סימן ד

על מה מודים ומשבחים בברכה

א

הקשיים בסוגיית הנוסח של ברכת הפת

איתא בברכות (לח ע"א): "תנו רבנן: מה הוא אומר? המוציא לחם מן הארץ. ר' נחמיה אומר: מוציא לחם מן הארץ. אמר רבא: במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע, דכתיב (במדבר כג, כב): 'א-ל מוציאם ממצרים'. כי פליגי בהמוציא: רבנן סברי המוציא דאפיק משמע, דכתיב (דברים ח, טו): 'המוציא לך מים מצור החלמיש', ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע, שנאמר (שמות ו, ז): 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'. ורבנן - ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל: כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא, כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים, דכתיב וידעתם כי אני ה' א-להיכם המוציא". ובהמשך (ע"ב שם) נפסקה ההלכה: "והלכתא המוציא לחם מן הארץ, דקי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע"[1], ע"כ.

ולכאורה יש בסוגיה זו תמיהות רבות. ראשית, אף שהובא פסוק המוכיח ש"מוציא" הוא אפיק, יש להביא ראיות לרוב ש"מוציא" הוא מפיק. בלישנא דקרא מצינו: "מוציא אסירים בכושרות"[2] (תהלים סח, ז), "ומוציא כלי למעשהו" (ישעיהו נד, טז), ו"ומוציא דִבה הוא כסיל" (משלי י, יח). ובלישנא דחז"ל מצויים מאות מקרים שבהם "מוציא" הוא לשון הווה: "ומוציא מן הסהר ונותן לתוך שדהו" (שביעית פ"ג מ"ד), "מוציא עליו ממקום אחר לפי חשבון" (מעשרות פ"ה מ"ו), "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן" (ר"ה פ"ד מ"ט) ועוד מאות כמותם. ולכאורה דבר פשוט הוא, דהא "מוציא" ביסודו הוא דוקא לשון הווה ולא לשון עבר.

---

1. בדקדוקי סופרים (שם אות ד) כתב שבגליון הכת"י כתוב שהוא ביאור ואינו מן התלמוד, וכן לא העתיקו בפסקי רי"ד, ובכת"י ב"נ ליתא כלל וכן נראה קצת לשון הרא"ש.
2. ואמנם מצינו שחז"ל פירשו את הפסוק על יציאת מצרים, אבל נראה שזו דרשה בלבד, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו.

וכמו כן קשה לדעת רבנן, האומרים ש"המוציא" דאפיק משמע; דלכאורה קיימים מקרים רבים שבהם מופיעה המילה "המוציא" במשמעות של הווה. בלישנא דקרא מצינו: "המוציא במספר צבאם" (ישעיהו מ, כו), "המוציא רכב וסוס" (שם מג, יז), "אתה המוציא והמביא את ישראל" (דה"א יא, ב). ובלישנא דחז"ל מצינו מאות מקרים כאלה, כגון: "המוציא שם רע", "המוציא מרשות לרשות", "המוציא תבן", "המוציא פועלים לשדה" ועוד רבים. וגם כאן הדבר פשוט, דהא גם לשון "המוציא" היא לשון הווה.

קשיים בהסבר בעל חכמת מנוח

ובעל חכמת מנוח כתב, שהיה ברור שמשמעות "מוציא" ו"המוציא" היא בהווה, אלא שהגמרא רוצה להוכיח שיש להם משמעות **גם** על העבר. אולם לפי זה קשה, מדוע חכמים רואים צורך ליישב את הפסוק שהביא ר' נחמיה כהוכחה לכך ש"המוציא" מתפרש על ההווה; הרי לפי הנ"ל, גם חכמים מודים לכך ש"המוציא" מתפרש על ההווה, אלא שהם סבורים שהוא מתפרש **גם** על העבר. ואדרבה, מי שהיה צריך לדחות את ראייתו של זולתו, הוא דוקא ר' נחמיה, הסבור שלא ניתן לפרש את "המוציא" במשמעות של עבר; דדוקא לדידיה קשה כיצד הוא מסביר את הפסוק שהביאו חכמים, המוכיח ש"המוציא" יכול להתפרש גם במשמעות של עבר. וצריך לומר שמשום שחכמים פירשו את הפסוק שהביא ר' נחמיה באופן שונה ממנו, הם ראו בפסוק זה מקור והוכחה נוספת לדעתם ש"המוציא" דאפיק משמע. וההתייחסות לפסוק זה לא באה כדי לדחות את ראייתו של ר' נחמיה, אלא כדי להביא ממנו חיזוק נוסף לשיטתם.

ואולם ישנם כמה קשיים נוספים על הבנה זו. ראשית, לא מובן מהיכא תיתי לומר שה' הידיעה תשנה את המילה מעבר להווה; דלכאורה ה' הידיעה רק מיידעת את נושא המילה הקיימת, אבל אין היא משנה את זמנו. שנית, רש"י (ד"ה ורבי נחמיה) הסביר שר' נחמיה מוכיח ש"המוציא" הוא לשון עתיד (ופירושו אכן נראה מוכרח בסוגיה). ולכאורה לא מובן לשם מה צריך ר' נחמיה להוכיח ש"המוציא" הוא לשון עתיד, שהרי העיקר הוא שאין זו לשון עבר. ואם ברור שהמשמעות הפשוטה היא שזו לשון הווה, הדבר יכול לתת משמעות מספיקה למלה. שלישית, רש"י כתב (ד"ה דאפיק משמע) וז"ל: "שהוציא כבר, והוא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן, שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות ממנו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהעבר אינו מתייחס לבריאת העולם או להוצאת הלחם הראשון מן הארץ, אלא להוצאת לחם מסוים זה שמברכים עליו. ולכאורה

אין לך הווה גדול מזה, ור' נחמיה לא היה צריך לחלוק על כך, דהא כאמור לעיל, כולי עלמא מודו שההווה כלול ב"המוציא". רביעית, לכאורה ר' נחמיה אינו צריך להביא שום ראיה לעניין זה שלשון "המוציא" אינה מתפרשת בהכרח על העבר, דכאמור לעיל מצינו הרבה מאד מקומות שבהם "המוציא" הוא לשון הווה. ולכאורה כל מה שהיה צריך ר' נחמיה לעשות, הוא **רק** לשלול את המשמעות של העבר שהביאו חכמים. אבל את זאת אין הוא עושה כלל. חמישית, אם הויכוח בין ר' נחמיה וחכמים הוא לשוני בלבד, והשאלה היא האם פֹּעַל בהווה שמופיעה לפניו ה' הידיעה נחשב כעתיד או כעבר - לא מובן מדוע הדיון הוא רק על הביטוי "המוציא"; דלכאורה היה מקום להביא ראיות ולהתדיין על כל הפעלים שלפניהם מצויה ה' הידיעה. ומלשון הגמרא נראה שהדיון הוא ייחודי לתיבת "המוציא".

