

מושגים:

מעשה מצווה וקיום מצווה.
תואר ועצמות של מצווה.
הידור הוא חלק מהמעשה ולא חלק מהקיום.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בהידור מצווה. לכאורה יש פסוק שמצווה אותנו להדר במצווה: "זה א-לי ואנוהו", אך בפועל הוא אינו נמנה במניין המצוות, ולא לגמרי ברור מעמדו ההלכתי והלוגי-אונטולוגי. אנו עוסקים בכמה שאלות הלכתיות ביחס להידור, כמו מה דין ספק הידור? או, האם ניתן להדר אחרי קיום המצווה? האם ניתן לברך על הידור מצווה לחוד? על מה בכלל נאמרת ברכה כזו? לבסוף אנו נוגעים גם בשאלה האם ניתן לחזור ולקיים מצווה בשנית כדי להדר בה? מסקנתנו היא שהעמדה המטא-הלכתית הרווחת ביחס להידור היא שזהו חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיום המצווה (חילוק שהופיע במאמרנו לפרשת וישב, תשסז).

לאחר מכן אנו מציעים אנלוגיה פילוסופית, שמצביעה על ההידור כמשהו שהוא בין תואר של המצווה לבין חלק מהעצמות שלה. אנו עוסקים בקיומם של תארים, ומתוך כך מציעים הבהרה של מסקנתנו ההלכתית. אנו מסיימים בהצעה מדוע החובה להדר במצווה נלמדת דווקא מפסוקי השירה, וזאת על ידי השוואה בין הידור לבין שירה.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין הידור מצווה מבט על אונטולוגיה של מצוות

מבוא

שירת הים פותחת בפסוק הבא (שמות טו, ב):
עֲזֵי וְזַמְרַת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנֹהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמָמְנֶהוּ:
כלומר יש לשירה שתי מטרות: לרומם ולנאות את הקב"ה.
רש"י על אתר מפרש:

ואנוהו - אונקלוס תרגם לשון נוה, (ישעיה לג כ) נוה שאנו, (שם סה י) לנוה צאן. דבר אחר ואנוהו לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם, כגון (שיר השירים ה ט - י) מה דודך מדוד דודי צח ואדום, וכל הענין:
לשון 'נוי' מתפרשת לשני כיוונים: מלשון נוי, ומלשון נוה (=בית, משכן).
הרשב"ם דוחה את הפירוש הראשון של רש"י:

ואנוהו - ואייפהו. כמו הנוה והמעונגה דמיתני בת ציון. ואינו לשון נוה משולח, כי כפל סופו מוכיח, וארוממנהו. ואנוהו [וארוממנהו] שניהם לשון כיבוד להק':
לעומת זאת, באבע"ז שם מוסיף עוד פירוש נזר:

זה אלי ואנוהו - כדברי המתרגם ארמית, והטעם: זה הוא אלי ואני ארצה לעשות לו נוה שידור עמי לעולם. ואמר הגאון, שטעמו - 'אנוהו אליו'. וזה הפך הכתוב: זה הוא אלהי אבי, ולעד ארוממנהו:

כלומר מטרת השירה היא לא רק שהקב"ה יגור אצלנו, אלא שאנחנו נגור באוהליו שלו.
והנה חז"ל דורשים מהפסוק הזה (ירושלמי, פאה פ"א, ה"א, ומקורו במכילתות):
רב חביבא בשם רבנין דתמן מהו שלישי לדמים היך עבידא לקח אדם מצוה וראה אחרת נאה הימינה עד כמה מטריחין עליו עד שלישי תני רבי ישמעאל זה אלי ואנוהו וכי איפשר לו לאדם לנוות את בוראו אלא אנוהו לפניו במצות אעשה לפניו לולב נאה סוכה נאה שופר נאה ציצית נאה תפילין נאין אבא שאול אומר אדמה לו מהו חנון ורחום אף את תהא חנון ורחום.

הירושלמי מבין לשון 'ואנוהו' מלשון 'נוי', אך הוא מניח שלא ניתן לנאות את הבורא עצמו, ולכן המסקנה היא שאני אתנאה לפניו במצוות.¹ זהו המקור המקובל בחז"ל לחובה להדר במצוות, והוא מופיע במקומות רבים בש"ס (ראה שבת קלג ע"ב, נזיר ב ע"ב, סוכה יא ע"ב ול"ג ע"א, ומקבילות).

א. מעמדו ההלכתי של ההידור ויחסו לעיקר המצווה

ההידור כמצווה

ישנן סוגיות אשר מתייחסות לנוי המצוות כמצווה בפני עצמה. לדוגמא, הגמרא במסכת סוכה עוסקת במחלוקת תנאים האם יש חובה לאגוד את מיני הלולב ביחד. לפי ר' יהודה זוהי חובה ולפי חכמים אין חובה בכך. כעת הגמרא מביאה ברייתא ומשייכת אותה לחכמים (סוכה יא ע"ב, מנחות כז ע"א):

כמאן אזלא הא דתניא: לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו - כשר. אי רבי יהודה - כי לא אגדו אמאי כשר? אי רבנן - אמאי מצוה? - לעולם רבנן היא, ומשום שנאמר. + שמות טו+ זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות.

מכאן משתמע בבירור שההידור הוא עצמו מצווה. הוא אמנם אינו מעכב את מצוות ארבעת המינים עצמה, אך ישנה מצווה להדר אותם. מה מעמדה של המצווה הזו?

אפשרויות שונות בדבר מעמדו ההלכתי של ההידור

לכאורה ההידור הוא פרט צדדי ביחס למערכת המצוות שבתורה. מעבר לחובה לקיים את המצוות השונות, אומרים לנו שיש להדר אותן, כלומר לעשות אותן באופן נאה. מהו מעמדה של הדרישה הזו? האם זהו פרט מפרטי המצוות השונות? האם זוהי מצווה עצמאית? האם זו בכלל חובה, או שמא זה נותר להכרעתו האישית של כל אחד מאיתנו?²

¹ משתמע מכאן שהדרשה גרמה להיפוך משמעות: במקום לנאות את הקב"ה, אני מתנאה בעצמי לפניו. אמנם היה מקום לומר שזו גופא הדרך לנאות את הקב"ה.

² המונח 'מצווה' בסוגיית סוכה הנ"ל אינו אומר שיש כאן מצווה גמורה. ייתכן שניתן לפרש אותו במובן של מעשה חיובי גרידא, ומצינו כמה דוגמאות כאלה בחז"ל.

ניתן לשאול זאת לגבי אדם שקיים מצווה כלשהי בלא הידור, לדוגמה אדם שמל את בנו בלי להוריד את הציצים שאינם מעכבים את המילה (ראה שבת קלג ע"ב). מתוך ההגדרה עולה שהוא יוצא ידי חובת מצוות מילה כשלעצמה. אז מה בעצם חסר כאן? האם נאמר שהוא קיים את המצווה באופן לא שלם? האם הוא קיים אותה באופן שלם אך הוא אינו חסיד? האם הוא קיים את המצווה במלואה אך לא קיים את מצוות הידור (שהיא חובה גמורה, רק שאינה מעכבת את המצווה העיקרית עצמה)?

נעיר כי ניתן לשאול שאלות דומות לגבי כמה וכמה 'הלכות רוחב' כאלו, הן ביחס למצוות והן ביחס לעבירות, כגון: חצי שיעור, לפני עיוור (=הכשלה בעבירה), ספיית איסור בידיים לקטן, מצווה הבאה בעבירה, ספק, מכשירי מצווה, כוונה במצווה ועוד. כל ההלכות הללו אינן מוסיפות חובה מסויימת, אלא נוגעות בכל המכלול של המצוות, או העבירות, ולכן ניתן לשאול מה מעמדן ביחס למצוות הספציפיות, והאם הן כשלעצמן מהוות מצוות, ובאיזה מובן.³ נציין כי רוב מוחלט של הפוסקים רואים את ההידור כחובה גמורה. אמנם נראה כי ישנה מחלוקת האם זהו חובה מדאורייתא או מדרבנן, ויסודה הוא בסוגיית ב"ק ט.

