

הרי הוא כאותו קודש שקורין עליו את ההלל. אף כאן נתבארה אפוא זיקת ההלל בכללו לקרבנות, ועל כורחך בקרבנות עולי הרגל מדובר; לא רק מפני הדמיון לנטע רבעי, שבעלים מביאים לירושלם ואוכלים שם, אלא בעיקר מפני שתמידים ומוספים קרבים אף בשאר כל מועדים שאין בהם הלל.

ואמנם, הסברנו זה ליסוד ההלל מסביר מאליו את היעדרו של ההלל במועדים שונים. לא רק ההבחנה בין יום אחד בפסח לימי חג הסוכות כולם מובנת מעצמה, כדלעיל, אלא אף היעדרו של ההלל בשבת, ראש חודש, ראש השנה ויום הכיפורים, מובן עתה מעצמו, על פי אותו השורש: הלל אינו אלא מצוותה של העלייה לרגל, ובכל אלה מצוות עלייה לרגל וקרבנותיה אינם נוהגים; כל עיקר יסודו של הלל חסר אפוא בהם.¹²¹

וכבר צִיֵּנו (לעיל עמ' 112-113) כי בירושלמי נתלו ימים שנאמר בהם ההלל בימים שבהם החליל מכה לפני המזבח: שמונת ימי הסוכות, י"ד בניסן וי"ד באייר, ט"ו בניסן וחג השבועות (משנה, ערכין ב, ג). ימים אלה הם ימי הכינופיא של עולי הרגל במקדש ובירושלם, וכנגדם מכה החליל; וכלשון הכתוב שהביא הירושלמי שם: 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בחר ד' אל צור ישראל' (יש' ל, כט). וכבר הזכרנו שם, כי שלא לפני המזבח, מעבר ל"ב הימים הללו, לא מצינו חליל אלא בשמחת בית השואבה וכנגד תהלוכת מביאי הביכורים. חוגגי מקדש הם אפוא עילת החליל – ונמצא שכאן הוא אף יסודו של ההלל. ואמנם כבר פירש רש"י שחליל זה ניגן כנגד אמירת ההלל.¹²²

מכאן מתבקש מעתה העיון בהלל של חנוכה: הרי עיקר יסוד ההלל, כפי שנתברר בפרק זה, חסר בחנוכה – מצוות עלייה לרגל אינה נוהגת בו. מה אפוא טיבו של הלל זה?

ה. לשורשו של הלל בחנוכה

נראים הדברים כי דווקא אופיו של ההלל כפי שנתבאר – שירים של חוגגי המקדש – הוא שהביא לתיקונו בחנוכה. ותחילה יש לזכור שמימי החשמונאים אין בידינו כמובן עדות על ההלל שלנו שנאמר בחנוכה, אלא על חנוכת המקדש 'בשירים ובקתרוסים, בכינורות ובמצלותים', כדברי ספר מקבים א,¹²³ או 'בשירי תהילות ומנגינות עלי נבל', כדברי יוספוס.¹²⁴ אלא שעדות בידינו לימי הבית על אמירת

121 וראה להלן, ו.

122 ראה מקורות הדברים ובירורם לעיל עמ' 113 הערה 98.

123 לעיל עמ' 247 הערה 43. וראה לעיל עמ' 246 הערה 40, על ההלל המשתקף אף בדברי בעל מקבים ב.

124 לעיל עמ' 247 הערה 43.

