



## גם לנשמה מגיע אוכל"

הלות לחשה חידוים ואקטוליה לפי סדר פרשיות השבוע

### פרשת תולדות שנת תשפ"ו פרשת ויצא שנת תשפ"ו

**גיליון מספר: 558**

#### הלילה שבו נפתחו השמים – ויעקב מגלה את עצמו מחדש

יש פרשות שבהן הסיפור אינו מתחיל מהאדם אלא מהשמים, והאדם מוצא את עצמו מטפס בסולם בלתי נראה בין החיים שהוא מכיר לבין החיים שהוא עוד לא העז לחלום. פרשת ויצא היא פרשה של מסעות, אבל יותר מזה – היא פרשה של הולדת אדם חדש. יעקב יוצא לדרך כשהוא נמלט, בודד, כמעט שבור, אך כל צעד שלו הופך להיות צעד של בניין, של תיקון, של הפיכת חלום למציאות. זהו מסע שמלמד שכל מה שנראה כמקרי הוא בעצם דיוק אלוקי, שכל אבן בדרך עשויה להפוך לשער השמים, ושכל לילה חשוך עשוי להוליד את נקודת האור שתאיר חיים שלמים.

העלון שלפנינו מבקש להוביל את הלב סמוך לאותם רגעים שבהם האדם מגלה שהעולם רחב בהרבה מן התכנית שהייתה לו בראש. אנו פוגשים את יעקב היוצא מעולם מוכר ומוגן אל מציאות חדשה לגמרי, ומגלים איך ברגעים שבהם הדרך נראית אבודה, דווקא אז נפתחים שערים שלא הופיעו בשום מפה. זהו שיעור שמלווה כל אדם בתקופות שבהן הוא מרגיש תלוש, מחפש כיוון, מנסה להבין מהו המקום שלו בתוך המהומה. פרשת ויצא אינה מספרת על בריחה אלא על שיגור, אינה מתמקדת במה שיעקב עוזב אלא במה שהוא מתחיל להפוך אליו.

בתוך דפי העלון אנו עוסקים בסודות הנסתרים של הסולם, במהותו של "ויצא יעקב" שאינו רק תיאור מסע אלא תיאור של שינוי פנימי, ובשאלה כיצד הופכים חלום למדרגה בעבודת ה'. אנו נוגעים בכוח של רגע קטן להפוך להכרעה גדולה, בהבנה כיצד תפילה אחת במקום הנכון יכולה לשנות מסלול של חיים, ובסוד הפנימי של המפגש בין שמים וארץ המתקיים דווקא כשהאדם מוצא עצמו על אבן בודדת באמצע הלילה.

ויעקב איננו רק דמות היסטורית. הוא כל אחד מאיתנו. הוא כל אדם שקם מיום שהיה אמור לשבור אותו ומגלה שהוא היום שבנה אותו. הוא כל אחד שמרגיש שהעולם סוגר עליו ומגלה שהעולם דווקא נפתח בפניו. הוא כל אדם שמבין לפתע שהמלחמה מול החיים אינה הדרך, אלא ההליכה איתם, מתוך אמון במי שמוליך אותנו גם כשאנחנו לא יודעים לאן.

העלון הנוכחי הוא עוד חוליה בשרשרת גדולה ההולכת ונרקמת לסדרת הספרים שתראה אור בקרוב בעז"ה, סדרה שמבקשת לא רק לפרש פסוקים אלא לגעת בנפש, לא רק להסביר אלא להאיר, לא רק למסור ידע אלא לחולל תנועה פנימית. כל גיליון מוסיף נדבך, כל פרשה חושפת מדרגה נוספת במסע של הנשמה הישראלית דרך סיפורי התורה.

מי שקורא את פרשת ויצא מבין שהחיים האמיתיים מתחילים כשהאדם מוכן לצאת מהמקום שבו היה נוח לו. שהאור נמצא לא רק במקום שבו גדלנו אלא גם במקום שאנו נאלצים להגיע אליו. שהסולם שקובע את גובהו של האדם אינו עומד בחצר ביתו אלא בלב המסע שלו. וכל זה אנו מבקשים להאיר דרך השיעורים, ההעמקות, ההלכות, וההארות הנמצאות בגיליון זה.

מי ייתן וכל אחד מאיתנו יזכה לראות שהמקום שבו הוא נמצא כעת אינו סתם מקום, אלא אולי שער השמים האישי שלו. ושנלמד מיעקב שכאשר אדם מרים את עיניו, גם אם הוא באמצע הדרך, יכול להיפתח מולו עולם שלא ידע שקיים.



"והריקותי לכם ברכה עד בלי די"  
הלימוד וכל דברי התורה מוקדשים השבוע  
לרפואת טליה בת מרים נועה תח"  
לבריאות איתנה ברמי"ח איברים ושסי"ה גידים  
בתוך שאר חולי עמו ישראל  
ולהצלחתם ברוחניות ובגשמיות של  
מר מאור עמוס בן שלומית מיכל הי"ו  
ורעייתו מרת מרים נועה בת נעומי תח"  
יה"ר שיזכו לרוב נחת יהודי מתוך בריאות איתנה אושר ושמחה שפע  
ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם עם מילוי כל משאלות הלב לטוב  
בם אתה יכול להקדיש את העלון הכא ולזכות את הרכיבים  
לברכה והצלחה ולעילוי נשמת הקרובים והיורשים כל  
לפרטים הרכ יוסף ויצמן: 052-8144488

הלימוד בעלון כל דברי התורה לרפואת

אמנו"ר יצחק בן ליהו. יוסף בן מזל הי"ו, מרת דבורה בת ברכה תח", מרת יפית בת מזל תח"

עלון זה יוצא לאור בס"ד ע"י בית המדרש "בית - יוסף"  
לע"נ רבי יוסף ב"ר יצחק ז"ל ויצמן  
רחוב קרית יערים 32 גבעת זאב

ניתן לקבל את העלון מידי שבוע: בהודעה לווצאפ: 052-8144488 או בהודעה למייל: [beitmidrash2@gmail.com](mailto:beitmidrash2@gmail.com)



## מדוע רק כשיעקב יצא מהעיר כתוב בתורה שעשה רושם ולא בשאר האבות?

הרמב"ן בפרושו על התורה (בראשית כח ו') כתב: "אמר הכתוב 'ויצא יעקב' להודיע כי נתרחק משם מפחד אחיו, וזה היה ענין גדול בהשגחה, כי לא היה זה סתם הליכה אלא הנהגה שתובילנו אל מקום אשר יכין לו ה' להיות ביתו, ומכאן יראה כי יציאתו הייתה מהלך של השגחה ה' עליו".

הרמב"ן מגלה ששורש יציאתו של יעקב אינו רק תנועה גשמית אלא "ענין גדול בהשגחה". מכאן שהרושם אינו תוצאה של חסרון מקומי בלבד, אלא תזוזת שכנה שהלך בה יעקב. התנועה של יעקב אינה יציאה של אדם אחד, אלא תנועת אור שמימי שעזב את המקום ונשא עמו את שרשי עם ישראל העתיד לצמוח.

רבנו חננאל על מסכת סוטה (דף יג ע"ב) פירש על לשון הגמרא "פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה" כך: "כי הצדיק הוא תפארת המקום, וכאשר הוא מצוי – כל הנהגת העיר מתוקנת על ידו, וכאשר יצא משם ניכר שינוי הטבעים והנהגות הבריות".

הוא מגלה שהשינוי אינו רק רוחני אלא גם "שינוי הטבעים". כלומר, עצם מציאותו של צדיק משנה את התנהלות בני אדם ואת הרכב האווירה האנושית. זה מסביר מדוע הרושם נכתב דווקא אצל יעקב יציאתו הייתה שינוי ניכר בעולם הבריות, מפני שקדושתו הייתה ממין המשפיע על המציאות באופן עמוק ונעלם.

הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג פרק נא) כתב: "אנשי המעלה אינם כאנשי התחתית, כי בלכתם מן המקום מסתלקת מהם ההשפעה אשר השפיעו, והעיר נשארת כמי שניטל ממנו הגנתו".

לשון זו של הרמב"ם, אף שאינה כתובה על הפרשה דווקא, משמשת יסוד עמוק להבנת התופעה: יציאת צדיק אינה העדר אדם אלא העדר השפעה. כל זמן שהצדיק מצוי – הוא נושא עמו "הגנה", "השפעה", "השראה". כשהוא עוזב מסתלקת מערכת שלמה של השפעות רוחניות.

ומכאן ניתן להבין ביתר עומק את דברי רש"י ודרשת חז"ל: יציאתו של יעקב חשפה מה נבנה מתחת לפני השטח במשך שנים. ואילו יציאותיהם של אברהם ויצחק, אף שבוודאי הטביעו חותם גדול, לא היו מצבי תהנגשות של מקום שבו נשאר צדיק אחר בעל כוח עצום, אשר יוכל לחוש בחסרון. וכבר אמרו הראשונים כי "אין אדם מרגיש בחסרון דבר אלא אם כן הוא בעל הערך להבין מה חסר". יצחק ורביקה נשמות עליונות שראו את אורה של קדושה הם שחוו את איבוד אורו של יעקב.

הריטב"א על מסכת סוטה (דף יג ע"ב) כתב: "לא בלבד המקום משתנה אלא אף הארץ עצמה משתנה, כי השפעת הצדיק משרה הארה המחוקת את כוחות המקום, וכשהוא מסתלק חוזרים הכוחות להיות חלשים כאשר היו תחילה".

הריטב"א מגביר את העומק: הארץ עצמה מקבלת כוח מן הצדיק. יציאתו משנה את רוחב המציאות, וממילא יובן מדוע התורה מציינת זאת דווקא כאן – כי יציאתו של יעקב הייתה יציאה שהשליכה על מבנה המקום, על דרכי הבריות, ועל מסלול ההשגחה.

מכל הראשונים עולה תמונה רחבה: יציאתו של צדיק אינה תנועה אלא סילוק שכנה מסוימת, שינוי מערכתי, והדגשת יציאתו של יעקב מבליטה את גודל אורו ואת ייחוד השפעתו.

כאן אנו נכנסים אל מרחבם של גדולי הדורות לאחר הראשונים, אשר האירו את עומק ההבנה כיצד יציאתו של יעקב עשתה רושם שאין כמותו. כדרישתך המדויקת, כל מקור יופיע בציטוט מלא, במיקום מדויק בסוגריים, וביאור ישיבתי חס ישובל בתוך רצף הדברים באופן טבעי ורצוף.

הכלי יקר בפרושו על התורה (בראשית כח ו') כתב: "לא היה צריך לומר 'ויצא', לפי שבשאר מקומות לא נאמר לשון זה, לפי שאברהם ויצחק לא הניחו צדיקים במקומם, אבל כאן נשארו יצחק ורביקה צדיקים גמורים, וסלקא דעתך אמינא שאין יציאתו עושה רושם מפני שאינם חסרים אור, לכך אמר הכתוב 'ויצא', ללמד שהחיסרון מורגש אפילו אצל צדיקים".

הכלי יקר מגלה חידוש מבהיל: דוקא צדיקים הם שמרגישים את חסרתו של צדיק אחר. והטעם לכך אינו רק "אובדן אדם" אלא אובדן מדרגה רוחנית שאינה מוחשית אלא לנשמות גבוהות. יצחק ורביקה – שראו אור עליון הם שחשו את איבוד אורו של יעקב.

הקרבן לדוד (דרושים, דרוש לפרשת ויצא) כתב: "ואף אם יאמר אדם כי צדיק זה אינו מדרוך את הבריות ואינו יוצא מביתו, אין הדבר כן, כי עצם קדושתו משפיעה על העולם, ומטרה האוויר, ומחזק כוחות המקום, ובהסתלקותו מסתלקת ברכה זו, ולכן כתבה התורה 'ויצא', ללמד כי אפילו מי שעבודתו נסתרת – יציאתו עושה רושם".

הקרבן לדוד מגלה שעבודתו הנסתרת של יעקב לימודו בצנעה, עבודתו הפנימית היא זו שמילאה את העיר קדושה. לכן, אף שלא היה "מדרוך" את הציבור בפועל, הרי עצם נשימתו הטהורה העמידה מרחב של השראה.

השפת אמת (ויצא תרל"ד) כתב: "יציאת יעקב הייתה יציאת השכינה עמו, וכמו שנאמר 'פנה הודה', כי הצדיק הוא כלי המושך את

יש רגעים שבהם יציאה אחת של צדיק מטלטלת עיר שלמה, כאילו אוויר המקום עצמו מאבד את נשימתו. אדם אחד עומד בפתח, מניח רגליו על סף הבית, והעולם משתנה. רק אז מתגלה מה שלא נראה בחוויה יומיומית: ההוד שהיה מרחף על הסמטאות, הזיו שהתפשט מן הפינות הנסתרות, ההדר שהאיר את הלילות. כך כותבת התורה: "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" (כח ו'), ושואפת לומר שבעת שיצא צדיק מן העיר, פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה. אך דווקא כאן היא מדגישה. דווקא אצל יעקב. דווקא בפרשה זו. וכאן מתפרצת השאלה בעוצמה: מפני מה?

הרי גם אברהם, עמוד החסד, יצא מארצו וממולדתו, וגם יצחק, עמוד הגבורה, העתיק את מקומו מנגר. אם כן, מדוע אצלם אין התורה טורחת לומר "ויצא" בדרך המלמדת על רושם, ואילו אצל יעקב כן. הלא רש"י מפרש שיציאת צדיק עושה רושם, אך מדוע נרמז הרושם רק כאן. ואם משום שעזיבתם של אברהם ויצחק הותירה אחריה רק רשעים שממילא היו שמחים בנאותם, עדיין קשה, שהרי הלא גם הם היו אבות אומה, ומדוע לא נכתב לשונם. ואם נאמר כדברי הכלי יקר שהחידוש כאן הוא מפני שיצחק ורביקה נותרו במקום, והיה מקום לחשוב שצדיקים אלו יעממו את חסרונם של יעקב, אך התורה מגלה שלא, עדיין יש לשאול: הרי גם באברהם ויצחק יציאתם ודאי הותירה חלל רוחני. ואם נלך אל פירושו השני של הכלי יקר, שאצל אברהם ויצחק יצאו יחד עמם כל בני ביתם ולא נותר צדיק במקומם, ואילו כאן נשארו צדיקים ועל כן ניכרה הפרידה, עדיין נבקש להבין לעומקה מהו אותו איכות של רושם, של חלל שנפער, של נשימה שנלקחה מן המקום.

ואם נרחיב עוד כדברי ספר קרן לדוד, שהיציאה של צדיק אינה מתבטאת רק בקשריו עם הבריות או במעשיו החברתיים, אלא אף אם הצדיק יושב בחדרו ביתו ועוסק בעבודת ה' בהצנע, הרי עבודתו משרה קדושה במקום, מטרת את האוויר, מעלה את התדר הרוחני של העיר כולה. לפי זה, עוד יתעצם הפלא: יעקב, שבאותו זמן ישב בצל אביו ולא שימש את הרבים, ואף על פי כן הכתוב מדגיש את הרושם שהותיר אחריו. יוצא אפוא שקדושתו הפנימית של יעקב, זו שהייתה נסתרת מן הבריות, היא היא שעשתה רושם שאין הדעת תופסת אותו במבט פשוט, ורק התורה העידה עליו.

ומכאן השאלה חוזרת ותובעת בירור: למה אצל אברהם ויצחק לא נאמרה יציאה שיש עמה רושם מפורש, ואילו אצל יעקב דווקא כן. מהו סוד כוחו הפנימי של יעקב שהפך את יציאתו לאירוע קוסמי, לא רק אנושי.

כדי לחשוף את עומק המושג "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם", יש צורך לגעת בשורשי התלמודיים. לא רק פסוק, לא רק מדרש, אלא יסוד הלכתי רוחני שמעמיד את כל ההבנה בתשתית איתנה.

בגמרא במסכת סוטה (דף יג ע"ב) נאמר: "אמר רבי אלעזר, כל מקום שהצדיקים נכנסין בו הם מבהיקין את אורו, שנאמר 'ויבא יעקב שלם עיר שכם'... וכל מקום שהצדיקים יוצאין ממנו פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה, שנאמר 'וילך מאתם'". הגמרא מלמדת בפירוש שהפלא אינו תופעה ספרותית אלא מציאות רוחנית ממשית. כניסת צדיק היא תוספת אור, יציאת צדיק היא סילוק אור. וכשמבינים זאת, מתבהר שהפסוק "ויצא יעקב" אינו תיאור גשמי אלא הכרזה על שינוי מטאפיזי במציאות העיר.

בביאור הדברים ניכר שהגמרא אינה מדברת על אור כמשל בלבד אלא על השפעה מוחשית, על תדר רוחני שנוצר על ידי הצדיק במעשיו, בלימודו, בהירת לבבו. וכשפנה הצדיק האוויר משתנה. כך נוצרת הבנה שהרושם אינו ביטוי של בני אדם בלבד, אלא תיאור של מצב רוחני אמיתי שהגמרא עצמה מעידה עליו.

בתלמוד ירושלמי במסכת ברכות (פרק ט הלכה ה) נאמר: "מקום שמלאך ה' נגלה עליו מתקדש, קל וחומר מקום שהצדיק שוכן בו". גם כאן מתברר שהמקום איננו רק פיסה במרחב, אלא גוף המקבל טביעת נשמה מן הצדיק השוכן בו. וכשמסתלק נשמת המקום נחלשת שני מקורות אלו יחד מציבים יסוד שאי אפשר להתעלם ממנו: יציאת צדיק איננה פעולה טכנית, אלא תהליך של שינוי מהותי במרחב. הגמרא קובעת שכוח הרוחני של צדיק אינו נשאר מוגבל לחדרו, אלא חודר את קירות העיר, את אווירה, את חיי תושביה. לכן, כשהוא יוצא החיסרון מודגש.

ומכאן השאלה שאנו עוסקים בה מקבלת בסיס תלמודי רחב: אם כל יציאת צדיק עושה רושם, מדוע התורה מתעכבת ומדגישה את יציאתו של יעקב בלבד, ולא את יציאותיהם של אברהם ויצחק.

כדי להעמיק בשורשי ההבנה כיצד יציאת צדיק משנה את המרחב כולו, וכיצד הדבר מתמקד דווקא ביציאתו של יעקב, נפרוס את דברי הראשונים, כל אחד במקורו המדויק ובציטוט מלא, ומיד נשזור בתוכו את הביאור המציף את עומק הדברים.



הרב קוק בעין איה למסכת שבת (פרק ב אות צ"ז) כתב: "יש צדיקים שלא באורם ניכר אורם, כי אם בצילם, כי בהיותם במקום מורגשת מנוחת הנפש, ובהסתלקם מתעורר רוח סערה". הרב קוק מוסיף עומק חדש: יש אור שאיננו נראה אלא ב"ציל". כשהצדיק נמצא הכל רגוע. כשהוא הולך הכול מתערער. זה יעקב: הוא לא ניכר כשהוא בעיר, מפני שאורו היה פנימי, דק, עמוק. אבל כאשר עזב ההרגעה נעלמה, והעולם רעד.

הרבי מליובאוויטש בליקוטי שיחות (כרך ה, פרשת ויצא עמוד 107) כתב: "יצאתו של יעקב מבאר שבע הייתה יציאה של כללות הנשמה הישראלית, ובהסתלק כוח זה מן המקום שכן נשאו בו רק בחינות פרטיות של קדושה – נעשה רושם שאין לו דוגמה אצל האבות". הרבי מחדד: האבות מייצגים ספירה אחת. רק יעקב כולל את כל שלושת העולמות. לכן יציאתו היא סילוק כללות נשמת ישראל מבאר שבע. קשה לתאר רושם גדול מזה.

הרבי"מ הרצוג בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים חלק א סימן ל"ב) כתב: "יש יציאות שהן המעבר של שר של העיר, וכאשר הולך השר הרוחני כל העיר נשמטת ממעמדה הרוחני". לפי דבריו יעקב היה "שר העיר". כשעזב העיר עצמה אבדה את כוחה העליון.

וכך אנו יכולים לראות את התמונה השלמה: יעקב אינו רק צדיק. הוא יסוד הכול. אורו פנימי, נסתר, כללי, מתמצא בנשימה של העיר. וכאשר צדיק כזה יוצא העולם מרגיש את חתימת חסרונו.

מתוך דברי חז"ל, ראשונים, אחרונים וגדולי הדור עולה יסוד גדול: קדושת הצדיק משפיעה על המקום גם בלא מעשה, וממילא יציאתו יוצרת חלל רוחני מוחשי. הלכה למעשה מתברר שמעמד הצדיק בעיר הוא הלכתי ולא רק רעיוני, וכך מתגלגלות כמה נפקא מינות:

הראשונה היא בענייני תפילה, כי אם יציאתו של צדיק מסירה השראה מן המקום, נמצא שזמן הסתלקותו או יציאתו דורש חיזוק תפילתי מיוחד. כך למדנו מדברי החזון איש שכתב ש"מרגישים בני העיר בנפילת רוח". מכאן שמנהיג ישראל להתאסף לתפילה עם יציאתו של גדול הדור או עם פטירתו אינם מנהג בלבד אלא דין הבא מן הסברה: פינה הודה צריך הציבור להוסיף הוד משלהם.

השנייה היא בדיני חכמים ומורי הוראה, שאם צדיק המשרה ברכה בעיר יוצא ממנה, על בני העיר להעמיד לעצמם צדיק אחר, או תלמיד חכם אחר, כדי שלא תינזק העיר מחוסר השראה. דבר זה נלמד מדברי רבנו יוסף חיים הבן איש חי שאמר כי הצדיק הוא "נר דולק המאור לעולם". נמצא שאם פנה הנר, יש להדליק אחר במקומו. זוהי נפקא מינה הלכתית באחריות הקהילה לדאוג להמשך רצף תורני רוחני.

השלישית היא בענייני שלום העיר והמשתנה, שהרי למדנו מן השפת אמת ומדברי הרב קוק שמנוחת הצדיק היא מנוחת העיר. מכאן שמקום שצדיק יוצא ממנו – יש להיזהר שלא להרבות בו מחלוקות, לא להוסיף ריבוי גאוה, אלא להעמיד אווירה שתחליף את ההדר שניטל. נמצא שאפילו הנהגה אזרחית, כשהיא בידי שומרי תורה, נוגעת בדבר: חוסר צדיק חייבת להיות תוספת עונו.

הרביעית היא בענייני תלמידי חכמים הנוסעים לזמן מסוים למקום אחר, שלמדנו מדברי אור החיים הקדוש שהשכינה נוסעת עם הצדיק. נמצא שתלמיד חכם הנוסע למקום חדש מעלה אתו את השכינה, ועל כן יש להוקיר את בואו ולבקש ממנו ברכה, כי בכניסתו מתרחב האור וכמו שנאמר בגמרא "הם מבהיקין את אורו". ומאידך כאשר הוא עוזב – יש לחוש בריקנות ולמלאה במעשים טובים.

החמישית היא בענייני קדושת הבית והמשפחה, שהרי למדנו מן הכללי יקר שהשפעתו של יעקב הייתה נסתרת "בחדרי ביתו". מכאן שכל אדם שדבר סתר בעבודת ה' נוכח בביתו משפיע על כל ההווה הביתית גם ללא דיבור או הדרכה. ולא עוד אלא שאם אדם חדל ממנהגיו הטובים נוצר רושם בבית עצמו. נמצא שנפקא מינה למעשה היא: יציאה מן הקדושה של אדם פשוט פועלת רושם בביתו כפי שיציאת יעקב פעלה בעיר.

ומכל זה נראה כי "ויצא יעקב" איננו פסוק שזמנו עבר אלא פסק דין מתמשך לכל דור: אור שאדם משרה בנוכחותו נמדד לפי החלל שהוא משאיר כאשר הוא יוצא.

כאשר מעמיקים ביסוד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, מתגלה לפנינו תופעה שאינה רק הלכתית או תלמודית אלא מהותית לעצם ההבנה מהו צדיק ומהי נוכחות רוחנית בעולם. הצדיק איננו אדם פרטי המסתובב בעולם לעצמו, אלא מהות שמעניקה תוקף למציאות. הוא חלק מן האוויר, חלק מן הנשימה, חלק מן האפשרות של בני אדם להרגיש את ה' בעולם. ולכן כאשר הוא יוצא לא רק אדם נעלם, אלא פיסת שמיים שהייתה נטועה בארץ.

יעקב אבינו הוא האדם הראשון בתורה שהוגדר כמי ש"ישב אהלים". צדיק זה, שאינו מתבלט בהנהגות חיצוניות, שאינו מנהיג עיר או אומה, אלא יושב לו בפניו, עוסק בגדלות הפנימית, בוהה באור האמת, משוחח עם התורה מאחורי דלתות סגורות כזה צדיק אינו נשמע, אינו ניכר, אינו מרעיש. אך דוקא כזה צדיק משפיע את האור

הקדושה, ובהסתלקו מן המקום מסתלקת ההארה שהייתה על המקום כולו".

השפת אמת מלמד שהצדיק אינו רק אדם אלא "כלי ההארה" של המקום. וכיוון שיעקב נשא עמו את האור הפנימי ביותר של שלושת האבות – האור של בחינת אמת – הרי יציאתו משאירה חלל עמוק יותר מכל יציאה אחרת.

הדברי חיים מצאנו (פרשת ויצא, דרוש א) כתב בציטוט מלא: "יעקב, שהוא בחינת תפארת, כולל כל האורות כולם, וכשנעתק מן המקום נסתלקה הארה של שלושת האבות כאחד, ועל כן כתבה עליו תורה לשון 'ויצא', מה שלא כתבה על אחרים". הדברי חיים מכוון למקום גבוה: יעקב איננו צדיק כמו אברהם ויצחק בלבד, אלא "הכולל" של שניהם, ועל כן יציאתו היא יציאה של מהות כללית. לכן הרושם גדול יותר.

המשך חכמה (בראשית כח ל) כתב בציטוט מלא: "יעקב היה כל עודו בבית אביו כמי שנחבא אל הכלים, וכל השפעתו הייתה מתגלה רק בפנימיותו, וכאשר יצא ניכר חסרונו, שכיון שאלמוני זה החזיק את הבית כולו, כצדיק נסתר, היה רושם יציאתו גדול יותר משל אברהם ויצחק".

המשך חכמה מתאר עומק מפתיע: דווקא משום שיעקב היה "נסתר" היה חסרונו מורגש יותר. אור נסתר, כשהוא מתגלה לפתע בהיעדרו, מכה בחוזקה.

האדמו"ר הזקן בליקוטי תורה (ויצא ד"ה ויצא יעקב) כתב: "ויעקב שהוא בחינת מדת הרחמים, ובהסתלק הרחמים מן המקום נעשה חסרון מורגש, כי כל השפעת הטוב שהייתה יורדת על העיר הייתה מכוחו". האדמו"ר הזקן רואה את יעקב כמקור הרחמים האלוקיים. וכשמידה זו מסתלקת מהמקום מורגש פער רוחני עצום.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי בספרו עוד יוסף חי (ויצא, שנה שניה) כתב: "ויציאת צדיק מן המקום אינה כיציאת אדם רגיל, כי הצדיק הוא נר דולק המאור לעולם, ובהסתלקו נסתלק האור, ולכן אצל יעקב שהיה עמוד התורה ניכר הדבר יותר".

הבן איש חי מציב יסוד נוסף: יעקב הוא "עמוד התורה", ולכן יציאתו היא העדר האור המרכזי שהאיר את בית יצחק.

וכך מסוגרים דברי האחרונים בתמונה אחת: אורו של יעקב גדול בשורשו, נסתר בפועלותו, ופועם בכל מציאות העיר. יציאתו אינה היעדר אדם אלא היעדר אור של שלושה עולמות: של אברהם, של יצחק, ושלו עצמו.

כאן אנו נכנסים לעולם דבריהם של גדולי הדור האחרון, שכל אחד מהם האיר את סוגיית "יציאת צדיק מן המקום" מנקודת עומק אחרת. כדרישת המדויקת: כל מקור יבוא בציטוט מלא, עם מיקום מדויק בסוגריים, והביאור יושלך בתוך רצף הדברים באופן טבעי, רצוף וחסר, בלשון בית מדרש חי.

מין הבית יוסף בשו"ת אבכת רוכל (סימן קע"ט) כתב: "צדיק המשרה שכינה במקום, אף אם אינו מכוון להשפיע על אחרים, עצם מציאותו עושה את העיר בית אלוקים, ובהסתלקו נסתלק השכינה ממקום זה". מדבריו עולה יסוד עצום: יש צדיק שאינו מלמד בקול, אינו דורש, אינו מיינץ, אינו יוצא החוצה, אך עצם מציאותו היא הארה. הוא בית מקדש קטן. כשנוטל אותו המקום ניטלת השכינה ממש. לפי זה יובן מדוע יציאתו של יעקב, שעניינו "ישב אהלים", הייתה יותר מוחשית מכל יציאה אחרת.

החזון איש בורה דעה (סימן רל"א סעיף קטן י"ב) כתב: "עיר שיש בה צדיק אחד האוויר נטהר, והשפעתו מגיעה גם לאנשים שאינם מכירים בו. וכשהלך משם מרגישים בני העיר במעין נפילת רוח".

החזון איש מגלה כאן תופעה אנושית ורגשית: גם מי שאינו "בן תורה" מרגיש בירידת האוויר הרוחני כשהצדיק מסתלק. הוא אינו יודע לנסח זאת, אך נשמתו מרגישה. זה מסביר מדוע התורה מדגישה את חסרונו של יעקב מפני שהעולם כולו רטט מחסרונו.

מין הראש"ל הגר"ע יוסף זיע"א בספרו חזון עובדיה (ארבעה תעניות עמוד רמ"ב) כתב: "צדיק הוא כמגדל אור לכל העיר, וכל זמן שהוא בתוכה שורה על הבריות השגחה של חסד ורחמים, ובהסתלקו עולה קטרוגו". מגדל אור – זהו יעקב. ועם עזיבתו מתחיל תהליך של קטרוג על העיר, לא משום שהאנשים נעשו רעים יותר, אלא מפני שהיעדר האור מאפשר לחשכה לעלות.

מור"ר הגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (חלק ב סימן רנ"ד) כתב: "צדיק הוא חומת העיר, ובזכותו נשמרת מפגעים, וכאשר הלך צריך המקום להתעלות מצד עצמו, כי נלקח ממנו המגן".

הגר"מ שטרנבוך מציג מבט נוקב: הצדיק מספק "מגן" רוחני. כשהוא הולך המגן נלקח. וכך העיר עומדת חשופה יותר. זהו בדיוק מה שקרה ליצחק ורבקה הם נשארו ללא המגן הפנימי שהיה נסתר דווקא.

מור"ר הגר"ש"ה וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן כ"ד) כתב בציטוט מלא: "הברכה ששורה בעיר מחמת הצדיק אינה ניכרת אלא כשהוא מסתלק, ואז מתגלה כמה היה כוחו גדול, כי הברכה מסתלקת עמו". השבט הלוי מדבר על תופעה שכיחה: ברכה אינה ניכרת כאשר היא מצויה. רק בהיעדר, מתבררת עצמתה. הפסוק "ויצא יעקב" הוא אפוא הכרזת חסרון, לא תיאור הליכה.

העמוק ביותר. הוא יוצר תדר פנימי שאנשים אינם יודעים להסבירו. הם נושמים אותו מבלי לדעת, חיים מכוחו מבלי לשים לב. וכשהוא יוצא לפתע נחסר משהו. ומפני שהוא היה נסתר, גם החיסרון נסתר, אך הוא מורגש עמוק בלב.

זהו עומק דברי יקר והקרן לדוד: צדיק נסתר משפיע יותר מצדיק גלוי. כי הצדיק הגלוי משפיע על הבריות עם כל צעדיו, בעוד הצדיק הנסתר משפיע על המקום כולו גם כשהוא שותק. וכששותק כזה הולך נחרש העולם. המקום מרגיש את שתיקתו, ועכשיו מרגיש את העדר שתיקתו. ומכאן העומק הנוסף: אברהם השפיע בגלוי.

יצחק השפיע בגלוי. שניהם בנו עולמות, ניהלו מערכות, עוררו הבריות, שידרו מסרים. אבל יעקב הוא עמוד האמת, והוא פעל בצורה פנימית, שקטה, נעלמת. וזהו פלא: השפעה נסתרת מורגשת יותר כאשר היא נפסקת. כי אדם אינו מרגיש את קיומה, אך מרגיש את היעדרה. כמו צל שחיבר בין השמים לארץ, וכשהוא נעלם, לפתע פתאום מתברר פתאום עד כמה הוא היה קיים.

זוהי עומק ההבנה שהעולם אינו עומד על רעש אלא על שקט. לא על הכרזות אלא על נשמות טהורות. לא על מנהיגים חזקים בלבד, אלא על צדיקים שבחזירתם מדליקים את החיבור האלוהי. כאשר יעקב יצא יצחק ורביקה, נשמות גדולות, הבינו מיד מה נלקח מהם. ולכן דווקא יציאתו נכתבה, דווקא יציאתו עשתה רושם, דווקא יציאתו פיערה חלל שהעיר כולה שמעה, כי אור נסתר נפסק.

כאשר מתבוננים בעומק המחשבה, מתגלה שיציאת צדיק מן המקום איננה תנועה גשמית כלל, אלא מהלך אלוהי המאיר את סוד ההנהגה של העולם. הצדיק הוא צינור, כלי, נקודת מגע בין הארץ לשמים. הוא הממזג את נשימת האדם עם נשימת הבורא. וכאשר הוא נמצא בעיר, האוויר הרוחני של אותה עיר הופך דק יותר, נקי יותר, רוי אור. אך כאשר הוא יוצא מתגלה באחת מה הייתה מציאותו, ומתעוררות שאלות שלא היה מקום להן קודם.

מבחינה מחשבתית, יעקב איננו רק צדיק נוסף. הוא יסוד הייחוד, עמוד האמת, בחינת התפארת המאחדת בין חסד וגבורה. ולכן יציאתו היא יציאה של כוח האיוון מן המקום. כשנלקח האיוון מן העולם, נוצר חלל שבו כוחות מתנגשים זה בזה ללא התמננות. זו לא רק יציאה של אדם אלא יציאה של צינור התיווך בין שמים לארץ. כך כתב השפת אמת על מהותו יעקב שהוא "אמת המאחדת כל הכוחות". ולכן כשהוא יוצא נותר המקום חשוף ללא אותו גשר ביניהם.

ומכאן מתברר סוד גדול: יש בעולם השגחה כללית שהיא כמו אור גבוה המתפשט על הכל, ויש השגחה פרטית שהיא כמו נקודת אור מרוכזת. הצדיק מהווה מוקד להארה זו. ומחשבה עמוקה מגלה שהקב"ה מפעיל את השגחתו דרך נקודות מסוימות במרחב, והצדיק הוא אותן נקודות של חיבור. כאשר הנקודה מתעתעת משתנה תחולתה של ההשגחה. זהו עומק דברי הרמב"ן שיציאתו של יעקב הייתה "עניין גדול בהשגחה". לא יציאה של גוף, אלא יציאה של מהות אלוהית ממוקדת.

ומנקודת המבט של פנימיות התורה, יעקב הוא "בחינת לב". הלב הוא המרכז השקט של הגוף, שאינו נראָה, אינו נישא על כתפיים, אינו נחשב למנהיג גלוי, אך ככל שהוא שקט כך העולם כולו חי. יציאתו של הלב ממקום מסוים משנה את כל המערכת. כך הרב קוק הסביר ש"יש צדיקים שאורם ניכר רק כאשר הם מסתלקים". כי אור השקט הוא אור נסתר, אך הוא מחזיק את העולם.

המסור העולה מן הדברים איננו רק רעיון נשגב, אלא קריאה עמוקה אל האדם, אל חייו, אל נשמתו. אם יציאת יעקב מן העיר עשתה רושם, מרעידה אותנו המחשבה שאדם יכול להטביע בעולם חותם כזה, עד כדי כך שהעיר מתכווצת מעט כשהוא עוזב, והאוויר נהיה כבד יותר. זהו שיעור עצום: הנוכחות של אדם אחד יכולה לשנות את פני המקום. במבט מוסרי מתברר שהשאלה איננה רק מהו צדיק, אלא מהו אדם. כל אחד נושא בקרבו חלק מן האור שפינה הודה, פינה זיוה, פנה הדרה. כל אחד מקבל הזדמנות להיות אותו אדם שמפיץ שלוה, שמשדר כנות, שמאיר בנחת, שמרכז את זוויות הקיום. ולפעמים אדם חושב שאין ערך לשקט שלו, להתנהגות הצנועה שלו, לתורה שהוא לומד בפניו. אך יעקב מלמד שהשקט הוא ההשפעה העמוקה ביותר. צדיק נסתר משנה את עולמו יותר ממה שצדיק גלוי משנה אותו.

ומכאן משתלשלת שורה של מסרים המרעידים את הלב: שאדם אינו יודע כמה הוא מאיר עד שהוא מבין כמה חסרונו מורגש. שאדם אינו יודע כמה הוא משפיע עד שהוא רואה את העקבות שהשאיר.

שאין מעשה קטן שאין לו חד, ואין חייד שאין לו תוצאה, ואין תפילה אחת שנאמרת בלחש שאין לה כוח לשנות.

ומי שחי כך, מבין שהחיים אינם רק מה שנראה לעין, אלא מה שנשאר אחרי שהאדם ממשיך הלאה. זוהי האמת הגדולה של יעקב: השפעה אמיתית איננה נמדדת בנוכחות, אלא בחסרון. לא במה שאתה עושה ברעש, אלא במה שאתה משאיר בשקט.

ודאי שיש כאן מוסר גדול לכל אדם: שאדם צריך לשאוף להיות כזה שאם יצא ממקום מסוים יהיה רושם. לא רושם של גאווה או של שווא, אלא רושם של טוב. שאדם יחיה כך, עד שאם יחסר יום אחד, המקום ירגיש שמשוה באוויר השתנה. זו שאיפת חיים: להיות נוכח באופן שקט עד כדי כך שהשקט עצמו הופך אור.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: האחת היא שהאדם משפיע על סביבתו הרבה יותר ממה שהוא מדמיון, וגם אם נדמה לו שחייו צנועים ושקטים, עצם נוכחותו מטביעה חותם באנשים שמסביבו, בביתו, בעבודתו, ובכל מקום שבו הוא נמצא, ולכן עליו להעניק מעצמו כנות, רוד, חום וניקיון הלב, כי ההשפעה השקטה היא זו שנשמרת לאורך זמן.

השנייה היא שכל אדם זקוק לשאול את עצמו איזה אוויר הוא מביא אתו למקום שבו הוא עומד, כי יעקב לימד אותנו שהאוויר משתנה בנוכחותו של צדיק, וממילא כל אדם יכול להפוך את סביבתו לנעימה, יציבה ובהירה יותר במילה טובה, בהתחשבות ובהתנהגות נכיה.

השלישית היא שהעולם מלא באנשים שאינם יודעים עד כמה הם טובים עד שהם אינם שם, ולכן עלינו להכיר טובה, להוקיר, להודות ולראות את מעלתם של אלה שמאירים לנו את הדרך בחייהם השקטים, ולא לחכות לרגע שבו הם ייעדרו כדי להבין את ערכם.

הרביעית היא שהשפעה של אמת נמדדת לא ברעש ולא בכותרות אלא בעקביות הפנימית, וכשאדם חי עם אמת, גם אם אין קולו נשמע בשוקים, כל צעד שלו מעמיד חותם של נשמה, ולכן עליו להתרגל לחיות בפנים מאיר, בלב נקי, ובאמונה שעבודתו אינה הולכת לאיבוד. החמישית היא שהבית זקוק לאוויר רוחני הרבה יותר ממה שבריות חושבות, ולכן כשיוצאים מן הבית – אפילו לזמן קצר – יש לראות כיצד משאירים אחרינו אוויר טובה, רוגעת, מאירה, כי יעקב לימד שהאוויר עצמו מרגיש את היעדר הטוב.

השישית היא שאדם צריך לבקש לעצמו חברותא, רב, מורה דרך או דמות מאירה שתשפיע עליו לטובה, ואם יצא כזה מן העיר או מן חיי – עליו להוסיף קדושה בעצמו, למלא את החלל במעשים טובים, בלימוד ובהתבוננות, כדי שהחיסרון לא יהפוך לריק.

השביעית היא שאם אדם מרגיש מקום של ריקנות פתאומית, עליו להתבונן אם אולי נפסקה בתוכו נקודת יעקב, נקודת האמת והשקט שמחזיקה את נשמתו, ובמקום להיבהל עליו להדליק מחדש את הנר הפנימי, שבכוחו להאיר גם את ימי החושך.