סוגיית ב"ק ט

בבבלי ב"ק ט ע"א-ע"ב ישנה סוגיא קצרה שעוסקת בהידור מצווה:

א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה - עד שליש. מאי שליש? אילימא שליש ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתבי לכוליה ביתא? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שליש במצוה. בעי רב אשי: שליש מלגיו או שליש מלבר? תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה.

בגמרא כאן מסיקים שיש חובה להוציא עד שליש מעלות המצווה כדי להדר אותה. מסתבר שזוהי חובה ולא תיאור גרידא, שכן הגמרא מקשה על ההו"א כיצד מחייבים אדם לכלות את כל ממונו על שלוש מצוות. אמנם מדברי אנשי מערבא בשם ר' זירא נראה שמוציאים על ההידור כמה שרוצים, אלא שכל מה שמעבר לשליש הראשון אינו הפסד של האדם אלא יינתן לו 'מלמעלה' (ויש שפירשו שהידור מעל שליש הוא רשות ולא חובה).⁴

רש"י ותוס' נחלקו בהבנת הגמרא: לפי רש"י מדובר במצב בו מונחים לפנינו שני אתרוגים, ומחירו של המהודר גבוה משל הרגיל. החובה היא לקנות את המהודר אם מחירו אינו עולה על שליש יותר ממחיר הרגיל. לעומת זאת, בתוד"ה 'עדי מסבירים שמדובר במי שכבר קנה אתרוג, וכעת פגש באתרוג נוסף, מהודר יותר. לפי שיטתם הוא חייב לקנות שוב אתרוג, אם מחירו של המהודר הוא עד שליש יותר ממחיר הרגיל.⁵

מלגיו ומלבר: דין ספק בהידור

כפי שהבאנו, בתוך הדברים הגמרא מסתפקת האם השליש נמדד מלגיו (=מבפנים. כלומר שהתוספת היא שליש מהמחיר עצמו) או מלבר (=מבחוץ. כלומר שהתוספת היא שליש מהמחיר + התוספת עצמה). לדוגמה, אם יש אתרוג כשר שעולה 30 ₪, האם עלינו לחפש אתרוג מהודר עד מחיר 40 ₪ (=מלגיו), או עד מחיר של 45 ₪ (=מלבר).

הרא"ש על אתר כותב (פ"א סי' ז):

הדור מצוה עד שליש במצוה. אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז יוסיף שליש לקנות יפה ממנו ולא שיהיה מחויב לקנות אתרוג היפה [ממנו] שימצא בתוס' שליש על אתרוג שחפץ לקנות. ועד שליש מלגיו כיון דלא איפשיטא הבעיא.

הוא פוסק שיש להוציא שליש ממחיר המצווה כדי להדר אותה. מדבריו עולה בבירור שזוהי חובה גמורה, שהרי הוא מוסיף שאין חובה להוציא יותר משליש על אתרוג מהודר ביותר. לאחר מכן הוא פוסק במחלוקת כיצד לקבוע את השליש, שיש לעשות זאת מלגיו מפני שהבעיא נותרה בספק בגמרא. על כך מסביר הב"י (או"ח סי' תרנו):

ובמאי דאיבעיא לן שליש מלגיו או מלבר כתב הרא"ש (שם) דכיון דלא איפשיטא נקטינן דשליש מלגיו קאמר ונראה שהטעם משום דספיקא דרבנן היא ולקולא:

כלומר הב"י מבין שהרא"ש פסק לקולא בגלל שהחובה להדר היא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, וכן כתב בעל הפלפולא חריפתא על הרא"ש כאן סק"ק.

אמנם הר"ח על אתר כתב בפירושו: "ועלתה בתיקו ועבדינן לחומרא מלבר". וכן הרי"ף כאן (טז ע"א בדפיו) לא הכריע האם הולכים מלגיו או מלבר, והר"ן הבין מסתימת דבריו שיש להכריע לחומרא, כדן ספק דאורייתא.

³ שאלה דומה ניתן לשאול לגבי התכלת בציצית. להלכה התכלת אינה מעכבת את הלבן, ולכן יש שנוטים להבין שמצוות התכלת היא סוג של הידור למצוות ציצית. אך ההבנה הפשוטה היא שזוהי מצווה גמורה, אלא שאם לא קיים אותה עדיין מצוות הלבן לא נפגעה. ברור שמי שמטיל פתילי לבן ללא תכלת ביטל עשה של תכלת, אך קיים את מצוות ציצית ע"י הלבן. ראה על כך במאמרו של מ. אברהם 'על מהותם של מושגים בהלכה ובכלל', שעתיד בע"ה להתפרסם באקדמות.

⁴ ראה מ"ב סי' תרנו סק"ו.

⁵ מרש"י נראה שאם כבר קנה אחד, בכל אופן לא צריך לקנות אחר.

אם כן, נראה שיש כאן מחלוקת ראשונית, האם זוהי חובה דאורייתא או דרבנן. והסתפק בזה בתוד"ה 'אין פוטר', מנחות מא ע"ב (וראה גם ריטב"א בסוכה יא ע"ב ומאירי שבת קלג ע"ב, וכן דן בזה בשאג"א סי' נ). והב"י (וכן הוא בשו"ע שם) מכריע להלכה כשיטת הרא"ש. נראה שלפי הרא"ש והב"י הלימוד מהפסוק "זה א-לי ואנוהו" הוא אסמכתא בעלמא. והנה המהרש"ל, בספרו **ים של שלמה**, ב"ק סי' כד, תמה על הרא"ש:

ותימא: מאחר שהוא ספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא? ואפשר שהוא סבר דאין זה דאורייתא, מאחר שאינו מצוות עשה, רק מצווה בעלמא להדר המצווה.

המהרש"ל מסביר שגם הרא"ש אינו סובר שחובת ההידור היא מצווה דרבנן. לטענתו זו מצווה דאורייתא שאין לנו חובה להחמיר בספיקה, שכן מדובר בדין בעלמא להדר מצוות. זו אינה חובה גמורה אלא עניין מדאורייתא.

זוהי שיטה שלישית בהבנת מעמדו של הידור מצווה: מחד, תפיסה כזו מגבירה את מעמדה של החובה להדר, שכן היא נותרת במישור דאורייתא. מאידך, אין כאן חובה גמורה אלא רק עניין לכתחילה, ובמובן זה החובה היא פחותה מדין דרבנן רגיל. ייתכן שזוהי גם הסיבה מדוע הרמב"ם השמיט את ההלכה הזו של הידור עד שליש לגמרי, שכן לדעתו זו לא ממש חובה הלכתית, בדומה לדברי המהרש"ל.

היחס לעיקר המצווה

הר"ח שם, בסוף דבריו, מוסיף וכותב:

והמהדר המצווה משובח, כדתנינן בנר חנוכה (שבת כא ע"ב): "והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, וכו'".

לא ברור מה בא הר"ח להוסיף. הרי ראינו שלשיטתו החובה להדר היא מדאורייתא, ולכן בספיקות הידור יש להחמיר. אם כן, מה מוסיפה לנו האמירה שהמהדר הוא משובח? יתר על כן, מה כוונתו להוכיח מנר חנוכה? מה הוא מצא שם מעבר לכל הידור בכל מצווה?

ניתן להבין שכוונתו לרומם את מי שמהדר, כפי שאומרים על מצוות אלה או אחרות שהן שקולות כנגד כל התורה וכדו'. אך בפשטות כוונתו לומר שהמהדר שיבח את המצווה שאותה עשה, ולא רק קיים מצווה נוספת (זה א-לי, של הידור). כלומר זוהי חובה דאורייתא לבצע את המצווה המקורית בצורה משובחת.

