#**התבאר לך**= בפרק שעבר כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו, והשתלשלות צאצאי קודש, ובהם בחר ה'. ואם כן יש לשאול, איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה (עפ"י פסחים נ.), כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם. וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות. ואם יאמר האדם עונות הדור גרמו, כמו שהוא בגלותנו זה, כי עונותינו גרמו לנו, ואנחנו סבלנו עונינו ועון אבותינו אתנו, שזה אינו, כי בגלות מצרים מרחוק היתה העצה מאת ה' על זרע אברהם שיהיו משועבדים ארבע מאות שנה במצרים כצפור שהוא ביד הצייד, כמו שזכרנו למעלה, עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים, שגזרו על בניהם אבדון (שמות א, כב), וחייהן מררו (שמות א, יד). ואיך נמצא דבר זה, אשר הם ראוים להיות חזקי מציאות בעולם, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו, יהיו הם מציאות יותר, וגוברים על עיקר מציאות העולם. ומפני כי שורש זה שנגזר על זרעו של אברהם הוא נזכר בפרשת ברית בין הבתרים (בראשית טו, א-כא), יש לנו לעיין ולעמוד על ענין הפרשה.

#**ובמדרש בראשית רבה**= (מד, ד) "אחר הדברים וגו'" (בראשית טו, א), רבי לוי אמר תרתי, ורבנן אמרו חדא; רבי לוי אמר, לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, תאמר האוכלוסין שהרגתי היה בהן צדיק אחד או ירא שמים אחד. משל למה הדבר דומה, לאחד שהיה עובר לפני פרדיסות של מלך, ראה חבילות של קוצים, נטלן\*. והציץ המלך, והתחיל מטמר מפניו. אמר ליה, למה אתה מטמר, פועלים הייתי צריך שיקשקשו\*, עכשיו שקשקשת, בוא וטול שכרך. כך אמר ליה הקב"ה לאברהם, אותן האוכלסין שהרגת קוצין כסוחים היו, היינו הוא\* דכתיב (ישעיה לג, יב) "והיו עמים משרפות סיד קוצים כסוחים". רבי לוי אמר אוחרי, לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד [ואומר], שמא תאמר המלכים שהרגתי מתכנסים ועושים עמי מלחמה. אמר לו הקב"ה, "אל תירא אנכי מגן לך" (בראשית טו, א), מה המגן הזה אפילו כל החרבות באות עליו עומד כנגדו, אף אם כל האומות מתכנסים עליך ובאים עליך, אני\* נלחם כנגדם. ורבנן אמרו, לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד [ואומר], ירדתי לכבשן האש ונצלתי, לרעבון ונצלתי, ועשיתי מלחמה עם המלכים ונצלתי, שמא תאמר קבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום בעולם הבא. אמר הקב"ה, "אל תירא אנכי מגן לך", מגן עשיתי עמך בעולם הזה, אבל שכרך מתוקן לעולם הבא, כמו דאת אמר (תהלים לא, כ) "מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך", עד כאן.

#**במדרש הזה**= בא ליישב לשון "אחר הדברים", דלמה תלה נבואה זאת במלחמת המלכים. ואמר רבי לוי בפירוש הראשון, כי אברהם היה ירא מפני המלחמה הגדולה שעשה, ושמא נגד רצון הקב"ה, שהיו בם צדיקים או אנשים אשר הם ראוים שלא להיות נהרגים. והשיב הקב"ה, כי אין לך עונש בהריגת המלכים האלה. והוסיף לומר (בראשית טו, א) "שכרך הרבה מאוד". וביאור ענין זה, כי שכרו הרבה מאוד לעתיד, שכל דרכיו פונים אל הצלחה. כי יש אדם צדיק אשר כל מעשיו הולכים אל השלימות, אף אם לא כיון. והפך זה באדם הרשע, נאמר עליו (ישעיה ו, י) "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובלבבו יבין ושב ורפא לו". הנה הקב"ה מעלים ממנו דרכי החיים, שילך לאבוד, כמו שנעשה לפרעה, ולשאר רשעים בדומה לזה. ולפיכך אומר "אל תירא אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד", כי אלו מלכים דבוקים בענין רע מאד.

#**כי אלו**= ארבעה מלכים אשר לקחו את לוט, לא היה\* כוונתם רק על אברהם, ולפיכך כתב "ויהי", כי כל מקום שכתוב ויהי אינו אלא לשון ווי, שהיו נזקקין לאברהם ללחום עמו כדאיתא בב"ר פרשת לך לך (מב, ג). נמצא כי המלחמה היתה לבער אלו הרשעים המתנגדים למציאות העולם. והיו המלכים הארבעה נוצחים את החמשה (בראשית יד, ט-י), ואברהם יחידו\* של עולם מנצח הארבעה, שהם מתנגדים לעיקר העולם. ואלו ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות. וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו, אשר הם כחות חיצונות\*, מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד, והוא אברהם שהיה יחיד בעולם, והבן\* דבר זה. נמצא כי במה שהרג את המלכים בזה ביער\* הקוצים מן העולם, את אשר היו מתנגדים למציאות\* העולם, הם הכחות החיצונות אשר הם מן הצד. ולפיכך נאמר לו "שכרך הרבה מאוד", מאחר כי מעשיו בכלל הם הולכים אחר השלימות לבער הכחות שהם קוצים.

#**ועוד דרש**= רבי לוי בלשון "אנכי מגן לך"\*, מפני שהיה מפחד על שני דברים; האחד, הפחד על החטא. והשני, הפחד מן המלחמה. ולפיכך אמר "אל תירא אנכי מגן לך", שאברהם כמו מגן שלא יקבל שום חרב וכלי זיין. ומעתה הכתוב מחובר; "אל תירא אברהם" מפני המלחמה, כי "אנכי מגן לך". ומן העונש, הרי "שכרך הרבה מאוד", כמו שהתבאר למעלה שכל מעשיו יש בהם שכר, כל שכן שאין להם\* חטא.

#**ורמז במלה**= הזאת שאמר "אנכי מגן לך" מדריגת אברהם, שהוא מגן, כמו שאנו אומרים עליו "מגן אברהם" יותר מן שאר אבות. וזה מפני כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל, והיסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף בעבור שהוא יסוד הבנין, ואין מי שיוכל לעקור היסוד, ואין לך יסוד יותר מן אברהם. לכך אמר "אנכי מגן לך", כי מפני שהוא יסוד, אם מתכנסים כל האומות לא יוכלו לעשות לו דבר, כי היה לו ענין אשר ראוי ליסוד. וכן נקרא אברהם בכתוב (ישעיה נא, א-ב) "הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם", קרא אברהם "צור" בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה, אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל. ולכך אמר "אנכי מגן לך", שהוא כמו מגן אשר לא יקבל שום דבר לחזקו ותקפו.

#**וידוע כי**= הדבר אשר הוא התחלה, כמו אברהם, בעבור שהוא התחלה אינו מתפעל, שאילו היה מתפעל לא היה הוא ראשון, והדבר אשר הוא פועל בו יותר ראשון. ואברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא (בראשית יז, ה) "אב המון גוים", שהוא התחלה לכל, ולכך הוא מגן אשר אינו מקבל התפעלות. ובשביל זה הענין נקרא הקב"ה גם כן "צור", בעבור שהוא פועל ואינו מקבל התפעלות.

#**אבל רבנן**= סבירי להו כי פירוש הכתוב, כי אברהם לגודל הצלחתו אשר היה רודף ארבעה מלכים, היה ירא כדרך הצדיקים אשר יראים שלא יהיו אוכלים עולם שלהם בעולם הזה. אמר "אל תירא", שלא קבלת שכרך, כי הדבר שנעשה\* עמך בעולם הזה הוא על צד (פאה פ"א מ"א) "אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא", ולא קבלת שכר בעולם.

#**כי עיקר**= הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה הם שלשה; גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום, השנוים במשנה במסכת פאה (שם), וגם השנוים בברייתא (שבת קכז.), כולם היו באברהם; כיבוד אב ואם, כמו שאמרנו למעלה (פ"ה) שלא היה רוצה לצאת עד שהקב"ה פטרו. וגמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע, ואמר הכתוב (בראשית יח, יט) "למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה". והבאת שלום שבין אדם לחבירו, שהרי היה (בראשית יז, ה) "אב המון גוים", מפני זה הוא מאחד ועושה שלום בין כל הנבראים. ועוד אמרו ז"ל (ב"ר מב, ה) "עמק שוה הוא עמק המלך" (בראשית יד, יז), עמק שהושוו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והמלך מעמיד השלום. וכך דרשו (ב"ר לט, ג) "אחות לנו קטנה" (שיה"ש ח, ח), זה אברהם שאיחה את כל העולם. בר קפרא אומר, כזה שהוא מאחה את הקרע, עד כאן. הרי כי אברהם איחה וחיבר את כל העולם, כמו שמאחה הקרע. וכן תלמוד תורה, דכתיב (בראשית כו, ה) "עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'". ושני אלפים תורה התחילו מן אברהם, כדאיתא בפרק קמא דע"ז (ט.).

#**וטעם הדבר**= שהמשנה עשתה שלשה חלקים; האחד, כיבוד אב ואם, והוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו, כמו הכיבוד לאביו ולאמו. וגמילות חסד, שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחוייב בדבר, כמו כל\* גמילות חסדים. והחלק השלישי, הטוב אשר עושה לבריות, והוא אינו חיוב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם, אבל חיוב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים; האחד, הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור. והשני כנגדו, אשר יעשה מצד החסד הגמור, והוא גמילות חסדים. והשלישי, יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני, והוא\* הבאת שלום. וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים. ו"תלמוד תורה כנגד כלם", כי תלמוד תורה מביא אל הכל, כי תלמוד מביא לידי מעשה.

#**ועוד בענין**= אחר עשה מהם שלשה חלקים; החלק האחד, החסד אשר הוא שייך לבעלי המעלה, וזה הוא הכבוד אשר שייך לנכבדים ובעלי מעלה מצד\* אשר הם חשובים, כמו האב והאם, שבערך שלו הם החשובים יותר, לפי שהם סבה לו ועלה לו, ויש לכבד אותם. והחלק השני, החסד מה שהוא שייך אל האנשים החסרים\*, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם, וזהו גמילות חסד לעשות להם טוב. והוא הפך הראשון, שהראשון אל בעלי מעלה, וזהו אל החסרים. והחלק הג' הם לשאר בני אדם זה עם זה, והם השוים. כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול, וצריכים שלום לקיים מציאותם שיעמדו החלקים יחד. ובאלו ג' החלקים הם הטוב אשר יעשה לכל חלקי הנמצאות. ובאלו שלשה חלקים נכללו כל חלקי החסד, והם עשרה שנזכרו בברייתא, כי בברייתא נזכרו עשרה, והם החלקים הפרטים השייכים לגמילות חסד, ודרך להיות נכללים החלקים הפרטים בעשרה, והחלקים נכללו בג' אבות שזכרה המשנה, ואין כאן מקום זה.

#**כלל הדבר**=, כי העושה הטוב לנמצאים, והוא טוב להם, אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא. וזה כי דבר אשר הוא טוב לעולם הזה, הנה טובתו כפולה; טוב לשמים, וטוב לבריות, כמו כל אלו שזכרנו אשר הם טובים, ויש בהן מן הטוב והחסד בעולם הזה, לא כמו מצות ציצית וסוכה ולולב, שאין נראה בהם הטוב בעולם הזה. ומפני שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה, אין לומר עליהם "אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא". אבל כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום ותלמוד תורה, דבק בהם הטוב בענין העולם הזה, ומפני הטוב הזה אשר נראה בהם שייך בהם "אוכל פירותיהם בעולם הזה", דוגמה למצוה עצמה, שהיא רצון בוראו, וזה עיקר המצוה לעשות רצון הבורא, וגם מן המצוה הזאת נמשך הטוב לבריות, וזהו כמו פירות, שעושה המצוה פירות, וכך איתא בהדיא בסוף פרק קמא דקדושין (מ:).

#**ולפיכך אמר**= לאברהם, שהוא היה בלבד יורש המדה הזאת, שהוא גמילות חסדים וכל חלקיה, והיה ירא שקיבל שכרו, אמר לו (בראשית טו, א) "אל תירא אנכי מגן לך". ולשון "מגן" הוא לשון חנם, "ויצאה חנם" (שמות כא, יא) תרגומו "מגן". כי זהו שכר גומלי חסדים, שאוכלים הפירות בעולם הזה, והם בחנם, כיון שהקרן קיים לעולם הבא. ולכך שכרו הרבה מאוד לעולם הבא, ופירוש הזה נכבד מאד.

#**ותבין עוד**= כי העולם הוא מחסדו של הקב"ה, כדכתיב (תהלים פט, ג) "אמרתי עולם חסד יבנה", ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם. ומזה תבין כי הדבק במדה הזאת יש לו קרן ויש לו פירות, כי מאחר שהוא גומל חסד, הוא\* דבק במדת טובו יתברך, אשר מדת טובו משפיע לעולם, והשפעתו יתברך עושה פירות בודאי. ולפיכך מי שגומל חסד "אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא". ולכך אמר לאברהם (בראשית טו, א) "אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד".

<> פירוש - רצון הבורא חל על דבר שהוא שלם, וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ ב [מח.]: "מצות התורה הם ראוים לאדם... שבהם יושלם עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 60]. ושלימות הבריאה היא אברהם אבינו, שבו היה רצון הבורא, וכמו שמבאר.

<> כמבואר להלן בהמשך הפרק [לאחר ציון 55], וז"ל: "כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל... ואין לך יסוד יותר מן אברהם... וכן נקרא אברהם בכתוב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם', קרא אברהם 'צור', בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל". וראה למעלה פ"ה הערות 19, 68, להלן הערות 41, 56, ופ"ז הערה 114.

<> אמרו חכמים [שבת קלז:] "תנו רבנן, המל אומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה'... והמברך אומר 'אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש על כן בשכר זאת א-ל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית'". ובח"א שם [א, ע:] כתב: "פירוש 'אשר קדש ידיד מבטן', זה יצחק שנמול לח', 'וחוק בשארו שם' זהו אברהם, 'וצאצאיו' זה יעקב וזרעו... ואמר 'וצאצאיו חתם באות ברית קודש' אצל יעקב, כי יעקב הוא קדוש מכל האבות, כמו שהתבאר פעמים הרבה". וכן בנצח ישראל ר"פ כט [תקעו.] כתב: "בני א-ל חי, זרע אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב". ושם פמ"ט [תתב:] כתב: "אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, זרע קדושים שורש אמת". לכך נראה שגם כאן שכתב "והשתלשלות צאצאי קודש" כוונתו ליעקב אבינו, שהוא "השתלשלות" מאברהם, כי הוא אב שלישי לאברהם, ו"שלש" הוא מורה על "השתלשלות", וכמו שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, פח.], וז"ל: "תבין זה מן שם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך".

<> כהמשך להערה הקודמת, המלים "ובהם בחר ה'" נאמרו על יעקב וזרעו, וכמו שנאמר [תהלים קלה, ד] "כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו". וכן אומרים בתפילת שחרית של שבת "כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת". ואמרו במדרש [ב"ר עו, א] "הבחור שבאבות זה יעקב". ובדרוש על התורה [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, ולכך היא נאמרת במיוחד על יעקב, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים" [הובא למעלה פ"ה הערה 131].

<> כמו שנאמר [שמות ג, ט] "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם". ומעין כן הקשה בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'". וראה בסמוך הערה 7.

<> בכת"י [דש.] כתב משפט זה כך: "וידוע כי במה שהם נתונים תחת יד האומות, ויד האומות עליהם, הרי זה מיעוט מציאות ישראל, והוא עלוי לאומות, שמורה אשר [להם] מציאות חזק בעולם, ובעוונותינו אנו נתונים תחת רשותם, וזה יורה על מיעוט מציאות ישראל". ואודות שהשעבוד מורה על מיעוט המציאות, כן כתב להלן פ"ז [לאחר ציון 131], וז"ל: "בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות, אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן". וראה למעלה פ"ד הערה 41, להלן פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, ופ"י הערה 34.

<> יש להעיר, כי בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], לכאורה שלל את ההסבר שעונותינו גרמו לגלותנו, וכלשונו: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות... ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך" [הובא למעלה הערה 5]. אך אין זה קושיא, כי מיד ביאר שם שאכן גלותנו היא מחמת החטא, ומה שלא נמצא כן אצל האומות, ביאר שם בזה"ל: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל". וראה להלן פ"ח הערה 61.

<> על פי איכה ה, ז "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו". וכן נאמר [ירמיה יד, כ] "ידענו ה' רשענו עון אבותינו כי חטאנו".

<> כמו שנאמר בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", ומן הנמנע שיגזור עונש מראש על דורות עתידים שעדיין לא חטאו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כא, יז] "וישמע אלקים את קול הנער וגו' באשר הוא שם", ופירש רש"י שם "לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים... והוא משיבם, עכשיו מה הוא צדיק או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו 'באשר הוא שם'". ובגו"א שם אות כא [שנט.] כתב: "אמרו לו צדיק וכו'. אף על פי דרשע היה כדלעיל שאין 'מצחק' [שם פסוק ט] רק גלוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים [רש"י שם, ולכך גורש מבית אברהם]. ואין זה קשיא, כי לא היו יכולים המלאכים לקטרג אותו שלא להעלות הבאר בשביל חטאו, שהרי הקב"ה משיב כי לכך מעלה לו הבאר בשביל להוציא אומה שלימה הישמעאלים, ובשביל חטא ישמעאל, שהיה יחיד, אין לבטל האומה. אבל עכשיו שהיו מקטרגים על ישמעאלים, שהם כלל האומה, שיהיו כך עושים לישראל, שהם בניו, זה יש קטרוג בודאי... ולפיכך השיב למלאכים, צדיק או רשע הוא עתה, כלומר מדבר זה שאתם מקטרגים עליו, צדיק או רשע הוא, והשיבו צדיק הוא מדבר זה שיש עליו קטרוג". הרי שאין לגזור עונש על חטא שהישמעאלים יעשו בעתיד [אמנם יש לחלק, ששם איירי שאין להעניש את ישמעאל עכשיו מחמת חטא שיהיה בעתיד, אך כאן איירי שגם החטא וגם העונש יהיו בעתיד].

<> פירוש - כבר מלפני ארבע מאות שנה נגזר על ישראל שיהיה להם מיעוט מציאות במצרים, כצפור ביד הצייד. והמלים "כצפור שהוא ביד הצייד" הן המשך למשפט שלמעלה [לאחר ציון 5], שכתב: "וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות", ומראה שמיעוט המציאות הוא "כצפור שהוא ביד הצייד", שהצפור הכלואה ביד הצייד היא מציאות חסרה. ומקורו ממדרש תהלים מזמור קז, שאמרו שם "כשם שהצפור נתונה ביד הצייד, אם מבקש ממיתה, אם מבקש מחיה אותה. כך היו ישראל משוקעים ביד המצרים, [שמות ג, ח] 'וארד להצילו מיד מצרים'". וכן מוכח מהמשך דבריו, שכתב "עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני המצרים", הרי איירי במיעוט מציאות. וראה הערה הבאה.

