

תורה לבני אדם

על דרכו ההלכתית של ר' יחיאל-מיכל אפשטיין בספרו 'ערוך השולחן'

1. הקדמה
2. לא ניתנה תורה למלאכי השרת
3. אי אפשר
4. הכלל שחובת דבר אחד לא מבטלת דבר אחר
5. סיכום

* * *

1. הקדמה

אבא מרי, המופלא בגאוני הזמן, מרן רבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין, נולד בעשרים לחודש שבט משנת תקפ"ט בעיר בוברויסק, פלך מינסק, לאביו הרב היקר, מאוד נעלה, שוע ונכבד, ר' אהרן יצחק הלוי עפשטיין...¹

במילים אלו פותח הרב ברוך הלוי אפשטיין² את החלק השלישי של ספרו מקור ברוך. במספר פרקים הוא סוקר את חייו של אביו, ר' יחיאל-מיכל אפשטיין (להלן: ר' יחיאל-מיכל), מנקודת מבטו האישית. בראשון הוא מתאר את תולדות חייו והתפתחותו עד שנתבקש על-ידי אחד הרבנים בעירו ללמוד תורה ולעסוק בהוראה. בשני הוא מתאר את דרכו ההלכתית של ר' יחיאל-מיכל, ואת תקופת רבנותו בעיר נובהרדוק.

ר' יחיאל-מיכל הלוי אפשטיין (עפשטיין) נולד בעיר בוברויסק שבפלך מינסק, ביום כ' שבט תקפ"ט (1829). אביו, ר' אהרון-יצחק, היה איש אמיד, בן למשפחת סוחרים גדולה, שהקדיש משעותיו ללימוד התורה. יחיאל-מיכל הצעיר התפרסם מצעירותו כעילוי, ובגיל עשר כבר היה שותף בלימוד התורה בבית המדרש של בוברויסק. בכל ימי צעירותו למד ר' יחיאל-מיכל בישיבתו של ר' עקיבא אלטשול בבוברויסק, ובבתי מדרש נוספים בעיר, מלבד שנתיים בהם שהה בישיבת וולוז'ין הגדולה, שהיתה לא רחוקה ממקום מגוריו. רצונו, כרצונם של הוריו, לא היה לשקוע בעולם התורה כל חייו, אלא להמשיך

שמעון ישראלי
לומד ומלמד
בישיבה,
מחזור ב'

1. מקור ברוך, חלק ג', פרק ט"ז, עמ' 1163.

2. הרב ברוך הלוי אפשטיין (תר"כ, 1860, בוברויסק - תש"ב, 1942, ארצות הברית), מחבר הספר תורה תמימה - פירוש על התורה המשלב בין פירושי ודרשות התלמוד והמדרשים לפסוקי התורה. נדפס לראשונה בוילנא, תרס"ב.

את דרך אביו במסחר ובעסקים, אף שרבה של בובריוסק, ר' אליהו גולדברג, שהכיר את גדולתו בתורה של ר' יחיאל-מיכל, ניסה להשפיע עליו ועל הוריו, להקדיש את זמנו לעיסוק בתורה. בצעירותו נשא ר' יחיאל-מיכל לאשה את מיכלא בת ר' יעקב ברלין, אחותו של ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין (לימים נשא הנצי"ב בנישואיו השניים את ביתו של ר' יחיאל-מיכל). אבי הכלה הקדיש סכום נכבד לנדוניה בכדי לאפשר לחתן הצעיר לעסוק כמה שנים נוספות בתורה, אך בעקבות מקרה מצער הלך הכסף לאברון, והזוג הצעיר נאלץ לפתוח חנות למסחר, כשהאשה מטפלת בה כדי לאפשר לר' יחיאל-מיכל לעסוק עוד מעט בתורה. לאחר לחצים נוספים מצד ר' אליהו גולדברג, הסכים ר' יחיאל-מיכל להתמקד בתורת ההוראה, וכחלק מכך אף הוסמך להוראה על-ידי ר' אליהו. בהיותו כבן 36, נתמנה לרב בעיר נובוויבקוב שברוסיה הקטנה, שרוב אנשיה נמנו עם חסידי חב"ד. בעקבות כך הוא יצר קשרים עם מנהיגי חסידות חב"ד בעת ההיא, בעל ה"צמח צדק", ואף שהה חודש בלובביץ' במחיצתו. בתקופת רבנותו בנובוויבקוב הדפיס ר' יחיאל-מיכל את ספרו הראשון **אור לישרים**.³

בשנת תרל"ד (1874), בהיותו בן 45, נעשה לרב בקהילת נובהרדוק, מן הקהילות החשובות שבליטא. שם סיים לכתוב את מפעל חייו, ספר **ערוך השולחן**, שהחל בו כבר בנובוויבקוב. עקב מסירותו הרבה למשימה אף סירב להצעות רבנות גדולות ועמוסות יותר (דוגמת ביאליסטוק). ר' יחיאל-מיכל שימש ברבנות נובהרדוק במשך 34 שנים, עד פטירתו בכ"ב אדר תרס"ח (1908), והוא כבן 79. במשך תקופה זו, יצא שמו בעולם כפוסק הלכה, ורבנים רבים שלחו אליו שאלות, שזכו למענה מיידי. ספר "שאלות ותשובות" הוא לא הדפיס, בטענה שמרוב עומס התשובות הוא איננו זוכר כלל...

לאחר מותו הודפס ביאורו לירושלמי, בשם **מיכל המים**,⁴ ועשרים שנה לאחר מכן הוציאה בתו לאור את ביאורו להגדה של פסח בשם **ליל שימורים**.⁵

ספר **ערוך השולחן** נכתב כספר הלכה על בסיס ארבעת חלקי **השולחן ערוך**. ר' יחיאל-מיכל משתדל בכתיבתו לעקוב אחר התפתחותה של ההלכה מן המקורות עד ימיו הוא, ולהיענות לאתגרי ההלכה החדשים העולים בימיו. הוא מרבה לבאר את רוח ההלכה, קודם שהוא נכנס לעסוק בפרטיה המעשיים. ר' יחיאל-מיכל היה ידוע בעולם התורה כפוסק מיקל. הוא השתדל להתעמק ככל הניתן בכדי למצוא היתר לשאלה העומדת על הפרק לפניו, והתריע כנגד רבנים בני דורו שהחמירו יתר על המידה. הוראותיו לתלמידים שבאו לפניו לקבל ברכת הדרך להוראה, היתה לראות כל שאלה בראשיתה כעומדת ב"חזקת היתר", ולפסוק לחומרא רק אם העיון בראשונים יחייב זאת.

לדאבוני מכיר אני כמה רבנים, ביניהם מגדולי ישראל, הדנים בכל שאלה מתוך השקפה מוקדמת שודאי טריפה ואסורה היא. אמנם הם נוהגים כך משום שיראתם קודמת לחכמתם, אבל על ידי כך נכשלים הם כמה וכמה פעמים להפסיד ממונם של ישראל ועוברים עבירה היותר גדולה מבין אדם למקום.⁶

בפרק השני בו מתאר ר' ברוך אפשטיין את תולדותיו של אביו, פרק ששמו "כחא דהיתרא", הוא כותב את הדברים הבאים:

3. ר' יחיאל-מיכל עפשטיין, ספר הישר לרבינו תם עם פירוש **אור לישרים**, זיטאמיר, תרכ"ט (1869).

4. ר' יחיאל-מיכל עפשטיין, **מיכל המים**, ביאור על התלמוד הירושלמי, הודפס בוילנא, תרפ"ח.

5. ר' יחיאל-מיכל עפשטיין, הגדה של פסח עם ביאור **ליל שימורים**, וואראש (ורשה) תרמ"ט (1889).

6. **ישורון**, טו, תולדות הגאון בעל **ערוך השולחן**, עמ' תתו.

אין קץ ואין ערך להיגיעה שהיה אבא עמל למצוא צד היתר לכל 'שאלה' הבאה לידו, ואף היותר חמורה, אם לא כזו שבאה עליה הלכה פסוקה בתלמוד לאיסור, אשר כזו אין אומר ודברים. ומכש'כ שהיה עמל ביותר במקרה הפסד מרובה... ולא חשך כל עמל הגוף ויגיעת הנפש לתור ולחפש אחר צד היתר, וכמעט תמיד נתקיים בו 'יגעת ומצאת'. והיה כי מצא אף דעה אחת להיתר, היה אומר כי במקרה כזה הוא מנשא את נפשו להחזיק עצמו לתלמיד חכם ולצרף גם דעתו הוא להדעה המתירה... ואם יבקשו ממנו – כה היה אומר – בזמן שיבקשו דין וחשבון על מעשה זה, יאמר, כי לוא תמליץ בעדו התורה עצמה, אשר גם היא 'חסה על ממונם של ישראל', והוא בדרכיה החזיק ובנתיבותיה הלך...⁷

מגמתו המוצהרת של ר' יחיאל-מיכל להקל בדברי הלכה, נובעת, כאמור משמו, מרצונו להיות נאמן למגמת התורה ולדרכיה- לחוס על ממונם של ישראל. במאמר זה ברצוני להראות כיצד באה מגמה זו לידי ביטוי בפסיקותיו שבספר **ערוך השולחן**. במהלך המאמר אפתח את ההבנה שאין מדובר במגמה תורנית ה'עוקפת' את כללי ההלכה ומתעמתת עימם, אלא בחשיבה הלכתית מובהקת הרואה את כלי 'ישומה בפרטי ההלכה עצמם. ההלכה, בעיני ר' יחיאל-מיכל, עוצבה מלכתחילה כמערכת אנושית, הפונה אל האדם ולטובת האדם, והמגמה המובילה אותה, על כלליה ופרטיה, היא מגמה העולה בקנה אחד עם דרך חייו של האדם.

