

ו"מנחה" (שמו"א נ', י"ד). וצריך לשים לב גם לזאת, שעפ"י היו מקריבים חטאת אחת בחד עם הרבה קרבנות אחרים (במדבר כ"ח"כ"ט) ולכן יכלו לעבר עליה על נקלה מבלי להזכירה, כשהיו מונים את הקרבנות באפן כללי. והדברים האלה מתאימים גם לקרבן אשם—כנראה, שגם הנביא ירמיהו (י"ז, א') נתכון למנהגי העבודה כשעת הקרבת החטאת כאמרו: "חטאת יהודה... הרושה... ולקרנות מזבחותיכם", מפני שרק את דם החטאת בלבד היו מזים על קרנות המזבח (ויקרא ד', ז', כ"ה, ל'). וכנראה הסתמך גם זכריהו ט', ט"ז—שלפי דברי מפרשים אחדים קרום הוא כהרבה לירמיהו (53) על הדבר הזה. גם בהושע ד', ח' מוצאים אנחנו את קרבן החטאת: "חטאת עמי יאכלו" (54) (ראה: Halévy Recherches bibl. II p. 230 ופרושי לויקרא עמ' רכ"א).

וילהויזן סובר, כי בימים קדמונים יצרו החיים את הפולחן ושניהם היו אחוזים ודבוקים איש ברעהו, אולם לפי המקור ח"כ אין הדבר כך: הפולחן הוא אבסטרקטי—מפשט והוא נבדל ונפרד מהחיים (Gesch. s 78 u. 83).—וילהויזן הסיק את המסקנה הנ"ל מתוך זה, שמחד גיסא בנה את תולדות הפולחן בתקופה העתיקה מחמר העובדות המעטות אשר במקורות ההיסטוריים, המספרים גם על היחס שבין הפולחן ובין החיים, ומאידך גיסא נדונו המצוות המסתעפות לארך ולרחב אשר כספר החקים (ת"כ) כדברים אבסטרקטיים ומחסר מקורות היסטוריים אי-אפשר היה לו להמלך בהיסטוריה. וילהויזן הביט מבעד לזוגיות צבועות כצבעים שונים. אדרבא ינסו פעם לסדר את תולדות הפולחן כימי הכית השני עפ"י הספרים ההיסטוריים של יוסף פלזיום ויתכוננו רק בעובדות כמו שהן, באופן אוביקטיבי, מבלי לשים לב להשקפותיו של כותב ההיסטוריה—הראה נראה אז את התמונה כפי שהיא מתארת בתורת החקים (ת"כ)? האם מקדש חוניו כמצרים או מקדש השומרונים על הר גריזים או מקומות הפולחן האחרים של היהודים מחוץ לארץ ישראל^{א)} אינם יכולים להמיל ספק בלבנו כדבר ערכו ותקפו של חק רכוד-הפולחן?! האם תעוליהם של המתיונים, של החשמנאים האחרונים ושל משפחת הורדוס מתאימים לתורת החקים התיאוקרטית אשר בחמשת חומשי התורה?!

החגים.

(פרק ט"ו)

צעירתו של ס' ת"כ בולטת ונראית ביותר, לפי דברי וילהויזן, בחקי החגים

א) עין במאמר: "בתי הכנסת בימי קדם" בגליון הספרותי של ה' Presse 1878

והמועדים. הסמנים המעידים כאן על התהוותו של המקור ת"כ אחר גלות בבל הם רבים במספרם ובהירים מאד (Gesch. 84—123); ויש להתפלגא—אומר וילהויזן—שעד זמנם של גנף־ומקא לא שמו לב להם. — אולם אליבא דאמת אם נתבונן אליהם מקרוב נראה את אפסותם של כל היסודות והסמנים האלה. בראש ובראשונה נזכיר את הקורא, שכבר הראינו לעיל (עמ' י"ג ואילך), שאין שום רשות להפריד בין הדבקים ולהרחיק מתוך המקור היסודי של ת"כ (Pg) את אותם החלקים אשר המבקרים החדשים מסמנים אותם כשיכים לספר הקדושה (H) ולקבע אחר הנתוח הזה את אפיו המיוחד של המקור הזה (Pg). כיחוד הוכחנו לעיל (עמ' י"ט), כי חקי החגים והמועדים אשר בויקרא כ"ג (ביחד עם במדבר כ"ח־כ"ט) הם סדר הגים מאוחד והרמוני ואין שום דבר שיכריחנו לקרע ממנו את הפסוקים: ט"כ"ב ול"ט־מ"ד (ויקרא כ"ג) וליחסם למקור אחר, לספר הקדושה. מלבד זאת הפנינו לעיל (עמ' נ"ב) את לב הקורא לחלוקת חקי החגים אשר בויקרא כ"ג לשני חלקים המסתימים שניהם בפסוק חוזר שוה («אני ד' אלהיכם»); והדבר הזה מעיר על אחדותם של פרקי החקים האלה. והדבר הזה—שהפסוקים: ט"כ"ב ול"ט־מ"ד אשר בויקרא כ"ג אינם דומים בכל ליתר החקים אשר בפרק הנ"ל ונראים כעין הוספה עליהם—יתבאר בפשיטות ע"י העובדה דלקמן. מתן החקים אשר כת"כ הוא מתן חקים מדברי כמלא מוכנה של המלה הזאת; ולא רק זה בלבד שנתן במדבר אלא גם נתן בהתאם לחיי המדבר. ויען כי שלשת החגים העקריים והראשיים האלה נועדו להיות לא רק חגים היסטוריים אלא גם חגי הטבע והחקלאות (ולפעמים היה היתרון לערך האחרון), שהוצאתם לפעל במדבר היתה בלתי אפשרית, לכן דובר על חגיגת החגים האלה בארץ ישראל בהוספות מיוחדות^{א)}; ולכן מתחילה ההוספה הראשונה במלים: «כי תבואו אל הארץ». ההוספה הזאת

א) בהערתנו זו יתברר ויתלבן דבר־מה, שהבקרת התדישה יכולה להסבירו רק ע"י רסוק אבריה של ת"כ: «מקוד יסודי», «הוספות מאוחרות לקבצי־החקים» והוספותיה של המערכת...

בשומנו לב אל הפסוק הראשון אשר בויקרא ואל פסוקי החתימה אשר בויקרא ובמדבר נראה ונוכח, כי היו שלשה מקומות במדבר להתגלות ה' ולמתן חקיו ומשפטי: א. הר סיני. ב. אהל המועד או מדבר סיני (במדבר א', א'). ג. ערבות מואב. החקים השונים נכתבו בראשונה על מגלות שונות (וזאת היא, כנראה, גם דעתו של ר' יוחנן בגמין ס', ע"א: «תורה מגלה מגלה נתנה שנאמר: אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי»). אולם בשעת חתימת התורה נאספו ונצטרפו (עפ"י כללים ידועים) חקים—שלוקחו מקבצים שונים—שהיו שיכים איש לדעתו וכיחד עם זה נשארה קימת גם כאן משמעותם הקודמת, שבצרו־החקים החדש היא נראית כאלו אינה מתאימה בכל אל הסביבה. וכך הראיתי והוכחתי בפרושי לויקרא (עמ' יז), כי חקת הקרבנות שבויקרא א"י מרכבת מחקים שנתנו באוהל המועד (הפרקים: א"ה)

