

אוצרות ההגדה

ביאורי הגדה | דרוש ואגדה | תורת חיים
על הגדה של פסח



פתח דבר

בעזה"ת

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי את הקונטרס "אוצרות ההגדה", ובו עיונים וביאורים בדרך הפשט והדרוש על ההגדה של פסח מתוך תורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

לפני כמה שנים יצא לאור על ידינו ספר "אוצרות ההגדה", ובקונטרס זה באו ביאורים נוספים מתורתו של רבינו שמסיבות שונות לא נדפסו בספר הנ"ל, ובעזה"י יוכללו במהדורה הבאה של הספר. ועוד חזון למועד, להוציא לאור עוד ביאורים על ההגדה מתוך ספריו הרבים של רבנו.

כבר נודעה בשערים ביסודיותה, בעמקותה ובחריפותה, הגדתו של רבנו – "הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים" – שממנה יתד וממנה פינה להגדות רבות שהופיעו בשבעים השנים האחרונות, וקובעת ברכה היא לעצמה. ב"אוצרות ההגדה" ליקטנו ביאורים נבחרים מתוך הגדה זו ומשאר ספריו של רבנו.

...

הקונטרס יוצא לאור במסגרת קונטרס "לקראת שבת" – עיונים בפרשת השבוע, היו"ל על ידינו מדי שבוע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ורבים מן הביאורים לא הוגחו גם במקורם ע"י רבינו, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבנו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן הענינים שבתחילת הקונטרס) וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

...

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

בברכת התורה

מכון אור החסידות

ניסן ה'תשע"ז



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

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב דב בער דלון, הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב,

The Print House נדפס באדיבות
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 | 718-628-6700

13. אילו קרבנו.

- ♦ ביאורי הגדה - "כפולה ומכופלת" - מדוע מונה ארבע דוקא? / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' ח"ל עמ' 233
- ♦ תורת חיים - המעלה ב"קרבנו לפני הר סיני" / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' תשמ"ז ח"ג עמ' 319 ואילך, ועוד

14. בכל דור ודור.

- ♦ דרוש ואגדה - "ואותנו הוציא משם" - בעבודת ה' / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' ח"ט עמ' 266 ואילך

16. צפון.

- ♦ דרוש ואגדה - לתקן את הרע ה"צפון" על ידי עבודת "צפון" / ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 11016 ואילך

17. פניני הגדה.

- ♦ "אחד?" "הוא אלקינו!" / ע"פ 'שיחות קודש' תשל"ד ח"ב עמ' 267

...

18. חידושי סוגיות.

- ♦ החילוק בין גדרי מצה לדין דליל הסדר / ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 43 ואילך
- יביא קושיית המרכזי בהא דד' כוסות זכר ללשונות גאולה, דטפי הו"ל לתקן ד' מצות; יקדים לבאר הדין דבלע מצה יצא, ממה דגאולת מצרים היתה בב' שלבים, והמצה הוא זכר רק לתחילת הגאולה; יסיק דבזה נשתנה גדר כוס ממצה, דהכוס הוא זכר אף על גמר החירות, ובוה מיושב הא דמנין ארבעה שייך רק ביין דליל הפסח

4. קדש ורחץ.

- ♦ ביאורי הגדה - מה ההבדל בין "ורחץ" ל"רחצה"? / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' חכ"ה עמ' 230
- ♦ תורת חיים - מה לומדים ממספר סימני הסדר? / ע"פ לקוטי שיחות ח"ב עמ' 539

6. הא לחמא עניא.

- ♦ דרוש ואגדה - "במצרים" אבל לא תחת ידי פרעה! / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' חנ"ב עמ' 246 ואילך
- ♦ תורת חיים - מדוע אומרים "הא לחמא עניא" אחרי יחץ? / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' חנ"ב עמ' 244 ואילך

7. אמר רבי אלעזר.

- ♦ ביאורי הגדה - מדוע הזכיר ראב"ע את דרשת בן זומא? / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' חמ"ט עמ' 317 ואילך

8. וירד מצרימה.

- ♦ דרוש ואגדה - להיות במצרים - רק "על פי הדיבור"! / ע"פ לקוטי שיחות ח"ב עמ' 540 ואילך

9. ויעבידו מצרים.

- ♦ דרוש ואגדה - "עבודת פרך" - בעבודת כל אחד ואחד / ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 848 ואילך

11. נותן בהם סימנים.

- ♦ דרוש ואגדה - הסימנים המראים על שורש המכות / ע"פ 'תורת מנחם - התוועדיות' ח"ד עמ' 14 ואילך

סימן לסדר של פסח

קִדְּשׁ. וְרַחֵץ. כִּרְפֵּס. יַחַץ. מַגִּיד. רְחֹצָה. מוֹצֵיא. מִצָּה.
מְרֹר. כּוּרֶךְ. שְׁלַחַן עֹזֵר. צֶפּוֹן. בֶּרֶךְ. הַלֵּל. נִרְצָה.

מה ההבדל בין "ורחץ" ל"רחצה"?

בסימני הסדר הנה הסימנים "ורחץ" ו"רחצה" דומים זל"ז הן בשמם והן בתוכנם.

אמנם ישנו חילוק ביניהם – דלשון "ורחץ" הוא לשון ציווי, ואילו לשון "רחצה" הוא שם הפעולה בכלל, דמשמע גם לשון רשות, ולא דוקא ציווי וחובה כלשון "ורחץ".

ויש לבאר טעם החילוק בין הסימנים:

"ורחץ" הוא הסימן על נטילת הידיים לאכילת כרפס, כדין "דבר שטיבולו במשקה" שמצריך נט"י לפניו (פסחים קטו, סע"א. שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ג, ס"ד. סי"ט). וכיון שנט"י זה היא חובה ע"פ דין, לכן נאמר

משא"כ "רחצה" הוא סימן על הנט"י שאח"ז, על המצה, והדין הוא ש"אם כשנטל ידיו לטיבול הירקות היה דעתו שתעלה לו נטילה זו גם לסעודה אין צריך לחזור וליטול לסעודה אם לא הסיח דעתו משמירת ידיו בשעת אמירת הגדה והלל" (שו"ע אדה"ז שם סתע"ה, ס"ב). ואף ש"לכתחילה אין נכון לעשות כן" מ"מ הרי נמצא שאפשר ע"פ דין להיפטר מהחובב דרחיצה זו, וא"כ הוי נט"י זו רשות – ולכן נאמרה בלשון "רחצה" סתם, ולא בלשון ציווי.

מה לומדים ממספר סימני הסדר?

הסימנים "קדש ורחץ" מטרתם להקל על זכירת הדברים שצריכים לעשות. ואעפ"כ, רואים שיש בהם כוונה מיוחדת, שהרי בסימנים אלו ישנם כמה נוסחאות (ראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ז. וש"נ), ולפנינו הוא הנוסח כפי שהוא בפרי עץ חיים (שער חהמ"צ פו"ז) ובסידור האריז"ל.

ויש לבאר דיוק נוסחא זו:

בסימן זה ישנן חמש עשרה תיבות, מלבד תיבת "נרצה".

תיבת "נרצה" אינה נמנית, כיון שאינה ענין של עבודה, אלא זוהי הבטחה, שכאשר יקיים האדם

את כל ט"ו הענינים, מובטח לו מלמעלה ש"נרצה" – היינו שעבודתו רצויה לפניו ית' (ראה של"ה, הובא בהגש"פ הנ"ל ע' מג). ולכן תיבת "נרצה" אינה מורה על ענין מסוים שהאדם צריך לעשות, כמו הסימנים שלפנ"ז. ונמצא, שבענין העבודה והדברים שהאדם צריך לעשות – ישנן ט"ו תיבות.

מספר זה הוא בגימטריא "י-ה" שבשם הוי', שכפי המבואר בספרי הקבלה "י-ה" הוא בחינת חכמה ובינה, והיינו, שמספר זה מורה על בחינת המוחין שלמעלה. וכשם שלמעלה הרי זו בחינת מוחין – כן הוא גם בעבודת האדם, שמספר ט"ו

ביאורי
הגדה



תורת
חיים



מורה על העבודה עם המוחין (ראה לקו"ת מטות פו, ג. ובכ"מ).

ומכאן יש ללמוד הוראה חשובה בעבודת האדם לקונו:

עבודת הפסח היא אמונה וקבלת עול, שהרי המצה היא "מיכלא דמהימנותא" – אמונה, וגם המצה אין בה טעם והיא מקמח ומים בלבד, המורה על עבודה בלי "טעם" והבנה, כי אם בגלל שמקבל עליו מלכות שמים בלבד.

אמונה וקבלת עול הם ענינים שאינם קשורים לעבודת המוחין והשכל, ואדרבה, הם למעלה מן הטעם והדעת.