2. לא ניתנה תורה למלאכי השרת

הביטוי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" מופיע כמה פעמים בתלמוד הבבלי, כמבטא את גבול הדרישה של התורה או של חכמים מן האדם. לראשונה ניתן למוצאו בפיו של רב:

אמר רב: חזרנו על כל צדדים של ר' מאיר, ולא מצינו הקדש בשוגג אין מתחלל, במזיד מתחלל, ומשנתנו - בכתנות כהונה שלא בלו, הואיל וניתנו ליהנות בהן, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.⁸

פירוש דבריו: ישנו חשש שהכהונים העובדים במקדש יחללו את בגדי הכהונה לאחר עבודתם, מרגע שיעסקו בעסקי חול. כאן מובהר שלא נוכל לדרוש מן הכהונים להוריד את הבגדים מעליהם כהרף עין עם סיום העבודה, כיוון שזו דרישה שאיננה אנושית.⁹ התורה ניתנה לבני אדם, בהתחשב ביכולותיהם האנושיות דווקא, ולא למלאכי השרת.

במסכת מעילה¹⁰ מופיע הנימוק הזה בפיו של רב פפא, וכך גם בקידושין, בנוגע לגבולות המעילה בהקדש. בשני מקומות נוספים¹¹ הוא מופיע בהקשר של אמירת קריאת שמע כנגד ערווה או צואה.

7. מקור ברוך, שם, עמ' 1176-1175.

8. בבלי, **קידושין**, נד ע"א.

9. ובניסוחו של רש"י שם: "כתנות כהונה שלא בלו - וראויין לעבודה וכל זמן שראויין לעבודה אין מעילה בשגגתן שלכן הוקדשו מתחלה ליהנות בהן שוגגין רק שלא יתכוין לחללן שלא נתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה ולא ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין".

10. בבלי, **מעילה**, יד ע"ב.

11. בבלי, **ברכות**, כה ע"ב; בבלי, **יומא**, ל ע"א.

ביטוי נוסף בדברי חז"ל לראיית התורה כפונה לבני אדם תוך התחשבות במגבלותיהם האנושיות, הוא הקביעה ש"אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו". היא מופיעה פעמיים בנוגע לדרך הרכה שבה פונה הקב"ה לאומות העולם על אף שמצד הדין אין הן ראויות לכך.¹² שני הביטויים הללו זוכים לשימוש ניכר בחיבורו ההלכתי של ר' יחיאל-מיכל, ובכך מסמנים את יסודות חשיבתו ההלכתית. הביטויים שהתייחסו במקורם למקרים מסוימים בודדים, מורכבים לשמש ככללים של ממש בכתיבתו, וכפי שנראה - משמשים כבסיס אף ליכולת להכריע בהלכה ולעצב אותה.

תחילה, נביא דוגמא בה תולה ר' יחיאל-מיכל את השימוש בכלל באופן מפורש באחד מן המקורות שבגמרא.¹³ בהלכות ציצית עוסק ר' יחיאל-מיכל בשיטת הרמב"ם, האוסר לכאורה ללכת בציצית בלילה משום איסור כלאים. בכוח הנחת היסוד הזו, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, הוא פונה להקשות על שיטת הרמב"ם:

אך יש להבין לדעת הרמב"ם דכלאים בציצית לא הותר רק ביום ובלילה אסור, ואיך אפשר לומר שהתורה צותה כן, **הא לא ניתנה תורה למלאכי השרת**, דמטעם זה אמרינן בקידושין דלכן הכהנים מותרים לילך בבגדי כהונה גם לאחר עבודה אף שיש בהם כלאים, משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיפשיטו תכף לאחר העבודה עיין שם. ועתה קל וחומר הדברים, דאם כהנים דזריזים הם, עם כל זה אי אפשר להם לעמוד בזה שיפשיטו תיכף בגמר העבודה, קל וחומר לכלל ישראל. ולכן נראה לי דלכן דקדק הרמב"ם לומר שמא יתכסה בה בלילה וכו' ולא קאמר שמא ילך בה בלילה... ונמצא דלפי זה גם להרמב"ם כשהולך ביום בציצית של כלאים רשאי לילך בו גם בלילה, ורק כשיפשיטנו אינו רשאי ללבושו.¹⁴

כפי שראינו בסוגית הגמרא בקידושין, הותר לכהנים להישאר עוד מעט זמן לאחר העבודה בבגדי הקודש, כיון שאין ביכולתם לפשוט במהירות את הבגדים. ר' יחיאל-מיכל יוצר היקש בסיסי בין היחס ההלכתי האנושי אל הכהנים ליחס שאמור להתישם באותה צורה גם כלפי העם כולו בנוגע ללבישת ציצית, ומתוך כך מציע הסברה חדשה בשיטתו של הרמב"ם. הסמן לכך שאין כאן היקש מקומי בלבד, אלא הנחת יסוד הטמונה עמוק בתפיסתו של ר' יחיאל-מיכל, הוא ניסוח הדברים. מעבר להוכחה מן הגמרא, ואולי אף כמקור הכוח העיקרי למהלך ההלכתי, ניצבת הסברה האנושית הפשוטה - "ואיך אפשר לומר שהתורה צותה כן?". ר' יחיאל-מיכל לא מוכן לקבל מציאות הלכתית בה התורה דורשת מן האדם משהו שמעבר ליכולתו.

דרך השאלה הזו, המציגה באופן חד הנחת יסוד ברורה ובהירה, איננה חד פעמית בכתיבתו של ר' יחיאל-מיכל, וניתן לראות בה כמעט סימן היכר לכתיבתו. גם בנוגע לכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" נוכל למצוא את אותה מתודת-שאלה, המחודדת כל-כך את נקודת המוצא האנושית:

12. בבלי, **עבודת זרה**, ג ע"א; **פסיקתא דרב כהנא**, נספחים א - זאת הברכה.
 13. מקור נוסף בהקשר כזה מופיע בנוגע לסוגיה בה הגמרא עצמה הציבה את הכלל כנימוק לדין - "צואה במקומה חיינו בפי הטבעת אסור לקרות קריאת שמע. אך אם אינה נראית לחוץ מותר דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, דיש בני אדם שנרחקין לנקביהן והצואה עומדת בפי הטבעת ואינו יכול להוציאה..." (**ערוך השולחן**, אורח חיים, עו, ט).
 14. **ערוך השולחן**, אורח חיים, יח, ו.

ויבדוק נקביו קודם התפלה... ואין לו אלא רק לבדוק את עצמו, אבל אם בדק ואין המותרות יוצא, אף שלפי דמיונו צריך לזה, מכל מקום מקרי גוף נקי ומחוייב להתפלל, וחס ושלום לעבור זמן קריאת שמע מפני זה, **ולא ניתנה תורה למלאכי השרת ומה לו לעשות**, ורבים טועים בזה על כן יש להזהירם...¹⁵

”ומה לו לעשות” - כיוון שהאדם בדק את נקביו כראוי וכמצופה מן האדם, שאיננו מלאך, לא נוכל לדרוש ממנו מעבר לכך. מתורת-השאלה נותנת ערך מוסף לכלל, ומנטרלת כל מגמה תובענית יותר. ההבנה שהאדם עשה כפי יכולתו, מאפשרת באופן ישיר להכניס את מעשיו לתוך המסגרת ההלכתית. ביטויים נוספים לכך נוכל למצוא במקורות להלן:

יש מי שכתב בשם חכמי הטבע דהמסתכל בזכוכית המגדלת שקורין ספאקטיוו”א יראה בחומץ מלא תולעים, והנה בחומץ אין חשש כמו שנתבאר... אמנם שמעתי שבכל מיני מים, וביחוד במי גשמים, מלא ברואים דקים שאין העין יכולה לראותם, ובילדותי שמעתי מפי אחד שהיה במרחקים וראה דרך זכוכית מגדלת עד מאד כרבבות פעמים במים כל המיני ברואים, ולפי זה אין אנו שותים מים, שהרי אלו הבוראים נתהוו במקורם. **אמנם האמת הוא שלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, ולא ניתנה תורה למלאכים**, דאם לא כן הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר הוא מלא בוראים דקים מן הדקים, וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם, אלא ודאי דהבל יפצה פיהם, ואף אם כן הוא- **כיון שאין העין שולט בהם, לאו כלום הוא**. אמנם כמה שהעין יכול לראות, אפילו נגד השמש ואפילו דק מן הדק, הוה שרץ גמור.¹⁶

ההלכה נוצרה מראש בהתאמה למבנה האדם. לא ייתכן, לדעת ר' יחיאל-מיכל, לתבוע מן האדם דבר שבאופן מובהק מעבר ליכולת הפיזיולוגית שלו. אם העין לא מסוגלת לראות דבר מסוים, הוא ממילא לא יהיה אסור מלכתחילה. גבולות ההלכה מסתיימים בגבולות היכולת האנושית. אמנם, היכולת המדוברת איננה רק יכולת פיזיולוגית, כפי שראינו בדוגמאות הקודמות. הדרשה ההלכתית לא מותאמת רק לתכונות הגופניות ולאופי האנושי הכללי, אלא משתנה על פי המאמץ האנושי המקומי:

ודע דזה שכתבנו בטעם הביטול שאחר הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בכל יראה אם ישאר איזה חמץ, כן כתב הטור וזה לשונו: ואחר הבדיקה יבטלנו וכו' דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו וכו' עד כאן לשונו. **אבל אינו מובן, דאין יעבור בכל יראה אחר שבדק כל מה שבכחו, והרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת ואנוס גמור הוא**.¹⁷

ר' יחיאל-מיכל אינו מבין (ושוב מתורת-השאלה מחדדת את עומק התפיסה) כיצד נוכל להגדיר אדם שעשה ככל יכולתו בכדי לקיים את המצווה כ”עובר עבירה”. מן המבט שלו, הוא איננו מצליח לתפוס

15. שם, שם, ב, יא. לשם השוואה, בחיבור מקביל, **משנה ברורה** לר' ישראל מאיר הכהן, בעל **התפץ חיים**, ניתן לראות התייחסות מקבילה לרמת החובה לבדוק את נקביו: ”ואין צריך לבדוק את עצמו וראוי רוצה עתה לנקביו זה נקרא מן הדין גוף נקי וחלילה לאחר שוב עבור זה זמן ק”ש או אפילו רק תפלה בצבור” (**משנה ברורה**, אורח חיים, ב, יג). אמנם בדבריו יש התייחסות רק למקרה בו אדם לא חש צורך לנקביו. ר' יחיאל-מיכל חש צורך להבהיר גם את הדין בו האדם “לפי דמיונו” צריך עדיין לנקביו.