<> אף על פי שלא הזכיר בספר זה עד כה "צפור שהוא ביד הצייד", כוונתו ברורה, וכדלהלן; הנה המשל של "צפור שהוא ביד הצייד" לקוח מדברי מדרש תהלים מזמור קז, וכמובא בהערה הקודמת. ומיד לאחר מכן אמרו במדרש שם "כך היו ישראל נתונין בתוך מצרים כעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה. וכשם שהרועה נותן יד בתוך מעיה ושומטו, כך עשה הקב"ה, שנאמר [דברים ד, לד] 'לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי'". והמשך זה של המדרש הובא למעלה תחילת פ"ג [לאחר ציון 15], ושם [לאחר ציון 17] ביאר שכוונת המדרש היא ש"ישראל היו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים, טפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו... שהיו ישראל דומין כעובר במעי בהמה מחובר לאם, טפל אצלה, שהוא ירך אמה, ואין לו מציאות בעצמו". נמצא שהמשך המדרש עוסק במיעוט מציאות ישראל במצרים. וכמו כן המשל של "צפור שהוא ביד הצייד" [שהוזכר לפני כן במדרש הנ"ל] מורה על מיעוט מציאות ישראל במצרים, וכמבואר להדיא במדרש. לכך דבריו למעלה בביאור "כעובר במעי בהמה" כוחם יפה גם למשל שהוזכר לפני כן אודות "צפור שהוא ביד הצייד". וזהו שכתב כאן "כמו שזכרנו למעלה", שכוונתו לתחילת פ"ג במה שכתב לבאר המשך המדרש.

<> מה שכתב "עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים" כוונתו היא שאם מציאות ישראל היתה חשובה בעיני המצריים, הם לא היו גוזרים על בניהם אבדון, ולא היו מררים את חייהם, ששני דברים אלו ממעטים מציאות ישראל. וחזינן מדבריו יסוד, שכל עוד שיש חשיבות למציאות האדם בעיני זולתו, זולתו לא ימעט מציאותו. ורק כאשר אין חשיבות למציאות האדם בעיני זולתו, עלול זולתו למעט מציאותו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'", ופירש רש"י שם "נמשל - מי שחיה מושלת בו, בידוע שכבהמה נדמה". הרי רק לאחר שהאדם איבד את חשיבותו בעיני החיה תהיה החיה שולטת בו, אך כל עוד שהאדם נמצא בחשיבותו, אזי החיה לא תשלוט בו. @**דוגמה נוספת;**^ בגו"א בראשית פי"ב אות כז [רכא:] כתב: "נראה שאברהם היה מתיירא כי פריצי הדור יהרגו אותו על דבר אשתו כי יפה היא, לכך אמר [בראשית יב, יג] 'אמרי לי אחותי את'. ובודאי חשובי המדינה לא יקחו אותך בחזקה, שאין אדם חשוב עושה זה, והחשובים אדרבא יכבדו אותי, שכל אחד ואחד יחשוב שאתן אותך לו לאשה, ובשביל זה אהיה חשוב גם כן נגד הפריצים, כשיראו שהגדולים והשרים יכבדו אותי בשביל שרה, ולא יעשו רעה לי, כי אין דרך לעשות רע לחשוב. ומפני זה אמרו [ע"ז כט.] שהמסתפר מן הגוי יהיה רואה במראה, שיהיה נראה חשוב, ולא יזיק לו הגוי". הרי שרק מוכנים לעשות רע לאדם שאינו חשוב בעיניהם. וביציאת ישראל ממצרים נולדה חשיבות בעולם, והיתה האמבטי רותחת, ו"היו האומות יראים להלחם בכם, ובא זה [עמלק] והתחיל, והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים" [רש"י דברים כה, יח]. הרי כל עוד שהיתה האמבטי רותחת לא היו האומות נלחמות בישראל. @**אך יש להבין**^, דנהי שישראל לא היו נחשבים למציאות בעיני המצרים, אך מה ראה לכתוב זאת כאן. הרי נקודתו העיקרית כאן היא להקשות כיצד ישראל השתעבדו תחת המצרים ["איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקודש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם" (לשונו למעלה)], ואין השאלה על המצרים, אלא על מנהיג הבירה, שהוא יתברך עושה את כל המעשים. וכלפי קושיא זו מה הצורך להוסיף שגם "בעיני המצרים" לא היו ישראל נחשבים למציאות. ויל"ע בזה.

<> בעלי מציאות חזקה. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 130] כתב: "לא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות... וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות, ודבר זה הוא ענין עמוק". ואם "חזקי המציאות" מפקיע מהשעבוד, ק"ו שבידו למנוע את השעבוד מעיקרא, כי למנוע דבר הוא קל יותר מאשר להפקיע מדבר [ערכין כט: "יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת קל וחומר; ומה מכורה כבר יוצאה, עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר"]. ולהלן פמ"ז כתב: "יש חוזק לישראל מצד השם יתברך, שהוא חזקם ותקפם".

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רמח.]: "ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר [ראה להלן פ"ח הערות 123, 316]. ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם... שמחייב המופת שיהיה כאן אומה אחת יחידה, והיא ראשית לבריאה, ובשביל זאת הבריאה נברא הכל, כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', ופירשו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל ראשית תבואתו'. כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה... ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם [יבמות סא.] 'ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם' [יחזקאל לד, לא], 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'... וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל... כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה". ושם ר"פ נו [תתסד.] כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים".

<> בכת"י [דש.] כתב משפט זה כך: "וזולתם האומות לאין ותוהו נחשבו". ורומז בדבריו לפסוק [ישעיה מ, יז] "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו". וראה הערה הבאה.

<> מעמיד את ישראל לעומת המצריים; ישראל הם "עיקר מציאות העולם", ואילו המצריים הם "לאין ותוהו נחשבו". ויש להעיר על כך, שבתפארת ישראל ס"פ כו [תד.] כתב שקודם מתן תורה היו אומות העולם מכלל "עיקר המציאות", וכלשונו: "קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו, כאילו חרב כל העולם, ולפיכך נקרא [שבת פט:] 'חורב'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] כתב, וז"ל: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, 'הר חורב' שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן שם בבאר השני [רכ:] כתב: "אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים". וכן כתב בקצרה להלן פכ"ג. הרי שעד מתן תורה היתה לאומות חשיבות, שהתבטאה בנביאים שהיו להם. @**ובגו"א בראשית**^ פ"ד אות כז [קט:] דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו' [ראה להלן פ"ח הערה 316]. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, בעוד שביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו". אמנם לפי דבריו בתפארת ישראל ובבאר הגולה הנ"ל הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו אז על מצות פריה ורביה. ולפי זה קשה, מדוע כתב כאן שהאומות היו תוהו בעת שעבוד ישראל במצרים, שהיה זמן רב לפני מתן תורה. @**ואולי אפשר**^ לחלק בין המצריים לשאר האומות, שהמצריים נחשבו במיוחד לתוהו, משום "שלא היה עם מקולקלים כמותם" [לשונו למעלה ר"פ ד], והיו דומים לכשדיים שהיו בימי אברהם, שהקב"ה מתחרט עליהם שבראם [סוכה נב:], וכמבואר למעלה בארוכה פ"ד. אך שאר האומות נעשו לתוהו רק ממתן תורה ואילך. אך זה לא יספיק, שכתב כאן "&**וזולתו**^ לאין ותוהו נחשבו", ומכך משמע שכל האומות [ולאו דוקא המצריים] "לאין ותוהו נחשבו". ובכת"י [הובא בהערה הקודמת] כתב להדיא משפט זה כך: "וזולתם האומות לאין ותוהו נחשבו". ועוד, כי מצינו להדיא שאף המצריים היו נחשבים יותר קודם מתן תורה, שנאמר [שמות יא, ב] "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", ו"רעהו" מכוון למצריים [חזקוני שם]. וקשה, הרי מהפסוק [שמות כא, לה] "וכי יגוף שור איש את שור רעהו" למדו בגמרא [ב"ק לז:] ש"רעהו" ממעט שור של גוי, וכיצד נאמר "רעהו" על המצריים. וכבר עמד על כך רבינו בחיי [שמות יא, ב], וכתב: "יראה לי, שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לאחר מתן תורה, שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה [ע"ז ב:], עד שקבלוה ישראל, יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד". הרי שבשעה שנעשתה ביזת מצרים [והיא שעת יצ"מ] היו המצריים עדיין בגדר "רעהו", ורק ממתן תורה ואילך יצאו מגדר זה. ומוכח שה"תוהו" של המצריים חל רק ממ"ת ואילך, ולא בשעה ששיעבדו את ישראל. וקשה, איפוא, מדוע כתב כאן שהמצריים "לאין ותוהו נחשבו" כבר בשעה ששיעבדו את ישראל. ויל"ע בזה.

<> "שורש זה" - יסוד הענין הזה. ודע, שבפרק זה לא יענה על השאלה ששאל כאן, אלא רק להלן פ"ט [וראה שם הערה 216], ועד לשם יעסוק בפרשת ברית הבתרים.

<> לשונו בכת"י [דש.]: "וכאשר אנו רוצים לעמוד על עיקר הדבר, צריכין אנחנו ללכת אל מוצא הדבר הזה, היא פרשת ברית בן הבתרים, וממנה נלמד מה שנוכל לדעת מזה". ושם שאל עשר שאלות על פרשת בין הבתרים, ולאחר שהציב את השאלות הביא את דברי הבראשית רבה שמביא בסמוך. וזה לשונו: "'אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר' [בראשית טו, א]. ויש לדקדק בזאת הפרשה, למה היה מחזה זה אחר מלחמות מלכים דוקא, ולא קודם לכך, ולא אחר כך [ראה להלן הערה 27]... ועוד, שאמר הקב"ה אליו [שם] 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו [ראה להלן הערה 37]. הג', שאמר אברהם [שם פסוק ב] 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי וגו'', לשון 'מה' כאילו שאם אין לו בנים לא יהיה לו כלום. ודבר זה לא יתכן כלל, כי אף אם לא יהיו לו בנים כלל, הרי עולם הבא הוא יותר מכל [התשובה על כך בכת"י (שט.)]... ואם כן איך אמר 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי', דבר זה משמע כאילו לא יהיה לו שכר עוד. הד', 'ויאמר' 'ויאמר' שני פעמים למה לי, כי אמר בראשונה 'ויאמר אברם מה תתן לי ואנכי הולך ערירי', וחזר ואמר [שם פסוק ג] 'ויאמר אברם הן לי לא נתת זרע', והיה לו לכלול הכל בדבור אחד [התשובה על כך בכת"י (שט.)]. הה', איך היה מסופק אברהם שאמר אברהם 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי יורש אותי', והרי כבר הובטח על ידי הקב"ה שאמר [בראשית יג, טו-טז] 'כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי זרעך כעפר הארץ' [התשובה על כך להלן פ"ז]. הו', קשה שאמר הקב"ה אל אברהם [בראשית טו, ה-ו] 'כה יהיה זרעך והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', והנה האמין כאשר ראוי לאברהם ראש המאמינים, ואיך אחר כך כאשר הבטיחו על ירושת הארץ אמר [שם פסוק ח] 'במה אדע כי אירשנה'. למה לא האמין גם כן בזה כמו בראשונה, והנה שתי ההבטחות האלו בפעם אחד נאמרו [התשובה על כך להלן פ"ח]. הז', שאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', דמשמע שהקב"ה חשבה לאברהם לצדקה ולזכות שהאמין בה'. ומי שעשה עמו כל הגדולות והנפלאות שהוציא אותו מכבשן, וכי לא יאמין בה', דבר זה קשיא מאוד [התשובה על כך להלן פ"ז (ראה שם הערה 93)]... הח', מה ענין המינים האלו שלקח עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש [שם פסוק ט], ועל מה היה באים אלו מינים [התשובה על כך להלן פ"ח]. הט', קשה שהפרשה תחילתה רכה [שם פסוק א] 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', וסופה קשה [שם פסוק יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. ומה פשעו ומה חטאתו שאמר לו דבר זה עתה [התשובה על כך להלן פ"ט]... הי', קשיא שאמר הכתוב 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', באיזה ענין נמצא חשבון זה [ראה רש"י בראשית טו, יג], שהרי כשתחשוב כל שנותם של קהת שהיה מיורדי מצרים ושנותיו של עמרם ושמונים של משה לא תמצאם ארבע מאות שנה" [התשובה על כך להלן פ"י]. וראה להלן פ"ז הערות 1, 2.

<> לשון הפסוק במילואו "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד".

<> "ויהיה נענש עליו" [מתנו"כ שם].

<> "פירש הערוך לעדרו" [מתנו"כ שם].

<> "כסוחים - פירות כרותים, ותרגם [ויקרא כה, ד] 'לא תזמור' 'לא תכסח', ואמר כסוחים, לפי שהקוצים שאינם כרותים אלא מחוברים הם למים, ולא ידלקו במהרה. אבל כשהן כרותים והם יבשים, ידלקו במהרה" [לשון הרד"ק ישעיה לג, יב].

<> פירוש - רבי לוי אמר פירוש נוסף.

<> במדרש שלפנינו אמרו משפט זה כך "תאמר אותן המלכים שהרגתי, שבניהם מכנסין אוכלסין ובאים ועושים עמי מלחמה".

<> התיבות "לרעבון ונצלתי" אינן מופיעות במדרש ב"ר שלפנינו, אך מופיעות בילקו"ש ח"א המשך רמז עו. וכן כמה משנויי הלשון מהב"ר נמצאים בילקו"ש הנ"ל.

<> לשון המדרש שלפנינו "כל מה שעשיתי עמך בעולם הזה חנם עשיתי עמך", ו"מגן" בארמית הוא בחנם, וכמו שיפרש בסוף הפרק [ראה להלן ציון 118].

<> שהוזכרה בתורה לפני ברית בין הבתרים [בראשית יד, יד-טז]. וזו שאלתו הראשונה מתוך עשר שאלות ששאל בכת"י [דש., והובאה בחלקה למעלה הערה 18], וז"ל: "'אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר' [בראשית טו, א]. ויש לדקדק בזאת הפרשה, למה היה מחזה זה אחר מלחמות מלכים דוקא, ולא קודם לכך, ולא אחר כך. ובדרך מקרה אין לומר, שהרי כתיב 'אחר הדברים האלה וגו'', משמע שתלה הדבר במלחמה".

<> חזינן מדבריו שאף שאותם אנשים שנהרגו היו "ראוים שלא להיות נהרגים", והריגתם תהיה "נגד רצון הקב"ה", עם כל זה אברהם היה יכול להרגם במלחמתו כנגדם. וחידוש גדול יש בכך, שאף אם איירי באדם הזכאי לחיים, ואין רצון ה' שימות, מ"מ עדיין יתכן שימות במלחמה. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קכד:], שאף אם ישראל לא נתחייבו כלל במיתה, מ"מ "המן היה מבקש להרוג אותם, כמו שדרך הרשע לעמוד על הצדיק", והיה עולה בידי המן ח"ו לעשות כן לולא ש"השם יתברך שמע תפילתם, והציל אותם מן המן הרשע" [לשונו שם]. וכן מדוייק מדבריו בגו"א בראשית פט"ו אות א [רנא:] שעלול להיות שצדיק ימות במלחמה "דרך מקרה". וזה תואם לדברי האור החיים הידועים, שביאר [בראשית לז, כא] שהצעת ראובן להשליך את יוסף לבור מלא נחשים ועקרבים נחשבת הצלה ליוסף מאחיו, כי "לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות, לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו [שם] 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירי". ומקור הדברים הוא בזוה"ק [ח"א קפה.], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, אי נחשין ועקרבין הוו ביה, אמאי כתיב בראובן [בראשית לז, כב] 'למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו', וכי לא חייש ראובן להאי דהא אינון נחשין ועקרבין ינזקון ליה, ואיך אמר 'להשיבו אל אביו', וכתיב 'למען הציל אותו'. אלא חמא ראובן דנזקא אשתכח בידייהו דאחוי, בגין דידע כמה שנאין ליה, ורעותא דלהון לקטלא ליה, אמר ראובן, טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאוי דלא מרחמי עליה. מכאן אמרו, יפיל בר נש גרמיה לאשא, או לגובא דנחשין ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאוי, בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבים, אי איהו צדיקא, קב"ה ירחיש ליה ניסא, ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לבר נש וישתזיב מנייהו. אבל כיון דיתמסר בידא דשנאוי, זעירין אינון דיכלין לאשתזבא. ובגין כך אמר 'למען הציל אותו מידם', 'מידם' דייקא, ולא כתיב 'למען הציל אותו' ותו לא. אלא אמר ראובן, ישתזיב מן ידייהו, ואי ימות בגובא ימות, ובגין כך כתיב 'וישמע ראובן ויצילהו מידם'". וכן כתב רבינו חננאל [חגיגה ד:], ופני יהושע [ר"ה יח:]. אמנם לאו דעת כו"ע היא, ועיין בחובת הלבבות בשער הבטחון פ"ג ובספר החינוך מצוה רמא ["לא תקום" (ויקרא יט, יח)] שכתבו שאין האדם יכול להרוג אף את עצמו אלא א"כ נגזר עליו כך מראש. וראה בהעמק דבר בראשית לז, יג.

<> כי היו רשעים, ועל כך נאמר [בראשית טו, א] "אל תירא אברם".

<> בא ליישב את שאלתו השניה ששאל בכת"י [דש.], וז"ל: "ועוד, שאמר הקב"ה אליו 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו" [הובא למעלה הערה 18. וראה להלן הערות 37, 52].

<> "לפיכך נאמר לו 'שכרך הרבה מאוד', מאחר כי מעשיו בכלל הם הולכים אחר השלימות לבער הכחות שהם קוצים" [לשונו להלן לאחר ציון 47]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בכת"י [שה:]: "כמו שאמר דוד [תהלים קיט, נט] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך'. בפרשת בחוקתי ויקרא רבה [לה, א], אמר דוד, רבונו של עולם, בכל יום ויום הייתי מחשב למקום פלוני ולבית דירה פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי אל בתי כנסיות ובתי מדרשות. הדה הוא דכתיב 'ואשיבה רגלי אל עדותיך', עד כאן. הרי מבואר כי אדם אשר מדריגתו גדולה, דרכיו מביאות אותו אל השלימות תמיד". וכן אמרו חכמים [שבת קכא:] "תנו רבנן, נזדמנו לו נחשים ועקרבים, הרגן, בידוע שנזדמנו לו להורגן", ופירש רש"י שם "שנזדמנו לו להורגן - לכך באו לידו, שזימן לו המקום לאבדן, לפי שהיו עתידות להזיק, וגלגלו זכות על ידי זכאי". הרי שהריגת הנחשים באה להשיג ענין גבוה יותר, אף שההורגם לא כיון לכך. וכן הריגת המלכים על ידי אברהם השיגה ענין גבוה יותר, אף שאברהם לא כיון לכך. ועל כך אמרו [שבת לב.] "מגלגלין זכות על ידי זכאי". ולהלן פי"ז כתב: "'ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור' [שמות ב, ה], אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה [סוטה יב:]. פירוש... מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי, ואם לא היתה זכאית, לא בא זכות כזה על ידה [להציל את משה]. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה, והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה. לכך אמר שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה". הרי כאשר בת פרעה ירדה לרחוץ מגלולי בית אביה היא לא כיונה להציל את משה, אך הקב"ה סידר שכל מעשיה ילכו אל השלימות.

