכשיש ספק בקיום מצוה דאורייתא, וצריך לחזור ולעשותה, צריך גם לברך על קיום המצוה מספק.⁶

6. ואכתי יש שני הבדלים בין רבנו יונה ובין הרמב"ם: א. לפי הרמב"ם בספק דאורייתא מברך רק לרבא, ולפי רבנו יונה מברך בין לאביי ובין לרבא. ב. לפי הרמב"ם בספק דרבנן אינו מברך לכולי עלמא, לפי רבנו יונה מברך לרבא.

סתירה לכאורה בדברי רבנו יונה

אמנם לכאורה יש סתירה פנימית בשיטתו של רבנו יונה. מצד אחד נראה שיש הכרח לומר בדעתו כאפשרות השניה הנ"ל. והיינו משום שאם נוקטים שחיוב תר"מ הוא מדרבנן, ובכל זאת היה צריך להפריש תר"מ מספק, על כרחנו שזו תקנה מיוחדת בדמאי; שהרי מעיקר הדין היה אפשר להקל בספיקא דרבנן, ואם זו היתה רק הנחיה בלבד ולא תקנה מחודשת - היה אפשר לפטור את כל הפירות מספק. וקל וחומר שלדעת רבא צריך לומר שזו תקנה מיוחדת, דפשוט שבמילי דרבנן כשיש רוב לקולא, יש להקל. אולם לאידך גיסא, אם נוקטים כך בדעתו - יוצא שאין ללמוד מהנידון של הסוגיה על ברכה שמברכים בספיקא דאורייתא רגיל; כי אם יש תקנה מיוחדת לעשר בדמאי, והסיבה שאין לברך היא רק מפני שיסוד התקנה היה משום הספק, אין להסיק מזה שאם אין כלל תקנה, וזהו ספק תורה רגיל, שיברך. דלעולם אימא לך שכל עוד אין חיוב מבורר לעשות את המעשה, וכל עשייתו אינה אלא רק מחמת הספק, נשאר הדין שאין לברך. ואדרבה, כמו שחכמים לא תיקנו לברך, למרות שתקנתם היתה ודאית, רק משום שיסוד התקנה היה בספק - כך אין לברך כשעומד בפני אדם ספק בקיום מצוה, בין אם המצוה דאורייתא ובין אם היא דרבנן. ומלבד זאת נראה שרבנו יונה משווה בין ספק דדבריהם לספק של תורה, ומכך עולה שה"ספק דדבריהם" משמעותו היא שיסוד התקנה היה על בסיס של ספק, ואילו "ספק של תורה" היינו שהוא מסופק על קיום החיוב מהתורה, ולא דמו זה לזה, ואין ההשוואה השוואה.

שתי הגדרות למקרים שבהם אין מברכים על הנחיות של חכמים

ולכן נראה לומר שישנן שתי אפשרויות להבין את נקודת ההבדל שבין "תקנה" של חכמים שעליה מברכים ובין "הנחיה" שעליה אין מברכים, כפי שהתבאר לעיל. ישנה אפשרות לומר, שכאשר חכמים אינם יוצרים שום מציאות חדשה ושום יצירה הלכתית חדשה, אלא רק "מְגַלִּים" מה צריכה להיות ההנהגה במציאות מסוימת, זוהי "הנחיה" ולא "תקנה", ובכך אין מקום לברכה. ולכן כשחכמים אומרים שצריך לחוש לספיקא דאורייתא, וודאי במציאות שחכמים מלמדים שיש ללכת אחר הרוב, אין בכך שום יצירה חדשה, אלא גילוי מילתא בעלמא של רצון התורה, ולכן אין מברכים על כך. אבל יש גם אפשרות לומר, שכל עוד חכמים מלמדים וקובעים הלכות בתחום של "הנהגות איסור והיתר", והם אינם יוצרים את האיסור והיתר או את החיוב עצמו, זו "הנחיה" ולא "תקנה". ואף

אם בהנהגה שלהם הם מחדשים ויוצרים חיובים משלהם - עדיין זו יכולה להיות "הנחיה", כל עוד זו הנהגה וכללי הכרעה ולא יצירת החיוב. והנפקא מינה בין האפשרויות, היא בכגון שחכמים קובעים שיש לחוש ולהחמיר אפילו לספק דדבריהם או במקרה שיש רוב להקל⁷. אם נוקטים כאפשרות הראשונה, יש צורך לברך על קביעה זו, כי יש בכך חידוש; ולפי האפשרות השנייה, אין צורך לברך, כי עדיין זו קביעה והכרעה ב"הנהגת איסור והיתר" ואין כאן חיוב מחדש שחכמים יוצרים מעצמם.

ישוב דברי רבנו יונה

ואם נאמר שרבנו יונה נקט כאפשרות השנייה, יהיו דבריו מיושבים. נראה שלדעתו באופן עקרוני יש לבאר את הגמרא שהספק דדבריהם היינו כפשוטו, שיש ספק אם יש חיוב תר"מ מדבריהם, ורק אז אין לברך⁸. ומכך הוא הסיק שיש לברך על ספק אם יש חיוב דאורייתא. ובכל זאת היה ברור לו, שלמרות שחכמים חידשו חידוש גדול בכך שיש להחמיר בספק דרבנן, בכל זאת אין מברכים על כך, כי זו עדיין "הנחיה" ולא תקנה. ולפי זה גם מובן מדוע לא הוקשתה לו דעת רבא; דלכאורה קשה לשיטתו בדעת רבא, שבספק דרבנן צריך להחמיר ולברך, שהרי רבא נימק את הדין שאין מברכים רק בכך שרוב עמי הארץ מעשרין, ומשמע מדבריו שבספק רגיל דדבריהם מחמירים ומברכים. ולכאורה הדבר סותר את כל מה שנאמר שבספיקא דרבנן מקילים וגם אין מברכים. אמנם לפי הנ"ל מובן, שחכמים יכולים לקבוע על דברים מסוימים שצריך להחמיר בספקם, למרות שבדרך כלל ספיקא דרבנן לקולא. וכאשר הם קובעים זאת, יש גם צורך לברך על כך. ואולם בנידון של ספק קרא קריאת שמע (למ"ד שהיא מדרבנן), לא היתה קביעה מיוחדת זו של חכמים שצריך להחמיר בספקות, ונשאר הדין שספיקא

7. ולשיטות הסבורות שספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, הדבר נכון גם ביחס למקרים שבהם חכמים קובעים שיש להחמיר בספקות דאורייתא, כאשר מהתורה לא היה צריך להחמיר, וחכמים חידשו ויצרו חיוב להחמיר. ואולם אם חכמים משאירים את הדבר בגדר של ספק ולא מחליטים את הדבר לאיסור, וגם מהתורה זה הרי נשאר בספק, ואין הדבר מוחלט לקולא - יש מקום לומר שאין זו "יצירה" ר"תקנה" אלא רק "הנחיה", כי הם לא שינו מהותית את ההתייחסות לדבר.

8. וזה כתפיסה שעולה מהאפשרות הראשונה שהוזכרה בתחילת הדיון, לפיה המשמעות של המשפט "ספק של דבריהם" הוא ספק אם יש חיוב מדבריהם, ולא שדבריהם מיוסדים על ספק (להבדיל משתי האפשרויות שהוזכרו לעיל בסמוך).

דרבנן לקולא, וממילא גם אין הוא מברך שום דבר. ולשיטת רבא, כאשר חכמים אומרים להחמיר בספק, יש לכך גדר של תקנה, כי לדעתו אין לקבל את ההבנה של אביי, שלפיה עצם העובדה שזהו כלל מ"כללי איסור והיתר" כבר מפקיע את דין הברכה בדבר. וכאשר חכמים אומרים במקרה מסוים שיש חיוב להחמיר אפילו בספק דדבריהם, הם משוים לדבר גדר של תקנה גמורה וחיוב גמור כודאי של דבריהם. ואולם כאשר חכמים אומרים להחמיר משום מיעוט, אין כאן אלא "חומרא בעלמא", ואין זו תקנה של ממש. וגדר החיוב לא נקבע כחיוב גמור וכודאי של דבריהם, אלא הוא נשאר רק כחשש וכחומרא בעלמא.

ישוב נוסף לדבריו

ואפשר לומר עוד, שחכמים לא תיקנו תקנה חיובית שצריך לעשר את הדמאי, אלא קבעו שיש איסור לאכול את פירות הדמאי כשהם אינם מעושרים. וברור שעל הימנעות מאיסור אין מברכים, וכל מה שנשאר הוא רק הספק דדבריהם של חיוב מעשרות. והשתא מיושב בפשטות שרבנו יונה נוקט כאפשרות הראשונה, ובכל זאת לא קשה כיצד אין מברכים על חיוב מעשרות מדבריהם, אף שלפי כללי הספקות היה צריך להקל; דעדיין אין כאן "תקנה" חיובית לעשר שעליה היה צריך לברך. ומכל מקום הלשון: "ספק דדבריהם לא בעי ברכה", משמעה כללית יותר, שאפילו כשיהיה חיוב גמור מדבריהם לעשות מצוה מספק - אין לברך, ואין כלל זה תקף רק למקרה שבו חכמים אסרו לאכול מספק. וגם קשה על כך שהגמרא מקשה מיום טוב שני על דמאי, ולכאורה היה אפשר ליישב בפשיטות שיום טוב שני הוא מצוה חיובית, ולכן דין הוא שיברכו, אבל במעשר זהו רק איסור, ולכן אין מברכים. ואף שאפשר לומר דעדיפא מיניה משני, מכל מקום נראה דעדיפא מיניה שינויא קמא הנ"ל בדעת רבנו יונה.

המחלוקת העולה בעניין ברכה על החמרה בספק דאורייתא

והנה, לפי מה שהתבאר עולה שלפי האפשרות השניה, אין לברך על קיום מצוה מספק, אפילו כשהמצוה היא מדאורייתא. והיינו משום שאם חכמים לא רצו לקבוע ברכה על תקנה גמורה מדבריהם, רק משום שיסוד התקנה היה על

בסיס של ספק - קל וחומר כאשר אדם בעצמו עומד בפני ספק, שאין לו לקבוע ברכה על קיום המצוה מספק. ואף התבאר, שזו גופא היתה הסיבה שחכמים לא קבעו ברכה על תקנתם - כדי ללמד את היסוד הזה. אבל לפי האפשרות הראשונה, וכן לפי האפשרות שהועלתה לעיל בסמוך שאין כאן תקנת חכמים, ומשום כך אין מברכים, יש לומר שאין זה אלא רק כשבאים לברך מצד קביעתם של חכמים שצריך להחמיר בנוגע לחיוב מדאורייתא. אבל כשדנים מצד עצם החיוב מדאורייתא, יש לברך. ולפי האפשרות השניה שברמב"ן, זה רק אליבא דרבא, והדבר תליא בפלוגתא, ולפי רבנו יונה כולי עלמא מודו בכך.

הסברים אפשריים לביאור יסוד המחלוקת

ויש כמה אפשרויות להסביר את נקודת המחלוקת בסברה: האחת, שנחלקו אם יש איסור לברך ברכה שאינו מחויב בה גם כשכוונתו להודות לה' ולברך בשמו, או שאיסור ברכה שאינה צריכה אמור רק כשמברך סתם בלי תועלת ובלי כוונת שבח; אבל כשיש בכך תועלת וכוונתו לשבח ולהודות לה', אין בכך איסור, אף שאין חיוב. השניה, שנחלקו אם חז"ל מצאו לנכון לשלול ברכה כשבפועל הוא חייב לקיים את המצוה מספק. השלישית, שנחלקו אם במציאות יש בה ספק דאורייתא הוא מחויב להחמיר בחיוב גמור מדאורייתא, וכבר אין הבדל בין ודאי חיוב לספק חיוב, או שהספק נשאר ספק (ובפרט אם מדאורייתא אינו חייב להחמיר). הרביעית, שנחלקו אם יש מקום לברך כדי שלא תהיה סתירה פנימית בין החיוב לעשות את המצוה ובין האיסור לברך עליה⁹. ומלשון הרמב"ן: "כיון שהמצוה דאורייתא והוא צריך לחזור ולעשות המצוה מספק בשל תורה, בזה סבר רבא שאף הברכה של דבריהם צריך לעשות עמה", נראה כאפשרות השלישית או הרביעית¹⁰.

9. הבנה זו אפשרית בדעת רבנו יונה רק לפי האפשרות השניה בדעתו, שלפיה אין חיוב לעשות מספק מצוה מדרבנן, אלא יש רק איסור לאכול בלי לעשר מספק. ולרמב"ן לא דובר על חיוב כזה בסוגיה (כי לשיטתו הספק דבריהם היינו הברכה על ספק חיוב מצוה דאורייתא).

10. אבל לא כראשונה, כי אז היה הדבר צריך להיות נכון גם לגבי חיובי דרבנן. וגם לא משמע כשניה, משום שהוא תולה את דבריו דוקא בכך שזה חיוב דאורייתא.