ולכאורה יפלא א"כ, שסימני ליל הסדר – המורים על עבודה שלמעלה מטעם ודעת – יהיו במספר המורה על עבודת השכל דוקא?

אלא שבזה למדנו הוראה חשובה:

עולל האדם לחשוב, שמכיון שאמונה וקבלת

עול הם דברים שלמעלה מן הטעם והדעת, אין הוא צריך לנצל את כח שכלו בעבודת האמונה וקבלת עול, שהרי בין כך אין דברים אלו מובנים בשכל האדם. ועל זה באה ההוראה, שאדרבה, תכלית העבודה היא שאפילו הענינים שאי אפשר להשיגם בטעם ודעת, אלא בקבלת עול דוקא, הנה גם ענינים אלו יש להבין בשכל, דהיינו, שצריך להבין עם השכל איך שאי אפשר להשיגם בשכל, ושלכן הדרך היחידה "לקלוט" אותם ולקבלם היא ע"י העבודה שלמעלה מטעם ודעת. וע"ד ענין "השגת השלילה", שמשיג ומבין בשכלו שבמוחו, איך שהדבר מושלל כו'.

וזו הוראת סימני ליל הסדר, שאף שעבודת ליל הפסח היא קבלת עול ואמונה שלמעלה מן השכל, מ"מ, ענין זה גופא צריך להיות מורגש ע"י השגה – מספר ט"ו – עבודת המוחין. שיבין האדם בשכלו שבמוחו שצריך הוא להאמין ולקבל עליו עול מלכות שמים באופן שלמעלה מהטעם והדעת.

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח. השתא הקא, לשנה הבאה בארעא דישראל. השתא עבדין, לשנה הבאה בְּנֵי חוּרִין.

"במצרים" אבל לא תחת ידי פרעה!

ותירצו ע"ז במפרשים:

א. האבודרהם בשם הראב"ע תירץ דקאי על זמן הש עבוד שהיו מאכילים את בני"י במצה שהוא היה מאכל העבדים (מכו"כ טעמים שמביא שם). אמנם הקשו עליו (המהר"ל בגבורות ה' פנ"א) שלא מצינו ראיות מהכתובים שבני"י אכלו מצה במצרים בזמן

ידועה השקו"ט בפירוש דברי ההגדה "די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" – על איזה מצה מדובר, שהרי בפשטות את המצות אכלו בני"י בצאתם ממצרים, וכפי שאומרים בהמשך ההגדה "מצה זו שאנו אוכלים כו' על שום שלא הספיק כו' כי גורשו ממצרים גו'?"



השעבוד?

וזהו מה שהפירוש העיקרי הוא שבני ישראל אכלו את המצה בזמן שלא היו תחת שעבוד פרעה, אלא הי' גלוי לכל שהימצאותם במצרים היא רק בגלל רצון הקב"ה, כי פירוש זה "מלמד" איך יש להסתכל גם על הזמן בו היו תחת שעבודמצרים - כהפירוש הראשון - שגם אז הנה האמת היא שלא פרעה שלט עליהם ולא היו ברשותו, אלא בידי הקב"ה לבדו.

ומזה ישנו סיוע בעבודת ה' לבנ"י בגלות:

גם כשנמצאים במצב של "מצרים", דהיינו בגלות - אומר יהודי "הא לחמא עניא די אכלו כו'", היינו שאמנם הוא נמצא "בארעא דמצרים" ותחת שעבוד הגלות, אבל גם במצב זה הוא יכול "לצאת" ממצרים, היינו מהגבלותיו וממצריו בעבודת ה', מפני שהגלות, פרעה וה"מצרים" אינם שולטים עליו אליבא דאמת, אלא הוא נמצא בידי הקב"ה בלבד.

וע"י שמתרומם מהגלות ע"י שאומר פסקה זו, יש ביכולתו להמשיך ולומר "לשנה הבאה בארעא דישראל" - לבטל הגלות והשיעבוד לגמרי ולצאת לגאולה שלימה.

ב. רוב המפרשים תירצו דקאי על המצה עליה נצטוו בנ"י ע"י משה לאכול בליל ט"ו ניסן יחד עם קרבן הפסח, עוד בהיותם במצרים קודם שיצאו.

ויש לבאר שני פירושים אלו בעבודת האדם לקונו. ובהקדים, שמצינו חילוק בין ב' הפירושים:

להפירוש הראשון, אכילת המצה עליה מדברים בעת אמירת "הא לחמא עניא" קאי בזמן השעבוד, כשבנ"י היו תחת יד פרעה. אמנם להפירוש השני קאי בזמן שבנ"י כבר היו במצב ש"בטלה עבודה מאבותינו במצרים" (ר"ה יא, רע"א), ואף ידעו שתיכף ומיד הם יוצאים ממצרים, ורק ע"פ ציווי הקב"ה לא יצאו, ולא מחמת יראת פרעה, אלא מחמת שעדיין לא הגיע הקץ שאז "לא עיכבן אפילו כהרף עין" (מכילתא בא יב, מא-מב).

אמנם, באמתית הענינים, גם בזמן השעבוד לא היו בני ישראל תחת יד פרעה באמת, ולא שלט עליהם כלל, שהרי אין לפרעה שליטה ח"ו על ישראל מצד עצמו. וזה שהיו ישראל תחת רשותו, הוא רק מפני שכך הי' רצון הקב"ה, וברגע שבא זמן הקץ, יצאו בני ישראל ממצרים.

מדוע אומרים "הא לחמא עניא" אחרי יחץ?

הכרזה זו ש"כל דכפין ייתי ויכול" - ללא הבדל בין אם הוא מכיר או לא, ואפילו אם הלה שונאו, בכ"ז הוא מזמינו לסעוד על שולחנו ולמלאות כל מחסורו - הרי היא יציאה מכל ההגבלות של טבע האדם, והיא בגדר יציאת מצרים ממש.

כדי שיוכל האדם לפעול אצלו יציאת מצרים בגילוי כזה, הרי יש להקדים לזה זכר ליציאת מצרים ממש, שזה מביא את היציאת מצרים שבנפש האדם.

והנה בליל הסדר מתחילים ב"קדש". ואמנם כבר בקדש ישנו זכר ליציאת מצרים, שהרי כוס הקידוש

ידועה הקושיא מפני מה אומרים את הפיסקא "הא לחמא עניא" - שתוכנה העיקרי הוא הזמנת "כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח" - רק ב"מגיד", לכאורה היה מתאים יותר לאומרה קודם הקידוש, או אפילו בבית הכנסת?!

וי"ל ביאור בזה ע"פ דרך המוסר, ובהקדים:

כשם שישנה יציאת מצרים הכללית, כך ישנה אצל כל יהודי "יציאת מצרים" שלו, דהיינו שהוא מתגבר ויוצא מההגבלות והמצרים של טבעו ורגילותו.

תורת
חיים



היא אחת מד' כוסות של גאולה, אך עדיין אין זה ענין של יציאת מצרים בגילוי כיון שסוכ"ס בכל שבת ויו"ט מקדשים על הכוס, ולא ניכר שזהו ענין הקשור ליציאת מצרים דוקא.

אף הכרפס שמטבילים ואוכלים בליל הסדר, שזהו שינוי לגבי שאר שבת ויו"ט – עכ"ז לא ניכרת בפעולה זו גופא השייכות ליצי"מ.

רק כשמגיע ל"יחזק" – שפורס המצה לשניים

ומניח החלק הגדול לאפיקומן, שהאפיקומן הוא זכר לפסח שהיו אוכלים בזמן שביהמ"ק היה קיים – אז יש אצל האדם זכרון בגילוי ליציאת מצרים, ולכן תיכף ומיד לאחר זה יכול להתחיל עם היציאת מצרים הפרטית שלו ולומר "כל דכפין ייתי ויכול".

ואחר שפעל האדם אצלו ענין הגאולה והיציאה ממצרים, זה מביא את הגאולה הכללית דכל בני ישראל – ולכן ממשוך: "השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל כו'".

אֶמֶר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה: הֲרִי אֲנִי כֶּבֶן שִׁבְעִים שָׁנָה, וְלֹא זָכִיתִי שְׁתֵּאמֹר יְצִיאת מִצְרַיִם בַּלֵּילוֹת עַד שִׁדְרָשָׁה בֶּן זֹמָא: שְׁנַאֲמַר, לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. יְמֵי חַיֶּיךָ - הַיָּמִים, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ - הַלֵּילוֹת. וְחֻכָּמִים אוֹמְרִים: יְמֵי חַיֶּיךָ - הָעוֹלָם הַזֶּה, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ - לְהָבִיא לִימּוֹת הַמָּשִׁיחַ.

מדוע הזכיר ראב"ע את דרשת בן זומא?

