

והעובדה שהוא מחולק לשני חלקים שווים, שכל אחד מסיים בכתוב "אני ה' אלהיכם", מוכיחה די צרכה, שהפסוק שלפנינו קשור במקומו בחוק המועדים.

יום טוב של ראש השנה

(כג) וַיִּדְבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(כד) דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֹדְשֵׁי יְהוָה לָכֶם שַׁבְּתוֹן זְכוֹרֹן תְּרוּעָה מִקְרָא־קֹדֶשׁ:

(כה) כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַיהוָה:

כג-כה. אנו מעירים כבר כאן, כי בעוד שכל מועד פותח במלים "דבר אל בני ישראל", הרי פתיחה זו חסרה ביום הכיפורים, שבא אחרי ראש השנה. לפי זה היו שני החוקים, זה של ראש השנה וזה של יום הכיפורים, מיועדים להינתן בדיבור אחד, אף שהם ניתנו למשה בשני דיבורים מפי ה'. ועל ידי זה קיבלו שני החגים, אם אמנם שונים הם בדיניהם, יחס של דמיון וקירבה במהותם. לכן, קודם שנברר את מהותם של ראש השנה ושל תקיעת שופר, עלינו לבדוק את הכוונה העיקרית של יום הכיפורים, אך קודם לכל זה, עלינו לנמק את השם "ראש השנה", שבחרנו בו בעקבות חכמינו.

הכתובים קוראים את המועד הזה בשם "זכרון תרועה" ו"יום תרועה". רק חז"ל השתמשו במשנה תמיד בשם "ראש השנה" ואך בתפילות שמרו על הציון של הכתובים "יום זכרון", ו"יום תרועה"¹⁴³⁸ אמנם, לדברי המשנה (ראש השנה א א) יש עוד ימים מסויימים בשנה, מלבד אחד בתשרי, המשמשים ראש השנה, אך מזמנים קדומים התרגלו לכוונת את יום התרועה, "ראש השנה", שהוא עיקר, ולגבי רוב עסקי החיים האזרחיים מונים את הראשון לחודש תשרי כיום הראשון של השנה. "ההתחלה" הזאת של השנה לא קבעו חכמי המשנה על דעתם עצמם, אלא, כמו עיבור השנה וקביעת החודש אחרי היראות המולד, כך גם ענין תחילת השנה יסודו בקבלה, שהיא מושרשת במסורה ובאה יחד עם התורה שבכתב, ומאותה התקופה ובאותה הסמכות ממש.¹⁴³⁹ על יסוד קבלה זו שקבעה את יום הראשון של החודש השביעי ראש השנה,

1438 הרבה פעמים התפילות קודמות למשניות, וכך בתפילת התנוכה 'על הנסים', לא נזכר נס פך השמן, ור' סוף הע' 1388.

1439 ר' הע' 1341. בתושבע"פ נקבע: "באחד בניסן ר"ה למלכים", זו הלכה עתיקה, שנמסרה למרות שלא נהגה מזה דורות רבים כמובן, וראה מ. נאדל: 'המלכות בעולם העתיק ובישראל', (בתוך: ספר דים, תשי"ח), המבסס את המציאות ההיסטורית של טקס המלכת המלך השנתי בניסן לאור ממצאים ארכיאולוגיים, ומסיים: "רשאים אנו להניח, שבחירתו החוזרת ונשנית מדי שנה בשנה של המלך העברי נערכה אף היא בניסן". הבבלים גם הם היו מונים את השנים מניסן, למרות שגם את 'תשריתו' (התחלה) חגגו כראש שנה וזמן המלכת המלך, וכבר נאמר בר"ה יב. "אומות

עשה הכתוב יום זה למועד, שבו יתקעו בשופר, ולא מצא לנחוץ לדייק ולציין במיוחד, שיום התרועה הוא עם זה חג ראש השנה.¹⁴⁴⁰

אבל ציון ערכו של אחד בתשרי כראש השנה, היה מיותר גם מטעם אחר, היינו משום שבני ישראל התחילו למנות את השנים כבר מזמנים קדומים שמלפני מתן תורה ביום זה. הדינים הפרטיים בענין השימוש בספירה העתיקה הזאת שמלפני מתן תורה, נמסרו בתורה שבעל פה, שבה מפורטות גם שאר ההלכות. תרגום יונתן למלכים-א ח ב אומר בפירוש, שהראשונים קראו את החודש השביעי "החודש הראשון", חז"ל קבלו להלכה, שלפני מתן תורה היה תשרי החודש הראשון וששנת המבול התחילה בחודש זה, ולפי זה התחיל המבול על פי בראשית ז יא שבעה עשר במרחשון. כך אומר גם יוספוס (קדמוניות א ג ג), "שהחודש בו התחיל המבול, היה מרשון" (מרחשון). ולהלן העיר, שמשנה רבינו סידר אמנם את עניני הפולחן לפי חודש ניסן, שהוא חודש השחרור, אבל בענינים אחרים השאיר את הסדר הישן (היינו התחלת השנה

העולם מונים למבול כרבי יהושע", כלומר מונים שנים מניסן, כפי שביאר רבי יהושע את השנה האמורה במבול כמתחילה בניסן.

1440 אין להניח שזה רק דבר ש'התורה לא מצאה לנחוץ', ויותר סביר שיש כוונה בדבר, שכן ענין ראש השנה באחד בתשרי היה ידוע בעולם כולו, אבל בישראל באה חדשה בדמות הציווי 'החדש הזה לכם ראש חדשים', וכדי להשריש את הדבר, הסירה התורה את הכינוי המפורסם מיום ראש השנה, למרות שהשאירה את החג עצמו ונתנה לו תוכן של זכרון, ולאחר מכן כיפור וטיהור המקדש. ובוה מלמדת אותנו כי כל זה, עדיין תחילת השנה האזרחית היא, תחילת ימי העבודה, שבה נקבע איך תתחיל שנת הפרנסה והכלכלה, ואף שנת הגשמים, וכדברי רד"צ בסמוך. אך תחילת השנה הדתית והרוחנית היא בניסן. וראה בדרשות הר"ן דרוש ג: "הגם שאינו ראוי מצד עצמו שיהיה ראש חדשים, לכך ראוי שיהיה ראש חדשים אחר שנגאלתם בו. כי כל ענינינו ראוי שיהיו נוסדים על שרשי התורה לא כפי המנהג הטבעי, כי אין ענינינו נוהג כפי הענין הטבעי". הרמב"ן שמות יב מבאר את שינוי שמות החדשים, כקיום נבואת ירמיהו שלא ייאמר עוד חי ה' המוציא מצרים, אלא המוציא מארצות הצפון – מבבל. אם אכנה"ג ההינו לשנות את סתימת התורה שניסן ראש חדשים, נראה שדבר גדול הם ראו בזה, והרי גם הכתב האשורי עלה מבבל, וגם זה שינוי של ההלכה למשה מסיני כיצד ייראו כתבי ותשמישי הקודש, ובאמת גם השימוש בכינוי 'ראש השנה' עלה מבבל, ומוצאים אותו כבר ביחזקאל לגבי חדש תשרי. אולי ניתן לדון באימה, שבבבל ראו חכמים, החרש והמסגר, שיש בידם דברי חכמה הדומים למה שידעו קדמוננו בשם האבות, שמוצאם מאותן הארצות, ועל דרך שאמר רבי אלעזר המודעי בסנה"א: "שכתב אשורי קדום היה, והיה ידוע בדור יוצאי מצרים, אלא שלא החזיק השימוש בו, ועזרא רק החזירו. ובכך מתחברת העליה מבבל עם כריתת הברית לה', עוד יותר מאשר העליה ממצרים, שממנה לא לקחו ישראל מאומה.

ע"ע פחד יצחק ר"ה מאמר כח, שמבאר את הכינוי של חז"ל "יום טוב של ראש השנה", בשונה משאר חגים, שראש השנה הוא ענין עצמאי, והחג אינו מחמת ראש השנה, אלא מחמת עצמו, כלומר התורה קובעת חג בראש השנה. הרב יואל בן נון, במאמרו 'ראש השנה או ראשית השנה', (בתוך: 'בראש השנה יכתוב', קובץ מאמרים על ר"ה, הוצ' תבונות, תשס"ג, עמ' 11), סובר כי ראש השנה אינו יום, אלא תקופה, יום התרועה הוא ראש החדש של התקופה הזו, מא' בתשרי ועד שמיני עצרת.

בתשרי) במקומו (ראה בראש הקטע 'חג השבועות במתן תורה'). סמך לקביעת זמן התחלת המבול בחודש מרחשוון או מוצאים בתופעת הטבע, שחודש זה הוא על פי רוב תקופת היורה ולכן הוא נקרא גם במלכים-א ו' לח "ירח בול", היינו חודש הגשם. לפסוק האחרון מעירים חז"ל (ראה ילקוט), כי השם "בול" מרמז על ענין ה"מבול". ה' שלח את המבול המכלה את הכל דוקא באותה תקופת השנה, שבה הוא רגיל להוריד את ברכת הגשמים. אם ה' אמר אל משה (שמות יב ב): "החדש הזה (היינו: חודש יציאת מצרים) לכם ראש חדשים", מכאן, שעד אותו הזמן היו רגילים להתחיל את השנה בחודש אחר. על זה מורים גם פסוקים אחרים, כגון שמות ז א, ויט א, שבהם הוגדר במיוחד הביטוי: "לחודש השני (השלישי) "לצאתם מארץ מצרים", כיון שעד כאן, כלומר בספר בראשית, היה חודש מרחשוון החודש השני. ואם ברור, שכבר בזמן קדום לפני מתן תורה היה ראשון לתשרי ראש השנה, הרי נבין שהתורה מניחה שזה דבר ידוע ואינה מפרשת אותו בפרשת המועדים, כי הרי רק בענינים מסויימים שהמסורת קבעה אותם, מנו לפי יציאת מצרים אבל בשאר הדברים נשאר הסדר על מקומו.

בפרשת המועדים שבויקרא כג, הקובעת בפעם הראשונה לוח שלם של המועדים, ניתן משום כך ראשונה לכל מועד ומועד, חוץ מראש השנה, תיאור מהותו ושמו האופייני של המועד (חג המצות, יום הכיפורים, חג הסוכות), שביאורו נצא כבר במקום אחר בתורה, או - כמו בחג הסוכות בפרשה שלפנינו - הוא עומד בראש, ואחריו נמצאים הדינים המיוחדים ("מקרא קודש יהיה לכם... והקרבתם אשה...") לכל חג וחג. חג השבועות סוטה, לכאורה, מן הנוהג הזה, אבל באמת צויין על ידי מצות ספירה מפסח עד עצרת מהותו של החג האחרון די צרכו כיום עצרת של חג החירות. רק במועד יום האחד בתשרי חסר כל סימן בולט, החוק פותח מיד בדיני החג, "בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קודש...". מכאן, שהכתוב מניח שאופיו של היום כראשון לשנה, כרגיל מאז, ידוע ולכן הוא מתחיל מיד בחוקים, בלי לתאר את מהותו של היום בפתיחה מיוחדת.¹⁴⁴¹

ההערות שלעיל שיכנעו אותנו, שמניעת התורה מלדבר על ראש השנה באחד בתשרי אינה

1441 קאסטו כותב: "זה כלל גדול שעלינו לקבוע במדעינו, שאין להפריד בין הספרות הישראלית-יהודית של תקופת המקרא לבין הספרות היהודית שלאחר המקרא כבין שני תחומים נבדלים זה מזה בהחלט. לא בלבד שהשניה היא המשכה של הראשונה וניזונת ממנה, אלא שבה מצאו את ביטויים ונמסרו בכתב כמה וכמה ענינים שכבר היו נמצאים בתקופתה של הראשונה ומפני איזו סבה לא הועלו אז על ספר לזכרון או הועלו על ספרים שאבדו ונעלמו מאתנו... כשאנו מוצאים במאמרי רבותינו ובנוסח תפילותינו לימים הנוראים את המושג של מלכות שמים המתחדשת עלינו בכל שנה ושנה והמשקפת בדינו של השופט העליון על כל באי עולם, מושג שאין לו במקרא שום זכר ברור כלל וכלל, אין לנו כאן חידוש שחדשו חכמינו בתקופה המאוחרת אלא מסורת קדומה שהיתה נמצאת בישראל אף בתקופת המקרא, ושעל פיה מתבארות כמה פרשיות מפרשיות התורה והנביאים והכתובים". (קאסטו ספרות מקראית וספרות כנענית עמ' 8), וראה למשל משה וידנפלד בעולם התנ"ך במדבר כט: "ראש השנה כיום הדין היה מקובל בעולם המזרח הקדמון עוד באלף השני לפנה"ס ואין איפוא מקום לפקפק בעתיקותה של אמונה זו בישראל".

