

Isaac Breuer College

Rabbi Allen Schwartz

Spring 2016

ras@ozny.org

Office: F228

History And Development of the Haggada

1. Encyclopedia Judaica (Vol.7) 1079-1104
2. Encyclopedia Talmudit (Vol. 8) 177-193
3. Malbim Haggada, J. Taub, Overview 5-34
4. Haggada Shlema, Menachem Kasher, Introduction, Chapters 1-3, 16, 17, 20, 22, 26, 32, 33,36
 - I. Origins of the Haggada (1) 1079-1080, (4) Chapter 1, (3) Overview 30-34
 - II. Talmudic Sources (4) Chapter 2-3
 - III. We Conclude With Praise (2) 187-190, (4) Chapter 5
 - IV. Simanei Haseder (1) 1080-1081, (4) Chapter 16
 - V. Four Or Five Cups (4) Chapter 17
 - VI. Order of Maggid (3) 5-29
 - VII. Ma Nishtana (2) 184-186, (4) Chapter 20
 - VIII. Mishna Rabbi Elazar Ben Azaria and Gemara BT Berachot 12b-13a
 - IX. Four Sons (4) Chapter 22
 - X. Sifre Devarim - Arami Oved Avi - DT 26:5-8
 - XI. Rabban Gamliel (4) Chapter 26
 - XII. Hallel (4) Chapter 27
 - XIII. Shefoch Chamatcha (4) Chapter 33
 - XIV. Afikoman (4) Chapter 32
 - XV. Final Songs (4) Chapter 36

We will expound the entire section of Maggid from among the listed commentaries: Rashi, Rashbam, Avudraham, Shibolei Haleket, Abravanel, Malbim, Eliyahu Kitov, Baruch She'amar, Maharal, Yacov Emden

numbers and importance of the Jewish communities in Hagenbach and the neighboring villages. The various communities lived under the protection of the country gentry and formed an association to provide common rabbinic leadership and to represent their shared interests before the governmental authorities. The local **Memorbuch*, an important historical document, records that a synagogue and cemetery were consecrated in 1737. In 1813 an independent rabbinate was established, with its seat in Hagenbach, embracing 14 other small communities. In 1867 the community (totaling 126 persons) was united with that of **Baiersdorf*, while in 1894 both were included in the rabbinate of Bamberg. The Jewish population numbered 88 in 1900 and only 24 in 1933. The community was not reestablished after World War II.

Bibliography: PK Bavaria; M. Weinberg, in: JLG, 18 (1927), 203-16; A. Eckstein, *Geschichte der Juden im ehemaligen Fuerstbistum Bamberg* (1898), 48, 51.

[Ed.]

HAGGADAH, PASSOVER (Heb. *הַגָּדָה*; "telling"), a set form of benedictions, prayers, midrashic comments and psalms recited at the **seder* ritual on the eve of **Passover*. This entry is arranged according to the following outline:

- Introduction
- Component Parts
- Ritual Acts
- Textual Elaborations
- Commentaries
- Manuscripts and Editions
- Illuminated Manuscripts
 - Introduction
 - Types of Illustrations
 - Regional Schools
 - Examples of Illuminated Haggadot
 - Birds' Head Haggadah
 - Cincinnati Haggadah
 - Darmstadt Haggadah
 - Golden Haggadah
 - Kaufmann Haggadah
 - Sarajevo Haggadah
 - Washington Haggadah
- Printed Editions of Illustrated Haggadot
 - Introduction
 - Prague Edition
 - Mantua Edition
 - Venice Editions
 - Amsterdam Editions
 - Some Later Editions
- Musical Rendition

INTRODUCTION

The *Haggadah* is based on the *seder* service prescribed by the Mishnah (Pes. 10), which had apparently been conducted in the form of a banquet. The observance of the precepts at the *seder*—the eating of the *pesah* (the **paschal* sacrifice), **mazzah* ("unleavened bread"), and **maror* ("bitter herbs"); the drinking of **arba kosot* ("four cups of wine"); and the recital of the story of the exodus from Egypt (the narrative of the *Haggadah*) were integrated into this banquet celebration. Essentially, the *Haggadah* is an account of the Egyptian bondage, a thanksgiving to God for the redemption, and, in Temple times, a thanksgiving for the acquisition of the Land of Israel. After the destruction of the Second Temple, the latter was replaced by a prayer for the ultimate redemption. The purpose of the *Haggadah* (*"Ve-higgadta le-vinkha"*—"And thou shalt tell thy son," Ex. 13:8), one of the central commandments of the day, is represented by the narrative itself. Not written by any particular author, or group of authors, the *Haggadah* is not a "literary composition" in the accepted sense of the term. Its narrative is a collection of excerpts from the Bible, Mishnah, and Midrash, interpolated with the ritual per-

formances: the **Kiddush*, the benedictions recited on the performance of precepts, and for food, **Grace after Meals*, and the **Hallel*. Gradually, stories, psalms, and songs were added. Many recensions of the *Haggadah*, differing from one another to a greater or lesser degree, have been preserved in various manuscripts, mostly dating from the 13th to the 15th century, and also in fragments from the Cairo **Genizah*. Some halakhic works also contain the text of, and commentaries on, the *Haggadah* (see below: Manuscripts and Editions). In keeping with its compilatory character and the varied nature of its sources, the literary or logical nexus between the different sections of the *Haggadah* is not always discernible. The quotations, derived from a multiplicity of sources, have mostly been adapted to the needs of the *seder* service.

COMPONENT PARTS

(1) The **Kiddush*. It is not specific to the *seder* service but is prescribed for all the festivals. (2) **Ha Lahma Anya* ("This is the bread of affliction") are the opening words of a declaration in Aramaic, designating the *mazzah* as the bread of affliction and inviting the needy to join the meal. It ends with "This year we are here, next year may we be in the Land of Israel. This year we are slaves, next year may we be free men" (figure 1). There seems to be no clear connection between the three statements of the declaration. It appears to be a folk composition which was added to the *seder* liturgy after the destruction of the Temple. (3) **Mah Nishtannah* ("How is this night different"), popularly known as "the four questions," is according to the Mishnah (Pes. 10:4) apparently a formula with which the father can instruct his son. This formula passed through a number of stages till it assumed the forms which are to be found in the different recensions that are in use today. (4) *Avadim Hayinu* ("We were bondmen") is an introduction to the formal narration of the exodus from Egypt, based on the views of Samuel (Pes. 116a). Passages of unknown origin supplement the narration stressing its importance. (5) *Ma'aseh be-Rabbi Eli'ezer . . . Amar Rabbi Elazar* ("It is told of R. Eliezer . . . R. Eleazar b. Azariah said") is a story concerning the leading *tannaim*, followed by a discussion between them, whose purpose it is to emphasize the importance of the narration. While the story is preserved only in the *Haggadah*, the debate is cited in the Mishnah (Ber. 1:5) and in halakhic Midrashim (Sif. Deut. 130; Mekh., Pisha 16). (6) The *baraita* of the Four Sons, also preserved in a halakhic Midrash (Mekh., Pisha 18) and in the Talmud (TJ, Pes. 10:4, 37d), but in a recension differing considerably from *Haggadot* in use today, incorporates all the biblical verses enjoining the narration of the exodus (Deut. 6:20; Ex. 12:26; 13:8; 13:14). It adapts them to four different types of "sons": the wise, the wicked, the simple, and the disinterested, who should be instructed according to the *halakhah* "that according to the understanding of the son the father instructs him" (Pes. 10:4). (7) *Yakhol me-Rosh Hodesh* ("It might be thought that [this exposition should begin] from the New Moon [of Nisan]") is a tannaitic commentary on Exodus 13:8 (Mekh., Pisha 17), adducing exegetical proof that the narration of the exodus story is obligatory on the eve of Passover. (8) *Mi-Tehillah Ovedei Avodah Zarah Hayu Avoteinu* ("In the beginning, our fathers worshiped idols") is an introduction to the narration of the exodus story based on Rav as opposed to Samuel's view (see above *Avadim Hayinu*). (9) A tannaitic Midrash on *Arami oved avi* (Deut. 26:5-8)—"An Aramean would have destroyed my father" (usually rendered: "A wandering Aramean was my father") which, according to the Mishnah (Pes. 10:4), everyone is obliged "to expound." This commentary, also preserved in the Midrashim based on the

Sifrei (Sif. Deut. 26:5 (301), especially Mid. Lek. Tov, and Mid. Hag., ad loc.), is a haphazard selection of aggadic interpretations. In the *seder* ritual, it is prefaced with "Blessed be He who observes His promise . . . Go and learn what Laban the Aramean sought . . ." a passage not found in the Midrashim and apparently composed in the post-talmudic period. (10) Commentaries of the *tannaim* on the miracle of the plagues and the division of the Red Sea during the exodus from Egypt are recited. In most Jewish communities these have been seen as a continuation of the preceding Midrash; their source is the *Mekhilta* (*Va-Yehi be-Shallah* 6). (11) *Kammah Ma'alot Tovot la-Makom Aleinu* ("How many goodly favors has the Almighty bestowed upon us") is a poem in two versions which is preserved only in the Passover *Haggadah*. The poem was composed during the Second Temple period and seems to have no direct connection with the *seder* service. (12) The Mishnah of Rabban Gamaliel. It explains the significance of the Passover sacrifice, the unleavened bread, and the bitter herbs. Taken from the Mishnah (Pes. 10:5), it was reworded (in a question-and-answer form) during the post-talmudic period. (13) *Be-Khol Dor va-Dor* ("In every single generation") is a passage from the Mishnah (Pes. 10:5), or from an expanded Mishnah (*baraita*), which had been supplemented by a statement of Rava (Pes. 116b). (14) The first two chapters of *Hallel* are recited, as prescribed in the Mishnah following Bet Hillel (Pes. 10:6). (15) The benediction for redemption "Who redeemed us" is based on the ruling of R. Tarfon and R. Akiva in the Mishnah. After observing the commandments to eat unleavened bread and bitter herbs, the meal is eaten, followed by Grace after Meals. (According to the opinion of scholars such as Elbogen, Ginzberg, and Finkelstein, etc. it is obvious from the text of the *Mah Nishtannah* that at some stage in the development of the *seder* service this part of the ritual followed rather than preceded the meal.) The company then continues with the second part of the *Haggadah*. (16) *Shefokh Hamatkha* ("Pour out Thy wrath") is a collection of verses whose theme is a supplication for vengeance on the nations that have oppressed Israel. The custom to recite these verses is attested since medieval times; their number and order differ according to the various rites. (17) The last part of the *Hallel* is recited, as specified in the Mishnah (Pes. 10:7). (18) *Yehallelukha Adonai Eloheinu al Kol Ma'asekha* ("All Thy works shall praise Thee") is a benediction of praise ("Birkat ha-Shir") in accordance with R. Judah's view (Pes. 118a). (19) The Great *Hallel* (Ps. 136). Its recital became obligatory at a later date. (It is based on the *baraita* of R. Tarfon (*ibid.*)). (20) *Nishmat Kol Hai* ("The breath of all that lives"), another version of the *Birkat ha-Shir* ("Benediction over the Song") is recited, in accordance with the view of R. Johanan (*ibid.*).

RITUAL ACTS

The text of the *Haggadah* is also divided according to the prescribed ritualistic acts of the *seder* service. Each textual section is headed by a descriptive phrase which, in some rites, is chanted as a separate litany. The sections are: *kaddesh* (the *Kiddush*; figure 2), *u-rehaz* ("washing" of the hands), *karpas* (eating the "herbs" dipped in salt-water), *yahaz* ("dividing" the middle *mazzah*), *maggid* (the "narration"), *rahaz* ("washing" the hands for the meal), *mozi-mazzah* (the "benediction" over the *mazzah*), *maror* (eating the "bitter herbs"), *korekh* (eating "bitter herbs with *mazzah*"), *shulhan arukh* (the "meal"), *zafun* (eating of the *fikoman*—the "last *mazzah*"), *barekh* ("Grace after Meals"), *hallel* (recitation of the second part of *Hallel*), and *nirzah* (the closing formula). This Passover *Haggadah* and *seder* ritual follows the practice of the Pumbedita and Sura

academies of Babylonia and was adopted by all the Jewish communities in the Diaspora. It completely superseded the ancient Palestinian recension which differed from it in certain respects (such as the omission of sections 4-7 listed above).

TEXTUAL ELABORATIONS

A tendency, however, existed to elaborate on the text of the *Haggadah* with midrashic and poetic sections. These additions are neither obligatory nor universally accepted: e.g., the tannaitic exposition *Ani Adonai ve-lo Aher* ("I the Lord and no other"; *Mahzor Vitry*, 293) and an interpretation of *ve-natan lanu et mamonam* ("and gave us their substance"; the *siddur* of Saadiah Gaon, 143), the latter is derived from the *Mekhilta de-R. Simeon b. Yohai*, and was adapted to the *seder* ritual. Similarly, certain benedictions were expanded through the interpolation of *piyyutim* (e.g., in the *siddur* of Saadiah Gaon, 144). Among oriental communities it is customary to recite in the first part of the *seder* service the hymn "And ye shall say: This is the offering of the Passover." In later times, hymns and roundelays were gradually incorporated into the *Haggadah*, and sung at the end of the *seder*: **Az Rov Nissim* ("Of old, Thou didst Perform most Miracles at Night"; from a *kerovah* by *Yannai); *Omez Gevurotekha* ("The Strength of Thy Might"; from a *kerovah* by R. Eleazar *Kallir); **Ki Lo Na'eh* ("For to Him Is it Becoming"; by an anonymous *paytan*); and *Hasal Seder Pesah* ("Accomplished is the Order of the Passover"; from a *kerovah* by R. Joseph Tov Elem *Bonfils). Other hymns introduced are just folk songs composed for the entertainment of children, e.g., **Addir Hu* ("Strong is He"); **Ehad Mi Yode'a* ("Who Knows One?"); **Had Gadya* ("One Only Kid"). In other communities different *piyyutim* have been adopted: e.g., "On Passover in Egypt my Captives went forth Free"; "From the House of Iniquity, Seat of my Strifes" or "Home of my Medianite [captors]" (both are in the *Mahzor Carpentras*); or "Who Wrought Wonders in Egypt" (*Mahzor Romania*, Constantinople, 1510). In northern France it was customary to sing at the end of the *seder* "The Lovers Sing with Ringing Voice" (*Mahzor Vitry*, 298).

