



ביאורים ופירושים בדרך הפשט
בהגדה של פסח



פתח דבר



"וְהִגַּדְתָּ לְבָנֶיךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר..."

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי" את הקונטרס "ביאורי הגדה", ובו ביאורים על ההגדה של פסח מתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

הביאורים שלפנינו נלקטו מתוך ספר "הגדה של פסח - עם לקוטי טעמים ומנהגים", הוא החיבור הראשון שרבינו הוציא לאור עולם, עוד בחיי חותנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע (מלבד ספר 'היום יום' שליקט מכתבי חותנו פתגמין בחסידות ובעבודת הבורא ית' לכל יום).

חיבור זה נכתב בקיצור נמרץ ובדיוק רב, ויש בו כמה חלקים: ציונים ושורשי מנהגים והלכות, פלפולי הלכה קצרים לבאר פסקי אדמו"ר הזקן נ"ע בסידורו ובשו"ע שלו, ליקוט ביאורים ממ"ש גדולי המפרשים לפי סדר ההגדה ושקו"ט קצרה בדבריהם, ומהם ביאורים מחודשים ממה שהעלה במצודתו. בקונטרס שלפנינו בא חלק קטן מתוך הביאורים של רבינו בחיבור הנ"ל.

מכיוון שהחיבור הנ"ל נכתב בקיצור נמרץ, הנה כדי להעלות את הביאורים לפני הלומדים כשלחן הערוך ומוכן לאכילה, נערכו הביאורים ועובדו מחדש. לפעמים, כדי לברר את נקודת החידוש בדברי רבינו בפשט ההגדה, נכתבו הביאורים כאן בדרך שאלה ותשובה [אף שלא נכתבו כך במקורם], ובכמה מקומות נוספו ביאורים ממפרשים אחרים במקומות שהם מסייעים להבנת נקודת החידוש בדברי רבינו.

לצד הביאורים הנ"ל, עיטרנו את הקונטרס בביאורים קצרים שנלקחו מתוך הספר "אוצרות ההגדה" שהוצאנו לאור לאחרונה, ובהם באו פנינים יקרות בדרך הדרש והחסידות בהגדה של פסח מתוך תורת רבינו. בסוף הקונטרס בא ביאור מקיף בכללות נוסח ההגדה וסיפור יציאת מצרים בליל פסח, אף הוא מתוך ספר "אוצרות ההגדה".

וזאת למודעי, בשל היות לשון רבינו קצרה, הוצרכנו לכתוב ולבאר הדברים על פי דעתנו, ואף שיגענו רבות לכוון לדבריו הקדושים ולא לסטות מהם, מ"מ פשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



ויהי רצון, שבעגלא דידן נזכה לקיום דרשת חז"ל "בניסן נגאלו אבותינו ובניסן עתידין להיגאל" (ר"ה יא, א. וראה שמו"ר פט"ו, יא), ונזכה לשמוע תורה מפיו של משיח, ולבנין בית מקדשנו, ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים, במהרה בימינו, אמן.

בברכת התורה,
מכון אור החסידות



קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה
ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
ולזכות אביהם ה"ה הרב החסיד
ר' מאיר שי'
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל
יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים



מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב רפאל לבנוני, הרב אברהם מן,
הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב ישראל אר' לייב רבינוביץ, הרב אליהו שוויכה

The Print House: נדפס באדיבות:
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

תוכן העניינים



אוצרות הפשט

- א ◊ מדוע לא מזכירים על מי מוטל חיוב קרבן פסח וזמנו המדוייק? ... ד.
- ב ◊ מדוע מתחילים ב"עבדים היינו", הרי "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" ה' קודם?
- ג ◊ משועבדים היינו לפרעה במצרים – האומנם?
- ד ◊ לי ולא לו – מדוע לא "לי ולא לך"?
- ה ◊ מדוע אין תיבות "ביום ההוא" מותרות?
- ו ◊ ברוך שומר הבטחתו לישראל – על איזו הבטחה קאי?
- ז ◊ ברוך שומר הבטחתו – לישראל?
- ח ◊ איך משמע מ"וירד" שהי' יעקב אנוס?
- ט ◊ מדוע מביאים את הכתוב "בשבעים נפש ידרו גו"?
- י ◊ מה מוסיף "וירעו אותנו" על "ויענונו"?
- יא ◊ מה מוסיף הפסוק "ויעבידו מצרים גו' כפרך" על "עבודה קשה"?
- יב ◊ מהי הראי' מ"וירא אלוקים" ש"ענינו זו פרישות דרך ארץ"?
- יג ◊ מהי הראי' מ"כל הבן" ש"עמלנו אלו הבנים"?
- יד ◊ מהי הראי' מ"וגם ראיתי את הלחץ" ש"לחצנו זה הדחק"?
- טו ◊ מדוע נמנו מכות דבר, בכורות ודם בלבד?
- טז ◊ מנין לנו ש"ובמורא גדול זה גילוי שכינה"?
- יז ◊ מי נהרג קודם, בכור האדם או בכור הבהמה?

פניני הגדה

הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים ע"פ שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 99 ◊ אָחַד חָכֵם וְאָחֵד רָשָׁע ע"פ לקוטי שיחות ח"ג ע' 1016 ◊ רָשָׁע מֵה הוּא אֹמֵר ע"פ אגרות קודש ח"ב ע' ססה ◊ אלו היה שם לא היה נגאל ע"פ לקוטי שיחות ח"א ע' 252, ח"א ע' 2 ◊ שֶׁהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הִשָּׁב אֶת־הַקֶּץ ע"פ תורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 705 ◊ וְאֶת־עַמְלָנוּ אֵלֹ הַבְּנִים ע"פ לקוטי שיחות ח"א ע' 195 ואלך ◊ דִּינֵנו ע"פ תורת מנחם ח"ז ע' 207 ואלך

ביאור כללי

◊ מבוא לכללות נוסח ההגדה ועיקר תוכן סיפור יציאת מצרים? ... כא. התוכן שבחובת סיפור ביציאת מצרים המיוחדת לפסח – יסוד ועמוד בתורתנו / קישויות מהותיות של ה"בן" – מהו תוכן החירות הנוהג לדורות בשעה שאנו בגלות ושעבוד / מטרת הגאולה ממצרים – זיכרון רוחני; אלא שהעילוי הרוחני (לדורי דורות) בא מצד הקב"ה ולא ע"י יגיעת ישראל, ולכן אין הגאולה שלמה / ביטוי וביאור נקודה זו מודגש בלשונות נוסח ההגדה בה' מקומות עקריים שבה

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז ע' 78 ואלך)



אוצרות הפשט



נוסח קרבן פסח

קָרְבַּן פֶּסַח מְבִיא מִן הַכִּבְשִׁים אוּ מִן הָעִזִּים זָכָר בֶּן שָׁנָה, וְשׁוּחְטוֹ בַּעֲזָרָה בְּכָל מָקוֹם אַחַר חֲצוֹת
אֲרְבָּעָה עָשָׂר דּוֹקָא, וְאַחַר שְׁחִיטַת תְּמִיד שֶׁל בֵּין הָעֶרְבִים וְאַחַר הַטְּבַת נְרוֹת שֶׁל בֵּין הָעֶרְבִים

מדוע לא מזכירים על מי מוטל חיוב הקרבת הפסח וזמנו המדוייק?

ביעב"ץ בקושייתו השני, מדוע נאמר כאן
"מביא" בסתם, ואין מפורט על מי מוטל חיוב
הבאת קרבן פסח?

ב. בנוסח שהובא בסידורים (הנ"ל) אומרים
בנוגע לזמן השחיטה: "ושוחטו . . . אחר
חצות י"ד דוקא, ואחר שחיטת תמיד של בין
הערבים, ואחר הטבת נרות של בין הערבים".
והקשה ע"ז היעב"ץ, מדוע אין מזכירים גם את
זמן ההקרבה המדוייק - בשמונה ומחצה (פסחים
נח, א), וכן מדוע אין מזכירים שבערב פסח שחל
בשבת מקדימין לשבע ומחצה (פסחים שם)?

ויש ליישב, דהנה, אמירת נוסח זה
היא, כנ"ל, בגדר "ונשלמה פרים שפתינו",
ובסידורים הנ"ל הובא בסוף נוסח קרבן פסח
לשון ה"סדר היום" ש"צריך האדם הירא וחרד
על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו

אחר תפלת המנחה בערב פסח נוהגין
לקרוא "סדר קרבן פסח", כי "תפלת מנחה
היא במקום תמיד של בין הערבים ובזמן שבת
המקדש הי' קיים הי' הפסח נשחט אחר תמיד
של בין הערבים", ובאמירת נוסח סדר קרבן
פסח יש משום "ונשלמה פרים שפתינו" (לשון
אדמו"ר הזקן נ"ע בסידורו, ע"פ של"ה מס' פסחים בתחילתו וסידור
האריז"ל).

והנה סדר קרבן פסח כפי שהוא בסידור
השל"ה, בסידור האריז"ל, ובנוסח אדמו"ר
הזקן, הוא הסדר שבספר סדר היום (לרבי משה בן
מכיה). אך בסידור היעב"ץ הקשה על נוסח זה
כו"כ קושיות, וכתב לאמרו בנוסח אחר. ויש
ליישב כמה מקושיותיו:

א. הנוסח שבסידורים הנ"ל מתחיל: "קרבן
פסח מביא מן הכבשים וכו'". ותמה על זה

שאינ חיוב לכוון קריאת הנוסח בדיוק בשעה שהיו מקריבים בפועל, ואפשר לאומרו בכל הזמן שמותר להקריב הפסח (וע"ד שתפילת מנחה שהיא כנגד תמיד של בין הערביים, זמנה הוא בכל הזמן שמותר להקריב התמיד). וכיון שע"פ רוב לא יוכלו לכוון את האמירה לשעות הנ"ל, הנה אם היו אומרים בנוסח שהפסח קרב בשמונה ומחצה, וכשחל בשבת - בשבע ומחצה, הייתה נראית אמירה זו, שהיא במקום הקרבת הקרבן, כסותרת את עצמה.

[יעיין במקור הדברים שמביא עוד מקושיות היעב"ץ על נוסח סדר

היום ומיישבן בטוב טעם].

במקום הקרבתו", ונמצא, שבזמן הזה קריאת סדר הקרבן נחשבת לו לאדם במקום ההקרבה. ועפ"ז מיושבות שתי השאלות, שהרי אילו הי' מפרט על מי מוטל חיוב הבאת הקרבן, הי' צריך להזכיר גם שהחובה מוטלת רק על הטהורים ועל היכולים להגיע לירושלים בעת שחיטת הקרבן. ובזמן הזה, כשליאת להגבלות אלו, וכאו"א האומר נוסח זה עולה "קריאתו במקום הקרבתו", הנה אם היו מזכירים פירוט דין זה, הייתה נראית האמירה, שהיא במקום הקרבת הקרבן, כסותרת את עצמה.

וכן מה שלא הזכיר זמן ההקרבה הוא מכיון



עֲבָדִים הֵינּוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה. וְאִלּוּ לֹא הוֹצִיא הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת־אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם הָרִי אֲנִי וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁעָבְדִים הֵינּוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם. וְאִפִּילוּ בָּלְנוּ חֲכָמִים בָּלְנוּ נְבוּנִים בָּלְנוּ יוֹדְעִים אֶת־הַתּוֹרָה מִצֹּוֹה עֲלֵינוּ לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם. וְכָל־הַמְרָבָה לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם הָרִי זֶה מִשְׁבַּח:

מדוע מתחילים ב"עבדים היינו", הרי "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" הי' קודם?

