

קונטרס

ביאורי הגדה

ביאורים בהגדה של פסח

מתורת

הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע



פתח דבר

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, קונטרס 'ביאורי הגדה' והוא ליקוט ביאורים ב'הגדה של פסח' בפשט ובדרוש, מלוקטים מתורת הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

כבר נודעה בשערים, בעמקותה ובחריפותה, הגדתו של רבינו - 'הגדה של פסח' - עם ליקוטי טעמים ומנהגים, אשר היא קובעת ברכה לעצמה. בקונטרס זה ליקטנו ביאורים נבחרים מן הגדה זו ומן שאר ספריו של רבינו.

את הקונטרס עטרנו בפתיחה בגדר זכירת וסיפור יציאת מצרים, בגליא דתורה ובפנימיותה.

וזאת למודעי, שבד"כ לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. על כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו ברשימת המקורות), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שנוכח במהרה לגאולה שלמה, ד"בניסן נגאלו אבותינו ובניסן עתידין להיגאל", ונוכח לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

ב"ה. ניסן ה'תשס"ו

מכון אור החסידות

פתיחה (א)

זכירת וסיפור יציאת מצרים – יסוד בדת

זכירת יציאת מצרים היא מיסודי התורה, כלשון החינוך (מצוה כא) "ואינו מן התימה אם בא לנו מצות רבות על זה, מצות עשה ומצות לא תעשה, כי הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו ועל כן אנו אומרים תמיד בברכותינו ובתפלתנו זכר ליציאת מצרים". הדיבור הראשון של עשרת הדברות הוא, "אנכי ה' אלקיך - אשר הוצאתיך מארץ מצרים". וכן בתורה שבעל פה נתבאר, אשר בכל דור דור (ובכל יום ויום) חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

ולפי פשוטו, טעם הדבר הוא, כמ"ש החינוך שם, "לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם ושיש אלוקה קדמון חפץ ויכול, פועל כל הנמצאות הוא, ובידו לשנות כפי שיחפוץ בכל זמן מן הזמנים כמו שעשה במצרים, ששינה טבעי עולם בשבילנו ועשה לנו אותות מחודשים גדולים ועצומים".

גם מבחינת תולדות עם ישראל הרי יציאת מצרים היא מאורע מכריע ביותר. לידת עם ישראל היתה בעת יציאת מצרים כמו שכתוב "לקחת לו גוי מקרב גוי", כאדם השומט את העגל ממעי בהמה (כדברי רז"ל במכילתא).

ואכן, לא רק בעיני הלכה ומנהג, אלא גם בספרי ההגות והמדרש, אגדה ומוסר, תופסת יציאת מצרים מקום מיוחד.

וכבר נתבאר במקומות רבים, שזה גופא שלידת עם ישראל היתה על ידי הנס דיציאת מצרים (כמו זה שאברהם הוליד את יצחק ע"י נס בגיל מאה שנה) הוא להשמיענו, שכל מהות עם ישראל היא מהות שלמעלה מדרכי הטבע, מציאות ניסית שרואים בה את ההשגחה העליונה בגילוי.

הוי אומר: זה שזכר הנסים דיציאת מצרים משריש בנו את אמונת חידוש העולם ושהקב"ה משגיח על הנבראים, לא די בכך. זכרון זה משריש בנו גם את הידיעה שעם ישראל יש עליו השגחה עליונה מיוחדת, וזאת מחמת תפקידו המיוחד להיות לו "ל"עם סגולה" להשלים את כוונת הבריאה בעולם הזה.

אלא שיש כאן עדיין פרט אחד שלא הוסבר כל צרכו. מכיון שכל מה שעשה הקב"ה בעולמו הוא בכוונה מדוייקת, יש לעיין מה למדים אנו מכך שמצות הזכירה היא לא רק זכירת הנסים וההתגברות על הטבע שביציאת מצרים, אלא גם זכירת עצם היציאה ממצרים, שהיתה מציאות של עם ישראל שהיו משועבדים לפרעה במצרים, ולידת העם היתה על ידי שנגאלו ממצרים.

ואכן, מצינו בספרי דרוש והגות הסברים רבים על מהותה הנצחי של יציאת מצרים, ונקודת הדברים בקצרה: יסודו של עם ישראל היא החירות ממצרים ומפרעה מלך מצרים, ההשתחררות מעולה של מלכות ומעול מצרים - ערות הארץ. והיינו החירות והגאולה מן ההשתעבדות ליצר הרע, ההשתעבדות לרוח הזמן, לחוקות הגוים, השתעבדות לתאות הלב ולשאר כל מיני פורענויות.

מהותה של יציאת מצרים היא - כדברי רז"ל על הפסוק "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים - על מנת כן הוצאתיך", פריקת שיעבוד עול המלכות ועול רוח העולם, וקבלת עול מלכות שמים שהיא היא החירות האמיתית, שהרי עבד מלך - מלך.

זהו גם ענינה של זכירת יציאת מצרים בכל יום, וזה שבכל יום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. שכן, לעולם מוטל על האדם החוב להשתחרר מהשפעת היצר הרע, להיות "בן חורין", ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה ומקבל עליו עול תורה.

כללו של דבר: זה שבתולדות עם ישראל קבע הקב"ה בהשגחתו העליונה אשר יצירת ולידת האומה תהי' מתוך יציאה ממצרים, ולא באופן אחר, אין זה מקרה חס ושלום, אלא יש בכך כוונה גדולה ונפלאה, להורות לנו, שיסוד עם ישראל הוא היציאה מעולה של מצרים ושל כל אשר בה. ועל דרך לשון הכתוב: כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו.

ואולם, לפי זה, אין בה ב"יציאת מצרים" דבר נוסף ומיוחד על כללות עסק התורה והמצוות, זהירות בקיום רמ"ח מ"ע ושמירת שס"ה מ"ל"ת. כי הגם שההתבוננות שזהו יסוד כל קיום עם ישראל לאו מילתא זוטרתא היא, ובודאי יש בזה עידוד וחיוזוק בעבודת השם, אבל לכאורה חידוש מיוחד אין כאן. דהרי מתוך שהאדם יודע את חובתו בעולמו, אני נבראתי לשמש את קוני, הרי בדרך ממילא הוא עוסק בתורה ובמצוות, נזהר מן העבירות והולך בדרך הישר לקיים רצון בוראו.

הדעת נותנת שיש בה ב"יציאת מצרים" לימוד עמוק יותר, שהרי לא בכדי היא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו.

זאת ועוד. דלכאורה כל המושג של זכירת יציאת מצרים יש בו דבר והיפוכו. שהרי כבר יצאנו ממצרים וכעת אנו בני חורין, ואין יוצאים ממצרים בכל יום ויום ובכל שנה ושנה. ואם כי אמת נכון הדבר, שלא כל אדם זוכה לצאת מה"מצרים" שלו, ולהיפך, הבינוני (שמדתו היא מדת כל אדם), הוא זה אשר תמיד ולעולם הוא צריך להיות נלחם עם נפשו הבהמית ויצרו הרע,

- מכל מקום, הרי התורה ניתנה גם לצדיקים שאין להם יצר הרע, וכמו דוד המלך עליו השלום דכתיב ב' ולבי חלל בקרבי שלא הי' לו יצר הרע כי הרגו בתענית (תניא פרק א). מהי, אם כן, מהותה של יציאת מצרים לגבי מי שהגיע למדריגה זו.

* * *

והנה, בזה מחדשת תורת החסידות חידוש גדול בענין יציאת מצרים, והיינו על פי המבואר בכתוב "זה לעומת זה עשה האלוקים", שכשם שיש "מצרים" דלעומת זה, ארץ מצרים כפשוטה, וכן ברוחניות, "ערות הארץ", מקום משכן הקליפות וכוחות הרע, כך ישנו ענין הנקרא "מצרים דקדושה".

מה פירוש "מצרים דקדושה"?

"מצרים", הוא גם לשון רבים של "מיצר", כלומר, מיצרים (כמו בכתוב "השיגוה בין המצרים", או ב"דינא דבר מיצרא") שהם "גדרים". כל עניין ומדריגה שיש לו "גדרים" והגבלות, "עד כאן תבוא ותו לא", הרי זו בחינת "מצרים". ומכאן מובן לענין יציאת מצרים, שמשמעה העמוק יותר הוא, היציאה מ"מצרים דקדושה", לפרוץ גדרים והגבלות אלה.

בכתיבי האריז"ל מבואר, שהרמוז למצרים הוא ב"מיצר הגרון". הגרון שבאדם הוא כמו מעבר צר (מיצר) שבין הראש לשאר הגוף, וכך גם ענינה ומשמעה של "מצרים" הרוחנית, היא ה"הגבלה" וה"צמצום", שנפעלים בעניני ה"ראש" שבאדם, כדי שיוכלו לעבור אל שאר חלקי הגוף.

ובסגנון דתורת החסידות: הראש באדם הרי הוא שכל האדם, כל חפצו ומגמתו הם "דע את אלקי אביך", להתעסק בהבנת אלקות, להתבונן בגדלות ורוממות הבורא. ואולם התבוננות זו צריכה להשפיע על הרגש שבלב ועל המעשה שבשאר אברי הגוף. ההתבוננות עצמה כמו שהיא - אין ביכולתה להשפיע על הלב וכל שכן על כלי המעשה שבגוף, שכן אין הלב כלי לקבל את ההתגלות העצומה שבהבנת והשגת אלקות. לפיכך צריך להיות "מיעוט" (צמצום) ב"התבוננות", שתעבור דרך "מיצר", כך שתוכל להשפיע על רגש ומעשי האדם. נמצאנו למדים, ש"מצרים" דקדושה שבעבודת האדם הרי זו ה"הגבלה" שבהשגת אלקות, שהאדם "ימעט" קצת בגודל ורוחב השגתו באלקות, כדי שהלב יוכל להרגיש וכלי המעשה יוכלו להתפעל מהשגה זו.

מתוך כך למדים אנו על מהותה של "יציאת מצרים": יציאה ממצרים משמעה, שהלב יצא וישתחרר מהגבלותיו, וישתוקק ויכסוף לדרגה זו שבגילוי אלקות שהיא "למעלה מן המיצר", אהבת ה' שהיא בלי הגבלה, אהבה המביאה לידי מסירת נפש. וכך גם במעשה המצוות, שהמעשה הוא למעלה מהגבלותיו הטבעיות.

זאת אומרת: החיוב לזכור תמיד את יציאת מצרים, משמעותו העמוקה והרוחנית בעבודת האדם הוא, שאין האדם יכול להסתפק בעבודתו כפי שהיא על פי כוחותיו הטבעיים, לימוד תורה כפי יכולתו, קיום מצוות כפי יכולתו, אך לא מעבר להגבלותיו, אלא חובה עליו לפרוץ הגבלות אלה. ודבר זה הוא הן בכמות והן באיכות. בכמות -

הי' רגיל ללמוד דף אחד ילמוד ב' דפים וכו' (לשון המדרש), וכן בקיום המצוות, כגון במצות הצדקה שתהי' הצדקה לא במידה בינונית אלא יותר מזה. ובאיכות - הוא שאע"פ שמצד הדין הרי "לעולם ילמד אדם תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" - בא הזכר ליציאת מצרים ללמדנו, שהאדם "יפרוץ" את ההגבלות של ה"שלא לשמה", ויתאמץ ללמוד לשמה. וכן בקיום המצוות, שלא יקיים את המצוות כמצות אנשים מלומדה, אף שגם בזה יוצא ידי חובתו, אלא מתוך כוונה עצומה, מתוך הרגש שרצונו להדבק בשכינה, שהרי מצוה מלשון צוותא וחיבור.

וגדולה מזו למדנו בהבנת מהותה של יציאת מצרים:

שכן, לפי עומק הענין, הרי גם גילוי האלקות שהשכל האנושי יכול לקבל ולהתבונן בו ולהתלהב ממנו, גם הוא גילוי של "מיצר", גילוי שיש בו הגבלה. שהרי הבורא והנברא שני הפכים המה, ואין הנברא בכח עצמו מסוגל כלל להשיג אפס קצהו ושמוץ מנהו מגדלות הבורא. ולכן כל דרגא של גילוי, איזה שיהי', אם רק יש כח באדם לקבלו מעצמו, כבר הוא בגדר "מצרים דקדושה". ואם כן, "יציאת מצרים דקדושה" לאמיתתה משמעה - השתחררות מכל הגבלה, איזו שתהי', דהיינו למעלה מכל ההארות והגילויים האלוקיים הנעלים ביותר.

מהותה של יציאת מצרים זו מתבטא בפתגמו הידוע של רבינו הזקן שהי' אומר בדביקותו: "איך וויל זע גאר ניסט, איך וויל ניט דיין ג"ע איך וויל ניט דיין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין" (איני רוצה את העולם הבא שלך ואיני רוצה את הגן עדן שלך, איני רוצה אלא כך בעצמך, כך בעצמותך!) וכמאמר הכתוב "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ".

זהו גם טעם הדבר שהזכר ליציאת מצרים בכל יום נקבע יחד עם קריאת שמע, בפרשת ציצית. שהרי ענינה של קריאת שמע היא לקבוע בליבנו את אמונת אחדות השם ולהתעורר באהבת השם, בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאורך. וזו היא יציאת מצרים הרוחנית, שהאדם יוצא מהגבלותיו ומידבק בשכינה באהבה רבה ועצומה, בכל מאורך.

* * *

לפי זה מובן היטב גם מדוע יציאת מצרים היא דבר הנמשך תמיד, ואינו מאורע חד-פעמי שארע בעבר.

שהרי אם גדרה של יציאת מצרים הוא היציאה מכל ההגבלות, הרי זהו דבר שבעצם מהותו הוא היפך מציאות הנברא, דהרי הנברא הוא מוגבל מצ"ע, ומכיון שהנברא קיים עדיין בהגבלותיו - הרי הוא צריך תמיד לשאוף לצאת מהגבלות אלה, ו"בכל דור ודור וכל יום ויום" צריכה להיות "יציאה ממצרים", יציאה מהגבלותיו.

ידוע פתגמו של הגאון בעל צפנת פענח, דהוה סבירא לי' שהנישואין הם פעולה נמשכת, משום שחיבור של איש ואשה הוא חיבור שני הפכים, ולכן צריכים לחדש פעולה זו באופן תמידי.

ומזה למדים אנו לענין הנמשל: יציאת מצרים בכל יום, להיותה תמצית עבודת האדם, לשאוף להשתחרר מכל הגבלותיו, הרי היא עבודה שאין לה סוף. שהרי אפילו אם זכה ונשתחרר מהגבלות היצר בנוגע למעשה, עליו לעסוק ביציאתו מכבלי מחשבות היצר ותאוותיו, ואפילו זכה להתעלות מעבר לכך, עדיין הוא שואף לצאת מהגבלות ומצרים שלו דקדושה, זה שהוא עדיין מרגיש עצמו למציאות נפרדת מן הבורא. ועוד זאת, אפילו זכה וכבר הגיע למעלת הדביקות באלקים חיים, מכל מקום צריך הוא לשאוף להתעלות מעלה מעלה, למעלה מהגילויים של עולם הבא, למעלה מהגילויים של גן עדן, עד שאינו רוצה אלא בהקב"ה עצמו כביכול. וזה שייך גם בצדיק.

