

הגדה של פסח

ביאורים

בביאור לשון
הגדה וסיפור

יציאת מצרים המסוגל למשוך את לבבינו להתקרב לתורה כמוש"כ רש"י. וע"ע לקמן ד"ה לספר ביציאת מצרים ולקמן גבי מכת ארבה. [ואפשר דזהו החידוש 'ואפילו כולנו חכמים כו' כולנו יודעים את התורה', דקס"ד דכיון דבלא"ה אנו יודעים את כל התורה שוב ל"ש כאן עניין 'ההגדה' שהיא בחדשות דוקא, וקמ"ל דאפ"ה בעי עכ"פ מיהת 'לספר' ביציאת מצרים].

מגיד

שו"ר שכן מבואר בדברי האב"ע בפרשת ביכורים גבי 'הגדתי היום לה' אלקיך' שכתב 'הגדתי' – הטעם כדי שישמעו הקטנים' הרי דס"ל דל"ש לשון הגדה אלא כלפי מי שאינו יודע.

ולפי"ז מובן שתרגם אונקלוס 'חוי' שהוא מראה ומגלה לו את הדבר שלא ידע ממנו קודם, ויש להוכיח כן בפירוש לשון 'חוי' מהא דבכל מקום שנשמך החיווי בלשון המקרא הוא נסמך אל הדעת, כמו 'יחזה דעת' 'אחזה דעי' וכדו' והיינו כי החיווי הוא להראות ולהודיע, וכן מצינו בדניאל שקורא למספר חידות 'אחיות אחידות' והיינו שמגלה החידות הסתומות.

ב. והנה בדרך כלל משמש לשון 'חוי' בתלמוד במובן של מגלה ומראה שלא ע"י דיבור, וכגון בברכות מו, ב' שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג' (פרש"י מראים בידיהם ובאצבעותיהם ברמיזה), וכן בעלמא 'אחוי ליה' פירושו הראה לו באצבע או בתנועה. [והנה כתב התרגם אברהם שהנחש נקרא בלשון אונקלוס חוּיָא כי אין בבע"ח שהיה לו הדבור כמו הנחש, ע"כ, והנה י"א שהיה הנחש מדבר ע"י רמזים וקריצות ולפי"ז מדוקדק ביותר הלשון 'חויא' וכו"ל. עוד כתב שם התרג"א שנקרא 'חויא' כי הוא היה הראשון לחוות דעה מעצמו, וזה כמוש"נ לעיל ש'חוי' אינו נופל על דבור בעלמא אלא על גילוי דעה או דבר חדש, והנחש היה הראשון לחוות דעה מעצמו וכו"ל].

והראני כבוד אחי הרה"ג חיים יצחק שליט"א שפעמים גם לשון הגדה משמש במובן זה של להראות ע"י תנועה ומעשה, כמוש"כ 'הגדתי היום לה' אלקיך' ולכאן איך אומר והגדתי לשון עבר הלא אכתי לא אמר כלום, ויעוי' ברמב"ן שעמד בזה וכתב 'הגדתי היום' – בפרי הזה שהבאתי, וביותר כתב שם הספורנו וז"ל הגדתי היום – הודעתי לכל מתוך מעשי אלה, כמו 'כי הגדת היום כי אין לך שרים ועבדים' (ש"ב יט), עכ"ל [וכוונתו שגם שם בשמואל לא הגיד בפיו דבר זה כמובן]. ובאמת 'הגדה' היא משורש 'נגד' (כמוש"כ בספרי השורשים) והיינו שמביא הדבר 'כנגדו' ומראה לו אותו הן ע"י דיבור והן ע"י רמז.

והנה הרא"ש בתשובתו (כלל כד ב) כתב: וששאלת

א. מגיד הוא עפ"י לשוה"כ והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאת ממצרים, ובהגדת 'שם משמואל' כתב בשם אביו האבני נזר שהיות כי תרגום של ויגד הוא ויחגי, היינו שמראה לו הדבר שכן הוא (כמו 'אחוי ליה') ולא בסיפור דברים בעלמא וזהו המצוה של והגדת לבנך להראות לו הענין, ולספר לו ברגש עד שיכנסו הדברים בליבו ויהיה כמו רואה בעיניו, עכ"ד.

