

ביאורי הגדה

ביאורים נבחרים על
הגדה של פסח



קונטרס

ביאורי הגדה

מבחר ביאורים על
הגדה של פסח

מתורת

כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

- ב -



פתח דבר

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, קונטרס 'ביאורי הגדה' - חלק ב' 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 במבחר קטעים מן ההגדה.

וזאת למודעי, שרבים מן הביאורים גם במקורם לא הוגהו ע"י רבינו, ובכימה זו בד"כ לא הובאו בשלימותם, ואף עברו עריכה, ושגיאות מי יבין. ועל 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 שנזכה במהרה לגאולה שלמה, ד"בניסן נגאלו אבותינו ובניסן עתידין להיגאל", ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

מכון אור החסידות

ניסן ה'תשס"ט

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

אה"ק:
ת.ד. 2033 כפר חב"ד 72915
טלפון: 03-9604-832 פקס: 03-9607-370

ארה"ב:
353 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213
(718) 732-9017



מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ או מצה הלילה הזה כולו מצה. שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור. שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין הלילה הזה כולנו מסובין:

ביאורי הגדה

מטבילין. מצה. מרור. מסובין.

בנוסח ההגדה להרמב"ם (וכן הוא בס"ר וס"ג, פ"ח שער כ"א פ"ז, סידור האריז"ל, מ"ח ועוד. וכן הוא נוסח אדה"ז) סדר הקושיות הוא: מטבילין, מצה, מרור, ומסובין.

וצריך להבין, מדוע קבעו קושיית 'מטבילין' בתחלה. שהרי באם סדר הקושיות הוא לפי חשיבותם, היו צריכים לקבוע ראשית את קושיית 'מצה' מחמת שהיא חיוב מה"ת (פסחים ק"ב, א), לאחריה את קושיית 'מרור' – שהוא בזה"ז מדרבנן (שם). כשלישית את קושיית 'מסובין', בהיות שענין ההסיבה להראות דרך חירות, שגם זה עיקר גדול בליל הסדר. אך קושיית 'מטבילין' היתה צ"ל לבסוף, כיון שהטיבול מנהג בעלמא הוא. גם באם היה נקבע סדר הקושיות כהסדר הנראה לעיני הבן השואל, היתה קושיית 'מטבילין' נקבעת לבסוף, כיון שהטיבול השני בא רק לאחרי אכילת המרור. ואפי' את"ל דקאי על טיבול ראשון, הרי היו צריכים לקובעה אחרי 'מסובין' עכ"פ, כיון שכבר את יין-הקידוש שותים בהסיבה.

[יש שכתבו שזהו אכן טעם רוב הנוסחאות שהביאו קושיית 'מטבילין' בין 'מרור' ל'מסובין', שס"ל דאזלינן הן בתר סדר חשיבותם והן בתר סדר עשייתן (מצה, מרור, מטבילין, כנ"ל). והא דהביאו קושיית 'מסובין' רק לבסוף, הוי משום שקושיא זו ניתוספה רק לאחר שפסקו לאכול בהסיבה כל השנה (וכמ"ש הגר"א) – אך באמת א"א לומר כן, כדמוכח ממה שהרמב"ם (הל' חו"מ פ"ח ה"ב) הביא הן את קושיית 'צלי' שהיו שואלין בזמן הבית, והן את קושיית מסובין, שמכך משמע שגם בזמן הבית היו שואלין את שני הקושיות, ומוכח דקושיית

מסובין לא נתוספה אחרי שאר הקושיות].

ויש לומר, דהטעם שקבעו קושיית מטבילין בתחלה הוא ללמדנו, דבחינוך ילדי ישראל העיקר הם "מנהגי ישראל".

דהנה, החילוק בין ישראל לעמים אינו רק בזה שישראל מקיימים את התורה והמצוות, ואדרבה, עיקר החילוק ניכר ומתבטא דוקא בדברים שבהן לכאורה שוים הם כאכילה, שתי', לבושים, וכיו"ב, דבכך שגם בדברים אלו מתנהגים ישראל באופן שונה מהאומות, ניכר הדבר שבכללות חייהם הם שונים ונבדלים.

וכדי לחנך ילד באופן ש"גם כי יזקין לא יסור" מדרך התורה והמצוות, לא מספיק לחנכו בלימוד התורה וקיום המצוות, אלא שיש לחנכו באופן שכל הנהגתו תהי' באופן המתאים לבני ישראל.

דאף אם הילד ילמד תורה ויקיים את כל החיובים מה"ת ומד"ס, הנה אם בכללות חייו מתנהג באופן שאינו מתאים לבנ"י ח"ו, לא תורגש אצלו ההבדלה שבין ישראל לעמים, ועד שיכול לבוא ח"ו לידי עבירה.

וענין זה מתבטא גם במנהגי ישראל, דהם מה שתופסים את עין הילד ועושים בו את הרושם הכי גדול שיוחקק בו לכל חייו, דבזה ניכר שבנ"י "דתיים שונות מכל עם" ו"אתה בחרתנו מכל העמים".

ולכן קבעו קושיית "מטבילין" תחלה – עוד לפני הקושיות דמצה ומרור, אף שהם חיובים דאורייתא ודרבן – בכדי ללמדנו שהתופס את עין הילד ועושה בו רושם הם בעיקר ובראשונה המנהגים.

א. בכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים.

בחטאים ישנם שני סוגים: א. עבירות שמצד הגוף, הקשורות לאכו"ש, שינה וכיו"ב. ב. עבירות שמצד הנשמה, הקשורות לתפלה, לימוד התורה וכיו"ב.

כפרת עוונות בכלל נקראת 'טבילה', דכמו שבגשמיות טבילה מסירה את הכלוך שעל האדם, כך כפרת והעברת ה"לכלוך" הרוחני, היינו החטאים, נקראת "טבילה".

והנה, בשאר הגלויות, "בכל הלילות", מכיון שלא הי' 'טיבול' 'אפי' פעם אחת", היינו שלא נתכפרו אפי' מסוג אחד של העוונות הנ"ל, לכן לא היתה גאולתן שלמה והיה אחריהן גלות.

והחידוש של הגאולה העתידה לבוא - "הלילה הזה", הוא, שאז יהי' ה'טיבול' 'שני פעמים' - שהכפרה תהי' על שני הסוגים של העוונות הנ"ל, ומכיון שאז תבטל כל סיבת הגלות "מפני חטאינו", תהי' הגאולה גאולה שלימה שלא יהי' אחרי' גלות.

ב. שבכל הלילות אנו אוכלין חמין או מצה הלילה הזה בלו מצה.

חמץ שנתפח ונגבה למעלה הוא רמז למדת הגאווה, בה האדם מגביה את יישותו ומחשיב עצמו למציאות, ומצה שדקה היא, דאין מניחין לה לטפוח, רומזת לביטול וענוה.

יסוד ושורש כל החטאים הוא מדת הגאווה, דכשאדם מרגיש בכל רגע את שפלותו לגבי הבורא ית', בוודאי לא יעבור על מצוותיו, אך בשעה שיתגאה האדם ויחשיב עצמו כמציאות חשובה בפני עצמה, יכול לבוא מזה לחטאים ועוונות.

והנה, בגאולות משאר הגלויות, "בכל הלילות", מכיון שהי' אחריהן גלות, מזה ראי' שלא נתבטל לגמרי יסוד הגלות - החטאים, שנובעים ממידת הגאווה, ה"חמץ", ובמילא הי' אז "חמץ או מצה".

אך החידוש בגאולתנו העתידה, "הלילה הזה", שאז יהי' "כולו מצה", שתועבר רוח הטומאה לגמרי מכל

יש לבאר ד' הקושיות בדרך הדרוש והרמז [באופן המובן לתינוקות של בית רבן שהם שואלים את ה'מה נשתנה?]- שבהן מרומזים החידוש והמעלה שבגאולה העתידה לבוא על הגאולות משאר הגלויות.

דהנה, הגלויות נמשלו ללילה, כדאי' בשהש"ר (פ"ג, א) "על משכבי בלילות... א"ר לוי אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע לשעבר היית מאיר לי בין לילות ללילות: בין לילן של מצרים ללילן של בבל. בין לילן של בבל ללילן של מדי. ובין לילן של מדי ללילן של יון. ובין לילן של יון ללילן של אדום. ועכשיו שישנתי לי מן התורה ומן המצוות נסמכו לי לילות ללילות".

והטעם לזה שהגלות נק' לילה הוא, כי בזמן שעמד מקדש על תלו, והייתה יד ישראל תקיפה, וישראל שרוין על אדמתן - ראו כולם ש"יש בעה"ב לבירה זו", ושכינה שרוי' בישראל. ומצב זה דומה ל'יום', כשהשמש מאירה ורואים אל נכון את התרחשויות ומאורעות העולם, שאז ניתן להכיר במעלתם וחיבתם של ישראל. אך המצב בזמן הגלות, אשר "מפני חטאינו גלינו מארצנו" לבין אוה"ע, ור"ל "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו", נק' "לילה", המורה על החושך ששורר בעולם, ולא ניכרת חיבתם של בני"י אצל הקב"ה, ועד שעולה בדעת אוה"ע לכלותינו ר"ל.

וזה שואל הבן: "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", מה הוא סוד השינוי והחידוש של הגאולה מגלותנו זה האחרון "הלילה הזה", על "כל הלילות" - הגאולה משאר הגלויות.

וממשיך ומסביר: ידוע שכל סיבת הגלות הוא - "מפני חטאינו גלינו מארצנו", דעניין החטא הוא הגורם לכללות ענין הגלות. ומובן, א"כ, דכשהטומאה והרע יבוטלו כליל מן העולם ולא יהי' עוד מקום לחטאים ועוונות ולשאר עניינים המנגדים לה' ולתורתו - לא יהיה שום מקום לאיזה עניין של גלות. וזהו אכן מה שיהיה בגאולה העתידה, דכיון שאז יקויים הייעוד (זכרי' יג, ב) "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולא יהיה עוד מקום לרע בעולם, ע"כ לא יהיה צורך בגלות נוספת, ותהיה זו גאולה נצחית שאין אחרי' גלות. (תוד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב, ממכילתא עה"פ בשלח טו, א).

ועל יסוד זה ממשיך בארבעת הקושיות:

ד. שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין הלילה הזה כלנו מסובין.

אף שגם בישיבה וגם בהסיכה נמצא האדם במצב של מנוחה, מ"מ יש חילוק ביניהם:

ישיבה היא מנוחה זמנית, דכשאדם מתיישב אין זה מראה על מנוחה שלימה ורגועה. משא"כ כשאדם מיסב מגלה הוא בזה ששרוי הוא במנוחה קבועה ושלימה, מנוחה אמיתית.

וזהו החידוש בגאולה זו על שאר הגלויות:

"בכל הלילות" היו זמנים שהיו "מסובין" – שהגאולה היתה לזמן ארוך, והיו זמנים שהיו "יושבין" שהגאולה היתה לזמן קצר יותר.

אבל בגאולה דלע"ל "כלנו מסובין" שהגאולה תהי' גאולה נצחית דאין אחריה גלות, דאז יהיה "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ועל פי כל זה, תוכן שאלת הבן "מה נשתנה" היא: מכיון שרואה שנמצא הוא בגלות קשה ביותר, ורוח הטומאה שולטת ביד רמה, ובידעו היטב את כל המעלות והחידושים בגאולה העתידה, ע"כ שואל הוא, איך יכול להיות שמגלות נוראה כזו ניגאל לגאולה כ"כ נעלית בה רוח הטומאה יתבטל לגמרי מכל וכל?

וע"ז עונים לו: "עבדים היינו כו", שכבר הי' דבר זה לעולמים, שאף שהי' מלך קשה ומדינה קשה, ומשוקעים היינו במ"ט שערי טומאה, ואעפ"כ הוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה. וכמו"כ תהי' לנו שהקב"ה יוציאנו מגלות זו על אף מעמדנו ומצבנו, ויביא לנו את משיח צדקנו במהרה בימינו.

וכל, וכולם יהיו בביטול ובבחי' "מצה" לגבי קדושתו ית', מחמת הגילוי הנעלה שיאיר אז.

ג. שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור.

כשאדם עוסק בענינים חשובים ביותר, וכש"כ כשמתענג בהם, ולפתע נזכר שצריך להתעסק בענינים אחרים כאכילה ושתי' שהוא מוכרח בהם, נגרם לו צער מכך, כי באמת רוצה להשאר ולעסוק בענין שעסק בו מתחילה, ואינו רוצה להתנתק מעניניו הנעלים ע"מ להתעסק באכילה.

והנה, בימות המשיח "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" (לשון הרמב"ם פי"ב מהל' מלכים ה"ה) שכל עיסוקי ותענוגי האדם יהי' רק בלימוד התורה וקיום המצוות, וא"כ מובן שאז לא ירצו באכילה ושתי' וכיו"ב, כי עסק האדם ותענוגו יהי' רק בלימוד התורה.

וזהו החידוש דגאולה זו על שאר הגאולות:

בגאולות משאר הגלויות, "בכל הלילות", אנו אוכלין עדיין בבחי' "שאר ירקות", היינו שאכילה ושתי' בזמן הזה ה"ה בבחי' ירקות, שגורמים תענוג להאדם. דירקות אינן דברים המוכרחים לקיום גופו של אדם, ובאות רק "ללפת בהן את הפת", ליהנות ולהתענג בהן.

משא"כ "הלילה הזה מרור" – בגאולה דלע"ל, מכיון שאז ירצו להתעסק רק בלימוד התורה וקיום המצוות, הנה האכילה וכיו"ב – "אנו אוכלין" – תהי' בבחי' "מרור", דבר הגורם צער להאדם.

פניני הגדה

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות

יש לבאר קושיא זו בעבודת האדם לקונו.

הנה אי' בכתבי האריז"ל (ראה רמ"ז בס' תיקון שובבים. הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט) עה"פ (אסתר ט, כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים" שבכל מועד בימי השנה, כש"נזכרים" במה שקרה בעת התרחשות המאורע – אזי "נעשים" ונפעלים אותם ענינים גם עכשיו.

ונמצא, שכמו שבלייל פסח "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם", שהקב"ה בכבודו ובעצמו נתגלה לבנ"י, כמו"כ בכל שנה בלייל פסח מאיר לכל אחד מישראל גילוי זה.

ועל כך שואל "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" – במה שונה לילה זה משאר לילות השנה, דכמו שבשאר לילות השנה "ידע איניש בנפשי" שאין הוא ראוי לגילוי זה, הרי גם בלילה זה חושב הוא שכיון שלא נשתנה מצבו, מדוע א"כ יתגלה אליו הקב"ה בכבודו ובעצמו?

וע"ז עונים לו: "עבדים היינו לפרעה במצרים", שכבר הי' לעולמים. דכמו שבמצרים אף שבנ"י היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ומצד מצבם הם לא היו שייכים לשום דרגא של גילוי, ואעפ"כ "נגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם", כמו"כ בלילה זה השתא, אף מי שאינו ראוי לגילוי זוכה לכל הגילויים הנעלים.

שהדבר אפשרי הוא, משום שזה שחטאי ופשעי היהודי פוגמים ומנתקים אותו מאלקות, הרי"ז דווקא בדרגות השייכות לגדרי הבריאה. אך בפסח כשנתגלה הקב"ה בעצמו "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף", הרי מצד דרגא זו, באיזה מעמד ומצב שהיהודי לא יהיה, קשור הוא בעצם להקב"ה. ואף ששקוע הוא ח"ו במ"ט שערי טומאה ל"ע – זוכה שיתגלה אליו הקב"ה בכבודו ובעצמו.

ברוך

המקום. ברוך הוא. ברוך שנתן תורה
לעמו ישראל. ברוך הוא. כנגד ארבעה
בנים דברה תורה. אחד חכם. ואחד רשע.

ואחד תם. ואחד שאינו יודע לשאול:

ביאורי
הגדה

בפסקא זו צלה"ב:

א. מהי השייכות בין "ברוך המקום . . ברוך הוא" להמשך הפיסקא "כנגד ארבעה בנים דברה תורה".

ב. צ"ב הלשון "אחד חכם ואחד רשע וכו'", דלכאור' הול"ל "כנגד ארבעה בנים כו' חכם רשע תם ושאינו יודע לשאול".

ג. מדוע סדר הבנים הוא: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול – הרי הרשע, המתריס כנגד כל העבודה, הי' צריך להיות לבסוף.

והביאור בזה:

איתא בגמרא (סנהדרין מד, רע"א): "ישראל . . אף על פי שחטא ישראל הוא". בכל איש ישראל, יהיה מי

מלשון "המשכה", (כדפרש"י עה"פ (בראשית כד, יא) "ויברך את הגמלים" – "הרביצם"). ועפ"ז יש לבאר השייכות לתחילת הפיסקא "ברוך המקום וכו'", לרמז שהעבודה היא להמשיך ולהבריך את הקב"ה – "ברוך המקום" – בכאו"א מהבנים, ולגלות את ה"אחד" שבנפשות החכם, הרשע, התם והשאינו יודע לשאול.