16. שם, יורה דעה, פד, לו.

17. שם, אורח חיים, תלד, ז.

איסור שחל על האדם במקום שאין ביכולתו לבצע אחרת, "ואנוס גמור הוא". ניתן היה להביט על הסיטואציה הזו במבט אחר, וכפי שניגש אליה בעל הטור - אמנם האדם אנוס, אך החמץ נמצא בבית. טענת האנוס תעמוד לצידו של האדם כשיבוא לתת דין וחשבון על מעשיו, אך לא נוכל להתעלם מן העובדה שדין "בל יראה" לא התקיים כאן. אבל ר' יחיאל-מיכל לא מוכן לקבל מבט כזה. אם לא ניתן לקיים, אזי גם לא ניתן לדרוש. ההנחה העקרונית היא שהתורה ניתנה לבני אדם, ולכן ציווייה מותאמים לסרגל היכולות האנושי בדווקא.

הבנת האדם על חסרונותיו לא נותרת רק ברובד המעשי. הביטוי המלא ביותר, אולי, לפער בין האדם למלאך הוא דווקא בתחומי התודעה והמחשבה. גם בתחומים אלו פוסע ר' יחיאל-מיכל בדרך אנושית מובהקת:

וזה שאמרו ספק צואה בבית מותר, ענין אחר הוא. והיינו, שקודם הקריאת שמע והתפלה לא עלה על דעתו שיש כאן ספק כלל בצואה והתחיל לקרות, ובאמצע הקריאה עלה לו הספק בלבו מפני שיש שם תינוקות וכיוצא בזה, אך כיון שהתחיל לקרות בהיתר וחזקת בית שאין שם צואה וכשהתינוקות יוצאין מוציאין משם, שהרי **באמת כן דרך רוב בני אדם**, ולפיכך התיירו לו לגמור, ואז אפילו אם מצא אחר כך צואה אנוס הוא, **כיון שלא עלה הספק על דעתו כלל ולא ניתנה תורה למלאכי השרת**, ועל כזה לא אמרו שצריך לחזור...¹⁸

בדיוק כמו בדיון על חיפוש החמץ, גם בדיון הזה ישנו יחס של הבנה כלפי האדם שהתפלל בזמן שיש צואה בבית, כיוון שהוא לא מצא אותה קודם לכן. אלא שכאן הנימוק מתמקד בתודעתו של האדם, ש"לא עלה הספק על דעתו כלל". עצם הגדרת האדם הזה כאנוס, מצביעה על הנחת היסוד ההלכתית.

דוגמא נוספת נוכל למצוא בדיון על הכוונה בתפילה:

אמנם הענין כן הוא, דהנה כבר נתבאר דתפילה הוא כעומד לפני המלך, ולפי זה צריך להכין עצמו על כונה נאותה לעמוד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, **ועם כל זה אם בעמוד בתפלה נתבלבלה כונתו, לא ניתנה תורה למלאכי השרת ומה יוכל לעשות, ולכן אין אנו חוזרין בשביל חסרון כונה**, אבל העומד עצמו מקודם להתפלל בלא כונה, אין לך העזה גדולה מזו ואין משוקץ יותר מזה ליכנס לפלטיין של מלך בבלבול הדעת, ולכן תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל...

ומזה יצא לנו מוסר גדול לאותם אנשים הבאים מרחוב לבית הכנסת בלי שום דרך ארץ ובלי שום הכנה קצת איזה רגעים, וחוטפים ומתפללים ואינם יודעים בין ימינם לשמאלם, אלא כל אחד חייב להתבונן רגעים אחדים כל חד וחד לפום דרגא דיליה... **ואם אחר כך נתבלבלה כונתו, אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו...**¹⁹

שולחן ערוך כתב המחבר: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אף על פי שכוין בכל השאר, יחזור ויתפלל".²⁰ ועל כך העיר הרמ"א: "הגה: והאידינא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור".

18. שם, שם, עו, יז.

19. שם, שם, צט, ד-ה.

20. **שולחן ערוך**, אורח חיים, סימן קא, סעיף א.

נימוקו של הרמ"א הוא נימוק מעשי-ענייני - כיוון שגם אם יחזור על תפילתו יש חשש שלא יתכוון, עדיף שמלכתחילה לא יחזור. ר' יחיאל-מיכל נותן לדין הזה נופך אחר. כשהוא קושר אותו לטיעון "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", הוא מעצב אותו כדין "לכתחילאי", ולא כאילוץ מעשי. דרכו העקרונית היא שאין בעיה כלל בכך שאדם השתדל להתכוון ולא הצליח בכך, ולכן אין צורך שיחזור על תפילתו. זוהי לא רק חוסר האשמה של האדם על מעשיו, כפי שראינו בדיונים הקודמים על בדיקת חמץ וצואה בבית, אלא תפיסה שמראש לא מחייבת את האדם במה שמעבר ליכולתו.

כאן המקום להבהיר שאין בדרכו של ר' יחיאל-מיכל מגמה של פשרנות הלכתית. כפי שניתן לראות במקור הנוכחי, הוא תובע מן האדם לעשות ככל יכולתו בכדי להגיע לכוונה בתפילתו. זו תביעה מוחלטת, אך היא מוחלטת בגדרים ההלכתיים שהוא עצמו דוגל בהם. ההלכה תובעת מן האדם לעשות ככל יכולתו בגבולות היכולת האנושיים שלו.

ההערה האחרונה פותחת צוהר להבנת מוקד התביעה ההלכתית בעיני ר' יחיאל-מיכל. העובדה שההלכה תובעת מן האדם השקעה מוחלטת, ללא הקלות, אך איננה מעוניינת מראש במעשה שמעבר ליכולת האדם, יכולה להצביע על האדרת הרצון שבמעשה המצווה, על פני המעשה עצמו. הציר עליו נמדד האדם, מקיים המצווה, איננו עד כמה נעשה המעשה, אלא עד כמה השקיע האדם בעשייתו. כל עוד הדבר הוא בגבולות היכולת של האדם, ידרוש ממנו ר' יחיאל-מיכל להשקיע ככל יכולתו, ויפנה אליו את חיצו הביקורת שלו על כך שלא עשה מספיק בכדי להגיע אל המעשה הנדרש. אך אם האדם משקיע כראוי ועשה ככל יכולתו, לא יבוא כלפיו ר' יחיאל-מיכל בטרונאי. ביטוי מפורש לכך ניתן למצוא במקור הבא:

לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה... אבל בלאו הכי כשרואה שיצרו מתגבר עליו ישא אשה תחלה, ויהדר שיקח בת איש אמיד וירא א-לוהים שיעזור לו שתהא ביכולתו לשבת איזה שנים על התורה... או אם ביכולתו ליקח אשה יראת ד' שהיא תפרנסנו מה טוב. ואם אין כל אלה, ישא אשה ויטרח בפרנסה ויקבע עיתים לתורה, כי הקב"ה אינו בא בטרונאי עם בריותיו, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים...²¹

במקור הבא נוכל לראות כיצד מתוך דיון מקומי, על הצורך לעשות את התפילין מרובעות, יוצא ר' יחיאל-מיכל למערכה זעירה על גישת ההלכה אל האדם. המערכה הזו חושפת את הקשר החזק בין היישום המקומי של הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", ובין תפיסתו האנושית הכללית:

...ויש שרוצים לומר דכשהקצוות נתקלקלו קצת בחידודן ומיחזי כעגול קצת בקצוותיה מקרי קלקול הריבוע, ולעניות דעתי לא נראה כן... דלא ניתנה תורה למלאכי השרת וקלקול הזויות הוא בהכרח. ואמת כי יש מסופרים מומחים גדולים באומנותם בבתים שלא יתקלקלו, אבל רובא דרובא אין ביכלתם לעשות כן, ועוד שלוקחים בעד הבתים שלהם ממוץ הרבה שאין ביכולת כל אדם להשיגן, וסוף דבר ראיתי גם בהם שבמשך העת מתקלקלים מעט, כי כן הוא בהכרח. ולכן אני אומר דחלילה לומר על זה שם פסול ואין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו, וזהו כמו שאמרנו בבכורות לענין מרובע-עביד כל היכי דמצית... ואותם המחפשים תומרות יתירות אין דעת חכמים נוחה מהם.²²

21. ערוך השולחן, יורה דעה, רמז, יא.

