

יז]: "בני משה גרשום ואליעזר. ויהיו בני אליעזר, רחביה הראש, ולא היה לאליעזר בנים אחרים. ובני רחביה רבו למעלה וגו'".

ותני רב יוסף ברייתא הלומדת מפסוק זה בגזרה שווה שהיו צאצאי משה למעלה משישים רבוא. אתיא, נלמדת גזירה שווה "רביה רביה". כתיב הכא [בבני משה] "רבו למעלה", וכתיב התם [שמות א ז, לגבי בני ישראל במצרים]: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו". כשם ש"וירבו" לשישים רבוא, אף בני משה "רבו" לשישים רבוא.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: ב-ז מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, כלומר, בשם אדנות [א – ד – נ – י], עד שבא אברהם וקראו "אדון", שנאמר [בראשית טו ח]: "ויאמר אדני [אלהים], במה אדע כי אירשנה?".<sup>(44)</sup>

אמר רב: אף דניאל לא נענה אלא בשביל [בזכותו של] אברהם, שנאמר [דניאל ט יז]: "ועתה שמע אלהינו אל תפילת עבדך ואל תחנונו, והאר פניך על מקדשך השמים למען אדני", ולכאורה "למענד" מיבעיא ליה לומר,

וביאר הצ"ח, שכלל זה נאמר רק כשאי קיום התנאי אינו עבירה, כגון תנאי ההבטחה למשה, שאי השמדת ישראל אינה עבירה. אבל אם אי קיום התנאי היא עבירה, לא מתקיים היעוד. וכן מוכח לעיל [ד א ושם בהערה 22] שאף בהבטחה ברורה ללא תנאי יכולה עבירה לבטלה, כל שכן באי קיום תנאי.

ו"הכותב" בעין יעקב חילק, שהדבר תלוי בכוונת הדיבור, שאם נצטוו לקיים מצווה או דבר תמורת הבטחת הטובה, העדר קיומה מבטל את ההבטחה, אך אצל משה נאמרה ההבטחה כבקשה "הניחה לי ואל תתפלל", ורק כדי שלא יתירא שיכלה את ישראל, אמר לו שישאר ממך גוי גדול, ולא הייתה הכוונה שיהיה זה תמורת זה.

44. כתבו תוס' שנח כבר אמר "ברוך ה' אלקי ישראל", אלא שהזכיר שם הויה, ואברהם הוא הראשון שהזכיר בשם אדנות. וביאר המהרש"א שעד שאברהם הזכירוהו בשם הויה המורה על מציאותו, ואברהם הוסיף וקראו גם בשם אדון שהוא מורה על אדנותו ויכלתו לשנות הגזרות ומערכות השמים.

ועדיין תמוה שהרי מצינו במדרש [ב"ר יז ד] שנח אמר "לך נאה להקרא ה' שאתה אדון לכל בריותיך", ולכן ביאר הרשב"א בחידושי אגדות שאברהם הודיע לכל חכמי דורו על אדנות הבורא שבידו הכל, כי אף שמצד המזל לא יכל אברהם להוליד וכפי שראו חכמי דורו באיצטגנינות, ארע לו דבר ניסי והודיעם שיש אדון עליהם לבטל כוחם, וגם היה מכריז ומפרסם אדנותו בעולם.

ובארצות החיים כתב, שאברהם היה הראשון שקבל את אדנותו עליו והכיר בהשגחה פרטית, ואילו לפניו הכירו רק בהשגחה כללית, ובביאורו מיושבת קושיית החתם סופר [חו"מ קצב] איך הגו את ה' קודם אברהם, שהרי לא ידעו שם אדנות, ואסור להגותו באותיותיו, ואם כינו ב"אלהים" אם כן ראוי לקרות כך את כל השמות עד אברהם. ובהכרח שקראו באדנות אך הכירו רק בהשגחה כללית. וראה צל"ח ותפארת ישראל [עמ' סא].

ובמשך חכמה [ויקרא כו ד] כתב, שאדם הראשון ראה איך נעשו הפעולות ואיך נבראו היסודות, אבל עיקר מטרת הבריאה הוא שיתבונן האדם להכיר ממה שרואה, ולהאמין בבריאה

ולא "למען אדני", אלא ודאי כוונתו הייתה למען אברהם, שקראך אדון. (45)

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מניין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעס? שנאמר [שמות לג יד]: "פני ילכו והניחותי לך". (46)

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו (47) לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה, לאחר לידתה את בנה הרביעי (48) והודתו, שנאמר [בראשית כט לה]: "הפעם אודה את ה'".

הגמרא מפרשת את הטעם שקראה לבנה הראשון ראובן. (49)

אמר רבי אלעזר: שם זה ניתן על שם העתיד, כי אמרה לאה: ראו מה בין בני זה לבן חמי, דהיינו, עשו, בן יצחק, חמיה של לאה:

דאילו עשו בן חמי, אף על גב דמדעתיה זבניה לבכירותיה, למרות שמכר את הבכורה מדעתו, כמו דכתיב [בראשית כה לג] "וימכור את בכורתו ליעקב", חזו [ראו] מה כתיב ביה [שם כז מא]: "וישטם עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו", וכתוב עוד [שם לו]: "ויאמר, הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמיים, את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי". (50) הרי שערער ותבע את הבכורה.

