

## הידור מצוה

### א. פתיחה

בתחילת שירת הים שרים משה ובני ישראל (שמות ט"ו, ב):

עֲזֵי וְזִמְרַת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וְאַנְוָהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנָהוּ.

חז"ל דורשים מפסוק זה שעל האדם להתנאות לפניו במצוות (שבת קלג, ב):

דתניא: זה אלי, ואנוהו - התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין. אבא שאול אומר: ואנוהו - הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום - אף אתה היה חנון ורחום.

בנסה בע"ה להתבונן במספר שאלות כאשר השאלה העיקרית בה אדון היא עד כמה הידור מצוה הוא אכן 'דין'? האם יש חובה להדר במצוות או שמא זהו ערך, מעלה, אך לא חובה, לא דין?

במהלך הדיון בשאלות השונות אנסה להביא ראיות לטובת התבוננות מסוימת על דין הידור מצוה, התבוננות שאולי נכונה לעוד דינים כלליים ומרכזיים. אכתוב אותה כבר כעת, מתוך תקווה שבמהלך הדיון היא תתברר יותר: הידור מצוה הוא ערך כללי, אידיאה, שעמדה בבסיס פעולות שונות של חז"ל. חז"ל התבוננו בערך הכללי, באידיאה, של הידור מצוה וחוקקו מתוך התבוננות זו הלכות שונות במקרים שונים.

### ב. הידור מצוה – דרבנן מול דאורייתא

נפתח בשאלה האם הידור מצוה הוא דין דרבנן או דאורייתא.

ממקור הדין, דרשת "זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות", קשה למצוא לכך תשובה ברורה. מצד אחד זו דרשה של פסוק, דבר שמלמד לכאורה שזהו דין דאורייתא. מצד שני, חז"ל לא דרשו את דברי ה' אלא את שירת משה ובני ישראל. האם דרשה של שירת משה ובני ישראל מוגדרת כמצוה דאורייתא? זאת ועוד, יתכן שהדרשה עצמה היא אסמכתא בעלמא.

מקור נוסף שממנו יתכן וניתן למצוא תשובה לשאלתנו הוא תשובתו של ר' נחוניא בן הקנה לשאלתו של רבי עקיבא (מגילה כח, א):

אמר ליה: רבי, אם נאמר כבש למה נאמר אחד?... אמר ליה: אחד - מיוחד שבעדרו.

ר' נחוניא לומד מהמילה 'אחד' כי על האדם להביא את הכבש המיוחד שבעדרו. בניגוד לדרשה הקודמת, דרשה של שירת הים, הפעם דורש ר' נחוניא פסוק רגיל, מצוה רגילה. האם נוכל לראות בדרשה זו מקור לחובה כללית מדאורייתא להדר במצוות?

נראה כי התשובה לכך שלילית, יתכן שקיימת חובה מיוחדת להדר דווקא בקרבנות. הקרבנות הם נתינה של האדם לקב"ה, ויתכן שעל האדם להדר בהם במיוחד, לתת לקב"ה מהמשובח שבנכסיו כדי שהנתינה תהיה שלמה.

מתוך דרשות חז"ל קשה אם כן למצוא תשובה ברורה לשאלתנו, נפנה אפוא אל דברי רבותינו הראשונים. הגמרא בסוכה דנה במחלוקת האם 'אגד לולב'<sup>1</sup> מעכב (סוכה יא, ב):

דתניא: לולב, בין אגוד בין שאינו אגוד כשר. רבי יהודה אומר: אגוד כשר, שאינו אגוד - פסול. מאי טעמא דרבי יהודה? יליף לקיחה לקיחה מאגודת אגוד, כתיב התם ולקחתם אגדת אגוד, וכתיב הכא ולקחתם לכם ביום הראשון, מה להלן באגודה - אף כאן נמי באגודה. ורבנן: לקיחה מלקיחה לא ילפינן. 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 זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות.

הברייתא, "לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר", נאמרה אפוא לשיטת רבנן. אגד לולב אמנם אינו מעכב אך לכתחילה על האדם לאגוד את הלולב כדי להדר במצוות, "ומשום שנאמר זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות". הריטב"א מפרש את קושיית הגמרא, "אי רבנן אמאי מצוה" (ריטב"א סוכה יא, ב):

ואי רבנן מאי מצוה. פירוש דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחילה מן התורה אלא דיעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחילה בין בדיעבד. ופרקינן דהיינו מצוה מדרבנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות.

<sup>1</sup> החובה לחבר את ההדס והערבה ללולב.

לדבריו, הגמרא הקשתה: איך יתכן שיש מצוה מדאורייתא לכתחילה לאגוד את הלולב ובכל זאת מצוה זו אינה מעכבת, הרי "כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחילה בין בדיעבד". תירצה הגמרא: באמת המצוה לאגוד את הלולב אינה מצוה דאורייתא. זו מצוה מדרבנן "משום שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות". עולה אפוא מדברי הריטב"א כי הידור מצוה הוא דין דרבנן בלבד ולא דין דאורייתא!

אולם, מדברי הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור עולה אחרת. לדבריו ר' יהודה הבין שהגזרה שווה מאזוב באה לעכב רק ביחס ללולב, מקום שבו המצוה לכתחילה נלמדה ממקום אחר (כתוב שם לראב"ד סוכה דף ז, א בדפי הרי"ף):

ואפילו לרבי יהודה דאמר גבי לולב מעכבא התם הוא דנפקא ליה מצות אגידה מזה אלי ואנוהו, אתיא קיחה קיחה לעכב.

רק ביחס ללולב, בו המצוה לכתחילה נלמדת מזה אלי ואנוהו, הגזרה שווה מאזוב באה לעכב. עולה מדבריו בחדות שהמצוה לכתחילה לאגוד שנלמדת מזה אלי ואנוהו היא מצוה דאורייתא, אחרת היא לא הייתה יכולה להשפיע על הגזרה שווה מאזוב.

אנסה להציע תשובה אחרת לשאלה האם הידור מצוה הוא דין דאורייתא או דין דרבנן: הידור מצוה אינו לא זה ולא זה. נראה כי מדובר בערך, באידיאה העומדת לצד אידיאות נוספות בבסיס פסיקת חכמים. אם נשוב לדוגמה של אגד לולב, הרי שחכמים התבוננו באידיאת 'הידור מצוה' והורו לאגוד את הלולב, באופן זה המצוה תהיה מהודרת יותר. האידיאה אינה מחייבת לכשעצמה, אך חכמים מעצבים לאורה את הלכות המצוה. יתכן שלכך התכוון הריטב"א: "דהיינו מצוה מדרבנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו", חכמים הורו לאגוד את הלולב משום שנאמר זה אלי ואנוהו. המצוה לאגוד את הלולב היא מצוות דרבנן רגילה שהגורם שהניע את חז"ל לחוקק אותה הוא הרצון להגשים את הערך של 'זה אלי ואנוהו'.

