

## הרב יוסי סלוטניק 'יקמו ויספרו לבניהם' עיון בהגדה של פסח

### א. הקדמה

שורשו של מאמר זה בסדרת שיעורים על ההגדה של פסח שהעברתי מספר שנים בישיבה לקראת חג הפסח. במסגרת שיעורים אלו דנו ב'מגיד' ככלל חומר תנאי אחר, תוך השוואת המסורות השונות, דיון בהתהוות הדברים ובחינת מגמת עריכתם. חלק ניכר מהמאמץ הושקע בלב ה'מגיד', הלא הוא דרשת הפסוקים מ'ארמי אובד אבי' עד סוף הפרשה, תוך השוואת הדרשה הנמצאת בהגדה של פסח שלפנינו לדרשות דומות הנמצאות בספרי לדברים<sup>1</sup> ובמדרש תנאים שפרסם הגרד"ץ הופמן.<sup>2</sup> כאשר התחלתי להעלות את סיכומי הדיונים על הכתב, ראיתי שבמקרים רבים כבר קדמוני אחרים, הן ברעיון השוואת המקורות השונים והן בדיונים על השתלשלות הדרשות. מחקריהם של פרופסורים דניאל גולדשמידט<sup>3</sup> ושמואל ספראי ז"ל ויבלח"א הפרופסורים דוד הנשקה,<sup>4</sup> וזאב ספראי<sup>5</sup> יפים, רחבים וממצים ואין צורך לחזור על דבריהם, אך יחד עם זאת בקעה מצאתי להתגדר בה. מחקרים אלו עסוקים בעיקר בשאלת התהוות הנוסח על ענפיו השונים, ומיעוטם עוסק בשאלת מגמת העריכה של עורך ההגדה. החוקרים דלעיל דנו בעיקר בשאלת מקור הדרשה וייחודה, ומעט בשאלה מדוע בחר העורך בדרשה זו דווקא, כאשר עמדה לפניו האפשרות לבחור בדרשה אחרת? אמנם שאלה זו היא בבחינת קומה שנייה על גבי המסד של בירור נוסח הדרשה ומקורה, אך חשובה היא

<sup>1</sup> ספרי, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, פיסקה שא, כל ההפניות להלן לספרי יהיו לפסקה זו.

<sup>2</sup> מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת הופמן, תל אביב תשכ"ג, פרק כו פסוקים ו-ח, כל ההפניות להלן למדרש תנאים יהיו לפסקה זו.

<sup>3</sup> דניאל גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש"ך.

<sup>4</sup> דוד הנשקה, מדרש ארמי אבד אבי, בתוך: סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 33-52.

<sup>5</sup> שמואל ספראי וזאב ספראי, הגדת חז"ל, ירושלים תשנ"ח.

לא פחות ממנו, כיון שהיא חושפת לעינינו את מטרת העורך ומגמתו.<sup>6</sup> על כן אתמקד במאמר קצר זה בקטעים נבחרים מתוך הטקסט, ואדון בעיקר במקרים בהם השינויים בולטים ומגלים טפח מכוונת עורך ההגדה.

### ב. מבוא

המשנה בפרק העשירי של מסכת פסחים, המתארת את מהלך ליל הסדר כולו, מתמצתת את הדרישה לסיפור יציאת מצרים במשפט הבא: "דורש מארמי אובד אבי ועד סוף הפרשה".<sup>7</sup> כוונת המשנה היא לפרשייה המכונה בחז"ל 'מקרא ביכורים'<sup>8</sup> הנאמרת על ידי מביא הביכורים בעומדו לפני מזבח ה'.

אַרְמֵי אֲבִד אָבִי וַיְרַד מִצְרַיִם וַיְגַר שָׁם בְּמַתִּי מֵעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרַב: וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיִּרְא אֶת עַנְיָנוּ וְאֶת עֲמָלָנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ: וַיּוֹצֵאנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה וּבְמִרְא גָדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתִּיּוֹת: וַיְבָאנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ.<sup>9</sup>

האדם המביא את הביכורים מתאר בקצרה את ההיסטוריה של עם ישראל מעת ירידתם למצרים, דרך השעבוד, עד התערבותו של הקב"ה שבאה לידי ביטוי בהצלתם ובהבאתם לארץ ישראל.<sup>10</sup> חז"ל בחרו בסיפור תמציתי זה כדי שיהווה בסיס לדרשה הנאמרת בליל הסדר. חז"ל גם תבעו מעורך הסדר לא להסתפק בציטוט הקטע, כדוגמת החיוב של מביא הביכורים, אלא חייבו

<sup>6</sup> דומני שבנקודה זו טמונה תמצית החילוק בין הלימוד בבית מדרשנו לבין המחקר האקדמי. אנו שואפים לעמוד לא רק על השתלשלות והתפתחות ההלכה אלא גם על המנוע הרעיוני, המשפטי והמוסרי המניע השתלשלות זו. בבדיקה זו לא המקור והנוסח הם העיקר אלא מקום רב גם לסברא העומדת בבסיס ההלכה ואכמ"ל.

<sup>7</sup> משנה, פסחים י, ד.

<sup>8</sup> ראו, למשל: סוטה ז, ב-ג.

<sup>9</sup> דברים כו, ו-ט.

<sup>10</sup> אין כאן המקום לניתוח פרשייה זו במישור הפשט שלה, או לדיון בשאלה מדוע מתאימה הצהרה זו דווקא למביא הביכורים.

