

גבריאל גולדמן | איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי

מוסד הרב קוק מיסודם של הרב י. ל. הכהן מימון וד"ר יצחק רפאל

איוב

עולם בנוי וחרב ובנוי

פרשנות והגות

גבריאל גולדמן

עם מבוא מאת הרב חיים סבתו



הוצאת מוסד הרב קוק • ירושלים

לרעייתי היקרה אנה,
בתודה ובאהבה

כל הזכויות שמורות למחבר
גבריאל גולדמן, כפר אדומים © תשפ"ד, 2023
מהדורה שנייה מתוקנת – תשפ"ו, 2026

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר – כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת בכתב מהמחבר.

מסת"ב 978-965-7265-49-9 ISBN

עריכה לשונית: שרה פוקס
עיצוב עטיפה: סטודיו מיכל קוטנר

הודפס בישראל

תוכן העניינים

מבואות לספר / 1

מטרת הפירוש שלפנינו.....1
הרב חיים סבתו | "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב".....4

פרקי הקדמה ועיון / 8

איוב – הספר.....8
מחבר הספר.....8
מבנה הספר.....9
הקשיים בהבנת ספר איוב – לשון, תוכן, השקפה.....11
האם ספר איוב הוא ספר תאולוגי או ספרותי, שמתאר חווית סבל?.....13
איוב – האדם.....15
מיהו איוב ומתי חי – אם בכלל?.....15
היה או לא היה?.....18
האם איוב היה מישראל? הקשר שלו למשפחת אברהם.....20
איוב כצדיק בינוני, ירא שמייים, אך לא אוהב ה'.....22
פרשנות – המקרא מפרש את עצמו.....26
השם 'איוב' ואזכורו במקרא.....27
רַעִי אִיּוֹב.....28
שמות נוספים בספר איוב.....30
מושגים לשוניים בספר איוב והקשרם לתקופת האבות.....32
ההופעות השונות של שמות ה' בספר איוב ומשמעותן.....36
אמונות ודעות בספר איוב.....37
חשיבות הגמול.....37
השָׁטָן.....38
השטן, קטגוריו של איוב, כסנגורו של אברהם במדרשי חז"ל.....43
"ה' צִדִּיק יִבְחֶן" – מדוע הניסיונות דווקא לצדיקים?.....45
המסר המרכזי של ספר איוב – פרשנויות שונות.....47
רמב"ם – משל היה, המסר רעיוני.....47
רמב"ן – מעשה שהיה כך היה.....54
אבן עזרא – סיפור שמתפתח.....57
הרב יוסף דוב סולוביצ'יק – איוב עבר תהליך והפך להיות אדם אחר.....58
הרב יונתן זקס, פרופ' שלום רוזנברג – אלוהים מאמין באדם.....59

169	הלימוד מהקדמונים
172	נחמה לאיוב
173	פרקים ט-י מענה איוב לבלדד
174	חלק ראשון – איוב מדבר על ה' בגוף שלישי
175	הבריאה והגמול
179	אשר בשעה ישופני והרבה פצעי חנם – הסערה כמשל
187	חלק שני – איוב מדבר ישירות אל ה' בגוף שני
197	פרק יא מענהו הראשון של צופר
198	החידוש בדברי צופר
200	תוכחה לאיוב על דבריו
202	אין חקר לחכמת האלוה
206	עצה לאיוב לשוב לפני ה' ואז ייטב לו
210	פרקים יב-יד מענה איוב לצופר
212	חלק ראשון – טענות איוב כלפי רעיו
231	חלק שני – טענות איוב כלפי הבורא
244	טבלת סיכום – מענות איוב כנגד טענות רעיו במחזור הראשון

מחזור שני | גורל הרשע – 'רשע וטוב לו' / 247

248	פרק טו מענהו השני של אליפז
249	חלק ראשון – תוכחה לאיוב
256	חלק שני – גורל הרשע
262	פרקים טז-יז מענה איוב לאליפז – ארץ אל תכסי דמי
263	ביקורת על דברי הרעים
267	תלונה על הייסורים שהאל מביא עליו
272	בקשה לזיכוי איוב במשפטו עם האל
276	תלונה על היחס הבלתי הוגן של הרעים לסבלו
280	תלונה על מותו הקרוב בטרם תצא צדקתו לאור
282	פרק יח מענהו השני של בלדד – נר רשעים ידעך
286	אור רשעים ידעך – אובדן הרשעים בדימויים שונים
294	פרק יט מענה איוב לבלדד – "מי יתן אפו ויכתבון מלי"
295	תוכחה לרעים
298	תלונת איוב על סבלו בידי שמיים
301	תלונת איוב על סבלו מבני אדם
307	איוב מתחנן אל רעיו
308	משאלתו של איוב לגאולה
312	אזהרה לרעי איוב
314	פרק כ מענהו השני של צופר לאיוב

סיפור המעשה / 62

62	פרק א תם וישר
66	ויהי היום
68	השמת לבך על עבדי איוב
69	החנם ירא איוב אלהים
70	עוד זה מדבר וזה בא
74	בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תפלה לאלהים
75	פרק ב ועדנו מחזיק בתמתו
82	זיבורא ועקרבא
87	ברך אלהים ומת – הפועל 'ברך' כמילה מנחה
90	בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו
91	לנוד לו ולנחמו
93	וינעדו יחדו לבוא – או חברותא או מיתותא
95	פרק ג אחרי כן פתח איוב את פיהו ויקלל את יומו
96	פרק ג – מבנה
99	פרק ג – תוכן והסבר מילים
107	איוב אינו מתפלל
110	פרק עיון האם נוח לו לאדם שנברא או נוח לו שלא נברא?

מחזור ראשון | הצדיק הסובל – 'צדיק ורע לו' / 114

114	פרקים ד-ה מענהו הראשון של אליפז
120	חזון אליפז – הגדרת החזון
124	חזון אליפז – תוכן
125	קרא נא ה'יש עונך – תוכחה
127	הבריאה וההשגחה
130	אונאת דברים, כיצד?
131	מוסר שדי אל תמאס – חתימה בדברי עידוד ותקווה
133	הבסיס לדברי רעי איוב בכלל, והתבססותו של אליפז על החזון בפרט
135	פרקים ו-ז מענה איוב לאליפז
135	חלק ראשון – איוב מדבר על עצמו ואל עצמו
144	חלק שני – איוב מדבר אל הרעים
154	חלק שלישי – איוב פונה אל הבורא
157	פרק עיון האי שופרא דבלי בארעא
164	אפסות האדם אצל איוב כמענה לדברי אליפז
166	פרק ח מענהו הראשון של בלדד
167	דרישה מאיוב להכיר בצדקת האל ומשפטו

פרק עיון הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר, ופירוש – 'מעביר ראשון ראשון'...	479
פרק לד מענהו השני של אליהוא – חללה לאל מרשע	481
פרק לה מענהו השלישי של אליהוא	494
תשובות אליהוא לטענות איוב	498
פרקים לו-לז ויסקף אליהוא ויאמר – המענה הרביעי של אליהוא	502
חלק ראשון – צדקת האלוה בהשגחתו ובגמול על בני האדם	503
חלק שני – נפלאות אלוהים בגבורות הגשם, הרעם, הברק והסופה	515
פרק עיון עמוד האש ועמוד הענן – הסתרה כדי לאפשר גילוי	542

מענות ה' מתוך הסערה / 546

פרקים לח-לט מענה ה' הראשון	548
מן הסערה	554
נפלאות הבריאה המתגלות בתופעות הטבע בזמן ובמקום	557
פרק עיון תתהפך כחמר חותם ויתיצבו כמו לבוש – שיטת הרמב"ן בעניין הגמול,	
על דרך הסוד	563
נפלאות הבריאה המתגלות בבעלי החיים	572
פרק מ, א-ה ה' פונה לאיוב שוב, אך איוב אינו עונה	588
פרקים מ-מא מענה ה' השני	590
בהמות	595
לוייתן	599
פרק מב איוב מתנחם על דבריו	613
פרק עיון תכלית הידיעה – שלא נדע	621
כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב	624
וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו	627

פרקי סיום / 634

עולם בנוי וחרב ובנוי – תובנה מרכזית בספר	634
ממתיק מר במר	641

ביבליוגרפיה / 645

אכילת הרשע תמיתהו	320
נספח "זה חלק אדם רשע מאלהים" – על פי הקבלה	330
פרק כא מענה איוב לצופר	336
סתירת טענות הרעים על גורל רע לרשעים	342
טבלת סיכום – מענות איוב כנגד טענות רעיו במחזור השני	347

מחזור שלישי | משפט הרעים לאיוב / 348

פרק כב מענהו השלישי של אליפז לאיוב	348
חלק ראשון – תוכחה לאיוב	350
חלק שני – נחמה לאיוב	359
פרקים כג-כד מענה איוב לאליפז	362
פרק כג – תלונת איוב על כך שאלוהים מסתתר ממנו	363
פרק כד – תלונת איוב על מעשי הרשעים ושלוותם ועל כך שהבורא לא מודיע את זמן עונשם	368
פרק כה מענהו השלישי של בלדד	383
פרק כו מענה איוב לבלדד	387
פרקים כז-כח המשל הראשון של איוב – תוכן וחלוקה	395
פרק כז – שבועת איוב להחזיק ביראתו, לא כדעת הרעים	395
פרק כח – החוכמה האלוהית הנעלמת	403
פרקים כט-לא המשל האחרון של איוב	412
פרק כט – אושרו ומעמדו של איוב לפנים, עברו המזהיר	
שהיה משופע בכבוד ובתפארת	413
פרק ל – מצבו המושפל והעלוב של איוב כעת, ההווה הקודר,	
הגדוש עוני וסבל, חרפה ובוז	424
פרק ל, כה-לא, ופרק לא – שבועות איוב על צדקתו ותיאור אכזבתו וייסוריו	433
תמו דברי איוב	444
טבלת סיכום – מענות איוב כנגד טענות רעיו במחזור השלישי	446
פרק עיון תהליך התשובה של איוב	448

מענות אליהוא / 450

מבוא – כיצד יש להתייחס לדמותו של אליהוא ולדבריו?	450
מענות אליהוא – תוכן כללי	456
מענות אליהוא בהתייחס למחזורי הוויכוח הקודמים	457
פרקים לב-לג מענהו הראשון של אליהוא	461
פרק לב – דברי התנצלות של אליהוא על קומו לדבר	462
פרק לג – סתירת דברי איוב	464

מבואות לספר

מטרת הפירוש שלפנינו

ספר איוב הוא כספר החתום בפני רבים, אף בפני תלמידי חכמים ואנשים משכילים. מטרת הראשית בכתובת ספר זה היא לאפשר לימוד בהיר ומבואר של ספר איוב על פי דברי חז"ל והפרשנים הן ברובד הפרשנות המילולית הן ברובד ענייני השקפה ואמונה, בעיקר בשאלת הגמול.

בכל ספרי המקרא יש כיוונים פרשניים שונים ולעיתים סותרים. קל וחומר בספר איוב שיש בו מילים יחידאיות רבות, יותר מאשר בכל ספר אחר במקרא, ושתוכן דבריו קשה ורב משמעי. אנסה להביא את הכיוונים הפרשניים השונים בצורה בהירה וידידותית ככל שיתאפשר. לעיתים ארשה לעצמי לנקוט בזהירות קו פרשני מסוים ולהעדיף אותו ולנמק את בחירתי. והבוחר יבחר.

אגב לימוד ספר איוב עולות סוגיות עקרוניות רבות. אי אפשר להתעלם מהן, אך גם אי אפשר להאריך בספר זה בסוגיות שמצריכות ספרים שלמים לפירושן. לכן אזכיר את הסוגיות הללו, אנסה להביא את הצדדים העיקריים ואת הדעות העקרוניות שיש בהם, ואצרף מראי מקומות לקורא הנבון, בבחינת "תֵּן לְחָכְמָךְ וְיִחָכֶם עוֹד" (משלי ט, ט).

במבנה הספר משולבות שתי המטרות שלו. המבוא עוסק בפרקי הקדמה ועיון יסודיים, ולאחריו פירוש רציף על פי סדרו של ספר איוב. לעיתים שולבו גם פרקי עיון בציון כותרת מתאימה.

ככלל, בתחילת מענה או פרק יובא המבנה שלו או חלוקתו, ולאחר מכן ציטוט של פסוק או קבוצת פסוקים וביאורם. הפסוקים המבוארים יובאו באותיות מודגשות. לעיתים קשה לתפוס את העניין הכולל מתוך לימוד של פסוק יחיד, לכן במקומות מסוימים בחרתי לבאר קבוצת פסוקים המשלימה עניין שלם. עם זאת, לעיתים קרובות מילים ספורות ואפילו מילה אחת הצריכו עיון שלם, דיוק, בחינה והשוואה למקומות אחרים בספר איוב ובמקרא בכלל. בחלק מהפרקים בתחילת הספר הובא תחילה מבנה הפרק או המענה שהוא עצמו משמש פרשנות.

למרות החתירה לפרשנות שיטתית וסדורה, הפרשנות לא תמיד אחידה. חלק מהעניין שלי בפרשנות הוא מתן אפשרויות שונות ללימוד. לכן, על אף הרצון לפרש פירוש אחד, יש לטעמי מקום גם לגיוון הלימוד בפרקים השונים. על כן הובאו אפשרויות לימוד מגוונות, ואפשר לקחת מודל פרשני מפרק אחד גם לפרק אחר. כמו כן לא נמנעתי מלהביא פרשנויות שסותרות זו את זו.

למהדורה השנייה

בעיצומה של מערכה שנכפתה עלינו על ידי אויב אכזר אנו מוצאים את עם ישראל ברגעים היסטוריים של אחדות והתנדבות, עזרה הדדית, חמלה ותמיכה. בשיא נמצאים לוחמי צה"ל וכוחות הביטחון שנחלצו לעזרת ישראל מיד צר בגבורה מעוררת הערצה, השתאות והתפעלות. את הכוח ללוחמים נותנות הנשים הגיבורות, הילדים ואף סבים וסבתות שמגויסים למאמץ על מנת לאפשר את המלחמה ברשע.

מתוך הודאה לריבון העולמים שמזכה אותנו אחרי שנות הגלות הארוכות לקום ולהילחם באויבינו, אנו מבכים וכואבים את הקורבנות הרבים שהקריב עם ישראל ואת החיילים שחירפו נפשם ונפלו מות גיבורים למען תקומת העם והארץ.

רבים מסרו את נפשם, וכל אחד מהם עולם מלא. אנשים ונשים מלאי חסד ואמונה, שעסקו בבנינו של עולם, בתלמוד תורה, בהקמת משפחות, בקידום הכלכלה, במפעלים חברתיים ובאינספור פעולות טובות למען עם ישראל ולמען העולם כולו. חבל על דאבדין. הגיבורים הללו הם סמל ודוגמה לדור שלם שגדל בארץ ישראל, ונטל חלק חשוב בשילוב של עם ישראל עם לימוד תורה בארץ ישראל. ספרא וסייפא, הקמת משפחות גדולות, מגדלים ומחנכים בנים ובנות לתורה ולעבודה, התנדבות, יישוב ארץ ישראל ביישובים ובערים. בהם תלמידי חכמים, רבנים וראשי קהילות, אנשי חינוך, אקדמיה, תעשייה והייטק, עובדים חרוצים שקובעים עתים לתורה, אנשי חסד ופעילים חברתיים. וכל זה נעשה לשם שמיים, בשקט ובענווה, מתוך תחושת אחריות ושליחות, שלא על מנת לקבל פרס.

אשרינו שזכינו לדור גיבור כזה. שהחיינו וקיימנו והגיענו לראות את הדור הנפלא הזה.

המלחמה מעוררת שאלות בנושאים של טוב ורע, צדיקים ורשעים, גמול ובחירה חופשית, שהם נושאים מרכזיים בספר איוב. כמו כן היא עשויה לעורר באדם מחשבות לגבי מערכת היחסים שלו עם הבורא, מערכת יחסים שהיא אישית וסודית. המציאות המורכבת מציפה מחשבות ותהיות, שמבקשות התייחסות ומענה במקרא ובדברי חז"ל. המציאות של דורנו מתחברת עם שאלות הנצח.

מתוך אמונה גדולה בריבון של עולם שהביאנו עד הלום, מתוך אמונה גדולה בעם ישראל, בתורת ישראל ובדברי הנביאים, אנחנו מתפללים לה' שיחיש קץ גאולתנו ברחמים רבים, יזכה אותנו לראות בניצחון הטוב על הרוע שקם עלינו לכולתינו, וכל הרשעה כולה כעשן תכלה. ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים.

שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ זָכַר לָנוּ כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ
הוֹדוּ לְאֵל הַשָּׁמַיִם כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ

ג. ג.

כסלו תשפ"ו

מתוך לימוד ספר איוב יכולה להתאפשר הבנה ראשונית של ההתייחסות המקראית לשאלת הגמול בפרט ולנושא ההשגחה האלוהית על העולם בכלל.

והנה ראשית מה שתתבונן בו, אמרו: "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֻץ" ... והוא צווי בחשיבה והתבוננות – "עֵצוֹ עֵצָה" (ישעיהו ח, י), וכאלו יאמר לך: חשב במשל זה והתבונן בו ודע ענינו והבן ההשקפה הנכונה איזו היא.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

הרמב"ם לומד מהפסוק "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֻץ" שיש בספר עצה, השקפה מעמיקה שהאדם נדרש להתבונן בה. כדי להגיע לרבדים העמוקים יש ללמוד תחילה את הרובד היותר פשוט. אי אפשר להתייחס לסודותיו של ספר איוב או להשקפות שמובאות בו מבלי ללמוד תחילה את המצע הסיפורי. המסר העמוק נבנה על תשתית סיפורית, וכדי להבין את המורכבות של המסר יש להתחיל מהבנה פשוטה של הסיפור כמות שהוא. לכן נבאר תחילה את הרקע ואת סיפור המסגרת.

בסיס הספר שלפנינו הוא פרשנות חז"ל והפרשנים הקדומים והמאוחרים לספר איוב, ועל כן ציטטתי רבות את דבריהם הנוגעים לספר איוב במישרין ובעקיפין. דברי חכמינו הם כ"תפוחי זֶהָב בְּמִשְׁכֵּי־כֶסֶף דָּבָר דָּבָר עַל אֶפְנֵי" (משלי כה, יא)¹ ומחייבים העמקה ועיון. השתדלתי לנתח ולבאר את דבריהם כמיטב יכולתי, אך בדרך כלל העדפתי לצטט את דבריהם תחילה ורק לאחר מכן לנסות ולבארם, מכמה סיבות: מתוך הנחה ראשונית שדבריהם עמוקים ורבי אנפין מעבר לפרשנות שאציע; במקומות רבים עוצמת דברי חז"ל והפרשנים היא במילותיהם שלהם דווקא; לעיתים אפשר לפרש את דבריהם בכמה פנים ונכון לתת לפני הקורא את המקור ולאפשר לו קשר ישיר עם הדברים ועם הבנתם. במקומות אחדים לא נמנעתי מלציין פרשנות חדשה כאשר היה נראה לי שהדברים תואמים את פשוטו של מקרא.

יש בספר פרשיות רבות ועניינים הקשורים זה בזה שחוזרים על עצמם. השתדלתי לא לחזור על אותן פרשנויות ולכן הספר כולל הפניות רבות ממקום למקום.

ראוי להדגיש כי לעיתים דברי חז"ל הדורשים את פסוקי ספר איוב בהקשרים שונים נראים כדרשות עצמאיות, אסמכתאות בעלמא שאינן קשורות לפרשנות הפסוק או להקשרו בספר. בדרשות הללו השתדלתי לבאר את דברי חז"ל כשלעצמם, אך גם לבדוק אם אפשר לקשור ולהבין את הדרשות הללו כפרשנות לספר איוב.

1. ראה את הסבר הרמב"ם בהקדמתו למורה הנבוכים לפסוק זה.

שיש לו השלכות כבירות במקומות רבים נוספים, כפי שיובא בפרקי הסיום: 'עולם בנוי וחרב ובנוי – תובנה מרכזית בספר', עמ' 634.

במקורות שאין מצוין בהם ספר אחר, הכוונה היא לפסוק מספר איוב. ההפניות למסכתות הן לבבלי, אלא אם כן צוינה הפניה לירושלמי. ההפניות למורה הנבוכים הן לתרגום הרב יוסף קאפח. ההפניות לפירוש הרמב"ן הן על פי מהדורת הרב חיים דוב שעוועל. דברי שאר הפרשנים הם על פי המהדורות המקובלות במקראות גדולות.

בספרי זה הלכתי בעקבות חז"ל והפרשנים הקלסיים, מתוך אמונה בחז"ל ובדבריהם. אך לא נמנעתי מללמוד ולבדוק גם את הפרשנים החדשים עד מקום שידי הגיעה.

בתוך הפירוש שזורים גם פירושים רבים שלמדתי מרבתי. בשנת תשל"ט, עת הייתי תלמיד בישיבת ההסדר 'ברכת משה' במעלה אדומים, למדתי את ספר איוב מפי הרב אלחנן סמט, ובשנת תש"ן, למדתי במכללת 'הרצוג' את ספר איוב בשיעורים של הרב יואל בן נון, ששולבו בהם כמה שיעורים של הרב יעקב מדן. בכתביה כאן השתמשתי בתובנות רבות מתוך שיעוריהם, בייחוד משיעוריו של הרב יואל בן נון. כך לדוגמה, כל התרשימים של מבני הפרקים שיובאו בספר מתבססים על שיעוריו. לאחר שנים זכיתי ללמד את ספר איוב כמה פעמים לתלמידיי בישיבה הגבוהה 'מאור טוביה' שבמצפה יריחו. התודה והברכה לרבתי ולחבריי, ולתלמידיי יותר מכולם.

אני מבקש להביע כאן את תודתי העמוקה למורי ורבי, הרב חיים סבתו, שהסכים לכתוב פרק מבוא לספר. תודה מיוחדת לרב משה ליכטנשטיין שנתן לי את רשותו לצטט משיעוריו המעמיקים לספר איוב שהוקלטו והם מוקרנים ברשת. תודה מיוחדת לידידי היקר הרב פרופ' עוזי פוקס על עצותיו וליווייו במשך כל כתיבת הספר. תודה רבה לשרה פוקס, העורכת הלשונית המסורה של הספר על עבודתה המקצועית ועל סבלנותה. תודתי העמוקה לאחי היקר, דניאל משה הלוי ולחתני היקר הרב דוד מאלי, על הערותיהם המחכימות. תודה גם לידידי הרב פרופ' יהודה ברנדס, ד"ר מיכה גודמן, ד"ר גרשון צין וד"ר ציון עוקשי על הערותיהם, וכן לידידי הרב צבי שמשוני, יואל בן הרוש, חיים פלק, דודו לוי, דוד ינון הירשפלד ועוז אלפי. תודה לכל מי שלמדתי מדבריו, בספרים ובשיעורים, השתדלתי להקפיד לציין בכל מקום את המקור ולתת קרדיט כמקובל. תודה מיוחדת לדוד יהושע על עבודתו המקצועית ועל סבלנותו. יעמדו כולם על הברכה.

בסיום דברי אביע תודה לריבונו של עולם שזיכני להיות מיושבי בית המדרש והשפיע עלי מטובו הגדול ברכות עד בלי די. אני מודה על העבר ומתפלל על העתיד, הנותן ליעף כוח יזכני להשלים משימה נכבדת זו שנטלתי על עצמי והחילתי בה בכסלו תשע"ה. יהי רצון שלא תצא תקלה מתחת ידי ושזכזה לכוון לאמיתיה של תורה.

גבריאל גולדמן

כפר אדומים, אלול תשפ"ג

הרב חיים סבתו

"כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב"

הן יקטלני (לא) לו איחל
עד אגוע לא אסיר תמתי ממני

כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב
כי לא לפניו חנף יבוא

"כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב". כך מסכם הבורא את הוויכוח הארוך בין איוב לרעיו. במה דיבר איוב נכונה, ומדוע רעיו מואשמים שלא דיברו אליו נכונה, ואף נדרשים לכפר את פניו ולבקש ממנו על נפשם?

ספר איוב, מספרי החוכמה, מקורי ומיוחד במינו הוא מכל ספרי המקרא. מיוחד בנושאים שהוא עוסק בהם, מיוחד באופי השיח שעומד בעיקרו, מיוחד בתיאורי הכאב, מיוחד בתיאורי הרעות, האכזבה והבגידה, מיוחד בפניית האדם הדורש משפט אל אלוקיו, ומיוחד מאוד בסגנונו הספרותי העשיר, העמוק, מלא הדמיון והמליצה, תיאורי הטבע המרשימים, והאמנות הנפלאה. הפסוקים מהדהדים לנצח באוזני מי שקרא אותם, ומרעישים את לבבו עד המאמר האחרון: "לשמע און שמעתיך ועתה עיני ראתך על כן אקרא ונחמתי על עפר ואפר".

עסקו בספר איוב התנאים בשלוש משניות, האמוראים בתלמוד בסוגיה ארוכה וגדולי הוגי הדעות שלנו. רבי סעדיה גאון בספר שלם מקורי מאוד, והרמב"ם ביריעה ארוכה שפרש במורה הנבוכים, שבה ראה בדברי הרעים את השיטות השונות המקובלות במחשבה בעניין הגמול והצדק בעולם. כל המפרשים עסקו בו. יש מהם שביכרו לדלג על השירה הנפלאה, ואף סברו שהיא מאפילה על הרעיונות, ומקשה על ריכוז תשומת הלב בטיעונים הענייניים, אבל מי שאוהב ומעריך ביטוי ספרותי, יודע שגם העוצמה האמנותית מעניקה לספר את כוחו הגדול, ולא השאלות העומדות בבסיסו בלבד.

העולם סבור שהספר עוסק בבעיית הגמול והצדק שבהנהגה האלוהית בעולמנו. איוב זועק במר לבו: "ארץ נתנה בידי רשע פני שפטיה יכסה"; "תם ורשע הוא מכלה". והוא מבקש לדעת מה הם דרכי השם.

גם איוב וגם רעיו הם מאמינים גדולים בבורא. לרגע אחד לא סרה אמונתם. גם איוב וגם רעיו יודעים שהא-ל משגיח על העולם, גם הוא וגם הם יודעים שהוא שופט את עולמו בצדק ואמת כפי שהוא דורש מברואיו לעשות צדק. וכפי שתמה המאמין הגדול, אברהם: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט"? לפיכך עולה זעקתו של איוב הדורש תשובה: היכן הוא הצדק

בהנהגת הא-ל בעולמנו? מאמצי רעיו להניח את דעתו בטיעונים שונים לא זו בלבד שאינם מניחים את דעתו, אלא שהם אף מגבירים את כאבו.

ודאי שבעיית הגמול והצדק שבהנהגת עולמנו היא מרכזית בספר, אבל היא אינה הנושא היחיד, ולדעתי אף אינה הנושא העיקרי והחידוש החשוב שבספר. הספר כולל גם נושאים מרתקים אחרים, ועיקרם הוא: היכולת של האדם לעמוד מול ה', להתווכח אתו ולבקש ממנו תשובה, והרשות הניתנת לו לעשות זאת אם דבק הוא באמת. "כי לא לפניו חנף יבוא".

אמנם על ביטויים מסוימים של איוב אמרו חכמים: "עפרא לפומיה", אבל הרי על כלל דבריו בוראו העיד עליו שהוא דיבר נכונה שלא כמו הרעים: "כי לא לפניו חנף יבוא". כלומר, הא-ל מעדיף את מי שביושר תובע תשובה, על פני מי שמחניפים כדי להצדיקו בכל מקרה. כמובן, נדרש מן האדם לשמור על הסגנון המכבד בעמידה לפני ה', כדברי קהלת: "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים, כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ועל זאת ביקרו חכמים בחריפות כמה מביטוייו של איוב. אבל דרישתו לצדק הוכרה על ידי הבורא כנכונה וכלגיטימית.

וכך נאמר בתלמוד: "למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר: 'האל הגדל הגבר והנורא', אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר 'נורא'. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר 'גבור'. אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו – שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות? ורבנן, היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה?! - אמר רבי אלעזר: מתוך שיודעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו".

העיסוק בשאלה הזאת, שאלת הלגיטימיות בעמידה מול ה', חשוב לא פחות מהעיסוק בשאלת הגמול באיוב. והאמירה המפורשת הזאת במקרא, יש לה משמעות עמוקה לדורות ובפרט לדורנו שחווה את מאורעות השואה הנוראה.

גם שאלת הרעות מרתקת. ברור שרעי איוב היו רעים נאמנים מאוד מאוד. הרי מיד כששמעו על צרתו באו אליו לישב עמו ולנחמו, ועשו כל מה שביכולתם ליישב את דעתו. ואף על פי כן איוב התאכזב מהם קשות, וראה במעשיהם בגידה קשה, וכדבריו: "אחי בגדו כמו נחל כאפיק נחלים יעברו: הקדרים מני קרח עלימו יתעלם שלג: בעת יזרבו נצמתו בחרמו נדעכו ממקומם".

ומתברר שה' דרש מהם לפייס את איוב, ולבקש ממנו להתפלל עליהם לכפר על עוונם ביחסם אליו.

מדוע נראה לאיוב שרעיו האהובים, שבאו לנחמו בעת צרתו, בגדו בו? מפני שידע בוודאות שהוא צדיק, ודרש צדק, ואילו הם ניסו לשכנעו שכנראה אין הוא צדיק, שהרי שופט צדק לא יעשה עוול. לדעתו, הם עשו כן כדי להחניף לא-ל: "כדעתכם ידעתי גם אני לא נפל אנכי מקם: אולם אני אל שדי אדבר והוכח אל אל אחפץ: ואולם אתם טפלי שקר רפאי אלל כלכם: מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה: שמעו נא תוכחתי ורבות שפתי הקשיבו: הלא תדברו עולה ולו תדברו רמיה: הפניו תשאון אם לאל תריבון: הטוב כי יחקר אתכם אם כהתל באנוש תהתלו בו?".

ואכן, הברייתא במסכת בבא מציעא מביאה את דברי רעיו של איוב כדוגמה לאונאת דברים שנאסרה בתורה: "ולא תונו איש את עמיתו" – "לא כשם שאמרנו לו חבריו לאיוב: 'זכר נא מי הוא נקי אֶבֶד וְאִיפֹה יִשְׁרִים נִכְחָדוּ'". הוא שאומר ה': "לא דְּבַרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה". חוץ מדברי אליהוא שהם שונים במהותם משאר דברי הרעים.

לכאורה, מסגרת הסיפור נותנת לנו הקוראים פתרון מראש שיניח את דעתנו שכל מה שאירע הוא ניסיון שנועד להוכיח את תמותו של איוב לנוכח קטרוגו של השטן, אבל לא זו התשובה שמשיב הבורא מן הסערה לאיוב. אין הוא אומר לו: ניסיתי אותך, זכית ועמדת בניסיון, כשם שאמר לאברהם אבינו אחרי העקדה, וגם אינו מבטיחו אחרית טובה, כפי שאכן היה. במקום זאת הוא נגלה אליו מן הסערה ומתאר לפניו בסדרת שאלות רטוריות את בריאת העולם וההשגחה עליו. איוב דרש שה' ישיב לו על צעקתו. עצם ההתגלות מוכיחה שה' אינו רואה בכך חוצפה כלפי שמיא אלא מכיר בתמותו ובצדקתו ומזכה אותו במתנה הגדולה ביותר שאדם יכול לשאוף אליה בחייו, התגלות ה' אליו. תוכן ההתגלות אינו משיב על שאלת הספר, מדוע צדיק ורע לו ומה הם דרכי ה' בעולם, אלא מראה לאדם את נפלאות הבריאה, את שליטת הא-ל בעולמו, באופן שאין שום כוח אחר נגדו. הוא שולט גם בלווייתן, המסמל את כל הכוח ואולי גם את כל הרוע, ובכל איתני הטבע ומנהל אותם. ה' ממטיר על איוב סדרת שאלות רטוריות: "איפה היית בִּיְסָדֵי אֶרֶץ הַגֹּד אִם יִדְעַת בִּינָה: מִי שָׁם מִמְדִּיָּה כִּי תִדַּע אוֹ מִי נָטָה עֲלֶיהָ קוֹ: עַל מַה אֲדִנְיָה הִטְבְּעוּ אוֹ מִי יָרָה אֶבֶן פְּנִיתָה: בְּשׁוּמִי עָנָן לְבִשׁוֹ וְעֶרְפֹּל חֲתָלְתוּ וְאֶשְׁבֵּר עָלָיו חֲקִי וְאֶשִׁים בְּרִיחַ וְדִלְתִים: וְאָמַר עַד פֹּה תִבּוֹא וְלֹא תִסִּיף וּפֹא יִשִּׁית בְּגֹאוֹן גִּלְיָד: הַמִּימִיךְ צִוִּיתָ בִּקְרִי יִדְעָתָה הַשֹּׁחַר מִקְמוֹ: לֹאֲחֹז בְּכַנְפּוֹת הָאֶרֶץ וַיִּנְעֲרוּ רַשְׁעִים מִמֶּנָּה: תִּתְהַפֵּךְ כַּחֲמֵר חֹתָם וַיִּתְּצֻבּוּ כְּמוֹ לְבוֹשׁ: וַיִּמְנַע מִרַשְׁעִים אוֹרָם וַיִּזְרַע רָמָה תִּשְׁבֵּר: הַבָּאֵת עַד נִבְכִּי יָם וּבַחֲקֵר תִּהְיֶה הַתְּהַלֵּכֶת: הִנֵּגְלוּ לָךְ שְׁעָרֵי מוֹת וְשַׁעֲרֵי צִלְמוֹת תִּרְאֶה: הַתְּבַנֵּנָת עַד רַחֲבֵי אֶרֶץ הַגֹּד אִם יִדְעָתָה כֻּלָּה: אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אוֹר וְחֹשֶׁךְ אִי זֶה מִקְמוֹ: מִי פִלַּג לִשְׁטֹף תַּעֲלֶה וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז קִלְוֹת: לִהְמַטִּיר עַל אֶרֶץ לֹא אִישׁ מְדַבֵּר לֹא אֵדָם בּוֹ: הַתְּקַשֵּׁר מַעֲדָנוֹת כִּימָה אוֹ מַשְׁכוֹת כְּסִיל תִּתְּפַח: הַתְּצִיא מְזֻרוֹת בְּעֵתוֹ וְעִישׁ עַל בְּנֵיהֶם תִּנְחָם: הַתְּצוּד לְלִבֵּי טָרֶף וְחִית כְּפִירִים תִּמְלֹא: כִּי יִשְׁחוּ בְּמַעֲוֹנוֹת יִשְׁבּוּ בִּסְכָּה לְמוֹ אֶרֶב: מִי יִכִּין לַעֲרֵב צִידוֹ כִּי יִלְדִּיו אֵל אֵל יִשְׁוּעוֹ וַיִּתְּעוּ לְכָלִי אֶכְלִי".

מדוע חזון זה מרגיע את איוב? הוא עצמו מסביר: "לִשְׁמַע אֲזַן שְׁמַעְתִּיךָ וְעֵתָה עֵינִי רִאֲתָךְ". לשמע אוזן שמעתך, עד עתה דנתי בדרכיך בדרכים עיוניות, אבל עתה עיני ראתך. זכיתי להתגלות. כלומר, לא תוכן ההתגלות אלא עצם ההתגלות היא המרגיעה את איוב. לא לו ולא לנו ניתנה תשובה לשאלתו על דרכי ה' בעולם. הרי כבר נאמר למשה עבד ה' על שאלתו, "הוֹדַעְנִי נָא אֵת דְּרָכֶךָ" – "וְרִאִיתָ אֵת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרְאוּ", "כִּי לֹא יֵרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי". ועל פי תרגום אונקלוס אפשר לפרש שהאדם יוכל למצוא פשר רק לאחר המאורעות.

כך כתב המשורר בן זמננו יעקב כהן:

מַעֲמָקֵי כָּל תְּהוֹמוֹת כָּל מַעֲיָנוֹת נִשְׁמָתִי,
לָךְ, אֵל מִסְתַּתֵּר, אֶקְרָא – שְׁמַע תַּפְלָתִי:
דְּרֹשׁ, אֵל, מֶה-תִּדְרֹשׁ מֵאֵתִי – הִנְנִי!
רק הִרְאֵנִי פְּנִיךָ, פְּנִיךָ הִרְאֵנִי.

מֶה עֲתֵר הַחַיִּים, אֶצְלָת סָבִיב לִי?

מה כל-פֶּאֶר עוֹלָמוֹת, בִּלְבָבִי נִתְּתָ?
רק צִלְלִים הֵם חוֹרִים מֵאוֹרֶךְ הַגִּנּוּז,
קוֹיִם מְטֻשְׁטִשִׁים מִצִּלְמֶךָ-אֶתָּה.
וְאֵנִי שְׁתוֹת צִמְאֹתִי מִמֶּקוֹר הַמִּקּוּרוֹת,
וְאֵנִי רֹחֵץ אוֹתִי בְּאוֹר הָאוֹרוֹת –
אֶת-פְּנִיךָ, פְּנִיךָ שְׁאִפְתִּי לְרִאוֹת!

בסוף ספר איוב אנו יודעים שיש מנהיג לבירה, אבל אנו לא יודעים לפרש את כל דרכיו שבוודאי הם בצדק. ההכרה בא-ל והשגתו המופיעות בסוף הספר בעקבות ההתגלות מן הסערה מעמידות את האדם במקום אחר. משזכה איוב להתגלות, הזכות להכרת ה' ולדבקה בו גברה בעיניו על כל מה שעבר.

אבל נשים לב שלא בכך מסתיים הספר. נראה מה הוא הסיום: "וה' שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעֵד רַעְהוּ וַיֹּסֶף ה' אֵת כָּל אֲשֶׁר לֵאמֹר לְמִשְׁנָה".

איוב מוחל לרעיו ומתפלל עליהם; גילוי נפלא של רעות אמיתית, פיוס ומחילה שבאו בעקבות ההתגלות. רק גילוי הרעות והמחילה הזאת הם המביאים לכך שה' שב את שבותו כבראשונה. לא די בהכרת ה' אף בדרגה הגבוהה ביותר אלא נדרש גם ללכת בדרכיו ביחס אל הזולת.

הנביא ירמיהו אומר: "כֹּה אָמַר ה' אֵל יִתְהַלֵּל חֶכֶם בְּחִכְמוֹתָיו וְאֵל יִתְהַלֵּל הַגִּבּוֹר בְּגִבּוֹרָתוֹ אֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר בְּעֲשָׂרוֹ: כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֹּׁכֵל וַיִּדַּע אוֹתִי כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאֶרֶץ כִּי בְּאֵלָה חִפְצָתִי נָאֵם ה'". הנביא אינו חותם ב"השכל וידוע אותי" אלא דורש גם: "חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי". וכפי שגילה לנו הרמב"ם – שכל ספרו מורה הנבוכים עוסק בלימוד "השכל וידוע אותי" – החותם את ספרו הגדול: "חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאֶרֶץ כִּי בְּאֵלָה חִפְצָתִי".

אחר ההתגלות הנשגבה מגלים אנו את כוחו הגדול של אוהב ה' למחול ולהתפלל בעד רעיו שבגדו בו בגידה קשה. "וה' שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעֵד רַעְהוּ".

חז"ל סברו שהמחבר של ספר איוב הוא משה רבנו², וניסחו בפיו את שאלת הגמול: ריבוננו של עולם! מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?³ חז"ל הביאו את השאלה בפי משה רבנו כשאלה ממוקדת ומטרידה ביתר שאת בהקשר המפורסם של רבי עקיבא:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות ... אמר לפניו: ריבוננו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו, אמר לו: חזור לאחורך. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין, אמר לפניו: ריבוננו של עולם, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

מנחות כט, ב

מבנה הספר

ואם נתבונן בדברי החמישה בעת ויכוחיהם, כמעט שתמצא כל מה שאמר אותו אחד מהם אמרוהו כולם, ונכפלו העניינים ונשתלבו זה בתוך זה, ונתערב בהם תאור איוב את גודל צער וייסוריו על אף עוצם ישרו, ותאור צדקו וטוב מידותיו ומעשיו הטובים. וכן נשתלבו בדברי חבריו לו דברי תוחלת ונחמה ועידוד...

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

המנסה לעלעל בספר מבלי תשומת לב מספקת עלול לקבל תחושה של אי סדר ושל חזרה על אותם דברים שנאמרו קודם לכן⁴. לא לגמרי ברור כיצד הוויכוח בין איוב לבין רעיו מתקדם במהלך הספר, מה המשמעות של דברי איוב האחרונים החותמים את פרק הוויכוחים עם הרעים, האם הייתה הכרעה בוויכוח בין איוב לבין רעיו ומהי משמעות דברי אליהוא ודברי ה'.

2. המפרשים הביאו אפשרויות נוספות. כך לדוגמה רבי עובדיה ספורנו (הקדמה, ב): "וגם כי רבו הדעות על אודות שם המחבר את הספר הנזכר וזמנו, עד כי רבים ייחסוהו למשה רבנו עליו השלום, ורבים לזולתו". יש מהמפרשים שכתבו שמתקבל על הדעת שהיה בדורו של יחזקאל. ראה לדוגמה דעת מקרא, מבוא, עמ' 20–21, וביאורים לספר איוב, עמ' 1. לכאורה, כל הדעות בגמרא (בבא בתרא, טו) שמאחרות את איוב מזמן משה רבנו סוברות שלא משה היה מחבר הספר, אולם אין הדבר הכרחי. הדעות שאומרות מתי חי איוב הן דעות שלפיהן מבחינה עקרונית יכול היה איוב לחיות בתקופות כאלה, ושאלת הגמול מתאימה לדורות רבים, והן לא חייבות להתייחס למחבר הספר ולתקופתו. בגמרא אין הצעות אחרות לגבי זהותו של מחבר הספר. מטרתן כאן אינה לקבוע מסמרות באשר לזהותו של מחבר הספר, אלא להבין את המשמעות הרעיונית של קביעת חז"ל שייחסו את הספר דווקא למשה רבנו.

3. ברכות ז, א. המקור יובא להלן פרק ג, עמ' 104. התייחסות נוספת למשמעות הקשר בין משה רבנו לאיוב תובא להלן, בפסקה 'מיהו איוב ומתי חי' – אם בכלל?, עמ' 17.

4. הרמב"ם השתמש במילים 'נכפלו', 'נשתלבו' ו'נתערבו' כדי לתאר את החזרות הללו. הרמב"ם לשיטתו, שהספר הוא תאולוגי ובא לתאר השקפות בהשגחה ובגמול, וממילא החשיבות של התקדמות במהלך הספר היא משנית בלבד, אם בכלל. כך לדוגמה, הרמב"ם יציין את השקפתו הדתית הרעיונית של אליפז ולא את השינוי שחל בדבריו ממחזור ויכוחים אחד למשנהו. המבנה שלפנינו יציין התקדמות ושינויים בדברי איוב והרעים. המבנה מתאים יותר לשיטתו הפרשנית של הרמב"ן, כפי שיובא להלן.

פרקי הקדמה ועיון

איוב – הספר

מחבר הספר

משה כתב ספרו ... ואיוב. מסייעא ליה לר' לוי בר לחמא, דאמר רבי לוי בר לחמא: איוב בימי משה היה, כתיב הכא: "מי יתן אפו ויכתבון מלי" (איוב יט, כג), וכתוב התם: "יבמָה יִדַּע אֶפְאָ" (שמות לג, טז). ואימא: בימי יצחק...? ואימא: בימי יעקב...? ואימא: בימי יוסף...? לא סלקא דעתך, דכתיב: "מי יתן בִּסְפָר ויִחְקֹר" (איוב, שם), ומשה הוא דאיכרי מחוקק, דכתיב: "וַיֵּצֵא יְהוָה אֱלֹהִים לֹא כִּי שָׁם חִלְקֶת מַחֲקֶק סְפוֹן" (דברים לג, כא).

בבא בתרא טו, א

הספר הקדוש הזה, מבואר מעניינו שהוא ויכוח ערוך על רוע הסדר הנראה בהנהגה, אשר יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שדרכם צלחה ילכו גם יעשו פרי גם בחנו אלהים וימלטו, והיא השאלה מפני מה יש צדיק ורע לו ויש רשע וטוב לו, אשר אמרו חז"ל שנתקשה בה אדון הנביאים ובקש "הֲרֵאֲנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ" (שמות לג, יח), כי בסיבת השאלה הזאת פקרו המינים וכתבו בהשגחה ואמרו שהעולם הפקר, אין שכר ואין עונש, לית דין ולית דיין, וכבוד ה' מתחלל. וכמו שכתב המורה (רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק טז) שכל מה שהביא את הפילוסופים לטעון נגד ההשגחה ולהכחיש אותה הוא מה שיראה בתחילת המחשבה מהעדר סידור ענייני בני אדם בהיות קצת החסידים בחיים רעים מכאיבים וקצת אנשים רעים בחיים טובים וערבים. ועל כן אמרו חז"ל שמשנה רבנו עליו השלום כתב ספר איוב. ואמרו במדרש¹ שהיה מנחם בו את בני ישראל בהיותם תחת סבלות מצרים. כי הוא היה הראשון שחקר ודרש על שאלה זאת, ובטרם נגלה אליו דבר ה' עיין וחקר על זה בדרך החקירה והעיון, ואת אשר העלה בזה בכוח שכלו ודרישתו העלה על ספר הזה בדרך ויכוח, קבץ בו כל הדעות והסברות אשר יוכל השכל לדבר בדרוש הזה ועניינו.

מלבי"ם, הקדמת איוב

1. ילקוט ראובני, וילך, בשם שלשלת הקבלה, עמ' כו.

ממבנה הספר אפשר לראות בבירור את ההתקדמות בוויכוח. תחילה הִרְעִים רואים את איוב כצדיק הסובל, והדיון הוא כיצד ייתכן שאיוב הצדיק סובל, ומתוך כך עובר הדיון לעסוק בנושא הכללי של 'צדיק ורע לו'. לעומת זאת, לאחר שאיוב מסרב לקבל את האשמות הִרְעִים כלפיו, ומאשים את האלוה בחוסר צדק, הִרְעִים רואים בו חוטא. לכן במחזור השני עובר הדיון לנושא אחר: כיצד ייתכן שאיוב – שנחשב כעת כחוטא בעיני רעיו – זכה לטוב מופלג עד עכשיו, ומתוך כך עובר הדיון לעסוק בנושא של 'רשע וטוב לו'. בהקבלה לדבריהם, גם איוב רואה ברעיו רשעים, והוא מטיח בהם האשמות כבדות של חנופה לבורא ושל בגידה בו.⁷ במחזור השלישי האשמות הִרְעִים כלפי איוב מתגברות, והם עורכים לו משפט. הִרְעִים כבר לא עוסקים בנושא הכללי של 'רשע וטוב לו', אלא אליפז – נציג הִרְעִים, הממלא את תפקיד הקטגור – מאשים במפורש את איוב בחטאים כבדים. במחזור זה, לאחר דברי אליפז, דברי בלדד מצטמצמים מאוד וצופר לא מדבר כלל. לעומתם, איוב מאריך מאוד בדבריו ומשלים בהם גם את דברי צופר, ביטוי להיחלשות הִרְעִים ולהסתלקותם. למרות הסתלקות צופר וצמצום דברי בלדד, המסגרת הכללית של מענה לעומת מענה – שלוש פעמים – נשמרת גם במחזור השלישי. גם במענה אליהוא וגם במענה ה' חוזרת המסגרת של מענה משולש⁸.

הקשיים בהבנת ספר איוב – לשון, תוכן, השקפה

אולם בבואם עם הספר לבאר ולפרש את דבריו, לא מצאו בו כל אנשי חיל ידיהם, כי במעט השקפה תראה ערוב כבד משחית אל כל סידור הספר מראש ועד סוף. שמלבד שאינו שומר שום סדר, אין שואל כעניין ואין משיב כהלכה כראוי להיות בוויכוח עיוני שישתלשלו הדברים זה מזה בדברים מסודרים ונערכים ומתייחסים זה לזה בסדר הגיוני וסידור שכלי, ושתהיה התשובה תשובת השאלה והשאלה שאחריה סתירת התשובה, כי באו הדברים מעורבבים ומופסקים זה מזה. חוץ מזה ישנה וישלש כל מתוכב דברים שכבר אמרם, וכל אחד יכנס בגבול חברו, מגנבי דברים איש מאת רעהו ומדברי שיטתו, ויסתור את דברי עצמו...

כהנה וכהנה תראה דברים זרים מפליאים על כל פני הספר, מלבד שגם בפירוש הכתובים נלחצו המפרשים מאד ורובם קשים וזרים, חשך סתרם וערפל חתולתם ואין מאור ושמם להאיר את הלילה ולהראות אור בהיר הוא בשחקים תחת שמי ה'.

מלבי"ם, הקדמת איוב

הקריאה הראשונה בספר איוב קשה ובלתי מובנת, בכמה רבדים.

הרובד הראשוני הוא מילולי⁹. יש קושי בהבנת המילים המופיעות בספר איוב כשלעצמן, עוד בטרם הפכו למשפטים. יש בספר איוב מילים רבות יחידאיות במקרא, יותר מאשר בכל ספר אחר, שיכולות להתפרש באופנים שונים. במקרים כאלה הפרשנים מנסים לבאר לפי

הצגה של מבנה הספר יכולה לסייע בהבנת הדברים ולתת תובנות כלליות עוד לפני הכניסה לפרטים, אך לשם כך יש צורך בתשומת לב למבנה המדויק של הספר. בדיקה של מבנה הספר יכולה לסייע בהבנת מחזורי הוויכוח, נושאייהם, ההתקדמות תוך כדי הוויכוחים, וממילא גם להבנה מעמיקה יותר של ספר איוב ומשמעותו. להלן מבנה כללי של ספר איוב המתייחס בעיקר לשלושת מחזורי הוויכוח בין איוב לבין הִרְעִים⁵.

נושא	הדובר המתייחס לאיוב	תגובת איוב
סיפור המסגרת	ה' והשטן (א-ב)	קללת איוב את יומו (ג)
מחזור ראשון – הצדיק הסובל	1 - ויען אליפז (ד-ה)	ויען איוב (ו-ז)
	2 - ויען בלדד (ח)	ויען איוב (ט-י)
	3 - ויען צופר (יא)	ויען איוב (יב-יד)
מחזור שני – גורל הרשע	1 - ויען אליפז (טו)	ויען איוב (טז-יז)
	2 - ויען בלדד (יח)	ויען איוב (יט)
	3 - ויען צופר (כ)	ויען איוב (כא)
מחזור שלישי – משפט הִרְעִים לאיוב	1 - ויען אליפז (כב)	ויען איוב (כג-כד)
	2 - ויען בלדד (כה)	ויען איוב (כו)
	3 - ויוסף איוב (כז-כח) (איוב במקום צופר)	ויוסף איוב (כט-לא)
מענות אליהוא – שלוש מענות ראשונות כנגד שלושת הִרְעִים או כנגד שלושת מחזורי הוויכוח		
הקבלה א כנגד אליפז	הקבלה ב כנגד מחזור ראשון	1 - ויען אליהוא (לב-לג)
	כנגד מחזור שני	2 - ויען אליהוא (לד)
כנגד צופר	כנגד מחזור שלישי	3 - ויען אליהוא (לה) ויוסף אליהוא (לו-לז) אליהוא במקום איוב ⁶
מענות ה'	1 - ויען ה' (לח-לט)	
	2 - ויען ה' (מ)	ויען איוב את ה' (מ)
	3 - ויען ה' (מ-מא)	ויען איוב את ה' (מב)
חתימת הספר – סגירת סיפור המסגרת	וה' שב את שבות איוב (מב)	וימת איוב זקן ושבע ימים (מב)

מבנה ספר איוב משולש – שלושה רָעִים, שלושה מחזורי ויכוח, שלושה מענות של אליהוא ושלושה מענות מה' לאיוב.

5. מבנה זה, כמו כל המבנים שמובאים בספר, מבוסס על שיעוריו של הרב יואל בן נון.

6. ראה להלן, עמ' 502, את דברי הרמב"ן בתחילת מענהו הרביעי של אליהוא, שלא בא אליהוא כנגד איוב במענהו זה כפי שהיה במענות הקודמים, אלא הוסיף לבוא כדרך החברים לספר בשבח האל. וראה להלן, עמוד 546, הערה 1, הצעה חלופית למבנה זה.

7. ראה להלן, עמ' 210 ועמ' 215 מדוע איוב עצמו מעביר את נושא הדיון ל'רשע וטוב לו'.

8. התייחסות מפורטת לדברי אליהוא תובא להלן, עמ' 457-459.

9. הקושי הלשוני כה גדול עד שאבן עזרא (ב, יא) כתב: "והקרוי אלי כי הוא ספר מתורגם, על כן הוא קשה בפירוש כדרך כל ספר מתורגם".

שורשי המילים, לפי ההקשר המילולי ולפי העניין, אך המילים יכולות להתקשר לעיתים לכמה שורשים, ההקשר המילולי קשור לעיתים במילים יחידאיות נוספות, והעניין בכללו יכול להתפרש בכמה אופנים. אפשרויות רחבות אלו מקשות על פרשנות מדויקת וחד משמעית¹⁰. הרובד השני הוא הבנת התוכן והמשמעות של דברי איוב ורעיו – מה הם בעצם אומרים? מלבד פרקי המסגרת (א-ב, מב) שהם פרקים סיפוריים, רוב הספר כתוב בלשון שירית ופיוטית שיכולה להיות רב משמעית. כך שמעבר לקושי המילולי הראשוני יש גם קושי בהבנת העניין בכלל.

רובד שלישי הוא הבנת ההשקפות – מהו הוויכוח הפילוסופי בין איוב לבין הרעים? מהן תפיסות העולם העומדות בבסיס דבריהם של הרעים מול איוב ושל הרעים בינם לבין עצמם? מהו יסוד הוויכוח? מהן המשמעויות הרוחניות והמחשבתיות של הדברים, וכיצד הם נוגעים לעיקרי האמונה?

לימוד מודרך בספר המופלא שלפנינו עשוי לסייע ללומד להתגבר על הקשיים הגדולים ומתוך העיון מתבררים הסדר והדיוק שבכתיבתו, הרעיונות העמוקים הצפונים בו, החוכמה העצומה שיש בו, משמעותו וערכו, שלא יסולאו בפז.

הדרך אשר סללתי בפירוש הספר הזה יוליך את הקורא בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב, הוא יביאנו אל המנוחה ואל הנחלה למצוא מטמוני מסתרים וכלי יקר שפתי דעת. הנה יפתח לפנינו עתה ספר כתב איש חכם לב אין בחכמים כמוהו, חוקר בו בדרך הויכוח חקירות עצומות ועמוקות, ומברר כל דבר במחקר התבונה ובעיון פילוסופי נפלא מאד. והמתווכחים יתהלכו ברחבה בפרדס השכל ובין שורותיו יצהירו וכל יקר ראתה עינם, כל אשר ביכולת השכל להוציא ולהמציא בדרושים כאלה, הזילו מים מדליו וזרעם במים רבים. וכל אחד מהם הלך ילך בשיטה מיוחדת, בה יבצר במגדל עז וישיב מלחמה שיערה בגבורה עצומה וכל מאמצי כח, כל איש עומד על משמרתו, איש את אחיו לא ידחקו ואין מסיג גבול רעהו. לא שנה איש את דברו פעמיים, לא הוקדם דבר הראוי לבוא מאוחר, לא בא דבר שלא במקומו, כי הרעיונים והלימודים השתלשלו זה מזה כענפים המשתרגים מן השורש וישלחו פארות ואריכו דליותיהם, עד שלא נמצא שפת יתר ודבר זר ודחוק בכל הספר. וערכו וסדרו ותכונתו וחכמתו הוא האות והמופת כי חכמת אלהים בקרבו, וברוח ממרומים נתחבר על ידי איש לא קם בישראל כמוהו.

מלבי"ם, הקדמת איוב

שאלה חשובה היא האם יש התפתחות במהלך ספר איוב, כפי שיטת הרמב"ן ורוב המפרשים, או שהספר בא בעיקר כדי לבאר את ההשקפות הפילוסופיות השונות בעניין ההשגחה, מתוך דיון בשאלת 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', כפי שיטת הרמב"ם¹¹. הפרשנות שאלך בה בספר זה היא לפי שיטת הרמב"ן, שיש במהלך ספר איוב התפתחות, בעיקר התהליך שאיוב עובר, ולא זו בלבד אלא שתהליך זה הוא עניין מרכזי ועקרוני בספר¹².

10. הקבלות מילוליות ותוכניות בין ספר איוב ליתר ספרי המקרא הובאו בדעת מקרא, מבוא, עמ' 21–28.

11. השיטות יבוארו להלן מעמ' 47 ואילך.

12. התפתחות זאת אף נקבעה בשם הספר – 'עולם בנוי וחרב ובנוי', ותבואר בפרקי הסיום של הספר, מעמ' 634. ראה להלן, עמ' 58, שבאופן ממוקד יותר אלך בעקבות שיטתו של הרב יוסף דוב סולוביצ'יק.

הפרשנים החדשים כתבו הסברים על פי דרכם לסגנון הקשה והמיוחד של ספר איוב¹³.

האם ספר איוב הוא ספר תאולוגי או ספרותי, שמתאר חווית סבל?¹⁴

יש לברר האם ספר איוב עוסק בשאלה התאולוגית של 'צדיק ורע לו' ו'רשע וטוב לו' כספר פילוסופי תאורטי, או שהספר עוסק בשאלה הזאת באופן ספרותי מתוך התגובה הנפשית של האדם הסובל. דיון בשאלה התאולוגית יכול לבוא מתוך חקירה פילוסופית, אך הוא יכול לעלות גם מתוך ההתמודדות והחויה הנפשית והדתית של האדם, שמתוארות באופן ספרותי – מערכת היחסים של האדם הסובל מול אלוהיו.

ככלל, התנ"ך ממעט לעסוק בשאלות תאולוגיות, מלבד שאלת 'צדיק ורע לו', שמופיעה במקומות רבים במקרא¹⁵. האם המקרא רואה בהעלאת השאלה הזאת בספר איוב עניין תאולוגי או התייחסות של האדם הסובל? יש לשאלה זאת השלכות פרשניות. לדוגמה, כשה' אומר לרעים בסוף הספר "כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב", האם המשמעות היא שאיוב צודק מבחינה פילוסופית והם טועים, או שההשקפה הדתית של איוב שגויה ודווקא תגובתם הדתית של הרעים נכונה, אבל איוב דיבר בכנות¹⁶ ואילו הרעים דיברו מתוך אטימות ואדישות כלפי איוב. לפי האפשרות הזאת, הגערה ברעים אינה מחמת השקפתם הדתית אלא מפני התנהגותם החברתית ואונאת הדברים שלהם כלפי איוב.

הרמב"ם מתייחס לספר איוב כאל ספר תאולוגי שעוסק בהשקפות על הגמול ועל ההשגחה האלוהית בעולם¹⁷. פרשנים אחרים מבארים את ספר איוב כיצירה ספרותית שמתארת את חווייתו של האדם הסובל¹⁸.

13. כגון בחירת צדיק נוכרי ורעים נוכריים שמציגים את שאלת ההשגחה האלוהית בעולם כבעיה אוניברסלית, מפני שהיחס המיוחד לעם ישראל היה פוגם באוניברסליות ובאוניקטיביות של הוויכוחים והדיונים בשאלת הצדק האלוהי; השמעת התלונות הקשות כלפי שמיא מפי נוכרי, כך שהן נסבלות יותר מאשר בפיו של אדם מיישראל; השימוש במילים זרות ונדירות ובסגנון מחוספס וקשה להבנה יוצר תחושת ריחוק וזרות, ההולמת את רקעם הגאוגרפי והאתני הזר של גיבוריו; המחבר דן בספרו בבעיות תאולוגיות קשות, ושם בפי גיבוריו טענות ותלונות בוטות כלפי האל וכלפי דרכי הנהגתו את עולמו. לכן הוא נמנע ככל האפשר מלהתבטא בבהירות, ונרתע מלומר במפורש אמיתות שלאזון רגילה קשה לשמוע. ראה עולם התנ"ך, עמ' 13.

14. הפסקה הבאה מבוססת על דברי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור ראשון.

15. לדוגמה, ירמיהו פרק יב, יחזקאל פרק יח, ספר חבקוק, תהלים מזמור עג. הגמרא (ברכות ז, א) מספרת שכשינתנה למשה רבנו האפשרות לעמוד על דרכי הנהגת הבורא בעולם, בחר לשאול דווקא על שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. חז"ל כתבו כך מפני שראו שהמקרא עצמו מתאר את השאלה הזאת.

16. גם כעס הוא סוג של מערכת יחסים, לכן כעסו של איוב על ה' יכול להיות שגוי מבחינה תאולוגית אך מבחינה ספרותית יש בו משום מערכת יחסים עם ה'.

17. "המטרה מה שנתייחד בו כל אחד מהם (מהרעים) וידיעת השקפתו בפרשה זו, והיא חלות היסורים הגדולים והחמורים ביותר באדם השלם והתמים ביותר בישרו", מורה הנבוכים, חלק ג, כג.

18. ההתייחסויות הללו משלימות זו את זו. כך לדוגמה, תלונות מרכזיות של איוב קשורות לתחושותיו כאדם סובל. הוא מיואש ומרגיש שעליו לעמוד מול הבורא כדי שיוכל להתווכח איתו על הסבל שלו והרדיפה שהוא נרדף. לעומת זאת, הרעים, שלא הבינו אותו, ענו לו תשובות תאולוגיות שמתייחסות להנהגת האלוה את עולמו. מעין 'טענו בחיטים והודה לו בשעורים'. לכן הרעים מתייחסים בעיקר לשאלה התאולוגית של 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', שאלת הנהגת האלוה את עולמו, בעוד איוב מעלה שאלה מרכזית שקשורה אליו כאדם סובל – האם מותר לאדם להפנות אצבע מאשימה כלפי שמיא. איוב טוען שזכותו להתווכח עם האלוה, "הֲנִיָּה נָא עֲרַכְתִּי מִשְׁפָּט

מיקומו של איוב בכתובים יכול לחזק את ההשקפה הספרותית¹⁹. ככלל, אפשר לחלק בין הנביאים לכתובים כחלוקה בין ההסתכלות הנבואית מצד ריבונו של עולם – "כה אמר ה'", מלמעלה למטה, לעומת הכתובים שמתארים את ההסתכלות האנושית מלמטה כלפי מעלה²⁰. בנוסף לכך, הנביאים עוסקים בדרך כלל בעניינים כלליים שיש להם השלכות על הציבור, ואילו הכתובים מתייחסים בדרך כלל לעולמו של היחיד. מבחינה זאת ספר איוב מתאים יותר לסוג שמתאר את החוויה האנושית האישית של האדם הסובל מאשר לסוג הדיון התאולוגי העקרוני. ייתכן שהבדל פרשני בין שתי ההשקפות הללו בא כבר בתחילת הספר – "וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָם וְיָשָׁר וְיָרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע".

והיותר מופלא ותמוה בכל השאלה הזו, שלא תאר את איוב בחכמה, ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אלא תיארנו במידה מידותית ויושר מעשים, כי אילו היה חכם, לא היה עניינו קשה עליו, כמו שיתבאר.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

הרמב"ם שואל מדוע מציינים שהיה תם וישר, שהן מידות, ולא שהיה חכם? שהרי אם לשיטתו הספר בא לעסוק בשאלות פילוסופיות, מתאים יותר היה לכתוב שאיוב היה חכם? הרמב"ם עונה שזאת בדיוק הבעיה. אילו איוב היה חכם לא היה צורך בכל הספר, והוא היה מבין מראש את ההשקפה הנכונה. לפי הרמב"ם, המקרא כתב תארי מידות ובכוונה הושמט מאיוב התואר 'חכם', כדי להסביר מדוע הוא התמרמר כל כך על ייסוריו. לעומת זאת, לפי הפרשנות שספר איוב כתוב מזווית ספרותית, התארים של איוב כאיש תם וישר מתאימים בהחלט. הספר מתאר איש תמים שמאבד את תמימותו עקב הייסורים הקשים, והספר בא לתאר את חווית הסבל האישית שלו.

שאלה עקרונית שיכולה לעלות בהקשר התאולוגי היא השאלה: האם האלוה כפוף למוסר? אחת הפרשנויות האפשריות לוויכוח בין איוב לרעים היא שהרעים טענו שה' כל כך גדול עד שלא ייתכן שיעשה עוול, וגם אם נראה שיש עוול ואי צדק בעולם, הרי זה מפני שהבנת

¹⁹ ידעתי כי אני אצדק" (יג, יח). "ויוכח לגבר עם אלוה" (טז, כא). "מי יתן ידעתי ואמציא אבוא עד תכונתו, אערכה לפניו משפט ופי אמלא תוכחות" (כג, ג-ד). הרעים לא מוכנים לקבל זאת – "המייא אתך יכחך: בוא עמך במשפט?" (כב, ד). "ומה יצדק אנוש עם אל" (כה, ד). לשיטתם אין זה לגיטימי להתווכח עם האלוה.

²⁰ ההתייחסות הספרותית יכולה להקהות במידה מסוימת את השאלה הקשה – מה הצידוק לניסוי שה' עושה? מפני שלפיה השאלה והדיון הם מהזווית הספרותית, ובאים להסביר מה חווה האדם הסובל. השאלה היא לא מה זה אומר על הבורא, אלא מה עובר על האדם. לפי ההתייחסות הספרותית, כל התיאור השמיימי הוא משל וחידה; הוא לא בא לבטא את מה שמתרחש בשמיים אלא הוא תפאורה בלבד כדי להציג את עיקר העניין – האדם הסובל שמתייסר על לא עוול בכפו.

²¹ לדוגמה, ספר שופטים מתאר את התקופה מצד הקב"ה, כיצד עם ישראל חוטא ונענש עקב חטאיו פעם אחר פעם. לעומת זה, מגילת רות מתארת את אותה תקופה מהצד האנושי. דוגמה נוספת היא ההשוואה בין ספר ירמיהו ומגילת איכה שעוסקים בחורבן ונכתבו על ידי ירמיהו. ספר ירמיהו מתאר את החורבן מצד חשבונות שמיימי, החטא ועונשו, ואילו מגילת איכה מתארת את החורבן מצד הנביא המתייסר, "אני הגבר ראיה עני בשבט עקרתו, אותי נהג וילך חשך ולא אור" (ג, א-ב).

האדם מצומצמת ואין לו יכולת להבין את השיקולים האלוהיים – "כי גָּבְהוּ שְׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דְרָכֵי מִדְרָגָתְךָ וּמִמְחֻשְׁבְּתֵיכֶם" (ישעיהו נה, ט), וממילא לא יכולות להיות לאדם טענות על אי צדק כנגד הבורא.

לעומתם, איוב טען שגם האלוה משועבד למוסר, ואם יש תופעות שנראות מנוגדות למוסר הטבעי, מותר לאדם לטעון טענות כנגד הנהגתו של האלוה בעולם.

כלומר, מלבד הדיון בשאלת הגמול שמתייחסת לאיוב: האם הוא צדיק או רשע; האם מגיעים לו ייסורים? עולה כאן שאלה אחרת: האם האלוה כפוף למוסר? שאלה זאת מושכת אחריה שאלה נוספת: האם לגיטימי שהאדם ידרוש משפט מול האלוה?

אפשר להביא לאיוב סייעתא מדברי אברהם אבינו "הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?! (בראשית יח, כה), המוסר הטבעי עומד בפני עצמו, לא רק כציווי אלוהי, וממילא הוא מחייב לא רק את הברואים אלא כביכול אף את האלוה.

הדיון בשאלה זאת ארוך ומורכב, ואין כאן מקום להאריך. אך נחתום את הדיון הקצר כאן בדברי הראי"ה קוק:

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות היותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה.

אבל אם תצויר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, כרך שלישי, ראש דבר, יא

איוב – האדם

מיהו איוב ומתי חי – אם בכלל?

אמר רבי לוי בר לחמא: איוב בימי משה היה... רבא אמר: איוב בימי מרגלים היה... יתיב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר: איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה... רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו: איוב מעולי גולה היה, ובית מדרשו בטבריא היה... רבי אלעזר אומר: איוב בימי שפוט השופטים היה... רבי יהושע בן קרחה אומר: איוב בימי אחשורוש היה... רבי נתן אומר: איוב בימי מלכות שבא היה... וחכמים אומרים: איוב בימי כשדים היה... ויש אומרים: איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא.

בבא בתרא טו, א

חז"ל הביאו דעות שונות בתשובה לשאלות – מיהו איוב, מתי והיכן חי, האם המעשה עם איוב התקיים בכלל או שאיוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. כל אחת מהדעות מבוססת על הקשר והשוואה בין פסוקי איוב לבין פסוקים אחרים מהמקרא. אפשר ללמוד כמה מסקנות מדברי חז"ל כאן: ראשית, אנו למדים מכאן כלל עקרוני, ששיטת הפרשנות של חז"ל למקרא הייתה בדרך של השוואה בין ספרי המקרא וחיפוש מילים או עניינים מקבילים בין הספרים¹.

הרמב"ם למד מדברי חז"ל כאן כלל נוסף:

וכבר ידעת מאמר... 'איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה'. ואשר חשב שהוא היה ונברא ושהוא מעשה שהיה, לא ידע לו לא זמן ולא מקום, אלא אחד החכמים אמר שהיה בימי האבות, ואחד אמר שהיה בימי משה, ואחד אמר שהיה בימי דוד, ואחד אמר שהוא היה מעולי בבל, וזה ממה שמחזק דברי מי שאמר שהוא לא היה ולא נברא. כללו של דבר, בין היה בין לא היה, הרי בכיוצא במאורע המצוי תמיד נבוכו כל החוקרים מבני אדם... כלומר מה שהאדם הצדיק השלם, ישר המעשים ירא החטא ביותר, באים עליו ייסורים גדולים תכופים ברכושו ובניו וגופו, לא בחטא המחייב כן. רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

המחלוקת מעידה שאין מסורת. ריבוי הדעות והאפשרויות המובאות לגבי זמנו ומקומו של איוב מלמד שאיוב יכול היה להיות בכל דור ודור ובכל מקום. שאלת 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' אינה מצומצמת לתקופה או למקום מסוים אלא יכולה להתעורר בכל מקום ובכל זמן. מבחינה זו אין חשיבות לשאלות מתי והיכן בדיוק חי, ואפילו לא לאפשרות שאיוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. ייתכן שזאת הסיבה שדווקא לגבי ספר איוב יש דעות שונות בחז"ל לגבי השאלה האם איוב היה או לא היה, כפי שיבואר בפסקה הבאה.

חלק מן הדעות בתלמודים אינן יכולות להיחשב דעות היסטוריות. לא ייתכן מבחינה היסטורית שאיוב היה מעולי גולה ובית מדרשו בטבריה, שכן טבריה נוסדה זמן רב אחרי חתימת המקרא. גם הדעות שאיוב היה בימי אחשוורוש או שהיה מעולי גולה שבימי עזרא או בימי זרובבל הן תמוהות מבחינה היסטורית, שהרי איוב נזכר בנבואת יחזקאל (יד, יב-יד), שקדם לדורות אלו...

על כורחנו, לפחות חלק מן הדעות אינן היסטוריות אלא פילוסופיות העטויות מעטה כביכול היסטורי, ובאו לבטא רעיון מרכזי המלווה את הספר.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, מבוא א, עמ' 215

1. הדעות השונות מבוססות על השוואות מילוליות שהושמטו כאן מפאת אריכותן. הכלל יבואר להלן, בפסקה 'המקרא מפרש את עצמו', עמ' 26.
2. הרב ראובן מרגליות (ניצוצי אור, בבא בתרא שם), פירש את דברי רבי יוחנן ורבי אלעזר, שדרשו שאיוב מעולי גולה היה ובית מדרשו בטבריה, כמי שדורשים את פרשת איוב על עצמם. רבי יוחנן עצמו היה יתום משני הוריו (קידושין לא, ב), קבר עשרה ילדים (ברכות ה, ב), היה עני מאוד (תענית כא, א), וחי בטבריה. רבי אלעזר היה עני

יתרה מזאת, מצינו גם שחז"ל דרשו שמה שאירע לאיוב אירע לציון³. כלומר, ספר איוב יכול להיות משל לייסורי עם ישראל, שסובל למרות שככלל הוא עם צדיק. ואם כן, השאלה של 'צדיק ורע לו' אינה מצומצמת לאנשים פרטיים בלבד אלא אף לאומה כולה. יש מי שביאר שהניסיון לברר בימי מי היה איוב אינו שאלה של זמנים אלא הכוונה לסוגים שונים של התמודדות⁴.

האמירה שאיוב בימי יעקב היה יכולה להתבאר כהשוואה בין יעקב לאיוב מהזווית של התמודדות עם סבל ושכול. איוב כועס וזועק מרה על ייסוריו הקשים, לעומת שתיקתו והתכנסותו פנימה של יעקב אחרי שיוסף נעלם. הרי אלה אופנים הפוכים של התמודדות עם שכול.

האמירה שאיוב היה בזמנו של משה מעוררת השוואה מסוג אחר. מתוך אינספור השוואות אפשריות נבחרה המילה המשותפת 'אפוא'⁵:

אמר רבי לוי בר לחמא: איוב בימי משה היה, כתיב הכא: "מִי יִתֵּן אֶפֹּא וְיִכְתְּבוּן מִלִּי" (יש, כג), וכתיב התם: "וְכִבְּהָ יִדְעֶה אֶפֹּא" (שמות לג, טז).

הגמרא לא מסתפקת בהשוואה הזאת, כיוון שהמילה 'אפוא' מופיעה במקומות נוספים במקרא. לכן הגמרא מדייקת שקיימת השוואה נוספת בין משה לאיוב – השורש חק.ק. איוב אמר בהמשך הפסוק שם "מִי יִתֵּן בְּסִפְרִי יִיחָקוּ", ומשה נקרא 'מחוקק' – "וַיֵּרָא רֹאשִׁית לוֹ כִּי שֵׁם חֻלְקֶת מְחַקֵּק סָפוֹן" (דברים לג, כא). ההשוואה הזאת מלמדת על שתי התייחסויות שונות לצורך האנושי בזיכרון.

משה רבנו נזכר לדורות, "זִכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדֵי" (מלאכי ג, כב), אך לא מחמת הביוגרפיה האישית שלו וגם לא מפני שביקש זאת, אלא עקב המסר הרוחני שהשאיר לדורות. משה היה מוכן אף למחוק את זכרו האישי למען עם ישראל, "וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חֲטָאתָם וְאִם אֵין מַחְנֵי נָא מִסִּפְרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ" (שמות לב, לב), ודווקא מסירות הנפש שלו מעצימה את זכירתו. לעומתו, איוב חרד שמא לא יזכרו אותו כאדם פרטי. הוא מייחל שיישאר זיכרון שלו שיגאל אותו מתהום הנשייה והשכחה – "וְאֲנִי יִדְעֵתִי גִּאֲלִי חַי וְאַחֲרוֹן עַל עֶפֶר יָקוֹם" (להלן יט, כה). אנחנו זוכרים את משה כמנהיג שמוכן להקריב את עצמו למען הכלל, בניגוד לאיוב שהיה מרוכז בעצמו וביקש שיזכרו אותו באופן אישי.

1. וחולה, ומשמע שגם הוא קבר את ילדיו (ברכות, שם). וראה איוב – בין חושך לאור (מבוא א, עמ' 30-31). דיון האם ייסוריו של רבי יוחנן היו ייסורים של אהבה או שבאו עליו בעקבות חטא. שם (עמ' 16), הביא את דעת רבי לוי בירושלמי, שאיוב בימי השבטים היה, ורצה ללמוד מדבריו שרבי לוי בקש להשוות את יחסי איוב ורעיו, שבעת מבחן הפקידו אותו לגורלו המר, ליוסף שנמכר על ידי אחיו לעבדות במצרים.
2. פסיקתא רבתי, כו. ראה איוב – בין חושך לאור (שם, עמ' 29-30), שהשווה בין דברי השטן על איוב לבין דבריו על יהושע הכהן הגדול (זכריה ג, א-ד). ראה גם ספר חדש 'איוב – דברי נחמה', שיצא תוך כדי מלחמת חרבות ברזל, שנבאר את ספר איוב כמשל למאורעות הקשים העוברים על עם ישראל ולעתיד הטוב הצפוי לנו.
3. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 3, שיעור 15 ושיעור 22.
4. משמעות המילה 'אפוא' היא 'אם כן', 'ובכן', 'כִּיּוֹן שֶׁכֵּךְ'. לענייננו, בקשה עקב ניתוח של מצב מסוים והסקת מסקנות.

דעה נוספת אומרת שאיוב בימי שפוט השופטים היה. הבסיס להשוואה הוא הפסוק "וְלָמָּה זָה הִבֵּל תִּהְיֶה" (להלן כז, יב), שחז"ל דורשים אותו על ימי שפוט השופטים – "דור שכולו הבל". משמעות האמירה החריפה הזאת היא שבספר שופטים אין התקדמות. עם ישראל עובר תלאות רבות, אך ההיסטוריה שלו באותו זמן מעגלית, ולא צועדת קדימה. ההשוואה לאיוב נובעת מכך שהוא מציג את עצמו כמנהיג ושופט (פרקים כט-ל). ספר שופטים עוסק בשאלות של הנהגה, והמושג 'שופט' לא מצומצם למושגים המשפטיים אלא למנהיגים בכלל. בהשוואה לספר שופטים, השאלה אצל איוב היא מה הייתה המשמעות שלו כמנהיג; האם מנהיגותו הייתה לצורך הציבור או לצורך עצמו. התיאור שאיוב מתאר את עצמו בפרק כט מביע כבוד עצום שהציבור מעניק לו. הוא מרבה לתאר את עצמו ואת מעמדו הרם, והתחושה היא שיש לו שביעות רצון גדולה מעצמו וכי הוא מנהיג למען עצמו. זאת בניגוד להשקפת התורה שהמנהיג צריך להנהיג למען העם. הייסורים שבאו על איוב לא גרמו לו לבדוק את אופן הנהגתו, לעבור תהליך נפשי שיכול לקדם אותו, אלא להתמקד בכעס ובתלונה כלפי חוץ. הוא נשאר מרוכז כולו בתחושת הקושי. ההנהגה של איוב מתבררת כהנהגה של הבל. יש בכך הקבלה להנהגת ההבל המתוארת בספר שופטים, שהתמקדה בקושי, לא עברה תהליך נפשי מתקן, ולא קידמה את עם ישראל.

דעה נוספת אומרת שאיוב בימי עולי גולה היה, ואפשר לפרש שהיא ממקדת את ספר איוב כתיאור של ניצחון – היכולת לקום מהאפר ומהעפר. כעין הסיפורים על ניצולי השואה שהצליחו להקים את עצמם מחדש ולבנות בית ומשפחה. כך היא ההשוואה בין איוב, שהקים את עצמו מחדש אחרי החורבן האישי שלו, לעולי הגולה שבאו לארץ ובנו את עצמם אחרי החורבן.

הגמרא (סנהדרין צב, ב) שואלת מה קרה למתים שהחיה יחזקאל, ומביאה כמה תשובות. אחת מהן היא שהם עלו לארץ ישראל, נשאו נשים והולידו בנים ובנות. מתיאור של חוסר תקווה, "יִבְשׁוּ עֲצָמוֹתֵינוּ וְאֶבְדָּה תִקְוָנוּ וְנִגְזְרָנוּ לָנוּ" (יחזקאל לו, יא), הם יצאו מתוך הקברים ובנו מחדש משפחות. בזמן המקדש הם לא האמינו שיהיה חורבן, ואחרי החורבן הם לא האמינו שתהיה גאולה. בזמנם לא היה תקדים לגאולה, והתחושה הייתה שאין סיכוי לתקומה, אין תקווה; כמו אצל עשרת השבטים שגלו ונעלמו. כיוצא בזה אפשר לדון על איוב – האם כשהיה בשיא הצלחתו חשב שתיתכן מציאות שהוא ייפול? ואחרי שהוא נפל – האם האמין שתהיה לו תקומה?⁶

היה או לא היה?

ייתב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני, ויתבי וקאמר: איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. אמר לו: עליך אמר קרא: "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹזַי אִיּוֹב שְׁמוֹ". אלא מעתה, "וְלָרֶשׁ אֵין כָּל כִּי אִם כְּבִשָּׁה אַחַת קָטְנָה אֲשֶׁר קָנָה וַיַּחֲיֶיהָ" (שמואל ב, יב, ג) וגו', מי הוה? אלא משל בעלמא, הכא נמי משל בעלמא. אם כן, שמו ושם עירו למה?

בבא בתרא טו, א

6. איוב נזכר במקרא עם נח (יחזקאל יד, יד). גם אצל נח יש ממד של בניין מחדש אחרי חורבן האנושות שיצאה כולה ממנו. הבחירה של המקרא לספר דווקא על שכרותו של נח אחרי המבול, יכולה להעיד על משבר שחוה אחרי שראה בעיניו את כיליון האנושות.

במהלך הדיון בשאלת זמנו של איוב מובאים דבריו של 'ההוא מרבנן', שישב לפני רב שמואל בר נחמני, ואמר: "איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה". רבי שמואל בר נחמני לא קיבל את דבריו וענה לו: "עליך אמר קרא 'אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹזַי אִיּוֹב שְׁמוֹ'". כלומר, בפסוק כתוב במפורש שהיה איש כזה והוא חי בארץ מוגדרת שאף שמה נתפרש במקרא, ולא רק משל היה. על כך ענה התלמיד: "אלא מעתה וְלָרֶשׁ אֵין כָּל כִּי אִם כְּבִשָּׁה אַחַת קָטְנָה אֲשֶׁר קָנָה וַיַּחֲיֶיהָ וגו', מי הוה?! אלא משל בעלמא, הכא נמי משל בעלמא". כלומר, כשם שסיפור כבשת הרש מוצג כמעשה שהיה, אף כי מדובר ללא ספק במשל, כן סיפור איוב משל היה. על כך ענה רבי שמואל בר נחמני: "אם כן, שמו ושם עירו למה?", דהיינו, סיפור כבשת הרש פותח במילים "שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אֶחָת", ואנשים אלו וכן שם עירם לא נקבו בשמות. לעומת זאת, איוב נודע בשמו ובשם מקומו, ובפרטים רבים נוספים, ולא היה הכתוב טורח לפרט את כל השמות אלמלא מדובר במעשה שהיה⁷.

רבי שמואל בר נחמני מתעקש על זהותו הראלית של איוב, ורוח הסוגיה בגמרא תואמת את גישתו⁸.

הסתירה בדברי ריש לקיש בשאלה "היה או לא היה", ויישובה

אימתי היה איוב? רבי שמעון בן לקיש בשם בר קפרא: בימי אברהם אבינו היה, הדא הוא דכתיב "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹזַי אִיּוֹב שְׁמוֹ", וכתיב "אֶת עֹזַי בְּכָרִי" (בראשית כב כא)... רבי שמעון בן לקיש אמר: איוב לא היה ולא עתיד להיות. מחלפה שיטתיה דר' שמעון בן לקיש! תמן אמר רבי שמעון בן לקיש בשם בר קפרא: בימי אברהם אבינו היה, והכא הוא אמר הכין? אלא הוא היה וייסורין לא היו. ולמה נכתבו עליו? אלא לומר שאילולי באו עליו היה יכול לעמוד בהן.

ירושלמי, סוטה פרק ה, הלכה ו'

לא היה ולא נהיה – משום דקשה ליה איך שמע הקב"ה לעצת השטן לבלע צדיק חניס. יפה תואר, על בראשית רבה, פרשה נז, ד

השאלה המטרידה – כיצד ייתכן שההחלטה האלוהית לפגוע באיוב באה מתוך הסתה שטנית? – גורמת לקושי גדול באמונה, ומתוך כך הוצעו אפשרויות שונות לפתרונה.

7. מדברי הרמב"ם (מורה הנבוכים, חלק ג, כב) עולה שנטייתו היא כדעה שאיוב לא היה ולא נברא. לשיטה זו עולה השאלה – אם כן, שמו ושם עירו למה? מלבד זאת איוב נזכר במקרא ביחזקאל יד, יד, וכן שם כ, ואם נח היה במציאות ונזכר עם איוב, מעיד הדבר שגם איוב היה בפועל. מסתבר שכדי לפתור את הקושיה הזאת הסביר הרמב"ם את השם 'עוץ' כעצה וכציווי להתבונן ולהבין את הרעיונות של ספר איוב, ולא כפשוטו של מקרא שאיוב היה בפועל. ראה ציטוט דבריו לעיל, עמ' 2.

8. ייתכן שהעלמת שמו של החכם השולל את קיומו ההיסטורי של איוב ועומד על דעתו מול דעת רבו, והצגתו סתם כ'ההוא מרבנן' שישב לפני רבו ואמר את דבריו, מעידה אף היא על עמדתו של עורך הסוגיה בגמרא, הסבור שאיוב היה ונברא. ראה "אלא משל היה" – איוב בספרות ימי הבית השני ובספרות חז"ל, פרק ששי, עמ' 136–140.

9. וכן בבראשית רבה, פרשת וירא, פרשה נז, ד.

ממקורות אלו עולה שאיוב לא היה מישראל, וכבר הזכרנו לעיל ששאלת הגמול חורגת ממקום ומזמן מסוימים, ואפשר לומר גם שאינה מוגבלת לעם מסוים אלא היא שאלה אוניברסלית¹².

יש להוסיף למקורות אלו את ההקשר המקראי של איוב בספר יחזקאל (יד, יב-יד; יט-כ)¹³, שם הוא נזכר עם נח ודניאל בהקשר אוניברסלי לחלוטין של צדיקים פרטיים שנידונים על פי מעשיהם וצדקתם, ללא הקשר לאומי כלשהו. גם ההקשר החברתי הכללי של איוב כפי שהוא מתואר בספרו וההקשר הפרטי לרעיו לא מראים שום קשר לעם ישראל. גם זמנו של איוב – על פי המקורות שאיוב קדום להופעת עם ישראל – אוניברסלי.

יש להוסיף על כך טעם עקרוני. אילו איוב היה יהודי, שאלת הגמול הייתה עלולה להיות מוחמצת במידה מסוימת, מפני פרשנויות שהיו מסבירות שייסוריו באו עליו כתוצאה מיהדותו או מיחסו לעם ישראל¹⁴, בעוד שבעיית הגמול במקרא מבקשת להיות נידונת כנושא לכשעצמו. אם נכנסים שיקולים מקומיים, כגון היחס לעם ישראל, הם עלולים להסיט את הדיון העקרוני בבעיית הגמול למחוזות משניים¹⁵. מכל הסיבות הללו נראה שאיוב לא היה יהודי אלא מאומות העולם.

פרשנים רבים קשרו את איוב למשפחת אברהם, הן מפני מיקומו והן מפאת התנהגותו:

”אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹץ” – פירוש בארץ ארם כמה דכתיב ”אֶת עֹץ בְּכֻרִי” (בראשית כב, כא), מבני נחור¹⁶.

רש”י א, א

איוב היה מבני בניו של נחור אחי אברהם והקרוי אלי שהיה מבני עשו והעניין מוכיח בארץ עץ כמו ”שֵׁשִׁי וְשִׁמְחִי בֶּת־אָדָם יוֹשֶׁבֶת בְּאֶרֶץ עֹץ” (איכה ד, כא), ולא יתכן לומר שלא היה בעולם, בעבור שאמר יחזקאל: ”וְנָתַן דְּנִיָּאל וְאִיּוֹב” (יחזקאל יד, כ).

אבן עזרא א, א¹⁷

הקרוי אל הדעת כי זה האיש היה מזרע אברהם מבני אדם, והכיר את בוראו ועבד אותו במצוות השכליות מן התום ומן היושר וסור מהרע לבני אדם, ובעבודת הלב שהיא שורש הכל, שהיה ירא אלהים, וכן חבריו... והזכיר הכתוב כי אלה האנשים איוב וחבריו הם

12. למקורות שהובאו כאן יש משמעויות נוספות בהקשר לדיון האם עמד איוב בניסיון אם לאו, אך אין כאן מקומו של דיון זה והוא יובא בפרק מב - 'איוב מתנחם על דבריו', מעמ' 613 ואילך.

13. הפסוקים יובאו להלן, עמ' 28.

14. ובאמת יש פרשנויות כאלה. לדוגמה, הגמרא (סוטה יא, א, ראה להלן, עמ' 35) המבארת שייסורי איוב באו עליו מפני שהיה בעצה עם פרעה בגזירת "כָּל הַבֶּן הַיָּלֹד הַיָּאֲרָה תִּשְׁלַכְהוּ", שמות א, כב.

15. ראה גם להלן עמ' 63.

16. בילקוט שמעוני (בלק, סימן תשס"ו) דרש: "אֶת עֹץ בְּכֻרִי" זה איוב, שנאמר "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹץ אִיּוֹב שְׁמוֹ". וראה שם, שלפי שיטתו מלכה ילדה את איוב מיד אחרי העקדה.

17. על יסוד ההנחה שאיוב היה באדם, היה מי שזיהה אותו כיושב בן זרח מבצרה. אבן עזרא כאן דחה דעה זו, ובפירושו לבראשית (לו, לא) הביאה בשם 'היצחקי המהביל'. וראה דעת מקרא, מכוא, עמ' 16, הערה 13, וכן "אלא משל היה" – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, עמ' 48-49.

אפשרות אחת היא קבלת הסיפור כפשוטו. אך אפשרות כזאת קשה ומטרידה. "רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי, וְתִסִּיתִנִּי בּוֹ לְבָלְעוּ חֲנָם" (להלן ב, ג), עבד שרבו מסיתין לו וניסת, תקנה יש לו?" (חגיגה ה, א). מתוך כך אמר רבי יוחנן: "אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו!"¹⁰.

הקושי האמוני מוביל לאפשרות השנייה שפותרת את הבעיה באמירה כי איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. ספר איוב מעלה אִמָּנָם שאלות קשות, אך הדיון בהן הוא דיון ספרותי עקרוני אי־אולוגי בלבד, ולא התמודדות מטרידה עם מציאות ממשית שיש בה אדם מוגדר. האפשרות השלישית המוצגת בשם רבי שמעון בן לקיש היא אפשרות של פשרה. היה אדם ממשי בשם איוב, אך ייסוריו לא התקיימו באמת. ייסורי איוב לא היו אלא משל, שכן אי אפשר לייחס לאל את העוול העולה מן הסיפור כפשוטו; ומשל זה של ייסורי איוב בא לחזק את דמותו של איוב הצדיק, שאילו באו עליו ייסורים היה יכול לעמוד בהם. לא התכוון הכתוב, על פי דעה זו, להתריע על אי הצדק השורר בעולם, ולהראות את איוב כצדיק הסובל על לא עוול בכפו, אלא להציג בפני כל את דמות הצדיק אוהב ה' המוחלט, היכול לעמוד אפילו בניסיון הקשה שתיאורו הספרותי נמסר בספר איוב¹¹.

מבחינה עקרונית עמדה זו אינה שונה ביסודה מהאפשרות השנייה שאיוב לא היה ולא נברא, שכן היא מעבירה את הבעיות העיקריות שמעלה הספר אל תחום הספרות והמשל, ובכך מקלה מאד את מצוקתו הרעיונית של הקורא.

האם איוב היה מישראל? הקשר שלו למשפחת אברהם

חסיד היה באומות העולם ואיוב שמו, ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו, הביא הקדוש ברוך הוא עליו ייסורין התחיל מחרף ומגדף, כפל לו הקדוש ברוך הוא שכרו בעולם הזה (כדי) לטרדו מן העולם הבא!

בבא בתרא טו, ב

אלו נביאים שעמדו לעולם עד שלא בא אבינו אברהם לעולם, ומשבא אבינו אברהם לעולם: בלעם ואביו, ואיוב מארץ עץ, ואליפז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהו בן ברכאל הבוזי, אלו נביאים שנתנבאו לאומות עד שלא ניתנה התורה לישראל, אבל משנתנה תורה לישראל פסקה רוח הקודש מן האומות.

סדר עולם רבה, פרק כא

אמר רבי יוחנן: אין לך צדיק באומות העולם יותר מאיוב ולא בא אלא בתוכחות שנאמר "אֶעֱרֹכָה לְפָנָיו מִשְׁפָּט וּפִי אֶמְלֵא תוֹכָחוֹת" (כג, ד).

דברים רבה, פרשת ואתחנן, פרשה ב, ד

10. בבא בתרא טז, א. התייחסות נוספת לדברי רבי יוחנן מובאת להלן בפסקה 'וְתִסִּיתִנִּי בּוֹ לְבָלְעוּ חֲנָם', עמ' 77.

11. בספר יחזקאל (יד, יב-כ) מתואר איוב כצדיק שזוכה להגנה אלוהית גם כשיש פורענות בעולם. התיאור הפוך מדמותו בספר איוב, שבו הוא מתואר כצדיק הסובל. האפשרות שהיה צדיק כאיוב אך ייסוריו לא התקיימו באמת יכולה להניח את הדעת.

מזרע האיש שהיה שורש האמונה, אוחזים דרכו.

רמב"ן, א, א¹⁸

והנה ספר איוב דמיונו לספר בראשית, כי ספר בראשית יורה על חדוש העולם ועל ההשגחה ועל אמתת עונש ושכר.

רבנו בחיי אבן פקודה, כד הקמה, השגחה

מתוך המסגרת של ספר איוב נובע קשר לספר בראשית בכלל ולאברהם אבינו בפרט. הקשר הוא גאוגרפי ולשוני, קשר של מנהגים וגם של מילים יחידאיות שמופיעות רק בבראשית ובאיוב¹⁹. גם בספר בראשית מתעוררת שאלת הגמול – "השפט כל הארץ לא יעשה משפט"!²⁰, "הגוי גם צדיק תהרג"!²¹. ספר בראשית עוסק ביחידים, באבות, בטרם היה עם ישראל, וממילא מתקיימת ההשוואה של אדם יחידי כאיוב למושגי ספר בראשית. מתוך הקשרים הללו ומתוך המושגים 'צדיק לעצמו' ו'צדיק לאחרים', עולה ההשוואה בין איוב לאברהם אבינו, כפי שיובא להלן בפסקה 'השטן, קטגוריו של איוב, כסנגורו של אברהם במדרשי חז"ל', מעמ' 43 ואילך.

איוב כצדיק בינוני, ירא שמיים, אך לא אוהב ה'

אפשר ללמוד מפסוקי ספר יחזקאל (יד, יב-יד; יט-כ), שצירף את איוב עם נח, שאיוב צדיק, אך צדיק כזה שמציל רק את עצמו ולא את זולתו, צדיק בינוני, 'צדיק בדורותיו' שנדרש לגנאי²². נח דאג להציל את עצמו ואת משפחתו מהמבול, ולא מצאנו שהתפלל או פעל להצלת הכלל. כך גם התיאור של איוב המרוכז בדקדקנות בהקרבנות הקורבן השבועי שנועד להציל אותו ואת משפחתו, והמקרא אינו מתאר פעולות שלו למען הזולת. לפי זה אפשר לתאר את איוב כאדם שאינו רשע בעל עבירות, בוודאי לא בהקבלה לייסורים החמורים שבאו עליו; אך הוא גם אינו צדיק גמור כפי שהוא מתאר את עצמו. אם נבדוק מה איוב חושב על עצמו, אפשר לומר שהפגם אצלו הוא באישיותו. הוא מרוכז מדי בעצמו ויש לו שביעות רצון עצמית רבה מדי. להלן בפרק כט איוב מתאר בדרמטיות את עצמו בשבחים גדולים, אפילו מופרזים, וכן את סביבתו שמעריכה ומוקירה אותו, וממש נושאת אותו על כפיים. האופן החיובי המוקצן שבו איוב מתאר את עצמו מטריד ואף מעלה מחשבות שמא עיקר עניינו של איוב בהיותו איש תם וישר היה לצורך עצמו. אולי ההערצה הגדולה שיש לחברה כלפיו חשובה לו אף יותר מאשר עשיית הטוב כשלעצמו.

ואולי זאת הסיבה שרש"י כבר בפסוק הראשון בספר מתאר פגם בצדקתו של איוב:

תם ויִשָּׁר – אבל בדברים שבין קונו ובינו לא היה צדיק, לכך נאמר וַיֵּרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרְעֵי רש"י

¹⁸ התייחסות נוספת תובא להלן, ביאור הגר"א, עמ' 34.

¹⁹ ראה להלן, 'מושגים לשוניים בספר איוב והקשרם לתקופת האבות', עמ' 32.

²⁰ דברי אברהם על סדום, יח, כה.

²¹ דברי אבימלך, כ, ד. וכן אצל אדם הראשון, במבול, בדור הפלגה ובעקדה. המפרשים דנים בשאלה האם הירידה למצרים היא תוצאה של חטא או של התוכנית האלוהית.

²² ראה רש"י, תחילת פרשת נח.

נקודה נוספת שעשויה ללמד חובה על אישיותו של איוב, ועל היותו מרוכז בעצמו יתר על המידה, היא העובדה שהוא אינו מזכיר כלל צער על ילדיו שמתו. אם נשווה את איוב ליעקב אבינו, שבוכה על יוסף וממאן להתנחם, או לדוד המלך שבוכה ומצטער על אבשלום, וכאלה רבים, שתיקתו של איוב עליהם – בוודאי בהשוואה למלל העצום שיש בספר בנאומיו שכוללים תיאור מפורט של צערו וייסוריו – מתמיהה. מדוע איוב לא בוכה עליהם ואף אינו מזכיר אותם כלל? אם הסיבה לכך היא שאיוב מרוכז בעצמו, ולכן הוא לא מזכיר אותם, הרי היא נוסחה בחריפות ובחדות על ידי השטן – "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" – גם אם פגעו בילדיו, איוב עדיין לא מרגיש פגיעה כל כך גדולה. רק כשפגעו בו עצמו – "אולם שֶׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע אֶל עַצְמוֹ וְאֶל בְּשָׁרוֹ אִם לֹא אֶל פְּנֵיךָ יִכָּרְךָ" – חש את עוצמת הייסורים, וכתוצאה מכך הוא קילל את יומו. הוא רואה את עצמו במרכז העולם.

איוב מקריב מדי שבוע קורבנות רבים, אך כיוון שהוא אדם עשיר מאוד מסתבר שהוא אינו חש מאמץ כלשהו במתן הקורבנות הללו. הקשר שלו עם ריבונו של עולם מסתכם בהוראת קבע של עולות רבות, שאין בה ממד של התרגשות או קרבה לה'. אדם שלא חסר לו דבר גם אינו מתפלל. איוב מצטייר כמי שחי בתוך מערכת סגורה, מושלמת לכאורה, שחוזרת על עצמה מדי שבוע, ללא צורך בקשר עם בני אדם וללא צורך בקשר עם ריבונו של עולם. מערכת כזאת עלולה לגרום לניווט ולשקיעה. אין בה את האֵין, את החוסר שעשוי לייצר את הקשר לבורא. וממילא גם אין בה ממד של אתגר או סיכוי לפריצה והתפתחות אישית. הרב סולוביצ'יק, לשיטתו, מתאר את איוב ואישיותו בתחילת הספר במילים חריפות ביותר:

האישיות הגסה

היהדות תבעה תמיד מן האדם להכיר לא רק בכשרונות הגדולים שזכה להם בחסד האלהים וביכולתו להתעלות מעל עצמיותו, אלא גם בעובדה הטרגית של סופיותו ובאי שלמות חוויותו הקיומית הנובעת מכך. אך לא הכול מוכנים לעמוד בפני אמיתות אלה. כך למשל, האישיות הגסה, ה-²³philistine (הנפוצה כל כך בחברה הבורגנית) שקיומה הוא צר אופקים ואטום, אישיות הממקדת את כל מאמציה במטרה אחת יחידה: ההישרדות. אישיות זו אינה מכירה שום ערך פרט לזה, והיא מונעת בידי האמונה, כי במאמץ הראוי יש ביכולתה להגשים את מטרתה זו. כשהיא עומדת אל מול עובדת לקותה ופגיעותה, הרי שבמקום לשנות את דרך חשיבתה, הריהי נדחפת להמציא אמצעים חדשים אשר באמצעותם היא מבקשת לשמור על עצמה ולהתגונן מפני תבוסה. האישיות הגסה מוכרחה תמיד להצליח, להיות הראשונה בין הזוכים ואחרונת המנוצחים, או, מוטב מכך, להיות מי שאינו מחויב אף פעם לוותר על דבר. דחף זה לכיבוש ולביטחון הוא הכוח המניע את מאמצינו המתורבתים.

עלי להוסיף, כי אין זה משנה מה הן השיטות שמפעילה האישיות הגסה כדי להצליח ברכישת זכויות היתר שלה ובשמירה עליהן גם יחד. היא עשויה להשתמש לשם השגת מטרה זאת בתבונה, כפי שמציעה לעשות החברה המדעית, על ידי בניית אמצעים תבוניים של השגה ושימור; או שהיא יכולה לפנות בבקשת עזרה אל האלהים. היא עובדת

²³ פיליסטין. במקור: פלשתי. כיום: אדם וולגרי וחומרני, אויב האינטלקט.

את ריבונו של עולם, מתפללת אליו ומצייתת לציוויו, משום שהאישיות הדתית הגסה מקווה על ידי כך לפייס את בוראה וכך להבטיח לה ולמשפחתה הצלחה וביטחון. היא מקווה שהאלהים יעשה למענה את מה שהאגנוסטיקן²⁴ מצפה מן המדע לבצע – לסייע להישרדות העצמית בדרך הנוחה ביותר. בחפשה ביטחון וכיבוש היא מצרפת אליה את האלהים כשותף. כל מה שהיא נותנת לאלהים, היא מצפה לקבל חזרה בתוספת ריבית ניכרת. האדם הדתי האנוכי אינו יכול להקריב דבר לאלהים, כיוון שאין הוא מסוגל לחלוק דבר כלשהו עם אחרים – אפילו לא עם בוראו. כל שהוא מגיש אל המזבח הוא השקעת הון יותר מאשר מנחת קורבן. ביסודו של דבר, העשייה הדתית של האדם האנוכי היא ביטוי לנפש תועלתנית, שהכלכלה עומדת בראש מעייניה. מעולם לא יחוש את הכוח היחיד במינו, הכוח הגואל והמרומם שבהרפתקה הטרנסצנדנטלית האנושית, ואף אין ביכולתו לרומם את חייו הממוקדים בו עצמו.

איוב – האישיות הדתית הגסה

הדמות הדתית האנוכית והגסה מיוצגת בידי איוב. התנ"ך מתאר אותו כבעל אישיות מוגבלת ביותר, אורח שומר חוק "יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע". הוא לא פעל ברוע, אך גם לא גילה מחויבות לאלהים. מאמציו כוונו אל מטרה מוגבלת אחת: שמירה על הסטטוס-קוו של משפחתו. הוא עבד את ה' בכנות ובקפדנות, לא משום שהעבודה עצמה העניקה לו משמעות מיוחדת במינה, אלא בשל טעמים אנוכיים, כדרך לשמר את תחושת הביטחון שלו.

וְהָלְכוּ בָנָיו וַעֲשׂוּ מִשְׁתָּה בֵּית אִישׁ יוֹמוֹ וְשָׁלְחוּ וַקְרָאוּ לְשִׁלְשֶׁת אֲחֵיהֶם לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת עִמָּהֶם: וַיְהִי כִּי הָקִיפוּ יָמֵי הַמִּשְׁתָּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיִּקְדָּשׁם וַהֲשִׁיבם בְּבֶקֶר וַהֲעֵלָה עֵלּוֹת מִסְפָּר כָּל־כִּי אָמַר אִיּוֹב אוֹלִי חָטָא בְּנִי וּבָרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבְכֶם כָּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל הַיָּמִים. קטע זה מתאר משפחה סגורה, אנוכית ומרוכזת בעצמה. קיום קהילתי היה זר להם, והם לא הכירו את מעשה הנתינה והויתור. הם חיו בתוך תחומם שלהם, רחוקים מן האחרים, מתבודדים, מאושרים ושאננים כישות עצמאית – חיים כחייו של רובינון קרוזו, ללא אחריות וללא התחייבות, בלא האחווה והאהבה המתבטאות באמצעות הנתינה. איוב אכן הקריב קרבנות לאלהים, אך ריטואל זה לא היה גילוי של חוויה דתית, המתבטאת במעשה מכובד של אדם הנותן דבר מעצמו, מרכושו היקר ביותר, הנכנע מרצון בסיומו של קרב שבו ניצח במחיר כה גבוה. היתה זו בעצם יוזמה עסקית עניין פרגמטי של quid pro quo²⁵. העולות שהקריב היו אמורות להגביר את ביטחון צאצאיו.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק,

מן הסערה, משבר הסופיות האנושית, עמ' 157–159

אדם עשיר יכול לתרום רבות לחברה. הוא נקרא 'בעל אמצעים' מפני שיש לו את האמצעים והיכולות לכך. העושר העצום של איוב מתואר בפתיחת הספר כמיועד לצורך משפחתו

24. אגנוסטיקן היא השקפה פילוסופית שלפיה אין להניח או להסיק דבר לגבי דברים או גורמים שקיומם עדיין לא הוכח. האגנוסטיקן אינו כופר בהימצאותו של האלוהים אך גם אינו מאמין בו.

25. ביטוי לטיני שמשמעותו 'משהו למשהו'. מציין בדרך כלל חילופי סחורות או שירותים בעלי ערך שווה.

בלבד. הפסוקים מתארים תרבות של משתאות ומסיבות, וַיִּשְׁמְנוּ יָשָׁרוֹן; וגם אם אינו בועט, בכל זאת יש בעיה בעצם העושר והשובע שעלול להשחית. זהו תיאור של עולם נהנתני-הדוניסטי שנביאים כגון עמוס נלחמו בו. התיאור של ילדי איוב אינו כולל שום פעולה חיובית שלהם, אלא רק תיאור של המשתאות שהם עורכים מדי יום ביומו בחברה סגורה משלהם. כעין בן סורר ומורה שאינו נתפס על חטא חמור אלא על עצם חייו החלולים שאין בהם משמעות רוחנית.

אברהם אבינו היה עשיר גדול, כבד מאוד בכסף ובזהב, וגם לוט – "וְגַם לָלוֹט הֵהָלַךְ אֶת אַבְרָם הַיְּהוּדִי צֶאֱן וּבְקָר וְאֶהֱלִים" (בראשית יג, ה). יש כאן שני סוגים של התמודדות עם העושר. אברהם הלך וקרא בשם ה', ובניגוד לזה לוט עזב את אברהם, הסיע עצמו מקדמונו של עולם והלך לסדום מפני שהעושר סנוור אותו.

איוב לא מתמודד עם בעיית העושר, הוא דואג לנהל פנקסנות של הגנה חצי מאגית של הקרבת קורבנות. כביכול יש אל קפדני בשמיים שצריך להפסיק את דעתו כדי שלא יעניש את האדם. הפגם בהתנהגותו של איוב ובניו אינו בחטא נקודתי של אסור ומותר אלא במשמעות של החיים עצמם. הקורבנות שאיוב מקריב מדי שבוע כהוראת קבע, ללא רטט נפשי פנימי הם תוצאה של פעולה טכנית חיצונית, כמו עובד ניקיון חיצוני שבא לתקן כתמים אחרי המשתאות, ואין בהם ממד של עבודת הנפש. איוב לא דואג להדריך את בניו ובנותיו לחיים של משמעות. הוא לא מתעניין בחברה ולא תורם לה, ולכן הוא מאבד את זכויותיו. איוב מסמל ריקנות רוחנית בעולם של חברת שפע, על כלל סכנותיה²⁶.

לפי זה, איוב נענש בחומרה מפני אנוכיותו, מפני שהתרכז רק בעצמו, ולא השכיל להשתמש במשאבים העצומים שקיבל, למען הזולת.

איוב, כששפפו עליך חסדי, בבחינת "הִנְנִי נָטָה אֵלֶיךָ בְּנֶהֱדָר שְׁלוֹם" (ישעיהו סו, יב), והיית מאנשי שם ובעלי השפעה – "וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא גָדוֹל מְכָל בְּנֵי קָדֶם" – לא מלאת את התפקיד שחסי הטילו עליך. איש תם וישר היית, ירא אלהים וסר מרע; לא השתמשת בכחך ועושרך לרע; נתת הרבה לצדקה – "צִדְקָה לְבִשְׁתִּי וְיִלְבִּשְׁנִי, בְּמַעֲלִי וְצִנְיִי מִשְׁפָּטִי" (כט, יד); לא נמנעת מלהמציא עזר וסעד לרבים ועמדת להם בעת צרה ומצוקה – "כִּי אֲמַלֵּט עֲנִי מִשֹּׁנֶע, וַיִּתְּנוּ לִּי עֶזֶר לֹא". אולם חסרה לך אותה מידת החסד הגדולה בשני מובנים: א. מעולם לא נשאת בעול הציבור ולא השתתפת בצרתו וביגונו; ב. לא הרגשת את ייסורי היחיד הסובל. כאיש המחונן בלב טוב ריחמת לרגע על יתום; כסף רב היה לך, ולא חסרת כלום כשנתת נדבה הגונה. אמנם חסד – משמעותו מקיפה יותר מסנטימנט חולף, מרגשנות זולה; חסד תובע יותר מדמעה רגעית, ממטבע קרה. חסד, פירוש: התמזגות עם הזולת, הזדהות עם כאבו, הרגשת האחריות לגורלו. מדת החסד זו לא הייתה כך, לא בנוגע אל הרבים ולא ביחסך עם היחיד ... רק לשלומך ושובתך דאגת כל הימים, ורק למענך התפללת והעלית עולות. "וַיְהִי כִּי הָקִיפוּ יָמֵי הַמִּשְׁתָּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיִּקְדָּשׁם וַהֲשִׁיבם בְּבֶקֶר וַהֲעֵלָה עֵלּוֹת מִסְפָּר כָּל־כִּי אָמַר אִיּוֹב אוֹלִי חָטָא בְּנִי וּבָרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבְכֶם".

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק,

בסוד היחיד והיחד, 'קול דודי דופק', עמ' 345–346

26. על פי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 4.

אפשר לדרוש את איוב לגנאי, לא מחמת המידות שמתוארות בפסוק הראשון בספר, "תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע", אלא בעיקר מחמת המידות שלא מתוארות בו. הביקורת שלפנינו באה מעצם הגדרתו של איוב כפי שהיא מובאת בפסוקים הראשונים של הספר.

אין ספק שהתמונה המשורטטת לפנינו היא של אדם דתי, הממלא את חובותיו. אבל צריך לשים לב גם למה שאינו נאמר על איוב, כיוון שהדברים החסרים מכוונים ורבי משמעות. כך, למשל, נאמר על איוב שהוא ירא אלוהים, אבל לא שהוא אוהבו; בכך משמט המחבר את המחצית השנייה של המצווה מספר דברים (י, יב): "לִירָאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ ... וּלְאַהֲבָה אוֹתוֹ". באותו האופן, אף שנאמר על איוב שהוא סר מרע, לא נאמר עליו שהוא עושה טוב, וכך נשמט צד החיוב של צו מקראי נוסף, הפעם מתוך ספר תהלים (לה, טו; לו, כז): "סֹר מֵרָע וְעֹשֶׂה טוֹב". בולטים בהעדרם גם התארים "חכם", "צדיק" ו"טוב", שבמקומות אחרים במקרא מוצמדים תכופות לתכונות שהכתוב מייחס לאיוב. אנו נותרים, אם כך, רק עם הגדרות על דרך השלילה, המציירות כולן את דמותו של אדם שחסידותו מונעת על ידי יראה וקבלת מרות.

איתן דור-שב, 'ספר איוב כמדריך להארה', תכלת 2832

פרשנות – המקרא מפרש את עצמו

ספר איוב כשלעצמו וספר איוב בתוך התנ"ך הם דברים שונים. ההשוואה – המתבקשת – לספרים אחרים, בייחוד לבראשית וליחזקאל, מעמידה את איוב ואת הספר באור אחר. מתוך פרשנותם של חז"ל אנו מוצאים שהם פירשו במדרשיהם את ספר איוב מתוך ההשוואה לשאר ספרי המקרא, ומכאן אנו באים לניסוח הכלל הפרשני הבא:

על פי חז"ל, הפרשן החשוב ביותר של המקרא הוא המקרא עצמו. חז"ל ברצונם לפרש את המקרא חיפשו באופן שיטתי מקבילות במקומות אחרים במקרא, כפי שהם מציינים "חזרנו על כל המקראות", ופירשו את המקרא מתוך ההשוואה למקורות המקבילים במקרא עצמו. כך גם הביטוי הרווח אצל המפרשים "דברי תורה עשירים במקום אחר".²⁸

אם נלך בעקבות חז"ל בפרשנות ספר איוב, נמצא דוגמה מובהקת לכך בהתייחסות של חז"ל לשאלה שהוזכרה לעיל, 'מיהו איוב ומתי חי – אם בכלל'. הפרשנויות השונות שהובאו נבנו על סמך המילים המקבילות במקרא ובספר איוב.

אמר רבי לוי בר לחמא: איוב בימי משה היה, כתיב הכא: "מִי יִתֵּן אִפּוֹ וַיִּקְרָבוּן מַלְּי" (איוב יט, כג), וכתיב התם: "וּבִמָּה יִדָּע אֲפֹא" (שמות לג, ט) ... רבא אמר: איוב בימי מרגלים היה, כתיב הכא: "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֵין אֵיב" (איוב א, א), וכתיב התם: "הָיָה בָּהָ עֵין" (במדבר יג,

28. קיץ התשס"ח 2008, מהדורה אינטרנטית. ההדגשות במקור.

1. הביטוי מופיע במדרשים כמה פעמים, בדרך כלל בשמו של רבי שמואל בר נחמני.

2. בהקשר זה יש להבדיל בין פרשנות לבין מדרש. כשחז"ל מקשרים בין עוץ לעץ ובין איפוא לאיפה, הרי זה מדרש שהוא מעבר לפרשנות.

כ) ... רבי יהושע בן קרחה אומר: איוב בימי אחשוורוש היה, שנאמר: "וְלֹא נִמְצָא נָשִׁים יְפוֹת בְּבָנוֹת אֵיב בְּכָל הָאָרֶץ" (איוב מב, טו), איזהו דור שנתבקשו בו נשים יפות? הוי אומר: זה דורו של אחשוורוש ... רבי נתן אומר: איוב בימי מלכות שבא היה, שנאמר: "וְהַתְּפִלָּה שֶׁבָא וְהַתְּקַח" (איוב א, טו). וחכמים אומרים: איוב בימי כשדים היה, שנאמר: "בְּשָׂדִים שָׁמוּ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים" (איוב א, יז). ויש אומרים: איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא, כתיב הכא: "בְּדִבְרֵי אַחַת הַנְּבִלּוֹת תִּדְבְּרִי" (איוב ב, י), וכתיב התם: "כִּי נִבְלָה עֲשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל" (בראשית לד, ז).

בבא בתרא טו, א-ב

הכלל שהמקרא מפרש את עצמו מתבסס על תפיסת המקרא כולו כספר אחד כולל, שמורכב מספרים רבים, ולא כאל קובץ מקרי של ספרים שאין קשר ביניהם. הנחה נוספת היא שהכותבים התייחסו גם לספרים שנכתבו לפנייהם, השתמשו בקודים ספרותיים שכבר קיימים במקרא, ובמקום לפרט פרטים רבים, רמזו על הקשרים רעיוניים שכבר קיימים במקרא על ידי מילת קוד שיש לה משמעות פרשנית.

מילה מנחה, מיוחדת, כמעט יחידאית, מביאה איתה הקשרים מסוימים. לפי חז"ל, הבחירה של המקרא להשתמש במילה המסוימת הזאת נועדה לתת את המשמעויות שלה גם במקום שבו היא מצוטטת שוב. הבחירה להדגיש מילה מסוימת וללמוד ממנה אינה בגדר השוואה טכנית אלא היא קוד שיש ללמוד ולפענח אותו.³ גם כיום יש מילים בעלות משמעות שהפכו לקוד, ומי שמשתמש בהן, אפילו ללא כוונה, מוצא את דבריו נקשרים בהכרח לרעיון שבא לידי ביטוי באותה מילה.

בעקבות כלל פרשני זה של חז"ל, נחזור לסיפור המסגרת בספר איוב, ונבדוק האם יש בספר איוב רמזים – שמות, מקומות ועניינים – שמוזכרים גם בספרים אחרים במקרא. מתוך האזכורים וההקבלות לספרים אחרים ננסה ללמוד על המקום והזמן שבהם התרחש סיפור איוב, וכך נוכל לקבל תובנות נוספות. ככל שהאזכורים הללו יחידאיים ונדירים יותר, משמעותם גדולה יותר.

