#**מעשה כו'**=. הביא אחר זה מעשה זה, להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביציאת מצרים. ומה שהוצרך לומר "שהיו מסובין בבני ברק", שלא תאמר כי לא לשם מצוה של הלילה הזה היו מספרים כל הלילה ביציאת מצרים, רק בשביל תלמודם, שהיו רוצים ללמוד. לכך אמר "שהיו מסובין בבני ברק", ואם היו לומדין, היו לומדין בבית מדרשם. וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביום טוב, אמרו שלא היה צער להם, כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד, שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר, וכל כך היה הזמן קצר להם, שלא היו סבורים שעלה עמוד השחר, ובאו תלמידיהם ואמרו "כבר הגיע זמן קריאת שמע".

#**אמר רבי אלעזר**=. הביא זה המאמר אחריו, אף על גב שאין מאמר זה מדבר בספור היציאה בליל הזה\*, רק כל לילה\* ולילה בקריאת שמע, מכל מקום זכר אותו כאן איך חיוב גדול בספור היציאה; שהרי לדעת החכמים חייב להזכיר כל יום ויום, ולדעת רבי אלעזר חייב לזכור כל יום ויום, וכל לילה, וכל שכן ספור היציאה בליל זה, שהוא זמן היציאה, שעליו מוטל ביותר. ועוד, כי אחר שעל דעת החכמים חייב להזכיר יציאת מצרים לימות המשיח בקריאת שמע, מזה אנו לומדין שגם לענין ספור הנסים בלילה שהוציאנו חייבים לספר אף לימות המשיח. וזה מורה על המדריגה העליונה, שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים.

#**הרי אני**= כְּבן שבעים. פירשו בגמרא במסכת ברכות (כח.) כי לכך לא אמר "הרי אני בן שבעים", רק אמר "הרי אני כְּבן שבעים", אלא שהיה כבן שבעים נראה זקן מאוד, ולא היה יותר מבן י"ח שנה, כדאיתא בברכות (שם). ואם תאמר, אם כן מאי רבותא שהיה בן י"ח שנה ולא זכה שתיאמר יציאת מצרים בלילה. ויש לומר, כיון שהיה נראה זקן, היה מן הסברא לשמוע לו, אפילו הכי לא שמעו לו. אי נמי, לאו דוקא שהיה בן שמנה עשר, אלא כך אמרו בגמרא דכשהיה בן שמנה עשר גדלו לו שערות לבנות קצת, וממילא כשהיה בן חמשים נראה לגמרי זקן כבן שבעים שנה, וזה עיקר.

#**עד שדרשה**= בן זומא, ואז שמעו לו כאשר הביא להם\* ראיה מן המקרא (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". אף על גב דהאי קרא כתיב בפסח, שנאמר (שם פסוק ב) "וזבחת פסח לה' צאן ובקר". כך פירושו; שעל ידי פסח יהיה נזכר\* יום היציאה כל ימי חייו, שאם לא יזכור הפסח, ואפילו אם יזכור יציאת מצרים בקריאת שמע, כיון שעיקר הוא יום היציאה, אין זה זכירה. אבל עכשיו שיזכור היציאה על ידי פסח, יש זכירה אל יום יציאתו כל ימי חייו כאשר יזכור יציאת מצרים בקריאת שמע. ומדכתיב "כל ימי חייך" דרשו שאף בלילות חייב להזכיר. אבל חכמים דרשו "ימי חייך" העולם הזה, "כל ימי חייך" להביא לימות המשיח. ובזה תדע שגדול יציאת מצרים שלא יהיה נשכח לגמרי, רק יהיה נזכר גם כן יציאת מצרים, שנאמר (ירמיה כג, ז-ח) "לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה [את בני ישראל מארץ מצרים] כי אם אשר העלה ואשר הביא את ישראל מכל הארצות". שמע מינה כי אף על גב שיבא המשיח ויאמרו "אשר הביא ישראל מכל הארצות", יאמר גם כן "אשר העלה אותם ממצרים".

#**וראיתי מי**= שהקשה על דברי חכמים, כי אם לא כתיב "כל ימי חייך" לא היה משמע רק מקצת הימים, ולכך צריך לומר "כל ימי חייך". ואינו קושיא של כלום, כי "ימי חייך" משמע כל הימים שאתה חי, כדכתיב (בראשית כג, א) "ויהיו חיי שרה", וכאילו כתב 'ויהיו כל ימי חיי שרה', אף על גב דלא כתיב "כל". והוא רוצה להביא ראיה מבעלי הגיון, והבאי הוא, כי לשון תורה לחוד, ולשון חכמים בלבד, ולשון הדיוט בלבד.

#**ואם תאמר**=, למה לא דרשו חכמים גם כן "כל ימי חייך" להביא הלילות כמו רבי אלעזר, ולמה מסתברא ליה לרבי אלעזר יותר לרבות הלילות, ולחכמים לרבות ימי המשיח. ויראה דבסברא פליגי; כי כאשר ראינו ביציאת מצרים שהיה בלילה וביום, הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים (שמות יב, כט), ואמר להם פרעה לצאת (שם פסוק לא), והנה כאן התחלת היציאה. וביום היתה לגמרי, שהרי ביום היו יוצאים, ולא בלילה. ולפיכך סבר רבי אלעזר כי יש להזכיר יציאת מצרים בלילה, מצד עצם המכה שבאה בלילה דוקא, והיציאה שהיתה ביום, ולכך ראוי להזכיר ביום ובלילה. אמנם חכמים סבירי להו אף על גב שהמכה היתה בלילה, יש להזכיר ביום דוקא, כי זה עיקר הגאולה, שהיה ביום. ומחמת זאת הגאולה שיצאו ביום, היתה המכה בלילה, אם כן נמשך הכל אל היציאה ביום. וכל זה בשאר ימות השנה, שאין הזכירה בעת אשר היה הנס, ולכך ראוי להזכיר יציאת מצרים דוקא ביום, ולא בלילות, שהכל היה בשביל יציאת היום. אבל בליל היציאה, שהוא זמן הנס, ועל זמן הנס קבעה התורה הספור, יש להזכיר דוקא בלילה, שהוא זמן הנס, ולא ביום.

#**ברוך המקום וכו'**=. מקשים בזה, למה נתן השבח במקום הזה על נתינת התורה ש"כנגד ד' בנים דברה תורה". ויותר הוא ראוי לתת השבח שנתן לנו מצות מצה פסח ומרור. ועוד קשיא, למה קרא אותו כאן בשם "מקום", והוי ליה לומר 'ברוך הקב"ה', ומה ענין "המקום" שזכר כאן יותר. ועוד קשיא, מה ענין ארבע בנים, שהיה ראוי לומר 'אחד צדיק ואחד רשע', ולמה אמר "חכם" ו"רשע".

#**ופירוש המאמר הזה**=, אחר שהביא כמה גדול יציאת מצרים, עד שהתורה, ואם שדרכה בכמה מקומות שלא להאריך בכמה דברים שהם גופי המצוה, כאן לא קצרה מלהשיב לכל אחד ואחד תשובה בפני עצמו. וזהו שהביא זה כאן ופתח "ברוך המקום", קרא השם יתברך "מקום" כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו. והוא יתברך מקומו של עולם, מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו "מקום". וכפל הדבר לומר "המקום ברוך הוא", לתוספת ברכה, שיהיה ברכה לפני הזכרת שמו יתברך, וברכה אחריו. וכן אחר כך "ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא". וכמו שנקרא "מקום" בעבור שהוא כולל הכל, כך נתן הקב"ה תורה לישראל שכולל הכל, ולא ימצא דבר שלא יהיה נמצא בתורה. ולפיכך נתן השבח על התורה במקום הזה, כי זה נראה מעלת התורה הכוללת הכל.

#**לכך אמר**= "כנגד ארבעה בנים דברה תורה, אחד חכם, ואחד רשע". ביאור זה כי הבנים נחלקו דוקא לארבעה חלקים; כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא "חכם"\* בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה. וזה נקרא "חכם", בעבור שקנה חכמה. השני, שאין בו תוספות ואין בו מגרעת, וזה התם\*, שאינו מתחכם בידיעה יתירה, רק לשאול על הדברים כאשר יראה שנוי. וזה מגדר תמימות הידיעה, שאינו מוסיף ואינו גורע. שכל מי שיראה שנוי ראוי לו לשאול, ואם אינו שואל חסר מן הידיעה. והג', הוא שפוחת מן הידיעה, שאף על גב שהוא רואה שנוי, אינו שואל עליו. וזה חסר בודאי, ונקרא "שאינו יודע לשאול". אמנם יש הפך החכם, כמו שהחכם מתחכם בידיעה יתירה ותוספת, יש כנגדו שהוא חכם להרע, לשאול דברי מינות. וזהו בודאי תוספת, כי כל מינות הוא דבר תוספת רע, שהוא חכם להרע. וזה נקרא "רשע", פירוש רשע בחכמה להתחכם בדברי מינות, שכל אשר נוטה לרע נקרא "רשע". לפיכך אלו ארבעה בנים כוללים כל חלקי הבנים, ואין עוד אחר זולת אלו; אם מי שהוסיף בחכמה, ואם השלם בידיעה, ואם הפחות בחכמה, ואם אשר הוא הפך החכם, שזה חכם באמת להשכיל, וזה להרע בדברי מינות. ולכך מקדים החכם, ואחר כך הפך שלו, שהוא הרשע, כי ההפכים יש להם ידיעה אחת, כי מן הטוב ניכר אותו שהוא רע, שהוא הפכו. ואחר כך זכרם כסדר.

#**ויש לשאול**= בזה, שהרי החכם אינו שואל בענין פסח דוקא, שהרי פרשת החכם בפרשת ואתחנן (דברים ו, כ-כה), ולא נזכר שום דבר מענין פסח, רק בכל המצות, שנאמר (שם פסוק כ) "מה העדות החקים והמשפטים", ואם כן למה הביא ראיה מזה לענין הפסח. וכן בתם, שלא נזכר כלל בשאלת התם לענין פסח, אלא נאמר אצל פטר חמור (שמות יג, יב-יד) "והעברת כל פטר רחם וגו' [וכל פטר חמור תפדה בשה וגו'] והיה כי ישאלך בנך מחר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים". ועוד, הרי התורה לא נתנה התשובה לבן החכם כך כלל, אלא התשובה היא (דברים ו, כא, כד) "ואמרת אליו עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה". וכאן נתן תשובה אחרת, שאינה בתורה כלל. וכן אצל הרשע בפרשת בא (שמות יב, כו) התשובה על "מה העבודה הזאת לכם", "ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים". הניח התשובה הכתובה, ונתן לנו תשובה אחרת. כי פסוק (שמות יג, ח) "בעבור זה" כתוב בתשובה שאינו יודע לשאול (רש"י שמות יג, ה). ואף על גב שדרשו אותו (מכילתא שמות יג, ח) על בן הרשע, יותר יש להזכיר התשובה הכתובה בפירוש. ועוד קשיא, אחר ש"בעבור זה עשה ה' לי" נאמר על הרשע, למה לא נכתב בפרשה בא, כי מה חטא שאינו יודע לשאול לכתוב אצלו "בעבור זה עשה ה' לי", ולא לו. וכן מה שדרשינן "לכם" ולא "לו", הכי נמי נדרש אצל החכם (דברים ו, כ) "אשר צוה אתכם" ולא לו.

#**דע כי** = כל אלו ארבעה בנים תמיד מזכיר יציאת מצרים. וגם כן החכם השואל על כל המצות (דברים ו, כ) "מה העדות והחקים והמשפטים", משיב לו (שם פסוק כא) "עבדים היינו לפרעה במצרים", רצה לומר מתחלה היינו עבדים לפרעה, והוציא הקב"ה אותנו משם להיות עבדים להקב"ה לקיים את מצותיו, וזהו (שם) "ויוציאנו ה' וגו'". נמצא כי יציאת מצרים היא תשובה לבן חכם גם כן. ומאחר כי התשובה היא לבן החכם שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, מזה תדע כי מצוה להשיב לבן החכם כשאנו\* מחוייבים לספר ביציאת מצרים ולפרסם אותה, וזה בליל היציאה דוקא. ועוד, כי נלמד סתום מן המפורש (יומא נט.), כיון שבבן שאינו יודע לשאול נאמר (שמות יג, ח) "והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", וזה נאמר בפירוש אצל מצות מצה, שנאמר (שם פסוק ז) "מצות יאכל שבעת ימים וגו'", "והגדת לבנך וגו'", והוא הדין בכל הבנים, אין המצוה להשיב אליו וללמדו רק בליל היציאה, שמחויב לספר ביציאת מצרים, ואז הוא מחויב כדי לפרסם יציאת מצרים. ולכך עושים שנוי, כדי שיראו התינוקות וישאלו, כי בליל היציאה המצוה דוקא.

#**אמנם מה**= שזכרה התורה שאלת החכם בכל המצות, ושאלת הרשע דוקא אצל פסח, ושאלת התם אצל עריפת פטר חמור, ושאלת שאינו יודע לשאול אצל מצה. לפי שכל אחד זכרה התורה במקומו הראוי לו. כי מי שאינו יודע לשאול, מפני שאינו יודע דבר, והמצוה היא לספר ולפרסם יציאת מצרים בליל היציאה, ולכך קבעה התורה זה אצל מצה, שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים. כמו שדרשו (מכילתא שמות יג, ח) "ואמרת אליו בעבור זה" (שמות יג, ח), לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים\* לפניך.

#**אמנם התם**=, שהוא שואל מעצמו, ואינו שואל רק כאשר יראה שנוי, ואם לא יראה שנוי אינו שואל, ולפיכך קבעה התורה שאלתו אצל פטר חמור, שיראה דבר יוצא מן ההקש והשכל, לערוף בהמה בחנם, וזה שנוי, ושואל על השנוי "מה זאת". ולפיכך אנו צריכין לעשות גם כן שנוי בליל פסח, כדי שיראה התינוק, שהוא תם, וישאל. ולכך קבעה התורה שאלת שאינו יודע לשאול אצל עריפת פטר חמור. ואין הדבר מה שכתב "כי ישאלך בנך וגו'" מחובר אל עריפת פטר חמור דוקא, רק רצה לומר כאשר יראה בנך שנוי מה במצות פסח ומצה ומרור, כמו שהוא שנוי זה של עריפת פטר חמור, ויאמר "מה זאת וגו'", "ואמרת אליו וגו'". וכל זה הוא תשובה לתם אשר ישאל על מצות פסח ומצה ומרור, כאשר יראה שנוי במצות פסח ומצה ומרור וישאל "מה זאת", "ואמרת וגו'". והוא תשובה לתם כאשר הוא שואל על מצות פסח מצה ומרור גם כן, כמו שהוא תשובה לעריפת פטר חמור.

#**אבל**= הבן החכם אין צריך אליו שנוי, ובלי שנוי הוא שואל. ולפיכך קבעה התורה שאלתו בכל המִצְות, כי אין שאלתו דוקא על מצוה זאת מיוחדת, שזה שייך לבן התם, שהוא שואל על מצוה מיוחדת מפני השנוי שבה, אבל החכם שואל על כל מצוה. ולפיכך זכרה התורה שאלתו בכל המִצְות, ורצה לומר כאשר שואל על הפסח ומצה ומרור, ואין שאלתו על המצוה\* במה שרואה דבר שנוי במצוה, רק שהוא שואל על המצוה לדעת למה צוה השם יתברך אותה\*. ואין חילוק עליו בין מצוה זאת למצוה אחרת. ואילו קבעה התורה השאלה על מִצְות פסח מצה ומרור, היה שאלתו דוקא על מצוה זאת מה שרואה דבר מיוחד בה. ואין ענין זה שאלת החכם, שאינו שואל על השנוי כלל.

#**וקבע**= שאלת הרשע על הפסח, מפני שהפסח הוא עבודה אל השם יתברך, כדכתיב (שמות יב, כה-כו) "והיה כי תבואו אל הארץ ושמרתם את העבודה הזאת, והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם וגו'". הרי הוא שואל על העבודה וכופר בה. וכאשר הוא שואל בליל פסח על המִצְות, הוא שואל מצד שהמִצְות הם עבודה אל השם יתברך, והוא אינו רוצה בעבודה.

#**ולפיכך אלו**= ארבעה בנים מחולקים בשאלתם בליל היציאה; החכם שואל מצד החכמה שבו על המצוה, מצד שהיא מצוה בלבד, לא מצד שהיא מצוה זאת בלבד, כמו שהתבאר. והתם הוא שואל על הדבר שהוא רואה בלבד, וכאשר יראה שנוי אז הוא שואל. ולפיכך שאלתו על מצות פסח, שהם פסח מצה ומרור, כאשר יראה שנוי מה, שאנו אוכלים בליל זה כולו צלי, או כולו מצה, או כולו מרור, ובזה הוא שואל. והרשע שואל כאשר יראה שאלו מצות הם עבודה אל השם יתברך, והוא אינו רוצה בעבודה, וכופר בה, ומצד הזה שואל. ולפיכך אלו ארבעה בנים הם מחולקים, שאין זה כזה. ולפיכך קבעה התורה כל אחד במקומו הראוי.

#**ומכל מקום**= אין שאלתם רק בליל יציאה. ואפילו אם אתה אומר השאלה שלהם על המצוה אשר כתובה שם השאלה מן הטעם אשר התבאר, כי המצוה ההיא ראוי שישאל עליה השואל, כל אחד ואחד כפי ענינו כמו שהתבאר, מכל מקום למדנו שלא כתבה התורה שאלת הבנים רק משום ליל היציאה, שהוא מחויב לספר ביציאת מצרים. ודבר זה תלמוד מן מי שאינו יודע לשאול, שהוא תולה במגיד בלבד, ולא בשואל, יש להגיד לו בליל היציאה. אבל מי שהוא שואל, הוא ברשות עצמו לשאול, והוא שואל במקום אשר נראה לו לשאול; החכם שואל על כל המצות כשהוא מתחכם בהם בשכלו, ולפיכך שואל החכם (דברים ו, כ) "מה העדות החקים והמשפטים" בכל מצוה אשר יחפוץ, כי כל המצות אליו בשוה. והתם כאשר יראה שנוי, ולפיכך הוא שואל על הריגת פטר חמור דוקא, שהוא שנוי גדול. והרשע על הפסח, שהיא עבודה אל השם יתברך. ומכל מקום אין המצוה להשיב כשישאל רק בליל פסח, הוא ליל היציאה, ובשביל כך נכתב זה בתורה. כי כאשר ישאל בליל היציאה כל אחד לפי מדריגתו; התם מפני השנוי שיראה במִצְות שהם בליל היציאה. והרשע אשר אינו רוצה בעבודת השם יתברך, ולפיכך שואל עליהם. והחכם הוא שואל מפני המצוה\* בלבד, ואז המצוה להשיב, שאז חייב לפרסם יציאת מצרים.

#**וזהו דעת**= רבותינו ז"ל שאמרו (מכילתא שמות יג, יד), שני תלמידי חכמים שחייבין לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, שנאמר (דברים ו, כ) "מה העדות החקים והמשפטים". והיינו שאף על גב שפסוק זה נכתב אצל כל המצות, מכל מקום לא כתבה התורה שאלתו ותשובתו רק בשביל ליל היציאה. ומפני שכתיב "מה העדות והחקים והמשפטים", שהאריך בדבור, ולא הוי למכתב רק "מה המצות אשר צוה ה' אתכם", מגיד לך שמדבר במי שהוא חכם גמור גם כן, ויודע הכל, ולפיכך הוא יודע כי יש מצוה שהיא "עדות", ויש מצוה שהיא "חוק", ויש מצוה שהיא "משפט". שכל זה מורה על החכמה שבו, כמו שנתבאר למעלה בפרק שני, עיין שם. ומזה למדנו כי חייב האדם לפרסם יציאת מצרים בפה, אף שהוא חכם גמור ויודע הכל, מחויב לפרסם בפה. ומקרא זה נכתב בשביל ליל היציאה, לא זולת זה, כמו שהתבאר למעלה. וזהו אמתת פירוש דברי חכמים. ויש שאמרו שכל דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון, והם לא ידעו ולא יבינו בדרכי התורה כלל ובמדרשי חכמים.

#**ומה שהניח**= הדורש התשובה הכתובה בצדו של חכם (דברים ו, כא-כה), ונתן לו תשובה אחרת לחכם\* לומר לו "כהלכות הפסח", ולרשע לומר לו (שמות יג, ח) "בעבור זה עשה ה' לי", ולא לו. וזה כי לא בחנם כתבה התורה שאלת החכם ושאלת הרשע, דודאי כיון שמצוה להשיב לתם ששואל (שמות יג, יד) "מה זאת", בודאי ישיב גם כן לחכם ולרשע. אלא שלכך כתבה התורה כל אחד ואחד בפני עצמו, שחייב להשיב לכל אחד ואחד כפי חכמתו. וצריך להשיב לחכם כפי אשר הוא חכם. ולכך צריך לומר כהלכות הפסח, רצה לומר כל הלכות הפסח. ולרשע צריך להשיב לו כרשעתו גם כן, ולכך זכרה\* תשובת כל הארבעה בנים. ואף על גב דיש לך ללמוד תשובת התם מתשובת שאינו יודע לשאול, מכל מקום כתב לך גם כן תשובת התם לחלק ביניהם, כי לתם ישיב יותר ממה שישיב למי\* שאינו יודע לשאול, שהרי משיב לתם (שמות יג, יד) "בחוזק יד הוציאנו ממצרים", וזה אינו משיב לשאינו יודע לשאול. ולפיכך כתבה התורה שאלת חכם ורשע ותם ושאינו יודע לשאול, ללמד\* לך להשיב לכל אחד כפי ענין שהוא שואל; לחכם כחכמתו, ולרשע כרשעתו, ולתם כתמותו. ומפני כי החכם הוא מוסיף בחכמה, שאין ספק כי כאשר הוא חכם מוסיף בחכמה יותר מתם, ולכך אמר גם אתה תעשה כמו שעשה, שתוסיף לו ללמדו\* כהלכות הפסח. והרשע הוסיף ברשעתו, שכפר בעיקר, דבר שאינו ראוי לשום בריה. לכך\* אמר "ואף אתה", כאשר עשה, כן תעשה, והקהה את שני\* רשעתו. ולפיכך באלו שניהם דוקא אמר לשון "אף", לומר כמו שהם עשו, כך תעשה אתה. ואל יקשה לך כי התורה לא כתבה רק התשובה הפשוטה. שזה אין קשיא, כי התורה זכרה התשובה שצריך להשיב. ומפני שהוצרך לכתוב בתורה התשובה לבן חכם בפני עצמו, יש לך ללמוד להשיב כפי חכמתו. ועוד, כי יש ללמוד מן הרשע מפני שהוסיף ברשעות\*, לכך יש להשיב אליו "בעבור זה עשה לי" יותר מן השאלה. הכי נמי החכם יש להשיב לו יותר ממה ששאל, כיון שהוסיף בחכמה.

#**ומה שאמר**= החכם (דברים ו, כ) "אשר צוה ה' אתכם", אין זה יציאה מן הכלל, כי דבר זה אי אפשר. בשלמא הרשע שאמר (שמות יב, כו) "מה העבודה הזאת לכם", הוא שואל על העבודה, ומוציא עצמו מן הכלל שאומר שהעבודה הזאת היא לכם, ולא לו. אבל זה שאמר "אשר צוה ה' אתכם", איך יהיה זה הוצאה מן הכלל, אחר שהוא מודה כי השם יתברך צוה המצות\*, איך יאמר שצוה ה' אתכם ולא לו. שאם צוה השם יתברך המצות, צוה לכל, או לא צוה לגמרי. לכך מה שאמר "אשר צוה ה' אתכם", אי אפשר לומר "ולא לו". ומה שאמר "אשר צוה ה' אתכם", ולא אמר "אשר צוה ה' אותנו", הוא חכמה גדולה. שאילו אמר "אותנו"\*, היה משמע שהיה קשה עליו את מצות ה', ואינו חפץ בהם, ולכך הוא אומר "מה המצוה אשר צוה ה' אותנו", כלומר למה צוה השם יתברך אותנו מצות אלו, שאין אני חפץ בהם. אבל כאשר ישאל על אחרים העושים המצות, אי אפשר שיהיה מתרעם על מצות שנתן השם יתברך להם, כי למה לו להתרעם על מצות שאינו עושה הוא דבר, מאחר שהוא מודה שהמצות הם מהשם יתברך.