התמיהה העיקרית בסוגיה זו ובסוגיית ברכת מאורי האש: מדוע לא הוזכר ההווה

אולם בעיקר צריך לתמוה על כך שכל עניין ההווה אינו מוזכר בגמרא. ולכאורה היה מתבקש שתהיה התייחסות למשמעות הפשוטה של המלה, שהקב"ה מחדש בטובו בכל יום את הוצאת הלחם מן הארץ. ובמקום זה מוזכרות רק שתי אפשרויות: האחת, שהקב"ה הוציא כבר את הלחם הזה מן הארץ, והשניה, שהקב"ה עתיד להוציא לחם מן הארץ. וכך יש גם לתמוה על דברי הגמרא (נב ע"ב) על מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע לברכת בורא מאורי האש: "אמר רבא: בברא כולי עלמא לא פליגי דברא משמע, כי פליגי בבורא: ב"ש סברי בורא דעתיד למברא, וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע. מתיב רב יוסף: 'יוצר אור ובורא חשך' (ישעיהו מה, ז), 'יוצר הרים ובורא רוח' (עמוס ד, יג), 'בורא השמים ונוטיהם' (ישעיהו מב, ה). אלא אמר רב יוסף: בברא ובורא כולי עלמא לא פליגי דברא משמע, כי פליגי במאור ומאורי" וכו'. ולכאורה תמוה מדוע הגמרא העלתה רק את האפשרות שבורא ישמש במשמעות של ברא או דעתיד למברא, ולא במשמעות הפשוטה ביותר של ההווה.

ב

בלשון המקרא ובלשון חז"ל אין ההווה חולק רשות לעצמו

אמנם נראה שהמפתח להבנת כל העניין תלוי בהבנת ההבדל שבין שפתנו ובין לשון המקרא ולשון חז"ל ביחס לנושא הזמן. בשפתנו, ואף בשפת הראשונים,

ברור שישנם שלושה זמנים: עבר, הווה ועתיד. אולם בלשון המקרא וחז"ל לא קיים זמן הווה, וישנם רק שני זמנים: עבר - הנמשך עד לסיום הפעולה שקרתה בו, ועתיד - הכולל את כל הדברים שטרם הסתיימו, בין אלה שהחלו כבר והם ממשיכים להתקיים בהווה, ובין אלה שיתחילו ויסתיימו בעתיד. ופעולות הנעשות בכל יום ויום אינן נחשבות הווה בכללותן, אלא הפעולות שכבר הסתיימו עד היום נחשבות כעבר, והפעולות שתתחלנה ותסתיימנה מהיום והלאה תיחשבנה כעתיד. וההווה עצמו אינו נחשב כיחידת זמן עצמאית, ואין לו ממשות המאופיינת בפני עצמה[3].

ולכן בתורה אנו מוצאים את ההווה כשהוא מופיע בלשון עבר, כגון: "כי עתה ידעתי" (בראשית כב, יב), "אהבתי את אדוני" (שמות כא, ה); או בלשון עתיד, כגון: "וישאלהו האיש לאמר מה תבקש" (בראשית לז, טו), "לא אוכל לקום מפניך" (שם לא, לה), "למה תעמֹד בחוץ" (שם כד, לא), "למה זה תשאל לשמי" (שם לב, ל; שופטים יג, יח), "למה תעשה כה לעבדיך" (שמות ה, טו), "מאין תבֹא" (איוב א, ז), "למה תבכי ולמה לא תאכלי" (שמואל א' א, ח). וכן לאידך גיסא, אנו מוצאים לשון הווה המכוונת לעבר, כגון אותם פסוקים שהוזכרו בעניין בורא, וכגון: "ויהיו בני נח היֹצאים מן התבה" (בראשית ט, יח); "חתניו לקֹחי בנֹתיו" (שם יט, יד); "אין שר בית הסֹהר רֹאה את כל מאומה בידו וכו' ואשר הוא עֹשה ה' מצליח" (שם לט, כג); "וכל העם רֹאים את הקולֹת" (שמות כ, יד). וכן אנו מוצאים לשון הווה המכוונת לעתיד, כגון: "הנה אנֹכי שֹלח לכם את אליה הנביא" (מלאכי ג, כג); "כי הנה היום בא בֹער כתנור" (שם, יט); "שרה אשתך ילֹדת לך בן" (בראשית יז, יט). ויוצא אפוא שלשון הווה אינה מציינת בדוקא את ההווה, וההווה אינו מצוין בדוקא על ידי לשון הווה[4].

במקרא פֹעל בהווה מתייחס גם לעבר ובלשון חז"ל רק להווה ולעתיד

אמנם בעניין זה יש הבדל בין לשון חז"ל ובין לשון המקרא. בלשון המקרא

3. נראה שהדבר נובע מההבנה שאין משמעות רוחנית עצמאית להווה. העולם הזה החל מבריאת העולם ותפקידו להגיע לתכליתו באחרית הימים. להווה אין ערך עצמאי, ונתינת משמעות עצמית לו מקפלת בתוכה נתינת ערך למציאות העומדת בנפרד ממקורה ומתכליתה.

4. ויש להעיר שהנוסח בברכת המזון: "הוא הטיב הוא מטיב הוא ייטיב לנו, הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד", הוא נוסח מאוחר, והנוסח הקדום הוא: "המלך הטוב והמטיב שבכל יום הוא גומלנו חן וחסד" וכו'. וגם הצירוף: "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד", הוא מתקופת הראשונים, והוא צירוף של שלושה פסוקים, שבכל אחד מהם מופיע ביטוי אחד לבדו.

פ׳על בלשון הווה יכול להתייחס גם לעבר, וכנ״ל. אבל בלשון חז״ל פ׳על בלשון הווה יכול להתייחס להווה או לעתיד, כגון: ״כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה״ (תענית ל ע״ב), ״ואי אתה בא לידי עבירה״ (אבות פ״ב מ״א), ״אם יעמדו וכו׳ מכריע את כולם״ (שם פ״ג מ״ח), ״שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת״ (ברכות פ״ה מ״ה). אבל אין הוא יכול להתייחס לעבר, בניגוד לשם תואר שיכול להתייחס לכל הזמנים.