ונחלקו בגמרא (סו) "מאי מתחיל בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה ושמואל אמר עבדים היינו". וכתבו הר"ף והרא"ש (וכן ברבינו חננאל וכן מוכח דעת האבודרהם) - ד"האידנא עבדינן כתרוויהו". וזהו הטעם שאנו אומרים בהגדה הן כדעת שמואל "עבדים היינו", והן כדעת רב "מתחילה עוע"ז".

אך עדיין צריך ביאור בסדר הדברים בהגדה, מה שמתחילים ב"עבדים היינו" והלא לפי סדר המאורעות הי' צריך להתחיל ב"מתחילה עוע"ז היו אבותינו" ורק אח"כ לומר "עבדים היינו"? ויש ליישב ע"פ נוסחת סידור רב עמרם

הסדר בהגדה הוא שלאחר שאלת מה נשתנה, מתחילים באמירת התשובה "עבדים היינו", ולאחר דרשות הארבעה בנים, ודרשת "יכול מראש חודש" וכו', מובאת הפיסקא "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".

והוא ע"פ מ"ש במשנה (קטו, א): "לפי דעתו של בן אביו מלמדו, מתחיל בגנות ומסיים בשבח". כלומר, שכשמשבחים את ה' על הנסים שעשה לנו, יש להתחיל בדבר השלילי שהי' קודם שהתרחשו הנסים, ואח"כ לספר על הנסים עצמם.

היינו" עדיין צריך עיון. ובהגדת אמרי שפר כתב שמעיקרא אין המחלוקת בין רב לשמואל אם אומרים "עבדים היינו" או "מתחילה", כי "וודאי לכולי עלמא הנוסחא שלנו מקובל היינו", אלא שנחלקו בכוונת המשנה "מתחיל בגנות" אם קאי על מה שאומרים בתחילה "עבדים היינו" או שקאי על ההמשך "מתחילה עו"ז".

אבל צ"ע בדבריו, שהרי כנ"ל מפורש ברי"ף, ורא"ש ורבינו חננאל - ד"האידינא עבדינן כתריוויהו" (וכן הוא דעת האבודרהם שמבאר שנחלקו בזה אביי ורבא, ומפרש הלכה כמאן, ושעושים כשניהם, ומבואר בדעתו שאין זה מחלוקת בפירוש המשנה בלבד), והוי ליי' עכ"פ להזכיר דעתם].

גאון שכתב שרב הוא שאמר עבדים היינו, והרי הלכתא כרב באיסורי. ובמגיד משנה (על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ז ה"ד) הביא הגירסא שרבא הוא דאמר "עבדים היינו" (וראה דקדוקי סופרים לפסחים שם), והרי הלכה כרבא.

והיינו, שיש לומר שאף לאחר שפסקו ד"האידינא עבדינן כתריוויהו", עדיין צריך לסדר את שני העניינים באופן שהשיטה שהלכה כמותה נאמרת תחילה (וכן פי' באבודרהם לגירסתו שרבא הוא דאמר עבדים היינו), אף אם אין זה כפי סדר המאורעות.

[אך להגירסא בגמרא הנדפסת, שרב הוא דאמר "מתחילה עו"ז" ושמואל אמר "עבדים



אלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים הרי אנו
ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים

משועבדים היינו לפרעה במצרים – האומנם?

במצרים."

אך גם לגירסא זו שמשמיטים תיבת "פרעה" עדיין יש להקשות קושיא זו על האמירה "משועבדים היינו במצרים", שהרי היו תקופות שבטלה לגמרי מלכות מצרים, וא"כ תמוה היאך היו אומרים באותן תקופות "משועבדים היינו במצרים"?

ויש לומר, שזה גופא נכלל באמירת "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים". כלומר - שמה שבטל המנהג לכנות את שושלת מלכי מצרים בשם "פרעה" הוא מסובב מיציאת מצרים, שבצאת ישראל ממצרים ירדה מגדולתה, וכדאיאתא בילקוט שמעוני (רמז רל) "כשיצאו ישראל ממצרים בטלה

נאמר בהגדה בפסקא "עבדים היינו" - "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

וברור הדבר שאין הכוונה לפרעה שהי' בימי משה, אלא שכל מלכי מצרים נקראו בשם הכללי - "פרעה" (וכלשון רש"י בתהילים לד, א: "כל מלכי מצרים פרעה").

והקשה באבודרהם שעדיין צריך ביאור, שהרי בימי המשנה וסידור ההגדה כבר בטל מנהג זה לקרוא למלכי מצרים פרעה, ואיך אומרים שעדיין היינו משועבדים לפרעה, ולפיכך בגרסת האבודרהם בהגדה מושמטת תיבת "פרעה", ואומרים רק "משועבדים היינו

ש"אילו לא הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים" - עדיין הייתה ממשלת מצרים בתוקפה, עם כל נימוסי המלוכה, כולל המנהג לקרוא למלך בשם פרעה, ולפיכך מתאים לומר - "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

מלכותן של מצרים . . שהי' פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו . . בשביל כבודן של ישראל". ומאז שיצאו ממנה ישראל החלו בה תהפוכות, עליות וירידות, עד שבתקופות מסוימות גם בטלה ממנה מלכות.

ועפ"ז יובן שזהו גופא השבח שאנו אומרים,



רְשַׁע מַה הוּא אוֹמֵר מַה הָעֲבוּדָה הַזֹּאת לָכֶם. לָכֶם וְלֹא לוֹ. וּלְפִי שֶׁהוֹצִיא אֶת עַצְמוֹ מִן הַכְּלָל כִּפְר בְּעֵקֶר. וְאַף אֶתְּהָה הִקְהָה אֶת־שִׁנּוּי וְאָמַר לוֹ בְּעֵבֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצִאתִי מִמִּצְרַיִם. לִי וְלֹא לוֹ אֱלֹהֵי הָיָה שֵׁם לֹא הָיָה נִגְאָל

לי ולא לו – מדוע לא "לי ולא לך"?

[ובמפרשים ביארו בכמה אופנים: בשל"ה (סידור שער השמים) פירש לפי דרכו, שדברים אלו אין האב אומר להבן הרשע, כי-אם הם חלק מהתשובה להשאינו יודע לשאול, ובתשובה אליו מלמדים להבן שאינו יודע לשאול שהוא ילמד דברים אלו לרשע. והגר"א (הובאו דבריו באוצר התפלות פי' עיון תפלה) מבאר שהטעם לזה שתשובה זו נאמרת להשאינו יודע לשאול ולא לרשע הוא מפני שאסור להסתכל בפני רשע (הוספת המערכת)].

ויש לבאר שהטעם שעשה מסדר ההגדה שינוי זה הוא משום כבודם של יושבי הסדר.

בדרשת ארבעת הבנים אומרים לבן הרשע דרש עה"פ (שמות יג, ח) "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" - "לי ולא לו, אילו הי' שם לא הי' נגאל".

והנה דרשה זו היא במכילתא עה"פ, אבל שם היא בגירסא שונה - שאומרים זאת בלשון נוכח "לי ולא לך, אילו היית שם לא היית נגאל", וצ"ב מה טעם השינוי ששינה בעל ההגדה מלשון המכילתא.

פניני הגדה

הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים

יש לעיין מהו שאומרים "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים כו'", דזה שאומרים "אנו משועבדים" הרי הוא הציווי ש"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים פ"י מ"ה), אך מה מוסיף בזה שגם "בנינו ובני בנינו" משועבדים היו.

ונראה לבאר דיסוד גדול נשנה כאן בדרך קיום התורה בישראל. ובהקדים, דזה פשוט שהחירות ביציאת מצרים ענינה לא רק הגאולה הגשמית, כ"א ובעיקר היציאה והחירות ברוחניות מטומאת מצרים כדי שיוכלו בני ישראל לקבל התורה ולעובדו ית'. וע"ז אומרים

בהגדה, דאימתי נחשב האדם לבן חורין – רק כאשר גם בניו אחריו הולכים גם בדרכי התורה ויהיו במצב של חירות, ובאם בניו נמצאים בגלות הרי גם הוא עצמו לא יצא עדיין משעבוד לחירות שלימה.

ומוסיף "ובני בנינו", דחינוך הבנים צריך להיות בשימת לב ובמסירה ונתינה, עד שיודע שגם בניו ימשיכו ויחנכו את בניהם שילכו באותה הדרך, וכמו שאמרו (בבא מציעא פה, ב): "אמר ר' פרנך אמר ר' יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר ואני זאת בריתי וגו' לא ימוש מפיו זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם, מאי אמר ה', אמר הקדוש ברוך הוא אני ערב לך בדבר זה, מאי מעתה ועד עולם, אמר ר' ירמי' מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה".

וזהו שאומרים בהגדה "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים", דהחירות שלנו תלוי בחירותם של בנינו ובני בנינו, וכשאינן וודאות שהחינוך הוא ברכימא, הרי גם אנו עדיין משועבדים בגלות.

אַחַד חָכָם וְאַחַד רָשָׁע

יש לפרש סמיכות החכם להרשע (ולא לגדולים ממנו בערכם, תם ושאינו יודע לשאול), שבאה ללמדנו ע"ד הרמז את מעלת התמימות, וגודל הזהירות הנצרכת בזה אצל החכם שעלול להמצא רחוק מן ה"תם" וקרוב ח"ו אל ה"רשע".

דהנה כתיב "תמים תהי' עם ה' אלוקיך", שצריך לקיים תומ"צ בתמימות ובקבלת עול. ולכן, אף שהחכם שואל מצד תשוקתו להבין ולהעמיק יותר, וכפשוט שאין בזה דבר רע ח"ו, אמנם, סוכ"ס, מעצם העובדה שבא לכלל שאלה נראה שאין עניני האלקות בפשיטות ובתמימות, ולכן צריך להשמר ולידע שעלול להסתעף מזה (בריבוי השתלשלות) שאלות של רשע, שהינן על מנת לקנטר ח"ו. ולכן נסמך החכם להרשע, למען ידע ויזהר.

וכפתגם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע שאמר בשם חסידים הראשונים: "פארוואס - איז א קליפה" ("מדוע" - היא קליפה טמאה).

רָשָׁע מֵה הוּא אֹמֵר

הנה מצינו שדווקא בשאלת הבן הרשע דיברה התורה בלשון רבים: "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" (שמות יב, כו).

וי"ל הטעם: הנה הסוגים ד"חכם" "תם" ו"שאינו יודע לשאול", הם שלושה מיני אנשים שחלוקים בידיעותיהם ובדרגתם, ומזה משתלשל החילוק גם בשאלותיהם.

אבל הבן הרשע אינו מוגדר בידיעותיו ובשכלו, דלפעמים "הוא חכם ומתוך זדון לבו

מרשיע" (אבודרהם), פעמים שהוא תם בידיעותיו ורק מצד רשעו ה"ה שואל את שאלת הרשע, ואפשר להיות ג"כ שמצד ידיעותיו הרי הוא אינו יודע לשאול [וכפי שנראה בחוש שהטוענים בתוקף ביותר "מה העבודה הזאת לכם" הם דווקא אלו שגם לשאול אינם יודעים...].