מצוה אותנו לחג את חג הפסח גם כחג הקציר; החגיגה הזאת מתגשמת כמעשה מ"מחרת השבת", כלומר אחרי היום הראשון של החג (כיום הראשון של חול המועד) ע"י החלפת קציר התבואה והקרבת "ראשית הקציר" (עין בפרושי ל"ט ויקרא כ"ג, ט' ואילך). ההוספה השניה מלמדתנו את אפן החגיגה כחג הסכות בארץ הקדושה, באספס את תבואת הארץ" (ויקרא כ"ג, ל"ט-מ"ג): בני ישראל צריכים לקחת להם "פרי עץ הדר", "כפות תמרים" וכו' ולשמה בהם שבועת ימים לפני ה' וגם לשבת בסכות למען ידעו הדורות הבאים, כימי העשר והשפע, כי ה' נחם לפנים במדבר ודאג לכל מחסוריהם (עין בהושע י"ב, ט"ו-י"א). וגם בחקי המנחות בויקרא כ' באו בודאי הפסוקים: "ואי"ג לסיים את החקים האלה; אולם אחריהם נמצאת הוספה (הפסוקים: "יד"ט"ו) ובה מזכיר על קרבן, שיצטרכו להקריבו רק כימים הבאים כשכתם בארצם, — על מנחת הבכורים. בפרושי לויקרא עמ' קנ"ו ואילך הוכחתי את זהותם של מנחת הבכורים והעומר, שצו ע"י בויקרא כ"ג, ט'.

ערך החגים במקור ת"כ וקרבת החגים.

וילהיוון סובר, כי המקור ת"כ הפשיט מעל החגים את ערכם הטבעי-מקורי ויהפכם לחגים היסטוריים; אולם במתן-החקים הקדום היו, לפי דבריו, כל החגים—חגי טבע. ולמסקנה כזו הוא בא רק ע"י נתוחים בלתי מוצלחים. לאמתו של דבר מכירים ויודעים המקורות IE (שמות כ"ג ול"ד) והמקור משנה התורה (דברים ט"ז) את חג המצות רק כחג היסטורי גרידא. ואין אנתנו מוצאים בהם שום סמנים או רמז לזאת, שהחג הזה הוא גם חג ראשית הקציר. את הדבר הזה מלמדנו בפרוש רק המקור ת"כ בלבד (ויקרא כ"ג, ט' ואילך). ואת הקטע הזה (ויקרא כ"ג, ט' כ"ב), שרק על ידו מתבאר היטב הענין אשר בדברים ט"ז, ט', קרעו המבקרים מת"כ בחזקת היד; ואף-על-פי שבמדבר כ"ח, כ"ז מתנגד למעשה הזה בכל תקף, בכל זאת סובר וילהיוון (Gesch. s. 88),

ומחקים שנתנו על הר סיני (הפרקים: ו' ו-י'), שהיו מחוברים לפנים אל שמות כ"ט. ככה הראיתי שם שקרוב לאמת דבר זה, שויקרא י"ח הוא מחקי סיני והפרק הקרוב אליו ברוחו—ויקרא כ'—נתן באהל המועד (רמה ויקרא י"ח, כ"א ל"ג). ובאפן כזה צריך לבאר גם את ההוספות אשר בויקרא כ"ג; ואז יובן לנו היטב הכסוי הסתום "ממחרת השבת" (55) (ויקרא כ"ג, י"א, ט"ו), שלפי פרושי למקום הזה אין להטיל ספק בהוראתו.

א) החקה העקרית אינה אומרת לנו כלום ע"ד ערכו וטיבו של חג הסכות כימי נדויהם במדבר. צריך להסכים להנחתו של יוסף בן מתתיהו הכהן (קדמוניות III י"ד, ד'), שביום החמשה עשר לחדש השביעי צו בני ישראל לעשות סכות למען ימצאו בהן מחסה מקור החרף; ומסעם זה נקרא, כנראה, החג שחל בעונה זו בשם חג הסכות (רמה לישעיהו ד', ו'). הספור על הדבר הנ"ל—אפשר שיש רמז לזאת בויקרא כ"ג, מ"ג; (עין בפרושיהם של הראב"ע והרמב"ן, — המתרגם)—לא הגיע לידינו,

כי יש לו "הרשות הגמורה" להשתמש בראשונה בקטע הנ"ל לשם כאורו של משנה התורה למען חבר על ידו את חג המצות אל החיים ולחשב אחר כך (שם 103) את עמר השקורים ואת לחם החטה ל"סמנים קל"ע"רד" המגלים כ"בוגדים" את ראשיתם ומקורם של החגים. — אולם לאמתו של דבר אי"אפשר לתאר ולהבליט את הקשר של חג המצות אל חיי החקלאות יותר מאשר בת"כ: המלים "כי תבואו אל הארץ" וכו' משנים לפתע פתאם את מקום החויון של ההיסטוריה ומעבירים אותנו מהמדבר לשרה תבואה פורה ורכ"אלומות א).

בענין חג הסכות אנסו המבקרים את המקור ת"כ באפן אחר. כאן מעיר כביכול הכאור ההיסטורי אשר בהוספה (ויקרא כ"ג, מ"ג), שגם חג הסכות נחשב לחג היסטורי. אולם באמת מעידים שם מנהג לקיחת כפות התמרים וקביעת הזמן "באספכם את תבואת הארץ" (ל"ט"ט) על אפיו החקלאי של חג הסכות; ורק מצות הישיבה בסכות מזכירתנו עובדה היסטורית. ומצב הענינים הוא כזה, שהמקור ת"כ הבליט בפרוש את ערכם החקלאי של שלשת החגים הראשונים, אולם במקורות IE צוינה רק חשיבותו העקרת של חג המצות, שהוא בראש ובראשונה חג היסטורי ובשניה — חג הקציר; אמנם במשנה התורה יש רמז גם לערכו השני של חג המצות, אולם הרמז הזה יוכן לנו רק ע"י הדברים הכרוכים והמפורשים שנאמרו בענין הזה במקור ת"כ.

הקרבנות הם, לפי המקור ת"כ, קרבנות צבור של העדה בלבד — מדגיש ואומר וילהליון בתקף — ובמקורות אחרים — דווקא קרבנות החגים הם קרבנות יחיד (Gesch. s. 102). בנגוד לדברים האלה נוכל לאמר, כי המקור ת"כ מלמדנו בפרוש במקומות אחדים, שהוא לא צוה על הקרבת קרבנות יחיד בחגים, מפני שהקרבנות האלה הונחו בו בתור הנחה מוקדמת; ובאמת נצטוו כבר עליהם בחקי הברית (שמות כ"ג, י"ד); כויקרא כ"ג, ל"ח ובמדבר כ"ט, ל"ט כתוב בפרוש, שיקריבו לה' קרבנות צבור מלבד קרבנות נדיבה של יחידים; וגם במדבר ט"ו, ג' מדבר על קרבנות יחיד בימי החגים (עין גם במדבר י', י'). ואם כן יש רק ההבדל הזה, שבת"כ מדובר בפרוש על קרבנות צבור בחגים וביתר המקומות אשר בתורה לא נזכרו הקרבנות האלה. ואולם הדבר הזה יתבאר בפשיטות בזאת, שבמקור ת"כ נתנה הוראה לכהנים למען ידעו את סדרי הפולחן במקדש המרכזי, אולם בספר הברית, למשל, נתנו המצוות לעם (56). והאיש הרוצה להסיק מתוך שתוקתם של יתר חלקי התורה מסקנה זו, שבימי קדם לא היו מקריבים בימי החגים קרבנות צבור כלל, יצטרך להניח גם הנחה זו, שבימי קדם לא היו קיימים קרבנות צבור בכלל; וההנחה הזאת אינה אפשרית לפי מל"ב ט"ו, ט"ו — ועין

כי היו מקריבים מדי יום ביומו, בבקר ובערב, קרבן צבור, לכן מוכן הדבר
מאליו שביום השבת ובחגים הכפלו הקרבנות האלה.