<> הולך להוכיח את הנהגת הקב"ה עם הצדיקים מהנהגת הקב"ה עם הרשעים, כי כבר השריש כמה פעמים שידיעת ההפכים היא אחת, וכפי שכתב בהקדמה לאור חדש [ס.], וז"ל: "וידוע כי ידיעת ההפכים אחד". ואמרו "אם אין דעה הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וכן כתב להלן פנ"ג. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה גו"א ויקרא פי"א אות ג [רכז.], ושם הערה 15. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.]. וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], בן חכם לעומת בן רשע [להלן פנ"ג], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב., ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. וראה להלן פי"ב הערה 39.

<> הרי הקב"ה מונע מהרשע את ההבנה הנכונה כדי שיאבד. והרד"ק [ש"א ב, כה] כתב: "כי חפץ ה' להמיתם - על דרך 'השמן לב העם הזה'". וכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ג, ויובא בהערה הבאה. @**ויש להעיר**^, כי לאחר שביאר שהנהגת הקב"ה עם הצדיקים היא שהם מגיעים לשלימותם אף שלא כיוונו לכך, לכאורה ההפך הגמור לכך עם הרשעים היה צריך להיות שאף שהרשעים יכוונו לעשות הטוב, מ"מ הדבר לא יעלה בידם, וכמו שמצינו [ב"ב ט:] שירמיה קילל את אנשי ענתות הרשעים ש"אפילו בשעה שעושין צדקה, הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר". ומדוע הגביל הפכיות זו לאופן ש"הקב"ה מעלים ממנו דרכי החיים, שילך לאבוד, כמו שנעשה לפרעה", הרי פרעה מעולם לא התכוון לטובה, ואילו קללת ירמיה חלה על רשעים שנתכוונו לטובה, ועכ"ז הדבר לא יעלה בידם. ויל"ע בזה.

<> לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ג: "אפשר שיחטא אדם חטא גדול, או חטאים רבים, עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו, שמונעין ממנו התשובה, ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו, כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה. הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו 'השמן לב העם הזה וגו''... כלומר חטאו ברצונם והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה, שהיא המרפא. לפיכך כתוב בתורה [שמות ד, כא] 'ואני אחזק את לב פרעה', לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו, שנאמר [שמות א, י] 'הבה נתחכמה לו', נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו". ולהלן פל"א כתב: "אמנם בשמות רבה בפרשת בא [יג, ג] 'כי אני הכבדתי את לבו' [שמות י, א]... שהקב"ה מתרה באדם פעם ראשונה ופעם שניה ושלישי ואינו חוזר, והוא נועל לבו מן התשובה, כדי לפרוע ממנו מה שחטא. אף כאן פרעה הרשע, כיון ששגר לו הקב"ה חמש פעמים ולא השגיח על זה, אמר הקב"ה, אתה הקשית ערפך ואין אתה חוזר בך, הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך... ומדה זאת שהקב"ה מוסיף טומאה על טומאתם הוא דבר עמוק מאוד. וזה כי התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף בעל שנוי ותמורה, אף המעשה שלו אינו מעשה גמור. שמתחלה בא המעשה מן האדם אשר אפשר שישנה מעשה שלו מן רע לטוב, ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם. אבל אם מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר, שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור בודאי, אז נועל הקב"ה ממנו דרכי תשובה, ומכביד את לבו".

<> אבות פ"ה מי"ח "כל המחטיא את הרבים, אין מספיקין בידו לעשות תשובה... ירבעם חטא והחטיא את הרבים". ובדר"ח שם [תכה:] ביאר זאת שתשובה שייכת רק לחומרי הגשמי, שהוא בעל שנוי, אך מדריגת הרבים היא שכלית, ואינה משתנית, "ולכך אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שיהיה משנה עצמו מרע לטוב" [לשונו שם (תלא.)]. והרי זה דומה לפרעה, שהואיל וסרב לקבל את התראות ה', בזה העלה את חטאו ממדריגה חומרית למדריגה שכלית, ולכך הוי מעשה גמור, בלתי ניתן לשנוי, וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שזו ההנהגה עם רשעים, כן כתב להלן פל"א, וז"ל: "שקודם זה הקב"ה צופה לרשע שישנה את מעשיו, שהוא מוכן אל השנוי ותמורה, וישנה אותם אל הטוב. אבל כאשר עשה זה שהתרה בו, ולא שמע, הקב"ה מוסיף לו טומאה על טומאתו, לפי שזה הוא מוכן אל הטומאה, ולא אל התשובה". וכן מצינו הנהגה זו כלפי כל האומה המצרית, וכפי שכתב בח"א לע"ז נה. [ד, נז:], וז"ל: "רש"י פירש בפירוש החומש אצל [שמות יד, ד] 'לפני בעל צפון'; הוא נשאר מכל אלהי מצרים, והשם יתברך נתן לפניהם להטעותן, וכדכתיב [איוב יב, כג] 'משגיא לגוים ויאבדם'. דבר זה בודאי נאמר על אומה שהם חייבין כליה, אז נותן לפניהם להטעותן, וכדכתיב גם כן 'וחזקתי את לב פרעה'".

<> מיישב בכך את שאלתו השניה בכת"י, שהקשה: "ועוד, שאמר הקב"ה אליו 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו" [הובא למעלה הערה 18]. ועל כך מבאר שהמלים "שכרך הרבה מאוד" גם כן נאמרו על הריגת המלכים, שלא רק שלא יענש על הריגתם ["אל תירא אברם"], אלא אף יטול שכר על הריגתם, "כי אלו המלכים דבוקים בענין רע מאד" [לשונו כאן], וסילוק הרע מן העולם אינו רק "סור מרע", אלא הוא גם "עשה טוב" [תהלים לד, טו], וכמו שמבאר והולך. ולהלן [הערה 52] יביא הסבר נוסף לכפילות של "אל תירא אברם" ו"שכרך הרבה מאוד". @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [ברכות י:] "'זכור נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי' [מ"ב כ, ג], מאי 'והטוב בעיניך עשיתי'... רבי לוי אמר, שגנז ספר רפואות ["כדי שיבקשו רחמים" (רש"י שם)]". ובנצח ישראל פ"ל [תקצא.] כתב בזה"ל: "אבל מי שאמר שגנז ספר רפואות, במה שספר רפואות הוא טבעי, ויש בזה הרע, כאשר מסלק ענין הטבע, כמו זה שגנז ספר רפואות, שהוא הטבע, שדבק בטבע החמרית הרע, וסילוק דבר זה מן העולם הוא 'הטוב'. ולדעת רבי לוי, כי מה שגנז ספר רפואות, שלא יהיה האדם נמשך אחר הטבע לגמרי, וספר הרפואות הוא הטוב שעשה... ולפיכך מה שגנז ספר רפואות, שהוא בעצמו רע, והיה מסלק דבר זה מן כלל העולם, הוא טוב". הרי סילוק הרע נקרא "והטוב בעיניך עשיתי", ונוטל על כך שכר משלם. @**והנה**^ המאמר הזה בב"ר ["למה אתה מטמר, פועלים הייתי צריך שיקשקשו, עכשיו שקשקשת בא וטול שכרך"] והמאמר במסכת ברכות ["שגנז ספר רפואות"] שניהם נאמרו על ידי רבי לוי. ואכן לפי דבריו כאן ובנצח ישראל רבי לוי בזה הוא לשיטתו; הצד השוה בשני מאמרים אלו הוא שסילוק הרע נחשב לעשית הטוב.

<> "רק" בלשונו של המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> בראשית יד, א "ויהי בימי אמרפל מלך שנער אריוך מלך אלסר כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים", וזו תחילת הפרשה של מלחמת המלכים עם אברהם.

<> אף על פי שדרשה זו נמצאת גם בגמרא [מגילה י:], וכפי שהביא בפתיחה לאור חדש [קמז.], מ"מ כאן מעדיף להביא את הדברים בשם המדרש בב"ר, משום שבב"ר נתבאר שבאו להלחם על אברהם אבינו. וזה לשון המדרש: "'ויהי בימי אמרפל' [בראשית יד, א]. רבי תנחומא בשם רבי חייא רבה ורבי ברכיה בשם ר"א, זה המדרש עלה בידינו מהגולה, בכל מקום שנאמר 'ויהי' בימי צרה. 'ויהי בימי אמרפל', ומה צרה היתה שם, 'עשו מלחמה' [שם פסוק ב]... משל לאוהבו של מלך שהיה שרוי במדינה, ובשבילו נזקק המלך למדינה ["עושה להם טובה ונושא להם פנים בשבילו" (רש"י במדרש שם)]. וכיון שבאו בדברים ליזקק לו, אמרו אוי לנו שאין המלך נזקק למדינה כמו שהוא למוד, אם נהרוג את אוהבו ["וכיון שבאו בדברים ונזדווגו לו לאוהב להלחם בו, אמרו אוי לנו, שאין המלך נזקק למדינה מעכשיו כמו שהוא למוד עד עכשיו. שאם נהרוג את אוהבו של מלך מה טיבו אצלנו. כך אברהם היה אוהבו של הקב"ה... ובשבילו היה הקב"ה נזקק לעולמו להיטיב להם... וכיון שבאו בדברים להזדווג לו, התחילו הכל צווחין ווי" (רש"י שם)]. הדא הוא דכתיב [שם פסוק ז] 'וישובו אל עין משפט היא קדש', אמר רבי אחא לא באו להזדווג אלא לתוך גלגל עינו של עולם ["ומנין שלא באו להזדווג אלא על אברהם, שנאמר 'וישובו ויבואו אל עין משפט היא קדש'... לא באו להזדווג אלא לתוך גלגל עינו של עולם, והן מבקשין לסותמה" (רש"י שם)]". @**ובכת"י**^ [שו.] כתב: "וכדי להעיר על דבר זה, היה המלך הראשון אשר הוזכר באלו ארבעה מלכים 'אמרפל' [בראשית יד, א], הוא נמרוד שהפיל את אברהם לכבשן האש [רש"י שם]. שמזה תדע כי אלו המלכים היו מתנגדים אל המציאות האמיתי, אשר הוא עיקר המציאות ויסוד מציאות העולם הזה, כמו שאמרנו. וזה שאמר 'ויבואו על עין משפט', ודרשו זה אברהם, שהוא עין העולם ועיקרו. ודרשו 'משפט', שאברהם עשה מדת דינו בעולם, שבשביל אברהם היה נותן מדת הדין שיברא העולם... שאם לא היה אברהם לא היה נותן מדת הדין להיות העולם נברא. ויש לפרש כי היה מעשיו במשפט, כדכתיב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה ומשפט', ולפיכך נקרא 'עין משפט'".

<> אודות שאברהם הוא "מציאות העולם", כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 67], וז"ל: "שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות... שהרי אברהם מציאות חדש שאין לו קשר עם הראשונים". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם [ע"ז ט.]. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה" [הובא למעלה פ"ה הערה 16]. וראה למעלה הערה 2, ולהלן הערה 56.

<> כמו שיבאר בסמוך שאברהם "היה יחיד בעולם", ונלחם כנגד ארבעת המלכים המורים על הכחות החיצונים.

<> אודות שאברהם הוא "עיקר העולם", כן כתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 9], וז"ל: "אברהם הפך זה, שעיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם". ויש להבין, לשם מה כתב כאן "והיו המלכים ארבעה נוצחים את החמשה", ומדוע התייחס כלל לנצחון זה, הרי בא לבאר כאן כיצד ארבעת המלכים מתנגדים לאברהם, וזה שאברהם הרגם נחשב לדבר טוב, ומה נוגע לכאן מלחמת ארבעה המלכים את החמשה. אמנם הענין מתבאר לפי מה שכתב להלן פ"י [לאחר ציון 17], וז"ל: "כי אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו, והיו רוצים להזקק לגלגל עינו של עולם, כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... ואברהם היה מציל החמשה, כי החמשה הם דומים אל האחד, בעבור החמישי שהוא נוסף על הצדדין הארבע. ויתבאר לקמן ענין זה באריכות, שהחמשה הם מענין אחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה". לכך הכניס כאן שארבעת המלכים נצחו את החמשה, כי גם זה מורה שארבעת המלכים מתנגדים אל האחדות, "כי החמשה דומים אל האחד".

<> אודות שארבעת הצדדים מורים על החיצונות והיציאה מן העיקר, כן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג:], וז"ל: "תמצא בעבודת אלילים ד' לאוין זה אחר זה; 'לא יהיה לך' [שמות כ, ג], 'לא תעשה' [שם פסוק ד], 'לא תשתחוה' [שם פסוק ה], 'ולא תעבדם' [שם]... כי ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין. כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו [ראה להלן פ"ט הערה 228, ופי"ב הערה 114]. והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד עבודה זרה מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך. והזהירה התורה שלא יעשה אותם עיקר. והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אחד עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע. וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו. ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה, שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא. והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש. ולפיכך כאשר עשו ישראל את העגל [שמות לב, ד], שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור שבמרכבה, ועשו אותו אלוה [שמו"ר ג, ב]". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'" [ראה להלן פ"ח הערה 146, ופ"י הערה 22].

<> אודות ההתנגדות שיש לארבעה הצדדים אל האמצעי היחיד, כן כתב להלן פ"י [לאחר ציון 19], וז"ל: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". וכן כתב לגבי התנגדות ארבע המלכיות [בבל, פרס, יון, ואדום] לישראל, וכלשונו בנר מצוה [ח:]: "דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובפתיחה לאור חדש [רכ.] כתב: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובכת"י [שו.] כתב: "כי המלחמה שעשה אברהם היא מלחמת ה', שהיו אלו המלכים מתנגדים לאברהם. ולפיכך היו המלכים ארבעה, כמו שתמצא לעתיד כי ארבע מלכיות ישעבדו בישראל... כך היה גם כן באברהם. כי כבר אמרנו לך כי תמיד ימשוך הענף אחר השורש". וראה להלן פ"ח הערה 146, ופ"י הערות 20, 32.

<> פירוש - אברהם הוא היחיד בעולם שהכיר את הקב"ה. וכן אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובגו"א בראשית פ"ג אות לז [צ.] כתב: "אין זה שווי בענין האדנות והאלקות, רק כי הקב"ה יחיד בעולמו באלקותו, ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים [חגיגה ג.], והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה [ב"ר מב, ג]". ולהלן פ"י [לאחר ציון 30] כתב: "היה אברהם יחידו של עולם גובר על הצדדין, אשר יוצאים מגדר המציאות ומנצח אותם". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "אברהם שהיה יחיד בעולם כמו שהקב"ה יחיד בעולם, וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים באמרם 'נאה ליחיד להציל היחיד', לכך הקריא שמו בפי הכל". ולהלן פ"ס כתב: "כי כח ארבע מלכיות אלו מתנגדים לכח הקדושה של ישראל. ודבר זה התבאר למעלה בפרק ששי ובפרק עשירי, שם מבואר איך ארבע מלכיות, שהם נגד ארבע צדדין, הם מתנגדים לישראל, שהם עיקר העולם". וראה להלן פ"ח הערה 188, ופ"י הערות 18, 22, 31, 33.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, שארבעה המלכים האלו ממעטים מאחדותו יתברך בעולם, וכאשר אברהם הרגם הוא ביער בזה את אלו הממעטים מאחדות ה', ובכך אחדות ה' שבה להאיר כבתחילה. וכן כתב בנר מצוה [י:], וז"ל: "מצד החסרון הזה שהיה בבריאה עמדו ד' מלכיות אלו, שלקחו המלכות מן ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואלו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך, כמו שיתבאר, הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם, כאשר לוקחים הממשלה מישראל, שהם מעידים על אחדותו יתברך... וזה כמו שאמרנו כי המלכיות הם ארבע, ומספר זה הוא יוצא מהאחדות. כי האמצעי שאין בו צד מיוחד, הוא אחד, כמו שידוע, שאי אפשר שיהיה האמצעי שנים, רק האמצעי הוא אחד בלבד. והרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזהו הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום, וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים, והם הפך האחד". ואודות שאחדות ה' מורה שאין זולתו, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיח:], וז"ל: "כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו" [ראה למעלה פ"ג הערות 2, 60, ופ"ה הערה 113].

<> "והוסיף לומר 'שכרך הרבה מאוד'. וביאור ענין זה, כי שכרו הרבה מאוד לעתיד, שכל דרכיו פונים אל הצלחה. כי יש אדם צדיק אשר כל מעשיו הולכים אל השלימות, אף אם לא כיון" [לשונו למעלה לאחר ציון 29]. וכמו כן כאן, אע"פ שאברהם כיון במלחמה זו להציל את לוט [בראשית יד, יד], מ"מ נתגלגלה זכות על ידו להרוג את ארבעה המלכים המבטלים אחדות ה' בעולם, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> בא לבאר את דרשתו השניה של רבי לוי שהובאה במדרש הנ"ל, שאמרו שם [ב"ר מד, ד] "רבי לוי אמר אוחרי, לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, תאמר אותן המלכים שהרגתי שבניהם מכנסין אוכלסין ובאים ועושים עמי מלחמה. אמר לו הקב"ה 'אל תירא אנכי מגן לך', מה המגן הזה אפילו כל החרבות באות עליה היא עומדת כנגדן, כך את אפילו כל עובדי כוכבים מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן" [הובא למעלה לאחר ציון 22]. והולך לבאר שאברהם עצמו הוא המגן.

<> פירוש - דרשתו השניה של רבי לוי אינה באה לחלוק על דרשתו הראשונה, אלא באה להוסיף עליה; בדרשה הראשונה נתבאר שאברהם אבינו חשש שמא הרג צדיקים, ועלול להענש על כך. הדרשה השניה באה להוסיף חשש שני; שמא הגוים יבואו להנקם מאברהם על המלחמה שעשה. ממילא לפי דרשתו השניה הפסוק "אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד" מתחלק לשני חלקים, המקבילים לשני החששות האלו; כנגד החשש השני [נקמת הגוים] נאמר לו "אל תירא אברם אנכי מגן לך", והקב"ה יגן עליו מהגוים. וכנגד החשש הראשון [הריגת הצדיקים] נאמר לו "שכרך הרבה מאוד", ובודאי שאין לך עונש על כך, וכמו שמבאר והולך. מה שאין כן לפי דרשתו הראשונה של רבי לוי הפסוק עוסק רק בחשש אחד [הריגת הצדיקים], ושני חלקי הפסוק עוסקים בחשש זה; "אל תירא אברם אנכי מגן לך", ואין לך עונש על הריגת המלכים. ובנוסף לכך "שכרך הרבה מאוד", שאף תקבל שכר על הריגתם, כי ביערת את הקוצים מן העולם.

<> שהרג אנשים צדיקים, ופחד שיענש על כך.

<> מיישב בזה את שאלתו השניה ששאל בכת"י [דש.], וז"ל: "ועוד, שאמר הקב"ה אליו 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאוד', מאי ענין זה לזה, כי לשון 'אל תירא אברם' בא להבטיחו מן העונש, ואמר 'שכרך הרבה מאוד' כאילו בא להבטיחו על הצלחתו וטובתו" [הובא למעלה הערה 18]. ולמעלה יישב שאלה זו לפי דרשתו הראשונה של רבי לוי [ראה הערה 37], ומעתה מיישב זאת שוב לפי דרשתו השניה של רבי לוי.

