

# ביאורי הגדה

קונטרס

מבחר ביאורים על  
הגדה של פסח

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

ד



## רשימת המקורות

### ביאורי הגדה

הא לחמא עניא  
עבדים היינו  
אמר ראב"ע  
ברוך המקום ברוך הוא  
מתחילה עובדי ע"ז  
ואת עמלנו אלו הבנים  
ביד חזקה  
על אחת כמה וכמה  
לפיכך אנחנו חייבים

ע"פ שיחות קודש תשכ"ט ח"ב עמ' 24 ואילך  
ע"פ תורת מנחם חל"ט עמ' 286–288. 326–327  
ע"פ שיחות קודש תשמ"א ח"ג עמ' 310 ואילך  
ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 247 ואילך  
ע"פ שיחות קודש תשכ"ז ח"ב עמ' 48 ואילך  
ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 13  
הגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש  
ע"פ הגש"פ לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש  
עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה אילו עשה  
ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 30

### דרוש ואגדה

הא לחמא עניא  
עבדים היינו  
אמר ראב"ע  
ברוך המקום ברוך הוא  
מתחילה עובדי ע"ז  
ואת עמלנו אלו הבנים  
ביד חזקה  
על אחת כמה וכמה  
לפיכך אנחנו חייבים

ע"פ שיחות קודש תשכ"ט ח"ב עמ' 24 ואילך  
ע"פ תורת מנחם ח"ל עמ' 222  
ע"פ לקוטי שיחות חט"ז ע' 125. ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 247  
ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 247 ואילך  
ע"פ שיחור"ק תשכ"ד עמ' 278, תר"מ ח"ג עמ' 21, ח"ה עמ' 113  
ע"פ לקוטי שיחות ח"א ע' 111. לקו"ש חט"ז עמ' 13  
ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק יא עמ' 192  
ע"פ שיחור"ק תשכ"ט עמ' 35. לקוטי שיחות ח"ג עמ' 905, ח"ז עמ' 90  
ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 30

### פניני הגדה

הא לחמא עניא  
עבדים היינו  
אמר ראב"ע  
ברוך המקום ברוך הוא  
מתחילה עובדי ע"ז  
ואת עמלנו אלו הבנים  
על אחת כמה וכמה  
לפיכך אנחנו חייבים

ע"פ שיחות קודש תשכ"ט ח"ב עמ' 24 ואילך  
ע"פ 'תורת מנחם' – התוועדויות חלק ח' עמ' 72  
ע"פ ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 111  
ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 1016  
ע"פ לקוטי שיחות חלק י עמ' 114  
ע"פ תורת מנחם ח"א עמ' 195 ואילך  
ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 125  
ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 30

### הוספות

בגדר אמירת סדר קרבן פסח בע"פ  
דרכי החסידות

ע"פ לקוטי שיחות חל"ב עמ' 36 ואילך  
המראי-מקומות צויינו במקומם

...נהוג הי' אצל מורנו הבעל שם טוב שלכבוד חג הפסח היו קונים הרבה כלים חדשים, וביניהם גם הרבה כוסות שהיו טובלים אותן. את הכוסות היו קוראים בשמות של תורה, רביעית כוס וכדומה. הבעל שם טוב היה מתבונן בכלים והי' אומר כלי זה להעמיד על השולחן וכלי זה לא להעמיד על השולחן מבלי שיתן טעמים לכך.

פעם אירע שב"סעודת משיח" באחרון של פסח, הורה הבעל שם טוב, להוריד כוס מסויימת מהשולחן, מפני שלא טבלו אותה.

לסעודת אחרון של פסח היו מגיעים כל הזמן אנשים חדשים, וכל אחד טעם משהו.

נכנס אחד וביקש: תנו גם לי לטעום משהו. והמסובים ענו לו שאין כוס. בראותו את הכוס המונחת בצד, אמר אותו אורח: הרי עומדת כאן כוס ריקה? ענו לו המסובים שכוס זו לא נטבלה. נענה האורח ואמר: אין הדבר משנה.

מששמע מורנו הבעל שם טוב את דברי האורח, אמר:

— הוא גילה זאת על עצמו.

אותו יהודי נעשה לאחר מכן בעל תשובה גמור.

כעבור זמן נודע שילדיו לפני אירוע זה נולדו שלא בטרהרה.

(תרגום מספר השיחות ה'תש"ב עמ' 109–110)

#### קריעת ים סוף - קריעת הים העצמי

כשישב החסיד ר' הלל אצל כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" בשביעי של פסח [בחיי חותנו הרבי האמצעי], אמר ה"צמח צדק": מהו קריעת ים סוף, על כל יהודי לקרוע את הים העצמי שלו. וחזר לפני ר' הלל על המאמר "והניף" [שב"לקוטי תורה] ששמע מרבנו הזקן,

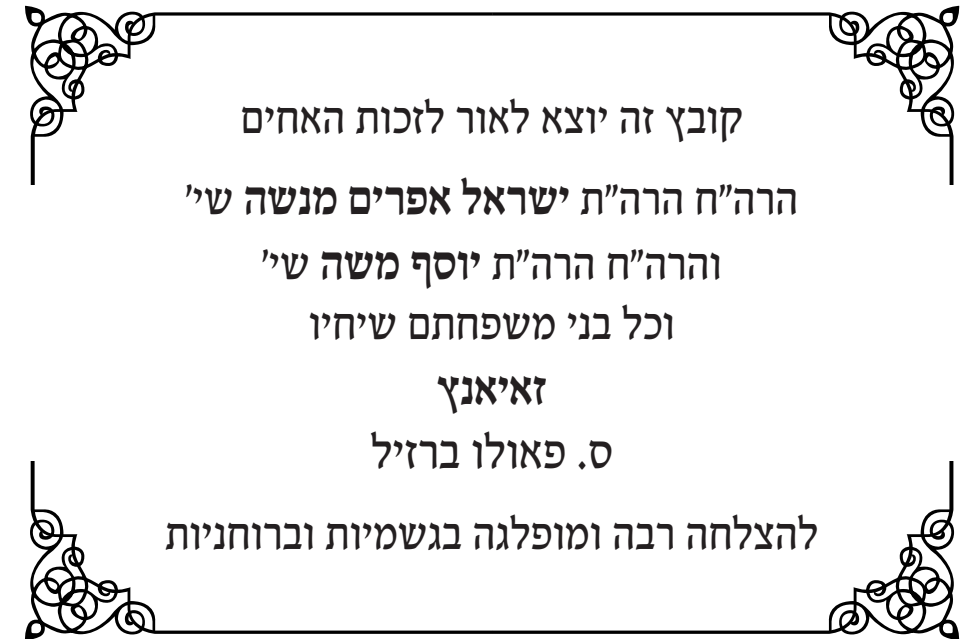
ואחר כך אמר ה"צמח צדק": על כל אחד לקרוע את ים המחשבות שלו, כל מחשבותיו אשר לא להוי' המה, וללכת בחרבה, וה"צמח צדק" שקע בדביקות ור' הלל הרגיש כי לא יוכל לקבל יותר...

#### סעודת אחש"פ אצל הבעש"ט

##### מה הוא - אומר

הבעש"ט קרא לסעודה של אחרון של פסח בשם "סעודת משיח". כשם שישנם שמות לסעודות שבת ויום טוב, עתיקא קדישא, זעיר אנפין וכו', כמו כן קראו אצל הבעש"ט את סעודת היום של אחרון של פסח בשם "סעודת משיח".

בסעודה זו המנהג הי' שהדלת היתה פתוחה לכל, וכל מי שנכח אז בביתו של הבעל שם טוב, טעם מסעודת אחרון של פסח.



ירצא לאור על ידי  
מכון אור החסידות

ארץ הקודש  
ת.ד. 2033  
כפר חב"ד 60840  
03-738-3734  
הפצה: 08-9262674  
718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org



— ששם שמים שגור בפי כל, שזוהי הרפואה המביאה לאמונה. נוהגם של זקני החסידים הי' שראשית כל היו מתייגעים בעצמם בענין, ולאחר מכן היו שואלים לדעתו של הרבי האמצעי, שהי' אז [בחיי אביו רבינו הזקן] מדריך להאברכים, ענה להם הרבי האמצעי:

האמונה באה תחילה, וראיה לכך, שהרבי הזקן אמר שמכילא דמהימנותא היא בלילה הראשון של פסח ואילו מיכלא דאסותא — בלילה השני.

ההבדל הוא — הוסיף הרבי האמצעי להסביר — אם הרפואה מביאה את האמונה הרי שחלו בתחילה ואחר כך מקבלים את הרפואה, ואילו להיפך לא נעשים חולים לכתחילה.

שאלו החסידים: אם גם בגשמיות כך?

וענה:

— בגשמיות וברוחניות. אצל יהודים אין הגשמיות נפרדת מהרוחניות, שכן מהרוחניות נמשך בגשמיות ומהגשמיות עושים רוחניות.

(תרגום מספר השיחות ה'תש"ב עמודים 95–94)

## והגדת לבנך

**באמצע אמירת ההגדה נפל הרבי ה"צמח צדק" מן הכסא ושכב כמת עלף**

בשנת תרנ"ט היה החסיד ר' בערע וואלף קאזעוויניקאוו בנאות דשא אצל אדמו"ר [הרבי מהורש"ב], ובשעת ההתוועדות עם חסידים סיפר כי שמע מהרה"צ ר' הלל [מפאריטש] שבשנת תקפ"ג — בחיי אדמו"ר האמצעי — ישב פעם בליובאוויטש כארבעה חדשים, מחמת ענין בנגלה שהי' לו לברר, ואמר לו אדמו"ר האמצעי שיכנס לדבר על כך עם חתנו הרמ"מ (הצמח צדק), וישנו בשו"ת הצ"צ מה שכתב לרבי הלל בעניו זה.

ואז נעשה בקירוב ובהיכרות עם הרבי ה"צמח צדק". אז נשאר בליובאוויטש גם לחג הפסח, וקודם החג כבר הי' בדאגה ובמחשבות היכן יאכל, מה יאכל ואיך יאכל וכו'.

בבית אדמו"ר האמצעי אכלו רק מנין מבני המשפחה ולא הניחו לשם אורחים, ולבסוף הזמינו הרבי ה"צמח צדק" אליו על החג. באמצע אמירת ההגדה נפל הרבי ה"צמח צדק" מן הכסא ושכב כמת עלף [מרום דביקות]. החסיד ר' הלל התפעל והתבלבל מאד, ומרוב בהלה לא הרגיש שבת הרבי [הרבנית של ה"צמח צדק" מרת חיה מושקא] יצאה לספר לאביה, ורק

הבחין שבניו של ה"צמח צדק" (הרב ברוך שלום, ומהרי"ל שהיו כבר מבוגרים) לא התפעלו כלל. פתאום ראה שבא ר' זלמן [משרתו של הרבי האמצעי] ומטפחת בידו והניחה על פניו של ה"צמח צדק" [נוסח אחר: על עינו סביב למוחו], הקיץ ה"צמח צדק" קם והמשיך בעריכת הסדר.

(ספר השיחות תרצ"ז עמ' 231–232)

**ישנה המצוה של סיפור יציאת מצרים בדיבור, לספר**

**סיפורים חסידיים**

ביציאת מצרים ישנה המצוה של לספר ביציאת מצרים, צריכים לספר את הנסים והנפלאות שעשה השי"ת לבני ישראל ביציאת מצרים. בידיעה בלבד מה שיודעים שהיתה ושישנה בכל דור ודור יציאת מצרים — לא יוצאים ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים, אלא מן ההכרח לספר יציאת מצרים בדיבור דוקא.

כך גם ביציאת מצרים של חסידות, ישנה המצוה של סיפור יציאת מצרים בדיבור, לספר סיפורים חסידיים ולחוש ולהרגיש את הסיפור בפנימיות דפנימיות. צריכים לדעת שכל סיפור יש בו משום הוראה בחיים, על כל סיפור להביא למדה טובה, לחיות פנימית בהידור מצוה ולהרגשת דרכי הנועם של תורת החסידות.

(תרגום מאגרות קודש ח"ד עמ' תפט)

## וקרע לנו את הים

ההתחדשות שבקריעת ים סוף

שביעי של פסח תקנ"ו שאל הוד כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" את סבו הוד כ"ק אדמו"ר הזקן:

בארבעה עשר בניסן בלילה, אור לחמשה עשר, נגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, מדריגת מלכות דאין סוף, וגאל את אבותינו ממצרים. איזו התחדשות היתה בשביעי של פסח בקריעת ים סוף!

ענה לו רבנו הזקן בקיצור ובמשל:

— ה"ונגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם" שהיה במצרים, הוא כמו אב הפונה אל ילדו ומחבק אותו, ואילו "זה א-לי" שבקריעת ים סוף הוא כמו ילד הפונה אל אביו.

