

הרב משה צבי נריה, ישיבת בני עקיבא

לקביעת ההלל ביום העצמאות

א

שנינו במסכת פסחים קי"ז, א' והלל זה מי אמרו, נביאים שביניהם תקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.

אפיה של תקנת־נביאים זו נתפרש לנו מפני רבנו תם: „שבשעה שהיה לנל ישראל צרה, והיה הקב"ה עושה עמהם נס, היו עושים יר"ט והיו אומרים הלל וכו'. ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל, דכתיב וכי תבוא מלחמה בארצכם וגו' והרעותם בחצוצרות וגו' אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל" (מובא ברבינו יונה, ברכות פרק הי' קורא).

וזוהי גם דעת רבי מנחם המאירי בחידושו לפסחים, שם: „כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל ממנה, רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה, אלא שאינו מברך עליו, וכן הדין בכל צבור וצבור. כך היה יסוד נביאים לאמרו על כל צרה כשנגאלין ממנה“.

ועל דבר זה נשאל נשאל דוד, רבינו חיים יוסף דוד אזולאי ז"ל, „בדין אמירת הלל בנס שנעשה לצבור“ (שר"ת חיים שאל, ח"ב, סי' יא), והשיב כאמור, שדין אמירת הלל אינו אלא „כשנעשה הנס לכל ישראל דווקא“. ודייק לה מדברי רש"י בפסחים, שם „אומרים אותו על גאולתן — כגון חנוכה“, דלמאי כתביה, אלא „נראה ברור שדעת ש"י ז"ל דהתקנה לא היתה אלא כגון חנוכה שהיתה חשועת כל ישראל“, והוסיף והביא מדברי התוספות בסוכה מ"ד, ב, ד"ה כאן וכו', וכן מדבי הסמ"ג בהלכות חנוכה (ופלא שלא זכר שר את דברי רבנו תם המפורשים שהובאו לעיל). וסיים: „וזוהי דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלא הביאוהו [לדין זה של אמירת הלל]“.

ויש להעיר על דבריו האחרונים, דהן אמנם ניחא שהרי"ף והרא"ש לא הביאו דין זה „כי הן בעון עם ישראל מפוזר ומפורד“ ולא משכחת נס לכל ישראל. אבל הרמב"ם הרי מביא את כל אשר יעשה ישראל, אם כן מדוע השמיטו הוא.

ונראה לומר, שלא היתה כאן תקנה בתורת חובה, אלא בתורת רשות. ולא רק צבור מסוים רשאי — כלשון המאירי — אלא אפילו כלל ישראל אינו אלא רשאי.

וראיה מחזקיהו המלך, שלא קבע שירה לדורות אחרי מפתחו של סנחריב (סנהדרין צ"ד, א), משמע שהדבר הוא רשות ולא חובה. ועוד ראייה מהלל של חנוכה, שאעפ"י שאמרו עליו בגמרא „כדאורייתא דמי“ (תענית כ"ח, ב) מכח אותה תקנת־נביאים, עיי"ש ברש"י, בכל זאת מצינו שרצו לבטלו גם לאחר שנתקן ונתקיים

(ר"ה י"ח, ב), שהרי באמרם שם שרצו לבטל חנוכה הרי אין הכוונה רק לגבי הדלקת הנרות אלא מכל וכל, וכדרך שבטלו שאר ימי־מגלתי־תענית. ואילו היתה כאן לתקנת־חובה, כיצד יכולים אחרתים לבוא ולבטל תקנת־נביאים של יסודה קבע בית־דין־שליח־שמונאי ימי־הלל. ועל כרחק לא היתה תקנה זו אלא רשות, ומשום כך לא הביאה הרמב"ם להלכה, ואף הרי"ף והרא"ש השמיטה מאותו טעם. (ועיין ברמב"ם הלכות חנוכה פ"ג הל' ו, במ"מ ובכס"מ).

על כל פנים נתברר לנו שאף תקנת־רשות זו לא נאמרה אלא בנס של כל ישראל, ואפילו צבור נקרא לענין זה יחיד, כיון דלא הוי „בכינופאי דכל ישראל“ (עיין המשך דברי רבנו תם בר' יונה, שם).

והרי לפנינו, לכאורה, פסק הלכה ברור ומבורר, שאין מקום לתקנת הלל בברכה אלא על נס וישועה של כל ישראל.

ב

ברם יש לנו לדון כי יתכן שבמקרים מסוימים, אף חלק מישראל — תורת כל ישראל עליו, וממילא תקנות הנוגעות לכלל חלות עליו.

מצינו במסכת ברכות נ"ד, א, ששאלו — לפי גירסת רש"י — „מנלן דמברכין אניסא“? „אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'“. והמסקנא היא: „אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי“. וכך פסק הרמב"ם בפ"י מהל' ברכות ה"ט: „הרואה מקום שנעשו נסים לישראל וכו' וכן כל מקום שנעשו בו נסים לרבים וכו' מברך“. ורבינו יונה כתב שם בריש פרק הרואה שכל נס שאינו לכל ישראל או לרובן, נקרא של יחיד, ואין מברך עליו. וכך נפסקה ההלכה בשו"ע א"ח סי' רי"ח סעי' ב' (ומתוך שהכס"מ הביא את דברי ר' יונה אלה, וצרף אותם לאותה הלכה שברמב"ם, משמע דס"ל דדא ודא אחת היא, ולא פליגי).

והנה בירושלמי ברכות פ"ט, ה"א, איבעיא להו נס־שבטים מהו שיברך עליו? ופשיט לה דלמאן דאמר „שבט איקרי קהל“ מברכין. וכוונת הירושלמי היא שגם אנשי שבטים אחרים חייבים לברך על ניסו של שבט אחד, כיון שדינו כדין נס־רבים. דכו"ע מיחייבי לברוכי.

ולכאורה קשה שהרי דין חיוב כללי בברכת־נס, למדנוהו מעובדא דיתרו, והוי שם היה זה נס של כל ישראל? ונראה שדעת הירושלמי היא דלאו בדין כל ישראל תליא מילתא אלא בדין רבים, וכלשון הבבלי „אניסא דרביס“. ולפי זה כל שדין רבים עליו — ואפילו שבט אחד — שפיר מיחייבי כו"ע לברוכי על הנס שלו.

דברי הירושלמי הובאו להלכה ברא"ש ובטור. ותמה הב"ח על ר' יונה שכתב „כל ישראל או רובן“ — וכן על השו"ע שפסק כמותו — והרי קי"ל כרבי יהודה ורבי שמעון דשבט אחד איקרי קהל? וכן תמה התוספות י"ט בדברי חמודות, וזעלה בדעתו לומר שגם ר' יונה מודה בזו, עיי"ש. ובתפארת שמואל שם תמה על הרמב"ם „על מה לא הזכיר דין זה [של הירושלמי] בספרו“.

