

קונטרס

ביאורי הגדה

מבחר ביאורים ב-
הגדה של פסח

מתורת

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

מהדורה שניה - עם תיקונים והוספות - ה'תשס"ח



פתח דבר

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

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

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

קונטרס זה נדפס כעת במהדורה שניה עם תיקונים והוספות.

* * *

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"ח

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



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

ביאורי הגדה

בפסקא זו ישנם כמה שאלות:

“הא לחמא עניא”:

הפסקא פותחת בסיפור המצה. אמנם אבותינו אכלו את המצות לאחר ש“גורשו ממצרים” אך בפסקא זו קורא בעל ההגדה למצות אלו “לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים” – בכדי להדגיש שגם לאחר יציאת בני“ ממצרים, נשאררו הם בגלות (במצרים) כביכול. כלומר, אילו זכו, היתה הגאולה ממצרים והכניסה לארץ הגאולה השלימה (זח“ג רכא, א). ומכיון שלפועל לא היתה זו הגאולה השלימה, הנה גם לאחר יציאתם ממצרים – נחשב זה כאילו נשאררו בגלות מצרים. לכן הגם שכבר “גורשו ממצרים” נקרא זה עדיין “ארעא דמצרים”.

ומכיון שהגאולה אז לא היתה שלימה, מובן שגם עכשיו נמשך מצב זה של גלות. וזהו מה שממשיך “כל דכפין . . כל דצריך . . השתא עבדין”, דמה שאנו נמצאים עתה בגלות, וישנם עניים ליד שולחן הסדר, נובע מכך שביציאת מצרים לא היתה זו הגאולה השלימה.

אך למרות שגאולתנו ממצרים לא היתה גאולה שלימה, חובה עלינו לחוג את יציאת מצרים, ויכולים אנו להרגיש רגש של חירות. משום שביציאת מצרים התחיל ענין הגאולה, ואז היתה “פתיחת הדרך” לגאולה השלימה. ומבאר זאת בעל ההגדה; דהגם ש“השתא הכא” אבל “לשנה הבאה בארעא דישראל”, היינו, שבמשך כל התקופה שמאז התחלת הגאולה ביציאת מצרים ועד לשלימות הגאולה בגאולה העתידה, אנו נמצאים בתנועה אחת של יציאה ממצרים. ולכן עלינו לספר ביציאת מצרים מתוך הרגשה אמתית שאנו עצמנו יוצאים ממצרים, ובזה אנו משלימים שלב נוסף ביציאה מהגלות עד ש“לשנה הבאה בארעא דישראל” . . בני חורין”.

א) הלשון “די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים” תמוה הוא, דהרי הטעם לאכילת מצה הוא (כפי שאומרים אנו בהגדה) “על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ . . כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה”, והיינו, שאכלו המצות לאחר יציאתם ממצרים. (ב) בתיבות “כל דכפין ייתי ויכול”, הנה מלבד שאינו מובן מדוע אין אומרים זה בבית הכנסת, שם נמצאים ה”כל דכפין”, אינה מובנת השייכות בין הזמנה זו לסיפור יציאת מצרים (בו עסקינן השתא, בסימן ‘מגיד’). (ג) “השתא הכא . . השתא עבדין” הוא לכאורה בסתירה לכל חגיגת ליל הסדר, שצריך להיות דרך חירות, שהרי באמירת “השתא הכא” ו”השתא עבדין” מודגש ענין השיעבוד בו אנו שרויים עדיין, וענין החרות הוא רק בתקוה ובטחון שבשנה הבאה נהיה בני חורין.

הביאור בזה:

פסקא זו אינה חלק מה“מגיד” – סיפור יציאת מצרים, אלא היא הקדמה כללית לסיפור ההגדה. דכשהבן מתיישב לעריכת הסדר וקריאת ההגדה, עוד קודם שמתוודע לפרטי השעבוד והגאולה – מתעוררת אצלו שאלה ביחס לעצם חגיגת ליל הסדר: כללות ענינו של הסדר הוא “להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משיעבוד מצרים”, ולכן “יכין מקום מושבו שישב דרך חירות וכו’” (שו“ע רבנו הזקן או”ח סתרע”ב ס”ז), וזוהי תמיהתו – כיצד ניתן להרגיש באמת את רגש החירות באופן ש”כאילו הוא עתה יוצא משיעבוד מצרים”, בעוד שאנו נמצאים בגלות כה קשה. וכמו”כ רואה הוא שישנם עדיין מאחיו שהם עניים – “דכפין” ו”דצריך”?

ובכדי ליישב תמיהה זו פתח בעל ההגדה בפסקא

דרוש ואגדה

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא: כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע פירש תיבת "אבהתנא" – ה'מוחי' שלנו (המוחי' – כוח החכמה ובינה, נקראו בשם אבות, מפני שע"י ההתבוננות והעמקה של המוחין 'נולדות' מידות בלבו. ע"י הבנה בשכל שדבר פלוני טוב הוא אזי נמשך הוא אליו באהבה). ופירש "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא" – ה"לחמא עניא" שאכל וכילה את "אבהתנא" את המוחין.

ביאור הדברים:

"לחמא עניא" – כאשר יהודי נמצא לפעמים במצב של עניות ברוחניות רח"ל, אזי ה"לחמא עניא" פועל "אכלו אבהתנא" – עניות כזו מכלה את המוחין (השכל), דנעשה בלתי מוכשר להשיג את האמת בשייכות לעבודת ה'. וכאשר "אכלו אבהתנא" – אזי נמצאים

"בארעא דמצרים" – במיצרים והגבלות רוחניים.

והנה, כשיהודי יודע ומרגיש מצבו התחתון, שואל הוא את עצמו, כיצד אפשרי לשבת בשמחה ליד שולחן הסדר ולחוש שייכות לגאולה?

לכן קבעו פסקא זו מיד בתחילת הסדר, דפסקא זו יש בה דברי עידוד וחיזוק – שידע שכבר היה לעולמים, דגם אבותינו במצרים היו בגלות קשה, הן בגשמיות והן ברוחניות – שהרי היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ומצבם היה נחות עד כדי כך, שע"פ גדרי הטבע לא היה להם סיכוי לצאת מהגלות, ואעפ"כ הוציאים הקב"ה ממצרים כהרף עין. ואף עתה אין מקום ליאוש מבלי הבט על כך ש"השתא הכא" – הרי "לשנה הבאה בארעא דישראל... בני חורין".

פניני הגדה

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

עבדים

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

ביאורי הגדה

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

אולם "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים", וישראל היו נשארים שם, היתה מלכות מצרים מתקיימת בכל תוקפה, וכל נימוסי ומנהגי המלוכה היו נשמרים. ממילא "משועבדים היינו לפרעה". אבל עתה כשהוציא את אבותינו משם, נתבטלה מלכות זו, וממילא אין המלכים שם נקראים עוד בשם 'פרעה'.

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

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

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

ונראה לבאר בזה (ולתרץ הנוסח שלנו), שהסיבה שפסקו לקרוא למלכי מצרים בשם 'פרעה', הוא מפני שאחרי יציאת בני ישראל ממצרים, ירדה מגדולתה. וכדאיתא במדרש (יל"ש רמז רל): "כשיצאו ישראל

דרוש ואגדה

משועבדים היינו", והרי זה בסתירה להבטחת הקב"ה לאברהם "ודור רביעי ישובו הנה" (בראשית ט"ו, ט"ז)?