COMMENTARIES

Textual difficulties in the *Haggadah* called for the annotation of the text. The earliest commentaries were written in a talmudic style and can be found in the halakhic works of the school of Rashi and his disciples (e.g., in *Mahzor Vitry*; *Ha-Orah*, ed. by S. Buber, 1905; *Siddur Rashi*, ed. by S. Buber and J. Freimann, 1911; *Ha-Pardes*, ed. by D. Ehrenreich, 1824). The commentary attributed to R. *Samuel b. Meir is written in the same style. A more comprehensive and profound exposition is found in *Shibbolei ha-Leket* by R. Zedekiah b. Abraham *Anav (13th century; ed. by S. Buber, 1886), in which are incorporated some annotations by Isaiah di *Trani, as well as interesting novellae, by the author's brother. The two important commentaries composed in the 14th century were by R. *Aaron b. Jacob ha-Kohen of Lunel (in *Orhot Hayyim*; it also appeared in **Kol bo*) and by R. David b. Joseph *Abudarham (in his commentary on the prayer book; Venice, 1566). These early commentators merely annotated the text. They were not concerned with the investigation of the historical aspect of the *Haggadah* and did not refer to the sources of its different texts. This simple explanatory type of commentary came to a close in the 15th century with *Afikoman* by R. Simeon b. Zemah *Duran, which until that time was the only commentary published as a separate book. After the 15th century, the commentators



Figure 20. Title page of the *Haggadah* of Kibbutz Deganyah Bet, 1950. Jerusalem, B.M. Ansbacher *Haggadah* Collection.

included material of their own in their expositions, both as an elaboration on the narrative and as a discussion of philosophical and theological concepts. R. Isaac *Abrabanel in *Zevah Pesah* (Venice, 1545; figure 3) poses 100 questions which he answers at length. With reference to the verse "Know thou of a surety . . ." (Gen. 15:13), he asks: "What benefit have we derived from the exodus from Egypt, in view of the fact that we are once again in exile?" In his reply he discusses the significance of the exile and the ways of Providence at great length, without establishing any direct connection with the text. The commentary thus becomes a separate discourse. Subsequent commentators, who followed his style, mostly annotated in an aggadic vein, while a few gave mystical interpretations, e.g., R. Eliezer *Ashkenazi in *Ma'asei Adonai* (Venice, 1583); R. *Judah Loew b. Bezalel (the Maharal) of Prague in *Gevurot Adonai* (Cracow, 1582), in which he also expounds halakhic matters; and the kabbalists R. Moses *Alshekh and R. Isaiah *Horowitz. The best known later commentators are: R. Jacob *Emden, R. *Elijah b. Solomon Zalman of Vilna, *Jacob of Dubno, Jacob b. Jacob Moses *Lorberbaum (of Lissa), and Moses *Sofer (Schreiber) who wove their homiletic compositions round and into the Passover *Haggadah*. R. Hayyim Joseph David *Azulai (18th century), known for his critical approach, also follows the above method in his commentaries on the *Haggadah*, though occasionally the critical view is discernible. Only in the 19th century did scholars begin to analyze the text, to clarify its sources, and to determine the original wording. This method was adopted by H. *Edelman, E. *Landshuth, D. *Cassel, M. Friedmann, and D. *Goldschmidt, whose commentaries were published in articles or in book form.

MANUSCRIPTS AND EDITIONS

Through the generations the Passover *Haggadah* has been one of the most popular works—perhaps the most



Figure 21. Emergency *Haggadah* of the Israel Defense Forces with abridged ritual and large print, for soldiers on front-line duty, 1967. Jerusalem, B. M. Ansbacher *Haggadah* Collection.

popular—in Jewish religious literature. Many recensions, differing from one another to a greater or lesser degree, have been preserved in various manuscripts mostly dating from the 13th to the 15th century, and also in fragments from the Cairo *Genizah*. These manuscripts originate from all countries in which Jews have lived. Some halakhic works also contain the text of and commentaries on the *Haggadah*. Others are found in daily or festival prayer books; the majority, however, are separate works for use on the eve of Passover only. These manuscripts have not yet been adequately investigated; only a selected few, particularly the illuminated copies, have engaged the attention of scholars. In the seventh or eighth century the *Haggadah* was apparently compiled as a separate work by the *geonim*. The oldest extant version however is in the prayer book (*siddur*) of Saadia Gaon (10th century; ed. by I. Davidson, S. Assaf and B. I. Joel, 1941); other early versions are found in Maimonides' *Mishneh Torah* (12th century) and in *Mahzor Vitry* (11th century). Since the 15th century, the *Haggadah* has had more than 2,700 editions, either with or without commentaries. Later editions have included as many as 200 commentaries. The *Haggadah* has been translated into vernaculars used by Jews, e.g., Yiddish, Ladino, Judeo-Greek, Judeo-Arabic (in its various dialects), and Judeo-Persian, which are often printed together with the *Haggadah*. Oral vernacular renderings are traditional in those communities which have no printed literature in their spoken idiom (e.g., in modern Aramaic). The *Haggadah* has been rendered into a number of languages, and the translation, whether with or without commentary, is often included in the editions. "Emended" editions, which do not give the traditional but a substitute version, are customary in certain communities, e.g., the *Haggadah* of S. *Maybaum (1891), Caesar *Seligmann (Frankfort, 1913), Guggenheim (Offenbach, 1927), the *Central Conference of American Rabbis (from 1905 onward), the Union of Liberal and Progressive

הגדה

מצות טיפור יציאת מצרים בליל ראשון של פסח.

הפרקים — א. המצוה ומקורה; ב. החייבים; ג. זמנה ושיעורה; ד. הגדה בדרך תשובה; ה. הנוסח.

א. המצוה ומקורה. מצות עשה של תורה לספר בנשים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר: וזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר: וזכור את יום השבת לקדשו — שכשם שהזכרנו לזכור את יום השבת וזכר למעשה בראשית, כך הזכרנו לזכור הגנים של יציאת מצרים — ומנין שבלי ל"ו, תלמוד לומר: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, וכן שנינו: מכלל שנאמר והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר, יכול אם ישאלך אתה מציד לו ואם לאו אי אתה מציד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך, אף על פי שלא שאלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, כינו לבין עצמו כינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר: ויאמר משה אל העם וזכור את היום הזה וגו', ושני הפסוקים צריכים, ומשלימים זה את זה, שם, וזכור את היום הזה לא היינו יודעים שצריך להודיע לבנו, ומ"הגדת" בלבו לא היינו יודעים שצריך לזכור גם כשאין לו בן. ויש מן הראשונים שהביאו מצות סיפור יציאת מצרים בליל מסח מהכתוב: למען תזכור אם יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. המצוה נמצאת במנין המצוות. ויש ממוני המצוות שהשמיטו מצוה זו. ויש מן הראשונים סוברים שכל מצות הגדה אינה אלא כשישאלוהו ויפרשו לו, אבל אם אין שואלים המצוה היא שיעשה המעשים של אותו לילה — אכילת מצה וכדומה — ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים.

הגדה 1 שמות יג ג, ועי' רש"י עה"ת שם שפירש שזוהי מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום. ועי' רא"ם שם. 2 שם כ ח, 8 מדר"סו"פ בא, ועי' יד איתן לרמב"ם חמץ ומצה שהוא מקור ר' הרמב"ם, ועי' אור שם שם שר"ל שמשבת למדים שמד"ס תחיה הזכירה על היין. 4 שמות יג ח, רמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"א, ועי' להלן: זמנה ושיעורה, כיצד למדים מכאן לליל מ"ו. 5 שמות שם יד, 6 מכילתא דרשב"י שם, וחובא בסחמ"צ להרמב"ם מ"ע קנו, ועי' החינוך מצוה כא שלא הביא אלא את המסוק והגדת לבנו בלבו, 7 מנ"ח שם, 8 דברים מז ג, רבנו ירוחם נתיב ה ח"ה, ועי' רש"י עה"ת שם, 9 סהמ"צ מ"ע קנו: סמ"ג עשין מא; החינוך כא, 10 בה"ג ויראים וסחמ"צ לרס"ג, ועי' בפ"י הר"י פרקא לרס"ג מצוה ל, 11 שו"ת הרא"ש כלל כד דין ב, ועי' פ"י הר"י פרקא לרס"ג שם שדרשת המכילתא לעיל כשאין לו בן היא אסמכתא בעלמא ואינה אלא מדרבנן, 12 עי' פסחים קטו ב וקטו א ורמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ה, 18 שמות יג ח.

סיפור זה של יציאת מצרים נקרא בשם הגדה¹ על שם הכתוב: והגדת לבנך², ועוד מפני שמציד בה ענין יציאת מצרים והגנים ונפלאות שעשה עמנו הקב"ה באותו זמן³. ויש מפרשים הגדה מלשון הודאה ושבת להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, כמו שמתרנס בירושלמי הגדתי היום לה' אלהיך⁴: „שבחית יומא דנך“⁵.

מצות הגדה בליל מסח שונה ממצות זכירת יציאת מצרים, שישנה בכל ימות השנה⁶, בכמה דברים: יש מפרשים שבכל השנה יוצאים ידי המצוה אף על ידי זכירה בלבד, ובליל מסח צריך דוקא הגדה במה⁷, ואסילו להסוברים שגם בכל השנה אין יוצאים בתרהור בלבי⁸, מכל מקום יוצאים בשמיעה אף ממי שאינו בר חיוב, שהמצוה היא זכירה ולא הגדה, ובליל מסח המצוה היא הגדה, ואין יוצאים אלא בשמיעה מבר חיוב בתורת שומע כעונה⁹. ויש מפרשים שבכל השנה המצוה היא בזכירה בעלמא, ובליל מסח המצוה בסיפור, בתרחב הדברים ובהמשך הענין, וזה נדרה של הגדה¹⁰, אלא שיש חולקים וסוברים שאף בליל מסח יוצאים בהזכרה בלבד¹¹. ויש מפרשים שבכל השנה אין בלילה מצות עשה המפורשת בתורה, אלא ממדרש שדרשו חכמים למדי¹², ובליל מסח מצות עשה מפורשת היא¹³. ויש מפרשים שבלי ליל מסח המצוה היא בדרך תשובה לבן או למי שהוא אחר, וכשאין מי שישאלנו, או באמת המצוה בליל מסח היא זו של כל הלילות¹⁴.

בזמן הזה, להסוברים שמצות אכילת מצה בזמן הזה מדרבנן¹⁵, אף הגדה אינה אלא מדרבנן, ולהסוברים — וכך הלכה¹⁶ — שאכילת מצה מן התורה אף בזמן הזה, גם מצות הגדה מן התורה¹⁷, למי שהכתוב תלה הגדה במצה¹⁸.

14 אבודרהם סדר ליל מסח, ונ' שר"ל אפילו אם הלימוד הוא מכתוב והגדת מ"ס נקרא בן ע"ש פעולת ההנהגה. 15 דברים כו ג, 16 אבודרהם שם בשם י"ם, 17 ע"ע זכירת יציאת מצרים, 18 שו"ת בשמים ראש סי' קענ; פס"ג פתיחה כוללת לקריאת שמע אות ד, 19 עי' שאנת אריה סי' יג, וע"ע הנ"ל, 20 שו"ת חת"ס או"ח סי' כו, 21 מהר"ם שו"ע על תרי"ג מצות מצוה כא; מנים ימות עה"ת לבעל הפלאה שמות יג ח; הגדת מעשה נסים לבעל חוות דעת, 22 מנ"ח מצוה כא ועי"ש בשם הפרי"ח לק"ש שם, ועי' בסמור בשם ראשונים במעם שאין מברכים על הגדה מפני שיוצאים בקידוש או כדיבור אחר, 23 עי' ברכות יב ב כל ימי חייך לרבות הלילות, וע"ע הנ"ל, 24 פס"ג שם; מנ"ח שם, וע"ע דברי סופרים כרד ו עמוד קא חבדל בין המפורש בתורה להלמד מדרשה, 25 מנ"ח שם, 26 ע"ע אכילת מצה כרד א, 27 ע"ע הנ"ל, 28 עי' פסחים קטו ב בסומא, 29 שו"ת בשמים ראש סי'

28 עי' פסחים קטו ב בסומא, 29 שו"ת בשמים ראש סי'

התורה חייבות מפני כך⁴². ויש מהאחרונים שכתב המעם שנשים חייבות בהגדה, מפני שהיבנות בארבע כוסות⁴³, והכוסות ששתאן שלא על הסדר לא יצא⁴⁴, ולכן ממילא חייבות בהגדה, כדי שישתו על הסדר⁴⁵. וכתבו אחרונים שהמשרת בבית צריכה לשבת על יד השלחן ולשמוע כל ההגדה, ואם צריכה לצאת לבשר וכיוצא על כל פנים מחוייבת לשמוע הקידוש ולכשיגיעו ל"רבן גמליאל אומר"⁴⁶ תיכנס ותשמע עד לאחר כוס שני, ונוהגים לקרוא לה שתשמע עשר המכות כדי להגיד כמה נסים עשה הקב"ה בשביל ישראל⁴⁷.

צריך שיאמר ההגדה בלשון שמבינים הגשים והקטנים⁴⁸, וכן עשה גדול אחד כל ההגדה בלשון לען, כדי שיבינו גם הגשים⁴⁹, לפי שאף הן חייבות בהגדה⁵⁰. ויש מי שמפרש שתרנום ההגדה לנשים הוא לא מפני חוב הגשים בהגדה, אלא מפני שהאנשים חייבים להודיע להן הנסים והנפלאות של יציאת מצרים, ואם יאמרו בלשון שאינן מבינות אין זו הגדה והודעה⁵¹.

הסומא, נחלקו בו אמוראים: רב אחא בר יעקב אמר סומא פטור מלומר הגדה, שנאמר כאן: בעבור זה, ונאמר בבן סורר ומורה: בנגז זה⁵², מה להלן פרט לסומא⁵³, אף כאן פרט לסומא, ורב ששת ורב יוסף תולקים, ואף שהיו סומים היו קוראים את ההגדה להוציא את הרבים, ואינם סוברים גזירה שוה זו, לפי ש"בעבור זה" האמור כאן אינו מיותר, ופירושו בעבור מצה ומרור⁵⁴, שלכך אני אוכל מצה

אין מברכים על מצוה זו למניה⁵⁵, כדרך שמברכים על המצות, אם מפני שכבר אמר בקידוש זכר ליציאת מצרים⁵⁶, או מפני שאין לה שיעור ידוע, שבדיבור אחד יצא, אלא שכל המרבה הרי זה משובח⁵⁷, או מפני שכבר אמר בברכות קריאת שמע "אמת ואמונה" וחתם בברכת נאל ישראל⁵⁸. ויש מפרשים מפני שעיקר המצוה היא עשיית המעשה — אכילת מצה ועוד — שמתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים, אלא שאם ישאלו מפרשים לו בפה⁵⁹, ויש מפרשים לפי שההגדה כולה קילוסים ותשבחות, ואין מברכים על ברכות ותשבחות⁶⁰. ויש מפרשים לפי שמה שאומרים ברכת אשר נאלנו בסוף ההגדה היא ברכת ההגדה, וקבעוה בסוף לפי שאם היה מברך בתחילה אשר נאלנו לא היה חוזר למפרע אל השעבוד⁶¹. ויש מן הראשונים שהיו מברכים לפניה⁶².

ב. החייבים. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים⁶³.

