

מסכת פסחים

פרק אור לארבעה עשר

מתניתין: א-ב

בניסן, בודקין את החמץ, מחפשים אחר החמץ שבבית, לאור הנר, כדי שלא לעבור עליו בפסח ב"בל יראה" וב"בל ימצא".(1)

אור לארבעה עשר, בליל ארבעה עשר

גם חכמים, והצריכו לבערו מן הבית, אפילו באופן שביטלו ואין חשש ל"בל יראה ובל ימצא", שמא יבא לאוכלו.

והוסיפו התוספות, שאפילו לפי הטעם השני, צריך לומר, שהחמירו חכמים לבער כל חמץ, ואפילו חמץ כזה שאין עוברים עליו ב"בל יראה ובל ימצא", כגון חמץ נוקשה, וחמץ שאינו בעין אלא נתערב ממנו במאכל אחר. שלא חילקו חכמים, וגזרו בכל חמץ שצריך לבערו, שמא יבא לאוכלו. והוכיחו כן מהגמרא. תוספות ד"ה אור.

בחידושי רבי שמואל [סימן א] כתב, שרש"י סובר אף הוא שטעם הבדיקה הוא רק מדרבנן, שמא יבא לאוכלו. אלא שכונתו לומר, שאין זה איסור מחודש של שהיית החמץ, אלא, כל עוד לא ביער את החמץ, אף שביטלו, יש עליו איסור בל יראה מדרבנן. ובחברותא עם ביאור התוס' הערה 3 מובאים דבריו בהרחבה.

ג. דעת רבי יחיאל מפריש בטעם הבדיקה בתוס' רבינו פרץ הביא בשם רבי יחיאל מפריש שהחמירו חכמים להצריך בדיקה בנוסף על הביטול, כי חששו שמא ישכח לעשות ביטול, מאחר שהוא דבר שאין בו טירחא, כי אם דיבור בלעמא. מה שאין כן בדיקה, יש בה טירחא, ולכן אין חשש שישכח מלבדוק.

ד. שיטת הר"ן:

מן התורה די בבדיקת חמץ בלבד, כי שני דרכים קבעה התורה לקיים בהם מצות תשביתו ולהנצל מאיסור בל יראה: ביטול או בדיקה.

1. א. כך מפרש רש"י, שזהו הטעם לבדיקת חמץ, שאם לא יבדוק את החמץ בביתו, נמצא עובר עליו בפסח ב"בל יראה ובל ימצא".

ב. והקשו עליו התוספות, הרי בין כך הוא צריך לבטל את החמץ, כמו שאמרו בגמרא לקמן [ו ב] "הבודק צריך שיבטל", וביטול לבד מועיל מדאורייתא כמבואר בכמה מקומות בפרקין, ואם כן, מדוע חייבו חכמים בכלל לבדוק חמץ?

ולכן כתבו התוספות, שהטעם לבדיקת חמץ הוא, משום שחששו חכמים שאם החמץ ישאר בביתו, אף שאינו עובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא" לאחר שביטלו, הוא עלול להכשל ולאוכלו בשוגג.

והוכיחו התוס', שזהו הטעם לבדיקת חמץ, מהגמרא לקמן [י ב] שמתפקת בככר שנמצא בשמי קורה [בתקרה], אם צריך להביא סולם ולהורידו משם, כי "דלמא זימנין דנפל ואתי למיכל". משמע שהטעם הוא שמא יבא לאוכלו.

ועוד כתבו, הטעם שהחמירו בחמץ יותר מכל איסורי הנאה שבתורה שאין צריך לבערם מן הבית, הוא משום שהחמץ מותר באכילה בכל השנה, ואנשים אינם בדלים ממנו, לכן יש חשש שמא ישכח בפסח שהחמץ עתה אסור ויבא לאוכלו. מה שאין כן ערלה, ובשר בחלב, שכל השנה הם אסורים ואנשים בדלים מהם, ואין חשש שמא יבואו לאוכלם.

ועוד טעם כתבו, הואיל והתורה החמירה בחמץ יותר מכל האיסורים שבתורה, ואסרה אותו אפילו ב"בל יראה ובל ימצא", לכן החמירו

לבד, אלא צריך גם לבדוק אחר החמץ וגם לבערו מן הבית.

והטעם לכך, משום שביטול הוא דבר שתלוי בלבו של האדם, ושמה לא יבטל את החמץ לגמרי בלבו. או מן הטעם של התוספות, שחששו שאם ישאר החמץ בבית, יבא לאכלו, לכן הצריכו גם בדיקה.