### ג. השפעת ההידור על יציאתו ידי חובה

נעבור לשאלה נוספת: האם דין 'הידור מצוה' משפיע על יציאת האדם ידי חובת המצוה? תשובה לשאלה זו ניתן למצוא בברייתא שעיימה נפגשנו לעיל: "לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר... ומשום שנאמר זה אלי ואנוהו". המצוה לאוגדו נובעת אפוא מדין 'הידור מצוה' והיא אינה גורמת לכך שאדם לא יצא ידי חובת המצוה, ומכאן שדין הידור מצוה אינו מעכב. אולם, מפרשנותו של רש"י לפסול לולב יבש עולה אחרת. המשנה פוסלת לולב יבש (סוכה כט, ב):

לולב הגזול והיבש - פסול.

רש"י מסביר שטעם הפסול הוא 'זה אלי ואנוהו', המקור להידור מצוה (רש"י סוכה כט, ב):

יבש - דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב (שמות טו) ואנוהו.

דברי רש"י קשים לכאורה: הרי דין הידור מצוה אינו מעכב, כפי שעולה מכך שדין אגד לולב, דין שנובע מהלכת הידור מצוה, אינו מעכב! כך הקשו התוספות שהציעו טעם אחר לפסול (תוס' סוכה כט, ב):

לולב יבש פסול - ומפרש בגמרא משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר ולא כמו שפירש הקונטרס משום דכתיב (שמות טו) זה אלי ואנוהו דאין ואנוהו אלא לכתחלה ולא מיפסל בהכי כדמוכח פ"ק (לעיל דף יא:): דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנא' זה אלי ואנוהו לא אגדו כשר.

הלולב היבש פסול לדעתם בשל דין 'הדר', דין מיוחד בארבעת המינים, ולא בשל דין 'הידור מצוה', דין שאינו מעכב כפי שמוכח מכך שלולב שלא אגדו כשר. מה יענה רש"י לקושיית התוספות? איך יתכן לומר שדין הידור מצוה מעכב? נלמד שתי תשובות של רבותינו האחרונים, מהר"י חביב ושפת אמת. נפתח במהר"י חביב (כפות תמרים סוכה כט, ב):

דאפשר לומר דמה שכתוב ואנוהו התנאה לפניו במצות יש דברים שהם לכתחלה כגון אגד ויש דברים שיהיו לעיכובא כגון לולב היבש פסול והכתוב מסרו לחכמים לפרש איזה הידור הוא לכתחלה ואיזה הידור הוא לעיכובא... ומתוך זה עלה בידינו תירוץ ב' לרש"י דרש"י סבירא ליה דיש דברים שהם לעיכובא ויש דברים שהם לכתחלה.

להבנתו הכתוב עצמו, 'זה אלי ואנוהו', לעיתים פוסל לגמרי ולעיתים רק מחדש מצוה לכתחילה, "והכתוב מסרו לחכמים לפרש איזה הידור הוא לכתחילה ואיזה הידור הוא לעיכובא".

השפת אמת מחדד יותר את ההבדל בין הלכות שמעכבות ובין הלכות שאינן מעכבות (שפת אמת סוכה כט, ב):

ומ"ש התוס' דואנוהו אינו אלא לכתחילה כדקי"ל מצוה לאגדו משום ואנוהו ואם לא אגדו כשר ע"ש, פשוט יש לומר בין תוספות הידור כגון לאוגדו ובין מיאוס כמו יבש דמשום ואנוהו אסור ליקח יבש ושוב גם בדיעבד אינו יוצא בו מה שאין כן באגד שאינו אלא תוס' הידור וליכא איסור ליטלו בלי אגודה.

לדבריו, הפסוק 'זה אלי ואנוהו' מלמד שתי הלכות שונות, אחת לכתחילה ואחת מעכבת: האחת, יש להדר במצוות, לקיים את המצוות בתוספת הידור, לאגוד את הלולב. הלכה זו אינה מעכבת. השנייה, אין לקיים את המצוות בחפצים מאוסים, כלולב יבש. הלכה זו מעכבת.

המשותף לתשובתם של השפת אמת והמהר"י חביב הוא שהפסוק עצמו פוסל את הלולב היבש, כך שלעיתים הפסוק פוסל ולעיתים הוא רק מורה מצוות לכתחילה. יש בכך קושי מסוים, שפסוק אחד ילמד שתי הלכות שונות, לעיתים יעכב ולעיתים לא יעכב. על כן אנסה ללכת בדרך מעט שונה, דרך הרואה בדברי רש"י מקור להתבוננותנו על הידור מצוה כאידיאה שמתממשת על ידי חכמים בצורות שונות: חכמים החליטו לפסול את הלולב היבש מתוך התבוננותם בערך הכללי של 'הידור מצוה'. הלולב היבש פסול מפני שחכמים החליטו לפסול אותו. הפסול אינו נובע ישירות מהפסוק 'זה אלי ואנוהו'. חכמים אינם מפרשים את הפסוק, אינם חושפים הלכה שטמונה בו. הם פוסקים הלכות עצמאיות כאשר הפסוק מלווה את פעולתם, עומד בבסיס פעולתם העצמאית.<sup>2</sup>

## ד. האם הידור מצוה הוא ערך, מעלה, או חובה גמורה?

כשאנו שומעים את המושג הידור מצוה מתעוררות בנו מחשבות על דבר שהוא

<sup>2</sup> הערת עורך (ש.א.): לענ"ד, קשה לפרש כך בדברי רש"י. כאשר חכמים מתקנים דין שאיננו פירוש לפסוק, הרי זה דין דרבנן ולא דאורייתא, ואילו כאן הלולב הוא פסול, ומשמע בפשטות שפסול מדין תורה. ישנם אמנם מקרים בודדים בהם הכתוב אומר אמירה כללית וחכמים מגדירים את היקף הדין בעצמם ולא מתוך דרישת הכתובים - "מסרו הכתוב לחכמים" (וגם בהם נחלקו הראשונים לגבי תוקף הדין), אך אם כוונת רש"י היתה למצב מיוחד כזה, היה מתבקש שיבאר זאת.