ובהשגחת ה', וזה השיג אברהם, מן המאוחר למוקדם.

שהוא יותר ממה שראוי לה אמרה הפעם אודה את ה'.

והרשב"א בחידושי אגדה ביאר שההודאה באה מצד קבלת רבוי החסד, ועד לאה לא היה אדם שראה מידת טובו שראוי לאחר ניטל ממנו וניתן לו, עד שראתה זאת לאה בלידתה את הבן הרביעי, ולכן אמרה הפעם אודה את ה'.

45. "ולא נתרצה לו הקב"ה להשיב שכינתו ולבנות את הבית רק למען אברהם שהיה ראש אמונה לפרסם בעיני הבריות אדנותו ויכולתו בעולם" [עץ יוסף].

46. ראה לעיל ע"א שרבי יוחנן אמר זאת משמו של רבי יוסי, [וראה שם הערה 12]. והצל"ח דן בחילוק הלשון שבין שני המאמרים שלעיל אמרו "דכתיב" פני ילכו, וכאן אמרו "שנאמר" פני ילכו, עי"ש.

47. הצל"ח העיר על עוד הבדל בין המאמרים, שלעיל אמר "את העולם" וכאן אמר "את עולמו", וראה מש"כ שם.

48. רש"י פירש שידעה ברוח הקודש שיעקב מעמיד י"ב שבטים וכיון שהיו לו ד' נשים כל אחת מעמידה ג' שבטים, כיון שילדה בן רביעי

49. הגר"א ביאר שהגמרא ביקשה טעם לשמו של ראובן דוקא, כי בכל שמות השבטים כתוב הטעם לפני השם, ומשמע שזה כל הטעם לבריאת השם, ואילו אצל ראובן כתוב השם תחילה ואח"כ הטעם ומשמע שיש טעם נוסף לשם, חוץ מהטעם האמור בפסוק, וראה הערה 52

50. מתוך שנאתו ליעקב על קבלת הברכות משמע שערער אף על הבכורה, כי אם יעקב היה הבכור היו הברכות מגיעות לו, אך כיון שלא מוזכר בפסוק עניין הבכורה לכן מביאה הגמרא אף את הפסוק השני [עץ יוסף].

ואילו בני זה שנולד בכור, אף על גב דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה, למרות שיוסף נטל ממנו את הבכורה בעל כרחו<sup>(51)</sup>, כמו דכתיב [דברי הימים א ה א]: "ובני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור. ובחללו יצועי אביו, נתנה בכורתו לבני יוסף". ואפילו הכי לא אקנא ביה, לא נתקנא ראובן ביוסף, אלא אף טרח להצילו, דכתיב [בראשית לו כא]: "וישמע ראובן, ויצילהו מירם".<sup>(52)</sup>

וכיון שעסקה הגמרא בטעמי קריאת שמות, ביארה טעם לשמה של רות המואביה.<sup>(53)</sup>

מאי, מדוע נקראה בשם רות<sup>(54)</sup>?

אמר רבי יוחנן: שזכתה ויצא ממנה דוד, שריוהו להקרוש ברוך הוא בשירות ותשבחות.

שואלת הגמרא: ומנא לן דשמא גרים?<sup>(55)</sup> מנין ששמו של אדם משפיע על הדברים העתידיים לבוא עליו?<sup>(56)</sup>

אמר רבי אליעזר: דאמר קרא, [תהילים מז ט]: "לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות

54. בענף יוסף הביא שנקראה רות ע"ש שנתגיירה ונתווסף לה תר"ו מצוות יתר על ז' מצוות בני נח שהיתה חייבת בגוייתה. ושאלת הגמרא למה נקראת רות ולא "תרו". וראה עוד בבניהו.

ובעץ יוסף הביא שיש מפרשים ששאלת הגמרא למה לא שינו את שמה כשנתגיירה, ועל כך השיבה הגמרא שבשם "רות" מרומז דוד. ויש מפרשים להפך [עפ"י מדרש וזוהר], שבגוייתה הייתה קרויה גילית, ולכן שאלו למה הפך מחלון את שמה לרות.

55. מהר"ץ חיות ביאר שהגמרא הקשתה כך רק אחר שמה של רות, מפני שראובן יתכן שנקרא כן מפני שהיתה אמו נביאה וידעה עתידו, אך רות נקראה ע"י גרוי, ובהכרח שהעתיד כלול בשם אף שהקוראו לא ידעו, והוסיף שלכן דקדק רש"י לפרש "רות, המואביה" לומר שראיית הגמרא משום ששמה נקרא ע"י גוי.