וכן החמירו שלא להסתמך על הבדיקה בלבד, אלא גם לבטל את החמץ, מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה.

ומוסיף הר"ן, משמע שתקנה זו להצריך גם ביטול בנוסף על הבדיקה נתחדשה רק בימי רב יהודה אמר רב, שאמר הבדוק צריך שיבטל [לקמן ו ב], ואילו בזמן המשנה היה די בבדיקה לבד, ולכן לא נזכר במשנתנו כלל שצריך לבטל אחר הבדיקה.

רע"א הקשה על הטעם של הר"ן [שהצריכו חכמים בדיקה ולא הסתפקו בביטול בלבד, שמא מתוך שהביטול תלוי במחשבתם של בני אדם, ואין דיעותיהם שוות, אפשר שיקלו בכך, ולא יבטלו את החמץ לגמרי בלבם], הרי כיון שהוא אומר בפיו שהוא מבטל את החמץ, אם כן, אף שבלבו אינו כן, הרי "דברים שבלב", ולא הוי דברים?

ותירץ, על פי דרכו של הר"ן עצמו בענין הביטול [ראה להלן בהערה], שלשון הביטול אינו הפקר ממש, אלא רק גילוי דעת שהוא אינו מחשיב את החמץ אלא כעפרא בעלמא. וכיון שכל הביטול אינו אלא גילוי מילתא על מה שהוא חושב בלבו, הרי אם באמת לא יחשוב כן, אין כאן ביטול כלל.

ובמקום אחר כתב [בשם חתנו] ליישב, שאמנם לגבי כל יראה לא איכפת לן אם לא ביטלו בלב שלם, כיון שדברים שבלב אינם דברים, וכל שביטלו בפה, נעשה הפקר, ושוב אינו עובר עליו בכל יראה, אך מכל מקום לא קיים בכך מצות עשה דתשבתו, כיון שאינו

דהיינו, שיבטל האדם את החמץ בלבו, ואם לא ביטלו, צריך שיבדוק אחריו, לבערו מן העולם.

ולמרות שאין ודאות שלא נשאר שום חמץ בבית לאחר הבדיקה, בכל זאת די בכך מן התורה. וטעם הדבר, כיון שהוא בדק בכל המקומות שהחמץ עלול להיות שם, הוא יצא בכך ידי חובתו, ואין לו לחשוש שמא עדיין נשאר חמץ בביתו, שהרי סמכה התורה על החזקות. והחזקה אומרת, כיון שבדק את ביתו, ודאי מצא את כל החמץ הנמצא בבית. ולכן, אם בכל זאת ימצא לאחר מכן בפסח חמץ בבית, לא יעבור עליו למפרע.

וצדקו, אם כן, דברי רש"י, שהבדיקה נועדה כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, שהרי מן התורה באמת די בבדיקה לבד, ורק רבנן הצריכו גם ביטול.

וראיה לכך שהבדיקה והביעור אף הם מן התורה, שהרי הגמרא דורשת לקמן [ז ב] מפסוקים, שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר. ואם תאמר שזה רק אסמכתא, הרי מצינו גם שנחלקו תנאים מהו ביעור חמץ. ולפי רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולמדה מנותר. ומשמע שהוא מדאורייתא. וכן מוכח להדיא מדברי רבי עקיבא לקמן [ה א]: הרי הוא אומר "אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם". וכתוב "כל מלאכה לא תעשו". ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ומזה הוא מוכיח ש"אך ביום הראשון תשבתו" היינו בי"ד.

ואם נאמר שבדיקה לבד אין בכוחה כדי להוציאו מידי איסור בל יראה, אלא צריך, בנוסף, גם לבטל את החמץ מחשש שמא נשאר ממנו לאחר הבדיקה, אם כן, לא מצינו כלל ביעור חמץ מן התורה, שהרי ביטול לבד מועיל מן התורה, ומה צריך עוד ביעור? אלא ודאי, שאף הבדיקה היא מן התורה.

זהו הדין מדאורייתא, שיש לבדוק או לבטל. אבל חכמים החמירו ואמרו שלא די בביטול

ואין חובת הבדיקה אלא במקומות שהדרך להכניס שם חמץ במשך השנה. אבל, כל מקום שאין מכניסין בו חמץ — אין צריך

בדיקה. (2)

ומבארת המשנה: ומאחר שאמרנו כי מקום

מושבת מלבו.