הגשים, כתבו ראשונים שאף הן חייבות במצות הגדה⁶⁴, ואף על פי שמצות עשה שהזמן גרמא היא שהגשים פטורות בה⁶⁵, מכל מקום חייבות הן מפני שאף הן היו באותו הנסיגה, אלא שלפי זה הדבר תלוי במחלוקת ראשונים אם המעם של אף הן היו באותו הגם נאמר רק למצות שמדרבנן, או אף למצות של תורה, ואפילו אם גם במצות של תורה נאמר טעם זה שוב הדבר תלוי במחלוקת ראשונים אם מדרבנן בלבד חייבו אותן ממעם זה או שאף מן

קענ, ע"פ דרשת המכילתא בעבור זה לא אמרתי כו', עי' להלן: זמנה ושיעורה, ועי' שיש גורסים פסח מצה ומרור, אבל אין הכוונה דוקא כשיש גם פסח. 80 על חכמה בסופה, עי' להלן: הנוסח. 81 רכנו ירוחם נתיב ה' ח"ד בשם רבנו פרץ: אבודרהם סדר בשם הרי"ף, ואולי צ"ל הרי"ף, ועי' פר"ח סי' תענ שבהזכרת יציאת מצרים בקידוש יצא. 82 ארחות חיים סי' יח: אבודרהם שם בשם הרשב"א. ועי' גבורות ה' למח"ל מפראן שהקשה מה בכך שיוצא בדיבור אחד ולמה בשביל זה אין לברך. ועי' הגדת מעשה נסים לבעל חו"ד שדחה ב' התירושים, שבלי פסח אין יוצאים לא בקידוש ולא בדיבור אחד, אלא בסיפור דוקא, עי' לעיל. 83 מאירי ברכות סוף פ"א, וכ' שאין המעם ברור. 84 שו"ת הרא"ש כלל כד סי' ב, ועי' לעיל. 85 שו"ת כסמים ראש סי' קצו, ועי' הגדת ר"צ קלישר שדחה הרי מברכים על הלל אף שכולה תשבחות. 86 שבלי הלקט השלם סי' ריח בשם ר' בנימין. ועי' מעשה נסים להחז"ר שכ' כיון שפסחיים בברכת נאל ישראל, אין ברכה על ברכה, ועי' ברכת המצות כרך ד ציון 129 בשם שפת אמת לפי שאין מברכים על מצות שכליות. 87 מאירי ברכות סוף פ"א: ויש תולקים ומברכים. 88 רמב"ם חמץ וספח פ"ז ה"א, ע"פ מכילתא בא סופי"ח שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים כו'. ובנוסח ההגדה: אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. 89 החינוך

שם, ובמש"ע תעב יר כדרך כלל שכל המצות הנוהגות בלילה זה אף הגשים חייבות. 40 ע"ע אשה כרך ב ע"פ רמ"ר. ועי' מנ"ח שיש שתמה על החינוך למה מצות הגדה נוהגת בנשים. 41 ברכ"י אור"ח תענ סו. 42 ברכ"י שם, ע"פ חוס' פסחים קה ב ד"ה היו וסנילה ד א ד"ה שאף, ועי' אשה כרך ב ע"פ רמ"ר. ועי' שו"ע הרב תעב כה שפלבד אכילת מצה שמן התורה חייבות בשאר הדברים שבליילה זה מדרבנן מפני שאף הן היו באותו הנס. 43 ע"ע. 44 ע"ע ארבע כוסות. 45 חיי אדם כלל קל דין יב כפי' ד' החוס' סוכה לת א ד"ה מי שהיה. ועי' ח"י חשק שלמה פסחים קטן ב שהמציא לימוד חדש לחייבן מה"ת שהוקשה מצות סיפור יציאת מצרים לאיסור אכילת חמץ בפסוק אחר: זכור את היום וגו' ולא יאכל חמץ, ועי' בסמך כעין זה בשם שו"ת תורת חסד בסומא. 46 עי' להלן: הנוסח. 47 חיי אדם הסדר בקצרה. 48 רי"ף נאית ח"ב ע"פ קב בשם רב נטרונאי: וסתרנו לאינשי ביתיה: רמ"א בשו"ע תענ ו. ועי' כלבו סי' נ שמהנן יפה הוא. 49 רמ"א שם בשם ר"י מלונדריש. 50 מ"ב שם ס"ק סר. 51 ברכ"י שם בשם בית דוד, ועי' לשון שו"ע הרב תענ כב. ועי' ברכ"י שם שהשיג על הבית דוד והוכיח שמשום חיוב הגשים עצמן הוא. ועי' מנ"ח סוף מצוה כא שנתפס בכלל אם יוצאים מצות הגדה שלא בלשון הקודש. 52 רברים כא ב. 53 ע"ע בן סורר ומורה כרך נ ע"פ ששה. 54 פסחים קסו ב.

באצבע בעבור זה, שלשון זה משמע שמורה לו באצבע⁵⁷, שכן הקדים לנו הפסוק מצות יאכל וכתוב בערב תאכלו מצות ואחר כך כתוב בעבור זה עשה ה' ל⁵⁸. ויש גורסים: בעבור זה, כל זמן שגופו של פסח קיים⁵⁹, וכתבו ראשונים שבזמן שבית המקדש קיים היה אומר — בהגדה — בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך⁶⁰.

קביעת זמנה של הגדה לשעה שיש מצה ומרור ולא קודם לכן, באה להוציא מידי חיוב לקרוא לפני זמן זה, שלא נאמר שהייב לקרוא מראש חודש או מבעוד יום⁶¹, אבל לא באה לאסור את אמירת ההגדה קודם הזמן, וכן נהגו לקרוא את ההגדה בשבת שלפני פסח במנחה⁶². ויש סוברים שאין לקרוא ההגדה בשבת זו מטעם זה שלא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך⁶³.

כשם שמצה ומרור אין יוצאים ידי חובה באכילתם אלא משתחשך, כשכבר הוא לילה, ואין תוספת יום טוב שקיבל עליו מועילה לאכילתם⁶⁴, כך אין יוצאים ידי חובה הגדה אלא משתחשך, שהרי אמרו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, היינו בשעה שראוי לאכול מצה ומרור⁶⁵.

אף על פי שבשעה שמצה ומרור מונחים היינו שראוי להיות מונחים, ולא שיהיו מונחים ממש⁶⁶, מכל מקום צריך לומר ההגדה על מצה הראויה לצאת בה ידי חובה⁶⁷, שנאמר: תאכל עליו מצות לחם עני⁶⁸, ודרשו: שעונים עליו דברים הרבה⁶⁹, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה⁷⁰.

בא פ"ו: הגדה ש"פ. 70 כלבו ואבודרהם ואברבנאל שם; מחזור ויטרי עמוד 293. וכשה"ל שם: יום הנס. 71 פ' מחזור ויטרי מכת"י בהנש"פ ווילנא תרמ"ו. 72 ריטב"א וכלבו ושכלי הלקט שם. 73 מחזור ויטרי שם. 74 מכילתא שם: הגדה ש"פ. 75 המיוחס לרש"י ורשב"ם וריטב"א ושכ"ל שם. ועי' לעיל ציון 68 ממנהות כט א ועוד. 76 כלבו ואבודרהם שם. 77 מכילתא דרשב"י בא שם. 78 שכלי הלקט שם. ועי' הגדה שלמה פרק כג. 79 המיוחס לרש"י וריטב"א ושכלי הלקט ואבודרהם ועוד בפירושיהם להגדה. 80 עי' רמ"א תל א. ועי' הגדה שלמה פכ"ג. ועי' שבת הגדול. 81 באור הגר"א סי' תל ס"ב, ועי' מעשה רב סי' קעו והנהגות פעולת שכיר שם; הריעב"ץ במדבר וקציעה סי' תל ובסידורו במ"י להגדה פסקא וכול סר"ח: שער הכולל לסידור הרב פרק סח בדעת הרב שהשמים בסידורו, אבל בלוח יום יום ליובאוויץ וכן בהגדה הרמ"ם שניאורסון ניויורק תש"ו כל שנהגים לומר. ועי' הנ"ל. 82 עי' תוספתא פסחים סוף"ב ואימתי אוכלו משתחשך ותוס' פסחים צט ב ר"ח עד שתחשך ותוס' ר"י החסיד ברכות כו א ועוד. 83 שו"ת תרומת הרש"ן סי' קלו, ועי' פ"ב סי' תעב ס"ק ד. ועי' פסח של פסח ועי' תוספתא שבת וי"ט על ההבדל בין קידוש שבת וי"ט שאפשר בתוספתא שבת לסדר של פסח שא"א בתוספתא. 84 עי' שו"ת תה"ד בציון הקורט. 85 שו"ת הרב חנן לו. 86 דברים מז נ. 87 פסחם לו א וי"ט. 88 רש"י שם, וכן בר"ח פסח ב: פ' אומר עליו הגדה.

ומרור, וזכר למה שעשו לי בצאתי ממצרים⁷¹. ויש מפרשים שרב אחא בר יעקב שלמד מבעבור זה למעט סומא, היינו שהסומא אינו יכול לייחד — להורות באצבע על המצה ומרור כהוראת וה⁷² — ורב ששת ורב יוסף סוברים שמכל מקום הרי מצה ומרור לפניו ויכול ליפלט ולהגביהם⁷³. יש מן הראשונים כתבו שאף להאמוראים שאינם סוברים הגזירה שזה לפסוד את הסומא מהגדה ביהוד, עדיין הרבר תלוי במחלוקת תנאים אם סומא חייב בכלל במצות⁷⁴, אלא שאמוראים אלה סוברים שסומא חייב בכל המצות ולכן קראו ההגדה להוציא את אחרים⁷⁵. להלכה יש מי שפסק שאינו חייב בהגדה אלא מדרבנן, כמו בכל המצות⁷⁶, ורוב הפוסקים פסקו שחייב מן התורה⁷⁷, ולפיכך מוציא את הרבים ידי חובתם⁷⁸, ואפילו הוא סומא מיום היוולדו⁷⁹.

ג. זמנה ושיעורה. והגדה לבניך, שומע אני מראש חודש⁸⁰ — שבו התחילה הגאולה⁸¹, ועוד ששואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם לפסח⁸², כדרך שמשנה רבנו דרש במצרים מראש חודש⁸³, ועוד לפי שנאמר: ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה⁸⁴ — תלמוד לומר ביום ההוא⁸⁵, היינו יום הגאולה⁸⁶, או ביום שעובד בו עבודה, שהוא יום ארבעה עשר, ששוחט בו את הפסח⁸⁷. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום — כששוחטים את הפסח⁸⁸, או שמאחר שנאמר ביום, צריך שיהיה ביום⁸⁹ — תלמוד לומר בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך⁹⁰, שתוכל להראות

85 רשב"ם שם. ועי' תה"ד: זמנה ושיעורה ממכילתא בא הלימוד בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ועי' נורה שזה כד ה על נורה שזה שאינה מופנה. 86 עי' מנחות כט א על החורש הזה וירושלמי סומא מ"א ה"י על אבל בכר זה. ועי' תורה שלמה לרמ"ם כשר מלואים לחלק יב עמוד רלו. 87 מאירי פסחים שם. 88 עי' סומא. 89 מרדכי מילה פ"ב סי' תשעה, ועי"ט שהוכיחו מכאן שכן הלכה. 90 רבנו ירוחם נ"ה ח"ד. 91 ב"י סי' תענ; פר"ח שם. ועי' שו"ת תורה חסד או"ח סי' ח שאפילו אם בכל המצות פסור מה"ת בהגדה חייב ספני שכל שיטתו בכל תאכל הפסח ישנו בקום אכול מצה, ועי' אכילת מצה כד א, וסיפור יציאת מצרים תלוי באכילת מצה, וכעין זה בחשק שלמה לפסחים קמז ב שאיסור חמץ וסיפור יציאת מצרים חוקשו בפסוק אחד, ועי' לעיל לענין נשים. 92 ב"י שם. 93 שו"ת הרב תענ נב. ועי' סומא. 94 ובהגדה: יכול מראש חודש. 95 רשב"ם בפ"י הגדה: כלבו בפ"י ההגדה; אברבנאל שם. 96 ס' האורה ע"פ 105; פ"י ב כלבו ואברבנאל שם; שכלי הלקט שם. באורה וכלבו: שתי שבתות, ועי' מוש"ע חכט א שהלכה שלשים יום ורשב"ג הוא שסובר ב שבתות בפסחים ו ב, ובפ"י המיוחס לרש"י להגדה ב' הואיל ושואלים ל' יום יכול יהא חייב לפתוח לבנו שישאלנו מ"ה. 97 ריטב"א במ"י הגדה, וכונתו לכתוב החורש הזה לכם וכו', שמות יב ב, וכן בשכלי הלקט שם, ועי' פסחים ו ב שחתו הראיה מכאן. 98 שמות יג ה. ריטב"א שם; אבודרהם בפ"י הגדה. 99 מכילתא

של חכמים או תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות⁹¹. יש מאחרונים שכתבו שסוף זמן מצות הגדה תלוי במחלוקת התנאים בסוף זמן אכילת מצה, ולהסוברים זמנה עד חצות⁹², אף זמן הגדה כך, ולהסוברים עד שיעלה עמוד השחר⁹³, עד אז אף זמן הגדה, שהרי זמן הגדה הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, והתנאים שבאותו מעשה שסיפרו ביציאת מצרים כל הלילה הכריעו שגם זמן אכילת מצה כל הלילה⁹⁴. ויש מוכיחים שאפילו להסוברים מצות מצה עד חצות יש מצוה לספר ביציאת מצרים עד הבוקר, שכן באותו מעשה של התנאים היו גם מהתנאים שסוברים מצות מצה עד חצות⁹⁵.

מי שלא אמר הגדה בלילה פסח, אין לו תשלומין, שהרי נאמר בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואין מצות מצה ומרור אלא בלילה הראשון, ומכאן ואילך רשות⁹⁶.

ד. הגדה בדרך תשובה. מאחר שנאמר והיה כי ישאלך בנך וגו', לכן עיקר מצות ההגדה בלילה פסח הוא לאמרה בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו⁹⁷. ולפיכך צריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשחנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישב להם ויאמר כך וכך אירע כך וכך היה⁹⁸. כיצד משנה, מחלק להם קליות — קלי מחטים ישנים⁹⁹, ומקומות יש שמיים חטים ישנים במחבת על גבי האור ואוכלים אותם עם אגוזים¹⁰⁰, ויש מפרשים קליות פרי כעין אגוזים, ואוכלים אותם, ומשחקים בהם התינוקות¹⁰¹ — ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו¹⁰², ואף על פי שעל שאלה של שינוי זה לא באה תשובה בהגדה, מכל מקום על ידי שיראו שינויים

ולפיכך צריך שהקערה שיש בה המצות תהיה לפניו בשעה שאומר ההגדה¹⁰³, וכן פורסים המצה האמצעית משלש המצות קודם אמירת ההגדה¹⁰⁴ ומחזירים פרוסה מהמצה לתוך הקערה כדי לומר עליה ההגדה, שמתוך שנאמר: לחם עני, דרשו מה דרכו של עני בפרוסה, אף כאן בפרוסה¹⁰⁵, שהמצה שיוצאים בה ידי חובה תהיה פרוסה, ולכן עליה צריך שיאמר ההגדה¹⁰⁶. ויש מוכיחים מדברי ראשונים גדולה מזה שאף בדעבד אם אין לו מצה ומרור אין עליו חיוב הסיפור ביציאת מצרים, שכן כתבו שאם אין לו יין בלילי פסחים חייב לספר בהלכות הפסח, שאין היין מעכב את ההגדה¹⁰⁷, ומכאן שהמצה מעכבת¹⁰⁸. ויש שכתבו ש"עליו" שאמרו — שעונים עליו דברים הרבה — אין פירושו עליו ממש, אלא על ענין הלחם עונים דברים הרבה, שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה¹⁰⁹.