זהו, איפוא, עומק הביאור בדברי החינוך שיציאת מצרים היא יסוד גדול ועמוק חזק בתורתנו ובאמונתנו, שכן זהו כל עיקר ויסוד התורה, שהאדם ידבק עצמו בשכינה, שהיא היא יציאת מצרים האמיתית, לאשתאבא בגופא דמלכא.



לבקש רוחניות

סיפר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ: פעם אמר לי אאמו"ר (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב), יוסף יצחק, במשך הסדר צריך לחשוב להיות 'אדם' ואז יעזור הקב"ה. ובפרט בעת פתיחת הדלת (בשפוך חמתך), אל תבקש גשמיות, תבקש רוחניות.

(הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש)

פתיחה (ב)

גדר סיפור יציאת מצרים בליל פסח

הרמב"ם "ולשון" מכילתא^א מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו', ת"ל והגדת לבנך^ב אע"פ שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה. (ומוסיף ע"ז הרמב"ם) רוצה לומר שהוא (משה) צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת^ג. כלומר, סיוע להמכילתא (שישנה למצות זכירת יצי"מ גם "בינו לבין עצמו" אפילו כשאינן לו בן ששואל^ד) הוא מזכירת

א. ברמב"ם הל' חמץ ומצה רפ"ז: מצות עשה של תורה לספר בנסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר^א זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר^ב זכור את יום השבת.

וכבר נתקשו מפרשי הרמב"ם בביאור כוונת הרמב"ם במ"ש "כמו שנאמר זכור את יום השבת" – א) מה חסר בקרא ד"זכור את היום הזה" שהזקק להביא לימוד ממצות זכירת יום השבת; ב) ועוד, דמהו המקור לדברי הרמב"ם שזקוקים להיקש זה?^א

ב. והנה בספר המצות^א הביא

(4) מ"ע קנו.

(5) הובא גם במגדל עוז לרמב"ם. וראה לקמן סעיף ד.

(6) והוא במכילתא דרשב"י לפנינו עה"פ.

(7) בא שם, יד.

(8) בא שם, ח.

(9) כ"ה בסהמ"צ לפנינו, ובהוצאות הר"ח העליר ור"י קפאה הובאה גם תיבת "לקדשו" מהכתוב, והלשון שם הוא בשינויים קלים.

(10) וכן פי' במנ"ח מצוה כא בתחלתה בפי' דברי הרמב"ם*. וראה קרית ספר לרמב"ם שם.

* אלא שבמנ"ח שם - דמפסוק והגדת הו"א דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר, אבל אם הוא ביחודי אינו מצוה, ע"כ הביא הפסוק זכור דגם בפ"ע מצוה

(1) בא יג, ג.

(2) יתרו כ, ח.

(3) במ"מ לרמב"ם שם: זה מבואר במכילתא ומבואר ג"כ בערבי פסחים (דף קטז). אבל במכילתא לפנינו ליתא (וראה לקמן בפנים). ובערבי פסחים (ק"ז, ב) לא בא לימוד יצי"מ משבת בגו"ש דזכור, אלא להיפך – גו"ש דזכור ללמוד שבת מיצי"מ, ש"צריך לזכור יצי"מ בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו, וכמו שהקשה ביד איתן לרמב"ם שם.

לבנך¹², ומשמע דעיקר חובת הסיפור הוא לבן דוקא והלימוד מ"זכור גו" בא **להוציא** מזה וללמד דחייב אע"פ שאין לו בן – הנה בזה זקוק הרמב"ם להוכיח דכן הוא כוונת הקרא ד"זכור גו", וז"ש "כמו שצוה זכור את יום השבת",

אמנם בספר היד, שעצם החיוב "לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר כו" נלמד רק מהכ' ד"זכור את יום הזה"זה¹³ – הרי מתחלה משמע שחייב בזה אף "בינו לבין עצמו", ומהיכא תיתי ללמוד שכוונת הכתוב היא לבן דוקא שנצטרך להוכיח מזכירת שבת שאינו כן.

ד. במגדל עוז כתב: וכ' הר"מ ז"ל בסהמ"צ שלו שהוא צוה בזכירתו **בזמנו**, כאמרו זכור את יום השבת. עכת"ד. ומשמע שמפרש, דהלימוד מזכור את יום השבת הביא הרמב"ם להוכיח דקרא ד"זכור את יום הזה אשר יצאתם ממצרים" קאי על "היום הזה" שבו אירע הדבר¹⁴ (ור"ל שיש מ"ע

שבת, וז"ש "רוצה לומר כו' כמו שאמר זכור את יום השבת", דכשם שחייב זכירת יום השבת הוא גם בינו לבין עצמו, כן הוא ב"זכור את היום הזה".

לפ"ז היה אפשר לפ' דברי הרמב"ם בס' היד כאן, דר"ל דמה שנאמר "זכור את היום הזה" – חיוב זכירה זו היא גם בינו לבין עצמו "כמו שנאמר זכור את יום השבת". [וכן משמע לכאורה מהמשך דברי הרמב"ם שם, שכתב בסוף ההלכה¹⁵ "ואף על פי שאין לו בן אפי' חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים כו", ובפשטות המקור לזה הוא מהכתוב שהובא לפנ"ז "זכור את היום הזה" (שבו לא מוזכר "בן" וכדומה, אלא חיובו הוא "כמו שנאמר זכור את יום השבת", וכנ"ל)].

ג. ואמנם ק"ק לפרש כן כוונת הרמב"ם בס' היד. דסו"ס זה שחייב לספר ביצי"מ אע"פ שאין לו בן מובן ממילא מקרא ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", דמאחר שאין הכתוב מזכיר ע"ד "בן" ואפילו לא "אחרים" (וכנ"ל) – מובן שחיוב הזכירה הוא גם בינו לבין עצמו. [וכן מוכח ממכילתא גופא שבסהמ"צ, שלא הוכיח את דבריו מ"זכור את יום השבת"].

ובשלמא בסהמ"צ והמכילתא דהתחלת ועיקר הלימוד הוא מקרא ד"כי ישאלך **בנך**" ומהכ' "והגדת

(11) אבל להעיר מרמב"ם הוצאת פרענקל שם, שבכת"י תימן מ"ש "ואף על פי שאין לו בן" הוא התחלת הלכה חדשה.

להזכיר. ובסהמ"צ שם ממכילתא "בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה כו' זכור כו".

(12) וכלשונו שם: "והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו והגדת לבנך ביום ההוא ובא הפירוש וכו'". ועד"ז במנין המצות שבריש ספר היד הביא רק הכתוב והגדת לבנך.

(13) ומה שאח"כ הוסיף הרמב"ם "ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר **והגדת** לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" – ראה לקמן הערה 81.

(14) וכן מפרש בגבורות ה' למהר"ל פ"ב. [ולהעיר מהלשון שם, שכ' ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו **כשהשבת נכנסת** וכך יש לפרש זכור את היום הזה, היינו **בכניסת** חג המצות יש לזכור את היום". וצע"ק – כדלקמן הע' 81 בבי' מ"ש הרמב"ם "ומנין שבליל חמשה עשר כו"].

"לקדשו"¹⁹ הכתובה לאחרי "זכור את יום השבת"²⁰ וממילא אם רק זו היתה כוונת הרמב"ם כאן היה לו להעתיק²¹ גם תיבת "לקדשו"²² –

צ"ע בגופן של דברים; דאם להוכיח שישנה מצות עשה מיוחדת לספר ביצי"מ בלילה זה – למה לו להרמב"ם קרא ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" כל עיקר – והרי מקרא ד"והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה" (שמביא מיד לאח"ז) מוכחא מילתא?

ה. ונראה לפרש בפשטות, דכוונת

הרמב"ם היא להוכיח שמצות זכירת יצי"מ היינו זכירה בפה ובל' הרמב"ם "לספר בנסים כו", ולא די בזכירה בלב ובמחשבה שג"כ בשם "זכור" ייקרא (ולכמה דיעות חובת זכירת יצי"מ כל השנה יוצאים במחשבה).

ולהוסיף דיתירה מזו הי' אפשר

(19) ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"ט. וראה גבורות ה' שם מה שהקשה בדברי הרמב"ם.

(20) ולהעיר דזכור את יום השבת גופא, פירשוהו בכ"מ שמצוה לזכרו בכל ימי השבוע (ראה מכילתא, רש"י ורמב"ן עה"פ יתרו שם. ועוד).

(21) להעיר שברמב"ם (הוצאה הנ"ל) הביא מכת"י ודפוס א' ברמב"ם, שנוספה תיבת "לקדשו". וראה לעיל הערה 9 הגי' בסהמ"צ גם תיבת "לקדשו".

(22) ועפ"ז מובן הדוחק בפי' האור שמח לרמב"ם שם שכוונת הרמב"ם: כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין וכי לית לי' יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם ורבנן תקנו על היין וכי לית לי' יין אומר הגדה על הפת כמוש"כ בפרק ח' הי"ב – כי לפ"ז הו"ל להעתיק גם תיבת "לקדשו", שמוזה הוא (כל) הלימוד.

מיוחדת לספר ביצי"מ בליל זה, נוסף על החיוב¹⁵ שלמדים¹⁶ מ"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך"¹⁷). די"מ (וכן פירש רש"י עה"ת) דקרא דזכור את היום הזה קאי על הזכרת יצי"מ בכל יום – ולזה מוכיח הרמב"ם משבת, דהתם הזכירה היא ביום זה עצמו¹⁸.

אך קשה לפרש כן כוונת הרמב"ם, שהרי [נוסף על זה שההכרח בשבת גופא שהזכירה צריכה להיות ביום השבת עצמו, הוא לכאורה מהתיבה

(15) אבל לא נמנה כמצוה בפ"ע במנין המצות. וראה צ"ח ברכות יב, א (ד"ה מוזכרין). מנ"ח שם. ועוד.

(16) רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג.

(17) דברים טז, ג.

(18) ומה שהוצרך הרמב"ם אח"כ להוכיח עוד "ומנין שבלייל חמשה עשר כו" – יל"פ (להמגדל עז):

(א) מצד הלימוד ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", הי' אפשר לומר שהמצוה היא תיכף בכניסת החג* או אפילו מבעוד יום** – להכי ממשיך הרמב"ם ומביא את הכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך", שחיוב ההגדה הוא "בליל חמשה עשר" [ובפרט להגירסא בהרמב"ם (הוצ' פרענקל): ומנין שבליילה].

(ב) י"ל גם להיפך: מהכתוב "זכור את היום הזה" הי' אפשר לומר שמקיימו גם ביום ט"ו בניסן, ובפרט שביום היתה היציאה ממצרים, ולכן הוצרך להוסיף "ומנין (ש)ק) בליל ט"ו כו".

(* כלשון הרמב"ם בהל' שבת רפכ"ט: וצריך לזכרהו בכניסתו (וראה הגהות בני בנימין לרמב"ם הל' חו"מ כאן).

(**) כמו בקידוש היום שכתב הרמב"ם (הל' שבת שם הי"א) "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום . . שמצות זכירה לאמרה כו".

את היום הזה אשר יצאתם ממצרים.

והנה ספר היד הוא ספר של **הלכות** (כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו) ומובן שאין ענינו להעתיק סתם דרשות רז"ל. ועכצ"ל, דמה שהעתיק הרמב"ם משמו"ר הנ"ל ההשוואה דזכירת יצי"מ לזכירת יום השבת – אין זה לשם זירוז בעלמא וכיו"ב, אלא **הלכה** בסיפור יצי"מ משמיענו בזה.

והנראה בזה, דכוונת הרמב"ם בכאן לפרש השינוי בתוכן החיוב דמצות זכירת יצי"מ בליל **חמשה עשר** בניסן, לגבי מצותה בכל השנה. וקמ"ל דההוספה במצות הזכירה בליל חמשה עשר בניסן – אינה (רק) בזה שבשאר ימות השנה המצוה היא "להזכיר יציאת מצרים"²⁵ (שלזה די בזכירה בעלמא) ובט"ו בניסן המצוה היא "לספר"²⁶ – באריכות כו"²⁷, אלא שישנו חילוק **בתוכן ובמהות** המצוה והזכירה: דבכל ימות השנה מספיק "להזכיר יציאת מצרים" – עצם הזכירה שישראל יצאו משעבוד וגלות מצרים; אבל בליל פסח המצוה היא (לא רק – היציאה ממצרים, אלא) "לספר **בנסים ובנפלאות** כו", לספר ולשבח על (אופן היציאה – שהיתה מתוך) נסים ונפלאות שעשה הקב"ה בהוציאו את בני ממצרים.

וזהו שכתב הרמב"ם והודיע: "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו

לחשוב, דקרא דזכור גו' אינו ציווי נפרד בפ"ע לזכור יצי"מ, אלא זהו חלק מהציווי שבסיומא דקרא "זכור גו') ולא יאכל חמץ", וכוונת הכתוב היא שע"י שהאדם נוהר מאכילת חמץ נזכר הוא על יצי"מ מבית עבדים. וע"ד מ"ש בפ' ראה "וזבחת פסח גו' שבעת ימים תאכל עליו מצות גו' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ובפרש"י שם "למען תזכור, על ידי אכילת הפסח והמצה – את יום צאתך". והו"א דאין כאן חיוב נפרד של זכירת יצי"מ, אלא שע"י מעשה הפסח ואכילת מצה קאמר קרא דנזכרים בדרך ממילא על יצי"מ, וזהו דקאמר "זכור גו' ולא יאכל חמץ".

וזהו מה שבא הרמב"ם לשלול, ומתחיל שיש כאן מ"ע "לספר בנסים ונפלאות כו", וע"ז מביא ראי' דזכור היינו זכרון בפה, מזכור את יום השבת שהוא ג"כ חובה לזכור בפה, כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת (רפכ"ט), מ"ע של תורה לקדש את יום השבת **בדברים** שנאמר זכור את יום השבת.

*

ו. ובאו"א נראה לומר בכ"ז, עפמ"ש במפרשים²³ דמקור דברי הרמב"ם הוא בשמו"ר²⁴ פרשת בא, ששם משווה את הזכירה דיצי"מ לזכירת השבת וז"ל: הזהר לישראל, כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור

(25) כלשון הרמב"ם בהל' ק"ש שם בנוגע לזכירת יצי"מ בכל יום ויום.