סותרת בשום אופן את מסורת חכמינו, שמצוה לנו להתחיל את השנה האזרחית ביום זה. אך יש לנו גם הוכחות חיוביות לטובת המסורה הזאת וסמכותה. בצדק כבר העיר אברבנאל בפירושו לשמות יב, כי הסידור להתחלת השנה בחודש תשרי טבעי הוא לחלוטין ומתאים ליתר חוקי התורה. השנה, לפי תקופות הטבע ומחזור השמש, נחלקת לשני חלקים, שכל אחד מהם שוב מורכב משני חצאים. היום הטבעי באורך של 24 שעות נחלק לשני חצאים: הראשון מזריחת השמש עד חצות הלילה והשני מחצות עד זריחת השמש. לחלוקה זו מתאימים גם חלקי השנה. החלק היומי של היממה מתאים לתקופה שבין תקופת ניסן לתקופת הסתיו, זוהי התקופה שנחלקה לשנים על ידי תקופת תמוז. בדומה ללילה היא התקופה שבין הסתיו עד לאביב, החורף, שנחלק על ידי תקופת טבת (מקבילה לחצות הלילה) לשני פרקים. לא היה טבעי להתחיל את השנה בתקופת החמה, כמו שהיה לא טבעי להתחיל את היום בצהרים או בחצות הלילה, כי באופן כזה היו מתחלקים שני חלקי יום שונים לשני ימים נפרדים. ונשאלת רק השאלה, אם להתחיל את השנה בתקופת האביב או בתקופת הסתיו, כלומר: אם להתחיל באחד בניסן או באחד בתשרי, כפי שאפשר היה גם לפקפק, במה להתחיל את היממה, אם בזריחת השמש או בביאת השמש. אולם התורה פתרה מכבר שאלה זו בכמה דינים, בקבעה שהיום מתחיל בערב, אף כי לאור היתרון על החושך, אולם בבריאת העולם קדם החושך לאור ורק קריאת הבורא "יהי אור" סילקה את החושך. וכך גם דורשים סדרי הטבע, שבתקופת הסתיו תתחיל השנה. הרי זו עונת הזריעה, כשחצי השנה של החורף ממשמש ובא, זמן הריונו, כביכול, של הטבע, שאחריו בא החצי השני של השנה, ימי הלידה, תקופת ההבשלה ותקופת הקציר.¹⁴⁴² ובזה אנו מבינים גם את טעמה של המצוה, ששנת הפולחן תתחיל בחודש ניסן. היא קשורה בסידור, שבמקדש היה הולך הלילה אחר היום. לא כאן המקום לבאר את ראש השנה של ניסן, מספיק לנו מה שביארנו על פי האברבנאל, שהטבע מחייב את ראש השנה האזרחי באחד בתשרי ומתאים לשאר הסידורים הזמניים שבתורה.

אבל מלבד זה יוצא ברור מתוך פרשיות אחרות שבתורה, שבראש חודש תשרי מתחילה שנה חדשה. לפי שמות כג טז יש לחוג את חג האסיף (חג הסוכות) "בצאת השנה" ולפי לד כב, שם - ב"תקופת השנה". בכינוי "בצאת השנה" בוודאי שלא התכוונו הכתובים להגיד, כי חודש תשרי יהיה החודש האחרון של השנה, אלא משום כך בא חג האסיף "בצאת השנה", מכיון שהחודש הראשון של השנה החדשה גובל עם השנה הישנה. אבל באופן יותר ברור מציינות

1442 הטבע מכיר באדם מרגע קיומו, הדת מכירה באדם רק מעת שהתבגר והבשיל. הדתות האליליות הן דתות הילדות של האנושות, גם אלו מתוכן שעבדו את ה' מתחילה, נחשבים לדמדומי ילדות, ומתן תורה הוא השלב הראשון של התבגרות האנושות. בעת ההתבגרות אומר האב, הסיבה הטבעית של האדם 'כרוך שפטרני', ואף בחדש ניסן, אחרי ימי הילדות בהם היו ספונים בכתים ובעבודה הגשמית, מגיעים ימי ההתבגרות הדתית ודרישת ה'. בחורף קשה להתכנס, וכל אחד עובד את ה' בביתו, ובזמן הזה האדמה מתברכת, בקיץ יוצאים הפירות לחוץ, ואז מתחילים הכינוסים הגדולים וחיי הדת של האומה מורגשים, כך שמבחינה זו חגי תשרי הם סיום של העונה בה ניתן להתכנס.

המלים "תקופת השנה", את זאת שבתשרי מתחילה שנה חדשה, שהרי באותה הגבלת זמן עצמה צויין בדברי הימים-ב כד כג (השוה שמואל-ב יא א) חודש ניסן של שנה חדשה למלך, (ואולי פירוש "צאת השנה" תחילת השנה, כמו "השמש יצא", כלומר: זרת. השוה ראיות מכריעות וכו', עמ' קט). ועוד: התורה צייתה לעשות כל שנה שביעית שנת שמיטה, שאסור לזרוע בה ולקצור. על כרחנו שהשנה הזאת תחל בזמן הזריעה, היינו בתשרי, כי אילו לא היו זורעים וקוצרים מניסן ועד ניסן, הרי היו צריכים לעזוב את התבואה של השנה השישית בשדה, ולא היה גם בשנה השמינית קציר, משום שבשביעית לא זרעו. גם שנת היובל שלאחר שנת השמיטה השביעית התחילה בתשרי, ובעשור לחודש זה, ביום הכיפורים, הכריזו דרוך בכל הארץ בתקיעת שופר (השוה ביאור להלן פרק כה).¹⁴⁴³ ואם הכתוב (דברים יא, יא-יב) אומר, כי ארץ הקודש תשתה מים למטר השמים ועיני ה' דורשות אותה תמיד מראשית השנה ועד אחרית השנה, הרי המדובר הוא, כמובן, בשנה של תבואת השדה, שמתחילה בחודש תשרי. כאן אנו מוצאים בפעם הראשונה את השם "ראשית השנה" לזמן זה, ואילו ביחזקאל מ א נקרא היום העשירי בתשרי של שנת היובל בשם "ראש השנה", משום שבשנה היא התחילה השנה של היובל בעצם בעשירי לחודש, וראה להלן בפ' יוהכ"פ (בפסוק זה אפשר שהביטוי "ראש השנה" מתכוון לציין את כל חודש תשרי בתורת התחלת השנה).

ולבסוף אפשר להוכיח עוד מן התורה, בעקיפין, שאחד בתשרי הוא ראש השנה. שכן אם לא יום זה, איזה יום הוא? האם האחד בניסן? הרי אין יום זה מצטיין בתורה בשום דבר מראשי חדשים אחרים. כלום יעלה על הדעת, כי התורה שמעלה את ערכו של יום ראשון לכל חודש משאר כל הימים על ידי קרבנות מיוחדים, תעלים עין לגמרי מיום הראשון של ראש השנה ולא תסדר שום דבר, שמזכיר לאדם בתקופה כה חשובה את אלהיו? לא תיתכן זאת בתורה האלוהית, שבה נעשו כל הזמנים החשובים ל"מועדי ה'".¹⁴⁴⁴ אלא דווקא יום אחד בתשרי הוא החג שהוקדש לראש השנה. והטעם שיום אחד בניסן, אשר נקרא מפורש "ראשון לחדשי השנה", אינו חג מיוחד, הוא בזה, כי ניסן הועלה לדרגת ראשון לחדשים רק בשל המאורע החשוב שחל בו, היינו יציאת מצרים, ולפיכך אין חוגגים את הראשון לחודש ניסן אלא את יום החמשה עשר בו, שהוא יום היציאה. לא כן תשרי, ראש החדשים הטבעי, חודש בריאת העולם לפי חז"ל,¹⁴⁴⁵ מן ההכרח הוא שהיום הראשון של אותה שנה יהיה חג "ראש השנה". וגם מזה מוכח שבאחד בתשרי מתחילה שנה חדשה, שביחזקאל מה כ משווים אותו לאחד בניסן (ראה לעיל בקונטרס ממחרת השבת, בקטע: 'השערתו של היטציג'). ואם החג צויין שם רק בשם "בחדש" הרי יש לו דוגמא בתהלים פא ד, שם צויין גם כן בשם "בחדש", לפי ביאורם של המסורה ורוב המפרשים, החג של אחד בתשרי בלבד. המלים "בכסה ליום חגנו" מבוארות על ידי חכמינו (ראש השנה ח: ראה תוספות שם "ד"ה שהחדש), שהן מוסבות אל ראש השנה, בפרשם את הביטוי "כסה" שהוא הלבנה

1443 אכן עזרא להלן כה כא מביא דברי הצדוקים, המתעקשים לפרש את תחילת היובל בניסן, ומראה שאין להם עמידה.

1444 יתכן שזו שאלתו של בעל ההגדה: 'יכול מראש חודש'?

1445 דעתו של רבי אליעזר, שנקבעה גם בתפלה 'היום הרת עולם'.

המתכסה. אבן ג'נאח (ס' השרשים) מעיר, שבשפה הערבית מציין הביטוי "כס אלאשהר" את סוף החודש. לפי זה אפשר היה להבין את המלה "כסה" במובן ראש חדש, ונקרא כאן ראש השנה גם בשם "חג", אעפ"י שבתורה הוא לא נקרא כך. המבארים האחרונים מפרשים לעומת זאת "כסה" (במשלי ז' כ: כסא), על פי הסורית, כיום מילוי הירח וקושרים אותו לחג הסוכות, אף כי ש"בחדש" מתכוון לראשון בתשרי (השוה: ביתגן בפירושו לתהלים, שם). כן הבינוה את המלה גם הפשיטתא, שמתרגמים "ובכסאא".¹⁴⁴⁶

ביום זה יהיה: א. "שבתון", השוה לעיל בקונטרס ממחרת השבת, בקטע: דעת המסורת.

ב. "זכרון תרועה" (משורש זכר, הוזכר), "זכרון תרועה" פירושו: ייזכרו על ידי הרעשה, תרועה. לא נאמר כאן במה יתקעו. בטעות חושבים קנובל ואחרים, שהכתוב מתכוון כאן אל התקיעות שנזכרו בבמדבר י' י. על זה יש להשיב: א) בבמדבר יש ציווי לתקוע "על עולותיכם", אבל כאן מדובר רק אחר זה (בפסוק כה) על הקרבנות, ב) התקיעות בחצוצרות נוהגות בכל המועדים וראשי חדשים, וראש השנה לא היה נקרא במיוחד "יום תרועה", ג) המסורת היהדות החזיקה מאז ומתמיד שתוקעין בשופר, ד) בתקיעות יום הכיפורים של שנת היובל כה ט, נאמר מפורש: "והעברת שופר תרועה" ובצדק מניח התלמוד, ש"תרועה של יובל" היא אותה התרועה של ראש השנה, ה) בתהלים פ' ד נאמר מפורש: "תקעו בחדש שופר. ולכן יש הכרח להחליט, שהכתוב מצוה ליום זה תקיעה בשופר. לפי ביאור חכמינו "תרועה" פירושה: "שברים" עם תקיעה פשוטה לפנייהם ולאחריהם, ועוד מלמדת המסורת שצריכות להיות שלוש תרועות, ואם כן יש לתקוע לפי הדין תשעה קולות בראש השנה. בראש השנה לד. סומך התלמוד הלכות אלו על הכתובים: ג. יום זה הוא גם "מקרא קודש", שאסור במלאכת עבודה, ונקרבים בו שני קרבנות, קרבן לראש חודש וקרבן לראש השנה.