והביאור:

ארז"ל (שמו"ר פנ"א, ז) "אמר הקב"ה [לאברהם אבינו] . . במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות". ומשמע מזה, שמטרת ותוכן הגיהנם וגלות מצרים (וגלות בכלל) שווים, דמטרתם היא – מירוק וכפרת החטא.

ואילו לא הוציא . . משועבדים היינו: צריך ביאור (כפ שהקשו המפרשים), דהרי הגזירה דגלות מצרים נקבעה מלכתחילה ל"ארבע מאות שנה" (כפי שאמר הקב"ה לאברהם כברית בין הבתרים). וא"כ מהי הכוונה ב"ואילו לא הוציא הקב"ה . . משועבדים היינו" – הרי זהו דבר בלתי אפשרי שתימשך הגלות למעלה מד' מאות שנה, שהרי מיד לאחר זמן זה היו בני יוצאין ממילא מהשעבוד?

ועוד – כיצד אומרים אנו "הרי אנו ובנינו ובני בנינו

פעמים במשך היותם במדבר – "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (שלח יד, ד).

ולכן, היתה נצרכת להיות הגאולה באופן של "הוציא הקב"ה" – ש"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו", שזה עורר בהם את עצם נשמתם – המאוחד בתמידיות עם הקב"ה, ובה אין פוגם החטא כלל – וע"י כך באו לידי ההכרה במצבם, שהינם שקועים במ"ט שערי טומאה ועוד רגע קט נכנסים הם לשער הנ', ממנו יציאתם היא בלתי אפשרית ר"ל. ממילא הניחו הם עצמם את תאוותיהם, ואת כל עניניהם בהם שקועים היו, וברחו ממצרים (כל' הכתוב "כי ברח העם" (בשלח יד, ה)), העיקר שח"ו לא יפרדו מאביהם מלך מלכי המלכים הקב"ה.

וזהו דאמרינן "ואילו לא הוציא הקב"ה . . . הרי אנו ובנינו . . . משועבדים היינו" – אילו היתה היציאה מחמת שנסיים זמן הגזירה, אזי היו ישראל שבים למצרים וממילא "אנו ובנינו כו' משועבדים היינו"; דוקא מפני ש"הוציא הקב"ה", ובנ"י יצאו ממצרים מרצונם (מפני שנתגלה בהם עצם הנשמה, כנ"ל), נשללה האפשרות שיחזרו למצרים, וממילא "אנו ובנינו" איננו משועבדים.

ומבואר בזה, דהחטא אותו באה הגלות לכפר הוא חטא עץ הדעת, אשר פעל סילוק אור השכינה מהארץ לרקיע (שהש"ר פ"ה, א); וענין הגלות (גלות מצרים) הוא ע"מ שבנ"י בעבודתם יזכרו את העולם וימשיכו בו את אור השכינה שנסתלקה ע"י חטא עה"ד.

והנה, אילו בנ"י היו משלימים את הזיכוכך בגלותם במצרים, אזי גאולתם היתה (גם) כתוצאה מעבודתם הם, דהעולם היה מזדכך לגמרי, ולא היה עוד צורך בעבודה – גלות. וממילא היתה זאת הגלות היחידה, והיה חזור המצב שהיה קודם החטא.

אך לפועל, בגלות מצרים לא השלימו בנ"י את הזיכוכך, ואדרבה; שקעו במ"ט שערי טומאה, והגיעו עד למצב כה ירוד, עד שמצד עצמם לא רצו להיגאל. וכיון שכך, היתה גאולתם רק מצד שהקב"ה החליט להוציאם ממצרים, ללא שייכות עם עבודתם הם.

והנה, באם היתה גאולתם ממצרים בדרך ממילא, מצד שהגיע זמן סיום הגזירה (לאחר ארבע מאות שנה), אפשרי היה שהיו חוזרים למצרים מרצונם, מאחר והיו שקועים בטומאת מצרים. בדומה למה שמצינו בעבד עברי, שהגם שמגיע זמנו לצאת, יתכן שיאמר "לא אצא חפשי" (משפטים כא, ה), וכפי זממו לעשות כמה

פניני הגדה

וכל המרבה לספור: מבואר במפרשים (שמחת הרגל – לחיד"א) שבאומרו "כל המרבה לספור" (ולא והמרבה) אחר שכבר אמר "אפילו כולנו חכמים כו'", כוונתו לרבות בזה סוג נוסף לחיוב ההגדה, אפילו אלו שלא נשתעבדו במצרים – כגון כהנים, לויים וגרים – חייבים גם הם "לספור ביציאת מצרים".

וההוראה מזה אלינו: יכול יהודי לחשוב לעצמו שהוא אינו צריך לספור ביציאת מצרים, כיון שהוא למעלה מכללות ענין הגלות ושעבוד מצרים.

ועל כך אומרים לו "כל המרבה לספור ביציאת מצרים כו'", גם מי שלא נשתעבד במצרים צריך הוא לספור ביציאת מצרים לזולת המצוי בגלות ובמצור, ולהרבות בסיפור עד שיפעל אצל הזולת 'יציאת מצרים' – גאולה מהמיצר בו הוא שרוי.

שהרי "כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות לט, סע"א), ערבים – מלשון עירוב, שמעורבים זה בזה. לכן, כל זמן שלא פעל אצל הזולת 'יציאת מצרים', נמצא גם הוא עצמו בגלות מצרים, וממילא מחויב גם הוא בסיפור 'יצי"מ".

מעשה

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

ביאורי הגדה

בפסקא זו יש לבאר את סדר שמות התנאים:

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

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

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

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

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

דרוש ואגדה

בפסקא זו צריך ביאור, דהרי התנאים המנויים כאן, מרבי אליעזר ועד רבי טרפון, היו כולם בעלי נשמות גבוהות, ובשעה שהגיע זמן קריאת שמע, היו צריכים להרגיש בזה בעצמם, ומדוע הוזקקו לכך "שבאו תלמידיהם כו"?

ביאור הענין –

מסופר בגמרא (כתובות טו, ב): "מעשה בבתו של נקדימון בן גוריון, שפסקו לה חכמים ארבע מאות זהובים לקופה של בשמים לבו ביום, (אף היא קיללה אותם) אמרה להם כך תפסקו לבנותיכם, וענו אחרי" אמן".

ומשמעות דברי הגמרא שהי' צדק בטענתה, כיון שלערכה הרי זהו סכום מועט. אך חכמים ענו אחרי" אמן. נמצא, שדבר וענין שלגבי פלוני נחשב לעשירות,

אפשר שלגבי זולתו יחשב הדבר לעניות. ענין שאצל יהודי אחד נחשב ל'יציאת מצרים' – גאולה מהמיצר בו הוא שרוי, אצל האחר זהו נחשב עדיין לגלות.

הסיפור ביציאת מצרים, ענינו להאיר את 'יציאת מצרים'. סיפור מלשון "אבן ספיר" הזוהרת ומאירה. ותנאים אלו "היו מספרים" – מאירים את "יציאת מצרים". ולגבי תלמידיהם, שהיו בדרגה נמוכה מהם, הנה מרוב האור שהאירו רבותיהם נחשב כבר אצלם ל"שחרית", מצב של אור הגאולה. משא"כ לגבי רבותיהם, הנה לגבי לדרגתם הנעלית – לא היה זה די מואר, הם אחזו עדיין בעבודה ד"יציאת מצרים", היציאה מהמצרים וגבולים שלגבי דרגתם.