(26) ועד"ז הוא לשון הרמב"ם בהמצות בהכותרות דהל' חו"מ "לספר ביציאת מצרים באותו הלילה" (וכ"ה לשון אדה"ז ריש הל' פסח) ועד"ז במנין המצות בריש ספר היד ובסהמ"צ שם.

(23) יד איתן לרמב"ם שם.

(24) פי"ט, ז.

כו" – אלא הקדמה יש בזה להלכות הבאות אח"כ בפרק זה ע"ד הנהגת לילה זה באופן דחירות (וכדלקמן).

ובהקדם הביאור ביסוד החיוב ד"זכור את היום השבת" – שנצטוינו לא רק שלא לעשות בו מלאכה, אלא גם לזכרו "זכירת שבת וקידוש"³⁰.

כתב הרמב"ם בריש הל' שבת "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר³¹ וביום השביעי תשבות, וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה כו". וידוע בזה, דשני ענינים ישנם ביום השבת – ענין לשלילה ואיסור מלאכה, ל"ת, וענין דחיוב, "שביתה בשביעי", עשה. ומזה שפתח הרמב"ם את הלכות שבת עם העשה – אע"פ שרובם ככולם דהל' שבת הם בענין המל"ת שבה, בפרטי המלאכות וכו' – מובן, שהעיקר דשמירת שבת אינו ענין ההעדר והשלילה דמלאכה, אלא הענין החיובי, ובלשון הרגזובי³² "העשה מנוחה ולא ביטול מלאכה", וכמובא באחרונים נפק"מ להלכה בזה³³.

והמקור לשני ענינים אלה שביום השבת – ענין השלילי וענין החיובי – י"ל שנלמדו משתי כתובים שנאמרו גבי שבת: א) דבמעשה בראשית מצינו, דנאמר³⁴ "וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה (ולפיכך) ויברך

לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת" – דלפי שבכתוב ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" אינו מפורש ומודגש שבהזכירה דליל פסח צריך "לספר בנסים ונפלאות כו"; לכן מפרש הרמב"ם ומבהיר – שהציווי ד"זכור" כאן הוא "כמו שנאמר זכור את יום השבת". ור"ל דכשם שזכירת יום השבת היא (לא רק הזכירה ש"ביום השביעי שבת וינפש", אלא) ענינו (גם) זכרון (הפלא והגדולה) דמעשה בראשית בוימ"ב וכמש"נ²⁸ בהמשך לזכור את יום השבת "כי ששת ימים עשה ה' גו" – כמו"כ הוא בליל חמשה עשר בניסן, דצריך לספר "בנסים ונפלאות כו". והן הן דברי המדרש הנ"ל²⁹: "כשם . . לזכור את יום השבת זכר למע"ב . . כך היו זוכרים הנסים כו".

*

ז. ובעומק יותר יש לומר, שההשוואה ל"זכור את יום השבת" ברמב"ם כאן, אין בה רק משום הבאת מקור להחיוב "לספר בנסים ונפלאות

(27) כמ"ש בהגדת מעשה נסים (לבעל חו"ד) בפתיחה. שבה פסח. סי' מהרי"ד. מלבי"ם בא יג, ח. וראה מנ"ח שם (וראה לעיל ע' טו ד"ה מצוה עלינו לספר). וכן משמע דעת אדמו"ר שהמצוה בהגדה וסיפור בליל פסח הוא לעיכובא, מדהקשה על תירוץ הרי"ף (הובא באבודרהם) בזה שאין מברכים על סיפור יצי"מ ("שיצא בברכת הקידוש שנזכר בו יצי"מ") ותירוץ הרשב"א – הובא באבודרהם – שם – ("להיות כי מספיק זכירה כל דהו"). כי בליל פסח הרי צ"ל הגדה וסיפור (הובא לעיל שם).

(28) יתרו שם, יא.

(29) ועפ"ז מתורצת האריכות במדרש זה.

(30) רמב"ם הל' שבת רפכ"ט.

(31) משפטים כג, יב.

(32) צפע"נ להל' שבת רפכ"א.

(33) צפע"נ שם וברפ"א מהל' שבת. וראה שו"ת צפע"נ דוינסק ח"ב סכ"ג. וראה "לאור

ההלכה" (להרש"י זיין) ע' ריג ואילך.

(34) בראשית ב, ב-ג.

מלאכה בלבד וכנ"ל, הנה כן הדבר במ"ש "זכור את היום הזה אשר יצאתם גו'", שגם בזה העיקר הוא ענין החיובי אשר ביצי"מ.

וביאור ענין החיובי שביצי"מ – דהנה ביצי"מ נפעלו אצל בני"ש שני ענינים³⁵: א) ביטול ויציאה משעבוד ומרשות מצרים; ב) זה שהם נעשו בני חורין (ברשות עצמם).

ובדוגמא כמו שהוא בהיציאה והשחרור דכל עבד: א) ביטול שעבודו להאדון, הוא נפקע מרשותו ובעלותו, ב) זה שהוא קונה את עצמו בתור בן חורין³⁵. [שהם שני ענינים נפרדים לגמרי – כמו שמצינו ביציאת עבד ביובל, ששני הענינים האלו נפעלים בשני זמנים נפרדים, ובלשון הרמב"ם⁴⁰: "מר"ה עד יוהכ"פ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן . . . כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן"].

וזהו שהרמב"ם מבאר ומחדש כאן "שנאמר זכור את היום הזה כו' כמו שנאמר זכור את יום השבת": דכשם שבזכירת השבת עיקרה הוא לא כל כך הענין השלילי שבה (העדר המלאכה) אלא הענין החיובי, המנוחה; הנה כן הוא בסיפור יצי"מ, שאין העיקר בזה כ"כ ענין השלילה, יציאת בני"ש מעבדות פרעה ומרשותו, אלא עיקר המצוה לספר בענין החיובי – שנעשו בני חורין, וכמו שהרמב"ם מדגיש את זה מיד בהלכה השני', שאפילו כשמספר

אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו" – הוה אומר דענין השבת הוא מה שביום זה שבת הקב"ה ממעשה המלאכה דששת ימי בראשית. ב) אמנם במתן תורה בעשה"ד, בהמשך ל"זכור את יום השבת" כתיב "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", ומשמע דסיבת הקדושה דשבת והבדלתה מששת ימי החול³⁵, אין זה רק מפני שאז נגמרה מעשה הבריאה דששת ימי בראשית, אלא מחמת היתרון ד"וינח ביום השביעי", וכדפרש"י שם "כביכול הכתיב בעצמו מנוחה", וכמרוז³⁶ דעד שלא באת שבת "היה העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה"³⁷.

והשתא זהו יסוד מה שנצטוינו בזכירת יום השבת, כי ענין השבת הוא (לא רק הענין דהעדר עשיית מלאכה, אלא) הענין ד"וינח ביום השביעי" וכנ"ל.

ט. ומעתה יובן, שזוהי כוונת הרמב"ם בהשוואה דזכירת יצי"מ לזכירת השבת. וז"ש "כמו שנאמר זכור את יום השבת", כלומר צא ולמד ממה שנצטוינו לזכור את יום השבת, דכמו דהתם אי"ז הענין דהעדר עשיית

35) להעיר מלשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קנה: נזכיר בם . . . וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו.

36) פרש"י בראשית ב, ב. פרש"י מגילה ט, א ד"ה ויכל (וראה ב"ר פ"י, ט). הובא בצפע"נ הנ"ל הערה 13.

37) ולהעיר מרא"ם וגו"א בפרש"י בראשית שם.

38) ראה גם לקמן ב"ביאור".

39) ראה גיטין לח, ב. נב, א. ולהעיר מצפע"נ הל' מתנות עניים פ"ט הי"ט. ועוד.

40) הל' שמיטה ויובל פ"י הי"ד.

והנפלאות כו') ביצי"מ, אינו (כ"כ) לצורך השלילה, היציאה משעבוד מצרים – כי הרי הגזירה היתה לכתחילה "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה"⁴⁴ ותיכף שנגמר ה"ארבע מאות שנה" היו ישראל צריכים בדרך ממילא לצאת מהשעבוד והגלות. אלא עיקר הנסים והנפלאות היו לשם הענין החיובי, לעשות את בני לבני חורין, עם מובדל – בני חורין. כל זמן שהם עמו של הקב"ה (וזהו לעולם, עם עולם) הם בני חורין⁴⁵.

וכמו שהרמב"ם מדגיש את זה בהמשך הפרק⁴⁶, שזה ש"צריך . . לסיים בשבח", הוא מה ש"מסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות"⁴⁷ וקרבתו ליחודו⁴⁸, וכן . . מסיים בנסים

(44) לך טו, יג. וראה פרש"י שם. פרש"י בא יב, מ. וברש"י שם, מא (ממכילתא: כיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין).

(45) וראה גבורות ה' פס"א דבגאולת מצרים קבלו בני מעלה עצמיית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל (וראה שם פנ"ב). ועיין זח"ב מ, א. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ע' קפד ואילך. וראה גם שם ע' צב והערה 74 בפ' מש"א בהגדה "אילו לא הוציא הקב"ה כו' משועבדים היינו כו'".

(46) ה"ד.

(47) עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מקדים "מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו . . כופרים . . ומסיים בדת האמת שקרבנו כו'", ואח"כ כותב "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו כו' ומסיים בנסים ובנפלאות כו'" – דלכאורה, הרי בהגדה מקדימים (גם לנוסח הרמב"ם) אמירת "עבדים היינו" לאמירת "מתחלה עועז" היו אבותינו" (וראה לעיל אבודרהם בפ' עבדים היינו) – כי עיקר הענין דסיפור ביצי"מ דבני נעשו בני חורין, הוא בזה "שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתו ליחודו".

(48) ראה רבינו מנוח לרמב"ם שם: ויצי"מ חזקה אמונת השם והשאירה אותה לדורות

ביצי"מ בדרגא הפשוטה ביותר, לבן "קטן או טיפש" – הרי אינו מסיק ומסיים בקיצור (כמתאים יותר לכאורה בהאמירה ל"קטן או טיפש") אשר "ובלילה הזה יצאנו משם" (וכיו"ב) ותו לא, אלא – "ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, שזה מפרש ומדגיש (לא רק את היציאה ממצרים – פדה אותנו, אלא) שהקב"ה⁴¹ עשאנו בני חורין.

ודברי הרמב"ם יסוד והקדמה הם להמשך דבריו בהפרק⁴², אשר "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים", ובאופן ד"כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" – דכל הנהגת לילה זה צריך להיות כבני חורין "ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה . . מיסב דרך חירות", וכנלמד מאופן הסיפור דיצי"מ בליל זה⁴³.

י. ויש לומר שגם זה לומד הרמב"ם מהמדרש דשמו"ר הנ"ל – והוא מסיים לשון המדרש (זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים) למה כי בחזק יד הוציאך ה' ממצרים". והביאור בזה:

הסיבה שהיו זקוקים ל"חזק יד" – פעולה מיוחדת של הקב"ה (הנסים

(41) כההדגשה "פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות" – ולא "יצאנו מעבדות לחירות" וכיו"ב – כי המצוה לספר ביצי"מ היא לא (רק) מה שיצאנו ממצרים, כ"א (בעיקר) "לספר בנסים ונפלאות כו'" (של הקב"ה), כנ"ל סעיף ו.

(42) ה"ו-ו.

(43) וממשיך שם בהלכה ז (ואילך) ע"ד חיוב ד' כוסות, ששייך לענין החירות (ראה שם ה"ט). וראה בארוכה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ע' קלג ואילך.

ענינים של פנימיות התורה, אבל אינם בגלוי, אלא בהסתר ובדרך רמז⁵⁴.

מבואר בחסידות⁵⁵ ששני הענינים הנ"ל שבשבת – השביתה ממלאכה (כי בו שבת מכל מלאכתו) והשביתה ומנוחה שבדרך חיוב (וינח ביום השביעי) – הם שתי מדריגות בשבת: שבת דלילא (ובסעודת שבת – הראשונה שבהן) ושבת דיומא (סעודה שני):

כללות ענינה של השבת הוא וקראת לשבת עונג⁵⁶, ענין העונג – ובתענוג זה ישנן שתי מדריגות: התענוג מזה שהוא **שובת ממלאכתו**, דהיינו (כמו שהוא לדוגמא בהאדם למטה) שכוחותיו, שנמשכו ונתצמצמו בהעשי' והמלאכה, חוזרים למקורם בנפש, ומזה יש לו תענוג. אבל תענוג זה עדיין קשור עם המלאכה, מה שנפשו שבה אליו לאחרי עמלו, וגם – הוא תענוג פרטי, הקשור עם (השביתה מן) העשי' הפרטית.

למעלה מזה הוא תענוג הקשור עם מנוחה בעצם (הבא לאחר התענוג שמשביתה ממלאכה), שאז נתגלה עצם התענוג שהוא למעלה משייכות עם פרטי העשי' שבהמלאכה, וממלאכה בכלל.

וזהו שתי המדריגות "זכור"

(54) לדוגמא – הידוע (שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם) דברי ר' דוד הנגיד (נכד הרמב"ם): כי משנה תורה שחיבר זקני הרמב"ם מתחיל בשם המפורש יסוד היסודות ועמוד החכמות.

(55) בכל הבא לקמן ראה בארוכה לקו"ת בהר מב, ג ואילך. סידור קפח, א ואילך. שער האמונה פט"ו ואילך. המשך תרס"ו ע' תקמג ואילך. המשך תער"ב ח"ב ד"ה ראה אנכי (ע' אק) ומאמרים שלאחריו. ובכ"מ.

(56) ישעי' נח, יג.

ובנפלאות שנעשה לנו ובחירותינו⁴⁹.

*

יא. נתבאר כמ"פ⁵⁰ שכשלמדים ענין אחד מענין שני, הרי למרות שלכאורה הלימוד אינה אלא **ראי' בשבילנו** (בכדי שאנחנו נדע את הענין אנו זקוקים ללומדו מהענין השני), אעפ"כ מצד שלימות התורה (ובמילא – תכלית הדיוק בכל הפרטים בה), בהכרח לומר שבפנימיות הענינים⁵¹ הענין המלמד הוא (לא רק קובע ומלמד את האופן של הדבר הנלמד, אלא הוא גם) **הטעם** או **הסיבה** של הענין הנלמד (עצמו, או עכ"פ של המשכתו וגילויו אלינו).

בנדר"ד הדבר ניכר באופן גלוי⁵². וכידוע⁵³ שבדברי הרמב"ם בספרו יש

בראותם שינוי הטבע בנפלאות ההם. – ועפ"ז יובן ויומתק הקשר דב' הענינים שברמב"ם שם.

(49) להעיר שי"ג ברמב"ם (הובא ברמב"ם הרצאה הנ"ל) "בחירותינו" (בלי וא"ו). ולהעיר מנוסחת הרמב"ם בהגדה שלו פסקא לפיכך: למי שעשה לנו . . . הנסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה.

(50) ראה גם לק"ש ח"ה ע' 142. ח"ו ע' 62.

