

שעור א: אור לארבעה עשר

ב' ע"א

שאלת הגמרא הפותחת את הדין במשנה הראשונה של מסכת פסחים, ומהו יסוד לסוגיה הראשונה של המסכת, "מאי אור?", יכולה להתפרש בשני אופנים. הפירוש הראשוני, שמדובר על המשנה, והשאלה היא מה מובנה של המילה "אור" בביטוי "אור לארבעה עשר". הפירוש הרחב יותר, שזוהי שאלה כללית, על מהותו של האור. גם לפי הקריאה הזאת יש לשער, שאין מדובר במבוא כללי, פסיקלי או פילוסופי, למושג ה"אור", אלא בדיון הנובע מן השימוש במונח "אור" כדי לבטא את זמן הערב. מכיון שלדיון זה אין השלכות הלכתיות, נטו מחברים רבים להתעלם ממנו, ולפתוח את לימוד המסכת בעיון בגדרי מצות הבדיקה וההשבתה, אנו ניגש כדרכנו, לדון בתשומת לב ובהקשבה נאותה לסוגית האגדה שבעלי הגמרא בחרו להציגה כפתיחה למסכת פסחים, ולנסות להבין מה חשיבותה כמבוא למסכת כולה.

עיקרי השעור

- א. [שאלה מלאכותית](#): השאלה שמציבה הגמרא בפתח המסכת אם "אור לארבעה עשר" מכוון ללילה או ליום אינה נובעת מספק ממשי מהו זמן בדיקת חמץ, אלא היא מהוה פתיחה לדיון הגותי-רעיוני בעקבות הביטוי "אור" הפותח את המסכת.
- ב. [נגה או לילה](#): יש מן הראשונים שהציעו נפקא-מינה הלכתית לחקירה של הגמרא הנוגעת לזמן המדויק של תחילת הבדיקה. אך סביר יותר לפרש את הסוגיה כדעתם של המפרשים שהשאלה היא שאלה "ספרותית". יש לפרש שהשאלה היא מעין שאלה מדרשית, גורם מזמן להבאת המקורות ולדיון בהם, הגם שהם לא ממש מהווים ראיות מכריעות לכאן או לכאן.
- ג. [פסח ואור](#): יש קשר רעיוני הדוק בין הנושא הנדון בסוגיתנו – היחס בין מושג האור לבין הלילה, לערך יסודי של חג הפסח: הגאולה ממצרים כרוכה בהפיכת חושך לאור ולילה ליום, החל ממכת החושך ועד לעמוד האש המאיר את הלילה ביציאת מצרים וחצית ים סוף.
- ד. [תורה אור](#): קובץ הראיות הראשון מכיל שבע ראיות מן התנ"ך, מלבד האמצעית, שש ראיות מכוונות לכך ש"אור" פירושו יום. הדיון סביב הראיות הללו מפתח היבטים שונים של מושג האור, כסימן לטוב, לגאולה וילשועה שלעתידי לבוא.
- ה. [אור של משנה](#): קובץ הראיות השני מכיל שבע ראיות מן המשנה, מלבד האמצעית, שש ראיות מכוונות לכך ש"אור" פירושו לילה. הדיון סביב הראיות הללו מפתח היבטים שונים של משמעות ה"ערב" ביממה, ואת ייחודו של הלילה הקודם ליום ארבעה עשר.

א. שאלה מלאכותית

משנה: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר...
 גמרא: מאי אור? רב הונא אמר: נגהי, ורב יהודה אמר: לילי. קא סלקא דעתך דמאן דאמר נגהי ממשי, ומאן דאמר לילי לילי ממשי...
 תא שמע, דתני דבי שמואל: לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, אלמא: אור אורתא הוא!
 אלא: בין רב הונא ובין רב יהודה, דכולי עלמא: אור אורתא הוא. ולא פליגי, מר כי אתריה ומר כי אתריה. באתריה דרב הונא קרו נגהי, ובאתריה דרב יהודה קרו לילי.¹

השאלה "מאי אור?" נענית במחלוקת רב הונא ורב יהודה, אם אור הוא "נגהי" או "לילי". לאחר דיון ארוך וראיות רבות לכאן ולכאן, מסקנת הסוגיה היא שאין הבדל ממשי בין השניים, ולכולי עלמא "אור אורתא הוא", דהיינו ערב, וההבדל ביניהם נובע מכך שבאתריה דרב הונא קרו: "נגהי" ובאתריה דרב יהודה קרו "לילי". בין הצעת המחלוקת לבין המסקנה, מתפרסת בגמרא סוגיה ארוכה, המקבלת כביכול את ההנחה שיש מחלוקת ממשית מהו "אור לארבעה עשר", בין הדעה שאור הוא בוקר לבין הדעה שאור הוא ערב, ומביאה ראיות רבות לכאן ולכאן, עד שהיא מגיעה להכרעה הברורה שיש לפרש "אור" במובן של לילה. אולם, כאמור, אחרי ההכרעה היא חוזרת ומסיקה שכלל לא היתה מחלוקת שכזאת, ולדעת הכל, אור בלשון המשנה הוא ערב.

האפשרות לראות את הדיון כדיון ממשי יכולה להתקיים רק אם מתייחסים אל הסוגיה כאל תהליך ליניארי, מתפתח בזמן. כלומר, תחילה הוצבה שאלה ומחלוקת, אחר כך ניסו להוכיח לכאן ולכאן, ולבסוף, הגיעו למסקנה מה פירוש ההכרחי וביטלו את אפשרות המחלוקת. זו היא דרך הקריאה הרגילה בגמרא, והיא מתאימה לגישה שהגמרא משקפת דיון טבעי שהתנהל בבית המדרש, ואינה מייחסת משקל למעשה העריכה. אולם, התבוננות על הסוגיה במבט כולל, אינה מאפשרת לפרשה כך כלל ועיקר. ראשית, אילו אכן היתה הגמרא מחפשת ראייה באופן תמים, די היה בפעם הראשונה שבה הביאו ראייה שאור הוא אורתא וחתמו ב"שמע מינה". לא היה שום צורך להמשיך בליקוט ראיות.² שנית, המבנה המאורגן של הסוגיה לא יכול היה להווצר באופן אקראי תוך כדי דיון. הסוגיה ערוכה בשתי סדרות סימטריות של שבע ראיות בכל אחת. הסדרה הראשונה היא ראיות מן המקרא, המבקשות להוכיח שאור הוא יום, והסדרה השנייה ראיות ממקורות תנאיים, המצביעות על כך שאור הוא לילה. באמצעה של כל סדרה יש ראייה אחת חריגה, מנוגדת למגמה. כלומר, באמצעה של הסדרה הראשונה, המכילה ראיות מן המקרא שאור הוא יום, חורגת הראיה הרביעית מכל הקבוצה ויש בה ראייה שאור הוא ערב, ואילו באמצעה של הסדרה השנייה, הראיה הרביעית מן השבע, שהיא הראיה הי"א מסך כל הראיות, חורגת מן המגמה של הסדרה, והיא ראייה שאור הוא יום. ברור לגמרי שיש כאן עריכה מכוונת, בסדר מופתי.³

אפשר לדמות את סדר הראיות בסוגיה לשתי מנורות שבעה קנים הסדורות זו כנגד זו. מנורת התורה שבכתב מאירה באור יום, ומנורת התורה-שבעל-פה מאירה באור הערב. הקנה האמצעי של כל מנורה מאיר כלפי זו שכנגדה, נר האמצעי של מנורת המקרא מכוון לערב, ונר האמצעי של מנורת המשנה מכוון ליום. הראיות התומכות בכיוון היום נדחות כולן, ואילו הראיות התומכות בכיוון הלילה מתקבלות בחלקן ונדחות בחלקן. הראיות שמתקבלות הן ראיות מכריעות שאין עליהן תשובה, כי הן מראות במפורש ממשניות הפרק שאור הוא "אורתא", ואילו הראיות הנגדיות הן קלושות למדי, וקשה להניח שהיתה הוה-אמינא ממשית להסביר אור במובן אחר.⁴

העובדה שבסופו של דבר מוסכם בגמרא שכלל לא היתה מחלוקת בין רב הונא ורב יהודה בהלכה, אלא רק בשימוש הלשון, מחזקת את הטענה שמדובר במחלוקת פיקטיבית, שהוצעה כבסיס לדיון שאותו ביקשו בעלי הסוגיה לפתח, מסביב למושג האור, ושמעולם לא העלו אמוראים על דעתם פירוש אחר ל"אור לארבעה עשר" מלבד הפירוש ההלכתי המקובל.

¹ בבלי פסחים ב' ע"א – ג' ע"א.

² על הבעיה הזאת עמדו ראשונים מאז רבנו חננאל.

³ תאור מפורט של מבנה הסוגיה, לרבות מונחי ההבאה שלה, והחילופים שקיימים בין כתבי היד, הוצע על ידי רא"ש רוזנטל במאמרו על כת"י ששון-לונצר למסכת פסחים. "משהו על תולדות הנוסח של מסכת פסחים" (בבלי) עמ' 5 – 17. המאמר נדפס במבוא מהדורת הצילום של כת"י, וכחוברת בפני עצמה.

⁴ הפנ"י מפרש את הסוגיה באופן שממנו משתמע שיש בה ספק הלכתי ממשי, בין בדיקה בערב לבדיקה לפנות בוקר. אולם נראה שגם הוא לא טוען שהיתה דעה הלכתית ממשית שכזאת, אלא שהצעת הספק ההלכתי, באופן מלאכותי, משמשת כגורם המארגן של הסוגיה ובאמצעותה מפותח הדיון בין אור בחינת יום לאור בחינת ערב.

פירושו לסוגיה יסתמך אם כן על ההנחה הפשוטה והמתקבלת על הדעת היא שאכן לגמרא כלל לא היה ספק אם אור הוא אורתא או יממא, וכל הדיון לא נבנה אלא כיצירה ספרותית. זו היא דרשת פתיחה, שמשמשת מעין כניסה למסכת. השאלה "מאי אור" מתפרשת לפיכך לא כשאלה פרשנית פשוטה – מה מובנו של המושג "אור" המופיע במשנה, ולאיזה חלק מן היממה הוא רומז, אלא אחת משתיים: או: מדוע השתמשו במושג אור כדי לבטא שעת הערב, או שאלה רחבה עוד יותר: מה משמעותו של האור בכלל, כשאלה רעיונית הגותית. מעבר לזיהוי התוכן המהותי של הסוגיה יש לדון גם בשאלת ההקשר שלה. כלומר, מדוע נקבעה הסוגיה כאן בפתיחת המסכת. אפשר לשער, שסוגיה זו היא סוגיית פתיחה כמקובל במסכתות רבות אחרות.⁵ התופעה האופיינית לסוגיות אלו היא שהן עוסקות כביכול בפרטים לשוניים וסגנוניים של המשנה, כמו סוגייתנו.⁶ אולם בסוגיות פתיחה במסכתות אחרות, מוצעת לפני הלומד הבא בשערי המסכת מעין הקדמה לנושאים שיידונו במסכת,⁷ ואילו כאן נסדרה סוגיה על הנושא מהו "אור" שלכאורה אינו קשור ישירות למסכת פסחים, לפחות לא במבט ראשון. הבנה יסודית של הסוגיה מחייבת התייחסות לשני מישורי הדיון. השאלה התכנית, המהותית, מה חידשה הסוגיה בהבנת מושג האור. והשאלה התבניתית, מדוע נקבעה סוגיה זו כאן.