וזוהי עבודת כאו"א מבנ"י, להביא נקודה פנימית זו שבנפשו לידי גילוי ופועל בהנהגתו היום יומית, שבכל מצב שיהיה בחייו – לא רק בשעת עמידה במס"נ – ירגיש את ה"אחד", את הקשר העצמי של נשמתו לבורא העולם, וידבק נפשו ומחשבתו לעבודתו ית'.

אמנם, היאך יוכל הרשע, המנותק בחייו היום-יומיים מהקב"ה, לגלות בנפשו בחינה זו ולהביאה לידי פועל? – לכן העמידו בעל ההגדה לצד ה"אחד חכם" הלומד תורה ומקיים מצוות, אשר בכוחו – וע"כ עבודתו היא – לגלות גם אצל מי שנמוך ביותר את ה"אחד" שקיים גם אצלו. (ראה ביאור ע"כ באו"א ב'פניני הגדה').

שיהיה, קיימת נקודת היהדות, בחינת "אחד" שבנפשו המאוחדת עם "הוי' אחד", שאינה ניתנת לשינויים או חלישות ח"ו. וראי' ע"ז שהרי "אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה'". וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד ואף אם הם בורים ועמי הארץ" (תניא פי"ח). אפי' אדם שבמשך חייו התנהג כאילו אין לו קשר ח"ו לאלוקי ישראל, הנה כשמגיע נסיון של ע"ז, הנוגע בנקודת הקשר שלו להקב"ה, אז מתגלה ה"אחד" שבו, והוא הגורם שימסור נפשו על קידוש השם.

וזוהו הטעם שנכתב "אחד" אצל כל אחד מהבנים, כיון שלכל יהודי, בכל מצב שנמצא, ישנו בחינת ה"אחד" שבנפשו. וגם הרשע, על-אף שמצד הנהגתו נראה שאין לו קשר ושייכות להקב"ה, הרי בחינת ה"אחד" שבנפשו נמצאת אצלו בשלמות ומאוחדת היא באלקות ללא כל שינוי.

והנה, ידוע המובא בספרים ש"ברכה" הוא גם

דרוש ואגדה

יש לפרש פסקא זו ע"ד החסידות:

אי' בגמ' (סנהדרין מד, רע"א) "ישראל... אע"פ שחטא ישראל הוא". וצריך ביאור, דהא "ישראל" מורה על שם המעלה דבנ"י, וכמובא בספרים כמה רמזים במעלת שם "ישראל", ולדוגמא: ישראל נוטריקון "לי ראש" (שער הפסוקים הארז"ל וישלח לב, כט. ובריבוי מקומות) וישראל הוא ע"ש "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל" (בראשית, לב, כט) – דדברים אלו מראים על המעלות דישאל, וא"כ מהו הדיוק "אע"פ שחטא ישראל הוא", והול"ל "אע"פ שחטא יהודי הוא" וכיו"ב?

ויש לומר דהכוונה כאן היא לרמז אחר בשם "ישראל", והוא מ"ש בספרים (מגלה עמוקות אופן קפו, מובא בילקוט ראובני ר"פ בראשית. ועוד) דישאל ר"ת "יש ששים רבוא אותיות לתורה".

דכמו שבס"ת הנה כל אות ואות נוגע לכשרותו של כל ספר התורה, ובאם נחסר אפי' אות אחת נפסל הספר כולו. כמו"כ עם ישראל, גוף אחד וקומה אחת הם, ובאם הי' אפשרי מצב כזה שיהודי ייחשב כ"חסר" ח"ו – היה זה "פסול" בכל עם ישראל.

וזוהו הפירוש ב"אע"פ שחטא ישראל הוא", דהכוונה בזה שאף מי שחטא, לא רק שלא יצא מעם ישראל אלא "יש ששים רבוא אותיות לתורה" – הוא חלק מהספר-תורה, והכשרות והשלמות של כל עם ישראל תלוי בו.

וזוהו ג"כ הטעם לזה שצריכים להשתדל בטובתו של כל יהודי, מבלי הבט על מעמדו ומצבו בלימוד התורה וקיום המצוות, כי בכל יהודי תלויה שלמותו של כל עם ישראל.

ועפ"ז יש לפרש הנאמר בהגדה "כנגד ארבעה בנים דברה תורה", דזה שהתורה מתייחסת לכל ארבעת הבנים, מבלי הבט אם הבן הוא חכם, תם, שאינו יודע לשאול, ואפי' רשע – הרי זה מצד "דברה תורה", שגם הוא חלק מהספר-תורה. דכשם שכל אות ואות וכל דיבור ודיבור נוגע לכשרותו של כל ספר התורה, כמו"כ כל יהודי ויהודי – באיזה מעמד ומצב שלא יהיה – נוגע ל"כשרותו" של כל עם ישראל. ולכן צריכים להשתדל ולעזור לכל יהודי מבלי הבט על מעמדו ומצבו.

פניני הגדה

אחד חכם ואחד רשע

יש לפרש סמיכות החכם להרשע, שבא ללמדנו ע"ד הרמז את מעלת התמימות, 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, מהעובדה שבכלל שואל נראה שאין האלוקות בפשיטות ובתמימות, ולכן יכול להסתעף מזה בריבוי השתלשלויות שאלותיו של הרשע, שהינם על מנת לקנטר ח"ו. ולכן נסמך החכם להרשע.

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

רשע

מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם.
לכם ולא לו. ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר. ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לי ולא לו. אילו היה שם לא היה נגאל: תם מה הוא אומר מה זאת. ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים: ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים:

ביאורי
הגדה

תם . . אומר מה זאת. ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה'. ושאינו יודע לשאול את פתח לו . . והגדת לבנך . . בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים.

בפסקא זו צריך ביאור:

א. בתשובה לשאלת ה"שאינו יודע לשאול" אומרים את הטעם והגורם ליציאת מצרים – "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". משא"כ בתשובה לשאלת התם לא מוזכר מהו הגורם ליצי"מ, אלא מספרים לו רק על עצם היציאה עצמה – "בחזק יד הוציאנו ה'". ותמוה

הוא ביותר, דלכאו' איפכא בעי: שלמי "שאינו יודע לשאול", שהבנתו פחותה מהבנת התם, עד כדי שאינו יודע לשאול כלל, צריך לומר ולספר רק את עצם הדבר שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים, משא"כ לתם, שהבנתו גדולה יותר, צריך להוסיף גם את הטעמים להיציאה?

ב. בתשובה לשאלת התם מתואר אופן היציאה ממצרים – "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים", משא"כ בתשובה ל"שאינו יודע לשאול" לא מודגש אופן היציאה. וצ"ב בטעם השינוי.

אצל התם לא חסרה ה"דעת" וההתחברות הרגשית לתורה ומצוותי'. ולכן, כשמספרים לו בליל הסדר על הניסים הגדולים שאירעו לאבותינו, חש הוא את ההפלאה העצומה שבמעשי השי"ת, איך שנגאלו אז מעמקי הקליפות, ומזה נפעלת בליבו התעוררות עצומה, עד שחפץ גם הוא להיגאל מה"מצרים" הפרטי שלו, ומהקישוים שלו בעבודת ה', ולצאת להתקרב אליו ית' ולעבודתו בלבב שלם. ולכן שואל הוא בהתפעלות "מה זאת" – איך יכולים להגיע גם היום ליציאה ממצרים?

וע"ז עונים לו: תא חזי, אשר גם אז, בגלות מצרים, הנה "בחוק יד הוציאנו ה' ממצרים", והיינו, דבכדי לצאת ממצרים זקוקים ל"חזק יד". דכיון שע"פ דין וחשבון גאולת בני"י ממצרים היתה צריכה להיות רק אחרי "ארבע מאות שנה", הרי היציאה קודם לכן הוזקקה ל"חזק יד" – שהתגבר הקב"ה על מדת הדין, ועל אף כל החשבונות הוציאם ביד רמה מהארץ הטמאה. שמזה ילמד ה'תם' וישים על ליבו, שעל מנת לצאת ממצרים בשעה שאינו אוחד בזה ע"פ טבעו, מוכרח הוא לעורר בעצמו תוקף מיוחד ו"חזק יד" ע"מ שיוכל להתגבר על מדותיו ויצרו הרע. ובזכות זה "הוציאנו ה' ממצרים" – שהקב"ה יבוא ויעזרהו, "הקב"ה עוזרו", לצאת מכל מידה רעה ומגונה, ולהתקרב אליו ית'.

– זאת היא עבודת ה'תם', שבראותו את סדר הפסח, חפצה נפשו לצאת ממציותו ולהתקרב לאלקות, ורק שאינו יודע באיזה דרך יילך והיאך היא הדרך בה ישכון אור ה' בנפשו. דע"ז אומרים לו "בחזק יד הוציאנו ה'", דבכדי ליצא מצרים נדרשים ל"חזק יד" שלמעלה מהדרך הרגיל, למעלה ממדידה והגבלה הטבעיים.

משא"כ הבן "שאינו יודע לשאול", הנה אצלו אין מעמד ליל-הסדר ומעשי אבותינו במצרים פועלים עליו כל התעוררות. מרוצה הוא במעמדו ומצבו, אין הוא שואל שאלות, ואין הוא זקוק לתירוצים. אדם שכזה, מוקדם עדיין לספר לו היאך היא פרטי היציאה ממצרים ("בחזק יד"), שהרי אינו חפץ כלל לצאת מה'מצרים' שבנפשו ומדותיו הטבעיים. ולכן, לאחד כזה, עלינו להקדים תחילה ולספר לו את הדברים שגרמו ליציאת מצרים, על מנת לעוררו בכלל ברצון לצאת בעצמו ממצרים. וקודם לכן, פשוט שעדיין מוקדם לספר לו על פרטי היציאה, וכן מה שהיא ע"י הקב"ה – "הוציאנו ה'", כיון שעדיין אינו שום דבר מצ"ע ע"מ להתגבר על עצמו ולצאת ממצרים, וע"כ הקב"ה עדיין לא עזרו.

ג. בתשובה לשאלת התם הלשון הוא "הוציאנו ה' ממצרים", ומודגש בזה שהקב"ה הוא שהוציאנו ממצרים. משא"כ בתשובה לה"שאינו יודע לשאול" אינו מודגש שהקב"ה הוא המוציא, אלא הלשון הוא "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (ולא "כשהוציאני ממצרים" וכיו"ב).

ד. כן צ"ב מדוע מופיע הבן "שאינו יודע לשאול" לבסוף, דלכאור' מקומו לכה"פ קודם הרשע? וי"ל בביאור הדברים:

הכונה כאן ב"שאינו יודע לשאול" אינה למי שלפי כשרונותיו ורמת שכלו אינו יכול להבין כלום עד שלא יכול להוציא מילה מפיו, אלא המדובר הוא אודות מי שבענינים אחרים כמסחר וכדומה, יכול להיות שחכם גדול הוא, וממציא המצאות חריפות ביותר, רק בנוגע לתומ"צ נק' הוא "אינו יודע" ואינו שואל שאלות.

דהנה, אף שבכללות פירוש תיבת "דעת" הוא מלשון ידיעה והבנה, הרי יש בה גם משמעות מלשון קשר ושייכות (תניא פ"ב), וכפירוש הכתוב "והאדם ידע את חוה" דהוא לשון התקשרות והתחברות. ולפי"ז, הכוונה במי ש"אינו יודע לשאול" הוא למי שאין לו "דעת" – היינו קשר ושייכות – לענייני התורה והמצוות. ואפשר שחכם גדול הוא, אך חיי התומ"צ הם זרים ומנוכרים לגביו, ואינו מרגיש כלפיהם כל רגש או משיכת הלב. וזו הסיבה שהוא אינו תמה תמיהות ומקשה קושיות, כיון שאלו כלל לא מתעוררות אצלו, מחמת שאין לו את ה"דעת" והשייכות המקרבים אותם לליבו, וגורמים לו להתעניין בהם ולשאול אודותם. אין לו את ה"יודע" שמעורר את ה"לשאול".

ובזה גרע הוא אף מהרשע: הרשע, אף שטעם הגעתו לסדר הוא ע"מ לקנטר ולהקשות "מה העבודה הזאת לכם", אמנם, עצם זה שבא לשאול ולהקשות קושיות, סימן הוא שיש לו איזה רגש של שייכות לתומ"צ, דעל כן מעיק לו הדבר ונוגע לליבו, ובא לידי חקירה ודרישה בזה. משא"כ ה"שאינו יודע לשאול", אף שמגיע לסדר ומקיים דיניו והלכותיו, מ"מ אין זה נוגע בנפשו, ואינו פועל בליבו שום הזזה או התעוררות, וממילא אינו שואל שאלות. – לכן בסדר ארבעת-הבנים נזכר הוא לאחר הרשע, דבענין זה גרע הוא אפי' מהרשע כיון שאינו מרגיש שום שייכות עם מעשי הסדר.

וע"פ יסוד זה, יובנו שינויי הלשונות בין התשובה לשאלת התם לתשובה לשאלת ה"שאינו יודע לשאול":

מודגש המוטל עליו עתה "בצאתי ממצרים" – לרצות ככלל לצאת בעצמו ממצרים.

ובמה אכן נעוררו? – הנה ע"ז התשובה היא "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה (פסח מצה ומרור) עשה ה' לי בצאתי ממצרים" – שבעבור שלושת הענינים הללו זוכה האדם ומתעורר ברצון וחפץ לצאת מהגבלותיו ומה'מצרים' שבנפשו (כפי שיבואר לקמן ב'דרוש ואגדה' על פיסקא זו).

ולכן לגבי ה"שאינו יודע לשאול" נאמר: "את פתח לו" – החובה לפתוח את ליבו, ולעורר בו הרצון לצאת ממצרים, היא תפקידנו. הוא מצ"ע לא ילך כלל להתעניין היאך יוצאים, דאין זה מדבר אל ליבו כלל, וע"כ מאיתנו נדרש בשעה זו להשפיע עליו ולדרוש ממנו לכל הפחות לרצות ולצאת ממצרים. וכמרומו גם בהתשובה אליו: "בצאתי ממצרים", דבזה לא מוזכר התערבות הקב"ה ביציאה עצמה ואופני' (– כבבן ה'תם', לאחר שכבר רוצה וחפץ לצאת), אלא כאן

דרוש ואגדה

ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים.

בפסקא זו מוסברת הוראה יסודית ודרך עיקרית בעבודת האדם לקונו:

ישנם אנשים שלומדים תורה ומקיימים מצוות אך כל עבודתם היא בדרך "מצות אנשים מלומדה", בלי כל רגש וחיות. הם אינם מרגישים קשר וחיבור לזה, ואין לבם מתעורר בחמימות ובאהבה בעת עבודתו ית'.

אנשים כאלו נקראים "שאינו יודע לשאול", שאין להם בחינת ה'דעת'. דאף שבכללות דעת הוא מלשון ידיעה, הנה לפעמים פירושו התקשרות והתחברות וכמ"ש (בראשית ד, א) "ואדם ידע את חוה".

והנה, בכדי שאדם שכזה יוכל לצאת ממצבו ומהרגשתו המנוכרת, ויתעורר בכלל באיזה רצון ותשוקה לצאת מה"מצרים" שבנפשו, הרי הנדרש מאיתנו הוא – "את פתח לו", לפתוח ליבו ולעוררו על כך, שאין מצבו בעבודת ה' כדבעי. ובכדי לצאת ממצב זה ולרצות להתקרב לאלוקות – הרי זה ע"י "בעבור זה", שצריך להתחזק באותם העניינים שבזכותם יצאו אבותינו ממצרים.

ואלו הם המצות שקיימו כלילה טרם צאתם ממצרים שבזכותם נגאלו: פסח מצה ומרור.

(א) פסח – רומז לשמחה, כי את הפסח היו צריכים לאכול "צלי" ו"על השוכע" כדרך המלכים. דעבודת השמחה הינה עניין עיקרי בעבודת ה', כדכתיב "עבדו את ה' בשמחה". היינו, שהעבודה צריכה להיעשות מתוך הרחבה ושמחה, ולא בקרירות ובאטימות לבב.

(ב) מצה – היא "מיכלא דמהימנותא", ורומזת גם על ביטול וענוה. דבזה רמז שאדם כזה הסובל מקרירות לענייני קדושה, הרי"ז כיון שחסר לו באמונה, ומחשיב עצמו לאיזה מציאות. ומשום כך אין דברים שלמעלה מהשכל-הקך פועלים עליו להחיותו. על יהודי זה מוטל להתחזק באמונה בה' ית', ולזכור את יסוד הביטול והקבלת-עול, ועי"ז גם דברים שלמעלה מהשכל יפעלו עליו ויעוררו את נשמתו הצמאה.

(ג) מרור – בשני העניינים הנזכרים, אמונה ושמחה, לא די. כי בכדי שהאדם ישתנה לגמרי ויצא מגלותו הרוחנית, לא סגי בעצם הידיעה שחסר לו שמחה ואמונה, אלא עליו להיות במצב של "מרור". אדם זה צריך להתבונן על מעמדו ומצבו הרוחני, עד כמה רחוק הוא מלהיות עבד אמיתי להקב"ה, ועוד כמה עליו לעמול ולעבוד ע"מ להתקרב להקב"ה.