כל המרבה לספר ביציאת מצרים — שמאריך בדברים שאירעו ושהיו¹¹⁰ — הרי זה משובח¹¹¹. וחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח¹¹² כל הלילה¹¹³. ויש מפרשים הכתוב: ליל שמרים הוא לה¹¹⁴, שלא יישנו אלא יודו ויספרו נבורות השם בצאתם ממצרים¹¹⁵. וכן כתבו ראשונים שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בנמים ונפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו עד שתחמטנו שינה¹¹⁶. ומעשה ברכין נמלא וזקנים שהיו מסובים והיו עסוקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הנגב, הגבירו מלפניהם ונועדו והלכו להם לבית המדרש¹¹⁷, וכן אמרו: מעשה בר' אליעזר ושאר תנאים שהיו מסובים בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה¹¹⁸. במכילתא אמרו: ר' אליעזר אומר מגין אתה אומר שאם היתה חכורה

90 סיר תענ. 80 ע"ע סרר של פסח. 81 ע"ע אכילת מצה. 82 שו"ע הרב שם. 83 תשו' רב נמרוני נאון בהלכות פסוקות מחנאוניס ס' קסח (ובקצור בסור ס' תפג) ובה"ג הלכות פסח. 84 ס' הר"י פרלא לרס"ג עשה לנ, ור"ל בשעה שמצה כו' שבמעשה מצה ומרור מונחים לפניך וכנ"י המכילתא שלפנינו וסדרש שכל טוב פ' בא שם מונחים לפניך על שלחנך. אבל עי' בהלכות פסוקות שם שהגדה צ"ל על היין לפני שאין אומרים שירה אלא על היין ועי' כ' שם"ם אינו מעכב, אבל לא שפעה מעכבת, וכן י"ל גם בר' בה"ג שם. 85 ב"ח ס' תענ. 86 רמב"ם פ"ו ה"א. 87 הגדה של פסח: רמב"ם שם והחינוך מצוה כ"א. 88 וגי' הנ"א: לספר ביציאת מצרים. 89 תוספתא סוף פסחים, והובא ברא"ש פ"ו ס' ל' וסור ס"ו תפא. 100 שכות יב מכ. 101 ראב"ע שם: חוקוני שם. 102 רא"ש פסחים שם, וכן במוש"ע שם ב, ובשו"ע הושטם כל הלילה, ועי' חסרי דוד לתוספתא שם שהוא כדי להורות שכל הלילה לאו דוקא אלא עד שתחמטנו שינה. 103 תוספתא שם, ועי' תוספתא ראשונים לר"ש ליברמן שם

שהנביהו הפי' כמו מנביהויהו מהשלחן ביצה ב א ור"ל שסילקו שירי האוכליו, ויתכן שלפ"ז ר"ל סילקו המצות לפי שהחייב בשעה שפסח כו'. 104 הגדה של פסח, ועי' לחלן: הנוסח. 105 מכילתא בא סופיה. 106 עי' פסחים קכ ב. וע"ע אכילת מצה כרד א ע"פ שנו. 107 עי' פסחים שם, וע"ע הנ"ל. 108 שו"ת משכנות יעקב או"ח ס' קנא, ועי' פמ"ג תענ אשל אברהם ס"ק א. 109 שו"ת עמק יהושע ח"ב ס' יא, ע"פ ברכות ט א שראב"ע סובר פסח עד חצות והוא היה בין המסובים בבני ברק, ועי' נ"כ הגדה אסרי שפר להנצי"ב ד"ח כל הפרכה. 110 מנ"א ס' תפא ס"ק א; חק יעקב ס' תענ ס"ק א, ועי"ש שגם העולה שבת שהמנ"א השיג עליו לא נחכוין להגדה, אלא קידוש. 111 מנ"א מצוה כא: שו"ע הרב תענ יר: ערוך השלחן תעב ב; מ"ב תעב ס"ק ג ונ ותענ ס"ק כא. 112 רמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ג. 113 רש"י ורשב"ם. 114 ראב"ם. 115 ראב"ז ס"ס פסחים פ"ו, ועי"ש שאינן קליות של חטים. 116 ברייתא פסחים קט א: כדי שלא יישנו וישאלו: רמב"ם שם; מוש"ע תעב טו.

נוהגים אפילו בעקירת הקערה, לפי שהתניקות יודעים שעיקר האכילה לא תהיה ממצות אלא שבקערה ולא ישאלו כלום כשיסירין מעל השלחן¹¹⁷. המיבול הראשון של הכרס¹¹⁸ הוא כדי להתמיה את התניקות וישאלו, לפי שאין רגילים לאכול ירק קודם הסעודה¹¹⁹.

קודם אמירת ההגדה מונים כוס שני¹²⁰, כדי שישאלו התניקות למה שותים כוס שני לפני הסעודה¹²¹, ויאמרו להם שאין רשאים לאכול עד שיספרו ביציאת מצרים¹²², או שעל ידי זה יתעוררו לשאול שאר השאלות¹²³.

אם אין דעת בבן, אביו מלמדו מה נשתנה וכו'¹²⁴. אם אין לו בן, אשתו שואלת, ואם לאו הוא שואל את עצמו, ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה את זה¹²⁵ מה נשתנה וכו'. ואין הגשאל צריך לחזור ולומר מה נשתנה, אלא מתחיל עכרים היינו¹²⁶.

השאלות שתיקנו חכמים במשנה הן ארבע: על אכילת מצה; על אכילת מרור; על אכילת צלי, בזמן הבית; על המיבול¹²⁷. בירושלמי השאלות במשנה שלש: מיבול, מצה, צלי¹²⁸. ויש סוברים חמש שאלות: מיבול, מצה, צלי, מרור, והסיבה¹²⁹. ובזמן הזה שאין לנו קרבן אינו שואל שאלת הצלי¹³⁰, ולכן השאלות בזמן הזה הן: מיבול, מצה, מרור, והסיבה¹³¹.

ולפי דעתו של בן אביו מלמדו¹³², כיצד אם היה קמן או טפס אומר לו בני כולנו היינו עכרים כמו שפחה וזו או כמו עכר זה במצרים ובבליה הוה פדה אותנו הקב"ה והוציאנו לחרות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונאמ

ויתעוררו לשאול עליהם, יתעוררו גם כן לשאול על שינויים אחרים, היינו שאוכלים מצה ומרור ויושבים בהסיבה, ושיבו להם¹³³. וחוטפים מצות בלידי פסחים בשביל תניקות שלא יישנו¹³⁴ וישאלו¹³⁵, היינו שמנביהם את הקערה כדי שישאלו¹³⁶. ויש מפרשים חוטפים מצה זה מיד זה, כדי שיראו שינוי וישאלו¹³⁷. ויש מפרשים חוטפים לאכול מדר כדי שלא יישנו התניקות¹³⁸. ויש מפרשים חוטפים ומסלקים את הלחם מיד התניקות שלא יהיו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התניק אחר אכילתו ושוב לא ישאלו¹³⁹.

עוקרים את השלחן לפני מי שאומר הגדה — קודם שישאלו¹⁴⁰, כשמתחיל הגדה¹⁴¹ — כדי שיהיה היכר לתניקות וישאלו¹⁴², ומתוך כך ישאלו גם בשאר דברים¹⁴³. עקירה זו יש מפרשים שהיא הגבהת הקערה¹⁴⁴, ויש מפרשים עקירת השלחן ממש, והדברים אמורים בזמן התלמוד שהיו נוהגים ליתן שלחנות קטנים לפני כל אחד ואחד מהמסובים, וכן היה שלחן קטן לפני מי שאומר הגדה, אבל בדורות האחרונים שכל המסובים אוכלים על שלחן אחד גדול, ויש טורח גדול בעקירתו, נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעל הבית האומר את ההגדה¹⁴⁵, ולהניח במקומו השלחן כאילו כבר אכלו, כדי שיראו התניקות וישאלו¹⁴⁶, ואין צריך להגביה הקערה אלא לסלקה¹⁴⁷, ויש נוהגים להגביה כשאומר „הא לחמא“¹⁴⁸, והגבהה זו היא לשמחה בעלמא, וכשמסיים „הא לחמא“ עוקרים ומסלקים הקערה¹⁴⁹. אבל כשמתחיל עכרים היינו צריך להחזיר הקערה¹⁵⁰, שהרי צריך לומר ההגדה על המצות, ועוד שצריך להיות לפניו בשעה שאומר מצה זו¹⁵¹. ועכשיו אין

מסלקים. 187 ע"ע סדר של פסח. 188 רש"י ורשב"ם מסכים קיד א במשנה: שו"ע הרב תעני יד. 189 ע"ע ארבע כוסות. 140 רש"י ורשב"ם קסו א במשנה כפי' מוננו לו כוס שני וכאן הבן שואל; מוש"ע תעני ז. 141 מנ"א ס"ק כו. 142 שו"ע הרב שם ס; ס"ב ס"ק סט. 143 משנה קסו א; 'מוש"ע תעני ז. ועי' קסעים מכתבי הנאונים בננוי שכטר ח"ב עמ' 258; ואו' (ואומר) אותו שמקדש מה נשתנה, ועי"ש בהערות, וכן ברשב"ם ס"ח ח"ב ואומר הקורא מה נשתנה כו', אבל בתורה שלמה עמ' 113 כ' שברשב"ם כת"י תימן חני' ואומר לקורא. 144 נמי שם; רשב"ם פ"ז ה"ג; מוש"ע שם. 145 רשב"ם ומוש"ע שם. 146 סחרי"ל, ורמ"א בשו"ע תעני ז. ועי' באור הנ"ל ס"ק סכ שכ' מקור מפסחים קסו כ וקסו א פסרתו מלומר מה נשתנה. 147 משנה קסו א. 148 ירושלמי פ"י ה"ר. 149 רשב"ם פ"ח ה"ב. 150 רי"ף פסחים שם; רשב"ם שם ה"ג. 151 כ"ה הנוסח בסדר ההגדה של הרמב"ם סוף הל' חמץ ומצה ובסידור רב סעודה נאון עמ' קלו ושאר סדורים. ויש גורסים מקודם שאלת מצה ומרור ואח"כ מכו, עי' מחזור ויטרי עמ' 295 ועוד. 152 משנה שם; רשב"ם פ"ז ה"ב.

117 מ"ח סי' תעני; שו"ע הרב תעב לא; ס"ב שם ס"ק נ. 118 ר' אליעזר בבריייתא מפסחים שם. 119 ר"ח שם, וכ"ה בכת"י מינכן, ועי' רשב"ם שם. 120 רש"י ורשב"ם, ובגליון הנ"ל שם: ס"א כדי שישאלו, ועי' הנהגות הכ"ח שם. 121 רשב"ם שם. 122 ס' ב רש"י ורשב"ם שם, והראב"ד חמץ ומצה שם בשם מ"י אחר. וגם למ"י זה ר"ף שהכוונה שלא יישנו וישאלו וכבר"ח שם. 123 רשב"ם שם: ולי נראה כו', ע"פ התוספתא שם חוטפים מצה לתניקות כדי שלא יישנו. 124 רשב"ם שם. 125 רש"י ד"ה ואין. 126 מפסחים קסו ב; רשב"ם שם: ועוקרים השלחן מלפניהם, אבל שם בפ"ח ח"ב פלגני קורא ההגדה לברו. 127 תוס' שם. 128 עי' ערוך ע' חמץ ורש"י ד"ה ואין, ויתכן שכ"כ לפי מנהג שלנו. 129 רשב"ם ותוס' שם; מוש"ע תעני ז. 130 רשב"ם שם; מוש"ע שם. 131 רשב"ם וגם הנבחתם חנם כו'. 132 עי' להלן על נוסח הא לחמא. 133 ראבי"ה מפסחים עמ' 162, 163. ועי' הנסיון פ"ז ה"ג בשמו. 134 ספ"ק סי' קסד; מוש"ע תעני ז. 135 מור שם, ועי' לעיל: ומנה. 136 מנ"א ס"ק כה; חק יעקב שם; שו"ע הרב שם לה. אבל בסדרי נוסחי ההגדות שלפנינו כמו בראבי"ה בציון 188 שלפני הא לחמא מנביהם ואח"כ

שנעשו לנו על ידי משה רבנו, הכל לפי דעתו של בן¹⁵³.

ה. הנוסח. על הגוסס הקבוע של הגדה אמרו במשנה: מתחיל בנגות ומסיים בשבח ודורש מארמי אבד אבי¹⁵⁴ עד שיגמור כל הפרשה כולה¹⁵⁵. וכל המוסף ומאריך בדרש פרשה זו, הרי זה משובח¹⁵⁶. ונחלקן אמוראים על הגנות מה היא: רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו¹⁵⁷. יש מהראשונים מפרשים שהאמוראים נחלקו אם אומרים מתחילה עובדי עבודה זרה בלבד או עבדים היינו בלבד¹⁵⁸, ויש מפרשים שלא נחלקו אלא במה להתחיל, אם מתחילים בעובדי עבודה זרה ואחר כך אומרים עבדים היינו או שמתחילים בעבדים היינו ואחר כך עובדי עבודה זרה, אבל הכל מודים שאומרים שני הדברים¹⁵⁹. בירושלמי אמר רב מתחילה צריך להתחיל בעבר הגהר ישבו אבותיכם¹⁶⁰. להלכה נוהגים כל ישראל להתחיל בעבדים היינו ואחר כך מתחילה עובדי עבודה זרה¹⁶¹. וכתבו נאונים שמי שאינו אומר עבדים היינו ולא מתחילה עובדי עבודה זרה, אלא מתחיל מייאמר יהושע אל כל העם ואומר כל הפסוקים והפרשיות שבתורה כמות שהם, מבלי מדרש חכמים, אין צריך לומר שלא יצא, ואמירת עבדים היינו מן התורה, שנכתב: ואמרת לבניך עבדים היינו¹⁶², אלא כל מי שעושה כן מין הוא וכופר בדברי חז"ל וחייבים לדמותו¹⁶³.

על הסיום בשבח שאמרו במשנה, נחלקו ראשונים: יש מפרשים שבכל התחלה בנגות יש סיום השבח שלו, שבנגות של מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו סיום השבח הוא בדת האמת, שקרבנו המקום לו והבדילנו מאומות וקרבנו ליחודו, ובנגות

של עבדים היינו סיום השבח הוא בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחרותנו¹⁶⁴. ויש מפרשים הסיום בשבח שהוא הדרשות בפרשת ארמי אבד אבי¹⁶⁵ וכמה מעלות טובות למקום עלינו¹⁶⁶. ויש מפרשים הסיום בשבח שהוא בשבח של הקב"ה, והיא ברכת אשר נאלץ ונאל את אבותינו ממצרים¹⁶⁷. ויש מפרשים שהשבח של עבדים היינו הוא מאמר ברוך המקום שנתן תורה לישראל ודרשת ארבעה הבנים¹⁶⁸, והשבח של מתחילה עובדי ע"ז הוא דרשת ארמי אבד אבי¹⁶⁹.

רבן נמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו — היינו ידי חובת סיפור יציאת מצרים¹⁷⁰ — ואלו הן: פסח מצה ומרור, מסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר: ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'¹⁷¹ — ואמרתם מירושו באמירה, ומצה ומרור הוקשו לפסח¹⁷² — מצה על שום שנאלצו אבותינו ממצרים, שנאמר: ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים¹⁷³ — או: על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה ונאלם שנאמר וכו'¹⁷⁴ — מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: וימררו את חייהם וגו'¹⁷⁵, ודברים הללו כולם נקראים הגדה¹⁷⁶. ויש מן הראשונים כתב שאין הכוונה שלא יצא ידי חובתו כלל, אלא שלא יצא ידי חובתו כראוי¹⁷⁷. בזמן הזה, שאין קרבן, אומר: מסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים על שום שפסח כו'¹⁷⁸.

כשאומר מצה זו מגביה את המצה, וכן כשאומר מרור זה מגביה את המרור¹⁷⁹, כדי להראות להמסובים לחבב המצוה עליהם¹⁸⁰, אבל כשאומר

השלם עם' 208; המנהיג חל' פסח סי' נט. 164 רמב"ם פ"ו ה"ד, ועי' סמ"ג עשין מא. 165 עי' להלן. 166 עי' להלן. מאירי פסחים שם: פי' א ביבין שמועה לרשב"ץ. 167 עי' להלן. מדרש שכל טוב עם' 128; שבלי הלקט השלם סי' ריח; פי' ב כרשב"ץ שם. 168 עי' להלן. 169 אברבנאל בפ"ו זבח פסח להגדה. ועי' על כל השיטות בהגדה שלמה פרק ה. 170 קרית ספר להמב"ם ח"ט ומצה פ"ו; מחזור ויטרי בפ"ו הגדה: ידי חובתו של קריאת הגדה. וכל' מרמב"ם פ"ו ה"ה ומאירי במשנה שם, עי' בסמדר. 171 שמות יב כז. 172 תוס' קטו א ר"ה ואמרתם. 173 שם לט. 174 כ"ה הנוסח ברמב"ם ובכל ספרי ההגדות שלנו. 175 שם א יד. משנה קטו א וב: רמב"ם פ"ו ה"ה. 176 רמב"ם שם. וכן הוכנס בכל נוסחאות ההגדה. על שינויים קלים בנוסח עי' הגדה שלמה פרק כז. 177 ר"ן שם: מאירי שם: שלא הפליג כסיפור זה בכדי הראוי כו'. 178 רמב"ם פ"ה ה"ד, וכן הוא בכל נוסחאות הגדה. 179 פסחים קטו א ורש"י: רמב"ם פ"ה ה"ד; מוש"ע תענ' ו. 180 מוש"ע שם.