ומכיון ששאלת הרשע יכולה להשאל על ידי כל הסוגים, לכן הפסוקים העוסקים בשאלה זו מדברים בל' רבים: "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם", שכל סוגי הבנים עלולים להיות בבחינת "רשע" רח"ל, כך שאף שמצד ידיעותיהם חלוקים המה ה"ה שואלים את השאלה בלשון אחד: "מה העבודה הזאת לכם" — כי אין השאלה לפי ערכם ומעלתם כ"א רק מחמת רשעם.

אֵלֹהֵי הַיָּהוָה שֵׁם לֹא הָיָה נִגְאָל

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

אל"א שלאמיתו של דבר, באמירה זו לרשע אין שום כוונה ח"ו לדחות אותו מהסדר או להודיע לו שהגאולה היא ממנו והלאה. אדרבה, יש לומר בדרך חידוש שהכוונה היא דוקא להראות לו את נועם התורה ולקרב אותו:

אנו אומרים לרשע שאמנם "אילו הי' שם", במצרים — "לא הי' נגאל", אבל בגאולה העתידה — גם הוא עתיד להגאל. דהנה, לענין הגאולה העתידה כבר אמרו להדיא (ראה בהל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פ"ד ה"ג, ובתניא פרק לט) דכל איש ישראל ואפילו רשע בודאי סופו לעשות תשובה, כי לא ידח ממנו נדח, ו"סוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין" (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה), ונמצא דכולם יגאלו, וגם רשעים ונידחים יתעוררו לקול שופר גדול וישובו לקונם ולארצם.

ומעם הדבר שבגאולה העתידה לא ישאר אחד מישראל שלא ייגאל, משום שגאולה זו תבוא לאחר שכבר ניתנה תורה, שבה הקב"ה אמר לכל אחד ואחד בלשון יחיד "אנכי הי' אלקיך". מאז, נעשה "הוי" (הקב"ה בעצמו) "אלקיך" ("כוחך וחיותך") של כל אחד מישראל, יהי' מי שיהי', ווכאשר נסביר ענין זה להרשע, דגם הוא סופו להיגאל, כי "אנכי הוי' אלקיך", שהקב"ה הוא כוחו וחיותו ג"כ — ודאי יתעורר סוף-סוף מעצמו ויתגלה בו הניצוץ האלקי שהוא כוחו וחיותו הפנימי, ויבין נועם התורה ויתקרב לאבינו שבשמים.



יכול מראש חֲדָשׁ תִּלְמוּד לֹמֵר בְּיוֹם הַהוּא אִי בְּיוֹם הַהוּא יִכּוֹל מִבְּעוֹד יוֹם תִּלְמוּד לֹמֵר
בְּעֵבוֹר זֶה. בְּעֵבוֹר זֶה לֹא אִמְרָתִי אֶלָּא בְּשַׁעֲהָ שִׁישׁ מִצָּה וּמְרוֹר מְנַחִים לְפָנֶיךָ

מדוע אין תיבות "ביום ההוא" מיותרות?

למדים שחייב ההגדה הוא "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", מדוע צריכים לדרשת "ביום ההוא" להוציא מראש חודש וללמדנו שהוא ביום הפסח?

ויש לומר ששתי הקושיות מתורצות אחת בחברתה, דאכן אילו הי' נאמר בכתוב רק "בעבור זה" ולא הי' נאמר "ביום ההוא", היינו טועים לפרש ש"בעבור זה" קאי על שעת היום שהוא זמן הקרבת הפסח, והיינו חושבים שמצוות ההגדה היא מבעוד יום. וכן להיפך אילו הי' נאמר בכתוב רק "ביום ההוא" ולא הי' נאמר "בעבור זה", גם אז היינו טועים לחשוב שמדובר ב"מבעוד יום", כמפורש כאן.

ולכן נקט הכתוב בשתי הלשונות, שאומר "ביום ההוא", אך אינו מסתפק בזה ומוסיף ואומר גם "בעבור זה" - וזה מכריחנו לומר שה"בעבור זה" אינו קאי בהקרבת הפסח, כ"א על מצה ומרור שמונחים לפניך בערב, כי אם הייתה הכוונה למבעוד יום לא בעינן לשתי הלשונות, אלא בחד מינייהו סגי.

על הפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", דורש בהגדה: "יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה, בעבוד זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

והנה זה שיש הוה אמינא לפרש "ביום ההוא" על "מבעוד יום" פירשו במפרשים (זבח פסח, מעשה נסים) שהוא משום שאז הוא זמן עבודת הפסח, שהוזכר בכתובים לפני זה.

אמנם, לפי זה יש להקשות איך אכן ידעינן מ"בעבור זה" דקאי על "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", הרי ייתכן שמדובר אודות שעת הקרבת הפסח, ו"זה" קאי על קרבן הפסח שנמצא לפניך?

עוד הקשה בסידור שער השמים (להשל"ה), מדוע הוצרך ל"ביום ההוא" ללמדנו שאין החיוב בראש חודש אלא ביום הפסח, והרי לאחרי שמהמשך הכתוב "בעבור זה" כבר



בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל. בְּרוּךְ הוּא שֶׁהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא חֲשַׁב אֶת הַקָּץ
לְעִשׂוֹת כְּמָה שְׁאָמַר לְאַבְרָהָם אָבִינוּ בְּבְרִית בֵּין הַבְּתָרִים. שְׁנַאֲמַר וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם
יָדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעַבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת
שָׁנָה; וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי וְאַחֲרָי כֵּן יֵצְאוּ בְּרִכּוּשׁ גָּדוֹל

ברוך שומר הבטחתו לישראל – על איזו הבטחה קאי?

(ראה מחזור ויטרי, אבודרהם ועוד) פירשו שב"הבטחתו" הכוונה

[להבנת הביאור הבא יש להקדים, שבכמה מפרשים

בברית בין הבתרים", אלא על כל ההבטחות שהבטיח הקב"ה בזמנים שונים להצילנו מיד הקמים עלינו. וא"כ, "הבטחתו לישראל" קאי על ההבטחה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים וגם על ההבטחות שהבטיח הקב"ה בדורות הבאים לנביאים להצילנו מפני הקמים עלינו בכל דור ודור, שהקב"ה שומר תמיד "הבטחתו לישראל".

ובזה יבואר בפשטות פירוש הפיסקא הבאה "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו. . והקב"ה מצילנו מידם", ש"והיא" קאי על ה"הבטחה" שבפיסקא דידן, שהיא הבטחת הקב"ה לישראל בזמנים שונים להצילנו, כנ"ל, שהבטחה זו לא רק שעמדה לנו בזמן פרעה אלא היא העומדת לנו בכל דור ודור להצילנו מיד העומדים עלינו לכלותנו.

להבטחת ברית בין הבתרים, שעלי' מדובר בהמשך פיסקא זו, "כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים".

והנה, לקמן בפיסקא הבאה אומרים "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו. . והקב"ה מצילנו מידם". ובפשטות, "והיא", קאי על ההבטחה שעלי' מדובר בפיסקא דידן.

ובמפרשים (ראה מעשה נסים, ועוד) נתקשו בפירוש הדברים, שהרי שבברית בין הבתרים מדובר אודות הגאולה ממצרים בלבד, ואיך עמדה לנו הבטחה זו גם "בכל דור ודור" להעומדים עלינו לכלותינו? וביארו באופנים שונים איך ההצלות של הדורות הבאים גם הם נרמזים בהבטחת ברית בית הבתרים". הוספת המערכת].

יש לבאר שב"הבטחתו" לא קאי רק על הבטחת ברית בין הבתרים, שעלי' מדובר בהמשך פיסקא זו, "כמה שאמר לאברהם אבינו

פניני הגדה

שְׁהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא חֹשֵׁב אֶת־הַקֶּץ

יש לתמוה במה שמשבחים את הקב"ה שחישב את הקץ, דלכאור' מה יש נתינת מקום שלא יקיים הבטחתו לאברהם?

וביאר בזה כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע (ספר המאמרים תש"ח ע' 151), דמכאן למדנו גודל הנחת־רוח למעלה מעבודת איש ישראל לקונו בזמן חושך הגלות, דכיון ש"נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (ראה תנחומא נשא טז. תניא פל"ו), הרי יש לו ית' נחת רוח ותענוג נפלא ממילוי ה"תאוה" ע"י עבודת בני' בתוך חושך הגלות, בזיכוך עניני העולם, ולהכי הי' יכול להיות שתמשך הגלות ח"ו בלי קץ וגבול, מצד גודל התענוג שישנו למעלה מעבודה זו. וזהו השבח, שאעפ"כ התחשב הקב"ה בצערם של בני' וחישב את הקץ לגלותם.



ברוך שומר הבטחתו לישראל

ברוך שומר הבטחתו – לישראל?

שתיבת "לישראל" מתייחסת לתיבת "שומר", כאומר - "ברוך שומר לישראל הבטחתו (שהבטיח להאבות)", ששומר את ההבטחה בעבור ישראל. (ב) שתיבת "לישראל" אכן מתייחסת לתיבת "הבטחתו", אבל פירושה אחר. דאין הכוונה שההבטחה ניתנה לישראל (שהרי כנ"ל, היא ניתנה לאברהם ולנביאים), כ"א הפירוש בזה הוא שההבטחה היא אודות ישראל. והרי הוא אומר "ברוך שומר הבטחתו (שהבטיח לאבות, המיועדת) לישראל".

צריך ביאור, שלכאורה ההבטחה דברית בין הבתרים לא הייתה לישראל כ"א לאבות. וגם להפירוש (בביאור הקודם) שהכוונה ב"הבטחתו" היא גם להבטחות בדורות הבאים, הרי ההבטחה נאמרה להנביאים, ולא לישראל.

[ובמפרשים ביארו בכמה אופנים, ולדוגמא, ש"לישראל" קאי על "אבותיהם של ישראל" (הנוסח דבעל ה"קמחא דאבשונא"), או ש"לישראל" קאי על "ישראל סבא" (ליל שמורים, ועוד). הוספת המערכת].

ויש לפרש בפשוטו, בב' אופנים: (א)



וירד מצרימה – אנוס על פי הדבור

איך משמע מ"וירד" שהי' יעקב אנוס?

בפועל. והדרשה "אנוס על פי הדיבור" עוסקת בדברים כפי שהם אליבא דאמת, שאכן הי' גם אנוס על פי דיבורו של מקום, שכן הי' מוכרח לרדת במצרים מצד גזירת "גר יהי' זרעך". וכמאמר הגמרא (שבת פט, ב) "ראוי הי' יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל", כלומר, שכיון שכך היא גזירתו ית' הרי הי' יעקב מוכרח בכל אופן לירד למצרים. אלא שלפועל לא נזקק לזה, כיון שהסכימה דעתו של יעקב לרדת מרצונו הטוב.

והדבר מדויק גם בלשון ההגדה, דבשונה מדרשות אחרות שנאמרת בהם הלשון "מלמד", כאן נאמר רק "וירד מצרימה - אנוס על פי הדיבור", כי אכן אין זו דרשה הנלמדת מלשון הפסוק הזה, כ"א רק סיפור איך הייתה הירידה מצד גזירתו של מקום.