וכתב רע"א, שהדברים ראויים לאומרם רק לשיטת רש"י [לקמן ד ב ד"ה בביטול] שדין ביטול נלמד מתשבתו, ועל ידי הביטול הוא מקיים מצות עשה דתשבתו. אך לשיטת התוספות שם [ד"ה מדאורייתא], שתשבתו משמעו העברה מן העולם, והביטול מועיל רק מטעם הפקר, כיון שהפקירו ואינו חמץ שלו שוב לא חל עליו חיוב השבתה, אם כן, אין מקום לתירוץ זה [שהרי את מצות עשה דתשבתו במילא אינו מקיים, אפילו אם ביטלו בלב שלם. ואילו כדי שלא יעבור על תשבתו, די במה שנעשה הפקר מצד הדין, ואפילו אינו בלב שלם]. אך כתב, שיש ליישב על פי מה שכתב הטור, שאסור להשכיר לגוי כלי לבשל בו חמץ בפסח, משום שבכך הוא "רוצה בקיומו של החמץ". הרי, שאף על פי שהחמץ אינו שלו, מכל מקום אסור לו להיות "רוצה בקיומו". ואם כן, יש לומר, שאם אינו מבטל את החמץ בלב שלם, אף שהוא נעשה הפקר ואינו שלו, מכל מקום, כיון שדעתו עליו, הוא נקרא "רוצה בקיומו" של חמץ, ואסור.

ה. שיטת הרע"ב:

מן התורה אמנם די בביטול, אך חכמים חששו שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח, וימלך על ביטולו, ויחשוב עליה לאכלה. ונמצא עובר בכל יראה ובל ימצא. לכן תיקנו לבדוק את החמץ ולבערו מן העולם.

ומוסיף התוספות יום טוב לבאר, הואיל והביטול הוא בלב, שחושב בלבו כאילו החמץ הוא עפר, לכן, על ידי מחשבה בעלמא הוא חוזר מביטולו וזוכה בה, שהרי מחשבה מבטלת מחשבה.

וכתב הרש"ש, שאין צריך לזה, כי אפילו אם מחשבה אינה מבטלת מחשבה, כאן, שהוא מכויץ לזכות בחמץ, הרי קונה לו רשותו את החמץ מכאן ולהבא.

אך הקשה הרש"ש על דברי הרע"ב: הרי לקמן [ו ב] אומרת הגמרא "הבודק צריך שיבטל". והטעם, שמא ימצא גלוסקא יפה. ומשמע, שלאחר הביטול שוב אין חשש שמא ימצא גלוסקא יפה. ואילו לדברי הרע"ב גם לאחר הביטול נשאר החשש הזה. ועוד, שמגמרא משמע שעל ידי הבדיקה בלבד עדיין יש חשש שמא ימצא גלוסקא יפה, ואילו להרע"ב, על ידי הבדיקה אנו יוצאים מחשש זה!

ותירץ, שלולי הבדיקה, ודאי מצוי שימצא גלוסקא יפה, ולכן חיישינן שמא כשימצא את הגלוסקא ימלך על ביטולו. אבל לאחר שבדק, הוי רק חשש "שמא" ימצא גלוסקא יפה. ולשני "שמא" לא חיישינן, דהיינו שמא ימצא, ושמא ימלך על ביטולו.

2. ואף לא ביטול. שאין צריך לחשוש אלא לדברים המצויים, ומקום שאין מכניסין בו חמץ אין מצוי שיהא שם חמץ. והראיה, שהגמרא לקמן [ו ב] טרחה למצוא טעם למה שאמרו "הבודק צריך שיבטל". והרי היתה יכולה לומר שהטעם הוא משום אותן מקומות שאין מכניסין בהם חמץ, שאינו בודקם, ולכן הוא צריך לבטל את החמץ שאולי נמצא שם. אלא ודאי, מקום שאין מכניסין בו חמץ אינו צריך לא בדיקה ולא ביטול. רבינו דוד לקמן [ח א] בענין חזר שבין אדם לחבירו.

וכך כתב הר"ן: כל שאין לו חמץ ידוע, ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן, לא חלה עליו

עד למעלה, ואת השורה המקבילה לה פנימה

[או, לפי דיעה אחרת בגמרא, שתי השורות הללו הן: השורה החיצונית מלמטה למעלה, והשורה העליונה לכל אורך ורוחב המרתף].