(תרגום מספר השיחות קיץ ה'ש"ת עמוד 70)

## פתח דבר

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, קונטרס 'ביאורי הגדה' — חלק ד' והוא ליקוט ביאורים ב'הגדה של פסח' על דרך הפשוט והדרוש, מלוקטים מתורת הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זיע"א.

קונטרס זה כולל ביאורים שכבר נדפסו בקונטרסי "ביאורי הגדה" בשנים עברו, עם ביאורים שנדפסים במסגרת זו בפעם הראשונה.

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 ומשאר ספריו של רבינו על מבחר קטעים מההגדה.

וזאת למודעי, שרבים מן הביאורים לא הוגהו גם במקורם ע"י רבינו, ובכימה זו לא הובאו בד"כ 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" (ר"ה יא, א. וראה שמו"ר פט"ו, יא), ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תיכף ומיד ממש.

מכון אור החסידות

ניסן ה'תשע"ב

# פתיחה

## זכירת וסיפור יציאת מצרים – יסוד בדת

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ואולם, לפי זה, אין בה ב"יציאת מצרים" דבר נוסף ומיוחד על כללות עסק התורה והמצוות, זהירות בקיום

# דרכי החסידות

שיחות ופתגמי קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש  
נ"ע אודות עניני חג הפסח ומצוותיו ע"פ דרך החסידות

## ביעור חמץ

להוציא את החמץ שהוא ישות וגסות הרוח, ולהכניס מצה

שהיא ביטול

אחד מתלמידי ה"חדרים" אצל הוד כ"ק רבינו הזקן זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, שהי' בעל כשרון גדול ועמקן נפלא והי' מאלה שהיו תחילה ממנגדי החסידות ומהעילויים המפורסמים, כשבא אל הוד כ"ק רבינו הזקן לליאזנא, שקד בלימוד תורת החסידות, ובגודל כשרונותיו הנה במשך זמן לא רב רכש לו ידיעה גדולה ורחבה בתורת החסידות, והיתה דרכו להתעמק באיזה ענין של חסידות כמה שעות.

— מספרים עליו כי פעם הי' חלש בכריאותו, ובעשרה בטבת אחרי התענית הי' בדעתו לשכב לנוח בשינת הלילה, והי' צריך לקרוא את ה"שמע" שעל המטה. לפני קריאתו הלך אל הכיור ליטול את ידיו, ועמד ליד החלון וקרא את ה"שמע" והתעמק במחשבתו עד שהאיר היום. —

אחד מהחסידים הזקנים, בן דודו של החסיד הנזכר, סיפר, אשר ב"יחידות" הראשונה שנכנס החסיד הנזכר אל הוד כ"ק אדמו"ר הזקן, שאל:

רבי, מה חסר לי?

ענהו הוד כ"ק אדמו"ר הזקן:

— לא חסר לך מאומה, כי אתה ירא אלקים ולמדן, רק צריך

(1) בראשית התיסדות חסידות חב"ד, הקהיל הוד כ"ק אדמו"ר הזקן זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע אברכים בעלי כשרון מצוין, לומדים מופלגים וביניהם כמה עלויים נקובי שם, וסידרם בכתות ולמד עמהם תורת החסידות, וכל כתה נקראה בשם חדר: א.ב.ג.

אתה להוציא את החמץ שהוא ישות וגסות הרוח, ולהכניס מצה שהיא ביטול, ועל פי דין כלי שהשתמש בו באור צריך ליבון, והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין או עד כדי שתסור קליפתו.

העניק לי הרבי כוח שאוכל לקיים את ההלכה של ליבון

בעבודה בפועל

כשיצא התלמיד מאת הוד כ"ק אדמו"ר הזקן זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, אמר:

הרבי למד אתי הלכה בהלכות פסח כפי שלומדים בגן עדן.

כלי שהשתמש בו בישות, שנדמה לו שהוא אור, כגון שפודין, שדוחקין רגלי השכינה, דאין אני והוא יכולין לדור, צריכים ליבון, והליבון הוא עד שיהיו הניצוצות של הבריורים ניתזין ונכללים באור האמיתי, ובכך הוא מסיר קליפתו.

בלימוד זה העניק לי הרבי כוח שאוכל לקיים את ההלכה של ליבון בעבודה בפועל.

השבח לא—ל יש לי במה להתפלל ואני מקווה להשי"ת שיהיה פועל טוב ממש.

(אגרות קודש ח"ד עמודים שלג—שלד)

## על אכילת מצה

האמונה והרפואה - מה קדם?

ידוע שמצה היא מיכלא דמהימנותא ומיכלא דאסותא. דנו פעם חסידים בשאלה, מה בא קודם, אם האמונה מביאה את הרפואה או הרפואה מביאה את האמונה. על דרך מה שאנו רואים שכשאדם חולה ואח"ז מבריא אומר: תודה לך השי"ת



אמירתו בדיוק בזמן זה, ויהי' כסותר א"ע, כמו שביארנו כבר בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (שם).

ועל פי יסוד זה מובן היטב הסיום "ואם הפסח נמצא טריפה לא עלה לו עד שמביא אחר", כי בסיום "סדר קרבן פסח" מדגישים המכוון בכל אמירה זו (כמאמר "הכל הולך אחר החתום" (ברכות יב, א)), ולכן אומרים דין זה ד"אם הפסח נמצא טריפה לא עלה לו כו", שבוה מודגש שלא מספיק מעשה הגברא, אלא צריך להיות גם (ועיקר הוא –) החפצא דהקרבת בפועל, שלכן אם נפסל הקרבן לא עלה לו וצריך להביא אחר (מתאים לחידוש הנ"ל, שהעסק בסדר קרבן פסח צ"ל באופן שנוגע לו שתהי' הקרבתו ממש, לא רק התוצאה של ההקרבה או המעלה במעשה הגברא דנחשב כמו הקרבה).

במקום קרבתו תיקנום, כיון שבאמירת סדר קרבן פסח הוא באופן נעלה יותר<sup>32</sup>.

(וכיון שקריאתו היא במקום הקרבתו ממש, לכן השמיט בנוסח זה זמן ההקרבה ביחוד וקדימתו כשחל ער"פ להיות בע"ש (ולא כנוסח היעב"ץ בסידורו), כיון שעל פי רוב לא יכול כל אחד לכוון

32) וע"פ הנ"ל יש לבאר גם מה שכאן יש חיוב מיוחד ש"ידאג על חורבן הבית ויתחנן לפני ה' בורא עולם שיבנה אותו במהרה בימינו אמן", כי מאחר ששלימות מעשה קרבן פסח היא בהקרבתו בבית המקדש, לכן כדי שתעלה קריאתו במקום הקרבתו ממש, צריך שידע שבהמעלה שעולה קריאתו במקום הקרבתו ונשלמה פרים שפתינו", עדיין חסר בשלימות הקרבתו, ועליו לדאוג על חורבן הבית ויתחנן כו' שיבנה אותו, שאז תהי' שלימות הקרבת הפסח, ובצירוף הדאגה והתחננים ("ויתחנן") ה"ז פועל שקריאתו תהי' במקום הקרבה ממש. ועיין עוד מה שיש לבאר בענין "דאגה" זו – בלקו"ש חל"ב ע' 42 ואילך.

רמ"ח מ"ע ושמירת שס"ה מל"ת. כי הגם שההתבוננות שזהו יסוד כל קיום עם ישראל לאו מילתא זותרתא היא, ובודאי יש בזה עידוד וחיזוק בעבודת השם, אבל לכאורה חידוש מיוחד אין כאן. דהרי מתוך שהאדם יודע את חובתו בעולמו, אני נבראתי לשמש את קוני, הרי בדרך ממילא הוא עוסק בתורה ובמצוות, נזהר מן העבירות והולך בדרך הישר לקיים רצון בוראו.

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

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

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

\* \* \*

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

מה פירוש "מצרים דקדושה"?

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

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

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

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

זאת אומרת: החיוב לזכור תמיד את יציאת מצרים, משמעותו העמוקה והרוחנית בעבודת האדם הוא, שאין האדם יכול להסתפק בעבודתו כפי שהיא על פי כוחותיו הטבעיים, לימוד תורה כפי יכולתו, קיום מצוות כפי יכולתו, אך לא מעבר להגבלותיו, אלא חובה עליו לפרוץ הגבלות אלה. ודבר זה הוא הן בכמות והן באיכות. בכמות - הי' רגיל ללמוד דף אחד ילמוד ב' דפים וכו' (לשון המדרש), וכן בקיום המצוות, כגון במצות הצדקה שתהי' הצדקה לא במידה בינונית אלא יותר מזה. ובאיכות - הוא שאע"פ שמצד הדין הרי "לעולם ילמד אדם תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" - בא הזכר ליציאת מצרים ללמדנו, שהאדם "יפרוץ" את ההגבלות של ה"שלא לשמה", ויתאמץ ללמוד לשמה. וכן בקיום המצוות, שלא יקיים את המצוות כמצות אנשים מלומדה, אף שגם בזה יוצא ידי חובתו, אלא מתוך כוונה עצומה, מתוך הרגש שרצונו להדבק בשכינה, שהרי מצוה מלשון צוותא וחיבור.

וגדולה מזו למדנו בהבנת מהותה של יציאת מצרים:

שכן, לפי עומק הענין, הרי גם גילוי האלקות שהשכל האנושי יכול לקבלו ולהתבונן בו ולהתלהב ממנו, גם הוא גילוי של "מיצר", גילוי שיש בו הגבלה. שהרי הבורא והנברא שני הפכים המה, ואין הנברא בכח עצמו מסוגל כלל להשיג אפס קצהו ושמץ מנהו מגדלות הבורא. ולכן כל דרגא של גילוי, איזה שיהי', אם רק יש כח באדם

לשאוף לצאת מהגבלות אלה, ו"בכל דור ודור וכל יום ויום" צריכה להיות "יציאה ממצרים", יציאה מהגבלותיו. ידוע פתגמו של הגאון בעל צפנת פענח, דהוה סבירא לי' שהנישואין הם פעולה נמשכת, משום שחיבור של איש ואשה הוא חיבור שני הפכים, ולכן צריכים לחדש פעולה זו באופן תמידי.

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

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



לקבלו מעצמו, כבר הוא בגדר "מצרים דקדושה". ואם כן, "יציאת מצרים דקדושה" לאמיתתה משמעה - השתחררות מכל הגבלה, איזו שתהי', דהיינו למעלה מכל ההארות והגילויים האלווקיים הנעלים ביותר.

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

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

\* \* \*

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

שהרי אם גדרה של יציאת מצרים הוא היציאה מכל ההגבלות, הרי זהו דבר שבעצם מהותו הוא היפך מציאות הנברא, דהרי הנברא הוא מוגבל מצ'ע, ומכיון שהנברא קיים עדיין בהגבלותיו - הרי הוא צריך תמיד

התמידין דוקא<sup>26</sup>, משא"כ לימוד פרשת (והלכות) הקרבן במקום הקרבנות אינו קשור עם זמן חיוב ההקרבה<sup>27</sup>. וכמשמעות המשך הסוגיא בסוף מנחות בענין "כל העוסק בתורת כו' כאילו הקריב כו'", וכדאיאת לפנ"ז שם להדיא עה"פ (תהלים קלד, א) שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות - מאי בלילות א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה.

[ומ"ש הטור (סימן א. הובא גם בשו"ע (ודאדה"ז - מהד"ק) שם ס"א ס"ו (סי"ג)) שפ' הקרבנות "טוב יותר לאומרה ביום שהם במקום הקרבת קרבן שזמנו ביום" (ולכמה דיעות (הובא בשו"ע אדה"ז שם סי"ד (מע"ת). אלי' זוטא ללבוש שם אות ח') צריך לאומרו מעומד), הרי חדא, כבר כתב הצמח צדק (אוה"ת דרושים לשבועות ע' קנט. פסקי דינים להצ"צ (קה"ת, תש"מ) בסופו, עט [תיז], א [בהוצאת תשנ"ב - עד [תיב], א]) ש"היינו דוקא בענין אמירת פרשיות אלו שהם שייכים לסדור תפלה<sup>28</sup>, אבל בענין לימוד ה' קרבנות אין לחלק בין יום ללילה". ועיין בעט"ז לשו"ע או"ח (ס"א ס"ה) דמשנת איזוהו מקומן הותר לומר קודם אור היום (ובצ"צ שם ממשיך: ועמ"ש רבנו בא"ח סי' א' סס"ט במה"ב (שכ' שם "אבל אצ"ל מעומד כמו הכהן כו'") ס"ל כהת"ש ולא כהא"ז לענין עמידה. וראה גם אלי' רבה שם סק"י). ומלבד כל זה, הרי גם בדברים אלו שאמר הטור - אינו דומה לחומר החיוב דתפלה בזמנה (שצ"ל בדיוק בזמן הקרבת התמידין דוקא<sup>26</sup>). וראה אלי' רבה שם: ויש לגמגם וכי הוא ממש בכל דיני' כמקריב קרבן. . שאני תפלה ותדע דלענין חציצה וכמה דברים נזכרים שם (בתפלה) דהוי כקרבן משא"כ בזה. ע"ש].