ביאור סוגיית הגמרא

ולפי זה מיושב מדוע הגמרא לא התייחסה למילים ״מוציא״ ו״המוציא״ במשמעות של הווה, והיינו משום שהגמרא לא הכירה בהווה כזמן העומד בפני עצמו. ולכן הסתפקה הגמרא אם הכוונה היא לעבר שנמשך עד לרגע זה ועתה הוא הסתיים, או לעתיד שממשיך לעתיד לבוא, או שזהו שם תואר השייך בכל הזמנים. ולכן מובן מדוע ראתה הגמרא את הוצאת הלחם שיצא לפני זמן מועט מן הארץ כדבר שקרה בעבר, ולא ראתה אותה כהווה; דיש הבדל מהותי בין פעולה שכבר הסתיימה, כמו הוצאת לחם זה מן הארץ הנחשבת כעבר, ובין פעולה שטרם החלה, כמו הלחם שאמור לצאת היום, שהיא נחשבת כעתיד. וגם אם באים להודות על דבר המתחדש בכל יום, כמו הוצאות הלחם שבכל יום ויום, ישנה רק אחת משתי האפשרויות: או שמודים על ההוצאות שכבר היו, ואז זה שייך לעבר בלבד, או שמודים על מה שיֵצא, ואז זהו עתיד בלבד. ולכן מובן שר׳ נחמיה שהתנגד למשמעות של עבר הוצרך לומר שזהו עתיד, שכן ההווה אינו קיים בפני עצמו, ואם רוצים לשלול את המשמעות של עבר צריך לומר שהכוונה היא לעתיד. ולכן גם מובן מדוע ר׳ נחמיה הוצרך להוכיח ש״המוציא״ איננו עבר; דהברירה לא היתה הווה, אלא עתיד, ודבר זה אינו כל כך פשוט עד כדי שלא יהיה צורך להוכיחו. ולכן גם ראו צורך לדחות את ראייתו, דבלי דחיה זו לא היה מוכרח ופשוט להם שמדובר על עבר, והווה לא עמד על הפרק. ובעיקר מובן לפי זה מדוע ההווה אינו מוזכר בסוגיה זו ולא בסוגיית מאורי האש.

הוספת ה׳ בתיבת ״המוציא״ משנה את המשמעות מבניין לפ׳על

ולפי זה יש ליישב מדוע השינוי שבין ״מוציא״ ו״המוציא״ אמור לשנות מעבר

לעתיד. סיום הברכה: "מוציא לחם מן הארץ" הוא תמורה דקדוקית[5] לתחילת הברכה: "אתה ה' א-להינו מלך העולם". וכיון שכך, עליו להיות שם עצם כמו החלק שאותו הוא מתמיר. ולכן צריך לפרש את "מוציא" כשם דוקא, וכיון שזהו שם, יש לו תכונה קבועה הכוללת את העבר. אבל ב"המוציא" וכו' הה' משמשת כמו ש' השימוש, כדוגמת: "וגם ללוט ההֹלך את אברם" (בראשית יב, ה). ועל כרחנו אין זו ה' הידיעה, כיון שאם היתה זו ה' הידיעה - היה צריך לומר "מוציא הלחם". ולכן כל ההמשך יחד מהווה משפט לוואי לתחילת הברכה. ובמקרה זה ה"מוציא" שבתוך המלה: "המוציא" הוא פֹּעל ולא שם. וכיון שזהו פֹּעל בינוני[6] אין הוא יכול להיות עבר, אלא רק הווה או עתיד.

לשון המקרא מכריעה את לשון חז"ל ואת לשון בני האדם

אמנם זה הוא דוקא בלשון חז"ל; אבל בלשון המקרא פועל בינוני יכול לשמש גם לעבר, וכנ"ל. ונראה שבכך נחלקו ר' נחמיה וחכמים, דהיה ברור לכולם שהברכות נוסחו בלשון חז"ל[7], אלא שהיה גם ברור לכולם שאם בלשון המקרא מופיע הביטוי במשמעות מסוימת, השונה מהמשמעות שבלשון חז"ל - יש לנו להתחשב במשמעות של המקרא. וגישה כזו מצויה בכמה מקומות בש"ס. בנדרים (ל ע"ב) מבואר במשנה דהנודר מן היילודים (שכבר באו לעולם) מותר בנולדים (באותן העתידים להיוולד). והגמרא אומרת שם: "אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא דנולדים דמתיילדן משמע? אלא מעתה: 'שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים' (בראשית מח, ה) הכי נמי דאיתיילדן הוא? ואלא מאי, דיילידו משמע? אלא מעתה דכתיב: 'הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו' (מל"א יג, ח), הכי נמי דהוה? והא עדיין מנשה לא בא! אלא משמע הכי ומשמע הכי, ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם". ומבואר מדברי הגמרא שאילו היתה הכרעה במקרא למשמעות מסוימת, לא היה אכפת לן שבלשון בני אדם המשמעות היא אחרת. ולמרות שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, היה הנדר חל בהתאם ללשון המקרא. וכן מבואר (שם נא ע"ב) בנודר מן הדג ומן הדגה, דמבואר שם שהנודר מן הדג נאסר

5. שם הנלווה אל שם אחר ומגדירו הגדרה נוספת, באופן שהוא יכול לבוא כתחליף לשם המוגדר.

6. כל הפעלים המובחנים מפעלים בלשון עבר מחד גיסא, ומפעלים בלשון עתיד מאידך גיסא, ושבלשון המאוחרת יותר הוגדרו כהווה.

7. אף שחלקן מבוססות על לשון המקרא.

בדגים גדולים והנודר מן הדגה נאסר בדגים קטנים. והגמרא מביאה ראיה מהדג דיונה, ומסיקה שכיון שבלשון המקרא משמע הכי ומשמע הכי, אזלינן בתר לשון בני אדם. ומבואר, שאם היה ברור במקרא שדג הוא גדול או קטן - הדבר היה מכריע, אע"פ שבלשון בני אדם המשמעות היא שונה[8].

וכן מצינו בקידושין (ו ע"א): "האומר (-לאשה הרי את) חרופתי - מקודשת, שנאמר (ויקרא יט, כ): 'והיא שפחה נחרפת לאיש', ועוד ביהודה קורין לארוסה חרופה". ומקשה הגמרא: "ויהודה ועוד לקרא?" ופירש רש"י: "וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה". ולכאורה פשיטא שהקידושין חלים רק בהתאם לכוונת המקדש והמתקדשת. ואם כן לכאורה לשון המקרא לא היתה צריכה לשנות, ודוקא המנהג הוא זה שהיה צריך לקבוע. ולא רק שהמקרא צריך סיוע מהמנהג, אלא שכלל לא ברור מדוע שיהיה לו תוקף אם אין מנהג לומר כלשון המקרא. ומוכח כנ"ל, שהיה פשוט לחכמים שאם בלשון המקרא מופיע ביטוי מסוים במשמעות מסוימת - יש להתחשב בו, אע"פ שבלשון המדוברת לא מתכוונים למשמעות כזו.