השם 'איוב' ואזכורו במקרא

לא מצאנו בכל המקרא עוד אדם אחר שנקרא בשם 'איוב'. וכמדומה, שאף בכל הדורות שלאחר המקרא לא היה אדם מישראל שנקרא בשם זה. וכבר היו שסברו, שלא זו בלבד שמעשה איוב משל היה, אלא אף השם 'איוב' הומצא לצורך סיפור המעשה: 'איוב' מלשון איבה, על משקל ילוד, שכור, גבור. ונקרא כך על שם שהשטן היה לו לאיוב, או משום שאלהים נהפך לו לאויב (עיין יג, כד: לְמַה פָּנִיךָ תִּסְתָּיֵר וְתִחַשְׁבֶּנִי לְאֹיִב לְךָ)⁴, או על שם שרעיו ובני ביתו נהפכו לו לאויבים (עיין תלונותיו בפרק יט), או על שם כל אלה ביחד.⁵ שרעיו ובני ביתו נהפכו לו לאויבים (עיין תלונותיו בפרק יט), או על שם כל אלה ביחד.⁵ עמוס חכם, מבוא לספר איוב, דעת מקרא, עמ' 15–16

3. ראה הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, ג, עמ' קלג-קלה.

4. וראה עוד בבא בתרא טז, א, ונדה נב, א.

5. באנציקלופדיה מקראית, כרך א, ערך 'איוב', עמ' 244, מובאת מסורת משמעות השם היא השב וקם לתחייה, כמשמעו של השם אוב בכינוי המכשף בעל האוב. משמעו של אותו שורש הוא גם חזרה בתשובה, וגם פירוש זה יכול להתקשר לחזרתו של איוב מדבריו הקשים כלפי מעלה. וראה עוד בהקשר זה שם, עמ' 247.

נבדוק את השמות המופיעים בספר איוב המוזכרים במקרא, ותחילה את השם 'איוב'.

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם אֲרָץ כִּי תַחֲטֵא לִי לְמַעַל מֵעַל וְנָטִיתִי יָדַי עָלֶיךָ וְשִׁבַּרְתִּי לָהּ מִטָּה לָחֶם וְהִשְׁלַחְתִּי בָהּ רָעַב וְהִכַרְתִּי מִמֶּנָּה אָדָם וּבְהֶמָּה: וְהָיָה שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּתוֹכָהּ נָח דְּנִיאל⁶ וְאַיּוֹב הֵמָּה בְּצַדִּיקָתָם יִנָּצְלוּ נַפְשָׁם נָאִם ה' אֱלֹהִים. אוֹ דְבַר אֲשַׁלַּח אֶל הָאָרֶץ הִיא וְשִׁפְכֹתִי חֲמָתִי עָלֶיךָ בְּדָם לְהִכָּרִית מִמֶּנָּה אָדָם וּבְהֶמָּה: וְנָח דְּנִיאל וְאַיּוֹב בְּתוֹכָהּ חֵי אֲנִי נָאִם ה' אֱלֹהִים אִם בֶּן אָס בַּת יִצְחָק הֵמָּה בְּצַדִּיקָתָם יִצְּלוּ נַפְשָׁם. יִחְזַקְאֵל יִד, יִב-יִד; יִש-כ

כאמור, אפשר ללמוד מפסוקי ספר יחזקאל, שהמקרא מחשיב את איוב כצדיק, אך צדיק כזה שמציל רק את עצמו ולא את זולתו. ראה לעיל בפסקה 'איוב כצדיק בינוני, ירא שמיים, אך לא אוהב ה', עמ' 22; השוואה לאברהם תובא להלן בפסקה 'השטן, קטגוריו של איוב, כסגורו של אברהם במדרשי חז"ל', עמ' 43.

הפסוקים בספר יחזקאל לא מתייחסים לתיאור מקומו וזמנו של איוב, אלא רק לאופי צדקותו. לכן קשה ללמוד מהפסוקים הללו פרטים על מקומו וזמנו של איוב⁷.

רַעִי אִיּוֹב

וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רַעֲי אִיּוֹב אֶת כָּל-הָרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ אֶל-יִצְחָק וַיִּבְלְדוּ וַיִּצְּדוּ וַיִּזְעְדוּ וַיִּחָדּוּ לְבֹא לָנוֹד לוֹ וּלְנַחֲמֹו.

איוב ב, יא

וחבריו של איוב היו מאותן חכמי קדם שכתוב בשלמה – "וַיִּחַפְּסוּ מִכָּל הָאָדָם", "וַיִּתְּרַב חֲכָמַת שְׁלֹמֹה מִחֲכָמַת כָּל בְּנֵי קָדָם" (מלכים א' ה, י-יא).

ביאור הגר"א לספר איוב, א, א

איוב היה אדם ידוע ומפורסם ומסתבר שגם רעיו הקרובים היו ידועים ומפורסמים. להלן ננסה לבדוק האם אזכורים שלהם יכולים ללמדנו על מקומו וזמנו של איוב.

אַלְיִפָּז הַתִּימָנִי – אליפז מופיע במקרא בשני הקשרים בלבד – כבנו של עשו, "וַיִּתְּלַד עֵדָה לְעֵשָׂו אֶת אֶלְיִפָּז" (בראשית לו, ד; שם י-יא-יב; שם טו-טז; דברי הימים א' א, לה-לו), וכאחד הרעים של איוב, כנראה החשוב שבהם. מסתבר לזהות את אליפז בן עשו עם אליפז רעו של איוב. כך פירש תרגום יונתן: "וְתִמְנָע הָיָה פִּילְקָתָא לְאַלְיִפָּז בֶּר עֵשָׂו וּלְיִלְדַּת לְאַלְיִפָּז יֵת עַמְלָק הוּא

6. סיפורים על דניאל (הכתיב הוא דנאל) נמצאו בכתבי אוגרית, ועיקר תוכנם הוא שדניאל היה צדיק, דן דין יתום ואלמנה, וזכה לבן יחיד, ובסופו של דבר נספה בנו יחידו בעניין רע. על פי דעת מקרא, מבוא, עמ' 19. ראה גם הצעתו של הרב מרדכי לזיהוי דניאל, להלן עמ' 35.

7. אף על פי שההקשר לנח שזמנו קדום מאוד עשוי ללמד גם על זמנו של איוב, כיוון שאיננו מכירים את דניאל ומתוך כך גם את זמנו של דניאל, ממילא הסתמכות על זיהוי זמנו של איוב מההשוואה לנח בלבד עלולה להיות חלקית. מלבד זאת, כיוון שמדובר במשל נבואי, המקרא עשוי לקחת דמויות מתקופות שונות, כשהעיקר הוא המכנה המשותף ביניהן ולא דווקא זמן משותף.

אַלְיִפָּז חֲבֵרָיָה דְּאִיּוֹב" (בראשית לו, יב). כך גם כתב רש"י (להלן ד, א): "אליפז בן עשו היה, ועל ידי שנתגדל בחיקו של יצחק זכה שתשרה עליו שכינה", ומקורו מתנחומא (בראשית, וירא, לח).

עשו אבי אליפז הלך לגור בהר שעיר, בארץ אדום, "וַיָּשֶׁב עֵשָׂו בְּהָר שְׁעִיר עֵשָׂו הוּא אֲדוֹם" (בראשית לו, ח). המקרא מציין במפורש שאליפז חי בארץ אדום, במקום שחיו אביו ומשפחתו, "אֵלֶּה אֱלֹפִי אֶלְיִפָּז בְּאָרֶץ אֲדוֹם" (שם לו, זט). לכן אליפז מוביל אותנו מבחינת תקופתו ומקומו לתקופת האבות ולאזור אדום, הר שעיר.

תִּימָן – אליפז נקרא בספר איוב 'אַלְיִפָּז הַתִּימָנִי'. אם נבדוק את השם 'תִּימָן', נמצא שתימן הוא בדרך כלל כינוי לדרום⁸. אך לענייננו 'תִּימָן' הוא שמו של בנו של אליפז בן עשו, "וַיְהִי בְנֵי אֶלְיִפָּז תִּימָן" (בראשית לו, יא); "בְּנֵי אֶלְיִפָּז בְּכוֹר עֵשָׂו אֶלּוֹף תִּימָן" (שם טו; דברי הימים א' א, לו); והוא אף מוזכר באלופי עשו (בראשית שם, מב; דברי הימים שם, נג). מסתבר שאליפז מכונה כך על שם בנו, כנראה בכורו⁹.

החיבור בין השמות אליפז ותימן מזהה בוודאות גדולה מאוד את אליפז כבנו של עשו, והוא מכונה 'אַלְיִפָּז הַתִּימָנִי' על שם בנו, ממש כפי שאנשים מכונים עד היום במרחב הערבי – 'אבו' – על שם בנם. חיבור זה מחזק את זיהוי התקופה והמקום לתקופת האבות ולאזור אדום-שעיר¹⁰.

שׁוֹחַ – בלדד מכונה בלִדְד הַשׁוֹחִי. אם נבדוק את השם 'שׁוֹחַ', נמצא אותו כאחד מבני אברהם שנולדו לו מקטורה, "וַיִּסְף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וְשֵׁמָּה קְטוֹרָה: וַתֵּלֶד לוֹ אֶת זִמְרָן וְאֶת יִקְשָׁן וְאֶת מִדָן וְאֶת מִדְיָן וְאֶת יִשְׂבָּק וְאֶת שׁוֹחַ" (בראשית כה, א-ב; דברי הימים שם, לב). הזיהוי של 'שׁוֹחַ' כאחד מבני אברהם מוליך אותנו גם הוא לתקופת האבות.

אפשר להיעזר בשם שׁוֹחַ גם לגבי המיקום. כתוב שם בהמשך "וַיִּתֵּן אַבְרָהָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ לַיִצְחָק: וְלִבְנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדוֹנוֹ חַי קִדְמָה אֶל אֲרֶץ קָדָם". לפי זה המיקום המשוער של בני שׁוֹחַ הוא בארץ קדם, או ארץ בני קדם, מזרחה מארץ כנען, כפי שנכתב לעיל.

צוֹפֵר הַנְּעֻמָּתִי – לא מצינו את צופר במקרא מלבד בספר איוב, אך יש אזכור של נְעֻמָּה, אחת מבנותיו של למך, "וַאֲחֹת תוֹבֵל קִין נְעֻמָּה" (בראשית ד, כב). מבחינת הזמן שיוכה של נעמה קודם לתקופת האבות, וחז"ל דרשו שהייתה אשתו של נח. אם מצאצאיה היו כאלה שנקראו על שמה, הרי ייתכן בהחלט להגיע דרך שמה לתקופת האבות. נְעֻמָּה נוספת היא אשתו של שלמה המלך, אמו של רחבעם, שהייתה עמונית ונקראת בכל מקום בשם נְעֻמָּה הַעַמּוֹנִית (מלכים א' יד, כא; שם לא; דברי הימים ב' יב, יג). זיהוי זה מתאים לשיטתנו דלעיל מבחינת מיקומו של איוב, אך לא מתאים מבחינת הזמן.

לשיטת הרמב"ן (א, א) ייתכן שצופר הוא צֶפּוֹ מבני עשו, "וַיְהִי בְנֵי אֶלְיִפָּז תִּימָן אוֹמֵר צֶפּוֹ וְגַעְתָּם וְקִנְז" (בראשית לו, יא). הקשר זה מתאים לתקופה וגם למקום.

8. "אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי", ישעיהו מג, ו. "עורי צפון ובואי תימן", שיר השירים ד, טז. וראה זכריה ו, ו.

9. אמנם אבן עזרא, פירש שאליפז היה ממשפחת עשו אך לאחר כמה דורות, ממשפחת תימן בן אליפז בן עשו. לפי שיטה זו אליפז נקרא על שם אבותיו ולא על שם בנו.

10. תימן נזכרת גם כמקבילה לעשו או לאדום, לדוגמה – "וְחָתוּ גְבוּרֶיךָ תִּימָן לְמַעַן יִכָּרֵת אִישׁ מֵהָרָע עֲשׂוֹ מִקְטָל", עובדיה א, ט.

אֱלִיהוּא בֶן בְּרַכְאֵל הַבּוּזִי – השם אליהוא מוזכר כאחד מאבות אבותיו של שמואל הנביא (שמואל א' א, א). גם אחד הגיבורים ממנשה שהצטרפו עם דוד בלכתו אל צקלג נקרא בשם זה (דברי הימים א' יב, כא). בהקשר זה מדובר על תחילת תקופת המלוכה בישראל והמרחב הוא ארץ ישראל. גם יחזקאל הנביא נקרא בוזי, "יִחְזַקְאֵל בֶּן בּוּזִי הַכְּהֵן", ובספר הזהר (כרך ב, שמות, פרשת תרומה, דף קסו, א) יש דעה שאלהוא היה מצאצאיו, ולפי זה תקופתו אף מאוחרת ליחזקאל. כיוון שרוב הרמזים שליקטנו עד עתה מהשמות הקודמים התקשרו לתקופה מוקדמת יותר במרחב של בני קדם, ננסה ללמוד ממוצאו של אליהוא קישור למרחב ולזמן מוקדמים יותר. אליהוא בן ברכאל היה בוזי, דהיינו ממשפחת בוז. פגשנו כבר את בוז לעיל במשפחת אברהם אבינו¹¹:

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּגֶד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יִלְדָּה מִלְּפָה גַם הוּא בְּנִים לְנַחֲוֹר אָחִיךָ: אֵת עוֹץ בְּכֹרֹ וְאֵת בּוּז אָחִיו וְאֵת קְמוּאֵל אָבִי אָרָם.

בראשית כב, כ-כא

בוז מוזכר כאח שנולד מיד אחרי עוץ. אם אליהוא בן ברכאל מתייחס לבוז זה, הקישור הוא לתקופת האבות ולמרחב של בני קדם. האח הצעיר של בוז ועוץ נקרא קמואל והוא אבי ארם¹². ארם מתקשרת לאזור הצפון מזרחי של ארץ ישראל, בהתאמה לארץ בני קדם, כפי שנזכר לעיל¹³.

לשיטת הרמב"ן (א, א) שלושת רעי איוב – אליפז, בלדד וצופר, היו מצאצאי אברהם. גם אליהוא מתייחס למשפחת אברהם והיה מבני בוז בן נחור, כדאמרן. לשיטתו 'משפחת רם' היא משפחת אברם, הוא אברהם, וכך כתב התרגום: 'מן גניסת אברהם'¹⁴.

שמות נוספים בספר איוב

עוץ – "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוֹץ אִיּוֹב שְׁמוֹ".
השם עוץ מופיע במניין תולדות בני נח, "וּבְנֵי אָרָם עוֹץ וְחוּל וְגֵתֶר וְמֶשֶׁ" (בראשית י, כג). אזכור מקביל מופיע גם בספר דברי הימים (א' יז), "בְּנֵי שֵׁם עֵילָם וְאַשּׁוּר וְאַרְפַּכְשָׁד וְלוּד וְאַרְם וְעוֹץ וְחוּל וְגֵתֶר וְמֶשֶׁךְ".
עוץ הוא גם שמו של אחיינו של אברהם אבינו, "וַיֵּגֶד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יִלְדָּה מִלְּפָה גַם הוּא בְּנִים לְנַחֲוֹר אָחִיךָ: אֵת עוֹץ בְּכֹרֹ... " (בראשית כב, כ-כא).

11. בהמשך מוזכר שאלהוא בן ברכאל הבוזי היה "ממשפחת רם", ויש כמה הקשרים מקראיים לשם זה: רם הוא שמו של אחד מבני שושלת יהודה; סבו הוא פרץ בן יהודה ונכדו הוא נחשון בן עמינדב נשיא שבט יהודה. "וְאַלֶּה תוֹלְדוֹת פֶּרֶץ הוֹלִיד אֶת חֲצִרֹן: וְחֲצִרֹן הוֹלִיד אֶת רֵם וְרֵם הוֹלִיד אֶת עֲמִינָדָב: וְעֲמִינָדָב הוֹלִיד אֶת נַחֲשׁוֹן, רות ד, יח-כ. רם זה מאוחר יחסית לתקופת האבות ומתקשר יותר לדור של שעבוד מצרים.
12. הייחוס מוזכר גם קודם לכן בייחוס בני נח, בראשית י, כג, ושם מוזכר שעוץ היה מבניו של ארם, כפי שיובא להלן.
13. רש"י (בראשית יז, ה) מזכיר בפירושו שאברהם אבינו היה תחילה אברם – אב לארם, ולאחר מכן הפך לאברהם (המקור בפסיקתא זוטרית, בראשית, פרשת נח, פרק יא, כז). קישור זה מתאים לזמן ולמקום שהובא לעיל.
14. לקמן לב, ב. לדברי הרמב"ן, המקור מהירושלמי, ולא מצאתיו.

עוץ הוא גם אחד מבני שעיר החורי בארץ אדום: "אֵלֶּה בְּנֵי דִישָׁן עוֹץ וְאַרְן" (שם לו, כח); וכן – "בְּנֵי אֶצֶר בְּלָהוּ וְזַעֲוֹן יַעֲקֹן בְּנֵי דִישָׁן עוֹץ וְאַרְן" (דברי הימים א' א, מב).
האזכורים הללו של השם 'עוץ' מביאים אותנו לתקופה קדומה, תקופת בני נח ותקופת האבות.
הפסוק "שִׁישִׁי וְשִׁמְחִי בֶת אֲדֹם יוֹשֶׁבֶת בְּאֶרֶץ עוֹץ" (איכה ד, כא), מלמדנו על מיקומה של ארץ עוץ, ארץ אדום. יש אזכור נוסף של ארץ עוץ, אך קשה ללמוד ממנו על מיקום או תקופה, "וְאֵת כָּל הָעָרִב וְאֵת כָּל מַלְכֵי אֶרֶץ הָעוֹץ"¹⁵. השם 'עוץ' נכלל בקבוצה גדולה מאוד של עממים מאזורים שונים סביב ארץ ישראל, שמופיעים כולם בנבואת פורענות, וקשה ללמוד מההקשר על מיקום מסוים¹⁶, למרות שמסתבר שיש קשר בין עוץ לבין העם הנקרא בשמו. אם ננסה לסכם סיכום ראשוני של זמנו ומקומו של איוב על פי השם 'עוץ', ניתן למקם את זמנו של איוב בתקופת האבות, ואת מקומו בעבר הירדן המזרחי, באזור ארץ אדום או ארם¹⁷. בהמשך ננסה לאשר ולחזק הנחה זו על ידי השוואות נוספות.

○○○○○

בְּנֵי קָדָם – "וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא גָּדוֹל מִכָּל בְּנֵי קָדָם" (א, ג).
הביטוי מוזכר כמקום בהקשר של יעקב אבינו: "וַיֵּשֶׂא יַעֲקֹב רִגְלָיו וַיֵּלֶךְ אַרְצָה בְּנֵי קָדָם" (בראשית כט, א). כמו כן מוזכר הביטוי כמתאר שבט או עם בתקופת השופטים אצל גדעון, "וַיְהִי אִם זָרַע יִשְׂרָאֵל וְעֵלָה מִדִּין וְעַמְלֹק וּבְנֵי קָדָם וְעָלוּ עָלָיו" (שופטים ו, ג; וכן שם, ז, יב; ח, י).
קישור זה יכול ללמדנו על המיקום של איוב. המילה 'קָדָם' כשלעצמה מצביעה על אזור שהוא מזרחה לארץ ישראל. האזור של מדיין ידוע, אזור אדום ומזרחה ממנו, ואנו יודעים גם להיכן יעקב אבינו נשא רגליו – לחרן, צפונה-מזרחה מארץ ישראל¹⁸.
אזכור נוסף של בני קדם מופיע אצל שלמה, "וַתֵּרֶב חֻכְמַת שְׁלֹמֹה מִחֻכְמַת כָּל בְּנֵי קָדָם וּמִכָּל חֻכְמַת מִצְרַיִם" (מלכים א' ה, י). קישור זה יכול ללמדנו על חוכמת בני קדם. נראה שהיו חכמים גדולים, עד כדי כך שהמקרא בחר לתאר את חוכמת שלמה כרבה יותר מאשר חוכמת בני קדם. אם איוב היה גדול מכל בני קדם, מלמדנו הדבר שגדולתו של איוב הייתה בקרב אנשים חכמים, בני מעלה.

אזכורים נוספים מופיעים בישעיהו (יא, יד), בירמיהו (מט, כח) וביחזקאל (כה, ד). אך נראה שאפשר להסיק מהם מסקנות כלליות בלבד ולא לדייק מהם בפירוט.

○○○○○

שָׁבָא – אחד האסונות שבאו על איוב היה שגדוד של שָׁבָא תקף את הנערים של איוב ושדד את הבקר והאתונות, "וַתִּפֹּל שָׁבָא וַתִּקְחֶם" (א, טו).

15. ירמיהו כה, כ, נבואת פורענות של ירמיהו, 'נבואת כוס הַיַּיִן הַחֲמָה', על הגויים.
16. למרות הסמיכות שיש שם לערבים, "וְאֵת כָּל הָעָרִב", מכמה סיבות: האחת היא שיש שם עמים רבים ממקומות שונים. סיבה נוספת היא שדווקא 'מלכי ערב' ו'מלכי הערב' הנזכרים שם בהמשך בפסוק כד, "וְאֵת כָּל מַלְכֵי עָרִב וְאֵת כָּל מַלְכֵי הָעָרִב הַשְּׂכָנִים בְּמִדְבָּר", נזכרים במנותק ממלכי ארץ העוץ. וראה דעת מקרא, א, א.
17. רש"י (א, א) ממקם את איוב באזור ארם מתוך ההקשר של עוץ כבנו של נחור ומתוך כך למיקומו בארץ מוצא האבות, ולא כקישור ישיר לארץ עוץ.
18. ההשוואה ליעקב מחזקת את שיטת רש"י שארץ עוץ הייתה באזור ארם, כפי שהובא בהערה הקודמת.
באטלס דעת מקרא (עמ' 80-81) מסומנת ארץ בני קדם כחבל ארץ עצום מזרחה וצפון מזרחה מארץ ישראל. אזכורים נוספים מובאים שם בעמ' 98 ו-214.

• פרשנות – המקרא מפרש את עצמו •

התגלות מתוך תרדמה מופיעה אצל אברהם אבינו, "וְתַרְדְּמָה נָפְלָה עַל אַבְרָם" (בראשית טו, יב), ובספר איוב במענה אליפז הראשון, "בְּשֹׁעֲפִים מַחְזִינֹת לִילָה בְּנִפְל תַּרְדְּמָה עַל אֲנָשִׁים" (ד, יג), ואצל אליהוא – "בְּחֹלוֹם חֲזִיוֹן לִילָה בְּנִפְל תַּרְדְּמָה עַל אֲנָשִׁים" (לג, טו).
אף אֲמָנָם – הביטוי מופיע אצל שרה, "הָאֵף אֲמָנָם אֵלֶּד וְאֵנִי זִקְנָתִי" (בראשית יח, יג), ואצל איוב, "וְאֵף אֲמָנָם שְׂגִיתִי אֹתִי תִלִּין מְשׁוּגָתִי" (יט, ד), "אֵף אֲמָנָם אֵל לֹא יִרְשִׁיעַ וְשׁוֹדִי לֹא יַעֲנֶת מִשְׁפָּט" (לד, יב).

עֵפֶר וְאֵפֶר – הביטוי מופיע רק אצל אברהם (בראשית יח, כז) ואצל איוב (ל, יט; מב, ו) בדימוי זהה – אברהם ואיוב מדמים את עצמם לעפר ואפר.
וְעֵבְדָה רָבָה – ביטוי יחידאי ביצחק ובאיוב. מלבד זאת יש גם דמיון במבנה הפסוקים:
אצל יצחק – "וַיְהִי לוֹ מִקְנֶה צֹאן וּמִקְנֶה בָקָר וְעֵבְדָה רָבָה" (בראשית כו, יד).
ואצל איוב – "וַיְהִי מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אֲלָפֵי צֹאן... וְחֲמִשׁ מֵאוֹת צֶמֶד בָּקָר... וְעֵבְדָה רָבָה" (א, ג).
וַיָּמָת ... זָקֵן וְשֹׁבַע יָמִים – הביטוי מופיע בהקשר של מיתתה רק אצל יצחק (בראשית לה, כט) ואצל איוב (מב, יז).

קְשִׁיטָה – קְשִׁיטָה היא מטבע שהשתמשו בו בתקופת האבות. אזכור המטבע נדיר ומופיע במקרא בשני הקשרים בלבד. אצל איוב, "וַיִּתְּנוּ לוֹ אִישׁ קְשִׁיטָה אַחַת וְאִישׁ נָזֶם זָהָב אַחַד" (מב, יא), ובקניית חלקת השדה בשכם על ידי יעקב אבינו, "וַיִּקֶּן אֶת חֲלֻקַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אֶהְלֹו מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שָׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׁיטָה" (בראשית לג, יט). היחידאיות של אזכור המטבע קושרת את סיפור איוב לתקופת האבות. מבחינת המרחב הגאוגרפי נאמר שהמטבע שימש באותו זמן במרחב של בני קדם וארץ ישראל.

משך שנות חייו של איוב

"וַיְחִי אִיּוֹב אַחֲרֵי זֹאת מֵאָה וָאַרְבָּעִים שָׁנָה" (מב, טז). חז"ל דרשו שבהיותו בן שבעים באו עליו הייסורים, ומהפסוק אנו למדים שלאחר מכן חי מאה וארבעים שנה – פעמיים שבעים שנה. כמו בכל שאר הדברים שה' הוסיף את כל אשר לאיוב למשנה, כך גם במספר שנותיו. נמצא שחי בסך הכל מאתיים ועשר שנים.

נשתיירו שם מאתיים ועשר שנים, סימן שנותיו של איוב שבאותו פרק נולד, שנאמר: "וַיְחִי אִיּוֹב אַחֲרֵי זֹאת מֵאָה וָאַרְבָּעִים שָׁנָה" (מב, טז), ואומר: "וַיִּסָּף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה" (שם, י). נמצאת אומר כשירדו ישראל למצרים נולד איוב וכשעלו מת²¹.

סדר עולם רבה, פרק ג

21. ראה רש"י (בבא בתרא, טו, ב, ד"ה 'אימא') שכתב שאיוב היה בן שבעים כשבאו עליו הייסורים, והוכפלו שנותיו אחרי הייסורים וחי עוד מאה וארבעים שנה, הרי מאתיים ועשר. אך ההקבלה לשנות השעבוד של ישראל במצרים לא בא בהכרח ללמד על תקופתו אלא על מניין השנים בלבד. אמנם ראה ילקוט שמעוני (מלכים, רמז רמג) ריש לקיש בשם בר קפרא, שעיקר שנותיו של איוב היו מאה ועשר שנים, ונתווספו לו מאה וארבעים שנה, ולמדו מכך שתוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר.

ההשוואה המספרית – מאתיים ועשר שנים – יכולה ללמד גם על השוואה תוכנית – הן שעבוד בני ישראל במצרים והן ייסוריו של איוב לא באו בעקבות חטא מפורש ובשני המקרים קיימת שאלת הגמול והשגחת ה' בעולם. התשובה בסופו של התהליך היא גאולת ה' את ישראל ממצרים כדרך שה' גאל את איוב מייסוריו. על פי איוב – בין חושך לאור, מבוא א, עמ' 22.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

מצינו אזכורים נוספים של שָׂבָא במקרא. אחד מצאצאי כוש, בנו של חם, נקרא שָׂבָא: "וּבְנֵי כוּשׁ ... רַעְמָה ... וּבְנֵי רַעְמָה שָׂבָא וַדָּדָן" (בראשית י, ז).
גם אחד מבני בניו של יֶקֶטָן, מבני שם, נקרא שָׂבָא: "וַיִּקְטָן יֵלֶד ... וְאֶת שָׂבָא" (שם, כו-כח).
גם אחד מצאצאי קטורה נקרא שָׂבָא: "וַיִּסָּף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וְשֵׁמָה קְטוּרָה: וַתֵּלֶד לוֹ אֶת זִמְרֹן וְאֶת יֶקֶשֶׁן ... וַיִּקְשֶׁן יֵלֶד אֶת שָׂבָא" (שם כה, א-ג).

בהקשר לספר איוב נראה להעדיף ולשייך אליו את שָׂבָא מצאצאי קטורה או צאצאי יֶקֶטָן, על פני שָׂבָא מצאצאי כוש, מפני ששָׂבָא מכוש רחוק מאוד מהמרחב של בני קדם. ייתכן שהוא קשור למלכת שבא שבאה ממרחקים לאחר ששמעו של שלמה המלך הגיע לאוזניה. לעומת זאת, שָׂבָא מצאצאי יֶקֶטָן היה מהאזור של בני קדם, "וַיְהִי מוֹשְׁבָם מִמִּשְׁא בְּאֶרֶץ סְפָרָה הַר הַקָּדֵם" (בראשית י, ל), וגם שבא מצאצאי קטורה, מקומו היה שם – "וּלְבְנֵי הַפִּילֶגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם ... וַיִּשְׁלַחם ... קְדָמָה אֶל אֶרֶץ קָדֵם" (שם, כה, ו). לפי זה, גם שָׂבָא – כמו איוב, היה מאזור בני קדם.

ooooo

פְּשָׁדִים – "פְּשָׁדִים שָׁמוֹ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים" (א, יז). הפְּשָׁדִים נזכרו פעמים רבות מאוד במקרא. החל מאברהם אבינו שנולד באור כשדים ועד חורבן המקדש וירושלים על יד נבוכדנצר מלך כשדים ועד דניאל שהוגלה לבבל. תיאורי הזמן משתרעים על פני מרחב עצום, מתקופת האבות וכמעט עד חתימת המקרא.

לעומת תיאור הזמן הרחב, מקומם של הכשדים מוגדר היטב – בבבל. כיוון שגדודיהם הסתובבו ותקפו בכל המרחב, אפשר לשער ולמקם באופן כוללני בלבד את האזור המוזכר בספר איוב, אזור בני קדם.

מושגים לשוניים בספר איוב והקשרם לתקופת האבות

עד כאן התייחסנו לשמות המוזכרים בספר איוב. להלן נתייחס למושגים נוספים המוזכרים בספר איוב שיכולים ללמד אותנו פרטים נוספים לגבי סיפור המסגרת של איוב, הקושרים את איוב לתקופת האבות או לפנייהם, המובאות לפי סדרן במקרא¹⁹.

רכושו של איוב נמדד במקנה ובעבדים ולא בכסף; השבאים והכשדים עדיין אינם מאורגנים בממלכות מפותחות. מתאים לתקופת האבות.

צִדִּיק תָּמִים – הביטוי מופיע במקרא פעמיים בלבד; אחת אצל נח (בראשית ו, ט), ואחת אצל איוב (יב, ד). הביטוי מתקשר לתקופתו של נח²⁰.

יָגוּעַ כָּל בָּשָׂר – הביטוי מופיע רק במבול (בראשית ז, כא) ובאיוב (לד, טו).
לֹא יִבָּצֵר ... מִזְמָה / יָזְמוּ – הביטוי מופיע רק בספר בראשית (יא, ו), "וַיַּעֲתָה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת", ובאיוב "יַדְעֵתִי כִּי כָל תּוֹכַל וְלֹא יִבָּצֵר מִמֶּךָ מִזְמָה" (מב, ב).

19. ראה איוב – כמו שהוא, פרק א, ה – 'הדמיון הלשוני המיוחד בין ספר איוב ובין התורה', הקבלות רבות יחידאיות בין לשון ספר איוב ולשון התורה. ראה גם עולם התנ"ך, מבוא, עמ' 14.
20. זאת מלבד הפסוקים ביחזקאל שקושרים את איוב לנח, לעיל, עמ' 28.

על אף שמדובר בדמות ייחודית, משך שנות חייו של איוב מתאים לתקופת האבות, לא לפניהם ולא לאחריהם. לא לתקופת בני נח שחיו כארבע מאות שנה, ולא לתקופת יוצאי מצרים שמארכי החיים ביניהם – משה רבנו כדוגמה ידועה – הגיעו רק למאה ועשרים שנה, אלא בסדרי הגודל של אבותינו – אברהם אבינו שחי מאה שבעים וחמש שנה, ויצחק אבינו שחי מאה ושמונים שנה. תרח אבי אברהם חי מאתיים וחמש שנה (בראשית יא, לב).

סיכום

שתי אפשרויות עיקריות עומדות לפנינו בבואנו לסכם את הקשר של איוב למקום או לתקופה. אפשרות אחת היא שאין לשייך את איוב למקום או לתקופה מסוימת. איוב הוא דמות על זמנית, שאלת הגמול המוצגת בספר איוב היא על זמנית, דהיינו שהיא שייכת בכל התקופות, בכל המקומות ולכל האנשים, וממילא אין לשייך את איוב לתקופה מסוימת או למקום מסוים. רמזים למגמה כזאת יש גם בדברי חז"ל ששייכו את איוב לתקופות ומקומות שונים²². האפשרות האחרת שואפת למקם את איוב במקום מסוים ובתקופה מסוימת:

וידוע כי שתי מדינות היו שנקראו 'עוץ', אחת מבני שם כמאמר – "בְּנֵי שֵׁם עֵילָם וְאַשּׁוּר וְאַרְפַּכְשָׁד וְלוֹד וְאַרְם: וּבְנֵי אָרַם עוֹץ..." (בראשית י, כב-כג), ועוד היה עוץ אחר מבני נחור, כמו שכתוב – "אֵת עוֹץ בְּכָרוֹ". וארץ עוץ הנזכר פה הוא ארץ עוץ שהיה מבני נחור. ואיוב נולד בימי יעקב בשעה שירדו למצרים, כמו שאמרו חז"ל בסדר עולם (סדר עולם רבה, פרק א). ואמרו עוד – "משה כתב ספרו וספר איוב" (בבא בתרא יד, ב), וכן חבריו היו גם כן באותו זמן, ולא בזמן עוץ הראשון, כי כולם היו מבני ביתו של אברהם אבינו עליו השלום, בלדד השוחי היה מבני קטורה כמאמר – "וַתֵּלֶד לוֹ אֶת זִמְרָן ... וְאֵת שׁוּחַ" (בראשית כה, ב), וצופר הנעמתי ואליהוא בן ברכאל הבוזי היו מבני נחור, כמאמר – "אֵת עוֹץ בְּכָרוֹ וְאֵת בּוֹז אֶחָיו" (שם כב, כא), ונעמת וברכאל אחים היו, בני בוז בן נחור, ואליפז התימני היה בנו של עשו. ומה שנקרא 'תימני', דע כי ארץ אדום בדרומה של ארץ כנען, ומשפחות אדום ישבו כל אחת למשפחותיהם... ותימן הוא אחד ממשפחות אדום, והיה יושב בקצה ארץ אדום, לכן נקרא צד דרום 'תימן', על שם שהוא היה התחלת פאת הדרום של אדום לצד ארץ ישראל. ביאור הגר"א לספר איוב, א, א

אפשרות זאת מתבססת על הכלל 'המקרא מפרש את עצמו'. על פי אפשרות זאת מסתבר למקם את איוב במרחב של בני קדם, מזרחה מארץ ישראל, ובתקופת האבות²³. גם אם דמותו של איוב ושאלת הגמול הן על זמניות, הסיפור נטוע במקום ובזמן מסוימים.

לדעתנו שתי סיבות עיקריות לקביעת זמנו של ספר איוב בימי אבותינו:

כל השיח בספר, להוציא סיפור המסגרת (פרקים א-ב, מב, וכותרות מענה ה', ופרט למקום אחד נוסף בלבד) מזכירים בספר איוב את הקב"ה בשם אל שדי ולא בשם הו"ה. השם אל שדי מצוי

22. ראה לעיל, עמ' 20-21.

23. 'המשנה בעדויות (פרק ב, י) ממקמת את איוב בין דור המבול לבין מכות מצרים. המיקום הזה מתאים לתקופת האבות אבל יכול להתאים גם לדור יציאת מצרים.

התייחסות מפורטת והוכחות נוספות לקדמותו של ספר איוב ראה איוב – כמו שהוא, כך א, פרק ראשון, ג – קדמות העלילה, עמ' 65-70.

בימי האבות, וכפי שהתפרש בדברי ה' למשה:

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאַרְאֶה אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם... לָכֵן אֶמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה'... וַיִּדְעָתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם ... וְנִתַּתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרֶשֶׁה אֲנִי ה' (שמות ו, ב-ח).

שתי נקודות נוספות בשולי הנחתנו, שזמנו של איוב הוא מימי ספר בראשית:

שבע מצוות בני נוח הנמנות בחז"ל (בבלי סנהדרין, נו, א) הן: איסורי עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, איסורי גזלה, המצווה על 'הדינים' (הצורך לשפוט את העבריינים ואולי גם ענייני המשפט היסודיים), אבר מן החי ו'ברכת' (קללת) ה'.

המקראות שהגמרא (שם, ב) מביאה לכך נראים כאסמכתא בלבד. בפשטי המקראות ניתן למצוא שש מן המצוות מפורשות בספר בראשית: איסור אבר (דס) מן החי (ט, ד), איסור שפיכת דמים (ט, ה) ודינים (ט, ו) נתפרשו בעת יציאת נוח מן התיבה; איסורי גילוי עריות וגזלה נתפרשו כרקע לעונש המבול (ו, ב, יא-יג); ואיסור עבודה זרה עולה בעיקר מדברי הנחש (ג, ה). אך לאיסור 'ברכת' ה' אין מקור ברור בספר בראשית. אפשר שמקור האיסור הוא בספר איוב (מהנחה שהוא מימי ספר בראשית, שאז התגבשו מצוות בני נוח). הספר כולו, הן בדיונו בבני איוב ובאשת איוב הן בדברי השטן ובאיוב עצמו – דן באיסור 'ברכת' ה'.

הבאנו כאן את המקראות מיחזקאל י"ד על שלושת הצדיקים שאינם מצילים אחרים זולת עצמם (או משפחתם הקרובה). נוח מוכר לנו מספר בראשית. דנאל לעניות דעתי אינו דניאל, שהוא צעיר מיחזקאל, ושמו הוא לוט, שישב בשער סדום כשופט (וזה פשר שמו דנאל) והציל רק את עצמו בעת הפורענות על כל הכיכר. על פי זה נוח להבין שגם איוב הוא מתקופה זו, מימי ספר בראשית.

הספר גדוש בסודות הבריאה ובדברים נוספים המוכיחים את נוכחות ה' בה. עם זאת אין בו כל רמז לנפלאות ה' ביציאת מצרים, שהמקרא מלא מהם, ואין בו רמז לתורה ולנתינתה, לבית המקדש ועוד. אין בכך ראייה נחרצת, כיוון שלפי פשטי המקראות אין סיבה לומר שאיוב ורעיו היו מזרע ישראל. ועדיין תמוה שדבר מכל אלו לא נזכר, אלא אם כן נניח שמעשה איוב קדם ליציאת מצרים, כלומר, היה בתקופת אבותינו בספר מצרים (או בתקופת שעבוד מצרים, כשתיים מן הדעות שהובאו).

עוד יש להוסיף את תיאורו של בעל החיים האימתני השני בפרקים מ-מא, זה שהקב"ה עתיד להכריז על רשעתו, לווייתן דמוי תנין, מן הבריות הקדמוניות, שמקומן בימי ספר בראשית ולא בזמנים מאוחרים יותר.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, מבוא א, עמ' 18

גם לאחר הסיכום אין להתעלם ממקורות אחרים שמאחרים את זמנו של איוב. כך לדוגמה הגמרא: "שלושה היו באותה עצה²⁴ – בלעם ואיוב ויתרו. בלעם שיעץ – נהרג; איוב ששתק – נידון בייסורים²⁵; יתרו שברח – זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית"²⁶.

24. "הִבֵּה נִתְחַכְמָה לוֹ" (שמות א, י) – המזימה לשעבד את בני ישראל וגזירת "כָּל הַבֵּן הַיְלֹד הַיֶּאֱרָה תִשְׁלַיְכֶהוּ", ראה רש"י סנהדרין קו, א, דיבור המתחיל 'לא עמנו'.

25. שתיקתו של איוב אל מול העצה להטיל ייסורים על ישראל, מנוגדת לזעקותיו על הייסורים שבאו עליו. מי ששותק אל מול עוולות שנעשות לאחרים, עלול למצוא את עצמו סובל באותו אופן.

26. סוטה יא, א. המשותף לשלושת האישים הללו הוא ברכת ה'. יתרו בירך את ה' מרצונו: "וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְרוּךְ ה' אֱשֶׁר

אגדה תלמודית זו תואמת את המדרש²⁷: "הִירָא אֶת דָּבָר ה' מַעֲבָדִי פְּרָעָה", אמרו רבותינו ז"ל: זה היה איוב, "וְאֶשֶׁר לֹא שָׁם לְבוֹ" – זה היה פרעה ועמו.

ההופעות השונות של שמות ה' בספר איוב ומשמעותן

והנה הסתכלתי בספר הזה, ואין בטענות איוב ובדברי חבריו זכרון השם הנורא, ולא יזכיר רק שמות אלהות ושדי ... ואולם בתחילה הזכיר איוב כשאמר ה' נָתַן וְה' לָקַח (א), (כא) ... וכן הקב"ה במענהו הזכיר לו שמותיו הנכבדים אלה בפסוק הָרֵב עִם שְׂדֵי יְסוֹר (מ), ובכל דברי השטן יזכיר השם המיוחד, וכשיחזור לאיוב יאמר אלהים, יֵרָא אֱלֹהִים (א), (א ועוד), הֶחֱנַם יֵרָא אֱלֹהִים (א, ט), לֹא יֵרָא ה', וכן בסוף הספר אחרי שובו, לֹא יִזְכֹּר רק שם המיוחד.

רמב"ן, ג, א

המשמעות של הופעת שם ה' – שם הויה, השם המיוחד לה' לבדו כשם פרטי, שונה מהתגלותו בשמות שדי ואלוה²⁸. ההתגלות בשם הויה מלמדת על טיב ההתגלות של ה' כאב רחמן ולא כשופט מחמיר. במהלך הוויכוחים איוב חווה את הבורא בשמות 'אלוה' ו'שדי', שמות של הנהגת הדין, האלוה הבורא והיוצר ולא שם המיוחד שמלמד על מידת הרחמים. איוב מתלונן כנגד מידת הדין, על חוסר חמלה כלפיו ועל ייסוריו הקשים. רק בסוף הספר איוב פוגש את הבורא בהתגלותו בשם הויה, שם שמסמל את מידת הרחמים והחמלה של הבורא על בני האדם. רק אחרי שנוצר קשר אישי בין איוב לבין ה', חוזר השימוש בשם הויה, השם הפרטי²⁹.

רק איש ששמע את דבר האלוה ומצוותו ואזהרתו והודעתו... יקראהו בשם פרטי, ככינוי מיוחד למי שדיבר לו.

רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר רביעי, ג

התייחסות לספר 'צוואת איוב' מובאת כאן בהערה³⁰.

הציל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרִים וּמִיַּד פְּרָעָה" (שמות יח, י); בלעם מברך את ה' בעל כורחו: "אֵל מוֹצִיאֵם מִמִּצְרַיִם כְּתוּעַפֹת רָאִם לוֹ" (במדבר כג, כב); ואיוב מתמודד עם 'ברכת' ה' שהיא קללה ונמנע מלקלל, ונמצא מברך את ה' בלשון ברכה. על פי איוב – בין חושך לאור, מבוא א, עמ' 23. ראה שם (עמ' 24), שהביא השוואות נוספות בין בלעם לאיוב. 27. שמות רבה יב, ב, על הפסוק "הִירָא אֶת דָּבָר ה' מַעֲבָדִי פְּרָעָה הֵנִיס אֶת עֲבָדָיו וְאֶת מִקְנֵהוּ אֶל הַבָּתִּים: וְאֶשֶׁר לֹא שָׁם לְבוֹ אֶל דָּבָר ה' וַיַּעֲזֹב אֶת עֲבָדָיו וְאֶת מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה" (שמות ט, כ-כא). 28. השמות – אל, אלוה, אלהים מלמדים על כוחו של הבורא (ראה להלן, עמ' 223, הערה 20), והם מקבלים הטיה ויידוע, בניגוד לשם הויה שהוא שם פרטי ואינו מקבל הטיה ויידוע. כך לדוגמה, פרק א בבראשית הוא תיאור אוֹבִיִּיקִטִּיבִי, בשם אלוהים, לעומת פרקים ב-ג שהם תיאור אישי מקורב, בשם ה' אלוהים. 29. התייחסות נוספת תובא להלן, עמ' 43; במענה ה' הראשון, עמ' 553, ובפרק מב, עמ' 627. עניין נוסף שיש להעיר עליו בהבדלים בין סיפור המסגרת לבין פרקי הוויכוחים שבספר הוא שמבחינת המסורה רק פרקי הוויכוח והמליצה מוטעמים בטעמים המיוחדים של ספרי א"ת (תהלים, משלי, איוב). מסגרת הסיפור (פרקים א-ב, מב) מוטעמת בטעמים הרגילים. ראה דעת מקרא, מבוא, עמ' 30. 30. על פי יהודית דישון, ספר צוואת איוב, עולם התנ"ך – איוב, עמ' 228-229. הנספח הובא כאן כיוון שספר זה הוא כעין פרשנות קדומה לספר איוב, והוא אף קרוב לעיתים לדברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים.

אמונות ודעות בספר איוב

חשיבות הגמול

על הצדיקים ועל החסידים, ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גירי הצדק ועלינו, יהמו נא רחמין ה' אלוהינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך, ושים חלקנו עמם ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו, ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים.

תפילת שמונה עשרה, נוסח מחזור ויטרי

תפילת שמונה עשרה מרכזת בתוכה את צרכי האדם הבסיסיים – דעת, פרנסה, בריאות וכיוצא בהם. הרמב"ם (הלכות תפילה, א, ד) מציין שעזרא ובית דינו התקינו את תפילת שמונה עשרה ובחרו את נושאה על פי הכלל – "שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן", דהיינו הצרכים העיקריים החיוניים לכל אדם בפרט ולציבור בכלל. בתוך הנושאים המרכזיים הללו הכניסו עזרא ובית דינו בקשה מיוחדת לגמול ראוי.

הספר 'צוואת איוב' או 'דברי איוב' שייך לספרים החיצונים. בספר זה מספר איוב את זיכרונותיו לשבעת בניו ולשלוש בנותיו, כפי שהעלה אותם על הכתב אחיו נריה. משערים כי הספר נכתב במאה הראשונה לפני הספירה והוא שייך לז'אנר ספרי הצוואות שהיו נפוצים בתקופת חיבורו המשוער. הספר ידוע רק בצורתו היוונית. הספר מספר על יובב מלך עוץ, שהיה צדיק גדול ועשיר מופלג, אך עבד אלילים, ובייחוד עבד לפסל הגדול של השטן. כאברהם באגדה החל יובב לתמוה אם פסל השטן אשר לו עבדו בני עמו הוא זה שברא את העולם. לילה אחד ראה אור גדול, כעין מלאך, שגילה לו מי הוא בורא עולם האמיתי. יובב החליט לטהר את הארץ מעבודת השטן ולנתן את פסל השטן. המלאך הזהירו כי אם יעשה זאת, השטן יפגע בו, ייקח את רכושו, ימית את בניו וינגעו בנגעים גדולים. אולם אם יעמוד בניסיון, ה' יפרסם את שמו, רכושו יוכפל, ובאחרית הימים יקום לתחייה בתחיית המתים. יובב האמין בה' ונתן את פסל השטן, אך בעקבות כך השטן הביא עליו נגעים וייסורים קשים כפי שמתואר בספר איוב. אשת יובב, הנקראת עוצית, קוננה על מר גורלה ודרשה מבעלה כי יברך את ה' וימות, אך יובב גער בה על כך.

כעבור עשרים שנה באו לבקרו ארבעת המלכים – אליפז, בלדד, צופר ואליהוא – ששמעו על אסונו, ושוחחו עמו על השקפת עולמו ועל השגחת ה' בעולם. לאחר מכן מתה אשת איוב ונקברה בכבוד גדול ליד הבית שנפל על בניו. יובב ביקש קשיטה מרעיו המלכים וחילקה לעניים, כמנהגו לפני אסונו. אחר כל זאת ברך ה' את יובב-איוב והחזיר לו הכל למשנה. יובב-איוב נשא לאישה את דינה בת יעקב ונולדו לו ממנה שבעה בנים ושלוש בנות.

ספר צוואת איוב נכתב בפרוזה, אך שולבו בו כמה שירים. הוא שונה במידה רבה מספר איוב המקראי. המחבר הוסיף פרטים על המסופר בספר איוב, הסביר כמה דברים סתומים ואף השמיט דברים הקשים להבנה. הנושא המרכזי בספר איוב המקראי הוא דיון בשאלת 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' ובשאלת ההשגחה האלוהית. דיונים אלה הושמטו כולם מספר צוואת איוב. כמו כן הושמטה ההתערבות בין ה' והשטן. בספר צוואת איוב, בניגוד למסופר בספר איוב, הגיבור ידע היטב מדוע באו עליו כל הצרות. אף בו מתואר ניסיון, אך הגיבור בחר בניסיון בבחירה חופשית. במקום נושאים אלו התמקד הספר בכוחה של היהדות ובעובדה כי עבור הסבל והסבלנות זוכים לשלמות מוחלטת ולשכר רב. היהדות היא נצחית לעומת שאר הדתות, ולכן יש לדבוק בה. נושאים חשובים נוספים שעלו בספר הם הסבלנות והעמידה בייסורים וכן החיים שלאחר המוות.

"בדרך כלל נוטה ספר דברי איוב להפריז בכל העובדות והבעות הרגש שהוא מתאר. פרקי הזמן שבין האירועים, עושרם המופלג של איוב ורעיו, נדיבותו יוצאת הדופן של איוב בימי הטובה, רשעותו של השטן, פרטי הסבל של איוב ושל אשתו, ההתפייטות הרגשית של בני משפחת איוב לקראת סוף הספר – כל אלה גולשים כולם הרבה אל מעבר לטעם הטוב. גלישה זו יוצרת את תחושת הנחיתות הספרותית של דברי איוב מול הספר המקראי, שלעולם אינו שוכח את המידה הנכונה ואינו מפליג בדברי הבאי שמקומם לא יכירם בחיבור איכותי כספר איוב של המקרא". אלא משל היה, מבוא, עמ' 36.

על פי תפיסה זו מתברר שהגמול הוא צורך בסיסי כזה שכל אדם מישראל צריך לבקש עליו בתפילה שלוש פעמים מדי יום ביומו.

הגמול הוא אחד משלושת עיקרי האמונה היסודיים – מציאות ה', תורה מן השמיים ושכר ועונש – שמהם מתפרטים שלושה עשר עיקרי האמונה. אך מעבר לכך, תחושת הצדק הפשוטה הטבועה בנפש האדם, עוד טרם היותו מלומד ומשכיל, גורמת לו לציפייה לגמול ראוי לכל אדם באשר הוא – "גֹּמֵל לְאִישׁ חֲסִיד כְּמַפְעָלוֹ, נוֹתֵן לְרָשָׁע רֶעַ כְּרִשְׁעָתוֹ"¹. גמול נאות הוא צורך אנושי בסיסי, תחושה שהעולם מתנהל בצדק מצד הבורא. לא פחות מכך יש חשיבות להשפעה של הגמול הנאות על התנהגותם של בני האדם, מי מאהבה ומי מיראה, בהתנהגות שבין אדם לחברו וגם בין אדם למקום.

כגודל החשיבות העצומה שיש לגמול טוב, כך עולות שאלות קשות, מבוכה ותהיות אל נוכח גמול שנראה לא ראוי, בלתי מובן ולכאורה אף בלתי צודק.

ויש דבר מכאיב הלבבות ומדאיב המחשבות, ממנו לבדו נמשכו רבים בכל הדורות לכפירה גמורה, והוא הראות בעולם משפט מעוקל, וצדיק ורע לו, רשע וטוב לו, כי יאמרו מדוע דרך פלוני ופלוני צלחה, ומדוע פלוני ופלוני שיראו צדיקים אבדו. זה שורש המרי בכל המורדים מכל אומה ולשון.

רמב"ן, הקדמה לספר איוב, עמ' יט

ספר איוב עוסק בשאלה עתיקת היוםמין של הגמול; המציאות הקשה של 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', שהיא ארוכה מארץ מידה ועמוקה מני ים. המקום העיקרי שהמקרא דן בשאלה זו הוא בספר איוב, אך המקרא עצמו מעלה את השאלה גם במקומות נוספים. ספר איוב עוסק בכך תוך כדי סיפור המסגרת של איוב ובעיקר בוויכוח בין איוב לבין רעיו ובהתגלות האלוהית לאיוב בסוף הספר.

פרשת איוב המופלאה והנפלאה היא ... משל לבורא השקפות בני אדם בהשגחה.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

תוך כדי העיסוק בספר איוב בנושא הגמול עולה גם השאלה של השגחת ה' בעולם. נושא זה ראוי לספר שלם בפני עצמו ונעלה אותו בספרנו רק לפי מידת הצורך הפרשני לכך.

השטן

שטן הוא מכשול, מסית, שונא או מתנגד, מלאך² או אדם³. בספר איוב הוא מלאך⁴.

1. על פי הפיוט 'גדל' שמתאר את שלושה עשר עיקרי האמונה.
2. כך לדוגמה אצל בלעם, "וַיַּחַר אֶף אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְּנֵב מִלֶּאךָ ה' בְּדֶרֶךְ לִשְׁטָן לוֹ" (במדבר כב, כב), וכן "וַיִּרְאֵנִי אֶת יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עֹמֵד לִפְנֵי מִלֶּאךָ ה', וְהִשְׁטָן עֹמֵד עַל יְמִינוֹ לִשְׁטָנוֹ" (זכריה א, ג), וכן "וַיַּעֲמֵד שְׁטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסֵּת אֶת דָּוִיד לְמָנוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים א' כא, א, וראה שמואל ב' כד, א).
3. כך לדוגמה אצל דוד, "וַיֹּאמְרוּ לוֹ שָׂרֵי פְלִשְׁתִּים הָשִׁב אֶת הָאִישׁ ... וְלֹא יָרַד עִמָּנוּ בְּמִלְחָמָה וְלֹא יִהְיֶה לָנוּ לִשְׁטָן בְּמִלְחָמָה" (שמואל א' כט, ד), וכן "וַיִּקָּם ה' שְׁטָן לְשַׁלְמָה אֶת הַדָּד הָאֲדָמִי מִזֶּרַע הַמֶּלֶךְ" ומלכים א' יא, יד).
4. אמנם ראה להלן, עמ' 43, את שיטת רב סעדיה גאון.

(א, ו) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם:

ואחר כך אמר כי בני האלהים באו להתיצב על ה' ובא השטן בתוכם ובכללם, לפי שלא אמר: 'ויבאו בני האלהים והשטן להתיצב על ה'', שאז היתה נעשית מציאות הכל לפי יחס אחד, אלא אמר 'ויבאו בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם', וצורת דיבור זו אינה נאמרת אלא במי שבא ואינו מטרה לעצמו ולא דרוש מחמת עצמו, אלא כיון שנוכח מי שהמטרה נוכחותו, בא זה בכלל מי שבא.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

מתוך דברי הרמב"ם, הכתובים על דרך ההעלם וההסתר, נלמד כמה עקרונות:

השטן קיים בעולם אך לא כתכלית לעצמה אלא כנספח לכוחות אחרים בעולם. כך לומד הרמב"ם מתיאור הפסוקים כאן, שמכניס את השטן כמתייצב ארעי אגב בני האלוהים שבאו להתייצב על ה'. ובלשון הרמב"ם – "מי שבא ואינו מטרה לעצמו ולא דרוש מחמת עצמו, אלא כיון שנוכח מי שהמטרה נוכחותו, בא זה בכלל מי שבא"⁵.

הרמב"ם (שם), מתייחס למאמר חז"ל המבאר שהשטן, יצר הרע ומלאך המוות – חד הם.

שמע את האמרה המועילה הזו אשר אמרה החכמים אשר יש להניח עליהם שם חכמים באמת, ובארה כל קשה וגלתה כל נסתר, ובררה רוב סתרי תורה, והיא אמרם בתלמוד: "אמר ר' שמעון בן לקיש הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז, א) ... והנה נתבאר לך כי על עניין אחד בעצמו מכנים בשלשה שמות הללו, ושכל פעולות המיוחסות לכל אחד מאלה השלשה הם כולם פעולת דבר אחד, וכך אמרו גם חכמי משנה הראשונים, אמרו: "תנא, יורד ומתעה, עולה ומשטין, נוטל רשות ונוטל נשמה".

הנטייה היתרה אחר החומריות בעולם – הוא יצר הרע, הצפון בלבו של האדם עצמו – היא שגורמת לאדם לחטוא, ובסופו של דבר למות. לא מדובר בגורמים עצמאיים מחוץ לאדם, אלא בגורמים מתוך האדם עצמו⁶.

○○○○○

5. המשמעות יכולה להיות שהבורא ברא את עולמו כדי להיטיב לנבראים, שמדרך הטוב להיטיב (ראה דרך ה', חלק ראשון, פרק ב – 'תכלית הבריאה'). אבל כדי לאפשר את ההטבה לנבראים, הכרחי לתת לאדם בחירה חופשית, שהוא עיקר גדול, והוא עמוד התורה והמצווה (ראה רמב"ם, הלכות תשובה פרק ה, ג), וכדי לאפשר לאדם את הבחירה החופשית צריך את מציאות השטן. נמצא שהשטן אינו מטרה לעצמה אלא נוצר כדי לאפשר מטרות אחרות. וראה גם להלן, עמ' 489, על היחס שבין הגמול לבין הבחירה החופשית.
6. ראה במורה הנבוכים (חלק ג, י), שהרעות בעולם נגרמות ונמשכות עקב העדר החוכמה. ושם (פרק יב) האריך וביאר שהרעות הגדולות ביותר שיש לאדם נגרמות מחמת עצמו ומחמת הימשכותו אחרי החומריות והתאוות. הדבר רמוז גם בפסוקים: "מֵאֵינָן תִּבְאֵ? וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר מִשׁוּט בָּאָרֶץ וּמִהֲתִהַלֵּךְ בָּהּ" – השטן מתהלך בארץ, ובהתאם לכך הרמב"ם (שם) ציטט את לשון בראשית רבה (נא, ג) – "אין דבר רע יורד מלמעלה".

הדברים הללו הארציים, והובדל בינו לבין הנפש, והוא אמרו: "אֲךָ אֶת נַפְשׁוֹ שָׁמַר", וכבר ביארתי לך שתוף שם נפש בלשוננו, ושהוא נאמר על הדבר הקיים מן האדם לאחר המוות, וזה הוא אשר אין שלטון לשטן עליו.

מורה הנבוכים, שם

תפקידו של השטן הוא להעמיד את האדם בניסיון, לקטרג עליו, ולהעניש אותו. מציאות השטן בעולם מאפשרת לאדם לבחור בין טוב לרע. הבחירה החופשית היא מעלתו הגדולה והמיוחדת של האדם לבדו, אך כדי לאפשר את הבחירה, יש הכרח ביצר הרע ובייסורים ובגיהנום ובמלאך המוות ובפורענות.

אילולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים, וכן שלמה אומר: "כִּי הִיא קִנְאֶת אִישׁ מִרְעֵהוּ" (קהלת ד, ד).

אמר ר' הונא: "הֵנָּה טוֹב מְאֹד" – זו מידת הטוב, "וְהֵנָּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א, לא) – זו מידת ייסורין, וכי מידת ייסורין טובה מאד? אתמהא! אלא שעל ידיה הבריות באים לחיי העולם הבא. וכן שלמה אומר: "וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכָחוֹת מוֹסֵר" (משלי כג). אמרת: צא וראה איזו דרך מביאה את האדם לחיי העולם הבא? הוי אומר זו מידת ייסורין.

אמר ר' זעירה: "הֵנָּה טוֹב מְאֹד" – זו גן עדן, "וְהֵנָּה טוֹב מְאֹד" – זו גיהנם, וכי גיהנם טובה מאד? אתמהא! אלא למלך שהיה לו פרדס והכניס לתוכו פועלים ובנה אוצר על פתחו, אמר: כל מי שהוא מתכשר במלאכת הפרדס יכנס לאוצר וכל מי שאינו מתכשר במלאכת הפרדס אל יכנס לאוצר. כך כל מי שהוא מסגל מצוות ומעשים טובים – הרי גן עדן, וכל מי שאינו מסגל מצוות ומעשים טובים – הרי גיהנם.

אמר ר' שמואל בר רב יצחק: "הֵנָּה טוֹב מְאֹד" – זה מלאך חיים, "וְהֵנָּה טוֹב מְאֹד" – זה מלאך המוות, וכי מלאך המוות טוב מאד? אלא למלך שעשה סעודה וזימן את האורחין והכניס לפנייהם תמחוי מלא כל טוב, אמר: כל מי שאוכל ומברך את המלך יאכל ויערב לו, וכל מי שהוא אוכל ואינו מברך את המלך יותז ראשו בסיף. כך כל מי שהוא מסגל מצוות ומעשים טובים הרי מלאך חיים, וכל מי שאינו מסגל מצוות ומעשים טובים הרי מלאך המוות.

בראשית רבה, פרשת בראשית, פרשה ט

הבחירה החופשית היא הטוב השלם, ורק על ידה יש מקום למושגי גמול, שכר ועונש. לולא האפשרות לבחור ברע אין משמעות לטוב. אי אפשר לתת שכר למי שאינו מסוגל לבחור אחרת. השטן הוא מלאך נברא על ידי הבורא כדי לאפשר לבני האדם למאוס ברע ולבחור בטוב, ומתוך כך להגיע למידה של "וְהֵנָּה טוֹב מְאֹד".

יוצר אור ובורא חֲשֵׁךְ עֲשֶׂה שְׁלוֹם ובורא רָע, אֲנִי ה' עֲשֶׂה כָּל אֵלֶּה.

ישעיהו מה, ז

9. מהדורת תיאודור-אלבק, וכעין זה גם בבראשית רבה (וילנא, בראשית, פרשה ט), "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: "וְהֵנָּה טוֹב מְאֹד" – והנה טוב מוות".

10. הדישה לצדק מחייבת נקודת מוצא שלפיה יש אלוהים אחד וממנו הטוב והרע, בשונה מהדתות שיש בהן שניות

בניגוד לדברי הרמב"ם שמדגיש את האחריות האנושית לפעולתו של השטן שנוצר כתוצאה מהחיסרון שבאדם, הרמב"ן רואה את השטן כמלאך נברא על ידי הבורא, ולא כתוצאה של הפעילות האנושית וחסרונותיה⁷:

והנה בא בספר הזה עניין השטן, וידוע בקבלתנו כי הוא מלאך נברא להשטין ולהזיק לאדם... וכבר בא בדברי רבותינו ז"ל ביאור עניינו ואמרו: "הוא השטן הוא מלאך המוות הוא יצר הרע". והנה החכמים ז"ל ייחסו לו כל אלו השמות עם אמונתם שהוא מלאך באמת, לא טבע מן הטבעים ולא כח מן הכוחות... אם כן בארו לנו כי זה המלאך נברא להשטין ולהזיק. ואולי נאמר כי מאצילות כוחו יבא לאדם שטנה, כי הוא סיבה לכוכבי החורבן והדמים והחרב והמלחמות והפצעים והמריבות והפירוד... כי רצה האלהים לנסות את איוב והרשה את השטן בזה.

רמב"ן, הקדמה לספר איוב, עמ' כד-כו

לשיטת הרמב"ן, השטן הוא מלאך עצמאי שאינו תלוי במעשי האדם. הוא יריב חיצוני, ולעיתים יש לו כוחות לפתות אף את האדם הנכבד, שבדרך כלל לא היה אמור ליפול ברשתו:

וכן רצו לאמור בעניין יהודה כי לא היה עניין טבעי מיהודה שיתפתה לזנות ההוא, כי לא ניסה ללכת באלה. וכן אמרו בפירוש: רב הונא בשם רב אידי – לא תימר תמר זינתה ולית יהודה בעי מזניא, אלא ממני היו הדברים, כלומר שהיה עניין נס מן הניסים הנסתרים ההווים בתורה תמיד⁸.

רמב"ן, שם, עמ' כו

שיטת הרמב"ן מעצימה את שליטת הבורא בבחירתו החופשית של האדם, וממילא מצמצמת במידה מסוימת את בחירתו של האדם. בזהירות נוכל לומר שאין בכך הסרת אחריות מהאדם שמחויב לפעול בכל יכולותיו לעשות הישר והטוב בעיניו⁹. בין כך ובין כך, השטן יכול לגרום לאדם לסטות מן הדרך הישרה, ועל כן הוא נקרא שטן:

ודע כי שטן נגזר מגזרת "שָׂטָן מִעֲלֵיו וְעֹבֵר" (משלי ד, טו), כלומר שהוא מעניין ההסרה וההרחקה, כי הוא המסטה מדרך האמת בלי ספק ומרחיק בדרכי התעייה.

מורה הנבוכים, שם

אך יכולתו של השטן היא בארץ בלבד, אין לשטן יכולת לשלוט על הנפש:

ועוד מפלאי המשל הזה, שהוא כאשר הזכיר שוטטות השטן בארץ דווקא, ועשייתו המעשים ההם, באר שהוא מנוע מלהשתלט על הנפש, ושהוא ניתן לו שלטון על כל

7. חשוב להדגיש שגם לפי הרמב"ם, השטן הוא מלאך: "והוא מלאך בלי ספק, כלומר שגם הוא נקרא מלאך לפי שהוא בתוך בני האלהים" (מורה הנבוכים שם, כב).

8. הניסים הנסתרים הם מונח יסודי בפירוש הרמב"ן, ראה לדוגמה פירושו לבראשית יז, א; שם מו, טו; שמות יג, טז.

יש מי שפירש שהשטן הוא מידת הדין ללא רחמים¹¹. מידת הדין היא אמת תובענית, דרישה לצדק מוחלט ללא הנחות וללא התחשבות, ולעומתה – מידת הרחמים מתחשבת בחולשותיו של האדם. בספר יונה מתקיים עימות בין המידות הללו, יונה בין אמייתי דורש אמת מוחלטת ולא מוכן לקבל את תשובתם של אנשי נינוה, שהיא לדעתו תשובה של רמיות. הקב"ה נוהג עם נינוה במידת הרחמים ומוכן לקבל את תשובתם, למרות שייתכן שהיא תשובה רק למחצה, לשליש ולרביע, ויונה מתרעם על כך. זאת גם מידתו של אליהו, שקפדן היה ותבע את כבוד האב – ריבונו של עולם, ולא תבע את כבוד הבן – עם ישראל¹². הנהגה במידת הדין, קנאות.

מלאך מסמל מציאות חד ממדית. המשמעות של המימרה 'אין מלאך אחד מבצע שתי שליחויות' היא שכל מלאך מייצג מידה אחת בלבד¹³. המלאך אינו מסוגל לסמל מציאות מורכבת.

אפשר לבאר שהשטן כאן מסמל את מידת הדין באופן חד צדדי, אין בו מכלול של מורכבות החיים האנושיים אלא מזווית אחת בלבד, המלאך של מידת הדין. אין זה מלאך שמתנכל לאדם או שהוא יריב שלו, אלא כוח של קפדנות שיש לו מקום בעולם כזווית אחת מני רבות, אך לא כהסתכלות יחידה. לפי זה השטן בודק את איוב על פי מידת הדין ומוצא בו חיסרון. שום אדם לא יכול לעמוד במידת הדין. לכן אחרי שנברא העולם במידת הדין, ראה הקב"ה שאי אפשר לעולם לעמוד במידה זאת, ושיתף איתה את מידת הרחמים¹⁴.

אמר רבי סימון: בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הכי הוא דכתיב: "חֶסֶד וְאֱמֶת נִפְגְּשׁוּ צֶדֶק וְשָׁלוֹם נִשְׁקִי" (תהלים פה, יא). חסד אומר: יברא, שהוא גומל חסדים, ואמת אומר: אל יברא, שכולו שקרים, צדק אומר: יברא, שהוא עושה צדקות, שלום אומר: אל יברא, דכוליה קטטה, מה עשה הקדוש ברוך הוא? נטל אמת והשליכו לארץ, הכי הוא דכתיב "וְתִשְׁלַח אֶמֶת אֶרְצָה" (דניאל ח, יב). אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבון העולמים, מה אתה מבזה תכסים אלטיכסייה שלך? תעלה אמת מן הארץ! הלא הוא דכתיב "אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמָח" (תהלים פה, יב).

בראשית רבה (וילנא), פרשת בראשית, ח

המלאכים מתווכחים האם ראוי או לא ראוי לברוא את האדם, ויש צדדים שונים לכאן ולכאן. ה' השליך אמת ארצה; הרעיון הוא שהאמת האנושית צומחת מהמציאות האנושית, היא לא יכולה לבוא מהשמיים, האדם לא מסוגל לעמוד באמת האלוהית, ובזה השטן צודק. האדם לא

של מאבקים בין אל טוב לאל רע. תיאור השטן כאן מלמד שאין ממשלת רוע עצמאית. רק מי שמאמין בשופט כל הארץ יכול לבוא בתביעה לצדק.

11. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 5.

12. ראה אבות דרבי נתן, פרק מז, שאלהיו תבע את כבוד האב ולא תבע את כבוד הבן, ויונה תבע את כבוד הבן ולא תבע את כבוד האב. על אף ההבדל הגדול הזה, משותפת להם הדרישה לנהוג במידת הדין.

13. לכן נשלחו לסדום שני מלאכים, אחד להפוך את סדום ואחד להציל את לוט.

14. ראה רש"י, בראשית א, א.

מסוגל לעמוד באמת האלוהית המדויקת, הנוקשה והתובענית, שמיוצגת על ידי המלאכים. אבל אם האמת צומחת מהארץ, שהיא מציאות מורכבת יותר בעלת ממדים רבים, מגוונים ואף סותרים – האדם מסוגל לעמוד בה. אמת כזאת לא צומחת מעצמה, צריך להצמיח אותה, צריך לפתח מערכת יחסים אישית של האדם עם האלוה, וצריך לפתח מערכת יחסים הוגנת ומתחשבת בין בני האדם. צריך לפתח עומק דתי מורכב שכולל בתוכו מידות רבות, שמביע את המורכבות האנושית שמכילה לצד האמת גם חסד וגם מידות נוספות. הסתכלות שמביעה את מורכבותו של האדם – עפר מן האדמה עם נפש אלוהית עליונה.

לפי זה, איוב יכול היה להיחשב כתם וישר וירא אלוהים וסר מרע, כל עוד הוא נבחן באופן מורכב של מידות הדין והרחמים גם יחד. אך אם איוב נבחן אך ורק על פי מידת הדין, הוא לא יכול להיחשב לאדם שלם. בחינת הדין המדוקדקת, התובענית והבלתי מתפשרת מוצאת בו פגמים. אולי לא מבחינת חובות האיברים – הוא תם וישר, הוא מנהל פנקסנות יעילה של מצוות והוא סר מרע. מתוך שהוא ירא חטא הוא מקריב קורבן בכל שבוע כדי להמשיך ולשמר את חייו הטובים והנוחים. אך יש אצל איוב פגם בחובות הלבבות – הוא מרוכז בעצמו ובחייו הטובים, אין לו מערכת יחסים מספקת עם סביבותיו ועם ריבונו של עולם. הוא לא עסוק בתרומה לחברה שסביבו, ולא מוזכר שהוא מתפלל או פונה לאלוהיו. רק אחרי האסונות שבאו עליו הוא יוצא מתוך עצמו ופונה לאלוהיו. בתחילה הפנייה הזאת היא בקללת יומו, לאחר מכן הוא טוען טענות קשות והאשמה כלפי האלוה. בהדרגה הוא יפתח מערכת יחסים אישית עם האלוה, והמערכת הזאת תלך ותתחזק במהלך הספר. דווקא הסבל בונה אצל איוב את מערכת היחסים עם האלוה, וההתקרבות לאלוה באה אצלו דרך תחושות קשות של כעס ואכזבה. תוך כדי תהליך ארוך במהלך הספר איוב יעבור מטענות כלליות כלפי האלוה אל תיאור אישי של תחושותיו ושל ציפיותיו לנוכח האלוה. בסיום הספר יש השלמה, וסמל לדבר היא ההתגלות בשם הויה ולא בשם אלוהים, 'וְהָ' שֶׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב' (מב, י). גם מבחינת מערכת היחסים בין אדם לחברו איוב עובר תהליך, ורק בסיומו של הספר נמצא אותו מתפלל בעד רעיו.

○○○○○

רב סעדיה גאון (פירוש לספר איוב, עמ' כו-לב) ביאר שהשטן הוא אדם או כמה בני אדם שקינאו באיוב ואמרו עליו שאינו עובד את ה' אלא כדי לשמור על טובתו, ושאלו ניסו בניסיון כלשהו או שלל ממנו מקצת טובתו, היה מסתלק מן האמונה וכופר. והאריך לבאר מדוע לא ייתכן שהשטן הוא מלאך ודחה גם פירוש אחר שהשטן הוא החטא¹⁵. ההתייחסות לשטן ארוכה ומורכבת. כאן נסתפק בראשי הפרקים הקצרים הללו¹⁶.

השטן, קטגוריו של איוב, כסגורו של אברהם במדרשי חז"ל

עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכולם להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו עליו השלום.

משנה, אבות פרק ה, ג

15. מפני כבודו של רב סעדיה גאון הזכרנו את פירושו כאן, אך פירושו אינו תואם את דברי חז"ל ואת פשוטו של מקרא, והוא עצמו נדרש לשאלות רבות ומענות דחוקים. וראה דבריו גם להלן, עמ' 546-547.

16. ראה איוב – בין חושך לאור, עמ' 62-66, התייחסות לאידאולוגיה של השטן.

חז"ל משווים בין איוב לאברהם. לדעת מפרשים רבים קיים ביניהם קשר משפחתי¹⁷, אך ההקשר הפשוט להשוואה ביניהם הוא הניסיונות. אברהם אבינו עמד בכל הניסיונות שניסה אותו הקב"ה. לגבי איוב יש בעיה, ולפחות לפי חלק מהמדרשים איוב לא עמד בניסיון ואף ביקש להפוך קערה על פיה. בנוסף לכך, לא מצאנו את אברהם מתלונן, גם כשהועמד בניסיונות קשים, בניגוד גמור לתלונותיו הרבות והכבדות של איוב כנגד בוראו וגם כנגד רעיו.

אמר רבי חנינא בר פפא: אילו לא קרא תגר, כשם שאומרים עכשיו בתפילה: "אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב" כך היו אומרים "אלהי איוב" ... כיון שהגיעו אותו ייסורים התחיל מבעט ואומר: "מִי יִתֵּן יָדַעְתִּי וְאֶמְצָאֵהוּ" (להלן כג, ג).

פסיקתא רבתי (איש שלום), פיסקא מז – אחרי מות

גם לפי הסבר זה נחוץ ביאור נוסף כדי להבין את דברי חז"ל שלכאורה עומדים בסתירה לפשט הפסוקים:

"וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם: וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן מֵאֵין תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר מְשׁוּט בְּאָרֶץ וּמִהֲתֵלֵךְ בָּהּ – אִמַּר לִפְנֵי: רִיבֹנוּ שֶׁל עוֹלָם, שְׂטִית בְּכָל הָעוֹלָם כּוֹלוֹ וְלֹא מִצָּאִיתִי נֶאֱמָן כְּעַבְדְּךָ אֲבִרָהָם, שְׁאִמַּרְתָּ לוֹ: "קוֹם הֲתֵלֵךְ בְּאָרֶץ לְאֶרֶץ וּלְרֶחֱבָהּ כִּי לֹךְ אֶתְנַנֶּה" (בראשית יג, יז), ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה, עד שקנה בארבע מאות שקל כסף, לא הרהר אחר מידותיך. וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשִׁמְתָּ לְבָבְךָ עַל עַבְדִּי אִיֹּב כִּי אֵין כְּמֹהוּ בְּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיֹשֵׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסֹר מִרְעִי?".

בבא בתרא טו, ב

חז"ל מעמידים את השטן במקום הפוך מהתיאור שלו בפסוקים! מקטגורו של איוב הוא הופך להיות סנגורו של אברהם אבינו¹⁸, ועקב כך ה' הופך להיות סנגורו של איוב. הכיזד? מה רצו חז"ל ללמדנו בדרשתם זאת, שאינה על פי פשוטו של מקרא?

אפשר לנסות ולהבין את דרשת חז"ל בעזרת הפסוקים בספר יחזקאל (יד, פס' יב-יד, יט-כ, הובאו לעיל, עמ' 28) על דמותו של איוב והשוואתה לדמותו של אברהם. מהפסוקים שם עולה שהמקרא מחשיב את איוב כצדיק, אך צדיק כזה שמציל רק את עצמו ולא את זולתו. מכאן עולה ההשוואה הברורה ונוצרים הניגודים הגדולים בינו לבין אברהם אבינו – איש החסד,

17. ראה לעיל בפסקה 'האם איוב היה מישראל', עמ' 21-22.

18. המילים המנחות המקשרות בין השטן לאברהם הן "הֲתֵלֵךְ בְּאָרֶץ". השטן מגיע "מְשׁוּט בְּאָרֶץ וּמִהֲתֵלֵךְ בָּהּ", ועל אברהם נאמר "קוֹם הֲתֵלֵךְ בְּאָרֶץ". ההתהלכות בארץ משמשת אצל השטן לבחינה ובדיקה של היושבים בה, ואצל אברהם – לקניין, אך גם ובעיקר כדי להפיץ שם שמיים בארץ. אברהם קורא בשם ה' פעם אחר פעם (בראשית יב, ח; יג, ד; כא, לג; כב, יד), והוא גם בונה מזבחות לשם ה' (שם יב, פס' ז, ח; יג, יח). לעומת זאת מילת הקישור לאיוב היא "בְּאָרֶץ" – "כִּי אֵין כְּמֹהוּ בְּאָרֶץ". איוב צדיק לעצמו, בארץ, במקומו, לא יוצא מד' אמותיו, אינו הולך לקרוא בשם ה'.

על פי המילים המנחות הללו, מלבד השווה והשונה בין אברהם לאיוב, הדיון העקרוני הוא עד כמה אפשר להשרות שכינה "בְּאָרֶץ" – האם יש אדם שמסוגל לגרום לנוכחות האלוה בארץ בזכות מעשיו הטובים?

מכניס האורחים, הקורא בשם ה' בעולם, המתייחס תדיר לחברה סביבו¹⁹, שמסר את נפשו כדי להציל את לוט (בראשית יד, יד-טו), שוויתר על רכוש רב לטובת הזולת למרות שהיה מוחזק כבר ברכוש²⁰, שהתאמץ להתפלל כדי להציל אפילו את אנשי סדום הרשעים (שם, יח, כג-לג), וממילא יש לו זכויות רבות. לעומת כל זה, מהתיאור המקראי המפורט על איוב עולה שהוא עסוק בעיקר בעצמו ובמעגל המשפחתי הפרטי והמצומצם שלו, וממילא גם זכויותיו מצומצמות כך שהוא יכול להציל רק עצמו.

ההסבר שיובא כאן לדברי חז"ל הוא שלימוד זכות על אברהם כיוצא מן הכלל עלול ללמד חובה על כלל בני האדם. כדי להגיע למסקנה מתוחכמת זאת, יש להשוות בין פעולותיו של השטן כנגד איוב לבין פעולותיו כנגד אברהם, כפי שהן מובאות במדרשי חז"ל²¹. המדרשים מעצימים את פעולות השטן כנגד אברהם אבינו בניסיונות שבני אדם רגילים לא מסוגלים לעמוד בהם. למרות ניסיונותיו להכשיל את אברהם, השטן נכשל, ואברהם אבינו עומד בניסיונות והופך להיות לסמל ליראת ה' – "כִּי עֲתָה יָדַעְתִּי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה" (בראשית כב, יב), וגם לאהבת ה' – "אֲבָרְהָם אֱהָבִי" (ישעיהו מא, ח).

אך מבחינת השטן, דווקא יכולתו של אברהם אבינו לעמוד בניסיונות הופכת להיות כתב האשמה כלפי כלל בני האדם. כיוון שאם רק צדיק כאברהם זוכה ל'הסכמה' ולאישור מהשטן, מתברר שכלל בני האדם, ואפילו צדיק כאיוב, אינם יכולים לצאת זכאים בדינם. כתב סנגוריה על אברהם אבינו הוא היוצא מן הכלל, שמלמד זכות רק על האדם הגדול בענקים, אברהם אבינו, וממילא מהווה כתב הרשעה גורף לכלל בני האדם שלא מסוגלים להגיע לדרגתו של אברהם אבינו. לימוד הסנגוריה שמלמד השטן על אברהם הוא צורה מתוחכמת וערמומית שמאפשרת לשטן ללמד חובה על כלל בני האדם²².

"ה' צדיק יבִּחֵן" – מדוע הניסיונות דווקא לצדיקים?

כתיב "ה' צדיק יבִּחֵן וְרִשְׁע וְאֵהָב חֶמֶס שֶׁנֶּאֱחָה נִפְשׁוֹ" (תהלים יא, ה). אמר רבי יונתן: היוצר הזה אינו בודק קנקנים מרועים, שאינו מספיק לקוש עליהם אחת עד שהוא שוברם,

19. חז"ל דרשו על הפסוק "וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן" (בראשית יב, ה) שאברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים.

20. בדבריו למלך סדום, "אם מחוט וְעַד שְׂרוּף נָעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לִּי", שם, יד, כג.

21. ראה מדרש תנחומא (ורשא), פרשת וירא, סימן כב. המקרא מתאר את העקדה כניסיון אחד, קשה מאין כמותו, אך ניסיון אחד בלבד. לעומת זאת, חז"ל במדרש הופכים את העקדה לשורה ארוכה של ניסיונות אישיים, חברתיים ומעשיים, עוד טרם שאברהם ויצחק הגיעו למעשה העקדה עצמו.

22. להלן (בפסקה 'הַשְׁמַת לִבְךָ עַל עַבְדִּי אִיֹּב', עמ' 68) תובא פרשנות שדברי השטן על איוב הם קטגוריה על הבריות כולן, מתוך אמירה עקרונית שלא תיתכן מציאות של אדם צדיק בארץ. הפרשנות כאן, שהשטן מבקש ללמד קטגוריה על כלל בני האדם תוך כדי שימוש בצדקותיו יוצאת הדופן של אברהם אבינו, לא עומדת בסתירה לכך. אדרבה, המדרש מתאר את דברי השטן על אברהם אבינו כלימוד זכות כלפי חוץ, שיש בו קטגוריה פנימית. מתוך כך מובאת הדוגמה של איוב כאדם נוסף שיכול ללמד זכות על בני האדם בהיותו איש תם וישר, ירא אלוהים וסר מרע, ואם כך, אברהם אבינו כבר אינו דמות יחידה יוצאת דופן אלא הוא חלק מקבוצה – מצומצמת אמנם – של צדיקים וישרים. מכאן באה ההשוואה בין אברהם לאיוב ולימוד הקטגוריה הפרטית כלפי איוב. מכאן עולה הפער הגדול של התייחסות השטן לאברהם אבינו מחד גיסא, ולאיוב – מאידך גיסא. אם כלפי אברהם אבינו השטן טען שהוא צדיק גמור אך אינו מייצג את בני האדם, הרי כלפי איוב טען השטן שאינו צדיק כלל.

ומי הוא בודק? בקנקנים יפים אפילו מקיש עליהם כמה פעמים אינם נשברים, כך אין הקדוש ברוך הוא מנסה את הרשעים אלא את הצדיקים שנאמר: "ה' צִדִּיק יִבְחֶן", וכתוב: "וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם" (בראשית כב, א).
אמר רבי יוסי בן חנינה: הפשתני הזה בשעה שהוא יודע שהפשתן שלו יפה, כל שהוא כותשה היא משתבחת וכל זמן שהוא מקיש עליה היא משתמנת, ובשעה שהוא יודע שהפשתן שלו רעה, אינו מספיק לקוש עליה אחת עד שהיא פוקעת, כך אין הקדוש ברוך הוא מנסה את הרשעים, אלא את הצדיקים שנאמר: "ה' צִדִּיק יִבְחֶן".
אמר רבי אלעזר: משל לבעל הבית שהיו לו שתי פרות – אחת כוחה יפה, ואחת כוחה רע, על מי הוא נותן את העול לא על זאת שכוחה יפה? כך הקדוש ברוך הוא מנסה את הצדיקים שנאמר "ה' צִדִּיק יִבְחֶן".
בראשית רבה (וילנא), פרשת נח, פרשה לב, ג

אפשר לבאר שלפי רבי יונתן במשל הראשון, הניסיון של הצדיק בא להודיע לעולם את מעשיו הטובים והראויים כדי ללמד את בני האדם כיצד ראוי להם לנהוג. משל זה מתאים לגישת הרמב"ם:

דע, כי כל ניסיון שנאמר בתורה הרי מטרתו ועניינו שידעו בני אדם מה שראוי להם לעשות או מה שראוי לסבור, וכאילו עניין הניסיון שתיעשה פעולה מסוימת שאין המטרה עצם אותה הפעולה, אלא המטרה שתהיה לדוגמא כדי ללמוד ממנה וללכת בעקבותיה ... ואז יישען על כך כל דורש אמת ...

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, כד

דברי רבי יוסי בן חנינה במשל השני מתאימים לגישת הרמב"ן, שהניסיון נועד לטובת האדם המנוסה:

וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם – עֲנִין הַנִּסְיוֹן הוּא לְדַעְתִּי, בַּעֲבוּר הַיּוֹת מַעֲשֵׂה הָאָדָם רְשׁוֹת מוֹחֲלֵט בִּידוֹ, אִם יִרְצֶה יַעֲשֶׂה וְאִם לֹא יִרְצֶה לֹא יַעֲשֶׂה, יִקְרָא "נִסְיוֹן" מִצַּד הַמְּנוּסָה, אֲבָל הַמְּנוּסָה יִתְבָּרֵךְ יִצְוֶה בּוֹ לְהוֹצִיא הַדָּבָר מִן הַכַּח אֶל הַפּוֹעֵל, לְהִיּוֹת לוֹ שֹׂכֵר מַעֲשֵׂה טוֹב לֹא שֹׂכֵר לֵב טוֹב בַּלְבָּד. וְדַע כִּי ה' צִדִּיק יִבְחֶן, כִּשְׁהוּא יוֹדֵעַ בְּצִדִּיק שִׁיעֲשֶׂה רִצּוֹנוֹ וְחַפֵּץ לְהַצְדִּיקוֹ יִצְוֶה אוֹתוֹ בְּנִסְיוֹן, וְלֹא יִבְחֶן אֶת הָרָשָׁעִים אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ, וְהֵנָּה כָּל הַנִּסְיוֹנוֹת שֶׁבַּתּוֹרָה לְטוֹבַת הַמְּנוּסָה.

רמב"ן, בראשית כב, א

לפי שיש בני אדם שעושים מצוות ומעשים טובים כשידם משגת וכשהן בשלוה ובריוח, אבל מתוך הדוחק או כשהעבודה באה עליהם בטורח ועמל גדול אינן עושים, לפיכך הקדוש ברוך הוא מטריח על יראיו בקצת ניסיון כדי שיקבלו מצוות ויעשו אותם מתוך הטורח, כדי שיהא שכרם באותן מצוות כפול ומכופל. ולמה מנסה אותו? והלא גלוי וידוע לפניו יתברך אם יקבל אותו חסיד המנוסה עבודה וטורח זה? אף על פי כן אין שכר האדם

בכח אמונה שלם כשכרו בפועל מעשה, ונמצא מזכה אותו להוציא דרכיו הטובים לפועל ולמעשה.

כתבי רמב"ן, חלק שני, תורת האדם, שער הגמול, עמ' רעב

נתייחס כאן רק לשני המשלים הראשונים בהקשר של פרשנויות הרמב"ם והרמב"ן לניסיון אצל איוב²³.

לפי הרמב"ם הניסיון נועד ללמד את בני האדם כיצד לנהוג ומהן המחשבות הנכונות והראויות שיש לאמץ. העיקר אינו האדם המנוסה אלא החברה, הדוגמה החינוכית. לעומת זאת, לפי הרמב"ן הניסיון בא לטובת המנוסה, כדי לאפשר לו להוציא את כוחותיו מן הכוח אל הפועל. אפשר לקשור את הפרשנויות השונות הללו לשיטותיהם בשאלת הגמול שתובא בסוף הספר. לפי הרמב"ם הניסיון בא ללמד את איוב שלא יוכל להבין את דרכי האלוה – "אִיפֹה הָיִיתָ בְּיָסְדִי אֶרֶץ"? – ושאלות רבות נוספות כיוצא בהן. זאת אמירה חינוכית עקרונית שבאה ללמד את האדם את גבולותיו ואת מגבלותיו. האמירות הללו אינן מיועדות רק לאיוב אלא בעיקר לנו – הקוראים והלומדים. לעומת זאת, לפי הרמב"ן, הניסיון גרם לאיוב להוציא את כוחותיו מן הכוח אל הפועל, עד שזכה לנבואה. הניסיון היה קשה ומייסר, אך הוא גרם לתהליך ארוך וממושך אצל איוב, ובסופו של דבר אפשר לו לזכות במעלת הנבואה, כמאמר הפסוק "לִמְעַן עֲנֶתְךָ וּלְמַעַן נִסְתָּךְ לְהִיטֵבךָ בְּאַחֲרִיתְךָ" (דברים ח, טז). אילולא הניסיון לא היה איוב מגיע למדרגת הנבואה. הדגש אצל הרמב"ן הוא האדם המנוסה – איוב עצמו²⁴.

המסר המרכזי של ספר איוב – פרשנויות שונות

רמב"ם – משל היה, המסר רעיוני

וכבר ידעת מאמר... 'איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה'.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

23. התייחסות למשל השלישי והרחבה לשני המשלים הראשונים ראה גבי גולדמן, 'ה' צדיק יבחן', מעליות ד (סיון תשמ"ג), עמ' 41–48. את המשל השלישי אפשר לבאר גם לפי בראשית רבה (וילנא) ל, ח, ומדרש תנחומא (ורשא) שמות יז. רבי סעדיה גאון, בהקדמתו לפירושו לאיוב (עמ' טו) כתב כדברי הרמב"ן.

24. הסברים נוספים בדבר עילת הייסורים על איוב ראה אלא משל היה, עמ' 119–128.

1. יש התלבטות עד כמה אפשר להביא במבוא את השיטות הפרשניות והפילוסופיות לספר כולו. מחד גיסא – הקורא טרם מכיר את ספר איוב ולכן לכאורה המקום הראוי לפירוט השיטות הללו הוא בסיכום ולא במבוא. אך מאידך גיסא – עקב הקושי הגדול בלימוד ספר איוב לפרטי פרטי, והחשש מהקושי, עד כדי חוסר יכולת כמעט, להבין את ההבדלים בין הדעות השונות המוצגות בו, יש להעדיף סקירה כוללת עוד לפני לימוד הפרטים, כדי להקל על הבנת הדברים במקומם. לכן הקדמתי כאן תחילה את כוונת הספר בכללותה. בסיכום הדברים תובא הפניה לכאן.

כאשר הונחה פרשת איוב זו, או כאשר אירעה², היה הדבר המוסכם מן החמישה כלומר איוב ורעיו, שכל מה שאירע לאיוב ידוע לפניו יתעלה, ושה' הביא עליו פגעים אלה, וכן כולם מסכימים שאין לפניו אי צדק ואין לייחס לו עוולה ... וכן כל חבריו הסכימו³ שכל עושה טוב נגמל, וכל עושה רע נענש, וכל זמן שראית רשע בהצלחה הרי בסופו של דבר יתהפך הדבר, ויאבד הוא, ויחולו בו ובבניו פגעים קשים. ואם ראית צדיק מתייסר הרי בוודאי שירפא מחץ מכתו. עניין זה תמצאהו חוזר בדברי אליפז ובלדד וצופר, ושלשתם מסכימים על השקפה זו, ואין זו המטרה בכל הפרשה הזו⁴, אלא המטרה מה שנתייחד בו כל אחד מהם וידיעת השקפתו בפרשה זו, והיא חלות הייסורים הגדולים והחמורים ביותר באדם השלם והתמים ביותר בישורו.

מורה הנבוכים שם, פרק כג⁵

ככלל, על פי הרמב"ם מטרת ספר איוב היא לבאר את ההשקפות הפילוסופיות השונות בעניין ההשגחה, מתוך דיון בשאלת 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו'. הרמב"ם סקר במורה הנבוכים (חלק ג, פרק יז), חמש השקפות פילוסופיות בנושא ההשגחה, ולאחר מכן (שם, פרק כג) ייחס את רובן לאיוב ולרעיו. לשיטתו, השקפות איוב וחבריו שוות ביחס לידיעת הבורא ולצדק משפטי, אבל נחלקו ביחס להשגחה על בני האדם, ומטרת הספר להביא את השיטות הפילוסופיות הללו ואף להכריע ביניהן.

פירוט

ראשית, הרמב"ם פותח בכך שההשקפות הפילוסופיות על ההשגחה עתיקות הן. לשיטתו, השקפות אלו עקרוניות ולכן הן מופיעות גם במקרא וגם בפילוסופיה. ספר איוב מלמדנו לברור מתוך ההשקפות הפסולות את ההשקפה הראויה (הציטוטים שלפנינו ממורה הנבוכים, חלק ג, יז).

ההשקפה הראשונה היא דבר מי שחשב שאין השגחה כלל בשום דבר מן הדברים בכל המציאות הזו, ושכל מה שיש בה מן השמיים ועד כל שזולתה, הכל אירע במקרה ואין שיהיה, ואין שם כלל לא עורך ולא מנהיג ולא משגיח במאומה. וזוהי השקפת אפיקורוס ... וכבר אמרו השקפה זו אותם שכפרו מישראל, והם האמור עליהם "כִּפְּשׁוּ בָּהּ" וַיֹּאמְרוּ

2. הונחה – סופרה (כיוון שלדעת הרמב"ם ייתכן שאיוב לא היה ולא נברא); אירעה – התרחשה. לשיטת הרמב"ם לא משנה כל כך אם מעשה איוב היה או לא היה כיוון שהמסר העיקרי של הספר הוא רעיוני.
 3. דוק – חבריו הסכימו אך איוב לא הסכים. הרמב"ם תיאר תחילה את הנחות היסוד המוסכמות ולאחר מכן את נקודות המחלוקת.
 4. הערת הרב יוסף קאפח, שם: כלומר, מחבר ספר איוב לא הייתה מטרתו קביעת הנקודות הללו, אלא המטרה ציון שינויי השקפותיהם בעניין צדיק ורע לו.
 5. הדיון הפילוסופי בדברי הרמב"ם קובע ספר שלם לעצמו, וכבר נכתבו אינספור ספרים ומאמרים על דבריו. אין כאן כוונה ויומרה לנהל דיון פילוסופי מעמיק בדברי הרמב"ם המדוקדקים הללו אלא רק לתת מבוא עקרוני לשיטתו.
- כדי לא לטעות בדברי רבנו הגדול, אשתמש בתת-הפרק הזה בעיקר בציטוטים מדברי הרמב"ם עצמו, עם קטעי קישור ופרשנות מינימלית בלבד.

לֹא הוּא" (ירמיהו ה, יב). וכבר הוכיח אריסטו את אפסות השקפה זו, ושלא ייתכן שכל הדברים יהיו במקרה אלא יש להם עורך ומנהיג.

להשקפת אפיקורוס אין מקבילה בדברי איוב ורעיו, מפני שהשגחת ה' בעולם מוסכמת על כולם כהנחת יסוד. הרמב"ם הביא השקפה זו כחלק מההשקפות הפילוסופיות בלבד.

וההשקפה השנייה, היא השקפת מי שסובר כי מקצת הדברים יש בהם השגחה והם בהנהגת מנהיג ועריכת עורך, ומקצתם מוזנח למקרים, וזו היא השקפת אריסטו, והנני מסכם לך את השקפתו בהשגחה. הוא סבור כי ה' יתעלה משגיח על הגלגלים ומה שיש בהם, ולפיכך פרטיהם תמידים כפי שהם, וכבר באר אלאסכנדר⁶ ואמר כי השקפת אריסטו שהשגחת ה' נסתיימה עם גלגל הירח.

דהיינו, השקפת אריסטו היא שהשגחת ה' היא רק בחוקים הקבועים שיש בעולם, כגון מהלך הכוכבים שאינו משתנה⁷. אך אין השגחה פרטית בגורמים המשתנים, כגון בני האדם ובעלי החיים.

אבל שאר התנועות הנעשות בשאר אישי המין הרי הם נעשים במקרה, ואין זה לדעת אריסטו בהנהגת מנהיג ולא בעריכת עורך, למשל, אם נשבה רוח סוערת או בלתי סוערת אין ספק שהיא משידה מקצת עלי אילן זה, ושוברת ענף מאילן אחר, ומפילה אבן מקירות מסוימים, ומעלה עפר על עשב מסוים ומפסידתו, ומהימה גלי הים ונשברת ספינה שהייתה שם ויטבע כל מי שהיה בה או מקצתם. ואין הבדל לדעתו בין נשירת אותו עלה ונפילת האבן או טביעת אותם החסידים הגדולים שהיו בספינה, וכן אינו מבחין בין שור שהטיל רעי על עדת נמלים ומתו, או בניין שנתרועעו יסודותיו וכרע על כל מי שהיה שם מן המתפללים ומתו, ואין הבדל אצלו בין חתול שנתקל בעכבר וטרפו, או עכביש שטרף זבוב, או ארי שרעב ומצא נביא וטרפו. כללו של דבר הרי סיכום השקפתו שכל דבר שראהו תדיר לא יפסד ולא ישתנה לו נוהג כלל ... וכל מה שרואה שאינו נוהג לפי משטר ואינו צמוד לסדר, כמצבי פרטי כל מין הצומח והחי והאדם, אומר שזה במקרה, לא בהנהגת מנהיג. כלומר שאין ההשגחה האלהית מתלווה עמו ... ואשר דעתם כפי השקפה זו גם מאותם שיצאו מכלל תורתנו, הם האומרים "עֲזַב ה' אֶת הָאָרֶץ" (יחזקאל ט, ט).

ההשקפה המנוגדת בתכלית לדברי אריסטו היא השקפת כת ה'אשעריה' מן המוסלמים. לשיטתם אין לאדם בחירה חופשית ואין לו שום יכולת להחליט לעשות או לא לעשות דבר מסוים מפני שהכל נקבע על ידי רצון האלוה.

וההשקפה השלישית, היא כנגד ההשקפה הזאת השנייה, והיא השקפת הסוברים שאין בכל המציאות מאומה במקרה כלל, לא חלקי ולא כללי, אלא הכל בחפץ וכוונה

6. הכוונה לאלכסנדר האפרודיסי, אחד ממפרשי הראשונים של אריסטו, חי במאה השנייה לספירה.

7. דהיינו חוקי הפיזיקה.

והנהגה ... וחייבה השקפה זו זרויות גדולות, וקבלות וחייבו עצמם בהם. והוא, שהם מודים לאריסטו במה שהוא חושב מן השוויון בין נשירת העלה ומות אחד האדם, אמרו כן הוא, אלא שאין הרוח נושבת במקרה אלא ה' הניעה, ולא הרוח היא אשר השירה את העלים אלא כל עלה נשר במשפט ובגזרה מאת ה', והוא אשר השיר אותו עתה במקום זה, ולא ייתכן שיתאחר זמן נשירתו ולא שיקדם, ולא תתכן נשירתו שלא במקום זה כיוון שכל זה גזור מראש. ונתחייבו לפי השקפה זו שיהיו כל תנועות החי ותנועותיו גזורים, ושהאדם אין לו יכולת כלל לעשות דבר או שלא לעשות. ומתחייב עוד לפי השקפה זו שיהא טבע האפשרי בטל בעניינים אלה, ושיהיו כל הדברים הללו או חיוביים או נמנעים⁸ ... ומתחייב עוד לפי השקפה זו שיהא עניין המצוות בלתי מועיל כלל, כי האדם אשר ניתנה לו כל מצווה אינו יכול לעשות מאומה, לא לקיים מה שנצטווה בו ולא להימנע ממה שהוזהר עליו. ואמרה הכת הזו, שהוא יתעלה כך רצה לשלוח ולצוות ולהזהיר ולאיים ולהבטיח ולירא ואף על פי שאין לנו יכולת, ואפשרי שיחייב אותנו את הנמנעות, ואפשר שנקיים את הציווי וניענש, ונמרה אותו וניגמל בטוב ... עד שאם ראינו אדם שנולד סומא או קטוע אבר, שלא נוכל לומר שכבר קדם לו חטא שבו נתחייב עונש זה, נאמר – כך רצה! ואם ראינו החסיד הישר נהרג בעינויים נאמר – כך רצה! ואין עוול בכך. כי אפשרי לדעתם ביחס לה' שייסר מי שלא חטא ויגמול טוב לחוטא.

תורף השקפה זו – כך רצה הבורא! הרצון המוחלט של הבורא הוא הגורם היחיד הפועל במציאות. לאדם אין משמעות ואין לו חופש פעולה או בחירה⁹.

וההשקפה הרביעית, היא השקפת הסוברים שיש לאדם יכולת, ולפיכך ייתכן מה שנאמר בתורה מן הציווי והאזהרה והגמול והעונש ... וסוברים שכל מעשה ה' תוצאה של חכמה ושחלילה לו מעוול ואינו מעניש מטיב ... ושהשגחתו בכל הנמצאים. ומתחייבת גם השקפה זו זרויות וסתירות. הזרויות הם מה שמקצת בני אדם נולדים בעלי מומין והם לא חטאו, אמרו כי זה תוצאה של חכמתו, וכך יותר טוב ביחס לאדם הזה שיהיה כך משיהיה שלם, אלא שאין אנו יודעים מהות הטוב הזה, ואין זה על דרך העונש אלא על דרך ההטבה אליו.

ההשקפה הרביעית היא של כת ה'מעתזלה', שלדעתם יש משמעות גם למעשי הברואים, ולכן יש משמעות גם לקיום המצוות, אך החוכמה האלוהית קובעת את גורל הבריות ואת הגמול למעשיהם באופן שאין לאדם יכולת כלשהי להבין. מי שנראה כסובל בעצם טוב לו יותר כך, למרות שאיננו מבינים מדוע. וגם מה שנראה כעונש וייסורים לאדם, בעצם כך יותר טוב לו, ואם יסבול – עקב כך ירבה שכרו לעתיד לבוא.

8. דהיינו, אין דברים שאפשר שיהיו כך או אחרת, כיוון שהכל כבר נקבע מראש על ידי האלוה, ואם קבע דבר – הכרחי שיהיה כקביעתו ומן הנמנע שיהיה אחרת.

9. אפשר להשוות השקפה זו לביטוי המוסלמי המוכר 'אללה אכבר' – אלוהים גדול. במקרה הזה, מרוב גדלות האלוה, האדם מאבד לחלוטין את משמעותו. בכלל, התפיסה המוסלמית מצמצמת מאוד את משמעות האדם ואת יכולת בחירתו. אלוהים גדול מאוד והאדם קטן מאוד. אפשר לצרף לכך ביטוי מוסלמי נוסף – 'מכתוב'. דהיינו, הכל כבר כתוב וקבוע מראש ואין לאדם יכולת לבחור בחירה חופשית כלל.

ההבדל בין השקפה זו לקודמתה הוא בכך שהשקפה זו מאפשרת בחירה חופשית לאדם. אך לפיה כל גמול לאדם הוא טוב, גם אם מדובר בייסורים קשים המרעים לאדם, וגם אם יש צדיק סובל, כן גזרה חוכמת הבורא – שכך ייטב לו, ואין להסתכלות האנושית על הגמול משמעות כלל¹⁰.

○○○○○

לאחר הסבר וסקירת ההשקפות הפילוסופיות השגויות, מביא הרמב"ם את השקפת תורתנו.

וההשקפה החמישית, היא השקפתנו, כלומר השקפת תורתנו ... יסוד תורת משה רבנו ע"ה וכל ההולכים אחריה היא שהאדם בעל יכולת מוחלטת, כלומר שיש בטבעו ובבחירתו וחפצו לעשות כל מה שביד האדם לעשות ... ושיהא האדם בעל יכולת על כל אשר יחפוץ או יבחר ממה שיש לו יכולת עליו. וזה יסוד שתורה לה' לא נשמע כלל באומתנו הפכו. וכן מכלל יסודות תורת משה רבנו, שהוא יתעלה אין עוול לפניו בשום פנים ואופן, ושכל הבא על בני אדם מן הייסורים או מה שמגיע להם מן הטוב, האדם היחיד או הצבור, הכל מפני שהם ראויים לכך במשפט הצדק אשר אין בו עוול כלל. ואפילו נגף האדם בקוץ בידו וסלקו מיד הרי זה לו עונש, ואפילו השיג הנאה כלשהי יהיה זה לו גמול, וכל זה להיותו ראוי לכך. והוא אמרו יתעלה: "כִּי כָל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט" (דברים לב, ד), אלא שאין אנו יודעים היאך נעשו ראויים.

הרמב"ם מונה את יסודות האמונה בקשר להשגחה פרטית – בחירה חופשית ושכר ועונש שמגיעים לאדם על פי מעשיו, וכך גם כתב בהלכות תשובה (ה, א; ג, ב):

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק – הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע – הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה: "הֵן הָאָדָם הָיָה בְּאֶחָד מִמָּנֵי לְדַעַת טוֹב וָרָע" (בראשית ג, כב), כלומר, הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה העניין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עוונות, שנאמר: "יַעַן נִמְצָא בּוֹ דָּבָר טוֹב" (מלכים א' יד, יג), ויש עון שהוא כנגד כמה זכויות, שנאמר: "וְחֹטֵא אֶחָד יֵאָבֵד טוֹבָה הִרְבֵּה" (קהלת ט, יח), ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העוונות.

וכך נוסחו הדברים בתמציתיות גם בפיוט הידוע 'יגדל':

גִּמְלָה לְאִישׁ חָסִיד בְּמַפְעָלוֹ, נוֹתֵן לְרָשָׁע רַע בְּרִשְׁעָתוֹ.

לסיכום השיטות השונות כותב הרמב"ם:

10. הרמב"ם מפרט שם את הסיבות שגרמו לטעות של אריסטו ולטעויות של כל אחת מהכתות הללו.

הנה סומכו לך ההשקפות הללו, והוא כל מה שתראה מן המצבים השונים של אישי בני אדם, רואה אותו אריסטו מקרה בהחלט, ורואה אותו ה"אשערי" תוצאה של הרצון המוחלט, ורואה אותו ה"מעתזלי" תוצאה של חכמה, ורואים אותו אנו תוצאה של מה שהאדם ראוי לו כפי מעשיו.

עד כאן סיכום השיטות הפילוסופיות כפי שהובאו בפרק יז. הרמב"ם מביא בהמשך שם את השקפתו שלו בעניין ההשגחה האלוהית, ולפיה הוא מבדיל בין ההשגחה הפרטית שיש על כל יחיד מבני האדם לבין ההשגחה המינית הכללית שיש על בעלי החיים. כמו כן מגדיר הרמב"ם את שינוי מידת ההשגחה על בני האדם לפי דבקותם בשפע האלוהי. הדברים ארוכים, ואין כאן המקום להאריך בהם עוד.

בפרק כג מביא הרמב"ם את ההשקפות השונות בעניין ההשגחה והגמול בכלל, ובנושא 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', בפרט. לדעת הרמב"ם השקפת איוב הייתה כשל אריסטו. החלק המשמעותי ביותר לענייננו בהשקפת אריסטו הוא הסרת ההשגחה הפרטית מהאדם והשוואת ההשגחה על בני האדם להשגחה על החיות¹¹.

והייתה השקפת איוב בכך, כי דבר זה ראייה על שוויון הצדיק והרשע לפניו מתוך זלזול במין האדם והזנחתו, והוא אמרו בכלל דבריו: "אחת היא על כן אִמְרֵתִי תִּם וְרָשָׁע הוּא מְכֻלָּה: אִם שׁוֹט יָמִית פֶּתָאִם לְמִסַּת נְקִים יִלְעָג" (ט, כב-כג). אמר, אם כאשר יבוא השיטפון פתאום הנה ימית כל מי שמצא וישטפהו, הרי בייסורי הנקיים יזלזל ... הנה זו אחת ההשקפות שסוברים בהשגחה. וכבר ידעת דברי חכמים כי השקפתו זו של איוב לגמרי לא נכונה, ואמרו: "עפרא בפומיה דאיוב", ואמרו: "בקש איוב להפוך קערה על פיה", ואמרו: "איוב כופר בתחיית המתים", ואמרו עוד עליו: "התחיל מחרף ומגדף" (הציטטים מבבא בתרא טז, א).

הרמב"ם מאריך שם ומבאר שזו הייתה השקפתו הראשונית של איוב, אך הוא חזר בו מהשקפתו זו שהיא בתכלית הטעות, ופרסם את טעותו¹².

אבל השקפת אליפז במאורע הזה גם היא אחת ההשקפות הנאמרות בהשגחה, והיא, שהוא אמר, שכל מה שחל באיוב הייתה חלותו מפני שהוא ראוי לכך, לפי שהיו לו חטאים שנתחייב בהם כן, והוא אמרו לאיוב: "הֲלֹא רָעַתָּךְ רָבָה וְאֵין קֶץ לְעֹנֹתֶיךָ" (כב, ה) ... כלומר שהוא בדעה שכל מה שיארע לאדם הוא מפני שראוי לכך, ומגרעותינו שבהם אנו מתחייבים עונש נעלם מאתנו השגתם, וגם אופן חיובנו בגללם.

השקפת אליפז היא הקרובה ביותר להשקפת תורתנו, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: "אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עוון"¹³.

11. הרמב"ם מציין את הסיבות שהביאו לשיטה זו שם בפרק טז.

12. ציטוט דברי הרמב"ם יובא במענה איוב האחרון לה', להלן עמ' 615.

13. שבת נה, א. אמנם שם, ב, מובאת דעתו של רבי שמעון בן אלעזר, שיש מיתה בלא חטא ויש ייסורים בלא עוון.

אבל השקפת בלדד השוחי בשאלה זו היא סברת הגמול, וכך אמר הוא לאיוב, כי הייסורין הגדולים הללו, אם אתה נקי ואין בך חטא הרי בגללם יגדל הגמול, ועתיד לשלם לך גמול טוב, וכל זה טוב לך כדי שירבה הטוב אשר תשיג לעתיד לבוא, והוא אמרו: "אִם זָךְ וְיָשָׁר אָתָּה כִּי עָתָה יַעֲרִי עָלֶיךָ וְשִׁלֵּם נֹת צָדִיקָךְ, וְהָיָה רִאשִׁיתְךָ מִצָּעַר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׁגָּה מְאֹד" (ח, ז).

את השקפתו של בלדד מזהה הרמב"ם עם ההשקפה הרביעית שהובאה קודם לכן, של כת ה'מעתזלה', שכל מה שקורה לאדם הוא לטובתו, וגם אם הוא מתייסר – כך טוב לו.

אבל השקפת צופר הנעמתי היא השקפת מי שסובר כי הכל נוהג כפי הרצון המוחלט, ואין לחפש למעשיו סיבה כלל, ואין לומר למה עשה זה ולא מדוע עשה זה, ולפיכך אין לחפש נקודת הצדק ולא אופן חכמה בכל מה שעושה אותו ה', כי עצמתו ואמתו מחייבים שיעשה מה שיחפוץ, ודעתנו קצרה מלהשיג מסתרי חכמתו אשר חייבה שיעשה מה שיחפוץ ולא לשום סיבה אחרת. והוא אמרו לאיוב: "מִי יִתֵּן אֱלֹהִים דִּבָּר וַיִּפְתַּח שְׁפָתָיו עִמָּךְ: וַיִּגְדַּל לְךָ תַּעֲלָמוֹת חֲכָמָה כִּי כָפְלִים לְתוֹשִׁיָּה ... הַחֶקֶר אֱלֹהִים תִּמְצָא אִם עַד תִּכְלִית שְׂדֵי תִמְצָא" (יא, ה-ז).

והנה ההשקפה המיוחסת לאיוב נוטה להשקפת אריסטו, והשקפת אליפז נוטה להשקפת תורתנו, והשקפת בלדד נוטה לשיטת ה"מעתזלה", והשקפת צופר נוטה לשיטת ה"אשעריה", ואלה היו ההשקפות העתיקות בהשגחה.

בשלב זה בפרק מגיע הרמב"ם להשקפת אליהוא, שהיא לדעתו ההשקפה העיקרית והיא מטרת ספר איוב בכללותו. אך התייחסות הרמב"ם לדברי אליהוא מורכבת ותובא כשיגיע פירושנו לדברי אליהוא. גם איוב עצמו זוכה באחרית הספר לדעת את ה' ידיעה נכונה ומתוך כך הוא מתנחם, והדברים יפורטו במקומם.

לסיכום, הרמב"ם הציג חמש השקפות פילוסופיות וחמש דעות של איוב ורעיו. אך השקפת אפיקורוס לא הובאה לה כלל מקבילה בספר איוב, ואילו ההשקפה התורנית הובאה פעמיים, פעם אחת בדברי אליפז ופעם אחת בדברי אליהוא.

מסתבר שגם המלבי"ם (בהקדמתו לספר) הלך בדרכו של הרמב"ם:

וידוע שספר המחבר בדרך ויכוח בו ידברו אנשים שונים ויתווכחו איש את אחיו, יהיה מספר הדעות כפי מספר המתווכחים, שכל אחד מן המתווכחים יש לו דעה ושיטה מיוחדת שעל פיה יערוך את ויכוחו. כי אם לא היה שם רק שתי דעות, לא היה בעל הספר מעמיד רק שני מתווכחים, אחד שואל ואחד משיב. ואם כן, אחר שבעל הספר העמיד כנגד איוב שלושה מתווכחים, בהכרח שם בפי כל אחד שיטה מיוחדת בחקירה זו, נפרדת משיטת רעיו, וכן המתווכח הרביעי הבא באחרונה בהכרח סלל לפניו מסילה מיוחדת בפני עצמה.

הסבר נוסף לכך שצריך שלושה רעים מובא כאן בהערה¹⁴.

רמב"ן – מעשה שהיה כך היה

בניגוד לשיטת הרמב"ם, הרמב"ן מתייחס לא רק לרעיונות הגדולים שיש בספר איוב אלא גם לסיפור המעשה עצמו. לכן הוא מוצא בו התפתחות, מדקדק במילותיו ובהקשרים הלשוניים שלו ורואה חשיבות בהתייחסות לפרטים שמוזכרים בו¹⁵.

ועתה אבאר כוונת הספר בכללו. בראות איוב הצרות הרבות והרעות הבאות עליו, והוא יודע בעצמו צדקות נפשו, חשב כי אולי אין דעת וחשבון אצל האלהים במעשה בני אדם וכי ההשגחה מסולקת מהם. ופתח דבריו לאמור, כי ממשלת הכוכבים והמזלות בימי הלידה ורגעי הנולד נותנים לנולד הרעות והטובות, נטה לדעת הוברי שמיים המהבילים, ולכן פתח "ואבד יום אגלד בו", וקלל היום והלילה וכוכבי נשפו ועפעפי שחר כי הם גרמו רעתו. ויטען מצד גריעת האדם ומעלות האלהים לא ישים אליו לבו, והנה הוא תחת ממשלת המקרה כפי מערכת הכוכבים ומשטרם בארץ.

על פי הסבר הרמב"ן, איוב ניצב חסר אונים לא רק אל מול הקושי והסבל שבייסוריו אלא גם ובעיקר לנוכח השאלה המוסרית והתאולוגית מדוע באו עליו הייסורים.

איוב ניצב לפני פער שאי אפשר לגשר עליו בהיגיון, והוא מחפש חיפוש נואש אחר תשובה לשאלתו. מחד גיסא – "הצרות הרבות והרעות הבאות עליו", ומאידך גיסא – "והוא יודע בעצמו צדקות נפשו".

מעבר לצרותיו האישיות, המשפחתיות, הרפואיות, הכלכליות והחברתיות איוב נמצא במצב מייסר שמטריד את נפשו, מצב של 'צדיק ורע לו'. אין להקל ראש בתחושה זו גם אל מול כל מנת הייסורים הנוראה שאיוב מתמודד איתה. איוב מחפש הסבר שיניח את דעתו, ואפילו יהיה בעייתו או קלוש, אולי אף אם יעמוד בסתירה לכל מה שהאמין בו עד עתה.

לדברי הרמב"ן, האפשרות שאיוב העלה היא: "חשב כי אולי אין דעת וחשבון אצל האלהים במעשה בני אדם וכי ההשגחה מסולקת מהם". שהרי אם יש השגחה ודעת וחשבון, כיצד ייתכן שהוא – איוב הצדיק, סובל כל כך?