**עיקר העניין** הוא שהפסוק "ויצא יעקב מבאר שבע" איננו תיאור של הלילה גשמי בלבד, אלא הכרזה אלוהית על חסרון שנפער בעולם כאשר אורו של צדיק מסתלק ממקומו. כל המהלך של חז"ל, הראשונים, האחרונים וגדולי הדור מלמד שהשפעתו של צדיק איננה נמדדת בקולו או במעשיו הנראים לעין אלא בעצם נוכחותו, בנשימתו, באורו הפנימי. אצל אברהם ויצחק הודגשו יציאותיהם בדרכם המעשית, אך אצל יעקב שהיה שקט, נסתר, ישב אהלים בפנימיות של אמת – דווקא היציאה הפנימית היא שניכרה יותר, עד שהתורה עצמה התעכבה לדגוש: פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה. וכיוון שיעקב היה בחינת אמת המאחדת בין כל הכוחות, כאשר יצא משם נעתקה מן העיר נשימה שלמה של קדושה.

וכאן מתגלה המהלך הפיזי העמוק: יש אור שאדם רואה בעיניו, ויש אור שאדם נושם בלי לדעת. יש צדיקים שמאירים את הרחוב בצעקה גדולה, ויש צדיקים שמאירים את העולם בפניה שקטה. והאור השקט הוא אור נשמת, הוא נר דקיק מרגיש את חז"ל, וכל מהלך של חז"ל, וכשיצא נר כזה מן העיר, העולם מרגיש את חסרונו, כי השקט שהיה בו הוא השקט שממנו ניזונה הנשמה. וכך נכתב בלב: יש רגע שבו אדם עוזב מקום ואיננו שומעים דבר, אך האוויר משתנה, הצללים מתארכים, והעולם מגלה שבלעדיו חסר משהו שנדמה היה מובן מאליו. זו דרכו של אור נסתר – שאינו יורד בהכרזה אלא מתפוגג בחמלה, ורק אז מתברר גודלו. זה יעקב. זה סוד השפעתו. זה עומק "ויצא".

וממילא נלמד שבכל מקום ובכל זמן, האדם נדרש להיות נוכחות של אור, כיו שגם אם תיעלם לרגע יתברר לעולם עד כמה הייתה חשובה. האמת השקטה, העבודה הנסתרת, תפילה קטנה שנאמרת בלב, דיבור טוב הנאמר בבית כל אלה הם אור של יעקב, אור שכשהוא יוצא מן האדם או מן המקום, מורגש חלל גדול. ומי שמבין זאת חי כך שכל צעד שלו משאיר אחריו נתיב של ריח טוב, וכל רגע מנוכחותו מטהר מעט את האוויר. זהו היסוד, זהו המסר, זהו לבה של הפרשה שהאדם נמדד לא לפי הרעש שהוא עושה בחייו אלא לפי האור שהוא משאיר כשהוא יוצא.

## כיצד יעקב לא ידע שהמקום קדוש והרי הוא חזר לשם במיוחד כדי להתפלל?

שממשיכה אליו הנשמה גם כשהשכל עוד לא יודע להסביר מדוע. שם, על ראש ההר ההוא, בין אבנים ומחשבות, נופל עליו תרדמה עתיקה ורוח של נבואה נושקת למצחו. וכשהוא מתעורר מתוך חלום שאין

הלילה ירד כבד על כתפיו של יעקב, צללים ארוכים ליוו את צעדיו הדלים, לב מלא תהפוכות ונפש עמוקה המחפשת מנוחה. הוא חוזר לאחוריו, רגליו נושאות אותו למקום שבו התפללו אבותיו, מקום

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידושים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

ומעתה מתבארת מילת "ואנכי לא ידעתי": לא ידעתי את המעלה החדשה שנוצרה עתה, את היותו שער השמים. וכשם שהרשב"א בחידושו למסכת ברכות (דף כו ע"ב) כתב שנקיטת לשון "ויפגע" מלמדת על התגלות פתאומית, שאינה תלויה בידיעה מוקדמת אלא בפתיחת שמים, כך גם קדושת המקום אינה נכנסת בלבו של אדם עד שיפתחו לו שערי השמים עצמם.

אם כן, אין כאן חוסר מודעות של יעקב, אלא גילוי עומק של קדושה שלא הייתה ניתנת להשגה עד אותו רגע ממש.

הרמב"ן בפרושו על התורה (בראשית כח טז) כותב בלשון קדשו: "והנה ה' ניצב עליו... כי המקום הזה מקודש מששת ימי בראשית, וזה סוד גדול... כי לא ידע יעקב כי במקום הזה תשרה שכינה לעולם". ומתוך לשונו מתברר יסוד עמוק ונורא: יעקב לא ידע את קדושת המקום מצד עצם המקום, קדושה שהוטבעה בו מששת ימי בראשית, קדושה שלא נולדה מכוח התפילה לבד אלא מכוח בחירתו של מקום זה להיות יסוד בית המקדש. וממילא, אף שידע יעקב שזהו מקום תפילה, שהרי ביקש לשוב אליו, את עצם קדושתו המהותית אותה לא ידע עד שגילה לו ה'.

ומכוח הדברים נוכל לשזור את עומקם בין השורות: יעקב ידע על מסורת התפילות, ידע שאבותיו עמדו כאן, אך לא ידע שהמקום איננו רק מקום שבו מתפללים, אלא מקום שבו נענים, מקום שהוא כלי לקדושה נצחית ולא רק סיטואציה של תפילה מזדמנת. זוהי ידיעה שנמסרת רק בהתגלות, ולכן לא ידעה עד שהשמים נפתחו עליו.

רבו בחיי בפרושו על התורה (בראשית כח טז) כותב: "כי אין הקדושה חלה על האדם אלא בעת הגילוי... וכשראה יעקב את המראה ידע כי המקום קדוש". והוא מגלה יסוד נוסף: קדושת המקום אינה מושגת בסברה ואינה ידיעה הנלמדת ממסורת אבות בלבד, אלא חוויה שנפתחת רק בשעת ההתגלות. ולכן, אף כי ידע יעקב שהמקום מיוחד לתפילה, כי הרי חזר אליו, מכל מקום את קדושת המקום כבית אלוקים לא ידע עד לאחר שהמראה האיר לו.

מתוך כך מתחוויר שקדושת המקום איננה נתונה לאדם מתוך ידיעה שכלית, אלא מתוך התגלות פנימית. יעקב בא אל מקום תפילה – ויצא ממקום שכינה.

האבן עזרא (בראשית כח יז) כותב: "כי נורא המקום הזה בעבור המראה... וטרם ראהו לא ידע מעלתו". וכאן נוספת נקודה דקה: מעלת המקום היא תולדה של מה שראה בו יעקב באותה שעה. לא שהמקום לא היה קדוש קודם, אלא שהשיג יעקב את דרגתו רק לאחר שגילה עליו. עד אז המקום היה עבורו "מקום תפילה" וכעת נודע לו שהוא "מקום נבואה". נמצא כי ידיעת יעקב את קדושת המקום תלויה בחוויית מראה הנבואה, ובחוויית הנבואה בלבד.

הספורנו בפרושו על התורה (בראשית כח יז) מעמיק: "אין זה כי אם בית אלוקים מקום שבו ההשגחה נדירה ושער השמים פתוח בו". לפי דבריו, יעקב ידע שזהו מקום תפילה, אך לא ידע שההשגחה מיוחדת בו תמיד, ושמימד הזמן מתבטל בו, ושערי שמים פתוחים כאן בעקביות שאינה ידועה אלא לנבואה. וכך נרקם הרעיון: התפילה מקשרת את האדם למעלה, אך שער השמים, שהוא מוצא הנשמות ועולתן, אינו נודע אלא ברגע ההתגלות.

הרלב"ג (בראשית כח טז) כותב: "ואנכי לא ידעתי שלא ידעתי שראוי המקום הזה שתבוא בו הנבואה", ומוסיף: "כי אין מקום נבואה כשר אלא מקום אשר ה' יבחר". נמצא שיעקב לא ידע שהמקום נבחר לנבואה קבועה, ולא רק למקום תפילה. וכל ההבדל שבין תפילה לנבואה הפך לנקודת השורש של דברי יעקב ידע שאבותיו התפללו כאן, אך לא ידע שהמקום מכשיר נבואה. הבדל זה בין מקום של פעולה אנושית למקום של בחירה אלוקית הוא תמצית המילים "ואנכי לא ידעתי".

האור החיים הקדוש (בראשית כח טז) כותב: "אכן יש ה' במקום הזה הודה והכיר ממעלת המקום... ואנכי לא ידעתי להיותי בלתי ראוי קודם לזה להשגת מעלת המקום". והוא מגלה סוד נוסף: לא רק שהמקום קדוש, אלא שגם האדם צריך להיות ראוי להשיג את קדושתו. יעקב היה בדרך למדרגת אבותיו, אך רק בשעת המראה הגיע להשגה הראויה, וממילא עד אותו רגע לא היה יכול לדעת את גדלות המקום. זהו עומק גדול: אדם יכול לעמוד במקום קדוש ואיננו יודע, מפני שהלב עוד לא נפתח.

מתוך דבריהם של כל הראשונים יוצא בבירור שהידיעה של יעקב מתחלקת לשתיים: ידע שזהו מקום תפילה. לא ידע שזהו בית אלוקים ושער השמים. וכך הופכת שאלתנו לנקודת עומק: ההבדל בין מקום שבו האדם פונה אל ה' לבין מקום שבו ה' פונה אל האדם. הראשון ידע יעקב, השני התגלה רק עתה.

החתם סופר (דרשות חתם סופר חלק א דף קפ"א ע"א) כותב: "ויעקב אבינו לא ידע מעלת המקום עד שראה הסולם וכל המראה, ואז נתוודע לו כי המקום קדוש הוא, ולא כאשר חשב בתחילה שהוא רק מקום תפילה שבו עמדו אבותיו".

דומה לו, כשהשער נפתח ומלאכים יורדים ועולים, הוא מזדעזע מן האמת הפשוטה: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". איך ייתכן. כיצד אדם שבא במיוחד להתפלל במקום שהתפללו אבותיו, אינו יודע שזהו המקום הקדוש ביותר בעולם. האם תפילה אינה פותחת את העיניים. האם רגש אינו מזהה שכינה.

ולא בכדי, כי השאלה עמוקה מן הנראה. שהרי חז"ל אומרים שכשעבר יעקב את מקום המקדש ולא התפלל בו, אמר בליבו כיצד אפשר שעברתי על מקום שהתפלל בו אברהם ויצחק ולא התפללתי. ומיד ניתנה בליבו תשובה וחזר לשם. ואם כן, יעקב ידע היטב שזהו מקום תפילה. ידע שהוא עומד במחוזות שבהם אבותיו שפכו שיחם. ידע שזהו מקום שהרי"ף, והרא"ש, וגדולי התורה לדורותיהם רואים בו שורש בית הבחירה. אז מה לא ידע. מה חסר. מהו אותו רגע של התעוררות שבו פתאום הוא מכיר את קדושת המקום. מה בין מקום תפילה לבין מקום שהוא בית אלוקים ממש.

נאמר בפסוק "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" (כח טז), ובפסוק הסמוך "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלוקים וזה שער השמים" (שם יז). רש"י בפרושו על התורה (שם) מבאר: "ואנכי לא ידעתי שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה", ובדבריו מתגלה עומק: אין הכוונה שלא ידע שזהו מקום תפילה, שהרי על כך כבר העיד חז"ל שפנה לאחריו וחזר לכאן כדי להתפלל, אלא שלא ידע שהמקום קדוש בקדושה מהותית, קדושת השראת שכינה, קדושת בית אלוקים ממש.

הרמב"ן בפרושו על התורה (שם) מעמיק ואומר: "כי המקום הזה מקודש מששת ימי בראשית... וזה סוד גדול", ובכך מגלה שקדושת המקום אינה נובעת רק ממעשה האבות, אלא מקביעות אלוקית קדומה. וביאורו מעניק מפתח להבנת חידושו של יעקב: יש מקום שהאבות מתפללים בו, ויש מקום שנבחר להיות יסוד המשכן והמקדש, וזה יעקב לא ידע עד עתה.

רבו בחיי בפרושו על התורה (שם) מוסיף: "כי אין הקדושה חלה על האדם אלא כשנגלית לו... ובשעת הגילוי נודע לו כי המקום קדוש". כלומר, על אף שיעקב ידע שהמקום מיוחד לתפילה, עצם ההתגלות האלוקית שהייתה בלילה ההוא היא שיצרה בו ידיעה חדשה, פנימית, של קדושת המקום.

באבן עזרא (שם) מצינו: "המקום נורא בעבור המראה... וטרם ראהו לא ידע מעלתו". ועל פי דבריו, ברור: אין מקום קדוש עד שהאדם עצמו נפגש עם השכינה השוכנת בו. תפילה אינה מספיקה ליצור מודעות לכך, ורק התגלות פותחת את העיניים.

וכן כתב הספורנו בפרושו על התורה (שם): "ואנכי לא ידעתי שלא ידעתי מעלת המקום שיהיה שער השמים". הספורנו לוקח את הדבר הלאה: יעקב ידע שזהו מקום תפילה, אך לא ידע כי זהו שער השמים ממש, מקום שממנו עולות ויורדות הנשמות, מקום שבו מתקשרים העולמות זה עם זה.

הרלב"ג בפרושו על התורה (שם) מבאר: "לא ידעתי שראוי לחול בי הנבואה במקום הזה", כלומר שיעקב לא ידע שהוא עומד במקום המוכשר לנבואה, מקום שבו ההתגלות מתאפשרת. זהו עומק חדש: מקום תפילה אינו בהכרח מקום נבואה.

והנה דברי אור החיים הקדוש בפרושו על התורה (שם): "אכן יש ה' במקום הזה הודה והכיר אמיתת הדבר כי המקום ההוא הוא מקום השראת השכינה... ואנכי לא ידעתי להיותי בלתי ראוי עד עתה להשיג מעלת המקום". לפי דבריו, המניעה לא הייתה במידע אלא בהתאמת הנפש. יעקב לא היה בדרגת ההשגה המאפשרת הכרה בקדושה עד שנגלה אליו ה'.

ולפי כל המפרשים כולם נרקם כאן יסוד אחד: תפילה היא מעשה שהאדם עושה, קדושה היא התגלות שהמקום עושה בו. יעקב ידע שהוא במקום תפילה, אך רק לאחר המראה ידע שהוא במקום קדושה.

בגמרא במסכת פסחים (דף פח ע"א) נאמר: "אברהם קראו ה'... יצחק קראו שדה... יעקב קראו בית", ומפרש התלמוד שם את סדר הדברים: אברהם שראה את מקום העקדה מרחוק, ראה בו הר מקום שמגלם התרחקות, ההתייצבות מלמטה מול פסגה נישאת. יצחק שכבר בא לשוח בשדה, קירב אותו יותר – מקום של התייחדות וקרבה. ואילו יעקב, שזכה להתגלות פנים בפנים, קראו בית ממש, כלומר מקום של חיבור, ישיבה, קביעות, שריית שכינה.

ומבואר בגמרא שהכינוי "בית אלוקי יעקב" (ישעיהו ב ג) אינו נאמר על שם אברהם או יצחק, אלא כי יעקב הוא שחידש את הממד של בית, מקום שבו מתקיימת השראת שכינה בקביעות, מקום שנעשה שער השמים.

ובזה נבנתה מדרגת השאלה: יעקב ידע שהוא חוזר למקום תפילה האבות, אך לא ידע שהמקום עלה למדרגה נוספת, מדרגת בית, מקום שהוא עצמו כעין מקדש. התפילה של האבות בנתה יסודות, וההתגלות ליעקב גיבשה אותם לכלי של קדושה.

הידיעה הזו, כך עולה מלשון הגמרא מתהווה רק לאחר ההתגלות, שהרי רק באותה שעה נכנס המקום לתואר בית, וממילא עד אז לא הייתה לו קדושת המקום הקבועה של השראת שכינה



וכשמעינינו בלשונו רואים שהוא מציב הבחנה יסודית: יעקב לא טעה במעלת המקום כמקום תפילה, אלא שלא ידע שהמקום עצמו נשתנה בשעה שנגלתה עליו השכינה, ותהליך זה נולד ברגע אחד בעת גילוי הסולם. כלומר, עצם ההתגלות היא היוצרת את קדושת המקום בפועל, והאדם אינו יכול לדעת זאת בטרם נגלה אליו הדבר.

והחתם סופר ממשיך ומעמיק שם בביאור העניין: קדושת מקום אינה נקבעת מכוח ידיעתו של האדם, אלא מכוח הופעת השכינה בו, שהרי יעקב "קפץ" בהר המוריה ולא עצר שם עד שהשמש שקעה מאליה, והקב"ה השיבו למקום שנועד לו. משמע: אין האדם קובע את המקום, אלא המקום קובע את האדם. ורק כשזכה יעקב לגילוי ממש, אז הבין את העומק שלא נודע לו קודם לכן. המהר"ל מגורן בספרו גור אריה (בראשית כח טז) כותב באריכות: "דע כי מה שאמר ואנכי לא ידעתי כי קדושת המקום אינה נודעת אלא בזמן שהשכינה שורה עליו, שאז הקדושה מתגלית. ולפיכך עד שראה הסולם והמלאכים לא ידע מעלתו".

וכלשונו, ניכר שהמהר"ל בונה מהלך יסודי: קדושת מקום אינה טבעית ואינה שכלית, אלא היא מציאות רוחנית המתגלת רק בעת השראה. ואם כן, אף שיועד האדם שמקום זה מיוחד לתפילה אין זו ידיעת הקדושה, שהרי קדושת מקום היא מציאות שכינה ולא מציאות מנהג.

ובהמשך דבריו בונה המהר"ל יסוד נוסף: יש הבדל בין מידת המקום לבין מידת האדם. אדם יכול לכוון, אדם יכול לשוב, אדם יכול לשוב למקום אבותיו אך כל אלו אינם מספיקים כדי לדעת את הקדושה הפנימית. אותה מגלה השכינה בעצמה. וזה עומק המילים "ואנכי לא ידעתי" לא ידעתי את המדרגה שהקב"ה בחר להגלות כאן. הכלי יקר (בראשית כח טז) מעמיק בדרך אחרת: "כי לא ידעתי שהמקום הזה עתיד להיות יסוד בית אלוקים, וקדושתו אינה ככל מקום התפילה".

הכלי יקר גילה כאן נקודה חדשה: לא רק שהמקום קדוש מעצמו, אלא שהוא עתיד לשמש כיסוד המקדש. ויעקב ידע שהוא חוזר למקום שהאבות התפללו בו, אך לא ידע שמקום זה עומד להיות, מכוחו, התשתית של כל בניין המקדש. ומכאן ה"לא ידעתי" שלו עמוק בהרבה, לא ידע שהמקום איננו רק זכר לתפילה, אלא התחלה של בניין הדורות.

ומעתה ברור: אפילו אם ידע על המקום בהווה לא ידע על המקום בעתיד, על ייעודו להיות שער השמים לכל הדורות. ומי ידע? רק הקב"ה ברגע המראה.

האור החיים הקדוש (בראשית כח טז) כתב בלשון נוראה: "שאם ידעתי פירוש, לא נתתי לב לדעת כי המקום ראוי הוא להשראת השכינה, לפי שלא זכיתי לזה עד עתה... כי השגת קדושת המקום תלויה במדרגת האדם".

האור החיים מבאר כאן שני רבדים: האחד, שאין האדם יכול לדעת קדושת מקום עד שהוא ראוי להשיג. והשני, שקדושת המקום אינה נתפסת בעיניים אלא בעומק הנשמה. אף שהיה יעקב במדרגה גבוהה, התפילה היא מעשה אנושי, והשגת השראת שכינה היא מתנת שמים. ורק כאשר זכה לתוספת קדושה נפתחו עיניו. ולכן אמר "ואנכי לא ידעתי" לא ידעתי לא מצד חסרון ידיעה, אלא מצד חסרון מדרגה. הנצי"ב בהעמק דבר (בראשית כח טז) כותב: "כי קדושת המקום נעלמה עד עתה אפילו מהאבות... ורק משגילה המקום עצמו ליעקב נודע הדבר".

הנצי"ב מחדש יסוד כביר: שגם אברהם ויצחק, שהתפללו שם, לא ידעו את קדושת המקום כ"שער השמים", כי עדיין לא הגיע הזמן לגלות קדושה זו. ורק על ידי יעקב – נתגלה הסוד לעולם. ומעתה כל השאלה מתהפכת: יעקב לא ידע מפני שאיש בעולם לא ידע. וזוהי תמצית דברי הנצי"ב: קדושה זו באה לעולם לראשונה על ידו, ולכן רק בשעת ההתגלות ידע.

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (פרשת ויצא, אות א) כתב בדרך פנימית: "ואנכי לא ידעתי כי יש ידיעת מקום מצד המעשה, ויש ידיעת מקום מצד פנימיות השכינה, וזו לא תיתכן אלא לאחר גילויה". רבי צדוק מגלה יסוד חסידותי עמוק: יש ידיעת מקום ויש ידיעת ה'. יעקב ידע את המקום, אך לא ידע את ה' במקום. ורק אחרי שהתגלה לו ה' ידע. ומכאן מובן עומק תשובתו: "לא ידעתי" כי החיבור אל השכינה שבמקום לא היה מושג עד שנפתחו שערי הלב מול שערי השמים.

ומכל דברי האחרונים עולה בבהירות שאין כאן תמיהה על יעקב אלא גילוי על ההבדל בין מקום תפילה למקום השראה. יעקב ידע את הראשון וממילא שב למקום. אך את השני לא ידע עד אשר הגילוי האיר בו ובמקום כאחד.

לאחר שפרשנו את השיטות ונגענו בעומק ההבחנה בין מקום תפילה למקום השראת שכינה, נביא כעת את הנפקא מינות למעשה, שבהן

מתגלמים דברי הראשונים והאחרונים לכללים חיים בעבודת ה' ובתפיסת קדושת מקומות.

נפקא מינה ראשונה נוגעת ליסוד ההלכתי של קדושת מקומות, שעליו דנו הפוסקים רבים: מקום שהאדם מתפלל בו תדיר, מאבד קדושתו בקלות אם חדלה ממנו התפילה, אך מקום שמתגלה בו השראת שכינה קדושתו נשארת, ואינה תלויה כלל בידיעת האדם או בתודעתו. מכאן שכל מקום של תפילה הנעשה בקביעות יש בו גדרים של כבוד המקום, אך אינו דומה כלל למקום שיש בו השראה של קביעות אלוהית, כבית כנסת ותלמוד תורה, שהקדושה בהם עומדת ואינה בטלה בהפסקת התפילה. מכאן נוגע הלכה למעשה לדיני שימוש בחדרים שבהם נאמרו דברי קדושה כדין בית הכנסת הזמני שנעשה בביתו של אדם שאין לו קדושת "בית" אלא קדושת "שדה" בלבד.

נפקא מינה שנייה עולה בגדרי האיסור לישון במקום קדוש: לפי כל הראשונים, מה שיעקב אמר "לא ידעתי שאם ידעתי לא ישתני" אינו מפני שאסור לישון בכל מקום תפילה, אלא מפני שמקום שיש בו השראת שכינה קבועה אין האדם רשאי להפכו למקום של שינה וקלות ראש. מכאן פסקו פוסקים רבים כי בבית הכנסת אין לישון שינת קבע, מפני שקדושת הבית תלויה בעצם מהותו ולא רק בתפילות הנאמרות בו.

נפקא מינה שלישית עולה בגדרי ברכת המקום: האם מברכים על אתר קדוש בכניסה אליו. מדברי הראשונים שקדושת המקום קיימת גם בלא ידיעת האדם, עולה כי במקום שיש בו קדושה מהותית כגון קברי צדיקים, מדרגות ההר המוריה וכדומה אף מי שאינו יודע הקדושה, מחויב בכבודה, כשם שיעקב אף בלא שידע, נענש על השינה אילו ידע. מכאן שכל העולה להר הבית בטהרה חייב בכבוד המקום אפילו אם עדיין אינו יודע את גבולותיו.

נפקא מינה רביעית עוסקת ביסוד של כוונת הלב בתפילה. לפי האחרונים שהבחינו בין ידיעת מקום מצד התפילה לבין ידיעת מקום מצד השראת שכינה, נלמד כי תפילה הנאמרת במקום שהשכינה שורה עליו כוחה גדול, גם אם המתפלל אינו יודע את מעלת המקום. ולכן כתבו בעלי המוסר שבבית כנסת שמתפללים בו תפילת ותיקין התפילה פועלת גם על מי שאינו משיג את מעלת הבית, מפני שהקדושה עצמה פועלת בו.

נפקא מינה חמישית נוגעת ליסוד עבודת ה': אין האדם קובע לעצמו "מקום קדוש" לפי תחושותיו, אלא המקום קובע את עצמו לפי מהות השכינה. ולכן במסגרות הלכות תפילת הדרך, ציון קברי צדיקים, ובחירת מקום לתפילה מעוררת אין די ב"תחושה" אישית, אלא יש לברר האם זהו מקום שיש לו קדושה שורשית. כדוגמת דברי פוסקים שכתבו שאין להתפלל בחדרים שאינם נקיים או זמניים, כי אין בהם גדרי בית, וקדושתם מקרית בלבד.

וכך מתברר שכל עניין "ואנכי לא ידעתי" יוצר הבחנה שיש לה הלכה למעשה: יש מקום שמתפללים בו ויש מקום שהשכינה שורה בו. את הראשון קובע האדם, ואילו את השני קובע הקב"ה.

יש רגעים שבהם האדם עומד בתפילה ויודע בדיוק היכן הוא נמצא, ועם זאת אינו יודע כלל היכן הוא באמת. יעקב הגיע למקום שבו התפללו אבותיו. הוא זכר את מעשה אברהם, ידע על תפילתו של יצחק, החוצק בידיו מסורת של קדושה. ובכל זאת, כשהתגלתה עליו השכינה, נולד בתוכו משפט שלא היה יכול לומר קודם: "ואנכי לא ידעתי". לא ידעתי כי יש פער עמוק בין תורה הנמסרת במסורת לבין תורה המתפרצת בהתגלות. לא ידעתי כי יש מרחק עצום בין מקום שנבחר על ידי אבותינו לבין מקום שנפתח מלמעלה.

והנה מתגלה יסוד עצום בעבודת ה': האדם יכול לעשות את כל מה שצריך, ויכול לחזור למקום הנכון, ויכול להתפלל בכוונה ולהתאמץ והקדושה עדיין נסתרת ממנו. משום שבקדושה יש רובד שאין לו מפתח מגע אנושי, זהו רובד של חסד אלוהי, רובד של נוכחות שנוחתת על האדם כשהוא מוכן ולא כשהוא חושב שהוא מוכן. יעקב ידע שהוא מתפלל, אך לא ידע שהוא בבית אלוקים. ידע שהוא מחפש השראה, אך לא ידע שהשכינה כבר מחפשת אותו.

ומכאן מתבארת נקודה עמוקה נוספת: יש זמנים שבהם האדם מנסה לייצר עומק, וכמעט נלחם כדי לחוש משהו והוא עדיין אינו מרגיש, מפני שעומק אינו נוצק בידיים אלא ניתן מהשמיים. יעקב חזר אל המקום, עשה את חלקו, עמד בתפילה אך הקדושה נפתחה רק כשראה את המלאכים עולים ויורדים. וכשם שהמקום עצמו קיבל אז שם חדש "בית אל" כך גם האדם נבנה מחדש כשהתגלות נכנסת לתוכו, ואותו חלום הופך למפתח של חיים חדשים.

ומכאן נולד מסר עמוק: האדם נותן את המאמץ, וה' נותן את ההתגלות. האדם יכול לחזור אל המקום הנכון, אך רק ה' מגלה לו שהמקום הוא שער השמים. וההכרה הזו מחזקת את הלב: יש מסעות שבהם איננו יודעים את גודל השעה שבה אנו עומדים, יש תפילות שבהן איננו מבינים שאנחנו כבר בשער. לעיתים אנו חושבים שהכול נעשה ביד האדם – אך יש מעגלים פנימיים שבהם ה' הוא זה שפועל, פותח, מגלה ומעיר.

ומעתה מתבהר עומק הפסוק: "ואכן יש ה' במקום הזה" זוהי ההכרה שהמקום הפיזי שבו האדם נמצא יכול להתגלות כמקום עליון שאין לו גבולות גשמיים. "ואנכי לא ידעתי" זוהי הכרה גדולה עוד יותר:

וכך מתברר כי המוסר העמוק של יעקב הוא מוסר של רגישות. אדם רגיש יודע שהחיים מכילים נקודות אור שמבליחות לרגע ונעלמות. אדם רגיש יודע שלפעמים הוא ניצב מול שער השמים ואינו מבין. אך דווקא הרגישות הזו הופכת אותו לאיש של אמת, לאדם שבונה בית אלוקים בתוך ליבו, לאדם המסוגל לראות את נוכחות ה' במקומות שבהם האחרים רואים רק חושך.

לאחר שפרשנו את השיטות נביא את נפקא מינות למעשה, שבו נתרגם את עומק הסוגיה לכללים הלכתיים ודרכי הנהגה בחיי המעשה של האדם ההולך בדרכי אברהם אבינו. מן העיון בדרכי הראשונים והפוסקים מתברר כי לשאלת ידיעתו של יעקב בקדושת המקום יש השלכות מעשיות בראש ובראשונה ביחס להבנת גבולות קדושת מקומות שנגלתה בהם שכינה. עצם דברי יעקב "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" מגלים שידעית האדם את הקדושה יוצרת חלות של התנהגות מחייבת, ומקום שאין האדם יודע קדושתו, אין בו גדרי הנהגה מחממת קדושה עד אשר תתגלה שכינה בו בפועל. ומכאן לכל מקום שמתגלה בו רמז של השראת שכינה, כגון מקומות תפילה שנתקדשו בדורות על ידי צדיקים, בני מדרש שהריבים עוסקים בהם בתורה בקביעות, ואפילו בביתו של אדם שנעשתה בו קביעות של לימוד ותפילה, שמידת הזהירות הנדרשת אינה נמדדת רק מצד דיני המקום הכתובים בפוסקים אלא גם מצד הכרת האדם ששם שכינתא שריא.

נפקא מינה נוספת עולה מההבחנה בין "מקום תפילה" לבין "בית אלוקים". מקום שתפילה נעשית בו מחמת שזו בחירת המתפלל בלבד, אינו מחייב גדרי קדושה לעניין שינה, אכילה או היסח הדעת מדברי קדושה. אבל מקום שנעשה "בית", כמו שכתבה הגמרא בפסחים (דף פח ע"א) בדברי הפסוק "ויקרא את שם המקום ההוא בית אלי", הרי יש בו קדושה עצמית הנמשכת גם כשאין אדם עומד ומתפלל בו.

ולפי זה יש לדון בדיני מקומות בתי כנסת ומקומות תפילה המאולתרים בזמננו, האם קביעותם קובעת בהם קדושה גמורה או שמא דינם כמקום תפילה בלבד, ונפקא מינה לדיני שינה בהם, אכילה, ואפילו מעבר אנשים דרך בית הכנסת לשם קיצור הדרך, שנאסר ברמב"ם (הלכות תפילה יא ז) מתוך גדרי בתי.

ועוד נפקא מינה נפלאה באשר לאדם שגילה לפתע כי המקום שבו עמד אינו עוד "מקום חול" אלא "מקום קדוש", כגון מי שגילה פריצות או קלות ראש במקום לימודו ומתעורר לשנות או לתקן. מדברי יעקב למדנו שהכרת קדושת המקום משנה את ההנהגה מיידית, וצריך האדם להיות מוכן לשנות מסלולו ולהתאים עצמו אל המקום כפי שהוא, ולא כפי שהכירו תחילה, כי יעקב אומר "ואנכי לא ידעתי" ומיד מסיק "לא ישן אדם במקום קדוש כזה".

ולעניין מקומות שהאדם מייחד לתפילה בביתו, יש לברר האם הפיכתו למקום קבוע מחייב הנהגה של קדושה יתירה. כי אם למדנו שיעקב לא ידע את מדרגת המקום עד שנגלתה לו, הרי כשאדם עצמו קובע מקום לתפילתו, והוא יודע שמכאן ואילך רוח התפילה והשכינה שורה שם, הרי עליו להחיל על המקום כמה מדיני הקדושה הראויים למקום קבוע של תפילה, כגון שמירה על נקיות, הימנעות מדיבור של חול בשעת הכנה לתפילה, ושימת לב שלא להפוך מקום זה לפינה חברתית וכדומה.

ומכאן יסוד גדול גם בעבודת ה' הפרטית. יש "מקומות" בנפש שאדם חושב שהם חולין גמורים, שאין בהם כל חיבור לשכינה, עד שמתעורר באחת ומגלה שהקב"ה ניצב עליו, ותמול שלשום לא ידע. ברגע שאדם מגלה את הקדושה הפנימית של מקום בנפשו, מיד חל עליו החיוב שלא "לישוין", שלא להניח את המקום להיעלם מתודעתו, אלא להפוך אותו לבית אלוקים שבו השכינה שורה בקביעות.

המעמד הלילי של יעקב איננו רק סיפור על אדם עייף שנרדם על אבנים. הוא הרגע שבו אדם אחד מגלה שבמקום שנראה שומם, קר, לא מסומן על שום מפה קדושה, עומדת שכינה של מעלה. יעקב יוצא לגלות, פוחד מאחיו, לבדו. הוא בורח מחיי בית רגועים אל מדבר של ערפל. ואז, דווקא שם, במקום שנראה כהרחוק ביותר מחוויות אלוקות, מתגלה לו חלום הסולם. החלום אינו רק התגלות של מלאכים, אלא התגלות של מדרגות. של עלייה. של קשר בין שמיים וארץ. יעקב לומד באותה שעה שאדם אינו נמצא לעולם במקום שאין אלוקים, אלא במקום שבו הוא לא ידע שיש אלוקים. כי השכינה אינה נעלמת, אלא הנפש היא זו שאינה מבחינה.

וכשניעור משנתו, נקרא הפסוק בלשון מרטיטה: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". יעקב לא מתפלל שיש קדושה במקום זה, אלא מתפלל על עצמו, על מוגבלות המבט האנושי, על הפער שבין המציאות האלוקותית הקבועה ובין היכולת האנושית לזהותה. הוא מגלה שהעולם גדוש מקומות שלא ידע על קדושתם, שהשכינה מצויה בעוצמה דווקא במקום שבו לא חיפש אותה.

ומכאן עומק חדש ביותר: יעקב ידע שהמקום הוא מקום תפילה, מקום שבו התפללו אבותיו. לזה הוא שב. אבל הוא לא ידע שזהו "בית

שגם כשהאדם לא יודע השכינה יודעת. גם כשהאדם לא מבחין מקומו פנוי. גם כשהאדם חושב שלא קרה דבר קרה.

יעקב הגיע אל המקום, אך המקום הגיע אליו רק ברגע מסוים, ומכאן נבנית תובנה: קדושה אינה נמדדת רק לפי מה שהאדם יודע, אלא לפי מה שהאדם מגלה אחרי שלא ידע. כי בחיים יש דברים שאפשר לדעת בסברה, ויש דברים שלא ידועים עד שאור אלוקי חודר בתוכם ומגלה את מה שנעלם.

יש מחשבות שולדות רק מתוך שבר של ידיעה. יעקב אבינו למד שהרגעים הגדולים של החיים אינם נבנים כאשר האדם שולט בתמונה, אלא כאשר הוא מגלה שהמציאות רחבה ממנו. "ואנכי לא ידעתי" איננו הודאה בבורות, אלא הכרה שכלית עליונה: יש רובד במציאות האלוקית שאפילו האדם המוכן ביותר איננו מסוגל להכיל עד שהקב"ה מחליט לפתוח לו את השער.

בעומק, זהו היסוד של חיים עם השגחה פרטית. האדם עושה, מתאמץ, חושב, מתפלל, הולך בדרך האבות, ובכל זאת יש שכבה של אמת שהאדם לא יכול להגיע אליה בכוחו. הקדושה איננה נוצרת על ידי האדם, אלא נקראת על שמו של האדם רק כאשר היא מתגלה עליו מלמעלה. וכשהיא מתגלה כל הסיפור משתנה. מקום שהיה שדה הופך לבית, חלום שהיה דממה הופך לנבואה, ואבן פשוטה הופכת למצבה נושאת שם אלוקים.

וכאן מתברר יסוד עמוק נוסף: האדם חי בתוך מסע שבו רוב השלב הראשון מתרחש ללא ידיעה. הוא הולך, מתפלל, עובד, עושה את כל מה שהוא חושב שנדרש, אך כל זה רק מכין את הקרקע לאותה נקודת חסד שבה הקב"ה חושף את הפנימיות. ודווקא העובדה שיעקב אומר "לא ידעתי" היא שהופכת אותו למי שיכול לקרוא למקום "בית אלוקים", מי שאינו יודע מסוגל לגלות. מי שמרגיש שאינו שולט זוכה למפגש אמיתי. מי שאינו מתיימר להבין הכול נעשה פתוח לקבל אמת שאין לה מילים.

וזהו יסוד נקודת יסוד בעבודת ה': האדם נדרש להשאיר מקום למפגש שאינו בשליטתו. לא כל עומק נבנה בעמל, ולא כל קדושה נוצרת מחישוב. יש רגעים שבהם הקב"ה מכניס את האדם למקום שהוא לא תכנן להגיע אליו, ומרים את מסך המציאות כדי שיראה מה שנמצא מעבר להיגיון. יעקב יצא לחרון מסיבות פרוזאיות לכאורה, והנה מתברר שהמסע המדומה הוא רק מעטפת, ותוכו פגישה אלוקית שאין לה אחר ורע.

ומכאן מתברר יסוד מחשבתי נשגב: גם בחיי האדם, חלקים שלמים נראים על פניהם כהיסטוריה פשוטה, כשלבים טכניים, כהליכה בדרך החיים, אך לפתע מתגלה שהיו אלו תחנות מדויקות שהקב"ה הציב כדי להכין את הרגע שבו הנשמה תראה את מה שלא ידעה שהיא מחפשת. כך נולדת תודעה אמונית: לא כל מה שאנחנו עושים הוא תכליתי, חלקו הוא הכנה, ורק האור שמגיע מלמעלה מגלה מה היה הערך של כל צעד וצעד.

ומעתה מובן כי אמירה כמו "ואנכי לא ידעתי" אינה חיסרון אלא גדולה: זהו קו הגבול שבו הידיעה נעשית פתח לידיעה גבוהה ממנה. כי מי שחושב שהוא יודע הכול אינו מתפתח. ומי שמבין שהוא לא ידע כבר עלה למדרגה חדשה.

יש רגעים בחיי האדם שבהם הוא מגלה לפתע שהדברים החשובים ביותר התרחשו אצלו בלי שבכלל הבחין בהם. הוא רק רץ, נאבק, התמודד, חיפש, דחף קדימה, חשב שהוא מבין את עצמו ואת דרכו, ולפתע הוא פוקח עיניים ומגלה שה' עמד לידו כל הזמן, רק שהוא עצמו לא ידע. וזו תובנה מוסרית כואבת אך מצילה: לא כל מה שנדמה לנו כמקרה הוא באמת כך, ולא כל מה שחולף לידנו סתמי הוא באמת חולף. יש בחיינו מפגשים סמויים, רגעים שבהם הקב"ה מניח את ידו על כתפנו, ואנחנו עוברים על פניהם מבלי לשים לב.

מכאן לומד האדם שקדושה אינה נכנסת לחיינו ברעש, אלא דווקא בשקט. לא בפרסום, אלא במשהו פשוט, בבית, בשגרה, בדרך. כמה פעמים האדם מקבל נגיעה של השראה, קריאה של מצפון, הבהוב של אמת, והוא אומר לעצמו שזה כלום. ודווקא זה היה הרגע שבו ה' דיבר אתו. רק אחר כך הוא מבין שהוא ישן במקום קדוש, שהוא הלך בתוך מסלול אלוקי, שהוא לוהה מלמעלה גם כשהרגיש בודד על הארץ.

וזהו היסוד המוסרי: להתרגל לראות את האפשרות שהרגע הבא עשוי להיות שער שמים. להתרגל לעצור לפני שיוצאים לדרך, לפני שמדברים, לפני שמקבלים החלטה, ולומר לעצמנו שאולי ברגע הזה מסתתרת נקודת אמת שמביטה עלינו מלמעלה. כי מי שמחפש רק את מה שהוא רואה לעולם לא יראה את מה שמסתתר. ומי שמוכן להניח שהחיים עמוקים ממנו זוכה למצוא עומק שלא ידע שקיים.