התנאים נחלקו אם לשון המקרא מכריעה את לשון חז"ל בתיבת "המוציא"

ולכן נראה שר' נחמיה סבר ש"המוציא" צריך להתפרש כהווה ועתיד דוקא, דבלשון חז"ל לא ניתן להשתמש בפועל כזה ללשון עבר. ואולם חכמים הביאו ראיה מן המקרא שהביטוי "המוציא" הופיע במקרא במשמעות של עבר. ולכן, אע"פ שבלשון חז"ל לא ניתן לפרש כך, יש לנו להתחשב בלשון המקרא, וניתן להבין את הביטוי שבברכה במשמעות של עבר. ור' נחמיה סבר שגם בלשון המקרא מופיע הביטוי במשמעות של הווה ועתיד, וכיון דמשמע הכי ומשמע הכי, יש לנו ללכת אחר לשון חז"ל. ולכן ר' נחמיה לא טרח לדחות את ראיית חכמים, אלא הוא רצה להביא ראיה לדבריו, וחכמים הם אלו שהוצרכו לדחות את ראייתו.

ולפי זה מובן מדוע הדיון היה על "המוציא" בלבד, ולא היה דיון עקרוני ביחס לכל הפעלים שלפניהם מצויה ה'. דמבחינת לשון חז"ל היה ברור מהי המשמעות, ורק ההוראה המיוחדת של מילה זו בלשון המקרא היא זו שהיתה אמורה להכריע

8. ומיהו עיין בתוספות בע"ז (כז ע"א ד"ה אלמא), דמשמע מדבריהם שהמקרא רק מסייע לנו לברר את לשון בני האדם. ולפי מה שהתבאר, יש ליישב את קושיות התוס' בפשטות. וגם לשיטת התוס' נראה דכל הדברים דלקמן נכונים, דהדברים אמורים רק ביחס לנדרים וללשון בני אדם, אבל נוסחאות שחכמים תיקנו ודאי מתחשבות בלשון המקרא ומוכרעות בהתאם לה.

ולשנות את המשמעות שבחז"ל. וכיון שכך, היה צורך להביא ראיה דוקא ממילת "המוציא", ולא מפ'על אחר כלשהו.

ישוב קושיית ר' עקיבא איגר

ובכך מיושבת גם קושיית רעק"א בגליון הש"ס מעירובין (יט ע"א). הוקשה לו מדוע שם הגמרא הקשתה בפשיטות על ההנחה ש"הפושעים" הוא במשמעות של עתיד, מ"המוציא" ו"המעלה" שהוא במשמעות של עבר. והרי לר' נחמיה זו אכן משמעות של עתיד. אמנם נראה שגם ר' נחמיה מודה שהמוציא הוא במשמעות של עבר, אלא שהוא הוכיח שהמוציא נאמר גם במשמעות של עתיד. אבל הגמרא שם רצתה לומר **שכל** פועל בינוני שקודמת לו ה' הוא במשמעות של עתיד, ולכן הקשתה שמוכח מכמה מקומות שאין זה כך. ורש"י שם (ד"ה המוציא והמעלה) דייק לבאר את הפסוקים שם כאחרים מאלו המוזכרים בסוגיין. ויוצא אפוא שגם ביחס לפרשנות הפסוקים עצמם אין סתירה בין הסוגיות.

המשמעות המיוחדת של הודאה על הלחם המסוים שהוא אוכל

ואולם אכתי צריך להבין מאי אכפת לן אם האדם מודה על הלחם שיצא אתמול ועכשיו הוא בא לאוכלו, או על הלחם שיוצא עכשיו ובכל שעה. בשלמא אם העבר היה מתייחס לבריאת הלחם במעשה בראשית - היה מובן שחכמים הקפידו דוקא על הזכרת בריאה מסוימת זו. אבל כיון שההודאה היא על הלחם שיצא אתמול, מאי אכפת לן אם הוא מודה על כל הוצאות הלחם בכל יום ויום. ולכאורה הודאה זו היא אפילו גדולה יותר, כיון שהיא כוללת את כל הוצאות הלחם, ולא רק את ההוצאה המיוחדת של הלחם אשר הוא אוכל.

אמנם נראה, דבאמת כאשר מברכים "המוציא לחם מן הארץ", ההודאה איננה אך ורק על לחם זה שאוכלים, אלא על כל הלחם שיצא מן הארץ עד היום, ובכללו אותו לחם שעכשיו באים לאכול. אלא שרש"י הדגיש במיוחד את הלחם המסוים שבאים לאכול, כדי להסביר מדוע היה חשוב לחכמים שהברכה תהיה על שעבר ולא על להבא; דכאשר האדם מברך על להבא הוא אמנם מכיר בחסדו של הקב"ה המחדש בטובו בכל יום וכו', אבל זהו שבח כללי שאינו נוגע להנאה המסוימת שהוא נהנה עכשיו, ושהיא הגורמת לחיוב הברכה. דכיון שהתבאר שדבר הקורה כל יום ויום מתפצל לעבר ועתיד, אם הוא יודה על העתיד - תהיה

הודאה זו נוגעת אך ורק לעתיד ולא לעבר, ויֵצא שאין לשבח הזה קשר להוצאת הלחם המסוים שהוא אוכל.

הכרחו של רש"י לפרש שהעבר מתייחס להוצאת לחם מסוים זה

ולפי זה גם מובן מה הכריח את רש"י לפרש כך את כל עניין העבר שבסוגיה, ולא לפרש שהעבר מתייחס להוצאת הלחם הראשונית בזמן בריאת העולם; דלכאורה אם כבר מנסים להפריד בין העבר לעתיד, היה פשוט יותר לומר שחכמים רצו שיודה על הבריאה הראשונית ולא על הבריאה המתחדשת, שכן בכך העבר מובחן היטב מן העתיד. אולם נראה שאם המברך היה מזכיר את שבח המקום שברא לחם בבריאת העולם - כבר לא היתה סיבה שלא לברך על הלחם שהוא עתיד לחדש בכל יום תמיד, דביחס לשני השבחים אין הוא נהנה מהם באופן ישיר באותו דבר שגורם את הברכה. ואם הוא כבר משבח ומברך על דבר שאין הוא נהנה ממנו בפועל ממש - יש עדיפות לברך על הבריאה המתחדשת של הקב"ה, ולא על הבריאה הראשונית בבריאת העולם. ומכך שהגמרא רצתה דוקא את ההודאה על שעבר, הבין רש"י שההבנה היסודית במהות הברכה היא להודות על ההנאה המסוימת שאותה האדם מקבל. וזה מתקיים דוקא בלחם המסוים שאותו הוא אוכל.