56. בפשטות נראה ששמו של אדם רק מגלה על העתיד לבא על האדם. וכן משמע מדברי רש"י "על שם העתיד קראה" משמע שהוא רק מגלה על העתיד. וראה בעין יעקב שהקב"ה

51. ראה מהרש"א שיעקב נתנה ליוסף בעל כורחו של ראובן, ובילקוט שמעוני [תהלים מז] הובא "בעל כרחיה אשתקיל בכורתיה".

52. לכאורה תמוה, שהרי הטעם שקראה לו ראובן מפורש בתורה "כי ראה ה' בעניי", וביאר המהרש"א שטעם זה אינו מספיק, לפי שא"כ היה ראוי לקרותו "ראה" ולא "ראובן", ולכן נקטה הגמרא טעם נוסף. ועדיין תמוה א"כ למה הוזכר בפסוק טעם שאינו עיקר, וביאר והצל"ח שלא לא רצתה לגלות טעם זה שיש בו גילוי רוח"ק על אחותה שעתידה לילד בן, והיה נהפך לב יעקב לאהוב גם את רחל מלאה, לכך העלימה ואמרה שקראה על שם "כי ראה ה' בעניי". ובעץ יוסף דייק שלכן נאמר בראובן "כי אמרה" שלא כמו בשאר קריאת השמות, כי טעם זה אמרה ליעקב, ולא רצתה לגלות את הטעם האמיתי שבלבה. וכן הובא בסוף ביאור הגר"א לאיוב, ע"ש. והפני יהושע הוסיף שלא יכלה לומר טעם זה, כי נביא שאינו רשאי לומר דבר שלא נצטווה לאמרו.

53. רש"י.

בארין". אל תקרי "שמות" מלשון שממה, (57) אלא "שמות", שה' פועל לפי שמות בני אדם.

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: צרה קשה היא אם יש מי שגדל לתרבות רעה בתוך ביתו של אדם, יותר מאשר יהיה במלחמת גוג ומגוג העתידה לבוא באחרית הימים.

שנאמר [תהילים ג א]: "מזמור לדוד, בכרחו מפני אבשלום בנו". (58) וכתוב בתורה, שדוד התפלל "ה', מה רבו צרי, רבים קמים עלי". (59) ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתוב רק [תהילים ב א]: "למה רגשו גוים, ולאומים יחגו ריק". כלומר, מה

תועלת להם ממעשיהם, ואילו "מה רבו צרי" לא כתיב, הרי שמלחמת גוג ומגוג קלה היא מתרבות רעה שבביתו של אדם.

הגמרא ממשיכה לעסוק במזמור שהובא: "מזמור לדוד בכרחו מפני אבשלום בנו".

ותמהה הגמרא: "מזמור לדוד"? "קינה לדוד מיבעי ליה"! וכי על מה שברח מפני בנו אבשלום שתפס לו את המלוכה מתאים לומר "מזמור לדוד", הרי "קינה לדוד" היה צריך לומר!

מבארת הגמרא: אמר רבי שמעון בן אבישלום: משל למה הדבר דומה? לאדם שיצא עליו שטר חוב גדול, קודם שפרעו

היודע עתידות שם על לכה לקרות שם בנה בדרך שיהא רמוז בו הדבר העתיד. ובב"ב [קמג ב] "ובני דן חושים" שהיו מרובים כחושים של קנה, והקשו תוס' הרי כשירד למצרים עדיין לא היו לו הרבה בנים, וכתבו, שנקרא כן על שם העתיד, כדריש אשר שם שמות בארץ.

אך בפנים ביארנו כהמהרש"א שכתב "מנלן דשמא גרים כי הכא, דשמא רות גרם שיצא, וכו'" והבין ממשמעות "שמא גרים" שהשם גורם לעתיד, וכן ביאר בהמשך "אשר שם שמות" — שפעולות ה' נמשכים אחרי שמו של אדם שהוא גורם. [וראה בזוהר ח"ג עה ב על אדם ששב בתשובה ושאלו רבי אבא לשמו, א"ל "אלעזר", א"ל [רבי אבא]: אל עזר, ודאי שמא גרים דאלקך סייעך והוה בסעדך. וכן בתנחומא האזינו אות ז "לעולם יבדוק האדם בשמות לקרוא לבנו הראוי להיות צדיק כי לפעמים השם גורם טוב או רע כמו שמצינו במרגלים וכו'"]. ולא רק משמעות השם גורמת, אלא גם תלוי על שם מי נקרא, ראה במגיד מישרים [שמות]

שהנקרא אברהם נוטה לצד החסד, והנקרא יוסף הוא גבור בקדושה או שמפרנס אחרים. ואף רשע שיש לו שם של צדיק, מכל מקום, יש לו נטיה למידה שרומז שמו. וראה בספר חסידים [רמד] שהשם גורם לטובה או לרעה, יש אדם שכל הנקראים על שמו יצליחו לגדולה, ויש שכל הנקראים על שמו יחיו ויעמידו תולדות, ויש שכל אלה להיפך וכו'. וראה במעבר יבק [מ"ג פ"ג] ובזוכר הברית.