אבל אעפ"כ, כיון שפעלו בתלמידיהם שנעשה אצלם אור – הרי בשעה שפועלים אור אצל יהודי אחר,

ומכאן הוראה, דאל יטען אדם שאינו יכול להשפיע על האחר ולהוציאו מהמצרים וגבולים, מאחר וידע איניש בנפשיה שגם הוא נמצא ב"מצרים", "והלוואי שיפקיע את עצמו" – כי עי"ז שמסייעים ליהודי אחר, יוצאים גם מהמצרים וגבולים הפרטיים.

הרי זה פועל גם על עצמו. וזהו "באו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית": דעו שאצלנו כבר נעשה מואר, וממילא, גם אם מצד המדריגות שלכם אתם אווזים עדיין ב"יציאת מצרים" – מ"מ, עי"ז שפעלתם אור בנו, יכולים גם אתם לקרוא קריאת שמע של שחרית.

פניני הגדה

כל אותו הלילה: בעובדה זו ישנו חידוש מיוחד, שכן רבי אליעזר ורבי אליעזר בן עזריה ס"ל שהפסח – וכן המצה והמרור – אינם נאכלים אלא עד חצות (מכילתא ס"פ בא ופסחים קכ, ב); ומכל מקום הם המשיכו וסיפרו ביציאת מצרים עד אור הבוקר, כי "כל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח".

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

ביאורי הגדה

כן אינו ראוי להתמנות לריש מתיבתא, שכן רק "רוב שנים יודיעו חכמה" (איוב לב, ז). א"כ מה הועיל זה ש"אהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא", והיה נראה כזקן? השאלה אף מתחזקת יותר, דהגמרא (שם) מספרת שלפני מינויו של ראב"ע לריש מתיבתא נקבע ש"כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש", א"כ, אם בתלמידים הקפידו שיהיה תוכם כברם, הרי כ"ש שבנוגע לריש מתיבתא לא יועיל זה שנראה כזקן, בשעה שהאמת שהוא אינו יותר מבן שמונה עשרה.

ועוד תמיהה גדולה: מדוע חכמים עצמם לא חששו

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

נשאלת השאלה: בטענה ש"לית לך חיורתא" הרי נתכוונה אשתו לומר, שעדיין צעיר לימים הוא ומשום

יש לומר בשני אופנים: א. חכמתו הגדולה נבעה מיחוסו (דור עשירי לעזרא) – היינו שחכמת אבותיו באה לו בירושה. ב. כיון ש'האב זוכה לכן בחכמה" (אם מצד שטבע הבן דומה לטבע האב או מצד צדקות האב וזכותו), זכה ראב"ע מאבותיו לכוח חכמה גדול ועצום כ"כ, עד שבזמן קצר השיג בחכמתו בדרגא כזו שאדם רגיל מגיע אליה רק ב"רוב שנים".

ועפ"ז יש לבאר עוד תמיהה: דהנה אם אמנם ראב"ע היה בן שבעים שנה, ובמשך זמן רב השתדל לנצח את חבריו שתהא הלכה כמותו ויאמרו יציאת מצרים בלילות, והדבר לא היה עולה בידו, היה מקום לציין זאת כדבר פלא. אך מכיון שהיה צעיר לימים ורק היה נראה כבן שבעים, מה הפלא בכך שלא זכה שיקבלו דעתו ו"תאמר יציאת מצרים בלילות"?

אלא שלפי הביאור דלעיל, שזה שהיה נראה כבן שבעים שנה, היה תוצאה מכך שאכן היה לו את מעלת החכמה שמצד "רוב שנים", א"כ, היה מן הראוי שיזכה שתיפסק הלכה כדעתו.

יחוד זה של הגלות ("לילות") עם הגאולה, הוא דוקא בכוחו של הנשיא. ענינו של נשיא בישראל הוא לקשר ולאחד את "ימי חייך" – הגשמיים, ובפרט בזמן הגלות – של כל אחד מישראל, עם הגאולה – היציאה ממצרי וגבולי הגוף. היינו, שהאדם יוכל 'להיגאל' ולצאת ממצריו והגבלותיו הן "בימים" והן "בלילות". לכן מימרא זו נאמרה דווקא ביום שקיבל ראב"ע את הנשיאות.

עפ"ז יש לבאר גם השייכות דוקא למספר שבעים שנה. דהנה כתיב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" (תהלים צ, י), והיינו, דשבעים שנה הוא שלימות בחיי היהודי, דאז מגיע האדם לתכלית בירור שבע מידות נפש הבהמית כפי שהן בשלמותן (שבע כלול מעשר (כוחות הנפש)). וזהו "ימי שנותינו בהם" – "בהם" לשון בהמה, נותנים ליהודי שבעים שנה בכדי לברור את שבע המידות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית.

וזהו מה שאמר ראב"ע "הרי אני כבן שבעים", בכדי להיות נשיא בישראל הוצרך להיות אצלו השלמות ד" (כ)בן שבעים שנה" בכירור עניני העולם.

מגילו הצעיר, וגם ראב"ע לא חשש לזה אלא אחר שאשתו עוררה ע"כ?

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

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

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

דרוש ואגדה

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

מכך שמימרא זו נאמרה דווקא ביום שנעשה נשיא, משמע שיש בה שייכות מיוחדת לענינו של הנשיא – כמו"כ משמע שישנה למימרא זו שייכות מיוחדת לדברי ראב"ע "הרי אני כבן שבעים" – שבעים שנה דווקא.

ביאור שייכותם, בהקדים ענינה של מימרא זו ע"פ פנימיות הדברים:

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

שלמות זו היא שנתנה לו את היכולת "שתאמר יציאת מצרים בלילות" – להשפיע לבני" את הכוח להמשיך והגבולים דהגוף ונפש הבהמית. ה"גאולה" ב"גלות" (– בעולם), ולצאת מן המצרים

פניני הגדה

להביא לימות המשיח: שמעתי מאאמו"ר (הגה"ק רבי לוי יצחק נ"ע) רמז בדיוק הלשון "להביא לימות המשיח" (ולא "לרבות" כהלשון הרגיל בש"ס) – שצריכים "להביא" את הגילוי דימות המשיח גם עכשיו בעולם הזה. ועד שזה פועל גם "להביא" בפועל ב"ימי חיך" את הגילוי דימות המשיח – גאולה האמיתית והשלימה.

חכם

מה הוא אומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן: רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם. לכם ולא לו. ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר. אף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל:

ביאורי הגדה

חכם, מסתבר לומר שתוכנה של שאלתו "מה העדות וכו'" היא בעלת משמעות פנימית ועמוקה יותר. וביאור הענין:

"חכם – מה הוא אומר". חכם כולו אומר "מה" – ביטול, כדברי משה רבנו "ונחנו מה".

ענינו של החכם הוא ביטול אל האמת. כוח החכמה בנפש הוא 'ראיית' – האמת, קבלת האמת של הענין כפי שהוא, ללא פניות, אינו 'רואה' את הדברים מנקודת מבט אישית. היינו, שאת מציאותו, ביטל הוא כלפי האמת. וכן שורש תיבת חכמה הוא "כח – מה", היינו כוח של ביטול.

מה העדות והחוקים והמשפטים: צריך ביאור: החכם (שהתורה קוראתו בשם 'חכם'), הלא וודאי שבקי הוא בכל ההלכות והדינים, א"כ, מהי שאלתו "מה העדות והחוקים והמשפטים"?