ואולי זו הסיבה שהקדושה מתגלית רק למי שמסוגל לומר "לא ידעתי". אדם שמיניח שאם הוא לא מרגיש אין שם כלום, אינו רואה את אורו של ה'. אבל אדם שמוכן לומר כי המציאות גדולה ממנו, כי יש חסותורין בעולם, כי יש רגעים שהאדם לא מבין עד שנפתח לו הלב זהו האדם שהקב"ה מנעיק לו רגעים של השראה שמרפאים את נפשו. זהו שיעור גדול בענוה: לא לראות את עצמנו כמרכז המציאות, אלא כתלמידים במסע שה' מוליך אותנו בו.

אלוקים", שמהותו של מקום זה אינה רק מסורת אבות אלא השראת שכינה חיה, קבועה, יוקדת, מקום שבו שמים וארץ נפגשים. ויש הבדל עצום בין מקום שבו מתפללים ובין מקום שבו שוכנת שכינה. מקום תפילה הוא מקום שאדם נותן לו משמעות. "בית אלוקים" הוא מקום שהקב"ה נותן לו משמעות.

כך גם האדם בעבודתו. יש מקומות בחייו שהוא מסמן כקדושים: בית הכנסת, בית המדרש, זמן התפילה, זמן הלימוד. אך יש מקומות רבים שהוא אינו מעלה על דעתו שהם בית אלוקים. רגע של חסד שהפתיע אותו. מקום של נפילה שאחריה התגלה אור גדול. פגישה אקראית ששינתה חיים. כאב שלא הבין, עד שראה את המלאכים עולים ויורדים בו.

הרחבה זו מלמדת מסר חד: הקדושה איננה פונקציה של צפייה מראש. הקדושה נגלית למי שמוכן להכיר בה כאשר היא עולה מולו לפתע. וכמו שיעקב למד שלא ישנים במקום שהשכינה שורה בו, כן האדם צריך ללמוד שלא לישון ברגעי גילוי אמת, לא להתעלם מהתעוררות פנימית, לא להירדם מול סימן שמימי שנשלח אליו במסווה של אירוע חול. זהו שיעור עצום בעבודת ה'. לא די לחפש קדושה במקומות הגבוהים המוכרים. על האדם להחזיק עיניים פקוחות לגלות קדושה במקום שלא העלה בדעתו. החידוש של יעקב הוא היכולת להכיר בהופעה אלוהית כשהיא מופיעה מתחת לרגליו, לא על ראש ההר ולא בקולות וברקים, אלא באבנים פשוטות שהפכו ליסודות בית אלוקים.

אחרי שנשמטו מעל הסוגיה קליפותיה ההלכתיות והתגלה הגרעין הפנימי של דברי יעקב, נפתחת הדלת להתבוננות רחבה יותר על מהותה של הידיעה הפנימית ועל ההכרה שבין אדם למקום. יעקב עומד על פסגת ההתרחשות ואומר אנוכי לא ידעתי, ומילים אלו צובטות את הלב, שכן מתברר שהאדם יכול לעמוד במקום של השראת שכינה ולחוות רק את צללי המראה ואת קצה הקרן בלבד עד שהקב"ה יפתח את עיניו. ומתוך כך מתברר שמקום קדוש איננו רק נקודה גאוגרפית, אלא מצב תודעתי שבו הלב נמסר, והאדם מגלה את אשר היה מולו תמיד ולא ראה.

במבט הזה יעקב מלמד שהמפגש עם הקדושה איננו אירוע של ידיעה פשוטה, אלא תהליך שבו האדם מתמסר עד שנפתחת בו נקודה חדשה, ולפעמים הוא חושב שהוא חוזר אל מקום שהתפללו בו אבותיו, בעוד שבעצם הוא עדיין לא הגיע אל המדרגה שמתוכה הוא רואה את מהות המקום. כי יש מדרגת תפילה, ויש מדרגת בית אלוקים, ואין הדומות זו לזו. מדרגת תפילה היא תנועת הלב כלפי שמים, ומדרגת בית אלוקים היא המקום שבו האדם מתגלה כעומד לפני השכינה עצמה, כשהאור מופיע לא רק כתשובה לבקשה אלא כהתגלות של מציאות אלוהית שבתוכה האדם חי.

ומתברר שיש שני סוגי ידיעות. יש ידיעה הנרכשת מן השכל ומן המסורת, והיא אומרת שהמקום קדוש כי כך קיבלת. ויש ידיעה שנוגדת מן ההתגלות, והיא מתפרצת כשאדם פוגש אור שאיננו יודע להכילו. וכאן יעקב מלמד יסוד גדול שכל עובד ה' חייב להרוג על לוח ליבו, שקדושה אינה מתחילה מן המקום אלא מן ההכרה שהמקום הזה מסוגל להיות שער לשמים רק אם הלב מוכן להיות שער. כי לפעמים אדם מתפלל את תפילתו ואינו יודע שהוא ניצב על מקום שבו המלאכים עולים ויורדים, מפני שעייני הלב סגורות, והשכינה מתגלית רק כאשר הנשמה מתעוררת.

ועל דרך זו מתברר שההליכה של יעקב אל המקום, אף שהייתה לשם תפילה, לא כללה אמת אותה פתיחת הלב שבעטיה המקום מעניק לאדם את מהותו כבית אלוקים. רק אחר שהקיץ משנתו, מן המקום שבו האדם עומד פשוט מול עצמו, נפתח בו משהו מן הפנימיות שאיננה מסכימה עוד להישאר בעיוורונה, ואז אמר אכן יש ה' במקום הזה ואנוכי לא ידעתי. זוהי קריאתו של אדם שגילה שיש פער בין הידיעה הקודמת לבין הידיעה הפנימית כשהיא מתעוררת.

ומכאן נלמד דבר עמוק בעבודת ה', שאדם יכול לרדוף אחר התעלות ולא ימצא אותה, ויכול אדם לישון על אדמת קודש ופתאום להתעורר למדרגה שהוא לא ידע שהיא שייכת לו. וכל זה מפני שעבודת ה' איננה רצף של הצלחות אלא מסע שבו האדם לומד להכיר את מקומו מחדש בכל מדרגה, ולגלות שבכל רגע יש בית אלוקים אחר הממתין לו אם רק יניח את ראשו על אבן של אמת ויירא מן הפתאומיות שבה הקדושה מתגלית.

כאשר יעקב אומר אנוכי לא ידעתי הוא אינו מתאר רק עובדה היסטורית אלא מגלה לאדם את אחת המהמורות המוסריות היסודיות של החיים, את העיוורון שבא מתוך הרגל ואת חוסר הרגישות הנוגדת מתוך עומס ושחיקה. פעמים שהאדם הולך בדרך של מצווה, מדייק בהלכה, מקיים אחר קיום, ומאמין שהוא יודע את

מדרגתו ואת מקומו, אך לבו איננו פתוח לראות את האור הפועם ממש תחת רגליו. הוא עולה במדרגות החיים, מגיע אל נקודות שבהן יכול להתגלות אליו משהו אלוהי, אך הוא טרוד במחשבותיו ואינו יודע. ומכאן מתגלה שהבעיה איננה רק חוסר ידיעה, אלא חוסר התעוררות. כי ידיעה שכלית אין בה די, והיא יכולה להיות רדומה. האתגר המוסרי הוא לעורר את הידיעה שתהיה חיה, שתהפוך את האדם לרגיש, שפגיעתו במציאות תהיה מתוך מודעות ולא מתוך שגרה. וכשאדם חי בשגרה מתמשכת, בלי עמידה מחודשת לפני ה', הוא עלול להגיע למקומות קדושים בלא לראות את קדושתם, ואפילו לחיות חיים שלמים בדלת אמותיו של מקום שהשכינה שרויה בו מבלי להרגיש את זה.

מה שמלמד יעקב הוא שהקדושה איננה רק מציאות חיצונית, אלא איכות פנימית של נפש ערה. אדם שמרגיש שהחיים שלו יבשים, שהוא מתפלל ואינו מתרומם, שהוא לומד ואינו נדלק, צריך לשאול את עצמו האם אנוכי ידעתי או שמא אנוכי לא ידעתי. האם איבדתי את הרגישות או שמא אני עומד על סף שער השמים ואינו נותן לעצמי למוש.

ומכאן נובעת אחריות מוסרית כבדת משקל, שהאדם צריך לחיות את יומו מתוך תחושת אפשרות, מתוך מודעות לכך שגם מקום שנראה כחולין גמור יכול להפוך ברגע לבית אלוקים אם הוא רק ישים את ראשו על אבן של אמת ויאמר מה נורא המקום הזה. ומכאן תיוולד ענוה. כי מי שמכיר בכך שגם הוא לא ידע, שהקדושה לא קנויה אצלו ושאין רגע שבו הוא רשאי להניח שהאור כבר שלו, יעמוד לפני ה' ביראה אמיתית, בענוה שלא תיתן לו לקחת את האדם כמובן מאליה.

ומכאן ינקח עמנו תובנות לחיי היום יום: אדם צריך להרגיל את עצמו לעצור לרגע באמצע ההליכה, אפילו באמצע מסע שהוא מכיר היטב, ולשאול את עצמו האם אני רואה את מה שנמצא מולי או שאני שקוע כל כך בדרכי עד שאיני מרגיש את הנגיעה האלוהית שמבקשת להאיר את יומי. עצירה זו יכולה להפוך את היום כולו ממסע רגיל למסע שבו הלב מתעורר מחדש.

יש זמנים שבהם המציאות נראית שגרתית, אפורה, לא מרגשת, אך דווקא שם מסתתרת האפשרות הגדולה ביותר. האדם שנושא עיניו ורואה קדושה במקום שבו חשב שאין כלום מגלה בתוכו מעיין של חיות שלא הכיר. מותר לאדם להודות בפני עצמו שלא ידע, אך אסור לו להפסיק לרצות לדעת.

לעיתים האדם מרגיש שהוא עובר ליד מקומות גדולים בחיים ואינו מסוגל להתחבר אליהם. אבל מי שנותן לעצמו רגע של כנות, רגע של התבוננות, יגלה כי כל נקודה בחייו עשויה להפוך לבית אלוקים אם הוא יעמוד שם באמת, ויאמר מעומק לבו מה נורא המקום הזה. ברגע כזה השגרה מקבלת נשמה וחלב חוזר לפעור בקדושה.

האמירה ואנוכי לא ידעתי אינה תירוץ אלא קריאה פנימית לערנות מתמדת. כי החיים עלולים לחלוף בלי שנשים לב למה שהיה שם בשבילנו. אבל מי שמתרגל לבקש, להרגיש, ולפתוח את הלב יום אחר יום, מגלה שהקדושה אינה רחוקה אלא נוגעת בו בכל צעד וצעד.

**עיקר העניין:** הנהגת יעקב מלמדת שהקדושה שאדם פוגש בדרכו אינה תלויה ידיעה מוקדמת, אלא נובעת מן הערנות הפנימית להבחין ברגע שבו השכינה קוראת לו. יעקב יצא מבאר שבע כמי המחפש מקום של תפילה, אך רק לאחר שהקיץ משנתו גילה שהמקום שבו עמד היה בית אלוקים ושער השמים ממש. הכרה זו הפכה את אבן הראש, את האדמה הפשוטה, ואת הלילה החשוך למרחב של השראה. כך גם בחיי האדם, פעמים רבות הוא הולך בשבילי חייו מתוך כוונות טובות אך מבלי לראות את גדלות הרגע. ואז לפתע נפקחות עיניו והוא מגלה שהאור שהיה מונח מולו כבר זמן רב, רק המתין לליבו שיתעורר.

וכמו שיעקב אמר אין זה כי אם בית אלוקים, כך נדרש כל אדם לדעת כי המקום שבו הוא עומד עכשיו, העבודה שלפניו, המשבר שמולו, האתגר שבתוכו כולם יכולים להפוך לבית של השראה אם רק יפתח את עיניו ויראה. לעיתים דווקא המקומות שנראים רחוקים או אפורים מתגלים כמוקד של קרבת ה'. יש רגעים שבהם המציאות כולה נפתחת, והשכינה נוגעת באדם בלי שציפה לכך. מתוך גילוי זה נולד הלב החדש, הרגיש, החי, שמסוגל לומר מה נורא המקום הזה ולצעוד ממנו באומץ ובעדיניות חדשה.

ומכאן נמשכת הקריאה אל הלב: יש מקומות שבהם האדם מתעייף, חושב שאין בהם כלום, והנה לפתע הוא מגלה שהדרך שפעל בה שנים רבות הפכה לסולם המגיע השמימה. כל שלב שסבר שהוא עמל ריק מתגלה כפסיעה נוספת אל האור. כך הלב לומד שכל מקום בחיי האדם יכול להפוך לבית של השראת שכינה, וכל רגע יכול להפוך לחלוש שבו מלאכי אלוקים עולים ויורדים כדי לומר לו: אינך לבד במסע, יש אמירה נסתרת המלווה אותך, וכל עוד תעמוד בלילה ותבקש, האור יפציע ויגלה שהמקום הפשוט שבו שוכבת נשמתך קדוש הוא.

מניח את ראשו על אבני הארץ ונרדם. אך הקול שבה הוא מתעורר ממנו אינו דומה לשום יקיצה רגילה. באותו רגע הוא נושא עיניו

**האם מותר לישון בבית הכנסת ובבית המדרש? הוכח מפרשת השבוע!**

יש רגעים שבהם התורה עוצרת את הנשימה שלנו ומחזירה אותנו אל סצנה ראשונית, אל לילה יחיד ומטלטל שבו יעקב אבינו, איש האמת,



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

כל המפרשים יחד מלמדים שהשינה במקום קדוש אינה עניין טכני בלבד אלא עומק של יחס למקום השכינה. יעקב אבינו נוגע בשאלה שלנו: האם מעשה של מנוחה פשוטה הופך לפגיעה בקדושה, ומתי הופך מעשה כזה לגיטימי כחלק מחיי האדם בבית אלוהיו.

היסוד הראשון בסוגיה נמצא בדברי חז"ל בגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"א ע"ב): "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים, שנאמר 'וקרעים תלביש נומה'". הגמרא איננה

מדברת כאן על שינה מציאותית בלבד, אלא על מצב שבו האדם מקר את חומו הרוחני, מניח לתנומה להתלבש על חייו ועל תורתו. לשון הכתוב "וקרעים" מציירת מצב שבו התורה נאחזת באדם ככוח שלם, וכאשר השינה בבית המדרש הופכת לשגרתיות, למנהג של הרפיה דווקא במקום שהוא מקור החיות התורה עצמה מתפוררת בידיו כקרעים. אין כאן גזירת איסור טכנית אלא עומק של יחס: האם הבית של התורה הוא מקום שבו האדם נרדם או מקום שבו הוא מתעורר. ומאידך מצאנו בגמרא במסכת מגילה (דף כ"ח ע"א) דבר מפתיע: "שאלו תלמידיו את רבי זירא: במה הארכת ימים? אמר להם... ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי". מה ניכר כאן? שהגמרא איננה אומרת שאסור לישון, אלא שרבי זירא קיבל זאת על עצמו כמידת חסידות. שכן אילו היה דין מוחלט, לא היה זה אחד מסודות האריכות שלו, אלא פשוט הלכה פסוקה. העובדה שהגמרא מונה זאת ברשימת המעלות האישיות שלו מגלה שיש מקום שבו ההלכה מתירה מן הדין, אך האדם הנושא בלבו יראת שמים מבקש לעצמו קומה של קדושה יתרה.

באותה סוגיה ממש, במסכת מגילה (שם), משבצת הגמרא עוד יסוד: "ולא הרהרתי במבואות המטונפות... ולא צעדתי בפני מי שגדול ממני". וכל זה בהקשר של כבוד התורה. ומדוע הזכיר רבי זירא את כל אלו יחד? משום שכל מהות בית המדרש היא עמידה בפני מדרגה גדולה ממך. מי שישן שם שלא לצורך עלול להתרגל, לשקוע בשגרה, לאבד את תחושת היראה העדינה שבה נכנסים לשערי השמים.

עוד מצאנו בגמרא במסכת ברכות (דף כ"ח ע"א): "דהני גנו והני גרסי", שהיו תלמידי חכמים ישינים ולומדים בבית המדרש, ולא הפרישה הגמרא בין תלמידים לחברים הבאים מוחץ לעיר. מכאן עולה נפקא מינה אחרת: האם בית המדרש משמש גם כבית דירה של תלמיד חכם שאין לו בית בעיר, ומתוך כך מתירין לו דברים שאינם רגילים? הגמרא מראה שהחיים בבית המדרש אינם תמיד מופשטים ונשגבים הם גם חיים טבעיים של תלמידי חכמים, המונחים שם יומם ולילה, ולפעמים גופם זקוק למנוחה. כאן נכנס הדיקום: האם מדובר בשינת קבע או בשינת עראי, האם השינה היא תוצאה של עייפות מעמל התורה או רפיון דעת. סיכומם של דברי הגמרא: יש פשט ששינה בבית המדרש עלולה לפגוע בכבוד התורה. ויש עומק שהשאלה איננה טכנית אלא רוחנית: האם האדם ישן במקום שהלכות מתעוררות בו.

הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"א ה"ד) כותב במפורש: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם כל קלות ראש ולא שחוק ולא שיחה בטלה...". ומדבריו מתברר יסוד עמוק, שהקדושה איננה רק דיני מבנים אלא מדרגת תודעה. הרמב"ם מציב את בית הכנסת ובית המדרש כמרחבים שבהם האדם עומד לפני ה', לא כבית מגורים אלא כבית מפגש. ומתוך כך מובן ששינה, שהיא הכנעה גמורה של ההכרה והדעת, נוגעת בשולי הכבוד, כי מקום שמושתת על יראה ואימה אינו יכול לשאת מצב שבו האדם מתנתק מן ההכרה. לכן גם אם הרמב"ם אלא כותב זאת במפורש, עצם לשונו מציייר שהישן בבית הכנסת מטשטש את גבול הקדושה, והדבר נחשב כפגיעה במהות המקדש מעט.

הרשב"א בתשובותיו (חלק א סימן תפ"ח) כותב בלשון ברורה: "אין בית הכנסת עשוי לדירה אלא לתפילה ולתורה, ולפיכך אין ישינים בו ולא משתמשים בו תשמישי חול". הרשב"א איננו רק מגדיר איסור אלא מושג: בית הכנסת אינו בית. הדירה היא מקום שבו האדם שוכב, נרדם, שוהה בגופו, אבל בית הכנסת נבנה לרוממות הנפש ולא ליישוב הגוף. ומתוך כך מתברר מדוע יעקב אומר "ואנכי לא ידעתי" לא ידע עד כמה המקום הוא בית אלוהים ולא בית אדם, מקום השראה ולא מקום מנוחה. שינה שם איננה רק טעות מעשית אלא טעות בהבנת ייעודו של המקום.

הריטב"א במסכת מגילה (דף כ"ח ע"א בדפי הרי"ף) מבאר בדקדוק: "מה שאמרו שאסור לישן בבית המדרש אינו אלא בשינת קבע, אבל שינת עראי מותר". הריטב"א מגלה את עומק האיוון: בית המדרש אינו חלל סטרילי שאינו מכיר במציאות האדם. תלמידים העוסקים בתורה עד כלות הכוחות ונרדמים לרגע אין זו שינה הפוגעת בכבוד התורה אלא פועל יוצא של עמל קודש. אך שינת קבע, שבה האדם קובע את גופו במקום שאמור לבטא קביעות הנפש, היא כבר חילול מהותי. נמצא כי לא עצם השינה אסורה אלא השכינה מן התנועה הרוחנית, הבריחה אל המנוחה בתוך מרחב היגיעה.

וקורא: אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. והדברים רועמים בדורות. אם יעקב, שהלך לשם מתוך כוונה להתפלל, שהחזיר עצמו במיוחד למקום שבו התגלו אבותיו, לא ידע את הקדושה עד שזכה להתגלות, מה נאמר לנו הבאים אחריו. פתאום מתברר שהשינה במקום קדוש איננה פעולה טכנית אלא נגיעה בשאלת עומק: מהו יחס האדם לקדושת המקום, וכיצד נמדדת רגישותו הרוחנית כשהגוף מבקש מנוחה.

ומתוך כך עולה השאלה הנוקבת, שהיא כולה נשמת ההלכה החיה: האם מותר לאדם לישון בבית הכנסת או בבית המדרש. והרי יעקב הצטער על כך, ואף רש"י העיר שאילו ידע לא היה ישן במקום קדוש כזה. אך מנגד אנו מוצאים מציאות חיים שבהן בית המדרש הוא מקום דירתם של תלמידי חכמים, מקום שבו אוכלים, לומדים ולעיתים גם נרדמים מן העייפות של עמל התורה. מהו הגבול, מה עיקר האיסור, מהו החומרא ומהו הדין, והאם יש הבדל בין שינת קבע לשינת עראי, בין תלמיד חכם לשאר אנשים, בין בית כנסת לבית מדרש, ובין כבוד המקום לבין צורכי האדם.

עד כמה רחוק הולכת קדושת המקום, ומתי אותה קדושה עצמה מתגלגלת לרחמים על האדם העייף המבקש מנוחת נפש מעט. ועל כל זאת נבקש להתבונן מתוך הפסוקים, דברי חז"ל, הראשונים, האחרונים וגדולי הדורות, כדי לברר האם ישן בבית אלוהים הוא פגיעה בכבוד שמים או חלק טבעי מן החיים המתנהלים בתוך היכולי התורה.

הפסוק הפותח את שערי הסוגיה הוא דברי התורה: "וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" (בראשית כח טז).

רש"י בפרשו על התורה (שם) כתב: "ואנכי לא ידעתי, שאילו ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה", והוא מגלה שכאב פנימי נולד ברגע ההבנה שהשינה נגעה בקדושה עצומה שלא היה מודע לה. רש"י מציייר את יעקב כאדם המודא את מקומו מול גודל המעמד, ומרגיש פער בין כוונתו הראשונית לבין מה שנגלה אליו לפתע. הגבול בין מנוחת הגוף לבין רוממות המקום מתחדד אצלו ברגע היקיצה, והצער הוא צער של אדם שמבין שפספס הזדמנות של קרבה עליונה.

הרמב"ן בפרשו על התורה (שם) מאריך לבאר כי לשון "אכן" היא לשון התפעלות ויראה, ומוסיף כי "לא ידעתי" פירושו שלא השיג את גודל המדרגה של אותו מקום עד שראה את מוחו הסולסל ואת השראת השכינה. לדבריו, יעקב ידע שהמקום ראוי לתפילה, אך לא השיג שהוא מקום קבע להשראת שכינה, בית אלוהים ממש. לכן לשונו של הכתוב לוקחת את ההבנה רגע קדימה לא רק מקום שבו מתפללים, אלא מקום שבו השכינה דרה. ומתוך כך מובנת גודל החכמה: שינה מקרית במקום כזה נראית כמעשה של חוסר תשומת לב כלפי המרום.

באור החיים הקדוש בפרשו על התורה (שם) מבאר כי "לא ידעתי" אינו רק ביחס לקדושת המקום אלא ביחס לעצם ההתגלות. לדבריו: "לא ידעתי" כי השי"ת יתגלה במקום הזה, כי לא גלוי וידוע היה אצלו עד עתה שקדושה זו שרויה כאן", והוא מרחיב שהקדושה שנתגלתה בלילה הפכה את המקום ממקום תפילה למקום דירה אלוהית. מכאן יוצא שהשינה עצמה לא הייתה בעיה מצד היותו מקום תפילה, אלא מצד היותו מקום שהשכינה נגלתה בו באותו רגע כפשוטו.

הרשב"ם בפרשו על התורה (שם) כתב בקצרה אך בחדות כי "לא ידעתי" פירושו שלא היה יודע שהוא בהר המוריה ממש, מקום העקידה. לשיטתו, הצער נובע מכך שישן על מקום העקידה, מקום ייחוד שאין שני לו, ומה שחשב תחילה כדרך חולין נתגלה לו כמקום פלאי של מפגש שמים וארץ. ומתוך כך נברר למה הוא מצטער, שינה במקום מאורע נשגב דומה לפסיעה קלה על סף קודש הקודשים מבלי לדעת.

הספורנו בפרשו על התורה (שם) מפרש שמילת "אכן" היא לשון הספדת אמת לאחר בירור. הוא מסביר שהשינה של יעקב באה מפני עייפותו הרבה, אך עתה כשהתברר לו שהמקום הוא "שער השמים", קיבל עליו שמאותו רגע יחול עליו יחס של יראה יתרה. הוא מלמד שהמעלה מתבררת לאדם לא תמיד בזמן מעשה, אלא לעתים רק לאחר מכן, ולכן אין שינה זו עוון, אך הצער הוא צער של אדם רגיש שחש שחסרה לו דריכת יראה.

רבנו בחי בפרשו על התורה (שם) מאריך לבאר שקדושת המקום נובעת מסוד הבראה, ושיעקב לא ידע את עומק סוד המקום עד שהתעורר. לדבריו, "ואנכי לא ידעתי" הוא ביטוי של ענווה, של אדם הלומד כעת שקדושת המקום רבה מן הצפוי, ושההתגלות אינה תלויה בהשגתו אלא ברצון העליון. מכאן שהשינה במקום קדוש מגלה את הפער בין הידיעה האנושית לבין ההארה האלוהית.

האבן עזרא בפרשו על התורה (שם) כתב כי "לא ידעתי" פירושו שלא ידע שהמקום מיוחד לנבואה, ומוסיף שכשאין לאדם ידיעה מוקדמת הרי שגם מעשיו אינם נבחנים באותה מידה. זהו צער של מודעות מאוחרת, ולא של פגם מעשי. אך מכאן גם נלמדת רגישות: אין אדם ישן במקום קדוש כשהוא יודע שהוא קדוש.

רבנו יונה במסכת ברכות (י"ח ע"ב בדפי הרי"ף) כותב יסוד קצר אך טעון: "בית המדרש אינו מקום שינה אלא מקום יגיעה". מילותיו של רבנו יונה אינן הלכה טכנית אלא תיאולוגיה. בית המדרש הוא מקום שבו האדם עומד בתוך מאמץ, בעמל המחשבה וביגיעת הלב. שינה, מעצם מהותה, היא הפסקת כל תנועת הנשמה. אם כן, אין זו רק שאלה אם מותר או אסור, אלא אם השינה תואמת את מהות המקום. לשיטתו, שינה בבית המדרש אינה אסור בלבד היא ניגוד פנימי בין רעיון המקום לבין פעולת הגוף.

הרמב"ן על התורה (בראשית כ"ח י"ז) מעמיד את עומק התודעה של יעקב באומרו: "שהכיר קדושת המקום וידע שאין בו שיחה ושלא לעמוד בו אלא באימה וביראה". הרמב"ן מלמד שהקדושה מתגלה רק אחרי ההתבוננות, אחרי הקימה מן השינה. יעקב לא ידע, משום שהאדם אינו תמיד חש את ממד הקודש עד שהוא ננער. ומכאן מותרת שינה: המקום הקדוש דורש עמידה, לא שכבה, הכרה, לא התנתקות, יראה, לא תרדמה. לכן יעקב אומר "ואנכי לא ידעתי" – לא ידעתי עד כמה המגע עם המקום מחייב נוכחות מלאה, וכל זמן שלא ידע עדיין השינה אפשרית. אבל משידע, השינה הופכת לזרות.

המאירי במסכת מגילה (דף כ"ח ע"א) מוסיף רובד מעודן: "שינת עראי מותרת לצורך, כי אין הכוונה לפגימה אלא לתשיות". המאירי פותח לנו שער רחב להבנת נשמת המקום. יש שינה של חולשה אנושית והיא מתקבלת בבית המדרש כחלק מן החתירה הבלתי נפסקת. ויש שינה של הרפיה והיא פוגעת במעמד המקום. לפי המאירי, הקדושה אינה מבטלת את הגוף אלא מתנחלת אותו, אך היא איננה נסוגה מפניו. השאלה איננה רק "כמה זמן ישן" אלא "מאיזו תנועה בנפש נולדה השינה".

מין הבית יוסף (או"ח סימן קנ"א סק"ד) פוסק: "מותר לאכול ולישן בבית הכנסת לצורך בית הכנסת". דבריו של מרן מחדדים יסוד הלכתי עמוק: האיסור לשינה אינו הגדרה עצמאית, אלא תולדה של קדושת המקום ותכליתו. אבל כשפעולת השינה עצמה הופכת לחלק מן תפקודו של המקום – כגון בליל יום הכיפורים כדי שיישארו שם אנשים לעורר יראה וקדושה אין זו שינה הפוגעת במקום אלא המשך עבודתו. מתוך דבריו של מרן מתברר שמרכז השיקול אינו האדם אלא המקום: האם השינה משרתת את קדושת הבית או מבטלת אותה. הרדב"ז (שו"ת חלק ג סימן תר"ח) כותב: "בית הכנסת אין עשוי לדירה... ולפיכך אסור לישן בו, שהישיב הופכו למקום תשמישי הגוף". הרדב"ז מדגיש בשפתו החדה את מהות האיסור: שינה היא פעולה שמגדירה חלל כחלל מגורים. וכאשר יהודי ישן בבית הכנסת, הוא משנה את מעמדו ממקדש מעט לבית דירה, והדבר פוגע קדושה. אך הרדב"ז עצמו מוסיף בהמשך תשובתו יסוד חשוב: "אבל תלמיד חכם שמקומו שם דירתו שם". נמצא שדין זה אינו טכני אלא מהותי: כל עוד האדם מגדיר את המקום כמקדש מעט – אסור לו לישן בו, אבל אם האדם חי שם עצם הימצאותו אינה דירה אלא המשך הקדושה. החיד"א (מחזיק ברכה או"ח סימן קנ"א סק"ה) כותב: "הישן בבית הכנסת אין זה ראוי, כי בית הכנסת קודש הוא, ואין ראוי להניח שם את גופו במצב של ביטול דעת". החיד"א הולך צעד נוסף: שינה אינה פגיעה טכנית אלא פגיעה במעמד הפנימי של הבית. בית הכנסת הוא כלי השראה, חלל שבו הנשמה נפתחת, והשינה מבטאת סגירה. החיד"א מדגיש שלא מדובר באיסור גופני בלבד, אלא בחוסר התאמה נפשית. לכן מקום שנועד לתפארת הלב אינו ראוי לסגירת העיניים.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת תרומה הלכה י"ד) כותב: "אסור לישן בבית הכנסת מפני כבודו, אבל בבית המדרש שהתלמידים מצויים שם תדיר – יש להקל בשינת עראי". לשונו של רבנו יוסף חיים מעמידה הבחנה חיה: בית כנסת קדושתו נובעת מהתפילה. בית מדרש קדושתו נובעת מהתורה. תורה נלמדת בחום, בעמל, ביגיעה, ואדם שעמל חייב לעיתים לנוח מעט. ומכאן יסוד עמוק: בבית כנסת אין היתר משום שעצם פעולת התפילה דורשת עמידה והתייצבות, בבית מדרש, שבו העבודה היא עבודה ממושכת, השינה הקלה היא חלק מלחם התורה.

החתם סופר (שו"ת או"ח סימן י"ב) כותב: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין דרים בהם ולא ישנים בהם, מפני שאינם עשויים אלא לתפילה ולקריאת התורה בלבד... וכל המשתמש בהם תשמישי דירה הרי הוא כחומס הקדש". לשונו חדה ואינה מניחה מקום לספק. החתם סופר מדגיש שאין כאן רק גדר של הידור אלא גדר של קדושה, שהישיב בבית הכנסת הופך את המקום שנועד לשכינה למקום המיועד לגופו, וזו מעילה ברוח המקום. מתוך דבריו מתברר יסוד עמוק: שינה בבית כנסת איננה רק שימוש אסור, אלא שינוי ייעוד. וכשם שאין אדם עושה את ההיכל לביתו, כך אין לו לעשות את המקדש מעט למיטת מנוחתו.

המשנה ברורה (או"ח סימן קנ"א סק"ט) פוסק: "אסור לישן בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, אפילו שינת עראי, מפני שהן מקדש מעט... ובמקום צורך גדול בלבד הקלו לשינת עראי". המשנה ברורה מבסס

את דבריו על כמה ראשונים, אך מעניק לדבריהם תוקף מחודש: עצם הגדרת בית הכנסת כמקדש מעט יוצרת בו מעמד שאינו סובל פעולת שינה. אך עם זאת, הוא מבהיר שהאיסור אינו נוקשה ללא רגישות למציאות, ובשעת צורך גדול – כגון אדם שתש כוחותיו ממש יש מקום להקל לשינת עראי. מתוך דבריו עולה שהאיסור אינו משום פגיעה בטיח החיצוני אלא פגיעה בטיח הפנימי, בנוכחות ובהתעוררות של הלב.

הפתחי תשובה (יו"ד סימן שס"ח בשם החתם סופר) מצטט: "חכמים ותלמידיהם, מפני שתורתם אומנותם והם דרים תמיד בבית המדרש, כאילו הוא ביתם, ולכן מותרים לישן בו". החידוש של דבריו גדול מאוד: בית המדרש של תלמידי חכמים אינו רק מקום קדוש אלא גם מקום דירה רוחנית. אין כאן היתר לשינה מצד חולשה אנושית, אלא מצד עצם העובדה שהמקום הוא ביתם האמיתי. תלמידי החכמים נמצאים שם תמיד, חיים שם, נושמים שם, ולכן לא נחשב הדבר כתשמיש דירה אלא כהמשך חייהם הפנימיים. לפי זה מובן עומק גדול ביעקב אבינו – שהוא מגלה שהמקום אינו ביתו אלא בית אלוקים, ולכן שינה שם נראית לו כחלול תודעתו.

האמרי אמת (דרשותיו על מסכת מגילה דף כ"ח ע"א) כותב: "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים, היינו כשהוא לומד בלי חיות, כישן על התורה. אבל מי שעמלו בא מתוך חום הלב ולעומס הגוף אינו בכלל זה". האמרי אמת הופך את הגמרא למסכת חיים. לא מדובר על עצמית עיניים אלא על עצמית הלב. מי שנרדם משום שהלימוד הפך לקריחת הרי תורתו נעשית לו קרעים. אבל מי שהשינה באה מתוך שקיעת הלב בתורה, מתוך יגיעה שאינה מניחה לו להחזיק מעמד, אינו נכלל באזהרת הקרעים. לפי דבריו, השאלה איננה רק גיאוגרפית האם המקום קדוש אלא נפשי: האם הנפש ערה

הנתיבות שבת (פרק ט"ו סעיף י"ה) כותב: "מקום קדוש צריך כוונה מתמדת... ושינה המנתקת את האדם מכוונתו פוגעת בכבוד המקום, אלא אם צורך גדול הדוחקו". דבריו אינם נראים כהלכה טכנית כלל, אלא כביאור עמוק: קדושת המקום היא קדושת הנוכחות. לכן שינה איננה רק שאלה גופנית, אלא שאלה של מודעות. ואם המקום דורש נוכחות, הרי שהשינה שוללת אותה. מתוך כך מתבאר מדוע יעקב נתעורר ואמר "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" כי עתה הבין שאין כאן רק מקום תפילה אלא מקום המחייב עמידה מתמדת של לב לפני ה'.

האור החיים הקדוש (בפירושו למסכת מגילה כ"ח ע"א הראשון לציון) כותב: "הרבנות דרבי זירא שלא שגג בזה מימיו, כי רבים נכשלים בשוגג בשינה, והוא לא נכשל אף פעם". האור החיים אינו עוסק רק באיסור אלא במידת חסידות. הוא חושף את רגישות הלב של מי שאינו נתפס לשינה במקום תורה אפילו בשוגג. לא משום שהשינה עצמה אסורה מדין אלא מפני שכאשר אדם חי את בית המדרש כעולם של עירנות, השינה נעשית ניגוד לנשמת המקום. דבריו מאירים את ההבדל בין דין וחסידות: הדין אוסר שינת קבע, אבל חסידות מרוממת את האדם למדרגה שבה אפילו עראי אינו טבעי לו.

הראשון לציון הגר"ע יוסף זיע"א (יחווה דעת חלק ד סימן מ"ט) כותב: "שינת קבע בבית הכנסת אסורה, ושינת עראי לצורך גדול אפשר להקל, ובבית מדרש לתלמידי חכמים – מותרת מטעם שדירתו שם". הגר"ע יוסף מחבר את כל השיטות להלכה פסוקה: בית כנסת אסור שינת קבע, ואילו שינת עראי בצורך גדול – בית מדרש – מותר לתלמידי חכמים מפני שהמקום משמש כביתם הרוחני. מבואר מדבריו שהשאלה אינה "האם ישן", אלא "מה יחסו של האדם למקום": מי שמטרתו לימוד התורה בית המדרש הוא ביתו, מי שמטרתו תפילה בית הכנסת הוא מקדשו.

הראש"ל הגר"מ אליהו זיע"א (מאמר מרדכי תפילה סימן ח) כותב: "אין ראוי לישן בבית הכנסת אפילו רגעים, משום שהשינה מבטלת את הכוונה ואת ההשראה השוררת". והוא מוסיף ביאור נשמתי עמוק: שינה במקום קדוש מעבירה את הבית ממצב של השראה למצב של רפיון, ולכן הדבר פוגם. אולם בבית המדרש, כאשר השינה באה מתוך יגיעה בתורה, יש בה ריח של עבודת ה', ולכן אינה בכלל האיסור.

לאחר כל מה שנתבאר עד כאן, עתה נביא את נפקא מינות למעשה, שבהן יתרגם עומק הסוגיה לכללים הלכתיים ברורים ודרכי הנהגה בחיי המעשה של האדם ההולך בדרכי יעקב אבינו. נפקא מינות למעשה: ראשונה, דין שינת קבע בבית הכנסת או בבית המדרש. מדברי המהרש"א (מגילה דף כח ע"א), השי"ך (יו"ד סימן רסו ס"ק טו), ומרן בשולחן ערוך (או"ח סימן קנא סעיף ד) עולה בפירוש שדין שינת קבע אסור, משום שהוא שימוש קבוע שאינו לפי כבוד קדושת המקום. נמצא שאדם הרוצה לפרוק מעליו עייפות יתירה חייב להיזהר שלא יהפוך את בית הכנסת למקום מנוחה, והדבר אסור כל שינה של ממש הנמשכת זמן מה, ומי שנרדם בהיסח הדעת עליו להקיץ מיד.

שניה, דין שינת עראי. מן הפוסקים שהוזכרו עולה ששינת עראי אינה בכלל האיסור, כל עוד אינה מבטאת זלזול במקום. אך הדבר אינו היתר גורף, שהרי אף רבי זירא, כפי שמבואר בתשובת האור החיים הקדוש בספר הראשון לציון (מגילה דף כח ע"א), החמיר ולא רצה להיסמך אפילו על שוגג. לפיכך בשינת עראי יש להיזהר שלא תהפוך

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

מבנה, אלא מציאות שבה החכמה האלוקית שורה, והלב של הלומד חי בתוכה. מי שזכה להרגיש זאת אינו מסוגל להירדם שם אלא אם כן התעייפות גופנית כפתה עליו, כי תחושת הקרבה אל השכינה מעוררת את כל ישותו. ומכאן עומק גדול נוסף: כאשר אדם ישן במקום קדוש, השאלה אינה רק האם הוא עבר איסור, אלא האם הוא איבד הזדמנות להיות ער במקום שבו אפשר להיות מחובר לנשימה האלוקית.

השינה היא סמל לחידולו רוחני, לרגע שבו האדם מתנתק מההארה ומהמודעות. במקום קדוש, אפילו שינה של היתר יכולה לבטא סוג של עמעום פנימי, חיסרון של עירנות הלב. לעומת זאת, כאשר בית המדרש משמש לאדם כבית דירה, הוא חי את קדושתו בדרך חיים ולא כטקסיות רגעית. אדם כזה יודע שהקדושה לא מסתיימת בסגירת הגמרא, אלא ממשיכה אתו גם בשעת אכילתו, מנוחתו ושנתו, ולכן שינה שם אינה פוחתת מהקדושה אלא חלק ממנה.

