

ספק בברכת הנהנין/הרב נחשון מייסון

פתיחה

ישתבח הדגול ויתפאר המלך שברא הכל כדי להנאות אותנו, וברא את כל מיני המאכל הרבים והם מגוונים במראיהם בטעמם ובגודלם, והכל שלו 'וקונה הכל', ואיפשר לנו בחסדו ליהנות מהם. אולם הצריכנו ע"י 'קדושים שבידו' לתת שבח ותהילה לפני אכילתנו וכן להודות אחריה. ומכוח הברכה אנו זוכים לתת חיות לנשמה וכן להכיר טובה לה' ולפרסם מלכותו יתברך ולהמליכו על כל העולם!

ואומנם קמה וגם נצבה לנו שאלה גדולה, מה נעשה כשאנו מסופקים האם אנו צריכים לברך? ולמשל שאיננו זוכרים אם ברכנו, או שיש ספק האם יצאנו בברכתנו. מצד אחד אנו לא רוצים להסתכן בחיסור ברכה שאנו מחויבים בה ומעלתה כ"כ גדולה! ואף עשאוהו כמועל בקדשים, אך מאידך שמא נוציא שם שמיים לבטלה! ולהכריע בשאלה גדולה זו יש לנו לעמול ולברר את דברי רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים ומפיהם אנו חיים, וללכת בשיפולי רבותינו האחרונים שיגעו בדבריהם, ומתוך כך להוציא תורת חיים את הדרך נלך בה בעזרתו יתברך!

¹ וקצת להתעורר בעניין יש ללמוד מדברי הגמ' בחולין (פז). ונפסק להלכה (יעויין רמב"ם הל' חובל ומזיק ז, יד. שו"ע שפב סי' א שיש מחלוקת האם יש שיעור קצוב וכמובא בגמ' או הכל לפי ראות עיני הדיינים. ואמנם הש"ך נקט כדברי רבינו ירוחם שעל ברכת הנהנין לא נאמר זאת אך בדעת התוס' בחולין שם (וכן הרא"ש בתוספותיו) מוכח שכן ויעויין בקצות שביאר בדעת המהרש"ל שבמצוה דרבנן לא משלם עשרה זהובים אך בברכה דרבנן כן, והער"ה ביאר דבריו אחרת, ואכמ"ל) ששווי של כל ברכה היא עשרה זהובים [וברמה"ז 40 זהובים], ולכן החוטף ברכה או מצוה למישהו צריך לשלם סכום זה (או לפי ראות עיני הדיינים וכנ"ל) והיינו 250 זוז (כל זהוב שווה 25 זוז), והגדרת עני זה שאין לו מאתיים זוז שזה סכום המספיק לאוכל ובגדים לשנה!! (ר"ש ורא"ש פאה ח, ח). ומחצית השקל (2 זוזים) היום שווה כ-25 ₪ תלוי איך מחשבים, א"כ כפול 125 יוצא 3125 ₪, ובזמנם ערך השקלים היו הרבה יותר ונניח שנגדיר להיום כ-5000 אז יש להתחזק בכל ברכה שאנו מברכים ששווה לנו לשלם 5000 ₪ כדי לזכות בברכה זאת!

הגמרא בברכות יב

הגמרא בברכות (יב.) מסתפקת מה הדין כאשר אדם לקח כוס של שיכר בידו שברכתו שהכל, ובטעות התחיל ברכתו על דעת שזה יין שברכתו בורא פרי הגפן, אך לבסוף תפס טעותו וסיים שהכל. האם הולכים אחר הפתיחה או אחר החתימה. והגמרא לא מכריעה².

והנה רוב הראשונים נקטו שספק דרבנן לקולא ולכן נחשב שיצא ואין צריך לברך שוב. אולם יש כמה ראשונים שנקטו לחומרה שלא יצא ויש לו לברך שוב³. וצריך להבין מדוע, הרי כידוע ספק דרבנן לקולא ועוד שנכנסים לחשש ברכה לבטלה.

דעת הראב"ה

והנה רבינו הראב"ה התייחס לסוגייתנו בדיני ברכות בסימן לח ובעוד שתי מקומות בהקשר של ספירת העומר. בסימן לח הביא את הסתפקות הגמרא וכתב "ולא איפשיטא. ור"ח כתב מסתברא שלא יצא ויש שאמרו להקל, ורבינו אלפס פסק להקל". ולכאורה נראה שנוטה להקל שהרי הביא את דעת הר"ף לבסוף, ובפרט שהר"ח הביא שיש מקלים. ועכ"פ ודאי שלא מכריע לחומרה. אך בסימן תקעא מעלה את השאלה מה הדין כאשר בספירת העומר התחיל על דעת יום X וסיים יום Y והביא את ההסתפקות של הגמרא שלנו וסיים "ולא איפשיטא ואזלינן לחומרא". ומשמע שמוכרע לחומרה בגלל הספק. אלא שבסימן תקכו שגם שם מביא את השאלה של ספירת העומר ואת הגמרא שלנו, כותב "וכיון

² יש לציין שנחלקו הראשונים כיצד לבאר את ספק הגמרא וסיכם באורך רבינו הרב משה לוי בספרו ברכת ה' ח"א בתחילת פרק ה. והפילוג המרכזי בהבנת הגמרא, זה האם הפתיחה זה כפשוטו [בא"י אמ"ה] ואז כל הפגם רק במחשבתו, או שהפתיחה זה גם שחתם לא טוב ויש פגם גם בדיבורו והסיים טוב היינו שישר תיקן עצמו וחתם טוב [דהיינו שאמר בא"י אמ"ה בורא פה"ג שהכל נ"ב].

³ הר"ח שם כתב "ולא איפשיט בעיין ומסתברא דלא יצא, מיהו בהדיא לא אתמר, ויש מי שאומר לקולא". התוס' שם כתבו "ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת". הא"ז (ח"א הל' ק"ש סי' כו) אחר שהביא את דעת הר"ח כתב "וכן פי' מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק [הר"י שירלאון] שלא יצא, דהשתא דלא איפשיט בעיין אזלינן לחומרא". ובתוס' ר"י שירלאון (ספר ברכה משולשת) כתב "והשתא דלא איפשיטא למסקנא אזלינן לחומרא".

דספירה דאורייתא היא אזלינן לחומרא⁴, ומכך משמע שבדרבנן דווקא מקלים והיינו כגון המקרה של הגמרא עצמה של נקט שיכרא.

ובפשטות נראה שהראב"ה נוקט לקולא בנידון הגמרא כפי שנוטה בסימן לח וכפי שנראה מסימן תקכו. ומה שכתב בסימן תקעא "ואזלינן לחומרא" אין כוונתו שתמיד מחמירים בין במקרה הגמרא עצמה ובין בכל מקרה אחר כמו ספירת העומר שדן בו, אלא כוונתו שלגבי הנידון שלו של ספירת העומר הולכים לחומרה והסיבה מכיוון שדאורייתא רק שקיצר⁴.

ביאור הרב בראב"ה

והנה מו"ר שליט"א נקט אחרת, הוא תקע יסודות בסימן תקעא ולכן נקט שודאי מכריע לחומרה, וביאר הרב שמה שכתב בסימן תקכו שדווקא בדאורייתא זה לגבי הנידון של ספירת העומר ששונה מהנידון של הגמרא [יעויין להלן], אך בנידון של הגמרא יש להחמיר וכקבלת היראים ע"פ ר"ת שכל תיקו דאיסורא לחומרה אף בדרבנן. והרב ביאר שהסיבה להחמרה בדרבנן היא מכיוון שהוי העזת פנים לנקוט לקולא בדבר שרבותינו בעלי הגמרא לא הרהיבו עוז להקל⁵. אך בסתם ספק דרבנן הם עצמם הורו לנו להקל. וממילא אם אפשר לחלק בין הנידון שלנו לנידון של הגמרא כבר לא חשיב העזת פנים ויש להקל מהדין של ספק דרבנן לקולא. והרב גם מצדד בכך שודאי בעלי התוספות ותלמידיהם נוקטים באותו קו ובפרט שראב"ה היה תלמיד היראים.

⁴ והרב בשיעור כללי דרך הכרעה בספק ברכות באלול תשע"ו ביאר כך, אלא שאח"כ כתב אפשרות לבאר כפי שביאר בטל-חיים ברכות ח"א וכדלהלן.