מקורות רבים ברמב"ם שפוסק שאין לברך לפני ספק מצוה דאורייתא

והנה, בדברי הרמב"ם ישנה סתירה לכאורה. מצד אחד הוא כותב (הל' מגילה פ"א ה"א) וז"ל: "עיר שהיא ספק, ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון, או אחר כן הוקפה - קוראין בשני הימים, שהן ארבעה עשר וחמישה עשר, ובליליהם. ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שכיון שיש ספק לגבי הקריאה בחמישה עשר, אין מברכים¹¹. ואמנם כאן הנידון הוא על ספק מצוה מדבריהם, ולכן פשוט יותר שאין מברכים. ואולם במקום אחר (הל' סוכה פ"ו ה"ג) כתב וז"ל: "בזמן הזה שאנו עושין שני ימים, יושבין בסוכה שמונה ימים. וביום השמיני שהוא יום טוב ראשון שלשמיני עצרת, יושבין בה ואין מברכין לישיב בסוכה. וכן טומטום ואנדרוגינוס, לעולם אין מברכין לישיב בסוכה, מפני שהן חייבים מספק, ואין מברכין מספק", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שכיון שיש ספק לגבי היום השמיני וכן ספק לגבי הטומטום והאנדרוגינוס, לכן אין מברכים. ובנידון דטומטום ואנדרוגינוס מדובר על ספיקא דאורייתא, ואעפ"כ לא מברכים. וכן כתב בהל' ציצית (פ"ג ה"ט) וז"ל: "טומטום ואנדרוגינוס חייבין בכלן מספק, לפיכך אין מברכין אלא עושין בלא ברכה", עכ"ל. וכן כתב בהל' מילה (פ"ג ה"ו, ה"ד) לעיל בנוסח השאלה של חכמי לונל) וז"ל: "גוי שמל קודם שיתגייר, וקטן שנולד כשהוא מהול - כשמטיפין מהן דם ברית אינן צריכין ברכה. וכן אנדרוגינוס, אין מברכין על מילתו מפני שאינו ודאי", עכ"ל. וכן כתב בהל' חנוכה (פ"ג ה"ה) וז"ל: "אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליה אשר קידשנו במצוותיו וציוונו, כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי שלדבריהם מברכין עליו. אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק, כגון מעשר דמאי - אין מברכין עליו. ולמה מברכין על יום טוב שני, והם לא תיקנוהו אלא מפני הספק? כדי שלא

11. ולכאורה יש מקום להקשות: מאחר שיש בדבר ספיקא דרבנן, מדוע הוא צריך לקרוא לחומרא בשני הימים, גם בארבעה עשר וגם בחמישה עשר; והיה לנו להקל עליו ככל ספיקא דרבנן. אמנם במקרה שמחמת הספק זיל הכא קמדחי לה וזיל הכא קמדחי לה, ויצא שבשני הימים יהיה לו פטור, כי על כל יום נוכל להסתפק אולי אין הוא חייב, לכן קוראים בשני הימים. וזה כמו שמבואר בפסחים (קח ע"א) שהסתפקה הגמרא אם לעשות הסיבה בשני כוסות ראשונים או אחרונים, והכריעה: "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי - אידי ואידי בעו הסיבה".

יזלזלו בו", עכ"ל. ומבואר גם בהלכה זו שכשיש ספק אינו מברך עליו¹². וכן כתב בהל' שחיטה (פ"ד ה"ד) וז"ל: "כלאים הבא מבהמה וחיה, וכן בריה שהיא ספק בהמה או חיה - צריך לכסות, ואינו מברך", עכ"ל. וברוב ההלכות הנ"ל, השיג הראב"ד וכתב שצריך לברך מספק¹³, והיינו כסיעת הראשונים הנ"ל, המצריכה לברך על ספק דאורייתא. והרמב"ם אזיל בזה לשיטתו גם בתשובתו לחכמי לונל, שכתב (שם): "הדברים ידועים שכל ברכה שהיא על מצוה, מדרבנן היא, בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה. וחכמים הם שתקנו הברכה, והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וגו' (ברכות לג ע"א). לפיכך כל דבר שיסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוינו או לא נצטוינו, בין שהיא הצווי על אותה עשייה מדבריהם ובין שהיא מן התורה, עושין אותו דבר בלא ברכה", עכ"ל. וכן סיים שם: "הילכך, כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכין עליו, בין שיהיה ודאי מדבריהם כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, בין שהיה ספק מדבריהם כגון י"ט שני - מברכין עליו, ודבר שלא תקנו עליו חכמים ברכה בפירוש אין מברכין עליו. וכל מצוה שעיקרה מן התורה ונסתפק לנו אם אנו חייבים בה או אם אין אנו חייבים בה - לא תקנו חכמים לה ברכה אף על פי שודאית (ובכת"י אחרים: שהיא) מן התורה. כמו שנתבאר מדבריהם בסוכה בשמיני [ספק שביעי], והוא הדין בכסוי הדם מן הכוי, והוא הדין לכל ספק מצוה", עכ"ל. ומבואר כנ"ל, שאין לברך על מצוה שקיומה הוא מספק, ואפילו המצוה היא מדאורייתא. וכן נראה מדבריו שכתב (הל' ברכות פ"א ה"ז) וז"ל: "וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו, עושין אותו בלא ברכה". ומסתימת דבריו נראה שגם כאשר הוא

12. ואמנם בהלכה זו הרמב"ם לא כותב במפורש שאין מברכים גם על ספק דאורייתא. ואדרבה, היה מקום לדייק שרק על דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתו לו מפני הספק אין מברכים, אבל כשזהו ספק מדאורייתא, יש לברך. אבל אין זה קשה, ואין זו ראיה. הרמב"ם מנגיד את דבריו לרישא שבו הוא אמר שבדאי דבריהם מברך, וכאן באמת עיקר החידוש הוא שמברכים אפילו על דבר שהוא מדבריהם; ואגב כך הוא מנגיד ואומר שבספק לא יברך. ויש גם חידוש מיוחד בכך שבמצוה מדבריהם שתקנוה מפני הספק, אין מברכין עליה; דהיה מקום לומר שמכיון שעצם התקנה הוא ודאי, והוא מקיים מצות חכמים בודאי, שיברך עליה, ויש לכך עדיפות על ספק דאורייתא שהאדם עומד בפניו, שבו אין שום קיום ודאי של מצוה. ולכן מחדש הרמב"ם שאעפ"כ אין לו לברך במקרה הזה.

13. חוץ מהל' מגילה פ"א שם. ויתכן דהיינו משום שמדובר על מצוה דרבנן, ואם יברך בשני הימים יהיה בכך תרתי דסתרי. ובכל מקרה הדבר שונה מסתם ספק שעשוי להתחדש בו חיוב ברכה אחת, דבנידון זה הוא יצטרך לברך שתי ברכות על שני הספקות, וזאת לא שמענו. וצ"ב מדוע לא השיג גם בהל' שחיטה שם, ויש ליישב ואכמ"ל.

מסופק אם הוא צריך לקיים מצוה מדאורייתא, ויש לו ספק אם הקיום המסופק הזה טעון ברכה אם לאו, הוא צריך לעשותו בלי ברכה.

הדבר עומד בסתירה לכאורה לדבריו בהלכות קרית שמע

אמנם מאידך גיסא כתב הרמב"ם בהל' ק"ש (פ"ב ה"ג) וז"ל: "ספק קרא קרית שמע, ספק לא קרא - חוזר וקורא, ומברך לפניו ולאחריה. אבל אם ידע שקרא, ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריה או לא בירך - אינו חוזר ומברך", עכ"ל. ומבואר מדבריו לכאורה שכאשר יש לו ספק אם קיים מצוה דאורייתא (קריאת שמע), צריך לברך לפניו ולאחריה. והדבר סותר לכאורה סתירה גמורה לכל דבריו בהלכות הנ"ל.

תירוץ הבית יוסף והכסף משנה והקשיים הגדולים שבו

והבית יוסף (סי' סז ד"ה ספק אם קרא) כתב וז"ל: "וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהלכות ק"ש (ה"ג) וכתב שכשהוא מסופק אם קרא אם לאו, שהוא צריך לחזור ולקרוא, צריך לברך לפניו ולאחריה. וכן דעת הר"ר יונה, שכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו, והביא ראיה לדבר. ולאפוקי מדברי האומרים דכיון דברכות מדרבנן ניהו משום ספיקא דרבנן אינו חוזר ומברך", עכ"ל. וכבר הקשה עליו הלח"מ (הל' חנוכה שם), וז"ל: "ואצלי לענ"ד נראה ממ"ש, שרבינו ז"ל דעתו הפוך מדעת הר"ר יונה, שהרי במילה פסק שאין מברכין עליו מספיקא. ואצלי שהרב"י ז"ל עצמו פליג דידיה אדידיה, שהרב ז"ל בטי"ד סימן כח גבי כיסוי הדם דכוי שכתב הטור שאין לברך עליו, הביא לשון הרא"ש ז"ל שכתב בשם הר"ר יונה ז"ל שצריך לברך על כיסוי הדם בכוי. והוא (הרא"ש) חלק עליו (-על רבנו יונה), ואמר דאפילו דהמצוה מדאורייתא אין מברכים עליו מספיקא. וכתב הוא ז"ל (-הבית יוסף) שכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל שלא כדעת הר"ר יונה ז"ל, והרב"י כתב שם שדעת הראב"ד ז"ל בהשגות כדעת הר"ר יונה; א"כ קשיא דידיה אדידיה", עכ"ל. וכן כתב הגר"א (סי' סז סק"א) וז"ל: "ומה שכתב הרב ב"י וכן דעת הר"ר יונה שגגה היא, דהרמב"ם חולק על הר"ר יונה", עכ"ל. ובכס"מ (הל' ברכות שם) כתב כדבריו הנ"ל בבית יוסף, וז"ל: "ויש לומר שכשהדבר עשייתו מחויבת אע"פ שהוא ספק, כגון ספק קרא ק"ש, כיון דקיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא ומחויב הוא לקרות - הילכך מברך לפניו ולאחריה כאילו ודאי לא קרא. אבל כשמן הדין לא היה חייב לחזור ולעשות המצוה ההיא אלא שתקנת חכמים היא, כגון דמאי שמן הדין אינו חייב לעשר

משום דרוב עמי הארץ מעשרין הם, אלא שחכמים החמירו לחייבו לעשר, וכן יום טוב שני לדידן דבקיאינן בקבועא דירחא אלא דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם כדאייתא בפרקא קמא דיום טוב (ד ע"ב), וכיון דמדינא אין בהם איסור - אם כן הם ספק דרבנן ולא בעי ברוכי, וכן על יום טוב שני לא הוה בעי לברוכי אם לא מפני שלא יזלזלו בו, עכ"ל. ומבואר שסמך סמיכה בכל כוחו על דברי הרמב"ם הללו (בהל' ק"ש), והתעלם לכאורה מכל דברי הרמב"ם בכל המקומות הנ"ל, שבהם רואים להדיא שגם בספק מצוות דאורייתא אינו מברך, וצ"ע.

תירוץ הלחם משנה והקושי שבו

והלח"מ (הל' חנוכה שם) כתב וז"ל: "ונ"ל לתרץ הקושיא ולומר, שמה שאמר שם 'ספק קרא' אינו ר"ל שיש לו ג"כ ספק בברכות, דאז אינו חוזר ומברך, אלא ר"ל שבברכות אין לו ספק, שודאי לו שלא אמרן. והוא דומה לחלוקה שלאחריה, שכתב (הל' ק"ש פ"ב ה"ג): 'אבל אם יודע שקרא ונסתפק לו אם בירך'. וכי היכי דהתם פשיטא ליה בחדא ומספקא ליה בחדא, בחלוקה קמייתא נמי פשוט לו בברכות שלא אמרן, ואין לו ספק אלא בקריאה, ולהכי חוזר ומברך כיון שפשוט לו שלא אמרן, עכ"ל. והגר"א (סי' סז שם) העיר שלא ניתן לומר כך, בגלל הסיפא שבה נאמר: "אבל אם ידע שקרא, ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריה או לא בירך - אינו חוזר ומברך". ולכאורה נראה שכוונתו לומר, שלא יתכן שיהיה דין ברישא ואחר כך יבוא מקרה חדש בסיפא בהנגדת הלשון "אבל", והמקרה השני יהיה חלוק מהמקרה הראשון בשני דברים; כי כדי להנגיד בין מקרה למקרה צריך שרק אחד מהפרטים ישתנה, אלא אם כן המקרה השני הוא הפוך לגמרי מהמקרה הראשון. ועל כגון דא אומרים בגמרא: קשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא. ואם ברישא מדובר שהוא יודע שלא בירך והוא מסופק אם קרא, שאלו הן שתי סיבות לברך, ובסיפא מדובר שהוא מסופק אם בירך ויודע שקרא - יוצא שישנם שני הבדלים בין הרישא לסיפא, ויש שתי סיבות שלא יברך: גם משום שהוא יודע שקרא, וגם משום שכבר אין הוא במצב של ידיעה ברורה שלא בירך, אלא הוא רק מסופק בזה. ואם כן מהרישא יש ללמוד, שאם הוא מסופק לגבי הקריאה וגם לגבי הברכות - אין הוא מברך (שהרי הרמב"ם אומר לברך רק כשהוא יודע שלא בירך), ואילו מהסיפא יש ללמוד שבמקרה כזה הוא מברך (שהרי הרמב"ם אומר שלא לברך רק כשהוא יודע שקרא). אלא על כרחך צריך לומר, שברישא הוא מסופק אם קרא ואם בירך, ובסיפא הוא יודע שקרא והוא רק מסופק אם בירך; והשתא יש רק הבדל אחד בין הרישא לסיפא.

ואולם אם זו היתה כוונת הרמב"ם, היה לו לנסח את ההלכה כך: "ספק קרא קרית שמע ובירך לפניו ולאחריה, ספק לא קרא ולא בירך - חוזר וקורא, ומברך לפניו ולאחריה. אבל אם ידע שקרא, ונסתפק לו אם בירך - אינו חוזר ומברך". והיינו משום שלכאורה לא היה לו לרמב"ם להשמיע את המציאות שהוא מסופק אם בירך רק בסיפא, אם אכן מציאות זו קיימת גם ברישא. וזה לכאורה מה שהביא את הלח"מ לומר שברישא לא מדובר על מסתפק לגבי הברכות. אמנם כבר התבאר שכמו הלח"מ גם כן אי אפשר לומר, וצ"ע.

ועל כרחנו צריך לומר בכוונת הרמב"ם שהרישא והסיפא מנוגדים לגמרי. ברישא הוא יודע שבירך ומסופק אם קרא, ובסיפא הוא מסופק אם בירך אך יודע שקרא. והשתא הכל מיושב. ויוצא עכ"פ שברישא הוא יודע שבירך, ובכל זאת הוא חוזר ומברך, כיון שיש לו ספק לגבי הקריאה. ואם כן חוזרת הסתירה ברמב"ם ביתר שאת: אם אפילו כשברור לו שבירך, הוא צריך לחזור ולברך שוב, רק בגלל המצוה שאותה הוא צריך לקיים מספק - קל וחומר שהיה לו לברך במילת אנדרוגינוס, שבה הוא מסופק לגבי הברכה כמו שהוא מסופק לגבי קיום המצוה.