#**ועוד**=, כי החכם עומד על המצות מפני שרואה עושים המצות, ולכך הוצרך לומר "מה העדות החקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם". כלומר אתם שעושים המצות, "מה העדות והחקים וגו'". והוצרך לומר "אתכם", כי אם יאמר "מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה'", היה הלשון חסר לגמרי, כי בַּמָּה ידע שיש מצות ה'. ולפיכך הוצרך לומר "אשר צוה ה' אתכם", אחר שאתם עושים המצות. אבל הרשע, כיון שאמר "מה העבודה הזאת", למה לו לומר "לכם", כי מיד ששאל על העבודה הזאת מעצמו ידוע שהיא להם, שהרי הם עושים העבודה. ולכך מה שאמר "לכם" אינו רק להוציא עצמו מן הכלל. ודבר זה גם כן נכון בלי ספק.

#**ותשובת הרשע**= לומר אליו (שמות יג, ח) "בעבור זה עשה ה' לי" רמזה התורה במי שאינו יודע לשאול, מפני שהוא שייך גם כן לשאינו יודע לשאול, לפי שפירוש הכתוב כך הוא, שאומר לשאינו יודע לשאול כי לי עשה הקב"ה הוצאה\* בשביל המצוה, ואם לא היתה המצוה זאת שרמז עליה "בעבור זה" לא עשה הקב"ה עמנו מה שעשה. ואמר "עשה ה' לי", שהרי הבן שאינו יודע לשאול אין לו\* שום עסק במצוה כלל, לא כמו התם כיון שנתן דעתו לשאול, ושאל "מה זאת", והשאלה על הדבר הוא חצי חכמה, יש לתם חלק גם כן במצוה. אבל שאינו יודע לשאול, כיון שאין לו שום שייכות אל\* המצוה, שהרי אינו שואל עליה, אם כן שפיר שייך אליו "בעבור זה עשה ה' לי". אלא שדקדקו רבותינו ז"ל (מכילתא שמות יג, ח) שעל כרחך התשובה הזאת נכתבה בשביל הרשע, דאי בשביל שאינו יודע לשאול, כיון שעתה מגיד לו המצוה, כדכתיב (שמות יג, ח) "והגדת לבנך ביום ההוא", אם כן יהיה לו חלק במצוה. אף על גב שיש לומר שהתורה דברה בעת שלא ידע המצוה, מכל מקום למה דברה תורה על זמן שלא ידע המצוה, ויותר היה לדבר על זמן שהוא מגיד לו המצוה, ויש להשיב לו "בעבור זה עשה ה' לנו", והיה פירושו בעבור המצוה הזאת שאתה תהיה יודע עכשיו, עשה ה' והוציאנו ממצרים. אלא כדי שנדע התשובה להשיב לרשע, שנשאר בכפירתו, ואינו יוצא מן כפירתו, ואין לו חלק כלל במצוה, ואליו נשיב "'לי' ולא לו". שאף על גב שאנו יודעין שיש להשיב לרשע כפי רשעתו, לא היינו יודעין מה נשיב, ולכך הוצרך לכתוב. והשתא הוי שפיר שכתוב אצל שאינו יודע לשאול.

#**ועוד כי**= שאינו יודע לשאול לא נדע אם צדיק יהיה אם רשע יהיה. בשלמא התם, כיון שנתן דעתו לשאול, אם כן אינו רשע, כי אם היה רשע לא היה שואל כלל, והיה מואס בה. אבל שאינו יודע לשאול, שמא יהיה רשע. לכך\* הוא משיב לו ואם אתה תהיה רשע, ולא תשגיח על מצות בוראך, הנה אם היית שם לא היית נגאל. ומכל מקום על כרחך בשביל בן רשע נכתב, שאם לא כן היה לנו לומר שהוא בחזקת כשרות, ולא יהיה רשע כלל, ולמה חושד אותו ברשע, אלא כדי שנדע להשיב לרשע.

#**ומה שלא**= נכתב זה אצל הרשע, היינו מפני כי ברשע אינו זה מן שאלתו, ולא זכרה התורה רק התשובה על שאלתו. אבל הדבר היוצא מן השאלה לא זכר שם. ובשביל כך אמר "ואף אתה הקהה את שניו", שהיא תשובה שאינו מן הענין השאלה. לכך נזכר בשאינו יודע לשאול, ששם לא היה שאלה, אבל הכל דברי המשיב, כדכתיב (שמות יג, ח) "והגדת לבנך וגו'", ונזכר כל מה שיגיד, אף שאינו מן ענין השאלה, לכך כתב שם "בעבור זה עשה ה' לי".

#**ואלו הד' בנים**= נכתבו הרשע, ושאינו יודע לשאול, והתם, בפרשת בא בשלש פרשיות זו אחר זו, כי תחלה יש להסיר דעת הכפירה קודם הכל, ואחר כך ללמוד\* כל אחד לפי השגתו, שכל זמן שיש כאן כפירה, לא יבא להכיר האמת. ואחר כך נתן הדעת לשאינו יודע לשאול, ואחר כך לתם, ומעלה אותו יותר בידיעה. ובפרשת ואתחנן (דברים ו, כ) לבן החכם, שמעלה תמיד בידיעה. ובכלם נאמר "בנך", חוץ מן הרשע שנאמר (שמות יב, כו) "והיה כי יאמרו אליכם בניכם", כי "בנך" הוא מיוחד והחשוב, אבל הרשע אין מיוחד, לכך נאמר דרך כללית "והיה כי יאמרו אליכם בניכם". ונתבאר ענין הארבעה בנים.

<> "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם; רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית" [הגדה של פסח].

<> פירוש - הביא "מעשה ברבי אליעזר וכו'" לאחר שאמרו בהגדה "ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

<> מעין כן פירש הריטב"א, וז"ל: "ואפילו כולנו חכמים אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות. וכל המרבה לספר יותר, הרי זה משובח, ואנו מביאין ראיה לזה ממעשה ברבי אליעזר וכו' שהיו חכמים גדולים, וסיפרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה". והמגיה שם [הערה 49] כתב: "כלומר, הראיה היא לשני הדברים שאמר; גם שאפילו חכמים מצווים לספר ביצ"מ, וגם שכל המרבה הרי זה משובח". וכן כתב האברבנאל: "הביא המגיד ראיה איך המרבה לספר ביציאת מצרים הוא המשובח, ואפילו לחכמים ולנבונים וליודעים את התורה כולה, מאותה עובדא שקרה לחמישה גדולי הדור חכמי ישראל, שבליל פסח היו מסובין בבני ברק, ועם כל רוב חכמתם היו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה".

<> בהגש"פ משנת מהר"ל [אות קיח] למד מדברים אלו שיש לכוון לשם מצות סיפור יצ"מ, שאל"כ, מאי נפק"מ אם חכמים אלו עסקו ביצ"מ "לשם מצוה של הלילה" [לשונו כאן] או "רק בשביל תלמודם שהיו רוצים ללמוד" [שם], סוף סוף "היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה". אך יש לדחות, שהרי שיטת המהר"ל היא [למעלה פנ"ב לאחר ציון 37] שמצות אין צריכות כונה, ומהיכי תיתי שבמצות סיפור יצ"מ יש לכוון לשם מצות סיפור יצ"מ. אך נראה שצדקו דבריו מטעם אחר, כי כבר ידוע מאוד שהגרי"ז היה אומר בשם הגר"ח שקיום מצות סיפור יצ"מ מחייב שלשה דברים [שאינם נמצאים בזכירת יצ"מ של כל יום]; (א) דרך שאלה ותשובה. (ב) להתחיל בגנות ולסיים בשבח. (ג) לבאר טעמי המצוה של אותו הלילה כמו "פסח זה על שום מה" [מובא בעמק ברכה עמוד עז, וראה להלן הערה 51]. לכך ברי הוא שאם חכמים אלו עסקו בסיפור יצ"מ מחמת מצות תלמוד תורה, הם לא היו עושים שלשה דברים אלו, וממילא לא היו יוצאים ידי חובה, אף שמצות אין צריכות כונה. ועוד, שהרי המהר"ל ביאר כאן שמעשה זה הובא כאן כדי "להודיע איך היו מחבבים החכמים לספר ביציאת מצרים" [לשונו כאן], ואם החכמים עסקו בסיפור יצ"מ מחמת מצות תלמוד תורה ["שהיו רוצים ללמוד"], אין מכך ראיה שהחכמים חיבבו סיפור יצ"מ. לכך בהכרח יש לשלול את האפשרות שחכמים עסקו בסיפור יצ"מ מחמת רצונם ללמוד, אף אם באופן זה היו יוצאים יד"ח. וראה להלן הערה 150 שהתורה הזכירה את שאלות ארבעת הבנים לא מחמת קיום מצות תלמוד תורה, אלא משום קיום מצות סיפור יצ"מ.

<> משמע מלשונו ש"בני ברק" אינו שם מקום [כפי שביארו מפרשי ההגדה האחרים], דאם כן היה לו לומר "היו לומדים במקומם", ולא "בבית מדרשם", כי בלא"ה מן הסתם למדו בבית מדרש בבני ברק. ואכן בכת"י [שכט] ביאר ש"בני ברק" הוא שם של משפחה חשובה, וכלשונו: "לכך אמר שהיו מסובין בבני ברק, שהם משפחה חשובה, והיו מסובים בביתם. ואם היו לומדים, היו לומדים בבית מדרשם. אלא שהיו בבני ברק מסובין לקיים מצות פסח". ומה שלא כתב "היו לומדים בבית מדרש" [אלא כתב "בבית מדרשם"], כי לכל אחד מהתנאים האלו היה מקום משלו; רבי אליעזר היה בלוד, ורבי יהושע היה בפקיעין [סנהדרין לב:], ורק רבי עקיבא היה בבני ברק [שם]. וכן רבי טרפון היה בלוד [ב"מ מט:, וראה ב"תולדות תנאים ואמוראים" כרך ב, עמוד 526]. ורבי אלעזר בן עזריה בתחילה היה ביבנה ולבסוף בציפורי [ראה ב"תולדות תנאים ואמוראים" כרך א עמוד 190]. וכן במדרש [במדב"ר טז, י] אמרו "בני ברק, בני סיסרא, בני תמח", ומכך משמע ש"בני ברק" הוא שם של משפחה. וכן הוכיחו ממדרש זה בקובץ המועדים פסח, חלק שלישי, עמוד קפב. @**ואודות העדיפות**^ שיש בלימוד בבית המדרש [על פני לימוד בבית], כן כתב הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב]: "אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". הרי שיש סגולה מיוחדת בלימוד בבית מדרש. ובדר"ח פ"ה מי"ד [שמה:-שנב:] האריך לבאר המעליותא שיש בהולך ללמוד בבית המדרש על פני הלומד בביתו.

<> קושית האברבנאל [שער יג], וז"ל: "במה שזכר מחכמי ישראל שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, כי מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להסיר שינה מעיניהם ותנומה מעפעפיהם, והתורה ציותה [דברים טז, יד] 'ושמחת בחגך', וזה היה עינוי נפש". ויש להעיר, שלשון הרא"ש [פסחים פ"י סימן לג] הוא: "מנהג פשוט הוא שלא לשתות יין [לאחר ד' כוסות]. ופירש הר"ם ז"ל טעם למנהג, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ואם ישתה, ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא [פסחים פ"י ה"ח] חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששנינו מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'". וכן הוא בטושו"ע או"ח סימן תפא ס"ב [ראה בסמוך הערה 8]. הרי שממעשה זה הוכיח שחייב לספר ביצ"מ "עד שתחטפנו שינה", ולא למנוע שינה מעיניהם. אך זה לא קשה, כי להדיא אמרו במעשה זה שסיפרו ביצ"מ עד זמן קריאת שמע של שחרית. וכן בתוספתא שהביאו אמרו "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה... מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר". ונמצא שהתנאים האלו אכן היו ערים כל הלילה, ורק אנו לומדים מהם ששאר בני אדם יספרו ביצ"מ עד שתחטפנו שינה. וכן כתב החסדי דוד על התוספתא שם, והובא במחזיק ברכה או"ח סימן תפא. לכן שפיר הקשו האברבנאל והמהר"ל כיצד התנאים האלו כל הלילה מנעו שינה מעיניהם ביום טוב. ובשו"ת תורה לשמה [לבעל בן איש חי] סימן תמט כתב: "זאת אודיע לכם שבליל שבת ודאי אסור לעשות... לנדד שינה מעיניו, והרי זה חשיב כאילו מתענה בשבת, שמצער עצמו בשבת, וה' לא צוה בזה ולא ניחא ליה לקב"ה בזה... ולכן אותם הנוהגים לעשות תיקון זה לנדד שינה מעיניהם בליל המילה, וכן בליל יארצייט של אביו ואמו, אם אירע לילה זו בשבת ויו"ט, לא יעשו כן לנדד שינה מעיניהם כל אותה הלילה". וכן כתב הכף החיים סימן רפ ס"ק ה בשם הפתח דביר [שם אות ב]. והפתח דביר [שם] הביא בשם אביו [ספר צפיחית בדבש סימן כד] לחקור "אי איכא איסור בנדידת שינה ליל שבת כל הלילה עד הבקר, כיון שצער הוא לו, וכל דבר הנאסר משום עינוי הוא דאורייתא... והוכיח מכמה דוכתי דאסור לנדד שינה ליל שבת כל הלילה... ומה שהשמיטו הפוסקים דין זה, סמכו על מה שפסקו בסימן רפח [ס"א] איסור התענית יותר משש שעות, דמינה נפקא בק"ו שאסור לנדד שינה, דגדול מצער התענית... דהמצטער עצמו בנדידת השינה נקרא חוטא". וראה בספר מרכבות ארגמן חלק שני, סימן כד, אות יג, שאסף כעמיר גרונה מדברי הפוסקים בענין זה.

<> כמו שנאמר [בראשית כט, כ] "ויעבוד יעקב ברחל שבע שנים ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה". ולמעלה פכ"א בכת"י [תב.] כתב: "כי הזמן מורגש לחוש כאשר הם ימי צער, ודבר זה אין צריך ראיה. אבל ימי שמחה הם מעט בעיני האדם, וכמו שכתב אצל יעקב 'ויהיו בעיניו כימים אחדים'". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ מג [תרעו.], ובפתיחה לאור חדש [קנ.], וכמצויין למעלה פכ"א הערה 6. וצרף לכאן דברי הגמרא [סוכה נג.] "כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו". הרי נדוד שינה מחמת שמחת המצוה אינו נחשב לצער.

<> לשון הפתח הדביר [או"ח סימן ר"פ אות ב]: "ואין להקשות על זה מעובדא דר"א ורבי יהושע וכו' שהיו מסובין בליל פסח... והא איכא איסור בנדידת שינה אפילו ביו"ט, דהוי עינוי. אכן נראה דמתחילה כשקבעו עצמם לישב ולעסוק בסיפור יצ"מ לא היה דעתם להיות נעורים כל הלילה עד הבוקר, אלא עד שתחטפם שינה, אלא דמשכא להו שמעתייהו עד שבהיסח הדעת האיר להם היום והגיע זמן קריאת שמע של שחרית, והם לא כיוונו לכך. וכל כהאי גוונא נמצא שהם לא הרגישו שום צער בנדידת שנתם. ואחר זמן רב שכתבתי זה הראוני... דברי הגאון מהר"ל מפראג ז"ל בספר גבורות ה' [ומביא לשון המהר"ל]... הרי שנרגש מהחקירה הנזכרת וישב כמו שכתבתי". וכן כתב להדיא להלן ס"פ סה: "ומצוה גדולה לספר ביציאת מצרים כל הלילה, כמו שעשו הזקנים בבני ברק שעסקו ביציאת מצרים כל הלילה עד זמן קריאת שמע של שחרית. וכך יש לעשות לכל אדם לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה &**אם הוא אדם שאפשר לו להיות בלא שינה**^". וכן הכריע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן כג, אות ב, וז"ל: "מכל האמור מתבאר לנו בפשיטות... דאין כל איסור להיות ער בליל שבת וללמוד ולחדש חידושין דאורייתא טבין כל שאינו מצטער מזה, והשינה אינה אונסתו. ומה גם כשזה עוד עונג לו, והוא מותר גמור". ובהגדת מנחת חן כתב שזהו שפסק בשו"ע [או"ח סימן תפא ס"ב] "חייב אדם לספר בהלכות פסח וביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה", שלא ברור מהו השיעור הזה [הובא למעלה הערה 6]. אך לפי המבואר כאן ניחא, שהחיוב לעסוק בהלכות פסח כל הלילה נאמר רק באופן שלא יסתור מצות שמחת יו"ט. לכך כל זמן שאין השינה חוטפתו, חייב לספר ביצ"מ כל הלילה. אך אם חוטפתו שינה, אינו חייב להתגבר על עצמו, אלא צריך לילך לישון, משום שאסור לצער עצמו ביום טוב. ובהגש"פ [אוצרותיהם של צדיקים, עמוד לה] מביא שהגה"צ רבי שלמה הרכבי זצ"ל הי"ד [משגיח דישיבת גרודנה] היה עוסק בסיפור יציאת מצרים כל הלילה, והיה רגיל להציע לבחורים שעייפים ללכת לישון, כי מי שעייף ומכריח את עצמו להיות ער, זהו עינוי עבורו, ואסור לענות ולצער עצמו ביום טוב, שמצוה לשמוח ולהתענג בו. ולפי זה בנוגע למנהג ישראל להיות ניעורים בליל שבועות כל הלילה [משנ"ב סימן תצד ס"ק א], לכאורה יש לעשות כן רק כשאינו מצער עצמו מחמת נידוד שינה. ובספר הליכות שלמה [מועדי השנה ניסן-אב] פי"ב הערה 13 מובא שמרן הגרש"ז אוירבאך זצ"ל כשהרגיש חולשה לא היה ניעור עד הבוקר.

<> "אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא וכו'" [הגדה של פסח].

<> אחר המעשה שחמשת התנאים עסקו בסיפור יצ"מ כל הלילה.

<> כן העירו הרשב"ם הרשב"ץ והאברבנאל. וזה לשון האברבנאל [שער יד]: "מה ראיה זאת שהביאו להיות למצוה לספר ביציאת מצרים בלילה הזה ממאמר רבי אלעזר בן עזריה מאותה משנה מפירקא קמא דברכות [יב:]... כי הנה אותה משנה לא כיוונה בליל פסח בלבד, כי אם שתיאמר פרשת הציצית שיש בה יציאת מצרים בקרית שמע של לילה, אף על פי שלילה לאו זמן ציצית הוא ["מזכירין יציאת מצרים בלילות - פרשת ציצית בקריאת שמע, ואף על פי שאין לילה זמן ציצית... אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה" (רש"י ברכות יב:)]... ומה זה לעניין חובת ליל פסח". וכן הקשו הבית הלוי בסוף פרשת בא [על הגש"פ], והעמק ברכה [עמוד עו].

<> לשון המאמר "שנאמר [דברים טז, ג] 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'; 'ימי חייך' הימים, 'כל ימי חייך' הלילות. וחכמים אומרים, 'ימי חייך' העולם הזה, 'כל ימי חייך' להביא לימות המשיח". הרי שיש חיוב גדול להזכיר את יצ"מ בכל ימות השנה.

<> דע שלהלן [לאחר ציון 40] כתב: "הלילה שבו הכה הקב"ה בכורי מצרים, ואמר להם פרעה לצאת, והנה כאן התחלת היציאה, וביום היתה לגמרי, שהרי ביום היו יוצאים, ולא בלילה". הרי ש"זמן היציאה" היה ביום טו ניסן, ולא בליל טו ניסן. ואילו כאן כתב "ספור היציאה בליל זה, שהוא זמן היציאה, שעליו מוטל ביותר". ועל כרחך כוונתו כאן לזמן הנס של מכת בכורות, ולא לזמן היציאה ממש, וכמו שכתב להלן [לאחר ציון 46]: "כל זה בשאר ימות השנה, שאין הזכירה בעת אשר היה הנס... אבל בליל היציאה, שהוא זמן הנס [של מכת בכורות], ועל זמן הנס קבעה התורה הספור, יש להזכיר דוקא בלילה, שהוא זמן הנס". ואודות חשיבות עשיית מצוה בזמנה הראוי, כן אמרו חכמים [פסחים סח:] "חביבה מצוה בשעתה". והאבודרהם [סדר ליל פסח] כתב: "ונקראה 'הגדה', מפני שמגיד בה ענין יצ"מ והנסים ונפלאות שעשה עמנו הקב"ה באותו זמן". ואם מצות זכר יצ"מ של כל יום היא מצוה כ"כ חשובה [עד שיש לקיימה בכל יום, או אפילו פעמיים ביום], כ"ש שסיפור יצ"מ בליל טו [שהוא זמן הנס] היא מצוה חשובה ביותר. וכן כתב האברבנאל: "ועם היות מאמר רבי אלעזר בן עזריה נאמר באמת על זכרון פרשת ציצית, הנה הביאו המגיד לראיה על מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, כדי לבאר גודל מעלת המצוה הזאת, רוצה לומר לספר יציאת מצרים בליל פסח, מדברי רבי אלעזר בן עזריה, שהשתדל להוכיחו אף בכל לילות השנה, וכפי דרשת בן זומא. וגם לדעת חכמים שאמרו שגם לימות המשיח נתחייב בזה. ומקל וחומר נוציא מזה, שאם בכל הלילות נזכיר יציאת מצרים לזכרון אותו הנס, שיותר ויותר ראוי לספרו בליל פסח, שהוא הזמן המיוחד אליו". וראה להלן הערה 28.

<> מוסיף כאן שבליל היציאה יש לעסוק בסיפור הנסים. וכן כתב למעלה פ"א [קסח.]: "אנו מספרים שבחו, שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם". ולמעלה פנ"ב [לאחר ציון 186] כתב: "ועל זה אמר 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו'', כלומר ומפני כך ראוי אלינו לשבח ולספר נפלאותיו שעשה הקב"ה עם אבותינו". וכן כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן". והחינוך [מצוה כא] כתב: "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך וגו''" [ראה למעלה פ"א הערה 19, פנ"ב הערה 187, להלן הערה 50, ופנ"ט הערה 2]. אך טעמא בעי, מדוע דוקא כאן [לפי הסברו השני] מוסיף שאיירי בסיפור הנסים, מה שלא עשה בהסברו הקודם. ויש לומר, כי מחלוקת בן זומא וחכמים היא דוקא בנוגע לנסים של יצ"מ [האם תהיה חשיבות לנסי יצ"מ בימות המשיח], שהרי טעמו של בן זומא [שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח] הוא מחמת מה שנאמר [ירמיה טז, יד-טו] "הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם" [ברכות יב:]. וכתב המלבי"ם [ירמיה טז, יד] "לכן הנה ימים באים - רצה לומר מצד זה יהיה נס של גאולה אחרונה גדול מנס של יצ"מ, עד שלא יאמרו 'עוד חי ה' אשר העלה מארץ מצרים'". לכך מתוך שחכמים חולקים וסוברים שיש זכר ליצ"מ לימות המשיח, לכך מוכח שיש לספר נסי יצ"מ גם בליל היצאה. וראה הערה הבאה.