ובמגן אברהם סי' רי"ח ס"ק ג' הביא את תמיהת הב"ח והתוי"ט [בד"ח], ויישב דהן אמנם קיי"ל כר"י ור"ש דשבט אחד איקרי קהל, אולם אינהו ס"ל דאיקרי קהל לגבי כל דבר התלוי ברבים, ואילו הרמב"ם לא פסק כוותייהו אלא לענין הוראה [פר העלם-דבר של צבור]. ולפי זה אם אמנם הירושלמי הביא את דעתם כמו שהיא, הרי אנן לא ס"ל בהא כמותם, ולכן אין דין ברכת-נס"רבים אלא בכל ישראל או ברובן. זהו תוכן דבריה, אלא שכתבם כדרכו בקצור נמרץ.

והנה שני נביאים המתנבאים בסגנון אחד — מראה הפנים בירושלמי ר"פ הוראה החיד"א בשער יוסף למס' הוריות עמוד נ' — מתרצים את תמיהת הב"ח והתוי"ט בדרך הרבה יותר מרווחת לכאורה. שעד כאן לא פסק הרמב"ם כו' יהודה שבט אחד איקרי קהל וגורר אתריו כל השבטים, אלא כשאותו השבט הוא גם רוב-קהל — רובא דגברי (וכמפורש שם ברמב"ם הל' שגגות פי"ב הל' א', ועיין שם בלחם-משנה שהביא שכך מפורש בפירוש המשניות להר"מ שר' יהודה עצמו הכי ס"ל), אבל כשאותו השבט אינו אלא מיעוט הקהל — לית לן בה.

ולפי זה כשפסק הרמב"ם „וכן כל מקום שנעשו בו נסים לרבים“, הרי דינו של הירושלמי בכלל דבריו הוא, והן הן גם דבריו של רבינו יונה. וסיים במראה הפנים: „ובזה תבין ממילא שדברי המגן-אברהם דחויין הן מעיקרא, לא כקושייתו ולא כתירוצו“.

אולם לכשנדייק כהלכה בסוגיא זו, יתברר לנו שתירוצם דחוק ביותר. דמלבד דמשוינן לגדולי הפוסקים לטועים בדבר משנה — באותה הלכה שהם עוסקים בה — הרי לסי דברי המתרצים קשה להבין, מאי מיבעי ליה לירושלמי ומה חידש לנו בפשיטתו, דאטו אם רוב ישראל — במקרה של נס מסוים — בני שבט אחד נינהו, ס"ד דגרעי משאר רוב-ישראל המצורפים מכמה שבטים? אטו בשבטים תליא מילתא והרי בניסא-דרבים תליא מילתא?

הן אמנם בישוב דברי הירושלמי אפשר לומר דפלגינן דיבורא, ושיטת הירושלמי היא שר' יהודה כשלעצמו סובר דשבט איקרי קהל וגורר אתריו שאר השבטים, אפילו כשאינו אלא מיעוט הקהל — וזהו באמת שיטת המאירי בחי' להוריות עמ' 142 והריטב"א בחי' למועד קטן דף כ"ו — ורק הרמב"ם לא פסק כוותיה בהא וס"ל דבעינן שאותו השבט יהיה גם רוב-קהל (וכמו שכתב הכס"ם בהל' שגגות שם הל' א'), וממילא הירושלמי שפיר קא מיבעי לי' ושפיר קא פשיט, דלר' יהודה דס"ל דשבט איקרי קהל ואפילו כשהוא מיעוט, נס-שבט גורר אתריו שאר שבטים ומחייב את כלם לברך עליו. ואילו הרמב"ם שפסק כהך דר' יהודה דוקא ברוב-קהל, שפיר לא הביא את דינו של הירושלמי להלכת. ואכן בדרך זאת ניסה ללכת החיד"א בשער יוסף, בהמשך דבריו שם. אולם הפוסקים הלא הקשו על הרמב"ם, ועל כן הוא מוסיף לתמוה „מאי קשיא להו ומאי ראיא מייתו מהרמב"ם ז"ל, והלא בדבריו מבואר דקפיד ארובא, ובשבט שעשה בהוראת ב"ד הגדול הצריך שיהיו רוב ישראל“?

ובאמת עדיפא הוה לי' לחוסיף ולהקשות על רבותינו הפוסקים, שהם מזכירים גם את רבי שמעון שגם הוא סובר כרבי יהודה דשבט אחד איקרי קהל, והרי ר"ש לית לי' גרירא כל-עיקר, ואין שאר השבטים מתחייבים ע"י שבט אחד,

אי"כ מה עסקו לכאן, וכיצד נלמד ממנו ששבת אחד גורר אחריו שאר שבטים לחייבם ברכה על ניסו?

אולם האמת תורה דרכה, שאין כל ספק שלא נעלם מרבותינו הגדולים, אשר מפיהם אנו חיים, פרט עיקרי זה של רוב־קהל בפסקו של הרמב"ם בידו החוקה ובפירושו המשניות. אלא הם סוברים, דלא מיבעי למאן דאמר שר' יהודה עצמו סובר ששבת אחד איקרי קהל ואפילו כשהוא מיעוט, ובכל זאת גורר אחריו שאר השבטים — כשיטת המאירי והריטב"א — ורק הרמב"ם הוסיף דין רוב־קהל, אלא אפילו לדעת האומר שר' יהודה עצמו סובר דבעינן שאותו השבת יהיה גם רוב־קהל, וכפשטות לשון הרמב"ם בפיה"מ, הרי פרט עיקרי זה אינו שייך לעצם הדין של „שבת איקרי קהל“ — שכאילו אין השבת נקרא קהל עד שיהווה רובו של קהל — אלא תנאי הוא בדין גרידה, כלומר: אימתי שבת־קהל זה גורר אחריו שאר השבטים כלם, לחייבם בפרהעלם־דבר־של־צבור, דוקא כשהוא גם מהוה רוב־קהל. והו דין מיוחד לאותה הלכה של גרירת־חיוב פר הע"ד של צבור. וכמו שלרבי שמעון אין רוב־קהל לבד מספיק לענין גרירה, והוא מצריך נוסף על רובה־דגברי גם רובא דשבטי — עיין שם בהוריות ה', ב' וברש"י ד"ה אלא לאו ר"ש וכו' — כך לרבי יהודה מספיק גם רובא־דגברי לבד לגרור את כל הקהל. אולם כל זה הוא כאמור, רק לענין דין גרירה ביחס לשאר השבטים, אבל דין רבים ישנו גם בשבת אחד כיון דאיקרי קהל.