בשוב ישראל מגלות בבל התחילו ביום זה להקריב קרבנות על המזבח (עזרא ג' ו). בזמן מאוחר יותר, בימי נחמיה, קרא עזרא לפני העם את התורה. העם התעצב, אבל עזרא, נחמיה והכהנים עודדו אותו לחוג את החג בשמחה (נחמיה ח, ט-יא). גייגר (בכתב-העת *Jüd Zeitschrift* 1863 בהערה למאמרו של ווכסלר) אומר, שהיום ההוא לא הוחג כחג מן התורה, אלא נהגו בו קדושה משום שבו קראו בתורה. אולם מלבד מה שהביטויים מתאימים רק אל יום טוב חוקי, אין לחשוב שאז לא חגגו את ראש השנה, אלא אם כן סבורים, כפי שגייגר אמנם ניסה להכחית, כי ראש השנה, תוקן אחרי גלות בבל. וזה לא ייתכן משום: א) שהתורה מעריכה כפי שביירנו למעלה, את יום האחד בתשרי כראש השנה, ב) פרק פא שבתהלים קדם בוודאי לעזרא (גם לפי ביתגן הוא מלפני התקופה שקדמה לגלות), ג) שם בנחמיה (פסוקים יג-יד) מסופר, שביום שנים בתשרי קראו את חוק הסוכות. ושם מכוון הענין, כפי שיוצא מתוך ההמשך באופן ברור, אל ויקרא כג, לט-מג. ופרשה זו אי אפשר להפריד מן הפרשיות על ראש השנה, ויום כיפור, לא

1446 בנוגע לביאור 'בכסה' מלשון כיסוי, ראה דברי צבי אריה שטיינפלד, 'על תקיעת שופר בראש חדש', (תרכיץ כרך נד תשמ"ה, עמ' 354) שמביא ד' רד"צ כאן ומציין כמה מקורות.

רק מפני שהם קשורים זה לזה על ידי המלה "אך", אלא גם מפני שרומזים זה על זה בביטוי "שבתון". ראה לעיל בקטע 'דעת המסורת'.

האסכולה החדשה ביותר (זו של וולהאוזן), סבורה, שבתקופות קדומות חלה התחדשות השנה בסתיו ורק בתקופה שאחרי הגלות, שבה הופיע החוק של הכהנים (PC), כביכול, הועבר ראש השנה האזרחי לאביב, ושנת הפולחן בלבד נקבע לראש חודש בסתיו. אולם העובדה, כי כל חוקי החגים נעוצים בחג המצות ומסתיימים בחג הסוכות, כשהיא לעצמה, כבר מוכיחה במידה מספקת, כפי שהעיר דילמאן (Sitzungsbericht d. Akad. v. Berlin, 1881 s 924), שכבר בזמן קדום התחילו למנות את ימי השנה של הלוח באביב. אילו היה לכהנים רק לוח שמתחיל את השנה בתשרי, היתה מתחילה רשימת המועדים את השנה באחד בתשרי. וזה יוצא מתוך החלוח של יוספוס (קדמוניות ג' ב), שפותח בחג של האחד בתשרי, משום שבזמנו פתחו את השנה באחד בתשרי. השימוש בעונת האביב יוצא גם מתוך שמואל-ב יא א, מלכים-א כ: כב, כו, יואל ב כג. אחרוני המבקרים סותרים את דברי עצמם בענין זה. לפי דעתם ניתוסף חג ראש-השנה רק אחרי הגלות אל המועדים האחרים, בתורת וויתור לנוהג הישן להתחיל את השנה בסתיו. ולמרות זאת כאילו העבירו דווקא באותה תקופה, בהתאם לנוהג שבבבל, את חג ראש השנה האזרחי לתקופת האביב! הגיעו בעצמכם, שני חידושים אחרי גלות בבל בענין ראש השנה: ראשית, חג ראש השנה, ושנית: העברת ראש השנה מאחד בתשרי לאחד בניסן והחג לא הועבר לראש השנה שקם מחדש ביום אחד בניסן, אלא לראש השנה שמקודם, כלומר ליום אחד בתשרי. ומדוע לא בחרו ביום אחד בניסן? לכך אין ביאור כלל, והרי לכאורה היתה עונת האביב דווקא מתאימה לדחיית ראש השנה ליום אחד בניסן והיו יכולים להכניס את שני החידושים, שחלו באותו זמן, גם יחד. העובדה, כי יום האחד בניסן אינו יום טוב של ראש השנה, מוצאת את פתרונה - כפי שהסברנו לעיל - רק במה שראש השנה הזה מקורו ביציאת מצרים, שהיתה בחמשה עשר בניסן.

יום הכיפורים

(כו) וַיִּדְבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(כו) אַף בָּעֶשְׂרִי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא מִקְרָא־קֹדֶשׁ יְהוָה לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת־נִפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֲשֶׁה לַיהוָה:

(כח) וְכָל־מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפּוּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

כו-כח. מכיון שכאן לא נמסר דיבור חדש לישראל והחוק שלפנינו ניתן מיד אחר זה שקדם לו, היה מקום להתחיל את הפרשה במלה "אך". ביום הראשון לחודש השביעי שבתון, לא תעשה

בו מלאכת עבודה, אך ביום העשור לחודש השביעי הזה יום כיפורים, שחובה בו לענות את הנפש ואסור לעשות בו מלאכה.

"הזה". החודש השביעי הזה שעליו דובר זה עתה. הביטוי "הכפורים" נמצא גם במקומות אחרים בקשר לקרבן החטאת, השוה שמות כט לו, ל טז, במדבר ה ח. ה"א הידיעה רומזת על המלה "הכפורים" בשמות ל י.

"ועניתם". "ענה נפש" הוא הביטוי העתיק ביותר לצום. כבר בימי השופטים היתה המלה "צום" שגורה בפי העם (שופטים כ כו), השוה להלן.¹⁴⁴⁷ הפיסקא "בעצם היום הזה" מוסבת גם אל "ועניתם את נפשותיכם", כמו כן ההנמקה "כי יום כפורים הוא" מוסבת גם אל מצוות העינוי, מה שיוצא בהדיא מתוך ויקרא טז: כט, ל. מכיון שהיום הוא יום של עינוי, מחויבים לצום ולשבות מכל מלאכה. איסור זה, האחרון, יוצא מתוך החובה הראשונה. צמצום איסור מלאכה (כלומר: רק איסור מלאכת עבודה) שבשאר מועדים בא מתוך ההיתר להכין צרכי אוכל נפש, אבל ביום צום, שאין צורך להכין אוכל נפש, יש לאסור כל מיני מלאכה. ומטעם זה נאמר כאן ולעיל טז כט וכן במדבר כט ז בכל פעם בראשונה "ועניתם וגו'", ואחר כך וכל מלאכה וגו'.

"והקרבנתם אשה". מכוון בוודאי רק למוספין, שנזכרו במדבר כט א ואילך, ואילו הקרבנות שנצטוו בוויקרא טז, מקורם בשם "כפורים" ובמטרה "לכפר עליכם". מתוך הפסוק "כי יום כפורים הוא" לומד ספרא, כי יום כפורים מכפר מכוון עצמו, אף אם לא הקריבו בו קרבנות ולא התענו ולא קיימו אותו כמקרא קודש (ראה בביאור לפסוק ד), אולם רק בתנאי שעשו תשובה.¹⁴⁴⁸

(כט) **מִי כָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא־תַעֲנֶה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמִּיהָ:**

(ל) **וְכָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהֶאֱבַדְתִּי אֶת־הַנֶּפֶשׁ
הַהוּא מִקִּרְבִּי עֲמָה:**

כט-ל. אחרי האזהרות באים העונשים: בראשונה על מי שאינו מתענה ואחר כך על מי שעושה מלאכה. העונש הוא "כרת", השוה לעיל כ ה.

"תענה" בסביל, משום שהמלה "נפש" צריכה לשמש נושא גם ל"ונכרתה".

1447 הרחיב בזה רד"צ בסוף ביאורו לקדמות חוק יום הכפורים והיובל.
1448 ויש מחכמינו סבורים כי 'עיצומו של יום מכפר', ר' הע' 1049, 10581, זה משתמע גם מהאמור כאן 'לכפר עליכם', כאילו הדבר מובטח שיתכפר, אך רס"ג פי' 'כדי לבקש בו כפרה עליכם'. ויש לפרש: 'כל מלאכה לא תעשו... כי יום כפורים הוא לכפר עליכם', בעיצומו של היום הכהן הגדול מתקדש וטורח לכפר עליכם, ולא יתכן שבאותו הזמן תעשו מלאכה או תענגו את עצמכם ותסיחו דעת ממה שהוא עושה בשבילכם. ולכן 'הנפש אשר לא תענה ונכרתה', כי הכפרה לא תחול עליה, והנפש החוטאת היא תמות.

"והאבדתי". לדעת חכמינו פירוש ל"ונכרתה". ספרא: "לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מהו, לימוד על הכרת שאינו אלא אבדן".

(לא) כָּל־מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדַרְתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם:

(לב) שִׁבְתֵי שִׁבְתוֹן הוּא לָכֶם וְעֵינֵיכֶם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם בְּתַשְׁעָה לַחֲדָשׁ בְּעֶרְבֵי מְעַרְבֵי עַד־עֶרְבֵי תַשְׁבְּתוֹ שִׁבְתֵיכֶם:

לא-לב. בראשונה היה מן הצורך להשלים, כי העיניו ביום הכיפורים הוא חוק עולם ואינו תלוי במקדש אלא עומד בתוקפו בכל מושבות העם. המלים "חקת עולם וגו'", כשם שהן מוסבות אל החוק הקודם, כך מתכוונות הן גם אל החוק שלאחר כך, מה שמוכח מן הפסוק בויקרא טז לא (ראה לעיל). כאן מקדימה מצוות ההשבתה למצוות העיניו, כמו בכתוב המקביל בויקרא טז לא. וזה בא להגיד, שלא רק שבינת המלאכה אלא גם הצום אינו תלוי בקיום המקדש והבאת קרבנות. את "בתשעה לחדש" יש לקשור - כפי שפיסוק הטעמים מוכיח - אל "תשבתו שבתכם", ולא אל "וענייתם". גם בחוק הפסח, שמוות ב'יח, באה המצוה לאכול את המצות מערב עד ערב. ומפסח אפשר בוודאי להקיש על כל המועדים, שזמנם מערב עד ערב. ואולם בנוגע ליום הכפורים, המובדל משאר המועדים, היה צורך לחזור על הדין הזה. "תשבתו שבתכם", קובע שני זמנים: תשבתו "בערב" יום תשיעי, וגם "מערב עד ערב".

חז"ל מצאו כאן אסמכתא למצוה, שגם ביום הכיפורים וגם בשבת ושאר המועדים יש להוסיף קצת מחול על הקודש.¹⁴⁴⁹ אולם אין עונש כרת חל על חילול תוספת זו ביום הכיפורים. ועוד נסמך כאן הדין, כי בתשיעי יש להתחיל בצום רק בערב, ואילו ביום חייבים לאכול (יומא פא:). האכילה בערב יום הכיפורים מבליטה את העיניו ביום כפור, כהבעה נכונה לרעיון הכפרה (הירש).¹⁴⁵⁰

1449 מצוה זו קדומה היא, והכירו בה גם הכתות הפורשות, ר' 1391, ואף אצל הפלשים נחשבה למצוה.