אותו לדרוש את הפסוקים. דרשה זו כוחה יפה להרחיב את הסיפור ולהעלות כיווני מחשבה וניואנסים חדשים, כיד הכישרון והידע שיש לדורש. על אף האמור, הבחירה בפרשייה זו מעט תמוהה. אמנם יש כאן תיאור של סיפור יציאת מצרים, אך תיאור זה מתמקד רק בשלד של הסיפור. גם לאחר קריאתו אין אנו מודעים לפרטים בסיסיים כמו תפקידו של משה רבנו בסיפור, עשר המכות, קרבן פסח, הצלת ישראל ממכת בכורות וכד'. אפרוירית היינו מצפים שמצוות סיפור יציאת מצרים תמומש בסיפור האירועים מספר שמות, המתאר בהרחבה את הסיפור מתחילתו ועד סופו. כאשר חז"ל בוחרים בפרשייה זו מספר דברים הם עושים זאת במקום הפרשיות מספר שמות.<sup>11</sup> נראה שהיתרון של פרשייה זו הוא דווקא בחיסרון זה – חוסר הפרטים מאפשר לנו 'לעצב' סיפור חדש. בספר שמות כבר עיצבה התורה את הסיפור, הבליטה פרטים מסוימים וטשטשה אחרים, ובסיפור חדש נוכל להפנות את הזרקור לנושא/נושאים אותם אנו חפצים להבליט. לשם הדוגמה נזכיר שברוב מכות מצרים התורה לא סיפרה לנו את חוויות בני ישראל. אין אנו יודעים, על פי פשוטו של מקרא, האם לבני ישראל היה דם או מים, והאם הם הותקפו על ידי הצפרדעים או על ידי הכינים. אכן, בפשוטו של מקרא, אין חשיבות לעניין זה, כיון שמוקד הסיפור הוא השפעת המכות על המצרים. אם נניח, לצורך הדיון, שאנו רוצים לייחד את הדיון בליל הסדר לבחירת ישראל, פסוקי ספר שמות לא יספקו את תאוותנו, ונאלץ להיזקק למדרש האומר שבכל המכות הייתה הפליה בין ישראל למצרים כדי שנוכל להדגיש את בחירת ישראל. כמובן שהשימוש בפרשיות וארא ובא יקשה עלינו אפשרות זו כיון שהתורה טורחת להדגיש הפליה זו רק במספר מצומצם של מכות. המטלה תהיה קלה בהרבה אם נבחר בפרשייה אחרת הממעטת בפרטים, ועל כן יקל עלינו להוסיף את הפרטים המשמעותיים בעינינו ללא חשש שהם יבלעו בעשרות פרטים אחרים שאינם נמצאים במוקד הדיון שלנו.

---

<sup>11</sup> ניתן להציע שעצם הקיצור של הפרשייה הופך אותה לבחירה טובה, אך בכל זאת נראה לי שהקיצור הוא אליה וקוץ בה שכן דרכה מפסידים יסודות חיוניים של הסיפור. כמו כן נראה שאין הקיצור מגמת העניין שכן 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'.

כאשר בחרו חז"ל את פרשיית מקרא ביכורים כבסיס לדיון, הם בחרו בפרשה שאפשר 'לנווט' אותה לכיוונים רבים, ובכך לעצב את המסר המרכזי של סיפור יציאת מצרים ולמקד אותו כראות עיניהם. במאמר זה ננסה לחשוף את מגמת עורך ההגדה, על ידי מעקב אחר הדרשה שהוא מציע לפסוקים אלו.<sup>12</sup> ההגדה משתמשת בשתי טכניקות שונות של דרשה:

א. ביאור.

ב. הסבר הפסוק הנוכחי על ידי הבאת פסוק נוסף. כאשר מביא הדרשן פסוק נוסף, הדרשה תיעשה בדרך כלל על פי הכללים הבסיסיים הדורשים מילה המקשרת בין הפסוקים השונים.<sup>13</sup>

נביא מספר דוגמאות קצרות: על המילים 'בְּמַתִּי מְעֹט', שבפסוק הראשון בפרשיית 'ארמי אובד אבי', דורש בעל ההגדה: 'כמה שנאמר: "בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ מִצְרָיִם וְעַתָּה שְׁמֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרוֹב"<sup>14</sup>. בעל ההגדה מסביר שכוונת המילים 'בְּמַתִּי מְעֹט' היא לשבעים הנפש שירדו למצרים עם יעקב. כדי להוכיח פרשנות זו מביא הדרשן את הפסוק 'בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ מִצְרָיִם'. בדרשה זו מגבה הדרשן את ההסבר שלו בפסוק אחר. וממשיך הדרשן: "'וַיְהִי שֵׁם לְגוֹי", מְלֻמֵּד שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מְצִינִים שֵׁם'. הדרשן מבאר את המילה 'לגוי' לא כ'עם' אלא כקבוצה בולטת – 'שהיו מצוינים שם'. לביאור זה אין הדרשן מביא גיבוי מפסוק.<sup>15</sup> כך עובר הדרשן מילה במילה, בכל הפסוקים בפרשיית 'מקרא ביכורים', מבאר ודורש את

<sup>12</sup> מסתבר לומר שחז"ל לא ראו את דרשותיהם כמחייבות, אלא אפשרו חופש ועצמאות דרשנית, אך דבריהם יכולים להוות כיוון רעיוני למסקנות אליהן הם רצו שנגיע דרך הדרשות שלנו.