תירוץ הרשב"א והקושי שבו

וכבר דן הרשב"א בסתירה זו (ש"ת ח"א סי' שכ) וז"ל: "ואני אומר באולי לדעת הרב ז"ל, שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה, דכל שהוא חייב לקרות לכתחלה עם ברכותיה, אלא אם יגרום לו סבה כעניין קריאת מקדש שאינו מברך אלא ברכה אחת. אי נמי, משום עסק תורה כדרכי שהיה מעביר ידיו על גבי עיניו ומקבל עליו מלכות שמים בקריאת פסוק ראשון לבד. הא במקום אחר כשהוא קורא - צריך הוא לקרות לכתחלה בברכותיה. וכעניין שאמרו במאחר לקרות לאחר זמנו, מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, ופרישו מאי לא הפסיד - בברכות. ואולי למדה עוד הרב ממה שאמר ר' אלעזר, ספק קרא קרית שמע ספק לא קרא חוזר וקורא. ומדקאמר סתם חוזר וקורא, משמע דכל פרשיותיה הוא קורא ואף על פי שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון. ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן לא. וטעמא דמלתא, דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא בעיקר תקנתו. ומדומה אני שטעם זה שמעתי מפי מורי הרב החסיד ז"ל, בחוזר וקורא כל פרשיותיה ולא סגי לן בחוזר וקורא פסוק ראשון. ואולי מהסכמה זו כתב הרב ז"ל כן אפילו בברכות", עכ"ל. והביא את דבריו גם הכס"מ (הל' ק"ש שם).

ואולם תירוצו צריך ביאור; דלכאורה על כל מצוה שאדם בא לקיים מדאורייתא, אפשר לומר ש"כך היתה תקנה דכל שהוא חייב" לעשותה, הוא גם חייב לברך עליה קודם לכן, "אלא אם יגרום סיבה" שלא לברך, "הא במקום אחר" כשהוא מקיים אותה - הוא צריך לעשותה "לכתחילה בברכותיה". ומאי שנא ברכות קריאת שמע מברכת המצוות. ואף על פי שזו ברכת מצוות ואלה ברכות קריאת שמע, ואף אם נאמר שאין הן נחשבות ברכת מצוות, סוף סוף זוהי "עיקר תקנתה" של המצוה לעשותה בברכה. וממילא יש לומר "דכל שהוא חייב לעשותה צריך לעשותה בעיקר תקנתה".

תירוצו הפר"ח וסיעתו והקשיים שבו

ובאמת כבר הקשה הפר"ח (סי' סז ד"ה ועדיין) וז"ל: "והנה יראה המעיין כמה דבריו (של הרשב"א) דחוקים. והוא ז"ל הרגיש בחולשת הדברים וכתבם בדרך אולי, שמה נשתנית מצוה זו מכל מצות שבתורה, ולמה לא תיקנו בכל מצוה נמי שלכתחילה יעשה אותה בברכותיה. גם מה שהביא סמך לדברי הרמב"ם מקריאת שמע לא דמי כלל, דאילו התם מה בכך שיקראנה כולה, אדרבה יש לו שכר כקורא בתורה, אבל הכא איכא איסור ברכה לבטלה. ותו עם מה שביררנו לעיל דשלשה פרשיות הוּו מן התורה אין כאן סמך כלל", עכ"ל. והפר"ח עצמו תירץ (שם ד"ה ולעניות דעתו) וז"ל: "שלא כתב הרמב"ם ז"ל גבי סוכה ומילה שאין מברכין, אלא מפני שנולד הספק בגוף המצוה אי מיחייב או לא וכו'. דדוקא בספק אי גברא בר חיובא הוא, דומיא דסוכה דאותו יום לית ביה חיוב כלל, וכן כוי וטומטום ואנדרוגינוס ודכוותיהו שנולד הספק בעיקר החיוב; אבל היכא דאיכא חיוב ברור כמו הכא גבי קריאת שמע, וכן ספק נטל לולב וכיוצא דאתייליד ספיקא בתר דאיכא חיובא, חייב לברך ברכה הראויה לכל דבר", עכ"ל. וקדמוהו בסברה זו בדעת הרמב"ם הדרישה (סי' סז אות א) ובכנסת הגדולה (הגהות הבי"ש) ¹⁴.

אמנם נראה, שמסתימת לשון הרמב"ם (הל' סוכה שם): "ואין מברכין מספק", וכן מסתימת דבריו (הל' ברכות שם): "וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו, עושין אותו בלא ברכה" - נראה שאין הבדל בין מציאות שיש בה חזקת חיוב

14. ואת הסברה הזו תלו כמה אחרונים בדברי המאירי בשבת כ"ג ע"א. ונראה לכאורה מדבריו שגם הוא הבין כך בדעת הרמב"ם, אלא שדבריו יתבארו לקמן בס"ד (עמ' רלז ואילך), ולפי מה שיתבאר נראה שכוונתו אחרת.

והוא מסופק אם כבר קיים את החיוב, ובין מציאות שיש ספק לגבי עצם החיוב שבה. וזאת, דהא סוף סוף בשני המקרים שם ספק עליהם, וצריך לחול עליהם הכלל שאין מברכים מספק. וגם מלשון התשובה לחכמי לוניל לא נראה שהוא מחלק את החילוק הזה; דאע"פ שהדוגמאות שהוא מביא עוסקות בספקות לגבי עיקר החיוב, וכמו שרצה לדייק הפר"ח שם, מכל מקום לשונו היא: "ומינה אתה למד את כל המצוות שיסתפק לך אם טעונה ברכה אם לאו, עושין אותה בלא ברכה כמו שבארנו בסוף הלכות ברכות (שם) וזהו העיקר שסומכין עליו". ולשון זו כוללת את כל הספקות, בין כשמסופק אם מעיקרא חל חיוב, ובין כשמסופק אם יצא ידי החיוב. וגם לשונו בתחילה היא: "לפיכך 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"; והרי גם כשהוא מסופק אם קיים כבר את המצוה, שייך לומר שעל העשייה העכשווית שהוא בא לעשות יש ספק אם הוא מצווה בה אם לאו. ואם למשל הוא מסופק אם כבר נטל לולב - הרי שעל הנטילה שהוא עומד ליטול יש ספק אם הוא מצווה בה אם לאו. וכן מה שכתב בסוף התשובה: "וכל מצוה שעיקרה מן התורה ונסתפק לנו אם אנו חייבים בה או אם אין אנו חייבים בה, לא תקנו חכמים לה ברכה אף על פי שודאית מן התורה", ודאי כלולה בכך מציאות שבה ברור שחל עליו חיוב, אלא שהוא מסופק אם במציאות המסוימת שהוא עומד בה באותה שעה הוא עדיין מחויב בה אם לאו¹⁵. ומלבד זאת נראה שאפשר להוכיח להדיא, שגם במקרה שבו ברור שהיה חיוב והוא מסופק אם קיים את החיוב, גם כן אינו חוזר ומברך. הרמב"ם כותב במפורש (הל' ברכות פ"ח ה"ב והל' קרית שמע פ"ב ה"ג) שגם כשאכל ואינו יודע אם בירך, וכן כשקרא קריאת שמע ולא יודע אם בירך - אין הוא מברך; והרי בכך ודאי יש חזקת חיוב, ובכל זאת אין הוא מברך (ויעוין עוד לקמן בעניין זה בארוכה).

15. ומסיבות אלו יש לדחות לכאורה גם את הסבר החת"ס בסוגיה בשבת שם, שרק ברכות שנאמר בהן 'וציוונו' אין מברכים, דיש בכך שקרא אם אין הוא חייב (וכן לגבי י"ט שני שיש בכך שקרא, כיון שאין זה י"ט), וכן כתב בחזון עובדיה (ח"א כרך א עמ' שנג בהערה). דמסתמת כל דברי הרמב"ם הנ"ל נראה שאין הדבר תלוי רק באמירת וציוונו, וכל ברכה שמסופקים לגביה אין לברך אותה. וכן רואים מהנימוק שמנמק בתשובה, דיש בכך חשש של ברכה לבטלה. ולכן לכאורה אין זה משנה מה הוא נוסח הברכה. ובי"ט שני לכאורה אם זו היתה הבעיה - לא היה אמור להועיל השיקול שעלולים לזלזל בה, דהא אכתי יש בעיה של שקרא. ועל כרחך הבעיה היא בעצם העובדה שלא תיקנו ברכה במקרה של ספק.

תירוץ יד המלך והרב קאפח והקשיים שבו

ומו"ר הרב קאפח זצ"ל כתב שם (הל' ק"ש פ"ב אות לח) וז"ל: "ואילו היו הברכות על קרית שמע אקב"ו על קרית שמע, היו ברכותיה דומות לברכת המצוות שהן מספק כגון סוכה בשמיני וכדומה. אלא שברכות הללו אינן ברכת המצוה אלא יחידות בפני עצמן, וראיה שבמקדש מברכין יוצר אור זמן רב לאחר קריאת ק"ש. והרי הן דומין לברכות התורה שהן ברכות לפני ולפניה ולא אקב"ו על קריאת התורה. ולפיכך אדם שכבר שמע קריאת התורה בשבת או בשני וחמישי והלך לבית כנסת אחר והוזמן לעלות לתורה, חייב לעלות ומברך לפני ולפניה ולאחריה אפילו מאה פעמים. והן דברי חז"ל מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה, ואמרו לא הפסיד ברכות", עכ"ל. ואולי דבריו יכולים להוות הסבר לדברי הרשב"א (אף שנראה מדבריו שבא לומר תירוץ העומד בפני עצמו).

ואולם לכאורה אין דבריו מובנים. ראשית, מלשון הסוגיה בשבת וכן מלשון הרמב"ם בהלכות חנוכה ובתשובה, רואים שגם יום טוב שני של גלויות היה אמור להיות בכלל הבעיה של תקנת ברכות מספק¹⁶; והרי שם אין מדובר על ברכת המצוות, אלא על הברכות הרגילות שמברכים ביום טוב (כגון קידוש וברכות התפילה). שנית, העובדה שהוא יכול לברך ברכות התורה כשהזמינוהו לעלות לתורה, אע"פ שכבר שמע קריאת התורה בשבת, היא משום שהציבור שאליה הגיע מחויב בקריאת התורה, ותקנת הקריאה היתה שהעולה צריך לברך. והוא מקיים את חיוב הציבור וכשליח ציבור דמי, ולכן לא משנה העובדה שהוא כבר שמע קודם לכן, דאין אלו ברכות פרטיות של עצמו אלא ברכות שהוא מברך בשליחות הציבור. ואיה"נ שאם הברכות הללו מיותרות, יש בהן ברכה שאינה צריכה, וכמבואר בסוגיה של קריאת כהן גדול (יומא ע ע"א). שלישית, לא מובן מה בכך שהברכות הללו הן "יחידות בפני עצמן". אם יש כלל שאין מברכים מספק, והוא כבר נפטר מהברכות הללו קודם לכן, כיון שיתכן שכבר קרא קריאת שמע - מדוע הוא מברך עליהן שוב.

ובהמשך דבריו שם כתב הרב קאפח: "אחרי שכתבתי זה מצאתי ראיתי שכבר קדמני בעיקר הדברים הר' יד המלך לנדא, ושמחתי שכיונתי לדעת גדולים". ויש אפוא לנסות לעמוד על דבריו מתוך דברי יד המלך. וזת"ד יד המלך: "הנה ה"ה הביא בשם הרשב"א וכו' ולדעתי אין זה שום קושיא כלל, דאין ברכות האלה של

16. אלמלא היתה הסברה המיוחדת שעלולים לזלזל בו.

ק"ש ושל שארי המצוות דומות זו לזו כלל, דהברכות של קיום כל המצוות קאי הברכה וכונתה על קיום המצוה, וכמו שתיקנו בברכות המצוות אשר קדשנו במצוותיו וציונו, והמצוה מעכבת הברכה דמבלעדי המצוה אינו מברך, אבל אין הברכה מעכבת את המצוה, ואם קיים איזה מצוה ולא בירך עליה יצא ידי חובתו. ולכן באם הוא מסופק בקיום איזה מצוה דאורייתא דצריך לקיימה מספק, מ"מ יותר טוב ונכון הדבר לקיים המצוה בלא ברכה, דהא כל עיקר הברכה אינו, רק מדרבנן, וספיקא לקולא; וידי חובת מצוה יוצא בכל עניין, ולמה לו לברך וצונן, והלא אם כבר קיים אותה מצוה הרי אינה מצווה פעם שנית על כך. וגם בברכת הנהנין, דכל ספק ברכות שלפניה המה לקולא וכו'. משא"כ בברכות ק"ש וכו' דהתם חיוב הברכות הוא חיוב בפני עצמו מדרבנן כמו חיוב ק"ש בפני עצמו דאורייתא, רק דרבנן תקנו לקרות ק"ש על סדר הברכות האלה לפני ולאחריה וכו' וכמו דאם ידע בודאי דעדיין לא קרא ק"ש מחויב לקרות כל הפרשיות כפי שתקנו לנו חז"ל, וכו' וכמו כן ממש הוא בסדר הברכות. דכמו דאם ידע בודאי דעדיין לא קרא ק"ש אזי אינו יוצא ידי חובתו עד שקורא על סדר הברכות כתיקון חכמים, כמו כן בהחיוב הקריאה המוטל עליו מספק, אינו יכול לשנות מסדר הברכות שתקנו לו חכמים, עכ"ל. וגם אחר דבריו לא מובן כיצד מיושבות השאלות הנ"ל¹⁷. ולכאורה יש כאן תרתי דסתרי: אם אנו רואים את ברכות קריאת שמע כתקנה וכחיוב העומדים בפני עצמם בלי קשר לחיוב קריאת שמע - מדוע יש לברך אותן כל אימת שקוראים קריאת שמע. ולכאורה הקריאה עצמה היא דאורייתא, ויש בכך ספיקא דאורייתא וצריך לקרוא, ואילו הברכות הן ספיקא דרבנן, וגם יש שיקול נגדי של ברכה שאינה צריכה, והיה צריך שלא לברך. ואדרבה, לכאורה מציאות זו צריכה לגרום עוד יותר לפצל בין הדאורייתא ובין הדרבנן, מאשר בברכת המצוות הצמודה למצוה דאורייתא. והיינו משום שדוקא בברכת המצוות היה צד לומר שהדאורייתא גורר את הדרבנן כיון שהוא טפל אליה¹⁸. אבל אם זו מצוה העומדת בפני עצמה - יש יותר צד לפצל בין שני החיובים, ולומר שמספק הוא יקיים את הדאורייתא ולא יקיים את הדרבנן¹⁹. ואם אין זו מצוה העומדת בפני עצמה, וחכמים מצאו לנכון להסמך ברכות אלו

17. השאלה השניה אינה מתעוררת בדבריו, כיון שאין הוא מזכיר את הדוגמה של ברכות התורה.