ובית הלל אומרים: צריך לבדוק רק שתי שורות בודדות, דהיינו, **שתי שורות החיצונית, שהן העליונות.** את השורה החיצונית בשכבה העליונה, ועוד שורה בודדת יותר פנימה. [ולפי דעה אחרת בגמרא, השורה הנוספת היא השורה שמתחת לשורה העליונה].

גמרא:

שנינו במשנתנו: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ.

והוינן בה: מאי "אור"?

רב הונא אמר: "אור" היינו נגחי, כלומר, מיד כשיאיר היום, בבוקרו של יום ארבעה עשר.⁽⁴⁾

ורב יהודה אמר: "אור" היינו לילי, ליל

שאינן מכניסין בו חמץ אינו צריך בדיקה, אם כן, **במה אמרו חכמים,** [במשנה לקמן],⁽³⁾ שצריך לבדוק **שתי שורות** של חביות יין הסדורות **במרתף?** והרי מרתף יין אינו מקום שמכניסין בו חמץ?!

לא אמרו כן, אלא במרתף כזה שהוא מקום שמכניסין בו חמץ.

וכגון, מרתף שנוטלים ממנו יין באמצע הסעודה, שלפעמים השמש עומד ומוזג יין למסובין כשפיתו בידו, וכשהיין נגמר, הוא נכנס למרתף להביא עוד יין, בעוד הפת בידו, ולעתים הוא שוכחה שם. ובמרתף כזה אמרו, שתי שורות של חביות צריכות בדיקה.

ונחלקו בית שמאי ובית הלל מה הן שתי השורות הללו —

דרך אוצרי היין לסדר את החביות במרתף שורות שורות, עד שממלאים את כל קרקע המרתף בחביות. ולאחר מכן, מניחים עליהן עוד שכבות של חביות, עד התקרה.

בית שמאי אומרים: צריך לבדוק שתי שורות מלאות על פני כל המרתף. דהיינו, את השורה החיצונית שמול הפתח, מלמטה

מצות השבתה.

4. לפי ההוה אמינא של הגמרא, שרב הונא סובר שבודקין בבקר יום י"ד, צריך לבדוק דוקא בעלות השחר, שאז עדיין קצת חשך ואור הנר יפה לבדיקה, מה שאין כן ביום ממש, ש"שרגא בטיהרא מאי מהני", אדרבה הוא מחשיך, כמו שפירש רש"י לקמן [ד א]. ולפי זה, המחלוקת בין רב הונא לרב יהודה היא כך: רב הונא סובר שבודקים בעלות השחר, כי גם אז שייכים שני הטעמים של הגמרא לקמן [שם], שבני אדם

3. רש"י. ורע"א כתב בשם ספר הכריתות, שכבר לפני רבי היו סדרי משנה. [וכן כתבו התוספות בכבא קמא [צד ב] ד"ה בימי, שהמשניות היו כבר לפני רבי, אלא שרבי סדרן]. ובאותן משניות נאמר ששתי שורות במרתף חייבות בדיקה.

ארבעה עשר.

לילה!

קא פלקא דעתך, הניחה הגמרא עתה, דמאן דאמר "נגהי" — נגהי ממש קאמר. שרב הונא סובר שבודקים את החמץ רק בבוקרו של יום ארבעה עשר ולא בלילה שלפניו.

ומאן דאמר "לילי" — לילי ממש קאמר.⁽⁵⁾

מיתבי לרב יהודה ממה שנאמר באחי יוסף [בראשית מד ג] "הבקר אור, והאנשים שולחו".⁽⁶⁾

וסברה הגמרא, שכוונת הכתוב לומר, שבבוקר, הנקרא "אור", שולחו האנשים.

אלמא, מוכח מכאן, כי "אור" — יממא [בוקר] הוא.

וקשיא לרב יהודה, האומר ש"אור" הוא

ומשנינן: מי כתיב "האור בקר", שאז היה משתמע ש"אור" הוא "שם דבר", והוא שמו של הבקר?

והלא "הבקר אור" כתיב! שה"אור" האמור כאן הוא "שם הפועל", שהבוקר האיר והאנשים שולחו.

ובמאן דאמר, כדרך שאנשים אומרים, "צפרא נהר", הבקר האיר. אבל "אור" שהוא שם דבר, אינו אלא לילה.