<sup>13</sup> דיון קצר בסוגי מדרשים אלו בכלל ובהגדה של פסח בפרט עיין ר' דוד הלבני, **תאימות במדרש ההגדה של פסח**, הדואר, ט בניסן תשכ"ט, עמ' 345; הנשקה (לעיל הערה 4), עמ' 36 הערה 10 ועמ' 47-48.

<sup>14</sup> דברים י, כב.

<sup>15</sup> מקורות רבים אחרים ההולכים בכיוון דרשני זה ראה בספראי (לעיל הערה 5), עמ' 129 הערה 1.

כולם.<sup>16</sup> בסופו של התהליך יש בידנו את השלד של סיפור יציאת מצרים המופיע בספר דברים, עם תוספת ביאור ופרטים המעשירים את סיפור השלד. כפי שהקדמנו, לא נעבור על כל הדרשות השונות אלא נתמקד במספר מצומצם של דרשות המגלות לדעתנו את מגמת הדרשן.

### ג. עיונים בדרשות מההגדה

ג.1 'אַרְמִי אֲבָד אֲבִי וַיְרֵד מִצְרַיִם וַיְגַר שָׁם בְּמַתִּי מֵעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל  
עָצוּם וְרַב'<sup>17</sup>  
'אַרְמִי אֲבָד אֲבִי' –

פשט הפסוק הפותח פרשייה זו קשה, והוויכוח מי הוא הנושא של פסוק זה, יעקב או לבן, מהדהד בחלל בית המדרש מקדמת דנא. הדים לויכוח זה אפשר לראות מחד בתרגום אונקלוס לפסוק: 'ותתיב ותימר קדם יי אלהך לבן ארמאה בעא לאבדא [לאובדא] ית אבא'.<sup>18</sup> ומאידך בדברי הספרי על אתר הדורש: "'אַרְמִי אֲבָד אֲבִי", מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד'.<sup>19</sup>

בעל ההגדה שלנו בוחר בעמדה אחת מבין השנים ואומר:

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל. שנאמר: 'אַרְמִי אֲבָד אֲבִי וַיְרֵד מִצְרַיִם וַיְגַר שָׁם בְּמַתִּי מֵעַט, וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וְרַב'.

<sup>16</sup> בהגדה שלפנינו אין דרשה על הפסוק החמישי: "וַיְבָאנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ", ואכן יש מקום לדיון האם מראש לא היתה כוונת חז"ל לדרשה זו או שבמהלך הדורות היא הושמטה, אך אין כאן המקום לדון בשאלה זו, ועיין בגולדשמידט (לעיל הערה 3), עמ' 39 ובהערות 46-47 שם.

<sup>17</sup> דברים כו, ה.

<sup>18</sup> תרגום אונקלוס, דברים כו, ה. ישנם מדרשים ופרשנים נוספים ההולכים בכיוון זה, עיין למשל בראשית רבה פרשה ס, ובפירוש רש"י על התורה לפסוק זה.

<sup>19</sup> המשך דברי הספרי: "ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו" קשים, ונראים דברי הרד"ק הופמן (מדרש תנאים, עמ' 172) המציע שיש כאן שילוב של שני מדרשים שונים. ישנם מדרשים נוספים ההולכים בכיוון זה, עיין למשל תרגום פסבדו-יונתן על אתר. גם מבין פרשני המקרא היו שפרשו כך, ועיין למשל בפירוש ראב"ע על אתר.

בראיה מצומצמת אפשר לטעון שהבחירה היא פרשנית גרידא, הדרשן ראה הסבר זה כקרוב יותר לפשוטם של הדברים. אך דומני שאפשר לטעון שהבחירה בפירוש זה נובעת מהמגמה הכללית של המדרש. על פי פירוש הספרי, יעקב בוחר את גורלו, וגם כאשר גורל זה הוא איבוד, הוא נעשה מתוך בחירת יעקב. ממילא גם המשך הפסוק, 'וַיֵּרֶד מִצְרָיִם', הוא תיאור האקטיביות של יעקב ולא של דמות אחרת. בבחירה בלבן כנושא הפסוק וביעקב כמושא, כפי שבוחר לפרש בעל ההגדה, יעקב הופך לפאסיבי. פרשנות כזו של תחילת הפסוק משליכה באופן ישיר על הפרשנות של חלקו השני כפי שנראה להלן.

'וַיֵּרֶד מִצְרָיִם וַיִּגַר שָׁם בְּמֵתֵי מֵעֵט' –

הספרי דורש פסוק זה:

'וַיֵּרֶד מִצְרָיִם', מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם, שמא תאמר שירד ליטול כתר מלכות תלמוד לומר: 'וַיִּגַר שָׁם', יכול באוכלוסים הרבה תלמוד לומר: 'בְּמֵתֵי מֵעֵט', כענין שנאמר: 'בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרָיִם'.<sup>20</sup>

כוונת יעקב בירידתו למצרים הייתה ירידה זמנית, הוא לא רצה להשתקע שם אלא רק 'לגור', להישאר גר, אורח זמני בארץ לא לו. הדרשן מביא שתי ראיות המוכיחות, להשקפתו, את כוונת יעקב. העובדה שכתוב 'וַיִּגַר שָׁם', מוכיחה שהוא התנהג כגר, והעובדה שהוא בא 'בְּמֵתֵי מֵעֵט'. יעקב לא רצה ליטול את כתר המלכות, לא הייתה פה ירידת עמים, בעצם היה כאן ביקור משפחתי בלבד. ביקור זה, לדאבוננו, הסתבך מאוחר יותר. בעל ההגדה דרשה אחרת עימו:

"וַיֵּרֶד מִצְרָיִם", אנוס על פי הדבור.