לשון אחר: לפי דרך זו, הפסול נובע מקביעה של חכמים, והפסוק "זה אלי ואנוהו" רק מהווה רקע שהביא את חכמים לקבוע קביעה זו; בעוד שברש"י נראה להפך - הוא מזכיר רק את הפסוק, ואינו מזכיר כלל שיש כאן קביעה של חכמים. מלשוננו נראה בפשטות שהפסול נובע במישרין מן הכתוב עצמו.

מעבר לנורמה הבסיסית, על התנדבות, על מידת חסידות שאינה בגדר ציווי מוחלט. האם לכך התכוונו חז"ל באמרם "זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות?" לערך שאינו חובה, לערך שהוא לפניו משורת הדין? האם אדם חייב לבחור בלולב הנאה יותר?

לכאורה נוכל למצוא תשובה לשאלה האם חובה להדר בכרייתא שעמה נפגשו לעיל, בדעת חכמים האומרת שלכתחילה על האדם לאגוד את לולבו עם ההדס והערבה (סוכה יא, ב):

כמאן אזלא הא דתניא: לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו - כשר... לעולם רבנן היא, ומשום שנאמר זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות.

מכאן שזוהי מצוה ולא ערך שנתון לבחירת האדם, ורק בדיעבד 'אם לא אגדו - כשר'.

אולם יתכן כי בדרך כלל ההידור אינו חובה אלא ערך שההיענות לו נתונה לבחירת האדם, אך ישנם מצבים שבהם חז"ל ציוו לקיים מצוות מסוימות בצורה מסוימת בהשראת ערך זה, למשל לאגוד את הלולב. במקרים אלו אכן חייב אך מכוח הוראת חז"ל ולא מכוח האידיאה הכללית של הידור מצוה.

המקור המרכזי שבו נוכל למצוא תשובה לשאלתנו הוא סוגיית הגמ' בב"ק (ב"ק ט, א):

א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה - עד שלישי. מאי שלישי? אילימא שלישי ביתו (שליש מנכסיו), אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, (אם הזדמנו לו שלוש מצוות) ליתבי לכוליה ביתא (יתן את כל ביתו)? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שלישי במצוה.

בהידור מצוה עד שלישי במצוה, ומכאן שעד שלישי יש חובה להדר. רבותינו הראשונים נחלקו בפרשנות דברי רבי זירא, מהי אותה מצוה שיש להוסיף עליה שלישי.

רש"י פירש (רש"י ב"ק ט, ב):

בהידור מצוה עד שלישי במצוה - שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שלישי הדמים ויקח את ההדור דתניא (שבת דף קלג): זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה.

לדעת רש"י יש להוסיף שלישי על עלות הספר הזול יותר.

התוספות, לעומתו, פירשו שה'מצוה' שעליה דיבר ר' זירא היא השיעור המינימלי בו יוצא האדם ידי חובה (תוס' ב"ק ט, ב):

עד שלישי במצוה - פירוש שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים ואחד גדול

ממנו שליש יקנהו.

ההבדל בין רש"י לתוספות יבוא לידי ביטוי באדם ההולך לחנות ומוצא שני אתרוגים, שניהם גדולים ביותר משליש מאתרוג ששיעורו אגוז. לשיטת רש"י על האדם להדר ולקנות את המהודר מבין שניהם כל זמן שהפער בניהם הוא פחות משליש. התוספות, לעומתו, יקבעו שבמקרה שכזה אין חובה להדר כלל, שני האתרוגים גדולים ביותר משליש מאתרוג בגודל אגוז.

עולה אפוא מדברי ר' זירא, הן לפירוש רש"י והן לפירוש התוספות, כי חז"ל חייבו את האדם להדר במצוות. רש"י ותוספות נחלקו רק בשיעור החיוב: רש"י פירש שעל האדם להוסיף שליש מהעלות של האתרוג הזול שמוצא בשעת הקנייה,<sup>3</sup> ואילו התוספות פירשו שעל האדם להדר ולקנות אתרוג שגדול בשליש מגודלו של השיעור המינימלי.

אנסה להציע פרשנות אחרת לדברי ר' זירא, פרשנות שתאפשר שלא ללמוד מהם כי אדם חייב להדר במצוות ותאפשר לנו להמשיך ולראות בהידור מצוה ערך ומעלה ולא דין רגיל. תחילה נתמה על דברי הרמב"ם שמשמיט את דברי ר' זירא ולא מביא אותם בידו החזקה. דבר זה קשה לכאורה: כיצד השמיט הרמב"ם הלכה יסודית זו שמחייבת את האדם להדר במצוות עד שליש? הטור והשו"ע, למשל, הביאו הלכה זו.<sup>4</sup> מדוע אפוא הרמב"ם לא הביא אותה, וכי הוא אינו צריך ללמדנו שאדם חייב להדר במצוה עד שליש? זאת ועוד, מדבריו בהלכות איסורי המזבח עולה שאכן אין חובה להדר במצוות (איסורי המזבח ז', יא):

ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו, הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע י"י אל הבל ואל מנחתו, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב, אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו, כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו, הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר 'כל חלב לי"י'.

<sup>3</sup> יתכן שדברינו ברש"י אינם מדויקים ולדעת רש"י החובה אינה תלויה במחיר האתרוגים שמוצא בחנות אלא באתרוג הזול ביותר שיכול להשיג - עליו להוסיף שליש מעלותו. כך פירש הרב שמואל אריאל בהערותיו למאמר.

<sup>4</sup> או"ח תרנ"ו.

'שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו', הידור מצוה הוא ערך, מעלה, ולא דין רגיל. איך הרמב"ם יכול לומר זאת, הרי ר' זירא חייב את האדם להדר במצוה עד שלישי?