18. וזה כמו שבאמת נוקטים הראשונים הסבורים שאם הוא כבר מתחייב לקיים מספק את המצוה דאורייתא, עליו לברך על הקיום הזה.

19. ובפרט שמתוסף כאן השיקול של ברכה שאינה צריכה, וכנ"ל.

לקריאת שמע, ומשום כך תיקנו חכמים: "לקרות קריאת שמע על סדר הברכות האלה לפני ולאחריה" - אם כן הדרא קושיא לדוכתא, שזהו חיוב הקשור למצוה כמו ברכת המצוות, וכשם שמפצלים בברכת המצוות בין חיוב הברכה ובין קיום המצוה, כך היה צריך לפצל בנידון זה, וצ"ע.

ה

ברכות קריאת שמע מהוות הצעה ונתינת משמעות לקריאת שמע

לכן נראה שבאמת הסברה בנידון דידן היא הפוכה. דהנה מצינו שאמירת הברכות לפני קריאת שמע נקראת "פריסה על שמע"; וכדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (מגילה פ"ד ה"ג): "ופורסין על שמע היא הפריסה וההצעה שהיא קודם קריאת שמע"²⁰, רוצה לומר שיסדר אדם אחד יוצר ואהבה", עכ"ל. ובהל' תפילה (פ"ח ה"ה) מבואר מסתימת דבריו שהכוונה לכל ברכות קריאת שמע, שכתב שם: "וכן לא יהיה אחד מברך ברכות שמע והכל שומעין ועונין אחריו אמן אלא בעשרה, וזה הוא הנקרא פורס על שמע". וצריך להבין מה משמעות פריסה והצעה ושטיחה זו.

ונראה שיש לכך שתי משמעויות: האחת, שכדי להגיע לקבלת עול מלכות שמים, אין אפשרות סתם כך לפתוח באמירת פרשיות אלו, אלא יש צורך לפרוס, להציע ולשטוח הקדמה והכנה לקראת קבלת עול זו; דאם לא כן יש בכך זילותא כלפי המלך ועול מלכותו. והצורך בכך הוא במיוחד במצוה זו, כיון שכל עניינה הוא קבלת עול, ובלי הכנה ובלי סיום מכובדים יש פגם בעצם קבלת העול. וברכות קריאת שמע משמשות כהקדמה וכסיום לעניין קבלת העול, בכך שרואים מתוכן את גבורות ה', את קבלת מלכותו על ידי המלאכים ושנתינת עולו באה מתוך אהבתו לישראל. והדרך להגיע לקבלת עול מלכותו מתוך יראתו ואהבתו, עוברת דרך התבוננות במעשה בראשית ודרך תורתו שניתנה באהבה לישראל ודרך השגחתו בגבורה על ישראל.

20. הרב קאפח כתב בתרגומו כך: "היא הפרישה שלפני קרית שמע". ובהערה 10 שם כתב: "אלבסטה" דברים שפורשין ושוטחין לפני ק"ש". ונראה שאין הכוונה פרישה מלשון פירוש, אלא כמו פריסת מפה ושטיחת שטיח לפני קריאת שמע, וכמו מה שמקובל היום לכנות "בסטה" בהקשר של פריסת מוצרים המיועדים למכירה לפני הקונה.

והמשמעות השניה מבוססת על כך שקריאת שמע שונה מכל המצוות הרגילות, שקיומן ומשמעותן ברורים מתוך עצמן. ולמשל כשאדם מניח תפילין ברור לגמרי שהוא מקיים מצות תפילין, וכן כשהוא נוטל לולב בסוכות. ואפילו הדלקת נרות חנוכה, משמעותה ברורה מתוך כך שהוא מדליק בפתח ביתו וכו'. אבל קריאת שמע היא מצוה שאינה מבוררת, שהרי מצוה זו עשויה להיות "כקורא בתורה", כי אין בינו ובין הקורא בתורה ולא כלום. ואף שהוא מתכוון בפסוק ראשון, סוף סוף אין שום דבר שמפרש את המעשה ומבדילו מקורא בתורה בעלמא. ולפי זה אפשר לומר שברכות קריאת שמע משמשות כמסבירות וכמציעות הקדמה, שהקריאה היא קריאה של קבלת עול מלכותו, מתוך הקשר המסרים הנ"ל. ושתי המשמעויות הנ"ל אולי רמוזות במשמעות של פרישה - מלשון פירוש ומלשון פריסת מצע והקדמה²¹.

ברכות קריאת שמע מהוות חלק בלתי נפרד מהקריאה עצמה

ונראה שבניגוד לברכות המצוות ולברכות אחרות, יש לברכות קריאת שמע זיקה מוחלטת לקריאת שמע עצמה. וכשם שברור שאם אדם מסופק אם נטל לולב - הוא צריך ליטול אותו שוב באגודו, למרות שדין אגד הוא כבר מדרבנן²², וכן אם הוא מסופק אם קרא קריאת שמע - הוא צריך לדקדק באותיותיה ולהשמיע לאוזנו, למרות שאלו הם דיני דרבנן²³, ואין אומרים שבדינים אלה הוא יכול להקל, כי ספיקא דרבנן לקולא, ומשום שדינים אלו הם חלק בלתי נפרד מקיום המצוה - כך גם ברכות קריאת שמע הן חלק בלתי נפרד מהמצוה, ולא שייך לפצל בין חיוב הקריאה ובין חיוב הברכה²⁴.

21. ועכ"פ גם אם המשמעות היא מלשון שטיחת שטיח לפני ק"ש, וכמו שנראה מדברי הרמב"ם בתרגומו של הרב קאפח - יש מקום למשמעות הראשונה הנ"ל, כי סוף סוף זו הצעה והקדמה לביאור עניין קריאת שמע.

22. אליבא דרבנן בסוכה י"א ע"ב.

23. עכ"פ לדעה בברכות ט"ו, שנצרך רק לכתחילה.

24. ומה שבעל קרי מהרהר רק בק"ש ולא בברכותיה (ברכות כ ע"ב), ולפי הבנה אחרת הוא קורא בפיו את ק"ש ובברכותיה אין הוא קורא אלא רק מהרהר - היינו משום שרצו חכמים למנוע ממנו כמה שיותר התעסקות בדברים שבקדושה, ולהשאיר לו רק את המינימום ההכרחי (ועי' בתוס' שם ד"ה בעל קרי). ומסתבר לפי זה שגם בברכת המזון לא יהרהר בברכה רביעית.

הסיבה שהרמב"ם אינו מתייחס לברכות קריאת שמע בהלכות חנוכה

ואין להקשות על כך, שבהלכות חנוכה הרמב"ם הוציא מן הכלל רק את יום טוב שני ולא הוציא מן הכלל את ברכות קריאת שמע מהטעם הנ"ל. דבהלכות חנוכה הוא מדבר רק על דברים שכך היא תקנתם מלכתחילה. וזה לשיטתו, שהוא מבין שהסוגיה בשבת מדברת רק על דברים שכך היא תקנתם מלכתחילה; וכמו שטען בתשובה לחכמי לונל (לעיל, עמ' קצ), שאין לקשר בין הסוגיה בשבת לנידון של ספק ברכות במצוות שהתעורר לו באופן אישי ספק על קיומן. וכלשונו: "לפיכך כל דבר שיסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוונו או לא נצטוונו וכו', עושין אותו דבר בלא ברכה וכו'. ואותן הדברים האמורין בפרק במה מדליקין, בעניין אחר הן אמורין וכו'. נמצא דברי כולם רב עמרם ואביי ורבא אינם אלא לאייתוי טעם שמפניו תקנו חכמים ברכה לכך ולא תקנו ברכה לכך". ומבואר כנ"ל, שהנושא של הסוגיה בשבת שונה מהותית מהנידון של השאלה; כי שם דנים על עיקר התקנה אם תיקנו עליה ברכה אם לאו, ואילו הנידון של ספק שמתעורר לאדם בקיום מצוה כלשהי, שהוא נושא השאלה, הוא נידון אחר. וכן מדויק גם בלשונו (הל' חנוכה פ"ג ה"ה): "אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק, כגון מעשר דמאי - אין מברכין עליו. ולמה מברכין על יום טוב שני, והם לא תיקנוהו אלא מפני הספק - כדי שלא יזלזלו בו". ומבואר שהנידון הוא על עיקר התקנה. ולכן אין לדייק מדבריו שדוקא ביום טוב שני יברך ולא במסופק לגבי קריאת שמע²⁵.

אחרי ההכרעה שצריך לקרוא בספק קרא אין מקום לספק בעניין הברכות

ויתרה מזו נראה, שלפי מה שהתבאר יש הבדל בין גדר החיוב של ברכות קריאת שמע ובין ברכת המצוות, כאשר הוא מסתפק על הקיום דאורייתא שבשני המקרים. ברכת המצוות היא מציאות נפרדת מהמצוה עצמה, וכנ"ל. ולכן כשנקבע לפי ההלכה שהוא חייב לקיים את המצוה מחמת הספק, עדיין יש צורך בקביעה מחודשת לגבי הברכה, והוא נחשב כמצוי בספק גם לגבי הברכה. ולכן ההכרעה מתפצלת, ולגבי הברכה הכרעת הספק שלה היא לקולא, ואין הוא מברך. אבל בנידון של ברכות קריאת שמע, אחרי שכבר הוכרע שהוא צריך לקרוא שוב קריאת

25. ויעוין לעיל שזהו גם הנימוק לכך שאין הוא אומר חידוש גדול יותר - שאפילו בספק דאורייתא אין מברכים; כי לא זהו הנידון של ההלכה, וחידושו הוא שאע"פ שזו תקנה גמורה, בכל זאת אין מברכים עליה.

שמע, כבר אין ספק לגבי הברכות; דהשתא הוא כבר מחויב בחיוב ודאי, וכבר אין כאן רק הכרעה לחומרא של הספק.

ובכך נראה שיש ליישב, שהרמב"ם סותם בהל' סוכה (פ"ו ה"ג) ואומר: "וכן טומטום ואנדרוגינוס, לעולם אין מברכין לישב בסוכה, מפני שהן חייבים מספק, ואין מברכין מספק". ועל כרחנו צריך לומר שהסיוס: "ואין מברכין מספק" אינו מוסב על הטומטום והאנדרוגינוס, שהרי את הדין שהם אינם מברכים הוא אומר קודם לכן. ועל כרחנו הרמב"ם כולל כאן כלל בכל התורה. ולכאורה קשה, שהרי בספק ברכות קריאת שמע הוא כן מברך מספק. אולם לפי הדברים הנ"ל מיושב, שבאמת במקרה זה אין הוא מברך מספק, אלא ברכתיו הן כבר בתורת ודאי. וכן יש להוכיח מברכות יום טוב שני, שלכאורה גם בהן הוא מברך מספק, ומדוע הרמב"ם אומר באופן מוחלט שאין מברכים מספק. אולם גם כאן מיושב, שלאחר שקבעו חכמים את דין יום טוב שני, מעתה ואילך אין מציאות של ברכה מספק אלא ברכות ודאי. ורק הסיבה הראשונית לתיקון הברכות היא משום ספק, אבל עכשיו הברכות מתברכות בתורת ודאי. ולקמן יתיישבו בע"ה דברי הרמב"ם בעניין זה באופן נוסף.

מהמשנה והגמרא נראה שהקריאה לאחר הזמן היא רשות ולא חובה

ונראה שיש להוכיח כדברי הרמב"ם, מדברי המשנה והגמרא שכבר הזכיר הרשב"א בתשובתו (ברכות ט ע"ב וי ע"ב). המשנה אומרת: "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה". ונראה מפשטות לשון המשנה שאם אדם איחר לקרוא קריאת שמע בזמנה - יש לו רשות לקרוא גם אחר זמנה עם ברכתיה, אבל אין הוא חייב בכך; דהלשון: "הקורא" משמעה שאם הוא רוצה הוא יכול לקרות. אם המשנה היתה סבורה שהוא חייב לקרוא - היה עליה לומר: "מכאן ואילך, קורא בברכותיה כאדם הקורא בתורה" או "קורא ולא הפסיד כאדם הקורא בתורה", והיינו מפרשים כמו שהגמרא מפרשת שלא הפסיד ברכות. אבל הלשון הקורא וכו' לא הפסיד, משמעותה היא שאם הוא רוצה הוא יכול לעשות כן ואין הוא מפסיד את הברכות. וכך מבואר מדברי הרמב"ם עצמו (הל' ק"ש פ"א ה"ג): "הקורא אחר שלוש שעות ביום, אפילו היה אנוס - לא יצא ידי חובת קרית שמע בעונתה, אלא הרי הוא כקורא בתורה", עכ"ל. ולא הזכיר הרמב"ם שהוא חייב לעשות כך. ואף מה שכתב הרמב"ם בהמשך ההלכה: "ומברך הוא לפניו ולאחריה כל היום, אפילו איחר וקרא אחר שלוש שעות" - גם זה אינו מורה שהוא חייב בקריאה, אלא רק שיש לו היתר לברך כאשר הוא מאחר וקורא.

ובאמת גם מלשון הטור (סי' נח) רואים שנקט לשון: "יכול לקרותה עם ברכותיה כל שעה רביעית", ומשמע מדבריו שאין בכך חיוב אלא רק היתר. ואף שהטור תלה את הדין בכך שהוא נאנס ולא קרא, ואילו לדעת הרמב"ם אין הכרח שמדובר באונס, והכס"מ הבין שמדובר דוקא במזיד, אין זה מעלה ואין זה מוריד. ואדרבה, יש צד לומר שאם הוא נאנס יהיה לו חיוב, כי הוא לא הפקיע עצמו במזיד מחיובו; אבל כשהוא מזיד אולי כבר לא יהיה לו חיוב. ואם בכל זאת כותב הטור שהוא רק יכול - יש ללמוד בקל וחומר לדעת הרמב"ם שהוא אינו "מחויב" אלא רק "יכול".