וראיה ברורה שר' יהודה סובר דמצד עצמו שבת איקרי קהל, ואפילו כשהוא מיעוט, מהך דפסחים פ"א, א, שהביא המגן־אברהם, שאפילו שבת אחד טמא ושאר השבטים טהורים — יעשו [קרבן פסח] בטומאה. שאם נאמר שהמדובר הוא שם, דוקא כשהשבת הוא רוב־קהל, מאי קמ"ל, וכי תעלה על דעתך שהעובדא שרוב הקהל הם בני שבת אחד יכולה לגרוע מהם דין רוב ישראל? ועל כרחק התם אפילו במיעוט־קהל עסקינן. אלא ששם ס"ל לר' יהודה שכיון ששבת אחד תורת־צבור עליו ומותר לו להקריב בטומאה, שוב מטעם אחר גורר הוא כל השבטים אחריו, והיינו מפני ש„אין קרבן־צבור חלוק“, ואפילו לרבי שמעון שאינו סובר דין זה של „אין קרבן־צבור חלוק“, ס"ל ה„הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן“. מפני שבעצם הדין של שבת איקרי קהל ודין צבור עליו — שטומאה דחוייה אצלו — לא נחלק כלל עם ר' יהודה.

ומעתה מתברר לנו שכל הדין של הצרכת רוב־קהל אינו שייך כלל לענייננו. דבנידון דידן חיוב שבטים אחרים לברך על נס־שבט־אחד, לא מדין גרירה אתינן עלה. אלא הדבר תלוי בעצם הגדרת המושג של שבת, אם תורת־יחידים עליו וניסו הוא „ניסא דרבים“, והו מה שאמרו בירושלמי, שהדבר תלוי בפלוגתא דשבט איקרי קהל, והיינו דר' יהודה ור' שמעון דס"ל לתרווייהו דשבט איקרי קהל ותורת־רבים עליו, הרי כאן — בלי רובא דגברי לר' יהודה ובלי רובא דשבטי לר' שמעון — יתחייבו כו"ע לברך על ניסם.

ולכן שפיר הקשו רבותינו הפוסקים על הרמב"ם. דכיון שבעיקר הדין פסק כר"י ור"ש דשבט איקרי קהל, ותורת רבים עליו, היה צריך להביא את הדין שחייבים לברך על נס־שבט, שהרי כאן כאמור אין הדבר תלוי כלל ברוב־קהל.

ועל קושיא חמורה זו תירץ המגן-אברהם, דהן אמנם דר"י ור"ש ס"ל דשבט איקרי קהל, ותורת רבים עליו לכל מילי, והיינו שדינו של שבט הוא כדין רוב-ישראל ממש, אולם לרמב"ם דרך אחרת בזה, שלא פסק כוותיהו אלא בדין פרהעלם-דבר-של-צבור — משום דכתיב בהדיא קהל בקרא — אבל בשאר דברים התלויים בדין רבים, כגון פסח, אנו זקוקים לרוב-ישראל ממש, והוא הדין לענין ברכה על נס-רבים. היינו דינו של ר' יונה שהוא מצריך רוב-ישראל, ואף הרמב"ם שתפס לשון "רבים" כוותי' סבירא ליה.

[ועיין ביד אהרן, אר"ח סי' רי"ח, שיישב בדרך אחרת, וכתב שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, וס"ל דניסא דרבים היינו דוקא כלל ישראל, אבל לא שבט אחד אע"ג דאיקרי קהל. וכוונתו לומר, דאף דדין צבור ישנו גם על שבט אחד, אבל הכא בעינן מציאות של רוב ישראל, ושבט אחד קהל מיקרי, רוב ישראל לא מקרי].
ברם מאידך גיסא למדנו שהב"ח והתור"ט ותתפארת שמואל, סבירא להו שאין חולק בזה על הירושלמי, וכן ס"ל דכיון דקיי"ל דשבט אקרי קהל ותורת רבים עליו הרי גם נס-שבט דינו כנס-רבים וכר"ע מיחייבי לברוכי, ולא עוד אלא שאפשר לומר כדעת מראה-הפנים — ולא מטעמיה — שדינו של הירושלמי כלול בכלל דבריו של הרמב"ם, שנעשו בו נסים לרבים, אלא דלא נחית רבינו להגדיר כאן מהותם של רבים [ודלא כר' יונה שכתב דוקא "לכל ישראל או לרובן"]. ואע"ג שבפסח לא פסק הרמב"ם כר"י ור"ש. היינו משום דס"ל שגם שם יש לפנינו ענין של גרידה, וכל שאין רוב-קהל אין כל הקהל נגררין אחריו, מה שאין כן בברכת-הנס שהדבר תלוי רק בדין רבים, הרי כל מי שחודת-רבים עליו מחייב את כל ישראל לברך על ניסו.

הנה שנינו במסכת הוריות ג', ב, ובתורה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל. כלומר שרוב יושבי א"י דינם ככלל ישראל, וכך פסק הרמב"ם בפ"ג מהלכות שגגות ה"ב.

וגדול מה שנאמר ביושבי א"י ממה שנאמר בשבט, שהשבט אינו גורר אחריו כל השבטים עד שיהיה רוב-קהל, ואילו יושבי א"י גוררים אחריהם כל השבטים, ואפילו כשהם עצמם אינם אלא מיעוט-קהל, כיון ששיבת א"י היא המשוה להם תורת-רבים.

ואין לומר שהלכה זו רק בהוראה נאמרה — עיין שם בבאר-שבע — וכדברי המגן-אברהם לענין שבט, שהרי מצינו שהרמב"ם הביא הלכה זו גם לענין סמיכה, ובפירושהמשניות לבכורות פ"ד כתב: "לפי שבני א"י הם הנקראים קהל, והקב"ה קרא אותם כל-הקהל, ואפילו היו עשרה אנשים" דין קהל עליהם, ואין משגיחין לזולתם שבחוץ לארץ. משמע שלכל דבר שיש בו דין תורת-צבור ורבים — יושבי א"י נחשבים לקהל. וזה בנה אב לכל מקום, ועיין במשפט כהן למרן הרב זצוק"ל, עמ' של"ז: דסבירא לן דא"י לעולם כרבים דמה דהקהל שבא"י חשוב ככלל ישראל [ושם בעמ, ש"ח נקיט לה בלשון ואולי].

ובכגון דא יש לומר שגם המגן-אברהם יודה שיושבי א"י — תורת-רבים

עליהם לכל הדברים, ונס שקרה ליושבי א"י דינו כניסא דרבים וכרע מיהיבי לברוכי עליה.