ובנו בעל 'חסדי דוד' פירש ע"ד זה באופן אחר, שצריך לספר לו ע"י מעשים ופעולות שיוכל להראות לו בעיניו, וזהו שנאמר 'והגדת לבנך כו' בעבור זה' והיינו שיראה לו באצבע כדי לקיים 'ותחוי', (וכיון לזה בבד קדש עה"ת).

ולפ"ז היה נראה שהאבני נזר אמר כן ע"ד הדרוש שהרי רוב לשון הגדה במקראות לא מיירי כשמראה בידו או בהתפעלות כ"כ. אכן הלא לא דבר ריק הוא שתרגם אונקלוס לשון 'הגדה' חויא. [וגם בדברי האבני נזר נראה שסבר כן לקושטא דמילתא שהרי חוזר על דקדוק לשון 'חויא' גם גבי עדות דכתיב בה 'אם לא יגיד' ומוכיח מזה שמהות העדות היא להראות הדבר לפני הדיינים ולפיכך אין עד נעשה דיין וכמוש"כ מהר"ל].

והנה, ע"י בספר הקדמון אהל מועד (ערך ספר) כי ההגדה יבוא על החדשות ולא כן ענין ספור אלא ענין שנעשה או נאמר, עכ"ל, ויש להוכיח כדבריו מלשוה"כ 'מי הגיד לך כי ערום אתה' שמשמעותו מי גילה לך, ולפי דבריו מדוקדק היטב שחיוב הסיפור לבנו קרוי הגדה כמוש"כ 'והגדת לבנך' ואילו מה שאומר לעצמו קרוי סיפור ('שהיו מספרין כל אותו הלילה') והיינו משום שהבן איננו יודע ואנחנו מגידים לו ומראים לו את הדבר, משא"כ אצל החכמים היודעים כבר את התורה שייך לשון ספור.

ויש להוכיח דבר זה מהא דכתיב במגילת אסתר ויספר להם המן את רב עשרו ורוב בניו ואת אשר גדלו המלך כו', ופלא הוא וכי לא ידעה זרש אשתו על רוב בניו ואת אשר גדלו המלך, והלא היה זה כמה שנים לאחר גידולו. וע"כ דלשון סיפור שייך גם על דבר הידוע כבר. והאירני אאמו"ר שליט"א למש"כ הגר"א שם שתכלית הסיפור שם היה להפיג הצער ממנו בליבו ע"י שיספר ויזכר בכבודו ובתענוגיו.

וכן יש להוכיח מלשוה"כ 'ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים' והנה יתרו כבר ידע מכל זה שהרי כתיב 'וישמע יתרו את כל אשר עשה אלקים כו', וראה בשפתי חכמים שם שכתב שהוקשה זה לרש"י ולכך כתב שתכלית הסיפור היה למשוך את ליבו לקרבו לתורה עיי"ש. ואפשר דמפרשה זו ילפי' מעלה זו של החזרה על סיפור

סיפור שייך גם
בדבר הידוע

הגדה
שלא ע"י דיבור

הגדה של פסח

ביאורים

הגדה לשון
אריכות דברים

הגדה לא יצדק רק על דברי ספור נמשך וארוך עד גמר המכוון, וזהו שאמר אליעזר לרבקה הגידי נא לי, כל' שלא תגיד רק אם יש מקום ללין אלא תמשך מתוך כך לבאר לו כל הדברים, עכ"ד. וכע"ז כתב בהעמק דבר שם יעו"ש.

ונראה שהוא עפ"י תרגום 'משכו' – אתנגידו, הרי ש'נגד' משמש גם בלשון המשכה, וזהו הגדה שמושך בדיבורו מדבר לדבר. ולפי"ז נמצא דמקור מה שאמרו כל המרבה לספר הרי"ז משובח הוא מלשון 'והגדת לבנך' שהוא לשון המשכה בסיפור.

והנה, איתא בראבי"ה סי' תכ"ד שגם מביאי הביכורים היו מוסיפים בדרשות הפסוקים והיו אומרים סדר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב, ונראה דגם זה למדו מלשון 'הגדתי היום' שהוא לשון המשכה וריבוי הדברים.