<> ו"כל שכן" זה הוצרך רק לדרשתו השניה של רבי לוי, משום שהמלים הראשונות של הפסוק ["אל תירא אברם אנכי מגן לך"] אינן עוסקות בסילוק החשש מהחטא של הריגת צדיקים, אלא בסילוק החשש מנקמת הגוים. לכך רק המלים האחרונות של הפסוק ["שכרך הרבה מאוד"] עוסקות בסילוק החשש מהחטא, ובזה הוצרך לבאר שאכן מתן שכר מורה גם על העדר החטא משום ש"כל שכן שאין בהם חטא". מה שאין כן לדרשתו הראשונה של רבי לוי, לא היה צורך ב"כל שכן" זה, כי סילוק חשש החטא נעשה כבר בפני עצמו על ידי המלים "אל תירא אברם אנכי מגן לך", ורק בנוסף לכך הובטח גם במתן שכר משום "שכל מעשיו יש בהם שכר" [כי ביער הקוצים מן העולם]. נמצא שלדרשתו הראשונה לא היה שום צורך להעמיס על המלים "שכרך הרבה מאוד" גם את העדר החטא [על ידי ה"כל שכן"], כי העדר החטא כבר נתפרט לעצמו במלים "אל תירא אברם אנכי מגן לך". [אך עדיין יש להעיר על דרשתו הראשונה, שהואיל ולדרשתו השניה אפשר להעמיס את סילוק חשש החטא על המלים "שכרך הרבה מאוד" (על ידי ה"כל שכן"), מדוע לא יעשה כן גם לפי דרשתו הראשונה, ולא יאמר כלל "אל תירא אברם אנכי מגן לך", אלא רק יאמר "שכרך הרבה מאוד", ועל ידי ה"כל שכן" נשכיל לדעת הכל משלש המלים האלו, וכפי שנעשה לדרשתו השניה. ואולי על כך נשיב "מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" (פסחים יח:)].

<> כי היה ניתן לומר "אנכי שומר עליך", וכמו שנאמר ליעקב אבינו [בראשית כח, טו] "ושמרתיך בכל אשר תלך", ומדוע נקט בלשון "מגן". ועל כך מבאר שבזה רמז לאברהם את מדריגתו, שהוא יסוד חזק. כי לפי דרשתו השניה של רבי לוי המלים "אנכי מגן לך" מורות שאי אפשר לעקור את אברהם, וזו היא מדריגתו. וכן אמרו בב"ר [מד, ד] "מה המגן הזה, אפילו כל החרבות באות עליה היא עומדת כנגדן, כך את אפילו כל עובדי כוכבים מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן" [הובא למעלה לאחר ציון 24, וראה להלן הערה 60].

<> רש"י בראשית יב, ב "'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלקי אברהם', 'ואברכך' זהו שאומרים 'אלקי יצחק', 'ואגדלה שמך' זהו שאומרים 'אלקי יעקב'. יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה', בך חותמין, ולא בהם", ומקורו מהגמרא [פסחים קיז:]. ובגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.] כתב: "בך חותמין כו'. ואם תאמר, מאחר שכולם אבות, למה לא יחתום בכולם. ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]". ואכן מוכח שזהו משום דין בחתימת ברכות, שהרי בתפילת ליל שבת [בברכת מעין שבע] אמרינן "מגן אבות", ולא "מגן אברהם", ובעל כרחך הטעם הוא שבתפילה זו לא איירי בחתימת ברכה, ולכך מזכירים את כל האבות. אך אם כן יש להעיר על מה שכתב כאן "מדריגת אברהם שהוא מגן, כמו שאנו אומרים עליו 'מגן אברהם' יותר מן שאר אבות", דלכאורה חתימת "מגן אברהם" אינה מחמת מדריגת אברהם, אלא מחמת דין חתימת ברכות, שאין חותמין בשתים. ויש לומר, דנהי שאין חותמין בשתים, מ"מ עדיין יש לבאר מדוע חותמין דוקא באברהם, ולא ביצחק או יעקב. ועל כך מבאר שזהו משום מדריגת אברהם. אך המשך דבריו בגו"א שם הוא בזה"ל: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה, מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [ראה להלן פ"ט הערה 265]. ולכאורה לפי זה מה שאומרים "מגן אברהם" אינו מפאת מדריגת אברהם, אלא מפאת היותו האב הראשון, ו"הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן". ובעל כרחך לומר שזה עצמו מורה על מדריגת אברהם, כי מדריגת אברהם היא היותו ההתחלה בעולם, וכמבואר למעלה בארוכה בפ"ה [מציון 65 ואילך], ובפרק זה [להלן לאחר ציון 60]. וזהו עצמו מחייב שאברהם יהיה האב הראשון, ויכלול בתוכו את בניו.

<> פשטות לשונו מורה שאברהם הוא "הוא יסוד הראשון &**לכל**^", שהכוונה אף לאומות, ולא רק לישראל. אמנם רק להלן [לאחר ציון 62] בהסברו השני ידגיש זאת, ומשמע שכאן איירי רק ביחס לישראל. וכן הפסוק שיביא בסמוך נאמר רק ביחס לישראל ["הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם"]. וראה להלן פ"ז הערה 114 שנתבאר שם ההבדל בין היות אברהם התחלת ישראל, לבין היותו התחלת האומות. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 110] כתב: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, ב], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... זה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 216] כתב: "כאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה... כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל", וכן כתב שם עוד כמה פעמים. ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "ומה שאמר אברהם [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר', מפני שהאפר והעפר הוא ראשון ויסוד הכל, וכך היה אברהם יסוד הכל וראשון אל הכל, ולכך קרא עצמו 'עפר ואפר'". וראה למעלה פ"ה הערות 19, 68, פרק זה הערות 2, 41, להלן פ"ז הערות 110, 114, ופ"ט הערות 223, 240.

<> כמו שנאמר [שיה"ש ח, ט] "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", הרי בונים רק על דבר שהוא חזק. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 112] כתב: "כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... ואם הוא חזק באמונתו נבנה עליו טירת כסף. טירת כסף הזה הוא בנין העולם אשר נבנה על אברהם, כאשר היה חזק באמונתו היה זוכה וראוי להיות יסוד והתחלה לבנות עליו טירת כסף חזק. כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "כי האבות הם בנין חזק, והם יסוד הבנין, כמו ההר אשר לא ימוש. וישראל הם תולדותיהם של האבות, נבנים עליהם". ובמחשבת חרוץ אות טו כתב: "כי אם אין יסוד אין כלום, וכל בנין בנוי על יסוד, וצריך שיהיה היסוד חזק וקיים". וראה להלן הערה 61, ופ"ז הערה 113.

<> כמו שנאמר [תהלים קלז, ז] "זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו עד היסוד בה", וכתב הרד"ק שם "שהיו אומרים אלו לאלו 'ערו ערו עד היסוד בה', כלומר, החריבו והפילו בנין ירושלים, עד שתגלו היסוד אשר בה". הרי אף בני אדום הששים להחריב את ירושלים, יודעים שאי אפשר לעקור את היסוד עצמו. ולבלעם הרשע נאמר [רש"י במדבר כב, כח] "אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה", לאמור ששלשת הרגלים הם יסודות האומה, וכיצד אתה בא לעקור אומה כזו [עיין בגו"א שם אות מא (שעח:)]. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "לפיכך אלו ג' נקראו 'רגלים', והם יסודות רגלים שהשנה נסמך עליהם". ובלעם הרשע בעצמו אמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", ופירש רש"י שם "כי מראש צרים אראנו - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפב.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשסו], 'כי מראש צורים אראנו', להודיעך שנאתו של אותו רשע, שמתוך ברכותיו אתה יודע מחשבותיו. למה הוא דומה, לאדם שבא לקוץ את האילן. מי שאינו בקי, קוצץ את הענפים, כל ענף וענף, ומתיגע. והפקח מגלה את השרשים, וקוצץ. כך אותו רשע אמר, מה אני מקלל לכל שבט ושבט, הריני הולך לשרשים, וקוצץ. בא ליגע, ומצאן קשים. לכך נאמר 'כי מראש צורים אראנו' אלו האבות, 'ומגבעות אשורנו' אלו האמהות".

<> לכך אי אפשר לעקור את אברהם, ומכך דמיונו למגן, וכמו שמבאר והולך.

<> נוקט בלשון זו ["אם מתכנסים כל האומות לא יוכלו לעשות לו דבר"], כי כך אמרו בב"ר [מד, ד] "מה המגן הזה, אפילו כל החרבות באות עליה היא עומדת כנגדן, כך את אפילו כל עובדי כוכבים מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן" [הובא למעלה הערות 24, 54]. ובנצח ישראל פס"ב [תתקלז:] כתב: "לכך אמר משה באחרון דבריו [דברים לג, כט] 'אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזריך ואשר חרב גאותיך'. ובפסוק הזה נזכרים שלשה דברים אשר יש לישראל מן השם יתברך; האחד, החוזק שיש לישראל מן השם יתברך. כי אף אם כל האומות יבואו על ישראל לעקור אותם, אין יכולים להם, מפני שהקב"ה צורה אחרונה לישראל, ואיך אפשר שיהיו עוקרים אותם, אחר שהוא יתברך צורה אחרונה להם. ולכך אמר 'מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך', שהוא יתברך מגן וצינה של ישראל בעצמו". ובהמשך הפרק שם [תתקמא:] כתב: "ודבר 'מגן עזרך' נגד מדת אברהם, דכתיב [בראשית טו, א] 'אנכי מגן לך'. ואמרו בתפלות 'מגן אברהם'".

<> כן מבואר להדיא בילקו"ש ח"א רמז תשסו: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט], אני רואה אותם שקדמו לבראשית ברייתו של עולם. משל למלך שהיה מבקש לבנות, היה חופר ויורד ומבקש ליתן תמליום [יסודות], והיה מוצא בצים של מים, וכן במקומות הרבה, לא עשה אלא חפר במקום אחר. היה מוצא למטה פטרא [אבן חזקה], אמר כאן אני בונה, ונתן תמליום ובנה. כך הקב"ה היה מבקש לבראות העולם, והיה יושב ומתבונן בדור אנוש ובדור המבול, אמר היאך אני בורא את העולם, ורשעים אלו עומדין ומכעיסין אותי. כיון שצפה הקב"ה באברהם שעתיד לעמוד, אמר הרי מצאתי פטרא לבנות עליה וליסד את העולם. לכך קרא לאברהם 'צור', שנאמר 'הביטו אל צור חוצבתם'", והובא בנצח ישראל פנ"ז [תתפב.]. ולהלן פ"ז [לאחר ציון 109] כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל. והוא נקרא 'צור', דכתיב 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'', קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק, כמו שהתבאר בפרק שלפני זה... וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו, ומפני שהיה חזק באמונתו היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פנה ויסוד הכל... ועליו נבנה הכל". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם'". וראה למעלה הערה 57, ולהלן פ"ז הערה 112.

<> מבאר היבט נוסף בדבר הנקרא "מגן"; עד כה ביאר ש"מגן" הוא מורה על דבר חזק ותקיף ["אנכי מגן לך - מימרי תקוף לך" (אונקלוס בראשית טו, א)], ולכך לא יספוג דבר מחמת חוזקו ותוקפו. ומעתה יבאר ש"מגן" מורה על דבר שאינו מקבל התפעלות, אלא עומד על הויתו ללא שנוי. ובכת"י [שז.] הקדים לכאן הדברים הבאים: "ויש רמז נפלא מאוד במה שמדמה אותו למגן אשר אינו מתפעל".

<> כמבואר למעלה בארוכה פ"ה [לאחר ציון 65 ואילך].

<> פירוש - המתפעל אינו יכול להיות הראשון, כי הדבר אשר פועל בו הוא יותר ראשון ממנו. נמצא שהפועל הוא ראשון, והמתפעל אינו ראשון, אלא שני. ויש לזה ראיה מוכחת; אמרו חכמים במדרש [ב"ר סא, א] "אמר רבי שמעון, אב לא למדו [לאברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ותמוה, הרי נח ידע תורה [רש"י בראשית ז, ב], ואברהם היה בן חמשים ושמונה שנה כשנח נפטר [כמבואר למעלה פ"ה הערה 50], ומדוע אי אפשר לומר שאברהם למד תורה מנח. וכמו כן שם ועבר למדו תורה [רש"י בראשית כה, כב], ומדוע לא נאמר שאברהם למד תורה מהם, או מתלמידיהם, ומה ההכרח לומר ש"רב לא היה לו". אלא הם הם הדברים; אין הכרחו של המדרש משום שלא היתה לאברהם שום אפשרות שיהיה לו רב, דזה אינו [שכאמור אפשרות כזו אכן היתה קיימת]. אלא הכרחו של המדרש הוא משום שאברהם הוא התחלה, לכך מן הנמנע שיהיה לאברהם רב שקדם לו ולימדו תורה, כי אז לא היה אברהם התחלה, אלא תולדה ממי שקדם לו, כפי שכל תלמיד הוא תולדה מרבו, וזה היה סותר למהותו של אברהם שעומדת על נקודת ההתחלה [הובא למעלה פ"ה הערה 72].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [תס:]: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". וכן הוא באור חדש פ"א [עדר:]. ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... הרי נקרא 'אב המון', שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא.] כתב: "אברהם 'אב המון' כולל כל האומות". וכן הוא בח"א לסוטה י. [ב, מא:], ויובא להלן בהערה 78. זאת ועוד, תיבת "אברהם" גופא מורה על היותו אב לכל האומות, שאמרו חכמים [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; &**א**^ב נתתיך לאומות, &**ב**^חור נתתיך באומות, &**ה**^מון חביב נתתיך באומות, &**מ**^לך נתתיך לאומות, &**ו**^תיק נתתיך באומות, &**נ**^אמן נתתיך לאומות". וראה להלן פ"ז הערות 110, 114.

<> בכת"י [שז.] כתב משפט זה כך: "רק נקרא אב המון גוים שהוא התחלה לכל, ולכך נקרא מגן, אשר הוא יסוד אשר אינו מקבל התפעלות". ואודות שאברהם אינו מקבל התפעלות, הנה אמרו חכמים [יבמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו, שנאמר [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם', וכתיב [שם פסוק ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם'". ובח"א שם [א, קמב:] כתב: "ודע כי המוליד הוא נקרא [ישעיה סו, ח] 'חלה גם ילדה', וכל זה מפני כי הילד נלקח מגופיהן כאילו נתחלקה, לכך נקראת הלידה 'חלה וגם ילדה', וכל זה מפני כי הילד בא מגופה. וכן הבן אשר נולד מן האב כאילו מקצת האב נטל ממנו. ומפני כי האבות בפרט נקראו 'צורים' [במדבר כג, ט], שהם חזקים ותקיפים, אין מקבלים מיד התפעלות שיהיו חלים ויולדים. כמו שנאמר אצל האשה [ישעיה כג, ד] 'לא חלתי ולא ילדתי', [ישעיה כו, יז] 'תחיל תזעק בחבליה', אשר לשון הזה על התפעלות שמקבל המוליד... ולכך כתיב 'הביטו אל צור חוצבתם', כי הצור לחוזק שלו אינו מקבל התפעלות, ולכך אינו ראוי להוליד. ואברהם ושרה שהיו הם התחלה לגמרי, היו טומטמים לגמרי, עד שלא היה שייך לידה בהם". ואמרו חכמים [ב"ב טו.] "'איתן האזרחי' [תהלים פט, א] זה הוא אברהם", הרי ששוב אברהם נקרא בשם של חוזק ותקיפות, "איתן". וראה למעלה בהקדמה שלישית הערה 41.

<> כמו [דברים לב, ד] "הצור תמים פועלו", וכן [שם פסוק יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחללך", ועוד. ונאמר [משלי ל, ד] "מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו מי צרר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנו כי תדע", ודרשו על כך חכמים [במדב"ר יב, יא] "'מה שמו', 'צור' שמו, 'שקי' שמו, 'ה' צבאות' שמו". ובדרשת שבת הגדול [רג:] הביא מדרש זה. וראה להלן פ"ז הערה 111.

<> אודות שהקב"ה אינו מקבל התפעלות, כן כתב הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א, וז"ל: "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות; לא חיבור, ולא פירוד... ולא ישיבה ולא עמידה... לא שינה ולא הקיצה ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכה:] כתב: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיא.] כתב: "והוא יתברך אין אצלו התפעלות כלל". ובנר מצוה [סו.] כתב: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". נמצא שהקב"ה [הנקרא "צור", שהוא סלע (רד"ק ספר השרשים, שורש צור), וראה להלן פ"ז הערות 111, 146, ופ"ט הערה 135], התורה, ויעקב אבינו נקראים "אבן". וזו טעימה נוספת במאמר המפורסם [זוה"ק ח"ג עג.] "קוב"ה אורייתא וישראל חד הם" [ראה למעלה פ"ג הערה 60]. @**ובכת"י**^ [שז.] כתב כאן: "והבן מדה זאת 'אנכי מגן לך', וכן מה שאנו אומרים 'מגן אברהם'. ויש עוד בזה דברים עמוקים, ואין להאריך עוד בזה. כך הוא דעת רבי לוי בפירוש הזה".

<> שאמרו במדרש [ב"ר מד, ד, וילקו"ש ח"א המשך רמז עו] "לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, ירדתי לכבשן האש ונצלתי, לרעבון ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום לעתיד לבא" [הובא למעלה לפני ציון 25].

<> אע"פ שבמדרש הנ"ל הזכירו מאורעות נוספים שהיו לאברהם ["ירדתי לכבשן האש ונצלתי, לרעבון ונצלתי"], מ"מ רק לאחר מלחמת המלכים נאמר [בראשית טו, א] "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד", ולא נאמר לו כן לפני לכן. מוכח מכך שחששו של אברהם נתעצם בעיקר בעקבות מלחמת המלכים.