⁵ ואין לומר כפי שכמה אחרונים (מנחת יעקב כלל א אות ו ועוד) נקטו שהוי מטעם ספק חסרון ידיעה, דדבר שספק וכולם ודאי אין שום גריעותא בספק זה [ולא מסתבר לומר שלגמרא הוי מטעם חסרון ידיעה ולכן הם החמירו ואנו ג"כ מחמירים כפי שהם החמירו, שהרי סוף סוף לנו זה ודאי ספק מעליא, ועוד שגם להם לא שייך לומר שיש כאן גריעותא שהרי הם חכמי ישראל ולא יודעים לפשוט], ובפרט שהתרומה ועוד כתבו בטעם הצורך להחמיר 'דדעת הטפשים אינו כלום' שודאי א"א לומר כך על ספק שאף אחד לא יכול לפשוט. והרב הרחיב בכך בטל-חיים כללי הוראה סי' ח.

קושי בביאור הרב

ולכאורה יש קושי בדברים: ראשית, מה עם סימן לח ששם ודאי לא מכריע לחומרה. שנית, לענ"ד לא נראה בדברי הראב"ה שראה בנידון של ספירת העומר שוני מהותי מהנידון של הגמרא ובפרט בסימן תקעא. שלישית, לא ברור מה זה חשוב שהנידון שונה, הרי ס"ס מה שמסתפקים זה האם הולכים אחרי פתיחה או אחר חתימה שזה ממש ההסתפקות של הגמרא. ולמרות שתיאורטית אפשר לומר שחז"ל היו מקלים כי הברכה עצמה בסדר וכל הטעות במחשבה היא לגבי הספירה ולכן הברכה טובה, אך ס"ס הראב"ה ודאי לא סובר כך ופשוט לו שאם הולכים אחר הפתיחה לא יצא, וממילא זה שיוצא מדבריו שאם היה דרבנן היינו מקלים, זה כי נוקט לקולא בדרבנן בשאלה האם הולכים אחר פתיחה או חתימה. רביעית, לכאורה מוכח בראב"ה שהחתימה היינו הספירה, שכותב בסוף שאם פתח על דעת לסיים כפי מה שישמע מהקהל יצא כי יש פתיחה וסיום [וגם בסימן תקעא הביא מקרה זה וכתב לשון פתיחה וסיום]. וכך גם פשט האמירה "סיים בחמישה" דלא כתב אדעתא דחמישה. וכן נראה ממה שכותב בהצגת צדדי הספק "או דלמא אזלינן בתר חתימה דהיינו הסיום", שאם הכוונה ל"על ספירת העומר" שהיא חתימת הברכה לא ברור מה צריך להוסיף "דהיינו הסיום" שהרי פשיטא. אך אם מבינים שהכוונה לספירה עצמה אז מובן שבא לחדד שהחתימה זה הסיום (הספירה), ולא "על ספירת העומר" [בפרט שכתב על הצד שהולכים אחר הפתיחה "לא נפיק דברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הוא עיקר" שמטעה לחשוב שהחתימה היינו ההמשך "אקב"ו על ספירת העומר"]. ואומנם בסימן תקעא כותב בהצגת המקרה "ושוב נזכר וסיים אדעתא דתשעה", ומשמע שלא סופר תשעה אלא מברך על דעת תשעה דהיינו "על ספירת העומר". אך בפשטות יש להעדיף את דבריו ב-תקכו ששם זה סוגיה בדוכתא בהלכות פסח (ו-תקעא זה בהלכות מגילה), ועוד ששם הרבה יותר מרחיב את היריעה. ועוד שאפשר לדחוק ולומר שכן הכוונה שסופר תשעה ש'לסיים אדעתא דתשעה' היינו שדעתי שהיום תשעה וממילא אני סופר תשעה. ואפשר שבא לאפוקי ממי שנכשל בלשונו ואמר תשעה ודעתו היה על שמונה. חמישית, הרב עצמו חילק בין מצוות לאיסורים, שרק באיסורים יש את הכלל תיקו לחומרה [וכך משמע מכך שכל מי שאומר כלל

זה מתבטא בלשון 'תיקו דאיסורא' ולא 'תיקו דמצוה/דחיובא' וכדומה. וכן מדויק בדברי הראב"ה (ח"ב סי' תסד), והרי הנידון שלנו הוא מצוה וממילא אמור להכריע לקולא וכן אין צורך לומר שיש כאן נידונים שונים⁷. **שישית**, במרדכי

⁶ שכותב לגבי חיוב הטבלה של כלי גוי (שזה מדאורייתא כפי שכותב שם) שנמצא אצל יהודי בתורת משכון שהוי תיקו בגמרא "ונראה לי דלא הוי כמו תיקו דאיסורא, שאין כאן איסורא, ולשאר מצות נמי שהם חובה עליו [והיה אמור להחמיר מדין ספק דאורייתא לחומרא] לא דמי, דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר". ורואים להדיא שמבדיל בין תיקו דאיסורא לחיוב מצוה [ובדבריו שם לכאורה יוצא חידוש גדול, שלא אומרים ספק דאורייתא לחומרא במצוה כאשר יכול להימנע מהחיוב לקיימה, והבית שערים (חא"ח סי' לז) מבאר כך: "ואמינא לחדש דלא אמרי' ספק דאורייתא לחומרא אלא אם יש ספק שצד האיסור כבר הוא בעולם... ולפ"ז ה"נ בשלמא אם ה' התבטל נאסר אם מבשל בלא טבילה והיה ספק אם תבטיל זה אסור או מותר כבר יש כאן צד איסור בעולם ואמרינן ספק דאורייתא לחומרא וכן גם אם היה התבטיל מותר רק שהיה מחויב לטבול אפי' אינו רוצה להשתמש ג"כ אזלינן לחומרא לפי שאנו מסופקים אם יש חיוב על הגברא לטבול או לא וכבר יש צד החיוב בעולם אבל כיון שאם אינו רוצה להשתמש אינו מחויב לטבול א"כ קודם התשמיש שאנו מסופקים אם מחויב לטבול עדיין אין כאן חיוב בעולם רק אם ישתמש בו אח"כ איגלאי מילתא למפרע שהיה מחויב לטבול בכה"ג לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא", עכ"ל].

אומנם הנה הראב"ה (ח"ב הל' לולב סי' תרפג) נוקט שיש להחמיר בנענועים של הלולב כיוון דלא איפשיטא. ומכך לכאורה מוכח שגם במצוות מחמירים. אומנם אין הכרח, כי זו איבעיא כפולה, שמביא זאת כחלק מהסתפקות גם לעניין העברת סמנים על כתם של אישה לבדוק האם דם נידה או לא (נידה סג:), וממילא י"ל שההכרעה לחומרה היא מחמת הדם נידה וממילא הוא הדין בנענוע של הלולב. ועוד שאפשר שמכריע לחומרה לא מדין 'תיקו דאיסורא אפילו בדברנן לחומרא', אלא משום שאפשר בקל להחמיר וכמו בדין הסבה בכוסות [ויעויין בהערה 11].

⁷ ואומנם לגבי ההסתפקות של הגמרא הרב יכול לבאר שיש איסור של אכילה בלי לברך ולכן יש לנקוט לחומרה, אך אם מבאר כך, אז קשה מדוע להחמיר היינו לברך, הרי מאידך מקל בברכה לבטלה ויש לנקוט בשב ואל תעשה, וכך אכן הרב ביאר בשיעור כללי באלול בביאור הראשון. ומילא אם הספק בברכה אז ניחא שלא מתחשבים בברכה לבטלה כי ההוראה להחמיר זה בנידון עצמו של האם יוצא או לא וברור שמתכוונים להחמיר שלא יוצא וצריך לברך, ואז ממילא מתבטל בעיית ברכה לבטלה שהרי בעצם הורו לנו לברך. אך אם רוצים לבאר שהחמרה זה באיסור של אכילה בלי ברכה ולא בנידון עצמו, אז מדוע לא להחמיר באיסור ברכה לבטלה. ואולם אפשר לבאר כקהילות יעקב שכל מושג ברכה לבטלה שייך רק אחרי כל הדיונים ולא נכון לשכללו לפני, כי האיסור תלוי בכך שאין צורך, וזה מתקיים רק אם המסקנה שאין צורך. אך הרב עצמו לא קיבל דבריו.