וביותר יתבאר לפמש"כ רבינו הגר"א באדרת אליהו עה"פ שאל אביך ויגדך 'אמירה עיקרה בלב כי כשהלב מבין די באמירה כללית והגדה עיקרה בפה והוא בפרטות כמו דברי אגדות הבאים לפרש עומקי הפסוקים בפרטות'. וא"כ 'הגדתי היום' צריך להתקיים על ידי אמירת פרטי המכות והאגדות הדורשות את הכתובים.

והנה, הרמב"ם כתב 'וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח' ופלא הוא מדוע צריך להאריך דוקא בדרש פרשה זו, ועי' באור שמח שכתב דהוא משום דדרשי' לחם שעונים עליו דברים הרבה, ולשון עניה נמצא בפרשת ביכורים 'וענית ואמרת ארמי אבד אבי', ובפשטות אינו מובן הלא שאר הדרשות שאומרים אינם בכלל העניה, ולהנ"ל מיושב היטב שגם התם בעינן להמשיך ולהרבות בדרשות ובדברים וכולם בכלל אותה עניה הנאמרת שם, ודו"ק.

ואפשר שדקדק הרמב"ם דבר זה מלשון חז"ל לחם שעונים עליו דברים הרבה, הרי שיש מצוה להרבות בעיקר הענייה, והרי העניה נקראת כן ע"ש עניית מקרא ביכורים, וא"כ מוכח דצריך להאריך בדרש פרשה זו, וכמוש"נ.

ה. והנה, לכשנכתבונן בסדר ההגדה נראה שהקפיד התנא לכתוב כל דברי ההגדה באופן השזור מדבר לדבר, עי' היטב במפרשים, עד שאפילו פסוק ארמי אובד אבי שהוא עיקר מצות ההגדה אינו מוזכר בפנ"ע אלא בתורת 'שנאמר' להוכיח שלבן ביקש לעקור את הכל והקב"ה שמר הבטחתו לישראל, ואגב הכי מביא כל הפרשה, והוא פלא גדול, וכ"כ להדיא ברשב"ץ וז"ל התחלנו לספר ראש המרשיעים המתחכמים עלינו לכלותנו והוא לבן, כדי להמשיך לזה ודוי מביאי ביכורים שהם מזכירים יציאת מצרים, כדי לדרוש אותן פסוקים בהגדה זאת, כמו שאמרה המשנה בפרק ערבי פסחים, ודורש מארמי אובד אבי עד סוף הפרשה, ע"כ, וכן לגבי סדר ארבעת הבנים כתב בשבלי הלקט שאע"פ ששאלת

למה אין מברכין על ספור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו, עכ"ל. והוא חידוש מופלא שיוצאים בספור יציאת מצרים אפילו בלא הגדה בפה רק שיעשה מעשים המזכירים את יציאת מצרים, ולהנ"ל י"ל שמקורו מלשון 'והגדת' והגדה אינה דוקא בפה אלא בכל דרך שיודיעו ויביא כנגדו את זכרון המעשה, וכמו שתרגם אונקלוס 'ותחוי', ודו"ק.

שוב הראני כבוד אחי הרה"ג חיים יצחק שליט"א בהגדת צפנת פענח שלשון 'הגדה' הוא ע"ש הגדתי היום לה' אלקיך, וביאר אחי הנ"ל שכשאומר 'הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ' הרי הוא מבאר מה היתה משמעות הבאת הפירות, וכמוש"כ הרמב"ן והספורנו שההגדה היא במעשה, ומזה נלמד לכל המעשים המזכירים את גאולתנו שצריך לבאר ולספר מה 'הם' מגידים, וזהו כל עניין ההגדה לבאר תוכן המעשים המזכירים את היציאה, מצה זו שאנו אוכלים וכו', ולכן מוכרחים להקדים להגדה את שאלות הבן על השינויים המעשיים כי זה כל תוכן ההגדה לבאר את המעשים ואין המצוה בעצם הדיבור אלא במה שע"י הוא מגדיר את המצוה, וכמוש"כ הרא"ש, ודו"ק היטב.

ג. והאבודרהם כתב: ויש מפרשים הגדה שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים כמו שמתרגם בירושלמי 'הגדתי היום לה' אלהיך' שבחית יומא דין, וכן תרגמו רבינו סעדיה בערב, עכ"ל, וכע"ז לפנינו בת"י שם אודינן יומא דין ובת"י ב' איתא אודינן וְשִׁבְחִינָן יוֹמָא דְהַדִּין.