מפשטות לשון המשנה נראה שאפשר לקרוא ולברך כל היום ומחלוקת הראשונים בזה

ומפשטות לשון המשנה נראה גם שאין הגבלה על זמן הקריאה, כאשר עבר ולא קראה בזמנה; דהלשון: "מכאן ואילך", מתפרשת בפשטות במשמעות כוללת ובלי הגבלה, והיינו כפי שכתב הרמב"ם שיכול לברך לפני ולאחריה "כל היום". וכן כתב כבר רבנו מנוח (הל' ק"ש שם, והביאו הכס"מ בשינוי לשון מעט): "דמדאמרינן בדמכאן ואילך לא הפסיד ולא יהיב שעורא, משמע דמכולי יומא קאמר". אמנם הרא"ש (פ"א סוף סי' י) הסתפק בכך והביא את דעת רב האי גאון שאפשר רק עד שעה רביעית. וכן כתב הטור (שם) שיכול לקרוא ולברך רק עד שעה רביעית.

אם אפשר לקרוא ולברך כל היום וזו רק רשות, קשה שמברך מתוך רשות

ולפי זה קשה טובא: מכך שהוא אינו מחויב לברך את הברכות לאחר שעבר הזמן, יש להסיק שברכות קריאת שמע אין בהן חיוב עצמי בלי קשר לקריאת שמע (כמו שאר ברכות השחר). ועכ"פ ודאי שאין חיוב כזה לאחר שלוש שעות²⁶. ואם כן לא מובן כיצד התירו לו חכמים לקרוא את קריאת שמע בברכותיה לאחר

26. ואמנם לכאורה יש אפשרות לדייק מהדין שאינו מברך כשיודע שהוא קרא ומסופק לגבי הברכות, שאם היה יודע בודאות שלא בירך - יהיה צריך לברך, אע"פ שהוא יודע שקרא. ומוכח לכאורה שיש חיוב ברכות עצמי שאינו תלוי בקריאה כלל. ולא היא; אם ברור שהוא לא בירך - הרי שקריאתו לא היתה מושלמת מצד דינא דרבנן, ולכן חייבוהו לחזור ולקרוא ולברך. והרי זה כמי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון, דאע"פ שמצד חיוב הדאורייתא הוא יצא, בכל זאת הצריכוהו לחזור ולברך, כיון שלא קיים את הדין דרבנן המהווה את הקיום המושלם של הברכה דאורייתא.

שעבר זמנה; הרי מצד מצות קריאת שמע כבר אין הוא יוצא ידי חובה, ומצד חיוב ברכות קריאת שמע, הרי לא מוטל עליו חיוב. ואם כן מצד מה הותר לו לקרוא ולברך, והרי אין הוא מקיים בכך שום מצוה. ועל כרחנו צריך לומר, שחכמים קבעו שאע"פ שכבר אין הוא מקיים מצות קריאת שמע, עדיין תהיה לו אפשרות לקרוא את שמע בתורת קריאת שמע, אף שכבר לא יהיה לו שכר אלא כקורא בתורה. ועצם העובדה שהוא קורא את שמע בתורת קריאת שמע, אף שאין הוא מקיים את חובתו, הוא גופא מקפל בתוכו גם את האפשרות לברך. ובטעם הדבר נראה, שהדבר הוא בגלל הנימוק שאמר רבן גמליאל במשנה (טז ע"א): "חתן פטור מקריאת שמע וכו'". ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה. אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבנו שחתן פטור מקריאת שמע! אמר להם: איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת". דהיינו, שלמרות היותו פטור מקריאת שמע, יש עניין להימנע ממצב של בטלה ממלכות שמים אפילו שעה אחת. ולכן אפשרו חכמים לכל מי שפטור מקריאת שמע, ולמי שכבר הפסיד את זמן חיוב קריאתה, לקרותה בכל זאת. ולכן פסק הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"ז): "כל מי שהוא פטור מלקרות קרית שמע - אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות, קורא".

מכך יש להסיק על אפשרות לברך גם כשאינו חייב וקל וחומר כשחייב מספק

ומכך נראה שיש ללמוד בקל וחומר, שיש אפשרות לברך במקרה שהוא קורא מספק; שהרי אם מאפשרים לו לברך על קריאת שמע, אפילו כשברור שאין הוא מקיים את חובתו, ואין הוא יוצא ידי חובת מצות קריאת שמע - קל וחומר שיוכל לברך כשיש ספק, ויתכן שהוא מקיים בקריאה זו את חובת מצות קריאת שמע, וחכמים מחייבים אותו לקרוא מחמת הספק הזה.

לדעת ראשונים אחרים יש חיוב עצמי על הברכות

אמנם, ישנם ראשונים הסבורים (הר"ד בבית יוסף ס' מו) שאדם יכול לקרוא את קריאת שמע לכתחילה עם ברכותיה, לאחר שהוא כבר קרא אותה בלי ברכותיה ויצא ידי חובת קריאה. והגדיל לעשות הרקח (ס' שכא בשם ריב"ק שפירא), שאמר שאפשר אף לקרוא את קריאת שמע בלי ברכת אמת ויציב, ולומר מאוחר יותר את הברכה בלי קריאת שמע כדי לסמוך גאולה לתפילה. ומבואר מדבריהם לכאורה שחיוב ברכות ק"ש הוא חיוב עצמי, שאינו קשור לקריאת שמע; וכמו שכתב הרשב"א להדיא (שר"ת ח"א ס' מז וס' שיט). ולשיטתם יש גם הגבלה בשעות

שאפשר לומר את הברכות הללו, וכמו כל ברכות השחר, וכמבואר ברא"ש (ברכות פ"א שם). אבל הרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, וקבע שאין הגבלה בזמן, והוא יכול לקרוא ולברך כל היום; והיינו משום שלשיטתו הברכות אינן חייב עצמי, והקריאה אינה מיועדת בשביל הברכות, אלא כיון שאיפשרו לו לקרוא את שמע בתורת קריאת שמע, וכנ"ל.

ישובים נוספים בלשון הרמב"ם לפי דרך זו

ולפי זה יוצא, שלדעת הרמב"ם יש הכרח לומר שכאשר הוא קורא את שמע מספק, הוא צריך גם לברך. והשתא דאתינן להכי, יש ליישב בדרך נוספת מדוע הרמב"ם סותם ואומר שאין מברכין מספק (אע"פ שלכאורה מברכים את ברכות קריאת שמע מספק); דכיון שמתבאר בהכרח מתוך הגמרא שצריך לברך כשיש לו ספק אם קרא קריאת שמע, כבר אין לנו ספק בכך שהוא צריך לברך. והלשון "אין מברכין מספק" אינה מתפרשת במשמעות שאין מברכין כאשר יש ספק על קיום המצוה עצמה, אלא באופן פשוט יותר: שאין מברכים כשיש ספק אם צריך לברך. וכיון שבנידון דידן אין ספק אם צריך לברך, לכן הוא מברך.

ועוד ניתן לומר, שכפי שברור שבדברי הרמב"ם לא כלול המקרה של יום טוב שני, דמבואר להדיא ברמב"ם שמברכים למרות שיש בכך ספק, ועל כרחך דהוא משום שהרמב"ם אומר את דבריו באופן עקרוני וכללי, ולא נחית למקרים בודדים היוצאים מן הכלל - כך גם יש להסביר שברכות קריאת שמע הן יוצאות מן הכלל; והיינו משום שברכות אלו מהוות חלק בלתי נפרד מהמצוה עצמה, וכנ"ל²⁷.

ו

קושי נוסף בדברי הרמב"ם בדין מאחר לקרוא קריאת שמע

ועל פי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, יש ליישב את דבריו התמוהים לכאורה,

27. ולא דמי לקושיה דלעיל על הפר"ח וסיעתו. הם רצו לחלק חילוק עקרוני בסוגי הספקות שכולל מקרים לרוב, ועל זה הקשינו לעיל שחילוק עקרוני כזה היה צריך להיאמר במפורש, כיון שהוא מחלק את כל סוגי הספקות לשנים. אולם נידון דידן הוא מקרה בודד היוצא מן הכלל. ואין זה קשה שהוא לא מוזכר להדיא, וכמו שמדגיש הרמב"ם פעמים רבות במורה הנבוכים, שהתורה וחכמים מדברים על הרוב.

שכבר הקשו עליהם המפרשים. הרמב"ם אומר (הל' קרית שמע פ"א ה"ג): "ומברך הוא לפניו ולאחריה כל היום, אפילו איחר וקרא אחר שלוש שעות". ולכאורה זהו כפל לשון; דלאחר שהוא כבר אמר שאפשר לברך לפניו ולאחריה כל היום, פשיטא שהדבר מתקיים כשאיחר וקרא אחר שלוש שעות. והכס"מ כתב: "ולעניין שמברך לפניו ולאחריה אחר שלוש שעות, כתב 'אפילו איחר', כלומר אפילו איחר במזיד". ונראה שבא ליישב, שהרמב"ם מחדש בכך שמדובר אפילו כשהגיע למצב זה במזיד, ולא רק בשוגג או באונס, כפי שהיה אפשר להבין מהרישא (ובפרט שברישא הזכיר להדיא את האונס). אבל לכאורה לא מובן כיצד משמע שלשון איחר היא דוקא במזיד. ואם הרמב"ם היה רוצה להשמיע שמדובר אפילו במזיד - היה צריך לומר להדיא: "אפילו הזיד וקרא אחר שלוש שעות", או "אפילו עבר וקרא" וכדומה. וכלל אין הכרח שבמושג "איחור" טמונה המשמעות של הזדה ופשיעה ולא על הקדמה ואיחור רגילים. ומצינו לשון של "איחר" גם על שוגג, כמו הלשון בהל' שבת (פ"א ה"א): "כיבה זו והדליק זו בנשימה אחת, חייב; שאף על פי שלא הקדים ההדלקה, הרי לא איחר אותה, אלא שתיהן כאחת, ולפיכך חייב". ונידון ההלכה שם הוא בין בשוגג ובין במזיד. ומלבד זאת לא מובן מדוע הוא המשיך ואמר: "אחר שלוש שעות", והיה עליו לומר רק: "אפילו איחר". ומו"ר הרב קאפח זצ"ל (הל' ק"ש שם אות לו) הציע הסבר שיש כאן מהדורא קמא ומהדורא בתרא, ובתחילה הוא סבר שאפשר לברך רק עד שש שעות, ואחר כך "חזר בו ומחק עד סוף שש והוסיף כל היום, וכך נוצרה הכפילות. ויש ספרים שמחקו אמנם עד סוף שש אף לא כתבו כל היום" וכו', עכ"ל. ולענ"ד זהו דוחק גדול מאד.

ישוב דבריו לפי מה שהתבאר לעיל

אמנם לפי מה שהתבאר נראה שדברי הרמב"ם מיושבים היטב. היתה אפשרות לומר שאת הברכות אפשר לברך כל היום בלי קשר לקריאה, דברכות קריאת שמע נפרדות מהקריאה עצמה, וכמו שבאמת הבין הרשב"א אליבא דהלכתא. ולכן מה שאמר הרמב"ם בתחילת דבריו שמברך לפניו ולאחריה כל היום, אינו מוכיח שהוא גם קורא את שמע יחד עם הברכות. והלשון "לפניה ולאחריה" אינה מלמדת בהכרח שבתווך מצויה קריאת שמע, כי "לפניה ולאחריה" הן שמותיהן של הברכות, כיון שהן מתוקנות להיות לפניו ולאחריה. ולכן חוזר הרמב"ם ומדגיש שהדברים אמורים בהכרח כשהוא עכ"פ קורא את שמע לאחר זמנה שהוא שלוש שעות.

הרמב"ם בהל' חנוכה נוקט כדעת אביו ולא כדעת רבא

אמנם ישנו עוד קושי גדול בדברי הרמב"ם. בדבריו הנ"ל (הל' חנוכה פ"ג ה"ה) הוא מביא את דברי אביו בשלמותם. הנימוק לכך שאין מברכים בדמאי, מוסבר בכך שהוא מחמת ספק, והסיבה שמברכים ביום טוב שני היא כדי שלא יזלזלו בו, שזהו הנימוק שנתן אביו. וכל זה דלא כדבריו של רבא, שמסביר את דמאי בכך שהרוב מעשרים, ואת יום טוב שני כמקרה רגיל שבאמת אמורים היו לברך בו. ולכאורה היה לרמב"ם לפסוק כדעת רבא לפי הכלל הידוע (ב"מ כב ע"ב) שהלכה כרבא לגבי אביו חוץ מיע"ל קג"ם.

הסבר המגיד משנה והקשיים שבו

וכבר עמד על כך הראב"ד וטען כנגד הרמב"ם: "א"א זה הטעם לאביו, אבל רבא חלק עליו ואמר שאין הטעם לדמאי אלא מפני שרוב ע"ה מעשרין הם, אבל ספק אחר אפילו בדרבנן מברכין", עכ"ל. והמגיד משנה כתב ליישב את טענתו וז"ל: "ודעת רבינו והגאונים ז"ל לפרש דרבא לא פליג אהאי טעמא דאביו, דהא בהדיא אמרינן בברכות (כא ע"א) ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ק"ש, מאי טעמא ק"ש דרבנן. אלמא כל ספק דדבריהם לא בעי מיהדר וברוכי. אלא טעמא דרבא, דכיון דתקינו רבנן וגזרו על הדמאי כמצוה של דבריהם ממש, הוה להו לתקוני בברכה; אלא משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן עבוד רבנן היכרא דלא לימרו כדאורייתא דמי להו רבנן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שרבא ואביו אינם חולקים עקרונית, וגם רבא מודה שעל ספק דדבריהם אין לברך. אלא שבדמאי הוא נימק את הדין בנימוק אחר, כיון שלדעתו דמאי זו תקנה גמורה.