בהשקפה ראשונה י"ל, שהסיבה שהבן חכם שואל "מה העדות וכו'" היא, להיות שכך הוא סדר ה"מגיד" – בדרך תשובה לשאלה. שהרי אף מי שאין לו אשה או בנים שישאלו אותו – חייב הוא לשאול בעצמו, ואף לענות על שאלתו, שכך הוא סדר ליל פסח (שו"ע הרב, סי' תעג, ס"מ).

אך מכיון שהתורה מעמידה את כללות השאלות בארבעה מדרגות, והדרגא הנעלית, היא דרגתו של הבן

שונים? הרי ענין כל המצוות אחד הוא, קיום רצון העליון.

התשובה לכך היא, "אמור לו כהלכות הפסח" – 'פסח' מלשון פסיחה ודילוג, רומז על הדילוג העצום שדילג ה', כביכול, כשהוציא את אבותינו ממצרים. מחד – נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו, גילוי באופן נעלה ביותר, ומאידך – היה זה במקום הנחות ביותר בעולם, במצרים שמלאה טומאה וגוללים – דבר המהווה 'דילוג' עצום ביותר.

אך אעפ"כ, באותו קרבן שעל-ידו המשיכו את אותה פסיחה ודילוג במצרים – "שפסח המקום", היה "הלכות הפסח" בסדר מסודר, בעשור לחודש ליקח את השה, בי"ד לשוחטו, לצלותו ולאוכלו ככל "הלכות הפסח".

וכך צריכה להיות כללות עבודת האדם – מחד, אכן צריך לעבוד את ה' מתוך ביטול במציאות הנובע מעצם הנשמה, ומצידו כל המצוות שוות הן, אולם עם כל זה – יש צורך בחלוקה לעדות, חוקים ומשפטים. כי רצונו של הקב"ה הוא להביא את הדרגה הכי נעלית, "ביטול במציאות" את ההתקשרות העמוקה בו, בסדר והדרגה; בכחות הפנימיים של האדם, בשכל והבנה, לכן נדרש שקיום המצוות יהיה גם באופן של "משפטים".

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

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

הנה, בדרך כלל, את המצוות דעות ומשפטים, מקיימים מתוך הבנה בשכל, אזי יש בקיומם חביבות יתירה על קיום החוקים, שהוא מתוך קבלת עול מלכות שמים גרידא. אולם הבן חכם, להיותו בביטול מוחלט להקב"ה, מקיים הוא את כל המצוות בחביבות ועריבות שווה, משום שכך הוא רצון העליון.

זוהי שאלת הבן חכם "מה העדות והחוקים והמשפטים" – מדוע מחלקים את המצוות לסוגים

דרוש ואגדה

הנה, מארבעת הבנים המנויים כאן, הרשע הוא, כמובן בדרגה הנמוכה ביותר. ולכאורה תמוה מה שסידרו את הרשע בשכינות לחכם.

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

ובזה ישנה הוראה הן לחכם והן לרשע: הרשע צריך

הוא להתעודד שלא יתייאש ח"ו ממצבו, שהרי הקב"ה שלח לו את הבן החכם שיסייע לו. וההוראה לחכם היא, שאין לו להסתגר בד' אמותיו, אלא עליו לדאוג גם לבן הרשע היושב לצדו, ועליו להוציאו ממצבו ולקרבו לתורה.

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

ושתי ההוראות לחכם קשורות זו בזו – דע"י שהחכם יתעסק להעלות את הרשע שחוק הימנו, ע"יז ויכול להתגבר גם על הרשע שבקרבו.

פניני הגדה

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

אלא שלאמיתו של דבר, באמירה זו לרשע אין כל כוונה ח"ו לדחות אותו מהסדר או להודיע לו שהגאולה היא ממנו והלאה. אדרבה, הכוונה בזה להראות לו את נועם התורה ולקרב אותו.

אנו אומרים לרשע שאמנם "אילו היה שם", במצרים, "לא היה נגאל", אבל בגאולה העתידה גם הוא עתיד להגאל. זאת, משום שגאולה זו תבוא לאחר ניתנת התורה, בנתינתה אמר הקב"ה לכל אחד בלשון יחיד "אנכי ה' אלקיך". מאז, נמשך "הוי" (הקב"ה בעצמו) להיות "אלקיך" ("כוחך וחיותך") של כל אחד מישראל, ומאחר שכן, יהיה מי שיהיה – מובטח שסופו להיגאל. ע"י שמראים לו את נועם התורה מתקרב הוא לאבינו שבשמים.

הבן החמישי

בנוסף לארבעה בנים, ישנו סוג נוסף של בן שלא נזכר בהגדה:

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

(מ'מכתב כללי' י"א ניסן ה'תשי"ז)

יכול

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

ביאורי הגדה

מצוה', ואין הבדל בחפצא בין המצה שאכל אברהם בליל הפסח ומצה שאכל כל השנה כולה. ובעת שהיה ציווי ה' על אכילת המצה (בר"ח ניסן). עוד קודם קיום המצה בפועל ע"י הגברא), הנה עצם הציווי של הקב"ה יצר וחידש, שלמצה יהיה גדר של חפצא של מצוה.

מזה מובן עניינם של "פסח מצה ומרור" בראש חודש, דאז נתחדש בעולם גדר ה'חפצא' של מצוות אלו (פסח, מצה ומרור). עד ר"ח ניסן לא היה הבדל בין פסח, מצה ומרור הנאכלים בט"ו בניסן, לנאכלים בכל השנה כולה. בר"ח, כאשר נצטוונו מפי הקב"ה על קרבן פסח ואכילת מצה, אז דווקא נתחדש 'חפצא' של מצוות אלו. ומאחר שכך, יש מקום לומר שמאז שגידרם נתחדש חל החיוב "והגדת לבנך" לספר בהם.

ועל כך אנו אומרים: "תלמוד לומר: בעבור זה . . בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". בכדי לקיים את מצוות "והגדת לבנך", סיפור אודות הפסח, המצה והמרור שיציאת מצרים בא על ידם, לא די בעצם העובדה שכבר חל על חפצים אלו גדר של חפצא של מצוה (החל מראש חודש ניסן), אלא צריך שיהיה הסיפור בעת שכבר חלה הקדושה על דברים אלו בפועל – שנעשים חפץ של קדושה ע"י שמקיימים בהם בפועל את מצוות אכילת הפסח, המצה והמרור – דאז אפשר לספר בהם את יציאת מצרים.

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

מבואר על כך במפרשים (ספר האורה לרש"י ע' קה. ועוד), שהסברא להתחיל בסיפור יציאת מצרים כבר מראש חודש היא, משום שהציווי על קרבן פסח ואכילת מצה נאמר בראש חודש.

אך מכיון שגם בהו"א נלמד חיוב הסיפור מן הכתוב "והגדת לבנך . . בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", והיינו, שגם בהו"א סיפור יציאת מצרים קשור למצה ומרור (ורק שלמסקנא מוסיפים שזהו "בשעה שיש מצה ומרור"), הנה הדרא קושיא לדוכתא: מכיון שכל עניינם של פסח, מצה ומרור מתחיל רק בליל ט"ו, א"כ, מהי שייכותם לראש חודש?