כעת אולי נוכל גם להבין מה ראה הר"ח במצוות נר חנוכה. אנו רואים שם שלוש רמות של קיום המצווה, ומשתמע שכל אחת מהן מהווה קיום של מצוות נר חנוכה ברמה אחרת, ולא קיום של נר חנוכה + קיום מצוות הידור (מצווה לנאות את הקב"ה).

מבחינה זו, הר"ח מתקרב לתפיסת המהרש"ל ברא"ש, שכן גם מהרש"ל כנראה הבין שהחובה להדר אינה דין עצמאי אלא פרט שנספח לעיקר המצווה. מהרש"ל כנראה הבין את מצוות ההידור כחובה לעשות את המצווה באופן מעולה יותר, ולכן זו אינה חובה גמורה אלא רק מעליותא בקיום המצווה העיקרית. לכן המהרש"ל גם סובר שספק הידור לקולא שכן החובה להחמיר בדיני דאורייתא נובעת מהרצון לצאת ידי חובה בכל מקרה. ולכן אם החובה להדר היתה חובה נפרדת מעיקר המצווה ההיגיון אומר שהיה עלינו להחמיר בה מספק, כדי לוודא שיצאנו ידי חובה. אך אם החובה היא חלק מעיקר המצווה, כי אז את עיקר המצווה יצאנו, והדרישה להדר את עיקר המצווה אינה חובה גמורה, ולכן לגביה אין את הסברא שמחייבת להחמיר.

ניתן אולי לנסח את הסברא הזו באופן מעט שונה: החובה להחמיר בדיני דאורייתא נובעת מהסתכלות כאילו יש חזקה שלא קיימתי את המצווה (או שכן עברתי את העבירה) אלא אם ברור שכן קיימתי אותה (או לא עברתי עליה). אך אם החובה להדר היא נספחת למצווה העיקרית, ובפרט שזהו נספח שאינו מעכב את המצווה עצמה, אזי כשקיימתי את המצווה העיקרית נוצרת חזקה שהמצווה קויימה (שהרי בכל אופן היא קויימה, כי ההידור אינו מעכב גם אם הוא לא קויים), אלא שמתעורר ספק האם היא קויימה כראוי או לא. כאן 'חובת הראיה' היא על הטוען שהמצווה לא קויימה כראוי, ולכן ניתן להקל.⁶

ב. אספקטים הלכתיים של דין ההידור

⁶ במאמרנו משבוע שעבר הבאנו את שיטות הפוסקים שסוברים שאין להחמיר בספק מצוות עשה, אף אם היא מדאורייתא. לכאורה הדיון כאן מניח שיש חובה להחמיר גם במצוות עשה, שהרי ההידור הוא ודאי בגדר מצוות עשה ולא לאו (אם בכלל). אך הסברא שהעלינו שם היתה שאין חובה להחמיר במצוות עשה בגלל שגם אם יחמיר לא בטוח שיקיים בכך מצווה, כמו בספק תכלת בציצית, שגם אם יטיל אותו לא בהכרח יקיים את מצוות תכלת (שהרי אם זו אינה התכלת הנכונה הוא לא קיים בכך מצווה). ההחמרה היא להיכנס למצב שאולי תתקיים מצווה. ובהחמרה בספק עבירה אנו מרוויחים שבכל מקרה לא נעברה כאן עבירה. מבחינה זו הספק שלפנינו דומה לספק בלאו ולא לספק בעשה. הרי אם יחמיר ויהדר מלבד, אז הסכום של ההידור הוא גדול יותר, ולכן בדרך שבכל מקרה הוא יקיים את מצוות הידור. בספק מהסוג הזה לכל הדעות יש להחמיר גם במצוות עשה.

ברכה על הידור מצווה

האחרונים דנו האם ניתן (או צריך) לברך על הידור מצווה. בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' יג טוען שיש לברך גם על הידור מצווה. השאלה בה הוא עוסק היא לגבי אדם ששכח לברך על הדלקת נר חנוכה וזכר שלא בירך לפני שסיים להדליק את כל הנרות. כעת נותר לפניו רק הידור המצווה, והשאלה האם הוא עדיין יכול לברך.⁷

רעק"א טוען שהפוסקים חלוקים בשאלה זו. הפרי חדש בסי' תרעב נשאל שאלה לגבי מי שהדליק ששה נרות והתברר לו שהוא מצוי ביום השביעי, האם יברך על הנר הנוסף. להלכה הוא קובע כדבר פשוט שלא יברך כי אין מברכים על הידור מצווה. לאחר מכן הוא גם מביא ראיה היא מדברי הב"י, שכתב בשם הארחות חיים:

וכתוב בארחות חיים (הל' חנוכה אות י) מי שלא הדליק בליל שלישי אלא שתי נרות או בליל רביעי אלא שלשה זה היה מעשה בלונ"ל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק ואין צריך לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה.

מכאן הוכיח הפ"ח שאין לברך על הידור. אמנם מפשט לשון הב"י דווקא נראה בדיוק הפוך, שכן כל מה שאינו מברך הוא רק בגלל שהברכה בהתחלה חלה על הכל, ומשמע שבאופן עקרוני גם הידור טעון ברכה, ובאמת כך דייק בעל האליהו רבה על אתר. על כן ראיית הפ"ח נדחית, אך דעתו היא שאין לברך על הידור.

רעק"א מסיק שיש בזה מחלוקת בין שני הפוסקים הללו, ולכן בספק ברכות יש להקל. אך הוא מוסיף שבמקרה שלנו יש לברך בכל אופן, שכן כל משך דליקתם של הנרות זה נחשב המשך עשיית המצווה, ולכן עדיין לא חלף זמן הברכה.⁸

בשו"ת דעת מרדכי (הוצאת 'בני תורה', תשס) בסי' מח מוכיח שמברכים על הידור מצווה מדברי הרמ"א יו"ד סי' רסג ה"ג שפסק לברך על הורדת ציצים שאינם מעכבים את המילה. ולפי דרכו של רעק"א אין משם ראיה גורפת, שכן גם במילה יש מצווה להיות מהול, ורק בגלל זה אפשר לברך אחרי עשיית המצווה, ובה אולי כולם מודים.

הסתיוגויות וחילוקים

יש להעיר שרעק"א מניח שהמחלוקת הזו נוגעת לשאלה האם ניתן לברך על הידור. אך השאלה בה הוא עצמו עסק היתה שונה: אם אדם שכח לברך על עיקר המצווה, האם הוא יכול לברך על עיקר המצווה בזמן שהיא כבר הסתיימה והוא עוסק כבר בהידור. ייתכן שתהיה דעה לפיה לא ניתן לברך על הידור, אך במקרה של רעק"א האדם יוכל לברך, שכן זו אינה ברכה על הידור אלא על עיקר המצווה.

ממילא גם הקשר למקורות שרעק"א מביא אינו לגמרי ברור. כפי שראינו, הב"י מדבר על ברכה על הידור כאשר כבר בירך על עיקר המצווה. ראינו שבגלל העובדה הזו עצמה רעק"א והא"ר טוענים שהב"י סובר שיש דין לברך על הידור אלא שהברכה הראשונה כבר הוציאה אותו ידי חובה. אך כאן אנו מציעים השלכה נוספת של העובדה הזו: גם אם הברכה הראשונה לא היתה חלה על ההידור, עדיין ייתכן שלא מברכים על הידור במקום שבו היתה ברכה על המצווה עצמה. אבל בסיטואציה שבה אנו מקיימים הידור לחוד (או במקום שעל עיקר המצווה לא היתה ברכה) ייתכן שכן נידרש לברך.