ומעתה ה' לתמוה לעניינו בקרבן פסח, במ"ש ש"צריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבנות" - שזה ש"תעלה קריאתו במקום הקרבנות" תלוי בזה שהקריאה היא בזמנו.

ומזה עצמו מוכח להדיא דשאני הכא מכל העוסק בתורת קרבן, דאמירת "סדר קרבן פסח" נחשבת כמו מעשה הקרבת ק"פ ממש<sup>29</sup>, ולכן "צריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבנות".

26 ראה בדברי הש"ס והפוסקים שנסמנו לעיל ס"ב לענין תפילות במקום קרבנות.

27 וראה לקו"ת במדבר יג, סע"א. מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תקצד. סה"מ תרנ"ה ע' לד.

28 ראה לעיל הערה 19.

29 ועיין בלקו"ש ח"ב ס"ע 41 ואילך טעם נחמד למה דוקא בעוסק בתורת קרבן פסח מצינו מעלה זו.

וזהו גם דיוק לשון השל"ה בדבריו לפני סדר קרבן פסח, שמביא שתפלות במקום קרבנות הוא משום "ונשלמה פרים שפתינו", וממשיך "וכדי שישלמו פרים שפתינו ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפלת מנחה" - שבוה מודגש אשר (א) תוכן אמירת סדר קרבן פסח הוא כענין התפלה, (ב) ה"ונשלמה פרים שפתינו" ע"י אמירת סדר קרבן פסח תלוי' בזה שאומרים אותו בזמנו, "אחר תפלת מנחה".

ה

**מעשה יעמיק דלדעת רבינו הזקן יש עוד מעלה מיוחדת בקרבן פסח אפי' יותר מהא דברכות דתפילות במקום קרבנות**

אלא שעפ"ז יש לעיין בלשון אדה"ז בסידורו, ששינה מלשון השל"ה הנ"ל (כנ"ל סעיף ב), אף שהעתיק הלשון (לאחרי נוסח סדר קרבן פסח) "צריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבנות".

בפשטות י"ל שזהו בשביל הקיצור, ובפרט שגם בס' סדר היום ליתא<sup>30</sup> האריכות שבשל"ה.

ולכאורה יש לבאר זה בעומק יותר, דכוונת אדה"ז בזה היא לומר שיש עוד מעלה באמירת "סדר קרבן פסח" שבוה היא מעולה יותר גם לגבי הא דתפלות במקום קרבנות תיקנום.

דהנה בתפלה אין ניכר גלוי שייכותה למעשה הקרבת קרבן, אלא שחז"ל פירשו וגילו שמעשה (דיבור) התפלה<sup>31</sup> נחשב כמעשה הקרבת קרבן, היינו שבגלוי אין האדם עוסק בענין של הקרבת קרבן (שזה אינו אפילו כהא דעוסק בתורת חטאת כו', שהאדם עוסק בגלוי בתורת קרבנות);

משא"כ בנדו"ד, אמירת סדר קרבן פסח, הרי אומרים פרטי סדר הקרבת הקרבן כמו שנעשה בפועל בבית המקדש (שזהו עוד יותר מלימוד הלכות הקרבן בתושבע"פ כנ"ל), והיינו שהאדם עוסק בפועל בענין של הקרבת קרבן, אלא שאינו במעשה אלא בדיבור שלו; ומזה מובן, דכאשר אמרו להחשיב דיבור זה כמעשה הקרבה, שוב ה"ז עוד יותר ממעשה התפלה. והיינו שנחשב כאילו עומד בביהמ"ק ועושה בפועל כל פרטי הדברים שאומר בסדר קרבן פסח, מעשה הקרבה ממש.

ולכן לא העתיק אדה"ז לשון השל"ה הנ"ל, שמשמעו שה"ונשלמה פרים שפתינו" שע"י אמירת סדר קרבן פסח היא ע"ד הא דתפלות

30 לשונו נעתק לעיל הערה 8.  
31 להעיר מלקו"ת ר"פ פינחס.



וקרבנות<sup>17</sup>, נחשב בשביל העוסק כמו שהי' עושה מעשה של הקרבה והקטרה – היינו (לא רק בנוגע להתוצאה, אלא) גם בנוגע להפעולה דהקרבה והקטרה<sup>18</sup>, דהוי כיש כאן מעשה הקרבה.

מיהא מ"מ, זה שהעסק הוא כאילו יש כאן מעשה הקרבה היינו רק שנחשב להאדם (הגברא) כאילו עשה מצידו מעשה דהקרבה והקטרה, אבל עדיין אין זה שייך להחפצא לומר שיש כאן גם חפצא שהושווה למעשה של קרבן, היינו שיהי' מעין חפצא של קרבן<sup>19</sup>.

ג) אבל זה שתפלות במקום קרבנות תקנום – י"ל ששייך לחפצא דההקרבה. פירוש, דלא רק שיש לאדם השכר או הכפרה שעי' הקרבת קרבן (התוצאה של הקרבן), או אף יותר מזה – המעלה הנעשית בהגברא ע"י מעשה הקרבה, אלא העולה על כולנה – שמעשה התפלה נחשב ממש כמעשה הקרבה, שיש כאן חפצא של "קרבן"<sup>20</sup>, ולכן ישנם על המתפלל כמה תנאים בדוגמת מקריב קרבן – "צריך"<sup>21</sup> ליהרר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ושלא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים ותהא מעומד כמו עבודה וקביעת מקום כמו הקרבנות שכ"א קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמו שלא יחוץ דבר בינו לקיר כמו הקרבן שחציצה פוסלת . . וראוי שיהי' לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה כמו בגדי כהונה כו"ו (ש"ע אדה"ז שם סצ"ח ס"ד, מטושו"ע שם<sup>22</sup>).

ועיין במתנות כהונה לויקרא רבה (פ"ז, ג"ד)ה"כאילו אתם מקריבים): "דריש היא העולה הכי זאת תורת העולה כשאתם עוסקים בתורת העולה היא הקרבת העולה בעצמו"<sup>23</sup>. וראה מש"כ רבינו בחיי (ס"פ ויקהלה): "כאילו הקריב הקרבן עצמו כו' כאילו עשה

17 ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"א, שע"פ מרז"ל הנ"ל כל העוסק כו' – נכון הדבר . . ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות כו' כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם כו"ו. וראה פיה"מ להרמב"ם סוף מנחות: ראוי לאדם להתעסק בדברי הקרבנות ולשאת ולתת בהן (בתרגום קאפח: ולהתבונן בהם). באר שבע סוף הקדמתו. בחיי צו שם. לקו"ת לאדה"ז קדושים (סד"ה והדרת). 18 וכ"ה לשאר המ"ד בהמשך הגמ' מנחות שם. ע"ש. וראה מפרשי הע"ש.

19 אלא רק כאשר מוסיף גם תפלה "יר"מ שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי כו", ובפרט כאשר אומרו בסדר התפלה (ראה צ"צ שהובא לקמן ס"ד), אז נחשב כהקרה ממש, כבטושו"ע ודאדה"ז שם ס"א ס"ז (סט"ו–טז), ובלבוש שם ס"ז – לענין אמירת פרשת קרבנות. ועד"ז לגבי קרבן תמיד שאומר לאח"ז רבון העולמים כבסי' מח שם.

20 וראה חדא"ג מנחות שם. לבוש או"ח ס"א ס"ו. פרישה שם סקט"ז (מפרש"י). ושם סו"ס נ בהחילוק דמשנת איזהו מקומן ופרשת התמיד: "פרשת התמיד שבקריאתו הוה כאילו הביא הקרבן ממש".

21 וראה אלי' רבה שבס"ד שבוה הוא היתרון דתפלה במקום קרבן.

22 ועיין עוד בלקו"ש ח"ח ע' 414 הערות 29–30 בענינים אלו.

23 ועיין ביפה תואר שם.

המעשה והקריב קרבן על המזבח<sup>24</sup>.

ד

עפ"ז יוכיח חידוש דבקרבת פסח אינו כמו הך דסוף מנחות גבי העוסק בתורת שאר קרבנות

ושוב יש לנו לבאר הגדרת האמירה בסדר קרבן פסח בע"פ. דהנה באמירה זו מצינו חידוש שלא מצינו דוגמתו בשאר עניני תורה שנאמר בהם ש"העוסק כו' כאילו הקריב", והוא, שאין אומרים פרשת קרבן פסח בתושב"כ<sup>25</sup> (ע"ד אמירת פרשת התמיד או פ' קרבנות וכיו"ב, כהך דתענית ומגילה), או עוסקים בהלכותיו בתושבע"פ (ע"ד משנת איזהו מקומן וטושו"ע ודאדה"ז שם ס"ט), וכהך דמנחות וכיו"ב) – אלא מספרים סדר הקרבתו בפועל.

ויש לומר בדרך חידוש, שזהו משום שהעסק בסדר קרבן פסח הוא ממש כמעשה הקרבה דקרבן פסח, על דרך שהוא בתפלה ע"י מעשה התפלה (והיינו שהוא דוקא כהך דברכות ולא כהך דמנחות או דתענית ומגילה).

ובזה מתורץ הלשון בס' סדר היום לאחרי הנוסח ד"סדר קרבן פסח" (והועתק בשל"ה, סידור האריז"ל וסידור אדה"ז): "זהו הענין בקיצור גדול. וצריך האדם הירא וחרד על דבר ה' לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבתו וידאג על חורבן הבית ויתחנן לפני ה' בורא עולם שיבנה אותו במהרה בימינו אמנן" (לשון אדה"ו. ובסדר היום, של"ה וסידור האריז"ל – בשינויים קלים).

שמדיוק הלשון "הירא וחרד על דבר ה' (צריך) לקרות אותו בזמנו שתעלה קריאתו במקום הקרבתו" משמע, דזה שאומרים סדר קרבן פסח אחר תפלת מנחה אינו רק משום שזהו זמן הקרבת הפסח (כמשמעות הלשון לפני סדר קרבן פסח), אלא משום שכאשר הקריאה היא בזמנו – "תעלה קריאתו במקום הקרבתו".

כי הנה אם נאמר שאמירה זו היא בגדר הרגיל כהך דמנחות דעוסק בתורת עולה כו', לכאורה צריך ביאור, שהרי אחד מהחילוקים בין שני הדינים דתפלות במקום קרבנות תקנום שבסוגיא דברכות, וקריאת פרשת (ולימוד הלכות) הקרבנות במקום הקרבתם שבמנחות – הוא, דתפלה צ"ל בזמן הקרבת

24 ולהעיר שבפסיקתא דר"כ (פ' ו) ובפסיקתא רבתי (פט"ז) הובא ענין זה לתירוץ על הקושיא "ולמה הוא אומרה ושונה (פ' התמיד) כו' לפי שהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם ועכשיו שאין אנו מקריבים מהו להתעסק בהם א"ל הקב"ה כו".

25 ולנוסח הגר"א אומרים פסוקי ק"פ שבתנ"ך (אלא שלפני' אומרים "רבנו של עולם" ע"ד נוסח "רבון העולמים" שלאחרי פרשת הקרבנות (וראה לעיל הערה 19)).

# הא

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

## ביאורי הגדה

כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח

הקשו המפרשים, הרי הפסח "אינו נאכל אלא למנויו" וא"כ איך מזמין בעל הבית את "כל דצריך" להגיע לשלחנו "ויפסח", הרי בעת ההזמנה כבר אי אפשר להימנות על הפסח, והנצרך לא יוכל לאכול מפסחו?

יש שתייצו שפירוש "ויפסח" הוא שיתן לו צרכי הפסח, והיינו, ג' מצות וד' כוסות וכיו"ב. ועפ"ז מפרשים את שני הפיסקאות "כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח", דתחילה מזמינים את "כל דכפין", והיינו, כל הרעבים, לבוא ולאכול ולהשיב רעבונם, ואח"כ מזמינים גם את אלו שאינם רעבים רק שאין להם את צרכי החג לבוא ולקבל צרכי הפסח – "כל דצריך ייתי ויפסח".