(51) ראה עד"ז דרמ"צ (כב, ב) בנוגע למצות אכילת מצה ושאר המצות שבענין זכירת יצי"מ, שזה שעי' מצות אלו "תקבע בלבבינו האמונה" מפני שיצי"מ הוא **אות ומופת** גמור בחידוש העולם כו" (חינוך מצוה כא) – הוא לפי **שבפנימיות הענינים**, המצה וכן אמירת ההגדה כו' יש בהם **עצמם** כח לחזק את האמונה.

(52) להעיר גם על הצד השווה דשבת וזכירת יצי"מ, דשניהם ענינם לקבוע האמונה בחידוש העולם (ראה מו"נ ח"ב פל"א. חינוך שם. מצוה לא-לב. רמב"ן ואתחנן ה, טו. וראה אברבנאל למו"נ שם).

(53) ראה ספר השיחות ה"ש"ת ע' 14 ובהערה שם. לק"ש ח"ג ע' 867 ובהערה שם.

והיינו שהענין החיובי ד"לספר **בנסיים ונפלאות** דיצי"מ **מקורו** מ"זכור את יום השבת" – מהענין החיובי דשבת ומנוחה מצ"ע, שבהיותה מדריגה שלמעלה לגמרי מהעולם נמשכת היא לתוך העולם באופן של **נס ופלא** (לא נסים המלוכשים בטבע).

ומצד זה גופא נעשתה שלימות החירות של ישראל באופן שמאז והלאה אין הם יכולים להיות עבדים⁵⁹;

כי הגאולה היא מבחי' שבת, עלמא דחירו⁶⁰, ומצד זה נתעלו ישראל למעלה מהמצרים וגבולים של סדר ההשתלשלות⁶¹,

והשלימות בזה תהי' בגאולה העתידה בקרוב ממש, שתהי' **חירות** וגאולה **אמיתית** ושלימות בגלוי, וגם נסים ונפלאות בגלוי, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו **נפלאות**"⁶², ובמיוחד ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים⁶³.

ו"שמור"⁵⁷: שמור הוא "לנוקבא" שזה שייך לשבת דלילה; ובכללות באלקות היא מדריגת אור הממלא כל עלמין, השייך להעולם – שבששת ימי החול נמשך האור ונתצמצם כביכול בהעולם, ובלילא דשבתא (בהשבתה ממלאכה) "בטל הלבוש" הוא מאיר בגילוי. ו"זכור לדכורא", המדריגה דיומא דשבתא – גילוי אור הסובב כל עלמין, שלמעלה מהתחלקות והתלבשות בהעשי' ומלאכה - מנוחה בעצם.

ולכן מצינו שמכל המועדים רק הפסח נקרא **בפירוש** בשם "שבת"⁵⁸, כי הנסים והנפלאות שלמעלה מהטבע לגמרי שבגאולת מצרים קשורים עם מדריגה זו (העליונה) שבשבת.

וזה מבואר בהרמב"ם ש"לספר **בנסיים ונפלאות** שנעשו לאבותינו במצרים. . שנאמר זכור את היום הזה" הוא "כמו שנאמר זכור את יום השבת".

61 תו"א שם.

62 ראה שער האמונה שם פט"ז.

63 ראה יהל אור לתהלים עה"פ מזמור שיר ליום השבת ובמילואים שם.

57 ראה גם תו"א עא, ג ואילך.

58 שער האמונה שם. וראה לקו"ת אמור ו, ב.

59 ראה גבורות ה' דלעיל הערה 64.

60 ראה לקו"ת שם, ג. ר"ה ס, ב. וש"נ.



הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. כל דכפין
 ייתי וייכול. כל דצריך ייתי ויפסח. השתא הכא. לשנה הבאה
 בארעא דישראל. השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין:

ביאורי הגדה

בפסקא זו ישנם כמה שאלות:

הפסקא פותחת בסיפור המצה ש"אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" הגם שמצה זו נאכלה באמת לאחר צאתם ממצרים, בכדי להדגיש שמלכתחילה לא היתה היציאה ממצרים גאולה שלמה, ולכן אנו אומרים ש"הא לחמא . . אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", מכיון שהגם שבפועל היתה האכילה לאחר היציאה, נשאר בני" במהותם בגלות מצרים, גלות במובן הרוחני, ולכן אנו אומרים שהאכילה היתה "בארעא דמצרים".

ולכן, מכיון שהגאולה לא היתה שלמה, מובן מה שגם עכשיו ישנו מצב של גלות. וזהו מה שממשיך "כל דכפין . . כל דצריך . . השתא עבדין", דמה שאנו נמצאים עתה בגלות, וישנם עניים ליד שולחן הסדר, הוא משום שגם ביציאת מצרים לא היתה זו גאולה שלמה.

אך למרות זאת, חובה עלינו לחוג את יציאת מצרים, משום שביציאת מצרים התחיל ענין הגאולה. היינו, שבמשך כל התקופה שמאז התחלת הגאולה ביציאת מצרים ועד לשלימות הגאולה בגאולה העתידה, אנו נמצאים בתנועה אחת של יציאה ממצרים. ולכן עלינו לספר ביציאת מצרים מתוך הרגשה שאנו עצמנו יוצאים ממצרים, ובזה אנו משלימים שלב נוסף ביציאה מהגלות ועד ש"לשנה הבאה בני חורין".

א) לכאורה, הלשון "די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" תמוה, דהרי מה שאנו אוכלים מצות הוא בגלל המצות שאכלו בני" לאחר שיצאו ממצרים – "כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" (ב) בתיבות "כל דכפין ייתי וייכול", הנה מלבד שאינו מובן מה שאין אומרים זה בבית הכנסת, אין מובן מהי השייכות בין הזמנה זו לסיפור יציאת מצרים? (ג) "השתא הכא . . השתא עבדין" הוא לכאורה בסתירה לכל הענין דליל הסדר, שצריך להיות דרך חירות, ואילו ב"השתא הכא" ו"השתא עבדין" מדגיש שעתה אנו שרויים בשיעבוד, ורק אנו מקוים שבשנה הבאה נהיה בני חורין.

ונראה לבאר דפסקא זו היא הקדמה כללית לסיפור ההגדה. דכשהבן מתישב לקריאת ההגדה, עוד קודם שידע מפרטי השעבוד והגאולה – מתעוררת אצלו שאלה ביחס לעצם חגיגת ליל הסדר: דהנה, כללות הענין של ליל הסדר הוא "להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משיעבוד מצרים", ולכן "יכין מושבו דרך חירות" וכו', וזהו קשה – כיצד ניתן שיהיה הרגש החירות באופן ש"כאילו הוא עתה יוצא משיעבוד מצרים", בעוד שאנו נמצאים בגלות קשה?

ובכדי ליישב קושיא זו פתח בעל ההגדה בפסקא זו ד"הא לחמא עניא":

דרוש ואגדה

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא: בדרושי חסידות מבואר, ד"אבהתנא" קאי על מדריגת המוחין (דנקראו אבות מפני שהמידות 'נולדות' מהן), ו"לחמא עניא די אכלו אבהתנא", היינו שבזמן גלות מצרים היתה עניות בדעת, וזה הביא ל"אכלו אבהתנא" – שהמוחין לא היו כראוי.

ביאור הדברים: המצב שצריך להיות הוא, שמוחו של יהודי יהיה חדור בהכרה שאפילו שיהיו שינויים במצבו הגשמי, בין לטוב ובין להיפך ח"ו, לא יפריע זה לקיום התורה ומצוות. אמנם, כשישנה עניות בדעת (עניות רוחנית), אזי אין המוחין פועלים כפי שצריך, ואפשר להיות שהעני, הנמצא בשפל המצב, אינו מכיר באמת ונופל ח"ו ביאוש, ואילו העשיר – "יענה עזות". ומצב זה הוא המצב ד"לחמא עניא . . בארעא דמצרים".

והנה, כשיהודי נמצא במצב כזה, הוא שואל את עצמו, כיצד אפשר לשבת בשמחה ליד שולחן הסדר ולחוש שייכות לגאולה?

ולכן קבעו פסקא זו מיד בתחילת הסדר, דפסקא זו יש בה דברי עידוד – שידע שכבר היה לעולמים, דגם אבותינו במצרים היו בגלות קשה, הן בגשמיות והן ברוחניות – שהרי היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ומצבם היה נחות עד כדי כך, שע"פ גדרי הטבע לא היה להם סיכוי לצאת מהגלות, ואעפ"כ הוציאם הקב"ה ממצרים כהרף עין. ואף עתה אין מקום ליאוש – דאנו מאמינים שנצא מיד ממצב זה, ונעבור מיד לגאולה, כך ש"לשנה הבאה בארעא דישראל . . בני חורין".

פניני הגדה

כל דכפין ייתי וייכול: ההקדמה לעריכת הסדר היא ההכרזה: "כל דכפין ייתי וייכול". יהודי אינו יכול להיות בן-חורין אמיתי, כל עוד יהודי אחר נמצא במצב שאינו מאפשר גם לו להיות בן חורין. מחובתו לדאוג בראשונה לאותו יהודי ולהזמין לשולחן הסדר שלו, ורק אז יכול הוא לקיים את הסדר ולצאת לחירות.



עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה וברוע נטויה. ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. ואפילו כלנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח:

ביאורי הגדה

כו' פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו כו' בשביל כבודן של ישראל". והיינו שהעליות והירידות שהיו במלכות מצרים ועד שירדה מגדולתה ואף נכבשה ע"י אחרים, נגרמו ע"י שיצאו ישראל משם.

אולם "אילו לא הוציא כו', הרי אנו ובנינו וכו' משועבדים היינו לפרעה", שכן אילו היו ישראל נשאים שם, היתה מלכות מצרים מתקיימת בכל תוקפה, וכל נימוסי ומנהגי המלוכה היו נשמרים. אבל עתה כשהוציא את אבותינו משם, נתבטלה מלכות זו, וממילא אין המלכים שם נקראים עוד 'פרעה'.

ועל כרחק צריך לומר כן לתרץ מה שהיו אומרים – גם לפי נוסח האבודרהם – "משועבדים היינו במצרים", אף בזמן שבטלה מלכות מצרים.

הרי אנו כו' משועבדים היינו לפרעה במצרים: מובן וגם פשוט שאין הכוונה שהיינו משועבדים לאותו פרעה שהיה בימי משה, אלא כידוע שכל מלכי מצרים נקראו בשם 'פרעה' (רש"י תהלים לד, א).

הקשה באבודרהם על נוסח זה, דהא עוד בזמן המשנה וסידור ההגדה, כבר לא נקראו מלכי מצרים בשם 'פרעה', ואיך אפ"ל דאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, אזי היינו משועבדים – עד היום הזה – לפרעה? (ואכן השמיט האבודרהם תיבת 'לפרעה' מנוסח ההגדה).

ונראה לבאר בזה (ולתרץ הנוסח שלנו), שהסיבה שפסקו לקרוא למלכי מצרים בשם 'פרעה', הוא מפני שביציאת בני ישראל ממצרים, ירדה מצרים מגדולתה. דהנה איתא במדרש (יל"ש רמז רל): "כשיצאו ישראל ממצרים בטלה מלכותן של מצרים

דרוש ואגדה

ואילו לא הוציא . . . משועבדים היינו: ידועה השאלה בזה, דלכאורה, הגזירה דגלות מצרים היתה רק על "ועבדום וענו אותם) ארבע מאות שנה", ומהי הכוונה ב"ואילו לא הוציא הקב"ה" – והרי לא היה שייך שהגלות תימשך יותר מד' מאות שנה, ומיד לאחר זמן זה היו בני"י יוצאין מהשעבוד?

ועוד – כיצד אומר "הרי אנו ובנינו ובני משועבדים היינו", והרי זה סותר להבטחת הקב"ה לאברהם "ודור רביעי ישובו הנה"?

ויוכן זה בהקדים ביאור מטרת הגלות במצרים. דהנה, ארז"ל (שמו"ר פנ"א, ז) דהקב"ה אמר לאברהם אבינו "במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות", והיינו, שתוכן ומטרת הגלות היא כתוכן וענין הגיהנם – מירוק וכפרת החטא.

וענין מירוק החטא שע"י הגלות, היינו מה שע"י חטא עץ הדעת נסתלק אור השכינה מהארץ לרקיע (שהש"ר פ"ה, א), וענין הגלות במצרים היה ע"מ לזכך את העולם ולהמשיך בו את אור השכינה.

אמנם, בגלות מצרים לא נשלם הזיכוך (דאילו היה מסתיים הזיכוך אזי היתה הגאולה ממצרים הגאולה השלימה, והיה חוזר המצב שהיה קודם החטא), ואדרבה: בני"י שקעו במ"ט שערי טומאה, והגיעו עד למצב שבו הם מצד עצמם לא רצו להיגאל.

ומעתה יובן היטב הצורך ב"ויוציאנו ה' ממצרים": אילו היו בני"י יוצאים ממצרים רק כתוצאה מכך שהגיע זמן הגאולה בהתאם להבטחה, אפשר שהיו שבים למצרים מרצונם. ובדומה למה שמצינו בעבד עברי, שכאשר מגיע זמנו לצאת, יתכן שיאמר "לא אצא חפשי". וכמו שהיה גם לפועל, שהיה זמן שטענו "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים" ואף "נתנה ראש ונשובה מצרימה".

ולכן היתה היציאה ממצרים מוכרחת לבוא מצד ש"ויוציאנו ה' אלוקינו . . . ביד חזקה" – שהיה אז גילוי אלקות נעלה ביותר ("נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו") שעורר בבני"י את עצם נשמתם (נקודת היהדות, שבה אין פוגם החטא), והתעוררות זו פעלה בהם את הרצון לצאת ממצרים. משא"כ אם היציאה ממצרים לא היתה באופן זה, אלא מצד הבטחת הקב"ה לאברהם – "הרי אנו ובנינו כו'" היינו משועבדים עד שהיינו משיגים את שלימות הברור והזיכוך.

פניני הגדה

וכל המרובה לספר: מבואר במפרשים (שמחת הרגל) דמה שכותב "כל המרבה לספר" אחר שכתב כבר "אפילו כולנו חכמים כו'", מרבה בזה שאפילו אלו שלא היו בשעבוד מצרים חייבים "לספר ביציאת מצרים".

וההוראה מזה בנוגע אלינו: כיון שכל בני"י הם "בנים למקום", יש לכאור"א מעלה מיוחדת שמצד מעלה זו הרי הוא למעלה מכללות ענין הגלות ושעבוד מצרים. ובמילא יכול הוא לחשוב שאינו צריך לספר ביציאת מצרים.

ולזה אומרים לו, שמצד הענין ש"כל ישראל ערבים זה בזה", דהפירוש בזה הוא גם מלשון עירוב, שמעורבים זה בזה. לכן, כל זמן שלא פעל יציאת מצרים אצל הזולת, נמצא גם הוא בגלות מצרים, וממילא מחויב הוא בסיפור יצי"מ.



מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסבים בבני ברק. והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית:

ביאורי הגדה

לר' יהושע (וכ"ש לר' אליעזר), שכן ר"י היה רבו של רע"ק. ואף שגם ר"ט היה רבו של רע"ק (כנ"ל), הקדים רע"ק אליו, שכן אף שהיה רבו, י"ל שלימים נעשה חברו (ובזה יובן הש"ס כתובות, פד, ב).

נמצא: הקדים ר' עקיבא לר' טרפון, שכן רע"ק היה מרא דאתרא. והקדים לרע"ק את ראב"ע, מצד יחוסו ונשיאותו. ור' יהושע לפני רע"ק שכן היה רבו.

וי"ל שמשום זה נזקק להזכיר שהסבו בעיר בני ברק (ששם היה רע"ק מרא דאתרא), שעפ"ז מובן הסדר שמונה אותם. ודלא כדאיתא בתוספתא (ספ"י דפסחים) שמזכיר (מעשה כעין זו) שהיה בלוד.

בפסקא זו יש לבאר מהו סדר כתיבת שמות התנאים:

הנה, זה שמקדים שמו של רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא אף שרע"ק היה מרא דאתרא וראש לחכמים (כמו שמצינו בפסחים נ, א: "כגון רבי עקיבא וחבריו", היינו שמשווים רע"ק לחבריו), הוא משני טעמים, שראב"ע היה ממשפחה מיוחסת (שהיה דור עשירי לעזרא), ומשום שהיה נשיא (תוד"ה דחשיב כתובות קה, א).

וזה שמקדים את רע"ק לרבי טרפון אף שר"ט היה רבו של רע"ק (כקושיית תוד"ה אמר ע"ז מה, א), הוא מפני שסיפור המעשה אירע בבני ברק, ושם היה רע"ק המרא דאתרא (סנהדרין לב, ב). אמנם בכ"ז אינו מקדים שמו של רע"ק

דרוש ואגדה

בפסקא זו צריך ביאור, דהרי כל אלו שנמנו כאן, מרבי אליעזר ועד רבי טרפון, היו כולם בעלי נשמות גבוהות, דהנהגתם היתה בדוגמא של מעלה. וא"כ, בשעה שהגיע זמן קריאת שמע של שחרית היה צריך להיות נרגש אצלם שהגיע זמן ק"ש, ומדוע הוזקקו לכך "שבאו תלמידיהם כו"?

וביותר יוקשה, ע"פ המבואר בחסידות ש"מספרים" הוא מלשון "אבן ספיר" (אבן מאירה), דע"י שסיפור ביציאת מצרים פעלו ענין של אור, ומצד גילוי זה הרגישו תלמידיהם שהגיע הזמן דשחרית – דלפי זה יוקשה ביותר, דאם פעלו על תלמידיהם, ודאי שהיה צריך להאיר גם אצלם?

ויש לבאר זה, דמצד דרגתם דר"א ור"י כו' היו יכולים לקבל ריבוי אור, ומשא"כ תלמידיהם. ולכן, האור שהמשיכו ע"י הסיפור ביציאת מצרים – הנה לגבי תלמידיהם

נחשב כבר "שחרית", מצב של אור, כיון שה'כלים' של התלמידים היו כבר מלאים באור. משא"כ לגבי ה'כלים' שלהם – לא היה עדיין די אור, כי הם אחזו עדיין בהעבודה ד"יציאת מצרים", היציאה מהמצרים וגבולים (שלגבי הדרגא שלהם).

אבל אעפ"כ, כיון שפעלו בתלמידיהם שנעשה אצלם אור – הרי בשעה שפועלים אור אצל יהודי אחר, הרי זה פועל גם על עצמו. וזהו "באו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית": דעו שאצלנו כבר נעשה אור, וממילא, גם אם מצד המדריגות שלכם אתם אוחזים עדיין ב"יציאת מצרים" – מ"מ, עי"ז שפעלתם אור בנו, יכולים גם אתם לקרוא קריאת שמע של שחרית.

ומכאן הוראה, דאל יטען אדם שאין ביכלתו להשפיע על אחר ולהוציאו מהמצרים וגבולים, מאחר וידע איניש בנפשיה שגם הוא נמצא ב"מצרים" – כי עי"ז שמסייעים ליהודי אחר, יוצאים גם מהמצרים וגבולים הפרטיים.

פניני הגדה

שהיו מסובים בבני ברק: הנה בתוספתא (ספ"י דפסחים) מביא מעשה כעין זה ברבן גמליאל בלוד, שעסקו בהלכות הפסח כל הלילה. ויש לומר שמזכיר שם העיר, להשמיענו דאף שהיה זה בלוד, ולא היה אז קרבן פסח, בכל זאת עסקו בהלכות הפסח כל הלילה.



אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות. וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה. כל ימי חיך להביא לימות המשיח:

ביאורי הגדה

והביאור בזה: בזה ש"אתרחיש ליה ניסא" ונזרקו בו שערות שיבה, ראו כולם איך שתוכו כברו. היינו שהשערות שיבה היו תוצאה מכך שבפנימיותו היה לו את המעלה של זקנה.

החכמים שביקשו למנותו וראב"ע בתוכם, ידעו גם לפני הנס שלראב"ע יש גם את מעלת החכמה שמצד רוב שנים, שאל"כ, לא היו מציעים את המינוי. אלא שאעפ"כ, כאשר עוררה אשתו ספק בדבר, הנה מצד ענוותנותו של ראב"ע נסתפק גם הוא בדבר. "אתרחיש ליה ניסא, אהדרו ליה תמני סרי דרי חירותא" – אזי נסתלק הספק ונהיה גלוי וידוע לכל שעל אף צעירותו של ראב"ע, יש בו גם את מעלת החכמה שמצד שנים.

מהו ההסבר לכך שכבר בצעירותו זכה ראב"ע לחכמה שזוכים לה רק ב"רוב שנים"?

יש לומר בשני אופנים: א. חכמתו הגדולה נבעה מיחוסו (דור עשירי לעזרא) – היינו שחכמת אבותיו באה לו בירושה. ב. כיון ש"האב זוכה לבן בחכמה" (אם מצד שטבע הבן דומה לטבע האב או מצד צדקות האב וזכותו), זכה ראב"ע מאבותיו לכוח חכמה גדול ועצום כ"כ, עד שבזמן

הרי אני כבן שבעים שנה: איתא בגמרא (ברכות כו, ב ואילך), שבשעה שהציעו לראב"ע להתמנות לריש מתיבתא (מצד מעלותיו שהיה חכם, עשיר ומיוחס), התיישב בדבר עם אשתו והיא שללה את המינוי, שכן "לית לך חירותא" (אין לך שערות לבנות). מיד נעשה לו נס "אתרחיש ליה ניסא, אהדרו ליה תמני סרי דרי חירותא" (נזרקו בו שערות שיבה), אף שהיה בן שמונה עשרה בלבד.

נשאלת השאלה: בטענה ש"לית לך חירותא" הרי נתכוונה אשתו לומר, שהוא עדיין צעיר ומשום כן אינו ראוי להתמנות לריש מתיבתא, שכן "רוב שנים יודיעו חכמה". א"כ מה הועיל זה ש"אהדרו ליה תמני סרי דרי חירותא", והיה נראה כזקן? השאלה אף מתחזקת יותר, דהגמרא (סם) מספרת שלפני מינויו של ראב"ע לריש מתיבתא נקבע ש"כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש", א"כ, אם בתלמידים הקפידו שיהיה תוכם כברם, הרי כ"ש שבנוגע לריש מתיבתא לא יועיל זה שנראה כזקן, בשעה שהאמת שהוא אינו יותר מבן שמונה עשרה.

ועוד תמיהה גדולה: מדוע לא חששו חכמים מגילו הצעיר, וגם ראב"ע לא חשש לזה אלא אחר שאשתו עוררה ע"כ?

קצר השיג בחכמתו בדרגא כזו שאדם רגיל מגיע אליה רק ב"רוב שנים".
 ועפ"ז יש לבאר עוד תמיהה: דהנה אם אמנם ראב"ע היה בן שבעים שנה, ובמשך זמן רב השתדל לנצח את חבריו שתהא הלכה כמותו ויאמרו יציאת מצרים בלילות, והדבר לא היה עולה בידו, היה מקום לציין זאת כדבר פלא. אך מכיון שהיה צעיר לימים

ורק היה נראה כבן שבעים, מה הפלא בכך שלא זכה שיקבלו דעתו ו"תאמר יציאת מצרים בלילות"?
 אלא שלפי הביאור דלעיל, שזה שהיה נראה כבן שבעים שנה, היה תוצאה מכך שאכן היה לו את מעלת החכמה שמצד "רוב שנים", א"כ, היה מן הראוי שיזכה שתיפסק הלכה כדעתו.

❁ דרוש ואגדה ❁

בפסקא זו מפרש רש"י (ברכות יב, ב) "כבן שבעים שנה – כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא . . . ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה".

וצריך ביאור השייכות דמימרא זו לענין הנשיאות – דהרי מכך שנאמרה פסקא זו ביום שנעשה נשיא, משמע שיש בזה שיכות לענינו של נשיא – וכן השייכות דמימרא זו לדברי ראב"ע "הרי אני כבן שבעים" – שבעים שנה דווקא.

ונראה לבאר בהקדם ענינה של מימרא זו ע"פ פנימיות הדברים:

דהנה, הענין ד"תזכור את יום צאתך מארמ"צ כל ימי חיך" בעבודת האדם, היא היציאה מן המיצרים וגבולים דהגוף ונפש הבהמית, דעבודה זו היא ב"כל ימי חיך". ובזה מחדש בן זומא, דהיציאה ממצרים (מהמצרים וגבולים) נדרשת לא רק ב"ימים" – בעת ה"יום", כשמאיר אור ה', אלא גם "בלילות" – דאפילו בזמן של לילה וחושך, כשאור ה' אינו מאיר, ואפילו בליל הגלות, יכולה וגם צריכה להיות יציאת מצרים.

וזהו מה שממרא זו נאמרה ביום שקיבל ראב"ע את הנשיאות, דענינו של נשיא בישראל הוא לקשר ולאחד את "ימי חיך" של כל אחד מישראל – "ימי חיך" הגשמיים, ובפרט בזמן הגלות – עם גאולה – היציאה ממצרי וגבולי הגוף (היינו, שהאדם יוכל 'להיגאל' ולצאת מן המצרים וגבולים הן "בימים" והן "בלילות"). דדוקא בכוחו של הנשיא ניתן לחבר את ענין הגלות וענין הגאולה.

ועפ"ז יש לבאר גם השייכות למספר שבעים דוקא. דהנה כתיב (תהלים צ, י) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", והיינו, דשבעים שנה הוא שלימות בחיי האדם, דאז מגיע האדם לעבודה דבירור כל השבע מידות כפי שהן בשלמותן (שבע כלול מעשר (כוחות הנפש)). וזהו "ימי שנותינו בהם" – דנותנים לאדם שבעים שנה בכדי לעשות את העבודה דבירור השבע מידות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית ("בהם" לשון בהמה).

וזהו מה שאמר ראב"ע "הרי אני כבן שבעים", דבכדי להיות נשיא הוצרך להיות אצלו השלמות ד"כ(בן שבעים שנה" בבירור עניני העולם. וזה מה שנתן לו את היכולת להשפיע

לבני"י את הכוח להמשיך ה"גאולה" ב"גלות" (– בעולם), ולצאת מן המצרים וגבולים
דהגוף ונפש הבהמית.

פניני הגדה

להביא לימות המשיח: שמעתי מאאמו"ר (הגה"ק רבי לוי יצחק נ"ע) רמז בדיוק הלשון
"להביא לימות המשיח" (ולא "לרבות" כהלשון הרגיל בש"ס) – שצריכים "להביא" את
הגילוי דימות המשיח גם עכשיו בעולם הזה. ועד שזה פועל גם "להביא" בפועל ב"ימי
חייך" את הגילוי דימות המשיח – גאולה האמיתית והשלימה.
ונמצא שהמשנה מלמדת אותנו שלשה עניינים לפי הסדר מלמטה למעלה: א. שיש
לפעול יציאת מצרים בימים. ב. "להביא" ולהחדיר את יציאת מצרים גם בחושך הלילות.
ג. "להביא" את אור ימות המשיח גם בזמן הזה.



**חכם מה הוא אומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר
צוה ה' אלקינו אתכם ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין
מפטירין אחר הפסח אפיקומן:**

**רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם. לכם ולא לו.
ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר. אף אתה הקהה
את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים.
לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל:**

❁ ביאורי הגדה ❁

כח – מה", היינו כוח של ביטול. כך שעניינו של הבן חכם הוא ביטול במציאות. וזהו הטעם שדווקא הבן חכם הוא כנגד עולם האצילות (ראה פ"ח שער כ"א פ"ז), שכן תכלית הביטול המוחלט לה', הוא בעולם האצילות.

ובאמת, ה"חכם" מצד ביטולו, מאוחד עם הקב"ה באופן עמוק ביותר, עד שהוא מקיים את כל המצוות באופן שווה. לדידיה, אין כל הבדל אם המצוה מובנת בשכל, או שהיא חוק שלמעלה מהשכל – הוא מקיים את המצוות בחיות ובעונג, משום שכן הוא רצון הקב"ה.

ובהקדים, דבמצוות ישנם שלשה סוגים: "עדות" – מצוות שמלכתחילה לא היינו חושבים לקיימן, אך לאחר ציווי הקב"ה הן מתקבלות על שכל האדם; "משפטים", הן מצוות שהשכל מחייב אותן גם ללא ציווי התורה. כדברי הגמ' (עירובין ק, ס"ב) "אלמלא נתנה תורה היינו למידיים צניעות מחתול וגזל מנמלה"; "חוקים" – מצוות שאין להם כל ביאור ע"פ שכל – "חוקה חקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחריה" (תנחומא חוקת, ג).

מה העדות והחוקים והמשפטים: צריך ביאור: הבן חכם (שהתורה קוראת אותו בשם 'חכם'), הלא מובן שהוא בקי בכל ההלכות והדינים, א"כ, מהי שאלתו "מה העדות והחוקים והמשפטים"? ועוד, כיצד היא מתורצת בכך ש"אמור לו כהלכות הפסח"?

בהשקפה ראשונה י"ל, שהסיבה שהבן חכם שואל "מה העדות וכו'" הוא, כי סדר ההגדה הוא בדרך שאלות ותשובות. שהרי אף מי שאין לו אשה או בנים שישאלו אותו – חייב לשאול בעצמו, ואף לענות על שאלתו, שכן הוא סדר ליל פסח (שו"ע הרב, סי' תעג, ס"מ).