<> אודות שהצדיקים חוששים שלא יהיה להם שכר לעולם הבא, כן אמרו במדרש [ב"ר עו, ב] "אמר רבי יודן, אמר לו המקום [בראשית לא, ג] 'שוב אל ארץ אבותיך', אף על פי כן [בראשית לב, ח] 'ויירא יעקב מאד', אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה". אמנם שם החשש הוא מחמת דשמא נתלכלך בחטא, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ז.], וכמבואר להלן ר"פ ז, ואילו כאן מבאר שחשש הצדיקים הוא שמא אוכלים שכרם בעולם הזה. אך "הא בלא הא לא סגי", והחשש של לכלוך החטא קיים רק על גבי החשש שנתמעטו זכיותיהם, וכדמוכח מרש"י [בראשית לב, יא] שכתב "קטנתי מכל החסדים - נתמעטו זכיותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי, &**לכך**^ אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו". ובגו"א שם אות טו [קמב.] כתב: "פירוש, שאין לומר מפני מעוט זכיות בלבד יש לו לירא, דסוף סוף כשהבטיחו הקב"ה לא הבטיחו שאם יעשה לו טובות שתתבטל ההבטחה, אלא אם יתלכלך בחטא תתבטל ההבטחה. ו'לכלוך בחטא' נמי לא הוי מידי אם היה לו כל זכיות שלו, דהיו מגינים על חטא שלו, והיה מנכה מיעוט עבירות כנגד זכיות הרבים שלו. אבל יש לחוש שנתלכלך השתא בחטא, והזכיות נתמעטו, לכך היה ירא". לכך מה שאמרו חכמים "שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה" [והוא החשש מהחטא] אכן מורה ש"דרך הצדיקים אשר יראים שלא יהיו אוכלים עולם שלהם בעולם הזה" [לשונו כאן]. וכן כתב המהרש"א [ברכות ד.]. והבטוי "אוכלים עולם שלהם בעולם הזה" נמצא בגמרא [ב"מ קיד:], שאמרו שם "מאן קא אכיל לעלמיה", וראה על כך בח"א שם [ג, נה:], ולהלן פ"ז הערות 3, 4. @**ובאבות דרבי נתן**^ פ"ט מ"ו אמרו "'אל תתייאש מן הפורענות' כיצד. בזמן שאדם רואה מה שבידו מצליח, אל יאמר בשביל שזכיתי נתן לי המקום מאכל ומשתה בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא. אלא יאמר אוי לי שמא לא נמצא לי לפניו אלא זכות אחד בלבד, נתן לי מאכל ומשתה בעולם הזה כדי שיאבדני לעולם הבא". ובספר החסידים אות פד איתא "אל תשמח לבך אם יכבדוך, כי לפי הכבוד והנאה שיש לו לאדם בעולם הזה על מעשיו, מנכין מזכיותיו בעולם הבא". ושם בפירוש מקור חסד אות א הביא מקבילות לכך, וכלשונו: "עיין ערכין טז: 'כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין, קיבל עולמו'. בתענית כה. ברבי חנינא בן דוסא 'חזאי בחילמא עתידי צדיקי דאכלי אפתורא דדהבא דאית ליה תלת כרעי, ואת אכלת אפתורא דתרי כרעי'. ובשמו"ר פנ"ב ג 'מעשה ברבי שמעון בן חלפתא... אתה רוצה שיהא שלחנך חסר ושלחן חבירך מלא'. ובכלה רבתי פ"ד 'שמא תטול חלקך'". ונאמר [תהלים עג, א] "מזמור לאסף אך טוב לישראל אלקים לברי לבב", ומפורסם בשם הנועם אלימלך שאמר שכאשר יש "טוב לישראל", בבחינת רחמים, אז "לברי לבב" שהם הצדיקים, אצלם זהו "אלקים" שזה השם מורה על דינים, כי הם מפחדים שמא אוכלים את עולמם בחייהם [הובא בספר מנחת ישראל, תורה ומועדים, עמוד רלח]. @**ואמרו חכמים**^ [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמור רבנן 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה'... מהכא, [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו [וגו']', וכתיב [בראשית כא, א] 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'', כאשר אמר אברהם אל אבימלך". ובח"א שם [ג, יג.] כתב: "ואף על גב דכבר הבטיחו המלאכים [בראשית יח, י] 'כעת חיה ולשרה בן'. אין זה קשיא, שהרי יעקב אמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים ומכל האמת', שהיה ירא שמא נתמעטו זכיותיו בשביל החסדים שעשה הקב"ה. ואברהם כשעשה לו הקב"ה נס שהרג המלכים, היה ירא גם כן שקבל כל שכרו, שהרי היה צריך הקב"ה להבטיחו דעדיין שכרו הרבה מאוד. ואילו לא התפלל אברהם על אבימלך, היה מה שעשה הקב"ה אליו שנתן לו בן, מעוט מזכיותיו. עכשיו שהיה מתפלל על אבימלך, ובזכות זה היה הקב"ה נותן לו בן, היו כל צדקותיו כבתחלה, ולא היה לו שום נכוי מזכיותיו כלל".

<> פירוש - מה שאברהם ניצח את ארבעת המלכים לא ניתן לו כשכר העלול לבא על חשבון השכר המיועד לו לעולם הבא, אלא ניתן לו כאכילת פירות שהאדם אוכל בעולם הזה, וכמו שמבאר והולך. ובאבות פ"ה מי"ט אמרו "תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה, ונוחלין בעולם הבא". והספורנו [בראשית טו, א] כתב: "שכרך הרבה - בעולם הזה. מאד - לחיי עולם, כאמרם דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, מהם גמילות חסדים".

<> במשנה בפאה הזכירו גם תלמוד תורה [יובא בהערה הבאה], ובסמוך יבאר גם תלמוד תורה, הרי שהוזכרו במשנה ארבעה דברים. ועם כל זה כתב כאן "כי עיקר הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה הם שלשה; גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום, השנוים במשנה במסכת פאה". אך אינו מחשיב את תלמוד תורה כדבר רביעי, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 92]: "'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי תלמוד תורה מביא אל הכל, כי תלמוד מביא לידי מעשה". הרי שתלמוד תורה הוא הכלל, ונכללו בו שלשת הדברים שהוזכרו לפניו ["גמילות חסדים, וכיבוד אב, והבאת שלום"], ואין תלמוד תורה חולק מקום לעצמו, אלא הוא האב הכולל את תולדותיו.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:]: "אמרו בברייתא 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה". ופירושו, שבמשנה בפאה פ"א מ"א נמנו ארבעה דברים, ובגמרא [שבת קכז.] נמנו עוד ששה דברים, וביחד הם עשרה דברים. במשנה פאה פ"א מ"א אמרו "אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כלם". הרי ארבעה דברים. ובאבות דרבי נתן פ"מ מ"א אמרו "ארבעה דברים אדם העושה אותן, אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, אלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם". ובשבת קכז. איתא "אמר רבי יוחנן, ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן; הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות" [ראה להלן ציון 103]. והגמרא שם שאלה שיש סתירה בין ארבעה הדברים שהוזכרו במשנה בפאה ["הני אין, מידי אחרינא לא"] לששה דברים האחרים שהזכיר רבי יוחנן, ותירצה [שבת קכז:] "הני נמי בהני שייכי". ופירש רש"י שם "הני נמי בהני שייכי - הכנסת אורחים וביקור חולים היינו גמילות חסדים. ועיון תפלה היינו בכלל גמילות חסדים, דכתיב [משלי יא, יז] 'גומל נפשו איש חסד'. השכמת בית המדרש וגידול בנים לתלמוד תורה היינו תלמוד תורה. דן את חבירו לכף זכות בכלל הבאת שלום, דמתוך שהוא מכריעו לזכות, ואמר לא חטא לי בזאת, אנוס היה, או לטובה נתכוון, יש שלום ביניהן. ורבי יוחנן לפרש לך אתא, דבכלל שלשה דמתניתין איתנהו להנך ששה, ואיכא נמי לכבוד אב ואם, ור' יוחנן לא פליג עליה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] הביא את המימרא של רבי יוחנן בשמו של רבי יוחנן. אך בדר"ח שם וכן כאן בגבורות מכנה את המימרא של רבי יוחנן בשם "ברייתא". וכן התוספות ברכות יא: [סד"ה שכבר] כתבו שהיא ברייתא. וראה להלן הערה 83.

<> פירוש - למעלה פרק ה [לאחר ציון 42] הביא את המדרש [ב"ר לט, ז] שאברהם אבינו חשש לצאת לארץ ישראל מפני שיאמרו "הניח אביו והלך לו לעת זקנותו", עד שהקב"ה פטרו מכיבוד אב ואם. ויש להעיר, כי במדרש מבואר שחששו של אברהם לצאת לא היה משום אי קיום מצות כיבוד אב, אלא משום חלול ה', וכלשון המדרש שם: "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר, אצא ויהיו מחללין בי שם שמים, ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו". ואיך פחד מחילול ה' מורה על אדיקות במצות כיבוד אב. ואין לתרץ דסוף סוף אברהם בפועל קיים כיבוד אב, ומאי אכפת לן שהטעם לכך הוא מחמת חשש חילול ה' [ולא מחמת כיבוד אב]. דזה אינו, כי במקום שלא יהיה הדבר מפורסם, ולא יהיה חילול ה', תיקשי לך מנין שקיים גם אז כיבוד אב. ואפשר לומר, שמן הסתם החשש של חילול ה' אינו קיים רק בציור קיצוני של עזיבת אביו בארץ אחרת לעת זקנותו, אלא חשש זה קיים בזעיר אנפין גם בציורים נוספים [כגון, אם לא יקיים כדבעי (קידושין לא:) "מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא"]. והואיל ואברהם אבינו דואג ומצטער שלא יצא מתחת ידו שום חילול ה', לכך בהכרח שיקפיד לקיים כיבוד אב בכל דקדוקיו ופרטיו, בכדי למנוע חשש חילול ה' העלול לבא מאי קיום דקדוקים ופרטים מסוימים. @**אך נראה**^ לבאר יותר, שהנה לא מצינו בשאר ציווים שנצטוה אברהם שיפחד מלקיימם משום החשש של חילול ה'. וכגון, בציווי של גירוש ישמעאל [בראשית כא, יב], או בציווי של העקידה [בראשית כב, ב], לכאורה גם שם שייך לומר ש"יהיו מחללין בי שם שמים, ואומרים שכך עשה לבניו". ומאי שנא הציווי של "לך לך מארצך" [בראשית יב, א], שבזה אברהם חשש לחילול ה', ולא חשש כן בשאר ציווים. ושמעתי מהגאון רבי חיים יצחק קפלן שליט"א לבאר, שהלעז שאברהם לא קיים מצות כיבוד אב חותר במיוחד ובמסוים תחת מהותו של אברהם; דהנה כל מהות עבודתו של אברהם היא לחבר את העולם לעילתו, ואשר על כן הוא הראשון שקרא לה' "אדון" [ברכות ז:], וכמבואר בתפארת ישראל פי"ט [רפט.]. וכאשר יראה חלילה שאברהם עצמו אינו מקיים כיבוד אב כדבעי, תהיה בכך סתירה גלויה לכל עבודתו של אברהם. כי הרי כיבוד אב גם כן משתייך לחיבור העלול אל עילתו [כמבואר בתפארת ישראל פמ"א (תרמב.)]. והואיל ויש בציווי "לך לך" סתירה גלויה לכל עבודתו של אברהם, לכן רק כאן פחד אברהם מחילול השם שעלול להיווצר, ולא פחד כן בשאר ציווים שנצטוה. ודפח"ח. ואם כן מתבאר ממדרש זה שכיבוד אב הוא אבן פינה בעבודתו של אברהם, לכך שפיר ילפינן מכך שאברהם הצטיין בכיבוד אב.

<> כמו שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". ואודות שמדת אברהם היא חסד, כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, להלן פ"ט [לאחר ציון 251] כתב: "מדת אברהם חסד... והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד". ולהלן פל"ו כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ולהלן פס"ט כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל" [ראה להלן פ"ט הערות 246, 252]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז. (ראה להלן הערה 117)], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ה הערה 16, הערה הבאה, ולהלן פי"ב הערה 123. והנה לשונו כאן מורה שלא היה אדם אחר בעולם שהצטיין בגמילות חסדים כאברהם, שכתב: "גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם". וכן להלן [לאחר ציון 116] כתב: "הוא [אברהם] היה בלבד יורש המדה הזאת, שהוא גמילות חסדים". וראה שם הערה 117 בביאור הדבר.

<> לשונו בח"א ליבמות עט. [א, קמד:]: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ואודות שביתו של אברהם היה בית של חסד, הנה נאמר [בראשית כד, יד] "והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אותה הוכחת לעבדך ליצחק וגו'", ופירש רש"י שם "אותה הוכחת - ראויה היא לו שתהא גומלת חסדים, וכדאי ליכנס בביתו של אברהם". ונאמר [בראשית יט, א] "ויבואו שני המלאכים סדומה וגו' וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה", ופירש רש"י שם "וירא לוט וגו' - מבית אברהם למד לחזור על האורחים". ובכת"י [שז.] כתב: "גמילות חסדים לא היה כמו אברהם, שזהו עיקר מדתו, עד שלקח אליעזר עבד אברהם הסימן הזה 'אם תהיה גומלת חסדים ראויה היא להכנס בביתו של אברהם'".

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסג:]: "היה אברהם נקרא 'אב המון', מאסף כל בני אדם בעולם". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "דבר זה מבואר בכמה מקומות כי אברהם נקרא 'אב המון' מאסף הכל... לכל העולם, מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל". ואמרו חכמים [סנהדרין לז.] "לפיכך נברא אדם יחידי... מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך". ועוד אמרו חכמים [ר"ה יט.] "גזרה המלכות גזרה שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות. מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו, הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמרה להם, בואו והפגינו בלילה. הלכו והפגינו בלילה, אמרו אי שמים ["כלומר למען הקדוש ברוך הוא" (רש"י שם)], לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות, וביטלום". הרי כאשר כל הנבראים באים מאב אחד, יש בכך עשיית שלום בין הנבראים.

<> וכן פירש רש"י [בראשית יד, יז] "ומדרש אגדה, עמק שהושוו שם כל האומות והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקצין".

<> אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ב] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ובדר"ח שם [סא.] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל... שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים". ובדרשת שבת הגדול [רל.] כתב: "שיהיה להם מלך אחד, עושה שלום ביניהם". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "ושלא יבוא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו, אמר [ב"ב קמז.] 'אל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות... שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום... שעל ידו השלום, שאין איש את רעהו חיים בלעו. ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', זה שלום מלכות בית דוד. שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום', והוא עד על פירוש זה". ואמרו חכמים [גיטין סב.] "כופלין שלום למלך", ובח"א שם [ב, קכג:] כתב: "פירוש זה, כי צריך שלום אחד לעצמו של מלך, ושלום השני מצד המלכות, כי בשלום המלך שלום הכל, ולפיכך כופלין שלום למלך; האחד מצד עצמו, והשני כנגד המלכות, כי שלום המלכות תלוי בו הכל... ואלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ובכת"י [שז:] כתב: "וידוע כי המלך עושה שלום בין הבריות, לפי שהוא מחבר את הבריות". וראה להלן פי"ד הערה 104.

<> להלן פ"ז [לאחר ציון 119] הביא המדרש במילואו, וביארו. ונמצא שמבאר שלשה טעמים מדוע אברהם קיים "הבאת שלום בין אדם לחבירו"; (א) אברהם היה "אב המון גוים", מאחד את כל הנבראים. (ב) אברהם היה מלך, והמלך מעמיד השלום. (ג) אברהם איחה את כל העולם כמו מי שמאחה את הקרע.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי", ופירש רש"י שם "וישמור משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות, ושבות לשבת. מצותי - דברים שאילו לא נכתבו ראויין הם להצטוות, כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר, אלא גזירת המלך וחוקותיו על עבדיו. ותורותי - להביא תורה שבעל פה, הלכה למשה מסיני". ויש להבין, היכן מוזכר בפסוק זה תלמוד תורה. ובמיוחד יש להקשות כן לפי דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [ר:], שלאחר שביאר שליעקב היה עמוד התורה, ואילו לאברהם היה עמוד החסד, כתב: "ואל יקשה לך, הרי אברהם היה שומר התורה, דהא כתיב בפירוש אצלו 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורותי', ודרשו רז"ל [יומא כח:] קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין. חלוק יש, כי אברהם שימר התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט, כי אצלו נאמר [בראשית כה, כז] 'יושב אוהלים', שזה נאמר על הלומד בה". הרי שביאר שמהפסוק "עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'" אי אפשר להוכיח אלא שאברהם "שימר התורה במעשה", ולא שעסק בתלמוד תורה, ואילו כאן מוכיח מפסוק זה שאברהם עסק בתלמוד תורה. וכן בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] הוכיח מפסוק זה שאברהם אבינו עסק בתלמוד תורה. ויל"ע בזה. ואולי פשוטו של מקרא מורה על תלמוד תורה, וכמו שכתב האור החיים [בראשית כו, ה], וז"ל: "'תורותי' שמור לבל תשכח ממנו, על דרך אומרו [דברים ד, ט] 'ושמור נפשך וגו' פן תשכח את הדברים וגו''". וראה הערה הבאה.

<> כמובא למעלה פ"ה [לאחר ציון 11]. ורש"י [סנהדרין צז.] ביאר שאיירי בתלמוד תורה, שכתב: "שתי אלפים היה תהו - תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושתים שנה איכא אלפים שנה כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה &**עסק אברהם בתורה**^, שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] 'דשעבידו לאורייתא בחרן'". ובכת"י [שז.] כתב: "דרשו ז"ל במסכת ע"ז 'שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה', והרי שני אלפים תורה מן 'והנפש אשר עשו בחרן'... הרי שהיה אברהם דורש לרבים התורה, והוא היה המתחיל הראשון ללמוד תורה ברבים, מה שלא היה לפניו". @**ובכת"י שם**^ [שז:] המשיך לבאר כיצד חלקי החסד האחרים שהוזכרו בברייתא היו באברהם, וכלשונו: "הכנסת אורחים ידוע ממנו [בראשית יח, ב-ח]. וביקור חולים, אם לא היה המדה הזאת בו לא היה הקב"ה מבקר אותו [רש"י בראשית יח, א], כי מן המדה שעשה לאחרים נעשה לו. וכן אמרינן בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח:] 'דספד יספדוניה, דיקבור יקברוניה'... ואם לא היה אברהם אוחז במצוה הזאת, איך היה הקב"ה מבקר אותו בחליו [ראה להלן הערה 124]... והכנסת כלה [כך היא גירסתו בדברי רבי יוחנן (ראה להלן הערה 103)] מצאנו באברהם מפורש, שהיה משתדל בזיווג יצחק להכניס לו אשה [בראשית כד, א-ח]. וכן הלוית המת, כמו שעשה לשרה [בראשית כג, ג-כ]. ועיון תפילה, כדכתיב [בראשית יט, כז] 'אל המקום אשר עמד שם', וכמו שאמרו ז"ל במסכת ברכות [ו:] 'כל הקובע מקום לתפילתו אלקי אברהם בעוזרו'. נמצא שהוא היה מקיים זאת המצוה. והבאת שלום שבין אדם לחבירו, כי אברהם הוא שהיה עושה זה, מחבר את כל העולם ועושה שלום ביניהם... אברהם שאיחה את כל באי עולם... והנה התבאר כל אלו דברים היו באברהם, ולפיכך אכל פירותיהם בעולם הזה".