14. אדם אחד מסמל הבעת דעה, שיכולה להיות סובייקטיבית, ולכן בעדות יש צורך בשני עדים שמעידים כל אחד מנקודת ראותו ומגיעים למסקנה משותפת. יתר על שני עדים הם שלושת הרעים, שיכולים ללמד שיש כאן תופעה, כעין חזקה שקובעת שרבים אחרים שחושבים כך. אם אנשים רבים נוספים חושבים כך, ייאושו של איוב מן האפשרות לקבל תמיכה אנושית גדל שבעתיים, והצורך הנואש שלו בסעד כלשהו למצוקתו מופנה כלפי ה'. למרות שלכל אחד מהרעים יש הסבר מיוחד משלו, שלושתם מסכימים ומאוחדים בדעה שאיוב חוטא ושמוגיעים לו הייסורים. עמדה כזאת מייאשת את איוב, ומבטלת את האפשרות לקבל סעד ותמיכה נפשית מאת רעיו. "אחי כגדו כמו נחל" (להלן ו, טז), מהם לא תצמח לו ישועה, ולכן הוא פונה לה'. הפנייה של איוב לה' חשובה מאוד, ממש דרמטית, הן מבחינת העלילה ובעיקר מבחינה עקרונית; הקמת מערכת יחסים קרובה עם ה', מערכת שלא הייתה קיימת אצל איוב בזמן שלווה ועושרו, והיא מפתח לישועתו של איוב, כפי שיובא בהמשך.

הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 12.

15. רמב"ן מביא את דבריו בתחילת פרק ג, כמבוא לוויכוח בין איוב ורעיו. המובאות בפסקה זו הן מתוך פירוש הרמב"ן לספר איוב, אלא אם כן צוין אחרת.

על פי הרמב"ן, איוב פנה אל דעותיהם של הוברי השמיים, המאמינים בכוכבים ובמזלות, כפי שהיה מקובל מאוד בזמן הקדום, ושעל פי השקפתם העולם מנוהל על פי מצב הכוכבים. פרשנות כזאת יכולה להסביר מדוע איוב מקלל את יומו, את היום ואת הלילה ואת הכוכבים. איוב מדגיש בקללתו את גורם הזמן מפני שהוא סובר כעת שהזמן הוא המכתיב את הגורל ומתוך כך גם אפשר את הפגיעה בו¹⁶.

לפרשנות כזאת יש משמעות רוחניות ותאולוגיות חמורות. היא מפקיעה מה' את ההשגחה הפרטית על האדם, וממילא גם אין משמעות למעשי בני האדם, לציוויים של מותר ואסור, וגם לא לגמול – שכר ועונש. האדם הופך להיות כמו בעלי החיים שאין לגביהם שכר ועונש אלא התייחסות למין הכללי בלבד.

יאמין באדם כמו שנאמין אנחנו בשאר בריות הארץ, כי אין השמירה העליונה בהם רק לקיום המין, אין ליחיד מהם עונש או שכר.

על פי דברי הרמב"ן, לא כך הייתה דעתו של איוב בימי שלווה, אך הייסורים הקשים והתכופים גרמו לו לשנות את דעתו. לא רק מפני שאיוב סובל אלא מפני שהוא מחפש הסבר לייסורים.

קשה מאוד לקבל ייסורים. אנו מסיימים את הווידי של יום הכיפורים: "ומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי ייסורים וחוליים רעים". אך מעבר לקושי בייסורים עצמם, יש קושי נפשי לאדם הסובל, שמרגיש בוודאות שלא מגיעים לו ייסורים. תחושת אי הצדק היא בעצמה סוג של ייסורי נפש עמוקים. אדם שמרגיש שהוא נענש שלא בצדק, חש מרמור, כעס ותסכול על חוסר הצדק שמופגן כלפיו. כך בכל סוג של ייסורים, ובוודאי אם מדובר בייסורים קשים כשל איוב.

אפשר לומר שהייסורים הקשים שבאו על איוב גרמו לו לשינוי עצום, ממש למהפכה, בדעותיו כלפי הנהגת ה' את העולם. על פי פרשנות הרמב"ן, הצרות שבאו על איוב על לא עוול בכפו, גרמו לו להאמין שאין השגחה בעולם, שאילולא כן – מדוע באו עליו הייסורים?

והראה איוב עצמו מתנצל לאמור כי לא הייתה הסברה הזאת עמו בשלוותו, ואמר – "אם אָרָא אֹר כִּי יִהְיֶה יָרֵחַ יָקָר הַלַּיְלָה: וַיִּפֹּת בַּסֶּתֶר לַבֵּי; אִם אֶשְׁמַח כִּי רַב חֵילִי וְכִי כְבִּיר מַצָּאָה יָדִי", כי היה זה בעיני "עֶזְרַת פְּלִילִי כִּי בַחֲשֵׁתִי לֵאלֹהִים מִמָּעַל" (לא, כה-כח), שהוא ממעל להם ומאיתו הכל, לא מכוחות כוכב אור והירח.

רק עתה, בבוא הצרות עליו על לא חמס בכפו, היו לו לראייה שההשגחה נעדרת מן השפלים.

16. גם ירמיהו קילל את יומו (כ, יד-יח): "אֲרוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יָלַדְתִּי בוֹ, יוֹם אֲשֶׁר יָלַדְתִּי אֹמִי אֶל יְהִי בְרוּךְ: אֲרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּשָׂר אֶת אָבִי לְאִמּוֹ לֵד לִּי בֶן זָכָר, שִׁמְחָה שִׁמְחָה: וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא כְּעָרִים אֲשֶׁר הָפַךְ ה' וְלֹא נָחָם, וְשָׁמַע זַעֲקָה בַּבֶּקֶר וּתְרוּעָה בַּעֲת צִהָרִים: אֲשֶׁר לֹא מוֹתֵתִנִי מִרְחָם, וְתָהִי לִי אֹמִי קִבְרִי, וְרַחֲמָה הָרַת עוֹלָם: לָמָּה זֶה מִרְחָם יִצְאֵתִי לְרֵאוֹת עֵמָל וְיָגוֹן וְיִכְלֹ בְּבִשָּׁת יָמִי". אולם בניגוד לאיוב, שיקולים אסטרולוגיים לא תופשים מקום במערכת השקפותיו של ירמיהו, שראה באותות השמיים 'דרכי הגויים': "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי דָרָךְ הַגּוֹיִם אֵל תִּלְמָדוּ וּמֵאוֹתוֹת הַשָּׁמַיִם אֵל תִּחְתּוּ הַגּוֹיִם מִהֶמָּה" (י, ב), ואף הזהיר מפניהם. לכן ירמיהו מפנה את חיציו כלפי האיש המבשר, ועליו הוא שופך את חמתו. משמע כי תחושת ההתמרמרות שלו קשורה בעיקר בעצם לידתו, ולא דווקא לזמנה. על פי איוב – כמו שהוא, עמ' 60. ראה גם להלן, עמ' 95, הערה 1.

הרמב"ן מצטט את דברי חז"ל המובאים במדרש. לשיטתם דברי איוב חמורים אף יותר. ולדעת רבותינו ז"ל הייתה תלונתו יותר רעה. אמרו במדרש (שמות רבה, משפטים, פרשה ל): רגם את האיקונין – "יאבד יום אַנְלֶד בּוֹ", קלל את השלטון – "הִלְלִיָּהּ הָהוּא יִקְחָהּוּ אִפְּלִי".

להבנת העניין נביא את לשון המדרש במלואה:

אמר איוב להקב"ה: "מִי יִתֵּן יְדַעְתִּי וְאֶמְצָאֵהוּ אֲבֹא עַד תִּכְוֶנְתּוֹ" (כג, ג). משל לבריון שהיה שיכור, בעט בפלקי (בית הסוהר) והוציא איסרין (האסורים שם בדבר המלך), רגם איקונין של מושל העיר, קלל לשוטר, אמר: הודיעני באיזה המקום מושל העיר שרוי ואני מלמדו את הדין. נכנס, הראו לו מושל העיר יושב בבימה ... נתיירא, אמר: בבקשה מכס שיכור הייתי ולא ידעתי כח מושל העיר.

כך היה איוב עומד וצווח: "מִי יִתֵּן יְדַעְתִּי וְאֶמְצָאֵהוּ". רגם האיקונין שאמר: "יאבד יום אַנְלֶד בּוֹ" ... קלל לשלטון: "הִלְלִיָּהּ הָהוּא יִקְחָהּוּ אִפְּלִי" ...¹⁸ כשראה איוב אמר: בבקשה ממך, שיכור הייתי, שנאמר: "וְאִם אֶמְנֶם שְׁגִיתִי אֶתִּי תִלִּין מְשֻׁגָּתִי" (יט, ד).

העולה מהמדרש הוא לא רק טענה על חוסר השגחה פרטית על בני האדם, אלא התרסה חצופה מצד איוב כלפי מעלה. המשל על השיכור בא לסבר את האוזן כיצד ייתכן שבסופו של דבר איוב חוזר בו ומקבל גמול נאות, אך אין בכך להוריד מעוצמת הדברים החמורים שהטיח איוב כלפי מעלה מתוך צער וייסוריו. חז"ל נחלקו האם תלונותיו הן על התנהגות לא צודקת כלפיו מצד השטן, או שקרא תיגר על הנהגת העולם בכלל על ידי הקב"ה.

"אֶרְץ נִתְּנָה בְּיַד רֶשַׁע פָּנִי שִׁפְטִיָּה יִכְסֶּה אִם לֹא אֶפֹּא מִי הוּא" (ט, כד) – אמר רבא: בקש איוב להפוך קערה על פיה¹⁹; אמר ליה אביי: לא דבר איוב אלא כנגד השטן. כתנאי:

17. כיוון שקילל עצמו, והוא נברא בצלם אלהים, הרי קילל איקונין של המלך – מתנות כהונה, שם.
18. כלומר, המלאך גבריאל שנקרא שמו לילה שהוא השלטון, או פירוש הלילה ממש, והיא השולטת על כל הארץ; עץ יוסף, שם.

19. פירוש מקורי והפוך משמעות לביטוי 'להפוך קערה על פיה' הובא בשם הגר"א (ביאור הגר"א, ח, ג, הערה 401): "ובספר דברי אליהו הביא 'מטין בשם רבינו': הלשון 'להפוך קערה על פיה' שתפשו חז"ל, הוא לקוח ממעשה מפורסם שהיה בימיהם, דאיתא בספר הקדמון בן המלך והנזיר, שער כד:

מלך עז היה בעיר אחת וכל איש מהמוני יחת, אין כופר לחמתו ואין משיב גזרתו, ואחד ממשרתיו שם לאכול לפניו, ומרוב פחדתו נבעת מפניו והטה הקערה ושפך ממנה מעט וחמת המלך בערה, וידע העבד כי כלתה אליו הרעה ולא ינצל מאף המלך וחרונו, ויקח הקערה ויהפכה לפניו ברב דונו, ויוסף אף המלך לחרות ויצו את ראשו לחרות, ויאמר לו המלך: אי לך הפתי הסכל מה זאת אשר עשית? הלא ידעת כי טובה השגגה הגדולה מהזדון הקטן, ואף כי שגגתך הייתה נקלה מאוד והיית קרוב להינצל ולעמוד לפני ולשרת. ויאמר העבד: ידעתי אדוני המלך כי אחת דתך להמית ואיש לא ינצל מעברתך, ועל עוון לא תחמול כקטן כגדול, על כן חמלתי על הדרך וחששתי לכבודך, פן יראה העם מיעוט עונוי ורוב אכזריותך, ויבזוך בלבם ולא יבטחו עוד בך ובאהבתך ולא תיכון אתה ומלכותך. וייטב מאוד בעיני המלך וישכך חרונו, עד כאן, עיין שם.

ויש לומר שהמעשה הזה היה עוד בימי חכמי התלמוד וחז"ל לקוח המעשה הזה למשל ולמליצה על כל אשר יעשה כדוגמת מעשה המלך הנ"ל להציל כבוד המקום. דאיוב ידע שהוא מוחזק ומפורסם לכל העולם לצדיק, וכאשר ראה שנהפך עליו הגלגל ומקרהו הנורא הרעיש את העולם, היה ירא פן יאמרו העם "שָׁוֵא עֲבַד אֱלֹהִים וְמָה

"אֶרְץ נִתְּנָה בְּיַד רֶשַׁע" – רבי אליעזר אומר: בקש איוב להפוך קערה על פיה; אמר לו רבי יהושע: לא דבר איוב אלא כלפי שטן.

בבא בתרא טז, א

תנאים ואמוראים נחלקו בפירוש דבריו של איוב. אולי גם איוב היה מסופק בכוונת דבריו ולכן הלשון היא דו-משמעית.

דברי איוב נאמרו מתוך צער וייסורים, ואין אדם נתפס על צערו. לא לחינם בחר המדרש את משל השיכור ללמדנו שאיוב חזר בו בסופו של דבר.

אבן עזרא – סיפור שמתפתח

אבן עזרא מפרש כשיטת הרמב"ן, אך מדגיש את ההתפתחות במהלך הספר, את התגובות ההדדיות של איוב והרעים ואת מענות אליהוא ומענה ה'.

והנה אומר כלל: כאשר ראו חברי איוב מות כל בניו פתאום ורדת אש מן השמים וביזת אויביו ושחין גופו התברר אצלם כי כמכות האלה לא יעשה השם כי אם בחוטאים ובפושעים כאנשי דור המבול ... על כן אמרו לו: "זָכַר נָא מִי הוּא זָקִי אֲבָד", "בֶּן אֲרָחוֹת כָּל שָׁכְחִי אֵל", ואמר צפר: "עֵינֵי רֶשָׁעִים תִּכְלִינָה". ובעבור היות בניו במשתה תמיד והיין ישחית הדעת על כן אמר: "אִם בְּנִיךָ חָטָא לֹא וַיִּשְׁלַחֲם בְּיַד פִּשְׁעָם" ואמרו שיעשה תשובה והשם יסלח לו, ואיוב היה יודע בעצמו שהיה צדיק, על כן אמר: "תָּם אָנִי לֹא אֲדַע נִפְשִׁי", "עַל לֹא חָמָס בְּכַפִּי", והיה צועק כי אלה המכות שהכני השם אינם על עקב עוון רק חנם, על כן אמר: "וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חָנָם". ענו על זה חבריו כי השם צדיק הוא בכל דרכיו לא יעשה עולה, ענה איוב ואמר ... "תָּם וְרֶשַׁע הוּא מְכֻלָּה" ויש רשעים בנעמים, וזה טעם "וַיִּשְׁלְיוּ אֱהָלִים לְשֹׁדְדִים", ענו חבריו כי טובת הרשעים איננה עומדת "אִם יַעֲלֶה לְשָׁמַיִם שִׂיאוֹ ... כִּגְלָלוֹ לְנֹצַח יֵאבֹד", והנה ענה איוב: "מִדּוּעַ רֶשָׁעִים יִחִיו עֲתִקוֹ גַּם גָּבְרוּ חֵיל" ... והנה הם בטובה עד יום מותם, אז לא ידע בלדד מה ישיב, והנה שב לשבח השם "הַמִּשְׁלַל וְפֹחַד עֲמוֹ". אז ענה איוב: "מָה עֲזָרְתָּ לְלֵא כֹחַ? גַּם הוּא שִׁבַּח הַשֵּׁם, וְהַטַּעַם הֵנָּה אֵין לָךְ תְּשׁוּבָה כִּי אִם לִשְׁבַח הַשֵּׁם, אֲנִי יוֹדַע לִשְׁבַּחְנוּ יוֹתֵר. אִזְּ הַחֲרִישׁ צוּפֵר, וְשִׁב אִיּוֹב וַיִּסַּף לְדַבֵּר בַּעֲבוּר שְׁלֹא עָנָהוּ אֶחָד מִחֲבָרָיו ... וַיִּשְׁבְּתוּ חֲבָרָיו מֵעֲנוּתוֹ כִּי הוּא צָדִיק בַּעֲיָנָיו, כִּי לֹא הָיָה בֶּן בַּעֲיָנָיו חֲבָרָיו רַק הַסִּכִּימָה דַּעַתָּם שֶׁהָיָה רֶשַׁע עַל כֵּן בָּאוּ אֵלָיו הַצָּרוֹת הַקְּשׁוֹת פִּתְאוּם. וְאֵלֵיהֶוּא חָרָה אָפוֹ עַל אִיּוֹב שֶׁהָאֵרִיךְ לִשׁוֹנוֹ בְּקוּצֵר רוּחוֹ וְאִמַּר כִּנְגַד הַשֵּׁם דְּבָרִים שְׁלֹא כְּהוֹגֵן ... וּבִשְׁלִשֶׁת רַעֲיָי חָרָה אָפוֹ עַל אִמְרָם שֶׁהִשֵּׁם צָדִיק רַק אִיּוֹב הוּא רֶשַׁע, וַיִּתְּכֵן

בָּצַע כִּי שִׁמְרָנוּ מִשְׁמֶרֶתוֹ" (מלאכי ג, יד), ויתחלל שם שמיים חלילה, לזאת התחיל לדבר דברים אשר לא כן, כדי שיאמרו הבריות שהוא מחולל מפשעיו ולא יתחלל שם שמיים בפרהסיה, וכמו שאמרו על דוד שבקש לעשות כמו כן (כדאיתא בסנהדרין קז, א. ועיין יד רמ"ה, שם). וזה שאמרו 'בקש איוב להפוך קערה על פיה'.

ויש מי שפירש כן על מאמר אשת איוב (לעיל, ב, ט, ולחד מאן דאמר הייתה זאת דינה בת יעקב) "בְּרַךְ אֱלֹהִים וְנָמַת" (לעיל, ב, ט), שכונתה הייתה לטובה, שיראו האנשים שחטא ועל ידי כך יבינו שכל ייסוריו בדין ובמשפט". פרשנות כזאת היא חדשנית ומרתקת בתוכנה, אך היא רחוקה מאוד מפשוטו של מקרא והיא הופכת את כל משמעות ספר איוב. באשר לאמינותה – היא מצוטטת בשם הגר"א כדברים שבעל פה, וגם זאת בלשון 'מטין' בלבד. לכן היא מובאת כאן בהערה בלבד ולא נדון בה מעבר לאזכורה.

שהיה צדיק, ואין ספק שהשם צדיק, וזה טעם וַיִּשְׁעוּ אֶת אִיּוֹב. והנה סוד דברי אליהוא שאמר לאיוב וחבריו: כולכם תעיתם כי חשבתם שעמדתם בסוד השם, והנה אמר לחברי איוב כי השם ינסה ויענה על עקב עוון או להסיר עוון או לקבל שכר ... ובאחרונה וַיִּסְף אֱלֹהִים וַהֲטַעַם חֶשֶׁב כִּי הִנֵּה מַפְלְאוֹת הַגֶּשֶׁם לֹא יָדַע אִיךָ הֵם וּלְמָה כֵּן וּמִתִּי, וכאשר נפלאו ממנו אלה הסודות כן נפלאו משפטי השם עם בני אדם כי הם עמוקות מאלה שהם בגופות נראות, והטעם על איוב ידבר: למה הרימות קול לאמר למה עניתני? היה לך לסבול ולהחריש ולא תדבר גבוהה גבוהה, וזה טעם וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה, והענין אתה שתבקש, למה זה? הידעת? ... וזה האור שאתה מתענג בו התדע מקומו או תדע למה תולדת העופות גם הבהמות כן, וזה טעם הַתִּתֵּן לְסוֹס גְּבוּרָה, אז החריש איוב. ענה השם שנית: "הָרֵב עִם שְׂדֵי יִסּוּר?" אז ענה איוב תשובה איננה נכונה, כי לא הצדיק השם רק אמר הנה אחריש ולא אדבר עוד, על כן וַיַּעַן ה' שְׁנִית מִן הַסְּעָרָה, והזכיר בהמות שהוא שם בהמה וגבורתו שהוא ביבשה גם הזכיר גבורת לויתן, והטעם כאילו אמר לאיוב: איך גבהת כנגדי? על כן הזכיר אלה הגדולים ... והנה אמר השם כי הנה יש גופות בארץ עמך והם גבורים ממך לא תוכל להם ולמה גבה לבך? על כן הודה איוב באחרונה ואמר: "עַל כֵּן אָמַס וְנִחַמְתִּי עַל עֲפָר וָאֶפֶר", וזאת היא הנכונה שדבר איוב באחרונה.

אכן עזרא מביא דברים אלו כסיכום לספר, והוא מדגיש את ההיבט הספרותי והפרשני יותר מאשר את העניין הרעיוני.

הרב יוסף דוב סולוביצ'יק – איוב עבר תהליך והפך להיות אדם אחר

הרב סולוביצ'יק מתייחס לשינוי הדרמטי שחל אצל איוב עקב ייסוריו.

מן הזעזוע האדיר שבו נענש באופן כה חסר רחמים מתגלה איוב חדש; במקום האישיות הגסה של העבר מופיעה לפנינו אישיות הרואית ... במקומו של איוב הישן, שהיה עד כה כלוא ומבודד, חי לעצמו וממוקד בעצמו ... בא איוב חדש, זה שנפתח אל האחרים ונקשר אליהם ... איוב שני זה זנח את סגירותו בתוך עולמו שלו, את עצמאותו האנוכית ואת התכנסותו בעצמו, והתעורר אל קיום חדש שאיננו מכוון רק לעצמו אלא גם אל משהו או מישהו אחר. איוב למד את אומנות החיים הדיאלקטיים. "וְהָיָה שֶׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלֵּל בְּעַד רַעְיוֹנוֹ וַיִּסְף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה" (איוב מב, י).

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק,

מן הסערה, משבר הסופיות האנושי, עמ' 159

הפרשנות שאלך בה בספר זה היא לפי שיטת הרב סולוביצ'יק והיא מתמקדת בתהליך שאיוב עבר במהלך ייסוריו ותוך כדי הוויכוחים עם רעיו²⁰. דווקא הייסורים הם שגרמו לאיוב לצאת מתוך עצמו ולהתייחס לזולת. פסוק מפתח בהקשר זה הוא "וְהָיָה שֶׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלֵּל בְּעַד רַעְיוֹנוֹ"²¹.

²⁰ לעיל, עמ' 12, כתבתי שאלך לפי שיטת הרמב"ן, והדברים משלימים אלו את אלו.

²¹ כפי שיפורט להלן, מעמ' 627 ואילך, שם גם יובא הציטוט המלא מדברי הרב סולוביצ'יק שחלקם הובא כאן.

הרב יונתן זקס, פרופ' שלום רוזנברג – אלוהים מאמין באדם

לזו דברי הרב זקס – אלוהים מאמין בבני האדם למרות שהם עושים עוול, האם יש אדם שיאמין בה' גם אם ה' יעשה לו עוול²²? הרב זקס מתייחס לבחירה החופשית של האדם, שהיא אפשרות מהפכנית מצד הבורא, ותוצאותיה בלתי צפויות מצד האדם:

אלוהים שאנו פוגשים בתנ"ך נוטל סיכון שהשלכותיו כבירות. הוא בורא ישות אחת, האנושות, היכולה להיות בעצמה בוראת. אכן, בריה שיש לה צלם אלוהים, תכונתו הייחודית של אלוהים. המעשה משנה את כל טבעו של היקום: לפנינו עתה צורת חיים המסוגלת לקיים שפה, חשיבה, התבוננות עצמית, דמיון ובחירה, מסוגלת לתפוס את מושג האלוהים – אבל גם, מעצם טיבם של החופש האנושי והמחשבה האנושית, מסוגלת למרוד באלוהים. ההשלכות מרחיקות לכת עד הקצה, שכן קיימת עתה צורת חיים אחת היכולה לבחור בין ציות לאי-ציות, בין טוב לרע, בין תיקון עולם ובין השמדתו הגמורה ... הענקת החופש לבני האדם הייתה, מצדו של אלוהים, צעד גורלי של הגבלה עצמית. בלשון הקבלה הלוריאנית, זהו הצמצום.

התוצאה של הבחירה החופשית באה לידי ביטוי כבר בתחילת האנושות, בחטאו של אדם הראשון וברציחתו של הבל על ידי קין אחיו, ולאחר מכן במבול ובדור הפלגה. עיקרון הבחירה החופשית הוא כל כך מרכזי בבריאה, עד שהוא מאפשר לאדם לפעול בניגוד לרצון הבורא.

יצירה כרוכה בהסתכנות. בשבילנו נכון הדבר לגבי כל מעשה של יצירה. בכל טכנולוגיה אפשר להשתמש לרעה; כל צורת אמנות יכולה להיעשות אלילות. לגבי אלוהים הדבר נכון רק ליצירה אחת – יצירת האדם ... בבוראו את האדם נטל אלוהים סיכון הדומה לזה שהורים נוטלים כשהם מולידים ילד, ושנוטל כל מי שמביא לידי קיום דבר שיימצא מחוץ לשליטתו. אלוהים הסתכן בכך שאחד מבני האדם בראוי יקום על בוראו. גם כשמדובר באלוהים, יצירה דורשת אומץ.

הגמרא התייחסה לנקודה זאת, ולפי דברי הרב זקס זה המפתח הפרשני לתעלומת ספר איוב:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת, אמר להם: רצונכם, נעשה אדם בצלמנו? אמרו לפניו: ריבונו של עולם, מה מעשיו? אמר להן: כך וכך מעשיו, אמרו לפניו: ריבונו של עולם, "מָה אָנוּשׁ בִּי תִזְכְּרֵנוּ וְבִן אָדָם בִּי תִפְקְדֵנוּ" (תהלים ה, ה), הושיט אצבעו קטנה ביניהן ושרפם. וכן כת שניה. כת שלישית אמרו לפניו: ריבונו של עולם, ראשונים שאמרו לפניך – מה הועילו? כל העולם כולו שלך הוא, כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך – עשה. כיון שהגיע לאנשי

²² הציטוטים בפרק זה הם מתוך ספרו לרפא עולם שבור, פרק יד – אמונתו של אלוהים, עמ' 237–244. דברי הרב זקס ארוכים ומפורטים והם מובאים כאן בתמצית ובדילוגים הכרחיים.

דור המבול ואנשי דור הפלגה שמעשיהן מקולקלין, אמרו לפניו: רבנו של עולם, לא יפה אמרו ראשונים לפניך? אמר להן: "ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבל אני עשיתי ואני אשא ואני אסבל ואמלט" (ישעיהו מו, ד).

סנהדרין לח, ב

המלאכים דיברו בהיגיון. אם בוחנים את מעשיהם של בני האדם, את המלחמות הרבות שהם נלחמים, את השחיתות והאכזריות שלהם, אין הצדקה לברוא את האדם. הבורא בחר לברוא אותו בכל זאת, וכשהמלאכים מקטרגים – ובצדק – על בריאת האדם, שלא הוכיחה את עצמה כראויה ומוסרית, הבורא אינו חוזר בו והוא אף מוכן, כביכול, לסבול ולשאת בעצמו בתוצאות.

זה בעצם מה שאומר השטן לאלוהים. "המין הזה שבראת, האדם, האם הוא מצדיק את האמון שנתת בו? האם הוא גמל לך על נדיבותך, כיבד את שמך, האזין לדבריך? נכון, בני האדם עובדים אותך, אך הם עושים זאת ממניעים אנוכיים. הם זורעים תבואה, ולכן הם מתפללים לגשם. הם מנהלים מלחמות, ולכן הם מתפללים לניצחונות. הם מתמודדים עם עולם מסוכן, ולכן הם מתפללים להגנתך. אולם היכן היא אותה אהבה טהורה של אדם לאלוהיו, אהבה שאינה תלויה בדבר, שתצדיק את אהבתו המוחקת עצמי של האלוהים לאדם?"

בעל ספר איוב מציג את הבעיה בתעוזה שאין דומה לה. הוא מדמיין את השטן טוען כלפי אלוהים: "הראה לי אפילו אדם אחד המצדיק את ההימור שעשית כשבראת את האנושות". בתשובה מציג האלוהים את איוב, הנה, הוא אומר, אדם תם וישר, ירא אלוהים וסר מרע. השטן פוטר את התשובה במשיכת כתף. "מה עניין איוב לכאן? בירכת את איוב, ולכן הוא מברך אותך. אם תקלל אותו, הוא יקלל אותך. אהבתו תלויה בדבר. אהבתו היא פרי זיווגה של אנוכיות עם מזל טוב. קח ממנו את מזלו ותראה כיצד תסור אמונתו בך".

... היכן היא תגובתה של האנושות לכל האהבה והברכה, ההצלחות והישועות שהוא מרעיף עליה? ... היש אדם אחד על הארץ המצדיק את התקוות שאלוהים תולה באנושות כאשר ברא אותה? ... האם יש אדם אחד המסוגל להביט בעיניו של העוול ועדיין להאמין בך, כשם שאתה, הרואה שוב ושוב את העוול שעושה האדם, עדיין מאמין באנושות?

איוב הוא האדם שמפגין אמונה בה', וגם כשהוא מתריס כנגדו, אין הוא מאבד את אמונתו בו. איוב הוא אשר מצדיק את אמונתו של אלוהים באדם, וזה העיקרון המרכזי שהספר בא ללמד – אלוהים מאמין באדם²³.

23. העיקרון הכולל שהרב זקס בא ללמד מקובל, כמובן. אך מבחינה פרשנית דבריו עומדים במחלוקת פרשנים כבידה. לדוגמה בשאלה האם איוב עבד מאהבה או מיראה. הדברים ארוכים והם יובאו תוך כדי לימוד הספר ופרשנותו. הפרשנות שתובא כאן בספר תשאף להדגיש את התהליך שאיוב עבר, שבסופו הוא הגיע למדרגות של אמונה שיכולות להתאים לתיאורים שתיאר הרב זקס.

גם שלום רוזנברג התייחס לאמון שהבורא נותן באדם. רוזנברג לא התייחס למתנת העושר הכלכלי והמשפחתי שאיוב מסומל בה אלא לממד התבוני של האדם שעלול להעביר אותו על דעתו. לפי דבריו, נדרשת מהאדם המשכיל דווקא, מידה של תמימות וענווה, כדי למנוע ממנו לאבד את ערכיו.

יש ובהתפתחותו הרציונלית והאינטלקטואלית מאבד האדם את ערכיו. המדע יקנה לתלמיד ידע אולם לא יקנה לו ערכים מוסריים ולא ייתן משמעות לחייו. מתוך כך נולדת אותה דמות היפר-מתוחכמת השבויה בציניות ובניהלים שהתפתחותה האינטלקטואלית סנוורה אותה. התלמיד איבד בה את הרענונות האנסטינקטיבית שלו והשתלט עליו המבט הציני על העולם: הכול מושחת, הכול אינטרסים וממילא אין משמעות לדיבור על ערכים, על מצוות ועל גבולות בחיים...

את התמימות הראשונה של ילד, החי ללא קושיות, איבדנו. אנו חייבים להגיע לתמימות שנייה, תמימות של מי שמאמין בערכים למרות הקושיות והתמיהות. רבים הם המורים החושבים שחובתם היא ללמד את תלמידיהם לשאול, להטיל ספק. אכן, מארבעת הבנים שעליהם דיברה התורה, מי "שאינו יודע..." למד לשאול, אך תשובות הוא לא קיבל. לפעמים הוא הפך רשע, לפעמים – היפר-חכם...

הקב"ה מדבר בשבחו של איוב: "השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמותו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע". השטן כופר בכך: "החנם ירא איוב אלהים?". זהו בסיס ההתערבות. לכאורה הקב"ה והשטן מתווכחים על יושרו וצדקתו של איוב. אולם אם נתעמק במהות ההתערבות, ניווכח שהם מתערבים על משהו חשוב הרבה יותר: האדם. הקב"ה מאמין באדם, נותן בו אמון; הוא מסוגל להתנהגות אידיאלית, לעבודה לשמה. הוא מסוגל לאהוב, למרות הייסורים, לעבוד את הקב"ה למרות שאין הוא מקבל שכר ולהיות צדיק למרות שרע לו.

התערבות זו מבטאת דרמה יסודית המשתרעת על פני ההיסטוריה האנושית כולה. הקב"ה מאמין שהאדם מסוגל למעשי חסד ואהבה. כנגדו מהמר השטן, ותלמידיו הרבים בעקבותיו, פילוסופים, סוציולוגים ופסיכולוגים, ולא מעט מומחים נוספים. תלמידים אלה בטוחים שהאדם הוא חיה, או ליתר דיוק מכונה אגואיסטית. כל מקצוע בונה הסבר משלו למעשי החסד שהאדם עושה; הסבר שבו מסתתרים אינטרסים כלכליים, פסיכולוגיים וכדומה. אלא שההסבר הופך אותם ממעשים אציליים לפעולות אגואיסטיות, אם לא למעשי נבלה או למטה מזה. "החנם יעשה אדם מעשה חסד?", שואל כל שטן מתלמד מודרני. כנגדם מהמר הקב"ה לטובת האדם. ואפילו אם רק אדם אחד הגיע למדרגה זאת, הוא הוכיח שהדבר אפשרי. לכן ספר איוב הוא ספר יהודי. איוב הוא אדם. הוא איננו אל ההופך אנוש והמסוגל למעשי חסד בגלל היותו אלוה. איוב הוא אדם המסוגל למעשי חסד בגלל היותו אדם.

פרופ' שלום רוזנברג, 'בזכות התמימות השנייה',

מוסף 'שבת', מקור ראשון, כ"ט בטבת תשע"ז 27.1.2017

על אף הקיצור, תיאור תכונותיו ומעלותיו של איוב כולל קשת רחבה ביותר – במידות ובמעשים, בין אדם לחברו ובין אדם למקום, בבחינת מועט המחזיק את המרובה. 'תם' היא מעלה במידות של האדם, לעומת 'ישר' המציינת מעלה במעשים, בהקבלה ל'ירא אלהים' – בלב, לעומת 'סר מרע' – במעשים. הצירוף 'תם ויִשָּׁר' מתאר בדרך כלל מעלות בין אדם לחברו, לעומת הביטוי 'וִירָא אֱלֹהִים' המתאר יחס נפשי בין אדם למקום. תיאורי מידותיו ותכונותיו של איוב המובאים בקיצור ובתמציתיות כוללים בתוכם את מכלול מעלותיו של איוב בכל התחומים כולם.

(ב) וַיֵּלְדוּ לוֹ שִׁבְעָה בָנִים וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת:
(ג) וַיְהִי מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אֲלָפֵי צֹאן וְשְׁלֹשַׁת אֲלָפֵי גְמָלִים וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת עֶמֶד בָּקָר
וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת אֲתוֹנוֹת וְעֶבְדָּה רַבָּה מְאֹד וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא גָדוֹל מִכָּל־בְּנֵי־קֶדֶם:

איוב אינו רק צדיק ועשיר, אלא גם גדול מכל בני קדם³. יש הכרה חברתית במעלותיו של איוב. הכרה כזאת חיונית ביותר לכל אדם, וגם אנשים גדולים אינם פטורים מהצורך בה⁴.

תיאור תכונותיו החיוביות של איוב ממש מושלם, אופטימלי. תיאור כזה חיוני כדי להנגיד את מעלותיו וצדקותו של איוב אל הייסורים הקשים שיבואו עליו, וכדי להביא את סוגיית הגמול במקרא לקיצוניות חריפה ובוטה. כשרוצים לבדוק תופעה פיזיקלית בצורה מדויקת בודקים אותה בתנאי מעבדה, כדי לבדוד גורמים שעלולים להפריע לתוצאות. בהשאלה אפשר לומר כך גם על ספר איוב, שהמקרא מבקש לדון בו בבעיית הגמול. לשם כך ספר איוב מתאר דמות מושלמת של אדם תם וישר מחד גיסא, שסובל ייסורים קשים מאוד מאידך גיסא. כך אפשר לדון בבעיה עצמה, ואין מקום לטענות שמא איוב אינו צדיק וישר במידה מספקת, טענות שעלולות לגרום להחמצת הדיון בבעיית הגמול לעצמה. לכן חשוב להביא דמות של אדם שהמקרא עצמו מעיד עליו שהוא "תם ויִשָּׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע". ואף על פי שאנחנו יודעים "כִּי אָדָם אֵין צָדִיק בְּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא" (קהלת ז, כ), בכל זאת, לצורך העצמת הדיון ומיקודו, מובאת דמות מושלמת⁵.

בהמשך לדמות המושלמת, התיאור של איוב ורכושו בא במספרים עגולים ומושלמים⁶.

- יש 'גדול' שמשמעו עשיר, כמו שנאמר ביצחק (בראשית כו, יג-יד); ויש גדול שמשמעו בעל סמכות ואיש מכובד, כמו שנאמר ביוסף (שם לט, ט), במשה (שמות יא, ג), ובנעמן (מלכים ב' ה, א). כאן בא 'גדול' בשתי המשמעויות.
- זו תובנה פשוטה שתאוריות פסיכולוגיות התייחסו אליה כאל מוטיב מרכזי. אפשר להביא דוגמאות לחשיבותה מסיפורים על גדולי עולם. כך הסיפור על חוני המעגל (תענית כג, א) שלא כיבדוהו כראוי, עד שביקש למות. ועליו אמר רבא: "או חברותא או מיתותא". ומי גדול לנו ממשה רבנו, שהמדרש (דברים רבה, וילך ט, ט) מתאר לנו את תחושותיו כשעמוד הענן הסתלק מאצלו ועבר אל יהושע בן נון, ומשה צעק: "מאה מיתות ולא קנאה אחת".
- בהתייחס לדיון שהובא לעיל (עמ' 18), האם איוב היה או שלא היה ולא נברא אלא משל היה, אפשר לחזק מכאן את הדעה שאיוב היה, אך הדמות המושלמת המוצגת בספר איוב היא דמות ספרותית המועצמת מעבר למידתה כדי לאפשר דיון ממוקד בבעיית הגמול; וכך גם הפתיחה של שערי השמיים, שבאה ללמד שייסוריו של איוב לא נגרמו מחמת חטאיו. התייחסות נוספת תובא להלן (עמ' 67) בוויכוח של ה' עם השטן.
- התרגום משווה בין רכושו של איוב לבין משפחתו – "וַיְהִי גֵיתִי שִׁבְעָה אֲלָפִין דָּעֵן מִן אֲלָפָה לְכָל בָּרָא, וַתֵּלֶאֱתָ אֲלָפִין דְּגַמְלִיָּא מִן אֲלָפָה לְכָל בְּרֵיתָא, וְחֲמֵשׁ מֵאָה פְּדִינִין דְּתוֹרִין לְגַרְמִיָּה וְחֲמֵשׁ מֵאָה אֲתָנִין לְגַרְמִיָּה".

סיפור המעשה

פרק א תם ויִשָּׁר

פרק א

(א) אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוֹץ אִיּוֹב שְׁמוֹ וַהֲיָה הָאִישׁ הַהוּא תָם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע:

ובאשר קוטב הויכוח ויסודו היה על ייסורי איוב שבאו שלא במשפט ובלא שום סיבה המחייבת אותם, שעל כן צעק מרה על ההשגחה העליונה ודרכיה, הקדים בתחילת הסיפור להודיע מהות האיש המיוסר ותכונותיו, להודיע שלא נמצא שום סיבה מן הסיבות לתלות בה את ייסוריו.

מלבי"ם

איוב מתואר במילים קצרות – תם ויִשָּׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע, מילים פשוטות ומובנות. אילו היו מובאים תיאורים מורכבים על צדקותו של איוב, אפשר היה להתחיל לפלפל ולדון שמא אינו צדיק. לעומת זאת, מילים פשוטות מתארות מציאות ברורה וחד משמעית¹. למרות פשטות התיאור, המשמעות עמוקה ביותר. רק ריבונו של עולם וגדולי האומה זכו לתארים כאלה.

תם דומה לתמים, כניגוד לרשע. על ה' נאמר "הַצֹּר תָּמִים פְּעָלוֹ" (דברים לב, ד). יעקב אבינו זכה לתואר "אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֶהְיֶה" (בראשית כה, כז)². התורה מצווה: "תָּמִים תְּהִיָּה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יח, יג). חז"ל דרשו: תם – שנולד מהול, כמו אדם הראשון (אבות דרבי נתן, פרק ב).

יִשָּׁר – ה' נקרא ישר: "צָדִיק וְיָשָׁר הוּא" (דברים, לב, ד), "לְהַגִּיד כִּי יָשָׁר ה'" (תהלים צב, טז). יִרָא אֱלֹהִים – אברהם אבינו זכה לתואר 'ירא אלוהים' רק לאחר שעמד בניסיון הקשה של העקדה – "עֲתָה יָדְעָתִי כִּי יִרָא אֱלֹהִים אֶתָּה" (בראשית, כב, יב).

סָר מִרָע מתקשר לתכונת היושר – "מְסַלֵּת יִשְׁרִים סוֹר מִרָע" (משלי טז, יז), ליראת ה' – "יִרָא אֶת ה' וְסוֹר מִרָע" (שם ג, יז), ואף לעשיית הטוב – "סוֹר מִרָע וַעֲשֵׂה טוֹב" (תהלים לד, טו).

- כך על פי פשוטו של מקרא. כמובן שיש השגות על צדקותו של איוב, ראה בפסקה 'איוב כצדיק בינוני, ירא שמיים, אך לא אוהב ה', לעיל מעמ' 22. הכיוון הפרשני שנציג בפרקים הבאים יהיה שאיוב צדיק היה.
- רש"י: "כליבו כן פיו".

תיאור אופיו של איוב בא בארבעה ביטויים – תם, ישר, ירא אלוהים, סר מרע. תיאור מקנהו של איוב כולל ארבעה סוגי בהמות – צאן וגמלים, בקר ואתונות. את המספר ארבע נפגוש גם בהמשך הפרק, באסונות שבאו על איוב. בניו ובנותיו – עשרה ילדים הם מספר גדול וסימן לברכה ה'7. בנים מרובים הם סימן ברכה. לאיוב יש בנים מרובים והוא מתברך גם בבנות. שבעה בנים ושלוש בנות – שבע ושלוש הם מספרים סמליים (טיפולוגיים). שבע ועוד שלוש הם עשר – מספר סמלי בעצמו שמבטא שלמות. כך גם לגבי הצאן והגמלים, שבעת אלפים ועוד שלוש אלפים שהם עשרת אלפים; צמדי הבקר והאתונות – חמש מאות ועוד חמש מאות, שהם אלף8. צירופי המספרים באיוב עולים לעשר, אלף ורבעה9. איוב נמצא על גבול המזרע והמדבר. יש לו צאן וגמלים כפי שיש לנוודים במדבר, אך בד בבד יש לו צמדי בקר ואתונות לחרישה ולזריעה. מצב כזה מזכיר את תקופת האבות: אברהם ויעקב היו רועי צאן, ולאברהם היו גם גמלים, ולעומתם יצחק אבינו גם זרע וקציר. גם אם נאמר שמדובר במשל, הדיוק בפרטיו חשוב כדי להבינו כראוי. הסופר נוטע את הסיפור במציאות מסוימת דווקא. המקרא מספר לנו על בעל אחוזה גדול היושב בספר המדבר, בניתוק מסוים מהחברה. זו חלק מהמגמה לראות את איוב ואת מה שקורה לו במנותק מהעולם, במעבדה. מה שקורה בעולם לאדם או למשפחה מתקשר עם הסובב אותם, בקשרים משפחתיים, חברתיים וכלכליים. כדי להתייחס לנושא הגמול אצל איוב יש בידול טבעי שלו כבר במסגרת הסיפור בספר המדבר, מקום שאפשר ללכת ימים שלמים מבלי לפגוש אנשים, או לפגוש רק מעט רועים, גמלים או אתונות. מקום ששבא תוכל ליפול ורוח גדולה תבוא מעבר המדבר10.

(ד) וְהָלְכוּ בָנָיו וַעֲשׂוּ מִשְׁתָּה בֵּית אִישׁ יוֹמוֹ וּשְׁלָחוּ וַקְּרָאוּ לְשִׁלְשֶׁת אַחֵיהֶם לֵאמֹר וּלְשִׁתּוֹת עִמָּהֶם:

לעיתים קרובות במשפחות עשירות מאוד העושר עלול לקלקל ולהשחית. בני עשירים עלולים לגדול לתוך שפע מיותר, לפינוק, ללא צורך במאמץ, ללא נטילת אחריות, וכתוצאה מכך – לחוסר משמעות ולחוסר משמעת עצמית. כסף רב מדי עלול להפוך לרועץ, בבחינת "עֲשֹׂר שְׁמוֹר לְבַעְלֵי לִרְעוֹתוֹ"11. השפע החומרי עלול לגרום למצבים משפחתיים קשים של קנאה ותחרות.

7. אפשר לפרש שזו דמותו של איוב – תם וישר, וגם נולדו לו בנים ובנות. אך אפשר לפרש שבניו ורכושו הם גמול למעשיו הטובים, וכיוון שהיה תם וישר, נולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות. ראה במבוא לדעת מקרא, עמ' 11.
8. ההקבלה המספרית בין צמדי הבקר והאתונות היא מפני שצמדי הבקר הם ה'טרקטור' הקדום שמשמש לחרישה, והאתונות הם ה'טנדר' הקדום שמשמש ככלי עזר למשא, לכן מסתבר שלכול צמד בקר הייתה אתון למשא.
9. המספר עֲשֹׂר רומז לעֲשֹׂר, וכפי שדרשו חז"ל: "עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר – עֲשֹׂר בשביל שתתעשר" (דברים יד, כב. שבת קיט, א. תענית ט, א).
10. כפי שמופיע בפרק א, פס' טו, יט. גם יחזקאל (יד, פס' יד, כ) הביא את איוב כמנותק מסביבתו.
11. קהלת ה, יב. הפסוק השלם: "יֵשׁ רָעָה חֹלָה רְאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, עֲשֹׂר שְׁמוֹר לְבַעְלֵי לִרְעוֹתוֹ"

לא כן בביתו של איוב. המקרא מתאר כיצד בניו ובנותיו חיים באחוזה, בשלום וברעות. מצב משפחתי מושלם כזה חשוב לצורך העצמת צדקותו של איוב שיודע לנהל את ביתו בשלום, וגם כדי למנוע הרהורים שמא הייסורים באו עליו עקב חטאי הבנים, מפני שאם התנהגותם המשפחתית היא ללא דופי, לכאורה אפשר ללמוד מכך גם על התנהגותם בכלל. כך למדנו מדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה, פרק כא, לב): "שאיין דבר מגונה ולא מריבה בביתו של תלמיד חכם". היחס בין מעלותיו של איוב לבין עושרו המופלג מוצג כאן כיחס ישר. היחס בין הליכה בדרך הישר ובין הגמול הטוב המוענק על כך בחסד האל מוצג כקשר ישיר בין סיבה לתוצאה. איוב בשלב זה הוא צדיק וטוב לו. מעלותיו וגם הגמול עליהן – הכל מושלם. זהו רקע מובהק להציב בו את בעיית 'צדיק ורע לו', כשהתנאים הללו מתהפכים לפתע. ההעצמה של דמותו של איוב תהיה ניגוד משווע לדמותו המיוסרת שתבוא בהמשך הספר. אך איוב אינו רק "תם וישר וירא אלהים וקר מרע". על פי המתואר בפסוקים, איוב לוקח אחריות גם על בני ביתו הקרובים. הוא חושש מכל ספק של נדנד עבירה אצל בניו, ופועל כדי למנוע כל פורענות העלולה להתרגש עליהם עקב כך.

(ה) וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ יָמֵי הַמִּשְׁתָּה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיְקַדְּשׁם וַהֲשִׁיבם בְּבִקְרָה וְהָעֵלָה עֲלוֹת מִסְפָּר כָּלָם כִּי אָמַר אִיּוֹב אוֹלִי חֲטָאִי בָנִי וּבְרַכּוּ אֱלֹהִים בְּלִבְכֶּם כֹּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל הַיָּמִים:

בל תאמר שבאו עליו הייסורים על ידי חטאי אנשי ביתו ועל ידי שלא מיחה בהם, על זה יספר איך השגיח על בני ביתו בתכלית ההשגחה לקדשם ולטהרם מכל חטא.

מלבי"ם

"וּבְרַכּוּ אֱלֹהִים בְּלִבְכֶּם" – הוא הרהור עבירה, כי לעבור על לא תעשה בפועל לא חשד אותם כל כך, רק דאג על מניעה ממצוות עשה או על הרהור לא תעשה.

ביאור הגר"א

משתה אינו חטא, ונראה שמדובר בארוחה משפחתית ולא בשכרות מגונה. אולם שתיית יין לצד שלווה ועושר גדול עלולים לגרום להסתאבות12, לכן איוב מקפיד לקדש את בניו, ולהקדים רפואה למכה. הביטוי וַהֲשִׁיבם בְּבִקְרָה מלמד על פעולה הנעשית מתוך תשומת לב ואחריות. הביטוי וְהָעֵלָה עֲלוֹת מִסְפָּר כָּלָם יכול ללמד שאיוב מלווה ובוחן כל אחד ואחד מבניו. איוב לא מביא קורבן אחד משפחתי כולל אלא עולה לכל אחד מבניו. איוב פועל כך בקביעות – כֹּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל הַיָּמִים13, ומקיים בעצמו את הפסוק "אֲשִׁירִי אֲדָם מִפֶּחַד תָּמִיד" (משלי כח, יד). החשש של איוב אינו מעבירות חמורות שעברו בניו, אפילו לא מעבירות סתם, אלא שמא בירכו אלוהים, וגם זאת – לא בהתרסה קולנית כלפי שמיא, חלילה, אלא בלבבם. עד כדי כך מגיעה דקדקנותו של איוב הירא מכל נדנד עבירה.

12. וכדברי שלמה המלך בספר משלי (ל, ט): "פֶּן אֲשַׁבֵּעַ וְכַחֲשֵׁתִי וְאֶמְרָתִי מִי ה'". נקטנו כאן כשיטת רש"י, שבני איוב נהגו לעשות משתה בקביעות. שלא כשיטת הרמב"ן, שלא ראה בעין יפה את המשתה, "ולמה יקדשם ויעלה עליהם עולות ולמחר ישובו וישנו באיוולתם?", ולשיטתו המשתה היה פעם אחת בשנה או לפעמים.
13. גם המילה "הקִיפוּ" מלמדת על תופעה קבועה, כהיקף העיגול כך מחזור הזמן – תקופה.

המקרא מתאר זאת כדי להעצים את הסתירה בין דקדקנות זו של איוב, המביעה יראת שמיים מופלגת, לבין הפורענות והייסורים הקשים שבאו עליו ועל משפחתו. אם איוב דואג לקיים מעין 'יום כיפור' קטן למחילת עוונות אצל בנוי מדי שבוע, אפילו על ספק עוונות, אפילו על עוונות שבלב בלבד, הסבירות שיהיה צורך בייסורים כדי לכפר עליהם נמוכה מאוד. אם בכל זאת מגיעים ייסורים, שאלתו הזועקת של איוב – מדוע?! – מתעצמת פי כמה וכמה.

התיאור עד כאן חוזר לראש (כיאסטי). מתחיל בצדקותו של איוב, עובר לבניו, מתאר את רכושו ואת גדולתו, חוזר לבניו ומסיים בצדקותו, כדלהלן:

- א – איוב וצדקותו
 ב – בני איוב
 ג – עשרו של איוב – גדולתו של איוב
 ד – בני איוב
 ה – איוב וצדקותו
 תיאור העושר המופלג מוקף לפניו ולאחריו בתיאור צדקותו של איוב, ללמדנו שהצדקות היא הסיבה לעושר הגדול.
 צדקותו של איוב אינה מאורע חד פעמי אלא דרך חיים, "כִּכָּה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל הַיָּמִים". תיאור שלו, 'עגול', ללא חריגות, מבנה ספרותי מושלם לאדם שנראה מושלם.

וַיְהִי הַיּוֹם

- (א) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם:
 (ב) וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן מֵאֵן תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר מִשּׁוֹט בְּאָרֶץ יְמִהֲתֶהּ לָךְ בָּה:
 (ג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשִׁמְתָּ לִּבְךָ עַל עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כָּמוֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיִשָּׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע:
 (ד) וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר הֲחָנָם יֵרָא אִיּוֹב אֱלֹהִים:
 (ה) הֲלֹא אֵתָּה שָׂכַת בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל אֲשֶׁר לוֹ מִסְבִּיב מַעֲשֵׂה יָדָיו בִּרְכָתָּה וּמִקְנֶהוּ פָּרָן בְּאָרֶץ:
 (ו) וְאוֹלָם שָׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ אִם עַל פְּנִיךָ יִבְרָכְךָ:
 (ז) וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הִנֵּה כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיָדְךָ רַק אֵלָיו אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מִעַם פְּנֵי ה':

וַיְהִי הַיּוֹם – לפי התרגום, אותו היום ראש השנה היה: "וְהָיָה בְּיוֹמָא דְּדִינָא בְּרִישׁ שְׁתָּא וְאַתּוּ כְּתִי מְלָאכְנָא לְמִקּוּם בְּדִינָא קָדָם ה'". ואף רש"י כתב: "אותו יום שהיה ראש השנה ... וציוה הקב"ה להביא זכות וחובה של כל הבריות". הדברים משתלבים עם התפיסה של ראש השנה כיום הדין, שבו כל באי עולם עוברים לפני ה' כבני מרון ונידונים על מעשיהם. גם מבחינה לשונית, הַיּוֹם בה"א הידיעה הוא יום מיוחד וידוע, מתאים לציון ראש השנה¹⁴.

¹⁴ זמנים נוספים במקרא שכתוב בהם "היום" מזוהים כראש השנה, ראה ראש השנה י, ב. וראה זוהר פרשת בשלח, מד, א, ופרשת פנחס, רלא, א, שדרשו כך על אלישע והאישה השונמית. וראה להלן, עמ' 76, שהתרגום דרשו על

זירת הסיפור עוברת כעת לשמיים. המקרא פותח לנו פתח לישיבה של מעלה. דוגמאות כאלה נדירות בתנ"ך¹⁵. בדרך כלל אין המקרא מספר לנו על חשבונות שמיים. מדוע המקרא פותח כאן את הצוהר הזה? הרמב"ן מוכיח מכאן שנביא כתב את הספר, "העניין הזה לא ידוע, רק בדרך הנבואה. וממנו נלמד כי נביא כתבו".

מבחינת העניין אפשר לתת כאן תשובה פשוטה. כיוון שספר איוב בא להתמודד עם שאלת הגמול במקרא, וכדי להעצים את השאלה, כפי שכבר הזכרנו קודם לכן, המקרא מספר לנו שהסיבה לייסורי איוב אינה קשורה כלל למעשיו. רק באופן כזה אפשר להגדיר את בעיית הגמול בטהרה, ללא אפשרות מצד הקורא לטעון – כפי שטענו רעי איוב שוב ושוב – שהייסורים שבאו על איוב נבעו מחטאיו או מחטאי בניו. וכפי שאפשר לדייק מלשון הרמב"ם:

בכיוצא במאורעו המצוי תמיד נבוכו כל החוקרים מבני אדם, עד שאמרו בידיעת השם ובהשגחתו מה שכבר הזכרתי לך, כלומר, מה שהאדם הצדיק השלם ישר המעשים ירא החטא ביותר, באים עליו ייסורים גדולים תכופים ברכושו ובניו וגופו לא בחטא המחייב כן. מורה הנבוכים, חלק ג, כב

אם נכונים דברינו, אפשר להסביר כך את התופעה החריגה של סיפור הוויכוח המתנהל בשמיים, כביכול, בין ה' ובין השטן. כתיבה כזאת חיונית כדי לתת את האפשרות לדיון 'סטריילי' בבעיית הגמול במקרא.

יתרה מזאת, איוב מתואר בספר יחזקאל (פרק יד, יב-יד; יט-כ) כצדיק שיש לו חסינות אלוהית, שגם אם יבואו פורענויות לעולם, צדיק כמוהו יינצל מהן. ודווקא הוא מתייגר כאן בייסורים קשים שחורגים ממה שהיינו מצפים שיקרה לאדם מן השורה, קל וחומר לצדיק כאיוב. ה'ויכוח' בין ה' לשטן הוא משל וחידה. ספר איוב כולו עוסק בכבשונו של עולם ובסודות ההשגחה, והוא משתמש בכלים ספרותיים שונים ובתוכם הבאת הוויכוח כביכול בין ה' ובין השטן. אי אפשר להתייחס לוויכוח הזה כפשוטו¹⁶.

יום הכיפורים (יום הכיפורים של שנת היובל נקרא בספר יחזקאל (מ, א), "ראש השנה בעשור לחדש").
 התייחסות ללימוד זכות וחובה ביום הדין תובא להלן בפסקה 'השמת לבך על עבדי איוב'.
¹⁵ פעם נוספת מובאת בנבואתו של מייכיהו בן ימלה (מלכים א' כב, ח-כג). גם אצל ישעיהו (פרק ו) ואצל יחזקאל (פרק א) יש פתיחת שיערי שמיים אך אין שם דיון הדומה לכאן.
¹⁶ הרמב"ם (הקדמה לפרק חלק, ג, מהדורת שילת, עמ' קלג-קלד) מתייחס לאפשרויות השונות לקבלת דברי חכמים שנראים רחוקים ובלתי מציאותיים, וכתב דברים חריפים כנגד אלה שמקבלים את דברי חכמים כפשוטם: "ואמנם יעשו כן לסכלותם בחכמות, ורחוקם מן המדעים, ואין בהם מן השלמות...". ובהמשך שם כתב הרמב"ם כיצד יש להבין את הדברים הללו: "והתברר אצלם כי דבריהם יש לו נגלה ונסתר, ושכל מה שיאמרו מן הדברים הבלתי אפשריים – אמנם דבריהם בהם על דרך החידה והמשל. וכך היא דרך החכמים הגדולים, ולזה פתח ספרו ראש החכמים ואמר: 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחיידתם' (משלי א, ו)". ואם כך על דברי חז"ל, כל שכן לפסוקי המקרא. וראה להלן עמ' 77, הערה 2.
 מֵאֵין תָּבֹא – לאיוב היה הכל, לא היה לו אֵין. השטן הביא לו את האֵין. מתוך האֵין ייווצר בסופו של דבר הקשר העמוק עם ה' (הערת הרב אורי שרקי).
 התייחסות לשטן הובאה לעיל בפרקי ההקדמה והעיון, בפסקה 'השטן', מעמ' 38.

יש דמיון מסוים בין התייצבות בני האלוהים לפני ה' בזמן מוגדר, "וַיְהִי הַיּוֹם", לבין פעולתם של איוב ובניו, מתוך בחינה של מעשיהם לפני האלוהים, בזמן מוגדר, "וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ יָמַי הַמַּשָּׁתָה וַיִּשְׁלַח אֱיֹב וַיִּקְדָּשִׁם".

איוב מקדש את בניו – "אֲוִלֵי חֶטְאוֹ בְּנֵי וּבָרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם", ולעומתו השטן טוען "אם לא על פְּנֵיךָ יִבָּרְכֶךָ". איוב חושש שהעושר והחיים הטובים יהפכו להיות גורם משפיע לרעה, בעוד השטן טוען שהעושר והחיים הטובים הם הגורם המשפיע לטובה. הוויכוח בשמיים הוא האם הצדקות עומדת בפני עצמה, או שהעושר והחיים הטובים הם הגורמים לה, ומתוך כך עולה השאלה האם הקדשת בני איוב נובעת מתוך יראת שמיים אמיתית או מתוך רצון לשמור על העושר.

הַשְׁמַת לִבְךָ עַל עֲבֹדֵי אֱיֹב

לאחר פניית ה' אליו, השטן מקטרג על הבריות כולן: "היטב חיפשתי לראות מעשי בני האדם, וכאומר: הנה מצאתי חבילות חבילות פשעי בני אדם" (מצודות). "כִּי אָדָם אֵין צָדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא" (קהלת ז, כ).

ה' מביא ראיה מאיוב לסתור את דברי השטן: "האם שמת לבך לקטרג גם על איוב אשר באמת אין כמוהו איש תם וְיִשְׁרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע, וכאומר – הלא בידו לא מצאתי מאומה רע?!" (מצודות).

מעבר לוויכוח המקומי על איוב, מתברר שיש כאן דיון עקרוני בשאלה עד כמה ייתכן שיימצא אדם צדיק בארץ. ה' מאמין באיוב, ומתוך זה עולה שה' מאמין באדם בכלל. לעומת זאת, חוסר האמון של השטן באיוב ממילא מלמד שלדעתו אי אפשר להאמין בבני האדם בכלל. השטן מקטרג בדבריו לא רק על בני האדם, אלא גם פוגע בכבוד ה', כמי שאומר למלך בשר ודם שבכל מלכותו אין אפילו אדם אחד שנאמן לו (דעת מקרא). דברי ה' על איוב וצדקתו יכולים ללמד לא רק על צדקותו של איוב לבדו, אלא ללמד זכות עקרונית על בני האדם כולם. מבחינה זו איוב הוא 'צדיק יסוד עולם', שהעולם נברא עבורו, השקול כנגד העולם כולו, ושכל העולם מתקיים בזכותו.

מאי "כִּי זֶה כָּל הָאָדָם" (קהלת יב, ג)? אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה. רבי אבא בר כהנא אמר: שקול זה כנגד כל העולם כולו. ברכות ו, ב; שבת ל, ב

רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר "וַיִּצְדִּיק יְסוֹד עוֹלָם" (משלי י, כה)¹⁷.

יומא ל"ח, ב

התייחסות לניסיון בכלל ולשאלה מדוע ה' מנסה דווקא את הצדיקים הובאה לעיל בפרק העיון – "ה' צדיק יבחן" – מדוע הניסיונות דווקא לצדיקים, עמ' 45.

התייחסות נוספת לדברי השטן הובאה לעיל בפרק העיון 'אלוהים מאמין באדם', עמ' 59.

17. כעין זה אמרו חז"ל על רבי חנינא בן דוסא, ברכות יז, ב, ובמקומות נוספים.

הַחֶנֶם יִרְא אֱיֹב אֱלֹהִים

מבואר בפילוסופיה כי העובד את ה' ועוצר תאוותיו בעבור תקוות שכר או יראת נזק, שזה אינו עניין נפשי רק עניין חומרי, כמו היושב בתענית בעבור שכר, זה אינו צם מצד צורתו רק מצד אהבת חומרו, שמאהבתו את גופו וכדי להרוויח ממון למלאות צרכיו הוא מענה גופו מעט זמן למען ירוויח לו אחר כך. ואין ראוי שנאמר שבעבור העיני הזה הוא מתקדש ונבדל מעניינים החומריים ומתדבק עם העליונים, ונהפוך הוא – כי הוא שקוע באהבת הממון כל כך עד שיצום ויתענה כדי להשיגו. וכן דן עניין איוב שיראתו את ה' וסורו מרע אינו עניין נפשי כי אינו עושהו מצד שהוא טוב, שזה היה נכון אם לא היה מקווה להשיג על ידו גמול או להינצל מנזק אשר הוא ירא ממנו והיה עושה בחנם שלא בעבור גמול ... והסברה נותנת שיראתו וצדקתו בלתי נקייה מאהבת גמול ויראת נזק, וזה תוכל לברר על ידי בחינה וניסיון.

מלבי"ם

השטן אינו חולק על העובדות, אך הפרשנות שלו משנה לחלוטין את משמעותן. השטן מקטרג וטוען שאיוב פועל מתוך מניעיו שלו ולא כעובד ה', וממילא אין התנהגותו ראויה לשבח¹⁸.

מילת מפתח בהקשר זה היא המילה חֶנֶם הכתובה כמה פעמים בספר איוב. בפעם הראשונה היא נאמרת על ידי השטן, בפעם השנייה היא נאמרת על ידי ה', ובפעם השלישית היא נאמרת על ידי איוב עצמו¹⁹. למרות שהיא נאמרת על ידי גורמים שונים, ההקשר שבו היא מובאת – אחד הוא: האם מעשיו הטובים של איוב גורמים לגמול או שהגמול הטוב גורם למעשיו של איוב. דהיינו, האם איוב צדיק גמור והגמול הניתן לו על כך הוא התוצאה הטבעית של מעשיו, או שמא איוב אינו צדיק, וכל מעשיו הטובים נעשים רק מתוך חשבונות של כדאיות, ספקולציה זולה, כדי לקבל את הטובה האלוהית שמוענקת לו ביד רחבה²⁰.

לפי השטן, הגמול הטוב הוא הגורם למעשים הטובים של איוב. לכן הוא טוען "הַחֶנֶם יִרְא אֱיֹב אֱלֹהִים"?! לדברי השטן משתלם לאיוב להתנהג כירא אלוהים, אך בהיעדר הגמול הטוב יתגלה איוב 'האמיתי', החוטא, "אם לא על פְּנֵיךָ יִבָּרְכֶךָ".

בפעם השנייה נזכרה המילה חֶנֶם בדברי ה' לשטן, לאחר הייסורים הראשונים לאיוב:

18. בהמשך לפרשנות שנכתבה לעיל, בפסקה 'הַשְׁמַת לִבְךָ עַל עֲבֹדֵי אֱיֹב', אפשר לפרש את טענת השטן כחורגת מדמותו של איוב לבדו, והיא עשויה להעלות שאלה כללית לגבי יראת אלוהים אצל בני האדם בכלל. שהרי אם איוב הצדיק לא עובד את ה' מתוך יראת שמיים, אלא מתוך ציפייה לגמול טוב, שאר בני האדם על אחת כמה וכמה. אפשר לנסח את דברי השטן כשאלה כללית וכטענה עקרונית: האם תיתכן יראת שמיים ועבודת ה' לשמה, ללא ציפייה לגמול, או שמא היחס בין האדם לאל הוא יחס של הדדיות, ואפילו האדם הצדיק ביותר ירא את האל ועובד אותו אך ורק למען השכר שהאל מעניק לו על כך; האם קיים בכלל מושג של 'עובד ה' מאהבה', או שהמרב שאפשר לצפות מהאדם הוא להיות 'עובד ה' מיראה'?

19. המילה חֶנֶם מוזכרת גם בדברי אליפז, כפי שיבואר בעוד שתי הערות, אך משמעותה שונה מאשר בדוגמאות המובאות כאן ולכן תובא רק בהערה.

20. המילה חֶנֶם משמעותה היפך הגמול, מפני שהגמול קושר בין סיבה לתוצאה, בין הפעולה האנושית לגמול האלוהי, "אִמְרוּ צְדִיק כִּי טוֹב כִּי פָרַי מַעֲלָלֵיהֶם יִאֲכָלוּ, אוֹי לְרָשָׁע רָע כִּי גָמוּל יִדְּיוּ יַעֲשֶׂה לוֹ" (ישעיהו ג, י-יא). לעומת זאת, 'חֶנֶם' משמעותה שאין קשר בין סיבה לתוצאה.

(ב, ג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשֵׁמֶת לְבָבְךָ אֶל עֲבָדֵי אִיּוֹב כִּי אֵין כְּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע וְעֵדְנוּ מִחֻזִּיק בְּתַמָּתוֹ וְתִסִּיתֵנִי בּוֹ לְבַלְעוֹ חֲנָם.

על פי תשובת ה' לשטן, הייסורים היו לחינם, שהרי איוב עודנו מחזיק בתומתו. בשלב זה דברי ה' סותרים את טענת השטן.

בפעם השלישית נזכרה המילה חֲנָם בדברי איוב עצמו: "אֲשֶׁר בִּשְׁעָרָה יְשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חֲנָם" (ט, יז). 'חֲנָם' משמעותה ללא תמורה, אך כאן היא באה במשמעות 'ללא צורך'. דברי איוב משתלבים עם דברי ה', ומשמעותם היא שהייסורים היו מיותרים²¹.

המילה 'חֲנָם' מחדדת את הזיקה בין המעשה שעושה האדם לבין הגמול מאת ה'. היא מנגידה את פעולת האדם הנובעת מיראת שמיים לפעולות הטובות הנובעות אך ורק מתוך הרצון לקבל שכר טוב עבור המעשה. היא מעלה את השאלה האם ייתכן מצב שבו האדם עושה טוב מתוך עצמו, שלא על מנת לקבל פרס, או שאין מציאות כזאת, וכל אדם שעושה טוב עושה זאת רק על מנת לקבל פרס. זאת תהייה על אחד מיסודות הנפש האנושית.

טענת השטן על כך שה' מגן על איוב – "הֲלֹא אַתָּה שָׁכַת בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ" – היא תקבולת ניגודית לגמול שקיבל איוב – "וּמִקְנֵהוּ פָּרִץ בָּאָרֶץ". השטן טוען שה' הקים לאיוב מעין משוכה 'חצי חדירה', כעין חומה המונעת מאיוב צרות ותקלות, אך לעומת זאת היא מאפשרת לגמול המבורך שאיוב מקבל, לפרוץ ולגדול, ללא גבולות.

דברי השטן ממשיכים את טענתו על כך שהגמול לאיוב מופרז יחסית לפעולותיו, ושהוא הגורם היחיד למעשיו הטובים של איוב, "וְאֹלָם שָׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ אִם לֹא עַל פְּנִיךָ יִבְרָכְךָ". רק סילוק הטובה מאיוב יוכל לבחון האם הוא צדיק אמיתי, או שמא רק טובת עצמו עומדת לנגד עיניו בפעולותיו הטובות, כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס.

פסקה זו מסתיימת, כמעט בהכרח, בהעמדתו של איוב בניסיון הקשה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הִנֵּה כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיָדְךָ רַק אֵלֵיוֹ אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵעַם פְּנֵי ה'.

"וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵעַם פְּנֵי ה'" – כי ההפסד וההעדר לא יצא מה' מצד שהוא מהווה וממציא הנמצאים רק מצד שאינו מהווה, מצד שסר כח ה' מהמקום ההוא, שעל ידי זה ימצא ההעדר מקום לחול.

מלבי"ם²²

עוד זה מדבר וזה בא

(ג) וַיְהִי הַיּוֹם וּבָנָיו וּבָנֹתָיו אֲכָלִים וְשִׁתִּים יַיִן בְּבֵית אַחִיהֶם הַכֹּחֹר:
(ד) וּמִלֶּאךָ בָּא אֶל אִיּוֹב וַיֹּאמֶר הֶבֱקֵר הֲיִי חַרְשׁוֹת וְהֶאֱתַנּוֹת רְעוֹת עַל יְדִיהֶם:

21. בפעם הרביעית מוזכרת המילה חֲנָם בדברי אליפז: "הֲלֹא רָעַתְךָ רָבָה וְאֵין קֶץ לְעֹנֹתֶיךָ: כִּי תִחַבֵּל אֶחִיךָ חֲנָם" (כב, ו). אליפז טוען כי למרות הטובה הגדולה שהייתה לאיוב, מעשיו הטובים היו רק למראית עין. איוב ניצל את מעמדו כדי לעשוק את אחיו, ללא צורך ובלי לתת להם תמורה מספקת.

22. ראה מורה הנבוכים, חלק ג, י, בסופו: "אין דבר רע יורד מלמעלה", על פי בראשית רבה, פרשה נא, ה.

(ט) וַתִּפֹּל שָׁבָא וַתִּקַּח וְאֵת הַנְּעָרִים הָכּוּ לְפִי חֶרֶב וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ:

(יט) עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר אֵשׁ אֱלֹהִים נִפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם וַתִּבָּעַר בְּצֹאן וּבְנִעָרִים וַתֹּאכֵלם וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ:

(יז) עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר כְּשָׂדִים שָׁמוּ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ עַל הַגְּמָלִים וַיִּקְחוּם וְאֵת הַנְּעָרִים הָכּוּ לְפִי חֶרֶב וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ:

(יח) עַד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר בְּנִיךָ וּבָנֹתֶיךָ אֲכָלִים וְשִׁתִּים יַיִן בְּבֵית אַחִיהֶם הַכֹּחֹר:

(יט) וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוּלָּה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיֵּגַע בָּאֲרָבַע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ:

תחילת ספר איוב בנויה על החלפת תפאורות – בית איוב, בני האלוהים המתייצבים על ה', וחזרה לארץ. לכן – על אף שמדובר על בני איוב, שכן פסוק יג העוסק בבניו ובנותיו של איוב הוא המשך למסופר קודם לכן בארץ, ואף על פי שכל הדיון שהתחולל בשמיים נכנס במאמר מוסגר – מבחינה תחבירית הבנים והבנות הם לכאורה בני השטן: וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵעַם פְּנֵי ה': וַיְהִי הַיּוֹם וּבָנָיו וּבָנֹתָיו אֲכָלִים וְשִׁתִּים ... מפני שבניו ובנותיו של איוב ניתנו בידי של השטן, כביכול שלו הם.

הזכרנו לעיל שהמספר ארבע חוזר כמה פעמים בפרק: ארבע תכונותיו של איוב – תם ויָשָׁר וַיֵּרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע. ארבע ברכות – בנים ובנות, צאן וגמלים (נכסי נווד), בקר ואתונות (נכסי עובד אדמה), וְעִבְדָּה רְבָה. כעת באות על איוב ארבע פורענויות שמוחקות את ברכותיו²³.

והנה נוסף על המספר ארבע, המבנה כאן מדויק אף יותר. האסונות שבאים על איוב הם בתבנית של שלושה וארבעה – תבנית סיפורית שיש בה חזרה על אירוע בסיפור המקראי שלוש פעמים ברציפות, ומטרתה להדגיש את השינוי שיופיע בסיפור בפעם הרביעית, שהוא הסיפור בעל המשמעות הגדולה ביותר²⁴. כך גם כאן – סדר הודעת המלאכים הוא משלושת האסונות הראשונים ברכושו של איוב, שהם מקבילים ביניהם, אל האסון הרביעי, בעל המשמעות החמורה והכואבת ביותר, על מות בניו ובנותיו. ההודעות הן מן הקל אל החמור, שכן יכבד על איוב אסונו.

וַיְהִי הַיּוֹם – בא בהקבלה ל"וַיְהִי הַיּוֹם" דלעיל. וּבָנָיו וּבָנֹתָיו – כנגד "בְּנֵי הָאֱלֹהִים", דלעיל.

וּמִלֶּאךָ בָּא אֶל אִיּוֹב – במשמעות הפשוטה מלאך הוא שליח ארצי, בשר ודם. אך לאחר קריאת הדיון המתחולל בשמיים, מתברר שהמלאך הוא שליחו של השטן, כביכול מלאך מפמליה של מעלה.

23. בתיאור עושרו של איוב הסדר היה: בניו ובנותיו; צאן וגמלים; בקר ואתונות – החשוב ביותר תחילה. תיאור הפורענות היה הפוך: בקר ואתונות; צאן וגמלים; בניו ובנותיו – החשוב ביותר בסוף. כיוון שהעבדים נמצאים בכל מקום, פוצלה הפורענות של הצאן והגמלים לשניים, וכך נשמר המספר ארבע.

24. המספר ארבע מופיע במקרא פעמים נוספות בקשר לפורענויות, כך לדוגמה בירמיהו טו, ב-ג, וביחזקאל יד, כא. כך לדוגמה, "עַל שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעִי ... וְעַל אֲרָבָעָה לֹא אֲשִׁיכֵנוּ", עמוס, פרק א, פעמים רבות. "שְׁלֹשָׁה הָמָּה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי וְאַרְבָּעָה לֹא יָדַעְתִּים", משלי ל, יח. "תַּחַת שְׁלוֹשׁ רִגְזָה אֶרֶץ וַתַּחַת אֲרָבַע לֹא תוֹכַל שְׂאֵת", שם כא. וכאלה רבים.

הַבִּקֵּר הָיוּ חֲרָשׁוֹת וְהָאֲתָנוֹת רַעוֹת עַל יְדֵיהֶם – מלבד התיאור השלול והאידילי המתאר את ההפתעה הגדולה לנוכח האסון הבלתי הצפוי, חז"ל העצימו לטובה את מצבו של איוב ודרשו: מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא שנאמר "וַיִּגַּשׁ חֹרֶשׁ בִּקְצֵר" (עמוס ט, יג. ויקרא רבה, פרשת מצורע, פרשה יז). וכפי שמסביר רש"י כאן: "שהטעימו הקב"ה מעין עולם הבא, שלאחר חרישת האתונות היו זורעים עם החרישה, ורועות האתונות מיד חזיו מן התלם"²⁵. מדרש חז"ל מעמיק את הפער בין המצב האידיאלי שאיוב שרוי בו לבין עוצמת אסונותיו. ככל שהפער גדול יותר, עוצמת הניסיון גדולה יותר.

וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ – "אמר רבי יודן: לבדי, ועל לבדי להגיד לך. אף הוא כיון ששמע מיד מת" (ויקרא רבה, שם). המדרש דורש את המלה 'לבדי' פעמיים – נמלטתי לבדי, ונמלטתי לשליחות זו לבדה, רק כדי להודיע את ההודעה; וכיוון שהשלים שליחותו – מיד מת. גם כאן יש העצמה של האסון, כאילו גם השליח שנותר לפליטה נשאר רק כדי שיוכל לצער את איוב²⁶.

עוֹד זֶה מִדְּבַר וְזֶה בָּא – בחתף, ללא הפוגות, מבלי יכולת להתאושש או לעכל את הבשורה הקשה הקודמת. אין אפילו אפשרות לפצל את האסון הגדול לאסונות קטנים יותר כדי לנסות ולהתגבר.

איוב יתייחס בהמשך לתופעה זו בדבריו "כִּמָּה לֹא תִשְׁעָה מִמֶּנִּי לֹא תִרְפְּנִי עַד בְּלִעֵי רֶקִי" (להלן ז, יט). אין אפילו הפוגה קלה שבקלות, אפילו לא הפוגה לזמן המועט שנדרש כדי לבלוע את הרוק²⁷.

אֵשׁ אֱלֹהִים נִפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם – הפירוש הפשוט הוא שמדובר על אש גדולה, אולי על ברק. אך לאוזניו של איוב משתרבב שם אלוהים כמי שנלחם כנגדו. פורענות מן שמיא. לא רק

25. התפיסה היא שלעתידי לבוא לא יהיה פער בין ההכנה לתוצאה. כפי שמוזכר בגמרא (שבת, ל, ב): "יתבי רבן גמליאל וקא דריש: עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר 'הָרָה וְיָלְדָת יְחִדָּו' (ירמיהו לא, ז)". פשט הפסוק הוא שההרה והיולדת תהיינה יחד בתוך ישראל המקובצים חזרה לארץ. אך המדרש מפרש שהאישה שהתעברה, "הָרָה" תהפוך להיות יולדת מיד – "הָרָה וְיָלְדָת יְחִדָּו". כעין זה מוזכר גם לגבי אדם וחווה (סנהדרין לח, ב): "בו ביום (שנבראו) עלו למטה שניים (אדם וחווה) וירדו ארבעה (יחד עם קין והבל). דהיינו, לא היה צורך בפער הזמן בין העיבור ללידה. איוב רואה עולמו בחייו באופן שהוא מעין עולם הבא, ולפי הדוגמאות גם מעין הטובה שהייתה לאדם הראשון.

26. ההלכה היהודית דנה עד כמה יש צורך לספר לאדם על מות קרובו, ומסקנתה היא שאין צורך לספר בכל מקרה, ויש אף מקרים שמוטב להימנע מלספר. על מי שמספר במקרים שאין צורך בכך דרשו חז"ל את הפסוק "ומוצא דָּבָהּ הוּא כְּסִיל" (משלי י, יח), וכך גם נפסק להלכה (שלחן ערוך, יורה דעה, סימן תב, יב). העיקרון הוא שאין עניין לגרום צער רק לשם עצם ההודעה אם אין בה צורך ולא תועלת אלא תוצאתה היא גרימת צער בלבד.

לא ניכנס כאן לדיון האם צריך היה לספר לאיוב על מות בניו ובנותיו או שלא היה צורך לספר לו. רק נעיר שלכאורה, אם לא הייתה משמעות מעשית להודעה לאיוב, הרי לא היה חיוב להודיע לו. כמובן, ספר איוב מדגיש באופן דרמטי את העברת ההודעות על האסונות הקשים לאיוב מפני שהם חלק עיקרי בסיפור.

27. בליעת רוק היא סמל לעיכול כלשהו, מועט וכמעט חסר משמעות, של הבשורות הקשות, מתן אפשרות לאדם לאסוף את עצמו כדי שיוכל להתמודד. בליעת רוק לא מרווה את האדם שהרי הרוק בא מהאדם וחוזר ונבלע בו, אך יש בכך סוג של אשליה. הפוגה בין פורענויות אין בה נחמה אמיתית כיוון שהאסונות ממשיכים, אך לאיוב אין אפילו את האשליה של הפוגה שבה יוכל להתעשת מהאסון הקשה המתרגש עליו, מפני שתכף לשמיעת האסון כבר מתרגש ובא עליו אסון אחר, חמור אף יותר.

שאין עליו הגנה אלוהית, אלא שה' נלחם מולו. התחושה של 'מאוהב לאויב' קשה יותר מאשר התנכלות מגורם שלילי, מוכר וידוע, או אפילו מגורם סתמי. המקרא לא מספר כיצד קרו האסונות אלא כיצד קיבל איוב את ההודעות על האסונות. מפני שהחשיבות אינה בתיאור האסונות כשלעצמם אלא בעיקר בתיאור תחושותיו של איוב ותגובתו למשמע האסונות הקשים הניחתים עליו בזה אחר זה. **עַד זֶה מִדְּבַר²⁸ וְזֶה בָּא, וַיֹּאמֶר – בְּנִיךָ וּבָנוֹתֶיךָ אֲכָלִים וְשָׂתִים יַיִן בְּבֵית אֲחֵיהֶם הַבְּכוֹר** – תיאור של אידיליה משפחתית שלווה, ללא שום הכנה או מודעות כלשהי לפורענות המתרגשת לבוא.

וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיִּגַּע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ.

לשליח אין אומץ לומר במפורש לאיוב את גודל הרעה העצומה שנפלה עליו פתאום. השליח מזכיר את בניו ובנותיו של איוב רק בצד החיובי של האכילה והשתייה, ולא מזכיר אותם במפורש בפורענות אלא רק רומז על שאירע להם. הביטוי **וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ** הוא ביטוי שכולל גם את העבדים וגם את בניו ובנותיו של איוב, **וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לָךְ** – לבד מכולם, מהנערים ומצאצאי איוב.

האסונות התכופים באים על איוב מידי אדם ומידי שמיים, לסירוגין: **וַתִּפֹּל שָׁבָא – בִּידֵי אָדָם; אֵשׁ אֱלֹהִים נִפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם – נָסִי, מִשְׁמַיִם; כְּשֶׁדִּים שָׂמוּ שְׁלֵשָׁה רָאשִׁים – בִּידֵי אָדָם; רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר – נָסִי, מִשְׁמַיִם.** כולם נלחמים עם איוב, אדם ושמיים חוברים יחד נגדו. איוב חש שמשמיים נלחמים בו, ואין לו יכולת להתמודד:

כְּשֶׁדִּים שָׂמוּ שְׁלֵשָׁה רָאשִׁים – רַב שְׂמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן אָמַר: כִּיּוֹן שִׁשְׁמַע אִיּוֹב כֶּךָ מִיד הַתַּחֲחִיל מַגִּיִּס חַיִּילוֹתָיו לְמַלְחָמָה ... כִּיּוֹן שִׁנְאָמַר: "אֵשׁ אֱלֹהִים נִפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם", אָמַר: מַה אֲנִי יִכּוֹל לַעֲשׂוֹת? ... "וְאָדָם לֹא אֶצְאָ פֶּתַח" (להלן לא, לד).

ויקרא רבה (וילנא) פרשה יז, ד

שָׁבָא בָּאִים מִכִּיּוּן דְּרוֹם, כְּשָׁדִים בָּאִים מֵאַרְץ צָפוֹן, אֵשׁ בָּאָה מִשְׁמַיִם, וְהָרוּחַ הוֹפֶכֶת אֶת הַבַּיִת לִקְבֶּר – מַצֵּד הָאֲדָמָה. מִכָּל הַכִּיּוּנוֹת הָאֲפֻשְׁרִיִּים וּבְכָל הָאֲמַצְעִים.

והגיעו לאיוב ארבע מיני פורענויות: שתיים בידי שמיים ושתיים על ידי אדם. **שָׁבָא וְכְשָׁדִים – עַל יְדֵי אָדָם, אֵשׁ – מִן הַשָּׁמַיִם, וְרוּחַ – עַל יְדֵי הַקֶּבֶד.** עוד יש הבדל ביניהם, כי שתיים יבואו ממקום קרוב, ושתיים מרחוק יבואו, כי בני כשדים היו קרובים אליו, ושבא ואש – ממקום רחוק, כי אש מן השמיים ושבא ממדינה רחוקה. וכל זה היה כדי לצער ולהבהיל

28. התייחסות להבדל הלשון בין "עוד זה מדבר" לבין "עד זה מדבר" מובאת כאן במלבי"ם.

אותו פתאום, כי מן השמיים ממעל וגם מבני אדם מתחת, נלחמו בו קרובים ורחוקים, כולם יחד בפעם אחת.

ביאור הגר"א

בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תַּפְּלָה לְאֱלֹהִים

(כ) וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעָלוֹ וַיִּגְזֹז אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל אֶרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ:

(כא) וַיֹּאמֶר עֲרֹם יֵצְאֵתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעֲרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה, ה' נָתַן וְה' לָקַח יְהִי שֵׁם ה'

מְבָרָךְ:

(כב) בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תַּפְּלָה לְאֱלֹהִים:

איוב נופל ארצה ומבטל את עצמו אל מול ריבונו של עולם. הוא מקבל עליו את הדין ונוהג מנהגי אבלות – קורע את בגדו וגוזז את שעריו²⁹. מעתה ואילך נמצא את איוב יושב על גבי קרקע, כמנהג האבלים.

איוב מקבל עליו את הדין לחלוטין.

הביטוי עֲרֹם יֵצְאֵתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעֲרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה הוא ביטוי שכלי, אובייקטיבי, הגיוני³⁰. לעומתו, הביטוי ה' נָתַן וְה' לָקַח הוא ביטוי דתי-אמוני. איוב מקבל עליו את הדין הן מבחינה שכלית והן מבחינה אמונית.

אך איוב מוסיף על כך – יְהִי שֵׁם ה' מְבָרָךְ. אדם עלול לטעון כלפי הקב"ה: אם בסופו של דבר תיקח ממני את אשר נתת, זה עלול להקשות עלי כל כך עד שעדיף שלא תיתן לי מאומה. לא מדובשך ולא מעוקצך. אך איוב לא מתמרמר בשלב זה, ומברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה.

יש הדרגתיות בקבלה שמקבל עליו איוב את הדין. האמירה הראשונה היא ניתוח שכלתני על איוב עצמו, ללא אזכור שם שמיים. באמירה השנייה – ה' נָתַן וְה' לָקַח – יש כבר הכרה באדנות ה' על הכל וגם על זכותו של ה' לקחת מאיוב את אשר העניק לו. הביטוי השלישי – יְהִי שֵׁם ה' מְבָרָךְ – הוא הסכמה עם פעולת ה'. צידוק הדין המושלם שנאמר עד היום בלוויות. בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב – בכל האסונות שקרו לאיוב, לא חטא איוב, ולא עוד אלא שלא נָתַן תַּפְּלָה לְאֱלֹהִים – לא טען אפילו שמעשה האלוהים הוא תפל וחסר טעם.

עד כה איוב עמד בגבורה בניסיונות הקשים שבאו עליו, והצדיק עליו את הדין.

והעניין כי בכל זאת הרעה הבאה אליו עד הנה, לא חשב שיהיה במעשה האלהים דבר בלא טעם, לגמול רע לעושי רצונו, כאשר בסוף בנגוע בעצמו ובבשרו. רק הצדיק חשב כי

29. כיום מקובל לגדל את השיער כסמל לאבלות, אך מצינו גם את גזיזת השיער כסמל לאבלות: "לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם לָמֵת" (דברים יד, א), "קרחי וגזי על בני תענוגך" (מיכה א, טז).

30. ביטוי זה מזכיר את הפסוק בקהלת (ה, יד) "כְּאֶשֶׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לִלְכֵּת כְּשֶׁבֶא וּמֵאוֹמָה לֹא יָשׁוּא בְּעֵמְלוֹ שִׁילָךְ בְּיָדוֹ". דברי קהלת מוסבים על מי שהיה לו עושר "וְאֵבֶד הָעֶשֶׂר הַהוּא בְּעֵנִין רָע" (שם, יג), והרי זה ממש מה שאירע לאיוב. מסתבר ששני המאמרים, זה שבקהלת וזה שבאיוב, מיוסדים על מה שנאמר לאדם הראשון שהיה מתחילתו עירום (בראשית ב, כה): "עַד שׁוֹבֵךְ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עֹפֶר אֶתָּה וְאֶל עֹפֶר תָּשׁוּב" (שם ג, יט). על פי דעת מקרא, מבוא, עמ' 22.

מתו בניו בעוונם, אולי חטאו וברכו אלהים בלבבם, ונענש בעבורם.

רמב"ן א, כב

אולם אפשר לקרוא את הפסוקים הללו גם באופן שמביע ביקורת כלפי איוב:

שלושת הפסוקים האלו אוצרים בתוכם, לכאורה, את דרך ההתמודדות עם אסון הראויה לאדם במעלתו של איוב. הפסוק הראשון מלמד שאיוב אינו אדם אדיש ושווה נפש: תגובתו הרגשית לאסון מתבטאת בפעולות אופייניות של אבלות – קריעת הבגד ופריעת הראש. תגובתו האמונית לאסון מוצגת בפסוק השני: הוא מקבל את האסון, ומברך על הרעה כשם שמברכים על הטובה. בפסוק השלישי המספר מציג את תגובתו הפילוסופית: "לא חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תַּפְּלָה לְאֱלֹהִים". איוב לא התרעם על ה' ולא טען שנעשה אי צדק – משמע שנהג בדרך של צידוק הדין.

אולם השטן אינו מרפה. הספק עודנו מנקר: האם ייתכן ששלוותו של איוב לא הופרה מפני שעדיין לא נפגע מכה אנושה? האם העובדה שעדיין יש לו 'מה להפסיד' גורמת לו שלא יבעט? כל עוד לא נפגע עצמו ובשרו, עדיין כדאי לו לאיוב לשמור על יחסים תקינים עם האלוהים. ואולי אף חמור מכך, אולי העובדה שאמונתו של איוב לא נפגמה מעידה על כך שהוא מרוכז בעצמו כל כך, עד שכל עוד הוא עצמו יוצא בשלום, האסון אינו חמור כל כך? והאם זו הסיבה לכך שהוא יכול לקבלו במידה מסוימת של שוויון נפש?

הלשון שבה קיבל את הגזרות: "עֲרֹם יֵצְאֵתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעֲרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה", "ה' נָתַן וְה' לָקַח", משאירה מקום לתהיות: איוב מדבר רק על עצמו, הוא אינו סופד לבניו, אינו מתרעם על אובדן הרכוש, אינו תודה על מיתת הנערים. הוא ממוקד בעצמו. הוא מודה שכל מה שהיה לו, קיבל כמתת מן השמיים, ומי שנתן הוא שלקח. את ההכרה הזאת הוא מנסח גם דרך גופו: עירום התחלתי ועירום נשארתי. אבל אני עצמי – ניתן לדייק בדבריו – לא נפגעת, ועל כך אני מודה לה'.

במובן מסוים, מתגלה האיש והתם והירא הזה כאדם מרוכז מאוד בעצמו...

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב',

בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 271–272

פרק ב

וְעָדָנוּ מִחֲזִיק בְּתַמָּתוֹ

■ פרק ב

(א) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹא גַם הַשָּׁטָן בְּתֹכָם לְהִתְיַצֵּב

עַל ה':

(ב) וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן אֵי מִזֶּה תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר מִשָּׁט בְּאָרֶץ

וּמִהַתְּהַלֵּךְ בָּהּ:

(ג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשִׁמְתָּ לִפְנֵי אֵל עֲבָדֵי אִיּוֹב כִּי אֵין כְּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיִשָּׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע וְעֵדְנוּ מִחֲזִיק בְּתַמָּתוֹ וְתִסִּיתָנִי בּוֹ לִבְלָעוֹ חֲנָם:

מה באה ללמדנו החזרה המדויקת, כמעט מילה במילה, על מה שנכתב כבר בפרק א? אולי ללמדנו שלכאורה, גם לאחר הייסורים והפורענויות הקשות שבאו על איוב, נראה שעולם כמנהגו נוהג. בני האלוהים ממשיכים להתייצב על ה', והשטן מתייצב בתוכם, ולמרות דברי השבח שאומר ריבונו של עולם על איוב, השטן אינו חש שנכשל, והוא עדיין ממשיך בקטרוגו. נראה כאילו כל הדיון בפמליה של מעלה בין ה' לשטן, וכל הייסורים הקשים שבאו על איוב כתוצאה מן הדיון הזה עד עתה, הם רק הכנה לוויכוח המתחדש כעת בין ה' לשטן, ולייסורים הנוספים שעתידיים לבוא על איוב בעקבותיו.

התרגום שתרגם בפעם הראשונה כי וַיְהִי הַיּוֹם הוּא רֹאשׁ הַשָּׁנָה: "וַיְהִי בַּיּוֹם דְּדִינָא בְּרִישׁ שְׁתָּא", מתרגם כאן "וַיְהִי יוֹם דִּינָא רַבָּא יוֹם שְׁבוּק סְרְחִינָא"; יום הדין שמכפר על החטאים, בחינה של יום הכיפורים. לפי הפרשנות הזאת, ביום הזה אמור היה איוב לקבל חנינה מאת האלוה, מפני שעמד בניסיון בכבוד, וגם המועד מתאים לכך. אך להוותו, במקום חנינה באו על איוב ייסורים קשים עוד יותר.

יש הבדל בהתייחסות אל השטן בפעם הראשונה ובפעם השנייה. בפעם הראשונה כתוב:

(א) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹא גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם.

לעומת זאת, בפעם השנייה כתוב:

(ב) וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹא גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם לְהִתְיַצֵּב עַל ה'.

השטן זוכה כאן למעמד מיוחד יותר מאשר בהתייחסותו הראשונה. אם בפעם הראשונה באו בני האלוהים להתייצב על ה', והשטן נספח אליהם כמתייצב ארעי אגב בני האלוהים¹, הרי כאן בא השטן להתייצב על ה' מצד עצמו, כדי להתייחס לשליחות שנטל על עצמו להדיח את איוב, שליחות שנכשלה למעשה.

לכאורה אין עוד מקום לטענות השטן. מלבד התואר **אִישׁ תָּם** שנזכר בתחילת הספר בתארי איוב, ומופיע כאן שוב, ה' מדגיש כי **וְעֵדְנוּ מִחֲזִיק בְּתַמָּתוֹ**. התם הוא מי שפיו ולבו שווים, "הוֹלֵךְ תָּמִים וּפְעֹל צֶדֶק וְדֹבֵר אֱמֶת בְּלִבּוֹ"² (תהלים טו, ב). אצל איוב חשובה תמימותו כדי להדגיש שצידוק הדין שנאמר בפיו מבטא גם מה שחש בלבבו. הלשון מבררת לנו שאיוב עמד בניסיון, כפי דברי ה' ובניגוד גמור לטענות השטן.

1. ראה לעיל, עמ' 39, את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים.

וְתִסִּיתָנִי בּוֹ לִבְלָעוֹ חֲנָם

רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: "וְתִסִּיתָנִי בּוֹ לִבְלָעוֹ חֲנָם" – עבד שרבו מסיתין לו וניסת, תקנה יש לו?

חגיגה ה, א

"וְתִסִּיתָנִי בּוֹ לִבְלָעוֹ חֲנָם" – אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו. כאדם שמסיתים אותו וניסת.

בבא בתרא טז, א

הביטוי החריף וְתִסִּיתָנִי מופיע בדרך כלל בהקשר שלילי של עשיית עוול לאדם חף מפשע על ידי הדחתו מדרך טובה לדרך רעה, וכאן הוא נאמר על ריבונו של עולם, לכאורה באופן בלתי מתקבל על הדעת. מתוך כך באה קריאתו הנואשת של רבי יוחנן: "אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו!".

לִבְלָעוֹ – להכריתו, להשחיתו, כמו "בִּלְעָא אֲדָנִי וְלֹא חָמַל" (איכה ב, ב. וראה להלן י, ח).

ייתכן שהביטוי החריף בא להדגיש שה' נתן לשטן את כל אשר ביקש כדי להראות לו את צדקתו הגמורה של איוב. מעין הליכה עד הקצה כדי שלא ליתן פתחון פה למקטרג לטעון שאיוב אינו מסוגל לעמוד בניסיון². מתוך עמידתו של איוב בניסיון ובייסורים, הוא מקבל סוג של ציון לשבח מריבונו של עולם, כביכול ירידה לצורך עלייה.

(ד) וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר עוֹר בְּעֵד עוֹר וְכָל אֲשֶׁר לְאִישׁ יִתֵּן בְּעֵד נַפְשׁוֹ:

(ה) אוֹלָם שְׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע אֶל עֲצָמוֹ וְאֶל בָּשָׂרוֹ אִם לֹא אֶל פָּנֶיךָ וּבִרְכֶּךָ:

רוב בני האדם גופם חביב להם מממונם, ואדם מוכן לוותר על כל רכושו תמורת הצלת עצמו. יתרה מזאת, אדם מוכן להקריב איבר מגופו תמורת הצלת נפשו.

2. חשוב להדגיש בהקשר זה את הדיון לעיל (עמ' 18), האם איוב היה או שלא היה נברא. גם לפי הדעות שאיוב היה, ברור שהוויכוח בין ה' לבין השטן הוא כתיבה ספרותית, מה שחז"ל כינו 'משל וחידיה'. התייחסות פשטנית שבה איוב סבל ייסורים רק בגלל הוויכוח בין ה' לשטן אינה מתקבלת על הדעת, השופט כל הארץ לא יעשה משפט! יתרה מזאת, בסוף הספר איוב חוזר בו מדבריו הקשים כלפי שמיא, לאחר גערותו של ה', "איפה היית ביסדי ארץ"? כיצד איוב מביע דעה מבלי שיש לו ידיעה מספקת? טענת ה' היא שהסתכלותו של איוב חלקית ולכן הוא אינו יכול להביע דעה. שאלה זאת ממוטטת את הלגיטימיות של טענותיו של איוב, ולכן הוא חוזר בו מטענותיו. אבל לעומת איוב, אנחנו, הקוראים, יודעים לכאורה את מה שאיוב אינו יודע – שייסוריו באו עליו עקב הוויכוח בין ה' לשטן. על כך אפשר לומר את דברי תלמידי רבן יוחנן בן זכאי לרבם: "לזה דחיתו בקנה, לנו מה אתה אומר"? (במדבר רבה יט, ח). זאת שאלה מטרידה מאוד, מפני שלפי תפיסה פשטנית כזאת, ה' לכאורה פעל כנגד איוב בחוסר צדק. אבל העמדה כזאת ששמה אותנו הקוראים לצד ריבונו של עולם, ואנו יודעים את מה שאיוב אינו יודע, היא העמדה חלקית ושגויה. לאמיתו של דבר גם אנו, שכביכול אמורים לדעת מדוע איוב התייסר, מפני שנפתחו לפנינו שערי שמיים, ואנחנו מכירים את הוויכוח בשמיים בין הבורא לשטן – גם אנחנו אינו יודעים. אנחנו נמצאים בצד האנושי, הצד של איוב, שאינו יודע ואינו מבין, ולא בצד האלוהי של הידיעה. השאלה "איפה היית ביסדי ארץ?", שלא מאפשרת ערעור על פעולות האלוה, מיועדת גם לנו, הקוראים, ולא רק לאיוב. על כורחך, כל הוויכוח בשמיים בין ה' לבין השטן הוא משל וחידיה, קטע ספרותי שיש לו תפקיד חשוב בהצגת שאלת הגמול באופן ממוקד וחרף, אך בוודאי שאי אפשר להבינו כפשוטו. ראה גם את דברי הרמב"ם על כך, לעיל, עמ' 67, הערה 16.

כן דרך בני אדם כשרואה החרב באה על ראשו, מגן בזרועו לפניו, וכל שכן כל אשר לאיש בממון יתן.

רש"י

ויש מי שביאר שהדברים מוסבים על בניו של איוב:

רמז למיתת הבנים, כי היא הרעה הגדולה הבאה אליו. יאמר "עור בעד עור וכל אשר לאיש" – ממון או קניין – "יתן בעד נפשו". והעניין כי עור בנו או בתו יתן אדם בעד עורו, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו.

רמב"ן

הזכרנו לעיל שספר איוב מעצים את שאלת הגמול כדי לבחון אותה ולדון בה באופן ממוקד, כפי שנוהגים לעשות במעבדה. לכאורה, לאחר הייסורים הקשים שאיוב עבר, ולאחר שעמד בניסיון, הוויכוח בין ה' לשטן הוכרע. אך המקרא ממשיך ומעצים את הפער בין צדקותו של איוב לבין ייסוריו. על פי טענת השטן, איוב לא סבל מספיק. יש לו עדיין הרבה מה להפסיד, ולכן הוא עדיין נזהר בדיבורו כלפי ה'. לשיטתו, לא צדקות יתרה שבאיוב גורמת לו להימנע מ'ברכת' ה' אלא שיקול אנוכי קר, תועלתני ומפוכח. לכן אין להתפעל מהתנהגותו של איוב ואין לייחס לו את השבחים שה' מייחס לו. לדברי השטן, אין איוב מחזיק בתומתו אלא חשבונות הכדאיות הפרטיים שלו הם הגורמים לו להימנע מהתרסה כלפי ה'. כדי לבחון את איוב באמת, יש לייסרו עוד יותר, בגופו.

לעומת זאת, אפשר לומר שיש כאן התמתנות מסוימת בעמדתו של השטן. בוויכוח הראשון נגעו טענותיו הישירות של השטן באיוב עצמו, "הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו", ואילו כעת השטן טוען כנגד האדם באשר הוא אדם בכלל, ולא כנגד איוב בפרט. השטן טוען שהתנהגותו של איוב לאחר הייסורים והאסונות שנחתו עליו היא במסגרת ההתנהגות האנושית הסבירה, עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו. הפקפוק שהעלה השטן בוויכוח הראשון עם ה' היה על איוב עצמו – וכי קשה לאיוב להתנהג כצדיק לאחר שה' הרעיף עליו מכל טוב, וסך בעדו ומנע ממנו כל צרה?! בוויכוח השני השטן לא יכול לטעון כך מפני שאיוב סובל ייסורים קשים, ועדיין מחזיק בתומתו. לכן השטן לא מזכיר את הטענה כלפי איוב, ונאלץ להסתפק בטענה כללית היכולה להיאמר על בני האדם בכלל.

(1) ויאמר ה' אל השטן הנו בידך אך את נפשו שמר:

דבריו הנוקבים של השטן זכו למענה מאת ה' שהתיר לשטן לייסר שוב את איוב, אך יש במענה זה של ה' לשטן כמה הסתייגויות עקרוניות:

ועוד מפלאי המשל הזה, שהוא כאשר הזכיר שוטטות השטן בארץ דווקא ... באר שהוא מנוע מלהשתלט על הנפש, ושהוא ניתן לו שלטון על כל הדברים הללו הארציים, והובדל בינו לבין הנפש, והוא אמרו "אך את נפשו שמר". וכבר בארתי לך שיתוף שם נפש

בלשונו, ושהוא נאמר על הדבר הקיים מן האדם לאחר המוות, וזה הוא אשר אין שלטון לשטן עליו.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

הרמב"ם, המדגיש שוב ושוב את עיקרון הבחירה החופשית, מבהיר שלשטן יש שלטון אך ורק על הדברים הארציים. הציווי החד משמעי לשטן – אך את נפשו שמר – מדגיש את קוצר ידו של השטן בעניינים הרוחניים. בניגוד גמור לחופש הפעולה שניתן לשטן בעניינים החומריים של איוב, לא ניתנה לשטן שום יכולת להחליט בעניינים הרוחניים שלו. איוב יבחר בעצמו מהי תגובתו לייסורים. חופש הבחירה האנושי הוא מוחלט. אדם לא יכול לבחור את ההתמודדויות שתהיינה לו בחייו, וגם לא את התנאים והנסיבות שלהן. אך יש לו יכולת מוחלטת לבחור – בתוך התנאים שנקבעו לו – כיצד ינהג³.

מה חזק ממה – התנאים שהאדם מושם בהם, שלא ברצונו, ולעיתים גם שלא בטובתו, או הבחירה החופשית שיש לאדם? חז"ל תיארו שאלה זו במשל:

אמר רבי יצחק: קשה צערו של שטן יותר משל איוב, משל לעבד שאמר לו רבו: שבור חבית ושמור את יינה.

בבא בתרא טז, א

החבית היא משל לגוף האדם, היא חומרית, ומכילה בתוכה אוצר יקר, נפש האדם, המקבילה במשל ליין. החבית – אין בה צורך לעצמה אלא רק ככלי קיבול ליין, ממש כגוף האדם שתכליתו לשמור את הנשמה.

שלטון השטן הוא רק על החבית, הוא יכול לשבור את החבית, אך הוא מצווה לשמור את היין – נפש האדם שהגוף הוא כלי הקיבול שלה. אין לשטן יכולת לפגוע בנפש – ביין – שהיא העיקר.

מבחינה זו גדול כוחו של איוב והאדם בכלל, יותר מאשר כוחו של השטן. הנפש היא העיקר והיא אינה נתונה בידי השטן אלא בידי האדם. קשה צערו של שטן יותר משל איוב³.

(1) ויצא השטן מאת פני ה' ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו ועד קדקדו:

בשחין רע – בלתי מקבל תרופה.

רבי עובדיה ספורנו

השחין שבא עליו עתה, לא היה איוב מוכן אליו מצד טבעו, שהוא בצדקתו היה נשמר ממותרות מזון ומשגל שהם סיבת השחין והחולי, ולא היה די עתה מה שסילק ה' את השגחתו ועזבו ביד השטן שהוא ההעדר וההפסד הטבעי, כי גם הטבע הייתה מגנת עליו

3. ראה בסוד היחיד והיחד, 'קול דודי דופק', עמ' 337: "סיסמת ה'אני' הייעודי היא: על כורחך אתה נולד ועל כורחך אתה מת אבל ברצונך החופשי אתה חי".

*3. באוצר מדרשים (אייזנשטיין, כרך א, עמ' 15), מובא מדרש איוב שהאדם מסוגל לשלוט על השטן.

מחולי ומדווה, ואם כן המכה הזאת לא באה עליו על ידי סילוק ההשגחה לבד, רק הייתה מכה השגחית נגד טבעו של איוב.

מלבי"ם

השטן מכה את איוב בשחין, בעורו, בהמשך לדבריו "עור קַעַד עוֹר". אך בניגוד לייסורים הקודמים שבאו על איוב עד עתה – שנלקח ממנו רכושו ובניו ובנותיו – ההכאה בשחין אינה רק מניעה של הטוב מאיוב אלא יש בה פגיעה אקטיבית ממשית באיוב עצמו, בגופו ובבשרו.

כי יש מבני אדם מי שאינו חרד לאבדן הרכוש ונקל הוא בעיניו, אבל יבהלה ענין מות הבנים ומכלהו ביוגו. ויש בבני אדם מי שסובל ואינו נדכה ואפילו לאבדן הבנים, אבל סבילת הכאבים אין יכולת לבעל תחושה בכך. וכל בני אדם כלומר ההמון, מרוממים את ה' בלשונם ומתארים אותו בצדק וחסד בעת אשרם ושלוותם או בעת היסורין הנסבלים, אבל אם באו המאורעות הללו האמורים באיוב, מהם מי שכופר וסובר חוסר סדירות בכל המציאות כאשר אבד רכושו. ומהם מי שנשאר מחזיק בדעה שיש צדק וסדר ואפילו עם יסורי אבדן הרכוש, אבל אם נתיסר במיתת הבנים אינו סובל. ומהם מי שסובל ואין דעותיו משתבשות לו באבדן הבנים, אבל על כאבי הגוף אין אחד מהם סובל, אלא יתלונן ויצעק חמס אם בלשונו ואם בלבבו.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

השחין היא מחלת עור, וככלל אינה מחלה מסוכנת לאדם, אך היא מחלה מטרידה ומציקה. מלבד זאת, יש לה הקשר מובהק לענישה:

יִכָּה ה' בְּשַׁחִין רֶעַעַל הַכְּרָפִים וְעַל הַשִּׁקִּים אֲשֶׁר לֹא תוּכַל לְהִרְפֹּא מִכָּף רִגְלֶךָ וְעַד קְדָרְךָ.

דברים כח, לה

הציטוט מאיוב מקביל במלואו לתוכחה המוזכרת בתורה – שַׁחִין רֶעַעַל מִכָּף רִגְלֶךָ וְעַד קְדָרְךָ. השחין מכסה את כל הגוף "מִכָּף רִגְלֶךָ וְעַד רֹאשׁ אֵין בּוֹ מֵתָם פָּצַע וְחִבּוּרָהּ וּמִכָּה טְרִיָּה" (ישעיהו א, ו). הוא בולט למרחוק ואי אפשר לכסותו או להתעלם מנוכחותו המעיקה. הרואה את מוכי השחין אומר ברוך דיין האמת⁴. השחין הוא רע, והוא מציק ומפריע. כופים חולה שחין לגרש את אשתו מחמת המיאוס שיש בשחין (משנה, כתובות פרק ז, י^א). שחין מתקשר למכות מצרים שבאו על פרעה החוטא ועל בני עמו הרשעים. השחין מזכיר את המצורע שגם אצלו יש הקשר של עונש על חטאים:

אמר ר' יהודה הלוי בן ר' שלום: על אחד עשר דברים הצרעת באה – על קללת השם, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל האומר על חברו דבר שאינו בו, ועל גסות הרוח, ועל

4. ברכות נח, ב. תוספתא, ברכות פרק ו, ג. ראה בהקשר לעונש גם את המעשה בנחום איש גמזו, תענית כא, ב.

הנכנס בתחום שאינו שלו, ועל לשון שקר, ועל הגניבות, ועל שבועת שקר, ועל המחלל שם שמים, ועל עבודת כוכבים. רבי יצחק אמר על עין רעה, ורבותינו אומרים על מי שמנאץ בדברי תורה.

במדבר רבה (וילנא), פרשת נשא, פרשה ז

עקב חטאיו החברתיים מורחק המצורע מן החברה, בדד יושב, מחוץ למחנה מושבו, מנודה מחברת בני אדם:

בעא מיניה רבי שמואל בר נדב מרבי חנינא, ואמרי לה רבי שמואל בר נדב חתניה דרבי חנינא מרבי חנינא, ואמרי לה מרבי יהושע בן לוי: מה נשתנה מצורע שאמרה תורה: "בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמִּחָנֶה מוֹשְׁבֹו" (ויקרא יג, מו)? הוא הבדיל בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, לפיכך אמרה תורה: "בָּדָד יֵשֵׁב".

ערכין טז, ב

בני אדם נרתעים מלשבת בחברת מוכי השחין:

אמרו עליו על רבי אליעזר בן הורקנוס כשבקש ללמוד תורה ... עלה אצל רבן יוחנן בן זכאי לירושלים. היה מלמדו ... עשה שמונה ימים ולא טעם כלום עד שעלה ריח פיו לפניו וטרדו מלפניו, וישב לו והיה בוכה. אמר לו: למה אתה בוכה? אמר לו: שהעמדתני מלפניך כאדם שהוא מעמיד מלפניו מוכה שחין.

אבות דרבי נתן, פרק יג

מחלה מציקה ומאוסה כמו השחין, שכוללת בידוד חברתי חריף וגם קישור לענישה אלוהית פומבית על חטאים שלעיתים נעשו בסתר, עלולה להשפיע השפעות קשות על האדם ולתת לו דימוי עצמי גרוע של חוטא ופושע שקלונו נחשף לעיני כל. בווה כזאת גורמת לתחושה שהחיים הם משא כבד, ובמקרים חמורים היא עלולה אפילו ליטול מהאדם את הרצון לחיות⁵.

בנוסף לכל אלה, איוב ירד בבת אחת מאיגרא רמה לבירא עמיקתא. הייסורים הראשונים היו כלכליים ואישיים-משפחתיים, ואילו השחין הדגיש את הבחינה האישית והחברתית⁶. על

5. תחושות קשות כאלה מופיעות בדברי איוב. לדוגמה, "לִמָּה לֹא מָרַחֵם אֲמוֹת מִבֶּטֶן יִצְאָתִי וְאֶגְנֹעַ" (להלן ג, יא). וכן "לִמָּה שָׁמַתִּי לְמַפְגֵּעַ לֶךְ וְאֶהְיֶה עָלַי לְמִשָּׂא" (להלן ז, כ), ועוד.

6. לשם הדגשת הייסורים החברתיים נקדים מעט את המאחר ונצטט מדברי איוב (בפרק כט) על מעמדו החברתי הרם והנישא, לשעבר: "בְּצִאֲתִי שִׁעָר עָלַי קָרַת בְּרָחוּב אֲכִין מוֹשְׁבִי: רְאוּנִי נְעָרִים וְנִחְבָּאוּ וְיִשְׁיִישִׁים קָמוּ עִמָּדִי: שָׂרִים עָצְרוּ בְּמִלִּים וְכָף יְשִׁימוּ לְפִיָּהֶם". איוב מתאר כיצד כל האנשים החשובים, השרים והישישים, עמדו מפניו וכיבדוהו. ובהמשך שם: "אֲבָחָר דָּרְכָם וְאֶשְׁבֵּב רֹאשׁ וְאֶשְׁכּוֹן כְּמֶלֶךְ בְּגָדִיד".

לעומת זאת, בניגוד עצום למעמדו הנישא, איוב מתאר (בפרק יט) את מעמדו החברתי השפל והמזולזל בהווה, אפילו בקרב הקרובים אליו – אחיו, קרוביו, מיודעיו ואשתו, ואפילו בקרב האנשים הפחותים ביותר בחברה – עבדיו, אמהותיו, עויליים (תינוקות): "אֲחִי מִעָלִי הִרְחִיק וְיָדַעַי אֵךְ זָרוּ מִמֶּנִּי: חֲדָלוּ קְרוֹבִי וּמִיָּדַעִי שְׁכַחוּנִי: גָּרִי בֵּיתִי וְאִמָּהוּתִי לֹךְ תִּחְשָׁבֵנִי נְכָרִי הָיִיתִי בְּעֵינֵיהֶם: לַעֲבָדִי קָרָאתִי וְלֹא יַעֲנֶנּוּ כִּמוֹ פִּי אֶתְחַנֵּן לוֹ: רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי וְחַמְתִּי לִבִּנִי

כן, אף על פי שהשחין פחות חמור מאשר האסונות הקשים שבאו עליו קודם לכן, מבחינה פסיכולוגית יש לשחין השפעה קשה מאוד, אישית וממוקדת, על הדימוי העצמי של איוב ועל תחושותיו.

אפשר לצרף להשפעה הפסיכולוגית הקשה על איוב גם את האפשרויות השונות לפרש את הפסוק ויצא השטן מאת פני ה' ויך את איוב בשחין רע. מפשט הפסוק משמע שהשטן הוא אשר הכה את איוב, אך מבחינה תחבירית אפשר לפרש גם שה' הוא המכה. איוב מייחס את הייסורים לה', "ה' נתן וה' לקח", וכיוון שהוא אינו יודע על מעשי השטן, מבחינתו בוודאי ה' הוא הממשיך ומכה בו ללא הרף. לכן ייסורי השחין הם עבורו ניסיון קשה ביותר. בשלב הזה איוב כבר לא מצדיק עליו את הדין, כפי שנהג קודם לכן, והוא שותק*.

(ח) וַיִּקַּח לוֹ חֶרֶשׁ לְהִתְגַּדֵּד בּוֹ וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הָאָפֶר:

האפר הוא סימן לאבלות, ולכן חלק מהניחומים הם הסרת האפר, "לשום לאבלי ציון לתת להם פֶּאֶר תַּחַת אָפֶר" (ישעיהו סא, ג). הישיבה בתוך האפר מסמלת שאיוב טרוד בצערו ובאבלו העמוק על ילדיו.

נוסף על כך, האפר מתאר את אפסות האדם מול הבורא, "הֲנֵה נָא הוֹאֵלְתִּי לְדַבֵּר אֶל אֲדֹנָי וְאֶנְכִּי עֹפֵר וְאֹפֵר" (בראשית יח, כז)⁷. איוב עבר ממצב של מעמד כלכלי-חברתי-משפחתי-אישי גבוה ביותר, ממש בשיא, אל עבר אפסות מוחלטת, "וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הָאָפֶר". גם מלך נינוה שמקבל את נבואת הפורענות של יונה – "עוֹד אֲרָבָעִים יוֹם וְיִינֹנָה נִהְפָּכֶת" – מגיב בתחושת אפסות, "וַיִּגַע הַדָּבָר אֶל מֶלֶךְ נִינֹוֹה וַיִּקָּם מִכְסָּאוֹ וַיַּעֲבֹר אַדְרָתּוֹ מֵעֲלֵיו וַיִּכַּס שָׁק וַיֵּשֶׁב עַל הָאָפֶר" (יונה ג, ד, ו). אך מלך נינוה פעל מבחירה, מרצונו החופשי, בעוד איוב מתייסר מתוך כפייה. החרס – חֶרֶשׁ – הוא סמל לכלי שנשבר ואין לו עוד תקנה⁸. בניגוד לכלי מתכת וכלי עץ שיכולה להיות להם תקנה, כלי חרס – שבירתם היא תקנתם. איוב יושב בתוך האפר, באפסות, ומתגרד בשבר של כלי חרס שמסמל את איוב עצמו – שבר כלי, ללא תקנה.