ואולם תירוצו קשה מאד. ראשית, מדברי הרמב"ם רואים שהסיבה לברכה ביום טוב שני היא החשש מזלזול בו, וכנימוקו של אביו. ואם היה סבור שרבא סובר שיש לברך בכל תקנה גמורה - אם כן היה צריך לברך גם ביום טוב שני, שהרי גם זו תקנה גמורה, ולא היה צורך בטעם של החשש מזלזול. שנית, מדוע כאשר הרמב"ם מתייחס לעניין הדמאי אין הוא מזכיר להדיא את נימוקו של רבא שרוב עמי הארץ מעשרין הן. ושלישית, לפי תירוץ זה יוצא שהנידון של המסתפק אם קרא קריאת שמע והנידון של ההלכה בהל' חנוכה הוא אותו נידון, וכמבואר להדיא בדברי הרב המגיד. ואולם דברים אלו סותרים לדבריו בתשובתו לחכמי לוניל (ה"ד לעיל, עמ' קצ); שהרי כבר התבאר לעיל שהרמב"ם מחלק בין מציאות של

ספק פטור ממצוה, שהוא הנידון בשאלתם של חכמי לונל, והוא הנידון של ספק קרא קריאת שמע, ובין הנידון של תקנה המיוסדת על ספק, שהוא הנידון של ההלכה בהל' חנוכה ושל הסוגיה בשבת. והלחם משנה הקשה חלק מהקושיות הנ"ל, אבל נשאר בעצמו בצ"ע בדעת הרמב"ם.

אפשרות ליישב שאין מחלוקת בין אביי ורבא וסתירתה מהתשובה

ואלמלא דברי הרמב"ם בתשובה היה מקום לומר שאכן הוא הבין שאין מחלוקת בין אביי ורבא²⁸. ובאמת רבא מודה שאין לברך על תקנה שנוסדה על ספק, והוא רק הוסיף עוד נימוק לכך שאין מברכים, ומשום שרוב עמי הארץ מעשרים. ואפילו ביחס ליום טוב שני הוא מודה שלא היה צריך לברך, והטעם שמברכים הוא שחוששים שמא יבואו לזלזל. אלא שבתשובת הרמב"ם הנ"ל רואים להדיא שהוא מבין שרבא בא לחלוק על אביי, והוא אכן חולק עליו באופן עקרוני. שכן כתב שם הרמב"ם: "ופריק אביי, דבר שעיקר תקנתו מצוה מדבריהם ולא תקנתו מפני הספק, תקנו עליו ברכה כגון נר חנוכה ומקרא מגילה וערוב ונטילת ידים. אבל דבר שעיקר תקנתו מפני הספק לא תקנו עליו ברכה. והקשינו על אביי לפי הדין פירוקא, והרי י"ט שני שעקר תקנתו מפני הספק, ותקנו על יום טוב שני כל הברכות התלויות ביום טוב ראשון. ופריק אביי ואמ' התם כי היכי דלא ליזלזלו ביה ולהכי תקנו לו ברכה, אבל שאר הדברים שעקר תקנתם מפני הספק לא תקנו להם ברכה כגון על מעשר דמאי. ובא רבא ופריק פירוק אחר, ואמר אל תאמר שכל דבר שעקר תקנתו מן הספק לא תקנו עליו ברכה, [שהרי י"ט שני מפני הספק הוא ותקנו עליו ברכה]. ותדע למה לא תקנו ברכה על מעשר דמאי, מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן. נמצא דברי כלם, רב עמרם ואביי ורבא, אינם אלא לאייתוי טעם שמפניו תקנו חכמים ברכה לכך ולא תקנו ברכה לכך", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שרבא חולק על אביי וסובר שאין זה נכון לומר שכל דבר שעיקר תקנתו מפני הספק לא תיקנו עליו ברכה, ואת יום טוב שני הוא רואה כמקרה שאמור להוכיח זאת. וצריך לומר שהוא אינו מקבל את תירוצו של אביי שקבעו קביעה מיוחדת ביום טוב שני רק כדי שלא יזלזלו בו, וההסבר בדמאי הוא

28. וזה כמו העיקרון שרצה לומר כבר המגיד משנה, אלא שהדמיון ביניהם גדול עוד יותר: המגיד משנה הבין שאין מחלוקת רק לעניין זה שבסתם ספק אין לברך, אבל בתקנה המיוסדת על ספק כמו דמאי וכן י"ט שני כל אחד פירש אחרת. ואילו לפי זה לא נחלקו אף בעניינים אלה.

בדוקא משום שהרוב מעשרים. וכיון שהוא מבין שיש ביניהם מחלוקת, לא מובן כיצד הוא סותם את דבריו בהלכות חנוכה כדברי אבוי.

הסבר הגר"א והקשיים שבו

והגר"א (סי' תרפח סק"ט) כתב וז"ל: "והרמב"ם בפ"ג מהלכות מגילה וחנוכה חזר ממה שכתב בתשובה דרבא פליג אבוי, ושם סבירא ליה דלא פליגי אלא שהוסיף, ולכן סבירא ליה דאף תקנה מחמת ספק דאורייתא אין צריך ברכה. אבל כאן שהספק בשל דבריהם לכל השיטות אין צריך ברכה", עכ"ל. ודבריו תמוהים מאד, דהרי התשובה נכתבה כעשרים שנה לאחר שנכתבו הלכות מגילה וחנוכה²⁹, והרמב"ם הרי גם מתייחס בתשובה לדברים שכבר כתב במשנה תורה, ולא שייך לומר שחזר במשנה תורה ממה שכתב בתשובה. ואולי צריך לומר שהגר"א לא דק וכוונתו היתה לומר שהרמב"ם חזר בו בתשובה ממה שכתב בהלכות. אלא שלפי זה יצא שנפל פיתא בבירא; שהרי לפי זה יוצא שלמסקנה אין זה נכון שכאשר הספק בשל דבריהם לכל השיטות אין צריך ברכה. כי אם משנתו האחרונה היא דוקא מה שכתב בתשובה, אם כן הדבר תליא בפלוגתא, ואליבא דהלכתא יש צורך לברך גם כשהספק הוא בשל דבריהם, וצ"ע³⁰.

קושי גדול נוסף על הרמב"ם

וכדי ליישב את הקושי יש להקדים ולהקשות קושיה נוספת. הרמב"ם בתחילת תשובתו כותב כך: "הדברים ידועים שכל ברכה שהיא על מצוה, מדרבנן היא, בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה. וחכמים הם שתקנו

29. כל התשובות הן לשאלות על משנה תורה, כמבואר מתוכנן, והן נכתבו כבר לאור השגות הראב"ד (עיין במגדל עז הל' ציצית פ"ב ה"ו). ומפורש בדברי הרמב"ם (מהד' בלאו, ח"ג עמ' 56-57) שתשובותיו נשלחו "כמה שנים" לאחר שהגיעו אליו השאלות, ושנכתבו לעת זקנותו. וראה שם (עמ' 43), שבסוף כ"ד התשובות לחכמי לוניל כתוב במפורש באחד מכתבי היד תאריך התשובה, שנת א'תק"י לשטרות (ד'תתקנ"ט ליצירה).

30. וכדי להקהות במעט את התמיהה הגדולה הזו יש לומר בדעת הגר"א שהבין שהרמב"ם תיקן לאחר שנים רבות במהדורא בתרא את מה שכתב במהדורא קמא ובאיגרת. ואולם אליבא דאמת נראה שקשה מאד לומר כך, כיון שלא מצינו שום עקבות לנוסחה הראשונה שהתפרסמה בכל העולם והגיעה כבר לכל קצווי תבל ולאיי הים הרחוקים, ולפי הגר"א היא היתה אמורה להיות תואמת לדבריו באיגרת.

הברכה, והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וגו' (ברכות לג ע"א). לפיכך כל דבר שיסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוונו או לא נצטוונו, בין שהיה הצווי על אותה עשייה מדבריהם ובין שהיה מן התורה עושין אותו דבר בלא ברכה. ומפני זה נסתפקה ההלכה בהדיא בסוכה בשמיני ספק שביעי, והלכתא הכי (סוכה מז ע"א) יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן. ומינה אתה למד את כל המצות שיסתפק לך אם טעונה ברכה אם לאו עושין אותה בלא ברכה, כמו שבארנו בסוף הלכות ברכות (פ"א סוף הט"ז) וזהו העיקר שסומכין עליו, עכ"ל. והנה, בסוגיה בסוכה (שם) מבואר שבשמיני ספק שביעי יושבים בסוכה ואין מברכים. ואולם לכאורה צריך להבין מאי שנא זה מיום שמיני ספק תשיעי, שעושים אותו יום טוב שני של שמיני עצרת, ומברכים את כל הברכות של יום טוב שני, משום שיש כאן ספק שמא הוא יום טוב ראשון. ואם כן מדוע בשביעי ספק שמיני אין מברכים על ישיבת הסוכה; הרי גם כאן יש בדיוק אותו ספק שמא הוא יום שביעי, ואז הישיבה בסוכה מצדיקה גם ברכה. ולכאורה צד הספק בשמיני ספק תשיעי אינו חזק במאומה יותר מצד הספק של שביעי ספק שמיני. וממה נפשך, אם רואים את השמיני ספק תשיעי כספק ממשי, ומייחסים משקל משמעותי לצד שאולי באמת יום זה הוא השמיני - יש לראות כך גם את השביעי ספק שמיני לעניין הסוכה, ואז צריך לברך. ואם רואים את השמיני ספק תשיעי כספק שאינו ממשי, דהיינו שמבינים שהעיקר הוא שהיום טוב כבר חלף הלך לו, ולא נוהגים יום זה אלא למנהגא בעלמא - אם כן אין לברך עליו, דאין לספק זה שום ממשות.

ואלמלא דברי הרמב"ם היה אפשר ליישב בפשטות לשיטת הר"ף ועוד ראשונים שם בסוגיה, שהסבירו שאין מברכים על הסוכה מכיון שיש כאן תרתי דסתרי: הברכה על הסוכה מלמדת שהיום הוא השביעי ואילו הברכה על שמיני עצרת מלמדת שהיום הוא השמיני, ולכן ויתרו על ברכת הסוכה. ולפי זה יש לומר בפשטות שביום השמיני ספק תשיעי, אין כאן מציאות של תרתי דסתרי, ולכן מברך. אבל לשיטת הרמב"ם שמביא את המקרה הזה כדוגמה וכחלק מהעיקרון הכללי שאין מברכים מספק, צריך להבין מדוע אין מברכים על סוכה אך מברכים על שמיני ספק תשיעי. דאע"פ שלגבי ברכת השמיני אפשר לומר שהדבר מבורר יותר מספק רגיל, ולכן את הברכה הזו מברכים ועל סוכה לא מברכים, אבל אם אין מברכים על הסוכה כי הדבר נחשב כספק גמור (ואולי אף פחות מכך) - אם כן לא היה מקום לברך על השמיני ספק תשיעי.

הקושי בסוגיה אינו אלא לפי הדעה שנפסקה להלכה

והנה, בסוגיה שם מובאות שתי דעות. האחת, שבשביעי ספק שמיני מברכים על ישיבת הסוכה ועל יום טוב השמיני, והשניה, שאין מברכים על הסוכה ומברכים רק על יום טוב השמיני. ומובאת בהמשך גם דעה שלכו"ע אין מברכים על הסוכה ונחלקו אם יושבים בה. ומובא מעשה רב שרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי, מיתב הוו יתבי ברוכי לא בריכי. ולאחר כל השקלא והטריא נפסק להלכה כמו אותו מעשה רב, וכמו שהביא הרמב"ם בתשובה, וכפי שהוא עצמו פסק להלכה: "יתובי יתבין ברוכי לא מברכינן". ובאמת לפי הדעה הסוברת שיש לברך על הסוכה גם בשביעי ספק שמיני, אין מקום לקושיה הנ"ל. אבל לפי הדעה שהתקבלה להלכה, הקושיה במקומה עומדת.

הקושי קיים רק אם נוקטים כרבא ולא כאביי

אמנם נראה שקושיה זו קשה רק אם נוקטים שמעיקר הדין צריך לברך ביום טוב שני. אבל אם מעיקר הדין לא היה צריך לברך ביום טוב שני, וכל הסיבה שמברכים היא רק מחשש שיזלזלו בו, יש מקום להבין שבאמת אין לדמות מילתא למילתא. הסברה שעלולים לזלזל ביום טוב שני שייכת דוקא ביר"ט שני. אבל במצות סוכה אין סברה לומר שיבואו לזלזל בה, שהרי נהגו אותה כל השבעה, ואפילו ביום השביעי ספק שמיני יושבים בפועל בסוכה. ולכן במצות סוכה לא תיקנו שיברך ברכה מן הספק, והשאירו את דין הברכה כעיקר הדין, ולא מברך מספק. ורק ביום טוב שני הוציאוהו מעיקר הדין וקבעו שיברך שמא יבואו לזלזל בו.

ההלכה שנפסקת בסוגיה מוכיחה שההלכה כאביי ולכן הרמב"ם פסק כמותו

ויוצא אפוא שמסקנת הגמרא אליבא דהלכתא מתאימה דוקא לאביי, ואילו רבא מתאים דוקא לדעה שנדחית מההלכה למעשה. וכיון שכך, נראה שהרמב"ם דחה את דברי רבא וקיבל את דברי אביי; דרך במקרים שבהם אין סוגיה שמכריעה להלכה כנגד רבא, יש לפסוק כמותו מול אביי. אבל כשיש סוגיה ערוכה שנפסקת באופן שמתיישב בהכרח רק כאביי, בכך ודאי שפוסקים כאביי בניגוד לרבא. ויוצא לפי זה שאין סתירה בין תשובת הרמב"ם ובין דבריו בהלכות חנוכה, דאמת הוא שמצד אחד אין שם מחלוקת בין אביי ורבא, וכמבואר בתשובה, אבל

מאיך גיסא יש להביא את מסקנת הדברים כאביי ולא כרבא, כיון שההלכה כמותו.