(מגילה פ"ב ס"י תתג) שמביא את הראב"ה נראה די ברור שהסיבה שמחמירים באיבעיא דלא איפשיטא שלנו זה בגלל שהנידון דאורייתא, שהרי ממש מסביר שאזלינן לחומרא באיבעיא דלא איפשיטא מהגמרא שבדאורייתא מחמירים.

קושי בביאור הרב לכלל תיקו דאיסורא לחומרה אף בדרבנן

ויש לדון בביאור הרב לכלל של הראשונים שמחמירים בתיקו דאיסורא בדרבנן, שלא כ"כ ברור מדוע שייך כאן העזת פנים, הרי אין אנו מקלים בתורת ודאי אלא בתורת ספק⁸, ולכן גם אם יצטרף עוד ספק לחומרה נחמיר [למ"ד שמחמירים בספק ספיקא לחומרה בדרבנן], וכן נפ"מ להחמיר כשיש את אותו ספק לגבי מקרה דאורייתא. ואולי כוונת הרב שבכך שלא הכריעו לקולא בזה בעצם הורו לנו שאין להקל⁹ ולכן הוי העזת פנים להקל, אולם לפי זה, זה פשוט המראָה של דבריהם ולא צריך הרב לנקוט טעם של העזת פנים אלא שהורו לנו להחמיר. ועוד שא"כ מדוע בתיקו של מצוה הולכים לקולא? הרי גם שם לא רצו להכריע לקולא. ואין לומר שבמצוה ההסתכלות הפוכה דהיינו שהם לא מסוגלים לפשוט את השאלה לחומרה ולכן השאירו בתיקו, דמאי שנא? ודוחק לומר שדווקא באיסור שחמור ממצוה לא פשטו והורו להחמיר, דמניין לנו זאת. ועוד מדוע אכן לא פשטו במצוה לקולא.

ולכאורה אם הולכים בכיוון של מו"ר יש לחלק אחרת, בין עשיית מעשה לשב ואל תעשה, שכאשר הגמרא נשארת בספק אז המשמעות היא שלא הגיעה ליכולת הוראה בעניין, ובכך מורה לנו לא לעשות לקולא בניגוד לאי הכרעתה, דהיינו לא לעשות מעשה לקולא, וממילא כאשר זה אי עשיה אפשר להקל שהרי אין כאן עשיה להקל. אלא שבראב"ה משמע שיש חילוק בין איסור למצוה

⁸ כך הרב נוקט ודלא כמ"ד שמכריעים לקולא, ואף למ"ד שמכריעים לקולא סו"ס זה מצד דין של ספק דרבנן לקולא ולא מצד שאנו מרהיבים עוז לפשוט את ההסתפקות שלהם לגופו של עניין.

⁹ וכך כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ק אות י) "דתיקו הוי כאלו אמרו חז"ל בהדיא שצריך להתנהג בו לחומרא מספק עד שיבוא אליהו". אלא שהוא סייג "אבל היכי דעמדו בספק בדין דרבנן ולא אמרו תיקו, י"ל דדינו כספק דרבנן ואזלינן לקולא". ובדעת הרב נצטרך לומר שגם כשלא אמרו תיקו הוי כאילו אמרו שיש להחמיר.

(יעוין לעיל בהערה 4) ובפרט שאיירי שם בהשתמשות בכלי ספק חייב טבילה שזה עשיה להקל.

ובכל אופן יש להבין מדוע באמת לא הכריעו לקולא, מאי שנא כל המקרים של התיקו ואיבעיא דלא איפשיטא משאר ספקות דרבנן שבהם אפשר להקל¹⁰. ומה שהרב הביא שרמוז חילוק הנ"ל בגמרא ברכות (נא סוף.:-) שרב אשי אמר לעניין כוס של ברכה שיש לנו להחמיר שלא תסייע שמאל לימין בגלל שראשונים הסתפקו ולא הכריעו¹¹, אפשר לבאר שהסיבה להחמיר כי הוי דבר שאפשר בקל להחמיר ויש להחמיר בספק דרבנן בכגון זה¹² (וכך ביארו כמה אחרונים¹³). וכפי שע"כ צריך לבאר אחרת לשיטת רוב הראשונים שמקלים בתיקו דרבנן¹⁴.

¹⁰ והיה אפשרות לומר שבכל ההסתפקויות של הגמרא היה נטייה קלה לחומרא ולכן מצד אחד לא רצו להקל שהרי יותר נראה לאיסור אך מאידך לא רצו להכריע לחומרא שסו"ס יש משקל נכבד להקל. אלא שזה חידוש גדול שקשה לומר אותו אם לא מצינו שכתוב להדיא. וכן שכך מגדיל את הקושי מדוע במצוה אפשר להקל.

¹¹ וכן כתב ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל תרלד) "היותר מכוון לפק"ד הוא שהרא"ם וסיעתיה סמכו עצמם אמאי דאיתא... א"ר אשי הואיל וראשונים אבעיא להו ולא אפשר להו אנן נעביד לחומרא וכמו שרמז הר"ב חוות יאיר בכלליו שבסימן צ"ד, עכ"ל.

¹² כך הר"ן כותב (פסחים כג. בדפי הר"ף) בפירושו הראשון לעניין חיוב להסב ב-4 כוסות [כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל]. וכן המהר"ם חלוואה (פסחים קח). באותו עניין, וכן המאירי (ברכות קונטרס בית יד) והראב"ד (ברכות פ"ו ה"טו) בדין ספק ידיים שטהור שאם יש לו מים צריך להחמיר וליטול שוב. וכן הרב צידד כך בהסבר דעת רש"י והאזהלה מועד בשם ר"ש משאנן והרמ"ה בשיעור כללי באלול שלכן נקטו שצריך לברך בספק כי אין בכך טירחא [בשונה מלחזור ולהתפלל].

¹³ שו"ת שלמת חיים סי' קפד, שו"ת אמרי אש יו"ד סי' כה, שו"ת יחיה דעת (ח"ו סי' י) ועוד.
¹⁴ ובחידושי אנשי שם ודרך תמים על הר"ף (ברכות לח). בפירוש השני ביארו שמכיוון שהידור מצוה זה דאורייתא מפסוק 'זה אלי ואנוהו' לכן ההחזקה בימין שזה הידור מצוה יש להחמיר בו שזהו ספק דאורייתא. אולם לכאורה קשה לומר כך, שיוצא שהמצוה עצמה דרבנן ולהדר בה זה דאורייתא, ותימה שהטפל חמור מהעיקר. ועוד שלא מצאנו מי מהראשונים שביאר כך או שאמר חידוש גדול זה שכל הידורים במצוות דרבנן הם דאורייתא [ולהיפך לדעת התוס' (מנחות מא:) והריטב"א (סוכה יא:) והמרדכי (מנחות פרק התכלת סי' תתקמח) כל דין 'זה אלי ואנוהו' הוא מדרבנן, והרא"ש (ב"ק פ"א סי' ז) פסק לקולא בדין הידור מצוה דאורייתא (שעד

ביאור הב"ח לכלל הנ"ל

והב"ח (אר"ח סימן תפט) מבאר את טעם הכלל של תיקו דרבנן לחומרא, שבספק של הגמרא יש להחמיר מכיוון שזה דבר שעתיד להתברר בע"ה כשיקום סנהדרין בב"א! ולכן לא רצו רבינא ורב אשי שמהפסקי הלכה שמוציאים תחת ידם לכלל ישראל למשך דורות עד יבוא גואל צדק ותיקום סנהדרין, יביאו 'מכשול', שיתברר שמה שהקלו בספק דרבנן הכרעתו לחומרה ויוצא שכל ישראל לדורותיו 'עברו' על איסור דרבנן. ואומנם גם אם יקלו אין צורך בשום כפרה שהרי חז"ל הורו שבספק דבריהם יש להקל, אך עדיין לא רוצים שזו המציאות שתהיה. וכל זה שייך רק לפסקי הגמרא, אך כל פוסק שיקום אח"כ ודאי שיכול להורות להקל כשנתקל בספק דרבנן, דאין הוא פוסק של כלל ישראל לדורותיו שא"א לחלוק עליו עד תקום סנהדרין. וכמו כן בספקות שהם תלוי מציאות כמו אחד שלא זוכר אם קיים מצוה, לא שייך טעם זה שהרי לעולם לא יתברר, שהרי לא שייך להכריע שכל מי שלא זוכר ודאי קיים או ודאי לא קיים¹⁵.