"וַיִּגַר שָׁם", מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם. שנאמר: "וַיֵּאמְרוּ אֵל פְּרַעֲה לְגֹר בְּאֶרֶץ בְּאֶנּוֹ כִּי אֵין מְרַעָה לְצֹאן אֲשֶׁר לְעַבְדֶּיךָ כִּי כָבֵד הָרַעַב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, וְעַתָּה יֵשְׁבוּ נָא עַבְדֶּיךָ בְּאֶרֶץ גֹּשׁוֹן".<sup>21</sup>

<sup>20</sup> ספרי דברים, שא. דרשה זו נמצאת כמעט בשלמותה גם במדרש תנאים לספר דברים, שם חסרה הפתיחה: 'מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם'.

"בַּמְתִּי מַעַט", כמה שנאמר: "בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אָבוֹתֶיךָ מִצְרֵימָה וְעַתָּה שְׁמֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב"<sup>22</sup>.

דרשה זו דומה מאוד לדרשת הספרי, בשניהם מופיע הביטוי 'מְלַמֵּד שֶׁלֹּא יָרַד [...] לְהַשְׁתַּקֵּעַ [...] אֶלֶּא לְגֹר שָׁם', בשניהם מסבירים את הביטוי: "בַּמְתִּי מַעַט" על ידי ציטוט הפסוק בדברים "בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ...", אך למרות הדמיון, מורגש היטב השוני.

הדרשה בספרי רואה את המשך הפסוק כהסבר לראשיתו – יעקב ירד למצרים כדי לגור ולא כדי השתקע, יעקב ירד לגור ולא כדי ליטול כתר מלכות, יעקב ירד במתי מעט ולא באוכלוסים הרבה. הדרשה בהגדה מנתקת את ראשית הפסוק מסופו. הדרשה הראשונה היא "וַיֵּרַד מִצְרַיִמָּה – אָנוֹס עַל פִּי הַדִּיבּוּר"<sup>23</sup>. כיון שיעקב היה אנוס לירד, אין מקום לשאול האם רצה ליטול כתר מלכות כיון שמראש כלל לא רצה לרדת, ואכן שאלה זו חסרה מההגדה. כיון שיעקב לא רצה לרדת, אין חידוש בכך שבחר לרדת במתי מעט ולא באוכלוסין מרובים, שכן הכל היה כאנוס על פי הדבור. דרשה זו של בעל ההגדה מוציאה את היוזמה מידי של יעקב ומעבירה אותה אל הקב"ה. גם ההחלטה הראשונית לרדת למצרים לא הייתה של יעקב אלא של הקב"ה. בכך מצטרפת דרשה זו לקודמתה שראתה את יעקב כפאסיבי ונגרר ולא כאקטיבי ויוזם.

'וַיְהִי שָׁם לְגֹי גְדוֹל עַצוֹם וְרֹב' –

על פסוק זה אין בידנו דרשה מהספרי אך במדרש תנאים מובא: "'גְדוֹל עַצוֹם וְרֹב', כמה שנאמר: 'וַיְבַנְי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ"<sup>24</sup>. דרשה זו מתאימה ככפפה ליד, שכן הפסוק בשלמותו הוא "וַיְבַנְי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמָאד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם" ומקושר אל הפסוק שלנו בשני

<sup>21</sup> בראשית מז, ד.

<sup>22</sup> דברים י, כב.

<sup>23</sup> עיין ספראי (לעיל הערה 5), עמ' 132 המוצא הד לדרשה זו בדברי רבי יוחנן: "ראוי היה

יעקב רבינו לירד מצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו" (בבלי, שבת פט ע"ב).

<sup>24</sup> שמות א, ז.

קישורי מילים: ועצום – ויעצמו, ורב – וירבו. לאור זאת מפתיעה דרשת בעל ההגדה:

"גדול עצום", כמה שנאמר: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ בְּמַאֲד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם.<sup>25</sup>  
 "וּרְב", כמה שנאמר: "רַבָּה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיף וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בְּעֵדֵי עֲדֵיִם שְׂדִים נִכְנֹו וּשְׁעָרָי צִמְח וְאֵת עָרָם וְעָרֶיהָ".<sup>26</sup>

על המילים "גדול עצום" מביא בעל ההגדה את אותו הפסוק שהביא בעל מדרש תנאים, אך הוא לא הסתפק בדרשה זו ובחר לבאר את המילה "וּרְב" על ידי הפסוק ביחזקאל. אמנם יש בידנו מקורות נוספים הקושרים בין פסוק זה ביחזקאל לגאולת מצרים בכלל ולתהליך הגידול הדמוגרפי בפרט,<sup>27</sup> אך נראה לי שנופך נוסף יש בכך שבעל ההגדה קישר פסוק זה ביחזקאל דווקא אל הפסוק שלנו. קריאת פשוטי המקראות בספר דברים מורים על אקטיביות יתירה של אב האומה: "וַיֵּרֶד [...] וַיִּגַּר [...] וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרַב". פשט הפסוק שם בידיו של יעקב את ההחלטה להיות לגוי בעל 'אוכלוסין מרובין' שכאמור לעיל מורה על כוונה להשתקע במקום. גם הפסוק בשמות הולך בכיוון זה – "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל" עשו מעשה, ו"פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיַּעֲצְמוּ" – כל זה מעשה האדם הוא. בעל ההגדה פורש מדרך זו, וכדרכו בדרשות דלעיל נוטל את היוזמה מהאדם ומעבירה אל הקב"ה. כך אמר הקב"ה לישראל: "כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיף", אילולי התערבות הקב"ה במעשה האדם הנערה הייתה מתבוססת בדמיה עד שנגלה עליה הקב"ה ואמר לה "בְּדַמְיָי חַיִּי". מעשה האדם אינו במרכז, מעשיו של הקב"ה הם המכוונים את דרכיו.