לצורך הבנת הענין, יש להקדים ולבאר את החילוק בין קיום המצוות לפני מתן תורה, לקיומן לאחר מתן תורה. עד מ"ת, הציווי, עשה או לא תעשה, היה רק על ה'גברא', על האדם גרידא, אך לא שה'חפצא' – שהדבר הגשמי עצמו – נעשה דבר קדוש. במתן תורה נתחדש בעולם גדר חלות קדושה על ה'חפצא'. ולדוגמא בקיום מצוות מצה, עד ר"ח ניסן – אף שהייתה המציאות של מצה בעולם, לא חל עליה גדר של מצוה להקרא 'מצת

דרוש ואגדה

ביאור פיסקה זו בדרך החסידות:

"יכול מראש חודש!" – אף שיציאת מצרים התרחשה בט"ו בניסן, יכול כל יהודי לעסוק בעבודת יציאת מצרים, במשמעותה הרוחנית, כבר מיום ראש חודש.

אנו נוהגים לומר חלקים מן ההגדה של פסח בשבת הגדול. ונשאלת השאלה – כיצד עוסקים אנו במצוות "והגדת לבנך" בטרם הגיע זמנה של מצוה זו, בליל הפסח? – אלא, מכאן ראייה כי "יכול מראש חודש"!

מדוע יכולים אנו להתחיל לעסוק ביציאת מצרים

– "תלמוד לומר בעבור זה", וכפירוש רש"י, "בעבור שאקיים מצוותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו": די בכך שהאדם אומר "אקיים מצוותיו" ומקבל על עצמו לקיים את מצוות החג, כדי שיוכל לעסוק בעבודת הפסח. ואכן, את שלושת המצוות הללו אנו מקבלים על עצמנו בערב החג, מועד הקרבת קרבן הפסח, בשעות בהן אנו נזהרים שלא לטעום מן המצה והמרור אשר נאכל בבוא הלילה.

אם כן, העבודה השייכת לחג הפסח יכולה להיעשות בכל אחד מימי חודש ניסן. מה מתחדש אפוא בליל הפסח עצמו? על כך מסיימים אנו ואומרים: "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך":

מהו "לא אמרתי"? – 'אמירה' היא ביטוי וגילוי. אנו יודעים כי "בעשרה מאמרות נברא העולם" – ישנם עולמות עליונים גנוזים וסתומים, אך העולם הזה הגלוי והממשי נברא דווקא כאשר הכח האלקי בא לידי ביטוי בבחינת דיבור ואמירה.

כך מסכמת אפוא ההגדה: אכן, גם לפני ליל הפסח אפשר לקיים את העבודה הפנימית של יציאת מצרים ואפשר לעסוק ב"פסח מצה ומרור", אשר מציאותם התורנית והרוחנית קיימת כבר מיום ראש חודש. אבל, "לא אמרתי" – המצוה איננה מתקיימת באופן גלוי, בעולם הגשמי – "אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", כאשר בא זמן הקיום והביצוע בפועל ממש.

מיום ראש חודש, בשעה שיציאת מצרים אירעה רק ביום ט"ו? על כך ממשיכים אנו ואומרים – "תלמוד לומר ביום ההוא":

על הפסוק "קדושים תהיו" נאמר במדרש: "יכול כמוני, תלמוד לומר כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם". ופירושו גדולי החסידות בדרך זו: "יכול כמוני" – בניחותא. יהודי אכן יכול להתקדש בקדושתו של הקב"ה. הכיצד? – מאחר שקדושה זו נאמרה במפורש בתורה, "תלמוד לומר כי קדוש אני", כלומר, שהתורה ("תלמוד לומר") נותנת את הכח לכל יהודי להגיע לקדושה זו.

וכך יש לפרש גם בנידון דידן: הצייווי על כל ענייני החג נאמר בתורה עלידי משה רבינו כבר ביום ראש חודש ניסן, כפי שמציינים כאן מפרשי ההגדה. אם כן, אף שחג הפסח לא בא עדיין בפועל – הרי, "תלמוד לומר ביום ההוא": עניין "ביום ההוא" התפרש כבר בתורה מיום ראש חודש, ומכאן נתינתכח לכל יהודי לעסוק בכך מיום זה ואילך.

וישאל השואל: "אי ביום ההוא?" – אם אירע שלא התחיל בעבודה זו בראש חודש, הימים חלפו ועכשיו עומד הוא בערב החג... האם עתה יהיה עליו להתמתין לשם כך עד חג הפסח עצמו?

על כך באה התשובה: "יכול מבעוד יום!" – גם במקרה כזה אין צורך להתמתין, אלא אפשר להתחיל בעבודת יציאת מצרים הרוחנית מבעוד יום. ומדוע?

פניני הגדה

בעבור זה... בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך: הקשו המפרשים (שער השמים): אם כן, לשם מה יש צורך בתיבות "ביום ההוא"? לכאורה, די בתיבת "בעבור זה" בלבד, ואנו נדרוש ונאמר: "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"!

ויש לתרץ בפשטות: אילו נכתב רק חציו השני של הפסוק, היינו עשויים להבין כי "בעבור זה" פירושו – בשעת הקרבת קרבן הפסח. ושוב היינו טועים ומפרשים כי יש לקיים את המצוה מבעוד יום, שהרי קרבן הפסח נשחט בערב החג מבעוד יום.

אולם עתה, אחר שנכתב "ביום ההוא" וגם "בעבור זה", אנו מוכרחים לפרש כי הוספת "בעבור זה" באה לשלול את האפשרות שיש לקיים את המצוה מבעוד יום, וממילא עלינו לומר כי כוונת הדברים – בשעה שיש [פסח] מצה ומרור מונחים לפניך, בליל החג.

ואקח

את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק: ואתן ליצחק את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים: **ברוך** שומר הבטחתו לישראל. ברוך הוא. שהקדוש ברוך הוא חשב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו 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

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

ביאור הענין: רש"י על הכתוב "ברוך מבנים אשר" (ברכה לג, כד) אומר, "אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר, ואיני יודע כיצד". כלומר, הכתוב אומר שלשבט אשר הייתה ברכה מיוחדת בבנים, אבל איננו יודעים כיצד, כי מספר אנשי שבט אשר, לא עלה על מספר אנשי שאר השבטים.

בהכרח לומר, שברכה זו היא לאודוקא ריבוי בכמות,

אלא שלבניהם של שבט אשר ישנה מעלה איכותית מיוחדת, ולגודל הנח"ר מבניו נחשב הוא "ברוך מבנים". וכנראה בחוש, שלפעמים יכולים לרוות נחת מבן אחד יותר מאשר מבנים רבים. ועד שיכול להיות אחד, כמשה רבנו, השקול כנגד שישים ריבוא מישראל (רש"י, שמות יח, א). ובזה יובן שיצחק, למרות היותו בן יחיד – שקול כנגד בני רבים.

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

דרוש ואגדה

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

וי"ל הביאור בזה, בהקדם מה שמצינו במדרש (שמו"ר פנ"א, ז) דהקב"ה אמר לאברהם אבינו "כמה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות", ואברהם בחר שילכו בגלות. ולכאורה תמוה מה שאברהם אבינו, שהיה תכלית הטוב והחסד, לא לימד זכות על ישראל ולא השיב לקב"ה שאינו רוצה לא בגיהנם ולא בגלות? וכן אינה מובנת הבטחת הקב"ה "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", וכי אברהם לא היה

מעדיף לוותר על הרכוש גדול, ובלבד שלא ירדו בניו לגלות קשה זו?