שמא הרמב"ם הבין את דברי ר' זירא אחרת. 'להידור מצוה עד שלישי', מעלה זו של הידור מצוה, ערך זה, 'זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות', קיימים עד שלישי. מכאן ואילך זאת מעלת חסידות מופלאה, 'עד שלישי משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה'. עד שלישי עדיין נכנס בגדר מעלה השייכת לכל אדם, 'התנאה לפניו במצוות'. אם כנה הבנתנו, הבנת דברי ר' זירא כמגדירים את המעלה של הידור מצוה, מעלה שבמהותה נתונה לבחירת האדם שחפץ להדר במצוות, נוכל להבין מדוע הרמב"ם השמיט את דברי ר' זירא, שכן אין זו הלכה רגילה שמחייבת את האדם.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> הערת עורך (ש.א.): לענ"ד קשה להסביר באופן זה את העובדה שהרמב"ם לא הביא את דברי ר' זירא:

1. ראשית, קשה להבין מדוע הרמב"ם יפרש כך את הגמרא, ולא כמובנה הפשוט, שיש חיוב להדר עד שלישי. הרי בהו"א, כאשר סוברים שמדובר על הוצאת "שלישי ביתו" על המצוה, ברור לגמרא שמדובר בחיוב גמור, ולכן היא מקשה "אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתבי לכוליה ביתא?!". ואם כן, גם כשפירשו במסקנה שמדובר על דין הידור מצוה, מדובר בפשטות על חיוב גמור.

2. אם אכן הרמב"ם פירש את הגמרא באופן זה, היה עליו להזכיר את הגדר של "שלישי", אלא שהיה מביא אותו בתורת מעלה ולא בתורת חיוב, שעד שלישי יש מעלה להדר במצוה ומעבר לכך זו חסידות יתרה. בעוד שכאשר הרמב"ם עוסק בהידור מצוה (בהלכות איסורי המזבח), אין הוא מזכיר כלל את הגדר של "שלישי", לא בתורת חיוב ולא בתורת מעלה.

יחד עם זה, אכן עובדה היא שהרמב"ם השמיט את הדין של "הידור מצוה עד שלישי במצוה", ולא הביא אותו בהלכותיו. השמטה זו מצטרפת להשמטה נוספת: הרמב"ם לא הביא במשנה תורה את הדין של "עשה לפניו סוכה נאה, לולב נאה...", ואין הוא כותב הוראה כללית כזו שיש להדר במצוות. ההלכה בהלכות איסורי המזבח, שם אומר הרמב"ם שראוי להדר במצוות, עוסקת בסוג מסויים של מצוות, מצוות של נתינה, שלגביהן אומר הרמב"ם שראוי לתת מן היפה והמובחר; אולם לגבי חפצי מצוה של האדם עצמו, אין הרמב"ם מזכיר בשום מקום שראוי לייפות את החפץ, כגון הסוכה והלולב. השמטות אלה מלמדות בפשטות שהרמב"ם דחה מסיבה כלשהי מימרות אלה מן ההלכה, ויש לעיין מה הסיבה לדבר.

תגובת הכותב (א.ר.): מסכים עם הקושי בדברים, אבל בכל זאת יש להם מקום לענ"ד בשל גודל הקושיה מדוע הרמב"ם השמיט את דברי הגמ'. ביחס לשאלה הראשונה - מדוע הרמב"ם פירש כך את הגמ' - יתכן שהוא בחר בדרך זו מפני שלדעתו מהות ההידור היא שאינו חובה, שהוא לפניו משורת הדין. ההידור הוא בדיוק המרחב שנתון לבחירת האדם, בו האדם מבטא את מסירותו



הצעה זו ברמב"ם, שבהמשך נביא לה ראייה מרכזית נוספת, אף היא מהווה ראייה לטובת המבט על הידור מצוה כערך, כאידיאה וכמעלה, שלעתים חכמים מחליטים להורות בהשראתה הוראות פרטיות ונקודתיות.

## ה. הידור לאחר שיצא ידי חובה ועוד בשאלת החובה להדר

הגמ' בשבת עוסקת בגדרי מילה בשבת (שבת קלג, ב):

משנה. עושין כל צרכי מילה [בשבת]...

גמרא. מכדי קתני כולהו (הרי המשנה כבר שנתה את כל צרכי המילה ואמרה שעושים אותם בשבת), כל צורכי מילה לאתויי מאי (מה בא אם כן הכלל שבסופה ללמדנו)? - לאתויי הא, דתנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה (שהתינוק אינו נחשב מהול ללא הסרתם) בין על הציצין שאין מעכבין את המילה (שהתינוק נחשב כמהול גם ללא הסרתם). פירש (רש"י: הסיר את ידיו), על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר.

נתמקד בחלקה השני של הברייתא: 'פירש... על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר'. רבותינו הראשונים נחלקו בהבנתו:

רש"י הבין שהוא עוסק בשבת בלבד (רש"י שבת קלג, ב):

פירש - שסילק ידיו. על המעכבין חוזר - שהרי הן כמילה עצמה. ועל שאין מעכבין אינו חוזר - דהוי כהתחלה בפני עצמה, ועל אלו לא ניתן לחלל את השבת.

כל זמן שלא הסיר את ידיו אנו מתייחסים אל פעולתו כאל מכלול אחד שדוחה את השבת. לכן מותר לו להסיר גם את הציצין שאינם מעכבים. לאחר שהסיר את ידיו,

ואהבתו. הפיכת ההידור לדין מעקרת את משמעותו. ביחס לשאלה השנייה - עדיין, מדוע הרמב"ם לא הביא את דברי ר' זירא בתורת מעלה - אם הרמב"ם היה מבין שר' זירא חייב את האדם להדר עד שלישי, כלל לא היה מובן מדוע הוא השמיט את דבריו. אך לפי הצעתנו הדבר מובן יותר: מאחר שהדברים לא חייבו את האדם לפעולה, ורק ביקשו להגדיר מתי ההידור הוא חסידות יתרה, הרמב"ם יכול להשמיטם: הרמב"ם 'מחוייב' להביא בידו החזקה את כל ההלכות אך דברי ר' זירא אינם הלכה אלא הדרכה וגבול בתוך מרחב שנתון כולו לבחירת האדם שחפץ להדר במצוות. דברים שכאלו הרמב"ם יכול להשמיט. מהמשך דברי הרב שמואל אריאל עולה כי לדעתו יתכן שהרמב"ם חלק לגמרי על דין הידור במצוות שאינן נתינה. אולם לענ"ד הדברים קשים: הרמב"ם הרי כן פסק להלכה את דין הידור במילה כל זמן שלא הסיר את ידיו. ומכאן שעקרונות הערך של הידור במצוה קיים גם לדעתו בכל המצוות.

לאחר שהפסיק, אם כבר יצא ידי חובה והסיר את הציצין המעכבים, הידור המצוה לכשעצמו אינו דוחה את השבת. לכן 'פירש על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר'. נראה כי לפירוש, בחול יחזור לאחר שפירש גם על אותם ציצים שאינם מעכבים שהרי על האדם להדר במצוה, וכך אכן פוסק הטור (טור יו"ד רס"ד):

פירוש מיירי בשבת אז חוזר על המעכבין אבל אינו חוזר על שאינן מעכבין אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינן מעכבין.