ג

הסבר הרשב"א להבדל שבין "המוציא לחם" ובין "בורא פרי"

והנה, להלכה נפסק שיש לברך "המוציא" ולא "מוציא". וכבר הקשה הרשב"א (שם ד"ה והלכתא) וז"ל: "ואם תאמר מאי שנא מבורא פרי הגפן דלא מברכין הבורא, ומיהו בירושלמי (פ"ו ה"א) איכא מאן דאמר הכין, דלדעתיה דר"נ מברך ב"פ הגפן ועל דעתייהו דרבנן מברך הבורא. אבל בגמרא דילן לא משתמע הכין, ופוק חזי מה עמא דבר, דבהמוציא אסיקנא הילכתא המוציא ובב"פ הגפן מברכין בורא ולא מברכין הבורא. אבל בירושלמי סברא אחרת שאמרו, דטעמא דרבנן בהמוציא כדי שלא לערב ראשי אותיות" וכו', עכ"ל[9]. ויעוין שם שהסביר שגם אליבא דהבבלי

9. וכוונתו היא שהמ' של "העולם" והמ' של "מוציא" לא תהיינה דבוקות זו לזו.

זוהי סברת חכמים ור' נחמיה, אלא שלדעת ר' נחמיה המוציא דמפיק משמע, ואי אפשר לחוש לעירוב ראשי האותיות, ואילו לדעת חכמים המוציא דאפיק נמי משמע, ולכן ניתן לחוש בזה לעירוב ראשי האותיות. ולפי זה מיושב מדוע אין מברכים "הבורא פרי הגפן", דבכך אין צורך לחשוש לעירוב ראשי האותיות.

הסבר הריטב"א וראשונים אחרים לשאלה הנ"ל

והריטב"א (שם ד"ה והלכתא) כתב, דאע"פ שכולי עלמא מודו במוציא, בכל זאת מברכים המוציא, דהוא עדיף "משום דמשמע עבר והווה ועתיד, והחטה הוא ממיני זרעים שיוצאים תדיר, מה שאין כן בפירות אילן שאין פירותיהן יוצאין אלא מזמן לזמן, ושייך לברוכי עלייהו בורא ולא הבורא, דאין צומחין תדיר כמו זרעים. ואחר שבפירות האילן תקנו בורא, בפירות האדמה נמי, תקנו גם כן בורא, דלא לאיפלוגי בפירי". ויעוי"ש שהביא דעות הסבורות שבקל וחומר אפשר לברך מוציא. והמאירי כתב (ד"ה מה שביארנו) שהמברך מוציא - יצא, אבל ראוי לברך המוציא; כיון שנחלקו בהמוציא "ועלה בידינו שאף המוציא משמעו לשעבר, ראוי לברך כן, שמתוך ברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו", והוסיף שם את טעם הירושלמי. והראבי"ה (סי' קה) כתב שיש לברך המוציא כדי להראות שההלכה כמותם. ובספר הפרדס מבית מדרשו של רש"י (עמ' רה) כתב שהמברך מוציא לא יצא, כיון שנחלקו בדבר, ולאחר שהוכרע שיש לברך המוציא נקבע שזהו המטבע שטבעו חכמים בברכה, והמשנה מהמטבע שטבעו חכמים לא יצא.

קשיים בתירוצי הרשב"א והריטב"א

ובאמת לכאורה קשה לומר כהרשב"א והריטב"א, שיש מעליותא מיוחדת בלשון המוציא. בגמרא דידן הובא המקרה של בר רב זביד אחוה דר' שמעון שבירך מוציא ולא המוציא. ור' זירא זלזל בו ואמר: "זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא? בשלמא אי אמר המוציא - אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן, אלא דאמר מוציא מאי קמ"ל". ואם נאמר שיש עדיפות מיוחדת לנוסח המוציא, בנוסף לכך שיש עניין להראות שמכריעים כרבנן - היה ר' זירא צריך לציין את החסרון שבברכת מוציא, בכך שאותה עדיפות אינה מתקיימת. וגם בלשון הגמרא, בביאור המחלוקת שבין חכמים ור' נחמיה, לכאורה מאד חסר מן הספר נימוקו של הירושלמי או נימוקו של הריטב"א. ומשמע כהמאירי והראבי"ה וספר הפרדס (המיוסד על שיטת רש"י), שהמעליותא העיקרית של המוציא היא

בעצם העובדה שנחלקו בו, ויש עניין להראות את ההכרעה שבדבר. וזה באמת מה שטען ר' זירא כנגד בר רב זביד.

ועל הסבר הריטב"א יש להקשות עוד: ראשית, מדוע תיקנו קודם את ברכת העץ ואחר כך סמכו אליה את ברכת האדמה, ולא להיפך; דלכאורה היה עדיף שכל הברכות תהינה באותו מטבע לשון. שנית, עיקר הטעם אינו מחוור כדבעי, דלכאורה העובדה שהפירות מתחדשים רק מזמן לזמן אינה אמורה לשלול מהם את העתיד, שהרי גם הם עתידים להתחדש. ומה לי אם תצא תבואה חדשה בעוד שלושה חודשים ומה לי אם יצאו הפירות בעוד שנה, סוף סוף תרווייהו עתיד נינהו. שלישית, מדוע תיקנו "בורא מיני מזונות"; הרי המזונות גם הם עשויים מחיטה, והיא כאמור מתחדשת כל הזמן. והיה צריך להיות דינה כדין הפת, שיברכו עליה הבורא.

ואולם השתא דאתינן להכי, לא מובן מדוע לפי הבבלי באמת לא מברכים הבורא פרי הגפן. והיה ניתן לומר שמכיון שהמחלוקת היתה בדוקא על המוציא, השאירו את לשון המוציא, כדי להראות את ההכרעה שבמחלוקת זו. אבל בבורא פרי הגפן שלא נחלקו בו במפורש, לא מצאו לנכון להראות שמכריעים בו כחכמים. אולם זה דחוק, דלכאורה אם אין סברה לחלק בין מוציא ובורא - יש הכרח לומר שנחלקו גם בשאר הברכות. והא דלא הוזכר דבר זה להדיא, הוא רק משום שלא היה טעם להזכיר את כל הברכות. ועוד, אם באמת ר' נחמיה וחכמים נחלקו בשאר הברכות - לא היה להם להסב את כל המחלוקת בלישנא דקרא אך ורק ללשונות המוציא ומוציא, אלא היה להם לבחון גם את שאר הלשונות של בורא וכו'. ועוד, מדוע לא נאמר בפשיטות בברייתא: על הכל מה הוא אומר - המוציא והבורא, ר' נחמיה אומר מוציא ובורא. ומדוע הוזכרה במיוחד דוקא הפת והברכה המיוחדת לה.