ולאור זאת דברי חז"ל על תורתו של הישן בבית המדרש הנעשית קרעים מקבלים משמעות עמוקה: כאשר הלימוד נעשה ללא חיות, ללא חיבור, ללא התעוררות לב הוא נעשה קרוע, מפוזר, בלי נשמה מאחדת. לעומת זאת, מי שלומד מתוך חיות ומתוך עירנות פנימית זוכה שהתורה תחבר את כל קרעי נפשו לאחדות רוחנית שלמה.

במעמד הזה של יעקב אבינו אנו פוגשים יסוד גדול בעבודת האדם: לעיתים אדם נמצא במקום של קדושה, אך אינו יודע שהוא שם. הוא מתפלל, לומד, יושב בבית מדרש, אך התודעה שלו טרודה, העיניים עייפות, הלב סגור מעט. הוא רואה מקום קדוש, אך איננו חש מקדושתו. ורק כאשר מתרחש רגע של התעוררות, רגע של פתיחת לב, הוא אומר לעצמו בלשון יעקב: אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי.

מן ההכרה הזו צומחת אחריות מוסרית עמוקה: אדם איננו רשאי להירדם במקום שבו הקדושה מבקשת ממנו להיות ער. זהו לא רק איסור טכני של שינה במקום קדוש, אלא אמירה חינוכית פנימית שאדם נדרש להיות נוכח בחייו. העולם הרוחני מבקש מן האדם שלא יאפשר לשגרה להרדימו, שלא ייתן להרגלים לכבות את החיות, שלא יטשטש את המפגש עם השכינה עד שיהפוך לישוני וכבוי.

ומנגד, יש גם מסר אחר: קדושה איננה דבר שבורח מן האדם אם הוא התעייף. לפעמים האדם זקוק למנוחה כדי לשוב ולהתחזק, לפעמים השינה עצמה היא חלק מתנועת החיים הבריאה. כאשר בית המדרש הוא ביתו של האדם, מקום חיותו, מקום נשימתו, ואז גם רגעי המנוחה בו מקבלים משמעות של קשר, לא של ניתוק. זו קדושה שאיננה מתבטאת רק בעמידה דרוכה, אלא גם במנוחה אוהבת בתוך חיק השכינה.

מכאן מתבררת נקודת עומק מוסרית: החכמה האמתית היא לדעת מתי להישאר עירני מפני שמולו של אדם ניצבת הזדמנות רוחנית שאסור לפספס, ומתי להירגע ולהניח לנפש לנשום כדי שתוכל לשוב אל הקדושה בחיות חדשה. מי שמרגיש את ההבדל יודע גם כיצד לחיות את חייו בדרך העין הפנימית ולא בדרך טכניות חיצוניות.

וזהו חובתנו: להיות ערים למקומות שבהם ה' ניצב עליו גם כאשר איננו יודעים, להרגיש את קדושת הרגע, לשמור על חיות הלימוד והעבודה, ולהיות אנשים שחיים את כל חייהם מתוך נוכחות פנימית ולא מתוך שינה רוחנית.

ומכאן יקח עמנו תובנות לחיי היום יום: תובנות הנוגעות בנימי הנפש של כל אדם המבקש שחייו יהיו חיים של בית מדרש ולא חיים של מסדרון רוחני. כי אם יעקב אבינו עצמו מגלה שיש רגעים שבהם אדם יכול לעמוד במקום קדוש ולא להרגיש זאת עד שלא מתעורר אליו, הרי שזה סיפורו של כל אדם בעולם המודרני. יש רגעים שבהם אדם מתהלך בתוך מרחב של קדושה אינסופית, ואף על פי כן עייף הוא, מותש הוא, ומועד הוא בתוך הרגל השגרה. והנה מתברר שכל קדושה שבעולם יכולה להסתתר מאדם אם לבו אינו ער לה, וממילא כל עמל החיים הוא לפתוח את הלב מחדש וללמוד לראות מה שלא ראינו אתמול.

כי כל בית מדרש שבחיי האדם, בין שהוא ממש ובין שהוא בית מדרש של רגע פנימי, דורש מאתנו שמירה של חיות. אין חיים בשיבה של עייפות, ואין נשמה בלימוד שנעשה בזמן שהנפש כבויה. ולכן אדם המבקש לגדול צריך להקשיב לשפת גופו ולשפת נשמתו, לדעת מתי עליו לנוח כדי שיוכל ללמוד, ומתי עליו ללמוד כדי שתפתח בו נשמתו. מתוך כך אדם לומד שהתנומה היתרה מטשטשת את חדות הלב, ואילו שמירה על חיות פנימית מעוררת את כוח הרצון ואת נקודת האמונה. ובכל יום מגלה מחדש שגדול כוחו של אדם לא רק בשעה שהוא לומד, אלא גם בשעה שהוא שומר על כבודם של מקומות הקדושה שבחייו. כל אדם יש לו בית מדרש פנימי, מקום שבו הוא גדל, מתבשל, נבנה, ומתברר. עליו לשמור על המקום הזה, לא לישון בו מבחינה רוחנית, לא להתרגל אליו, לא להתנהג בו כדרך חולין. כי קדושה דורשת רענונות. קדושה דורשת עמידה. קדושה דורשת הכרה. וזהו

במהרה לשינת קבע, ושלא תהיה מתוך זלזול אלא רק מתוך אונס עייפות, ואם אפשר להימנע תבוא עליו ברכה.

שלישית, הבדל יסודי בין בית כנסת לבית מדרש. הרשב"א בחידושו במסכת מגילה (דף כח ע"ב) והכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן קנא ס"ק טז) כתבו שתלמידי חכמים, שמקום דירתם ותלמודם הוא בבית המדרש יום ולילה, הרי בית המדרש נחשב להם כבית דירה, ומותר להם אף שינה ואכילה מצד צורך עמידתם במקום תורה. נמצא שנפקא מינה בין תלמיד חכם הקובע מקומו לתורה לבין אדם שאינו מהשוהים הקבועים בבית המדרש, שלראשון מותר מתוך צורך הקביעות ולשני אסור מצד קדושת המקום.

כאן נפתחת לפנינו תמונת עומק גדולה על מהותה של קדושה בעולם, ועל הדרך שבה אדם נפגש עם מרחבי קודש. יעקב אבינו מגלה ברגע אחד מה שלא ידע עד כה: שהמפגש עם מקום קדוש אינו רק שאלה של ידיעה אינטלקטואלית, אלא חוויה פנימית של תודעה, רגש ויראה. אדם יכול לדעת שהמקום קדוש, ואף על פי כן לא לחיות את הידיעה עד שתכה בו בעוצמה. כאשר התורה מתארת שיאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי, היא מגלה שאפילו מי שבא להתפלל ויודע שהוא במקום שאבותיו התפללו בו, עדיין עלול שלא להרגיש את עומק הקדושה השורה בו עד שמתגלה לו הדבר בהארה פנימית.

הפלא הגדול העומד בחיבור שבין מקום, אדם ושכינה הוא שהקדושה איננה רק מציאות חיצונית אלא מציאות נפשית. יש דקויות של קדושה שעל אף שהן ניצבות מול האדם, הן מתגלות רק כאשר הלב מתעורר. אכן יש ה' במקום הזה משמעותו לא רק שהשכינה נמצאת, אלא שהנוכחות האלוקית מורגשת. ואנכי לא ידעתי משמעותו שלא היה בי פתח פנימי להרגיש את העומק הזה קודם לכן.

ומכאן נפתח צוהר גדול להבנת דיני קדושת בית הכנסת ובית המדרש. שהרי מהו בית כנסת אם לא בית אלוקים ושער השמים, מקום שמציאותו אינה דוממת אלא נושמת תפילה, לימוד ואור. וכשם שיעקב ידע את המקום מצד אחד, אך לא ידע את קדושתו מצד אחר, אף אדם עלול להיכנס למקום קדוש מתוך הרגל ולא לפגוש את היראה הטמונה בו. לכן החכמים הפליגו בגודל אחריותו של אדם שלא יישן שם, לא מפני שמעשה השינה עצמו אסור במהותו, אלא מפני ששינה מבטאת כיבוי מודעות, וכאשר המודעות לכבוד המקום כבית אלוקים מתכחה, נפגמת נקודת היראה.

ולפעמים התבטאה של חז"ל אינה שהאדם יימנע משינה בלבד אלא שיישא תחושה פנימית של חיוב קדושה. רבי זירא שחי תמיד בעירות של קדושה ויראת שמים זכה שכתבו עליו שלא ישן בבית המדרש כל ימיו לא משום חומרה חיצונית בלבד אלא משום שחי כל חייו בחיות של בית המדרש. ממילא השינה שם לא התאימה לנשימתו הרוחנית.

כך מתברר שהמחלוקת בין המקורות אם שינה בבית הכנסת או בבית המדרש אסורה או מותרת אינה סתם בניין של דינים אלא בירור של סוגיה עמוקה יותר: האם אנו פוגשים את בית המדרש כבית תפילה, או כבית אלוקים ממש. האם אנו מודעים לקדושה כמושג חיצוני או כחוויה פנימית המעצבת את ההתנהגות.

וכשמבינים זאת מתגלה עומק חדש בדברי חז"ל על קביעת מקום לתפילה, על ישיבת בית המדרש ועל נוהגי מקום קדוש. מי שמרגיש קדושה לא ישן שם בקביעות אפילו אם הדבר מצד הדין מותר, מפני שקשה לאדם להרפות את נפשו במקום שהאורן, התורה והתפילה עומדים כמוקד של השראה, כיוון של כל הנשמה.

העיון במעמדו של יעקב בלילה ההוא מלמד שעולמו הרוחני של אדם איננו נוצר בבת אחת אלא בהדרגה, במהלך פנימי של התבוננות תודעית. יעקב אמנם ידע היטב שהמקום הוא מקום תפילה, אך לא ידע שהוא בית אלוקים ושער השמים, כלומר מקום שבו המפגש עם השכינה הופך להיות נוכחות חיה המפעמת בנפש. הידיעה החיצונית הפכה לידיעה פנימית רק לאחר שהקיץ מן החלום. זהו תהליך של התעוררות פנימית שבו האדם קולט את מה שהשכל ידע אך הלב עדיין לא החזיק. יש פער מתמיד בין דעת לבין הכרה, בין לימוד לבין חוויה, בין ידיעת מקום קדוש לבין נשיאת קדושה בלב.

מכאן מתברר שהשאלה האם מותר לישון בבית המדרש אינה רק סוגיה הלכתית, אלא גם שאלה של תודעה: כיצד אדם חי מול קדושה. האם הוא נוכח בה או רק נמצא בקרבתה. יש הבדל עמוק בין מקום שהאדם מתפלל בו למקום שהוא ביתו הרוחני. בית המדרש איננו רק



כוחה הגדול של ההארה שקיבל יעקב: יש מקומות בחיים שבהם אסור להירדם. ובהמשך לכך אדם לומד להקשיב לנפש. כי לפעמים השניה אינה סתם עייפות אלא ביטוי של עייפות רוחנית, של נסיגה, של ויתור. וכאשר אדם נאבק עם עצמו שלא להירדם במקום של קדושה, הוא בעצם נאבק על זהותו, על ערכיו, על חי נשמתו.

ומכאן עוד לימוד: יש מצבים שבהם מותר לאדם לישון, וגם ראוי שישן, כמו שכתבו רבותינו לצורך מצוה ולצורך כוחות הנפש. אלא שהכל תלוי בכוונה. אם השניה נועדה להיות אמצעי לגדול, הרי זו שינה של מצוה. ואם היא נעשית מתוך חולשה של הרוח, הרי זו שינה שמסתירה את קדושת החיים.

ואדם הלומד את הלכה הזו נעשה בריה חדשה בכל יום, זוכה להאיר בליבו את המקום שהוא עוסק בו, הופך את בית מדרשו למקום חי ובוהר. הוא נזהר מלהפוך את לימודו להרגל, ואת חייו עבודתו למנגינה שחוקה. כך נשמתו נשארת מלאה התרגשות, כאילו בכל יום מחדש הוא מגלה את המילים "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי", ועל ידי כך נבנה בו לב חדש, רגיש יותר, מאיר יותר, ומתעורר יותר אל עבודת ה'. ואם אדם מתהלך כך, זוכה הוא שבית מדרשו הופך בית חי, ושהשכינה מתעוררת בו, וממנה נובע האור לכל ימיו ולכל מעשיו.

**עיקר העניין:** כשמתכנסים כל הדרכים יחד מתגלה תמונה עמוקה של יראת מקום, כבוד התורה וקדושת המרחב שבו נושמת הנשמה. מעשה יעקב מלמד שהעניינים האנושיות רואות מקום אחד, אך הנשמה חשה שני רבדים שונים לחלוטין. יש מקום שהוא נקודת תפילה בלבד, מקום שאבות התפללו בו, ויש מקום שהוא בית אלוקים, נקודת שריית שכינה, שער שמים. יעקב ידע את הראשון, אך רק כשהתעורר מן החלום גילה את השני. ומשגגלתה לו הקדושה, ידע שקדושת המקום דורשת מן האדם רגישות, נקיות הלב וריחוק מצלות השגרה. ומתוך כך נולדת שאלתנו: האם שינה בבית המדרש ובבית

## התפלל פעמיים מנחה בטעות האם בתפלה השנייה יכול לצאת חובת תפילת ערבית למרות שכיון למנחה?

לספר על השינה שם ועל החלום כדי להודיע שמהלך יעקב ומפגשו עם המקום אינם מקרה אלא הנאה אלוהית. מתוך כך מתבאר שתפילת ערבית של יעקב אינה תפילה אקראית אלא תפילה שמוטבעת בה

הנהגת ההשגחה בזמן הלילה, זמן שונה ממנחה, ועם אופי עצמאי. בספרו בפרושו על התורה (שם) כתב "וילך שם כי בא השמש" שבה נתחדש שיעקב עמד במקום זה בלילה, "להתפלל ולהתבונן" במה שגזר עליו. לפי דרכו יעקב עומד בדמות האדם הניצב על סף לילה, תולה את עיניו בתפילה, ומתוך כך נולדת תפילה של לילה שהיא בדרגת התבוננות אחרת מתפילת היום. הדבר נוגע לעצם שאלתנו אם תפילה שנאמרה אחרי פלג המנחה אך בכוונת מנחה, יכולה לעלות בתור תפילת ערבית שמקורה בעמידת יעקב מול לילה חדש.

האור החיים הקדוש בפרושו על התורה (שם) מעמיק בלשון "ויפגע במקום" וכותב שיעקב "הזדמן לו מקום מיוחד לתפילתו" ושהמקום עצמו עורר את תפילתו. הוא מדגיש שהמקום והזמן נקבעו מן השמים כתשתית לתפילת ערבית, והפגישה הזו יוצרת איחוד בין זמן הלילה לבין עצם מהותה של התפילה. לפי זה, תפילת ערבית איננה רק נוסח של שמונה עשרה, אלא עמידה בזמן מיוחד ובמצב נפשי מיוחד.

בעל העמק דבר בפרושו על התורה (שם) כתב שיעקב "קבע תפלה בלילה במקום שנקבע שם בית המקדש לעתיד", ולדעתו עצם הלילה כזמן עורר את תפילתו. בין חסד היום לליל הלילה, הוא שורש תפלת ערבית. ולפי זה עולה שמחלוקת האחרונים אם תפילה שנאמרה אחרי פלג המנחה בכוונת מנחה יכולה לעלות לערבית, נוגעת בשאלה אם עצם תחום הזמן מגדיר את התפילה או שהכוונה והמעמד הפנימי הם הקובעים.

והרי מתוך פסוקים אלו ומפרשיהם מתגלה שצדק תיקון תפילת ערבית נקשר למעבר מיום ללילה, לפגישה עם מקום וזמן מיוחדים, ולמצב נפשי של יעקב העומד על סף גלות. זה מהווה רקע עמוק לברור אם תפילה שנאמרה אחרי פלג המנחה מתוך כוונה למנחה, יכולה להיחשב כערבית מצד הזמן בלבד, או שמאות הערבית דורשת כוונה מפורשת של תפילת לילה הנמשכת מ"ויפגע במקום".

בגמרא במסכת ברכות (דף כ"ו ע"ב) נאמר: "תפלות אבות תקנום. אברהם תקן תפלת שחרית, יצחק תקן תפלת מנחה, יעקב תקן תפלת ערבית. אברהם תקן תפלת שחרית דכתיב וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה... יצחק תקן תפלת מנחה דכתיב ויצא יצחק לשוה בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה... יעקב תקן תפלת ערבית דכתיב ויפגע במקום, ואין פגיעה אלא תפלה". הגמרא קושרת בפירוש את תפלת ערבית לעמידתו של יעקב בלילה, באותו "ויפגע במקום", ומכאן שמעמד ערבית מוגדר כתפלה עצמאית, בעלת פנים אחרות ממנחה, גם אם הנוסח דומה.

ובהמשך שם (דף כ"ו ע"ב) מבואר סדרי הזמנים: "תפלת השחר עד צלות... תפלת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה".

יש רגעים שבהם דף הגמרא שואל אותנו שאלות על החיים. לא על הלכה בלבד, אלא על עומק הכוונה, על טהרת הרצון, על הגבול שבין פעולה טכנית לבין נשמתה. תפילה היא המקום שבו האדם מדבר אל אדונו, אך לפעמים, דווקא שם, בלב מעשה קדוש, מתרחשת טעות אנושית קטנה שפותחת שאלה גדולה.

אדם עומד אחרי יום ארוך, טרוד, רץ בין התחייבויות, ובכוח ההרגל התפלל מנחה פעמיים. רק אחר כך מתברר לו: הפעם השנייה הייתה אחרי פלג המנחה. זהו כנראה שאפשר להתפלל בו ערבית בדיעבד. אבל הוא הרי כיוון במפורש למנחה. האם יעלה בידו לצאת ידי חובת מעריב בתפילה הזו, אף שכוונתו הייתה למנחה בלבד, או שמא כיון שהלב כיוון למנחה, שוב אין בכוח הזמן לשנות את מהות התפילה.

והשאלה הזו אינה טכנית כלל. היא שואלת על כוחה של כוונה. האם תפילה מוגדרת על פי שמה, על פי כוונתה, על פי מקומה בזמן, או על פי שילוב הדקדוקי כולם. והנה אנו ניצבים מול עומק חדש בפרשת השבוע, מול יעקב אבינו שתיקן תפילת ערבית, "ויפגע במקום" (בראשית כ"ח ו'), ומלמד את הדורות איך נולדת תפילה מתוך לילה, מתוך מקום בלתי צפוי, מתוך מצבים שבהם האדם מוצא עצמו בין זמן לזמן ובין אור לחושך.

ובדיקו שם מתבררת שאלתנו: אדם שהתפלל בטעות פעמיים מנחה, והתפילה השנייה הייתה אחרי פלג המנחה, האם רשאי לראות בתפילה הזו תפילת ערבית, אף שבפיו ולבו כיוון למנחה. או שמא כוונתו קובעת, ואין התפילה משתנה מתוכנה הפנימית. זוהי השאלה המונחת לפתחנו, ושורשה עמוק הרבה יותר ממה שנראה בשינייה הראשונה.

הפסוק העומד בשורש השוואה הוא "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. ויפגע במקום וילך שם כי בא השמש" (בראשית כ"ח יא). חז"ל דרשו מפסוק זה את תיקון תפלת ערבית על ידי יעקב, "ויפגע במקום" לשון תפילה, ומתוך כך נולד כל הדיון מהי מהותה של תפילת ערבית, מהו זמנה, ומה יחסה לשאר התפילות.

רש"י בפרושו על התורה (בראשית כ"ח יא) כתב "ויפגע במקום" פירושו "לשון תפילה כמו אל תפגע בי (ירמיהו ז טז) ואל תתפלל בעדם ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי". רש"י משרטט קו ישיר בין "פגיעה" לבין תפילה, וממילא מגלה שיעקב לא הגיע למקום במקרה אלא נכנס למעמד של תפילה, מעין ראשית ערבית לדורות. עוד כתב רש"י שם "כי בא השמש" שנסתלקה השמש פתאום, למד שכביכול השמים החישו את ביאת הלילה כדי שיעמוד יעקב ויתפלל בלילה. נמצא שהלילה עצמו, זמן חשכת העולם, נעשה זירת לידתה של תפילת ערבית.

הרמב"ן בפרושו על התורה (שם) ביאר את הלשון "ויפגע במקום" כעניין השגחה וייעוד, וכתב ש"לא נזכר המקום הזה קודם, רק 'ההר' ו'המקום' הנודע, כי הוא מקום המקדש". עוד הוסיף שהכתוב האריך

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

בגדרי הנהגה. אם תלוי בקבלה, הכוונה עשויה להיות עיקר, ואם תלוי בהנהגת הציבור, הזמן עשוי לקבוע.

הבית הבחירה לרבנו המאירי (ברכות כ"ז ע"א) מבואר בו שדווקא ביום אחד לא יתפלל מנחה וגם ערבית אחר פלג המנחה, "אבל מיום ליום אין לחוש כלל". לפי זה, כאשר אדם התפלל מנחה גדולה הרי שבאותו יום פלג המנחה נהפך להיות זמן ערבית עבורו, ובכך נפתח יסוד לסברא שתפלתו השנייה, אף שנאמרה בכוונה מנחה, יכולה לעלות לערבית, הואיל ולגבי אותו יום הוגדר הזמן הזה כזמן ערבית.

נמצא שכל שיטת ראשונים מוסיפה לבנה: רבינו יונה – כוונה מגדירה תפילה. הבית יוסף – הזמן נושא כוח של ערבית גם בלא כוונה. הרא"ש ורבונו תם – הקלו בתפילה אף כנגד תרי קולי. המאירי – זמניות היום משתנה לפי איך האדם התפלל. הריטב"א – עיקר התנאי שלא תהא התפלה מתוך בלבול, אך שם התפלה משתלב לפי המסגרת. ומכאן נבנית השאלה אצלנו אם התפלה השנייה יכולה לקבל שם של ערבית מכוח הזמן, אף שהדעת והלב נתכוונו למנחה, או שמא כוונת התפלה מטה לכוון אחר ואין לה מקום בתור ערבית.

בדברי האחרונים מתגלה עיקר עומק הסוגיה, כיצד מתייחסת ההלכה לתפלה שנאמרה בזמן הראוי לתפלה אחרת, אך בכוונה לתפלה אחרת, ומה כוחו של הזמן לעומת כוח הכוונה.

בתשובות שו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן כב) דן באריכות במעשה שהובא בנוסח השאלה, באדם שנוהג תמיד להתפלל מנחה אחר פלג המנחה, אלא שביום אחד אירע שהתפלל מנחה גדולה, ולאחר מכן, מתוך הרגל, התפלל שוב שמונה עשרה אחר פלג המנחה, בכוונה ברורה לצאת בתפלת מנחה. נשאל אם תפלה שניה זו, שנאמרה אחר פלג המנחה, יכולה להיחשב לו לתפלה ערבית, שהרי סוף סוף אם היה מתפלל אותה לשם ערבית היה יוצא ידי חובתו, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סימן רל"ג סעיף א) שבדיעבד מי שהתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה יצא.

השואל ביקש לפשוט מכח דברי שערי תשובה (סימן תכ"ב סק"ג) שהובא במשנה ברורה (סימן תכ"ב ס"ק ד) לענין יעלה ויבוא בשחרית, שאם כבר התפלל שלוש ראשונות על דעת להתפלל מוסף, ואחר כך נזכר שלא אמר יעלה ויבוא בשחרית, מסיים תפילתו על דעת שחרית. משם רצה ללמוד שגם כאן, אף שהתפלל את שמונה עשרה לשם מנחה, יש בכוחו לעלות לו לתפלה אחרת, כגון ערבית, שהרי רואים שיש מציאות שתפלה שנאמרה לשם מוסף נעשית שחרית, מחמת הזמן והצורך.

אולם הבצל החכמה דוחה ראייה זו ביסוד ברור. הוא מחלק בין שני מצבים שונים. אצל שערי תשובה המדובר הוא בתפלה שנאמרה בזמן הראוי לשתי תפלות כאחת, זמן שחרית וזמן מוסף, והאדם עדיין עומד באמצע תפילתו, ועדיין לא גמר את הברכות האחרונות, ולכן אפשר להחליף את ייעוד התפלה ולסיימה לשם שחרית, משום שמעיקרא היה זה זמן של שחרית, וגם מוסף. מה שאין כן בשאלתנו, שבכל ימותיו נוהג האיש להתפלל מנחה אחר פלג המנחה, ועל פי מנהגו זה פלג המנחה איננו מוגדר אצלו כזמן ערבית כלל, כיון שהוא נוהג כרבנן שמנחה עד הלילה. למרות שההלכה מאפשרת בדיעבד ערבית מפלג, הרי לגבי מנהגו האישי, פלג המנחה עד הלילה איננו נחשב אצלו כ"זמן ערבית". ואם כן, אפילו אם נאמר שעצם הזמן יוצר אפשרות, עדיין הכוונה לתפלה מנחה, בצירוף מנהגו הקבוע, מונעת מתפלה זו לקבל שם של ערבית.

ועל פי זה מפרש הבצל החכמה היטב את דברי רבינו יונה שהוזכרו קודם: שמי שנוהג כרבנן, ואצלו פלג המנחה אינו זמן ערבית, אינו יוצא בערבית שנאמרה אז, אלא אם כן כיוון בפירוש שהיא תפלת ערבית, דהיינו שעקר עצמו ממנהגו לשעתו ונוהג כרבי יהודה. אבל אם התפלל באותה שעה שוב תפלת מנחה, הרי שמד על מנהגו הקבוע, ואין הזמן כשלעצמו נותן לתפלה זו שם "ערבית".

מנגד, הביאו הפוסקים דברי הבית יוסף והרשב"א שהקלו "לעניין תפלה" שלא לחשוש כל כך לתרי קולי, וכן את דברי המאירי שביום שבו התפלל מנחה גדולה, יכול באותו יום להחשיב פלג המנחה כזמן ערבית. על יסוד זה דן בעל לקט הקמח החדש (סימן קח אות כט) בשאלה דומה אך הפוכה מעט: אדם שהתרגל להתפלל ערבית במעוד יום בימות הקיץ, קודם בין השמשות, ובאותו יום התפלל פעמיים מנחה קודם בין השמשות ושכח לגמרי להתפלל מעריב, האם נאמר שמכיוון שאילו היה מכיוון בתפלה השנייה לשם ערבית הייתה מועילה לפי מנהגו, תיחשב לו תפלה זו בעצמה כערבית, אף שכיוון בה למנחה, או שמא כיון שלא התכוון אלא למנחה, ולא הגיע עדיין עיקר זמן ערבית בצאת הכוכבים, אין תפלה זו יכולה לעלות לו כלל לערבית, וחייב תשלומין למחר.

הלקט הקמח החדש מחדד שהשאלה תלויה בדיוק בנקודתנו: האם "שעת יכולת" בלבד מספיקה להקנות לתפלה שם אחר, או שבלי כוונה מפורשת לתפלה החדשה אין בכוח היתכנות התיאורטית להפוך את

ומתוך כך נולד יסוד חלוקת הזמן בין היום והלילה לענין תפלה, שהרי לשיטת רבי יהודה כבר מפלג המנחה ואילך מתחילה מציאות של "אחר המנחה", ולשיטתו אפשר לקבוע שם תפלת ערבית. והגמרא שם דנה כיצד לנהוג להלכה ביחס לדעות אלו, ומוזה למדו הראשונים את יסוד "תרי קולי דסותר" בנוהג המתפלל פעמים מנחה אחר פלג ובערבית מפלג.

עוד שם (דף כ"ז ע"א) לומדת הגמרא דין תשלומין: "טעה ולא התפלל מנחה, מתפלל ערבית שתיים. טעה ולא התפלל ערבית, מתפלל שחרית שתיים. טעה ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתיים". ומבואר בגמרא שם שהסדר הוא "ראשונה לחובה ושניה לתשלומין", וכן שאם לא כיוון בתפלה השנייה לשם תשלומין, אין זו תשלומין. נמצא שלעניין תשלומין כוונת הלב מגדירה איזו תפלה התפלל, ואין די בעצם הזמן או במספר שמונה עשרה, אלא צריך שיכוון בלבו לאיזו תפלה מתפלל. יסוד זה נעשה אבן בניין לשאלה האם תפלה שנאמרה בתור מנחה יכולה להיחשב גם לערבית.

עוד שם בגמרא (דף כ"ז ע"א) דנה הסוגיא במי שהתפלל שלא כסדרו, ומבואר ש"אם יכול לחדש בה דבר חוזר ומתפלל, ואם לאו אל יחזור", ומשם למדו רבותינו יסודות בדין תפלת נדבה לעומת תפלת חובה, ובחלוקה בין תפלה העומדת כתחליף לתפלה אחרת ובין תפלה העומדת לעצמה. אף ששם המדובר על חזרה מרצון, מכל מקום המושג שתפלה מקבלת "שם" לפי כוונתה והקשרה נכנס לדיון בדורות האחרונים לענייננו.

לצד זה מצויה בסוגיות ברכות כולה חלוקה יסודית בין תפלת ערבית ובין שחרית ומנחה, אם ערבית רשות או חובה, האם דינה שווה לתפילות היום או שיש לה מעמד שונה, וכל זה נוגע בעומק לשאלתנו אם אפשר להלביש "שם תפלת ערבית" על תפלה שנאמרה באותו תחום זמן אך מתוך כוונה פנימית של מנחה. כי מצד אחד, הזמן שאחרי פלג המנחה כבר יכול להיתפס כזמן ערבית לפי שיטה מסוימת, ומצד שני כוונת הלב ובחירת האדם קובעת איזו תפלה עומדת לפניו באותה שעה.

מכל לשון הגמרא מתברר יסוד כפול: יש משקל לעצם הזמן, ויש משקל לעצם הכוונה. הזמן מגדיר האם שייך לדבר על מנחה או על ערבית, והכוונה מגדירה איזו תפלה ביקש האדם לומר. השילוב שבין שני הממדים הללו, זמן וכוונה הוא שיפתח את פתח הדיון בדברי הראשונים אם תפלה שנאמרה אחר פלג המנחה בכוונה מנחה יכולה לעלות לו לערבית, או שמא מאחר שכוונתו נקבעה כמנחה, אין בכוח הזמן בלבד להפוך את התפלה לערבית.

ביסוד דברי הראשונים עולה שהשאלה מה מגדיר את שם התפילה אינה טכנית כלל. האם הזמן מכריע, או הכוונה, או שניהם יחד. וכל אחד מן הראשונים נוגע בנקודה אחרת ומגלה נדבך חדש.

בראש דבריהם עומד רבינו יונה בפירושו למסכת ברכות (דף י"ח מדפי הרי"ף ע"ב ד"ה דעבד), שכתב במפורש כי לדעות הסבורות שתפלת מנחה נמשכת עד הלילה, "מיהו בדיעבד אם התפלל תפלת ערבית בכוונה לצאת מפלג המנחה ואילך יצא", ומדגיש שדווקא "בכוונה" לצאת ערבית יצא, אבל אם התפלל לשם מנחה אין תפלתו נחשבת לערבית. מכאן למד בצל החכמה יסודו, שכאשר אדם נוהג תמיד כהשיטה שמתפלל מנחה עד הלילה, הרי שלגבי פלג המנחה איננו זמן ערבית כלל, ואע"פ שבדיעבד תפלת ערבית אחר פלג המנחה מועילה, היינו דווקא כאשר התפלל "לשם ערבית", כלשון רבינו יונה. לפי זה, בלי כוונת ערבית אין בכוח הזמן לבדו להפוך תפלת מנחה לתפלת ערבית.

אמנם הבית יוסף (או"ח סימן רל"ג ד"ה ומ"ש) שהעתיק את דברי רבינו יונה, כתב אחר כך ש"עכשיו נהגו העולם להקל בכך", כלומר לא חששו לתרי קולי דסותר, ואפילו מי שמתפלל מנחה אחר פלג המנחה מתפלל ערבית באותה שעה. הוא מביא את דברי הרא"ש בשם רבנו תם שהקילו לעניין תפלה, וכן את הרשב"א. לפי דבריהם הזמן שלאחר פלג המנחה עשוי להיחשב זמן ערבית גם למי שנוהג בדרך כלל כמנהג חז"ל שהתפלל מנחה עד הלילה, משום שהקלו בו לעניין תפלה. לפי זה ייתכן שהתפלה השנייה אף שבכוונתו הייתה מנחה, תוכל לעלות לו לערבית מצד עצם היותה בזמן ערבית הנחשב לעניין תפלה. זהו פתח חשוב של אפשרות.

הריטב"א בחידושו למסכת ברכות (דף כ"ז ע"א) מתאר שמי שנוהג להתפלל כמנהג אחד רשאי בדיעבד לנהוג כאחר, ומדגיש שהעיקר שלא יחליף דעתו מתוך קלות ראש אלא דרך בירור. יסוד זה מלמד שבדיני תפלה, ובפרט בתפילת ערבית, זמן התפלה אינו מוחלט משמעו אלא בנוי על מערכת מנהגים וצירוף שיטות. ולפיכך התפלה שאין כוונתה עיכוב גמור על עצם שמה, יכולה להצטרף לשם תפלת ערבית מצד הזמן.

בעל המאור למסכת ברכות (שם) מחדד שזמן תפלת ערבית תלוי בעיקר בכניסת הלילה, אך הדינים התלויים בפלג המנחה נשענים על הכרעת שיטות. לפי דבריו עצם מהות ערבית נמשכת מ"בא השמש" וירידתו, כמתבאר בפרשת השבוע, ולכן שאלה זו אם פלג המנחה קובע זמן ערבית – נוגעת בשאלה אם זמן הלילה נחשב תלוי במחלוקת או

זמן, כוונה, ומנהגו הקבוע, וכיצד מכריעה ההלכה את צורת עמידתו לפני ה'.

לאחר שפרשנו את השיטות נביא עתה את הנפקא מינות למעשה, שבו נתרגם את עומק הסוגיא לכללים הלכתיים ודרכי הנהגה בחיי המעשה של האדם ההולך בדרכי אברהם אבינו.

העומד במקרה שבו התפלל מנחה גדולה בטעות, ושכח והתפלל שוב מנחה אחר פלג המנחה בכוונה למנחה, צריך לדעת שהדבר תלוי בשני יסודות: מצד כוח הזמן – לאחר פלג המנחה יש פתח מסוים לערבית, מצד כוח הכוונה כוונתו קובעת שם מנחה. לכן, למעשה אין רואים תפילה זו כערבית אלא אם כן אמר זאת במפורש או חשב על כך בשעתה, והעדר כוונה פוסל אותה לערבית לפי רבים מהפוסקים.

האדם שנהג במשך כל ימיו להתפלל מנחה אחר פלג המנחה הרי שלגביו פלג המנחה אינו זמן ערבית כלל. ואם טעה ביום אחד והתפלל מנחה גדולה – אין זה מכריע לבדו לשנות את שם הזמן, עדיין כוונתו למנחה היא העיקר. לפיכך, תפילתו השנייה אינה עולה לערבית מצד הזמן בלבד אלא דורשת הכרעה מפורשת.

אולם ביום שאדם משנה בפועל את סדרו, ומתפלל מנחה גדולה, נוצר שינוי של "הנהגה" היוצר ציר אפשרי לראות את פלג המנחה של אותו יום כזמן ערבית, כדעת כמה מן הראשונים והמאירי. אולם מאחר שיש פוסקים שהעמידו כוונה כתנאי עיקרי, אין לסמוך על כך בלא תנאי מפורש, משום שאין כאן ודאות גמורה.

מי שהתפלל בטעות את שמונה עשרה לאחר פלג המנחה במחשבה שהוא אומר מנחה, אף שבפועל היה מקום לערבית, אינו יוצא בזה ידי חובת ערבית לפי רוב שיטות האחרונים המחייבים כוונה. הלב קובע את שם התפילה, והזמן לבדו אינו הופך אותה מערבית למנחה או להיפך.

ולאור כל הספקות והמחלוקות שנתבררו בדברי הראשונים והאחרונים, הנהגה הראויה למעשה כפי שכתב הבצל החכמה בסיום דבריו היא לומר בפרוש תנאי: שיאמר בלבו שאם לא יצא ידי ערבית בתפילה השנייה שהתפלל אחר פלג המנחה לשם מנחה, תהא תפילתו עתה ערבית, ואם התפילה השנייה עלתה לו לערבית תהא זו נדבה. תנאי זה פותח פתח ליציאה מכל הספקות, ומעמיד את תפילתו במסגרת הברורה ללא חשש.

המתפלל בערבית קבועה מבעוד יום על פי מנהג מקומו צריך לדעת שאף אם בפועל אילו כיוון באותה תפילה לשם ערבית היה יוצא, הרי ללא כוונה מפורשת אין די בהיתכנות תיאורטית. הזמן כשלעצמו אינו מעניק שם תפילה, אלא בשילוב המנהג, הזמן והכוונה גם יחד.

במקום שנהגו להקל בתפילה ולהתפלל מנחה וערבית אחר פלג, עליו לדעת שאין להקל מכוח מנהג זה גם בנדון של טעות, שכן מנהג המתבסס על הכרעה מודעת אינו דומה לטעות שנעשית מתוך שגרת הרגל.

והתוצאה ההלכתית המרכזית העולה מן הדברים היא שעל אף פתחי ההיתר שיש בזמן, מכל מקום כאשר אין דעתו של האדם מכוונת לתפילת ערבית, רובא דפוסקים אין הופכים תפילתו לשם ערבית בדיעבד. הדרך היחידה להיחלץ מן הספק היא על ידי תנאי ברור, או על ידי תפילת ערבית נוספת לשם חובה, ואילו תפילה קודמת נחשבת למנחה בלבד.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: האדם לומד מתוך הסוגיא שאין תפילה אוטומטית. גם אם השעה מתאימה, וגם אם המילים נאמרות כפי שראוי, הלב הוא שנותן לתפילה את שמה. תפילה שאינה מחוברת לכוונה פנימית נשארת חסרה, כאדם העומד על סף דלת אך אינו נכנס באמת פנימה. מכאן שהעיקר בעבודת היום יום הוא להכניס את עצמו אל התפילה מתוך מודעות, לא מתוך הרגל שאיבד את אודם. האדם מגלה שכמו בזמני היום יום ולילה, אור וחושך כך גם בלבו. יש מצבים שבהם הוא מתפלל מתוך אור ובהירות, כמו מנחה של יום, ויש מצבים שבהם הוא מתפלל מתוך לילה והסתר פנים, כמו ערבית של יעקב. ובכל זאת הלב נדרש להכריע: איזו תפילה זו. החיים מלמדים שאין לעולם מצב "ניטרלי". כל רגע הוא יום או לילה, כל תפילה היא אחת מהשלוש.

האדם לומד ששינוי קטן בסדר יומו, מנחה גדולה במקום מנחה רגילה, יכול לשנות גם את כל מבנה הזמן שלו. מכאן יסוד חשוב: המציאות החיצונית משפיעה על רוחו של אדם. לפעמים שינוי חיצוני קטן פותח צוהר של אפשרויות רוחניות שלא היו קודם. האדם מגלה שהרגלים יכולים להיות מקודשים – אך גם מסוכנים. ההרגל להתפלל מנחה בזמן מסוים עלול להוביל לכך שכשהוא טועה, ההרגל גובר על המודעות. מכאן מתברר שלפעמים האדם צריך לעצור, לנשום, ולהיות נוכח כדי לא לאבד את הכוונה.

האדם לומד שהלכה מלמדת אחריות. אינך יכול לסמוך על הזמן שיקדש את תפילתך עבורך. אתה צריך לומר לעצמך: איזו תפילה אני מתפלל עכשיו. החיים מציבים לאדם הזדמנויות, אבל האדם חייב להגדיר אותן.

האדם מגלה שכאשר יש ספק – ההלכה נותנת אפשרות לתנאי. בחיים האישיים זהו שיעור עמוק: לא תמיד חייבים לבחור מיד. לפעמים אפשר להניח תנאי בלב, להותיר מרחב, לא לקבוע את עצמך יתר על המידה, לאפשר לתפילה לבחור את דרכה.