לכאורה צריך ביאור:

א. הרי הכוונה כאן בעיקר היא להביא את דרשתו של בן זומא, שלמד מ"כל ימי חייך" שמזכירים יציאת מצרים בלילות. וא"כ, מה נוגע כאן מה שאמר ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה" וש"לא זכיתי שתאמר כו'", הרי יכול ה' לכתוב בקיצור: "דרש בן זומא, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וכו'" (וכמו שאכן הובאה דרשה זו בתנחומא בא"א)?

ב. ראב"ע ה' נשיא, והי' אסור לו למעט בכבוד עצמו, כדאיתא בקידושין (לב, רע"ב) "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", כיון שכבודו של מלך

ונשיא הוא כבוד העם וכבוד הבורא. וא"כ, צריך ביאור איך אמר ראב"ע על עצמו "לא זכיתי", הרי יש בזה משום מיעוט בכבודו, והרי ה' יכול לומר בלשון אחר, כמו "זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות כשדרשה בן זומא" וכיו"ב?

ויש לומר הביאור בזה:

המפרשים (רע"ב ברכות ספ"א, ועוד) מסבירים פירוש "לא זכיתי", דהיינו "לא נצחתני".

ועפ"ז יש לומר דזה שהובא מאמר זה בשם ראב"ע דוקא הוא מפני שגם בן זומא לא ה' יכול לנצח בדבריו, שהרי ידוע מה שאמרו המפרשים



דברי בית שמאי לדבריהן.

וזוהי כוונת ראב"ע "ולא זכיתי (לא נצחתי) כו'
עד שדרשה בן זומא": קודם ש"דרשה בן זומא" –
לא הי' בכחו של ראב"ע לנצח, אף שהי' נשיא, כיון
שסמך על דעת עצמו בלבד; ורק לאחר ש"דרשה
בן זומא" – אף שלא הי' סמוך ובוודאי שלא הי'
נשיא, ולא "דור עשירי לעזרא" כראב"ע (ראה ברכות
כז, סע"ב) – עלה בידו של ראב"ע לנצח, כיון שלא
סמך על דעת עצמו, אלא סמך על דרשתו של בן
זומא – בדוגמת הענין ד"מקדימין דברי בית שמאי
לדבריהן".

ונמצא, שדוקא מצד זה ש"לא זכיתי" – דהיינו,
שראב"ע לא עמד על דעתו, אלא סמך על דרשתו
של בן זומא – הרי בזה עלה בידו להביא את הדבר
לידי פסק הלכה – "ניצחתי" – "שתאמר יציאת
מצרים בלילות".

(רע"ב אבות רפ"ד, ועוד) בטעם מה שנקרא "בן זומא"
ולא בשמו, שהוא מפני שלא הי' סמוך. וא"כ, אם
המאמר הי' בשם בן זומא בלבד, הי' זה גם כן בגדר
"לא נצחתי".

אבל לאידך, באם לא הי' ראב"ע אומר קודם "לא
זכיתי", ולא הי' מסכים לדרשת בן זומא, לא הי'
גם הוא יכול לנצח בדבריו. שהרי, איתא בעירובין
"יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים
הן והלכה כבית הלל... מפני מה זכו בית הלל לקבוע
הלכה כמותן [אף שלכאורה הי' ראוי שתיקבע
הלכה כבית שמאי שהיו "חריפי טפ"י" (תוס' עירובין ו,
ב ד"ה כאן)], מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהן
ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי
בית שמאי לדבריהן" (עירובין יג, ב).

והיינו, שכדי שיהי' ענין הנצחון – "לקבוע הלכה
כמותן" – צריכה להיות ההנהגה באופן ד"מקדימין

וירד מצרימה - אָנוֹס עַל פִּי הַדְּבֹר. וַיֵּגֶר שָׁם - מְלִמָּד
שֶׁלֹא יֵרֵד יַעֲקֹב אָבִינוּ לְהִשְׁתַּקֵּעַ בְּמִצְרַיִם אֲלָא
לְגֹר שָׁם, שֶׁנֶּאֱמַר: וַיֹּאמְרוּ אֶל פְּרַעֲה, לְגֹר בְּאַרְץ בְּאֵנוּ, כִּי
אֵין מִרְעָה לִצְאָן אֲשֶׁר לַעֲבָדֶיךָ, כִּי כָבֵד הָרַעַב בְּאַרְץ כְּנָעַן.
וְעַתָּה יָשָׁבוּ נָא עֲבָדֶיךָ בְּאַרְץ גִּשְׁן.

להיות במצרים – רק "על פי הדיבור"!

כשמתבוננים בעומק בכל ענין הגלות והגאולה
עולה תמיהה, איך יתכן כלל מצב של גלות?

הרי בני ישראל הם "בנים למקום" וקשורים
עמו תמיד (ובאמת הקשר בין ישראל למקום הוא
עוד יותר מבנים לאביהם, שהרי בן ואב, אף שהבן
נמשך מהאב, הרי הבן נעשה למציאות נפרדת

לכאורה תמוה הדבר, שבכל הדרשות מביא
בעל ההגדה רא"י מהפסוקים להוכיח הדרשות,
וכמ"ש "ויגר שם – מלמד שלא ירד כו' אלא לגור",
ואילו בנוגע לדרשה זו ש"וירד מצרימה אנוס ע"פ
הדיבור" אינו מביא שום ראיה?!

וי"ל הביאור בזה:

דרוש
ואגדה



וזהו שכותב בעל ההגדה: "וירד מצרימה – אנוס ע"פ הדיבור"; מה שיעקב ירד לגלות מצרים, הרי זה דבר פלא ותימה שאין לו מקום בשכל, עד שהביאור היחיד לזה הוא שזהו אנוס ע"פ הדיבור, שכך רצה הקב"ה, ולגבי הדיבור שלמעלה אין שום הגבלות, להיותו כל יכול!

ומשום זה לא הביא בעל ההגדות ראיות על זה, כי ענין זה – שאם לא "על פי הדיבור" אין כל מקום לכל ענין הגלות – הוא פשוט עד כדי כך, שאין צורך כלל להביא ראיות על זה.

ומזה יכול כל אחד ללמוד בעבודתו לקונו:

גם כשנמצאים בעומק הגלות, בחושך כפול ומכופל, אל יפול האדם בייאוש ח"ו ויחשוב שלא יתכן לצאת מגלות לגאולה – כיון שמצד האמת נשמות ישראל אינן שייכות כלל לעול הגלות, ורק מצד רצון ה' שייצר את הגלות, כדי שעי"ז ישלימו הכוונה בתיקון העולם], הרי היפך הטבע נמצאים בגלות, ותיכף ומיד כשיגיע מועד הגאולה, נצא משעבוד לגאולה ומאפלה לאורה.

ממנו. אבל נשמות ישראל הן תמיד מיוחדות עם הקב"ה ודבר אחד אתו יתברך (ראה לקו"ת דברים סב, א). וא"כ, כאשר בנ"י בגלות הרי גם הקב"ה בגלות עמהם, וכמאמר "גלו לבבל שכינה עמהם".

ולפי זה קשה איך יתכן שבני ישראל יחד עם הקב"ה יהיו בגלות?

[ובפרט ש"גלות" היא הגבלה (שלכן נקראת בשם "מצרים", מלשון מצרים וגבולים), והקב"ה הוא "בלי גבול". וא"כ, איך יכול גבול לקבל בתוכו ענין של בלי גבול? והרי, אם אי-אפשר להכניס "פילא בקופא דמחטא", אף ששניהם מוגבלים, ובכל זאת אין הגבול ד"קופא דמחטא" יכול להכיל גבול גדול יותר ד"פילא", הרי כל שכן וק"ו שהמיצר וגבול של גלות לא יהי' ביכלתו להכיל הבלי גבול דהקב"ה ובני ישראל!].

והתירוץ היחיד על כך הוא שהקב"ה הוא "כל יכול", ולפניו אין שום הגבלות ושום קושיות. ברצונו יצר את הגלות ו"הכריח" את עצמו, כביכול, להיות בגלות [הגם שפשיטא שאינו מוגבל ח"ו בהגבלות הגלות, ואכמה"ל].

**וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה. כָּמָה שְׁנָאֵמַר: וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם
אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרָךְ: וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעֲבֹדָה
קָשָׁה, בְּחֶמֶר וּבִלְבָּנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשָׂדֶה, אֶת כָּל עֲבֹדָתָם
אֲשֶׁר עָבְדוּ בָּהֶם בְּפָרָךְ.**

"עבודת פרך" – בעבודת כל אחד ואחד

קשה וגו', הכוונה היא לא רק שמיררו את חיי הגוף שלהם, אלא גם ובעיקר את חיי הנפש, דהיינו לימוד התורה וקיום המצוות.