22. שם, אורח חיים, לב, עז.

יש כאן תפיסה אנושית החורגת מעבר לעיצוב הגבולות ההלכתיים, אל הדאגה האנושית לאדם בכלל. מתברר שמאחורי הגישה ההלכתית, עומדת אצל ר' יחיאל-מיכל הדאגה לאדם, דאגה כלכלית במקרה הנוכחי. מעבר לכך, המגמה ההלכתית צומחת מתוך ההבנה האנושית, ולכן ר' יחיאל-מיכל דוגל בגישה הלכתית אנטי-מחמירה ביסודה.

במקורות הבאים נוכל למצוא ביטוי נוסף, שונה מעט, של הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" - כיון שההלכה ניתנה לבני האדם, נקבעים גדרי ההלכה על בסיס **מדדים** אנושיים, ופירוש המושגים ההלכתיים עולה בהתאמה להתנהלות האנושית.

במסגרת העיסוק בשיעורי קורה ומבוי בדיני שבת, מעיר ר' יחיאל-מיכל: "דע, דיש במידות הטפחים והאמות מידות מצומצמות ומידות מרווחות". מכאן הוא פותח דיון על מקור המידות - דאורייתא או דרבנן - כבסיס לשאלה האם להחמיר או להקל, ובתוך כך מעיר:

והנראה לעניות דעתי בענין הזה, דאין כאן ספק כלל ולמשה נאמרה בסיני, דבין מורוחות ובין מצומצמות כשירים בכל מקום, **והטעם - שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ומידות כל בני אדם אי אפשר להיות כולן שוין**, דיש אדם בריא שרוחק אצבעותיו הרבה זה לזה והוי המדה מצומצמת, ויש אדם חלוש שאינו יכול לדחוק כל כך הוי המדה מרווחת, ועל כיוצא בזה נאמר דאי אפשר לצמצם. ובוודאי כל אדם צריך למדוד בשלו וכפי הרגילו, ובוודאי האדם כשבא למדוד מקום שתהא ביכולתו לילך שם מודד בריח לטובתו, ולכן ד' אמות שנתנה תורה לכל אדם בשבת שיטלטל שם... מסתמא ימדוד לו מורוחות... וגם התחום שאדם מודד שיהא ביכולתו לילך ימדוד מורוחות ולכן לא הזכירו שם שיהיו מצומצמות...²³

במקום נוסף, יוצא ר' יחיאל-מיכל מתוך עולם המושגים האנושי בכדי להגדיר את המושג ההלכתי "לאלתר":

וכתב רבינו הרמ"א בסעיף ג' דצריך לאכול במקום קידוש לאלתר או שהיה ברעתו לאכול שם מיד... ויראה לי דלאלתר אין הכוונה תיכף ממש בלי הפסק רגע אלא כלומר שלא ימשוך זמן רב... וראה ברורה לזה, דהא נתבאר דכשיקדש בבית על מנת לאכול בעלייה הוי במקום סעודה, והרי צריך לזה איזה זמן קצר לעלות להעלייה, **אלא ודאי דאין הכוונה לאלתר ממש ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ועל פי רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים** אלא הכוונה שלא ישהה זמן מרובה...²⁴

השימוש בנימוק "ועל פי רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים" ייחודי בהקשר זה, כיוון שכאן כבר אין מדובר בגבולות היכולת האנושית, אלא בנורמות ההתנהגות האנושיות. ר' יחיאל-מיכל מניח שאם אמנם התורה ניתנה לבני אדם, ולא למלאכי השרת, עלינו להתאים את ההגדרות שלה למסגרת ההתנהלות האנושית השגרתית.²⁵

23. שם, שם, סג, לג.

24. שם, שם, רעג, ד. בעל **משנה ברורה** כתב כאן: "ולא יפסיק אפילו זמן קצר" (**משנה ברורה**, רעג, יב).

25. דוגמא קרובה בנוגע לגדרי "הפסק" נוכל למצוא בדבריו על נטילת ידיים לסעודה: "וכתב רבינו הרמ"א דאם שהה כדי הילוך כ"ב אמה מקרי הפסק עד כאן לשונו... והאמת דהכל לפי העניין ובדבר שיש צורך לא שייך הפסק, כגון שמקום הנטילה רחוק ממקום האכילה אף יותר מכ"ב אמה לא מקרי הפסק כיון שזה מוכרח להעניין, והפסק לא מקרי אלא כששהה ואין צורך

דוגמא נוספת, מכיוון אחר, לעיצוב גדר הלכתי על בסיס אופיו של העולם האנושי, עולה בעיסוקן של ר' יחיאל-מיכל בביטול ברוב:

ועדיין יש בזה שאלה גדולה- והרי בכלאי זרעים שנינו במשנה כל סאה שיש בה רובע ממין אחר ימעט אבל פחות מרובע בטל, ומה בין כלאי זרעים לכלאי בגדים? הא אידי ואידי כל אחר היתר בפני עצמו ובהתחברותם נעשה איסור! והתשובה לזה **משום דבורעים אי אפשר שלא ימצא בשדה גרעין אחד ממין אחר ולא ניתנה תורה למלאכי השרת והלכך כל שנתערב בטל, ולערב לכתחלה אפילו גרעין אחד אסור, אבל כלאי בגדים אין מין אחר מתערב בו אלא דרך מקרה ולפיכך לא ניתן להתבטל (תשובת הרשב"א שם).**²⁶

מקור דבריו, כמצוין, הוא בדיונו של הרשב"א בנושא, שהשתמש כבר הוא בנימוק "לא ניתנה תורה למלאכי השרת": "והטעם בזה מסתברא משום דלא אפשר. דאי אפשר שלא יצא בשדה פרידה אחת ממין אחד ותאסור את הכל או שיברור ביד כל זרע אשר יזרע. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת."²⁷ ר' יחיאל-מיכל "אוסף" גם את הדיון הזה למקבץ התחומים בהם משמש הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" כנימוק יסוד.

3. אי אפשר

הגישה האנושית להלכה, מובילה את ר' יחיאל-מיכל להשתמש בנימוקים רבים מן העולם שלפניו. אילוסי המציאות משמשים אצלו כשיקול של ממש בבניין המערכת ההלכתית, ולא פעם הוא מוכן לשחרר מעט את גדרי ההלכה מנוקשותם, במקומות בהם הוא חש שהם דוחקים בצורה מוגזמת את אורח החיים האנושי. דוגמא יפה לכך היא הפתרון לצורך שלא להפסיק בין ברכת התפילין להנחתן:

דבר ידוע דכל המצות צריך לברך עובר לעשייתן... ולפיכך לא יברך על השל יד קודם שהניחה על הקיבורת... וכן על השל ראש יברך קודם שמהדקן בראשו והיינו אחר הנחה על הראש וקודם ההידוק. ולפי זה צריך ליהרר שלא לגלות ראשו, ויעלה הטלית על ראשו. **ודבר קשה הוא**, ובפרט לבחורים שאין להם טלית כמובן, ולכן יש נוהגים שאוחזין השל ראש אצל הראש ומברכין ותיכף משימין אותו על הראש, וזהו גם כן סמוך לעשייתן...²⁸

במקום בו הדרישה ההלכתית קשה לביצוע, ר' יחיאל-מיכל מחפש דרך אחרת, בכדי להקל על היישום של המצווה. כפי שהדגשנו לעיל, אין מדובר כאן בהקלת הקושי הנפשי, ברידוד התביעה מן האדם לעבוד את ה' בכל כוחו. הקושי הוא קושי בביצוע, שמראש אין עניין הלכתי לדרוש אותו. הדרישה היא תמיד במסגרת ה"אפשר" הנורמאלי. ומשום כך, הנימוק "אי אפשר" (או ביטויים מקבילים לו) מופיע כביטוי מפתח בכתיבת ר' יחיאל-מיכל, וכחלק בלתי נפרד ממערכת הנימוקים ההלכתית:

לשהות... וראיתי מי שמקפיד שתהא מקום הנטילה סמוך להשלחן מטעם זה, ואינו עיקר כלל... " **ערוך השולחן**, אורח חיים, קסו, ב).

26. שם, יורה דעה, צט, מג.

27. **שו"ת הרשב"א**, חלק א, סימן רנט.

28. **ערוך השולחן**, אורח חיים, כה, טו.