ההלל בחנוכה,¹²⁵ ושירי תהילה של ימי המאורעות נקבעו כנראה לדורות במתכונת ההלל. ומסתבר שיסודה של שירה זו כפול: תחילה, כבר מצינו שירה והלל הן בתיאור ייסודו של בית ראשון והן בייסוד בית שני,¹²⁶ וכך גם בטיהורו של מקדש בידי חזקיהו;¹²⁷ והחשמונאים, החונכים את המקדש ומטהרים אותו מן השיקוץ השומם, ראו לנכון לחגוג כדרך שחגגו קודמיהם. אלא שבחנוכה החשמונאים נצטרפו יסוד נוסף – הישועה מן האויב והניצחון עליו; והרי מוטיב זה, אף לבדו, משמש רקע מוכר במקרא לשירה והלל. אך יש להטעים שבשני היסודות הללו גם יחד לא ניתק הקשר לעבודת המקדש, שהרי הן אצל החשמונאים והן אצל קודמיהם נחנך המקדש בשירה – אשר ליוותה קרבנות;¹²⁸ והן בישועת החשמונאים והן בישועות קודמות נאמרה שירת הפדות והגאולה על קרבנות תודה.¹²⁹

נמצא כי הלל של החנוכה החשמונאית בשעת קיומה הראשון היה אכן כהקשרו המקורי של ההלל בכל מקום: הייתה זו שירה ונגינה של ציבור חוגגי המקדש, שבאו לשמוח בחנוכתו ובישועה שהביאה אליה, ובליוי לקרבנות הראויים. ברם שלא כחנוכות קודמות, ביקשו החשמונאים לקבוע את חנוכתם כחג לדורות, כמסופר

125 ראה לעיל עמ' 247 הערה 45.

126 ראה דה"ב ה, יג, על חנוכת מקדש שלמה: 'ויהי כאחד למצצרים [קרי: למחצרים] ולמשררים להשמייע קול אחד להלל ולהודות לד' וכהרים קול בחצצרות ובמצלות ובכלי השיר ובהלל לד' כי טוב כי לעולם חסדו', וכן שם ז, ו; עז' ג, י-יג על בית שני, ולשון פס' יא: 'זיענו בהלל ובהודת לד' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לד' על הוסד בית ד''. וראה מדרש תהלים קמז, ג (רסט ע"א). וראה גם דברי הנצי"ב בפירושו לספרי במדבר, בהעלותך, ירושלם תשי"ט, עמ' רלח-רלט, על שמחה והלל בחנוכת המזבח (וראה לעיל עמ' 49 הערה 106).

127 דה"ב טז, כה-ל: 'זיעמד את הלויים בית ד' במצלות ובכלים ובכנרות וגו' ויעמדו הלויים בכלי דוד והכהנים בחצצרות וגו' ובעת החל העולה החל שיר ד' והחצצרות ועל ידי כלי דוד וגו' והשיר משורר והחצצרות מחצצרים [קרי: מחצרים] וגו' ויאמר יחזקיהו המלך והשרים ללויים להלל לד' בדברי דוד ואסף החזה ויהללו עד לשמחה'.

128 קרבנות חנוכת המזבח עולים כבר בתורה (שם' כט, לו-לז; וי' ח, יד-יז), ונוספו עליהם קרבנות חנוכת המזבח שלנשיאים (במ' ז); כן הם מצויים בחנוכת בית ראשון (מל"א ח, סב-סד), בטיהורו אצל חזקיהו (דה"ב כט, כא-לה), ובחנוכת בית שני (עז' ו, טז-יז). ולקרבנות החשמונאים ראה מקבים א, ד, נו (עמ' 164): 'זיעשו את חנוכת המזבח ימים שמונה ויעלו עולות בשמחה ויזבחו זבחים שלמים ותודה'; קדמוניות יב, 323-324 (עמ' 62): 'ויהודה חגג עם בני עירו את חידוש הקרבנות בבית המקדש במשך שמונה ימים, ולא הניח שום צורה של שמחה, אלא היטיב לבם בזבחים מפוארים שעלו בדמים מרובים, וכיבד את אלוהים בשירי תהילות ומנגינות עלי נבל ושימח את העם'. וראה תוספות הרא"ש ושיטה לתלמיד ר' יחיאל מפאריש למו"ק ט ע"א, שחנוכת המקדש טעונה קרבנות ושמחה כאחד. וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך טז, ערך 'חנוכת המקדש'.