ובא הכתוב ללמד, בדרך אגב, דרך הנהגה הראויה, מאחי יוסף, שהמתינו עד שהאיר היום. וכדרב יהודה אמר רב.⁽⁷⁾

דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אדם לעיר מהדרך ב"כי טוב", כאשר השמש

שמו של היום? וראה שם מה שתירץ.

7. דברי רב יהודה אמר רב, לא הובאו כהמשך לתירוץ הגמרא על המאן דאמר ש"אור" הוא לילי. אלא הם לכולי עלמא. שגם לפי הדיעה הראשונה ש"אור" הוא יממא, באה הגמרא לפרש מה השמיענו הכתוב בכך שאחי יוסף יצאו לאחר אור הבקר. תוספות ד"ה וכדרב יהודה.

והמהרש"א כתב, שמרש"י משמע שדברי רב יהודה אמר רב אכן שייכים לתירוץ של הגמרא. כי רש"י מפרש "צפרא נהר", שאחי יוסף המתינו עד שיאיר המזרח, ולא יצאו מעלות השחר. וזה כדברי רב יהודה אמר רב, שיצא אדם בכי טוב, שהוא גם כן בהנף החמה. אבל לפי מאן דאמר אור הוא יממא, יצאו אחי יוסף מתחילת היום, שהוא בעלות השחר, ואין זה כדעת רב יהודה אמר רב.

מצויין אז בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה. ורב יהודה סובר, שבעלות השחר יש חשש שמא יתרשל ולא יבדוק מיד, ולאחר מכן כבר לא יוכל לבדוק לאור הנר. לכן תיקנו לבדוק בלילה דוקא, שיש לו הרבה זמן לבדוק כל הלילה. פני יהושע.

5. זה נשאר גם לפי המסקנא, אלא שהגמרא נקטה כן אגב המאן דאמר הקודם, שלא נשאר לפי המסקנא, ש"נגהי" הכונה לנגהי ממש. תוס'.

ורש"י לא גרס כלל "ומאן דאמר לילי לילי ממש", שהרי כאמור, אין מקום להסתפק בזה כלל ש"לילי" הוא לילה ממש.

6. הקשה הפני יהושע: מדוע לא הביאה הגמרא תחילה את הראיה דלהלן מ"ויקרא לאור יום" שהוא מוקדם בתורה מ"הבקר אור". ועוד, ששם כתוב במפורש "ויקרא לאור יום", שאור הוא

ומשנינן: מי כתיב "אור בקר", שיהא משמע ש"אור" הוא שם דבר? הרי "וכאור בקר" כתיב! שאינו שם דבר, אלא משמעותו "הארה" של הבקר.

והכי קאמר דוד: וכאור בקר, השעה שמתחילה הארת הבקר, דהיינו, בעלות השחר, אשר כאן, בעולם הזה הוא עדיין חושך ואפל, אותה שעה תהא רבת אור, כעין זריחת השמש, לצדיקים לעולם הבא. שלעתיד לבא יהיה אור השמש גדול מאוד, שאפילו בעלות השחר יהיה אור חזק כמו בשעת הנץ החמה שבעולם הזה.⁽¹¹⁾

עדיין זורחת [מלשון "וירא אלהים את האור כי טוב"]. וכן יצא מהעיר ב"כי טוב",⁽⁸⁾ כשהשמש כבר מאירה, כדי להינצל מחיות ולסטים.⁽⁹⁾

מיתיבי לרב יהודה ממה שנאמר בדברי דוד האחרונים [שמואל – ב כג ד], "וכאור בקר יזרח שמש".⁽¹⁰⁾ וסוברת הגמרא שה"אור" האמור כאן הוא שם דבר. וכך אמר דוד: בעולם הבא יצאו הצדיקים מאפילתם, ותזרח להם השמש, כמו ה"אור" הזה, שהוא הבוקר.

אלמא, "אור" יממא הוא?

אחד עשר, ואין להם לחשוש מפני מזיקין, בכל זאת אין ליכנס ולצאת מהעיר בלילה, מחשש בורות ומכשולים שבדרך, אלא שזה דוקא כשהוא יוצא מעיר אחרת או נכנס אליה. ב. ואילו מהפסוק "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" לומדים שאפילו כשיוצא ונכנס מעירו, צריך לזוהר מלעשות זאת בלילה כשהוא יחידי, מחשש מזיקין. תוספות ד"ה יכנס.