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

וי"ל ע"ד הרמז שזהו "ועבדום" ועינו אותם

ב"כלי כסף וכלי זהב ושמלות" ששאלו מהמצרים. וזוהי הסיבה שהסכים אברהם אבינו שישראל ירדו לגלות, מפני שזהו לצורך בירור וזיכוכ העולם, כנ"ל.

– מלשון עניות, דבנ"י הפכו את המצרים לעניים בכך שנטלו מהם את ניצוצות הקדושה שהיו אצלם. וזהו גם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" – דבנ"י העלו עמם ממצרים "רכוש גדול" של ניצוצות הקדושה שהיו

פניני הגדה

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

במתי
מעט כמה שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב:
ורב כמה שנאמר ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמין ואמר לך בדמין חיי ואמר לך בדמין חיי: רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח ואת ערם ועריה:

מצרימה, ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב? – בפשטות: להמחיש את הניגוד בין מצבם של בני ישראל בעת ירידתם ממצרים, כאשר היו כה מעטים, ובין מצבם הנוכחי, כאשר מספרם הוא ככוכבי השמים.

אם כן, כוונת הפסוק איננה רק לציין את העובדה שבני ישראל מנו אז שבעים נפש, אלא – להדגיש עד כמה מספר זה הוא אכן מועט וחסר חשיבות. לכן מעתיק בעל ההגדה פסוק זה דווקא, ובשלמותו, וכך הוא מבטא בצורה הברורה ביותר את העובדה שבני ישראל אכן ירדו למצרים "במתי מעט".

ועתה שמך ה' אלקיך ככוכבי השמים לרוב: הקשו המפרשים (מעשה נסים): למה הוצרך בעל ההגדה להביא כאן חלק זה של הפסוק? לכאורה, די בכך שיאמר "במתי מעט, כמה שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה!"

וקושיא נוספת: לשם מה הרחיק עד פסוק זה שבחומש דברים, ומדוע לא ציטט מספר בראשית: "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים"?

ויש לומר:

מהי כוונת הפסוק "בשבעים נפש ירדו אבותיך

ביאורי הגדה

השעבוד הקשה שעברו בני ישראל במצרים. ועל כך ממשיך הפסוק: "ואומר לך בדמיון חיי" – "דמיון", קושי השעבוד, הוא שהביא להתרבות החיים, כפי שמספרת התורה בפרשת שמות: "וכאשר יענו אותו, כן ירבה".

פסוק זה הוא אפוא פירוש וביאור לעניין "ורב", ולכן מובא כאן אף הוא.

ורב כמו שנאמר ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיון: יש לשאול: הראיה לעניין "גוי גדול עצום] ורב" היא מן הפסוק הבא, "רבבה כצמח השדה וגו'". לשם מה מופיע כאן גם הפסוק "ואעבור עליך וגו'?"

אלא, פירושה של דברים כך הוא:

"ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיון" – זהו

דרוש ואגדה

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

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

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

וביאור הענין, ע"פ דברי רש"י (בא יב, ו) על "משכו וקחו לכם – שהיו שטופים באלילים, אמר להם משכו

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

לכך ניתנו להם שתי מצוות: א. מילה – בקו של עשה טוב, כדי שלא יהיו ריקים ממצוות. ב. קרבן פסח – בקו של סור מרע, כדי שיתנתקו מהעבודה זרה וטומאת מצרים. דבזה שלקחו את השם, שהיה "יראת מצרים" (רש"י וראה ח, כב), ושחטו אותו במצרים – שחיטתו במקום עבודתו, פרושו לגמרי מהעבודה זרה.

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

פניני הגדה

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

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

ביד חזקה זה הדבר כמה שנאמר הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד: ובזרוע נטויה זו החרב כמה שנאמר וחרב שלופה בידו נטויה על ירושלים. ובמורא גדול זה גילוי שכינה כמה שנאמר או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך:

ביאורי הגדה

ועוד גדולה מזו, גם באלקיהם עשה שפטים – מכת דם, שבו לקה היאור שהמצרים היו עובדים לו (שמות רבה פ"ט, ט).

ובמורא גדול זה גילוי שכינה כמה שנאמר או הנסה אלקים כו': הנה המפרשים נדחקו בזה לפרש מהי הראיה מן הכתוב "או הנסה אלקים כו'" שהיה אז גילוי שכינה.

ונראה לבאר זה בפשטות, שהראיה מן הכתוב היא רק לענין זה שהיה "מורא גדול". ותיבות "זה גילוי שכינה" הוזכרו כבר אגב וכמאמר המוסגר לבאר מהו "מורא גדול". וכאילו אמר "ובמורא גדול כמש"נ או הנסה כו'".

ומזה מובן, שמצד סדר הנהגת העולמות לא היה שום מקום לגאולה מגלות זו.

ואעפ"כ – "ויוציאנו ה' אלקינו משם", "כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף". וגם ברוחניות – היו אז גילויים הכי נעלים, שלמעלה מהגילוי הרגיל בעולמות – "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו" (נוסח ההגדה).

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

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

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

ויש לומר, דכשבא לבאר כללות הגדולות אשר עשה הקב"ה כשהכה את מצרים, הולך, כביכול, מן הקל אל הכבד: מתחיל שהרג את ממונם (מקניהם) – מכת דבר. גדולה מזו, הרג את בכוריהם (חרב) – מכת בכורות.

דרוש ואגדה

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

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

כמה מעלות טובות למקום עלינו:

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

ביאורי הגדה

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

א. מהלשון "אלו עשה באלהיהם ולא הרג את בכוריהם" משמע ש"עשה באלהיהם" היה קודם ש"הרג את בכוריהם". ומפשט הכתובים משמע איפכא – שקודם לכן "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' וכל בכור בהמה" (שם יב, כט), והבהמות הרי היו העבודה זרה דמצרים (כדאיתא במכילתא ובתנחומא).

ב. "אלו האכילנו את המן ולא נתן 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 לאחר זה, באלוש (כדאיתא במדרשים).

ויש לבאר ב' פרטים אלו:

א. אכן, "עשה באלהיהם" היה קודם ש"הרג את

בכוריהם". ומה שבפסוק מקדים "והכיתי כל בכור" ל"בכל אלהי מצרים אעשה שפטים" הוא משום שהסיבה לכך ש"עשה באלהיהם" היא מפני ש"הרג את בכוריהם". וכדאיתא במכילתא (שמות יב, כט), דמה שהרג הקב"ה גם את "כל בכור בהמה" הוא בכדי "שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות". דמאחר והבהמות היו יראתם של מצרים, הרג הקב"ה אותם כדי "שלא יאמרו כו'". ומובן, שבכדי "שלא יאמרו", הי' צריך להיות מיתת הבהמות קודם לבכורי האדם. ומה שהפסוק הקדים בכורי האדם, כי מה שהרג את בכורי הבהמה הוא מפני הריגת הבכורים ("שלא יאמרו"), ונמצא שהריגת בכורי האדם היא סיבת ושורש הענין, ולכן נכתב ראשון (אך לפועל הי' להיפך, כנ"ל).

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

ולא העבירונו בתוכו בחרבה: פירש האבודרהם: "אילו קרע לנו את הים ולא העבירונו בתוכו בחרבה", אלא במעט מים, רפש וטיט, דיינו.

ולכאורה דרוש בזה ביאור טובא, וכי מהו גודל המעלה בזה שהעבירונו בחרבה ולא במעט רפש וטיט? ובפרט ששאר המעלות הטובות שמונה כאן הם מעלות נפלאות ביותר, וכמו יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה ובניית בית הבחירה כו', ואיזה תפיסת מקום יש למה ש"העבירונו בחרבה" בלא תערובת מעט רפש וטיט לגבי מעלות אלו?