אך פירוש זה תמוה הוא, דהרי בלילה זה שהוא ליל הפסח, יש לוודא בראשונה שיש להנצרכים את צרכי הפסח, דהרי בזה מחוייבים הם ככל אחד מישראל. ורק אם אח"ז נשארו רעבים יש לדאוג שתהי' להם גם סעודה לאכול. וא"כ סדר הפיסקאות צריך להיות להיפך, דתחילה יש להזמין את "כל דצריך" לבוא ולקבל צרכי הפסח, ורק לאח"ז אם נשארו רעב יבוא "כל דכפין" – "וייכול"?

אלא על כרחנו לומר שב"ייתי ויכול" נכללו בנוסף לצרכי סעודה, גם כל הדברים שחייבים לאכול בלילה זה. ובמילא שוב א"א לפרש ש"ייתי ויפסח" קאי על מצה ויין וכו', דהרי כבר כלולים הם ב"וייכול", והדרא קושיא לדוכתא?

## דרוש ואגדה

הא לחמא עניא . . כל דכפין . . השתא הכא

ידועה התמיהה בקשר ג' הענינים דפיסקא זו. דתחילה מכריזים שהלחם הנמצא על השלחן הוא הלחם שאכלו אבותינו בארץ מצרים, ואח"ז מזמינים את כל הרעבים והנצרכים לבוא ולאכול, ובסוף מתפללים שבשנה הבאה נהי' בני חורין. ולפי פשוטו תמוה מאוד הקשר בין ג' דברים אלו.

ויש לומר הביאור בזה באופן מחודש:

הדין הוא דמי שאחזו בולמוס וברצונו לאכול דבר מסויים, נותנים לו אפי' נבילות וטריפות, ואפי' חילול שבת הותר ע"מ להאכילו ולהשקותו במה שרוצה, כי "פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה".

ולפ"ז הדברים מתפרשים כמין חומר:

"כל דכפין ייתי ויכול" – "דכפין" פירושו שרעב הוא. ולהרעב אומר בעל הבית שיבוא ויתן לו לאכול מכל שיש לו על שלחנו, ופשוט שנכלל בזה גם המצות והיין, ושאר צרכי הסעודה. היוצא מן הכלל הוא קרבן הפסח, שא"א לבעל הבית לתת להרעב לאכול ממנו, דהרי כנ"ל הפסח "אינו נאכל אלא למנויו", ולא מצינו היתר להאכיל רעב מקרבן הפסח.

אך "כל דצריך" – פירושו שצריך הוא לקרבן הפסח. דלא מדובר כאן על מי שמרגיש רעבון ככל הרעבים, אלא על אדם החש "צורך" ו"חיוב" עד כדי – ש"אחזו בולמוס" לאכול מקרבן פסח, והדבר נוגע לנפשו, ולאדם כזה אומרים ש"ייתי ויפסח", דוודאי מותר לתת לו אפי' מקרבן הפסח, אף שאינו מ"מנויו" מצד דין פיקוח נפש.

[וכמו שמצינו שנתנו לדוד המלך לאכול מלחם הפנים, כיון שהי' "מסוכן" – ש"אחזו בולמוס, ותנן מי שאכלו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו אפילו ביום הכיפורים" (מנחות צו, רע"ב וברש"י שם)].

ויש לבאר זה בדרך הדרוש:

איתא במכילתא (בא יב) "הי' רבי מתיא בן חרש אומר "ואעבור ואראך והנה עתך עת דודים", הגיע שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו, ולא הי' בידם מצות שיעסקו בהם כדי שיגאלו, שנא' "שדים נכונו ושערך צמח ואת ערום ועריה וגו'" – ערום מכל מצות".

ומבואר בספרי חסידות, דבני ישראל לא היו ראויים

למי שאינו ראוי, ה"ז צדקה וחסד אמיתי.

וע"כ כאשר נותנים ומזמינים לשלחן "כל דכפין . . כל דצריך" מבלי הבט באם ראויים לזה, ה"ז חסד וצדקה אמיתית.

ומכך שמידה נעלית זאת של צדקה וחסד הוא טבע שיש בכל אחד מישראל – שהרי כל אחד מישראל אומר פיסקא זו בלילה זה – למדים אנו שטבע זה מושרש בנו וירושה הוא לנו מ"אבהתנא" שהיו במצרים. שגם הם התנהגו עם חבריהם בבחי' צדקה וחסד חנים.

דטבע זה ירושה היא מאברהם אבינו כמ"ש (וירא ית, ט) "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו גו' לעשות צדקה ומשפט". שמאז התנהגו אבותינו בדרך צדקה וחסד.

וע"כ זכו ישראל ליגאל מהמצב הירוד בו היו שרויים ברצון הקב"ה, דהי' זה בתורת צדקה וחסד חנים של הקב"ה, שנתעורר להעלות את ישראל ממ"ט שערי טומאה, ע"י הצדקה והחסד חנים שעשו ישראל במצרים, שהתעסקו ונתנו גם לאלו שלא היו ראויים לצדקה וחסד.

וממשיכים ואומרים, דכמו שבימים ההם זכו ישראל לגאולה ע"י הצדקה והחסד חנים, כמור"כ בזמן הזה, אף שאין אנו ראויים ליגאל, הנה הצדקה שאנו עושים בלילה זה ש"כל דכפין ייתי ויכול וכו'" יעורר את הצדקה וחסד חנם שלמעלה, ואף ש"השתא הכא" ו"השתא עבדין" הנה בשנה הבאה נהי' "בארעא דישראל" ו"בני חורין" במהרה בימינו.

## פניני הגדה

**השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל. השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין**

בעת אמירת ההגדה הי' מדייק כ"ק אדמור"ר מוהרש"ב נ"ע מלויבאוויטש לומר "לשנה הבאה בארעא דישראל" במלעיל, שפירושו מלשון עבר, היינו השנה שכבר באה, ואת סיום הפיסקא "לשנה הבאה בני חורין" – במלרע, שפירושו לשון עתיד, השנה שתבוא (ראה בראשית כט, ו–ט ובפרש"י שם).

וי"ל בביאור הדברים, דהנה ישנם דברים הנתונים לבחירתו של האדם, שיכול להשיגם ע"י עבודתו, ויש ענינים שגם ע"י עבודתו אין ביכולתו להגיע אליהם, ורק שהקב"ה הוא הנותנם לו.

ובדרך זו יש לבאר פיסקא זו:

השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל: "ארץ ישראל" עניינה ארץ הנמצאת תחת השגחה מיוחדת מהשי"ת (כמ"ש "תמיד עיני ה' אלקיך בה"), אלא שהדבר תלוי במעשי האדם, ש"אם בחקותי תלכו" אז ישנה ההשגחה ואם לאו מסיר הקב"ה את ההשגחה, כמ"ש "ואם תלכו עמי קרי וגו' והלכתי אף אני גו'" (ראה רמב"ם הלכות תעניות פ"א ה"ג), ועד"ז בכאו"א מישראל שענין ארץ ישראל מבטא את היותו תחת השגחת הקב"ה, שדבר זה תלוי בהנהגת האדם, שאם אינו מקיים את ציווי התורה אזי מסיר ממנו הקב"ה את השגחתו ומשליכו למקרה העולם (ראה מורה נבוכים ח"ג פ"ח).

וכיון שזה נתון לבחירת האדם, הרי כשמחליט בנפשו לקיים את ציווי התורה הנה מיד "לשנה הבאה" במלעיל, ה"ה "בארעא דישראל", שנמצא תחת השגחתו ית' ע"ד "ארץ ישראל".

השתא הכא לשנה הבאה בני חורין: אך מה שהאדם נמצא תחת שעבוד היצר אין זה בבחירתו, ואפי' אם מחליט שאינו רוצה להיות תחת ממשלת היצר, אינו יכול להשתחרר הימנו, ורק הקב"ה הוא זה שלעתיד לבוא שוחטו ליצר הרע (סוכה נב, א), ולכן דווקא "לשנה הבאה" במלרע – בביאת משיח צדקנו, יהיו כל בני חורין.

פרשת הקרבנות במקום הקרבתם למדין ממש"נ (צו ו, יח, ז, א) "זאת תורת החטאת", "וזאת תורת האשם" וכו', כמאמרם ז"ל בסוף מנחות (ק, א) כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה<sup>10</sup> כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת כל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם<sup>11</sup>.

(ועיין היטב בסוגיית הש"ס ברכות (שם, ב). וברמב"ם הל' תפלה (פ"א ה"ה. פ"ג ה"ב). וכן בטושו"ע או"ח (ושו"ע אדה"ז) ר"ס פט וסק"ז – בענין הא דהתפלה גופא היא במקום הקרבן, ולא אמירת פרשת הקרבנות).

ומעתה י"ל שזהו טעמו של רבינו הזקן ששינה מלשון השל"ה (והשמיט התיבות "ע"כ תקנו כו' התפילה כנגד התמידין . . וכדי שישלמו פרים שפתינו), כי זה שהובא כאן הענין ד"מנחה היא במקום תמיד של בין הערביים", אינו כדי להשוות תוכן תפלת מנחה לתוכן אמירת סדר קרבן פסח (ששניהם הם במקום קרבן<sup>12</sup>), אלא רק כטעם על קביעת זמן אמירת סדר קרבן פסח, להיות שהפסח נשחט אחר התמיד, לכן "ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפלת המנחה" (ש"ה היא במקום תמיד של בין הערביים").

אלא שעפ"ז יש לנו להבין טעמו של השל"ה, שמשמע מלשונו (כנ"ל) שאמירת סדר קרבן פסח היא אותו הענין דתפילות במקום קרבנות תיקנום ("כדי שישלמו פרים שפתינו").

10 בגמ' שם במאמר ר"י ליתא "כל העוסק בתורת עולה". אבל כן הוא בבחי' (ס"פ ויקהל. צו ז, לז) בשם רז"ל. ועוד. וכן בשו"ע אדה"ז שם מהד"ק סי' א סי"א "אמרו חכמים כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה (וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת)". וכ"ה בבעה"ט ר"פ צו עה"פ זאת תורת העולה. ובשו"ע אדה"ז שם מהד"ת ס"א ס"ט "וכמו שאמרו חכמים ע"פ (צו שם) זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת וגו' כל העוסק בתורת עולה כו'". והוא מדרשת ר"ל שלפנ"ז במנחות שם, שלפי פשטות הגי' בגמ' שלפנינו "כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם" משמע שעוסק בתורה בכלל, לאו דוקא בתורת עולה או חטאת\* – ראה חדא"ג שם. ועוד. וראה בהנסמן בהערה הבאה. ואכ"מ.

11 ועיין גם תנחומא צו, יד. ובמדרשים שנשמנו בלקו"ש ח"ח ע' 412 הערה 19. ועיין עוד בהנסמן שם ע' 413 הערה 25.

12 ולכאורה י"ל שס"ל לאדה"ז שעיקר ענין ד"ונשלמה פרים שפתינו" הוא רק לגבי העוסק בתורת עולה כו'\* (כמו שהביא בשו"ע שלו או"ח סי' א' ס"ט במהד"ת. וכמו שאומרים ברבון העולמים קודם איזוהו מקומן), ולא בתפלה (שלכן השמיט בסי' צח הלשון "ונשלמה פרים שפתינו" שבטור שם). וראה לקמן בפנים.

\* וראה דעת רבא שם. וזח"א (מהנ"ט) ק, א. ח"ג לב, א. לה, א. ועוד.

\*\* וראה (ע"ד החסידות) תו"ח ויקהל תקפג, סע"א ואילך. מקומות שנשמנו לקמן הערה 27.

### ג

**יסיק ג' גדרים שיש בש"ס בענין אמירה שבמקום קרבן**

ולהכי נראה בכ"ז בהקדים העינין בענין ונשלמה פרים שפתינו, שהאמירה היא במקום הקרבן, שמצינו כמה אופנים וגדרים.

דהנה, מצינו בש"ס כמה דברים שאמרו בזה. חדא הוא מה שמצינו דקריאת פרשיות הקרבנות שבתושב"כ מכפרת במקום הקרבן – כמרז"ל במס' תענית (כו, ב) ומגילה (לא, ב) "במה אדע כי אירשנה (לך טו, ח) אמר אברהם רבש"ע שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כו' אמר לו לאו . . קחה לי עגלה משולשת (שם, ט) . . אמר לפניו רבש"ע תינח בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהם, אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם".

ועוד מצינו, דהעסק בתורה (ובפרט בהל' קרבנות) הוא כמו מעשה של הקרבת הקרבן – כמרז"ל הנ"ל (בסוף מנחות) ת"ח העוסקים בתורה<sup>13</sup> . . מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישיין לשמי . . כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב כו'".

ועוד בה שלישי', סוגיית הש"ס בברכות דתפלות במקום קרבנות תקנום.