129 קרבנות החשמונאים צוינו בהערה הקודמת, ומעט דוגמאות לקרבנות על ישועות במקרא צוינו לעיל הערה 112.

כבר בספרי מקבים ובידי יוספוס;¹³⁰ וכאן נוצרה בעיה: לא היה בידם תקדים הלכתי שיאפשר התקנת חובה של הקרבת קרבנות חנוכה לדורות; שהרי קרבנות החנוכות הקודמות לא הוקרבו אלא בשעתן, והוא הדין קרבנות תודה על ישועות קודמות. כיצד אפוא יתעצב אופיו של חג החנוכה לדורות, ומה דמות יערכו לו? ברי שמקרה זה שונה ביסודו מן התקדים של פורים: לאירועי ימי הפורים אין כל זיקה למקדש, ואופיו נתעצב אפוא בלא קושי כראוי לו, כשמחה של גבולין. אבל החשמונאים ביקשו לעצב את חנוכה – כשמו כן הוא: החג צריך לבטא את חשיבות המקדש, טהרתו וזיקת כל ישראל אליו. כאן הוא אפוא מוקד הבעיה: היה עליהם לעצב חג מקדשי – בלא הסמכות ההלכתית לייסודן של מצוות מקדשיות.

נראים הדברים שכאן הוא שורש ההלל של חנוכה – יהיו אשר יהיו אלה שקבעוהו עוד בימי הבית כתקנה לדורות. שהרי ההלל היה המנוגם של עולי הרגל, שאת מזמוריו היו הכול משוררים ואת צלילי חלילו היו הכול שומעים בימי העלייה לרגל למקדש ולירושלם. משמעות התקנה לומר הלל זה בחנוכה היא אפוא – להעלות במועד זה את המקדש על ראש שמחתנו, ולציין את שמחת הזיקה אליו. נמצא כי הפרדוקס שבייסוד חג מקדשי בלא עבודת מקדש ממשית, נפתר באמצעות ההלל: אין קושי הלכתי לתקן אמירת הלל,¹³¹ מחד גיסא, ובשל אופיו של ההלל יש בתקנה זו כדי לחוג את המועד כמעין חג של שמחת המקדש, מאידך גיסא.¹³²

130 מקבים א, ד, נט (עמ' 165): 'ויקבעו יהודה ואחיו וכל עדת ישראל כי יחגו ימי חנוכה המזבח בזמניהם, מדי שנה בשנה, ימים שמונה, מן החמישה ועשרים בחודש כסלו, בשמחה ובששון'; מקבים ב, י, ח (עמ' 208): 'זהם קבעו, בצו משותף ובהחלטה לכל עם היהודים, לחגוג את הימים האלה שנה בשנה'; בראש מקבים ב (א, א-יח עמ' 83-73), מצויות כידוע האגרות המיוחסות ליהודה וסיעתו, הבאות לשכנע את יהודי מצרים לקיים עליהם את החג החדש; קדמוניות יב, 324 (עמ' 62): 'וגדולה כל כך הייתה חדותם על חידוש מנהגיהם, שניתנה להם הרשות לאחר זמן רב, בלי שציפו לכך, לעבוד את אלוהיהם, עד שחוקקו חוק לדורות אחריהם לחוג את חידוש העבודה במקדש במשך שמונה ימים'.

131 מובן מאליו שהבעייתיות שמצאו בימינו בהתקנת הלל לימי ישועה וגאולה אינה עניין כל עיקר לימי החשמונאים, מחמת ההבדלים היסודיים שבמעמד המתקנים ויחסם לציבור, הן במישור הריאלי והן בתודעה העצמית. השווה רבנו מנחם, ספר המנוחה על הרמב"ם, הל' ברכות א, טו: 'הרשות נתונה לכל גדול שבכל דור ודור לתקן ברכה לפי המתחדש לאנשי דורו, דקיימא לן יפתח בדורו כשמואל בדורו' (הברכה על ההלל, שבימינו משמשת בעיה הלכתית בהקשר זה, לא עמדה מכל מקום בפני המתקנים הקדומים: ברכה זו עדיין לא נהגה כנראה כל עיקר; ראה לעיל עמ' 201 הערה 137).