1450 יש מן הקדמונים שפי' להיפך, להקל על הצום, ועוד, שמכיון שיום מועד הוא, צריכים לציינו בסעודה, וזאת עושים מערב. העיניו והעונג, ניכרים אחד מתוך חברו, וכך גם הצער והשמחה, והיפוכו בתענית אסתר, בה זוכרים יחד עם השמחה גם את הלחץ שקדם לה.

מבנה חוק יוהכ"פ בתורה כך הוא:

אך בעשור לחדש השביעי...

עניתם את נפשתיכם...

וכל מלאכה לא תעשו

כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה:

וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את

הנפש ההוא מקרב עמה

כל מלאכה לא תעשו...

ועניתם את נפשתיכם

בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב...

מהותו של יום הכיפורים משתקפת באופן ברור ומדויק בשם שהוא מכונה בו. ביום זה ניתנת מחילה כללית וקרבים קרבנות לכפרה, כדי לטהר את הקודש "השוכן בתוך טומאות ישראל". לפי "סדר עולם" (השוה רש"י לדברים ט יח) ירד משה ביום הכיפורים מהר סיני ושני הלוחות השניים בידו ובישר את הסליחה על עוון העגל. אולם מאורע זה אי אפשר שהיה הגורם לקביעת יום הכיפורים בעשרה בתשרי, כי לפי מה שבררנו לעיל בהקדמה לחוקי המועדים, נקבע יום הכיפורים כבר במתן החוקים הראשונים בעליית משה הראשונה. אלא, להפך, ה' הקרה, כי דווקא באותו יום שנקבע כבר ליום כיפור נתבשר ישראל על הסליחה, כדי שעל ידי זה יווכחו לדעת, שיום זה נועד לכפרה. ועתה מתעוררת השאלה: מה טעם נקבע דווקא היום העשירי בתשרי ליום הסליחה השנתי? התשובה, שיום הכיפורים נקבע בחודש השבתון אינה מניחה את הדעת, שאם כן, היה יותר מתאים לקבוע אותו ביום האחד בתשרי. ולכן אנו נוטים לדעתם של איזולד וקיל, שיום הכיפורים הוא חג ההכנות לחג הסוכות. חג הסוכות הוא החג הגדול של השמחה, בו ישמח ישראל, אחרי קבלו מיד אלוהיו את ברכתו המלאכה, בו יביע את רצונו במקום הקודש להתענג על עשרו בקרבת ה'. אולם שמחה זו אפשר להשיג רק לאחר שישראל התפייס עם ה' והתעורר לחיים חדשים מנוקים מעוון. רק אז אפשר לישראל להתייחד עם אלוהיו, כשהוא טהור מחטא. "מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך, הולך תמים ופעל צדק וגו'" (תהלים טו), "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, נקי כפים ובר לבב וגו'" (שם כד). בחרטה ובתשובה, בצום ובשבתון ביום הכיפורים ייעשה ישראל ראוי לידבק בשכינה ויכין את עצמו לקראת השמחה הגדולה ביותר. וכשם שעם ישראל היו מצווים במצרים להכין את קרבן הפסח מעשרה בניסן כדי להתכונן ליציאה ביום החמשה עשר, כך היה עליו להתכונן החל מעשירי בתשרי לחג הסוכות. אולם בזה לא אבדה לו ליום כיפור עצמאותו וחשיבות עצמו, אלא הכוונה כי יום הכיפורים הוא היום המתאים ביותר לסידור ההכנה המוקדמת לקראת חג הסוכות. עם זה עומד יום הכיפורים השנתי בחשיבותו העצמאית כחג במטרה מיוחדת. שאפילו יום טוב של ראש השנה בא כהכנה לו.

וכך צריכים אנו להבין את ענינו של ראש השנה. בראשית השנה האזרחית, באותם הימים שהעם אוסף את תבואת ארצו אל מקום בטוח, ועומד להכין לחמו לשנה הבאה על ידי זריעת השדה, באותם הימים, שכל מעשי ישראל ודאגותיו, כל אושרו ותקוותיו של בן ישראל שקועים בנכסיו החומריים, בעצם הזמן ההוא, ביום הראשון של השנה החדשה, יישמע קול השופר, המזכיר את קול ה' הקורא את האדם אליו מתוך עסקיו, ומזהירו שקודם שיפנה ליהנות מאושרו ולשמוח בו, עליו לחלות את פני בוראו, ושכל עושרו הוא הבל וריק כל זמן שנפשו נפגמה מכתמי העבירות והוא מתהלך עלי אדמות כמורד האלוהים. קול ה' קורא לתשובה. וקול זה דומה לקול שופר

והפסוק האחרון:

שבת שבתון הוא לכם

ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב

מערב עד ערב

תשבתו שבתכם

היובל, כי הרי הוא הנותן אות לשיבת כל אדם וכל הנכנסים מעבדות זרים אל החירות שניתנה מיד ה' ואל היעוד המקורי, ואותה החשיבות שיש לתרועה של יובל ביחסים שבין אדם לחברו וביחסי הרכוש, יש לתרועה של ראש השנה ליחס המוסרי שבין אדם למקום, אלוהים ניצב בתוכנו, וקורא לנו לצאת מהתנכרותנו, מכל התרחקות שהתרחקנו מאתו בכל מקום ובכל זמן ובכל צורה שהיא, כשהתמסרנו לאחר ולא לו לבדו היחיד והמיוחד (הירש). ברוח התורה עצמה קראו חז"ל את עשרת הימים הראשונים של השנה "עשרת ימי תשובה"¹⁴⁵¹. עשרת הימים האלה מתחילים בראש השנה, שבו קורא השופר לתשובה. ומסתיימים ביום הכיפורים, יום הסליחה הגמורה לאלה שמיטיבים את מעשיהם. בצדק מעיר הירש, שהתרועה שעליה מדובר בבמדבר י' מתפרשת כאות לעקירת המחנה, וגם אלה שקול התרועה בראש השנה מגיע אליהם, יתעוררו ויקומו, ייחלצו מתוך סבך עוונותיהם וילכו באור ה'. "אשרי העם ידעי תרועה ה' באור פניך יהלכו". (תהלים פט טז).

זמן מתן חוק יום הכיפורים

בין כל אותם המועדים שהחוק ציין אותם כמקודשים, הנועדים למנוחה ולהתרוכמות מתוך השקיעה בהבלי החים אל בורא עולם, לקח מאז ומתמיד מקום בראש, אותו היום שבו מיטיב ה' לעמו בכיפור ובכיסוי כל עוונותיו שבעבר וקורא לו לחדש את חייו ולשפר אותם. הרצינות הטבועה באופיו של יום זה, הקפדנות החמורה בדרישת קידוש היום ובברכה הנעלה שהוא מבשר, יחד עם העובדה כי רק פעם אחת בשנה הוא כובל את יצר האדם למשך מעת לעת, כל אלה השפיעו בכל הזמנים ומשפיעים גם היום, שאפילו אלה, שבמשך כל השנה פנו עורף למצוות, קידשו והעריצו את היום הזה וקיבלו על עצמם בנפש חפצה את כל הסיגופים במשך עשרים וארבע שעות, כדי לקבל על ידי כך היתר לחיים שרירותיים למשך השנה כולה. וכך מתבאר לנו אותו החזיון המתמיד, שהנביאים שהתרעמו על כל מיני עבירות על חוקי ה', אינם קובלים על חילול יום הכיפורים ועל פי רוב אף אינם מזכירים אותו.¹⁴⁵² במקרה גם לא נזכר

1451 המונח 'עשרת ימי תשובה' נמצא בירו' ר"ה א ג, בבבלי ברכות יב: אימתי ויגבה ה' במשפט? אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליהכ"פ, ובר"ה יח. (ודברים רבה פ' האזינו): דרשו ה' בהמצאו אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליהכ"פ. בבבלי היו חוגגים את ראש השנה הבבלי והמלכת מרדוך בעשרה הימים הראשונים של תשרי. גם התורה קובעת את המלכת ה' בעשרה ימים, אבל אלו אינם מצויינים בחגיגות, כי אם בהכנעה ודרישת ה'. ור' הע' 1556.

1452 התופעה הזו שמתאר רד"צ, 'יהודי של יום הכפורים', מוכרת היטב מימי הביניים ואילך, אצל חז"ל לא באו תיאורים כאלו, אם כי כמובן אין אנו לומדים מן השתיקה. מקרה חריג מתואר בגיטין נו. 'אב ובנו באו על נערה המאורסה ביוהכ"פ', אבל גם תיאור יותר שיטתי בא ביומא יט: 'א"ל אליהו לרב סלא חסידא, אמריתו אמאי לא אתי משיח? והא האידנא יומא דכפורי הוא ואבעול כמה בתולתא בנהרדעא'. והתבאר שם שזה התרחש מחמת שהיו נייעורים כל הלילה זכר למקדש, ומתוך כך באו לידי חטא. אך אין ללמוד בהכרח מכאן שהיה החטא נפוץ, אלא להיפך, שמכיון שקרו כמה מקרים הכירו בכך כקלקול מקומי. עכ"פ הרי לנו אחד הנביאים שהוכיח חילול יום הכפורים, והוא אליהו הנביא. לעצם הדבר, יתכן אמנם שבימי הנביאים אכילה בזמן

יום זה בחלק הסיפורי של התנ"ך, וכל מבקר מתון יבין גם את זאת, כי הסיבה היא, שלא היתה הזדמנות לדבר על המועד הזה. אם נדבר רק על הספרים שלפני הגלות, הרי נמצא שבחלקים ההיסטוריים של התנ"ך (התורה אינה נכנסת, כמובן, בחשבון זה) לא נזכרו חג השבועות וראש השנה אף פעם, חג הפסח נזכר פעמיים, בימי יהושע ובימי יאשיהו. וחג הסוכות רק פעם אחת, בימי שלמה, ואילו היתה חלה חנוכת בית המקדש של שלמה במקרה בזמן אחר, ולא בחודש השביעי, כי אז לא היו גם לחג הסוכות שום רישומים בספרים שמלפני הגלות (אם אין מסכימים לאותם המבקרים, המייחסים את זכריה יד טז ואילך לתקופה שמלפני הגלות). ואמנם, הרבה מבקרים, כגון קנובל, איולד, בליק, סטיהילין, די וויטי, שראדר, דילמאן, לא הרשו לעצמם להסיק מתוך העובדה, שיום הכיפורים אינו נזכר בספרי נ"ך, שום מסקנה שכוונתה לערער על עתיקותו של החג הזה, ורק בזמן האחרון מצאה חן השערתם של ג'ורג' וואסקי, שהתורה חוברת בימי הגלות או במאוחר יותר, בעיני מרבית המבקרים, והם השתמשו בין השאר גם בעובדה, שחוק יום הכיפורים, שמלבד במקומו אינו נזכר עוד, אי אפשר שמקורו יהיה מזמן שלפני גלות בבל.

באריכות ובפרוטרוט ניסה ווכסלר בכה"ע של גייגר (שנת 1863, עמ' 113 ואילך), להראות כי יום הכיפורים לא היה ידוע בזמן בית ראשון, ואפילו לא בימי עזרא ונחמיה,¹⁴⁵³ ולכן הכתובים בתורה, שמדובר בהם על יום הכיפורים מקורם בזמן שאחרי גלות בבל, ולו מסכים גייגר עצמו בכה"ע שלו (1864/5, עמ' 179 ואילך) וכמובן גם אסכולת גראף וולהאוזן. ולכן אין אנו חושבים למוותר לחקור ולבחון את הנימוקים שהביאו להוכחת שיטתם, שיום הכיפורים מוצאו מזמן מאוחר. אולי אפשר יהיה, אדרבה, להביא ראיה שיסוד יום הכיפורים הוא מתקופת משה רבינו.

של יום צום' נחשבה לטאבו שאף אחד לא הפר.