ויובן זה בהקדים המבואר בדרושי חסידות בענין קריעת ים סוף. דענין ים למעלה הוא 'עלמא דאתכסיא' ויבשה ו'עלמא דאתגליא' וענין קריעת הים והפיכתו ליבשה, הוא, שגם דרגת 'עלמא דאתכסיא' (ים) תאיר בגילוי ממש כמו דרגת 'עלמא דאתגליא' (יבשה).

ביאור הדברים:

אמרו חז"ל "כל שיש ביבשה יש בים" (חולין קכז, א), אך הבדל בניהם שברואי היבשה גלויים הם, וברואי הים מכוסים הם ע"י מי הים. ים ענינו העלם ויבשה ענינה גלוי.

הים העליון – 'עלמא דאתכסיא', מכסה ומעלים על עצם האור האלוקי – על הדרגות הנעלות שלא ניתנו לגילוי, להיותו אור בלתי מוגבל; וביבשה – ב'עלמא דאתגליא', מאיר ומתגלה הארה בלבד מהאור האלוקי – דרגות שניתנו לגילוי. וענין קריעת הים, הוא, הפיכת הים – העלם ליבשה – לגילוי, שגם אותם דרגות שבד"כ לא ניתנות לידי גילוי – האור הבלתי מוגבל, יאירו בגילוי.

וב' ענינים אלו ד'ים' ו'יבשה' – העלם וגלוי, ישנם גם בעבודה בנפש האדם. דבשעת התפילה אפשר שיהיה בהתעוררות טובה, אך לאחר מכן, במשך כל היום אין נרגשת אצלו ההתעוררות שבתפילה, אלא היא נשארת

בהעלם. דגם כאשר עבודתו בתפילה פועלת על הנהגתו שבכל היום, מ"מ ישנו חילוק גדול בין שעת התפילה לשאר שעות היום, דבשעת התפילה הוא בביטול להשי"ת, וביטול זה הוא בהעלם במשך היום.

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

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

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

וזוהו "אילו קרע לנו את הים ולא העבירונו בתוכו בחרבה (אלא במעט רפש וטיט), דיינו" – דקריעת הים באופן כזה שנשאר חלק מהמים (שזה הענין דרפש וטיט) מורה, אשר אף שנהפך הים ליבשה, מ"מ הים לא נתבטל לגמרי, ההעלם שבמשך היום לא נתבטל לגמרי, שלכן בנפשו פנימה אינו בטל בשלמות (כאופן הא' הנ"ל). אך גם ע"ז אנו אומרים "דיינו", כי מכיוון שישראל היו שוקעים אז במ"ט שערי טומאה, הנה העליה לדרגה כזו, שבגילוי אין הרע ניכר, ה"ז עליה נפלאה.

וזוהו "כמה מעלות טובות למקום עלינו", בין ש"העבירונו בתוכו" ובין שהיה זה "בחרבה", כי בזה ניתן לנו הכוח להפך את הרע כולו לטוב, לא רק בפועל כ"א גם בפנימיות, כנ"ל.

פניני הגדה

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

ויש לכאור את הסיבה להנהגה זו: ט"ו מעלות אלו הינם ט"ו מדרגות ושלבים בתהליך היציאה ממצרים, שסימומו בבנין בית הבחירה. כשאדם נמצא ב"מצרים", וזה עתה יצא משם – הרי אף שמצד "יציאת מצרים" כשלעצמה כבר צועק הוא "דיינו", עליו לדעת שאין להפסיק כאן; אין לו לעצור במקום זה ולהסתפק בהתפעלות גרידא ובהכרזת "דיינו" (שמשמעה שהוא מרוצה ממצב זה), אלא עליו להמשיך ולהתקדם לדרגה נעלית יותר.

בכל

דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים: לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה ממצרים אלא אף אותנו גאל עמהם. שנאמר ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו:

ביאורי הגדה

זה, עד שאפילו מי שאין לו בן או אישה שישאלוהו "מה נשתנה", צריך לשאול את עצמו ולהשיב – כדי להתייחס לעצמו כ"זולת", ולקיים בדרך זו את מצות והגדת לבנך.

ומאחר שדרישת התורה היא שמצות הסיפור ביציאת מצרים ייעשה בדרך שיחה לאדם אחר ("והגדת לבנך"), אנו למדים מן הפרט אל הכלל, כי החובה הכללית המוטלת על האדם ביום זה לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, גם היא צריכה להיעשות בשיתוף עם הזולת: בליל הפסח האדם אינו מצווה רק "לראות את עצמו כאילו וכו'", אלא גם "להראות" לאחרים ולהביא את התחושה שהוא עצמו יצא משעבוד מצרים במעשה בפועל ובגלוי.

ויש לבאר, דזהו יסוד הדין (ראה רמב"ם וש"ע שם) ש"כל מעשה לילה זה" צריך להיעשות דרך חירות – "לאכול ולשתות...". – כדי "להראות" ולבטא כלפי חוץ את הרגשת הגאולה והחירות.

ובזה מבואר היטב החידוש בדבריו של רבא "צריך שיאמר ואותנו הוציא משם": דאין מספיק מה שהאדם עצמו חש כאילו יצא ממצרים, אלא עליו לומר "ואותנו – לשון רבים – הוציא משם", ולשתף בתחושה זו את שאר המסובין. ועל כך מפרש רשב"ם: "שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם".

התוכן של "יציאת מצרים" בעבודת האדם את השי"ת, מתבטא בכך שהוא משתחרר מההפרעות והמיצרים העומדים בדרכו ומונעים ממנו להיות מה שהוא צריך להיות ולעשות מה שהוא צריך לעשות.

שנאמר ואותנו הוציא משם: בגמרא (פסחים קטז, ב) איתא: "אמר רבא, צריך שיאמר ואותנו הוציא משם". ומפרש רשב"ם על אתר: "צריך שיאמר פסוק זה, ואותנו הוציא משם, שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה".

והדבר דורש ביאור: מה מוסיף פסוק זה על הדברים המפורשים הנאמרים במשנה קודם לכן: "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"?

ויבואר זה בהקדים דיוק לשון הרשב"ם בפירושו הנ"ל – "שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם". לשון זו מופיעה גם בספרו של הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ו), ורבינו הזקן אף מביא את הדברים להלכה (סי' תע"ב ס"ז): "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". ולכאורה – מהו הטעם לשינוי זה מלשון ההגדה (לשון המשנה (פסחים שם)), "חייב אדם לראות וכו"?

ויש לבאר:

מצות הסיפור ביציאת מצרים בליל הפסח נלמדת מן הכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר". כלומר, בנוסף לחובת זכירת יציאת מצרים בכל יום, ישנו בליל ט"ו בניסן חיוב מיוחד – לספר ולדבר בענייני יציאת מצרים באוזני הבן (או אדם אחר). מצוה זו צריכה להתקיים דוקא בדרך שיחה עם הזולת, ועד כדי כך הכרחי תנאי

בכל דור ודור חייב אדם: הנה בספר התניא (פרק מז) מבאר רבינו הזקן, דמה ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות כו'" היינו 'יציאת מצרים' בעבודה בנפש האדם, שבה חייב כל אדם "בכל דור ודור ובכל יום ויום".

דרוש ואגדה

גרוע, כי חסרה לו עיקר מהותו.