אלא שזה דורש ביאור: כיצד אפשר על ידי עבודת

אצל כל איש ישראל יש חיי הגוף וחיי הנפש, ומוכן שכיון ש"ועמך כולם צדיקים", הרי כשמדברים על "חיים" של יהודי הכוונה היא בעיקר לחיי הנפש (ראה אגה"ק סכ"ז). ובודאי כאשר בתורת אמת כתוב ש"וימררו את חיייהם בעבודה



- עבודת פרך !

והנה, הקב"ה ברא את עולמו במידה וגבול, וכל דבר שבעולם יש לו קצבה. ומאין בא בעוה"ז מצב כזה של עבודה שאין לה קצבה? כח זה בא דוקא מנפש האלוקית שבאדם, שהיא קשורה עם הקב"ה שהוא בלי גבול, ולכן גם לנפש האלוקית יש כח לגלות בלי גבול באדם. אלא שלאדם יש בחירה חפשית, הוא יכול להשתמש בכח נעלה זה, כח הבלי גבול, לקדושה - דהיינו "עבודה שאין לה קצבה" בקדושה, שעובד ה' במסירות נפש ובלי כל חשבונות, וכן "עבודה שאין בה תועלת" - עבודה לשמה בתכלית, שעובד ה' שלא ע"מ לקבל שום פרס, אפילו שכר רוחני דג"ע וקרבת ה'; אך ביכלתו גם לבחור להשתמש בכח הבלי גבול באופן בלתי רצוי - בעבודת פרך.

ועפ"ז מובן כיצד ע"י עבודת פרך, היינו עבודה שהיא בלי קצבה ובלי תועלת בעניני העולם - "וימררו את חייהם", היינו שהפכו חיי הנפש והחיים הרוחניים דבנ"י למרים - כיון שלקחו את החיות דקדושה והשתמשו בה לדבר שהוא ההיפך הגמור.

[לפי פירוש זה ב"וימררו את חייהם", יתכן לפרשו גם בעבודה רוחנית, דגם באדם שאינו מתמסר ח"ו לעניני עולם הזה אלא משקיע כל כחו בעבודת הבורא ית"ש, גם בו יתכן, בדקות, ענין "וימררו את חייהם".

דהנה בני ישראל נחלקו בכללות לשני סוגים: ישנם "יושבי אהל" שהם יהודים שעיקר עסקם הוא בלימוד התורה, ובפרט תלמידי הישיבות, ואמנם גם הם מחויבים בגמילות חסדים גשמית, ובפרט בגמילות חסד רוחנית, אך עדיין עיקר ענינם הוא בעסק התורה. ולאידיך, ישנם כאלו שהנם "בעלי עסק". עיקר עבודת ה' שלהם הוא במעשה המצוות ובפרט במצות הצדקה, להיות גומלי חסדים בגשמיות וגם ברוחניות - להפיץ מעיינות התורה והיהדות. ואמנם גם הם צריכים לקבוע עתים לתורה, אך עיקר עבודתם בגמילות חסדים.

פרך למרר את חיי הנשמה. בשלמא להפריע לקיום המצוות, מובן כיצד ע"י עבודת פרך תיתכן הפרעה לחיי הנפש, אך "וימררו" הכוונה לא רק להפרעה ומניעה, אלא שהפכו את החיים עצמם למרים, וזה אינו מובן - כיצד עבודת פרך גשמית יכולה להפוך את חייהם הרוחניים של ישראל למרים?!

כדי לבאר זה יש תחילה להבין מהי "עבודת פרך":

לגבי עבד עברי כתב הרמב"ם (הלכות עבדים פ"א ה"ו): "ואיזו היא עבודת פרך? זו עבודה שאין לה קצבה או עבודה שאינו צריך לה אלא תהיה מחשבתו להעבירו לבד שלא יבטל". וכתב בהג"מ שהרמב"ם יליף דין זה מפרך האמור במצרים, ששם היתה זו עבודה שאין לה קצבה וגם לא היתה בזה תועלת.

מזה אפשר להבין גם בחיי האדם, שעבודת פרך היא עבודה שעוסק בה ללא שיעור (קצבה), או שאינו עוסק לשום תועלת:

כשיהודי עוסק בעניני העולם, פרנסה וכדומה ע"פ תורה, בכדי שיוכל עי"ז לעבוד ה' כדבעי, הרי שעבודה זו היא במידה ושיעור, רק כפי הדרוש לפרנסתו, ובאופן שראשו ורובו אינו מונח בעסקיו אלא רק "יגיע כפיך כי תאכל" (ראה לקו"ש ח"ג ע' 297), ובודאי שאין העסק מונע ממנו לשמור על זמני התפילה ועל קביעות עתים לתורה. כמו כן, עבודה זו יש בה תועלת, שהרי כיון שע"פ תורה "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה", הרי על ידי שעושה את הכלי הראוי לפרנסתו, הרי הוא ממשיך ברכת ה' לתוכו.

אך כאשר ההתעסקות בפרנסה היא שלא כפי הראוי, אלא שהוא מונח כולו בתוך עסקיו עד ששוכח שזהו רק כלי לברכת ה', ועושה את הטפל לעיקר, וממילא אין זמנו פנוי לקביעות עתים לתורה, לתפלה במנין, ועד שאפילו על משכבו הוא עסוק בטרדות עסקיו, הרי זו עבודה שאין לה קצבה וגבול, וגם אין בה תועלת, כיון שהוא מאבד את ברכת ה', ולא רק שאינו מועיל, אלא ההיפך הגמור

להתעסק בגמילות חסדים, בזמן שעליו ללמוד בסדרי הישיבה וכיוצא.

ואפשר לראות, שדוקא כאשר נוטה האדם מעבודתו האמתית, משקיע הוא חיות גדולה באותו ענין שאינו שייך אליו. ועל כך נאמר "וימררו את חייהם", כי בעלי ה"נשמות התועות" לוקחים את החיות של הנשמה ומשקיעים אותה בעבודה כזו שאינה שייכת אליהם ואינה מתפקידם, ועד שמפריעה לעבודתם האמתית].

כל אחד משני סוגים אלו עליו להשקיע עיקר עבודתו באותו סוג עבודה שמתאים לו, אך ישנן "נשמות התועות", שהן אינן רוצות לעסוק בעבודה המוטלת עליהן, ומשתמטות ממנה להתעסק בעבודה שאינה מתפקידן.

ולדוגמא, כאשר מגיעים לבקש גמילות חסד מה"בעל עסק", נהיה הוא פתאום מאריך בתפלתו והוגה בתורה ומתמיד בלימודו, וכשמסיים לימודו מוכרח הוא לרוץ לעסקיו ואינו יכול לסייע לזולתו. ולאידך, ה"יושב אהל" מפסיק מלימודו והולך

דָּבָר אַחֵר: בִּיד חֲזָקָה - שְׂתִים, וּבְזִרְעֵ נְטוּיָה - שְׂתִים,
וּבְמוֹרָא גָּדֹל - שְׂתִים, וּבְאֵתוֹת - שְׂתִים, וּבְמוֹפְתִים - שְׂתִים.
אֵלֹה עֶשֶׂר מִכּוֹת שֶׁהֵבִיא הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל הַמַּצֵּרִים בְּמַצֵּרִים, וְאֵלֹה הֵן:
דָּם, צִפְרִידֶּה, כָּנִים, עָרֹב, דָּבָר, שְׁחִין,
בָּרָד, אֲרָבָה, חֲשֵׁף, מַכַּת בְּכוֹרוֹת.
רַבִּי יְהוּדָה הָיָה נוֹתֵן בָּהֶם סְמָנִים:
דָּצ"ךְ עַד"ש בְּאַח"ב.

הסימנים המראים על שורש המכות

דרוש
ואגדה



אמנם כל ביאורים אלו מסבירים רק מדוע ר"י נתן סימנים, אך אין בהם ביאור מדוע אנו אומרים סימנים אלו בהגדה של פסח?

והנה, בענין דצ"ך עד"ש באח"ב ישנו ביאור פלאי מר"ש מאוסטרופולי (באגרתו הידועה, הובא בכו"כ הגדות), שע"פ ביאור דבריו יובן הטעם באמירת הסימנים. וזה דבריו:

"ראשי תיבות של אלו עשר מכות, דצ"ך עד"ש

הטעם בפשטות מדוע ר' יהודה נתן סימנים במכות הוא בכדי להקל על זכירתם, וכפי שמצינו בעוד מקומות שר"י היה נוהג ליתן סימנים (ראה מנחות צו, א).

טעם נוסף לסימנים הובא במפרשים (שבה"ל ואבודרהם. ראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' כו), כדי להורות שסדר המכות הוא כסדרם בחומש ולא כסדרם בתהילים (פרק קה).