אלא שמכיון שהתורה מעמידה את כללות השאלות בארבעה דרגות של בנים, והדרגא הנעלית, היא דרגתו של הבן חכם, מסתבר לומר שתוכן שאלתו "מה העדות וכו'" הוא עמוק יותר ובעל משמעות פנימית.

וביאור הענין:

"חכם – מה הוא אומר". "מה" – עניינו ביטול, כדברי משה רבנו "ונחננו מה" (אנו – לא כלום), וכן שורש תיבת חכמה הוא

הפסח – 'פסח' מלשון פסיחה ודילוג, רומז על הדילוג העצום שדילג ה', כביכול, כשהוציא את העם ממצרים. בלילה ההוא נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו, באופן הכי נעלה. אך מאידך, הגילוי היה במקום הנחות ביותר בעולם, במצרים שמלאה גלולים וטומאה – דבר המהווה 'דילוג' עצום ביותר.

וכך צריכה להיות עבודת האדם. אכן צריך לעבוד את ה' מתוך ביטול הנובע מעצם הנשמה, ומצידה כל המצוות שוות ואין הבדלים ביניהן, אולם עכ"ז, ישנה החלוקה של עדות, חוקים ומשפטים. כי רצונו של הקב"ה הוא להביא את הדרגה הכי נעלית, "ביטול במציאות", בסדר והדרגה, בכחות הפנימיים של האדם, בשכל והבנה, באופן של "עדות, חוקים ומשפטים".

והנה, בדרך כלל, את המצוות דעות ומשפטים, מקיימים מתוך הבנה בשכל, ואילו את החוקים מקיימים מתוך קבלת עול מלכות שמים. אולם הבן חכם, שנמצא בדרגת ביטול מוחלט להקב"ה, מקיים את כל המצוות באותו אופן. כשם שאברי הגוף עושים בדרך ממילא את רצון האדם, כך החכם מקיים את כל מצוות התורה באופן טבעי בדרך ממילא, משום שכך הוא רצון העליון.

וזהו שאלת הבן חכם "מה העדות והחוקים והמשפטים". אם מקיימים את כל המצוות באופן שווה משום שכך הוא רצון העליון, לשם מה יש צורך בחלוקת הדרגות שבמצוות – עדות, חוקים ומשפטים? התשובה לכך היא, "אמור לו כהלכות

❁ ררוש ואגדה ❁

הנה, מתוך ארבעת הבנים המנויים כאן, הרשע הוא, כמובן בדרגה הנמוכה ביותר. ולכאורה תמוה מה שסידרו הרשע במקום השני, תיכף לאתר החכם.

אלא, ידוע מאמר רז"ל (סנהדרין מד, א) "ישראל, אע"פ שחטא ישראל הוא", דבכל יהודי, יהיה מי שיהיה, גם אם הוא בן רשע, קיימת בו נקודת היהדות, שהיא עצם הנשמה, חלק אלוהי ממעל ממש (תניא רפ"ב), המאוחדת תמיד עם הקב"ה. [וכפתגם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע ע"ד הרמז, ד"אחד חכם ואחד רשע" היינו, שגם ברשע ישנו ה"אחד" – הקב"ה, אלא שזה בהעלם]. ולכן קבעו את מקום הבן הרשע ליד החכם, כדי שהחכם יסייע לרשע לגלות את עצם הנשמה שבקרבו.

ובזה ישנה הוראה הן לחכם והן לרשע: הרשע מתעורר שלא להתייאש ממצבו, שהרי הקב"ה שלח לו את הבן החכם שסייע לו. וההוראה לחכם היא, שאין לו להסתגר בד' אמותיו, אלא עליו לדאוג גם לבן הרשע היושב בצדו, ועליו להוציאו ממצבו ולקרבו לתורה.

ובזה הוראה נוספת לבן החכם, דעליו לזכור שהרשע (היצה"ר) הוא שכנו – "לפתח חטאת רובץ", ו"כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" ו"צופה רשע (שבקרבו) לצדיק ומבקש להמיתו", ולכן צריך לדקדק ביותר ולבקש רחמים מאת הקב"ה שיעזרו לנצח את הרשע שבקרבו.

ושתי ההוראות לחכם קשורות זו בזו – דע"י שהחכם יתעסק להעלות את הרשע שחזן הימנו, עי"ז יוכל להתגבר גם על הרשע שבקרבו.

פניני הגדה

אילו היה שם לא היה נגאל: לכאורה תמוה:

איזה צורך ואיזו תועלת יש בהודעה לרשע שהוא איננו שייך לענייני סדר פסח, שכן "אילו היה שם לא היה נגאל"? ואם אכן אין לו שייכות ליציאת מצרים, מה עניינו להגדה של פסח ומדוע בכלל הוא יושב ליד שולחן הסדר?

אלא שלאמיתו של דבר, באמירה זו לרשע אין שום כוונה ח"ו לדחות אותו מהסדר או להודיע לו שהגאולה היא ממנו והלאה. אדרבה, הכוונה היא להראות לו את נועם התורה ולקרב אותו. אנו אומרים לרשע שאמנם "אילו היה שם", במצרים, "לא היה נגאל", אבל בגאולה העתידה גם הוא עתיד להגאל. זאת, משום שגאולה זו תבוא לאחר שכבר ניתנה תורה, שבה הקב"ה אמר לכל אחד ואחד בלשון יחיד "אנכי ה' אלקיך". מאז, נעשה "הוי" (הקב"ה בעצמו) "אלקיך" ("כוחך וחיותך") של כל אחד מישראל, יהיה מי שיהיה, ומאחר שגם הרשע סופו להיגאל, מובן שיש לקרב אותו לאבינו שבשמים.



הבן החמישי

בנוסף לארבעה בנים, ישנו סוג נוסף של בן שלא נזכר בהגדה: בנוגע לארבעת הבנים שבהגדה – הרי אפילו הבן הרשע משתתף בה'סדר', ושואל "מה העבודה הזאת לכם", דהיינו שהוא יודע אודות יהדות, אלא שהוא שואל קושיות. אמנם, יש סוג חמישי של בן – שאינו נמצא כלל בה'סדר', להיותו "תינוק שנשבה לבין העכו"ם", שאינו יודע כלל אודות יהדות. וגם אל סוג זה בבני יש להתמסר במסירות נפש ואהבת ישראל, ויש להשקיע את כל הכוחות על מנת להוציא אותו ממצבו ולהביאו אל שולחן הסדר.

(מ'מכתב כללי י"א ניסן ה'תשי"ז)

יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה. בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך:

ביאורי הגדה

מצות מצה, עד ר"ח ניסן – אף שהייתה המציאות של מצה בעולם, לא חל עליה גדר של מצוה להקרא 'מצת מצוה', ואין הבדל בין חפצא דמצה שאכל אברהם בליל פסח ושאר מצה דכל השנה כולה. היינו, שעצם הציווי של הקב"ה יוצר ומחדש גדר חפצא של מצוה, עוד קודם שהגברא מקיים את המצוה.

ומזה מובן ההבדל בין עניינם של פסח, מצה ומרור בראש חודש ניסן לבין עניינם בליל ט"ו בניסן, "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". עד ר"ח ניסן לא היה הבדל בין קרבן פסח, מצה ומרור הנאכלים בט"ו בניסן, לנאכלים בכל השנה כולה. בראש חודש ניסן כשבא הציווי מהקב"ה, אז נתחדש גדר ה'חפצא' של מצוות אלו (פסח, מצה ומרור) בעולם. ומאחר שכבר יש להם מציאות מצד התורה, יש סברא לומר שכבר מאז חל החיוב לספר בהם, "והגדת לבנך".

תלמוד לומר: "בעבור זה". בכדי לקיים את חיוב סיפור יציאת מצרים, הכולל 'הגדה לבנך' אודות פסח, מצה ומרור, לא די בעצם העובדה שכבר חל על חפצים אלו גדר של מצוה, גדר שמתחיל מראש חודש, אלא רק כאשר הגיע הזמן שבו יכולה להיות חלות קדושה על דברים אלו בפועל. כאשר באכילת הפסח, המצה והמרור מקיימים את מצוותם, אז אפשר 'לספר' בהם את יציאת מצרים.

יכול מראש חודש: צריך להבין: מכיון שיציאת מצרים היתה בט"ו בניסן, מדוע היה מקום לחשוב שחובת סיפור יציאת מצרים, 'והגדת לבנך', מתחילה כבר מראש חודש?

מבואר על כך במפרשים (ספר האורה לרש"י ע' קה. ועוד), שהסברא להתחיל לספר ביציאת מצרים מראש חודש היא, משום שהציווי על קרבן פסח ואכילת מצה נאמר בראש חודש. אמנם, מכיון שמשמעות הספרי היא שגם בה"א לומדים הענין מן הכתוב "והגדת לבנך". בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", שסיפור יציאת מצרים קשור וצריך להזכיר מצה ומרור, (אלא, שלמסקנא למדים מ"בשעה שיש מצה ומרור"), הנה הדרא קושיא לדוכתא: מכיון שכל עניינם של פסח, מצה ומרור מתחיל רק בליל ט"ו, א"כ, מהי השייכות ד"מצה ומרור" לראש חודש?

לצורך הבנת הענין, יש להקדים ולבאר את החילוק בין קיום המצוות לפני מתן - תורה לקיומן לאחר מתן-תורה. עד מ"ת, הציווי, עשה או לא תעשה, היה רק על ה'גברא', האדם. במתן תורה נתחדש בעולם גדר של מצוה ב'חפצא'. (ולכן אברהם אבינו לא מל את עצמו עד שנצטווה, אע"פ שקיים את כל התורה כולה – כי לפני הציווי לא היתה בעולם מציאות של ערלה, וממילא לא היה מקום למול את הערלה). ולדוגמא בקיום

❁ ררוש ואגדה ❁

יכול מראש חודש: ידוע כי גם 'הוה אמינא' דתורה יש לה מקום, דמכיון שבתורה ישנו סלקא דעתך לענין זה, הרי ודאי שנחשב הוא, אלא שמפני טעם מסוים אין המסקנא כן. ועפ"ז י"ל גם כאן, דאף שלמסקנא למדים מהכתוב שצריך להיות "ביום ההוא" דוקא, מ"מ ישנו גם ענין ב"יכול מ"ראש חודש".

ויש לבאר זה, דהנה ר"ח הוא מולד הלבנה, דהיינו תחילת גילוייה, ובט"ו בחודש ("ביום ההוא") "קיימא סיהרא באשלמותא" – שלימות גילוי הלבנה.

ובישראל (שנמשלו ללבנה) י"ל, שאלו היושבים באהלה של תורה ואינם שייכים לענינים אחרים כלל – בכוחם לפעול את ענין הגאולה כבר בראש חודש; אלא כיון שהכוונה היא שהגאולה תגיע לכל בני ישראל, גם לאלו העוסקים בעניני העולם – לכן צריכים להמתין עד ט"ו בניסן.

דהנה, ענין הגאולה בלומדי תורה הוא ע"ד מארז"ל (יבמות קט, ב) "כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו", והיינו, שאף שלימודו הוא ללא פניות, אין לימוד התורה פועל בו זיכון, מפני שמוכרחת להיות גם התעסקות בעבודת התפילה. וזהו "אפילו תורה אין לו" – דהתורה אינה אצלו מאחר שלא פעלה בו דבר. וזהו ענין ה'גאולה' בלומדי תורה, דאף שלומד הוא תורה, זקוק הוא לגאולה – שלימוד התורה יפעל בו ויזכך אותו.

אמנם, אף שגם אדם הלומד תורה זקוק לגאולה, אעפ"כ, מכיון שסוף כל סוף אין לו שייכות לענינים אחרים מלבד לימוד התורה – הרי זה באופן של "יכול מראש חודש", דהיינו שכבר בשעת המולד יכול הוא לפעול בעצמו את ענין הגאולה.

משא"כ אלו מישראל שעסקם הוא בעניני העולם – עליהם נאמר "תלמוד לומר ביום ההוא". דיש לומר ד"ביום ההוא" קאי על האור שלמעלה מהעולמות, ד"ביום" הוא לשון אור וגילוי, ו"הוא" הוא לשון נסתר, והיינו שזהו אור נסתר (למעלה מעולמות), ו"ביום ההוא" הוא גילוי אור זה הנסתר. ומצד גילוי זה, נפעל ענין הגאולה גם כמי שעסקם הוא בעניני העולם.

אלא שאין די בזה שישנו הגילוי בישראל (העוסקים בעניני העולם), וצריך שיהיה הגילוי גם בדברים הגשמיים עצמם, שגם בהם יהיה נרגש שאמיתת מציאותם הוא הקב"ה. וזהו מה שממשיך "לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" – דגם ב"מצה ומרור", בענינים הגשמיים, יהיה נרגש הענין ד"ואמת ה' לעולם".



ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק: ואתן ליצחק את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים:

ברוך שומר הבטחתו לישראל. ברוך הוא שהקדוש ברוך הוא חשב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בכרית בין הבתרים. שנאמר ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה: וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול:

ביאורי הגדה

היא שבשבט אשר ישנה מעלה איכותית מיוחדת. ונראה בחוש, שלפעמים יכולים לרוות נחת מבן אחד יותר מאשר מבנים רבים. ועד שיכול להיות אחד, משה רבנו, השקול כנגד שישים ריבוא מישראל (רש"י, שמות יח, א). ובזה יובן שיצחק, למרות שהיה בן יחיד – שקול כנגד בניו רבים.

עוד יש לפרש: אמנם יצחק היה בן יחיד, אולם כיון ש"ביצחק יקרא לך זרע", שבאמצעותו יהיה זרעו של אברהם ריבוי עצום, הרי הוא יחיד שיש בו ריבוי ובהולדתו נתקיימה ההבטחה להרבות את זרעו של אברהם.

וארבה את זרעו: מקשה בזה כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מליובאוויטש נ"ע, דלכאורה אין מובן מה שהכתוב מתחיל ב"וארבה" ומסיים ביצחק, שהוא אינו אלא בן יחיד בלבד?

ביאור הענין: רש"י (בשם הספרי) על הכתוב "ברוך מבנים אשר" אומר, "אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר, ואיני יודע כיצד". כלומר, הכתוב אומר שלשבט אשר הייתה ברכה מיוחדת בענין הבנים, אבל איננו יודעים כיצד, כי מספר אנשי שבט אשר, לא עלה על מספר אנשי שאר השבטים. ובהכרח לומר, שברכה זו היא לאו דוקא בריבוי בכמות, אלא שהכוונה

דרוש ואגדה

כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם: לכאורה תמוה שזהו כפל לשון, דאם "גר יהיה זרעך", מובן שזהו "בארץ לא להם".