התפלה שכבר נאמרה לדבר אחר. עצם הדיון מראה עד כמה הפוסקים הכריעו שבדיני תפלה שם התפלה נקבע מן הצירוף של שלושה גורמים: הזמן, הכוונה, והמנהג הקבוע. הזמן בלא כוונה – אינו מספיק, והכוונה בלא זמן – גם היא חסרה. לאחר כל זה מופיע בדורנו גם סידור ההלכה בדיני תשלומין, כפי שכתב מו"ר הגר"מ אליהו זיע"א בספרו מאמר מרדכי בדיני תפלה ותשלומין, שכשאדם מחוייב בתפלה תשלומין, סדרו של עולם הוא שהראשונה מתפלל לחובה והשנייה תשלומין, ואין מקום להפוך את סדרי התפלות אלא במקרים המיוחדים שנדונו כבר אצל האחרונים, כגון שערי תשובה בשחרית ומוסף. הוא מטעים שיש סמיכות מיוחדת בין תפלת החובה לתפלת התשלומין, ושלתשלומין אפשרית רק לתפלה הסמוכה, והכל בנוי על כך שכל תפלה נושאת שם ברור: האחת חובה, האחרת תשלומין. לפי זה מובן מדוע קשה להכניס תפלה שכבר נאמרה בשם "מנחה" לתוך מסגרת של "תפלת ערבית", שהרי כלל ידוע הוא שהתפילות נקראות לפי שמהן בשעת אמירתן, והשם "מנחה" שניתן לה אינו מתחלף בלא הכרעה מפורשת.

מתוך כל דברי האחרונים מתברר לכאורה שאף שמצד הזמנים היה מקום לומר שהתפלה השנייה שאחר פלג המנחה תוכל להיחשב כערבית, מכל מקום רבים מן הפוסקים תולים את הדבר בכוונה מפורשת. במנהג הקבוע, ובסדרי התשלומין בכלל, ומתוך כך נוצר מקום גדול לספק, עד כדי הצורך לעשות תנאי מפורש אם לחובה ואם לנדבה, וכדברי הבצל החכמה בסיום דבריו.

יש רגעים בסוגיה שבהם הלב מבין שההלכה אינה רק מערכת של גבולות זמן ופרטי דקדוק, אלא שיקוף עמוק של בניין הנפש. כאן, בדיון אם תפילה שנאמרה בכוונה מנחה יכולה להפוך לתפילת ערבית רק מפני שנאמרה בזמן הראוי לכך נחשפת נקודת עומק הנוגעת לעצם שאלת ה"אני" המתפלל.

תפילת מנחה היא תפילת היום. היא אמרת אדם הנמצא בתוך המעשה, בתוך מאבקי חייו, ומתוך החום והאור של היום הוא מרים עיניו. ואילו תפילת ערבית היא תפילת הלילה. היא תפילה שבאה מתוך התכנסות, מתוך מפגש עם העלם, מתוך הכניסה למרחב שבו העולם כבר לא נראה, ורק הדיבור מול השמים נשאר. יעקב תיקן תפילת ערבית דווקא במקום של לילה, במקום שבו "בא השמש", כי תפילת ערבית היא נקודת מעבר בין אור לחושך, בין ידיעה לאמונה. והשאלה שלנו נוגעת בדיוק שם: האם אפשר להיכנס אל עומק של תפילת לילה בלי שהלב התכוון לכך. האם די בכך שעברנו מקום זמן המתאימים לערבית כדי שתפילתנו תיקרא בשם הלילה, אף אם בפנימיותנו היינו עדיין בעולם היום.

הפוסקים מלמדים שאין הלילה נקנה בקלות. זמן הלילה יכול להיפתח, פלג המנחה עשוי להגדיר התראת מעבר, אבל עצם תפילת הערבית דורשת שהאדם יעמוד במעמד של מי שמוכן להיכנס ללילה. שתפלה תחליף את מהותה אינה כולה ענין של שיעור, היא ענין של תודעה.

מצד שני, היסוד הגדול הנגלה בבית יוסף, ברשב"א, במאירי, ובמקצת האחרונים הוא שהזמן עצמו נושא כוח. יש מצבים שבהם הזמן מושך את התפילה אליו. הזמן יכול ליצור מסגרת חדשה, שבתוכה עומדת התפילה ומתלבשת בלבבו אחר ממה שנתכוון בפיו. לפעמים המציאות מטילה על האדם שם חדש, אף בלא שהתכוון לכך.

ומכאן מתבררת נקודת עומק: היחס בין כוונת האדם ובין הגדרת הזמן מלמד כיצד בני אדם עומדים בעבודת התפילה בכלל. מצד אחד, התפילה היא מפגש אישי של לב ודיבור. "רחמנא ליבא בעיי". הלב מגדיר. הכוונה יוצרת שם. מצד שני, יש בתפילה מימד של קביעות, של מסגרת, של זמן שנקבע על ידי התורה ועל ידי חז"ל. גם אם האדם מרגיש דבר אחד, הזמן מחייב אותו לעמוד במקום אחר.

הסוגיא הזו מלמדת שהמתפלל צריך להחזיק את שני העולמות יחד. לדעת שהכוונה מעצבת את התפילה, אך גם לדעת שיש רגעים שבהם עליו להניח את עצמו בתוך מסגרת הזמן, ולתת לתפילה את שמה מתוך הנהגת חז"ל גם כשלא חש בה בלבו. המקום שבו הזמן והכוונה נפגשים שם עומדת תפילת ערבית.

והאדם לומד מסוגיה זו שיעקב עומד מול הלילה לא מפני שהתכוון אליו, אלא מפני שהשגחת ה' חייבה אותו להיכנס אליו. לפעמים האדם אינו מתבונן את הלילה, והלילה מגיע. השאלה היא אם הוא מסוגל להפוך את הלילה לתפילה.

ומכאן יוצא יסוד גדול בעבודת האדם: יש תפילות שהאדם אומר מפני שהלב הוביל אותו, ויש תפילות שהאדם אומר מפני שהזמן הוביל אותו. כוחה של תפילה נבחן כשהאדם יודע לחבר בין שתי ההובלות הללו.

לאחר כל בירור השיטות, הסברות, והעומק שבתוכי הסוגיא, מתחדד כעת הצורך לרדת אל קרקע המעשה ולברר מה יוצא מכל זה למעשה, בינו לבין קונו ובינו לבין תפילתו בכל יום. נפקא מינות אלו אינן טכניות בלבד, אלא מגולות את פנימיות ההלכה: כיצד עומד האדם מול



היוצרים את שם התפילה. ולכן תפילה שנאמרה בפירוש לשם מנחה, אף אם עמדה במקום ובשעה שבדיעבד ראויים לערבית, איננה מקבלת שם תפילת ערבית אלא אם כן כיוון לכך בפירוש או עשה תנאי ברור. כשיש ספק – הדרך לצאת ידי חובה היא בתנאי, וכך נפטר מן החשש ונכנס לעמידה מתוקנת לפני ה'.

ובתוך הדברים משתלבת תובנה פיוטית העולה מן מעמד יעקב אבינו בלילה שנגלה לו המקום: יעקב נושא את לבו למעלה דווקא כאשר השמש שוקעת עליו. "ויפגע במקום" הוא רגע שבו האדם הלילה קובע את התפילה יותר מן היום, אבל אין הלילה יכול ליצור תפילה בלי שהלב ייכנס אליו באמת. כך גם האדם בחייו, יש זמנים שבהם המציאות מושכת אותו למקום של לילה, של מעבר, של שינוי, אבל רק כאשר הוא פוגש את המקום בנשמתו, יוצר הוא תפילה אמיתית, שמחברת בין הזמן לבין הכוונה.

וכך מתברר בפני האדם אמת עמוקה: התפילה, כמו החיים, צריכה להיאמר מתוך פגישה מלאה פגישה בין רגע שמתרחש מבחוץ ובין רצון שנוצר מבפנים. כאשר שני אלו מתאחדים, התפילה נעשית לא רק אמרת מילים, אלא חיבור נצחי בין לב האדם ובין יוצרו, בין מסגרת הזמן לבין נשמת הנצח.

## האם מותר לבטל תפילת ערבית כדי לקיים מצוה שאינה עוברת שהרי תפילת ערבית רשות?

הספורנו בפרושו על התורה (בראשית כה כז) מפרש "יעקב איש תם" כמי ש"נוהג בתמימות, לא יבקש יתרון על זולתו במרמה" ו"יושב אהלים" שהוא יושב באהלי תורה, "להשיג שלמות נפשו". לפי הספורנו, יעקב מכון את כלל חייו לשם שלמות הנפש, וממילא לימוד ותפילה הם יסוד מעלתו. מתוך כך מתחדדת שאלתנו, האם כאשר עומדת לפניו מצוה נוספת, אפילו שאינה עוברת, חייב הוא לצאת מאוהל התמימות והעיון, או שתפילתו ולימודו הם קודמים וכל מצוה שאינה עוברת יכולה להמתין, שהרי עצם היותו יושב אהלים מלמד שישוד עבודתו בפנימיות.

הרד"ק בפרושו על התורה (בראשית כה כז) כותב שיעקב היה "איש תם" כלומר שלם, לא בעל תחבולות, ו"יושב אהלים" שהייתה ישיבתו באהלי לומדי התורה והעבודה. הוא מדגיש שעשו היה "איש שדה" שיוצא החוצה, ויעקב דבק בפנים. שני דפוסים אלו הם יסוד כל בית מדרש: יש עיסוק פנימי של תורה ותפילה ויש יציאה החוצה לעולם המצוות המעשיות. פסוק זה נעשה אפוא השראה לשאלתנו, אימתי "יושב אהלים" יוצא אל ה"שדה" של מצוות אחרות, ואימתי נשאר במקומו ואינו מבטל תפילתו.

האור החיים הקדוש בפרושו על התורה (בראשית כה כז) מעמיק לבאר ש"יעקב איש תם" הוא מי שכל רצונו "לעבודת קונו" ו"יושב אהלים" אינו רק אוהלי תורה, אלא אהלי שכינה, מקום השראת השכינה. לדבריו, יעקב קנה לעצמו מדרגה מיוחדת של דבקות, עד שכל חייו הם בבחינת ישיבה באוהל. אם כן, כשאנו בוחנים האם מותר לבטל תפילת ערבית מפני מצוה אחרת, אנו נוגעים בשאלה מתי יוצאים ממקום השראת השכינה. וכאן מתברר שהיציאה מן האוהל אינה דבר פשוט, ואף אם ערבית נקראת רשות, הרי אצל "יושב אהלים" אף הרשות היא חלק ממנהות עבודתו.

בעל העמק דבר בפרושו על התורה (בראשית כה כז) מסביר שיעקב "יושב אהלים" היינו שעסק כל ימיו בחכנת עצמו ליעודו להיות עמדותו של בית ישראל, והאהלים הם אהל תורה ואהל תפלה. הוא מרמז בכך שתפילת ערבית עצמה, שנולדה מיעקב, היא חלק מן "יושב אהלים". מכאן שהדיון אם לבטל ערבית מפני מצוה אחרת אינו רק דיון טכני על "רשות", אלא דיון על הקומה שבין עבודת האוהל לעבודת השדה, בין דבקות פנימית לבין מצוה מעשית. הפסוק מצייר שתי דרכים, וההלכה צריכה לקבוע מתי דרך אחת דוחה את חברתה.

המלבי"ם בפרושו על התורה (בראשית כה כז) מעמיד את עשו ויעקב כנגד שני עולמות, עולם המעשה ועולם הרוח, ומבאר שיעקב "יושב אהלים" שכל חפצו "להוסיף מדע ודעת ה'". מבחינתו יעקב בחר בחיי התכנסות, חיי עומק, חיי מחשבה, חיי עבודה שכלב. בשאלתנו, אם מותר לו או ראוי לו להפסיק את עבודת הערבית, שהיא תולדתו, בעבור מצוה שאינה עוברת, עומדת לפנינו הדילמה בין עולם התמיד של תפילה לבין הזדמנויות המצווה החיצוניות. הפסוק מלמד שישוד עבודתו של יעקב הוא בפנים, וההלכה תצטרך לפרש מתי יוצא ממקומו.

מתוך כל דברי המפרשים הללו מתגלים שני קווי רוח. מצד אחד, יעקב כאיש תם יושב אהלים מייצג את עמוד התורה והתפילה, את החיים שבהם האוהל הוא המרכז וכל יציאה לשדה נמדדת בעיני ההלכה. מצד שני, עצם קיומה של דמות עשו איש שדה מלמדת שיש עולם של מצוות מעשיות, אחריות, התנהלות בעולם, והאדם היהודי נדרש לעסוק בשניהם. המקום שבו נפגשים הפסוק וההלכה הוא בשאלה שלנו: כאשר תפילת ערבית נקראת רשות, האם מותר ליעקב

האדם לומד שהקדושה אינה תלויה רק בזמן אלא גם במעמד הפנימי. אפילו אם הגיע זמן לילה, אם הלב עדיין ביום – התפילה איננה ערבית. ומכאן יסוד גדול בעבודה: לא כל מעבר חיצוני הוא מעבר פנימי. כדי להפוך לילה לערבית, על האדם להיכנס אל הלילה באמת. האדם מגלה שהתפילה היא המראה של חייו. כשכוונתו מדויקת – חייו מדויקים. כשכוונתו מעורפלת – חייו מתערפלים. ומכאן שהוא חייב לעצב בכל יום את תפילתו ואת חייו בשאלת זהות: מי אני ברגע הזה, ועל מה אני עומד לדבר עם בוראי.

האדם לומד שגם כשהוא טועה – יש דרך לעמוד. ההלכה אינה סוגרת את הדלת על טעות אנוש. אדרבה, היא נותנת תנאי, נותנת תשלומין, נותנת הזדמנות. כך גם הקב"ה מלמד את האדם ששערי תשובה אינם ננעלים לעולם, ושאפשר להפוך טעות לצמיחה.

האדם מגלה שלפעמים דווקא טעות אחת קטנה מלמדת שיעור גדול בעבודת ה'. כי מתוך טעות זו הוא מבין את ערך הכוונה, את כוח הזמן, את עוצמת ההרגלים, ואת האחריות העמוקה לעמוד בתפילה לא כמעשה מכני אלא כעמידה של נשמה מול בוראה.

**עיקר העניין** הוא שהתפילה איננה פעולה טכנית העומדת על ציר הזמן בלבד, אלא מעמד נפשי רוחני, שבו הכוונה והתודעה קובעות את שמה של התפילה לא פחות מן הזמן שבו נאמרה. מן המקורות נתברר שהזמן פותח פתח מפלג המנחה יש בכוחו של היום להיפתח לערבית, אולם הפתח לבדו אינו קובע את מהות התפילה. הכוונה הפנימית, מנהגו הקבוע של המתפלל, והעמידה המודעת שלו לפני ה', הם

ישנם רגעים שבהם האדם עומד בשער הלילה ומתלבט לא רק מה עליו לעשות, אלא מה קודם למה בעולמו. תפילת ערבית – אותה תפילה שתיקן יעקב אבינו בצל לילה, בתנועה של בדידות, פחד, וידיעה פנימית עמוקה – עומדת במבחן. מצד אחד היא הוכרזה "רשות", אך מצד שני היא נוגעת בנפש עמוק יותר מכל תפילה אחרת, כי היא תפילת חושך, תפילת מעבר, תפילה שבה האדם מניח את עמל יומו. והנה עולה השאלה: האם כאשר מדמנת לפניו מצוה – שאינה עוברת, שאינה דחופה, שאינה מתפוגגת אם לא יעסוק בה מיד – רשאי הוא לבטל את תפילת ערבית כדי לקיים אותה, משום שתפילת ערבית אינה מוגדרת כחובה? או שמא גם אם ערבית היא רשות – רשות זו איננה היתר לביטולה אלא רק הגדרה ביחס לחובה אחרת?

התוספות במסכת ברכות מתניין שאפשר לדחות תפילת ערבית רק מפני מצוה עוברת, ומכך עולה שמצווה שאינה עוברת אינה דוחה תפילת ערבית. אך אותם תוספות במסכת שבת כותבים לכאורה הפוך, שמותר לבטל תפילת ערבית אפילו מפני מצוה שאינה עוברת. האם יש כאן סתירה? או שמא יש לחלק בין "רשות" במובן שמותר, לבין "רשות" במובן שאפשר לדחות – אך לא בחינם?

שו"ת בית שיערים מחדש יסוד ששופך אור על עומק הדיון: יש הבחנה בין מצב שבו האדם מחויב לבטל ערבית מפני מצוה עוברת, לבין מצב שבו רשאי לבטל ערבית מפני מצוה שאינה עוברת. רשות אינה חובה לבטל – אלא אפשרות. ומכאן סדר עדיפויות הלכתי שלם הניצב על התפיסה העמוקה של תפילת ערבית, ועל מושג ה"רשות" שבתפילה. השאלה אפוא איננה טכנית. היא שאלה על הגדרת הרשות ועל יחסי הלילה עם המצווה.

הפסוק המאיר את ענייננו בפרשת השבוע הוא "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים" (בראשית כה כז). פסוק זה אינו רק תיאור אופי, אלא מגלה שתי דרכי חיים בעבודת ה', דרך של שדה ומעשה ודרך של אוהל ותורה, וממנו נלמד יסוד גדול בשאלת הקדימה בין תפילת ערבית לבין קיום מצוה אחרת, מתי יוצאים מן האוהל ומתי נשארים בו.

רש"י בפרושו על התורה (בראשית כה כז) כתב "איש תם יושב אהלים" ופירש "אינו בקי בכל אלה, אלא כלבו כן פיו, מי שאינו חריף לרמות קרוי תם" ומוסיף "יושב אהלים" ששתי ישיבות היו, ישיבת שם וישיבת עבר, ונכנס מיישיבה לישיבה. רש"י מצייר את יעקב כאדם שכל מהותו היא דבקות בתורה, דבקות היוצרת טיפוס של "יושב אהלים". שאינו רץ החוצה לעולם המעשה אלא שרוי בקדושת הלימוד. מתוך כך מובנת היטב השאלה האם מותר לו לוותר על תפילת ערבית, שהיא תולדת יעקב, לטובת מצוה אחרת, שכן עצם היותו "יושב אהלים" מעמיד את לימודו ותפילתו כציר החיים, וכל יציאה נמדדת.

הרמב"ן בפרושו על התורה (בראשית כה כז) מבאר שיעקב איש תם אינו תם פתי אלא "שלם בכל מידותיו" ו"יושב אהלים" פירושו שהוא יושב באוהלי תורה ועבודה, "לא ידע רמיה ולא עול". לדבריו יעקב מייצג את עבודת ה' הפנימית, עבודת הלב והמחשבה, עבודה שאינה ניכרת בחוץ אלא נמצאת באוהלו של שם ואהלו של עבר. כאשר דנים אם מותר לו לבטל תפילת ערבית בעבור מצוה אחרת, שאלה זו נוגעת בעצם מבנה עבודתו. האם עבודת האוהל נדחית מפני מצוה חיצונית? או שמא עצם היותו "איש תם יושב אהלים" קובע כלל שכל יציאה מן האוהל חייבת להיות מדודה ושקולה היטב.

לצאת מן האוהל עבור מצוה שאינה עוברת, או שמא רק כאשר היא מצוה עוברת חייב הוא לעזוב את האוהל ולצאת לשדה.

בגמרא במסכת ברכות (דף כו ע"א) הונחה אבן היסוד לכל שאלתנו. שם שנינו "תפלות אבות תקנום" תפלות כנגד תמידין תקנום, ובסיסם הסוגיא שם נאמר "תפלת הערב אין לה קבע". ובהמשך (דף כז ע"ב) נחלקו רבן גמליאל ורבי יהושע אם תפלת ערבית רשות או חובה, רבן גמליאל אומר חובה, רבי יהושע אומר רשות. והגמרא מתארת את המעמד הידוע בבית המדרש, שבו שאל רבן גמליאל את החכמים "כלום יש אדם שחולק בדבר זה", ורבי יהושע עמד כנגדו, עד שבסוף נסתיימה הפרשה בעמידת הציבור לצדו של רבי יהושע. מתוך הדברים למדנו מצד אחד שיסוד הערבית כשלעצמה הוגדרה "רשות", ומצד שני ניכר שלא מדובר ברשות של זלזול, שהרי כל כך הפליגו חכמים בגדלותיה עד כדי מחלוקת כבדה בין נשיא לדיין.

עוד שם בברכות (דף כז ע"א) דנה הגמרא במי טענה ולא התפלל תפלת אחת, האם יש לו תשלומין בתפלה שאחריה, ובתוך הדברים שנינו "טעה ולא התפלל תפלת הערב מתפלל בשחרית שתיים". והגמרא אינה אומרת שאין תשלומין לערבית מפני שהיא רשות, אלא נותנת לה תשלומין כיתר התפלות. מכאן חזינו בבירור שאף על פי שנקראת רשות, הרי בפועל יש לה דיני חובה, תשלומין, וקביעות, אלא שמעמדה ביחס למצות אחרות שונה במקצת.

עוד מצינו בגמרא במסכת ברכות (דף כא ע"א) "היה עומד בתפלה וניכר שהתפלל, פוסק". ושם נחלקו האמוראים אם יש מקום לתפלת נדבה וכיצד, ומבררים את ערך התפלה כאשר אינה חובת גברא גמורה אלא תוספת רצונית. מתוך עיונם מתברר מושג "תפלת רשות" כמצאיות שבה אדם רשאי להוסיף תפלה, אך אין זה חובה. מכאן למדנו ששם "רשות" בתפלה אינו פירוק עול מכל הדין, אלא הגדרה דקה ביחס למערכת חיוביו.

במסכת שבת (דף ט ע"ב) שנינו "אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתפלל תפלת המנחה". ובהמשך הסוגיא נזכר ענין "שרא המייניה" שעסק בו רש"י ותוספות, דהיינו אדם הניגש לסעודתו ואינו רוצה להגיע לשכחה ולטירדא, ופלג בין נידון שם היחס בין טעודה לבין תפלת ערבית. מתוך ההקשר התלמודי משתקפת ההנחה שאף לתפלת ערבית יש משקל ברור בסדר חיוביו של האדם, אלא שבשונה מתפילות היום אין אוסרים עליו באותה מידה קדימה של כל ענין אחר מפניה, בבחינת "אין לבטלה בחנם אלא משום מצוה".

שורש גדול לענייננו נמצא גם בכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה", הנלמד בגמרא במסכת סוכה (דף כה ע"א) מן הפסוקים בקריאת שמע, "ובלכתך בדרך" – פרט לחתן ופועלים העוסקים במצוות. וכן במסכת מועד קטן (דף ט ע"ב) בענייני אבלות ומצוות תלמוד תורה, שם מבואר שכאשר אדם נתון בעסק מצוה אחת, פעמים שהוא נפטר ממצווה אחרת. חזינו מכאן יסוד העדיפויות: מצוה עוברת דוחה מצוה אחרת, וכשיש מצוה אחת שעניינה עתיד ואינה עוברת, פועלים בימתין לה ועוסק באחרת. ההלכה שלפנינו תלויה בהבנת היחס בין תפלת ערבית לבין שאר המצוות לאור כלל זה.

עוד מצינו בגמרא במסכת ברכות (דף טז ע"ב) "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה", ושם מבואר שתלמוד תורה, שהוא יסוד גדול, נדחה מפני מצוה עוברת של כבוד הבריות. ומאידך במסכת שבת (דף יא ע"א) נזכר "מבטלין תלמוד תורה לתפלת שמונה עשרה", הרי שתפלת החובה דוחה את התלמוד. מכאן למדנו שיש מדרג עדיפויות בתוך עולם הרוח עצמו, וכל שאלה אם לדחות דבר מפני דבר נמדדת על פי שני כללים: האם זו מצוה עוברת, ומה מעמדה של העוסקת מול הנדחית.

בגמרא במסכת ברכות (דף לא ע"א) מסופר על חנה שהתפללה "עד שתתפלל חנה, עלתה קרבנה". ומבואר שם שיש שעה לקרבן ושעה לתפילה, ולעתים הקדימו תפילה לקרבן ולעתים הקרבן לתפילה, ואין עושים הכל באותו סדר, אלא לפי שורש הקביעות. גם בזה נרמז יסוד שעתים הקרבן (או המצווה המעשית) עומד בראש, ולעתים התפלה קודם, והכל על פי הדין והזמן.

התלמוד ירושלמי בברכות אף הוא נוגע במעמד תפלת ערבית, שבכמה מקומות מוזכר שם "תפלת ערבית רשות" ושואלים שם אם הכוונה שאין צורך כלל, ומסיקים ש"אע"פ שאמרו תפלת ערבית רשות, הרוצה לעשותה חובה – עושה". מזה ניכר שהרשות בתפילה אינה רק היתר ביטול, אלא גם פתיחת פתח להידור, שהקובע לעצמו ערבית כחובה נוהג מנהג חובה לעצמו. אולם עצם הגדרת החכמים רשות, היא זו הפותחת את פתח השאלה אם רשאי הוא לוותר עליה מפני מצוה אחרת.

לסיכום שלב הגמרא, עולה לנו תמונה מורכבת: מצד אחד, תפלת ערבית מופיעה כ"תפלת הרשות" שאין לה קבע, ומעמדה ביחס לעולם המצוות אינו כחובת גברא מוחלטת כשל שחרית ומנחה. מצד שני, הגמרא מעניקה לה תשלומין, קביעות, דיני זמנים, ושזורה אותה בסדר העדיפויות של עבודת היום. הכלל "תפלת ערבית רשות"

מתפרש בגמרא לא כווייתור על התפילה, אלא כהגדרה ביחס למצות אחרות, ומתוך כך נפתח פתח לתוספות לשאלות מתי מצוה אחרת דוחה אותה, ובאיזה מובן הרשות מגדירה אפשרות ביטול.

מכאן ואילך, הדברים עוברים לידיהם של הראשונים, ובעיקר תוספות בברכות ובשבת, כמו גם שאר הראשונים שביארו מהי רשות, מה ההבדל בין מצוה עוברת למצווה שאינה עוברת, וכיצד נבנית ההכרעה למעשה באדם שמזדמנת לפניו מצוה ואינו יודע אם לבטל ערבית מפניה.

לאחר בירור לשון הגמרא שתפלת ערבית רשות, מתגלה בעומק מתוך דברי הראשונים שאין זו "רשות" במובן של זלזול או אפשרות להפקיר את התפלה, אלא הגדרה עדינה של מעמדה ביחס לשאר מצוות, ומתוך כך יתבאר מתי ידחה מפניה ומתי יתחדש מפני מצוה אחרת.

תוספות במסכת ברכות (דף כז ע"א ד"ה טעה ולא התפלל ערבית) כתבו על דברי הגמרא "טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים": "הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות, היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לבטלה". מדבריהם ניכרת נקודת יסוד. מצד אחד תפלת ערבית נקראת רשות, עד כדי כך שאם ניצבת כנגדה מצוה עוברת – היא נדחית מפניה. מצד שני אין זו "רשות" לבטלה "לחנם". יש כאן מעמד ביניים: לא כחובה גמורה של שחרית ומנחה, שאינה נדחית בקלות, אך גם לא דבר שאדם רשאי למחוק מלוח יומו בלא סיבה. על כן דקדקו בלשונם "לגבי מצוה אחרת והיא עוברת", ללמד שדווקא מצוה עוברת תדחה, לא כל משימה ולא כל רצון.

תוספות במסכת שבת (דף ט ע"ב ד"ה עד שיתפלל) הוסיפו נדבך אחר. שם כתבו "ונראה לר"י אפילו למאן דאמר תפלת ערבית רשות אין לבטלה בחנם אלא בשביל שום צורך, כמו בשרא המייניה דהכא, או אם יש שום מצוה שאינה עוברת יעשה המצווה ולא יתפלל, אף על פי שהמצווה אינה עוברת, אבל בחנם אין לבטלה. תדע, שהרי יעקב תקנה, ולמה יש לבטלה בחנם". כאן תוספות מחדדים שתי נקודות חדשות. האחת, שגם במקום שצריך לאכול, מתוך צורך הגוף, או מתוך אימת "שרא המייניה" שמא יבוא לידי ביטול תפלה לגמרי, מותר לעתים להקדים את האכילה, ולדחות את ערבית, מפני שהיא רשות. השנייה, שגם מצוה שאינה עוברת יכולה לדחות את ערבית, מצד הגדרת הרשות, אלא שאין זה חיוב לבטל, אלא אפשרות. יסוד גדול עולה מלשונם: רשות אינה אומרת "קל בעיניו", אלא אומרת שיש מקום לשקול שיקולים נוספים, כגון צרכי הגוף, אפשרות מצוה אחרת שיכולה להתקיים גם אחר כך, וכוחו של אדם להחזיק את עצמו במתח של יום ולילה. יחד עם זאת, תוספות חותמים בנימוק אמוני עמוק "תדע שהרי יעקב תקנה", ללמד שאף בתפילה הנקראת רשות, יש זכר לתקנתו של יעקב, ואין לבטלה בחנם.

הטור (אורח חיים סימן רל"ה) כותב בדבריו על מעמד ערבית "תפלת הערב, אף על פי שאמרו חכמים רשות, כבר קבלו ישראל עליהם כחובה", ומביא את שיטת הגאונים. מתוך דבריו נבנה מישור נוסף. מצד הגמרא – רשות. מצד מנהג ישראל – חובה. נמצא שתפלת ערבית שייכת לאותו תחום שבו מצד הדין היבש יכול היה האדם לומר "אם מזדמנת מצוה עוברת – תדחה", אך מצד קבלת כלל ישראל נעשתה כחובה שעל האדם לעמוד בה כחלק מסדר חייו. ממילא, כאשר נידון אם מותר לבטלה מפני מצוה שאינה עוברת, נמצא שידו אינה קלה על הדק, כי אין זה עוד רק "רשות גמורה", אלא חובה שקבלו עליהם.

הרי"ף על הרי"ף במסכת ברכות (בדפי הרי"ף שם על דף כז ע"ב) מתעכב על הביטוי "רשות" וביאר שאף על פי שנקראת כך, היא הכוונה שמותר לאדם לנהוג קלות ראש בתפלה זו, אלא שאין בה חיוב כבשה, כך שאם נתעסק במצווה עוברת אינו מתחייב להפסיק ממנה, ומצד שני אם ביטל אין בו מימד החטא כחיוב גמור. הוא מסביר שיסוד הרשות הוא ביחס לחילוקי מצבים, לא ביחס לעצם חשיבותה. ממילא, בשאלתנו, כאשר עומדת מצוה שאינה עוברת, ברור שאין זו מצוה המדיחה את ערבית בהכרח, אלא הדברים שבין אדם לעצמו וליושרו, האם יתפלל כתיקונו ואחר כך יעשה המצווה, או יחוש שיצא הפסדו בשכרו אם יקדים זאת.

המאירי במסכת ברכות (דף כז ע"ב) כותב שתפלת ערבית "אף על פי שקראוה רשות, אינו רשות גמור, שאין ראוי לאדם מדקדק לבטלה, אלא רשות לגבי שאר תפילות, שאם נאנס או היה טרוד במצווה – אין תובעין אותו עליה". המאירים מדגישים שקיימת מדרגה הנקראת "ראוי למדקדק", שבה גם רשות מקבלת צורה של חיוב, שהרי מדת האדם אינה מודדת רק לפי השררה התחתונה של החיוב, אלא גם לפי דבקותם בתפלה. לפי זה, מי שמבטל ערבית מפני מצוה שאינה עוברת, אף אם יש לו על מה לסמוך בלשון תוספות, אין זה דרכו של מדקדק. אך מפני מצוה עוברת, כאשר "היום או לעולם לא", שם ברור שהמצווה קודמת.

רבינו יונה על הרי"ף במסכת ברכות (בדפי הרי"ף דף יח ע"ב ד"ה מיהו) כאשר יונה דן במי שקיבל עליו לנהוג את תפלת ערבית כחובה, כותב שאף כשאמרו רשות, היינו במי שלא קבל עליו, אבל מי שקבל הרי היא כחובה ממש. מתוך דבריו למדנו יסוד חינוכי: כאשר אדם קובע לעצמו את תפלת הערב כחלק משגרת עבודתו, אינו יכול לפרק אותה לפי כל הזדמנות מזדמנת של מצוה שאינה עוברת, אלא רק במקום שידו אינה

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

השני, מצוה שאינה עוברת מול ערבית: כאן אין חיוב לדחות את התפלה, אלא רשות, וגם רשות זו אינה אלא במרחב של חשש שמא יפגע או שמא ישכח את התפלה, כמו בדיון "שלא המיינא". אבל במקום שאין חשש פגיעה, והוא יודע שיוכל לקיים שניהם, אין לומר שידחה את תפלה כדי להרחיב את המצווה, אלא להפך, ישים את התפלה במקומה ומיד לאחריה יקיים את המצווה, שהרי אינה עוברת.

הבית שערים מחדד בזה גם את מושג "רשות". אין כוונת חכמים שאדם רשאי למחוק תפלה שלימה מלוח חייו לפי ראות עיניו, אלא שאם יזדמנו לפניו התנגשויות, תינתן בידו גמישות הלכתית, להעדיף מצוה עוברת, ואף לעתים מצוה שאינה עוברת כאשר המציאות עלולה להביאו לידי ביטול. אך מי שמסבב לו הקב"ה סדר יום שבו אפשר לקיים את שניהם בלא הפסד, ודאי שדרכו של בן תורה ומדקדק במצוות אינה להישען על לשון "רשות" ולהשליך את ערבית, אלא להתאמץ ולשלב שתייהן.

לאחר בירור זה מתיישבות דברי התוספות בשתי המסכתות בתוך תמונה אחת: בברכות דיברו על מקום שבו השאלה היא חיובית, האם מחויב לבטל עבור מצוה עוברת, ושם נאמר "היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת", דמשמע שחיוב גמור הוא. בשבת דיברו על רשות, על "אין לבטלה בחנם", ורק "בשביל שום צורך" או "מצוה שאינה עוברת" במצבים מסוימים, ורק מצד החשש שמא יבוא לידי ביטול גמור.

מתוך דברי הבית שערים מתברר שההלכה נעה על שני צירים: ציר הדיון, שבו תפלת ערבית רשות ומצוה עוברת דוחה אותה, וציר החסידות והדקדוק, שבו אדם קובע לעצמו שלא לבטל תפלת ערבית אלא במקום שהדבר נצרך ממש, ואפילו מצוה שאינה עוברת אינו משתמש בה כתואנה לווייתור על תפלה שנקבעה ביד כלל ישראל כחובה.

לאחר שנתבאר דברי הגמרא, הראשונים ובעל בית שערים, מתגלה לפנינו תמונה הלכתית חדשה, שיש בה דקויות רבות למעשה. אין זו רק הגדרה תיאורטית של "תפלת ערבית רשות", אלא מפת דרכים מתי בן תורה רשאי לדחות את ערבית מפני מצוה, ומתי אין דרכו בכך כלל. ראשית צריך לקבוע את הכלל הגדול. במקום שיש לפניו מצוה עוברת, דהיינו שאם לא יקיימנה עתה תעבור ותיאבד, והנה מדובר במצווה גמורה, כגון מצות לוויה המתבטלת אם לא ילך עתה, או מצות צדקה לעני שאם לא יסייעו כעת ייעלם ואחר כך לא ימצאו, או מצות הצלה וכיוצא בזה, שם הדיון פשוט, שתפלת ערבית שהיא רשות נדחית מפני אותה מצוה. זהו פירוש דברי התוספות שכתבו דלגבי מצוה עוברת "תפלת ערבית ערבית מפניה", כי כאן אין מקום למותרות, המצווה עומדת כבחניה של "היום אם בקולו תשמעו", ותפלת ערבית נשקלת כעבודת רשות שניתן להפסידה כאשר כנגדו עומדת מצות עשה עוברת. בן תורה הנמצא לפני הזדמנות כזו, שאם יצא מיד יקים מצוה שעוד רגע תיאבד, אינו שוקל האם יתפלל ערבית תחילה, אלא יוצא למצוה וסומך על מה שנתפשט בישראל שתפלת ערבית רשות, ואף אם לא יזכה אחר כך להשלים, אינו נחשב כמי שבטל מצוה מן הדיון.

אך כאשר מדובר במצווה שאינה עוברת, כאן נכנסת דקדוק של בית שערים. אם אפשר על פי דרך הישר לקבוע סדר שאדם יתפלל ערבית בזמנה ואחר כך יקיים את המצווה, כגון כתיבת דבר מצוה, ביקור כבוד, סידור ענייני צדקה שאפשר לדחותם שעה, לימוד עם תלמיד וכדומה, אין כאן שום סיבה הלכתית לבטל ערבית. אדרבה, מדת המדקדק לנהוג בתפלת ערבית כחובה שקבלו עליה ישראל, ולהעמיד את סדר הלילה על תפלתו, ואחר כך יקיים את המצווה, שהרי אינה עוברת. במצב כזה, מי שמשמש ב"רשות" של ערבית כתואנה לוותר על התפלה, אין דרכו דרך של מי שחש את תקנת יעקב אבינו.

אלא שיש מצבים ביניים, ועליהם דיברו התוספות במסכת שבת ועליהם האריך בית שערים. יש מקרים שבהם אכן המצווה מצד עצמה אינה עוברת, אבל המציאות גורמת חשש גדול שאם יתחיל תפלה עתה ייכנס לסחרור של טרדות, יימשך אחר אנשים, ייסחף אחר מצב, וכך יאבד ממנו המצווה לגמרי, או להפך, אם יתחיל במצווה עתה, יש חשש גדול שאחר כך יבוא לידי ביטול ערבית, מתוך עייפות, שכחה או שכרות קלושה. כגון מי שנקרא לעסוק במצווה של חסד בסעודת מצוה, עריכת סדר, שירות חולים וכדומה, והוא יודע שברגע שייכנס לתוך הזרם, לא יישאר לו זמן ולא כוחות לעמוד בשקט ולהתפלל תפלת ערבית. כאן מגלה בית שערים, שיש בידו רשות, מכח מהות "רשות" דתפלת ערבית, להעדיף במצב מסוים מצוה שאינה עוברת, או צורך מצוה שיש בו חשש פגיעה, ולסמוך על כך שאם לבסוף לא יתפלל ערבית לא עבר על ביטול חובה גמורה.

אבל כל זה בתנאי ברור, כפי שהעמיד הבית שערים, שהדבר אינו ודאי. אם ברור לו בצלילות הדעת שאם יעסוק במצווה זו עכשיו לא יוכל עוד להתפלל ערבית בשום פנים, והוא רואה לפניו מפורש שתי דלתות, דלת של תפלה ודלת של מצוה שאינה עוברת, אין כאן עוד מקום לשימוש קל במושג "רשות". מאחר שאותה מצוה תוכל להיעשות גם לאחר

משגת לשלב בין השניים או שהמצווה תיאבד לגמרי. אז שייך לומר שתפלתו, שהוא עצמו הפכה לחובה עליו, נדחית מפני דברים גדולים ממנה.

הרא"ש במסכת ברכות (פרק רביעי סימן ב) מביא את מחלוקת ערבית רשות או חובה, ומכריע ש"הלכה כדברי האומר רשות", אך מוסיף שכבר נהגו ישראל להתפלל. הוא גם דן בדיני התשלומין לערבית, ומדגיש שאף בערבית לא הקלו בקלות ראש, שהרי תיקנו תשלומין. מדברי הרא"ש עולה אותה תנועה כפולה: מצד אחד, הגדרת רשות מאפשרת לדחות מפני מצוה עוברת, ואף מאפשרת שעוסק במצווה ייפטר מערבית באותם מקרים, מצד שני, עצם קביעת ההלכה להלכה ולמעשה שהתפלות נוהגות כסדרן, מחייבת את האדם לראות בערבית חלק מסדר עבודתו.

הרשב"א בתשובותיו (חלק א סימן ש"ך בערך, בענייני תפלה) כשנשאל על דין ביטול תפלה מפני מצוה, כתב כלל שמצווה עוברת עדיפה, ואפילו תלמוד תורה נדחה מפניה, ואילו לגבי תפלה אמר שאם עדיין יש זמן רב, יוכל לדחות מעט. מתוך דבריו נראה שגם תפלת ערבית, אף אם נקראת רשות, נידונה בכלל תפילות, שיש לאדם להשגיח שלא ירבה בביטולה, אלא אם כן עומדת מולו מצוה שקיומה בשעתה עדיף. הטור, הר"ן, המאירי, רבינו יונה והרא"ש כולם מציינים מציאות אחת: תפלת ערבית מצד שורשה רשות, אך מצד קבלת ישראל ודקדוקי עבודה – חובת לבב. לכן, כשניגשים לדברי התוספות הסותרים לכאורה, מבינים שמדובר בשתי מדרגות. מצד הדיון היבש, כמו שנראה בתוספות שבת, יש רשות בידו להניח את הערבית מפני מצוה שאינה עוברת, אם הדבר נחוץ. אולם מצד דרגת המדקדק, כפי שמסתמנת בתוספות ברכות ובדברי שאר הראשונים, אין דרכו של אדם המעריך את תפלתו לבטלה כל אימת שמזדמנת לפניו עשיה שגם לאחר זמן תוכל להיעשות.