ביאור העניין לפי מה שהתבאר

אמנם נראה דלפי מה שהתבאר הדברים מתפרשים כמין חומר. במקרא לא מופיע הביטוי "הבורא" בשום מקום. וכיון שמבחינת לשון חז"ל יש הכרח לפרש את המילה במשמעות של פ'על בהווה ובעתיד, ואין מקור מקראי המאפשר להבין את הביטוי במשמעות של עבר, יש הכרח גם אליבא דחכמים לומר "בורא" ולא "הבורא". ודוקא בברכת "המוציא" סברו חכמים שניתן לברך בלשון כזו, כיון שהם מצאוהו בקרא במשמעות של עבר.

ד

המחלוקת הנ"ל כפי שהיא בירושלמי

והנה, בירושלמי (פ"ו ה"א) איתא: "רבי יעקב בר אחא אמר: איתפלגון ר' נחמן ורבנן. ר' נחמן אמר: המוציא לחם מן הארץ, ורבנן אמרי: מוציא לחם מן הארץ. אתייא אילין פלוגוותא כאינון פלוגוותא. לפת, ר' חיננא בר יצחק ורבי שמואל בר אימי, חד אמר: לפת - לא פת היתה? וחרנה אמר: לפת - לא פת היא עתידה להיות? 'יהי פיסת בר בארץ בראש הרים' (תהלים עב, טז). ר' ירמיה בריך קומי רבי זעורא המוציא לחם מן הארץ, וקלסיה. מה כרבי נחמיה, שלא לערב ראשי אותיות. מעתה המן הארץ שלא לערב ראשי אותות, על דעתיה דר' נחמן הבורא פרי הגפן ועל דעתהון דרבנן בורא פרי הגפן", ע"כ. והפני משה ובעל ספר חרדים פירשו את הירושלמי כמו הבבלי, שכולם מודים שצריך שהברכה תהיה לשעבר, אלא שהשמות התחלפו. ואולם נראה שקשה מאד להעמיס זאת בלשון הירושלמי, דלפי זה לא מובן כלל מהי ההשוואה למדרש בלפת. והסבר האחרונים הנ"ל בעניין זה דחוק מאד. ולפי פשוטו נראה כמו שמשמע מהרידב"ז שנחלקו אם הברכה צריכה להיות לשעבר או להבא.

מפורש במדרש שמחלוקת התנאים היא עקרונית ולא דקדוקית

והדבר מפורש יותר בבראשית רבה[10] (פרשה טו), דהלשון שם היא: "ר' נחמיה אמר: המוציא לחם מן הארץ, שכבר הוציא, ורבנין אמ': מוציא, שעתיד להוציא, 'יהי פיסת בר בארץ בראש הרים'" וכו'. ומבואר להדיא שטעמם של חכמים הוא שצריך לומר מוציא דוקא משום שהמשמעות היא לעתיד. ולפי זה מובן היטב גם הצירוף למדרש של לפת. ולעיל מיניה בסמוך ממש מובאת דעת ר' מאיר, שהעץ שחטא בו אדם הראשון היה חיטה, והוא נחשב כעץ משום שהִתַּמֵּר כארזי הלבנון. ומשמע שזהו הקשר למחלוקת בעניין הלחם, דדעת ר' נחמיה היא כדעת ר' מאיר, שהחיטה היתה בתחילתה באופן מושלם ביותר, ורק לאחר הקללה דבזעת אפיך תאכל לחם נוצר הצורך לדוש ולטחון וכו'. ואולי הדימוי לארזי הלבנון מלמד, שגם בזמן אדם הראשון היה הלחם יוצא מן הארץ כפי שהוא, כמו שיהיה לעתיד לבוא, דגם לעתיד לבוא הוזכר שיהיה כפרי הלבנון. ועל כל פנים מהמדרש בלפת מוכח

10. וכידוע, מדרש זה הוא קדום מאד וניתן לסמוך על דיוק לשונו.

שר' נחמיה אכן התכוון לכך שבתחילה היתה הפת יוצאת מן הארץ כפי שהיא ממש.

לא מובן לפי זה מדוע משוים את "המוציא" ל"בורא פרי הגפן"

ויוצא אפוא שלפי ר' נחמיה יש צורך להודות על כך שבבריאת העולם יצא הלחם מן הארץ כפשוטו ממש, ולדעת חכמים יש צורך להודות על כך שלעתיד לבוא יוציא הקב"ה את הלחם מן הארץ כפשוטו ממש. אולם לכאורה לא מובן לפי זה מדוע אומרת הגמרא שמחלוקת ר' נחמיה וחכמים קיימת גם בברכת בורא פרי הגפן; הלא בזמן בריאת העולם לא היה גפן אחר ממה שקיים בזמננו, וגם לא מצינו שלעתיד לבוא יהיה גפן אחר[11]. ואין לומר שהגפנים יהיו הרבה יותר גדולים, דגם בזמן חז"ל היו הגפנים גדולים, כדמוכח בסוף כתובות[12].

המחלוקת העקרונית שבין הבבלי לירושלמי

והנה, ברור מהירושלמי ומהמדרש שהם לא קיבלו את העיקרון של הבבלי, שיש להודות דוקא על הדבר המסוים שבו היתה ההנאה; דבין לר' נחמיה ובין לחכמים המברך מודה ומשבח על דבר שלו עצמו לא היה קשר ישיר אתו. ובין הוצאת הלחם קודם לחטא אדם הראשון ובין הוצאת הלחם שתהיה לעתיד לבוא, אין להם נגיעה ישירה ללחם המסוים שהאדם הוציא בעצמו מן הארץ.

ומסתבר לומר שהבבלי ראה את עיקר חיוב הברכה כנטילת רשות וכחינוך להכרת הטוב, וכפי המשמעות הראשונה שהוזכרה לעיל (סימן א, עמ' ל). ולכן היה ברור לבבלי שצריך להודות על ההנאה המסוימת שהאדם מקבל; דהודאה על דבר אחר לגמרי אינה מחנכת את האדם להכיר שהטובה המסוימת שקיבל עתה היא מהקב"ה. וגם לא שייך ליטול רשות ליהנות מדבר מסוים על ידי הודאה על דבר אחר לגמרי. אבל הירושלמי ראה בברכה ביטוי של אהבת האדם לבוראו, ובהנאה הוא ראה אמצעי להגיע לאותה אהבה. וכיון שההנאה איננה אלא היכי תימצי, אין שום חשיבות בכך שהאדם יביע את אהבתו לקב"ה דוקא על ידי שבח על הדבר

11. ופשיטא שלא מובן דבר זה לפי ההבנה ש"המוציא" נועד להפריד בין ראשי האותיות, דאין זה שייך בברכת בורא פרי הגפן.