132 הרקע להדלקת נרות חנוכה הרבה פחות ברור מעניינו של ההלל, שהרי 'המקורות הקדומים אינם מזכירים את פך השמן, והמקורות הקדומים ביותר אינם מזכירים אפילו את חובת הדלקת הנרות' (תבורי, מועדי ישראל, עמ' 374), וראה נעם, מגילת תענית, עמ' 271-272, 275; ויאיז בידינו להצביע בבירור על הזמן שבו התחיל נוהג זה ועל סיבותיו (תבורי, שם, עמ' 376). וראה בנוביץ, הורדוס, עמ' 5-40, ואכמ"ל. אך יש להדגיש שאפילו בבבלי, תיאור תקנתו של חנוכה לדורות אינו כולל אלא את ההלל. שכן למדנו בבבלי, תא

הבעייתיות בקביעת חנוכה לדורות, שלא כחנוכות קודמות, אכן הועלתה במפורש באחת ממסורות הסכוליון של מגילת תענית, ולא עוד אלא שההלל מופיע

שבת כא ע"ב: 'לשנה אחרת קבעום ועשאוּם [במיעוט העדים תיבה זו ליתא; במקצת העדים נוסף כאן: 'שמונה'; ראה נעם (שם), עמ' 154] ימים טובים בהלל והודאה' (כך בכל העדים, למעט קטע לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 5558n, 50, שאינו גורס שלוש תיבות אחרונות). וכבר הקשה ר"א מזרחי בחידושו על הסמ"ג, הל' חנוכה, ונציה ש"ז, כו ע"ב: 'למה לא הזכירו רק ההלל וההודאה, ולא ההדלקה שהוא העיקר?' אכן הריא"ז בפסקיו לשבת שם, ירושלם תשכ"ד, כתב: 'קבעום ועשאוּם שמונה שגומרים בהם את ההלל ומודים על הנס בהדלקת הנרות ומזכירין אותו בתפילה' (השווה רש"י על אתר). אך ברי ש'הלל והודאה' הוא בגדר הנדיאדיס, ואין כאן זכר להדלקת הנרות אלא להלל בלבד. וכך כידוע גם בנוסח 'על הנסים': במהלך תיאור המאורעות אמנם מסופר 'יהדליקו נרות בחצרות קדשך', אך כאשר לקביעת החג לדורות נאמר: 'וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול'. [כך גם הבין הפייטן בעל 'מעוז צור': 'בני בינה / ימי שמונה / קבעו שיר ורננים', וסמי מהכא הדלקת נרות]. קושי זה בלשון הברייתא בתלמוד הוא המצוי ברקע דבריו של הר"י מלונגל בפירושו לרי"ף על אתר: 'אפילו לא היה נעשה בהם בשמן כמו כן היו שמחים ומזכירין מעשה נסים כשיעור יום טוב הארוך מכל מועדות, אך לא היו מדליקין נרות כלל, אלא מהללים ומרוממים כשאר מועדות, וכשבא ונכפל להם נס בשמן הוסיפו להדליק הנרות, להזכיר כפילת הנס'. בעקבות הברייתא מצייר אפוא הר"י מלונגל חנוכה תאורטי שאין בו נס פך השמן ואין בו מצוות הדלקת הנר – והרי הוא עומד על ההלל בלבד! הדלקת הנרות היא אצלו רובד נוסף ומשני, שניתוסף לחג בשל נס הנרות, שהוא עצמו ניתוסף על נס הישועה. תפיסה זו ניכרת גם אצל בן זמנו, הרמב"ם: בחיבורו הגדול מצא הרמב"ם לנכון למקם את מכלול דיני ההלל דווקא בהלכות חנוכה – לא בהלכות תפילה, ולא בדיני החג הראשון שבו מופיע ההלל (פסח), או החג שבו ההלל בולט (סוכות); כאן מיקמו את דיני ההלל בעלי הלכות גדולות ופסוקות. ולא עוד אלא שבהלכות חנוכה מצויים דיני ההלל בפרק הראשון שלהם, ואילו דיני הדלקת הנרות מופיעים רק בפרק השני והאחרון של ההלכות הללו. דומה שבכך מתבטאת התפיסה שההלל אינו עניין משני בדיני החג, המתלווה לעיקר מצוותו, כבשאר החגים; אלא בחנוכה ההלל הוא מצוות החג הבסיסית, והדלקת הנרות שנייה לה, כשיטת הר"י מלונגל. וכך הוא אכן מבנה דבריו שלרמב"ם בראש הל' חנוכה: תחילה הוא מספר על הישועה מן השעבוד היווני, ורק בהלכה השנייה – על נס פך השמן; וכנגד שני היסודות הללו סידר כך גם את מצוות החג בהל' ג: 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו [...] ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות'. ומעניין הדבר שתפיסה זו, המשקפת כאמור יפה את העולה מן המקורות הקדומים ביותר, שרדה אפילו אצל מקצת אחרונים. וכך כתב ר"ש קלוגר, קהלת יעקב על המועדים – חנוכה (ירושלם תשס"ב, עמ' י-יא): 'לכך סיים "לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה", זה הוּי עיקר חנוכה, לא הנרות [...] והנה קמ"ל בזה גם דין [...] אם אחד בדרך, ואם ילך לאיזה כפר וישיג שם נרות בלילה, אבל אז לא יוכל להגיע בבוקר למקום שמתפללין בהלל, ואם ילך לאיזה מקום שיגיע בבוקר למקום שמתפללין, לא יהיו לו נרות בלילה [...] יבחר יותר בתפילה והלל וילך למקום שמתפללין בבוקר ולא למקום הנרות' (ר"ש קלוגר ציין לדבריו אלה בחיבורו לשולחן ערוך חכמת שלמה, אורח חיים סי' תרפג). רי"ד סולוביצ'יק, הררי קדם, סי' קעב, ירושלם תש"ס, עמ' רצג-רצד, מציע