קושי לומר שהראב"ה הכריע לחומרה בגלל הכלל הנ"ל

ומ"ר צידד בכך שהראב"ה נוקט כקבלת היראים בתיקו דאיסורא ושלכך מחמיר בנידון של נקיט שיכרא, ויש לדון. דהנה הרב כתב דברים בביאור שיטות

שליש היינו מלגו ולא מלבר). ועוד שלא ברור איך התורה אומרת זאת, הרי היא מדברת על מצוות שלה ולא על של דרבנן. ואפילו אם נאמר שיש כאן אמירה כללית להתנאות לפני ה' ושכל התנאות זה קיום מצוה דאורייתא, עדיין ברור שזה לא חובה וממילא לא שייך לומר שספק דאורייתא לחומרה. ושמא "ל שכוונתם כן על מצוה דאורייתא, שכאשר איירי בכוס ברכה של מצוה דאורייתא כמו ברה"מ, אז הכוס היא בשביל ההידור של המצוה וממילא גם אופן החזקתה זה כחלק מהידור המצוה, ומכיוון שבדאורייתא יש להחמיר לא פלוג ותמיד מצריכים ששמאל לא תסייע.

¹⁵ כך אנו הבנו את דבריו כי קיצר, וכך מיושבות קושיות הרב על דבריו. ולכאורה לא מצינו בגמרא עצמה שהקלו בספק דרבנן כשאנו ספק במציאות, שיהיה אפשר להקשות על דבריו. ואומנם רואים שהבין שהכלל הזה חל גם על מצוה חיובית (שהרי מבאר ששאני מי שלא זוכר אם בירך כי א"א להכריע, והרי זה מצוה חיובית) וקשה, שכן אמרו כלל זה על איסורא וכנ"ל. אולם אפשר לקבל את העיקרון שלו ולהחילו רק על איסורא, ועל חיובא לבאר שבו לא ראו צורך שיחמירו כי קיל טפי שהוי רק חיסור קיום מצוה ופחות שייך לומר ש'הכשילו'.

הראשונים בכלל זה, ונקט שהראב"ה נוקט כלל זה רק בדרבנן שקרוב לדאורייתא¹⁶, ובפשטות בנידוננו בחיוב ברכה ראשונה על שיכר זה דרבנן שלא קרוב לדאורייתא וממילא יש להקל בו. בנוסף בפשטות יש לראות את הנידון שלנו כתיקו של מצוה ולא של איסור, שהרי הנידון הוא על הברכה ולא על האכילה שרק בה יש את עניין האיסור של לאכול בלי ברכה שהוי כמעילה. וכמו כן מכך שהראב"ה בסימן לח מביא את הר"ח שמקל כי כך מסתבר וכדלקמן, משמע שאין זה מתורת הכלל הידוע שבתיקו מחמירין, וא"כ משמע שבנידוננו לא חל כלל זה.

דברי הראב"ה בסימן תקכו

הראב"ה (סימן תקכו) כותב "והיכא דפתח לברך אדעתא דסבר היום ארבעה ימים וסיים בחמשה והיום הוא חמשה ימים אי נמי ארבעה ימים הוא היום, מי אזלינן בתר פתיחה, וכשהיום חמשה ימים לא נפיק דברוך אתה י' אלהינו מלך העולם הוא עיקר, ולא בירך אדעתא דחמשה ימים, ולא נפיק, או דילמא אזלינן בתר חתימה דהיינו הסיום ונפיק. ואי נמי להיפוך, אם הוא ארבעה ימים היום. ונראה לי דבשניהם לא יצא, דבעינן פתיחה וסיום. [דבעיא] הוא בכי האי גונא בפרק קמא דברכות נקט כסא דשיכרא וסבר דחמרא הוא ופתח ובירך אדעתא דחמרא וסיים [ד]שיכרא מהו בתר פתיחה אזלינן או לא, [ולא איפשיטא]. והכי נמי אלו סיים אדעתא דפתיחה לא נפיק, דהא טעי בחשבון, וכיון דספירה דאורייתא היא אזלינן לחומרא, וצריך לספור ולחזור ולברך. ואע"ג דברכה לאו דאורייתא היא, דכיון דספירה דאורייתא וצריך לספור לאו מילתא [היא] לספור בלא ברכה, ואין כאן משום ברכה לבטלה. ולנקיט כסא דחמרא וסבר דשיכרא הוא וכו' לא דמי דשאני התם דאי נמי סיים בדשיכרא יצא, דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא. וודאי אם אינו יודע החשבון של הימים ודעתיה לברך ולסיים כמו שישמע מהקהל או מחברו, דאדעתא דהכי פתח. ושהה בסיום עד שישמע

¹⁶ ויש קצת לדון בכך, שההגדרה מאוד לא ברורה ועובדה שהרב נוקט כך גם בדעת האו"ז תלמידו, והנה הראב"ה נקט לחומרה בדין של שליחת דברים ביו"ט ע"י 3 שהוי תיקו בגמרא, ואילו האו"ז נקט לקולא. ולמשל בדיקת חמץ הראב"ה הקל ואילו ספק בזימון לבית הכסא האו"ז מחמיר, למרות שיש אפשרות לומר הפוך.

מה סיימו, וכן סיים גם הוא אחריהם, בכי האי <גונא ודאי דנפיק>, דפתיחה וסיום איכא".

ויש להבין את דבריו, מה הכוונה 'סיים', האם 'אקב"ו על ספירת העומר' או הספירה עצמה. ולכאורה צריך לומר שהיינו הספירה כפי שהובא לעיל ברביעית בקשיים בביאור הרב. אבל א"כ יש כאן לכאורה חידוש עצום, שאם הולכים אחר פתיחה אז אדם שיחשוב בשעת הברכה טוב ובפועל יספור לא טוב יצא יד"ח. ואין לומר שהראב"ה סבור שהרהור כדיבור שהרי להדיא מביא את הר"ח שפוסק שהרהור לאו כדיבור (ה"א ברכות סי' סד), ובכללי רוב הראשונים כך נוקטים [ובטל-חיים ברכות סי' טו הרב האריך בסוגיה ובביאור דעת הרמב"ם¹⁷]. ואומנם אכן נראה בראב"ה שרואה בברכה וספירה כיחידה אחת, שכותב אצלנו בתחילת הסימן "וכן פסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום", והרי ברור שהכוונה שלא ספר בלילה וקורא לכך 'בירך'. ועוד שבנוסח הספירה גורס: "הכי מברך על ספירת העומר שהיום שבוע אחד ויום אחד", דהיינו שהספירה זה ממש המשך הברכה ואף לא מזכיר 'עומר' בספירה ונסמך על ההזכרה 'בברכה'. וכן שכותב בנידון שלנו "לאו מילתא היא לספור בלא ברכה" ולכן אפשר לברך בספק ולא לחשוש לברכה לבטלה. אך עם כל זאת איך יתכן שיספור לא נכון ויצא יד"ח?

ואכן הרב למרות שנקט שהברכה הוי חלק מהדאורייתא¹⁸, סבור שהסיום זה על ספירת העומר, וממילא לא קשה שיצא, שהרי מדובר שאת הספירה עצמה כן סופר נכון. אך כפי שנ"ל קשה לבאר כך.

¹⁷ ועתה [שנת תשפ"ג] זכיתי ללמוד סוגיה זאת עם התלמידים, ויצא להבנתי שהר"ח שפסק הרהור לאו כדיבור זה רק בדברים שכתוב בהם דיבור, ולכן במגילה וברהמ"ז יוצא בהרהור כפי שמשמע בפירושו למגילה כ. וביארתי שכן אפשר להבין איך הר"ח יכול להסביר כביאור הירושלמי למשנה גם בהבנת הבבלי. והראב"ה גם כן ביאר את הבבלי כביאור הירושלמי וכר"ח [ויש להוסיף שבדעת האו"ז תלמידו יש נטיה לכך, שהרי פסק בסתם את הברייתא שמי שבירך ברהמ"ז בלבו יצא, ולא העיר דהיינו דווקא אם הוציא בשפתיו כפי שהראשונים שנקטו שהרהור לאו כדיבור הדגישו].