ביאור דברי הרמב"ם בתשובה

ולפי הדברים הללו יוצא שהרמב"ם בתשובה היה יכול ללמוד מהסוגיה בסוכה שאין לברך על קיום מצוה מספק, בדרך של קל וחומר: אם במציאות שחכמים בעצמם קבעו את חיוב המצוה מספק (ישיבה בסוכה בשביעי ספק שמיני) בכל זאת קבעו שלא לברך עליה - קל וחומר שאין לברך במציאות שבה אין תקנה וקביעה של חכמים לקיים מספק, והאדם עומד בעצמו מול הספק שנוצר אצלו. ואולם לכאורה היה מקום להקשות לפי זה מדוע הרמב"ם אומר בתשובתו: "וזהו העיקר שסומכין עליו, ואותן הדברים האמורין בפרק במה מדליקין (שבת כג ע"א) בעניין אחר הן אמורין". ולכאורה אין זה עניין אחר, שהרי לפי זה יוצא שיש ללמוד בקל וחומר את הנידון של התשובה מהסוגיה בשבת. אך זה אינו קשה כלל. השואלים רצו ללמוד מדברי רבא שיש לברך. ועל כך אומר הרמב"ם בצדק שאין ללמוד מדבריו כלל; כי מדברי רבא אמנם עולה שיש לברך על תקנה שנוסדה על ספק, אבל אין ראיה שיהיה צורך לברך על ספק רגיל שנוצר אצל האדם. ואיה"נ שהרמב"ם היה יכול לומר שאין הלכה כרבא בזה, ולכן אין ללמוד ממנו. אבל הוא טען טענה חזקה יותר: שאפילו היתה ההלכה כרבא - לא ניתן היה ללמוד ממנו לנידון של השאלה, כי הדברים בסוגיה זו "בעניין אחר הן אמורין".

ח

מלשון הגמרא וכמה ראשונים נראה שאין איסור לברך מספק

והנה, בגמרא (שבת שם) נאמר: "ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק דדבריהם לא בעי ברכה". ומלשון זו נראה לכאורה שבמקרה של ספק אין צורך בברכה, אבל לא מבואר שיש בכך איסור. ובאמת גם בלשונות הגמרא האחרות (סוכה מז ע"א): "ברוכי לא מברכינן", אין הכרח לומר שזהו איסור, אלא רק שאין חיוב, בהנגדה ל"מיתב יתבינן", שזהו חיוב. וגם בדברי הראשונים מופיע הרבה פעמים הביטוי: "אין צריך לברך"; יעוין למשל בתלמידי רבנו יונה (ה ע"ב ד"ה ולפי): "אבל לאחר שקרא קריאת שמע אין צריך לברך וכו'. ובתלמוד שלנו נראה שפוטרת כל היום ואין צריך לברך

וכו', וכשקורא מיד אין צריך לברך וכו', ואין צריך לברך לכל פעם ופעם" וכו', עכ"ל. וכן כתבו (יב ע"ב ד"ה ספק) לעניין ספק: "אבל אם ברי לו שכבר קרא קריאת שמע ואמר פרשה אחרונה - אין צריך לומר אמת ויציב". ומשמע לכאורה מלשונו שאין צורך אבל גם אין איסור. וכן הרמב"ן (שבת שם) נקט את לשון הגמרא: "ושמע מינה דספק דדבריהם לא בעי מיהדר וברוכי". וכן הביא הרא"ש (ברכות פ"ג ס' טו) את דברי בעל השאלות: "מכאן פסק בשאלות דרב אחאי (פרשת יתרו שאילתא נג) דכל ברכות דרבנן אי מספקא ליה אי אמרן אי לא אמרן אין צריך לחזור ולאומרן". וכן כתב בחולין (פ"ו ס' א): "מצוה שתקנו חכמים לעשות מספק וכו' אין צריך לברך עליה, אבל מצוה דאדם מצווה לעשות מספק, כיון דברכות אין מעכבות - טוב שיעשה המצוה ולא יברך שלא יעבור על לא תשא" וכו', עכ"ל. וכן כתב הטור (סי' תעג) וז"ל: "וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו, שאין לברך דברכות אין מעכבות", עכ"ל. וכן בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות שם אות טו) כתב הטור: "כל ברכות שהן מדרבנן אי מספקא ליה אי אמרן אם לאו - אין צריך לחזור ובדאורייתא צריך לחזור". וכן כתב החינוך (מצוה תכח): "אבל האוכל כזית או יותר עד כביצה, אם נסתפק אם בירך או לא - מן הדומה שאינו חייב לברך לדברי כולם, ששיעור זה דרבנן הוא. ולפי הנראה לי מדברי הראשונים, כל זמן שלא שבע במזון לא יתחייב לחזור ולברך מספק", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שאין כאן חיוב, ומשמע שעכ"פ אם הוא יחפוץ לברך לא יהיה בכך איסור.

וגם הלשון "אינו חוזר ומברך" ואפילו "אינו מברך" המופיעה בראשונים, אינה מעידה שמדובר על איסור. הלשון בברכות (כא שם) היא: "אינו חוזר וקורא". וברור שהכוונה היא שאין הוא צריך לחזור, כי הרי ברור שאם הוא רוצה לחזור ולקרוא קריאת שמע שוב ושוב הוא יכול. ואם כן, נקיטת מטבע הלשון הזו של "אינו חוזר ומברך" עשויה רק ללמד שהוא אינו חייב לחזור ולברך, אבל אין ראייה שאסור לו לחזור ולברך. ולכן אין להוכיח מדברי הרמב"ם (הל' ברכות פ"ד ה"ב) שכתב: "מי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא בירך, אינו חוזר ומברך מפני שאינה מן התורה", שיש בדבר איסור; דיתכן שהרמב"ם רק משמיע שאין בכך חיוב. וכן מה שכתב (פ"ח ה"ב): "כל הברכות האלו שנסתפק לו בהן אם בירך אם לא בירך, אינו חוזר ומברך לא בתחילה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים", - יש לפרש שאינו חייב לחזור ולברך, וכך משמע יותר מפשט הלשון. ואפילו מה שכתב (פ"א ה"ז): "וכן כל דבר שנסתפק לו אם טעון ברכה או לאו, עושין אותו בלא ברכה", גם כן יכול להתפרש שכך עושין אותו, כי אין חיוב לברך עליו; אבל אם רוצה לברך,

הרשות בידו. ובזה יש לדחות את דיוקיו של ברכת ה' (פ"ב הערה 1) מכל המקורות הללו בדברי הרמב"ם.

גם לשונות ראשונים נוספים יכולות להתפרש שאין איסור

ואמנם הרמב"ן (שבת קלה ע"א ד"ה ה"ג) כתב: "והו"ה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שאין מברכין, דשמא אין כאן ערלה כלל ולא נצטוינו להטיף דם ממנו ונמצא שאין זו דם ברית", עכ"ל. ומבואר מדבריו שבאמת אין לברך, ומשמע שאין כאן רק אי חיוב אלא גם הוראה שלא לעשות כן. ואולם הנימוק שבדבריו "דשמא אין כאן ערלה כלל וכו' ונמצא שאין זו דם ברית", מלמד על כך שאין איסור בעצם העובדה שהוא מברך ברכה מספק, ורק משום שהברכה עשויה לכלול תוכן ומשמעות שאינם שייכים ואינם נכונים, אין לעשות כן³¹. וכך יש לפרש גם את דבריו לעיל מיניה: "הורו הגאונים ז"ל שאין מברכין, שאין זו מילה. והו"ה שאין מברכין עליה להטיף, שאף אותו הטיפה אינה אלא משום ספק, ועוד שלא תקנו ברכה זו בישראל כלל", עכ"ל. ונראה שגם כאן דבריו צריכים להתפרש באותה משמעות: שמשום שזהו ספק, אין אפשרות לראות בהטפת הדם הזו הטפת דם ברית ברורה, והברכה עלולה להיות ברכה שקרית. וכך יש לפרש גם את דינו של הר"ף שם (נד ע"א) בשם הגאונים שאין לברך, דהוא משום טעמו של הרמב"ן. ויתכן לפרש גם בדעת הר"ף שאין חיוב לברך אבל אפשר אם רוצה, וכנ"ל. וכן יש לפרש בדברי הרשב"א (שבת כג ע"א סוד"ה רבא אמר), שאמר "שבכל ספק דבריהם אינו מברך", שהוא כמו שאמר קודם לכן שם כדברי הגמרא ש"לא בעי ברכה". וכן יש לפרש בדבריו בהמשך (שם קלה ע"א ד"ה ולעניין הברכה) שהביא את מחלוקת הראשונים אם לברך על נולד כשהוא מהול. ובתחילה הביא את הדעה "שאין מברכין", ואחר כך הוסיף: "אבל מורי הרב ז"ל כתב שצריך לברך וכו', ומחלוקתם תלויה בההיא דפרק במה מדליקין דאמר אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם לא בעי ברכה". ומשמע בפשטות שהמחלוקת היא אם צריך לברך ואם בעי ברכה, אבל אין שום הכרח בדבריו לומר שיש איסור לברך. וכך יש לפרש גם את דברי הר"ן (שבת י ע"א בדפי הר"ף ד"ה ומכאן) שהביא את מחלוקת הראשונים הזו באותה לשון.

31. והרי זה כמי שיודע שהוא מחויב לברך על אתרוג, אבל אינו יודע אם אתרוג לפניו. ומצד זה שהוא אינו יודע שהוא חייב בברכה, אין סיבה לאסור עליו לברך ודינו ממש כמו מי שיודע שהוא חייב לברך על אתרוג.

מדברי בעל השאלות לכאורה נראה שיש איסור לברך מספק

ורב אחאי גאון בעל השאלות (שאלתא נג, ה"ד לעיל בדברי הרא"ש בברכות שם, עמ' רכ) כתב וז"ל: "ברם צריך אילו היכא דמספקא ליה מילתא אי בריך אי לא בריך אי צלי אי לא צלי, מהו למיהדר ולברוכי ולמיהדר ולצלווי. אי לא הדר מברך - דילמא לא בריך ולא נפיק ידי חובתיה, ואי הדר מברך - דילמא בריך ליה וקא מפיק שם שמים לבטלה, הידא מינייהו עדיפא. ת"ש דאמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא וכו' חוזר ואומר אמת ויציב, אלמא ק"ש דרבנן אמת ויציב דאורייתא וכו'. ורבי אלעזר אמר אפילו ספק קרא ק"ש ספק לא קרא ק"ש חוזר וקורא ק"ש משום כבוד מלכות שמים, אבל ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל. ורבי יוחנן אמר אפילו ספק התפלל ספק לא התפלל חוזר ומתפלל, ולוואי שיתפלל כל היום כולו. והילכתא כר' יוחנן. וכי אמר רבי יוחנן בצלותא דרחמי ניהו דאי צלי והדר מצלי שפיר דמי, ושאר ברכות אי בריך לא שרי ליה למיהדר וברוכי לאחרינו. אבל ברכתא דמזונא דחיובא דאורייתא הוא, אי (צ"ל או) לא' מז' מינין דחיובא דאורייתא הוא, הדר ומברך, אבל שאר פירי דחיובא דרבנן הוא לא הדר מספיקא", עכ"ל. ולכאורה יש להסיק מדבריו שיש איסור לברך ברכה מספק, שהרי בתחילת דבריו הוא העלה שתי אפשרויות: לברך כדי לצאת ידי חובה, או לא לברך כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה. והוא מגיע להכרעה שאין צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע מעיקר הדין, ורק בגלל כבוד מלכות שמים חוזר, ולר' יוחנן חוזר ומתפלל רק משום שאם יתפלל ויחזור יתפלל שפיר דמי; אבל בברכה אינו חוזר. ואם כן לכאורה חוזר הצד השני לתוקפו, ויש לאסור משום החשש שמא יוציא שם שמים לבטלה. וצ"ב מדוע הרא"ש הביא בשמו שאין צריך לחזור ולברך, ומשמע מדבריו שגם אין איסור לחזור ולברך. ודוחק גדול הוא לומר שאין צריך ולכן גם אסור, דכיון שהרא"ש נחית לפרושי מה צריך להיות הדין בספק ברכות, לא היה לו להשאיר את הדבר באופן כל כך לא מושלם ומטעה, והיה לו לומר להדיא שיש איסור בדבר. וזאת בפרט שבעל השאלות מסתפק ממש בעניין זה, והיה על הרא"ש לציין להדיא את ההכרעה; דבשלמא אם היה הרא"ש צריך להסיק זאת בעצמו ולדייק את הדברים מתוך דברי השאלות, שפיר יש לומר שהביא רק את הגלוי להדיא בדבריו. אבל כיון שזה גופא הנידון של בעל השאלות אם חייב או אסור, היה עליו לומר להדיא את ההכרעה שאסור.

הכרח בדבריו שאין איסור וכמו שהבינו הרא"ש

אולם, נראה שיש לדייק מדברי בעל השאלות שהסיבה שר' יוחנן לא אומר

את דבריו בברכות אלא רק בתפילה, היא משום ש"שאר ברכות אי בריך לא שרי ליה למיהדר וברוכי לאחרי". ומבואר מדבריו שרק אם בריך, אסור לו לחזור ולברך, ומכך משמע שאם הוא רק מסופק אם בריך - אין עליו איסור לחזור ולברך, דלא העמידו חכמים את איסורם גם במקום ספק. ובסברה ניתן לומר שדוקא בתפילה, שאפשר לחזור עליה אף אם יודע שהתפלל קודם לכן, חייבו אותו חכמים לחזור ולהתפלל שוב, דבמקרה זה אין שום עדיפות לאי חזרה על החזרה. אבל בברכות, שאי אפשר לחזור עליהן, לא חייבו אותו חכמים לחזור ולברך שוב, דבמקרה זה יש עדיפות מסוימת לאי החזרה על החזרה, ולא רצו חכמים לחייב אותו לעשות בניגוד למה שעדיף היה לעשות. ועל כל פנים אין בכך אלא עדיפות בעלמא, אבל אין כאן איסור גמור. ולכן נקט הרא"ש בדעת בעל השאלות שאינו צריך לברך, אבל לא נקט בדעתו שיש בכך איסור גמור.