ויש לומר שהם ג' גדרים שונים זה מזה:

א) זה שקריאת סדר הקרבנות בתושב"כ<sup>14</sup> היא במקום הקרבן – היינו לענין התוצאה (ה"נפעל"), שע"י קריאת פרשת הקרבנות בתושב"כ מכפר הקב"ה לישראל כמו שמכפר להם ע"י קרבנות.

ונמצא שמה שנחשב הדבר כמו הקרבן הוא רק לענין התוצאה הנפעלת ע"י הקרבן להיות לכפרה, דהוא הדין הכא שהאמירה מכפרת. אבל עדיין לא מצינו כאן שמעשה האמירה גופא ייחשב למעשה השווה להקרבה<sup>15</sup>.

ב) זה שעסק התורה (בתושבע"פ), ובפרט בהלכות<sup>16</sup> עבודה

13 כ"ה במנחות שם "העוסקים בתורה" (סתם. וראה לעיל סוף הערה 10). אבל בטור ושו"ע אדה"ז או"ח ס"נ (ס"א) שעוסקין בעבודה (בהלכות עבודה).

14 ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתפ"ח ס"ו. ולהעיר שבב"י או"ח ס"א הביא ב' מרז"ל דתענית וסוף מנחות בהמשך אחד.

15 ועיין בלקו"ש ח"ח ע' 413 הערה 28 איך מדוייק עפ"ז שינוי לשון הש"ס בין מגילה ותענית לסוף מנחות. ועיין עוד שם בביאור טעם הטור והב"י לאופן שהביאו מאמרי חז"ל אלו.

16 ראה רש"י מנחות שם (ד"ה בתורת חטאת) "כגון סדר קדשים דמיירי בהלכות עבודה". ועיין עוד בהנסמן בהערה הבאה.

ובשו"ע אדה"ז ס"א ס"ט (במהד"ת. ובמהד"ק – סי"א. וראה ב"י וב"ח לטור שם) מוכח דמרז"ל דמנחות קאי (גם) על אמירת פרשת קרבנות בתושב"כ.



## בגדר אמירת סדר קרבן פסח בע"פ

יביא ג' גדרים שמצינו בש"ס בענין אמירה הנחשבת כקרבן, לאיזה ענין הושווה לקרבן ועד כמה נחשב כקרבן ממש / יבאר פרטי הדינים שיש בין אמירת פרשת הקרבנות לבין הא דתפילות כקרבנות תקנום / עפ"ז יסיק המעלה המיוחדת שיש באמירת קרבן פסח יותר מהעוסק בתורת שאר קרבנות, ועפ"ז יבאר היטב דקדוק נוסח הסדר שהביא רבינו הזקן בסידורו

א

**יקדים לדיקדק בנוסח סדר קרבן פסח מבעל סדר היום**  
ידוע מנהג ישראל לומר סדר הקרבן פסח בערב פסח אחר מנחה. והנה, בסידור רבינו הזקן, בעל התניא והשו"ע, הביא נוסח "סדר קרבן פסח" ע"פ הנוסח שבס' סדר היום<sup>1</sup> (שנעתק גם בשל"ה במסכת פסחים שלו (קמב, א), ובסידור האריז"ל (סידור ר"ש מרשקוב, קול יעקב<sup>2</sup>)), וסיום סדר הקרבן בנוסח זה הוא: "ואם<sup>3</sup> הפסח נמצא טריפה לא עלה לו עד שמביא אחר"<sup>4</sup>.

יש לעיין טובא בנוסח זה, מה טעם הוזכר כאן הך דינא. כי ב"סדר קרבן פסח" הנ"ל, לא הובאו כל הפרטים בסדר הקרבנות, ובפרט דברים שאינם רגילים והווים בכל שנה<sup>5</sup> – ושוב הרבה יש להעמיק מאיזה טעם הובא פרט זה "ואם הפסח נמצא טריפה לא עלה לו כו".

וביותר יוקשה הדבר, דהא דין זה ("אם הפסח נמצא טריפה וכו'") חל תיכף לאחר שחיטה, וכלשון הרמב"ם בספ"א מהל' קרבן פסח "השוחט את הפסח ונמצא בע"מ או טריפה הרי זה שוחט אחר כו'", ומעתה אין הדבר מחוור כ"כ שנסדר כאן דין זה רק בסוף כל הדברים<sup>6</sup>, לאחר כל סדר הקרבנות ולאחרי הפרטים דרחיצת העזרה?

ונראה לומר דעומק גדול נשנה כאן בכללות גדר אמירה זו דקרבן פסח בשעת הקרבנות בזמן שבית המקדש הי' קיים.

(1) אלא שהוא בכמה שינויים.

(2) וכן בסידור האריז"ל – זאלקווא תקמ"א; סידור שתיקן ר' אשר – לבוב תקמ"ח.

(3) כ"ה ("ואם" בוא"ז) בסדר היום דפוס ראשון, של"ה וסידורי האריז"ל הנ"ל (מלבד סידור קול יעקב). ובכמה דפוסים שלאח"ז בסדר היום הוא בלא וא"ו. ועצ"ע ובירור.

(4) בסדר היום מסיים "ואפילו מאה", וכן הועתק בסידור קול יעקב שם. והוא ע"פ לשון הרמב"ם הל' קרבן פסח ספ"א (תחילת לשונו נעתק לקמן בפנים). אבל בשל"ה ושאר סידורי האריז"ל ליתא.

(5) ועיין גם בס' יעב"ץ שהקשה על כמה דברים שנשמטו בנוסח זה, ולכן שינה הנוסח ונעתק בכמה סידורים. וכבר יישבנו קושיותיו בהגדה ש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (בסדר ק"פ). עיי"ש.

(6) ומה גם שלכאורה אינו סיום בדבר טוב.

ב

**יפלפל בחילוקי לשונות רבותינו במעלת אמירה זו בשעת קרבן פסח אם הוא שייך להא דתפילות במקום קרבן או להא דהעוסק בתורת קרבן כאילו הקריבו**

ויובן בהקדים הדיוק בלשון רבינו שם לפני ה"סדר קרבן פסח", שכתב בהך לישנא: "ונשלמה פרים שפתינו (הושע יד, ג) ותפלת מנחה היא במקום תמיד של בין הערביים ובזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' הפסח נשחט אחר תמיד של בין הערביים<sup>7</sup> כן ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפלת המנחה ויאמר זה".

והנה בשל"ה (וכן נעתק בסידור האריז"ל) הלשון הוא: "ונשלמה פרים שפתינו ע"כ תקנו אנשי כנסת הגדולה התפילה כנגד התמידין ותפילת המנחה היא נגד תמיד של בין הערביים. והנה בזמן בית המקדש הי' הפסח נשחט אחר התמיד של בין הערביים וכדי שישלמו פרים שפתינו ראוי לעסוק בסדר קרבן פסח אחר תפילת המנחה".

ורבינו השמיט התיבות "ע"כ תקנו אנשי כנסת הגדולה התפילה כנגד התמידין". וכדי שישלמו פרים שפתינו<sup>8</sup>. ויש לומר, שאין זה רק בשביל הקיצור, אלא הוא שינוי בתוכן.

דהנה, בתיבות אלו שבשל"ה מודגש, שטעם אמירת סדר קרבן פסח הוא ע"ד הענין ד"תפילה כנגד התמידין", "כדי שישלמו פרים שפתינו". אבל לכאורה, הך דתפילות במקום קרבנות תקנום, ואמירת סדר הקרבן במקום הקרבנות – ב' דינים שונים הם, דזה שתפילות במקום קרבנות תקנום (שבתקנת אנשי כנה"ג), כלשון הש"ס בברכות (כו, א) "תפלה במקום קרבן היא" (ועיין טושו"ע (ודאדה"ז) אר"ח סצ"ח ס"ד) – פירושו, שחכמים תקנו מעשה (אמירת) התפלה במקום הקרבנות התמיד<sup>9</sup>; ואילו קריאת

(7) כמו שאומרים בסדר ק"פ בתחלתו. וראה רמב"ם הל' ק"פ פ"א ה"ד.

(8) בסדר היום שם ליתא שהוא מטעם "ונשלמה פרים שפתינו", ושם הלשון "תפלת מנחה שהוא כנגד תמיד של בין הערביים ואחר כך יעסוק בענין קרבן פסח שהיו עושים בזמן שב"ה קיים".

(9) וקריאת פרשת התמיד וכי"ב לפני התפלה, הוא מנהג ש"נהגו (בו) כל ישראל" (לשון אדה"ז שם ר"ס מח. וש"ג). ולהעיר מתר"י ברכות רפ"ד ד"ה טעה ולא התפלל מנחה בע"ש. שו"ת נוב"י מהר"ק או"ח ס"ד. אבל ראה טור ב"י ושו"ע אדה"ז סו"ס מ"ז. תהלה לדוד שם.

# עבדים

היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה ובזרוע 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:

אך לא מצינו שדברים הקורים עם בן בנו יהיו נוגעים לאדם יותר מדברים הקורים עמו.

ויש לבאר, דהנה בענין "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" נתבאר במקום אחר (ראה לקוטי שיחות ח"ה עמ' 172 ואילך) שאין לפרש שחייב זה הוא כתוצאה מזה שהקב"ה הוציא את אבותינו ממצרים בליל ט"ו ניסן בשנת ב'תמ"ח. וזה שמ"מ יש להרגיש שהנס נוגע אלינו גם בזמננו זה, הוא כי אילו לא הי' הקב"ה מוציא אותנו ממצרים אז, הרי עדיין היינו משועבדים למצרים עד עכשיו.

אלא האמת היא, שנס יציאת מצרים הוא ענין תמידי ופעולה נמשכת. דכל רגע ורגע מאז ליל ט"ו ניסן בשנת ב'תמ"ח מוציא אותנו הקב"ה מחדש.

ועפ"ז מובן, שבכל אחד שנוולד וניתוסף בעם ישראל, נוסף גם נס חדש של יציאת מצרים שלא הי' עד אז. דלא רק שאר עם ישראל נגאלים ממצרים, אלא גם ילד זה שנוולד זה עתה מוציא אותו הקב"ה ממצרים.

וזהו שאומרים "הרי אנו ובנינו ובני בנינו". שאין הכוונה רק להדגיש שנס יציאת מצרים נוגע אלינו ולבנינו, אלא גם להדגיש את זה שכל רגע מוציא הקב"ה אותנו מחדש, ובמילא כל דור ודור שניתוסף בעם ישראל מוסיף שמחה, כי ניתוסף נס חדש שלא הי' לפני זה.

החכמים והנבונים והיודעים את התורה יפטר ממצות סיפור יציאת מצרים. ולכאורה תמוה הדבר ביותר, שהרי לא מצינו בשום מקום שיש לפטור החכמים והנבונים מאיזה מצוה, ומדוע שיהי' הדין כן בסיפור יציאת מצרים?

ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים.

הנה, בפסקא זו נתבאר גודל השמחה שצריכה להיות בלילה זה, כי "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים" – "הרי כו' משועבדים היינו לפרעה במצרים". ובמילא, אין השמחה רק על נס גאולת אבותינו ממצרים לפני אלפי שנים, כ"א נס זה נוגע אלינו גם כן, כי לולי הנס שקרה אז, עדיין היינו משועבדים למצרים.

ועפ"ז יש לעיין מדוע מוסיפים שלא רק שהיינו משועבדים למצרים, אלא גם בנינו ובני בנינו היו משועבדים לפרעה, דהרי כדי שנבין שהנס נוגע אלינו די בזה שאומרים שעדיין משועבדים היינו במצרים, ומה מוסיף זה שגם בני בנינו היו משועבדים למצרים? מדוע אין די בזה שהאדם מבין שהוא עצמו הי' משועבד למצרים, וצריך הוא להגיע להכרה שגם בן בנו עדיין הי' משועבד למצרים?

דההוספה דלא רק שהיינו משועבדים בעצמנו למצרים אלא גם בנינו היו משועבדים לפרעה, מובנת היא, דהרי ישנם בני אדם שבטבעם נוגע להם יותר הדברים שקורים עם ילדיהם מהמתרחש להם עצמם. ובמילא, בהוספת "ובנינו" מדגישים שנס יציאת מצרים אינה רק נס שנוגע לאדם עצמו, כ"א גם עם בנו אירע הנס.

## ביאורי הגדה

## דרוש ואגדה

ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים

מהנאמר בפסקא זו משמע שישנה הו"א שאלו

הלב, צריך הוא "לצאת" מהגבלות ומיצרי השכל, ולבסס את התקשרותו להקב"ה בקשר שלמעלה מהטעם והדעת, ואזי יתבטל ה"טמטום הלב" שלוקה בו, ויתעורר להתקרב להקב"ה.

והי' מקום לומר, שהזקוקים לעבודה זו, של הסיפור ב"ציאת מצרים" הם רק אלו הלוקים ב"טמטום הלב", שעליהם לצאת מהגבלות שכלם. אמנם אלו שאין להם חסרון זה, מדוע עליהם "לספר ביציאת מצרים" ולצאת מהגבלות השכל?!