קביעת החגים בת"כ לפי ימי החדש.

וילהויזן רואה את קביעת החגים לפי ימי החדש כראיה נוספת לזאת, שח"כ
נוצרה אחר גלות כבל (W. Gesch. s. 104). ולעומת זה צריך, לפי המקורות
IE ומשנה התורה, לחג את החגים — אומר וילהויזן — לא בימים קבועים של
חדשי השנה, אלא את הפסח — כחדש האביב, את חג השבועות — אחרי קציר
החטה ואת חג הסוכות — אחרי האסיף. — ואולם אי-אפשר בשו"א לקבל את ההנחה
הזו, כי המקורות IE ומשנה התורה לא קבעו בריוק את זמן החגים (57) ונתנו
את הרשות לכל אחד ואחד לחג את חג הפסח, למשל, כחפצו; וצדק דילמאן
באמרו (Sitzungsbericht d. Akad. 1881 s. 932), «כי בודאי ראו צרך לעצמם
לכסם ולקבע את לוח הזמנים למען יוכלו לחג את החגים יחדו ובעת אחת».
ומלבד זאת מעידה גם משמעות המלים בשמות י"ג, ג' ובמשנה התורה ט"ז, ג',
ו' — «זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מכית עבדים» — כי בני ישראל חגגו
את חג הפסח יחדו כיום מנבל וקבוע. גם האסור לעשות מלאכה בשביעי של
פסח (דברים ט"ז, ח'; ראה שמות י"ג, ו') מלמדנו באופן ברור, כי היום הזה נקבע
חובה לכל ישראל כיום השבת וכיום החדש (עמוס ח', ה').

אולם מדוע אפוא נקבעו החגים במקור ת"כ לפי ימי החדש, ובמקורות
אחרים — לפי תקופות השנה? הסבה דלקמן גרמה, כנראה, לדבר הזה. אין שום
ספק, שבני ישראל היו חוגגים לפנים, בימי קדם, את יום החדש ולכן חשבו את
חשבונותיהם לפי חדשי הלכנה^א. אולם מאידך ניסא מראה אותנו קביעת החגים
לפי תקופת השנה, כי גם שנת החמה נתקבלה בישראל^ב; והדבר הזה מוכן מאליו
ומתאים אל הטבע (58) ואל אפן חייו של עם עובד אדמה. וגם המקור ת"כ היה מוכרח

(א) «הוראתה של המלה 'חדש' אצל הצורים ואצל עמי שם אחרים לא היתה 'ירח'
ימים, אלא בכל מקום שהשתמשו בה הצורים היה לה המיד מובנה המלא והקדום: 'אור חדש',
'הלכנה בחדושה' — ורק בני ישראל החלו להשתמש בה לשם סמון 'ירח ימים' — 'מהדבר הזה',
שהשם 'חדש' לירח ימים, היה שגור בפיהם, למדים אנחנו, כי חדשי הלכנה היו ידועים להם
היטב, מה שהיה מוכן מאליו בחיי העמים הבלתי-יציבים וגם בחיי הערבים הנודדים במדבר. —
ואת זאת אנחנו למדים גם מתוגת החדש שהיתה נהוגה אצלם במשך כל תקופת המלכים»
(דילמאן בספר הנ"ל עמ' 929).

(ב) הכנענים היו קוראים לחדשים בשם 'ירחים', היו חושבים את החדש, עפ"י, לכן
שלשים יום והיו מתלקים אותו לשלשה עשורים (Decade). — כל הדברים האלה מעידים, כי
החדשים לפי חשבון הכנענים, שנתקבלו גם בישראל בחיי חול, היו חדשי-חמה אורחיים
(דילמאן בספר הנ"ל; ומקצתם נאמרו כבר ע"י קרדנר בפרושו ליואל עמ' 210).

לחשב את השכונותיו לפי שנת החמה, מפני שבאפן אחר לא היה יכול לצוות על הבאת העומר כחג הפסח ועל חגיגת הסכות בחדש השביעי וגם בזמן האסיף (ויקרא כ"ג, ל"ט). ולכן צריך להניח הנחה זו, שבכל שלש שנים בערך היו מוסיפים חדש אחד למען השוות את שנת הלכנה לשנת החמה^(א) 59). השנה היתה לפעמים בת שנים עשר חדש ולפעמים — בת שלשה עשר חדש. אולם כחיים האזרחיים, וכיחוד בחיי ההמונים עובדי האדמה, השתמשו, כנראה, בשנת החמה, שהיו מחלקים אותה, מבלי שים לב לחדשי הלכנה, לשנים עשר חלקים בני שלשים או שלשים ואחד יום, כמו שנהוג הדבר גם בימינו; וכך חלק נקרא גם כן בשם "חדש". לחדשים האקונומיים האלה, שהיו חלים תמיד באותה תקופה, קראו שמות מיוחדים כשמות תקופות השנה: אביב, זיו, איתנים, בול^(ב) (עין ברש"י סנהדרין י"ג, ע"ב, ד"ה: שמר את חדש האביב); ואולם את חדשי הלכנה סמנו רק במספרים סדוריים בלבד: "החדש הראשון, השני, השלישי" וכו'. חכמי התורה, ראשי העם או הכהנים היו מהויבים לסדר את לוח-הזמנים הרתי ולשים לב כיחוד לזאת, שהיום החמשה עשר לחדש הראשון, בתור התחלתו של חג הפסח, יחול בחדש האביב—חדש שהשעורה מתבכרת בו. ותוצאת הסדר הזה היתה, שגם יתר התגים היו חלים בתקופות ידועות של השנה, כפי דרישת החק. אולם אם היום החמשה עשר של החדש הראשון חל לפני היום הראשון של האביב, אז היו החכמים מוכרחים להוסיף חדש לבנה אחד^(ג). ולפיכך היה היום החמשה עשר של

(א) קביעת חדש האביב והחמאת חדשי הלכנה לשנת החמה היו נעשות באפן פשוט מאד: אם בסוף חדש הלכנה השנים-עשר גדלה תבואת השרה במדה כזו, שאפשר היה לקוות כי באמצע החדש הבא תתבשל לגמרי, אז היה נחשב החדש הזה לחדש הראשון של השנה; ואם לא—החדש הבא אחריו (דילמאן בספר הנ"ל, עמ' 93).

(ב) "שנים מהשמות העבריים העתיקים של חדשי השנה נמצאו גם בכחבות פיניקיות קפרוסיות: "בל" בכתבת אשמנעור ובכחבות קפרוסיות 10 u. 1,1 N 3 Corp. inscript sem. (p. 93 N 86 u. 90 p. 13 ff u. 36 u. 107). וירח אתנם" בכתבת קפרוסית שנגלתה זה עתה (שם: p. 93 N 86). והם היו בלי ספק שמות של... כנעניים (אולם עין כמאמרו של דרנבורג כ-124 p. 1881 REI). ואת זאת אפשר לאמר גם על "האביב". ודבר זה, שהאביב" בא תמיד בלוחת היא הידועה והמלה "חדש" וגם הוראתו עדיין מובנה ומחזורת היטב, איננו מונע אותנו מלהגיד, כי המלה הזאת ("האביב") היתה בשכבר הימים גם שם של חדש; והרי היא דומה בזאת ל"אתנים"—"בול"—חדש הגשמים—זיו"—חדש הפרחים, אתנים⁽⁶⁰⁾. "חדש נחלי איתן" (אשר לא יכזבו את מימיהם) (דילמאן בספרו הנ"ל, עמ' 925).