<sup>25</sup> ש.ם.

<sup>26</sup> יחזקאל טז, ז. במספר הגדות מאוחרות הוסיפו את הפסוק הקודם לו: "וְאָעֲבַר עֲלֶיךָ וְאָרְאֶךָ מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדַמְיָי וְאָמַר לְךָ בְּדַמְיָי חַיִּי וְאָמַר לְךָ בְּדַמְיָי חַיִּי" עיין ספראי (לעיל הערה 5), עמ' 134 הדין בתוספת זו.

<sup>27</sup> עיין בבלי, סוטה יא ע"ב; תנחומא, פקודי ט; דברים רבה, ליברמן, עמ' 14-15.



ג.2 'וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו הַמְצָרִים וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה'<sup>28</sup>

בפסוק זה דורש בעל ההגדה, על פי רוב, דברים כפשוטם, ועיקר פועלו הוא במציאת פסוקים מתאימים להרחבת העניין מספר שמות. נביא דוגמא לדרשה פשוטה זו:

'וַיַּעֲנוּנוּ', כמה שנאמר: 'וַיִּשְׁימוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסֵּים לְמַעַן עֲנוּתוֹ בְּסִבְלוֹתָם וַיִּבְּן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעָה אֵת פֶּתֶם וְאֵת רַעְמִסֵּס'.<sup>29</sup>

הקישור לפסוק בשמות נעשה דרך המילה עינוי המופיעה הן בפסוק בדברים – 'וַיַּעֲנוּנוּ', והן בפסוק בשמות – 'עֲנוּתוֹ'. חריגה בדרשות פסוק זה היא הדרשה על המילים הראשונות של הפסוק:

'וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו הַמְצָרִים', כמה שנאמר: 'הִבֵּה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שׁוֹנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה מִן הָאָרֶץ'.<sup>30</sup>

אמנם יש כאן קישור תוכני בין הפסוק בדברים, המדבר על הרעה שעשו המצרים לישראל, ובין הפסוק בשמות, הודן על רגע הטלת הגזרות הראשונות,<sup>31</sup> אך חסר הקישור המילולי המהווה את בסיסן של מרבית הדרשות. אכן, במקבילה הדרשנית המופיעה במדרש תנאים מובא פסוק אחר:

'וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו הַמְצָרִים' כמה שנאמר: 'וַיִּמְאָז בְּאֵתֵי אֵל פְּרָעָה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הִרְעָ לָעַם הַזֶּה'.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> דברים כו, ו.

<sup>29</sup> שמות א, יא.

<sup>30</sup> שמות א, י.

<sup>31</sup> יתכן שהדרשן התכוון לדרוש את המילים "וַיִּרְעוּ אֶתְנֹו" כהפיכת עם ישראל ל'רע' על ידי טענת המצרים שיצטרף לאויביהם. ועיין ספראי (לעיל הערה 5), עמ' 135, המביא פרשנים שפירשו כך.

<sup>32</sup> שמות ה, כג.

פסוק זה ממלא אחר הצורך של מילת הקישור, שכן בשני הפסוקים מופיע השורש ר.ע.ע. אפרש להציע שני כיוונים לתשובה בנוגע לשאלת בחירת הדרשה של בעל ההגדה. האחד הוא שבעל ההגדה רצה לשמור על הרצף ההיסטורי של הסיפור, ועל כן לא רצה לפתוח בגזרות פרעה שנוספו אחרי מפגש משה עמו, אלא בגזרות פרעה הראשונות. הכיוון השני הוא שהפסוק מפרק ה מתעד את דברי משה, האומר: 'וּמָאָז בָּאתִי', נראה שבעל ההגדה מנסה בכל כוחו להוציא את משה מהסיפור, ויתכן שעקב זאת נאלץ לבחור כאן בפסוק ללא קישור ספרותי. אנו נראה דוגמאות נוספות למהלך זה גם בהמשך.

3.ג. 'וּנְצַעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמָלְנוּ וְאֶת לְחִצְנוּ'<sup>33</sup>

'וּנְצַעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ' –

במקרה זה בעל ההגדה דורש את אותה הדרשה שדורש בעל המדרש

תנאים:

'וּנְצַעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ', כמה שנאמר: 'וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה'.<sup>34</sup>

הפסוק בשמות מקושר היטב לפסוק בדברים על ידי השורש צ.ע.ק (ז.ע.ק).<sup>35</sup> אולם, בספרי זוטא, שיצא לאחרונה ע"י פרופסור כהנא,<sup>36</sup> מופיעה דרשה חילופית:

'וּנְצַעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ', כמה שנאמר: 'וַיֵּצֵא ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִן הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה לְבְרֵי מִצְרָיִם וַיִּזְעְקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה'.<sup>37 38</sup>

<sup>33</sup> דברים כו, ז.

<sup>34</sup> שמות ב, כג.

<sup>35</sup> נראה ששורשים אלו מתחלפים או לכל הפחות קרובים מאוד, ראה בשימוש המתחלף שלהם במהלך ספר שופטים.