ואל תשיבני ממה שאין הלכה זו מפורשת ברמב"ם הלכות ברכות, דמלבד שאין דרכו להביא דין שאינו מפורש בגמרא, כמו שכתבו בעלי הכללים, הרי אפשר לומר גם על דין זה כדברי בעל מראה הפנים לענין שבט, שזה כלול במה שתפס לשון רבים.

ומשהגענו לכאן, ניתן לומר שקביעת הלל אף היא דומה לברכת־נס, שאין הדברי תלוצ־ממש „בכל ישראל או רובן” — כלשון רבינו תם בהלל וכלשון רבינו יונה בנס — אלא בתורת רבים. וכדרך שברכת־נס אעפ"י שעקרה מותרו למדונה, בכל זאת קבענוה על כל שתורת רבים שם, כך גם תקנת־נביאים בקביעת הלל, אעפ"י שעיקרה למדונה מישועת כל ישראל, בגאולתן ממצרים, הריהי כוללת בתוכה כל שתורת־רבים עליו.

וראיה לדברינו מדברי הגאון בעל מנחת חנוך (קומץ המנחה למצוה רס"ד) והגאון בעל צפנת פענח (הלכות ברכות פ"י הלי"א), ששניהם מסבירים את דעת האומר ש„אין אומרים שירה על נס שבחוק־לארץ” (מגילה י"ד, א), דהיינו מפני שישראל שבחור"ל אין עליהם תורת־צבור — [ויש לסייעם מדברי רבנו תם שעיקרו של הלל הוא כמו דין חצוצרות שהם באים „בכינופיא דכל ישראל”, וכיון שבחור"ל דין־יחידים עליהם, אין שם דין חצוצרות וממילא גם לא דין הלל].

ואם אמנם לא נפסקה ההלכה ברמב"ם כדעה זו שאין אומרים שירה על נס שבחור"ל, דס"ל כנראה דלא גרע רוב ישראל ממשי ומציאותי, ואפילו בחור"ל, מתורת־צבור הלכתי, שמא יודה שאין דין שירת־הלל תלוי רק בדין רוב־ישראל מציאותי אלא גם בתורת־רבים וצבור הלכתי.

ד

והנה שם הגאון בעל מנחת־חנוך יצא לידון בדבר החדש, שדין זה שיושבי א"י דינם כצבור, תלוי הוא בקדושת הארץ, ומשבטלה הקדושה בימי כבוש נבוכדנצר, אף יושבי א"י נידונו כדין יחידים, וחידוש זה היה גם משנה ראשונה של הגאון ר' מאיר־שמחה ז"ל במשך חכמה (פ' בהעלותך על הפסוק ויעשו בני"י) שכל כמה שלא עלה עזרא היתה עליהם תורת יחידים, ורק משעלה עזרא ונתקדשה הארץ, שוב ניתנה תורת־צבור ליושבי א"י. ואם אמנם דעה זו אינה סותרת לענייננו, ובזמן הזה — שקדושת עזרא קיימת — נמשכת אפוא גם תורת־הצבור ליושבי א"י, בכל זאת כדאי לציין שגדולה מזו שנינו במשנתו האחרונה של הגרמ"ש ז"ל, ומתוך דבריו ב„אור שמח” למדנו, שאפילו עד שלא עלה עזרא היה דינם כדין צבור, ויסוד זה מעולם לא נסתלק מיושבי א"י, שכן הוא נובע ובא מקדושה ראשונה של כיבוש יהושע. שעל מה שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין ה"ו, וכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה” הוסיף וכתב באור שמח: „פ"י אע"ג שלא החזיקו עולי בבל, ושם בטלה קדושת הארץ בבית שני, אעפ"כ ראויה לסמיכה. וטעמו דחזינא לענין שישגו רוב הקהל על פי ב"ד, דאמרו בהוריות דף ג' הלכו אחרי דוב יושבי א"י, על זה אמר ר"ל בירושלמי להוראה הלכו אחר ישיבת

ארץ ישראל, ואחר זה אמר יב"ל. להוראה הלכו מלבוא חמת עד נחל מצרים, זה דקמ"ל דרק הני דכבשו עולי מצרים, ואעפ"י שבטלה קדושתן וכו' דסמיכת ב"ד לא תליא רק במה שכבשו עולי מצרים, ומשום הכי לענין קרבן ג"כ תלוי בהן. ותנא דמסייע לה, הגאון רבי יהושע מקוטנא ז"ל — בדברים הנוגעים לענייננו בפירוש — „דגם הא דאמרינן בפ"ק דמגילה, דעל נס הנעשה בחר"ל אין קורין את ההלל, גם כיבוש יהושע הוא בכלל א"י" (ישועות מלכה, י"ד סי' ס"ו). וטעמו של דבר כתב שם באותה תשובה, דלא בטלה קדושת כבוש יהושע אלא ביחס לדינים התלויים בגדולי-קרקע, דהיינו על פי החילוק של בעל כפתור ופרח בין קדושת הארץ לקדושת המצוות (ורמו לחילוק זה הרדב"ז בפ"א מהל' תרומות ה"ג, האריך בדבר מרן הרב זצוק"ל במבוא לשבת הארץ פרק י', עיי"ש). אלא שהיה נראה לכאורה להעמיד עיקרא דמילתא של המנחת-חנוך, ואפילו בזמן הזה שנתקדשה הארץ בשניה, ולא מטעמיה. אלא ממה שכתב הר"ן בפ"ב דתענית בשם הרמב"ן, דאין תענית-צבור בבבל משום ד„אין נשיא בבבל — כלומר דליכא סמוכין“, שהכוונה היא לכאורה שכל שאין נשיא-סמוך המאחד ומלכד את הצבור — כיחידים דמו ואין עליהם תורת צבור כל עיקר.

ולפי זה לאו דוקא בכל, אלא הוא תדין ארץ-ישראל, כיון „דליכא סמוכין“ אף יושבי א"י כיחידים הם. ואכן כבר תמה החיד"א בברכי יוסף, אר"ח סי' תקע"ה סי"ק ה', על הגהו רבנן קשישאי שכתבו שדין תענית-צבור נוהג האידנא בא"י, וברי ליכא סמוכין בזמן הזה, עיי"ש.

ברם, מפירוש המשניות להרמב"ם בבכורות, שכבר הבאנוהו לעיל, למדנו שדין קהל וצבור שבא"י, אינו תלוי כלל במציאותם של סמוכין, אלא להיפך — דין סמוכין בארץ ואפשרות חדושם נובעים מדין קהל וצבור שישנו על יושבי א"י. שכך כתב שם: וכבר ביארנו בתחלת סנהדרין שאינו נקרא ב"ד בשם מוחלט אלא סמוך בא"י, בין שיהי' סמוך מפי סמוך, או הסכימו בני א"י למנות אותו ראש-ישיבה, לפי שבני א"י הם הנקראים קהל, והקב"ה קרא אותם כל הקהל, ואפילו היו עשרה אנשים ואין משגיחין לזולתם שבחוץ-לארץ" (בכורות פ"ד, משנת השוחט את הבכור).