גם החילוק שמביא רעק"א, לפיו ניתן לברך על הידור במקום שיש 'שיהוי מצווה' (כלומר שהמצווה היא מתמשכת), נראה רלוונטי דווקא עבור ברכה על המצווה ולא לברכה על ההידור. כל עוד המצווה מתמשכת ניתן לברך עליה עצמה, אבל לגבי ברכה על ההידור כשלעצמו החילוק הזה לא נראה רלוונטי. מדוע יהיה הבדל בין הידור של מצווה מתמשכת לבין הידור של מצווה רגעית לעניין ברכה?

ביצוע ההידור אחרי שהסתיימה המצווה

דיון דומה לזה של רעק"א ביחס להידור מצוי בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מז, ובחי' מרן רי"ז הלוי (נכדו) על הרמב"ם הל' חנוכה, פ"ד ה"א. גם הם מבחינים בין מצוות מתמשכות לבין מצוות חד פעמיות, אלא שזה לא ביחס לשאלת הברכה אלא ביחס לשאלה עד מתי ניתן לעשות הידור מצווה. יסוד הדברים הוא במחלוקת הרמב"ם והטור ביחס לסוגיית חזרה על ציצין שאינם מעכבים את המילה.

המשנה בשבת קלג ע"א אומרת:

משנה. עושין כל צרכי מילה [בשבת]; מוהלין ופורעין ומוצצין, ונותנין עליה איספלנית וכמון.

⁷ הנדון כאן הוא רק על ברכת 'להדליק', שכן בשתי הברכות האחרות יכול לברך גם על ראייה בלי להדליק בכלל.

⁸ הוא מביא ראיה מהרא"ש בפסחים פ"א סי' ג, שמסביר שיש מצוות שברכתן כוללת את פעולת המצווה ('להתעטף בציצית', 'להניח תפילין', 'להדליק נר של חנוכה וכדו'), ואלו מצוות שיש בהן 'שיהוי מצווה'. וקצ"ע מה הוסיף בזה, הרי לפי הא"ר שמתיר לברך על הידור, הוא מתיר גם בלי זה, ולפי הפ"ח שאוסר לברך על הידור הוא עוסק בדיוק במצווה כזו (נר חנוכה). וראה שם מה שהוסיף צדדים להקל ולדון בזה.

הגמרא שם ברע"ב דנה בשאלה מה פירוש יכל צרכי מילה:

מכדי קתני כולהו, כל צורכי מילה לאתויי מאי? - לאתויי הא, דתנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר.

אם כן, הגמרא אומרת שכל זמן שהוא עוסק בצרכי מילה הוא חוזר גם על ציצין שאינם מעכבים את המילה. אבל אם פירש מהמילה (סיים את המצווה ולא חתך את הציצין שאינם מעכבים), אז חוזר רק על ציצין מעכבים ולא על ציצין שאינם מעכבים. בהמשך הסוגיא מבואר שציצין שאינם מעכבים מהווים הידור מצווה, מדין 'זה א-לי ואנוהו'.

והנה ה**טור** מביא את המימרא הזו להלכה כפשוטה (או"ח סי' שלא ויו"ד סי' רסד). אך הרמב"ם מביא את ההלכה הזו כך (הלי מילה פ"ב ה"ד):

המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינם מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.

הרמב"ם פוסק את הברייתא הזו כפשוטה, אך הוא אינו מזכיר ברמז שמדובר כאן על שבת. נראה מלשונו שאם כבר סיים את המילה ופרש, אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים גם ביום חול.

את המחלוקת הזו מסבירים האחרונים הני"ל בשתי צורות:

לפי **בית הלוי** שני הראשונים מסכימים שלא ניתן להדר מצווה אחרי פרישה מביצוע המצווה. המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם מצוות מילה היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. הרמב"ם סובר שמצוות מילה היא רק מצוות פעולה, ולכן לאחר שהוא פורש המצווה הסתיימה, ולכן בשלב זה לא ניתן כבר להדר בה. מסיבה זו גם ביום חול הוא אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים. ואילו ה**טור** סובר שמצוות מילה היא גם מצוות תוצאה (המצווה היא להיות מהול, ולא רק למול), ולכן גם אחרי סיום פעולת המילה הוא מקיים מצווה, ולכן ניתן להדר את המצווה גם בשלב שאחרי הפרישה. לשיטתו זה עדיין הידור בזמן ביצוע המצווה.

לפי הגר"י⁹ המחלוקת היא בשאלה זו גופא: האם ניתן לבצע הידור אחרי סיום ביצוע פעולת המצווה או לא. כלומר שני הראשונים מסכימים שמצוות מילה היא מצוות פעולה, אלא שהרמב"ם סובר שלא ניתן להדר אחרי שביצוע המצווה הסתיים, ואילו ה**טור** סובר שניתן להדר גם אחרי סיום המצווה. הגר"י⁹ מיישם את המחלוקת הזו גם לגבי נרות חנוכה, ע"ש.

ענייננו כאן אינו במהותה של מצוות מילה (ראה במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, שם עסקנו במצוות פעולה ותוצאה), אלא בשאלה האם ניתן להדר אחרי ביצוע המצווה או לא, ומדוע. כאמור, **בית הלוי** מניח שלכל הדעות לא ניתן להדר אחרי ביצוע פעולת המצווה, ואילו הגר"י⁹ סובר שלפחות לדעת ה**טור** הדבר ניתן. כאמור, מחלוקת זו דומה מאד למחלוקת שראינו למעלה בשו"ת רעק"א, שכן גם היא נוגעת לקשר בין התמשכות המצווה לבין ההידור. אלא שרעק"א דן בשאלת הברכה, והאחרונים הללו דנים בשאלה לגבי עצם ביצוע ההידור.⁹

ג. הבסיס העיוני למחלוקת ההלכתית הללו

מבוא

בפרק זה ננסה לקשור בין שני הפרקים הקודמים. אנו נציג את המסגרת המושגית שבתוכה ניתן לבחון את השיטות ההלכתיות ביחס לברכה על הידור וביצוע הידור אחרי מעשה המצווה. ננסה להראות כאן שהמחלוקת הללו טומנות בחובן תפיסות שונות של מצוות ההידור, שאלו הם הביטויים ההלכתיים שלהן.

ברכה על הידור

ראינו שלפי רעק"א ישנה מחלוקת הפוסקים האם ניתן לברך על הידור. מה יסוד המחלוקת? לכאורה יסוד המחלוקת הוא האם ישנה חובה בלתי תלויה של הידור, או שזה פרט מפרטי המצווה, כצדדים שראינו לעיל. אם זו מצווה בפני עצמה אז מברכים עליה, אך אם זהו פרט מפרטי המצווה העיקרית אזי הברכה שתקנו היא על המצווה ולא הוסיפו ברכה על הידור.

אך כשמתבוננים שוב רואים שהמצב הוא למעשה בדיוק הפוך. יש לשים לב שבתשובת רעק"א לא מדובר על ברכה כמו 'אשר קדשנו... על הידור במצוות', אלא על הברכה שנאמרת על המצווה העיקרית (כמו 'להדליק נר של חנוכה'). אם כן, דווקא מי שאומר שכן מברכים ברכה כזו גם על ההידור כנראה סובר שההידור גם הוא פרט מפרטי המצווה העיקרית, ולכן שייך לברך גם עליו

⁹ לכאורה נראה מכאן שרעק"א והפ"ח והא"ר מניחים כמובן מאליו שאפשר להדר גם אחרי גמר המצווה, וכל השאלה היא האם מברכים על ההידור. אך הקשר הזה אינו הכרחי כלל וכלל. האחרונים הללו מדברים על ההידור של הדלקת נרות חנוכה, שבדאי ניתן לעשות אותו אחרי הדלקת הנר, אלא שלדעת הפ"ח המצווה הזו אינה מצווה מתמשכת. ובכל זאת ברור שניתן להדליק גם את נרות ההידור, שכן זה נעשה מייד אחרי ביצוע המצווה. כך גופא תוקן ההידור בנרות חנוכה.