על הפסוק "ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו'", דורש בהגדה: "וירד מצרימה - אנוס על פי הדיבור".

וצריך ביאור בלימוד זה, שהרי משמעות תיבת "וירד" היא שירד מרצונו, שכן לא נאמר כאן לשון של אנוס כמו "ויעקב הורד מצרימה" וכיו"ב, כ"א הלשון "וירד" שמשמעותה היא שלא הי' אנוס אלא ירד ברצונו הטוב, כפי שאכן הי' בפועל, שיעקב ירד למצרים ברצונו הטוב. וי"ל שזהו אכן הטעם שדרשה זו אינה מופיעה בספרי וכן נשמטה מהגדת הרמב"ם.

וכדי ליישב את הנוסח שלנו י"ל דתרווייהו איתנהו ב', דבפועל הייתה הירידה מרצונו הטוב של היעקב, ולכן נאמרה בכתוב הלשון "וירד" המתארת את המציאות כיצד ירד



בַּמְתִּי מַעֵט כְּמָה שְׁנֵאמַר בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יִרְדּוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרִימָה
וְעֵתָה שְׂמֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב

מדוע מביאים את הכתוב "בשבעים נפש ירדו גו"?

לזה המשך הכתוב ש"עתה שמך ה' אלוקיך ככוכבי השמים לרוב" (ואכן בספרי הושמט סיום הכתוב).

(ב) עוד צריך ביאור, אם אכן כוונת בעל ההגדה היא לפרש ש"מתי מעט" הם "שבעים נפש", לא הי' לו להרחיק לחזמו להביא כתוב זה מחומש דברים, והוי ל' להביא הכתוב הראשון שמפרט עניין זה גופא, בבראשית (ויגש מו, כז) "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים".

ויש לומר שאף שגם בכתוב דבראשית וגם בדברים נמנה מספרם של היורדים מצרימה, יש חילוק ביניהם, דהכתוב בבראשית בא רק לספר מה הי' מספרם של היורדים למצרים, אך אין בו הדגשה ששבעים הוא מספר מועט. משא"כ בכתוב שבדברים הרי כוונת הכתוב בהבאת המספר "שבעים נפש" היא להדגיש ששבעים הם מעט, דמהא שבהמשך הכתוב נאמר "ועתה שמך ה' אלוקיך ככוכבי השמים לרוב" משמע שבתחילת הכתוב כוונתו להדגיש שבעת שירדו למצרים לא היו "לרוב" כי אם רק שבעים נפש, שהם מתי מעט.

ובזה יובן היטב הטעם שבחר בעל ההגדה דוקא בפסוק זה, ומדוע הוצרך להביאו במילואו, כי הכוונה כאן בהבאת הכתוב היא לפרט איך היו "מתי מעט", וענין זה מודגש יותר בכתוב שבדברים, שמבואר ומפורט שם ש"שבעים נפש" הם "מתי מעט" - היפך "כוכבי השמים לרוב" שבהמשך הכתוב. משא"כ בכתוב שבבראשית אין שם "פירוט" ל"מתי מעט" כי אם רק פירוט מספר הנפשות שבאו למצרים בלבד.

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט" - "במתי מעט כמה שנאמר (דברים י, כב) בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה, ועתה שמך ה' אלוקיך ככוכבי השמים לרוב".

והקשו במפרשים מאי אולמי' האי מהאי, שהרי כבר בכתוב דילן "במתי מעט ירדו" מובן הדבר שהיו במיעוט, ומה מלמדנו הכתוב "בשבעים נפש"?

ויש לבאר:

כלל ברור הוא בהגדה שכשנאמר בהגדה "כמה שכתוב" אין הכוונה דוקא לחדש או להוכיח איזה עניין, ופעמים שהכוונה בהבאת הפסוק הנוסף היא רק להוספה ופירוט של המובא בפסוק אותו דורשים (ובזה יש ליישב כמה קושיות מהמפרשים במהלך ההגדה כבגון דא).

וכן הוא גם בנדון דידן, שהכתוב "בשבעים נפש גו" לא הובא כדי להוכיח שהיו ישראל מועטים בירידתם למצרים, שהרי (כנ"ל) זה מפורש בכתוב שאותו דורשים ("במתי מעט") ואין צריכים הוכחה על זה, כי אם שמטרת הבאת הכתוב היא לפרט אופן וסוג המיעוט שהי' מספרם "שבעים נפש".

אמנם, עדיין קשה בתרתי (כמו שהקשה בזה במעשה

:נסים)

(א) הניחא לגבי הרישא של הכתוב, שהוא אכן פירוט הדברים ש"מתי מעט" היינו שבעים נפש, אבל מה שהובא כאן גם המשך הכתוב צריך ביאור, שהרי המדובר כאן הוא על עת ירידתם למצרים שהיו אז מתי מעט, ומה נוגע



וירעו אתנו המצרים - כמו שנאמר: הבה נתחכמה לו פן ירבה, והיה כי תקראנה מלחמה ונסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו, ועלה מן הארץ. ויענונו - כמה שנאמר: ושימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלתם. וכן ערי מסכנות לפרעה. את פתם ואת רעמסס.

מה מוסיף "וירעו אותנו" על "ויענונו"?

למען ענתו בסבלותם", מובן בפשטות, שכן נזכר בה בפירוש הלשון "עינונו". וחזינן בכתוב זה שהמצרים לא העבידו את ישראל רק לתועלת שיפיקו מזה, כ"א שהייתה להם בזה כוונה מיוחדת להרע לישראל, כנאמר בכתוב שמטרתם הייתה "למען ענתו בסבלותם", כלומר, בכוונה לענות את ישראל.

אמנם, עפ"ז צריך ביאור מה מוסיף הכתוב ב"וירעו אותנו" על "ויענונו".

ולכן דרש בעל ההגדה על "וירעו אותנו" את הכתוב "הבה נתחכמה לו וגו'", היינו, שבזה בא לבאר שלא רק פעולת מינוי שרי המיסים (הנדרש בכתוב ב"ויענונו") הייתה מתוך כוונה להרע לישראל, כי אם שכל כוונתם של המצריים מעיקרם הייתה שחיפשו עצה איך להרע לישראל. וזו הכוונה במה שבעל ההגדה דורש על "וירעו אותנו" את הכתוב "הבה נתחכמה לו" - כאומר שכל כוונת המצרים באופן כללי בכל גזירותיהם הייתה שחיפשו עצות איך להרע להם לישראל.

בהגדה של פסח דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי גו' וירעו אותנו המצרים ויענונו" - "וירעו אותנו כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה. . . ויענונו כמה שנאמר ושימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלותם וגו'".

וכבר התקשו במפרשי ההגדה מהי השייכות בין הפסוק "הבה נתחכמה לו פן ירבה" - ל"וירעו אותנו", שדוקא עניין זה של גזירת פן ירבה הוא הרעת המצרים שנאמרה כאן, וביארו באופנים שונים.

ויש לומר בביאור הדבר:

בכתוב כאן ישנם ב' לשונות "וירעו אותנו המצרים ויענונו". ואף שבפשטות המשמעות בשניהם שווה, שהמצרים הרעו לנו ועינו אותנו, מובן שהכתוב לא כפל את העניין ליופי המליצה, כ"א שיש כאן עניין מחודש בכל אחד מהלשונות.

והנה, מה שמביא על תיבת "ויענונו" את הדרשה מהפסוק "ושימו עליו שרי מסים



ויתנו עלינו עבדה קשה - כמו שנאמר:
ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך

מה מוסיף הפסוק "ויעבידו מצרים גו' בפרך" על "עבודה קשה"?

עלינו עבודה קשה כמה שנאמר - (שמות א, יג)
ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך.

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי גו' ויתנו עלינו עבודה קשה": "ויתנו

קשה בחומר ובלבנים ובכל עבדה בשדה את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרך", שבפסוק זה מבואר כבר מה היתה ה"עבודה קשה" ואופנה, ומובא בו גם בפירוש תיבות "בעבודה קשה".

ומכיון שהבאת הפסוק הראשון בלבד קשה היא, כנ"ל, שאין מקום לומר שיסתפק בעל ההגדה בפסוק הראשון שאין בו פירוט ותוספת כלל (ואדרבה - כנ"ל לדברי רבי אלעזר בסוטה), ולא ימשיך להביא את הפסוק הבא שיש בו ביאור ופירוט הסיפור איך נתנו עליהם עבודה קשה כנ"ל בארוכה בפסוק, הרי גירסא זו המוסיפה את הפסוק הבא מוכרחת היא.

[ומה שנשמט משאר הנוסחאות יש ליישב שהוא מפני שסופרי כתבי היד הראשונים של ההגדות (ושל הספרי, מקור נוסח ההגדה) רשמו בקיצור "ויעבדו מצרים גו' בפרך", וכוונתם הייתה על תיבת "בפרך" שבסיום הפסוק "וימררו", כלומר שיש להעתיק את שני הפסוקים (ג-יד), ובא מעתיק שלא שימש כל צרכו וכשהעתיק עד תיבת "בפרך" הראשונה, עמד מלהעתיק, ולא שם ליבו שגם פסוק שלאחריו מסתיים בתיבה זו. ונשתקע הדבר].

וצריך ביאור, מה מוסיף הפסוק "ויעבדו" על הפסוק שאותו דורשים "ויתנו עלינו עבודה קשה"? דהנה, כבר נתבאר לעיל (פיסקת "במתי מעט") שבכמה מקומות שנאמר בהגדה הלשון "כמה שנאמר" הכוונה בזה אינה דוקא להוכחה על פירוש וכיו"ב, כי אם - ביאור ופירוט של הנאמר בפסוק אותו דורשים. אבל כאן עדיין צ"ב מה נתבאר ונתפרט בפסוק "ויעבדו" שלא נאמר קודם בפסוק "ויתנו עלינו עבודה קשה"?

ואין לומר שההוספה היא מה שכתוב שהעבדו "בפרך", שהרי אין בזה כל פירוט או תוספת והוא רק חזרה על הנאמר בפסוק עצמו בכללות ("עבודה קשה" - "בפרך"). וביותר צ"ע, שהרי בגמ' (סוטה יא, ב) דרש רבי אלעזר תיבת "בפרך" שבפסוק זה, שהכוונה בזה היא "בפה רך". ולפי זה - לא רק שלא נוסף כאן מאומה, כ"א שאין בכתוב זה כלל התוכן של "ויתנו עלינו עבודה קשה".

ויש לבאר שמתעם זה בנוסח רבינו הזקן נ"ע (וכן משמע שגרס בסידור תפלה למשה (להרמ"ק), ונמצא כן גם בנוסח ההגדה שבספרי עם פירוש המלבי"ם) הנה לאחר הפסוק "ויעבדו וכו' בפרך" נוסף גם הפסוק הבא (שמות שם, יד) "וימררו את חייהם בעבודה



וירא את ענינו - זו פרישות דרך ארץ,
כמה שנאמר: וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים

מהי הראי' מ"וירא אלקים" ש"ענינו זו פרישות דרך ארץ"?

כפרישות דרך ארץ, מובן בפשטות כי "ענינו" הוא מלשון עינוי, ופרישות דרך ארץ קרוי עינוי כדאיתא ביומא (עד, ב) שהכתוב "אם תענה את בנותי" (בראשית לא, ג), קאי על זה.