[א.] וכתבו בסעיף ג' - מותר ליכנס בציצת לבית הכסא, וכל שכן לשכב בהן דשרי, ויש שכתבו שנהגו שלא לישכב בטלית שיש בו ציצת... ונראה לי דטעמם, דכבר בררנו דהכל מודים דדבר של בזיון אסור אף כשנפסלו הציצת וקל וחומר בכשרותן, ולכאורה הכניסה לבית הכסא ולמרחץ הא הוי דרך בזיון, וצריך לומר הטעם כמו שאמרנו **שכן דרכם של בני אדם ואי אפשר באופן אחר רק בטורח מרובה**. ולכן השכיבה, שדרך בני אדם לפשוט בגדיהם, אם כן הוה בזיון כשישכוב בטלית...²⁹

[ב.] מי שקבל עליו תענית שני וחמישי כל ימות השנה, ואירע ערב תשעה באב להיות בשני... וקשה עליו להתענות שני ימים כאחד, ישאל על נדרו לחכם ויתירנו, או ילוה תעניתו על יום אחר ופורע, **ואף על גב דבכהאי גוונא אין ללוות... מכל מקום אין בריחה בהכרח לעשות כן**...³⁰

ההתחשבות ב"דרכם של בני אדם", לא נותרת רק בתחום האופי האנושי, אלא מתייחסת גם לצרכי בני אדם ויכולותיהם בתקופה נתונה:

איתא בגיטין דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרה בעל-פה ודריש לה מקרא עיין שם. והנה אנחנו מתפללים בעל-פה, והרי בתפלה יש הרבה מזמורים וקריאת שמע ושירת הים ועקידה וקרבנות, ואיך אנחנו אומרים אותם בעל-פה?... וברמב"ם לא נמצא זה כלל, ואולי סבירא ליה דכמו דדברים שבעל-פה אסור לומר בכתב ועם כל זה התיירו משום עת לעשות לה', כמו כן בדברים שבכתב שאסור בעל-פה, גם-כן כן **משום דאי אפשר להיות אצל כל אחד ספר בעת התפילות והזמירות**... ולפי זה אין לחוש כל-כך בענין זה...³¹

היכולת לשנות מן ההלכה הקבועה בתקופה מסוימת, מעוגנת, שוב, בכלל חז"ל מובהק – "עת לעשות לה' הפרו תורתך". התורה נועדה בכדי שנוכל לעשות לה'. אם לא ניתן לומר את הדברים בכתב, כיוון שאין בנמצא ספר לכל אחד ואחד, ממילא הופקע העוקץ מחריפות התביעה הזו. כיוון שאין דרך ליישם את הגזירה, כבר "אין לחוש כל-כך בענין זה".

במקומות נוספים, נוכל לראות כיצד הנימוק "אי אפשר" מבהיר את גרדי הקביעה ההלכתית עצמה:

[א.] ונמצא לפי זה דהעמידה נגד ארץ-ישראל וירושלים, אין הכונה נגד ממש אלא קצת נטיה לשם... והדבר מובן דבכל העולם אי אפשר להתפלל נגד ארץ ישראל ממש, דרוחב העולם הוא הרבה גדול מארץ-ישראל, וכן כל ארץ-ישראל גדול הרבה מירושלים, ולכן אמר דרך ארצם, כלומר איזו נטייה לשם ויכוין לבו...³²

[ב.] וכבר נתבאר שצריך להיות ריבוע שווה... ואף על גב שחשבון דאמתא ותרי חומשא באלכסונו אינו מכון לגמרי לפי חשבון חכמי המדות כידוע, מכל מקום התורה גזרה שימודו על פי חשבון זה... **ודע שאף אם נאמר שאי אפשר לצמצם בידי**

29. שם, שם, כא, ו.

30. שם, שם, תקנב, יג. **המשנה ברורה** הביא נימוק דומה בשם **המגן אברהם**.

31. שם, שם, מט, א-ג. הטעם המובא בזה **בשולחן ערוך** ובפוסקים הוא שמה ששגור בפי כל מותר לאומרו. על רקע זה מתחדדת העובדה שר' יחיאל-מיכל בחר בהסברה אחרת, התולה את הפער ההלכתי בנתונים אנושיים.

32. שם, שם, צד, ח.

אדם לעשות ריבוע ממש, מכל מקום התורה אמרה עשה כפי מה שביכולתך לצמצם, ובוזה תקיים המצוה. וכן אמרו חז"ל בכורות לענין מדות המזבח וכלי בית המקדש שאמרה תורה מדה וזה לשון הגמרא- 'רחמנא אמר עביד ובכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה' עיין שם, והכי נמי בתפילין כן הוא.³³

ראינו, אם כן, כיצד הנימוק "אי אפשר" משמש כשיקול בבניין ההלכה במקרים בהם עומדים מנגד נורמה אנושית, ביצוע מסוכך או חוסר יכולת לדייק. וכאן אנו פונים למספר דוגמאות שונות במקצת, שתאפשרנה לנו לחשוף את תורף הראייה ההלכתית של ר' יחיאל-מיכל:

יש להיזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו, ועליו נאמר וטאטיתיה במטאטי השמד, כן כתב רבינו הבית-יוסף בסעיף ד', ויש לזה סתירות בגמרא. ואפשר להקפידה הוא רק בשעת לבישה שעושה הברכה ולא אחר כך... ויש מי שכתב דלגרר דרך בזיון אסור, וכן משמע ברוקח שכתב שלא ידרוך על הציצת עיין שם, משמע להדיא דגריירה שרי, ואין אפשר שלא יהיה כן, הלא הוא טרוד בתפילה או בתורה. ויש שתוחבין קצוות הטלית בחגורתו מטעם זה³⁴, ואני לא ראיתי לגדולים שעשו כן, ואין בזה שום חשש אם במקרה נגררים בארץ.³⁵

לכאורה, לפנינו עוד דוגמא קלאסית להתחשבות הלכתית באדם, שלא יכול לשים את ליבו למצב ציציותיו לאורך זמן. אולם, אם נדייק יותר, נוכל לזהות את המשיכה שמנגד לא באדם עצמו, אלא בהלכה. "הלא הוא טרוד בתפילה או בתורה". הדוגמא הבאה תחדד את הדיוק הזה:

וכל זה הוא כשיכול לכוין פירוש התפלה גם כשאומרם בלחש, אבל אם אינו יכול לכוין בלחש, כמו שיש בני אדם שכשמדברים בלחש אין הדברים בלבם, מותר לו להגביה קולו קצת, כיון שאי אפשר לו בענין אחר...³⁶

כיוון ש"אי אפשר לו בענין אחר", ממילא איננו תובעים מן האדם להנמיך את קולו. כאן נוכל לשים לב באופן ודאי לכך שהאילוף הניצב בפנינו איננו צורך החיים האנושיים, אלא צורך ההלכה בעצמה. אין כאן התנגשות בין דרך ההתנהלות האנושית לבין דרישת ההלכה, כפי שראינו עד כה, אלא בין שתי דרישות שונות של ההלכה. מחד, נדרש האדם לכוון בתפילתו, מאידך, נאסר עליו להגביה את קולו. המימד האנושי משמש כאן כמרכיב שר' יחיאל-מיכל מסרב לראות בו את החוליה החלשה. הוא יכול היה להכריע שעל האדם לכוון בתפילתו ולמרות זאת לא להגביה את קולו, כשהטיעון על אי יכולתו לממש את שתי התביעות ימוצה בדיון על אשמתו שלאחר מעשה. אך הוא בחר אחרת. היכולת האנושית היא בסיס למערכת ההלכתית, ועקב כך כל קונפליקט בין דרישות שונות של ההלכה ייפתר במסגרת המערכת ההלכתית עצמה.

הזיהוי הזה יתברר מכאן ואילך כחלק ממערכת רחבה הרבה יותר של תפיסת המצוות. כהקדמה נוספת לסיקור הזה, נביא את דבריו של ר' יחיאל-מיכל בנוגע לשנת עראי בתפילין:

אמנם עוד כתב שם (הרמב"ם): חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחת... אך אם כן אינו מובן מה שכתב אחר כך דישן בהם

33. שם, שם, לב, עה.

34. ועיינו: משנה ברורה, א"ח, כא, יח. שהורה לעשות כן.

35. ערוך השולחן, אורח חיים, כז, ז.

36. שם, שם, קא, ו.

שנת עראי עיין שם, והרי יש רגעים הרבה שמסיח דעתו מהן... ולדידי משנית עראי לא קשיא כלל, שהרי אדם מוכרח לישן, ואז פטור מכל המצוות, ומה שייך אז היחס הדעת... והרי בעת השינה אנחנו כמתים, ולכן אנו מברכין המחזיר נשמות לפגרים מתים, ואיזה חיוב שייך על האדם אז...³⁷

יומו של האדם מישראל מורכב מצרכים שונים - מהם צרכי הגוף והנפש, מהם צרכי ההלכה. החידוש בתפיסתו של ר' יחיאל-מיכל הוא בחוסר המוכנות שלו לראות התנגשות אמיתית בין הצרכים השונים. כיוון שהאדם מוכרח לישון, ממילא באותו הזמן לא מוטלת עליו שום מצווה. מצווה, במהותה, מכוונת מראש לזמן ותנאים שהאדם ראוי ומסוגל לעמוד בהם. אין כאן רק הבנה של האדם הישן, אשר איננו מחויב בקיום מצוות התפילין המוטלת עליו, אלא הפקעה מלכתחילה של חובת התפילין ממנו בעת השינה. ישנה הרמוניה מובנית בין צרכי האדם לדרישות ההלכה, והחידוש הגדול הוא שאותה הרמוניה מיושמת גם כלפי היחס בין שתי מצוות שונות המוטלות על אותו האדם, כפי שנראה להלן.