מדברי הרמב"ם, לעומת זאת, עולה כי הברייתא נאמרה גם בחול. הרמב"ם כותב את דין הברייתא בשתי הלכות נפרדות. בהלכה ד (מילה ב', ד):

המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר.

ובהלכה ו שעוסקת במילה בשבת (שם, ו):

עושין כל צרכי מילה בשבת, מלין ופורעין ומוצצין וחוזר על ציצין המעכבין אף על פי שפירש, ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש.

עולה מהכפילות, ואף בלעדיה, שהלכה ד נאמרה גם בחול וכך אכן כתב הב"י בדעת הרמב"ם (ב"י יו"ד רס"ד):

והרמב"ם (פ"ב ה"ד) כתב לברייתא זו סתם וחזר וכתבה (שם ה"ו) לענין שבת נראה שהוא ז"ל סובר דבין בחול בין בשבת מיתניא ולפי זה צ"ל דאינו חוזר דקתני לגבי חול פירושו אינו צריך לחזור ולגבי שבת פירושו אינו רשאי לחזור.

קל להבין את דין הברייתא לפי רש"י - הידור מצוה אינו דוחה שבת ולאחר שפירש ויצא ידי חובה הפעולה מוגדרת כהידור מצוה בלבד. קשה יותר להבין את דין הברייתא לפי הרמב"ם: מדוע האדם אינו חייב לחזור אף בחול על אותם ציצין שאינם מעכבים, הרי יש בכך משום הידור מצוה? מה ההבדל בין 'כל זמן שהוא עוסק במילה', שאז עליו להסיר גם את הציצין שאינם מעכבים, ובין אחר שפירש, שאז הוא אינו חייב לעשות זאת?

בעל בית הלוי כתב שדברי הרמב"ם נובעים מעקרון יסודי לפיו אין משמעות להידור מצוה לאחר עשיית המצוה (ח"ב סימן מז):

דבשלמא בסוכה ולולב כשעושה אותן נאה איכא בעת קיום של המצוה ואנוהו ושייך שפיר לומר דקיומו של המצוה צריך להיות באופן היותר נאה ומהודר מה שאין כן גבי מילה מאחר שכבר מל ופירש ידיו ממנו הרי כבר נגמרה מעשה של המצוה לגמרי דהרי המצוה הוא למול את בנו וכבר הא מלו וכשיחזור אחר שכבר פירש וסילק ידיו על ציצין שאינם מעכבין הרי יתנאה בלא קיום המצוה. ובשלמא קודם שסילק ידיו דהוי הכל מעשה אחת שפיר מחויב לחתוך גם אותם שאין מעכבין כדי

שיצא מעשה המצוה מהודרת. אבל אחר שפי' דכבר אין כאן שום מצוה מדאורי' אם כן במה יתנאה אחר כך והידור מצוה בלא מצוה לא שמענו... וזה כמה נסתפקתי במי שנטל לולב כשר ביום טוב של סוכות ואחר כך נודמן לו לולב יותר נאה אם יש עליו חיוב ליקח הנאה דיש לומר דאף על גב דכתחילה אם היו לפניו שניהם ביחד היה מחויב ליטול הנאה אבל עתה שכבר נטל ויצא בו דאין עליו חיוב של המצוה אם כן במה יתנאה זה בלא מצוה.

'הידור מצוה בלא מצוה לא שמענו', ולכן אחרי שכבר פירש ויצא ידי חובה אי אפשר עוד להדר במצוה שכבר קוימה. בית הלוי משווה זאת לנטילת לולב מהודר לאחר שכבר קיים את המצוה: כשם שנראה שהאדם אינו חייב להדר במצוות לולב לאחר שכבר קיים את המצוה, שאי אפשר להדר במצוה שכבר קוימה, כך אי אפשר להדר במצוות המילה לאחר שהאדם כבר קיים אותה, לאחר שהוא פרש. לכן אין חובה להדר במצוות המילה לאחר שפירש.

ניתן לערער על ההשוואה בין לולב למילה: ההידור שבנטילת לולב נאה הוא לקיים את מצוות הנטילה בצורה מהודרת ולכן מסתבר שאין משמעות להידור לאחר שכבר קיים את המצוה. אך במילה המצוה היא הסרת הערלה, ההידור הוא הסרה מלאה של הערלה, ועל כן מסתבר שיש משמעות להידור גם לאחר שיצא ידי חובה! זאת ועוד, מהמשך הסוגיה עולה בחדות שניתן עקרונית להדר במצוה גם לאחר שפירש. הגמרא דנה בהתאמה שבין הברייתא ובין מקורות תנאיים אחרים. היא מציעה שהברייתא צועדת בשיטתו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא (שבת קלג, ב):

מאן תנא פירש אינו חוזר? - אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא. דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת - מפשיט את הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. וחכמים אומרים: מפשיטין את כולו.

מסביר רש"י (רש"י שם):

מפשיט הפסח עד החזה - והיינו פירש, דתנן במסכת תמיד (פרק רביעי משנה ב') גבי הפשיטו; שהיה מתחיל מן הרגלים והיה מפשיט ויורד עד שמגיע לחזה, הגיע לחזה חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו, ואחר כך הכרעיים, ומירק והפשיט כו', שמעינן מיניה משהגיע לחזה סילק ידיו מן ההפשט, והתחיל להתעסק בניחוח קצת... והוה ליה פירש מן ההפשט, וקאמר רבי ישמעאל: שוב אינו גומר ומפשיט, משום דכיון דפירש, הוה חזרה מילתא דאתחלתא לנפשה ושלא לצורך גבוה.

הגמ' מציעה שהברייתא צועדת בדרכו של רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא: ר' ישמעאל סבור שלאחר שאדם הפסיק מעשיית המצוה, למשל הפסיק מהפשטת

העור לאחר שהגיע לחזה, אסור לו להמשיך ולקיים בשבת חלקים נוספים שאינם מעכבים, להמשיך בהפשטת עור הקרבן. דוחה הגמרא:

ממאי? עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה התם (שאינו ממשיך להפשיט לאחר שהפסיק) - משום דלא בעינן זה אלי ואנוהו, (רש"י: דאחר נטילת האימורין אין הידור מצוה ביפוי בשר) אבל הכא (במילה) דבעינן זה אלי ואנוהו - הכי נמי, (שחייב להמשיך גם לאחר שהפסיק) דתניא: זה אלי, ואנוהו - התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה.