וגם לזה נתכוון פרעה בגזירתו, כסיפור רז"ל במדרש (שמות רבה פ"א, יב): בתחילה גזר וצוה

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי וירד מצרימה גו' וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו" - "וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ כמה שנאמר וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים".

והנה, הא דתיבת "ענינו" מתפרשת

פרישות דרך ארץ, באה כמאמר המוסגר. והיינו, שיש לקרוא הפיסקא כך: "וירא את ענינו (זו פרישות דרך ארץ) כמה שנאמר וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים". והפירוש שהעיניו המדובר כאן קאי על כוונת פרעה בגזירתו להמעיטם מפרו ורבו, באה כמו במאמר המוסגר.

ומה שלא חילק בעל ההגדה את הפסוק לפיסקאות נפרדות, תחילה לכתוב "וירא כמה שנאמר וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים" שפסוק זה מוכיח ומפרט מה שהקב"ה ראה את הקושי שעברו בני ישראל - "את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו", ואח"כ לבאר בפיסקא בפני עצמה ש"ענינו - זו פרישות דרך ארץ", הוא משום שתיבת "וירא" בפני עצמה היא דיבור מקוטע, ולכן כלל בעל ההגדה את פירוש תיבת "ענינו" בפיסקא זו אף שבעיקרה היא באה לפרט ולהוכיח איך שראה הקב"ה את הקושי של בני ישראל.

[ובדרך זו יש ליישב כמה פעמים נוספות בהגדה, כדלקמן פיסקאות "ואת לחצנו זה הדחק", ו"ובמורא גדול זה גילוי שכינה"].

לנוגשין שיהיו דוחקין בהם כדי שיהיו עושיין הסכום שלהן, ולא יהיו ישנים בבתיהם, והוא חשב למעטן מפרי' ורבי' וכו'. וראה גם כן ספר הלוקטים עה"פ "וכאשר יענו אותו" - "כי שמו שומרים על הנשים שלא יטבלו וכו'".

אבל כבר הקשו בזה בהרבה ממפרשי ההגדה, מאי הוכחה יש בכתוב המובא כראי' לדרשה זו, שהרי בכתוב נאמר בסתם "וירא אלוקים וגו'", ואיך מוכח מכאן שהעיניו המדובר פירושו פרישות דרך ארץ?

[ומכוח קושיא זו ביארו בריבוי אופנים היאך נרמז עניין הפרישות דרך ארץ בפסוק זה. ולדוגמא: ש"וידע אלוקים" קאי על דבר שרק ה' לבדו יודעו, או שלשון הכתוב "וידע אלוקים" רומזת ע"ז כיון שבלה"ק לשון "ידע" פירושו ענין זה, כמו "והאדם ידע את חוה", וראה במפרשי ההגדה עוד רמזים וביאורים שונים. הוספת המערכת].

ויש ליישב בפשיטות שהפסוק "וירא אלוקים" לא קאי כלל על הדרשה "ענינו - זו פרישות דרך ארץ", כי-אם על גופא דעובדא שראה אלוקים "את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו". והפירוש שהעיניו המדובר כאן הוא שכוונת פרעה בגזירתו הייתה על עניין זה של



ואת עמלנו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן הילוד היארה תשליכוהו וכל הבת תחיון

מהי הראי' מ"כל הבן" ש"עמלנו אלו הבנים"?

וי"ל ע"ד הנ"ל שמה שכתב כאן "כמה שנאמר" אינו ראי' והוכחה לזה שפירוש תיבת "עמלנו" הוא "אלו הבנים", שענין זה מובן בפשטות, כפי שמפרש במחזור ויטרי, שהרי הבנים הם כחו ואונו של האדם, כמו שאמר יעקב אבינו על ראובן בנו "כחי וראשית אוני"

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי עובד אבי גו' וירא את ענינו ואת עמלנו" - "ואת עמלנו אלו הבנים כמה שנאמר (שמות א, כב) כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון".

וגם בזה קשה (כנ"ל בפיסקא הקודמת) מה ראי' יש בפסוק זה שעמלנו אלו הבנים?

הכוונה לבניו של האדם.

והכתוב "כל הבן הילוד גו" אינו ראוי לפירושו כי אם לכללות תוכן העניין שהייתה גזירה על הבנים.

(בראשית מט, ג), ובפירוש שבלי הלקט (כאן) מביא על

זה מה שדרשו חז"ל (שבת לב, ב) "איזה הן מעשה ידיו של האדם הוי אומר בניו ובנותיו", וא"כ אין בעל ההגדה צריך להוכיח שב"עמלנו"



וְאֵת לַחֲצֵנוּ – זֶה הַדַּחֵק, כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר:
וְגַם רְאִיתִי אֶת הַלַּחֵץ אֲשֶׁר מִצְרִים לַחֲצִים אֹתָם.

מהי הראי' מ"וגם ראיתי את הלחץ" ש"לחצנו זה הדחק"?

הדחק. וביארו בזה בכמה אופנים.

ויש לומר גם בזה, על דרך הכלל שנתבאר לעיל [פיסקא "וירא את ענינו"], שפעמים שה"כמה שנאמר" נמשך על עצם העניין ולא על הפירוש של התיבה, ופירוש התיבה הוא כמו במאמר המוסגר. וגם כאן יהיו נקראים דברי ההגדה כך: "ואת לחצנו (זה הדחק) כמה שנאמר "וגם ראיתי את הלחץ וגו'".

בהגדה דרשו את המשך הכתוב "ארמי אובד אבי גו' וירא את ענינו . . . ואת לחצנו" - "ואת לחצנו זה הדחק כמה שנאמר (שמות ג, ט) וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם".

והקשו במפרשים מה הוכחה יש בכתוב זה ש"לחצנו זה הדחק", והלא אין כתיב בי' אלא לשון לחץ הנמצאת בכתוב אותו דורשים ("ואת לחצנו") עצמו, ולא מוזכר בו עניין

פניני הגדה

וְאֵת-עַמְלָנוּ אֱלוֹ הַפְּנִים

יש למצוא טעם לשבח אמאי דבר זה אינו צריך לראי', דידוע שאף שכל אדם "לעמל יולד", הנה בני ישראל אין עמלם כמו שאר העולם אלא "אני נבראתי לשמש את קוני" ונמצא ש"עמלו" של יהודי, הרי הוא שימוש את קונו, וקיום התורה והמצוות. וכיון שהמצוה הראשונה שבתורה ה"ה" "פרו ורבו", הרי פשוט ש"עמלנו" – עמל בני ישראל – לכל לראש "אלו הבנים".

ומכאן רמז והוראה בעבודת החינוך, דכשם שחזינן מן ההגדה דזה שעל האדם להתייגע ולהשקיע את נפשו בבניו – דבר פשוט הוא (ולא הוצרך בעל ההגדה להביא כאן ראי' כמו שהביא ראיות לשאר הדברים), הרי ודאי שכן הוא גם ב"בניך אלו התלמידים" (ספרי ופרש"י עה"פ ואתחנן ו, ז), שאל לו לרב להסתפק בזמנים שבהם מחויב הוא ללמד תלמידיו, אלא צריך להתייגע בחינוכם ולהשקיע את כל כולו בזה גם בזמן שאינו חייב לעשות כן מן הדין.



בִּיד חֲזָקָה זֶה הַדָּבָר . . וּבִזְרוּעַ נְטוּיָה זֶה הַחֶרֶב . . וּבְמוֹפְתִים זֶה הַדָּם

מדוע נמנו מכות דבר, בכורות ודם בלבד?

סדר התרחשותן. והוי ל' לכאורה להקדים מכת דם למכות דבר ובכורות.

ויש לומר בזה, שמנה דוקא ג' מכות אלו, כיון שבהן מבאר הגדולות שעשה הקב"ה במצרים, ומונה אותן לא כפי סדר זמני התרחשותן, כ"א לפי תוכן גדולת המכה מן הקל אל הכבד: שהרג את ממונם (מקניהם) במכת דבר, וגדולה מזו שהרג אף את בכוריהם במכת בכורות, ועוד גדולה מזו - שגם באלוקיהם עשה שפטים במכת דם, וכמבואר במדרש רבה (שמו"ר פ"ט, ט) בטעם שלקה היאור בתחילה, שהוא משום "שפרעה ומצרים עובדים ליאור, אמר הקב"ה אכה אלוקה תחילה ואחר כך עמו".

על המשך הכתוב "ארמי אובד אבי וירד מצרימה גו' ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים", דורש בהגדה: "ביד חזקה זה הדבר . . ובזרוע נטויה זו החרב . . ובמופתים זה הדם".

ובכמה מפרשים פירשו שב"זו החרב" הכוונה לחרב שהרג בה את הבכורות (ובח פסח, שמחת הרגל), ונמצא שנמנו כאן ג' מכות - מכת דבר, מכת בכורות ומכת דם.

וכבר הקשו ע"ז במפרשים מאי טעמא מנה ג' מכות אלו ביחוד, ולא את שאר המכות. ועוד צריך ביאור טעם מגייתן בסדר זה, שלא כפי



וּבְמִרְא גְדוֹלָה זֶה גִּילּוּי שְׂכִינָה כְּמָה שֶׁנֶּאֱמַר אוּ הַנְּסָה אֱלֹהִים לְבֹא לְקַחַת לּוֹ גּוֹי מִקְרֵב גּוֹי כְּמִסַּת בְּאֵתָת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבִיד חֲזָקָה וּבִזְרוּעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדוֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֵיכֶם

מנין לנו ש"ובמורא גדול זה גילוי שכינה"?

ש"במורא גדול" זהו גילוי שכינה, דעצם השייכות של תיבת מורא לגילוי גדול, הוא משום ש"מורא" כאן הוא מלשון "מראה", וכדמתרגם באונקלוס "ובחזונין רברביין", ובתרגום יונתן "ובחזונא רבא", ומובן א"כ ש"מורא גדול" הוא מראה גדול. אבל צ"ע איך למדים מהפסוק "או הנסה אלוקים וגו'" שהמורא המדובר כאן הוא גילוי שכינה, ובפסוק זה לא נזכר ע"ד גילוי שכינה?

על המשך הכתוב "ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו' ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול וגו'", דורש בהגדה: "ובמורא גדול - זה גילוי שכינה כמה שנאמר או הניסה אלוקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה . . ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלוקיכם במצרים לעיניך".

והקשו במפרשים היאך מוכח מהפסוק

וגם כאן יש לומר, שהפסוק "או הניסה" הוא כדי לפרט את מה שהי' כאן מורא גדול, ומה שדורש שהמורא גדול זהו גילוי שכינה דיקא, זו דרשה הבאה כבמאמר המוסגר שאינה מוכחת מהפסוק. ופיסקא זו בהגדה גם היא יש לקרותה כאילו נאמר: "ובמורא גדול (זה גילוי שכינה) כמה שנאמר או הנסה אלוקים וגו'".

וגם זה יש ליישב על פי הכלל שנאמר כבר (ראה לעיל פיסקא "וירא את ענינו") שלא בכל מקום שמביא בעל ההגדה דרשה מפסוק עם הלשון "כמה שנאמר" הרי זה כדי להוכיח את הדרשה, ופעמים רבות אין זה אלא הסבר ופירוט להתיבות שבפסוק אותו דורשים.



אלו עשה באלוהים ולא הרג את בכוריהם דינו

מי נהרג קודם, בכור האדם או בכור הבהמה?