4. הכלל שחובת דבר אחד לא מבטלת דבר אחר

בנוגע לשיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, כותב ר' יחיאל-מיכל את הדברים הבאים:

והא דשיחה הוי הפסק היינו כשסח שלא לצורך ענין התפילין, אבל כשסח לצורך התפילין... אין צריך ברכה אחרת, דכל שיחה שהיא לצורך המצוה שהוא עוסק בה לא הוה הפסק. ואם שומע קדיש או קדושה בין של יד לשל ראש כתב רבינו הבית-יוסף בסעיף י' שלא יפסיק לענות עמהם אלא שותק ושומע ומכוין למה שאומרים, עד כאן לשונו. דלענין עניית קדושה וקדיש וברכו הוי שומע כעונה, ולענין הפסק לא מקרי הפסקה. ואם ענה קדיש וכו' יש אומרים שחוזר ומברך ברכה אחרת על של ראש, ויש אומרים שאינו חוזר ומברך דכיון שעליו חובת דבר זה לא גרע מסח לצורך התפילין, וכן נראה עיקר.³⁸

ר' יחיאל-מיכל מביא בסיום דבריו מחלוקת בנוגע לחובה לחזור על הברכה במקרה שהפסיק לקדיש. הוא עצמו מכריע שלא לברך שנית - כיון שהחובה לענות על הקדיש היא חובה המוטלת על האדם, לא ייתכן לראות בה הפסק המחייב ברכה נוספת על התפילין. ר' יחיאל-מיכל מניח שההפסקה שאיננה מחייבת ברכה שנית אינה דווקא הפסקה הנוגעת למצוות התפילין, אלא כל הפסקה שהאדם נצרך לה מתוקף ההלכה. כאן הדברים מפתיעים מעט יותר, כיוון שמצד ההלכה נדרש האדם לשתוק ולא לענות לקדיש, ובכל זאת, כיוון שענה, פוסק ר' יחיאל-מיכל שאינו צריך לברך שנית. יש בנימוקו מעין רמיזה לרתיעה כלשהי מן הצורך לחייב את האדם לברך שנית, כיוון שחיוב כזה מצביע על מעשהו כמעשה שיש בו פגם. "דכיון שעליו חובת דבר זה לא גרע מסח לצורך התפילין". אם שיחה לצורך התפילין לא נחשבת להפסקה, קל וחומר ששיחה לצורך מצווה המוטלת עליו לא יחשב ככזו. לא ייתכן שמצווה כלשהי תוטל על האדם, ותוך כדי עשייתה תיפגע מצווה אחרת. ההפסקה לקדיש (בין בשתיקה ובין בענייה) היא מצווה בפני עצמה, שאיננה יכולה להתנגש בקיום מצוות התפילין.

בסעיף הבא, נדרש ר' יחיאל-מיכל לאותו דיון ממש:

37. שם, שם, כח, ה-ו.

38. שם, שם, כה, יז. המגן אברהם והמשנה ברורה ופוסקים נוספים פסקו כאן כדעה הראשונה, שחוזר ומברך.

דבר מובן לכל, שכיון שברכת להניח שייך גם על של ראש... ולכן יש למעט ההפסק בכל היכולת, ולכן כתב רבינו הבית-יוסף בסעיף י"א דאחר שקשר השל יד על הזרוע יניח השל ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע, עד כאן לשונו. והטור כתב שכן נהג הרא"ש ז"ל... ומכל מקום אין אנו נוהגין כן, וכתבו שהאריז"ל היה כורך הכריכות ואחר כך הניח השל ראש... ובפשוטו יש לומר הטעם **דכיון דהכריכות יש לעשות, אם כן הם גם כן מהנחת התפליין ואין זה הפסק**. ועוד- דידוע דאם לא יכרכו הכריכות יתרפה הקשר מהשל יד ונמצא דהשל ראש יהיה הקשירה קודם להשל יד. אמנם לבד זה כתבו שיש בזה טעמים נסתרים. וכן הוא המנהג ואין לשנות.³⁹

מעבר לטעמים הנסתרים, בשם האר"י, מרגיש ר' יחיאל-מיכל צורך לנמק את המנהג, החורג מפסיקת הרא"ש והבית-יוסף, בנימוק הלכתי עקרוני הממשיך את הקו של הדיון הקודם. אם ההלכה דרשה מן האדם לעשות כריכות בידו, אין שום צורך לראות במעשה הזה פגיעה והפסק של מעשה ההנחה. אין כאן שתי תביעות סותרות, שהאדם ייתקל ממילא באתגר המימוש של שתיהן, אלא שתי תביעות שבהכרח לא תתנגשנה.

דיון המקביל לדיון על הצורך לברך שנית אם הפסיק, נמצא בנוגע לכלל שהעוסק במצוה פטור מן התפילה:

ופשוט הוא דהפטורין מן התפילה פטורין אפילו יעבור זמן התפילה, וגם בתפילה שלאחריה לא יכרכו להתפלל שתי תפילות, **כיון שהיו פטורין בעת חובת הראשונה**. ויראה לי עוד דאפילו הוא עדיין קודם חצות היום, אם עבר שלישי היום לא התפלל עוד, ואף שנתבאר בסיומין פ"ט דעד חצות יהבו ליה שכר תפילה עיין שם, זהו כשעשה מעצמו, שטעה או עבר ולא התפלל בזמנו, כמבואר שם, **אבל בכאן שמדינא פטור בזמנו איך נטיל עליו להתפלל אחר הזמן**...⁴⁰

במבט הרואה את מערכת המצוות כאוסף מחויבויות שאין זיקה של השלמה ביניהן, תהיה המסקנה לשאוף אל מימושה המלא של כל מצווה, או לפחות להשלמה מסוימת שלה, אם מסיבה כלשהי נדחתה עשייתה. ר' יחיאל-מיכל טוען כאן שהפטור מן התפילה איננו אילוץ גרידא. זוהי לא רק חוסר יכולת מעשית לבצע את שתי המצוות יחדיו, אלא גם השלכה עקרונית של חוסר היכולת הזו. חובת התפילה מראש לא קיימת, ולכן אין לנו אינטרס לחפש היכן להשלים אותה. ניהול הלכתי שכזה עוקר מן השורש כל פתח לתחושות אשמה וחלקיות בקיום המצוות, ומוביל לתפיסת הלכה הרמונית, המיוסדת ראש לכל כלפי האדם המבצע.

והנה דוגמא נוספת של ביטול מצווה, שגם בה הולך ר' יחיאל-מיכל בדרכו העקבית. גם כאן נוכל לזהות את הצורך של אחד הצדדים, החולקים על הרמ"א במקרה זה, להטיל על האדם חיוב מלא של שתי מצוות יחדיו בו בזמן, צורך שמוביל ממילא להעצמת הקונפליקט בין שתי הדרישות, ולחיפוש נוקשה של ההשלמה המלאה של כל אחת מהן. מנגד ניצב ר' יחיאל-מיכל ומציע דרך שלווה, המנטרלת מראש את מאבקי הכוח בין המצוות השונות. בדרכו שלו, יכול האדם לקיים כל מצווה בעיתה ובזמנה, בזמן המוקדש רק לה. לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמיים:

39. שם, שם, כה, יח.

40. שם, שם, קו, א-ג. ועיינו **בערוך השולחן**, אורח חיים, צג, ז שם יש עוד הכרעה מקבילה: "...וכשעוסק בצרכי ציבור ועבר זמן תפילה, אין צריך להתפלל במנחה שתיים כיון שלא התחייב בה בעת מעשה, דעוסק במצוה פטור מן המצווה".

וכיון שמבטלין תלמוד תורה בשביל מקרא מגילה, כל שכן ששארי מצות מבטלין מפניה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניה חוץ ממת מצוה...
 וכתב רבינו הרמ"א דכל זה לא מיירא אלא בדאיכא שהות לעשות שתיהן, אבל אם אי אפשר לעשות שתיהן, אין שום מצוה דאורייתא נדחה מפני מקרא מגילה...
 ויש מי שחולק גם במה שאמר דאין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא המגילה, והרי תלמוד תורה נדחית לגמרי. ולא קשיא כלל, דתלמוד תורה לא שייך לומר שנדחית לגמרי, דהרי תלמוד תורה ביום ובלילה **וכשצריך לעשות מצוה אין זמן תלמוד תורה אז**, דאם לא כן הרי לעולם לא יוכל לעשות מצות...⁴¹

בעניין זה נציג השלכה ישירה ומעניינת של תפיסת חובת לימוד התורה, כפי שראינו כאן, בכדי להזכיר שוב שאין בתפיסתו של ר' יחיאל-מיכל נטיות פשרניות. אותה תפיסה, מתברר, ותביל במקרים אחרים דווקא לתביעה גדולה יותר. כל עוד לא הגיע זמן קיום המצווה, לא נזדקק ולא נוכל לדחות מפניה מצווה אחרת:

ואפילו ללמוד אסור משהגיע זמן הבדיקה (בדיקת חמץ), ולא קודם הזמן, ובזה לא דמי לאכילה, שהרי גם לענין תפילת ערבית הדין כן... ויש מי שאומר דאפילו ללמוד אסור חצי שעה מקודם ולא דמי לתפילת ערבית. ואינו עיקר, **דאין אפשר לאסור תלמוד תורה קודם הגעת הזמן**...⁴²

מכאן נעבור לביטויים המפורשים ביותר של ר' יחיאל-מיכל לתפיסה זו. אחד האתגרים ההלכתיים שהעסיקו את פוסקי ההלכה, היה כיצד לבצע סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת. מחד, חובת סעודה שלישית, שזמנה אחר חצות היום, כוללת אכילה של כזית פת. מאידך, ישנו איסור הלכתי לאכול חמץ או מצה בזמן הזה. כשר' יחיאל-מיכל מגיע לקונפליקט הזה, הוא ניגש אליו בכליו ההלכתיים האנושיים:

ובזוהר כתב שרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית. ויש להבין, אטו רשב"י לא היה יכול לקיים סעודה שלישית באיזה מהדברים שנתבארו? ונראה לעניות דעתי ברור דכל זה הוא מילתא יתירתא, שהרי בשבת זו בעל כרחך לא נצטונו כלל על ג' סעודות, כיון שאי אפשר, מידי דהוה ליום הכיפורים שחל בשבת, והוא הדין שבת ערב פסח לענין סעודה שלישית, דאפילו אם נאמר דאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא מדרבנן, מכל מקום הא מצונו מצוות גמורות שנדחו בשב ואל תעשה מפני גזירות דרבנן, כמו שופר ולולב בשבת, וכל שכן שנדחה מצוה דסעודה שלישית, וכיון שכן בטלה לה בשבת זו מצוה דסעודה שלישית, וכיון דסעודה גמורה אי אפשר, ממילא דאין שייך למלאותה בפירות או בבשר ודגים, שאין צורך כלל בזה... וזהו טעמו של רשב"י שעסק בתורה מפני שאין מצוה כלל בשבת זו לאכול סעודה שלישית.⁴³

כדרכו, ר' יחיאל-מיכל אינו מרגיש צורך אמיתי לחפש דרך לאכול סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת. אם ההלכה עצמה לא מאפשרת, ממילא אין כלל חיוב על האדם בסעודה כזו. "שאינן צורך בזה

41. שם, שם, תרפז, ו-ח.