¹⁸ והרב ביאר זאת מצד שבלי הברכה הספירה היא סתמית ולא משמעותית, ולכן רק ע"י ברכה יש תוקף לספירה, ושלכן נקט הראב"ה שלא חל מהתורה חיוב על האישה לספור 7 נקיים

אפשרות לבאר דבריו והקושי בכך

ואפשר לבאר שלעולם ודאי לא יוצא יד"ח דאורייתא אך עדיין יד"ח הברכה כן (אם הולכים אחר פתיחה), וזה נפ"מ לכך שלמרות שעבר זמן של 'שלוש עליון רבי' מסיום הספירה המוטעית עדיין יוכל לספור כל עוד לא דיבר שלא מעניין הברכה. ואיה"נ שזה נפ"מ מצומצמת אך לא כ"כ קשה כי אפשר לומר שעיקר הספק זה המקרה ההפוך וכפי שבהמשך מתייחס רק למקרה הזה. ובסימן תקעא משמע שמתייחס רק למקרה שהתחלה לא טובה והסוף טוב.

אולם האבודרהם (שם) מביא את הראב"ה וכותב להדיא דילמא נפיק כאשר התחיל בדעת טובה וסיים לא טוב, ומשמע שיצא יד"ח הספירה, ואצלו קשה מאוד לומר שהכוונה רק יד"ח הברכה למרות שדאורייתא ודאי לא.

שתי אפשרויות בביאור דבריו

ושמא י"ל שמכיוון שהברכה זה ממש חלק מהמצווה¹⁹ ובה הוא מאזכר ואומר 'ספירת העומר' שזה ודאי דבר הכרחי בספירה הדאורייתא, אז הדיבור הזה

כי לא יכולה לברך, וא"כ רואים שאין משמעות לספור בלי לברך ברמת הדאורייתא! אולם יש להקשות קצת מכך שלגבי ספירת העומר כתב שמי ששכח בלילה ימנה ביום בלי ברכה, ובפשטות היינו שיש משמעות לספירה בלי ברכה. ועוד שיוצא דבר מאוד מחודש שהברכה עצמה היא מהתורה. וכן לא מובן למה צריך ברכה בשביל לתת משמעות לספירה, מדוע א"א למצוא דרך אחרת כמו לקרוא לפני את הפסוקים בתורה או לברך בלי שם ה'?

ולכאורה יש שתי דרכים לבאר אחרת את דבריו מדוע אישה לא סופרת: א- גם בשתיקה מקיימים את המצוה דאורייתא, והראב"ה רק אומר שמכיוון שא"א לברך על הספירה לכן לא מקיימים את המצוה באופן של ספירה בפה כי לא מתאים לקיים בפה ולא לברך, ומסתפקים בקיום מצות הספירה בשתיקה. [וזה שהקשה למה לא אומרים ספק דאורייתא לחומרא, היינו מדוע לא אומרים שזה שהיא ספק זבה מצריך אותה לספור שהרי ספק דאורייתא לחומרא, וממילא שתברך ותספור (וכמו שנקט בספירת העומר- וכן בסי' רפה ש'קרוב הדבר בעיני' שבספק מצוה דאורייתא כמו כו' יש לברך וק"ו אצלנו שהברכה משמעותית למצוה)]. ב- הרי יש כאן ספק ספיקא כפי שהראב"ה מבאר שלכן לא מברכים, וממילא יוצא שגם פטורים מעיקר הדין ממצות הספירה, וע"ז אומר הראב"ה שלא מחמירים לקיים את הספירה בכל זאת (שהרי אין טירחא להחמיר) כי א"א לברך ולכן לא מתאים שיקיימו את המצוה 'דאורייתא' בלי לברך.

¹⁹ וכן רואים בהמשך האבודרהם שכותב אחרי שמביא את דברי המחזור ויטרי "אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא", דהיינו שהמחזור ויטרי סבר שלא יצא!

בנוסף למחשבה נכונה במספר היום בזה כבר יוצא יד"ח מדאורייתא. כלומר למרות שהרהור לאו כדיבור אך כאשר כן יש דיבור ולהרהור יש על מה לרכוב אז ההרהור כן כדיבור. ובדומה לדין עניית אמן שחשיב כאילו אמר בפיו ממש, ויוצא, שלמרות שלא דיבר מלבד 'אמן' ההרהור של הדברים כשהאחר אמר (שהרי שמע את ברכתו) + אמירת אמן מחשיבה שאמר את הדברים [יעויין בברכה ח"א פ"ד סעיף ו ובהערה 30]. ולפי"ז יוצא שאם אדם יודע שהיום נניח 4 ימים לעומר ומברך ולא סופר יוצא יד"ח דאורייתא.

ועוד י"ל שהראב"ה סבור שמדאורייתא אפשר לצאת יד"ח הספירה גם במחשבה, כי העניין לשים לב לזמן ע"י ספירה וגם במחשבה מקיים זאת. וכמו שבסוף הסימן מביא שבזבה סופרים בשתיקה [אלא ששם למסקנה סבור שאין מצוה לספור שיש ספק ספיקא וכן שלא כתוב 'וספרתם לכם' וכן שאין זמן קבוע לספירה, יע"ש]. ושאיני מבהמ"ז שכתוב 'וברכת' שודאי הפשטות היינו בפה²⁰, וכן לעניין זכירת עמלק שיש לימוד שצריך בפה (מגילה יח.), וכן ברכת התורה למ"ד שדאורייתא שלומדים מ'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו' ו'אקרא'²¹ ודאי הפשטות היינו בפה.

דעת הר"ח

ובדעת הר"ח משמע שמחמיר לא בגלל תיקו לחומרה אלא בגלל שכך נראה לו יותר להלכה שהרי כותב "ומסתברא דלא יצא, מיהו בהדיא לא אתמר". ואכן הרב נוקט בדעת הר"ח שמחמירים בתיקו רק כאשר נאמר להדיא תיקו²², ואצלנו לא כתוב.

²⁰ וז"ל הלבוש (סי' אר"ח סי' קפה): "דהתורה וברכת אמרה משמע שיברך ה' יתברך בפיו".

²¹ שמכך נלמד שמברכים כפי שפירש רש"י ברכות כא..

²² הרב הוכיח זאת מכך שלגבי מנודה בעטיפת הראש מכריע לקולא כי 'איבעיא ולא איפשיטא'. אולם יש לדון, שהרי זה נידון של מצוה האם לחייבו בעטיפת הראש, ולא של איסורא ושמא לכן נקט לקולא. ולכאורה עדיף לנקוט כך ולא לשוות מחלוקת בין הדעות שסוברות תיקו דאיסורא לחומרא בדרבנן.

ביאור מו"ר בדעת הר"י והר"י שירלאון תלמידו והקשיים שבו

והנה בפשט התוס' בדברי ר"י, משמע שר"י חולק על הקביעה של הר"י²³ 'השתא דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא', וסבור שדווקא אזלינן לחומרא. וכך תלמידו הר"י שירלאון כותב "והשתא דלא איפשיטא למסקנא אזלינן לחומרא", ויש להבין מדוע.

והנה רבינו ביאר דהיינו בגלל שסבורים שכל תיקו דאיסורא אזלינן לחומרא אף בדרבנן והיינו גם בבעיא דלא איפשיטא וכפי שהיראים נוקט להדיא ושכך קבלה בידו. וכך נקט תלמידו הראב"ה ואחריו תלמידו האו"ז²³. אומנם יש להבין מדוע הוי 'דאיסורא' הרי איירי בחיוב מצוה של ברכה, ודוחק לומר שהוי בגלל איסור לאכול בלי ברכה שהוי כמעילה, שהרי לא הזכירו זאת, ועוד שגוף ההסתפקות זה על הברכה האם הולכים אחר פתיחה או חתימה, ועניין האכילה בלי ברכה זה רק תוצאה של ההסתפקות.