את מצבו, הרי הוא מתעורר ברגש רחמנות אליו, משא"כ אם לא היה מבין את מצבו לא היה מתעורר אצלו שום רגש), שהן תלויות בכח התענוג.

וכמו שבאדם כח התענוג הוא למעלה מכל הכוחות ושליט עליהם, כן הוא כביכול אצל הקב"ה, שכח התענוג מורה על מדרגה שהיא למעלה מכל הספירות והבחינות העליונות, ולמעלה מההנהגה הרגילה ע"פ הסדר שקבע והנהיג הקב"ה בטבע הבריאה.

וזהו הטעם שאומרים את הסימנים "דצ"ך עד"ש באח"ב" – לפי שצריך לדעת ששורש המכות מגיע מכח התענוג שלמעלה, "אשר", שהוא למעלה מכל סדר והדרגה.

וטעם הדבר, דכיון שהגאולה באה ממקום נעלה ביותר שלמעלה מהסדר הרגיל ("אני ולא מלאך, אני ולא שרף וכו'"), לכן גם המכות נמשכו ממקום זה, כי המכות והגאולה שתיהן ממקור אחד באו, כמאמר הזהר (ח"ב לו, א. וראה אגרת ר"ש מאוסטרופולי הנ"ל) שהיה "נגוף למצרים ורפוא לישראל" בחדא מחתא.

באח"ב, בגימטריא תק"א, כמנין השר ממש, וכמנין אשר, וזה סוד כונת הכתוב בסדר בא, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים, אשר דיקא, שהוא כמספר תק"א, וכיוצא בו הרבה פסוקים אלף, שמורים על זה לסוד אשר, כמנין ראשי תיבות של עשר מכות כמו שבארנו.

ביאור הדברים:

"אשר" הוא מלשון "באשרי כי אשורני בנות" (ויצא ל, יג), שהוא ענין התענוג – הכח העליון ביותר בנפש, שלכן הוא שליט על כל הכחות, שגילוי כל הכחות תלוי בכח התענוג. וכפי שמצינו בנוגע לכח השכל (שהוא מכחות הנעלים של הנפש), שאמרו רז"ל (ע"ז יט, א); "לעולם ילמד אדם במקום שלבו חפץ", ש"חפץ" הוא תענוג (ראה לקו"ת שה"ש כח, ד), ודוקא כשיש לאדם תענוג באותו הענין ה"ה מגלה את כח השכל שלו ללמוד ולהבין הדבר על בוריו, משא"כ כשלומד ללא תענוג לא ירד לעומק השכל כדבעי. והיינו שכח התענוג שולט על השכל, ומצד התענוג נעשה גילוי השכל.

ואם כן הוא בנוגע לכח נעלה, כח השכל, ודאי כן הוא לגבי המדות (שלמטה מהשכל ונולדות על ידי השכל, שהשכל שמבין דבר מסוים מוליד רגש לאותו דבר, ולמשל כשרואה את העני ומבין

אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו.

המעלה ב"קרבנו לפני הר סיני"

תורת
חיים



המעלה שב"קרבנו לפני הר סיני" היא שבהגיעם להר סיני היה זה באופן ש"ויחן שם ישראל נגד ההר – כאיש אחד בלב אחד" (יתרו יט, ב. פירש"י עה"פ), היינו שאז נתחדש שהיו בני"י באחדות עד שנעשו כגוף אחד ממש – "ויחן" לשון יחיד.

ומעלה זו היא חשובה כל כך, עד שהיא בערך מעלת נתינת התורה, ועד ש"אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה – דיינו"!

מקשים העולם מהי המעלה ב"אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה"? ולא זו בלבד, אלא שמעלה זו צריכה להיות בערך שאר המעלות המנויות בפיסקא, כמו "אלו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל"!

וכיון שענינו של ליל הסדר הוא "והגדת לבנך", הרי התירוצ בזה צריך להיות ברור גם לתינוקות.

וי"ל הביאור בזה – והוראה נפלאה בענין מעלת אהבת ישראל:

על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכפלת למקום עלינו:
שהוציאנו ממצרים, ועשה בהם שפטים, ועשה באלהיהם, והרג את בכוריהם, ונתן לנו את ממונם, וקרע לנו את היס, 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 בית הבחירה לכפר על כל עונותינו.

"כפולה ומכופלת" – מדוע מונה ארבע דוקא?

לקוטי טעמים ומנהגים ע' כח. וש"נ, שהם יותר מ"טובה כפולה ומכופלת"! ואם לא נחית למניינא, עדיין

יש לדייק בהלשון "טובה כפולה ומכופלת" – דהרי נמנו כאן י"ד או ט"ו מעלות (ראה הגש"פ עם

בחינות, המחולקות לשתיים שהן ארבע. דבזהר (ח"ג קכב, א. ובכ"מ) איתא שיש ב' בחינות בתשובה, תשובה תתאה (תחתונה) ותשובה עילאה (עליונה), וכל א' מהן נחלקת לב'. וכיון שהגלות היא מפני העוונות, כך גם הגאולה היא ע"י התשובה – ולכן הגאולה שבליל הסדר קשורה במספר ד' שהוא קשור לד' הדרגות שבתשובה.

ועפ"ז יומתק עוד יותר מה שאומרים "טובה כפולה ומכופלת", שמביא ד' דברים כשהם מחולקים לשניים – "כפולה ו"מכופלת" – כיון שבהתשובה יש ב' בחינות הנחלקות כל א' לב', כנ"ל.

צריך להבין מה הכוונה במנין "כפולה ומכופלת"? וי"ל הביאור בזה:

מצינו שהרבה ענינים בליל הסדר קשורים למנין ארבעה; מתחיל מד' כוסות שהן כנגד ד' לשונות של גאולה, ד' בנים, ד' קושיות ועוד.

וזהו שמונה כאן דוקא המנין "טובה כפולה ומכופלת" – שזהו מנין ד', שהרי כפל הוא שניים, וכפול ומכופל הוא ד'.

ובסוד הדברים מפני מה באמת נקבע בליל הסדר למנות דברים במנין ד' דוקא, י"ל ע"פ המובא בספרים (ראה לקו"ת בלק עג, ב) שבתשובה יש ד'

בְּכָל דּוֹר וָדוֹר חַיֵּב אָדָם לִרְאוֹת אֶת עַצְמוֹ כְּאִלוֹ הוּא יֵצֵא
מִמִּצְרַיִם, שְׁנֵאמַר: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר,
בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה יְהוָה לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. לֹא אֶת אֲבוֹתֵינוּ
בְּלֶבֶד גָּאֹל הִקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מִמִּצְרַיִם, אֲלֵא אֶף אוֹתָנוּ גָּאֹל
עִמָּהֶם, שְׁנֵאמַר: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם, לְמַעַן הִבִּיֵּא אֶתָנוּ
לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאֲבוֹתֵינוּ.

"ואותנו הוציא משם" – בעבודת ה'

הוא יצא ממצרים", הוא מפני שיציאת מצרים אינה ענין שאירע רק בעבר, בשנת ב' אלפים תמ"ח לבריאת העולם, אלא זהו ענין שנעשה עתה, "בכל דור ודור ובכל יום ויום". וזהו "אף אותנו גאל עמהם" – שע"ז שגאל את אבותינו בשנת ב' אלפים תמ"ח לבריאת העולם, הרי "עמהם" – בגאולה זו שגאל אותם – נתן את הכח גם להגאולה הנעשית עתה, בכל יום ויום. והיא יציאת האדם מכל הגבלותיו, וה"מצרים" והגבולים שבעבודת ה'.

לכאורה צריך ביאור, הרי הכתוב "ואותנו הוציא משם גו'", הובא לראי' ש"אף אותנו גאל עמהם". אבל, בשביל זה מספיק להביא רק את התחלת הפסוק – "ואותנו הוציא משם", וא"כ, למה הוצרך להביא גם את סיום הכתוב – "למען הביא אותנו גו'?"

ויש לומר הביאור בזה:

מבואר בספר תניא קדישא (פמ"ז), דהא שאמרו ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו

דרוש
ואגדה



ועפ"ז יש לבאר מה שמביא גם את סיום הכתוב, "למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו" כי בזה מבואר אופן הגאולה והיציאה ממצרים שבכל יום ויום.

ויש להקדים תחילה דיוק לשון הכתוב "לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו":

מבואר בספרים (ראה לקו"ת שמע"צ פג, ב ואילך. ועוד), ששבועה הוא ענין שלמעלה מטעם ודעת. והיינו, שכאשר הבנת האדם או רגשותיו שבלבו לא יספיקו לוודאות שיקיים האדם את הדבר, אזי נשבע לקיימו, שאזי מתקשר לעשות את הדבר באופן שלמעלה מהבנה והשגה. וזהו מ"ש "לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו", כי נתינת הארץ היא ענין שלמעלה מטעם ודעת.