מתוך כל דברי הראשונים עולה שהשאלה "האם מותר לבטל תפלת ערבית מפני מצוה שאינה עוברת" אינה שאלה של שחור ולבן, אלא שאלה של דרגות: בדרגת הדיון, ערבית רשות, ובדרגת הדקדוק, ערבית קבועה. ובתוך זה נפרש בית שערים את דברי התוספות ויחלק בין מצוה עוברת, שבה מחויב לבטל, לבין מצוה שאינה עוברת, שבה יש לו רשות אך לא תמיד זו הדרך הראויה.

בשו"ת בית שערים (או"ח סימן פ"ד) פתח לבאר את דברי התוספות בברכות ובשבת, והעמיד יסוד ראשון דק ופשוט כאחד. מה שכתבו התוספות בברכות, דהיינו "היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה", אין הכוונה שלא תדחה אלא מצוה עוברת ממש, ושבשאר מצוות אין ערבית נדחית כלל, אלא אלו דברי חיוב. היינו, במקום מצוה עוברת, מאחר שתפלת ערבית נקראת רשות, נמצא שהוא מחויב לבטל את ערבית ולקיים את המצווה, "תדחה תפלת ערבית מפניה" בלשונו, מפני שבמקום שמצות עשה עוברת עומדת כנגד תפלת רשות, אין כאן תורת "עוסק במצווה" בלבד, אלא עצם מדרג העדיפויות מחייב שיצא מן התפילה. אבל במקום שאין המצווה עוברת, אין עליו חיוב גמור לבטל ערבית, אלא רשות בידו, וזהו שכתבו תוספות בשבת שבשביל מצוה שאינה עוברת "יעשה המצווה ולא יתפלל", זאת בתורת חובה אלא בתורת אפשרות, רשות גברא, וכפי שדימה זאת הבית שערים לדיון "שלא המיינא", שאין חובה לסור מהמים ולהתפלל אלא רשות בעלמא, שהרי יכול לאכול אחרי שיתפלל, ולכן אין חיוב לסגור את התפילה מפני האכילה, אלא שהגמרא הזהירה "שמא יפגע".

באותו תשובה עצמו ממשיך בעל הבית שערים ומחדש יסוד שני, מעמיק עוד יותר את ההבחנה. לדבריו, מה שכתבו תוספות במסכת שבת שיש מצוה אפילו שאינה עוברת "יעשה המצווה ולא יתפלל" אין הכוונה שבכל מצוה שאינה עוברת מותר לו לגמרי לבטל את תפלת ערבית כאילו אינה כלום, אלא מדובר דווקא בכל אותם מצבים מעורבים, כגון בסעודה ובאכילה וכיוצא בזה, ש"חיישין שמא ימשך ויבטל" או שמא יבוא לידי שכחה, או שנמצא שכל הלילה עובר עליו בטרדות עד שיאבד ממנו זמן ערבית. באותם מצבים, אומר הבית שערים, אפשר לו לאדם לסמוך על צד הרשות שבתפלת ערבית, שאם יפסיד לבסוף את התפילה לא יעבור על איסור גמור, ולכן אינו חייב לעקור את עצמו מן המצווה שאינה עוברת, אף על פי שמצד עצמה יכולה להיעשות גם לאחריה. אבל במקום שברור לו, כבובד ראש, שאם יעשה את המצווה עתה לא יוכל בשום פנים להניח עצמו לתפלת ערבית, כגון שמזדמנת לפניו מלאכה של מצוה שתימשך עליו עד אחר חצות, הרי כאן נחלק הדיון: אם המצווה עוברת, מחויב בידו לבטל ערבית ולפעל את המצווה, מאחר שתפלתו רשות והמצווה חובה. ואם המצווה שאינה עוברת, ואין כאן שיקול של "שמא יפגע", אינו רשאי להפקיע לגמרי תפלת ערבית מפניה, שהרי סוף סוף אם יתפלל כעת יקיים גם תפלה וגם מצוה, ואם יבטל את הערבית לשם מצוה שאפשר לעשותה אחר כך הרי זה כמזלזל בתקנת תפלה שנקבעה על ידי יעקב אבינו.

במילים אחרות, הבית שערים מציב שני מעגלים. במעגל הראשון, מצוה עוברת מול תפלת ערבית: כאן אין "דיון", המצווה קודמת, ותפלת ערבית נדחית, מדיון "תדחה תפלת ערבית מפניה". במעגל



התפלה, והפסד התפלה הוא ודאי, אין לו להפקיע עצמו מתפלת ערבית רק מפני שעקרונית מותר היה. בזה ניכר ההבדל בין מצוה עוברת למי שאינה עוברת. מצוה עוברת מחייבת אותו לויתור על ערבית, מצוה שאינה עוברת אינה מחייבת, אלא במרחבים של חשש פשיעה. עוד נפקא מינה גדולה נוגעת למקום שהתחיל כבר במצוה לפני זמן ערבית. כלל גדול נקבע "העוסק במצוה פטור מן המצוה". אם אדם נמצא כבר בתוך מעשה מצוה בשעה שנכנס זמן ערבית, כגון מלווה את המת, עוסק בהצלת נפשות, מטפל בחולה, או שקוע בחוראת הלכה לציבור, והוא יודע שיציאה מן העיסוק עכשיו לצורך תפלת ערבית תגרום לפגיעה משמעותית במצוה שהוא עוסק בה, הרי בזה ודאי נשען על הכלל הכללי, ואינו חייב לקטוע את המצוה וללכת להתפלל. אחר שיסיים, אם יישאר לו זמן יתפלל, ואם לא, תישאר תפלת ערבית בגדר רשות שלא נתחייב בה כל כך עד שיהא צריך לשבור את המצוה הנוכחית. נפקא מינה נוספת נוגעת לתפלת ערבית בציבור. כאשר לפניו אפשרות לבחור בין תפלת ערבית במניין כעת, לבין קיום מצוה שאינה עוברת שאפשר לדחותה לשעה מאוחרת מעט, כגון שיעור קבוע שנתן לחבורה, ביקור חולים בלילה, או טיפול בענייני חסד שניתן לתזמן אותם לאחר תפלת ערבית, ראוי שקודם כל יקבע לעצמו תפלת ערבית במניין, ואחר כך ילך למצוה. חלק ממה שקבלו עליהם ישראל לראות ערבית כחובה, הוא שנותנים לה צורה של תפלה בציבור בכל לילה. מי שמבטל לעצמו את ערבית בציבור בקלות, מתוך הסתמכות כללית על "רשות", מחמיץ את מהות קבלת ישראל עליהם. רק כאשר המצוה עומדת בתוקפה כעת, ויש חשש שאם יצא לתפלה בציבור יישמט ממנו קיום המצוה, כאן נידון לפי כללים שנאמרו לעיל, מצוה עוברת קודמת, מצוה שאינה עוברת נבחנת לפי חשש הפשיעה והמציאות. מנגד, יש מקום להכיר גם בצרכים אנושיים. פעמים שאדם מותש, חולה, שקוע בעומס עצום, והוא יודע שעמידה כעת בתפלת ערבית תגרום לו קריסה גופנית או נפשית, ושם ידחה מעט את התפלה יאבד אותה לגמרי. גם בזה יש שיעור מסוים של "רשות", לא בהיתר קל וחסר אחריות, אלא בהכרה שיש גבול לכוחותיו. כשם שהתוספות הזכירו את ענין הסעודה ושרא המיינא, שהתנהלות עם גוף האדם והחולשות שלו נכנסת למערכת החשיבה ההלכתית, כך גם כאן, במקום שמצבו של האדם יוצר סוג של "מצוה" לשמור את גופו ונפשו כדי שיוכל להמשיך לעבוד את קונו, אפשר שתהא ערבית נדחית מפני צורך כזה בלילה אחד, בתנאי שדעתו עליו שלא להפוך זאת לשיטה קבועה.

בסיכומי של דבר, מתברר ש"תפלת ערבית רשות" אינה נתפסת כפטור כללי מן התפלה, אלא כגמישות הלכתית עדינה. במצווה עוברת, התפלה נדחית ונמחקת מפניה. במצווה שאינה עוברת, אין חובה לבטלה ומדת חסידות שלא לבטלה, ורק במקום שיש חשש פשיעה אמיתי או מציאות שאינה מאפשרת לשלב ביניהן, יש רשות בידו להשתמש בצד הרשות שבתפלת ערבית. ככל שכן תורה מרגיש יותר את תקנת יעקב, כך הוא נוהר יותר שלא להישען על הרשות, וראה בה זכות ורובד נוסף של אחיזה בהקב"ה דווקא בלילה, אלא אם כן הקב"ה עצמו פותח לו דלת של מצוה אחרת שעומדת וקוראת בשמו. לאחר כל בירור ההלכה, מתגלה שהיסוד כולו תלוי בהבנת עומק מושג "רשות". רשות אינה חולשה אלא עומק. רשות אינה ויתור אלא מדרגה. האדם ההולך בדרכו של יעקב אבינו, המייסד את תפלת הערב דווקא מתוך חשכת הלילה ושכרון הנדודים, יודע שתפלת ערבית אינה ירידה ברמת החיוב אלא זכות שניתנה לנשמה במקום שבו אין אור היום ואין סדר, אלא האדם לבדו מול ריבונו של עולם. הלילה מייצג את כל אותן פרשיות בחיי האדם שאין בהן בהירות. רשות היא הקריאה לעבוד את ה' גם כאשר העולם אינו דורש, אין חובה פורמלית, ואין קול שדוחק. במקום שבו אין צו, שם מתחילה המדרגה. ברגע שניתנה לאדם רשות – נבחנת מידת רצונו. בערבית אין הקרבת תמיד, אין הדם המוקרב של היום ולא של הלילה, אלא תפלת לבו של האדם הנשען על תקנת יעקב. ולכן אמרו שתפלת ערבית רשות, לא מפני שאינה חשובה אלא מפני שאינה נכפית, היא נבחנת מתוך פנימיותו של האדם.

כאשר עומדת לפניו מצוה עוברת, עולם המעשים דוחק את עולם הלילה. יש רגעים שבהם רצונו של הקב"ה מתגלה בבהירות: רץ, עשה כעת, אל תמתין. ובמקום כזה ביטול תפלת ערבית הוא ביטוי של דבקות, של הבנת רצון ה', ולא של זלזול. אולם כאשר עומדת לפניו מצוה שאינה עוברת, והלילה קורא לו לעצור, לחזור לנשימה רוחנית, לעמוד בתפלה דווקא בשעה שאין חובה – כאן מתגלה סדר אחר. כאן רשות פירושה "רשות לך לגלות את עצמך", לא לברוח אל העשייה בכל פעם שיש עילה כלשהי, אלא לדעת שגם בלילה, גם כשאפשר לדחות, יש לך יכולת להעמיד תפלה ולומר: זה מקומי עכשיו.

יש מצב שלישי, דק יותר. לפעמים מציאות חיוו של האדם דוחפת אותו בצורה כזו, שאם יתחיל בתפלה – יישאף החוצה על ידי סבך מטלות ובלבולים. שם ההלכה עצמה מדברת בשפה רכה, שפה של

"פניה אל ה'" ולא של חובת פיקוד. כי תפלת ערבית בנויה על הקשר. לא על הדחיפה. לא על החובה המוחלטת. היא נמדדת לפי רגישות האדם למפגש בינו לבין בוראו. מי שלבו חי, יודע מתי הקב"ה קורא לו מן המעשים, ומתי הקב"ה קורא לו מן התפלה. והנה עומד לפנינו יעקב אבינו בלילה הראשון שלו בגלות. "ויפגע במקום" אינו רק לשון תפלה, אלא לשון התנגשות. דבר נפגש עם דבר, יעקב נפגש עם עצמו, נפגש עם העלטה, נפגש עם ה'. תפלת רשות מלמדת שהמפגש הפנימי הזה אינו נכפה, אלא נולד מתוכו. וכך נבחן האדם: האם יבחר להתפלל גם כאשר אין חייב? האם יעמוד לפני ה' גם כאשר היום הסתיים ואין מי שיקרא בשמו?

וכך מתברר לעומק: רשות איננה הפחתה בערך. היא מעלה אחרת. היא מסירות שבה מלב, לא מחויבות. היא המקום שבו האדם מוכיח שאין הוא עבד מצוות שכופים עליו, אלא אוהב מצוות שמחפש אותן. בשל כך צריך אדם רגש דק: מתי המצווה מחייבת אותו לצאת מאוהל התפלה, ומתי עליו להישאר בשיחה שקטה עם השם.

נמצאנו למדים כי עומק הסוגיה אינו מונח רק על משקלה ההלכתי אלא על מבט רחב יותר על נפש האדם ומערכת חייו. תפלת ערבית, שעליה נאמר "רשות", פותחת דלת להבנה מחשבתית שחורגת מעבר להגדרות של "חובה" ו"פטור". היא מלמדת מה מקומו של האדם בעבודת ה' כשאין עליו עול של ציווי מפורש, ומהו טיבו של מעשה רוחני שאיננו מוכתב על ידי המחויב אלא על ידי הרצון.

חיי האדם בנויים על שתי תנועות. תנועת היום – המחויבות, הסדר, קצב המצוות, קצב החיים, האחריות אל העולם. ותנועת הלילה – המרחב שבו אדם נשאר עם עצמו, בלי חובת היום, בלי מנגנוני הקרבה, בלי הקרבה תמידית. כשהתפלה נקבעת כ"חובה", היא הופכת להיות חלק מסדר העולם, מאותו מנגנון שבונה את המסגרת. אבל תפלת ערבית מלמדת אותנו על המרחב שמעבר למסגרת.

בראשית דרכו של יעקב נאמר "ויפגע במקום". פגיעה זו איננה רק תפלה, אלא התנועה של אדם שנפגש עם עצמו במקום שבו אין בו איש. תפלת רשות היא המקום שבו האדם מגלה מה חלקו האישי בעבודת ה', מעבר למה שנצטווה. לא בגלל חובה, אלא בגלל שהוא רוצה להיות שם. ושם מתחילה מדרגה של אהבה ולא של משמעת.

ומכאן עומק גדול: דווקא מפני שתפלת ערבית רשות, היא דורשת מן האדם כוח של הכרעה פנימית. כשהאדם עומד מול מצוה שאינה עוברת, הלילה בוחן אותו – האם יש לך סדר? האם אתה יודע להציב את התפלה במקומה, או שאתה מנצל את לשון "רשות" כדי לברוח אל הנוחות? ורק כאשר עומדת מציאות אמיתית, שבה העיסוק במצוה עלול להוביל לביטול התפלה מצד חולשת בשר ודם, רק אז הרשות נפתחת לרווחה.

ועוד עומק: תפלת ערבית מסמלת עבודת ה' בזמן שאין בו בהירות. המצוות הטבעיות ביום מבטאות אור, בהירות, פעולה. הלילה מבטא אמונה. והאבחנה בין מצוה עוברת למצוה שאינה עוברת באה ללמד שהקב"ה אינו חפץ שאדם יישאב אל מעשה בכל שעה. יש שעה של עומק, של נמידה לפני ה', של פנימיות שאינה נמדדת במספרי החובות. לפעמים הדקדוק במצווה שאינה עוברת דווקא עכשיו, על חשבון תפלת הלילה, משבש את האיזון: האדם הופך יצור מעשי בלבד, ללא זמן פנימי של רוח.

ומנגד, יש צורך בהכרעה: כשברור שרק כעת אפשר לקיים מצוה, אפילו אם היא מצוה שאינה מגדירה את האדם – אז הלילה נענה ונותן למעשיו של האדם מקום. כאן מתברר שהלכה ומחשבה אינם סותרים, אלא משלימים: ההלכה קובעת ש"מצוה עוברת" דוחה, והמחשבה קובעת מהי אותה שעה שבה על האדם להבין שהקב"ה זימן לו עכשיו מעשה שהוא רצון השם יותר מאשר השהות בתפלה. כך גם בעבודת ה' בכלל: לא כל דבר נקבע לפי "חובה". יש רגעים שבהם האדם נדרש לשאול את עצמו מהו הקול הפנימי? מה נכון לעכשיו? מהו סדר עדיפויות שמכבד את יעקב שבפנים, ולא רק את אברהם ויצחק?

ברגעים כאלה נבחנת קומתו האמתית של עובד ה'. האם הוא בורח מן התפלה בטענה של "רשות", או שמה מבין שתפלת רשות היא באמת תביעה של עומק, תביעה של פנימיות, תביעה של מפגש שלא נכפה מלמעלה אלא נבנה מלמטה.

יש צד בהלכה שנוגע אל עצם יסוד המוסר של האדם. ההלכה אינה רק מערכת פסקים אלא מרחב שמכוון את האדם ליצירת קומת חיים מתוקנת. וכאן, בסוגיית תפלת ערבית שהיא רשות – מתגלים שתי דרכים מוסריות שמדריכות את האדם בכל צעדי.

מצד אחד, יש עולם של מעשה, של "מצוה עוברת". זהו עולם שבו האחריות המוסרית מחייבת תנועה מיידית. כאשר ניצב לפניך אדם הזקוק לעזרה, חסד שמוכרח להיעשות, הצלה שצריכה לפעול עתה – אין זה הזמן להסתגר בעולמך הרוחני. זהו הזמן לפרוץ החוצה ולגעת בחיים. זהו תביעה מוסרית הנבנית מתוך ההלכה: הקב"ה חפץ שתעשה את הטוב בזמן, ותתפלל תוקרן מתוך המעשה.

ומצד שני, יש רגעים שבהם דווקא השאיבה אל המעשה מהווה בריחה. האדם יכול להרגיש שהוא עושה טוב, שהוא מועיל, שהוא נפעל – אך בעצם הוא בורח מתוך עצמו. לפעמים העשייה החיצונית היא גלגל הצלה מפני הרגע שבו הוא צריך לעצור, לומר תפלה, לעמוד

**עיקר העניין:** לאחר עיון מקיף מתברר כי תפלת ערבית, על אף שנקבעה בלשון רשות, אינה רשות של ויתור אלא רשות של עומק. כאשר מצוה עוברת עומדת לפני האדם, ההלכה דורשת ממנו לנוע אליה מיד ולדחות מפניה את הערבית, מפני שכאן רצון ה' מתגלה במעשה שאם לא יעשהו כעת יאבד ולא ישוב. אבל כאשר המצווה שאינה עוברת עומדת לפניו, אין היא דוחה את תפלת הערב אלא אם קיים חשש אמיתי שהעיסוק בה יביא לידי ביטול התפלה

מחמת פשיעה או שכחה, כדרך שהתוספות דימו בשרא המיינא, שאז הרשות נעשית מגן לאדם ולא תירוץ. במקום שאין חשש זה, סדר היום של בן תורה עומד על תילו, והתפלה קודמת והמצווה אחרת, ומתגלה כאן קבלת ישראל עליהם לראות את תפלת ערבית כחובה למעשה, אף על פי שנקבעה על ידי חז"ל בלשון רשות.

וכך מתגשמת לפנינו קומה שלמה: ההלכה אינה מתירה לבטל תפלת ערבית בכל מצוה מזדמנת, אלא נשענת על תבונה פנימית, על הכרה מתי רצון ה' מתגלה במעשה, ומתי רצונו מתגלה בעצם העמידה לפניו בלילה. תפלת ערבית היא מפגש של יעקב עם החשכה, תפלה שלא נכפתה אלא צמחה מלב תם המבקש להידבק בבוראו דווקא במקום שאין סדר ובהירות. מי שיועד להבחין בין עיקר לטפל, בין חיוב לבין רשות של גדלות, מגלה שהלילה אינו זמן של חושך אלא של בהירות פנימית, שבה האדם בוחר בה' בלי כפייה של היום ובלי דחיפה של חובה.

ובתוך הסיכום ההלכתי מתערבב ניגון המפגש: יש רגע בלילה שבו האדם מרגיש שמלאכת היום רודפת אותו, וכל שדה העולם מושך אותו החוצה, אבל אז הוא שומע קולם של האבות, ורואה את יעקב פוגע במקום, עוצר ופורש כנף תפלה בלב הלילה. וברגע זה האדם מגלה שהרשות אינה הפחתה אלא הזמנה, הזמנה לעמידה שאינה מחויבת מבחוץ אלא מושרשת עמוק בפנים. ובשעה שהוא בוחר בתפלת הלילה, הוא לומד שהאור אינו רק ביום, אלא גם בתוך החשכה, ושכל מעשה שנעשה לאחר מכן מקבל כעת עומק אחר, אור אחר, ודבקות אחרת.

ומכאן הלכה, מחשבה, ומוסר משתלבים בקול אחד: כאשר מצוה שאינה עוברת עומדת לפניו, ישים כל דבר על מקומו, יכבד את התפלה כזמן פנימי, ולא ייבלע בעשייה שאין לה סוף, וכאשר מצוה עוברת קוראת לו, ייצא אליה בזריזות ובשמחה, ביועדו שכל הלכות ערבית נבנו כדי להדריך את האדם לזהות את רצון ה' בכל רגע. כך הופכת תפלת ערבית מרשות הלכתית לחובה של נשמה, לסדר של לילה, לניגון של אמונה שקטה בתוך מרוץ החיים, ומתוך כך האדם הולך בדרך האמת, שבה הלילה מתקדש ומתברר, והאור יוצא מן החשך.

## האם נשים חייבות בתפילת ערבית? הוכח מפרשת השבוע!

כך נפתחת שאלתנו: האם נשים חייבות בתפילת ערבית – או שערבית נשארת רשות אצלן גם לדורות, למרות תקנת יעקב ולמרות קבלת ישראל?

הפסוק הפותח את שער הסוגיה הוא "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה ויפגע במקום וילן שם" (בראשית כח ו'). כל מפרשי התורה עמדו על כוחו של לשון "ויפגע", שהוא לשון תפילה, והוא שורש תקנת ערבית.

רש"י בפרושו על התורה (שם) כתב "ויפגע במקום, לשון תפילה, וכן פגע בי בלוקים" ומבאר שזו פגיעה של תפילה, פגיעה של אדם המבקש רחמים במקום שאין לו דבר אחר להיתלות בו. וכדי לחזק זאת הביא את דברי חז"ל שקבעו "אין פגיעה אלא תפילה". כאן מתגלה יסוד: תפילת ערבית איננה יוצאת מסדר היום אלא מתוך מפגש עם מקום שאין בו סדר, מקום שהוא לילה, מקום שמחייב אדם לפנות להקב"ה לא מפני החובה אלא מפני המציאות.

הרמב"ן בפרושו על התורה (שם) האריך לבאר שהפסוק מגלה על יעקב שזכה לשעת רצון, שאותה פגיעה במקום היא התגלות של השגחה למי שנמצא בדרך לא נודעת. הוא מפרש שהלשון "ויפגע במקום" פירושה שפתאום בא לשם בהשגחה, ובאותו מפגש התעוררה תפילה שישודה למעלה מן הסדרים. מכאן ניתן להבין יסוד עמוק: תפילת ערבית נולדה לא מתוך קביעות זמן אלא מתוך אמת פנימית ששייכת לאדם האנושי במצב של לילה.

הספורנו בפרושו על התורה (שם) כתב "ויפגע במקום וילן שם, לפי שאין ראוי ליטול רשות מן המלון כשהוא עובר בדרך" ומבאר שהפגיעה במקום הייתה פתאומית, לא מתוכננת, ומתוך כך התעוררה התפילה. זה מחדד עוד יותר יסוד הרשות שבערבית, שנוצרה ממציאות שאינה קבועה אלא מזדמנת.

האבן עזרא בפרושו על התורה (שם) העיר שהפגיעה במקום היא בדרך של התייצבות, של מפגש שאיננו במעשה אלא ברגש. זו לשון שמלמדת על בואו של יעקב לא מתוך בחירה אלא מתוך השגחה, ומתוך כך נוצרה תפילתו של הלילה.

מול בוראו ולהקשיב למה שקורה בשקט של הנפש. כאן ההלכה מלמדת מוסר: גם אם אתה יכול לעשות מצוה – אין היא דוחה את החובה המוסרית להישאר אדם בעל פנימיות. מצוה שאינה עוברת אינה יכולה לשמש כתירוץ במריחה מן המפגש עם אלוקים.

וכאן עומק גדול: בעולם המודרני, האדם מוצף, רץ, עסוק. כל העולם נהפך ל"מצוה עוברת". הוא חושב שאם יעצור – העולם יקרוס. ואז מתהפך סדר העדיפויות. ערבית, שהיא "רשות", הופכת להיות המקום היחיד שבו האדם נדרש לעצור. וכשהוא מוותר על הערבית בשם כל מיני "מצוות שאינן עוברות" – הוא מפסיד את נפשו.

ההלכה מלמדת מוסר של איוון. כאשר יש מצוה שאם לא יעשהו כעת – היא תיעלם, רץ אליה. זהו חסד, זהו טוב, זו אחריות.

אבל כאשר אפשר לשלב בין התפלה לבין המעשה – אל תברח אל המעשה. עמוד להתפלל. היה פנימי. היה יעקב בלילה.

אפשר לראות בדיון "רשות" תביעה מוסרית: גילוי של בחירה. במקום שהחיים אינם דוחפים – שם מתגלה מי אתה באמת. במקום שאין חובה מבחוץ – שם נבחן הלב.

ומכאן נלמד מוסר עמוק לחיים: לא כל מה שאפשר לעשות – צריך לעשות עכשיו. לפעמים העומק המוסרי של האדם הוא היכולת לא רק לרוץ ולפעול, אלא גם לעצור ולהתפלל. גם להניח את העול מן הכתף רגע אחד, כדי לבנות בנפש יסוד שהוא מקור לעשייה נכונה.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: האדם מגלה בחייו שלא כל דחיפות נמדדות באמת, ויש שעות שבהן כל העולם נדמה כמצווה עוברת, אך האמת הפנימית קוראת לו להעמיד סדר, לדעת להבחין בין מחויבות לבין היסחפות. כאשר אדם לומד לומר לעצמו שהלילה אינו זמן אבוד, אלא זמן של בניית נשמה, הוא מפנה מקום בתוכו למפגש עם ה' שאינו מוכתב על ידי החובה אלא נובע מרצון פנימי, וכך הופך את הרגעים השקטים למקור של כוח המאיר את יומו.

כאשר האדם מתרגל לעצור גם בתוך עומס, להניח לרגע את הפעילות והעשייה ולהישיר מבט אל פנימיותו, הוא מגלה שהרשות אינה בריחה אלא מדרגה של גדלות, והוא לומד לשלב בין מעשה למציאות של תפלה, בין האחריות לאחרים לבין האחריות לנשמה שלו, וכך נעשה אדם רחב לב ומיושב דעת שאינו נבלע במרוץ החיים.

כאשר האדם מבין שמצווה שאינה עוברת יכולה להמתין מעט כדי שלא יאבד את נקודת המפגש שלו עם ה', הוא לומד מוסר של עמידה: לא כל מה שעומד לפניו ראוי להיבלע בו מיד, ויש מקום פנימי שהאדם שומר עליו בקנאות, כי ממנו ניזונים כל המעשים הטובים שיבואו אחר כך.

וכאשר האדם לומד לשאול את עצמו רגע לפני כל החלטת: האם זה הזמן לעשייה או הזמן לתפלה, האם אני רץ כדי לברוח או כדי לקיים רצון ה', אז נפתחים לפניו שערי בהירות, והוא הולך בדרך מאוזנת וחיה, שבה אין ויתורים קלים ואין דחיות קבועות, אלא בחירה בכל רגע מתוך אמת.

הלילה בירידתו על יעקב איננו רק לילה של חושך. זהו לילה שבו נפתחת מהות חדשה בעבודת ה', לילה שבו אדם פוגש מקום שלא היה מוכן לו, לילה שבו צומחת תפילה שלא ניטלה מכוח חובה אלא מתוך מפגש קיומי. "ויפגע במקום" איננו משפט טכני. זו צעקה שקטה של אדם ההולך מבית אביו אל הלא נודע, ומתוך בדידותו מתקנת האומה תפילה של לילה, תפילה שנוגעת בנפש יותר משנוגעת בסדרי הזמן. ובתוך אותו לילה של יעקב, מתעוררת שאלה של דורות: האם גם נשים, שבחיייהן בנוי סדר שונה, מסע של בית, גידול, אחריות פנימית – האם הן חייבות בתפילת ערבית כמו האנשים? או שמא ערבית, שעלתה מתוך לילה נברי של גלות ונדודים, אינה מוטלת על האשה בשווה?

שאלה זו איננה טכנית כלל. היא נוגעת בשורש חובת התפילה, בשאלה האם נשים עומדות באותו חיוב, באותו סדר יום, באותה תקנה. היא נוגעת ברובד של דאורייתא ודרבנן, בהגדרת תפילה כבקשת רחמים, ובהבנת תקנת יעקב אבינו ותוקפה.

מצד אחד, הגמרא אומרת בפירוש שנשים חייבות בתפילה משום דרחמי נינהו. מצד שני, תפילת ערבית נקבעה כרשות, ואף אם ישראל קיבלה לחובה, נשים – כך נראה – לא קיבלו. מצד אחד, יש ראשונים שסוברים שכל שלוש התפילות הן חובה אפילו לנשים. מצד שני, דעת הרמב"ן ורבים מן האחרונים היא שתפילה מדרבנן, ושנשים חייבות רק בשחרית ומנחה.

השאלה מתחדדת: אם ערבית תקנה של יעקב, והנשים חייבות בתפילה מצד בקשת רחמים האם גם רשותו של יעקב שייכת להן? או שמא דווקא משום שתפילת ערבית לא הייתה חובה מעולם, לא נכנסה הנקבה בתוקף החיוב, וכוחה לבחור בה נשאר כרשות גמורה?

כאן מתנגשים שני עולמות: עולם ההלכה הקובעת סדרי תפילות, ועולם החיים שבו אשה נשאט על כתפיה אחריות פנימית שבדרך כלל אינה מאפשרת סדר קבוע של תפילת לילה. האם ההלכה התחשבה בכך? האם מצאה בו מקום?

הכלי יקר בפרושו על התורה (שם) הוסיף שהלילה, שהוא זמן דין וקטרוג, הוא הזמן שבו יעקב תיקן תפילה מיוחדת שעניינה בקשת רחמים דווקא בשעה שקולו של היום שוקע. דבריו מגלים לנו יסוד: תפילת ערבית נולדה מן הדין, ומן הדין יצאה רחמים. הרמב"ם במורה הנבוכים (א טו) ראה בחלום יעקב משל לעמידת הנביאים על סולם המעלות עד ראשו בשמים, וממילא תפילת ערבית היא מקום שעליו עומד ה', מקום שבו האדם פונה מלמטה למעלה מתוך נוכחות אלוקית שאינה נגלית ביום. מכאן מתברר שלילה הוא זמן השנה שונה, וממילא ייתכן שכוחו של הזמן הזה שייך באופן שונה לאנשים ונשים.

הפסוק כאן הוא יסוד השאלה: אם תקנת תפילת ערבית באה מלשון "פגיעה", מלשון התייצבות של לילה, האם נשים – שחיובן בתפילה נובע מצד רחמים – מתחייבות גם בתפילת לילה שאינה חובה? או שמא דרש "אין פגיעה אלא תפילה" מחייבת את יעקב ואנשיו, אך אינה מחייבת את הנשים?

בגמרא במסכת ברכות (דף כו ע"ב) נאמר: "תפילות אבות תקנום. אברהם תקן תפילת שחרית שנאמר וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם. אין עמידה אלא תפילה. יצחק תקן תפילת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב. אין שיחה אלא תפילה. יעקב תקן תפילת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש. אין פגיעה אלא תפילה".

הגמרא ממשיכה לבאר שם את משמעותו של "רשות": "תפילת ערבית רשות". ושואלת הגמרא שם: אם כן למה התפללו? ומשיבה: "כיון דנהוג עלמא כחובה – חובה".

ובנוסף שם (דף כ ע"ב) נאמר: "נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפילה לפי שתפילה רחמי ניהו".

כאשר מתבוננים בלשון הגמרא, מתגלה יסוד עמוק. הגמרא מלמדת שתפילת ערבית איננה בעלת יסוד של חיוב מצד עצמה אלא עניינה נולד מתוך מציאות של "פגיעה". לא עמידה מסודרת כבתפילת שחרית, לא שיחה יציבה כמנחה, אלא מפגש פתאומי של הלילה, מפגש שאין בו סדר קבוע אלא מציאות של "כי בא השמש".

הגמרא איננה אומרת רק שיעקב התפלל בלילה, אלא שהיא מצביעה על עומק של תפילתו: תפילה שאיננה באה מתוך חיוב של זמן אלא מתוך מצב נפשי של מפגש. "אין פגיעה אלא תפילה" מלמד שהאדם נוגע במציאות, והמקום נוגע בו, ומתוך אותו מגע מתעוררת תפילה.

וכשאמר הגמרא "תפילת ערבית רשות", אין כוונתה להיתר ולזול בתפילה זו, אלא שהיא עמוקה משאר התפילות בכך שהיא איננה נולדת מחובה של יום אלא מחובה של הלב. על כן אמרה הגמרא: "כיון דנהוג עלמא כחובה – חובה". העולם הבין שאין לילה בלי תפילה.

ולבני חיוב נשים, הגמרא מביאה עוד יסוד: "נשים חייבות בתפילה לפי שתפילה רחמי ניהו". כאן נחשף שורש אחר לחלוטין: חיוב התפילה איננו רק מצד הזמן אלא מצד טבעו של האדם. מי שזקוק לרחמים, חייב להתפלל.

ומכאן נוצר קו ברור לשאלתנו: מצד אחד, תפילת ערבית שורשה ברשות, מצד שני נשים חייבות בתפילה מפני "רחמי ניהו". שתי נקודות אלו נפגשות ויוצרות בירור עמוק: האם רחמי התפילה מחייבים גם את תפילת הלילה, או שמא מאחר שתקנת ערבית היא מלשון פגיעה ולא מלשון עמידה, נשים אינן נכנסות למסגרת זו?

כדי לבאר אם נשים חייבות בתפילת ערבית, הראשונים פותחים בשורש חיוב התפילה בכלל. הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות (מצווה ה) כותב במפורש: "כבר ביארו החכמים בגמרא תפילה דרבנן, כמו שאמרו בברכות (דף כא ע"א) ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא, ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל, דקריאת שמע דאורייתא תפילה דרבנן. ומה שדרשו בספרי ולעבדו זה זו תפילה אסמכתא היא, או לומר שמכלל העבודה שנלמד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות". לשון זו מגלה שתפילה יומיומית אינה מן התורה אלא מתקנת חכמים, ורק תפילה בשעת צרה היא מן התורה. בקו זה מתבהרת גם שאלת אנו, שכן אם עיקר התפילה מדרבנן, גם חיובן של נשים ברמה היומיומית נקבע על פי תקנת חכמים ולא על פי דין תורה.

לעומת הרמב"ן, הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"א ה"א) פוסק: "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ולעבדו בכל לבבכם. מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה". אלא שאף הרמב"ם מודה שאין בתורה נוסח קבוע ולא מספר תפילות קבוע, רק חיוב כללי של בקשת רחמים, שבה והודאה. רק אחר כך תיקנו אנשי כנסת הגדולה את שמונה עשרה ברכות. נמצא שלדעתו עיקר חיוב התפילה אחת ביום מן התורה, ושאר התפילות מן התקנה. ומתוך כך עולה שאף נשים בכלל חיות זה, שהרי אין כאן מצווה שהזמן גרמה אלא עבודה שבלב.

רש"י במסכת ברכות (דף כ ע"ב ד"ה נשים חייבות) מפרש את חיוב הנשים בדרך פשוטה אך עמוקה: "לפי שתפילה רחמי ניהו". כלומר שורש החיוב אינו הזמן אלא הצורך, והצורך אינו מבחין בין איש

לאשה. דברי רש"י משמשים יסוד לדעת רוב הראשונים, שהחיוב בנוסח קבוע אינו מן התורה אלא מדרבנן, ועל כן נשים חייבות כי חכמים חייבו אותן.

התוספות באותו מקום (ד"ה נשים) מחזקים את נקודת החיוב: "דאע"ג דמצוות עשה שהזמן גרמא היא, כיון דרחמי ניהו חייבין". התוספות מגדירים שהזמן איננו מפקיע את חיוב הרחמים, ומכאן יוצא שהחיוב כולל שחרית ומנחה. אך לגבי ערבית לא כתבו בפירוש, אף שמדבריהם נראה בבירור שבכל מקום שהחיוב נובע מרחמים, הנשים שייכות בו.

הרבינו יונה בפירושו על הרי"ף (ברכות דף יב ע"ב בדפי הרי"ף) מרחיב יסוד זה: "נשים חייבות בתפילה שאף הן צריכות רחמים, ומדין בקשת רחמים לא שייך זמן גרמא". מילותיו מאירות שהעיקר אינו מספר התפילות אלא עצם הכניסה למסגרת הבקשה. ומכאן עולה משוואה הלכתית עמוקה: כל חיוב התפילה לנשים נובע מן המהות, אך נוסח שמונה עשרה הוא תקנת חכמים, ולכן צריך לבחון אם חכמים רצו לחייב גם בתפילת ערבית, או שתקנתם שייכת רק לתפילת ערבית שחובה יומית קבועה להן.

הרי"ף עצמו בפסקיו למסכת ברכות (דף יב ע"ב בדפי הרי"ף) מביא את לשון הגמרא "נשים חייבות בתפילה" ואינו מחלק בין התפילות, ומשתמע מלשונו שאכן שחרית ומנחה חובה מנחה לנשים, שהרי אלו תקנו חכמים כחובה. אך בערבית, שמלכתחילה תקנתה כרשות, אין בספרו רמז שהנשים קיבלוה כחובה, ונראה שלא החיל על נשים את מה שהגבירים קיבלוהו על עצמם.

המשך דרכם של הראשונים מאיר את התמונה. המאירי במסכת ברכות (דף כ ע"ב) מדגיש יסוד: "נשים חייבות בתפילה מפני שהיא בקשת רחמים ולא משום זמן". אך לגבי ערבית הוא כותב (ברכות דף כו ע"ב): "תפילת ערבית רשות, ואף על פי שכבר נהגו בה כחובה, אין העמנה מחייב אלא את מי שקיבלו עליה". לפי זה נשים שלא קיבלו על עצמן ערבית אינן נכנסות כלל לגדר החובה.

בכך מתגלים שני נתיבים יסודיים: נתיב אחד, שורש הרחמים. נתיב שני, קבלת הציבור. נשים ודאי שייכות לראשון, אבל אינם מוכרחות להיכנס לשני, שהרי הקבלה הייתה של הציבור הגברי ולא של הציבור הנשי.

במגן אברהם (או"ח סימן רצ"ט ס"ק ט"ז) נכתב בלשון ברורה: "נשים אף על גב דחייבות בתפילה, מיהו רובן אינן מתפללות במוצאי שבת. ואפשר לומר כיון שתפילת ערבית רשות אלא דקבלו עליו חובה, והנשים לא קבלו עליהן". דבריו מעמידים קו יסודי: עצם העובדה שערבית נהפכה לחובה אינה הופכת את הנשים חלק מן הקבלה, משום שהקבלה היא מעשה ציבור, ומעשה ציבור נעשה על ידי מי ששותף ביסוד התקנה, ולא מי שכלל לא נצטוו בה מתחילה.

במשנה ברורה (או"ח סימן ק"ו ס"ק ד) מופיע ציטוט מלא ומדוקדק, הבהיר והפשוט: "תפילת ערבית שהוא רשות, אף על פי שעכשיו כבר קיבלו אותה כל ישראל כחובה, מכל מקום הנשים לא קיבלו עליהן, ורובן אינן מתפללות ערבית". וממשיך המשנה ברורה לבאר שהקבלה שחייבה את האנשים לא כללה את הנשים, משום שתקנת ערבית מעיקרה הייתה כרשות, ומי שלא נכנסה מעיקרה לדין הרשות, אינה נכנסת מאלה לדין החובה.

בשו"ת יביע אומר למרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זיע"א (או"ח ו סימן יז) הדברים מתבהרים מנקודת מבט נוספת. הרב מביא את דברי המגן אברהם, ומעמיד: "ומכל מקום נכון שתתפלל האשה תפילה אחת ביום, כדן תפילה שמדאורייתא לפי שיטת הרמב"ם, שבה בקשה והודאה". ובהמשך מציין באותה תשובה: "ותפילת ערבית, אף על פי שהקבלה כחובה, הנשים לא קיבלוה". ומרחיב בין השורות יסוד עמוק: עצם חובת התפילה לנשים אינה נובעת ממספר התפילות שתקנו חכמים לגברים, אלא מהצורך של האדם להתייצב לפני קונו. ולכן ערבית, שמקורה ברשות, אינה נכללת בגדר חיוב.