<> מה שמוכיח משיטת חכמים [בנוגע לזכירת יצ"מ של כל השנה], שהוא הדין לסיפור יצ"מ של ליל טו, הוא על פי דברי הגמרא [ברכות יב:], שאמרו "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר [ירמיה כג, ז-ח] 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו... משל למה הדבר דומה; לאדם שהיה מהלך בדרך, ופגע בו זאב וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה זאב. פגע בו ארי וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי. פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם, והיה מספר והולך מעשה נחש. אף כך ישראל, צרות אחרונות משכחות את הראשונות". נמצא שלפי בן זומא אין מזכירין &**נסי**^ יצ"מ לימות המשיח, ואילו לפי חכמים מזכירין &**נסי**^ יצ"מ לימות המשיח. לכך לפי חכמים הוא הדין לסיפור יצ"מ בליל טו ניסן [שבו עוסקים בסיפור &**נסי**^ יצ"מ] שיש לנהוג כן לימות המשיח, דמאי שנא ליל טו משאר ימות השנה. ומשמע מדבריו שלפי בן זומא, שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח, ה"ה שאין מספרים ביצ"מ בליל טו לימות המשיח. והפחד יצחק פסח [מאמר כד] גם דייק כן מלשון המהר"ל שלפנינו, אך הראה שלאו כולי עלמא מודו בה, כי יש הסוברים שאף לפי בן זומא יהיו מספרים ביצ"מ בליל טו לימות המשיח, עיי"ש. וכן כתב שם בסוף מאמר מ. @**ויש לדון בזה**^, שהרי למעלה פ"א [קסח.] כתב שחיוב סיפור יצ"מ בליל טו הוא משום הכרת טובה, וכלשונו: "אנו מספרים שבחו, שלא נהיה כפויי טובה, שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות, ואין אנו מודים לו עליהם". ומדוע לפי בן זומא חיוב הכרת טובה יתמעט בימות המשיח, ונהיה פטורים מלהודות "שעשה הקב"ה לנו נסים ונפלאות". ועיין בספר ענפיה ארזי אל לגר"א גורביץ שליט"א [פסח עמודים יח-יט] שאכן ביאר ש"לענין המצוה של ספור יצ"מ, שיסודה בהשרשת הכרת הטוב להקב"ה, הרי בודאי ישאר מצות ספור יצ"מ בתוקפה [לימות המשיח], שהרי אם לא יצ"מ לא היה מעמד הר סיני, ולא ביאת המשיח" [הראני לזה הבה"ח שלמה לוי שיחיה]. ומדוע לפי המהר"ל החיוב של סיפור יצ"מ בליל טו הוא רק לפי חכמים, ולא גם לפי בן זומא, דחיוב הכרת הטוב לימות המשיח להיכן נעלם. ויש לומר, דבודאי גם לפי בן זומא יהיה מוטל עלינו חיוב סיפור יצ"מ [מחמת הכרת טובה בעבור יצ"מ] גם לימות המשיח, אך זהו מצד חיוב הכרת טובה הכללי, ולא מצד "המדריגה העליונה [של יצ"מ], שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים" [לשונו בסמוך]. ונהי בהכרח שישנה שייכות בעצם בין חיוב הכרת טובה לבין חג הפסח, שהרי רק בפסח נצטווינו להראות הכרת טובה, ולא נצטוונו כן בשאר ימים טובים [יעויין למעלה פ"א הערה 18 בביאור מרגניתא זו], מ"מ אין זה שייכות בעצם למאורע של יצ"מ דייקא, אלא למהות היום של חג הפסח [שבו נולד עם ישראל, וכמבואר שם]. והואיל ומשנה זו בברכות הובאה לכאן מצד "המדריגה העליונה [של יצ"מ], שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים", לכך ניתן להורות כן רק משיטת חכמים שמחייבים זכירת יצ"מ לימות המשיח, שאין זכירה זו מצד הכרת טובה, אלא מצד הגילוי הנורא שהיה ביצ"מ המורה על עיקרי אמונתנו [כמבואר ברמב"ן ס"פ בא, וראה בענפיה ארזי אל (שם)], ולא ניתן להורות כן משיטת בן זומא [שמעתי מידידי הנעלים הרה"ג רבי יואל אדלר שליטא, והרה"ג רבי שאול מאיר שליט"א].

<> אודות שזכרון יצ"מ לימות המשיח מורה על המדריגה העליונה של יצ"מ, כן כתב למעלה פל"ט [מו.]: "כמו שנזכר יום השבת כל השבוע מהטעם שאמרנו למעלה, כי הכל הוא פונה אל השלמה, כך יציאת מצרים יהיה נזכר לעולם, כי היציאה, שהוא השלמת הכל, עומדת לעולם ולעולמי עולמים". ושם בהמשך הפרק [נד:] כתב: "שכאשר זכו ישראל למדריגת יציאת מצרים שעשה גדולות עמהם, יזכו למדריגה יותר עליונה, שיעשה עמהם גדולות לעולם הבא". ובהקדמה לנצח ישראל [ג.] כתב: "סבירי להו לחכמים [ברכות יב:] שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדריגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדריגה יותר עליונה. ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה... וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה. ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכיות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים". ובהקדמה לאור חדש [נב.] ביאר כיצד יום הכפורים הוא "זכר ליציאת מצרים", וז"ל: "אנו אומרים גם ביום הכיפורים [תפילות היום] 'זכר ליציאת מצרים'... פירוש זה, שהשם יתברך בחר בישראל שהוציא אותם ממצרים, ובשביל שהוציאנו ממצרים ולקח אותנו לעם נתן לנו יום זה, שהוא יום סליחה וכפרה להציל את נפשינו". ובהקדמה לדרוש על התורה [ו.]: "כי באין ספק כל הטוב שזוכים ישראל אליו הם זוכים מצד שהם... אשר בחר בם א-ל". ובחירה זו נעשתה ביצ"מ [כמבואר בהקדמה לנצח ישראל (ג.), וכנ"ל]. נמצא שיצ"מ היא הסבה לכל הטובות שהושפעו על ישראל. וראה למעלה פל"ט הערות 157, 193, 212, פ"מ הערה 14, פמ"ד הערה 23, פמ"ו הערה 1, פמ"ז הערה 283, בסמוך ציון 32, ולהלן פס"א הערה 15.

<> לשון הגמרא [ברכות כח.]: "אמרה ליה [אשתו של ראב"ע לראב"ע] לית לך חיורתא ["אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן" (רש"י שם)]. ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא ["י"ח שורות של זקנה" (רש"י שם)]. היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה 'הרי אני כְּבן שבעים שנה', ולא 'בן שבעים שנה'".

<> כן הקשה האברבנאל בשער טו, וז"ל: "באותו יום כשמינוהו לנשיא אמר משנה זאת... ועל זה אמר 'הרי אני כבן שבעים שנה', ולא 'בן שבעים', לפי שהיה ילד חכם. יקשה אם כן, מה היה התימא שלא זכה בכל ימיו למצוא ראיה שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, כי המאמר הזה לא יאות כי אם לזקן שקנה חכמה, ועברו עליו שנים רבות, ובכל רוב שנותיו לא זכה לזה, והוא היה בתחילת ימיו". וכן רמז לקושי זה התויו"ט [ברכות פ"א מ"ה], ויובא בהערה הבאה. ובהגש"פ למהר"י טייטלבוים כתב: "אם כן לפי זה מהי הרבותא שאמר 'הרי אני כבן שבעים שנה ולא נצחתי לחכמים', הא באמת לא הי בן שבעים, רק בן י"ח, ומה היתה סברתו לנצח את החכמים מפני שנראה כבן שבעים". וכן הקשה בספר מגיד תעלומה [לבעל בני יששכר (ברכות יב:)].

<> סברה זו טעונה ביאור, שאם אליבא דאמת הוא היה בן י"ח שנה, ורק שנראה כבן שבעים שנה, מדוע "היה מן הסברא לשמוע לו" מפאת מראהו החיצוני, ומה השתנה מקושיתו, שתמה על כך. ואולי כוונתו כפי שכתב התויו"ט [ברכות פ"א מ"ה], וז"ל: "צריך לומר דרבותא קאמר 'ולא זכיתי עד וכו'', כלומר דאע"פ שהיה חכם מופלג וראוי לנשיאות מצד חכמתו, שהרי זכה לנס מפני כן, אפילו הכי בזה לא זכיתי עד וכו'". אך פשטות לשון המהר"ל לא משמע כן.

<> מבאר "ולא &**זכיתי**^ שתאמר יציאת מצרים" מלשון לא ניצחתי את החכמים החולקים עלי, וסוברים שאין לומר יצ"מ בלילות. וכן ביאר רש"י [בפירוש ההגדה המיוחס לו], וז"ל: "לא זכיתי - לא נצחתי חכמים שתאמר יצ"מ בלילות, וכשאני אומר אומרים אותה בלילות, חולקים עלי, ולא יכולתי לנצחם בדבר זה, לפי שהייתי יחיד והם רבים, ואין דבריו של יחיד במקום שנים... 'זכיתי' ניצחתי... לשון ניצוח". וכן פירשו הריטב"א, ר"י בן יקר, ועוד. וכתירוץ זה נראה גם מהארחות חיים והאבודרהם, שאחרי שביארו שנעשה לו נס כדי שלא יבוזהו, ויהיו דבריו מקובלים, כתבו שלא זכה לנצחם משום שהוא יחיד והם רבים. ומשמע שלמרות שראוי היה שיקבלו דבריו מפני מראהו המבוגר, אין הלכה כיחיד [ראה אוצר מפרשי ההגדה עמוד 102, הערה 34]. אמנם ראשונים אחרים פירשו שגם רבי אלעזר בן עזריה עצמו היה סבור בתחילה שאין מזכירים בלילה יציאת מצרים, עד ששמע את דרשתו של בן זומא. ועל כך אמר "ולא זכיתי" כפשוטו, שלא זכה לקיים מצוה זו כראוי, עד ששמע את דרשת בן זומא, ולמד ממנו שיש חיוב להזכיר אף בלילות [תוספות רי"ד, שבלי הלקט בשם רבינו ישעיה, ראב"ן, ועוד].

<> כשדרש בן זומא את דרשתו.

<> "ובן חמישים היה כשאמר זה" [הוספה בכת"י (של)]. ופירושו, כשראב"ע נתמנה לנשיא הוא היה בן י"ח שנים, ושערות זקנו הלבינו. וכשהיה בן חמשים שמע את דרשתו של בן זומא, והיה נראה אז כבן שבעים, ועל כך אמר "הרי אני כבן שבעים שנה". ויש להעיר, דמדוע ראב"ע לא אמר "הרי אני בן חמשים שנה ולא זכיתי וכו'", אלא אמר "הרי אני כבן שבעים שנה", כיון שלפי הסבר זה אין מראהו החיצוני גרידא מחייב כלל לשמוע בקולו, אלא רק מפאת היותו באמת אדם מבוגר [ולא אדם צעיר בן י"ח שנים], וא"כ מדוע ראב"ע נקט במראהו החיצוני ["כבן שבעים שנה"] ולא בגילו המתקדם [בן חמשים שנה].

<> רש"י ברכות [יב:] לא פירש כן, שכתב "כבן שבעים שנה - כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא, כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר, &**ואותו היום**^ דרש בן זומא מקרא זה". הרי דרשת בן זומא נעשתה כאשר ראב"ע נתמנה לנשיא והיה בן י"ח, ולא במועד מאוחר יותר.

<> במצוות של פסח [קרבן פסח, מצה, ואיסור חמץ].

<> לשון הפסוקים במילואם "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם, לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". הרי המקרא עוסק במצוות פסח [חמץ ומצה] ולא בחיוב הזכרת יצ"מ. וכן הקשה האברבנאל בשער יז, וז"ל: "יקשה זה מאד, לפי שהכתוב הזה... הוא מדבר במצות הפסח, כמו שאמר 'וזבחת פסח וגו' לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', וכפי סגנון הפרשה אי אפשר לפרשו כי אם על עניין הפסח, לא לעניין פרשת הציצית".

<> כפי שפירש רש"י [דברים טז, ג] "למען תזכור - על ידי אכילת פסח ומצה תזכור את יום צאתך".

<> פירוש - אם לא יזכור יצ"מ בליל טו ע"י מצוות הפסח. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתיד.] ביאר שהמצות הנזכרות כאן הן קרבן פסח, מצה, וביעור חמץ, וראה שם הערה 4.

<> "כיון שעיקר יום היציאה אין לו זכרון" [הוספה בכת"י (של)]. ודברים אלו הובאו בתפארת ישראל פנ"ב [תתטו.] בתוספת ביאור, וז"ל: "מה שכתוב 'למען תזכור יום צאתך', לא על ידי אכילת מצה. שהרי חכמים פירשו [ברכות יב:] 'למען תזכור יום צאתך' על הזכירה בפה, ולא על אכילת מצה. ועל כרחך פירושו כמו שפירשנו בחבור גבורות ה'; 'שבעת ימים תאכל עליו מצות', וכאשר תאכל עליו מצות מעתה תוכל לזכור יום צאתך כל ימיך. שאם לא אכלת מצה בזמן היציאה, לא היה זה זכירה מה שהוא זוכר כל יום ויום, &**אחר שאין ידוע מה ענין היציאה**^. אבל עתה שתאכל עליו שבעת ימים מצה, מעתה זכירה של כל יום ויום הוא זכירה ליום היציאה... וכך פירושו כאן; שבעת ימים תאכל מצות, בשביל זה תזכור יום צאתך כל ימי חייך". ונראה לבאר זאת, כי הזכרת יצ"מ בכל יום נועדה להורות שהננו עבדי ה' הקנוים לו יתברך, וכפי שביאר בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.], וז"ל: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרצה לומר כי לכך אני אלקיך ומלך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים. לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים... וביציאת מצרים גופו של אדם נקנה אל השם יתברך להיות עבד אל השם יתברך" [הובא למעלה פי"ד הערה 40, פכ"ג הערה 13, ולהלן הערה 107]. הרי שעבדות ה' החלה בליל יצ"מ, וכן גם נאמר [ויקרא כה, נה] "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'". ולהלן ר"פ סב כתב: "הם עבדי ה', שהם להקב"ה, שהרי עושה נסים עמהם והוציאם מצרה לרוחה, ובזה הם עבדי ה'. כי כל דבר הרוחה שהושיעם מצרה, הרי היו משועבדים לאחר, ובזה שגאלם הם עבדי ה', כי הוציאם מרשות אחר". לכך אם מה שהיה בליל היציאה אינו ברור לאדם דיו, ממילא זה משמיט את הבסיס מזכרון יצ"מ בשאר ימות השנה, ו"אין זה זכירה".

<> בכת"י [של] במקום המלים "יש זכירה אל יום יציאתו כל ימי חייו" כתב "יכול להזכיר את [יום] יציאתו כל ימי חייו", לאמור שמעתה יהיה בידו האפשרות לזכור את יום יציאתו כל ימי חייו.

<> פירוש - האופן היחידי לזכור יצ"מ למשך כל ימי חייו הוא רק על ידי שיזכור יצ"מ בכל יום ויום. אך זכרון זה יהיה לוקה בחסר אם לא יזכור את חיובי ליל היציאה עצמו. לכך פסוקנו עוסק בחיוב המצוות של ליל פסח, כי הוא תנאי לזכרון יצ"מ כל ימי חייך. ואודות שחיוב יצ"מ כל השנה שייך למצות סיפור יצ"מ בליל פסח, כן כתב בהעמק דבר [דברים טז, ג], וז"ל: "עיקר מצות הספור בזה הלילה בא לחזק אמונה בהשגחה בכל השנה מה שנוגע להליכות עולם בחיים. ומשום הכי מסיים המקרא 'למען תזכור וגו''. וכמו שהאב מספר לבנו מעשה שיש בו מוסר, והספור ארוך כדי שעה. ובכל יום מזכירו ברמז קל כל הספור. ובכל שנה חוזר ומספר מחדש, כדי שיעשה שורש בלבבו. כך מצוה לעשות ספור ארוך בזה הלילה, ובכל יום סגי בזכירה לבד". והקרן אורה [ברכות יב.] כתב: "נראה ליישב הא דמשמע מסוגיית הש"ס דנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים בכל יום. וכבר עמד בזה השאגת אריה ז"ל [סימן יב] וכתב הוא ז"ל משום דהוי מצוה שהזמן גרמא, כיון דחיובא ביום ובלילה, נמצא דהזכרת היום זמנה ביום, והזכרת הלילה חיובא בלילה... ולענ"ד הדבר צ"ע, דאם זה חשיב הזמן גרמא, אם כן תלמוד תורה נמי יהיה ממצות שהזמן גרמא, דחיובא ביום ובלילה, כמו שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... וא"כ כל שכן יציאת מצרים שנאמר סתם 'למען תזכור כל ימי חייך', ולא נזכר בקרא יום ולילה, ודאי לא הוי הזמן גרמא... אבל לפי מה שכתבתי דעיקר חיוב הזכירה של יציאת מצרים הוא בלילה ראשונה של פסח, וכיון דנשים פטורות מעיקר הזכירה, דהוי מצוה שהזמן גרמא [עיין מנ"ח סוף מצוה כא]... א"כ הרי האשה... פטורה גם כן מכל הימים". וכן האור שמח [הלכות קריאת שמע פ"א ה"ג] כתב: "אפשר דנשים פטורות מ[הזכרת] יציאת מצרים [כל השנה], משום דחזינן דפטירי בעיקרא דזכר יציאת מצרים דליל ט"ו משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא. ולא נוכל לומר דקרא 'למען תזכור' קאי אמצה לפירוש רש"י, ונשים הואיל ואיתנהו במצה, מחויבות גם כן בזה, דלא נמסר לנו היקישים ללמוד". ובספר מנחת סולת על החינוך [מצוה כא (עד.)] כתב: "נראה לי דבר חדש, דמי שנעשה בן יג שנה אחר ליל טו, לא מחויב בכל השנה בהזכרת יצ"מ [מהתורה], כיון שבליל טו לא היה עוד בר חיובא, והוא עיקר, וכל השנה טפל לה" [מקורות אלו הובאו בהגש"פ משנת מהר"ל, אות קכה]. ולפי דברי המהר"ל כאן דברים אלו יוטעמו מאוד.

<> "אם כן מצוה הוא להזכיר יציאת מצרים בימים ובלילות, שאל"כ, לא היה אומר 'למען תזכור כל ימי חייך', ודבר זה הוא פשוט" [הוספה בכת"י (של)].

<> בכת"י [של] כתב משפט זה כך: "ובזה תדע שגדול יציאת מצרים, שלא יהיה נשכח כאשר יהיה המשיח, שיהיה לישראל גאולה גדולה, לא יהיה נשכח לגמרי יציאת מצרים".

<> "וזה מורה על המדריגה העליונה, שאף לימות המשיח לא ישכח מאתנו יציאת מצרים" [לשונו למעלה לאחר ציון 14]. וראה למעלה הערה 16.

<> לכאורה מפסוקים אלו בפשטות משמע שלא תאמר יצ"מ לימות המשיח, וכפי שהקשה בן זומא [ברכות יב:] "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'". ורק שחכמים השיבו לו [שם] "לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו". הרי שניתן לבאר פסוקים אלו גם לשיטת חכמים, אך לא שיש לחכמים ראיה מפסוקים אלו. אך לשונו מורה שיש לחכמים ראיה מפסוקים אלו, ולא רק ישוב לדחיה. ויל"ע בזה.

<> הארברבנאל שער יח, ויובא בהערה הבאה. ובכת"י [של] כתב: "והמפרש הגדה הקשה על דברי חכמים". וראה להלן הערה 53.

<> לשון האברבנאל שם: "בדרשת בן זומא 'ימי חייך' הימים, 'כל ימי חייך' הלילות. כי הנה כבר התבאר במלאכת ההגיון [ראה הערה הבאה], והוא האמת בלא ספק, שמלת 'כל' היא חומה כוללת, תכלול הפרטים כולם. וכשתבוא ההקדמה סתמית מבלי 'כל', תהיה כוחה כח חלקית. כי באומרו 'ימי חייך' מורה על קצת הימים, לא כולם. ובאומרו 'כל ימי חייך' מורה שבכל הימים יתחייב לזכור יציאת מצרים. ולפי זה לא יוכל לדרוש 'כל ימי חייך' הלילות, כי מלת 'כל' שנאמר בכתוב בימים לדידיה איצטריך, ולא לעניין הלילות, ואם כן אין מקום לדרשתו". הרי שהקשה על בן זומא, ולא על חכמים. אך כוונת המהר"ל ב"דברי חכמים" אינה דוקא חכמים [לעומת בן זומא], אלא לדרשתם של בן זומא וחכמים, שנקראים "דברי חכמים". @**דוגמה לדברי האברבנאל**^; נאמר [דברים יד, כג] "ואכלת לפני ה' אלקיך וגו' מעשר דגנך וגו' למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים", ואמרו על כך חכמים [יבמות צג.] "תניא, 'למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים', אלו שבתות וימים טובים", ופירש רש"י [שם] "למען תלמד - גבי תרומה ומעשרות כתיב. כל הימים אלו ימים טובים ושבתות - הוי למד להזהר שלא יבטל עונג שבת בשביל תיקון הטבל". הרי שלולא שנאמר "כל הימים" לא היינו מרבים שבתות וימים טובים. וראה הערה הבאה.

<> אע"פ שמצינו שחכמים דרשו "כל הימים" לרבות כל הימים ללא יוצא מהכלל [הובא בהערה הקודמת], ומשמע שסתם "ימים" אינו כולל כל הימים. אין זה קשיא, כי דיוק לשונו מורה שכאשר נאמרה תיבת "חיים", וכמו "ימי חייך", אז "משמע כל הימים שאתה חי". והביאור הוא כי אין חיים למחצה, וכמו שאמרו [ב"ק סה.] "מה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא". ובנתיב התשובה ס"פ ג [נו.] כתב: "כאשר יסורים באים עליו, דבר זה בטול החיים, שאין לו חיים כאשר ראוי. כי החיים נקרא כאשר הוא בבריאתו ובשלימותו... ומי שיסורין מושלין בו אין חייו חיים [ביצה לב:]". וראה למעלה פל"ט הערה 107, פמ"ח הערה 215, ודר"ח פ"א מ"א [קיט.], ושם הערה 86.

<> שהרי האברבנאל [שם] כתב "כי הנה כבר התבאר במלאכת ההגיון... שמלת 'כל' היא חומה כוללת, תכלול הפרטים כולם" [הובא בהערה 36]. וכוונתו לספר "באור מלאכת ההגיון" לרמב"ם, תחילת הפרק השני.

<> חולין קלז: "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן".

<> לכאורה יותר מתאים לומר "בן זומא", כי הוא זה שדרש כן, כי ראב"ע הביא ראיה מדרשת בן זומא.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות ט.] "הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב ["נתנו להם רשות לצאת" (רש"י שם)], שנאמר [דברים טז, א] 'הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה'. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'".

<> לשון רש"י [דברים טז, א] "ממצרים לילה - והלא ביום יצאו, שנאמר [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל וגו''. אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו''". ואמרו חכמים [מדרש תהלים מזמור קיג] "בשעה שבאת מכת בכורות, עמד לו פרעה והלך לו אצל משה ואהרן בלילה, שנאמר [שמות יב, לא] 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה'. והיה דופק פרעה על פתחו של משה ואהרן בלילה... אמרו לו [משה ואהרן לפרעה], ומבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך, אֱמוֹר 'הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. התחיל פרעה צוח; לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה". ולמעלה פל"ז [תרצט.] כתב: "ואין להקשות, כיון שנתן הטעם למצה [הגדה של פסח] מפני 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שגאלם', וזה ביום היה, שהרי ביום יצאו ישראל ממצרים, כדכתיב [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל', ולא בלילה, ואם כן למה מחויבים לאכול מצה בלילה. שאין זה קושיא, כי המצרים היו ממהרים לשלחם, ומה שהיו ממהרים לשלחם זה היה בלילה דוקא, רק ביום יצאו. ולפיכך אכילת מצה על שם [דברים טז, ג] 'כי בחפזון יצאת ממצרים', ראוי לאכול בלילה, ולא ביום".

<> אודות שיצ"מ החלה בלילה ונסתיימה ביום, כן כתב למעלה פל"ו [תרנז.], וז"ל: "מכת בכורות בלילה, שהלילה מתיחס אל ההפסד ביותר, ולכך זאת המכה בלילה... ונסתלק כח מצרים מעל ישראל בלילה על ידי מכת בכורות... [ו]היציאה ממצרים, שהיא הגאולה, לא היתה רק ביום... הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה, שהוא הויה לישראל, ביום היה". ובהקדמה לאור חדש [פו:] כתב: "כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה, וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה, אבל היציאה ממצרים ביום, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם" [הובא למעלה פל"ו הערה 64, ופל"ז הערה 34]. וראה פחד יצחק מאמר עא אות ז בביאור מדוע יצ"מ נחלקה לשני חלקים אלו.

<> לשונו למעלה פל"ז [תש:]: "כל דבר שתולה בנס, היה בלילה ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות מה שעשה במצרים. וכן קריעת ים סוף בלילה היה [שמות יד, כא], וכל זה מפני כי מכות בכורות היה הפסד גמור למצרים, וכל שכן קריעת ים סוף, והלילה מתיחס אל ההפסד, ולכך היתה מכת בכורות וכן קריעת ים סוף בלילה דוקא". ובכת"י למעלה [תצא.] כתב: "כבר נתבאר לך למה היתה מכת בכורות בלילה, מפני שמכה הזאת היא המכה היותר גדולה על מצרים, ובה יצאו. וראוי להיות המכה הזאת בלילה, מפני שהלילה גם כן אשר שולט מדת הדין, אשר היה שולט מדת הדין במצרים, ולכך בלילה היה. ועוד, כי הקב"ה עבר בתוך מצרים, והגלות העליונים בעולם התחתון הוא בלילה דוקא, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, אבל הלילה מיוחד לדברים אשר הם בלתי טבעים" [הובא למעלה פל"ז הערה 38, עיי"ש]. וראה בסמוך ציון 51.

<> לשון רש"י [ברכות ד:] "עיקר גאולת מצרים בשחרית הוה, כדכתיב [במדבר לג, ג] 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'".