57. כי אין לייחס להקב"ה פעולה רעה שהיא השממה [מהרש"א].

58. דוד ברח ממנו כשתפס את המלוכה [ראה שמואל ב טז ואילך].

59. המהרש"א ביאר "רבו" מלשון תרבות וגידול, שהיה מצטער ואומר ראו מה גידולים שגידלתי והיא צרי שעל ידי זה רבים קמים עלי אחיתופל ושמי וסיעתם".

היה עצב, כיון שלא היה בידו לפרעו. לאחר שהשיגה ידו ופרעו, הריהו שמח. (60)

אף כאן לגבי דוד, כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא [שמאל ב יב יא]: "כה אמר ה', הנני מקים עליך רעה מביתך, ולקחתי את נשיך לעיניך", (61) היה דוד עצב. אמר, שמא עבד או ממזר הוא זה שיעמיד עלי, דלא חיים עלי.

כיון דחזא דאבשלום הוא, שנוכח כי אותו אחד הוא אבשלום בנו, שמח, כי חשב שהוא ודאי ירחם עליו, משום הכי אמר "מזמור". (62)

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מותר להתגרות ברשעים, לריב עם רשעים (63) בעולם הזה, (64) שנאמר [משלי כח ד]: "עוזבי תורה יהללו רשע, ושומרי תורה יתגרו במ".

תניא נמי הכי בכרייתא: רבי דוסתאי ברבי מתון אומר: מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר "עוזבי תורה יהללו רשע, ושומרי תורה יתגרו במ".

ואם לחשך [לחש לך (65)] אדם לומר [להקשות], והא כתיב [תהילים לו א]: "אל תתחר במרעים, אל תקנא בעושי עולה?" והמקשה הזה מפרש ש"תתחר" וכן "תקנא"

60. עפ"י מהרש"א.

61. בפסוקים לפני כן מסופר שה' שלח את נתן לומר לדוד: "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע בעיניו, את אוריה החתי הכיית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואותו הרגת בחרב בני עמון" וגו'.

62. ביאר המהרש"א שהנמשל בזה, כשם שהבעל חוב שלא היה בידו לפרוע היה עצב, כך דוד כשחשש בתחילה שמא עבד וכו' סבר שלא יוכל לסבול את גודל הצרה כשתבוא. אך כשראה שזה אבשלום, אף שלא מצאנו שחס על אביו, מכל מקום, דוד היה חושב כן ולכן אמר מזמור.

והגר"א ביאר שהיה סבור שיעמוד עליו איש זר וירדפנו כל חייו כמו מלווה הרודף לווה עד שיפרענו, אך כשראה שבנו רודפו שמח, כי צער גדול כזה יש בו כדי לפרוע כל חובו בזמן מועט. ובעיון יעקב כתב, שדוד שמח לפי שראה שאבשלום עשה את הדבר בפרסום, והבין שעשה כן בכוונה שיוכל לברוח כי לא רצה

להרגו, ומאת ה' הייתה זאת שיהא הגלות מכפרת ובזה יפרע שטר חובו. וכעין זה כתב בן יהודיע שחשש שנגזר עליו שיהרגוהו, וכשראה שזה אבשלום סבר שבנו ירחם עליו ולא יהרגנו, והבין שלא נגזר עליו מיתה, ויפרע את חובו על ידי הבריחה לבד, ולפיכך שמח.

וביערות דבש [יא] כתב, שאין זה דרך הטבע שבן יקום על אביו ולא יחוס עליו, ולכן שמח כי עונש זה מוכח שהוא נפרע בהשגחה פרטית מן השמים, לנקות עוונו.

63. כלומר, ואין בכך איסור משום סכנה שמא ירדפנו הרשע [מהרש"א].

64. בעיון יעקב ביאר שהכוונה שלא רק בעוה"ב לא יחניפנו לרשעים אלא יתגרו במ, אלא אף בעוה"ז מותר להתגרות במ. ותמה הצל"ח הרי בעוה"ב לא יהיו הרשעים כלל במקום שצדיקים יוכלו להתגרות בהם.

65. יאמר בחשאי דרך סוד [ערוך, לחש].

פירושו להתגרות ולהתקוטט, ולכן הוא מבין שכוונת הכתוב שלא להתגרות במרעים ובני עולה

אתה אמור לו למקשה הזה: מי שלבו נוקפו מעבירות שבידו **אומר** לפרש כן, (66) אך אין זו כוונת הכתוב, **אלא** כך הוא פירושו: **אל תתחר במרעים, להיות במרעים**. כלומר, אל תתאוה למעשי המרעים, ותרצה ללכת בדרכם. וכן המשך הפסוק פירושו: **אל תקנא בעושי עולה, להיות בעושי עולה**. כלומר, אל תתאוה בעושי העוולה ללכת בדרכם. (67)

וכן **אומר** הכתוב [משלי כג ז]: **"אל יקנא לבך בהטאים"**, ובזה ברור שאין הכוונה שלא יתגרה ויתקוטט עם החוטאים, שהרי הפסוק ממשיך, **"כי אם ביראת ה' כל היום"**. אלא ודאי הכוונה היא, שלא יתאוה להיות כמו החוטאים אלא ירצה להיות כיראי ה'.