ולפי זה צריכים לפרש הא דאין נשיא בבבל, ולכן אין שם דין תענית-צבור, לא מפני שאין נשיא במציאות הממשית, אלא בעיקר מפני שאין שם גם אפשרות של הקמת נשיא, כיוון שאין עליהם תורת קהל וצבור. מה שאין כן בארץ-ישראל, אע"ג שבמציאות אין גם שם נשיא-סמוך, אין זה פוגע כלל בתורת-קהל שלהם, ואדרבה מתוך שתורת קהל עליהם, הכח בידם והיכולת לחדש את הסמיכה ולהעמיד נשיא.

ואפשר להמתיק את הדברים עפ"י דברי מהר"י ב"ר רב — בקונטרס הסמיכה — בשיטת הרמב"ם, שכיון שלדעתו יש בידי חכמי א"י לחדש את הסמיכה, הרי לאותם הדברים שיש צורך בסמוכים, הרי זה כאילו הסכימו כל חכמי א"י וכאילו סמכו לחכם לאותו דבר (וכיוונו לדעתו הגאון בעל נפש היה בראש ספרו והגרמ"ש במשך חכמה ס' בוא).

ובחכי תתישב תמיהת החיד"א לענין תענית-צבור בא"י, דכיוון שכל החכמים

הסכימו לכך, הרי זה כאילו נגזר התענית מפי נשיא, שרצון הצבור שבא"י הסכמתו
משווה תורת-סמיכה לחכמים שקבעו אותו דבר, ושפיר הוי תענית-צבור.

וממקום שבאמת מתחזקת הסברא שיושבי א"י דינם ממש כרוב ישראל:
שיש מקום לומר שכיון שכל ישראל צריכים לקבל מרותו של הסמוך, הרי
כח-פעולתם של יושבי א"י — בחדוש הסמיכה — מחייבת בסופו של דבר את כל
ישראל, ולכן דינם מעכשיו כדין רוב ישראל.

אלא שעדיין הדבר צריך תלמוד; ביחס לנידון דידן. כי אם אמנם מצאנו
ראינו שיושבי א"י תורת-צבור ורבים עליהם, הרי מצינו לעומת זה שישנם דברים
שאפילו בא"י טעונים הם רוב-ישראל מציאותי וממשי. כגון: דין כל יושביה
עליה לגבי יובל (ערכין לב, ב), וביאת כלכם לגבי חלה (כתובות כ"ה, א, ולשיטת
הרמב"ם גם לגבי תרומה, הרמב"ם, ורוב ישראל על אדמתן לענין בנין בית-הבכירה
לשיטת בעל ספר החינוך (מצוה צ"ה).

[ועיין באר יצחק אר"ח סי' י"ד, ענף ב' שמסביר הא דהלכא זו נחעלמה
מבני-בתיא, מפני שבבית שני לא כולוהו סלוק, והא דפסח דוחה שבת ידעינן
מקרא דויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. א"כ יש לומר דבעינן דווקא כל ישראל
או רובן, ואם לא מקרו צבור לענין זה. ועי' תוס' יומא ר', ב' ד"ה אמר וכו'
דפסח כיון דאתי בכינופיא חשיב כקרבו-צבור].

ואם יושבי א"י נחשבים תמיד כרוב-ישראל, מה מקום להלכות הנ"ל. וכן
בדין גזירת-בית-דין של הנה הדין פשטה ברוב-צבור (עבודה זרה ל"ג, א) צריך
היה להיות תלוי בפשטה ברוב יושבי א"י.

ומכיון שיש דברים שהם תלויים, כאמור, ברוב ישראל ממשי, ניתן לומר שגם
יסוד-נביאים בקביעת הלל לדורות, אינו תלוי בדין צבור ורבים הלכתי, אלא בנס
שקרה לרוב ישראל ממשי, וכהסברת בעל יד-אהרן לענין ברכת הנס, שהיא היא גם
שיטת בעל מגן-אברהם.

ושמא אף הירושלמי שסובר שברכת-נס תלויה בדין צבור גרידא, אף הוא
יודה שדין הלל תלוי דוקא במציאות ממשית של רוב ישראל. דשאני ברכת-נס,
שכו"ע מתייבבי לברוכי אפילו על נס של אדם מסוים וכו', כלומר שהדבר תלוי
בחשיבות לרבים, מה שאין כן בהלל — שלא מצינו דין הלל על מאורע של יחיד,
ולא היתה אפוא תקנת הנביאים לקבוע הלל לדורות אלא על נס של רוב-ישראל ממש.

ז

ברם משהגענו לנקודה זו של חשיבות לרבים, נראה שיש לנו מקום להתגדר
בה. ואפילו תימא שעיקר תקנת הלל אינה אלא בנס-כלל-ישראל או רובן, הרי יתכן
שמאורע בעל חשיבות כלל-ישראלית אף הוא נכנס בגדרה של תקנה זו.
כי הנה הבאנו לעיל את דברי רש"י בפסחים קי"ז, א' שנתן דוגמא לאמירת
הלל בשעת גאולתו, "כגון חנוכה". ומרן החיד"א דייק בדבריו שכונתו היא כגון
נס שקרה לכל ישראל.

אולם כבר תמה רביה דרביה של החיד"א, הגרי"מ מזרחי ז"ל בעל "פרי
הארץ: והלא חנוכה אף היא לא היתה בה הצלת כלל ישראל? ותירץ תלמידו

הגרי"ג. גבון ז"ל — רבו המובהק של החיד"א — דכיון שחיו רוצים להתריב את המקדש, צרת כל ישראל מקרי, וכיון שנצל — הצלם כל ישראל מקרי, וכעין חקנת הנביאים (גט מקושר, בהערות לחוספי הרא"ם על הסמ"ג, עמ' קל"ד, ב).

והש להביא רא"י לתירוצו של מהר"י גבון, שצרת המקדש צרת כל ישראל היא והצלתו כהצלת כל ישראל, מסנהדרין צ"ד, א, גנאי הוא לחוקיה וכו' שלא אמרו שירה. והנה שירה זו אינה אלא שירה לדורות (כך פירש מהר"ל מפראג בנצח ישראל פרק ועי' באריכות בבית דוד להגאון ר' דוד-טביל ז"ל דרוש י"ב). דקשה לכאורה והיאך הי' מקום לקבוע שירה לדורות על גס מלחמת סנחריב, והרי הי' זה כבר אחרי גלות עשרת השבטים וכמו שכתבו התוספות בסנהדרין ל"ו, א, ד"ה והא וכו' דחוקיה לא היה מושל על כל ישראל, שכבר גלו עשרת השבטים? ועל כרחק כיון שהיתה זאת צרת המקדש, שבקשו להרסו כמפורש בסנהדרין כ"ו, ב, כי השתות יהרסון, עיי"ש ברש"י, שוב היתה הצלתו גס כל ישראל, ושפיר ראוי היה לקבוע על גס כזה שירה לדורות.