(ג) בעל סדר עולם (פרק כ"ו) מוצא את עקבותיה של שנת מעוברת⁽⁶¹⁾ כזו ביחזקאל. ביחזקאל א' א"ב כתובה הרשימה הזאת: "ברביעי] בחמשה לחדש היא השנה החמשית לגלות המלך יויכין"; ובפרק ח', א' נאמר: "בשנה הששית, בששי בחמשה לחדש". בזמן שבין שני המאורעות המסופרים בשני הפרקים הנ"ל—שנה ושני חדשים מבדילים ביניהם — ישב יחזקאל שבעה ימים אצל בני הגולה (ג' מ"ו) ושכב בלי תנועה שלש מאות ותשעים יום על צרו השמאלי

החדש הראשון לחדשי הלכנה יכול לחול באחד מימי האביב, מהיום הראשון בו עד יום השלישם בו. וזען כי העם השתמש בחשבון השנים המתאים לחייו הכלכליים, לכן נאמרה בחקים המיועדים לבני העם המצוה לחג את חג הפסח בחדש האביב באפן סתמי; ורק ראשי הדת היו קובעים בכל פעם את היום כאביב שבו היו צריכים לחג את חג הפסח; ואולם הם היו מכוונים את קביעות הזמנים (62) לפי מצוותיו של המקור ת"כ ולפי סודות הלוח שקבלו מאבותיהם (עין בספרי "מר שמואל" עמ' כ' ואילך: סוד העבור) ובמקרים יוצאים מהכלל—גם לפי צרכי העם באותה שעה (עין בסנהדרין י"א, ע"א): כמדומה אני, שגם כונת המזמור לאסף העתיק (פ"א, ד') היא, שאת חג הפסח היו הוגנים בהיות הלכנה במלואה (רמה מזמור פ"א, ט' למזמור נ', ז'); ראה במלונים את כאור המלה "כסה" (עין גם בספר הנ"ל של דילטמן עמ' 932).

הברלים אחרים בין המקור ת"כ לבין יתר ספרי החקים.

גם ההכרלים המיוחדים האחרים, כענין חקי החגים, אשר בין ת"כ לבין יתר המקורות יעברו ויבטלו אחרי שקול דעת נכון. נדבר רק על ההכרלים החשובים כביכול:

א. במשנה התורה ט"ז, ד', ח' וגם ביחזקאל ט"ה, כ"א נחשב— לפי דברי וילהויזן— יום הקרבת הפסח כיום הראשון של החג, אולם לפי המקור ת"כ מקריבים את הפסח ביום הארבעה עשר לחדש והשבוע של החג מתחיל ביום החמשה עשר (W. Gesch. s. 107 u. 110).— מקורה של החלטה זו הוא בטעות שמעה וילהויזן כהכנת הפסוקים השייכים לענין הזה. את הפסוק אשר ביחזקאל ט"ה, כ"א כבר בארתי והסברתי כדי הצרך לעיל (עמ' ט"ב). אולם ביחס למקור משנה התורה עלינו להגיד, כי המלים "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר" (דברים ט"ז, ד') הטו את לב וילהויזן להגית, שהיום הראשון של החג הוא היום שבערבנו חל הפסח. אולם ההנחה הזאת— הנחת שוא היא בהחלט: "בערב ביום הראשון" הוא הערב שלפני היום הראשון, מפני שהיום בא לקצו עם שקיעת החמה, ככתוב בדברים כ"ד, ט"ו, והערב שיד ליום שלאחריו. ולו היו אוכלים את הפסח רק בערב שאחרי היום הראשון של החג, כי עתה לא היה יכף לצוות בפסוק ג' "שבעת ימים האכל עליו מצות", מפני שאחרי הקרבת הפסח היו באים באפן כזה רק ששה ימים של אכילת מצה. ומלבד זאת מוצאים

וארבעים יום על צדו הימני (ד', ה' ואילך). סכום כל הימים האלה = 40 + 390 + 7 = 437. בשנה אחת ושני חדשים יש רק ארבע מאות ושלושה עשר יום (29 + 30 + 354) ואפילו בשנת חמה ושני חדשים אין אלא ארבע מאות עשרים וששה יום; נמצאנו למדים מכאן, שרק בהניחנו הנחה שהשנה ההיא היתה שנה מעוברת, שהיא בת שלש מאות שמונים וארבעה יום, נוכל לישב את המספרים אשר ביחזקאל.

אנחנו ראייה נצחת לכאורנו זה בשמות י"ג, ג'י'; הקמץ הזה שיש, לפי דברי וילהליון (J. f. D. Th. 1876 s. 544), למחברו של משנה התורה; ובכל אופן שהוא אינו צריך לסתר סתירה בולטת את דברי משנה התורה; משה מדבר שם אל העם: "זכור את היום הזה אשר יצאתם מצרים... היום אתם יוצאים... שבעת ימים תאכל מצות!" ומחזור הדבר, שהמלים האלה נאמרו לעם ביום שאחרי ליל היציאה מארץ מצרים (שמות י"ב, מ"ב); (א) והיום שאחרי ליל היציאה הוא לפי הדברים האלה היום הראשון של שבעת ימי החג. ומכיון שלפי משנה התורה ט"ז, א', ו' היה קרבן הפסח נאכל בליל היציאה, נמצאנו למדים שהיום הראשון של שבעת ימי החג הוא היום שאחרי הערב אשר בו היו מקריבים את הפסח. — וילהליון מביא ראייה גם מדברים ט"ז, ח', שאחרי הקרבת הפסח היו חוגגים רק ששה ימים. אנחנו מוכרחים להפנות שוב את לבנו אל שמות י"ג, ו' המבואר באופן הטוב ביותר את הפסוק הנ"ל אשר בדברים. בשמות כתוב: "שבעת² ימים תאכל מצות וכיום השביעי חג לה". המקור משנה התורה שנה את הנוסח של הפסוק הנ"ל והגדירו באמרו: "ששת ימים תאכל מצות וכיום השביעי עצרת לה' אלהיך"; מובנם של שני הפסוקים הנ"ל אחד הוא (ראה להלן); כונת משנה התורה היא: אחרי אכלך מצות ששת ימים, עשה ביום השביעי עצרת. ומובן הדבר מאליו, כי גם ביום הזה היו אוכלים מצות כמו שצונו בני משנה התורה ט"ז, ג' (63).