מקשה הגמרא: **איני!** האמנם כך הוא שמותר להתגרות ברשעים? **והאמר רבי יצחק: אם ראית רשע שהשעה משחקת לו, מאירה לו פנים, כלומר, שמצליח בכל**

עניניו, **אל תתגרה בו, שנאמר** [תהילים י ה]: **"רשע כגובה אפו בל ידרוש וגו' יחילו דרכיו בכל עת"**. "יחילו" פירושו "יצליחו". (68)

**ולא עוד, אלא שזוכה רשע זה בדין שמים, שבאותה עת מסולקים ממנו משפטי היסורים,** (69) **כפי שנאמר** בהמשך הפסוק, **"מורם משפטיך מנגדו"**, דיניך מסולקים ומרוחקים הימנו.

**ולא עוד, אלא שרואה בנפילת צריו, שנאמר** בסיום הפסוק **"בל צורריו יפח בהם"**. הוא מפיל את צורריו בקלות, כמו אדם הדוחה את הקש בנפיחה, ולכאורה משמע מדבריו שאין להתגרות ברשע. (70)

מתרצת הגמרא כמה תירוצים:

תירוץ ראשון:

**לא קשיא. הא שאמר רבי יצחק כל המתגרים בו נופלים לפניו, מדובר במילי דידיה, בהתגרות על דברים ועסקים פרטיים**

66. כתב בעץ יוסף, שאין הכוונה שמחמת שלבו נוקפו הוא מסלף הפירוש, כי אם בידו למחות ואינו מוחה נחשב כיוצא בהם, אלא שלא כל הרוצה ליטול את השם נוטל, כי אם אינו נקי מחטא לא יצליח, ולפיכך באמת מי שלבו נוקפו ראוי שלא יתגרה בהם, כי לא יצליח ויתחלל שם שמים ח"ו. [וראה בסמוך שנחלקו אם מותר לצדיק שאינו גמור להתגרות ברשעים].

67. עפ"י רש"י. וראה מהרש"א.

68. רש"י.

69. עפ"י רש"י בתהילים. ובבן יהוידע הקשה כיצד יתכן שיזכה בדין בבי"ד של מעלה שלא באמת. וביאר, שגם בבי"ד של מעלה חל הכלל שאם כולם מחייבים יוצא זכאי, אלא שרשע גמור בא משפטו לפני הקב"ה כדי שלא יצא זכאי, ואילו רשע זה שמטעם הכמוס עמדו יתברך אינו רוצה עתה לאבדו, מביא משפטו לפני בי"ד של מעלה וכיון שכולם מחייבים יוצא זכאי. ראה שם באורך.

70. המהרש"א ביאר, שכל זה רק לפי שעה דמזל שעה גורם לו, וכן מה שנאמר יחילו דרכיו בכל עת, היינו בכל אותה עת שמצליח במזלו,

שיש בינם. ואילו **הא**, מה שאמרו רבי שמעון בר יוחאי ורבי דוסתאי שמתר להתגרות ברשעים, מדובר **במילי דשמיא**, עבור דברים של שמים, כלומר, תורה ומצוות.<sup>(71)</sup>

תירוץ שני:

**ואי בעית אימא, הא והא במילי דשמיא**, גם רבי שמעון ורבי דוסתאי וגם רבי יצחק מדברים בהתגרות על עניינים רוחניים, ומכל מקום **לא קשיא** הסתירה שבדבריהם. כי **הא**, רבי יצחק מדבר **ברשע שהשעה משחקת לו**, שהשעה מאירה לו פנים ומצליח בכל עניו, ואילו **הא**, רבי שמעון ורבי דוסתאי מדברים **ברשע שאין השעה משחקת לו**.

תירוץ שלישי:

**ואי בעית אימא, הא והא**, גם רבי שמעון ורבי דוסתאי וגם רבי יצחק מדברים **ברשע שהשעה משחקת לו**. ולא **קשיא**, **הא בצדיק גמור**, **הא בצדיק שאינו גמור**. צדיק גמור מותר לו להתגרות ברשעים, וצדיק שאינו גמור אסור.

והגמרא מוכיחה חילוק זה בין צדיק גמור לשאינו גמור: **דאמר רב הונא: מאי דכתיב**,

מהו הביאור בתמיהת הנביא חבקוק [א יג]: **"למה תביט בוגדים, תחריש בבלע רשע צדיק ממנו?"**

וכי **רשע בולע צדיק? והא כתיב** [תהילים לז לג] על רשע החפץ להמית צדיק, **"ה' לא יעזבנו בידו"**, וכן **כתיב** [משלי יב כא] **"לא יאונה לצדיק כל און"**. אלא, הפסוק בחבקוק מדבר רק **בצדיק ממנו**, כלומר, שהוא יותר צדיק מן הרשע, אך אינו צדיק גמור, אותו **בולע הרשע**,<sup>(72)</sup> אבל **צדיק גמור, אינו בולע**.