שם בהקשר זה. כך שנינו בכ"י אוקספורד של הסכוליון, משבא לבאר את הריקע לחנוכה:¹³³

בימים הראשונים חנוכת משה – 'זאת חנוכת המזבח'; משלמה ואילך – חנוכת משה וחנוכתו, שנאמר 'כי חנוכת המזבח שבעת ימים', ושמונה משנטל בית הלבנון;¹³⁴ חנוכת בית חשמונאי לדורות. ולמה נוהגת לדורות? שעשאוּם בצאתם מצרה לרוחה ואמרו בה הלל והדליקו נרות בטהרה וכו'.

צירוף הישועה מן הצרה אל עצם חנוכת המקדש הוא אפוא שהביא לקביעת החנוכה החשמונאית לדורות; אבל חנוכות קודמות לא הוקבעו לדורות לפי שלא היו מלוות באירועי ישועה מצרת האויבים.¹³⁵ והואיל וההלל עניינו הן במקדש והן בישועה מן הצרה, הרי בו יש ביטוי הולם לחג, שאין עמו בעייתיות הלכתית. במסורת השנייה שלסכוליון לא עולה שאלת עצם ייסוד החנוכה ביחסה לחנוכות קודמות,¹³⁶ אך עולה במוטעם שאלת טעמו של ההלל בחנוכה; ואף כאן מצויים

שתקנת הדלקת נרות מאוחרת לחורבן, וזכר למנורה שבמקדש (ואשר למחלוקת הידועה של בית שמאי ובית הלל בדרך ההדלקה, הרי 'בית שמאי ובית הלל היו גם אחר החורבן'); 'והן אמת דזהו חידוש גדול, אך כן נראה פשטות הברייא בגמ' (לדבריו שכבר בעל אבני נזר העלה רעיון זה איני יודע מקור, וראיותיו מדברי ראשונים אינן מכריעות; וראה גם ר"ב זילטי, משנת יעבץ, אורח חיים, ירושלם תשל"ו, סי' עג. וראה תבורי, מועדי ישראל, עמ' 377).