דהנה אמחז"ל (סוטה ג, א) "אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס בו רוח שטות", והיינו, שהשורש והיסוד לעבירה על רצון השי"ת הוא מחמת חסרון בכוח שכלו ובינתו, שאין ביכולתם לעורר הרגש הלב. אך מי שנק' בתואר "חכם ונבון", ואינו לוקה ב"טמטום הלב", הרי אינו שייך לעבור עבירה. וכיון שכן מסתבר לומר שאינו נדרש "לספר ביציאת מצרים", לצאת מהגבלות השכל.

וע"ז מזהיר בעל ההגדה ואומר, דבלילה זה של פסח, גם ה"חכם ונבון" צריך "לספר ביציאת מצרים". והיינו משום שהחיוב "לספר ביציאת מצרים" אינו רק בשביל להישמר מן הרע, שלא יעבור על רצונו ית', כ"א גם לעלות מעלה מעלה בהשייכות והקשר להשי"ת, ולזה לא די שהאדם יסאר "חכם ונבון", כיון שעבודת ה' המבוססת על התבוננות האדם ה"חכם ונבון", הינה עבודה מוגבלת לפי ערך "חכמתו ובינתו". וכיון שבליל הפסח ביכולת האדם להתקשר להקב"ה קשר שהוא למעלה מכל מדידה והגבלה, לכן גם "החכם ונבון" צריך "לספר ביציאת מצרים".

ויוכן זה ע"פ ביאור תוכן סיפור יציאת מצרים ע"ד החסידות:

דהנה, בכדי שהאדם יתעורר בלבו לעבודת ה' ולקיום מצוותיו, ה"ז ע"י שמתעמק ומתבונן בגדולת הבורא, דע"י שמבין בשכלו ש"קרכת אלקים לי טוב", ה"ז מוליד ומעורר בלבו אהבה להקב"ה וכיו"ב (וכמבואר בביאור הקודם לפיסקא "הא לחמא עניא").

אך מפני ששכל האדם ורגשי לבו שונים הם בטבעם, הנה כדי שההתבוננות בשכלו תפעול על הלב, צריך להיות ממוצע בין הלב והמוח, שהוא המקשר את ההתבוננות בשכל לרגש הלב, והיא הבחינה הנק' "מיצר הגרון" (כמו שבגוף הגשמי, החיות שבראש עוברת אל הלב באמצעות מיצר הגרון).

אמנם, לפעמים אין "מיצר הגרון" פועל פעולתו, דייתכן שגם אחר ההתבוננות בשכלו בגדלות ה' אין הדברים מעוררים את רגש הלב. והוא מחמת שלוקה האדם ב"טמטום הלב", שאזי אף אם יתבונן וישיג בשכלו הפלאות וגדולת הבורא, הנה מחמת היותו שקוע בתאוות זרות, לא תפעל ההשגה השכלית אהבה ויראה להקב"ה.

וזהו ענין גלות מצרים בעבודת האדם, הגלות ד"מיצר הגרון", שאין השגת השכל פועלת על הלב (וכמבואר כ"ז בתורה אור' לבעל התניא פ' וארא עמ' נח, ב ואילך. ובכ"מ).

והעצה לזה, היא ה"מצוה לספר ביציאת מצרים". דפירוש ענין "יציאת מצרים" בדרך החסידות הוא ה"יציאה" מכל המיצרים והגבולים. והיינו, שכיון שנמצא האדם במצב שאין ההתבוננות מעוררת רגשי

# לפיכך

אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס. למי שעשה לאבותנו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות. מיגון לשמחה. ומאבל ליום טוב. ומאפלה לאור גדול. ומשעבוד לגאלה. ונאמר לפניו הללויה.

## ביאורי הגדה

בסימני סדר של פסח מצינו שהסימן "הלל" בא בסוף הסימנים, אחרי ברך, ולפני נרצה.

ובפשטות הכוונה ב"הלל" היא לקריאת רוב ה"הלל", מ"לא לנו" ואילך, שקוראים אחרי ברכת המזון "ברך".

אך לפי זה קשה:

א. הרי את ההלל מתחילים כבר קודם, לפני כוס שני, דאז אומרים את שני הפרקים הראשונים, "הללויה הללו עבדי ה'" ו"בצאת ישראל ממצרים", וא"כ הי' סימן "הלל" צריך להיות מיד אחרי מגיד, שאז מתחילים את ההלל.

ויש לומר בפשטות:

בגמ' (פסחים ק"ח, א) הובא שב' פרקים הראשונים של הלל, מדברים אודות יציאת מצרים, קריעת ים סוף ומתן תורה. ועפ"ז יש לומר שבקריאת ב' פרקים הראשונים של ההלל, בנוסף לזה שע"ז מהללים ומשבחים את

הקב"ה על הניסים שעשה, הנה יש בזה גם קיום מצוות "והגדת לבנך" שחובתה בלילה זה, כי יש בקריאת פרקים אלו ענין סיפור ביציאת מצרים.

ונמצא, שחלק ה'הלל' שקוראים בתחילה ה"ה נכלל בסימן 'מגיד' כי בקריאתו יש גם משום קיום מצוות 'והגדת לבנך'. ודווקא שאר פרקי ההלל שאין בהם ענין יציאת מצרים, הרי קריאתם היא רק משום חובת ההלל והשבח להקב"ה שבלילה זה, ובהם מתחיל ענין ה'הלל' לבד.

ועפ"ז יש לומר, שבסימן 'הלל' אין הכוונה רק לגמר קריאת ההלל, דא"כ נשאר חלק גדול מסדר לילה זה (קריאת הלל הגדול, ונשמת כל חי וכו') שאינו נכלל בסימני ליל הסדר, כ"א הכוונה לכללות מצוות ההלל והשבח להקב"ה שמקיימים בלילה זה. ונכלל בזה לא רק קריאת שאר פרקי ההלל כ"א גם שאר דברי ההלל והשבח להקב"ה שאומרים בלילה זה.

## פניני הגדה

הוציאנו מעבדות לחרות, מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפילה לאור גדול, ומשעבוד לנאולה.

לכאורה יש לתמוה, דבשלמא "מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב", ומאפילה לאור גדול" הרי הם דברים שונים זמ"ז, ומובנת ההוספה בכל אחד על משנהו. אך "מעבדות לחרות, ומשעבוד לגאולה" נראים ככפל לשון, דהרי היינו הך.

ויש לבאר זה בפשטות:

עבודת פירושה לעבוד ולעסוק במלאכה בשביל אדוני, משא"כ הלשון שעבוד אינו מתייחס דווקא לעבודת עבד אל אדונו, דיכול להיות שאין אדם צריך לעבוד אפי' עבודה קלה, ועדיין "משועבד" הוא לאחר. וכמו שמצינו שגם התחייבות כספית בשם "שעבוד" תקרא. דכל שיש לשני איזושהי "מרות" ו"בעלות" על האדם, אפי' היא רק ממונית וכיוצא בזה, ה"ז נקרא בשם "שעבוד".

וזהו ביאור שני הלשונות, דהרי אמרו חז"ל דכבר מ"ר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים". ולכן תחילה אומרים "הוציאנו מעבדות לחרות", כלומר שהוציאנו הקב"ה מעבדות מצרים, והיינו מה'עבודת פרך' שהיו אבותינו עובדים בשביל מצרים.

אך עדיין היו ברשות מצרים, כי לא היו יכולים לברוח משם, ולכן עדיין היו "משועבדים" לפרעה.

ואח"ז בט"ו ניסן, הוציאנו הקב"ה גם "משעבוד לגאולה" שנשחררו לגמרי משעבוד מצרים, ונגאלו מרשותם, עד שנהיו בני חורין וברשות עצמם.

## פניני הגדה

וכל המרבה לטפח: מבואר במפרשים (שמחת הרגל – לחיד"א) שבאומרו "כל המרבה לספר" (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 "לספר ביציאת מצרים".

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

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

שהרי "כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות לט, ס"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.



ויש לבאר הדברים, ע"פ הידוע בענין מה שנקרא בית המקדש בשם "בית הבחירה", דבענין ה'בחירה' מבואר בספרי חסידות, דאמיתית ענין זה הוא כאשר הבחירה היא רק מצד רצון הבורח, ואין דבר שיכריח או ישכנע את הבורח לבחור בדבר.

ולכן, אמיתית ענין הבחירה היא רק כאשר שני הדברים שמהם בוחרים שווים הם במעלתם, ואין מעלה באחד על משנהו. כי כאשר נעלה האחד מרעהו אזי הבחירה בדבר לא תהי' רק מצד רצון הבורח בלבד, אלא מצד מעלת הדבר הנבחר, שמצד המעלה שיש בו, רוצה הבורח בו ולא בשני.

ולפי זה, אמיתית ענין הבחירה שייכת דווקא אצל הקב"ה, שמכיון שנעלה הוא לאין שיעור מכל נברא, לא נמצא כלל דבר שיש בו 'מעלה' וחשיבות שמצד מעלתו ירצה ויבחר בו הקב"ה, וכן הוא לאידך דאין שום דבר נחשב לחסרון כלפיו עד שמצדו לא יבחר בו הקב"ה. כי כל המעלות אינם שווים כלל, ואינם תופסים מקום לגבי הקב"ה בעצמו. ובמילא בחירת הקב"ה היא בחירה חפשית לגמרי, והיא רק מצד רצון הבורא, ולא מצד המעלות הקיימות בדבר הנבחר.

ולכן נקרא בית המקדש "בית הבחירה", כי הבחירה של הקב"ה בבית המקדש לא היתה מצד איזה מעלה שיש שם, כ"א מצד רצון הבורא.

וכמו שמצינו דהדברים שמהם נבנה בית המקדש היו מסוג הכי נמוך שישנו בעולם.

דהנה ידוע שכל הדברים שקיימים בעולם נחלקים לד' סוגים, שהם דומם, צומח, חי ומדבר. ומסוגים אלו הנה המשכן נבנה מקרשים ויריעות הבאים מחי וצומח, משא"כ המקדש נבנה מאבנים שהם מסוג הדומם, הסוג הכי נמוך שבד' הסוגים.

והטעם לזה הוא כי כנ"ל לגבי הקב"ה בעצמו המעלה והמטה שווים לגמרי, ובמילא גם סוג המדבר אינו נחשב לפניו יותר מסוג הדומם, וסוג הדומם לא נחשב כדבר נמוך ופחות. וכל הסוגים שווים לפניו. ולכן לגבי הקב"ה גם הדומם יכול להיות בית ששם ישרה שכינתו יתברך, ובו בחר הקב"ה מרצונו ובחירתו החפשית, ולא מצד איזה מעלה שישנה בדבר הנבחר.

וזהו שביית המקדש דווקא נקרא "בית הבחירה", כי

המשכן, מכיון שלא נבנה מסוג הדומם, אלא מסוגים יותר נעלים, ה"ז סימן שענין זה שהמעלה והמטה שווים לפניו ית' לא הי' בגילוי שם, ואדרבה, כדי שתשרה שם השכינה הי' צריך ליבנות מסוגים יותר נעלים, כחי וצומח.

ודווקא בבית המקדש שנבנה מסוג הדומם הי' גילוי ענין זה שלפניו ית' "כחשיכה כאורה", ובו נתגלה ענין ה'בחירה' שישנה אצל הקב"ה, ולכן נקרא "בית הבחירה".

ועפ"ז יובן ענין "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו", דלשון "על כל עוונותינו" מדוייק הוא:

דהנה זה שהקב"ה מוחל וסולח לעמו ישראל על עוונותיהם ה"ז מצד הבחירה שבחר הקב"ה בעם ישראל. דבאם הבחירה היא רק מצד מעלתם של ישראל, אזי כאשר האדם חוטא ופושע, הרי חטאיו וחסרונותיו מבטלים את הקשר שלו עם הקב"ה.

אך מכיון שקשר הקב"ה עם ישראל הוא מצד בחירתו ית', שכנ"ל לגבי ענין זה אין שום מעלה וחסרון נחשב לפניו, במילא גם חטאים ועוונות אינם מבטלים קשר זה, וגם ישראל שחוטא ח"ו קשור הוא עם השי"ת בקשר כל ינתק.

ובמילא מובן, שכדי לפעול ענין הכפרה בשלימות, יש לגלות את ענין הבחירה של הקב"ה, שלגבי ענין זה המעלה והמטה שווים.