את ברכת המצווה עצמה. לעומת זאת, דווקא מי שסובר שלא מברכים על הידור, ניתן להבין את שיטתו שהוא סובר שההידור אינו חלק מהמצווה עצמה, ולכן לא שייך לברך עליו את הברכה של המצווה עצמה. אם כן, מדוע לא מברכים על ההידור ברכה משלו, כמו 'להדר במצוות' ייתכן שעל ביצוע הידור כשלעצמו לא תקנו ברכה (אולי מפני שזו אינה מצווה גמורה, כמהרש"ל הנ"ל).¹⁰

אמנם רעק"א עצמו טען שאם המצווה היא מתמשכת אז ניתן לברך גם על הידור. כאן ישנם שני ההיבטים גם יחד: מחד, ההידור כשלעצמו אינו המשך המצווה, ולכן במצווה ללא שיהוי אין היתר לברך על הידור. היתר לברך זוקק הנמקה שמתבססת על המשכיות של המצווה עצמה (ללא ההידור). מאידך, מאחר שהמצווה עצמה יש בה 'שיהוי', אזי כעת ניתן לברך את הברכה, אך הברכה נאמרת על ההידור (בכל אופן הוא לא מתיר לברך על המשך המצווה כשלעצמה, כמו לברך על מצוות מילה הרבה אחריה, כאשר האדם כבר מהול). כלומר שייך לברך את ברכת המצווה עצמה על ההידור, ומבחינה זו נראה שההידור הוא כן חלק ממעשה המצווה.

מסתבר שרעק"א מתכוין לומר שאם יש במצווה שיהוי אז מותר לברך על ההידור, אך הברכה בה מדובר היא ברכה שנאמרת על המצווה ולא על ההידור. לא רק שנוסח הברכה הוא כנוסח ברכת המצווה, אלא היא נאמרת על המצווה, ולא על ההידור. אמנם ההידור נחשב כאילו הוא עדיין עוסק במצווה לעניין זה שהיא לא הסתיימה, ולכן עדיין יכול לברך. אך הברכה היא על המצווה ולא על ההידור. אם כן, לפי רעק"א דווקא נראה שההידור אינו חלק מקיום המצווה עצמה. ובכל זאת מעשה ההידור נחשב כחלק ממעשה המצווה, ולכן עדיין ניתן לברך עליה עצמה. אם כן, לפי רעק"א ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיום המצווה.¹¹ בהמשך דברינו נראה ראיות נוספות לתפיסה זו.

ראינו למעלה שהב"י סובר שראוי לברך על הידור, אלא שהברכה על המצווה מוציאה אותו ידי חובת הברכה על ההידור. גם כאן יש לדון מהי תפיסת ההידור שלו? נראה שהוא סובר כרעק"א, שההידור הוא חלק נפרד מהמצווה, אך לטענתו הברכה של המצווה עצמה מוציאה אותו ידי חובת ברכת ההידור. אך אם ההידור הוא חלק עצמאי, אז מדוע באמת זה כך? מה הקשר בין המצווה להידור? על כורחנו אנו מגיעים לאותו חילוק שעשינו בשיטת רעק"א: ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיומה. במעשה המצווה מתקיימות שתי מצוות: הדלקת נר חנוכה, והידור מצווה. אז מדוע הברכה על החלק הראשון מועילה גם לחלק השני? או בגלל שהשני אינו מצווה גמורה (אך לפי"ז מדוע בכלל מברכים עליו?), או שהברכה נאמרת על מעשה המצווה ולא על קיום המצווה.

קיום ההידור אחרי סיום המצווה

ראינו שנחלקו הראשונים והאחרונים בשאלה האם ניתן לבצע את ההידור אחרי תום קיום המצווה. בעל בית הלוי מניח בבירור שלא. הגרי"ז, לעומתו, סובר שלפחות לפי הטור – כן. מה יסוד המחלוקת כאן? מסתבר שגם הוא נעוץ בהבנות היחס בין המצווה להידור, אך הפעם במונחי הסעיף הקודם. אם פעולת ההידור היא חלק ממעשה המצווה, כי אז די ברור שניתן לקיים אותו רק במסגרת מעשה המצווה עצמו. אך אם ההידור הוא חלק מקיום המצווה, אז סביר שניתן לבצע אותו גם לאחר מעשה המצווה, כל עוד המצווה מתקיימת (לדוגמא, במילה שהמצווה מתקיימת כל עוד הוא מהול, אך מעשה המצווה הסתיים עם המילה).

לשון אחר: בסעיף שעסק בהידור למצוות מילה הנחנו שמחלוקת הראשונים נסובה על השאלה האם מצוות מילה היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. אך כעת אנו מציעים נוסח שונה: מצוות מילה היא מצוות תוצאה, ולכן קיום המצווה הוא כל עוד האדם מהול. אך מעשה המצווה הוא פעולת המילה בלבד. המחלוקת היא בשאלה האם ההידור הוא חלק מקיום המצווה או ממעשה המצווה, וההשלכה היא האם ניתן לבצע אותו אחרי סיום מעשה המצווה אך בתוך תקופת הקיום. ויש לדון לגבי נר חנוכה, האם דגם שם ניתן להגדיר שהפעולה היא ההדלקה, והקיום הוא שהנר דולק. דיון זה צריך להיערך לאור סוגיות הדלקת נר חנוכה,¹² ואכ"מ.

ד. חזרה על מצווה בהידור

מבוא

ראינו למעלה שרש"י ותוס' נחלקו בפירוש הגמרא בב"ק לגבי החובה להדר עד שליש. לפי תוס' מדובר במצב בו מונחים לפני שני חפצי מצווה: האחד, מהודר יותר, עולה בשליש יותר מהשני,

¹⁰ אמנם בשיטת המהרש"ל עצמו צידדו למעלה שהוא סובר שההידור הוא פרט מפרטי המצווה ולכן הוא אינו חובה גמורה.

¹¹ על חילוק כעין זה, ראה מאמרנו לפרשת וישב, (תשסז).

¹² הדיון האם הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה, מתפרש בד"כ בנסוב על השאלה מהי המצווה. אך לפי דרכנו אולי יש כאן דיון שנוגע למעשה המצווה ולא לקיומה. בזה אפשר ליישב כמה קשיים בסוגיא, ואכ"מ.

שהוא כשר בלבד (לא מהודר). לדעת התוס' חובה עלינו לקנות את המהודר גם לאחר שקנינו את הראשון.

עד כאן עסקנו בשאלה האם יש חובה לקנות את המצווה המהודרת אחרי שכבר קנינו מצווה כשרה. מה יקרה במצב שבו כבר קיימנו את המצווה בכשרות בלא הידור, ופתאום מצאנו חפץ מצווה מהודר? לדוגמא, קנינו אתרוג כשר שמחירו 30 ₪, ולאחר שנטלנו את ארבעת המינים מצאנו אתרוג שעולה 38 ₪ (פחות משליש מלגיו, כך שלכל הדעות לפחות מלכתחילה היתה עלינו חובה לקנותו).

לכאורה האפשרות להדר אבדה לנו ללא שוב. מכיון שכבר יצאנו ידי חובה, אין מקום לקיים את המצווה בשנית, שכן לא יהיה כאן מעשה מצווה. וידוע הפסק של הגר"ח מבריסק לגבי מצב בו יש בפנינו אתרוג שהוא מהודר מאד אך ספק כשר ואתרוג אחר שהוא ודאי כשר אך לא מהודר. הגר"ח אומר שעלינו ליטול קודם את המהודר שהוא ספק כשר, ואז כשאנו נמצאים בספק האם קיימנו את המצווה, עלינו ליטול את האתרוג הכשר כדי לוודא שיצאנו ידי חובה. אם נעשה זאת בסדר הפוך, אזי אחרי שיצאנו ידי חובה באתרוג הכשר, לא נוכל כבר לקיים עוד פעם את המצווה באתרוג המהודר. איבדנו את האפשרות להדר, שכן המצווה כבר קויימה.