לא בטוח שר' ישמעאל יסכים לפסיקת הברייתא. הוא עסק במקרה בו אין הידור מצוה בהמשך הפעולה, שכן פשיטת העור מהבשר לאחר נטילת האימורין אינה נחשבת כהידור מצוה. לכן הוא אסר להמשיך. במילה, לעומת זאת, יתכן שהוא יורה לחזור אף אחר שפירש, 'אבל הכא דבעינן זה אלי ואנוהו הכי נמי'. עולה אפוא ברור מדברי הגמרא כי שייך להדר במצוה אף אחר שפירש!

בית הלוי התמודד עם קושיה זו וכתב (שם):

דהכי קאמר דלמא עד כאן לא קאמר ר"י בנו של ריב"ב התם דלא בעינן ואנוהו פירוש דלמא לעולם סבירא ליה לר"י דאע"ג דפירש לא הוי התחלה אחריתא והוי הכל חדא מעשה ואפילו הכי סבירא ליה גבי פסח דאסור להפשיט יותר משום דלא שייך ואנוהו משום הכי סבירא ליה דגם במעשה אחת אסור לעשות יותר מן הצריך לו להעבודה אבל הכא דצריך ואנוהו מצי סבר דחוזר ואף על גב דפירש מ"מ הוי הכל חדא מעשה ושייך ואנוהו דהוי בעת קיום המצוה.

לדבריו, דחיית הגמרא מתבססת על טענה נוספת, לפיה סובר רבי ישמעאל שההפסקה אינה גורמת לנו להסתכל על ההמשך כעל מעשה חדש. לכן הגמרא אומרת ששייך להדר במצוה גם לאחר שיצא ידי חובה.

אולם, הדברים קשים בעיני, שהרי טענה זו אינה כתובה בגמרא. הגמרא לא מערערת בפירוש על ההנחה שליוותה אותה בשלבים הקודמים לפיה בעקבות הפרישה ההמשך נחשב כמעשה חדש. הטענה היא כי יתכן ור' ישמעאל אינו מסכים עם דין הברייתא בשל הידור המצוה שיש בהמשך. מכאן שניתן עקרונית להדר במצוה גם לאחר שכבר יצא ידי חובה.

קושיה זו משיבה את השאלה על הרמב"ם למקומה: אם אכן ניתן עקרונית להדר במצוות המילה גם לאחר שיצא ידי חובה, מפני שההידור הוא הסרה מלאה של הערלה, מדוע האדם אינו חייב לחזור על הציצים שאינם מעכבים לאחר שפירש?

נראה שכדי לענות על שאלה זו עלינו לשוב לדברינו בסוף הפרק הקודם. הצענו שם ללמוד מהשמטת הרמב"ם את דברי ר' זירא לפיהם 'בהידור מצוה עד שלישי', כי לדעתו אין חובה תמידית להדר במצוה. כך גם עלה מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי

מזבח - "שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר". בדרך כלל הידור מצוה הוא ערך, מעלה, ולא חובה, ולעתים חז"ל הורו הוראות נקודתיות בהשראת אותו ערך כללי. הוראה מעין זו הורו חז"ל ביחס למצוות המילה: כל זמן שאתה עוסק במצוה, כשאתה כבר באמצע, אז תהדר במצוה ותסיר גם את הציצין שאינם מעכבים. לאחר שכבר פירש, לאחר שכבר סיים את המעשה, חז"ל לא חייבו אותו לשוב במיוחד כדי להדר במצוה, יתכן שמשום שאין לדבר גבול ברור והדבר יכול להוביל לטורח גדול. אם ירצה להדר במצוה ודאי שטוב שיעשה זאת גם אז, אך ההוראה הנקודתית חייבה את האדם רק תוך כדי מעשה המילה.

### ו. ברכה על הידור מצוה בחנוכה ובכלל

על האדם לברך ברכת המצוות לפני קיום מצוה. האם מברכים ברכת המצוות גם על הידור מצוה? בדרך כלל משמעות ההידור היא לקיים את המצוה עצמה בצורה מהודרת יותר, לולב נאה וכדומה, כך ששאלה זו אינה באה לידי ביטוי. אך ישנם מצבים בהם אדם כבר קיים את המצוה וברך עליה וכעת הוא רק מהדר במצוה, האם במצבים אלו אדם מברך ברכת המצוות על ההידור?

בהקשר של נרות חנוכה שאלה זו יכולה לבוא לידי ביטוי במקרה הבא: ביום השני היה לראובן רק נר אחד. לא היה אמור להגיע אליו נר נוסף והוא לא ציפה לכך. הוא הדליק את הנר האחד שהיה לו ובירך עליו. לאחר שעתיים הגיע אליו נר נוסף. כעת הוא רוצה לנהוג כמנהג המהדרין מן המהדרין שמדליקים כנגד הימים. האם הוא מברך על כך ברכת המצוות?

נפתח בשאלה אחרת בה דנו רבותינו הפוסקים, בשאלה האם אדם שמתארח במקום אחר, 'אכסנאי', יכול להדליק בכרחה גם כאשר אשתו מדליקה בביתו. נתחיל במקור הדין, בגמ' בשבת (שבת כג, א):

אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא (הייתי משתתף במעות בהדלקתו של בעל הבית, הייתי משלם חלק מעלות הנרות). בתר דנסיבי איתתא (לאחר שנשאתי אישה) אמינא (אמרתי): השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי (עכשיו ודאי איני צריך שמדליקים עלי בתוך ביתי).

אדם שמתארח במקום אחר חייב אפוא בעיקרון בהדלקת נרות חנוכה, אולם כאשר אשתו מדליקה עליו בביתו הוא פטור. האם הוא יכול לבחור להדליק בעצמו למרות שאשתו מדליקה בביתו?

תרומת הדשן, ר' ישראל איסרליין, דן בשאלה זו (תרומת הדשן סימן קא):

שאלה: אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו? תשובה... אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין, דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין, ומהדרין מן מההדרין, אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע.

האורח יכול להדליק בברכה גם כאשר אשתו מדליקה בבית; גם זה חלק ממנהג המהדרין שמדליקים כל אחד בעצמו. מעתה, כשם שהנהגים כמנהג המהדרין יכולים להדליק בברכה, כך גם האורח יכול להדליק בברכה.