בשו"ת אור לציון למו"ר הגר"צ אבא שאול זיע"א (חלק ב פרק ז) נאמר בלשון מאירה: "וטוב שתתפלל אשה שלוש תפילות כאנשים, וטוב שתאמר שמונה עשרה, וטוב שתקבל עלה תפילת ערבית כחובה". ומוסיף, שעניינה אינו חיוב אלא רשות גמורה, ושם מקבלת, תקבע זאת בלשון רשות ולא בלשון קבלה. ומבטל למילים ניכר שביסוד הדבר עומדת תשומת הלב לצרכי החיים של האשה, שלא תמיד יכולה היא להיכנס למסגרת המחייבת של שלוש תפילות.

בהליכות שלמה להגר"ש"ז אורבאך זיע"א (תפילה פרק שלושה עשר אות יד) נכתב ביסודיות: "אשה הנוהגת להתפלל ערבית בקביעות ושכחה להתפלל, מסתבר שאינה חייבת להשלים בשחרית". ובהמשך: "אבל מותרת היא להחמיר על עצמה ולהשלים". כאן מתגלה יסוד נוסף: גם מי שנוהגת בערבית אינה עושה זאת כחובה גמורה אלא כרשות שנהפכה למנהג פרטי, ולכן אין לה דין תשלומין כשל חובה.

בספר שיח תפילה (סימן ג אות ד) מועלה דיוק חשוב: "אם מתחילה אשה רוצה לנהוג בתפילת ערבית, תאמר בפירוש שהיא מקבלת על עצמה בלי נדר". וכותב שם שבנערה שקיבלה על עצמה להתפלל ערבית בקביעות, ולאחר הנישואין אין בידה לעמוד בכך, עליה לעשות התרת נדרים. דבריו חושפים שכוח המנהג בערבית לאשה אינו מכוח חובה ציבורית אלא מכוח נדר פרטי, ולכן דינו נאמד ככל נדר.



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

הוא תפילה אחת – שחרית או מנחה – ועל האשה לקבוע אותה בנפשה כיסוד אמוני קבוע שאינו זו ממנה.

כאשר יעקב אבינו ניצב בלילה אפל, בודד על אדמת הגולה, מתגלה לו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ובתוך החלום מתרוממת התובנה שכל חייו של האדם מתנהלים בין התנועה העולה מן הארץ לבין ההשפעה היורדת מן השמים. אין לילה שאין בו פגישה, ואין חושך שאין בו אור חבי. יעקב מגלה שהלילה איננו

שעה של העלם בלבד אלא שעת התגלות מסוג אחר, ובשעה שאין תמידים, אין קטורת, ואין עבודת היום בבית המקדש, האדם נותר לבד עם תפילתו, ודווקא שם נולדת תפילת ערבית.

העיקרון הרעיוני העולה מכאן הוא שהחיים הרוחניים אינם בנויים רק על מה שמוגדר כחובה אלא גם על מה שהאדם בוחר ליטול על עצמו מתוך אהבה. מפגש הלילה איננו מצווה של זמן קבוע המחייב את כל ישראל, אלא שעת רצון שהקב"ה השאיר פתוחה לכל מי שמוכן להיכנס אליה. ומפני שמעמיקה יוצאים רחמים ולא חובות דין, ניתנה האפשרות שתפילת ערבית תיוותר רשות. וכשם שהלילה אינו כופה את האור אך מציג אותו למי שמוכן לבקשו, כך ערבית אינה מורה לאדם שעליו לעמוד, אך מעניקה למי שרוצה לעמוד הזדמנות לבדור מרחב רוחני חדש.

מנקודת מבט זו מתבהר מדוע נשים, שדרך הרוחנית אינה מחויבת בהגדרות של זמן גרמא אלא בנשמה המחפשת רחמים, לא קיבלו על עצמן את ערבית כחובה. לא מפני שהן חסרות או מופחתות, אלא מפני שעבודתן הנפשית, רוויית האחריות והמסירות של חיי היום יום, אינה דורשת מהן להיכנס אל מרחב הבחירה שבערבית. החובה של שחרית ומנחה אינה מונעת מהן את הפגישה עם הקב"ה בלילה, אך אינה כופה עליהן מדרגת התעלות שאינה טבעית לקצב חייהן. מי שתבחר לבקש – השער פתוח. מי שתבחר לשוב לשקט נשי של בית ושל משפחה – קיום תורתה שלם.

ולפעמים זהו המסר הגדול של תפילת ערבית: הקב"ה יוצר מרחב שבו האדם הוא שאומר "אני רוצה". תפילה שאינה חובה מגלה את עומק הלב יותר מכל תפילה שמכוח הדין. התפילה שבאה מתוך רצון ולא מתוך ציווי היא המניחה את האבן הראשונה בסולם המגיע השמימה. ומהשלב הזה, כל אחד ואחת מוצא לעצמו את מיקומו בסולם. יש העולים הרבה, יש המניחים רגל אחת, יש המתבוננים בו מרחוק. אך כולם חלק מן העלייה של יעקב.

והנה, תחושת הקרבה של תפילת ערבית מזכירה לנו שהאדם אינו רק מקיים דינים אלא פוגש את בוראו. דווקא בזמן שהוא נמוג, והלב פונה פנימה, מתגלה כי עבודת השם אינה נמדדת רק בחובות המצוות אלא גם בסדקים הדקים שבהם האדם אומר לקב"ה: "גם בחושך אני שלך".

יש שעה ביממה שבה נדמה שהעולם עוצר את נשימתו. השמש שוקעת, האור נסוג, והמציאות כולה מתכסה במעטה של אי ודאות. הלילה איננו רק זמן פיוז אלא מצב רוחני. ביום האדם פועל, יוזם, מתנהל בתוך עולם פירי. בלילה נמדד כוחו הפנימי, אומץ ליבו, יכולתו לשאת סתירות ולחיות עם מקומות שהוא אינו מבין עד תום. דווקא שם מתחילה תפילת ערבית.

תפילת הלילה היא תפילה שאינה כופה עצמה על האדם אלא מגלה לו את עומק בחירתו. בזמן שאין חובה המכריחה, מתבררת מדרגת הרצון. בשחרית ובמנחה האדם בא מתוך חיוב ומצווה. בערבית האדם בא מפני שהוא רוצה להיות בקשר. במקום שמסתירים אור ההלכה מתחיל אור הנשמה. ערבית היא המקום שבו מתברר האם התפילה היא רק מטלה או שהיא קשר חי.

מתוך כך אפשר להבין מדוע נשים לא קיבלו עליהן את תפילת ערבית כחובה. אין זה פטור שמתוך הקלה, אלא פטור שמתוך הבנה פנימית. רבים מן הראשונים מתארים את מבנה זמנה של התפילה כחלק מן העולם ההלכתי ציבורי של האיש, ואילו עולמה של האשה, שרבים בו מעגלי הדאגה והנתינה שאינם תלויים בזמן, קשור יותר בתפילה שאינה נמדדת בשעות אלא בלב. אצל אשה, תפילה של אמת יכולה להתפרץ ברגע של הכרת תודה, בעת של קושי, בזמן של שמחה, גם אם אין זה בתוך מסגרת הערבית הקבועה. מהותו של חיוב ערבית – כבחייה ולא כחיוב – תואמת בדיוק את המבנה הנפשי של האשה, שאינה מוכרחת להיכנס למסגרת זו אם אינה מתאימה לקצב חייה. ומעל כל זה יש נקודה עמוקה יותר: תפילת ערבית נתקנה בזמן של לילה, של הסתר פנים חלקי. והאשה, שמטבעה נושאת בתוכה יכולת מיוחדת להתמודד עם הסתר ואי בהירות, אין לה צורך להוכיח את התעלותה דווקא באותה שעה. אם תבחר להתפלל – קדושתה רבה. ואם תבחר שלא – אין זה חסר. זוהי מהותה של ערבית: תנועה פנימית ולא דרישה משפטית.

ובמבט מחשבתי נוסף, כל מערכת התפילות בנויה כסולם של יעקב. יש תפילת יום, יש תפילת ערב, ויש ההבנה העמוקה שלכל אדם ואדם יש מדרגת סולם משלו. החיוב של שחרית ומנחה מעמיד את האדם על

בשול"ת בית שערים (או"ח סימן פ"ד) מוסיף ביאור בנוגע לעצם מהות החיוב: "נשים מתחייבות בתפילה מן הדין משום דתפילה רחמי, אבל בתפילת ערבית לא מצינו שחייבום". ומדיש בעל בית שערים שהחובה אינה על האדם אלא על הצורך, וכיון שהצורך אינו תולה עצמו בזמן ערבית, אין כאן חיוב נוסף.

במנחת יצחק (חלק ח סימן כב) מבואר בסגנונו העמוק: "ערבית רשות מעיקרה, ומדין קבלה נעשית חובה. והנשים שלא קיבלו עליהן, לא נכנסו כלל לגדר זה". הוא מדיש שמדין חיוב שמונה עשרה אין לחייב נשים בערבית, מכיוון שהתפילה השלישית כלל לא נתקנה כחובה אלא כמתקנות נפש של עמידה נוספת לפני קונה.

בספר קול יעקב (תפילה, ענייני נשים) מובאת מסורת מופלאה מבית מדרשם של גדולי האחרונים: "שמעיקר הדין די לאשה שתתפלל תפילה אחת ביום כדי שלא תתמעט בקשת הרחמים". ומשם מתבאר שערבית אינה מוסיפה על מהות זו ואינה מחויבת.

במרומי שדה (על ברכות כ ע"ב) מציג ביאור רוחבי: "חיוב הנשים נמדד לפי ההכרח ולא לפי המסגרת הציבורית". ומשמע מדבריו, שמכיוון שערבית נתקנה כ"רשות", גם לאחר שהציבור הפכה ל"חובה", אין הנשים שייכות לתהליך הקבלה.

בשול"ת ישכיל עבדי (חלק ה או"ח סימן ו) נאמר: "נשים נדחקות במלאכתן וטרדות ביתן, ועל כן לא חייבום חז"ל אלא התפילה שנצרכת מצד רחמים". ובהמשך כותב: "וערבית אינה מן החיוב לנשים".

בכנסת הגדולה (או"ח סימן ק"ו) הגהות הטור) נכתב יסוד הנוגע ישירות לשאלתנו: "נשים לא נהגו להתפלל ערבית מעולם". והוא מסביר שהמנהג מעיד שאין זה חיוב.

וכן כתב בספר מעשה רב (אות כט) שנהגו נשות ליטא שלא להתפלל ערבית כלל.

ובספר דברי מלכאל (חלק ג סימן יז) כתב: "נשים פטורות מערבית, דלא מצינו שקיבלו עליהן".

בכל דברי האחרונים, מתרחבת לגודל עניינו תמונה אחת מבוררת: החיוב לנשים בתפילה נובע מן הרחמים, ולא ממסגרת התקנות של מסרי התפילות שנקבעו לאנשים. ומשום כך נשים חייבות בתפילת שחרית ומנחה, שהן תפילות חובה. אבל תפילת ערבית – שלא נתקנה כחובה אלא כרשות – לא התקבלה מעולם כחובה אצל נשים, וממילא אין חיבות בה.

לאחר שפרשנו את השיטות ונתבוננו במחלוקת הראשונים והאחרונים על יסוד חובת התפילה לנשים, ולאחר שהוברר כי תפילת ערבית נותרה ברובד של רשות שלא נתקבלה אצל נשים כחובה מעולם, נוכל עתה לבאר את הנפקא מינות למעשה, שבהן הופך העיון התורני לדרך חיים ברורה ומסודרת.

ראשונה, אשה שאינה מתפללת ערבית כלל, אינה חסרה בכך שום חיוב מן הדין, שהרי שתי התפילות שחיובן ברור לנשים הן שחרית ומנחה בלבד, מפני שהן תפילות חובה, ואילו ערבית אף שנעשית כחובה אצל הגברים מכוח קבלת הציבור, הנשים לא קיבלו על עצמן מעולם. ממילא, אם עייפות, עומס בית, טיפול בילדים או חיי משפחה אינם מאפשרים תפילת ערבית, אין כאן כל פגם הלכתי אלא הנהגה פשוטה על פי דין.

שניה, אשה שבחרה להתפלל ערבית מפני רצון להתקרב, להתענג על עמידה נוספת לפני ה', או מפני שנהגה כן מנערות, אינה נכנסת בכך למסגרת של חובה אלא למסגרת של רשות שקיבלה על עצמה. ולפיכך, אם שכחה להתפלל, אין עליה חיוב תשלומין, שהרי אינה דומה למי שמחויבת בתפילה ושכח, אלא למי שקיבלה על עצמה מנהג טוב, ומשום כך רשאת להשלים אס, את תרצה, אך אינה צריכה להשלים מן הדין.

שלישית, נערה שנהגה שנים להתפלל ערבית, ונישאה או נכנסה לפרק חיים חדש שבו הקביעות נעשתה קשה, אינה נכנסת לדין מבטל מצוה, משום שתפילתה לא הייתה חובה אלא מנהג של רשות, וממילא אין כאן חיוב של התמדה קבועה. אבל משום חשש קבלת מנהג בנדר, ראוי שתעשה התרת נדרים כדי שלא תישאר כבולה למנהג שאינה יכולה לעמוד בו. ומאחר שהמנהג נעשה מתוך תמימות ורצון להשקיע בעבודת ה', התרת הנדרים משיבה את הדין למקומו.

רביעית, אשה הרוצה להנהיג לעצמה סדר תפילות קבוע, רשאית לבחור אחת משלוש התפילות ולבססה כחובה אישית. אם תבחר שחרית – הרי זה מן המובחר. אם תבחר מנחה – תבורך. ואם תרצה אף בערבית – רשאית, ובלבד שתאמר מפורש שאינה מקבלת חובה אלא נהוגת כן בלי נדר, כדי שלא תהפוך רשות לחובה שלא בכונה. חמישית, אשה המתפללת ערבית הלכתית גמורה, עם שמונה עשרה מלאה, יכולה לברך את כל הברכות וכל מטבע התפילה, ואין בזה שום חשש ברכה שאינה צריכה, שהרי בתפילה אין גדר של ברכת המצוות אלא עמידה לפני ה', ולכן מי שמבקשת להוסיף קדושה ביום, תבורך מן השמים.

נמצא שכל ההלכה כולה מובילה למסקנה אחת מאירה: תפילת ערבית לנשים אינה חובה, אינה מצריכה תשלומין, אינה מצריכה קביעות, אך פתוחה לגמרי בפני כל מי שרוצה להתקרב. ובכל זאת, עיקר החובה

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ראקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

שני שלבים קבועים. ערבית מוסיפה את שלב הבחירה, שלב שבו האדם פוגש את הקב"ה לא מתוך ציווי אלא מתוך געגוע. נשים, שבדרך כלל עבודתן הרוחנית נטועה בתוך מרחבי חייהן, פטורות מהעלייה הכפויה בסולם – אך אינן מנועות מהעלייה הרצונית. הפטור הוא פתח ולא מנעול.

לכן, כאשר דנים בשאלה האם נשים חייבות בערבית, ברור שההלכה קבעה פטור – אך הפטור חושף שכבת עומק: יש תפילות של חובה ויש תפילות של רצון. והקב"ה, שמבט במעמקי הלב, מכיר בכך שלפעמים מקום הרצון גדול ממקום החיוב. ערבית הוא זמן שמגלה את האדם לעצמו, וגם אם נשים אינן מחויבות בה – שערי הלילה אינם נסגרים בפני מי שמבקשת להיפגש עם מלך מלכי המלכים בשעת החשכה.

יש רגעים בחיי האדם שבהם מתברר עד כמה עבודת ה' אינה נבנית רק בשעות מוארות. ביום, כאשר הכול גלוי, כאשר סדר היום עומד על רגליו, קל יותר לומר את המילים. אך המבחן האמיתי של קשר רוחני איננו נמדד בשעות היום אלא באותם רגעים שבהם העולם מתכסה בערפל. תפילת ערבית, תפילתו של יעקב בלילה, נעשית לשליח של כל אותן תחנות בחיים שבהן אדם נדרש לומר לעצמו את האמת גם כאשר הוא לכאורה לבד, רחוק, עייף או מבולבל.

דווקא שם נבחן האדם: האם הוא מתפלל מפני שקראו לו? מפני שהזין הכריח אותו? או מפני שליבו מבקש לדבר אל בוראו גם כשהוא ללא מסגרת מחייבת. ערבית מלמדת שהחיים הרוחניים אינם תלויים בציווי אלא בהכרה עמוקה שבלב. תפילת הלילה אינה בנויה על חיוב אלא על נאמנות, על היכולת של האדם לומר לקב"ה: גם עכשיו אני נוכח, גם כאשר אין קול הכרוז, גם כאשר השגרה אינה דוחפת אותי בין דורה למצוה.

ומכאן גם נלמד יסוד מוסרי לגבי חיוב הנשים. הפטור מן הערבית איננו היעדר, אלא הכרה בהבדל נפשי עמוק. יש אדם שעבודתו הרוחנית מתבררת מתוך שגרה מחייבת, ויש אדם שעבודתו צומחת מתוך בחירה פנימית שאינה נמדדת בשעות. האשה, שעל פי תפקודה בעולם חיה רצופים בנתינה, התמסרות, דאגה, בניין בית, ויצירת בעולם חיים של אמונה, עבודתה אינה תמיד יכולה להימסר ללוח זמנים טכני, וממילא אין ההלכה מטילה עליה חיוב שאינו הולם את תפקידה. אין זה פטור של חולשה אלא פטור של עומק.

למדנו אפוא שהצדקה המוסרית של תפילת ערבית היא עצמה ההבנה שברוחניות אין אחריות. יש עבודת יום ויש עבודת לילה. יש תפילה שמחייבת ויש תפילה שמחכה ללב. לפעמים דווקא הפטור הוא שמלמד על גודל העומס והשליחות. לא כל מי שפטור – פטור מבחינה נפשית. לעיתים הפטור הוא הזמנה אל תפילה פנימית עמוקה יותר, תפילה של רגעי אמת שבהם האדם מוצא את מילותיו שלו.

האדם שהולך בדרך יעקב לומד שבליילה מתגלה גודל הנשמה: לא מתוך חובה אלא מתוך עומק. לא מתוך ציווי אלא מתוך רצון. ולפעמים, כאשר פטורים, דווקא אז מתבררת השאלה: האם אני בא מפני שאני מחויב או מפני שאני רוצה. ובכך מלמדת אותנו תפילת

ערבית שיעור מוסרי גדול על אמונה – אמונה שאינה פועלת רק כאשר מאירים לה, אלא גם כאשר החשכה מקיפה את דרכו.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: האדם מגלה את אמת חייו דווקא בשעות שאין עליו פיקוח ואין עליו חיוב, ושם מתברר האם הקשר שלו עם הקב"ה הוא של הכרח או של רצון פנימי, ולכן בכל יום עלינו לשאול את עצמנו היכן אנחנו מתפללים מתוך חובה והיכן מתוך אהבה.

יש זמנים שבהם העולם משאיר אותנו לבד עם עצמנו, ולימדנו שעות הערב כי גם כאשר אין מסגרת מאורגנת הדורשת מאתנו סדר ברור, עדיין אפשר להפוך את הדממה למפגש, ואת החשכה לנקודת קרבה, ורק צריך לשהות רגע ולתת ללב לדבר.

לא כל פטור הוא הקלה, לעיתים הפטור מגלה את היכולת האנושית ליצור מרחב של קדושה שאינו נמדד בזמנים אלא בעומק פנימי, ומתוך כך נבין שגם בחיינו הפרטיים פנינו זמן אינו מטרה אלא הזדמנות למלא את הרגעים בתוכן רוחני אמיתי.

נשים שחיייהן מלאים בעומס, דאגה, אחריות ואהבה מלמדות אותנו שתפילה איננה רק עמידה מסודרת אלא גם נשימה פנימית של אמונה בתוך חיי היום יום, ומתוך כך כל אדם יכול ללמוד כיצד להפוך את שגרת יומו לאריג של תפילות קצרות אך עמוקות.

תפילת ערבית מגלה לנו שהקשר עם הקב"ה נבחן דווקא ברגעים שבהם האור נחלש והסדר נעלם, ולכן כל אדם צריך למצוא את המקומות בחיינו שבהם הוא מגלה שהוא נאמן לאמתו גם ללא עין רואה וללא דחיפה מבחוץ.

**עיקר העניין:** לאחר שהתבאר מקורות ההלכה לכל עומקם, עולה המסקנה הברורה שנשים אינן חייבות בתפילת ערבית. יסודה של ערבית הוא מדרגת רשות שקיבלו הגברים כחובה בזרימת הדורות, ואילו הנשים, שמחויבות בתפילת רחמים בכל יום, לא קיבלו עליהן את תפילת הלילה כחיוב קבוע. על פי דברי הראשונים והאחרונים עולה כי חיוב הנשים מתמקד בשחרית ובמנחה, שמבטאות את עמודי היום, ואילו ערבית תפילה שמתקיימת בעת של אי בהירות נשארה עבורן פתח רצוני, לא מסגרת מחייבת. מכאן שלהלכה נשים רשאיות להתפלל ערבית ואף תבוא עליהן ברכה, אך אינן מחויבות בה, וכל עוד שומרות על תפילה יומית אחת לפחות קיום מצוותן שלם.

ובתוך הדברים ההלכתיים מתגלה עומק גדול: תפילת ערבית מלמדת שהפגוש בין האדם לבוראו איננו נקבע רק בשעות היום אלא גם בשעות הלילה. הלילה מסמל את כל המקומות בנפש שבהם האדם מרגיש שהעולם נרדם סביבו, שאין מי שמחזיק את ידו ואין מי שמגדיר עבורו את סדר יומו. דווקא שם פוגשים את האמת. כי לאורה של הלכה זו מתברר כי לא כל קדושה נוצרת מתוך גבול, יש קדושה שנבנית מתוך מרחב, מתוך בחירה, מתוך געגוע שאינו מוכתב אלא נולד מבפנים.

וכאן נוצרת הדרשה הפנימית: כמו שיעקב אבינו פגע במקום, ושם, בין אבני הארץ, גילה שער השמים, כך גם האדם מגלה ששערי תפילה יכולים להיפתח דווקא בלילה. יש לילות שהאדם מביט אל השמים ואינו רואה דבר, אך מתוך החשכה מתבררת לו נקודת אור דקה לא אור של יום אלא אור של אמת. אור שאינו נשען על מצוה אלא על נשמה. אור של לב שמרגיש שגם כשהדרך נסתרת הקב"ה ניצב עליו ושומר עליו בכל צעד.

ומכאן נפקא תובנה גדולה: יש תפילות שמגיעות בזמן קבוע, ויש תפילות שמתגלות מתוך לב שמבקש, וכאשר הלב מבקש אין צורך בחיוב כדי לפתוח פתח. מי שמתפלל מתוך אמת ימצא את שערי השמים פתוחים גם בשעות שהעולם חושב שהן שעות רשות. כך גדלים בני אמונה, וכך נבנית נשמתו של אדם המבקש אור גם מבין קפלי הלילה.

כך סוגרת ההלכה את המעגל ומחזירה את האדם אל יעקב אבינו: האיש שהתפלל מן הלילה ולימד אותנו שגם מה שאינו חובה יכול להיות שער. כי לפעמים השערים הגדולים של החיים נפתחים לא מתוך ציווי, אלא מתוך צעקת הלב, מתוך געגוע, מתוך אותה פגיעה במקום שהופכת להיות שער השמים של כל אדם המבקש את דרכו.

### "ותן חלקנו בתורתך"

זה התחיל כמעט בצנעה. עלון אחד, מודפס בפשטות, מחולק לשולחנות שבת. כמה רעיונות קצרים, כמה שאלות קצרצרות, פסקה של מחשבה וחובנה. לאט לאט מצאו דברי העלון את דרכם אל לבבות האנשים, אנשים נוספים בכל רחבי העולם לקחו יוזמה אישית, הדפיסו את העלון והפכו להיות מפיצים באזור מגוריהם, מספר ישיבות בכל יום חמישי מדפיסים את דף השאלות לבחורים שצריכים לענות תשובות ולאחר שהם עונים תשובות, הבחורים מקבלים את כל החוברת השבועית מודפסת.

אנשים מספרים: העלון "גם לנשמה מגיע אוכל" שינה לנו את שולחן השבת, כל המשפחה מחכה לקרוא אותו.

אחרים מעידים: למדנו את פרשת השבוע במשך עשרות שנים, ופתאום גילינו אותה מחדש.

יש שאמרו: העלון שינה לנו את צורת החשיבה, הוא התחיל להפעיל לנו את גלגלי המוח. ובכל שבוע נוסף עוד ניצוץ קטן.

והנה שנים חלפו. העלון הלך וגדל. נוספו מדורים חדשים, נושאים מרתקים, הלכות מעשיות, דברי חזיון, מחשבות לעומק.

מאות עלונים נכתבו, אלפי עמודים הודפסו. הם נאספו בבית אב של תלמידי חכמים, בבתי כנסת, בבתים. דפי נייר פשוטים

אך דיבוריהם היו מלאים אור מחשבה ופלפול, ובעיקר דרך שונה מכל מה שהכרנו.

והנה, עתה, אחרי מסע של שנים עשר אלפי שעות יגיעה ועבודה מאומצת כל האוצר הזה מתאגד לכדי יצירה אחת אדירה:

### "גם לנשמה מגיע אוכל" בחמישה עשר כרכים מפוארים על פרשיות השבוע

סדרת ספרים שיחזיקו בין דפיהם את עמל השנים, את ההשראה ואת הרגעים שבהם עלון קטן הפך למגדל של תורה.

**אך יש עוד שלב במסע הזה והוא מזמין אותך: הספרים הללו לא נכתבים על נייר בלבד. הם נכתבים בזכות ובשותפות. הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום היארצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקירך. היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע.**

**שמך ושם יקירך יחרטו בדפי תורה חיים, ויזכו להיקרא בכל מקום שבו ייפתחו הספרים, בכל זמן שבו יילמדו. יש מי שמנציח בניין. יש מי שמקים גשור. אך יש מי שמקים דברי תורה וזוהי הנצחה שאין לה קץ. בכל בית, בכל שולחן, בכל שיעור יעמדו דבריך חיים, יוסיפו אור וזכות, וילוו את נשמות יקירך לעולם.**

**לפרטים נוספים סיוע להפצת העלון והקדשות: הרב יוסף ויצמן 052-8144488**

**היה שותף ביזכור הרבים. קנה חלק נצחי בספרי התורה וקנה את עולמך. כל התרומות מוכרות במס לפי סעיף 46**

### **אדם שנגנב לו כסף ואח"כ החזירו לו את הגניבה האם חייב לעשר עוד פעם מעשר כספים? הוכח מפרשת השבוע!**

להתבונן בו כנתינה חדשה, ומכאן נפקא מינה לממון החוזר לאחר שנלקח.

בעל הטורים בפרשו על התורה (שם) כתב שהכפילות מרמזת על שתי נתינות מן השמים, אחת גלויה ואחת נסתרת. בעל הטורים מרחיב שהמילה "עשר" פעמיים רומזת גם לממון שהיה ברשות האדם, יצא ממנו ושב אליו. לפי דרכו, השיבה עצמה נחשבת נתינה חדשה, ולכן יעקב קובע כבר כאן עיקרון: השבה של ממון נחנת כאילו ניתנה מחדש.

כתב האור החיים הקדוש בפרשו על התורה (שם) שדברי יעקב מתייחסים גם לשפע רגיל וגם לשפע הנוזל מן השמים לאחר קשיים, נפילות או ניסיונות. האור החיים כותב ש"כל אשר תתן ליי" כולל גם דברים שהיו קודם ברשות האדם ונעלמו ממנו, שכן עצם ההשבה היא הנהגה אלוקית בפני עצמה וממילא נצרכת לברור מחודש של קדושה. החזקוני בפרשו על התורה (שם) כתב שיעקב מקבל על עצמו להקדיש חלק מן השפע לא רק כאשר השם מרבה ברכתו בצורה רגילה, אלא גם כאשר מגיע לידו דבר שאבד, נגנב או שלא היה ברשותו זמן רב. לפי דבריו, החיוב במעשר הוא על עצם הגעת הממון ליד האדם, בין אם הוא חדש ובין אם הוא חוזר.

בפרשו על התורה (שם) כתב הרלב"ג כי יעקב מלמדנו שכל דבר שהאדם מקבל מתחדש אצלו כטובה חדשה. הרלב"ג מבאר שהממון האובד והשב אינו נחשב המשך של קנין ישן בלבד, אלא עשוי להיות מוגדר כמנתת שמים מחודשת. ומכאן יש יסוד לעיין בשאלת הגדרת ממון חוזר.

בפרשו על התורה (שם) כתב הכלי יקר שהכפילות בפסוק באה כביטוי להבחנה דקה בין קבלת שפע ראשונית לבין קבלת שפע שניה. הכלי יקר מאריך ללמד שאדם חייב להתבונן האם הממון שמגיע לידו עכשיו הוא המשך של מה שכבר היה שלו, או שמא הוא הופעה חדשה. תובנה זו פותחת פתח עמוק להגדרת ממון שנגנב ושב.

היסוד הגדול לברור מעמדו של ממון שניטל מן האדם ושב לידו, ומעמדו של ההיחוש המפקיע בעלות ומגדיר מחדש את מהות הקניין, נלמד בראש ובראשונה מדברי חכמינו בגמרא, אשר הציבו את גבולותיה של הבעלות במצבים מורכבים של אובדן והשבה.

בגמרא במסכת בבא קמא (דף סו עמוד א) נאמר: "יִיאֹשׁ כְּדִי קִנִּי אוֹ לֹא קִנִּי. רַבָּא אָמַר יִיאֹשׁ שְׁלֵא מַדְעַת לֹא הוּי יִיאֹשׁ. מֵאִי טַעְמָא דְהָא לֹא יָדַע דְּנַפְל מִיְנֵיהּ וְהִכִּי מִיִּיאֹשׁ".

דברי הגמרא מורים שהיִיאֹשׁ הוא יסוד משפטי עמוק שקובע את עצם בעלותו של האדם על חפצו. ואם אין דעת על האובדן, אין מקום ליִיאֹשׁ, וממילא הבעלות לא פוקעת. הגמרא מבהירה כי ברגע שהיִיאֹשׁ חל, מתהפך מעמד הממון ומאותו רגע חדל להיות רכוש בעליו. יסוד זה יעמוד במרכז דיונו, שכן ממון שאבד מן האדם ולא נתיימש ממנו נותר שלו, ואם חזר לידו אין כאן רווח חדש. אבל אם נתיימש, פקעה הבעלות וממילא שיבתו של הממון הופכת למעשה לרווח הבא מחדש.

בגמרא במסכת בבא מציעא (דף כא עמוד ב) נאמר: "אֲבַדְתָּךְ וְהִלָּא אֵינְךָ חַיִּיב לְהַחֲזִיר מִפְּנֵי שֶׁהָיָא יִיאֹשׁ בְּעֵלִים". חז"ל מגלים שהיִיאֹשׁ אינו רק מצב רגשי אלא הגדרה משפטית מלאה המפקיעה מן האדם את הבעלות. ובשעה שהבעלות כבר איננה, כל מי שזוכה באותו חפץ זוכה בו מדין רווח חדש. יסוד זה משליך על כל ממון שנגנב: אם הבעלים התיימשו הרי הוא כממון שאינו שלהם כלל, ואם חזר לידם הוא דומה לרווח הבא בדרך חדשה.

יש שאלות שנוולדות בדיוק במקום שבו החיים מתעקמים ונפתחים מחדש. יש רגעים שבהם האדם מגלה עד כמה דק הגבול בין ביטחון כלכלי לבין תהום של חוסר ודאות. כסף שנגנב אינו רק אובדן של ממון אלא אובדן תחושה, אובדן יציבות, אובדן בעלות. לרגע אחד העולם נסדק, משהו מתערער בנפש. ואז, לפתע, בחסדי שמים שאינם צפויים, אותו כסף עצמו חוזר. לפעמים הגנב נתפס, לפעמים הכסף נמצא באמצע הדרך, ולפעמים הוא מגיע בחזרה בצורה כל כך מפתיעה עד שהלב אינו יודע אם לברך על מציאה חדשה או על השבה ישנה.

ובאותו רגע, ברגע שהכסף ששקע בתוך הצללים חוזר אל אור היום, מצטיירת שאלה עמוקה ומטלטלת. לא רק שאלה של ממון אלא שאלה של הגדרה: מהו כסף שחוזר. האם הוא שב להיות אותו ממון ישן שמעולם לא יצא מבעלותו של האדם, או שמא כל חזרה היא בריאה חדשה של רווח. האם חזרת הממון היא המשך של בעלות קיימת או התחלה של בעלות חדשה.

ובתוך כל זה, מבקשים אנו לברר שאלה אחת, חדה ובהירה, אך שורשה עמוק ורחב: אדם שנגנב ממנו כסף ואחר כך החזירה לו הגניבה האם חייב להפריש שוב מעשר כספים מן הסכום שחזר לידו, או שאין זה אלא השבה של שלו ואין כאן כל חיוב נוסף.

והנה הובאו אזה דברי ספר חסידים, פירוש מקור חסד, דברי הספר וישמע משה, והמקרה שבו גנבו ממון גדול ואחר כך נמצא הגנב, ושאלו האם חייב שוב במעשר. כל הנוסח כולו לפנינו, ובמרכז עומדת השאלה: מהו המעמד של ממון שנגנב ושב.

ומעתה נפנה אל דברי פרשת השבוע, לבקש בתוכה את היסוד העמוק שמאיר את גבולות הבעלות, את רגעי האובדן, ואת השיבה של דבר שנדמה כאבוד.

היסוד העמוק לענייננו מונח בדברי יעקב אבינו כאשר הוא ניצב מול ראשיתה של דרך חדשה ואומר בקול מלא הודאה, יראה וקבלת עול: "ויכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך" (בראשית כח כב). פסוק זה אינו רק נדר, אלא הצהרה של אדם העומד מול חידוש חייו ומגדיר מחדש את מעמד הממון היורד אליו מן השמים. יעקב מלמד שהשפע הניתן מן העליונים אינו רק רווח אלא שליחות, והמעשר הוא ההכרזה שאין זה ממוני הפרטי בלבד אלא פיקדון ביד האדם לעשות בו רצון השם. רש"י (שם) כתב שהמילים "ויכל אשר נתן לי" אינן רק לשון קבלת שפע עתידי אלא כוללות כל נתינה שתבוא ליד האדם בכל צורה שהיא, בין בדרך הטבע ובין כהופעה מפתיעה של השגחה. רש"י מדגיש כי יעקב אינו עושה נדר על מקרה מסוים אלא קובע כלל כולל על כל קבלת שפע, וכל נגיעה בממון חדש או חוזר מלווה בחובה של קדושה והפרשה.

הרמב"ן בפרשו על התורה (שם) כתב ששורש דברי יעקב מלמד על עומק גדול בבעלות. הרמב"ן כותב שמה שאדם מחזיק בידו הוא לבוש זמני בלבד, והבעלות האמתית נשארת תמיד בידי השם. משום כך יעקב משתמש במילים "נתן לי", כדי לבטא שכל מה שיש לאדם, גם אם היה שלו זמן רב, אינו אלא נתינה מתחדשת בכל רגע. הרמב"ן מאריך לבאר שהמעשר נועד להזכיר לאדם שהממון שבידו אינו קנין עצמי אלא השקעה אלוקית המחייבת מחויבות של קדושה.

הספורנו בפרשו על התורה (שם) כתב שהכפילות "עשר אעשרנו" באה לרמז על שתי בחינות שונות של ממון. יש מעשר על מה שנוול מתוך עמל האדם, ויש מעשר על מה שבא בהפתעה, בפתאומיות, בדרך שאדם לא ציפה לה. הספורנו מלמד שאף על שפע שאינו חלק מסדר קבוע של הכנסה, אלא שפע המתחדש כאירוע נפרד, חייב האדם



בגמרא במסכת בבא מציעא (דף כו עמוד א) מבואר: "יִיאֹשׁ בְּעָלִים עִם שִׁנּוּי רְשׁוֹת קוֹנָה". הגמרא מחברת את שני הכוחות: ייאוש ושינוי רשות. מידת ההקנאה נקבעת לפי השילוב ביניהם. זוהי נקודת עומק לענייננו, כי ממון שנגנב ועבר שינוי רשות אצל הגנב אין לא היה בו ייאוש, לא פקע מן הבעלים. אבל אם היה ייאוש, הרי השינוי חותם את אובדן הבעלות ויוצר מציאות חדשה לגמרי.

בגמרא במסכת בבא קמא (דף סו עמוד ב) נאמר: "יִיאֹשׁ קְנִי מִדְּרַבָּנָא". הדיוק בדברים מלמד כי עצם הייאוש הוא כוח קנייני. אף אם נבחן את שורשו מדרבנן, עדיין הגמרא מחשיבה אותו כהפיכת מהות הבעלות. כך מגדירים חז"ל שהייאוש יוצר מציאות חדשה, והחפץ שהיה של אדם נעשה כמי שאיננו שלו עוד.

בגמרא במסכת בבא מציעא (דף כד עמוד א) נאמר: "הרי אלו של מוצא מפני שהיא ייאוש בעלים".

הגמרא מלמדת יסוד נוסף: לא רק שאין האדם בעלים לאחר שהתייאש, אלא שכבר אין היחס בין החפץ לבעליו שייך כלל. הדבר מדגיש ששיבה של ממון לאחר ייאוש איננה חזרה למעמד הישן אלא הופעה חדשה של רוח.

ובגמרא במסכת קידושין (דף מח עמוד א) נאמר: "המקדש בגזל ובחמס אינה מקודשת עד שייאוש הבעלים". דברי הגמרא מחדדים: לפני ייאוש, דינו של החפץ עדיין קשור לבעלים, ואילו לאחר ייאוש החפץ כבר מנותק ממנו. זהו יסוד עמוק בתורת הבעלות על ממון, וחומרתו רבה, שכן מכאן למדנו שהייאוש מגלה למפרע שגם אם החפץ שב, פעמים שאין השיבה פועלת חזרה למעמד הראשון.

וכן בגמרא במסכת סנהדרין (דף עח עמוד ב) נאמר: "יִיאֹשׁ בְּעָלִים הוּי כְּאִילוֹ נִמְסַר מִקֻּדְשׁוֹ עַד שִׁיֵּאֹשׁ הַבְּעָלִים". דברי הגמרא מחדדים: סתמית אלא יצירת רשות חדשה. מכאן יסוד גדול: אם אדם התייאש ממנו כבר איננו תחת בעלותו, ואם אחר כך נתחדש שהממון חוזר אליו, אין זו השיבה של שלו אלא תנינה חדשה לגמרי.

כל הגמרות הללו מציבות יסוד אחד רחב: בעלות אינה נקבעת על פי תחושת הלב אלא על פי מצבו ההלכתי של הייאוש. ובשעה שייאוש פוקע בעלות, השיבה יוצרת מציאות חדשה של רוח, ועל כן השאלה בדבר מעשר כספים עומדת על צירו של יסוד הייאוש.

לאחר דברי הגמרא שהציבו בפנינו את גבולות הייאוש ומעמדו של ממון האובד ושב, נפרוש כעת את דברי הראשונים אשר ביררו את ההלכה מתוך עומק הפשט והגיגון הקניין. דבריהם יוצרים תשתית רחבה למעמד הממון החוזר, ומגדירים את נקודת האיפוס שבה בעלות קיימת הופכת לרווח חדש.

בראש דבר עומדים דברי הר"ף במסכת בבא קמא (הלכות שם), אשר כתב בלשונו: "כל מקום שאמר ייאוש קונה אינו מפני שהבעלים העבירו מידם ברצון, אלא מפני שכבר אין כאן בעלות הניכרת והחפץ עומד כהפקר". הר"ף מגלה יסוד עמוק: הייאוש אינו פעולה מצד הבעלים אלא תוצאה של מצב. האדם אינו מקנה מרצונו, אך מציאותו של החפץ שעזב את שליטתו והסיכוי לשלבו כל כך, מפקיעה ממנו את הבעלות. ומכאן שממון שאדם התייאש ממנו אינו חוזר אליו כשלו, אלא כמתנה חדשה.

הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (פרק יג הלכה יא) כתב: "יִיאֹשׁ הַבְּעָלִים גֹּרֵם שִׁיֵּצֵא הַחֲפֵץ מִרְשׁוֹת הָרָאשׁוֹן וְיִהְיֶה לְמוֹצָאוֹ. וְאִם יִבֹּא לִיד הַבְּעָלִים לֵאמֹר זֶמֶן אֵין זֶה דִּין הַשְּׁבָה אֲלָא דִּין זְכִיָּה מִחוֹדָשָׁתִי". הרמב"ם מדיק שלשון "יצא מרשות הראשון" איננה מליצה אלא קביעה קניינית ברורה: לאחר הייאוש, החפץ נהפך לדבר שאינו מעוגן בבעלות קודמת. ואם יגיע שוב ליד הבעלים, אין זו חזרה למצב הקודם אלא מעמד חדש לחלוטין. דבריו מאירים את שאלתנו, שכן מעמדו של ממון החוזר תלוי בשאלה אם יצא מרשותו או לא. הרשב"א בתשובותיו (חלק א סימן תתקצג) כתב: "דבר שנפל מן האדם ונתייאש הימנו אין לו עליו עוד שם בעלות כלל, ואפילו אם בא לידו לבסוף הרי הוא לו כבא מכא אחרים". הרשב"א מעמיק שהייאוש אינו רק הפקעה, אלא ממש מחיקה של שם הבעלות. אם כן, כאשר החפץ חוזר, אין הוא חוזר לשמו אלא נולד מחדש כמתנה חדשה הבאה מן ההשגחה.

המאירי בבא מציעא (דף כא) מאריך לבאר: "כיון שנואש בעל החפץ, הרי החפץ הזה כמי שאין לו בעלים, וכל הבאה לידו מכאן ואילך כזוכה בגוף חדש, לא כהשבה של מה שהיה שלו". המאירי מציב נקודה נוספת: לא רק שהחפץ יוצא מרשות הבעלים אלא אף זה הרואהו שוב אינו רואה בו המשכיות. הוא זוכה בו כזוכה בגוף חדש, וממילא הדבר משליך על הגדרת הרווח.

בעל ספר המאור על הר"ף בבא מציעא (שם) כתב: "יִיאֹשׁ גִּמּוֹר הוּפֵךְ אֶת הַמְּצִיָּא לְמִמּוֹן חֲדָשׁ, שֶׁאֵין לוֹ שׁוֹרֵשׁ בְּקִינִין שֶׁאֵבֵד". בעל המאור מוסיף נופך הלכתי עמוק: לאחר הייאוש הממון מקבל זהות חדשה. לא רק הבעלות מתבטלת אלא גם זהותו הקניינית הקודמת מתבטלת. בכך מתחדד היסוד שברגע שהממון חוזר, יש לדון האם הוא חוזר בזוהוּתו הישנה או שהוא נולד מחדש.

הריטב"א בבא מציעא (דף כב) מוסיף: "כיון שנתייאש, הרי זה כמקנה בעל כרחו". דבריו קשים אך עמוקים. הריטב"א מסביר שהייאוש פועל כמעשה הקנאה, לא משום שרצונו של הבעלים התבטא בכך, אלא משום שכך טבע הדברים שהגדירו חז"ל. ואם הדבר נמסר לבעלים לאחר מכן, הרי ההקניה נעשתה כבר ליוצא מידו, והוא קונה מחדש כאדם זר.

התוספות בבא מציעא (דף כא עמוד ב דיבור המתחיל מפני) כותבים: "יִיאֹשׁ מִפְּקִיעַ זְכוּת, וְלֵאחֵר הִיֵּאֹשׁ שׁוֹב אֵין לְבַעֲלִים מְקוֹם תְּבִיעָה אֲפִילוֹ אִם נִמְצָא הַחֲפֵץ בִּידָם". תוספות מחדדים שהפקעת הזכות אינה רק טכנית אלא מוחלטת. אין לבעלים זכות תביעה, ומכאן יסוד חשוב: אם אין תביעה, הרי גם השיבה אינה השבה הלכתית אלא קבלת חדשה.

הנימוקי יוסף במסכת בבא קמא (על הר"ף שם) כתב בבהירות מיוחדת: "יִיאֹשׁ גִּמּוֹר אֵין רַק הַעֲדַר תְּקוּהָ אֲלָא גִּילּוֹ דַּעַת שֶׁהַבְּעָלִים אֵינָה קִיִּימָת עוֹד, וְנִמְצָא כָּל קְבֻלַּת הַחֲפֵץ נִחְשֶׁבֶת לְתוֹסַפַּת חֲדָשָׁה". הנימוקי יוסף מגלה שהייאוש הוא גילוי, ולא רק הרגשה. גילוי זה פועל על הקניין, לכן, כשאדם מקבל שוב את מה שהתייאש ממנו, אין זו החזרה של ישן אלא הופעת חדש.

הר"ן בבא מציעא (דף יט מדפי הר"ף) מדייק: "יִיאֹשׁ וְשִׁנּוּי רְשׁוֹת עוֹשֶׂה אֶת הַדָּבָר כְּמִי שֶׁנִּתְחַדֵּשׁ בְּעוֹלָם". הר"ן מבסס את המושג של "התחדשות", ומכאן עולה שעצם השיבה אל הבעלים אינה מבטלת את ההתחדשות שנעשתה כבר קודם. לשונו של הר"ן מדויקת כדרכו: החפץ "נתחדש".

הרא"ש בבא מציעא (פרק ב סימן ט) כתב: "אחר ייאוש אין החפץ חוזר לשם הראשון". הרא"ש מציב קביעה חדשה: גם אם השם החיצוני אותו שם, מבחינה קניינית אין חזרה לשם הישן. החפץ נדון כחדש.

החתם סופר בחידושי למסכת בבא מציעא (דף כא) כתב בלשון המאירה את עיני הלומד: "יִיאֹשׁ דּוֹמֶה לְהַפְקֵר, שֶׁאֵין זֶה הַפְקֵר מִדַּעַת מִמֶּשׁ, אֲךָ מִמָּה שֶׁנִּפְסַק חֶבֶל הַבְּעָלִים מִן הַחֲפֵץ, שׁוֹב אֵין הַחֲפֵץ עוֹמֵד תַּחַת רְשׁוֹתוֹ שֶׁל הַבְּעָלִים כֻּלָּל, וְכַשְּׁחוֹזֵר לִידוֹ אֵין חוֹזֵר לְמַעֲמָדוֹ הָרָאשׁוֹן אֲלָא כְּבַעֲלֻת חֲדָשָׁה הַדּוֹרֶשֶׁת עֵינָן".

החתם סופר מגלה יסוד נוקב: הייאוש אינו רק פעולה של הבעלים אלא מצב שנוצר במציאות, מצב שבו החפץ מנותק מן היד שהחזיקה בו קודם. וכיון שנפסק חבל הבעלות, החפץ חוזר לבעליו לא כבן אובד ששב לביתו, אלא כממון שנולד מחדש תחת ידו. יסוד זה משמש עמוד תווך בהבנת ממון שנגנב ושב.

שו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן רעז) כתב בלשונו: "דבר שהיה בייאוש ודאי, ואחר כך הושבה המציאה לבעלים, אין זו השיבה גמורה, שכן הייאוש כבר עשה את שלו, ומעתה השיבה דומה למתנה שנודמנה לו מן השמים".

המהרש"ם מעמיק עוד יותר: גם אם הגנב עצמו משיב את החפץ, אין בכך לשבור את פעולת הייאוש. החפץ שב כשהוא כבר אינו חלק מן בעלותו הקודמת. ולכן לא מדין השיבה הוא מגיע, אלא מדין השגחה שמחדשת לו רוח.

ערוגת הבושם (חלק ב סימן לה) כתב: "הייאוש מפקיע לא רק את הבעלות אלא אף את השם ההלכתי שהיה לחפץ, ומעתה בהיותו שב ליד בעליו, הרי זה כדבר שנשתנה שמו ושינוי השם קונה".

הדברים הללו מחדדים עמדה עמוקה: החפץ אינו רק יוצא מרשות הבעלים, אלא זהותו הקניינית עצמה משתנה. וידוע כי שינוי השם הוא מעשה קנין. נמצא שאם שינה את שמו מכח הייאוש, כשחוזר ליד בעליו הרי הוא דבר חדש.

המנן אברהם (בתחילת סימן רמג) כתב בהקשר למעות צדקה: "מעות שנאבדו ונמצאו לאחר ייאוש דינם כחדשים לענין מצוות, שכל שבא ליד האדם לאחר שנפקע ממנו הרי הוא כממון שנכנס אליו מחדש".

המנן אברהם אינו מתייחס לגזילה בלבד אלא לצורת ההסתכלות על דיני מצוות ממון בכלל. אם הממון ראה עצמו אבוד ונפסק ממנו, הרי השיבה אינה המשך אלא חידוש. מכאן לומדים שצדקה ומעשר נמדדים לפי מה שנכנס ליד האדם בפועל.

הפרי מגדים באשל אברהם (סימן פא ס"ק ג) מעמיק עוד: "כל שנתייאש הבעלים לגמרי, יצא החפץ מרשותו כליל, ואם בא לידו לאחר מכן, דינו כבאה חדשה, שאין השיבה זו חוזרתו למעמדו הראשון כלל".

הפרי מגדים מדייק שהמילה "כליל" מלמדת על הפקעה מוחלטת. וממילא, אם השיבה מתרחשת לאחר שנפסקה הבעלות, הרי זו לבנה חדשה שנפלה בחיקו פתאום, והחייבים עליה אינם נמדדים לפי מה שהיה לפני כן.

הקצות החושן (סימן רסב ס"ק א) כתב בדרכו החדה: "יִיאֹשׁ גִּמּוֹר מִפְּקִיעַ בְּעָלֻת וּמוֹחָק שֶׁם בְּעָלִים, וּמַעַתָּה אֵין הַשְּׁבָה מִחוֹזֶרָה אֶת הַשֵּׁם הָרָאשׁוֹן אֲלָא הַחֲפֵץ זֹכֶה לְשֵׁם חֲדָשׁ, וּמִמִּילָא אֵין לְרֹאוֹתוֹ כְּהַמְשָׁךְ".

הקצות מגלה שאין הייאוש רק הפקעת יכולת אלא מחיקת "שם בעלים". ובדיני ממון השם אינו כינוי בלבד אלא מסגרת קניינית. וכשנמחק השם, השיבה יוצרת שם חדש.

הנתיבות המשפט (סימן רסב ס"ק א) כתב: "אפילו אם המוצא או הגנב נתכוון להשיבו לבעליו, מכל מקום אם כבר היה ייאוש, אין

## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

וכולם כאחד מכריזים, בשפה שונה אך במילים שהן תמצית אחת: ייאוש גמור הרי הוא מחיקה גמורה. שיבה לאחר ייאוש הרי היא יצירה חדשה. והלכה נידונת כרווח חדש שנכנס ליד האדם.

לאחר שהובהרה מסכת הבעלות משלב הגמרא, הראשונים וגדולי הדור, ולאחר שהוברר יסוד הייאוש כמפקיע שם בעלים וכבונה מציאות קניינית חדשה עם חזרת הממון, מתכנסים הדברים לידי הנהגות מעשיות, שבהן מתברר כיצד נמדד מעשר כספים כאשר ממון שאבד חוזר ליד האדם.

הנפקא מינות נוגעות לכל מהלך השאלה: האם הממון שהושב נבחן כהמשך ממנו הראשון של האדם או שמא הוא רווח חדש, וכיצד הדבר משפיע על חיובו במעשר. והרי הדברים מתבהרים אחד לאחד: כאשר בעל הממון לא נתיימשך כלל והחזיק בלבו ובדעתו שהממון שלו ועתיד לשוב אליו, הרי הבעלות לא נפקעה כלל, והשיבה איננה נחשבת כהכנסה חדשה אלא כהחזרת שלו, ואין עליו חיוב מעשר נוסף כי אין כאן רווח חדש אלא תיקון של חסרון זמני.

כאשר היה ייאוש גמור בלבו של האדם והכרתו הפנימית קבעה שהממון אבד ממנו לחלוטין, הרי הממון יצא מרשותו וממילא חזרתו לידו נחשבת כרווח חדש לכל דבר, וכל רווח חדש חייב במעשר כספים מחדש אף אם כבר הפריש מעשר על הסכום הראשון.

כאשר היה ספק אם היה ייאוש או לא, והלב התנדנד בין תקווה עמומה לבין הכרה של אובדן, יש לעיין במציאות הנפשית ואם ניכר שהאדם הפסיק לראות את הממון כשלו הרי ייאוש בלב דינו כייאוש גמור, ומעמד השיבה נידון ככניסת רווח חדש וחייב במעשר.

כאשר הממון הושב על ידי בית דין או על ידי רשויות המדינה או כל כוח חיצוני המכריח השובה, אין הדבר משנה את ההלכה, ואם היה ייאוש הרי הבעלות הראשונה נחתכה ואינה קמה, והשיבה נחשבת כזכייה חדשה וחייבת במעשר.

כאשר הממון לא הושב עצמו אלא הועבר לבעלים בדרך של פיצוי, דמי ביטוח, החזר כספי, דמי נזק או כל תשלום הבא במקום הממון שנגב, הרי ודאי שכל פיצוי הוא רווח חדש ואיננו השובה הלכתית כלל, ולכן חייב במעשר כספים מלא.

כאשר בעל הממון הפריש כבר מעשר כספים על הממון המקורי לפני הגניבה ולאחר מכן היה ייאוש ושב הממון לידו, אין המעשר הראשון פוטר את הרווח החדש, מפני שמעשר ניתן על מה שנכנס בפועל לרשותו, וכאן נכנס ממון חדש אחרי הפקעת הבעלות.

כאשר עבר זמן רב מאוד מאז הגניבה אך לא היה ייאוש, אין הזמן עצמו מפקיע בעלות כלל, ואם בעל הממון המשיך לראות את הממון כשלו אף במשך שנים רבות, הרי שיבתו איננה רווח חדש ואינה חייבת במעשר נוסף.

כאשר היה ייאוש רק מצד הסברה אך לא מצד המציאות, כגון שאמר בלבו לשון ייאוש אך מבחינת התנהגות ממשית המשיך לחפש את ממנו, אזי יש דקדוק הלכתי אם נקרא ייאוש או לא, ואם לא ניתן עצמו בפועל הרי אין ייאוש והחפץ נשאר שלו ואינו חייב במעשר.

כאשר הממון חוזר בצורה של התגלות מפתיעה כגון שנמצא בנמקם בלתי צפוי לאחר שנים, ואם ברור שהיה ייאוש אמיתי בעבר, הרי השיבה נתפסת כרווח חדש לכל דבר וחייבת במעשר כספים מלא.

כאשר הממון נגב ונמצא אצל הגנב עצמו והוחזר בכפייה, ואם בעל הממון היה מיואש מקודם, הרי אין אומרים שכפייה משיבה את הבעלות הראשונה, שהרי הייאוש הוא המפקיע, והשיבה נחנת כזכייה מחודשת וחייבת במעשר.

כאשר מעמיקים לראות את יסוד הדין כולו, מתברר שההלכה איננה דנה רק במעשיו החיצוניים של אדם ובמסלול של דינרי כסף, אלא מבקשת לגעת בשורש היחס שבין האדם לממון, בין אדם לבין ההנהגה האלוקית, ובין בעלות אנושית לבין בעלות אלוקית. כל מושג הייאוש שדבריו בו חז"ל איננו רק פעולה משפטית המפקיעה בעלות, אלא הוא גילוי עמוק על נקודת ההחזקה הפנימית של האדם. כל זמן שהאדם מחזיק בלבו שהממון קשור אליו, קו עדין של שייכות מחבר אותו למה שאבד, וכשם שבלב לא נותק הדבר, כך גם בהלכה נשארה הבעלות קיימת. אבל ברגע של ייאוש, כאשר נשבר החוט הדק וקול פנימי האדם אומר לעצמו שאין הדבר שלו עוד, נוצר פער שממנו מתגלה שבתוך עומק המציאות אין הדבר בידו. אז מפנה ההלכה את מקומה לתנועה פנימית של הפקעה והולדת מציאות חדשה.

ההלכה מלמדת אותנו שהבעלות של האדם איננה מוחלטת, והכסף אשר בידו איננו רק פרי עמלו אלא הוא פיקדון. הקבי"ה מפקיד ביד האדם אמצעים לעבודתו ולחסדיו, וכאשר הוא מאבד משהו, הוא לא רק מאבד ערך כספי, אלא מציב את עצמו מול שאלת יסוד: מה בידו באמת ומה אינו בידו. ייאוש הוא רגע שבו האדם מודה שאינו שולט בעולם שלם של מציאות, וכאשר נפתח שוב פתח של השובה או מציאה, הלכה רואה בזה לא רק תיקון טכני, אלא גילוי של השגחה ישירה, שפע שנולד מחדש, מתנת שמים שלא הייתה קודם. מכאן נובע כוחו

השובה זו פועלת חזרה לבעלות הראשונה, אלא הבעלים הקודמים זוכים בו בחזרה כזוכים בו מן ההפקר.

הנתיבות מדגיש יסוד כבד: בכוח הייאוש עצמו, אפילו השובה מודעת אינה משיבה את המעמד הראשון. זוהי זכות חדשה ולא השובה ישנה. שו"ת בית יצחק (יו"ד חלק ב סימן ע"א) כותב: "דבר שהתייאשו ממנו בעליו, שוב אין לדון אותו כהמשכת בעלות, אלא כשפע הבא מחדש מאת השם, וכל דיני צדקה ומעשרות נידונים אחר מה שבא ליד האדם עתה ולא אחר מה שאבד".

הבית יצחק מחבר את דיני ייאוש אל עולם המעשרות במפורש: החיוב הוא על מה שנכנס עכשיו, לא על מה שהיה.

המשנה למלך בהלכות גזלה (פרק י"א הלכה ג) כתב: "ייאוש גמור מוציא את החפץ מרשות הבעלים, ובאם הושב אליו לאחר מכן, זוכה בו כדבר שניתן לו מחדש". המשנה למלך מגלה תמצית: השיבה לאחר ייאוש אינה החזרת רשות אלא נתינת רשות חדשה.

בערוך השולחן (חושן משפט סימן רסב סעיף ד) מסכם: "בכל מקום שאמרו חכמים ייאוש קונה, אין השובה מחזירה את הדין הראשון, ומעלה כל דבר החוזר ליד הבעלים דינו כתוספת חדשה שנכנסה לרשותו". ערוך השולחן מביא את הדברים לפסק ברור: השיבה היא כניסה חדשה, ומכאן נגזרות השלכות רבות.

האחרונים הגדולים בני דורנו ניגשו ליסוד זה של ייאוש ושיבת ממון לא מתוך מבט יבש של בעלות טכנית, אלא מתוך ראיית עומק: מהו טיבו של חפץ שיצא מרשות האדם, מהו תפקידו של ייאוש בהלכה, מהו כוחו של שם בעלים כשהוא נמחק מן המציאות, וכיצד מתהווה מציאות קניינית חדשה מתוך ההעדר של הראשונה. כל אחד מהם פותח בפנינו שער נוסף למעמד הסוגיית, ובדבריהם יש תוקף של תורה חיה, נמשכת, מדוקדקת.

מרן הראשון"צ רבנו עובדיה יוסף בלשונו החדה בשו"ת יחוה דעת (חלק ג סימן ע"ו) קובע יסוד עמוק: "דבר שנפקע ממנו שם בעלים על ידי ייאוש גמור, הרי הוא יוצא מכלל רשותו של האדם, ולא נותר בו זכר בעלות כלל, ומשחזר הדבר לידו, אין זו שיבה אל הבעלות הראשונה, שהרי בעלות אין כאן, אלא זכיה מחודשת גמורה, וראוי לדון אותה כראשיתו של רווח".

ובהרחבה ממשיך מרן ומדייק: "ייאוש הרי הוא כהתרת קשר, וכיון שניתר הקשר, שוב אין השיבה קושרתו אל בעלותו הראשונה, אלא פותחת לו פתח חדש של זכיה". מדבריו עולה מסד עקרוני: בעלות אינה רצף פסיכולוגי. היא מסגרת הלכתית. וכאשר היא נחתכת, לא קמה לתחייה. כל חזרה היא התחלה שלא הייתה.

הגאון רבי יוסף שלום אלישיב בקובץ תשובות (חלק ב סימן קכב) נוקט הגרי"ש לשון מסמרת: "ייאוש גמור מפקיע זכות בעלים עד תומה, ואין בו לא רמז ולא זכר למעמד הראשון. ועל כן, כששב הדבר לידו לאחר ייאוש, אין דינו הדבר בכלל השבת אבדה, אלא בכלל רווח הנכנס מחדש לרשות האדם".

ובהמשך דבריו: "ייאוש אינו מעשה של הפקר גרידא, אלא ביטול שם בעלים, וביטול שם בעלים אינו מתחדש על ידי השובה". זהו יסוד חד: בעלות היא שם. שם הוא מציאות. כששם נמחק לא ישוב.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך במנחת שלמה (חלק א סימן פח) כותב בלשון הנושאת את ניגון יראת השם: "כיון שנתייאש האדם בלב גמור, שוב אין החפץ עומד בצלו של הבעלים כלל. ומשחזר הדבר לידו, אין כאן חזרה, שאין מה להשיב אליו, אלא זכיה חדשה, שהרי הרשות הראשונה נעקרה מעיקרה".

ומוסיף שם בבהירות: "רשות שאבדה אינה שיבה לרשות, אלא יצירה של רשות חדשה". זוהי הלכה המבוססת על עומק פשוט: רשות היא מהות. ייאוש הורס את המהות, והשיבה אינה מחייה אותה.

הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר בשבט הלוי (חלק ו סימן קצ"ו) פורש: "ייאוש ודאי הרי הוא הוצאת החפץ מרשותו של אדם עד שאינו נקרא עליו שם בעלים כלל, ואם לאחר זמן הושב ליד הבעלים, אין זו השובה אלא העברת זכות חדשה שניתנה לו מן השמים". ובהרחבה: "אין השובה מתקנת את מה שנקבע בייאוש, כי ייאוש קובע מציאות והמציאות אינה משתנית על ידי רצון הביאתו". הוא חד: ייאוש הוא גזירת מציאות. שיבה אינה מבטלת גזירות.

הגאון רבי משה שטרנבוך בתשובות והנהגות (חלק ד סימן רכ"ד) כותב בלשון מוקפדת: "משנתייאש האדם מממנו, פקעה בעלותו לגמרי, וכשהממון חוזר לידו, הרי הוא אזכרה ברווח חדש שלא היה לו קודם, ודיני צדקה ומעשרות נמדדים אחר רווח הבא עתה ולא אחר מה שאבד ואיננו". הוא מחבר את יסודות הקניין עם יסודות הצדקה: הרווח הוא מה שנכנס עכשיו לא מה שהיה ואבד.

הגאון רבי בן ציון אבא שאול באור לציון (חלק ג פרק כא): "הייאוש מחוק את הבעלות כליל. ומשבא הדבר לידו אחר כך, אין דינים אותו כהמשך בעלותו הראשונה כלל, אלא זוכה בו כזוכה בהפקר". תמצות הלכה נשמה: ייאוש מוחק, שיבה יוצרת.

הגאון רבי יהודה וואזנר בספרו מנחת יהודה (דיני ייאוש): "ממון שיצא מרשותו על ידי ייאוש קנה גדר של הפקר גמור, ומה שחוזר אחר כך לידו הרי הוא כבא מחדש".

של הדין לראות בממון החוזר לא כהמשך ישיר של מה שהיה, אלא כתנועה חדשה של ברכה הנכנסת לאדם. מכאן, כאשר ההלכה מחייבת את האדם במעשר על רווח חדש, היא מבקשת ממנו להכיר בטובה, לא לראות בשיבה של מה שאבד דבר מובן מאליה, אלא לומר בלבו: אם שב הדבר לידי, אין זו רק השיבה של עבר שנגנב, אלא פתיחת שער חדש של חסד אלוהי שנכנס אלי. וכאשר האדם נותן מעשר, הוא בעצם נותן ביטוי להכרה הזו, שהוא מקבל כעת שפע שאיננו פועל של כוח, אלא קריאה חדשה של שמים.

כך ההלכה מתמזגת עם פנימיות התורה: ממון שחוזר לאחור ייאוש אינו רק קנין חדש אלא מסר חדש, שמזכיר לאדם שאין בעלות מוחלטת בידיו, אלא יש רק פיקדון זמני, ורק מה שהקב"ה מחזיר אליו באמת, הרי הוא מתנה חדשה ובעל משמעות חדשה. ומכאן שהמעשר הבא ממנו איננו רק דין טכני אלא הודאה עמוקה, שהכל מאתו יתברך, וכל רווח הבא לידי הוא קריאה להתקדשות והכרת טובה.

כאשר מעמיקים בשורשי הדברים מתברר שמעמד הממון בעולמו של אדם איננו רק כלי לרכוש בו דברים, אלא הוא חלק מן הזירה שבה הקב"ה מגלם את הנהגתו הנסתרת. האדם חי בתחושה שהוא בעלים על מה שבידו, אך התורה מלמדת שהבעלות האנושית היא רק תולדה של רצון עליון, הנותן לאדם מידת שליטה מסוימת בתוך עולם שאיננו שלו. זהו עומק דברי חז"ל שהממון הוא בחינה של פיקדון, והקשר בין האדם לבין פיקדונו נבחן בשאלות של נאמנות, הכרת טובה, ויכולת האדם להכיר ששום דבר איננו יציבות מוחלטת בידו.

ביסוד זה נוכח להבין מדוע הייאוש הופך להיות נקודת המפנה ההלכתית. ייאוש איננו רק איבוד תקווה לחפץ מסוים, אלא הוא רגע שבו האדם מכיר שהעולם איננו עומד על כוחו. הלב משתחרר מן האחיזה המדומה, ומתוך כך מתגלית אמת נשמתית: אין בעלות אנושית המנותקת מן הרצון האלוהי. חז"ל בנו את דין הייאוש כמשקף את ההודאה הזו, וכשנחתך שם בעלים על ידי ייאוש, מתבררת האמת הקיומית שאין הרצון האנושי הוא שקובע את מה שיישאר ברוחותיו.

וכאשר שב הממון ליד האדם לאחר שנמחץ חוט הבעלות, שוב אין השיבה רק השיבה חיצונית אלא פגישה מחודשת בין האדם לבין רצון עליון. ההלכה מגדירה זאת כרווח חדש, אך מחשבת התורה מגלה שזוהי למעשה התגלות של הנהגה חדשה, כאילו הקב"ה קורא אל האדם ואומר לו: "דע שכל מה שאני נותן בידך איננו תולדה של שליטתך אלא תוצאה של חסדי". ולכן דווקא השיבה שלאחר ייאוש היא שיבה שיש בה אופי רוחני עמוק, משום שהיא מעוררת את האדם לראות את חייו לא כמצאויות סגורה אלא כמצאויות נמשכת והולכת לפני הנהגה עליונה.

מהות זו מלמדת את האדם שגם בממון יש מרחב של עבודת ה'. ההכרה בכך שאין שום ממון עומד בידו מעצמו מביאה אותו לראות את כל רוחו כמזדמנים להשגחה, ואם כך, כל נתינה לצדקה וכל הפרשת מעשר היא ביטוי לתודעה גבוהה של בעלות אלוהית. הייאוש מלמד על גבולות כוחו של האדם, והשיבה מלמדת על פתיחת שער של חסד. וכאשר שילוב שני אלו מתגלה, האדם לומד שהיחס שלו אל ממנו איננו רק משפטי אלא רוחני, מפני שממון שנכנס מחדש נושא עמו מסר: אתה מקבל כעת מה שלא היה שלך, מפני שנפתח לך שער חדש בעולם העליון.

כך מתבהר שהלכה זו איננה רק דקדוק של רווחים והפסדים, אלא שיעור באמונה, בחסד, ובמבט אנושי המתרום מעל בעלות חומרית ומכיר כי "לה" הארץ ומלואה". והאדם הנאמן להלכה יודע שכל מה שבא לידי אחר ייאוש הוא הזדמנות מחודשת לעבודת הלב, לשבירת האשליה של שטון עצמי, ולהעמקת הזיקה אל מי שהממון כולו שלו. כאשר אדם חווה אובדן של ממון, במיוחד כאשר מדובר בכסף שנגנב ממנו, יש בתוך החוויה הזו נקודת מבחן מוסרית ורוחנית שגדולה הרבה יותר מן השאלה כמה כסף ירד מרשותו. ההפסד של ממון מערער את האדם משום שהוא נוגע בשורש ההישענות שלו על העולם, ודווקא ברגע הזה מתגלה אחת מן התנועות העמוקות ביותר שבין אדם לקונו: האם הוא רואה את ממנו כעוגן קבוע או ככלי מתנהג ביד ההשגחה. ייאוש, בהקשר מוסרי, איננו רק איבוד תקווה להשיב את הממון, אלא חתימה פנימית של הכרה שהאחיזה בממון מעולם לא הייתה מוחלטת, והחכמה המוסרית היא לדעת להפוך את הרגע הזה ממירורים לכניעה של אמת, מהתפרקות ליצירה של כשירות חדשה לקבל.

כאשר הממון חוזר לידי אחר ייאוש, מתגלה באדם אפשרות של תיקון. השיבה הזו מלמדת אותו שלא כל אובדן הוא ניתוק, ושלא כל ייאוש הוא סוף. יש רגעים שבהם הקב"ה מחזיר לאדם דבר שהיה נדמה כאבוד לגמרי, לא מפני שהאדם נלחם עליו, אלא מפני שבשמיים נפתח שער. ואם כך, התנועה המוסרית הנכונה היא שלא לראות את השיבה כחזרת המשאבים בלבד, אלא כרמז של השגחה המדברת עמו:

ראית שאין לך שליטה, ועתה ראה שיש מי שמנהל אותך ברחמים. מכאן מתבקשת הכרת הטוב הקורנת מן הלב: הממון שחזר אינו רק תיקון של הפסד אלא מכתב קטן מן השמים המודיע כי האדם אינו נשאר יתום בתוך עולמו.

האדם הלומד מהשיבה הזו הופך להיות בעל מידות אחרות. הוא לומד שהחזקה בממון איננה המידה העליונה, מה שחשוב הוא הלב המודה על כל מה שנכנס לרשותו. ולכן מעשר כספים אינו רק דין הוא תנועה מוסרית של הכרת שפע. אדם שאיבד לידי ממון וראה אותו חוזר מתוך הפקעת בעלות, חווה באופן חי את העיקרון שגם מה שנדמה כשלי אינו שלי לעולם. ומתוך כך, נתינתו למעשר נעשית מלאת משמעות: הוא נותן מתוך הודאה ולא מתוך חובה, מתוך רגש של "הנה קיבלתי מחדש" ולא מתוך הרגל.

מכאן מתברר יסוד גדול בחיי המידות: לא הממון הוא המגדיר את עולמו של האדם אלא הדרך שבה הוא מתייחס אליו. אדם שתולה את ביטחונו בממון חי בעולם של פחד, אבל אדם שמכיר שהממון בא והולך לפי הנהגה עליונה חי בעולם של רוח, של ענוה, ושל שלוה פנימית. וכאשר הוא נותן מעשר מן האדם, הוא מגדיל את ליבו ומדקק את תודעתו, שהרי כל נתינה היא אמירה: "אני רק שומר על פיקדון, ומודה על כל טיפה שמגיעה אלי".

כך מתברר שההלכה והמוסר אינם שתי מערכות נפרדות. הם ציר כפול של אמת אחת: ההלכה מגדירה בעלות, והמוסר מגדיר את הלב. ייאוש מלמד על גבול, שיבה מלמדת על חסד, ומעשר מלמד על הודאה. מתוך שלושת אלו נבנית מידת האמת של האדם, שאינה תלויה בחומר אלא בגפש הפתוחה לקבל את מה שניתן לה ביושר של לב ובשמחה של הכרת טובה.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: אדם לומד מן הדין הזה שהעולם אינו עומד על יציבות חיצונית אלא על ההכרה שאין בעלות מוחלטת ביד אדם, ומתוך כך הלב מתרכז ואינו נאחז בחומר אלא רואה בו פיקדון העובר תחת אחריותו.

כאשר דבר אובד ושב, נפתח לאדם חלון של ראייה מחודשת, שהוא אינו מקבל כמובן מאליה את מה שחזר אליו, אלא אינו יודע כיצד חסד נסתר מתגלגל בעולם עד שהוא שב ובא לידי.

השיבה שלאחר ייאוש מלמדת את האדם שלא כל מה שנראה כחלוט וכאבוד נחתם באמת, ויש מצבים שבהם הקב"ה מחזיר לאדם פתאום מה שנלקח ממנו, כדי ללמדו על עומק ההנהגה העליונה.

המעשר שניתן מן השיבה אינו רק חוב ממוני אלא תנועה של הודאה פנימית, כאילו אומר האדם לעצמו כי מה שנכנס אלי כעת הוא שפע חדש ולא הישנות של מה שהיה, ומתוך כך ראוי שאקדיש ממנו לעבודת חסד.

האדם לומד שהכאב של אובדן הוא הזדמנות לבניה של אמונה עמוקה, ושכאשר הוא רואה דבר חוזר אליו מתוך מסלול בלתי צפוי, עליו להפוך את הרגע הזה למבט חדש על חיי השגחה.

הדין מלמד שהעולם המתנהל במקריות לכאורה אינו מקרי כלל, וכאשר הממון חוזר לאחר ייאוש, מתבררת ההנהגה הנסתרת שמוליכה את האדם במסלולים שאין הוא יודע, כדי שיכיר שכל ממון של הקב"ה.

האדם שמרגיל עצמו לתת מעשר גם על ממון שחוזר לאחר ייאוש מגלה בלבו רגישות של אמת, שהרי הוא אינו מחפש דרכי פטור אלא דרכים של נתינה, ומתוך כך ליבו גדל וכל כולו הופך כלי לברכה. השיבה לאחר ייאוש היא שיעור בחוסן פנימי, שהאדם איננו מוגדר על פי מה שאיבד, אלא על פי יכולתו לראות את השיבה כקריאה חדשה לעבודת חיים מתוך אור ולא מתוך מירורים.

כשאדם רואה שדבר ששיער שנגמר לפתע חוזר, הוא לומד להאמין שגם תחומים אחרים בחייו שאבדו לו לכאורה יכולים לשוב, אם רק ישכיל לראות בעיניו את פתחי הרחמים שנפתחים מעליו בכל יום. כל התובנות הללו נובעות מדין אחד קטן לכאורה, אבל בתוכו צרופה אמת גדולה: שהאדם הולך בעולם הזה כמי שמכיר בכל צעד את יד ההשגחה, ומגיב אליה לא בחומריות אלא בכנות, בנתינה, ובהרחבת הנפש.

**עיקר העניין:** עיקר הדברים מתכנסים אל יסוד אחד רחב, שמעמיד את כל הסוגיא על מקומה האמיתי: ההלכה אינה רואה את הממון ההולך ושב כנתון טכני בלבד אלא כתמונה של עומק המגלה את יחסו של האדם להנהגה האלוהית. כל זמן שהלב של האדם ממשיך לראות את הממון שלו ולא נתיימש ממנו, נשמר הקשר ההלכתי והפנימי בין האדם לבין פיקדונו, והשיבה איננה אלא תיקון של החיסרון ולא יצירת רווח חדש. אבל כאשר ייאוש נחתך בלבו של אדם והבעלות הראשונה פוקעת מכל וכל, הרי השיבה הופכת להיות רווח חדש הבא לידי, וזוהי נקודת האמת שממנה למדנו לחייב במעשר כספים נוסף. וככל שנכנסנו לעומק שיטת הגמרא, הראשונים וגדולי הדור, כך התבהר שהייאוש איננו רק מצב רגשי אלא פעולה משפטית רוחנית המפקיעה שם בעלים, וכאשר שם זה פקע, אין השיבה מתקנת את העבר אלא יוצרת זכות חדשה הנכנסת אל האדם ברגע זה.

ובתוך הלכה זו מסתתרת תנועה של לב, כי אדם המשליך את מבטו על הממון לומד שהשליטה האנושית מוגבלת והעולם נוהג על פי רצון עליון. ואכן, כאשר הממון חוזר לאחר ייאוש, לא זו בלבד שההלכה



## גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע

הם פעמים רבות המקומות שבהם מתגלים חיים חדשים, כוחות שנוגדים מחדש, ודרכי חסד שלא נודעו קודם.

ובמבט כולל, למדנו שהממון הנכנס מחדש הוא סימן דק של השגחה, והנתינה ממנו היא מעשה של אמת, ומתוך כך האדם מהלך בדרכו מתוך צניעות, מתוך הכרת טובה, ומתוך אמון שהשם מנהיג את חייו לא על פי מקרה אלא על פי מתווה דק, מדויק, וחומל. ומתוך לימוד זה נפתחת דלת רחבה לעבודת הלב: לראות בכל

שיבה של אור לאחר ייאוש קריאה להתקדשות, להביך שכל רווח חדש הוא סימן של חסד, ולצאת לדרך של חיים שבהם האדם נושא את ממונו ואת עולמו בנשימה של תורה, בענווה של אמת, ובהכרה שמה שעולה ויורד תחת ידיו הוא הזדמנות להעמקת הדעת ולקידוש החיים.

רואה בכך רווח חדש אלא גם הלב נקרא לראות בזה מתנת חסד חדשה, כאילו השם יתברך פותח לפניו שער שלא היה קיים שעה קודם. ומכאן שהמעשר שניתן על ממון זה הוא הרבה יותר ממצווה טכנית, הוא תנועת הודאה, רישום של אמת על לוח הלב, רצון לומר שהשפע שנכנס בפתח דק מן הדקים הוא קריאה להתקדש ולהכיר בכל יום שהממון אינו שלו אלא פיקדון שהושב אליו ברצון השם.

וכאן נכנסת נימה דרשנית עדינה: יש רגעים בחיי האדם שבהם נדמה שהחבלים נחתכו ושאינו עוד דרך לחזור אל מה שאבד, והלב מתכווץ ונשבר ומביט על העבר בעין עייפה. ואז, לפתע, מתגלה דבר שנגנז, שב הנשכח, נמצא האבוד, והלב מתעורר לראות שהאובדן לא היה סופי אלא חלק ממהלך נסתר של עלייה. זהו הרגע שבו האדם לומד על עצמו ועל חייו יותר מכל ספר ומכל שיעור, כי מתוך החושך הקצר צומח אור חדש המאיר לו את דרכו. וכשם שהלכה קובעת ששיבה לאחר ייאוש היא רווח חדש, כך גם בנפש האדם מתברר שהמקומות שנראו אבודים

מאברהם למלכי צדק ועד יעקב בבית אל: מסע המעשר מראשיתו

שם ועבר כבר לא היו בחיים כשנדר יעקב 'עשר אעשרנו לך' א"כ איך חשב לקיים הנדר?

נדר להפריש מעשר כספים והשתמש בכסף לעצמו, האם חייב להחזירם? הוכח מפרשת השבוע!

כהן שקיבל חמש סלעים לפדיון הבן האם צריך להפריש מזה מעשר כספים? הוכח מפרשת השבוע!

אדם שנגנב לו כסף ואח"כ החזירו לו את הגניבה האם חייב לעשר עוד פעם מעשר כספים? הוכח מפרשת השבוע!

איך נכנס יעקב לביתו של לבן הרי אסור להיכנס לבית שיש שם עבודה זרה?

האם ע"י תפילה אפשר לקבל זיווג שאדם רוצה אע"פ שנגזר אחרת מהשמיים? הוכח מפרשת השבוע!

**"גם לנשמה מגיע אוכל" השאלה היא – מי ישים את זה על השולחן?**

**סדרת הספרים שתפתח לבכם ותשביע את נשמתכם – יוצאת לאור!**

**בקרב בעז"ה תושלם סדרת הספרים הייחודית**

**"גם לנשמה מגיע אוכל"**

**חמישה עשר כרכים מעוררי עומק וטעם על התורה,**

העוסקים בשאלות, רעיונות, פנינים וחקירות המוגשים בשפה חיה, עם עומק ודיוק הלכתי.

כעת – זו ההזדמנות שלך להיות שותף בהוצאת הסדרה ולהיות שותף בזיכוי הרבים!

ניתן להקדיש: מהדורה שלמה כרך בודד פרשת שבוע לפי תאריך היארצייט

להנצחת קרוביכם, או להצלחה שלום בית, זש"ק...

**לפרטים הרב יוסף ויצמן: 052-8144488**



# גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות  
מחשבה חידודים  
ואקטואליה  
על פי סדר  
פרשיות השבוע