תירוץ רביעי:

**ואי בעית אימא** ליישב סתירת מאמרו של רבי יצחק עם דברי רבי שמעון ורבי דוסתאי האם מותר להתגרות ברשעים, כי באמת לצדיק גמור מותר להתגרות בכל רשע, ומה שאמר רבי יצחק שאין להתגרות, מדובר בצדיק שאינו גמור, ואף שבסתם רשע מותר לו להתגרות, כאשר **שעה משחקת לו שאני**. כי אז אסור לצדיק שאינו גמור להתגרות בו.<sup>(73)</sup>

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: **כל הקובע מקום לתפילתו, אויביו נופלים תחתיו**, שנאמר [שמואל ב ז י]:

שאז יש להזהר ממנו מן הדין ומהתגרות.

71. אף שמדובר במילי דשמיא, אמר "מותר" להתגרות ולא "מצווה", משום שיש אדם שלבו נוקפו ויירא ממנו בשביל עבירות שבידו [מהרש"א].

73. פירשנו לפי שפתי חכמים, ונמצא שלפי התירוץ השני כל החילוק תלוי רק ברשע אם השעה משחקת לו או לא. ולפי התירוץ השלישי החילוק הוא רק בצדיק אם הוא גמור או לא. ולפי תירוץ זה החילוק הוא בשניהם שצדיק גמור מותר תמיד וצדיק שאינו גמור רק ברשע שאין שעה משחקת לו.

ומהרש"ל כתב, שתירוץ זה נסוב ליישב כיצד רשע בולע צדיק ממנו, ועל כך אמר שכשהשעה משחקת לו בולע אפילו צדיק גמור.

72. ואעפ"כ היה תמה חבקוק למה הרשע בולעו, הרי צדיק הוא ממנו [מהרש"א].

"ושמתי מקום לעמי ישראל, ונטעתיו ושכן תחתיו, ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה". בשכר "ושמתי מקום" לא יוסיפו בני עולה לענותו.<sup>(74)</sup>

רב הונא רמי [הקשה סתירה לכאורה בפסוקים]: כתיב בפסוק הנזכר, שהוא תשובת ה' על ידי נתן הנביא לדוד, "ולא יוסיפו בני עולה לענותו", ושוב כתיב פסוק זה בשינוי לשון בדברי הימים [א יז ג]: "ולא יוסיפו בני עולה לכלותו". מדוע שינה הכתוב כאן שרק לכלותו לא יוסיף?

משיבה הגמרא: בתחלה לענותו, כשנבנה בית המקדש נבנה על מנת שהאויבים לא יוכלו לענות את ישראל, ולבסוף לכלותו, לאחר שחטאו נגזר עליהם עינוי, והתפילה מצילתם מן הכליון.

ועוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר

יוחאי: גדולה שמושה של תורה יותר מלימודה, שימוש תלמידי חכמים חשוב יותר מהלימוד מהם,<sup>(75)</sup> שנאמר [מלכים ב ג יא]: "פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו".

"למד" מפי אליהו לא נאמר, למרות שלמד תורה מפיו, אלא רק "יצק מים" על ידיו נאמר, הרי זה מלמד, שגדולה שמושה יותר מלימודה.

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי, מהו הטעם שלא בא מר לבית הכנסת להתפלל בציבור?

אמר ליה רב נחמן: לא יכולנא, איני יכול כי תשש כוחי.

אמר ליה רבי יצחק: לכנפי למר עשרה וליצלי, שיאספו למר עשרה אנשים ויתפלל

וראה עוד בצ"ח ועין יעקב.

74. הרי"ף גרס "כל הקובע מקום לתורתו", ורבינו יונה ביאר, שהראיה מהפסוק שנאמר על ביהמ"ק שבזכותו ישבו שאננים ולא פחדו מאויבים, ועתה שאין ביהמ"ק אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד ולכן ינצל בזה מאויבים. וראה שם שאפילו יודע רק מעט יש לו לקבוע באותו מקום, ואם אינו יודע כלל יש לו ללכת לבתי מדרשות ולפחות שכר הליכה בידו.

75. בפשטות מדובר על שמושם בפועל. ולהלן [מז ב] שנינו שקורא ושונה ולא שימש ת"ח הרי זה עם הארץ, ופירש"י: "שלא שימש ת"ח, הוא הגמרא התלויה בסברא". והמאירי כתב, שלומד את עניין ההוראה. ומהרש"א ביאר, ש"לא המדרש עיקר אלא המעשה" ובלמוד מלמדו גם

סברות שאינן הלכה למעשה, אבל המשמשו רואה ולומד מרבו רק הלכה למעשה, ולכן גדולה שמושה.