ב. נגהי או לילי

כאמור, מסקנת הסוגיה היא שאין הבדל ממשי בין "נגהי" לבין "לילי", ושניהם מבטאים זמן זהה – ערב ארבעה עשר. נמצא, שמעולם לא היתה מחלוקת בין רב הונא לבין רב יהודה. אולם הסוגיה הניחה קיומה של מחלוקת, ויש לשקול את האפשרות שההבדל הלשוני בין "נגהי" לבין "לילי" אכן מכיל פער משמעות כלשהו.⁸ יש מן הראשונים שהציעו פשר הלכתי למחלוקת רב הונא ורב יהודה שבהוה-אמינא. אפשרות אחת, של רש"י וסיעתו היא שהשאלה היתה אם בודקים בלילה או לפנות בוקר. לפי שיטה זו, כפי שהוא מוסברת בפני יהושע, הבדיקה אכן תיעשה בלילה בכל מקרה, אלא שלצד ה"נגהי", מדובר על חלקו האחרון של הלילה הסמוך ליום, ולכן קראוהו "אור", שמסמן את קירבת היום ותחילת הארתו. אפשרות שניה, משתמעת מדברי הראב"ד, שהמחלוקת היא אם לבדוק קודם לתחילת הלילה, או בשעת לילה ממש.⁹ מחלוקת על זמן תחילתו של הלילה או משכו של הלילה אינה חריגה ואינה מיוחדת לסוגייתנו. במסכת ברכות דנים בהרחבה בשאלה מתי תחילת הלילה ומתי סופו, ונחלקו בזה בין תנאים ובין אמוראים. תחילת הלילה משתרעת לכל הפחות משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים, במשך כל "בין השמשות", ולענינים שונים מתחשבים בזמנים שונים. קרוב במיוחד לענייננו הוא זמן הדלקת נר חנוכה, המצוי אף הוא במחלוקת הפוסקים, אם עדיף להדליק משקיעה או בצאת הכוכבים. גם זמנה של בדיקת חמץ איננו מובן מאליו. מעיקר הדיון, זמן הביעור הוא לקראת צהרי יום י"ד, ואין צורך ממשי להתחיל לבדוק בערב שקודם לכן. אדרבה, אחרי הבדיקה צריך עוד להשאיר חמץ לצורך אכילת הלילה והבוקר שלמחרת, וחכמים היו ערים לקיומן של בעיות בשימורו של החמץ הזה. לכאורה נראה, מסקנת הגמרא היא שהשיקול לקיים את בדיקת חמץ בלילה הוא שיקול פרגמטי: "מפני שאור הנר יפה לבדיקה" ו"בשעה שבני אדם מצויים בבתייהם". עם זאת, חובת הבדיקה נמשכת גם ביום אם לא בדיק בערב, וקיימת גם לפני הערב הזה, אם אינו נמצא בבית בערב פסח, ואם כך, היה ראוי לקבוע את הזמן הראוי לבדיקה על פי מידת החשיכה. הבעיה לכל הדעות הללו היא, שהראיות המובאות בסוגיה לכאן ולכאן אין בהן כדי לפתור את השאלה באיזה שלב של הלילה צריך לבדוק חמץ, וגם אין הן מתייחסות כלל לשאלה המעשית של הזמן הנוח לבדיקה.

⁵ תופעה שעמד עליה כבר נ. בריל, הרחיב ופיתח אותה אברהם וייס. ועי' מש"כ במאמרי "המשוכה הראשונה" בקובץ "על דרך האבות" וממ"ק שם.

⁶ כך למשל במסכת קידושין דנים במשפט האשה נקנית בשלש דרכים. וכל פרט בו מתברר: מדוע אשה ולא איש קונה, מדוע קנין ולא קידושין, מדוע שלש ולא שלשה ומדוע דרכים ולא דברים. בבבא קמא דנים במובנו של המושג "אבות" על פי הגדרת התולדות: כיצא בהן או לאו כיצא בהן. בבבא בתרא דנים בשאלה אם "מחיצה" שרצו השותפים לעשות בחצר היא "גודא" או "פלוגתא", בבבא מציעא דנים בכפילות "זה אומר וזה אומר", "אני מצאתיה" – "כולה שלי". ועוד.

⁷ בקידושין דנים במושג הקנין, בקידושין בעל כרחו, בדרכו של איש לחזור אחרי אשה. בבבא קמא מונים את כל אבות נזיקין והגדרתם, בבבא מציעא, דנים בקנין על ידי תפיסה ובהבדל בין מציאה למקח וממכר, ובבא בתרא ב"היזק ראייה".

⁸ המילון הארמי (עי' סוקולוף ערך נגה 2 ונגה), מעיד על הבעייתיות הנובעת מן הסוגיה שלפנינו. נגה או נגהי משתמע גם כשעת עלית השחר, וגם ככינוי לערב ולילה המקדים את היום הבא, תליסר נגהי ארביסר הוא הלילה שבין י"ג ל"ד.

⁹ עי' מאמרו של דב הרמן, "לתולדותיה של בדיקת חמץ לאור הנר", סיני ק"ה, נ"ג – ס"ב. סוג הראיות שהגמרא הביאה אינן תומכות ישירות באף אחד משני הפירושים השנויים במחלוקת לפי הבנתו של הראב"ד.

לפיכך יש לומר, שהדיון לגבי ה"אור" אינו דיון מעשי, אלא דיון רעיוני-עיוני המתבסס על הדיוק הלשוני במשנה, ומסתעף להבנת המשמעות של מושג האור וממנו – אור הנר והמשמעות של בדיקת חמץ. להלן נראה, שהגמרא הבינה כי המשנה מנסחת את חובת הבדיקה כמצוה טעונה משמעות עצמית, ולא רק כאמצעי לקראת ביעור חמץ. אם נשווה לדוגמה, את בדיקת חמץ לבדיקת עלי ירקות כדי לברר שאין בהם תולעים, או לבדיקת בהמה אחרי שחיטה, לבירור שאינה טרפה, נמצא שוני מהותי. בבדיקות הכשרות, אין משמעות עצמית למעשה הבדיקה ואין הוא אלא אמצעי לבירור כשרות המאכל. לכן אין בהן הלכות מפורטות, אלא רק הנחיות טכניות. יתר על כן, אם ניתן להתגבר על החשש בלי בדיקה, אין שום חיוב לבדוק.¹⁰ לא כן הדבר בבדיקת חמץ. הגדרת הזמן של הבדיקה והאמצעים לקיומה מורים שיש כאן "מעשה מצוה" בעצם הבדיקה. תורמת לכך גם העובדה שמקדימים לבדיקה את ברכת הביעור. לכן יש לדון במצוה זו ובפרטי דיניה כפרטים שמרכיבים טקס בעל משמעות רוחנית וסמלית. על הרקע הזה ניתן להבין את הדיון המדוקדק בהבנת מושג הזמן של בדיקת חמץ לא רק כשאלה מעשית, אלא גם כשאלה עיונית-הגותית. בדומה לדיון בתחילת מסכת ברכות על מושגי הזמן שבהם נקטו התנאים לציון תחילת הלילה.¹¹

לפיכך, ניתן לפרש, שלכל הדעות אין שום ספק מעשי מתי הוא זמן בדיקת חמץ הרצוי. מוסכם על הכל שהבדיקה נעשית עם חשיכה, וכל הדיון אינו נוגע אלא לשאלה הלשונית. ההנחה היא שההבחנה המילולית מכילה משמעות מסוימת לגבי ערכו של הזמן הזה. "נגהי" ו"לילי" אינם זהים מבחינת המשמעות הלשונית שלהם גם אם הכוונה התכנית שווה. ל"נגהי" יש גם משמעות של אור, ואילו "לילי" הוא חד-משמעית זמן הלילה, החושך. ועל כך המחלוקת, האם "אור לארבעה עשר" הוא כפשוטו, או רק לשון סגי נהור. זו הדרך העיקרית שבה ננקוט במהלך פירוש הסוגיה.

ג. פסח ואור

לשאלה המבנית-עריכתית, מדוע הונחה סוגית אור בפתיחת מסכת פסחים, ניתן להשיב בלי להזקק לפרטי הראיות שבסוגיה. מכיון שקיים קשר הדוק בין מושג האור לבין חג הפסח. היפוך החושך לאור אופייני לגאולת מצרים.

וַיִּסַּע מִלֶּאךָ הַאֲלֵהִים הַהֶלֶךְ לִפְנֵי מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל וַיִּלַּךְ מֵאֲחֵרֵיהֶם וַיִּסַּע עִמּוּד הָעֲנַן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאֲחֵרֵיהֶם: וַיָּבֵא בֵּין מַחְנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעֲנַן וְהַחֹשֶׁךְ וַיֹּאֲרֶת אֶת הַלַּיְלָה וְלֹא קָרַב זֶה אֶל זֶה כָּל הַלַּיְלָה: וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם וַיִּזְלַךְ ה' אֶת הַיָּם בְּרוּחַ קְדָיִם עֶזְהָ כָּל הַלַּיְלָה וַיִּשַׁם אֶת הַיָּם לְחִרְבָּה וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם:¹²

הארת הלילה מתפרשת על ידי חז"ל לא רק כנס שנעשה על מנת להקל על חצית הים בלילה, אלא כתופעה יסודית בפסח מצרים כולו. תחילתה של הארה זו היתה כבר במכת החושך:

וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַשָּׁמַיִם וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֲפֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁלֹשֶׁת יָמִים: לֹא רָאוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְלֹא קָמוּ אִישׁ מִתַּחְתָּיו שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְלָכֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָיָה אֹרֶךְ בְּמוֹשְׁבֹתָם:¹³

האור של ימי האפלה נקשר על ידי הדרשן לאור שעל ים סוף, והוא אף מזכיר לדרשן את בדיקת החמץ, כפי שנראה מהרמזים במדרש הבא:

הדא הוא דכתיב: "ולכל בני ישראל היה אור במושבתם", אינו אומר: "בארץ גשן", אלא "במושבתם", שכל מקום שהיה היהודי נכנס היה האור נכנס ומאיר להם מה שבחביות ושבתיות ובמטמוניות. ועליהם נאמר: "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבותי". [הרי ו' ימים של חושך שהיה במצרים]¹⁴ והז'¹⁵ של חשך זה יום חשך של ים, שנאמר: "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה". כך היה הקב"ה שולח ענן וחשך ומחשיך למצרים ומאיר לישראל כשם שעשה להם במצרים, ועל זה נאמר: "ה' אורי וישעי". ואף לעתיד לבא כן יביא הקב"ה חשך לאומות ויאיר לישראל, שנאמר: "כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ה'".¹⁶

¹⁰ בתחילה, היתה תקופה שהתירו להשתמש ב"חסה בלי תולעים" בלי בדיקה. כיום יש מחמירים לבדוק גם את הירקות שגודלו בהשגחה מפני חרקים, אבל לא מפני שיש חיוב לבדוק אלא מפני שהגידול המיוחד אינו מביטיח העדר חרקים בודאות מספקת.