153 רמב"ם שם. 154 דברים כו ה. 155 משנה שם. 156 רמב"ם שם ה"ד, ועי' על הדרשות להלן ציון 205. 157 גמ' שם. על שינויים בשמות האמוראים עי' הגדה שלמה קרמ"ם כשר עם' 21 ע"פ כת"י שונים של מס' פסחים וראשונים. 158 אבודרהם סדר הגדה, וכ"ס מר"ה ורי"ף פסחים שם שכ' והאידנא עבדינן בתרווייהו. 159 ריטב"א במ"ה ההגדה. ועי' רמב"ם פ"ו ה"ד מתחיל בעו"ז כו' וכן מתחיל בעבדים היינו, וצ"ב ככוונתו שלשניהם קורא שהאמוראים אינם חולקים, ויוצאים בנגות זו או זו. וכן מתחיל"י פי' או מתחיל, או שהשני שהאמוראים מוסיף על מתחיל"י, ועי' הגדה שלמה עם' 24 שמסתפק אם ר"ל שהאמוראים אינם חולקים, ויוצאים בנגות זו או זו. וכן הראשון, אבל במאירי פסחים שם מתחיל בעבדים כו' וכן מתחיל בעו"ז, וא"ב א"א לומר שהשני מוסיף. 160 ירו' פ"ו ה"ה, ועי' בקה"ע ופ"ם שר"ל שזה מתחיל בנגות שבמשנה. 161 ר"ה ורי"ף שם: והאידנא עבדינן בתרווייהו, וכ"ה בכל נוסחאות ההגדה שבסידור רס"ג וסדר רב עמרם וברסב"ם וכל הראשונים וכל ההגדות שלפנינו. 162 דברים ו כא. 163 רב נטרונאי נאוו בסדר רב עמרם

מסח שהיו אבותינו אוכלים לא יגביה את הבשר, ולא עוד אלא שגראה כאוכל קדשים בחוץ¹⁸¹.

בנוסח שבמשנה, אחרי מסח מצה ומרור, נאמר: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר: והגדת לבנך ביום ההוא וגו', לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו'¹⁸². וצריך שיאמר ואותנו הוציא משם¹⁸³, שלא את אבותינו בלבד נאל אלא אף אותנו נאל¹⁸⁴, ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה: וזכרת כי עבד הייתי¹⁸⁵, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחרות ונפדית¹⁸⁶. ואף על פי שכבר אמרנו בתחילת ההגדה — בפסקא עבדים היינו — ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו וכו', מכל מקום חוזרים כאן לעיכוב, כלומר שחייבים אנו לראות עצמנו כאילו יצאנו ממצרים¹⁸⁷.

עיקר נוסח הגדה, שתיקנו חכמים חובה על הכל, הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משוכח, ואחר כך מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואחר כך מסח שהיו אבותינו אוכלים כי מצה זו כי מרור זה כי בכל דור ודור כי ואותנו הוציא משם כי לפיכך כי עד ברכת נאל ישראל¹⁸⁸, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדרות הראשונים¹⁸⁹.

נוסח ההגדה המקובל מתחיל: הא לחמא עניא וכו'¹⁹⁰, ויש מתחילים: כבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא וכו'¹⁹¹. וכתבו ראשונים שאומרים בלשון ארמית כדי שייכני הנשים והתינוקות, שכשתיקנו היתה לשונם לשון ארמית¹⁹². יש

מהראשונים סוברים שאין לומר „כל דצריך ייתי ויפסח“, לפי שאין לנו עכשיו קרבן מסח, ועוד שאף בזמן הבית אין המסח נאכל אלא למנוייו¹⁹³, ולא לכל מי שרוצה¹⁹⁴, ומכל מקום נוהגים לאמרו, אם משום שהכוונה לאפיקומן*, שהוא וכו' למסח¹⁹⁵, או שהכוונה לשני התבשילים¹⁹⁶, או שנאמר לזכר בלבד לזמן הבית שהיו אומרים כן קודם שחיסת המסח שכל מי שאין לו מסח יבוא להימנות¹⁹⁷.

אחרי הא לחמא — סדר השאלות של מה נשתנה¹⁹⁸. אחרי כן: עבדים היינו; מעשה בר אליעזר ושאר התנאים¹⁹⁹; אמר ר' אלעזר בן עזריה²⁰⁰; ברוך המקום, וזו הקדמה לדרשת ארבעה הבנים; חכם מה הוא אומר, רשע כי תם כי ושאינו יודע לשאול²⁰¹; יכול מראש חודש²⁰²; מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו²⁰³; ברוך שומר הבטחתו כו', והיא שעמדה כו'²⁰⁴; צא ולמד וכו', וזו הקדמה לדרשות שעל פסוק ארמי אובד אבי; וירד מצרימה כו' וכל הדרשות שעל פרשת ארמי אובד אבי עד רצ"ך עד"ש באח"ב²⁰⁵ — ונוהגים לזרוק מעט מן הכוס כשמגיע דם ואש ותמרות עשן וכן כשמוכיר המכות ורצ"ך עד"ש באח"ב²⁰⁶ — ר' יוסי הגלילי אומר כי ר' אליעזר כי ר' עקיבא כו'²⁰⁷; כמה מעלות טובות כי על אחת כמה וכמה²⁰⁸; רבן נמליאל היה אומר כי מסח כי מצה כי מרור כי בכל דור ודור כי לפיכך כי עד הלל²⁰⁹. וכאן מתחילים לומר הלל, ונחלקו תנאים עד היכן אומרים עכשיו: בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מיס²¹⁰. הלכה בבית הלל²¹¹.

האפיקומן ושני התבשילים. 188 ע"י לעיל. 189 מקורו הראשון בהגדה של מסח, והובא בתום כתובות קה א ד"ח דחשיב וע"ז מה א ד"ח אפר ר"ע. וזעין מעשה זה ע"י כתוספתא פסחים פ"ו. בסידור רס"ג ובנוסח הרמב"ם אין פסקא זו. 200 מקורו במשנה ברכות יב ב ותוספתא שם פ"א וספרי ראה פסקא קל ועוד. בסידור רס"ג ובנוסח הרמב"ם אין. 201 מקורו במכילתא בא פי"ה וירושלמי פסחים פ"ה ה"ד. 202 מקורו במכילתא בא פי"ה. 203 ע"י לעיל. 204 מקורו הראשון בהגדה. 205 ע"י לעיל במשנה פסחים קטו א ודורש פארמי אבר אבי עד שינמור כל הפרשה כולה, והדרשות עצמן מקורן בספרי תבוא פסקא שא, אלא שהמדרשים קיצרו והשמיטו שם פסני שנמצא בהגדה ש"פ, ע"י מאיר ע"ז לספרי שם, אבל נמצאות בפסיקתא זוטרתי תבוא שם ובמדרש תנאים הופסן ע"פ 172"8 בשינויים קלים. 205 מהרי"ל ורמ"א בשו"ע חנן ז, וכ"ה בסדרי התנדרות. 206 מכילתא בשלח פ"ו ומכילתא דרשב"י אפשטין ע"פ 80. בסידור רס"ג ובנוסח הרמב"ם אין. 207 המקור הראשון בהגדה. ברס"ג ובמס"ב אין. 208 כ"ז במשנה קטו ב. 209 משנה שם. 210 רמב"ם פ"ה ה"ה, וכ"ה בכל הסידורים והנוסחאות. על מחלוקת ראשונים אם לברך על הלל זה, ע"ע הלל וע' סדר

181 פסחים שם. 182 משנה שם ב. ברי"ף ורא"ש ל"ג כן במשנה, וכן בסתניא דכני מערבא ובכת"י שונים, ע"י הגדה שלמה פ"ו, ושם גם שינויים קלים בנוסחאות שונות שבהגדה. 183 רבא בנב"ש שם; רמב"ם פ"ו ה"ו. 184 נוסח הגדה ברמב"ם ובהגדות שלמנינו. 185 דברים ה מו. 186 רמב"ם שם. 187 ארחות חיים; כלבו סי' נא. 188 על הברכה ע"י קהלן. 189 שו"ע חרב תענ מנ, וע"י רמב"ם פ"ה ח"ניה ובריש נוסח ההגדה שלו. 190 סדר רב עמרם ושאר סידורי הגדה. בסידור רס"ג מתחיל הא שחא הכא וכו'. 191 סדר הגדה ברמב"ם. 192 ראבי"ה סי' תקנה; ראב"ן מס' פסחים; ריטב"א כפי' הגדה; אבודרהם סי' ההגדה ועוד. וע"י ס' הפרדס לרש"י ומחזור ויטרי ע"פ 202 כדי שהמזיקים לא ישמעו שאומרים כל הרעב יבוא ויאכל ויתקצצו ויזיקו הסעודה, וע"י דימב"א ואבודרהם שם בשם י"א כדי שלא יכירו המלאכים שאנו מתפארים ויקטרו עלינו. 193 ע"ע אכילת פסחים כרד א. 194 שבלי הלקט השלם סי' רית בשם רבנו ישעיה; הסנהני ה' מסח בשם ר"י; ראב"ן פסחים; ולא תיקנו לומר ייתי ויפסח כו'. 195 ראב"ן שם. וע"ע אפיקומן. 196 ראבי"ה סי' תקנה. וע"ע סדר של מסח על ב' התבשילים. 197 שבלי הלקט שם בשם אחיו הרי בנימין, וכ' נ"כ משום

בברכה זו כתבו ראשונים שאומרים : ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, ולא מן הפסחים ומן הזבחים, לפי שהזבחים הם זניתי ארבעה עשר * שנאלצת קודם לפסח, שאין הפסח נאכל אלא על השובעים. וכתבו אחרונים שבמצאי שבת מהפכים ואומרים מן הפסחים ומן הזבחים לפי שבמצאי שבת אין חגיגת ארבעה עשר, שאין חגיגת קרבה בשבת, שאינה דוחה את השבת²²¹, ויש חולקים וסוברים שאף במצאי שבת אין משנים הגוסס, שהרי אנו מבקשים שיניענו ה' למועדים הבאים ושם נאכל מן הזבחים והפסחים, ובשנה הבאה הרי לא יהיה פסח במצאי שבת, ואפילו אם לפי חשבון הקביעות שבידינו יהיה פסח הבא במצאי שבת, מכל מקום כשיבנה בית המקדש יקראו את החודש על פי הראיה²²², ואפשר שלא יהיה במצאי שבת²²³.

על שתיית כוס שני מארבע הכוסות אחר ההגדה, ע"ע ארבע כוסות²²⁴. על הפסוקים שפוך חמתך ועוד, שאומרים אחר הסעודה, ע"ע סדר של פסח. על חלק השני של הלל²²⁵, שאומרים אחר זה, ע"ע הלל ועי' הלל הגדול. על ברכת השיר אחר הלל, ע"ע ברכת השיר²²⁶.

אחר שתיית כוס רביעי יש נוהגים לומר פיוטים בדברי שבת והוראה, להרבות בהלל לעושה נפלאות נדולות לבדו כי לעולם חסדו על ישראל²²⁷, כמו : חסד סדור פסח, או רוב נסים הפלאה, אומץ נבחרת, אדיר במלכות, אדיר הוא, אחד מי יודע, חד נדיא²²⁸. ויש שאינם נוהגים לומר כלל הפיוטים²²⁹.

כליל פסח שחל בשבת יש מהראשונים סוברים שאם הוא יחיד אסור לקרוא ההגדה בספר לאור

כשמניעים ל"לפיקך" נוסף כל אחד ואחד כוס בידו²³⁰ ומצבית²³¹, ממני שבאים לפתוח בשיר והלל, ואין אומרים שירה אלא על היין²³². יש שכתבו שאזוחים אותו בידו עד סוף לפיקך²³³, ויש שכתבו עד אחר הלל²³⁴, ויש שכתבו עד סוף ברכת אשר נאלנו²³⁵.

וחותם — מסיים את ההגדה²³⁶ — בנאולה²³⁷, היינו בברכת נאולה²³⁸. פתיחתה היא : ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר נאלנו ונאל את אבותינו ממצרים וכו'²³⁹. ונחלקו תנאים בחתימתה : ר' מרפון סובר אינו חותם בה בברכה²⁴⁰, שדומה לברכת הפירות * וברכת המצות * שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך ואף זו כולה הנדאה אחת היא, ואינו מוסיף בה דברי בקשה על להבא²⁴¹, ור' עקיבא סובר חותם בברוך שדינה כברכה ארוכה, לפי שמוסיף בה דברי ריצוי ובקשה על להבא ואומר : כן ה' אלהינו ואדלי אבותינו יניענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום וכו' עד ברוך אתה ה' נאל ישראל²⁴², ויש מפרשים ששתי ברכות הן : הראשונה והיא אשר נאלנו וכו' היא על העבר ופתיחת בברוך ואינה חותמת בברוך, והשנייה כן יניענו וכו' היא על להבא וחותמת בברוך ואינה פותחת בברוך²⁴³. הלכה כר' עקיבא²⁴⁴. וחותמים בלשון עבר : נאל ישראל, ולא נואל²⁴⁵, לפי שמספר ומשבח על נאולת ישראל שעברה²⁴⁶. ואפילו להסוברים ששתי ברכות הן, והשנייה שחותמת בברוך היא על להבא²⁴⁷, מכל מקום עיקר ברכות אלו משום נאולה ראשונה, ואנב נאולה ראשונה מבקשים גם על העתיד, ולכן חותם נאל, שהוא העיקר כאן²⁴⁸.

של פסח, ושם שנהנו שלא לברך. 211 ס' הפרדס לרש"י עמ' נא : העיסור עשרת הדברות : שבלי הלקט השלם ס' ריה : ארחות חיים ס' לה. 212 או"ח ח"ב ס' רנו : הנמ"י נוסח ההגדה : מוש"ע תענ ז. 218 הפרדס ושאר ראשונים לעיל בציון 211. 214 הנמ"י שם. 215 או"ח שם, וכן בהסנהיג ס' עה : וקורין מקצת ההלל. 216 הנמ"י שם שכן נאח וכו' נהג מהר"ם : מוש"ע שם. 217 רש"י שם. 218 משנה קמז ב. 219 רש"י שם. 220 ר' מרפון כמשנה שם, ועי"ש ברש"י וחו"ס שע"ז אין ה' עקיבא שם חולק. וע"ע ברכות כר ד עמ' רצו ועי' נאולת כר ד עמ' מה בסעם שאין זו נקראת ברכה הספוכה לחברתה אפילו להנוהגים לברך קודם לכו על הלל. 221 משנה שם. 222 רש"י וחו"ס שם. וע"ע ברכות כר ד עמ' רצו. 223 משנה שם ורש"י וחו"ס. ועי' ירושלמי ברכות פ"א ה"ח שתיים הנה אחת לכא ואחת לשעבר ופ"י התוס' מנחים קר ב ד"ה חוץ ומדרכי שם. 224 רש"י ברכות יא א בפי' הירושלמי שתיים הנה כו', ועי' פ"ה לירושלמי שם ופרה"ם שם. ועי' רמב"ם סוף מנחים פ"י הירושלמי בע"א ולא לברכת נאולה. 225 רש"י וחו"ס שם : רמב"ם פ"ה ה"ו : מוש"ע תענ ז. 226 נמ' שם קיז ב, וכן הנוסח ברמב"ם ובכל הסדורים. ועי' הגדה שלמה עמ' סט בחילופי נוסחאות שבקטע מהגניוח ובסידור

תכלאל תימן הנוסח נואל ישראל. ועי' הגדה נולרסמידס עמ' 49. 227 רש"י שם. 228 עי' לעיל פ"י הרשב"א ברכות לירושלמי שם. 229 רש"י שם. 280 תוס' קמז ב ד"ה ונאמר, ע"פ מנחים ע א, וע"ע אכילת פסחים כר ד א עמ' שסו : המנהיג הל' פסח ס' עה : שבלי הלקט שו"ע הרב שם ממ. וכ"ה במשנה שבמשניות ובנוסח ההגדה של הרמב"ם ובסדר רב עפרם וכל נוסחאות ההגדה שלמנינו. במשנה שבירושלמי ובסידור רש"י : מן הפסחים ומן הזבחים, ועי' הגדה שלמה עמ' סט בחילופי נוסחאות שביה בכמה הגדות. 281 שו"ת מהר"ו ס' קצב : מ"ז ס' תענ פ"ק ט : סג"א פ"ק ק, וכ"ה ברוב נוסחאות ההגדה שלמנינו. 282 ע"ע קדוש החודש. 283 שו"ת כנסת יחזקאל ס' כ : דעה ב בשו"ע הרב שם בשמו. גם בסידור הרי"ע כ' קלא לשנות סעם הלך אחר רוב שנים. 284 כר ד א עמ' קסא. 285 על שני הפרקים הראשונים, עי' לעיל. 286 כר ד עמ' תריג. 287 שבלי הלקט השלם ס' ריה : תניא רבתי ס' מה : שו"ת סהרש"ל סו"ס פח. 288 פיוטים אלה ברוב הגדות נוסח אשכנז. ועי' הגדה שלמה פרק לו, ושם עוד פיוטים אחרים מנוסחאות שונות. 289 בהגדות נוסח ספרד וכן בהגדת חב"ד אין פיוטים. וע"ע סדר של פסח.