וי"ל הביאור בזה, בהקדם מה שמצינו במדרש (שמו"ר פנ"א, ז) דהקב"ה אמר לאברהם אבינו "במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות", ואברהם בחר שילכו בגלות. ולכאורה תמוה מה שאברהם אבינו, שהיה תכלית הטוב והחסד, לא לימד זכות על ישראל

ולא השיב לקב"ה שאינו רוצה לא בגהינם ולא בגלות? וכן אינה מובנת הבטחת הקב"ה "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", וכי אברהם לא היה מעדיף לוותר על הרכוש גדול, ובלבד שלא ירדו בניו לגלות קשה זו?

וי"ל דחדא מיתרצא בחבירתה, דבכפל הלשון "גר . . בארץ לא להם" רמז הקב"ה לאברהם אבינו, דאף שבנ"י יהיו בגלות, הנה זה "לא להם" – אין זה בשבילים (לכפר על עוונותיהם), אלא כדי לברר את הניצוצות דמצרים. דמטרת הירידה לגלות היא בירור ניצוצות הקדושה הנמצאים בעולם (עיין בכ"ז לעיל בפסקא "עבדים היינו").

וי"ל ע"ד הרמז שזהו "ועבדום) ועינו אותם" – מלשון עניות, דבנ"י הפכו את המצרים לעניים בכך שנטלו מהם את ניצוצות הקדושה שהיו אצלם. וזהו גם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" – דבנ"י העלו עמם ממצרים "רכוש גדול" של ניצוצות הקדושה שהיו ב"כלי כסף וכלי זהב ושמלות" ששאלו מהמצרים.

וזהו הסיבה שהסכים אברהם אבינו שישראל ירדו לגלות, מפני שזהו לצורך בירור וזיכוך העולם, כנ"ל.

פניני הגדה

כי גר יהיה זרעך: מענין זה ישנה הוראה בעבודתינו אנו בזמן הגלות. דכל זמן היותינו בגלות עד ביאת משיח צדקנו, על האדם לדעת שהוא "גר" בארץ לא לו – שלא 'יתיישב' (כתושב) ח"ו בסדר זמן הגלות, אלא יהיה "גר" וזר לכל עניני הגלות, ויחכה בכל עת ורגע להגאולה האמיתית והשלמה.



במתי מעט כמה שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב: ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצוינים שם: גדול עצום כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אותם: ורב כמה שנאמר ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי ואמר לך בדמיך חיי: רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח ואת ערם ועריה:

ביאורי הגדה

באלילים, אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה". מכאן שהחיסרון דישראל בזה שהיו "ערומים מן המצוות", היה בשתים: א. לא היה להם מצוות (חיסרון ב"עשה טוב"). ב. היו שטופים בעבודה זרה (חיסרון ב"סור מרע") ולא היו מסוגלים להיפרד מהרע דמצרים.

לכך ניתנו להם שתי מצוות: א. מילה – כדי שלא יהיו ריקים ממצוות. ב. קרבן פסח – כדי שיתנתקו מהעבודה זרה וטומאת מצרים. דבזה שלקחו את השה, שהיה "יראת מצרים", ושחטו אותו במצרים – שחיטתו במקום עבודתו, פרשו לגמרי מהעבודה זרה.

ולכן הדגש העיקרי כאן במצות הפסח הוא על "דם פסח", מצות השחיטה, ולא על עיקר המצוה – אכילת הפסח. כי דוקא בשחיטה ניכר ה"סור מרע" והפירוד מהעבודה זרה.

ואראך מתבוססת בדמיך . . ואת ערם ועריה: איתא במכילתא (בא יב, ו): "היה ר' מתיא בן חרש אומר, כשהגיע זמנם של ישראל להגאל, אמר הקב"ה, הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערם ועריה, ונתן להם שתי מצוות דם פסח ודם מילה כו' שנאמר מתבוססת בדמיך – בשני דמים".

וצריך להבין לשם מה נתן הקב"ה לישראל שתי מצוות דווקא, דממה נפשך, בכדי להוציאם מכלל "ערומים מן המצוות", די במצוה אחת. ואם ביקש הקב"ה להרבות לישראל תורה ומצוות, מדוע סגי בשתיים?

ועוד, דלכאורה עיקר המצוה דקרבן פסח, הוא אכילת הפסח (ראה פסחים עו, ב), ומהו שאומר "ונתן להם שתי מצוות דם פסח וכו'"?

וביאור הענין, ע"פ דברי רש"י על הכתוב "משכו וקחו לכם – שהיו שטופים

דרוש ואגדה

ואראך מתבוססת בדמייך . . . ואת ערום ועריה: יש לבאר ההוראה בעבודת ה' בזה שב' המצוות שבזכותם נגאלו אבותינו ממצרים היו דם פסח ודם מילה.

דהנה, מילה ופסח הם בשני זמנים בחיי האדם. דמילה היא בתחילת חיי האדם, וקרבת פסח הוא ציווי בעיקר לראש המשפחה ("איש שה לבית אבות שה לבית", "למשפחותיכם"), דהיינו באמצע חיי האדם, כשהאדם נעשה כבר בעל משפחה כו'. וכן בפסח מצרים נאמר "משכו וקחו לכם" ("משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם שה לקרבן" (מכילתא שמות יב, כא)), דמשמע מזה שזהו באמצע חיי האדם, דישנם כבר דברים הצריכים תיקון.

ובעבודת האדם היינו מה שישנם זמנים שבהם האדם מתחיל בענינים חדשים, וישנם זמנים בהם האדם ממשיך ועוסק בענינים שעסק בהם לפני"ז. ובכללות היינו ב' הסוגים דצדיק ובעל תשובה, דעבודת הצדיק היא בעיקר בהשגת ענינים חדשים, ואילו עבודת הבעל תשובה היא בעיקר בתיקון העבר. ובפרטיות, זהו גם בעבודתו של כל אחד בכל יום – דבקומו משנתו הוא "בריה חדשה", והוא מתחיל חיים חדשים ב"מודה אני כו'", וקודם השינה, בקריאת שמע שעל המיטה, זהו זמן חשבון הנפש על היום שעבר.

ובזה היא ההוראה בעבודת "יציאת מצרים" שבכל אחד, דהיינו היציאה מהמצרים וההגבלות דטבע הגוף והשפעת הסובבים אותו, דבזה צריך להיות ב' העבודות דמילה ופסח. דצריך להיות הן עבודת הצדיק – להוסיף תמיד בדברים טובים חדשים, "עשה טוב" (מילה), והן עבודת הבעל תשובה – "סור מרע", עזיבת החטא ותיקון העבר (פסח).

פניני הגדה

ואראך מתבוססת בדמייך: הנה בענין זה ד"דמייך" – דם פסח ודם מילה, ישנה הוראה נפלאה בענין חינוך הילדים. דבשביל שיוכל האב להקריב את קרבן הפסח, הנה לא רק מילת עצמו מעכבתו, אלא גם מילת בנו.

ומזה הוראה עד כמה נוגע ענין חינוך הילדים, דאם חסר בחינוכם אין זה חסרון רק בהם, אלא שגם ההורים מאבדים בשל כך את היכולת להביא קרבן פסח ואת כל הענינים והברכות הקשורים בו.



ביד חזקה זה הדבר כמה שנאמר הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד: ובזרוע נטויה זו החרב כמה שנאמר וחרב שלופה בידו נטויה על ירושלים. ובמורא גדול זה גילוי שכינה כמה שנאמר או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך: ובאותות זה המטה כמה שנאמר ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות: ובמופתים זה הדם כמה שנאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ:

ביאורי הגדה

ולא לפי סדר המכות וכיו"ב. ויש לומר, כשבא לבאר כללות הגדולות אשר עשה הקב"ה כשהכה את מצרים, הולך, כביכול, מן הקל אל הכבד: מתחיל שהרג את ממונם (מקניהם) – מכת דבר. גדולה מזו, הרג את בכוריהם (חרב) – מכת בכורות. ועוד גדולה מזו, גם באלקיהם עשה שפטים – מכת דם, שבו לקה היאור שהמצרים היו עובדים לו (שמות רבה פ"ט, ט).

בזרוע נטויה זה החרב כמ"ש וחרבו שלופה בידו כו': בפשטות הראיה מן הכתוב היא דמצינו לשון נטויה במכת חרב (שבלי הלקט. זבח פסח), והיא החרב שהרג בה את הבכורות (זבח פסח. שמחת הרגל).

הקשו המפרשים על פסקא זו: א. למה ייחד ופרט בעל ההגדה ג' מכות אלו בלבד, מתוך כל עשר המכות. ב. מדוע בסדר זה דוקא, מכת דבר, מכת בכורות ומכת דם,

דרוש ואגדה

ביד חזקה זה הדבר: הנה מה שההוצאה ממצרים הוצרכה להיות "ביד חזקה", אינו מובן לכאורה. דהרי הקב"ה אינו מוגבל בשום הגבלות, וביכלתו לעשות כרצונו בלא "יד חזקה וזרוע נטויה", ומדוע הוצרכה להיות ההוצאה "ביד חזקה" דוקא?

ויש לבאר, דהנה, גלות מצרים היתה גלות קשה ביותר, ועד שאפילו עבד לא היה יכול לברוח ממצרים (מכילתא יתרו יח, יא). והטעם לקושי הגלות בגשמיות – מכיון שכן הוא ברוחניות. דבהיותם במצרים היו בני"י בשפל המדרגה, שהיו משוקעים, ר"ל, במ"ט שערי טומאה, ועד שאם היו מתעכבים עוד רגע אחד במצרים, לא היו זוכים להיגאל ח"ו.

ומזה מובן, שמצד סדר הנהגת העולמות לא היה שום מקום לגאולה מגלות זו. ואעפ"כ – "ויוציאנו ה' אלקינו משם", "כשש מאות אלף רגלי הגברים לבר מטף". וגם ברוחניות – היו אז גילויים הכי נעלים, שלמעלה מהגילוי הרגיל בעולמות – "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו" (נוסח ההגדה).

וזהו "ביד חזקה" – דאף שמצד סדר הנהגת העולמות לא היה שייך שתהיה גאולה זו, היתה הגאולה באופן ד"יד חזקה" – היינו, בלא להתחשב בהגבלות שמצד סדר הנהגת העולמות.

פניני הגדה

ובמורא גדול זה גילוי שכינה כמה שנאמר או הנסה אלקים כו': הנה המפרשים נדחקו בזה לפרש מהי הראיה מן הכתוב "או הנסה אלקים כו'" שהיה אז גילוי שכינה. ונראה לבאר זה בפשטות, שהראיה מן הכתוב היא רק לענין זה שהיה "מורא גדול". ותיבות "זה גילוי שכינה" הוזכרו כבר אך אגב וכמאמר המוסגר לבאר מהו "מורא גדול". וכאילו אמר "ובמורא גדול כמש"נ או הנסה כו'".



כמה מעלות טובות למקום עלינו :

דינו :	אלו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים
דינו :	אלו עשה בהם שפטים ולא עשה באלהיהם
דינו :	אלו עשה באלהיהם ולא הרג את בכוריהם
דינו :	אלו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם
דינו :	אלו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים
דינו :	אלו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה
דינו :	אלו העבירנו בתוכו בחרבה ולא שקע צרינו בתוכו
דינו :	אלו שקע צרינו בתוכו ולא ספק צרכינו במדבר ארבעים שנה
דינו :	אלו ספק צרכינו במדבר ארבעים שנה ולא האכילנו את המן
דינו :	אלו האכילנו את המן ולא נתן לנו את השבת
דינו :	אלו נתן לנו את השבת ולא קרבנו לפני הר סיני :
דינו :	אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה
דינו :	אלו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל
דינו :	אלו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית הבחירה

ביאורי הגדה

כפרש"י עה"פ (שמות טו, כה) "שם שם לו חק ומשפט – במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת וכו'". והמן ניתן רק לאחרי זה, באלוש (כדאיתא במדרשים).

ויש לבאר את ב' הפרטים הנ"ל :

א. אכן, "עשה באלקיהם" קודם ש"הרג את בכוריהם". והביאור במה שמקדים בפסוק "והכיתי כל בכור" ל"בכל אלקי מצרים אעשה שפטים" (וכן בפסוק השני) הוא, כי הסיבה ש"עשה באלקיהם" הוא מפני ש"הרג את בכוריהם". כדאיתא במכילתא (שמות יב, כט) "וכל בכור בהמה – שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות". היינו, זה שהרג הקב"ה את בכורי הבהמה, היה בכדי "שלא יאמרו" (כנ"ל) ומהאי טעמא הרג קודם את בכורי הבהמה.

בכמה פרטים בפסקא זו צריך עיון, דלכאורה אינם לפי סדר המאורעות, כדלהלן:

א. "אלו עשה באלקיהם ולא הרג את בכוריהם" – משמע ש"עשה באלקיהם" לפני ש"הרג את בכוריהם". וצריך ביאור, דמפשט הכתובים משמע איפכא, שקודם "הרג את בכוריהם" ורק אח"כ "עשה באלוקיהם", כדכתיב (שמות יב, יב) "והכיתי כל בכור גו' (ולאח"ז) ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים". וכתיב "וה' הכה כל בכור גו' וכל בכור בהמה" (שם יב, כט). ואיתא במכילתא ובתנחומא דהבהמות לקו משום שהיו העבודה זרה דמצרים.

ב. "אלו האכילנו את המן ולא נתן לנו את השבת" – גם כן אינו על הסדר שכן על השבת נצטוו במרה, לפני פרשת המן.

ב. י"ל שקאי לשיטת האומר שבאלוש נצטוו על השבת (ירושלמי ביצה פ"ב, ה"א. דברים רבה רפ"ג. וראה מכילתא לשמות טו, כה). באופן אחר: ע"פ דברי המפרשים (ריב"א שמות טו, א) יש לומר, שאף שנצטוו על שבת במרה, שכח משה להזהירם על כך עד שבאו לאלוש.

דרוש ואגדה

ולא העבירנו בתוכו בחרבה: על הפסקא "אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה" ישנו פירוש (אבודרהם), שאפילו אם לא היה מעבירנו "בחרבה" אלא שהיה רפש וטיט, דיינו.

וצריך להבין, מהו גודל המעלה כ"כ בזה שהעבירנו בחרבה ולא במעט רפש וטיט? ובפרט ששאר המעלות טובות שמונה כאן הם מעלות נפלאות ביותר, וכמו יציאת מצרים, קריעת ים סוף ומתן תורה כו', ואיזה תפיסת מקום יש לגבי המעלות הללו, מה שהעבירנו בתוכו בחרבה בלא תערובת מעט רפש וטיט?

ויוכן זה בהקדים המבואר בדרושי חסידות בענין קריעת ים סוף. ד"ם' הוא 'עלמא דאתכסיא' (הדרגות הנעלות ה'מכוסות' – שאינן ניתנות לגילוי, וע"ד הים המכסה על מה שבתוכו), ו'יבשה' הוא 'עלמא דאתגליא' (הדרגות הגלויות). והפיכת ים ליבשה הוא שגם הדרגות הנעלות של 'עלמא דאתכסיא' (ים) יהיו בגילוי ממש כמו הדרגות ד'עלמא דאתגליא' (יבשה).