וכשיתבונן בזה אליבא דנפשיה, עד כדי שירגישי "מרירות" בלבו ויצטער על מעמדו ומצבו, אזי ירחם עליו השי"ת, ויעזור לו ("בעבור זה עשה ה' לי") לצאת מגלותו הרוחנית, ועי"ז יזכה וירגיש את ה"שמחה" של פסח, ואת ה"אמונה" בהשי"ת שפועלת המצה.

פניני הגדה

רשע . . ושאינו יודע לשאול

יש לשאול, מדוע מגיע ה"שאינו יודע לשאול" לאחר הרשע, וכי איזו מעלה יש לרשע שעומד ומתריס כנגד כל העבודה?

ויש לומר: ה"רשע" הינו אדם שיודע אודות התומ"צ, אלא רשעותו היא בזה שעל אף ידיעתו הולך הוא אחר שרירות ליבו ואינו מקיימם. אך מאידך, מכך גופא נובעת מעלה שישנה ברשע, כי מיד שיעלה עליו רוח ממרום וישוב בתשובה, שוב יוכל תומ"י לקיים את מצוות התורה בשלימות. יתירה מזו איתא בגמ' (עירובין יט, א. חגיגה בסופה) ש"אפי' פושעי ישראל מלאים מצוות כרמון", ומכיון ש"בל ידח ממנו נדח", בודאי סופו לעשות תשובה, ומיד יוכל לקיים את מצוות השי"ת ולהתדבק בדרכיו.

ובזה מעלתו על זה ש"שאינו יודע לשאול", דזה, אף כשירצה לקיים התורה והמצוות, לא יוכל מיד לקיימם, ועליו עוד ללמוד ולשנן את פרטי דיני התורה ואת המעשה אשר יעשה. ובוזה א"כ יש להרשע מעלה עליו.

ומזה מובן גודל החשיבות בחינוך ילדי ישראל, וההכרח ללמדם ולהחדיר בהם את חוקי התורה ומצוותיה. כיון ש"בורות" ו"עם הארצות" גרועה מן הכל; דגם כשיתעוררו לעבודת ה' ויחפוץ לבם בקרבת ה', הנה לא יקל בידם לעשותה, מחמת חסרון הידיעה בדיני התורה.

מתחילה

עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו. שנאמר: ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלוקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלוקים אחרים:

ביאורי הגדה

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו.

שני הענינים צריכים ביאור:

(א) "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" – מה הטעם שמספרים בגנות אבותינו שהיו עובדי ע"ז, והרי ידוע אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב" (ב"ב קכג, א. וראה פסחים ג, א) ?

(ב) "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" – הקירוב של בני-ישראל לעבודתו ית' החל מאברהם אבינו, וכמו שממשיך "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר" וכו', ועפ"ז צלה"ב מה שנקט הלשון "ועכשיו קרבנו", דלכאור' הול"ל "ואח"כ קרבנו", כיון שקירוב זה אינו

כעת, אלא הי' כבר בימי אברהם אבינו? וכן, צ"ב הלשון "קרבנו" והרי הקירוב הי' לאברהם!

ויש לומר, שהסיפור בגנות ("מתחילה עובדי ע"ז כו") נוגע לעבודת האדם בזמן-הזה, ובוזה יובן מדוע מספר בגנות, כיון שרומז על גנות הקיימת אצל יהודי כיום ולכן הוא נוגע למעשה בפועל, וכן יובן מה שהקירוב קאי גם עלינו ("ועכשיו קרבנו"), כדלקמן.

והענין הוא, שענין עבודה זרה בדקות שייך גם אצל כל אחד, ובכמה אופנים:

דהנה איתא בתניא (פרק כ"ד) ש"האדם העובר על רצונו ית' . . אפילו בעבירה קלה . . הוא גרוע ופחות הרבה מאד מהס"א וקליפה הנקראת ע"ז ואלהים אחרים

היינו, שמלבד רצונו ית' נרגשת בו עוד מציאות חיצונית נוספת – של "כחי ועוצם ידי". ונמצא, דמשמעות 'חוץ לארץ' הוא ענין עבודה-זרה בדקות. ועפ"ז מובן הנאמר שישראל שבדרגת "חוץ לארץ" ה"ה "עובדי עבודה זרה בטהרה".

*

עוד י"ל בע"ז בדקות, והוא בענין הביטול שצ"ל בעת לימוד התורה.

דהנה, לימוד התורה צ"ל בתכלית הביטול, כמארז"ל (ברכות כב, א) "מה להלן באימה וביראה וברתת ובוזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובוזיע". היינו, שגם עסק התורה של כאו"א בכל זמן שהוא, הרי"ז דבר ה' שנאמר למשה מסיני, כמארז"ל (תנא דבי אלי' רבה רפי"ח) "כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו", ולכן צ"ל הלימוד בביטול האמיתי והמוחלט ביותר.

וממילא מובן, שכל זמן שלא פעל על עצמו שלימוד התורה שלו יהי' בתכלית הביטול, ה"ה גם בבחינת "עובד ע"ז" בדקות, כיון שעדיין מרגיש את מציאותו שלו, נוסף למציאות הבורא "הקורא ושונה כנגדו".

*

והנה, כיון שידע איניש בנפשי' שיש בו עניני הע"ז בדקות ח"ו. דלא זו בלבד שנכשל בעניני מותרות, אלא לפעמים יכול להכשל גם בדברים אסורים (בשוגג או אפילו במזיד); או עכ"פ בדקות יותר – שמרגיש את עצמו ואת עניניו ליש ומציאות; או שאינו לומד תורה בתכלית הביטול, דג"ז הוא ענין של ע"ז בדקות כנ"ל – וא"כ הרי עלול האדם ליפול ברוחו כו'.

ועל זה אומרים לו: "מתחילה עובדי ע"ז כו' ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" – שגם אם ברגע שלפנ"ז ("מתחילה") הי' במעמד ומצב ד"עובדי ע"ז" בדקות, הרי, "עכשיו קרבנו", בשעתא חדא וברגעא חדא יכול להתהפך מן הקצה אל הקצה (אפי' מרשע גמור לצדיק גמור (ראה קידושין מט, ב)), ולבוא למצב ד"עכשיו (ברגע זה) קרבנו המקום לעבודתו", להתקרב בלבב שלם אל הבורא ית'.

והזמן המסוגל לזה, הוא "הלילה הזה" שבו ניתנים הכוחות לכאו"א לצאת ממצריו וגבוליו, כל אחד במדרגתו הוא, ולהתקרב בשעתא חדא ("מיט איין קער") ולעבוד ה' כדבעי למהוי, ואז יוכל לומר "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".

והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו של הקב"ה יותר ממנה וכאילו כופר באחדותו יותר ממנה ח"ו".

והטעם לזה הוא, דיסוד וגדר עבודה זרה הוא, שהאדם מכיר ונותן חשיבות למציאות אחרת מלבד מציאותו יתברך, וחושב שעל ידה יסופקו צרכיו וייטב לו. ומזה ילמד הלומד, שכל עבירה על רצונו יתברך (אף שאינה עבודה זרה בפשוטו, מ"מ) ה"ה עבודה זרה בדקות. כיון שעצם הנתינת מקום בדעת האדם ליתן איזה חשיבות לדבר המנגד לרצון הבורא ית', ולילך לעשות עבירה בפועל ח"ו – מגלה כי הוא מחשיב את העולם למציאות חשובה בפני עצמה, גם כשעומד בסתירה לרצון ה', שזהו היסוד לעבודה זרה כנ"ל.

*

אמנם, ישנו אופן נוסף של ע"ז בדקות יותר, ובהקדים מארז"ל (ע"ז ח, א) "ישראל שבחו"ל עובדי עבודה זרה בטהרה", דלכאו' תמוה, כיצד אפשר לומר כן, ש"ישראל" הם עובדי ע"ז ח"ו?! וגם, מהו ענין "עבודה זרה בטהרה"!!

ומבאר בזה רבינו הזקן בלקוטי תורה (ויקרא כז, ג) עפ"מ"ש הרמב"ם (בריש הל' ע"ז), שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ ("ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים") אינו מכוחם הם, כ"אם מה שהקב"ה משפיע על ידם. וטעותם היתה בכך שטעו וחשבו שהשפע הנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרזן ביד החוצב.

ועפ"ז יובן, דכאשר האדם חושב ש"כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", ועניני תהלוכות הטבע תופסים אצלו מקום; דכאשר ע"פ טבע טוב לו – ה"ה מרוצה, ובאם ע"פ טבע הרוע מצבו – ה"ה מצטער. ושוכח בשעת מעשה על "וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה", שכל עניני הטבע הם רק כלי ולבוש כגרזן ביד החוצב – הנה זהו ענין עבודה זרה בדקות, ודומה זה לטעותם של עובדי הכוכבים הנ"ל ח"ו. (ונמצא א"כ, גדר ע"ז בדקות יותר, שאינו רק בעבירה על רצונו ית', כ"א בעצם ההרגשה והחשיבות שנותן לטבע).

והנה, "ארץ (ישראל)" ו"חוץ-לארץ" ברוחניות הענינים הם: 'ארץ' הוא כמארז"ל (ב"ר פ"ה, ח) "למה נקרא שמה ארץ, שרצתה לעשות רצון קונה", היינו שיהודי הנמצא ב'ארץ' – כל ענינו הוא לעשות רצון קונו; אך 'חוץ לארץ' פי' מחוץ לעשיית רצונו ית',

דרוש ואגדה

מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו.

כתב בסידור האריז"ל (קודם 'מה נשתנה'): "אומרים ההגדה בקול רם ובשמחה רבה ובכוונה גדולה". ולכאור, הסיפור על-כך ש"מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו" אמור לעורר הרגשת מועקה וצער, וכיצד אומרים אותו בקול רם ובשמחה?

והביאור בזה, דאדרבה – כאשר מתבוננים לרגע אודות המצב ממנו הוציאנו הקב"ה וקירבנו לעבודתו, דאף ש"מתחילה עובדי עבודה-זרה היו אבותינו", שזהו אחד מג' הענינים בהם ישנו החיוב ד"יהרג ואל יעבור" (סנהדרין עד, א. וש"נ), והוא החמור שבהם (וראה במש"כ ב'ביאורי הגדה' דענין ע"ז ישנו בדקות גם בעבודת ה') – הרי ממעמד ומצב זה "קרבנו המקום לעבודתו", הנה מצד זה השמחה היא גדולה ביותר.

וביאור הענין, דהנה בני-ישראל בעת היותם בארץ מצרים, עסקו בבירור והעלאת ניצוצות האלקות שהיו חבויים שם, וביציאת מצרים נתבררו ויצאו ממצרים כל ניצוצות הקדושה (וכלשון רז"ל (ברכות ט, ב. פסחים קיט, א) "שעשאוהו כמצודה שאין בה דגן . . . כמצולה שאין בה דגים").

והנה, שלימות הבירור של הניצוץ האלקי היא דוקא כשתחילת הבירור היא מהתחתון עצמו דוקא. וכמשל המבואר בספרי חסידות (תו"א בראשית ד, א) "כשצריכים להגבי' איזה דבר מן הארץ ע"י כלי ההגבהה הנק' ליווע"ר [=מנוף] צריכים לאחוז בחלקים התחתונים שבו דוקא, כמו בהגבהה כותלי בית שצריכים להתחיל להגבי' הקורה התחתון דוקא ואז ממילא יוגבהו גם העליונים הימנו, משא"כ אם הי' מתחיל מאמצע הכותל לא הי' מגבי' התחתונים".

ולכן הוצרך להיות הבירור מהתחתון ביותר – "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו". ולכן דווקא פסקא זו מגבירה ומעצימה את גודל השמחה, שהרי ממנה לומדים אנו על שלימות הבירור והעבודה שנפעלה במצרים; דככל שהבירור עמוק ושלם יותר הרי"ז גורם לשמחה גדולה ביותר, בידענו שבזה נשלם כוונתו של הקב"ה בבריאת העולם "לעשות לו ית' דירה בתחתונים", וממילא בזה ועל-ידי-זה נפעלת הגאולה הקרובה, שתתגלה בשלימותה לכשיושלם הבירור ויחזרו כל הניצוצין לשרשם.

ברוך

שומר הבטחתו לישראל. ברוך הוא שהקב"ה
חשב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם
אבינו בברית 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

וכן איתא במדרש (שמו"ר פ"ג, יא): "ונתתי את חן העם, מה שאמרתי לאברהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אני עתיד לעשות אתכם לחן בעיני מצרים כדי שישאלום וילכו מלאים. בכדי שלא יהא פתחון פה לאברהם אבינו לומר: ועבדום וענו אותם – קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול – לא קיים בהם".

"ברוך שומר הבטחתו לישראל" קאי על הבטחת הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". שבשל הבטחה זו ציוה הקב"ה לישראל "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה . . . ונצלתם את מצרים" (שמות ג, כב), והיה עליהם לעשות את מצרים "כמצולה שאין בה דגן וכמצודה שאין בה דגים" (ברכות ט, ב. פסחים קיט, א).

הא', כתשלום שכר על עבודתם של ישראל (כדאיתא באגדת חלק (סנהדרין צא, א) ש"פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים" תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו!". והשיב להם גביהה בן פסיסא "תנו לנו שכר עבודה של ס"ר ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה");

והב', כעונש למצרים על מעשיהם, וכמאמר הקב"ה כברית בין הבתרים: "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי – ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

וי"ל שהנפקותא ביניהם היא, מהו העיקר בתשלום ה"רכוש גדול". דבאם נאמר שהענין העיקרי ב"יצאו ברכוש גדול" הוא העונש למצרים, אם כן, הנוגע יותר הוא שלמצרים לא יישאר ממון, "כמצודה שאין בה דגים" (אלא ששכרם יגיע לעם ישראל דוקא – כיון שהעונש הוא על ששיעבדו את ישראל בפרך). ואין זה משנה כ"כ כיצד יצא הממון מרשות מצרים. ולטעם זה, גם אם היו ישראל מוציאים את הממון מרשות מצרים בזמן מכת חושך לדוגמא, הרי אף באופן זה היו המצריים מקבלים את עונשם.

אבל להאופן השני, באם עיקר הענין הוא שכרם של ישראל, אזי הנדרש הוא שיבוא הממון לישראל דוקא באופן של קבלת שכר ותשלום על עבודתם. ולטעם זה, חשוב שהמצריים עצמם יתנו את הממון לישראל, כך שירגש שזהו תשלום שכר על עבודה.

ועפ"ז נראה לומר הביאור בדברי המדרש: מעיקרא דיניא יכל הקב"ה להסתפק בטעם והענין הראשון, ולתת לישראל את כספם וזהבם של מצרים, בלי שיצטרך לתת את חן העם בעיני מצרים (במכת חושך או כפי שהיה בפועל בבזית הים),

אבל אז היה אברהם אבינו (אביהם ואוהבם של ישראל) יכול לטעון: שכיון ש"ועבדום ועינה אותם קיים בהם" – את עבודת הפרך עבדו ישראל עצמם; א"כ מוכרח שגם את ה"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" יקיים בהם – שהם יקבלו את השכר על עבודתם, ולא רק שהמצריים יקבלו את עונשם. ואך ורק באופן כזה תהיה נתינת הממון לישראל תחומין על הגלות הקשה.

ולכן אמר הקב"ה למשה "ונתתי את חן העם בעיני מצרים" – וכדברי המדרש, שנתנת הממון לישראל תהיה באופן של חן, כך יודגש שמצרים משלמים כביכול לישראל על עבודתם.

ועד"ז הוא בגמרא ברכות (ט, א"ב): "דבר נא באזני העם וגו' – אמרי דבי ר' ינאי: אין נא אלא לשון בקשה. אמר ליה הקב"ה למשה: בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם – קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול – לא קיים בהם. אמרו לו: ולואי שנצא בעצמנו. משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה, ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואינו מבקש כלום.

ולכאור' הדברים תמוהים ביותר: וכי היה על הקב"ה "השומר הבטחתו לישראל" לקיים את מאמרו לאאע"ה "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", אך ורק בכדי ש"לא יהא פתחון פה לאברהם אבינו"? ! והלא הוא יתברך אומר ועושה גוזר ומקיים, ומדוע קיים הבטחתו רק לשלול את טענתו של "אותו צדיק"?

אמנם, בגמרא אפשר היה לבאר (ראה חדא"ג מהרש"א שם, ועוד) שישאל מצ"ע היו מוחלים על השכר, והעיקר שיצאו במהרה, וכמשל "לאדם שהיה חבוש בבית האסורים". ורק בשל ההבטחה לאאע"ה היה עליו ית' להוציאם "ברכוש גדול".