זיבורא ועקרבא

רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: "וְהִיָּה כִּי תִמְצָאֲנָה אוֹתוֹ רְעוֹת רְבוֹת וְצָרוֹת" (דברים לא, כא), עבד שרבו ממציא לו רעות וצרות תקנה יש לו? מאי רעות וצרות? אמר רב: רעות שנעשות צרות זו לזו, כגון זיבורא ועקרבא.

חגיגה ה, א

בטני: גם עוילים מאסו כי אקומה וידברו בי: תעבוני כל מתי סודי וזה אהבתי נהפכו בי".

האדם הוא יצור חברתי. התייחסות חברתית מזלזלת היא ניסיון קשה מנשוא לכל אדם, ובייחוד לאדם שהיה רגיל להיות בראש הסולם החברתי. אם כן, משמעותה החברתית של מחלת השחין עשויה להיות חמורה אף יותר מאשר משמעותה הרפואית.

*6. הרמב"ן (א, כב, מובא לעיל בעמ' 74–75) כותב שאחרי מות בניו חשב שאולי מתו בניו בעוונם. על השחין בוודאי שלא יוכל לטעון לעצמו שהוא סובל בגלל חטאי בניו. על פי איוב – דברי נחמה, עמ' 89. ראה שם השוואה בין ייסורי איוב לצרות המובאות בתוכחה בפרשת כי תבוא, דברים פרק כח, לא-לה.

7. הביטוי "עֹפֵר וְאֹפֵר" מופיע רק אצל אברהם אבינו ובספר איוב (ל, יט; מב, ו).

8. ירמיהו (יט, א) מצטווה לקנות "בִּקְבֶּקֶב יוֹצֵר חֶרֶשׁ" ולשוברו לעיני האנשים ההולכים עימו, כדי לסמל את שבירת העם: "וְשִׁבְרֶת הַבִּקְבֶּקֶב לְעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הַהֹלְכִים אוֹתָךְ: וְאִמְרַת אֱלֹהִים כֹּה אָמַר ה': צָבָאוֹת כֶּכָּה אֲשַׁבֵּר אֶת הָעָם הַזֶּה וְאֶת הָעִיר הַזֹּאת כְּאִשֶּׁר יִשְׁבֵּר אֶת כְּלֵי הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר לֹא יוֹכֵל לְהִרְפֶּה" (שם, פס' י-יא).

הגמרא (עבודה זרה כח, ב) כותבת שרפואת מי שעקצתו דבורה (זיבורא) היא מים צוננים, ולעומת זאת, רפואת מי שהכישו עקרב (עקרבא) היא מים חמים, אך חילופיהם – דהיינו מים חמים לעקיצת דבורה או מים צוננים להכשת עקרב – סכנה. לכן מי שעקצתו דבורה וגם הכישו עקרב אינו יכול לנסות ולהתרפא כיוון שהמים הצוננים שמרפאים את עקיצת הדבורה מחמירים את פגיעת העקרב, ומים חמים שמרפאים את הכשת העקרב מחמירים את פגיעת הדבורה.

הביטוי 'רעות וצרות', כוונתו שהרעות נעשות צרות זו לזו, שכל אחת מהן מפריעה לרפואת זולתה. על פי המדרש, כעין זה אירע גם לאיוב.

פירשו במדרש שהיה מחציו ומעלה שחין יבש והיה צריך חרש להתגרד בו, ומחציו ולמטה היה שחין לח והיה צריך לישב בתוך האפר שמושך הליחות, ורפואת האחד קשה להשני כעין זיבורא ועקרבא.

מלבי"ם ב, ו

המדרש מתאר מצב שבו טיפול בצד אחד פוגע בצד אחר, סתירה מעשית ללא מוצא. אך אפשר לומר שמעבר למצב הרפואי המורכב, שמסמל תקיעות וחוסר אפשרות להירפא ולהיחלץ, מה שמתואר כאן הוא בעצם בבואה לסתירה עמוקה יותר:

שאם היה עולה בלבו תלונה ושורש פורה ראש ולענה, אז או שהיה מודה שאין עוול יוצא מאת ה' הצדיק אבל לעומת זה היה כופר בהשגחה והיה אומר שהרעות באו לו מאת הטבע והמערכה ואין ה' משגיח ואם כן הותרה הרצועה לחטא, אחר שאין השגחה ואין שכר ועונש. או שהיה מודה בהשגחה ואז היה נותן תפלה לאלהים לאמר שאינו מנהיג בצדק ושדרכיו כתפל מבלי מלח וטעם.

מלבי"ם א, כב

המצב הקשה שאיוב נמצא בו עלול לקחת אותו לאחד משני קטבים בעייתיים מבחינה אמונית. הסתירה בין ייסוריו של איוב הצדיק לבין פעולת ה' המייסר אותו עלולה להביאו להשקפה הכופרת בהשגחת ה' בעולם – "עֲזַב ה' אֶת הָאָרֶץ" (יחזקאל ח, יב). לעומת זאת, אם איוב יודה בהשגחת ה' בעולם, הוא עלול כתוצאה מכך לתת תפלה לאלוהים שאינו מנהיג בצדק את עולמו.

כיצד ימצא איוב מזור למצוקותיו, הגופנית וגם האמונית?

(ט) וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ עֲדָךְ מִחֲזִיק בְּתַמָּתְךָ בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמַת:

(י) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ כְּדִבֶּר אַחַת הַנִּבְלֹת תְּדַבְּרִי גַם אֶת הַטּוֹב נִקְבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֵת הָרָע לֹא נִקְבֵּל, בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו.

נראה שאשתו של איוב מרחמת עליו ורוצה בטובתו. אנו שומעים בדבריה את דברי ה' "וְעַדְנוּ מִחֲזִיק בְּתַמָּתוֹ", וגם את מילותיו של השטן "אם לא אֶל פִּנְיֶךָ יִבְרָכְךָ". אך יש בהתייחסותה היפוך וניגוד גמור בין שני הציטוטים!

אשת איוב הופכת לחלוטין את המשמעות של דברי ה' ואומרת אותם בתמיהה, כקריאת תיגר – **עֲדָךְ מִחֲזִיק בְּתַמְתָּךְ?! לעומת זאת את דברי השטן היא אומרת במשפט חיווי וכהצעה מעשית – בָּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת!!** כלומר, למרות שהיא – בבלי דעת – מצטטת את הדברים שנאמרו בוויכוח בין ה' לבין השטן, היא שוללת את דברי ה', ונוטה לחלוטין לדברי השטן. מתברר שדברי אשת איוב הם כמכשיר בידי השטן. איוב שומע את דברי השטן מפי אשתו, היחידה שנותרה לו ממשפחתו, האדם הקרוב ביותר אליו, כשהוא מתמודד אל מול קשיים נפשיים כבדים, חולי גופני טורד ומציק ובידוד חברתי. אמירה בוטה כזאת מפיה, כמי שדורשת את טובתו, לכאורה, היא ניסיון נוסף לאיוב, השלישי במספר. הרמב"ן כאן מקשה על הקשר בין ברכת אלוהים לבין מיתה. תחילה הוא מצטט את לשון רש"י: "וּמָת – לשון צווי כמו: וּמָת בְּהָר" (דברים לב, ו), ומקשה: "וזה לא ייתכן כי אין כל מברך אלהים או נוקב שם ה' מת מיד, כדי שיינצל איוב מן הצער הזה בברכו אלהים?". לכן הוא מציג ביאור:

והנכון בעיני כי הייתה האישה הזאת יראת ה' על מנת לקבל פרס. לכן כאשר שמעה את איוב אומר "ה' נתן וְה' לקח יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ", חשבה כי מחזיק איוב בתומתו כדי להאריך חייו, על כן אמרה – מה טובו חייך בצער הזה ומה תוחיל לה' עוד? ברך אותו ואף אם תמות, כי אין לך בעבודתו תועלת אפילו יהיו חייך תלויים בכך.

לפי הרמב"ן הכוונה בביטוי **בָּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת** אינה שימות מיד אלא שכיוון שאין יותר טעם לחיים – יקלל! ואף אם ימות כתוצאה מכך, הרי אין יותר תועלת בחיים כאלה. אשתו של איוב מייצגת תפיסת עולם תועלתנית. איוב ומשפחתו זכו לחיים נוחים של משתאות ועושר, כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. אך אם אין פרס אלא ייסורים, לשם מה להמשיך להיות עובד ה'? אמירה כזאת מזכירה את עובדי האלילים בשעה שהם מתקצפים ומבעטים באליליהם, כשמתברר להם שהאלילים לא סיפקו את התמורה הנדרשת.

וְעָבַר בָּהּ נִקְשָׁה וְרָעַב וְהָיָה כִּי יִרְעַב וְהִתְקַצַּף וְקָלַל בְּמַלְכוֹ וּבְאֱלֹהָיו.

ישעיהו ח, כא¹⁰

גם איוב וגם אשתו מייחסים את הייסורים הקשים לאלוה. אשתו – כעובדת ה' על מנת לקבל פרס, או כדרך עובדי האלילים – מבעטת בייסורים ומציעה לאיוב לנהוג כך בעצמו. מהי העמדה הנפשית של איוב? האם שלילתו את דברי אשתו באה ממקום של קבלת הייסורים? של ביטחון בה'?

9. המשולש איוב-אשת איוב-השטן מזכיר את המשולש אדם-חוה-הנחש. כשם שהנחש החטיא את אדם הראשון באמצעות חוה, כך דברי השטן הם ניסיון להחטיא את איוב באמצעות אשתו.
10. "נִקְשָׁה וְרָעַב" – בא עליו מאורע קשה וסבל הרעבון כי נחסר לחמו: 'קָלַל בְּמַלְכוֹ וּבְאֱלֹהָיו' – כי לא מצא עזר לא ממושלי ישראל ולא מעגלי הזהב והבעלים שעבדו". מצודות, שם.

כדי לענות יש לברר מהו הביטחון הראוי:

טעות נושנת נתאזרחה בלב רבים במושג בטחון ... כי בטח יהיה הטוב ... ואין הוראה זו בבטחון נכונה ... אבל עניין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך.
הרב אברהם ישעיה קרליין, חזון איש, אמונה ובטחון, פרק ב, א

חזון איש מתאר שרבים טועים בהגדרת מושג הביטחון בה'. בניגוד להשקפה המוטעית שנתאזרחה אצל האנשים, שביטחון משמעותו שיהיה טוב, או שכל מה שקורה הוא טוב, אין הדבר כך! ביטחון בה' אין משמעותו השקפה שהכל יהיה טוב, אלא שכל מה שיקרה – יקרה מאת ה'. יש רע בעולם, יש קושי וייסורים, ואי אפשר להתכחש אליהם. אך הכל בא מאיתו יתברך. לפעמים, כמו במשפחה, לא כל מה שהורים עושים הילד אוהב, אבל ההורים מתכוונים לטובת הילד. לעיתים קרובות יש פער בין תפיסת העולם של הילד ושל הוריו, ולכן הילד לא מסוגל להבין את שיקולי ההורים, ולפעמים הוא אף כועס עליהם. ילד שבוטח בהוריו יסכים לקבל את מעשיהם אף אם אינו מסוגל להבין את כלל השיקולים שלהם. כיוצא בזה, הביטחון הנדרש מהאדם הוא אמון בה', גם אם יש ייסורים, וגם אם האדם לא מסוגל להבין על מה ולמה באו עליו הייסורים. האמונה הבסיסית היא שהבורא רוצה בטובת בני האדם – "לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ו, כד). איוב חולק על אשתו. הוא עובד ה' לא רק על מנת לקבל פרס. אפשר אף שהיה מקבל את דברי חזון איש שהובאו כאן. אבל כיוון שהדימוי העצמי שלו גבוה מאוד (ראה לדוגמה בפרק כט), והוא רואה את עצמו כצדיק מושלם, הוא לא מסוגל לקבל את העובדה שהוא זקוק לייסורים כדי להשתפר. נוצר אצלו משבר אמון באלוה. ההשקפה הכללית שלו יכולה להיות נכונה, אבל הוא לא מוכן לקבל את היישום הפרטי שלה כלפיו. איוב יעבור תהליך ארוך שרק בסופו יהיה מוכן להאמין באלוה, גם אם אינו מבין את שיקוליו¹¹.
יש מי שפירש אמירה זו כהקנטה צינית:

"עֲדָךְ מִחֲזִיק בְּתַמְתָּךְ" – כי בפעם הראשון ברך על הרעה כמו שנאמר "יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ", ובפעם הזה לא ברך ה', רק שתק, כי בלבבו לא היה שלם בפעם הזאת. ואמרה לו אשתו להקניטו: הנה בפעם הראשון שברכת את ה' על הרעה שבזה הראית שאתה תמים עמו, הוסיף להכותך גם בגופך. ואם עתה תברך שנית הלא בהכרח יוסיף להכותך בנפש עד שתמות, כי אין לו להכותך עוד בדבר אחר. ואם כן אחר שעודך מחזיק בתומתך למה אתה שותק זאת הפעם ואינך מברך על הרעה, ברך אלהים גם עתה ותמות, והיא הקנטה הליציית על שברך אלהים בפעם הראשונה.

מלבי"ם

לפי פירוש זו מובנת עוד יותר תגובתו החרפה של איוב, **כְּדָבַר אַחַת הַנִּבְלֹת תְּדַבְּרִי**.

11. על פי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 6.

יש מי שלמד מכאן את עוצמת בדידותו של איוב בעת הזאת, המגבירה את ייסוריו:

אשתו של אדם כגופו, ולכן יש לראות בהצעתה של אשת איוב גם סוג של התלבטות שלו עצמו. לו היה איוב מתייחס לאשתו כנפרדת ממנו, כאחד מן הקניינים שנתברך בהם, היא הייתה נלקחת ממנו כבר בניסיון הראשון, יחד עם בניו ובנותיו. אולם אשתו של איוב מתייסרת יחד עמו בכל ייסוריו, והיא שותפה מלאה גם ללבטיו. היא תזכה להגיע אִתו גם אל התיקון שבסוף. כמותו, היא איבדה את כל רכושה, את בניה ובנותיה, ומגבירה נכבדת הפכה להיות אשתו של מוכה שחין עני ועלוב. ואכן, איוב כולל את אשתו עמו בטוב וברע: "אֵת הַטּוֹב נִקְבַּל ... וְאֵת הָרָע לֹא נִקְבַּל". דווקא על הרקע הזה, מזעזע בחומרתו משפט התגובה הראשון שלו לדבריה: "כִּדְבַר אַחַת הִנְבְּלוֹת תִּדְבְּרִי". האם כך עונים את המעייקות (בראשית רבה, ע"א, ז)? גם אם אין בפיו מילת עידוד בשבילה, גם אם אין נחמה – כלום לא ניתן לפייס אותה בלשון רכה יותר? אין לפרש שדבריו נאמרו מתוך רשעות; ודאי נאמרו מתוך מצוקתו וייסוריו. אך גם אם אין אדם נידון על דבריו בעת כעסו, הרי הוא ניכר בעת כזאת (עירובין ס"ה, ב, ורש"י שם). חטא אין כאן, אבל חוסר יכולת להשתתף עמה בעת צרתה – יש ויש. לא בכדי יתאונן איוב בפרק הבדידות על שרוחו זרה לאשתו. אי אפשר לומר שהאשמה כולה מוטלת עליה. מאלי מובן עד כמה מוסיפים הנתק והמתחים בין האיש לאשתו, המתגלעים בעת משבר, לעומק הבדידות ולעוצמת הייסורים.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב', בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 272–273

אפשר ללמוד מהעימות בין איוב לאשתו על כך שהשטן נכשל במזימתו:

"אֲדַבְרָה וְלֹא אֵינְאָנוּ כִּי לֹא כֵן אֲנֹכִי עֹמְדִי" (להלן ט, לה), אמר איוב: איני כמותו, שאמר: "הֲאִשָּׁה אֲשֶׁר נִתְּתָה עִמָּדִי" (בראשית ג, יב), הוא שמע לדברי אשתו, אני לא שמעתי מאשת¹².

בראשית רבה, פרשה יט

איוב פונה מספר פעמים אל ה' ומבקש שד' ימיתנו ויגאלנו בכך מייסוריו, אך הוא אינו מוכן להגיע לכך דרך 'ברכת' אלוהים: לָמָּה יִתֵּן לְעַמְלֵי אֹרֶךְ יָמִים לְמָרִי נֶפֶשׁ: הַמַּחְכִּים לְמוֹת וְאֵינָנוּ וְיִחַפְּרוּ מִמֶּמְטוֹנִים: הַשְׁמַחִים אֵלַי גִּיל יִשְׁשִׁי כִּי יִמָּצְאוּ קֶבֶר (ג, כ-כב). חֲטָאִי מָה אֶפְעַל לְךָ נֹצֵר הָאָדָם לָמָּה שְׁמַתְנִי לְמַפְגֵּעַ לְךָ וְאֶהְיֶה עָלַי לְמִשָּׂא: וּמָה לֹא תִשָּׂא פִשְׁעִי וְתַעֲבִיר אֶת עוֹנִי כִּי עֲתָה לְעֹפֶר אֲשַׁקֵּב וְשַׁחַרְתִּנִּי וְאֵינְנִי (ו, כ-כא).

12. המדרש בנוי על ההשוואה למילה "עומדי" שמופיעה אצל אדם הראשון וגם אצל איוב. אצל אדם הראשון היא נדרשת לגנאי, שלאחר ששמע לקול אשתו שהייתה עימו – חטא. לעומת זאת, איוב לא שמע לקול אשתו שהייתה עימו, ולא חטא. ולפי פרשנות זאת, כך יש לפרש את הפסוק: "אֲדַבְרָה וְלֹא אֵינְאָנוּ" – איוב לא מתיירא לדבר עם האלוה, "כי לא כן אנכי עומדי" – מפני שלא שמע בקול אשתו שהייתה עימו ושידלה אותו לחטוא.

וְלָמָּה מָרַחֵם הוֹצֵאתָנִי אֲגֹעַ וְעֵין לֹא תִרְאֶנִּי (ו, יח).

מדוע לא שלח יד בנפשו? זאת לא נדע. מכל מקום, עולה בבירור משיחתו של איוב עם אשתו, שאין בדעתו 'לברך' אלוהים. אכן, איוב מטיח בדבריו לאורך הספר דברים קשים בקב"ה, ואפילו דברים קשים מאוד. אך הוא אינו 'מברך' את ה'. זהו גבול שהוא אינו עובר אותו. זוהי נקודת זכות לאיוב, ואין להתעלם ממנה. הגם שאיוב נשבר מייסוריו, הוא אינו נשבר כפי שנשברה אשתו ...

דווקא מכוח דבריה של אשת איוב, המייצגים בספר תגובה טבעית לסבל כה גדול, ומכך שאיוב אינו מסכים עימה בשום שלב של הספר, עולה שהשטן נכשל במשימתו, במזימתו. הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 66–67

בִּרְךָ אֱלֹהִים וְמָת – הפועל 'ברך' כמילה מנחה

השורש בר"כ על הטייתו השונות משמש כמילת מפתח בפרקים הראשונים. שש פעמים מופיע הפועל 'ברך' – ארבע פעמים במשמעות של קללה ופעמיים במשמעות של ברכה. השימוש באותו פועל להוראות הפוכות בתכלית מבטא את הניגודיות הקיצונית ביחס שבין האדם לאלוהיו – אמונה צרופה בה' או כפירה מוחלטת בו – שבאים לביטוי באותו פעל.

א, ה – "אוֹלֵי חֲטָאוּ בְנֵי וּבָרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם" (שלילי)

א, יא – "מַעֲשֵׂה יְדֵיו בְּרִכָּת" (חיובי)

א, יב – "אִם לֹא עַל פְּנֵיךְ יִבְרַכְךָ" (שלילי)

א, כא – "ה' נָתַן וְה' לָקַח יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ" (חיובי)

ב, ה – "אִם לֹא אֶל פְּנֵיךְ יִבְרַכְךָ" (שלילי)

ב, ט – "בִּרְךָ אֱלֹהִים וְמָת" (שלילי)

אל מול הייסורים הקשים אין אפשרות לאמירה ממוצעת או רכה. שיא האמונה או שיא הכפירה, שניהם באים מאותו מקור, מאותו שורש לשוני. שורש האמונה הוא שורש הכפירה.

ראינו לעיל¹³ את הוויכוח בין ה' לבין השטן בשאלה אם הברכה – העושר והחיים הטובים – היא הגורם לצדקותו של איוב, או שהברכה היא תוצאה של צדקותו של איוב.

אפשר לומר שגם כאן הביטויים השונים של הפעל 'ברך' מבטאים ויכוח דומה: האם צדקותו של איוב, שבאה לידי ביטוי מעשי גם בהקרבת עולות מחשש כל נדנדו עבירה, "אוֹלֵי חֲטָאוּ בְנֵי וּבָרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם", היא הגורם לעושרו – "מַעֲשֵׂה יְדֵיו בְּרִכָּת"; או שמא ההפך הוא הנכון – העושר הוא הגורם לצדקותו של איוב, ובהיעדר העושר וההנאה תסתלק גם צדקותו, וכלשונו של השטן: "מַעֲשֵׂה יְדֵיו בְּרִכָּת וּמִקְנֵהוּ פָּרִץ בְּאֶרֶץ; וְאוֹלָם שָׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ אִם לֹא עַל פְּנֵיךְ יִבְרַכְךָ", וכהצעתה של אשת איוב – "בִּרְךָ אֱלֹהִים וְמָת!"

ברכת ה' בשיאה באה לידי ביטוי בצידוק הדין המרשים של איוב לאחר מות בניו ובנותיו ואחרי שנלקח רכושו – "ה' נָתַן וְה' לָקַח יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ!" אמירה תמימה ומאמינה זו של איוב נאמרה בתווך בין שני הקטרוגים הזהים¹⁴ של השטן, "אִם לֹא אֶל פְּנֵיךְ יִבְרַכְךָ". מתברר

13. בפסוק 'הִחֲנֵם יְרֵא אִיּוֹב אֱלֹהִים', עמ' 69.

14. למעשה, זהים כמעט, בפעם השנייה נאמר "אִם לֹא עַל פְּנֵיךְ יִבְרַכְךָ".

שדווקא לאחר הפורענות, לאחר הייסורים הראשונים, נתעלה איוב למדרגה החיובית של ברכת ה'. לעומת זאת, לפני כן ואחרי כן היחס בין איוב לברכה ה' היה רק הימנעות מ'לברך' את ה' במשמעות השלילית. קודם לכן חשש איוב – "אולי חטאו בני וגברו אֱלֹהִים בְּלִבָּם" – והקריב עולות לכפרה, אך לא בירך את ה' באופן חיובי. גם אחרי הייסורים בגופו איוב אָמַנָם נמנע מלפעול כפי דברי אשתו "בָּרַךְ אֱלֹהִים וָמָת", אך גם לא בירך את ה' באופן חיובי, לא הצדיק עליו את הדין¹⁵.

פעמים רבות מילה מנחה מופיעה שבע פעמים¹⁶. היכן האזכור השביעי של הברכה? אפשרות אחת היא לומר שהברכה נמצאת בפרק האחרון של ספר איוב – "וְהָיָה בָרַךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ". ברכת ה' חוזרת לאיוב לאחר כל הייסורים והצער. פרשנות כזאת מחברת היטב את שני החלקים הסיפוריים של ספר איוב, בתחילתו ובסופו. היתרון לפרשנות הזאת הוא שמדובר בברכה מפורשת, הסוגרת ומשלימה לא רק את שני החלקים הסיפוריים של ספר איוב, אלא גם מחזירה את איוב למקומו הראוי לו מבחינה רעיונית ומוסרית. אפשרות אחרת היא לומר שהאזכור הבא של 'ברכה' הוא בתחילת פרק ג – "אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיִּקְלָל אֶת יוֹמוֹ". כיוון שלא מדובר על ה', אין חובה להשתמש בפועל 'ברך' במשמעותו השלילית והמקרא כותב במפורש שמדובר בקללה. היתרון שיש בפרשנות כזאת הוא שיש סמיכות בין האזכורים כולם ואין צורך לחפש את האזכור הבא רק בסוף הספר.

כְּדִבֵּר אַחַת הַנִּבְלֹת תְּדַבֵּר

תגובת איוב לדברי אשתו חריפה ביותר: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו כְּדִבֵּר אַחַת הַנִּבְלֹת תְּדַבֵּר". תגובתו מתקשרת לדמותו של הנבל, "אָמַר נָבֵל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים". זו משמעות של כפירה במציאות ה' בעולם, שמתוכה צומחת התנהגות שלילית של לית דין ולית דיין, "הַשְׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֲשֵׂה טוֹב" (תהלים יד, א), וכדברי ישעיהו (לב, ו)¹⁷: "כִּי נָבֵל נִבְלָה יְדַבֵּר וְלִבּוֹ יַעֲשֶׂה אָוֶן לַעֲשׂוֹת חֲנֹף וְלִדְבַר אֵל ה' תוֹעֵה".

דברי אשת איוב חמורים במישור התאולוגי-פילוסופי-דתי. אך אשתו של איוב אינה פילוסופית, ולא נראה שאיוב מנהל עם אשתו דיון כזה. מסתבר יותר שהיא מרחמת עליו

15. אם נתעלם לרגע מההופעה השנייה (מעשה יְדִיו בְּרִכָּת), נקבל את המודל הבא:

הימנעות משלילה – אולי חטאו בני וגברו אֱלֹהִים בְּלִבָּם

קטרוג השטן – אם לא על פְּנֵי יְבָרְךָ

ברכת ה' באופן חיובי – ה' נָתַן וְה' לָקַח יְהִי שֵׁם ה' מְבָרַךְ

קטרוג השטן – אם לא אֵל פְּנֵי יְבָרְךָ

הימנעות משלילה – בָּרַךְ אֱלֹהִים וָמָת

המודל מעמיד את צידוק הדין כשיא של ברכת ה' חיובית ואקטיבית. לא מוזכר שאיוב ברך את ה' בימי הטובה, וגם לאחר התגברות ייסוריו, איוב לא היה מסוגל לברך את ה' באופן חיובי.

ביטוי לכך שמציאות קיומית מקשה על האדם לקרוא בשם ה' ולברכו באה לידי ביטוי בפסוק "פֶּן אֶשְׁבַּע וְכַחֲשֵׁתִי וְאִמַּרְתִּי מִי ה' וְפֶן אֲנֹשׁ וְגִנַּבְתִּי וְתַפְשֵׁתִי שֵׁם אֱלֹהִי" (משלי ל, ט).

16. ראה לדוגמה תנ"ך הרטום-קאסטון, בראשית, מבוא, עמ' 13.

17. למרות שכרכנו כאן את שני המושגים, 'כפירה' ו'ברכת אלקים', יש להבחין ולהבדיל ביניהם. 'כפירה' במובן המודרני משמעה הכחשת קיומו של האל או לפחות הכחשת השגחתו. לעומת זאת, 'ברכת אלקים' משמעה הכרה בקיום האל אך ביקורת עליו, על חסדו או על צדקתו. כך לדוגמה ההבדל בין אלו שאמרו אחרי השואה 'אין אלוהים', לבין אלו שמכירים במציאות האל אך יש להם טענות על חוסר הצדק שנעשה בעולמו.

וחפצה בסיום ייסוריו, ולכן אין להעמיס על דבריה משמעותיות הרות גורל על אופן הנהגת ה' את עולמו. מדוע אפוא איוב מגיב לדבריה בחריפות שכזאת? על מה חרי האף הגדול הזה? כדי לענות על שאלה זאת נבחן את המבנה של פרק א לעומת פרק ב, תיאור שני הסיפורים והניסיונות שאיוב התנסה בהם, כדי לבדוק את תפקידה ומשמעותה של אשת איוב. ההשוואה כאן תעלה שאלות נוספות, וננסה להשיב על השאלות הללו.

פרק א	פרק ב
וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם	וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם
וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן מֵאֵין תָּבֵא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה'	וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן מֵאֵין תָּבֵא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה'
וַיֹּאמֶר מִשּׁוֹט בְּאָרֶץ וּמִהֲתֵהֵלֶךְ בָּהּ	וַיֹּאמֶר מִשּׁוֹט בְּאָרֶץ וּמִהֲתֵהֵלֶךְ בָּהּ
וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשִׁמָּה לָּךְ עַבְדִּי אִיּוֹב	וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשִׁמָּה לָּךְ עַבְדִּי אִיּוֹב
וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר	וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר
הֲכֵאת אִיּוֹב בַּאֲסוֹנוֹת	הֲכֵאת אִיּוֹב בַּאֲסוֹנוֹת
אֵשֶׁת אִיּוֹב	אֵשֶׁת אִיּוֹב
תְּגוֹבַת אִיּוֹב	תְּגוֹבַת אִיּוֹב

מתוך ההשוואה בין המבנה של פרק א והמבנה של פרק ב עולה כי דבריה של אשת איוב הם ההבדל הבולט בין שני הסיפורים. מלבד עצם השוני, דבריה של אשת איוב מופיעים באופן תמוה דווקא בסיפור השני ולא בראשון. דהיינו, אשת איוב סבלה מהאסונות שתוארו בפרק א, אובדן הרכוש והבנים, בדיוק כמו איוב, שהרי מגבירה עשירה ומאם למשפחה מפוארת הפכה להיות ענייה מרוששת ואם שכולה. לעומת זאת, הכאתו של איוב בשחין רע לא פגעה בה. אם כך, מתאים היה שתאמר את דבריה הקשים אחרי הייסורים שהיא סבלה מהם בסיפור הראשון ולא אחרי הכאת איוב בשחין רע בסיפור השני. מדוע אפוא הובאו דבריה של אשת איוב באופן ששובר את ההשוואה בין שני הפרקים, ומדוע דווקא בסיפור השני? ייתכן שדבריה של אשת איוב – "בָּרַךְ אֱלֹהִים וָמָת" – עלו כעת גם בלבו של איוב, לאחר שהוכה בשחין רע. בסוף פרק א כתוב במפורש "לֹא חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תִּפְלָה לָאֱלֹהִים", הרהורי העבירה הללו טרם עלו. לעומת זאת, בסוף פרק ב המקרא מציין "בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו". הפרשנים, בעקבות חז"ל, למדו שבפיו לא חטא אבל בליבו חטא. איוב כועס על ההרהורים הללו שהוא עצמו אינו מעז לומר אותם, "לִבָּא לְפִי לֹא גִלִּיתִי". המחשבות האסורות שלו עצמו מפחידות אותו, ולכן כשהוא שומע את אשתו אומרת במפורש את מה שהוא עצמו מרגיש ולא מעז לומר, הוא מתנפל עליה בתוקפנות: דווקא מפני שמחשבות כאלה עלו גם בראשו. איוב מתרעם על אשתו בגלוי אך מתרעם על עצמו בליבו, ולכן הוא מגרש את המחשבות הללו בכוח גדול וביד חזקה.

אף על פי שדבריה של אשת איוב נדחו בתקיפות, הם באו לידי ביטוי בפרק ג, שם איוב מקלל את יומו. כלומר, גם אם איוב לא קיבל את דברי אשתו, הם השאירו אצלו רושם. המעבר

18. הלב אינו מגלה לפה. האדם אינו מעז לבטא במילים ולומר דברים חמורים שהוא מהרהר בלבו. קהלת רבה (וילנא) פרשה יב.

מפרק א שבו איוב התבטא בצדקות יתרה לפרק ב שבו לא חטא בשפתיו אך חטא בלבו נמשך בפרק ג שבו איוב קילל את יומו.

בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו

כל זמן שה' היטיב עמו, תלה איוב את גורלו הטוב בצדקתו. הוא האמין בכל החכמים שבימיו, כולל רעיו, בתורת הגמול המקובלת, הגורסת שצדיק מקבל שכר על צדקתו והרשע נענש על רשעתו, כלומר שקיים קשר ישיר וסביר בין גורל האדם למעשיו. משבאו עליו הייסורים והוא לא מצא קשר הגיוני בין ייסוריו ובין אורח חייו המוסרי בעבר, נפקחו עיניו לראות שהמקרה שלו איננו כל כך חריג, וכי לעתים קרובות "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", ויש גם מקרים שבהם הצדיקים נכרתים ביחד עם הרשעים. כל זמן שהיה איוב שרוי בטוב, הסתירה שבין אמונתו בהשגחה צודקת לבין המציאות נעלמה מעיניו. משנתרגשו עליו הצרות, נפקחו עיניו, ועולמו נחרב עליו.

יעקב קליין, מבוא לספר איוב, עולם התנ"ך, עמ' 10

למרות שאיוב עומד שוב בניסיון ואינו חוטא, הקושי המתגבר של הייסורים משפיע עליו. להלן נראה כמה הבדלים בין תגובתו של איוב לאחר הייסורים הראשונים, הפגיעה ברכושו ובבניו, לעומת תגובתו לאחר מנת הייסורים השנייה שפגעה בגופו:

לאחר הייסורים הראשונים כתוב על איוב "בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב". לעומת זאת כאן מודגש שאיוב לא חטא בְּשִׁפְתָיו, אבל מסתבר שבלבו יש הרהורים קשים על ה' ועל מידת דינו, וכפי שדרש רבא (בבא בתרא טז, א): "בשפתיו לא חטא, בלבו חטא"; וכפי שכתב התרגום: "בכל דא לא חב איוב בספותוהי, ברם, ברעיוניה הרהר במילין".

לאחר הייסורים הראשונים מוזכר שאיוב "לא נתן תפלה לאלהים", דהיינו לא אמר שפעולות ה' תפלות, ללא טעם. כאן לא מוזכר הדבר, ומתוך ההשוואה המתבקשת מסתבר שאיוב אכן נתן תפלה לאלוהים.

לאחר הייסורים הראשונים איוב הצדיק עליו את הדין: "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מְבָרָךְ". כאן איוב אינו מצדיק עליו את הדין.

לאחר הייסורים הראשונים איוב התייחס באופן אישי לאשר עבר עליו, וציין "עָרַם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרַם אָשׁוּב שָׁמָּה". דהיינו, לא אצא מהעולם עם דבר מפני שלא מגיע לי דבר. לעומת זאת כאן איוב לא מתייחס באופן אישי לאשר עבר עליו, הוא רק מציין שאין ברירה, כך דרכו של עולם, "גם את הטוב נקבל מאת האלהים ואת הרע לא נקבל!"¹⁹

לאחר הייסורים הראשונים איוב לא הזכיר כלל את המילה רָע, לעומת זאת כאן איוב מזכיר את הרע בהקשר ברור לפעולות ה' כלפיו.

הסיבה לשינוי בתגובותיו של איוב היא לא רק מפני שנהיה לו קשה יותר. לאחר הייסורים הראשונים, כשניטלו מאיוב ילדיו ורכושו, אמר איוב: "עָרַם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרַם אָשׁוּב

19. מלבי"ם כאן מתייחס בחומרה גדולה לדברי איוב: "הגם שתשובתו זאת נראה כתשובת ירא ה' וצדיק, וכן פירשוהו המפרשים, אחר הדיוק כבר נגלה מדבריו שבלבבו היה פונה לדברי אוון ומינות", ומייחס לאיוב השקפת עולם פסימית, שבה הרע במציאות הוא יותר מן הטוב. הוא מייחס השקפה זו לאיוב גם בהמשך פירושו.

שְׁמָה, ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מְבָרָךְ". ה' הוא בעל הפיקדון, שבא ונטל את פיקדונו. לעומת זאת, לאחר שנתייטר בגופו שלו, אין כאן רק נטילת הטוב ממנו אלא תחושה שיש רוע שפוגע בו. הניסיון לאיוב קשה יותר לא רק מבחינה כמותית אלא מבחינה עקרונית. עם זאת, למרות שהביטויים של איוב קשים יותר, הוא עדיין ממשיך בתומתו ולא 'מברך' אלוהים. יראת השמיים שלו עדיין מחזיקה מעמד.

לָנוּד לוּ וּלְנַחֲמוֹ

(יא) וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רְעֵי אִיּוֹב אֶת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ אֵלֵיפוֹ הַתִּימָנִי וּבִלְדָד הַשּׁוּחִי וְצוּפָר הַנַּעֲמָתִי וַיַּעֲדוּ יַחְדָּו לְבֹא לָנוּד לוּ וּלְנַחֲמוֹ:

לָנוּד לוּ – אבן עזרא כתב שהוא לקונן²⁰, וספורנו כתב: "ללכת עמו ממקום למקום, שלא ישלח יד בעצמו". ובפשטות נראה שהוא לָנוּד בראש, דהיינו כשהאבל מספר את צערו, השומע נד לו בראשו כדי להביע הזדהות בצערו.

"וּלְנַחֲמוֹ" – כי טבע המצטער כאשר יראה שאחרים משתתפים בצרתו ומצטערים על צערו, יתנחם מעט מעצבו ומרוגזו.

ביאור הגר"א

הביטוי לָנוּד לוּ וּלְנַחֲמוֹ מזכיר את הביטוי בסוף ספר איוב (מב, יא) "וַיִּנְדְּוּ לוּ וַיִּנְחֲמוּ אוֹתוֹ". אולם יש הבדל גדול בין שני המצבים: בסוף הספר מסופר: "וַיָּבֹאוּ אֵלָיו כָּל אָחָיו וְכָל אֲחִיּוֹתָיו וְכָל יָדְעָיו לִפְנֵים וַיֵּאָכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיִּנְדְּוּ לוּ וַיִּנְחֲמוּ אוֹתוֹ עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר הָבִיא ה' עָלָיו וַיִּתְּנוּ לוֹ אִישׁ קְשִׁיטָה אֶחָת וְאִישׁ נֶזֶם זָהָב אֶחָד". בסוף הספר אנו פוגשים אחים ואחיות שלא ידענו על קיומם, והם באים לנחם את איוב עם כל יודעיו לפנים. הם אוכלים עימו לחם בביתו, נדים לו ומנחמים אותו על כל הרעה ואף נותנים לו באופן סמלי, מכבד ומזדהה, מטבע ותכשיט יקר. המנחמים מתנהגים באופן פעיל גם בדיבור וגם במעשים. לעומת זאת, כאן הָרְעִים אָמְנָם באים לָנוּד לוּ וּלְנַחֲמוֹ, אולם הם אינם מסוגלים לדבר כלל כִּי רָאוּ כִּי גָדַל הַכָּאֵב מְאֹד. איוב לא מצליח לקבל מרעיו תנחומים מפני שאין מילה בלשונם.

אגרא דבי טמיא – שתיקותא²¹.

ברכות ו, ב

הדממה יכולה לסמל הזדהות עמוקה, באין מילים לניחומים. ההזדהות הזאת מתקשרת למילה 'יַחְדָּו' שתיארה קרבה עמוקה. לעומת זאת, דווקא אחרי ההזדהות והקרבה, המילים הקשות שיאמרו הָרְעִים לאיוב מכאיבות כפל כפליים.

(יב) וַיִּשְׂאוּ אֶת עֵינֵיהֶם מִרְחוֹק וְלֹא הִכִּירוּהוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעָלוֹ וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל רִאשֵׁיהֶם הַשָּׁמַיְמָה:

20. על הפסוק בישעיהו (נא, יט) "מִי יָנוּד לָךְ".

21. שחר הבאים לבית האבל – שתיקה.

(יג) וַיֵּשְׁבוּ אֶתֹּו לְאַרְצָ שְׁבַעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לַיְלֹוֹת וַאֲיִן דְּבַר אֱלֹוֹ דְּבַר כִּי רָאוּ כִּי גִדְלָ הַכָּאָב מְאֹד:

הדומיה המעיקה והארוכה, שנמשכת שבעה ימים ושבעה לילות, מעמיקה אצל איוב את המודעות למצבו הנורא, מצב שגם רעיו לא מסוגלים להתמודד איתו. אל מול רעיו ההמומים והדוממים שאינם מסוגלים לומר אליו דבר, איוב יפתח את פיו ויקלל את יומו.

"וַאֲיִן דְּבַר אֱלֹוֹ דְּבַר כִּי רָאוּ כִּי גִדְלָ הַכָּאָב מְאֹד" – בנוהג שבעולם, מי שטבעה ספינתו בים ובנוי נותרים, באים אוהבים לנחמו ואומרים לו: אם ממון הפסדת התנחם על בניך, או אם מתו גם בניו ורק גופו נשאר עליו בריא, מנחמים אותו ואומרים לו: התנחם בגופך זה, שהרי הרבה ראינו בני אדם שמתו להם בנים והולידו אחרים. אבל באיוב גדל הכאב מאוד שלא היה להם לנחמו אפילו בגופו.

רבי יוסף קרא

וַיַּעַדֹו יַחַדֹו ... וַיִּשְׁאֹו אֶת עֵינֵיהֶם מִרְחֹוק – המילה יַחַדֹו עומדת בסתירה למילה מִרְחֹוק, והיא מתארת את המורכבות והניגודיות שיש ביחס של הרעים כלפי איוב. המילה יַחַדֹו מתארת קרבה גדולה, הזדהות, השתתפות בסבל. המילה מזכירה את אברהם ואת יצחק הולכים יחד לעקדה, "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחַדֹו"²². התמודדות משותפת עם קושי עשויה לחזק את הקשר בין בני אדם ולגבש אותם, יותר מאשר מפגש ביניהם בעיתות שלום, כשהכל הולך למישרין. מבחינה זאת היחידיו של הרעים עם איוב מחבר ביניהם והם באים להתמודד יחד איתו עם האסונות הכבדים שאירעו לו.

בניגוד לכך, המילה מִרְחֹוק מלמדת על ריחוק וניכור. הם באים אֶמְנֶם לְנוֹד לוֹ וְלִנְחָמוֹ, אך הם נושאים את עיניהם מִרְחֹוק, ללא הזדהות, ולכן וְלֹא הִפְיָרוּ.

וַיִּשְׁאֹו אֶת עֵינֵיהֶם מִרְחֹוק וְלֹא הִפְיָרוּ – כנראה מחמת שנשנתנו פניו מהצרות ומהשחין. רעי איוב נהגו בעצמם מנהגי אבלות כהזדהות עם איוב: וַיִּשְׁאֹו קוֹלָם וַיִּכְבְּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעֹלוֹ וַיִּזְרְקוּ עֶפֶר עַל רִאשֵׁיהֶם הַשְּׁמִימָה²³, וַיֵּשְׁבוּ אֶתֹו לְאַרְצָ, אף על פי שלא היו מחויבים בכך. תחושת הדיכאון והצער על האסונות גרמה לשתיקה ארוכה שנמשכה שְׁבַעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לַיְלֹוֹת, והיא מסמלת את תקופת האבלות. אך גם לאחר תום ה'שבעה' רעיו אינם מוצאים מילות ניחומים לאיוב, נותרת דומיה מעיקה, ולכן – אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיבֹו אֶת פִּיהוֹ. כיוון שהם ממשיכים לשתוק, איוב פותח בדברים²⁴.

22. בראשית כב, ו; שם ח. הצירוף המפתיע יַחַדֹו – מִרְחֹוק מופיע גם שם – "וַיִּשְׁאֹו אֶבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְאֵ אֶת הַמָּקוֹם מִרְחֹוק" (שם ד).

23. העפר שזרקו הַשְּׁמִימָה נפל חזרה גם על ראשם שלהם, בבחינת עימו אנכי בצרה.

24. מצינו את הביטוי "וַאֲחֵרֵי כֵן" כמסמל השהיה ארוכה. גם לאחר התגלות יוסף לאחיו "וְלֹא יָכֹלוּ אֲחָיו לָעֲנוֹת אוֹתוֹ כִּי נִבְהָלוּ מִפְּנֵיו" (בראשית מו, ג). האחים אינם מוצאים מילים. רק לאחר שהות ממושכת, הכוללת את דברי יוסף (עשרה פסוקים, ד-יג), ורק לאחר שבכה על צווארי בנימין אחיו ובנימין בכה על צוואריו, ורק לאחר שנישק לכל אחיו ובכה עליהם, רק אז – "וַאֲחֵרֵי כֵן דִּבְרוּ אֲחָיו אִתּוֹ".

מה עושים חברים שבאים לנחם ורואים לפני עיניהם את חברים במצבו הנורא? תגובתם המיידית של הרעים למראה עיניהם אינה יכולה להיות פתיחה בדברי תנחומים. אין תנחומים, ולכן הם שותקים. רעים אמתיים אינם יכולים לפתוח בדברים כלל כאשר הם עומדים מול שבר כשברו של איוב. חבר המרגיש ממרחק שלוש מאות פרסאות כי קרה משהו לרעהו ויוצא לדרך, אינו יכול להגיע, לנחות לבית האבלים ולפצוח בנאום. תחת זאת, הוא פורץ בבכי. הרעים המתאבלים יחד עם איוב, הם עצמם קורעים קריעה, ויושבים אֶתֹו שבעה, אף על פי שאינם חייבים בכך על פי דין. בזאת מתברר להם, לאיוב ולנו הקוראים כי קודם לכל נחמה, הרי הם בראש ובראשונה חלק מן האבלות. הם נכנסים לתוך עולם הייסורים יחד עם איוב. רק לאחר שמתברר עומק ההזדהות שלהם עם סבלו, מונח ומוכן בסיס האמון, ועל גביו ניתן יהיה להתחיל לפעול לקראת שיקום ונחמה.

ניסיונם של הרעים עדיין לא התחיל. מידת חברותם עם איוב עוד תעמוד במבחנים קשים במהלך הדיון אֶתֹו, אבל את עוצמת הרעות הבסיסית אפשר כבר להבין משלושת הפסוקים הראשונים המתארים את פגישתם עמו. על הרקע הזה, תובן לעומקה עוצמת המכה של הבדידות שתכה שוב כאשר יתברר לאיוב עד כמה רחוקים הרעים ממנו ומעולמו.

ייסוריו של איוב יצרו פער בינו לבין הרעים, ולכן הם "לֹא הִפְיָרוּ". מי שהכיר את חברו בימי בריאותו והצלחתו, ופוגש בו שוב כשהוא חולה ומיוסר, מגיב בסגנון כזה: "הוא נראה נורא", "ממש לא הכרתי אותו". מהמשך הספר יתברר שכאן מדובר בחוסר היכרות במישור פנימי יותר: בין הרעים לאיוב נוצר ניכור משום שחברים זה אינו אותו איוב שהכירו בפגישתם הקודמת, בטרם קרהו האסון.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב',

בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 274

וַיַּעַדֹו יַחַדֹו לְבֹוא – או חברות או מיתותא

שלושת רעי איוב תופסים חלק מרכזי ומשמעותי ביותר בספר. איזה סוג של חברים היו הם לאיוב?

מהמדרש עולה שהייתה זו חברות נאמנה מאוד.

"וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רְעֵי אִיבֹו וגו' וַיַּעַדֹו", אמר רב יהודה אמר רב: מלמד שנכנסו כולם בשער אחד. תנא, בין כל אחד ואחד שלש מאות פרסה. מנא ידעי? איכא דאמרי כלילא הוא דאית להו ואיכא דאמרי אילני הוא דאית להו כיון דכמישי הוּו ידעי²⁵. אמר רבא: היינו דאמרי אינשי – או חברותא כחברי דאיוב או מיתותא.

ילקוט שמעוני איוב, רמז תתצג

כך גם עולה מהתרגום על הפסוק:

ושמעו תלתא חברי איוב ית כל בישתא דא דאתת עלוהי, כד חמון ית אליני פרדסהון די יבישו, ולחם סעודתהון התהפך לביסרא חיא, וחמר משתיהון אתהפך לדמא²⁶.

25. תרגום: מנין ידעו? יש אומרים ורד היה להם ויש אומרים שאילן היה להם, וכיון שהתייבש – היו יודעים.

26. תרגום: וישמעו שלושת רעי איוב את כל הרעה הבאה עליו. כשראו את האילנות בפרדס שיבשו, ולחם סעודתם

המדרש מצטט את הביטוי המפורסם 'או חברותא – או מיתותא' בשינוי קל²⁷, כאמירה הנאמרת בפי הבריות: 'או חברותא כחברי דאיוב או מיתותא'. דהיינו, חברי איוב מתוארים כחברים קרובים ביותר, אוהבים וקשורים עמוק בנפשם פנימה גם כשאינם עומדים בקשר ממשי.

היחס החברי והמכבד אף הופך בפי חז"ל לדוגמה חיובית כיצד יש לנהל ויכוח:

ואינו נבהל להשיב – זה אליהו בן ברכאל הבוץ, שנאמר: "אִמְרָתִי יָמִים יִדְבְּרוּ" (להלן לב, ז), מלמד שהיו יושבין ושותקין לפני איוב. עמד היו עומדין, ישב היו יושבין, אכל היו אוכלין, שתה היו שותין, עד שנטל מהם רשות (וקלל את יומו) שנאמר: "אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיִּקְלַל אֶת יוֹמוֹ" ... ומנין שלא ענו בערבוביא? שנאמר: "וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר: "וַיַּעַן אֱלֹהֵי הַתִּימָנִי וַיֹּאמֶר: "וַיַּעַן בְּלִדְדֵּי הַשּׁוּחִי וַיֹּאמֶר: "וַיַּעַן צֶפֶר הַנַּעֲמָתִי וַיֹּאמֶר: "וַיַּעַן אֱלִיהוּא בֶן בִּרְכָאֵל הַבּוֹזִי וַיֹּאמֶר". סדרן הכתוב אחד אחד. אלא להודיע לכל באי עולם שאין חכם מדבר לפני מי שגדול הימנו בחכמה ואינו נכנס לתוך דברי חברו ואינו נבהל להשיב.

אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק לז

יחס חיובי כזה שמביע קרבה גדולה וקשר עמוק בין איוב לרעיו חשוב מאוד להבנת הוויכוח הנוקב ביניהם, כפי שמובא בהמשך הספר. הדיון שהופך לוויכוח קשה ומכאיב מתרחש בין איוב לחברים הקרובים אליו ביותר. אמירות קשות הנאמרות מצד חברים קרובים שטוענים טענות קשות כלפי איוב הן ניסיון קשה ביותר.

חבריו הקרובים של אדם אמורים לבוא אליו בשעת קושי וצער, לנווד לו ולנחמו, לעודדו ולעמוד לצדו. מסתבר שגם כאן זאת הייתה המגמה הראשונית של רעי איוב. אולם תוך כדי הדיון נאמרו דברים קשים, והדיון הפך לוויכוח מר. במקום עידוד, תמיכה והזדהות, איוב נידון ברותחין על ידי חבריו הקרובים. איוב הגיב בכעס, לעיתים בזלזול, אך גם בכאב גדול על דברי רעיו.

האסונות ברכושו ובנותיו היו הניסיון הראשון; הכאתו בשחין רע הייתה הניסיון השני; דברי אשתו – "כִּרְךָ אֱלֹהִים וָמָת" – היו הניסיון השלישי; הוויכוח המר והנוקב עד התהום עם רעיו הוא הניסיון הרביעי.

יש מגמה בסיפור הייסורים, האסונות והניסיונות שהולכים והופכים להיות קשים יותר ויותר. מסתבר שהעימות המתמשך אל מול רעיו והדברים הנוקבים ההולכים ומתעצמים הנאמרים בו, עד להאשמות חמורות ושירות שבהן איוב מואשם, הוא הניסיון הקשה ביותר. גם מבחינה ספרותית יש כאן מבנה של שלושה וארבעה, כשכל סיפור הרקע והייסורים הוא הכנה לוויכוח בין איוב לרעיו, שהוא עיקר ספר איוב ותכליתו²⁸.

הפך לבשר חי, ויין משתיהם הפך לדם.

27. ראה גם להלן עמ' 143, הערה 12.

28. על מבנה שלושה וארבעה ולמשמעותו ראה לעיל, עמ' 71.

פרק ג

אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיִּקְלַל אֶת יוֹמוֹ

מצאנו הנביאים מקללים כן, כי כן ירמיהו אמר "אָרוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יִלְדָתִי בּוֹ" (ירמיהו כ, יד)¹. רק הכוונה באיוב הייתה רעה כאשר אבאר, וחבריו הכירו מחשבתו מתוך דבריו, ולכן ענוהו קשות.

רמב"ן ג, א

ועניין הקללה היה שלא תתעבר אשה בלילה כמוהו ולא ייוולד שום נולד ביום שנולדתי בו, שלא יקרה להם כמו שקרה לי.

רבי עובדיה ספורנו ג, ג

ככלל, אפשר לראות הקרפה בדבריו של איוב כלפי ה' ככל שייסוריו מתגברים. לעיל² ראינו את ההבדל בין דבריו של איוב לאחר הייסורים הראשונים לבין דבריו לאחר הייסורים השניים. אם לאחר הייסורים הראשונים "בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תַּפְּלָה לְאֱלֹהִים", והצדיק עליו את הדין, ולא הזכיר כלל את המילה 'רע', הרי לעומת זאת, לאחר מנת הייסורים השנייה שפגעה גם בגופו, "לֹא חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו" – אבל מסתבר שבלבו יש הרהורים קשים על ה' ועל מידת דינו; איוב לא הצדיק עליו את הדין; איוב הזכיר את המילה 'רע'. כאן, לאחר המפגש המעיק מול רעיו, איוב מחריף את תגובתו, ולא רק בהרהור אלא בפה מלא, הוא מקלל את יומו. באופן רשמי וכלפי חוץ איוב מקלל את יומו, אך בעצם הוא מקלל את כל מציאות חייו, בהעדיפו מוות על פני חיים. כשאיוב מקלל את מציאות חייו יש בכך גם ביקורת חריפה על המציאות כולה וגם על מי שברא מציאות כזאת. בקללתו של איוב יש אפוא יותר מקורטוב של רמז לביקורת כלפי הבורא³.

1. אם כך, מדוע אין באים בטענות כלפי ירמיהו? התשובה היא שאצל ירמיהו יש מצבי רוח שונים, הוא רב אנפין, ואחרי שהוא מקלל הוא חוזר להוכיח את עם ישראל כדי להציל אותם מחורבן. ירמיהו זועק כדי לתקן את המצב ולמנוע את החורבן, אין אצלו ייאוש אלא זעקה. אצל ירמיהו הקללה היא חלק ממכלול מורכב. ירמיהו סובל למען עם ישראל, וההיבט האישי שלו הוא חלק ממערכת כללית. לעומת זאת, אצל איוב הקללה מייצגת את מהות דבריו, הוא לא חדל מלהתלונן, הייאוש הופך להיות מאפיין שלו, והוא מתייחס רק לעצמו. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 7. ראה גם לעיל, עמ' 55, הערה 16.

2. בפסקה שכתרתה 'בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו', עמ' 90.

3. הנושא של דיבור כלפי הבורא וברכת ה' עולה פעמים רבות בספר איוב. בתחילת הספר איוב מביא עולות מפני הספק; החשש הוא ברכת האל, זה החטא שאיוב חושש ממנו יותר מכל. זה עולם החרדה של איוב, שאף אחד מבניו לא ידבר ואפילו לא יחשוב באופן שלילי על הבורא. זאת גם תגובתו של איוב בפעם הראשונה – צידוק הדין – "ה' נָתַן וְה' לָקַח יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ", במשמעות החיובית, כתגובת נגד "לֹא חָטָא אִיּוֹב", לא 'בִּירָךְ' את הבורא במשמעות השלילית. זה גם הנושא היחידי המדובר בין איוב לאשתו – ברכת ה'. כעת איוב מחריף ומגדף – את יומו, את רעיו, ואולי אף את הבורא. הָרָעִים מוֹדְדִים אֶת אִיּוֹב וּמִבְקָרִים אוֹתוֹ בהתייחסות לתחום שהיה חשוב לו ביותר – ברכת ה'. כיוון שאיוב מחריף ומגדף, רעיו טוענים שלא ייתכן שאדם כמוהו היה צדיק. תודה לידידי ד"ר מיכה גודמן שהעירני על כך.

פרק ג – מבנה

יש להבדיל בין מבנה פרק לבין חלוקת פרק. חלוקת פרק באה להגדיר נושאים שונים שיש בפרק כדי להקל על הבנתו. לעומת זאת, מבנה אינו רק חלוקה לחלקים אלא סידורם באופן מסוים שהוא גם סוג של פרשנות.

הצגה סכמתית של המבנה – המבנה כאן כפול משתי בחינות. ראשית, יש כאן מבנה נפרד לכל אחד משני חלקי הפרק; ושנית, כל אחד מחלקים אלו בנוי משתי צלעות. הצלע הימנית מסמלת את הצד החיובי, הרצוי, שלא התממש. הצלע השמאלית מסמלת את הצד השלילי, הבלתי רצוי, שהתממש.

המבנה פותח בכותרת כללית, ויש פסוק שסוגר את המבנה הכפול, הן בחלקו הראשון והן בחלקו השני. הפסוק החותם את המבנה של החלק הראשון בנוי כמשפט אחד, הפסוק החותם את המבנה של החלק השני בנוי בשתי צלעות. כדלהלן:

פתיחה כללית

חלק ראשון – קללת היום והלילה

פתיחה – פסוק אחד – שתי צלעות (ג)

צלע א – יום צלע ב – לילה

פירוט – ארבעה פסוקים – שני פסוקים לכל צלע (ד-ה; ו-ז)

צלע א – יום צלע ב – לילה

סיום – שני פסוקים – פסוק לכל צלע (ח; ט)

צלע א – יום צלע ב – לילה

נימוק – פסוק אחד – צלע אחת (י)

חלק שני – חוסר הטעם בחיי סבל

פתיחה – פסוק אחד לכל צלע (יא; יב)

צלע א – משאלה צלע ב – שאלה

פירוט – שבעה פסוקים (יג-ט)

צלע א – משאלה צלע ב – שאלה

פסוק סוגר – שתי צלעות (כו)

שלושה תיאורים – החיובי לא קרה תיאור אחד – השלילי קרה

לאחר הצבת המבנה ננסה לנתח את משמעותו.

חלק ראשון – קללת היום והלילה

(א) אחרי כן פתח איוב את פיהו ויקלל את יומו:

(ב) ויען איוב ויאמר:

יום לילה

(ג) יאבד יום אולד בו והלילה אמר הרה גבר:

(ד) היום ההוא יהי חשך היום ההוא יהי חשך

אל ידרשנו אלוה ממעל אל יחד בימי שנה

ואל תופע עליו נהרה: במספר ירחים אל יבא:

(ה) יגאלהו חשך וצלמות הנה הלילה ההוא יהי גלמוד

תשכן עליו עננה אל תבא רננה בו:

יבעתהו כמרירי יום:

(ו) יקבהו אררי יום יחשכו כוכבי נשפז

העתידים ערר לויתן: יקו לאור ואין

ואל יראה בעפעפי שחר:

הנימוק

(ז) כי לא סגר דלתי בטני ויסתר עמל מעיני:

חלק שני – חוסר הטעם בחיי סבל

משאלה

שאלה

(א) למה לא מרחם אמות לבדוע קדמוני ברכים

מבטן יצאתי ואגוע: ומה שדים כי אינק:

(ב) כי עתה שכבתי ואשקוט תיאור סבל כללי

ישנתי אז ינוח לי: למה יתן לעמל אור

ועם מלכים ויעצי ארץ: וחיים למרי נפש:

(ג) הבנים חרבות למו: המחכים למות ואיננו

או עם שרים זהב להם: ויחפרהו מפטמונים:

(ד) הממלאים בתייהם כסף: השמחים אלי גיל

(ה) או כנפל טמון לא אהיה: ישישו כי ימצאו קבר:

בעללים לא ראו אור:

(ו) שם רשעים חדלו רגז: תיאור סבלו של איוב

ושם ינוחו יגיעי כח: לגבר אשר דרכו נסתרה

(ז) יחד אסירים שאננו: ויסך אלוה בעדו:

(ח) לא שמעו קול נגש: כי לפני לחמי אנחתי תבא

(ט) קטן וגדול שם הוא: ויתכו כמים שאגתי:

(י) ועבד חפשי מאדניו: כי פחד פחדתי ויאתניני

ואשר יגדתי יבא לי: ואשר יגדתי יבא לי:

פסוק סוגר

(כ) לא שלותי

ולא שקטתי

ולא נחתי

ויבא רגז:

חציו הראשון של הפרק יוצר הקבלה בין היום ללילה. הכותרת (פסוק ב) כוללת את היום ואת הלילה ולאחר מכן יש התייחסות לסירוגין ליום וללילה, בשתי צלעות מקבילות⁴. תלונת איוב פותחת בקללת היום שבו נולד והלילה שבו נוצר. הנימוק לקללת היום והלילה מובא כפסוק הסוגר את הפסקה הראשונה (פסוק י) – "כִּי לֹא סָגַר דְּלִתִּי בְּטִנִּי וַיִּסְתֶּר עָמָל מִעֵינַי" – טוב היה לאיוב לו לא היה נולד לעמל ולייסורים⁵. בחלק השני איוב מוסיף ומבאר מדוע טוב מותו מחייו ומוטב היה אילו לא היה נולד כלל⁶. גם כאן יש הקבלה בין שתי צלעות – משאלה ושאלה. משאלה – הלוואי שהיה מת בטרם נולד, בהשקט ובמנוחה, ללא הרוגז והצער שהם מנת חלקו; שאלה – מדוע נולד לחיים מרים שכל תכליתם היא רק המתנה למוות⁷? שלושה פסוקים עוסקים בתיאור הסבל הכללי העובר על האדם המתייסר, ובשלושה פסוקים איוב מדבר על עצמו ומתאר את סבלו שלו. הפסוק החותם חוזר שוב על שתי הצלעות – משאלה ושאלה. בצלע של המשאלה מתאר איוב כיצד לא התמלאו משאלותיו לשלווה, לשקט ולנחת: "לֹא שָׁלוֹתִי, וְלֹא שְׁקָטִיתִי, וְלֹא נָחִיתִי". בצלע של השאלה מעמיד איוב את הקושי והצער שהיו מנת חלקו, "וַיָּבֹא רָגֶז", תיאור שמעצים את השאלה – אם כך, מה לשם מה לחיות?⁸ הפסוק החותם את הפרק חוזר שוב למספר ארבע. אותו מספר שתיאר את תכונותיו של איוב – "תָּם וַיֵּשֶׁר וַיְרֹא אֱלֹהִים וַיְסַר מִרְעֵי"; אותו מספר שתיאר גם את עושרו של איוב – צאן, גמלים, צמד בקר ואתונות. המספר ארבע מקביל גם לארבע הפורעניות שהעבירו אותו ממצבו השלום והשקט אל ייסוריו הקשים שגורמים לו צער ורוגז. גם פסוק זה כתוב במתכונת של שלושה וארבעה⁹, שלוש הצלעות הראשונות הן הכנה לשיא שמובא בצלע הרביעית.

4. במבנה כאן ייחסנו את פסוק ח לצלע של היום, כפי פרשנות רש"י, אבן עזרא, רמב"ן וספורנו, ויש שפירשו פסוק זה כמוסב על הלילות (ראה דעת מקרא).
5. הסבר מדוע איוב מקלל דווקא את היום, את הלילה ואת גרמי השמיים הובא לעיל בפרקי ההקדמה והעיון, בפסקה 'רמב"ן - מעשה שהיה כך היה', עמ' 54.
6. דברי איוב מזכירים את דברי קהלת (ו, ג) "אִם יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה וְשָׁנִים רְבוֹת יִחִיהַ וְרַב שָׁיְהִיוּ יָמָיו וְשָׁנָיו וְנִפְשׁוּ לֹא תִשָּׁבַע מִן הַטּוֹבָה וְגַם קְבוּרָה לֹא הִיְתָה לוֹ אֲמַרְתִּי טוֹב מִמָּוְנוֹ הַנָּפֵל". גם קהלת וגם איוב מעדיפים את המוות על פני החיים. אך ההשוואה מראה גם את ההבדל ביניהם – קהלת כותב את דבריו כמתבונן פילוסופי אדיש, לדידו זאת תובנת חיים חיצונית. איוב אומר זאת מדם ליבו, מתוך ייאוש אישי עמוק. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 7.
7. "יִשְׁנָתִי אֲזֻ יָנוּחַ לִי" – כשם שהשינה היא מפלט זמני מהחיים, כך המוות הוא המפלט הקבוע מהחיים. "יִחַד אֲסִירִים שְׁאֵנָנוּ לֹא שָׁמְעוּ קוֹל נִגְשׁ", בני האדם הסובלים הם אסירים בכלא החיים. המוות מתואר כיציאה מהכלא אל מציאות שאננה ללא נוגש ומציק.
8. על מבנה של שלושה וארבעה ומשמעותו ראה לעיל, עמ' 71.

פרק ג – תוכן והסבר מילים

בפסוקים א–ט שבהם איוב מקלל את יום הולדתו, מובאים מונחים רבים מתחום המטאורולוגיה והאסטרונומיה (יום, לילה, חושך, נהרה, עננה, כוכבים, נשף, שחר, שנה, ירחים). מיד אחר כך, בתיאור נסיבות הולדתו (פסוקים י–יב) משולבות מילים הקשורות באברי גוף (בטן, עיניים, ברכיים, שדיים). בחלק השני של השיר, בתיאור השאול, שבה מוצאים כל בני האדם מנוחת עולם (פסוקים יג–יט), מרוכזים מונחים המציינים טיפוסים שונים של בני אדם (מלכים, יועצים, שרים, נפל, עוללים, רשעים, יגיעי כוח, אסירים, נוגש, קטן, גדול, עבד, אדון; והשווה עוד להלן עמל, מרי נפש, גבר). בשימוש מתוחכם באוצר מילים זה בונה המחבר גשר בין סיפור המסגרת ה"ביוגרפי" והעלילתי (פרקים א–ב) ובין מחזור הוויכוחים התיאורטי (פרקים ד ואילך), שבו נדונות שאלות עקרוניות הקשורות בבעיות הגמול.

יעקב קליין, עולם התנ"ך, עמ' 37

■ פרק ג

(א) אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיִּקְלַל אֶת יוֹמוֹ:

אַחֲרֵי כֵן – אחרי ההמתנה הארוכה לנחמת הרעים, נחמה שבוששה לבוא, פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ, ושם קץ לדממה המדכאת יותר מביטויים של קללה ושל ייאוש (ביאורים לספר איוב), וַיִּקְלַל אֶת יוֹמוֹ.

(ב) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

'ענייה' שאחריה 'אמירה' היא הרמת הקול, כמו "וַיַּעֲנוּ הַלְוִיִּם וַאֲמָרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם" (דברים כז, יד. רש"י).

(ג) יֹאבֵד יוֹם אֲוִלְדִּי בּוֹ וְהַלִּילָה אָמַר הָרָה גִּבְרִי:

יֹאבֵד יוֹם אֲוִלְדִּי בּוֹ – "שהיה אומר: הלוואי ויאבד היום שהייתי עתיד להיוולד בו, ואז לא הייתי נולד"⁹. וְהַלִּילָה אָמַר הָרָה גִּבְרִי – הלילה שבו עיבר אבי את אמי.

אמר רבי מרינוס בר אושעיא: אמר איוב: הלוואי היתה אמי נדה בשעה שבא אבי להזיקק לה, שתאמר לו: הָרָה גִּבְרִי – אין עכשיו עת הריון מגבר¹⁰.

בראשית רבה, פרשה סד

9. רש"י. לדעת רמב"ן ראה לעיל, הערה 5.
10. מסתבר שמדרש זה מתבסס גם על הפסוק בהמשך – "הֲנֶה הַלִּילָה הַהוּא יְהִי גִלְמוֹד" – שאם אביו של איוב היה גלמוד באותו לילה ולא היה מזדווג עם אימו, איוב לא היה נולד, וכדברי המלבי"ם על הפסוק שיובאו להלן. "הָרָה גִּבְרִי" מתבאר במדרש על אביו של איוב, אך יכול להתבאר גם על איוב עצמו, הלילה שבו הפך לעובר ברחם אימו.

(ד-ט) הַיּוֹם הַהוּא יְהִי חֹשֶׁךְ אֶל יִדְרֶשְׁהוּ אֱלֹהִים מִמַּעַל וְאֶל תּוֹפַע עָלָיו נִהְרָה: יִגְאָלְהוּ חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת תִּשְׁכֹּן עָלָיו עֲנָנָה יִבְעֲתוּהוּ כְּמִרְיֵי יוֹם: הַלִּילָה הַהוּא יִקְחֵהוּ אֶפֶס אֶל יַחַד בִּימֵי שָׁנָה בְּמִסְפַּר יָרְחִים אֶל יָבֵא: הִנֵּה הַלִּילָה הַהוּא יְהִי גִלְמוּד אֶל תִּבָּא רִנָּה בּוֹ: יִקְבְּהוּ אֲרָרֵי יוֹם הָעֲתִידִים עָרֵר לְוִיתָן: יַחֲשֹׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ יָקוּ לְאֹר וְאֵין וְאֶל יִרְאֶה בְּעַפְעָפֵי שָׁחַר:

בולט הניגוד בין יום, שמסמל אור וטוב, לבין שלל הכינויים שוללי האור שבהם מכנה איוב את יום לידתו ואת ליל הורתו – חֹשֶׁךְ, אֶל תּוֹפַע עָלָיו נִהְרָה, חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת, עֲנָנָה, אֶפֶס, יַחֲשֹׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ, יָקוּ לְאֹר וְאֵין וְאֶל יִרְאֶה בְּעַפְעָפֵי שָׁחַר. אפילו אור מועט – נִהְרָה, כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ¹¹, עַפְעָפֵי שָׁחַר – לא יופיע בו. הוא מסמל חוסר תקווה ואכזבה, יָקוּ לְאֹר וְאֵין; לא תהיה בו שמחה, אֶל יַחַד; ואפילו שירה קלה, רִנָּה, לא תישמע בו. הדימויים הללו מסמלים גועל וליכלוך – יִגְאָלְהוּ¹², פחד ובעתה – יִבְעֲתוּהוּ; בדידות – יְהִי גִלְמוּד; ואת סילוק ההופעה האלוהית בעולם – אֶל יִדְרֶשְׁהוּ אֱלֹהִים מִמַּעַל. מתוך כובד הצער והיגון שבהולדתו, איוב מבקש אף למחוק את יום לידתו המקולל ממסגרת הזמנים, אֶל יַחַד¹³ בִּימֵי שָׁנָה בְּמִסְפַּר יָרְחִים אֶל יָבֵא.

יאבד יום אֶלְדִּי בו ... והנכון בעיני, כי הוא אומר: היום שנולדתי בו שהוא יום ראשון בשבוע על דרך משל, יאבד משנות העולם ואל יבוא עוד בשנים הבאות במספר הימים והירחים, בעבור שהרע לי ולא סגר דלתי בטני.

רמב"ן

וענין הקללה היה שלא תתעבר אשה בלילה כמוהו, ולא ייוולד שום נולד ביום שנולדתי בו, שלא יקרה להם כמו שקרה לי.

רבי עובדיה ספורנו

הִנֵּה – אחר שמוכרח לפי המערכת כי הוולד הנקלט בהריון בלילה הזה יהיה גבר לא יצלח בימיו ... אם כן מהראוי כי הַלִּילָה הַהוּא יְהִי גִלְמוּד – שלא יתהווה בו זיווגים וחבורי איש ואישה, וגם אֶל תִּבָּא רִנָּה בּוֹ – שהוא רננת חיתונים, קול חתן וקול כלה.

מלבי"ם

איוב לא מסתפק בקללות הנמרצות שלו אלא מצרף אליו מומחים לקללות – יִקְבְּהוּ אֲרָרֵי יוֹם משוררים שמקוננים על הימים הארוכים, ומעוררים את הבריות לבכות ולספוד, הָעֲתִידִים

11. נשף הוא תחילת הלילה וסופו, ברכות ג, ב. וראה מלבי"ם (להלן ז, ד), שכתב שהוא הכוכב שמאיר בזמן המעבר בין יום ללילה, ומסתבר שהוא נוגה או כוכב חמה. בפירוש דעת מקרא כתב שהפסוק מכוון כנגד שלוש האשמות של הלילה: "יַחֲשֹׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ" כנגד האשומה הראשונה, ו'נִשְׁפּוֹ' כאן הוא תחילת הלילה; "יָקוּ לְאֹר וְאֵין" כנגד האשומה השנייה שאורה מועט; "וְאֶל יִרְאֶה בְּעַפְעָפֵי שָׁחַר" כנגד אשומה הבוקר.
12. כמו "לִחֶם מִגָּאֵל", מלאכי א, ז, וכך כתבו התרגום והמפרשים. ופירוש מצודות כתב שהוא כמו 'יגעלהו' בעי"ן. רלב"ג פירש שיהיו גואלי וקרובי חושך וצלמוות, שישכנו עימו תמיד. ואפשר להוסיף על כך שהחושך הקדמון קדם לבריאת האור, ולפי זה יִגְאָלְהוּ חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת – החושך הקדמון יחזור ויבטל את האור.
13. יַחַד – יתאחד, יצטרף, כמו "בְּסֻדָּם אֶל תִּבָּא נִפְשֵׁי, בְּקֹהֶלם אֶל תַּחַד כְּבָדִּי", בראשית מט, ו.

עַר לְוִיתָן – שירת קינה על מת¹⁴. והמפרשים החדשים ביארו שאַרְרֵי יוֹם הם הקוסמים שיודעים לקלל את הימים ואף היו יודעים לקלל מפלצות ימיות כגון הַלִּיתָן, שאי אפשר לצודו, והיו מביאים קוסמים מיוחדים כדי להחריד אותו מרבצו ולהתגבר עליו בקלותיהם. קללות היוצאות מפי קוסמים כאלה בוודאי נחשבו לנוראות מאוד, ומי שנתקלל בהן אין לו עוד תקנה¹⁵.

מלבד הַלִּיתָן, איוב מזכיר מזיק מבעית נוסף – מְרִירֵי יוֹם – "מזיקין המושלים בצהרים, כמו קָטָב מְרִירֵי (דברים לב, כד), והוא מושל בצהרים, שנאמר: מְקָטָב יִשׁוּד צָהָרִים"¹⁶. שלטון של מזיקים כאלה מלמד על צמצום ההופעה האלוהית בעולם. אבן עזרא ביאר כְּמִרְיֵי יוֹם: חוזק החום הדומה לסם המוות, ורמב"ן כתב שהוא אוויר מחלת הדָּבָר.

(י) **כִּי לֹא סָגַר דִּלְתִּי בְטָנִי וַיִּסְתֵּר עֲמָל מַעֲיִנִּי:**

ביאר הטעם מה שקילל את ליל ההריון, שהוא מפני שהלילה לא סגר את דלתות בטן אמו, שדרך שם נכנס הזרע שממנו נוצר. רוצה לומר, אחר שהלילה ידע שמזל הנוצר יהיה רע לפי חיוב המערכת, היה לו לסגור פי הרחם בל יקלוט הריון.

מלבי"ם

(יא) **לָמָּה לֹא מִרְחַם אֲמוֹת מִבְטֵן יִצְאָתִי וְאֶגֹּעַ:**

איוב מתלונן על כי לא מת ברחם אמו, כמו "אֲשֶׁר לֹא מוֹתַתִּנִּי מִרְחַם וְתָהִי לִי אִמִּי קִבְּרִי וְרַחֲמָה הָרַת עוֹלָם" (ירמיהו כ, יז), או על כך שלא מת מיד בצאתו מהרחם, בהקבלה ל-מִבְטֵן יִצְאָתִי וְאֶגֹּעַ. וכן הוא בדבריו להלן (י, יח-יט), "לָמָּה מִרְחַם הוֹצֵאתִנִּי אֶגֹּעַ וְעֵין לֹא תִרְאֵנִי: כֹּאֲשֶׁר לֹא הָיִיתִי אֶהְיֶה מִבְטֵן לִקְבֵּר אוֹבֵל".

(יב) **מִדּוּעַ קִדְמוֹנִי בְרָכִים וְמָה שְׂדִים כִּי אֵינִק:**

מִדּוּעַ קִדְמוֹנִי בְרָכִים – בפשטות הן ברכי אמו או ברכי המיילדת (רש"י. מצודות), והמפרשים החדשים כתבו שבמזרח הקדום המנהג היה שהיו מושיבים את הרך הנולד על ברכי אדם שהיה מיועד לכך¹⁷, ועל ידי כך היו נקשרים יחסי קרבה בין הוולד ובין מי שעל ברכיו נולד, והלז היה מתחייב לטפל בו כאילו הוא אביו ואמו. שאלה זאת מצטרפת לשאלת ההמשך – וְמָה שְׂדִים כִּי אֵינִק – למה? לשם מה גידלוני? ונמצא שתלונת איוב היא גם על לידתו וגם על

14. משנה, מועד קטן פרק א, ה: "לא יעורר אדם על מתו". וכך ביארו המפרשים על פי הירושלמי, שם: "לא תעורר אישה לוותה במועד".
15. כפי חלק מהפרשנויות על הפסוק "יִכְרוּ עָלָיו חֲבָרִים", להלן מ, ל, עמ' 599. דעת מקרא.
16. תהלים צא, ו. רש"י. רמב"ן כתב: "יִבְעֲתוּהוּ הַחֹשֶׁךְ וְהַצִּלְמוֹת, שִׁיחִיה כָּל אָדָם נִבְעֵת בּוּ מִן הַחֹשֶׁךְ וְהַצִּלְמוֹת הַמוֹשִׁלִּים בּוֹ". ואם מדובר על שעות היום, ייתכן שהם העננים השחורים שמסתירים את האור, או ליקוי חמה שמתרחש על ידי המזיקים הללו.
17. ראה בראשית ל, ג: "וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֲמַתִּי בָלָהָ בֵּא אֵלֶיהָ וְתֵלֵד עָלַי בְּרִכִּי", וכן שם נ, כג: "גַּם בְּנֵי מִכִּיר בְּנֵי מְנַשֶּׁה יִלְדוּ עַל בְּרִכִּי יוֹסֵף".

קבלת האחריות לטפל בו אחרי לידתו. פסוק יא הוא משאלה, הלוואי שלא היה נולד כלל; ופסוק יב הוא שאלה, מדוע ולשם מה נולד.

(ג) **כִּי עָתָה שְׁכַבְתִּי וְאַשְׁקוּט יִשְׁנֵנִי אֶז יָנוּחַ לִי:**

חוזר למשאלה – אילו לא נולדתי – כִּי עָתָה שְׁכַבְתִּי וְאַשְׁקוּט, יִשְׁנֵנִי אֶז יָנוּחַ לִי.

(יד-ט) **עַם מְלָכִים וְיַעֲצִי אֶרֶץ הַבְּנִים חֲרָבוֹת לְמוֹ: או עַם שָׂרִים זָהָב לָהֶם הַמַּמְלָאִים בְּתִיָּהֶם כֶּסֶף: או כְּנָפֶל טָמוֹן לֹא אֶהְיֶה בְּעַלְלִים לֹא רָאוּ אֹר: שֵׁם רִשְׁעִים חָדְלוּ רָגְזוּ וְשֵׁם יָנוּחוּ יִגְיעִי כֹחַ: יַחַד אֲסִירִים שְׁאֲנָנוּ לֹא שָׁמְעוּ קוֹל נִגְשׁ: קָטָן וְגָדוֹל שֵׁם הוּא וְעֶבֶד חֲפָשִׁי מֵאֲדָנָיו:**

איוב מזכיר נכבדי ארץ – מְלָכִים וְיַעֲצִי אֶרֶץ, שָׂרִים – עם הפחותים ביותר – נָפֶל, עַלְלִים, רִשְׁעִים, יִגְיעִי כֹחַ וְאֲסִירִים. ההתייחסות לנכבדים עשויה להתפרש גם כלגלוג. הם בונים לעצמם בתים מפוארים ומצבות זיכרון שעתידים להפוך לחורבות, הם ממלאים בתיים כסף וזהב, אך איזו תועלת תישאר להם מכל אוצרותיהם לאחר פטירתם? לאחר המוות הם יהיו בכפיפה אחת עם הבוזיים והפחותים – קָטָן וְגָדוֹל שֵׁם הוּא וְעֶבֶד חֲפָשִׁי מֵאֲדָנָיו. מכאן חוזר איוב למסקנה הבלתי נמנעת, כי אם בסופו של דבר אין יתרון לנכבדים העשירים על פני הבוזיים הנחותים, ואף לא על הנפלים והעוללים שלא ראו אור, מה אפוא תכלית המאמץ האנושי השואף לכבוד, לגדולה ולעושר? טוב היה להם שלא נבראו משנבראו! כפי שאיוב אומר בשאלה רטורית בפסוקים הבאים:

(כ-כב) **לָמָּה יִתֵּן לְעַמֶּל אֹר וְחַיִּים לְמָרִי נֶפֶשׁ: הַמַּחֲכִים לְמוֹת וְאֵינָנוּ וְיַחֲפְּרָהוּ מִמַּטְמוֹנִים: הַשְּׁמָחִים אֵלֵי גִיל יִשְׁיִשׁוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר:**

האדם מתואר כעַמֶּל, אך עַמֶּל כזה מתברר בסופו של דבר כחסר משמעות, "וְגַם זֶה רָעָה חוֹלָה כָּל עֲמַת שָׁבָא כִּן יִלָּךְ וּמָה יִתְרוֹן לוֹ שִׁיעֵמֶל לְרוּחַ?" (קהלת ה, טו) ואם כן חוזרת השאלה כלפי הבורא – לָמָּה יִתֵּן לְעַמֶּל אֹר וְחַיִּים לְמָרִי נֶפֶשׁ? כיוון שהמוות עדיף על פני החיים, העמלים מְרִי הנפש מחכים לו – הַמַּחֲכִים לְמוֹת וְאֵינָנוּ וְיַחֲפְּרָהוּ מִמַּטְמוֹנִים – הם מחפשים וחופרים אותו כמטמונים, והוא עדיף להם מחיי הייסורים. המרירות והצער בחיים כה גדולה עד שהסובלים שמחים לקראת המוות והקבורה – הַשְּׁמָחִים אֵלֵי גִיל¹⁸ יִשְׁיִשׁוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר. מעבר לתיאור הסבל והייסורים הקשים שבאים על בני האדם, יש כאן שאלה מתריסה כלפי האלוה – לָמָּה יִתֵּן לְעַמֶּל אֹר וְחַיִּים לְמָרִי נֶפֶשׁ!? השאלה היא חמורה וכללית: מדוע נתן האלוה חיים בעולם שבו עדיפה מיתה? שאלה זאת שמתייחסת לסבל הכללי שיש בעולם מתעצמת בפסוקים הבאים שבהם איוב מתאר את סבלו הפרטי, סבל מעשי ונפשי¹⁹.

¹⁸ 'גיל' יכול להיות גם במשמעות של 'גולל', כיסוי הקבר, ואז יש הקבלה בין שני חלקי הפסוק.

¹⁹ התייחסות נוספת תובא בפרק העיון – 'האם נוח לו לאדם שנברא או נוח לו שלא נברא?' להלן עמ' 110.

(כג) **לִגְבֵר אֲשֶׁר דָּרְכוּ נִסְתָּרָה וְיִסֵּךְ אֱלֹהִים בְּעֵדוֹ:**

הַגִּבֹּר אֲשֶׁר דָּרְכוּ נִסְתָּרָה הוא איוב עצמו, כמו "אֲנִי הַגִּבֹּר רָאָה עֲנִי בְּשֹׁכֵט עֶבְרָתוֹ" (איכה ג, א)²⁰. קודם לכן עסק איוב בסבל הכללי בעולם, ובמעבר לתיאור סבלו הפרטי הוא משתמש במילה גִּבֹּר, שהיא מילה כללית, אך כאן היא מופיעה כפתיח לתיאור האישי וכמקשרת בין הסבל הכללי והאישי²¹.

המילה וְיִסֵּךְ שמופיעה כאן מתקשרת גם לדברי השטן שטען כנגד איוב "הֲלֹא אֶתָּה שָׁכַת בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ" (לעיל א, י). טענת השטן הייתה שה' הציב מסך שמגן ומרחיק מאיוב כל צרה וכל פגע. כאן טענת איוב היא הפוכה, המסך הוא בינו ובין ה'. משמעות המסך מתהפכת מחיובית, סוככת ומגינה, למשמעות שלילית, המבודדת את האדם, מסתירת פנים ואטומה. הפסוק הוא פסוק מפתח בפרק ויש כמה אפשרויות לבארו:

לִגְבֵר אֲשֶׁר דָּרְכוּ נִסְתָּרָה – ממנו עצמו, והוא אינו יודע כיצד לצאת ממבוך הייסורים שאליו נקלע, מפני שה' סך בעדו, חוסם אותו. בעבר ה' סך בעדו ושמר עליו מפני הייסורים, וכעת ה' סך בעדו מלצאת מהייסורים. איוב חי בעל כורחו בתוך כלא החיים, והבורא סך את דרכו וחוסם בפניו את אפשרות המוות.

לִגְבֵר אֲשֶׁר דָּרְכוּ נִסְתָּרָה – מה', וה' סך בעדו. כביכול יש מסך המסתיר מה' את מעשיו הטובים של איוב, ועל כן הוא נענש וסובל ייסורים. בהקבלה לטענה המובאת בספר ישעיהו (מ, כז): "לָמָּה תֹאמַר יַעֲקֹב וְתִדְבֹּר יִשְׂרָאֵל נִסְתָּרָה דְרָכֵי מֹה' וּמֵאַלְהֵי מִשְׁפָּטֵי יַעֲבֹר".

לִגְבֵר אֲשֶׁר דָּרְכוּ – של ה' – נִסְתָּרָה ממנו, מדוע באו עליו הייסורים. הגבר לא מצליח להבין את דרכו של ה'. ה' הציב מסך על דרכי הנהגתו הנסתרות והנשגבות מבינתו של הגבר הסובל והמתייסר.

לִגְבֵר אֲשֶׁר דָּרְכוּ של ה' נִסְתָּרָה ממנו, לאחר שאיוב קיבל ייסורים קשים, הבורא עשה גדר ומסך כדי שצעקת איוב לא תבוא לפניו.

האפשרויות הללו אינן סותרות זו את זו, אלא אדרבה, הן משלימות זו את זו. כביכול מסך עב מסתיר את איוב מאלוהיו ומסתיר את אלוהיו ממנו בכמה משמעויות האחוזות זו בזו ומשפיעות זו על זו. הסתר פנים המציק וטורד את מנוחת נפשו של איוב.

למסך כזה יש משמעות כבירה. אם לא היה מסך שמסתיר, אולי איוב היה מסוגל לעמוד בייסורים. הבעיה היא הסתר הפנים, לא רק הייסורים אלא בעיקר חוסר המשמעות שלהם. איוב מתקשה יותר בייסורי הנפש ובשאלה המציקה, מדוע הוא מתייסר, מאשר בייסורים עצמם. אנשים מוכנים לעמוד במאמצים ובניסיונות קשים כאשר הם יכולים להזדהות עם משמעותם. כשיש 'לָמָּה' אפשר לעמוד בכל 'אֵיךְ'²².

²⁰ ירמיהו, כמו איוב, הוא הצדיק הסובל.

²¹ בשימוש במילה גִּבֹּר יש הקבלה לתחילת המענה, גם שם כינה איוב את אביו, או את עצמו, כך: "יאבד יום אָנֹכִי בְּוָהֱלִילָה אֲמַר הָרָה גִּבֹּר".

²² אחד המשפטים המרכזיים בהגותו של ויקטור פרנקל (האדם מחפש משמעות, עמ' 97) הוא: "מי שיש לו איזה לָמָּה שלמענו יחיה – יוכל לשאת כמעט כל אֵיךְ". משפט זה קשור לגישה האקזיסטנציאליסטית, שלפיה רק מי שיש משמעות ומטרה לחייו יצליח להתמודד עם קשיים. ראה להלן עמ' 186, הערה 30.

”וַיִּסַּף אֱלֹהִים בַּעֲדוֹ” לעומת ”וְשָׁכַתִּי כְּפִי עָלֶיךָ”

איוב לא היה הראשון ששאלת הגמול הציקה לו והטרידה את מנוחתו. חז”ל לימדונו שמשנה רבנו, מחברו של ספר איוב²³, שאל על כך את ריבנו של עולם: ”הוֹדַעְנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ”.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ... בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר: ”הוֹדַעְנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ” (שמות לג, ג); אמר לפניו: ריבנו של עולם! מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?

ברכות ז, א

אך תשובת ה' למשה מגלה טפח ומכסה טפחיים.

וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנַי כִּי לֹא יֵרָאֵנִי הָאֱלֹהִים וְחִי:

וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אֲתִי וְנִצְבָּתָה עַל הַצּוּר:

וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשָׁכַתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד עֲבָרִי:

וְהִסְרֹתִי אֶת כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרִי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ:

שמות לג, כ-כג

משה רבנו נענה שהאדם, מעצם עובדת היותו אדם, לא יכול לקבל תשובה, ”כי לא יֵרָאֵנִי הָאֱלֹהִים וְחִי”. לכן כשיעבור כבוד ה' כלפי משה, ולכאורה תיפתח אפשרות למענה, אפשרות כזאת לא תוכל לבוא לידי ביטוי, ”וְשָׁכַתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד עֲבָרִי”. גם כאן מוזכר המסך המבדיל שלא מאפשר לאדם התוהה על דרכי השגחתו של ה' בעולם להבין את הנהגת ה' את עולמו, אותו המסך שנזכר גם בדברי איוב. משה רבנו, מחבר ספר איוב, תוהה אל מול שאלת הגמול, ושם בפיו של איוב מעין אותן מילים שהוא עצמו קיבל מריבנו של עולם. משה, לבדו, יוכל לקבל מקצת התשובה, ”וְהִסְרֹתִי אֶת כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרִי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ”.

ובאור הדבר לפי דעתי וכפי שנראה לי, שמשנה עליו השלום, בקש השגה מסוימת, והיא אשר כנה אותה בראיית פנים באמרו ”וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ” (שמות לג, כג), והובטחה לו השגה למטה ממה שבקש, והיא אשר כנה אותה בראיית אחר, באמרו ”וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרִי”.

רמב”ם, מורה הנבוכים, חלק א, פרק כא²⁴

23. ראה לעיל, 'מחבר הספר', עמ' 8.

24. הרמב”ם התייחס ביתר פירוט לפסוקים אלה בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים), פרק ז:

”וכאשר ידע משה רבנו, שלא נשארה לו מחיצה שלא קרעה, ושכבר נשלמו בו מעלות המידות כולן והמעלות השכליות כולן – ביקש להשיג ה' על אמינות מציאותו, הואיל ולא נשאר מונע, ואמר: 'הראני נא את כבודך' (שמות לג, יח). והודיעו, יתעלה, שאי אפשר לו זה בהיותו שכל מצוי לחומר, רצוני לומר: באשר הוא אדם, והוא אומרו: 'כי לא יראני האדם וחי' (שם, כ). הנה לא נשארה בינו ובין השגת ה' על אמינות מציאותו אלא מחיצה אחת בהירה, והוא השכל האנושי הבלתי נבדל. והשפיע עליו, יתעלה, ונתן לו מן ההשגה אחר שאלתו יותר ממה

(כד) כִּי לִפְנֵי לַחְמִי אֲנַחְתִּי תָבֹא וַיִּתְּכּוּ כַּמִּים שְׂאֵגָתִי:

איוב עובר לדבר על עצמו בגוף ראשון. הוא מתאר את אנחותיו ואת שאגות הכאב של בדימויים הפשוטים והראשוניים של לחם ומים, דימויים שמתארים צורך קבוע ובסיסי של בני האדם, אך לחם חוקו של איוב הוא הייסורים, האנחות ושאגות הכאב. לִפְנֵי במשמעות שעוד טרם אכילתו באות עליו מעצמן האנחות, והוא אינו יכול לאכול בשמחה לחמו, או לשון השוואה כמו ”אַל תִּתֵּן אֶת אֶמְתְּךָ לִפְנֵי בֵּת בְּלִיעֵל” (שמואל א' א, טז).

וַיִּתְּכּוּ כַּמִּים שְׂאֵגָתִי – השאגה אמורה לתאר קולות רמים ומרשימים, כגון ”אַרְיֵה שָׂאֵג מִי לֹא יִירָא” (עמוס ג, ח), אך אצל איוב, שמבקש לשאוג כארי עקב ייסוריו הקשים, השאגות נמסות והופכות להיות שפלות כמים, ”וַיִּמַּס לִבָּב הָעַם וַיְהִי לָמִים” (יהושע ז, ה). הן לא מרשימות שום אדם ולא מתייחסים אליהן ברצינות. איוב מבקש לשאוג, לזעוק ולהסעיר את העולם, אך שאגותיו ניתכות כמים הניגרים²⁵.

(כה) כִּי פָּחַד פָּחַדְתִּי וַיֹּאֲתַנִּי וְאֲשֶׁר יִגְרֹתִי יָבֹא לִי:

איוב מצהיר שהוא חי את חייו בפחד, ושידע מראש שתבוא עליו פורענות. זאת הצהרה דרמטית, והיא יכולה להסביר את הקורבנות שאיוב היה מביא מדי שבוע. הצהרה כזאת יכולה להידרש לשבח, ”אֲשֶׁרִי אָדָם מִפָּחַד תִּמְיֵד” (משלי כח, יד), אך יכולה להידרש גם לגנאי, ”פָּחַדוּ בְּצִיּוֹן חֲטָאִים” (ישעיהו לג, יד). בפרשנות הפשוטה בתחילת הספר רוב הפרשנים מבארים את הבאת הקורבנות כזהירות מופלגת של אדם ירא אלוהים שחושש מכל נדנדו עבירה. אך רעי איוב ירמזו בהמשך שיתכן שהקורבנות מביעים את חששו של אדם רשע מפני העונש שמגיע לו: ”כָּל יְמֵי רָשָׁע הוּא מִתְחַלֵּל ... קוֹל פְּחָדִים בְּאֲזָנָיו” (להלן טו, כ-כא).

ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון. חזייה דקא מפחיד, אמר ליה: חטאה את! דכתיב: ”פָּחַדוּ בְּצִיּוֹן חֲטָאִים”. אמר ליה: והכתיב: ”אֲשֶׁרִי אָדָם מִפָּחַד תִּמְיֵד”?! – אמר ליה: ההוא בדברי תורה כתיב. יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא, אתנח. אמר ליה: יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה? דכתיב: ”כִּי פָּחַד פָּחַדְתִּי וַיֹּאֲתַנִּי וְאֲשֶׁר יִגְרֹתִי יָבֹא לִי”. – והא כתיב: ”אֲשֶׁרִי אָדָם מִפָּחַד תִּמְיֵד”! – ההוא בדברי תורה כתיב.

ברכות ס, א

שהיה אצלו קודם שאלתו, והודיעו כי התכלית לא תתכן לו והוא בעל גשם. וכינה אמינות ההשגה בראיית פנים, כי האדם, אם יראה פני חברו – תיקנה לו בנפשו צורה שלא יתבלבל בה עם זולתו; אבל אם יראה אחריו – אף על פי שיבחינו בזאת הראיה, אבל לפעמים יסופק עליו, ולפעמים יתבלבל לו עם זולתו. כן השגתו יתעלה על האמת, היא, שיקנה מאמינות מציאותו בנפש מה שלא ישתתף במציאות ההיא זולתו מן הנמצאות, עד שימצא בנפשו את מציאותו חקוקה, נפרדת ממה שימצא בנפשו ממצאות שאר הנמצאות. ואי אפשר להשגת האדם זה השיעור מן ההשגה, אבל הוא, עליו השלום, השיג למטה מזה מעט, והוא אשר כינה אותו: 'וראית את אחורי'". אפשר להאריך הרבה בנושא זה, אך ההתייחסות כאן קצרה ונקודתית, אך ורק השוואה בין ”וַיִּסַּף” לעומת ”וְשָׁכַתִּי”.²⁵ ויש שפירשו להיפך. מלב”ם כתב שבכיו עצור בקרבו, כמו המים הקפואים שניתכים ומפשירים ופורצים בבת אחת בשאגה. בפירוש דעת מקרא כתב ששאגותיו רמות כקול מים רבים וכנהמת ים, וכן ששאגות הכאב תכופות כמים הניגרים והן מלוות בדמעות הניגרות כמים.

מבין שלל הפרשנויות האפשריות להבדל בין פחד ראוי לפחד מגונה, נביא כאן אפשרות אחת ולפיה פחד שגורם לאדם לפעול כדי למנוע סכנה הוא חיובי ונחוץ. לעומת זאת, פחד מצמית שמונע מהאדם לפעול הוא שלילי ומגונה. לפי זה האפשרות "בדברי תורה", שאדם חוזר על לימודו כדי שלא ישכח, היא דוגמה לפעולות שאדם נוקט כדי למנוע את הבעיה או את הסכנה. לעומת זאת, פחד עמום ומשתק לא מסייע לאדם להתגבר, ואדרבה – הפחד עצמו עלול לגרום בעיות לאדם.

מכאן יכול להתפתח דיון על קורבנותיו של איוב. האם הם מסמלים פעילות חיובית נדרשת או שמא הם מסמלים פעילות מאגית של אדם שמשליך את יהבו על כוחות נסתרים שאין לו שליטה עליהם, פעילות שמשתקת את האדם מלפעול כראוי²⁶.

(כו) **לֹא שְׁלֹחִי וְלֹא שְׁקֻטִי וְלֹא נְחִיתִי וְיָבֵא רָגְזִי:**

בהמשך להצהרתו בפסוק הקודם – **כִּי פָּחַד פָּחַדְתִּי וַיֵּאֲתֵינִי וְאֲשֶׁר יִגְרֵתִי יָבֵא לִי** – איוב מגלה כעת שכל חייו עד עתה, שהיו לכאורה טובים ושמחים, היו בעצם חיי פחד, יראה וחרדה. כלומר, לא רק עתה – אחרי המכות הקשות והייסורים – חייו רעים, אלא אף קודם לכן, כשנדמה היה שחייו מושלמים בעושר מופלג, עם משפחה רחבה ומעמד חברתי גבוה ואיתן, איוב בעצם חי בחשש מתמיד מפני הפורענות שידע אל נכון שבוא תבוא.

כִּי פָּחַד פָּחַדְתִּי – אמר כי בשלוותו לא ראה בטובה בעבור פחדו לתולדות הימים, ולא שקט ולא נח והנה בא רוגזו. והענין שלמעלה באומרו שימות ויגווע מבטן, כי חייו כולם לעמל היו ולא אכל בטובה. ואולי זה רמז הבנים שהיה מפחד עליהם אולי חטאו בניו. רמב"ן

לֹא שְׁלֹחִי – מעולם לא ישבתי בשלווה ובהשקט ובנחת, כי יראתי מן הרעה הבאה ומתרגשת לעולם, והנה באה עלי הרוגז והחרדה.

מצודות

איוב היה שבע רצון מעצמו. הוא סבר כי מעשיו הרישואליים יגנו עליו בדרך זו או אחרת מפני האסון החיצוני ויפייסו יריב זועם המעמיד בסכנה את רווחתו. האישיות הגסה שבו ביקשה ביטחון, הגנה, שלווה חיצונית; אך הוא מעולם לא השיג אותם. בבידודו ובהתבדלותו הוא נרדף דרך קבע בתחושה המבשרת רעה ואובדן, בידיעה מראש באשר לדבר מה נורא המאיים עליו מבחוץ. תמיד היה מודע לשטן האורב מאחורי כל שיח. מעולם לא מצא אושר ושלווה. זה המחיר אותו משלמת האישיות הגסה על שאין היא מבינה את עצמה, על שהיא מטייחת את משבריה הפנימיים, על שאין היא חווה את

²⁶ פעולה אנושית שנדרשת בהקשר זה של דאגה לשלום הבנים והבנות היא חינוך ראוי, כפי שכתוב על אברהם אבינו: "כִּי יִדְעֹתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בִּיתוֹ אַחֲרָיו וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט", בראשית יח, יט. קורבנות לא יכולים להיות תחליף לחינוך. איוב הביא קורבנות, אך לא מוזכרת התייחסות לחינוך שנתן לילדיו.

המתח הדיאלקטי שבחיוב ובשלילה העומדים זה לעומת זה, על שהיא מתמקדת באירוע החיצוני ולא בחוויה הפנימית.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, משבר הסופיות האנושי, עמ' 180

דברים קשים כאלה מפי איוב מערערים את מעמדו כאיש תם וְיָשָׁר וְיָרָא אֱלֹהִים. מתברר שערעורו על הנהגת האלוה את עולמו לא התחיל רק כשבאו עליו ייסורים קשים, שאז אפשר ללמד עליו זכות ולומר שאין אדם נתפס על צערו, אלא גם כשמצבו היה טוב לעילא ולעילא, גם אז חי בפחד מהפורענות, מפני שלא האמין בבורא שמנהיג את עולמו כראוי. אמירה בוטה כזאת כלפי הבורא לא יכולה להתקבל בשום אופן על ידי רעי איוב, ולכן הם יבקרו את דבריו בחריפות רבה, כפי שנראה להלן.

ועתה התבונן כי מחשבתו – הסרת ההשגחה מן הבורא יתברך מפני הרעות ההוות תמיד בעולם ... ועדיין לא הקשה מצדיק ורע לו או מרשע וטוב לו. והנה תפשו אליפו בהיותו מסיר הממשלה וההשגחה מן האדון העושה הכל במשפט וצדק, יתברך שמו, ושמו הממשלה לכוכבים ומזלות.

רמב"ן

דברי איוב חמורים ביותר. משמעותם היא הסרת ההשגחה מהבורא ונתינת הממשלה והכוח לכוכבים ולמזלות. תפיסה כזאת עלולה להיתפס כעבודת כוכבים ומזלות, מהעבירות החמורות שעליהן נאמר "ייהרג ואל יעבור". זאת עוד בטרם מתחיל הדיון עם רעיו בשאלות של 'צדיק ורע לו – רשע וטוב לו'.

הפסוק האחרון בנוי במתכונת המקראית של שלושה וארבעה, ואפשר לפרשו: **לֹא שְׁלֹחִי** – באסון הראשון, **וְלֹא שְׁקֻטִי** – באסון השני, **וְלֹא נְחִיתִי** – באסון השלישי, **וְיָבֵא רָגְזִי** – באסון הרביעי, שמתו בניו ובנותיו²⁷.

איוב אינו מתפלל

בתגובתו של איוב לייסורים הקשים שבאו עליו בולטת בהיעדרה תפילה לריבונו של עולם. תפילה שמביעה קושי ומצוקה או זעקה ובקשה לעזרה. תפילה כזאת מתבקשת באופן טבעי אצל כל אדם מאמין ועוד יותר במקרה של איוב, שבו נראה בבירור שהמכות באו מריבונו של עולם ולא במקרה. אך איוב אינו מתפלל כאן וגם לא לכל אורך הספר. איוב כועס, מתמרמר ואף מקלל את יומו, אך אין אצלו פנייה לישועה מריבונו של עולם! לשם השוואה, המזמור שלפנינו, אחד מני רבים, מתאר את פנייתו של דוד לה' בעת שבאו עליו ייסורים:

מְזִמּוֹר לְדָוִד לְהִזְכִּיר: ה' אֵל בְּקֶצֶף תּוֹכִיחֵנִי וּבְחֶמְתְּךָ תִּסְרֵנִי: כִּי חָצִיךְ נָתַתָּ בִּי וְתַנְחַת עָלַי יָדְךָ: אֵין מָתֵם בְּבִשְׂרִי מִפְּנֵי זַעַמְךָ אֵין שְׁלוֹם בְּעַצְמִי מִפְּנֵי חֲטָאתִי: כִּי עֲזַנְתִּי עֲבָרוֹ

²⁷ על מבנה שלושה וארבעה ומשמעותו ראה לעיל, עמ' 71.

רֹאשִׁי כַּמֶּשֶׁא כְּבֹד יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי: הִבְאִישׁוּ נִמְקוּ חֲבוּרָתִי מִפְּנֵי אֱוִלָּתִי: נַעֲוִיתִי שִׁחָתִי עַד מְאֹד
כָּל הַיּוֹם קָדַר הִלְכָתִי: כִּי כִסְלִי מָלְאוּ נִקְלָה וְאֵין מָתֵם בְּבִשְׂרִי: נְפֹוגוֹתַי וְנִדְפֵיתִי עַד מְאֹד
שְׁאֵגְתִי מִנֶּהֱמַת לִבִּי: אֲדֹנָי נִגְדַּךְ כָּל תַּאֲוֹתַי וְאִנְחָתִי מִמֶּךָּ לֹא נִסְתָּרָה: לִבִּי סָחַרְחָר עֲזָבֹנִי
כַּחֲוִי וְאוֹר עֵינַי גַּם הֵם אֵין אֵתִי: אֶהְיֶה וְרַעִי מִנֶּגֶד נִגְעִי יַעֲמִדוּ וְקִרְוִבִי מִרְחָק עֹמֵדוֹ: וְיִנְקָשׁוּ
מִבִּקְשֵׁי נַפְשִׁי וְדֹרְשֵׁי רַעְתִּי דְּבָרוּ הוֹזֵת וּמְרִמּוֹת כָּל הַיּוֹם יִהְיוּ: וְאֲנִי כְּחֹרֶשׁ לֹא אֶשְׁמַע וּכְאֵלֶם
לֹא יִפְתַּח פִּי: וְאֶהְיֶה כְּאִישׁ אֲשֶׁר לֹא שָׁמַע וְאֵין בְּפִיו תּוֹכָחוֹת: כִּי לֶךְ ה' הוֹחֵלֵתִי אֶתֶּה תַעֲנֶה
אֲדֹנָי אֱלֹהִי: כִּי אֶמְרֵתִי פֶן יִשְׁמָחוּ לִי בְּמוֹט רַגְלִי עָלֵי הַגְדִּילוֹ: כִּי אֲנִי לְצֹלַע נָכוֹן וּמִכְאוּבִי
נִגְדִי תִמְיֵד: כִּי עֹנִי אֶגִּיד אֲדַאֵג מִחֻטְאָתִי: וְאֵיבֵי חַיִּים עֲצֻמוּ וְרַבּוּ שְׁנָאֵי שִׁקָּר: וּמִשְׁלָמִי רָעָה
תַּחַת טוֹבָה יִשְׁטַנּוּנִי תַּחַת רִדְפִי טוֹב: אֵל תַּעֲזָבֵנִי ה' אֱלֹהִי אֵל תִּרְחַק מִמֶּנִּי: חִוּשָׁה לְעֵזְרָתִי
אֲדֹנָי תִּשׁוּעָתִי.

תהלים מזמור לח²⁸

חשיבותה ומשמעותה של התפילה ידועים ומוכרים. אבל חז"ל והפרשנים העצימו והחשיבו אותה אף אל מעבר לצורך האנושי להתפלל מתוך מטרה להיטיב את מצבו של האדם, בייחוד בעת שבאים עליו ייסורים וצרות. לפי הפרשנות הזאת התפילה כשלעצמה היא צורך מהותי אצל האדם, בלי קשר לתוצאותיה. יתרה מזאת, התפילה היא העיקר, היא אינה אמצעי להסרת הייסורים, אלא הייסורים הם אמצעי ונועדו לגרום לאדם להתפלל.

"וַיַּעֲתֵר יִצְחָק לֵה' לִנְכַח אֲשֶׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הָיָה" (בראשית כה, כא) – הכתוב היה ראוי להקדים ולומר – "ותהי רבקה עקרה" ואחר כך – "ויעתר יצחק לה' כי עקרה היא", ומה שהקדים התפילה יתכן לומר שהקדים העיקר, ולמדנו שאין הכוונה שתהיה העקרות סבת התפילה, שאם כן הסיבה עיקר והתפילה טפל לה, אבל הכוונה לשון הכתוב כי התפילה סבת העקרות, ולומר לך שלא נתעקרה אלא כדי שיתפללו שניהם על הדבר, לפיכך הקדים התפילה שהיא העיקר והסבה הראשונה שבשבילה בא העקרות לרבקה אמנו. וזהו שדרשו ז"ל (שיר השירים רבה ב, לד): מפני מה נתעקרו האמהות? מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים. ומכאן יש ללמוד עוד כח התפילה שהיא גדולה מאד ואפילו לשנות הטבע.

רבנו בחיי, בראשית כה, כא

רבנו בחיי לומד מהקדמת התפילה לעקרות, שהתפילה היא העיקר, והעקרות נגרמה רק כדי שיצחק ורבקה יתפללו. הסימוכין לדבריו מובאים במדרש: "הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפילתם של צדיקים". המשמעות היא שעל ידי מצוקה, צער וייסורים הצדיקים מתקשרים לריבונו של עולם עוד יותר מאשר אילולא באו עליהם הצרות²⁹.

²⁸ במזמור זה מקבילות רבות לאיוב, ואין כאן המקום להאריך. דברי דוד במזמור מלמדים שיש אפשרויות אחרות להתייחסות האנושית לייסורים, בייחוד כאלה שבאים מאת ה'.

²⁹ התייחסות לייסורים כאמצעי להתעלות אישית ולהתקרבות לריבונו של עולם תובא להלן בפסקה 'מן הסערה', עמ' 554, וכן על הפסוק "בִּהְתַּפְּלֹוּ בְּעֵד רַעְיוֹ", עמ' 628.

ההקשר הטבעי בין ייסורים לבין תפילה מצד האדם אינו מובן מאליו. איוב מוכיח זאת, שכן הייסורים לא גורמים לו להתפלל. הוא מגיב בחריפות רבה, צועק וכועס, מתמרמר ומקלל, אך אינו פונה לריבונו של עולם בתפילה.

פרק עיון

האם נוח לו לאדם שנברא או נוח לו שלא נברא?

חלק מהפרשנים לספר איוב שמו בפיו את ההשקפה העולה גם מן הפסוקים, שנוח היה לו לאיוב בפרט, ולאדם בכלל, שלא היה נברא משנברא. כך לדוגמה המלבי"ם (ג, טז): "עתה בא להראות שהעדר הוא טוב יותר מן ההווה, וטוב לו שלא נברא משנברא, ובא להחליט על כלל מציאות האדם שהוא אך לרעתו, כי כשנחשב כל ענייניו ונשקול במאזניים את הצלחתו ושמחת לבו וענגו בימי חייו מצד אחד, ואת הרעות שהוא מעותד אליהם בצד השני, נמצא תמיד כי מספר הרעות רבו מן הטובות". כיוון שמדובר בנושא עקרוני שעסקו בו אבות העולם, ולא רק בהתייחסות שבספר איוב, נביא את עיקרי הדברים כפי שהם במקורותיהם.

תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. עירובין יג, ב

השאלה האם ככלל החיים טובים למרות שיש בהם גם רעות וצרות, או שככלל החיים רעים על אף שיש בהם גם דברים טובים היא שאלה פילוסופית עתיקה. על שאלה זו לבדה אפשר לכתוב ספרים שלמים, ואנו נעסוק בה בקיצור גדול בהסתמך בעיקר על דברי הרמב"ם.

מתוך שלל המשמעויות העצומות שיש לשאלה זו, נתייחס לשתיים בלבד. משמעות אחת היא עצם ההתייחסות לחיים – האם החיים הם מתנה גדולה או עול מעיק. מתוך משמעות זו נגזרת התייחסות נוספת, לריבונו של עולם – האם מטרתו בבריאת האדם היא להיטיב לאדם בעצם הענקת החיים, ומתוך כך על האדם להודות לבורא על כך, או שהחיים הם נקמה באדם, ולא רק שאין להודות על כך אלא ייתכנו מקרים בהם האדם יתמרמר על עצם בריאתו¹, ובמצבי קיצון אף יקלל את יומו.

רבות עלה בדמיון ההמון כי הרעות בעולם יותר מן הטובות, עד שבהרבה מהטפות כל העמים ובשיריהם כוללים עניין זה, ואומרים כי פלא הוא שימצא בעולם טוב, אבל רעותיו רבים ותדירים. ואין הטעות הזו אצל ההמון בלבד, אלא גם אצל מי

1. יש מינוח משפטי מיוחד למצב כזה, 'חיים בעולה' (wrongful life), אך בדרך כלל הוא אינו עוסק במציאות האדם בכללותה אלא במצבים מיוחדים.

שחושב שהוא יודע משהו. יש ל"אלראזי" ספר מפורסם וקראו ספר אלהות, כלל בו מהזיותיו וסכלויותיו הגדולות, ומכללן עניין אשר בדה אותו, והוא שהרע במציאות יותר על הטוב, וכאשר תשווה בין נחת האדם ותענוגותיו במשך זמן שלוותו כנגד מה שיארע לו מן הצער והייסורים קשים והמחלות והמומין והדאגות והיגונות והכישלונות, אז תמצא כי מציאותו – כלומר, האדם – נקמה, ורעה רבה מנת חלקו. והמשיך לאמת השקפה זו בסקירת הפגעים הללו כדי להתנגד לכל מה שחושבים אנשי הצדק על חסדי ה' וטובו הגלויים, ושהוא יתעלה הטוב המוחלט, וכל מה שיבוא מאתו טוב בלי ספק.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק יב

כנגד השקפה זו – שמציאות האדם היא מציאות של נקמה, ורעה רבה מנת חלקו – קובע הרמב"ם על פי פסוקי המקרא, שעצם בריאת האדם היא חסד גדול מאתו יתברך, ורוב הרעות שיש לאדם נובעות מהאדם עצמו. תפיסה כזאת מטילה על האדם אחריות רבה לחייו בכלל ולפגעים רעים שפוקדים אותו בפרט. דרך זו תואמת את שיטת הרמב"ם המעצים מאוד את עניין הבחירה החופשית שיש לאדם וממילא את הצורך בנטילת אחריות מלאה על מעשיו ועל חייו.

... אלא שהאדם הוא הנכבד בכל ההויה בעולמנו השפל ... ואף עם זאת הרי מציאותו טובה גדולה לו וחסד מאת ה' במה שייחדו ועשאו שלם, ורוב הרעות שיארעו באישיו הן מחמתם, כלומר מחמת אישי האדם החסרים, וממגרעותינו או צועקים ומשוועים, ומרעות שאנו עושים אותם בעצמנו בבחירתנו אנחנו מצטערים ומייחסים את זה לה', יתעלה מכך. כמו שבאר בספרו ואמר: "שחת לו לא בְּנֵי מוֹמִים" (דברים לב, ה), ובאר שלמה את זה ואמר: "אֵוֶלֶת אָדָם תִּסְלַף דְּרָכָו וְעַל ה' יִזְעַף לְבוֹ" (משלי יט, ג).

אי אפשר להתכחש לרעות הגדולות שיש בעולם. לעיתים רעה שבאה על האדם מצמיחה ומחלישה אותו, והוא מרגיש שאינו מסוגל להתמודד עימה, וכביכול ניטלה ממנו הבחירה החופשית. הרמב"ם מנתח את סוגי הרעות שיש לאדם בחייו, ומתוך כך מראה שגם בהתמודדות עם הרעות בעולם יש לאדם אפשרות לשלוט על חייו, ועל הרעות בכללם. הרמב"ם עקבי לשיטתו שהבחירה החופשית של האדם היא "עמוד התורה והמצווה" (הלכות תשובה, פרק ה, ג) וממילא גם האחריות על חייו נתונה בידי.

וביאור הדבר שכל רע שיארע לאדם חוזר אל אחד משלושה מינים. המין הראשון מן הרעות, מה שיארע לאדם מצד טבע ההויה וההפסד, כלומר מפני שהוא בעל חומר, כי משום כך נפגעים מקצת בני אדם במומים וחסרונות מלידה, או שיארעו מחמת שינויים הנעשים ביסודות כקלקול האוויר או הברקים ושקיעת האדמה ... ואתה מוצא עם זאת שהרעות הבאות על בני אדם מן המין הזה מעטות מאד מאד, ואירוען נדיר מאד. לפי שאתה תמצא ערים עומדות אלפי שנים לא שקעו ולא נשרפו, וכן נולדים אלפים מבני אדם בתכלית השלמות, ואינו נולד בעל מום כי אם לעתים רחוקות. ואם יתעקש המתעקש ולא יאמר לעתים רחוקות הרי הוא מעט מאד ...

והמין השני מן הרעות הוא מה שיארע לבני אדם זה מזה, כהשתלטם זה על זה. והרעות הללו יותר מרעות המין הראשון ... והמין השלישי מן הרעות הוא מה שיארע לאדם ממנו מפעולתו הוא עצמו, וזה הוא המצוי הרבה, והרעות האלה יותר מרעות המין השני בהרבה, ומרעות המין הזה צועקים כל בני האדם, וזהו אשר לא תמצא מי שאינו חוטא בו כי אם מעטים ... ועל המין הזה מן הרעות אמר שלמה: "אֵלֶּלֶת אָדָם תִּסְלַף דְּרָכָו וְעַל ה' יִזְעַף לְבוֹ" (שם יט, ג) ... על מין זה נאמר – "כִּי לֹא יֵצֵא מִעֶפְרָא וְיִמְאָדְמָה לֹא יִצְמַח עֵמֶל" (איוב ה, ו), ובאר מיד בסמוך כי האדם הוא אשר ממציא את המין הזה מן הרע ואמר – "כִּי אָדָם לְעֵמֶל יוֹלֵד" (שם ז). ומין זה הוא נספח לכל המגרעות, כלומר לגרונות באכילה ובשתיה ובתשמיש, והעסק בהם בהפרות כמות, או באי סדר, או בהפסד איכות המזון, ויהיה זה סיבה לכל התחלואים והפגעים הגופניים והנפשיים ... אבל החסידים החכמים כבר ידעו חכמת המציאות הזו והבינו אותה, כמו שבאר דוד ואמר: "כָּל אֲרָחוֹת ה' חֶסֶד וְאֱמֶת לְנִצְרֵי בְרִיתוֹ וְעֵדוּתִיו" (תהלים כה, י) ... ובפירוש אמר דוד: "טוב ה' לָכֵל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (שם קמה, ט), כי הימצאותו הוא הטוב הגדול בהחלט כמו שבארנו.