נמצאנו למדים, שענין גדול הנוגע לכלל ישראל, יש בהצלתו דין של הצלת כלל ישראל. ואפילו תימא דלא נקבעה חקנת הנביאים אלא בהצלה של כל ישראל או רובו, הרי גם בהצלה של ענין מסוים, יש מקום לקבוע שירת-הלל לדורות, כך דחוקיה שהי' לו לומר שירה לדורות וכך קבעו דחנוכה שקבעו באמת שירה לדורות בהלל ובהודאה.

ונראה שזוהי שיטת הירושלמי בברכת הנס, דאע"ג דאיבעי ליה בנס-שבט, הרי לעומת זה פשיטא ליה דבנס של אדם מסוים, כגון יואב בן צרויה, וכל מי שנתקדש שם שמים על ידו — דכולי עלמא מיחייבי לברוכי (וכך נפסקה ההלכה בשד"ע או"ח סי' רי"ח, סעי' ז'), והיינו מפני שיש לדבר זה חשיבות כלל-ישראלית. ועל כן כתבו התוספות, ברכות נ"ד, ב, ד"ה אבני וכו', דמקום מפלת סנחריב מברך, דלא גרע חוקיה מאדם מסוים, וכוונתם היא כמו שכתבנו, דאפילו תימא דלא הי' שם דין כלל-ישראל, ברם היתה למאורע חשיבות כלל-ישראלית, וזה מספיק כדי לחייב כר"ע בברכה.

[ועי' במעדני יו"ט, ר"פ הרואה, אות ח, שלמד מדברי תוס' אלו, דסברי דשבט אקרי קהל, דאי לא תימא הכי תיפוק ליה דלא הוי כלל ישראל, ולדברנו, אדרבה, אפילו תימא דס"ל שבט לא אקרי קהל, הא דחוקיה עדיפא להו, שהדבר הי' נוגע לכלל ישראל, וכהיכא דפשיטא לי' לירושלמי דבנס אדם מסוים כו"ע מיחייבי לברוכי, ועי' בשער יוסף דף נ, א].

ואל תשיבני מנס חנניה-מישאל-ועזריה, שנתקדש שם שמים על ידם, ושלפי הגמ' בפסחים קי"ז, א, נאמר הלל גם על גס זה בשעתו, והיה בזה מאורע בעל חשיבות כלל ישראלית כמו שנראה בגמ' בסנהדרין צ"ד, א (ועי' בשיר השירים רבה, פ"ז, דחמ"ו מסרו נפשם למען כבוד כלל ישראל, ועי' במדרש תהלים פ' ל"ו, ועמד דניאל חמ"ו, וגארוס), ואם כן אפוא מדוע לא קבעוהו לדורות? דאפשר לומר שכיון שהדבר אינו אלא רשות כמו שכתבנו בראש דברנו — לא רצו לקבוע יום שמחה והלל בעודם בתוך שבעים שנות גלות בבל, וכלשון הגמ' על שאלת תוספת יו"ט לאחר חרבן הבית השני — „קמייתא בטול — אחרנייתא

מוסיפין? (ראש השנה י"ח, ב). ורק ימי־הפורים שראו בהם רמז ואתחלתא של גאולה, והיה הדבר אחרי עליית זרובבל, קיימום וקבלום וקבעום לדורות. [והסבר זה כחו יפה גם אליבא דרב נחמן, שפסק הרמב"ם כוותיה, שקריאת המגלה היא במקום הלל — מגילה י"ד, א — ברם לר' יצחק דס"ל שאין אומרים שירה — קבועה — על גס שבחור"ל, וכן אליבא דרבא דס"ל שאין קובעין הלל כל זמן שאין הגדולה שלמה — אכתי עבדי אחשורוש אנן — אין כל קושי ותמיהה על שלא קבעו הלל לדורות על גס תמ"ו].

ואעפ"י שחילוק גדול יש בין בית המקדש שהוא לבן־של־ישראל (מדרש איכה), לענינים מסוימים אחרים שיש להם חשיבות כללית, הרי מוצאים אנו דוגמא אחרת של מאורע מקומי שהי' בעל חשיבות כללית לעם, וזכה לקבוע ברכה לעצמו: והיינו ברכת הטוב והמטיב שתקנוה ביבנה על שניתנו הרוגי־ביתר לקבורה (ברכות מ"ח, ב). ולמדנו מכאן שאפילו מאורע שאינו מגיע כלל בחשיבותו לענין של בית־המקדש, הרי כיון שהיתה לו חשיבות מכרעת בשעתו לאומה כולה, אחרי השבר הגדול אשר השברה, נידון על ידי חכמי הדור כדין מאורע כלל־ישראלי. ועי' במשך חכמה פ' עקב על הפסוק ואכלת ושבעת וכו'.

ומעתה ניתן לומר שמאורע גדול לעם ישראל, שיש בו גם קידוש השם לעיני הגוים — הגדיל ה' לעשות עם אלה, עיין דברי ר' יונה בברכות ר"פ אין עומדין, ד"ה אסור וכו' — דינו כדין הצלה לכלל ישראל, ויש מקום לקבוע עליו הלל כתקנת הנביאים.

ובדברינו אלה תתישב יפה שיטת רבותינו הראשונים. שהרי למדנו לעיל מפי רבינו תם, שתקנת הלל יסודה ודמיונה בדין תרועת החצוצרות. והנה דין חצוצרות אינו רק במקדש אלא גם במלחמה, כמפורש בקרא בפ' בהעלותך. ולשון הרמב"ן במלחמותיו בר"ה פרק ג': שלא למדו התרועה בהצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר, מאי טעמא, דחצוצרות בכינופיא דכל ישראל כתיבי, הא בעלמא לא, וכ"כ בריטב"א פ"ק דתענית.

והקשה הגאון הנצי"ב ז"ל בהרחב דבר (במדבר י' ט' אות א'), שהרי מצינו חצוצרות גם במלחמת אביה מלך יהודה (דברי הימים ב', יג, יב), ושם לא היתה "כינופיא דכל ישראל", שהרי מלחמת אביה לא היתה אלא שבט יהודה ובנימין על עשרת השבטים? והוא מחדש שאין הדבר תלוי בכינופיא דכל ישראל אלא ב"לפני ד", והיינו במקדש או בארון כשהוא יוצא אתם למלחמה. ברם, לפי סברתנו דברי רבותינו הראשונים מיושבים היטב, דלא בעינן כינופיא דכל ישראל ממש, ומלחמה שיש לה חשיבות כלל־ישראלית אף היא דינה בחצוצרות.