<sup>36</sup> ספרי זוטא דברים, מהדורת 'י כהנא, ירושלים תשס"ג.

גם דרשה זו מוצלחת שכן יש בה את הקישור של שורש צ.ע.ק אף ללא הצורך להחליף בין הז' לצ'. נראה שההחלטה באיזה פסוק לבחור, נובעת מההכרעה עד כמה אנו רוצים לראות את עם ישראל כמחוללים את התערבות הקב"ה למענם. פשט הפסוק בדברים אכן מתאר שהקב"ה שמע את קול צעקת בני ישראל, ועל כן ראה את עניינם, עמלם, לחצם והוציא אותם ממצרים. הקטליזאטור הישיר להתערבות הקב"ה בסיפור הייתה תפילת בני ישראל או בלשון המקרא 'צעקתם'. בפסוק המובא בספרי זוטא מתוארים שני קטליזאטורים שונים – צעקת בני ישראל, והלחץ המופעל עליהם על ידי מצרים, אך אין ספק כי לצעקת בני ישראל אל הקב"ה השפעה מכרעת. לא כן בפסוק המובא בהגדה של פסח, "וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֹּאנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ, וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה". פסוק זה מתאר את צעקת בני ישראל מהעבודה. צעקה זו היא זעקה ללא כתובת מסוימת, אין היא תפילה לעזרה, אלא נאקה של חיה פצועה.<sup>37</sup> הקב"ה בחסדיו שמע זעקה זו שעלתה לפניו, על אף שלא כוונה אליו במפורש. בחירת פסוק זה מפקיעה את יוזמת הפנייה מידי בני ישראל ומעבירה אותה אל הקב"ה, שלוקח קריאת כאב והופך אותה לקטליזאטור להצלת ישראל.

'וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוֹ' –

המגמה ממשיכה גם בדרשה הבאה:

'וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוֹ', כמה שנאמר: 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב'.<sup>40</sup>

בעל ההגדה דורש את הפסוק בדברים עם פסוק מתאים מספר שמות בו יש את השורש המקשר ש.מ.ע. גם כאן ספרי זוטא מצטט פסוק אחר מדברי הקב"ה למשה בסנה:

<sup>37</sup> שמות ג, ט.

<sup>38</sup> ספרי זוטא דברים, עמ' 419.

<sup>39</sup> השווה הדברים לתיאור היפה בדברי הזוהר, פרשת וארא, דף כה ע"ב, על כך שהדיבור במצרים היה בגלות, ונותרה רק הזעקה.

<sup>40</sup> שמות ב, כד.

'וישמע ה' את קלנו', כמה שנאמר: 'ויאמר ה' ראה ראיתי את עמי עמי אשר  
במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאביו'.<sup>41 42</sup>

גם במקרה זה ההבדל בין הפסוקים הוא בתיאור מה הקב"ה שומע, הדרשה  
בספרי זוטא הביאה פסוק האומר שהקב"ה שמע את צעקת בני ישראל,  
צעקה שניתן לפרשה כתפילה. לעומתו, מביא בעל ההגדה פסוק בו שומע  
הקב"ה את נאקת בני ישראל, כלומר את כאבם, אך לא את תפילתם  
האקטיבית.

ג.4 'ויצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדול ובאתות  
ובמפתים'

ויצאנו ה' ממצרים –

הדרשה על מילים אלו ייחודית ושונה מכל המדרשים שראינו עד עתה  
ושנראה מכאן והלאה:<sup>43</sup>

'ויצאנו ה' ממצרים', לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח,  
אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. שנאמר: 'ועברתי בארץ מצרים בלילה  
הזה והפיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים  
אעשה שפטים אני ה'.'<sup>44</sup>

'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', אני ולא מלאך.

'והפיתי כל בכור בארץ מצרים', אני ולא שרף.

'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', אני ולא השליח.

'אני ה'', אני הוא ולא אחר.

<sup>41</sup> שמות ג, ז.

<sup>42</sup> ספרי זוטא דברים, עמ' 419.

<sup>43</sup> השאלה האם דרשה זו היא מקורית בהגדה או שמא נוספה מאוחר יותר כבר נידונה רבות  
במחקר, וסיכום הדברים נמצא במאמרים שהובאו לעיל בהערות 3-5. עם זאת, לדיון  
שלפנינו אין שאלה זו קריטית שכן גם את הדרשה נוספה מאוחר יותר נראה שהיא כיוונה  
למהלך הטמון בדרשות כולן.

<sup>44</sup> שמות יב, יב.

הייחודיות של הדרשה אינה בכך שההסברים אינם סבירים, אלא בכך שיש כאן בעצם דרשה כפולה. את הפסוק מספר דברים 'וַיֹּצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם' דרש בעל ההגדה כהרגלו בהבאת הסבר: 'לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו', כשהסבר זה הוא מגבה על ידי הפסוק מספר שמות. אלא שבמקום לעבור לקטע הבא של הפסוק בדברים, כפי שהוא עושה בכל הדרשות, דורש בעל ההגדה את הפסוק מספר שמות בפני עצמו. כהוכחה נוספת לכך שמהלך זה חריג ניתן לראות את המקבילה ממדרש התנאים המסתפקת בהסבר בלבד: "'וַיֹּצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם", לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בעצמו'.