42. שם, שם, תלא, כז.

43. שם, שם, תמד, ו.

כלל". הביטוי המפורש כאן - "שהרי בשבת זו בעל כרחך לא נצטרפו כלל על ג' סעודות" לא מותיר מקום לספק - כשיש ציווי אחד, אין ציווי אחר.

הכרזה מפורשת מעין זו, מופיעה בדין נוסף של ר' יחיאל-מיכל, בו הוא מפליג למסקנות מפתיעות ביותר מתוך תפיסתו:

כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ג': אם נודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול, לא יסירנו מעליו עד שיגיע לביתו דגדול כבוד הבריות, ואפילו טלית קטן שתחת בגדיו אין צריך לפשוט, והוא הדין אם נפסק אחד מן הציצת ומתבייש לישב בלא טלית דיכול ללבושו בלא ברכה מכח כבוד הבריות. ודוקא בשבת דאסור לעשות ציצת אבל בחול כהאי גוונא אסור, עד כאן לשונם.

אבל שני דינים אלו תמוהים, שהא סוף סוף לא התירו רק מפני הכבוד, והיינו שיש בזיון בהפשטתו, אבל כל שאין בזיון לא התירו, ואם כן טלית גדול שלנו שאין בזיון בהפשטתו למה נתיר? וגם הדין השני, ללבושו לכתחילה משום בזיון, מנא לן להקל כל כך, הא לא התירו חז"ל רק שלא לפשוט משום בזיון, ולא ללבוש לכתחילה! ... וגם בעיקרן של דינים אלו יש שאלה גדולה, דנהי דמשום איסור שבת בדרבנן מקילינן מפני כבוד הבריות, והרי לבד זה יש איסור תורה ללבוש טלית בת ד' כנפות בלא ציצת...

ונראה לעניות דעתי, שעיקר הענין כן הוא, דודאי לדחות מפני זה איזה איסור תורה אין הדעת סובלת, דאין זה דומה לשארי כבוד הבריות שהתירו בשב ואל תעשה בדברים שיש בהם בזיון גדול, ולא כן בהפשטת טליתו כמובן. ולכן בחול אין שום היתר, ורק בשבת איכא היתר אחר - דנראה לעניות דעתי ברור דמן התורה אין איסור כלל לישב בשבת בגד בת ד' כנפות בלא ציצת, שהרי התורה צותה לעשות ציצת בבגד זה כשתלבושו ובשבת אסרה תורה כל מלאכה, וממילא שזהו כמו שאסרה לעשות בו ציצת היום, ולא מצינו שאסרה תורה ללבושו כשאין בו ציצת אם התורה עצמה אסרתו מלעשות ציצת היום, דאי משום שהיה ביכולתו לעשות מאתמול - אין דרכה של תורה לאסור מפני זה... ונמצא דמצד איסור ציצת אין בשבת כלל מן התורה, ולכן התירו גם ללבושו בשבת מפני כבוד הבריות, כיון דמן התורה הותר לגמרי לא העמידו חכמים דבריהם... אבל בחול יש בזה איסור תורה ואסור בכל ענין, ומחויב גם לפשוט הטלית מעליו... ולפי מה שביארנו בחול אסור גם בטלית קטן ומחויב לפשוט בגדיו ולהפשטו...⁴⁴

תפיסת ההלכה ההרמונית של ר' יחיאל-מיכל מובילה אותו כאן לקבוע שאין חובת ציצת על האדם בשבת. הוא מוכן ללכת עם תפיסתו ללא פשרות, אף במחיר חידושים הלכתיים מרחיקי לכת. בקטע הנוכחי, מעבר לחידוש העצום שבדברים, ניצב בפנינו הנימוק ההלכתי בצורה מפורשת לחלוטין. "ולא מצינו שאסרה תורה ללבושו כשאין בו ציצת אם התורה עצמה אסרתו מלעשות ציצת היום". לא ייתכן לחייב אדם בשני איסורים מנוגדים כאחד. בכל מקרה של התנגשות כזו, יתברר שמלכתחילה אחד מן החיובים איננו קיים.

מעניין שההכרעה המקומית הזו מובילה את ר' יחיאל-מיכל גם לחומרה שלא מצינו מקבילות לה בפוסקים אחרים. המשנה-ברורה ושולחן-ערוך הרב, למשל, פסקו שאין חובה לפשוט את הטלית-קטן

מעליו ביום חול, אם התברר שאין בה ציצית.⁴⁵ ר' יחיאל-מיכל, מתוך המהלך שיצר, מסיק שקיימת חובת פשיטה ביום חול גם לגבי טלית-קטן, מצד איסור תורה של לבישת ארבע כנפות בלא ציצית.

הדיון הישיר שהעסיק כבר את חכמי הגמרא בנוגע ליחס בין שתי מצוות החלות כאחד, נסב סביב שאלת "דחוייה" או "הותרה". בגמרא במסכת יומא⁴⁶ ישנה מחלוקת האם טומאת מת הותרה בציבור או דחוייה בציבור. הנחת היסוד המשותפת היא שמותר להקריב קרבנות ציבור אף שהמקריב הוא טמא מת,⁴⁷ אך הדעות חלוקות האם היתר זה משקף ויתור מוחלט על בעיית הטומאה או שהוא רק מבטא את ההכרעה המעשית לבצע את הדרישה החזקה יותר - הקרבת קרבנות ציבור, מבלי שהוא מעיד על ביטול איסור הטומאה. הדיון המקורי של הגמרא בא לידי ביטוי במהלך הדורות בדיונים נוספים, כדוגמת הדיון שלפנינו. לא מפתיע, כמובן, לראות את הכרעתו של ר' יחיאל-מיכל בסוגיה זו:

כתב רבינו הבית יוסף בסוף סעיף זה: יש להיזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע, עד כאן לשונו. וכתב על זה רבינו הרמ"א - ולא מצאתי ראייה לדבריו, ואדרבא נראה לי דשרי, דהא מילה דוחה שבת, כמו עבודה במקדש שכמה כהנים עובדים ומחללים שבת דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר...

יש מהגדולים שכתב דוודאי אין חילוק בין מוהל אחד לשני מוהלים, אלא דגם במוהל אחד יעשה כאחד החיתוך והפריעה בלי הפסק ביניהם, ויהיה חילול אחד ולא שני חילולין, דנהי דמילה בשבת הותרה, מכל מקום כל מה דמצינן למעוטי בחילול עדיף... ודבר זה אינו מוכן כלל, ואיך אפשר בלי הפסק, והא אחר החיתוך צריך להניח הסכין, ואפילו אם אחר יטול הסכין מידו, הא בעל כרחך אחר החיתוך מסלק ידיו ומחפש לתפוס עור הפריעה וממילא שיש הפסק... ולכן בימינו לא שמענו מי שמקפיד על זה אף לכתחילה.

45. למען האמת, בעל המשנה ברורה כותב דברים הקרובים מאד לדבריו של ר' יחיאל-מיכל בנוגע לחובת ציצית בשבת: "ואף על גב דציצית מצוות עשה דאורייתא, ודאורייתא לא דחינן מפני כבוד הבריות, מכל מקום שרי, דלא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית, רק מצוות עשה להטיל בו ציצית וכיון שאין יכול להטיל בו ציצית בשבת אין עובר מצוות עשה ואין עליו רק איסור דרבנן" (משנה ברורה, אורח חיים, יג, ט). אמנם, עדיין ניתן לחוש בפער שבין האמירות, שמתמצה בעיקר בעוצמת הטיעון ובהנחת הקביעה בנחרצות "על השולחן". מעבר לכך, בניגוד לר' יחיאל-מיכל, המשנה ברורה לא הולך באופן עקבי עם מסקנותיו, ובנוגע לפשיטת טלית-קטן שנמצאה פסולה ביום חול הוא כותב: "עיין במגן-אברהם שמסיק דמה שמחמיר הרמ"א בחול לא קאי על מה שכתב בתחלה וזאפילו בטלית קטן, דבטלית קטן אם נודע לו שהציצית פסולין דיש לו גנאי גדול לפושטו מתחת בגדיו בין בבית הכנסת ובין ברבים אין צריך לפושטו, דבגנאי גדול דוחה כבוד הבריות אפילו איסור דאורייתא בשב ואל תעשה, אך צריך למהר לילך לביתו או לבית שלפני בית הכנסת ויפשיטנו שם" (שם, שם, טז). באופן קיצוני יותר מופיעים הדברים אצל בעל שולחן ערוך הרב, שמביא בנוגע לשבת עצמה את חובת הפשיטה ברשות הרבים (ואינו מתייחס לכרמלית דרבנן) ללא התייחסות למצוות ד' כנפות, ובנוגע ליום חול כותב במפורש שכבוד הבריות דוחה את מצוות עשה דאורייתא הזו: "אם נודע לו בשבת כשהוא עומד ברשות הרבים שהטלית שעליו הוא פסול מן התורה, צריך לפשטו בין טלית קטן בין טלית גדול, ואפילו ישאר עומד ערום בשוק, שאין כבוד הבריות דוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'... אבל אם היה בחול, אם הוא טלית קטן אין צריך לפשטו, ואף על פי שהוא מבטל מצוות עשה של תורה במה שהוא לבוש ד' כנפות בלא ציצית, מכל מקום כיון שהוא אינו עושה מעשה בידים אלא העשה היא נדחית, ממילא גדול כבוד הבריות דוחה את איסור של תורה בשב ואל תעשה..." (שולחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן יג, ד).