מדברי הרמב"ם בתשובה מוכח שיש איסור גמור

ואולם בדברי הרמב"ם בתשובה מבואר להדיא שיש איסור גמור לברך מספק. הוא כותב: "הדברים ידועים שכל ברכה שהיא על מצוה, מדרבנן היא וכו', וחכמים הם שתקנו הברכה. והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וגו'. לפיכך כל דבר שיסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוינו או לא נצטוינו, בין שהיה הציווי על אותה עשייה מדבריהם ובין שהיה מן התורה - עושין אותו דבר בלא ברכה", עכ"ל. ומכך שהוא מנמק את עשיית הדבר בלא ברכה, בכך שבברכה שאינה צריכה יש איסור לא תשא, יש ללמוד שבברכה על ספק יש איסור; כי אם סתם כך לא היה בכך חיוב ברכה, לא היה צורך לנמק את אי הברכה בכך שיש איסור. ועל כרחנו הדין שאין מברכים הוא משום שאסור לברך. וכן סיים שם: "הילכך כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכין עליו, בין שיהיה ודאי מדבריהם כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, בין שהיה ספק מדבריהם כגון י"ט שני - מברכין עליו³². וכל מצוה שעיקרה מן התורה ונסתפק לנו אם אנו חייבים בה או

32. כן הוא בכמה מקורות שבהם הובאה התשובה (מגדל עז הל' מילה פ"ג ה"ו ואגרות רמ"ה ע ק"ב). ובכ"י אחרים נוסף כאן המשפט: "ודבר שלא תיקנו עליו חכמים ברכה בפירוש אין מברכין עליו". אך באמת נראה לכאורה שזו הוספה לא מקורית. ראשית, אין לכך שום מקור והכרח מתוך מה שנאמר לפני כן, בעוד שמדברי הרמב"ם רואים שהוא בא לסכם את מה שאמר עד עתה, שהרי הוא כותב "הילכך" וכו'. שנית, הדבר גם אינו נכון, כיון שלא לכל מצוה יש מקור מפורש המלמד שיש ברכה באותה מצוה, ובכל זאת רואים ברמב"ם עצמו שיש לברך

אם אין אנו חייבים בה - לא תקנו חכמים לה ברכה אף על פי שודאית מן התורה, כמו שנתבאר מדבריהם בסוכה בשמיני [ספק שביעי], והוא הדין בכסוי הדם מן הכוי, והוא הדין לכל ספק מצוה, "עכ"ל. ואם חכמים לא תיקנו ברכה כשיש ספק, על כרחנו צריך לומר שאין אפשרות לברך עליה.

וכן כתב הרמב"ם בתשובה לאנשי צור תלמידי ר' אפרים הדיין (מהד' בלאו סי' קכד): "וכל מקום שמסופקים יושביו אם הוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון אם לאו, קורין ב"ד ומברכין לפניה ולאחריה וכו', 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 במגילה 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 אלו שיש בדבר איסור, כיון שיש כאן ספק איסורא דאורייתא.

הראשונים הלכו בזה לשיטתם במחלוקת אם ברכה לבטלה אסורה מדאורייתא

ובאמת נראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו. כיון שלדעתו יש איסור דאורייתא בברכה שאינה צריכה (כפי שהתבאר לעיל סימן ה), אם כן ברור שכאשר הוא מסופק אם לברך אם לאו, עומד בפניו ספק חיוב דרבנן מול ספק איסור דאורייתא. וכל עוד חכמים לא מתקנים להדיא לברך, מיתלא תלי וקאי האיסור דאורייתא הזה, ולכן צריך להימנע מלברך, ויש איסור לברך במקרה כזה. אבל כל שאר הראשונים שהבינו שבברכה שאינה צריכה יש רק איסור דרבנן, עמד בפניהם

עליהן. והוספה זו נבעה כנראה מכך שהרמב"ם אמר בתחילה: "הילכך כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכין עליו וכו', מברכין עליו". והמוסיף הסיק מכך שכל מה שלא נמצא בפירוש אין מברכין עליו. אבל זו טעות בהבנה; דלכאורה קשה, דפשיטא הוא שאם חכמים אומרים בפירוש לברך אזי צריך לברך, ומה חידש לנו בכך הרמב"ם. ועל כרחך צריך לומר שכוונתו היא לחזור למה שאמר בתחילת התשובה: דאע"פ שאנו מצווים על הלאו דלא תשא, אם חכמים אומרים לנו בפירוש לברך, כבר אין בכך איסור ומותר לברך. ומתי אמרו לנו חכמים את הדבר בפירוש? בכל מצוה שהם עצמם מתקנים, בין כשהיא מכוח ודאי ובין כשהיא מכוח ספק. וזה לאפוקי מציאות שבה אנו באים לקיים מצוה מספק, שעל כך לא תיקנו לנו חכמים בפירוש תקנת ברכה, ואז חוזר לנו האיסור של לאו דלא תשא. ולכן גם מדגיש הרמב"ם בהמשך שכאשר הוא מסופק ובא לקיים את המצוה מספק, "לא תקנו חכמים לה ברכה". ואולי יש מקום להגן על הגרסה הזו ולפרש שמשפט זה מהווה הקדמה להמשך, ולא בא לאפוקי כל מצוה ידועה שלא מצאנו בה ברכה במפורש, אלא רק לאפוקי כשהוא בא לקיים מצוה מספק.

ספק חיוב דרבנן מול ספק איסור דרבנן. וכל ספק איסור דרבנן אפשר להקל בו מצד הדין, ובאופן עקרוני לא אמור להיות בו איסור כלל. וזו צריכה להיות הסברה הבסיסית בכל עניין ספק ברכות להקל, לכל הדעות הסוברות שהאיסור הוא מדרבנן בלבד: שאין מקום לקבוע בזה איסור גמור, כי מלבד יוצאים מן הכלל שמפורשים להדיא בהלכה - הכלל הקיים בכל התורה כולה הוא שספיקא דרבנן לקולא, ולא העמידו חכמים דבריהם במקום ספק.

ואמנם כתב על כך הריטב"א (שבת כג ע"א ד"ה אמר אביי) וז"ל: "והא דנקט (-אביי) איך טעמא, משום דבעי למימר 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 ויעבור על לאו [ד]לא תשא. ואפילו דהיה דרבנן היא כדפר"ת ז"ל, מ"מ איסורא דשב ואל תעשה עדיף מאיסורא דקום עשה", עכ"ל. וגם בדברי הריטב"א הללו אין לראות איסור מוחלט לברך כשיש ספק ברכות, אלא רק הנחיה של עדיפות שיש לתת לאיסור יותר מהעשה. וגם כאן הלשון: "אינו חוזר" איננה איסור מוחלט, אלא הנחיה שיש להעדיף את אי החזרה על החזרה; וכמו שהתבאר שלשון זו יכולה להתפרש אפילו במשמעות של אי חיוב לחזור, וקל וחומר שאין הכרח לפרשה במשמעות של איסור מוחלט. וכל דבריו אינם אלא פירוש לדברי אביי שאמר: "ספק דדבריהם לא בעי ברכה". וגם בדברי הרמב"ם בתשובה מודגש שהסוגיה בשבת (שם) אינה מהווה מקור לאיסור, כי כאמור לעיל, דברי אביי שאמר: "לא בעי ברכה" אינם מלמדים על איסור אלא רק על אי צורך. והמקור לאיסור הוא מהסוגיה בסוכה ומהניתוח של הלאו דאורייתא מול החיוב דרבנן, וכנ"ל.

שיטת תלמידי רבנו יונה

ותלמידי רבנו יונה כתבו (יב ע"ב ד"ה והיכא) וז"ל: "והיכא שצריך לחזור ולומר אמת ויצב, נחלקו המפרשים בענין הברכה אם חותם בא"י גאל ישראל אם לא. יש אומרים דכיון שכבר יצא מספק של תורה בקריאת יציאת מצרים, אינו חותם בברכה על ספק, דברכות מדרבנן נינהו ומספיקא אינו מוציא שם שמים לבטלה", עכ"ל. ובכך מבואר להדיא שאכן יש איסור בדבר מצד הספק של הוצאת שם שמים לבטלה. אבל הבאת המפרשים הללו אינה משקפת בהכרח את דעתו של רבנו יונה עצמו, ואדרבה, הרי הוא מובא בהמשך כחולק על הדעה הזו. ויתכן שהיא משקפת רק את דעת הרמב"ם הידוע כסובר דעה זו, וכנ"ל. ועוד כתבו תר"י

בשם ר"ת (ו ע"א ד"ה וכיוצא) וז"ל: "וכיוצא בזה הורה רבי יעקב ז"ל לענין סוכה, שאמר שאינו מברך כשנכנס לישן בה מפני שמא לא יוכל לישן והוא ברכה לבטלה"³³, עכ"ל. ורואים שחוששים לספק ברכה לבטלה ואין מברכים מספק. אבל גם מדברים אלו אין הכרח על דעתו של רבנו יונה. ובר מן דין, נראה שיש לחלק בין ספק שעתיד להתגלות תיכף במציאות, שלגביו לא שייך לומר שצד החומרא שבו הוא כמי שאינו, ובין ספק שאינו עתיד להתברר³⁴. ומלבד זאת לפי הבנה זו, כך תיקנו חכמים את תקנת ברכת ישיבה בסוכה, והוי כמו ברכת דמאי. וכיון שלא תיקנו בכך ברכה מסיבה זו, ממילא יש איסור לברך אותה שלא במקום תקנתה.

ט

כשמסופק אם בירך מעין שלוש יש לברך שוב

והנה, לפי כל מה שהתבאר יש לדון במקרה שהוא מסופק על אכילת דבר משבעת המינים שצריך לברך עליו מעין שלוש, ונחלקו הפוסקים אם חיוב ברכה זו מדאורייתא או מדרבנן, וכמו שהתבאר לעיל (סימן ג). ברכת ה' (שם עמ' נו) כתב שאסור לברך גם במקרה זה; ואמנם מכל הנ"ל יוצא, שגם לפי השיטות הסבורות שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, בכל זאת עדיף לנקוט בשב ואל תעשה ולא לברך. ואולם נראה שהם מדברים דוקא על מציאות שבה האיסור והחיוב שוים במשקלם, ואזי כשבאים להכריע בין האיסור והחיוב עדיף באמת לנקוט שב ואל תעשה. אבל בנידון זה הרי במישור הדאורייתא יש כאן ספק ספיקא (היינו, צד אחד מתוך ארבעה לחיוב): ספק אם בירך או לא בירך, ואת"ל שלא בירך - ספק

33. יש לציין שבמקורם של הדברים (תוס' ר"י שירליאון המיוחסים לר"י החסיד, יא ע"ב ד"ה משקרא) מובא ההסבר הזה כהסברו של ר"י ולא של ר"ת. וצ"ע על עיקר החשש הזה, שהרי מצינו שמברך ברכת המפיל ולא חששו שמא לא ירדם. ואין לומר דבסוכה יש לחשוש יותר מחמת הצנינה וכדומה, דאם כן נתת דבריך לשיעורין, ולא היה מקום למנוע ברכה מכולם בגלל סיבה כזו. ונראה שר"י בא ליישב המנהג, שבירכו המפיל ולא בירכו על שינה בסוכה, כמבואר באריכות במקום אחר. ובאחרונים היה מי שיישב שברכת המפיל היא ברכת השבח ואין היא תלויה בשינה בפועל.

34. אלא שלפי זה יהיה באמת אסור לברך במקרה שאינו יודע אם בירך או לא, וחברו יודע, אך הוא אינו נמצא באותה שעה ולא ישוב קודם שיעבור הזמן.

אם יש בכך חיוב דאורייתא או שאין. ומצד האיסור (לשיטות הסוברות שאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן), אין בכך סרך איסור דאורייתא כלל. ובמישור הדרבנן יש ספיקא דרבנן לחיוב, מול ספק ספיקא של איסור; כי יתכן שהחיוב הוא מדאורייתא, ואז גם אם כלפי שמיא גליא שהוא בירך אין עליו איסור לברך כיון שהוא מסופק, וכשיש לפניו ספיקא דאורייתא מותר לו לברך, ואת"ל שהחיוב הוא מדרבנן, עדיין יש צד שאין עליו איסור לברך כיון שאולי כלפי שמיא גליא שהוא עדיין לא בירך³⁵.

ואולם בברכת ה' הבין כאמור שאין לברך. ולשיטתו נראה שכל אימת שאין חיוב גמור לברך, ממילא חל איסור גמור לברך; וכלשון ר' דוד פארדו (הר"ד שם, שו"ת מכתם לדוד חא"ח סי' ג דף ז ע"ב): "ואפילו למאן דאמר דאיסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן, איסורא מיהא איכא, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם", עכ"ל. דהיינו, אע"פ שבדרך כלל חכמים אינם מעמידים דבריהם במקום ספק, בנידון של ברכה שאינה צריכה חכמים העמידו דבריהם ואסרו באיסור גמור, כל עוד יש בכך רק ספק חיוב. ולכן בכל מקרה צריך להיות איסור לברך (ולקמן יתבאר שזהו היסוד לאלו שמחמירים אפילו בספק ספיקא ואפילו בריבוי ספקות להקל). אולם לפי מה שמבואר בלשון הריטב"א, שזוהי רק הכרעה בין שני צדדים שקולים, ומכך שאף אחד מהראשונים לא הזכיר חידוש מיוחד כזה, לא נראה לחדש זאת, ואין כאן יותר מאשר ספק איסור רגיל. ואדרבה, הדבר קל עוד יותר מספק איסור רגיל, כי יש גם צד חיוב לברך. ולכן בנידון דידן יהיה אפשר לברך ואף נראה שצריך לברך.

ואמנם כאשר מצרפים לכל זה גם את שיטת הרמב"ם הסובר שיש איסור דאורייתא לברך ברכה לבטלה, יוצא כך: במישור הדאורייתא יש בכך ספק ספיקא שמא חייב וספק ספיקא שמא אסור (ספק לא בירך ואין איסור, ואת"ל שבירך - אולי ההלכה לא כהרמב"ם ואין בכך איסור דאורייתא), ואם כן אין עדיפות לברכה במישור של הדאורייתא. אבל במישור הדרבנן נשאר החשבון כמו הנ"ל. וכיון שהצד לחייב הוא כבר גדול יותר מהצד לאסור, לא שייכת בכך הסברה של שב ואל תעשה עדיף, ויש מקום לחייב לברך.

35. וזהו ספק ספיקא המתהפך: דאפשר גם לומר להיפך, ספק אולי כלפי שמיא גליא שהוא לא בירך, ואז אין עליו איסור, ואפילו את"ל שכלפי שמיא גליא שהוא בירך, עדיין יתכן שהחיוב הוא מדאורייתא, ומותר לו לברך כל עוד הוא מסופק.