ובכל זאת, אנו מוצאים בהלכה מקורות שמלמדים אותנו כי אפשר לקיים מצווה בהידור גם אחרי שהיא כבר קויימה באופן רגיל. בפרק זה נציג אותם בקצרה, ולאחר מכן נדון במשמעות ההלכות הללו במונחי הפרקים הקודמים.

שיטת 'בית הלוי'

בעל בית הלוי (באותה תשובה, ח"ב סי' מז סוסק"א) דן בדיוק במקרה שלנו, וכותב שזה מכבר הוא הסתפק במי שכבר נטל לולב כשר ביו"ט של סוכות, ואח"כ הזדמן לו לולב מהודר יותר, האם יש עליו חיוב ליקח את הנאה. הוא תולה זאת בהנחתו שראינו למעלה, לפיה אין אפשרות להדר ללא מעשה מצווה, ולכן גם כאן מכיון שההידור יהיה ללא מעשה מצווה אין לו טעם.¹³

ספירת העומר

בשו"ע סי' תפט ה"ג-ד כותב:

ג. המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור.

ד. מי ששאל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום.

לכאורה דברי המחבר סתרו אהדדי: בה"ד הוא קובע שאם אמר למישהו כמה היום לספירה יצא, ולכן אינו יכול לחזור ולספור בברכה. הנחתו היא כנראה שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, ולכן בבין השמשות שהוא זמן מסופק יצא ידי חובת הספירה מספק. ואילו בה"ג הוא אומר שלאחר שספר ביום, אם יזכור הוא יכול לספור בלילה בברכה.

בפשטות בשתי ההלכות הללו מדובר הן על קיום המצווה והן על הברכה, אלא שהקיום של ספירת העומר, גם אם הוא נעשה ללא חיוב, אינו כרוך בעבירה, ולכן אין מניעה שיעשה מעשה ספירה גם אם הוא כבר יצא ולכן אינו עושה בכך מעשה מצווה.

הגר"א בהגהותיו שם מסביר שיש כאן סתירה בשו"ע, ומקורה בדברי אבודרהם שחזר בו: בה"ג השו"ע פוסק כדעת האבודרהם לפני החזרה, שאם כבר קיים את המצווה יכול שוב לחזור ולקיימה בברכה (כדי לעשותה בצורה שלימה יותר, או מהודרת יותר), ואילו בה"ד הוא פוסק כמסקנת האבודרהם שאינו יכול לקיים את המצווה שוב בברכה. אם כן, ישנו כאן מקור שסובר שניתן לקיים מצווה שוב כדי להדר בה, גם אם כבר יצא יד"ח.¹⁴ וזה לכאורה לא כהנחתו הנ"ל של בעל בית הלוי.

סוגיית מנחות: חטאת שמינה וכחושה

בפרשת ויחי עסקנו בסוגיית הבבלי במנחות לגבי מי שהקריב פעמיים קרבן. בתוך הסוגיא שם עולה כי מי שהקריב חטאת כחושה (פחות מהודרת) יכול לחזור ולהקריב חטאת שמינה בשבת כדי להדר במצווה, זאת על אף שכבר יצא ידי חובה. השאג"א בסי' נ לומד מכאן לגבי ציצין המעכבים את המילה, שגם עליהם ניתן לחזור ואף לחלל שבת. משתמע שגם לגבי לולב הוא יאמר שניתן לחזור על המצווה על מנת להדר בה, בניגוד לדברי בית הלוי שהובאו לעיל.

לכאורה יש כאן מקור מגמרא מפורשת שניתן לחזור על המצווה על מנת להדר בה. אך יש לזכור ששם מדובר על שחיטה לפני זריקת הדם, כלומר המצב הוא שהמקריב עדיין לא יצא ידי חובת המצווה (הבאת החטאת והכפרה. הזריקה היא עיקר הכפרה). ייתכן שרק בגלל זה ניתן לשחוט

¹³ הוא מציג זאת שם כספק, ולא לגמרי ברור מהם הצדדים שלו. לכאורה עולה מדבריו שהנחתו פשוטה שלא ניתן ליטול את הלולב המהודר אחרי שכבר יצא ידי חובה.

¹⁴ אמנם רוב נושאי הכלים מפרשים זאת אחרת, ואכ"מ.

את השמינה, שכן כעת זהו הקרבן אמיתי שלו. אך אם כבר זרק את הדם, האם גם אז יוכל להביא חטאת נוספת לשחוט ולזרוק את דמה? בהחלט ייתכן שלא.

הסבר המחלוקת

לכאורה גם המחלוקת הזו נעוצה בהבנת היחס בין ההידור לבין המצווה עצמה. לפי **הבית הלי** שסובר שלא ניתן לחזור על מצווה על מנת להדר, ההידור צריך להתלוות למצווה עצמה. אין כל משמעות למצווה בלא הידור. דבר זה יכול להיות נכון לפי כל ההבנות שהעלינו עד כה ביחס להידור. אך הדעות הסוברות שניתן לחזור על מצווה על מנת להדר, נראה שהן סוברות שההידור הוא חלק מן המצווה עצמה, ולכן ללא הידור המצווה חסרה, ולכן הוא יכול לחזור על המצווה בשנית.

אמנם סביר יותר שכאן עלינו להבין בדיוק הפוך. דעות אלו סוברות שההידור דווקא אינו חלק מהמצווה, ואם עשה את המצווה עדיין נותרה עליו חובת ההידור. אלא שלא שייך לקיים את חובת ההידור בלי המצווה עצמה, שהרי ההידור הוא הידור של המצווה. לכן ניתן לחזור על המצווה שוב רק כדי לקיים את חובת ההידור.

יש להדגיש שלפי ההסבר המוצע כאן אמנם ההידור אינו חובה עצמאית במובן זה שהיא לא ניתנת להיעשות בלי המצווה עצמה. מאידך, זוהי חובה עצמאית במובן זה שהקיום שלה אינו חלק מקיום המצווה. אנו שבים כאן עוד פעם לתפיסה שראינו למעלה, לפיה ההידור הוא חלק ממעשה המצווה (לא ניתן לעשות אותו בלי המצווה) אך לא חלק מקיום המצווה. לכן גם כאשר המצווה כבר קויימה ניתן לעשות את ההידור, אך לא ניתן לעשות זאת בלי מעשה המצווה.

קידושין על ידי שליח

בסעיף זה נראה דוגמא מפתיעה לעיקרון שניתן לחזור על המצווה בכדי להדר. הגמרא בתחילת פ"ב דקידושין קובעת שקידושי אישה באופן ישיר עדיפים על קידושין על ידי שליח: "מצווה בו יותר מבשלוהו".

והנה בשו"ת הריב"ש תשובה פב (וכן בקצרה בתשובה תח), הביא שיטות שהמקדש אישה ולא בירך חוזר ומקדש בברכה (התשב"ץ ועוד). אמנם את הדין הזה אפשר היה להבין כברכה על עצם הקידושין (הראשונים), ומה שחוזר ומקדש זה רק כדי שלא ייראה כחוכא. כלומר אי אפשר לקיים מצווה אחרי שכב ריצא ידי חובה, ומה שעושים זאת הוא רק כדי שהברכה תוכל להיאמר בלי חשש שהדבר ייראה תמוה ויביא אולי גם למכשולות בעתיד.

אך הריב"ש שם בתוך דבריו מביא גם את שיטת הראב"ד, לפיה המקדש בשליח חוזר ומקדש שוב בעצמו, מפני שמצווה בו יותר מבשלוהו. לכאורה יש כאן מקור נוסף לכך שניתן לקיים מצווה לאחר שכבר יצא יד"ח כדי לעשותה בהידור.