¹¹ ראו שעוריינו הראשונים למסכת ברכות.

¹² שמות פרק יד, יט – כא.

¹³ שמות פרק י כב-כג.

¹⁴ כך בנוסח הדפוס.

¹⁵ כלומר, היום השביעי.

¹⁶ שמות רבה פרשה יד ג, מהדורת שניאן.

אור הפסח אינו רק אור הגאולה שהיתה, אלא גם אור הגאולה העתידה. ואכן, אנו שרים בפיוט לשבת הגדול ובלייל הסדר את השורות הבאות:

קרב יום אֶשֶׁר הוא לא יום ולא לַיְלָה. רָם הוֹדַע כִּי לָךְ הַיּוֹם אָף לָךְ הַלַּיְלָה. שׁוֹמְרִים הִפְקֵד לְעִירְךָ כָּל הַיּוֹם וְכָל הַלַּיְלָה. תֵּאִיר כְּאֹר יוֹם חֲשֵׁכֶת לַיְלָה. וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה.¹⁷

הפיכת הלילה ליום, או הארת הלילה, אינה רק מאורע היסטורי שהתרחש ביציאת מצרים, אלא הוא גם סמל קבוע ליציאה משעבוד לגאולה, גם בעבר, גם לעתיד לבא. מדרש אחר רואה בכך את הנקודה היסודית של בריאת העולם והאור בו:

הקב"ה נמלך במלאכים, אמר להן: עולם אני מבקש לבראות. אמרו לו: למה? אמר להן: בשביל עם אחד שנקרא ישראל. אמרו לו: ומה טיבן? אמר להן: כשם שהבדלתי בין אור לחשך כך במצרים "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם".¹⁸ האור הוא סימן כפול, הוא משמש להבחנה בין ישראל לעמים, וברוח זו הוא מופיע בברכת ההבדלה, "בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה". והוא גם משמש לסמל של הגאולה: הצלחת הטוב וכשלונו הרע. כפל המשמעויות של הסמליות שבאור תידון בהרחבה במהלך הסוגיה.

מצוות הפסח הן חריגות במערכת המצוות בכך שהן ניתנו להתקיים בלילה. החידוש שגילה רבי אלעזר בן עזריה "ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות",¹⁹ נובע מכך שרוב רובן של המצוות אינן נוהגות בלילה. בקרבן פסח יש חידוש, שתחילתו בין הערביים ולא עם שחר, ושאיכילתו מתקיימת בערב, וחייבת להסתיים לפני הבוקר. מצות הגדה והלל, אכילת מצה ומרור, וכל שאר סדר הפסח, הן מן המצוות הבודדות שנועד להן זמן לילה. אנו נדרשים להפוך את הלילה ליום בעצם העובדה שצריך לקיים "ליל שימורים" ולעסוק בסיפור יציאת מצרים כל אותו הלילה. גם הערב שלאחר מכן מכיל מצוה ייחודית של לילה: קציר העומר. נראה, שבעלי הגמרא הבינו שבחירת התנא לפתוח את המסכת ב"אור ... בודקין לאור" אף היא מכוונת את דעת הלומד לנושא האור.

מה בין אור לארבעה עשר לבין אור לחמשה עשר? בין ליל בדיקת חמץ לליל הסדר? ההארה באור לט"ו, בליל הסדר, היא הארה אלקית: "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, אני ולא מלאך".²⁰ לפי המקובל בספרי ח"ן, ההארה של ליל הפסח היא אתערותא דלעילא, שבאה למרות או בגלל, שישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה, אולם זו אינה ההארה האידיאלית, ולכן היתה נפילה למחרת, ומתחילים בספירת העומר שהוא תהליך של הטהרות והתקדשות מלתתא, שבסופו נהיו ראויים לעמוד בהר סיני ולקבל את התורה. ההארה של אור לארבעה עשר, של ערב פסח, היא הארה אנושית. היא מסמלת את הנכונות של ישראל לפעול למען גאולתם ולמען הארת העולם כולו. היא מזכירה שהם נדרשו ליטול אחריות וסיכון במצרים: לשאול מן השכנים כלי כסף וכלי זהב ובגדים, להכין מראש את השה, אלהי מצרים, לקראת הקרבנות, ולתמוך במהלך של משה רבנו כולו. מי שלא היו נכונים להשתתף במהלך ההחלצות ולא סמכו על תכנית הגאולה של הקב"ה, אבדו בימי האפילה. הם נשארו בתוככי החושך.

העובדה שהמצוה של בדיקת חמץ לאור הנר היא תקנת חז"ל, מורה על החלק האנושי באור תורה ונר מצוה. מצות ה', שהיא מגיעה מלמעלה למטה, מקבילה לבחינת האתערותא דלעילא של ליל הסדר ואילו מצוה מדברי סופרים, שנבנית מלמטה למעלה, מקבילה לבחינת האתערותא דלתתא, העשיה האנושית המשלימה עם העשיה האלקית ומשלימה אותה. האור של ט"ו הוא הארת התיקון של העולם בידי האלקים, ואילו אור לארבעה עשר הוא הארת האדם בעולם. בהיות פסח חג ההארה, ראויה היא מסכת הפסח לפתוח ב"אור".

במקורות ח"ן רבים הוסבר הפסח על הדרך הזו, וכדוגמה נראה את דברי ה"מאור ושמש" הבאים:

בגמרא דפסחים אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וגו'. יש לרמוז בזה כי הנה ידוע כי החמץ הוא בחינת היצר הרע ומצה רומזת להיצר טוב. וידוע מאמר חז"ל אין בין מים העליונים למים התחתונים אלא כמלא נימא, וביאורו שאין בין היצר טוב להיצר הרע שהן בחינת מים העליונים ומים התחתונים אלא כמלא נימא שצריך להזהר כחוט השערה לבל יטה מדרך החיים רק להתהלך במישירים. ומפני זה אמרו חז"ל שה' פתוחה מן הצד שהבא לשוב בתשובה נכנס דרך שם ולמטה היא פתוחה שח"ו היוצא מדרך הטובה יוצא דרך שם. וזהו הבא ליטמא פותחין לו שמניחין השער פתוח כה"ה שהיא פתוחה

¹⁷ מן הפיוט של רב יוסף טוב-עלם לשבת הגדול.

¹⁸ ילקוט שמעוני פרשת בראשית רמז יז.

¹⁹ ברכות א משנה ה.

²⁰ ילקוט שמעוני בא, רמז קצט. והגדה של פסח.

למטה, והבא לטהר מסייעין אותו שמראין לו שידחוק דרך שם ליכנס. אכן ח"ו כשהאדם נוטה מדרך הטובה אזי הוא גורם להסגר הפתח לפניו ונמשך רגל הה' למעלה ונעשה ח"י"ת וצריך לדפוק על דלתי התשובה עד שיתחוו לו, כמו שאמרו בזוהר הקדוש על פסוק גער חית קנה שפירושו שיגרע החי"ת ויעשה ממנה ה"ה, וכן הקו"ף של קנה יגרע רגלה מפני שקו"ף הוא מאותיות שקר ויעשה ממנה תיבת הנה אלהיכם יבא וגו'. וכל זה הוא על ידי תשובה ומעשים טובים ולהמתיק הגבורות בשרשן ולהמשיך אליהם אורות הרחמים העליונים. וזהו אור לארבעה עשר פירוש כשממשיך הארה לארבעה עולמות שהם כלולים כל אחד מעשר קדושות, בודקין את החמץ לשון בדיק הבית שסודקין ומחלקין החי"ת של חמץ ונעשה מזה תיבת מצה. או יאמר אור לארבעה עשר פירוש כשמאיר נפש רוח ונשמה חיה שלו שהן גם כן כלולים כל אחד מעשר קדושות כנודע בודקים וכו' כמזכר:²¹

ד. תורה אור

נעבור עתה לדון בפרטי הסוגיה, בזה אחר זה.

יש להקדים מספר הקדמות להבנת מסגרת הדיון. ראשית, עלינו לקבל את דעתו של אבן עזרא, שברור לכל שלמילה אור יש רק משמעות אחת ראשונית בעברית, היא המשמעות המקובלת ואין בלתי:

ויאר את הלילה כמשפט כל הלילות לישראל לעבור הים, כי בלילה עברו. ואמר ר' מרינוס, כי פירוש "ויאר את הלילה" – יחשיך. וכמוהו "ולילה אור בעדני" (תה' קלט, יא). ובדברי חז"ל "אור לארבעה עשר" (פסחים ב, א). והמפרש כזה השיח חשך לאור, ואור לחשך, כי לא יתכן בכל לשון שיהיה פירוש מלה אחת דבר והפכו, אם לא היה על דרך כנוי, כמו "ברך נבות אלהים" (מ"א כא, יג). ומלת 'אור בעדני' פירשתיה שהיה אור בעצמו. גם חז"ל אמרו "אור לארבעה עשר" לישנא מעליא הוא. והנה הוא כמו כנוי. ומה טעם להזכיר יחשיך את הלילה, כי כל לילה חשך הוא. רק "ויאר את הלילה", כאשר עשה מיום צאת ישראל ממצרים, כי עמוד האש בכל לילה היה, ואם אין להם אור, איך יעברו את הים, כי הנה פרעה בא בים, והשם השקיף עליו באשמורת הבקר, ורוב ישראל כבר עברו:²²

ראב"ע אינו מקבל את האפשרות שניתן לפרש אור גם במובן של חושך. אלא אם כן משתמשים בלשון כינוי "סגי נהור", אך לא כמשמעות הראשונית. לפיכך, "ויאר את הלילה" יכול להתפרש אך ורק במובן של הארה ממש. וגם כשאומרים "אור לארבעה עשר" מתכוונים לאור ממש, אלא שזה כינוי ב"לישנא מעליא" ללילה החשוך.