אך תירוץ זה אינו מספיק, כיון שאם המדובר הוא בספק האם להוציאם ממצרים מיד או להוציאם ברכוש גדול מאוחר יותר, בוודאי שגם אאע"ה יוותר על הבטחת הקב"ה אליו לטובתם של ישראל – והעיקר שיצאו במועד הכי מוקדם.

ונראה לומר הביאור בזה:

הנה, פשיטא שיכל השי"ת לגרום שיבוא רכושם של מצרים ליד ישראל, אף בלא בקשת ישראל ממצרים "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה", ואף בלא נתינת חן העם בעיני מצרים. וגם בזה היתה מקוימת הבטחתו כברית בין הבתרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". אלא שעדיין היה לאאע"ה טענה ומענה אחרת, שבכדי למונעה ציוה השי"ת על ישראל שישאלו, וכן גרם שימצאו ישראל חן בעיני מצרים וישאלום.

ולהבנת טענתו האפשרית של אאע"ה – גם באם היה מגיע ה"רכוש גדול" באיזה אופן אחר – יש להקדים הא דמציינו בספרים (ראה בספר פרשת דרכים, דרך מצרים דרוש חמישי בארוכה) ב' אופנים בגדר הרכוש גדול שהבטיח הקב"ה לתת לישראל:

כלשון המדרש, אך עדיין יש בזה חוסר בשלימות הצדק והיושר "שלא יאמר אותו צדיק", שגם כאשר מצרים נותנים לישראל באופן ד"חן", אין זה מדגיש לגמרי את ענין השכר שבממון.

ולכן ביקש הקב"ה ממש רבינו, שיתנו מצרים את ממונם דוקא לאחרי שאילת ובקשת ישראל מהם, שאז יהיה ניכר יותר בגילוי שישראל מבקשים ומקבלים את שכרם המגיע להם.

בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה, ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואינו מבקש כלום.

ולכאור' כיון שהסכימו ואמרו "ולואי שנצא מעצמנו", מה טעם היה לו ל"אותו צדיק" לתבוע משהו אחר בשבילם נגד רצונם?

— ולפי הנ"ל יובן, דעל-אף שהיו ישראל יכולים לטעון "הוציאוני היום ואיני מבקש כלום" — בכל זאת, היה "אותו צדיק" תובע בשבילם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם", מאחר שכל זמן שלא הוציאו גם את הניצוצות השייכים להם מגלות מצרים, עדיין לא יצאו בעצמם לגמרי מהגלות.

וכך פירש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע את הנאמר במדרש (ב"ר מד, כד) שהקב"ה אמר לאברהם "במה אתה רוצה שירדו בניך בגיהנם או במלכיות", ואברהם בחר בגלות. דלכאורה יוקשה, והלא אף על ישמעאל מצא אברהם זכות וביקש "לו ישמעאל יחיה לפניך" — וכי לא יכל לבקש שלא יקבלו בניו לא גהינם ולא שיעבוד מלכיות?!

אלא, שכך אמר לו הקב"ה לאברהם: "גר יהיה זרעך" אבל לא בשל חטאיהם — "לא להם", אלא שכל כוונת ירידתם היא בשביל בירור ניצוצות הקדושה הנמצאים שם. כי המטרה היא "ועבדום ועינו אותם", שבני אברהם יעבידו ויענו את ארץ מצרים, בעשותם את מצרים ל'מצודה שאין בה דגן וכמצולה שאין בה דגים', בעבודתם לברר "אוכל מתוך פסולת". "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" — יצאו עם כל ניצוצות הקדושה ממצרים.

אמנם, עדיין אין בנתינת הממון באופן של "חן" מורידה לגמרי את טענת אברהם אבינו. שהרי גם באופן זה, אין זה מדגיש לגמרי את ענין השכר שבממון, שניתן לחשוב שהוא סתם בדוגמת מתנות שהעניקו להם בכדי שלא יצאו בעירום ובחוסר כל כעבדים.

וע"ז ממשיכה הגמ' ומוסיפה על המדרש שאמר הקב"ה: "בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק...", שעדיין היה מקום ל"אותו צדיק" לטעון (אף שכבר אין זה "פתחון פה" —

דרוש ואגדה

גר יהיה זרעך בארץ לא להם . . . ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

בברית בין הבתרים הודיע הקב"ה לאאע"ה את סוד גלות מצרים, בכורכו את ההבטחה "גר יהיה זרעך" ב"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

יוסף הצדיק כינס את כל הכסף והזהב שבעולם למצרים בשנות הרעב, והוצאת רכוש זה ממצרים — היא המטרה והתכלית שעבורה ירדו אבותינו מצרימה (וראה פסחים ק"ט, א).

הנה, ידוע אשר בכל דבר גשמי שבעולם נמצאים "ניצוצות קדושה", ותפקידם של בני ישראל לעסוק ב"העלאת הניצוצות" בחזרה לרשות הקדושה. לכל נשמה ונשמה יש את חלקה שלה השייך לה בעולם, ותפקידה ושליחותה הוא להשתמש באותו חלק גשמי עבור ענייני קדושה, וכך לברור אוכל מתוך פסולת ולהעלות את ניצוצי הקדושה למקורם.

יתירה מזו: ניצוצות הקדושה השייכים לנשמה, קשורים עמה והם חלק ממנה. וכמו שכל זמן שלא העלו אותם לקדושה הם בגלות, כיון שאין ניכר עליהם שהם קדושה. כך באמת נמצאת גם הנשמה איתם בגלות, ועד שלא ייצאו מהגלות שלהם — גם היא לא תצא בשלימות מגלותה בעולם הזה.

וזהו הפירוש במאמר הגמרא (ברכות ט, א"ב): "אמר ליה הקב"ה למשה: בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק "ועבדום וענו אותם" קיים בהם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" לא קיים בהם. אמרו לו: ולואי שנצא בעצמנו; משל לאדם שהיה חבוש

ביתה": "אשה" זו הנשמה, "שכנתה" אלו ענייני העולם בהם הנשמה נפגשת, "וגרת ביתה" זה הגוף עמו גרה ונמצאת הנשמה בכפיפה אחת. וממנה "תשאל הנשמה" את "כלי כסף וכלי זהב ושמלות" – לנצל את כל ענייני העולם לקדושה. וכך יוצאים ביד רמה עם כל הניצוצות לקבל פני משיח צדקנו.

וכמו שהוא בגלות מצרים, כך הוא גם בגלות האחרונה, שעיקר סיבת הגלות אינו עונש על החטאים אלא בירור הניצוצות. וכמו שארז"ל (פסחים פז, ב) "לא גלו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", שהכוונה ב"גרים" היא לניצוצות הקדושה. וגם בגלות האחרונה "ושאלה אשה משכנתה ומגרת

פניני הגדה

ועבדום וענו אותם

איתא במדרש (שמו"ר פ"א, כח) שמשה רבינו ע"ה השתדל אצל פרעה שבנ"י לא יעסקו במלאכתם בשבת. ויש להקשות: איתא בגמרא (סוטה יא, א) גבי ערי המסכנות שבנו ישראל לפרעה שלא נתקיימו, ולכך נקראו בשם "פיתום ורעמסס" – ש"ראשון ראשון מתרוסס, ראשון ראשון פי תהום בולעו". וא"כ נמצא שעבודת הפרך של ישראל לא היתה כלל אסורה מעיקר הדין בשבת – שהרי רק "מלאכת מחשבת אסרה תורה" ולא מלאכה שאין לה קיום ו"בונה" שכלל לא עומד על מכונו – ומדוע היה צריך משרע"ה להשתדל כ"כ שלא יעבדו בשבת? ויש לומר בזה: עבודת ישראל במצרים היתה ע"פ הגזירה העליונה כברית בין הבתרים, שנגזר עליהם "ועבדום ועינו אותם". וא"כ, בוודאי שעבודת ישראל ובניינם חשובה עבודה ע"פ תורה – שהרי בזה נתקיימה גזירת השי"ת. ואף שהבנין הגשמי התרוסס ונבלע תיכף לבנייתו, מ"מ מצד האישי-ישראל הבונה הייתה כאן מלאכה שלימה. רק שהבנין עצמו בהגיעו לידי פרעה נשבר ונהרס. [וע"ד הדין דמצוותיה אחשביה, שאף שלענין אחר אין זה נחשב למלאכה, מ"מ מכיון שע"י נפעל ענין אמיתי ע"פ תורה בוודאי ה"ז מלאכה]. וא"כ מובן מדוע היה כאן איסור חילול שבת, שלכן היה צריך משרע"ה להצילם מעבירה זו.

והיא

שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו. והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם:

וביותר יוקשה ע"פ הידוע, שהעולם וכל אשר בו (כולל אומות העולם) נבראו בשביל עם ישראל, וכמאמר המדרש (ב"ר א, א) "בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית", וא"כ ההצלה מאלו ש"עומדים עלינו לכלותנו" הוא דבר המחוייב לגמרי, שהרי כל מציאותם של הגויים הוא עבור ישראל, וא"כ היאך יתכן שיהיה מצב שונה?

בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו. בפיסקא זו תמוה:

א. מכיון שאלו ה"עומדים עלינו לכלותנו" הם רשעים וזדים, הרי אין שום סברא שיוכלו ח"ו לכלות את עם ישראל, ומהו החידוש בזה שהקב"ה מצילנו מידם, ויש לתת ע"ז שבח והודיה?

**ביאורי
הגדה**

אמנם, היות שלפועל גלות מצרים לא גמרה את הזיכוך, וכידוע (סי' הרש"ר וקו"י על המילים "מצה זו". וראה גם ריטב"א להגש"פ פי' עבדים היינו. ובכ"מ) שבהיותם במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ואילו היו מתמהמהים במצרים עוד רגע אחד לא היו נגאלים ח"ו – לכן היה מוכרח להיות "ויוציאנו ה"א משם ביד חזקה", והיינו, שלא הי' זה ע"פ דין וחשבון. שמצד מדת הדין הי' מקום לטענה שמאחר ומטרת גלות ושעבוד מצרים לפעול את הברור והזיכוך דבנ"י והעולם כמו לפני החטא, וזה עדיין לא נפעל בשלימות, אין מקום לגאולתם ממצרים, ורק מצד ה"יד חזקה" הוציאנו ה' ממצרים.

מכל הנ"ל נמצא, שבנ"י מצד עצמם לא היו ראויים לגאולה, ולכן מצ"ע 'נשאר' עם ישראל במצרים, ולא נתבררו לגמרי מהרע.

על-פי-כל-זה תובן הנתנית-מקום לכך ש"עומדים עלינו לכלותינו" רח"ל, כי בני ישראל מצ"ע נמצאים עדיין בגלות ולא נתבררו מהרע, ומצד מדת הדין יש מקום למזימות הגויים. דכיון שאומות העולם נבראו "בשביל ישראל", (ועליהם להשלים הברור והזיכוך), נמצא א"כ שהעובדה שמאיימים הם על ישראל מסייעת לישראל בעבודתם, דע"ז הם משלימים את עבודתם בהיותם בגלות "כשעומדים עלינו לכלותינו".

ובזה מובן היטב הא דמזכירים זה דוקא בליל הסדר בו מספרים ביציאת מצרים. שהסיבה לכך ש"בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו" היא משום שגאולת מצרים עדיין לא נשלמה, וזקוקים אנו לחסדי הבורא ש"מצילנו מידם".

ב. עניין זה ש"בכל דור ודור עומדים עלינו" אינו שייך דוקא ליצי"מ, ומדוע מזכירים אותו דוקא בחה"פ ולא בזמני הצלה וישועה אחרים כמו פורים וחנוכה?

והביאור בזה:

ידוע מאמר רז"ל (שמו"ר פנ"א, ז. ועד"ז בכ"ר פמ"ד, כא. וש"נ) שהקב"ה נתן לאברהם אבינו לבחור "במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות" ואברהם בחר בגלות במקום בגיהנם.

ומזה מובן, שתוכן הענין דגלות, ולכל לראש גלות מצרים, שהיא השורש לכל הגלויות, הוא כתוכן וענין הגיהנם, שהוא מירוק וכפרת החטאים (ראה זהר ויחי רכ"ד).

והנה, החטא עליו היו זקוקים למירוק וכפרה היה החטא הראשון שהוא שורש ומקור כל החטאים – חטא עץ הדעת (ראה בארוכה של"ה קעה, ב ואילך. קעז, סע"א. ועוד). שעל חטא זה איתא במדרש (שהש"ר פ"ה, א. וש"נ) שגרם את סילוק השכינה מהארץ לרקיע. ואברהם אבינו, הוא היה הראשון שהחל להמשיך ולהחזיר את השכינה מלמעלה למטה, ע"י עבודתו.

ולכן, דוקא לאברהם נאמר עניין זה ד"גר יהיה זרעך. . ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", כיון שהחזרת השכינה למטה – אותה התחיל אברהם לפעול בעבודתו – תגיע לשלימותה ע"י גלות מצרים.

ואילו זכו, היתה אכן גלות-מצרים הגלות האחרונה, והגאולה ממנה היתה גאולה שלימה, "ולא היה גלויות ולא מלאך המות שולט בהן" (ראה שמו"ר רפ"ב), כפי שהיה קודם חטא עה"ד.

דרוש ואגדה

והיא שעמדה לאבותינו ולנו.

הפירוש הפשוט ב"והיא שעמדה לאבותינו ולנו" הוא, דקאי על ההבטחה שנזכרה לפנ"ז "ברוך שומר הבטחתו לישראל". ועז"נ "והיא" – ההבטחה – היא שעמדה לאבותינו ולנו" בכל דור ודור.

ובספרי קבלה (סידור האריז"ל במקומו) מבואר ש"היא" קאי על ספירת המלכות, שבעבודת האדם הוא כח האמונה. וכפי שרואים במוחש, שהאמונה היא שעמדה לנו בכל דור ודור, שבנ"י עמדו בכל הנסיונות ונשארו

שלמים, שזהו אך ורק מצד כח האמונה והמסירות נפש.

ויש לבאר את הקשר והשייכות של ב' הפירושים:

ידוע מאמר רבינו הזקן (סה"ש תש"ד ע' 23. אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' שג) בפירוש מארז"ל (אבות פ"ב מ"א) "דע מה למעלה ממך", ש"כל הענינים שלמעלה בספירות העליונות הנה הכל הוא – ממך, שתלוי בעבודת האדם".

בדוגמת גן עדן שיש בו כל התענוגים. ובוה גופא – לא כארץ ישראל ש"למטר השמים תשתה מים" (עקב יא, יא), היינו, שזקוקה לגשמים, שלפעמים עלולים להיעצר, אלא "כגן ה'", בדוגמת גן עדן, שהתענוג שבו הוא תמידי ואינו שייך שיפסק כלל. ובארץ מצרים גופא – היו בני" בארץ גושן, "מיטב הארץ".

ואעפ"כ יצאו בני" ממצרים מתוך בטחון גמור בהקב"ה, והלכו אחריו ל"ארץ לא זרועה", מקום ריק ושומם וכו'.

ויתירה מזו: "וגם צידה לא עשו להם", שהטעם שלא עשו להם צידה אינו לפי שלא הספיק הבצק להחמיץ, דא"כ, מהו "שבחן של ישראל". אלא שמכיון שציווה להם הקב"ה ללכת למדבר, חסו על הזמן והי' חבל להם על כל רגע ("א שאָד די מינוט"), כי רצו להקדים ככל האפשר קיום ציווי ה' – "האמינו והלכו".

ובטחון זה שהי' לבני", עורר את ההבטחה שמלמעלה – שאע"פ שבני" היו משוקעים במ"ט שערי טומאה (ראה ז"ח ר"פ יתרו), ועד ש"הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" (ראה זח"ב קע, ריש ע"ב. ועוד) – אעפ"כ, "בין כך ובין כך אתם קרויים בני" ונגאלו ממצרים.

וכן הוא בכל דור ודור, שהבטחון שלמטה מעורר את ההבטחה שמלמעלה, שהיא המביאה את הגאולה השלימה ע"י משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

ובנדר"ד – שמדת האמונה והביטחון שבישראל היא המעוררת את ההבטחה שמלמעלה. והיינו, שכאשר איש ישראל מאמין ובוטח בה' ללא חשבונות כלל, מבלי להרהר אם הוא ראוי אם לאו. וגם אם אינו ראוי, בוטח בבטחון גמור שהקב"ה יתן לו בני חיי ומזוני (ראה חובת הלבבות שער הבטחון פ"ב (הסיבה השביעית). וכן שם פ"ג (הקדמה הא' ענין הששי). וראה שם ספ"א) – אזי בטחונו מעורר וממשיך את ההבטחה מלמעלה שגם היא תהיה ללא חשבונות כלל, שהרי "בין כך ובין כך אתם קרויים בני" (קידושין לו, א) ו"להחליפם באומה אחרת אינו יכול" (רות רבה פתיחתא ג).

ואכן גם בזמן יצי"מ הי' אצל בני" בטחון גמור בהקב"ה: דאיתא במכילתא עה"פ "וגם צידה לא עשו להם" (בא יב, לט) "מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צידה, אלא האמינו והלכו, הוא שמפורש בקבלה זכרתי לך חסד נעוריק כו'".