ב. לפי ת"כ היו בני ישראל מחויבים — אומר וילהליון — לחג גם את היום השביעי של פסח, כיום "מקרא קדש", בירושלם ועולי הרגל אשר לא ישבו בסביבות ירושלם היו מוכרחים להתעכב בה כל שבעת ימי החג, אולם לעומת זה סתיר להם ס' משנה התורה לשוב לבתיהם בבקר שאחרי הקרבת הפסח (W. Gesch. s. 108). — לאמתו של דבר אין ת"כ מתכונת כלל — בקראה את היום השביעי של פסח בשם "מקרא קדש" — לצוותם על חגיגת היום הזה

(א) והדבר הזה, שהיציאה מצרים היתה לפי במדבר ל"ג, ג' ממחרת הפסח, אינו סותר את הנאמר במקום הזה, יען כי התורה רואה (בשמות ובמשנה התורה) את מכת הבכורות ואת רשות היציאה (שמות י"ב, ל"א) כהתחלת היציאה אעפ"י שעצם היציאה היתה — מה שמוכן מאליו — רק ממחרת.

(ב) אמנם בתרגום השבעים ובתרגום השומרונים כתוב כאן "ששת", אולם אפשר להוכיח על נקלה, שכאן לפנינו תקן שנעשה לפי דברים ט"ז, ח'.

(ג) בפרושי לויקרא כ"ג בארתי בענין העמר וחג השבועות, כי המלה "בבקר" אשר בדברים ט"ז, ז' מתכונת ליום הששה עשר בניסן. ובכ"ז לא אכנס כאן את הבאור הזה, שאיננו בגדר הודאות הגמורה, לחשבון. אולם נעיר כאן, שיכול להיות שהשיבה לבתיהם הותרה להם גם ביום החמשה עשר בניסן — ביום החג (עין בתוספת הגינה י"ז, ע"ב).

בירושלם, יען כי כל יום שבת הוא, לפי ת"כ (ויקרא כ"ג, ג'), "מקרא קדש" (א); גם ראש השנה ויום הכפורים הם "מקראי קדש" ובכ"ז לא צונו בני ישראל להראות בימים האלה את פני ה' בירושלם. ועוד: איך היה המקור ת"כ יכול לדרש מהם להתעכב בירושלם עד היום השביעי של החג, אם כאותו הפרק (בפסוק י') הוא מצום על התחלת הקציר קודם החג? (ב) ולכסוף אם נעין היטב בדבר זה נראה, שהמקור ת"כ מכריע, כמו משנה התורה, בין שבעת ימי חג הפסח לבין שבעת ימי חג הסכות. בענין חג הסכות כתוב שם: "חג הסכות שבעת ימים לה" (ויקרא כ"ג, ל"ד), "תחנו את חג ה' שבעת ימים" (ויקרא כ"ג, ל"ט, מ"א; במדבר כ"ג, י"ב); אולם על חג הפסח נאמרו שם רק הדברים האלה: "בחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה', שבעת ימים מצות תאכלו", כלומר: צריך לאכל מצות במשך שבעה ימים, אולם רק היום הראשון הוא "חג". והדבר הזה מפרש יותר בשמות י"ב, י"ד: "וזהו היום הזה (היום הראשון של החג) לכם לזכרון וחגתם אותו חג לה'". בשפת החקים המדויקה והקצרה של ת"כ נקרא רק היום הראשון של חג הפסח בשם "חג" (64), אולם שבעת ימי חג הסכות נקראים כלם בשם הזה. והדבר הזה לא יתבאר אלא בשימונו לב לזאת, שגם ת"כ וגם משנה התורה (א) דורשים טאת בני ישראל לחג רק את היום הראשון של חג הפסח "במקום אשר יבחר", אולם בחג הסכות הם מחויבים, לעומת זה, לשהות שם כל שבעת ימי החג.

אמנם בשפת העם הפשוטה היתה למלה הנ"ל ("חג") הוראה רחבה יותר. מחוץ לת"כ השתמשו בכטויי הזה לשם סמון כל חג-שמחה (ד); וככה אומרים משה ואהרן (שמות י', ט'): "חג ה' לנו" ובמקום אחר אומר אהרן אל העם (שמות ל"ב, ה'): "חג לה' מחר". ולכן קורא משה, בדברו אל העם, ליום השביעי של פסח, אשר משנה התורה בשם "עצרת" יקבנו, בשם "חג" (ה) (שמות י"ג, ו). אולם בחוקי

(א) עין לעיל עמ' ד' בדברים שאמרתי שם נגד קיונן (Kuenen).

(ב) ובפרושי לויקרא הוכחתי, שאין ספק כלל ששם מדובר על היום השני של חג המצות; ואפילו לפי דברי הקראים חל עפ"י יום הקציר באמצע החג.

(ג) ומובן מאליו שאין כונתנו להגיד, כי ס' ת"כ היתה ביסוד דבריו את המצוה אשר במשנה התורה; להפך, המצוה הזאת נתפרשה למדי בת"כ גופא (ויקרא כ"ג, ט' ואילך). ואם הנקרת המודרנית מיחסת את הפסוקים האלה (ויקרא כ"ג, ט' ואילך) לספר הקדושה ושוללת אותם מאת המקור היסודי של ת"כ (Pg), אז תמצא בהוכחה המכריעה שלפנינו, המראה את אחדותם של ויקרא כ"ג, א"ח וויקרא כ"ג, ט"כ-כ, ראייה לסתור את דבריה.

(ד) ויש אשר המלה "חג" מסמנת גם את "קרנן החג"; ראה, למשל: שמות כ"ג, י"ח; מלאכי ב', ג'; תהלים קי"ח, כ"ז.

(ה) אפשר שבשימוש לב אל החג שהם עתידים לחג במדבר (שמות ה', א; י', ט') קראו שם ליום השביעי של פסח בשם כזה; ויכל להיות, שהחגיגה הזאת יצאה באמת לפעל ביום השביעי לצאתם ממצרים, אעפ"י שהתורה איננה מודיעה אותנו את זמנה. לפי דברי המכילתא (שמות י"ג, ו) מסמנת המלה "חג" את "קרנן החג" וגם היום השביעי של פסח טעון "חגיגה".

הכחנים (ת"כ) משמשת המלה "חג" כמונח (Terminus) ידוע הבא לציון רק את שלש הרגלים.

ג. גם הרבירים הבאים להלן מבדילים ביהוד, לפי דברי וילהויזן, בין חקי החגים אשר בת"כ לבין החקים אשר במקורות אחרים. ואלה הם: (1) חג הסכות הוא—לפני משנה התורה ט"ז, י"ג, לפי מ"א ח', ט"ז ולפי יחזקאל מ"ה, כ"ה—בן שבועה ימים, אולם בת"כ נוסף עליו, כמו בדה"ב ז', ט', יום שמיני. (2) סי' ת"כ מדבר על שני חגים חדשים אשר זכרם לא בא ביתר מקורות התורה—והם: ראש השנה ביום הראשון לחדש השביעי ויום הכפורים בעשור לחדש הני"ה (655) (W. Gesch. s. 108 u. 111).—לו השוה המקור ת"כ את שלשת החגים: היום השמיני של חג הסכות (עצרת), ראש השנה ויום הכפורים לשלשת החגים האחרים: פסח, שבועות וסכות, כי אז היו העובדות האלה יכולות ללמדנו דבר מה. אולם את זאת אין אנחנו מוצאים בת"כ. שלשת החגים האחרונים (פסח, שבועות וסכות) הם "חגים", כלומר רגלים; אמנם רק היום הראשון של חג הפסח נבדל מיתר הימים וצוין בתור "חג", מפני שהושם לב לקציר המלח באותם הימים ולכן הותר להם לעזוב את עיר הקדש אחרי הקרבת קרבן הפסח (הפסח כמוכנו המצומצם וכמוכנו הרחב: צאן ובקר—דברים ט"ז, כ'); אולם ששת הימים האחרונים של חג הפסח הם בכ"ז רק כעין המשך של היום הראשון, מפני שגם בימים האלה צריך לאכל מצות ומהן נטל החג הזה את שמו הרגיל והשכיח: "חג המצות". החג השני נקרא בגלל המצוה הכתובה בויקרא כ"ג, ט' ואילך בשם "חג השבעות"; בכמדבר כ"ח, כ"ז הונה החג הזה ("בשבועותיכם") כדבר ידוע ומפורסם והקרבתו שצוו עליהם להקריבם ביום הזה מעידים שנחשב ל"חג" (ראה להלן). בענין חג הסכות נאמר פעמים אחדות שכל שבועת הימים הם "חג". אולם לעומת זה ברור הדבר שהיום השמיני⁶⁶ (עצרת), ראש השנה ויום הכפורים לא הוכרו להגירשמהח. יום העצרת נבדל ונפרד מהחג שלפניו גם בתקף העקרת, בויקרא כ"ג, המדברת בפסוק ל"ד רק על חג בן שבועה ימים וגם בהוספה לתקף הזאת, שבה צוו בני ישראל על לקחת ארבעת המינים ועל הישיבה בסכות רק בשבועת הימים הראשונים בלבד (ויקרא כ"ג, ט', מ"ב); וגם בכמדבר כ"ט צוו להקריב שבועים פרים רק במשך שבועת הימים הראשונים (ביום הראשון—שלשה עשר פרים, ביום השני—