דומני שדרשה כפולה זו חושפת את החשיבות שמעניק בעל ההגדה לכך שלא נטעה לחשוב שהמוציא אותנו ממצרים הוא מלאך, שרף או משה שליח הקב"ה, אלא שנדע שהוציא אותנו הקב"ה בכבודו ובעצמו. מרכזיות הקב"ה מודגשת לאורך כל סיפור שיעבוד ישראל במצרים, ומודגשת ביתר שאת ברגע המכריע של הוצאת בני ישראל ממצרים. מעשי משה וחשיבותם מטושטשים כדי שלא נפנה את הזרקור אליהם, על חשבון תיאור מעשה עלילותיו של היושב במרומים.

'בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְמַרְא גְדוּל' –

בעל ההגדה דורש פסוק זה כדרכו:

'בְּיַד חֲזָקָה', זו הַדְּבָר. כמה שנאמר: 'הִנֵּה יָד ה' הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בְּשֹׁדָה בְּסוּסִים בְּחֲמוּרִים בְּגַמְלִים בְּבָקָר וּבְצֹאן דָּבָר כְּבֹד מְאֹד'.<sup>45</sup>  
'וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה', זו הַחֶרֶב. כמה שנאמר: 'וַחֲרָבוּ שְׁלוֹפָה בְּיָדוֹ נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלַיִם'.<sup>46</sup>

'וּבְמַרְא גְדוּל', זו גְּלוּי שְׂכִינָה. כמה שנאמר: 'אוּ הַנְּסָה אֱלֹהִים לְבֹא לְקַחַת לּוֹ גוֹי מִקְרֵב גוֹי בְּמִסּוֹת בָּאֵתֶת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדוּלִים כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ'.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> שמות ט, ג.

<sup>46</sup> דברי הימים א כא, טז.

<sup>47</sup> דברים ד, לא.

קטע זה קצת קשה שכן ברגע שהביא בעל ההגדה את הפסוק מדברים לא היה צורך בדרשה אחרת, הרי פסוק זה מחובר לפסוק שלנו בכל קישורי הלשון. הביטוי 'יד חזקה וזרוע נטויה' מופיע בשני הפסוקים, והביטוי 'ובמורא גדול' מובא בלשון רבים – 'ובמוראים גדולים'. הדרשות הראשונות הובאו, אם כן, אך ורק כדי להדגיש את הרעיון הטמון בהם, המתאים למגמת בעל ההגדה. יותר מכך, כבר עמד גולדשמידט<sup>48</sup> על כך שמקור המדרש הוא בספרי על הפס': 'חִי אֲנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְקֹוֹק אִם לֹא בְיַד חֲזָקָה וּבְזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְחִמָּה שְׂפוּכָה אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם',<sup>49</sup> הדין בנבואת יחזקאל על שיבת ציון שתהיה אפילו בעל כרחם של ישראל:

"בְּיַד חֲזָקָה", זו הדבר. כמה שנא': "הִנֵּה יָד ה' הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בְּשַׁדְּהָ".  
 "וּבְזֵרוּעַ נְטוּיָה", זו החרב. כמה שנא': "וְחָרְבוּ שְׁלוֹפָה בְּיָדוֹ נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלַיִם".  
 "וּבְחִמָּה שְׂפוּכָה", זו רעב.  
 אחר שאני מביא עליכם שלש פורעניות הללו זו אחר זו, ואחר כך 'אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם', על כרחכם.<sup>50</sup>

בהקשר הזה הדרשה סבירה, שכן הפסוק דן בעונשים עתידיים שיבואו על ירושלים, והמדרש מרחיב ומתאר את שלושת העונשים – דבר, חרב ורעב.<sup>51</sup> העתקת הדרשה להגדה של פסח אינה סבירה כלל – מה מקום יש להדגיש את הַדְּבָר מתוך עשר המכות ולהדגיש את החרב שלא הוזכרה כלל, במקום לדבר על המכות עצמן? אמנם בהמשך המדרש ישנה אפשרות אחרת להבנת הפסוק:

<sup>48</sup> ראה גולדשמידט, לעיל הערה 3, עמ' 46.

<sup>49</sup> יחזקאל כ, ג.

<sup>50</sup> ספרי במדבר, קטו.

<sup>51</sup> שלושת העונשים הללו היו גם שלוש האפשרויות שדוד היה צריך לבחור ביניהם כאשר רצה הקב"ה להעניש את ישראל בעקבות המפקד, ראה שמואל ב כד, יג ודברי הימים א כא, יב.

ד"א, 'בִּיד חֲזָקָה', שתיים. 'וּבְזָרַע נְטוּיָה', שתיים. 'וּבְמוֹרָא גְדוֹל', שתיים. 'וּבְאֲתוֹת', שתיים. 'וּבְמוֹפְתִים', שתיים. אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים.

דרשה זו סבירה יותר, שכן היא קושרת את הפסוק אל שרשרת האירועים של עשר המכות. נקודה זו מחריפה את השאלה למה לא עשה כן הדרשן הראשון? נראה שגם כאן יש מגמה ברורה לספר את סיפור יציאת מצרים מזווית חדשה שאינה קשורה למציאות שנגלתה לעין ישראל ולעיני מצרים. בסיפור זה הקב"ה בכבודו ובעצמו מוציא את ישראל, ללא כל התערבות של דמות אחרת – לא ישראל ולא משה. אם היו מוזכרות עשר המכות בהכרח היה מוזכר גם משה מחוללם. אמנם ברור שמה הוא נציגו של הקב"ה ועושה דברו, אך המסר שהקב"ה, ולא משה, הוציא את ישראל נמצא חזק בהרבה ללא אזכור המכות. המכה היחידה אותה בוחר הדרשן להזכיר היא מכת הַדָּבָר, עליה נאמר במפורש: 'וַיַּעַשׂ ה' אֶת הַדָּבָר הַזֶּה'.<sup>52</sup> מכה זו מצטרפת אל מכת בכורות, בה דנו כבר לעיל, שגם בה מודגש חזור והדגש שעשה אותה הקב"ה – לא שרף, לא מלאך ולא שליח – ובכך מתגלה לעינינו סיפור חדש של יציאת מצרים, בו הקב"ה מתגלה במצרים עם חרבו ומוציא את ישראל.