הקדמה שניה, להבנת משמעות הדיון באור. בעידן המודרני, מקובל שאור הוא מושג פיסיקלי, בר תיאור ומדידה בכלים מדעיים. הנחה פשוטה זו, שהיא מושכל ראשון אצל כל אדם שחונך בתרבות המדעית של ימינו, אינה ידועה לקדמונים. לא רק מפני חוסר "השכלה מדעית", אלא מפני שהם עשויים לחלוק על עצם הגישה הרואה בהגדרה הפיסיקלית תאור מספק למהותו של דבר. הקטע הבא, מתוך ספר העיקרים של ר' יוסף אלבו יכול לייצג יפה את הגישה המודרנית, כפי שכבר היתה קיימת בחוגי פילוסופים בימי הביניים:

אור - הנחתו הראשונה על אור המוחש, כמו "נותן שמש לאור יומם" (ירמיהו ל"א ל"ה), "הבקר אור" (בראשית מ"ד ג), ולפי שהאור מורה את האדם את הדרך ילך בה, הושאל זה השם על ההישרה וההנהגה, כמו "והלכו גוים לאורך" (ישעיהו ס' ג'), שפירושו יחיו בהישרה שתגיע להם מאתך, ויאמר גם כן על ההישרה האלהית, "לכו ונלכה באור ה'" (ישעיהו ב' ה'). ועל זה נקראת התורה אור, כי "נר מצוה ותורה אור" (משלי ו' כ"ג), לפי שהיא הישרה והדרכה אל ההצלחה הנצחית. ולפי שהאור תתענג בו הנפש, כמו שאמר הכתוב "ומתוק האור" (קהלת י"א ז'), הושאל שם האור לתענוג הגשמי, אמר הכתוב "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח' ט"ז), ולתענוג הנפשי, "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" (תהלים צ"ז י"א). ויושאל על הרצון, "באור פני מלך חיים" (משלי ט"ז ט"ו), "ואור פניך כי רציתם" (תהלים מ"ד ד'), "והאר פניך ונושעה" (תהלים פ' ד'). ויושאל על הנפש, "אור צדיקים ישמח נר רשעים ידעך" (משלי י"ג ט'). ויושאל על הבנת החכמה, "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח' א'). ומזה יקרא הסכלות חשך, "והכסיל בחשך הולך" (קהלת ב' י"ד). ויושאל על הדבר הנבדל מחומר (יחזקאל מ"ג ב'), "והארץ האירה מכבודו". ויושאל על השם יתברך (ישעיהו י' י"ז), "והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה".

... אבל כדי שלא יטעה אדם לומר שהאור השכלי דבר נמשך מן הגשם כאור המוחש, אמר חבוקוק כשהיה מספר ענין הגלות השכינה במתן תורה וההשגה ההיא, "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו ונגה כאור תהיה" (חבוקוק ג' ג'), כלומר שהנגה הנראה או היה כאור אבל לא היה אור ממש כאור המוחש, כי האור המוחש נמשך מן הגשם והנגה

²¹ ספר מאור ושמש - רמזי פסח ד"ה בגמרא.

²² ראב"ע לשמות פרק יד פסוק כ.

הוא לא היה נמשך מדבר גשמי, ועל כן אמרו כאור עם כ"ף הדמיון ולא אמר אור בשלוח (= במפורש, באופן פשוט).²³ לדעתו של ר"י אלבו, אור הוא "אור המוחש", וכל שימוש אחר במושג אור הוא שימוש מושאל. מטאפורה. הוא מבקש למצוא סיוע בדברי חבוקק, המעדיף להשתמש כלפי הקב"ה בדימוי: "כאור" ולא במטאפורה ישירה: אור, שעשויה היתה להשתמע כאילו זה אור גשמי. אמנם, יש להקשות על ר"י אלבו ממקומות רבים בתנ"ך שבהם יש שימוש באור בצורה מטאפורית ולא בדימוי (כלומר, ללא כ"ף הדמיון), גם כלפי הקב"ה, אולם יתכן שכוונתו לומר שמקרה זה הוא יוצא מן הכלל המלמד על הכלל.

שיטתו של ר' יוסף אלבו היא שיטה המקובלת על המחשבה הפילוסופית המושפעת מן ההגות היוונית, המפרידה הפרדה חדה בין חומר לרוח, בין מוחש למופשט ומושכל.²⁴ הפרדה זו אינה מצויה באופן שכזה במקרא ובדרך כלל גם לא בחז"ל. במחשבה הקבלית שישודותיה מעוגנים באגדת חז"ל ובפסוקי המקראות, אור הוא בריאה מטפיסית, של הקב"ה ה"יוצר אור". בתהליך של האצלה והשתלשלות הוא יורד ומתגשם עד שהוא מופיע גם כחומר גשמי. אולם הגילוי החמרי אינו אלא היבט אחד – ארצי ומגושם, של האור הרוחני, אולי ה"הילי".

להבהרת הענין נשתמש במשל נוסף. לפי המחשבה הפיסיקלית, "כח המשיכה" או "גרויטציה" הוא כוח פיסיקלי הפועל בין שני גופים בעלי מסה. מידת הגרויטציה – כוח המשיכה – של גוף גדלה, ככל שמסתו גדלה. דבר זה ניתן גם לחישוב מספרי ועל פיו מחשבים את מהלך גרמי השמים וזיקתם זה לזה, וגם את מהירות נפילתו של גוף על פני הארץ, מסלול תנועתם של לוינים וכדומה.

התפיסה הראשונית של מי שגדל בחברה מדעית וחונך על אדני חשיבה פיסיקלית, שכאשר מדברים על משיכה בין אנשים, אין לכך כל קשר עם הפיסיקה, וזה אינו אלא שימוש מושאל. אולם חשיבה אורגנית, אחדותית של היקום, מפרשת אחרת: כוח המשיכה או הכובד, קיים בכל ספירות המציאות כולן. ושרשו הראשון, בכיסופים של כל הבריאה לשוב אל מקורה הראשון, אל האלקים. הפסוק "משכני אחריו נרצה" הוא אחד הגילויים של הכח הזה ביחסי אדם – אלקים, וגם המשל, הוא גילוי אחר של הכח הזה, ביחסי איש ואשה. באופן דומה, אור משמש גם כביטוי למציאות הפיסיקלית הטבעית, וגם לתופעה הרוחנית של האצלת והקרנת טובה וברכה. אין זו מטפורה – כלי ספרותי בעלמא, אלא תפיסה מהותית, אוטולוגית, המזהה את האור הרוחני עם האור הפיסיקלי כתופעה טבעית אחת שיש לה מופעים וגילויים שונים.²⁵

הראיות מן התורה

קבוצת הראיות הראשונה המבוססת על פסוקי המקרא, יכולה להלמד כסדרת דרשות על הנושא האור במקרא. אמנם, הגורם המארגן של הדיון הוא השאלה אם אור הוא יממא או ליליא, אבל כבר ראינו שהשאלה הזאת היא שאלה פיקטיבית, ולכן ברור שהיא הוצבה כדי לאפשר לפרוס את התשובות, דהיינו, הפסוקים העוסקים באור במקרא, ולא להיפך. העובדה שאור הוא תכונה של היום וניגודו החושך בלילה, אינה צריכה לפנים. אילו בזה היה מדובר, היה די להביא את הראיה מיום הבריאה הראשון, ראייה שהובאה בהמשך הסוגיה, אבל הגמרא לא פתחה בכך, כי אם בפסוק ממקום אחר. המילה "אור" חוזרת מאות פעמים בתנ"ך, והמבחר שעמד בפני הגמרא כמעט בלתי מוגבל, על כרחנו, יש לפרש שבחירת הפסוקים לדיון היתה מוקפדת, ומטרתה היתה לפתח רעיונות מסוימים בקשר לאור ולילה. מכאן ואילך אעלה רעיונות לא מחייבים, אסוציאציות שנתעוררו מתוך העיון בראיות ובדיון אודותיהן. חלקן נדונו בשעור על ידי הלומדים וחלקן לא הגיעו לכלל דיון בשעור. נראה שנשארה עוד בקעה רחבה להתגדר בה בהצעות לברר את ההיבטים השונים של הדיונים במושג האור בסוגייתנו לכל חלקיה.

ראיה א': הבקר אור והאנשים שלחו

מיתבי: "הבקר אור והאנשים שלחו", אלמא: אור יממא הוא! מי כתיב האור בקר? הבקר אור כתיב, כמאן דאמר: צפרא נהר. וכדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

הפסוק הראשון שהובא לדיון מצוי בפרשת יוסף ואחיו. הפני-יהושע הסביר שהתחילו בראיה מפסוק זה, כי פרשה זו שימשה מקור גם להלכה של חיפוש לאור הנר.²⁶ בקריאה מדוקדקת צריך לנסות להבין מה חיפשו כאן

²³ ספר העיקרים מאמר שני פרק כט.

²⁴ עיי' לדוגמה: ש. סמבורסקי, המחשבה הפיסיקלית בהתהוותה. על פי הערך "אור" במפתח.

²⁵ דיון רחב בדבר החשיבה ה"אורגנית" נמצא בחיבוריו של מקס קדושיץ. וראו בספרו של אברהם הולץ: "בעולם המחשבה של חז"ל: בעקבות משנתו של מקס קדושיץ", ספרית פועלים, 1978.

²⁶ לקמן יוסבר הקשר המיוחד של פרשת האחים ויוסף לפרשת בדיקת חמץ.

בגמרא. נראה, שאין מחלוקת בין השואל לבין המשיב, שמדובר על שעות השחר ולא על המובן המשנאי שבו אור הוא בערב, אולם היכוח הוא אם יש זהות מושגית בין "אור" לבין "בוקר" בהוה-אמינא יש זהות כזאת, ובמסקנה אין.²⁷ אין להסביר את אור כשם עצם זהה למושג בוקר, אלא כפועל, ויש לפרש את הפסוק במובן של "הבוקר האיר". הדחיה של הגמרא אינה אומרת שיש אפשרות שאחי יוסף יצאו בלילה, אלא רק שהמילה אור אינה זהה עם בוקר בפסוק.

על הטענה היסודית הזאת הוסיפו בגמרא מימרא של רב, שיש לצאת ב"כי טוב". מימרה זו חסרת חשיבות לדיון העיקרי מהו אור, ודווקא לכן היא עשויה לרמז מהו הערך המוסף של הראיה והדיון בה.