וכ"כ האב"ע שם ש'הגדתי' הוא מלשון הודיה ושבח, והוצרך לזה משום דהוקשה לו דהגדה לא שייכא אלא בגילוי דבר חדש כמוש"נ לעיל ולכן כתב שכאן הוא מלשון הודיה (ועוד תירץ בשביל הקטנים השומעים כמוש"נ לעיל). וכ"כ בספר השרשים לרבינו יונה בן ג'נאח (שורש נגד) שיש שיהיה הגדה מלשון הודאה כמו 'הגדתי היום'.

ולכא"ו גם זה הוא מענין 'כנגד', שצורת ההודאה היא להודות בטובה ולהכיר בה ע"י שמראה אותה ומעיד עליה 'כנגד' המטיב לו, וכמו שסיים האב"ע שם: והעד, הפרי. והיינו שאנו מקיימים את ההודאה במה שאנו מביאים כנגדו את הפירות, וההגדה היא במעשים כנגדו, ודו"ק.

ובהגדת הרמ"מ כשר ז"ל הוכיח מדברי האבודרהם הנ"ל כדעת המאירי שמסיים בשבח היינו בפרשת ארמי אובד אבי שבה אנו משבחים לקב"ה כמוש"כ התרגום ירושלמי.

ד. עוד ראיתי להאלשיך (בראשית כד) שכתב דלשון

הגדה
לשון שבה

בסדר ההגדה
מענין לענין

(נוסח הרמב"ם: בְּבִהִילוֹ יֵצְאוּ מִמִּצְרַיִם)

ביאורים

ונראה דלשון 'יציאה' בלשון הקדש יש לה משמעות רחבה יותר מאשר לשון 'נפק' בארמית, שהרי עה"כ (דברים טז א) הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה ת"א אֶפְקֶךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם וַעֲבַד לְךָ נִסִּין בְּלִילְיָא, ולא תרגם לשוה"כ כפשוטו, משום דאינו יכול לתרגם 'אפקך בלילה' אם אכתי לא יצאו, משא"כ בלשוה"ק אפשר לומר 'הוציאך בלילה' והכוונה שקיבלו אז רשות לצאת כמוש"כ רש"י שם.

וא"כ י"ל שבדוקא נקט 'בביהילו יצאו ממצרים' משום שהחיפזון לא היה ביציאתם ממש אלא נתנית הרשות לצאת בלילה היתה בחיפזון דמצרים, וכמוש"כ רש"י שם 'והחיפזון לא שלך היה אלא של מצרים דכתיב ותחזק מצרים על העם' (וכדברי האומר בברכות ט, א דחיפזון דמצרים היה בליל הפסח), משא"כ 'די אכלו אבהתנא' קאי על המצות שאכלו בהיותם בדרך בצאתם ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ, וכמאמר ר"ג, וא"כ שפיר כתבו בזה 'דנפקי מארעא דמצרים' דלשון זה משמע לאחר יציאתם בפועל. כ"ז הבנתי מדברי מורי זקני שליט"א.

ואחר כל זה אכתי צ"ב, שאין שייכות תחבירית בין הקריאה 'בביהילו יצאו ממצרים' לבין ההמשך 'הא לחמא עניא', ואי נימא שהיא קריאה בפנ"ע [וכמו בכמה כת"י שכתוב בהם 'בביהילו יצאו ממצרים' כקטע בפנ"ע, עי' בשנו"ס שבמהדו' פרנקל] אתי שפיר, אך בקרא משמע שעלינו להזכר בחפזון יציאת מצרים ע"י זכרון המצה ולא בקריאת 'בביהילו יצאונו', וכ"ז צ"ע.

והנה עי' מג"א סי' תע"ג שיש גורסים 'כהא לחמא עניא' וכבר הקשה היעב"ץ דלפי"ז ראוי להשמיט תיבת 'די' ולומר 'כהא לחמא עניא אכלו אבהתנא' אבל לומר 'כהא לחמא עניא די אכלו' זה אין לו ביאור, עכ"ד.