(א) בירושלמי נדרים, בתחלת פרק ה' [והענין הזה מובא ברין במסכת נדרים (בבלי מ"ט) כתוב, שבלשון בני אדם נקרא גם יום העצרת בשם "חג", אולם לא בלשון המקרא]. הפוסקים האחרונים (עין ב"שערי תשובה" לא"ח סי' תרס"ח) רוצים להוכיח שגם יום העצרת הוא חג למען הצדיק את הנוסח: "חג העצרת" אשר כתפלה. אולם לפי פשוטו של מקרא אין להוכיח הזאת שום ערך. הידנחים מביא במחזור את הנוסח: "השמיני עצרת החג הזה", כלומר: היום השמיני הוא יום העצרת של החג⁶⁶ (חג הסכות).

שנים עשר וכו'— לפי פרזג'סיון הולך ופוחת); אולם יום העצרת נכתב לחוד ואינו שייך לסדר הקרבנות הנ"ל. ואין שום ספק שראש השנה ויום הכפורים לא נחשבו לרגלים. סדר הקרבנות אשר במדבר כ"הכ"ט מראה בפרוש ובבהירות את ההכרע שכין פסח, שבעות וסכות מחד גיסא לבין עצרת, ראש השנה ויום הכפורים מאידך גיסא. מספר הפרים שהקربו לשם החג (בתורת "מוספים") גותן לנו קנה מדה נכון מאד למד בו את שמחת החג. ובאופן כזה היה חג הסכות חג השמחה החשוב ביותר, מפני שהיו מקריבים בו מדי יום כיומו שלשה עשר— שבעה פרים. בפסח ובשבעות היו מקריבים מדי יום כיומו שני פרים בתורת קרבנות חג. (הקרבנות אשר בווקרא כ"ג, י"ח ואילך אינם קרבנות חג, אלא הם באים כהוספה על לחם הבכורים; עין בפרושי שם); ולעומת זה מוצאים אצלנו במספר הקרבנות של יום העצרת, ר"ה ויוהכ"פ רק פר אחד. ויען אשר החגים האחרונים האלה לא נחשבו לרגלים ולחגי שמחה, לכן אין משנה התורה מדבר על אודותיהם, כמו שהמקור הנ"ל ומפר הברית אשר בשמות אינם מזכירים כלל וכלל את ראשי החדשים, אעפ"י שהגינתם היתה נוהגת כבר בימים קדומים⁶⁷. גם ליום השבת אין זכר בספר משנה התורה העקרי (י"ב-כ"ו); המקור הזה מדבר רק על אודות חגי השמחה והרגלים, שבהם היו בני ישראל עולים אל המקום הנבחר לשמח שם לפני ה' (68), מפני שכראש ובראשונה רצה לשנן להם את מצות רכוז הפולחן במקדש אחד.

ועתה נבין על נקלה מפני מה שלח שלמה את העם הנאסף לבתיהם ביום השמיני, בעצרת (מ"א ה', ס"ו), מפני שהיום הזה נועד רק לטנוחה

(א) וצדק דימאן (E¹³s. 635) באמרו, כי מדבר זה — שהמקורות IE ומשנה התורה עוברים בשתיקה על חגיגת ראשי-החדשים—אנחנו למדים, כי חקי החגים והמועדים אשר בספרי החקים האלה אינם נגדר השלמות ורק המקור ת"כ בלבד הוא בר סמך בענין הזה. נובך סובר בספרו "ארכיאולוגיה עברית" עמ' קל"ט ואילך (לפי וילהויין p²118), כי מחד גיסא הרחיקו ורחו, מתוך כונה ידועה, את חגיגת החדש בגלל אמונת ומנהגים תפלים-אליליים שהיו תלויים בה, ומאידך גיסא גרס, שלא בכונה, לדחיה זו ערכו החשוב והמכריע של יום השבת, שהלך לו בדרכו המיוחדת והיה נחשב מכאן ואילך לפי הפסקות קבועות ומסודרות, בנות שבעה ימים כל אחת, מבלי שים לב כלל אל ראש החדש, שיום השבת היה נפגש אתו, תחת אשר מלפנים היה נשען ונסמך עליו. — יסודו של הבאור האחרון הזה הוא הנחה בלתי מבוססת שאינה שמה לב לכל הראיות והסמנים—הנחה שמקורו של יום השבת הוא בארבע צורות ההופעה של הלבנה⁶⁷). ומכיון שהזמן של ארבע ההופעות האלה הוא בן עשרים ותשעה יום וחצי, הרי היה צריך לאחר ככל חדש את יום השבת ביום אחד או בשנים; אולם לשבת כזאת אין זכר ואין רמז בשום מקור מן המקורות. גם הרעה הראשונה לא תוכל עמוד, יען כי אי אפשר להניח (גם אם לא נשים לב לדבר זה, שאין אצלנו מוצאים בשום מקום זכר לאמונה תפלה-אלילית שהיתה תלויה בחגיגת החדש), שבעלי שיטה תיאוקרטית ירצו לדחות ולהרחיק את חגיגת החדש; וקא ביום החדש היו הולכים לישמע את דברי הנביאים ואת עצותיהם (מל"ב ד', כ"ג).

ולשקט^א). שתיקתו של יחזקאל אינה מלמדת אותנו כלום, מפני שגם חג השבועות לא נזכר בו (עין לעיל עמ' מ"ג). — נשים לב גם לזאת, שהנביאים (הושע ב', י"א; יחזקאל מ"ו, י"א) השתמשו, כנראה, בשם "חגים" למען סמן את שלשת הרגלים ובשם "מועדים" — לעצרת, לר"ה וליוהכ"פ; עין בפרושי לזיקרא מ"ו: "על קדמותו של יום הכפורים".