נראה, שרב מרמז לפסוק בתחילת בראשית, "וירא אלקים את האור כי טוב", וזיהה בכך את המושגים אור וטוב. אשר על כן, באמרו שיש לצאת ב"כי טוב", התכוון לומר שיש לצאת לדרך באור, ולשוב ביום. ולא להמצא בחוץ בלילה.

כך מפורש בבביתא שהובאה בסמוך למימרת רב יהודה אמר רב, בתענית:

במתניתא תנא: אל תפסיעו פסיעה גסה, והכניסו חמה לעיר. אל תפסיעו פסיעה גסה - דאמר רב: פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. והכניסו חמה לעיר - כדרב יהודה אמר רב. דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב, שנאמר הבקר אור והאנשים שלחו.²⁸

המלים שבברייתא הן צווי של יעקב לבניו, ומימרת רב היא המשכה של הברייתא, באשר היא מורה שהבנים אכן שמעו לקול אביהם, והקפידו על כניסה ויציאה בשעות האור.

בסוגיה בבבא קמא, שובץ המאמר של רב יהודה אמר רב בהקשר שמשליך עליה אור חדש:

אר"ש בר נחמני א"ר יונתן: אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר: "כי תצא אש ומצאה קוצים", אימתי אש יוצאה? בזמן שקוצים מצוין לה. ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר: "ונאכל גדיש", ואכל גדיש לא נאמר אלא "ונאכל גדיש", שנאכל גדיש כבר.

תאני רב יוסף, מאי דכתיב: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" (שמות יב)? כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים; ולא עוד, אלא שמתחיל מן הצדיקים תחלה, שנאמר: "והכרתי ממך צדיק ורשע" (יחזקאל כ"א). בכי רב יוסף, כולי האי נמי לאין דומין!²⁹ א"ל אביי: טיבותא הוא לגבייהו, דכתיב: "כי מפני הרעה נאסף הצדיק" (ישעיהו נז).

אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, שנאמר: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר". (שמות י"ב)³⁰

נראה מן המקבילות בתלמוד, שמימרת רב לא נאמרה במקורה עם סימוכין מן המקרא. שהרי הגמרא היא שהוסיפה לה סימוכין, בכל מקום לפי עניינו. בבבא קמא הנושא הוא החובה להזהר בשעת סכנה. ולכן מובא פסוק שמדגיש את הסכנה שאורבת בחוץ בלילה. ואילו בפסחים ותענית מדגישים יותר את ההיבט של היציאה מתוך חיוב, "בכי טוב" ומביאים פסוק שהאנשים שולחו עם בוקר.³¹

מקור תנאי לדרשה זו מצוין במכילתא, והוא תואם לפסוק שהובא בבבא קמא:

"עד בקר". ללמדך כשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב וכן אתה מוצא שהאבות והנביאים נהגו בדרך ארץ: "וישכם אברהם בבקר" (בראשית כב ג), "וישכם יעקב בבקר" (בראשית כח יח), "וישכם משה בבקר" (שמות לד ד), "וישכם יהושע בבקר" (יהושע ג א), "וישכם שמואל לקראת שאול בבקר" (שמו"א טו יב). והלא דברים ק"ו והלא האבות והנביאים שהלכו לעשות רצונו של מי שאמר והיה העולם נהגו בדרך ארץ, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר: "תשת חשך ויהי לילה" (תהלים קד כ) ואומר: "הכפירים שואגים לטרף" ואומר: "תתן להם ילקוטון" וגו', ואומר "תזרח השמש יאספון" וגומר, מכאן ואילך "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" ואומר: "מה רבו מעשיך ה'" וגו'.³²

²⁷ רש"י מפרש, שבהו"א סברו שאור הוא "שם דבר" לבקר – היינו שם עצם נרדף. ובמסקנה – הובן שזהו פועל מתאר: הבוקר האיר.

²⁸ תענית י ע"ב.

²⁹ כך גירסת רש"י, ופירושו: הצדיקים דומים לאין, להבל.

³⁰ בבא קמא ס ע"א – ע"ב.

³¹ בעלי התוספות (ר"י, בתוד"ה יכנס, וכן בר"ן ד"ה לעולם יכנס) הסבירו ששתי הסוגיות מלמדות על שתי סיבות שונות לכניסה ויציאה ביום. אחת מפחד המכשולים בדרך, והשנית – מפחד המזיקין.

³² מכילתא דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא בא פרשה יא.

העולה מן המכילתא היא המלצה לצאת לפעולה ועשייה עם בוקר, ולשוב עם ערב. מעין סדר יום "נורמלי" שמשקף סדר נכון ויציבות, בניגוד לחיים "בוהמיים", שהופכים יום ללילה ולילה ליום. מאמרים התומכים במגמה זו מפוזרים בש"ס למכביר:

- שינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם.³³
- שוטה הוא היוצא יחידי בלילה³⁴, והיפוכו – תלמיד חכם, שאינו יוצא בלילה.³⁵
- העובדים בלילה וישנים ביום הם בדרך כלל גנבים.³⁶
- "ועין נואף שמרה נשף"³⁷ – הלילה הוא זמנם של הנואפים.

הפסוק "צא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב", משובץ במזמור התהלים העוסק בסדר קיומה של הבריאה, ומורה על הזמן הראוי לעבודת האדם: אחרי שבעלי החיים הליליים, הטורפים, שבים למעונותם: "תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון".

ואף לענין הפסח מצאנו כן:

ומנין שנפטר ממנו בכבוד? שנאמר: "ויקרא למשה ולאהרן לילה [ויאמר קומו צאו מתוך עמי]" (שם י"ב ל"א). אמרו לו וכי גנבים אנו שנצא בלילה אלא המתן לנו עד שיביא לנו הקב"ה ז' עניי כבוד ונצא בהם בשמחה ובראש גלוי שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה (במדבר ל"ג ג').³⁸

נמצא, שהפסוק "הבקר אור" מלמדנו, שהבקר הוא זמן טוב שבו שולחו אחי יוסף. ה"אור" בפסוק זה הוא תואר, המתאר את זמן היום, כזמן רצוי וחיובי ליציאה לפעולה. על רקע זה, היה מקום לתמוה, מדוע לא פתחו במצות בדיקת חמץ עם שחר, והקדימוה לשעות הערב. המסקנה של הסוגיה תהיה שבידי האדם לשנות את הנתונים הטבעיים ולהאיר במעשיו את הלילה. באמצעות "נר מצוה ותורה אור".³⁹

ראיה ב: וכאור בקר יזרח שמש

מיתיבי: "וכאור בקר יזרח שמש" (שמואל ב כג), אלמא אור יממא הוא! מי כתיב אור בקר? וכאור בקר כתיב. והכי קאמר: וכאור בקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא.

גם מן הפסוק בספר שמואל מוכח, שאור אינו מושג מקביל לבקר, אלא תופעה ששייכת לבקר. הראיה השנייה מציעה נדבך נוסף למעלתו של האור ושל הבקר. בפיסקה הקודמת ערכו של האור היה ריאלי, שימושי: שעות הולמות לפעילות ועבודה של אנשים כשרים, להבדיל מגנבים והוללים. עתה מובא האור כערך רוחני, אור הגנוז לצדיקים לעתיד לבא. הפסוק שעליו מבוסס הדיון הוא חלק משירת "דברי דוד האחרונים":

וְאַלֶּה דְבָרֵי דָוִד הָאֲחֵרִימִים נֶאֱמַר דָּוִד בֶּן יִשִׁי וְנֶאֱמַר הַגִּבֹּר הַקָּמַעַל מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְנֶעֱמַר זְמֵרֹת יִשְׂרָאֵל: רוּחַ ה' דָּבַר בִּי וּמְלִתִּי עַל לְשׁוֹנִי: אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לִי דָבַר צוּר יִשְׂרָאֵל מוֹשֵׁל בְּאֲדָם צָדִיק מוֹשֵׁל יְרֵאת אֱלֹהִים: וְכָאֹר בִּקְרָ יִזְרַח שְׁמֵשׁ בִּקְרָ לֹא עֲבוֹת מִנְגַּה מִמָּטָר דְּשָׂא מֵאֲרָץ...⁴⁰

הפסוק מתפרש בהקשרו כמתן שכר לצדיקים לעתיד לבא. ו"כאור בקר" הוא דימוי, לאור שלעתיד לבוא. לפי המקשן, האור הוא בודאי אור יום – אור הבוקר, אך גם תירוץ הגמרא מוצדק: אין בפסוק שימוש במונח "אור" כמקביל ליום. אדרבה, הסמיכות אור - בקר, מרמזת לכך שיש גם אורות אחרים.

המדרש מהדק את הקשר שבין האור לבין הגאולה שלעתיד לבא:

אין אנו יודעין מהו "וכאור בקר יזרח שמש", אלא כשהאיר הקדוש ברוך הוא בוקרו של משיח הזריח שמש, דכתיב ביה "וכסאו כשמש נגדי", (תהלים פ"ט ל"ז). "בקר לא עבות" - זה משיח.⁴¹

מכיון שדברי דוד מזכירים את משיח ה', מובן הקישור של המדרש בין אור שלעתיד לבוא לבין יומו של המשיח. נראה, שלא בכדי נוצר המושג "ימות המשיח". "ימות" לא רק במובן של "תקופת המשיח", אלא ימים מובחנים מלילות, כיון שאלו ימי אורה וישועה.

³³ אבות פ"ג מ"י, אדר"נ נו"א פכ"א.

³⁴ תוספתא תרומות פ"א ה"ג.

³⁵ בבלי חולין צ"א א'.

³⁶ בבלי בבא מציעא, פ"ג ב' פסחים י"ב ב', רש"י ד"ה לודים וליסטים.

³⁷ איוב כ"ד, תוספתא סוטה פ"ג ה"ה.

³⁸ אדר"נ נו"א פכ"ט. ועי' גם במדרש תהלים מזמור קי"ג.

³⁹ עי' בבראשית רבה פרשה צב מד (א - ג) בסיפור אודות הצלת ממונו של רבי מאיר שהקפיד לצאת בכי טוב.

⁴⁰ שמואל ב פרק כג א - ד

⁴¹ מדרש שמואל פרשה כט ג'.

הזכרנו לעיל את שירת העתיד של פסח: "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה". היה מקום לחשוב על בדיקת חמץ לקראת הארת היום, כחלק מן התהליך המסמל גאולה. אולם מסתבר שכשם שבכוחו של משיח להאיר בוקרו של משיח ולהזריח השמש, כך גם הצדיקים יכולים להאיר את הלילה ואף בכוחה של מצוה להאיר את חשכת הלילה.