12. ולא מצינו להדיא שישתנו הטבעים בעניין זה, ולכן אין לנו להניח כך כדבר המובן מאליו עד כדי שנברך על כך.

המסוים שהוא נהנה ממנו. ואולם כיון שקל יותר להתעורר לשבח בדבר הקרוב למה שמביא לידי אותה אהבה, לכן יש לברך על דבר שהוא מעין אותה הנאה שהוא נהנה. ולכן ניתן לאכול לחם ולשבח על הוצאת הלחם בזמן אדם הראשון או בימות המשיח.

יסוד המחלוקת בירושלמי

אמנם נראה שבכך פליגי חכמים ור' נחמיה בירושלמי. לדעת ר' נחמיה לא ניתן לשבח על דבר שעדיין לא התקיים בפועל. ואע"פ שאין צורך שהשבח יתייחס להנאה המסוימת שהאדם נהנה, בכל זאת יש פגם בשבח על דבר שעדיין לא התקיים. וחכמים סוברים שניתן לשבח אפילו על דברים שעדיין לא התקיימו. ואדרבה, יש יתרון מסוים לשבח דוקא על העתיד, כיון שזו המציאות שבסופו של דבר תהיה המציאות הנצחית, ודוקא הודאה על העבר שכבר הסתיים יש בה מן החולף והזמני והבלתי יציב. וכן יש בכך יתרון נוסף, שברכה זו מבטאת אמונה וביטחון בה'. ולפי זה מובן מדוע הדיון בין ר' נחמיה וחכמים לא נסוב על הלשון, כפי שהוא בבבלי, אלא על העניין, וראָיית חכמים איננה לשונית אלא ענייניית, דמחלוקתם תלויה בשאלה על מה מודים.

ועל פי הבנה זו, מחלוקתם של חכמים ור' נחמיה איננה רק לעניין הלחם שיצא מן הארץ בעבר מול הגלוסקאות שתצאנה בעתיד, אלא המחלוקת היא עקרונית, האם ההודאה היא על דבר שבעבר דוקא או על דבר שיהיה בעתיד. והשתא דאתינן להכי, לא חייבים להיות דוקא מעשי נסים בבריאה העתידית. ולפי זה גם מובן מדוע מחלוקתם בעניין המוציא שייכת גם לעניין בורא פרי הגפן; דכיון שמחלוקתם תלויה בעיקרון הנ"ל, יש ליישם אותה גם בעניין ברכת הגפן (והבריאה העתידית היא מה שעתיד להתרחש בכל שנה ושנה, וכפי שיתבאר לקמן). ואם יש לברך דוקא על דבר שכבר התרחש בפועל - אין אפשרות לברך בורא, דבורא הוא לשון עתיד, ועתיד זה עדיין לא התקיים בפועל. ואם יש אפשרות לברך על עתיד, ניתן לברך בורא.

ומהבחינה הלשונית היה מוסכם על כולם שהמוציא משמעותו לשון עבר, והיינו כסברת חכמים שבבבלי. וחכמים בירושלמי שנקטו כר' נחמיה שבבבלי לא חלקו על דבר זה. וביחס למוציא, כיון שהוא באמת שם תואר הוא יכול להתפרש גם על העתיד, וגם זה היה מוסכם על שתי הדעות. והיה מוסכם גם שלשון המוציא מתייחסת יותר לעבר, ולשון מוציא מתייחסת לעתיד, ומחלוקתם היתה

אם אכן יש צורך לייחס את הברכה לעבר או לעתיד. ונראה שהם דרשו את הה׳ שבתיבת "המוציא" ופירשוה במשמעות של ה׳ הידיעה, למרות שכאמור לעיל, אין היא באמת ה׳ הידיעה. ולכן הם הבינו שאם אומרים עם ה׳ הידיעה - הפירוש הוא שהדבר כבר היה במציאות ונודע לכולם. אבל דבר שיתרחש בעתיד, ועדיין לא התקיים מעולם, איננו דבר ידוע ואין אפשרות לומר בו ה׳ הידיעה.

ביאור הירושלמי המחלק בין מאורי האש לבורא פרי הגפן

והנה, בסוגיה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל הנ"ל בעניין ברכת מאורי האש, איתא בירושלמי (פ"ח ה"ה): "על דעתהון דבית שמי אשר ברא פרי הגפן, על דעתיהון דבית הלל בורא פרי הגפן. יין מתחדש בכל שנה ושנה, האש אינו מתחדש בכל שעה", ע"כ. ובביאור הירושלמי כתב הריטב"א (נב ע"ב ד"ה בית שמאי סברי): "יין מתחדש בכל שנה, אבל מאורי האש על עיקר ברייתו אנו מברכין", עכ"ל. ולכן ביין ניתן לברך בלשון של עתיד (הווה בלשוננו), ואילו במאורי האש יש לברך בלשון עבר. אלא שדבר זה גופו צריך הסבר, דלכאורה גם מאורי האש מתחדשים כל הזמן, דבכל שעה ושעה שאנו מדליקים את האש אנו נהנים ממנה. ואדרבה, החידוש שלה תדיר יותר מאשר חידושו של היין, דיין מתחדש מדי שנה בשנה, ואילו האש מתחדשת כל אימת שמדליקים אותה.

אמנם נראה שהירושלמי הבין שבריאת הגפן שהחלה בבריאת העולם ממשיכה עד ימינו, דפרי זה המצוי לפנינו הוא בעצם צאצא של הפרי הראשון שנברא בששת ימי בראשית. ובכלל הבריאה של עץ פרי עושה פרי למינו, נכללו כל תולדותיהם של כל הפירות. ובשעה שבאים לאכול פרי מסוים, נפגשים עם קטע מסוים מאותה בריאה כוללת שהחלה בבריאת העולם ונמשכת עד ימינו. אבל כאשר מדליקים אש לא נפגשים עם תולדה של האש הבראשיתית שנוצרה בבריאת העולם, שכן כל הדלקה והדלקה יוצרת אש חדשה. ועל כרחנו אנו מודים על הבריאה הראשונית בלבד, שאין לה קשר עם האש שבאים ליהנות ממנה עכשיו. ולכן בפירות מברכים "בורא" על הבריאה המתחדשת, ואילו במאורי האש סברו ב"ש שיש לברך "ברא" על בריאת האש הראשונה, שכבר עברה מן העולם[13].