ביאור הדברים: בדורו של צדקיהו, דור החורבן, הנהגתם של בני ישראל היתה שלא כדבעי, והזכות היחידה שמצא עליהם ירמיהו הנביא הי' "זכרתי לך חסד נעוריק גוי' לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמי' ב, ב), דזה שהלכו בני" אחרי הקב"ה הוא שבח כ"כ גדול עד שגם בדורו של ירמיהו נשארה זכות זו.

דהנה, בני" היו אז בארץ מצרים עלי' נאמר (לך לך יג, י) "כגן ה' כארץ מצרים", היינו, שלא חסר בה דבר,

פניני הגדה

שלא אחד בלבד עמד עלינו לבלותינו

ישנם סידורים שהשמיטו תיבת "לכלותינו" הראשונה (סידור רס"ג, רמב"ם, שבה"ל וזבח פסח). והטעם הוא, לפי שהכוונה כאן ב"אחד" שעמד עלינו היא לפרעה, ולא היתה כונתו 'לעקור את הכל' אלא רק על הזכרים (וזבח פסח). וי"ל טעם נוסח הסידורים שלא השמיטו תיבה זו (סידור האריז"ל, של"ה, יעבץ, רבינו הזקן) כי אף שבתחילה "לא גזר אלא על הזכרים", הרי אח"כ אמר "אריק חרבי תורישמו ידי" שבקש לעקור את הכל (וכמ"ש מהר"ל וכ"מ בתרגום אונקלוס ותרגום יונתן עה"ת שם).

אלו

עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים
במצרים. ואלו הן:
דם. צפרדע. כנים. ערוב. דבר. שחין. ברד.
ארבה. חושך. מכת בכורות:

ביאורי הגדה

מכת ברד.

בנוגע לעצירת מכת ברד מביא רש"י בפירושו עה"ת (וארא ט, לג ד"ה לא נתך) ב' דעות:

פירוש אחד הוא, שלשון הכתוב "ויחדלו הקולות והברד, ומטר לא נתך ארצה" – "נתך" פירושו "הגיע", היינו שע"י תפילת משה לא הגיע המטר לארץ. "ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ" (אלא נשארו תלויים בשמים עד ימי מלחמת ל"א המלכים בימי יהושע (ברכות נה, ב)).

ופירוש שני, משמו של מנחם בן סרוק (ועליו כותב רש"י "ורואה אני את דבריו"), שפירוש התיבה "נתך" הוא "ניצק", היינו נעשה מאדים לנוזל. דהיינו שע"י תפילת משה חדל המטר להתהוות ולהפוך לנוזל מהעננים. ולפירוש זה יש לומר, שאחרי תפילת משה, חזרו אותם טיפות המטר שכבר היו באויר ונעשו אדים כמקודם.

ויש לומר בטעם מחלוקתם:

דבר ברור הוא "שחפץ השי"ת לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר. ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי" (דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא). ולכן, בוודאי עצירת הברד היתה באופן היותר קרוב אל הטבע. אלא שנחלקו איזו דרך היא אכן יותר קרובה אל הטבע, האם הפיכת הברד בחזרה לאד, או עמידתו בשמים עד ימי יהושע.

דלכאורה נראה, שעמידת המטר בשמים – היפך טבעו לרדת ארצה, ומשך זמן כה רב, ה"ה נס הרבה יותר גדול מחזרתו החד-פעמית לאד.

ברם, איתא בגמרא (תענית כה, א) במעשה דרבי חנינא בן דוסא ש"אמרה ליה דביתהו עד אימת ניזיל ונצטער

כולי האי . . בעא רחמי יצתה כמי פיסת יד ויהבו ליה חד כרעא דפתורא דדהבא". ואחרי שהראוה בחלום שנחסר משכרם בג"ע, ביקשה שיחזיר את שניתן לו מלמעלה. "בעי רחמי ושקלוהו". ושם "תנא: גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון, דגמירי דמיהב יהבי מישקל לא שקלי".

והיינו, שנס החזרת המטר להיות לאד, הוא קשה יותר וגדול יותר – מכיון ש"מישקל לא שקלי". ולפי"ד, משמע איפכא, שהנס דעמידתו בשמים הוא נס פחות גדול (כי אינו מבטל את הנס הקודם).

והנה, בלשון "גמירי" המופיע בריבוי מקומות, מצינו דעות חלוקות (הובאו בשדי חמד מערכת הגימ"ל, אות מז, "גמירי"): יש שכתבו ש"גמירי" פירושו הלכה למשה מסיני. ויש שפירשו ש"גמירי" הוא מדרבנן, היינו שכך היה נראה לחכמי ישראל.

ונראה לומר, שבזה נחלקו ב' הפירושים הנ"ל: השיטה הסוברת שעצירת הברד בשמים הוא הנס היותר קל, ולכן דוקא אותו עשה הבורא ית' ש"הטבע יקר בעיניו" – ס"ל ש"גמירי" הוא הלכה למשה מסיני. וא"כ "גמירי" לן ממרע"ה "דמיהב יהבי מישקל לא שקלי", ובהחזרת הנס יש שינוי גדול מאוד מטבע העולם, וע"כ בוודאי שלא היתה החזרת הנס, אלא עצירת המטר בעודו בשמים, שהוא נס קטן יותר.

אבל לשיטה השניה, הסוברת – כפי הנראה בפשטות – שעמידת המטר בשמים הוא הנס היותר גדול, יש לומר שס"ל שהא ד"גמירי משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי" הוא רק סברת רבנן, ואשר על כן, אף שבד"כ משמיא "משקל לא שקלי" – אך כשעומד מולו נס עצום כ"כ כעצירת המטר בשמים למשך כל כך הרבה שנים, אזי "משקל שקלי". וזהו שפירש ש"ניתך"

מפורסם (ובדוגמת "טעה בדבר משנה" שחוזר תמיד); ומלבד זאת, דבר שהוא הלכה למשה מסיני מתקבל בפשיטות ובהחלטיות הכי גמורה – א"כ, מובן שגם בשכל האדם נעשה נס זה, דהחזרת המטר לאד, למופלא יותר מעמידת המטר כמה שנים בשמים, דהרי "משקל לא שקלי". ולכן ס"ל לשיטה זו שנעצר המטר בשמים.

משא"כ באם "גמירי" היינו מדרבנן, במילא אין הכלל ד"משקל לא שקלי" מפורסם כ"כ, וגם ליודעיו תוקפו הוא רק מדרבנן. וכיון שכן, הגם שיודעים שבכללות "משקל לא שקלי", הרי אם יקרה כזאת עדיין אין זה פלא גדול כ"כ, ולכן עמידת המטר בשמים כו"כ שנים הוא פלא גדול יותר בשכל האדם, ולכן החזיר ה' את המטר להיות אד כבתחילה.

פירושו "ניצק", שהחזר הברד להיות אד. [דכשם שמצינו בהלכה מקרים שמחמירים בדאורייתא ובדרבנן היקלו, עד"ז בנדו"ד, שבמקרה זה, כיון שבאם לא יהיה הנס דהחזרת המטר להיות אד, יוצרכו לנס גדול יותר כהשאת הברד תלוי בשמיים משך שנים רבות, ע"כ ניחא לך לפרש בדברי רבנן שלא כיוונו למקרה כזה].

ובסגנון אחר:

כל ענין הנס והפלא נמדד לפי גדרי העולם ופליאת האדם. שכן, כמה שהדבר הוא פלא גדול ומשונה יותר לעיני האדם, כך נחשב הנס לגדול יותר (וכמפורש (וארא ח, טו. יח) בנוגע למכות מצרים, שככל שהחרטומים לא יכלו להבין, כך היתה גדולה המכה).

ולכן, אם דין זה ש"גמירי משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי", הוא הלכה למשה מסיני, שהיא דבר הכי

דרוש ואגדה

מכת צפרדע

איתא במדרש (שמו"ר רפ"י): "אלמלא הצפרדע היאך היה נפרע הקב"ה מהמצריים". והוא פלאי. דהלא כמה וכמה שלוחים למקום, והצפרדע עצמה אינה אלא אחת מתוך עשרת המכות בהם נפרע הקב"ה מהמצריים, ומהו "היאך היה נפרע" ?

והביאור בזה, ובהקדים שמצינו שלש מדריגות חלוקות בכפירה בקב"ה, זו למטה מזו:

המדרגה האחת: אמונה במציאות הא-ל וכפירה באחדותו ית'. וכדאיתא בגמרא (סוף מנחות) דאומות העולם קוראים אותו בשם "אלקא דאלקיא", היינו שישנם עוד אלהים המושלים ושולטים גם הם בעולם, אך הקב"ה שולט עליהם. כופרים אלו יראים מהקב"ה ולא עוברים על מצוותו. וכדאשכחן בבלעם הרשע שאמר (בלק כב, יח) "לא אוכל לעבור את פי ה'".

למטה מזה: כופרים שאינם מכחישים את מציאותו ית', אך גם אינם מאמינים בפעולתו בעולם. וכפרעה שאמר (יחזקאל כט, ג) "לי יאורי ואני עשיתיני" – שאינו צריך להקב"ה רח"ל, ואומר שהוא (פרעה) עשה את עצמו, ומציאות השי"ת לא משנה לו.

ולמטה מזה: אלו המכחישים את מציאות הא-ל, כסנחריב שחירף וגידף כלפי שמיא.

והנה, אף שנראה שכת המכחישים נראים כהגרועים והשפלים ביותר, בכל זאת, בהתבוננות נוספת, נראה שהכת השניה המכחישה את פעולתו בעולם – גרועה יותר. שכן, אלו המכחישים את מציאות הא-ל ומחזרים ומגדפים, ניתן לחוש שמציאותו של הקב"ה 'מפריעה' להם, ולכן הם מתעסקים במלחמה איתו כביכול. משא"כ פרעה שאמר "לי יאורי ואני עשיתיני" הראה שלא נוגע ואכפת לו כלל מכל ענין האלוקות, וזו היא הקליפה הקשה ביותר.

על דרך ג' חלוקות אלו, ישנם גם בכרואי העולם שלשה מיני ברואים. בהיות ידוע (פרקי אבות ספ"ו) ש"כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו" ותפקידו של כל דבר בעולם הוא לשמש את הקב"ה. אלא, שהוא ית' א-ל מסתתר וברא את העולם באופן כזה שבחיצוניות אין ניכר בכל דבר תפקידו ושליחותו. ובוזה יש ג' דרגות:

א. ברואים כאלו שאינם "סתירה" לאלוקות, וע"י התבוננות אפשר לראות בהם את תפקידם ושליחותם לעשות רצון קונם. וכמאמר המדרש (שם) "אפילו דברים שאתה רואה אותם כאילו הם מיותרים כגון זבובים ופרעושים ויתושין הן היו בכלל בריאתו של עולם. שנאמר: וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד".

מועילה ואף אינה מזיקה – בריאה של "סתם". ולכן מהווה היא את ההסתר הכי גדול על הענין של "כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו", כי במה יכולה היא לגלות את כבודו של הקב"ה. ואדרבה, כל ישותה מורה על "כאן נמצאה כאן היתה" וכאילו ח"ו אין בעל הבית לבירה.

וזהו שאמר המדרש: "אלמלא הצפרדע היאך היה הקב"ה נפרע מן המצריים" – למצרים לא אכפת ממציאותו של הקב"ה כלל, הם אפילו לא לחמו נגדו. כנ"ל מדברי פרעה "לי יאורי ואני עשיתיני", שלא כפר במציאות ה', כ"א שלא נגע לו כלל.

ולכן דוקא הצפרדע, הנראית לכאורה מיותרת לגמרי, כאשר היא מגלה ומכריזה "יש בעל הבית לבירה זו" ע"י ההשתמשות בה להכאת מצרים – הרי זה שלימות גילוי כבוד ה' בעולם, ודווקא היא מהווה את שבירת "קליפת מצרים" הטוענת "לי יאורי ואני עשיתיני" ופועלת ש"וידעו מצרים כי אני ה'". ולכן – אלמלא הצפרדע היאך היה נפרע הקב"ה מהמצריים".

ב. מזיקים וחיות רעות שפועלים היפך מישובו של עולם. ברואים אלו נראים כסתירה ל"לא בראו אלא לכבודו". אך עם זאת, גם בהם אפשר עדיין לראות את הכוונה האלוקית, אמנם לא באופן ישיר (כבברואים שבדרגה הא') אלא באופן הפכי. כי גם הם (בדומה לכופרים שחירפו וגידפו כלפי מעלה) אינם מראים מציאות של "כאן נמצא כאן היה" – אלא הם מחבלים ומזיקים ויוצרים רע. ואפשר לראות בהם שעל ידם מבקש הקב"ה "להסתתר" ולהראות כאילו אינו ח"ו בעולם.

יתירה מזו: לפעמים פועל הקב"ה על ידם שליחויות שונות, שאז ניכר בהם בגלוי שהם עושים רצון קונם, כמו לענוש את הרשעים. כהמשך המדרש שם: "אמר להם הקב"ה לנביאים: מה אתם סבורים, אם אין אתם הולכים בשליחותי וכי אין לי שליח, ויתרון ארץ בכל היא, אני עושה שליחותי אפילו ע"י נחש אפילו ע"י עקרב".

ג. אבל הצפרדע, אין בה שום דבר: היא אינה

פניני הגדה

מכת ברד

ממכת ברד יש ללמוד מוסר השכל נפלא:

מבואר במדרש שעשר המכות היו "מדה כנגד מדה" של הנהגת מצרים. והנה, במכת ברד אנו מוצאים נס מופלא שלא היה דוגמתו בשאר המכות, והוא, אשר כלשון הכתוב (וארא ט, כד) "אש מתלקחת בתוך הברד", שהוא "נס בתוך נס" (כדברי רש"י) – שברד ואש התאחדו לעשות רצון קונם.

אנשי מצרים לקו במידת הגאווה, שאמרו "לי יאורי ואני עשיתיני" (יהזקאל כט, ג), "איני צריך לעליונים כי יש לי יאורי מספיק כל צרכי" (פרש"י שם). לכן נקראת מצרים בכתוב בשם "ערות הארץ", ומעשיה היו מכווערים ביותר כיון שאנשיה חשבו את עצמם ליש ומציאות ולא הכירו בקב"ה.

וזהו העונש "מדה כנגד מדה" במכת ברד: "אש מתלקחת בתוך הברד", כיון שהנהגת הבעל גאווה היא באופן כזה ממש – אשר כלפי הסביבה ה"ה קר כבוד, שמראה עצמו כאילו אין הזולת נוגע לו כלל. אך באמת, הסיבה להנהגה זו היא ש"אש מתלקחת בתוך הברד", בפנימיותו וכלפי עצמו ("בתוך הברד") הוא בחמימות ו"אש מתלקחת" דאהבת עצמו.

ולכן, דווקא ע"י מכה זו שבאה לשבור את קליפת מצרים ד"לי יאורי ואני עשיתיני", הודו מצרים ואמרו ש"אני ועמי הרשעים" והאמת היא ש"ה' הצדיק".

רבי

אליעזר אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים: עברה אחת. וזעם שתיים. וצרה שלש. משלחת מלאכי רעים ארבע. אמור מעתה במצרים לקו ארבעים מכות. ועל הים לקו מאתיים מכות: רבי עקיבא אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של חמש מכות. שנאמר: ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים. חרון אפו אחת. עברה שתיים. וזעם שלש. וצרה ארבע. משלחת מלאכי רעים חמש. אמור מעתה במצרים לקו חמשים מכות. ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות:

ביאורי הגדה

בביאור תוכן המחלוקת בין ר' אליעזר ור' עקיבא, כמה מכות מנתה כל מכה שקיבלו המצרים, מבואר בכלבו (בפירוש ההגדה, הובא ג"כ בארחות חיים (פירוש ההגדה), אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), ועוד. וכ"ה בריטב"א להגש"פ) בשם "בעל המלמד" שלשיטת ר"א המכה כללה את כל הד' יסודות שבכל דבר (ראה רמב"ם הל' יסודות רפ"ד. מו"נ ח"א פ"ב ובכ"מ שם), והיינו, שהמכות פעלו לא רק בדברים כפי שהם מורכבים מכל הד' יסודות, אלא פעולתם היתה עמוקה יותר, גם ביסודות הדברים. ולדוגמא – במכת דם, הוכו בנוסף למים גם יסוד האש, הרוח והעפר שבמים. משא"כ ר"ע ס"ל שפעולת המכות היתה עמוקה יותר, ולבד מההכאה הפרטית בד' היסודות (כפי שכל אחד בציוורו ותוכנו), פעלו המכות גם ב"חומר היוליי" של הדברים (כ"ה בריטב"א שם. ובא"ח וכלבו (ועד"ז באבודרהם) שם "יסוד הגלגלים שהוא יסוד חמישי"). והיינו, שפעלו גם בחומר הכולל את כולם יחדיו, ולא מתייחד בציוור ותוכן פרטי של אחד מד' היסודות.