ראיה ג: ויקרא אלקים לאור יום

מיתבי: "ויקרא אלהים לאור יום" אלמא אור יממא הוא! הכי קאמר: למאיר ובא קראו יום. אלא מעתה "ולחשך קרא לילה" למחשיך ובא קרא לילה? והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא! אלא הכי קאמר: קרייה רחמנא לנהורא: ופקדיה אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה.

רק בראיה השלישית הגיעה הסוגיה למקור הראשון שבו נכרכו בתורה אור ויום – ביום הראשון לבריאה. זו, כדברי הפני יהושע, אינה תולדה של אקראיות ואי-סדר, אלא סידור של עורכים שהיתה להם מטרה מסוימת, שונה מאשר הבאת רצף פסוקים מן התנ"ך כסדרו. הטענה היסודית שבציטוט הנוכחי חזקה משתי קודמותיה, מכיון שכאן נאמר במפורש שיש זהות בין אור ליום: א-להים קרא לאור יום. הדבר דומה לפסוקי קריאה אחרים בבריאה: "ויקרא אלקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים". ים הוא שמו של מקוה המים וארץ היא מקום היבשה. יתר על כן, בבריאת בעלי החיים נאמר במפורש, שהבורא הביאם אל בני האדם כדי שיקרא להם שמות, וכל אשר יקרא לו האדם בשם, הוא שמו, כלומר, השם הוא ייצוג מהותי של בעל החיים. בראיה השלישית, פשוטו של מקרא תומך בבירור בשיטת "נגה".

בתרוץ האחרון של הגמרא התחדש פירוש למושג "ויקרא אלקים לאור, יום". הקריאה, אינה מתפרשת במובן של נתינת שם, אלא במובן המוכר מתחילת חומש ויקרא: "ויקרא אלקים אל משה". זו תובנה פרשנית-דרשנית השומעת את כפל המשמעות של המילה "קריאה". כפל משמעות שמעורר תובנות מעניינות, כגון: באמרנו "קריאת התורה" בשבת: אנו קוראים בתורה או היא קוראת לנו?⁴²

אין זו דרשה המשתעשעת בכפל המשמעות, אלא הבנת עומק משמעות הקריאה. לקרוא בשם במובן של נתינת שם ולקרוא בשם במובן של לפנות אל אדם בשמו אינם דברים שונים אלא אחד – הקריאה לאדם היא נתינת משמעות לקיומו. כל קריאה בשמו, לא רק נתינת השם הראשונה. קריאה היא צו, שמחייב הענות. לפעמים ה' קורא לאדם, לפעמים הוריו קוראים לו, לפעמים עמו וארצו.⁴³

וכן לענין האור, שממנו יצאנו. הקריאה לאור, הצו האלקי לאור, הוא לחולל את היום. שוב, יש כאן מעבר מהבנה פסיבית תיאורית של המלים, להבנתן כדרישה לפעילות. כשם שהאור נקרא ליצור יום, היהודי נקרא בליל ארבעה עשר לבער את החמץ ולהכין את גאולת מצרים.⁴⁴

ראיה ד: כוכבי אור

מיתבי: "הללוהו כל כוכבי אור"⁴⁵ אלמא אור אורתא הוא! הכי קאמר: הללוהו כל כוכבים המאירים. אלא מעתה, כוכבים המאירים הוא דבעו שבוחי, שאינן מאירין לא בעו שבוחי? והא כתיב "הללוהו כל צבאיו"! אלא הא קא משמע לן: דאור דכוכבים נמי אור הוא. למאי נפקא מינה? לנודר מן האור,⁴⁶ הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים.

הראיה הרביעית, האמצעית מבין הראיות שמן המקרא, הפוכה לכל השאר. בעוד שכל הראיות מן המקרא תומכות בכוון של אור – נגה, דהיינו, בוקר ויום, הראיה הזאת תומכת בכוון של אור כלילה. "כוכבי אור" שייכים לממלכת הלילה. המתרחץ מסביר שאין לפרש כוכבי אור במובן של כוכבי ערב, או כוכבי לילה, דבר שיוכיח את הטענה שאור הוא הערב, אלא להציע פירוש אחר. האחד שנדחה, הוא שאור הוא תואר לסוג מסוים של כוכבים. השני, שהתקבל, הוא שהפסוק בא ללמד שאור הכוכבים נחשב אור.

השאלה "למאי נפקא מינה" אינה באה לפרש את נחיצותו של הפסוק, אלא מה המשמעות ההלכתית של החידוש שאור כוכבים נחשב לאור. המשמעות הרוחנית של זה חשובה לא פחות. כפי שהוסבר לעיל, בעולמם

⁴² באנגלית: to call ו to read הם שני פעלים מובחנים היטב. וכך בשפות רבות. ספרו של הרב אלי מונק על פרשיות השבוע, נקרא במקורו בצרפתית: [Kol ha-Torah] = La voix de la Thora ותורגם לאנגלית: The call of Tora משחק המלים מיתרגם לעברית: קריאת התורה כמובן של התורה הקוראת לאדם.

⁴³ כפי שירה הידוע של זלדה: "לכל איש יש שם".

⁴⁴ לא נדון בסברת הביניים, אודות המאיר ובא והמחשיך ובא – תהליך ההארה וההחשכה. אף שגם מהלך זה מצריך ביאור ואכ"מ.

⁴⁵ תהלים קמח.

⁴⁶ מסורת הש"ס: דתניא.

של חכמים, מושג ה"אור" אינו נבחן במונחים פסיקליים בלבד, ולכן יש צורך להגדיר ולברר מה כלול במושג "אור", ולמה מתכוון אדם בנדרו מן האור. בפרשת הבריאה יש הבחנה ברורה בין "שני המאורות הגדולים", לבין "הכוכבים". החידוש של הפסוק בתהלים הוא שיש להחשיב גם את אור הכוכבים כאור, בקנה המידה של לשון המקרא ולשון חז"ל, ומכאן, גם בשפת ההלכה.

מכאן אנו למדים גם שהלילה אינו זהה באופן מוחלט לחושך, שהרי יש בלילה "כוכבי אור". וזהו הלקח המשמעותי לסוגייתנו. ההבחנה החדה בין יום ללילה ובין אור לחושך, המוכרת היטב מנוסח ההבדלה, אינה מתירה זיהוי גמור בין אור ליום ובין חושך ללילה, שכן יש גם קיום של אור בלילה.

ראיה ה: לאור יקום רוצח

מיתבי: "לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב" (איוב כד). הא מדקאמר "ובלילה יהי כגנב", אלמא אור יממא הוא! התם הכי קאמר: אי פשיטא לך מילתא כנהורא, דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו, ואי מספקא לך מילתא כליליא יהי בעיניך כגנב, ולא ניתן להצילו בנפשו.

מראיה זו למדים שני היבטים חדשים על מושג האור. האחד, שלא תמיד אור זהה עם טוב. לא כפי שראינו בשלש הראיות הראשונות, שהאור מקביל לטוב, ושהוא גנוז לצדיקים לעתיד לבוא. כאן מדובר על אור כזירת הפעולה של הרוצח. הלילה הוא מבטחם של הגנבים, כי הוא מסתיר אותם, אולם הרשעים הנועזים יותר, אלו שאינם מתייראים מאלקים ומאדם כאחד, פועלים גם ביום. ולכן, אור היום איננו מבטיח טוב. הוא מונע גניבות, אך לא רצח. החידוש השני הוא היבט חדש לערכו ומשמעותו של האור – האור כאמצעי להבחנה. הלילה, החושך, מטשטש בין דברים, הוא מחוז הספק והערפול. ואילו היום, האור, מאפשר הבחנה בהירה בין דברים ובירור אמיתותם. המבחן לתחילת זמן קריאת שמע הוא יכולת ההבחנה: בין תכלת לכרתי, בין חמור לערוד, בין זאב לכלב, או "שיכיר את חברו מריחוק ארבע אמות". בחושך, אין אדם מבחין בין אויב לאוהב. ברכת ההבדלה מיוסדת על הערך של ההבחנה: בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין קודש לחול. אולם כאן נוסף פרט אחר, שהאור עצמו הוא אמצעי ההבחנה. דבר שאינו נאמר בברכת ההבדלה, אבל הוא ממהותה של בדיקת חמץ, שמצריכה אור הנר כדי למצוא את החמץ ולהבדיל אותו מן המצה.

ראיה ו: יקו לאור

מיתבי: "חשכו כוכבי נשפו יקו לאור ואין ואל יראה בעפעפי שחר". (איוב ג) מדקאמר יקו לאור ואין אלמא אור יממא הוא! התם מילט הוא דקא לייט ליה איוב למזליה, אמר: יהא רעוא דליצפיה הך גברא לנהורא ולא לישכחיה.

האור אצל איוב מסמל תקוה. במובן החיובי – תקוה לטוב. במובן השלילי – תקוה שמתבדית. מבנה הראיה ודחיייתה הוא כך: בתקבולת "יקו לאור ואין – ואל יראה בעפעפי שחר", נראה שיש זהות בין הציפיה לאור לבין הציפיה לשחר, היינו לבוקר, ליום. ואם כן, "אור" איננו ישות עצמאית, אלא מושג זהה ליום, או לבוקר. התרוץ מפריד בין מושג האור לבין מושג היום. כיצד נעשית הפרדה זו? מה ההבדל בין ההוה אמינא לבין המסקנה? נלענ"ד שההבדל בין ההו"א למסקנה הוא בשאלה אם התקבולת היא גמורה – הציפיה לאור זהה לציפיה ליום, אם לאו. הזיהוי של אור עם יום, יוצר וודאות. כשם שקיימת סבירות קרובה לוודאות שמחר תזרח השמש, ולכן גם ציפיה "נפשי לה' משומרים לבוקר" כך, מבין המקשן – קיימת ציפיה לאור. אולם התרצן משיב שההפך הוא הנכון, בניגוד לציפיה ליום המחר המובטח, הרי שהציפיה לאור מסתיימת באכזבה. אין תקוה, אומר איוב, ולכן אין זהות בין הציפיה לאור ולתקוה לבין הציפיה לאור היום. הפסוק הזה מעצים את ההבנה שהאור של התקוה, של הישועה אינו מובטח ומובן מאליו, אלא מחייב פעולה והתמודדות, ולכן – בדיקת חמץ וביעורו, מתאימים למושג ה"אור" ולא למושג היום.

ראיה ז: אך חשך ישופני

מיתבי: "ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני" (תהלים קלט) אלמא אור יממא הוא! התם הכי קאמר דוד: אני אמרתי אך חשך ישופני לעולם הבא שהוא דומה ליום, עכשיו העולם הזה שהוא דומה ללילה אור בעדני.