ואילו האדם, שהוא שכלי, אפילו אם יש לו מלוא החירות של תנועה, אבל כשמרחיקים אותו מחיים שכליים – אזי הוא במאסר, מאסר שגודל אותו מעיקר מהותו.

וכן הוא בנמשל: כל אחד מישראל יש בו נפש אלקית, חלק אלוהי ממעל ממש, אשר, אפילו כאשר היא מלוכשת בנפש הבהמית ובגוף, הרי היא קשורה תמיד עם הקב"ה, עם "אין סוף" – שאיפתה לחרות האמיתית שלה, ליציאת מצרים, היא תמידית ו"אין-סופית". היא אינה יכולה להישאר במקום אחד. כל יום, בעלייתה הנוספת ע"י תורה ומצוות, המקרבים לאין-סוף – מרגישה הנשמה בעומק פנימיותה שהמדריגה של אתמול היא היום כבר בבחינת "מצרים", שיש לצאת ממנה ולהגיע למעלה יותר.

ולכן, ה"יציאת מצרים" של אתמול אינה מספיקה עבור מצבו ודרגתו היום, וה"יציאת מצרים" של היום – לא תספיק עבור מחר.

ויובן זה ביתר בהירות ע"י משל גשמי:

בהדרגות שבעולם שמסביבנו – הנה הצומח, כאשר מסופק לו כל הדרוש לצמיחה, אדמה מים ואויר וכדומה – אזי "משוחרר" הצומח מכל ה"דאגות" וההפרעות שלו. ואף שאינו יכול לזוז ממקומו, ו"נגזר" עליו להשאר במקומו כל ימיו – יש לו את מלוא החירות של צומח. כל זמן שאינו אלא צומח – הרי הוא בן חורין באמת.

אבל החי, אפילו כאשר מסופקים כל צרכיו, אכילה, שתיה וכדומה, אבל מוכרח הוא לעמוד במקום אחד – הרי זה אצלו המיצר הכי גדול – מאסר, מאסר הכי

פניני הגדה

כאילו הוא יצא ממצרים: בחיוב זה ד"כאילו יצא ממצרים" ישנו לימוד נפלא:

דהנה, ביציאת ישראל ממצרים מודגש ענין הבטחון הבלתי רגיל בקב"ה. וכפי שזה בא לידי ביטוי בכך שעם שלם, רבבות אלפי בני אדם, אנשים נשים וטף, עזבו בבת אחת ארץ נושבת, ארץ שהיתה מבורכת בכל הצרכים הגשמיים, ויצאו לדרך רחוקה, בלא מזון ובלא צידה – אך ורק מתוך אמונה פשוטה בדבריו של משה רבנו בשמו של הקב"ה.

וזהו יסוד חשוב בעבודת האדם – הבטחון המוחלט בקב"ה, וההתנהגות בכל עניניו, עד לחיי היום יום, כפי הוראותיו, בלא להתחשב בחישובים שונים וחוקי הטבע.

לשנה הבאה בירושלים

נצרכה הרוח להחזיקם בכל רגע ורגע – שלא יחזור לטבעם הראשון; אבל מדוע צריכה גאולת מצרים להיות תמידית – דהן אמת שיציאת מצרים הוא בגדר נס, ולא סתם נס אלא נס גדול, שהרי על-פי טבע עבד אחד לא יכל לברוח משם (רש"י יתרו יח, ט), מכלל-מקום לאחר שכבר נעשה נס זה שוב אין צריך לפעולה מיוחדת בכדי להחזיק את בני בחירות, שהרי עצם הימצאותם בחירות הוא לא היפך הטבע?

והביאור בזה:

גלות מצרים היתה הגלות הקשה ביותר, יותר אף מהגלות העכשווית, האחרונה. כמובן גם מזה שאנו אומרים הלל על שאיננו עבדי פרעה, למרות שהשתא עבדין – כי העבדות והשעבוד של הגלות העכשווית אינם קשים כלל ביחס לשעבוד של גלות מצרים.

והנה, על הפסוק "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" (בשלח יד, ל) אומר הזהר (ח"ב נב, ב) שישראל ראו את מיתת שרו של מצרים, שהמשמעות שבזה היא, שהתבטלה כל אפשרות ונתינת מקום לגלות הדומה לגלות מצרים,

ולפ"ז מובן שלא רק היציאה ממצרים היתה היפך הטבע כנ"ל, אלא גם עצם המציאות של חירות זו הוא היפך הטבע, כיון שמצד הטבע יש מקום לכל סוגי השעבוד, כולל שעבוד מצרים, וכאשר נפעל שאין מקום לשעבוד זה, זהו הרי היפך הטבע. ולכן צריכה להיות הפעולה התמידית של "גאלנו".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ה עמ' 172 ואילך)

רבינו הזקן – בעל התניא – השמיט בנוסח ההגדה שבסידורו את הפסקא "חסל סדר פסח", וביאר הרבי הקודם (הרי"צ) שהוא כיון שפסח אינו מסתיים, אלא ממשיך בכל השנה, שלא כמועדים אחרים שרק הארה מהם מאירה בכל השנה.

והנה, למרות שפשטות ענין זה, שפסח הוא תמידי, הוא ענין השייך לפנימיות התורה, הרי הוא – ככל ענין שבפנימיות התורה – נמצא גם בנגלה דתורה:

בנוגע ליציאת מצרים – שהיא התוכן העיקרי של חג הפסח – נאמר במשנה (פסחים קטז, ב) "אשר גאלנו וגאל את אבותינו", שמדויק מזה, שזה שאנו עתה במצב של חירות, אין זה כתוצאה מכך שגאל את אבותינו בשנת ב' אלפים תמ"ח, דא"כ מהו תיבת "גאלנו", ובפרט שבאה קודם ל"וגאל את אבותינו", אלא הוא ענין בפני עצמו – שהקב"ה גואל אותנו ממצרים, היינו, שגאולת מצרים היא תמידית, שנמשכת אף עתה, ואילולא כן "הרי אנו ובנינו . . . משועבדים היינו לפרעה במצרים",

ובדומה לנס קריעת ים-סוף – שה"רוח קדים עזה" אשר בקעה את הים, היתה צריכה להמשיך בפעולתה "כל הלילה", ומיד כשפסקה אזי "וישב הים . . . לאיתנו".

אלא שצריך להבין:

הצורך בפעולה נמשכת בקי"ס מובן, שמאחר ועמידת מי הים כחומה הוא היפך טבע המים, לכן

רשימת המקורות

ביאורי הגדה

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

דרוש ואגדה

הא לחמא עניא	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק יט עמ' 256 ואילך
עבדים היינו	ע"פ לקוטי שיחות חלק יז עמ' 82 ואילך
מעשה ברבי אליעזר	ע"פ לקוטי שיחות חלק ב עמ' 539
אמר ראב"ע	ע"פ ספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 224 ואילך
חכם מה הוא אומר	ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 247 ואילך
יכול מראש חודש	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק טז עמ' 200 ואילך
ואקח את אביכם	ע"פ לקוטי שיחות חלק ג עמ' 1016/ד ואילך
ואראך מתבוססת בדמיך	ע"פ לקוטי שיחות חלק טז עמ' 114 ואילך
ביד חזקה זה הדבר	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק יא עמ' 192
כמה מעלות טובות	ע"פ לקוטי שיחות חלק ג עמ' 1016/ה
בכל דור ודור	ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק כב עמ' 210

פניני הגדה

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