אמנם כאן הדבר תמוה עוד יותר, שכן קידושין אינם רק מצווה (אם בכלל, ראה מאמרנו לפרשת בראשית, תשס"ז), אלא החלת חלות. ואם קידש ע"י שליח, הרי האישה היא כבר אישתי. במצב כזה ממש לא ברור כיצד ניתן לחזור ולקדש אותה בשנית. מה משמעות יש למעשה השני? במקום בו המצווה מחילה חלות קשה מאד להבין כיצד ניתן לחזור עליה בשנית אחרי שכבר יצא ידי חובה וכבר נוצרה החלות. כאן כבר ברור שלא ניתן לומר שהוא חוזר על המצווה כדי ללוות את ההידור, כפי שהסברנו לעיל, שכן במצב שהחלות כבר נוצרה לא שייך במציאות לחזור על המצווה. עובדתית אין כאן כבר אישה לקדשה.

אם כן, מכאן נראה בבירור שההבנה באותן דעות שניתן לחזור על המצוות בכדי להדר אינה גורסת שבאמת יצא ידי חובה במצווה הראשונה והוא חוזר רק כדי להדר (כי ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מהקיום שלה). מכאן נראה שכל אדם שעושה מצווה כביכול מתנה תנאי מכללא, שאם הוא יוכל לאחר מכן לעשות את המצווה בהידור, הוא מתנה שאינו מתכוין לצאת ידי חובה במעשה המצווה הראשון. לכן כאשר מזדמנת לאדם אפשרות לקיים את המצווה שוב בהידור, מתברר שמעיקרא הוא לא התכוין לצאת ידי חובה במצווה הראשונה, ולכן הוא יכול לחזור עליה בצורה מהודרת. ומקידושין נלמד לשאר המצוות, שיתכן שההבנה בכל האפשרות לחזור על המצווה בכדי להדר היא בגלל התנאי מכללא, ולכן זה מועיל גם למצוות שמחילות חלות.

אמנם לפי רוב הראשונים והפוסקים (ראה בתשובות הריב"ש הנ"ל) ודאי שלא ניתן לחזור ולקדש אישה בשנית בכדי לעשות זאת באופן מהודר, אך אין זה אומר שלא ניתן לחזור על המצווה. כפי שראינו ישנן דעות שגם להלכה כן ניתן לחזור על המצוות בכדי להדר בהן. דעות אלו יוסברו כפי שהצענו למעלה: ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מהקיום.

ה. אנלוגיה פילוסופית: מה להידור ולשירה

מבוא

בפרק זה נציג אנלוגיה שאולי תבהיר מעט את משמעות הגישות השונות שפגשנו, את השאלות ששאלנו, וגם את המסקנה שלנו, לפיה ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מן הקיום שלה. יש להתייחס לדברים כאנלוגיה בלבד.

אונטולוגיה של תארים¹⁵

במאמרנו לפרשת וארא, תשסז, עסקנו בשאלת ההצבעה. ראינו שם שניתן להצביע על עצם מסויים בשתי צורות עיקריות: דרך תיאור מייחד שלו ודרך שמו. בתוך הדברים עמדנו על כך שהתיאור מתייחס לצורתו של העצם (=מאפייניו, והתכונות שלו) ואילו השם מתייחס לעצמותו (=העצם כשהוא מופשט מתכונותיו). לדוגמא, השולחן הוא גבוה, עם ארבע רגליים, צבעו חום, הפלטה שלו היא בדרגת קושי מסויימת וכדו'. עוד עמדנו על כך שכל האמירות שלנו אודות העצם מתייחסות לצורתו, פרט לאמירה שהוא קיים. אמירה זו מתייחסת לעצמותו (ואכן בדרך כלל היא תשתמש בשמו: משה קיים. הכסא ישנו. ולא: השכן שלי מלמעלה קיים. או: העצם בעל ארבע הרגליים שמשמש לישיבה ישנו).

ניתן לשאול את עצמנו האם תואר של דבר הוא קיים במציאות? האם הצבע החום של השולחן הוא עצם? די ברור שהוא אינו יש במובן הרגיל. אך האם הוא סובייקטיבי לגמרי? האם הוא אינו קיים אלא בתודעתנו?

די ברור שהצבע החום נוצר אך ורק בתוך התודעה הצופה. במציאות עצמה יש גל אלקטרו-מגנטי שמוחזר מן העצם הזה אל עינינו, ורק לאחר הפגיעה בעין והעיבוד שנעשה לאות זה במוח, נוצרת בהכרה שלנו התחושה של צבע חום. לו יצויר שנהיה מצויידים באמצעי חישה שונים, הגל האלקטרו-מגנטי יכול להיתרגם אצלנו לקול (כמו 'רואים את הקולות'). זה מה שקורה באוסצילוסקופ, שמתרגם אותות ווקליים לתמונה ויזואלית (גרף כלשהו). אם כן, הצבע החום אינו קיים במציאות הממשית, אלא אך ורק בתודעה הקולטת אותו.

ישנה שאלה עתיקת יומין, האם כשעץ נופל ביער ואין שם אוזן שתשמע את הנפילה, האם במצב כזה ניתן לומר שיש שם קול? התשובה על כך היא כמובן לא. אין שם קול, אלא רק גלים אקוסטיים. רק משאלו פוגעים בעור התוף שבאוזן, נוצרת במוח המעבד את האות הזה, התחושה של קול כפי שהיא מוכרת לנו. יצור שיהיה מצוייד באמצעי חישה שונה, יוכל לראות את הקול הזה, במקום לשמוע אותו.

אך בכל זאת קשה להתעלם מהאינטואיציה שיש לצבע של העצם מקור במציאות עצמה. הוא אינו תופעה סובייקטיבית לגמרי, כמו חלומות, רגשות וכדו'. ניתן לראות זאת גם באופן הבא: אותו שולחן עצמו שצבוע בצבע שונה ייראה לנו שונה. אם יעמדו שני שולחנות זהים, האחד צבוע בצבע ירוק והשני בצבע חום, אנו נראה אותם בצבעים שונים. מכאן ברור שיש משהו בשולחן עצמו שגורם לכך שצבעו כפי שהוא מופיע בתודעתנו הוא חום, או ירוק.

התכונה הזו שקיימת בשולחן עצמו היא אופי החומר שלו (מבנה גבישי). המבנה של החומר מכתוב את אורך הגל של האור המוחזר מן העצם, וממילא גם את צבעו. אם כן, התכונה שאנו מכנים 'צבע חום' היא אמנם תופעה שקיימת אך ורק בתודעתנו, אך יש לה מקור עובדתי אובייקטיבי שמצוי בעצם עצמו.

אם כן, מה שאנו מכנים 'תכונות' של העצמים, מורכבות משני רכיבים, האחד בנוי על חברו: תכונה כלשהי שמאפיינת את הדבר עצמו (כמו מבנה גבישי שמחזיר קרני אור באורך הגל של הצבע החום), ואופן הופעתה של התכונה הזו בהכרתנו.¹⁶

אנלוגיה למישור הנורמטיבי¹⁷

במישור הנורמטיבי ניתן לראות מבנה דומה, אך שם הוא מופיע באופן מורכב יותר. ישנו המושג 'טוב'. עצמותו של המושג היא אידיאה נטולת תכונות ספציפיות. אך למושג הזה ישנן גם תכונות כלשהן: הציוויים המוסריים. המושג כשלעצמו קיים כאידיאה בעולם האידיאות, ותכונותיו מאפיינות אותו שם. לעומת זאת, בעולמנו המבנה מתהפך: ישנם מעשים שונים, שחלקם יתוארו אצלנו כ'טובים' וחלקם לא. המעשים שיתוארו אצלנו כ'טובים' הם מעשים שמאפייניהם מתאימים במובן כלשהו לתכונות האידיאה של ה'טוב'. המעה הוא ה'עצם', והתיאורים שלו הם

¹⁵ 'אונטולוגיה': יישות, או תורת היש.

ליתר פירוט בנושא זה, ראה בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער השני.