<> פירוש - עיקר היציאה היה ביום, ומחמת יציאה זו היתה מכת בכורות בלילה שלפניה, כי מכת בכורות חייבת להיות בלילה [כמבואר למעלה הערה 44], והיא נקבעה להיות בלילה שלפני יציאת היום מחמת שהיא "התחלת היציאה" [לשונו למעלה לאחר ציון 42]. ונמצא ששגרת המחשבה תופסת שבעקבות מכת בכורות שהיתה בלילה, לכך בני ישראל יצאו ממצרים למחרת ביום. אך כאן מבאר שהמהלך הוא הפוך; בעקבות היציאה שהיתה ביום, לכך נעשתה מכת בכורות בלילה שלפניה. והטעם לכך הוא שהכל נמשך אחר העיקר, ועיקר היציאה היה ביום, לכך הטפל ליציאה ימשך אחר עיקר היציאה. ואודות שהטפל נמשך אחר העיקר, כן נתבאר למעלה פל"ח הערה 37, פמ"ג הערות 161, 204, ופמ"ד הערה 27. ויש להעיר מדברי הגמרא [מגילה יז:], שאמרו שם "ומה ראו לומר גאולה בשביעית [בברכות העמידה]. אמר רבא, מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית. והאמר מר, בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא", ופירש רש"י [שם] "כיון דשם גאולה עלה, קבעוה בשביעית". ולפי חכמים יקשה, מדוע קבעו את ברכת הגאולה לפי התחלת הגאולה, ולא לפי עיקר הגאולה.

<> לכך לפי חכמים אין צורך להזכיר יצ"מ בלילות, כי היום הוא העיקר והקובע. נמצא שר"א וחכמים נחלקו כמה חשיבות יש לתת למכת בכורות שהיתה בלילה; ר"א סובר שמחמת כן יש חיוב להזכיר יצ"מ בכל לילות השנה, וחכמים סוברים שאין מ"ב מחייבת הזכרה זו. ואע"פ שבגמרא ביארו שנחלקו בדרשת הפסוק, ואילו כאן מבאר שנחלקו בסברה, כבר השריש בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.], שאידי ואידי קיימי, וכלשונו: "כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד, עם כי חכמים ז"ל כל דבריהם מן המקרא, מכל מקום צריכים דבריהם טעם, כי לא דרש הכתוב לבד בא ללמד, רק שיש כאן טעם שכלי ג"כ. ודבר זה ברור ואין ספק, כי לא על פי עד אחד סמכו, רק גם כן על הטעם השכלי שיש בזה". ובבאר הגולה סוף באר השלישי [דש:] כתב כן בסגנון אחר, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל" [הובא למעלה פ"ח הערה 78, פל"ד הערה 85, ולהלן הערה 71]. @**וכעין מחלוקת זו**^ נחלקו בגמרא [ברכות ד:] רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אם יש לסמוך גאולה לתפילה בערבית [ריו"ח סובר שכן, וריב"ל סובר שלא]. ואמרו על בגמרא [שם] "במאי קא מפלגי... דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא. ורבי יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא, לא הויא גאולה מעלייתא", ופירש רש"י [שם] "הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה". נמצא שראב"ע סובר כרבי יוחנן, וחכמים סוברים כריב"ל. @**ונתבאר כא**ן^ במה נחלקו לגבי זכירת יצ"מ בלילות, אך לא נתבאר במה נחלקו לגבי זכירת יצ"מ לימות המשיח, דנהי שלחכמים "כל" מרבה לימות המשיח משום שאין לרבות את הלילות [לכך בהכרח יש לרבות לימות המשיח], אך מדוע לראב"ע ובן זומא עדיף לרבות את הלילות יותר מימות המשיח. ואולי יש לומר שהדרשה היותר מתבקשת היא רבוי הלילות, כי מכת בכורות היתה בלילה, וכמו שביאר, ולכך רבוי ימות המשיח הוא מרוחק יותר מרבוי הלילות. אך בתפארת ישראל פנ"ב [תתטז:] ביאר זאת באופן הבא, וז"ל: "ולי יראה דאף לבן זומא לא שתהא הזכרת יציאת מצרים בטלה, כי יציאת מצרים היא התחלת ישראל שהיו אל השם יתברך, ואין חילוק בין בזמן הזה ובין לימות משיחנו, ואין צריך רבוי אל ימות משיחנו, שלעולם יש לזכור ההתחלה, היא יציאת מצרים. רק דחכמים דרשו 'כל ימי חייך' להביא לימות משיחנו, אם כן סבירא להו דהזכרת יציאת מצרים כדי לזכור הטובות שעשה השם יתברך עם ישראל, ולכן לדידהו ימות משיחנו רבוי, שלא תאמר כי אצל הטובה הגדולה של ימות משיחנו אין לזכור טובת יציאת מצרים, ולכך צריך רבוי... [אך בן זומא סובר] שיש לזכור לעולם התחלת ישראל שהיו לעם ה' על ידי היציאה, ובשביל כך המצוה לזכור יום היציאה, ואם כן לא צריך רבוי, דמאי שנא ביאת משיחנו מבזמן הזה, כי לעולם צריך להזכיר התחלת ישראל. רק לדברי חכמים שהזכרת היציאה בשביל הטוב שהטיב השם יתברך עמנו, והוה אמינא שאצל הטובה שיהיה לישראל לימות משיחנו אין להזכיר יציאת מצרים, ולכך צריך רבוי של 'כל ימי חייך'".

<> בכת"י למעלה [תפד:] סלל לו דרך אחרת בביאור עדיפות היום על פני הלילה בשאר ימות השנה, וכלשונו: "בשאר ימות השנה עיקר המצוה זכר ליציאת מצרים ביום, לפי שאנו מזכירים הטוב שעשה הקב"ה לישראל והוציאם, וזה היה ביום בודאי, ולא בלילה". וראה בסמוך הערה 51.

<> של מכת בכורות.

<> כי בליל היציאה יש לעסוק בסיפור הנסים, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 14] "ספור הנסים בלילה שהוציאנו". וכן כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א] "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן". וראה למעלה הערה 14. ולמעלה פל"ו [תרנז.] כתב: "מכת בכורות בלילה.... הסרת כח מצרים והפסד שלהם בלילה, והיציאה, שהוא הויה לישראל, ביום היה... ולפיכך יש לנו לספר ביציאת מצרים בלילה, ולא ביום", ושם הערות 66, 67.

<> כי הלילה מיוחד לנסים, וכמבואר למעלה הערה 44. ובכת"י כאן [שלא] הוסיף את הדברים הבאים: "ויראה גם כן [שזהו] הטעם [ש]הביא מאמר הזה כאן, משום שבא לומר שהרי [לראב"ע] יש להזכיר [יצ"מ] כל ימי השנה בלילה על שם המכה שהיתה בלילה [של חג הפסח], כל שכן שיש להזכיר בלילה הזה, שהוא זמן המכה והנפלאות באמת. ואף לדברי חכמים, דווקא בשאר ימות השנה יש להזכיר ביום, לפי שהוא מזכיר הגאולה, והיציאה היתה ודאי ביום, ואין גאולה בלילה [ראה למעלה הערה 47]. אבל בזמן שהיו הנפלאות, כמו בלילה של חג הפסח, מודים חכמים ש'כל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'". ויש להעיר על דבריו, שלומד [לפי ראב"ע] חיוב סיפור יצ"מ בליל טו בק"ו מחיוב זכירת יצ"מ של כל השנה. אך הרי ישנם שלשה חילוקים מהותיים בין מצות סיפור יצ"מ בליל טו, לזכירת יצ"מ של כל השנה [שסיפור יצ"מ הוא (א) דרך שאלה ותשובה. (ב) מתחיל בגנות ומסיים בשבח. (ג) מבאר טעמי המצוה של אותו הלילה, כמו "פסח זה על שום מה", וכמבואר למעלה הערה 4]. ויש לעיין בזה.

<> "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" [הגדה של פסח].

<> האברבנאל. ורוב הפעמים שנוקט בפירוש ההגדה בסתם מפרש, כוונתו לאברבנאל [בפירוש זבח פסח להגש"פ]. וראה למעלה הערה 35.

<> לשון האברבנאל [שער יט]: "כי מה ראה המגיד להקדים הברכה הזאת אל דרישת הארבעה בנים. ואם ראה להקדימה על מה שדרשו חז"ל בפסוקי התורה, למה לא אמרה בתחילת ההגדה קודם שידרוש שאר הכתובים שכבר נדרשו בה. ומה היחס אשר יש לברכה זו לזוכרה קודם דרשת ארבעה בנים".

<> פירוש - יותר היה ראוי לשבח את ה' שנתן לנו תורה שיש בה מצוות של הלילה הזה, מאשר שנתן לנו תורה המדברת כנגד ארבעה בנים. והוספה זו ["ויותר הוא ראוי לתת השבח וכו'"] אינה נמצאת באברבנאל, ולא מצאתי מי שהקשה כן. ואודות שיש לתת שבח לה' על שנתן לנו תורה ומצוות, כן כתב בנתיב התורה פ"ז [שיח.], וז"ל: "כי הברכה [על התורה] יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה. כי הברכה שמברך האדם על המצות, נותן ברכה על החסד והטוב שעשה ונתן לו מצוה זאת, ובשביל זה הוא אוהב השם יתברך בכל לבבו". בהקדמה לתפארת ישראל [יב:] כתב: "[יש] לאהוב השם יתברך במה שנתן תורה, וזהו ענין הברכה... במה שנתן התורה לישראל, ובפרט על הטובה הגדולה שהיא התורה שהיא טובה על הכל, שיש לברך השם יתברך ויתעלה שמו על זה בכל לבו... הטובה העליונה". ויש מפרשי ההגדה שפירשו ש"ברוך המקום" היא ברכת התורה, שתקנוה כאן קודם שאנו באים לדרוש את הכתובים לענין ארבעת הבנים [פירוש קדמון, רי"ד, רשב"ץ, ושבלי לקט].

<> כי כך נקרא הקב"ה בשאר מקומות בהגדה, וכמו "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים". וכן "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא, שהקב"ה חישב את הקץ". וכן "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם". וכן בעוד חמשה מקומות נוספים. ועוד, שהואיל ובאים לברך את ה', היה מן הראוי לנקוט בשם שיש בו מצד עצמו תיבת ברכה, וזהו "הקדוש ברוך הוא".

<> משאר המקומות בהגדה [כמבואר הערה הקודמת]. ובביאור השם "הקדוש ברוך הוא", ראה למעלה הקדמה שניה [סו.], ופמ"ז [תקלו.]. וזה לשון האברבנאל [שער כ]: "למה תיאר הקב"ה בשם 'מקום', באומרו 'ברוך המקום שנתן תורה לישראל'. וכבר חשבו אנשים להינצל מן הספק הזה לפרש המקום הנזכר כאן על הר סיני, שבו ניתנה תורה לישראל, וקיבלוה משם [כך פירש ר"מ דיליאון (בסוף הגדה שלמה עמוד קכב)], וכמו שאמרו במשנה [אבות פ"א מ"א] 'משה קיבל תורה מסיני', והוא באמת דעת מוטעה".

<> לשון האברבנאל [שער כב]: "מה החלוקה הזאת אשר עשה המגיד בארבעה בנים 'אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו לשאול'. כי הנה החלוקה הזאת אינה שלמת הסתירה, והחלקים אשר זכר אינם מקבילים בעצמם. והיה ראוי שיאמר 'אחד חכם, ואחד סכל'... 'אחד רשע, ואחד צדיק', שהם הפכיים או מקבילים בעצמם, מה שאין כן חכם לרשע, ולא תם לשאינו יודע לשאול". ובכת"י [שלא] הוסיף עוד קושיא: "ועוד, למה נגד ד' בנים, וכי אין בנים יותר מאלו, שהרי יש חכם, ויש שאינו חכם ואינו תם גם כן".

<> האריכה בתשובות לארבעה בנים [מבואר בהמשך דבריו].

<> ב"ר ס, ח "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים [בראשית כד, לד-מח] הוא אומרה ושונה. ושרץ מגופי תורה, ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא [ספרא ויקרא יא, כט]". והובא למעלה פט"ז [סז.], וכתב שם לבארו בזה"ל: "הוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות, כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם", ושם הערה 38. והרי יצ"מ היא יסוד האמונה, וכמו שכתב למעלה פ"ג [קצ:]: "כי יציאת מצרים בעצמו... הוא יסוד האמונה שעליו נבנה הכל... כי נראה מן התורה ששמה יצ"מ עיקר ויסוד האמונה", ושם הערות 9, 15. ולמעלה ר"פ מד [רנח] כתב: "כבר ידעת כי יצ"מ הוא שורש אמונת אמת והדת". ולמעלה פמ"ז [תמג:] כתב: "הרי ג' אמונות שנתבארו ביציאת מצרים. ודע כי ג' אמונות הם יסוד הדת וכו'". וכן שלשה עשר עיקרי האמונה נתבררו ביצ"מ [כמבואר בספר רעה אמונה למו"ר זצ"ל עמודים ב-ג, והובא למעלה פמ"ד הערה 2]. לכך כשם שהתורה מאריכה במעשי האבות מפאת היותם יסוד העולם, כך התורה מאריכה בסיפור יצ"מ מפאת היותה יסוד האמונה.

<> בן הרשע מוזכר בפרשת בא [שמות יב, כו], וכן בן האינו יודע לשאול [שם יג, ח], ובן התם [שם פסוק יד], ובן החכם מוזכר בפרשת ואתחנן [דברים ו, כ], וכמו שביאר רש"י [שמות יג, יד]. ומה שכתב "כאן לא קצרה [התורה] מלהשיב לכל אחד ואחד תשובה בפני עצמו", לא יסתור מכך שהתשובה לבן הרשע נרמזת בתשובה לבן שאינו יודע לשאול, שנאמר [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ופירש רש"י [שם] "עשה ה' לי - רמז תשובה לבן הרשע לומר 'עשה ה' לי', ולא לך, שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל". והגו"א שם אות ה [רנא.] ביאר "מה ענין בן רשע לשאינו יודע לשאול" בשני טעמים, עיי"ש, דמ"מ התורה השיבה לבן הרשע תשובה בפני עצמו [שמות יב, כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'", ורק שבנוסף לכך הוסיפה דברים לרשע אצל הבן שאינו יודע לשאול. וראה להלן הערות 103, 164.

<> פירוש - המקום מקיף וכולל את העומד בו, בבחינת "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.], וכמו שמבאר. ולהלן פע"א כתב: "וסיים [אבות פ"ה מ"ה] 'ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים', הרי שסיים במקום, שהוא כולל מקיף הכל. וזהו המדריגה העליונה שהוא כולל ומקיף הכל". ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו" [הובא למעלה פט"ו הערה 13]. והרי מקומו של אדם הוא ארבע אמות [עירובין מח.], ואין אדם ממלא את כל השטח של ארבע אמות [שם].

<> ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו". וכן הובא ברד"ק ספר השרשים סוף שורש קום.

<> אודות שהקב"ה כולל הכל, ראה למעלה פנ"ב הערות 209, 213.

<> לשונו למעלה פמ"ז [תמה:]: "האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך".

<> בכת"י [שלא] הוסיף כאן: "כי המקום עומד בו הדבר, והוא עודף עליו, ואין הדבר שהוא מקום לו עודף עליו. כך הקב"ה כולל כל הנמצאים, ועודף עליהם". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא.], וז"ל: "כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו". ויש למהר"ל הסבר נוסף בשם "מקום", שהוא מלשון "מקיים", וכמו שכתב באור חדש פ"ד [תתיז.]: "כי הקב"ה נקרא 'מקום', מפני שהוא יתברך מקיים הכל". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל" [ראה למעלה פט"ו הערה 13, פי"ז הערה 68, ופמ"ג הערה 130]. וראה בח"א לר"ה טז: [א, קז:] בביאור המ"ד הסובר ששינוי מקום קורע גזר דינו של אדם [שם].

<> שאומרים "ברוך המקום ברוך הוא", הרי שפעמיים אומרים "ברוך"; לפני ואחרי הזכרת "מקום". והשל"ה [מסכת פסחים בביאור ההגדה (ה)] כתב: "קשה הכפולות, 'ברוך המקום ברוך הוא', וכן אחר כך 'ברוך שנתן תורה ברוך הוא'".

<> ממה שכתב "לפני &**הזכרת שמו יתברך**^ וברכה לאחריו" משמע שזהו דין בהזכרת שם שמים, וכמו שכתב הרוקח: "ברוך הוא - צריך לומר, כדכתיב [משלי י, ז] 'זכר צדיק לברכה', זכר צדיקו של עולם לברכה". וכוונתו לדברי הגמרא [יומא לז.] "'זכר צדיק לברכה', אמר להם נביא לישראל, בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים, אתם תנו ברכה". אך אין נראה שזו כוונת המהר"ל, כי יבאר כן גם בבבא הבאה "ברוך שנתן תורה לישראל, ברוך הוא", ושם לא נזכר שם שמים. לכך נראה שכוונתו בפשטות שיש בזה תוספת ברכה, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית כז, כט] "הנה הברכה בראש ובסוף". וראה הערה הבאה, ולהלן פנ"ד הערה 34.

<> הרי גם בבבא זו נכפלה תיבת "ברוך". וכן להלן פנ"ד [לפני ציון 34] כתב: "מה שכפל הדברים לומר 'ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא', להיות ברכה לפני הזכרתו יתברך ולאחריו". ושם בכת"י [שלז] כתב: "לכך כפל הדבר &**לחזק**^ הברכה והשבח". ורומז בזה שכל כפל הוא לחיזוק. וכן בנצח ישראל פמ"ח [תשצח.] כתב: "כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום [פסחים סא., וש"נ] 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ח אות כה [קעג.], שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה [שבועות לו.]. ובאור חדש פ"ד [תשסה.] כתב: "'ותתחלחל המלכה מאוד' [אסתר ד, ד]. ומה שלא כתיב 'ותבהל המלכה מאוד', דבר זה מורה על גודל הבהלה, לכך 'ותתחלחל' כפל לשון, שכל כפל הוא לגודל הענין" [הובא למעלה פכ"ד הערה 19]. וראה להלן פנ"ד הערה 34, ופנ"ו הערה 141.

<> בכת"י [שלא] כתב כאן "שכוללת כל החלקים". וכן אמרו חכמים [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה". ומבאר כאן שהתורה כוללת הכל משום שהקב"ה כולל הכל. ואודות שמעלותיה של תורה מתייחסות למעלותיו יתברך, כן כתב לגבי רוחניותה בתפארת ישראל פי"ב [קצב.], וז"ל: "כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד". וכן כתב לגבי אחדותה בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], וז"ל: "כל שקרוב אל השם יתברך, הוא [הקב"ה] האחד האמת, הוא [הקרוב להקב"ה] יותר באחדות... והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד [רש"י שמות כ, א], לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה" [ראה להלן פנ"ח הערה 58]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדיבור אחד, כי התורה היא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך, שהוא אחד". וכן כתב לגבי נצחיותה בתפארת ישראל פנ"א [תתז:], וז"ל: "הנה נצחיות התורה מבואר במופת ברור אצלנו; כי התורה היא מן השם יתברך, ומצד המקבל אינה ראויה, כי האדם הוא בעל גוף וגשם, אם לא שהיא מתנה לאדם... ואיך יהיה לדבר זה שנוי וחלוף. ואם התורה מצד המקבל, אפשר [שיהיה בה שינוי], כי המקבל הוא משתנה. אבל הדבר שהוא מצד העלה, כמו שהיא התורה שהיא מצד העלה, אם כן איך אפשר שיהיה לדבר זה שנוי... כי הדבר שהוא מצד העילה אין השתנות לו". @**ומצינו בספריו**^ ארבעה הסברים מדוע התורה כוללת הכל; (א) מחמת רום מעלתה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:]: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו" [הובא למעלה פ"ח הערה 197, פכ"ו הערה 3, ולהלן פ"ס הערה 307]. (ב) מחמת שכליותה, וכפי שכתב בח"א לשבת לג. [א, כד:]: "כי הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד... ומכל שכן התורה שהיא שכלית... שאין שייך מדה ושיעור". (ג) מחמת אחדותה, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שנ.]: "איך לא תהיה התורה אחת, כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה". (ד) מחמת שהיא סדר האדם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקלא.] כתב: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'... כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם... [ו]אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה". ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים להרבה טעמים וניצוצות.

<> כמאמר המפורסם "ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא", ונראה דמקורו ממה שאמרו חכמים [תענית ט.] "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא", ופירש רש"י [שם] "ולא רמזה משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה". ובזוה"ק [ח"ג רכא.] אמרו "כמה חביבן מלי דאורייתא, דלית לך מלה זעירא דלא תשכח לה באורייתא". ובניצוצי זוהר [שם אות ד] ציין לדברי הגמרא [ב"ק צב.] שאמרו שם כמה פעמים "מנא הא מילתא דאמרי אינשי", והראו שהדבר מרומז בתורה. והבן יהוידע [חגיגה יג.] כתב: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה, וכמו שאמר התנא [אבות פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. וכן נמי יש עניינים של דרך ארץ שהם נלמדים מפסוקי התורה, כהנך הנזכרים בגמרא דקמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובבאר הגולה סוף הבאר השלישי [דש:] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל... סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה" [הובא למעלה הערה 47].

<> פירוש - דוקא כאן ניכרת מעלת התורה שכוללת הכל, מחמת שכאן התורה פירטה באריכות את התשובות השונות לבנים השונים, ובכך נראה שהתורה כוללת הכל, ומתייחסת לכל אחד לפי מדריגתו. ולכוונה זו מטין דברי הריטב"א, שכתב: "ברוך המקום שנתן תורה לעמו ישראל וכו'. מפני שצריך לדרוש ארבעה פסוקים חלוקים בעניינים שנאמרו בתורה בעסק ארבעה בנים, לכך מתחיל לברך את ה' שנתן לנו תורה שלימה".

<> פירוש - הואיל והתורה כוללת הכל [כמו שביאר], לכך התורה מכוונת דבריה כנגד ארבעה בנים, שהם כוללים כל סוגי הבנים, כמו שמפרש והולך.

<> כי אם רק מתענין בדברים שנמצאים לפניו, אין זה חכם, אלא תם, וכמו שמבאר והולך. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - החכם הוא החוקר על הדברים המרוחקים ואינם נמצאים לפניו, ומתוך כך קונה חכמה. ושתי נקודות אלו [התחכמות על דברים שאינם לפניו, וקניית החכמה] נמצאות בתיבת "טעייא", שהוא סוחר ישמעאל [רש"י ברכות ו:], ההולך למרחקים בכדי לקנות דברים, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:]: "האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו... וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה. ולכך נקרא השכל 'טייעא', כי הטייעא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה... כי שם 'חכם' על שם קנין החכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר, חוזר על הדברים שקונה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "ההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין [לב:] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". ובהמשך שם [ג, צח.] כתב: "השכל נקרא 'טייעא'... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם" [ראה למעלה פי"א הערה 52, פמ"א הערה 49, ופנ"ב הערה 233]. וראה להלן הערות 130, 172.

<> לשונו למעלה תחילת הקדמה שניה [מ:]: "כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה'". הרי התמימים אינם חוקרים לדעת ה"דברים הכמוסים". וזהו שכתב כאן "שאינו מתחכם בידיעה יתירה". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהתמים אינו חוקר על דברים שאינם לפניו, כן עולה מדברי רש"י [דברים יח, יג], שכתב "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות". ואודות שהחכמה מפקיעה במקצת מהתמימות, הנה אמרו חכמים [סוטה כא:] "כיון שנכנסה בו חכמה באדם, נכנסה בו ערמומיות", וראה שם בח"א [ב, סב.] בביאור המאמר. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח.] כתב: "כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך, וכדכתיב [דברים יח, יג] 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ודרשו ז"ל [בספרי שם] כאשר אתה תמים הוא עמך השם יתברך... והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא יותר מדאי, בזה היה נפרד מן התמימות". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רז.] כתב: "כבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו''. וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן השם יתברך אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם השם יתברך, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 6]. ולהלן [לאחר ציון 171] כתב: "כי החכם הוא מוסיף בחכמה, שאין ספק כי כאשר הוא חכם מוסיף בחכמה יותר מתם".

<> פירוש - אע"פ ש"מגדר תמימות הידיעה שאינו מוסיף ואינו גורע", מ"מ אם רואה דבר שינוי לפניו ואינו שואל על כך, אין זה "תמימות הידיעה", אלא "חסר מן הידיעה", כי כאשר שאלה מתבקשת אינה נשאלת, אין זה רק העדר מעלה, אלא חסרון ניכר, בבחינת "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י]. וכן אמרו [שבת יג:] "אין שוטה נפגע", ופירש רש"י [שם] "כמה נסים באים לנו ואין אנו מכירין בהן". והרי כמה שינויים נעשים בליל הסדר רק כדי שישאלו התינוקות [פסחים קיד:], וכמובא למעלה פ"נ [תש:], ולהלן ציון 115. נמצא שמי שאינו מתעורר לשאול שאלה על שינוי שנעשה לפניו הוא פחות מדעת התינוקות. ולהלן [לאחר ציון 122] כתב: "אמנם התם שהוא שואל מעצמו, ואינו שואל רק כאשר יראה שנוי, ואם לא יראה שנוי, אינו שואל".