כידוע, לבית הלל ולבית שמאי יש מחלוקות רבות. המחלוקת כאן מיוחדת ושונה בכמה פרטים משאר המחלוקות: המחלוקת היא רעיונית-פילוסופית ולא מעשית; הביטוי 'נוח' אינו ביטוי הלכתי חד משמעי, כגון אסור/מותר, טמא/טהור, אלא ביטוי יחסי; אָמנם ככלל אפשר להבין בפשטות מה דעת בית הלל ומה דעת בית שמאי, ובכל זאת לא כתוב במפורש מי אומר מה, כפי שמובא בדרך כלל – בית שמאי אומרים כך ובית הלל אומרים כך, אלא מובאת אמירה כללית – נחלקו בית שמאי ובית הלל, וציון כוללני – 'הללו אומרים כך והללו אומרים כך'. גם התשובה למחלוקת שונה מאשר בדרך כלל:

נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא.

אך למרות שהמחלוקת מוכרעת, "נמנו וגמרו", לצד אחד בלבד – "נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא" – הברייתא לא מסתפקת בכך אלא מוסיפה כעיקר וכמסקנה מעשית:

עכשיו שנברא – יפשפש במעשיו. ואמרי לה: ימשמש במעשיו.

אפשר לומר שהמחלוקת אינה קוטבית, אלא בית שמאי ובית הלל מסתפקים ומכירים במורכבות ומתוך כך גם בנכונות של כל אחת מהאמירות. הרי מדובר במחלוקת רעיונית-פילוסופית, והתשובה לשאלה היא יחסית ומשתנה לפי האדם שעליו שואלים.

2. כאן יש דילוג ניכר בדברי רבנו הגדול. אין כאן מקומם מחמת אורכם, וראוי לקוראם במקורם.

3. ביטוי יחידאי במחלוקת בית הלל ובית שמאי, אף על פי שאינו ביטוי יחידאי בגמרא ובמדרשים.

דהיינו, מורכבות החיים מאפשרת לאדם המעלה להגיע להישגים עצומים. אך רוב בני האדם מתקשים מאוד לממש את הפוטנציאל הגדול הזה. לכן מבחינה עקרונית, לרוב בני האדם נוח היה – דוק, נוח היה, לאו דווקא נכון יותר היה – שלא נבראו משנבראו. אם כן, מדוע נברא העולם?

תשובת הרמב"ם לשאלה זו היא ש'אדם המעלה' הוא תכלית העולם, ולמענו נברא העולם:

והנה התברר מאלה ההקדמות כי תכלית עולמנו ... איש חכם וטוב ... הוא התכלית ... הקדמת הרמב"ם למשנה, ו (מהדורת הרב יצחק שילת, עמ' נז)

אם רוב בני האדם לא מצליחים לממש תכלית זאת, לשם מה נבראו?

ונשאלה כאן שאלה אחת ... אם כן למה המציא ה' כל האנשים אשר לא יצוירו מושכל? ואנחנו נמצא שרוב בני האדם ערומים מן החכמה, מבקשי תאוות, ושהאיש החכם הפרוש יקר המציאות, פלאי, לא ימצא אלא אחד בדור מן הדורות?²

שם, ז (שם, עמ' נח)

פירוט ודיון בתשובת הרמב"ם המתבססת על מאמר חז"ל "לא נברא כל העולם כולו אלא לצוות לזה" אין מקומם כאן. לענייננו נלמד רק שנוח היה לבני האדם שלא נבראו משנבראו. אפשר לטעון שלא רק לרוב בני האדם, ובוודאי לרשעים, אלא אפילו לצדיקים, נוח היה שלא להיברא:

לעתיד לבא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין. צדיקים בוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה! ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה!

סוכה נב, א

ההתמודדות קשה לא רק לרשעים אלא גם לצדיקים. רק לאחר מעשה מתברר שהצדיקים הצליחו להתמודד כראוי והצלחתם נמשלת לכיבוש הר גבוה. ההבנה לאחר מעשה של המשימה הקשה גורמת לבכי ופליאה גדולה אפילו אצל הצדיקים. נוח היה לאדם שלא נברא משנברא, אך זו אמירה תאורטית-פילוסופית בלבד ואין זה עיקר התשובה. עיקר המענה הוא שעכשיו כשנברא יפשפש במעשיו / ימשמש במעשיו, ישתדל לעמוד בכבוד באתגרי החיים ולכבוש את ההר הגבוה.

פרק ד

פתיחה

צלע א – עידוד	צלע ב – תוכחה
פסוק אחד – שתי צלעות	
צלע א – עידוד	צלע ב – תוכחה
פירוט – ארבעה פסוקים	חמישה פסוקים

חזון אליפז – עצם ההתגלות – חמישה פסוקים

חזון אליפז – תוכן – חמישה פסוקים

פרק ה

צלע א – תוכחה

שבעה פסוקים

הבריאה – שלושה פסוקים

ההשגחה – שישה פסוקים

צלע ב – עידוד

עשרה פסוקים

חתימה

פסוק אחד

פרק ד – פירוט המבנה

פתיחה

(א) וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתִּימָנִי וַיֹּאמֶר:

עידוד

(ב) הִנֵּה דָבַר אֱלֹהִים תִּלְאַחַח

(ג) הִנֵּה יִסְרֶת רַבִּים

(ד) וַיִּדְּם רַפּוֹת תַּחֲזֹק:

(ה) פּוֹשֵׁל יְקִימוֹן מִלֵּיךְ

(ו) וּבְרַבִּים כְּרֻעוֹת תֵּאֲמָן:

(ז) כִּי עֲתָה תָבוֹא אֱלֹהִים וְתִלְאַחַח

(ח) תִּגְעַע עֲדֶיךָ וְתִבְהֹל:

(ט) הֲלֹא יִרְאַתְךָ כְּסֶלֶתְךָ

(י) תִּקְוֹתֶיךָ וְתִם דְּרָכֶיךָ:

תוכחה

וַעֲזַר בְּמִלִּין מִי יוֹכֵל:

(י) זָכַר נָא מִי הוּא נָקִי אֲבָד

(יא) וְאִיפֹה יִשְׁרִים נִכְחָדוּ:

(יב) כְּאֲשֶׁר רָאִיתִי חֲרָשֵׁי אֶן

(יג) וְזָרְעֵי עֵמֶל יִקְצְרֵהוּ:

(יד) מִנְּשֹׁמֶת אֱלֹהִים יֵאָבֵדוּ

(טו) וּמְרוֹחַ אֶפֶס יִכָּלוּ:

(טז) שֹׁאֲגַת אֲרִיָּה וְקוֹל שְׁחַל

(יז) וְשֵׁנֵי כְּפִירִים נִתְעוּ:

(יח) לִישׁ אֲבָד מִבְּלֵי טָרֶף

(יט) וּבְנֵי לִבְיָא יִתְפָּרְדּוּ:

מחזור ראשון הצדיק הסובל – 'צדיק ורע לו'

פרקים ד-ה

המחזור הראשון כולל שישה מענות שהם שלושה סבבים כפולים. דהיינו, כל אחד מהרעים מדבר ואיוב עונה לכל אחד מהרעים, כדלהלן:

אליפז – פרקים ד-ה	איוב – פרקים ו-ז
בלדד – פרק ח	איוב – פרקים ט-י
צופר – פרק יא	איוב – פרקים יב-יד

תפיסת הרעים במחזור הראשון היא שאיוב צדיק, ולכן ברקע הדיון במחזור הזה עומדת השאלה 'כיצד ייתכן שאיוב הצדיק סובל', ומתוך כך מתקיים דיון בנושא הכללי של 'צדיק ורע לו'. לעומת זאת, במחזור השני תפיסת הרעים את איוב עוברת שינוי, ומתוך כך גם נושא הדיון משתנה, כפי שיבואר שם.

פרקים ד-ה

מענהו הראשון של אליפז

מבנה

ההתייחסות למענה אליפז כוללת נושאים רבים – מבנה, תוכן, חזון, בריאה והשגחה. המבנה כאן מורכב יותר מאשר בפרק ג והוא כולל שתי צלעות – צלע אחת היא דברי עידוד וצלע שנייה היא דברי תוכחה – ובא לידי ביטוי כבר בכותרת. לאחר ההקבלה בין שתי הצלעות הללו בא החזון שעליו מתבסס אליפז בדבריו. בזה מסתיים פרק ד. פרק ה כולל אף הוא שתי צלעות, אולם דברי התוכחה קודמים בו לדברי העידוד, וביניהם באה הפסקה העוסקת בבריאה ובהשגחה, המקבילה לפסקה על החזון שבאה בפרק ד. אליפז פותח בדברי עידוד ומסיים בדברי עידוד, והתוכחה שלו מובלעת, מפני שהרעים רואים בשלב זה את איוב כצדיק הסובל, וממילא עיקר מגמתו של אליפז בשלב הזה היא לחזק את רוחו של איוב ולעודדו.

לפי זה מדובר כאן על מבנה חוזר לראש (כיאסטי): עידוד – תוכחה; תוכחה – עידוד, ובאמצע נכנסים בכל אחד מהפרקים חלקים שאינם שייכים במישרין לתוכן הזה אלא הם הבסיס לדברי אליפז; בפרק ד – החזון הנבואי, ובפרק ה – הבריאה וההשגחה, כדלהלן:

חזון אליפז – עצם ההתגלות

- (יב) וְאֵלֵי דְבַר יִגְנֹב וְתִקַּח אֶזְנִי שִׁמְעָן מִנְהוּ:
 (יג) בְּשִׁעְפִּים מַחְזִינֹת לִילָה בְּנִפְל תִּרְדְּמָה עַל אֲנָשִׁים:
 (יד) פָּתַח קִרְאֲנִי וְרַעְדָה וְרֹב עֲצֻמוֹתֵי הַפָּחִיד:
 (טו) וְרוּחַ עַל פָּנַי יִחַלֵּף תִּסְמַר שְׁעַרַת בְּשָׂרִי:
 (טז) יַעֲמֵד וְלֹא אֶכִּיר מֵרֹאשׁוֹ תִּמְוֹנָה לִנְגֹד עֵינַי דְּמָמָה וְקוֹל אֲשַׁמָּע:

חזון אליפז – תוכן

- (יז) הֶאֱנוּשׁ מֵאֲלוֹהִים יִצְדָק אִם מַעֲשָׂהוּ יִטְהַר גִּבּוֹר:
 (יח) הֵן בַּעֲבָדָיו לֹא יֵאֱמִין וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תִּהְיֶה:
 (יט) אִף שִׁכְנֵי בְתֵי חֹמֶר אֲשֶׁר בַּעֲפָר יִסּוּדִם יִדְכְּאוּם לִפְנֵי עֹשׂ:
 (כ) מִבֶּקֶר לַעֲרָב יִפְתּוּ מִבְּלֵי מִשִּׁים לִנְצַח יֵאָבְדוּ:
 (כא) הֲלֹא נִסֵּעַ יִתְרֵם בָּם יָמוּתוּ וְלֹא בְּחֻכְמָה:

פרק ה – פירוט המבנה

תוכחה¹

- (א) קִרְאָה נָא הִישׁ עוֹנֶךָ וְאֵל מִי מִקִּדְשֵׁים תִּפְנֶה:
 (ב) כִּי לְאֹוִיל יִהְרֹג כְּעֹשׂ וּפְתָה תִּמְיֹת קִנְיָאָה:
 (ג) אֲנִי רִאֲיִיתִי אֹוִיל מִשְׁרִישׁ וְאֶקוּב נֹוֹהוּ פִתְאֵם:
 (ד) יִרְחֲקוּ בְנָיו מִיִּשְׁעֵי וִידְכְּאוּ בְּשַׁעַר וְאִין מִצִּיל:
 (ה) אֲשֶׁר קִצְרוּ רֵעַב יֵאָכֵל וְאֵל מִצְנִים יִקְחֵהוּ וְשֹׁאֵף צִמִּים חִילֵם:
 (ו) כִּי לֹא יֵצֵא מִעַפָּר אֹוֶן וּמֵאֲדָמָה לֹא יֵצְמַח עֵמֶל:
 (ז) כִּי אָדָם לַעֲמֵל יוֹלֵד וּבְנֵי רֶשֶׁף יִגְבִּיהוּ עוֹף:

הבריאה

- (ח) אוֹלָם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֵל אֵל וְאֵל אֱלֹהִים אֲשִׁים דְּבַרְתִּי:
 (ט) עֲשֵׂה גְדֻלוֹת וְאִין חֶקֶר נִפְלְאוֹת עַד אִין מִסְפָּר:
 (י) הִנֵּתָן מָטָר עַל פָּנַי אֶרֶץ וְשַׁלַּח מִיָּם עַל פָּנַי חוּצוֹת:

ההשגחה

- (יא) לִשְׁוֹם שְׁפָלִים לְמָרוֹם וּקְדָרִים שִׁגְבוּ יִשְׁעֵי:
 (יב) מִפֶּר מַחֲשָׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא תַעֲשִׂינָה יְדֵיהֶם תְּנוֹשִׁיָה:
 (יג) לִכְד חֲכָמִים בְּעֶרְמָם וַעֲצַת נִפְתָּלִים נִמְהָרָה:
 (יד) יוֹמָם יִפְגְּשׁוּ חֹשֶׁךְ וּכְלִילָה יִמְשְׁשׁוּ בַּצֹּהָרִים:
 (טו) וַיִּשְׁע מִחֶרֶב מִפִּיהֶם וּמִיד חֹזֶק אֲבִיוֹן:
 (טז) וְתִהְיֶה לְדֹל תִּקְוָה וְעֲלֹתָה קִפְצָה פִּיהֶם:

1. בעידוד ובתוכחה שבתחילת המענה סידרנו את השורות זו מול זו, בחצאי פסוקים, כדי להראות את ההקבלה. לעומת זאת, בסוף המענה, התוכחה מופיעה לפני העידוד, בסדר חוזר לראש (כיאסטי) וביניהם נכנסים הנושאים של הבריאה וההשגחה, לכן השורות סודרו במילואן.

עידוד

- (יז) הִנֵּה אֲשֶׁרִי אֲנוּשׁ יוֹכַחְנוּ אֱלֹוִהּ וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֵל תִּמְאָס:
 (יח) כִּי הוּא יִכְאִיב וַיַּחֲבֹשׁ יִמְחֹץ וַיִּדְּיו תִּרְפִּינָה:
 (יט) בְּשֵׁשׁ צִרוֹת יִצִּילֶךָ וּבְשִׁבְעַת לֹא יַגֵּעַ בְּךָ רָע:
 (כ) בְּרַעֲב פֶּדֶךְ מָמוֹת וּבְמִלְחָמָה מִיְּדֵי חָרֵב:
 (כא) בְּשׁוֹט לִשׁוֹן תִּחְבֹּא וְלֹא תִירָא מִשֹּׁד כִּי יָבוֹא:
 (כב) לִשְׂדֵי וּלְכַפֵּן תִּשְׁחָק וּמַחִית הָאָרֶץ אֵל תִּירָא:
 (כג) כִּי עַם אֲבֹנֵי הַשָּׂדֶה בְּרִיתְךָ וְחֵית הַשָּׂדֶה הַשְׁלָמָה לְךָ:
 (כד) וַיִּדְעֶתָ כִּי שְׁלוֹם אֶהְלֶךָ וּפְקַדְתָּ נֹוֹךְ וְלֹא תַחֲטֹא:
 (כה) וַיִּדְעֶתָ כִּי רֹב זֶרַעְךָ וַיִּצְאָאִיךָ כְּעֹשֶׁב הָאָרֶץ:
 (כו) תִּבּוֹא בְּכֹלֶךָ אֵלֵי קִבְרָה כְּעֹלֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ:

חתימה, המילה האחרונה

- (כז) הִנֵּה זֹאת חֻקְרֹנֶיךָ כֵּן הִיא שְׁמַעְנָה וְאַתָּה דַּע לְךָ:

ככלל, הפסקאות העוסקות בעידוד מכוונות אל איוב. הן מעודנות יותר, ותכליתן לרומם את רוחו של איוב, לתת לו פתח של תקווה ולהראות לו שהמצב ניתן לתיקון. לעומתן, הפסקאות העוסקות בתוכחה רומזות על בני איוב, הן חריפות ובוטות, ואינן נותנות סיכוי לתיקון ולהשבת המצב לקדמותו.

■ פרק ד

פתיחה למענה הראשון של אליפז

- (א) וַיַּעַן אֱלִיפֹז הַתִּימָנִי וַיֹּאמֶר:

הערה פרשנית – יש ביטויים לשוניים שחוזרים בספר; איוב משתמש בדברי רעיו כדי לחלוק עליהם, וכן להיפך. איתור הביטויים הללו עשוי להעמיק את ההבנה של הוויכוחים ביניהם. דברי אליפז הם רב משמעיים במישורים שונים. חז"ל מנו את אליפז כאחד מהנביאים שהתנבאו לאומות העולם (בבא בתרא טו, ב), ומבחינה זאת יש לבחון את דבריו כשהם לעצמם. מלבד זאת, יש לבחון את ההקשר המסוים שבו נאמרו דברי אליפז לאיוב, ולברר מדוע במענה מסוים הוא אומר כך ובמענה אחר הוא אומר אחרת. מסתבר שאליפז ורעיו אינם מודעים דיים, או אף אינם מודעים כלל, לדברי איוב לאחר הייסורים הראשונים, שבהם איוב הצדיק עליו את הדין, ועמד בניסיון, ואפילו לא לדבריו לאחר הייסורים השניים שבהם לא חטא בשפתיו, למרות דברי אשתו. אליפז ורעיו אינם קשובים לתהליכים של הניסיונות שהופכים להיות קשים יותר ויותר, אלא שומעים את איוב לראשונה כשהוא מקלל את יומו, ומתוך כך יש להם ביקורת רבה על דבריו. אם אכן כך הם פני הדברים, סביר להניח שאיוב עצמו נפגע עמוקות מדבריהם, מתוך תחושה שהם אינם מבינים כלל את הקושי הנורא שלו, ושהם נחפזים לשפוט אותו ללא המתנינות הראויה בדין². במישור התאולוגי דבריו של אליפז מקובלים. כך כתב עליו הרמב"ם:

2. בהמשך יאמר להם זאת איוב במפורש: "גם אנכי ככם אֲדַבְרָה לוֹ: יֵשׁ נִפְשָׁכֶם תַּחַת נִפְשִׁי אֲחִיבֶיהָ עֲלֵיכֶם בְּמִלִּים וְאִנִּיעָה עֲלֵיכֶם בְּמוֹ רִאשִׁי" (טז, ד).

אחרים, כך תתחזק אתה. ובלשונו של הרמב"ן: "וְיָדִים רְפוּת תִּחַזַּק – תמיד בדברים טובים ובדברי נוחמים, והכושלים בהם שבאו לקרוא תגר יקימון אותם מיליך, והכורעים תאמץ בדבריהם הטובים"⁵.

דע, כי איוב היה עוזר לכל בני האדם הנכשלים, הן במילי דשמיא – העוזבים אורחות יושר, והן במילי דעלמא – אשר מטה ידם מהתפרנס עצמם. גם היה מחזיק את זולתו כאשר ראה בו שהוא מתחיל לרדת ... וכן במילי דשמיא, מי שהתחיל לעזוב אורחות יושר ללכת בדרך עקלקלות, הוא בדבריו הנכוחים הקים אותו והעמידו על משמרת עבודת ה'.

ביאור הגר"א

כִּי עָתָה תָּבוֹא אֵלַיךְ וְתֵלֵא תַּגַּע עֲדֶיךָ וְתִבְהַל! – האם כשהדברים מגיעים אליך אין בך כוח להתמודד?⁶

הֲלֹא יִרְאֶתְךָ כְּסִלְתְּךָ תִּקְוֹתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ – יש לך זכויות! **כְּסִלְתְּךָ** – מבטחך, כמו "וְיִשְׁיִמוּ בְּאַלְהֵים כְּסִלָּם" (תהלים עח, ז. רמב"ן. אבן עזרא). יראת השמיים שלך היא מבטחך, תום דרכיך הוא תקוותך. אליפז מזכיר חלק מתכונותיו של איוב – תם וירא אלוהים.

הנה כוונת אליפז הייתה בזה להשיב לאיוב על מה שאמר למעלה שהכל תלוי במזל. הנה על זה השיב אליפז כי אין תלוי כלל במזל אבל – "הֲלֹא יִרְאֶתְךָ כְּסִלְתְּךָ", כלומר, כל בטחונך ראוי להיות על יראתך ועבודתך, וכן "תִּקְוֹתְךָ" ראוי שתהיה על "תָּם דְּרָכֶיךָ" ... ביאור הגר"א

ויש מהמפרשים שביארו את דברי אליפז כאן כביקורת על איוב:

הֲלֹא – עתה סופך מוכיח על תחלתך שיראתך שהיית ירא שמים כסלתך היא, מחמת כסילות היא ולא מדעת שלימה וכן תִּקְוֹתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ – הכל כסילות. רש"י

הֲלֹא יִרְאֶתְךָ – הלא עתה נראה למפרע שכל יראתך היתה למען בטחונך בה להשיג מבוקשך על ידיה, ולא מדעת שלימה מיראת הרוממות. תִּקְוֹתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ – תקותך היתה עם תום דרכיך, רוצה לומר, לא היתה תום דרכיך מאהבתה אותה, אבל מחשבת השגת תקותך היתה עמה כי הלא עתה באבדן תקותך תפר היראה.

מצודות

5. מלבי"ם כאן פירש ההפך, דהיינו שדווקא חוסר נכונותו של איוב לקבל את הייסורים גרם לאנשים לחשוב שכל עבודתו של איוב באה רק מאהבת הגמול ומיראת העונש ולא מתוך צדקות אמיתית, ועל ידי כך נוכחו שה' הביא על איוב את הרעה במשפט צדק. וראה דברי רש"י ומצודות כאן.

6. בביאור הגר"א כאן דייק: "תָּבוֹא אֵלַיךְ" – הם ניסיונות הראשונים שלא נגעו בגופו עדיין; "תַּגַּע עֲדֶיךָ" – היא מכת השחין שנגעה בעצמו ובשרו.

7. ראה לעיל בפרקי ההקדמה והעיון, בפסקה 'רמב"ן - מעשה שהיה כך היה', עמ' 54.

אבל השקפת אליפז במאורע הזה גם היא אחת ההשקפות הנאמרות בהשגחה, והיא, שהוא אמר, שכל מה שחל באיוב הייתה חלוחותו מפני שהוא ראוי לכך, לפי שהיו לו חטאים שנתחייב בהם כן ... והשקפת אליפז נוטה להשקפת תורתנו...

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

אבל איוב אינו מנהל כאן דיון תאולוגי תאורטי, איוב זועק מדם ליבו, מתוך הייסורים, השכול והייאוש³. אם אליפז עונה לו תשובה תאולוגית, מסתבר שכך הוא שמע את הדברים, והבין מדבריו של איוב שהוא יוצא נגד השגחת ה' בעולם, קורא תיגר כנגד ה', ולכן חרי האף הגדול שלו כנגד איוב. הרעיהם האחרים הולכים בעקבות אליפז, הבכיר שבהם, וגם הם מפרשים את דבריו של איוב פרשנות תאולוגית ועונים לו בהתאם. חוסר ההבנה של דברי איוב ועקב כך גם חוסר האמפתיה כלפיו מתחילים כבר כאן. ואכן, בסופו של הספר אליפז ורעיו ננזפים על דבריהם וחוסר רגישותם: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱלִיפַז הַתִּימְנִי כִּי רָחָה אַפִּי בְּךָ וּבְשֵׁנֵי רַעֲיֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדֵי אִיּוֹב" (להלן מב, ז).

מסגרת העידוד והתוכחה מתייחסת לאיוב ולבניו. לעומת זאת, החזון ותיאור הבריאה וההשגחה מתייחסים לשאלות העקרוניות והמהותיות של ספר איוב – סדרי הטבע וההשגחה. כך מצליח ספר איוב לספר את סיפורו האישי של איוב וגם לשלב בתוכו את הדיונים העקרוניים על אודות סדרי הטבע, השגחת האלוה והגמול האלוהי. בתיאור החזון אליפז פסיבי, לעומת זאת בתיאור הבריאה הוא אקטיבי והוא משמיע לאיוב דרישות.

עידוד ותוכחה – פירוט

(ב-יא) **הִנֵּסָה דְּבַר אֵלֶיךָ תִּלְאַה וְעֶצֶר בְּמַלְיָן מִי יוֹכַל: הִנֵּה יִסְרֶת רַבִּים וַיָּדִים רְפוּת תִּחַזֶּק: כּוֹשֵׁל יְקִימוֹן מַלְיָךְ וּבְרָכִים כְּרַעוֹת תֵּאֱמָץ: כִּי עָתָה תָּבוֹא אֵלַיךְ וְתֵלֵא תַּגַּע עֲדֶיךָ וְתִבְהַל: הֲלֹא יִרְאֶתְךָ כְּסִלְתְּךָ תִּקְוֹתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ: זָכָר נָא מִי הוּא נָקִי אָבֵד וְאִיפֹה יִשְׁרִים נִכְחָדוּ: כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי חֲרָשֵׁי אֶן וְזֹרְעֵי עֹמֶל יִקְצְרוּהוּ: מִנְשֻׁמַּת אֱלֹהִים יִאֲבְדוּ וּמְרוּחַ אָפוּ יִכְלוּ: שֹׁאֲגַת אֲרִיָּה וְקוֹל שֹׁחַל וְשִׁנֵּי כְּפִידִים נִתְּעוּ: לִישׁ אָבֵד מִבְּלִי טָרֶף וּבְנֵי לִבְיָא יִתְפָּרְדוּ:**

הִנֵּסָה דְּבַר אֵלֶיךָ תִּלְאַה – האם אתה מסוגל לקבל את דבריי? יש כאן גם כעין בקשת רשות מאיוב לפתוח בדברים, שיש בה גם נימה של עידוד – אתה תהיה מסוגל לקבל את הדברים שאומר לך, לא 'תישבר' מהם.

לעומת זאת – **וְעֶצֶר בְּמַלְיָן מִי יוֹכַל** הוא דיבור קשה; איך אפשר להבליג ולשתוק מול דברייך?! זוהי תוכחה.

דברי העידוד של אליפז מזכירים לאיוב כיצד הוא עצמו תמך באנשים שהיו במצבי מצוקה – **הִנֵּה יִסְרֶת רַבִּים וַיָּדִים רְפוּת תִּחַזֶּק: כּוֹשֵׁל יְקִימוֹן מַלְיָךְ וּבְרָכִים כְּרַעוֹת תֵּאֱמָץ**. אמירה כזאת מטרתה לחזק את איוב בהזכירה לו את כוחות הנפש הגדולים שיש לו. כשם שאתה חזקת

3. אמנם לפי הרמב"ם ספר איוב בא לתאר את השיטות השונות לגבי ההשגחה והגמול, ראה עמ' 47.

4. מתוך ההקשר נראה לפרש "יִסְרֶת" במשמעות של אמירת דברי מוסר ועידוד ולא דווקא כתוכחה.

כאן באים דברי תוכחה קשים: **חֲרָשִׁי אֲנִי וְזָרְעִי עִמָּל מִקְבָּלִים** את עונשם בהתאם למעשיהם הרעים – **מִנְשָׁמַת אֱלֹהִים יֵאָבְדוּ וּמְרוּחַ אָפּוֹ יִכְלוּ**.

שֹׁאֲגַת אֶרֶץ וְקוֹל שָׁחַל וְשׁוֹנֵי כְּפִירִים נִתְּעוּ: לִישׁ אֲבָד מִבְּלִי טָרֶף וּבְנֵי לִבְיָא יִתְפָּרְדּוּ – מובאים כאן חמישה שמות שונים לאריה, שעל אף חוסנו וחוזקו הוא עלול לֵאָבֹד, כמשל לכך שאין אדם, חזק ככל שיהיה, שיכול להיות בטוח מפני פורענות. עם זאת, יש בכך גם עידוד נסתר לאיוב – הם מתו מפני שלא היו ישרים, אך אתה – כיוון שאתה ישר – לא תיכחד. הוודאות לגבי אובדן הרשעים מלמדת על הוודאות שבתשועת הצדיקים.

זָכַר נָא מִי הוּא נָקִי אֶבֶד ... פֶּאֶשֶׁר רָאִיתִי חֲרָשִׁי אֲנִי ... מִנְשָׁמַת אֱלֹהִים יֵאָבְדוּ – רוצה לומר שזה יקרה לרוב שהצדיק מתייסר בייסורים זמניים לפי שעה למרק חטאיו, אבל לא יקרה שיאבד לגמרי. וזה ההבדל בין צדיק לרשע, שהרשע במלאת ספקו זכרו אבד מני ארץ, והצדיק שבע ייפול וקם ...

שהרשע העריץ עת ייחלש ויתום כוחו, ימות ברעב וזרעו מבקש לחם. לא כן הצדיק, הגם שיתייסר לפעמים, לא יאבד רק עוד ינוב בשיבה, ולא ירעיב ה' נפש צדיק.

מלב"ם

יש בדברי אליפז רמזים לבניו של איוב, שמא היו חוטאים שמתו בחטאים. הביטוי **חֲרָשִׁי אֲנִי** מזכיר את **"הַבֶּקֶר הָיוּ חֲרָשׁוֹת"** כשבאה הפורענות. הרוח שבפסוק **מִנְשָׁמַת אֱלֹהִים יֵאָבְדוּ וּמְרוּחַ אָפּוֹ יִכְלוּ** מזכירה את הרוח שבפסוק **"בְּנִיךָ וּבְנוֹתֶיךָ אֲכָלִים וְשֹׂתִים יֵין בְּבֵית אֲחֵיהֶם הַבְּכוֹר: וְהָיָה רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיִּגַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמּוּתוּ"**. מההשוואה עולה שהרוח הגדולה הממיתה היא רוח אפו של ה'.

הַכְּפִירִים – האריות הצעירים – יכולים להיות רמז לבניו של איוב. אליפז נזהר שלא לומר זאת בפירוש אך יש בדבריו רמז לכך שבניו של איוב מתו בפשעם, כיוון שהאריות יכולים להיות גם משל למי שטרפו ולקחו מאחרים בכוח, ובבוא יום פקודה הם נענשים, שהרי משל זה בא בהמשך לביטויים הקודמים על **חֲרָשִׁי אֲנִי וְזָרְעִי עִמָּל**.

חזון אליפז – עצם ההתגלות

(יב-טו) **וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב וְתִקַּח אֲזִנִּי שִׁמְךָ מִנְּהוּ: בְּשַׁעֲפִים מַחְזִינוֹת לִילָה בְּנִפְל תִּרְדָּמָה עַל אֲנָשִׁים: פָּחַד קָרָאֲנִי וְרַעְדָּה וְרַב עֲצָמוֹתַי הִפָּחִיד: וְרוּחַ עַל פָּנַי יַחְלֶף תִּסְמַר שְׁעֵרַת בְּשָׂרִי: יַעֲמֹד וְלֹא אֶכִּיר מִרְאֵהוּ תִּמּוֹנָה לִנְגֵד עֵינֵי דַמָּמָה וְקוֹל אֲשַׁמָּע:**

מה הגדרת החזון שראה אליפז? מה תוקפו? האם מדובר בנבואה או רק בחלום?

"וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב וְתִקַּח אֲזִנִּי שִׁמְךָ מִנְּהוּ" – כמי שיתנוצץ אליו הברק בליל חושך ואפלה ואחר כך ייעלם ויישאר בחושך, כמו שכתב המורה בהקדמתו.

מלב"ם

ואל תחשוב שאותם הסודות הגדולים ידועים לנו עד סופם ותכליתם לאחד מבני האדם, לא, אלא פעמים נוצץ לנו האמת עד שנחשבו יום, ומיד יעלימו וההרגלים עד

שנשוב בלילה אטום קרוב למה שהיינו בו בתחילה, והרי אנו דומין למי שהבריק לו הברק פעם אחר פעם והוא בלילה אפל מאד. יש ממנו מי שיבריק לו הברק פעם אחר פעם עד שכאלו הוא באור תמידי בלי הפסק ויהיה הלילה אצלו כיום, וזו היא מעלת גדול הנביאים אשר נאמר לו – **"וְאַתָּה פֶּה עֹמֵד עַמְּדִי"** (דברים ה, כח), ונאמר בו – **"כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו"** (שמות לד, כט), ומהם מי שהבריק לו פעם אחת בכל לילו והיא מעלת מי שנאמר בהם – **"וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יִסָּפוּ"** (במדבר יא, כה). ומהם מי שיהיה בין הברקה להברקה הפסקות גדולות או קטנות. ומהם מי שלא הגיע למעלה שתואר אפלתו בברק אלא בגוף מבהיק או כיוצא בו מן האבנים ודומיהן שהם מאירים בחשכת הלילה.

רמב"ם, פתיחה למורה נבוכים

מהביטוי **יִגָּב** משמע לכאורה שמדובר במשהו שהאדם אינו ראוי לו⁸. כך גם אפשר להסביר את התיאור בפסוקים: **פָּחַד קָרָאֲנִי וְרַעְדָּה וְרַב עֲצָמוֹתַי הִפָּחִיד: וְרוּחַ עַל פָּנַי יַחְלֶף תִּסְמַר שְׁעֵרַת בְּשָׂרִי**. מהפסוק **יַעֲמֹד וְלֹא אֶכִּיר מִרְאֵהוּ**, משמע שלא ברור מי האומר, המראה עמום, מעין בת קול מאחורי הפרגוד. כמי ששם אזנו על הדלת ושמע קול, אך אינו יודע מי הדובר. שִׁמְךָ מלמדנו ששמע רק חלק מהדברים. הדברים עמומים, מקוטעים, כמעט בגנבה, ובכל זאת – יש כאן חיזיון, דבר גדול, קישור למסר אלוהי נשגב.

שִׁמְעֵתִי אֶת אֲשֶׁר אָמְרוּ הַנְּבִאִים הַנְּבִאִים בְּשִׁמִּי שֶׁקֶר לֵאמֹר חֲלָמְתִי חֲלָמְתִי. הַנְּבִיא אֲשֶׁר אֶתוֹ חֲלוֹם יִסְפֹּר חֲלוֹם וְאֲשֶׁר דִּבְרִי אֶתוֹ יִדְבֵּר דִּבְרֵי אָמֶת מֶה לְתִבְּנָן אֶת הַבֵּר נָאִם ה'.

ירמיהו כג, כה; שם, כח

חלום – אחד משישים לנבואה.

ברכות נו, ב

הבטחות הנביא ... יצדקו עד סופם, ולא ייפול מהם דבר לא קטן ולא גדול לעולמי עד בכל מה שמודיעים בשם ה'. ולכן אם נפל משהו מדבריו ידענו ששקר דבר, והוא מאמר הכתוב כי **"כִּי לֹא יִפֹּל מִדְּבַר ה' אֲרָצָה"** (מלכים ב' י, י) ...

אמר – **"הַנְּבִיא אֲשֶׁר אֶתוֹ חֲלוֹם יִסְפֹּר חֲלוֹם וְאֲשֶׁר דִּבְרִי אֶתוֹ יִדְבֵּר דִּבְרֵי אָמֶת מֶה לְתִבְּנָן אֶת הַבֵּר נָאִם ה'"**, וביארו חכמים עניין דבר זה, שהנבואה נקייה לא יתערב בה שום שקר

8. וכך פירש אבן עזרא: "מן גנב, ועניינו נחטף". רש"י מאריך יותר: "כדבר גנוב, לפי שאין רוח הקודש נגלה על נביאי עובדי כוכבים בפרהסיה. משל למלך שהייתה לו אישה ופילגש, כשבא אצל אשתו בא בגלוי ואצל פילגשו בא בסתר ובגניבה", כפי שיובא להלן במדרש, עמ' 123. וכן בביאור הגר"א: "על דרך – מים גנובים ימתיקו, וְלִחְם סִתְרִים יִנָּעַם" (משלי ט, יז).

9. לפי דברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ז, ב) כך קורה לכל הנביאים בשעה שמקבלים נבואה: "הנביאים ... כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות ותישאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם **"וְהָיָה אִימָה חֲשָׁה גְדֹלָה נִפְלֶת עָלָיו"** (בראשית טו, יב), וכמו שנאמר בדניאל **"וְהוּדִי נִהְפָּךְ עָלָי לְמִשְׁחִית וְלֹא עֲצָרְתִּי כֹחַ"** (י, ח).

לעומת זאת, לפי רש"י (ד, יב), הובא בהערה הקודמת) נביאי ישראל זוכים לנבואה ללא פחד וללא שבירת הגוף. את הפסוק שהביא הרמב"ם על אברהם אפשר לבאר שהיה זה קודם שנימול, ודניאל לא היה נביא.

כאשר אדם מספר חלום שחלם והוא מבקש ללמוד ממנו, על פי המגבלות המתאימות, אפשר להתייחס לדברים כראוי ולתת להם תוקף במשמעות מוגבלת, בפרופורציה המתאימה. אך אם אדם מפרש בעצמו את חלומו ומעניק לו תוקף יתר, כגון שהוא אומר "כה אמר ה'", אזי הוא טועה ומטעה והוא דובר שקרים. זו הייתה טענתו של ירמיהו כנגד נביאי השקר (ראה ירמיהו כג, ט-מ).

אליפז מגדיר במדויק על מה הוא מסתמך בדבריו, כולל העובדה ששמע רק – "שִׁמְעִי"; "דָּבָר יִגָּב"; "יַעֲמֹד וְלֹא אֶכִּיר מֵרֵאיוֹ". הוא לא טוען שקיבל נבואה, אינו מחזק את דבריו מעבר למה שראה ולמה שקיבל. אליפז מתאר את החזון שראה, כולל המגבלות שיש בקבלת חזון כזה. לעומת זאת, הוא בונה את דבריו על סמך יכולתו להבין ולפרש כראוי את החזון הכללי ששמע ולהסיק ממנו מסקנות פרטניות על איוב¹¹. דבר עצום מצד אחד, אך גם מסוכן.

אמר רבי יוסי: אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אומות העולם אלא בלילה בשעה שדרך בני אדם פרושים זה מזה, דכתיב: "בְּשָׁעֵפִים מְחֻזְּנוֹת לַיְלָה בְּנִפְל תִּדְרָמָה עַל אֲנָשִׁים", "וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב וְתִקַּח אֲזִנֵּי שִׁמְעִי מִנְהוּ". רבי חנינא בר פפא ורבנן, רבי חנינא בר פפא אמר: משל למלך שהיה הוא ואוהבו בטרקלין וביניהם וילון, כשהיה מדבר עם אוהבו מקפל את הוילון עד שרואה פנים אל פנים ומדבר עמו, אבל לאחרים אינו עושה כן אלא מדבר עמהם ומחיצת הוילון פרוסה ואינן רואין אותו. ורבנן אמרי: משל למלך שהיו לו אשה ופלגש, כשהוא הולך אצל אשתו הולך בפרהסיא, וכשהוא הולך אצל פלגשו הולך במטמונים. כך אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אומות העולם אלא בלילה, שנאמר: "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בַּחלֹם הַלַּיְלָה" (בראשית כ, ג), "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל לָבֵן הָאֲרָמִי בַּחלֹם הַלַּיְלָה" (שם לא, כד), "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לַיְלָה" (במדבר כב, כ). אבל נביאי ישראל ביום, שנאמר: "וְהוּא יֵשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כַּחַם הַיּוֹם" (בראשית יח, א), "וַיְהִי בַּיּוֹם דָּבָר ה' אֶל מֹשֶׁה" (שמות ו, כח), "וַיֹּאמֶר תּוֹלְדֹת אֶהְרֹן וּמֹשֶׁה בַּיּוֹם דָּבָר ה' אֶת מֹשֶׁה" (במדבר ג, א).

ויקרא רבה (וילנא), פרשת ויקרא, א

ההתגלות לאומות העולם מתוארת כאן כהופעה מקרית, ובמשל השני היא מתוארת אף כחריגה בלתי מכובדת. בלעם מתואר כקוסם שיש לו יכולת לדעת סודות, "יִדְעַ דְּעַת עֲלִיוֹן, מַחְזָה שְׂדֵי יַחְזָה נָפֶל וְגִלְיָ עֵינִים" (במדבר כד, טז). כוחו הוא בכך שהוא מסוגל לבצע מניפולציות כדי להשתלט על המציאות. הוא לא מתואר כאהוב לפני ריבונו של עולם, כפי שלדוגמה תואר אברהם אבינו "כִּי יִדְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנָה אֶת בְּנֵי וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשִׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט).

יש לבחון את דברי אליפז בתחום הכללי של הנהגת העולם, מחד גיסא, אך גם בתחום הפרטי של ייסורי איוב, מאידך גיסא. דברי אליפז יכולים להתאים להשקפה המקובלת ביהדות "אין מיתה בלא חטא ואין ייסורים בלא עוון" (שבת נה, א). אך לעומת זאת, אליפז ננזף על ידי הקב"ה

11. הרמב"ם (מורה הנבוכים, חלק ב, מד), והרמב"ן (בפירושו לאיוב ד, יב) כותבים שאליפז קיבל את דבריו בנבואה ממש, וכפי דברי חז"ל (בבא בתרא טו, ב), שאליפז היה אחד משבעה נביאים שנתנבאו לאומות העולם. אך אין בכך בהכרח סתירה לפירוש כאן. אפשר לומר שיש בנבואה מדרגות שונות, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ז, ב) – "הנביאים מעלות מעלות הן, כמו שיש בחכמה חכם גדול מחברו כך בנבואה נביא גדול מנביא".

כחיטה המנופה מן התבן, והחלומות ודומיהם מן ההשערות מעורבים בשקר כתבן שיש בו גרגרי חיטה, אמרו: כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

הקדמת הרמב"ם למשנה

מהו ההבדל בין חלום לנבואה?

אֲמָרוֹת ה' אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת כְּסֵף צָרוּף בְּעֵלִיל לְאָרֶץ מְזַקֵּק שְׁבַעֲתִים.

תהלים יב, ז

הנבואה חייבת להיות מדויקת לחלוטין, ללא שום זיוף, דמיון או שקר. הרי היא כסולת מנופה וככסף המזוקק שבעתיים, לעומת החלום שהוא תערובת של אמת ושקר, מציאות ודמיון, דברים נכונים עם דברים בטלים.

מההשוואה בין חלום לנבואה משמע שיש בהם מן המשותף, שאין משווים אלא דברים שיש בהם מן המשותף (ראה מורה הנבוכים, חלק א, נו). גם ירמיהו מנגיד בין התבן והבר, אך יש ביניהם נקודות השוואה; שניהם צומחים על גבי אותה שיבולת, יש בהם מן המשותף. חלום יש בו מן האמת וגם פסולת של שקר. לאחר חלומו של יוסף ותיאור קנאת האחים, מספר הכתוב: "וַאֲבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר – אמר רבי לוי: נטל קולמוס וכתב באיזה יום ובאיזה שעה באיזה מקום" (בראשית רבה, פרשה פד, יב). חנניה בן עזור מתחילתו היה נביא אמת ולבסוף נביא שקר (סנהדרין ז, א, וראה גם שם, פט, א). החלום הוא 'נובלות נבואה' (בראשית רבה, פרשה מד), דהיינו, כעין נבואה שאינה בשלה, תבן ובר, אמת ודברים בטלים.

חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא (תרגום: חלום ללא פשר (ללא פתרון), כאגרת שטרם נקראה) ...

אמר רבי ביזנא בר זבדא אמר רבי עקיבא אמר רבי פנדא אמר רב נחום אמר רבי בירים משום זקן אחד, ומנו – רבי בנאה: עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים, ופעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה – וכולם נתקיימו בי, לקיים מה שנאמר: כל החלומות הולכים אחר הפה.

אטו 'כל החלומות הולכים אחר הפה' קרא הוא (וכי הביטוי 'כל החלומות הולכים אחר הפה', נלמד מפסוק?) – אין, וכדברי אלעזר, דאמר רבי אלעזר: מניין שכל החלומות הולכין אחר הפה? שנאמר – "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ בֶן הָיָה" (בראשית מא, ג). אמר רבא: והוא דמפשר ליה מעין חלמיה, שנאמר – "אִישׁ בַּחלֹמוֹ פֶּתֶר" (שם, יב).

ברכות נה, ב

פרשנות החלום קובעת את משמעותו. כל החלומות הולכים אחר הפה, כחומר ביד היוצר. המסר הוא כללי ועמום ונתון ביד הפרשנות. לכן יש מושג של 'הטבת חלום'¹⁰.

10. ראה שלחן ערוך, אורח חיים, סימן רכ, א.

• פרקים ד-ה | מענהו הראשון של אליפז •

אף שִׁכְנִי בְּתִי חֲמֹר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדִּים יִדְכָּאוּם לִפְנֵי עֵשׂ – אם המלאכים לא יכולים להיות צדיקים או צודקים, קל וחומר בני האדם, שבאו מעפר וסופם לשוב לעפר, שאינם יכולים להיות כך.

אדם אם בן שנה יהיה, או אלף שנים יחיה, מה יתרון לו כלא היה יהיה, ברוך דיין האמת ממית ומחיה.

מתוך צידוק הדין, שם

חייהם של בני האדם עד מותם הם כהרף עין – מבקר לערב יָפְתוּ. אם הבוקר הוא הלידה והערב הוא המוות, אדם מתחיל את מסעו אל המוות מיום היוולדו. לכן מעבר לשאלה כמה שנים יחיה האדם, כל חייו עומדים בצל המוות והכיליון. על כן נקראים בני האדם בשם 'בני תמותה', בניגוד לאלוה הנצחי.

הֵלֵא נִסֵּעַ יִתְרָם בָּם יָמוּתוּ וְלֹא בְּחֻקָּמָה – קודם דימה את בני האדם לבתי חומר, וכאן הוא מדמה אותם לאוהל, שאם עוקרים אחד ממיתריו הוא נופל. בני האדם מתים בטרם קנו חוכמה.

פירוש הטענה של קל וחומר שנאמר לאליפז בחזון כך הוא: בני האדם יש בהם שתי מגרעות, המונעות מהם לסגל לעצמם את החוכמה: ראשית – גופם עשוי מעפר, ושנית – ימי חייהם קצרים. ומאחר שבני האדם חסרי חוכמה הם, אין בהם דעת לעשות את הטוב בעיני אלוהים. שתי מגרעות אלה אינן מצויות במלאכים. לפיכך חוכמתם מרובה מחוכמת האדם, ועל ידי כך הם מסוגלים למלא את רצון אלוהים יותר מאשר מסוגלים לזה בני אדם. ובכל זאת, מידת הדין של מעלה קשה ומדקדקת כחוט השערה, עד שאפילו המלאכים אינם זכאים לפניה, וקל וחומר שאין אדם יכול להיחשב טהור מחטא לפני בית דין של מעלה. וזהו הטעם לייסורי הצדיקים וגם לייסורי איוב. שהרי אפילו אם איוב מרגיש בנפשו שלא חטא שום חטא, עדיין למדרגת מלאך לא הגיע, ו'אם בארזים נפלה שלהבת, מה יגידו אזובי קיר' (מועד קטן כה, ב. דעת מקרא).

■ פרק ה

כי לא יצא מעפר און – תוכחה

קָרָא נָא הָיֵשׁ עֹנֵךְ וְאֵל מִי מְקֹדְשִׁים תִּפְנֶה: כִּי לְאִוִּיל יִהְרַג כְּעֵשׂ וּפְתָה תְּמִית קִנְיָאָה: אֲנִי רֹאִיתִי אִוִּיל מְשֻׁרֵשׁ וְאֶקְוֶה נֹהוּ פְתָאָם: יִרְחֲקוּ בְנֵי מִישַׁע וַיִּדְכָּאוּ בְּשַׁעַר וְאִין מְצִיל: אֲשֶׁר קִצְרוּ רֵעֵב יֹאכֵל וְאֵל מְצֻנִים יִקְחֻהוּ וְשָׂאף צְמִים חִילָם: כִּי לֹא יֵצֵא מִעֶפֶר אֵון וּמֵאֲדָמָה לֹא יֵצֵמַח עֲמָל: כִּי אָדָם לְעֵמָל יוֹלֵד וּבְנֵי רֶשֶׁף יִגְבִּיהוּ עוֹף:

קָרָא נָא הָיֵשׁ עֹנֵךְ – עד כאן דברי הנבואה, מיכן ואילך חוזר לתוכחתו (עד כאן ציטוט של דברי רש"י), וכה פתרון המליצה: אם כל מה שאתה מערער על מידותיו וקורא תיגר אחריו, אין דרכו ששייבך, כמו שאמר דוד: "אם ראית גִּבּוֹר וְתִרְץ עִמּוֹ וְעַם מְנַאֲפִים חָלַקְךָ, פִּיךָ שְׁלַחַת בְּרָעָה וְלִשְׁוֹנֵךְ תַּצְמִיד מֶרְמָה, תִּשָּׁב בְּאַחֶיךָ תִּדְבֹּר בְּכֵן אִמְךָ תִּתֵּן דְּפִי, אֵלֶּה עֲשִׂיתָ וְהִתְרַשְׁתִּי דְּמִיתִּי הָיִיתָ אֶהְיֶה כְּמוֹךָ אוֹכִיחֶךָ וְאֶעֱרָכָה לְעֵינֶיךָ" (תהלים נ, יח-כא) – וכי סבור

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

על דבריו לאיוב, וחז"ל ראו בדבריו אונאת דברים. מלבד ההסבר לנזיפה בתחום שבין אדם לחברו, יש לבחון את דברי אליפז גם מבחינה תאולוגית. שמא דברי אליפז נכונים כהנהגה כללית בעולם, אך הפרשנות הפרטית שלו על איוב לא הייתה נכונה.

חזון אליפז – תוכן

(יז-כא) הָאֲנוּשׁ מֵאֲלוֹהִי יִצְדָּק אִם מַעֲשָׁהוּ יִטְהַר גִּבֹּר: הֵן בְּעֶבְדִּי לֹא יֵאֱמִין וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תְּהִלָּה: אֵף שִׁכְנִי בְּתִי חֲמֹר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדִּים יִדְכָּאוּם לִפְנֵי עֵשׂ: מִבֶּקֶר לְעֶרֶב יָפְתוּ מִבְּלִי מִשִּׁים לְנִצָּח יֹאבְדוּ: הֵלֵא נִסֵּעַ יִתְרָם בָּם יָמוּתוּ וְלֹא בְּחֻקָּמָה:

הָאֲנוּשׁ מֵאֲלוֹהִי יִצְדָּק – ביטוי מפתח בהגותו של אליפז, ויש שתי אפשרויות לפרשו: א. אין אדם צדיק.

ב. גם אם ייתכן אדם צדיק, לא ייתכן שיהיה צודק יותר מאלוהיו (ראה רמב"ן, להלן לג, יב). לפי הפירוש הראשון, איוב בהכרח חטא, "כי אָדָם אֵין צָדִיק בְּאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא"¹². ממילא אין שאלת 'צדיק ורע לו', מפני שאין אדם צדיק! אפילו המלאכים אינם צדיקים – הֵן בְּעֶבְדִּי לֹא יֵאֱמִין וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תְּהִלָּה¹³, קל וחומר – שִׁכְנִי בְּתִי חֲמֹר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדִּים. ממילא גם איוב אינו יכול להיות צדיק ולא יכולות להיות לו טענות על גמול בלתי ראוי. למרות ההבדלים בין בני האדם, מעצם היות האדם יצור נברא בעל חיסרון, הוא מועד לנפילה ולחטא.

לפי הפירוש השני, ייתכן שאיוב צדיק, אך לא ייתכן שיהיה צודק יותר מאלוהיו. הָאֲנוּשׁ מֵאֲלוֹהִי יִצְדָּק! גם אם יש מציאות של אדם צדיק, וכי יעלה על הדעת שיהיה צודק יותר מבוראו? לא יעלה על הדעת שה' יעשה עוול שאף האדם בעל השכל האנושי ימאסהו (ספורנו). גם כאן לא יכולות להיות לאיוב טענות כלפי ה' על הייסורים הקשים שקיבל על אף צדקותו הגדולה, מפני שכל אדם, צדיק וישר ככל שיהיה, לא יוכל לצאת בדין צדיק יותר מאלוהיו.

הַצּוֹר תָּמִים פָּעָלוֹ כִּי כָל דְּרָכָיו מְשֻׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאִין עוֹל צָדִיק וַיִּשֶׁר הוּא.

דברים לב, ד

לְהַגִּיד כִּי יִשָּׁר ה' צוּרֵי וְלֹא עוֹלָתָהּ בּוֹ.

תהלים צב, טז

ידענו ה' כי צדק משפטיך, תצדק בדברך ותזכה בשפטך, ואין להרהר אחר מידת שפטך, צדיק אתה ה' וישר משפטך.

דיין אמת, שופט צדק ואמת, ברוך דיין האמת, שכל משפטיו צדק ואמת.

פיוט מתוך צידוק הדין, הנאמר בשעת הלוויה

¹² קהלת ז, כ. בהתייחס למאמר חז"ל "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז, א). כפי שאין אדם שניצל ממלאך המוות כך אין אדם שיינצל מיצר הרע.

¹³ לפי רש"י ואבן עזרא, תְּהִלָּה הוא לשון הוללות וחיסרון. אך מצודות ומלבי"ם ביארו לשון אור, כמו "בְּהִלּוֹ נָרוֹ עָלַי ראש"י", להלן כט, ג, והמילה 'לא' עולה על שני חלקי הפסוק – "הֵן בְּעֶבְדִּי לֹא יֵאֱמִין וּבְמַלְאָכָיו לֹא יִשִּׁים תְּהִלָּה".

אתה שאהא דן לנגדך על כל עבירה ועבירה שאתה עושה ואומר לך – מדוע ככה עשית?! אלא מתוך שאני מביא עליך רעה, למד מעצמך שעונותיך גרמו לך הרעות. אף כאן אליפו אומר לאיוב – כל מה שאתה קורא תיגר אחר מידת הדין, אין דרכו שיענך, אלא ייסורין שבאו עליך הם תשובה לעונותיך, וכאלו משיבין ואומרים לך גמול זה על חטאותיך. וכן אמר אליהוא – "מדוע אליו ריבות כי כל דבריו לא יענה, כי באחת ידבר אל ובשתיים לא ישורנה ... והוכח במכאוב על משכבו" (להלן לג, יג-יד, יט). זו היא תשובתו של הקב"ה. אף כאן – "קרא נא ה'ש עונך".

רבי יוסף קרא

ככלל, דברי התוכחה של אליפו לאיוב בחלק השני של דבריו, קרא נא ה'ש עונך ואל מי מקדשים תפנה, ומסקנתו האישית – הנה זאת חקרונה – אינם זהים לחזון. החזון לא נתן שום סיכוי לתיקון, ולפיו חרשי און וזרעי עמל יאבדו, וכלו, האנוש מאלוה יצדק? לנצח יאבדו, ימותו. לעומת זאת, אליפו עצמו נותן תקווה: ותהי לדל תקוה, יכאיב – ויחפש, ימחץ – וידי תרפינה, וידעת כי שלום אהלך. עם זאת, תוכחתו של אליפו כאן חריפה ונוקבת.

קרא נא ה'ש עונך ואל מי מקדשים תפנה – ממידות ה' שהוא עונה לקוראיו, "קרוב ה' לכל קראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (תהלים קמה, יח, וכאלה רבים), אבל אתה, איוב, שלא קורא לה' ותחת זאת אתה מקלל את יומך, מי יענה לזעקתך? כי לאויל יהרג כעש ופתה תמית קנאה – כאן אליפו עובר אָמנם לדבר בגוף שלישי על האויל והפותה, אך הדברים מכוונים כלפי איוב עצמו, וכפי שפירש רש"י: "לאויל כמותך יהרוג כעסו, שאילו היית שותק שמא תשוב מידת הרחמים עליך".

כָּבֵד אֶבֶן וְנִטְלָה הַחוּל וְכַעַס אֱוִיל כָּבֵד מְשֻׁנִּיָּהֶם.

משלי כז, ג

כעסו של האויל מוזכר כגורם מכביד ומעיק, והוא כבד אף יותר מאשר כובד האבן ונטל החול. כעסו של האויל נגרם מחסרון הדעת, והוא מכביד מפני שאי אפשר להסביר לו את המציאות. האויל אינו בר דעת, אינו מסוגל להבין, ובמקום לנסות להבין את המציאות ולהתמודד איתה הוא מעדיף לכעוס. זה הדימוי שבוחר אליפו כדי לתאר את איוב המיוסר והסובל. ופתה תמית קנאה – אפשר להסביר שהקנאה של איוב היא בו עצמו, כשחי את החיים הטובים טרם ייסוריו, ואליפו מכנה אותו עקב כך 'פתי', חסר דעת. קנאה כזאת והשוואה לחייו הקודמים לא יכולה להועיל לאיוב אלא רק להרע לו. הכעס והקנאה גורמים נזק לאדם שהוא אויל ופתי, ועלולים להביא למותו. אדם לא יכול להחליט אלו אירועים יבואו עליו, אך הוא יכול להחליט מה תהיה תגובתו. איוב עבר ייסורים אך הוא חי. בחירתו בתגובה שלילית כפי שהיא באה לידי ביטוי בדבריו החריפים כשקילל את יומו, תגובה שלא באה ממקום שכלי ומתבונן אלא ממקום של כעס אוילי וקנאת פתי, תמית אותו. את הנזק הגדול ביותר – מותו – איוב יגרום לעצמו.

המלבי"ם הביא משמעות נוספת לדברי אליפו, שרומז שאיוב עצמו הוא האויל:

כִּי לְאֵוִיל יִהְיֶה כָּעֵשׂ – מאחר שהיית אויל ומסופק בהשגחת ה', אינך ראוי שיופיע אליך דבר ה' וקדושו.

דברי אליפו כאן הם כעין התגרות באיוב. אליפו קיבל חזון, אך איוב לא קיבל! מה זה יכול ללמד על איוב?

אָנִי רְאִיתִי אֱוִיל מְשֻׁרֵשׁ וְאֶקוֹב נוֹהוּ פִּתְאֵם – גם כשהרשע-האויל מצליח, ונדמה שהשריש והצלחתו קבועה, לפתע תבוא נפילתו. זהו רמז בוטה לנפילתו הפתאומית של איוב, ויש כאן גם רמז לבניו של איוב – ירחקו בניו מישע וידכאו בשער ואין מציל.

"כי לא יצא מעפר און ומאדמה לא יצמח עמל" – יאמר על התלאות הבאות על אדם, לא על חנם באות עליו ולא מן הארץ תצמחנה, רק על חטאיו, ולכן הרשעים אובדים כאשר הגיד.

רמב"ן

"כי אדם לעמל יולד ובני רשף יגביהו עוף" – כי אי אפשר שלא יחטא ויקבל עמל בחטאו לקבל פורענותו, ואינו כבני רשף שהם מלאכים ורוחות שהם יגביהו עוף ואינם מן התחתונים לשלוט בם שטן ויצר הרע.

רש"י

אֲשֶׁר קָצִירוֹ – של הרשע-האויל, רַעַב יֹאכֵל, וְאֵל מַצְנִים – קוצים, כמו "צנים פחים" (משלי כב, ה)¹⁴, יִקְחָהוּ – שיקחו את התבואה כולה, אף מה שבין הקוצים, וְשֹׁאֵף צָמִים – צמאים, שיקחו את חילם – כוחם.

אליפו טוען שבניגוד לדברי איוב שייסוריו באו עליו שלא בצדק, ייסורים באים על האדם במשפט וכתוצאה ממעשיו: כי לא יצא מעפר און ומאדמה לא יצמח עמל. עמל – במשמעות שלילית, כמו "עמל ורעות רוח" (קהלת ד, ו). כי אדם לעמל יולד – האדם על כורחו חוטא, וגם נענש על כך, "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (שם ז, כ), ובני רשף – חצים או מזיקים, שמענישים את האדם על חטאיו, יגביהו עוף – מגביהים עוף עד שמגיעים אל האדם, וגם אם ינסה לברוח מהם – לא יוכל.

הבריאה וההשגחה¹⁵

(ח-טז) **אוֹלָם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֵל אֵל וְאֵל אֱלֹהִים אֲשִׁים דְּבַרְתִּי: עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְאִין חָקָר נִפְלְאוֹת עַד אִין מִסְפָּר: הִנֵּתָן מָטָר עַל פְּנֵי אָרֶץ וְשִׁלַּח מִיָּם עַל פְּנֵי חוּצוֹת: לְשׁוֹם שְׂפָלִים לְמָרוֹם וְקִדְרִים שִׁגְבוּ יֵשַׁע: מִפֶּר מַחְשָׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא תַעֲשִׂינָה יְדֵיהֶם תּוֹשִׁיָה: לִכְדּ חֲכָמִים בְּעֶרְמָם וְעֵצָת נִפְתָּלִים נִמְהָרָה: יוֹמָם וּפְגִישׁוֹ חֹשֶׁךְ וְכִלְיָה וּמִשְׁשׁוֹ בְּצִהָרִים: וַיֵּשַׁע מַחְרָב מִפִּיהֶם וּמִיד חֹזֶק אֲבִיוֹן: וְתַהִי לְדֹל תִּקְוָה וְעֲלֵתָה קִפְצָה פִּיָּה:**

14. רמב"ן ואבן עזרא כתבו שהוא כמו "ולצנינם בצדיקם", במדבר לג, נה.

15. התייחסות נוספת לבריאה, להשגחה ולגמול תובא להלן במענה איוב לבלדד, בפסקה 'הבריאה והגמול', עמ' 175.

המטר יכול להיות סמל לחיוב, אך עלול להיות סמל לשלילה, בהיעדר הגשם, "וְגַם אֲנֹכִי מִנְעַתִּי מִכֶּם אֶת הַגֶּשֶׁם בְּעוֹד שְׁלֹשָׁה יָמִים לִקְצִיר, וְהַמְטַרְתִּי עַל עֵיר אַחַת וְעַל עֵיר אַחַת לֹא אֶמְטִיר, חֲלָקָה אַחַת תִּמְטֹר וְחֲלָקָה אֲשֶׁר לֹא תִמְטֹר עָלֶיהָ תִּיבָשׁ" (עמוס ד, י). ממילא המטר הוא גם משל לעונש למי שראוי להענישו – מִפֶּר מַחְשָׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא תַעֲשִׂינָה יְדֵיהֶם תוֹשִׁיָה: לִכְד חֲכָמִים בְּעֶרְמָם וְעֲצַת נָפְתָלִים נִמְהָרָה: יוֹמָם יִפְגְּשׁוּ חֹשֶׁךְ וְכָלִילָה יִמְשָׁשׁוּ בַצְהָרִים. ואם כן, המטר הוא משל לגמול הראוי, צדיק וטוב לו, רשע ורע לו, כפי השקפת אליפז, וכפי שמתאר המקרא במקומות רבים נוספים.

חנה, בשירתה, מביאה דוגמאות רבות של שינויים שה' מחולל, הכל כגמול הראוי לאדם.

קִשֶׁת גִּבְרִים חֲתִים וְנִכְשָׁלִים אָזְרוּ חֵיִל:
שָׁבָעִים בָּלָחֶם נִשְׁכְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ
עַד עֲקָרָה יֵלְדָה שְׁבָעָה וְרַבַּת בָּנִים אֶמְלֵלָה:
ה' מִמִּית וּמַחְיָה מוֹרִיד שָׁאוֹל וְיַעַל:
ה' מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׂיר מִשְׁפִּיל אֶף מְרֻמָּם.

שמואל א' ב, ד-ז

העולם זקוק לגשם על מנת להתקיים, אך לגשם אין חוקיות ברורה; הוא סוג של תעלומה אפילו במציאות הטכנולוגית המשוכללת כיום. לפיכך הגשמים נתפסים כתחום שבו ההשגחה באה לידי ביטוי ישיר, שלא כמו השמש, הירח והכוכבים שהם מערכות קבועות שיש בהן השגחה שאינה ניכרת לעין.

"עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְאֵין חֶקֶר" – יספר כי האל ידין עמים בפרט ובכלל, כי ייתן המטר וימנענו על מעשיהם, לרומם ולהשפיל. ועל כן אשים אליו דברתי בהביאו צרה על היחיד. והנה בכל הדברים שהם תשמישו של עולם, אין דבר נפסק ויבוא לעתים זולתי המטר, כי השמש והירח לא ימוש, והנהגת הגלגל בכל מערכת המשרתים תמידים נצחת, והגשם ימנע, ואם יאריך מניעתו ימותו רוב השפלים. על כן יביא ממנו ראייה בספר הזה ויזכרהו פעמים רבות להרבות השגחת האל בשפלים.

רמב"ן, ט

התורה עצמה מדגישה את תופעת הגשם בארץ ישראל כביטוי להשגחה ישירה שיש בארץ ישראל בניגוד ליאורי מצרים.

כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאָרֶץ מִצְרַיִם הִיא אֲשֶׁר יֵצְאָתָם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלְךָ כְּגֵן הַיָּרֵק: וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לְמַטֵּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּה מֵיָם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ.

דברים יא, י-יב

אליפז הקדים את החזון כבסיס לדבריו עקב ייחודו ועוצמתו הרבה. החזון הוא חוויה ייחודית לאדם שזוכה לקבל אותו, הוא משפיע עליו ומעצב את השקפתו. אך החזון הוא פרטי ומיועד ליחיד סגולה בלבד. לעומת זאת, הבריאה גלויה וידועה לכל אדם המתבונן בעולם. לכן, מלבד התבססותו של אליפז על החזון, הוא מתבסס גם על הבריאה, ומתוך הדיון על הבריאה והשוואתה להשגחה הוא מסיק מסקנות על הגמול בעולם.

לכן עוד לפני הדיון בשאלת הגמול מתקיים דיון על הנבואה ודיון על הבריאה כבר במענה אליפז הראשון. הדיונים על הנבואה ועל הבריאה הכרחיים כדי להבין את הדיון על שאלת הגמול.

פסוק מפתח בהתייחסות לבריאה הוא עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְאֵין חֶקֶר נִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר. פסוק זה מופיע תחילה בדברי אליפז כאן, ולאחר מכן מצוטט בדברי איוב: "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת עַד אֵין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר" (להלן ט, י). במענה אליפז פסוק זה משמש כפתיחה לתיאור הגשמים, "הִנֵּתִן מָטָר עַל פְּנֵי אֶרֶץ וְשִׁלַּח מַיִם עַל פְּנֵי חוּצוֹת".

אמר רבי אבהו: גדול יום הגשמים מתחיית המתים, שנאמר ...
אמר רב יהודה: גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה, שנאמר ...
אמר רבי חמא ברבי חנינא: גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ, שנאמר ...
אמר רב אושעיא: גדול יום הגשמים, שאפילו ישועה פרה ורבה בו, שנאמר ...
אמר רבי יצחק: גדול יום הגשמים, שאפילו פרוטה שבכיס מתברכת בו, שנאמר ...
אמר רבי יוחנן: גדול יום הגשמים כיום קבוץ גלויות, שנאמר ...
ואמר רבי יוחנן: גדול יום הגשמים, שאפילו גייסות פוסקות בו, שנאמר ...
רבי יהושע אומר ... ללמדך שגדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ, שנאמר:
"עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת עַד אֵין חֶקֶר" (איוב ט, י), וכתוב: "הִנֵּתִן מָטָר עַל פְּנֵי אֶרֶץ" (איוב ה, י) ...
תענית ז, א – ט, ב

הגשמים מביעים את גדולת ה'. הפסוק המובא בגמרא, החותם את גדולת יום הגשמים ומשווה אותו ליום שנבראו בו שמיים וארץ, מצטט את פסוקי ספר איוב¹⁶.
גדול יום גשמים לא רק מפני שהגשם נותן פרנסה וחיים, אלא מפני שיש בגשמים התגלות שם ה' בעולם. המטר מחיה את מי שראוי להחיותו והוא משל להשגחת ה' בעולם, שמושיע ומרומם את מי שראוי להושיעו, לְשׁוֹם שְׁפָלִים לְמִרוֹם וְקִדְרִים שְׂגֹבֵי יָשָׁע. כפי שתיארה חנה בתפילתה: "מִקֵּים מַעְפָּר דָּל מֵאֲשַׁפֵּת יָרִים אֲבִיוֹן" (שמואל א' ב, ח), וכפי שכתב דוד המלך בעקבותיה בפסוקי תהלים (קג, ז).

16. בפשטות הגמרא מצטטת מדברי איוב ומדברי אליפז, אך ראה גליון הש"ס, שם.

התורה מתארת את הגשמים כמדד לגמול הראוי בעולם. החשיבות של הגמול כאחד מעיקרי האמונה באה לידי ביטוי באזכור השכר והעונש הניכרים בירידת הגשם או במניעתו, כפי שאנו מצוים לומר פעמיים ביום בפרשיות קריאת שמע. הגשם לא ללמד רק על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא¹⁷.

וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לֵאמֹר הָאֱלֹהִים וְלִעֲבָדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מִטֶּר אֶרְצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאֶסְפֶּתִי דָגְנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהַרְךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדֶךָ לְבִהְמֶתְךָ וְאֶכְלָתָ וּשְׂבַעְתָּ: הַשְּׁמֵרוּ לְכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם וְסִרְתֶּם וְעִבַּדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם: וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ.

דברים יא, יג-יז

הגשם הוא סמל להשגחה ולגמול שיש בכל דבר בעולם.

כל יסודות התורה בנסים נסתרים הם. וטעם התורה אין בכל ענינו רק נסים לא טבע ומנהג, שהרי יעודי התורה כולם אותות ומופתים, כי לא יכרת וימות בטבע הבא על אחת מן העריות או האוכל חלב, ולא יהיו השמים כברזל בטבעם מפני זרענו בשנה השביעית, וכן כל יעודי התורה בטובות ההן וכל הצלחת הצדיקים בצדקתם, וכל תפלות דוד מלכנו וכל תפילותינו נסים ונפלאות, אלא שאין בהם שינוי מפורסם בטבעו של עולם.

רמב"ן, בראשית מו, טו¹⁸

התייחסות נוספת לגשם תובא להלן בדברי אליהוא, עמ' 520.

אונאת דברים, כיצד?

טרם שנביא את דברי העידוד החותמים את מענה אליפז הראשון, נזכיר את דברי חז"ל על אודות אונאת דברים.

אונאת דברים כיצד? ... אם היו ייסורין באין עליו, אם היו חלאים באין עליו, או שהיה מקבר את בנו, אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חבריו לאיוב – "הלא יראתך פסקתך תקנותך ותם דרכיך: זכר נא מי הוא נקי אבד".

בבא מציעא נח, ב

17. האקראיות כאן יכולה להיות שורש האמונה אך גם שורש המרי. אפיקורוס טען שכשם שהגשמים הם מערכת אקראית, כך גם כל עולם הטבע, ואם כן, לית דין ולית דיין. לכן חז"ל תפסו דווקא את אפיקורוס ככופר. לעומת זאת, האדם המאמין אומר "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דִּרְשׁ אֹתָהּ, תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ", ולומד מתוך המערכת האקראית לכאורה גם על הדברים הקבועים, כפי דברי הרמב"ן המובאים כאן.

18. לשיטתו, ראה גם פירושו לשמות ו, ב, ולויקרא כו, יא.

אונאה היא סוג של הטעיה, לגרום לאדם לחשוב דבר שאינו נכון. אונאת ממון גורמת לאדם לחשוב על ערך לא נכון של חפץ. אונאת דברים גורמת לאדם לחשוב בצורה לא נכונה על עצמו.

אליפז ורעיו בטוחים שאיוב נענש עקב חטאיו, וכפי שניסחו זאת חז"ל: "אין מיתה בלא חטא ואין ייסורין בלא עוון" (שבת נה, א). לכן הם אומרים לו שייסוריו הם עונש על חטאיו. יש בכך אונאת דברים, מפני שקביעתם הפסקנית מטרתה לגרום לאיוב לחשוב שהוא חוטא, בעוד איוב משוכנע ויודע, וגם המקרא מעיד עליו, שהוא סובל ומתייסר ללא קשר לחטאים.

גם אילו באמת היה איוב מתייסר כעונש על חטאיו, אין סמכות לרעיו לומר לו כך, מפני שאמירה כזאת היא בגדר חשבונות של מעלה, של כבשוננו של עולם. אין אדם רשאי לדבר במקום ריבונו של עולם ולהחליט מפני מה אירע לפלוני כך וכך. לכן אמירה מוחלטת כזאת, הקובעת שאיוב או בניו הם חוטאים ומתוך כך נענשו, היא בגדר של אונאת דברים.

האומנם נדרשו הרעים הרואים בסבלו של חברים לתת לכך הסבר? האם את זאת ציפה מהם איוב בעת מצוקתו? והרי לא נדרשו אלא לשים את כתפיהם תחת אלונקת הסבל והמצוקה, ולסייע במעשה או לפחות בהזדהות! אך הרעים הוטרדו משאלת האמונה באל שדי, במשפטו ובצדקו יותר מאשר מסבלו של חברים, ובכך לא צדקו. ה' מוכיח את אליפז ושני רעיו בפרק האחרון, וגם חז"ל תפסו אותם על כך ...

שמה מתבטאת התוכחה כלפי הרעים גם בדבריו של רבי עקיבא, שראה את מצוות זאהבת לרעך כמוך ככלל הגדול בתורה, ולא ציין את המצווה היסודית ביותר, מצוות האמונה בה'. שמה לכך כיוון הילל הזקן, שלימד את הגר קל הדעת שדרש ממנו ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת, את מצוות 'מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך', ולא את מצוות האמונה.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 68–69

וידעת כי שלום אהלך – חתימה בדברי עידוד ותקווה

(י"ב-י"ג) הִנֵּה אֲשֶׁרִי אָנוֹשׁ יוֹכְחֵנוּ אֱלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֵל תִּמְאָס: כִּי הוּא יִכְאִיב וְיִחַפֵּשׁ יִמְחֹץ וְיִדְּיו תִרְפִּינָה: בְּשֵׁשׁ צָרוֹת יִצְלַךְ וּבִשְׁבַע לֹא יָגַע בְּךָ רָע: בָּרַעַב פָּדַךְ מִמָּוֶת וּבְמִלְחָמָה מִיַּד חֶרֶב: בְּשׁוֹט לְשׁוֹן תִּחְבֵּא וְלֹא תִירָא מִשֹּׁד כִּי יָבוֹא: לְשֹׁד וּלְכַפֵּן תִּשְׁחָק וּמִחַיִת הָאָרֶץ אֵל תִּירָא: כִּי עִם אֲבֹנֵי הַשָּׂדֶה בְּרִיתְךָ וְחַיִת הַשָּׂדֶה הַשְׁלָמָה לָךְ: וְיָדַעְתָּ כִּי שְׁלוֹם אֹהֶלְךָ וּפְקֻדָּתְךָ נָוֶךְ וְלֹא תִחַטָּא: וְיָדַעְתָּ כִּי רַב זֶרַעְךָ וְצִאצְאֶיךָ כְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ: תָּבוֹא בְּכָלֵךְ אֵלֶי קֶבֶר כְּעֹלֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ: הִנֵּה זֹאת חֲקֻנְיָה בֶן הָיָה שְׁמֻעָנָה וְאִתָּה דַע לָךְ:

דברי העידוד של אליפז, שמסיימים את מענהו הראשון, נאמרים בנעימה הפוכה לחלוטין מדברי הביקורת והתוכחה שהשמיע קודם לכן. לקראת סיום דבריו אליפז מתאמץ מאוד להעניק לאיוב עידוד, תמיכה ותקווה.

השורשית, אבל עוד זאת תהיה לו שגם מיתתו תהיה בעתו, וזהו – "כַּעֲלֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ". כי יש מאריך ימים אבל הוא קץ בהם, כי אחרי בלותו בעת ייתמו ממנו לחות מזגו וכוחות הרכבתו נאמר בו "ימים שאין בהם חפץ"²², אבל לא כן הוא, שיאריך ימים ויתעדן בהם כאיש בימי עלומיו, ומיתתו תהיה "כַּעֲלֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ", בעתו הראוי שיהיה יבש, ועם כל זה כל כוחותיו תהיינה עמו, כעניין מאמר "וּכְיָמָיו דְּבָאֵךְ" (דברים לג, כה), ונאמר "תִּתְחַדֵּשׁ כְּנֶשֶׁךְ נְעוּרָיִכִי" (תהלים קג, ה).

הגר"א

חתימה, המילה האחרונה

המשפט הסוגר את דברי אליפז – הנה זאת חֲקִינוֹהָ כֵּן היא שְׁמַעְנָה וְאַתָּה דַּע לָךְ. לאחר שאלפז השתמש בנאומו בגוף ראשון יחיד, אני, הוא מסיים בלשון רבים, חֲקִינוֹהָ; זו דעה שנחקרה ונמצאה אמת, לכן צריך אתה לקבלה ולדעתה. למרות סמיכות הפסוק המסיים לדברי העידוד המופלגים, המשפט האחרון של אליפז נאמר בנעימה מחייבת וחד משמעית, וכפי שפירש הרמב"ן: "כי הצדיקים מצליחים והרשעים אובדין. ויש רשע מצליח אבל סופו אבד הוא וזרעו, ויש צדיק נוכח במוסר אלהים, וסופו שלווה ושלום". זו המילה האחרונה של אליפז, והיא מחייבת ונוקבת.

הבסיס לדברי רעי איוב בכלל, והתבססותו של אליפז על החזון בפרט

מלבד שהיה לכל אחד מן המתווכחים האלה שיטה מיוחדת בגוף הדרוש אשר התווכח עליו נבדל מזולתו, שאב כל אחד את דבריו ממקור מיוחד נבדל מזולתו, עד כי הנהר היוצא מעדן חכמתם התפרד והיה לארבעה ראשים. אליפז שאב מי חכמתו ממים העליונים התלויים במאמרו של מלך, ועל ידי הופעה ממרום וחלוס נבואי, דממה וקול ישמע. בלדד מבאר הקבלה הפיץ מעיינותיו חוצה, מבאר חפרוה שרים כרוה זקני ימי קדם במחוקק במשענותם. צופר ממבועי התבונה והפילוסופיה דלה מים זרים קרים נוזלים, ועל יסודות ההשגה המופשטת על ידי הבחינה והניסיון מן המאוחר אל הקודם, כשיטת הפילוסופים המשאיים, בנה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. אליהוא מתהום רבה העלה מים עמוקים מן המחשבות השתולים בנפש ממקור מחצבתה, הן המה יסודי ההשגה לדעתו, וכדעת אפלטון בס מצא מוצא האמתיות, ועליהם ירה אבן פינתו וישם את לבו כלב אלהים, ובכח האלהות אשר בנפשו צרור המור דודו לו, לעמוד תחתיו לענות ולהתווכח ולכונן כמו רמים מקדש חכמתו.

מלבי"ם, הקדמת איוב

כל אחד מהרעים התבסס על מקור אחר להוכחת דבריו. אליפז התבסס על החזון שקיבל – "וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב וְתִקַּח אֲזִנִּי שִׁמְךָ מִנְּהוּ: בְּשַׁעֲפִים מִחֲזִינוֹת לִילָה בִּנְפֹל תִּרְדָּמָה עַל אֲנָשִׁים"

22. על פי קהלת יב, א, "וְהִגִּיעוּ שְׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין לִי בָהֶם חֶפֶץ".

מוסר שְׂדֵי אֶל תִּמְאָס – כי אתה נחשב בעיניו להיות נתפס בעוון בני ביתך או בעוון הדור. רבי עובדיה ספורנו

הִנֵּה אֲשֶׁרִי אֲנוֹשׁ יוֹכְחֵנוּ אֱלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֶל תִּמְאָס – אפשר למצוא גם צד חיובי בתוכחה הבאה מאת ה', וכמאמר הפסוק "כִּי אֶת אֲשֶׁר יֵאָהֵב ה' יוֹכִיחַ" (משלי ג, יב), אל תדחה את דברי המוסר הבאים מאיתו.

כִּי הוּא יִכְאִיב וְיִחַבֵּשׁ, יִמְחֹץ – וְיִדְּיו תִרְפִּינָה – הרע והטוב באים מאת ה'. מי שהביא עליך את הייסורים יכול לרפא. בלשונו של רבי נחמן מברסלב: "אם אתה מאמין שיכולים לקלקל – תאמין שיכולים לתקן".

מכאן ואילך מפרט אליפז את הצרות ואת הישועות הבאות מתוך הצרות. אך הוא מונה שש צרות ושבע ישועות¹⁹, שמידה טובה מרובה ממידת פורענות – בְּשֵׁשׁ צָרוֹת יִצְלָךְ וּבִשְׁבַע לֹא יִגַּע בְּךָ רָע: בְּרָעַב פָּדָךְ מִמָּוֶת וּבְמִלְחָמָה מִיַּד חָרֵב: בְּשׁוּט לָשׁוֹן תִּחְבֹּא וְלֹא תִירָא מִשֹּׂד כִּי יָבוֹא: לִשְׂד וּלְכָפֹן תִּשְׁחַק וּמִחַיִת הָאָרֶץ אַל תִּירָא: כִּי עִם אֲבִנֵי הַשֹּׂדֶה בְּרִיתְךָ וַחַיִּת הַשֹּׂדֶה הַשְּׁלָמָה לָךְ²⁰. מן ההצלה מהפורענויות עובר אליפז לתיאור של סיום החיים מתוך שלום ושלווה, עם משפחתיות ברוכה וצאצאים רבים, עד שיזכה איוב להיקבר בעיתו ובזמנו הראוי לו, לא כתוצאה מאסון אלא לאחר חיים ארוכים וטובים – וְיִדְעָתָּ כִּי שְׁלוֹם אֶהְלֶךְ וּפְקַדְתָּ נֹן וְלֹא תִחַטָּא: וְיִדְעָתָּ כִּי רַב זֶרַעְךָ וְצֹאצָאֶיךָ פְּעֹשֶׁב הָאָרֶץ: תָּבוֹא בְּכָלֵךְ אֵלֵי קֶבֶר כַּעֲלֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ²¹.

"תָּבוֹא בְּכָלֵךְ אֵלֵי קֶבֶר כַּעֲלֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ" – כי הנה בתבואה יש שני זמני לקיטה: אחד קודם העת, ואז כל הגרעין הוא לח ומלא, והשני בעתו ואז הוא יבש. כך עניין מיתת בני האדם – כי במות אדם חס וחלילה בבחרותו הוא לח, כי עוד הוא רענן בכוחו בימי עלומיו, ועצמו מרובים בליחה השורשית, אבל מיתה זאת אינה בעתה. וכשמת בימי הזקנה תהיה בעתה אבל כבר נס ליחה. ולכן אמר על איוב כי שני אלה יעשו לו, אחת – "תָּבוֹא בְּכָלֵךְ אֵלֵי קֶבֶר", כלומר עם כל הלחות כמשפט עול ימים המרובה בדם ובליחה

19. רבי יוסף קרא: "לפי פשוטו של מקרא אין לך לדקדק בשש ושבע, כי נוהג המקרא לומר שביעיות בלי דקדוקי מילתו, כמו 'מִזְקֶק שְׁבַעִים' (תהלים יב, ז), 'כִּי שְׁבַעִים יָקָם קִוִּי' (בראשית ד, כד), 'כִּי שְׁבַע יָפֹל צָדִיק וְקָם' (משלי כד, טז), 'וְאִזְרוּ חֲמָה יִהְיֶה שְׁבַעִים כְּאוֹר שְׁבַעַת הַיָּמִים' (ישעיהו ל, כו)".

אבן עזרא: "ייתכן היות זכר שבע על דרך המקרא, ואחרים ספרו אותם והם שבע במספר". דהיינו, יש אפשרות שהמספר שבע הובא כאן באופן סמלי כפי שיש במקרא בכמה מקומות, אך יש פרשנים (כגון רש"י ומצודות), שמנו שבע פורעניות להינצל מהם.

מטבע הלשון 'שש ושבע' מופיע במשלי (ו, טז) "שֵׁשׁ הֵנָּה שָׁנָא ה' וְשֶׁבַע תּוֹעֵבָת נַפְשׁוֹ". שכיח יותר מטבע הלשון של שלושה וארבעה, כפי שכתוב בתחילת ספר עמוס ובמשלי (ל, יח). בדעת מקרא (עמ' מג, הערה 53) קורא לכך 'שיטת המספרים המודרגים'. ראה גם לעיל, עמ' 71.

20. השוואה בין דברי אליפז כאן למזמור צא בתהלים מובאת במבוא לפירוש דעת מקרא, עמ' 24–25.

21. אליפז מזכיר את הקבורה כתחנה האחרונה של האדם, כמסר לאיוב שיש עוד אפשרויות רבות עד אז, לטוב ולמוטב. אל לאיוב להתמקד רק במה שאירע לו עד עתה אלא עליו להתייחס להמשך חייו, עד הקבורה ועד ככלל. גם חז"ל הדגישו את הקבורה כמקום הסופי של האדם, ושיש לאדם להתפלל ולבקש עד שלב הקבורה: "לבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא" (ברכות ח, א). זיבולא היא בארמית את חפירה, ומשמעות הביטוי היא: יבקש אדם רחמים שיהא לו שלום בחייו ואף ביום קבורתו, עד השלכת עפר אחרונה שבכיסוי קבורתו (רש"י שם).

(לעיל ד, יב-יג). בלדד התבסס על מסורת זקנים – "כִּי שָׁאֵל נָא לְדֹר רִישׁוֹן וְכוֹנֵן לַחֲקָר אֲבוֹתָם: כִּי תִמּוֹל אֲנַחְנוּ וְלֹא נָדַע כִּי צֵל יִמְיֵנוּ עָלֵי אֶרֶץ" (להלן ח, ח-ט), והרי הוא אדם דתי במובן הקלאסי. צופר מתבסס על תעלומות חוכמה, והוא איש סוד ומסתורין – "וְאִוְלָם מִי יִתֵּן אֱלֹהֵי דָבָר וַיִּפְתַּח שְׁפָתָיו עִמָּךְ: וַיַּגֵּד לָךְ תַּעֲלָמוֹת חֲכָמָה" (להלן טו, ח).

אליפז כבכיר הרעים, והתבססותו על החזון

אליפז הוא הבכיר והעיקרי שברעים, והוא מתווה את הצירים העיקריים שעליהם נסב הוויכוח בין איוב לרעיו. הביסוס שיש לדבריו מהחזון רחב ומוצק יותר מאשר הביסוס של רעיו. הוא מזכיר את החזון גם בדבריו במחזור השני, "הַבְּסוּד אֱלֹהֵי תִשְׁמַע" (להלן טו, ח). הוא הדובר הראשון בכל אחד משלושת מחזורי הוויכוח והדובר העיקרי בין הרעים. הוא מנהל את משפט הרעים אל מול איוב במחזור השלישי, שבו צופר לא מדבר כלל, ובלדד מדבר בו בקיצור נמרץ ועיקר דבריו הם ציטוט של דברי אליפז על החזון (להלן כה, ד-ו). ההתמודדות העיקרית של איוב היא עם אליפז.

גם בסיום הספר ה' מתגלה לאליפז בלבד ועיקר דברי ה' מכוון אליו: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱלִיפָז הַתִּימְנִי חֹרֵה אָפִי בָךְ וּבִשְׁנֵי רַעֲיֶיךָ" (להלן מב, ז). אליפז הוא הרע המרכזי גם בעיני ה'. איוב מתייחס בעיקר לדברי אליפז, לא רק במענהו לאליפז אלא גם במענהו לבלדד, בפרק ט. גם במענהו לצופר, אחרי שהוא מתייחס לדברי צופר בתחילת דבריו, הוא חוזר ומתייחס לדברי אליפז, בפרק יד. כך שכשלוש מידים את דברי איוב במחזור הראשון יש להיות ערים להתנייחותו המרכזית לאליפז²³.

בהסתלק אליפז נכנס במקומו אליהוא, וגם הוא מצטט בחזון שלו את דברי אליפז "כִּי בָאֲחַת יִדְבָּר אֶל וּבִשְׁתֵּי לֹא יִשְׁוֹרָה: בְּחֹלֹם חֲזִיוֹן לִילָה בְּנִפְל תִּרְדָּמָה עַל אֲנָשִׁים" (להלן לג, יד). החזון פותח את דברי הרעים ומסיימם, מפני שזהו המישור העמוק והמבוסס ביותר בדבריהם. השיא הוא בסיום הספר, בהתגלות של ה' אל איוב, מקביל לחזון. כיוון שאליפז מתבסס על החזון, אין כאן התייחסות לשאלת הגמול בלבד, אלא גם לשאלה מה אומרת הנבואה על שאלת הגמול? בסוף הספר תבוא תשובת ה' לשאלת הגמול. החזון והבריאה הם שני צירים מרכזיים בספר שנועדו לנסות ולהבין את תשובת ה'.

23. יש הקבלה בין מענות איוב לרעיו במחזור הראשון. אף על פי שההתחלות שונות, סיום דבריו עוסק באפסות האדם מול הבורא, ובמאות הבלתי נמנע, כנגד דברי אליפז שנתן תקווה לאדם בכלל ולאיוב בפרט. פירוט יובא בפסקה 'אפסות האדם אצל איוב כמענה לדברי אליפז', להלן עמ' 164, וכן בטבלת הסיכום של המחזור הראשון, להלן עמ' 244.

פרקים ו-ז מענה איוב לאליפז

חלוקת המענה

מענה איוב לאליפז נחלק לשלושה חלקים¹, על פי הנמענים שאליהם פונה איוב בדבריו.

חלק ראשון, פרק ו, ב-יג – איוב מדבר על עצמו ואל עצמו. תחילה במשל על ייסוריו, לאחר מכן במשל הרומז על הרעים, ואחר כך הוא מדבר על האלוה בעקיפין, בגוף שלישי. איוב חותם את החלק הזה בתלונה על ייסוריו הקשים, כפי שפתח.

ב-ד – על כן דַּבְּרִי לְעוֹ – ייסוריו הקשים של איוב

ה-ז – הִיאֲכַל תִּפְּל מִבְּלִי מָלַח – דברי הרעים תפלים

ח-י – מִי יִתֵּן תְּבוֹא שְׁאֲלָתִי וְתִקְוָתִי יִתֵּן אֱלֹהֵי – משאלתו של איוב היא המוות

יא-יג – מִה כָּחִי כִי אֲיַחֵל – איוב לא מסוגל לשאת את ייסוריו, ואין עוזר לו

חלק שני, פרק ו, יד-ל – איוב מדבר אל הרעים, תחילה במשל הרומז על הרעים ולאחר מכן הוא פונה אליהם ישירות.

יד-כא – אַחֲרֵי בְּגָדוֹ כְּמוֹ נָחַל – המשל על בגידת הרעים

כב-ל – הוֹרוּנִי וְאֲנִי אֲחִירִישׁ – במה שגיתי?

חלק שלישי, פרק ז, א-כא – איוב פונה אל הבורא, תחילה במשל על איוב, לאחר מכן בדיבור ישיר על עצמו ולאחר מכן בפנייה ישירה.

א-ו – אֵין לֵאיוֹב מְנוּחָה, יְמֵיו כְּלִים בְּאָפֶס תִּקְוָה

ז-י – יוֹרֵד שָׁאוֹל לֹא יַעֲלֶה – אין חיים אחרי המוות

יא-טז – מֵאֲסִתִּי לֹא לְעֹלָם אֲחִיָּה – איוב מואס בחייו

יז-כא – מִה אֶנּוֹשׁ כִּי תִגְדָּלְנוּ – אפסות האדם

יש במענה סוג של דירוג, תחילה מאיוב אל עצמו, לאחר מכן הוא פונה אל רעיו, ולבסוף הוא פונה אל הבורא. תחילה במשל וברמז ולבסוף במישרין.

חלק ראשון – איוב מדבר על עצמו ואל עצמו

תחילה במשל על ייסוריו, לאחר מכן במשל הרומז על הרעים, ואחר כך הוא מדבר על האלוה בעקיפין, בגוף שלישי. איוב חותם בתלונה על ייסוריו הקשים, כפי שפתח.

ייסוריו הקשים של איוב

■ פרק ו

(א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

1. לעיתים הובא מבנה של מענה ולעיתים חלוקה. כאן תובא בעיקר חלוקה אך גם בחלוקה יש סוג מסוים של מבנה כפי שיובא כאן. ראה גם להלן, עמ' 166, הערה 1.

כִּי חָצִי שְׂדֵי עֲמָדֵי אֲשֶׁר חֲמַתָּם שְׂתָה רוּחִי – יֵשׁ כֹּאֵן תִּיאוֹר שֶׁל פְּגִיעַת חֵץ אֲךָ גַּם פְּגִיעַת חֲמָה, רַעֲלָה⁴. כַּחֲץ מוֹרַעַל, הַפּוֹעֵל אֶת פַּעּוּלָתוֹ רַק לֵאחֲרַי כְּנִיסַת הַחֵץ לְגוֹף, כִּךְ הַיִּיסוּרִים הָרַאשׁוֹנִים מֵאֵת ה' פָּגְעוּ בְּאִיּוֹב כַּחֲץ. אֲךָ דְּבַרֵי הָרָעִים הַמֵּיִסְרִים הֵם כְּרַעַל וְחֲמָה; לֵאחֲרַי הַפּוֹרְעָנוֹת הֵם מִמְּשִׁיכִים וּמַעֲמִיקִים אֶת הַיִּיסוּרִים בְּדַבְרֵיהֶם לֵאיוֹב.

לֹא רַק הָרָעִים אֲלֹא גַם הָאֱלֹהִים מִמְּשִׁיךְ לִיִּסְרוּ – בְּעוֹתֵי אֱלֹהִים יַעֲרֹכֻנִי. בַּעֲתָה הִיא חֲרָדָה מִפְּנֵי הַבִּלְתִּי נֹדַע. הַיִּיסוּרִים נִפְּלוּ עַל אִיּוֹב בַּחֲטָף, בַּהֲפַתְעָה גְּמוּרָה וְלֹא הִכְנָה, כִּמוֹת הַחִיצִים שֶׁמִּגִּיעִים פֶּתְאוֹם, גַּם מִבְּלִי שֶׁהָאֵדָם רוֹאֶה אֶת הַקֶּשֶׁת שִׁיּוּרָה אוֹתָם. לֵאחֲרַי חוּוִיָּה קֶשֶׁה וְטֹרְגִית כִּזָּאת, הָאֵדָם מֵאֲבֵד אֶת שְׁלוֹת נִפְשׁוֹ, עֶקֶב הַזִּכְרוֹנוֹת הַקָּשִׁים וְגַם מִחֲשַׁשׁ לֵאסוֹנוֹת נֹסֶפִים ('פּוֹסֶט-טְרַאוּמָה').

עַל הָאֲסוֹנוֹת שֶׁבָּאוּ עַל אִיּוֹב אֲפֶשֶׁר הִיא לֹמֵר שֶׁבָּאוּ כְּדֶרֶךְ הַטֶּבַע – שֶׁבָּא וְכֹשֶׁדִים, אֵשׁ וְרוּחַ. אֲךָ חָצִי שְׂדֵי וּבְעוֹתֵי אֱלֹהִים בָּאִים עַל אִיּוֹב בְּכוֹנוֹת מִכוּוֶן. זֹאת הַפֶּעַם הָרַאשׁוֹנָה שֶׁאִיּוֹב מִזְכִּיר שֶׁהָאֱלֹהִים מַעֲנִישׁ אוֹתוֹ בְּאֹפֶן אִישִׁי⁵. הַחִיצִים הֵם סִמָּל לַפְּגִיעָה מִכוֹנוֹת וּמִדּוּיקָתָהּ, כִּמוֹת "דֶּרֶךְ קֶשֶׁתוֹ וַיִּצְיָבֵנִי כְּמִטְרָא לְחֵץ" (אִיכָה ג, יב). פַּעּוּלָה כִּזָּאת שֶׁבָּאָה כְּדֵי לְהַצִּיק טוֹרְדַת אֶת הַנֶּפֶשׁ וּמִזְעִזַּעַת אוֹתָהּ מִעֵצָם כּוֹנוֹתָה הָרַעָה, עוֹד לִפְנֵי שְׁמִתִּיחָסִים לְתוֹצְאוֹתֶיהָ הַחֲמוּרוֹת.

דברי הרעים תפלים

איוב פותח בשאלות רטוריות לרעיו, גם כדי להסביר את עצמו אך בעיקר כדי להוכיחם.

- (ה) הִינֵהק פָּרָא עָלַי דָּשָׂא אִם יִגְעָה שׁוֹר עַל בְּלִילֹו:
(ו) הִיאֲכִיל תִּפְּל מִבְּלִי מֶלֶח אִם יֵשׁ טַעַם בְּרִיר חֲלָמוֹת:

הפרא והשור אינם נוהקים וגועים כשהם שבעים, אלא רק מתוך מצוקה.

כלומר, וכי לחינם אני צועק? והלא בהמה שוטה אינה נוהקת בזמן שיש לה דשא, וכן שור לא יגעה אלא אם כן אין לו בליל תבואה!

רש"י

יאמר כי לא על חנם יכעס ויצעק כי אפילו החיות והבהמות אינם צועקים כשיש להם כל צרכם, רק מפני הוותו יצעק.

רמב"ן

יש בדברי איוב משמעות כפולה – המשמעות הראשונית היא הסבר על כך שהוא צועק. אך מלבד הסבר זה על הסיבות להתנהגותו, איוב משלב בדבריו גם ביקורת על רעיו השבעים והמדמושנים, החיים בשקט ובשלווה, שאינם מסוגלים כלל להבינו, ועל כן הם מוכיחים אותו.

4. חֲמָה הִיא רַעַל, כִּךְ עַל פִּי הַתְּקוּבֹלֶת בַּפִּסּוֹק "הִנֵּה לְקַחְתִּי מִיָּדְךָ אֶת כּוֹס הַתְּרַעֲלָה אֶת קִבְּעַת כּוֹס חֲמָתִי" (ישעיהו נא, כב).
5. בַּמִּסְגֶּרֶת הַתְּהַלִּיךְ הַנֶּפֶשִׁי שֶׁאִיּוֹב עוֹבֵר, הוּא סוֹעֵר וְהוֹלֵךְ וּדְבַרְיוֹ הוֹפְכִים לְהִיּוֹת יוֹתֵר וְיוֹתֵר חֲרִיפִים כִּלְפֵי שְׁמִיאָה. בַּהֲמִשְׁךְ הַסֵּפֶר נִיּוּכַח שֶׁאֲחֵרֵי שֶׁאִיּוֹב מֵתִאֲכֹזֵב מִהֲרַעִים הוּא מִבְּצַע תְּפִנִּית, פּוֹנֶה לֵה' וּמִתְקַרֵּב אֵלָיו.

- (ב) לוֹ שָׁקוֹל יִשְׁקַל כְּעֵשִׂי וְהוֹתִי בְּמֵאזְנִים יִשְׁאוּ יָחַד:
(ג) כִּי עָתָה מִחוּל יָמַי יִכָּבֵד עַל כֵּן דְּבָרִי לְעוֹ:
(ד) כִּי חָצִי שְׂדֵי עֲמָדֵי אֲשֶׁר חֲמַתָּם שְׂתָה רוּחִי בְּעוֹתֵי אֱלֹהִים יַעֲרֹכֻנִי:

"עַל כֵּן דְּבָרִי לְעוֹ" – וְהִיִּיתָה תִּשְׁוִבְתּוֹ בִּזְוָה לַעֲוֹנוֹתָי מֵהַ שֶׁאִמַּר אֵלִיפוֹ "הִנֵּסָה דְּבָר אֵלַיִךְ תִּלְאַה" (לְעִיל ד, ב), שֶׁהוֹכִיחוּ עַל צַעֲקָתוֹ, אִפְסֵי שִׁיִּסְבוֹל וִיקְבֵּל אוֹתָם בְּסִבֵּר פְּנִים יְפוֹת, עַל זֶה יִשֵּׁב לוֹ כִּי אֵי אֲפֶשֶׁר לְסוֹבֵלָם, כִּי עוֹד כְּבִדִּים הַצְרוֹת יוֹתֵר מִן הַצַּעֲקָה, שֶׁאֵין הַצַּעֲקָה בְּעֶרֶךְ צָרוֹתָיו, וְזֶהוּ "עַל כֵּן דְּבָרִי לְעוֹ", כִּמְדַבֵּר דְּבָרִים חֲסִרִים לֹא כִּפִּי הַצּוֹרֵךְ הָרַאֲוִי, כִּי לְדַבֵּר כִּפִּי שֶׁרַאֲוִי לְדַבֵּר אֵין בְּכַחוֹ לְהַרְבּוֹת דְּבָרִים כֹּל כִּי אֲנוּשָׁה מִכְתּוֹ.

הגר"א

אליפו פתח את דבריו בהסבר והצטדקות על כך שהוא מדבר. גם איוב מסביר בתחילת דבריו מדוע הוא מדבר בחריפות כה גדולה.

איוב פותח את דבריו בתיאור צערו וייסוריו, לוֹ שָׁקוֹל יִשְׁקַל כְּעֵשִׂי וְהוֹתִי בְּמֵאזְנִים יִשְׁאוּ יָחַד – לוֹ הָיוּ מַעֲמִידִים עַל כִּף הַמֵּאזְנִיִּים הָאֶחָת אֶת כַּעַסוֹ וְעַל הַכֵּף הַשְּׁנִיָּה אֶת יִיסוּרֵי הֵם הָיוּ מִשְׁתוּוִים. דִּהִינּוּ, הַכַּעַס הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא שֶׁיֵּשׁ בּוֹ הוּא תוֹצָאָה יִשִּׁירָה שֶׁל הַיִּיסוּרִים הַגָּדוֹלִים וְהַנּוֹרָאִים. הָרָעִים מִתִּיַּחֲסִים בַּחֲרִיפוֹת גְּדוֹלָה לְכַעַסוֹ שֶׁל אִיּוֹב, מִבְּלִי לְהַבִּיא בַּחֲשׁוֹן אֶת הַיִּיסוּרִים הַקָּשִׁים שֶׁגִּרְמוּ לוֹ לְדַבֵּר כֵּךְ.

כִּי עָתָה מִחוּל יָמַי יִכָּבֵד – הַמִּשְׁךְ הַמִּשְׁלָה. הַצַּעַר וְהַיִּיסוּרִים הַכְּבִידוּ יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר חוּל הִים. זֶה הַהִסְבֵּר לְכֵךְ שֶׁאִיּוֹב מִתְפָּרֵץ: עַל כֵּן דְּבָרִי לְעוֹ – רִש"י מִפְּרָשׁ: "דְּבָרִי מִגּוֹמְגָמִין, כֹּאֵדָם שֶׁאֵין בּוֹ כַּח לְהוֹצִיא דְּבַר מִפִּי כְּתִיקוֹנוֹ, וְכֵן 'וְשִׁתּוֹ וְלָעוֹ' (עוֹבְדִיָה א, טז), שֶׁכֵּן דֶּרֶךְ שִׁיכּוֹר לְגַמְגָּם בְּדַבְרֵיוֹ". אֲפֶשֶׁר לְהוֹסִיף עַל כֵּךְ שֶׁדְּבָרֵי אִיּוֹב יוֹצְאִים מֵהַלּוּעַ, מִמָּקוֹם מֵאֹד קָמָא־רַאשׁוֹנִי, כְּבִיכּוֹל לֹלָא אֲפִשְׁרוֹת לְשִׁלְטָהּ, כִּמוֹת חִיָּה פְּצוּעָה, מָקוֹם שֶׁאֲנָשִׁים מִשְׁכִּילִים וְשִׁבְעִים כְּרַעִי אִיּוֹב לֹא מִסּוּגָלִים לְהַבִּין.

יש בדברי איוב טענה חריפה כלפי חבריו, והיא עוד תתעצם בהמשך. החול נראה קל משקל, אך חיבורם יחד של גרגרי החול מכביד מאוד ויוצר נטל בלתי אפשרי. "כִּכָּד אָבִן וְנָטַל הַחוּל", אפשר לראות מראש שהאבן כבדה, אך המתבונן לא מודע דיו לכובד החול. חוסר המודעות גורם לחול להיות נטל כבד יותר². כך רעי איוב המתבוננים בו מבחוץ, ללא הזדהות מספקת ומתוך חוסר מודעות, לא מצליחים להבין את כובד ייסוריו של איוב ואת השפעתם עליו, ועל כן הם מבקרים אותו.

2. הָנוֹתִי – שִׁבְרִי, יִיסוּרִי, פּוֹרְעָנוֹתִי, כִּמוֹת "מִדְּבַר הוֹת" (תְּהִלִּים צא, ג), וְכֵן "הִנֵּה עַל הָנוֹת" (יִחְזָקָאל ז, כו). הַיִּיסוּרִים מִכְּנִיסִים אֶת הַסּוֹבֵל לְמַצֵּב נִפְשִׁי כִּזֶּה שֶׁהוּא יָכוֹל לַעֲסוֹק בּוֹ בַּהוּוָה בְּלִבּוֹ. הוּא אֵינוֹ פְּנוִי לְהִתְבּוֹנֵן בַּעֲבֵר אוֹ לְחֲשׁוֹב עַל הַעֲתִיד, מִפְּנֵי שֶׁהוּא נִשְׁאָב כּוֹלוֹ אֶל הַיִּיסוּרִים בַּהוּוָה. אִם כֵּךְ, אוֹמֵר אִיּוֹב, כִּיִּצֵּד יִיתֵכֵן שֶׁהַיִּיסוּרִים אֲמוּרִים לַעֲוֹר אוֹתִי לְמַחֲשָׁבָה וּלְתִיקוֹן? עַל פִּי הָרֵב אוֹרֵי שְׂרָקִי, שִׁיעוּרִים בְּסִפֵּר אִיּוֹב.
3. כִּךְ גַּם בְּנוֹי הַפִּסּוֹק "כִּכָּד אָבִן וְנָטַל הַחוּל וְכַעַס אָוִיל כִּכָּד מִשְׁנִיָּהֶם" (מִשְׁלִי כז, ג). דִּהִינּוּ, הָאֲבֵן כְּבִדָּה, אֲךָ נִטְל הַחוּל מִכְּבִיד יוֹתֵר, וְכַעַסוֹ שֶׁל הָאוֹוִיל כְּבִד מִשְׁנִיָּהֶם. בַּהֲקֶשֶׁר כֹּאֵן אֲפֶשֶׁר לִפְרֹשׁ שֶׁלְּדַעַת אִיּוֹב, הָאוֹוִילִים הֵם רַעִיו, וְכַעַסוֹ עֲלֵיו בְּגַלֵּל הַתְּבַטְאוּתוֹתֵיו הַחֲרִיפוֹת כְּבִד יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר כּוֹבֵד הָאֲבֵן וְנִטְל הַחוּל. כַּעַס הָאוֹוִיל מִכְּבִיד מִפְּנֵי שֶׁהוּא אֵינוֹ מִבִּין כֹּלֵל אֶת הַמִּצִּיאוֹת, וְלִהְיוֹת לְאוֹוִיל אֶת הַמִּצִּיאוֹת זֶה פַּעּוּלָה מִיִּגְעַת וּמִכְבִּידָה.

והטעם כי היושב בהשקט לא ישאג ולא ידאג, וכמו כן אתם – יאמר איוב לחבריו. ועוד, שתדברו דברים שאין בהם טעם, וזה טעם 'הַיֵּאֱכָל תִּפֹּל מִפְּלִי מֶלֶח'.

אבן עזרא

דהיינו, דברי הרעים תפלים, אין בהם טעם ולא משמעות. הם אינם מבינים לרוחו וממילא דבריהם התפלים לא יכולים להתקבל, כפי שמאכל תפל לא יאכל. לא רק שהם נותנים תשובות לא נכונות, הם אפילו לא מבינים את הבעיה! אילו רעיו היו מאזינים לדבריו כראוי, הם היו אמורים להבין מתוך עוצמת דבריו את גודל ייסוריו:

וגם שאין אתם מרגישים בייסורים שלי. היה ראוי שתשערו גודלם ברוב שאגותיי, כי אמנם הטבע לא ירבה צעקה אלא מתוך רוב צער של רעב או חולי וזולתם.

רבי עובדיה ספורנו

אך הרעים, במקום להבינו ולהזדהות עם כאבו, מסתפקים בביקורת חיצונית, קרה ומנוכרת לדברי איוב. איוב צועק מתוך ייסוריו ואליפז עונה לו תשובות תאולוגיות בלתי רלוונטיות וחסרות טעם, שאין בהן הזדהות עם כאבו של איוב ולא תמיכה חברית שנדרשת ומתבקשת במצבים כאלה. מעין טענו בחיטים והודה לו בשעורים.

אבד לאיוב הטעם. המזון שהוא אוכל חסר טעם, תפל – תופעה מוכרת אצל מי ששרוי בכעס, במשבר ובדיכאון. איוב משתמש בטעם האוכל גם כמשל למצבו הנפשי: אין הוא מוצא עוד כל טעם בחיים. רצונו למות, ואין לו עניין להמשיך לחיות כי החיים מציעים לו רק סבל. אליפז הציע לו תקווה, אבל התקווה סרת טעם בעיניו. אין לאליפז אף דבר בעל ערך להציע לאיוב, כי בעיני איוב אין עוד ערך לשום דבר. כל מה שעשה ופעל למענו, כל מה שעשה ופעל על פיו – התמוטט. לא רק הבית, הרכוש, הילדים וכל מה שהיה לו, אלא גם כל מה שהאמין בו, שהניע את פעולתו. איוב נשאר אדם בלי כל רצון לחיות. ובלי מניע, אבד לו טעם החיים, וממילא אבד לו הרצון לחיות. הרעים אינם יכולים להבין זאת כי את החוויה הזאת לא יכול להבין מי שלא הגיע למצב הזה ...

ויקטור פראנקל, בספרו "האדם מחפש משמעות", היטיב לתאר את העובדה שיכולת ההישרדות והקיום של אדם בשעת מצוקה נוראה מותנית ביכולתו למצוא טעם ומשמעות לחייו, למצוא סיבה וערך לחיות למענם. אליפז והרעים לא מצליחים להציע לאיוב משמעות כזאת. יתרה מכך, הם אינם מבינים כלל כיצד יכול אדם להימצא במצב נפשי כזה, וממשיכים להציע לו פתרונות ותקוות. דבר זה מוסיף עוד להעמיק את הקרע והניכור ביניהם, ניכור שאיוב מפרש כבגידה ממש.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב',

בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 276-277

6. באנציקלופדיה מקראית, כרך א, ערך 'איוב', עמ' 251, מבואר הביטוי "אם יש טעם בְּרִיר חֲלָמוֹת" כביטול של דברים שנאמרו בחלום. יש בכך רמיזה מזלזלת לדברי אליפז שהתבססו על חלום, חזיון לילה.

משאלתו של איוב היא המוות

רעי איוב מנסים לעודד את איוב, כדי לתת לו תקווה להמשך חיים טוב יותר. אליפז כבר אמר זאת במענהו הקודם, ושאר הרעים יאמרו זאת בדבריהם במחזור הראשון, כל אחד בתורו. אלו דברי הסיום של כל הרעים, ללא יוצא מן הכלל, מפני שזו מטרתם – לתת לאיוב תקווה וגם לגרום לו לחזור בו מדבריו הקשים, שאותם הם לא מסוגלים לקבל. אך איוב לא מקבל את דבריהם, וכנגד אמירתם שתכליתה לעודד את איוב לתקווה ולהמשכיות, איוב מביע ייאוש מחייו וחוסר רצון לחיות.

(ו) **מֵאַנָּה לְנִגּוּעַ נַפְשִׁי הִמָּה כְּדוֹי לְחַמִּי:**

זה פסוק מעבֵר בין אי הסכמתו של איוב לקבל את דברי הרעים התפלים, מֵאַנָּה לְנִגּוּעַ נַפְשִׁי, לבין אי רצונו לחיות.

כמה וכמה הלכות אבלות נלמדו מספר איוב. כך לדוגמה, קריעת הבגדים מעומד; שאין המנחמים רשאים לפתוח בדברים עד שיפתח האבל; ישיבה על הארץ, ועוד. אחד ממנהגי האבלות הוא סעודת הבראה⁷. ייתכן שרעי איוב באו להברותו כדרך שנוהגים כלפי האבלים, מתוך רצון להדגיש בפני האבל את הצורך בהמשכיות החיים, דווקא בזמן שהאבל עלול להרגיש תחושות קשות של חידלון וחוסר טעם בחייו. איוב מסרב למאכלים שמציעים לו חבריו, הוא חש כלפיהם מיאוס וטומאה⁸ וממאן לנגוע בהם. איוב משווה את המאכלים שהם מציעים לו לדיבורים ולהצעות שהם מציעים לו, ולטעמו – אלו ואלו תפלים הם ואין בהם טעם. איוב מעדיף את החידלון והמוות על פני הצעות הרעים, הן מאכליהם והן עצותיהם. איוב גם משתמש במילה 'תקווה' כדי להביע את המשמעות ההפוכה לדבריהם. הוא ממאן לאכול ומשאלתו ותקוותו היא המוות.

(ח) **מִי יִתֵּן תְּבוּאָה שְׂאֵלָתִי וְתִקּוּתִי יִתֵּן אֱלֹהִים:**

(ט) **וַיֹּאֲלֵ אֱלֹהִים וַיִּדְבָּרֵאֲנִי יִתֵּר יָדוֹ וַיִּבְצָעֵנִי:**

משאלה במקרא היא בדרך כלל בקשה עמוקה וחיונית בהקשר של חיים. כך חנה העקרה שאלה בן (שמואל א' א, כ); האישה השונמית הזכירה את הביטוי בקשר לבן שניתן לה (מלכים ב' ד, כח); דוד המלך שאל לשבת בבית ה' כל ימי חייו (תהלים כז, ד), וגם הזכיר את בקשת המלך "חיים שאל ממך נתתה לו אֶרֶץ יָמִים עוֹלָם וְעַד" (שם כא, ה); שלמה המלך שאל לב שומע לשפוט את עם ישראל, וה' אמר לו בהקשר זה שיכול היה לשאול לעצמו חיים ארוכים, "וְלֹא שְׂאֵלָתְךָ יָמִים רַבִּים" (מלכים א' ג, יא); אלישע שאל מאליהו בטרם עלה אליהו בסערה "וַיְהִי כֹאֲפִי שְׁנַיִם בְּרוּחַךְ אֵלַי" (מלכים ב' ב, ט); אסתר המלכה ביקשה "תִּנָּתֶן לִי נַפְשִׁי בְּשִׂאֵלָתִי וְעַמִּי בְּבִקְשָׁתִי" (אסתר ז, ג).

7. סעודת הבראה היא הסעודה הראשונה שמאכילים את האבל בשוכו מהקבורה. טעם הדבר כי האבל דואג ונאנח על מתו, ואינו חפץ לאכול. על כן בתחילת תהליך האבלות מודגש דווקא הצורך הבסיסי ביותר של האדם להמשך חייו – אכילה. ראה מעולם ועד עולם, עמ' 445.

8. "כְּדָוִי" – לשון מדווה וחולי, וגם במשמעות של טומאה ומיאוס, כמו "וְהִדְוָה בְּנִדְתָּהּ" (ויקרא טו, לג).

בניגוד לכל משאלות החיים הללו, איוב מביע משאלה הפוכה לחלוטין. רוב הפרשנים מבארים שביקש למות. איוב כבר הזכיר בקשה כזאת קודם לכן, בקללו את יומו: "הַמִּחְכִּים לַמָּוֶת וְאֵינָנוּ וְיִחַפְּרוּ מִמֶּסְמוֹנִים: הַשְּׁמָחִים אֲלֵי גִיל יִשְׁשׂוּ כִּי יִמָּצְאוּ קָבֶר" (לעיל ג, כ-כא). אך האזכור הקודם היה כללי, בגוף שלישי, על העמלים ומרי הנפש שאיוב בכללם. כעת איוב מבקש זאת על עצמו בגוף ראשון, יחיד.

מעבר לזה, פעולת המיתה לא מתוארת כאן כעשייה ממשית שיש לפעול למענה אלא כחידלון – וַיִּדְכָּאֵנִי, יָתֵר יָדוֹ, יִבְצָעֵנִי. מבחינת איוב אין צורך לפעול בצורה אקטיבית כדי שהוא ימות, מפני שהייסורים ודברי הרעים כבר המיתו את כוחות החיים שבו. לאיוב כבר אין חיוניות, אין רצון, אין תקווה ואין תוחלת. כל שנותר הוא להרפות, להתיר את פתיל החיים, ולשחרר את איוב מהעול המכביד של חייו. התקווה החיובית שהציע אליפז להמשכיות החיים, "תִּקְוָתְךָ וְתֹם דְּרָכֶיךָ", "וְתִהְיֶה לְדֹל תִּקְוָה", הופכת אצל איוב לתקווה לחידלון ולמוות. תקווה היא גם חוט, "תִּקְוָתְךָ חוֹט הַשֵּׁנִי" (יהושע ב, יח), ויש קשר בין שתי המשמעויות. תקווה להמשכיות היא כעין חוט שממשיך ברצף, כעין אמירה שיש עתיד, יש מחר, יש סיכוי להמשכיות טובה, יש למה לצפות ולקוות.