ביאור דעתם

והנה המאירי (ברכות לה.) ועוד²⁴, הביאו בשם תוספות שמחמירים כי הסמיכו חכמים את חיוב ברכה על הפסוק וכן שעשאוהו כמועל בהקדש. ולפי דבריהם יוצא שיש כאן סיבה מיוחדת שיש להחמיר בברכה שלפני אכילה. אך יש להבין מדוע לא לחשוש לברכה לבטלה, הרי סו"ס סיבות אלו לא מכניסים שיקול של דאורייתא. ונראה שמכיוון שידוע שספק דרבנן לקולא, לכן אפשר להקל לברך בספק ברכה כשיש סיבה טובה [בהנחה שברכה לבטלה הוי מדרבנן כדעת רוב הראשונים, ושכך רבינו סובר כעיקר]. בפרט שיש לומר שכאשר יש לו צורך לברך כדי לצאת ידי ספקו ששמא לא בירך, כבר חשיב צורך וכבר לא הוי ברכה שאינה **צריכה**²⁵. וכך נקט הפני יהושע בפירושו הראשון

²³ אלא שלדעתם זה נכון רק בדרבנן שקרוב לדאורייתא וכבר הוזכר לעיל.

²⁴ האו"ח (הל' סעודה סי' יט, ובכלבו ח"א סי' כד), המכתם (ברכות לה.), והרשב"ץ (שם) בשם ר"א.

²⁵ ואין להקשות מדוע להחשיב זאת צורך בלי לשכלל את החשש לברכה לבטלה, והרי אם נשכלל, יוצא שיש ספק מול ספק ושב ואל תעשה עדיף, וא"כ בטל הצורך. כי: א- יש אצלנו עדיפות בצד לברך כי נוסף לספק חיוב יש גם ספק איסור לאכול בלי לברך דהוי כמעילה. ב- ע"פ

בביאור דעת ר"י²⁶. ובדומה בר. שמכיוון שאסור לו לאכול בלי לברך לכן יש צורך בברכה שעל ידה יוכל לאכול.

הקהילות יעקב (ברכות סי' ד) שמבאר שכל מהות איסור ברכה שאינה צריכה שייך רק אם במסקנה הסופית אין צורך, ואז רוכב האיסור על הברכה, אך כאשר בדיון ההלכתי יוצא שיש צורך אז כלל לא נכנס האיסור, שכן יש כאן ברכה הצריכה. ונראה שהמושג צורך לא חייב להיות חיוב גמור אלא די בצורך הלכתי כמו לצאת ידי ספקי, ובפרט כשאין טירחא שנראה שהוי חיוב גמור.

²⁶ ויש לסייע לכיוון זה מדברי שבה"ל (סי' קנח) שכותב "ורבינו יצחק הצרפתי [נראה דהיינו ריצב"א-ר"י הבחור, וכמו שהרמב"ן בפסחים ק"ח אומר שקבל מרבו ר' יהודה [בר יקר] שקיבל מרבו ר' יצחק בר אברהם הצרפתי, שכך מתאים למה שכותב שרבו דהיינו ר"י אמר שיש להחמיר, שכך הרי מובא בשמו בתוס' ברכות מט ועוד, שהביאוהו. וודאי אין הכוונה לר"י עצמו שהרי בדיוק לפני הביא דברי ר"י [הזקן] זצ"ל כתב נראה לר' [נראה דהיינו ר"י וכנ"ל] שיש להחמיר ולברך אחריו אפי' אם שתה פחות ממלא לוגמיו יין... דאע"ג דלגבי יום הכיפורים שיעורו מלא לוגמיו לענין ברכה יכול להיות שחייב אפי' על פחות ממלא לוגמיו, עכ"ל. ורואים שנוקט לברך למרות שלא ברירה ליה שהשיעור פחות ממלא לוגמיו. וכן נראה מהתוס' בסוכה (כז:): שכותב "הלכך לברך אחריו נמי יכול להיות דלא בעי מלא לוגמא". וכן תוס' הרא"ש (יומא עט:): אחר שמביא את דברי ר"י מסיים "והרוצה לצאת ידי שמים ישתה פחות מכזית או כמלא לוגמיו", ורואים שהבין שיש מקום לומר שהשיעור מלא לוגמיו. [ולפי"ז אתי שפיר מדוע תמיה ר. (על התוס' בברכות מט:): על ר"י שמחמיר לברך ולא חושש לברכה לבטלה, שאכן הכוונה מתורת חומרה ולא מתורת הכרעה, למרות שאפשר להבין כך בשופי בדברי התוס' בברכות (ונראה שר. שואל דווקא על התוס' בברכות, כי שם מתייחס לשתייה בכלל ולא מזכיר יין בדווקא, כי ביין אפשר ליישב שר"י סבור שמעין שלוש הוא דאורייתא וממילא הוא ספק בדאורייתא [ר"מ שאמר 'ושבעת זו שתייה' היינו יין ומלמד שהי דאורייתא (ריטב"א ורמב"ן (ברכות מט) ורא"ה (ברכות מד:)], ואף אם לא שתה שיעור שמחייב מדאורייתא הוא קרוב לדאורייתא שיכול לבוא לדאורייתא וחמיר טפי, וכן שכעין דאורייתא תקון (צל"ח (ברכות כ:)) ועמק שאלה (יתרו שאילתא נג אות ז)- שהרי הראשונים סתמו במי שמסופק אם בירך ברה"מ שחוזר ומברך ולא חילקו שדווקא כשאכל כדי שביעה שרק אז הוא דאורייתא לרוב הראשונים, ובפרט שכן חילקו בין לחם לשאר פירי. ונראה שלמדו זאת מכך שנאמר במשנה שבעל קרי מברך ברה"מ ולא חילקה דווקא כשאכל כדי שביעה, והגמ' ביארה שבגלל שהי דאורייתא, ומכאן שהחשיבו את תקנתם לברך מכזית כדאורייתא) אולם רבים דחו סברה זאת ע"פ דברי ראשונים מפורשים (יעויין ביחוד דעת ח"ו סי' [?]).

ועוד יש להסביר ע"פ תמיהת הריטב"א (כג.) "ומיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים כדאיתא בפרק כיצד מברכים והיה ראוי שיחזור יברך על הספק או שלא יאכל יותר", עכ"ל"ק. ולעיל מזה כתב "דבכל דוכתא נמי דאיכא ספיקא ברכה דרבנן כגון שנסתפק אם ברך ברכת הנהנין או ברכת המצות שהם דרבנן, אינו חוזר ומברך על הספק דשב ואל תעשה עדיף מספק שיברך לבטלה ויעבר על לאו דלא תשא", עכ"ל"ק. ומשמע שמבין שבמקרה רגיל אין לברך בספק ברכה כי שב ואל תעשה עדיף, אך בברכת הנהנין יוצא שאם לא יברך יעבור בקום ועשה על איסור 'מעילה', וממילא החשבון דווקא אומר לברך כי יש ספק קום ועשה של ברכה לבטלה מול קום ועשה של 'מעילה' וביטול חיוב של ברכה. [ואולם למעשה פוסק הריטב"א לא לברך (הל' ברכות פ"ב הכ"ג) ונראה בגלל שסבור שלא פלוג בספק ברכות בין סוגי דרבנן]²⁷

ובפשטות יש להעדיף לנקוט בכיוון הזה, שכן כך כמה ראשונים נוקטים בשם התוספות, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.²⁸

²⁷ ואין להקשות מכך שבהמשך התוס' כותב שאם חתם ביר"ט מקדש השבת וחוזר תוך כדי דיבור יצא, ומדויק שאם לא תיקן לא יצא, ומדוע הרי לא הוי ברכת הנהנין. שכן הוא מדבר על מקרה שהאדם חשב טוב ובטעות חתם לא נכון שזה הפוך מההסתפקות שלנו, ובכך איה"נ שודאי לא יוצא אם לא תיקן תוך כדי דיבור, כי בפועל אמר לא טוב, ושאינו מבעיא דידן שכל הבעיה רק במחשבה [כפי שהתוס' מבין את ההסתפקות וכרש"י].

²⁸ ויש להעיר שהרא"ש (ברכות פ"ז סי' כד) כותב "וכן לענין שתיה נראה דצריך לברך על היין לאחריו אפי' שתה פחות ממלא לוגמיו אע"ג דלעניין יוה"כ בעינן מלא לוגמיו... ובפ"ק דעירובין נסתפק רבינו יצחק בדבר זה אם סגי בכזית בשתיה כמו באכילה או שמא כיון דדריש ר"מ ושבעת זו שתיה בעי כביצה... או שמא יש לחלק בין שביעה דאכילה לשביעה דשתיה, לכך טוב ליזהר שישתה פחות מכזית או רביעית להסתלק מן הספק", עכ"ל"ק. ונראה מדבריו שלמרות שנוקט שיש ספק וטוב ליזהר מלשתות פחות מרביעית בכל זאת נראה לברך. אלא שיש לדון שהרי במקומות רבים כותב שיש למעט בברכות ולחשוש לברכה לבטלה ולכן לא לברך בספק, ואין לומר שקשור לסברת התוספות שהביאו ראשונים, שהרי איירי כאן בברכה אחרונה. ואולי יש לחלק בין ברכת המצות לברכת הודאה ושבח, שבברכת המצות כשהאדם מברך שה' ציווהו ובאמת פטור הוא שיקר ולכן ברכה לבטלה, אך בברכת הודאה ושבח אפילו אם מודה או משבח פעמיים אין בכך שום שקר ולא הוי ברכה לבטלה כי יש צורך לברך בגלל הספק ואין חשש שקר.