ההבנה הראשונה היא שהלילה הופך להיות ליום לעתיד לבוא, ומכאן שאור הוא אור יום. המסקנה היא שהלילה עצמו הוא תואר שלילי, לעולם הזה, ואור הוא תואר חיובי. הניגוד איננו בין לילה ליום ואור, אלא בין החרדה לבין המציאות שמתבררת לחיוב.⁴⁷

לסיכום הראיות מן המקרא ניתן לומר, שסידרת הראיות הזאת העמיקה את הבנתנו בענין משמעותו של האור מבחינה רוחנית ומבחינת שימושו המעשי. התברר שיש באור היבטים חיוביים של תועלת, טובה תקוה וברכה. הוא משמש להבחנה בין טוב ורע, בין צדיק לרשע, ולזיהוי סכנות ותקלות בדרך. אולם האור אינו ישות עצמית שהופעתה מוחלטת. הופעת האור תלויה ברצון ה' או במעשי האדם. מכאן, שהמעשה של הארת הלילה על ידי נרה של מצות בדיקת חמץ, הוא פעולה של חיוב ותיקון הנעשית על ידי האדם.

ה. אורה של משנה

שבע הראיות העולות אחרי שבע הראיות הראשונות, מהוות תמונת ראי של השבע הראשונות. הסימטריה מהופכת: שש ראיות כששת קני המנורה היוצאים מצדיה, מאירות את אורה של המשנה על פי מקורות תנאיים כ"אורתא", והעמוד האמצעי של המנורה, אף הוא ממקור תנאי, מאיר באור בוקר. בפשטות היה ניתן לומר שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ולכן בתורה אור הוא יום ובמשנה אור הוא לילה. אבל הראיה האמצעית בכל אחת מהשביעיות מונעת את האפשרות לפרש כך. גם בתורה יש אור בבחינת לילה וגם בדברי חכמים יש אור בבחינת בוקר. נבחן את הראיות שמן התנאים ונדון בהן אחת לאחת.

ראיה א': אור לארבעה עשר

מיתיבי, רבי יהודה אומר: בודקין אור לארבעה⁴⁸ עשר, ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור. מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית אלמא אור אורתא הוא! שמע מינה.

ההוכחה היא חד משמעית וכבר עמדו הראשונים על כך שלו רק הוכחת הפירוש של המשנה היתה נחוצה כאן, אפשר היה לסיים בראיה זו, אך בודאי יש מטרה אחרת לדין. נדגיש, שאין מדובר כאן בראיה בעלמא, אלא בהוכחה מוצקה ממשנה בפרקנו המתייחסת בהמשך ישיר למשנה הראשונה. אמנם, ראיה זו ראיה היא רק בתנאי שהספק הוא כמו שהציגו רש"י, בין ערב לבוקר, ולא כאפשרות שהועלתה בשם הראב"ד, בין תחילת הערב לבין לילה ממש, שאם כן, אין מכאן שום ראיה⁴⁹. כפי הנראה, אחת המטרות האפשריות לגבי קבוצת הראיות שמן המשנה, היא הצגת משניות נוספות הנוגעות לזמן בדיקת חמץ, לצד משנתנו. אנו מכירים מבנה כזה של סוגיית פתיחה מתחילת בבא בתרא, שם כונסו לסוגיה מספר משניות העוסקות במחיצה והסתרה, סביב הנושא המאגד של היזק ראיה. באופן דומה, סוגית הפתיחה של בבא קמא סקרה את כל ההגדרות של אבות נזיקין ותולדותיהם אגב הבירור אם תולדותיהן כיוצא בהן או לא.

ראיה ב': משעת האור

מיתיבי: מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה? רבי אליעזר בן יעקב אומר: משעת האור. רבי יהודה אומר: משעת הנץ החמה. אמר ליה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה: וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה? אמר ליה: הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ. מדקאמר רבי יהודה משעת הנץ החמה, אלמא: אור דקאמר רבי אליעזר בן יעקב אורתא הוא!

⁴⁷ כל זה מנוגד לגמרי לפירושו של רש"י בתהלים, שמבין "אור – אורתא" במובן של חשכה ממש. אור הוא אופל. רש"י תהלים פרק קלט פסוק יא: "ואמר אך חשך ישופני - אם אמרתי אהיה נסתר במחשך והחשך יחשיך עלי ולא תראני, ישופני לשון נשף: ולילה אור בעדני - והלילה יהי מאפיל לנגדי, אור זה לשון אופל הוא כמו (איוב לו) יפיץ ענן אורו וכן "כל ככבי אור" (תהלים קמ"ח) וכן "ויאר את הלילה" (שמות י"ד). רש"י לא פירש כך בכל המקומות הללו, ודבר זה עצמו מחייב עיון בשיטתו ובעקבות שבה. כאמור לעיל, ראב"ע חלק בחריפות על רבי מרינוס שפירש "ויאר את הלילה" במובן של החשכה. יתכן שאפשר לפתח בעקבות פרשני המקרא מסלול פרשני אחר בסוגיה, שבו המחלוקת היא אם אור הוא "לילי" במובן של חושך ושלילה, או "נגהי" במובן של יום וטוב.

⁴⁸ מסורת הש"ס: ארבעה. קשה לברר את מצב עדי הנוסח בגלל הנטייה לתקן. אולם יש מקום לשקול את האפשרות שיש זיקה בין מחלוקת נגהי לילי לבין מחלוקת הנוסחאות אור – אור ל...

⁴⁹ אלא אם נאמר כניתוחו של הרא"ש רוזנטל, שהספק הראשוני נפתר רק משני מקורות לכל היותר, והמבנה המורכב של הסוגיה מאוחר יותר. אולם גם אם נאמר כדבריו, הרי ברור שמי שהביא את הראיה הנוכחית סבור היה שהספק הוא כרש"י, וצריך יהיה לומר שהוא שינה מהפירוש המקורי של הספק. דבר זה אינו קביל בדעת הראב"ד כמובן.

לא, מאי אור? עמוד השחר. אי הכי, דקאמר ליה: היכן מצינו יום שמקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור בעשיית מלאכה, נימא איהו לנפשיה, הא איכא לילה דקא שרי רבי אליעזר בן יעקב!
 הכי קאמר: בשלמא לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא, דתנן:⁵⁰ גבי תענית ציבור: עד מתי אוכל ושותה? עד שיעלה עמוד השחר, דברי רבי אליעזר בן יעקב. רבי שמעון אומר: עד קרות הגבר. אלא לדידך, היכא אשכחנא יממא גופיה דפלגי ביה רבנן? אמר ליה: הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ. שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי אליעזר! הכי קאמר ליה רבי אליעזר: אמינא לך אנא מלאכה דרבנן, ואת אמרת לי חמץ דאורייתא, דעד הכא אסר רחמנא ועד הכא שרא רחמנא. ואידך? שעות דרבנן. ואידך? הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא.

הראיה הנוכחית נדחית באמצעות משא ומתן המשנה את הפרשנות של דברי רבי אליעזר בן יעקב באופן קיצוני. בתוספתא המקבילה לברייתא שבגמרא, נוסח דבריו הוא: "אור ארבעה עשר",⁵¹ מה שמחזק עוד יותר את ההבנה הראשונית של הגמרא שלדעתו של רבי אליעזר בן יעקב איסור המלאכה מתחיל מן הערב. וסברתו עמו: איסור המלאכה חופף לייחודו של יום זה, הנפתח מן הערב במצות בדיקת חמץ, ומוקדש למצות הבדיקה, הבעור וקרבת הפסח. אפשר, שהוא סבר שיום ארבעה עשר קדוש בקדושת יום טוב ויש בו ממש איסור מלאכה, ואפשר שסבר שזה רק איסור דרבנן המשלים לאיסור תורה שמתחיל בזמן הקרבת הפסח.
 מסקנת הדיון היא שרבי אליעזר בן יעקב אסר רק מעלות השחר. וזה מובנו של המושג "אור" בדבריו, בניגוד לרבי יהודה שסובר מהנץ החמה. לפי זה, מפתחת הגמרא את המחלוקת ביניהם סביב השאלה אם קיימת אצל חכמים הבחנה בשעות היום בין עלות השחר, שהוא כבר יום דאורייתא, לבין הנץ החמה, והובאו ראיות לכאן ולכאן, בעיקר מתענית ציבור. במסקנה הסופית של הסוגיה אין צורך בהסבר זה, שהרי באמת "אור – אורתא".
 אם כן, הפיתוח של ההסבר הדחוק הזה נעשה כדי להעמיד על האפשרות הזאת ולחדד את דעתו של רבי יהודה, שלא זו בלבד שסבר שאיסור המלאכה מתחיל רק ביום, אלא גם ביום הוא מתחיל רק מהנץ החמה, ולא בתחילת יום דאורייתא שהוא עלות השחר.⁵² לסיכום, אפשר לומר ששיטת רבי אליעזר בן יעקב יכולה להחשב כהרחבה של הרעיון אודות "הארת הלילה", כי הוא סובר שיש להרחיב את המועד של ערב פסח, שבו עוסקים בבדיקה ובעור חמץ, אל הערב הקודם, על ידי איסור מלאכה.⁵³

ראיה ג': לאור עבורו

מיתיבי: אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו, ואימתי משיאין משואות? לאור עבורו.⁵⁴ אלמא: אור אורתא הוא! שמע מינה.

זו הראיה השלישית ממקור תנאי, וגם היא מתקבלת ללא פקפוק. ברור שהשאת המשואות היתה נעשית בערב. היה עדיין מקום לדון אם אפשר לדמות את "אור לארבעה עשר" ל"לאור עבורו", בשל השוני הדקדוקי, אילו נאמר: "לאור ארבעה עשר" ו"לאור עיבורו", או: "אור לארבעה עשר" ו"אור לעבורו", היה ניתן להשוות, אולם בצורה הנוכחית, כשאין דמיון, אפשר לתרץ את הראיה על ידי חילוק. הגמרא לא מחלקת כי היא אינה מתעניינת בתבנית התחברית אלא בעצם האפשרות לכנות בשם "אור" חלק מן הלילה או הערב. מכיון שהובררה אפשרות זו, שוב אין מניעה לפרש כך גם את משנתנו. למדנו, שהמושג אור יכול להתייחס גם ללילה.
 עדיין, יש הבדל משמעותי בין "אור לארבעה עשר" לבין "לאור עיבורו". "אור לארבעה עשר" הוא הערב שלפני יום ארבעה עשר, ואילו "לאור עיבורו" הוא הערב שאחרי יום העיבור, כאמור בתוספתא:

מימתי מסייעין (=משיאין) את החדש לאור עיבורו, כיצד? חל להיות ערב שבת ושבת, מסייעין עליו למוצאי שבת.⁵⁵

ר' מנחם המאירי דן בשיטות קודמיו שנחלקו בשאלת הנוסח – אור ל... לעומת לאור... וכך כתב:

אמר המאירי אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו' פי' אור לארבעה עשר לילה שמחרתו ארבעה עשר ומתוך כך יש מדקדקים בלשון משנה זו שלא לגרוס לאור ארבעה עשר מפני שלשון זה לדעתם ביאורו לילה שעבר ארבעה עשר

⁵⁰ מסורת הש"ס: דתניא

⁵¹ תוספתא פסחים ג יח: "מאימתי ארבעה עשר אסור במלאכה? רבי ליעזר בן יעקב אומר: מאור ארבעה עשר. רבי יהודה אומר: משתנץ החמה...". יתכן שהשינוי מלשון התוספתא ללשון הברייתא בגמרא נועד להכין את הרקע לפירוש "אור" כמוכחן של לפנות בוקר.