על פי שהוא של יחיד — מחשש שמא יבוא לקרות בה בצבורי, ואף בנביאים יש לחוש שמא יבואו לקרות בהם בצבור בהפטרותי — אבל ספר תורה של יחיד הנקרא חומש אין מדקדקים בו כל כ"י, ויש סוברים הן חומשים והן נביאים והן כתובים, אף על פי שלא נעשה אלא לקרות בו בינו לבין עצמו, אסור להשתותי. ויש מוסיפים שאף נמרא וספרי פוסקים בכלל האיסור, שאם נמצאת בהם טעות וספרי להחיר את האסור ולאסור את המותר, ולזכות את החייב ולחייב את הוכאי, ואין לך עולה גדולה מזו, וכל שכן הוא, שהעיקר מה שאנו פוסקים הוא מהלמוד ושאר ספרי המחברים, ואם יהיה הספר מוטעה בקל יוכל לטעות בדיוק.

ספר תורה שיש בו שלש טעויות בכל דף, יתקן, ואם יש בו ארבע יגנוי, רב אמר שתיים יתקן ושלש יגנוי, הלכה ארבע יגנוי. ואם יש בו דף אחד שלם, מציץ על כולם, ואפילו אם אותו הדף אף הוא משובש, אלא שאין בו ארבע טעויות, הואיל וניתן דף זה לתקן, מציץ אף על שאר הדפים שיש בהם ארבע טעויות, ודוקא אם היה בו מלכתחילה דף אחד שאין בו ארבע טעויות, אבל אינו יכול לתקן על ידי שיסיר דף הפסול ויחזור ויכתוב דף אחד שלם שיציץ, שאם היה מועיל תיקון זה למה אמרו יגנוי. בירושלמי נסתמקו אם הדף יהיה שלם מכל טעות, או שלם מארבע טעויות, ולא אמרו שדף אחד מציץ אלא כשרוב הספר נכתב יפה, היינו שמנוה ממעויות, שרוב כל דף ודף הוא בלא טעות, או שרוב אותיות — היינו תיבות — הספר הוא בלא טעות, לפי ששני תנאים צריכים, שרוב האותיות של הספר יהיו

הנה, מחשש שמא יטה השמן אל הפחילה, ואף אם אשתו מעיינת עמו, אם אינה יודעת לקרות, אסור, אלא אם כן יודע ראשי הדברים בעל מה, ויש מתירים, מפני שאין לבטל מצות הגדה משום חשש שמא יטה, ועוד שאם אחד קורא ואחד שומע אין חוששים, ועוד שאין עם הארץ בעולם שלא תהא ההגדה קצת שגורה בפיו ובעינו קצת בספר קורא פעם בספר ופעם חוץ לספר והרי זה כראשי פרקים שמותר.

הגדת עדות. ע"ע עדות.

הגדה. תיקון ספרים מן הטעויות שבחם; הבדיקה בספרים לברר אם יש בהם טעויות.

הפרקים — א. הטען תיקון ב. הטען בדיקה; ג. המגיהים; ד. הגהה מסבא; ה. הגהה ככתובה.

א. הטעון תיקון. ספר שאינו מונה — מן הטעויות שבין, היינו שיש בו טעויות בחסר ויתר והשמטת תיבות וכיוצא — עד שלשים יום מותר להשתותו, מכאן ואילך אסור להשתותו, אלא יתקן, או יגנוי, משום שנאמר: ואל תשכן באהלך עולה, ואין שכונה פחותה משלשים יום, וגם רמז יש בתיבת „אל“, שהוא בנימטריא שלשים ואחד, כלומר: אם אתה משהו ל"א יום, הרי אתה משכן באהלך עולה.

ספר שאמרו, יש מפרשים שהוא ספר תורה, ויש מפרשים תורה נביאים וכתובים. ואף בו נחלקו: יש סוברים דוקא ספר שקוראים בו בצבור, או שראוי לקרות בו, כגון שנכתב כלהלכה על הגויל, ואף

240 ע"ע מכעיר. 241 ס' חתרוטא הל' שבת ס' ר"ט, ועי' מחזור ויטרי עמ' 128 ושבלי הלקט השלם ס' סד ואו"ח ס' ל"ב. 242 שבה"ל שם בשם אחיו ר' בנימין, זכ"פ בשו"ע רעה ט מטעם האחרון. ועי' פס"ג שם משכנות וזכ"פ ח ס"ט יש להקל אף בעם הארץ נסור שאין שגור כלל בפיו שלא לבטל מצות הגדה, ועי' פסח מעובין לבעל כנה"ג רנו ורנו שאוסר אם אין לו חבר שיוכירו.

הגהה. 1 רש"י, 2 שם"ק. 8 כתובות יט ב; רמב"ם ספר תורה פ"ו הי"ב; מוש"ע יו"ד רע"א. 4 רמב"ם שם; מוש"ע שם. 5 איוב יא יד. גמ' שם. 6 רמב"ם שם, והוכח בשם"ק. 7 שם"ק שם. 8 שם"ק כתובות ס"ב בשם ר"י מינש; רי"ף הל' ס"ח; תוס' רי"ד שם; מאירי שם בשם נאוני ספרד; רמב"ם שם; מוש"ע שם. 9 רש"י כתובות שם; ר"ן שם; ראבי"ה בהנמ"י ס"ח שם; מאירי שם. 10 ע"ע ספר תורה. 11 מאירי שם בשם נאוני ספרד. 12 מאירי שם ולפ"ו בכתובים אין לחוש. 13 שם"ק בשם הרי"ם מינש. 14 מאירי שם, ובקריית ספר מאמר ב' ה"ג, וסוים בק"ס; ועל דרך האמת ראוי לדקדק את כולם מפני חששא זו — שפסיד הכוונה —

(7)

אלא שבס"ת הדבר מוכרח מפני שהוא מסול ויבוא לקרות בו. 15 רא"ש כתובות פ"ב ס' יא; רמב"ם שם; רבנו ירוחם נתיב כ ח"ב, ועי' רא"ש וריב"א שם שאף רש"י לא נתכוון להוציא שאר ספרים, אלא שבימי הגמ' לא היו כתובים ספרים אחרים ולכן פ"י תנ"ך. 16 שו"ת הרמ"א ס' י. 17 ברייתא במנחות כ"ב. 18 גמ' שם. ועי' פס' סופרים פ"ג ה"ו ובמ"י נחלת יעקב שם, ולפירושו נחלקו שם תנאים בזה, ור' יהודה כ"ב ורשב"ג כתנא דברייתא. 19 רב יוסף בנמ' שם ותנאי תיובתיה; רמב"ם ס"ח פ"ו הי"ב; מוש"ע רע"ד. 20 ברייתא שם. 21 וב יוסף בנמ' שם ור"ש; רמב"ם שם; מוש"ע שם. 22 תוס' מנחות שם ד"ה תנא ורא"ש הל' ס"ח ס' יז ומרדכי בהל"ק ס' תתקנר והוכחא בב"י רע"א. 23 ירוש' מנילה פ"א ה"ט ושם לא נפשט הספק. 24 רב יצחק בר שמואל בשם רב בנמ' שם. 25 רמב"ם שם; מוש"ע שם. 26 רש"י על הרי"ף שם וני' שם"ק שם ברש"י ובסיוחם לרשב"א שם. 27 פרישה שם בשם כ"י, ולפנינו בב"י אותיות, ונ' שהיו אותיות בסובו תיבות. ונ"ם פסח שאמרו וה"ם חסרות כו', עי' להלן, והיינו שהתיבה חסרה וצ"ל מלאה. 28 כ"ס שם וב"י רע"א וס"ד שם ס"ב, ואפשר

is unnecessary. The narrative which עבדים היינו briefly relates is expounded in extensive detail later in the Haggadah in the paragraphs beginning with צא ולמד, *Go and learn*. There, each detail of the descent to Egypt, the servitude, the affliction, and the miracles of the Exodus are described and explained at length. What does עבדים היינו at the beginning of the Haggadah add to the lengthy narration that comes later?

3) What is the reason for the injunction, ואפילו כלנו חכמים, *Therefore, even if we were all wise... we would nevertheless be obligated to recount the story of the departure from Egypt*? What purpose does relating the story serve for those who already know it?

4) What is the reason for the word "and" in the phrase ואפילו כלנו חכמים, *And even if we were all wise*? The word "and" denotes an addition to a previous idea. For example, had the Haggadah previously mentioned that every person is required to recount the story of the Exodus, then the phrase "and even if we were all wise..." would have been appropriate. However, this phrase is the first mention of any obligation! The statement should instead read: *Even if we were all wise, without the unnecessary conjunction "and"!*¹

5) Many commentators have questioned the insertion of the paragraph אמר רבי אלעזר בן עזריה *Said Rabbi Elazar ben Azaryah*, in the Haggadah. Rabbi Elazar ben Azaryah said, in the name of Ben Zoma, that the daily obligation for every Jew to mention the Exodus from Egypt applies at nighttime as well

1. The addition of the word "and" is not insignificant. *Tosafos in Menachos 40b, s.v. Techeles*, infers significant Halachic ramifications from the addition of the word "and" in a similar phrase "and even..."

Overview

"מח לתשובה אם אין שאלה"

"There can be no answer without a question."

(Introduction to *Medrash Haggadah*)

Some Questions

1) The compiler of the Haggadah should have placed the paragraph עבדים היינו לפרעה במצרים, *We were slaves unto Pharaoh in Egypt*, after the paragraph זרה *idol worshippers*, according to the chronological order of events. The second paragraph refers to Terach, Avraham's father, who died two hundred years before Avraham's children descended to Egypt and became slaves, the topic of the first paragraph.

This question is strengthened when we look at the conclusion of the second paragraph, מתחלה עבדי עבודה זרה, *and Yaakov and his children went down to Egypt*. These words would have served as an ideal transition to the paragraph עבדים היינו, *We were slaves unto Pharaoh in Egypt*, had the compiler of the Haggadah placed the paragraphs in chronological order.

2) The opening paragraph of the Haggadah, from עבדים עבדים, *Therefore, even if we were all wise*,

no connection with either the preceding or following paragraphs.

Moreover, it would have been appropriate after the paragraph *יכול מראש חמש*, which concludes with the words, *...at such a time when the matzah and the maror are in front of you*, for these are two of the three features which Rabban Gamliel instructs us to discuss.

8) Rabban Gamliel says that *whoever does not explain the following three things at the Pesach festival has not fulfilled his obligation, namely: Pesach, matzah, and maror*. From where does Rabban Gamliel learn his rule?³

3. *Tosafos* in *Pesachim 116a*, s.v. *V'amartem*, suggests that Rabban Gamliel derives his directive from the verse, *And you shall say, "This is the Pesach offering to God..."* (Exodus 12:27), which implies an obligation to verbally declare the reason for the Pesach offering. Rabban Gamliel, says *Tosafos*, derives the obligation to similarly declare the reasons for matzah and maror from their association (*מיקץ*) with the word "Pesach" in other verses. This answer for the source of Rabban Gamliel's law is very problematic.

First, how can Rabban Gamliel derive an obligation to recite specific phrases on Pesach night from a verse which has nothing to do with Pesach night? The verse, *And you shall say*, is the response to the question of the son who asks, "What is this service to you?" It does not mention Pesach. Nor does it mention any obligation to recite the response if the son does not ask, as Rabban Gamliel requires. Nor does it say that one who does not recite this statement about the Pesach offering has not fulfilled his obligation of relating the story of the Exodus, as Rabban Gamliel states.

Second, this verse is not even the source for the obligation to relate the story of the Exodus on Passover. Rather, the source for that is the verse, *ומצות לבק ביום הזה, ומהיום לאמר, ומהיום לאמר, And you shall relate to your child on that day saying...* (Exodus 13:8). But in that verse, there is no command to recite the phrases of Pesach, matzah, and maror.

Third, even if Rabban Gamliel does derive his principle from the verse, *And you shall say*, it would suffice to recite, *The Matzah which we eat...*, without

as daytime (his opinion is the law, and we fulfill this law every night when we recite the Shema). Obviously, this dictum applies to every night of the year, not just the night of Pesach. Why, then, is it included in the Haggadah? What relevance does it have to Pesach more than any other night?²

6) Why did the compiler of the Haggadah insert the paragraph *יכול מראש חמש* *One might think that the obligation to recount the story of the departure from Egypt begins from the first day of the month of Nissan*, between the paragraphs *מתחלה ערבי עבודה זרה* (the Four Sons) and *כנגד ארבעה בנים*?

The paragraph *יכול מראש חמש* expounds the reason for the timing of the obligation to recount in detail the story of the Exodus on Pesach night and not earlier. This discussion has no connection with either the preceding or following paragraphs.

7) Why did the compiler of the Haggadah place the paragraph *רבן גמליאל היה אומר Rabban Gamliel used to say*, between the paragraphs *כמה מעלות טובות* and *בכל דור ודור*? The statement of Rabban Gamliel, that one must recite specific statements about the Pesach offering, matzah, and maror, has

2. The commentators have suggested that Pesach night indeed differs from all other nights, for on Pesach there is an additional mitzvah to *elaborate* upon the story of the Exodus. Their suggestion, however, does not answer the question. The mitzvah to elaborate is not an obligation, but merely a meritorious deed. The Haggadah itself states that this elaboration — one of the unique features of Pesach night — is only a commendable addition to the year-round obligation to *mention* the Exodus at night. The obligation to recount the story of the Exodus remains the same on Pesach night as on every other night. Therefore, the question remains, how does the night of Pesach differ from all other nights with regard to the obligation to mention the Exodus?

problem is that this concept has already been presented at the beginning of the Haggadah! In the paragraph *והיית עבדים* we read, *And if the Holy One, Blessed be He, had not taken our fathers out of Egypt, then we, our children, and our children's children would still have been subjugated to Pharaoh in Egypt.*

Why is this concept stated twice, and why is there such a lengthy interruption between the two statements?

11) Why did the compiler of the Haggadah place Hallel, the verses of praise and thanksgiving to God, after the paragraph *והיית עבדים*? Is there any reason behind the proximity of these paragraphs?