וי"ל שהטעם לכך שהמכות היו צריכות לחדור לעומק הדברים, הוא מצד שטומאת מצרים חדרה ג"כ לעומקם, שהרי ענין המכות הי', כשמן, להכות ולשבור את מצרים, ולכן המכה היתה צריכה לאבד לא רק את ציוורו החיצוני של הדבר (לדוגמא - להפוך המים לדם),

כי"אם גם את הד' יסודות שלו - לשיטת ר"א, ולר"ע גם את "חומר היוליי". והיינו, שהן לר"א והן לר"ע חדרה טומאת מצרים בעומק הדברים, ולר"ע חדרה הטומאה עוד יותר בעומק.

וי"ל שזהו גם היסוד להלכה לגבי איסור חמץ בפסח (שמציאותו קשורה לטומאת מצרים), שאסור לא רק באכילה ובהנאה אלא אף ב"בל יראה ובל ימצא"; ויובן בהקדים החילוק בין ג' האיסורים (אכילה, הנאה ובל יראה ובל ימצא): באיסור אכילה, הרי אף שאסור לאכול את הדבר אבל מותר ליהנות ממנו, והיינו, שהדבר עצמו אינו רע, אלא רק חיצוניותו רעה. משא"כ באיסור הנאה, שאסור אף ליהנות מהדבר, והיינו שגם פנימיות הדבר הוא רע. אמנם, אפילו איסור הנאה ה"ה קשור עם ההשתמשות בדבר, שהיא שייכת דוקא כשהדבר נמצא כבר בצורה מסויימת, שזה גופא מראה שהדבר אסור רק כשהוא בציוור מסויים, משא"כ באיסור "בל יראה ובל ימצא" - שלא רק שאסורה ההשתמשות והנאה, אלא גם קיום מציאותו באיזה צורה שהיא ה"ה איסור, וחובה לאבדו. וא"כ נמצא שבאיסור חמץ בפסח, לבד מזה שפנימיות החמץ אסורה, אף מציאותו עצמה אסורה, וזהו מצד הנ"ל, דטומאת מצרים חדרה גם בעומק הדברים.

וי"ל, שב' דעות אלו הם בהתאם לב' השיטות דר' אליעזר ור' עקיבא בענין המכות: הן לר"י והן לחכמים, טומאת מצרים חדרה בעומק מציאות הדברים, אלא שר"י שהצריך שריפה, ס"ל כר"ע שטומאת מצרים חדרה עד לעצם הדבר ממש, וע"כ היה צריך לאבדו בה' מכות כולל ב"חומר היולי" שלו, וכך יש לאבד את החמץ דווקא ע"י שריפה – שיאבד כליל.

משא"כ, חכמים ס"ל כר"א שטומאת מצרים חדרה רק בד' היסודות, והיינו שלא חדרה בעצם הדבר ממש, ולכן סבר ד"ל כל מכה . . . היתה של ארבע מכות", ומזה למדו חכמים לאיסור חמץ, שאיסורו לא בא בעצם הדבר ממש, ולכן אין בהשבתו חיוב שריפה אלא "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים".

והנה, באופן ביעור החמץ מצינו פלוגתא בין ר' יהודה וחכמים (משנה פסחים רפ"ב): "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". ובטעם פלוגתתם מבאר הצפנת פענח (עה"ת בחקותי כו, ו. מפענח צפונות שם ס"ט, ושי"ג), דלר"י צריך לבטל את עצם מציאות החמץ, וזה נעשה רק ע"י שריפה, משא"כ כשמפרר שאז נשאר מציאות החמץ; ולחכמים, מספיק לבטל את "תואר" החמץ, ולכן מספיק "מפרר וזורה לרוח כו".

ומובן, שמחלוקתם בשיעור השבתת החמץ, תלוי בשיעור איסור החמץ: אם האיסור חודר בעצם מציאות החמץ ממש, אזי צריכה להיות ההשבתה באופן שלא ישאר כלום ממציאותו, ואם האיסור אינו חודר לעצם מציאותו, אזי מספיק להשבית רק את ה"תואר" שלו.

דרוש ואגדה

מחלוקת ר"א ור"ע בנוגע לכמות המכות במצרים שייכת לדורות בעבודת האדם לקונו.

דהנה, ענין גלות ויציאת מצרים שייך אצל כל אחד מישראל בעבודתו את קונו (ראה תניא פמ"ז), דמצרים הוא מל' מצרים וגבולים. גלות-מצרים ענינה שעבודתו של היהודי היא מוגבלת לפי טבעו ותכונותיו, וענינה של יציאת מצרים, שהאדם יוצא מכל המיצרים וההגבלות, ועובד את ה' באופן בלתי מוגבל. ובזה נחלקו עד היכן צ"ל ה'יציאה ממצרים' בעבודת האדם.

והנה, בכללות עבודת האדם ישנם ד' סוגי עבודת יציאת מצרים, שהם בהתאם לד' כוחות כלליים בנפשו, זה למעלה מזה:

א. יציאה מההגבלות דמלחמת היצר המפריעות לקיום המצוות בפועל ממש (כולל גם דקדוק קל של דברי סופרים), ענין הכולל לא רק את מעשה האדם, כ"א גם שדיבורו ומחשבותיו יהיו לה' לבדו.

ב. למעלה מזה, יציאה גם מהגבלות המדות ורגש הלב, שלבד מקיום המצוות בשלימות, הנהגתו גם בעניני רשות תהיה בלא התחשבות עם 'הנחות העולם' (שהרי התחשבות עם 'מה יאמרו הבריות' באה מצד המדות ורגש הלב (ראה סה"מ תש"ח ע' 237)).

ג. יציאה גם מהגבלות השכל, שאינו מוגבל בעבודתו את ה' לפי הבנת והשגת שכלו, עם הקרירות של שכלו, אלא עובד את ה' למעלה מטעם ודעת, גם

בעניינים שאין שכלו מחייב לעשות כן.

ד. יציאה מהגבלותיו לגמרי, והיינו, שלבד זאת שעובד את ה' באופן דלמעלה מטעם ודעת, הרי שאינו מוגבל גם בשום מדידה והגבלה שהיא, עד שאינו מרגיש כלל את מציאותו, שדרגא זו שייכת לכח החכמה שבנפשו, כח המסירות נפש (ראה תניא פי"ח).

וע"ז אומר רבי אלעזר, שצריך 'לצאת ממצרים' בכל הד' דרגות הנ"ל, וממילא צ"ל "ארבע מכות". והיוצא מארבעת הגבלות אלו, הרי יציאת מצרים הפרטית שלו בעבודת ה' – שלימה ותמה היא; דמכיון שאצל ר' אלעזר, שהי' בן אברהם יצחק ויעקב, הי' ברור שהחיסרון של יהודי יכול להיות רק בכוחות הפרטיים של נפשו – מעשיו, מדותיו, שכלו וכח החכמה שלו, ורק בהם צ"ל ה'יציאה ממצרים', אבל את עצם נשמתו, שלמעלה מכוחותיו הפרטיים, א"א להפריד מהקב"ה, כיון שאפילו בשעת החטא "היתה באמנה איתו ית" (ראה תניא ספכ"ד), וממילא אינו צריך ליציאת מצרים נוספת בעצם נשמתו.

אך רבי עקיבא, שהי' מזרע גרים (ראה סה"ד בערוכ) ועסק עם אלו שצריכים להביאם תחת כנפי השכינה, ראה שיתכן מצב של 'גלות מצרים' אפילו ב'יחידה' שבנפשו, וממילא גם בדרגא זו, צ"ל ה'יציאה ממצרים', ולכן 'יציאת-מצרים' כוללת, לשיטתו, "חמש מכות" – אף את ה'יחידה'.

על

אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו. שהוציאנו ממצרים. ועשה בהם שפטים. ועשה באלהיהם. והרג את בכוריהם. ונתן לנו את ממונם. וקרע לנו את הים. והעבירנו בתוכו בחרבה. ושקע צרינו בתוכו. וספק צרכנו במדבר ארבעים שנה. והאכילנו את המן. ונתן לנו את השבת. וקרבנו לפני הר סיני. ונתן לנו את התורה. והכניסנו לארץ ישראל. ובנה לנו את הבחירה לכפר על כל עונותינו:

ביאורי
הגדה

עשה באלהיהם והרג את בכוריהם. והאכילנו את המן ונתן לנו את השבת.

כמה פרטים בפסקא זו צריכים עיון, דלכאורה אינם לפי סדר המאורעות, כדלהלן:

א. מהלשון "עשה באלהיהם והרג את בכוריהם" משמע ש"עשה באלהיהם" היה קודם ש"הרג את בכוריהם". ומפשט הכתובים משמע איפכא – שבתחילה "הרג את בכוריהם" ורק אח"כ "עשה באלהיהם", כדכתיב (שמות יב, יב) "והכיתי כל בכור גו' (ולאח"ז) ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים". וכתיב "וה' הכה כל בכור גו' (ולאח"ז) וכל בכור בהמה" (שם יב, כט), והבהמות הרי היו העבודה זרה דמצרים (כדאיתא במכילתא ובתנחומא).

ב. "והאכילנו את המן ונתן לנו את השבת" – גם כן אינו על הסדר. שכן על השבת נצטוו במרה, לפני פרשת המן. 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 ב' פרטים אלו:

א. י"ל, שאכן, כפי שדייק בעל-ההגדה "עשה באלהיהם" היה קודם ש"הרג את בכוריהם". וההכרח לכך הוא לפי מה דאיתא במכילתא (שמות יב, כט), בהטעם לזה שהרג הקב"ה גם את "כל בכור בהמה", דהוא ע"מ "שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות". כלומר, שמאחר והבהמות היו יראתם של מצרים, הרג הקב"ה אותם כדי "שלא יאמרו" שלא הקב"ה הוא זה שהרג את בכוריהם אלא יראתנו [היא זו שהביאה עלינו את הפורענות]. ומוכח לפי"ז, דהרג הקב"ה את בכורות הבהמות קודם, שרק אז נשללת טענתם ("לא יאמרו") כיון שהללו כבר מתו קודם.

ומה שבפסוק מקדים "והכיתי כל בכור" ל"בכל אלהי מצרים אעשה שפטים" אינו משום סדר המאורעות, כ"א מחמת שהסיבה לכך ש"עשה באלהיהם" היא מפני ש"הרג את בכוריהם".

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). או באופן אחר: ע"פ דברי המפרשים (ריב"א שמות טז, א) יש לומר, שאף שנצטוו על שבת במרה, שכח משה להזהירם על כך עד שבאו לאלוש. ונמצא שקדמה נתינת המן לציווי השבת.

דרוש ואגדה

ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו.
צריך ביאור:

א. בכל אחת מה"מעלות טובות למקום עלינו" המוזכרות לפנינו, לא מוסבר במה מתבטאת המעלה, ואכן, במעלות מסויימות מקשים המפרשים מהי המעלה שבהם (כגון בהמעלה ד"אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו"), ודוקא במעלה האחרונה, מסביר מהי המעלה שבבניית בית הבחירה?

ב. באם אכן בא לפרש (מאיזה טעם שיהיה) את המעלה בבניית בית הבחירה, הו"ל לכאורה לכתוב את המעלה העיקרית של בית הבחירה (ראה רמב"ן ר"פ תרומה, כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ומדוע נקט שמעלת המקדש היא בכך שהוא "מכפר על כל עונותינו", שהם ענינים בלתי רצויים בבני ישראל?

[ואע"פ שהפסוק "ושכנתי בתוכם" נאמר בנוגע לבניית המשכן, מ"מ גם ענינו של ביהמ"ק הוא כן, וכמ"ש שלמה המלך בנוגע לביהמ"ק (מלכים-א, ח, כז) "השמים ושמי השמים לא יכללוך ואף כי הבית הזה" – בניחותא, וכפי שראו בגלוי בבית המקדש, שהי' שם גילוי אלקות במוחש ("עשרה נסים נעשו לאבותינו בביהמ"ק" (אבות פ"ה מ"ה)].

ג. מדוע מדייק לקרוא כאן את ביהמ"ק בשם "בית הבחירה" ולא "בית המקדש" כל' הרגיל?

וי"ל הביאור בכ"ז בדרך פנימיות התורה:

עיקר הכוונה בפיסקא כאן הוא להזכיר "כמה מעלות טובות למקום עלינו", וכן "עאכו"כ טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו", והיינו, שמבאר המעלות כפי שנוגעים ומשפיעים הם על בני ישראל.

והנה, היות ביהמ"ק מקום שכינתו יתברך, הוא ענין המבטא את מעלת מקום המקדש, שהוא מקום קדוש. אמנם, השם "בית הבחירה" מבטא את מעלתם של בני ישראל, וכפי שיבואר להלן, וע"כ נקט מעלה זו דווקא.

ובביאור הדברים, ענינה של בחירה אמיתית, הוא דוקא באופן שהדבר הנבחר לא נבחר מצד סיבות וטעמים שונים שהכריחו את הבוחר לבחור בו, כ"א

שבחר רק מצד בחירתו החופשית. וזה ייתכן רק כאשר הדבר הנבחר וזולתו שוים לגבי הבוחר בחשיבותם. כיון שכאשר בוחרים את הדבר מצד טעמים ומעלות שיש בהדבר, הרי אין האדם צריך לבחור ולקבוע מי מהם חשוב ונעלה יותר, כיון שהדבר היותר נעלה 'דורש' את הבחירה בו, דמעלותיו 'מכריחות' את הבוחר לבחור דוקא בו, בדיוק כמו כל הכרח חיצוני, ונמצא שאין זו כלל בחירה חופשית.

לאמיתו של דבר, בחירה שכזו שייכת רק אצל הקב"ה, כיון ש(רק) לגביו אין חשיבות לשום מציאות ו"כולא קמיה כלא חשיב" (זהר ח"א יא, ב). ולכן כשהשי"ת בוחר באיזה ענין, בחירתו בחירה חפשית היא, דהוי רק מצד רצונו ית' לבחור בזה, ולא מחמת מעלות ותכונות הדבר (שאינם תופסים מקום כלל לגבי).

ובזה יובן גודל ענין הבחירה שבחר הקב"ה בעם ישראל, שהרי מצד הקב"ה עצמו "הלא אח עשו ליעקב" (מלאכי א, ב-ג) – דלגבי אין כל מעלה לעם-ישראל על פני אומות העולם, ורק מצד בחירתו החפשית בחר בעם ישראל, וכהמשך הכתוב "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

לפי"ז מצינו למדים, שבקשר של ישראל לאביהם שבשמים הנובע מחמת בחירתו בהם, ישנה מעלה נפלאה ועצומה, כיון שקשר זה אינו מוגבל ומדוד לפי מידת המעלות דבני ישראל על אומות העולם, כ"א הוא קשר בלתי-מוגבל הבא מצד בחירת הקב"ה בכבודו ובעצמו, הבלתי בעל גבול.

והנה, בכדי להראות ולגלות את ענין הבחירה שבחר בנו השי"ת, שהינה ללא כל התחשבות במעמדנו ומצבנו – עשה הקב"ה כדוגמת זה בעולם ג"כ. וזו היתה הבחירה בביהמ"ק; שהרי האבנים מהם נעשה ביהמ"ק היו אבנים רגילות, שחצבם גוי, חירם מלך צור, מההר, ומצידו השני של ההר יכול היה לבנות לעצמו דירה, ורק מצד בחירתו של הקב"ה, נבחרו המקום והאבנים להיות בית לשמו ית', מבלי כל תכונה מיוחדת בהם המבדילה ומייחדת אותם משאר האבנים והמקומות, ומהווה איזה טעם לבחור בהם דווקא.

וזהו שביהמ"ק נקרא כאן בשם "בית הבחירה", שזהו ע"מ לרמוז למעלתם העצמית של בני ישראל שהקב"ה בחר בהם בבחירתו ללא קשר למעלותיהם.

[שזהו גם הדיוק גבי הבן הרשע "אילו הי' שם לא הי' נגאל", שרק קודם מ"ת לא הי' נגאל, ובגאולה העתידה יגאלו כולם, (מכיון שהגאולה העתידה באה כבר אחרי הבחירה שבחר הקב"ה בבני ישראל במתן-תורה)],
מ"מ, צריך להיות "לכפר על כל עונותינו" – להוסיף בקיום התורה והמצוות ולהישמר ח"ו מעונות ומכל דבר רע.

ע"פ כל הנ"ל, יתכן לטעות ולחשוב, שאין להשתדל במיוחד בהוספה בקיום תומ"צ (ח"ו), שהרי הקב"ה נתקשר עם בני ישראל בקשר עצמי שאינו תלוי במעמדם ובמעשיהם – ולכן ממשיכים ואומרים "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו", שצריכים תמיד לעמוד על המשמר, שעל-אף שלפועל "בין כך ובין כך אתם קרויים בנים" (קידושין לו, א),

רבן

גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח. מצה. ומרור:

ביאורי הגדה

כלל, וממילא השם "חג הביכורים" בתוקפו רק בזמן הבית; ואילו ספירת שבעה שבועות – "חג השבועות" – הנה מה"ת (לרוב הפוסקים, וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' תפט ס"ו) אינו קיים היום, ומדרבנן ישנו גם בזמן הזה.