<> כמבואר בהערה הקודמת. והשל"ה [מסכת פסחים, ביאור ההגדה (ה)] כתב: "האינו יודע לשאול, ששם יד לפה". והביטוי "יד לפה" נאמר במקרא [משלי ל, לב] "אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה", ופירש רש"י [שם] "ואם זמות - בלבך להתקוטט, שים יד על פה ושתוק". הרי ששימת יד לפה היא סתימת הפה כנגד אמירה המבקשת להתפרץ החוצה. כך האינו יודע לשאול בולם פיו מאמירה מתבקשת, לכך אין זה רק העדר מעלה, אלא חסרון ניכר. וראה להלן בס"פ שחזר לבאר את הבדלי מעלות הידיעה שבין חכם תם ואינו יודע לשאול.

<> הוא הרשע, שבקום ועשה הוא מתחכם להרע, וכמו שמבאר. וזאת לעומת האינו יודע לשאול, שאע"פ שהוא "חסר מן הידיעה", מ"מ אין זה בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה.

<> על פי הפסוק [ירמיה ד, כב] "חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו". והרמב"ם [פיהמ"ש אבות פ"ה מי"ד] כתב: "מי שיהיו אצלו מעלות שכליות ופחיתיות מדות, יזיק בהן, יקרא 'חכם להרע', כמו שאמר הפסוק במי שהוא כך 'חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו'. רצה לומר שמעלותם השכליות הם ישתמשו בהן בפעולות הרעות, ולא בטובות".

<> וזו תוספת, שיוצא מהיושר להתחכם בדברי מינות, לכך זו תוספת לרעה. ורבינו נסים גאון [בהקדמתו לש"ס] כתב: "כי חיוב ידיעת הקב"ה ולשמוע בקולו ולעבדו מדין הדעת הן ראוין". לכך דברי מינות הם הוספה ויציאה לרעה. דוגמה מובהקת לזה הם היוונים, וכמו שכתב השפת אמת [בראשית, חנוכה, שנת תרל"א]: "ענין יון הוא נגד החכמה... היה חכם להרע, דהיינו לילך רק אחר חכמתו, וע"י שקלקלו האמונה נטמאו המחשבות". ולהלן [לאחר ציון 173] כתב: "הרשע הוסיף ברשעתו שכפר בעיקר, דבר שאינו ראוי לשום בריה". וראה להלן הערה 175.

<> בספר פרשת דרכים [דרוש ראשון] הביא מדרש שהקב"ה מכנה את ס"מ "שוטה שבעולם". וכתב על כך: "יש לדקדק... במה שקרא ה' לס"מ 'שוטה שבעולם', שלא יצדק לו תואר זה, ואינו אלא 'חכם להרע'. ובשאר מקומות ראיתי לרז"ל שמכנים אותו בשם 'רשע'". הרי "חכם להרע" הוא "רשע", וכמו הבן הרשע שהוא "חכם להרע". ובילקו"ש [ח"א רמז כה] אמרו "לא מצא בהם חכם להרע כנחש, שנאמר [בראשית ג, א] 'והנחש היה ערום'". והשל"ה [מסכת פסחים, ביאור ההגדה (ה)] כתב: "הרשע שהוא גם כן חכם, רק הוא חכם להרע".

<> בא להדגיש שלא תאמר ש"רשע" הוא רק במעשים ולא במחשבות, וכמו שכתב למעלה פי"ט [קסח:] "אין רשע רק כאשר הוא יוצא להיות רע לבריות". ובדר"ח פ"ה מי"ג [שלח:] כתב: "אין 'רשע' רק מי שהוא רע לבריות". ועל כך מבאר שמ"מ כל הנוטה לרע נקרא "רשע", משום שבזה יוצא מן השווי והיושר, וכמו שיתבאר. ובדר"ח פ"ב מי"ג [תשסז:] כתב: "ואמר אחר כך [אבות שם] 'אל תהא רשע בפני עצמך'. רוצה לומר שלא יהא רשע בפני עצמו, אף כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע', פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'... ולפיכך אמר כאן שאל יהא רשע בפני עצמו, אף כי לא יגיע ברשעתו אל זולתו, רק הוא רשע בפני עצמו, מכל מקום אף אם אינו רשע גמור, שם 'רשע' עליו. ולגודל רוע הרשעות ופחיתות הרשעות, אפילו רשעות מה הוא פחיתות גדול מאד". ולמעלה פמ"ז [תנח:] כתב: "הרשעים יצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע. ומי שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור, ראוי שיהיה נקרא 'רשע', ודבר זה ברור מאד". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סא:] כתב: "הפרש יש בין 'רשע' ובין 'חוטא'. כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא 'רשע'. ו'חוטא' נקרא כאשר יחטא לגמרי, לא יציאה מן השווי והצדק בלבד". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה" [ראה למעלה פי"ט הערות 26, 27, פמ"ז הערה 152, ופמ"ח הערה 17].

<> זהו בן התם.

<> זהו בן שאינו יודע לשאול.

<> זהו בן הרשע, והוא הפך החכם, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 168.

<> בא ליישב את קושית האברבנאל [שלא הובאה עד כה], שהקשה [בשער כג] בזה"ל: "בסדר זכרון הארבעה בנים, שזכר ראשונה החכם, ואחריו הרשע, ואחריו התם, ואחריו שאינו יודע לשאול. ולמה לא זכרם כסדר הפרשיות; הרשע תחילה, שבא בסדר בא אל פרעה בפרשת 'משכו וקחו לכם' [שמות יב, כו]. ואחריו שאינו יודע לשאול, שבא בפרשת 'קדש לי כל בכור' [שמות יג, ח]. ואחריו התם, שבא בסוף הסדרת בפרשת 'והיה כי יביאך וגו'' [שם פסוק יד]. והחכם באחרונה, שבאה פרשתו בסוף סדר ואתחנן [דברים ו, כ]". וכן העירו האבודרהם, שבלי הלקט, והגר"א. ואכן רש"י [שמות יג, יד] כתב: "דברה תורה כנגד ארבעה בנים; רשע, ושאינו מבין לשאול, והשואל דרך סתומה, והשואל דרך חכמה". הרי נקט כסדר כתיבתם בתורה.

<> לכאורה עדיין קשה, מדוע החכם הוקדם לתחילת הרשימה, דנהי ש"ההפכים יש להם ידיעה אחת", והחכם והרשע צריכים להזכר ביחד, אך מדוע אי אפשר להזכירם לבסוף [אחרי האינו יודע לשאול והתם, שהוזכרו בתורה לפני החכם]. ויש לומר, שהחכם והרשע לא הוזכרו בהגדה מצד סדרם, אלא מצד הבנת עניינם הנובעת מהפכיותם. לכך אין עליך לשאול שהסדר בתורה הוא שונה, כי אצל בעל ההגדה לא הסדר הוא הקובע, אלא ההבנה שבהם היא הקובעת. לכך שני הבנים הראשונים הוזכרו מצד הבנתם, ושני האחרונים מצד סדרם, וכמו שמבאר והולך. @**ואודות**^ "ידיעת ההפכים אחד" [לשונו בהקדמה לאור חדש (ס.)], הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו [ראה הערה הבאה], וכן בספר זה גופא נגע ביסוד זה בהרבה מקומות [למעלה פ"ו הערה 33, פי"ב הערה 39, פכ"ה הערה 45, פכ"ז הערה 78, פל"א הערה 17, פל"ד הערה 5, פל"ו הערה 33, פמ"ה הערות 36, 62, פמ"ו הערה 128, פנ"א הערה 27, להלן פס"א הערה 144, ועוד]. ובכת"י [שלא] כתב משפט זה כך: "כי ההפכים יש להם שווי יותר. וזה כי זה בא מצד תוספת שלו, וזה בא מצד תוספת שלו". ואודות השויון הקיים בין ההפכים, ראה למעלה הקדמה שלישית [קלב:], ושם הערה 44, פכ"ג הערה 211, ופל"ה הערה 46.

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ א: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך. כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך" [הובא למעלה פנ"ב הערה 73]. ובבאר הגולה באר החמישי [פח:] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וכן נקט לגבי בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג (רכז.)], חיים ומיתה [נתיב התורה פ"א (סב., ושם הערה 168)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד [הובא למעלה פ"ו הערה 33].

<> פירוש - שני הבנים הנותרים [תם ושאינו יודע לשאול] הוזכרו כפי סדרם בתורה. ודבריו טעונים ביאור, שהרי שני הבנים האלו לא הוזכרו בהגדה כסידורם בתורה; בתורה נכתב האינו יודע לשאול קודם [שמות יג, ח], והתם נכתב לאחריו [שם פסוק יד], וכמובא למעלה הערה 88 [וכן כתב להלן בסוף הפרק (לאחר ציון 212)]. ואילו בעל ההגדה הזכיר קודם את התם, ולאחריו את האינו יודע לשאול, שאמר: "כנגד ארבעה בנים דברה תורה; אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול. חכם מה הוא אומר... רשע מה הוא אומר... תם מה הוא אומר... ושאינו יודע לשאול את פתח לו" [וכן הוא גם בהגדת פראג]. והשבלי לקט בשם אחיו רבי בנימין עמד על כך מדוע סיים בשאינו יודע לשאול, ולא בתם. וכיצד כתב כאן "ואחר כך זכרם כסדר". ושמעתי ליישב שאין כוונתו לסדר התורה, אלא לסדר ההגיוני, שמתחילה הזכיר חכם ורשע מפאת הפכיותם, ולאחר מכן הזכיר תם ושאינו יודע לשאול כסדר חכמתם, שיש לתם שלימות הידיעה [ששואל על שנויים שלפניו], ולאינו יודע לשאול יש חסרון בידיעה [שאינו שואל על שנויים שלפניו], וכמו שביאר למעלה. אך לכאורה זה אינו מספיק, כי להלן בסוף הפרק ביאר את סברת סדר התורה [רשע, אינו יודע לשאול, תם, וחכם] משום "שמעלה תמיד בידיעה" [לשונו לפני ציון 215], ומדוע סברת בעל ההגדה ["זכרם כסדר"] תהיה שונה מסברת התורה. ויל"ע בזה.

<> ישאל כאן שש שאלות על אופן הזכרת ארבעת הבנים. וכל השאלות הללו נשאלו על ידי האברבנאל בזבח פסח [שערים כה-ל], וכפי שיובא בהערות בהמשך.

<> כמו שכתב רש"י [שמות יג, יד].

<> שאלת האברבנאל [שער כה], וז"ל: "במה שדרשו פרשת 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים' שהיא בסוף סדר ואתחנן על מצוות הפסח, כי הנה הפרשה ההיא על כל מצוות התורה החוקים והמשפטים תדבר, לא לבד במצוות הפסח". והרמב"ן [דברים ו, כ] כתב: "וטעם 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות', שישאל תחלה על מה יעידו אלה המצות הנקראים 'עדות', בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהם. כגון המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה. ומה החוקים, כי נעלם טעמם בתורה. והמשפטים, ישאל מה המשפטים שנעשה במצות האלה, שנסקול העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה את הארבעים לזורע כלאים. כי משפטי ישוב המדינות בדיני השור והבור והשומרים ושאר הדינין שבתורה, צדיקים וטובים הן, כל רואיהם יכירון". הרי ששאלת "מה העדות והחוקים והמשפטים" נוגעת להרבה מאוד מצות, ולאו דוקא למצוות הפסח, ומה ראה בעל ההגדה לצרף בן זה לשאלות של ליל הסדר.

<> הרי שאלת התם היא על פטר חמור, וכמו שכתב החזקוני [שמות יג, יד-טו] "מה זאת - על פסח ועל מצה כבר שמענו טעם, אבל על פדיית הבן והבהמה לא שמענו. ואמרת אליו 'כי בחוזק יד וגו' על כן' שהציל בכורינו ובכורי בהמתנו, 'אני זובח וגו''". וכן הקשה האברבנאל [שער ל], וז"ל: "איך הביא הבן התם בעניין הפסח ממה שאמר 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת', כי הנה זה לא נאמר על מצות הפסח, הלא תראה שהפרשה ההיא תצוה במצות פטר רחם, שנאמר [שמות יג, יא-יב] 'והיה כי יביאך ה' וגו' והעברת כל פטר רחם וגו'', ועל זה אמר 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר', לא על מצות הפסח, שלא נזכרה בפרשה".

<> "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

<> כן הקשה האברבנאל [שער כו], וז"ל: "למה לא השיב המגיד אל שאלת החכם התשובה שהשיבתו התורה באותה פרשה, שנאמר 'ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים', והיא תשובה מתייחסת אל השאלה. ולמה לא זכרה המגיד, וזכר דברים אחרים 'אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן', שהיא תשובה בלתי מתייחסת לעניין השאלה". וכן שאלו הרשב"ם, הריטב"א והכל בו.

<> כך עונה בעל ההגדה. וזה לאו דוקא, כי פסוק זה נאמר בהמשך הפרשה [שמות יג, יד] לבן תם [רש"י שם]. ובעל ההגדה השיב לרשע מפסוק שנאמר לבן שאינו יודע לשאול [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ופירש רש"י [שם] "עשה ה' לי - רמז תשובה לבן רשע לומר 'עשה ה' לי', ולא לך, שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל". וכן יבאר בסמוך.

<> "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקוד העם וישתחוו" [שמות יב, כז].

<> "ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', 'לי' ולא לו. אילו היה שם לא היה נגאל".

<> כן הקשה האברבנאל [שער כח], וז"ל: "למה לא נתן המגיד על שאלת הרשע התשובה שהשיבתו התורה בצדו [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'', שהיא תשובה מתייחסת אמיתית. ולא זכרה המגיד, והשיבו בדברי חרון אף להכעיסו 'אף אתה הקהה את שיניו וכו'', ונשארה הקושיא במקומה עומדת".

<> גם הבן שאינו יודע לשאול נמצא ג"כ בפרשת בא [שמות יג, ח], אלא כוונתו לאמירת הבן הרשע שנמצאת קודם לכן בפרשת בא [שמות יב, כו].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ג אות ה [רנא.]: "ואם תאמר, מה ענין בן הרשע לשאינו יודע לשאול, לכלול תשובתו של בן הרשע בהגדה של בן שאינו יודע לשאול". וכן הקשה האברבנאל [שער כט], וז"ל: "איך סידרו חז"ל בתשובת הרשע פסוק 'בעבור זה עשה ה' לי', כי הנה הפסוק הזה הוא בפירוש שדרשו על מי שאינו יודע לשאול, ואיך אם כן ידרשו אותו שתי פעמים, לעניין הרשע ולמי שאינו יודע לשאול, ושתק המגיד מתת ברשע התשובה שאמרה תורה בעניינו, ונתן התשובה שלא נאמרה בעניינו, כי אם בעניין שאינו יודע לשאול". וראה למעלה הערה 61.

<> קושית האברבנאל [שער כז], וז"ל: "מה ראה המגיד לדרוש... 'מה העבודה הזאת לכם' על הרשע, ומה הרשע והפשע אשר מצא בשאלה הזאת. האם לפי שאמר מלת 'לכם', ולכן דרש 'ולא לו, לפי שהוציא את עצמו מן הכלל', הנה גם כן בשאלת החכם מלת 'אתכם', ולמה לא אמר עליו 'שהוציא את עצמו מן הכלל'". וכן הקשו הרי"ד, שבלי לקט, הראב"ן, הכל בו, ועוד. נמצא שהקשה כאן שש קושיות; (א) הבן החכם לא שאל על מצוות פסח, אלא על כל המצוות [התשובה להלן הערה 159]. (ב) הבן התם לא שאל על מצוות פסח, אלא על פטר חמור [התשובה להלן הערה 159]. (ג) התשובה הניתנת לבן החכם בהגדה אינה התשובה הניתנת לו בתורה [התשובה להלן לאחר ציון 162]. (ד) התשובה הניתנת לבן הרשע בהגדה אינה התשובה הניתנת לו בתורה [התשובה להלן לאחר ציון 162]. (ה) מדוע מקבל האינו יודע לשאול כתשובת הרשע, שאומרים לו "לי" ולא "לו" [התשובה להלן לאחר ציון 193]. (ו) מדוע לא דייקו גם אצל החכם שהוציא עצמו מהכלל במה שאמר "אתכם" [התשובה להלן לאחר ציון 183].

<> בא לענות על שאלתו הראשונה [הבן החכם לא שאל על מצוות פסח, אלא על כל המצוות]. ויבאר שלא השאלה היא הקובעת, אלא התשובה. לכך תהיה שאלת החכם אשר תהיה, מ"מ התשובה אליו היא מיצ"מ, וכמו שהולך לבאר.

<> בכת"י [שלב] כתב משפט זה ביתר אריכות, וז"ל: "דע, כי אין הפירוש שהתורה זכרה תשובה לאלו ד' בנים דוקא בעניני הפסח, אלא בענין היציאה שזכר לפני זה ["ואפילו כלנו חכמים כלנו נבונים כלנו זקנים כלנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים"], שצוה לספר עלינו ביציאת מצרים. ובכל תשובת ד' בנים תמיד מזכיר יציאת מצרים". ופירושו, שבתשובות לד' הבנים תמיד מוזכרת יצ"מ; אצל הרשע ואינו יודע לשאול [שמות יג, ח], אצל התם [שם פסוקים יד-טו], ואצל החכם [דברים ו, כא-כד], וכמובא בהערה הבאה.

<> מבואר מדבריו שמחמת יצ"מ נהיינו עבדי ה' ["הוציא הקב"ה אותנו משם להיות עבדים להקב"ה לקיים את מצותיו"], באופן שיצ"מ היא הסבה, ועבדות ה' היא המסובב. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ח [א, קב.]: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרצה לומר כי לכך אני אלקיך ומלך עליך, ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים. לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים" [ראה למעלה הערה 28]. ובנצח ישראל פ"ב [כה:] כתב: "כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו". אמנם בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י הקרבת קרבן פסח ומילת מצרים], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן להלן פ"ס [לאחר ציון 91] כתב: "אחר שהפסח... מורה על שאנחנו להקב"ה, ובשביל כך יש יציאה לישראל מן רשות האומות, כי הוא יתברך אלקי האלקים המושל על כל הכחות, ועל כל האומות, ובשביל זה אנו יכולים לצאת מרשות האומות. ואם לא כן, באיזה צד אנו יכולים לצאת מרשות מצרים, אם לא בזה שאנו לו יתברך, והוא מוציא אותנו מרשות אחרים" [ראה למעלה פ"ט הערה 131, פכ"ג הערה 203, פמ"ו הערה 200, להלן פ"ס הערה 94, ופס"ב הערה 6].

<> לשון הפסוקים במילואם [דברים ו, כ-כה] "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבתינו. ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו".

<> בכת"י [שלב] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ולכל אחד מן הבנים נתנה התורה תשובה לפי מה שהוא. ואין בין שהוא שואל על מצות פסח, שהם פסח מצה ומרור, או שואל על מצוה אחרת, כיון שכל המצות הם תלוים ביציאת מצרים. כמו שהשיב לבן החכם, ששואל על כל המצות 'מה העדות החוקים והמשפטים', השיב לו 'עבדים היינו לפרעה במצרים וגו''. נמצא כאשר שואל על כל המצות, שואל גם כן על היציאה, כמו מי ששואל על פסח. אלא שיש מצות שענין שלהם נגלה שהוא תולה ביציאה, כמו מצה, שזאת המצה היא מורה על עצם היציאה בודאי. לכך במי שאינו יודע לשאול אמרה תורה להגיד לו דבר, שקרוב ענין המצוה מאוד אל היציאה, וזה מצות מצה שאנו אוכלין, שהוא מורה על היציאה בפרט יותר. לפיכך כתוב בפרשת בא בפרשה שאינו יודע לשאול [שמות יג, ז-ח] 'מצות יאכל שבעת ימים וגו' והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', שזאת המצוה ראשונה יותר ליציאה... כי גם החכם הזה שאלתו על יציאת מצרים, שהרי התשובה אליו [היא] יציאת מצרים. אף על גב שהוא לא כיון על יציאת מצרים, כיון שהתשובה היא על יציאת מצרים, היה שאלתו על יציאת מצרים, כאילו שאל מה עשה הקב"ה לישראל שהם חייבים יותר במצותיו יותר משאר אומות".

<> אודות חובת הפרסום שיש בסיפור יציאת מצרים, ראה למעלה פ"ב הערות 47, 51, פמ"ח הערה 276, פנ"א הערות 6, 103, ופנ"ב הערות 18, 270. וראה בסמוך הערה 121.

<> פירוש - שאלת החכם אינה מוגבלת למצוות של פסח [אלא לכל מצוות התורה], אך הואיל והתשובה על שאלתו מתבססת על יצ"מ, ובליל היציאה יש חיוב לעסוק ביצ"מ, לכך הזמן לענות על שאלת החכם הוא בליל היציאה דוקא.

<> בא לבאר הסבר שני מנין ידעינן שהתשובה לבן החכם נאמרת בליל היציאה. ועד כה ביאר שהואיל ותשובתו קשורה ליצ"מ, ובליל היציאה יש לספר ולפרסם את יצ"מ, לכך תשובתו גם כן היא בליל היציאה. ומעתה יבאר שלמדים זאת מהנאמר אצל בן שאינו יודע לשאול. וראה להלן הערה 146.

<> לשון הפסוק במילואו "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ודרשו חכמים [מכילתא שמות יג, ח] "'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך", וזהו כמובן בליל היציאה. וראה בסמוך ציון 122.

<> כן כתב למעלה פ"ב [קפה.]: "בודאי קרא ד'ישאלך בנך מחר' [דברים ו, כ] איירי בליל חג המצות, כמו קרא של [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה', דאיירי בליל חג המצות, שחייב להגיד לבנו יציאת מצרים".

<> כמו שאמרו חכמים [פסחים קיד:] "בעינן תרי טיבולי, כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות". ורש"י [פסחים קיד.] כתב "וטיבול ראשון כדי שיכיר תינוק וישאל, לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה". וכן כתבו הרשב"ם [שם], הטור [או"ח סימן תעג ס"ו], סמ"ג [עשין מצוה מא], ורוקח [סימן רפג], וכמובא למעלה פ"נ [תש:]. וראה למעלה הערה 78.

<> פירוש - מוכיח מהצורך לעורר את התינוקות כדי שישאלו, שבליל היציאה יש מצוה לספר ביצ"מ, ולכך עושים כל מיני טצדיקי כדי לספר ביצ"מ, אע"פ שלא נתפרט בתורה חיוב מיוחד לעורר את התינוקות [מעבר לארבעה בנים]. כך גם השאלה והתשובה עם הבן החכם נעשה בליל היציאה, שאז המצוה לספר ביצ"מ.

<> דברים ו, כ "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם". וזו שאלת הבן החכם [רש"י שמות יג, יד].

<> שמות יב, כה-כו "והיה כי תבואו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת, והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם". וזו שאלת הבן הרשע [רש"י שמות יג, ז].

<> שמות יג, יג-יד "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וגו' והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת וגו'". וזו שאלת הבן התם [רש"י שמות יג, יד].

<> שמות יג, ז-ח "מצות יאכל את שבעת הימים וגו' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". וזה כנגד הבן שאינו יודע לשאול [רש"י שמות יג, ז].

<> אמרו במשנה [פסחים צט:] "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי", ובגמרא [פסחים קיב.] אמרו על כך "פשיטא, לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא, מודה". ובזוה"ק [ח"ב מא.] אמרו "חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קודשא בריך הוא, ולפרסומי ניסא בכל אינון ניסין דעבד. ואי תימא אמאי איהו חובתא, והא קודשא בריך הוא ידע כלא, כל מה דהוה ויהוי לבתר דנא, אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע. אלא ודאי אצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מלין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון, ואודאן כלהו לקודשא בריך הוא, ואסתלק יקריה עלייהו עילא ותתא" [הובא למעלה פ"ב הערות 47, 51]. וככל שהבן פחות יודע מיצ"מ, כן כשמלמדו יצ"מ יש בכך פרסום הנס גדול יותר, שיצ"מ מגיעה גם למי שמעיקרא לא ידע כלום. וכן כתב למעלה פ"ב [קפב:], וז"ל: "היינו שקודם [יש] להשיב לו [לבן], ממה שיספרו חכמים עצמם. דהכי אמרינן בפרק ערבי פסחים [פסחים קטז.], חכם בנו, שואלו. ואם אינו חכם, אשתו שואלתו. ואם לאו, שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות פסח שואלין זה לזה 'מה נשתנה', עד כאן. הרי כי שאלת בנו יותר עדיף, כי כל אשר בא סיפור יציאת מצרים לפרסם נפלאות ונסים שעשה הקב"ה יותר עדיף, ולכך לבנו, שאינו יודע המצוה לגמרי, יותר מצוה, שהוא פרסום אליו יותר, לכך יש להודיע כל הדברים אשר שייכים ליציאה. אבל תלמידי חכמים, שכבר יודעים ענין הפסח, אין כל כך פרסום, כיון שכבר ידעו כל ענין הפסח".