<> ירושלמי קידושין פ"א ה"ז "מה אם דבר [כיבוד אב] שהוא כפריעת חוב, כתיב בו [דברים ה, טז] 'למען ייטב לך ולמען יאריכון ימיך'", וכתב הקרבן העדה שם "כיבוד אב שאינו אלא כפרעון חוב על גמול שגמל אותו בלידתו ובגידולו". ובתנחומא עקב אות ב לא אמרו "כְּפריעת חוב", אלא אמרו "ומה אם דבר שהוא פריעת בעל חוב כתוב בו אריכות ימים". ותוספות [כתובות נו.] אמרו שפרעון מלוה מחויב לעשות מהסברה יותר משאר תשלומי ממון, וכלשונם: "דוקא כגון נזקין וערכין ופדיון הבן, דמסברא לא הוה מחייבינן להו אם לא שחייבתו תורה בפירוש, אבל מלוה כולי עלמא מודו... דאינה באה מכח התורה, דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו". הרי שכבוד אב ואם הוא חיוב כפי שפריעת חוב היא חיוב. וכן כתב בתפארת ישראל פס"א [תתקנד.], ויובא בסמוך. @**ויש להעיר**^, שבכמה מקומות בספריו כתב שכיבוד אב ואם הוא חיוב גמור שהדין והמשפט מחייבים אותו, ואילו כאן מבאר ש"הוא &**הטוב והחסד**^ למי שהוא מחויב לו". וכגון, בתפארת ישראל פמ"א [תרמד:] כתב: "השכל מחייב מצוה זאת [של כיבוד אב], כי מצוה זאת בפרט מחייב אותה הדעת והשכל, שיכבד האדם הוריו שהביאו אותו לעולם". ובהמשך שם [תרנ.] כתב: "אין לך מצוה שהדין מחייב אותה יותר מן כבוד אב ואם, שהדין מחייב אותה". ובהמשך שם [תרנב:] כתב: "במכילתא [שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט'... 'משפט' זה כבוד אב ואם... למה נקרא כבוד אב ואם 'משפט'. אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי הידיעה והשכל מחייב מצוה זאת יותר משאר כל המצות, לכך נקרא מצות כבוד אב ואם 'משפט'". ובתפארת ישראל פס"א [תתקנד.] כתב: "כבוד אב ואם מחויב לפי הדעת והשכל... והוא נחשב כמו שהוא פורע חובו... שהוא פורע חובו ומחויב לעשות". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב: "יש לך לדעת, כי אין מצוה לפי הדעת והשכל כמו שהיא מצות כבוד אב ואם, שהדעת מחייב מצוה זאת... 'שם שם לו חוק ומשפט', שנקרא כבוד אב ואם 'משפט', ודבר זה מפני כי המשפט נותנת מצוה זאת, והשכל מחייב מצוה זאת. ואלמלי לא נתנה תורה מפי השם יתברך, השכל מחייב אותה". ולכך יש להעיר, וכי מי שפורע חובו למלוה הדבר יחשב ל"הטוב והחסד", ומדוע כאן משייך מצות כיבוד אב ואם לאחד מאופני החסד, ולא כתב שזהו משפט ודין גמור, כפי שכתב בשאר מקומות. ובמיוחד יש להעיר כן, כי בתפארת ישראל פס"ב [תתקס:] הזכיר את דבריו כאן בגבורות, אך שִיֵּך את כיבוד אב לדין, וכלשונו: "כי אלו שלשה דברים, שהם גמילות חסדים, כבוד אב ואם, והבאת שלום, הם שלשה דברים מחולקים שאין זה כזה, &**ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה'**^, כי אין הטובות, שהוא טוב לבריות, הם שוים, אבל הם מחולקים; כי גמילות חסד הוא שעושה על צד החסד, אבל כבוד אב ואם הוא הפך זה, שהדין מחייב דבר זה שיהיה האדם מכבד את הוריו. וכבר הארכנו למעלה... גודל החיוב שיש בזה עד שאף עכו"ם, שאין להם התורה, מקיימין מצוה זאת... הנה אלו כוללים כל החלקים; אם דבר שהוא עושה על צד החסד הגמור, או דבר שהוא עושה על צד &**הדין הגמור**^" [ראה להלן פ"ט הערה 254]. הרי שמביא שם את דבריו כאן, ומציין שכבוד אב ואם הוא הפך לגמילות חסדים, כי הוא "הדין הגמור", ואילו כאן כתב ש"הוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו". וכן בסמוך [לאחר ציון 90] כתב שכיבוד אב ואם הוא "הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור". הרי לכאורה סותר דבריו מיניה וביה. וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכ:] כתב שכיבוד אב ואם הוא בגדר חסד, וכלשונו: "ובמסכת פאה 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, ואלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כלם'... באלו שלשה שהם אבות, נכללו כל חלקי החסד". הרי שכיבוד אב ואם נכלל "בכל חלקי החסד", וכאמור בשאר מקומות ביאר שכיבוד אב ואם הוא דין גמור. ועל כרחך לומר שכוונתו כאן ובנתיב השלום היא לומר שבכיבוד אב ואם יש בפועל השפעת טובה על אביו ואמו, והשפעת טובה זו נקראת "חסד". אך אין כוונתו לומר שהמחייב להשפעה זו הוא חסד, דזה אינו, כי המחייב לכבדם הוא דין, ולא חסד. וכן מבואר להדיא בדבריו בח"א לקידושין מ. [ב, קמא:], וז"ל: "כבוד אב ואם, שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם, הכבוד הזה וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאוד, והפך זה גמילות חסד". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב, ויובא בהערה 86.

<> זהו החלק השני של גמילות חסד.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנב:]: "ובמסכת פאה 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, ואלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם'... אמר 'כבוד אב ואם', שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאד, והוא במדת הדין. והפך זה גמילות חסד, כי גמילות חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], ודבר זה אינו חיוב עליו כלל, שהרי נקרא 'חסד', והוא חסד גמור". וראה להלן הערות 90, 92, 98, 107, ופ"ט הערה 254.

<> והוא הבאת שלום בין אדם לחבירו, וכמו שמבאר והולך.

<> ב"ר לח, ו "גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם, אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור עצבים אפרים הנח לו'. אבל משנחלקו מה הוא אומר, [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו'. הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שפו:] כתב: "כי המחלוקת הוא שנואי מלפני הקב"ה מאד, ומפני שהמחלוקת שנואי לפני הקב"ה, אין קיום למחלוקת... [ש]השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך".

<> כמו שנאמר [תהלים לד, טו] "בקש שלום ורדפהו", ופירש רש"י שם "בקש שלום - במקומך. ורדפהו - במקום אחר". ורדיפת שלום היא "להשתדל בענין השלום". ובנתיב השלום ר"פ ב כתב: "כי למדריגת השלום, שמשלים את הדבר, וכאשר אין השלום הכל חסר, ולכן צריך לרדוף אחר השלום, שהוא משלים הכל... וצריך לרדוף אחר דבר שהוא השלמה, כי קודם השלום הדבר חסר. ולכך כל דבר בעולם הוא רודף אחר השלמתו, עד שהוא שלם. כי האדם כאשר הוא צמא למים מאוד מאוד, הוא רודף אחר המים, שהוא רודף השלמתו. וכן כאשר האדם הוא חסר שלום, שהוא השלמה אל הכל, צריך לרדוף אחריו". וראה להלן ציון 101. ובמשנה [אבות פ"א מי"ב] אמרו "הוי... אוהב שלום ורודף שלום", ובדר"ח שם [שלח.] כתב: "מה שאמר אצל השלום בכל מקום רדיפה דוקא, והוא דבר מופלג מה שנקרא ה' 'שלום' [שופטים ו, כד], ואסור לומר שלום בבית המרחץ [שבת י:]. שמזה תראה כי השלום הוא ענין קדוש על הכל. ולכך הוא דבר שאינו מצד עולם הזה. ולפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המַצוֹת', אלא 'המִצְוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן... כי המצוה היא אלקית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלקי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו [שבת י:] כי שמו יתברך נקרא 'שלום'. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום".

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.]: "והשלישי הבאת שלום, שהטוב הזה אינו מחוייב שיעשה. ומכל מקום הוא קצת חיוב לגודל רעות המחלוקת כאשר המחלוקת הוא בעולם, שהוא מהרס המצב והבנין לגמרי, לפיכך מוטל עליו לרדוף שלום. ודבר זה יותר מחויב מן גמילות חסדים, ואינו חיוב כמו כבוד אב ואם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסא.] כתב: "הבאת שלום הוא כמו ממוצע בין שני אלו דברים, שהוא מצד מה דין, ומצד מה חסד, עד שאינו חסד גמור, ואינו דין גמור. וזה כי אין בדין הגמור שיהיה עושה שלום בין הבריות, אבל מצד מה הוא מוטל עליו וראוי לעשות, במה ששנאוי המחלוקת. וכל אדם ראוי שיהיה שונא דבר שהוא רע, ויעשה שלום. הנה הבאת שלום ראוי שיעשה, אבל אינו דין גמור, ואינו חסד גמור". וכן כתב בח"א לקידושין מ. [ב, קמא:]. וראה להלן ציון 101.

<> זהו כיבוד אב ואם, וכמבואר למעלה הערה 84.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסא:]: "הנה אלו כוללים כל החלקים; אם דבר שהוא עושה על צד החסד הגמור, או דבר שהוא עושה על צד הדין הגמור, או כמו דבר שהוא כמו אמצעי בין שני דברים שהם שני הקצוות. ומפני חלוק שלהם הם מחולקים בשכר שלהם, כפי מה שהם מחולקים". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], וח"א לקידושין מ. [ב, קמא:]. ודע, שחלוקה זו היא כנגד חסד, דין, ורחמים, והיא מצויה בספריו. וכגון, אמרו חכמים [מכות כד.] "בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב [מיכה ו, ח] 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך'. 'עשות משפט' זה הדין, 'אהבת חסד' זה גמילות חסדים, 'והצנע לכת' זה הוצאת המת והכנסת כלה". ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב לבאר: "פירוש, כי אלו שלשה דברים יש בהם שלמות הכל. וזה כי החסד והמשפט הם שני דברים; שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד. והלוית המת והכנסת כלה הוא חסד מצד, ודין מצד. כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה הרי יהיה מוטל המת בבזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומכל מקום אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות, אבל אין זה משפט, רק שהוא ראוי, והוא כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד ובין דבר שהוא משפט לגמרי. כי החסד שהוא עושה לו טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחוייב בכח משפט. ולפיכך דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט. ומפני כי אלו שלשה הם כוללים כל החלקים, לפי שהם דבר והפכו, והדבר שהוא ממוצע בין שניהם, ולפיכך אלו שלשה הם משלימים גם כן האדם בכל, לפי שאלו שלשתם הם כוללים כל הדרכים". וכן כתב להלן פס"ט, דר"ח פ"ו מ"ב [מו.], נצח ישראל פ"ה [קיב.], נתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], נתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], ועוד. וראה למעלה הערה 86, ולהלן פ"ט הערות 254, 263.

<> קידושין מ: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול... נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "נענו כלם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה, והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל כמו שאמרנו. כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר לפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה, כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [רנד.], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [ראה בסמוך הערה 96]. וקודם לכן שם בפ"א [פב.] כתב: "'נענו כולם ואמרו, תלמוד תורה גדול שמביא לידי מעשה'. רצה לומר, כי יותר המעלה שיש לתורה שהיא שלימות שכלי, הרי התלמוד מביא לידי מעשה גם כן, ובמדריגת התורה הוא הכל, ולפיכך תלמוד תורה גדול". וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש לפאה פ"א מ"א, ויובא להלן הערה 111.

<> בא לבאר הסבר שני לטעם שהמשנה [פאה פ"א מ"א] נקטה בשלשת הדברים האלו [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום]. ועד כה ביאר ששלשת הדברים האלו מורים על חובה [כיבוד אב ואם], חסד [גמילות חסדים], והממוצע ביניהם [הבאת שלום]. ומעתה יבאר ששלשת הדברים האלו הם כלפי אנשים שמעליו [כיבוד אב ואם], אנשים החסרים [גמילות חסדים], ואנשים השוים לו [הבאת שלום].

<> צרף לכאן דברי החיי אדם כלל סז סעיף ג שכתב "הכיבוד הוא במחשבה ובמעשה ובדבור. במחשבה, כדכתיב [תהלים טו, ד] 'נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד', והיינו יכבד במחשבה. דאין לומר שבלבו ובעיניו הם נבזים, רק שמכבד אותם בדברים, אם כן הם שוין בעיניו כמוהו, שהרי גם הוא נבזה בעיניו. אלא על כרחך דרצה לומר שמכבדם בלבו שהם חשובים בעיניו ובלבו, דהיינו שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ, אף שבעיני שאר בני אדם אינם חשובים כלל. וזה עיקר כיבוד, שאם לא כן, הרי כתיב [ישעיה כט, יג] 'בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו ריחק ממני'". ומקורו בספר החרדים פ"ט אות לה [מבני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א].

<> "וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [לשונו בנתיב התורה פ"ה (רנד:), והובא למעלה הערה 93]. ובגו"א דברים פ"ו אות ג [קכא.] כתב: "מי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו". ובח"א לשבת נג: [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדריגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 158]. לכך יש לאדם לכבד הוריו, כי הם סבה ועלה לו, וחשובים ממנו.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"א [קיא.]: "כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר... לכך ראוי גם כן שיקבל הבן מוסר מאב שמייסר אותו, בעבור שנחשב ילד בדברי מוסר כנגד אביו, אף כי אינו ילד בעצמו".

<> יש להעיר, כי חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנב:], והובא בהערה 86. ובהמשך הפרק שם [א, קנד.] כתב: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל. ואף שאינו מבקש, הרי כאילו מבקש, שידוע דוחקו וצריך לקבל... [לכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני וצריך לקבל, ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל. ולפיכך צדקה לעניים דווקא, אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". וכן להלן פס"ט כתב: "כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [ראה להלן פי"ב הערה 123]. וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג [תסז.]. ומדוע כאן כתב שחסד הוא ל"האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם". ואולי יש לבאר, שאף על פי שחסד הוא גם לעשירים כי הוא מחמת שפע וטובו של הנותן, אך עדיין צריך שיהיה איזה שהוא צורך למקבל בחסד הניתן לו, דאם לא כן זו נתינה מיותרת, ובודאי שאין לאדם לעשות דברים שהם מיותרים ואינם נצרכים. ולשונו בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:] מורה כן, שכתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי &**כל כך**^ לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 357]. והוספת תיבות "כל כך" מורה שגם בחסד בעי שיהיה צורך מסויים, רק המניע לעשית החסד אינו חסרונו של המקבל, אלא טובתו של הנותן. @**ואמרו חכמים**^ [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו", ובח"א לשבת [א, א.] שם כתב: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאם לא כן, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "כל נותן יש לו מקבל". הרי בכדי לעשות טובה לאחר, צריך להיות שיהיה "מקבל" לטובה זו, ובהעדר המקבל הרי זו פעולה שאין בה ממש. ואמרו [שבת סג:] "שקולא טיבותיך ושדיא אחיזרי", ופירש רש"י שם "נטולה טובתך, ומוטלת על הקוצים". ובמקום אחר [ביצה כט:] כתב רש"י "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים". הרי טובה ללא "מקבל" היא דבר שאין בו ממש. לכך בכל חסד צריך שיהיה צורך מסוים למקבל בחסד הניתן לו.

<> יש להבין, מדוע אנשים החסרים עומדים להפך לבעלי מעלה, הרי מדובר באנשים החסרים דברים גשמיים, ומדוע החסרים דברים גשמיים הם להיפך מבעלי מעלה. ונראה שאין כוונתו לומר שאנשים חסרים הם פחותים ממדרגת בעלי מעלה, דזה אינו, אלא כוונתו לומר שהמשפיע טובה וחסד לאנשים חסרים הוא מרומם מהם, לעומת המשפיע חסד לאביו ואמו, שהם מורמים ממנו. וההפכיות שבין "אנשים חסרים" ל"בעלי מעלה" אינו בין שתי הקבוצות הללו, אלא במשפיע, שהמשפיע חסד להוריו נמצא במקום ההפוך למי שמשפיע חסד לאנשים חסרים; ההשפעה הראשונה היא לאנשים שהם מורמים ממנו, וההשפעה השניה היא לאנשים שהם למטה ממנו. ואודות שהמשפיע לנצרכים הוא מרומם מהם, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:], וז"ל: "כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם ומתעלה... כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר, ולכך זוכה אל התרוממות... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 41].

<> קהלת ו, י "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו". ובבאר הגולה באר השביעי [תכה:] כתב: "כי החלש אין לו קיום עם המתנגד אליו". וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנח:] כתב: "כי אין אדם יכול לדון עם שתקיף ממנו". ושם מבאר שלכך לא היה למשה רבינו קיום בויכוחו עם המלאכים, וקיומו נתאפשר רק כשאמר לו הקב"ה "אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה" [שבת פח:]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח.] כתב: "השנאה בין השוים והדומים, כמו שאמרו [תנחומא בראשית אות ח] 'כל אומן שונא את בני אומנתו'. וגם תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה [פסחים קיג:]". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו [ע"ז נה.]". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכח:] כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים... ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו". וראה להלן פ"ח הערה 271.

<> כי המחלוקת היא הרס וחורבן לכל הבנין, והשלום הוא שלימות וקיום לכל, וכמבואר למעלה הערות 89, 90.

<> שהם לאנשים שמעליו, תחתיו, ושוים לו. ובדר"ח פ"א מ"ו [רפ:] בביאור המשנה [שם] "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", כתב: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ושם פ"ג מי"ב [רעא.] בביאור המשנה [שם] "הוי קל לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה", כתב: "ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש... ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו". וראה בדר"ח פ"ד מט"ז [שלט.]. ובאור חדש פ"י [תתתעו.] כתב: "כי למרדכי היה שלום עם הבריות, אשר הבריות נחלקים לג' חלקים; החלק האחד מהם, האנשים יחידי הדור, והם החשובים. השני, הם כלל בני אדם, והם בינונים, שהם סתם בני אדם. החלק הג', הם הקטנים".

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:]: "אמרו בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה". ופירושו, שבמשנה בפאה פ"א מ"א מנו ארבעה דברים [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, הבאת שלום, ו"תלמוד תורה כנגד כולם"]. ובגמרא [שבת קכז.] מנו עוד ששה דברים [וביחד הם עשרה דברים], שאמרו שם "אמר רבי יוחנן, ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן; הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות". ורש"י שם [שבת קכז:] ביאר כיצד דברי רבי יוחנן נכללים בדברים המשנה, והובא למעלה הערה 74. אמנם בכת"י [שז.] גרס בדברי רבי יוחנן "הכנסת כלה, ולוית המת" [כפי שאנו אומרים בברכת התורה] במקום "המגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות", והאריך להראות כיצד נמצאו כל הדברים האלו אצל אברהם אבינו.

<> לשונו בכת"י [שז:]: "אמנם יש לך לדעת כי כל אלו דברים הם כולם תלוים בגמילות חסד, כי אין גמילות חסדים רק הטוב אשר הוא מטיב לעולם, ומי שנוהג במדת החסד הוא טוב לשמים וטוב לבריות [קידושין מ.]. וכל אלו דברים אשר זכר כאן הם שהוא עושה טוב לנמצאים; שהרי גמילות החסדים, כיבוד אב ואם, וביקור חולים, והכנסת כלה, והלוית המת, והכנסת אורחים, והבאת שלום, כולם ידועים בעצמם שהם הטוב לנמצאים. וכן עיון תפילה הטוב, שעל ידי תפילה מביא הטוב לעולם, שהקב"ה מטיב לעולם. והשכמת בית המדרש, ותלמוד תורה הוא הטוב גם כן, כי התורה כאשר היא בנבראים היא הטוב שלהם, שהתורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. הנה הם כולם נכללו בגמילות החסדים, והם ענפי החסד. ואברהם אבינו שמדתו לגמול חסד עם הנמצאים, כמו שאמר הכתוב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב וחסד לאברהם', ואם כן העיקר [של חסד] נמצא באברהם יותר מבכל הנבראים, אין ספק שנמצא עם אברהם כל ענפי החסד. אמנם המשנה כללה כל הדברים האלו בשלשה דברים; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום, ותלמוד תורה נגד כולם". וכן כתב בח"א לשבת קכז. [א, סט.]. וראה להלן הערה 111.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.]: "מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד... ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד... והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה [ומבאר כיצד ההתחלקות היא עד תשעה]... אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד. וכל דבר בעולם תמצא כך. כי האדם מצד מה הוא אחד, שהוא אדם אחד. והוא מחולק מצד שיש בו חלקים. ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". והרי אלו הם תשעת חלקי החסד שהוזכרו כאן, והעשירי הוא "ותלמוד תורה כנגד כולם", שהוא העשירי הכללי המאחד את כל הפרטים. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ד מי"א [ריד:], וז"ל: "'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך' [שם משנה י], ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי". וראה להלן פ"ח הערות 79, 82, 87, 89.