פתיל החיים הוא הרצף של כלל חיי האדם. גוף האדם הוא כעין בגד, והחוט שאורג את הבגד הוא נשמת האדם שמקבצת את כלל החושים למכלול אחד. בסיום החיים הגוף מתנתק מהנשמה, פתיל החיים נחתך ונפסק, מתפרדת החבילה והגוף מתפרק וחוזר לעפרו. איוב מבקש לבצוע, לחתוך, את פתיל חייו – יָתֵר יָדוֹ וְיִבְצָעֵנִי. כך גם דבריו להלן – יָמִי קָלוּ מִנִּי אֶרֶג וְיָכְלוּ בְּאֶפְסֵי תִקְוָה (ז, ו, ראה עמ' 158). התקווה כאן מקבילה לאריג המורכב מחוטים. איוב חש שגופו המיוסר, מוכה השחין והדווי, כמעט מת. רק פתיל נשמתו עדיין מוחזק בכוח על ידי הבורא, ולא מאפשר לגוף לשוב לעפר, ואִמָּנִים כִּי הִיא צִוּוִּי ה' לשטן: "הִנֵּה בְּיָדְךָ אֶךְ אֶת נַפְשׁוֹ שְׁמֹר". איוב חש שהוא חי בעל כורחו, "שעל כורחך אתה נוצר ועל כורחך אתה חי" (אבות ד, כב). הוא אומר לרעיו שאין לו כוחות יותר לחיות כך, שגם נשמתו כבר מבקשת שקט ומנוחה, ולכן הוא מעדיף מוות מאשר חיים. מתוך הייאוש שאוחז בו, אופסת התקווה – אֶפְסֵי תִקְוָה.

איוב מצהיר כאן וגם בהמשך הספר על רצונו למות, אך האפשרות לשלוח יד בנפשו לא עולה כלל בדעתו. גם את הצעתה של אשתו "בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת" (לעיל ב, ט), שהיא סוג מסוים של הצעה להתאבדות, הוא דוחה בכעס גדול: "קִדְבַר אַחַת הַנִּבְלֹת תִּדְבָּרִי". יש בכך לימוד זכות על איוב שגם במר נפשו, בייסורים הקשים שעבר ותוך כדי הוויכוחים המתסכלים שיש לו עם רעיו, הוא לא מוכן לדון כלל באפשרות כזאת. הטעם שאיוב הזכיר בהקשר זה, "גַּם אֶת הַטּוֹב נִקְבַּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת הָרָע לֹא נִקְבַּל", נשמע אִמָּנִים רק אחרי מנות הייסורים הראשונות, אך גם לאחר החרפת הייסורים, גם לאחר שרעיו מאשימים אותו בהאשמות חריפות ביותר, גם כשהוא מגיע לתהומות הייאוש והתסכול, הוא עדיין לא מזכיר אפשרות כזאת.

יש מקום לדון האם התנהגות כזאת באה מתוך אמונתו של איוב הצדיק שידע שאסור לשפוך דמים, גם לא את דמו שלו, או שמא כוח החיים העצמי כל כך חזק אצלו, שלמרות כל הטענות הקשות שיש לו, למרות הייסורים הנוראיים שהוא סובל – ייסורי גוף וייסורי נפש – עדיין יש אצל איוב אחיזה עיקשת בחיים. לא מהמקום המשיכיל, הרציונלי וההלכתי אלא מהמקום החייתי הפשוט ביותר, אחיזה קמאית ברצון לחיות.

(ו) וְתִהְיֶה עוֹד נִחְמָתִי וְאֶסְלְדָה בְּחִילָה לֹא יִחְמוֹל כִּי לֹא כַחַדְתִּי אִמְרֵי קְדוֹשׁ:

למרות כל ייסוריו, איוב מתנחם בכך שהוא לא חטא, והוא חוזר וטוען זאת שוב ושוב. זאת מעין אחיזה עיקשת בנקודה ארכימדית של אמת שאיוב לא סר ממנה. איוב מצהיר שהוא ממשיך לשמור את אמרות ה', על אף פעולות ה' כנגדו, שאין בהן חמלה. כביכול, גם אל מול הייסורים שבאו עליו שלא בצדק, גם אל מול הרעים ששופטים אותו בצורה תפלה וחסרת טעם, איוב טוען שהוא ממשיך לשמור אמרי קדוש. הוא ממשיך להתנהג כראוי גם אל מול התייחסויות לא הוגנות כלפיו. איוב ממשיך לראות את עצמו כצדיק הסובל והוא מצהיר שהוא ממשיך לשמור על צדקותו גם אל נוכח מה שהוא רואה כחוסר צדק.

אל מול תחושות אלו של איוב אפשר לדרוש את פסוקי תהלים (קט, נ-נא) "זאת נִחְמָתִי בְּעֵינֵי כִּי אֶמְרָתְךָ חֲתִנִּי: זֵדִים הִלִּיצֵנִי עַד מָאֵד מִתּוֹרָתְךָ לֹא נָטִיתִי". אמרות ה' מנחמות כשבאות צרות; אל מול הזדים המתלוצצים עליו הוא לא נוטה מדרכו הישרה.

אין איוב מכחיש מכול וכול את האמונה בשכר ועונש, אלא הוא מוכיח שהחוק הזה אינו מוחלט וכי יש לא מעט מקרים הסותרים אותו. לפיכך אם אנו רואים צדיק סובל, אל לנו להוכיח שיש לו עוונות נסתרים, כפי שעשו רעי איוב שהאשימוהו בחטאים. עם זאת, הצדיק שבאו עליו ייסורים, והוא אינו מבין את סיבתם, אל לו לבוא בתלונות אל אלוהים ולייחס לאלוהים עוולה. על אדם כזה להתגבר על ספקותיו ולהוכיח שיראת האלוהים שלו אינה תלויה בדבר. עליו לדבוק בתומתו ולבטוח באלוהיו חרף כול הייסורים שפקדו אותו. ניתן לסכם ולומר כי יראת אלוהים אמיתית נבחנת רק על ידי ייסורים, ואינו דומה ירא ה' מתוך חיי אושר לירא ה' מתוך סבל וייסורים.

רעי איוב, שלא התנסו בחוויותיו הקשות ושלא באו עליהם ייסורים מן הסוג שבא עליו, אינם מבינים לרוחו וממשיכים לדבוק בהשקפותיהם הישנות, שהיו מנת חלקם של חוגי החכמה בדור ההוא, תוך התעלמות בוטה מן המציאות המורכבת שהשתקפה במקרהו של איוב. הם טוענים בתוקף כי קיים רק חוק אחד בהנהגת אלוהים את העולם, חוק הגמול – ה' מיטיב לצדיקים ומעניש את הרשע. לאור השקפה דוגמטית זו הם מנסים לתרץ בכול מיני תירוצים את החידה שבייסורי איוב ואת המציאות הסותרת את אמונתם.

יעקב קליין, מבוא לספר איוב, עולם התנ"ך, עמ' 10

איוב לא מסוגל לשאת את ייסוריו, ואין עוזר לו

עניין המענה הזה כי ישיב איוב על טענת אליפז אשר אמר לו: "מוֹסֵר שְׂדֵי אֵל תִּמְאָס, כִּי הוּא יִכְאֹב וְיִחְבֹּשׁ", יאמר – אם האל מייסר אותי "מֵה בָחִי כִּי אֶיֱחָל" עד שיעבור המוסר הזה, כי רב צערו מהיותו דרך ניסיון.

רמב"ן, פתיחה לפרק ו

איוב לא מקבל את דברי הניחומים של אליפז, "מוֹסֵר שְׂדֵי אֵל תִּמְאָס, כִּי הוּא יִכְאֹב וְיִחְבֹּשׁ" (לעיל ה, יח), מפני שדברי אליפז נובעים מהשקפה רעיונית שכשם שה' מביא על

עצמו אין מילים שיכולות לתאר את תחושותיו העמוקות. האדם הסובל מרגיש אז שהמנחם נמצא עמו בצרה. עשויה להיות בכך אפילו נימה של 'צרת רבים', כאילו גם המנחם נמצא קצת בצרה של הסובל. אך כשהמנחם חורג אל מעבר למקומו האנושי ומנסה להסביר את תפקיד הייסורים, מבלי משים הוא עלול להכניס את עצמו למקום של ריבונו של עולם, אשר הביא את הייסורים על האדם הסובל. במצב כזה האדם הסובל עלול לחוש שהמנחם עבר מהצד שלו – האדם הסובל מבלי יכולת להבין או לשנות את גורלו האכזר – אל הצד של האלוה המייסר. אם המנחם מביא את עצמו למקום כזה, חלק מרגשות הכעס כלפי האלוה, שלעיתים האדם לא מעז לומר בקול, בבחינת 'לכא לפומא לא גליי'¹¹, מופנים כלפי המנחם שכביכול הכניס את עצמו במקום ריבונו של עולם. יותר קל לאדם הסובל להפנות את רגשות הכעס כלפי אדם כזה מאשר כלפי האלוה. החרון העצום שהודחק על ידי האדם הסובל עלול להתפרץ בעוצמה רבה כלפי המנחם, שלעיתים לא מבין כלל על מה חרי האף הגדול הזה.

(יא) **מַה פָּחִי כִּי אֵיחָל וּמַה קָצִי כִּי אֶאְרִיךְ נַפְשִׁי:**

(יב) **אִם כֹּחַ אֲבָנִים כָּחִי אִם בְּשָׂרִי נְחוּשׁ:**

(יג) **הָאֵם אֵין עֲזָרָתִי בִּי וְתִשָּׂה נִדְחָה מִמֶּנִּי:**

איוב מרגיש מיאוש, אין לו כוחות נפש וסבלנות להמתין ולייחל לעתיד טוב יותר. איוב אומר שיש קשר עמוק בין חוסר רצונו להמשיך לחיות, חוסר התוחלת שהוא רואה בהמשך חיים כאלה בייסורים, לבין תחושתו שהוא לא מקבל תמיכה, עזרה ותושייה מחבריו הקרובים, ומדבריו עולה האשמה כבדה כלפיהם. כנראה איוב ציפה לקבל מחבריו כוחות, תמיכה ועזרה, ובמקום זאת קיבל דחייה, ביקורת וזלזול. גם העצות הטובות, כביכול, שהם מעניקים לו ממרום שבתם והגותם לא מתקבלות על דעתו של איוב ואף מקוממות אותו. במצב כזה הבקשה למות לא נראית מופרכת: 'או חברותא או מיתותא'¹²; בהיעדר חברים אדם עלול להעדיף את המיתה, וקל וחומר כאשר אדם סובל ומיוסר חש שחבריו הקרובים מפנים אליו עורף.

אִם כֹּחַ אֲבָנִים כָּחִי אִם בְּשָׂרִי נְחוּשׁ - האם אתם סבורים שיש בי כוח לסבול ולהחריש כאבן וכנחושת הדוממים?

חז"ל למדו ש**עֲזָרָתִי** הכוונה לאשתו של אדם¹³. כשאויב מתלונן על רעיו הוא גם רומז לאשתו שלא תמכה בו ואף נתנה לו עצת אחיתופל, "עֲדָךְ מִחֲזִיק בְּתַמְתָּךְ! בְּרַךְ אֱלֹהִים וְמָתָה!".

11. קהלת רבה, פרשה יב. הלב אינו מגלה לפה. דיבור מקובל על דבר סוד חמור או בלתי נעים ביותר שקשה להעלותו על דל השפתיים. ההגדרה מתוך מילון אבן שושן.

12. תענית כג, א, מימרא של רבא, שמביא מימרה זו פעם שנייה בגמרא דווקא בהקשר של רעי איוב: "אמר רבא, היינו דאמרי אינשי: או חברא כחברי דאיוב או מיתותא", בבא בתרא טז, ב. היענותם הראשונית של רעי איוב לבוא ולנחמו מרשימה מאוד ומראה לכאורה על קרבתם הגדולה של רעי איוב אליו. אך לעומת זאת, כגודל הקרבה והציפייה של איוב לתמיכה מחבריו, כך גודל האכזבה שאיוב חש כשהם לא התנהגו אליו באופן חברי. ראה בפסקה 'וַיִּנְעֲדוּ יָחֵדוּ לְבֹא' - או חברותא או מיתותא, לעיל עמ' 93.

13. כל שאין לו אישה שרוי בלא תורה, דכתיב "הָאֵם אֵין עֲזָרָתִי בִּי וְתִשָּׂה נִדְחָה מִמֶּנִּי", יבמות סב, ב. ההקשר הפשוט הוא למילה תִּשָּׂה שהיא כינוי לתורה. כלומר, מי שאין לו אישה שעוזרת לו, אינו מסוגל ללמוד תורה. אך אפשר לפרש 'תורה' גם במשמעות הרחבה של דבקות בה'. כאן המשמעות הפוכה, אשת איוב מקשה עליו להישאר נאמן ודבק בה'.

איוב הצדיק ייסורים כך ה' גם ירפאהו ויגאלהו מהם. לדעתנו זה סוג של ניסיון שאיוב מסוגל לעמוד בו.

זו השקפה לגיטימית שאפשר לדון בה בבית המדרש, ולהסכים עימה או להתנגד לה. אך איוב לא בא ממקום של השקפות רעיוניות ודיונים מלומדים אלא ממקום ממשי של צער, אבל וייסורים קשים. הוא חש שצער וייסוריו כה קשים שלא ייתכן שזהו ניסיון שתכליתו להיטיבו באחריתו. הייסורים משבשים את יכולתו של איוב ללמוד ולתקן מעשיו, והם כל כך נוראיים עד ששום גמול טוב לא יוכל להשתוות אליהם.

מתברר שאליפז לא מסוגל לחוש כראוי את רגשותיו של איוב, ובמקום להזדהות עימו הוא מנתח באזמל שכלי חד וקר את מצבו הקשה. מתוך השקפתו זאת הכביר אליפז במילות ניחומים מפליגות – "כִּי הוּא יִכְאֵיב וְיִחְבֹּשׁ, יִמְחֹץ וְיִדְּיו תִּרְפֶּינָה: בְּשֵׁשׁ צָרוֹת יִצְלָךְ וּבְשִׁבְעַת לֹא יִגַּע בְּךָ רָע". ולא עוד אלא שהגדיל והבטיח לאיוב אחרית טובה – "וַיִּדְעָתָּ כִּי רַב יִרְעָךְ וְצָאֲצִיךְ כְּעֶשֶׂב הָאֶרֶץ, תָּבוֹא בְּכָלֵךְ אֶלִּי קָבֵר כְּעֵלוֹת גְּדִישׁ בְּעֵתוֹ". אך איוב, השקוע בבור צרותיו, באבלו ובייסוריו, לא מסוגל לקבל השקפה שכלתנית כזאת שמבארת שמדובר בניסיון שתיתכן לו אחרית טובה. ובלשון הרמב"ן: "כי רב צערו מהיותו דרך ניסיון".

אדם סובל זקוק להזדהות ולאמפתיה, כפי שאיוב העיד על עצמו: "אִם לֹא בְּכִיתִי לְקִשָּׁה יוֹם עֶגְמָה נַפְשִׁי לְאֲבִיוֹן" (להלן ל, כה). לעיתים המצבים כל כך קשים שאין בנמצא מילים הראויות לנחם. במצבים כאלה יש ערך לעצם הביקור וההזדהות של חברים ומנחמים גם ללא מילים: "אגרא דבי טמיא – שתיקותא"⁹. על מצבים כאלה אמרו חז"ל: "מלה – בסלע, משתוקא – בתרין"¹⁰.

אמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה.

יבמות סה, ב

כמובן, בבית האבל יש צורך בניחומים ובתקווה. אך כשהניחומים והתקווה באים בצורה גבוהה ומופלגת מדי שנראית מנותקת מן המציאות הקשה והמייסרת, הם לא מתקבלים והם בבחינת 'דבר שאינו נשמע' שמחמיץ את מטרתו. האדם הסובל עלול לחוש שהמנחם לא מבין כלל את מצבו, שהוא מדבר גבוהה גבוהה לא רק למען האדם הסובל אלא גם ובעיקר מפני שהמנחם עצמו לא מסוגל להתמודד עם המצב הקשה והוא מפליג ממנו למחוזות דמיוניים, בלתי אפשריים, כדי למלט את נפשו שלו. מתוך כך האדם הסובל מקבל תחושה של חוסר הזדהות עם מצבו. ממילא הניחומים לא מתקבלים ואף גורמים לתרעומת על תחושת זיוף וחוסר כנות מצד המנחם שדבריו אינם מיועדים כלל לאדם הסובל אלא לו עצמו.

כשהמנחם שותק אל נוכח ייסורים קשים, יש לכך לגיטימציה מלאה, כפי שהובא לעיל. האדם הסובל מרגיש שלמנחם אין מילים מתאימות לומר לו, כפי שלעיתים קרובות לאבל

9. שכר הבאים לבית האבל – שתיקה. ברכות ו, ב.

10. מילה בסלע, שתיקה בשניים. מגילה יח, א.

חלק שני – איוב מדבר אל הרעים

תחילה במשל הרומז לרעים, ולאחר מכן הוא פונה אליהם ישירות.

המשל על בגידת הרעים

(ד) לְמַס מִרְעָהוּ חֶסֶד וִירָאתָ שְׂדֵי יַעֲזֹב:

איוב לא מסתפק בהאשמות כבדות אלו כלפי חבריו אלא אף מוכיח אותם שמי שלא עושה חסד עם חברו, גם אין בו יראת שמיים, לפי התקבולת לְמַס // יַעֲזֹב. הדברים כלפי רעי איוב חמורים עוד יותר, מפני שהם מתאמצים בדבריהם להוכיחו דווקא מתוך יראת שמיים שיש בהם, כביכול. לעומת זאת, איוב מוכיחם על כך שדבריהם והתייחסותם כלפיו מוכיחים שאין בהם יראת שמיים כלל. איוב קושר בדבריו אלה בין התחומים של בין אדם לחברו לתחומים שבין אדם למקום. קישור כזה עשוי לסייע לאיוב להסביר לרעיו את טענותיו כלפיהם. המעשים כלפי שמיא עליונים ונשגבים, ולעיתים אדם עלול להתקשות להחליט מה ה' דורש ממנו. אך לעומתם, המעשים שבין אדם לחברו עשויים להיות פשוטים יותר, ומתוכם אדם עשוי ללמוד מה טוב וראוי בעיני ה'.

מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמיא, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבניין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני – לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך – פירושה הוא, זיל גמור. שבת לא, א

נגיעה אישית עלולה לפגום ביכולת קבלת ההחלטות של האדם. לעיתים הכוונה יכולה להיות טובה אך תוצאותיה גרועות. כך, הרצון האישי העמוק להגיע לצדקות גמורה בעיני ה' עלול לשבש את האיוון הערכי של האדם, עד כדי פגיעה באדם אחר. צדקות כזאת, כביכול, מאוסה בעיני ה'¹⁴. איוב טוען שמתוך שהממד שבין אדם לחברו מקולקל אצל רעיו, כך אף הממד שבין אדם למקום מקולקל אצלם. כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו (משנה, אבות פרק ג, י'). אם מתברר שאין בהם יראת שמיים, דבריהם מאבדים מתוקפם, וממילא גם הדברים שהם טוענים כלפיו בתחום שבין אדם למקום, חסרי משמעות. חז"ל במדרש השתמשו בפסוק מתוך דברי איוב, כדי לתת דוגמה של כוונה טובה שתוצאתה גרועה.

מאיזו חטא בא עליה הערל (שכס בן חמור שבא על דינה בת יעקב)? כתיב "לְמַס מִרְעָהוּ חֶסֶד וִירָאתָ שְׂדֵי יַעֲזֹב", בשעה שהיה יעקב אבינו בא והשבטים עמו, היתה דינה עמו, כיון

14. איוב יאמר זאת בהמשך במפורש, פרק יג, א-י, עמ' 222-225, וראה גם פרק כז, ז-יג, עמ' 398-401.

שבאו המלאכים ואמרו לו "בְּאֵנוּ אֶל אֶחֶיךָ אֶל עֶשָׂו" (בראשית לב ז), נטל יעקב דינה ונתנה בתיה, שלא יראה אותה עשו ויטול אותה לאשה. אמר לו הקדוש ברוך הוא: חסכת אותה ממנו? חייך, לאדם ערל היא מתוקנת, כדכתיב "לְמַס מִרְעָהוּ חֶסֶד", אילו היתה נישאת לעשו שמא היתה מגיירת אותו, כשנטלה איוב לא גיירה אותו. מדרש תנחומא, פרשת וישלח, סימן יט

יעקב אבינו רצה למנוע את נישואי בתו לעשו הרשע. בקשה לגיטימית לכאורה. אך המדרש מדקדק כאן עם יעקב כחוט השערה, שמא מניעה זו מצידו לא באה רק מחשש שמא תצא דינה לתרבות רעה אלא גם מנגיעה אישית. אם כן, לפי המדרש, אונס דינה בשכם היה עונש ליעקב אבינו על שמנע חסד מאחיו¹⁵. ייתכן שדברי הביקורת של רעי איוב כלפיו באו גם מנגיעה אישית, אפילו קלה, מפני שלא נוח להם לראות צדיק סובל. מכיוון שסבל של צדיק מעורר אצלם שאלות קשות, לא נעימות, הם מחליטים שאיוב רשע, ודבריהם אפוא אינם רק לשם שמיים אלא לצורך עצמם, ומתוך כך מתברר שאין הם כנים. הלא כך ננזפו: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱלִיפַז הַתִּימְנִי חָרָה אַפִּי בְךָ וּבְשֵׁנֵי רַעֲיֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב" (להלן מב, ז). נְכוֹנָה – מלשון כנות. למרות שרעי איוב דיברו בעניינים רוחניים עליונים והצדיקו את ה', ולכאורה דבריהם היו רק לשם שמיים, הם לא היו כנים, היו להם 'נגיעות' אישיות באמירותיהם הגבוהות כלפי איוב, "לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה".

"אֶחֶי בְּגָדוֹ כְּמוֹ נָחַל" – הם רעיו כאשר יאמר בסוף "כִּי עָתָה הֵייתֶם לוֹ", כי כולם נאספו לעזרו וחזרו בהם מיד ויצערו אותו, כאשר יבוא שטף הנחל פתאום ובבואו יעבור ברגע ולא ישקו ממנו שדה או כרם ... כי העניין כולו על רעיו אשר באו מארץ מרחק לנוד לו ולנחמו, ובטח בהם, והם מלעיגים עליו ומצערים אותו.

רמב"ן

איוב תלה תקוות רבות ברעיו וקיווה לקבל מהם סעד ומרפא, תמיכה ועידוד בשעותיו הקשות. עליהם סיפר הכתוב "וַיֵּבֹאוּ אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ ... וַיִּנְעֲדוּ יַחְדָּו לְבֹא לְנוֹד לוֹ וּלְנַחֲמוֹ" (לעיל, ב, יא). מתברר שכגודל הציפייה כך עומק האכזבה. כנחל שוטף שיש בו פוטנציאל גדול של מים לשתייה ולהשקיה, להביא חיים וחסד לעולם, אך לאחר מעשה מתברר שהשיטפון עבר כְּחֶתֶף ללא תועלת, והותיר אחריו מפח נפש, צער וחורבן. וכאן יש לשאול מדוע מתכחשים הרעים לאיוב? הלא באו איש ממקומו "וַיִּנְעֲדוּ יַחְדָּו לְבֹא לְנוֹד לוֹ וּלְנַחֲמוֹ"? מסתבר שכוונותיהם בתחילה היו טובות, ואיכה זה נהפכו לו מחברים ורעים עד למצב שאיוב מתאר אותם כבוגדים?

15. אך המדרש לא מסתפק בכך ומזהה כאן את דינה כאשר איוב (כפי שהובא לעיל, עמ' 15: "ויש אומרים: איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא", בבא בתרא טו, א). כלומר, אשת איוב, שהקשתה עליו להחזיק בתומתו, גם היא חלק מאותה הצהרה של "לְמַס מִרְעָהוּ חֶסֶד", שהרי כל נישואיה לאיוב באו מחמת מניעת החסד מעשו. חסד הוא נתינה מעבר למידה הראויה. המדרש כורך את יעקב אבינו עם רעי איוב שאינם מסוגלים לתת מעבר למידה. יעקב אבינו נענש ורעי איוב ננזפו על כך. אם "עולם חסד יְכַנֶּה" (תהלים פט, ג), הרי מניעת חסד מונעת חיים וגורמת לתקלות ולצרות.

גם במקרה של איוב יכולה להיות רתיעה מצד הרעים, שנתקלים במציאות קשה, מטרידה ומייסרת. בפרט אמורים הדברים אצל איוב שכל בניו מתו ואין קרובים אחרים הידועים לנו כעת שאמורים לסייע לו. במצב כזה התביעה המוסרית כלפי החברים מתעצמת ביותר, גם אם אינה נאמרת במילים. התגובה שלהם במצב כזה עלולה להיות תגובה של רתיעה והתרחקות, גם אם לא מהצד השכלי וההגיוני, הרי שמהצד הנפשי, הבלתי מודע. מעבר לרתיעה, למדנו שתחושות קשות של כעס עלולות לגרום להאשמת איוב ומשפחתו בעצם הייסורים שבאו עליו.

מלבד הסיבות הללו, שהן נכונות ככלל ומועצמות ביותר אצל איוב, יש גם סיבות מיוחדות אצל איוב, חלקן יובא כאן וחלקן יובא להלן.

ייסורי איוב באמת מטרידים את מנוחתם של הרעים. הייסורים שפקדו אותו הם נוראים, ממוקדים ויוצאי דופן. אין בנמצא שום הסבר הגיוני לייסורים כאלה. תהיות וחוסר מענה לתופעה כזאת מאיימים ועלולים לערער את תפיסת העולם של אדם מאמין. הרעים עומדים נדהמים אל מול דברי איוב הנוקבים ויורדים עד התהום, ועוצמת דבריו של איוב כמעט אינה מאפשרת להם להחריש אל נוכח התבטאויותיו החריפות. גם אם הרעים באו מלאי כוונות טובות, הדינמיקה שנוצרה ביניהם הולכה להתנגשות עצומה, בלתי נמנעת. איוב בחר להביא כמשל להתנהגות הפסולה של רעיו את הנחלים הבוגדניים:

- (ט) **אָחִי בָּגְדוּ כְּמוֹ נָחַל כְּאֶפִּיק נְחָלִים יַעֲבְדוּ:**
 (יז) **הַקְּדָרִים מָנִי קָרַח עָלֵימוֹ יִתְעַלֵּם שֶׁלֵּג:**
 (יז) **בְּעֵת יִזְרְבוּ נִצְמָתוֹ בְּחֻמוֹ נִדְּעָכוּ מִמְּקוֹמָם:**
 (יח) **יִלְפָּתוּ אֲרָחוֹת דָּרְכָם יַעֲלוּ בְּתֵהוּ וַיֹּאבְדוּ:**
 (יט) **הַבֵּיטוּ אֲרָחוֹת תִּמְאָה הִלִּיכָה שָׁבָא קוֹו לָמוֹ:**
 (כ) **בִּשׁוּ כִּי בִטָּח בָּאוּ עֲדִיָּה וַיַּחֲפְרוּ:**
 (כא) **כִּי עָתָה הֵייתֶם לוֹ תִרְאוּ חֶתֶת וְתִירְאוּ:**

המפרשים הסכימו דעתם לפרש אלה הפסוקים על הנחלים הבוגדים והם מים לא נאמנו, כי בשעת הקרח קודרים מרוב עומקם, ואחר כך תיעלם השלג עליהן ואין אדם מוצא בו מים לשותות.

רמב"ן

כדי להסביר את דברי איוב אפשר לקחת כדוגמה את הרי אדום בואכה הערבה ואילת, שמחמת גובהם יורד עליהם שלג. מתחת להרים נישאים אלו שוכנת הערבה הצחיחה. השלג והקרח נערמים על ראשי ההרים הגבוהים, אך כאשר הם נמסים המים הולכים לאיבוד בדרך לערבה – **בְּעֵת יִזְרְבוּ נִצְמָתוֹ בְּחֻמוֹ נִדְּעָכוּ מִמְּקוֹמָם, יִלְפָּתוּ אֲרָחוֹת דָּרְכָם יַעֲלוּ בְּתֵהוּ וַיֹּאבְדוּ.** איוב מתאר את ההרים כקודרים, למרות שהשלג לבן ומרהיב עין, כנראה על שם האכזבה ומפח הנפש שהם גורמים. הוא מתאר את השיירות ואת עוברי האורח הצמאים המביטים

אפשר לתת לכך פרשנות כללית המתאימה להתייחסות של בני האדם לחבריהם העניים והסובלים, ואפשר לתת לכך פרשנות שממוקדת במקרה המסוים של איוב. נביא תחילה את הפרשנות הכללית.

כָּל אָחִי רֵשׁ שְׁנֵאָהוּ אִף כִּי מְרַעֵהוּ רִחְקוֹ מִמֶּנּוּ, מְרַדֵּף אֲמָרִים לוֹ הָמָּה.

משלי יט, ז

אנשים נוטים לברוח ולהתעלם מהעניינים מהסובל. בדרך כלל לא נעים להיות במחיצתם. העניינים עלול להיות לטורח על קרוביו וחבריו שייאלצו לשמוע את צרותיו, להזדהות איתו ולהתייחס אליו. חברים קרובים עלולים להידרש לסיוע, לתמיכה ולהקרבה מסוימת מצידם כלפיו. לא כל אדם מוכן להקרבה ולהתמודדות כזאת שתובעת כוחות נפש ולעיתים רבות גם הוצאת ממון. מתוך קרבתם אליו הם עלולים גם להיות בעצמם מזוהים איתו, שלא ברצונם ושלא בטובתם.

"כָּל אָחִי רֵשׁ" – וזה כי גם אחי העני שנאווה בראותם שלא יקבלו בו תועלת. ואם הם עצמו ובשרו, ואין צריך לומר שהאנשים שהיו מרעיו קודם זה, עתה רחוק ממנו, הנה דלותו הוא סיבה שירדפו אחיו ומרעיו.

"אֲמָרִים לוֹ הָמָּה" – רצונו לומר, שיעלילוהו שאמר או עשה כנגדם מה שאינו כן. רלב"ג, שם

יחד עם תחושת הריחוק שיש כלפי העני והמסכן, האדם מרגיש גם תחושות לא נעימות כיוון שאיננו מסייע לחברו הסובל. במצבים כאלה נוצר פער נפשי בין תחושות סותרות. מחד גיסא, האדם רוצה להתעלם מחברו הסובל, אין לו כוחות נפש ורצון לטפל בו. אך מאידך גיסא, הוא יודע בתוך תוכו שאין ראוי לו להתעלם אלא הוא נדרש לעזור לחברו המתייסר. באופן כזה האדם הסובל מפר את שלוותו של חברו הבריא, השבע והנינוח, שנדרש להכריע בין צו מצפוני לבין מנוחתו ושלוותו. עקב כך עלול להיגרם כעס פנימי גדול על הסובל עצמו, שמכניס את החבר למצב מעיק. החבר קרוע בין התחושות הסותרות. תחושת הכעס שלו כלפי הסובל מאפשרת לחבר להימנע מלסייע לו.

במקרים מסוימים החבר עלול אף לטפול האשמות על הסובל, שהוא עצמו אשם במצבו הקשה, או שפשע כלפיו, כדי להצדיק את ההימנעות שלו מלסייע. הטענות הפורמליות כלפי חוץ יכולות להיות שונות ומשונות, אך הסיבה הפנימית היא חוסר הרצון לסייע ולהזדהות עם האדם הסובל, העני והמיוסר.

זאת הסיבה הכללית, הנכונה לגבי האנשים הסובלים בכלל, והיא נכונה גם לגבי איוב וחבריו.

"אָחִי בָּגְדוּ" ... אחי ורעי בגדו והסכימו שלא לעזורני בצרתי זאת משלהם, ומיראתם פן אשאל מהם דבר לצרכי חליי מראים כעס כנגדי.

רבי עובדיה ספורנו¹⁶

¹⁶ ספורנו כתב (בפסוק כא) שיש מצבים הפוכים, שבהם הצרה מעוררת את האנשים לסייע ומתוך כך נוצרת חברות ואחוזה, "וְאִחַח לְצָרָה יוֹלֵד" (משלי יז, יז).

בערגה ובתחנונים אל השלג והקרח ומקווים למצוא מים, "מים קרים על נפש עיפה" (משלי כה, כה), ולאחר מכן חשים בושה וצער על תקוותם שנכזבה¹⁷.

דומים אתם להנחל הזה, כי כמו שהנחל בגד באנשיו והלך לו בזמן החום אשר היא העת המצטרך ביותר למים, כן אתם בגדתם בי בעת צרה, עת המצטרך לתנחומות האוהבים. מצודות

בושו מצד מה שבטח כל אחד מהם על המים האלה ולא הכין לו מים לשתות, ועתה באו עדיה – עת באו אל הביטחון שבטחו ויחפרו, כי אין מים לשתות. ושתי הבגידות האלה נמצא בריעיו, שתחילה ישבו אתו לארץ שבעת ימים ואין דובר דבר, ונדמו אז כנחל הנקפא ונקרש שאז אינו זז ממקומו ונדמה כי עשוי למדרך כף רגל כמו על היבשה, כן דמה איוב שיוכל לדבר כל אשר יחפוץ והם יחרישו. אבל אחרי שנתחממו בתחילת הויכוח נעשו כנחל השוטף כל אשר נמצא בדרכו צדיק עם רשע, וכן הרשיעו את איוב ולא בחנו בין טוב לרע. אמנם היה על כל פנים תקווה כי ימצא בויכוחם מים זרים קרים נוזלים ממעיני החכמה והדעת, כי ירוה את צימאונם בדבריהם, וגם זה לא היה כי עלו בתוהו אל דברי סכלות ומילים לא להועיל.

מלבי"ם

כִּי עַתָּה הֵייתָם לוֹ תִרְאוּ וְתִתְּנוּ וְתִירְאוּ – כמו שהנחל מתפתל ועוקף מכשולים בדרכו, כך הרעים, שבאו מלאי רצון טוב לסייע לאיוב, כשהם נתקלים בבעיה אמונית מטרידה – מדוע איוב הצדיק מתייסר – הם יראים, מתפתלים, עוקפים את הבעיה, ומאשימים אותו במקום לתמוך בו.

אך מעבר לסיבות הכלליות של עזיבת חברים את האדם הסובל, את שנאתם כלפיו ואת החשש שיטפלו עליו שקרים כדי שיוכלו להאשימו במצבו הקשה, ומעבר לשאלות התאולוגיות המיוחדות שיש במקרה של איוב, שצוינו לעיל, יש טענה נוספת שאיוב מעלה כלפיהם.

איוב מאשים את רעיו שהם מצדיקים את אלוהים, לא מפני שהם מכירים בצדקת הבורא, אלא מפני שהם מתייראים שמא יביא גם עליהם אסון, כדרך שהביא על איוב. זוהי תופעה

17. אינו דומה אדם שאין מי שיעזרו והוא יודע שהוא צריך להתמודד לבדו באין לו עוזר וסומך, לאדם המייחל ומצפה לעזרה. כך אמר רבשקה בזמן מצור סנחריב על ירושלים ליהודים שעמדו על החומה: "הנה בְּטָחַתְּ עַל מְשַׁעֲנַת הַקֶּנֶה הַרְצוּץ הַזֶּה עַל מְצָרִים אֲשֶׁר יִסְמָךְ אִישׁ עָלָיו וְכָא בְּכַפּוֹ וְנִקְבָּה בְּן פְּרָעָה מֶלֶךְ מְצָרִים לְכָל הַבְּטָחִים עָלָיו" (ישעיהו לו, ו). דהיינו, קנה שנרצץ והוחזר למצבו הראשון, לא ניכר עליו שהוא רצוץ, וכלפי חוץ הוא נראה שלם וחזק. אדם עלול להישען עליו מתוך מחשבה שהקנה יוכל לתמוך בו. כשהאדם נשען ומעביר את כובד משקלו על הקנה, לפתע הקנה הרצוץ קורס ונשבר והאדם המופתע נופל ונחבל קשות. אילו לא הייתה המשענת המדומה קיימת, האדם לא היה נופל, כיוון שלא היה מסתמך עליה. כך היו מצרים כביכול משענת לישראל, ומתוך כך מרד חזקיהו מלך יהודה באשור. אך כשהיה צורך לממש את ההבטחה המצרית, היא בוששה לבוא. וכך כתב עליהם יחזקאל (כט, ו-ז), בתקופה ובנסיבות אחרות אך על פי אותו עיקרון: "וַיִּדְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל מְצָרִים כִּי אֲנִי ה' יְעֹן הֵייתָם מְשַׁעֲנַת קֶנֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל: בְּתַפְשָׁם בָּרַב בְּכַף תַּרְוִץ וּבְקַעַת לָהֶם כָּל כְּתָף וּבְהִשְׁעָם עָלֶיהָ תִּשָּׁבֵר וְהִעֲמַדְתָּ לָהֶם כָּל מִתְנָתָם". רעי איוב מתגלים כאן כמשענת קנה רצוץ.

מוכרת של הצדקת החזק מפני שהוא חזק, של יראה מפניו ורצון למצוא חן בעיניו במסווה של צדק ויושר¹⁸.

הורוני ואני אחריש – במה שגיתי?

(כב) **הֲכִי אָמַרְתִּי הִבּוּ לִי וּמִכְחָכָם שִׁחֲדוּ בְּעָדַי:**

(כג) **וּמִלְטוֹנִי מִיָּד צָר וּמִיָּד עָרִיצִים תִּפְדּוּנִי:**

(כד) **הוֹרוֹנִי וְאָנִי אַחֲרִישׁ וּמָה שְׁגִיתִי הִבִּינוּ לִי:**

"הֲכִי אָמַרְתִּי הִבּוּ לִי וּמִכְחָכָם שִׁחֲדוּ בְּעָדַי: וּמִלְטוֹנִי מִיָּד צָר וּמִיָּד עָרִיצִים תִּפְדּוּנִי" – כולן תמיהות: וכי מכות האלו שהוכיתי, בשר ודם הוא שרודה בִּי? שאוכל לומר – הבו לי וממונכם שִׁחֲדוּ בְּעָדַי וּמִלְטוֹנִי מִיָּד צָר? ... והלא המייסר אותי, אם הייתם נותנים לו כל כסף וזהב שבעולם, לֹא יִשָּׂא פָנַי כָּל כֶּפֶר וְלֹא יֵאבֶה בִּי תִרְבֶּה שִׁחֲד (משלי י, לה). הא אין עליכם לעשות אלא לנחמני, ולא די לכם שאין אתם מנחמין אותי, אלא שאתם מרשיעין אותי. רבי יוסף קרא

הנה לפעמים ימעול אדם בברית אוהבו אם רואה שיצטרך להלחם בעדו למלטו מן האויב, או שיצטרך לפדותו בממון מני שבי, שאז יפר בריתו כדי שיפטר מהחיוב המוטל על האוהב לעשות לאוהבו, אבל אתם למה הפרתם ברית אחים?

מלבי"ם

הֲכִי אָמַרְתִּי הִבּוּ לִי וּמִכְחָכָם שִׁחֲדוּ בְּעָדַי: וּמִלְטוֹנִי מִיָּד צָר וּמִיָּד עָרִיצִים תִּפְדּוּנִי – איוב טוען ושואל, וכי ביקשתי מכם ממון למלט אותי מיד צר או לפדות אותי מיד עריצים? הלא איני מבקש מכם דבר רק לשמוע את דבריי. איוב טוען שהסיבות הכלליות של שנאת המסכן המתייסר לא קיימות במקרה שלו. הוא אינו מבקש מהם סיוע, לא ממון ולא תמיכה מעשית כלשהי. הוא מבקש מהם אך ורק תמיכה נפשית, הזדהות וחמלה. אך גם את הדברים הללו – שאינם עולים מאומה – הוא לא מקבל מהם. תחת זאת הוא מקבל חוסר הזדהות והאשמות מרומזות וגלויות.

לעומת זאת, יש מי שפירש שהדימויים של המים שאיוב השתמש בהם כדי לתאר את בגידת אחיו אינם מתייחסים לרעים עצמם אלא לשאר החברה שהייתה סביב איוב¹⁹:

שלושה סוגים של דימויים הציע איוב – לשלושה סוגי בגידה: הנחל האכזב, השלג המפסיר, וחזיון התעתועים, "פטה מורגנה".

"בְּאֶפְקֵי נְחָלִים יַעֲבְרוּ" – הוא הנחל האכזב. החבר שמגיע להושיט עזרה בעת צרה, מלא רצון טוב והתעוררות אמתית. הוא מגיע, שואל במה אפשר לעזור, מביא משהו, נותן משהו, ואפילו הרבה, כמו נחל, כמו שיטפון גדול של סיוע, ואז – נעלם. אין לו יכולת

18. ראה להלן, עמ' 226-227, את דברי ינאי המלך לשלומציון המלכה בהקשר זה.

19. הכיוון הפרשני דלהלן שונה משאר הפרשנויות והוא מדגיש נקודה פנימית דקה אך משמעותית מאוד ביחס לרעי איוב. העדפתי את ניסוחו של הרב יהודה ברנדס במקור ועל כן הוא מובא בדילוגים אך עדיין באריכות.

התמדה. האדם הסובל נשאר בסבלו, אבל הרעים מתמעטים והולכים. בימי השבעה הבית מלא מנחמים, כל אחד מציע עזרה ומביע הזדהות. אבל ביום שאחרי, המשפחה נשארת לבד. רק מעטים ממשיכים לבוא, בטפטוף איטי. הנחל הסואן והשוצף נעלם ואיננו. "בַּעֲתָ יִזְכְּרוּ נַצְמָתוֹ" – הוא השלג המפשיר. החבר שמופיע לא בשיצפון של הנחל, אלא בנועם ובעדינות של השלג. תחילה, הוא מקרין רכות ושלווה ומכסה את הכול במעטה של טוהר, כמו השלג ביום הכפור. אבל הזמן והשגרה שוחקים גם אותו. לאט לאט, הוא הולך ומתמוסס. היעלמותו אינה מיידית כזו של הנחל האכזב, אך עם הזמן, הבוהק הלבן מתחלף באפרורית של צדי דרכים. ושוב, הסובל נשאר לבדו, ותחושה של כיעור ומיאוס מלווה אותו, כמו שחשים בני העיר כלפי שאריות השלג המגובבות בצדי הכבישים. "בִּשְׂוֹ כִּי בָטַח" – הוא הסוג השלישי. הוא המבטיח ואינו מקיים: "רק תגיד כשתצטרך, מיד אבוא", "דע לך, יש על מי לסמוך". אבל כשאתה מתקשר, דווקא כשאתה מאוד מאוד צריך, הוא בדיוק עסוק, לא פנוי, לא עכשיו, "אולי תפנה ל...". הוא מציע, וכדומה. איוב הכיר מקרוב את תופעת בגידת הרעים. הכול עזבוהו, מלבד שלושת אלה. יש לדייק: רעיו אלה דווקא לא חטאו ככל האחרים, הם לא התחמקו, הם באו, התייצבו, נשארו ולא הלכו. ובכל זאת, דווקא עליהם הוא פורק את זעמו. אפשר לומר כי חלק מתמיכתם של האישה והרעים היא בעצם היותם שם, נכונים לקבל את טענותיו ולא להימלט. קריאה מדויקת בדברי איוב מצביעה על כך שהבחין יפה בין שאר הידידים והקרובים שבגדו לבין שלושת הרעים האלה...

אם כן, לפי הפרשנות הזאת, מהי טענתו של איוב כלפי חבריו?

טענתו של איוב כנגד הרעים שונה: הוא אינו מאשים אותם בנטישתו במישור המעשי, אלא במישור עמוק יותר. הבגידה שלהם מתמצה בבחירה האמונית של אליפו. אליפו עמד בפני בחירה קשה. לפי הנוסחה המוחלטת שלו – שבה יש מקום רק ל"צדיק וטוב לו רשע ורע לו" – היה עליו להכריע בין שתי חלופות: להחליט שאיוב רשע או שהנוסחה האמונית שלו, של אליפו, אינה תקפה. הוא בחר באפשרות הראשונה – לשמר את אמונתו, גם במחיר האשמת רעהו. איוב רואה בכך, בצדק, בגידה. מעודנת, מנומסת, ובכל זאת – בגידה. הרעים העדיפו את הביטחון והשלווה של העולם האמוני היציב שלהם על פני החברות.

... אצל איוב, כפי שאנו יודעים היטב, לא היה כל מעשה פסול שהרעים יכלו להאשים אותו בו. ההאשמה נבעה אך ורק מן ההשקפה הדתית שלהם. מסברה פסקו שהוא מן הסתם חוטא. כך היה להם עדיף, ואם תרצו – כך היה להם נוח: לשמר את אמונתם לבל תתערער. הם לא היו מוכנים להיכנס עם איוב לקונפליקט שהוא היה נתון בו, לסערת הנפש של הסתירה שבין האמונה הוודאית בצדק האלוהי ובין האמונה הוודאית בצדקתו של ידידם.

יש בצידוק הדין הזה מן הסוג שעשה אליפו משום הרשעה של הסובל. ויש בכך, כפי שטוען איוב, רשעות.

יתר על כן.

ייתכן שבאמת איוב אינו רשאי לדרוש מן הרעים לשנות כקוצו של יו"ד מאמונתם. אדרבה, יישארו להם באמונתם התמימה אם אין בכוחם להתמודד עם קושיותיו של איוב. אולם טענתו כלפיהם היא גם טענה אנושית פשוטה: "הֲכִי אֶמְרָתִי הָבּוּ לִי וּמִפִּתְחָם שִׁחֲדוּ בְעֵדִי?" כלום בקשתי מכם שתעמדו לצדי בוויכוח שלי עם הקב"ה? תפקידכם בשעה הקשה זו אינו להטִיף לי דברי תוכחות. לא לכך אני זקוק. אני מצוי כרגע במשבר נפשי קשה, בהתמוטטות כללית. כל עולמי חרב, אני יושב בתוך האפר ומתגרד בחרס. האם זה הזמן לנאום בפניי על גודל ההשגחה האלוהית וצדקתו של הבורא יתברך? יש שעות שבהן אין טעם לנאומים כאלה. יש שעות שבהן צריך לתמוך במילים רכות, בהבעת אהבה, בחום ובחנינה וחמלה. יש משהו קשוח עד אכזריות בעמדה הזאת, הממהרת להגיב לקללותיו ולמחאותיו של הסובל בנאום הגנה על הצדק האלוהי...

אולם לפי פרשנות זאת, טענותיו של איוב לחבריו חמורות אף יותר:

איוב מזהה גם מרכיב חמור יותר של בגידה, כיוון שהחבר מעדיף את טובת עצמו על פני העזרה לרעהו. הפסוק "לִמָּס מִרְעֵהוּ חֶסֶד וַיֵּרָא שְׂדֵי יַעֲזֹב", מכוון להרבה יותר מאשר חוסר נימוס וחוסר דרך ארץ גרידא. זו האשמה בחטא ממשי, דווקא במישור שבו נראה שאליפו מצטיין בו – יראת ה'! טענתו של איוב היא כי העמדה של אליפו נובעת דווקא מחוסר יראה. לאמתו של דבר, קובע איוב במבטו החודר, גם אמונתו של אליפו התערערה. כדי להגן עליה, הוא נאלץ לצעוק קבל עם ועולם שאיוב היה רשע. כי אם לא יצדיק מיד את האלוהים, ולו ברמה הפשטנית ביותר, אין לו מענה לקושיות של איוב, וללא מענה לקושיות של איוב – גם עולמו שלו יתפורר. "תִּקְרָא חֲתַת וַתִּירָאוּ" – פחדם הוא מפני ה"חתת" ולא פחד של יראת אלוהים! הפחד מפני חורבן האמונה, התערערות הוודאות והפגיעה במושג האלוהים שלהם – הוא המצביע על חולשת אמונתם. כי המאמין השלם אינו מפחד. דווקא איוב, שאינו מתיירא מן השאלות, שמטיח את הביקורת במלוא עוצמתה כלפי האלוהים ואינו נרתע, דווקא הוא – יראת האלוהים שלו אינה חסרה כלום. אדרבה, נראה שאיוב הוא זה שעומד בעמידה ברורה מאוד מול הקב"ה, ולא אליפו. אליפו משדר חולשה בכך שהוא מתאמץ כל כך לגונן על טובו ועל חסדו של אלוהים, שמא "יישאר אלוהים בקושיה". איוב מבין שלא על אלוהים מגונן אליפו, אלא על עצמו, והוא עושה זאת במחיר של נטישת הנאמנות לחבר הסובל.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב', בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 277-280

מעבר לטענות שהועלו עד כאן, יש לאיוב טענות עקרוניות כלפי רעיו על עצם האופן שבו ראוי או לא ראוי לנהל דיון או ויכוח מלומד ומבוסס. אפשר לנהל דיון הגיוני, מבוסס, שקול אחראי ומנומק, ואפשר גם לנהל דיון ירוד ושטחי, בלי הוכחות רציניות וללא ביסוס. איוב מאשים את רעיו גם בכך שאין להם תרבות ויכוח, הם אינם יודעים להציג טענות הגיוניות, ואין להם הוכחות לדבריהם.

איוב המסכן מדגיש שאי אפשר להסתמך על מצבו האומלל כדי לקבוע עקב כך שרעיו צודקים ממנו – הַלְהוֹכַח מְלִים תַּחֲשָׁבוּ וּלְרוּחַ אֲמָרִי נֶאֱשׁ – "כי תחשבו אמרי נואש שהם רוח, והעניין שתחשבו שדבריכם נכונים ודברי מי שהוא בצער – הבל?" (אכן עזרא)

איוב לא נרתע מלהגדיר את מצבו הקשה, המסכן והנואש, כנחות ביחס לרעיו, הרבים ממנו, החזקים והבריאים. איוב מגלה בזאת רבדים עלומים דקים שלא באים בדרך כלל לידי ביטוי גלוי בוויכוחים מעין אלה. אך עם זאת, בעצם הגילוי המפורש של מצבו זה, הוא לא מאפשר לגורמים זרים כאלה לקבוע מי צודק בוויכוח. מעמדו חברתי של אדם איננו יכול להיות הסיבה להצדקת דבריו או לדחייתם²¹. רק דברי טעם והיגיון צריכים לקבוע מי צודק בוויכוח. החשיפה שחושף איוב את נקודת החולשה שלו עצמו, וכתוצאה מכך ההדגשה שאין לתת לגורמים נפשיים להשפיע על הוויכוח, העמיקה וחיידה את הצורך בטיעונים הגיוניים מבוססים ומנומקים ואת חוסר האפשרות להסתמך על הטיית הלב עקב גורמים חיצוניים. חז"ל היו מודעים לנטיות הלב הנסתרות הללו העולות להשפיע על הדיין ועל פסיקת הדין, ולכן קבעו:

מנין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה, שאומרין לו: לבוש כמותו או הליבשהו כמותך? תלמוד לומר: "מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" (שמות כג, ז).

שבועות לא, א

(כו) אף על יתום תפילו ותכרו על ריעכם:

היתום מסמל בכל מקום את החלש, העלול להיות נרדף או מנוצל על ידי בעלי כוח למיניהם. לכן התורה הזהירה פעמים רבות מפני ניצול או דיכוי של יתומים.

איוב משווה בין היתום לבין עצמו. הוא מאשים את רעיו בכוחניות כלפי החלש. לדבריו, הם לא היו מהססים להפיל את היתום, ובאותה מידה הם כורים שוחה כדי להפיל אותו. זה המשך וחיזוק של הטענה הקודמת שאין לאפשר שימוש בכוחניות או בשיקולים זרים להכרעת ויכוח. האשמת הרעים בכוחניות היא האשמה מפתיעה וחמורה ביותר.

(כח) ועתה הואילו פנו בי ועל פניכם אם אכזב:

איוב מפציר ברעיו לחזור לדיון ענייני בו עצמו – הואילו פנו בי – לא במעשי ה' כלפיו אלא במעשיו שלו²². הוא מתחייב שרעיו ייווכחו לדעת בבירור – על פניכם – שאיוב אינו מכזב.

(כט) שבו נא אל תהי עולה ושובו עוד צדקי בה:

21. באופן אבסורדי, איוב יתאר להלן, בפרק כט, כיצד מעמדו חברתי הרם גרם לכך שדעתו תתקבל ללא עוררין.

22. אפשר לפרש גם שכיוון שהם מפנים כלפיו עורר, איוב מבקש מהם שיואלו להפנות את פניהם אליו במשמעות הגופנית הפשוטה, "ועתה הואילו פנו בי". להפניית פנים או עורר יש כמובן משמעות חברתית ורוחנית רבה, "יֵאָר ה' פָּנָיו אֵלַיךְ ... יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלַיךְ", במדבר ו, כה-כו; לעומת – "כִּי פָנָיו אֵלַי עֲרָף וְלֹא פָנִים", ירמיהו ב, כז.

לדברי איוב, טענות הרעים כלפיו אינן מבוססות, הן דברי רוח ואין בהן ממש. ההוכחה לכאורה לטענתם – הייסורים שבאו על איוב – היא עצמה המחלוקת ביניהם. מבחינה לוגית, אי אפשר להביא הוכחה מן הדבר השנוי במחלוקת.

אבל לא כמו שאתם משיבים על תוכחתי להוכיח מן הייסורים שבאו עלי כי חטאתי, כי הלא זה עצם הויכוח שאני צועק עליו כי באו עלי ייסורים בחנם, ואיך תביאו ראייה מן הדבר בעצמו שעליה אנו דנים ומתווכחים! בהכרח אתם צריכים לברר מצד אחר שחטאתי, וזה אני מבקש ואומר – ומה שְׁגִיתִי הִבֵּינוּ לִי – הודיעו לי מה היה השגיון שלי. מלב"ם

(כה) מַה נִּמְרָצוּ אֲמָרִי יֵשֶׁר וְמַה יוֹכִיחַ הוֹכַח מִכֶּם:

(כו) הַלְהוֹכַח מְלִים תַּחֲשָׁבוּ וּלְרוּחַ אֲמָרִי נֶאֱשׁ:

בניגוד לאמרי ישר שהם אמיתיים, חזקים ונמרצים, הוכחות הרעים טעונות הוכחה בעצמן, "ערבך – ערבא צריך"²⁰. איוב קובע שדברי הרעים הן מילים בעלמא, פורחות באוויר, ללא הוכחה וללא בסיס הגיוני. ובמילותיו של הרמב"ן: "ההוכח (ההוכחה) שלכם אף על פי שהוא בדרך תוכחה, הַתַּחֲשָׁבוּ כי דברים בלבד יהי לתוכחת בלא טעם וראיה?"

וְחִקְמַת הַמִּסְכָּן בְּזוּיָה וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים.

קהלת ט, טז

איוב מעלה כאן נקודה נוספת שעלולה להשפיע על יחסי הכוחות בינו לבין רעיו ועקב כך גם על תוצאות הוויכוח הגדול ביניהם. זאת נקודה רגישה שטרם דובר בה בגלוי.

לעיתים דברי האדם שנמצא במקום חזק ומרומם מתקבלים יותר מאשר דברי המסכן, שאינם נשמעים. מדרך העולם, אנשים נוטים לעיתים להזדהות עם טענות האדם החזק, המרשים, או עם דברי הרוב. פעולה טבעית זאת, שלעיתים היא בלתי מודעת, לא נובעת מתוך אידיאולוגיה שכלית מנומקת אלא מתוך כמיהה נפשית נסתרת – ולעיתים גם לא מודעת – להיות בצד המנצח ולברוח מהמסכנות ומההפסד. אנשים לא אוהבים להיות בצד של המפסידים, לכן הם לעיתים 'יושבים על הגדר' וממתנינים, כדי להצטרף בסופו של דבר לצד החזק, המנצח.

כך מובא במדרש:

שְׁקָבֵל תֵּרַח עַל אַבְרָם בְּנוֹ לִפְנֵי נִמְרוֹד עַל שִׁכְתָּת אֶת צַלְמַי, וְהִשְׁלִיכוּ לִכְבֶּשֶׂן הָאֵשׁ, וְהָרָן יוֹשֵׁב וְאוֹמֵר בְּלִבּוֹ אִם אַבְרָם נֹצֵחַ – אֲנִי מִשְׁלֹ, וְאִם נִמְרוֹד נֹצֵחַ – אֲנִי מִשְׁלֹ.

רש"י, בראשית יא, כח

20. הערב שמסמל ביטחון, הוא עצמו נמצא במקום רעוע וזקוק לחיזוק ותמיכה. על פי הגמרא סוכה כו, א, וגיטין כח, ב.

דווקא הרעים שדיברו אל איוב בסיסמאות תאולוגיות, הם שגרמו לו באופן אבסורדי להתבונן בעצמו ולפנות לה', ובסופו של דבר לכוון מערכת יחסים עם ה'. ההתנכרות של רעיו מכריחה אותו לפנות אל הקב"ה. לא מהם תצמח הישועה, אחי בגדו כמו נחל. אליפז מתאר עולם מושגח, יש סדר עולמי כללי. איוב מתלונן על צרתו הפרטית, מתאר את סבלו ואת ייסוריו, ואליפז עונה לו שהעולם מנוהל כראוי. מה יעזור לאיוב הסובל אם העולם כולו מתנהל באופן מסודר?

הפרק הזה שבו איוב מתחיל לדבר עם ה' הוא תחילת מפנה ביחסים של איוב עם ה'. יש כאן אבסורד, מפני שאיוב אומר שאינו רוצה קשר והוא מרגיש שה' רודף אחריו, אבל בכל זאת יש כאן פנייה שלו אל האלוהים. איוב מתאר מערכת יחסים של רודף ונרדף, הוא מתלונן ואומר שהיה מוותר על מערכת יחסים כזאת, אבל יש כאן צעד מצידו לקראת התקרבות לבורא, יש כאן תחילת תהליך של שינוי²³.

אין לאיוב מנוחה, ימיו כלים באפס תקוה

■ פרק ז

(א) הֲלֹא צָבָא לְאִנּוּשׁ עָלֵי אֶרֶץ וְכִימִי שָׁכִיר יָמָיו:

(ב) כְּעֶבֶד יִשְׂאָף צֶל וּכְשָׁכִיר יִקְוֶה פְּעֻלּוֹ:

המפרשים פירשו צָבָא במשמעות של קץ וזמן, או עבודת חובה לזמן קצוב (דעת מקרא, על פי במדבר ח, כד-כה). מכאן גם ההשוואה לשכיר שמשכיר את עצמו לזמן קצוב. חיי האדם קצובים, ויש לו משימות נכבדות למלא בפרק זמן חייו המוגבל. כך, בהשוואה, גם חייל שמצפה לתום שירותו או שכיר הממתין ומקווה לקבל את שכרו²⁴. לעומתם, עבד אין לו מועד שחרור ואף לא שכר, ושאיתו צנועה ביותר – רק מעט צל. המשותף לכולם הוא האפשרות להשתמש בזמן לצורך ולתועלת מתוך ציפייה למצב עתידי מתוקן יותר. לעומתם, איוב מעיד על עצמו שיש גם לו ציפייה, אך ציפיתו היא למותו. חייו כה גרועים, עד שהמוות הופך לו לציפייה מיוחלת. מצבו של איוב גרוע משל כולם, אפילו משל העבד – אין לו אפשרות להשתמש בזמנו לתועלת, אין תוחלת לחייו אלא למותו, שמועדו אינו ידוע²⁵. מעבר לקושי האישי הכבד שנגרם לאיוב בגלל הייסורים הקשים, אילו הייסורים הללו היו באים לזכרו ולתקנו, כפי שטען אליפז, אזי היו לאיוב טענות תאולוגיות עמוקות כנגד בוראו שמעמיס עליו ייסורים עד כדי כך שאינו יכול למלא את תפקידו האנושי בעולם.

עתה מתחיל לסתור דעת אליפז בכללו, אשר אמר כי יביא ה' ייסורין על הצדיק למען ימרק חטא קל כאשר חטא, ולמען ימלט על ידי זה מעונש יותר גדול ויותר מתמיד אשר ראוי לבוא עליו בשביל עוונותיו.

23. על פי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 12.

24. התורה מזכירה את הציפייה הדרכה של השכיר למתן השכר, ועל כן באה האזהרה החמורה על הלנת שכר: "כִּי־וְיָמֹו תִּתֶּן שְׁכָרְךָ ... וְאֵלָיו הוּא נִשְׂא אֶת נַפְשׁוֹ" (דברים כד, טו).

25. יש כאן מעבר הדרגתי מְצָבָא לְאִנּוּשׁ, לְשָׁכִיר, לְעֶבֶד, ואיוב נמצא במקום הנמוך ביותר.

(ל) הִיֵּשׁ בְּלִשְׁוֹנִי עֹלָה אִם חֲכִי לֹא יָבִין הָוֹת:

הביטוי שבו נא אל תהי עולה יכול להתפרש בשתי צורות ומסתבר שיש בו גם כפל משמעות. אפשר לפרש שבדיקה אמיתית תוכיח את צדקתו ושאין במעשיו של איוב עוולה. אך אפשר לפרש שהביטוי מכוון כלפי הרעים בדרישה מהם לשוב מהעוולה שלהם המייחסת לו חטא על לא עוול בכפו, וכדברי רבי עובדיה ספורנו כאן: "אל תהי עולה – כבעס הבא לידי טעות".

"אם חכמי לא יבין הוות" – וכי חכמי לא יבין מה הם דברי הוות?! וכאומר: הלא ידעתם אותי מאז שאינני מדבר עוולה בזדון הלב ולא בעבור הסכלות, ולכן שמעו אמרי.

מצודת דוד

הערה מתודית – חשוב להדגיש כבר בשלב זה, כי בסופו של דבר הסתיים הוויכוח בין איוב לרעיו בניצחונם של איוב. לאחר הסבבים הארוכים והמורכבים של הדיונים ביניהם, הרעים הם אלו שהפסיקו לדבר, והמילה האחרונה שנאמרה הייתה של איוב. חשוב לזהות כבר בשלבים מוקדמים של הוויכוח את ההיגיון ואת הסיבות הגלויות והסמויות לטענות הרעים, ולעומתן את הסיבות ואת ההיגיון שעליו מתבסס איוב בטענותיו, כדי להבין מדוע בסופו של דבר איוב הוא אשר ניצח בוויכוח.

כאן יש דוגמה מובהקת לטענות הגיוניות של איוב, שרעיו אינם מצליחים לענות עליהן. טענה אחת היא שההוכחה לכאורה לצדקתם – ייסוריו הקשים של איוב – היא עצמה הנושא השנוי במחלוקת ביניהם, ואי אפשר להביא ממנה ראיה, וכפי שצוטטה קודם לכן בדברי המלבי"ם.

טענה שנייה שהעלה כאן איוב היא שאי אפשר בשום פנים ואופן להתבסס על מצבו האישי והחברתי הנמוך של איוב – על כך שהוא חולה, עני, מסכן, בודד וערירי, מדוכא ונואש – כגורם שמשפיע על הוויכוח ולהצדיק עקב כך את טענות הרעים.

איוב קובע בכך כללי דיון: אין להשתמש בטענות שאינן ממין העניין ולא להתבסס על דברים השנויים בעצמם במחלוקת או על גורמים חיצוניים שלא אמורים להשפיע על הוויכוח, אלא לדון אך ורק בטעמים והוכחות הגיוניות, מבוססות ומנומקות.

חלק שלישי – איוב פונה אל הבורא

תחילה במשל על איוב, לאחר מכן בדיבור ישיר על עצמו ולאחר מכן בפנייה ישירה אל הבורא.

ככלל, אם פרק ו היה מענה לרעים, הרי שפרק ז הוא פנייה לבורא. גם בהמשך הספר נמצא מענות של איוב שחלקן הראשון כלפי הרעים וחלקן השני פנייה לבורא. לפני כן לא מצאנו מענה מצד איוב כלפי ה'.

ככל שהפרק מתקדם, איוב מחריף את דבריו כלפי ה' ופנייתו אליו הופכת ישירה ובוטה יותר. בתחילת הפרק (פסוקים א-ו) איוב מדבר על האדם בכלל ועל עצמו, אך הוא עדיין לא פונה לבורא. בפסקה השנייה (ז-יא) הוא פונה לבורא בלשון נוכח אך אינו קוראו בשמו או בכינויו ואינו מדבר קשות. בפסקה השלישית (יב-טז) הוא מאשים את ה' בייסוריו אך עדיין אינו קוראו בכינוי. בפסקה הרביעית (יז-כא) איוב מתפרץ כנגד ה' בדיבורים מרים וחריפים.

איוב מתאר פעולות העשויות להיות בדרך כלל חיוביות, כגון שינה – "מתוקה שנת העבד" (קהלת ה, יא). אך אצל איוב אפילו פעולה פשוטה וחיובית כזאת הופכת למעמסה מעיקה. איוב לא מצליח לישון, הערבים ולילות העמל ארוכים מכדי למדדס והם אינם מסתיימים. נדודי שינה מטרידים את איוב עדי נשף – השעות המאוחרות של הלילה. אפשר לומר על איוב בהקשר זה את הפסוק הקשה שמופיע בתוכחה "בפקר תאמר מי יתן ערב, ובקרב תאמר מי יתן בקר" (דברים כח, טז).

(ה) **לְבַשׁ בְּשָׂרִי רִמָּה וְגוֹשׁ עֶפֶר, עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס:**

אך לא רק הלילות קשים לאיוב. באופן חריג למדי, אפילו האור של הבוקר מציק לו. הבוקר מתקשר בדרך כלל לאור, שעליו נאמר "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב" (בראשית א, ד). חז"ל קישרו את הבוקר לאור ולטוב ודרשו "לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב, שנאמר 'הַבֹּקֶר אֹר וְהָאֲנָשִׁים שְׁלָחוּ'".²⁷ הבוקר והאור מסמלים התחדשות ותקווה, אך האור מאלץ את איוב להיפגש עם גופו המיוסר, המצולק והחולני. כשאיוב קם בבוקר הוא מגלה להוותו את חוליי גופו המאוסים – **לְבַשׁ בְּשָׂרִי רִמָּה וְגוֹשׁ עֶפֶר, עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס**.

אדם יסודו מעפר וסופו לעפר. האדם משתמש בבגדים כדי לכסות את חרפת גופו שנוצר מעפר, המסמל את החומריות הנמוכה ביותר, כיוון שאחרי מותו הגוף עתיד להירקב ולהפוך לרימה ותולעה.²⁸ אצל איוב הגוף הפך כבר בחייו לרימה ותולעה. איוב נאלץ לפגוש עוד בחייו את חרפת הגוף שסופו לעפר, ולכן הוא מואס בגופו.

פרק עיון

האי שופרא דבלי בארעא

רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל, גלייה לדריעה ונפל נהורא. חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה: אמאי קא בכית? ... אמר ליה: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה: על דא ודאי קא בכית, ובכו תרוייהו. תרגום – רבי אלעזר חלה, נכנס אצלו רבי יוחנן. ראה רבי יוחנן שהיה רבי אלעזר שוכב בבית אפל, גילה את זרועו והאיר את הבית. ראה שבכה רבי אלעזר. אמר לו רבי יוחנן: מפני מה אתה בוכה? אמר לו: על היופי הזה שיבלה בעפר אני בוכה. אמר לו רבי יוחנן: על זה ודאי ראוי לבכות, ובכו שניהם.

ברכות ה, ב

27. בראשית מד, ג. תענית י, ב. הכוונה היא שייצא לדרכו באור היום וייכנס למקומו באור היום.

28. המוות הוא חרפה לאדם, כיוון שהוא מביע את הסתלקות הנשמה האלוהית שמבטאת את אנושיות האדם ואת יתרונו על החיה והבהמה. לכן סילוק המוות הוא גם הסרת חרפה, "בלע המות לנצח ומקוה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דבר" (ישעיהו כח, ה). "המוות הוא מום ביצירה, ישראל נועד להעבירו, חרפת עם הוא לנו, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דבר" (הרא"ה קוק, אורות הקדש, חלק ב, החיות העולמית, פסקה מב).

משיב שזו דעה בלתי נכונה, כי הן האדם נברא להשיג איזה שלמות, והשלמות הזו היא תכלית בריאתו. והנה השלמות היא תלוי או במשך מועד חייו ... כעבד שהוא מחויב לעבוד את אדונו כל ימי חייו ... או שהשלמות הזו תלוי במלאכה קצובה ומוגבלת, דרך משל אם יקיים האדם תרי"ג מצוות או השיג את שלמותו בין שקיים אותם בשנים הרבה בין שהשיגה ידו לקיימם בזמן קצר...

על כל פנים, בין אם אשורו תלוי בזמן כעבד, בין אם תלוי בגמר העבודה כשכיר, אם הוכח במכאוב על משכבו עד שעל ידי כך יתבטל מעבודתו, הלא על ידי זה לא יוכל להשיג את שלמותו ... ואם כן איך תאמר כי באהבת ה' את הצדיק ברצותו שיתקן את אשר עוות? ... והלא עתה ישוב ישבית עבודתו עוד יותר על ידי המכאובים?

מלבי"ם

איוב טוען שדווקא הייסורים הם אלה שמונעים ממנו לעבוד את בוראו ולהגיע לשלמות המיוחלת שנדרשת ממנו הן על ידי הבורא והן על ידי עצמו. לכן מתברר שטענת אליפז על כך שהייסורים באים לזככו ולתקנו היא טענה בלתי מתקבלת על הדעת ואינה נכונה!

והכלל העולה מהדברים הוא, שאי אפשר שיהיו הרעות המגיעות לאישי האדם מיוחסות אל העונש מה' יתברך, ויהיה עונש הרשעים שיכחדו ויאבדו, ועונשי הטובים שחטאו מעט מכאובות וייסורים, כמו שהיה אומר אליפז, לפי שאם היה כן היה יותר קשה עונש הטובים מעונש הרשעים, ויהיה זה עוול בחוק ה' יתברך, וזה שהיה מספר שכבר הגיעה מחוץ המכאובות, עד שהיה בוחר המוות על אותם החיים ... לפי שיותר קשה הניסיון והייסורים ההם מהמוות הפתאומית, וכל שכן שכבר יאמר איוב שלא חטא, כי כבר היה יודע בעצמו שלא חטא.

רלב"ג, סיכום פרק ז

(א) **כִּן הִנְחֵלְתִּי לִי יְרֵחִי שָׁאָה וְלִילֹת עֶמֶל מִנִּי לִי:**

יְרֵחִי שָׁאָה – חז"ל למדו מכאן שייסורי איוב נמשכו שנים עשר חודש, שזה מספר הירחים שסופרים ומונים בדרך כלל (סדר עולם רבא, ג, וראה משנה, עדויות פרק ב, י). נחלה היא בדרך כלל הענקה במשמעות חיובית, אך איוב מתלונן ש'נחלתו' שנכפתה עליו היא מציאות שלילית, שלא ברצונו ולא בטובתו, של המתנת שווא, ללא תועלת וללא תוחלת, ושל עמל – מאמץ מיותר, מתסכל ומייסר. איוב משתמש במושג השלילי 'עמל' ולא במושג החיובי 'עבודה'.²⁶

(ד) **אִם שְׁכַבְתִּי וְאָמַרְתִּי מָתִי אָקוּם וּמִדֶּד עָרֵב וְשִׁבְעָתִי נִדְדִים עַדִּי נָשָׁף:**

26. עמל יבוא תמיד במשמעות שלילית, כך לדוגמה "הָרוּ עֶמֶל וְהוֹלִיד אֶנֶן" (ישעיהו נט, ד); "עמל הקסילים תיגענו" (קהלת י, טו), בניגוד לעבדה שיכולה לבוא גם במשמעות חיובית, כך לדוגמה "וְעִבְדָּתָה אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת" (שמות יג, ה); "לְעֶבֶד עֶבְדָה בְּאֵהָל מוֹעֵד" (במדבר ד, כג).

אפשרות לארוג מהחוט הבודד אריג שלם. אצל איוב מתאחדות המשמעויות באפס תקווה; גם חוסר תקווה במשמעות שאין לו ציפייה לאחרית טובה, וגם שפתיל חייו אפס ונכרת. אין סיכוי, אין תקווה.

אדם שעוסק באריגה מעביר במהירות את חוטי הערב בתוך השתי, זו ההשוואה לימיו של איוב שמאבדים במהירות רבה את משמעותם, הם קלים אפילו יותר מהאָרג, והם עוברים במהירות, ללא משמעות ובאפס תקווה.

אין חיים אחרי המוות

(ז) זְכֹר כִּי רוּחַ חַיִּי לֹא תָשׁוּב עִינִי לְרֹאוֹת טוֹב:

חיי איוב תלויים ברוח, שהיא עצמה מסמלת דבר לא יציב, חולף ונעלם, "וַיִּזְכֹּר כִּי בְשׁוֹר הָמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב" (תהלים עח, לט). איוב מתלונן על כך שלעולם לא יוכל לראות טוב בחייו מפני שבכלות הרוח יכלו חייו.

- (ח) לֹא תִשׁוּרְנִי עֵינַי רְאִי עֵינֶיךָ בִּי וְאִינֶנִּי:
(ט) כָּלָה עָנָן וַיִּלָּךְ בֶּן יוֹרֵד שְׁאוֹל לֹא יַעֲלֶה:
(י) לֹא יָשׁוּב עוֹד לְבֵיתוֹ וְלֹא יִכְרְנוּ עוֹד מְקוֹמוֹ:

לאחר שאיוב המשיל את האדם לרוח, הוא חוזר וממשילו לענן, לחומרים קלים שאין בהם ממש. חז"ל למדו שכאן כפר איוב בתחיית המתים. כפי שהענן כלה, כך מי שיוֹרֵד לשאול לא יעלה ולא ישוב עוד לביתו. על פי דברי איוב אלה, חיי האדם תלויים בגופו לחלוטין, ולאחר כלות הגוף לא תהיה לנשמה תקומה יותר לעולם.

הרוח יכולה לסמל, מחד גיסא, ארעיות וחוסר יציבות, אך מאידך גיסא הרוח מסמלת נצחיות. אם תחיית המתים מבוססת על נצחיות הרוח והנשמה, הרי שאיוב משתמש בחומרים הללו עצמם כדי להורות על הרעיון המהופך, על אפסות האדם וארעיותו, ובהכרח הדבר מראה חוסר אמונה בתחיית המתים.

איוב מאריך כאן בתיאור המוות, בחוסר התקווה ובחוסר האפשרות להחזיר את האדם לחיים אחרי מותו, כמענה מנוגד ומהופך לדברי אליפז, שבירך את איוב ואף הבטיח לו שימות בשיבה טובה³¹.

מאסתי לא לעולם אֶחָיָה – איוב מואס בחייו

(יא) גַם אֲנִי לֹא אֶחְשֶׁךְ בִּי אֲדַבְּרָה בְּעַר רוּחִי אֲשִׁיחָה בְּמַר נִפְשִׁי:

רש"י מסביר שיש כאן כעין מידה כנגד מידה. הואיל ואינך חדל ממני גם אני לא אֶמְנַע מדיבור ומצעקה על מידותיך³².

31. לעיל בסיום פרק ה. התייחסות נוספת למענה איוב לאלפיז תובא בסיום המענה, עמ' 164.

32. אדם שסובל מרגיש שאין לו שליטה על חייו, ומלבד הקושי של הייסורים, נוסף גם הקושי של אובדן השליטה.

לאחר חטא אדם הראשון נאמר: "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם" (בראשית ג, כא). החטא מסמל את ירידת האדם ממעמדו העליון קודם שחָטָא. לא מדובר בירידה 'כמותית' בלבד לאדם אלא במעבר עקרוני ממצב רוחני עליון, שהסמל שלו הוא גן עדן, אל עבר מצב חומרי נמוך המסומל בעור.

בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב 'כתנות אור' (בראשית רבה (וילנא), פרשת בראשית, פרשה כ). המדרש מדגיש את הפער בין אל"ף לעי"ן. האל"ף שהיא בגימטריה אחד, מסמלת אחדות ואלוהות, בניגוד לעי"ן, בגימטריה שבעים, שמסמלת פיצול – שבעים אומות ושבעים לשון. האל"ף מסמלת את הנפש האחת שיש באדם, יחידה ותמימה, נצחית, חלק אלוה ממעל, לעומת העי"ן שמסמלת את הפיצול, העור הגשמי המגושם, החומר הקָלָה בעפר. עיקר האדם הוא נפשו, והגוף הוא רק כלי קיבול גשמי לנשמה האלוהית. לכן רוחניותו הכבירה של אדם גדול עשויה לרומם את גופו. על משה רבנו נאמר ביום מותו: "לֹא כִהְיֶה עֵינֹו וְלֹא נָס לַחַיִּה" (דברים לז, ז), ואחרי ששהה בהר סיני נאמר עליו: "וַיִּהְיֶה קֶרֶן עוֹר פָּנָיו" (שמות לז, ל); העור הפך לאור, העי"ן הפכה לאל"ף, הפיצול הפך לאחדות, הגשמי הפך לרוחני. חטא אדם הראשון הפך את האור לעור, ואילו אצל משה רבנו יש סוג של תיקון לחטא – הפיכת העור לאור. כך גם אפשר להבין את הגמרא שמספרת על רבי יוחנן שעורו האיר את החדר, הפיכת העור לאור.

לעומת זאת, אצל איוב, העור מת כבר בחייו. אם בחטא אדם הראשון האור הפך לעור, הרי שאצל איוב העור ירד מדרגה נוספת והפך לרימה ותולעה, לגוש עפר. מבחינה רוחנית, מעבר לייסורי הגוף הקשים שיש לאיוב, יש כאן מסר רוחני קשה של אדם חי שהוא בעצם כבר מת, כמו הרשעים שבחייהם קרויים מתים²⁹. איוב מרגיש שגם בעודו חי, גופו כבר מת. ההשפעה הרוחנית הקשה של ייסוריו גורמת לו לאבד את התקווה ואת כל מה שמסמל חיות ויצירה אצל האדם.

רבי אלעזר ורבי יוחנן בכו על הגוף שיבלה לאחר המוות, איוב נאלץ להתאבל על גופו שמת עוד בחייו. איוב מתלונן על כך שהוא נאלץ להישאר שבו בגופו החולה והמאוס מבלי יכולת להתרומם אל עבר הרוחני.

(יב) יָמֵי קָלוּ מִנִּי אָרֶג וַיָּכֵלוּ בְּאָפֶס תִּקְוָה:

תקוה באה בכמה משמעויות³⁰: ציפייה לאחרית טובה, כמו "וַיֵּשׁ תִּקְוָה לְאַחֲרִיתָךְ" (ירמיהו לא, זט) אצל רחל אמנו, או "כִּי יֵשׁ לְעַץ תִּקְוָה אִם יִכְרֹת וְעוֹד יִחְלִיף וַיִּנְקֹתוּ לֹא תִחַדֵּל" (להלן יד, ז); וגם במשמעות של חוט, כמו "תִּקְוֹת חוּט הַשָּׁנִי" (יהושע ב, יח). יש קשר בין המשמעויות. כל עוד יש תקווה – קו, חוט, פתיל – יש תקווה וציפייה להמשכיות, לתיקון ולאחרית טובה, יש

29. ראה גם לעיל לגבי חולה הצרעת, על הפסוק 'וַיִּךְ אֶת אִיּוֹב בְּשָׁחִין רָע מִכָּפַר רִגְלוֹ וְעַד קֶדְקֶדוֹ', מעמ' 79.

30. התייחסות לתקווה ולמשמעויותיה הובאה גם לעיל, על הפסוק 'מִי יִתֵּן תְּבוּאָה שְׁאֶלְתִּי וְתִקְוֹתִי יִתֵּן אֱלֹהִים', עמ' 140.

(יב) הֲיֵם אֲנִי אִם תִּנֵּן כִּי תִשִּׁים עָלַי מִשְׁמֶר:

כדי לבחון את הדימויים לים ולתנין ומה הם מסמלים, נביא כאן כמה ציטוטים מהמקרא.

הָאֹתִי לֹא תִירָאוּ נָאִם ה' אִם מִפְּנֵי לֹא תַחִילוּ אֲשֶׁר שְׁמָתִי חוֹל גָּבּוֹל לִי חֶק עוֹלָם וְלֹא יַעֲבֹרְנָהוּ וַיִּתְּנֵנִי וְלֹא יוֹכְלוּ וְהִמּוּ גְלִיו וְלֹא יַעֲבֹרְנָהוּ.

ירמיהו ה, כב

גָּבּוֹל שְׁמָתְךָ בַּל יַעֲבֹרוּן בַּל יִשׁוּבוּן לְכִסּוֹת הָאָרֶץ.

תהלים קד, ט

וַיִּסָּךְ בְּדִלְתָיִם יָם בְּגִיחוֹ מִרְחֹם יֵצֵא: בְּשׂוּמֵי עֵנָן לִבְשׁוֹ וַעֲרַפֵּל חֲתָלְתּוֹ: וְאֲשַׁבֵּר עָלָיו חֲקֵי וְאֲשִׁים בְּרִיחַ וּדְלָתַיִם: וְאָמַר עַד פֹּה תִבּוֹא וְלֹא תִסִּיף וּפֹא יִשִּׁית בְּגָאוֹן גְּלִיךָ.

איוב לח, ח-יא

מִי מִדֶּד בְּשַׁעְלוֹ מִיָּם וּשְׁמַיִם בְּזֶרֶת תִּכֵּן וְכָל בְּשָׁלֵשׁ עֶפֶר הָאָרֶץ.

ישעיהו מ, יב

פסוקים רבים במקרא רומזים למדרש על אודות הרצון והניסיון של המים לכסות את העולם כולו ומאששים את המדרש אודות הרצון והניסיון של המים לכסות את העולם כולו, ואת המלחמה כביכול שבזמננו עולם צריך היה לערוך מול המים הגאים כדי לעצורם ולהגבילם.

ואמר רב יהודה אמר רב: בשעה שביקש הקדוש ברוך הוא לברא את העולם, אמר לו לשר של ים: פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם. אמר לפניו: ריבונו של עולם, די שאעמוד בשלי. מיד בעט בו והרגו, שנאמר: "בִּכְחוֹ רָגַע הַיָּם וּבִתְבוּנָתוֹ מָחַץ רָהֵב" (איוב כ, יב). אמר רבי יצחק: שמע מינה, שרו של ים רהב שמו...

בבא בתרא עד, ב

"נִשְׁאָו נְהָרוֹת ה'" – אמר ר' ברכיה בשם בן עזאי: המים היו עולים ומגיעים לכסא הכבוד, כדכתיב: "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" (בראשית א, ב) ... כשהיה הדבור יוצא מפי הגבורה "וַיָּקוּוּ הַמָּיִם" (שם, ט), עלו מקצות הארץ ההרים והגבעות ונתפרצו על כל הארץ, ונעשית עמקים עמקים על תוכה של ארץ, והמים נתגלגלו ונקוו לעמקים, שנאמר "וַיִּלְמְקוּ הַמָּיִם קָרָא יָמִים" (שם, י). מיד נתגאו המים ועלו לכסות הארץ כבתחילה, עד שגער בהן הקדוש ברוך הוא, וכבשן תחת כפות רגליו, ומדדן בשעלו שלא להוסיף ולא לגרוע, ועשה חול גדר לים, כאדם שהוא עושה גדר לכרמו, וכשהן עולין ורואין את החול

האדם הסובל חש שהמציאות כפתה את עצמה עליו. כשאדם מדבר ומנסח את הסיפור שלו, יש בזה סוג מסוים של שליטה. האדם מעצב את המציאות על ידי הדיבור שלו, והדיבור יוצר את המציאות. כמו אצל שמספר שוב ושוב את האירוע של הפטירה, כדי לחוות מעין שליטה באירוע שמסמל את חוסר השליטה האנושי על המציאות. כאן הרעים לא מאפשרים לאיוב לדבר; הם מעצבים את המציאות לפי דעתם, לפי הנרטיב שלהם. הם לא רק מתייחסים אליו בשלילה, אלא הם לא מוכנים להקשיב לו. אם שלושת הרעים לא מקשיבים לאיוב, התחושה היא שאף אחד לא יקשיב לו. ממילא זה גורם לאיוב לפנות לה'. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 12.

לפניהם, חוזרין לאחוריהן, שנאמר: "הָאֹתִי לֹא תִירָאוּ נָאִם ה' אִם מִפְּנֵי לֹא תַחִילוּ אֲשֶׁר שְׁמָתִי חוֹל גָּבּוֹל לִי חֶק עוֹלָם" (ירמיהו ה, כב).

מדרש תהלים (בובר), מזמור צג

חלק מהפסוקים והמדרשים רומזים לא רק לים ולמים אלא גם לתנינים הגדולים, ללויתן ולמפלצות הימיות העצומות, ללמדנו שכולם תחת ידו של ה'. בניגוד למיתוסים האליליים, שהמפלצות הללו קראו תיגר כביכול על ריבונו של עולם, באים הפסוקים להדגיש שכולם נבראו על ידי ריבונו של עולם וכולם כפופים לו.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִים.

בראשית א, כא.

בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' בַּחֲרָבוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְּדוֹלָה וְהַחֲזָקָה עַל לְוִיתָן נָחֵשׁ בָּרַח וְעַל לְוִיתָן נָחֵשׁ עַקְלָתוֹן וְהָרַג אֶת הַתְּנִין אֲשֶׁר בָּיָם.

ישעיהו כו, א.

אֲתָהּ פּוֹרֶרֶת בְּעֶזְךָ יָם שְׁבֵרֶת רָאשֵׁי תְּנִינִים עַל הַמָּיִם: אֲתָהּ רֹצֶצֶת רָאשֵׁי לְוִיתָן תִּתְּנֶנּוּ מֵאֲכָל לָעֶם לְצִיִּים.

תהלים עד, יג-יד

לְוִיתָן זֶה יִצְרֶתָ לְשֹׁחַק בּוֹ.

תהלים קד, כו

היו גם מלכים שדימו עצמם לתנין ולאלוהים:

דִּבֶּר וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי א' הִנְנִי עֹלֶיךָ פִּרְעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִם הִרְבֵּן בְּתוֹךְ יָאֲרִיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יָאֲרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי: וְנִתַּתִּי חַיִּים בְּלִחְיֶיךָ וְהִדְבַּקְתִּי דָגַת יָאֲרֶיךָ בְּקִשְׁקִשְׁתֶּיךָ וְהַעֲלִיתִיךָ מִתּוֹךְ יָאֲרֶיךָ וְאֵת כָּל דָּגַת יָאֲרֶיךָ בְּקִשְׁקִשְׁתֶּיךָ תִּדְבֹּק: וְנִטְשְׁתִּיךָ הַמִּדְבָּרָה אוֹתָךְ וְאֵת כָּל דָּגַת יָאֲרֶיךָ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה תִּפּוֹל לֹא תִאֶסֶף וְלֹא תִקְבֹּץ לַחֲיַת הָאָרֶץ וְלַעוֹף הַשָּׁמַיִם נִתַּתִּיךָ לְאֹכְלָהּ: וַיִּדְעוּ כָּל יֹשְׁבֵי מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'...

יחזקאל כט, ג-ו

המים, הים והתנינים לסוגיהם מסמלים קריאת תיגר בלתי נסבלת כנגד ריבונו של עולם, ועל כן המקרא מדגיש את יכולתו לשלוט בהם. המשותף למים ולים מחד גיסא ולתנינים וללויתן מאידך גיסא, הוא עוצמתם האדירה. גם האדם מרגיש נחות לעומתם, יש לו יראת כבוד כלפיהם, ואין לו אפשרות להתמודד איתם. כיוון שהם מסמלים כוחות עצומים כל כך, מבחינת התודעה הם עלולים להאפיל על כוחו של הבורא בעולם. המדרש מתאר זאת כהתגרות בבורא, ולכן המענה האלוהי כלפיהם מוכרח להדגיש את כפיפותם המוחלטת לבורא העולם. אם הכוחות האדירים הללו כפופים לריבונו של עולם, קל וחומר שכל כוחות הטבע האחרים כפופים לו.

כשאויב מתלונן – הִים אֵינִי אִם תִּנֵּן כִּי תִשֶׁם עָלַי מִשְׁמֵר – הוא מזכיר את הגורמים שכביכול היו יכולים לעמוד במוקד של מלחמה כנגד הבורא, ואפשר להבין מדוע הבורא מתמודד איתם ומעניש ומייסר אותם. אך איוב מצהיר שהוא אינו חלק מהמיתוסים הללו, ואם כן, הוא שואל, מדוע ה' מייסר אותו?

איוב הזכיר את חול הימים בתחילת פרק ו: "לו שָׁקוֹל וְשָׁקוֹל כְּעָשִׂי וְהָיִיתִי בְּמֵאֲזָנִים יִשְׂאוּ יָחַד: כִּי עָתָה מִחֹל יָמִים יִכָּבֵד". לפי דברי איוב כאן, החול הוא משמר לים והייסורים הם משמר לאיוב. חול הים כבד עד כדי כך שהוא שומר על הים העצום, אבל ייסורי איוב כבדים אף מהחול.

- (ג) כִּי אָמַרְתִּי תִנְחַמְנִי עֲרָשִׁי יִשָּׂא בְּשִׁיחִי מִשְׁכְּבִי:
 (ד) וְחִתַּתְנִי בְּחִלְמוֹת וּמַחְזִינוֹת תִּבְעֵתְנִי:
 (ט) וּתִבְחָר מִחֶנֶק נִפְשִׁי מוֹת מַעֲצָמוֹתִי:
 (טז) מֵאִסְתִּי לֹא לְעֹלָם אֶחֱיָה חֲדַל מִמֶּנִּי כִּי הֶבֶל יָמִי:

השינה היא מפלט מתלאות היוםיומם ומהמציאות הנוקשה בכלל. לשינה יש כללים אחרים שאינם מוגבלים על ידי המציאות ולכן היא מאפשרת לאדם מנוחה, מנוחת הנפש ומנוחת הגוף. אדם נמצא במקום אחד ורואה חלומות באספמיה. השינה והחלום הם סוג של 'בועה', הם אינם מציאות אמיתית, הם דמיון, ולכן אין חלום שאין בו דברים בטלים. אך השינה הכרחית כדי לאפשר לאדם הפוגה מהמציאות הנוקשה, ממידת הדין שאין בה רחמים וחמלה. אדם אינו מסוגל לחיות ללא שינה. "אמר רבי יוחנן: האומר שבועה שלא אישן שלושה ימים – מלקין אותו וישן לאלתר!" (שבועות כה, א).

השינה הייתה עשויה לנחם את איוב ולתת לו הפוגה מסוימת מן המציאות הקשה כל כך שבה הוא נאלץ לחיות – אָמַרְתִּי תִנְחַמְנִי עֲרָשִׁי. אך הוא מתלונן על כך שאין לו מנוחה אפילו בשנתו. חלומות רעים וחזיונות מבעתים ומפחידים אותו. אין לו מפלט ואין לו שלוה. במצב כזה איוב מצהיר שהיה מעדיף את המוות החונק והמצמיח – וּתִבְחָר מִחֶנֶק נִפְשִׁי מוֹת מַעֲצָמוֹתִי. הוא מואס בחייו ומבקש מה' שיחדל ממנו – מֵאִסְתִּי לֹא לְעֹלָם אֶחֱיָה חֲדַל מִמֶּנִּי כִּי הֶבֶל יָמִי.

איוב משייך את הבעתה והפחד הבאים אליו בחלומות אל הבורא, כפעולה הבאה בכוונת מכוון – וְחִתַּתְנִי בְּחִלְמוֹת וּמַחְזִינוֹת תִּבְעֵתְנִי. יש בדברי איוב ניגוד גמור ואפילו סוג של לעג לאליפז שתיאר את החזונות הנשגבים שראה בשנתו שהגיעו אליו מאת הבורא. אצל אליפז השינה והחלום הם כלים שמרוממים אותו מעל המציאות החומרית הנמוכה. בניגוד גמור לדברי אליפז, איוב מתאר מציאות הפוכה, שבה החלום מפחיד ומבעית אותו, אפילו בהשוואה למציאות הקשה כל כך שבה איוב נתון. אלוהיו של אליפז מעניק לו תשומת לב 'גבוהה' בחזונות מרוממים. לעומת זאת, אלוהיו של איוב רודף אותו אף בשנתו ולא מאפשר לו אפילו את מנוחת הנפש המצומצמת הזאת.

אפסות האדם

(יז) מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִגְדַּלְנוּ וְכִי תִשִּׁית אֱלֹהֵי לִבְךָ:

- (יח) וּתִפְקְדֵנוּ לְבִקְרִים לְרִגְעִים תִּבְחַנְנוּ:
 (יט) כָּמָה לֹא תִשְׁעָה מִמֶּנִּי לֹא תִרְפְּנִי עַד בִּלְעִי רִקִּי:
 (כ) חֲטָאתִי מָה אֶפְעַל לָךְ נֹצֵר הָאָדָם לָמָּה שְׂמַתְנִי לְמַפְגֵּעַ לָךְ וְאַהֲיָה עָלַי לְמוֹשָׁא:
 (כא) וּמָה לֹא תִשָּׂא פִשְׁעִי וְתַעֲבִיר אֶת עוֹנִי כִּי עָתָה לְעֹפֶר אֶשְׁכַּב וְשַׁחַרְתִּנִּי וְאֵינִנִּי:

הסתירה בין אפסותו של האדם לבין תשומת הלב העצומה שהבורא מקדיש לו עולה בכמה מקומות במקרא.

כִּי אֶרְאֶה שְׂמִיךְ מַעֲשֵׂי אֶצְבְּעֶיךָ יָרֵחַ וְכוֹכְבִּים אֲשֶׁר בּוֹנִנְתָּה:
 מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ:
 וְתַחֲסֶרְהוּ מַעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ:
 תִּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שְׁתָּה תַּחַת רַגְלָיו:

תהלים ח, ד-ז

ה' מָה אָדָם וְתִדְעֵהוּ בֵּן אֲנוֹשׁ וְתַחֲשִׁבְהוּ:
 אָדָם לְהֶבֶל דָּמָה יָמָיו כְּצֹל עוֹבֵר:

תהלים קמד, ג-ד

המקורות הללו מספר תהלים מתארים תשומת לב חיובית, ופליאה על כך שהבורא ראה לנכון להעניקה לאדם הדומה להבל. איוב שואל את אותה השאלה: מדוע הבורא מעניק תשומת לב כה רבה לאדם, אך נקודת המבט שלו היא הפוכה בתכלית:

"מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִגְדַּלְנוּ וְכִי תִשִּׁית אֱלֹהֵי לִבְךָ: וּתִפְקְדֵנוּ לְבִקְרִים לְרִגְעִים תִּבְחַנְנוּ" – על מה אתה מגדל האנוש הזה ואתה משית אליו לבך לעלותו ולרוממו, וסוף אתה פוקד מעשיו בכל עת! בכל רגע אתה בודק אחריו כדי ליפרע ממנו, אם כן, הואיל וסוף אתה נותן דעתך כדי להאבדו על חטאיו, נוח היה שלא גידלתו מתחילה שלא בא לעולם הואיל וימי חייו מועטין.

רבי יוסף קרא

איוב שואל מדוע הבורא טורח לבחון באופן תדיר, קפדני ובלתי מתפשר את האדם – וּתִפְקְדֵנוּ לְבִקְרִים לְרִגְעִים תִּבְחַנְנוּ, וכפי שפירש רש"י: "לשית אליו לבך לפקוד מעשיו בכל בקר ולבחון בכל רגע". אי אפשר לו לאדם לחיות בביקורת מתמדת המתחדשת בכל רגע, יש בכך תחושת רדיפה. איוב מרגיש שהבורא 'מחפש' אותו ללא הרף כדי למצוא בו דופי ולהענישו – כָּמָה לֹא תִשְׁעָה מִמֶּנִּי לֹא תִרְפְּנִי עַד בִּלְעִי רִקִּי. לָמָּה שְׂמַתְנִי לְמַפְגֵּעַ לָךְ – איוב מרגיש שהפך למפגע לבורא. כשגורם מסוים הופך למפגע הוא נידון ברותחין על כל דבר, מעבר למידה הראויה ובחוסר צדק³³.

33. רש"י: כפוגע באדם בעת חמתו ומעורר עליו כל מעשה איבתו.

חטאתי מה אֶפְעַל לָךְ נָצַר הָאָדָם לְמָה שְׁמִתְנִי לְמַפְגֵּעַ לָךְ וְאֶהְיֶה עָלַי לְמִשָּׁא – איוב אינו מודה כאן בחטא מסוים שחטא, אלא טוען שגם אם הוא חוטא מעצם הווייתו כאדם, הוא לא גרם בכך נזק לבורא. ועוד, גם אם הוא מוגדר בהכרח כחוטא עקב היותו אדם, לא מגיע לו עונש על כך, כך הוא נברא, והבורא הוא אשר הפך אותו למפגע! ומדוע הוא מעניש אותו על האופן שהוא עצמו בראו?

וְאֶהְיֶה עָלַי לְמִשָּׁא – חז"ל כתבו שזה אחד המקומות שנחשב כתיקוני סופרים, דהיינו שהמקרא שינה את מה שנאמר במקור, ולפי פרשנותם במקור היה כתוב 'ואהיה עליך למשא'. לפי זה פירוש דברי איוב הוא: למה עשיתני כך שאהיה עליך כביכול למשא ואכביד עליך בחטאתי? אך גם ללא תיקון זה יש משמעות לדברי איוב שהוא למשא על עצמו ואינו מסוגל לסבול עוד³⁴.

וְמָה לֹא תִשָּׂא פִשְׁעֵי וְתַעֲבִיר אֶת עוֹנֵי כִי עֲתָה לְעֹפֶר אֲשַׁכֵּב וְשִׁחַרְתִּנִּי וְאֵינִי – בניגוד להשקפה האופטימית שהבורא מבקש את טובת האדם, "טוב ה' לָכָל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (תהלים קמה, ט), איוב מתאר את ההשגחה האלוהית כמצור מעיק וכמשא בלתי נסבל. אם השגחת הבורא על האדם הופכת למשא בלתי נסבל אזי מפלטו היחיד הוא המוות.

איוב מתייחס כאן לצורך במחילת העוונות כדי שיוכל למות, בניגוד גמור לדרך בני האדם שמבקשים מחילת עוונות כדי שיוכלו לחיות. הדברים אמורים בהיתול מר, שהרי דרכו של עולם היא שכשמעבירים את המשא מעל נושאו הוא מזדקק ועומד, וכאן איוב מבקש שאלוהים יעביר ממנו את משא עוונותיו בשביל שייפול וימות (דעת מקרא).

איוב מתאר מצב שבו לאחר מותו הבורא יחפש אותו – וְשִׁחַרְתִּנִּי – כדי לתקן את המעוות, אך איוב כבר לא יהיה קיים. ההתרסה של איוב כלפי שמיא בתיאור מצב שבו הבורא מבקש את האדם, כביכול כדי לבקש את סליחתו, והאדם – איוב – לא יהיה קיים כדי למחול, מגיעה כאן לשיא.

אפסות האדם אצל איוב כמענה לדברי אליפז

אפסות האדם אל מול בוראו עולה בכמה מקומות במחזור הוויכוחים הראשון בספר איוב. לראשונה העלה אליפז את הנושא בתחילת דבריו: "הֲאֵנוּשׁ מֵאֲלוֹהִים יִצְדָּק?" (ד, יז), ואיוב ענה לו במילותיו: "אֲמַנָם יִדְעֵתִי כִּי כֵן וְמָה יִצְדָּק אֲנוּשׁ עִם אֱלֹהִים" (ט, ב). כל מענות איוב במחזור הראשון מסתיימים באפסות האדם ובהתייחסות למוות הבלתי נמנע: כאן במענהו לאליפז: "כִּי עֲתָה לְעֹפֶר אֲשַׁכֵּב וְשִׁחַרְתִּנִּי וְאֵינִי"; בסיום מענהו לבלדד: "אֵלֶיךָ וְלֹא אָשׁוּב אֶל אֶרֶץ חֲשֹׁךְ וְצִלְמֹת" (י, כא); ובסיום מענהו לצופר: "וְנִפְשׁוּ עָלַי תִּאֲכָל" (יד, כב). מלבד זאת, אפסות האדם מופיעה בדברי איוב גם במקומות נוספים, כגון "הֵן יִהְיֶה וְלֹא יִבְנֶה יִסָּגֵר עַל אִישׁ וְלֹא יִפְתָּח" (יב, יד).

³⁴ ואכן כתב כאן אבן עזרא, שפירוש המקרא נכון גם ללא תיקון. התייחסות לתיקוני סופרים ראה מדרש תנחומא (ורשא), בשלח, טז; בראשית רבה (וילנא), וירא, מט, ז; שו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד), סימן שסח; מהר"ל, תפארת ישראל, פרק סו; מנחת שי, זכריה ב, יב; עולם התנ"ך, עמ' 64–66.

איוב לא דוחה את דבריו של אליפז על אפסות האדם. הוא משתמש בדברי אליפז בצורה מתוחכמת כנגד אליפז עצמו, בהביאו את דבריו אל מחוזות האבסורד, והוא עושה זאת בכמה מענות³⁵.

איוב מתייחס לדברי אליפז שתיאר את אפסות האדם ביחס לבוראו "הֵן בְּעֵבְדִּי לֹא יֵאָמֵן וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תִּהְיֶה": אף שִׁכְנִי בְּתֵי חֹמֶר אֲשֶׁר בְּעֹפֶר יְסוּדָם" (לעיל, ד, יח-יט); הלא יחסית לבורא כל אדם הוא בחזקת חוטא. איוב מקצין כאן את דברי אליפז והופכם לאבסורד. דהיינו, אם כל אדם הוא חוטא מעצם הווייתו, אזי המוות הוא הגמול הראוי לכל אדם באשר הוא, ואין לאדם תקומה.

כאן מתעוררת השאלה האם הקצנת דברי אליפז היא באמת דעתו של איוב ולפיה אין לאדם שום ערך, או שזו רק תשובה לאליפז והפיכת עקרונותיו לאבסורדיים על ידי הקצנה בוטה³⁶, אבל איוב עצמו לא חושב כך.

אמר רבא: בקש איוב להפוך קערה על פיה; אמר ליה אביי: לא דבר איוב אלא כנגד השטן. כתנאי: "אֶרְצָן נִתְּנָה בְּיַד רָשָׁע" (להלן ט, כד) – רבי אליעזר אומר: בקש איוב להפוך קערה על פיה; אמר לו רבי יהושע: לא דבר איוב אלא כלפי שטן. "עַל דְּעִתְּךָ כִּי לֹא אֶרְשָׁע וְאֵין מִיָּדְךָ מִצִּיל" (להלן י, ו) – אמר רבא: בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין, אמר לפניו: רבונו של עולם, בראת שור פרסותיו סדוקות, בראת חמור פרסותיו קלוטות; בראת גן עדן, בראת גיהנום; בראת צדיקים, בראת רשעים, מי מעכב על ידך? ומאי אהדרו ליה חבריה דאיוב? "אֵף אֶתָּה תִּפְרֹךְ יִרְאָה וְתִגְרַע שִׁיחָה לְפָנַי אֵל" (להלן ט, ד) – ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע, ברא לו תורה תבלין.

בבא בתרא טז, א

את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בדיון האם ביקש איוב להפוך קערה על פיה או שדיבר כנגד השטן אפשר לתלות בשאלה שהצגנו: האם לדעת איוב באמת אין לאדם שום ערך, או שדבריו הם רק תשובה לאליפז. מכאן גם התייחסות לשאלה – למי התכוון איוב כשאמר "אֶרְצָן נִתְּנָה בְּיַד רָשָׁע"? האם דבריו כוונו כנגד ה' או כנגד השטן? האם לדעת איוב יש לאדם בחירה חופשית ויש גמול ראוי של שכר ועונש בעולם? או שעקב אפסות האדם מול בוראו ממילא אין משמעות למעשיו של האדם וממילא גם אין גמול ראוי של שכר ועונש.

³⁵ הסיבה להתייחסותו של איוב לדברי אליפז גם במענותיו לשני הרעים האחרים הובאה לעיל, בפסקה 'אליפז כבכיר הרעים והתבססותו על החזון', עמ' 134, ותובא גם בטבלת הסיכום של מחזור הוויכוחים הראשון, עמ' 244. כדי לעסוק בנושא יש להתייחס לשאר המקומות שהוא מוזכר בהם. עקב מרכזיותו של הנושא כבר בפרק הנוכחי הוא יידון כבר כעת. חלק מהמובאות יובאו מהפרקים שבהמשך מחזור הוויכוחים הראשון.

³⁶ שיטה ידועה בוויכוחים היא להביא את דעת היריב לקיצוניות אבסורדית כדי להפריכה.

■ פרק ח

(א) וַיַּעַן בַּלְדָּד הַשּׁוּחִי וַיֹּאמֶר:

דרישה מאיוב להכיר בצדקת האל ומשפטו

(ב) עַד אֵן תִּמְלֹל אֱלֹהִים וְרוּחַ כְּבִיר אֲמַרִי פִיךָ:

מטבע הדברים, הדובר השני מתייחס לא רק לאדם שאיתו הוא מתווכח אלא גם לדברי הדובר הראשון שקדמו. לכן בניית דבריו של בלדד נחזור שוב ושוב לדברי אליפז ונשווה בין מענה בלדד למענה אליפז. השוני בין אליפז לבלדד נובע לא רק מכך שהם בני אדם שונים אלא גם מכך שלוויכוח עצמו יש התפתחות ודינמיקה שמשפיעים על הדברים. לעומת דברי הפתיחה של אליפז לאיוב, שהייתה בהם מעין התנצלות ושאלה לאיוב האם הוא מוכן לשמעו, הרי בלדד פתח את דבריו בהתרסה חריפה כנגד איוב: כיצד הוא מעז לומר דברים שאין האוזן סובלת – עַד אֵן תִּמְלֹל אֱלֹהִים וְרוּחַ כְּבִיר אֲמַרִי פִיךָ. הביטוי אֱלֹהִים כלפי דברי איוב מביע זלזול, והביטוי וְרוּחַ כְּבִיר אֲמַרִי פִיךָ מבקר את איוב על התנשאות שיש באמרי פיו. בניגוד לאליפז שדיבר בכבוד אל איוב, וגם כשאמר לו דברי תוכחה היה זה בצורה עקיפה בלבד, בלדד מדבר אל איוב בלשון ישירה ומזלזלת. בניגוד לאליפז שייחס לאיוב חולשה ובהלה – הֲנִסָּה דְּבַר אֱלֹהִים תִּלְאַהֲהָ, "תגַּע עֲדִיךָ וּתְבַהֲלֶהָ" – שעשויות ללמד זכות כלשהי על איוב, שהרי אין אדם נתפס על צערו, דברי בלדד מייחסים לאיוב עזות מצח – וְרוּחַ כְּבִיר, ולכן גם ביקורתו על איוב חמורה יותר (ביאורים לספר איוב). בלדד החרף את דבריו מפני שאיוב גם הוא החרף את מילותיו. הוויכוח הולך ומתעצם. טענות הרעים כלפי איוב הופכות להיות קשות יותר ויותר, וימשיכו כך במהלך כלל שלושת מחזורי הוויכוח ביניהם.

(ג) הֲאֵל יַעֲוֶה מִשְׁפָּט וְאֵם שֹׁדֵי יַעֲוֶה צֶדֶק:

(ד) אִם בְּנִיךָ חָטָא לֹא וַיִּשְׁלַחֵם בְּיַד פְּשָׁעִים:

בלדד מתייחס למשפט האל, והבסיס לדבריו הוא קביעה מוחלטת וחד משמעית על צדקת האל במשפטו, קביעה שאי אפשר לערער עליה – הֲאֵל יַעֲוֶה מִשְׁפָּט וְאֵם שֹׁדֵי יַעֲוֶה צֶדֶק?!

בלבד, ולבסוף יוציאנו ה' מהייסורים וירבה שכרו על פי עמידתו בניסיון. וראה גם לעיל, "ה' צדיק יבִּחֶן" – מדוע הניסיונות דווקא לצדיקים? עמ' 45–47. אך לאחר שאיוב התלונן שאינו מסוגל לעמוד בייסורים כה קשים שאין בהם תוחלת – "מָה כָּחִי כִּי אֶיָּחַל" – התברר שלא ייתכן שזו תכלית ייסוריו, ולפיכך טען בלדד טענה שונה מדברי אליפז. לדברי בלדד ייסורי איוב לא באו כדי להרבות את שכרו אלא כדי למרק את חטאיו, ובזה היה הראשון שהאשים את איוב בחטא. המלבי"ם בפתיחתו לפרק משייך לבלדד פרשנות שהייסורים באו לתת שכר לאיוב: "אמנם מדוע יביא ה' רעות על הצדיק, בזה נטה למסילה אחרת, כי לשיטתו יביא ה' מכאובים על הצדיק מבלי שום חטא קדם, רק כדי להיטיבו באחריתו ושישלם לו חלק הרעה טוב כפליים". והם כדברי הרמב"ם בפרשנות דברי בלדד, במורה הנבוכים, חלק ג, כג, שהובאו לעיל, עמ' 53.

פרק ח

מענהו הראשון של בלדד

חלוקת המענה¹

ב-2 – הֲאֵל יַעֲוֶה מִשְׁפָּט?! – דרישה מאיוב להכיר בצדקת האל ומשפטו
ח-י – כִּי שָׂאֵל נָא לְדֹר רִישׁוֹן – הלימוד מהקדמונים
יא-טו – וְתִקְוֶה חֲנֹף תֹּאבֵד – משל על גורל הרשע
טז-יט – הֵן הוּא מְשׁוֹשׁ דְּרָכּוֹ וּמַעֲפָר אַחֵר יִצְמָחוּ – משל על גורל הצדיק
כ-כב – עַד יִמְלָה שְׁחוֹק פִּיךָ – נחמה לאיוב

הסדר של דברי בלדד – בפתיחת דבריו באה תוכחה נמרצת לאיוב ודרישה ממנו להכיר בצדקת האל ומשפטו, ובסופה יש גם מן הנחמה, המותנית בתיקון מצד איוב. לאחר הפתיחה מציג בלדד את הבסיס לדבריו, הלא הם הדורות הקדמונים, החכמים, ואת משליהם. המשל הראשון הוא על גורל הרשע; המשל השני עמום יותר. ככלל, נראה שהוא על הצדיק, אך יש מהפרשנים שפירושוהו על הרשע. בלדד מסיים את דבריו בדברי נחמה לאיוב, אך דברי הנחמה מבוססים על תיקון דרכיו של איוב והכרה מצידו בצדקת האל ומשפטו, והם מעין דברי הפתיחה של בלדד. יש בדבריו גם אזכור ענישה לרשעים, כך שסיום דבריו קשור בתחילתם. ככלל, בלדד מתחיל בתוכחה ומסיים בנחמה. למרות הדברים הקשים שהוא אומר לאיוב, האווירה הכללית של דבריו היא של תמיכה ושל נחמה, המופיעה בתחילת דבריו ומודגשת בסופם, והכל הולך אחר החיתום.

עניין המענה הזה לחלוק על איוב ולסייע על דברי אליפז חברו והיו דברים חזקים מדברי אליפז, כי אמר בפירוש כי הרעות הבאות על איוב ועל בניו כולם במשפט, כי האל לא יעוות משפט וצדק, ושם הבנים רשעים גמורים חייבי כרת הגוף ולפיכך כבר מתו. אבל במידת איוב נהג עניין אחר, שבאו ייסוריו למרק קצת חטאיו שעשה, ואם ישחר אל האלהים ישלם צדק².

רמב"ן, פס' א

1. במקומות מסוימים בספרנו הובא מבנה של מענה ובמקומות מסוימים הובאה חלוקה. פרק זה, למרות שיש גם בו מעין מבנה, העדפתי לחלקו. לדעתי החלוקה יכולה לסייע לקורא להבין את הפרק כולו, כיוון שהדגשים התוכניים של החלוקה שונים מאשר תיאור מבנה הפרק.
2. המשך דברי הרמב"ן: "והוא (בלדד) שהרשיע את איוב תחילה, כי לא ראה בדעתו שיהיה זה מוסר כמו שנחמו אליפז, מפני טענת איוב שאמר: "מָה כָּחִי כִּי אֶיָּחַל". ויש לבאר את כוונתו, על פי דבריו במקומות אחרים, כדלהלן: שיטת הרמב"ן היא ש"כל הניסיונות בתורה לטובת המנוסה", ראה פירושו לתורה, בראשית כב, א. גם בפרשנות דברי אליפז (לעיל, ה, יז) כתב הרמב"ן שהייסורים הם על דרך מוסר ותוכחה: "יודיע אליו כי אם באה אליו צרה והוא צדיק, מוסר אלהים הוא שיוכיח אותו ולבסוף יוציאנו". דהיינו, אליפז סבור היה שתכלית ייסורי איוב היא על דרך תוכחה ומוסר, שאם איוב יעמוד בייסורים ובניסיון, יוכל להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב

– אקסיומה שלא ניתנת לדיון ולוויכוח, הנחת יסוד הכרחית לכל דיון שהוא³. כיוון שכך, המסקנה הברורה, החד משמעית והבלתי נמנעת בעקבות מות בני איוב היא שהם נענשו עקב חטאם – **אם בְּנֵי חֲטָאוּ לוֹ וַיִּשְׁלַחֵם בְּיַד פֶּשַׁעִם**⁴. אָמְנָם, גם אליפז דיבר על בניו של איוב, אך הוא עשה זאת בגוף שלישי וברמז: "זָכַר נָא מִי הוּא נָקִי אֲבָד וַאֲיִפָּה יִשְׁרִים נִכְחָדוּ". לעומת זאת, בלדד מדבר על בני איוב בגוף שני ובצורה ישירה, בוטה ופוגענית.

(ה) **אִם אֵתָה תִּשְׁחַר אֶל אֵל וְאֵל שְׂדֵי תִתְחַנֵּן:**

(ו) **אִם זֶךְ וַיִּשָּׁר אֵתָה כִּי עֲתָה יַעִיר עֲלֶיךָ וְשִׁלֵּם נֹת צִדְקָךָ:**

(ז) **וְהִיָּה רֵאשִׁיתְךָ מִצֶּעֶר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׁגָּה מָאֹד:**

גם אליפז וגם בלדד הציעו לאיוב להתפלל, אך הם הציעו זאת באופנים שונים. אליפז לא הציע לאיוב במפורש להתפלל אלא הצהיר שאילו הוא היה במצב כזה, הוא היה מתפלל: "אִוְלָם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֶל אֵל וְאֶל אֱלֹהִים אֲשֵׁים דְּבָרֶיךָ". לעומתו, בלדד משתמש במילת התנאי 'אִם', פעמיים: "אִם אֵתָה תִּשְׁחַר אֶל אֵל וְאֵל שְׂדֵי תִתְחַנֵּן: אִם זֶךְ וַיִּשָּׁר אֵתָה כִּי עֲתָה יַעִיר עֲלֶיךָ וְשִׁלֵּם נֹת צִדְקָךָ". התניה זו מבטאת את חוסר הביטחון באיוב, מפני שבלדד אינו בטוח שאיוב יתפלל, וגם אם יתפלל – אין ודאות שהוא זך וישר. לאחר דבריו הקשים של איוב, בלדד מפקפק בצדקותו.

אִם אֵתָה תִּשְׁחַר אֶל אֵל – לעומת איוב, שאמר "וַיִּשְׁחַרְתִּי וַאֲיַנֵּנִי", כביכול האל ישחר אחריו, בלדד מורה לאיוב שהוא הוא אשר צריך לשחר אחרי האל. 'לשחר' היא פעולת דרישה נמרצת המתקיימת מיד עם שחר, ללא שהייה ועיכוב, עקב חשיבותה הרבה. בלדד תובע מאיוב לשוב מחטאותיו ולשחר אל האל.

אליפז דיבר עם איוב מתוך הזדהות, כחבר קרוב, מתוך הצהרה שהוא עם איוב, כאומר: אילו אני הייתי במצבך, או אז...; לעומת זאת, בלדד מדבר כנגד איוב, בבוטות ובחריפות, ללא הזדהות ובלי לבטא קשר חברי כלשהו⁵.

דבריו של איוב מעמידים אותו במקום אחר מהמקום שרעיו הכירו. מאיש תם וישר, ירא אלוהים וסר מרע, הופכת דמותו של איוב בהדרגה לדמות בעייתית, שנויה במחלוקת, ובהמשך אף לדמות הרשע. אך במחזור הראשון העוסק בבעיית 'צדיק ורע לו' ההנחה היסודית היא שאיוב הוא הצדיק הסובל, והשאלה היא כיצד ייתכן שצדיק כאיוב סובל. לכן דברי הרעים כולם, וגם דברי צופר דלהלן, על אף הביקורת הקשה, מסיימים בנחמה. אצל בלדד דברי הנחמה מופיעים גם בתחילה – **וְהִיָּה רֵאשִׁיתְךָ מִצֶּעֶר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׁגָּה מָאֹד**⁶.