ד. בתקופת המלכים היתה חליפת השנה חלה באסיף — בסתו; חג האסיף סמן את סיומם של השנה והחגים (שמות כ"ג, ט"ז; ל"ד, כ"ב); ולעומת זה העבירה ת"כ, לפי דברי וילהויזן, את ראש השנה לאזרחים לחדש האביב ורק ראש השנה הדתי (יום התרועה) חל בראש חודש האסיף; ואולם חג הסכות בא אחריו. ובעת אחת עם השוב השנים מתקופת האביב החלו לסמן את החדשים — אומר וילהויזן — במספרים תחת השמות העבריים העתיקים (אביב, זיו, כול ואתנים). את ראש השנה הדתי היו חוגגים, כנראה, בראשונה ביום העשירי לחדש תשרי (יחזקאל מ', א') ורק אחר כך עקרוהו, לפי דברי וילהויזן, וקבעוהו ביום הראשון לחדש השביעי (W. Gesch s. 111 f). — הדברים שיבואו להלן יסתרו את ההחלטות הנ"ל של וילהויזן:

חשוב השנה החל מתקופת האביב היה נהוג כבר בימים קדומים, כפי שאפשר ללמד משמו"ב י"א, א'; ממל"א כ', כ"ב ומיזאל ב', כ"ג.² — אין כונתו של שמות כ"ג, ט"ז לקבע את חג האסיף בזמן שלפני סוף השנה, אלא הבטויים "צאת השנה" ו"תקופת השנה" מסמנים גם את ראשית השנה הגזבלת את צאת השנה הקודמת (דמה דהיי"ב כ"ד, כ"ג לשמו"ב י"א, א'). אגב: לפי שנת החמה חלה התחלת

(א) ואולם הקבלה התלמודית באה לרבות גם את יום העצרת לשמחת חג הסכות (פסחים ע"א); והעובדה הזאת גרמה לשנוי אשר בדהיי"ב ז', ט'; התלמוד (מו"ק ט). משתדל לישב את המקראות⁶⁹ אשר בדהיי"ב ז', ט' ובמל"א ח', ס"ו. — אולם לנגד עיני הפשיטא היה, כנראה, נוסח אחר בדהיי"ב ז', י': "ובחמשה עשר לירח האתנים" וכו', מפני שהוראתה של המלה "כסא" (70) בסורית היא: יום החמשה עשר בחדש, כמו שמלמדנו תרגום הפשיטא במל"א י"ב, ל"ב ואילך. (הערותו של מיכאלים ב' Castelli Lex. syr. ע"ד המלה "כסא" איננה נכונה כלל וכל"ל). לפי הנוסח של הפשיטא החל, כנראה, חג חככת הבית בראשון לחדש האתנים; וחג הסכות החל ביום השמיני לחדש הניס, מה שמתבאר על נקלה עפ"י הדברים הכתובים לעיל (עמ' צ"ו ואילך). ובאפן כזה אין המקראות אשר בשני הספרים הנ"ל סותרים איש את רעהו.

(ב) דברים מפורטים יותר ע"ד ראש השנה נכתבו בפרושי לזיקרא כ"ג. — דילמאן מעיר בצדקו, כי "העובדה הזאת, שכל חקי החגים נפתחים בחג הפסח⁷¹ והמצות ומסתימים בחג הסכות (ולערכה של העובדה הזאת לא שמו, עפ"י ר"ב), מעידה עדות ברורה... ולו ידעו הכהנים רק את השנה המתחילה בחדש האסיף — חדש שהלילות והימים שוים זה לזה —, כי עתה היו פותחים את רשימת החגים בחג הסכות". (Sitz-Ber. der Akad. von B. 1881 s. 924). — אנחנו יכולים להביא ראיה מוספק בן מתניהו הכהן, שרשימת החגים אשר בספרו (קדמוניות III י', ב') מתחילה בחגי האסיף, מפני שבזמנו היה היום הראשון בתשרי ראש השנה העקרי.

השנה של תקופת האסיף בראשון לאתנים;^א) היום הראשון של חג האסיף היה יכול לחול, לפי באורנו דלעיל (עמ' צ"ו, צ"ז), כפרק הזמן הזה: חמשה ימים לפני הראשון לירח האתנים עד היום העשרים וחמשה בו; וכאפן כזה צדקה ההגדרה הכללית: "וחג האסיף תקופת השנה" (שמות ל"ד, כ"ג). ולעומת זה יהא צריך להגיד, לפי דברי וילהויון, שהתחלת השנה היתה ביום הראשון לירח בול מכיון שחג הסכות חל בירח האתנים (מל"א ח', כ'); וחדש האביב היה באפן כזה החדש הששי אחרי התחלת השנה. אולם הדבר הזה, שהשנה החלה בעת שהיום והלילה שוים זה לזה (בראשון לירח האתנים) ושחג הפסח חל בחדש השביעי של השנה, מתאים יותר אל המציאות.^ב הנחתו של וילהויון, כי בימים קדומים היו מסמנים את החדשים בשמות ולא במספרים סדוריים, היא מתוסרת כל יסוד ובסיס (73). השמות נמצאים רק כספור על בנין הבית בימי שלמה (74) (מל"א ו', א'; ח', ב'). בחמשת חומשי התורה (75) מזרמן השם "אביב" רק בענין קרבן הפסח בלבד. — הבקרת נוחסת לת"כ את כל יתר הזמנים הקבועים והמפורשים אשר בתורה. — ועוד: אין אנחנו מוצאים גם ע"י אחד משמות החדשים האלה את מספר היום; ומעובדה זו אנחנו יכולים להסיק מסקנה, כי בשמות האלה השתמשו רק לשם קביעה כללית של תקופת השנה שבה ארע מאורע זה או אחר. (עין לעיל עמ' צ"ו. יואל, שחלוקי הדעות על זמנו מרובים וגדולים, סמן את החדש הראשון (ב', כ"ג) במספר סדורי (76).

והנהחה, כי השנה החלה בעשור לחדש, לא תתקבל, בנגוד ליחזקאל מ', א', על לב מי שהוא. ואם בית הלל אומרים (משנה ר"ה א', א'), שכחמשה עשר בשבט "ר"ה לאילן", הרי אין לזמן הזה, שנקבע לשם דינים ידועים, שום יחס אל חשבון השנה לאזרחים ולעניני דת; ואינני מבין בשום אפן, איך יכול וילהויון למצוא ראייה לדבריו במשנה הנ"ל (Jahrb. f. d. Th. 1877 s. 437). "ראש השנה" הכתוב ביחזקאל מ', א' הוא או "החדש הראשון של השנה", כמו שמתרגמים השבעים, או שהשנה ההיא היתה שנת השובל, כמו שאומרת הגמרא בערכין י"ב, א', המתחילה בעשור לחדש תשרי (ויקרא כ"ה, ט'). עין בפרושי לויקרא ט"ז. ה. בשמות כ"ג, י' ואילך צוה כנ"י להפקיר ככל שנה שביעית את תבואת אדמתם בלבד; השנה השביעית הכתובה שם היא רק זמן יחסי (רל"ט"כ). אמנם —

א) ההתחלה הוּו של השנה היתה בהרבה ענינים "ראש השנה" Κατ' ἄρχην (עין בפרושי במקום הנ"ל). "בחיי האכר מסתימת השנה. לפי חקי הטבע, עם אסף התבואה מן השדות והגנים ומתחילה עם החריש והורע" (72) (Dillman in Sitz. Bericht der Berl. Akad. 1881 s. 715) ב) הדבר הזה פוגע במדה גדולה יותר בהשערותו של נובק (Arch. II 152). שחג האסיף לא היה קבוע ועומד בזמן ידוע; ובממלכה הצפונית, שאקלימה היה קשה וזועם יותר, היו מאחרים לחג את חג האסיף; ונמצא (לפי דבריו) שירבעם (מל"ב י"ב, ל"ב) לא שנה ולא חרש כלום!