10. לכאורה, היה לה לגמרא להקדים את הראיה דלהלן, מהפסוק שנאמר בתורה "ויקרא לאור יום", לפני פסוק זה, שהוא מהנביאים. אלא, משום שלעיל תירצה הגמרא "מי כתיב האור בקר", שמשמע אם היה כתוב "כאור בקר" אכן היה מוכח שאור הוא יממא, לכן הביאו מיד מהפסוק זה שכתוב בו וכאור בקר. פני יהושע.

11. רש"י. ותוס' מפרשים "וכאור בקר", היינו, כמו האור החזק של הבקר עד חצי היום, כך יהיה כבר בתחילת זריחת השמש, לצדיקים לעתיד לבא. תוספות ד"ה וכאור.

ולפי התוספות ניחא יותר הלשון וכאור בקר בעולם הזה. שלפי רש"י היה צריך לומר להיפך

8. אף שקודם הוא יוצא מהעיר ורק לאחר מכן הוא נכנס לעיר אחרת, מכל מקום, דרך הגמרא לנקוט לשון כניסה קודם. כמו "בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא", אף על פי שיציאת היום קודמת לכניסת היום שאחריו. תוספות ד"ה יכנס.

9. כך מפרש רש"י.

והתוס' הביאו טעמים אחרים לדבר.

הר"י מפרש, שהטעם "שיכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", הוא מפני חשש מזיקין בלילה. הרשב"א מפרש, שיש שני טעמים. א. מפני המזיקין [רוחות רעות ושדים]. ב. מחשש בורות ומכשולים בדרך.

ושני הטעמים נלמדים משני פסוקים נפרדים. והיינו, שבנוסף לפסוק שהגמרא מביאה כאן "הבקר אור", מביאה הגמרא בבבא קמא [ס א], עוד פסוק שרב יהודה אמר רב דורש ממנו שיכנס אדם בכי טוב. והוא הפסוק שנאמר במכת בכורות "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר".

א. מהפסוק "הבקר אור" לומדים שאפילו באופן שאין חשש מזיקין, כגון באחי יוסף שהיו

מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים". ובהכרח, שכל הזמן הזה הוא יום, שהרי נאמר בפסוק שלאחר מכן "והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה" [ברכות ב.ב].

ואם כן, גם מה שנאמר "ויקרא אלהים לאור יום", אי אפשר לפרש שמתחיל להאיר.

אלא על כרחך, "אור" הוא שם דבר של יום. וקשיא לרב יהודה.

ומשנינן: **אלא**, "ויקרא אלהים לאור יום" אינו לשון קריאת שם ולא קרא אלהים את שם האור "יום", אלא הוא לשון קריאה של ציווי.

והכי קאמר הכתוב: **קרייה רחמנא לנהורא**, הקדוש ברוך הוא קרא לבריאה המאירה, שברא מהוד מעטה לבושו, **ופקדיה אמצותא דיממא**,⁽¹⁴⁾ ציוהו לשמש לפניו ביום.

בין השמשות מתחיל הרבה אחרי שקיעת החמה, ועד אז ודאי יום, ניחא קושיית הגמרא, שהרי גם לאחר שהתחיל להחשיך עדיין הוא יום. אבל לשיטת הגאונים, שמיד בשקיעת החמה מתחיל בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, מה הקושיה? דלמא באמת כבר לילה אז? ויש לומר, שהגמרא מקשה, שמלשון המקרא משמע כי משעה שמתחיל להחשיך, כבר לילה ודאי הוא. ואילו בין השמשות הוא רק ספק לילה. קובץ שיעורים.

14. כתב בתוס' רבינו פרץ: נראה שלכן נקט "ופקדיה אמצותא דיממא" ולא "איממא". משום שיש מצות שנוהגות ביום, כגון ציצית ותפילין. וכן "אמצותא דלילה" היינו מפני שיש מצות שנוהגות בלילה, כגון ספירת העומר.

מיתכי לרב יהודה ממה שנאמר [בראשית א.ה] "**ויקרא אלהים לאור — יום**".

אלמא, "אור" שמו של **יממא הוא!**

ומשנינן: אין "אור" האמור כאן, שם דבר, אלא **הכי קאמר קרא: למאיר ובא**, מעת שמתחיל להאיר, **קראו יום!**

ומקשינן: **אלא מעתה**, זה שנאמר בהמשך הפסוק "**ולחשך קרא לילה**", וכי גם שם נפרש **למחשיך ובא**, כשמתחיל להחשיך, **קרא לילה!**?