1453 הרן ב'האסופה המקראית' ח"ד עמ' 154 כותב: "החג התחיל בחמשה עשר בו, ובינתיים בעשור לאותו החודש, חל יום הכיפורים, ועליו עובר הכתוב בשתיקה. בקשר לכך הובעו כמה סברות פרועות. נסתפק בקביעה שאין כאן רישום של אירועים כסדרם, אלא סיפור על הישיבה בסוכות. לפני הישיבה בסוכות יכול היה יום הכיפורים לעבור בלא שיתייחד עליו הדיבור (בלא להתייחס לשאלת מעמדו באותה השעה). סוף סוף לא בו מדובר ולא אותו 'מצאו כתוב בתורה' אלא את הישיבה בסוכות בחג בחודש השביעי".

כבר מיבויים, שהיה תלמידו של ולהויזן, כותב: "מעובדה זו שמשנה תורה עובר בשתיקה על יום הכפורים, אין ראיה שהחג הזה נוצר ונתהווה בזמן מאוחר, הס' הזה מדבר בהתאם למגמתו ולכוונתו רק על שלשת הרגלים... גם שתיקתו של יחזקאל אינה מלמדת אותנו כלום מפני שבספר הזה אין זכר גם לחג השבועות", (מצוטט בהערות המתרגם ל'ראיות מכריעות', עמ' קמט הע' 65).

ושמואל ליונשטם: "מן הכתוב בנחמיה אין להביא ראיה לאיחורו של יוה"כ פ, לפי שחג הסוכות נזכר שם מפני שהעם מצווה להיראות בו בכהמ"ק ולישב בסוכות, ואילו דיני יוה"כ פ שבתורה אינם מצוים על השתתפותו של העם בטכסי היום".

וגם מחכמינו הקדושים התייחסו לשאלה זו, וכ' משך חכמה (לעיל ס"פ טז): "הנה בנביאים לא נזכר יוה"כ פ, מפני כי לא היה בזה הרגש לאומי, כי כולם היו במושבותם, ותענית יום אחד בשנה אינו פלא, ועבודת היום היה עושה כה"ג לבדו במקדש, והוא מצוה פרטית ככל המצות, לא כן פסח, שכל ישראל באו ממקומם והקריבו אלפי רבבות פסחים לבד בזמן בית שני, שהיו רעבים

כבר העירונו, שרשאים אנו לדחות כל "הוכחה מתוך שתיקה",¹⁴⁵⁴ כי הרי על יסוד זה שהתורה

לדבר ה', זו נבואה, שפסקה מישראל, ורק בעבודת כה"ג לפני ולפנים זכו להשגה קרובה לנבואה, כמו שאמרו בסוטה דף ל"ב ביונתן כ"ג ובשמעון הצדיק, ובפ"ק דברכות בר' ישמעאל ב"א, כשננס להקטיר קטרת לפני ולפנים, לכן באו מכל מקום הגדולים לראות פני כה"ג ולשמוע דבר ה' זו נבואה. וזה אמת וצדק". אולי יש להוסיף לאור דבריו, שאצלינו יוהכ"פ הוא בעיקר המושך וסיום לר"ה, אבל בימי הבית, שבחג היו כל העם נוהרים לבית ה', הרי היה יוהכ"פ בעיקר הכנה לחג, שיהיה הבית טהור מכל טומאה וקטרוג, והשמחה שבמוציא"פ, היתה תחילת שמחת החג. ולכן גם הכריזו אז על שנת היובל, וכל היוצאים מעבדות ומעושה ומשעבוד, לאורה ולחפשי, ישמחו ויגילו עם כל עם ה'.

1454 על הוכחה מתוך שתיקה זו, כותב משה וידנפלד במאמרו הנז' הע' 13: "לנגד עיני ולהאזון עמרו היהודים בגרמניה שאף אם לא שמרו שבתות הרי הקפידו מאד על Gottesdienst של הימים הנוראים, ועל השבתת מלאכה בימים אלו, נראה היה לו לולהאוזן שהימים הנוראים שעיקרם תפילה ויודיו ואין להם קשר לחיי הטבע, הורתם ולדתם בגולה". האנכרוניזם של ולהוזן היה כפול, הוא הסיק מהיחס לימים נוראים אצל יהודי גרמניה, שאצל חלקם יום הכפורים הוא היחיד בשנה בו הם פוקדים את בית הכנסת, לאופי הדברים כפי שהם 'צריכים' להיות כתובים בתורה. והוא גם הגדיר את יום הכפורים כ"יום צום ואבל", ולא ראה את המקדש וטיהורו כמוקד היום, כפי שהוא בתורה. ולכן קישר את היום הזה שהיה נראה בדעתו המשובשת מוזר ומנותק, לאבותיהם של הפרושים שנואי נפשו, ר' הע' 537. (וכל כך השתרשו נכרים אלו בטעותם, עד ש'הוכיחו' את איחורו כביכול של יוהכ"פ מכך שרשימת הצומות שבזכריה ח יט מדלגת על יוהכ"פ, טענה המובאת ע"י שמואל ליונשטם באנצ"מ ערך יום הכפורים. אמנם מדובר בחוסר הבנה משווע, רשימת הצומות בזכריה ענינה ימי הצום שנקבעו בדור החורבן, כזכר לחרבן, למצור, ולהבקעת העיר, והשאלה בה עוסק זכריה, היא האם יש צורך עדיין לצום בימים אלו לאחר שנבנה הבית. ואין זה שייך לצום כפור שהוא דין התורה, עינוי נפש לטהרה וכפרה, וכודאי לא היה עולה על הדעת לבטלו).

עוד אומר וידנפלד: "טענתו של ולהאוזן כי חגי רה"ש ויוכ"פ נולדו בימי הגלות היא מתמיהה ביותר. האם שמענו על תופעה זו שעם ימציא לו חגים? גם אם מאורעות גורמים לכך שיווצר חג חדש כגון חנוכה בימי בית שני, גם אז אין החג זוכה להתקבל בלוח החגים הקבוע ועל מישור אחד עם החגים העתיקים". ועוד יש להוסיף: פרשת יוהכ"פ חוזרת שוב ושוב על ענין הכניסה אל מקום הארון ומול פני הכפורת, ודורשת הזאה על הכפורת, בעוד בבית השני לא היו ארון ולא כפורת!

אמנם כל הנדון של איחור יום הכפורים, נעשה לאנכרוניסטי ובטל, לאחר שהתגלו מקבילות אצל העמים הקדומים מן האלף השני לפני הספירה, ליום כיפור המקדש (באכדית kupuru) המבוצע ע"י רב כהנים, ובבבל ואשור היו עוסקים בזה באחד עשר הימים הראשונים של החודש הראשון בשנה, וכך למשל אומר טקסט בבלי "בחמשה בחודש... ישכים הכהן, ירחץ במים וילבש בגד בד לפני האל וישמיע וידו... ויבא לתוך המקדש עם המחתה והכד כדי לטהר את המקדש... על מחתת כסף יפזר קטורת. אז יקרא לכהן לשחוט את הפר... ישמיע לחשים ויעשה את מעשה הכיפורים... הוא טיהר את המקדש כולו על כל סביבותיו ויוציא את המחתה. אחר כך יצא לשדה ויזרוק את ראש האיל לתוך הנהר... לא חטאתי... לא עברתי על מצוות האל... לא שכחתי פקודיו", (מצוטט אצל משה וידנפלד, עולם התנ"ך, ובאנצ"מ שם, ע' 583 לגבי ההלכות בתושבע"פ בנוגע להפרשת כה"ג, והשווה לעומת 1027, ור' רמב"ן על שער המשלתח,

שאומות העולם משיביך עליו, 'כי חושבים שאנו עושים כמעשיהם'.

והנה בראותינו זאת, בודאי נשתומם, איך יתכן דמיון בין מעשי כהני האלילים השפלים, למה שציוותה אותנו התורה, ביום הכפורים? שהוא שבת שבתון לה, וכל מעשיו הם מלאכת שמים, וכל ציווי שבתורה הוא זה שצריך להיעשות כהלכתו, וכך הוא מעמיד את העולם, ואם שינה מחריב את העולם, והמכתב מכתב אלהים הוא. ומנין הדמיון בין אמרת ה' צרופה, לפועל בני נכר? אבל, לא משום שאנו מתקשים בדבר, נעלים עינינו. וכפי שאומר רד"צ בנוגע למנחת חביתין: "אין להכחיש, שבהסברת החוק על דבר מנחת אהרן ובניו נתקלים אנו בקשיים, אך אין הם בלתי מתישבים". בנוגע לדיוק התרגום של הטקסטים הקדומים, אפשר כמובן לדון, דרכם של מתרגמים הללו שמשוים את הלשון ללשון התורה, לפעמים אפילו בלא מודע. אבל גם אם נשנה במעט את הלשונות, לא נבטל את ההקבלות הרבות, שרק חלקן הבאנו כאן.

(ואמנם, צריכים זהירות רבה לפני שמתרשמים מריבוי הקבלות, שכן הטקסטים העתיקים עמומים ומרובי פרטים שאינם מובנים לנו, ולפעמים הדגשה של מספר פרטים שנח לחוקרים לפרש אותם בדומה לדברי התורה, יכולה ליצור תמונה של קירבה ודמיון, ולהעלים את ההבדלים שניתן לעמוד עליהם, ואת החלק המסופק והבלתי וודאי. זאת ניתן ללמוד למשל, מסדרת ספריו של א"א הלוי 'ערכי ההלכה והאגדה', הוצ' דביר תשל"ט-תשמ"ב, בה הוא מביא אלפי הקבלות לדברי חז"ל מספרות יוונית ולטינית, כאשר לאחר העיון רואים שרוב רובן של ההקבלות אינן אלא פרלומניה, וברור מבחינה היסטורית שהניסוח של ה'סלקא דעתך' ע"י ר' אחא מבי ארגיזא בבבל, למשל, לא הושפע מאיזו אמירה סתמית של דיוגנס. 'קטיף דובכנים' של נתונים היוצרים מצג שוא, מצוי גם במשפטים פיליליים, והרבה פעמים חקירה נגדית טובה מפריכה אותו לחלוטין. וגם בנוגע לטקסי הכיפור הבבליים, כותב שמואל ליונשטם: "אין דמיונו של יום הכפרה הבבלי אל יום הכפורים העברי אלא דמיון כללי בלבד, החוק הבבלי הטיל את מעשי הטיהור על משרתי המקדש, ואף אסר על הכהן הגדול לראותם לבל ייטמא... בתורת ישראל ענין טיהור האדם מעוונותיו הוא עיקרו של היום", אנצ"מ שם. הכיפור הבבלי היה קשור בהמלכת מלך בשור ודם, וארך כאחד עשר יום, הוא כלל לחשים להברחת שדים, המלך אינו מתוודה על חטאיו, אלא להיפך, אומר 'אנכי לא חטאתי', המשרת יטור למלך, אם לא ייראו דמעות בעיניו, אות הוא שבל כועס עליו ויפילו, ר' פירוט אצל מילגרום בפירושו, ובמאמר 'תפקיד קרבן החטאת', בתרביץ מ תשרי תשל"א, הוא כותב: "העמים השכנים לישראל פחדו מטומאת מקדשיהם והמציאו תלי תלים של טקסים לשם טיהורם. ברם הרקע המשותף הזה מאפשר לעמוד גם על הניגוד בין שתי ההשקפות ולראות שבאמת רובצת ביניהם תהום רבה. כמו שהראה אל נכון יחזקאל קויפמן, פחדו הקדמונים מן הטומאה מפני שייחסו לה כח דמוני על אנושי, העלול להתקיף את האלים עצמם ודוקא מתוך מקדשיהם. טקסי הטיהור שמשו אפוא לעכו"ם כנשק כישופי שבהם רצו להגן על האל במלחמתו נגד הטומאה הדמונית. אבל בישראל, להבדיל, אין טומאה דמונית, כי העולם הדמוני איננו עוד, רק אל יחיד ומיוחד שולט בעולם, ואם יש בידי הטומאה כח להתקיף את הקדשים אין כחה זה טבוע בה מראש אלא הוא ניתן לה מידי האדם".