והגר"א הוסיף שבשימוש רואה רק את הכרעת ההלכה, ואילו בלימוד קודם שיפסוק צריך לדעת כל הש"ס ושיהיה לו חכמה ובינה להכריע כהלכה, ומהר"ץ חיות הביא בשמו, שלימוד ושימוש הם באותו דבר, אלא ששימוש בראיה, ונדרש בלב, וגדול מלימוד, שהוא בשמיעה.

ובאור שמח [ת"ת א] ביאר, ששימוש הוא ידיעת טעמי המשנה וסברתם, דהיינו לימוד הגמרא, והוא קנין דרכי הלימוד, ומעלתו גדולה מעצם הלימוד.

וראה בהקדמת שערי יושר שהשימוש בפועל מועיל לקלוט את דרך הלימוד מרבו, והרחיב בזה באור יחזקאל [ח"ה עמ' רכא].

(76) במנין.

אמר ליה רב נחמן: **טריחא לי מילתא**, קשה עלי הטריחה לאסוף עשרה אנשים. (77)

**דצבורא: בעידנא דמצלי צבורא**, ליתי ולודעיה למר! בעת שהצבור נעמדים לתפילה יבוא ויודיעו, כדי שיתפלל, על כל פנים, באותה שעה שהציבור מתפללין. (78)

אמר לו רבי יצחק: **ולימא ליה מר לשלוחא**

אמר ליה רב נחמן: **מאי כולי האי**, מה עניין

76. במשכנות יעקב [פז] דייק שרבי יצחק הקדים לשאול למה לא בא בביהכנ"ס, ורק אחר שהשיב לו שנחלש, שאל למה לא הביא מנין לביתו, כי אלולי שנחלש אין היתר להתפלל בביתו אפילו בעשרה.

ובישועות יעקב [צ ו] הקשה מכאן לדעת רבינו יונה שגם אם אין הציבור מתפללים בביהכנ"ס, עדיף ליחיד להתפלל בתוכו, כי הוא מקום מיוחד לתפילת ציבור, ואיך יבואו עשרה אנשים לביתו, וכי ניחא להם לעשות איטור קל כדי לזכות אחר במצוה רבה, ולכן ביאר, שלא יתפללו עמו, אלא שיהיו בביתו כדי שיתפלל במקום עשרה, וכן צ"ל לדעת האשל אברהם [בוטאטש צ] שקביעות מקום דוחה תפלה בציבור.

77. ראה מג"א [צ יז], וכתב בישועות יעקב שלדבריו צריך לגרוס בשאלת רב נחמן "וליכנף מר", כי הנידון על טרחתו. אך הסמ"ג ביאר, כגירסתנו שהציע שאחרים יאספו לו עשרה, ורב נחמן השיב שאינו רוצה להטריחם, ולכן גרס בתשובתו "טריחא להו".

ובבנין שלמה [ח"ב כה] ועמק ברכה הוכיחו מכאן שהתפלה בציבור היא בכדי שתתקבל תפלתו, אך אינה מצוה חיובית מדרבנן, שהרי לצורך קיום חיובו ודאי צריך לטרוח, אך להסמ"ג שכוון לטריחת העשרה, אינה ראיה, ואף אם כוון לטריחת עצמו, יתכן שהתכוון שתש כוחו גם לזה. ולשון השו"ע [צ ט] "ישתדל אדם להתפלל בביהכנ"ס עם הציבור" ואין להוכיח מכך שאינה חובה, כי

המ"ב ביאר, שכוונתו שאפילו יש לו עשרה בביתו ישתדל להתפלל בביהכנ"ס, ובמנחת יצחק [ז ו] כתב שבטור הוסיף ישתדל בכל כוחו, והיינו אפילו במקום אונס שמדינא פטור.

וראה בדברי חמודות [כח] שאם אינו אונס חייב להתפלל הציבור, וכן נקט רש"י בפסחים [מו א] שצריך ללכת עד ד' מילין כדי להתפלל בציבור, ולדבריו צ"ל שאיסוף מנין נחשב לרב נחמן טריחא רבה מהלוך ד' מילין, וראה ביאור הגר"א [יו"ד רכח נו]. ובאגרות משה [או"ח ח"ב כז] כתב שטעם החיוב הוא בכדי שתתקבל תפלתו, כי אילו אף תפלה לא היתה מתקבלת לא היה חיוב תפלה, וראה להלן [יג א וברבינו יונה שם] שהחיוב להתפלל בלה"ק הוא בכדי שתשמע תפלתו, וראה עוד להלן [ח א הערה I].

78. הפר"ח [צ] כתב שהעיקר שיכוון להשתוות עם הציבור בשעה שנעמדים לתפילת שמונה עשרה.