133 נעם, מגילת תענית, עמ' 104.

134 על משפט סתום זה ראה נעם, שם, עמ' 269–270; היא מציעה לתקן 'משנטל' ל'משנשלם' (שם הערה 39), אך תואם לכאן יותר מובן הפתיחה וההתחלה שבחנוכת הבית, מאשר השלמתו שנעשתה קודם לכן. אכן, ב'נטל' מצויה הוראת פתיחה והתחלה; ראה ילון, פרקי לשון, עמ' 408, ודברי מ' בריאשר שבמאמרי 'היוצא לדרך', עמ' 89 הערה 22. ועדיין צריך עיון.

135 שאלה זו על עצם קביעת החנוכה החשמונאית לדורות, שלא כחנוכות קודמות, אינה עולה אלא במסורת זו שלסכוליון, אלא שיש בידינו עדות על מקבילה לה. כבר ציינה נעם, מגילת תענית, עמ' 416, כי בדבריו של ר' יהודה שירליאון, המובאים בידי תלמידו בעל אור זרוע (ב, סי' שכא), מובאת מסורת זו שלסכוליון, אך יש להוסיף כי הוא ציין שם מקבילה: 'והיינו נמי דאמרינן במדרש, למה נסמכה פרשת בהעלותך לחנוכת נשיאים? לפי שהיה לוי מתרעם על שלא [זכה] להקריב, ואמר לו הקב"ה: שלהם לא היה אלא יום אחד לנשיא, ולפי שעה, וחנוכה שלך תהיה ח' ימים ולדורות'. מעין מדרש זה מובא בספר המנהיג, ראש הל' חנוכה (מהד' רפאל עמ' תקכח), בשם 'ירושלמי' ו'ילמדנו', וכעין זה הביא הרמב"ן בפירושו לבמ' ח, ב ממגילת סתרים לרב נסים גאון בשם 'מדרש'. אך באלה לא מופיע המוטיב של 'לדורות'. בעל אור זרוע הוא אפוא ששימר לנו וריאציה נוספת של מדרש זה, ובה מקבילה למסורת כ"י אוקספורד שלסכוליון.

136 נעם, מגילת תענית, עמ' 269–270, עמדה על כך שבעוד שבמסורת כ"י פרמה שאלו על טעם קביעת החנוכה לשמונת ימים, מתוך הנגדתו לחנוכות הקודמות, שנהגו – לפי מסורת

במפורש שני היסודות האמורים של החג, אלא שהם פתוכים זה בזה. וכך שנינו בכ"י פרמה של הסכוליון:¹³⁷

ומה ראו לגמור¹³⁸ בהם את ההלל? ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקב"ה לישראל הן מקדימין לפניו בהלל ובשבח. וכן הוא אומר בספר עזרא:

זו – רק שבעה ימים, הרי ממסורת כ"י אוקספורד נראה שאדרבה – אף החנוכות הקודמות ארכו שמונה ימים, ודווקא מהן נגזרה אף תבנית החנוכה החשמונאית. אך יש להטעים כי גם מסורת כ"י אוקספורד מקיימת את הקושי העולה מהשוואת חנוכה החשמונאית לקודמותיה – אך לא באשר לאורך, אלא בעצם קביעתה לדורות. וזו היא שנראית המסורת הקדומה, שהרי באמת היום השמיני מפורש בתורה בחנוכת המשכן, ואף בחנוכת שלמה הוא מופיע (וראה נעם, שם); ולא עוד אלא שכבר ציין תבורי, מועדי ישראל, עמ' 374, כי שמונה ימים מפורשים במקרא, אצל חזקיהו, כאורך זמנה של חנוכה המקדש הכרוכה בטיהורו מטומאה, ממש כחנוכה החשמונאית: 'ויבאו הכהנים לפנימה בית ד' לטהר ויציאו את כל הטמאה אשר מצאו בהיכל ד' וגו' ויחלו באחד לחדש הראשון לקדש וביום שמונה לחדש באו לאולם ד' ויקדשו את בית ד' לימים שמונה' (דה"ב כט, טז-יז). נראה בבירור שגם בעקבות מקור זה הילכו הכהנים החשמונאים בבואם לקבוע את חנוכתם (ואכמ"ל). ההשוואה לחנוכות קודמות אינה מעלה אפוא קושי במספר הימים, אלא אדרבה – מקור לו; אבל השוואה זו עצמה מקשה על עצם קיבועה של חנוכה לדורות, שלא כחנוכות קודמות (שאלה מעין זו עולה כידוע אף באשר לייסוד הפורים). וראה מדרש לחנוכה, מהד' א' ילינק, בית המדרש, א, עמ' 135: 'ועמד הקב"ה וקבע להם שמונה ימי חנוכה, שלא היה מועד עד עכשיו'.

137 נעם, מגילת תענית, עמ' 105.

138 נעם, שם, עמ' 274, רואה בנוסח 'לגמור' (תחת 'לקרות') השפעה בבליית על סכוליון זה, שהרי בארץ ישראל לא הכירו כלל את דילוג ההלל (ראה לעיל עמ' 250 הערה 50). ואמנם מקובל לומר שהלשון 'לגמור' בהקשר זה הוא בבלי (ראה לדוגמה גולדשמידט ופרנקל, סיכות, מבוא, עמ' יג והערה 44). ברם כבר טען רבנו תם שלגמור אינו אלא מונח טכני שמשמעו לקרות, ואין לכך קשר למנהג דילוג ההלל; ראה ספר הישר, חלק החידושים, מהד' שלזינגר סי' תקלו (בכמה ראשונים מובאים הדברים גם בשם ר"ח, וב"מ לוין הדפיסם באוצר הגאונים לברכות, פירוש ר"ח, עמ' 8, וכן ד' מצגר במהדורתו לפירוש ר"ח ברכות, עמ' יז; אך אפשר מאוד שאין כאן אלא החילוץ הרגיל ר"ת <ר"ח>). ביכלר, שירה, עמ' 130, כיוון לכך מדעתו, ותבורי, פסח דורות, עמ' 311, הסכים עמו; אלא שראיותיו של ביכלר אינן של עיקר. אך ראה זולאי, ארץ ישראל, עמ' 519, שהראה כי 'גמר' משמש בהוראת 'קילס', וראה קוטשר, מחקרים, עמ' רסח; אם כך הדבר, אין צורך לייחס לו משמעות של קריאה בעלמא כרבנו תם, ואף על פי כן 'לגמור' את ההלל אינו עניין לפי זה למנהג הדילוג, ויכול הוא להתקיים כביטוי ארץ ישראלי לקילוסו של ההלל. ברכת 'לגמור' את ההלל' אכן עולה במקורות ארץ ישראליים; ראה לדוגמה כ"י אוקספורד 2700 (מן המאה הי"א, ארץ ישראלי מובהק), נדפס בידי פליישר, פוסטאט, עמ' רלח; כ"י קיימברידג' T-S A.S. 105.46 (נוסחי תפילה ארץ ישראליים טהורים, מאה י"א-י"ב), נדפס בידי פליישר, קטעים, עמ' 154. ללשון 'גומרים' את ההלל' במקורות בעלי זיקה ארץ ישראלית ראה עוד: מסכת סופרים כ, ז (עמ' 347); הלכות קצובות, מהד' מרגליות, ירושלם תש"ב, עמ' 82. ועדיין צריך עיון.