ור' גרוסמן, תורת הקרבנות, עמ' 42: "שיאו של טקס ראש השנה הבבלי הוא בהתאחדות הכהן הגדול עם הקדשה הבכירה באינטימיות בתוככי המקדש".

האמת היא, שאין כאן מקום להאריך בענינים עמוקים אלו, אך מכיון שהם נוגעים להרבה ממה שפקרו המינים בנושאים הקשורים לתורת כהנים, נכתוב כמה נקודות. (ע"י גם רד"צ על יש ה שמביא שלמלה פגול יש מקבילה במובן זה באכדית, ור' הע' 235).

לפי דעת הרמב"ם בקרבנות, הרי אפשרי הדבר שהבורא יצוה עלינו לאמץ דרכי והגיונות בני

אדם, כדי להרגילינו ולישרינו ולהצילינו מן החטא. אך הרבה חכמים לא נחה דעתם בשיטתו של הרמב"ם. ראה לעיל במבוא לקרבנות: 'ערכם של הקרבנות', והנה לעיל שם בהע' 154, הזכרנו את הרעיון שחכמי קדם הכירו את הרעיון האמיתי שבקרבנות, וכך עולה מקרבנות אבות העולם, קין והבל (גם אדם לפי האגדה, ואמרו שלבש בגדי כהונה), נח, וכו'. וגם התורה מביאה את העובדה שהם הקריבו, והרי היא מכירה בהמשכיות הרעיון של הקרבן (ובדרך זו הולך הראי"ה באדר היקר עמ' מב). שונה הדבר לגבי יום הכפורים, שלא ראינו רמז בתורה ואף לא בדברי חז"ל, לשייכות של עמים אחרים, עובדי אלילים, לענין זה (אם כי השווה רד"צ לעיל הע' 1000, שהכפורת נקראה מעיקרא כך גם לפני חוק יוהכ"פ, כי עליה מכפרים).

אמנם, כן למדנו מחכמינו כי 'קיימו האבות את כל התורה', ואף למדנו מהם שיעקב למד תורה אצל שם ועבר. ואף מן התורה ניתן ללמוד זאת, שהרי אין היא מציגה כלל את האלילות קודם לירידת ישראל למצרים, וכאילו אומרת לנו, שאין אברהם ממציא את רעיון האל האחד מעצמו, אלא רק מתעורר אליו מעצמו, אבל אחרי שנגמל איתן זה, לא רק שנגלה עליו בעל הבירה, אלא גם הכיר את חכמי קדם שהיו חכמים מעולים. וחנן התהלך את האלהים, וכמו שמתארת התורה את נח צדיק בדורותיו, ואת שם בנו שהלך בדרכו. לכן גם לפי פשט התורה, לא היו כל החיים קודם אברהם אליליים, אלא להיפך, היו מהם שיודעים את ריבונם, והקב"ה ציווה את בני נח במצוות. ובאמת גם הידיעה על מושגי הקרבנות והטהרה והטומאה לפני מתן תורה, לא באה לנו מגילויים ארכיאולוגיים, אלא מהתורה עצמה, לא רק קרבנות הקדמונים לסוגיהם, אלא גם מעשר שאברהם נותן למלכי צדק הכהן, ויעקב מעשר מעשר בהמה (כל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך), ומה היה עושה עמו? זאת לא נתפרש, ברור שגם הזבחים שזבחו היו לפי אפנים ידועים, וידעו להבדיל בין חטא לאשמה (אבימלך אומר 'זהבאת עלינו אשם', כאשר המדובר שם בחטא שוגג. אגב, אבימלך נשבע ע"י כבשות וכדו', ואינו מוזכר כמי שעובד אלהים אחרים, ר' הע' 146), עשיו היה משמש בכהונה גדולה והיו לו בגדי כהונה שהם 'בגדי החמודות'. וגם חוקים ומשפטים היו להם, כפי שדן יהודה את תמר. וכדי שיהיו להם תאריכים ידועים, צריכים היו לחישוב ועיבור שנים (כפי שאמרו חז"ל על 'כעת חיה' שאותה שנה מעוברת היתה, ומי עברה? ורבקה הולכת לדרוש את ה', ולא נאמר איפה), ונח הבדיל בין הבהמה הטמאה לטהורה, וגם לפני שבועות מחייבים, ודרכי הכלולות, וההתאבלות, ועוד רבים בתורה רמזים לכך שהיו גם היו לפני עבודת ה' וגם חוקים שונים ורבים לפני מתן תורה, והתורה אינה דוחה אותם בהכרח (וכשנצטוו בני נח על ה'דינים' יתכן שהיתה גם מסורת משפטית מכלל ציווי זה). ויתכן גם שהיו לפני הקרבה של בני שם, שהתורה מקבלת, ואפני הקרבה של בני חם שהתורה דוחה, ר' הע' 258. והע' 635. ור' תו' חולין נט. שסימני עוף טהור ידעו חכמים בקבלה מנח, ובהמשך הסוגיא כתבו שיש סימנים שהם קבלה מאדם הראשון. וע"ע חת"ס חולין ס. שמה שהרומאים היו נותנים למצורעים להפריד מסתוריתא, הוא בגלל שהצרעת על לה"ר והוא הפריד בין בני אדם. (ע"ע מלבי"ם בראשית ח ז: וישלח נח את העורב בימי קדם היו מחזיקים את העורב לעוף יודע עתידות והיו מיחדים לו בתים מיוחדים שעל ידיו קסמו כהניהם).

(לפי מפרשים שהביא אבן עזרא, גם שלשת האנשים שבאו לאברהם היו ילודי אשה, אלא שמצד השגותיהם היו מלאכיו של הקב"ה, וכן בעוד מקומות שיש אומרים מלאכים ממש יש אומרים ילודי אשה. וגם לבן זכה לגילוי אלהי, ובהמשך בלעם התנבא, ואמרו שהיתה לו מעלה על משה (ספרי דברים שנו', דייקן 'לא קם בישראל' - הא באומות העולם קם). ומעתה אין להתפלא על אגדת חכמים כי לבן הוא בלעם (תרגום יונתן במדבר לא) ובמקום אחר (סנהדרין קה). כי הוא אביו של בלעם, והכוונה בזה שהוא שייך למשפחת נחור, צאצא ישיר של עשרת הדורות מאריכי

הימים. שאם לא כן לא היה ראוי לנבואה. ואף איוב ורעיו יש אומרים שלא היו מישראל. ולפי חכמינו בברכות ז. ביקש משה שלא תשרה שכינה על אוה"ע. (ר' הרחבה ע"ז בספרי 'תורה שבעל פה' הוצ' מוה"ק תשע"ה, בפרק ז, בקטע: ימי האבות באגדת חכמים. אגב ראה אור החיים בראשית כג ד: "ויש לך לדעת כי כל תורתנו הקדושה היא שכלית ובפרט בעניני ההנהגה הארצית וכמו שאנו מתנהגים... כמו כן יתחייב שכליות יושבי הארץ להנהיג ביניהם").

ודברי חכמינו על ישיבת שם ועבר, אינם רק מליצה. בתקופה שלפני זריחת אורו של אברהם, רואים אנו שהאלילות באיזור א"י לא היתה מאד נפוצה, ולכן יצא אברהם ללכת ארצה כנען. כי הארצות שבין הנהרות היו שטופים באלילות, וכאן יכול היה אברהם לזרוע את זרע אמונת האחדות. הארכיאולוג מייטליס כותב: "תקופת הברונזה הביניימית היא אחת התקופות המסקרנות בתולדות ארץ ישראל... אין סימנים לאופי הפולחן של אוכלוסיה זו, בישובים ובקברים כמעט שלא נמצא חפץ המתפרש כפולחני, בכמה מקומות התגלו לוחות אבן עומדים שייכתן ושימשו מצבות פולחניות", (לחפור את התנ"ך, מייטליס, עמ' 33). ואכן המצבה היתה אהובה בזמן האבות, כי לא שמשה לע"ז. רק בימי השתרשות הכנעני בארץ, כאשר שלם עוון האמורי, החלו הכנענים להשתמש במצבות אלו לע"ז. גם ב. אופנהיימר (במאמרו "אל עליון קונה שמים וארץ" שנתון למקרא ולמזרח הקדום ב תשל"ז עמ' 26-20, ובספרו הנבואה הקדומה בישראל עמ' טו), מראה כי בין תקופת האבות לתקופת כיבוש הארץ חל שינוי באמונת העמים באיזור, שעזבו את אמונת 'אל עליון' והחלו לעבוד לבעל.

בשנות השבעים של המאה הקודמת, התגלתה ממלכה קדומה ומסתורית בשם אבלה, בסוריה של ימינו, שהיתה בחלק מהזמן אימפריה אדירה, נמצאו בה ספריות ענק, ולוחות כתובים מהאלף השלישי לפני הספירה. עם פרסום פענוחי הכתובות שבה, התעורר דמיון אצל רבים לשמות מקראיים מימי האבות, ומלך אבלה בשם 'עבר-ים' התקשר אצל רבים עם עבר בנו של שם. בשלב מסוים התערבו הסורים ודרשו את החלפת המומחה שמפענת את הכתובות, המומחה מטעם הסורים נדרש שלא למצוא שום קשר לתנ"ך. ב"צ לוריא העלה את ההשערה על ממלכה עברית קדומה, והסביר בה פסוקים במקומות שונים. עתניאל מרגלית, במאמרו 'האם ארץ העברים היא אבלה?' (בית מקרא עג, טבת תשל"ח), מציע לזהות בין הישויות האלו, וזאב ארליך, במאמרו 'אבלה - בית מדרשם של שם ועבר?', מזהה שם גם את ישיבתם של שם ועבר. ע"ע הרב יואל בן נון 'העברים וארץ העברים' (מגדים טו, תשנ"ב).

יסודות התרבות המסופטמית הם תעלומה, השומרים, שהיו התרבות הגבוהה הראשונה המזוהה בחבל ארץ זה, היו בעלי תרבות מאד מפותחת. יתכן שישנן חוליות ביניים שאין לנו עליהן מספיק מידע, אבל הן היו בעלות משמעות מבחינה היסטורית. אפשר שאותו דור של בני נח, אחרי המבול. הפיץ בעולם התרבותי ידע ורעיונות הקשורים בגילויים רוחניים, והרסיסים שאנו מוצאים בתרבויות הקדומות, החל מסיפור המבול, וכלה בצורות מסוימות של פולחן ושל חוקים, כולם אינם אלא גלגולים מאוחרים המושפעים מרוח האלילות, אבל משקפים זכר למקור לא אלילי, למקור בעל השגות רוחניות. ומתן תורה מפי הגבורה למשה, כלל גם איזה שהוא 'שחזור', של ידע שכבר נמסר ע"י ה' לקדמונים. והשווה הע' 33 על חוקי תושבע"פ הידועים לנו מהאומות שקודם מתן תורה (והנה במשנת נדרים ג ח מוזכר הנודר מ'שחורי הראש', ככינוי לכלל האנשים, גם שאינם שחורי ראש בפועל ('אף קרחין ובעלי שיבות'), והביטוי הזה מוכר לנו מהספרות השומרית שכינו את כל בני האדם 'שחורי הראש').