13. ויתכן שהיה ברור לירושלמי שלא שייך להזכיר בריאה על דבר שאינו מתחדש יש מאין. ויצירת האש בימינו איננה יש מאין, כיון שכוח האש כבר קיים בעולם, ורק בבריאת העולם נוצר כוח זה; ומה שאין כן בבריאת הפירות, שאמנם עתה אין הפרי נוצר יש מאין, אבל הוא עצמו מהווה המשך של אותה יצירת יש מאין שהיתה בבריאת העולם.

בנידון מאורי האש מודה הבבלי לירושלמי

והנה, בכך גם הבבלי מודה שיש לברך על האש שהיתה בבריאת העולם ולא על האש המסוימת שעתה הוא מדליק. ונראה שאין זה סותר לעיקרון שהתבאר לעיל בדעת הבבלי, שיש לברך דוקא על דבר שנהנים ממנו, ולא על שבח ששייך רק באופן כללי; דנראה פשוט שברכת מאורי האש איננה שייכת לברכות הנהנין אלא לברכות השבח. ועל דברי המשנה (נא ע"ב) האומרת שאין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, אומרת הגמרא (נג ע"ב) בשם רב יהודה משמו של רב: "לא יאותו יאותו ממש, אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום". ומבואר שאין הברכה נסובה על הנאה מסוימת שיש לאדם מהאש, אלא על עצם העובדה שהדבר עשוי להנות בני אדם, ועל כרחנו שאין זו ברכת ההנאה אלא ברכת השבח. ובזה פשיטא שניתן לברך על דבר שנעשה בזמן בריאת העולם, ואין הכרח שהברכה תהיה קשורה להנאה מסוימת שנהנים ממנה בפועל; דאין זו ברכה שעניינה נטילת רשות, וגם אין בכך עניין של הכרת תודה על הנאה מסוימת שמקבלים.

הבדל בין הירושלמי לבבלי בשאלה מדוע הוזכר הלחם ולא החיטה

ונראה שלפי הבבלי הטעם לכך שמזכירים את הוצאת הלחם ולא אומרים בורא החיטה, הוא משום שהחיטה השתנתה למעליותא להיות לחם, ולכן יש להזכיר את הלחם דוקא, וכמו שמתבאר בסוגיה (לה ע"ב) בנידון דברכת השמן והיין. וכיון שמזכירים את הלחם, לא שייך לברך על בריאתו, כיון ש"אין זו בריאת שמים, כי בידי אדם היא בריאה זו" (כלשון רש"י שם ד"ה זית איקרי). ולכן מברכים על הוצאת הלחם מן הארץ, שהיא בודאי בידי שמים, ולכן מזכירים את לשון הפסוק: "להוציא לחם מן הארץ" (תהלים קד, יד). אמנם לפי הירושלמי יש טעם נוסף, והוא עצם הרצון להודות על הבריאה המופלאה יותר, שהקב"ה הוציא לחם מן הארץ כפשוטו ממש. וזהו שבח גדול לאין ערוך מהשבח של בריאת החיטה, שמשתמעת ממנו בריאת החיטה כפי שהיא בימינו. וכיון שלפי הירושלמי לשון "בורא" מתפרשת על הבריאה המתחדשת עד ימינו, היה צורך לברך "המוציא", כיון שבריאת הלחם עצמו אינה מתחדשת בימינו; דלאחר שנתקלל אדם הראשון, כבר אין בריאה של לחם אלא רק בריאה של חיטה. ולכן מזכירים את הוצאת הלחם ולא את בריאת החיטה.

ה

שיטת הראבי"ה שיש להפך את הגרסה שלפנינו

והראבי"ה (סי' קה) גורס בסוגיה דידן את ההיפך; דכולי עלמא לא פליגי שיש להודות על להבא, ובלשון מוציא כולי עלמא לא פליגי שהוא להבא, כי פליגי בלשון המוציא. וכגרסה זו היה כתוב בטור שהיה בידי הבית יוסף (סי' קסז), וכן היה כתוב בכמה מנוסחאות התוספות הקדומות (לח ע"ב). ולפי גרסה זו ההבנה הדקדוקית היא כמו בירושלמי, ש"מוציא" שייך יותר לעתיד ו"המוציא" שייך יותר לעבר, והוסכם על הכל שיש לברך על להבא. ונראה שלפי הבנה זו, משמעותו של העבר היא בריאת העולם, ומשמעותו של העתיד היא הבריאה המתחדשת מאז ועד לעתיד לבוא, דכל דבר שלא הסתיים נחשב עתיד. ולכן סברו שיש לברך על הבריאה המתחדשת תמיד ולא על הבריאה שהיתה בעבר וכבר הסתיימה וחלפה לה.

ישוב קושיית המגן אברהם לפי מה שהתבאר

והמגן אברהם (סי' קסז סק"ח) הקשה על גרסה זו מהסוגיה דמאורי האש (נב ע"ב), דמבואר שם אליבא דכולי עלמא שיש לברך על שעבר ולא על להבא. ואולם לפי מה שהתבאר לעיל, אין מקום לקושייתו. הראבי"ה הבין שלשעבר היינו בריאת העולם, ולהבא היינו הבריאה המתחדשת עד לעתיד לבוא. ובבריאת מאורי האש על כרחנו אנו מודים על בריאת האש בזמן בריאת העולם, וכנ"ל, והודאה זו ראויה לברכות השבח, וכנ"ל. אבל בבריאת הפירות אנו מודים על בריאת היש מאין המתחדשת מבריאת העולם עד לעתיד לבוא. ובכך יש לברך על להבא, דלגרסת הראבי"ה אין זה מספיק שנודה רק על שעבר, אלא יש צורך דוקא להודות על הבריאה המתחדשת וכנ"ל.

ו

ההיגוי הנכון בברכת שהכל נהיה בדברו

ומה שכתב החכמת מנוח (שם, והו"ד גם במג"א שם) שיש לברך "שהכל נִהְיֶה בדברו" בי' סגולה, משום שהברכה צריכה להיות בהווה, לכאורה אינו נכון, לפי

מה שהתבאר. ובשלמא בורא הוא שם תואר, ומשמעותו כוללת את כל הזמנים, ובכללם את העבר. אבל המילה "נהיה" איננה שם תואר כלל (דהמשפט "הכל נהיה בדברו" חולק רשות לעצמו, והמילה "נהיה" שבמשפט זה היא פ'על גמור, שיש חשיבות מרובה לזמן שלו, בניגוד ל"בורא פרי הגפן" שהוא רכיב במשפט, שאינו חולק רשות לעצמו, ואין בו זמן). וכיון שיש צורך להודות על שעבר, יש הכרח לומר משפט זה בלשון עבר, ולכן ה"נהיה" צריך להיות בי' קמוצה דוקא.