והענין בזה:

על פי הבנת השכל, אם רוצה אדם לעמוד בדביקות בבורא עולם, צריך הוא להיות בהתבודדות ולהתנתק מהעסק בעניני עולם הזה, כי העיסוק בענינים אלו מבלבל ומפריע לדביקות בבורא ית' (ראה בארוכה לקו"ת שח"ג עמ' 196 ואילך. וש"נ).

אמנם, על זה נאמר "לתת לנו את הארץ", שהקב"ה נתן לנו את הענינים הארציים, שלא נעמוד רק בתנועה של התפשטות מהעולם הזה אלא להתעסק בעניני העולם הארציים, ולעשות את העולם גופא כלי לאלקות. וזוהי העבודה ד"בכל דרכיך דעהו", שהענין ד"דעהו" הוא לא רק ע"י לימוד התורה, עבודת התפלה וקיום המצוות, אלא גם בשעה שעוסק בכל עניניו הגשמיים. שלא זו בלבד שהענינים הגשמיים אינם מבלבלים להדביקות בבורא, אלא אדרבה – ע"י הענינים הגשמיים ("בכל דרכיך") גופא נעשה "דעהו".

ועל זה נאמר "אשר נשבע לאבותינו" – כי ענין זה הוא דבר שלמעלה מטעם ודעת – שבועה, כי מצד טעם ודעת אין מקום שהקב"ה יכניס את עצמו בענינים גשמיים. וזה שישנו ענין כזה הוא אך ורק מצד ש"שנשבע לאבותינו" – שכן רצה הקב"ה באופן שלמעלה מטעם ודעת, והכניס את

עצמו בענינים של תורה ומצוות בגשמיות, ואפילו בענינים של "בכל דרכיך דעהו".

ועפ"ז יובן מה שהובא כאן הכתוב "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו", כי בזה יבואר לנו הדרך לקיים "ואותנו הוציא משם", ולצאת ממצרים בכל יום ויום:

עלול אדם לחשוב שיציאת מצרים פירושה שלא להתעסק עם דברים גשמיים וחומריים אלא לעלות ל"רקיע השביעי"... שע"ז יגאל מכל הגבלותיו הגשמיות ויוכל לעסוק בתורה ועבודה באין מפריע.

ועל זה נאמר "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו", שהכתוב מלמדנו, שהסדר ד"אותנו הוציא משם", הדרך לצאת מ"מצרים", מצרים וגבולים, היא – שצריכים להכנס "אל הארץ", לתוך העולם והענינים הארציים שבו, ובה בשעה לא להתחשב עם העולם, אלא לעשות את העולם עצמו כלי לאלקות.

וכמו שבהיותם במצרים "היו ישראל מצויינים שם", ו"לא שינו את שמם" (מכילתא בא יב, ו ועוד), וכן את מאכלם ולבושם (ראה מדרש לקח טוב וראו ו, ו. ועוד), אלא היו "מצויינים" בכל עניניהם, כן הוא עתה, שבנ"י צריכים להיות "מצויינים" בכל עניניהם, במאכלם, שהכל צריך להיות בכשרות; בלבושם, להיזהר משעטנז ולהקפיד על לבישת ציצית; וגם כשמדובר אודות תהלוכות העולם – הרי היהודי יודע שתהלוכות העולם וחוקי הטבע הם עבור אומות העולם, משא"כ יהודי – הוא מעל לחוקי הטבע.

אמנם, אין הכוונה שכיון שאין לו שייכות לתהלוכות העולם וחוקי הטבע, יהי מופשט מהעולם ויעלה ל"רקיע השביעי"... אלא הכוונה היא להתעסק עם הענינים הארציים, אפילו במקום שבבחינת "מצרים", ובה בשעה להיות "מצויינים שם" – לא להתחשב בשום ענין, אלא להיות מקושרים אך ורק עם הקב"ה בעצמו, ע"י תורתו ומצוותיו.



ואחר כך יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו, לכל אחד כזית. ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן. ויאכל בהסיבה. וצריך לאכלו קודם חצות:

לתקן את הרע ה"צפון" על ידי עבודת "צפון"

היצר הרע רומז דוקא על רע הנעלם, שאותו קשה יותר לבער. וגם אם פעל בעבודתו שאינו מרגיש בנפשו רע כלל אין זה מספיק עדיין, כי אפשר אשר נשאר עדיין בתוכו רע בהעלם.

[וכפי שמבואר (ראה לקו"ת ויקרא נ, סע"ד. וראה גם תו"מ ח"ב ע' 224. וש"נ) בנוגע למאמר ר' יוחנן בן זכאי קודם פטירתו "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי" (ברכות כח, ב), שלכאורה איך היה יכול להיות בספק שמא מוליכין אותו לגיהנום ח"ו, וודאי לא רימה את עצמו?! אלא שבודאי גם הוא ידע שבכל כחותיו הגלויים והמורגשים היה שלם, אלא שהספק אצלו היה על רע הנעלם שחשש שמא לא נתבטל אצלו, ואכ"מ].

ולכן נקרא האפיקומן בשם צפון, כי דוקא לענין ה"צפון" שביצר הרע הוא רומז.

ועל זה הוא נתינת כח מהעבודה של האפיקומן – לבער גם את רע הנעלם, וזה דוקא על ידי עבודה בדרך של גזירות וציות בדרך קבלת עול, ולא בעבודה על פי הטעם.

ועוד זאת, שלכן גם תיקון רע זה נקרא בשם "צפון", כי לכאורה יוקשה, באם אכן מדובר על רע שצפון ונעלם בעומק נפשו, איך יתכן לתקנו?

ולכן אומרים שגם התיקון לרע "צפון" זה נקרא בשם "צפון", לרמז שהתיקון לזה הוא על

סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר (מוהרי"ץ) נ"ע:

"אצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע היה מלמד לבניו בשם ר' שלום קידאנער. פעם שאל המלמד את כ"ק אדמו"ר מהר"ש מפני מה יש צורך להצפין את האפיקומן? ענה לו הרבי: לפי שכתוב בהגדה צפון. ושאל שוב: אם כן לא יהיה כתוב בהגדה צפון ולא יהיה צורך להצפין?! ... ענה לו כ"ק אדמו"ר מהר"ש: האפיקומן הוא נתינת כח לבער את הצפון בלבו של אדם, שהוא היצה"ר, ככתוב "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" (יואל ב, כ), וכדרשת חז"ל (סוכה נב, א) שהצפוני "זה יצר הרע, שצפון ועומד בלבו של אדם". והאפיקומן נותן כח על ביעור היצה"ר כי האפיקומן אין בו טעם, וכן העבודה עם היצה"ר צריכה להיות באופן של בלי "טעם" שכלי – אלא בדרך גזירה – לעשות מה שצריך ולא לעשות מה שאין צריך ולא בהסברות שכליות" (ספר השיחות תרצ"ז עמ' 226).

ולכאורה ביאור זה עדיין אינו מיישב את הקושיא, מדוע צריך להצפין את האפיקומן, שהרי ישנו ליצר הרע עוד שמות מלבד "הצפוני", ואם כן יכלו לבחור בשם אחר, ואז לא יהיו צריכים להצפין את האפיקומן!?

אמנם הביאור בזה הוא:

ישנו רע הגלוי וישנו רע הנעלם. השם "צפוני" על

דרוש ואגדה



ידי "אין צפונה אלא תורה" (דב"ר פ"א, יט), והיינו, צפונות התורה הנקראות "סתים" דאורייתא. שעל ידי ההתעסקות בסודות ופנימיות התורה, הרי עי"ז מתאחדים עם הקב"ה עצמו – סתימא דכל סתימין – והרי זו סגולה לתקן גם הרע הנמצא "צפון" וסתום בעומק נפשו, ולעלות בדרך העולה בית א-ל.

פניני הגדה

"אחד"? "הוא אלקינו"!

"אחד הוא אלקינו", כיון שאם ישנה מציאות של אחדות בעולם הרי זה ודאי "אחד הוא אלקינו", ומשם הרי זה מגיע ל"בשמים ובארץ" עד לאותו דבר אחד שהוא מתעסק עמו.

ועד"ז בנוגע לשניים ושלשה, שכל דבר שהוא במספר ב' או ג', הרי הוא ודאי מגיע מאותו ענין בקדושה שהוא במספר זה.

וזהו "אחד מי יודע"? מהו הענין שהוא השורש של כל דבר שהוא אחד? הרי זה "אחד הוא אלקינו"!

על כל יהודי ישנו ציווי "בכל דרכיך דעהו", דהיינו שכל דרכיו והליכותיו יהיו קשורים עם עבודת ה', גם הדברים שאינם קודש ממש כמו תורה ותפילה, אלא עניני חולין, גם הם צריכים להיות קשורים אצל היהודי עם עבודת ה'.