<> פירוש - כל חלקי החסד נכללו בשלשה דברים שהוזכרו במשנה [פאה פ"א מ"א], והם: כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום [מלבד "ותלמוד תורה כנגד כולם"], וראה למעלה הערה 74. ומכנה שלשה דברים אלו בשם "ג' אבות", כי הם שלשת האופנים של חסד, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 83] בשני הסברים. וראה הערה הבאה.

<> לכאורה כוונתו [במה שמרמז שדברים אלו צריכים להתבאר במקום אחר] לדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], ששם ביאר את המשנה בפאה, וכמובא למעלה הערות 86, 90, 92. אך מדבריו בנתיב השלום פ"ב [א, רכ:] מוכח שאין זו כוונתו, שכתב שם בזה"ל: "ובמסכת פאה 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעוה"ב, אלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כלם'. ובארנו למעלה [בנתיב גמילות חסדים פ"ב] פירוש המשנה. באלו שלשה שהם אבות נכללו כל חלקי החסד, והם עשרה שנזכרו בברייתא, שנכללו בג' אבות שזכרם המשנה, ואין כאן מקום זה". ומכך מוכח שאין כוונתו לדבריו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב, כי קודם לכן התייחס לדבריו שם [כשכתב "ובארנו למעלה"], ולאחר מכן שב וכתב "ואין כאן מקום זה", ואם כוונתו שוב היתה לדבריו בנתיב גמילות חסדים, היה שוב כותב "ובארנו למעלה". אלא על כרחך שאין כוונתו לדבריו בנתיב גמילות חסדים. זאת ועוד, שמשמע מדבריו כאן שבא לומר שהאופן שבו נכללים ששת החלקים האחרים [שהוזכרו בגמרא בשבת קכז.] בשלשת האבות של המשנה לא יתבאר כאן, כי אין זה מקומו. ונקודה זו גם לא נתבארה בנתיב גמילות חסדים, ועל כרחך שאם כוונתו למקום אחר, אין זה בנתיב גמילות חסדים. ולא מצאתי מקומו. @**ובח"א לשבת**^ קכז. [א, סט.] כתב: "כי כל אלו דברים שייכים בגמילות חסד שעושה חסד וטוב, כי גמילות חסד [הוא] טוב, ולא קא חשיב בכאן רק חלקי גמילות חסד, שהם ששה. ויש להבין למה אמר מספר 'ששה דברים'. כי גמילות חסד הוא ראש לששה, ולפיכך יוצאים מזה ששה ענפי חסד. והכנסת אורחים הוא הראשון, כי גמילות חסד מדת אברהם, שנאמר אצלו שהיה מכניס אורחים [בראשית יח, ב-ח], והבן הדברים האלו מאוד, ותמצא". ואין לנו עסק בנסתרות, אך מה שכתב "כי גמילות חסד הוא ראש לששה" נראה שכוונתו שבשבע ספירות התחתונות [חג"ת נהי"ם] נמצא שחסד הוא הראש והראשון, ומתחת לספירת חסד ישנן שש ספירות, לכך "גמילות חסד הוא ראש לששה". וראה להלן פי"ב הערה 123 שנתבאר שם שאברהם הוא ראש והתחלה לשש קצוות.

<> בנתיב השלום פ"א [א, רכ:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך במקום לכתוב "טוב לעולם הזה" כתב שם "טוב לבריות".

<> ולכך הוי "טוב לבריות". ובהמשך יבאר כיצד זה "טוב לשמים".

<> אלא יהיה כל השכר שמור לעולם הבא.

<> בנתיב השלום פ"א [א, רכ:] כתב כדבריו כאן אות באות, אך במקום לכתוב "דבק בהם הטוב בענין העולם הזה" כתב "הדבר הזה טוב בעולם הזה". ואם תאמר, מדוע מצות ציצית סוכה ולולב "אין נראה בהם הטוב בעולם הזה", ואילו במצות תלמוד תורה "הדבר הזה טוב בעולם הזה" [ראה למעלה הערה 104, בדברים שהובאו מכת"י], דמאי שנא תלמוד תורה ממצות ציצית. אמנם בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] ביאר זאת היטב, וז"ל: "הטעם מה שאלו מיוחדים שאוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מפני שהוא טוב לשמים ולבריות, והמצוה שהוא טוב לשמים וטוב לבריות כמו זאת, יש לה פירות. כי השם יתברך הוא עיקר הכל, והבריות אשר ברא נחשבים כמו פירות. ולפיכך טוב לשמים וטוב לבריות יש לו קרן ויש לו פירות, וראוי שיהיה התשלום למה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, כי הבריות הם בעולם הזה, וכיון שהם בעולם הזה השכר על מה שהוא טוב לבריות הוא בעולם הזה גם כן. אבל מה שהוא טוב לשמים שכרו בעולם הבא, כמו שראוי להיות. ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד, כי התורה היא טוב בעצמה, והיא טוב לעולם הזה, כי על ידי התורה שהיא שכלית קונה האדם השכל, וזהו מעלת האדם ושלימותו. ולא שהתורה היא שלימות לבעל התורה בלבד, רק שהיא שלימות אל הכל, כי ממנה הכל מקבלים חכמה ושכל. ולכך כמו שאלו שלשה [כיבוד אב ואם, גמילות חסדים, והבאת שלום] טובים לבריות, כך התורה טובה לעולם, ולכך יש לה גם כן קרן ופירות". ובכת"י [שח:] כתב: "והתורה כל 'דרכיה דרכי נועם ונתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ונאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו', נקראת התורה בעצמה טוב". @**וכן הרמב"ם**^ בפיהמ"ש פאה פ"א מ"א ביאר שכפל השכר בעוה"ז ובעוה"ב הוא רק במצות בין אדם לחבירו, וכלשונו: "וענין מה שאמר 'אוכל פירותיהן והקרן קיימת לו', מה שאומר לך כי המצות כולן נחלקין בתחלה על שני חלקים; החלק האחד במצות המיוחדות לאדם בנפשו, במה שיש בינו ובין הקב"ה, כגון ציצית ותפילין ושבת וע"ז. והחלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם, כגון אזהרה על הגניבה והאונאה והאיבה והנטירה, וכגון הצווי באהבת איש את חבירו... והכל כשיעשה האדם המצות המיוחדות לנפשו מה שיש בינו ובין בוראו, תחשב לו לצדקה ויגמלהו הקב"ה עליה לעוה"ב... וכשיעשה האדם המצות התלויות בתועלת בני אדם זה עם זה, כמו כן תחשב לו לצדקה לעוה"ב, לפי שעשה המצות, וימצא טובה בעוה"ז בעבור שנהג מנהג הטוב בין בני אדם... וכל המצות שבין אדם לחבירו נכנסות בגמילות חסדים... וכשתחקור על הענין הזה תמצא תלמוד תורה שקול כנגד הכל, כי בתלמוד תורה יזכה האדם לכל זה, כמו שביארנו בתחלת דברינו ש'התלמוד מביא לידי מעשה'" [ראה למעלה הערה 93].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:]: "וביאור זה, כי אלו ראוים לאכילת פירות ביותר, מפני כי הוא עושה חסד גדול, וכאשר עושה חסד גדול הוא אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. כי הכנסת אורחים שהאורח אין לו ללון, וכן ביקור חולים, שהוא חולה, וצורך גודל הוא אליו. וכך השכמת בית המדרש ללמוד, בודאי דבר זה גדול, וכמו תלמוד תורה הוא, לכך אוכל פירות בעולם הזה... וכן הדן את חבירו לכף זכות שלא יהיה חבירו רשע, זה בודאי טוב לחבירו שהוא עמו בעולם הזה, יש לו לאכול הפירות בעולם הזה. והנה הם ששה דברים, כי ראוי לדברים שעושים פירות שיהיו ששה דוקא, כי הו"ו [בראשית א, יא] 'עץ פרי עושה פרי' [כוונתו שהבנים באים מכח האות וי"ו משמו הגדול, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צג. (ג, קפט:). וראה נצח ישראל פל"ב (תרכב:)], לכך הו"ו הוא כפול לומר כי ששה דברים הטוב שבהם כפול; שהוא טוב לשמים ולבריות, ולכך שכרם כפול בעולם הזה ובעולם הבא".

<> לכך זה נקרא "טוב לשמים", שמקיים בזה רצון הבורא. ובתפארת ישראל רפ"ב [מח.] כתב: "מצות התורה הם ראוים לאדם... שבהם יושלם, עד שהוא הבריאה אשר בה רצון בוראו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קעה:] כתב: "עשיית המצות [כדי] לעשות רצון השם יתברך". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפג:] כתב: "שכל אשר האדם מצווה יותר, זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים [קדושין לא.] גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך. למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60. וראה להלן פ"ט הערה 167]. ובתנחומא פרשת ויגש אות ו איתא "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכמו שכל שליח מורה על רצונו של המשלח שמינהו ["מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם" (ב"מ כב.)], כך המצות מורות על רצון הקב"ה. והואיל ורצון שייך לפרשה של כבוד ["רצונו זהו כבודו" (ירושלמי פאה פ"א ה"א)], לכך סיום המאמר בתנחומא עוסק בכבוד הקב"ה העולה מהמצות. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בכת"י [שח:]: "הרי ענין המצוה הזאת כפול, שהוא רצון הבורא, וימשך הימנה הטוב. ומפני שהעיקר הוא רצון הבורא, כנגד זה 'הקרן קיים לעולם הבא', ומצד שימשוך הטוב מהם לעולם הזה, וזהו כמו פירות, שעושה המצוה פירות... שטעם שאלו מצות אוכלים פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, מפני שהם טובים לשמים וטוב לבריות... ולפיכך שכר המצוה הקרן, שהוא עיקר, לעולם שהוא עיקר, שהוא עולם הבא. והפירות הוא בעולם הזה גם כן, והבן דברים אלו מאוד". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקנט.] כתב: "כי גוף המצוה הוא מה שעושה רצון השם יתברך, אשר צוה אותו לעשותה בעצמה, והפירות הם שהוא טוב לבריות, דבר זה הוא פירות המצוה. כי עיקר המצוה הוא דבר אלקי, ואינו טוב עולם הזה, כמו שהתבאר. רק מה שיש במצוה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, דבר זה פירות המצוה, הוא נמשך מן גוף המצוה. ומפני שהפירות הם מה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, לכך אוכל פירותיהם בעולם הזה. והתורה גם כן יש לה פירות, כי התורה בפרט עושה פירות, כי גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה [קידושין מ:], ולכך אין דבר שיש לו פירות כמו התורה. ויותר מזה, כי בתורה נברא העולם [ב"ר א, א], וכל העולם פירות התורה".

<> שאמרו שם "רמי ליה רבא לרב נחמן, תנן, אלו דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, אלו הן; כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום שבין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם... בשילוח הקן נמי כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', ליתני נמי הא... אמר רבא רב אידי, אסברא לי [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב". ופירש רש"י שם "רבי אידי אסברא לי - אינו דומה [שילוח הקן] לאלו, דהנך כולהו הבריות נהנין ממנו, ונמצא טוב לשמים וטוב לבריות, ובההוא כתיב 'כי פרי מעלליהם יאכלו', דבהאי קרא כתיב כי טוב כי פרי מעלליו יאכל בחייו. אבל בשילוח הקן טוב לשמים הוא, ואין כאן טוב לבריות, ולא כתיב ביה כי פרי מעלליו יאכל, והלכך לא תנייה גבי 'אוכל פירותיהן בעולם הזה'". ובח"א שם [ב, קמא.] כתב: "הכי מסקינן כי הצדיק אשר הוא טוב לשמים וטוב לבריות, שמקיים כבוד אב ואם וגמילות חסדים ורודף שלום, אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא. יש לך לדעת, כי העולם הזה אינו עיקר כלל, והעיקר הוא עולם הבא, ונחשב [העולם הזה] כמו פרי נגד עולם הבא. ואשר הוא טוב לשמים ולבריות אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, למקום ששם עיקר תשלום המצות, והוא עולם הבא. ולכך דוקא טוב לשמים וטוב לבריות יותר ראשון להיות אוכל פירות בעולם הזה מטעם אשר אמרנו, כי טוב לבריות שייך לעולם הזה ביותר, שהרי הוא טוב לבריות שהם בעולם הזה. לכך אף למאן דאמר שכר מצות בהאי עלמא ליכא [קידושין לט:], משום דסבירא לו דאין המצוה רק ענין אלקי אין יחוס לה אל עולם הזה גשמי, סובר שבאלו המצות יש כאן תשלום שכר בעולם הזה, כי עושה טוב בעולם הזה, וראוי לזה שעושה טוב בעולם הזה, והיינו שיהיה לו פירות בעולם הזה, והקרן, שהוא גוף המצוה שהיא אלקית, בעולם הבא, וזה מבואר". ובתפארת ישראל ר"פ נט כתב: "המצות טבעיים... כמו מצות כבוד אב ואם, ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי שכר שלהם הוא בעולם הזה... כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". ובח"א לשבת קכז. [א, סח:] כתב: "דע כי המצוה שיש בה הטוב לבריות אמר ש'אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא'. וזה כי מצד שהוא מצוה מן השם יתברך, כל מצוה מתן שכרה בעולם הבא, מצד שהוא טוב לשמים, שמקיים מצות בוראו. ומצד שיש בה הטוב לבריות אמר שראוי שמה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, ימשך ממנו הטובה בעולם הזה. ודבר זה נקרא פירות המצות, כי עולם הזה נחשב כמו פרי מן עולם הבא... מפני שהוא טוב לשמים ראוי שיהיה לו קרן לעולם הבא, ומצד שהוא טוב לבריות שהם בעולם הזה, אוכל פירות בעולם הזה. וכבר בארנו דבר זה בספר גבורות ה' באריכות. כלל הדבר, מצד עצם המצוה במה שהוא רצון השם יתברך, הקרן קיימת לעולם הבא. ומצד הטוב, יש בזה פירות בעולם הזה". ובדר"ח פ"ב מ"א [תצא:] כתב: "הטעם מה שאלו המצות אוכל פירותיהם בעולם הזה, אין להאריך כאן, כי הוא מבואר במקום אחר", ובפשטות כוונתו לדבריו כאן.

<> חוזר בזה לבאר את דברי רבנן [ב"ר מד, ד], שאמרו "לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר, ירדתי לכבשן האש ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, לרעבון ונצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום לעתיד לבא. אמר הקב"ה, 'אל תירא אנכי מגן לך', וכל מה שעשיתי עמך בעולם הזה, חנם עשיתי עמך. אבל שכרך מתוקן לעתיד לבא, 'שכרך הרבה מאד', היך מה דאת אמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'" [הובא למעלה לפני ציון 25, וראה להלן הערה 120].

<> אודות שהמדות שהיו לאבות נחשבות לירושה, כן כתב בנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.], וז"ל: "יש צדיק שיש לו מעלה אחת מיוחדת, כמו שתראה שאברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה, כמו שהתבאר למעלה. ויצחק ירש מדה אלקית, הוא הדביקות בו יתברך. ויעקב ירש מדת הקדושה האלקית" [ראה להלן פ"ט הערה 245]. ושם ס"פ י [רסז.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת". ובפתיחת המחבר לספר שערי אורה כתב: "אברהם אבינו עליו השלום לקח בטהרה צד ימין, וירש ימין של מעלה, שהוא מידת החסד, ועל זה נאמר [בראשית יב, ח] 'ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה'". ואודות שמדת גמילות חסדים באה לאברהם מהקב"ה, כן אמרו בב"ר נח, ט "אמר לו הקב"ה [לאברהם], אני אומנותי גומל חסדים, תפסת אומנותי". @**אמנם לשונו**^ כאן "שהוא היה &**בלבד**^ יורש המדה הזאת" צריך ביאור. וכן למעלה [לאחר ציון 75] כתב ש"גמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע", הרי שרק לאברהם היתה מדת גמילות החסדים בצורה מופלגת כל כך. ונראה, שאמרו חכמים [יומא כח:] "צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, אמר רב יוסף, אנן מאברהם ניקום וניגמר ["באת ללמדנו להיות זריזין כאברהם" (רש"י שם)]. אמר רבא, תנא גמר מאברהם, ואנן לא גמרינן מיניה" [בתמיה]. הרי לדעת רב יוסף אי אפשר לנו ללמוד מהזריזות של אברהם, כי זהו מעבר למעלותנו. ובספר פרי צדיק [מאמר קדושת שבת מאמר ד] כתב על כך בזה"ל: "לא כל אדם זוכה לזה [להדמות למדת אברהם], ואנן מזריזותיה דאברהם לא ניקו וניגמור כלשון הגמרא. ואף דדחי זה שם דתנא גמר מאברהם, היינו לפי שאנו מזרעו, וכבר נטוע בנו כחו בשורש. אבל זולת זה האדם מצד עצמו אי אפשר להגיע לזה, ד'אחד היה אברהם' [יחזקאל לג, כד], מיוחד מכל הנפשות להיותו שורש כל הבריאה". וכוונתו היא שרק זרעו של אברהם יכול לשייך עצמו למדת אברהם, אך הואיל ומדת אברהם היא היותו ההתחלה והראשון לאחר ההעדר [כמבואר למעלה בארוכה פ"ה], לכך זרעו אינו יכול לקבל ממנו נקודה התחלתית זו, כי זרעו הוא המשכו של אברהם, ואי אפשר שההמשך יהיה התחלה [שמעתי מבני האברך כמדרשו הרה"ג ר' משה יונה שליט"א].

<> כן כתב המהרז"ו בב"ר מד, ד, וז"ל: "לרבנן... מה שכתב 'מגן' ולא אמר [תהלים צא, ד] 'צנה וסחורה' וכדומה, דורשים מלשון 'חנם' בארמית".

<> כן כתב בתפארת יהונתן [בראשית טו, א], וז"ל: "ועוד דרשו כי אברהם פחד כי קרה לו נס שניצל ממלחמות המלכים אולי ינוכה מזכותו. ולכך אמר לו הקב"ה 'אל תירא אנכי מגן לך' לשון חנם, ד'מגן' לשון חנם, כי בחנם בלי ניכוי נעשה לך נס זה. והטעם כי 'הקרן קיימת לעולם הבא', והפירות הוא בעולם הזה... הפירות מספיקין שיקרה נס ולא ינוכה מן הקרן לעולם הבא".