ליברמן (יוונים ויוונויות בא"י, עמ' 257), כותב: 'במקרא אין אף זכר קל שבקלים לקישוט הקרבן בעטרה ולציפוי קרניו בזהב גם המשנה אינה מזכירה זאת בשום מקום אחר... השור היה מעוטר

עוברת בשתיקה על מצוה זו או אחרת, אפשר היה לשלול את עתיקותם של הרוב המכריע של חוקי התורה. והאם אין זה מספיק, שיום הכיפורים נזכר בתורה בששה מקומות? ועוד: באחד הפסוקים הלאה (ויקרא כה ט) צווה להכריז ביום הכיפורים על שנת היובל בתקיעת שופר. ומשום שעל ידי זה נקשר חוק היובל בחוק יום הכיפורים, (הנחתם של כמה מן המבקרים האחרונים, שויקרא כה ט, כולו או חלקו, ניתוסף בזמן מאוחר, תופרך להלן), רואים המבקרים את הצורך לדחות גם את זמן פרסומו של חוק היובל לתקופה שלאחר הגלות. ועל כן כל הראיות, שיש

בזר וקרניו היו מצופות זהב זהו מנהג אלילי רגיל... היה כאן ויתור לעם שראה בכך הידור מצוה". אך בדין השיגו א"א הלוי (ערכי האגדה וההלכה), שהעובדה שמצאנו כן באומות העולם, אינה הופכת את זה למנהג 'אלילי' דוקא, או ל'יתור', כי דרכי הקרבנות יסודם במסורת עתיקה, (וראה שם שמביא מהתוספתא ביכורים ג ג יחיד שנתעצל ולא בא מביא גדי וקרניו מצופות כסף, נראה שחשבו את הדבר למנהג חשוב וקבוע ממש).

וידנפלד, במאמרו הנ"ל הע' 13, מציין כי במשנה יומא ד ב נאמר שקושרים לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, אף שאין הדבר מוזכר במקרא, אבל הדבר מקביל למנהג שמצאנו אצל החתים באלף השני לפני הספירה לקשור חוטי צמר צבעוניים "חוטי שני" בקרניו של בעל חיים המשתלח על פני השדה, שם יש גם מקבילה למנהג הכפרות כאשר מסובבים את העוף סביב ראש המתכפר (מנהג הכפרות מדגים את הנזכר הע' 1496, והע' 1386, על ספירה מנהגית שאינה מאוחרת להלכה, אלא נמצאת בצדה, וכן סוף הע' 658, למנהג זה גם צורות קדומות עוד מימי התלמוד, ע"י רש"י שבת פא: אבל עם כל המטען הרוחני שלו, ע"י 1025, לא קבעוהו להלכה, ולכן היו שהתנגדו לו עד הזמנים המאוחרים, ועד בכלל).

דוגמא נוספת: אמרו חכמים זכחים פז: אויר מזבח כמזבח, וראה יעקב מילגרומ (ויקרא ס' הפולחן והמוסר עמ' 43), שמבאר את שרשיו הקדומים של רעיון זה, שיסודו בתפיסה הממשית של המזבח עבודתו והשפעתו, "יש משמעות לכך שבתקופה מאוחרת המשיכה היהדות את המסורת שעל פיה האויר שמעל למזבח הוא המשך קדושתו". ז"א אין כאן רק איזה דין פורמלי, אלא חלק מהבנת הרעיון המסורתי.

דרך אחרת אפשרית להבנת ההקבלות האלו, בעקבות מחקריו של קארל יונג על תורת הסמלים, המראה כיצד תרבויות שונות ורחוקות מתכנסות להבעת רעיונות באותם הסמלים, משום שהסימבוליקה האנושית משקפת מנגנונים פנימיים שקיימים ומובנים בנפש של כולנו. והם בעצם ביטוי של צלם אלהים. כל רעיון אנושי הוא חלק מחכמה אחת גדולה, שהקדמונים כינו אותה השכל הפועל, אין אנו יוצרים את החכמה, אלא מתחברים אליה ומגלים אותה. ומה שנראה לנו שמגיע מתוכינו פנימה, בסופו של דבר הוא התחברות לחכמה נבראת ואצולה. וכך אומר יונג:

"אנחנו כל כך מורגלים לדעה שאירועים נפשיים הם תוצרים שרירותיים של שיקול הדעת החופשי, ממש המצאות של הבורא האנושי, עד אשר אנו בקושי יכולים להשתחרר מהדעה הקדומה שלפיה הנפש ותכניה אינם אלא ההמצאה השרירותית של עצמו או תוצר משלה פחות או יותר של הנחות ושיפוטים. העובדה היא שרעיונות מסויימים מופיעים כמעט בכל מקום ובכל זמן, והם יכולים להיווצר אפילו בספונטניות, לגמרי בלתי תלויים בהגירה ובמסורת. הם אינם נעשים על ידי האינדיבידואל אלא הם קורים לו, ממש כופים עצמם על התודעה האישית. זו אינה פילוסופיה אפלטונית אלא תודעה אמפירית", (ק.ג. יונג, פסיכולוגיה ודת, הוצ' רסלינג 2005, עמ' 35).

להביא להוכחת המקור הקדום של חוק היובל, כוחן יפה גם בענין יום הכיפורים.

עד כמה קלושה ה"הוכחה מתוך שתיקה" אפשר לראות לא רק על יסוד הדוגמאות שהבאנו לעיל לגבי שבועות וסוכות, אלא גם מתוך דוגמה יותר מאלפת. הרי חוקי הקרבנות היו, אליבא דכולי עלמא, בימי בית ראשון אותן מצוות התורה שרוב העם שקד עליהם, והנביאים אינם נלאים להוכיח את בני העם על שחשבו שעושים טובה לה' בהקריבם קרבנות. פעמיים אין מספר נזכרה בכתובים העלאת הקרבנות, עם כל זה נאמר רק בשני מקומות (מלבד ביחזקאל) בפירושו, שבזמן יותר קדום הקריבו גם חטאות. מבקרים אחרונים אומרים אפילו על סמך זה, שאת החטאות הנהיגו בזמן מאוחר מאד. אמנם, כתוב בתהלים (מז): "עולה וחטאה לא שאלת", אלא שפרק בתהלים אינו מפריע ביותר, מה שלא מתאים להשערה מסלקים הצידה לתקופה שלאחר הגלות. ואפילו הכתוב שבמלכים-ב יב יז: "כסף אשם וכסף חטאות", מציין, לדעתם, תשלום קנס. אולם דברי הנביא הושע (ד ה): "חטאת עמי יאכלו" מוכיחים בלא כל ספק את הקרבת חטאות באותו זמן, אלא שהוא מוכיח את הכהנים שהם אינם אוכלים את החטאת, כפי שכתוב בתורה (לעיל י ז): "לשאת את עון העדה", אלא: "ואל עונם ישאו נפשו", כלומר: מצרפים נפש העם אל עוונם הם. על כל פנים רואים אנו מדבריו הקצרים של הנביא הזה, לא רק שהביאו קרבנות, אלא גם שהיו נאכלים לכהנים (ראה בביאור לפרק ה כד). ואם על החטאות, שהובאו לאלפים במשך השנה, מדברות רק שתי רשימות, שבלא ספק הן מזמן שלפני הגלות, מה פלא כי על יום הכיפורים שחל רק פעם אחת בשנה, לא מדובר כלל, (אף יוספוס קדמוניות יא ג, מספר מאורע שלפי התלמוד יארע ביום הכיפורים, ואינו מזכיר את המועד הזה בשמו. האם גם בימיו לא הונהג עוד המועד הזה?).¹⁴⁵⁵

אולם, האם באמת לא נזכר על דבר יום הכיפורים שום דבר בכתבי הקודש חוץ מבתורה? אמנם, מי שמחזיק בהנחה, שלפני הגלות לא היה קיים יום הכיפורים בכלל, לא ימצא את זכרו בשום מקום. אבל החוקר, שמאמין כי סדר החגים שבתוכם היה יום הכיפורים תופס את מקומו, מצוי היה מקדמת הימים, הוא ימצא אותו בלא התאמצות יתירה בכל מקום שבו מדברים הנביאים על המועדים בכללם, אף אם אינו נזכר בשם זה דווקא. כך הבין רב סעדיה גאון את הפסוק בהושע ב יג: חגה חדשה ושבתה וכל מועדה" - "חגה", אלו הם שלוש רגלים, "וכל מועדה", אלה שלושת המועדים האחרים: ראש השנה, יום הכיפורים, ושמיני עצרת (השווה רד"ק, שם).¹⁴⁵⁶

1455 הפסוק ביואל ב טו, 'תקעו שופר בציון, קדשו צום, קראו עצרה', רומז לשלשת מועדי תשרי, תקיעת ר"ה, צום יום הכפורים, ועצרת שבסיום סוכות, (קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 37). הנביא שומר על הסדר של החגים, מכיון שמדובר בקריאה לתשובה, הוא לא מסמל את השמחה של הסוכות, אלא רק את יום העצרת, שבו לפי המסורת מתפללים על הגשם, למרות ש'בחג נדונים על המים' (משנה ר"ה א ב), ואף זכריה (יד) תולה את הגשם ב'חג הסוכות' באופן כללי, חולק החג כך שראשיתו לשמחה בלי גבול, וסופו לבקשת המים, וכפי המסורת שקודם מזכירין גבורות גשמים, ורק אחר כך שואלין (ראה תענית א א ואילך).

1456 מועד הוא זמן קבוע, שאינו בהכרח יום חגיגה, ולכן, ביחס לרגלים, מתאים לכנות את ר"ה ויוה"כ 'מועדים', וכך הבינו חכמים שקראו גם לתשעה באב 'מועד', זמן קבוע, אמנם זמן של

השבעים מצאו גם בישעיה א יג את "יום הכיפורים הגדול" (ἡμέρα μεγάλη... νηστεία), גם לפי הנוסח המסורתי קרוב לוודאי שבכנויים הכלליים: "קרא מקרא", "ועצרה", "ומועדיכם", כלול גם יום הכיפורים, בפרט לאחר ששלוש הרגלים נזכרו כבר קודם לכן בפסוק יב, במלים: "כי תבאו לראות פני" והמלה "עצרה" רומזת, כנראה, גם על צום (השוה יואל ב טו).¹⁴⁵⁷ את גירסת הנוסח שהיתה לפני השבעים כאן, אי אפשר לקבוע בוודאות. לדעת גרץ (מונטאססרפיט 1886, עמ' 195) קראו בסוף פסוק יג "צום ועצרה". ושמה ביארו את המלה "און" (שפירושה: עמל, טורח) "עינוי נפש" (צום).

ביתר וודאות אפשר להוכיח מתוך ספר יחזקאל שהוא מדבר על דבר יום הכיפורים, אם כי לא קרא אותו בפירוש בשמו. הלא כך כתוב ביחזקאל מו יא: "ובחגים ובמועדים תהיה המנחה וגו'", וזה אחרי שקודם לכן בפסוקים ג-ו, דובר על שבתות וראשי חודשים. ועוד מצוה הנביא בפרק מה פס' יז: "ועל הנשיא... בחגים ובחדשים ובשבתות, בכל מועדי בית ישראל הוא יעשה את החטאת ואת המנחה ואת העולה ואת השלמים". מכאן, שהנביא ידע חוץ משבת, ראש חודשים וחגים (שלוש רגלים) גם מועדים. והנה בויקרא כג נקראים כל הימים הטובים הנזכרים שם בשם מועדים, אבל רק שלושה מהם, היינו פסח שבועות וסוכות, הם גם חגים, ונקראו בשם זה כבר בספר הברית, שמות כג: יד-טז, לד: יח, כב. גם יחזקאל (מה: כא, כג, כה), מציין את פסח וסוכות כחג. על חג השבועות אינו מדבר, אבל בוודאי הוא כולל אותו בתוך ה"חגים", כי הרי אותם החלקים של התורה, שלעת הכל הם המוקדמים ביותר, קוראים אותו בשם "חג". ואם יחזקאל יודע עוד "מועדים" מלבד ה"חגים", וודאי הוא מתכוון בשם זה אל ראש השנה ויום הכיפורים (ואולי גם אל שמיני עצרת), כשם שהתכוון במלים: "ומלא חפניך גחלי אש" (י ב) אל פיסקה ידועה בחוק יום הכיפורים (ויקרא טז יב). שהמלים "האיש לבוש הבדים", שבאותו הפסוק, רומזות על הכהן הגדול ביום הכיפורים - הראינו כבר בביאור לעיל טז ה.