ובענין זה למדנו הוראה נפלאה מהפזמון "אחד מי יודע וכו'":

כשאדם שואל "אחד מי יודע?" – היינו שמתעסק עם סתם דבר שהוא אחד, כלי אחד, מקום אחד, מעשה אחד וכדו', ואעפ"כ הדבר מעורר אצלו ש"אחד" הוא תמיד קשור עם

החילוק בין גדרי מצה ליין דליל הסדר

יביא קושיית המרדכי בהא דר' כוסות זכר ללשונות גאולה, דטפי הו"ל לתקן ד' מצות; יקדים לבאר הדין דבלע מצה יצא, ממה דגאולת מצרים היתה בב' שלבים, והמצה הוא זכר רק לתחילת הגאולה; יסיק רבזה נשתנה גדר כוס מצה, דהכוס הוא זכר אף על גמר החירות, ובזה מיושב הא דמנין ארבעה שיידך רק ביין דליל הפסח

והסיק המרדכי, דלכך ייש מפרשים כנגד ד' כוסות האמורים לישועה כו", דטעם זה שפיר שיידך רק בכוסות ולא במצה.

אמנם עדיין צ"ע, איך תתורץ הקושיא להטעמים האחרים שהובאו ע"ז, ובפרט להדיעה⁵ הנ"ל שהוא ממנין ד' לשונות של גאולה [דאף כ"ק רבינו הזקן (בעל התניא) נ"ע בשולחן⁶ (או"ח סתע"ב סי"ד) הסיק כדעה זו], והוא תימה, כדברי המרדכי – מ"ט לא תקנוהו בחיוב מצה שנצטוונו כבר זכר לגאולה⁷?

(4) הובא ג"כ בדעת זקנים בעה"ת בא יב, ח. ס' המנהיג (שנסמן לקמן הערה 21). מט"מ שם. וראה דעת ריב"ל בב"ר שם: ירושלמי שם (כוסות של נחמות) – אלא ששם, שד' כוסות הם כנגד ד' כוסות של פורענות כו', "ובנגדן . . . כוסות של ישועה (נחמות) צ"עתידי". וראה הערה 7.

(5) בבגדי ישע למרדכי שם משמע שמפרש שאי"ז פלוגתא כ"א שצריכים לב' הטעמים (ע"ש). אבל מפשטות הלשון בירושלמי וב"ר שם (משא"כ במור"ר, כדלקמן הערה 7) משמע שהם ב' דיעות. וראה הערה הבאה.

(6) וראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 14 ואילך (הגש"פ עם ביאורים קהת תשמ"ו-ז) ע' תה ואילך). ושם, שי"ל שנפק"מ (גם) דה"ה בין הטעמים, אי הסיבה הוי תנאי בשתיית ד' כוסות, ע"ש.

(7) ביפ"ת שם תירץ "א"נ משום קרא דכוס ישועות אשא כדמשמע לקמן בשמור"ר פ"ו (שם) דקאמר (בהמשך להטעם ד"ד' גאולות) לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא" (והיינו דענין של גאולה וישועה צ"ל על כוס דוקא. וראה גם מט"מ שם. חי' חת"ס לפסחים

ס

יקשה בדברי הירושלמי גבי טעם חיוב ד' כוסות, ממה שהביא המרדכי

בטעם הא דתיקנו חכמים ארבע כוסות של יין בליל הפסח, איתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א¹), שהוא כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בתורה (ורא ו, ת-ו) גבי גאולת ישראל ממצרים – והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

ההנה, על טעם זה הק' המרדכי² (פסחים – "תוס-פת מערבי פסחים" קרוב לתחלתו) דאם כן "ליבעי ארבע לחמים", פירוש, דטפי הוה להו לחכמים לתקן מנין זה בחובת מצה דאורייתא, שהיא "על שום שנגאלו אבותינו ממצרים" כדתנן בפסחים³ (קטז, ב).

(1) וכן בב"ר פפ"ח, ה. שמור"ר וראו פ"ו, ד. ועוד.
(2) עד"ז הקשה במטה משה סתר"ז. יפה תואר השלם לב"ר שם [אלא שהוא מפרט (ועד"ז במט"מ) "ולא במיני תבשילין או שאר ענינים", ורק ע"ז מתאים תירוצו (הא') "משום דיין משום חירות". אבל במרדכי י"ל שהכוונה בקושייתו היא ככפנים].
(3) וראה שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ב סי"ד: אכילת כזית . . . מצה . . . הכריכה . . . אפיקומן . . . שתיית ד' כוסות . . . שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות.

ב

יִקְדִּים דְּהוּא מַכְלִלֹת גִּדְר הַחִילּוֹק בֵּין מִצְה לְכּוֹס שְׁבִלִילִי פִסְחִים

והנראה בזה, דהוא מכללות החילוק בגדרי חיוב מצה וכוס שבפסח, עד דאיכא בזה נפקותא אף לדינא, ובזה תחזור אף השייכות למה שפסקו (טושו"ע (וראדה"ז) א"ח סתע"ג ס"ד (ס"כ). טור שם ס"ס תעה. שו"ע (וראדה"ז) שם ס"א (ס"ג)), דמנין מצות שמחוייבים בהם הוא שלוש [שכבר מבואר בזה, דשני שלימות הוא "לבצוע עליהן כמו בשאר יו"ט", ו"עוד פרוסה אחת משום לחם עוני" (ל' אדה"ז סתע"ה שם)⁸, וו ששלושתן הוא לזכר לחמי תודה (מרדכי סוף פס- חים - "סדר של פסח")⁹. אמנם להמבואר להלן - יחזור הדבר ביותר, מילתא בטעמא מכללות גדר אכילת מצה זכר לגאולה¹⁰]:

הנה, כבר נזכר לעיל ממתני' דפסחים, דטעם הכללי דאכילת מצה בליל הפסח הוא - "על שום שנגאלו אבותינו ממצרים". אמנם יש לחלק בהא גופא, דאכילת מצה כרוכה דוקא בחלק אחד מן הגאולה, ובהקדם הא דמסיפור הכתובים יעלה שתכלית ושלימות היציאה משעבוד מצרים הוא במה שנשתעבדו למקום בקבלת התורה, שע"ז נעשו בני חורין לגמרי מן האומות ונטהרו מטומאת מצרים, וכל' הכתוב - "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב), היינו, דהיציאה ממצרים עצמה היא ראשית הגאולה, ולכד

צט, ב).

אב"ל לפמ"ש במרדכי (ע"ד הגירסא בירושלמי וב"ר שם) "לכך י"ב כנגד ד' כוסות האמורים לישועה", ה"ז טעם שני. (8) וראה נ"כ הטושו"ע סתע"ה שם.

(9) (ועד"ז במט"מ שם סתר"ח. מהרי"ל הל' ההגדה). וראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 30 ואילך (נדפס גם בהגש"פ הנ"ל ע' ת ואילך) - שכוונת המרדכי היא לטעם על ג' מצות (משא"כ בטור ורמ"א סתע"ה. שו"ע אדה"ז סתנ"ח ס"ה). ע"ש. - עוד טעמים ראה הגש"פ (קה"ת) עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ו.

(10) לטעם המרדכי הנ"ל ה"ז שייך לגאולה כמ"ש שם "והשתא נמי נגאלו משעבוד מצרים". אבל זוהי שייכות לכללות ענין של גאולה, ומסתבר לומר שיש שייכות בין המספר ג' (מצות) גם עם תוכן המיוחד דגאולת מצרים (ע"ד ד' לשונות של גאולה).

מזה באה אחר כך החירות השלימה במתן תורה על הר סיני (ומבואר בספרים¹¹, דבזמן יציאתם היו שקועים עדיין בטומאת מצרים, ולא נטהרו למקום עד שטרחו בהכנתם וזיכוכם לקבלת התורה¹²).

פירוש, דגאולה זו בב' שלבים היתה, שבתחילה באה רק לצד השלילה מה שיצאו ממצרים, ולאח"ז היתה לצד החיוב, מה שנכנסו תחת כנפי השכינה ונעשו בני חורין, ד"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות פ"ו מ"ב).

ג

יבאר דהמצה הוא רק לזכר היציאה עצמה, שבזה יחזור דין הבולע מצה

עפ"ז מובן, דאכילת מצה הוא רק לזכר תחילת הגאולה, ביציאת ישראל בחפזה מארץ מצרים (פ' ראה טז, ג ובפרש"י שם). דהא "מצה זו שאנו אוכלים" הוא "על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם" (כלשון ההגדה), ומאורע זה הוא ממה שהי' בזמן היציאה עצמו, ואין לזה שייכות עם החלק האחר שבגאולתם, שנסתיימה בקבלתם התורה מסיני. היינו דבהמצה מודגש צד השלילי שבהגאולה ממצרים, מה שברחו בחפזה ממקום השעבוד והעוני.