<> למעלה ר"פ נא [הערה 6] נתבאר שהעומק ב"מצה ומרור מונחים לפניך" אינו רק ציון תנאי לאמירת יצ"מ ["שאז המצוה לפרסם יציאת מצרים" (לשונו כאן)], אלא שזה גופא חלק מפרסום הנס, וכמו שכתב למעלה פנ"א [לפני ציון 103]: "המצה, מתפרסם על ידה יציאת מצרים". והטעם הוא כי המצה עצמה מורה על חירות [כמו שביאר למעלה פנ"ג לאחר ציון 26], לכך כל הדיבורים על יצ"מ מקבלים חיזוק וסיוע מהמצה המונחת לפניך, ושניהם ביחד [הדיבורים והמצה] מספרים את יציאת מצרים. וצרף לכאן דברי הגר"א [או"ח סימן תל ס"ק ב] שאין לקרוא את ההגדה בשבת שלפני פסח מטעם "שלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" [הובא למעלה פנ"א הערה 6].

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 75], וראה למעלה הערה 78.

<> לשונו בכת"י [שלב]: "לפי שהתם שואל מכח השנוי אשר רואה ושואל עליו, ואין לך שנוי יותר מזה לערוף הבהמה ולא יהא בה הנאה. וכבר אמרנו לך כי זהו מדריגת התם, ששואל מפני השנוי, ולפיכך עיקר שאלתו כאשר רואה עריפת חמור, ולכך שואל". וראה להלן ציון 148.

<> כן כתב הספורנו [שמות יג, יד] ששאלת "מה זאת" מוסבת על פטר חמור, וז"ל: "מה זאת. פדיון פטר חמור, שהוא בהמה טמאה, ולא תחול עליה קדושת הגוף. ועריפת פטר חמור אם לא תפדה". ובסמוך יבאר שעם כל זה אין שאלת "מה זאת" מוגבלת דוקא לפטר חמור, אלא גם למצוות אחרות שיש בהן שנויים.

<> פירוש - הואיל והתם מתעורר לשאול רק כשרואה שנויים [ולכך במשך השנה הוא שואל על עריפת פטר חמור], לכך בליל היציאה יש לעשות שנוים כדי שישאל על כך, כפי ששואל על עריפת פטר חמור. ואודות שהתינוק הוא תם, כן כתב הרמב"ם [הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב]: "לפי דעתו של בן, אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש, אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו וכו'", ואיירי שם בבן תם. ולפי זה מה שאמרו [פסחים קיד:] "כי היכי דליהוי ביה היכרא לתינוקות" איירי רק בבן תם, דכל השנויים שעושים בליל היציאה היא כדי "שיראה התינוק שהוא תם, וישאל". ומסתבר כך, כי החכם שואל גם בלי שנוי [מבואר בהמשך דבריו], והרשע כופר ושואל רק על העבודה, כי "הוא אינו רוצה בעבודה" [לשונו להלן לאחר ציון 136], והאינו יודע לשאול מתעלם אף מהשנויים הנעשים לפניו [כמבואר למעלה לאחר ציון 78]. לכך היחידי שיתעורר לשאול על השנויים שנעשים לפניו הוא התם.

<> צ"ל "תם". וכן תוקן בסוף הספר בהוצאת לונדון. ובהכרח הוא כן, דמה שייך לומר "שאלת שאינו יודע לשאול", הרי זו סתירה מיניה וביה, כי האינו יודע לשאול אינו שואל.

<> פירוש - אין שאלת "מה זאת" מוגבלת לעריפת פטר חמור, אלא היא כוללת כל המצוות שיש בהן שנוי, וכמו המצוות של פסח מצה ומרור, שגם עליהן ניתן לשאול "מה זאת", וכמו שמבאר. ולהלן [לאחר ציון 139] כתב: "התם הוא שואל על הדבר שהוא רואה בלבד, וכאשר יראה שנוי אז הוא שואל. ולפיכך שאלתו על מצות פסח, שהם פסח מצה ומרור, כאשר יראה שנוי מה, שאנו אוכלים בליל זה כולו צלי, או כולו מצה, או כולו מרור, ובזה הוא שואל". ולהלן [לאחר ציון 142] יחזור לבאר ענין זה.

<> לשונו בכת"י [שלב]: "התשובה אליו [לתם], 'ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים' [שמות יד, טו], וכך יש להרוג כל בכור פטר רחם שאינו ראוי לזביחה, ובכור בני לפדות, ובכור בהמה טהורה אני זובח [שם]".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 73]: "כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא 'חכם' בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה". הרי שהחכם מתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, נמצא ששואל וחוקר גם מבלי שיראה שנוי לפניו.

<> פירוש - אם התורה היתה קובעת את שאלת החכם לא לכל המצוות, אלא רק למצוות של פסח.

<> בכת"י [שלב] האריך יותר, וז"ל: "החכם אינו שואל על מצוה מיוחדת מפני השנוי, כי השואל מפני השנוי הוא תם, כמו שאמרנו. כי שאלתו של חכם מתייחס אל חכמתו, ולפיכך שואל בכלל על המצות. ואילו היה שואל על מצוה מיוחדת, היה שואל מפני השנוי אשר רואה בה, ודבר זה אינו. לפיכך ביאר אליו התשובה גם כללות על כל המצות. וזה החילוק שיש בין תם לחכם; כי שאלת התם מפני השנוי אשר רואה, ושאלת החכם אין שאלתו כך, אבל שאלתו הוא בדבר המצוה, אע"ג שאינו רואה שהוא דבר משונה, אלא אין בה שנוי, ושואל. ולפיכך אמר [דברים ו, כ] 'מה העדות החקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם', מודה [הוא] כי הם מצות ה', ואין כאן שנוי, אלא 'מה העדות והחקים וגו'', למה צוה אתכם יותר משאר אומות, ולתכלית מה צוה אתכם המצוה. לכך התשובה בזה למה צוה אותנו יותר משאר אומות, על זה אמר [דברים ו, כא] 'עבדים היינו לפרעה וגו' ויוציאנו ה' וגו''. וראוי לצוות לנו יותר, שאנו עבדיו מפני שהוציאנו מבית עבדים. ותכלית המצות [שם פסוק כד] 'ויצונו ה' אלקינו לטוב לנו וגו''. כלל הדבר, שאלתו בענין אשר אין שנוי, כפי אשר ראוי לחכם". וראה להלן ציון 147.

<> ורש"י [שמות יב, כה] פירש שפסוקים אלו איירי בקרבן פסח. וכן כתב הרמב"ן [שם פסוק כד]: "וכן 'ושמרתם את העבודה הזאת', זבח פסח". ואודות שקרבן פסח הוא עבודה אל ה', כן כתב למעלה פל"ה [תרכח]: "דם הפסח, שהפסח הוא עבודתו לו יתברך". ולהלן פ"ס כתב: "כי הקרבן הזה [קרבן פסח] הוא עיקר העבודה שהוא יתברך אלקיהם של ישראל, והוא יחיד באלקותו, ולכך הקרבן הזה צריך שיהיה אחד. ולא כן שאר קרבן, שאין אותו הקרבן הוא עיקר העבודה במה שהוא אלקיהם, שהרי דוקא בקרבן זה כתיב [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה וגו'', נקרא קרבן זה 'עבודה' סתם. ולכך קרבן זה הוא לאלקותו יתברך, והוא אחד באלקותו". ולהלן בסוף הספר ב"הלכות פסח בקצרה", כתב: "והכתוב נתן טעם לפסח [שמות יב, כז] 'אשר פסח ה' על בתי בני ישראל במצרים'... ובזה אנו עבדים לו ועובדים אל השם יתברך בעבודתו, שהוא הקרבת הפסח, כעבד שהוא עובד לרבו". ובגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא.] כתב: "לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה', דכתיב [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם'. ועוד נאמר [שמות יג, ה] 'ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה'". ובדרשת שבת הגדול [קצו:] כתב: "כי תחילת בריאת האדם הוא לעבוד השם יתברך... והפסח שהוא עבודת השם יתברך בפרט, כי הפסח נקרא עבודת השם יתברך, שכך כתיב 'ועבדת את העבודה זאת וגו''... כי הפסח בא בשביל שישראל ראוים לעבוד השם יתברך... ולכך הפסח שהוא בשביל דבר זה הוא 'עבודה' נקרא, כי בשביל זה הם עבדים לקב"ה, וחייבים לעבוד לו". ובפחד יצחק [פסח מאמר מב], כתב: "כל תנועה מתנועת הגוף והנפש אשר על ידה האדם מפנה את עצמו כלפי יוצרו נכנסת היא בכללה של עבודת השם. ובאמת לא מצינו בתורה שום מצוה פרטית אשר תקרא בשם 'עבודה' סתם. יוצא מן הכלל הוא מצות לילה ראשונה של חג הפסח. מפורש הוזהרנו על מצות הלילה הזה בציווי של סתם 'עבודה'... ישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב מפני שהעבד נמצא כבר ברשות רבו, וישנה עבודת עבד הנעשית על דעת הרב בכדי שעל ידי עבודה זו יכנס העבד לרשות רבו, שכן שנינו [קידושין כג:] שהעבדים נקנים על ידי מעשה של עבודה לאדוניהם. והוא הדין והיא המידה בעבודת השם... המצות של הלילה הזה הן מעשה הקנין של העבדות שחלה עלינו בשעה זו. ומתוך כך הוכתרו מצות הלילה הזה בתואר מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר מצות, ונקראו בשם 'עבודה' בסתם, 'ועבדת את העבודה הזאת'". ולמעלה בכת"י [תצד:] כתב: "זה הקרבן הוא עבודת הקב"ה בפרט, מצד שהוא מורה על יחוד שמו, ומורה לך במה שהוא אלקי ישראל, שקרבן זה בא על שם שפסח על בתי ישראל והציל את ישראל, והרג בכורי מצרים, והוצאנו מתוכם, ובזה הוא אלקי ישראל... ובשביל זה קרבן זה כמי שנותן מס למלך, שמורה המס על שהמלך הוא מלכו, כך קרבן זה מורה שהקב"ה אלקיו והוא עבד לו. וזה שהזכיר הקרבן הזה בשם 'עבודה'... וכל זה מפני שבא הקרבן הזה על שהוא אלקי ישראל וגואלם, שגאל אותם מבין מצרים, ועל זה מביאים לו הקרבן, ולכך נקרא הפסח עבודה בפרט. ולפיכך אנו עובדים העבודה הזאת להורות כי אשר גאלנו הוא אחד יחיד ומיוחד, כאשר היה מורה גאולה זאת על שהוא יחיד, ואין מי שיאמר לו מה תעשה" [ראה למעלה פל"ה הערה 32, פל"ח הערה 49, ופמ"ו הערה 68].

<> אודות שלגבי עבודה יש מודה וכופר, כן אמרו בגמרא [חולין קלב:] "כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה", ופירש רש"י [שם] "שאינו מודה בעבודה - שאמר בלבו דברי הבל הן, ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות, אלא משה בדה מלבו". ולהבדיל אמרו [מגילה יג.] "כל הכופר בעבודה זרה נקרא 'יהודי'". ורש"י [במדבר טו, כג] כתב: "כל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה". ורש"י [דברים יא, כח] כתב: "המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה". ונראה ביאורו, כי "מודה" נאמר כאשר מוסר נפשו לידי זה שמודה לו, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא:]: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה הוא מוסר עצמו אל השם יתברך בשביל הטובה שעשה אתו, כי זהו ענין ההודאה... שכל הודאה מוסר עצמו אל השם יתברך... ובהודאה זאת מוסר עצמו ונפשו אל השם יתברך... ולא יצא דבר מרשותו יתברך" [הובא למעלה פי"ב הערה 85], וכל מהות העבודה היא שמבטל עצמו ומוסר עצמו לזה שעובדו [כמבואר בסמוך הערה 137], לכך דווקא ביחס לעבודה שייך לשון "מודה", וממילא שייך גם לשון "כופר".

<> פירוש - שאלת הרשע במקרא היא על קרבן פסח דייקא, וכמו שמשיבים לו [שמות יב, כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'". אך בליל פסח שאלת "מה העבודה הזאת לכם" אינה מוגבלת לקרבן פסח, אלא על מצוות ליל הפסח [גם מצה, מרור].

<> אודות שכל המצוות הן עבודה אל השם יתברך [ולא רק קרבנות ותפילה], כן כתב בנתיב התורה ס"פ טז [תרסה:]: "כי העושה מצוה דבר זה היא העבודה עצמו". ובח"א לר"ה ג: [א, צא.] כתב: "מי שהוא עובד השם יתברך בשביל שכר המצוה... אחר שהוא עושה המצוה בשביל שכר אותה המצוה, כלומר מה שישיג טוב ושכר במה שקיים המצוה, אם כן לא הוי כלל קיום מצוה עבודת הבורא יתברך". ובח"א לחולין צא. [ד, קה.] כתב: "מצות עשה, שהם עבודת המקום, שעושה מעשה בפועל, ודבר זה נקרא עבודת המקום, שאם לא כן, במאי עובדו". והראב"ד לספר היצירה פ"ב מ"א כתב: "אנו מצווים לעבוד יוצרנו בתרי"ג מצות". אמנם השל"ה [ווי העמודים פי"ב] כתב: "בכל תרי"ג מצות לא מצינו שנקראת עבודה זולת הקרבנות ותפלה".

<> לשונו בכת"י [שלג]: "והרשע מפני רשעתו, אשר אינו מודה בעיקר, שואל על המצוה שמורה על עבודת השם יתברך, שאנו חייבים לעבדו. לפי שהפסח קרבן של הקב"ה ועבודתו, וכל עצמו של הרשע אינו מודה בעבודת הקב"ה, ולפיכך שואל על הפסח... הרי כל עצמו של בן הרשע חולק על העבודה שהיא עבודה לשם יתברך". וראה להלן ציון 149. ואודות שהרשע ממאן בעבודה דייקא, כן משמעות הפסוק [מלאכי ג, יח] "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלקים לאשר לא עבדו". ובגמרא [חגיגה ט:] אמרו "מאי דכתיב 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו', היינו צדיק היינו עובד אלקים, היינו רשע היינו אשר לא עבדו". הרי רשע הוא "לא עבדו". ורש"י [בראשית כה, פסוקים לב, לד] כתב: "אמר עשו, מה טיבה של עבודה זו... העיד הכתוב על רשעו, שביזה עבודתו של מקום". והשפת אמת [ויקרא, פסח, שנת תרל"ח], כתב: "כי עיקר הגאולה משיעבוד מצרים כדי להיות מוכן לקבל מלכות שמים... לכן הרשע שממאן בעבודת הבורא, כופר בעיקר, ואין לו חלק בגאולת מצרים". והביאור הוא שהעבודה מורה על התבטלות לה' ותלות בו, וכמו שכתב בנתיב העבודה ר"פ א [לגבי הקרבת קרבן]: "האדם מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר נפשו אליו, רק ממון שלו, שמקריב אליו קרבן, מכל מקום גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו. ונקרא זה 'עבודה', כי העבד קנוי לרבו, והוא וממון שלו הכל לאדון שלו... ואין לך עבודה יותר מזה, כי אם יקרא 'עבודה' כאשר משמש אליו ועושה מה שצריך אליו, שמורה זה כי הוא עבד קנוי לו, כל שכן כאשר מוסר עצמו אל השם יתברך, שדבר זה עצמו מורה שהוא עבד קנוי לו, לכך נקרא זה 'עבודה'" [הובא למעלה פל"ו הערה 159]. ובנתיב העבודה ר"פ ג [א, פב.] ביאר כן לגבי תפילה, וכלשונו: "מה שנקרא התפלה 'עבודה' [תענית ב.]... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך, ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר הוא נקרב נמסר אליו. ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך" [הובא למעלה פמ"ו הערה 70]. והרשע אינו מבטל עצמו לה' ואינו תולה עצמו בה', ולכך הרשע ממאן בעבודה. ואמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו, שנאמר [תהלים י, ד] 'רשע כגובה אפו בל ידרוש אין אלקים כל מזמותיו'". הרי אצל הרשע "אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו".

<> פירוש - מתוך שגישתם של ארבעת הבנים לכלליות מצוות התורה שונה זו מזו, לכך גם גישתם למצוות הפסח שבליל היציאה [פסח, מצה, ומרור] תהיה שונה בהתאם.

<> שאז היה שואל מפני השנוי שיש במצוה המסויימת הזאת.

<> כפי שבמשך השנה שואל מעריפת פטר חמור, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 122].

<> כי הרשע כופר בעבודה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 132]. ולמעלה [לאחר ציון 120] ביאר עניינו של הבן שאינו יודע לשאול.

<> פירוש - לפיכך התורה הזכירה אצל כל אחד מן הבנים הללו את המצוה התואמת לו. ולמעלה [לאחר ציון 116] כתב: "אמנם מה שזכרה התורה שאלת החכם בכל המצות, ושאלת הרשע דוקא אצל פסח, ושאלת התם אצל עריפת פטר חמור, ושאלת שאינו יודע לשאול אצל מצה. לפי שכל אחד זכרה התורה במקומו הראוי לו".

<> פירוש - שאלותיהם של ארבעת הבנים עוסקות במצוות ליל היציאה [פסח, מצה, ומרור], ולא במצוות אחרות בתורה, וכמו שמבאר.

<> ששאלת התם היא על עריפת פטר חמור משום השינוי שבדבר, ודברי הזלזול של הרשע הם על קרבן פסח משום העבודה שבדבר.

<> פירוש - אף ששאלות הבנים כל השנה אינן עוסקות במצוות הפסח, אלא במצוות אחרות [כמו עריפת פטר חמור], מ"מ למדנו שבליל היציאה שאלותיהם נוגעות למצוות הפסח בלבד, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - מהבן שאינו יודע לשאול מוכח שאיירי בחיוב סיפור יצ"מ בליל היציאה, שהרי הבן הזה אינו שואל דבר, ולא היה כאן שום נושא אחר שיעורר את האב להתייחס אליו, ובהכרח שהאב עוסק עמו בסיפור יצ"מ, ולא במצוות אחרות. ואם תאמר, שכאן מבאר את יחודו של הבן שאינו יודע לשאול בכך "שהוא תולה במגיד בלבד, ולא בשואל, יש להגיד לו בליל היציאה". ואילו למעלה [לאחר ציון 112] תלה את יחודו בכך שהוזכרה אצלו מצות מצה, וכלשונו: "כי נלמד סתום מן המפורש [יומא נט.], כיון שבבן שאינו יודע לשאול נאמר [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', וזה נאמר בפירוש אצל מצות מצה, שנאמר [שם פסוק ז] 'מצות יאכל שבעת ימים וגו'', 'והגדת לבנך וגו'', והוא הדין בכל הבנים, אין המצוה להשיב אליו וללמדו רק בליל היציאה, שמחויב לספר ביציאת מצרים, ואז הוא מחויב כדי לפרסם יציאת מצרים". ולכאורה אלו שני הדגשים שונים ["תולה במגיד בלבד", "נאמר בפירוש אצל מצות מצה"]. אך זה לא קשה, כי למעלה דן בזמן שאלות הבנים [שהן בליל היציאה], ואילו כאן דן בתוכן שאלות הבנים [שהן במצוות של ליל היציאה]. ובשני נושאים אלו [הזמן והתוכן] המלמד לשאר הבנים הוא הבן שאינו יודע לשאול, אך אופן הלימוד מתחלק כדלהלן; בנוגע לזמן אמרינן שהואיל והזמן נתפרש אצל הבן שא"י לשאול, הוא הדין לשאר הבנים, בבחינת "ילמד סתום מן המפורש". אך בנוגע לתוכן השאלות אמרינן שהואיל ואצל הבן שאינו יודע לשאול בהכרח שהמגיד מדבר עמו משום חיוב סיפור יצ"מ [כי הבן הזה אינו שואל דבר], הוא הדין לשאר הבנים, אע"פ שהם כן שואלים על שאר מצוות, מ"מ גם כלפיהם יש חיוב מיוחד של סיפור יצ"מ, ומחמת כן נכתבו הבנים האלו בתורה.

<> "ואין חילוק עליו בין מצוה זאת למצוה אחרת" [לשונו למעלה לפני ציון 131]. וראה למעלה הערה 132 בדבריו בכת"י.

<> "לפיכך קבעה התורה שאלתו אצל פטר חמור, שיראה דבר יוצא מן ההקש והשכל, לערוף בהמה בחנם, וזה שנוי, ושואל על השנוי 'מה זאת'" [לשונו למעלה לאחר ציון 123].

<> "וקבע שאלת הרשע על הפסח, מפני שהפסח הוא עבודה אל השם יתברך... הרי הוא [הרשע] שואל על העבודה, וכופר בה... והוא אינו רוצה בעבודה" [לשונו למעלה לאחר ציון 132].

<> נקודה זו מבוארת היטב בכת"י [שלג], וז"ל: "דבשאר ימים יכול להשיב אל השואל למחר, או לזמן אחר כשירצה... מפני שאין המצוה להשיב לו על השאלה מיד. אמנם בליל פסח, כיון שהמצוה הוא ללמוד לבן, כדילפינן מן [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך בעבור זה', מחויב להשיב לו מיד. לפיכך שפיר הוא שקבעו התשובה על מצות פסח, שזהו מצוה להשיב". וזהו הסברו השני שם, וקודם לכן ביאר שבליל היציאה יש להשיב מעבר לשאלה, ובשאר השנה משיב רק כפי השאלה. ויובא להלן.

<> פירוש - שאלות ארבעת הבנים ותשובותיהן נכתבו בתורה, כי יש בכך קיום מצות סיפור יצ"מ בליל היציאה. אך אלמלא כך, התורה לא היתה כותבת שאלות אלו [משום מצות תלמוד תורה], כפי שאין התורה כותבת שאלות נוספות שיכולות להיות על מצוות התורה. וראה למעלה הערה 4, שביאר שבעל ההגדה הדגיש שהמעשה היה בבני ברק, כדי להורות שהיה בזה קיום מצות סיפור יצ"מ, ולא קיום מצות תלמוד תורה.

<> לשונו בכת"י [שלג]: "אף על גב דבן חכם הוא שואל על כל המצות, ואפילו הכי דרשו חכמים להשיב לו 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח', כאילו שאלתו על מצות פסח. מפני שהתורה דברה נגד ארבעה בנים ששאלו על יציאת מצרים... כיון שאין המצוה ללמד בנים רק בליל פסח, כדכתיב [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך בעבור זה', ודרשו [מכילתא שם] לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור לפניך". וראה להלן הערה 158.

<> ששאלת החכם ["מה העדות והחקים והמשפטים וגו'"] מכוונת לליל היציאה.

<> במכילתא שלפנינו לא אמרו "שני תלמידי חכמים", אלא אמרו "רבי אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות". ולמעלה פ"ב [קפ.] הביא לשון המכילתא כצורתה. וכנראה נקט לשון זה על פי דברי הגמרא [פסחים קטז.] "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה".

<> "דמשמע שרז"ל מפרשים הכתוב בהלכות פסח דוקא, אף על גב שהכתוב מדבר בכל המצות" [לשונו בכת"י (שלג)].