ואף בפירוש נזכר "יום צום", שהוא יום הכיפורים, בישעיה פרק נח. זקש העיר בצדק ב"כרם חמד" ז, עמוד ככד ואילך, שבפרק זה לפנינו נאום שנשא הנביא לפני העם שהתאסף ביום הכיפורים שבשנת היובל.¹⁴⁵⁸ כי יום זה הזכיר התחייבות כפולה: המצוות הראשונות כלפי ה', צום ומנוחה,

עצב ומזל רע. לפירוש זה לא מתאים לכלול את שמיני עצרת בהגדרה מועדים, שכן מן הסתם הוא נספח על החגים.

1457 אף מי שיקרא את המשנה, רק בסוף תענית, יראה כי המשנה מתארת 'לא היו ימים טובים לישראל כטו באב ויום הכפורים שבהן בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים' (מוזכר ע"י רד"צ להלן), וכל לטעון שתואר זה מוכיח שבימי המשנה יום הכפורים לא היה יום מקודש ולא יום עינוי, (יש שפירשו שהכוונה למוצאי יום הכפורים, שהיה נעשה כיום טוב, והמשנה נקטה את השם 'יום הכפורים', משום שהשמחה באה מחמת סיום יום הכפורים, ולא מחמת שהוא יא בתשרי. דוקא הזמן בו כולם נקיים מחטא הוא מתאים לעסוק בזיווג זיווגים שלא מתוך תפיסה יצרית, לפי הנקיין - עלוני ממרא תשס"ט - היו המחולות רק בט"ו באב).

1458 מתאים מאד המשא הזה לימי מנשה, אשר כפי המסורת התנבא בהם ישעיה את נבואותיו האחרונות, עד שמנשה הביא למותו, בתוך ה'דמים רבים' ששפך בירושלים (עובדת מותו של

והשאר כלפי בני אדם, שיחרור העבדים והחזרת הנכסים שנקנו. את מצוות הצום קיימו בהקפדה, אבל את קיום המצוות האחרות עיכבו הקמצנות ואהבת הבצע של רוב בני העם. השופר הרים אמנם כבר את קולו בכל הארץ, אך הלחץ והעריצות עוד שררו בכל. אז קרא ה' אל נביאו, אשר משחו (לפי סא א ואילך) "לקרוא לשבויים דרור" (השוה: "וקראתם דרור" בחוק היובל, ויקרא כה י'), "לקרוא שנת רצון", (גם איוולד, Alterth, מהדורה שניה, עמוד 424, ואחרים, רואים כאן רמז לחוק היובל וראיה שהחוק הזה היה נשמר על ידי טובי העם) - אל נביאו זה אומר ה': "כשופר הרם קולך" כאותו שופר שזה עתה נדם קולו בלי לעשות רושם, הרם אתה עכשיו את קלך "והד לעמי פשעם". הנביא מסביר אחר כך לעם הנתעה, שבצום בלבד אין ממלאים עוד את רצון ה' ועל כן אין לקוות לישועה ולהצלה מצידו, אלא מלבד הצום צריך למלאות גם את שאר דרישות היום: "הלא זה צום אבחרהו פתח חרצבות רשע התר אגדות מוטה ושלח רצוצים חפשים וכל מוטה תנתקו, הלוא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית".

אותו פרק נח בישעיה ייחסו אמנם המבקרים המאוחרים ביותר - שכבר גייגר קדם להם (בספרו אורשריפט) - לתקופה שלאחר הגלות, אולם, אף אם מאחרים אותו ביותר (כגון דוהם, שלדעתו מקורו בימי נחמיה), עם כל זה מוכיח היחס שבין פרק זה לבין חוק יום הכיפורים את ביטולה של אותה המסקנה, שהוסקה מן התעלמותו של פרק ח בספר נחמיה מענין יום הכיפורים. ועוד שהרי כפי שנראה להלן, נרמזו בישעיה סא א-ב. אשר שייך לתקופה קדומה יותר, (השוה באודיסין, מבוא לכתבי הקודש, עמוד 395), על שנת היובל, והרי חוק היובל נשען על חוק יום הכיפורים. ועוד יש להעיר, כי הפרשה שקודמת לפרק נח (נו ט-נז יג), המדברת על עבודת גילולים בישראל, מתאימה יותר לזמן שלפני הגלות, וכך אין דבר שמונע להכיר בדעה, שפרק נח שייך לתקופה שלפני הגלות, ולקבל את השקפתו של זקש, מלבד ה"אני מאמין" של המבקרים. אולם, קרוב

חזקיה בימי ישעיה, משתמעת מציון דה"ב לב לב, שיתר דברי חזקיה וחסדיו כתובים בחזון ישעיה בן אמוץ על ספר דברי הימים למלכי יהודה וישראל, אמנם אם היה מנשה מוציא את ישעיהו להורג, היה הדבר נזכר לדורות, ולכן נראה שקבלו חכמים את האגדה שמנשה רדף אותו, ותוכ"ד הרדיפה נפגע ישעיהו, ודבר זה נזכר בצורות שונות בספרים החיצוניים). הפרק הקודם פותח ב'הצדיק אבד ואין איש שם על לב', והוא חזקיהו, ו'מפני הרעה נאסף הצדיק', כפי שראה חזקיהו ברוח קדשו שעתידים בניו להביא רעה גדולה, וכמו שאמר לו ישעיה (בפל"ט). וכל דבריו בפנ"ז הוא לתאר את ההבדל בין הדור ההולך, הדור שעשה צדקה ומשפט, ובין הדור הקם, של ילדי עוננה, שכלפי חוץ עדיין עושים את הטקסים הדתיים, אבל מבפנים כבר נרקב תכנם. 'ותשורי למלך בשמן', מלמד שהדברים נאמרו בזמן המלוכה, 'ותשלחי ציריך מרחוק', שכן מנשה היה בקשרים מדיניים עם בבל ועוד ארצות. ולמרות שנראה כי הביא שלום בארץ, 'אין שלום אמר ה' לרשעים', השלום הזה לא יחזיק זמן רב. השערתו של רד"צ שהצום המדובר שם הוא יום הכפורים, מתאימה לנאמר 'לכוף ראשו כאגמון', מה שרומז אולי להשתחויות של יום הכפורים, אך פחות מתאימה להזכרת השק והאפר, ואולי הם בלשון הפלגה כדי להגחיק את הצום והצער, המתבטאים בדברים חיצוניים שלא משקפים את הפנימיות הרצויה.

מאד לוודאי, שלמימי יאשיהו התאמצו הנביאים להפיץ את תורת משה רבנו על כל דרישותיה וגם את חוק היובל, ושהם השתרשו לפחות בלב טובי העם.¹⁴⁵⁹

1459 הדעה הזו, על איחור ישעיהו חלק שני, נעשתה – כדברי רד"צ – ל'אני מאמין' של ממש, גם חוקרים שמרנים, וגם כאלו המטילים ספק בתורת התעודות ובאיחור התורה, יענו ויאמרו קדוש קדוש על איחור ישעיהו (למשל מ.צ. סגל, ור' לעיל 532), לא תועיל כאן המסורת הברורה של התרגומים, ספר דניאל (ראה מבוא לישעיהו, מאת עמוס חכם, ב'דעת מקרא') בן סירא (מה ד, מח כז), עזרא הרביעי, מגלת ישעיהו מן הגנוזות, האוונגליון, יוספוס (המספר כי כך היה מקובל כבר בזמן כורש, קדמוניות יא א ב), וכמובן המסורה, ואף לא סימני האחדות יוצאי הדופן בין החלקים, כפי שפירטה למשל רחל מרגלית בספרה 'אחד היה ישעיהו' (ת"א תשי"ד, וכן שמואל גרינברג, 'לפשוטו של מקרא', ת"א תש"ה, עמ' 157 ואילך). קשה למצוא עוד תיאוריה, מצד אחד כ"כ מוסכמת, עד שהמטיל ספק בה לנאיבי ייחשב (האחרון מהחוקרים המוכרים שהאמין באחדות ישעיהו היה אהרן קמינקא, שהלך בעקבות שד"ל, ובספרו 'מחקרים במקרא ותלמוד', ת"א תרצ"ח, הראה את אחדותו הלשונית המובהקת, ע"ע תולדות ישראל ליעבץ, כרך ב: מוצא דבר), ומן הצד השני כ"כ חסרת אחיזה במציאות. אף מחקר ואף חוקר לא הציגו אפילו היתכנות של אירוע כזה, בו מתנבא ישעיהו השני כביכול. השפה שלו אינה בשום אופן שפה שתיתכן בימי שיבת ציון, כבר בימי יחזקאל ואילך השפה מזוהה בבירור כעברית מאוחרת, וחדרו לתוכה ארמאזיזים באופן שיטתי, לא כל שכן הספרות שאחרי הגלות כמו דניאל ואסתר. התוכן שלו לא רלבנטי למציאות של שיבת ציון, לא בהיקף הנחמה שהוא מתאר, כסתירה גמורה למציאות, לא בדילמות המשתקפות בו, כגון המלוכה, האלילות, בהן הוא עוסק (לעומת המציאות: היעדר מלוכה, דלות ולחץ מסביב, נישואי תערובת ומריבות עם צרי יהודה), ולא במציאות המדינית, אין שום רמז לא רק לפרסים עם הסגנים והפחות מתוצרתם, אלא אפילו לא לנצחון האשורים על הבבלים, הגלות שהוא יודע עליה היא גלות אשור (נב ד). לדמיין את ישעיהו מ-סו בימי עזרא ונחמיה, משקף שיבוש ועיוות של כל מושג שיש לנו על ההיסטוריה (ראה פירוט מופלא: תולדות האמונה הישראלית ח"ו עמ' 27, 123, ח"ח עמ' 57), ועזרא עצמו מזכיר 'והתנבי חגי נביאה וזכריה בר עדו', כביכול מבלי לדעת על נבואותיו הכבירות של אותו נביא. להניח שהתנבא על הגאולה, אבל לא עלה ולא נקף אצבע עם העולים, בודאי בלתי אפשרי. וגם שום אירוע מבבל, או שום דילמה מחיי הגולים, אינם משתקפים בספרו כלל. ואילו ארץ ישראל שזורה בכל גיד ונימה מפסוקיו הנפלאים, גם מבחינת תיאורי הטבע, גם מבחינת תיאורי המלכות ועבודת ה' ומצב העם (ולמשל הקריאה הזו על היובל או על הצום שמדבר עליה הנביא בפרק שמזכיר רד"צ). ההסברים שנתנו חוקרים להתהוות החיבור הזה בין הנביא הכביכול אנונימי לבין ישעיהו בן אמרץ, כה מגוחכים הם, עד שפטורים אנו מלהזכירם (ראה למשל: תולדות האמונה הישראלית חלק ח עמ' 51, הרן: תקופות ומוסדות במקרא ת"א תשל"ג עמ' 270), כל הרעיונות האלו מוצעים, בזמן שכבר ספר מלכים ב לב מעיד שספר ישעיהו כבר כתוב ומפורסם בזמנו! אין היתכנות לישעיהו השני, לא בא"י ולא בבל, לא אחרי הגלות, ולא אחרי שיבת ציון. ואעפ"כ 'אני מאמין'!

עיקר אמונה זה פירש זאב וייסמן: "על פי השקפתם (של ולהויזן ותלמידיו) אין הנביא מגיד עתידות... בהתאם לכך אם חורגת הנבואה מן האופק ההיסטורי של הנביא וצופה מאורעות מאוחרים שאינם ידועים בתקופתו, יש להטיל ספק במידת האותנטיות שלה", (מבוא למקרא, 1989, 9.3.1. יש לציין כי האגיפטולוג הבריטי המפורסם, קנת קיטשן, בספרו 'על אמינות הברית הישנה', תומך באחדות ישעיהו, ואת אזכור כורש הוא מבאר לא כנבואה, אלא בדומה למה