3. וכדברי אברהם אבינו: "הִשְׁפֵּט כָּל־הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט"?! (בראשית יח, כה).

4. רש"י ורמב"ן מעירים כאן שהפשע עצמו הוא אשר שלחם אל עונשם, כדברי שלמה המלך (משלי ה, כב): "עוֹנוֹתָיו יִלְכְּדֵנוּ אֶת הָרָשָׁע", שהעוון הוא אשר מעניש את האדם; וכמאמר חז"ל: "הוא יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המוות". המצודות מעיר כאן שבניו חטאו בעשותם משתה תמיד המביא לידי קלות ראש, ובבית המשתה מתו – במקום הרשע שם המשפט.

5. אמנם בסיום דבריו בלדד מתרכז קמעא, כפי שיובא להלן.

6. דברי בלדד שאחריה איוב תשגה מאוד מבוססים על ההנחה שבניו של איוב היו חוטאים. ממילא, אם איוב יזכה לאחרית טובה ויוליד בנים אחרים, טובים וצדיקים יותר, אחריתו תשגה מאוד, וכן הוא ברמב"ן, פס' ו.

זה שאמר הכתוב **וְהִיָּה רֵאשִׁיתְךָ מִצֶּעֶר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׁגָּה מָאֹד** – ללמדך שכל המצטער מתחילתו, נוח לו בסופו, ואין לך שמצטער יותר מאברהם, שהושלך בכבשן האש, וגלה מבית אביו, ורדפו אחריו ששה עשר מלכים, ונתנסה בעשרה ניסיונות, וקבר את שרה, ולבסוף נח – **וַאֲבָרְקָה זָקֵן בָּא בְּיָמָיו וְהָ בָרַךְ אֶת אֲבָרְקָה בְּכָל־** (בראשית כד, א). יצחק נצטער בנערותו, ויקנאו בו פלשתים, שנאמר: **וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל יִצְחָק לֵךְ מֵעִמָּנוּ כִּי עֲצַמְתָּ מִמָּנוּ מָאֹד** (שם כו, טז), לִסּוֹף בִּקְשׁוּ מִמָּנוּ שְׁנֵאמַר: **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִצְחָק מְדוּעַ בָּאתָ אֵלַי וְאַתָּה שְׁנֵאמַרְתָּ אֹתִי וְתִשְׁלַחֲנִי מֵאֲתָכֶם** (שם שם, כז). יעקב נצטער בנערותו, שנאמר: **וַיִּבָּרַךְ עֲרֻרִי מִנְּעוּרֵי יֹאמֶר נָא יִשְׂרָאֵל** (תהלים קכט, א), עד שהוא במעי אמו ביקש עשו להורגו, שנאמר: **וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ** וגו' (בראשית כה, כב), וכשקיבל הברכות – **וַיִּשְׁטֹם עֲשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַכּוּ אֲבִיו, וַיֹּאמֶר עֲשָׂו בְּלָבוֹ יִקְרְבוּ יָמֵי אָבִי וְאַהְרָגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי** (שם כז, מא), וברח ללבן ונצטער בבתו, ואחר כך ביקש לבן להורגו, שנאמר: **וְאַרְמִי אֲבָד אָבִי** (דברים כו, ה), יצא מאצלו ופגע בעשו, שנאמר: **וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וְהָנָה עֲשָׂו בָּא** וגו' (בראשית לג, א), באתה עליו צרת דינה, וצרת יוסף, ולבסוף נח, שנאמר: **וַיִּכְלָכֵל יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אָחִיו וְאֶת כָּל בֵּית אָבִיו לֶחֶם לִפִּי הַטָּף** (שם מז, יב), הִי – **וְהִיָּה רֵאשִׁיתְךָ מִצֶּעֶר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׁגָּה מָאֹד**.

מדרש תנחומא (בובר), עקב, סימן ה

לעומת אליפז שקשר את הייסורים לחטאים, אל העבר, בלדד נותן כאן כיוון לעתיד – איוב עשוי לקבל שכר גדול עקב ייסוריו.

הלימוד מהקדמונים

(ח) **כִּי שָׁאֵל נָא לְדֹר רִישׁוֹן וְכוּנֵן לְחֶקֶר אֲבוֹתָם:**

(ט) **כִּי תִמּוֹל אֲנַחְנוּ וְלֹא נָדַע כִּי צַל יָמֵינוּ עָלֵי אָרֶץ:**

(י) **הֲלֹא הֵם יוֹרוּךְ יֹאמְרוּ לָךְ וּמִלָּבָם יוֹצֵאוּ מַלְּיָם:**

אליפז הוא בכיר הרעים, הוא הדובר הראשון והראשי. אליפז התבסס על החזון שראה, שהוא בסיס מוצק, סוג של התגלות אלוהית. לעומתו, לבלדד אין חזון ולכן הוא מתבסס על דברי הקדמונים. ימי האדם קצרים – **כִּי תִמּוֹל אֲנַחְנוּ וְלֹא נָדַע כִּי צַל יָמֵינוּ עָלֵי אָרֶץ** – ואין בכוחו ללמוד מן היסוד את כל חוכמות העולם, לכן עליו להתבסס על דברי החכמים הקדמונים⁷.

בהתבססותו של בלדד על דברי החכמים הקדמונים יש דרישה מצידו כלפי איוב לאמץ את דברי החוכמה הללו. בניגוד לאליפז, שראה חזון אישי, שאיוב לא יכול להיות שותף אליו, הרי חוכמת הקדמונים פתוחה לכל, ומבחינה רעיונית אף מחייבת כל אדם להיענות לה. לכן בלדד תובע מאיוב לשמוע ולקבל את דבריהם כהוראה מחייבת – **הֲלֹא הֵם יוֹרוּךְ יֹאמְרוּ לָךְ**.

7. הפרשנים מזכירים בהקשר זה את הפסוק "כִּי שָׁאֵל נָא לְיָמִים רָאשִׁינִים" (דברים ד, לב), ויש להוסיף לכך גם את ציווי התורה בפרשת האזינו (לב, ז): "זָכַר יָמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דֹּר וָדֹר, שָׁאֵל אָבִיךָ וַיַּגִּדְךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ".

יש באזכור הדורות הראשונים משמעות נוספת. איוב התלונן שאין משמעות לחייו: "מִה אֲנוֹשׁ כִּי תִגְדְּלוּנוּ וְכִי תִשִּׁית אֵלָיו לִבִּי" (לעיל ז, יז). בלדד מציג את הקדמונים ואת הקישור אליהם בשרשרת הדורות כדבר בעל חשיבות. גם אם היחיד מרגיש חוסר משמעות, עדיין הוא חוליה מקשרת חשובה בין דורות החכמים הקדמונים לבין הדורות העתידיים. יש חשיבות בהעברת המסורת, הקישור בין הדורות אינו ביולוגי בלבד אלא גם רוחני.

משל על גורל הרשע

- (יא) הִיגָאָה גָמָא בְּלֹא בָצָה יִשְׁגָּה אַחוּ בְּלִי מִים:
 (יב) עֲדָנוּ בְּאָבוּ לֹא יִקְטֹף וְלִפְנֵי כָל חָצִיר יִיבֹשׁ:
 (ג) בֶּן אֲרָחוֹת כָּל שִׁכְחִי אֵל וְתִקּוֹת חֲנָף תֵּאבֵד:
 (ד) אֲשֶׁר יִקּוּט כִּסְלוֹ וּבֵית עֶכְבִּישׁ מִבְּטָחוֹ:
 (ט) יִשְׁעֵן עַל בֵּיתוֹ וְלֹא יַעֲמֵד יַחֲזִיק בּוֹ וְלֹא יָקוּם:

המשל של בלדד משתמש בשאלה רטורית שתשובתה ברורה – הִיגָאָה גָמָא בְּלֹא בָצָה יִשְׁגָּה אַחוּ בְּלִי מִים? הגמא והאחו הם סמלים לצמיחה רעננה ולשגשוג, אך אין בהם חוסן ויציבות והם תלויים לחלוטין במים הרבים המזינים אותם תדיר, ובהיעדרם ייבשו מיד. עֲדָנוּ בְּאָבוּ לֹא יִקְטֹף – כשהוא באיבו לא יישבר ואי אפשר לקטפו מרוב חוזקו, אך לעומת זאת – וְלִפְנֵי כָל חָצִיר יִיבֹשׁ – החציר הוא חד שנתי, ימיו קצרים, אך הגמא והאחו ייבשו עוד לפניו. הם מסמלים נפילה חזקה, מאיגרא רמה לבירא עמיקתא. כגודל הצמיחה כך עוצמת השבירה. עלייה קיקיונית קצרת ימים, שתכליתה ירידה ואבדון.

הנמשל הוא שוכחי האל והחנפים החוטאים⁸ שצמיחתם והצלחתם הרבה מוגבלת מראש, והיא קצרה וזמנית. וכפי שפירש רש"י: "בֶּן אֲרָחוֹת כָּל שִׁכְחִי אֵל – להצליח בעת ששעתו משחקת לו עד שתתמלא סאתו". המים מסמלים את הקרבה לאל, שמכונה "מְקוֹר מִים חַיִּים" (ירמיהו ב, ג), והסתלקות הקשר עימו מייבשת ומצמיחה את הרשעים שוכחי האל.

יש בדברי בלדד רמז ברור לבניו של איוב, שהוזכרו בדבריו במפורש קודם לכן. הם חיו בעושר ובשלווה, ומתו במיתה משונה, בבת אחת, באופן מיידי ובלתי צפוי. בלדד טוען שנפילתם יוצאת הדופן מבררת שהחיים הטובים שלהם היו ארעיים וזמניים מפני שכחת האלוה והריחוק ממנו. הנפילה הפתאומית של הרשעים אינה תאונה מקרית אלא היא תוצאה הכרחית. היא לא באה בחלל ריק אלא באה ללמד על ארעיותם ופרקם הקצר והקצוב של החיים הטובים שקדמו לה. "בְּפֶרֶחַ רִשְׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׂב וְיָצִיצוּ כָּל פֶּעַלִּי אֲנִי לְהִשְׁמָדָם עַדִּי עַד"

8. חנף במקרא משמעותו חוטא, כך עולה מההשוואה בין חטאים לחנפים: "פְּחָדוֹ בְּצִיּוֹן חֲטָאִים אֲחֻזָּה רָעָה חֲנָפִים", ישעיהו לג, יד. "כן ייקרא הרשע על כי מוחניף ליוצרו וממלא פיתויו", מצודת ציון.

9. בלדד ישתמש ברעיון שהביא כאן, ויפתח אותו להלן במחזור השני בפרק יח, על הרשע שמהלך על שבכה דקיקה, פח יקוש, שעתיד להפילו. שם בלדד מעלה את התמיהה כיצד זה הרשע לא נפל עוד קודם לכן. הפתיה לדבריו שם, שעוסקים ברשע וטוב לו, מופיע כבר כאן בדבריו במחזור הראשון העוסק ב'צדיק ורע לו', מפני שהוא מציג את בני איוב כרשעים.

(תהלים צב, ח) – עליית הרשעים היא ארעית, קצרה וזמנית, ולעומת זאת הַשְׁמָדָם הוא הכרחי ונודאי.

כך גם המשל השני על בית העכביש, שמסמל גם הוא ארעיות וחוסר יציבות – אֲשֶׁר יִקּוּט¹⁰ כִּסְלוֹ וּבֵית עֶכְבִּישׁ מִבְּטָחוֹ. קורי העכביש אין בהם ממש, והם מתקשרים לתְּקוֹת חֲנָף שנזכרה בפסוק הקודם, שהרי תקווה היא גם חוט. תקוות החנף, החוטא, החוטים והחומרים שהרשע בונה מהם את חייו, הם דקים ובלתי יציבים כקורי העכביש, תלויים על בלימה. לכן הרשע עתיד ליפול, בוודאות. ממילא חייהם ונפילתם של בני איוב לא אמורים לעורר שאלות לגבי הנהגת הבורא את עולמו – "אֵת הַכֹּל עָשָׂה יְפָה בְּעֵתוֹ" (קהלת ג, יא).

משל על גורל הצדיק

- (טו) רָטֹב הוּא לִפְנֵי שָׁמֶשׁ וְעַל גִּנְתּוֹ יִנְקָתוֹ תֵּצֵא:
 (יז) עַל גֵּל שָׁרָשָׁיו יִסְבְּכוּ בֵּית אַבְנִים יַחֲזֶה:
 (יח) אִם יִבְלַעְנוּ מִמָּקוֹמוֹ וְכַחֵשׁ בּוֹ לֹא רֵאִיתִיךָ:
 (יט) הֵן הוּא מְשׁוֹשׁ דֶּרֶכּוֹ וּמַעֲפָר אַחֵר יַעֲמָחוּ:

רָטֹב הוּא לִפְנֵי שָׁמֶשׁ – השימוש במשלים מעולם הטבע משמש את בלדד לחיזוק דבריו. בלדד טוען שהטוב לצדיק והעונש לרשע הם סוג של תוצאה טבעית הכרחית ממש כחוקי הטבע. כשם שחוקי הטבע קבועים על ידי הבורא ואינם משתנים, כך גם הגמול הטוב לצדיק והעונש לרשע הם קבועים ויציבים. גם אם יש לאיוב קושיות ומענות, אין זה משנה את הכללים הקבועים שלפיהם העולם מתקיים.

מכאן ואילך בא משל המנוגד למשל הקודם. אם המשל הקודם תיאר ארעיות קצרה שסופה נפילה, הרי משל זה בא לתאר המשכיות ותקווה גם לאחר משברים והתמודדויות. במשל זה הצמח מחזיק מעמד אל מול פני השמש ואינו מתייבש, מפני שיש בו חוסן פנימי, כמו הצדיק העומד באמונתו אל מול פני הניסיונות¹¹. וְעַל גִּנְתּוֹ יִנְקָתוֹ תֵּצֵא – האילן מוציא יונקות, כמו "יִלְכּוּ יִנְקוּתָיו" (הושע יד, ז), והצדיק מעמיד צאצאים שממשיכים את דרכו.

אמירת משפטים כאלה לאיוב השכול מבניו, אינה פשוטה כלל. ואולם, עשויה להיות בהם נחמה ותקווה מרומזת לאיוב שמוחזק אצל רעיו כצדיק, שיש לו סיכוי לשקם את עצמו ואת משפחתו. גם אם בלדד התייחס בחריפות גדולה לבני איוב כחוטאים, כאן הוא נותן פתח תקווה לתיקון, הפך המשל הראשון שהביא קודם לכן בדבריו. כעומק התוכחה כך עומק התקווה. באותה העוצמה שבלדד גזר את דינם של בני איוב כחוטאים, הוא נותן כעת סיכוי לאיוב. הוא מזהיר את איוב לבל ייסחף לדיבורים קשים כנגד האל, דיבורים שאינם יכולים להיות נכונים ושאינם בהם ממש, אלא יכוון את מרצו לתיקון עצמו ולשיקום משפחתו. כך הוא למד ממשלי הקדמונים, והוא דורש מאיוב לקבל זאת למען ייטב לו.

10. יָקוּט - ייכרת, יָקוּט כִּסְלוֹ - ייכרת מבטחו, בהקבלה לחלקו השני של הפסוק.

11. בניגוד לצמחים הבלתי יציבים שתוארו במשל על הרשע, מסתבר שהצמח במשל הצדיק הוא עץ עם שורשים עמוקים ועם גזע חזק שעשוי לעמוד אל מול פגעי הטבע. פעמים רבות בתנ"ך הצדיק מושווה לעץ: "וְהָיָה כָעֵץ שְׁתוּל עַל מַיִם" (ירמיהו יז, ח, וכעין זה בתהלים א, ג); "צִדִּיק כְּתָמָר יִפְרֹחַ כְּאַרְז בְּלָבָנוֹן יִשְׁגָּה" (תהלים צב, ג); וכאלה רבים, וגם במשל הקיבוצי על עם ישראל בכלל: "כִּי כִימִי הָעֵץ יָמִי עֲמִי" (ישעיהו סה, כב).

פרקים ט-י מענה איוב בלבד

חלוקת המענה

חלק ראשון – איוב מדבר על ה' בגוף שלישי

פרק ט, ב-ד – "מה יצדק אנוש עם אל" – אדם לא יוכל לצדוק בדינו מול האל

הבריאה והגמול

ה-י – "עשה גדלות עד אין חקר" – כוחו האדיר של האל בטבע, בהרס ובבריאה

יא-כא – "תם אני ויעקשני" – מדוע אין לאיוב סיכוי להידיין עם ה'

אשר בשערה ויפני והרבה פצעי חנם – הסערה כמשל

כב-כד – "תם ורשע הוא מכלה" – האל אינו מבחין בין הצדיק לרשע

חלק שני – איוב מדבר ישירות אל ה' בגוף שני

כה-כו – "ימי קלו מני רץ" – איוב מתלונן על ימיו הקצרים מלאי הסבל

כז-לא – "ידעתי כי לא תנקני" – איוב מתלונן שה' מרשיע אותו גם אם הוא צדיק

לב-לה – "נבוא יחדו במשפט" – חוסר האפשרות להתמודד במשפט אל מול ה'

פרק י, א-ז – "הודיעני על מה תריבני" – איוב מואס בחייו ושואל מדוע ה' מייסר אותו, בעוד

הוא יודע שאיוב חף מפשע

ח-יז – "ידיך עצבוני ויעשוני" – פלאי יצירת האדם לעומת ייסוריו הקשים

יח-כא – "ושית ממני ואבליגה מעט" – טוב היה לאיוב שלא נברא כלל, איוב מבקש הפוגה

מייסוריו בטרם ימות

כב – חתימה – "צלמות ולא סדרים" – אין סדרים בבריאה ובהשגחה

איוב מחריף את דבריו במענהו בלבד

מעיון במענה איוב לנאומי של בלדד עולה כי יש בו מספר אלמנטים חדשים, נועזים וחריפים, שלא מצאנו במענהו לאליו.

כבר בפתיחות שני הנאומים ניכר הבדל חשוב: בפתיחת המענה לאליו איוב מתנצל על התפרצותו כלפי האל, ואילו בפתיחה למענה שלפניו כבר אין התנצלות כלל. את נאומו זה פותח איוב בלעג מריר וסרקסטי (לעגני, לגלגני) המכוון אל דברי חברו.

חלק נכבד של הנאום הקודם מופנה ישירות אל הרעים, ואיוב מוכיח אותם על בגידתם בו; ובסוף אותו נאום הוא מתייחס מלמציא אצלם אוזן קשבת לבעייתו, ולכן הוא פונה אל ה' בתלונה על גורלו המר. ואילו במענהו בלבד כבר אין איוב פונה לרעים כלל, ואפשר שהוא מתעלם מהם בכוונה.

במענהו לאליו טען איוב שחטאי האדם, שהוא יצור חלש ולא מושלם, אינם מצדיקים עונשים כל כך כבדים כמו שהביא עליו ה'; אבל שם עוד לא העז לטעון שהאל מייסרו על לא עוול בכפו. לעומת זאת במענהו בלבד טען איוב שאין בידו שום חטא, והאל מייסרו לחינם; ולא עם איוב בלבד אלא עם כל בני האדם נוהג האל שלא בצדק: "תם ורשע הוא מכלה".

על גל שרשיו יסככו בית אבנים יחזה – שורשי הצמח מצליחים לעבור גלי אבנים ואפילו בתים. אם יבלענו ממקומו וכחש בו לא ראיתיך: הן הוא משוש דרכו ומעפר אחר יצמחו – גם אם תולשים אותו ממקומו למקום אחר שלא ראה מעולם, הוא מצליח לצמוח מעפר אחר. הביטוי הן הוא משוש דרכו מציין שעקירה כזאת עשויה להביא ברכה לאילן שיוכל לצמוח כתוצאה מהעקירה ומהמעבר באופן ובמקום ראוי יותר, ובנמשל – ייסורים וניסיונות עשויים להפוך אצל הצדיקים לכח צמיחה, התעלות והתחדשות¹². והם מעין הדברים שאמר בלדד בתחילת דבריו: "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישועה מאד"¹³.

כוחו של הצדיק מצליח באופן פלאי מעבר למקובל. הצדיק מצליח לעבור משברים שאנשים אחרים לא היו שורדים. אמונתו מסייעת לו לעבור ניסיונות קשים והבורא מצליח בידו. יש כאן דרישה גדולה מאיוב לצד הבטחה לסייעתא דשמיא. הכל בא בעוצמה גדולה – תוכחות גדולות, דרישות גדולות והבטחות גדולות. יש כאן הבעת אמון גדול באיוב ופתח תקווה ואחרית טובה לו ולמשפחתו.

נחמה לאיוב

(כ) הן אל לא ימאס תם ולא יחזיק ביד מרעים:

(כא) עד ימלה שחוק פיך ושפתך תרועה:

(כב) שנאיך ילבשו בשת ואהל רשעים איננו:

מכאן יש בדברי בלדד המשכיות טבעית לנחמות גדולות לאיוב – הן אל לא ימאס תם ולא יחזיק ביד מרעים: עד ימלה שחוק פיך ושפתך תרועה. כנגד דבריו של איוב "מאסתי לא לעלם אחיה חדל ממני כי הבל ימי", אומר לו בלדד שהאל לא מאס בו – הן אל לא ימאס תם. 'תם' הוא אחד מתארו של איוב: "והיה האיש ההוא תם וישר". בלדד רומז בזאת לאמון שיש לו בצדקתו ובתמותו של איוב, ומכוח זאת הוא מנחם אותו בברכות מפליגות.

בלדד טורח לבדל את איוב מהחוטאים – שנאיך ילבשו בשת ואהל רשעים איננו¹⁴. בידול כזה הכרחי עקב הפער העצום שיש בדברי בלדד בהתייחסותו לבני איוב כחוטאים גמורים הראויים לעונש חמור – מחד גיסא, ובין התייחסותו לאיוב כצדיק הראוי לגמול טוב וראוי – מאידך גיסא.

12. ספורנו: "הן הוא משוש דרכו – שתהיה ההצלחה יותר גדולה במקום אחר, כענין אברהם ויוסף וזולתם".

13. אמנם יש פרשנים שמייחסים את הדימויים הללו לרשעים, כך רש"י, רמב"ן ואבן עזרא. לפי שיטתם:

"הן הוא משוש דרכו" – כמו כן הוא משוש דרכו של רשע שאינו מתקיים אלא לפי שעה, כשם שאמר דוד: "בפרך רשעים כמו עשב ויצאו כל פעלי און להשקדם עדי עד" (תהלים צב, ח), אף אתה, לפי שהרשעת, לא נתקיימת בעולם.

"ומעפר אחר יצמחו" – אלו מתחלפים ואובדים לפי שעה ואחרים באים במקומן ואובדים כמו כן, כך הנהיג הקב"ה עם רשעי כל דור, "אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחריהם" (קהלת א, יא), וכן אמר אליהוא: "ירע כבירים לא חקר ויעמד אחרים תחתם" (להלן לד, כד).

14. מפרש דעת מקרא כאן מעיר שבלדד מסיים את דבריו מעין דבריו של איוב במענהו לאליו (ז, כא) "כי עתה לעפר אשכב ושחרתני ואינני", ובירך כאן את איוב ברמיזה שהדבר הרע שאמר על עצמו לא יתקיים בו אלא בשונאיו.

בשני הנאומים נושא איוב תחינה אל ה' ומתאר את גורלו המר ואת חייו הקצרים מלאי הסבל והייסורים, בתקווה לזכות ברחמים; ולאחר מכן הוא עובר לתלונה מרה ומטיח בה' שברא אותו והיטיב לו בנעוריו אך ורק כדי להתאנות לו ולייסרו באחריתו. ועוד, בשני הנאומים הוא מבקש את נפשו למות, או לחילופין הוא מבקש שהאל יעזבנו לנפשו וייתן לו לנוח מעט מסבלו לפני מותו. אולם רק במענה לבלדד מעז איוב לראשונה ותובע מה' שיעמוד עמו בדין, שווה מול שווה; לו ניתנה לו ההזדמנות לכך, הוא בטוח שהיה יוצא נקי במשפט. אולם הוא יודע שמשאלתו לא תוכל להתגשם, משום שהאלוהים בכוחו ובחכמתו יטיל עליו אימה ופחד ויבלבל את דעתו, עד כי יודה בפשעים שלא עשה. כאן הוא מעז לטעון לראשונה בפה מלא כי ה' עוות את משפטו ומייסרו על לא עוול בכפו. הוא טוען שגם אם הוא נקי מעוון, האל הנוהג בו כעריץ לא יאפשר לו להוכיח את צדקתו בדרך משפטית הוגנת.

יעקב קליין, 'מענה איוב לנאומי הראשון של בלדד', עולם התנ"ך, עמ' 69-70

חלק ראשון – איוב מדבר על ה' בגוף שלישי

איוב מגיב במענהו זה לתחילת דברי בלדד – "הֲאֵל יַעֲוֶת מְשֻׁפֵּט"? ומתרכז בנושא אחד – חוסר האפשרות להתדיין עם ה' שהוא רב החוכמה ורב הגבורה, אבל אינו שופט בצדק.

■ פרק ט

(א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

אדם לא יוכל לצדוק בדינו מול האל

(ב) אָמֵנָם יִדְעֵתִי כִּי כֵן וְמָה יִצְדַּק אָנוּשׁ עִם אֵל:

(ג) אִם יִחְפֹּץ לָרִיב עִמּוֹ לֹא יַעֲנֶנּוּ אַחַת מִנִּי אֶלְהָ:

(ד) חָכֵם לִבָּב וְאִמִּיץ כַּחַם מִי הַקָּשָׁה אֵלָיו וַיִּשְׁלָם:

אָמֵנָם יִדְעֵתִי כִּי כֵן – למרות שמדובר במענה לבלדד, דברי איוב כאן מתייחסים לדברי אליפז שחתמו את מענהו הראשון: "הִנֵּה זֹאת חֻקְנֹנָה כֵּן הִיא שְׁמִעָנָה וְאַתָּה דַּע לָךְ". ומה יצדק אָנוּשׁ עִם אֵל – מתייחס לדברי אליפז "הֲאָנוּשׁ מְאָלוּהַ יִצְדַּק" (לעיל ד, יז). איוב יודע ומכיר בכוחו האינסופי של האלוה ובחולשת בני האנוש לעומתו, אך בהיפוך משמעות מאלפז. אם אליפז דורש זאת לשבח, איוב דורש זאת לגנאי. כוחו של הבורא וחוכמתו העצומה, שמשמשים בדרך כלל כשיר הלל ושבח, מתארים בדברי איוב פער שאי אפשר לגשר עליו בין הבורא לבין האדם הסובל, פער שלא מאפשר דיון, שיח או הצגת קושייה לפני הבורא¹.

"חָכֵם לִבָּב וְאִמִּיץ כַּחַם" – בנוהג שבעולם, מי שיש בו חכמה ואין בו כח, בחכמתו בלבד יכול הוא למלט את כל העיר ולנצח גיבור ממנו ואין מי שיקשה כנגדו. וכן אם יש בו כח

1. ראה לעיל, 'האם האלוה כפוף למוסר', עמ' 14-15.

בלא חכמה, אין אדם יכול לעמוד כנגדו. כל שכן הקב"ה שהוא חכם לבב ואמץ כח, מי הקָשָׁה אֵלָיו ויצא בשלוס? לכך מודה אני לכם שאין טוב לי ברוב שיחי וכעסי. וכן הוא אומר בעניין – "אִם אֶצְדַּק פִּי יִרְשִׁיעֵנִי" (להלן פס' כ).

רבי יוסף קרא

אִם יִחְפֹּץ לָרִיב עִמּוֹ לֹא יַעֲנֶנּוּ אַחַת מִנִּי אֶלְהָ – אם הבורא ירצה לריב עם האדם, האדם לא יוכל לענות אפילו על אחת מאלף הטענות שהבורא יציב למולו. לפי זה יש כאן צידוק הדין מצד איוב, שמודה שהבורא צודק בדינו מול האדם, חָכֵם לִבָּב וְאִמִּיץ כַּחַם – מי הקָשָׁה אֵלָיו וַיִּשְׁלָם. אבל אפשר לפרש גם כי אִם יִחְפֹּץ הָאֵל לָרִיב עִמּוֹ – לא יַעֲנֶנּוּ אַחַת מִנִּי אֶלְהָ; אפילו יציג האדם לבורא אלף טענות, הבורא לא צריך לענות אפילו על טענה אחת מהן. לפי הפרשנות הזאת, הבורא צודק לא מפני שהאדם חוטא והבורא צדיק, אלא מפני שהבורא לא נצרך כלל לענות לאדם ולא שת אליו לבו. אם כן, אף על פי שיש כאן סוג של הצדקת דינו של הבורא, יש כאן גם הטחת דברים כלפי מעלה, שהרי האדם הצדיק נענש על לא עוול בכפו, וגם אינו יכול לטעון טענותיו כלפי מעלה מפני שהבורא לא יעננו. הלשון כאן דו-משמעית כמו שמופיע גם במקומות נוספים בספר איוב.

הבריאה והגמול

עוד לפני הדיון בשאלת הגמול, יש דיון על הנבואה ויש דיון על הבריאה. כשם ש"הָאָנוּשׁ מְאָלוּהַ יִצְדַּק" הוא פסוק המפתח בחזון, כך "עֲשֵׂה גְדֻלוֹת וְאִין חֶקֶר נִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר" הוא פסוק המפתח בבריאה, ולכן איוב מתייחס לשניהם².

הבריאה ועולם הטבע נמצאים כאן במוקד הדיון – האם הטבע מתאר סדר הרמוני מופלא, המעיד על חוכמת הבורא וגדולתו, וממילא יכול ללמד גם על הנהגתו הישרה בנתינת גמול ראוי בעולם – כדברי אליפז; או – בניגוד גמור לכך – הבריאה ועולם הטבע מתארים חוסר יציבות וכאוס, עולם הנתון בכל עת לשבירה ולאבדון, וממילא גם בשאלת הגמול ייתכנו מצבים של חוסר צדק – כדברי איוב?

גם אליפז וגם איוב קשרו בין הנהגת ה' בטבע לבין הנהגתו במתן גמול³. את עולם הטבע קל יותר לבדוק מאשר את שאלת הגמול, כי מי בא בסוד ה' להתיימר לדעת מי צדיק ומי רשע באמת? אך מהדיון על עולם הטבע – שלכאורה קל יותר לבדקו – מתברר שגם הוא נתון לפרשנויות: האם הוא מתאר הרמוניה וסדר או שמא עולם הטבע עצמו מלמד על אי סדר.

והנה בכל הדברים שהם תשמישו של עולם אין דבר נפסק ויבוא לעתים זולתי המטר, כי השמש והירח לא ימוש, והנהגת הגלגל בכל מערכות המשרתים תמידים נצחית, והגשם ימנע⁴, ואם יאריך מניעתו ימותו רוב השפלים, על כן יביאו ממנו ראייה בספר הזה ויזכרוהו

2. ראה לעיל, מענה אליפז (פרק ה, עמ' 127), בפסקה 'הבריאה וההשגחה', המקבילה לפסקה כאן. שם הוצגו הדברים מצידו של אליפז וכאן תוצג בעיקר השקפתו המנוגדת של איוב כתגובה לדברי אליפז.
3. ראה גם במענהו הרביעי של אליהוא, להלן בפסקה 'נפלאות אלוהים בגבורות הגשם', מעמ' 520.
4. דהיינו, הנהגת גרמי השמיים קבועה ונצחית, לעומת הגשם שלעיתים נמנע, וכפי שיבואר להלן.

פעמים רבות להרבות השגחת האל בשפלים.

רמב"ן, לעיל ו, ט

המטר הוא דוגמה מיוחדת מבחינת חוקי הטבע. מחד גיסא המטר הוא חוק טבע, קבוע והכרחי, אך מאידך גיסא אין בו חוקיות קבועה כזריחת החמה, אלא אקראיות; לעיתים הוא בא ולעיתים נמנע. בסופו של דבר המטר יבוא אך הוא בלתי צפוי: מתי? והיכן? וכמה? לכן אליפז הביא הוכחה דווקא מהמטר, שלכאורה אין בו חוקיות נראית לעין ואפשרית למדידה אנושית מדויקת; בסופו של דבר המטר מקיים חוקיות קבועה המכלכלת את העולם כולו ומאפשרת חיים בעולם. אליפז רוצה ללמוד מהחוקיות של הגשם על חוקיות הגמול בעולם, שמבחינה אנושית אי אפשר לראותו ולמדוד אותו על כל מקרה ומקרה, אך בסופו של דבר מתברר שיש גמול ראוי ונכון בעולם, "לַתֵּת לְאִישׁ כְּדָרְכֵּיו וּכְפָרִי מַעַלְלָיו" (ירמיהו לב, יט), "גֹּמֵל לְאִישׁ חֶסֶד כְּמַפְעָלוֹ, נוֹתֵן לְרָשָׁע רֶעַ כְּרִשְׁעָתוֹ"⁵. לכן אליפז הזכיר את הגשם כבר בנאומו הראשון: "הִנֵּתִי מֶטֶר עַל פְּנֵי אֶרֶץ וְשִׁלַּח מִיָּם עַל פְּנֵי חוּצוֹת: לְשׁוֹם שְׁפָלִים לְמָרוֹם וְקַדְרִים שֹׁגְבוּ יָשָׁע" (לעיל ה, י-יא). הגשם המצמיח את הארץ בא מאת ה', וגם אם יתמהמה – בוא יבוא; כך גם הנהגת הגמול, המרימה ומעודדת את השפלים ואת הקודרים. "מְקִים מַעֲפָר דָּל מֵאֲשַׁפֵּת יָרִים אֲבִיוֹן ... רָגְלֵי חֶסֶדִּיו יִשְׁמַר וְרָשָׁעִים בַּחֲשֶׁךְ יִדְמוּ"⁶. וגם אם יש לאיוב כעת קושיות חמורות על הנהגת הבורא, עליו לאסוף את כוחותיו, להתאזר בגבורת הסבלנות, ולהמתין לגמול הטוב שיגיע אליו, שאף על פי שיתמהמה – בוא יבוא.

בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֵת ה' ...

יִסַּד אֶרֶץ עַל מְכוּנֶיהָ בַּל תִּמוּט עוֹלָם וָעֶד:

תִּהְיוּ כְּלָבוֹשׁ בְּסִיתוֹ עַל הָרִים יַעֲמְדוּ מִיָּם:

מִן גְּעֵרָתָךְ יִנוּסוּן מִן קוֹל רַעְמְךָ יִחְפְּזוּ:

יַעֲלוּ הָרִים יִרְדּוּ בְּקַעוֹת אֵל מְקוֹם זֶה יִסַּדְתָּ לָהֶם:

גָּבֹל שְׁמֹתַי בַּל יַעֲבְרוּן בַּל יִשׁוּבוּן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ:

תהלים קד, א, ה-ט

דוד המלך מתאר במזמור 'ברכי נפשי' תיאור הרמוני של הבריאה המופלאה. הקריאה "מה רבו מעשיך ה' כָּלֶם בְּחֻכְמָה עֲשִׂיתָ" (שם, פס' כד) מביעה את התפעלותו של המשורר אל נוכח פלאי חוכמת ה' בבריאת העולם והנהגתו. הארץ יציבה ובטוחה, מיוסדת על מכוניה, לעולם לא תתמוטט, "יִסַּד אֶרֶץ עַל מְכוּנֶיהָ בַּל תִּמוּט עוֹלָם וָעֶד". הגבולות של כוחות הטבע ברורים ומוגדרים על פי צו הבורא: "גָּבֹל שְׁמֹתַי בַּל יַעֲבְרוּן בַּל יִשׁוּבוּן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ".

5. על פי הפיוט 'גדל' המתאר את שלושה עשר עיקרי האמונה.

6. שירת חנה, שמואל א' ב, ח-ט. גם חנה השוותה בין עולם הטבע לבין עולם הגמול: "לְהוֹשִׁיב עִם נְדִיבִים וְכֶסֶד כְּבוֹד יִחְלַם כִּי יֵה מַצְקֵי אֶרֶץ וְיִשֶׁת עֲלֵיהֶם תָּבֵל".

7. הפסוק "עַל הָרִים יַעֲמְדוּ מִיָּם" מתאר מצב שלכאורה הוא בלתי טבעי ובניגוד לכללי הפיזיקה אך מחזיק מעמד בכל זאת על פי צו הבורא הרחום המנהל את עולמו בחסד ובאחריות.

אפילו כשיש ביטויים קשים של זעזוע בטבע, כגון "הַמְבִּיט לָאָרֶץ וְתִתְעַד יָגַע בְּהָרִים וַיַּעֲשֶׂנוּ" (פסוק לב), הם

בניגוד גמור לדברי אליפז, לשירת חנה ולמזמור 'ברכי נפשי', איוב בוחר לתאר את הבריאה דווקא על ידי ציון חריגות קשות ופתאומיות מסדר העולם הטבעי, שמתארות כאוס, אי יציבות, והתמוטטות של כללי הטבע המקובלים. לא קשה להגיע מתפיסת עולם כזאת, שמביעה אקראיות וחוסר עקביות בחוקי הטבע, לתחושה של אקראיות וחוסר עקביות בחוקי הגמול, השכר והעונש – לית דין ולית דיין.

כוחו האדיר של האל בטבע, בהרס ובבריאה

(ה) הַמַּעֲתִיק הָרִים וְלֹא יָדְעוּ אֲשֶׁר הֶפְכֶם בְּאִפּוֹ:

(ו) הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְקוֹמָהּ וְעִמּוּדֶיהָ יִתְפַּלְצוּן:

(ז) הָאֹמֵר לַחֲרֹם וְלֹא יוֹרָח וּבְעֵד כּוֹכְבִּים יַחֲתֶם:

איוב מתאר כאן תופעות טבע ששוברות את הסדרים הרגילים וסותרות את דברי אליפז. אם ההשוואה בין חוקי הבריאה לחוקי הגמול מוסכמת, ואם מתברר שיש חריגות בסדרי הטבע הקבועים, ממילא תיתכנה חריגות גם בגמול כגון 'צדיק ורע לו'. ייתכן אפוא שאיוב צדיק, וייסוריו לא באו לו עקב חטאיו, ושלא כדברי אליפז.

איוב לא מסתפק בהזכרת רעידות האדמה אלא מתאר אותן כנובעות מחרון אפו של הבורא, ומפתיעות את הטבע בעצמו, כביכול, וגורמות לארץ רוגז ופלצות. לא רק יציבות הארץ מתרועעת בדברי איוב אלא אפילו גרמי השמיים, השמש⁸ והכוכבים, שהם הגורם הקבוע והיציב ביותר שאפשר לתאר⁹, סובלים מגערת ה' הגורמת – כדוגמה מוכרת – לליקוי חמה, ומשבשת את סדר הטבע המקובל. לדברי איוב חוסר האחידות בהנהגת הטבע נובע מהכעס של הבורא על העולם, כעס שאי אפשר להבינו ואי אפשר לצפותו מראש, שהרי בעולם הטבע אין בכלל ענייני גמול, לא שכר ולא עונש. אם יש מציאות של חרון אף בלתי מוסבר ובלתי צפוי על הארץ ועל גרמי השמיים, האם נמנע שיהיה חרון אף בלתי מוסבר ובלתי צפוי כזה על בני האדם?!

(ח) נָטָה שָׁמַיִם לְבָדוֹ וְדוֹרָךְ עַל בְּמַתִּי יָם:

(ט) עָשָׂה עֶשׂ כְּסִיל וְכִימָה וְחִדְרֵי תִמָּן:

(י) עָשָׂה גְדֻלוֹת עַד אֵין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר:

איוב מסכים עם אליפז על כך שיש הנהגה אלוהית מופלאה בבריאה הנשגבת מהבנת האדם – נָטָה שָׁמַיִם לְבָדוֹ וְדוֹרָךְ עַל בְּמַתִּי יָם: עָשָׂה עֶשׂ כְּסִיל וְכִימָה וְחִדְרֵי תִמָּן. הוא מביא דוגמאות

מופיעים בהקשר כולל שיש בו הנהגה ראויה של הכרתת הרשע למען תיקון העולם: "יִתְמוּ חֲטָאִים מִן הָאָרֶץ וְרָשָׁעִים עוֹד אֵינָם" (פסוק לה).

8. "חֶרֶס" היא השמש, וכן הוא בשופטים (יד, יח) "בְּחֶרֶס יָבֹא הַחֶרֶס", וכן שמות מקומות – "הַר חֶרֶס" (שם א, לה) ו"תִּמְנַת חֶרֶס" (שם ב, ט).

9. מושגי הזמן המקובלים – יום, חודש, שנה, מבוססים בעיקרם על תנועתם הקבועה של גרמי השמיים, גם בעולם המודרני, עד היום הזה.

• פרקים ט-י | מענה איוב בלבד •

טענה שלישית – אי אפשר לעצור את כעס האלוה, וגם הוא עצמו לא עוצר בעד כעסו. אפילו צבא מרום – עֲזָרִי רָהֵב¹⁵ – אינם מסוגלים להתמודד עימו, קל וחומר לאיוב, אֶף כִּי אֲנֹכִי אֶעֱנֶנּוּ אֲבַחְרָה דְּבָרֵי עֲמֹ, גם אם איוב ידבר דברים נכוחים לא יועיל לו הדבר. איוב משתמש בקל וחומר שהזכיר אליפז: "הֵן בַּעֲבָדִיו לֹא יֵאֱמִין וּבְמַלְאָכָיו יֵשִׁים תְּהִלָּה: אֶף שְׂכָנֵי בְּתֵי חֲמֹר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדֶּם" (לעיל ד, יח-יט). אליפז למד בקל וחומר כדי להראות את צדקת הבורא בעולם: אם המלאכים הם כאין וכאפס מול הבורא, על אחת וכמה בני האדם "שְׂכָנֵי בְּתֵי חֲמֹר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדֶּם". לעומת זאת, איוב משתמש באותה הקבלה ובאותה ניגודיות כדי לטעון טענה הפוכה: אם המלאכים, עֲזָרִי רָהֵב, אף אותם הופך הבורא שחוחים, קל וחומר לבני האדם שהבורא מדכאם; אולם עובדה זאת מלמדת על כוחניות בלבד ואינה מלמדת על צדק.

(י) אֶף כִּי אֲנֹכִי אֶעֱנֶנּוּ אֲבַחְרָה דְּבָרֵי עֲמֹ:
(טז) אֲשֶׁר אִם צְדָקָתִי לֹא אֶעֱנֶה לְמִשְׁפָּטִי אֶתְחַנֵּן:

טענה רביעית – גם אם אצדק בדבריי לא אוכל לטעון את טענותיי. לְמִשְׁפָּטִי יָכוֹל לְבֹא בַּמִּשְׁמָעוֹת כְּפֹלָה, הן של השופט והן של מי שנשפט עמי. במשפט עם ה', ה' הוא בעל הדין והוא גם השופט¹⁶, לכן לא אוכל לענות לו אלא רק להתחנן. דבריו של איוב כאן והמשכם בפסוק הבא מכוונים כנגד דברי בלדד "אם אתה תִּשְׁחַר אֶל אֵל וְאֵל שְׂדֵי תִתְחַנֵּן: אִם זָךְ וְיִשָּׁר אֶתָּה כִּי עֲתָה יַעֲרִי עֲלֶיךָ וְשִׁלְמָנָה נֹתַת צִדְקָךְ". איוב לא מקבל את דברי בלדד ומוכיח את אפסותם. אין אפשרות להתדיין עם ה'.

(יז) אִם קָרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי לֹא אֶאֱמִין כִּי יֵאֱזִין קוֹלִי:

טענה חמישית – כיוון שהאל לא מחויב במאומה לאדם, איוב לא מאמין שהאל יתייחס לדבריו. אפילו אם איוב היה מקבל מענה, הוא לא מאמין שהאל יאזין לקולו.

אֲשֶׁר בִּשְׁעָרָה יִשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חֲנָם – הסערה כמשל

הסערה מתארת מצב שבו כוחות עצומים של הטבע פועלים ללא אבחנה על כל הנקרה בדרכם. זאת פעולה הפוכה בתכלית מהשגחה פרטית על הנבראים שמבדילה בעדינות ובדקדוק על ההנהגה והגמול הראויים והמדויקים לכל נברא ונברא.

"אֲשֶׁר בִּשְׁעָרָה יִשׁוּפְנִי" – לא באורך אף דן אותי אלא בשטף עובר. דיין שהוא דן בצדק נותן מתן ומאריך בדין ומדקדק בדין עד שמוציאו לאמיתו. אבל איש ריבי – בסערה

15. רש"י מפרש ש"עֲזָרִי רָהֵב" הם "צבא מרום שבאו לעזור את מצרים". ויש שביארו ש'רָהֵב' הוא כינוי לאלה שניסו להילחם כביכול באל. ראה לעיל עמ' 160 ולהלן עמ' 392-393.
16. וכמו שמובא במשנה (אבות ד, כב): "הוא הדיין, הוא עד, הוא בעל דין". לכן המשנה מדגישה שם בהמשך: "ברוך הוא שאין לפניו, לא עוולה ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד".

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

להנהגה נשגבת זאת מהים ומגרמי השמיים¹⁰ שהם למעלה מיכולת ההשגה של האדם. איוב מסכים שעולם הטבע מלמד על הנהגת עולם הגמול בעולם, אך כשם שבטבע יש חריגות ומצבים בלתי צפויים, הנובעים מהוראה ישירה של הבורא ללא טעם ולא הכנה מראש, כך גם בגמול הקיים מצד הבורא כלפי האדם יש חריגות כאלה, בלתי צפויות ובלתי מובנות. לדברי איוב, רק הסבר כזה יכול להסביר את הייסורים שבאו עליו על לא עוול בכפו. איוב מקבל את טיעוניו העקרוניים של אליפז על השוואה בין עולם הטבע לעולם הגמול, אך הוא הופך את טיעוניו של אליפז ומשתמש בהם כנגדו¹¹! לא זו בלבד, אלא שהוא בוחר אף להשתמש באותן מילים שאלפז השתמש בהן. בדברי אליפז מצאנו "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְאִין חֶקֶר נִפְלְאוֹת עַד אִין מִסְפָּר", ובהשוואה "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת עַד אִין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד אִין מִסְפָּר" בדברי איוב. איוב מנצח כאן את אליפז על ידי שימוש בטיעוניו של אליפז ובמילותיו, והוא מתגלה כאן במלוא עוצמתו אל מול אליפז בכיר הרעים. בסוף שלושת מחזורי הוויכוח בין איוב לרעיו נמצא שהרעים אינם מסוגלים לענות לאיוב על טענותיו: "וַיִּשָּׁבְתוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מֵעֲנוֹת אֶת אִיּוֹב כִּי הוּא צָדִיק בְּעֵינֵינוּ" (להלן לב, א). חוסר היכולת שלהם לענות לאיוב לא קרה בבת אחת אלא הלך והצטבר, מפני שאיוב ניצח אותם בדבריו פעם אחר פעם, כמו לדוגמה בדבריו כאן¹².

מדוע אין לאיוב סיכוי להידיין עם ה'

(יא) הֵן יַעֲבֹר עָלַי וְלֹא אֶרְאֶה וַיַּחֲלֶף וְלֹא אֶבִּין לוֹ:

טענה ראשונה – אי אפשר לראות את האל, וגם כשיש התגלות חולפת, אי אפשר להבינה¹³. כיצד אפשר להתדיין כך?

(יב) הֵן יַחֲתֹף מִי יִשְׁכְּבֵנוּ מִי יֹאמַר אֵלָיו מַה תַּעֲשֶׂה:

טענה שנייה – אם האל מכה פתאום, יַחֲתֹף¹⁴, מי יוכל למנוע זאת ממנו או לצוות עליו מה לעשות? אם כן, מה המשמעות למשפט שבו אין שום אפשרות לאכיפה?

(יג) אֱלֹהִים לֹא יֵשִׁיב אָפוֹ תַּחֲתָיו שָׁחֲחוּ עֲזָרֵי רָהֵב:

10. "עֵשׂ קָסִיל וְכִימָה וְחֲדָרֵי תִמְנָן" הם כוכבים ומזלות בולטים. מקובל לזהות את עֵשׂ כ'עגלה הגדולה' (הדובה הגדולה) ליד כוכב הצפון; קָסִיל – 'אוריון הצייד'; כִּימָה – 'פליאדות' – צביר כוכבים עצום (ראה ברכות נח, ב), נקרא גם 'שבעת הכוכבים' או 'שבע האחיות', והוא הסמל המסחרי של חברת הרכב היפנית 'סובארו'. קָסִיל וְכִימָה נזכרים גם בעמוס ה, ח. הכסיל נזכר גם בישעיהו יג, י, ככינוי לכוכבים בכלל.
11. על מציאות כזאת דורשת הגמרא (סנהדרין לט, ב) את הביטוי "מיניה וביה אָבָא נִיזוּל בִּיה נִרְגָא". וכפי שהסביר רש"י שם: "אָבָא – יער; מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער". דהיינו, משתמשים בגרזן שהידיית שלו עשויה עץ שנקצץ מהיער כדי לכרות את היער עצמו. כך איוב משתמש בדימוי של אליפז כדי לסתור את דברי אליפז עצמו.
12. ראה לעיל, עמ' 154.
13. גם כאן יש רמז לחזון אליפז "יַעֲמֹד וְלֹא אֶכִּיר מִרְאֵהוּ", לעיל, ד, טז.
14. כך לדוגמה "אֶף הִיא כְּחֶתֶף תִּאָּרֵב" (משלי כג, כח).

להתגלות לאיוב. היא כלי הנשלט ביד הבורא המשתמש בו כרצונו, בצורה מדויקת, מושגת ומוקפדת, ומתברר אפוא שדברי איוב נאמרו בבלי דעת. חז"ל הדגישו את השגחת ה' בעולם בכך שאינו מסתפק בהשגחה על כוחות הטבע העצומים אלא מתייחס גם לכוחות הטבע העדינים, הרגישים והפעוטים לכאורה:

אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו²¹; דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים. כתוב בתורה – "כִּי ה' אֱלֹהֶיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים" (דברים י, יז), וכתוב בתורה – "עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה" (שם, יח). שנוי בנביאים – "כֹּה אָמַר יְהוָה וְנִשְׂאָ שָׁכֵן עֵד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשֶׁכֹּן" (ישעיהו נו, טו), וכתוב בתורה – "וְנָתַתְּ דָּכָא וְשִׁפְלָא רֹחַ". משולש בכתובים דכתיב – "סֹלוּ לְרֶכֶב בְּעֶרְבוֹת בֵּיתָ שְׁמוֹ" (תהלים סח, ה), וכתוב בתורה – "אֲבִי יְתוֹמִים וְדִין אֲלֻמָּנוֹת" (שם, ו).

מגילה לא, א

חז"ל מדגישים כאן דווקא את התייחסות הבורא לפרטי הפרטים שבבריאה. על פי אותה השקפה חז"ל דרשו שהקדוש ברוך הוא זן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כינים (שבת קז, ב; עבודה זרה ג, ב). דברים אלה הם ניגוד גמור לדברי איוב שה' היכהו בסערה, והשתמע מדבריו שממדי הסערה העצומים גורמים לחוסר התייחסות נאותה לפרטי הבריאה הזעירים; וכן משתמע מהם כי ייסוריו באו לו כיוון שהבורא מתייחס לכוחות הטבע האדירים, ולא מעניק תשומת לב מספקת לאיוב כפרט המתיישר על לא עוול בכפו. אמירת הנגד לאיוב היא שאין סתירה בין הכוחות העצומים הפועלים בבריאה מחד גיסא, לבין תשומת הלב הדקה מן הדקה לכל פרט ופרט באשר הוא, קטן וזעיר ככל שיהיה ואפילו כחוט השערה, מאידך גיסא. הקשר הלשוני בין סערה/שערה לשערת הראש בולט לעין. מלבד זאת, יש גם קשר רעיוני בין הסערה/השערה העצומה מצד אחד, לבין שערת הראש הדקיקה, החלשה, שלכאורה אין בה חשיבות, מצד אחר. אפשר להתרשם עמוקות מפעולת ריבונו של עולם במרחבי הגלקסיות העצומות, ובה במידה – גם מתחת למיקרוסקופ.

עוצם הגדולה, כשם שהיא מתראה ומתגלה בדברים הגדולים והכלליים, כך היא מתגלה בדברים היותר קטנים, הפרטיים, דוגמת מעשה ידי יוצר כל. שכשם שאנו קוראים "מה גדלו מעשיך ד'" (תהלים צב, ו), כך אנו מרחיבים להשתומם השתוממות של הדר וזיו אורה לאמור "מה קטנו מעשיך ד'", "המגביהי לשבת, המשפילי לראות" (תהלים קיג, ה-ו). כי רק נפש גדולה, הראויה להיות מרכזית להנהגת קהל רב, היא יכולה לשער אל נכון כמה גדול הוא ערך הקיבוץ של דיוקי חוקים הנובעים מאוצר נחמד וקדוש כשהם משתמרים יפה... הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עין איה, שבת פרק ה, יב

21. משמעות 'ענוותנות' כאן היא שהבורא, שעוסק בדברים הנישאים ביותר ואף כאלה שנמצאים ברומו של עולם, מתייחס באותה מידה גם לאנשים הפשוטים שנמצאים במקומות החברתיים השפלים ביותר. התייחסות לפרט קטן מוכרחה לבוא מתוך ענווה והערכה לא רק לפי חשיבות אלא לכל נברא באשר הוא.

דן אותי, ברוח סערה שעוברת לפי שערה. מי שקיטרג עלי אמר לו: "וְאִלֹּם שָׁלַח נָא יָדָךְ וְגַע בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ" (לעיל א, יא), ואותה שערה משיבו: "הֲנִה כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיָדְךָ" (שם יב). ואף כשאמר לו: "וְאִלֹּם שָׁלַח נָא יָדָךְ וְגַע אֶל עֶצְמוֹ וְאֶל בְּשָׂרוֹ" (לעיל ב, ה) – לא המתין, אלא אותה שערה השיבו ואמר לו: "הֲנִי בְּיָדְךָ" (שם, ו).

רבי יוסף קרא

איוב מתאר את פעולת ה' בעולם כסערה שלא מבחינה בין צדיק לרשע, וכפי שיאמר בהמשך במפורש: "יָתֵם וְיָרְשָׁע הוּא מִכְּלָה" (להלן פס' כב). איוב משתמש כאן שוב בהשוואה בין עולם הטבע לעולם הגמול. בטבע יש סערות גדולות שמכלות את העולם ופוגעות בו בעוצמה רבה וללא אבחנה. איוב טוען שתופעות כאלה קיימות גם בעולם הגמול. יש זמנים¹⁷ ומקומות¹⁸ ואנשים¹⁹ שמועדים לפורענות, שבהם ייתכן שההשגחה המדויקת על האדם לא תבוא לידי ביטוי עקב הכוחות הכלליים האדירים שפועלים אז בעולם. אם כך, טוען איוב, כשיש סערה בעולם היא עלולה לפגוע בכל אדם, אף בצדיק, ללא קשר למעשיו הטובים. ובאמת באסון הגדול ביותר שהיה לאיוב, מות בנוי ובנותיו (לעיל א, יט), מוזכר בפירוש "וְהִנֵּה רֹחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיִּגַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ" – הרוח הגדולה היא היא הסערה.

גם הפסוק הבא – **לֹא יִתְּנִי הָשֵׁב רוּחִי כִּי יִשְׁבְּעֵנִי מִמֶּרְדִּים** – יכול להתקשר לסערה. איוב מתלונן שסערת ייסוריו אינה פוסקת, מאין הפוגות. לא מתאפשר לאיוב הסובל להשיב רוחו ולאסוף כוחות, מפני שהייסורים שממירים את חייו אינם פוסקים ולו לרגע. מעבר לקושי הנורא של הייסורים יש כאן מלחמת התשה כנגד איוב²⁰.

(י) **אֲשֶׁר בְּשַׁעְרָה יִשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חַנָּם:**

המילה **שַׁעְרָה** – **סַעְרָה**, היא מילת מפתח. הסַעְרָה מתארת כוחות עצומים בבריאה, שעקב גודלם ועוצמתם האדירה כמעט אי אפשר לשלוט בהם, וממילא הם מזומנים לטעויות. איוב טוען שהפגיעה בו באה בסערה "כְּשִׁגְגָה שִׁיִּצָּא מִלִּפְנֵי הַשְּׁלִיט" (קהלת י, ה), וממילא אי אפשר להסיק מייסוריו שהוא חוטא.

בהמשך הספר תבוא הפנייה מאת ה' אל איוב דווקא מתוך הסערה: "וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסַּעְרָה וַיֹּאמֶר: מִי זֶה מִחְשִׁיךְ עֶצָה בְּמַלְּיָן בְּלִי דַעַת" (להלן לח, א-ב). הסערה שאיוב דימה אותה כגורם המסמל את חוסר שליטת הבורא בעולמו, דווקא היא האמצעי שבו הבורא בחר

17. בירושלמי (שבת פרק ב, הלכה ו) למדו מפסוקים שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, וכך נומקה התנגדותו של יעקב אבינו לירידת בנימין למצרים. ראה גם רש"י, בראשית מב, ד.
18. לדוגמה, "אמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, ואלו הן: קיר נטוי..." (ברכות נה, א, רש"י, ד"ה 'מפני הסכנה').
19. לדוגמה, "שלשה צריכין שימור, ואלו הן: חולה, חתן, וכלה, במתניתא תנא: חולה, חתן, וכלה. ויש אומרים: אף אבל. ויש אומרים: אף תלמידי חכמים בלילה" (ברכות נד, ב). בניגוד ל"רשע שהשעה משחקת לו" (ראה ברכות ז, ב; מגילה ו, ב).
20. איוב כבר העלה טענה כעין זו לעיל (ז, יט): "כִּמָּה לֹא תִשָּׁעָה מִמֶּנִּי, לֹא תִרְפְּנִי עַד בְּלִעֵי רְקִי".

שמכיש בבית הרחם ומתרפה ממולדה, ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה, בין רגע לרגע לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי!

בבא בתרא טז, א

לפי זה, "וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסֵּעֶרָה" פירושו כי אמנם ה' מתגלה בסערה העצומה, אך עם זאת לא נבצר ממנו להתייחס בדייקנות לפרטי הפרטים עד לחוט השערה, "כֹּל זֶה קָלַע בְּאָבֶן אֶל הַסֵּעֶרָה וְלֹא יִחָטָא" (שופטים כ, טז). השגחת הבורא בעולם כולו נובעת מתוך התייחסותו לפרטי הפרטים שבבריאה.

אם כן, לא רק שההשגחה הפרטית אינה נסתרת מחמת ההשגחה בכללים אלא שההשגחה הכללית מתבססת על השגחת הפרטים²⁴. בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הבורא, אתה מוצא ענוותנותו. בכל מקום שאתה מוצא השגחה כללית על העולם, היא מורכבת מרובות פרטים של השגחה פרטית.

יְשׁוּפְנִי – הפועל שו"ף בהוראה זו נמצא רק כאן ובבראשית בעניין הנחש – "הוא יְשׁוּפֶךָ ראש וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עֶקֶב" (בראשית ג, טו). הביטוי מתאר ומסמל את המלחמה הקבועה בין שני אויבים, האדם והנחש, הפוגעים זה בזה ללא כל סיבה – חֲנָם²⁵. השימוש בביטוי כאן מציג את איוב כאויב לבורא שפוגע בו ללא כל סיבה – וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חֲנָם. עקב כך, וכמובן גם מפני דמיון המילים, שמו חז"ל בפיו של איוב את הטענה "ריבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאיוב!"

מבחינה פרשנית יש שפירשו²⁶ שאיוב מתלונן על כך שהבורא מדקדק עמו כחוט השערה, ולפי זה אֲשׁוּר בְּשֵׁעֶרָה יְשׁוּפְנִי משמעותו היא דקדוק בלתי הוגן שאדם לא מסוגל לעמוד בו²⁷.

24. חז"ל השתמשו ברעיון זה גם במקומות נוספים. "מנין שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול? תלמוד לומר: 'אחת לאחת למצא חשבון' (קהלת ז, כז; סוטה ח, ב). 'מאי דכתיב: 'וַיִּלְבַּשׂ צִדְקָה כְּשָׁרָיו' (ישעיהו נט, יז)? לומר לך, מה שריון זה – כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול, אף צדקה – כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. רבי חנינא אמר, מהכא: 'וַיִּכְבְּדוּ עֲדִים כָּל צִדְקָתֵינוּ' (ישעיהו סד, ה), מה בגד זה – כל נימא ונימא מצטרפת לבגד גדול, אף צדקה – כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול" (בבא בתרא ט, ב). דוגמה נוספת שאפשר לדורשה כך היא מדרש האגדה הבא (סוכה נב, א): "לעתיד לבא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין. צדיקים בוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה! ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה!"

ההר הגבוה שהצדיקים הצליחו לכבוש מורכב מאינספור התמודדויות שכל אחת מהן היא כחוט השערה, וכשהם הצליחו להתגבר התמודדותם עברה לרמה יותר ויותר גבוהה, עד שסך ההתמודדויות שעמדו בהן הפך להר גבוה. בני אדם אינם אוכלים נחשים והנחשים אינם אוכלים בני אדם.

חז"ל השתמשו בדימוי של הנחש המכיש כדי לתאר פגיעה שאין בה כל תועלת: "ואמר ריש לקיש מאי דכתיב: 'אם יִשָּׁף הַנָּחַשׁ בְּלֹא לֶחֶשׁ וְאֵין יִתְרוֹן לְבַעַל הַלָּשׁוֹן' (קהלת י, יא)? לעתיד לבא מתקבצות כל החיות ובאות אצל נחש, ואומרות: ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה – מה הנאה יש לך?" (ערכין טו, ב).

המילה "חֲנָם" היא מילת מפתח. התייחסות אליה הובאה לעיל בפרק א, בפסקה 'הַחֲנָם יָרָא אִיּוֹב אֱלֹהִים', עמ' 69. תרגום איוב, כאן – "דעד חוטי בינתא מדקדק עמי".

27. וכן הוא בדברי חז"ל: "'וסִבְיָיו נִשְׁעָרָה מֵאֵד' (תהלים נ, ג), מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה. רבי חנינא אמר מהכא: 'אֵל נִצְרָךְ בְּסוֹד קְדָשִׁים רַבָּה וְנוֹרָא עַל כָּל סִבְיָיו' (תהלים פט, ח). יבמות קכא, ב; בבא קמא נ, א. דברי חז"ל נאמרו על נחוניא חופר שיחין שהיה צדיק גמור ואף על פי כן מת בנו בצמא, ראה שם.

שערות הראש יכולות לסמל זעירות וחולשה, אך יש בהן גם ממד של עוצמה רבה, הודות למספרן העצום שאי אפשר למנותו, "עֲצָמוּ מִשְׁעָרוֹת רֹאשִׁי" (תהלים מ, ג); "הריני נזיר כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים הרי זה נזיר עולם" (משנה, נזיר פרק א, ד). ההשוואה במשנה בין שער הראש לעפר הארץ ולחול הים מופיעה גם באגדתא בגמרא, כפי שיובא להלן, והיא כוללת גם את העובדה שאין בכל גרגיר כשהוא לעצמו כוח; ולהיפך – הגרגיר מתאר קטנות ואף חולשה, אבל החיבור בין הגרגרים יוצר את העוצמה. גם חיבור השערות כולן יוצר כוח גדול שיכול אף לשאת את האדם כולו, "וַיִּקְחֵנִי בְּצִיצַת רֹאשִׁי וַתִּשָּׂא אֹתִי רוּחַ בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם" (יחזקאל ח, ג). באותה מידה, גם הסערה העצומה מורכבת מרובות טיפות מים שיוצרות יחד את ממד הכוח העצום שלה. המכנה המשותף הוא גורמים זעירים רבים שאיחודם מקנה כוח ועוצמה.

חז"ל התייחסו לטענת איוב לגבי הסערה וכתבו את תשובת ה' לאיוב על פי הפסוקים המופיעים במענה ה' לאיוב, להלן פרקים לח-לט²²:

"אֲשֶׁר בְּשֵׁעֶרָה יְשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חֲנָם" – אמר רבה: איוב בסערה חרף ובסערה השיבוהו. בסערה חרף, דכתיב: "אֲשֶׁר בְּשֵׁעֶרָה יְשׁוּפְנִי", אמר לפניו: רבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאיוב! בסערה השיבוהו, דכתיב: "וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסֵּעֶרָה וַיֹּאמֶר" (להלן, לח, א).

"אֲזַר נָא כְּגִבְרַתְךָ וְאֶשְׁאַלְךָ וְהוֹדִיעֲנִי" – אמר לו: הרבה נימין בראתי באדם²³, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה, שלא יהו שתיים יונקות מגומא אחת, שאלמלי שתיים יונקות מגומא אחת – מחשיכות מאור עיניו של אדם, בין גומא לגומא לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי!

"מִי פֶלֶג לְשִׁטָּף תִּעֲלֶה" – הרבה טיפין בראתי בעבים, וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה, כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד – מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות, בין טיפה לטיפה לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי!

"וַיִּדְרֹךְ לַחֲזִיז קִלּוֹת" – הרבה קולות בראתי בעבים, וכל קול וקול בראתי לו שביל בפני עצמו, כדי שלא יהו שתי קולות יוצאות משביל אחד, שאלמלי שתי קולות יוצאות משביל אחד – מחריבין את כל העולם, בין קול לקול לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי! "הִידְעָתָ עַת לָדַת יַעֲלִי סִלְעַ" – יעלה זו אכזרית על בניה, בשעה שכורעת ללדת, עולה לראש ההר כדי שייפול ממנה וימות, ואני מזמין לה נשר שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניו, ואלמלי מקדים רגע אחד או מתאחר רגע אחד מיד מת, בין רגע לרגע לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי!

"חֲלָל אֵילֹת תִּשְׁמֹר" – אילה זו רחמה צר, בשעה שכורעת ללדת, אני מזמין לה דרקון

22. חז"ל דרשו את דבריהם על הפסוק כאן, בדברי איוב, ועל כן הבאתים במקומם.

23. כאן מופיעה ההשוואה בין הנימין, שערות הראש, לבין הסערה. וכפי שפירש רש"י שם: "מן הַסֵּעֶרָה – לשון שיער, כדקתני הרבה נימין יש באדם". ההשוואה ממשיכה גם בדוגמה הבאה: "מִי פֶלֶג לְשִׁטָּף תִּעֲלֶה" – הרבה טיפין בראתי בעבים...

מואס בחייו, אך הוא עושה זאת מתוך עמדה שבה הוא שלם עם עצמו ועם תמימותו, וכך הוא מגדיר את עצמו – **תם אני**. יש לתמימותו יתרון מחד גיסא, וגם חסרון, מאידך גיסא²⁸.

האל אינו מבחין בין הצדיק לרשע

(כב) **אחת היא על פן אַמְרֵתִי תם וְרָשָׁע הוא מְכַלָּה:**

"אָמַנְם יָדַעְתִּי כִּי כֵן" – עניין המענה הזה כי ישוב איוב להתאונן ולומר, כי הוא זך וישר, ומכאוביו על לא חמס בכפיו ... יטעון כי האלהים יכרית הרשעים כאשר אמר בלדד, גם הצדיקים אינם נמלטים מידו, רק בכולם יראה המידה אחת שווה, כי תם ורשע הוא מכלה...

רמב"ן ט, ב

איוב חוזר ומציין את התכונה 'תם' בפעם השלישית בתוך שלושה פסוקים. הוא חוזר על טענתו שה' אינו מבדיל בין הצדיק לרשע. את התסכול הזה הזכיר גם שלמה המלך: "הַפֶּל כְּאִשָּׁר לְכֹל, מִקֶּרֶה אֶחָד לְצַדִּיק וְלָרָשָׁע לְטוֹב וְלִטָּהוֹר וְלִטָּמָא וְלִזְבָּח וְלֹאֲשָׁר אֵינֶנּוּ זָבַח כְּטוֹב כַּחֲטָא הַנִּשְׁבָּע כְּאִשָּׁר שְׂבוּעָה יֵרָא" (קהלת ט, ב). בדבריו אלה איוב מתנצח עם בלדד שטען "הן אל לא ימאס תם ולא יחזיק ביד מרעים" (לעיל ח, כ).

חז"ל השוו את דבריו החריפים של איוב לדברי אברהם:

אמר רבי לוי: שני בני אדם אמרו דבר אחד, אברהם ואיוב, אברהם – "חֲלָלָה לִךְ מַעֲשֵׂת כְּדִבְרֵי הָאֵל לְהַמִּית צַדִּיק עִם רָשָׁע" (בראשית יח, כה), איוב אמר: "אֶחָת הִיא עַל פֶּן אֲמַרְתִּי תם וְרָשָׁע הִיא מְכַלָּה". אברהם נטל עליה שכר, איוב נענש עליה, אברהם אמר בישולה, איוב אמר פגה.

בראשית רבה (וילנא), פרשה מט, ט

ההשוואה בין דברי אברהם לדברי איוב כל כך חזקה – "שני בני אדם אמרו דבר אחד" – עד שקשה למצוא את ההבדלים, והמשפט "אברהם אמר בישולה, איוב אמר פגה", טעון הסבר. אפשר להסביר שאברהם אמר את הדברים לפני החרבת סדום, כדי למנוע את הפורענות, כאמירה שלמה, 'מבושלת', שמבטאת רצון לשמור על כבוד שמיים. לעומת זאת, איוב אמר את הדברים לאחר קבלת הייסורים, כמחאה, כאמירה חלקית, 'פגה', שמבטאת אי אמון וחוסר כבוד כלפי שמיא. יש דברים שאפשר לומר לפני אירוע כחלק ממערך הצלה, ואפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתיימש מן הרחמים, אך אין לגיטימציה לאומרם לאחר שכבר נעשה מעשה, כשמתברר שכל משמעותם היא קריאת תיגר. דבריו של אברהם הם קריאה להימנע מפעולות שעלולות להיראות כעוול, ולכן אברהם קיבל שכר על דבריו.

28. היתרון והחסרון אינם מקבילים. היתרון הוא מוסרי, החיסרון הוא בעיקר מעשי. ההבדל מעצים את דמותו של איוב כצדיק הסובל.

(יח) **לֹא יִתְנַנֵּי הָשֵׁב רוּחִי כִּי יִשְׁבְּעֵנִי מִמָּרְדִּים:**

לֹא יִתְנַנֵּי הָשֵׁב רוּחִי – שלא לבד שלא יאזין קולי להקל ייסורי, רק שמה שפונה אלי לענות אותי הוא להרבות הייסורים יותר עד שלא יניח אותי אף שישוב רוחי ... כי תיכף יִשְׁבְּעֵנִי מִמָּרְדִּים ויכפול הייסורין והמכות עד שיקצר רוח הנשימה מגודל הכאב. מלב"ם

(יט) **אם לִכְח אֲמִיץ הִנֵּה וְאִם לְמִשְׁפָּט מִי יוֹעִידֵנִי:**

איוב מתאר את חוסר התוחלת שבדרישתו למשפט צדק הוגן מול אלוהיו. **אם לִכְח אֲמִיץ – הִנֵּה!!** כלומר, אין אפשרות להשוות בין כוחות האדם לבין כוחות בוראו, וההוכחה הנוראה לכך היא איוב עצמו, בעל הייסורים, שעל גופו ניכרות פעולות כוחו האמין והעצום של הבורא. מכאן גם באה ההשוואה לדרישה למשפט: **וְאִם לְמִשְׁפָּט מִי יוֹעִידֵנִי?! מי יוכל להכריח את הבורא לבוא במועד מסוים, למקום התועדות מוגדר²⁷, ולשמוע את טענותי כלפיו? היעדר הכוח בא לידי ביטוי הן בסבל של איוב שלא מסוגל להתגונן, והן בחוסר האפשרות להביא את הבורא לידי משפט הוגן מולו.**

(כ) **אם אֶצְדֵּק פִּי יִרְשִׁיעֵנִי תם אֲנִי וְיַעֲקֹבִשְׁנִי:**

תלונה נוספת של איוב – בדרך כלל, במשפט הוגן, השופטים שומעים את טענות הצדדים ומכריעים בעזרתן את גזר הדין. איוב טוען שמרוב אימה לא יוכל להציג כראוי את טענותיו, ועל כן פיו עצמו ירשיענו.

'תם' הוא התכונה הראשונה שאיוב מתואר בה, "תם וישר וירא אלהים וסר מרע". תמימות היא תכונה של ישר, אך יכולה להתפרש גם כפתיחות אל מול גורמים ערמוניים ומתוחכמים. איוב מזכיר את עצמו כאן כ'תם' בשני המובנים גם יחד; הוא איש תם וישר, אך תמימותו גורמת לכך שלא יוכל להתמודד כראוי במשפט, גם אילו היה משפט כזה מתקיים, מפני שאיוב היה מוצג בו כרשע.

העקשות היא הפך התמימות (מלב"ם, משלי יא, כ): "דוֹר עֶקֶשׁ וּפְתִלְתֵּל" (דברים לב, ה); "שָׁמְעוּ נָא זֹאת רְאִשֵׁי בֵּית יַעֲקֹב וּקְצִינֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל הַמְתַּעֲבִים מִשְׁפָּט וְאֵת כָּל הַיִּשְׁרָה יַעֲקֹשׁוּ" (מיכה ג, ט). איוב מתלונן שהפכו אותו בעל כורחו לאדם לא ישר ואף לרשע. לא די לו בייסוריו הקשים, אלא שהפכו אותו לתם ועיקש.

(כא) **תם אֲנִי לֹא אֲדַע נִפְשִׁי אֲמָאס חַיִּי:**

איוב חוזר שוב אל התכונה 'תם', שהזכיר בפסוק הקודם. איוב מצהיר שהוא איש תם, איננו מתוחכם ואינו ערמוני ואפילו אינו מודע מספיק לעצמו כדי לתאר את תמימותו – **לֹא אֲדַע נִפְשִׁי**. כיוון שהתמימות והישר אינם מספיקים כדי להוכיח את צדקתו, איוב

27. התועדות כוללת מועד, מקום ואת המתועדים, בלשון החסידות – עולם, נפש, שנה; וכולם כלולים במילה יועידני.

לעומת זאת, דברי איוב נתפסים כערעור על פעולה אלוהית בלתי מוסרית, כעין מרידה במלכות, ולכן איוב נענש עליהם²⁹.

(כג) **אִם שׁוֹט יָמִית פֶּתְאֵם לְמִסֵּת נַקִּים יִלְעָג:**

גם כשמענישים את החוטא, יש להתרות בו קודם לכן, אולי ישוב מחטאו ולא יהיה צורך להענישו. בניגוד גמור לכך, איוב נענש פתאום, ללא כל התראה ואזהרה, כשוט המצליף באדם שאינו מוכן לכך כלל. מכה בלתי צפויה מכאיבה וקשה יותר מאשר עונש שמגיע לאדם והוא יודע ומבין שבוא יבוא, ומדוע וכיצד יגיע. ייסורי איוב שנחתו עליו פתאום מביעים – מלבד הקושי והכאב שיש בהם – גם לעג, כביכול אין משמעות כלשהי לכל הפעולות הטובות שאיוב התאמץ בעבורן. מִסֵּת – ניסיון. איוב עמד בניסיונות, והוא מרגיש כביכול שה' לועג למאמציו הגדולים.

מעבר לקושי ולסבל שיש לאיוב בייסוריו, תחושת הלעג וחוסר ההערכה לפועלו מכאיבה ומכבידה עליו מאוד. אדם מסוגל להתאמץ ואף להתייסר אם הוא מרגיש שיש משמעות למעשיו ולפעולותיו³⁰. אך אם אין התייחסות ראויה למעשי האדם, ויתרה מכך – אם אדם מרגיש לעג למאמציו, הייסורים והמאמץ קשים שבעתיים. במצב כזה אדם שואל את עצמו לשם מה השתדל כל כך. מכאן ועד בקשת המוות, שנזכרה בפסוקים הקודמים, הדרך אינה ארוכה. כיוון שיסוד החיים אצל הצדיקים אנשי המעלה הוא היכולת לפעול, ולפעול טוב, הרי תחושה של חוסר משמעות למעשים ולפעולות, היא עצמה סוג של מיתה.

מתוך ההשוואה הקשה והמתסכלת בין ההתייחסות הזוהה לכאורה לצדיק ולרשע, איוב מגיע למסקנה קשה וכואבת שהיא התרסה קשה כלפי שמיא:

(כד) **אֶרֶץ נִתְּנָה בְּיַד רֶשַׁע פָּנִי שִׁפְטִיהָ יִכְסֶּה אִם לֹא אָפּוּא מִי הוּא:**

חז"ל (בבא בתרא טז, א) דנו בשאלה האם בביטוי **אֶרֶץ נִתְּנָה בְּיַד רֶשַׁע** דיבר איוב כנגד השטן או שמא כלפי שמיא³¹, ובכל מקרה יש כאן התרסה חריפה כלפי שמיא. השופט הראוי נתפס

29. הבדל נוסף הוא שאברהם אמר זאת על זולתו, ואילו איוב אמר זאת על עצמו, כנוגע בדבר.

30. ויקטור פרנקל בנה על כך תאוריה פסיכולוגית שלמה בספרו האדם מחפש משמעות. ראה לעיל, עמ' 103, הערה 22, ולהלן עמ' 619, הערה 14.

31. חלק מהפרשנים התאמצו מאוד ללמד זכות על איוב שדיבר כנגד השטן. כך לדוגמה רש"י: "בִּיד רֶשַׁע – כלפי שטן". מלבי"ם: "היא הנהגת המערכת הנוהגת ברשע, ומדמה זאת במליצתו כמלך גדול צדיק אשר מסר את הנהגת המדינה ביד מושל רשע והוא התנהג ברשע ואכזריות, ובאשר הוא מתיירא שלא ייודע הדבר אל המלך ושופטי ארץ, לכן פני שופטיה יכסה – ימציא תחבולות שלא יראו השופטים ולא ייודע להם רוע מעשיו ... שהלוא אי אפשר לייחס עוול אל ה' בעצמו". ספורנו כתב כעין זה (בהקדמה, ד), שאיוב חשב שיש אל טוב ויש אל רע: "וחשב שמאת האל הטוב והמטיב לא תקראנה כאלה, ושיש בהכרח אל זר, הוא ראשית לכל רע, עושה בעברת זדון ... ולא יתקומם האל הטוב, ולזה התרעם על האל הטוב, והיה חפץ להתוכח עמו על שהסתיר פניו מאכזריות האל הרע ... ולא התקומם האל הטוב למעט הרע", והוא שיטתי בפרשנות זאת לאורך הספר כולו. ראה לדוגמה להלן ל, יז-כא. וראה להלן, עמ' 590, הערה 6.

כגורם האחראי על הצדק, שתפקידו למנוע שימוש לרעה בכוחו הרב של המושל השולט בארץ. איוב טוען ששליט רשע שמשתמש בכוח באופן לא ראוי, מכסה את פני השופטים שיכלו לשפוט בצדק ולמנוע את העוול כלפי הצדיקים³².

איוב מביא הוכחה לדבריו מהמציאות שבה הצדיק סובל, כפי שאירע לו. ואם באמת אין הדברים כך, והאלוהים מבדיל בין צדיק לרשע, ולא מאפשר גמול שאינו ראוי – **אם לא אפוא מִי הוא** – מי הוא זה אשר פועל בעולם וגורם סבל לצדיקים³³?

חלק שני – איוב מדבר ישירות אל ה' בגוף שני

המעבר מדיבור לה' בגוף שלישי אל דיבור בגוף שני מלמד על המשך התקרבותו של איוב לה'. למרות הדברים הקשים שאיוב אומר, עצם הפנייה הישירה לה' מלמדת על התקרבות, על מערכת יחסים שנבנית בהדרגה בין איוב לה'.

איוב מתלונן על ימיו הקצרים מלאי הסבל

(כה) **וַיְמִי קָלוּ מִנִּי רֵץ בָּרָחוּ לֹא רָאוּ טוֹבָה:**

(כו) **חָלְפוּ עִם אַנְיֹת אָבָה בְּנֶשֶׁר יְטוּשׁ עָלֵי אֶכְל:**

איוב מתאר את ימיו החולפים במהירות, ללא טובה, מהר יותר מן הרצים המהירים, מסירות הגומא הזריזות ומהנשר הטס ועט במהירות רבה על טרפו³⁴. אך בניגוד ליורדי הים באוניות, עושי מלאכה במים רבים, המתאמצים ומסכנים את נפשם, אך עושים זאת מרצונם ולתועלתם, כדי להתפרנס ולהרוויח ממון; ובניגוד לנשר העט על מאכליו לתועלתו ומרצונו, איוב נידון לייסורים קשים שלא ברצונו וללא כל תועלת או רווח מהם (מלבי"ם).

המשאב היקר ביותר שיש לאדם הוא הזמן, ימי חייו, המרחב הניתן בשווה לכלל בני האדם. איש המעלה משתדל לנצל כל רגע בחייו. איוב מתלונן שימיו עוברים ללא טובה, ללא ברכה, ללא תועלת וללא משמעות. יש סוג מסוים של פרדוקס בכך שאיוב בעל הייסורים לא מסוגל להשתמש כראוי בזמנו, מפני שמצד אחד האדם מצווה על ידי הבורא לנצל את זמנו כראוי, לפעולות טובות ומועילות, בין אדם לחברו ובין אדם למקום. מצד אחר, איוב לא מסוגל להשתמש כראוי בזמן המוקצב לו על ידי הבורא, עקב הייסורים שהבורא עצמו הטיל עליו, ואם כן – כיצד יוכל אפוא להיות אדם המעלה? (ראה דברי הימים א' יז, יז).

איוב מתלונן שה' מרשיע אותו גם אם הוא צדיק

(כז) **אִם אָמַרְי אֲשַׁכַּח שִׁיחֵי אֶעֱזֹבָה פָּנֵי וְאֶבְלִיגָה:**

(כח) **יִגְרָתִי כָּל עֲצָבָתִי יִדְעָתִי כִּי לֹא תִנְקָנִי:**

32. אפשר לפרש שהשופטים עצמם רשעים, רעולי פנים, מכסים את פניהם כדי לא לראות וכדי לא להיראות. בניגוד לתיאור של איוב את עצמו, להלן בפרק כט, כשופט בצדק.

33. התייחסות ופרשנות נוספת לדברי איוב כאן הובאה לעיל בפרקי ההקדמה והעיון, שיטת הרמב"ם בעמ' 52 ושיטת הרמב"ן בעמ' 56; ובפרק ז, בפסקה 'אפסות האדם אצל איוב כמענה לדברי אליפז', עמ' 165.

34. איוב הביא משלים מהרצים המהירים ביבשה, בים ובאוויר; מבני האדם, מהדומם ומהחי; ותפס שלוש דרכים שונות של עימות: דרך היתרון ('מִנִּי'), דרך ההשוואה ('עִם'), ודרך הדימוי ('כִּי'). דעת מקרא.

(כט) **אֲנֹכִי אֶרְשָׁע לָמָּה זֶה הִבֵּל אֵינִעַ:**

(ל) **אִם הִתְרַחֲצִיתִי בְּמִי שֶׁלֹּג וְהִזְכֹּתִי בְּכֵר כְּפִי:**

(לא) **אִז בִּשְׁחַת תִּטְבְּלֵנִי וְתַעֲבֹנִי שְׁלֹמוֹתִי:**

איוב משתמש פעמים רבות במענה זה במילה **אִם**, כחלק מצירוף התנאי 'אִם' – 'אִז', וצירוף זה בא במפורש בפסוקים ל-לא. איוב מציע בכך אפשרויות מסוימות שככלל ייתכן שהיו יכולות לפתור את מצוקתו, אך מיד לאחר מכן הוא מסביר מדוע הפתרונות לא יתקבלו על דעת הבורא, ולכן אי אפשר לפתור את ייסוריו ומצוקתו. חלק מהאפשרויות שאיוב מציע כאן הן מרחיקות לכת וכוללות כעין 'מחילה' מצידו של איוב לבורא על הייסורים הקשים שהביא עליו, והבלגה – **אִם אֲמַרִי אֶשְׁכָּחָה שִׁיחִי אֶעֱזֹבָה פָּנַי וְאֶבְלִיגָה**; או לחילופין – רצון אמיתי להזדכך ולהתנקות מעוונות, ואפילו נכונות לקבלת ייסורים אמיתיים או סמליים שאיוב מוכן לקבל עליו כדי לכפר על עצמו – **אִם הִתְרַחֲצִיתִי בְּמִי שֶׁלֹּג וְהִזְכֹּתִי בְּכֵר כְּפִי**³⁵. למעשה כל האפשרויות הללו מובאות אך ורק כדי להדגיש שכל מאמץ שיבוא מצד איוב לא יתקבל ולא יוכל לפתור את מצבו הנורא. איוב מצהיר שמבחינתו היה מוכן להתאמץ ולהשתדל מאוד ככל שיידרש, בבחינת "אין הדבר תלוי אלא בי" (ראה מסכת עבודה זרה, יז, א), אך למעשה הוא יודע בוודאות שכל ניסיון מצידו לתקן ולשפר לא יועיל במאומה³⁶.

אִם הִתְרַחֲצִיתִי בְּמִי שֶׁלֹּג וְהִזְכֹּתִי בְּכֵר כְּפִי – השלג מסמל לובן, טוהר וכפרת עוונות, כמו "אִם יִהְיוּ חֲטָאִיכֶם כְּשֹׁנִים כְּשֶׁלֶג יִלְבִּינוּ"³⁷; "תִּחַטְּאֵנִי בְּאַזּוֹב וְאֶטְהַר תִּכְבֹּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אֲלַבִּין" (תהלים נא, ט).

בַּר מסמל ניקיון, כמו "יִגְמְלֵנִי ה' כְּצִדְקִי כְּבָר יְדֵי יְשִׁיב לִי" (תהלים יח, כא, וכעין זה בשמואל ב' כב, כא), או חומר ניקוי לידיים – בורית, כעין הסבון של ימינו – "כִּי אִם תִּכְבְּסִי בִנְתָּר וְתִרְבִּי לָךְ בְּרִית, נִקְתָּם עֹנֶךְ לִפְנֵי" (ירמיהו ב, כב). לכל הפרשנויות משמעות אחת: איוב טוען שגם אם ירבה לנקות את עצמו, לא יועיל לו הדבר במאום, מפני שהבורא ימצא סיבה להרשיע אותו – **אִז בִּשְׁחַת תִּטְבְּלֵנִי וְתַעֲבֹנִי שְׁלֹמוֹתִי**. השחת היא שוחה, אך בכל הקשריה במקרא היא זכורה לרעה. בניגוד לטבילה המטהרת במי השלג, הרי השחת היא מקום טביעת הרשעים שאין להם תקומה, "טָבְעוּ גוֹיִם בְּשַׁחַת עָשׂוּ בְּרִשָׁת זֶה טָמְנוּ נִלְכְּדָה רָגְלָם" (תהלים ט, טז); "וְאֶתְּה אֱלֹהִים תִּזְכֹּר לְבָאֵר שַׁחַת, אֲנָשִׁי דָּמִים וּמִרְמָה לֹא יִחַצּוּ יְמֵיהֶם" (שם נה, כד). השחת היא גם מקום המתים – "מִה בָּצַע בְּדָמִי בְּרִדְתִּי אֶל שַׁחַת" (שם ל, י). בביטוי העממי היא מקום הגיהנום – 'שד משחת'.

35. הפרשנות המקורית היא על ניקיון, וכפי שיבואר להלן. בתקופות מאוחרות יותר טבילה במי שלג סימלה גם ייסורים, כמו שנהגו חלק מבעלי המוסר.

36. המלבי"ם כאן מעיר שאיוב מצביע על מלכוד נוסף בהתנהגותו. דהיינו, הבורא קצב לאיוב מנת ייסורים וצער מסוימת, ואם איוב יבליג על הצער, "אִם אֲמַרִי אֶשְׁכָּחָה שִׁיחִי אֶעֱזֹבָה פָּנַי וְאֶבְלִיגָה", הוא חושש שהבורא יגביר את ייסוריו כדי שאיוב יחוש בהכרח את מנת הייסורים שנגזרה עליו – "גִּרְתִּי כָּל עֲצָבִתִּי יִדְעִתִּי כִּי לֹא תִנָּקֵנִי" – ומה ירוויח אפוא אם יעזוב שיחו ויבליג? אפשר לומר שכך באמת קרה, לאחר שאיוב עמד בניסיון הראשון, השטן קטרג שוב ולכן הושתו על איוב ייסורים נוספים בדמות השחין.

37. ישעיהו א, יח. הפסוק מדגיש את ההבדל בין הצבע האדום – השני – המסמל חטא, לבין לובן השלג שמסמל את כפרת העוונות.

וְתַעֲבֹנִי שְׁלֹמוֹתִי – במשל על יעקב אבינו כל האבנים רבו על איזו אבן יניח הצדיק את ראשו (חולין צא, ב, מובא ברש"י, בראשית כח, יב). בניגוד גמור לכך, במשל של איוב על עצמו הוא מתאר כי בגדיו מתעבים אותו, כביכול היו מעדיפים להתרחק ממנו. בגד מלוכלך וצואה מסמל גם עוונות: "וַיִּהְיוּשָׁע הָיָה לְבָשׁ בְּגָדִים צוּאִים וְעָמַד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֶל הַעֲמָדִים לִפְנֵי לֵאמֹר הִסִּירוּ הַבְּגָדִים הַצּוּאִים מֵעָלָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו רֹאֵה הָעֶבְרָתִי מֵעָלֶיךָ עֹנֶךְ וְהִלְבֵּשׂ אֹתְךָ מִחֻלְצוֹת" (זכריה ג, ג-ד). רבי יוחנן היה קורא לבגדיו 'מכבדותי' (שבת קיג, א; שם ב; סנהדרין צד, א), הבגד מכבד את לובשו. בניגוד גמור לכך, בגדיו הצואים של איוב מצהירים כלפי חוץ על ריבוי עוונותיו מבלי יכולת לטשטש או למחוק זאת. כל ניסיון של איוב להכשיר את עצמו נידון מראש לכישלון.

כל זה הוא מבוא ליאוש העמוק שאיוב יתאר להלן, בתחילת פרק י.

חוסר האפשרות להתמודד במשפט אל מול ה'

(לב) **כִּי לֹא אִישׁ כְּמִנִּי אֶעֱנֶנּוּ נְבוֹא יַחְדּוּ בְּמִשְׁפָּט:**

(לג) **לֹא יֵשׁ בֵּינֵינוּ מוֹכִיחַ יִשֵּׁת יָדוֹ עַל שְׁנֵינוּ:**

(לד) **יֹסֵר מֵעָלַי שְׁבָטוֹ וְאִמָּתוֹ אֶל תִּבְעֵתִנִּי:**

(לה) **אֲדַבְּרָה וְלֹא אִירָאֵנוּ כִּי לֹא כֵּן אֲנֹכִי עֹמֵד:**

איוב מביע את משאלתו לעמוד במשפט אל מול הבורא, ללא מורא, משאלה שהיא בלתי אפשרית, שהרי **כִּי לֹא אִישׁ כְּמִנִּי אֶעֱנֶנּוּ נְבוֹא יַחְדּוּ בְּמִשְׁפָּט** – הבורא אינו איש כמו איוב, אין שוויון שיכול לאפשר זאת.

איוב מפוחד ומבוטת מאימת המכות והייסורים הקשים שהוא סובל. כדי לאפשר משפט הוגן יש לאפשר לשני בעלי הדין לטעון את טענותיהם ללא חשש וללא מורא. לענייננו צריך שאיוב יתחזק כדי שיוכל לדבר ולהציג את טענותיו מול הבורא. אך מגודל עוצמת הבורא אין בנמצא גורם שיכול להסיר את האימה והבעתה מעל איוב ולשפוט ביניהם – **לֹא יֵשׁ בֵּינֵינוּ מוֹכִיחַ יִשֵּׁת יָדוֹ עַל שְׁנֵינוּ: יֹסֵר מֵעָלַי שְׁבָטוֹ וְאִמָּתוֹ אֶל תִּבְעֵתִנִּי: אֲדַבְּרָה וְלֹא אִירָאֵנוּ כִּי לֹא כֵּן אֲנֹכִי עֹמֵד** – איוב מצהיר שבדרך כלל הוא יודע לטעון טענות ולהתמודד, אך לנוכח עוצמת הבורא אין לו שום סיכוי להציג את טענותיו, מעצם הפער העצום בין האדם לבוראו ומחמת הפחד, האימה והבעתה שהוא חש. ממילא אין שום סיכוי למשפט של איוב מול הבורא.

■ פרק י

איוב מואס בחייו ושואל מדוע ה' מייסר אותו, בעוד הוא יודע שאיוב חף מפשע

(א) **נִקְטָה נִפְשִׁי בַּחַיִּי אֶעֱזֹבָה עָלַי שִׁיחִי אֲדַבְּרָה בְּכֵר נִפְשִׁי:**

(ב) **אֲמַר אֶל אֱלֹהִים אֶל תִּרְשָׁעֵנִי הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיַבְנִי:**

(ג) **הַטּוֹב לָךְ כִּי תַעֲשֶׂה כִּי תִמָּאֵס יָגִיעַ כְּפִיךָ וְעַל עֲצַת רְשָׁעִים הוֹפְעָתָ:**

(ד) **הַעֲיֵנִי בָשָׂר לָךְ אִם כְּרֹאוֹת אֲנוֹשׁ תִּרְאֶה:**

(ה) הַכִּימִי אָנוּשׁ יִמִּיךָ אִם שְׁנוֹתֶיךָ כִּימִי גָבֵר:
(ו) כִּי תִבְקֹשׁ לַעֲוֹנִי וּלְחַטָּאתִי תִּדְרוֹשׁ:
(ז) עַל דַּעְתְּךָ כִּי לֹא אֶרְשָׁע וְאִין מִיָּדְךָ מִצִּיל:

נִקְטָה נִפְשִׁי בַחַיִּי אֶעֱזֹבָה עָלַי שִׁיחִי אֲדַבֶּרָה בְּמִרְ נִפְשִׁי – איוב מואס בחייו, כפי שהכריז קודם לכן³⁸, אך בניגוד להחלטתו הקודמת להבליג ולשכוח את שיחו, איוב מחליט כאן לדבר במר נפשו³⁹.

אִמְרָ אֵל אֱלֹהִים אֶל תִּרְשִׁיעֵנִי הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיַבֵּנִי – איוב מבקש בקשה בסיסית, לא להיות מורשע ונענש מבלי לדעת על מה הוא נענש בצורה כה חמורה⁴⁰. זאת בקשה סבירה והגיונית, מפני שרק באופן כזה הנאשם יכול להתגונן ולהצטדק. מכיוון שאיוב יודע שבקשתו לא תענה הוא מנסה להשיב לעצמו ובוחן אפשרויות אחדות בשורה של שאלות רטוריות.

כיוון פרשני אחר שם בפיו של איוב את הטענה המוכרת של שלילת הבחירה החופשית עקב ידיעת האלוה את העתידות:

כי אחר שמחוק שלימות האל שידע כל הדברים, כי אין לייחס אליו הסכלות, ואחר שמתנאי אחדותו שלא ישתנה, ואם כן אי אפשר שיהיה שינוי בידיעתו ושתתחדש לו ידיעת דבר שלא ידע מתחילה, ולפי זה מוכרח שידע כל הדברים העתידיים בידיעה מוחלטת מכרעת ... ואם כן ידיעת ה' את העתיד מסלקת את הבחירה, שאחר שידע שאיוב ירשע היה מוכרח להרשיע ולא יצויר אפשרות כלל על ההפך, ואם כן אני טוען – "אִמְרָ אֵל אֱלֹהִים אֶל תִּרְשִׁיעֵנִי" – היינו אל תעשה אותי שארשיע, כי רשעי מחויב על ידי ידיעתך הקדומה ואתה מכריח אותי שאהיה רשע, ואין הבחירה עוד בידי שלא ארשיע, שאם כן יתחדש דבר אשר לא ידעת תחילה ואי אפשר לייחס אליך סכלות, ותתחדש לך עתה ידיעה מה שלא ידעת ואי אפשר לייחס לך שינוי והתחדשות הידיעה, ואם כן אחר שאתה הרשעת אותי והכרחתני לחטוא, אם כן – "הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיַבֵּנִי", הלאו מעשי

38. ט. כא. איוב הופך את המשמעות של המילה נִקְטָה שמשמשת בדרך כלל לאחזיה, וכאן היא מביעה את הרצון לעזוב, לשחרר ולהסתלק מן העולם. המפרשים ביארו נִקְטָה מלשון קטטה, אני מתקוטט בתוך נפשי כיצד להתייחס לחיי, והאם לדבר על כך או להחריש.

39. ההוראה 'אֶעֱזֹבָה' באה כאן בהוראה הפוכה לציטוט לעיל, ט, כז, כפי שהעיר בדעת מקרא כאן, הערה 45. אנשים שנמצאים במצוקה עלולים לשנות באופן פתאומי וחרף את התנהגותם ואת החלטותיהם עקב הלחץ הנפשי וסערת הנפש שהם נמצאים בה. איוב מציג מעבר חריף כזה בדבריו, ייתכן שעקב מצוקתו הגדולה וסערת נפשו, או שמא כהמשך לטענתו קודם לכן, שאין זה משנה כיצד ינהג – בכל מקרה ייסוריו יימשכו, והרי זו הוכחה לחוסר הצדק כלפיו.

40. בברכת 'דין האמת', שמברכים על בשורות רעות, מכריזים שאף על פי שאדם אינו יודע מדוע באו הייסורים, הוא מאמין ויודע שיש להם תפקיד. המצווה לברך על הרעה אינה מפני שידועים את משמעותה, אלא מפני שהאדם מאמין שיש לה משמעות. ברכה כזאת מצריכה אמון בבורא שהוא טוב לכל, אך לאיוב אין אמון כזה. פרנץ קפקא מתאר בספרו המשפט (1914–1915) מצב שבו הדמות הראשית נשפטת על ידי מערכת בעלת סמכויות עצומות ובלתי מוגדרות, מבלי לדעת כלל איזה פשע ביצעה. הספר נחשב לאחת היצירות המשפיעות על הספרות של המאה העשרים.

מוכרחים ולא בחייריים ואתה גרמת אותם, לא אני.

מלבי"ם⁴¹

הַטוֹב לְךָ כִּי תַעֲשֶׂק – בני האדם עלולים לחשוב שיפיקו תועלת מעושי, וכי אפשר לומר כך על הבורא!?

כִּי תִמָּאֵס יִגִּיעַ כְּפִיךָ – המשך התמיהה; היוצר דרכו לחבב ולחוס על יגיע כפיו, וכאן הבורא לא חס על איוב יציר כפיו? איוב יפרט את תמיהתו זאת להלן, פס' ח-יב.

וְעַל עֲצַת רָשָׁעִים הוֹפְעֶת – הייסורים שמקבל איוב הצדיק מחזקים את עצת הרשעים, הרואים שהגמול בעולם אינו ראוי ואינו צודק. הוֹפְעֶת – גם במשמעות של הארת פנים לרשעים. דהיינו, וכי לא די שהבורא מעניש את איוב הצדיק אלא הוא גם נושא פנים לרשעים!?

כהערה עקרונית ושיפוטית אפשר לומר שדברי איוב כאן חריפים ובלתי מתקבלים על הדעת. איוב יוצא מנקודת המבט הפרטית שלו ומסיק מגורלו האישי מסקנות מרחיקות לכת, חובקות עולם. הוא מלין בכך על הנהגת הגמול בעולם בכלל, הרבה מעבר לגורלו הפרטי. לדברי איוב, ייסוריו הקשים חורגים מהיות בעייתו פרטית, אלא הם סמל ודוגמה לעולם כולו שמתנהל באופן בלתי ראוי מצד הרשעים שמתחזקים בדרכם הרעה, כיוון שהם נוכחים לדעת שאין הבורא מנהל את העולם במידת הצדק הראויה.

מלבד הביקורת על תוכן הדברים, אפשר לבקר גם את אופן הסקת המסקנות של איוב.

ממה שאתה צריך לדעת עוד, כי אין התורה מביטה על הבודד, ולא יהיה הציווי כפי הדבר המועט, אלא כל מה שרצוי להשיגו, השקפה או מדה או מעשה מועיל, אין מביטים בו אלא לדברים שהם הרוב ואין שמים לב לדבר מועט האירוע, ולא לנוק שיהיה ליחיד מבני האדם בגלל אותה הגזירה וההנהגה התורתית, כי התורה היא דבר אלהי.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק לד

הרמב"ם קובע בפסקנות ובנחרצות שאין התורה מביטה על היחיד אלא על הכלל. לכן מצוות התורה מותאמות לכלל ולא ליחיד, על אף הידיעה שהיחיד עלול לשלם על כך מחיר מפני שמצווה מסוימת לא תתאים לו. אָמַנָם דבריו של הרמב"ם נאמרו כמבוא לטעמי המצוות ולא כהסבר לגמול בעולם, אולם אפשר להקיש מדבריו גם לעניין הגמול; כלומר, אי אפשר לקחת מקרה פרטי ולהסיק ממנו מסקנות גורפות על הנהגת העולם בכלל. הדבר נכון גם לגבי בני אדם המנהיגים קבוצת אנשים מכל סוג שהוא: השיקולים של טובת הכלל צריכים להיות חשובים ומרכזיים בעיניהם יותר מאשר השיקולים של טובת הפרט, וקל וחומר להנהגת הבורא בעולם⁴².

41. שאלת הידיעה והבחירה, והסתירה לכאורה ביניהן, היא שאלה ידועה ומפורסמת; היא קובעת דיון לעצמו ולכן לא תנותח כאן. המבקש להרחיב ולעייין יראה את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ה, ה, את השגת הראב"ד, ואת נושאי הכלים שם. מלבד זאת הנושא נחקר רבות ונכתב עליו בספרים ובמאמרים לאין קץ. המלבי"ם מבאר גם את הפסוקים הבאים בהקשר לשאלת הידיעה והבחירה.

42. אין המטרה כאן להקשות על דברי איוב, שהרי אין אדם נתפס על צערו, ואל תדון את חברך עד שתגיע למקומו, קל וחומר לאיוב שהפך לסמל של אדם הסובל על לא עוול בכפו. גם אין זה מתפקידנו ומטרתנו כאן לשפוט את

• פרקים ט-י | מענה איוב לבלדד •

קִדְקֹדוֹ" (לעיל ב, ז, בתיאור השחין הרע שאיוב הוכה בו). אך אפשר להוסיף כאן כפל משמעות למילים **יַחַד סָבִיב** הקושרות קשר עמוק וראשוני בין בריאת איוב לבין ייסוריו, כביכול כל תכלית בריאתו של איוב הייתה כדי להביא עליו ייסורים קשים, וכפי שיובא להלן, על הפסוק "וְאַלֶּה צָפְנָת בְּלִבְכֶּךָ יִדְעָתִי כִּי זֹאת עֲמָךְ".

יש בדברי איוב פליאה ותלונה, ומרומזת בהם אף בקשה לחמלה. הפליאה היא מעצם בריאת כל אדם ואדם על ידי הבורא. דבריו מדגישים את הנס שבבריאת האדם, את החסד הגדול של הבורא כלפי ברואיו, ואת השליטה המוחלטת של הבורא על מעשה ידיו. אך הפליאה היא גם על הפער שאי אפשר לגשר עליו בין הטובה הגדולה שיש בעצם נתינת החיים לאיוב מאת הבורא ובין הייסורים הקשים שניתכו עליו מאותו בורא עצמו – **זָכַר נָא כִּי כַחֲמֶר עֲשִׂיתִנִּי וְאֵל עֶפֶר תְּשִׁיבֵנִי: הֲלֹא כְחֹלֶב תְּתִיכֵנִי וְכֹגֶבֶה תִּקְפִּיאֵנִי: עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישֵׁנִי וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תִּסְכְּכֵנִי: חַיִּים וְחֹסֶד עֲשִׂיתָ עִמָּדִי וּפְקֻדָּתְךָ שְׁמֶרָה רוּחִי.**

הפליאה על עצם בריאת האדם מופיעה גם בספר תהלים (קלט, ו, יג-טו):

פְּלִיאָה דַּעַת מִמֶּנִּי נִשְׁגָּבָה לֹא אוֹכֵל לֶה...
כִּי אֲתָה קִנִּיתָ כְּלִיתִי תִסְכְּנִי בְּבֶטֶן אִמִּי
אוֹדֶךָ עַל כִּי נִרְאֹת נִפְלִיתִי נִפְלָאִים מַעֲשֶׂיךָ וְנִפְשִׁי יִדְעַת מָאֹד
לֹא נִכְחַד עֲצָמִי מִמֶּךָ אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי בִּסְתֵר רַקְמָתִי בְּתַחְתִּיֹת אֶרֶץ

הפליאה על יצירת האדם בידי הבורא, היא חידה מסתורית, והן איוב והן דוד המלך מתארים אותה בהתרגשות פיוטית. אך בעוד שאצל דוד היא מביעה פליאה מתוך תודה והתפעלות, אצל איוב פליאה זו היא מבוא לטענה חמורה ביותר שטרם עלתה בדבריו עד כה.

(יג) **וְאַלֶּה צָפְנָת בְּלִבְכֶּךָ יִדְעָתִי כִּי זֹאת עֲמָךְ:**

העובדות הברורות הן שמחד גיסא איוב זכה לחיים מאת הבורא בעצם בריאתו ובנוסף על כך זכה לקבל ממנו טוב עצום, ומאידך גיסא הוא מתייסר כעת בייסורים קשים כל כך, עד שהפכו לסמל – 'ייסורי איוב'. ברור גם שהטוב והרע באו על איוב לא במקרה אלא מאת הבורא, והם באו בדקדוק ובאופן המקיף את כל רכושו של איוב, את משפחתו ואף את גופו – "מִכֶּפֶר רָגְלוֹ וְעַד קִדְקֹדוֹ" – כפי שהוזכר כבר. אלו העובדות שאין עליהן ויכוח, הוויכוח הגדול הוא על הפרשנות.

המחלוקת על הפרשנות היא דרמטית ועקרונית. השאלה היא מהו הדבר העיקרי המאפיין את היחס של הבורא לאיוב בפרט, לבני האדם בכלל, ומעבר לכך – לבריאה כולה. אליפז טען "כִּי הוּא יִכְאִיב וְיִחְבֹּשׁ יִמְחֹץ וְיִדְּיו תִרְפִּינָה" (לעיל ה, יח), גם כשיש צרות וייסורים, היד המכה היא היד המרפאת, "טוֹב ה' לְכָל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (תהלים קמה, ט). איוב צריך לעשות את הטוב והישר בעיני ה', והוא ייווכח בסופו של דבר שהבורא לטובתו, כפי שהוא טוב לכל. בניגוד גמור לכך, איוב טוען שעיקר פעולת הבורא כלפיו הייתה גרימת ייסורים; שהיד שבראה אותו תחילה, שהעניקה לו חיים וחסד, היא היד המייסרת בסופו של דבר, וכביכול

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

איוב ממשיך בשאלות הרטריות לריבונו של עולם, מתוך חיפוש אחר הגורם שעלול היה לגרום לבורא לייסר כל כך אדם צדיק:

הַעֲיִנִּי בָשָׂר לָךְ אִם כְּרָאוֹת אֲנוֹשׁ תִּרְאֶה – בני האדם טועים לעיתים בשיקול הדעת מפני שאינם יכולים להבין את מכלול העובדות והנתונים, וכי אפשר לומר כך על הבורא!?

הַכִּימִי אֲנוֹשׁ יִמִּיךְ אִם שְׁנוֹתֶיךָ כִּימִי גָבַר – חיי בני האדם קצרים; לכן בני האדם נחפזים, ולכן הם מועדים לטעויות רבות. הבורא אינו מוגבל בזמן וטעויות כאלה לא ייתכנו אצלו!

כִּי תִבְקֹשׁ לַעֲוֹנִי וְלַחַטָּאתִי תִדְרוֹשׁ – חוזר לדבריו בתחילת הפסקה: אם כך, מדוע תבקש את עוונתי ותדרוש את חטאתי?? והלא גלוי וידוע לפניך שאין בי חטא ופשע – **עַל דַּעְתְּךָ⁴³ כִּי לֹא אֶרְשָׁע!** אך בכל זאת אתה מענישני – **וְאֵין מִיָּדְךָ מִצִּיל** – בניגוד למשפט האנושי, שאדם עשוי להינצל בו מעונש, כפי שהתורה עצמה ציוותה "וְהִצִּילוּ הָעֵדָה" (במדבר לה, כה), אי אפשר לו לאדם להינצל מריבונו של עולם.

פלאי יצירת האדם לעומת ייסוריו הקשים

- (ח) **יִדְיָךְ עֲצָבוֹנִי וְעֲשׂוֹנִי יַחַד סָבִיב וְתִבְלַעֵנִי:**
- (ט) **זָכַר נָא כִּי כַחֲמֶר עֲשִׂיתִנִּי וְאֵל עֶפֶר תְּשִׁיבֵנִי:**
- (י) **הֲלֹא כְחֹלֶב תְּתִיכֵנִי וְכֹגֶבֶה תִּקְפִּיאֵנִי:**
- (יא) **עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישֵׁנִי וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תִּסְכְּכֵנִי:**
- (יב) **חַיִּים וְחֹסֶד עֲשִׂיתָ עִמָּדִי וּפְקֻדָּתְךָ שְׁמֶרָה רוּחִי:**

איוב חוזר ומפרט כאן את דבריו לעיל, פס' ג – **כִּי תִמָּאֵס יִגִּיעַ כְּפִיךָ.**

בנוהג שבעולם, אדם עמל בדבר ועושהו, לאחר שעשאו חס עליו מלשחתו לפי שעמל בו. אבל אתה, אף על פי ש"יִדְיָךְ עֲצָבוֹנִי וְעֲשׂוֹנִי – יַחַד סָבִיב וְתִבְלַעֵנִי" – זה בא מכאן ומגיד: "הַבֶּקֶר הָיוּ חֲרָשׁוֹת וְתַפֵּל שָׂבָא וְתִקְחֶם", וזה בא מכאן ומגיד: "כְּשֶׁדִים שָׁמוּ שְׁלֶשָׁה רְאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ עַל הַגְּמָלִים", וזה בא ומגיד: "אֵשׁ אֱלֹהִים נִפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם וְתִבְעֶר בְּצֹאן", וזה בא ומגיד: "וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיָּגַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת". משנגע ב"כָּל אֲשֶׁר לוֹ", חוזר ומכה "אֵת אִיּוֹב בְּשַׁחֲן רָע".

רבי יוסף קרא

וְתִבְלַעֵנִי – תשחיתני, כדברי ה' לשטן: "וְתִסִּיתֵנִי בּוֹ לְבַלְעוֹ חֹנָם"⁴⁴. **יַחַד סָבִיב** – בפשטות מדובר הן על יצירתו של איוב והן על ייסוריו, שהקיפו את כל גופו, דהיינו "מִכֶּפֶר רָגְלוֹ וְעַד

איוב, אלא רק להתייחס לטענותיו מבחינת אופן הסקת המסקנות, אפילו מבלי להתייחס לתוכן דבריו.
43. "עַל דַּעְתְּךָ" כמו 'בידיעתך', וכפי שפירש רש"י: "יודע אתה". דרשת חז"ל לדברי איוב "עַל דַּעְתְּךָ כִּי לֹא אֶרְשָׁע" הובאה לעיל בפסקה 'אפסות האדם אצל איוב כמענה לדברי אליפז', עמ' 164-165.
44. לעיל, ב, ג. איוב מצטט את דברי ה' מבלי לדעת זאת, גם לגבי המילה **לְבַלְעוֹ** וגם לגבי המילה **חֹנָם**, שאיוב טען "אֲשֶׁר בִּשְׁעָרָה יִשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חֹנָם" (ט, יז). כך היה גם עם המילה **חֹנָם**, שאיוב טען "חֹנָם אֲנִי וַיַּעֲקֹשְׁנִי" (י, כ), בהתאמה לדברי ה' "הַשְׁמַת לִבִּי אֶל עֲבָדֵי אִיּוֹב כִּי אֵין כְּמֹהוּ בְּאֶרֶץ אִישׁ חֹנָם וַיִּשָּׂר יְרֵא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע וַעֲדָנוּ מִחֲזִיק בְּתַמָּתוֹ". מתברר שדווקא איוב, שטוען טענות קשות כנגד ה', מכוון לדברי ה' יותר מאשר רעיו החסודים.

כל בריאתו הייתה כדי לייסרו. לשיטת איוב, הסוד הצפון נתגלה – ואלה צפנת בלבבך ידעתי כי זאת עמך.

ומפני שהמטיב לאדם נראה כאוהב, ואם ישנאהו הנה איבתו צפונה וטמונה בלב, על כן אמר "צפנת בלבבך", כלומר, לא גלית שהיית אויב לי ורוצה לעשות עמי רעה. והכוונה להתאונן במה שאמר הרבה פעמים⁴⁵, למה יברא האלהים את האדם להשחיתו.

רמב"ן

דברי איוב כאן מזעזעים בחומרתם. כביכול הטוב המופלג שאיוב קיבל מאת הבורא היה כדי שאפשר יהיה לייסר אותו, וכגודל הטובה בנתינתה כך גדלה משמעות הייסורים בהפיכתה לרעה.

אך איוב לא מסתפק בטענתו החמורה הזאת, אלא מוסיף על כך טענה חריפה אחרת.

(יד) **אם חטאתי ושמרתני ומעוני לא תנקני:**

גלוי וידוע "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). לכאורה זו דרך שמובילה לאבדון כדרך ללא מוצא. אלא שחסד האל מאפשר לאדם לתקן ולשוב בתשובה שלמה. התשובה מועילה לאדם לתקן את אשר חטא, מצילה את האדם מלדבוק בחטא, ומאפשרת לו לפתוח דף חדש, נקי וטהור.

ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אוהב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו ...

רמב"ם, הלכות תשובה פרק ז, ד

מדברי איוב עולה שהוא כופר בתועלתה של התשובה בעולם, אם חטאתי – ושמרתני⁴⁶, ומעוני – לא תנקני. כביכול הבורא ממשיך לשמור את חטאי איוב ומסרב לנקותו מעוונותיו. האפשרות לתשובה, המופיעה בתורה כציווי מרכזי ויסודי מאת ה', "ושבת עד ה' אלהיך ... ואתה תשוב, ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום" (דברים ל, ב; שם, ח), ובעקבות כך הברכות המופלגות מאת ה' – "והותרך ה' אלהיך בכל מעשה ידך, בפרי בטןך ובפרי בהמתך ובפרי אדמתך לטבה: כי ישוב ה' לשוש עליך לטוב" ... (שם, ט) – לא

45. איוב התלונן פעמים רבות "למה יברא האלהים את האדם להשחיתו", אך כאן לראשונה הוא טוען שכל תכלית בריאתו היא כדי לייסרו.

46. שמירת הבורא היא לטובת האדם, כמו "ה' שמרך" (תהלים קכא, ה); "שמרני אל כי חסיתי בך" (שם טז, א); "שמר כל עצמותיו אחת מהנה לא נשברה" (שם לד, כא), ואיוב במרירותו הופכה לרעה, כדרכו בכמה לשונות ועניינים. דעת מקרא.

מתקיימות אצל איוב, למרות רצונו ופעולותיו לחיות בהתמדה ובדקדוק חיים של עשיית טוב ורצון תמידי לתיקון ולכפרה.

הדברים מכוונים כמובן כלפי מעשיו של איוב הצדיק, שהקפיד תדיר על כל ספק של נדנוד עבירה במשפחתו: "ויהי כי הקיפו ימי המשנה וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עלות מספר כלם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם ככה יעשה איוב כל הימים" (לעיל א, ה).

איוב קיים במעשיו המוקפדים ובשאיפתו לתיקון את הדרכת חז"ל שניתנה דורות רבים אחריו:

תנן התם: רבי אליעזר אומר: שוב יום אחד לפני מיתתך (אבות ב, י). שאלו תלמידיו את רבי אליעזר: וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמך על ראשך אל יחסר" (קהלת ט, ח).

שבת קנא, א

איוב מתמרמר על חוסר הצדק כלפיו גם כשהוא מקפיד ללכת בדרך התשובה. שערי תשובה ותיקון ננעלו בפניו. אי אפשר לעולם לעמוד במידת הדין, ולכן הבורא שיתף בבריאה את מידת הרחמים, אך כלפי איוב אין שיתוף רחמים בדין, וייקוב הדין את ההר.

(ט) **אם רשעתי אללי לי וצדקתי לא אשא ראשי שבע קלון וראה עניי:**

(י) **ויגאה כשחל תצודני ותשב תתפלל בי:**

(יז) **תחדש עדיך נגדי ותרב פעשך עמדי חליפות וצבא עמי:**

שמה תאמר – אין ברירה לאיוב, אם אינו יכול להיות בעל תשובה, יכריח עצמו להיות צדיק גמור. אך איוב טוען שגם פתרון כזה לא יוכל להצילו מרעה, אם רשעתי – אללי לי, וצדקתי – לא אשא ראשי, שבע קלון וראה עניי. איוב טוען שגם אם ירשע וגם אם יצדק – אחת דתו לסבול קלון, עוני וייסורים.