<> לשונו שם [קפ.]: "ונראה לי פירושו, דמדכתיב 'מה העדות והחקים והמשפטים', על כרחך איירי קרא שיודע ענין המצוה, שהרי לשון 'עדות' משמע מצוה שהיא לעדות על דבר; כגון פסח, שהוא מעיד על שפסח הקב"ה על בתי ישראל [פסחים קטז:]. מצה, על שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ. ומרור, על שם שמררו חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים. ומאחר שיודע שהמצוה היא לעדות על דבר, אם כן קרא איירי בתלמיד חכם שהוא יודע המצוה, רק שהוא מתעסק ביציאת מצרים. ואין לומר הכתוב מדבר בבן חכם, ולא בחכם, [ד]הוי ליה למכתב 'מה המצוה הזאת', כי מנא ליה לבן החכם הזה שהמצוה היא עדות, שאולי הוא חוק בלבד. אבל מאחר ששואל ומחלק בין מצוה למצוה, לומר על אחת שהיא 'עדות', ועל אחת שהיא 'חוק', ואחת שהיא 'משפט', אי אפשר לומר רק שהוא מדבר בחכם, שיודע כי יש מצוה שהיא 'עדות', שלא בא רק להעיד על דבר, כמו שאמרנו. ויש מצוה שהיא 'חוק', כמו שמצות הפסח דוקא שה [שמות יב, ה] ולא בקר, בן שנתו [שם] ולא בן שתים, ודבר זה חוק שאין טעם בדבר. ויש שהוא משפט, כמו 'כל ערל לא יאכל' [שמות יב, מח], כי זה הקרבן ראוי לישראל דווקא, ובמשפט המצוה זאת שייך להם, כי אותם הוציא, וזהו משפט. ומאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא, ובא ללמד שיש לספר כל ענין מצות הפסח אף דבר שידע כבר, וזה כדי לספר ביציאת מצרים". וכן הריטב"א כאן כתב: "חכם מה הוא אומר מה העדות וגו'. ומשאלתו שהוא מדקדק בכל ענייני פסח, ניכר שהוא חכם, שהזכיר עדות חוקים ומשפטים". וראה להלן פ"ס הערה 1.

<> לשונו למעלה פ"ב [קפד:]: "מצוה לספר ולדבר מזה בפה, שזה פרסום יותר". וכך עולה גם מדברי הגמרא [פסחים קטז.] שנקטו בציור של "ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה" [מובא למעלה הערה 154], ושנים מחייבים דיבור ביניהם. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [עג:]: "בשנים צריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכן אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור... רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל... [אך] אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה" [הובא למעלה פט"ז הערה 5]. וראה למעלה פנ"ב הערה 270. ולפי דברים אלו אם הוא בינו ובין עצמו אין צורך שיוציא בפה, כי "אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה". אך החינוך [מצוה כא] כתב ש"אפילו בינו ובין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב" [הובא למעלה פ"ב הערה 51]. ויש לדון בזה למהר"ל, שחיוב סיפור יצ"מ הוא משום לתא דפרסום, האם יש פרסום בבינו לבין עצמו.

<> דע שבכת"י הביא שלשה הסברים לבאר איך חז"ל ידעו ששאלת החכם ["מה העדות וגו'"] היא על מצוות הפסח [והסברו הראשון כפי שנמצא בנדפס], וז"ל [שלד]: "אף על גב דקרא כתיב בשאר מצות, כיון דגלי קרא שיש להתעסק במצות ולשאול 'מה העדות החקים והמשפטים' אע"ג שכבר יודע, בודאי מוקמינן קרא בפסח, שאין מצוה רק בפסח בלבד כדמוכח קרא, כדכתיב [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור לפניך. ועוד, מן התשובה שאמרה תורה [דברים ו, כא] 'עבדים היינו לפרעה', למדנו ששאלתן על היציאה, ולפיכך מוקמינן קרא בפסח. ועוד, כי מצות פסח הוא התחלת כל המצות, שהרי היא ראשונה לכל המצות, שפרשת 'החודש הזה' [שמות יב, א-כ] ראשונה לכל המצות שבתורה. וראויה זאת המצוה שתהא ראשונה לכל המצות כי היא עבודת הקב"ה בפרט, לפי שהפסח בעצמו מורה שאנו עבדים לו יתברך, שהרי פסח על הבתים ולקח את ישראל לעבדים. ולפיכך אמרה תורה לרצוע את העבד על הפתח והמזוזה, לפי שהם עדים כשפסח הקב"ה על בתי בני ישראל ואמר [ויקרא כה, נה] 'עבדי הם', ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:]. ומפני שהפסח בפרט מורה על שאנו עבדים לו. לכך קרבן זה נקרא בשם 'עבודה' סתם, 'מה העבודה הזאת לכם' [שמות יב, כו]. ומסתמא בן החכם ששואל על המצות, שאלתו על פסח, שהיא ראשונה לכל המצות, וזה נכון בודאי".

<> בזה מיישב את שתי השאלות [מתוך שש] ששאל למעלה [לאחר ציון 92]; (א) הבן החכם לא שאל על מצוות פסח, אלא על כל המצוות. (ב) הבן התם לא שאל על מצוות פסח, אלא על פטר חמור. ומיישב שהתורה כתבה שאלות אלו משום שמהן נדע שכך החכם והתם שאלו על מצוות הפסח בליל היציאה.

<> ולכך לא יקשה כיצד מהפסוק "מה העדות וגו'" [העוסק בכל המצוות] למדו למצוות ליל היציאה, כי הפסוק הובא רק למליצת הלשון, ולא שקשור באמת לארבעת הבנים. ומלשונו משמע שאין כוונתו לאלו שכך מבארים את דרשת ארבעה הבנים, אלא שכך מבארים בכל מקום את דרשות חז"ל, שכתב: "ויש שאמרו &**שכל**^ דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון". גם לא מצאתי מי ממפרשי ההגדה שכתב כן על ארבעת הבנים, כי האברבנאל [שאליו בדרך כלל המהר"ל מתייחס (כמבואר למעלה הערה 53)] ביאר ששאלת החכם ["מה העדות"] עוסקת רק בקרבן פסח, ולא ביאר שדרשת חז"ל היא אסמכתא ומליצת הלשון. ואודות שיש המבארים כך דרשות חז"ל, הנה המו"נ [ח"ג פמ"ג] כתב: "הדרשות, שדרכם ידוע למי שהבין דבריהם; וזה, שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא... כמו שיעשו המשוררים מזמורי השיר. אמרו רז"ל [כתובות ה.], תני בר קפרא, 'ויתד תהיה לך על אזנך' [דברים כג, יד], אל תקרא 'אזנך', אלא 'אזנך', מלמד, שאם ישמע אדם דבר מגונה, יתן אצבעו בתוך אזנו. ואני תמה, אם זה התנא אצל אלו הסכלים כן יחשוב בפרוש זה הפסוק, ושזאת היא כונת זאת המצוה, ושה'יתד' הוא האצבע, ו'אזנך' הוא האזנים. איני חושב שאחד ממי ששכלם שלם יחשוב זה. אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מידה טובה, והיא, כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו, וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר. וכן כל מה שיאמר בדרשות 'אל תקרי כך, אלא כך' זהו ענינו". ובבאר הגולה באר הששי [שטז:] הביא גישה זו בשם המאור עינים, ויצא כנגדו בחריפות רבה.

<> זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל אודות חרדת הקודש שצריכה להיות ביחס לדברי חכמים, והזהיר כן הרבה פעמים. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". ובגו"א שמות פי"ט אות כ [עג:] כתב: "אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש, שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים או לגנוב דעת הבריות כאילו הוא דרשה מן התורה, ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה". ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג [שנט:] כתב: "כאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים". ובדר"ח בסוף ההקדמה [נב.] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ושם פ"ב מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם". ושם פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". ושם פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "האדם כאשר יראה מה שדרש כאן רב אשי [סוטה ה.] מן 'לשאת ולספחת' [ויקרא יד, נו], אשר הכתוב מדבר מן הנגעים ודרש זה על גסות רוח, יחשוב שאין דבר זה רק מליצה בלבד, ואינו כך, רק הוא דבר חכמה מאוד". ובבאר הגולה באר הראשון [לג.] כתב: "ורבים טועים שסבורים לומר... כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". ושם בבאר הששי [קצה:] כתב: "באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". ולהלן בסוף הספר [ב"הלכות יין נסך ואיסורו"] כתב: "ואין דבר זה דברי מליצה, רק דברי אמת". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 393, פ"ח הערה 192, פ"ט הערות 13, 26, 207, פ"י הערה 47, פל"ח הערה 20, פל"ט הערה 70, במבוא לדר"ח עמוד 16, ועוד.

<> "מקשים על זה, למה לא זכר תשובתו בצדו שנאמר בתורה [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו'', ולקח לו תשובה מן פסוק שאינו סמוך לו בתורה" [לשון הכלי יקר (שמות יב, כו)]. ושתי שאלות אלו כבר שאל למעלה [לאחר ציון 95].

<> כי שאלת תם היא של "תנוק טיפש שאינו יודע להעמיק שאלתו וסותם ושואל 'מה זאת'" [לשון רש"י שמות יג, יד], ואם מחובים להשיב לשאלה סתומה, ק"ו שחייבים לענות לשאלה חשובה יותר.

<> "ואם שדרכה [של התורה] בכמה מקומות שלא להאריך בכמה דברים שהם גופי המצוה, כאן לא קצרה מלהשיב לכל אחד ואחד תשובה בפני עצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 59]. ועל כך נאמר [משלי כב, ו] "חנוך לנער על פי דרכו וגו'", וכתב המלבי"ם [שם]: "כי כל אדם מסוגל מטבעו לענין אחר... יש ששכלם ישר בלתי מחודד, וצריך ללמדם כפי ההכנה שנמצא בו, ובין במעשים, יש שמוכן לאומנות מיוחד, ולמדה מיוחדת, ויקבל אותה בקל, וזה יוכר בהנער לפי התשוקה, ולפי מה שמשתדל בעצמו באיזה דבר מיוחד, צריך לחנכו לפי דרכו... אל מה שהוא מוכן אליה".

<> "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" [לשון ההגדה].

<> לשונו בכת"י [שלג]: "'אף אתה אמור לו כהלכות הפסח', כל המצות אשר לא ידע כלל, עד המשנה האחרונה מן מסכתא פסחים [קיט:] 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'". וכן שאר ראשונים ביארו שאיירי שמלמד לחכם את כל הלכות פסח [רבי יהודה ב"ר יקר, ריטב"א, ועוד].

<> כמו שנאמר [משלי כו, ה] "ענה כסיל כאולתו". ובדר"ח פ"ב מי"ד [תשעה:] כתב: "ואמר [אבות שם] שתהיה תורתו כדי שישיב לאפיקורס. כלומר, שכמו שיש מצוה שילמד האדם, ויקנה התורה, שהיא תורת אמת, כך ראוי הוא לבטל דעת השקר מן העולם, כדי שיתגדל האמת בעולם. שאם יניח השקר בעולם, סוף שיהיה השקר חס ושלום מאבד את האמת, ומבטל אותה, כאשר השקר גובר בעולם. ולכך הזהיר שאל יתן מקום אל השקר, רק ידע מה שישיב לאפיקורס". והרמב"ן [ויקרא ג, ט] כתב: "והוצרכתי להאריך בזה, לסתום פיהם של צדוקים ימחה שמם, כי בדברי תורה נאמר [משלי כו, ה] 'ענה כסיל כאולתו'. ואמרו [אבות פ"ב מי"ד] 'הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס'" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 20]. וראה להלן הערה 198.

<> דבשלמא החכם והרשע הם הפכים [כמו שכתב למעלה (ציון 87)], וברור שאין תשובה אחת להפכים. אך תם ואינו יודע לשאול דומים זה לזה, כי בשניהם אין כאן שאלה מיוחדת, ומה הצורך להשיב לכל אחד בפני עצמו. ומה ששאל בכיוון הזה ["ללמוד תשובת התם מתשובת שאינו יודע לשאול"], ולא לכיוון ההפוך [ללמוד תשובת שאינו יודע לשאול מתשובת התם], כי זה לא קשה, כי הייתי אומר שאם הבן אינו שואל כלום לא יהיה חיוב כלל להזקק אליו, ומנין נדע ש"את פתח לו". לכך בודאי שיש צורך לכתוב המענה לבן שאינו יודע לשאול, אך מדוע שתם לא ילמד ממנו בק"ו.

<> וכן מוסיף [שמות יג, טו] "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה".

<> אלא אומר לו [שמות יג, ח] "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

<> בא לבאר מדוע אצל חכם ורשע נאמר "ואף אתה"; אצל החכם נאמר "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח", ואצל הרשע "ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו", ולא נאמר כן בתם ובאינו יודע לשאול.

<> כמו שנאמר [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ולמעלה פ"מ [קכא:] כתב: "והחכם יבין ויוסיף חכמה". והקנין המ"ג של תורה הוא [אבות פ"ו מ"ז] "שואל ומשיב, שומע ומוסיף", ובדר"ח שם [רז.] כתב: "כלומר שישים על לבו מה שחבירו מדבר, ויוסיף על דבריו, ובזה שישאל וישיב מרחיב התורה. וכן כאשר ישמע ויוסיף עוד, כל אלו דברים הם הרחבה והוספה לתורה". ולמעלה פמ"א [קסח.] כתב: "וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ולהלן ס"פ נז כתב: "יוסיף המעיין בזה מדעתו". ובתפארת ישראל ס"פ כג [שמח] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "ומה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ולמעלה פ"מ הערה 248 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וראה למעלה הערה 75, ולהלן פנ"ו הערה 111, ופנ"ז הערות 211, 212.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 73]: "כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא 'חכם' בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה. וזה נקרא 'חכם', בעבור שקנה חכמה. השני, שאין בו תוספות ואין בו מגרעת, וזה התם, שאינו מתחכם בידיעה יתירה, רק לשאול על הדברים כאשר יראה שנוי. וזה מגדר תמימות הידיעה, שאינו מוסיף ואינו גורע".

<> כפי שבעל ההגדה אומר עליו "ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר". ולמעלה [לאחר ציון 79] כתב: "אמנם יש הפך החכם; כמו שהחכם מתחכם בידיעה יתירה ותוספת, יש כנגדו שהוא חכם להרע, לשאול דברי מינות, וזהו בודאי תוספת, כי כל מינות הוא דבר תוספת רע, שהוא חכם להרע".

<> ניתן לבאר תיבות אלו ["דבר שאינו ראוי לשום בריה"] על פי דבריו למעלה פ"כ [רלד.], שכתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות" [ראה להלן פ"ס הערה 12]. וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ולפי זה יוסבר מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. כי חז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן השורש שניזון ממנו. ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור" [הובא למעלה פ"ט הערה 228, פ"כ הערה 73, ולהלן פנ"ה הערה 81]. והרי על כך זועק הנביא [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן", הרי גם בעלי החיים אינם מתכחשים למקור חיותם. וזהו מתק לשונו כאן "דבר שאינו ראוי &**לשום בריה**^", אף לבעלי החיים. וראה למעלה הערה 82.

<> אע"פ שבהגדה נאמר סתם "הקהה את שניו", ולא "שני רשעתו", אך דבריו מתבארים היטב על פי מה שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנה:], וז"ל: "זהו דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע. ולכך אמר [ברכות נד:] שנמשכו שיניו להך גיסא ולהך גיסא. פירוש 'שיניו' כח רשעתו אשר הוא לרע, ודבר זה נקרא 'שיני רשעים' [תהלים ג, ח]. וכן תמצא בכל מקום אמרו כך; 'ואף אתה הקהה את שיניו' [הגדה של פסח], מפני שהרשע תמיד חפץ לאכול ולישך בני אדם מפני רשעותו, אמרו 'הקהה את שיניו', אשר בם רוצה לאכול בני אדם. ואמר הכתוב [תהלים קיב, י] 'רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס', הרי הרשע כשלא יכול לעשות, חורק שיני רשעתו, והדבר זה ידוע. והנה נתוסף כח השתוקקות אל הרשע, ונארכו שיני רשעו. וזה שאמר 'שיני רשעים שברת', כשלא יוכל הרשע למלאות רצונו, שיניו נשברים... טבע הרשעים כאשר לא יוכלו לפעול רע, מאריכים לו השתוקקות הרשעות ביותר" [הובא למעלה פי"ז הערה 102]. וכתב זאת דוקא כאן, כי הואיל ובא לבאר שתשובת האב היא בדיוק כנגד רשעת בנו ["כאשר עשה - כן תעשה"], לכך מזכיר שקהיית השנים היא כנגד "שני רשעתו" של הבן.

<> כמובא למעלה 97, 101.

<>פירוש - בודאי אומרים לבן החכם את התשובה הנאמרת בתורה, ורק בנוסף לכך אומרים לו את כל הלכות פסח. והתורה השיבה כפי מה שמתחייב מהשאלה ["התשובה שצריך להשיב"], ובעל ההגדה מוסיף על כך. וכן הריטב"א ביאר שאומרים לחכם את כל הלכות פסח, ובכלל זה גם את התשובה האמורה בתורה.

<> פירוש - הואיל והתורה הזכירה את בן החכם בפני עצמו, בזה היא הורתה שיש להתחשב בחכמתו המיוחדת של בן החכם, ולכך הוספת בעל ההגדה לבן החכם מבוססת על תשובת התורה לבן החכם, ולא באה במקומה, אלא כאמור בנוסף אליה.

<> "ועוד" זהו הסבר שני מנין ידע בעל ההגדה שיש להוסיף על תשובת התורה. ועד כה ביאר שלמד כן ממה שהתורה פירטה את תשובת החכם בפני עצמו, דזה מורה ש"יש לך ללמוד להשיב כפי חכמתו" [לשונו כאן]. ומעתה יבאר שבעל ההגדה למד כן מתשובת התורה לבן הרשע, שבתוך התשובה עצמה נרמזת ההוספה ["לי ולא לו"]. וכשם שאצל הרשע ההוספות ["לכם ולא לא", "לי ולא לו"] אינן באות במקום תשובת התורה ["בעבור זה עשה ה' לי"], אלא בנוסף עליה, כך גם אצל החכם ההוספה ["הלכות פסח"] אינה באה במקום תשובת התורה, אלא בנוסף עליה. נמצא שתשובות התורה מתייחסות לשאלות עצמן, ותשובות בעל הגדה מתייחסות אל מעבר לכך.

<> לשונו בכת"י [שלד]: "וכן בבן הרשע אמר המגיד 'ואף אתה הקהה את שיניו', כי בשביל שהרשע הוציא עצמו מן הכלל לומר 'לכם', ולמה היה צריך בשאלתו לומר דבר זה, אין זה רק לכפור בעיקר. ואף אתה הקהה את שיניו כמו שעשה, כן תעשה להוסיף על התשובה, והקהה את שיניו בדבר שאינו תולה בתשובה, לומר 'לי' ולא 'לא'".

<> לשונו בכת"י [שלג]: "יש לו להשיב לבן החכם תשובה יותר ממה ששואל, כמו שהשיב לו 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח'. ופירושו כך, כיון שהוא חכם והתחכם לשאול שאלה יותר מאשר ראוי לסתם בנים, כי סתם בנים תמימים, 'אף אתה אמור לו', כלומר אף אתה נוהג עמו כאשר ראוי לחכם ללמוד לו אף מה שלא שאל. כי הוא לא שאל רק על מהות המצוה לומר [דברים ד, כ] 'מה העדות והחקים', ואף אתה אמור לו כהלכות פסח, כל המצות אשר לא ידע כלל... לכך הניח הדורש [את] התשובה שנזכרה בתורה, שיש להשיב לשואל 'עבדים היינו לפרעה וכו''. שכך פירושו, לא מיבעיא התשובה שהשיבה בתורה לבן החכם, בודאי אחר ששואל 'מה העדות החקים והמשפטים' שיש לך להשיב לו על שאלתו. אלא כיון שהוא חכם והתחכם בשאלתו, כמו שעשה הוא אף תנהג עמו להשיב לו כהלכות פסח, יותר ממה ששואל".

<> ולא אמר "אותנו", וא"כ לכאורה הוא הוציא עצמו מן הכלל כפי שהרשע הוציא עצמו מן הכלל, ומדוע לא גוערים בו כפי שגערו ברשע. וזו שאלתו הששית ששאל למעלה [לאחר ציון 103].

<> "לפרש שהוציא עצמו מן הכלל" [הוספה בכת"י (שלד)].

<> כי אין אצל הקב"ה חילוק, וכמו שכתב למעלה פ"ה [עדר.]: "תהיה הפעולה הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד. ולפיכך מי שהוא אחד משלים להכל". ולמעלה פט"ו [נא:] כתב: "אין פעולה מלמעלה לחצאין". ולמעלה פמ"ג [ריט:] כתב: "זה כבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] כתב: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובנתיב התורה פי"ח [תש:] כתב: "המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי, הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי, אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה, אומרין לו גמור המצוה [ירושלמי פסחים פ"י ה"ה]". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". @**וראיה מובהקת**^ לדבריו [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"ג] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים [הובא למעלה פ"ה הערות 117, 118, פט"ו הערה 119, פמ"ג הערה 75, להלן פנ"ה הערה 83, ופ"ס הערה 101]. @**וכדאי לצרף**^ לכאן מה שכתב בספר מאורי שערים, סימן כה, וז"ל: "שמעתי בזה מהגה"צ מהר"י לואוויץ זצ"ל ממיר שביאר, דהראיה היא מהתנאים [יומא לה:, שהוכיחו מהתנאים שלמדו תורה למרות יסורין וקשיים] שיש בכוח האדם אף כשהוא בעל יסורין וחולה ליישב דעתו ולעסוק בתורה. ולזה אם מצינו שיש זה בכח האדם, אז פשוט שכל אחד חייב במצב כזה, כי לא פטרה תורה אלא במה שאינו בכח האדם, אבל כל שאנו רואים שהוא בכח האדם, כל אחד חייב בזה. ואין אומרים על זה הראשונים היו כמלאכים [שבת קיב:], והיה ביכולתם, לא כן אנחנו, אין אומרים זה, כי זאת התורה לא תשתנה, ונתנה לכל הדורות בשוה, ומה שהיה בחיוב אצל הראשונים, הוא חיוב גם עלינו".

<> בכת"י [שלד] חידד נקודה זו יותר במה שהחכם מתמקד על הציווי ["אשר ציוה ה' אלקינו אתכם"], והרשע מתמקד על העבודה ["מה העבודה הזאת לכם"], וכלשונו: "החכם, במה שאמר 'אשר ציוה ה' אתכם', אי אפשר לפרש שהוציא עצמו מן הכלל, שדוקא 'מה העבודה הזאת לכם', כיון שאמר שהעבודה הזאת לכם, הוציא עצמו מן הכלל. אבל כשאמר 'אשר ציוה ה' אתכם', איך אפשר להוציא עצמו מן הכלל, שכיון שגם אליו נצטוה המצוה, אין בזה הוצאה מן הכלל במה שאמר 'אשר ציוה ה' אתכם', שהרי גם אליו נצטוה, ובזה אין כפירה. רק בזה [הרשע] שאומר 'מה העבודה הזאת לכם', שאומר שהוא אינו עושה המצוה והעבודה, רק אתם עושים העבודה, ובזה אפשר להוציא עצמו מן הכלל. אבל בדבר הצואה, שכיון שהאמת שלכולם ציוה, אין בזה הוצאה מן הכלל, שאם מודה שציוה להם, אם כן גם הוא נצטוה, דמאי שנא".

<> פירוש - כאשר אדם מתרעם על המצוות, זה יכול להיות מחמת שתי סבות; (א) המצוות קשות עליו, ואינו חפץ בהן. (ב) כופר באמיתתן, באומרו שהקב"ה לא ציוה אותן. אך כאשר החכם אומר "מה המצוות אשר צוה ה' אלקינו אתכם", שתי הסבות האלו אינן שייכות; אין לומר שמתרעם על קושי המצוות, כי איירי באחרים העושים את המצות, ולא הוא. גם אין לומר שמתרעם מחמת שכופר באמיתתן, שהרי החכם מודה שהמצות הם מהקב"ה.

<> ולא שייך שיאמר "אותנו", כי השאלה התחילה במה שרואה אחרים עושים מצוות שאינן מובנות לו.

<> פירוש - החכם הוצרך לומר "אתכם", שרק מחמת שאתם עושים את המצוות נודע לי שיש מצוות שה' ציוה, ולכך אני שואל על טעמי המצוה.

<> פירוש - הרשע אינו משייך את העבודה אל הקב"ה [שהרי לא הזכיר את הקב"ה כלל], אלא תמה על בני האדם העובדים לפניו מה אתם עושים. לכך לא היה חסר כלום אם היה משמיט תיבת "לכם", ורק שואל "מה העבודה הזאת", כי "מיד ששאל על העבודה הזאת, מעצמו ידוע שהיא להם, שהרי הם עושים העבודה". מה שאין כן אצל החכם, הרי רק מחמת שמשייך את המצוות שנעשות לפניו אל הקב"ה הוא רוצה לדעת את טעמן ומהותן. לכך אם הוא ישמיט תיבת "אתכם", יקשה עליו "בַּמָּה ידע שיש מצות ה'". ובקיצור, הרשע שואל על מה שעיניו רואות, ולכך אף ללא תיבת "לכם" נבין שהוא ראה עבודה ותמה עליה. אך החכם שואל על מה שמעבר למה שעיניו רואות, כי בסיס שאלתו הוא שהמצוות הן מה' [ומחמת כן רוצה לדעת את מהותן וטעמן]. לכך כל עוד שלא יאמר "אתכם" יקשה עליו מנין ידע מעיקרא שהמצוות הן מה' [עד שבא לשאול עליהן מה מהותן וטעמן]. ויישוב תמיה זו היא רק על ידי אמירת "אתכם", לאמור שדרך העושים נודע לו שהמצוות הן אלקיות.