ועפ"ז יובן מעלת הכפרה עוונות שבמקדש על כפרת העוונות שהיתה במשכן, דאף שגם במשכן הי' כבר ענין הכפרה, הנה מכיון שלא הי' שם גילוי ענין ה'בחירה' בשלימות, כנ"ל, לכן גם אחרי הכפרה נשאר איזה רושם מהחטא, ולא נתכפר לגמרי. וכמו שמצינו שאף שהמשכן הי' סימן סלח ומחל הקב"ה על חטא העגל, מ"מ גם אח"ז נשאר רושם מהחטא, וכמ"ש "וביום פקדי גו' ופקדתי".

דמכיון שבמשכן לא הי' גילוי ענין ה'בחירה' בשלימות, במילא עדיין הי' לחטאים תפיסת מקום, וחטא וחסרון העלימו על הקשר והחיבור שבין הקב"ה לישראל.

משא"כ בבית המקדש, ששם נתגלה ענין הבחירה בשלימות, שם נפעל "לכפר על כל עוונותינו", שנתגלה אמיתית ענין בחירת הקב"ה בישראל, שגם חטאים ועוונות אינם מכסים ומבטלים קשר זה, ובמילא לא נשאר רושם מהחטאים, ונתכפרו לגמרי.

# אמר

רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים כלילות 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

### הרי אני כבן שבעים שנה

איתא בגמ' (ברכות כח, א) דזה שאמר רבי אלעזר בן עזרי' "הרי אני כבן שבעים שנה" ולא "בן שבעים שנה" הוא כי באמת באותה שעה הי' ראב"ע בן שמונה עשרה שנה, ולא בן שבעים, רק שהי' נראה כבן שבעים מצד מעשה שהי'.

דבאותה שעה שרצו למנותו לנשיא, אמרה לו אשתו שא"א למנותו כנשיא כי "לית לך חירותא" – "אין לך שערות לבנות של זקנה" (רש"י שם). קרה לו נס, וצמח לו זקן לבן, ואז קיבל על עצמו ראב"ע להיות נשיא.

וע"פ פשוטו סיפור זה תמוה הוא מאוד, דמה בכך אם לא היו לו לראב"ע שערות לבנות? דממ"נ, באם היו חסרות לראב"ע הידיעות בתורה והמדות הנדרשות כדי להתמנות לנשיא, הרי מה שערכו מלהיות נשיא היו הידיעות והמעלות שהיו חסרים לו, ולא השערות הלבנות שבזקנו.

ובאם היו לו הידיעות והמעלות הנדרשות בתורה ויראת שמים כדי להתמנות כנשיא, מדוע עיכב עצמו מלהתמנות כנשיא מצד צבע שערות זקנו? וכי ענין "חיצוני" כצבע שערות הזקן, הוא הקובע את הראוי להיות נשיא על עם ישראל?

ובמפרשים מצינו ביאורים שונים בזה.

ויש לומר בזה, דוודאי היו לו לראב"ע כל הידיעות הנדרשות וכל המעלות שצריך להיות לנשיא, וזה שחיכה לשערות לבנות הוא מטעם אחר.

דהנה הדין הוא (ראה הל' תלמוד תורה להרמב"ם פ"ה ה"ד ועוד) שאין לרב המלמד תלמידים לנהוג קלות ראש בפניהם "כדי שתהא אימתו עליהן". וכן מצינו בשבת (ל, ב) שאמר רב גידל בשם רב, "כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר [מרירות, מחמת אימה. רש"י] תכוינה שנאמר (שיר השירים ה, יג) "שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר" אל תקרי מור עובר אלא מר עובר, אל תקרי שושנים אלא שושנים".

ונמצא, דאף אם ישנם לרב ידיעות עצומות בתורה, הנה אם לא ירגיש התלמיד "אימה" ויראה מהרב, לא יוכל לקבל תורתו ממנו בשלימות.

וזהו הסיבה שחיכה ראב"ע שיהיו לו שערות לבנות כדי להתמנות כנשיא, כי טבע בני אדם הוא שאף אם יודעים שיש למישהו מעלות גדולות וה"ה חכם נפלא, הנה אם בחיצוניותו ה"ה נראה כאיש צעיר, ולא ניכרות עליו המעלות שיש לו בפנימיות, קשה להם להתעורר ברגשי כבוד ויראה כלפיו.

משא"כ אדם הנראה כזקן, ואדם מכובד, והופעתו החיצונית מתאימה למעלות שיש בקרבו פנימה, הנה אז ה"ה מטיל אימה ורגש של ביטול על הסובבים אותו.

וזהו שחיכה ראב"ע עד שיהי' נראה "כבן שבעים שנה", שאז גם הופעתו החיצונית העידה ע"ז שהוא "זקן" – זה שקנה חכמה, ועי"ז תלמידיו היו יכולים לקבל תורתם ממנו בשלימות ע"י שהי' "אימתו עליהם".



## דרוש ואגדה

וחכמים אומרים ימי חייך הימים כל ימי חייך להביא לימות המשיח

יש לתמוה, מה ענין החיוב שיהי' בימות המשיח להזכיר יציאת מצרים. הרי לכאורה חיוב זה שייך רק בזמן הגלות, דאף ש"צרות רבות סבכונו", עדיין חובה עלינו להלל ולשבח את הקב"ה ש"גאלנו וגאל את אבותינו", שזה מביא גם לתקוה ובטחון בהקב"ה ש"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שיוציאנו גם מגלות המר הזה.

אמנם בימות המשיח, שאז יהיו נסים ונפלאות גדולים הרבה ממה שהי' ביציאת מצרים, מדוע נתחייב גם אז להזכיר את יציאת מצרים (ראה גם תחלת מאמר ד"ה כי בחפזן ה'תש"ח)?

ואף שאיתא בגמ' (ברכות יב, סע"ב) בנוגע להזכרה זו "שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו", אך הא גופא טעמא בעי, באם הזכרת יציאת מצרים הוי רק טפל לגבי "שעבוד מלכיות" לשם מה נהי' צריכים להזכיר גם את הטפל?

ויובן זה ע"פ מה שמצינו חילוק בין היציאה מגלות מצרים, להאופן בו תהי' הגאולה העתידה לבוא.

דהנה, בנוגע לגאולת מצרים כתיב (בשלה יד, ה) "כי ברח העם" ו"בחפזון יצאת מארץ מצרים" (ראה טו, ג), משא"כ בנוגע לגאולה העתידה כתיב (ישעי' נב, יב) "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו".

וטעם חילוק זה הוא, כי כשיצאו ישראל ממצרים, היו עדיין שקועים במ"ט שערי טומאה (זהר חדש ר"פ יתרו), ו"הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו... כי לא פסקה זוהמתם עד מתן תורה" (לקוטי אמרים פרק ל"א), וזהו שהיציאה ממצרים היתה בדרך בריחה וחפזון, דהפירוש בזה שלא התעסקו עם הרע לבטלו, ונשאר הרע בתקפו, והיציאה ממנו היתה על ידי בריחה.

## פניני הגדה

כל ימי חייך להביא לימות המשיח

אל לו לאדם לישיב בחיבוק ידים ולצפות לביאת המשיח,

אלא "כל ימי חייך" – כל הענינים שבחיי האדם וכל פרטי עבודתו, צריכים להיות חדורים בהכרה שע"י מעשה זה הוא מקרב ביאת גואל צדק – "להביא לימות המשיח" כב"א.

ונמצא, דבשעת יציאת מצרים, עדיין היו לבני ישראל תאוות זרות וכו' מצד הרע שבנפשם, ועבדו את הקב"ה בדרך "כפי", שכפו את עצמם להתגבר על כל הרצונות הזרים, ולעבוד את הקב"ה.

משא"כ בנוגע לגאולה העתידה לבוא כתיב (זכרי' יג, ב) "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", שאז יתבטל הרע לגמרי, ולא יהי' רצון זר ח"ו אצל בני", ואדרבה גם היצה"ר יתהפך לטוב ויסייע לאדם לעבוד את הבורא, וכמ"ש (ואתחנן ו, ה) "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך" ואמרו רז"ל (ברכות רפ"ט) "בשני יצריך", ולכן הגאולה אז תהי' "לא בחפזון גו' ולא במנוסה" כי הרע יתבטל לגמרי.

אמנם, למרות גודל העילוי בגאולה העתידה, שאז יתבטל הרע לגמרי, עדיין יש מעלה בהגאולה דיציאת מצרים. דכיון שבגאולה העתידה גם יצרו הרע יועיל לעבודת הבורא, הרי עבודת ה' תהי' בנקל ובלי יגיעה, ולא יהי' ניכר בעבודה מצ"ע שהיא מתוך התבטלות להקב"ה, דגם כשאין ברצונו לעבדו ית', ה"ה מבטל רצונו מפני רצון הבורא.

ודווקא כשיצרו הרע מנסה להכשילו ח"ו, ואעפ"כ הרי הוא כופה את יצרו, ומתגבר עליו, ועובד את הקב"ה, ה"ה מראה שעבודתו את ה' היא מצד הכנעה וביטול להקב"ה.

וזהו שגם בימות המשיח יזכירו את יציאת מצרים, דלמרות גודל העילוי שב"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" עדיין יש "להזכיר יציאת מצרים", כדי שעבודת השי"ת בזמן הגאולה תהי' לא רק משום שכבר עברה רוח טומאה מן הארץ, כ"א גם מתוך ביטול והכנעה להקב"ה, דזו היתה המעלה דעבודת יציאת מצרים.

# 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, ט), 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 לאחר 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, ט), 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 ש]הביאה 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 טו, א) יש לומר, שאף שנצטוו על שבת במרה, שכח משה להזהירם על כך עד שבאו לאלוש. ונמצא שקדמה נתינת המן לציווי השבת.

כפרת עוונות ע"י קרבנות החטאת והעולה שהקריבו שם, אך לכאורה ענין זה כבר הי' במשכן שבמדבר, ובנוב, גבעון ושילה, שגם שם הקריבו קרבנות, ומה נתחדש דווקא בבניית בית הבחירה שע"ז ישנה כפרת עוונות?

## דרוש ואגדה

ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו

יש לעיין במ"ש דתכלית הכוונה בבניית המקדש היא

להביא לכפרה על עוונות. דהגם שהמקדש הביא לידי

**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

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

## דרוש ואגדה

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

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

בכורות. 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 כבדרך אגב וכמאמר המוסגר לבאר מהו "מורא גדול". וכאילו אמר "ובמורא גדול כמ"ש" 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.

**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 הפסקא "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 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 פ"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.

וזהו הטעם שנכתב "אחד" אצל כל אחד מהבנים,

## 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 דבני"י, וכמובא בספרים כמה רמזים

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

וזהו עבודת כאור'א מבני"י, להביא נקודה פנימית זו שבנפשו לידי גילוי ופועל בהנהגתו היום יומית, שבכל מצב שיהיה בחייו – לא רק בשעת עמידה במס"ע – 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 באור'א בפניני הגדה).

במעלת שם "ישראל", ולדוגמא: ישראל נוטריקון "לי ראש" (שער הפסוקים להאריז"ל וישלח לב, כט. ובריבוי מקומות) וישראל הוא ע"ש "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל" (בראשית, לב, כט) – דבררים אלו מראים על

המעלות דישראל, 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) דישראל 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.

וזה הפירוש ב"אע"פ שחטא ישראל הוא", דהכוונה בזה שאף מי שחטא, לארק שלא יצא מעם ישראל אלא "יש

ששים רבוא אותיות לתורה" – הוא חלק מהספר–תורה, והכשרות והשלמות של כל עם ישראל תלוי בו.

וזהו 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, מה עובדה 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).

## דרוש ואגדה

### וכל הבת תחיון

יש לעיין בטעם להא דאמר פרעה בגזירתו "וכל הבת תחיון", דכיון שהגזירה היתה רק על הבנים להשליכם ליאור, הי' מספיק לומר "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" ותו לא, ולמאי הוצרך להוסיף "וכל הבת תחיון"?

ויש לומר בזה ע"ד הרמז, דגם "כל הבת תחיון" חלק מהגזירה הוא, דגזירת פרעה היתה לא רק להרוג את בני ישראל בגופם, כ"א גם שעל כל אלו שנשאר לפליטה גזר פרעה להרוג את נשמתם ר"ל. וזהו מה שאמר פרעה למילדות "וכל הבת תחיון", שדווקא הן יחנכו את הבנות, ויגדלו אותן בדרכי המצריים.

וענין זה מרומז ג"כ ב"כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", דגזירת פרעה להשליך את הבנים ליאור, היתה לא רק הרג גופם, כ"א שרצה להטביעם בהנילוס שהי' הע"ז של מצרים (ראה תנחומא וארא יג. שמו"ר פ"ט, ט. ועוד).

דהנה הטעם לזה שהנילוס הי' הע"ז של מצרים הוא מחמת ש"אין ארץ מצרים שותה מי גשמים, אלא נילוס

עולה ומשקה" את השדות (ראה רש"י ויגש מז, י), ולכן חשבו המצריים את הנילוס למקור חיותם ולא לוקה שלהם.