ביאור נוסף

והפנ"י בפירושו השני נקט שיש להחמיר לברך, כי אפשר בקל להחמיר ולברך שוב, ובספק דרבנן יש להחמיר כשאפשר בקל (יעויין הערה 11), ולברכה לבטלה אין חשש כי יש צורך כדי לצאת מספקו וממילא סמי מכאן ברכה שאינה צריכה. אולם בדברי ר"י שירלאון פחות נראה כן, שהרי מבאר שמכיוון ש'לא איפשיטא למסקנה אזלינן לחומרא', ומשמע שזה עניין עקרוני שב'לא איפשיטא' שלנו מחמירים ולא בגלל סיבה צדדית שאין טורח. וכן שהיה מתבקש שיזכיר טעם זה, שהרי בעיקר הדין היה להקל דספק דרבנן לקולא ורק שיש להחמיר מצד שאין טורח, וזה גם נפ"מ לסיטואציה שיש טורח או בושה וכדומה שיהיה אפשר להקל. ועוד קשה, שהנה הר"י שירלאון כותב (ברכות כא.) "ומכאן היה משמע שכל ברכות דרבנן ספק אם אמרן שלא יצטרך לחזור ולומר" ופשוט שכוונתו גם על ברכות שאין טירחא בלחזור ולאומרן.²⁹ ושמה יש ליישב, שדין מסופק אם בריך

[ובדומה לביאור הרב ברמב"ן שבת קלה ואכמ"ל]. ומאידך אפשר שבכלל הרא"ש לא סבור שיש לברך וכתב זאת רק בהקשר שאין ללמוד מיוה"כ, ומה שמסיים שיש ליזהר מחמת הספק זה לא בגלל הספק של יוה"כ אלא מצד הספק שאין אנו יודעים מה הוא שיעור שביעה של שתיה ויתכן שזה אף ברביעית, וכך מסביר הדרישה והברכה ועוד את דברי הרא"ש שפתאום נקט שיעור רביעית למרות שלא הזכיר אפשרות כזאת לפני. ועוד צ"ע, ויה"ר שאזכה לברר את זה בסוגיית ספק ברכות להקל.

²⁹ ואין להקשות זאת על הפירוש הראשון, כי לפירוש הראשון זה כן נכון שמצד חיוב הברכה אין צורך לחזור ולברך בכל ברכות דרבנן, ורק שיש חידוש בברכות הנהנין שמצד האכילה צריך להחמיר ולברך כדי לא לפגוע באיסור מעילה, או שמצד שברכתם חשובה טפי שהוסמך על הפסוק ודמי לדאורייתא. ויעויין למשל בתוס' חגיגה (ית. ד"ה חולו של מועד) שכותב שהגמרא כתבה על חוה"מ שהוא דאורייתא למרות שדרבנן כי הוסמך על הפסוק. וכן ברא"ש (ברכות פ"א סי' י) לגבי אכילה לפני תפילת שחרית שיש להחמיר ולהפסיק לאכול בשונה ממנחה כי "שאני הכא דאסמכנה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם". ובפרט ע"פ דברי הריטב"א החדים לעניין אסמכתא (ר"ה טז.) "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא [אומנם כן הבין הרמב"ם ועוד], אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו [לחכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין

שאני, כי אם יברך עלול להתברר שבירך לבטלה אם יזכר שבירך ולכן מעדיפים שלא יברך שהרי בלאו הכי מעיקר הדין לקולא³⁰.

ביאור המג"א לדעת ר"י בתוספות

המג"א (סי' רט סק"ג) מבאר שהסיבה שר"י מחמיר זה בגלל שסבור שמצוות צריכות כוונה ולכן ודאי לא יוצא כשחשב שהוי יין. ויש להבין, הרי הגמרא בדיוק מסתפקת האם הולכים אחר הפתיחה ואז אכן לא יצא או אחר חתימה ויצא, ומדוע למ"ד מצוות צריכות כוונה גם אם החתימה עיקר לא יוצא. ויותר מכך הרי התוס' בהמשך נוקטים כהנחה פשוטה שמצוות אין צריכות כוונה ולכן מקשה ר"י מקיננון מדוע לא יוצא. וכמו כן זה דחוק לומר שכל שאלת הגמרא זה אליבא דמ"ד מצוות אין צריכות כוונה כשאין זכר לכך, וגם שלפי זה לכאורה יש לפסוק שמצוות אין צריכות כוונה שהרי הגמרא נוקטת בפשיטות כדעתם³¹.

ונראה לבאר דעתו בשיפולי מחה"ש, שקושיית ר"י מקיננון זה בדעת האיבעיא, שכל שאלת הגמרא מבוססת על מ"ד מצוות אצ"כ (דלמ"ד צריכות ודאי לא יצא), ועל זה שואל מדוע יש צד שלא יוצא, ומתרץ שכאשר להדיא חושב לא טוב גם למ"ד אצ"כ יתכן שלא יוצא³². והסיבה שלמ"ד צ"כ ודאי לא יוצא, כי סבור

בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וחי' שהיא חסירה כלום", עכ"ל ק.

³⁰ ויעויין בברכ"ה (ח"א עמ' רנו הערה 45) שמביא את החקרי לב ומדייק עקרון זה מהריטב"א והרמב"ם. וכן המל"מ (הל' בכורות פ"ד ה"י) כותב "דאף דקי"ל דספקא דרבנן לקולא היכא דיכול להתברר לא אזלינן לקולא משום דלא חשיב ספק כל שיכול להתברר וכמו שכתבו הראשונים ז"ל, וגדולה מזו כתב הרשב"א בתורת הבית דאפי' ספק דחסרון ידיעה לא מיקרי ספק ואף דרבנן אזלינן לחומרא וכמ"ש מרן בטור י"ד סימן ק"ץ היכא דלבשה חלוק מכובס ואינה יודעת לבדוק אם מקדיר או מגליד דאף דכתמים שהם דרבנן לא אזלינן לקולא וכמבואר שם וא"כ כ"ש דכל דבר שיכול להתברר דלא חשיב ספק". אולם יעויין בשער המלך (מקוואות פ"י ה"ו כלל ג) שדחה דבריו.

³¹ ואומנם רבינו אכן נוקט כעיקר שמצוות אצ"כ (טל-חיים ק"ש ותפילה סי' ד).

³² והמאירי מביא את קושיית הראב"ד על הר"ה שנקט כרש"י שאיבעיית הגמ' היא לעניין המחשבה כשאמר שם ומלכות, שאיך יתכן שהמחשבה תפסול והרי בלי שום מחשבה יוצא הרי קי"ל מצוות אצ"כ. ומתרץ "ולדעתי כל שיש שם כונה למה שאינו הוא פחות משאין שם כונה כל עקר".

שמחשבה זה מרכיב קריטי במצווה בברכה, וממילא כאשר חשב לא טוב זה כמו שאמר לא טוב, וכמו שאם במקום 'מלך העולם' היה אומר 'שוכן שמיים' לא היה יוצא, כך גם כשחשב לברך גפן במקום שהכל לא יצא. אולם למ"ד אצ"כ אז המחשבה אינה קריטית אלא שיכולה לקלקל כאשר חושב כוונה שלילית, והסתפקות הגמרא היא האם החתימה הטובה יכולה לגרום שנתעלם מהמחשבה השלילית שהייתה בהתחלה או שלא.