העניין של מכת בכורות הי' הריגת בכורי מצרים עצמם, והריגת בכורי בהמתם הייתה רק תוצאה ומסובב מהריגת בכורי האדם, לכן הפסוק אומר תחילה את עיקר העניין (הכאת בכורי מצרים), ורק לאחר מכן את העניין שנגרר ומסובב מהעיקר (הכאת הבהמות).

ויש לומר דהא שהכאת בכורי האדם היא עיקר המכה והכאת הבהמות היא רק מסובב, מובן ע"פ מ"ש במכילתא (הנ"ל) שהטעם שנהרגו במכת בכורות גם הבהמות, הוא כדי "שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות".

ומהאי טעמא גופא יש להוכיח גם שהכאת הבהמה קדמה להכאת בכורי המצרים עצמם, שהרי אם היו בכורי הבהמות קיימים בשעה שנהרגו בכורי האדם, עדיין יכולים היו לחשוב שיראתם הביאה עליהם את הפורענות, ומוכרח הדבר שהשפטים באלוהים יהיו תחילה כדי שלא יאמרו כנ"ל.

ויש להביא עוד סיוע לדבר, מהא דאיתא בסוכה (כט, א): "חמה לוקה סימן רע לעכו"ם", ובהמשך הגמרא שם איתא: "ואין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלוקי' לוקה עמה שנאמר

צריך ביאור שהרי לשון הפסוק באמירת ה' למשה היא (שמות יב, יב) "והכיתי כל בכור גו' ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים", וכן בתיאור התרחשות המכה נאמר (שם יב, כט) "וה' הכה כל בכור . . . וכל בכור בהמה", והכאת בכורי הבהמה במכת בכורות היא השפטים שעשה ה' באלוהיהם, כמפורש במכילתא עה"פ ובמדרש תנחומא (בא, ז), ומשמע מהכתובים שקודם הכה ה' את בכורי מצרים, ורק אח"כ עשה שפטים באלוהיהם.

ואם כן צריך ביאור מאי טעמא הובא כאן מה שנפרע מאלוהיהם קודם להכאת בכוריהם, היפך סדר ההתרחשות כפי שהוא בכתובים?

ויש לתרץ שאדרבה - בסדר הדברים כפי שהתרחש בפועל הייתה הכאת בכור בהמה קודם בכור האדם, וכסדר כאן שקודם "עשה באלוהיהם" ורק אחר כך "הרג את בכוריהם".

והטעם שבפסוקים נאמר קודם "והכיתי כל בכור" וכן "וה' הכה כל בכור" ורק אחר כך "ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים" ו"וכל בכור בהמה", הוא משום שהפסוקים באים לבאר את תוכן העניין, ולא לתאר את סדר התרחשות המאורעות. כלומר: כיון שעיקר

שפטים", שכשהעכו"ם לוקים גם אלוקיהם לוקים עמהם, והרי החמה לוקה קודם העכו"ם, שהרי היא סימן מוקדם שהולכת לבוא המכה על העכו"ם, ומובן א"כ בנדוד"ד (ד"בכל אלוקי מצרים אעשה שפטים") שהכאת הבהמות קדמה להכאת בכורי מצרים עצמם, וק"ל.

ובאמת, עניין זה מפורש בנוגע לכתוב דילן בזהר הק' (ח"ב יח, א, ואילך) "דאלוקיהם נלקים בתחילה ואח"כ האומה", יעו"ש.

[ועיין במקור הדברים שמביא עוד פרטים בנוסח "דיינו" שלכאורה אינם ע"פ סדר המאורעות ומתראם].

ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים". ועיין בחידושי אגדות מהרש"א שקישר שני מארז"ל אלו, וכתב שדברי הגמ' ש"אין לך כל אומה . שאין אלוקי' לוקה עמה" קאי אדלעיל, דהא ד"חמה לוקה סימן רע לעכו"ם" הוא "לפי שהם מאמינים בשמש . . ועל כן אם האומה לוקה גם החמה לוקה עמה, שנאמר ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים".

ומדברי המהרש"א שפיר מוכח הא דנתבאר לעיל שהכאת בכורי הבהמה הייתה קודם, שכן כיון ש"חמה לוקה סימן רע לעכו"ם" הוא מאותו העניין ד"ובכל אלוקי מצרים אעשה

פניני הגדה

דינו

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש נ"ע לא הי' מפסיק באמצע אמירת "דיינו". ואת ההסברים בפסקא זו, הי' אומר לפני' או לאחרי'.

וי"ש לבאר את עומק הסיבה להנהגה זו: ט"ו מעלות אלו הינם ט"ו מדרגות ושלבים בתהליך היציאה ממצרים, שסיומו בבנין בית הבחירה. כשאדם הי' שקוע בטומאת "מצרים", וזה עתה יצא משם — הרי אף שמצד "יציאת מצרים" כשלעצמה כבר צועק הוא "דיינו", עליו לדעת שאין להפסיק כאן; אין לו לעצור במקום זה ולהסתפק בהתפעלות גרידא ובהכרזת "דיינו" (שמשמעה שהוא מרוצה ממצב רוחני זה), אלא עליו להמשיך ולהתקדם לדרגא נעלית יותר בעבודת הבורא.

מהותה של ההגדה



ביאור כללי אודות כללות נוסח ההגדה ועיקר תוכן סיפור יציאת מצרים

אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפילותינו זכר ליציאת מצרים" (חינוך מצוה כא), הרי מובן, שגם הסיפור והתיאור דיציאת מצרים בליל פסח ודאי מבאר ומגדיר לנו היטב מהו התוכן והענין הכללי של יציאת מצרים עד שיתבאר עפ"ז במה הוי "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו כו".

והנה, מצות הסיפור ביציאת מצרים בליל פסח ילפינן מהנאמר (בא יג, ח) "והגדת לבנך" (סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנז. חינוך שם), וזוהי מצות אמירת ההגדה [ועיי' בשו"ע אדמו"ר הזקן (סי' תעג סמ"ב): "היינו אמירת ההגדה שהיא מ"ע מן התורה כו' שנאמר והגדת לבנך"], והיינו בעיקר הנאמר בהגדה אחר סימן "מגיד".

וא"כ מובן, שתוכן תיאור וביאור מהות הסיפור דיציאת מצרים, באופן שמודגש בו היותו יסוד עיקרי וכללי, מצוי וכולט בחלקים העיקריים של נוסח ההגדה (אשר הוא הוא "סיפור יציאת מצרים"). להלן יתבאר כי ישנה נקודה מהותית אחת השזורה בעיקרי הסיפור ביציאת מצרים הנ"ל, שע"פ נקודה זו מתבארים היטב דיוקי לשונות ההגדה במקומות עיקריים.

א

התוכן שבחובת סיפור ביציאת מצרים
המיוחדת לפסח – יסוד ועמוד בתורתנו

כבר האריכו המפרשים (הובאו ונסמנו ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים' (קה"ת) ע' טו) בביאור החילוקים שיש בין החיוב והמצוה של זכירת יציאת מצרים בליל פסח ובין חיוב זה בכל ימות השנה. אחד החילוקים הוא (כמבואר בהגדת מעשה נסים (לבעל חוות דעת) בפתיחה. שבח פסח. סי' מהרי"ד. מלבי"ם בא יג, ח), שבכל השנה די בזכירה בעלמא – "מצוה להזכיר יציאת מצרים" (רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג), ואילו בליל פסח המצוה היא – סיפור ביציאת מצרים, ובלשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה רפ"ז), "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים כו". היינו שאין זו רק הזכרה בעלמא על מה שנתרחש הדבר, אלא תיאור וביאור המאורע.

ומעתה, כיון שסיפור וזכירת יציאת מצרים הוא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו" ו"בא לנו מצוות רבות על זה מצוותעשה ומצוות לא-תעשה . . ועל כן

(ג) יתירה מזו: במצות ההגדה בעת הסדר, "והגדת לבנך", הרי "כנגד ארבעה בנים דברה תורה", היינו, שנמצא על-יד שולחן הסדר לא רק הבן החכם, אלא גם הרשע (וכן התם ושאינו יודע לשאול) - ומציאות זו קשה להבנה: הלא ידוע (שמו"ר פי"ד, ג. תנחומא וארא יד. פרש"י בא י, כב) שהרשעים שהיו באותו הדור לא נגאלו ממצרים (אלא מתו בשלושת ימי אפילה); ומאחר שבין בני ישראל שיצאו ממצרים לא היו רשעים - מאין הופיע לפתע פתאום בן רשע אצל בני ישראל? [ואין לומר שהרשע שבהגדה, המסב אל שולחן הסדר, אינו מסוג הרשעים שמתו במצרים בשלושת ימי האפילה, שהרי מפורש בהגדה בתשובה לבן הרשע - "אילו הי' שם לא הי' נגאל"].

שאלות אלו אינן שאלות של שכל והבנה סתם, אלא הן שאלות המפריעות לכל תוכן הסדר והסיפור ביציאת מצרים, שענינם הוא ש"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים", ולכן "יכין מקום מושבו שישב בהסבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים" (שו"ע אדה"ז סתע"ב ס"ז); והתורה הלא תורת אמת היא, ובודאי צריך הדבר להעשות באופן אמיתי ומתוך הרגש אמיתי. אבל, כיצד יכול אדם לחוש הרגש של חירות, באופן שיראה עצמו באמת "כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים", בשעה שהוא נמצא בגלות, במצב שבו "בכל דור ודור) עומדים עלינו לכלותנו", ויש עניים בין בני ישראל, הן עניים בפשטות והן עניים בדעת, עד שיש גם בן רשע?

ב

קושיות מהותיות של ה"בן" -
מהו תוכן החירות הנוהג לדורות
בשעה שאנו בגלות ושעבוד

יסוד הענין, דכללות הסיפור בא לבאר בפני ה"בן" (שאליו אנו אומרים את ההגדה - "והגדת לבנך") ענין מהותי המוקשה בכל מעשה לילה זה. דהנה, בשעה שאנו מסבים אל שולחן הסדר וצריכים להתחיל באמירת ההגדה, עוד בטרם מקבל ה"בן" ידיעה בפרטי ענין השעבוד והנסים והנפלאות של הגאולה, מתעוררות אצלו כמה קושיות, שיש ליישבן באופן שיניח את דעתו עוד קודם אמירת ההגדה מ"עבדים היינו":

(א) מדוע לא היתה הגאולה דיציאת מצרים (שכבר הזכיר בקידוש "זכר ליצי"מ") גאולת עולם? ובשלמא אילו היתה הגאולה באה ע"י בשר ודם, אזי מובן, דכשם שהוא עצמו (מוגבל ו)נתון לשינויים, כך יש גם שינוי וחילוף בפעולותיו; אבל כיון שהגאולה דיציאת מצרים היתה ע"י הקב"ה, ה' אלקים אמת, שכל פעולותיו אמיתיות ונצחיות, א"כ היתה הגאולה ממצרים צריכה להיות גאולה נצחית - ואיך יתכן שאנו שרויים בגלות, ולא בגלות סתם, אלא בגלות קשה ומרה כל-כך, ש"בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו" בדוגמת מאורעות גלות ושעבוד מצרים (ועוד יותר מזה)?