וזהו דהמצה צ"ל "לחם עוני" (פ' ראה שם), שהוא רק זכר לתחילת הגאולה, מקודם שנעשו טהורים להגאל לגמרי מטומאת מצרים, ומיד בברחם ממצרים עוד לא נתעשרו בקדושת התורה (ו"אין עני אלא בדעת" (נדרים מא, רע"א)), ולכך נתחייבנו בלחם עוני שאין בו טעם ועונג¹³ (כחמץ או מצה עשירה (פסחים לו, א. טושו"ע (וראדה"ז) א"ח סתס"ב ס"א

(11) ראה צרור המור בא יב, מ. ועוד - הובאו בהגש"פ הנ"ל ע' ל. וראה זהר חדש ר"פ יתרו.

(12) ראה ז"ח שם. ר"ן סוף פסחים. ועוד (ראה לקו"ש חכ"ב ע' 114).

(13) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 124 ואילך. ושי"נ.

שהמצה הוא לזכר תחילת הגאולה שאז לא היתה חירותם שלימה, דחסרון זה ה"ה רק בהגברא, כנ"ל, דכיון שהיו ראויים לבוא אח"כ אל הגאולה האחרת והשלימה בקיבול התורה, הנה אצלם הי' נחשב זה לחסרון עדיין, מה שעברו רק חלק אחד מן הגאולה בברחם ממצרים, אמנם בהחפצא דהגאולה שפיר אין שייך לומר בזה חסרון והוא חירות שלימה ועצומה, ו"אילו הוציאנו ממצרים ולא נתן לנו את התורה דיינו", דאף גאולה זו גדולה היא (אלא שלאחר שבאה עליהם גאולה האחרת דנתינת התורה, שוב הוי חסרון אצל הגברא כשעמדו אחר שלב הראשון שבגאולתם לברור).

ומזה נסתעף החילוק לדינא, דבהחפצא דמצה צ"ל בה טעם המרמז לחירות ועונג, אמנם מאחר שאצל הגברא דאיש הישראלי הי' זה עדיין לחסרון, ולא נשלמה גאולתם וחירותם בזה, אף בדין המצה אמרו דאין צריך ל"חך אוכל יטעם" (איוב יב, יא), ולא חייבוהו להרגיש בעצמו העונג שבהחפצא דהמצה עצמה¹⁹.

ד

יסיק דזכר גאולה שבכוס הוא מגדר אחר, וזוה מיושב טעם הירושלמי בד' כוסות

אמנם כל זה הוא במצה, משא"כ כוס שנתקנה בלילי פסחים²⁰, זהו כנגד גאולתם כולה, אף בצד החיובי שבה – שנעשו בני חורין בקבלת התורה, דהא שתיית היין הוא על שלימות השמחה והחירות, "זכר לגאולה ולחירות", ו"אין אומרים שירה אלא

(ס"א, ס"ו)), פירוש שלא היתה שמחתם שלימה, אף שחירות רבה ועצומה היא היציאה מארץ צלמות, מ"מ, ישראל עצמם היו חסרים ו"עניים" עדיין, כיון שעוד לא באו אל סוג החירות האחרת שהיו צריכים לקבל אל צד החיוב, להיות קדושים לגמרי מטומאת מצרים בקבלת התורה.

ובזה מחזור שפיר הא דאמרו במצה ש"בלע מצה יצא" ואינו מחוייב להרגיש טעם המצה (פסחים קטו, ב. טושו"ע (ודאדה"ז) אור"ח סתע"ה ס"ג (סכ"ה)), דלהנ"ל הוא מגדר מצות מצה, דנתקנה לזכר היציאה ממצרים לבדה, ולא על חירותם לגמרי, ולכך ליתא חיוב טעם במצה, רק מחוייבים באכילתה¹⁴ (משא"כ במרור, שאין אדם יוצא "עד שירגיש טעם מרירתו בפיו" (לי אדה"ז שם¹⁵)).

ועפ"ז נראה להמתיק הביאור בהא דתמהו הפוסקים (ב"ח לטאר"ח סתס"א ס"ד. לבוש סתע"ה שם¹⁶. מג"א שם סק"א. ועוד¹⁷) בדין מצה, דאף שלא חייבוהו להרגיש טעם מצה כנ"ל, מיהו, מצה מבושלת או ספוגה במי פירות אין יוצאין בה (פסחים מא, א. טושו"ע (ודאדה"ז) אור"ח סתס"א שם (סי"ד)), דאין בה טעם מצה, ו"אע"פ שא"צ שיטעום טעם מצה בפיו . . מ"מ המצה עצמה צריך שיהי' בה טעם מצה (ולא שיופג טעמה ע"י טעם אחר)" (לי אדה"ז שם¹⁸). דהוא תימה, מפני מה הצריכו להיות טעם מצה בה עצמה, אחר שלכא שום חיוב להרגישו.

ובפוסקים שם האריכו לבאר בזה בפלפול ובסברא, ולהנ"ל יתוסף בדבריהם נופך, דהא נתבאר דהא שלא חייבו להרגיש הטעם הוא מחמת

14) ראה שו"ע אדה"ז שם: דכיון שנהנה גרונו ממנה ה"ז נקראת אכילה. ואכ"מ.

15) ע"פ מג"א שם סק"ב וט"ז סק"ט.

16) נזכר בט"ז שם סק"ב. וראה ט"ז סתס"א שם.

17) ובמאירי פסחים (קטו, ב): ויש שדוחין אף עיקר השמועה לומר שאף בלע מצה לא יצא, ומפני שבכל הפרק מצינו שאומרים תמיד טעם מצה בעינן (ראה פסחים שם (ע"א) לא ניכרוך איניש מצה ומרור כו' (ובמאירי שם). ועוד). וראה לקמן הערה 19.

18) מט"ז שם סק"ב. וראה ברכות לח, ב: דבעינן טעם מצה. ט"ז סתע"ה שם. וראה מאירי שבהערה הקודמת.

19) והא דאין יוצא י"ח מצה כשלועסה יחד עם מרור בזמן הזה, "שהמרור שהוא מד"ס מבטל את טעם המצה שהיא מן התורה" (שו"ע אדה"ז סתע"ה סט"ז (מפסחים קטו, א ורש"י ורשב"ם ועוד שם. מג"א שם סק"ג). וראה שם סכ"ו "כשלועסין יחד שאז הוא מרגיש טעמן בפיו") – עכצ"ל שאין החסרון בענין הרגשת טעם מצה בפיו (הגברא) כפשוטו – שהרי א"כ מאי נפק"מ בין מרור דאורייתא ומרור דרבנן? – ועכצ"ל שהכוונה כאן דדין ביטול (והשייך להחפצא דהמצה). ואכ"מ.

20) להעיר מגבורות ה' להמהר"ל פרק ט.

על היין" (ברכות לה, א. ויש"נ), שטעם יין עונג הוא והוא דרך חירות.

ובכל זה יעלה כפתור ופרח הא דלא מצינו חיוב ד' מצות אלא רק ג' לבד, ובכוס דוקא הצריכו לשתות ד' כנגד לשונות גאולה דפרשתנו. דהנה, מבין ד' לשונות גאולה אלו – שלוש הראשונות מיירי בחלק הראשון שבגאולת ישראל לבדו מה שנשתחררו משעבוד מלך מצרים, "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטוי" ובשפטים גדולים", אמנם הלשון הרביעי ואחרונה²¹ הוא ממה שהי'

בחלק הב' שבגאולתם, שנכנסו תחת כנפי השכינה – "ולקחתי אתכם לי לעם", דזה קאי על נתינת התורה בסיני, כדפירשו המפרשים (רבינו בחיי, ספורנו ומדרש הגדול עה"פ. מאירי פסחים צט, ב. מט"מ סתר"ז (ב"הדרך השני"). ועוד).

והוא הוא כללות החילוק בין חיוב מצה לכוס, דדוקא שתיית יין בלילי פסחים שהוא לזכר הגאולה כולה, כללו בזה לרמז אף לשון הרביעית שבגאולה, דהוא החירות שבמתן התורה, משא"כ מנין המצות דלילה זה הוא שלוש, דהא לשון הרביעית לא הוי מחלק הגאולה שעליו נתקנה אכילת המצה.

21 כי "והבאתי" (שבפסוק ח) אינו לשון של גאולה, "אלא בשורת הארץ היא" (ס' המנהיג הל' פסח סי' נא. וראה גם תוס' הדר זקנים בפ' וארא כאן "דאין זה לשון גאולה". אבל ראה דעת

זקנים שבהערה 4. ואכ"מ).