⁵² כפי שמוכח מהגמרא בברכות ב' ע"ב: מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ומשנה מגילה פ"ב ה"ד: "וכולן שעשו משעלה השחר כשר".

⁵³ הראשונים נחלקו אם תירוץ הגמרא מתקבל להלכה או שנדחה לאחר שאין בו עוד צורך לפי המסקנה.

⁵⁴ תוספתא ראש השנה א יז. מגילה ג טו.

⁵⁵ תוספתא ר"ה א יז

כמו שאמרו במסכת ראש השנה אימתי משיאין משואות לאור עבורו ופירושו לילה שעבר שלשים שהוא יום העבור ולא לילה שמחרתו שלשים... לפיכך אין גורסין כאן אלא או אור ל"ד או אור י"ד אבל לא לאור י"ד ולא עוד אלא שאף בגירסא זו ר"ל אור י"ד יש מפקקים לומר שאין לשון זה מיוחד לא ליום שעבר ולא ליום הבא אבל אור ל"ד מיוחד ללילה שמחרתו י"ד, ועל דרך האמת כל אלו דקדוקים של הבל, ואין שם נוסח שלא יהא אפשר לפרשו הן על לילה של יום שעבר הן על לילה של יום הבא, שהרי מצינו בגמ' ... אין לשבש גירסאות הנמצאות ברוב הספרים ללא צורך ובודאי אין לנו הכרע באחד מן הלשונות אלא כל אחד לפי ענינו. ובזו מיהא על איזה לשון שתמצא פירושו לילה שעבר שלשה עשר ומחרתו י"ד אלא שיש בוה דיוק אחר והוא שכל שהוא התחלת דבור אין למ"ד של שימוש נופלת בו יפה ואלו היה מתהיל בדבר אחר היה אומר לאור כגון המפלת לאור שמונים ואחד וכן יהא נאכל לאור שלישי וכן משיאין משואות לאור עבורו הן שיהא נאמר על יום שעבר הן שיהא נאמר על יום הבא, או בלא למ"ד כלל, כדרך שאמרו למטה: בודקין אור י"ד, אבל מאחר שהתחיל הדבור במלה זו אין הלשון נופל יפה לומר בתחלת דבור לאור י"ד אלא אור ל"ד או אור י"ד כמו שמצינו אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה ונניח דברים אלו למשא ומתן, ונחל בביאור הענין.⁵⁶

לפי דרכנו יש חשיבות לברור היחס בין "לאור עיבורו" לבין "אור ארבעה עשר", מכיון שאלו שני שימושים שונים למושג "אור" במובן של ערב. האחד מבטא את סופו של היום, מוצאי היום השני של ראש החודש, יום העיבור. השני מבטא את תחילתו של יום, הערב שקודם לערב פסח. מתבארת ההבנה שאין במונח "אור" במובן המושאל לערב משמעות אחת.⁵⁷

ראיה ד': לאורה

מיתבי: היה עומד כל הלילה ומקריב על המזבח, לאורה טעון קידוש ידים ורגלים, דברי רבי!
אורה שאני.

כאן ברור שהפירוש של "לאורה" הוא הופעת האור, תחילת היום. והגמרא נדחת לדחות ב"לאורה שאני". הדחיה כאן לגיטימית, בניגוד לראיה הקודמת שם לא תרצו באמצעות המבנה התחבירי השונה. מכיון שבראיה הקודמת די היה לטעון שהמושג אור מקושר עם זמן הלילה, כי זה חידוש, היפך הטבע. מה שאין כן השימוש באור ביחס ליום. דבר זה אינו צריך לפנים. כדי להוכיח שאור הוא יממא, צריך הוכחה חזקה יותר, שממש קיים זיהוי ממש בין אור ליום. דבר זה אינו קיים כאן.

העובדה שהארת היום מחייבת קידוש ידיים ורגליים מעוררת ענין בפני עצמה. היא מצביעה על השוני המהותי בין יום ולילה, ועל הצורך להתקדש במעבר ביניהם. כבר הוזכר לעיל היחס אל הלילה כזמן בעייתי, וכאן למדים על כך מהצורך להתקדש במעבר ממנו.

ראיה ה': אור שמונים ואחד

מיתבי מר זוטרא: המפלת אור לשמונים ואחד, בית שמאי פוטרין מקרבן, ובית הלל מחייבים. אמרו להן בית הלל לבית שמאי: מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד? אם שיהו לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן?
מדקאמר בית הלל לבית שמאי מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד שמע מינה אור אורתא הוא! שמע מינה.

זו ראיה יחידה שמופיעה בשם אמורא. דבר המעורר את האפשרות שלפנינו סוגיה אמוראית, אמנם מסוף תקופת האמוראים. אם כי יתכן שמדובר כאן בחכם מן הסבוראים ובסוגיה סבוראית⁵⁸. משפט מחדש שיש בקטע הגמרא הזה לנושא העיוני הנדון בסוגייתנו הוא המשפט "מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד" המורה כי לדעת בית הלל ניתן ממש להחשיב את הלילה כיום, ו"אור" אורתא הוא.

⁵⁶ דברים דומים כתב המאירי גם בסוגיית הדקדוקים בלשון המשנה שבראש מסכת קידושין. לדעתו, דקדוקים אלה שאין להם נפקות הלכתית, אינם ראויים לעיון מפורט. במקרה שלפנינו הוא דוחה לגמרי את הנסיון להצביע על הבדל משמעותי בין הנוסח "אור ל" לבין הנוסח "לאור", ואף מסתייג במידה רבה מן הדיון הקיים בגמרא אודות "מאי אור". באשר אינו רואה גם בו משמעות מעשית. שיטת המאירי בכל פירושו מבליטה את הערך של "אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", כפי שקיבלה מדרך לימודם של ההולכים בדרכו של הרי"ף.

⁵⁷ שני המובנים האלה קיימים גם למילה "ערב". כמו בפסוק "מערב עד ערב תשבתו שבתכם". (ויקרא כג לב)

⁵⁸ רא"ש רוזנטל, במאמרו הנ"ל מחלק וסבור שהראיה הזאת היא חלק קדום של הסוגיה. אולם זו הנחת המבוקש, הוא רוצה לטעון שהסוגיה מאוחרת ויש לה יסודות קדומים אמוראיים, והמיתבי של מר זוטרא מתפרש אצלו על פי זה כחלק מן המקורות הקדומים בסוגיה.

ראיה ו': אור לשלישי

מיתבי: יכול יהא נאכל אור לשלישי? ודין הוא: זבחים נאכלים ליום אחד, ושלמים נאכלים לשני ימים. מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום, תלמוד לומר: "ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום" (ויקרא יט) - בעוד יום הוא נאכל, ואינו נאכל לאור שלישי. יכול ישרף מיד? ודין הוא: זבחים נאכלין ליום ולילה אחד, ושלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד, מה להלן תיכף לאכילה שריפה, אף כאן תיכף לאכילה שריפה. תלמוד לומר: "והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף" (ויקרא ז), ביום אתה שורף,⁵⁹ ואי אתה שורפו בלילה. מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי אלמא: אור אורתא הוא! שמע מינה.

הבאת דין נותר לכאן מקשרת את קרבן הפסח, שאינו נאכל אלא בלילו, עם דינם של זבחים אחרים וקרבת שלמים, שנאכלים גם ביום שלמחרת ולמעלה מכך. הביטוי "מה להלן לילה אחר היום אף כאן לילה אחר היום", מצביע על שאלת היחס בין היום ללילה, המשתנה במצוות שונות. יממה של שבת ומועד מתחילה בלילה, ואילו ביום של קדשים, הלילה עוקב ליום שקדם.

בפסח קיימת תופעה דומה, הלילה נמשך אחרי היום, שהרי את קרבן הפסח שהוקרב בין הערביים, אוכלים בערב שהוא מוצאי היום הזה מבחינת סדר היממות. אך קביעת בדיקת חמץ בערב שקודם ליום ארבעה עשר, מחשיבה את הערב הקודם ל"ד לערבו של יום. נמצא שיש כפילות בערב פסח, מצד בדיקת וביעור חמץ הוא סופה של יממה המתחלת אור לארבעה עשר, ומבחינת קרבן פסח הוא הקדמתה של יממה שבה עוסקים בקרבן הפסח ומצות החג. במידה מסוימת, כפילות המעמד של ערב פסח דומה ללילה של שלמים, שנחשב גם כהמשכו של יום הקרבן וגם כערב הקודם ליום האכילה המותר השני. שם יש לילה אחד הנתון בין שני ימים, ובסוגייתנו, יום הנתון בין שני לילות. ומאיר את שניהם.

ראיה ז': אור יום הכפורים

תא שמע: אור של יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, שחרית מתפלל שבע ומתודה, במוסף מתפלל שבע ומתודה, במנחה מתפלל שבע ומתודה, בערבית מתפלל מעין שמונה עשר. רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו: מתפלל שמונה עשר שלימות, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. אלמא: אור אורתא הוא! שמע מינה.

גם זו ראיה מוצקה. תרומתו של המקור הזה לדיון הוא שוב, בפריסת מושג הערב על פני שני ערבים, זה של ליל יום הכפורים – "אור ליום הכפורים", וזה של מוצאי: "בערבית מתפלל".

ו. לסיכום

מסכת פסחים נפתחת בדרשה ערוכה ומעוצבת על הנושא "אור". הגורם המזמן לדרשה היה השימוש במונח אור כדי לבטא את זמן הערב במשנה, אולם הסיבה העמוקה יותר, לענ"ד, היא הזיקה המיוחדת שיש בין הפסח לבין מושג האור. דרך הילוכה ביררה הגמרא את המעלות של האור, את המשמעויות הסמליות והממשיות הטעונות בו, ואת ערכו המיוחד של יום ארבעה עשר, על שני ערביו, זה שקודם לו, וזה הבא אחריו – ליל הסדר.

⁵⁹ מסורת הש"ס: [שורפון]