(ב) כיון שבני ישראל יצאו "ברכוש גדול", כהבטחת הקב"ה, איך יתכן שישנה עניות בישראל (שהרי הבן רואה שמסובים על שולחן הסדר גם אורחים עניים - "דצריך" ו"דכפין")?

לרקיע השביעי, והראשון שהתחיל להחזיר ולהמשיך את השכינה מלמעלה למטה הי' אברהם אבינו, שהמשיך את השכינה מרקיע השביעי לשישי (שהש"ר שם), ולכן לאברהם דוקא נאמרה ההבטחה ששלימות המירוץ ובירור וזיכוך החטא, שעל-ידה תחזור השכינה למטה כמו שהיתה קודם החטא, תהי' ע"י גלות מצרים.

וְלִבְנֵי אילו זכו ונזדככו ברוחניות כראוי, עד למירוץ החטא בשלימות, היתה גלות מצרים הגלות האחרונה, הגלות היחידה, וממילא היתה גאולת מצרים גאולה שלימה, "ולא הי' גלויות ולא מלאך המוות שולט בהן" (לשון חז"ל שמו"ר רפ"ב לענין חטא העגל) - כמו שהי' לפני החטא.

ומעתה יש לבאר דנקודת סיפור ותיאור יציאת מצרים, והיסוד העיקרי שבזה בתורתנו ואמונתנו, הוא ידיעת והגדרת ענין זה, שמחד גיסא בפועל לא זכו ונזדככו ישראל בשלימות ברוחניות, ולכן עדיין נמצאים בגלות והשטן מרקד רח"ל, ומאידך גיסא סוף-סוף היתה פעולת זיכוך עצומה מצד הקב"ה בחסדו ובטובו הגדול, עד שפעל בהם הדבר פעולת חירות לדורות.

וביאור הענין, דבעת יציאת מצרים הנה מצד מצבם הרוחני של ישראל עדיין לא היו בני ישראל ראויים לגמרי לגאולה, כי בהיותם במצרים היו בני"ש שקועים, ר"ל, במ"ט שערי טומאה, ואילו היו משתהים במצרים עוד רגע אחד, לא היו נגאלים ח"ו (כמ"ש בסידור הרש"ר וקול יעקב על "מצה זו שאנו אוכלים", ועוד).

וְלִבְנֵי, מצד מדת הדין והחשבון עלתה ונשמעה הטענה שמאחר שהמכוון והמטרה

.....**ג**.....
 מטרת הגאולה ממצרים - זיכוך רוחני; אלא שהעילוי הרוחני (לדורי דורות) בא מצד הקב"ה ולא ע"י יגיעת ישראל, ולכן אין הגאולה שלמה

ונקודת המענה המבטלת תהיי' זו, היא לבאר איך מחד גיסא יש ביציאת מצרים פעולה מהותית לדורי דורות, שבגללה אנו "בני חורין" עתה, ומאידך גיסא אכן יציאה זו יש בה איזה דבר שעדיין לא הושלם (ומשום כך ישראל נתונים בצרה), ולדבר זה אנו מצפים ומייחלים בכל רגע.

וביאור והגדרת הדברים, מה נפעל לדורות ע"י היציאה, ולמה עדיין אנו מייחלים - יובן בהקדים דברי רז"ל (שמו"ר פנ"א, ז. וע"ז בב"ר פמ"ד, כא. וש"נ), שהעמיד הקב"ה לפני אברהם אבינו את הברירה, "במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות" ואברהם (או הקב"ה (כדעה האחרת במדרש שם)) בחר בגלות במקום גיהנם. ומזה מובן שתוכן ענין הגלות, ולכל לראש גלות מצרים, שוה לתוכן ענין הגיהנם - מירוץ וכפרת החטא.

והנה, החטא (כפשוטו) שהי' צורך במירוץ וכפרה עליו הוא החטא הראשון (ראה בארוכה של"ה קעה, ב ואילך. קעז סע"א. ועוד), שורש ומקור כל החטאים - חטא עץ הדעת, שגרם את סילוק השכינה מהארץ לרקיע (שהש"ר פ"ה, א. וש"נ). וזהו שאופן מירוץ חטא זה נמסר לאברהם, כי לאחרי חטא עץ הדעת שגרם את הסתלקות השכינה מהארץ לרקיע נעשו עוד ששה חטאים שגרמו את סילוק השכינה מרקיע לרקיע עד

ד

ביטוי וביאור נקודה זו מודגש בלשונות
נוסח ההגדה בה' מקומות עקריים שבה

ומעתה נחזה כיצד בולטים הדברים
ומתבארים להדיא במקומות עיקריים בהגדה.

ובהקדים, דתוכן כל ענין בולט ומודגש
בגלוי בהתחלתו ובסיומו. והרי "עיקר
נוסח ההגדה שתיקנו חכמים חובה על
הכל" (שו"ע אדה"ז שם סמ"ג), הוא כדאיתא
במשנה (פסחים קטז, א) "מתחיל בגנות
ומסיים בשבח" - והיינו ההתחלה בגנות
ד"עבדים היינו" או "מתחילה עובדי עבודה
זרה היו אבותינו" (כב' הדיעות בש"ס שם),
ואח"כ הסיום דענין מצרים שבפיסקא "והיא
שעמדה כו'" (שהוא מבוא אל החלק העיקרי
של הסיפור המתחיל מימות לכן ויעקב, כדין
המשנה שם לאח"ז "ודורש מארמי אובד
אבי").

ועד"ז מודגש הדבר גם בסיום בשבח
שבגמר תיאור כל הניסים ונפלאות שעשה
לנו הקב"ה באותו זמן, היינו סיום הפיסקא
"כמה מעלות טובות למקום עלינו" - "ובנה
לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו"
[ראה 'בין שמועה' להרשב"ץ ד"ה "כמה
מעלות טובות" בסופו: "ובזה השלמנו
לדרוש מארמי אובד אבי לספר ביציאת
מצרים". משא"כ חלק ההגדה שלאח"ז
"ר"ג ה' אומר כל שלא אמר כו'", אף שג"ז
הוא חלק מדין ההגדה וקיום מצות סיפור
ביצי"מ, מ"מ, הרי כפשוטו אי"ז הסיפור
ד"נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים"
(לשון הרמב"ם ה' חו"מ רפ"ו. וראה גם לשון
החינוך שם. אבודרהם בסדר הגדרה ופירושה)].

שבגלות ושעבוד מצרים - לפעול הבירור
והזיכוך בבני ישראל (והעולם) עד למצב
שכמו קודם החטא - עדיין לא נתמלאו
בשלמות, הרי אין מקום כלל ליציאה ולגאולה.

אבל אעפ"כ "נגלה עליהם מלך מלכי
המלכים הקב"ה וגאלם", היינו שסוף-סוף
נפעל מצד הקב"ה עילוי רוחני (ולא מצד
הזדככות ישראל בעבודת עצמם) שהביא
לפעולת חירות לדורות. וכמבואר בגבורות
ה' למהר"ל (פס"א) דבגאולת מצרים קבלו
בני ישראל מעלה עצמית דבני חורין ואין
המקרה דגלות שלאח"ז מבטל הדבר כלל.

ותוכן פעולה רוחנית זו, שהוא רק
מצד הקב"ה ולא מצידם - מבוארת בספרי
החסידות, וראש להם דברי רבינו הזקן (תניא
ספ"א, ועוד), שיציאת מצרים היתה באופן
של "כי ברח העם" (כלשון הכתוב בשלה יד,
ה) "מפני שהרע שבנפשות ישראל עדיין
הי' בתקפו בחלל השמאלי", והגאולה באה
מצד מה ש"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים
הקב"ה", והדבר נגע ועורר בהם את נקודת
היהדות, ושוב לא היו יכולים לשגות בשקר
מכח הרוח-שטות ה"מכסה על האמת"
לומר שגם במצב זה יכולים הם להיות
קשורים להקב"ה, וזה גרם אשר "ברח העם"
מטומאתם. הרי שסוף-סוף נפעל עילוי רוחני
בהם מצד הקב"ה, ואעפ"כ אי"ז זיכוך רוחני
שלם כיון שלא נתייעצו ע"ז מצד עצמם, ואין
לו קיום פנימי עד שנאמר שהשתנו בפנימיות
למהות אחרת (דאילו נשתנו במהותם לא
היו צריכין "לברוח"), וזהו הוראה לדורות
שיתייגעו גם בעצמם ורק ע"י היגיעה יזכו
לגאולה וחירות שלימה מכל צרותיהם, ו"לא
בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו"ן" (ישעי' נב,
יב), בב"א.

וזהו המשך הפיסקא "כל דכפין . . כל דצריך" (דלכאו) מאי שייכא הכא בהקדמה לסיפור יצי"מ, ומה הקשר לשורה שלפניו), וכן "השתא הכא . . השתא עבדין" (דלכאו) מדגישים אנו בזה היפך הגאולה והחירות), כי בזה אנו מבארים שמציאותם של עניים בינינו, "דכפין" ו"דצריך", וכן זה שאנו עדיין שרויים בגלות ובעבדות, "השתא הכא . השתא עבדין", הם תוצאה מזה ש"אבהתנא (עודם) בארעא דמצרים", פירוש, שבני ישראל לא יצאו אז (לגמרי) משעבוד מצרים.

א"ל שכאן עולה השאלה: אם כן, מה הועילה היציאה ממצרים, אשר מחמתה צריך לערוך את הסדר "דרך חירות"? – על כך ממשיכים אנו ואומרים, דאמנם "השתא הכא (אבל) לשנה הבאה בארעא דישראל" ואמנם "השתא עבדין (אבל) לשנה הבאה בני חורין": גאולת מצרים פתחה את הדרך והצינור לגאולה (וכנ"ל מדברי המהר"ל שנעשו ישראל במעלה עצמית דבני חורין), ודבר זה מובילנו כבר אל "לשנה הבאה בארעא דישראל . . בני חורין" (וזה מודגש בגילוי בסיום של סימן "מגיד" בברכת "אשר גאלנו כו' ממצרים כו' כן כו' גיענו כו' ונודה לך שיר חדש על גאלתנו ועל פדות נפשנו" (שקאי על הגאולה העתידה)).

וְלָכֵן אפשר לקיים עתה את מצות הסיפור ביציאת מצרים בלילה זה ואת החיוב "להראות את עצמו כאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים" בשלימות; ואדרבה, ע"י קיום הסיפור ביציאת מצרים באופן ש"כאילו הוא כו' יוצא משעבוד מצרים", אכן יוצאים אנו ממצב דשעבוד מצרים, עד שאנו נעשים (לשנה הבאה) בני חורין. וכידוע מה דאיתא בספרי חסידות (ראה מאמר "כימי צאתך

וכן, מאחר שלפי "נוסח ההגדה" ע"פ "מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונות" (שו"ע אדה"ז שם סמ"ג בסופו) פותחין בפיסקא "הא לחמא עניא", הנאמרת מיד בתחילה, אף קודם "מה נשתנה", מובן שגם ב"התחלה" זו מודגשת נקודה כללית.

הרי לנו ה' מקומות בהגדה המדגישות את הנקודה הנ"ל:

(א) בהקדמה לסיפור יציאת מצרים: 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.