וב' ענינים אלו ד"ם' ו'יבשה' ישנם גם בעבודה בנפש האדם. דבשעת התפילה אפשר שיהיה בהתעוררות טובה, ולאחר מכן, במשך כל היום אין נרגשת אצלו ההתעוררות שבתפילה, אלא היא נשארת בהעלם. דגם כאשר עבודתו בתפילה פועלת על הנהגתו שבכל היום, ישנו חילוק גדול בין שעת התפילה לשאר שעות היום, דבשעת התפילה הוא בביטול לאלקות, וביטול זה הוא בהעלם במשך היום.

וענין קרי"ס בעבודת האדם הוא שהמכוסה יאיר בגילוי – שבמשך כל היום יהיה הביטול לאלקות כפי שהיא בתפילה.

ובזה גופא ישנם שני אופנים: (א) מה שבכל היום הוא בביטול כבשעת התפילה, זהו רק בפועל. כלומר, שבאמת, בנפשו פנימה יש בו עדיין ישות, אלא שמצד הביטול שפעל בתפילתו שמאיר אצלו בגילוי, לא נרגש הישות בגילוי. והיינו אשר קריעת הים והפיכתו ליבשה הוא רק בהנוגע לפועל, אבל לא נהפך הים לגמרי ליבשה, דהרי בפנימיות אינו דומה כלל שעת התפילה לשאר היום. (ב) הביטול שבמשך היום הוא בכלול – בנוגע לפועל וגם בפנימיות.

ומובן שריחוק הערך בין ב' דרגות אלו הוא עצום, דהרי בראשון ישנו עדיין רע (אלא שאין זה בגילוי), ואילו באופן השני, אין בו רע כלל.

וזהו "אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה (אלא במעט רפש וטיט), דיינו" – דקריעת הים באופן שנשאר חלק ממנו במציאות של מים (שזהו הענין דרפש וטיט) מורה אשר אף שנהפך הים ליבשה מ"מ, יש כאן עדיין מציאות של רע (אופן הא' הנ"ל). וגם ע"ז

אנו אומרים "דיינו", כי מכיוון שישראל היו משוקעים אז במ"ט שערי טומאה, הנה העליה לדרגה זו (שבגלוי אין ניכר הרע) ה"ז עליה נפלאה.

וזהו "כמה מעלות טובות למקום עלינו", דגם מה ש"העבירנו בתוכו בחרבה" הוא מה"מעלות טובות", כי בזה ניתן לנו הכח להפך את הרע כולו לטוב, לא רק בפועל כ"א גם בפנימיות, כנ"ל.

פניני הגדה

כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע לא היה מפסיק באמצע אמירת "דיינו". את ההסברים בפסקא זו, היה אומר לפניה או לאחריה.

ויש לבאר את הסיבה להנהגה זו:

ט"ו דינו הינם ט"ו שלבים בתהליך היציאה ממצרים, שסיומו בבנין בית הבחירה כשנמצאים בשלב מסוים, אין להסתפק בהתפעלות גרידא ובהכרזת "דינו", שמשמעה שהוא מרוצה ממצב זה, אלא יש לזכור שעדיין נמצאים באמצע הדרך, ושצריך להמשיך ולהתקדם לדרגא נעלית יותר.



בכל-דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא
ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה
עשה ה' לי בצאתי ממצרים:

ביאורי הגדה

לראות את עצמו: הנה, בנוסח ההגדה
דהרמב"ם כתב "בכל דור ודור חייב אדם
לראות את עצמו כו'". וצ"ע מה שבספרו
הי"ד (הל' חו"מ פ"ז ה"ו) כתב ד"חייב אדם
להראות את עצמו כאילו כו'". ובפרט
שישנה בזה נפק"מ להלכה אי חייב אדם
להראות "כאילו כו'" גם לאחרים.

ויש לומר בזה, דהנה בדין זה ד"חייב
. . להראות א"ע" מחדש כמה ענינים: (א)
המציאות – שיציאת מצרים היא פעולה
נמשכת "בכל דור ודור", כי "אילו לא הוציא
הקב"ה . . הרי אנו ובנינו . . משועבדים
היינו". (ב) החיוב – דיש חיוב על האדם
לראות (להרגיש) "כאילו הוא בעצמו יצא
עתה משעבוד מצרים".

ויש לומר, שהחיוב דלהראות נלמד
מכך שאחד מהחידושים דליל הסדר הוא
"והגדת לבנך", היינו, שאין די שיזכיר
יצ"מ לעצמו, אלא צריך לומר גם לבנך
– לאחרים (ראה מנ"ח מצוה כא). ומכך שמצינו
פרט אחד בחיובי זכרון יצ"מ שבלייל הסדר
שצ"ל גם לאחרים, למדים על הכלל כולו,
ובכללו גם על החיוב ד"כאילו הוא יצא",
שיהיה באופן ד"להראות".

ונמצא, דהחיוב ד"להראות" הוא רק
בנוגע לעניני הסדר, ומשא"כ בנוגע לכללות
הענין דיציאת מצרים. ומכיון שפסקא זו היא
כהקדמה ל"לפיכך אנחנו חייבים להודות",
דהודאה זו היא על כללות הענין דיציאת
מצרים ולא רק על עניני לילה זה, מובן שאין
מקום להזכיר בפסקא זו הענין ד"להראות"
(שזהו רק בעניני הסדר, כנ"ל).

ו[עפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם מוסיף
(לאחר שמביא הכתוב "ואותנו הוציא
משם") – "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה
וזכרת כי עבד היית", ואינו מסתפק בהכתוב
"ואותנו הוציא משם". דהיינו מפני שכתוב
זה ("ואותנו הוציא") הוא ראיה רק לענין
המציאות (שגם אנחנו יצאנו ממצרים),
אך אין בזה הוכחה שיש חיוב על האדם

ו[עפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם מוסיף
(לאחר שמביא הכתוב "ואותנו הוציא
משם") – "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה
וזכרת כי עבד היית", ואינו מסתפק בהכתוב
"ואותנו הוציא משם". דהיינו מפני שכתוב
זה ("ואותנו הוציא") הוא ראיה רק לענין
המציאות (שגם אנחנו יצאנו ממצרים),
אך אין בזה הוכחה שיש חיוב על האדם

דרוש ואגדה

בכל דור ודור חייב אדם: הנה בספר התניא מבאר רבינו הזקן, דמה ש"בכל דור ודור
חייב אדם לראות א"ע" היינו "יציאת מצרים" בעבודה בנפש האדם, שבה חייב כל אדם
"בכל דור ודור ובכל יום ויום". והיינו היציאה מהמצרים וההגבלות בעבודת ה'.

והנה, ענין זה מוכרח שיהיה בכל יום ויום, כי יציאת מצרים של יום האתמול אינה מספקת עבור מצבו ומדרגתו ביום זה.

ויש לבאר זה בהקדם מה שמצינו שרז"ל המשילו המצוות לענין הלבושים, וכמאמרם (ב"ר פ"ט, ו) עה"כ "וידעו כי ערומים הם", "מצוה אחת שהיתה בידן נתערטלו הימנה". ומכיון שזהו משל לתורה, צריך להתאים זה בכל הפרטים.

דהנה, בלבושים רואים אנו, שכאשר האדם הולך וגדל, צריך הוא להחליפם. ואם אינו מחליפם, אזי לא רק שאין זה "מאניה מכבודתיה" (שבת קיג, ב), אלא הוא שם עצמו גם ללעג ולקלס בפי הבריות.

וכמו"כ גם בנמשל – בנוגע למצוות, שהם לבושים רוחניים, ככל שהאדם גדל במובן הרוחני, עליו להגדיל את הלבושים שלו – המצוות. ומכיון שהוא מקיים מצוות בכל יום, וע"י כל מצוה הוא נעשה נעלה וקדוש יותר, הרי הוא 'גדל' בכל יום. ולכן אינו יכול להסתפק במידת המצוות שעשה אתמול, משום שאפילו אם אתמול היה זה מספיק עבורו, והיה בבחינת יציאת מצרים, הנה לגבי מצבו היום הרי זה עדיין בגדר מצרים. ולכן, העבודה דיציאת מצרים מוכרחת להיות "בכל דור ודור וכל יום ויום".

פניני הגדה

כאילו הוא יצא ממצרים: בחיוב זה ד"כאילו יצא ממצרים" ישנו לימוד נפלא: דהנה, ביציאת ישראל ממצרים מודגש ענין הבטחון הבלתי רגיל בקב"ה. וכפי שזה בא לידי ביטוי בכך שעם שלם, רבבות אלפי בני אדם, אנשים נשים וטף, עזבו בבת אחת ארץ נושבת, ארץ שהיתה מבורכת בכל הצרכים הגשמיים, ויצאו לדרך רחוקה, בלא מזון ובלא צידה – אך ורק מתוך אמונה פשוטה בדבריו של משה רבנו בשמו של הקב"ה. וזהו יסוד חשוב בעבודת האדם – הבטחון המוחלט בקב"ה, וההתנהגות בכל עניניו, עד לחיי היום יום, כפי הוראותיו, בלא להתחשב בחישובים שונים וחוקי הטבע.



וימררו את חייהם

בהפסוק "וימררו את חייהם" (המובא בהגדה) ישנה הוראה נפלאה לזמנינו זה דעקבי משיחא:

החיות של יהודי ("חייהם") היא הדביקות בקב"ה, כמ"ש "ואתם הדבקים בהוי' אלקיכם חיים כולכם היום".

וזהו "וימררו את חייהם" - ששעבוד הגלות ועבודת הפרך היו עד כדי כך ש"וימררו את חייהם", דהיינו שאיבדו את דביקותם באלקות, שהיא חיותו של יהודי.

וכמ"ש "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", דהיינו שאפילו כאשר משה רבינו דיבר אליהם דברי תנחומין, שהקב"ה עתיד להוציאם מהגלות - גם דברי תנחומין אלו לא שמעו.

וכן הוא גם בימינו אלה - שמצד העלם הגלות "לא שמעו אל משה", שלא מקשיבים למ"ש בתורת משה, אפילו לדברי התנחומין שבתורה:

בתורה נאמר "אם יהי נדחך גוי משם יקבצך גוי ומשם יקחך", ואילו הוא - אומר הוא אמנם בכל יום ויום "אני מאמין בביאת המשיח", אבל באופן ד"לא שמעו", שאין זה נקלט אצלו, אלא בבחינת "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו", אבל "ולבם לא נכון עמו".

והנה, כאשר חושבים ומתבוננים עד כמה מנותקים מאלקות, בבחינת "וימררו את חייהם" (שהו"ע הדביקות באלקות), עד שלא שומעים אפילו דברי תנחומין - עלול יהודי ליפול ברוחו, ולתהות כיצד יוכל להגיע ממצב זה למצב של גאולה? ועל כך אומרים לו, שאין לו ליפול ברוחו, כי כבר היה לעולמים:

גם במצרים היתה גלות קשה ביותר; המצרים משלו בכיפה על כל העולם כולו, ובתוכם גם על בני"י, והעבודת פרך היתה קשה עד כדי כך ש"לא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", אפילו לדברי התנחומין שלו (שהו"ע "וימררו את חייהם", כנ"ל). ואעפ"כ - הוציאם הקב"ה ממצרים.

וכן הוא גם עתה, שמבלי הבט על שפל המצב, אין לו ליפול ברוחו, אלא עליו להתחזק באמונת הגאולה השלימה, שתבוא ע"י משיח.

עליו להתחיל לומר בפיו עכ"פ "אני מאמין", עד שסוכ"ס יפעל ענין זה גם בלב, שהאמונה בביאת המשיח תהי' מונחת אצלו באמת.

ואמונה זו אכן תביא את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו.

רשימת המקורות

פתיחה (ב) ע"פ לקוטי שיחות חלק כא עמ' 68 ואילך

ביאורי הגדה

הא לחמא עניא	ע"פ לקוטי שיחות חלק יז עמ' 80 ואילך
עבדים היינו	הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
מעשה ברבי אליעזר	הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
אמר ראב"ע	ע"פ לקוטי שיחות חלק ז עמ' 123 וחלק א עמ' 246
חכם מה הוא אומר	ע"פ לקוטי שיחות חלק ג עמ' 961
יכול מראש חודש	ע"פ לקוטי שיחות חלק טז עמ' 215
ואקח את אביכם	ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 110 וחלק יז עמ' 321
ואראך מתבוססת בדמיך	ע"פ לקוטי שיחות חלק טז עמ' 114
ביד חזקה זה הדבר	הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
כמה מעלות טובות	הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
בכל דור ודור	ע"פ לקוטי שיחות חלק יב עמ' 39 ואילך

דרוש ואגדה

הא לחמא עניא	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק יט עמ' 256 ואילך
עבדים היינו	ע"פ לקוטי שיחות חלק יז עמ' 82 ואילך
מעשה ברבי אליעזר	ע"פ לקוטי שיחות חלק ב עמ' 539
אמר ראב"ע	ע"פ ספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 224 ואילך
חכם מה הוא אומר	ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 247 ואילך
יכול מראש חודש	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק טז עמ' 200 ואילך
ואקח את אביכם	ע"פ לקוטי שיחות חלק ג עמ' 1016/ד ואילך
ואראך מתבוססת בדמיך	ע"פ 'מכתב כללי' י"א ניסן ה'תשכ"ט
ביד חזקה זה הדבר	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק יא עמ' 192
כמה מעלות טובות	ע"פ לקוטי שיחות חלק ג עמ' 1016/ה
בכל דור ודור	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק כב עמ' 266

פניני הגדה

ע"פ שיחות קודש ה'תשכ"ט ע' 22	הא לחמא עניא
ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק ח' עמ' 72	עבדים היינו
הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש	מעשה ברבי אליעזר
ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק כה עמ' 208	אמר ראב"ע
ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 252 וחלק יא עמ' 2	חכם מה הוא אומר
הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש	יכול מראש חודש
ע"פ לקוטי שיחות חלק י עמ' 114	ואקה את אביכם
בדמייך ע"פ 'מכתב כללי' י"א ניסן ה'תש"ל	ואראך מתבוססת
הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש	ביד חזקה זה הדבר
ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק טז עמ' 207	כמה מעלות טובות
ע"פ 'מכתב כללי' י"א ניסן ה'תשכ"א	בכל דור ודור

הקונטרס נדפס

צ"ו

משפחת אוסטפלד שיחיו

טוונטו, קנדה

יתן השי"ת הצלחה

בכל מעשה ידיהם

מתוך מנוחת הנפש

ובריאות הנבונה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

ארץ הקודש:

ת.ד. 2033 כפר חב"ד, 51927

טלפון: 03.9064832 פקס: 03.9607370

ארה"ב:

845 Eastern Parkway

Brooklyn, NY 11213

Tel: (718) 732-9017/8