והנה, כדוגמת שלשת העניינים הללו שבחג השבועות, הם ג' העניינים בחג הפסח: פסח מצה ומרור. פסח – הנוהג רק בזמן הבית הוי כנגד "יום הביכורים" (ועוד, שהוא 'בשר' המורה על הרחבה, שבזה דומה לביכורים שהובאו מהפירות המובחרים (ולא מפירות שבעמקים) (ביכורים פ"א מ"ג); מצה – מצוות אכילתה מה"ת גם כיום, והיא כנגד היות חג השבועות חג "מתן תורתנו", שבתוקפו הוא אף היום; ומרור – שבזמן הבית הינו מה"ת ובוה"ז מדרבנן, הרי הוא כנגד "חג שבועות", שדומה לו בזה.

גבי קביעתו של חג השבועות איתא בגמרא (ר"ה ו, ב) שיכול לחול "פעמים בחמשה, פעמים בששה ופעמים בשבעה" (ר"ה ו, ח), כיון שתלוי הוא בחודש ניסן. ואם תלוי הוא בו, נראה לומר שאותם העניינים העיקריים הקיימים בפסח – יהיו גם בשבועות. ובוודאי ענין עיקרי כ"כ כפסח מצה ומרור.

והנה, חג השבועות נקרא בשלשה שמות: א) חג השבועות (פ' ראה טז, יו"ד); ב) יום הביכורים (פינחס כח, כו); ג) זמן מתן תורתנו (נוסח התפילה והקידוש).

ומהחילוקים בין ג' השמות:

התורה היא נצחית בכל דור וזמן, ולכן משמעות החג כ"מתן תורתנו" הוא ענין הקיים תמיד; מצות הביכורים נוהגת רק בפני הבית, ואינה קיימת בזמן הזה

דרוש ואגדה

בכללות, נחלקים צרכי האדם לשלשה מחלקות: א) הצרכים שאדם מוכרח בהם בכדי להתקיים; ב) הצרכים שהינם בגדר מותרות; ג) ודברים כאלו שאינם מוכרחים לקיום האדם, אך מאידך הם אינם בגדר מותרות.

ומהדוגמאות הבולטות לכך, הם ג' המצוות דחג הפסח:

א) ה'מצה' הינה לחם – שבלעדיו א"א להתקיים; ב) ה'פסח' שהוא בשר – אפשר להסדר מבלעדיו, והוא בבחי' מותרות (ראה חולין פד, א: למדך תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון); ג) ה'מרור' הינו מהירקות – שמחד אינם מוכרחים לקיומו הבסיסי של האדם, ומאידך הם אינם לגמרי בגדר מותרות.

והנה, הרמז בשלשת עניינים אלו, הוא:

נפיש טעמיה" (פסחים קט, ב). אבל מאידך, לא צריך להתמרמר כשעוסקים בדברים אלו – כיון שכך נוצר הגוף והוא חייב את הדברים האלו. וכמו המצה שאינה בטעם מר.

(ב) בהתעסקותו בדברים המותרים, אך אינם מוכרחים (ירקות) – מלמד אותנו ה"מרור", שכיון לא מוכרחים להתעסק בהם, וניתן להסתדר בלעדיהם – יש להרגיש מרירות בעסק עמם.

חילוק נוסף בין המצה והמרור: הלחם היחידי שמותר לאוכלו בפסח הוא המצה, משא"כ הירקות הרי הם כולם מותרים, אלא שמתוכם מצווה לאכול את המרור בליל הסדר.

ללמדך: ההתנשאות והגאות אסורה בתכלית, ובעניינים המוכרחים ההנהגה צ"ל אך ורק כ"מצה", בביטול וענוה. משא"כ בירקות, ניתן לפעמים להפיק תועלת ממתיקות האוכל, כמאמר הגמרא (יומא עו, ב) "חמרא וריחנין פקחין", שמסייעים "לפקח דעתו לה' ולתורתו" (ראה בכ"ז תניא פ"ז). אלא, שבכדי לרמז שהעניינים הגשמיים מצד עצמם (ללא התועלת שתצא מהם לעבודת ה') הם בבחינת "מות" (היפך מאלוקים חיים) אנו מחוייבים באכילת מרור – בגימטריה מות. ורק כאשר משתמשים בהם לעבודת ה' אפשר למצוא בהם מתיקות.

(א) ה'פסח' – קיים בפני הבית. אך לאחרי ש"מפני חטאינו גלינו מארצנו" אין לנו את מצות הפסח. כיון שכאשר ישראל בגלות, ומעמדם ומצבם הרוחני אינו בשלימות, נחסר גם בגשמיות שלהם, ואין לבני ישראל דברים כאלו שהם הרחבה גמורה (כפסח);

(ב) ה'מצה' – מן התורה היא מצוה הקיימת תמיד, וזהו שתמיד יהיה לישראל את הדברים הבסיסיים הנצרכים להם לעצם קיומם דבלעדם אי אפשר;

(ג) ה'מרור' – מן התורה אינו נוהג כ"א בזמן הבית, אך מדרבנן גם היום ישנו. דכיון שבזמן הגלות היה מן הדין שלא יהיה לישראל שום דבר שמעבר למוכרח, כיון ש"דיו לעבד להיות כרבו", ובשעה ששכינתא בגלותא איך אפשר שיהיה לישראל יותר מהמוכרח. אלא, שחכמים (מדרבנן) פסקו וקבעו שיהיה לישראל אף יותר מן המוכרח ממש.

וזו ההוראה הנלמדת מג' ענינים אלו, הרומזים על הדרך שראוי שילך בה האדם בעבודתו את השי"ת:

(א) גם בדברים המוכרחים (לחם) יש להתעסק באופן של "מצה", היינו, שלא יהיו בהתנשאות. אמירת "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" הרי היא חמץ. וכן יש להזהר שלא להנות אף מהדברים המוכרחים, כ"א להשתדל לעשותם "בלא לב ולב". כמו המצה ש"לא

פניני הגדה

"פסח מצה ומרור" רומזים לשלשה עניינים בעבודת השם, וכן מלמדים הם כיצד יש לחנך ילד קטן (שהרי "יציאת מצרים" היא לידתם של ישראל):

"מצה" – חיובה הוא מדאורייתא בכל העיתים, ובוה רומזת היא על עניינים שאי אפשר בלעדם בעבודת השם (ע"ד שהמצה שהיא סוג של לחם – שהוא צורך הכרחי לקיום האדם). תמיד צריך האדם ללמוד את התורה הק' הנקראת "לחם".

"מרור" הוא מדרבנן, ואין לו כ"כ תוקף כמו לעניינים דאורייתא. שזה רומז על התוכחה והמרירות בעניינים של סור מרע. שאף שצריך לעשותה, אך "לעולם תהא שמאל דוחה", שההתעסות בענין הדחיה והתוכחה, צ"ל באופן חלש כיד שמאל הכהה. וזהו שתוקפה של מצות התוכחה, "מרור", הוא כשל עניינים דרבנן.

ואחרי שמחנכים את הילד, ואת עצמו – דרגה אחר דרגה בדרך האמורה, מגיעים למצב של "פסח" הנאכל על ה"שובע", היינו, שנהנה הוא מהתורה והמצוה, ואוכלם על השובע. דאז, נעשים מוחו וליבו משכן קבע לה' והוא מקיים את מצות ה' מתוך שמחה ותענוג.

מצה

זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם. שנאמר: ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם:

ביאורי הגדה

שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ... ולא יכול להתמהמה.

הנה, במשנה (פסחים קטז, א"ב) תנן בקיצור הלשון: "על שום שנגאלו אבותינו במצרים", וכאן בהגדה הוסיף (נוסף על "וגאלם" שזהו תוכן דברי המשנה) גם "שלא הספיק בצקת של אבותינו וכו'".

ויש לומר, שאליבא דאמת אין חידוש בדברי ההגדה על דברי המשנה, ורק שענין זה "שלא הספיק" הוא ביאור ופירוש ל"על שום שנגאלו אבותינו ממצרים". שהרי לולא הוספת פרט זה לא יובן מה הקשר בין המצה לגאולה ובמה מהוה המצה זכרון ליציאת מצרים, שהרי לגאולה עצמה אין קשר לענין המצות, ולכן מפרש בהגדה שהוא על "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ".

ועם זאת, לא חש לכבד זאת גם במשנה, כיון שי"ל ששני עניינים אלו, הגאולה ואופנה (שהיה בזריות וכו') – חד המה. וטעם הדבר ע"פ מה שכתוב בספרים (סי' הרש"ר וסי' קול יעקב כאן, ועוד) שאם היו שוהים ישראל עוד רגע במצרים לא היו נגאלים לעולם. ולכן זה שהגאולה

דרוש ואגדה

מצה זו שאנו אוכלים... על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ.

ידועה השאלה, היאך אומרים שטעם אכילת המצה היא "משום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ", והרי על אכילת מצה נצטוו ישראל במצרים עוד בראש-חודש ניסן, וזהו הטעם לאכילת המצות! – ותירצו בזה במפרשים, ובאופנים שונים.

בתורת החסידות נתבאר ענין זה (ראה לקוטי תורה פ' צו ד"ה ששת ימים (הא'), סידור עם ד"ה ד"ה הנ"ל ועוד), בהקדמת תמיהה נוספת בזה הענין:

היתה בזריות גדולה אינו ענין צדדי, כי אם לא היה זה במהירות הכי גדולה, לא היתה כלל גאולה רח"ל.

ע"פ יסוד זה יומתקו דברי המכילתא, דתניא (שמות יב, מ): "ויהי מקץ שלשים שנה, מגיד שמכיון שהזמן הגיע, לא עכבן הכתוב כהרף עין. בט"ו בניסן באו מלאכי השרת לאברהם לבשרו. בט"ו בניסן נגזרה גזרה בין הבתרים, שנאמר ויהי מקץ, קץ אחד לכולן".

דלכאורה יש לדקדק בלשון המכילתא, מה טעם נקט והדגיש "לא עכבן הכתוב כהרף עין", והרי תוכן הדברים הוא שבאותו היום, חמשה עשר בניסן, שבו נגזרה גזירת גלות מצרים, הנה באותו היום ממש נגאלו. ומדוע מדגיש שהיה זה באותו "הרף עין" שבו הגיע הזמן.

וע"פ הנ"ל יובן: מכיון שענין זה של זירוז הגאולה, באופן של "הרף עין" אינו ענין צדדי בגאולה – אלא כל הגאולה תלויה בו, שאילולי זאת לא היו נגאלים ח"ו. לכן הודגש במכילתא שהיה נוגע אפילו הרף עין בזמן הגאולה.

אין אפ"ל שהמצה היא "על שום שלא הספיק וכו' עד שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם", בשעה שאכילת המצות היתה רק עד חצות הלילה (שהרי המצה נאכלת עם הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות), וגילוי השכינה היה בחצות הלילה.

עפ"ז מבואר שהיו אז, במצרים, שני סוגי מצות שונים, המבטאים במהותם שני עניינים במצה:

המצה הא', עליה נצטוו בר"ח ניסן ואותה אכן אכלו קודם חצות הלילה, עניינה הוא ע"פ הידוע בסוד "אין התינוק קורא אבא עד שיטעם טעם דגן". שע"י

ועפ"ז מבוואר הנאמר ש"מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק כו", כיון שבמצה שאנו אוכלים קיימת המעלה של המצה (השניה) שאכלו ביציאתם ממצרים, כש"לא הספיק כו".

ויש להוסיף שב"מצה זו שאנו אוכלים" יש מעלה גם לגבי המצה שאחר חצות של פסח מצרים: והוא, כי המצה שאחר חצות שבמצרים, כל מעלתה היתה מחמת גילוי כבוד ה' שנתגלה אז. ואילו ישראל עצמם עדיין לא היו בתכלית השלימות. משא"כ במצה זו שאנו אוכלים, הרי מחד הוא גילוי אלוקי שחפץ ה' להתגלות במצוותיו אשר ציוונו – ומאידך הרי גם אנו מקיימים מצוה מצד עצמינו.

אלא שעם זאת שהמצה שלנו היא בדרגה גבוהה יותר, בכל זאת אנו אומרים שהמצה שאנו אוכלים היא על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ. מכיון שהציווי הוא לספר בניסים ונפלאות שארעו אז. ויתירה מזו: מכיון שכל הכח שלנו לקיים מצוות עכשיו הוא מחמת הגילוי האלוקי שהיה אז, שהרי "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", ואשר על כן כל האכילה עתה מתבססת על המצות של זמן יציאת מצרים.

שציוה הקב"ה את ישראל לאכול מצה, נעשו כלי מוחם הרוחני של ישראל רחב יותר, והכירו במציאותו של הקב"ה ("קורא אבא"). ובכח זה יכלו לעמוד בגילוי השכינה שהיה אח"כ בחצות. ועל מצה זו נצטוו (כא יב, יח) "ושמרתם את המצות" שלא יבואו לידי חימוץ. שמאחר שהיו בשפל המצב ברוחניות, היה עליהם להשמר ולהתבטל בתכלית (ענין המצה) כדי שיוכלו לקבל את הגילוי האלוקי.

והמצה הב', עליה מדובר בפסוק "ויאפו את החמץ אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ" היא המצה שלאחרי חצות. מצה זו לא היתה צריכה שימור ולא נצטוו עליה, כיון שהיא בעצם לא יכולה להחמיץ ("כי לא חמץ"); והוא שמאחר ש"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם", מכאן ואילך אין הם יכולים להחמיץ.

"ומצה זו שאנו אוכלים... על שום שלא הספיק", כיון שהיום, לאחר מתן תורה כאשר יהודי אוכל מצה, הרי בזה מקיים בזה את מצוותו של מקום, ולכן במצה שאנו אוכלים יש את הגילוי האלוקי שהיה אז אחר חצות הלילה. היינו שהמצה שאנו אוכלים, ב'פסח לדורות', יש בו את עניין המצה הב'.

פניני הגדה

התיבה "מצה" כמו גם התיבה "חמץ" כוללות את האותיות מ"ם וצד"י"ק. גם האות הנוספת – האות ח"ת ב'חמץ', והאות ה"א ב'מצה', שוות המה בצורתם הכללית. ורק שב'מצה' היא איננה סגורה לגמרי, ויש בה פתח בצד השמאלי למעלה, וב'חמץ' אין בה את אות פתח ואטומה היא.

גם באות ה"א וגם באות ח"ת ישנו פתח כלפי מטה, הפתח הזה מורה – שכלפי "מטה", כלפי החטא, תמיד יש פתח פתוח, כנאמר "לפתח חטאת רובץ". נשתנתה הה"א מן החי"ת שבה ישנו גם פתח לתשובה מלמעלה, להורות שתמיד אפשר לשוב ולהדבק בקב"ה.

ללמדך: אין בין החמץ למצה אלא פתח קטן, הרהור תשובה אחד, ואזי – "פתחו לי כפתחו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם".

החמץ הגאה מוצא תמיד דרכים לתרץ את הנהגתו הרעה. הוא יאמר שהיא דרך טובה, הוא יסביר מדוע הוא לא טועה, ו"על כל פשעים תכסה אהבה" – אך תשובה הוא לא יעשה. אין לו כל 'פתח' להימלט מחטאיו.

המצה שלא החמיצה, מוכנה להודות שלא תמיד היא צודקת בדרכה, אין היא מחפשת תירוצים להצדיק את הנהגותיה, וכאשר היא מבינה שדרכה אכן לוקה בחסר, היא נשברת בלבה ומחפשת לחזור בתשובה. דרך 'פתח' זה היא עוזבת את החטא הבא 'מלמטה' ומתקרבת להשי"ת.

לשנה הבאה בירושלים

ההכרזה "לשנה הבאה בירושלים" אינה עומדת בסתירה
ח"ו ל"אחכה לו בכל יום שיבוא" (אני מאמין עיקר הי"ב) מכיון
שהכוונה היא שהסדר הבא יהיה בעליה לרגל לבית
המקדש השלישי – שיבנה ע"י הקב"ה, "מקדש אדני-י
כוננו ידיך", בקרוב ממש.

(ממכתב כללי י"א ניסן ה'תשמ"ב)

גדר סיפור יציאת מצרים בליל פסח

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 שחייב 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"ו והגדת לבנך", 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"ו ד"זכור את היום הזה" - 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: וכי 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 היום הזה אשר יצאתם ממצרים" קאי על "היום הזה" שבו אירע הדבר (ור"ל שיש מ"ע מיוחדת לספר ביצי"מ בליל זה, נוסף על החיוב¹⁰ שלמדיים (רמב"ם פ"א מהל' ק"ש ה"ג) מ"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים טו, א). 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 עצמו¹¹].

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

א. ברמב"ם ה' חמץ ומצה רפ"ז: מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (בא יג, א) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (יתרו כ, ח) 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" שהזקוק להביא לימוד ממצות זכירת יום השבת; (ב) ועוד, דמהו המקור לדברי הרמב"ם שזקוקים להיקש זה?