והמג"א [שם יט] ביאר, "בשעה שקהילות ישראל מתפללים", ויש לעיין אם יכול לכוון לכל צבור מתפללים בעולם, או דוקא במקום סמוך שיכול להגיע ולהצטרף עמו. וראה רמ"א [שם ט] שהדרים בישובים שאין בהם מנין יתפללו בזמן שהציבור במקומות אחרים מתפללים. ובמרומי שדה ובקהילות יעקב [ע"ז א] נקטו שצריך לכוון דווקא לשעה שהציבור בעירו מתפללים, ורק בכפרים שאין אצלם ציבור, מכוונים לכל מקום.

ובהליכות שלמה [עמ' סח] נקט שמעלה זו היא דוקא כשמכוון להצטרף לציבור מסויים

יש בזה?

אמר ליה רבי יצחק: דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי:

א-פ מאי דכתיב<sup>(1)</sup>, מה שנאמר: [תהילים סט יד]

"ואני תפילתי לך ה' את רצון"<sup>(2)</sup>, אימתי הוא אותו "עת רצון"? בשעה שהציבור מתפללין.<sup>(3)</sup>

רבי יוסי בר חנינא אמר: מהכא, נלמד דבר זה, שנאמר [ישעיה מט ח]: "כה אמר ה'

כשהציבור מתפללין מוסף, אינו נחשב כמתפלל בציבור, [אפילו עם בביהכנ"ס, והיינו כי אינו קרבן אחד עמהם], ובמ"ב [שם ל] פסק כהצל"ח שאם מתפלל עמם בביהכנ"ס נחשב כמתפלל בציבור, [והיינו משום רוב עם] ומשמע שלכו"ע כשאנו בביהכנ"ס לא מועילה העת רצון אלא לאותה תפלה, ולא לתפלה אחרת.

2. המהרש"א כתב, שדורשי המקראות בסוגיין לא באו ללמדנו שתפלת צבור מקובלת ומרוצה, כי זאת כבר דרשו חז"ל [ביבמות מט ב] מהפסוק "בכל קראנו אליו" וכו'. אלא ללמדנו שתפילת היחיד אף היא מרוצה ומקובלת יותר בזמן שהציבור מתפללין. ולכן נאמר ואני "תפילתי" כלומר תפילתי ביחידות, "בעת רצון" בשעה שהציבור מתפללין. וכן כתב בבית אלוהים [שער התפילה יא].

והגר"א ביאר שאין אצל הקב"ה חילוק זמנים, אלא הכל תלוי בנו, ולכן אמרו, כיון שמצינו בפסוק שיש "עת רצון" בהכרח היא כשהציבור מתפללים ומקיימים מצוה יחד.

3. בע"ז [ד ב] אמרו שלא יתפלל בר"ה מוסף ביחיד בשעות ראשונות של היום, אבל שחרית, כיון שיש ציבור שמתפללים אז, "לא קא מדחי". וביארו התוס' שם, שהמתפלל בעת שהציבור מתפללין במקום אחר תפלתו לא נדחית, אבל אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללין.

ובמחצית השקל [צ יז] ביאר ש"אינה נדחית" היינו שיקבל עליה שכר ככל המצוות, אבל אין ממלאין את בקשתו שהתפלל עליה,

ולתפלה עמהם, שאל"כ אין לדבר קצבה, שהרי בערים גדולות מתפללין תפילת ערבית מתחילת הלילה עד חצות ללא הפסק. [וראה מ"ב שם לא].

1. הרי"ף והרא"ש גרסו: "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני וכו'", וכ"כ הטור, והוסיף "פירוש: עם הציבור". וביאר הגר"א שהם נקטו שמדובר במעלת תפילת ציבור בבית הכנסת, והגירסא שלפנינו היא גירסת הגאונים, והם נקטו שמדובר על מעלת תפלת היחיד עם הציבור. [וראה פרישה שגם להרי"ף והרא"ש]

יש מעלה לתפילת יחיד עם ציבור, כמבואר בע"ז ד ב, אלא שאינה נדרשת מקרא אלא מסברא, וכ"כ הצל"ח.

ויתכן שהרי"ף והרא"ש סברו שחיוב התפלה בצבור הוא כדי שתהא נשמעת בעת רצון, וכמשמעות דברי הרמב"ם [תפלה ח א], וכמבואר לעיל [ז ב הערה 75] וזה דרשו מהפסוקים שזמן תפלת ציבור הוא עת רצון, וסברא היא שראוי ליחיד להתפלל באותה שעה, ותפלתו נחשבת כתפלת צבור, [ויכול להתפלל בלשון ארמי]. אך הגאונים נקטו שחיוב תפלה בציבור משום רוב עם [תמים דעים קעב] או משום שתפלתם תקרבנות ציבור, ולכך אין מקור בפסוקים אלו, ובהכרח שהם נסובים רק ליחיד המתפלל עם הציבור, שאע"פ שאינו ברוב עם כציבור [ואינו יכול להתפלל ארמי], יש לו מעלה של עת רצון.

וראה מג"א [צ יז, רלו ג] שהמתפלל שחרית