והרי אי אפשר לפרש כך, כי **הא קיימא לן** שאף לאחר שמתחיל להחשיך, עדיין אין זה לילה, **דעד צאת הכוכבים**,⁽¹²⁾ שהוא זמן יותר מאוחר מהזמן שמתחיל להחשיך, **יממא הוא!**⁽¹³⁾

והראיה, מבנין בית שני, שנאמר [נחמיה ד.טו], "ואנחנו עושים במלאכה. וחצים

וכאור בקר בעולם הבא, דהיינו שמיד באור הבקר בעולם הבא, כבר יהיה כעין זריחת השמש בעולם הזה. מהרש"א.

גם בתוס' רבינו פרץ הקשה על רש"י, שמשמע שזריחת השמש מדברת על הצדיקים לעולם הבא, ואילו לפי רש"י זריחת השמש מדברת על עולם הזה.

12. יש לדון, האם "צאת הכוכבים" מגדירה את הלילה, או שהכוכבים הם רק סימן וראיה שהוא זמן לילה.

ויש להוכיח ממעשה בראשית, שהכוכבים נבראו רק ביום הרביעי, ובכל זאת, כבר לפני כן כתוב "ויהי ערב ויהי בקר", הרי יתכן שיהא "לילה" גם בלי כוכבים כלל. קובץ שיעורים.

13. יש להקשות: בשלמא לשיטת ר"ת, שזמן

והא כתיב [שם ב] "הללוהו כל צבאי", ומשמע כולם, בין המאירים ובין שאינם מאירים!?

ומשנינן: לעולם "כוכבי אור" היינו כוכבים המאירים, ולא בא הכתוב למעט את הכוכבים שאינם מאירים, שהרי כל הכוכבים יש להם אור. אלא הא קא משמע לן קרא, דאור דכוכבים נמי אור הוא.

ומבארין: למאי נפקא מינה אם אור הכוכבים נקרא "אור" או לא?

לענין מי שנודר הנאה מן האור. שהוא אסור ליהנות גם מאור הכוכבים.

וכדתניא: (17) הנודר מן האור — אסור לו ליהנות באורן של כוכבים, שכאמור, אף הוא קרוי "אור". (18)

מיתבי לרב יהודה ממה שנאמר [איוב כד

וקרייה רחמנא לחשוכא, ופקדיה אמצותא דלילה. (15) קרא לחושך, וציוהו שישמש לפניו בלילה. (16)

מיתבי לרב הונא ממה שנאמר בתהילים [קמח ג], "הללוהו כל כוכבי אור". ומשמע שהם "כוכבי הלילה", שהרי הכוכבים אינם נראים אלא בלילה.

אלמא, "אור" אורתא [לילה] הוא. וקשיא לרב הונא שאומר "אור" היינו "נגהי"?

ומשנינן: ה"אור" האמור כאן, אינו שם דבר של הלילה, אלא לשון מאור, והכי קאמר קרא: "הללוהו כל כוכבים המאירים".

ותמהינן: אלא מעתה, לדבריך, יקשה, וכי רק כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי לפני הקדוש ברוך הוא, ואילו כוכבים שאינן מאירין לא בעו שבוחי לפניו!?

17. כתב הצ"ח: אין זו משנה ואף לא ברייתא. ונראה שצריך לגרוס "נפקא מינה לנודר מן האור שאסור באורן של כוכבים". ולפי זה מיושב למה לא הובא דין זה בשום פוסק, שהנודר מן האור יהא אסור באורן של כוכבים. משום שהגמרא אומרת זאת מעצמה רק ליישב את המאן דאמר שאור יממא הוא. אבל לפי המסקנא שלכולי עלמא אור אורתא הוא, והפסוק מתפרש כפשוטו שכוכבי אור היינו כוכבי הלילה, שוב אין לנו מקור לכך שאור הכוכבים הוא אור, אלא הולכים בנדרים אחר לשון בני אדם, ואם בלשון בני אדם הוא נחשב כאור, הרי הוא נאסר בו. ואם לאו, לא. ואין מקום להביא זאת כדין מיוחד.

18. כתבו התוספות: אף שהגמרא לומדת כאן לענין נדרים מלשון המקרא, זה רק באופן שאין

15. כתב במרומי שדה: למדונו בזה חז"ל שחושך הוא בריאה ממש, וכלשון המקרא "ובורא חושך". ולא שהחושך הוא העדר האור בלבד.

אכן תמוה, לשם מה נבוא החושך, והרי די בהעדר האור שיהא חושך?