מוסיף וילהויזן—במשנה התורה ט"ו, א' מדובר על זמן קבוע ומהלט, אולם הדבר הזה נאמר רק על שמטת כספים בלבד. ואך כת"כ נקבעה—אומר וילהויזן—שנת שבת קבועה ומהלטת גם לשמטת קרקע; שנת השבת דומה ליום השבת⁸⁴ (Wellh. Gesch. s. 119—121). — אולם כל אדם, שאין לו דעות מוקדמות, יסכים ויודה, שרק ויקרא כ"ה, א"ו מכאן היטב את הפסוקים אשר בשמות כ"ג, י"ד. א. הפסוק י"ב אשר בשמות כ"ג, שבו מדובר על יום שביעי קבוע, מלמדנו באופן ברור כי המלה "והשביעית" אשר בפסוק י"א שלפניו מהכונת לשנה שביעית קבועה ומהלטת. גם משנה התורה באר ככה, כדבר מקובל וידוע, את החק אשר לפנינו. וס' משנה התורה לא חשב כלל וכלל לבטל את שנת השבת ולהפכה לשנה של שמטת כספים. להפך, חק שמטת הכספים מתבסס דוקא על חק שמטת הקרקע; העניינים אינם זורעים בשנה השביעית ואין להם די תבואה למחיתם ולכן צותה התורה לשמטת כסוף השנה הזאת את חובותיהם (עין לעיל עמ' ט"ו). גם החק הכתוב במשנה התורה על נתינת מעשר עני, "מקצה שלש שנים" (דברים י"ד, כ"ח) הניח כהנחה ידועה את שנת השבת, יען כי רק באופן כזה יש בכל מחזור בן שבע שנים שתי שנים של מעשר עני, השנה השלישית והששית, ושנת שבת אחת, שאינה חיבת כלל במעשר. ולו היתה השנה השביעית רק שנת שמטת כספים בלבד מבלי שמטת קרקעות, כי עתה היה צורך, לפי משנה התורה, לחלק את הזמן לשני מיני מחזורים: מחזורים בני שלש שנים למעשר עני ומחזורים אחרים בני שבע שנים לשמטת כספים.

ועוד: גם בשמות (כ"ג) גופא נאסרה עבודת האדמה בשנה השביעית, כי ללא זאת, לא היה מדובר כלל על זריעת האדמה ("תורע") ולא היה אומר: "שש שנים תזרע את ארצך" (שמות כ"ג, י); להפך, המחוקק היה צריך לצוות בשמות כ"ג על זריעת השדות בשנה השביעית, מפני שבאופן אחר לא ימצא בן אדם שיזרע את אדמתו בשנה השביעית מכיון שאסור לו לאסוף את תבואתו הביתה.

גם מצות שבת הממוכה למצות שמטה מעידה על חברתה, כי גם השנה השביעית—שנת שבתון היא⁷⁷). והמסקנה היוצאת מכל הנאמר כאן היא, שהפסוקים: א"ו אשר כווקרא כ"ה מכארים ומפרשים היטב את הפסוקים: י"ד א אשר בשמות כ"ג⁷⁸).

(א) וילהויזן רוצה למצא הבדל בין ת"כ לבין החקים אשר במקורות אחרים גם כענין יום השבת; השבת היא לפי המקורות האחרים, בעקרה ובסודה, יום המנוחה של העבד, האמה והתחמה, אולם לפי ת"כ—אומר וילהויזן—מצווה הארון על המנוחה והשבתה השלמה—אנחנו יכולים לפטר עצמנו מלקבל דעה זו, מפני שלא רק עמוס ח', ה' בלבד סותר את הדעה הזו, אלא גם עשרת הדברים אשר בשמות כ', ח"י; שם נאמר בפרוש, כמו במקור ת"כ, שיום השבת יום קדוש הוא: "לא תעשה כל מלאכה: אתה ובנך ובתך".

ו. וילהויזן סובר (Gesch. s. 121-123), כי שנת היוכל אשר בת"כ היא תקנה חדשה לגמרי אשר לפנים לא ידעוה. העברים היו יוצאים לחפשי בראשונה בשנה השביעית לעבודתם; ואפשר לשער, כי השנה השביעית הבלתי קבועה נעשתה אז לשנה קבועה. ירמיהו (ל"ד, י"ד ואילך) משתמש—אומר וילהויזן—בשם "דרור", שויקרא כ"ה, ו' מיחסו לשנת היוכל, למען סמן בו את השנה השביעית; והדבר הזה—מוסיף וילהויזן—מתאים גם ליחזקאל מ"ו, י"ז.—ואולם המסקנה הזאת בנויה על יסודות שוא! ירמיהו לא נתכון לשנה שביעית קבועה, מפני שהוא אומר בפרוש (ל"ד, י"ד): "ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך". ועוד: ירמיהו אינו מדבר על "שנת דרור", אלא על קריאת "דרור איש לאחיו". אי-אפשר היה לקרוא לשנה השביעית בשם "שנת הדרור", מפני שלא היתה קבועה ומחלטת. יחזקאל מ"ו, י"ז מתכון רק לשנת היוכל. עין גם בפרושי לויקרא מ"ז: "על קדמותו של יום הכפורים".

לענין חקי החגים אשר בתורה אני רואה צרך לעצמי להוסיף את ההערה הכללית הזו, כי רק בת"כ בלבד מוצאים אנחנו תכנית מלאה ושלמה של כל החגים. במקורות אחרים נזכרים לרגלי סכות ידועות רק אחדים מהם; והעובדה הזאת, כי על חג החדש דובר רק בת"כ, תשמש ראיה לדבר זה. בספרים ההיסטוריים של התנ"ך נזכר לפעמים אחד החגים במקרה בעלמא; חג השבועות לא נכתב (מלבד דהיי"ב ח', י"ג) שם כלל.

חג האסיף נזכר מפני שבמקרה חלה חנכת בית המקדש של שלמה באותו הזמן.—ואי אפשר להאמין בשום אופן בדבר זה, שבימי גלות בבל או בתקופה שלאחריה הנהיגו חגים חדשים לגמרי, אשר לפנים לא ידעום, כאמרם כי ה' נתנם למשה במדבר. ודבר זה אינו מתקבל על הדעת, כמו שאי-אפשר להאמין לזאת, שכלב מי שהוא נצנצה מחשבה לקבע את ארבעת ימי הצום (זכריה ח', י"ט) בתורה.

הכהנים והלויים.

(פרק ט"ו).

א. יחזקאל והלויים.

היחס של הלויים, הכהונה השניה במעלה וחשיבות, אל הכתנים הראשונים במעלה ובחשיבות—כפי שהוא מתאר במקור ת"כ, ביחוד בספר כמדבר—מראה אותנו, אומר וילהויזן, כי ספר החקים הזה לא היה במציאות כלל בימי הנביא יחזקאל. לפי יחזקאל (מ"ד, זי"ט"ו) לא יהיו הלויים טכאן ואילך כהנים (כמו שחיה נהוג עד עתה) בבית המקדש אשר בירושלם החדשה, אלא רק משרתי המקדש בלבד; ההורדה הזאת ממדרגתם באה בתור עונש על היותם עד עתה