ולענ"ד נראה ליישב הכל ולומר שהגירסא 'כהא' התחילה אצל האומרים 'בביהילו יצאו ממצרים' וממילא אתי שפיר היטב הלשון 'בביהילו יצאונו' ממצרים כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא, כלו' יצאונו בחפזון כמו אותו הלחם שאכלו אבותינו שנעשה בחפזון. וא"כ אתי שפיר גם השייכות בין 'בביהילו יצאונו' ל'הא לחמא עניא', ודו"ק.

[ואין להקשות הא אדרבה הלחם הוא דוגמת החיפזון, ולא החיפזון הוא דוגמת הלחם, דאינו נותנים כאן טעם לאכילת המצה אלא מקיימים את תכליתה להזכר בחיפזון היציאה ע"י הדמיון להאי לחמא הנאכל בחיפזון ע"י אבותינו, ועי' בזה].

החכם היא האחרונה בסדר המקראות מ"מ סידר בעל ההגדה באופן זה שיסיימו ב'הגדת לבנך ביום ההוא' כיון שאנו צריכים לדרוש בפסוק זה, ולסמוך אחריו סדר תחילת השעבוד איך נתגלגל וכו'. וכן כל ההלל מתחיל במה שאנו מספרים שהקב"ה הצילנו ואמרנו אז לפניו שירה חדשה הללויה וכו' (לפי גירסת המהרש"ל והמג"א תע"ג סקכ"ו – ונאמר).

ונראה דכל זה נלמד מלשון 'הגדה' שממשיך ומרבה באותו עניין עצמו מדבר לדבר, וכמוש"כ הרמב"ם 'שמאריך בדרש פרשה זו', ומגיע מעניין לעניין, אבל אם היה מפסיק בדרשתו ועובר לעניין אחר אין זה צורת הגדה, ועי'.

ואאמו"ר שליט"א ציין למה שדרשו חז"ל 'ויגד משה – דברים המושכים ליבו של אדם כאגדה' והיינו ג"כ לשון 'נגידו', ועל דרך זו יש לבאר מעשה דהזקנים שהיו מספרים עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם, ולמה לא שמו ליבם בעצמם שלא לאחר זמן קריאת שמע, ומוכרח מזה דזהו צורך המצוה להמשיך ליבו בסיפור היציאה עד שלא יראה שעלה עמוד השחר, וזהו מעיקר צורת ה'הגדה' לשון נגיד והמשך ומשיכה וכאמור.

בביהילו יצאונו ממצרים זהו נוסח הרמב"ם, והוא עפ"י תרגום אונקלוס עה"כ 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים' ארי בְּבִהִילוֹ נִפְקֵתָא מֵאַרְעָא דְּמִצְרַיִם, ומבואר ד'בחיפזון יצאת' הוא טעם לאכילת לחמא עניא, ולכן קודם אמירת לחמא עניא מקדימים לומר טעמא דמילתא.

אלא דלכא' יש כאן ב' עניינים סותרים, דבביהילו יצאונו מיירי במצות שאכלו ביציאתם, ואילו בהמשך אומר 'דאי אכלו בארעא דמצרים' דרך עבדותם, ובאמת הרמב"ם לשיטתו גרס (בכת"י תימניי) 'די אכלו אבהתנא דנפקו מארעא דמצרים', ואתי שפיר היטב.

אלא דא"כ צ"ב למה תיבת 'יצאונו' אינה מתורגמת בלשון ארמי 'נפקנא', דאין לומר דכן היה דרכם לומר בלשון בבלי בזמן ההוא (וכמוש"כ הריטב"א שהטעם שתיקנוהו בלשון בבלי הוא כדי שיבינוהו הכל) דהא אח"כ אומר (לגיר' הרמב"ם הנ"ל) 'דנפקו' מארעא דמצרים, וצ"ע.

[והיה מקום להוכיח מזה שקריאת 'בביהילו יצאונו' ממצרים אינה שייכת להמשך 'הא לחמא עניא' אלא היא קריאה קדומה יותר, וכמוש"כ בהגדה שלמה פרק י"ט שהיו קוראים כן בזמן הבית כדי לזרז את המסובין להחפז באכילת הפסח קודם חצות עי"ש].

בביאור הוספת
בביהילו יצאונו