אלא, יש נפקא מינה לענין אור האש, שהוא מאיר בחושך הלילה יותר מאשר ביום אפילו במקום חושך, כמבואר בירושלמי ובמדרש. וזו כונת הגמרא, שקרא הקדוש ברוך הוא לחושך, ופקדיה אמצותא דלילה, שתאיר בו האש יותר.

16. ומקרא חסר הוא, כאילו נכתב "ויקרא אלהים לאור, שישמש ביום. ולחושך, שישמש בלילה". וכמו שנאמר בברכת הלבנה "חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם. ח"א מהרש"א.

דאנפשות קאתי, שהוא בא על עסקי נפשות, שאם לא תניח לו ליטול את ממונך, יהרגך, רוצח הוא, וניתן רשות לכל אדם להורגו, כדי להצילו לבעל הממון בנפשו של הגנב, שדינו כ"רודף".

וכל מי שבא במחותרת, ברור לנו שהוא בא על עסקי נפשות, חוץ מאב שבא לגנוב אצל בנו, וכל כיוצא בו, שהוא מכיר בו שהוא אוהבו מאוד, ומן הסתם לא יהרגנו.

ואי מספקא לך מילתא כליליא, כחושך הלילה, דהיינו, שאין הדבר ברור כשמש שהוא בא להורגך, וכגון, אב שבא במחותרת אל בית בנו, שרחמיו על בנו מרובים, ואף אם יעמוד הבן על ממונו לא יהרגנו אביו, (19) יהי בעיניך כגנב גרידא, ולא כרוצח, ולא ניתן להצילו, לכן, בנפשו של האב. (20)

מיתבי לרב יהודה ממה שאמר איוב [ג ח]

על עסקי נפשות. ואם כן, יש להסתפק מה הדין באופן של ספק ממש, שאיננו יודעים אם הוא בא על עסקי נפשות או לא, האם מותר להרוג את הרודף?

בדומה לזה נסתפק במנחת חינוך [רצו לג] האם מותר להרוג אדם מישראל שרודף אחר אדם שיש ספק אם הוא נפש מישראל, כגון אסופי שנמצא בעיר שמחצה ישראל ומחצה עכו"ם, האם מותר להרוג את הישראל הרודף אחריו?

וראה עוד בקובץ שיעורים ובחידושי רבי שמואל שהאריכו בענין.

20. כך מפרש רש"י שהרישא והסיפא אינם מדברים באותו אופן. אלא הרישא מדברת בכל אדם והסיפא מדברת באב שבא לגנוב אצל בנו.

[יד], "לאור יקום רוצח, יקטל עני ואביון, ובלילה יהי כגנב".

ומדייקת הגמרא: הא מדקאמר בסוף הפסוק "ובלילה יהי כגנב", אלמא, "אור" שבתחילת הפסוק יממא הוא. שהפסוק אומר: ביום, כאשר עוברי דרכים הולכים, עומד הרוצח בפרשת דרכים והורג את הבריות, ונוטל את ממונם. ובלילה הוא נעשה כגנב, שהוא חותר בכתים וגונב.

וקשיא לרב יהודה!

ומשנינן: התם, לא מדובר כלל מזמני היום והלילה. אלא בא לפרש דין גנב הבא במחותרת, שנתנה התורה רשות להורגו, שנאמר [שמות כב א] "אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת, אין לו דמים".

והכי קאמר: "לאור יקום רוצח", אי פשיטא לך מילתא כנהורא, אם ברור לך כשמש

ידוע מהו לשון בני אדם באותו הענין. אך במקום שידוע שלשון בני אדם אינו כלשון המקרא, הולכים בנדריים אחר לשון בני אדם, כמבואר בגמרא בערכין. תוספות ד"ה כדתנן.

19. משמע שבאב על הבן הוא ספק אם הוא בא על עסקי נפשות או לא, ואף על פי כן אין להורגו. ואין לומר כאן ספק נפשות להקל. כי יש גם ספק נפשות של האב, שמא אסור להורגו. ראש יוסף.

ובחידושי רבי שמואל [אות י] הביא מרש"י בסנהדרין [עד ב] ד"ה אב, שכתב להדיא שבאב על הבן הוא ודאי שאינו בא על עסקי נפשות. ולפי זה נמצא, שתמיד הוא מצב של ודאי. דהיינו, בשאר כל אדם, הוא ודאי שבא על עסקי נפשות. ואילו באב על הבן הוא ודאי שאינו בא