<> יש להעיר, שאם זו הנהגה מיוחדת עם גומלי חסדים, כיצד נפרנס את סוף דברי המדרש הנ"ל [ב"ר מד, ד] שאמרו שם "היך מה דאת אמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'" [הובא למעלה לפני ציון 25, ובהערה 116], הרי הפסוק "מה רב טובך" עוסק בשכר הצפון לכל יראיו, ולא רק לגומלי חסדים. ונראה ליישב זאת על פי מה שאיתא בזוה"ק [ח"ב רכ:], שאמרו שם: "כתיב 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך [פעלת לחוסים בך נגד בני אדם]'. 'מה רב טובך' הא אוקמוה דא הוא אור דגניז לצדיקיא לעלמא דאתי... כתיב הכא 'מה רב טובך', וכתיב התם [בראשית א, ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב'. 'אשר צפנת', בגין דאסתכל קודשא בריך הוא בההוא נהורא, ואסתכל באינון חייביא דזמינין למחטי בעלמא, וגניז ליה לההוא נהורא, למזכי ביה צדיקיא לעלמא דאתי, כמה דאתמר. 'פעלת', בקדמיתא 'צפנת' ולבתר 'פעלת', אלא 'צפנת' כמה דאתמר, 'פעלת' בגין דההוא נהורא דגניז, ביה עביד קודשא בריך הוא אומנותא דעלמא. מנלן, דכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', 'באברהם' כתיב, וההוא נהורא דאברהם גניז ליה קודשא בריך הוא, וביה עביד אומנותא דעלמא, דכתיב 'פעלת לחוסים בך', לאינון דיתבי תחות צלא דקודשא בריך הוא. 'נגד בני אדם', דהא בהאי אומנותא דאתעביד בהאי נהורא, קיימין בני נשא בעלמא, וקיומא דלהון הוי, אף על גב דאיהו גניז, ביה קיימין בני נשא בעלמא דין". הרי שהפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" עוסק בגניזת אורו של אברהם אבינו, ו"ביה עביד אומנותא דעלמא". וכבר הובא למעלה [הערה 117] מאמרם בב"ר נח, ט "אמר לו הקב"ה [לאברהם], אני אומנותי גומל חסדים, תפסת אומנותי". נמצא שהפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" עוסק בגניזת אורו של אברהם אבינו, ומגניזה זו מתקיים העולם בחסדו יתברך. הרי שאף הפסוק "מה רב טובך" עוסק במדת חסדו של אברהם אבינו.

<> פירוש - העולם נברא מהשפעת טובו וחסדו של הקב"ה.

<> לשונו להלן פמ"ו: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך יש לו הצטרפות אל השם יתברך... וזהו שנינו [אבות פ"א מ"ב] 'על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. פירוש כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך... העמוד האחד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ולפיכך אמר שהעולם עומד על גמילות חסד, שזהו עמוד אחד מעמודי העולם שהוא מקושר אל השם יתברך, מצד שבא הכל מאתו על צד החסד. ואם תשאל, הרי אין זה גמילות חסד שבני אדם עושין, כי זהו החסד שהשם יתברך עושה. כי אין זה קושיא למבין, כי כאשר חסד בארץ, אז השם יתברך מתחסד עם העולם ומשפיע לעולם חסד, שהרי כל מדותיו של הקב"ה לעשות חסד עם העושה חסד, ודבר זה ידוע. ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה שהשפיע את הנבראים, כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובדר"ח פ"א מ"ב [קפז.] כתב: "יש לך לדעת, כי העולם הזה שברא הקב"ה, אי אפשר שיהיה עומד בעצמו, רק על ידי השם יתברך אשר מאתו הכל... וזה כי העולם הזה הוא צריך לטובו ולחסדו, דהיינו אל השפעתו יתברך. כי אחר שנברא, צריך העולם שיושפע ממנו פרנסת העולם וקיומו". ובהמשך שם [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל. כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם. ובחסדו מפרנס הכל, ומשפיע אל הכל. ולפיכך אמר 'ועל גמילות חסדים', כי כאשר יש גמילות חסד בעולם הזה, השם יתברך גם כן מנהיג עולם בחסדו, ומשפיע להם חסדו. ואם אין חסד בעולם, אין העולם יכול לעמוד... ומזה תדע כי אם לא היה חסדי השם יתברך, לא היה קיום לעולם. ומכל מקום התבאר לך כי העולם הזה עומד בחסדו, בפרט מה שהוא יתברך משפיע אל העולם המזונות, זה יותר מכל החסדים. וכל הנבראים הם עומדים בחסדו, כמו שאמר 'עולם חסד יבנה', ואין לך דבר שהוא חסד כמו פרנסת האדם, וכמו שסיים [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'. הרי לך כי החסד הוא עמוד העולם, שאם אין חסדי השם יתברך, אין העולם עומד, וכדכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה', ויותר מהכל הפרנסה. ואל יקשה לך, כי מה שאמר כאן 'ועל גמילת חסדים' היינו החסד שהאדם עושה לחבירו, ואין זה חסד שהקב"ה עושה. אין זה קשיא, כי כאשר בני אדם עושים חסד זה עם זה למטה, השם יתברך עושה חסד עם העולם למעלה, ומקיים העולם על ידי שפע חסדו" [ראה להלן הערה 124]. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "לפי שכתיב 'אמרתי עולם חסד יבנה'. כי קיום העולם על ידי חסד. וזהו מפני כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט... אף כי בבריאה נאמר בכל הפרשה [בראשית פרק א] 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא. אבל קיום עמידתו הוא מכח חסד. ודבר זה בארו חכמים במה שאמרו [ב"ר יב, טו] ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. הרי לך ברור מאוד כי העולם נברא במדת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במדת הרחמים... כי קיום העולם מצד הרחמים ומצד החסד, לא מצד הדין. ודבר זה מבואר גם לחכימין". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.], ויובא להלן פ"ז הערה 82.

<> פירוש - השפעת הטובה של ה' לעולם הביאה לא רק ליציאת העולם אל הפעל [שהוא ה"קרן"], אלא גם ליציאת התולדות אל הפעל [שהם ה"פירות"]. ו"תולדות" הם הדברים שיצאו אל הפעל לאחר בריאת העולם בששת ימי המעשה. דוגמה לדבר; להלן פל"ט כתב: "ידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם, ובישראל בחר מכל האומות. וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים, ואז היו לעם. ונמצא יציאת מצרים כמו שבת; כי שבת השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם. כי אחר שנשלמה הבריאה, היו תולדות העולם מתחילין לצאת אל השלימות, וכל אומות זו אחר זו היו יוצאים עד שבעים אומות... אבל ישראל יצאו באחרונה לכל האומות... ואז כאשר יצאו ישראל היה עומד העולם שלא יצאו עוד שום אומה אל הפעל... נמצא כי ימי הפסח כמו השבת לגמרי, רק שהשבת השלמת הבריאה, וימי הפסח השלמת סדר העולם בתולדותיו". הרי יציאת ישראל אל הפעל היא יציאת תולדות העולם אל הפעל. @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [תענית ב.] "שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן; מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים". ולהלן פנ"ב הביא מאמר זה, וכתב: "הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך שהוא בפעל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל, ויוצאים אל הפעל... הנה הדברים האלו יוצאים מן הכח אל הפועל, ואין המוציא רק מי שהוא בפעל לגמרי, וזה השם יתברך, שהוא בפעל הגמור... ואין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה; כי חיה יציאה לעולם בריאת האדם. וכן התחיה, יציאה לפעל לחיים אחר המות. וכן המטר, פרנסת העולם שבו תלוי חיות האדם... כי אלו דברים נחשבים יציאה לפעל". הרי כל לידה ולידה שיש בעולם היא יציאת תולדות על ידי הקב"ה. @**ובנתיב האמת**^ פ"א [א, קצט.] הביא את דברי הגמרא [סוטה מב.] שכת מספרי לשון הרע אינם רואים את פני השכינה, וכתב לבאר: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [מנחות כט:]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול; הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם... כת מספרי לשון הרע הוא הלשון שמוציא הדבור הרע לפעל, והדבור הוא תולדות האדם, ולפיכך נקרא הדיבור 'פרי', כדכתיב [ישעיה נז, יט] 'ניב שפתים', מלשון תנובת שדי... שהדבור היוצא מן האדם [הוא] פרי שמוציא האדם לפעל, שכל דבר שמוציא האדם אל הפעל הוא פרי שלו... והרי בשמו אות ה"א שניה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם אל הפעל, וכולם טובים אין בהם דבר רע. ולכך כת מספרי לשון הרע, המוציאים תולדות רע אל הפעל, אין רואין פני שכינה". הרי שהאות ה"א הראשונה בשמו הגדול מורה על בריאת העולם, והאות ה"א השניה משמו הגדול מורה שהוא מחדש בכל יום מע"ב ומוציא תולדות העולם אל הפעל. וכפי שהאות ה"א הראשונה מורה על מדת החסד של הקב"ה, כך אות ה"א השניה מורה על מדת החסד של הקב"ה ["המחדש &**בטובו**^ בכל יום תמיד מעשה בראשית" (תפילת שחרית)]. וזהו שכתב כאן "ועל ידי חסדו יוצאים לפעל התולדות בעולם".

<> כמו שנאמר [דברים יג, ה] "ואותו תעבודו ובו תדבקון", ופירש רש"י שם "ובו תדבקון - הדבק בדרכיו, גמול חסדים; קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה". הרי הדביקות במדותיו של הקב"ה היא רק על ידי גמילות חסדים. ואמרו חכמים [סוטה יד.] "מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה; מה הוא מלביש ערומים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם', אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים, דכתיב [בראשית יח, א] 'וירא אליו ה' באלוני ממרא', אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים, דכתיב [בראשית כה, יא] 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק בנו', אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא', אף אתה קבור מתים". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "מה שעל ידי המדה הזאת בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כאשר עושה דבר מדעתו. ואילו המשפט, הוא מחויב לעשות משפט, ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה. רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו, בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך. וכן הרחמים, כאשר יש עני ומרחם עליו ונותן צדקה, אין בכל זה שיאמר שהולך בדרכי ה' יתברך, כי אם לא היה העני בצרה, אפשר כי לא היה עושה. ולכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם יתברך רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו, ואינו חייב בזה, ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה', והולך אחריו... ולפיכך הגומל חסדים נקרא שהולך אחר השם יתברך". @**ומצינו ביטוי**^ מובהק לדביקות זו, שאמרו חכמים [מו"ק כח:] "דיספד יספדוניה, דיקבר יקברוניה, דיטען יטענוניה, דידל ידלוניה ["דידל ידלוניה - כלומר מגביהין בהספד למי שמגביה קולו להספד אחרים" (רש"י שם)]". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.] כתב: "דבר זה אין שייך במדות אחרות, רק במדות של גומלי חסד... [כי] כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד, כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, &**אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך**^, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות יח [ש:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל [מו"ק כח:] דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן... שבעל גמילות חסדים, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם". ובנתיב העבודה ספ"א כתב: "כאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובכת"י [שז:] כתב שאברהם אבינו קיים ביקור חולים, וכלשונו: "אם לא היה המדה הזאת בו לא היה הקב"ה מבקר אותו [רש"י בראשית יח, א], כי מן המדה שעשה לאחרים נעשה לו. וכן אמרינן בפרק ואלו מגלחין [מו"ק כח:] 'דספד יספדוניה, דיקבור יקברוניה'... ואם לא היה אברהם אוחז במצוה הזאת, איך היה הקב"ה מבקר אותו בחליו" [הובא למעלה הערה 83].

<> פירוש - הפירות שה' עושה הם התולדות שהזכיר מקודם. נמצאת שהשפעת הטובה של הקב"ה יש לה קרן [העולם עצמו] ויש לה פירות [התולדות].

<> פירוש - הקב"ה משפיע מטובו על גומלי חסדים. והואיל והשפעת טובו של הקב"ה בעולם היא בדמות קרן ופירות [בריאת העולם והתולדות], לכך יש לגומלי חסדים שכר של קרן ופירות. והעומק בזה הוא, שכל פעם שאדם גומל חסד לחבירו, בזה הוא מעורר את הרצון של מעלה להטיב כפי שרצון זה היה קיים בעת התהוות העולם. והואיל ובעת התהוות העולם היה הרצון להטיב לבריות בלי הגבלה [קרן ופירות], כך רצון זה חוזר וניעור כלפי גומלי חסדים, ונמצא ששכרם הוא קרן ופירות. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה רק בישראל נאמרה ההנהגה של "אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא", ולא באומות העולם, וכמו שכתב העיון יעקב [על עין יעקב ב"מ סא:], וז"ל: "דמצינו בישראל 'אלו דברים שאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא'. ובעובדי כוכבים מצינו איפכא, כדאיתא בפ"ק דב"ב [טו:] גבי איוב חסיד היה באומות העולם, וכפל הקב"ה שכרו בעולם הזה [כדי לטרדו מן העולם הבא]". ומה הביאור לחילוק זה בין ישראל לאומות העולם. אלא הם הם הדברים; הרצון של מעלה להטיב לברואיו שהיה בעת בריאת העולם נאמר במיוחד ובמסוים כלפי ישראל בלבד, כי רק ישראל נקראו "אדם" [יבמות סא.], ורק ישראל יקבלו את התורה שתאפשר להם לזכות לחיי העולם הבא. לכך כאשר בן ישראל גומל חסד לרעהו, מתעורר בזה הרצון הקדום להטיב לבריות ללא גבול, וכמו שנתבאר. מה שאין כן כלפי האומות, שהרצון להטיב לא נאמר כלפיהם, וממילא לא שייכת אצלן ההנהגה של "אוכל פירותיהן בעולם הזה". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ג [רכב.], וז"ל: "השם יתברך רוצה שיהיה הטוב לישראל... אבל באומות עולם אין לומר כך, ואם היה אפשר לעולם בלא אומות עולם, היה דבר זה נחשב מעלה לעולם, רק שאי אפשר לעולם בלא אומות העולם... לפיכך באומות עולם, אין רצונו יתברך בהם... כי הטוב לישראל הוא רצונו יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 133].

<> בתפארת ישראל פ"ס [תתקלה.] הביא את המדרש הזה [ב"ר מד, ד], וז"ל: "ובמדרש 'אל תירא אברם אנכי מגן לך' [בראשית טו, א]. לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד [ואומר]; ירדתי לכבשן האש ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, תאמר שקבלתי שכרי בעולם הזה, ואין לי כלום בעולם הבא. אמר לו הקב"ה, 'אל תירא אברם אנכי מגן לך', כל מה שעשיתי בעולם, עשיתי עמך חנם, אבל שכרך מתוקן לעולם הבא, עד כאן. ביארו כי הטוב שנתן השם יתברך &**לצדיקים**^ אינו נקרא מתן שכרן כלל, רק הוא במדת החסד והחנינה, ולא תשלום שכר נקרא. כי זה ענין השכר מה שמחוייב לעשות לו בשביל המצוה, ודבר זה אינו בעולם הזה, רק בעולם הבא, ואז תשלום שכר המצות. אבל מה שנותן לצדיקים בעולם הזה, הכל בחסד". הרי שביאר שם שהנהגה זו שייכת לכל הצדיקים, ואילו כאן ביאר שהנהגה זו שייכת רק לגומלי חסדים [מדתו של אברהם]. ולכאורה אין הדברים עולים בקנה אחד. @**ובישוב שאלה**^ זו נביא את דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר ב [אות ב], שהביא את דברי המהר"ל כאן, וכתב בזה"ל: "ביאור דבריו, הרי רואים אנו כי בענין הצמיחה וההולדה שולט הכלל של 'מכליא קרנא' [ב"ק ג.] הרבה יותר פחות מאשר בשטחים אחרים. כל הפקת תועלת גורמת כליון כחותיו של העצם המועיל במדה גדולה לאין ערוך יותר מאשר הפקת תועלת הצמיחה גורמת לקרקע עולם. והיינו משום שבעולמנו אנו פעולת הצמיחה וההולדה היא הקרובה ביותר אל יצירת בראשית של 'יש מאין'. לאחר שנתחדש העולם, ההתחדשות היותר גדולה היא צמח חדש, או ולד חדש. ובה במדה שאנו מתקרבים לתחום היצירה של 'יש מאין', בה במדה הולך ופוחת הכלל של 'מכליא קרנא'. והוא הדין והיא המדה בעולם הרוחני של עבודת השם. מכיון ש'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג], ועל ידה של מדת החסד יצאה כל הבריאה מן האין אל היש, הרי שמדה זו מופקעת היא לגמרי מענין ה'מכליא קרנא'. והאדם המתנשא למדרגת צלם אלקים, ונעשה ליוצר פועל של מדת החסד בעולם, מתן שכרו הוא בתכונת 'יש מאין', דהיינו שאין הפירות מפחיתין את גוף הקרן ולא כלום. והאדם אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואברהם אבינו שהיה מרכבה למדת החסד דלעילא, לו נאמרה ביחוד ההבטחה כי 'שכרו הרבה מאד', דהיינו שלא יצויר ששכרו יתמעט, משום ש'אנכי מגן לך', אני נמצא לך בחנם, ורבוי הפירות אינו במחיר הפסד הקרן, כי קרנך קרן קיימת היא". @**לאחר מכן**^ כתב את הדברים הבאים [אות ג]: "ולא עוד אלא שנראה כי עצם תואר האבהות אשר השם 'אברהם' מורה עליו, ואשר מתוכו אנו למדים כי עיקר מהותו של אברהם הוא בזה שהיה אבי האומה, נובע הוא מתוך דרגא זו של 'אנכי מגן לך'. ולמדים אנו דבר זה ממטבע שטבעו חכמים בתפלה, וקראו את הברכה הראשונה 'ברכת אבות' [ר"ה לב.], וקבעו בה את החתימה 'מגן אברהם'. ומפורש כנ"ל, דדרגא זו ד'מגן אברהם' מהווה את התוכן הפנימי של אבהות האומה. והסברת הדברים צריכה להיות ע"פ המהלך הנ"ל; משום דאבות מכלל דאיכא תולדות, ואבותיה של כנסת ישראל היינו שרשים של קדושת ישראל, אשר לעולם לא יחדלו לעשות פירות ["ברית אבות לא תמה" (שבת נה.)]. ודבר זה הוא בלתי אפשרי אם לא על ידי יצירת קרן קיימת אשר שום רבוי פירות שבעולם לא יפחית ולא ימעיט את חיותו של השורש, והיא היא הדרגא של 'אנכי מגן לך'. דהיינו שגידול הפירות הוא בחנם, ואינו עולה במחיר חיותו של השורש, ועל כן דרגא זו היא החותמת את ברכת האבות. ורק מתוך כך מתבהרים הדברים שבברכת אבות בכלל לא הוזכר במפורש ובהדיא שום מקצוע בעבודתם של האבות, מלבד מקצוע החסד ["זוכר חסדי אבות"]. והיינו משום שהתוכן הפנימי של מהות האבהות בכנסת ישראל הוא הסוד של קרן קיימת, גידול וצמיחה דלא מכליא קרנא. ושרשיה של צמיחה כזו נעוצים הם במדת החסד בעולם ובאדם". @**הרי המדרגה**^ של "מגן אברהם" מתייחסת לכל שלשת האבות, ולא רק לאברהם אבינו. וצרף לכאן מה ששמעתי ממו"ר שליט"א ששם "אל" מורה על מדת החסד [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 88], ו"אל" שלש פעמים עולה במנין "מגן" [מקורו בשער היחודים פרק כ]. והכוונה בזה היא ששלשת האבות יחד יוצרים את מדרגת "מגן", שהיא השכר הניתן על "חסדי אבות". והנה שלשת האבות כוללים את כל סוגי הצדיקים הקיימים, וכמו שכתב להלן פס"ד, וז"ל: "כי יש צדיקים דבקים במדת הדין [כיצחק], ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים [כיעקב], ויש צדיקים דבקים במדת החסד [כאברהם]". הרי שלש המדות של האבות כוללות את כל סוגי הצדיקים הקיימים. לכך בתפארת ישראל כתב שהמדרש הזה עוסק באכילת פירות של כל הצדיקים, ולא רק של אברהם אבינו, כי כל הצדיקים נכללים בשלשת האבות. ודו"ק כי נפלא הוא. [בכת"י כאן (שט.) האריך לבאר עוד את הפסוקים הבאים של הפרשה (בראשית טו, ב-ג), ומיישב כמה מהשאלות שהובאו למעלה (הערה 18)].

גבורות ה', פרק ו עמוד PAGE ל

PAGE קצט

PAGE ל GH09