כך עולה גם מהשוואת הדרשה בהגדה לנאמר במדרש תנאים. בשני החלקים הראשונים של הפסוק דרש מדרש תנאים את אותה הדרשה, אך בהגיעו לחלק השלישי של הפסוק ישנו שינוי:

'וּבְמוֹרָא גְדוֹל', זה גילוי שכינה. כמו שני: 'וַיִּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיִּרְאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֵּאֱמִינוּ בֵּה' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ'.<sup>53</sup>

נראה שבעל ההגדה בחר שלא להביא פסוק זה בהגדה מכיוון שבסופו של תהליך זה מאמינים ישראל בה' ובמשה עבדו. כאמור, הדרשן רוצה להתמקד

<sup>52</sup> שמות ט, ו.  
<sup>53</sup> שמות יד, לא.

בגאולת ישראל על ידי הקב"ה גם במחיר זניחת משה, ועל כן אינו יכול להביא פסוק זה בדרשה.  
 'וּבְאֵתוֹת וּבְמִפְתֵּימַי' –  
 מוטיב דומה למה שראינו עד כה עולה מדרשת ההגדה למילה 'אותות':

'וּבְאֵתוֹת', זֶה הַמַּטֶּה. כִּמְה שֵׁנֵאמַר: 'וְאֵת הַמַּטֶּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֵת הָאֵת'.<sup>54</sup>

דרשה זו מקשרת את האותות שעשה הקב"ה עם האותות שעושה משה עם המטה. דא עקא, שתפקיד זה של עשיית האותות אינו קשור למכות שבזכותן יצאו בני ישראל ממצרים אלא לאותות הראשונים שעשה משה לעיני ישראל כדי להוכיח להם שאכן נגלה הקב"ה אליו. במקום לקשור את האותות למכות ולתהליך היציאה ממצרים מסיט הדרשן את תפקידן של האותות, המטה ומשה, אל ההכרה שה' החליט לגאול את ישראל.  
 כך גם בדרשת המילים האחרונות של הפסוק:

'וּבְמוֹפְתֵימַי', זֶה הַדָּם. כִּמְה שֵׁנֵאמַר: 'וְנִתְתִּי מוֹפְתֵימַי בְּשָׂמַיִם וּבְאָרֶץ דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֵשֶׂן'.<sup>55</sup>

ההדגשה של המופתים היא שהקב"ה עשה אותם, ולא משה. אין זה משנה אם נדרוש את המופתים על הדם כפי שנאמר בהגדה, או על כלל המכות כפי שנאמר במדרש התנאים, הנקודה המכרעת היא קישורם לקב"ה באופן ישיר.

#### ד. סיכום

שני מוטיבים ברורים עלו מניתוח מדרש הפסוקים המופיע בהגדה. האחד הוא הצבת מעשה הקב"ה במרכז הבימה החל מראשית ירידת ישראל למצרים, דרך שמיעת זעקתם וכלה בהוצאתם ממצרים ביד נטויה. המוטיב האחר הוא העלמת מקומו של משה כמעורב ביציאת ישראל ממצרים. שני

<sup>54</sup> שמות ד, יז.

<sup>55</sup> יואל ג, ג.



מוטיבים אלו – חד הם. מרכז סיפור יציאת מצרים אינו בנוסטלגיה או בלימוד שיעור בהיסטוריה של האומה, מטרת הזיכרון הוא לבסס את החובה הדתית של האדם מישראל כלפי הקב"ה. דברים אלו טמונים כבר בדברי התורה עצמה:

וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בֶּןְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פְרַעֲה לְשַׁלְּחַנוּ וַיַּהַרְג ה' כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אָנֹכִי זֹבַח לַה' כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בְּנֵי אִפְדָּה: וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם.<sup>56</sup>

פסוקים אלו רואים בעובדה שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים את הבסיס הדתי לשמירת התורה. זיכרון זה צריך ללוות את האדם היהודי בכל רגע בהיותו חקוק על זרועו וניצב בין עיניו.<sup>57</sup> מחבר ההגדה שם השקפה זו לנגד עיניו ועל כן שם במרכז דווקא את מעשי הקב"ה, ואת המעשים האחרים הוא מקשר אליו. כל שאר הפרטים בסיפור זניחים, כיון שלא יתרמו לחוויה הדתית של המספר והשומע הצריכים חיזוק בנקודה זו דווקא. אמנם השומע סיפור זה אינו יוצא עם מלא הפרטים בידיו, אך הנקודה המרכזית ברורה וחזקה – 'כִּי בְחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם'.

<sup>56</sup> שמות יג, יד-טז.

<sup>57</sup> אין הבדל בנקודה זו אם אנו מקבלים את הפרשנות המסורתית המקשרת פסוק זה אל מצוות התפילין או מפרשים אמירה זו כאלגוריה בלבד.