וכיון שכאמור, דין הלל מדין חצוצרות הוא למד, הרי יש לחשוות את המדות, ונמצאנו למדים דכשם שמלחמה שיש לה חשיבות כללית, יש בה דין חצוצרות, כך יש בה גם דין הלל.

אלא שיש בזה מקום עיון מצד אחר, והוא שבמסכת ערכין דף י', ב, אמרו שהלל בקבע בחנוכה, "משום ניסא", וכן כתבו בתוספות תענית דף כ"ח, ב, ד"ה ויום וכו'.

שמשום כך גומרים את ההלל בכל יום מימי החנוכה. שהנס היה מתגדל והולך. ואפשר גם להוסיף ולומר שזוהי כוונת רש"י ב"פסחים קי"ז א. כגון חנוכה — לא כמו שדייק החיד"א שרוצה לומר בזה שהגאולה צריכה להיות כללית ולא שרוצה להדגיש שהגאולה צריכה להיות מלווה על ידי נס. וכן מורה פשוטת לשונו של רבנו תם: "ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל", משמע בפרוש, לכאורה, דבנס תליא מילתא, והיינו בנס נגלה ומפורסם.

ואמנם זוהי דעתו של הגאון מהר"ץ חיות ז"ל שאין לקבוע הלל אלא על נס גלוי. וזה לשונו: "ולדעתי — מה שהקשו בגמ' (שבת כ"ב, ב) מאי חנוכה ופירש"י על איזה נס תקנוה וכו' ולכאורה הרי ידענו שכל ענין חנוכה הוא על ידי שמשפחת החשמונאים גברו על היונים והחזירו עטרת התורה ליושנה, עבודת המזבח והמקדש והמלוכה בישראל — אכן כוונת הש"ס — כיון שהיה בדרך הטבע ולא בשתנו סדרי-בראשית, אם כן אין נופל על זה אמירת-הלל שהותקן רק על התחדשות נסים יוצאים מדרך הטבע, כמו שהיה ביציאת מצרים. וזה שדקדק רש"י ז"ל וכתב, על איזה נס תקנוה", וקאמר הש"ס שבפך בעשה נס שלא בדרך הטבע, ומפני זה תקנו חנוכה בהלל ותודאה. היינו שבאופן זה מותר לתקן אמירת הלל בחנוכה. ולולא נס זה היו ימיי-שמחה בלא הלל. וגם מ"ש חז"ל במגילה י"ד, א. דלא תקנו הלל בפורים משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן, היינו שלא היה נס נגלה לעיני כל — רק נסים נסתרים הולכים קצת בדרך הטבע. ומפני זה אין נופל על זה מטבע-ההלל, אשר ראשית תקונו והנהגתו רק על ענינים יוצאים מגדר הטבע ונסים נגלים לעיני כל" (דרכי משה עמ' מ"א בקובץ-הרמב"ם בעריכת הרי"ל פישמן, ירושלים, תרצ"ה).

אולם כשנתעמק בדבר נווכח שיש מקום לחלוק אעיקרא דדינא, וכשנקטו חז"ל-לישנא דניסא, לא היתה כוונתם אלא על נס הישועה וההצלה כשלעצמם. וראשית כל נראין כך דברי הגמ' בפסחים, "ולכשנגאלין — אומרים אותו על גאולתן", שהכוונה היא שאמירת ההלל היא על עצם הגאולה מן הצרה. ואילו דרכה של הגאולה — על ידי נס נגלה או נסתר — אין בה נפקותא לענין ההלל.

שנית — הרי בחנוכה עצמה נאמר במגילת-תענית פ"ט: ומה ראו לגמור בת-את החלל? אלא שכל חשועה ותשועה שהקב"ה עושה לישראל, היו מקדימין לפניו בהלל ושירה. ועיין בהעמק שאלה, שא"י כ"ו אות א, שיום ראשון של חנוכה נקבע גם על נס-ההצלה, וכך כתב בצפנת פענח לרמב"ם הל' מגילה פ"ג ה"ג. וכך מורה גם לשון מטבע-התפלה: על הנסים וכו' מסרת גבורים ביד חלשים וכו' וקבעו שמונת ימי חנוכה אלן, ולא הוזכר שם כלל נס-פך-השמן.

ואין כל ראייה מלשון רש"י בשבת "על איזה נס קבעוה", דלישנא דנס אינו מכונן דוקא לנס גלוי, וכיוצא בזה מצינו ברש"י שכתב על ימי מגילת-תענית "וכותבין ימיהנס לעשותן יר"ט" (שבת י"ג, ב, ד"ה מחבבין) — והרי המעיין ברשימת הימים ומאורעותיהם יווכח שרובם היו ימיי-ישועה ללא נסים גלויים.

והסברתו שמשום כך לא נקבעו הלל בפורים משום שהנס היה נסתר, וזוהי כוונתו של רבא בטעמו "אכתי עבדי אחשורוש אנן" — אף היא ניתנת לידחות. דמלבד שפירש דברי רבא שלא כפשוטם ושלא כפירש"י — דלא נגאלו אלא מן

המיתה, וכך מפורש גם בירושלמי פסחים פ"י ה"ו: משונאיהם נגאלו — לא נגאלו מן המלכות — הרי פסק הרמב"ם שלא כרבא אלא כרב נחמן רבו שאמר "קריאתה זו הלילא", ומשמע שמעיקר הדין יש שירה והלל גם על נס נסתה, [ברם על דברינו אלה יש מקום לבעל-דין לחלוק שכבר כתב הרא"ש מלוניל — הובאו דבריו באבודרהם הלכות ברכות שער ח' — שגם נס-פורים "יצא ממנהג העולם", עיין שם].

ושלישית — שאם כדברי מהרצ"ח שבנסים נסתרים אין מקום להלל, הרי גם למגילה אין מקום. דבסברא זו נפרך הקל-וחומר שבמגילה י"ד, א, "ומה מעבדות לחרות אומרים שירה — ממיתה לחיים לא כל שכן", דמצינו לומר: מה ליציאת מצרים וקריעת ים-סוף שכן היו שם נסים גלויים, תאמר בפורים שהיו הנסים נסתרים, [ואפילו לדברי הרא"ש מלוניל אינם דומים נס-פורים לנסי יצי"מ].