פיסקא זו באה לאחרי הסימן "מגיד", כי טעם אמירת פיסקא זו בתחילת עריכת הסדר אינו (רק) מפני שתוכנה הוא הזמנת כל מי שאין להם צרכי הסעודה והפסח אל שולחן הסדר [דא"כ צריך הי' לאומרה לפני התחלת הסדר], אלא הטעם שפיסקא זו נאמרת בהתחלה הוא (גם ובעיקר) מפני שהיא (ההקדמה ו) ההתחלה לסיפור ביציאת מצרים, ולכן היא באה דוקא (מיד) לאחר הסימן "מגיד", כי בזה מיישבים אנו תמיהתו הכללית של ה"בן" במה שרואה לנגד עיניו דעודנו נתונים בגלות ושעבוד, ואעפ"כ אנו נוהגים בדרך חירות.

ומבארים אנו דהמצה שאכלו אבותינו לאחרי היציאה ממצרים ("שלא הספיק להחמיץ עד שיצאו וכו'") אכן נקראת "דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים", כי אופן היציאה ממצרים לא הי' בשלימות, ובני ישראל מצד עצמם כביכול "נשארו" גם באותה שעה במצרים.

ומזוככים לגמרי מהרע עד שישנו גם בן רשע.

(ג) ב"מתחיל בגנות" דסיפור יצי"מ לאידך מ"ד בש"ס (שהוא הדעה הראשונה בש"ס, כי כאן הדבר מודגש ומפורש יותר): מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו.

פ ריהטא ב"קרבנו המקום לעבודתו" הכוונה היא לדורות שמזמן אברהם אבינו ואילך, שהוא ה' הראשון שקרבנו המקום לעבודתו ית' (לאחרי "מתחלה וכו' אבותינו" - תרח). ואעפ"כ אומרים אנו "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", ולא "ואחר כך קרבנו המקום לעבודתו", דלכאורה הוא תימה [ואף אם תמצי לומר שלשון "ועכשיו" כאן אין פירושו עתה ממש, בזמן אמירת ההגדה, אלא הכוונה היא לעת יציאת מצרים - עדיין קשה, שהרי "קרבנו" זה התחיל זמן רב לפני כן, קודם גלות מצרים, ואפילו לפני ברית בין הבתרים, וכמו שהובאה מיד בסמוך ראי' לזה מן הכתוב "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר גו"'].
ו גם יש כאן חידוש של פלא, כי תוכן ההגדה הוא הסיפור ביציאת מצרים, "בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו" (רמב"ם הל' חו"מ שם), ואילו כל ענין זה, "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו", אינו קשור לסיפור ביציאת מצרים; ורק מפני ש"מתחיל בגנות" ("מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו") צריך להמשיך ולומר שאחר כך נתקרבנו לעבודתו עד בוא הזמן ד"וירד מצרימה". ועפ"ז אינו מחוור מדוע נחוץ להדגיש כאן שהקב"ה הוא שקרבנו לעבודתו, דלכאורה ה' צריך לומר ש"עכשיו (אחר כך)" אנו (או במפורש:

תש"ח לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, ובכ"מ), שבכל הזמן שמאז יציאת מצרים ועד הגאולה העתידה, נתונים אנו בהמשך אחד של יציאה ממצרים.

(ב) ב"מתחיל בגנות" דסיפור יצי"מ לחד מ"ד בש"ס: עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטוי', ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרע במצרים.

כיון שבפועל לא פעלה גלות מצרים את המירוק והכפרה בשלימות, על כן ה' מוכרח להתקיים "ויוציאנו ה"א משם ביד חזקה" - נגד מדת הדין, כנ"ל דמצד מצבם הרוחני לכשעצמם לא היו ראויין להגאל. וזוהו מוסבר דיוק הלשון "ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה" - שהיציאה ממצרים היתה מצד הקב"ה, שהוא שנגלה עליהם ועורר בהם התעלות רוחנית דגילוי נקודת היהדות.

וזוהו שאנו אומרים "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", כי אילו לא היתה היציאה מצד הקב"ה, היתה גלות מצרים נמשכת עד שתושג שלימות הבירור והמירוק בכח יגיעת ישראל עצמם - היינו עד לגאולה העתידה, ונמצא שעד גאולתנו ופדות נפשנו בשלימות אין אנו מזוככים כראוי מצד עצמנו אלא מצד הקב"ה.

לפי זה מובן כיצד יכולה להיות מציאות של בן רשע גם עכשיו, לאחר גאולת מצרים, כי כל זמן שלא נתמלאה המטרה והתכלית, היינו הבירור בשלימות, הרי בני ישראל מצד ענינם ומדריגתם עדיין אינם מבוררים

והיא שעמדה). אבל סוף-סוף אין הדבר עולה בידם רק משום ש"והקב"ה מצילנו מידם".

(ה) ה"סיום בשבח": "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו".

ב"מעלה טובה" זו דוקא מבואר להדיא מהי הטובה וה"מעלה" שבענין זה (משא"כ בכל שאר ארבע עשרה ה"מעלות טובות למקום עלינו" אינו מבואר תוכן המעלה), אבל מאידך לא הזכיר המעלה הפשוטה ביותר המפורשת בכתוב (תרומה כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", השראת השכינה, אלא הא ד"לכפר על כל עוונותינו" דוקא (שהוא מעלה הנוגעת רק לאלו הזקוקים לכפרה על עוונות, ולכאורה אינו שייך לכל), וגם נקט השם "בית הבחירה" דוקא.

כי בזה רצה לבאר לענין גלות מצרים מהי המעלה וההפלאה הגדולה שביציאת מצרים ובסיפור יציאת מצרים, אף שסוף-סוף גלות מצרים לא פעלה את הזיכוך והעילוי הראוי. והוא, שבזה הי' גילוי של חביבות מיוחדת ועמוקה שיש בין הקב"ה וישראל.

דהנה, ענין ה"בחירה" לאמיתתו (שבחר הקב"ה בעמו) אינו רק מצד איזה עילוי רוחני שע"י עבודת ישראל (כי בחירה מצד סיבה חיצונית המכרחת אלי' אינה קרוי' בשם "בחירה" אלא בשם "הכרח"), אלא מצד זה שהקב"ה מצד עצמותו יתברך (אשר עמוק מיני עומק הוא, ואפילו כל העילויים הרוחניים כלא חשיבי לגבי', בסוד "כחשיכה כאורה", והוא בחינת "הלא אח עשו ליעקב" (מלאכי א, ב)) הנה הוא עצמו שחפץ, רק מצד בחירתו החופשית, בעמו ישראל (כהמשך הכתוב (שם, ב), דמכל מקום גם בבחינה זו

אברהם) נעשינו קרובים ודבוקים בה' ובעבודתו (וכיו"ב).

אולם לפי דרכנו הכל מחוור, דלצורך הסיפור ביציאת מצרים ("מגיד") נוגע פרט זה ש"עכשיו קרבנו המקום" - לא רק "אחר כך" (לגבי אברהם), אלא אף בנוגע לכל דורות ישראל שלאחריו עד "עכשיו" כפשוטו. כי בזה רצוננו לבאר, כנ"ל, מצב ישראל בגלות - ועל דא מודיעים אנו דגם עכשיו, הקירוב הרוחני אל הקב"ה (אינו מצד מעמדם ומצבם, מצד עבודתם, אלא) הוא מפני ש"קרבנו המקום לעבודתו", שאנו מזוככים ובבחי' "בני חורין" רק מצד הארה עליונה מהקב"ה, ועדיין יש בנו רשעים וצרות גלות, עדי נתייגע להזדכך לגמרי.

(ד) בסיום דסיפור מצרים שבתחילה (קודם האריכות ד"ודורש מארמי עובד אבי"): והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם.

בדברים אלו עוסקים אנו לא רק בסיפור דמצרים, אלא "שבכל דור ודור עומדים עלינו" (דלכאו' אי"ז קשור לסיפור יציאת מצרים דוקא), כי בזה רוצים אנו לבאר פעולת היציאה ממצרים לדורות. דמחד גיסא זה שיעלה על הדעת מלכתחילה שיוכלו ח"ו רשעים וזדים בכל דור לכלות את ישראל, הוא כיון שכל זמן שלא נתמלאה המטרה והתכלית, היינו הבריור הרוחני בשלימות, הרי בני ישראל מצד ענינם ומדריגתם עדיין אינם מבוררים ומזוככים לגמרי מהרע, וממילא מצד מדת הדין יש נתינת מקום לזה ש"עומדים עלינו לכלותנו" (ראה גם של"ה קסא, ב (מצה שמורה). ובסי' "שער השמים" לפי

הקב"ה ע"י "בחירה" - מתקיים "לכפר (לאמתתה, בשלימות) על כל עוונותינו"; מצד מדריגה זו, נעשים בדרך ממילא הכפרה ומירוק החטא, כי זוהי המדריגה שבה חטא ועוון אינם פוגעים מלכתחילה, "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א). וזה פועל ומשפיע גם על מציאות בני ישראל בגלוי, שנעשה בהם זיכוך ומירוק הנפש גם מצד מציאותם.

ואין זאת אלא שבדרך ירידת והמשכת הענין בזמן, יש בזה סדר והדרגה: בזמן גלות ויציאת מצרים ניכרה ונראתה הגאולה כפי שהיא בסדר השתלשלות, "כי ברח העם", ואזי הוצרכה להיות בחינת "ביד חזקה"; והגילוי אשר הדבר הי' מצד בחירת הקב"ה, בחירה של עצמותו ית', ובזה נעשה גמר ושלמות הכפרה, הי' כאשר "בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו".

והדברים עולים בקנה אחד עם תוכנו של בית הבחירה כפשוטו, שהכפרה בו באה שלא ע"י שעבוד וייסורין כו', אלא ע"י הקרבנות, כי בבית המקדש (הבחירה) התגלתה בחירתו של הקב"ה.

"ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי". ודא רזא ד"ישראל וקוב"ה כולא חד", היינו שהחפץ בהם והקשר אליהם הוא בעומק עצמותו מצד עצמו עד שמאחדים עמו ית' לאחד). וגילוי "בחירה" וחביבות זו מתגלה כאשר בחיצוניות ובגלוי נראה ש"אח עשו ליעקב", היינו ששניהם שוים, ואעפ"כ "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

וזהו תוכן העילוי הרוחני המיוחד שנתגלה ע"י גלות ויציאת מצרים, דבחיצוניות ובגילוי - היינו, כפי שנתגלה הדבר בעולם, אשר בו היתה היציאה ממצרים ביד חזקה "נגד מדת הדין" - הי' זה באופן שאילו היו נשאים במצרים עוד רגע אחד, לא היו נגאלים, כי מצד מדריגתם לא היו ראויים ליציאת מצרים - "אח עשו ליעקב", "הללו עובדים כו' והללו עובדים וכו'" (זח"ב קע, ב (הובא ב"ילקוט ראובני" בשלח יד, כח). שמו"ר פמ"ג, ח); אבל בפנימיות ובאמיתיות, שורש הדבר הוא בעצמותו יתברך, אשר הוא יתברך בבחירתו בוחר (בנשמות) ישראל מצד זה שהם והקב"ה עצם אחד, ו"להחליפם באומה אחרת איני יכול" (פתיחתא דרות רבה ג. וראה פסחים פז, סע"א ואילך).

וזהו ההדגשה שע"י "בית הבחירה" מתקיים "לכפר על כל עוונותינו", דמצד ההתקשרות העצמית של בני ישראל אל