¹⁶ לאינדיקציה יפה של ההבחנה הזו, ראו מאמרו של נדב שנרב, **בתחומין** כג, שם הוא מצביע על כך שדווקא הצבע החום (בו עסקנו כאן) הוא ארטיפקט תודעתי-הכרתי. אין אורך גל מוגדר שמכתיב לנו תחושה של צבע חום. אם כן, ספציפית לגבי הצבע החום נראה שאין בכלל מקור חיצוני שמכתיב את התופעה התפיסתית ששמה 'צבע חום'. ברוב הצבעים ישנה התאמה ברורה בין תופעה לבין תחושה, וקיימים שני הרכיבים הללו גם יחד.

¹⁷ ניתן יהיה לקרוא על כך ביתר פירוט בספר **אנוש כחציר**, שהוא השלישי בקוורטט 'שתי עגלות וכדור פורח'. הספר יצא לאור בעז"ה בחודשים הקרובים. לגבי תפיסת המצוות בהלכה, הדבר יפורט יותר בחלק הרביעי של הקוורטט.

תארים. אם כן, בעולם שלנו האידיאה הופכת לתואר, והמעשים, אלו שנגזרים מהתכונות, דווקא הם סוג של יישים.¹⁸

אך ניתן לבחון את החלוקה הזו גם ביחס לנורמה מסויימת. לדוגמא, הנורמה של כיבוד הורים. יש לה עצמות, ויש לה גם ביטויים קונקרטיים. כאשר נתאר אותה אנו נתייחס תמיד לביטויים שלה ולא אליה עצמה. רק כשנאמר שיש נורמה כזו, נאמר משהו על הנורמה כשהיא לעצמה. הוא הדין ביחס למצוות. ישנה מצווה, שהיא נורמה בסיסית. יש למצווה כמה מאפיינים או תכונות שמאפיינות אותה, ויש גם חלקים שמרכיבים אותה. לדוגמא, במצוות ארבעת המינים ישנם ארבעה חלקים, וישנן תכונות שמכתיבות התרחשויות (פעולות מצווה ופעולות שאינן מצווה): יש ליטול אותם באופן מסויים, בזמן מסויים, עם כוונה מסויימת וכדו'.¹⁹

הקשר להידור מצווה

לאן נשייך את החובה להדר במצווה זו? האם זהו חלק מהמצווה, כמו הלולב או הערבה? או אולי זהו מאפיין של קיום המצווה?²⁰ זוהי בבואה של השאלה אותה שאלנו בתחילת דברינו: האם ההידור הוא חובה עצמאית, או אופן קיום של המצווה עצמה. כעת נוכל לשאול: האם הוא חלק מהעצם של המצווה או שהוא תואר שלה?

והנה בפועל בדרך כלל ההידור הוא חלק נוסף על עיקר המצווה (כמו אגד בלולב, שלהלכה הוא מחייב רק מדין הידור, נרות נוספים בחנוכה, ציצין שאינם מעכבים את המילה וכדו'), אך לפעמים הוא מאפיין של המצווה בכללה, (כמו אתרוג מהודר, שאין בו חלק נוסף על האתרוג הכשר אלא הוא צורה שונה, יפה יותר, של אתרוג). אך בפועל בשני המקרים ההידור מטרתו לאפיין את המצווה כולה. כלומר ההידור הוא מאפיין, שלכאורה הוא חלק מהמצווה עצמה, אך למעשה מטרתו היא אפיון של מעשה המצווה בכלל. כאשר עושים מעשה מצווה בהידור, זה נתון אופי ורוח כלשהי למצווה כולה.

הטענה שההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מקיום המצווה אין פירושה שאין להידור כל זיקה לקיום. פירוש טענה זו הוא שההידור הוא מאפיין של הקיום אך לא חלק ממנו. הוא חלק ממעשה המצווה שאינו מהווה חלק מהקיום. הוא תואר של הקיום ולא חלק מעצמותו. לעומת זאת, ההידור הוא חלק ממעשה המצווה (אך ברוב המקרים הוא לא תואר של המעשה, למעט הדוגמאות של אתרוג מהודר וכדו').

אמנם, כפי שראינו, המאפיינים של הדבר שורשים הוא בדבר עצמו. יש להם יסוד מציאותי, ולא כולם מצויים בתודעה המתבוננת. לכן גם ההידור מבטא משהו מן המצווה עצמה. לדוגמא, אגד בלולב לפי ר' יהודה הוא חלק מהמצווה עצמה (לולב צריך אגד). להלכה אנו פוסקים כחכמים שלולב אינו צריך אגד, אך אנו עושים אותו כהידור. במה האיגוד מהדר את הלולב? האם הוא הופך ליפה יותר? ספק רב. דומה כי ההידור מהטיפוס הזה מבטא משהו במצווה עצמה. חכמים לא רצו לחייב אותנו בעשייתו, אך ללא ספק גם הם ראו בו ביטוי למשהו מקיום המצווה עצמה.

הערה לסיום: הקשר לשבת 'שירה'

מעניין שהציווי על הידור מצווה מופיע בתוך השירה, שנקראת בשבת 'שירה'. כאשר אנו חושבים על הגדרת המושג שירה, לעומת פרוזה למשל, 'קשה מאד להציע מאפיינים ברורים. השירה היא צורה מסויימת של הצגה, וזאת בשתי משמעויות:

1. ייצוג של משמעות כלשהי.

2. הצגת השיר עצמו במדיום הכתוב.

הפרוזה מייצגת את המשמעות באופן ישיר, בעוד השירה, אם בכלל היא מייצגת משמעות כלשהי, עושה זאת באופן עקיף. הקשר בין הפירוש המילולי של השיר לבין 'משמעות' שלו, אינו חד משמעי. שיר יכול לדבר על מעיין ונחל ושמש, ולכוין למשהו אחר לגמרי. צורת ההצגה של הטכסט השירי מטרתה כנראה לבטא את העניין זה. אחד המאפיינים הברורים של שירה במקרא הוא הריווח בין המילים. יש הרבה יותר רווחים בין המילים מאשר בפרוזה. בעלי הדרוש כבר אמרו על כך שבשירה העיקר מצוי בין המילים, בגיליונין, ולא בתוכן. גם בספר תורה יש קדושה לגליונין (קטעי הקלף שמחוץ לקטעים שמכוסים במילים). לכן התורה קרויה 'שירה', ללמדנו שיש בה הרבה מעבר לתוכן הפשטי של המילים.

ראינו שהידור מצווה מגלה שיש במצווה עצמה משהו מעבר לעצם המעשה. ההידור מגלה משהו שישנו במצווה, דווקא בגלל שהוא לא חלק ממנה. או בגלל הוולונטריות שלו, או בגלל שהוא מוגדר כחלק נפרד מקיום המצווה (אך כן כחלק ממעשה המצווה). עשיית מצווה בהידור מגלה משהו על היחס לעשיית המצווה עצמה. לפעמים מה שנספח ונלווה לדבר מגלה על מהותו יותר

¹⁸ אמנם מעשה הוא התרחשות, ולא ממש יש, אך דומה כי רובנו נסכים שההתרחשויות קיימות במובן כלשהו. ייתכן שרובן הן שינוי של יחסים בין יישים, אך עובדה זו אינה מבהירה יותר את התמונה.

¹⁹ בכל אחד משני המישורים הללו ניתן לחלק בין חלקים מעכבים ולא מעכבים.

²⁰ שאלות דומות ניתן לשאול לגבי כל מה שכינינו למעלה 'הלכות הרחוב' (מכשירי מצווה, כוונה, ספק, חצי שיעור וכדו').

ממה שכלול בו עצמו. זהו עיקר תוכנה של שירה. גם דפוס שירי הוא הופעה חיצונית שונה של המשמעות, אשר מגלה משהו ממנה עצמה. אולי זוהי הסיבה שדין הידור נלמד מפסוקי שירה.