12) Why is this book called the *Haggadah*?

The word *חגדה*, *Haggadah*, comes from the verb *לחג*, which means *to tell*. A more appropriate verb would have been *לספר*, *to relate* or *to recount*, which appears in many places, such as in the verse, *In order that you relate (תספר) in the ears of your children* (Exodus 10:2), as well as in the Haggadah itself, *We would nevertheless be obligated to recount (לספר) ... and, They were relating (מספרים) the story of the departure from Egypt...*

Therefore, this book should have been named *סיפור*, *Sippur*, and not *חגדה*, *Haggadah*.

These questions — and many others — paint the picture of a jumbled text compiled in no meaningful order, a clutter

4. If the Haggadah repeats this concept in order to cite the verses which verify the source for this obligation (Shemos 13:8 and Devarim 6:23), then the compiler of the Haggadah should have quoted them earlier in the Haggadah the first time this concept appears. On the other hand, if the appropriate place in the Haggadah to mention this concept is here, near the conclusion of the Haggadah, then why mention it at all in the beginning?

9) Why did the compiler of the Haggadah place the paragraph *והיית עבדים* in every single generation, after the paragraph *והיית עבדים*, *Rabban Gamliel used to say?* One paragraph has no connection with the other. *בכל דור דור* discusses the obligation for every person to consider himself as if he personally left Egypt, whereas *רבן גמליאל היה אומר* discusses the obligation to recite the three specific phrases of Pesach, matzah, and maror.

Furthermore, the compiler of the Haggadah should have placed *רבן גמליאל היה אומר* *before* *בכל דור דור*, because the paragraphs which precede *רבן גמליאל היה אומר* list the abundant acts of kindness God performed for the Jewish people, and they mention the obligation to praise and thank God for His benevolence. Therefore, it would have been appropriate to place *בכל דור דור* — which discusses the obligation for every person to view himself as if he personally received God's acts of kindness — immediately after the list of those acts!

10) The above-mentioned paragraph states, *בכל דור דור, בכל דור דור* *In every single generation one is obligated to look upon himself as if he personally had gone forth out of Egypt.* The

the specific word "this": *This matzah which we eat...* Why does Rabban Gamliel require the word "this" in each of the three phrases about Pesach, matzah, and maror?

Fourth, again assuming that Rabban Gamliel derives his principle from the verse, *And you shall say*, he should only require that the Pesach offering be explained, for that is the only feature mentioned in this verse; matzah and maror are not mentioned. Although *Tosafos* asserts that these two are derived from their association with the word "Pesach" elsewhere, this needs explanation. Furthermore, even if they are derived from "Pesach", there should be no obligation to recite them at a time when there is no Pesach offering.

gadah, or what we commonly call the *Maggid* section. Since this section is where we fulfill the mitzvah to recount the story of the Exodus, it is upon this section that our discussion is focused.

Step Two. The source for the obligation to recount the story of the Exodus is the verse (Exodus 13:8):

והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי מצרים
 And you shall relate to your child on that day, saying: "It is
 because of this that Hashem acted for me when I came forth out
 of Egypt."

Although there are other verses in the Torah which command us to recount the story of the Exodus, this is the only verse which requires us to tell the story regardless of whether or not we are prompted by a child's question. The other verses command us to tell the story only if a child asks about the Exodus. Since the commandment of this verse, however, applies whether or not a child asks, it serves as the source for the mitzvah of Pesach night for every Jew to tell the story of the Exodus from Egypt.

Step Three. Since this verse is the source for the mitzvah to recount the Exodus and, therefore, the basis for the Haggadah, the compiler of the Haggadah composed its content, and order to correspond to the phrases in the verse itself.

Step Four. This "Source Verse" has six parts:

- 1) והגדת לבנך — And you shall relate to your child
- 2) ביום ההוא — On that day
- 3) לאמר — Saying
- 4) עשה זה — It is because of this
- 5) עשה ה' לי — Hashem acted for me

of unconnected paragraphs in confusing disarray. The lack of coherence glares at us so blatantly that we become accustomed to the confusion, and after just a few hours of it each year we return the Haggadah to the shelves with faith that at least the person who put it together knew what he was talking about.

Of course, it is inconceivable that one of the most important books of Jewish observance would follow no meticulous order, or at least no order which the ordinary reader could not discern, follow, and learn from. What is the order behind the Haggadah of Pesach, and what did our Sages intend to teach with it?

Let us begin with the basics.

Step One. On the first night of Pesach, every Jew is required to perform five mitzvos. Two are required by the Torah: (1) To eat matzah (Shemos 12:18); (2) To recount the story of the Exodus from Egypt (Shemos 13:8). The other three are rabbinical ordinances: (1) To drink four cups of wine; (2) To eat maror; (3) To recite Hallel, the psalms of praise.

Because of their status as Torah commandments, the mitzvah to eat matzah and the mitzvah to recount the story of the Exodus stand out as the central motifs of the Pesach Seder. We fulfill the mitzvah to eat matzah, of course, by eating matzah. We drink wine, eat maror, and recite the passages of Hallel to fulfill the three rabbinical mitzvos of the evening. But how do we fulfill the mitzvah to recount the story of the Exodus?

For this mitzvah we have the Haggadah. Although we commonly refer to the entire book as the Haggadah, the term Haggadah technically refers to the middle part of the Hag-

Exempt from telling the story of the Exodus, he would leave his children ignorant of the significance of their past, and unaware of their purpose for the present and their responsibilities for the future. By requiring every person to recount the Exodus, regardless of his knowledge, the Torah circumvents this problem. The continued consciousness of our collective history and the responsibilities and privileges that it bore is guaranteed.

We now understand the paragraph עבדים היינו. The sole but critical purpose of עבדים היינו is to inform us that the obligation to tell the story of the Exodus falls upon every Jew, even if he already knows it and has no need to retell it. For it is not only for his sake that he must tell it, but for the sake of all following generations. עבדים היינו therefore says:

We were slaves to an oppressive king and to an oppressive nation. Only God, through His miraculous Divine Providence, took us out from there. Had God not delivered us, we, our children, and our children's children would still have been subjugated to Pharaoh in Egypt. All subsequent generations would have been born into the oppression of Egypt. Therefore, since all later generations were also included in the redemption, they are also obligated to praise and thank God for the deliverance from slavery to freedom. In order to ensure that they will be aware of their privileged responsibility, we are all obligated to recount the Exodus *and even if we were all wise*. For that is the failsafe strategem to keep alive the events of the Exodus in the mind and heart of the Jewish people.

Our questions begin to disappear.

1) עבדים היינו has a distinct purpose and is not out of order

we are reminded that it is God's omnipotently open hand which gives us everything we need. This renewed recognition inspires us to strengthen our love, awe, and service for God.

This is certainly an appropriate explanation for the obligation to recount the Exodus. But still — there seems to be something more to this mitzvah, for if its purpose was solely to enhance our devotion to God, then why are the wise, holy, righteous Jews, who are constantly cognizant of God's greatness, obligated to recount the Exodus? There must be some greater purpose behind this mitzvah. It is this purpose which will give us profound insight into the mitzvah of recounting the Exodus.

Indeed, recounting the events of the Exodus is not solely for our own spiritual benefit. But it is also for our children's. For when we recount the Exodus, we not only ensure that we do not forget what God did for us, but we also guarantee that our children and future generations will recall the Exodus and realize that their lives, too, were fundamentally affected by that awesome event; and they will, as a consequence, acknowledge their personal responsibility to praise and thank the Almighty. To ensure this perennial awareness of what God did for His people, every Jew is commanded to tell and elaborate upon the events of the Exodus, regardless of his wisdom and knowledge; for it is not only for his benefit, but for the benefit of the future generations of the Jewish people.

If particular individuals had been exempted from this obligation, it would have been conceivable for the Exodus to be forgotten. Any Jew acquainted with history would exempt himself by justifying that he already knows the historical events.

logically that every one of us must recount it, *and even if we were all wise... we would nevertheless be obligated to recount the story of the Exodus from Egypt.*

The Torah itself subtly implied this reason for the obligation when it phrased the command, *והגדת לבנך, And you shall tell your child...* using the verb "tell" and emphasizing telling *your child*. If the purpose was for us and not for our children, the command would be phrased, *וזכרת, And you shall remember...*

The Sages, following the Torah's lead that the purpose of telling the story of the Exodus is not only for us but for our children, introduced additional customs for the sake of the children, such as removing the Seder plate before the meal begins, and having the children snatch away the Afikoman. These customs were introduced to attract the attention and interest of the children and to encourage their questions, thereby assisting us to instill in them the awareness of the Exodus.

In conclusion, עבדים היינו is not the beginning of a story, but a pedagogical statement giving the reason why we are obligated to recount the Exodus even if we are all wise. The inclusion of עבדים היינו here is based on the words *והגדת לבנך* in the verse *והוא לאמר*. *והגדת לבנך* encapsulates the essence of *עבדים היינו*. *And you shall relate to your child:* the purpose for recounting the Exodus is for our children to be aware of what God did for us and for them.

The seven paragraphs that follow are also based on the words *והגדת לבנך*:

מעשה ברבי אליעזר is an example of telling the story *even if we were all wise*. Five of the greatest Tannaim, Rabbi Eliezer,

in the Haggadah. Since it is not meant to be part of the story but rather the impetus to tell the story, it is appropriately placed at the beginning of the Haggadah, before the telling of the story.

The statement *ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא... משעבדים היו* *And if the Holy One, blessed be He, had not taken our fathers out of Egypt, then we, our children, and our children's children would still have been subjugated to Pharaoh in Egypt* is not repeating the idea that appears later in *in Egypt that we must view ourselves as if we were personally redeemed from Egypt*. Rather, it is declaring the purpose for our obligation to recount the Exodus — if not for ourselves, then for our children who were also affected by the event.

2) Once we understand that the purpose of recounting the Exodus is not only for ourselves, but for our children and future generations, we can understand why we must recount the Exodus even if we were all wise — *ואפילו כלל חכמים*. The purpose of the recounting is not for us, but for our children. Requiring every individual to recount the Exodus, regardless of his level of knowledge, is the infallible method to ensure that our children will always be aware of it and its import.

3) We now understand why the word "and" was added to *ואפילו כלל חכמים, and even if we were all wise... we would nevertheless be obligated to recount the story of the Exodus from Egypt*. *ואפילו כלל חכמים* is not a self-contained statement, but the corollary of the preceding sentence, *...our children, and our children's children, would still have been subjugated to Pharaoh in Egypt*. Once we know that the *raison d'être* of the obligation is for the sake of our children, to ensure that they will know that they were redeemed as well, it follows

the section which corresponds to the next words ביום חורו, on that day, and which describes the proper time for this obligation.

The Haggadah derives from: the words והיום הזה that the obligation of *הגדת לבנך* — telling about the Exodus — must be fulfilled *on that day*, the day *when matzah and maror are in front of you* — that is, the Fifteenth of Nissan.

Therefore, following the order of words in the Source Verse, והגדו לבנך ביום ההוא, *And you shall relate to your child on that day*, this is certainly the fitting place for the paragraph "כול מראש חדש". This answers our sixth question.

The Third Section

לאמר — Saying

We now come to the third section of the Haggadah, which corresponds to the third phrase *לאמר, saying*, in the Source Verse. We have seen that the compiler of the Haggadah established the order of the Haggadah based upon the sequence of words in the Source Verse, *והזכרת* (Shemos 13:8). We have seen that he placed the description of the obligation to recount the Exodus first, corresponding to the words *והזכרת לבנך*. Next, he placed the details of when to fulfill this obligation, corresponding to the next words in the verse, *ביום ההוא*. Likewise, the third section corresponds to the third phrase, *לאמר, saying*, and contains the actual saying of the story of the Exodus.

Not only was the compiler of the Haggadah consistent with the order of words in the Source Verse, but he also achieved a logical progression by first introducing the obligation to recount the Exodus (והודת לבנך), then instructing when to fulfill

Rabbi Yehoshua, Rabbi Elazar ben Azarya, Rabbi Akiva, and Rabbi Tarfon, eminent sages whose minds were immersed in the depths of every realm of Torah, nevertheless elaborated upon the Exodus story throughout the night. They knew that the purpose of the obligation was not solely for the individual, but for ensuing generations — והאדם לבנו — (Midrash Berachot).

part of the Hagadah. Although there is an obligation to mention the Exodus every night of the year, the obligation on Pesach night is different. Every other night one is required merely to mention the Exodus to himself, whereas on Pesach night he must tell the story to someone else, and even if there is no one else present, he must tell the story to himself in order to safeguard against it ever being forgotten.

The paragraphs dealing with the Four Sons/follow, depicting the responses to the questions of the four types of children. These paragraphs appropriately appear in the section of the Haggadah which corresponds to *והודת לבנך* *And you shall relate to your child*. The response to the last son, the son who does not know how to ask, is the very verse which is the source for the obligation to tell the story of the Exodus, *והודת לבנך ביום* *והודת לבנך ביום* — an appropriate ending to this section of the Haggadah.

The Second Section

ביום ההוא — On That Day

והגדת לבנון which corresponds to the words Exodus, comes and which describes the obligation to recount the Exodus, comes

the Exodus — as the third section of the Haggadah. It appropriately corresponds to the third phrase of the Source Verse upon which the Haggadah is based: the phrase *לאמר* in the verse *והארת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים*.

The Fourth Section

בעבור זה — Because of This

The fourth section corresponds to the fourth phrase, *בעבור זה, it is because of this*, in the Source Verse. With this simple assumption we can answer the seventh and eighth questions.

Rabban Gamliel's rule that one must explain the Pesach, matzah, and maror, corresponds to the phrase *זה עשה ה'*, which is why the compiler of the Haggadah placed the paragraph of Rabban Gamliel at this point in the Haggadah.

Rabban Gamliel's rule states that if one does not explain these three objects — Pesach (the Paschal offering), matzah, and maror, then one has not fulfilled the obligation to recount the Exodus. What is the source for this rule? His source is none other than the phrase to which this section of the Haggadah corresponds — *בעבור זה*.

How does Rabban Gamliel derive from these words the obligation to recite the explanation of the Pesach offering, matzah, and maror?

Rabban Gamliel reads the verse *והארת* differently from the common reading. The common reading is,

And you shall relate to your child on that day, saying: "It is because of this that Hashem acted for me when I came forth out of Egypt".

this obligation (ביום ההוא), and then including the actual fulfillment of the obligation (לאמר).

This section of the Haggadah starts with the paragraph *לאמר* and continues with *עבור זה*. Here, the Haggadah begins its analysis of the verses in Devarim 26:5-8 which describe the history of the Exodus. Each word of these verses depicts a particular component of the Exodus story so that together these four verses encapsulate the essence of our experience — the suffering of slavery, the relief of redemption, and the awesome miracles and wonders which God wrought for our sake. The Haggadah cites each verse and shows how the details of the Exodus are inherent in each word.

Following the elucidation of the verses comes the paragraphs list the bountiful kindnesses God bestowed upon us when He brought us forth from Egypt, when He guided us through the wilderness, and when He escorted us into the Holy Land. They were placed at the conclusion of the recounting of the story of the Exodus because they include additional accounts of God's benevolence which were not mentioned in the verses which the Haggadah cited, such as God's enriching us with the wealth of Egypt, the splitting of the Sea, the provision of our needs in the wilderness, and additional acts of kindness which the Exodus led to, including the giving of the Sabbath, the receiving of the Torah, the entry into the land of Israel, and the building of the Holy Temple.