<> בכת"י [שלד] סלל לו דרך נוספת בישוב שאלה זו, והיא שהחכם שואל על החלק העיוני, ואילו הרשע שואל על החלק המעשי, וכלשונו: "לשון 'מה העדות' רצה לומר ששואל מה הם, ולאיזה תכלית ציוה אותם, ולמה דוקא לישראל ציוה ולא לאומה אחרת. וכיון שאינו שואל רק לאיזה תכלית, או למה לישראל ציוה המצות, לא שייך בזה ש'הוציא עצמו מן הכלל'. אבל בזה [אצל הרשע] שייך ש'מוציא עצמו מן הכלל' במה ששאל על המעשה, כי 'עבודה' רצה לומר מעשה, ורצה לומר שאתם עושים המעשה, ולא אני. וחילוק גדול יש בין שאלת החכם ושאלת הרשע; כי שאלת החכם אינו שואל על שום מעשה שרואה, רק שואל על המצות כך, בלי ראיית מעשה. אבל הרשע נזכר אצל מצוה מיוחדת, כשרואה המצוה ואומר 'מה העבודה הזאת לכם', ולפיכך מוציא עצמו מן הכלל, ולא כך החכם. ומה שאמר החכם 'אשר צוה ה' אתכם', היינו מפני כי האבות הם עיקר, שהם יודעי תורה וענין המצוות, ויאמר בזה שפיר 'מה העדות והחקים אשר צוה ה' אתכם'. אבל קיום המצוה הוא לכלל, גדולים וקטנים. לכך במה שאמר 'מה העבודה הזאת לכם' הוציא עצמו מן הכלל".

<> הנה למעלה פי"ד [ו.] ביאר שתיבת "לי" [וממילא גם תיבת "לכם"] היא מילת מיעוט "שדרשו ז"ל בכל מקום למיעוט" [לשונו שם], עיי"ש. ולכאורה לפי זה שאלתו כאן [מה ההבדל בין "אתכם" של החכם ל"לכם" של הרשע] מתיישבת ברווחה, כי תיבת "לכם" היא תיבת מיעוט. לכך בעל ההגדה מיד מרגיש בזה ואומר לרשע "'לכם' ולא לו". אך החכם לא נקט בתיבת מיעוט, שאמר "אתכם" ולא "לכם", והראיה שאמרו חכמים [סוטה לד.] "מאי 'אותיכם', אותי ואתכם". הרי תיבת "אתכם" לפעמים משמשת לכלול את עצמו [כשנכתבת "אותיכם", או "אותכם" (עיין מהרש"א שם)]. וכוונת החכם לשאול את אביו שיצא ממצרים "מה העדות וגו' אשר צוה ה' אלקינו אתכם", ואינו בא להוציא את עצמו מן הכלל, לכך אין מקום לגעור בו. וקצת קשה שאינו משתמש עם הכלל שקבע למעלה בכדי ליישב שאלתו כאן [הובא למעלה פי"ד הערה 33].

<> שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 101]: "ועוד קשיא, אחר ש'בעבור זה עשה ה' לי' נאמר על הרשע, למה לא נכתב בפרשה בא [אצל הבן שאינו יודע לשאול], כי מה חטא שאינו יודע לשאול לכתוב אצלו 'בעבור זה עשה ה' לי', ולא לו".

<> כמאמר המפורסם "שאלת חכם חצי חכמה" [מבחר הפנינים שער א אות ג]. ובפחד יצחק [מאמר יז אות ד] כתב: "כל העוסק במושכלות יודע כי פעמים הרבה זקוק הוא התירוץ לעזרתה של הקושיא הרבה יותר מאשר הקושיא זקוקה לעזרתו של התירוץ". וראה נצח ישראל פל"ב הערה 151.

<> כן כתב בגו"א שמות פי"ג אות ה [רנא.]: "ואם תאמר, מה ענין בן רשע לשאינו יודע לשאול, לכלול תשובתו של בן רשע בהגדה של בן שאינו יודע לשאול. ויראה דאף לשאינו יודע לשאול שייך 'בעבור זה עשה ה' לי', לפי שאינו יודע לשאול אין לו שייך וצירוף כלל אל המצוה, שהרי אין בו דעת לשאול. לא כמו החכם אשר שואל, וכן התם ששואל 'מה זאת', הרי כלל עצמו במצות, ומבקש לדעת, אין לומר לו 'בעבור זה עשה ה' לי', כי למה 'לי' אחר שהוא שואל על המצוה ונותן לב עליה". וכן כתב והמהר"י איסרלין [שמות יג, ח], וז"ל: "כתב רש"י [שם] 'עשה ה' לי', רמז תשובה לבן רשע. האי דלא כתב האי רמז בתשובת רשע גופו, יש לומר דאשמעינן דמי שהוא גם כן גולם, שאינו יודע לשאול, נחשב כרשע".

<> וא"כ קשה מדוע התורה כתבה "בעבור זה עשה ה' לי", ולא "עשה ה' לנו", אם היה מדובר רק בבן שאינו יודע לשאול.

<> כי אין לומר שעל ידי התשובה שנאמרה לרשע אזי הרשע יחזור בו מכפירתו, שעל כך אמרו חכמים [סנהדרין לח:] "תנן התם, רבי אליעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס. אמר רבי יוחנן לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי", ופירש רש"י [שם] "שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו".

<> כמבואר למעלה הערה 167. ואם כן קשה מדוע הוצרכנו שהתורה תלמדנו לגעור ברשע, הרי בלא"ה ידעינן שיש להשיב לרשע כרשעתו. וזו שאלה סמויה נגד דרשת חז"ל שדרשו שתשובה זו היא גם לבן הרשע, דכלפי הבן הרשע מקרא למה לי.

<> כי האינו יודע לשאול קודם שלא ידע את המצוה הוא דומה לרשע, וממנו נלמד לרשע. וכן כתב בגו"א שמות פי"ג אות ה [רנא.]: "ומה שדרשו בכתוב שנכתב בשביל הרשע, ולא בשביל שאינו יודע לשאול, כי עד הנה לא היה לו [לבן שאינו יודע לשאול] שום שייכות אל המצוה. כי אחר שההגדה הזאת היא באה להכניס את שאינו יודע לשאול בידיעת המצוה, אפשר לו גם כן לכלול את שאינו יודע לשאול ולומר לו 'בעבור זה עשה ה' לנו', על שם שמעתה יהיה לו חלק גם כן במצוה, ולמה יאמר 'בעבור זה עשה ה' לי' לרמוז על קודם ההגדה, שעדיין לא היה חלק במצוה, יותר יש להשיב 'בעבור זה עשה ה' לנו', שעתה ידע המצוה, ושייך גם כן אל המצוה. אלא דזה התשובה שייך לבן הרשע, דהוא בודאי הוציא את עצמו מן הכלל, ואין לו חלק לגמרי במצות, כתבה התורה התשובה הזאת ללמוד לרשע ולהשיב לו 'בעבור זה עשה ה' לי' ולא לו. לכך התורה מדבר עם מי שאינו יודע לשאול קודם שידע המצוה, כדי ללמוד התשובה לרשע גמור". ולפי זה המיעוט "לי ולא לו" נאמר כלפי הבן שאינו יודע לשאול קודם שידע המצוה, אך הואיל ועל כך יוקשה מדוע התורה תפסה את הזמן הזה, ולא את הזמן שמגיד לו המצוה ["למה דברה תורה על זמן שלא ידע המצוה, ויותר היה לדבר על זמן שהוא מגיד לו המצוה" (לשונו כאן)], לכך הוכרחנו לומר שיש כאן רמז לבן הרשע גם כן, וזו הסבה שהתורה תפסה אצל הבן שאינו יודע לשאול את הזמן קודם שידע המצוה, כי רק אז ניתן ללמוד ממנו לבן הרשע. וראה בסמוך הערה 205.

<> קשה טובא, הרי הרשע גופא שאל [שמות יב, כו] "מה העבודה הזאת לכם", ומדוע כתב כאן שאם התם "היה רשע לא היה שואל כלל". אלא מוכח מכך שאכן הרשע באמת לא שאל כלום, שהרי נאמר אצלו [שמות יב, כו] "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם", ולא נאמר "כי ישאלו אליכם" כפי שנאמר "כי ישאלך בנך" בתם [שמות יג, יד] ובחכם [דברים ו, כ]. וכבר עמד על זה המשך חכמה [שמות יג, יד], וז"ל: "התבונן נא שאצל הבנים כתיב 'כי ישאלך בנך לאמר', לבד בהבן הרשע כתיב 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם', ולא כתיב 'לאמר'. והוא עפ"י דרשת הספרי ריש ואתחנן [דברים ג, כג] 'לאמר, השיבני תשובה כו''. והנה החכם ששואל 'מה העדות', והתם ששואל 'מה זאת', רצונם לדעת ולשמוע תשובה, כי אותה הם מבקשים. לא כן הרשע, ששאלתו 'מה העבודה הזה לכם' הוא רק לועג על העבודה, שלדעתו הוא דבר בטל, ואין רצונו בתשובה להוסיף דעה, כי 'לא יחפוץ כסיל בתבונה' [משלי יח, ב], ורצונו הוא שיהיה הקושיא אלומה כדי שיהיה הלעג חזק, ולכן לא כתיב כאן לא שאלה ולא 'לאמר'". וכן כתב הפחד יצחק פסח מאמר ד.

<> מעמיד ב"זה לעומת זה" את הרשע לעומת השואל שאלה. והביאור הוא שעצם השאלה הוא מעשה של חבור לדבר שעליו שואלים, וכמו שכתב למעלה [לפני ציון 194] "התם כיון שנתן דעתו לשאול, ושאל 'מה זאת', והשאלה על הדבר הוא חצי חכמה, יש לתם חלק גם כן במצוה". לעומת זאת הרשע הוא מואס במצוה, וברי שחבור ומאיסה הם דבר והיפוכו, וכמו שנאמר [במדבר יד, לא] "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והבאתי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה". הרי שידיעת הארץ עומדת כנגד מאיסת הארץ, וידיעה היא חבור, וכמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו", ובנתיב התורה פט"ו [תרו:] הביא פסוק זה, וכתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה פי"ד הערה 13, ופכ"א הערה 34. וראה נצח ישראל פי"ט הערה 64].

<> צירוף המלים "מצות בוראך" או "מצות בוראו" מצוי מאוד בספריו. ונראה ביאורו, כי "בורא" מורה שהקב"ה הוא עילתו ["שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה'" (לשונו בנתיב יראת השם פ"א)]. וכאשר האדם הוא עלול גמור לה', אזי הוא מקבל על עצמו עולו יתברך [באר הגולה באר הרביעי (תקנח.)]. ובח"א לע"ז יז: [ד, מב.] כתב: "כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוק [שם]. כי התורה היא השכלה בלבד, ואין זה קבלה עליו מצות בוראו, שכל מצוה היא עול על האדם, ובזה השם יתברך הוא אלוק שלו. אבל בלמוד תורה, שאינו אלא השכלה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוק, כיון שאין בזה מעשה שהוא עושה כמו שצוה עליו הבורא". הרי "בורא" מורה על יחס עלול לעלתו, וקיום המצוה הוא קבלת עול העילה על העלול, ולכך נמצא צירוף המלים "מצות בוראו". וראה הקדמה לדר"ח הערה 27.

<> חזקה כשרות אומרת שאדם מישראל הוא כשר ואינו רשע, ו"כל ישראל בחזקת כשרות הם, עד שיוודע לך שזה פסול" [לשון הרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב]. וכל בן ישראל עשאו ה' בתחילת ברייתו ישר, ובחזקת כשר הוא עומד עד שיוודע לך בבירור שיצא מדרך האמת והיושר [שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן שי]. והבית הלוי [ח"ב סימן ד] כתב שחזקה זו עדיפה מרוב, והוא ודאי בלא שום ספק. וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, שמבאר כאן שחזקת כשרות תועיל לעתיד [שלא נחשוש שיהיה רשע לעתיד], אך תוספות [גיטין יז: ד"ה זנות] כתבו שאף על פי שחזקת כשרות מועילה לאשת איש שלא נחשוש שמא זינתה [תוספות גיטין יז. ד"ה משום], מכל מקום חיישינן שמא תזנה להבא, ולכך תיקנו שבתולה תינשא ביום רביעי שמא ימצא אותה בעולה וישכים לבית דין [כתובות ב.]. והמהר"ם שיף [גיטין יז:] כתב שזה כמו שאמרו [גיטין כח:] "שמא מת לא חיישינן, שמא ימות חיישינן". אמנם יש שכתבו שאע"פ שחזקה לא מהני להבא [תוספות קידושין מה: ד"ה בפירוש], מ"מ חזקת כשרות מהני גם להבא [באר יצחק אבן העזר, סימן א ענף ד]. ויל"ע בזה. ומ"מ כוונתו כאן היא שיש לתמוה מדוע התורה מעמידה את הציור באב שמדבר עם בן שאינו יודע לשאול על הצד ש"אם אתה תהיה רשע, ולא תשגיח על מצות בוראך, הנה אם היית שם לא היית נגאל", ולמה שהתורה תדבר על ציור כזה רחוק, שהרי מחמת חזקת כשרות אין לנו לחשוש שיהיה רשע.

<> פירוש - התורה נקטה בציור דחוק [שהאב חושד בבנו שאינו יודע לשאול שמא יהיה רשע] כדי שנלמד מכך לרשע גמור. ומבואר מדבריו שהמיעוט "לי ולא לו" נאמר כלפי הבן שאינו יודע לשאול, אלא הואיל וזהו ציור דחוק, לכך בהכרח שהכוונה היא גם לבן הרשע. אמנם בגו"א שמות פי"ג אות [רנב.] כתב שאין זה ציור דחוק שהאב יחשוד בבנו שמא יהיה רשע, וכלשונו: "ועוד נראה כי כל אב אין לו להראות לבנו כי הוא מחזיק אותו כצדיק ואוהב אותו. והבן הזה שאינו שואל, אם היה הדבר הזה שאינו שואל בשביל שאינו חושש למצות השם יתברך, ואינו מקפיד על המצוה, ולכך אינו שואל, הוא רשע גמור, שאינו חושש למצות בוראו. ולפיכך יאמר לבנו, שאם אינו שואל בשביל שאינו חושש למצות בוראו, אינו ראוי לגאולה. וזה היה מוסר לבנו שיהיה ירא אלקים וידקדק במצות בוראו, וישאל עליה. ומכל מקום למדנו תשובה לבן הרשע [פירוש, הואיל ויש לאב לחשוש גם לצד החובה ולהתייחס אליו, והצד חובה של האינו יודע לשאול (שאינו חושש למצות בוראו) הוא גדר הרשע]. והתורה מדברת בבן שהיה ראוי לשאול, שכבר הוא גדול. אבל אם הוא כל כך קטון, שאי אפשר לו לשאול, בודאי אל זה אין צריך להשיב אליו 'בעבור זה עשה ה' לי'. ואף אם הוא גדול, רק שחסר ידיעה, אין להשיב אליו 'לי ולא לו', וזה נכון". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל וביאר בשני הסבריו שהמיעוט "לי ולא לו" בבן שאינו יודע לשאול הוא בציור דחוק [להסברו הראשון משום שאיירי בזמן שלא ידע את המצוה. ולהסברו השני משום שלא מתחשבים בחזקת כשרות שיש לו], וזה נעשה בכדי ללמד לבן הרשע, לכך תמוה שהתורה תכתוב את המיעוט "לי ולא לו" אצל בן הרשע, ולא נצטרך להעמיד את הבן שאינו יודע לשאול בציור דחוק. אך לפי הסברו השני בגו"א [הובא בהערה הקודמת] לא יקשה כן, שאין שום דוחק בהעמדת המיעוט "לי ולא לו" בבן שאינו יודע לשאול [כי מוטל על האב לחשוד בבנו שמא יהיה רשע], לכך ברי הוא שאין מקום לשאול מדוע זה לא נכתב אצל הרשע, כי המיעוט אכן מתאים מאוד בבן שאינו יודע לשאול.

<> פירוש - אין זה מענין שאלתו לומר לו "לי ולא לו", וכמו שמבאר.

<> ששאל [שמות יב, כו] "מה העבודה הזאת לכם", ונענה [שם פסוק כז] "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'".

<> פירוש - דבר החורג מעבר לשאלה [כמו "לי ולא לו", "ואף אתה הקהה את שיניו"].

<> לא ברור מה רוצה להורות מהפסוק "והגדת לבנך וגו'". ואולי כוונתו כמו שכתב הריטב"א, וז"ל: "ושאינו יודע לשאול את פתח לו. כי לא אמר בפסוק הזה שאלת שום בן, אלא 'והגדת' מעצמך". והשבלי הלקט כתב: "שינוי הלשון 'והגדת' מוכיח שהיא פתיחת פתח והגדה למי שאינו יודע ואינו שואל. שבכל השאר שכתב בהן שאילה נאמר [שמות יב, כז] 'ואמרתם זבח פסח', [שמות יג, יד] 'ואמרת אליו', [דברים ו, כא] 'ואמרת לבנך'. וכאן נאמר 'והגדת', למי שאינו שואל".

<> פירוש - הואיל והאב של האינו יודע לשאול אינו מתייחס לשאלה מסויימת [שהרי לא נשאלה שום שאלה], לכך אין כאן שאלה שתגביל אותו לענין מסוים, אלא יאמר לבנו "כל מה שיגיד", ויספר לבנו את כל סיפור יצ"מ על כל פרטיו ומרכביו.

<> בתורה, ובא לבאר סדרם בתורה. ובעל ההגדה לא כתבם כפי סדרם בתורה, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 87].

<> הרשע נכתב תחילה [שמות יב, כו], ולאחריו שאינו יודע לשאול [שמות יג, ח], ולבסוף התם [שם פסוק יד], וכולם בפרשת בא. ומה שכתב "בשלש פרשיות זו אחר זו", אין כוונתו ששלש פרשיות אלו הן רצופות ודבוקות זו לזו, שזה אינו, כי ישנן שלש פרשיות אחרות בין פרשת הבן הרשע לפרשת הבן שאינו יודע לשאול. אלא כוונתו ששלש פרשיות אלו באו בסדר זה [רשע, אינו יודע לשאול, ותם].

<> "לכך יש להסיר תחלה דעת הכופר" [הוספה בכת"י (שלה)], והוא דעת הבן הרשע. ולמעלה פל"ה [תרכז.] כתב: "לכך [הקב"ה] נתן להם [לישראל ביצ"מ] שתי מצות אלו, דם פסח ודם מילה [מכילתא שמות יב, ו]. והיא הסרת הערלה, שהוא פחיתות וגנות האדם. ואין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואחר שהסיר פחיתות וגנות שלו, אז יעבוד לו בודאי, וזה דם פסח, שהפסח הוא עבודתו לו יתברך, ואז ראוים להגאל. אבל שיהיה עובד עם פחיתות וגנות שעדיין בו, אין זה עבודה". @**ואודות שהמעלה**^ יכולה לחול רק לאחר סילוק הגנות, ולא על גבי הגנות, כן כתב בנתיב התשובה פ"ב [כט.], וז"ל: "אמר שלמה [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר, רק שנקרא שחסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות, ואז נקרא 'שמן מעל ראשך אל יחסר'. וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות, ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.]. הרי שהכתוב נקט ברישא את סילוק הרע ["בכל עת יהיו בגדיך לבנים"], ובסיפא נקט קנית המעלה ["ושמן על ראשך אל יחסר"], כי כך הוא סדר הדברים. @**דוגמה נוספת;**^ בנתיב העבודה פ"ה [א, פז.] כתב: "משלימות עבודה הזאת שם [ברכות ח.] אמר רבי חסדא, לעולם יכנס אדם שני פתחים. שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. ופירוש זה, שאם יכנס שיעור פתח אחד, אין הפתח האחד מורה רק על הסלוק מבחוץ בלבד, דהיינו שהוא מסלק עצמו מכל עסקי העולם, ואין זה התייחדות לגמרי עם השם יתברך. שצריך אל זה שני דברים; האחד, הסלוק מכל הדברים. והשני, להתייחד עם השם יתברך אשר הוא מתפלל לפניו. ואין זה בלא זה, שאם אין מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, אף שהוא פונה להשם יתברך ומתפלל לפניו, מכל מקום יש כאן עירוב המחשבה, והוא מעכב הדביקות עם השם יתברך. ואם מסלק עצמו מכל הדברים שהם בחוץ, עדיין צריך שיתחבר עם השם יתברך. ולפיכך צריך שיכנוס שעור שני פתחים, הכניסה בפתח האחת היא הסתלקות מבחוץ, והכניסה בשנית היא לפנים להתייחד עם השם יתברך. כי בפתח השנית אין כאן סלוק מבחוץ, רק כניסה בפנים. והפתח הראשון אינו רק הסילוק מבחוץ. ולפיכך אלו שני פתחים הם סלוק מבחוץ, וכניסה בפנים לגמרי, ודבר זה מבואר" [ראה להלן פנ"ד הערה 235]. @**וכן נאמר**^ [תהלים לד, טו] "סור מרע ועשה טוב". ובביאור ספר תהלים לרבי משה דוד וואלי [שם] כתב: "'סור מרע ועשה טוב', כי לא יקוה אל הטוב מי שלא יסור מן הרע, שהרי הטוב והרע לא יוכלו לשבת יחדיו. ולכן אם לא יעזוב רשע דרכו, אפילו יעשה מעשים טובים, לא יצפה לקבל את הטוב, כי אינו רוצה לדור עם הרע בלי ספק. וכבר יש בדברי רז"ל [תענית טז.] המשל של הטובל ושרץ בידו, שלא עלתה לו טבילה בשום פנים. וזהו הטעם שאמר המשורר 'סור מרע ועשה טוב', כלומר 'סור מרע' בתחלה, ואחר כך 'עשה טוב', כדי שיהיה מקום אל הטוב להתישב. והסימן לזה [בראשית כד, לא] 'ואנכי פניתי את הבית ומקום לגמלים'". ובאוצרות יוסף דרוש ח קונטרס ב אות א [דף נ. ד"ה וי"ל] כתב: "הקדושה אי אפשר לה להקלט כל זמן שיש הפחיתות, כי מתחלה צריך להיות 'סור מרע', סילוק הפחיתות, ואחר כך 'עשה טוב', קניית הקדושה". וראה עוד שם דרוש ד אות מג [דף כט:, ד"ה עוי"ל] דברים נפלאים בענין זה [הובא למעלה פל"ה הערה 35].

<> על דרך מאמרם [יומא יב:] "מעלין בקודש ולא מורידין". ואודות הבדלי הדרגות שבין חכם תם ואינו יודע לשאול, כן כתב למעלה [לאחר ציון 73]: "כי הבנים נחלקו דוקא לארבעה חלקים; כי יש בן שמוסיף חכמה ומדע, וזה נקרא 'חכם' בעבור שהתחכם לדעת דברים שאינם לפניו, והוא מתחכם עליהם וקונה חכמה. וזה נקרא 'חכם', בעבור שקנה חכמה. השני, שאין בו תוספות ואין בו מגרעת, וזה התם, שאינו מתחכם בידיעה יתירה, רק לשאול על הדברים כאשר יראה שנוי. וזה מגדר תמימות הידיעה, שאינו מוסיף ואינו גורע. שכל מי שיראה שנוי ראוי לו לשאול, ואם אינו שואל חסר מן הידיעה. והג', הוא שפוחת מן הידיעה, שאף על גב שהוא רואה שנוי, אינו שואל עליו. וזה חסר בודאי, ונקרא 'שאינו יודע לשאול'".

<> כן העירו הריטב"א, כלי יקר [שמות יב, כו], ועוד.

<> פירוש - "בנך" הוזכר בלשון יחיד, כדי להורות שהוא חשוב בפני עצמו.

<> אודות שההכללה מפקיעה מחשיבות, כן כתב בפחד יצחק [שבועות, מאמר טז אות י]: "תאות הכבוד היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט. זה הוא עלבון יחודו. כל שהכללתו מרובה, עלבונו מרובה. כל מה שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו" [הובא למעלה פמ"ז הערה 331]. וכן נאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי הזכיר הרשעים בלשון רבים והצדיק בלשון יחיד. וראה בנתיב הצדק ר"פ ב [ב, קלז.] מה שכתב על זה.

גבורות ה', פרק נג עמוד PAGE יח

PAGE קצט

PAGE יח GH56