'ויענו כל העם¹³⁹ בהלל ובהודות לד' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לד' על הוסד בית ד'. ואומר 'לד' הישועה על עמך ברכתך סלה' – לקב"ה לעשות לנו נסים ונפלאות ולנו להללו ולברכו, שנאמר 'על עמך ברכתך סלה'.

ניכר שנתערבבו כאן שני מוטיבים מובחנים: בתחילה ובסוף נתלה ההלל בתשועה שעשה הקב"ה לישראל, אבל באמצע מובא הכתוב בעזרא, התולה את ההלל 'על הוסד בית ד'. אין כמובן כל ניגוד בין השניים, אך אין בכך כדי לטשטש את ההבדל ביניהם; ואילו הסכוליון מערבם כאחת. מסתבר שאף כי בימי הבית הייתה בייסוד בית ד' או חנוכתו עילה מספקת להלל בחנוכה, הרי לאחר החורבן דהה כוחו של נימוק זה להמשיך ולחגוג את חנוכה בהלל, ותחתיו גבר המוטיב של ישועה והצלה. ואמנם הסבר אחרון זה הוא המופיע אף במקורות מדרשיים ותלמודיים נוספים כמקורו של ההלל.¹⁴⁰ ואף על פי כן, במפתיע מוצאים אנו את הנימוק של חנוכת הבית אצל אחד מן הראשונים, בעל שבולי הלקט (סי' קעד); אלא שמבין ריסי דבריו נראה כי עמד לפניו מקור מדרשי כלשהו. וזה לשונו:

חנוכה נקראת על שם שנתחנך הבית והוכשר לעבודה, שהרי היוונים טמאו את ההיכל והעזרות והמקדש וכל כליו, וכשגברו חשמונים טהרו את הכל ועשו חנוכה כמו שעשה משה בתחילת חינוכו לעבודה, וכן עשה עזרא כדכתיב 'ובחנכת חומת ירושלם בקשו את הלויים מכל מקומותם להביאם לירושלם לעשות חנכה ושמחה ובתודות ובשיר מצלתיים נבלים ובכנרות' (נחמ' יב, כז), 'תודות' – זה קרבן, 'שיר' – זה הלל.¹⁴¹

נמצינו למדים כי הלל של חנוכה מתבאר דווקא מתוך היותו מזמורם של חוגגי המקדש, הנאמר על קרבנותיהם. אלא מתוך שלא היה בידי חכמי הבית לתקן קרבנות לדורות, נתחדש כאן הלל גרידא; וחידוש זה גרר אחריו כנראה חידוש נוסף, שאף הוא ודאי לא חרג מיכולתם של החכמים המתקנים. כי הלל זה, שאינו מלווה את הקרבן, מסתבר שלא למקדש בלבד תיקנוהו; שהרי לא הייתה כלל עלייה לרגל בימי החנוכה. ואמנם חנוכה הוא המועד היחיד שנאמר בו ההלל כבר בימי הבית – בלא שהחליל היה מכה בו לפני המזבח (כמובא בפרק הקודם); שהרי אין חליל אלא כלפי ציבור החוגגים, והללו לא הגיעו לירושלם בחנוכה. חנוכה משמש אפוא המקור הראשון למעברו של ההלל מן המקדש לגבולין.¹⁴²

139 שתי תיבות אלה ליתא בכתוב.

140 ראה פסיקתא רבתי ב (ה ע"א); שבת כא ע"ב; מדרש לחנוכה, לעיל הערה 136.

141 וראה מדרש תהלים דלעיל הערה 126.

142 וברי שאין לכך נגיעה לגישת החוקרים המאחרים את ייסודה של תפילת העמידה ואת חיובה היומיומי לאחר החורבן; שהרי אין מדובר כאן כלל בתפילה במשמעות זו, אלא