In conclusion, the compiler of the Haggadah placed this section — beginning with *עבור זה* and containing the actual telling of the story of

our fathers in Egypt"). This obligation is part and parcel of the obligation to recount the Exodus, as is evident by its presence in the verse which commands us to recount the Exodus:

This also explains why we must say "This matzah," and "This maror", for "this" is the language of the verse; *this is because*.⁶

The Fifth Section

לי עשה ה' לי — *Hasbem Acted for Me*

After the section of the Haggadah based on the phrase *לעבור זה*, we come to the section based on the next words in the verse, *עשה ה' לי*. These words are the source for the obligation for each person to consider himself as if he personally had been redeemed from Egypt. Therefore, the compiler of the Haggadah placed the paragraph *זוור וזור*, which discusses this obligation, at this point in the Haggadah following the order of the verse. This answers our ninth question.

This paragraph states, *In every single generation one is obligated to look upon himself as if he personally had gone forth out of Egypt*. The paragraph continues to prove this obligation from the words *לי עשה ה' לי*, *Hasbem acted for me*, in the Source Verse.

We asked that the idea of viewing oneself as having personally left Egypt already appeared at the beginning of the

6. We do not say "This Paschal lamb" because we no longer have the Pesach sacrifice to which we could point and say "This Paschal lamb". Since the destruction of the second Holy Temple, the text was changed from "This Paschal lamb which we eat" to "The Paschal lamb that our fathers used to eat at the time when the Holy Temple was still standing".

Rabban Gamliel, however, translates the verse as follows:

And you shall relate to your child on that day, saying: "This is because of what Hashem acted for me when I came forth out of Egypt".

Rabban Gamliel translates *זה בעבור זה* as *this is because or the reason for this is*, which is indeed an accurate, simple translation of the words *זה בעבור זה*. The difference between the common way of reading the verse and Rabban Gamliel's way is whether the word *זה*, *this*, is the subject or the object of the subordinate clause. Rabban Gamliel learns that it is the subject ("this thing is because") and not the object ("because of this thing"). To illustrate, it is as if the phrase reads *זה בעבור זה* instead of *זה בעבור זה*, and as if the verse reads, *והגדת לבנך ביום ההוא לאמר זה בעבור עשה ה' לי בצאתי ממצרים*.

What does "this" refer to? "This" is the object on the table to which one can point and say, "This is because...", referring to the Pesach offering, the matzah, and the maror.

To summarize, Rabban Gamliel's rule is clearly written in the verse itself: *And you shall relate to your child on that day, saying: "This [the Pesach offering, matzah, and maror] is because of what Hashem acted for me when I came forth out of Egypt"*. Consequently, in order to fulfill the obligation of relating the story of the Exodus to one's child, one must also relate the reason for the Pesach offering ("Because the Holy One, blessed be He, passed over the houses of our fathers in Egypt"), the reason for the matzah ("Because the dough of our fathers did not have time to become leavened"), and the reason for the maror ("Because the Egyptians embittered the lives of

בצאת ישראל ממצרים, *When Israel went forth from Egypt*, echoing the words upon which its inclusion in the Haggadah is based, בצאתי ממצרים. This answers our eleventh question.

And our final question — why is this book called the Haggadah — has long since disappeared. Since the book's foundation from beginning to end is based on the words of the verse *והגדת לבנך*, it is obvious that the most fitting title for this book is the first word of that verse, הגדה.

In Conclusion

With a single, clear, simple answer, we have discovered an overwhelmingly logical and organized order in the Haggadah. The order of the Haggadah is the order of words in the verse which stands as the source for one of the Pesach Seder's, and, indeed, one of the entire year's, most important mitzvos:

והגדת לבנך	And you shall relate to your child
ביום ההוא	On that day
לאמר	Saying
בעבור זה	It is because of this
עשה ה' לי	that Hashem acted for me
בצאתי ממצרים	When I came forth out of Egypt.

The Argument between Rav and Shmuel

The Mishnah in *Pesachim* (116a) teaches that our narration of the Exodus story on Pesach night must begin with the shameful parts of our history, to be followed by praises of God Who raised us from our shameful state.

The two Talmudic sages Rav and Shmuel disagree what

Haggadah in ערבים היינו, *We were slaves... And if the Holy One, Blessed be He, had not taken our fathers out of Egypt, then we, our children, and our children's children would still have been subjugated to Pharaoh in Egypt*. We already explained that the purpose of that statement is to explain why every individual is obligated to recount the Exodus *even if we were all wise*. It does not come to express the idea that one must view oneself as having personally left Egypt. For that comes the fifth section of the Haggadah, the paragraph וזו דור דור, *which corresponds to the phrase ה' לי עשה*, *Hashem acted for me* — the fifth phrase in the Source Verse, והגדת.

The Sixth Section

בצאתי ממצרים — *When I came forth from Egypt*

The sixth section of the Haggadah begins with the paragraph לפיכך, *Therefore we are obliged to give thanks*, an introduction to the recital of Hallel, the psalms of praise to God for the miracles of the redemption from Egypt.

This paragraph states that we are obligated to thank God with abundant expressions of praise and exaltation for all the acts of kindness He bestowed and continually bestows upon us. This paragraph ends with the imperative, הללוהו, *Praise God!*, an appropriate introduction to Hallel.

The recitation of Hallel was placed at the end of the Haggadah because it corresponds to the phrase בצאתי ממצרים, *when I came forth out of Egypt*, the sixth and final phrase of the Source Verse. The Hallel of the Seder commemorates the miracles of the redemption from Egypt and gratefully declares,

immediately following the account of the argument of Rav and Shmuel, the Talmud records an incident in which Rav Nachman started his recitation with עבדים היינו — just as Shmuel ruled. However, if we follow Shmuel's opinion because Rav Nachman did, then we are faced with another problem — why did Rav Nachman himself follow Shmuel's opinion?

Even if we suppose that Rav Nachman read *both* Shmuel's paragraph and Rav's paragraph, then the first question we asked returns: following the chronological and natural order of the content of the paragraphs, Rav Nachman should have read Rav's paragraph first.

Moreover, the actual ruling of the Halachic authorities itself is enigmatic. They rule that we follow both views by reading both paragraphs. How does this ruling follow *both* opinions, though, since the argument itself was which paragraph to start with; the ruling that we read both, beginning with עבדים היינו, effectively follows Shmuel's opinion, and not Rav's!

3) Both the opinion of Rav and the opinion of Shmuel pose problems. Does Rav, who states that we begin the Haggadah with מתחלה עבדים עבודה זרה, also hold that we omit all of the preceding paragraphs, or that we should insert them elsewhere in the Haggadah? It is difficult to conceive how Rav could omit so many essential paragraphs, considerably shortening the Haggadah. On the other hand, if Rav does not omit them from the Haggadah, where does he insert them?

Similarly, we can ask whether Shmuel, who states that we begin the Haggadah with עבדים היינו, holds that we omit מתחלה עבדים עבודה זרה, or whether we include it after עבדים היינו (like the text of our Haggadah). If the latter is

"shameful" refers to in the Mishnah. Rav explains that "shameful" refers to the paragraph עבודה זרה מתחלה עבדים. At first our fathers were idol worshippers, which discusses our shameful ancestry prior to Avraham. Shmuel, on the other hand, explains that "shameful" refers to the paragraph עבדים היינו. We were slaves, which discusses our shameful degradation in Egypt.

The Questions

1) The argument regarding the connotation of "shameful" is straightforward. What practical ramifications, however, does this argument bear on the text of the Haggadah? Does Shmuel maintain that we do not recite the paragraph עבודה זרה מתחלה עבדים at all, and does Rav maintain that we do not recite the paragraph עבדים היינו? If so, then according to each opinion, there would be no question regarding the chronological order of the two paragraphs (see our first question in the *Overview*), because there would only be *one* paragraph. However, according to the Halachic ruling that we read both paragraphs, the question remains, why do we read עבדים היינו before עבודה זרה מתחלה עבדים; this order contradicts both the chronological sequence of events as well as the logical progression of the content of the paragraphs.

2) In practice, when we read the Haggadah we follow the view of Shmuel and commence with עבדים היינו. In Talmudic law, however, there is a rule that in any dispute between Rav and Shmuel concerning a non-monetary matter, we follow the opinion of Rav. Why, then, in the Haggadah, do we follow Shmuel's opinion?

One possibility is that we adopt Shmuel's ruling because

part...", the Talmud does not ask, "With what part does one begin?". Instead, it asks, "What is the 'shameful' part?".

There was never any question how the Haggadah starts. Everyone agrees to the order of the Haggadah as based on the Biblical verse. Rav agrees that the Haggadah starts with עבדים היינו as the order of words in the "Source Verse" requires. Rather, they argue which part of the Haggadah was the Mishnah referring to when it said, "One begins with the shameful part". Does the Mishnah mean the beginning of the Haggadah, or does it mean the beginning of the section which tells the story of the Exodus?

This is the question which Rav and Shmuel come to answer. Rav answers that "shameful" refers to the beginning of the third section of the Haggadah, the most important section, for it contains the telling of the story of the Exodus (מתחלה עבדים עבודה זרה). The preceding sections are all introductory. Shmuel, however, learns the Mishnah literally, and answers that "shameful" refers to the very beginning of the Haggadah (עבדים היינו), and not the beginning of the third section.

Therefore, when Rav Nachman opened with עבדים היינו, he was not ruling like Shmuel, for even Rav agrees that the Haggadah opens with עבדים היינו.

The Origin of the Haggadah

Who wrote the Haggadah?

We usually allude to the author of the Haggadah in vague terms such as the *Ba'al HaHaggadah*. But who is this anony-

true, then the only point of dissent between Rav and Shmuel is *when*, and not *whether*; we read *מתחלה עבודה זרה* is based on the verse *והגדת לבנך* (see *Overview*), and we understand that every passage was purposefully placed in its particular place, we can understand the argument between Rav and Shmuel.

The Mishnah in *Pesachim* (116a) states that we must begin the Haggadah with the shameful part of Jewish history and conclude with the praises of God. The Mishnah does not say what the "shameful" part of Jewish history is; this is the subject of the dispute between Rav and Shmuel. Rav explains that "shameful" refers to our shameful ancestry of idol worshippers, described in the paragraph *עבודה זרה*. Shmuel maintains that it refers to our shameful oppression in Egypt, described in the paragraph *עבדים היינו*.

If the order of the Haggadah is so precise, and every section in its exact place, then how do Rav and Shmuel disagree how the Haggadah starts? If the order of the Haggadah follows the verse, as we have shown, and the verse dictates that each section must be in its appropriate place, without any omissions or changes in the order, then how can Rav disrupt this clarity by starting the Haggadah with *עבודה זרה* *מתחלה עבדים עבודה זרה* the Haggadah with *עבודה זרה*, not the first, part of the verse? Is Rav not aware that the Haggadah has a basic order which cannot be altered?

Upon closer examination of the words of the Talmud, we will discover that Rav and Shmuel were not at all arguing about the order of passages in the Haggadah.

When the Mishnah states, "One begins with the shameful

However, the *latest* time for the origin of the Haggadah remains unknown. According to most commentators on the Talmud, the Haggadah was still not in existence in the time of Rav and Shmuel. According to those commentators, when Rav and Shmuel argued the Mishnah's meaning of the word "shameful" (the Mishnah states that the recounting of the Exodus on Pesach night must begin with the "shameful" aspects of Jewish history), they were arguing which paragraph comes first in the Haggadah. If that is true, then even in the time of Rav and Shmuel (circa 230 C.E.), the Haggadah had not yet been formalized, or else they would not have argued how it should begin.

The Haggadah was, however, apparently organized by the time of Rav Nachman, for certain statements that he made imply that his Haggadah was identical to ours.

Who was Rav Nachman and when did he live? This is the subject of a dispute between *Rasbi* and *Tosafos*. *Tosafos* (*Bava Basra* 46b, s.v. *Shalach*) states that when the name "Rav Nachman" appears unadorned, it refers to Rav Nachman bar Yaakov (circa 280 C.E.), who was a student of Rav and Shmuel. According to *Rasbi*, the name "Rav Nachman" refers to Rav Nachman bar Yitzchak (circa 370 C.E.), who was a student of Rava. According to this opinion, the Haggadah was not written until the end of the period of the Talmudic sages.

According to our explanation of the order of the Haggadah, the Haggadah was written much earlier. We explained that Rav and Shmuel were not arguing which paragraph should begin the Haggadah. The Haggadah had already been formalized, and Rav and Shmuel each held in their hands the same text of

mous *Ba'al HaHaggadah*?

The commonly accepted assumption ascribes the compilation of the Haggadah to sometime during the Mishnaic or Talmudic periods (circa 3610/150 B.C.E. to 4210/450 C.E.). Of course, from the time of the Exodus (2448/1312 B.C.E.) the Jews have celebrated Pesach and have fulfilled the commandment of *והגדת לנכדך*, *And you shall tell your child...*, as well as the other commandments of Pesach. However, the need for the formalization of the Haggadah for the benefit of ensuing generations arose only later in the history of the Jewish people. The actual compiler and the time of organization of the Haggadah is uncertain.

According to our assumption, however, we can deduce a precise time for the composition of the Haggadah as it appears before us, and we may even be able to suggest its author.

The latest Tanna (sage who lived during the period of the oral transmission of the law, the time of the Mishnah) mentioned in the Haggadah is Rabbi Yehudah, who is cited in the statement, *Rabbi Yehudah made a mnemonic [for the ten plagues]*. When the name of Rabbi Yehudah appears with no surname, it refers to Rabbi Yehudah bar (the son of) Rabbi Ela'ay (circa 160 B.C.E.), who was the teacher of Rabbeinu HaKadosh (Rabbeinu Yehudah HaNasi, commonly called *Rebbi*), the redactor of the Mishnah and the prestigious leader of Babylonian Jewry.

Therefore, the Haggadah could not have been written earlier than the time of Rabbeinu HaKadosh; otherwise, the writer could not have quoted Rabbi Yehudah, who would have lived later.

time of the writing of the Haggadah was precisely during the lifetime of Rabbeinu HaKadosh, then it is not unlikely that the compiler of the Haggadah was none other than the great leader of Jewry himself, the preserver of the Oral Law for all ensuing generations, the holy and renowned sage of the Mishnah, Rabbeinu HaKadosh.

Thanks to Rabbi Asher Balanson, Rabbi Yitzchok Lebovits, Rabbi Label Loplansky, Rabbi Joseph Pearlman, Rabbi Daniel Taub, Rabbi Meir Tribits, Mrs. Corinne Fishman, Yechezkel Anis, Yechiel Greenbaum, Ian Jaeger, Daniel Taub, and to the many other individuals whose helpfulness contributed to the translation and research.

the Haggadah. Rather, they argued *where* in the existing Haggadah appears the "shameful" part of Jewish history mentioned in the Mishnah. Rav held that "shameful" refers to *מתחלה עובדי זרה היו אבותינו*. Although that is not the beginning of the Haggadah, it is the beginning of this specific section. This is how Rav interpreted the Mishnah, "We must begin with the shameful part."

Shmuel, on the other hand, held that the Mishnah was referring to the beginning of the entire Haggadah, the paragraph *עובדים היינו*. But they both agree to the actual text and order of the Haggadah.

We can, therefore, suggest that the Haggadah had been formalized no later than the time of Rav and Shmuel. Furthermore, Rav and Shmuel were students of Rabbeinu HaKadosh (Shmuel was also his physician). We mentioned above that the Haggadah could not have been written before the time of Rabbeinu HaKadosh because it cites his teacher, Rabbi Yehudah.

It follows that the time of the writing of the Haggadah concurred exactly with the time that Rabbeinu HaKadosh lived and the time that the Mishnah, the Oral Law, was committed to writing (circa 180 B.C.E.). In addition, the literary style of the Haggadah is very similar to the style of the Mishnah. Furthermore, no teachings of any Talmudic sages (who lived after the redaction of the Mishnah) are mentioned in the Haggadah, albeit there exist many teachings of the Talmudic sages relating to the verses cited in the Haggadah.

These factors suggest that the Haggadah was written during the time that the Mishnah was committed to writing. And if the