על כרחק צריך אתה לומר שאין כוונת הגמ' בערכין, וכן רבותינו הראשונים, לנס נגלה דוקא שיש בו משום שינוי סדרי-בראשית, אלא עיקר כוונתם, כאמור, לנס הישועה וההצלה, ואפילו אם הללו באים בדרכי הטבע שקבע הקב"ה בעולמו, ואנשי כנסת הגדולה קבעו לנו במטבע של ברכות "ועל נסיד שבכל יום

עמנו", אעפ"י שאותותינו לא ראינו ואין אתנו יודע עד מה, ומצינו בשו"ע א"ח סי' רי"ח סעי' ט' וסי' רי"ט סעי' ט', דיון בשאלת ברכת הנס על מאורע שאינו יוצא מדרך הטבע, והסוברים שמברך עליו, היינו משום שדעתם היא שמשמעות נס אינו דוקא נס גלוי.

ולפי זה כשנעשו ישועות גדולות לישראל, הצלה כללית ממות לחיים ונצחונות חשובים של המעטים על הרבים, ודאי שיש לראותם כימי-נס וראויים הם לקבוע עליהם הלל.

ז

והנה עמדנו בכל דברינו על מאורע הישועה וההצלה, וידענו כי יש מקום לבעל דין לשאול: וכי רק ישועה והצלה היתה כאן, והרי יש בזה גם משום "ראשית צמיחת גאולתנו" — אתחלתא דגאולה, ולא רק אליבא דרב נחמן הסובר שיש דין הלל בפורים — והרמב"ם פסק כמותו — אלא אפילו לרבא האומר שאין דין הלל בפורים משום ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן — שלא נגאלו אלא מן המיתה" [ויש סוברים שמתוך שהמגן אברהם מביא את טעמו של רבא להלכה, בסי' תרצ"ג ס"ק ב', משמע דס"ל שטעם זה הוא עיקר לדינא, ופסק כרבא דהוא בתרא], הנה בנידון דידן אף הוא יודה שיש מקום לקביעת הלל, משום שלא רק שנגאלנו מן המיתה, אלא גם זכינו לעצמאות מדינית.

ותשובתנו היא, שאם אתה אומר כן, נתת מקום לחלוק ולומר שדוקא משום כך בדין הוא שלא לקרוא הלל כל עיקר, שכן אם בגאולה והתחלתה עסקינו, הרי יש לנו הגדרות מסוימות על אפיה של הגאולה ועל מהותה, ובהן נעוץ גם דין חיוב קריאת ההלל וקביעתו.

לדידך, גאולה חמרית ואפילו מדינית, עדיין אין בה בכדי לחייבנו להודות ולהלל בצורה של קבע, כיון שבגאולה כזאת כשלעצמה, אין אנו רואים את חזות-

הכל. כבר היתה כזאת לעלמים — ואבדנה. "ומפני חטאינו גלינו מארצנו...".
לדין, צריכה הגאולה להיות גם בעלת משמעות של חרות רוחנית ושל התעלות
רוחנית, ואז תהיה ראויה לקביעת ברכה.

בוא וראה: בנס חנוכה חזרה המלכות לישראל והעמידו מלך מן חבתנים
(רמב"ם הל' חנוכה, פ"ג, הל' א). והיתה שם גם גאולה מדינית. ואעפ"כ לא מצינו
בהלכה שהתמורה המדינית כשלעצמה משמשת כנימוק לקביעת ההלל. ואין ספק
שהטעם הוא מפני שהמלכות כשלעצמה איננה עיקר בשבילנו.

דברים מפורשים יותר, שמסבירים את אפיו של נס הגאולה בימי
החשמונאים — שבגללו ראוי היה לקבוע עליו הלל — מובאים בפסיקתא דרב
כהנא, פרשה ב': "ולמה קורין את ההלל, מפני שכתוב אל ד' ייאר לנו — — אבל
במלכות יון שכילה אותה הקב"ה, התחילו גותנים הימנון ושבח, ואומר לשעבר
היינו עבדים לפרעה, עבדים ליון, ועכשיו עבדיו של הקב"ה אנו — הללו עבדי ד' ו"
ויסוד זה של קבלת עול מלכות שמים ואדנותו של הקב"ה, מובלט גם בהלל
הראשון שאמרוהו ישראל בצאתם ממצרים. בנוסח קצר יותר בתלמוד הבבלי — מפי
רבא — "בשלמא התם הללו עבדי ד' ולא עבדי פרעה" (מגילה י"ד, א), ובנוסח
ארוך ומודגש בתלמוד הירושלמי — מפי ר' לוי — "כשם שניתן כח בקולו של משה,
כך ניתן כח בקולו של פרעה, והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים, מהלך ארבעים
יום. ומה היה אומר? קומו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה, מכאן ואילך
אתם עבדי ד', באותה שעה היו אומרים: הללו, הללו עבדי ד' ולא עבדי פרעה"
(פסחים פ"ה, ה"ה). ובמדרש שוחר טוב, תהלים קי"ג, ב, מוסיף בה: "אבל עכשיו
הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדי ד', וצריכים אתם להללו
שאתם עבדיו..."

משמע שתורת הלל של גאולה היא רק בשעה שעם השחרור מעול-זרים
באה גם ההכרה העמוקה ביד ד' הגדולה והמשחררת, ורק בשעה שאותה הכרה
מביאה לידי חויה פנימית של אמונה — אז ישיר ישראל את שירת ההלל.
ולכשימצי לומר, הרי שני היר"ט שנוספו לנו מדברי סופרים — פורים
וחנוכה — הנה הנם ימים שהביאו לבצור חיי התורה והמצוה בישראל. פורים —
קבלת התורה מרצון, "הדור קבלוה בימי אחשורוש" (שבת פ"ח, א); וחנוכה —
התחדשות עבודת המקדש והעמדת משפטי הדת על תילם ע"י בית-דין של חשמונאי.
ואפיים זה של הימים הוא שייחד להם את מקומם הנכון במועדי ישראל — "ישראל
דקדשינהו לזמנים" (ברכות מ"ט, א).

ואף הלל של-נס תלוי הוא, כנראה, בהכרת בעלי-הנס בניסם, ובהתעוררות
הדתית הבאה מתוך הכרה זו. ויסוד זה הוא תנאי עיקרי בקביעת ההלל. וכדרך שאין
מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה (מנחות מ"ב, ב), כך אין מברכין
על נס שתחילתו בידי הקב"ה — אתערותא דלעילא — כל זמן שלא בא לידי
גמרו, בדאתערותא דלתתא של רבבות אלפי ישראל. ורק כשזו תבוא ותתגלה, אז
אפשר יהיה לברך על המוגמר, וההלל הזה יקבע לו ברכה לעצמו — "כי שם ד'
אקרא הבו גדל לאלקינו".