וטעותם היתה בזה שאין הנילוס עולה ומשקה מעצמו ח"ו, כ"א הבורא ב"ה הוא הזן ומפרנס לכל, והנילוס הוא "כגרזן ביד החוצב בו" ואינו מקור לפרנסה מצ"ע.

וזה הי' רצון פרעה הרשע, שיחנכו את הנשארים לפליטה בדרך מצרים, דמכיון שאצלו הי' הנילוס ה"עיקר" וה"עבודה זרה", והוא מקור חיותם ומזונם, לכן צריך שיהיו שקועים כל הזמן בהתעסקות בדרכי הפרנסה ועניני עוה"ז, ולא "יבטלו" זמנם בלימוד התורה ובדרכי עבודת ה'.

אך דרך החינוך ברוח ישראל סבא היא לחנך ילדי ישראל שיהיו שקועים לגמרי בלימוד התורה וקיום המצוות, ולא יתעסקו כלל בלימוד דרכי העסק. דמכיון שהכל מאתו ית' והוא הזן ומפרנס לכל, הרי אין הפרנסה תלוי' בלימוד דרכי העסק בתקופה זו, ובכך הזמן ימציא להם הקב"ה מזונם בדרכיו הוא, ועד אז צריכים להשקיע זמנם ומרצם אך ורק בלימוד התורה.

## פניני הגדה

ואת עמלנו אלו הבנים שנאמר כל הבן הילוד גר'.

הנה בפסוק "כל הבן הילוד גר" לא הוזכר ענין ה"עמל" כלל. ומזה רואים שפסוק זה בא רק כפירוט וביאור על הגזירה שהיתה על "הבנים", אך על זה ש"עמלנו אלו הבנים" לא הובא כלל ראי' והוכחה, דהרי פשוט הוא:

שהרי ידוע שאף שכל אדם "לעמל יולד", הנה בני ישראל אין עמלם כמו שאר העולם אלא "אני נבראתי לשמש את קוני" ונמצא ש"עמלו" של יהודי, הרי הוא שימוש את קונו, וקיום התורה והמצוות.

ומכיון שהמצוה הראשונה שבתורה ה"ה "פרו ורבו", הרי פשוט ש"עמלנו" – עמל בני ישראל – "אלו הבנים".



**ונצעק** אל ה' אלקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו: **ואת** עמלנו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן הילוד היארה תשליכוהו וכל הבת תחיון:

## ביאורי הגדה

כל הבן הילוד היארה תשליכוהו

כשמסופר בתורה אודות הצלת משה מגזירת "כל הבן הילוד גו", שהניחוהו בנילוס, מצינו לכאורה סתירה בכתובים. דפסוק אחד אומר (שמות ב, ג) "ותשם אותו בסוף על שפת היאור", דמתרגם "על כף נהרא", והיינו, שלא הניחה מרים את משה רבנו בתוך היאור כ"א על שפתו, אמנם מהמשך הכתובים משמע שהיתה תיבת משה מונחת בתוך היאור, כדמשמע מהכתוב "כי מן המים משיתיהו" (שם, ט), שתיבת משה היתה בתוך המים?

ותירץ בזה ב"צפנת פענח" על התורה, דמכיון שהנילוס הי' הע"ז דמצרים, חל עליו איסור הנאה ולכן לא הונח משה בתוכו, אמנם אחר שירדה בתי בת פרעה ליאור, שירדה לרחוץ מגילולי אבי' ונתגיירה (כדאי' בסוטה יב, ב), ביטלה ע"ז את הע"ז דהנילוס "ושוב באתה התיבה בתוך היאור".

ונמצא, דביום שמשחה בתי' את משה מן היאור, נתבטלה הע"ז דהנילוס.

והנה איתא במדרש (שמו"ר פ"א, כד) שבאותו יום נתבטלה גם הגזירה הנוראה ד"כל הבן הילוד היארה תשליכוהו", ד"כיוון שהושלך משה למים אמרו כבר מושלך מושיען במים, מיד ביטלו הגזירה".

וי"ל דכל המאורעות שקרו עם היאור באותו יום, קשורות זל"ז, דביטול גזירת "כל הבן הילוד", וביטול הע"ז דהנילוס, שניהם קשורים עם זה ש"הושלך מושיען של ישראל למים". כי הרי דבר ברור הוא, אשר כל סיפור בתורתנו הקדושה מכוון ומדויק להפליא בכל פרטיו, ומכיוון דחזינו דשני הדברים נתבטלו באותו הזמן בשייכות עם הנחתו דמשה רבינו ביאור, ודאי הדבר שקשורים הם זב"ז.

ויש לבאר זה ע"פ המבואר במ"א (ראה ביאור פיקא זו בחלק ה'דרוש ואגדה, והנסמן שם) דתוכנה הפנימי של גזירת

"כל הבן הילוד היארה תשליכוהו" היתה שפרעה רצה "להטביע" את בני ישראל ביאור, שיעבדו את הע"ז שלו.

והנה זה שעבדו מצרים את הנילוס דווקא, הוא מפני שבמצרים לא יורדים גשמים, והיאור הי' מקור פרנסתם ע"פ הטבע (ראה הנסמן ב'דרוש ואגדה' שם), ולא נתנו לב מכל וכל, דמקור כל השפע הוא מהקב"ה בורא העולם המנהיג ברצונו את חוקי הטבע.

וזו היתה כוונת פרעה בגזירתו, שרצה לגרום שגם בני ישראל לא יאמינו שהקב"ה הוא הזן ומפרנס לכל, ויחשבו כמו המצרים שהפרנסה מגיעה מעצמה ע"י דרכי הטבע.

והנה משה רבינו נקרא "רעיא מהימנא" (ראה שמו"ר פ"ב ג-ד. תניא פמ"ב), דעבודת משה רבינו היא לפרנס את ישראל ב"מהימנא", היינו בהאמונה שלהם. דאף שישראל הם "מאמינים בני מאמינים" בכל עת וזמן, אמנם ייתכן הדבר שהאמונה תישאר בלבו של האדם, ולא תשפיע על מעשיו, לפעול שיתנהג ע"פ אמונתו, וכמאמר הגמרא "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" (ברכות סג, א).

וזהו פעולתו של משה רבינו, לגלות האמונה החבויה בלב כל ישראל, שלא יתחשבו כלל עם כוחות הטומאה, אלא יתחזקו ויתאמצו באמונתו ית', בלימוד תורתו וקיום מצוותיו.

ועפ"ז יובן קשר המאורעות הנ"ל, דאימתי היה יכול פרעה "להטביע" את ישראל בע"ז שלו, ולהחליש ע"ז את אמונתם בהקב"ה, הר"ז רק לפני "שהושלך מושיען של ישראל במים", אך לאחרי שנולד משה, והושלך למים, בטלה גזירה זו.

ואזי כבר א"א להם לישראל להאמין שהנילוס הוא המפרנס ונותן להם מזונם, ונתבטלה ע"ז זו לגמרי, וזה החדיר בבני' אמונה חזקה בהקב"ה, שהוא לבדו הזן ומפרנס לכל.

**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: **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 כברית 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

יש לעיין בפיקא זו, דכמה דברים נראים כתמוהים (כמו שהקשו המפרשים):

א. מדוע הובא כאן הפסוק "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו גו", הרי הפסוקים המובאים בפסקה זו באו לכאורה להוכיח את הענין ד"מתחילה עו"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", וענין זה מוכח כבר מהפסוקים "תרח אבי אברהם גו' ויעבדו אלוקים אחרים" ו"ואקח את אביכם מעבר הנהר גו'", ומה מוסיף הפסוק "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו גו'" בביאור והוכחת ענין זה.

ב. צריך ביאור במ"ש "וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק", דלכאורה איך רואים שהרבה השי"ת את זרע אברהם מכך שנתן לו בן אחד – יצחק. ואין לומר דהכוונה היא על הנאמר לאח"ז "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו גו' ויעקב ובניו", דגם כל אלו אינם הוכחה על ריבוי, דהרי גם יצחק ועשיו ויעקב ובניו הם מספר מועט ומוגבל, ואין כאן "ריבוי".

ויש לבאר זה ע"פ פירוש רש"י על הפסוק ביהושע, שמפרש "וארב את זרעו" – "ארבה חסר כתיב. כמה מריבות ונסיונות עשיתי עמו עד שנתתי לו את זרעו".

דהנה בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה) אי' על פסוק זה "כמה ריבים עשיתי עמו עד שלא נתתי לו את יצחק". אך רש"י שינה וכתב "עד שנתתי לו את זרעו".

ובטעם השינוי יש לומר, כי לדעת רש"י ב"וארבה את זרעו" אין הכוונה ליצחק דווקא, אלא גם לישמעאל, דגם עליו נאמר "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא", דנקרא מזרע אברהם. ועליו נאמר "כמה מריבות כו' עשיתי עמו עד שנתתי לו את זרעו", כי שרה רצתה לגרשו, ואברהם לא רצה בזה, כמ"ש "וירע הדבר מאד בעיני אברהם", עד שאמר לו הקב"ה "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה", ומ"מ "גם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא". דכל זה הוא ענין של ריב ומריבה.

ועל פי זה נמצא, דהכוונה ב"וארב את זרעו" היא

אברהם מאביו תרח שהי' עובד עבודה זרה.

אח"ז מביא "וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק" דאף שגם ישמעאל נק' מזרע אברהם, מ"מ "ואתן לו את יצחק", דבחר הקב"ה ביצחק דווקא.

ואח"ז מביא שגם בבני יצחק "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו, ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו, ויעקב ובניו ירדו מצרים" דגם בזה רואים ההבדל בין עשו ליעקב.

כי זה שהלך עשו להר שעיר הי' "מפני יעקב אחיו" (וישלה לו, ו), ופירש רש"י (מבראשית רבה) "מפני שטר חוב של גזירת "כי גר יהי' זרעך" המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר". ונמצא שבזה ש"אתן לעשו את הר שעיר" רואים שהבדיל הקב"ה בין עשו ליעקב, ובברית בין הבתרים לא נכלל עשו, כ"א רק יעקב, דבו בחר הקב"ה לקיים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

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 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,

גם לישמעאל, שעליו היו "כמה מריבות", וגם נעשה לגוי גדול, כמ"ש "ולישמעאל שמעתין, הנה ברכתי אותו, והפריתי אותו והרביתי אותו במאד מאד".

ולפי זה יתורצו השאלות אחת בחבירתה. דלפנה"ל מובן שאין הכוונה ב"ואתן לו את יצחק" לפרש את ריבוי הזרע שהיה לאברהם, כי "וארבה את זרעו" כולל גם את ישמעאל, שגם עליו היו כמה מריבות, ופירוש "ואתן לו את יצחק" הוא שהגם ש"ארבה את זרעו" שהרבה הקב"ה את זרע אברהם, וממנו יצאו גויים רבים כישמעאל וכו', מ"מ "ואתן לו את יצחק", ד"ביצחק יקרא לך זרע", שבחר הקב"ה את יצחק משאר זרע אברהם.

ועפ"ז יש לומר דהכוונה בהבאת פסוקים אלו כאן היא לפרש את ה"ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", דלא רק שלקח וקירב הקב"ה את אברהם מתרח אביו שהי' עו"ז, אלא גם את יצחק לקח ובחר מישמעאל, ויעקב ובניו בחר מעשיו.

וזהו שבתחילה מביא "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר" דבזה רואים שלקח ובחר הקב"ה את

## דרוש ואגדה

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשו 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, ובזה 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.

ובהקדים מארז"ל (ע"ז ח, א) "ישראל שבחור"ל עובדי עבודה זרה בטהרה", דלכאור' 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 כו, ג) עפמ"ש הרמב"ם (בריש הלי' 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, כי-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 כגרון 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 הורע מצבו – ה"ה מצטער. ושוכח בשעת מעשה על "וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה", שכל עניני הטבע הם רק כלי ולבוש כגרון 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', 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

## 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 זמנן הגלות, אלא יהיה "גר" וזר לכל עניני הגלות, ויחכה בכל עת ורגע לגאולה האמיתית והשלימה.

בעת לימוד התורה.

דהנה, לימוד התורה צ"ל בתכלית הביטול, כמארז"ל (ברכות כב, א) "מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע". היינו, שגם עסק התורה של כאור"א בכל זמן שהוא, הרי"ז דבר ה' שנאמר למשה מסיני, כמארז"ל (תנא דבי אלי' רבה רפ"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 לכאור"א לצאת ממצוריו וגבוליו, כל אחד במדרגתו הוא, ולהתקרב בשעתא חדא ("מיט איין קער") ולעבוד ה' כדבעי למהוי, ואז יוכל לומר "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".