ב. והנה בספר המצות (מ"ע קנז) הביא הרמב"ם "ולשוני" מכילתא: מכלל שנאמר כי ישאלך בנך (בא שם, יד) יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו', ת"ל והגדת לבנך (בא שם, ח) 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 השבת¹². כלומר, סיוע להמכילתא (שישנה למצות זכירת יצי"מ גם "בינו לבין עצמו" אפילו כשאין לו בן ששואל¹³) הוא מזכירת 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 ההלכה: "ואף על פי שאין לו בן אפי' חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים כו", ובפשוטות 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

(7) וכלשונו שם: "הכתוב שא" על הציווי הזה הוא אמרו והגדת לבנך ביום ההוא ובא הפירושו וכו". ועד"ז במנין המצות שבריש ספר היד הביא רק הכתוב והגדת לבנך.

(8) 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 11.

(9) וכן מפרש בגבורות ה' למהר"ל פ"ב. נולד העיר מהלשון שם, שכי' 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' 11 בבי' מ"ש הרמב"ם "ומנין שבליל חמשה עשר כו".

(10) אבל לא נמנה כמצוה בפ"ע במנין המצות. וראה צל"ח ברכות יב, א (ד"ה מזכירין). מנ"ח שם. ועוד.

(11) ומה שהוצרך הרמב"ם אח"כ להוכיח עוד "ומנין שבליל חמשה עשר כו" - יל"פ (להמגדל עז).

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

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

(3) והוא במכילתא דרשב"י לפנינו עה"פ.

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

(5) וכן פי' במנ"ח מצוה כא בתחלתה בפ"י דברי הרמב"ם. וראה קרית ספר שם.

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

היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר וזכור 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 זירוה 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"¹⁶ (שלזה די בזכירה בעלמא) ובט"ו בניסן המצוה היא "לספר"¹⁷ - באריכות כו"¹⁸, אלא שינוי 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"¹⁹, לספר ולשבח על (אופן היציאה - שהיתה מתוך) נסים ונפלאות שעשה הקב"ה בהוציא את בני"מ ממצרים.

וזהו שכתב הרמב"ם והודיע: "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר וזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר וזכור את יום השבת" - דלפי שבכתוב ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" אינו מפורש ומודגש שבהזכירה דליל פסח צריך "לספר בנסים ונפלאות כו"²⁰; לכן מפרש הרמב"ם ומבהיר - שהציווי ד"זכור" כאן הוא "כמו שנאמר וזכור 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 בוי"מ ב"ב וכמש"נ (יתרו שם, יא) בהמשך לזכור את יום השבת "כי ששת ימים עשה ה' גו"²¹ - כמו"כ הוא בליל חמשה עשר בניסן, דצריך לספר "בנסים ונפלאות כו"²². והן הן דברי המדרש הנ"ל:²³ "כשם . . . לזכור את יום השבת זכר למע"ב . . . כך היו זוכרים הנסים כו"²⁴.

ז. ובעומק יותר יש לומר, שההשוואה ל"זכור את יום

עצמו, הוא לכאורה מהתיבה "לקדשו"²⁵ הכתובה לאחרי "זכור את יום השבת"²⁶ וממילא אם רק זו היתה כוונת הרמב"ם כאן היה לו להעתיק²⁷ גם תיבת "לקדשו"²⁸ -

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"²⁹, 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 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 נזהר מאכילת חמץ נזכר הוא על יצי"מ מבית עבדים. וע"ד מ"ש בפ' ראה "והבחת פסח גו' שבעת ימים תאכל עליו מצות גו' למען זכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ובפרש"י שם "למען זכור, 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 דזוכרים 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"³⁰, וע"ז מביא רא"י 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 וזכור את יום השבת.

ו. ובאו"א נראה לומר בכ"ז, עפ"מ"ש במפרשים (יד איתן לרמב"ם

שם) דמקור דברי הרמב"ם הוא בשמו"ר (פי"ט, ו) פרשת בא, ששם משווה את הזכירה דיצי"מ לזכירת השבת וז"ל: הזהר לישראל, כשם שבראתי את העולם ואמרת להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר וזכור את יום השבת, כך

(א) מצד הלימוד ד"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", הי' אפשר לומר שהמצוה היא תיכף בכניסת ההג או אפילו מבעוד יום - להכי ממשיך הרמב"ם ומביא את הכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", שחייב ההגדה הוא "בליל חמשה עשר" [ובפרט להגירסא בהרמב"ם (הוצ' פרענקל): ומנן 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 שרק) בליל ט"ו כו".

(12) ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"ט. וראה גבורות ה' שם מה שהקשה בדברי הרמב"ם. (13) ולהעיר דזכור את יום השבת גופא, פירושהו בכ"מ שמצוה לזכרו בכל ימי השבוע (ראה מכילתא, רש"י ורמב"ן עה"פ יתרו שם. ועד).

(14) להעיר שברמב"ם (הוצאה הנ"ל) הביא מכת"י דפוס א' ברמב"ם, שנוספה תיבת "לקדשו". וראה לעיל הערה 4 הגי' בסהמ"צ גם תיבת "לקדשו".

(15) ועפ"ז מובן הדוחק בפ"י 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 כמו"כ בפרק ח' הי"ב - כי לפ"ז הו"ל להעתיק גם תיבת "לקדשו", שמוה הוא (כל) הלימוד.

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

(17) 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.

(18) כמ"ש בהגדת מעשה נסים (לבעל חו"ד) בפתיחה. שבח פסח. סי' מהרי"ד. מלבי"ם בא יג, ח. וראה מני"ח שם (וראה לעיל ע' טו ד"ה מצוה עלינו לספר). וכן משמע דעת אדה"ז שהמצוה בהגדה וסיפור בליל פסח הוא לעיובא, מדהקשה על תירוץ הרי"ף (הובא באבודרהם) בזה שאין מברכים על סיפור יצי"מ (שיצא בברכת הקידוש שנוכר 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).

(19) ועפ"ז מתורצת האריכות במדרש זה.

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 בנ"י שני ענינים: א) ביטול ויציאה משעבוד ומרשות מצרים; ב) זה שהם נעשו בני חורין (ברשות עצמם).

וברוגמא כמו שהוא בהיציאה והשחרור דכל עבד: א) ביטול שעבודו להאדון, הוא נפקע מרשותו ובעלותו, ב) זה שהוא קונה את עצמו בתור בן חורין²³. [שהם שני ענינים נפרדים לגמרי - כמו שמצינו ביציאת עבד ביובל, ששני הענינים האלו נפעלים בשני זמנים נפרדים, ובלשון הרמב"ם (פי מהל' שמיטה ויובל הי"ד): "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 מעבדות פרעה ומרשותו, אלא עיקר המצוה לספר בענין החיובי - שנעשו בני חורין, וכמו שהרמב"ם מדגיש את זה מיד בהלכה השני, שאפילו כשמספר 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" (וכי"ב) ותו לא, אלא - "ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, שזה מפרש ומדגיש (לא רק את היציאה ממצרים - פדה אותנו, אלא) שהקב"ה²⁴ עשאנו בני חורין.

ודברי הרמב"ם יסוד והקדמה הם להמשך דבריו בהפרק (הל' ו-י), 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 זה²⁵.

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

הסיבה שהיו זקוקים ל"חוזק יד" - פעולה מיוחדת של הקב"ה (הנסים והנפלאות כו') ביצי"מ, אינו (כ"כ) לצורך השלילה, היציאה משעבוד מצרים - כי הרי הגזירה היתה לכתחילה "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" (לך טו, יג. וראה פרש"י שם פרש"י בא יב, מ. וברש"י שם, מא). ותיכף שנגמר ה"ארבע מאות שנה"

השבת" ברמב"ם כאן, אין בה רק משום הבאת מקור להחיות "לספר בנסים ונפלאות 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 לזכור "זכירת שבת וקידוש" (רמב"ם הל' שבת רפכ"ט).

כתב הרמב"ם בריש הל' שבת "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר (משפטים כג, יב) וביום השביעי תשבית, וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה כו'". וידוע בזה, דשני ענינים ישנם ביום השבת - ענין דשלילה 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 הרגזובי (צפני"ל להל' שבת רפכ"א) "העשה מנוחה ולא ביטול מלאכה", וכמובא באחרונים נפק"מ להלכה בזה²⁶.

והמקור לשני ענינים אלה שביום השבת - ענין השלילי וענין החיובי - י"ל שנלמדו משתי כתובים שנאמרו גבי שבת: א) דבמעשה בראשית מצינו, דנאמר (בראשית ב, ג-א) "וישבית ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה (ולפיכך) ויברך 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 החול²⁷, 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", וכמרו"ל (פרש"י בראשית ב, ב. פרש"י מגילה ט, א ד"ה ויכל. הובא בצפני"ל הנ"ל) דעד שלא באת שבת "היה העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה"²⁸.

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. ח"ש "כמו שנאמר זכור את יום השבת", כלומר צא ולמד ממה שנצטוינו לזכור את יום השבת, דכמו דהתם אי"ז הענין דהעדר עשיית מלאכה בלבד וכנ"ל, הנה כן

23 ראה גיטין לח, ב. נב, א. ולהעיר מצפני"ל הל' מתנות עניים פ"ט הי"ט. ועוד.

24 כההדרגה "פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות" - ולא "יצאנו מעבדות לחירות" וכי"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.

25 וממשיך שם בהלכה ז (ואילך) ע"ד חיוב ד' כוסות, ששייך לענין החירות (ראה שם

20 צפני"ל שם וברפ"א מהל' שבת. וראה שו"ת צפני"ל דווינסק ח"ב סכ"ג. וראה "לאור ההלכה" (להרש"י זרין) ע' ריג ואילך.

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

22 ולהעיר מרא"ם וגו"א בפרש"י בראשית שם.

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

וזהו שתי המדריגות "זכור" ו"שמור" (ישעי' נח, יג): שמור הוא "לנוקבא" שזה שייך לשבת דלילה; ובכללות באלקות היא מדריגת אור הממלא כל עלמין, השייך להעולם - שבששת ימי החול נמשך האור ונתמצם כביכול בהעולם, ובלילא דשבתא (בהשבתה ממלאכה) "בטל הלוש" 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" (שער האמונה הנסמן בהע' 35. וראה לקר' אמור ו, ב), כי הנסים והנפלאות שלמעלה מהטבע לגמרי שבגאולת מצרים קשורים עם מדריגה זו (העליונה) שבשבת.

וזה מבואר בהרמב"ם ש"לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים . . . שנאמר זכור את היום הזה" הוא "כמו שנאמר זכור את יום השבת". והיינו שהענין החיובי ד"לספר בנסים 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 עבדים³¹, כי הגאולה היא מבחי' שבת, עלמא דחירו³², ומצד זה נתעלו ישראל למעלה מהמצרים וגבולים של סדר ההשתלשלות³³, והשלימות בזה תהי' בגאולה העתידה בקרוב ממש, שתהי' חירות וגאולה אמיתית ושלימות בגלוי, וגם נסים ונפלאות בגלוי, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ובמיוחד ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים³⁴.

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 חורין²⁶.

וכמו שהרמב"ם מדגיש את זה בהמשך הפרק (הל' ד'), שזה ש"צריך . . . לסיים בשבח", הוא מה ש"מסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות²⁷ וקרבונו ליחודו²⁸, וכן . . . מסיים בנסים ובנפלאות שנעשה לנו ובחירותינו²⁹.

יא. נתבאר כמ"פ³⁰ 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 הענינים³¹ 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 וגילוי אליו).

בנדרו"ד הדבר ניכר באופן גלוי³², וכידוע³³ שבדברי הרמב"ם בספרו יש ענינים של פנימיות התורה, אבל אינם בגלוי, אלא בהסתר ובדרך רמז³⁴.

מבואר בחסידות³⁵ ששני הענינים הנ"ל שבשבת - השביתה ממלאכה (כי בו שבת מכל מלאכתו) והשביתה ומנוחה שבדרך חיוב (וינה ביום השביעי) - הם שתי מדריגות בשבת: שבת דלילא (ובסעודת שבת - הראשונה שבהן) ושבת דיומא (סעודה שני):

כללות ענינה של השבת הוא 'וקראת לשבת עונג', 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 לאחר עמלו, וגם - הוא תענוג פרטי, הקשור עם (השביתה מן) העשי' הפרטית.

ה"ט). וראה בארוכה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ע' קלג ואילך.

26) וראה גבורות ה' פס"א דבגאולת מצרים קבלו בני מעלה עצמית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל (וראה שם פנ"ב). ועיין זח"ב מ, א.

27) 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 לנסח הרמב"ם) אמירת "עבדים היינו" לאמירת "מתחלה עוע"ז היו אבותינו" (וראה לעיל אבודרהם בפי' עבדים היינו) - כי עיקר הענין דסיפור ביצי"מ דבני נעשו בני חורין, הוא בזה "שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבונו ליחודו".

28) ראה רבינו מנוח לרמב"ם שם: ויצי"מ חוקה אמונת השם והשאירה אותה לדורות בראותם שינוי הטבע בנפלאות ההם. - ועפ"ז יובן ויומתק הקשר דב' הענינים שברמב"ם שם.

29) להעיר שי"ג ברמב"ם (הובא ברמב"ם הוצאה הני"ל) "בחירותינו" (בלו וא"ו). ולהעיר מנוסחת הרמב"ם בהגדה שלו פסיקא לפיכך: למי שעשה לו . . . הנסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה.

30) ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 142. ח"ו ע' 62.

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

32) להעיר גם על הצד השווה דשבת חכירת יצי"מ, דשניהם ענינם לקבע האמונה בחידוש העולם (ראה מו"נ ח"ב פלא"א. חינוך שם. מצה לא-לב. רמב"ן ואתחנן ה, טו. וראה אברבנאל למו"נ שם).

33) ראה ספר השיחות ה"ש"ת ע' 14 ובהערה שם. לקו"ש ח"ג ע' 867 ובהערה שם.

34) 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.

35) בכל הבא לקמן ראה בארוכה לקר'ת בהר מב, ג. סידור קפח, א. שער האמונה פט"ו. המשך תרס"ו ע' תקמג. המשך תער"ב ח"ב ד"ה ראה אנכי ע' א"ק. ובכ"מ.

36) ראה גבורות ה' דלעיל הערה 64. 37) ראה לקר'ת שם, ג. ר"ה ס, ב. וש"נ. 38) ראה שער האמונה שם פט"ו. 39) ראה יהל אור לתהלים עה"פ מזמור שיר ליום השבת ובמילואים שם.

רשימת המקורות

ביאורי הגדה

מה נשתנה	ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 244 ואילך
ברוך המקום ברוך הוא	ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 247 ואילך
רשע מה הוא אומר	ע"פ הגש"פ ח"א עמ' קלט ואילך
מתחילה עובדי ע"ז	ע"פ שיחור"ק תשכ"ד עמ' 278, תור"מ ח"ג עמ' 21, ח"ה עמ' 113
ברוך שומר הבטחתו	ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 10 ואילך
והיא שעמדה	ע"פ לקו"ש חי"ז עמ' 83 ואילך
אלו עשר מכות	ע"פ לקו"ש ח"ו עמ' 46 ואילך
רבי אליעזר אומר	ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 87 ואילך
על אחת כמה וכמה	ע"פ הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה אילו עשה
רבן גמליאל	ע"פ רשימת פסח תש"א. ניצא
מצה זו	ע"פ הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה מצה זו

דרוש ואגדה

מה נשתנה	ע"פ שיחות קודש תשל"ב עמ' 137
ברוך המקום ברוך הוא	ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 247 ואילך
רשע מה הוא אומר	ע"פ הגש"פ ח"א עמ' קמא ואילך
מתחילה עובדי ע"ז	ע"פ תורת מנחם חי"ד עמ' 10
ברוך שומר הבטחתו	ע"פ לקו"ש ח"ג ע' 823, ח"ד עמ' 1016
והיא שעמדה	ע"פ תורת מנחם ח"ל עמ' 230 ואילך
אלו עשר מכות	ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 38 ואילך
רבי אליעזר אומר	ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 91 ואילך
על אחת כמה וכמה	ע"פ שיחות קודש תשכ"ח עמ' 43 ואילך, ועוד
רבן גמליאל	ע"פ רשימת פסח תש"א. ניצא
מצה זו	ע"פ תורת מנחם תשמ"ט ח"ג עמ' 24 ואילך

פניני הגדה

מה נשתנה	ע"פ תורת מנחם ח"ג עמ' 19 ואילך
ברוך המקום ברוך הוא	ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 1016
רשע מה הוא אומר	ע"פ תורת מנחם תשמ"ג ח"ג עמ' 1279 ואילך
ברוך שומר הבטחתו	ע"פ התוועדות יט כסלו תשמ"ג
והיא שעמדה	ע"פ הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה אחד כו' לכלותנו
אלו עשר מכות	ע"פ רשימת וארא תש"ב
רבן גמליאל	ע"פ מכתב כללי י"א ניסן תשל"ז
מצה זו	ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 129 ואילך
הוספה	ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 68 ואילך