46. בבלי, יומא, ו ע"ב.

47. עיניו: בבלי, פסחים, עו ע"ב.

[ויש שתלו עצמן בדברי הגר"א... שכתב על הרמ"א דאין ראייה מעבודה, דעבודה הותרה בשבת ומילה דחוויה כמו פיקוח נפש... ולא הבינו דבריו - הגר"א רצה לומר כן אבל אין מסקנתו כן, וקיצר דבריו, וכוונתו דעל כרחק גם פיקוח נפש וחולה הותרה... אלא ודאי דגם מילה הותרה וגם פיקוח נפש הותרה, ועם כל זה למעוטי בחילול טפי עדיף, וזהו כוונת הגר"א, עיין שם...]⁴⁸

השלכה נוספת של גישה כזו, מעבר למה שהוצג עד כה, היא רתיעתו של ר' יחיאל-מיכל מן ה"חשש לבטלה". הוא אינו מבין מדוע יש צורך להיכנס למערכת בה יש ניסיון ליישום כפול. ההכרעה לדרך מסוימת מפיקעה לגמרי את הצורך להתחשב בדרך השנייה:

וכתב רבינו הרמ"א שכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שני ברכות (על התפילין), וטוב לומר תמיד אחר הברכה שניה 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' (- בשכמל"ו), עד כאן לשונו, משום חשש ספק ברכה לבטלה... ואינו מובן כלל, דממה נפשך- אם הדבר מרופה בידינו, דלכן יאמר בשכמל"ו, למה לנו לברך שנים, נברך אחת כדין כל ספק ברכות ואם הדין ברור בידינו, אם כן למה לנו לומר בשכמל"ו, ובאמת הלבוש השמיט זה...
ולעניות דעתי נראה דאמירת בשכמל"ו אינו מטעם ספק ברכה אלא מטעם אחר, אף שהפוסקים כתבו שהוא מטעם זה, מכל מקום המנהג נראה לי מטעם אחר...⁴⁹

5. סיכום

ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית... כללו של דבר כל מין מצטער פטור מן הסוכה, וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ונקרא הדיוט, כדאיתא בירושלמי פרק קמא דשבת דכל הפטור מן הדבר ועושיהו נקרא הדיוט, ונראה לי הטעם דאף על גב דיש דברים שיכול האדם להחמיר על עצמו, מכל מקום הכל לפי העניין, כגון בסוכה שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו, וממילא אם אינה כעין תדורו

48. **ערוך השולחן**, יורה דעה, רסו, כד-כה. בסוף דבריו הוא מוסיף: "ועיין מה שכתבתי באורח חיים סימן שכ"ח דרו"ק". בסימן שכ"ח עוסק ר' יחיאל-מיכל במחלוקת הראשונים אם שבת הותרה או דחוויה אצל פיקוח נפש, ומבהיר בין השאר שגם למאן דאמר הותרה, אם נוכל למעט באיסורים נמעט: "והנה בימא בענין טומאה אי דחוויה או הותרה אומר שיש נפקא מינה לענין אהדורי אטהורין, דאם יש טהורים מוכנים לפניו אפילו למאן דסבירא ליה הותרה, עבדי טהורים ולא טמאים ללישנא קמא שם בגמרא. רק אם אין טהורים לפניו ונצרך להשיגם, אזי למאן דאמר הותרה עבדי הטמאים ולמאן דאמר דחוויה מהדרינן אטהורים עיין שם. ואם כן הכי נמי בחולה אם הדבר האסור והמותר שניהם מוכנים לפניו ודאי מאכילין אותו ההיתר ולא האיסור, רק אם האיסור מוכן או בנקל להשיגו וההיתר אינו מוכן או בקושי להשיגו תלוי בפלוגתא - דאם הותרה שבת וכל האיסורים אצל פקוח נפש לוקחין האיסור, ואם דחוויה מהדרינן אהתירא, כן היה נראה לכאורה אבל דבר חדש הוא ולא מצאנו זה בהפוסקים..." (**ערוך השולחן**, אורח חיים, שכח, ד). אין בדברים הללו חריגה מן התפיסה שהצגנו עד כה, שכן הצורך למעט באיסורים נובע מן ההנחה שהפטור מאיסור חילול שבת מתייחס לכל רגע ורגע בפני עצמו. ההשלכה של תפיסת ה"הותרה", כפי שמפורש, היא לשאלה האם ברגע שאין לפניו יכולת ישירה למעט באיסורים, עדיין תשמש השבת כשיקול הלכתי, או שהיא כבר איננה חלק ממערכת השיקולים.

49. שם, שם, כה, יא-יב. כיוון חשיבה כזה רמזו במקום נוסף: "ולכן נראה לעניות דעתי ברור לדינא דודאי כיון דנפיק מפומיה דרבינו הרמ"א אין ליטול לולב שנסדקה התיומת ברובה כשיש למצא אחר, אבל אם ליכא לולב אחר כמו בכפר וכיוצא בזה- מברכין עליו אפילו ביום ראשון בלי שום חשש וגמגום דכן הוא עיקר לדינא..." (**ערוך השולחן**, אורח חיים, תרמה, ה).

אינה סוכה כלל... ואם כן אין זו סוכה שאמרה תורה ואין לך הדיוט גדול מזה, ואין שייך קיבול שכר על זה, הרי אינו יושב בסוכה שציותה תורה...⁵⁰

ר' יחיאל-מיכל יכול היה להסביר שלמרות המצווה לישב בסוכה, ישנו כלל נוסף לצאת ממנה כשהאדם מצטער, או כשהסוכה לא נעשתה בצורת דירה. כהרגלו, הוא בוחר בכיוון המבהיר שבמקום שבו ההלכה אומרת לאדם "אל תשב", זוהי הנחייה שאיננה מגיעה כסתירה למצוות הישיבה בסוכה, אלא כיישום של חוסר השייכות שלה.

כאן אנו שבים למגמת הקולא של ר' יחיאל-מיכל. ראינו כבר לעיל את ביקורתו על "אותם המחפשים חומרות יתירות". בדינו כאן מתבהר שאין בגישתו התנגדות עקרונית לעצם ההחמרה, אלא התנגדות להחמרה שבאה מתוך ניסיון להקיף כמה שיותר מצוות והלכות במסגרת שמראש לא בנויה לכך. אם בערב פסח שחל בשבת האדם פטור מסעודה שלישית, אין צורך לחפש כיצד לקיים אותה בכל זאת, ואם האדם המצטער פטור מן הסוכה, אין ערך בחיפוש הדרך לקיים למרות הכל את מצוות הסוכה. מוקד המוטיבציה של האדם אמור להיות ברצון לממש במלואו את צו ההלכה בכל רגע ורגע, ולא בהלה לקיים את ההלכה כולה על חשבון הנוכחות הנפשית במעשה המסוים. תפיסת הלכה על-אנושית היא תפיסה המציבה במוקד את קיום ההלכה, ומעמידה את האדם ככלי לקיום הזה. תפיסת הלכה אנושית היא תפיסה הרואה בהלכה אמצעי לעיצוב סדר יומו של האדם. ככזו, היא לא תוביל אותו למצבים בלתי-פתירים, ולא תדרוש ממנו מה שמערער את סדר יומו. היא תשאף להשתלב בצורה המלאה ביותר בחייו של האדם, כדי להעניק להתנהלות השגרתית שלו הכוונה ודרך. זוהי דרכו בקודש של ר' יחיאל-מיכל הלוי אפשטיין.

הספר **ערוך השולחן**, נדמה, לא תפס עד כה את מקומו הראוי על מדף הספרים בבית-המדרש. הוא אמנם משמש כחלק בלתי נפרד בדיוני ההלכה, ולפסיקותיו יש משקל משמעותי בדברי הפוסקים, אך לכדי מעמד של ספר פסיקה מרכזי ומחייב לא הגיע. על רקע תפיסתו ההלכתית-אנושית המוצגת כאן, אולי יהיה מן הראוי לבחון שילוב מלא יותר של הספר בבית המדרש ובעולם ההלכה. ר' יחיאל-מיכל מציע דרך-חיים הלכתית אנושית, המייצרת את החיים ולא דוחקת אותם, ובכך פותחת פתח לאדם לכוון את חייו אל מעבר ליישום המקומי של ההלכה עצמה, להתמקד בכוונה ובעשייה שמעבר למעשה ההלכתי מבלי להישאב לאתגר היישום, המתסכל ומטריד לפעמים, של המעשה עצמו. אם תורת בני אדם כזו חפצים אנו, בואו ונציב את ספר **ערוך השולחן** במקומו הראוי.