המהרי"ל מסכים עם פסיקתו של תרומת הדשן לפיה הבעל יכול לברך, אולם הוא מנמק אותה בדרך ממנה עולה כי עקרונית אין לברך על הידור מצוה (ספר מהרי"ל הלכות חנוכה, אות ח):

מהרי"ל סג"ל השיב בתשובה זו"ל: נר חנוכה נוהגים בכל דוכתין שכל אורחים ובחורים מדליקין אף על גב דמדליקין בודאי עליהם כל אחד בביתו... ולמאי דנהיג האידנא להדליק כל א' וא', אם כן אתו למיחשדיה (אילו לא ידליק שלא ידעו שהוא נשוי) ומשום ברכה לבטלה ליתא, דאינו רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה.

המהרי"ל מסביר שיכולתו של האורח לברך נובעת מכך שהוא אינו רוצה לצאת ידי חובה בהדלקת אשתו. מאחר שכך הדלקת אשתו אינה פוטרת אותו, הוא חייב בהדלקה ומדליק בברכה. נראה כי המהרי"ל יסביר באופן דומה את מנהג המהדרין לפיו כל אחד מבני הבית מדליק בברכה למרות היכולת לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית: הם אינם רוצים לצאת בהדלקת בעל הבית, כך שהדלקת בעל הבית אינה פוטרת אותם. לכן הם חייבים בהדלקה ומדליקים בברכה.<sup>6</sup>

נשוב לשאלתנו: האם אדם שהיה ברשותו נר אחד והדליקו, שב ומדליק בברכה כאשר מגיעים לרשותו נרות נוספים שלא ציפה להם בשעת ההדלקה הראשונה?

נראה כי תרומת הדשן יאמר שידליק בברכה: לדעתו הרי ניתן לברך על הידור מצוה, על קיום מנהג המהדרין, 'נר לכל אחד ואחד'. כשם שניתן לברך על קיום

<sup>6</sup> לשיטה נוספת, החולקת על דברי תרומת הדשן והמהרי"ל, ופוסקת שהאכסנאי לא יברך, ראה את דברי הב"י אור"ח תרע"ז.

מנהג המהדרין כך ניתן לברך על הידור המהדרין מן המהדרין להדליק כנגד הימים.<sup>7</sup> וכך פסק האליה רבה על פי הלבוש. הלבוש כתב (אור"ח תרעב, ב):

מי שלא הדליק מניין הנרות של אותה לילה, כגון בליל ג' הדליק ב' או בליל ד' ג', אין צריך לחזור ולהדליק מראש אלא ישלים מה שחסר. ואין צריך לברך פעם אחרת, שכבר בירך ודעתו היה על מנין הנרות שצריכים לאותו לילה.

דייק האליה רבה מדבריו (שם, אות ז):

משמע דאם אין דעתו לכך אלא סבר שלא יהיה לו יותר ואחר כך נודמן לו חוזר ומברך.

המהרי"ל, לעומת זאת, יאמר שידליק שלא בברכה. לדעתו היכולת לברך על קיום מנהג המהדרין, 'נר לכל אחד ואחד', נובעת מכך שבני הבית מתכוונים שלא לצאת בהדלקת בעל הבית. מאחר שכך, הרי שבמקרה בו כבר הדליק נר אחד וכבר יצא ידי חובה לא יברך על קיום ההידור להדליק כנגד הימים. כדברים האלה כותב רבי עקיבא איגר בתשובה (שו"ת רע"א תנינא סימן יג):

על דבר שאלתו במי שהדליק נר חנוכה בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה ורק קודם שהדליק כולן, נזכר דעדיין לא בירך אם יש לו לברך או לא<sup>8</sup>... אך לענין ברכת להדליק, לכאורה כבר גמר מצותה מיד כשהדליק נר אחד, דמה שמוסיף הנרות רק מחמת הידור מצוה דלא שייך לברך עליו, ואין להביא ראיה דשייך לברך על ההידור דאנן מברכין כל ב"ב, אף דמדינא נר איש וביתו ואינך בכלל המהדרים, זה אינו, דשאני התם כיון דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת בשל זה המדליק, וממילא מחויב מדינא... אבל לענין מספר הנרות, מיד שהדליק נר אחד יצא ידי המצוה, וההוספה רק מכלל מהדרין יש לומר דלא שייך לברך עליו... ועיין בפרי חדש (סי' תרע"ב) כתב נשאלתי, הי' עומד ליל ז' כסבור שהוא ליל ו' והדליק ו', ואחר כך נודע לו שהוא ז' ושצריך להדליק עוד אחד, אם יברך. השבתי, כיון דמצות

<sup>7</sup> הערת עורך (ש.א.): לענ"ד אין בדברי תרומת הדשן הוכחה לעניין זה. תרומת הדשן לא אמר שניתן לברך על הידור מצוה, אלא רק אמר שהאורח יכול להדליק בברכה כשם שהמהדרין מדליקים בברכה. אין הוא מסביר את הסיבה לדין זה עצמו שהמהדרין מברכים, וניתן בהחלט להסביר זאת לא משום שניתן לברך על הידור, אלא כפי דרכו של המהרי"ל, שהמהדרין מתכוונים שלא לצאת בהדלקת בעל הבית ולכן הם מתחייבים במצוה ומברכים עליה.

<sup>8</sup> במקרה זה לא נדון בהרחבה מפני שהוא נושק לסוגיית 'עובר לעשייתו'. ואכן למסקנה רע"א פוסק שבמקרה זה יוכל לברך כל עוד הנר הראשון עדיין דולק. זאת בשל צירוף שתי סברות: אחת, סברה שכל עוד הנר דולק הוא עדיין מקיים את המצוה ועדיין ביכולתו לברך עליה. ושניה, סברה לפיה ניתן לברך על הידור מצוה.

חנוכה נר איש וביתו ואינך הוי משום הידור לא בעי לברוכי.

האם אנחנו מוכרחים להסיק מעמדת תרומת הדשן והלבוש כי לדעתם מברכים תמיד על הידור מצוה? העמדה המרכזית בראשונים סוברת כאמור שהמל חוזר בחול גם על ציצין שאינם מעכבים. האם לדעתם יברך על כך ברכת המצוות?