אומנם עדיין כל המהלך הזה מחודש, ופשט שאלת הר"י מקינון היא שקי"ל שמצוות אצ"כ ולא רק לשיטת השואל. וכמו כן שמשמע שהר"י מחמיר בגלל שלא איפשיטא ולא בגלל שמכריע לגופו של עניין שלא יצא וכנ"ל, ובפרט שהיה לר"י לומר 'לא יצא' במקום 'לחומרא דצריך לברך פעם אחרת', שהרי ברור שאם לא יצא שצריך לברך שוב, ועל כורחנו שהוי ספק ועל זה אומר שיש לנקוט לחומרא, ואומר שהיינו לברך שוב דהיה אפשר לחשוב שלהחמיר היינו להפסיק לאכול כי יש בעיה של ברכה לבטלה. וכן יש את הקושי באוקימתא וכנ"ל.

ביאור הגר"א לדברי ר"י ע"פ הסוגיה בעניין ספק התפלל, וקושיית הרב

והנה איתא בגמ' (ברכות כא) שלפי ר' יוחנן בספק התפלל חוזר ומתפלל כי 'ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו'. ור"י בתוס' מבאר דהיינו דווקא בספק התפלל אך בודאי התפלל אסור לחזור ולהתפלל. והגר"א מבין שאומנם בגמרא לפני מופיע שבספק דאורייתא חוזרים ולא בדרבנן, אך לפי ביאור ר"י יוצא שלר' יוחנן יש להחמיר בספק, וזה מבוסס על כך שברכה לבטלה הוי מדרבנן ולכן ספיקא לקולא ולא צריך לחשוש לאיסור. וזה בדיוק הסיבה שאצלנו בנקט שיכרא פסק ר"י לחומרא.

והקשה הרב, זה בהכרח לא תלוי אחד בשני, שהרי יש את הרא"ש ועוד שנקטו בנידון של ספק ברכות לקולא שאין לברך, ומאיך פסקו כר"י בספק התפלל. וכן יש את ר"י שירלאון שפסק כשאילתות שבספק ברכה לקולא, ואילו בנקט שיכרא פסק לחומרא. ומאיך יש את האו"ז שפסק כר"א שאין להתפלל בספק התפלל ומאיך נקט לחומרא בנקט שיכרא.

ובפרט קשה, שבה"ג שאותו מביא הגר"א כאחד שחלוק על התוס' וסבור שספק ברכות לקולא, הוא פוסק כר"י בספק התפלל³³.

יישוב דברי הגר"א

ונראה שאין קושי על דבריו, שהרי כל ביאורו מבוסס על כך שביאר התוס' שר' יוחנן מודה בוודאי התפלל וחלוק רק בספק, ולפי זה מבין הגר"א שטעמו של ר' יוחנן הוא מכך שאפשר לברך בספק ברכות. אומנם אם מבארים שר"י מדבר גם על וודאי התפלל, אז בהכרח טעמו אחר והוא שסובר שתפילה אפשר להתפלל כמה שרוצים 'ולוואי', וממילא ברור שבספק יש להתפלל שוב ולא מלמד כלל לסוגיית ספק ברכות שהרי אין כאן שום חשש לברכה לבטלה. והרא"ש והשאלות בהדיא ביארו את דעת ר"י בכך שגם אם יוצא שהתפלל פעמיים מה בכך.

ולגבי בה"ג, אומנם הוא פסק שבוודאי התפלל אסור להתפלל שוב וכר"א, ורק בספק התפלל פסק כר"י שמתפלל שוב, אך אפשר להבין שהסיבה שנקט שיש להתפלל שוב בספק, אינה בגלל שסבור עקרונית שבספק ברכות מברכים, אלא זה מכיוון שיש כאן ספק ספיקא, ספק שמא לא התפלל ואז צריך להתפלל, ואף אם התפלל שמא הלכה כר"י שאין בעיה להתפלל שוב. כלומר שלא היה ברירא ליה כמי לפסוק, ולכן בודאי התפלל חשש לברכה לבטלה לשיטת ר"א, ובספק התפלל נקט כר"י כי הוי ספק ספיקא וכנ"ל.

ואומנם אכן דברי הגר"א לא מתאימים לר"י שירלאון, שהוא פסק לברך בנקט שיכרא, ומאידך בסתם ספקות נקט כשאלות שאין לברך. וא"כ בע"כ הסיבה שנקט לברך בשיכרא היא לא מכך שספק דרבנן לקולא. [לגבי האר"ז יעויין בהערה³⁴].

³³ בנוסף הקשה הרב שמבואר בדברי הראשונים שהחמירו בנקט שיכרא, שמאידך נקטו שבדרבנן בספק ברכות יש להקל. אך כל ביסוסו של הרב זה על הבנתו בראב"ה ועל האר"ז והמרדכי שמביאים אותו, ולענ"ד הראב"ה דווקא מיקל בנידון של שיכרא ואין הוא בסיעה שמחמירה, ואין ללמוד ממנו על דבריהם.

³⁴ לגבי האר"ז, לא בהכרח נקט מסיבה אחרת וכר"י שירלאון, כי למרות שמביא את הר"י שירלאון לעניין נקט שיכרא, אך מאידך מביא את הראב"ה בעניין ספירת העומר, ושם משמע

היוצא מכל הנ"ל

לרוב הראשונים יש להקל לא לברך בספקות דרבנן ובכללם ברכות הנהנין וכן בהסתפקות נקט שיכרא. לעומת זאת למעט ראשונים בברכת הנהנין יש להחמיר ולברך, ואפשר שסבורים שכמעט בכל ספק יש לברך כי לרוב אין טירחא לחזור ולברך, אולם כאשר לא זוכר אם בירך יש מקום להחמיר כי יש חשש שאחרי שיברך יזכר ויתברר שברך לבטלה וזה לא ראוי.

ונראה שלמעשה הדין תלוי בסוגיית ספק ברכות, באיך לתפוס את הדין שבספק לא מברכים, האם זה דין גמור ואסור לברך וממילא יש לא לברך כדעת רוב הראשונים, או שמא זה דין לקולא שלא חייב לברך ואז יש לחוש לראשונים הנ"ל ולברך בברכות הנהנין, או שמא זה מידת חסידות שלא לברך שאז י"ל 'דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד'.

סיכום

התחלנו בגמרא בברכות על נקט שיכרא שכמה ראשונים נקטו שיש להחמיר ולברך ושאלנו מדוע הרי ספק דרבנן לקולא וכן יש חשש של ברכה לבטלה. העמקנו בדעת הראב"ה ויצא שדווקא מכריע לקולא וסבור שבנידונו לא שייך הכלל של 'כל תיקו דאיסורא אפילו בדרבנן לחומרא'. וביארנו שסבור שהברכה של ספירת העומר היא חלק מהספירה, ושם אדם יברך על ספירת העומר ויחשוב על היום הנכון ולא יספור בפועל יצא יד"ח של הספירה. נגענו בביאור הרב לכלל הנ"ל והקשנו, והבאנו את ביאור הב"ח והסברנו דבריו.

בדעת הר"ח נראה שנוקט לחומרה בגלל שכך נראה לו בסוגיה ולא בגלל שיש להחמיר בספק. בדעת ר"י ור"י שירלאון שנוקטים לחומרה ביארנו שזה בגלל שברכת הנהנין אסמכוה אקרא וכן שיש איסור מעילה לאכול בלי ברכה וכפי שכמה ראשונים כתבו בשם תוספות. ועוד שאפשר לבאר משום שאפשר בקל

שבנקט שיכרא יש לנקוט לקולא דהוי נידון דרבנן, וכפי שביארנו דברי הראב"ה לעיל. וא"כ יתכן שמה שפסק כר"א זה ע"פ הראב"ה שנוקט לקולא בנקט שיכרא.

להחמיר שבכך גם בספק דרבנן יש להחמיר. וכל זה ע"פ ההנחה שברכה לבטלה
הוי דרבנן ועוד שיש לומר שכל עוד יש צורך לברך אין בכך איסור של ברכה
לבטלה.

הבאנו את דעת המג"א שמסביר שר"י החמיר בגלל שסבור שמצוות צריכות
כוונה וביארנו דבריו אך עדיין נשאר קשה. וכן הבאנו דעת הגר"א שמסביר שר"י
פסק כר' יוחנן שסבור שבספק ברכות מברכים שכן זו הסיבה שנוקט שיש
להתפלל שוב בספק התפלל, אולם דבריו לא עולים בקנה אחד עם דברי הר"י
שירלאון ועוד שמחודש לבאר כדבריו ולא מצינו שום ראשון שביאר כך להדיא.