נראה שקיים הבדל יסודי בין נרות חנוכה ובין שאר המצוות: חכמים תקנו בנרות חנוכה שלוש דרכים לקיים את המצוה: נר איש וביתו, נר לכל אחד ואחד, נר כנגד הימים. הערך הכללי של הידור מצוה עמד אמנם בבסיס התקנה, כהשראה לתקנה, אך לאחר שהתקנה תוקנה אלו שלוש אפשרויות שונות שעומדות בזכות עצמן. הדלקת הנרות הנוספים כנגד הימים אינה דומה אפוא לחזרה על הציצין שאינם מעכבין, היא אינה קומה נוספת על פני הקומה הבסיסית. יתכן כי על הסרת הציצין שאינם מעכבין לא יברך גם לדעת הראשונים שחייב לעשות זאת בחול: הוא כבר קיים את עיקר המצוה וכעת הוא בא רק להוסיף קומה נוספת, קומה שעליה מוסכם שאין לברך. בנרות חנוכה, לעומת זאת, הוא קיים אמנם דרך אחת, אפשרות אחת, אך כעת הוא בא לקיים דרך אחרת, אפשרות אחרת לקיום עיקר המצוה, אפשרות עליה ניתן לברך.

דברים אלו מתחברים לדברינו הקודמים: הידור מצוה אינו הוראה אחת מסוימת אלא ערך כללי שמכוחו חז"ל הורו הלכות מעשיות שונות. ישנם הידורים שעליהם אין לברך, הידורים שהם בגדר קומה נוספת, וישנם מצבים שבהם הערך של הידור מצוה הוביל את חז"ל לתקן דרך חדשה ושונה לקיום המצוה, במצבים כאלה מברכים על הידור מצוה.

## ז. סיכום

נתבונן לסיכום בדרך בה הלכנו. נגענו אמנם במספר שאלות בגדרי הידור מצוה, שאלות שחשובות מצד עצמן, אך השאלה היסודית שהעסיקה אותנו היא עד כמה הידור מצוה הוא אכן דין כללי בעל זהות. ניסינו לאורך הדרך, אולי שלא כדין, להבליט קולות אחרים, קולות מהם ניתן לשמוע מנגינה אחרת, מנגינה הרואה בו ערך, אידיאה, שבהשראתה חז"ל הורו כיצד לקיים מצוות שונות. נשוב אפוא לסיכום על עיקרי אותם קולות:

נגענו בשאלה האם בעקבות דין הידור מצוה אדם אינו יוצא ידי חובת המצוה. התוספות למדו מהברייתא, 'לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר', שהידור מצוה אינו מעכב. הם הקשו על דברי רש"י שמסביר שפסול לולב יבש נובע מדין הידור, 'יבש - דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב (שמות טו) ואנוהו'. האחרונים תירצו שלהבנת



רש"י דין הידור לעתים מעכב ולעתים אינו מעכב. אפשר לראות בדברי רש"י מקור למבטנו על הידור מצוה: כאידיאה שבהשראתה חכמים מחוקקים ולא כדין אחד בעל זהות מגובשת. את הלולב היבש חכמים החליטו לפסול לגמרי בהשראת אותה אידיאה, בעוד שלגבי אגידת הלולב הם הסתפקו בהוראה לכתחילה לאגוד אותו עם ההדס והערבה.

עברנו לשאלה האם דין הידור מצוה הוא חובה גמורה או ערך ומעלה. רבי זירא אמר כי 'להידור מצוה עד שלישי, עד שלישי משלו מכאן ואילך משל הקב"ה'. הראשונים הבינו כי כוונתו לחייב את האדם להשקיע עד שלישי כדי להדר במצוה. להבנתם הידור מצוה הוא חובה תמידית. הרמב"ם השמיט את דברי ר' זירא. מדבריו בהלכות איסורי המזבח, "שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר", עולה כי הידור מצוה הוא מעלה ולא חובה. הצענו שיתכן והרמב"ם מפרש את דברי ר' זירא אחרת: 'להידור מצוה עד שלישי', הערך של הידור מצוה, המעלה של הידור מצוה כדרישה מוסרית מהאדם היא עד שלישי, מכאן ואילך זו מידת חסידות מופלאה, 'עד שלישי משלו מכאן ואילך משל הקב"ה'. לכן הרמב"ם השמיט את דברי ר' זירא, כי הם אינם חיוב הלכתי.

אם כנה הבנתנו בעמדת הרמב"ם הרי שניתן לראות בה מקור נוסף להבנת הידור מצוה כערך כללי שעמד בבסיס הוראות שונות של חז"ל, כמצוה לאגוד את הלולב, הוראות המחייבות לכתחילה מצד עצמן ולא בשל הערך שעמד בבסיסן.

ראיה נוספת להבנתנו בעמדת הרמב"ם ניסינו להביא מהלכות מילה. שם פוסק הרמב"ם שאפילו בחול אינו חוזר לאחר שפירש על ציצין שאין מעכבין. למדנו את דברי בית הלוי שהסביר שהטעם לכך הוא שאי אפשר להדר במצוה לאחר קיומה, כשם שאי אפשר להדר במצוות הלולב וליטול לולב מהודר יותר לאחר שכבר יצא ידי חובה. על הסבר זה קשה מדברי הגמרא ממנה עולה ששייך עקרונית להדר במצוה גם לאחר שפירש. הצענו הסבר אחר לדברי הרמב"ם: נכון שניתן עקרונית להדר במילה גם לאחר שיצא ידי חובה, משום שהמצוה היא הסרת הערלה וההידור הוא הסרת כל הערלה, דבר ששייך גם לאחר שיצא ידי חובה. אך הידור מצוה בדרך כלל אינו מחייב. הוא רק ערך, מעלה. חז"ל הורו הוראה נקודתית במצוות המילה בהשראת הערך הכללי של הידור מצוה: 'המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה, בין על הציצין שאין מעכבין את המילה'. הם לא רצו לחייב את האדם לאחר שכבר פירש, יתכן בשל הקושי להגדיר גבולות ברורים לחיוב והטרחה שהדבר יכול לגרום.

השאלה האחרונה בה נגענו היא השאלה האם מברכים על הידור מצוה בנרות חנוכה. ראינו בשאלה זו מחלוקת בין הלבוש והאליה רבה למהרי"ל. הצענו שגם

הלבוש והאליה רבה יודו שבדרך כלל אין מברכים על הידור מצוה ושהם מאפשרים לברך רק בנרות חנוכה: מקום שבו חז"ל תקנו שלוש דרכים לקיים את המצוה. הערך של הידור מצוה עמד אמנם בבסיס התקנה, כהשראה, אך יש לתקנה מעמד עצמאי. בכך מתחברים הדברים לראייה הכללית של הידור מצוה כערך שעמד בבסיס פעולות שונות של חז"ל.