ויגאה כשחל תצודני – כביכול הבורא מתגאה בייסורים שהוא מכה בהם את איוב, כצייד המתגאה בצודו אריה. איוב מתלונן על כך שהבורא מייחס לו כוח וחשיבות "כאילו אני גיבור כשחל" (רש"י). ותשב תתפלל בי – הבורא כביכול מראה את פלאיו היצירתיים בייסרו את איוב, לא מכות רגילות אלא מכות מופלאות היוצאות מגדר הרגיל, "והתפלל ה' את מכתך ואת מכות ורעך גדלת ונאמנות וחלים רעים ונאמנים" (דברים כח, נט), הגורמות לבני האדם לתהות על עוצמתן: "ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, מה חרי האף הגדול הזה?!"⁴⁷.

47. מכאן גם הביטוי 'הפליא בו את מכותיו', שמשמעותו הנה בו מכות חזקות ביותר.

לתאר את אכזבתו מחוסר הצדק בעולם. אם החיים הם המתנה הגדולה ביותר שהבורא נתן לברואיו, הרי איוב בוחר בצלמות לתאר בו את המציאות.

לסיכום המענה:

המענה הזה לבלדד מקביל ברעיונותיו, במבנהו ובסיומו למענהו של איוב לאליפז, אלא שהוא גדול ממנו בכמותו ומרובה ממנו ברעיונותיו ועז יותר בביטויים קשים כלפי אלהים. מענות הרעים הולכים ויורדים מדי פעם בפעם, וכנגדם הולכים מענות איוב ועולים. במענהו לאליפז, טען איוב שהחטאים שאדם מסוגל לחטוא אינם ראויים לעונשים הכבדים שאלהים מביא על האדם, אבל לא טען שאלהים מייסרו בלא שחטא. ואילו במענהו זה לבלדד טוען איוב שאין בידו שום חטא, ואלהים מייסרו 'חנם'. ולא עם איוב בלבד, אלא עם כל בני אדם נוהג אלהים שלא בצדק: "תם ורשע הוא מכלה". איוב משתוקק לעמוד בדין עם אלהים כשווה בשווה, ובטוח הוא שיצדק בדינו. אבל מתלונן הוא, שאי אפשר שיהיה דין כזה, משום שאלהים בכחו ובחכמתו יטיל עליו אימה, ויבלבל את דעתו, ויביאנו להודות בפשעים שאין בו.

דברים אלה עלולים להיראות כ'ברכת אלהים' קשה מאד. ואף על פי כן לא חטא איוב בדבריו אלה. בדבריו הקשים "והרבה פצעי חנם" (ט, יז) 'נבא ולא ידע מה שנבא' וכוון שלא מדעתו לדברי ה': "ותסיתני בו לבלעו חנם". ואף ב'ותבלעני' שאמר איוב (י, ח) כוון שלא מדעתו לדברי ה'.

ואשר לתביעה לבוא בדין עם האלהים – זוהי מדתם של צדיקים גמורים, שעליהם אמרו חז"ל, שאינם מבקשים חסד ורחמים אלא 'באים בזרוע' לפני הקב"ה⁵².

עמוס חכם, דעת מקרא, עמ' פג–פד

פרק יא

מענהו הראשון של צופר

חלוקת המענה

ב-1 – "הרב דברים לא יענה" – תוכחה לאיוב על דבריו

ז-יב – "החקר אלוה תמצא" – אין חקר לחכמת האלוה

יג-כ – "אם אנו בידך הרחיקהו" – עצה לאיוב לשוב לפני ה' ואז ייטב לו

כד בבד עם ההחרפה של דברי איוב, גם ביקורת הרעים על איוב הולכת ומחריפה. בתחילה הם טענו כנגד איוב שאם הוא נענש – כנראה חטא. אך טענותיהם היו בגדר השערה בלתי מבוססת, מפני שלא היו ידועים להם חטאים של איוב. כעת הם טוענים כנגדו טענות ודאיות ומבוססות על חטא ידוע שהם ראו ושמעו, דבריו החצופים של איוב כנגד האלוה, זהו החטא

52. עיין בבלי, ברכות יז, ב, ובתוספות שם.

תחדש עדיף נגדי – העדים הם הייסורים הבאים על איוב, המתחדשים בכל עת, כעניין שנאמר "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו" (דברים יז, ז). ותרב כעשף עמדי, חליפות וצבא עמי – כעס הבורא על איוב מתגבר ומתרבה והבורא מחליף את סוגי הייסורים הבאים על איוב, כצבא שיש בו יחידות מסוגים שונים שמתחלפות ללא הפוגה.

טוב היה לאיוב שלא נברא כלל,

איוב מבקש הפוגה מייסוריו בטרם ימות

(יח) ולמה מרחם הוצאתני אגוע ועין לא תראני:

(ט) כאשר לא הייתי אהיה מבטן לקבר אוכל:

(כ) הלא מעט ימי וחדל וישית ממני ואבליגה מעט:

(כא) בטרם אלך ולא אשוב אל ארץ חשך וצלמות:

ולמה מרחם הוצאתני אגוע ועין לא תראני – כיוון שבראתני רק כדי לייסרני, מוטב היה לו הייתי מת בהיוולדי. איוב חוזר כאן על תלונתו במענהו הראשון, בקללו את יומו: "למה לא מרחם אמות מבטן יצאתי ואגוע" (לעיל ג, י). כיוון שהחיים שניתנו לו קשים ורעים, הם לא נחשבים כלל – כאשר לא הייתי אהיה – ולכן משאלתו היא הלוואי שלא הייתי נוכח כלל בעולם והלוואי שמתתי בלידתי – מבטן לקבר אוכל⁴⁸. אם התחושה היא שהבורא צר על האדם, אזי מפלטו היחיד הוא המוות⁴⁹.

איוב מתאר את עצמו כמי שנותר לו זמן מועט לחיות – הלא מעט ימי וחדל. לכן הוא מבקש מהבורא להרפות ולהסיר מעליו את השגחתו הקפדנית והמחמירה – וישית ממני⁵⁰. מבקשה זו ומהביטוי ואבליגה מעט אולי אפשר ללמוד על משאלה נסתרת למנוחה, אולי אפילו על רצון כמוס לצדק כלשהו ברגע האחרון – בטרם אלך ולא אשוב אל ארץ חשך וצלמות.

חתימה – אין סדרים בבריאה ובהשגחה

(כב) ארץ עפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותפע כמו אפל:

סיום דברי איוב במענה זה מתאר את הארץ ואת הבריאה בכלל ככאוס חשוך חסר סדרים. אם על האור נאמר "וירא אלהים את האור כי טוב" (בראשית א, ד), הרי איוב משתמש בחושך – עפתה חשיכה – כמקביל לאפל⁵¹, כדי לתאר את העולם כרע. אם הרמוניה יכולה לתאר השגחה צודקת בעולם, הרי איוב משתמש בתיאור אי הסדר בעולם – לא סדרים – כדי

48. הפסימיות הקשה של איוב מזכירה את דברי קהלת (ד, ב-ג) – "ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עדנה: וטוב משניהם את אשר עדן לא היה, אשר לא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש".

49. התייחסות לשאלה האם איוב רוצה למות או שמא יש לו משאלה נסתרת לחיות הובאה לעיל על הפסוק "מי יתן תבוא שאלתי ותקותי יתן אלוה", עמ' 139–140.

50. כעין מה שאמר קודם לכן (ז, יז) – "מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אלו לך".

51. כמו "עשה שחר עיפה" (עמוס ג, יד), רש"י כאן.

אובד, ואין עוול כלל אם יש צדיק אובד בצדקו. והוא על פי מה שנתבאר במחקר כי ההשגה את הדברים פי שניים לה.

א – להשיג את הדברים כפי שהם בעצמותם.

ב – להכיר את הדברים כפי מה שהם מוחשים.

ונודע כי אנחנו אי אפשר לנו בשום אופן להשיג את הדברים כפי מה שהם בעצמם, רק כפי מה שהם פועלים על חושינו. ואחר שכל ידיעת האדם והשכלתו בא באמצעות החושים ... ותנאי משיגי החושים אינם תנאי הדברים כפי שהם בעצמותם, אם כן לא נוכל לשפוט את הדברים כפי מה שהם בעצמם רק כפי הייחוס שיש לשטחם החיצוני אל חושינו ... ולא נוכל לומר שהם באמת תנאי הדברים בעצמם ...

ולפי זה הגם שלפי השגת החוש החיצוני יהיה זה עוול אם נראה צדיק אובד, לא יהיה זה עוול להשכל המופשט המשיג עצמות הדברים כפי שהם בעצמותם ...

אנו דנים מי שהוא צדיק לפי ההכרה שהכרנו אותו בחושנו, שאם נראהו עושה טוב וסר מרע אנו דנים שהוא צדיק, ובכל זאת יצויר שיהיה צדיק לפי הכרת החושים, ושכלל זאת יהיה רשע כפי מה שהוא בעצמותו ... אחד שהחוש לא ישיג את הנפש שהיא עצמות האדם, ויוכל להיות שהוא צדיק כפי הנהגת גופו, ובכל זאת רשע כפי השלמות הצריך אל נפשו הפנימית ... וכל צדקת איוב היה רק צדק נימוסי בדברים שבין אדם לחברו, והלוא יש מצוות ושלמויות הצריכים להשלמת הנפש, שזה לא ייודע בדרך השכל ולא ישלם על ידי הנימוס המסדר הצדיק והרשע כפי הנהגת הגופים לבד, ובוה לא השלים את נפשו כפי חוקה שהוא נעלם מידעת האדם, ויוכל להיות שהוא רשע מצד שלא השלים את נפשו. מלב"ם, פתיחה למענה צופר

החידוש בדברי צופר הוא ההדגשה שאדם אינו מסוגל להבין את שיקולי האלוה, ולפיכך אין כל מקום לטענותיו של איוב על חוסר צדק כלפיו⁵. חלק מהגדרתה של החוכמה האלוהית הוא שהיא נעלמת – תַּעֲלָמוֹת חֻכְמָה. ההסבר שלו לייסורי איוב הוא שאין הסבר, ולא ייתכן הסבר, מפני שהאדם אינו מסוגל להבין. פסוק המפתח בנאומו של צופר הוא פסוק ו – וַיֵּגֶד לָךְ תַּעֲלָמוֹת חֻכְמָה כִּי כָפְלִים לְתוֹשִׁיָּה וְדַע כִּי יֵשֶׁה לָךְ אֱלֹהִים מֵעֹנֶךָ, ונבארהו תחילה.

תַּעֲלָמוֹת חֻכְמָה – הנהגת האלוה נסתרת מבני האדם. יש חטאים שנראים פעוטים בעיני בני האדם אך הם חשובים לפני הבורא, ואין ביד בני האדם להבין מדוע. הכרת האדם את העולם חלקית ומתרחשת באמצעות החושים בלבד, אך הנסתר רב על הגלוי, ולכן בני האדם אינם מסוגלים להבין את הדברים בעצמותם (מלב"ם). ממילא גם אין אפשרות לאדם לדון בקשר שבין מעשיו לבין הגמול הראוי לו, כיוון שאין לאדם את תעלומות החוכמה שקובעות ומגדירות מהי הדרך הטובה שיש לבחור בה. חוסר האפשרות של האדם לדעת את החוכמה הנעלמת אינו סיבה להקל עליו, כמו שבמשפט האזרחי המקובל כיום, אי ידיעת החוק אינה סיבה לפטור עברייני מעונש⁶.

5. כך ביארו לדוגמה הרמב"ן, הרלב"ג והמלבי"ם, שדבריהם צוטטו כאן.

6. איוב יגיב לדברים הללו של צופר, להלן בפרק כח.

הגדול והמדובר¹. עקב התעצמות הוויכוח, ביקורתו של צופר על איוב היא החריפה ביותר עד כה.

נראה שצופר הוא הצעיר שברעים, לכן המתין עד שחבריו הבכירים אמרו את דבריהם². לצופר אין חזון להתבסס עליו כפי שהיה לאלפיז, ואף אין לו מסורת אבות כפי שהייתה לבלדד. צופר מתבסס על "תַּעֲלָמוֹת חֻכְמָה". ייתכן שהוא איש מסתורין וסוד, וייתכן שהוא מאמין תמים בתעלומות החוכמה הנשגבות ממנו.

החידוש בדברי צופר

כוונת האיש הזה לסייע לדברי חבריו כי איוב חטא, ועל כן באה אליו כל הרעה הזאת. אך חידש כי מעשי האלהים מהם נגלים ומהם נעלמים³.

רמב"ן, פתיחה למענה צופר, פס' ב

... שצופר היה רואה שה' יתברך יענוש האדם אם יקצר מעשות הטוב אשר אפשר לו לעשות ... וזה השיעור איננו ידוע לאדם לפי שלא ידע טבעו בשלמות ... ואולם ה' יתברך אשר בראו ידע זה.

ובהיות העניין כן הנה ישיגך הסכלות בזה משני צדדים: הצד האחד שאינך יודע שיעורי העונשים הראויים במרי ... ופעמים יהיה המרי אשר הוא יותר חלוש אצלנו יותר חזק אצל ה', ונתמה מפני זה איך הגיע לאיש אשר יעשה המרי היותר חלוש, יותר מהעונשים.

והשני, שבכאן אנשים רבים תחשוב בהם שהם נקיים והם רשעים על אשר קצרו מעשיית הטוב האפשרי להם. ואפשר שהנאמר "וַיֵּגֶד לָךְ תַּעֲלָמוֹת חֻכְמָה" שאי אפשר לאדם שידע מי הוא צדיק ומי הוא רשע. וזה כי לפי הכנת האדם לקבול השלמות יצטרך שתהייה פעולותיו אשר יהיה בהם צדיק, ולזה מי שהיה מוכן לקבל מן השלמות חלק גדול, ולא דרך⁴ בקיבול השלמות ההיא, ודרך אל קיבול השלמות למטה מהשלמות אשר היה מוכן לקבל אותה, הנה יהיה האיש ההוא רשע אצל ה' יתברך. והאיש אשר קבל מהשלמות חלק מעט מאד ולא היה מוכן אל שיקבל ממנו יותר, הוא צדיק בעיני ה' יתברך ... ולזה נחשוב ברשע שהוא צדיק, ובצדיק שהוא רשע, כי אנחנו לא נדע מה שהיה מוכן אליו אחד אחד מהם מקיבול השלמות.

ביאור הרלב"ג, פתיחה למענה צופר

אחרי ששני הרעים המתווכחים ראשונה הודו לדעת איוב שאם אלוה משגיח אי אפשר שיימצא צדיק אובד, רק התווכחו עמו לפי שיטותיהם שלא נמצא צדיק אובד באמת ... בא צופר וסתר את המשפט הלז בכללו. ולדעתו הגם שה' משגיח יצויר שיימצא צדיק

1. חלק מהאנשים נכשלים לא רק בעצם החטא, אלא בעיקר בהסתבכות אחרי החטא. כך לדוגמה שאול לעומת דוד. לשיטת הרעים, ההסתבכות של איוב בהתבטאויות החטא שלו כעת מעידה על תחילתו.

2. כך נהג גם אליהוא, לקמן לב, ד' שם ו.

3. "כי יש חכמה נעלמה במעשה האלהים, כי כפלים יש לתושיה, כי כל היש ההווה בעולם כפול בו חכמה נראית וחכמה נעלמת", לשון הרמב"ן בתורת האדם, שער הגמול. על פי הערת הרב חיים דוב שעוועל, כתבי רמב"ן, כרך א, עמ' נב, פרק יא, ב.

4. 'דרך' כנראה במשמעות של 'הלך', ללכת בדרך מסוימת, להתנהג באופן מסוים.

(ג) בְּדִיךְ מֵתִים יִחְרִישׁוּ וְתִלְעַג וְאִין מְכָלָם:

(ד) וְתֵאמַר זֶךְ לְקַחֵי וּבֵר הָיִיתִי בְּעֵינֶיךָ:

(ה) וְאוֹלָם מִי יִתֵּן אֱלֹהֵי דְבַר וַיִּפְתַּח שְׁפָתָיו עִמָּךְ:

(ו) וַיַּגֵּד לְךָ תַעֲלָמוֹת חֲכָמָה כִּי כָפְלִים לְתוֹשִׁיָה וְדַע כִּי יֵשֶׁה לְךָ אֱלֹהֵי מַעֲוֹנֶךָ:

תקיפותו וחריפותו של צופר ניכרות כבר בפתיחת דבריו. בעוד שאליפו מתנצל בפתיחת נאומו על עצם דיבורו (ד, ב), ובלדד טוען שהוא רק נחלץ להצדיק את האל בדבריו (ח, ב), צופר רואה זאת מחובתו להשתיק את איוב הסורר והסוער, המטיח לדעתו עלבונות באל.

קיצוניותו של צופר ניכרת גם בעצות שהוא משיא לאיוב בסוף נאומו, שהרי רק הוא מרהיב עוז לתבוע מאיוב בפה מלא להתרחק מחטאיו (יד), ורק הוא מייעץ לאיוב במודגש ובפירוש לחזור בתשובה (יג–יט). לעומת זאת, אליפו רק רומז לאיוב בעקיפין כי אם ידרוש באל סופו יהיה טוב ("אוֹלָם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֶל אֱלֹהֵי יְגֹוֹ; ה, ח–כו), ומזהיר את איוב לא להתעלם ממוסר האל (שם, יז), אך אינו מפרט מה על איוב לעשות ואינו דורש ממנו לחזור בתשובה. ואילו בלדד רואה רק שני תנאים שעל איוב למלא כדי לזכות שוב בחסד האל: תפילה וחיי יושר (ח, ה–ו).

יעקב קליין, 'נאומו הראשון של צופר', עולם התנ"ך, עמ' 80

הָרַב דְּבָרִים לֹא יַעֲנֶה וְאִם אִישׁ שְׁפָתַיִם יִצְדָּק – צופר תוקף בחריפות יתרה את איוב, מכנה אותו אִישׁ שְׁפָתַיִם, פטפטן, ואת דבריו – רַב דְּבָרִים, דהיינו הרבות דברים ללא משמעות כמנהג הכסילים – "וְקוֹל כְּסִיל בָּרַב דְּבָרִים" (קהלת ה, ב), והחוטאים – "בָּרַב דְּבָרִים לֹא יִחְדָּל כְּשִׁעַ" (משלי י, ט).

"הָרַב" – איני רואה בתשובתך שום יסוד ומופת שבו תזכה בהישפטך, רק או שאתה חושב שעל ידי שתרבה בדברים להשיב ולחזור ולהשיב בכל פעם, ילאו המתווכחים מלענות אותך ובוזה תנצח בויכוחך, וזה שאמר "הָרַב דְּבָרִים לֹא יַעֲנֶה"? או שאתה חושב שעל ידי שאתה איש שפתיים מלומד לדבר צחות ודברי מליצה, על ידי זה תצדק? ועל זה אמר – "וְאִם אִישׁ שְׁפָתַיִם יִצְדָּק". הלוא רק בראיות ומופתים אמיתיים יזכה המתווכח, לא ברוב דברים ובהרבות מליצות ואמרי נועם.

מלבי"ם

בְּדִיךְ מֵתִים יִחְרִישׁוּ וְתִלְעַג וְאִין מְכָלָם. בְּדִיךְ – שקריר, שאתה בודה מלבך¹⁰, מֵתִים – הם אנשים¹¹. וכפי שביאר המצודות: "הדברים אשר אתה בודה מלבך ישתיקו את האנשים לבל ימחאו בתרעומתך, כי חושבים שכן דברת והאמת אתך, ובעבור זה תוסיף להלעיג מול המקום על כי אין מי מכלים אותך עליהם".

10. כמו "בְּחָדָשׁ אֲשֶׁר בָּדָא מְלָבוֹ", מלכים א' יב, לג; וכמו "כִּי מְלָכָךְ אֶתָּה בּוֹדָאם", נחמיה ו, ח.

11. כמו "וְאֲנִי מֵתִי מִסְפָּר", בראשית לד, לו; וכמו "וַיִּנְחָרְם אֶת כָּל עֵיר מֵתָם", דברים ב, לד. ומלבי"ם כאן ביאר שהכוונה לאנשים דלי חוכמה וחלשים בדעת.

שפיטת האלוה את האדם אינה רק לפי מעשיו אלא גם לפי הפוטנציאל שניתן לאדם. ככל שניתנו לאדם כוחות רבים יותר, כך הדרישה ממנו גדולה יותר (רלב"ג).

כִּי כָפְלִים לְתוֹשִׁיָה – תוֹשִׁיָה היא חכמה, והיא כפולה ומכופלת ויש בה ממדים נסתרים ונעלמים מעיני בני אדם.

וְדַע כִּי יֵשֶׁה לְךָ אֱלֹהֵי מַעֲוֹנֶךָ – יֵשֶׁה פירושו ישכיח⁷, האלוה אינו מייסר אותך כפי עוונותיך אלא משכיח חלק מעוונותיך ולא דן אותך בחומרה הראיה לך כפי רוב עוונך.

כִּי יֵשֶׁה – כמו "כִּי תִשָּׂה בְּרַעְךָ" (דברים כד, י), הרבה יש לו עוד חוב עליך בדברי עוונך.

רש"י⁸

אם הבורא היה נשפט באמת עם כל אדם על כל חטא, אין אדם שהיה מסוגל להחזיק מעמד, וכדברי משורר תהלים: "אִם עֲוֹנוֹת תִּשְׁמֹר יְהוָה – אֲדֹנִי מִי יַעֲמֵד"⁹. מטרת החוכמה הנעלמת של הבורא היא לזכות את האדם.

יש קושי בסיסי בטענתו של צופר. אם אין לאדם את הכלים הראויים כדי לעמוד בדרישות הבורא, כיצד אפשר לבוא אליו בטענות על התנהגות בלתי ראויה וכיצד אפשר להעניש אותו על אי עמידה במדדים האלוהיים שנסתרים מעיניו?

נראה שגם צופר מכיר בחולשת טענתו, ולדעתו יסודות החוכמה הראשוניים אמורים להיות מובנים לכל אדם, והאדם נדרש ללכת בהם:

אִם אֶתָּה הַכִּינוֹתָ לִבְךָ וּפְרַשְׁתָּ אֱלֹהִי כַּפְּךָ:

אִם אָנֹכִי בִידְךָ הִרְחִיקָהוּ וְאֵל תִּשְׁכַּח בְּאֶהְלִיךָ עוֹלָה: (יא, יג–יד. על פי איוב – בין חושך לאור)

לאחר התייחסות לעיקר דבריו של צופר, נחזור ונפרט לפי סדר הפסוקים.

■ פרק יא

(א) וַיַּעַן צֹפֵר הַנַּעֲמָתִי וַיֹּאמֶר:

תוכחה לאיוב על דבריו

(ב) הָרַב דְּבָרִים לֹא יַעֲנֶה וְאִם אִישׁ שְׁפָתַיִם יִצְדָּק:

7. כמו "כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עֲמָלִי וְאֶת כָּל בֵּית אֲבִי", בראשית מא, נא, וכך ביאר אבן עזרא. מלבי"ם ביאר שהשוכח יוכל לזכור, ולא כן הנושה, ובסוף דבריו הביא פירוש נוסף.

קיים קשר לשוני בין תוֹשִׁיָה ובין יֵשֶׁה. תוֹשִׁיָה היא חוכמה שאי אפשר לרכוש אותה מפני שהיא נסתרת ועתידה להישכח. כפי שכתב הרמב"ם בהקדמתו למורה הנבוכים: "ואל תחשוב שאותם הסודות הגדולים ידועים לנו עד סופם ותכליתם לאחד מבני האדם, לא, אלא פעמים נוצץ לנו האמת עד שנחשבהו יום, ומיד יעלימוהו החמרים וההרגלים". הציטוט המלא הובא לעיל, עמ' 120–121.

8. לפי רש"י משמעות "יֵשֶׁה" היא כהלוואה, איוב בעל חוב לאלוה עקב חטאיו הרבים ולמרות שנפרע בייסורים, וכך ביארו גם הרמב"ן וספורנו. למרות המשמעות המילולית השונה, התוכן זהה.

9. מזמור קל, ג. להלן, בדברי אליהוא (לג, כט) – "הֵן כָּל אֱלֹהִי יַפְעֵל אֶל פְּעָמָיִם שְׁלוֹשׁ עִם גָּבֶר" – תפורט מידת חסדו של הבורא בחשבון העוונות והזכויות על פי דברי הרמב"ם בהלכות תשובה.

הכרחית מעצם היותו אדם שתמנע ממנו את ההבנה של תכלית הדבר. זה ההבדל העקרוני בין הבנת תהליכים – שאלת הסיבה – כיצד ואיך, שאדם יכול לחקור ולנסות להבין, וזה העיסוק המדעי בהסברת המציאות, לבין שאלות התכלית – מדוע ברא הבורא את המציאות כפי שבראה, ולפי איזה כללים הוא מנהיג אותה – שאלות שהמדע אינו חוקר והוא גם אינו מוסמך לענות עליהן¹⁷.

מכאן בא התיאור של צופר את חוכמת הבורא האינסופית, הרחבה ממידותיו של היקום כולו – **גְּבִהֵי שָׁמַיִם מֵהַ תִּפְעַל עֲמָקָה מִשְׁאוֹל מֵהַ תִּדְעַ: אֶרְכָּה מֵאֲרָץ מִדֶּה וּרְחֹבָה מִנִּי יָם**. התיאור כולל את כל ארבעת הכיוונים, מגובה השמיים ועד עומק השאול; יותר ממידת הארץ, שאפשר למדוד אותה, ויותר מרוחב הים. התיאור משתמש במושגים העצומים ביותר שאדם מסוגל להכיר, וגם זאת באופן חלקי בלבד – **מֵהַ תִּפְעַל?! מֵהַ תִּדְעַ?!** – אלו שאלות רטוריות, שהרי איוב אינו יכול לפעול ואינו יכול לדעת; ויתרה מזאת, גם מושגים עצומים אלה מצומצמים הם ביחס לחוכמת הבורא.

אִם יִחְלַף וַיִּסְגֵּר וַיִּקְהֵל וּמִי יִשִּׁיבֵנוּ – אם הבורא מביא ייסורים¹⁸ על אדם מסוים, וכי יכול מישהו לטעון כנגדו על כך? וכיצד יכול איוב לרצות ולעמוד במקום הזה ולטעון כנגד הבורא?! ובלשון רבי עובדיה ספורנו: "ומי ישיבנו – ומי הוא שיוכל להשיב בוויכוח עמו, כמו שהיה איוב מתאוה לעשות ולזכות בדין עמו".

צופר משתמש בדבריו ואף במילותיו של איוב, אך הוא הופך את משמעותן כנגד איוב:

הנושא	איוב – פרק ט	צופר – פרק י
אי אפשר להתמודד עם חוכמת הבורא	(ד) חכם לבב ואמין כח מי הקשה אליו וישלם:	(ז) החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא:
תיאור הבריאה כניגוד לחוכמת הבורא וכוחו האינסופי	(ה) המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו: (ו) המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצו: (ז) האמר לחרס ולא יורח ובעד כוכבים יחתם:	(ח) גְּבִהֵי שָׁמַיִם מֵהַ תִּפְעַל עֲמָקָה מִשְׁאוֹל מֵהַ תִּדְעַ: (ט) אֶרְכָּה מֵאֲרָץ מִדֶּה וּרְחֹבָה מִנִּי יָם:
חוסר האפשרות לבקר את מעשי הבורא	(יב) הן יחתף מי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה:	(י) אם יחלף ויסגר ויקהיל ומי ישיבנו:
בקשה ליחס מהבורא והסבר לסיבת הייסורים	(י, ב) הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְבִּינִי: (ה) וְאֹלָם מִי יִתֵּן אֱלֹהֵי דָבָר וַיִּפְתַּח שְׁפָתָיו עִמָּךְ:	

17. הרמב"ן ביאר: "אם עד תכלית – כוונתו תמצא לדעת למה הביא עליך הרעות האלה?"; וספורנו ביאר: "התדע תכלית המכוון מאתו בהמציאות זה המציאות?". רמב"ן מייחס את השאלה לדברים שקרו לאיוב עצמו, וספורנו ייחס אותה למציאות כולה. המשותף לפירושיהם הוא הדגשת הפער ההכרחי שהאדם לא מסוגל לדלג מעליו בהבנת המציאות.

18. בדעת מקרא קשר את ההסגרה לצרעת, על שם שהמצורע מוסגר, וכל לשון צרעת מתורגם בארמית 'סגירו'.

וְתֹאמַר זֶךְ לִקְחִי וְכִי יִיָּיתִי בְּעֵינַיךְ – מפני שאין מוחה באיוב, הוא מרשה לעצמו לטעון שדבריו¹² זכים והוא נקי לפני הבורא, וכפי שאמר כבר קודם לכן "על דעתך כי לא אֶרְשָׁע"¹³. אולם צופר מתנגד בחריפות לדברי איוב – **וְאֹלָם מִי יִתֵּן אֱלֹהֵי דָבָר וַיִּפְתַּח שְׁפָתָיו עִמָּךְ** – והוא מייחל שהאלוה ידבר עם איוב ויוכיחנו על דבריו.

גם איוב וגם צופר מבקשים את התגלות האלוה, אך מכיוונים מהופכים. איוב מבקש "הוֹדִיעֵנִי על מה תִּרְבִּינִי" מתוך תפיסה שהוא נענש על לא עוול בכפו. לעומת זאת, צופר מבקש את התגלות האלוה, כדי שיתבררו כל חטאיו הנסתרים של איוב שטרם נענש עליהם – **וַיִּגַּד לָךְ תַּעֲלָמוֹת חֲכָמָה כִּי כָפְלִים לְתוֹשִׁיָּה וְדַע כִּי יֵשֶׁה לָךְ אֱלֹהֵי מַעֲוֹנָךְ**, כפי שכבר בואר למעלה¹⁴.

כאן אמר צופר לאיוב דברים קשים, שכמותם עוד לא שמע איוב מפי רעיו – איוב הרבה לחטוא וכל ייסוריו עדיין אין בהם כדי כפרה.

עמוס חכם, דעת מקרא

אין חקר לחכמת האלוה

- (ו) **הַחֲקֵר אֱלֹהֵי תִמְצָא אִם עַד תִּכְלִית שְׂדֵי תִמְצָא:**
- (ח) **גְּבִהֵי שָׁמַיִם מֵהַ תִּפְעַל עֲמָקָה מִשְׁאוֹל מֵהַ תִּדְעַ:**
- (ט) **אֶרְכָּה מֵאֲרָץ מִדֶּה וּרְחֹבָה מִנִּי יָם:**
- (י) **אִם יִחְלַף וַיִּסְגֵּר וַיִּקְהֵל וּמִי יִשִּׁיבֵנוּ:**
- (יא) **כִּי הוּא יָדַע מַתִּי שְׂוֹא וַיֵּרָא אֵוֶן וְלֹא יִתְבּוֹנֶן:**
- (יב) **וְאִישׁ נָבֹב יִלְבַּב וְעִיר פָּרָא אָדָם יוֹלֵד:**

הַחֲקֵר אֱלֹהֵי תִמְצָא אִם עַד תִּכְלִית שְׂדֵי תִמְצָא. חקר במשמעות כפולה – הן במשמעות של דרישה וחקירה, הבנת הכוונות¹⁵, והן במשמעות של שיעור גדול¹⁶. וכפי שביאר הרמב"ן: "התוכל אתה לחקור מה שיחקור בך האלהים?". דהיינו, איוב טוען שלא ייתכנו חטאים שהוא חטא והוא אינו מודע להם, וכיוון שהוא יודע בעצמו שלא חטא, ממילא ברור שלא חטא. לעומתו טוען צופר, שגם אם איוב לא מודע לחטאים שחטא, אין זה מן הנמנע שאיוב חטא, מפני שהקביעה והשפיטה על מעשי האדם לטוב ולרע היא בידי הבורא בלבד, ולאדם אין יכולת לרדת לסוף דעתו של הבורא.

נראה שהביטוי **תִּכְלִית שְׂדֵי** בא להעמיק את הפער בין המחשבה האנושית המצומצמת לבין התכלית האלוהית האינסופית. דהיינו, גם אם האדם יכול לחקור סיבה ומסובב, יש הגבלה

12. לקח במשמעות של דיבור, כמו "יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי", דברים לב, ב, הלקח מקביל לאמירה.

13. לעיל, י, ז, וכפי שביאר רש"י שם: "על דעתך" – יודע אתה.

14. רעי איוב לא מאמינים באיוב, כפי שהשטן לא האמין בו. לעומת זאת, איוב מאמין בעצמו ובמעשיו הטובים, כפי שהבורא האמין בו, וכפי שהובא בדבריו לשטן בתחילת הספר. לפיכך אפשר לומר שהרעים נמצאים בצד של השטן ואילו איוב נמצא בצד של הבורא. דברים אלה תואמים את נזירתו של ה' ברעי איוב לקראת סיום הספר (מב, ז): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱלִיפַז הַתִּימְנִי חָרָה אַפִּי בְךָ וּבְשֵׁנֵי רַעֲיֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב."

15. כמו "וְדַרְשֵׁת וְחַקֶּרֶת וְשִׁאלַת הַיֵּטִב", דברים יג, טו, וכמו "כִּי אֲחַקֵּר אֶת אֲבִי", שמואל א' כ, יב.

16. כמו "וְלִגְדְּלוֹתָיו אֵין חֲקֵר", תהלים קמה, ג.

העובדות הן קבועות ומוסכמות; לעומת זאת, הפרשנות לעובדות משתנה בקיצוניות בין איוב לבין צופר.

איוב וצופר מסכימים שחוכמת הבורא עצומה ואין לה גבולות. איוב רואה בכך בעיה וקושיה מעיקה כיוון שאי אפשר להתמודד עם חוכמת הבורא – "מי הקשה אליו וישלם". לעומתו צופר רואה בחוכמת הבורא האינסופית סוג של תשובה ומענה לקושיות האדם על הנהגת הבורא את עולמו. כשם שאתה חי במציאות ומתנהג לפי כלליה, ובעצם אתה מודה בקיומה למרות שאינך מבין אותה, כך גם לגבי הנהגת הבורא והגמול האלוהי בעולם – שומה עליך לקבלם גם אם אין בידך כלים להבינם.

וכן לגבי הבריאה המתארת את חוכמת הבורא האינסופית. לעומת איוב שמעדיף להביא דווקא את תופעות הטבע שעלולות להבליט את אי הסדר ואת הכאוס שיש בבריאה כמשל וכהשוואה להשגחה האלוהית המשובשת בעולם, צופר רואה בבריאה היבט של החוכמה האלוהית שהאדם לא מסוגל להבינה, ועל כן הוא מצווה לקבלה כמות שהיא. גם אי הסדר שיש בבריאה, לכאורה, הוא חלק מהתוכנית האלוהית המושלמת שהאדם לא מסוגל לעמוד על טיבה וטובה. העובדה שאתה – איוב – או אפילו כלל בני האדם, רואים תופעות מסוימות כאי סדר, לא מעידה בהכרח שהתופעות הללו מביעות כאוס. הדבר מלמד בעיקר על כך שאיוב, ובני האדם בכלל, אינם מסוגלים להבין, ותו לא.

איוב טען במריירות "הן יחתף מי ושיכנו מי יאמר אליו מה תעשה". לעומתו, צופר השתמש בביטוי "ומי ושיכנו" כתיאור מציאות ראויה.

איוב ביקש "הודיעני על מה תריבני" מתוך פקפוק בהנהגת הבורא את עולמו ומתוך הנחה שלא יהיה אפשר למצוא סיבה מספקת לייסוריו. לעומתו, צופר מבקש את אותה בקשה ממש – "מי יתן אלוה דבר ויפתח שפתי עמך" – מתוך ודאות גמורה בצדק האלוהי, רק כדי שאיוב יוכל להבין מדוע מגיעים לו הייסורים.

פי הוא ידע מתי שוא וירא און ולא יתבונן – הוא, ורק הוא, יודע ומכיר באנשי הרשע והשוא, ולמרות האון שבני האדם עושים, הבורא מעלים עיניו ומאריך אפו וכאילו אינו מתבונן במעשיהם. והיא ממידת חסדו על בני האדם, אפילו על הרשעים, וכל שכן שלא ירע לטובים (רמב"ן).

ואיש נבוב ילכב ועיר פרא אדם יולד – האדם, בניגוד לבורא, נולד נבוב, חלול, וזקוק הוא להלכב – שיינתן לו לב להבין ולדעת. האדם נולד ריק ונעור מחכמה, ממש כעיר פרא. מכאן אפשר להסיק שגם לאחר שהאדם למד ותיקן את מידותיו, עדיין הוא רחוק מרחק עצום ואינסופי משלמות הבורא וחוכמתו. נקודת המוצא האנושית מקבילה לעיר הפרא, ולא לחוכמת הבורא האינסופית. וכדברי קהלת (ג, ט) "ומותר האדם מן הבהמה אין פי הכל הבל".

ויש מי שפירש שצופר מתאר תהליך של תיקון כתוצאה מהעונש לרשעים:

"ואיש נבוב ילכב ועיר פרא אדם יולד" – לאחר מה שגמל האלקים לרשעים, חוזרים רבים מבני האדם, ריקי הדעת, לקנות לב חכמה. הבערים בעם כמו נולדים מחדש להיות בני אדם נבונים. "ואיש נבוב ילכב" – נבוב – ריק מחכמה, היינו בער, "ילכב" – נהפך

לבעל לב, מלא חכמת לב. ועיר פרא – בן אתון פרוע, מקביל לנבוב – אדם יולד... אותו אדם שהיה כעיר פרא, ייוולד מחדש והיה לאדם, היינו איש דעת ונבון.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

לפי הפרשנות הזאת יש בדברי צופר יותר מקורטוב של רמז לאיוב שהייסורים הקשים שבאו עליו יכולים להועיל לו, ושגם אם חטא הרבה יש בידו לתקן, ולהוציא מעז מתוק. רמז כזה משתלב במסגרת הדברים החריפים שאמר צופר לאיוב ובדרישות המחמירות לתיקון שיציג לו בהמשך דבריו.

ויש מי שפירש פסוקים אלו על דרך הפילוסופיה, בהתבסס על שאלת הידיעה והבחירה:

כי אצל ה' יתברך יצויר שידע כל פרטי הדברים העתידיים ובכל זאת יישאר הבחירה ביד האדם, שהגם שהם דברים סותרים לפי ידיעתנו, בכל זאת יסכימו שניהם בחוק האל ובידיעתו שהוא מין אחר מידעת האדם, ואם כן, אם השם יחלוף ויעביר את אחד מברואיו מן העולם, או אם יסגיר אותו במאסר בבית כלא, דהיינו שיביא עליו ייסורים, ויקהיל את כל בני העולם לשאול אותם אם דן בצדק וביושר, ומי ושיכנו? כי הוא ידע מתי שוא – מי ישיב ויטען אליו לאמור הלא כבר ידע מתי שוא, וכבר ידע מקודם שיחטא וממילא היה מוכרח לחטוא אחר שכבר ידע ה' שיחטא והידיעה מסלקת את הבחירה, וכבר ראה און ולא יתבונן – היינו שהלא כבר ראה שעתיד פלוני לחטוא ועשה את עצמו כאינו מתבונן, וכאילו עדיין הבחירה ביד האדם לחטוא או שלא לחטוא, ולמה חלף החוטא מן העולם או נתייסר בחנם אחר שהיה מוכרח לחטוא? מי ישיבנו תשובה זאת, הלא לא ימצא איש אחד יוכל להשיב כזאת, אחר שאין האדם משיג את ידיעת ה' איך היא, וה' יודע הכל ובכל זאת נשאר הבחירה ביד האדם...

ואם תשאל הלא ראוי שאיש נבוב ילכב – שהאיש הנבוב וחלול שאין לו לב להשכיל השכלות המופשטות מחומר, ילכב – יושם בו לב משכיל לדעת את כל אלה, ולמה מנע ה' השכלות אלה מן האדם? על זה משיב ועיר פרא אדם יולד – רצונו לומר שכן יש לך לשאול מדוע ברא ה' את העיר פרא שיהיה עיר פרא? ומדוע לא בראו שיהיה לו שכל כמו אל האדם? וכמו שלא יקשה לך שאלה זאת, כי ה' נתן לכל חומר את הצורה אשר החומר מוכן אליה, וחומר העיר פרא אינו מוכן שיקבל צורת השכל, וכן חומר האדם אינו מוכן שישכיל השכלות מופשטות מחומר כי אינו מוכן שישכיל רק על ידי החושים והבחינה, ואם היה בורא אותו שישכיל כשכל מופשט מחומר היה בהכרח שכל מופשט מחומר, והיה מלאך לא אדם, וכמו שאי אפשר שעיר פרא יולד שיהיה אדם, כן אי אפשר שאיש נבוב ילכב.

מלבי"ם

המשותף לפירושים כולם הוא הדגשת ההבדל העקרוני והאינסופי בין האדם לבורא, ומכוח כך באה ההתרסה החריפה של צופר כנגד טענות איוב.

כבר הוזכר²³ לעיל שדרישותיו של צופר מאיוב לתיקון מעשיו בוטות וחמורות יותר מאשר הצעותיהם של הרעים שדיברו לפניו. בהתאם לכך צופר מציג לאיוב דרישה לבדוק את כשרות הנכסים שיש בידיו. **אם אֵין בְּיָדְךָ הִרְחִיקָהּ**, אם יש לך רכוש שהושג בכחש ובמרמה, בגנבה, בגזל או באונאה – הרחיקה ממך. הדרישה להרחיק מאֵין אינה מסתפקת בהגדרה הרשמית שלא לעבור על איסורים, אלא תובעת להרחיק מכל דבר שיש בו נדנדוד של עבירה. **וְאַל תִּשְׁכַּן בְּאַהֲלֵיךָ עוֹלָה** – לעיתים יש לאדם רכוש שלא נעברה בו עבירה, אך הוא הגיע אליו בעקיפין, מגורמים אחרים, באופנים שאינם לגמרי ישרים, שהם עוולה. אדם יכול לרחוץ בניקיון כפיו ולהצהיר שידו לא הייתה במעל כלשהו, אך בפועל יש באוהליו עוולה. גם כאן הדרישה שמביע צופר מאיוב חורגת מההגדרות הרשמיות ותובעת ממנו ניקיון כפיים יותר מהמקובל. ההתרחקות מחטא ומכיעור היא משימה נכבדה וקשה אך מתן שכרה בצידה, לא רק בעולם הבא אלא גם בעולם הזה. החטא מכביד ומעיק על נפש האדם – **אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יִשְׂרָאֵל** (קהלת ז, ט) – היושר וההגינות הם המתאימים לנפש האדם מטבעה. לכן תשובה ותיקון המעשים שמאפשרים תחושת ניקיון כפיים, הם כמים קרים על נפש עייפה ומעניקים לאדם רגיעה, מנוחת הנפש ושמחה פנימית. צופר מדגיש זאת בדבריו ומודיע את איוב: אם תתקן את דרכיך – **כִּי אֶז תִּשָּׂא פָנֶיךָ מִמּוֹם וְהָיִיתָ מְצַק וְלֹא תִירָא** – לא תצטרך לחשוש ולהתבייש, ותוכל לשאת את ראשך ללא פחד. הדברים מכוונים כנגד דברי איוב שהתמרמר **"וְצִדְקָתִי לֹא אֶשָּׂא רֹאשִׁי"** (לעיל י, טו), ויש באמירה זאת גם התייחסות לרפואתו של איוב מהמום של השחין הרע שבגופו ובפניו וגם לרפואתו מהחטאים שגרמו לו את הייסורים, אליבא דצופר.

(ט) **כִּי אֶז תִּשָּׂא פָנֶיךָ מִמּוֹם וְהָיִיתָ מְצַק וְלֹא תִירָא:**

(יז) **כִּי אֶתְּהָ עֵמֶל תִּשְׁכַּח כְּמִים עֲבָרוּ תִזְכָּר:**

מכאן ואילך צופר מרעיף ברכות מופלגות על איוב, אם רק יבחר בדרך התיקון והתשובה. צופר בוחר את מילותיו בברכותיו כהנגדה לדבריו הקשים של איוב שנאמרו במענות הקודמים. איוב יוכל לחזור לימי הטובים, שבהם היה בריא וחזק²⁴. הצרות והייסורים יישכחו כמים הניגרים העוברים ונשכחים – **כִּי אֶתְהָ עֵמֶל תִּשְׁכַּח כְּמִים עֲבָרוּ תִזְכָּר**. והדברים מכוונים כנגד דברי איוב **"אם אֶמְרִי אֶשְׁכַּח שִׁיחִי אֶעֱזָבָה פָּנֶי וְאֶבְלִיגָה: יִגְרָתִי כָּל עֲצָבָתִי יִדְעָתִי כִּי לֹא תִנְקָנִי"** (לעיל ט, כז-כח). יש כאן גם רמז לטענת איוב – **"אֲחִי בְּגָדוֹ כִּמוֹ נָחַל"** (לעיל ו, טו). לדברי צופר, הרעים לא בגדו באיוב והם משתדלים לסייע לו. אבל איוב צריך לשתף פעולה ולקבל את דבריהם.

ויש מי שפירש שלא רק שהייסורים יישכחו אלא יצא מהם גם דבר חיובי:

"כְּמִים עֲבָרוּ תִזְכָּר" – תזכור את העמל והייסורים כמו שזוכרים את המים אשר עברו וישטפו את האדמה, שהגם שבעת השטף היא רעה גדולה, בכל זאת לשנה הבאה יזכרו זאת לטובה, כי המים ישמינו האדמה וירטיבוה לעשות פרי תבואה.

מלבי"ם

23. עמ' 201, וראה גם לעיל, עמ' 167, השוואה בין דברי אליפז לאיוב לדברי בלדד לאיוב. צופר, לשיטתו, מחמיר את התייחסותו לאיוב אף מעבר לרעיו, ומתנה את האפשרות לתפילה מצד איוב בדרישה לתיקון המעשים, להרחקת אָן ולאיסור להשכנת עוולה.

24. **"וְהָיִיתָ מְצַק"** – חזק, כמו **"מְצַקִּי אֶרֶץ"** (שמואל א' ב, ח), רש"י.

עצה לאיוב לשוב לפני ה' ואז ייטב לו

(יג) **אם אֶתְהָ הִכְיִנוֹתָ לִבְךָ וּפְרַשְׁתָּ אֵלָיו כְּפָךְ:**

(יד) **אם אֵין בְּיָדְךָ הִרְחִיקָהּ וְאַל תִּשְׁכַּח בְּאַהֲלֵיךָ עוֹלָה:**

צופר מסיים את דבריו בדרישה מאיוב לתיקון מעשיו. ההדגשה – **אֶתְהָ** ומילת התנאי – **אם**! שמופיעה כאן פעמיים, מדגישים את הכרחיותו של תיקון כזה מצד איוב שרק הוא יוכל לגרום להטבת מצבו המיוסר.

בדרך מליצה אמרתי: **"מִי יִתֵּן אֱלֹהֶ דְבַר"**, אבל באמת לא האלוה צריך לפנות אליך, אלא אתה הוא שצריך לפנות לאלוה.

עמוס חכם, דעת מקרא

אם אֶתְהָ הִכְיִנוֹתָ לִבְךָ וּפְרַשְׁתָּ אֵלָיו כְּפָךְ – פרישת הכפיים מסמלת את התפילה וההכנעה כלפי מעלה, **"נִשָּׂא לִבְבָּנוּ אֶל כְּפַיִם אֶל אֵל בְּשִׁמְיָם"** (איכה ג, מא, ובמקומות רבים נוספים), אך הכרחית לה הכנת הלב, שתפילה בלא כוונה, לא רק שאין בה משמעות ותועלת אלא היא אף מסמלת ריחוק וכזב: **"וַיִּפְתְּחוּהוּ בְּפִיהֶם וּבִלְשׁוֹנָם יִכְזְבוּ לוֹ: וְלָבָם לֹא נָכוֹן עִמּוֹ וְלֹא נֶאֱמָנוּ בְּבְרִיתוֹ"** (תהלים עח, לו-לז).

אל תשכן באהליך עולה

אמר רב כהנא: אסור לו לאדם שישהה שטר אמנה¹⁹ בתוך ביתו, משום שנאמר: **"אֶל תִּשְׁכַּן בְּאַהֲלֵיךָ עוֹלָה"**.

אמר רבי יהושע בן לוי: אסור לו לאדם שישהה שטר פרוע²⁰ בתוך ביתו, משום שנאמר: **"אֶל תִּשְׁכַּח בְּאַהֲלֵיךָ עוֹלָה"**. במערבא משמיה דרב אמרי: **"אם אֵין בְּיָדְךָ הִרְחִיקָהּ"** – זה שטר אמנה ושטר פסים²¹, **"וְאַל תִּשְׁכַּח בְּאַהֲלֵיךָ עוֹלָה"** – זה שטר פרוע.

איתמר: ספר שאינו מוגה – אמר רבי אמי: עד שלושים יום מותר לשהותו, מכאן ואילך אסור לשהותו, משום שנאמר: **"אֶל תִּשְׁכַּח בְּאַהֲלֵיךָ עוֹלָה"**.

כתובות יט, א-ב²²

19. שטר אמנה הוא שטר שנכתב וניתן לאדם רק כדי להחזיק בו, מתוך אמון במקבל השטר שלא ישתמש בו לתביעה לפירעון.

20. שטר פרוע דהיינו שטר שכבר נפרע אבל לא הוחזר ללווה.

21. שטר פסים – שטר פיוסים שאומר לחברו אוהבו, ומאמינו שיכתוב לו על עצמו שטר חוב כדי שייראה עשיר. רש"י, גיטין יט, ב.

22. המשותף לכל הדוגמאות שהובאו בגמרא הוא שאין מדובר בשקר או בגנבה מוחלטת בזדון, מתוך כוונה תחילה לעשות רע, אלא מדובר רק על הקפדה לא מספקת, שעלולה לגרום לתקלות שונות. חז"ל בחרו בפסוק מדברי צופר שמתאר את הצורך להרחיק לא רק מאיסורים מפורשים אלא גם ממצבים שעלולים לגרום לתקלה, אפילו בשגגה.

ויש מי שפירש שברכה זו נאמרה על עולם הבא, אחרי פטירתו של איוב מן העולם:

"וּמַצְהָרִים יָקוֹם חֵלֶד" – החלד והעולם החדש אשר יקום אחר העולם הזה שהוא חיי העולם הבא, יקום מצהרים ממקום האורה, לא בעולם הזה אשר קמה ממקום אופל וצלמות ... כי בסור הלילה של חיי העולם הזה תזרח שמש אור הנצחי הגנוז בעולם הבא. "וּבִטְחָתָּהּ" – ובזה יש לך בטחון על חיי העולם הזה האובדים, כי יש תקוה על חיים טובים מאלה ונעימות נצח. "וְחִפְרָתָּהּ" – שאחרי שתחפור לך קבר מכל מקום לבטח תשכב. "וְרִבְצָתָּהּ" – שם לבטח. "וְאֵין מַחְרִיד" – לא כעולם הזה שרבו המחרידים מהתאוות ומלחמות היצר ופגעי העולם המחרידים את הנפש. "וְחָלוּ פְּנִיךָ רַבִּים" – כמו שמתפללים על קברי הצדיקים.

מלבי"ם²⁶

וְרִבְצָתָּהּ וְאֵין מַחְרִיד – דימוי לאריה, "כָּרַע רֶבֶץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי קִימָנוּ"²⁷. כנגד דברי איוב שגם כשדימה את עצמו לאריה היה זה ממקום של מצוקה, "וַיִּגָּאֶה כְּשֹׁחַל תְּצוּדֶנִי" (לעיל י, טו). **וְחָלוּ פְּנִיךָ רַבִּים** – איוב טרם הספיק לתאר את תחושתו החברתית הקשה שנוצרה עקב המכות והייסורים שניתכו עליו. התחושות הללו יובאו להלן ומהן עולה התעלמות חברתית מאיוב, הגורמת לו לייסורי נפש קשים, נוסף על כל הצרות והייסורים שהוא סובל:

אחי מעלי הרחיק וידעי אך זרו ממני: חדלו קרובי ומידעי שכחוני: גרי ביתי ואמהתי לזר תחשבני נכרי הייתי בעיניהם: לעבדי קראתי ולא יענה במו פי אמתחנן לו: רוחי זרה לאשתי וחנתי לבני בטני: גם עוילים מאסו בי אקומה וידברו בי: תעבוני כל מתי סודי וזה אהבתי נהפכו בי (להלן יט, יג-יט).

כל זה בא בניגוד גמור למעמד החברתי הגבוה שאיוב זכה לו במשך חייו, "וְאֵשֶׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכֹּן כְּמֶלֶךְ בְּגִדוֹד" (להלן כט, כה). מסתבר אפוא שדברי צופר לאיוב – "וְחָלוּ פְּנִיךָ רַבִּים" – באו לנחם את איוב בהקשר החברתי, שעוד יזכה לשוב למעמד החברתי הגבוה והמועדף שהיה מנת חלקו.

(כ) **וְעֵינֵי רְשָׁעִים תִּכְלִינָה וּמְנוֹס אָבִד מִנֶּהֱם וְתִקְוָתָם מִפֶּחַ נָפֶשׁ:**

כמו בלדד (ח, כב) כן גם צופר מסיים דבריו בקללת הרשעים, ואף כאן צפונות בדברים כוונות רבות. ראשית: ברכה לאיוב ששונאיו יאבדו. שנית: הבטחה לאיוב, שהוא, צופר, מתכוון רק לטובתו. ושלישית: איום לאיוב שאם לא ישוב, אלא יעמד ברשעו, יאבד.

עמוס חכם, דעת מקרא²⁸

²⁶. ומסתבר שדבריו מבוססים על תרגום יונתן כאן.

²⁷. בראשית מט, ט. הביטוי "וְאֵין מַחְרִיד" מוכר מהתורה "וּשְׁכַכְתֶּם וְאֵין מַחְרִיד" (ויקרא כו, ו), ותואם את דברי חז"ל שמשנה רבנו הוא מחבר ספר איוב. הביטוי מובא במקרא גם בהקשר לאריה, "אִיָּה מְעוֹן אֲרִיּוֹת וּמִקְרָעָה הוּא לְכַפְרִים אֲשֶׁר הֵלַךְ אֲרִיָּה לְבִיא שֵׁם גּוֹר אֲרִיָּה וְאֵין מַחְרִיד", נחום ב, יב.

²⁸. בלדד סיים בקללה לרשעים שהם שונאי איוב. לעומת זאת, צופר מסיים בקללה שלא מוזכר בה שהם שונאי איוב, הם יכולים להיות גם איוב עצמו.

(יז) **וּמַצְהָרִים יָקוֹם חֵלֶד תַּעֲפֶה כְּבִקָּר תִּהְיֶה:**

(יח) **וּבִטְחָתָּהּ כִּי יֵשׁ תִּקְוָה וְחִפְרָתָּהּ לְבִטָּח תִּשְׁכָּב:**

(יט) **וְרִבְצָתָּהּ וְאֵין מַחְרִיד וְחָלוּ פְּנִיךָ רַבִּים:**

וּמַצְהָרִים יָקוֹם חֵלֶד תַּעֲפֶה כְּבִקָּר תִּהְיֶה – שתי פרשנויות עיקריות:

"וּמַצְהָרִים יָקוֹם חֵלֶד" – יותר מאור צהרים יקום לך חלד – מזל וזמן כמו "וְחֵלְדִי כְּאֵין נִגְדָךְ" (תהלים לט, ו). דבר אחר – "יָקוֹם חֵלֶד" – כמו יקום אור חלודה שלך, כלומר שיהיה מקום אפילה מאיר יותר מאור צהרים.

רש"י

חֵלֶד – על פי הפרשנות שהכוונה לימי חייו של האדם, צופר מעניק לאיוב כעין הבטחה להמשך חיים טובים המאירים יותר מאור הצהריים. ולפי הפרשנות שחֵלֶד הוא מקום אפל, העתיד של איוב יאיר את מחשכי החיים הקשים שאיוב נמצא בהם כעת. לפי כל הפרשנויות מדובר בהבטחה גדולה ומאירה, וכדברי הנביא ישעיהו (נח, י) "וְזָרַח בְּחֹשֶׁךְ אֹרֶךְ וְאֶפְלָתֶךָ כְּצֹהָרִים".

יָקוֹם – ולא כתוב מי המקום, כביכול הבטחה שכך יקרה, בוודאות. צופר מביע ביטחון מוחלט שתשובה גורמת בהכרח הטבה לאדם המתקן את מעשיו, כעין תוצאה טבעית שאינה מותנית בנסיבות החיים המשתנות. אמירה כזאת יכולה להיות בעלת משמעות חזקה מאוד לאדם שנמצא במצור ובמצוק של ייסורים קשים ומעיקים, ולכאורה במצב של חוסר אפשרות לצאת מהם בכל דרך שהיא. מחד גיסא מתריס צופר באמירות חריפות וקשות כנגד איוב. אך מאידך גיסא הוא מעניק לו הבטחות וברכות מופלגות, וכבר הזכרנו קודם שהברכות הללו מותנות אך ורק בכך שאיוב יבחר בדרך התיקון והתשובה.

תַּעֲפֶה – אפלה שלך – **כְּבִקָּר תִּהְיֶה**²⁹. דברי צופר נאמרים כנגד דברי איוב "בְּטָרֶם אֶלֶךְ וְלֹא אָשׁוּב אֶל אֶרֶץ חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת: אֶרֶץ עֶפְתָּה כְּמוֹ אֶפֶל צִלְמוֹת וְלֹא סְדָרִים וְתַפֶּעַ כְּמוֹ אֶפֶל" (לעיל י, כא-כב).

וּבִטְחָתָּהּ כִּי יֵשׁ תִּקְוָה – כנגד דברי איוב "יָמֵי קָלוּ מִנִּי אֶרֶךְ וַיִּכְלוּ בְּאֶפֶס תִּקְוָה" (לעיל ז, ו), צופר מברך את איוב שיזכה לתקווה ולביטחון.

וְחִפְרָתָּהּ לְבִטָּח תִּשְׁכָּב – כנגד דברי איוב הירא והמבועת אפילו בנוחו על משכבו, "כִּי אֲמַרְתִּי תִנְחַמְנִי עֶרְשִׁי יִשָּׂא בְּשִׁיחִי מִשְׁכְּבִי: וְחִתַּתִּנִּי בְּחִלְמוֹת וּמַחְזִינוֹת תִּבְעֵתִנִּי" (לעיל ז, יג-יד), צופר מברך את איוב שישכב לבטח.

"וְחִפְרָתָּהּ לְבִטָּח תִּשְׁכָּב" – תשכב לבטח כאילו חפרת סביבותיך, כאשר נעשה סביב המגדלים.

רמב"ן

²⁹. רש"י; עניין אחר, "תַּעֲפֶה" לשון עֶפְעָפִי שָׁחַר, דהיינו שהחושך של סוף הלילה יהפוך לאור הבוקר המאיר.

מעבר לשינוי בתוכן, הדינמיקה של הוויכוח והתעצמותו גם הן משפיעות על המענות:

במענה איוב לנאומו הראשון של צופר מסתיים המחזור הראשון של הוויכוחים בין איוב לרעיו. עיון בנאומו שלושת הרעים מלמד שכל נאום קצר מקודמו, כנראה בהתאמה לגילו המשווער ולחשיבותו של הדובר (נאומו של אליפז מכיל ארבעים ושמונה פסוקים, נאומו של בלדד – עשרים ושניים פסוקים, ונאומו של צופר – עשרים פסוקים בלבד); ואולם הנימה והתוכן של נאומו הרעים הולכים ומחריפים בהדרגה, וההאשמות שהם מטיחים באיוב הולכות ונעשות גלויות וישירות יותר.

לעומת זאת, בנאומו התשובה של איוב אנחנו מבחינים בהסלמה עקבית לא רק בנימתם ובתוכנם, כי אם גם באורכם. מענהו הראשון (פרקים ו-ז) מכיל חמישים ואחת פסוקים ומענהו השני (פרקים ט-י) – חמישים ושבעה פסוקים, ואילו מענהו השלישי (פרקים יב-יד) מכיל לא פחות משבעים וחמישה פסוקים³.

יעקב קליין, 'מענה איוב לנאומו הראשון של צופר', עולם התנ"ך, עמ' 83

שני דברים חדשים יש במענה זה:

א – איוב מאשים את רעיו במשוא פנים ובחטופה כלפי האלקים, אין תוכם כברם, ועל מידה רעה זו הם עתידים לתת את הדין, כי האלקים יחקור את אשר בליבם ויוכיחם שהם מהתלים בו, כאשר יהתל איש ברעהו.

ב – הטלת ספק בעיקרון האמונה של תחיית המתים. דבר זה שעתידיים המתים לקום לתחייה לא נזכר בשום מענה במענות איוב, אלא איוב עצמו דן על העיקרון, בניסיון להרגיע את עצמו על ייסוריו הקשים מנשוא. אמנם דבר זה, הִשְׁכָּח לחיים אחר המוות, יש למצוא במערכת הצומת. בתיאורים נאים ביותר יתאר איוב את התקווה שיש לעץ הזקן, אשר בעפר מת גזעו, ומריח מים העץ קם לתחייה. אולם קשה לו להאמין שכעץ כן יהיה האדם. לדעתו של איוב, כהר נופל שנעקר ממקומו ונבל, כן האדם מיתתו היא כיליונו, ירקב הבשר ונבלה הנפש.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

חלוקת המענה

המפרשים חילקו את מענה איוב לצופר לשני חלקים. חלקו הראשון (פרק יב, ב – פרק יג, יט) מכונן כלפי רעיו וחלקו השני (פרק יג, כ – יד, כב) מופנה כלפי הבורא.

חלק ראשון – טענות איוב כלפי רעיו

יב, ב-ג – "גם לי לִבָּב כְּמוֹכֶם לֹא נָפַל אֲנִי מִכֶּם" – איוב אינו נופל בחוכמתו מהרעים

יב, ד-ו – "שָׁחַק לְרַעְיוֹ אֶהְיֶה" – הרעים אינם מתנהגים כראוי כלפי איוב ואינם מדברים בחוכמה

3. התופעה של התארכות מענות איוב לעומת הצמצום בדברי הרעים תבוא לידי ביטוי בייחוד במחזור השלישי, שבו בלדד מקצר מאוד בנאומו (6 פסוקים בסך הכל), צופר אינו מדבר כלל, ואיוב מדבר גם במקומו – שלושה מענות הכוללים 161 פסוקים!

וְעֵינֵי רָשָׁעִים תִּכְלִינָה – כל כיליון עיניים שבלשון קודש זהו המצפה לראות ואינו משיג, וכמו "וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לָאֵל יָדָךְ" (דברים כח, לב, לשון רש"י).

וּמִנוֹס אָבֵד מִנֶּהֱם וְתִקְוָתָם מִפֶּחַ נֶפֶשׁ – מנוס הוא מבטח ומקלט לנוס שם. מפח נפש הוא אכזבה וייאוש. תקווה שאינה מתגשמת הופכת למפח נפש. זהו הגורל הקשה שמזומן לרשעים.

גם כאן יש רמז קשה לאיוב המייחל ועיניו כלות להתגלות אלוהית שתבאר לו על שום מה נתייסר כל כך. צופר רומז לאיוב שהתגלות כזאת עלולה לא להגיע לעולם, וכי תקוותו של איוב למענה ולהסבר תסתיים במפח נפש. צופר לא קורא כאן לאיוב במפורש 'רשע' וגם לא אומר שהוא זה אשר עומד ומצפה, אך ההקשר הכולל רומז לכך בצורה ברורה.

בסופו של דבר, לאחר כל הברכות שבסיום דברי צופר, הפסוק החותם קשה ומייאש ויש בו יותר מקורטוב של רמז לאיוב עצמו. מסתבר שלא לחינם בחר צופר לסיים כך את מענהו לאיוב.

פרקים יב-יד

מענה איוב לצופר

כפי שכבר נזכר לעיל, המחזור השני של הוויכוחים עובר מדיון בנושא של 'צדיק ורע לו' אל דיון בנושא 'רשע וטוב לו'. יש כמה סיבות למעבר זה, ואחת מהן היא שינוי ההשקפה של רעי איוב כלפיו¹. כאן תובא סיבה נוספת שנובעת מאיוב עצמו, מתוך תחושה שהדיון בנושא 'צדיק ורע לו' הגיע למבוי סתום אל מול תשובתם החוזרת ונשנית של רעיו ש'אין ייסורים בלא עוון', ושאין לאיוב אפשרות להוכיח את צדקתו. על כן הוא מעביר את הדיון לנושא של 'רשע וטוב לו', שאותו – לכאורה – קשה יותר לסתור.

והקושיה בצדיק ורע לו אינה מתפרסמת, ונראה כי כל הנספה נאמר לו – 'חייב היית בכך', ואין הקושיה הזאת אלא לאיש עם נפשו כשידע שהוא צדיק ואין בו עוון ואינו ראוי לרעה הבאה עליו, ואולי ישא פנים לעצמו וישיא נפשו בצדק².

ועל כן תראה מן המענה והלאה כי יפליגו החברים באבדן הרשעים והכרתת זרעם, כי היא הקושיה המתפרסמת עליהם ועל הנביאים כולם כירמיהו, כי כולם ברשע וטוב לו יתמהו – "מִדּוּעַ דִּרְךָ רָשָׁעִים צִלְחָה" (ירמיהו יב, א), וחבוקק יצרף לזה צדיק ורע לו, כמו שכתוב – "כִּי רָשָׁע מִכְתִּיר אֶת הַצְדִּיק עַל כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מֵעֵקֶל" (חבוקק א, ד), ואמר – "בְּבִלְעַרְשָׁע צְדִיק מִמָּנוּ" (שם, יג), כי נראה הוא לעיניים שזה רשע ממנו.

רמב"ן יא, ב

1. כפי שהובא לעיל, עמ' 11, וראה גם להלן, עמ' 215.
2. סיבה כפולה לקושי בדיון לגבי 'צדיק ורע לו': רק הצדיק יודע בעצמו שלא מגיעים לו ייסורים, אך כל סביבותיו לא יכולים לדעת זאת, וממילא הם טוענים כלפיו שהוא חייב ולכן הוא מתייסר. בנוסף לכך עלולה להיות הערכה מוטעית של הצדיק שיישא פנים לעצמו ויחשיב את עצמו כצדיק.

• פרקים יב-יד | מענה איוב לצופר •

שלא לבד אנכי חכם כמובן, כי "את מי אין" לבב "כמו לאלה" – הלא גם שכל שבסכלים יוכל לענות דברי שטות כאלה.

מלבי"ם

איוב מצהיר שאינו נבהל מרעיו הנכבדים והמלומדים ואינו מחשיב את עצמו פחות מהם⁴. יתרה מזאת, הוא אינו מחשיב את דבריהם כדברים חכמים אלא כדברים שכל אדם יכול לטעון, "ואת מי אין כמו אלה"⁵.

הרעים אינם מתנהגים כראוי כלפי איוב ואינם מדברים בחוכמה

(ד) שֶׁחָק לְרַעְהוּ אֶהְיָה קָרָא לְאֱלֹהֵי וַיַּעֲנֵהוּ שְׁחוֹק צָדִיק תָּמִים:

"שֶׁחָק לְרַעְהוּ אֶהְיָה" – שחוק איש לרעהו מכס אהיה עתה. "קרא לאלה ויענהו" – הוא השלם אשר באו כל משאלותיו, יאמר 'אני שחוק לכם'. ו"קרא לאלה ויענהו", ו"צדיק תמים" – שחוק לכם, רוצה לומר שהם משחקים על מי שהיה שלם ואהוב לאלהיו, וגם הוא צדיק כי לא חטא, כן נראה לי.

רמב"ן

לפי הפרשנות הזאת, איוב אומר שהוא הצדיק התמים, שהיה קורא לאלהיו והיה נענה בסבר פנים יפות. איוב מתלונן על כך שכשהיה מכובד וחשוב, היה מכובד עקב כך בעיני רעיו, אך כעת, כשהוא מסכן וחלש, הפך לשחוק אצל רעיו והם מזלזלים בו ושוחקים על משבתיו, בבחינת "והחקמת המספן בזויה ודבריו אינם נשמעים" (קהלת ט, זז). טענת איוב כנגד רעיו היא שהגורם שהפך את רעיו ממכבדים למזלזלים אינו שינוי עצמי בו – באיוב – מצדיק לחוטא, כיוון שאיוב יודע בעצמו שנשאר צדיק תמים כפי שהיה, אלא השינוי הוא חיצוני בלבד, היותו נגוע בשחין ובייסורים, וזו אינה סיבה אמיתית וראויה לזלזל בו ולשחוק עליו.

"שֶׁחָק לְרַעְהוּ אֶהְיָה" – גם בדברים אלה ירבה איוב לעג כלפי חבריו. הוא הנענה והמוכה, נבוזה הוא ונקלה בעיניהם. הם יחשבו עצמם צדיקים תמימים קרובי אלקים אשר יענם בכל עת אשר יקראו אותו, ועליו ישפכו דברי בוז ושחוק.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

לעומת זאת, אפשר לפרש את הביטוי צדיק תמים כמוסב על רעיו של איוב, הקוראים לאלה ונענים, כאותם שנאמר בהם "קראים אל ה' והוא יענם" (תהלים צט, ו), ויש בדיבור זה תלונה בגלוי ולעג בסתר. תלונה בגלוי, לפי שהרע השוחק עליו אינו אדם קל, אלא צדיק גמור שלעגו קשה, וכדברי חז"ל: הכל לפי המבייש והמתבייש (משנה, בבא קמא פרק ח, א). ולעג בסתר, מפני שבאמת אין איוב חושב את רעיו לצדיקים, והוא לועג להם (דעת מקרא).

4. איוב יאמר זאת שוב להלן בתחילת פרק יג, א-ב.

5. המילה "אלה" עלולה להביע זלזול, וכבר בלדד השתמש בה קודם לכן בדבריו לאיוב "עד אן תמלל אלה" (ח, ב) כהבעת זלזול. ראה לעיל, עמ' 167.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

יב, ז-י – "מי לא ידע בכל אלה כי יד ה' עשיתה זאת" – גדולת האלוה ידועה לכל ואין בדברי הרעים חידוש

יב, יא-יב – "הלא און מלין תבחן" – טענות צריכות להיבחן לגופן

יב, יג-כה – "הן יהרוס ולא יבנה" – ההיבטים השליליים של ההשגחה האלוהית

יג, א-ב – "כדעתכם ידעתי גם אני לא נפל אנכי מקם" – איוב אינו נופל בחוכמתו מהרעים

יג, ג-יב – "ואולם אתם טפלי שקר" – צביעות הרעים לעומת יושרו של איוב

יג, יג-יט – "ואדברה אני ויעבר עלי מה" – איוב אינו חושש להטיח בפני האל את האמת

חלק שני – טענות איוב כלפי הבורא

יג, כ-כז – "פשעי וחסאתי הדיעני" – איוב מבקש לדעת מהם חטאיו

יג, כח – יד, א-ו – "אדם ללוד אשה קצר ימים ושבע רגז" – האדם קל ערך מול האלוה

יד, ז-יב – "ויגוע אדם ואיו" – בניגוד לעץ, לאדם אין תקווה אחרי מותו

יד, יג-כב – "אם ימות גבר היקה"? – משאלתו של איוב לשוב לחיים אחרי מותו היא חסרת תקווה

חלק ראשון – טענות איוב כלפי רעיו

איוב אינו נופל בחוכמתו מהרעים

■ פרק יב

(א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

(ב) אָמַנְם כִּי אַתֶּם עִם וְעַמְכֶּם תָּמוֹת חֲכָמָה:

למרות שרעיו הם שלושה בלבד, איוב מכנה אותם עם. הן מפני שהם רבים לעומתו, וגם מפני שהם מביעים את החשיבה המקובלת אצל בני האדם. איוב מדגיש שאף על פי שהוא מיעוט למולם, הוא איתן בדעתו, וכפי שיאמר להלן בתקיפות ובנחרצות רבה.

לאחר מענהו של צופר כנגד איוב, מתברר שלושת הרעים דיברו בנותו של איוב. מבחינתו אף לא אחד מהם דיבר לעניין, אכזבתו מהם שלמה, וכעת הוא תוקף אותם, כולם כאחד.

מהביטוי וְעַמְכֶּם תָּמוֹת חֲכָמָה מתברר שהדברים נאמרים בלעג, כביכול אתם החכמים היחידים, וכשאתם תמותו – תמות גם החוכמה בעולם. הגזמה זו מצד איוב הופכת את רעיו למגוחכים. מלבד זאת, איוב טוען שרעיו מחזיקים את עצמם לחכמים בעיניהם, ומי שחושב שהוא חכם – יש חשש גדול שמא הוא כסיל: "ראית איש חכם בעיניו – תקוה לכסיל ממנו" (משלי כו, יב). לעומת זאת, יש מי שפירש שדברי איוב נאמרים מתוך כבוד לרעיו, "אמנם כי אתם עם, כלומר מבחר האנשים הראויים להיקרא 'עם הדור', כי שאר האנשים בהמה המה להם" (קהלת ג, יח. רמב"ן).

וזאת רק הקדמה לדברים התקיפים שאיוב ממשיך ונושא באזני רעיו:

(ג) גַּם לִי לֵבָב כְּמוֹכֶם לֹא נָפַל אֲנֹכִי מִקָּמִי וְאַתָּה מִי אֵין כְּמוֹ אֱלֹהִים:

"גַּם לִי לֵבָב כְּמוֹכֶם" – להשכיל ולדעת, "לא נפל אנכי מקם" – לא נפלתי ממדרגתי על ידכם כאשר יפול האדם בעיניו עת יראה גדולים ממנו בחכמה ובדעת. "ואת" – ומוסיף

אף כאן, שחוק שאתם משחקין עכשיו, שאין אתם יראין פן יהיה לכם למוקש, ומי יודע אם סופכם יהיה לכם שחוק זה למכשול עוון.

רבי יוסף קרא

איוב ניבא ולא ידע מה ניבא. בסיום הספר, השחוק שרעיו של איוב שחקו עליו, היה להם למכשול עוון. כנגד השקפת רעיו, איוב מביא את המציאות הידועה שבה דווקא השודדים נמצאים בשלווה באוהליהם, ומרגיזי האל חיים בביטחון מאשר הנחילה אותם יד האל.

(1) יִשְׁלִי אֱהָלִים לְשֹׁדְדִים וּבִטְחוֹת לְמַרְגִּיזֵי אֵל לֹאֲשֶׁר הֵבִיא אֱלֹהִים בְּיָדוֹ:

"יִשְׁלִי אֱהָלִים לְשֹׁדְדִים" – אמר: כאשר ראיתי הצדיק הקורא לאלוהיו שחוק לרעהו ותבוא עליו רעה או קללה פתאום בשלוותו, כן ראיתי שישליו אוהלים לשודדים ולגוזלים, ומשכנות מבטחים יש למרגיזי אל לאשר הביא האלוהים ואינה לידו השלווה והבטחה. רמב"ן

איוב טוען שראה על עצמו את התופעה של 'צדיק ורע לו', ובנוסף לכך גם ראה את התופעה ההפוכה של 'רשע וטוב לו'. אם כך, כיצד אפשר ללמוד מהגמול הטוב או הרע שיש לבני האדם על טיב מעשיהם?

איוב מביא זאת כדוגמה להבל ולשחוק שיש בטענות רעיו הקוראים לו לשוב בתשובה, ולדבריהם – אם ינהג כך, אז ישוב האלוה ויטיב לו. והרי מן המפורסמות היא שדווקא אוהלי השודדים מרגיזי האל שרויים בשלום ובביטחון! יתרה מזאת, איוב טוען שהטובה והביטחון שיש לרשעים ניתנו להם מידו של האלוה עצמו – לֹאֲשֶׁר הֵבִיא אֱלֹהִים בְּיָדוֹ. יש בדברי איוב רמז ברור כלפי רעיו החנפים מרגיזי האל, היושבים בשלווה, והוא מעלה בדבריו אלה את חמתם עליו.

כאן, לקראת סיום המחזור הראשון של הוויכוחים שנושאו 'צדיק ורע לו', מכניס איוב לראשונה את הנושא שיידון בהרחבה במחזור השני של הוויכוחים – 'רשע וטוב לו'. יש כאן כעין פתיח לקראת מחזור הוויכוחים הבא.

והנה בזה חידש איוב השאלה האחרת אשר לא התווכחו עליה עדיין עד הנה, שהיא השאלה על שלוות הרשעים, ששלוש השיטות אשר ענו הרעים על ייסורי הצדיקים לא יפיקו מענה על שאלה הזאת. כי הרשע רשעו מפורסם וגלוי, ואיה אלוהי המשפט? מלבי"ם

גדולת האלוה ידועה לכל ואין בדברי הרעים חידוש

מכאן עובר איוב לדון בדברי הרעים שתיארו את גדולת הבורא העצומה כהנחת יסוד, שממנה הסיקו מסקנות לוגיות המבססות זו את זו עד למסקנה הסופית ההכרחית שאיוב חוטא, כדלהלן:

אפשר לפרש שאיוב מתייחס להצעות רעיו לפנות אל האלוה – "אולם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֵל אֵל" (אליפז, לעיל ה, ח), "אם אֶתֶּה תִּשְׁחַר אֵל אֵל וְאֵל שְׂדֵי תִתְחַנֵּן" (בלדד, לעיל ח, ה), "אם אֶתֶּה הִכְיִנּוֹת לִבְךָ וּפְרִשְׁתָּ אֵלָיו כִּפֹּךְ" (צופר, לעיל יא, ג). איוב טוען שהצעה כזאת היא שחוק כלפיו, למרות שהוא צדיק תמים. רעיו שוחקים עליו ומציעים לו הצעות שאין בהן ממש, שחוק לרעהו אֶהְיֶה, מפני שהאלוה לא עונה. לפי זה המשפט קרא לֹאֲלוֹהִים וַיַּעֲנֶהוּ נאמר בתמיהה – וכי האלוה נזקק לענות לאדם? ואם אקרא, האם האלוה יענני?!

(ה) לְפִיד בּוֹז לְעִשְׂתוֹת שְׂאֵנָן נֶכּוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל:

פסוק סתום וקשה⁶. לפני ביאור הפסוק נפרש את המילים הקשות. לפיד – כמו לפיד אש, ויש שביארו מלשון 'פיד' – אסון, צרה, כמו "כִּי פִתְאֹם יָקוּם אִידָם וּפִיד שְׁנֵיהֶם מִי יוֹדֵעַ" (משלי כד, כב), וכן "אִם אֶשְׁמַח בְּפִיד מִשְׁנָאִי" (להלן לא, כט). עִשְׂתוֹת – מחשבות, כמו "אֶבְדּוּ עִשְׂתֵּנִתִּי" (תהלים קמו, ד), ויש שביארו שהוא תכונת הגוף השמן ומוצק כעשת, כמו "מַעֲיוֹ עִשְׂתֹּת שֵׁן" (שיר השירים ה, יד), וכמו "שְׁמֵנוּ עִשְׂתוֹ" (ירמיהו ה, כח).

"לְפִיד בּוֹז" – אש של גיהנם עומד למי ששאנן בעשתותו לומר שְׁלוֹם יִהְיֶה לִי (על פי דברים כט, יח).

"נֶכּוֹן" – מזומן הוא העשתות שאנן להיות במועדי רגל שרגלם מועדת.

רש"י

לפי זה משמעות הפסוק היא כי איוב היה שאנן ואמר 'שְׁלוֹם יִהְיֶה לִי', ומעדה רגלו. רעיו לא באים לסייע לו, ותחת זאת הם באים עליו בקיתונות ובלפידים של בוז, כיוון שלדעתם אם איוב נפגע הרי מגיעים לו הייסורים, ובנוסף לכך ראוי לבוז לו. ויש מי שביאר את הפסוק כמשל ונמשל, ואף כאזהרה:

"לְפִיד בּוֹז לְעִשְׂתוֹת שְׂאֵנָן נֶכּוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל" – כך אמר איוב לחבריו: מפני שאתם בשלווה אתם משחקין עלי שהגיעה הרעה אלי ואינכם שמים על לב, שכל מי שהוא בשלווה אל יתייאש עצמו מן הרעה. יש דברים הרבה שאדם בז עליהם, שאינו סבור שייכשל בהם לעולם, וסוף שבהם הוא נכשל הרבה.

בנוהג שבעולם, לפיד אחד אשר שתי קצותיו אכלה אש ותוכו נחר ולא יצלח לכל מלאכה⁷, מושלך בפרשת דרכים, והוא לבז לעשתות שאנן, לאדם עב ושמן היושב שאנן, כמו "שְׁמֵנוּ עִשְׂתוֹ" דירמיה (ה, כח), וסוף שאותו לפיד נכון למועדי רגל, שימעד בו רגליו ההולך שאנן ויפול.

6. תפילות אבות תיקנום, זה חידוש שלהם. קודם להם היו מקריבים קורבנות, לא מתפללים. אצל נח אנחנו מוצאים קורבנות ולא תפילות. רק בסיום הספר איוב יגלה את סוד התפילה.

7. מהפרשנים החדשים יש שביארו לפי ההקשר שמדובר במשל חוכמה שאיוב הביא כדי לאפיין את יחס הרעים אליו.

8. על פי יחזקאל טו, ד.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

- האל גדול, חזק, גיבור, חכם ועצום כל כך, עד ש"אין חקר לתבונתו"⁹.
- אם "אין חקר לתבונתו" – דהיינו, האדם לא מסוגל לחקור את דרכי האלוה¹⁰, הרי שהאדם לא יכול להבין איך מנהיג האלוה את עולמו.
- אם האדם לא מסוגל להבין איך מנהיג האלוה את עולמו, אך הוא נוכח בכל זאת שהבריאה מתנהלת כראוי – עליו לקבל את כלל מעשי האלוה כראויים וצודקים ואת הנהגת האלוה בעולם כמושלמת, על אף שהוא אינו יכול להבינה.
- אם הנהגת הבורא בעולם מושלמת, נובע מכאן בהכרח שגם הגמול בעולם צודק ומותאם למעשי בני האדם – "לַתֵּת לְאִישׁ כְּדַרְכֵּיו וּכְפָרִי מַעֲלָלָיו"¹¹.
- אם הגמול בעולם צודק, ואם איוב קיבל ייסורים קשים, אזי המסקנה הבלתי נמנעת היא שאיוב חוטא.

כדי שאיוב יוכל לחלוק על רעיו עליו לשבור את המסגרת הלוגית שהם גיבשו, או לכפור בהנחות היסוד שמהן נובעות המסקנות, או לחלוק על המעבר מהנחה אחת להנחה הבאה אחריה ועד למסקנת הסופית.

לאיוב יש כמה השגות על דברי רעיו, אך הוא מקבל את ההנחה הראשונית על גדולת הבורא. יתרה מזאת, איוב מעצים את ההנחה הזאת ואומר שאין כל חידוש בתיאור הרעים את גדולת הבורא וכוחו הרב. הדבר ידוע ומפורסם אפילו אצל בעלי החיים.

(י) וְאוֹלָם שָׂאֵל נָא בְּהִמּוֹת וְתִרְדֵּי וְעוֹף הַשָּׁמַיִם וַיְגִד לָךְ:

(ח) או שִׁיחַ לְאֶרֶץ וְתִרְדֵּי וַיִּסְפְּרוּ לָךְ דְּגֵי הַיָּם:

(ט) מִי לֹא יָדַע בְּכָל אֱלֹהֵי כִי יָד ה' עֲשֵׂתָהּ זֹאת:

(י) אֲשֶׁר בִּידּוֹ נִפְשׁ כָּל חַי וְרוּחַ כָּל בֶּשָׂר אִישׁ:

איוב מקיף בתשובתו את בהמות הארץ, עופות השמיים ודגי הים; ארץ ושמיים וים – כל מרחבי היקום וכל השוכנים בהם. יש בכך מענה לצופר שהקיף בדבריו את כלל המרחבים הללו והשווה את חוכמת האדם לחוכמת הבהמה (לעיל יא, ז-יב). אולם השוואתו של צופר נועדה להנמיך את חוכמת האדם לעומת חוכמת האל, ואילו השוואתו של איוב נועדה להנמיך את חוכמת הרעים דווקא ולטעון שאין בדבריהם חידוש שהרי אפילו בעלי החיים, עוף השמיים, הארץ הדוממת והדגים האילמים יודעים זאת.

התיאור של בעלי החיים כמי שמספרים את גדולת הבורא יכול להתפרש בשני אופנים: או שבני האדם מסיקים מהסתכלותם על בעלי החיים – שאין להם בחירה והתנהגותם נגזרת כתוצאה מהבריאה האלוהית – על חוכמתו העצומה של האלוה הזן את עולמו מקרני ראמים

9. על פי ישעיהו מ, כח. הביטוי "אין חקר" נזכר כבר בדברי אליפז (לעיל, ה, ט) וגם בדברי איוב (לעיל, ט, י).

10. כמובן שהפער בין חוכמת האלוה לחוכמת האדם אינו פער כמותי, שלכאורה אפשר לצמצם או לבטל אותו, אלא הוא פער עקרוני-הכרחי-מהותי.

11. ירמיהו לב, יט, ובנוסף הפיוט המפורסם "גדל": "גומל לאיש חסיד כמפעלו, נותן לרשע רע כרשעתו".

• פרקים יב-יד | מענה איוב לצופר •

ועד ביצי כינים (שבת קז, ב; עבודה זרה ג, ב); או שאפילו בעלי החיים עצמם מכירים את בוראם כפי כוחם ומשבחים אותו בעצם הווייתם.

יתרה מזאת, אפשר לפרש שִׁיחַ לְאֶרֶץ וְתִרְדֵּי, שאפילו הדומם – הארץ עצמה – מספר את גדולת הבורא, וכדברי משורר תהלים (יט, ב) "הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֶל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מְגִיד הֶרְקִיעַ".

אין כאן טענה כנגד תוכן דברי הרעים, אלא איוב טוען שאין בדבריהם חידוש או חוכמה כיוון שאלו דברים פשוטים וידועים, וממילא הרעים אינם חכמים במיוחד ואין להתייחס לדבריהם כדברי חוכמה.

דבריו הפשוטים והברורים של איוב במקראות האלה באו להוכיח כי אין כל צורך במאמצי רעיו לגלות את גדולת ה', אם בחזון כאשר עשה אליפז, ואם בחקר דברי הימים כמאמר בלדד, ואם בגילוי תעלומות החכמה מאת האלקים כמשאלת צופר. כי בראיית הברואים אשר בארץ, ואשר באוויר ואשר במים מתגלית גבורת האלקים וחכמתו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

טענות צריכות להיבחן לגופן

כיוון שבהמשך איוב מתכוון לחלוק על דברי רעיו, הרי הוא מקדים ואומר שהוא יתייחס לדבריהם באופן ביקורתי, והוא מנמק את ההכרח בביקורת כזאת:

(יא) הֲלֹא אֲנִי מְלִין תִּבְחָן וְחָךְ אֲכָל יִטְעַם לוֹ:

כשם שיש אוכל טעים ויש אוכל תפל כך יש דברי חוכמה שיש בהם טעם ויש דבורים שהם חסרי טעם. החך הוא האמצעי שבו בודקים האם יש טעם באוכל – חך אֲכָל יִטְעַם לוֹ; ובמקביל – האוזן היא האמצעי הבודק האם המילים הן דברי טעם – אֲנִי מְלִין תִּבְחָן. כשם שיש לטעום את האוכל ולבדוק את טעמו, האם הוא טעים וראוי אם לאו, כך יש צורך לבחון את המילים ואת הטענות שנאמרות כדי לבדוק אם יש בהן טעם ומשמעות או שהן דברי הבל ורעות רוח. איוב כבר העלה טענה זאת במענהו הראשון לאליפז (לעיל ה, ו), "הֲיֹאכֵל תִּפְּל מִבְּלִי מֶלֶח אִם יֵשׁ טַעַם בְּרִיר חֲלָמוֹת"?! כשטען שדברי אליפז הם חסרי טעם, והוא משתמש כאן במילותיו של בלדד (לעיל ח, י) – "וּמִלָּכֶם יוֹצְאוּ מִלִּים".

(יב) בִּישִׁישִׁים חֲכָמָה וְאַרְךְ יָמִים תִּבְנוּנָה:

אפשר לפרש שאיוב טוען על עצמו שראה הרבה בחייו מפני שאינו צעיר, וניסיון החיים מועיל לבחון דברים בחוכמה ובתבונה, ועל כך יענה לו אליפז "גַּם שָׁב גַּם יָשִׁישׁ בָּנוּ כָּבִיר מֵאֲבִיק יָמִים" (להלן טו, י. כך מפרש רמב"ן); גם אנחנו זקנים, גם אנחנו ראינו. לעומת זאת, אפשר לפרש שההתייחסות כאן היא לרעים שחושבים שהם זקנים ולכן הן חכמים, אך איוב לועג

במישור החברתי. איוב מביע כאן את דעתו על התוצאות השליליות של הנהגה האלוהית באמצעות שורה של תיאורי היפוך גורלות.

גם בשיר ההלל המשולב בנאומו של אליפז (ה, ט-טז) מוצאים תיאורים דומים. ואולם אליפז מביא גם מקרים של היפוך גורלות לטובה, ולדבריו מטרת האל במעשיו אלה היא מוסרית: להשפיל גאים ולהגביה שפלים, כלומר לתקן עוולות חברתיות (ראה ה, יא, יג, טו). לעומת זאת בתיאוריו של איוב אין משתקפת שום מטרה מוסרית חיובית, והאל מתואר כמי שמסכל את התקוות ואת הציפיות של המנהיגים באופן שרירותי. איוב אמנם אינו מאשים את האל בפירוש באי צדק, אולם הוא גם אינו מבחין בשום עיקרון צודק וחיובי במעשי ההרס והבלבול שנעשים בהכוונתו.

יעקב קליין, "עמו חֲכָמָה וגְבוּרָה" – ההיבטים השליליים של ההשגחה האלוהית, עולם התנ"ך, עמ' 85

(יד) הֵן יִהְיוּ יְהוֹסֵם וְלֹא יִבְנֶה יִסְגֹר עַל אִישׁ וְלֹא יִפְתָּח:

בניגוד להרס האנושי שאפשר לתקנו, הרי אי אפשר לתקן ולבנות את שהאלוה הרס. האדם אינו מסוגל לפתוח את שהאלוה סגר. הביטוי המפורסם 'אם אתה מאמין שיכולים לקלקל – תאמין שיכולים לתקן' (ליקוטי מוהר"ן, תנינא, קיב) מוסב על מעשי בני האדם. לשיטתו של איוב, על הקלקול הנעשה על ידי הבורא יש לדרוש את הפסוק "מַעֲשֵׂה לֹא יוֹכֵל לַתִּקֵּן וְחִסְרוֹן לֹא יוֹכֵל לְהַמְנוֹת" (קהלת א, טו). איוב רומז כאן לדברי צופר "אם יִחַלֵּף וְיִסְגֹר וְיִקְהִיל וְכִי יִשְׁיבֵנו" (לעיל יא, י).

(ט) הֵן יַעֲצֹר בַּמַּיִם וַיִּבְשּׁוּ וַיִּשְׁלַחם וַיַּהֲפֹכוּ אֶרֶץ:

המים נתפסים בדרך כלל כסמל לברכה ולחיים, אך הצורך במים הוא מדויק וממוקד, ומים שלא במינן הנכון עלולים להפוך לחרב פיפיות. מחד גיסא, מחסור במים גורם לבצורת, ליובש ואף למוות; ומאידך גיסא, עודף של מים הבא כשיטפון של מים רבים אדירים הופך את הארץ, מכלה, הורס, ועלול אף להמית.

איוב בוחר דווקא בדוגמה של המים כדי להראות באמצעותה את כוחו של הבורא המשתמש במי הברכה באופן הרסני – בצורת יובש קטלני, לעומת שיטפון ההופך ארץ. אך אין כאן שני צדדים אלא שתי דוגמאות לצד אחד בלבד – הרס, יובש ומהפכה. איוב מראה בדוגמה הקשה שהוא מביא כיצד הבורא משתמש בגורם הטבעי המוכר ביותר – המים, שמסמלים פריחה, בנייה וחיים – כדי להביא לעולם רעה, הרס וכליון¹⁴. איוב מכון את דבריו כנגד דברי אליפז שבחר בדוגמה של המטר והמים כדי לסמל את השגחת הבורא הראויה – "הַנֶּתֶן מָטָר עַל פְּנֵי אֶרֶץ וְשִׁלַּח מִיָּם עַל פְּנֵי חוֹצוֹת" (לעיל ה, י) – שמעניקה ברכה ובניין לעולם. איוב מביא את הדוגמאות הללו כדי לקעקע את המעבר בין הנחת היסוד של הרעים למסקנה שהם גזרו ממנה. דהיינו, טענת הרעים הייתה שהאלוה "אֵין חֶקֶר לְתִבְּנוֹתוֹ", ולכן האדם לא

14. אליהוא יתייחס לטענתו זאת של איוב בפסוק "כִּי כִּם יִדִּין עַמִּים יִתֵּן אֶקֶל לְמַכְבִּיר" (להלן לו, לא), ונבארהו במקומו.

להם וטוען שטעות היא בידם לנכס לעצמם חוכמה עקב זקנתם, מפני שיש לבחון את הדברים לגופם – הֲלֹא אֵין מִלִּין תִּבְּחֶן – ולא להתרשם רק באופן חיצוני מהדוברים וממעמדם¹².

ההיבטים השליליים של ההשגחה האלוהית

(יג) עָמוּ חֲכָמָה וגְבוּרָה לוֹ עֵצָה וְתִבְּנוּה:

לעצם תוכן הדברים, איוב טוען שאין קשר הכרחי בין חוכמת האל וכוחו וגבורתו לבין הנהגה ראויה. איוב יביא הוכחות לשימוש לרעה, לכאורה, בכוחו של האל. אם כך, למרות שאיוב מקבל את הטענה הראשונית על כוחו וגבורתו של האל, הוא אינו מסכים שההנחה המשנית נובעת ממנה בהכרח, כפי שרעיו הניחו. דהיינו, גם אם חוכמת הבורא וגבורתו הם מוסכמים, אין הכרח ללמוד מזה שהבורא משתמש בכוחו ובגבורתו באופן חיובי בלבד. עלולים להיות גם היבטים שליליים לכוחו ולגבורתו של הבורא.

כשם שהרעים משלבים לעתים בנאומיהם קטעי הלל לאל במטרה להצדיק את מעשיו ולהביא ראיות לתורת הגמול המסורתית, כך גם איוב משתמש לעתים בסוג ספרותי זה בניסיונותיו לסתור את דברי חבריו. פסוקים יג-כה שבפרקנו מהווים דוגמא אופיינית לאחד משירי ההלל שנאמרים מפי איוב. השוואה בין שיר זה ובין שירי הלל אחרים שבספר מלמדת על התפתחות והקצנה בדברי איוב.

לשיר שלפנינו מבנה ברור ומחושב. הוא נחלק לשלושה בתים – שני בתים בני שלושה פסוקים כל אחד¹³ וביניהם בית אחד בן שישה פסוקים. לכל אחד משלושת הבתים פתיחה כללית בת פסוק אחד, החוזרת על הרעיון שהכוח והחכמה העליונים הם בידו ה':

1 – עָמוּ חֲכָמָה וגְבוּרָה לוֹ עֵצָה וְתִבְּנוּה (יג).

2 – עָמוּ עֹז וְתוֹשִׁיָה לוֹ שִׁגְגַּם וּמִשְׁגָּה (טז).

3 – מְגַלָּה עֲמֻקּוֹת מִנִּי חֶשֶׁךְ וַיֵּצֵא לְאוֹר צִלְמוֹת (כב).

בבית הראשון (יג-טז) קובע איוב באופן כללי כי מעשי ההרס של האל בחברה ובטבע הם בלתי הפיכים. בבית השני (טז-כא) הוא אומר כי כל הטעויות והכישלונות של מנהיגי העמים מקורם בפועלו של האל. ובבית השלישי (כב-כה) מדגיש איוב את התמורות ואת המהפכות שהאל מחולל בגורל העמים על ידי בלבול מנהיגיהם.

השיר שלפנינו כולו מוקדש אפוא לתיאור כוחו וחכמתו של אלוהים, המתגלים בעיקר בפעולותיו בעולם בני האדם, והוא מקביל לשיר ההלל ששילב איוב בנאומו הקודם (ט, ה-י), שיר המוקדש לתיאור כוחו וחכמתו של האל המתגלים בפעולותיו בטבע. עיון משווה בשירים מראה החמרה במצב רוחו של איוב ובהערכתו את דרכי ההשגחה האלוהית: בעוד שבשיר הקודם הוא מייחס לאלוהים מעשים של חסד ומעשים של הרס גם יחד, הרי שבשיר שלפנינו הוא מונה רק פעולות של הרס וסיכול מצד האל, בעיקר

12. בביאורים לספר איוב, פירש פירוש שלישי, שהדברים מוסבים כלפי הבורא עצמו – אם אומרים שככל שהאדם יזקין כן ירבה חוכמה, על אחת כמה וכמה הבורא, שהוא עתיק יומין, שאיתו החוכמה והגבורה.

13. הבית השלישי (האחרון) הוא של ארבעה פסוקים.

איוב מרגיש שייך לקבוצה מובחרת זאת. כשם שהאנשים הגדולים הללו אינם יכולים לפעול באופן עצמאי שמביע את רצונם החופשי ואת מהותם, אלא הם מושפעים בעל כורחם על ידי הבורא החזק מהם, שגורם להם לבצע מעשים בלתי ראויים שהם אינם מעוניינים לבצע, אלא נכפו עליהם, כך גם איוב מרגיש שהוא אינו יכול לחיות חיים עצמאיים המביעים את רצונו החופשי ואת מהותו, אלא הוא נאלץ בעל כורחו, על ידי הבורא החזק ממנו, להתייחס עם גמול בלתי ראוי שכמובן לא היה רוצה לקבל ושלא מגיע לו, שנכפה עליו. אין זו השוואה מוחלטת, כיוון שאליבא דאיוב הכפייה האלוהית על המנהיגים הללו באה לידי ביטוי במעשיהם, ואילו אצל איוב הכפייה האלוהית באה לידי ביטוי בגמול בלתי ראוי, אך בכל זאת יש כאן בסיס להשוואה.

בניגוד לעולם הטבע, שבו איוב הביא דוגמה אחת בלבד – המים – הרי בקשר להשפעת הבורא על בני האדם איוב הביא דוגמאות רבות מאוד, כמעט רבות מדי, מפני שהשפעת הבורא על בני האדם היא לב הוויכוח. ההשוואה בין הבריאה לגמול היא חשובה אבל היא משמשת כמשל וכהשוואה בלבד. לעומת זאת, הדיון על מעשי בני האדם הוא עיקר הדיון. לכן איוב מביא דוגמאות רבות כדי להוכיח את העיקרון שהוא רוצה להדגיש – הבורא אָמנם בעל כוח וגבורה וחוכמה, אך אין זה אומר שהנהגתו חיובית בלבד. בני האדם בכלל והמנהיגים הראויים והחשובים בפרט נאלצים לעיתים לנהוג באופן בלתי ראוי עקב השפעת הבורא.

זה האופן שאיוב בחר כדי לשבור את ההוכחה הלוגית של חבריו שהסיקו מחוכמת הבורא מסקנות הכרחיות על הנהגת העולם ועל הגמול הראוי. הנה כי כן הוכיח איוב, לשיטתו, שעל אף חוכמת הבורא וכוחו האינסופיים, ייתכן גם ייתכן שהנהגת הבורא אינה ראויה. ממילא ייתכן שגם הגמול וההנהגה הפרטית של הבורא כלפי איוב אינם ראויים¹⁶.

(כב) **מַגְלָה עֲמָקוֹת מִנִּי חֶשֶׁךְ וַיֵּצֵא לְאוֹר עֲלָמוֹת:**

(גכ) **מִשְׁגֵּי לְגוֹיִם וַיֵּאבְדֵם שֹׁטֹחַ לְגוֹיִם וַיִּנָּחֶם:**

(כד) **מִסִּיר לֵב רָאשֵׁי עַם הָאָרֶץ וַיִּתְּעֵם בְּתַהוֹ לֹא דָרֶךְ:**

(כה) **יִמְשְׁשׁוּ חֶשֶׁךְ וְלֹא אוֹר וַיִּתְּעֵם כְּשֹׁכֵר:**

בהמשך לטענתו על שלילת הבחירה החופשית על ידי הבורא, או לפחות על השפעה חזקה של הבורא עליה, איוב מוסיף וטוען שהבורא מעצים את האדם אך גורם לכוחות הללו להיות שליליים. טענה זאת קשורה כמובן לטענותיו הקודמות שהבורא משפיע על דרכי בני האדם, אך יש בה חידוש בכך שלפי דעת איוב הכוח האלוהי והחוכמה שניתנים לאדם הופכים לרעה, "חֲכָמִים הָמָּה לְהָרַע" (ירמיהו ד, כב). איוב מטיל את האחריות לכך על הבורא, שהוא הגורם לירידה המוסרית של בני האדם ולמעשיהם הרעים. כך **מַגְלָה עֲמָקוֹת מִנִּי חֶשֶׁךְ** שהיא פעולה חיובית של הבנת דברים עמוקים שהיו נסתרים, בחושך, גורמת לכך **שׁוֹיֵצֵא לְאוֹר עֲלָמוֹת** – דברים רעים שמסומלים בצלמוֹת יוצאים לאור, פועלים ומקלקלים.

16. בקטע האחרון התרכזנו בעיקר בתוכן הרעיוני הכללי ונראה שאין צורך לפרט את פירושו הפסוקים שהוא פשוט. חצי הפסוק האחרון מורכב יותר – "וּמִזִּיחַ אֲפִיקִים רָפָה": "וחגור החזקים מרפה ומפתח חגורם להתיש כוחם" – רש"י.

מסוגל להבין את הנהגת האלוה בעולמו. כיוון שהאדם נוכח שהבריאה מתנהלת כראוי עליו לקבל את כלל מעשי האלוה כראויים וצודקים ואת הנהגת האלוה בעולם כמושלמת, למרות שהאדם לא מסוגל להבינה.

הדוגמאות להרס העולם בכלל והיובש והשיטפונות שמחריבים את העולם בפרט, שוברות את רצף ההנחות והמסקנות. זו דוגמה ניצחת, לכאורה, לכך שהעולם לא מתנהל תמיד באופן הראוי על ידי הבורא. המים המבורכים, המצמיחים והמחיים הופכים בידי של הבורא להורסים ומחריבים, גם במניעתם וגם בנתינתם. אם כך הדבר בהנהגת הטבע, שהנהגת העולם הטבעית אינה ראויה, מדוע לא ייתכן שכך הדבר מתבצע גם בהנהגת הגמול?

(טז) **עָמּוּ עַז וְתוֹשִׁיָּה לוֹ שִׁגְגַּ וּמִשְׁגָּה:**

(יז) **מוֹלִיךְ יוֹעֲצִים שׁוֹלֵל וְשֹׁפֵטִים יְהוֹלֵל:**

(יח) **מוֹסֵר מַלְכִּים פֶּתַח וַיֹּאסֵר אֲזוֹר בְּמַתְנֵיהֶם:**

(יט) **מוֹלִיךְ כְּהֵנִים שׁוֹלֵל וְאַתְנִים יִסְלֶף:**

(כ) **מִסִּיר שֹׁפָה לְנֶאֱמָנִים וְטֵעַם זִקְנִים יָקַח:**

(כא) **שׁוֹפֵךְ בּוֹז עַל נְדִיבִים וּמְזִיחַ אֲפִיקִים רָפָה:**

לאחר הדוגמה מהנהגת הבורא בעולם הטבע מביא איוב דוגמאות מעולם בני האדם. לכאורה, הבחירה החופשית מאפשרת לאדם חופש פעולה מלא. אך עם זאת מקובל שהבורא משפיע על בני האדם בקבלת החלטותיהם, והדוגמאות לכך ידועות ומפורסמות¹⁵. איוב בוחר להשתמש ברשימה ארוכה של אנשי מעלה – **יוֹעֲצִים, שֹׁפֵטִים, מַלְכִּים, כְּהֵנִים, אַתְנִים, נֶאֱמָנִים, זִקְנִים, נְדִיבִים**, שלכאורה נשללה מהם הבחירה החופשית עקב התערבות הבורא, ולכן הם נוהגים באופן בלתי ראוי.

דוגמה זו אף קשה מקודמתה, מפני שבניגוד לעולם הטבע שאמור להיות מנוהל על ידי הבורא, האדם נתפש כריבון על עצמו, הוא מצווה לנהוג באופן ראוי והוא גם נושא באחריות ונשפט על מעשיו. התערבות אלוהית במעשי האדם שומטת את הקרקע מתחת להצדקת הגמול האלוהי על מעשי האדם, מפני שמתברר שלא האדם מחליט על מעשיו אלא הוא מושפע מגורם חיצוני בקבלת ההחלטות שלו. אם כן, כיצד אפשר לדון את האדם ולגמול לו על מעשיו אם לא החליט עליהם בעצמו?

15. לא רק הדוגמאות יוצאות הדופן של פרעה וסיוחון, כפי שהן מובאות ברמב"ם (הלכות תשובה, פרק ו, ג), אלא גם התייחסויות במדרש, כגון "אמר ר' יוחנן: בקש (יהודה) לעבור וזימן לו הקדוש ברוך הוא מלאך שהוא ממונה על התאוה. אמר לו: יהודה! היכן אתה הולך? מהיכן מלכים עומדים? מהיכן גדולים עומדים? וַיֵּט אֵלָיו אֶל הַדָּרֶךְ, בעל כורחו שלא בטובתו" (בראשית רבה (וילנא), פרשת וישב, פרשה פה), וכן ביטויים תלמודיים, כגון "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, שנאמר: 'מִהָּ מַצְעֲדִי גָבַר כּוֹנֵנוּ' (תהלים לז, כג), וְאַדָּם מִהָּ יֵבִין דָּרְכוֹ" (משלי כ, כד, חולין ז, ב), "המתייחסים לכל אדם בכל זמן, וכאלה רבים.

הרמב"ם משתמש בפסוק "כֹּל אֲשֶׁר חָפֵץ ה' עֲשֶׂה בְּשִׁמְיָם וּבְאָרֶץ" (תהלים קלה, ו) כפסוק שמסמל את השפעת הבורא על מעשי האדם, בהתייחסו לשאלות על הבחירה החופשית, אך הוא שולל מכל וכל את ההשקפה המתוארת כאן בדברי איוב. ראה הלכות תשובה, פרק ה.

כך משגי'א לגוים – וַיֵּאבְדוּם; שְׁטַח לגוים, פורש להם רשת ומצודה, וַיִּנָּחֵם – ולוכד אותם. כביכול כל הטובה מיועדת כדי לתפושם בכף¹⁷.
 כך גם מסיר לב ראשי עם הארץ ויתעם בָּתָהּוּ לֹא דָרָךְ: יִמְשֻׁשׁוּ חֶשֶׁךְ וְלֹא אֹרֶךְ וַיִּתְּעַם כְּשֹׁכֹר – איוב מאשים את הבורא בטעויות האנושיות. לדבריו הבורא הוא המתעה את האדם וגורם לו לנהוג בדרכי תהו, כשיכור¹⁸.

■ פרק יג

איוב אינו נופל בחוכמתו מהרעים

- (א) הֵן כָּל רְאֵתָהּ עֵינֵי שְׁמַעָה אֲזִנִּי וְתָבֵן לָהּ:
 (ב) כְּדַעְתְּכֶם יְדַעְתִּי גַם אֲנִי לֹא נָפַל אֲנֹכִי מִכֶּם:

איוב טוען שאינו נופל בחוכמתו מהרעים. טענה זאת נאמרה כבר על ידי איוב בתחילת מענהו הנוכחי, "גם לי לִבִּי כְמוֹכֶם לֹא נָפַל אֲנֹכִי מִכֶּם" (לעיל יב, ג). אלא ששם לאחר פתיח זה איוב התלונן שרעיו שוחקים על משבתו עקב היותו מסכן וחלש, ואילו כאן איוב עובר להתקפה חריפה על רעיו שאותם הוא מאשים בצביעות.
 כנגד אליפז שהסתמך על מה שראו עיניו ב"חֲזִינֹת לִילָה" אומר איוב הֵן כָּל רְאֵתָהּ עֵינִי. כנגד בלדד שיעץ לשאול ולהאזין "לְדֹר רִישׁוֹן" אומר איוב שְׁמַעָה אֲזִנִּי. כנגד צופר שדיבר על לימוד וידיעת "תַּעֲלָמוֹת חֶכְמָה" אומר איוב כְּדַעְתְּכֶם יְדַעְתִּי גַם אֲנִי (א' ארזי, איוב, עמ' 63).

צביעות הרעים לעומת יושרו של איוב

- (ג) אִוְלָם אֲנִי אֶל שְׂדֵי אֲדָבָר וְהִזְכָּח אֶל אֵל אֲחַפְּקִי:

אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר "בְּדָבָר הָאִישׁ אֲדֹנִי הָאָרֶץ אֲתָנוּ קִשּׁוֹת" (בראשית מב, ל).

רש"י, במדבר יב, א

דיבור ותוכחה הם לשונות קשים. איוב אינו מעוניין להמשיך להתווכח עם רעיו אלא פונה ישירות לבורא בדיבור קשה ובדברי תוכחה. במעבר הזה איוב מעמיד את עצמו בצורה בוטה מול רעיו – אִוְלָם אֲנִי, לעומת – וְאִוְלָם אַתֶּם. דובר האמת מול טופלי השקר.

- (ד) וְאִוְלָם אַתֶּם טָפְלֵי שֶׁקֶר רַפְּאֵי אֵלִל כָּלֶכֶם:

17. על פי התרגום לאיוב "משטח מצודתא", לפי הפרשנות הזאת המילה 'משגי'א' עולה על שני חלקי הפסוק. לפי הפירוש הראשון ברמב"ן "שְׁטַח לגוים – אותם על פני כל הארץ להרבות אותם", תחילת הביטוי יש לה משמעות חיובית.

18. התייחסות הרמב"ם לטענה זאת הובאה לעיל, בפרק העיון – 'האם נוח לו לאדם שנברא או נוח לו שלא נברא?', עמ' 110.

איוב מאשים את רעיו בצביעות. הוא איבד את האמון בהם מפני שהם טופלי שקר. טפילה היא טיוח, מריחה חיצונית הבאה לחפות על פגמים, ולפי זה טָפְלֵי שֶׁקֶר הם הבנאים הרמאים שטחים את הקירות בטיח מזויף שאינו נקלט בקיר ולכן הבניין מתמוטט¹⁹. איוב מאשים את רעיו שהם מעדיפים לטייח את האמת ב'מריחה' חיצונית של דברי שקר שאין בהם ממש ומשתמשים במליצות כדי לחפות על הפגמים שיש בטענותיהם.

אבל מכס אין לי תועלת כי אתם מחברים יחד דברי שקר כי תאספו אלי עוון רב אשר לא כן הוא, ובהיות כן אתם כולכם רופאי הבל, רוצה לומר מה שתנחמו אותי לומר שכאשוב לה' ישגה אחריתי – הלא הבל הוא, כי אין בי עוון לשוב אליו.

מצודות

אָלֵל – כל אליל שבמקרא הוא לשון כוח²⁰. איוב מאשים את רעיו שהם מצדיקים את הבורא מפני שהוא בעל הכוח, על אף שהצדק עם איוב. כלומר, הם מתיימרים לרפא את איוב מייסוריו על ידי מתן עצות והדרכות שישוב ויתקן את דרכיו, אך למעשה הם מכתיבים את דבריהם על פי נטיית לבם אחר החזק ולא אחר הצודק. בגלל שאיוב חלש, מוכה ומסכן, הם מעדיפים ליישר קו עם הבורא החזק, בעל הכוחות כולם²¹. ויש שפירשו שָׁלָל נרדף לשקר, כמו "וְאֵלִיל וְתַרְמִית לָבָם" (ירמיהו יד, יד).

- (ה) מִי יִתֵּן הַחֲרֹשׁ תַּחְרִישׁוֹן וְתִהְיֶי לָכֶם לְחֻכְמָה:

טענת איוב כלפי הרעים כפולה – הם גם טופלי שקר וגם דבריהם אינם דברי חוכמה. מוטב היה לו היו שותקים ומחרישים, בבחינת 'יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטיפשים'²².

אחרי שכל תשובתכם היא ששכל האדם אי אפשר שישגי את הדברים האלה, ובזה היה טוב שתחרישו כדרך "גַּם אֵוִיל מִחֲרִישׁ חֶכֶם יִחְשֹׁב", וזה היה נחשב להם לחכמה, כי האומר: 'איני יודע' חכמתו הוא שיחריש, ולא יתווכח.

מלבי"ם

- (ו) שְׁמַעוּ נָא תוֹכַחְתִּי וְרַבּוֹת שְׁפָתַי הַקְּשִׁיבוּ:

19. ראה יחזקאל יג, י-טו: "... והוא בנה חֲזִיץ והנם טחים אותו תפל: אָמַר אֵל טְחִי תַּפֵּל וְיָפַל, הִנֵּה גֶשֶׁם שׁוֹטֵף וְאֲתָנָה אֲבִנִי אֶלְגָּבִישׁ תַּפְלָנָה וְרוּחַ סַעֲרוֹת תִּבְקַע: וְהִנֵּה נָפַל הַקִּיר, הֲלוֹא יֵאָמֵר אֲלֵיכֶם אִיֶּה הַטִּיחַ אֲשֶׁר טָחְתֶּם: ... וְהִרְסִיתִי אֶת הַקִּיר אֲשֶׁר טָחְתֶּם תַּפֵּל וְהִגַּעְתִּיהוּ אֶל הָאָרֶץ וְנָגְלָה יִסְדּוֹ...".

בדעת מקרא הוסיף שלשון 'טפל' נאמר גם בתרופה שמורחים על המכה, כמו שמופיע בשבת פ, ב: "טפלה אבר אבר". אם כן, הטופל שקר הוא המורח תרופת שווא, ובזה התקבולת ל'רופא' שלמה.

20. רש"י. כמו "יש לאֵל יָדִי", בראשית לא, כט, וכמו "אֵילוֹתַי לְעֹזְרָתִי חוֹשֶׁה", תהלים כב, כ.

21. התייחסות לנושא זה הובאה על הפסוק מקהלת 'חֻכְמַת הַמֶּסֶכֶן בְּזוּיָה', לעיל, עמ' 152, וראה גם עמ' 213.

22. פסחים צט, א: "יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטיפשים, שנאמר 'אֵוִיל מִחֲרִישׁ חֶכֶם יִחְשֹׁב', משלי יז, כח".

ומצמצמים אותו לממד אנושי של פנקסנות ירודה שכל אדם יכול להבינה. נמצא שהם גם חוטאים בדיבורם וגם לא מצליחים להועיל בו.

דברי איוב אם לא תריבון מזכירים את דברי יואש אבי גדעון אל אנשי עפרה: "האתם תריבון לבעל"? (שופטים ו, לא). דברי יואש נאמרו בלעג על הבעל. לעומת זאת, איוב כאן מכיר את בוראו האוסר ומתעב עוול ושקר ומשוא פנים בדין, "תועבת ה' אלהיך ... כל עשה עול" (דברים כה, טז), "תועבת ה' שפתי שקר" (משלי יב, כב, ובמקומות נוספים שם). נשיאת הפנים במשפט של רעי איוב כלפי הבורא עומדת בסתירה לציוויו של הבורא עצמו שכלפיו הם מחניפים. אין לך עלבון גדול יותר מאשר ללחום את מלחמתו של אלוהי האמת בדרכי שקר (א' ארזי, איוב, עמ' 65).

(ט) הַטוֹב כִּי יַחְקֹר אֶתְכֶם אִם כָּהֵתֵל בְּאֲנוּשׁ תִּהְתָּלוּ בּוֹ:

דברי היתול הם דיבור של אחד בפה ואחד בלב, דיבור של שקר ושל רמייה, "רק אל יסף פרעה היתל לבלתי שלח את העם" (שמות ח, כה), "הנה היתלת בי ותדבר אלי קזבים" (שופטים טז, י), "ואיש ברעהו יהתלו ואמת לא ידברו למדו לשונם דבר שקר" (ירמיהו ט, ד). היתול משמעותו גם דברי לעג וליצנות: "ויהתל בהם אליהו ויאמר קראו בקול גדול כי אלהים הוא פי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא ויקץ" (מלכים א' יח, כז. על פי ביאורים לספר איוב).

"אם כהתל באנוש תהתלו בו" – לומר לכבודך עשינו ולמדנו עליך זכות בשקר?

רמב"ן

איוב טוען שלא זו בלבד שהתנהגות הרעים כלפיו, התנהגות שנועדה לחפות על מעשי האל ולהעניק צידוק לייסורים של איוב, לא תעניק להם יתרון בפני האל, אלא שהתנהגות כזאת של עוולה ורמייה תגרום לכך שהאל עצמו יעניש אותם. האל אינו סובל עוולה, רמייה ומשוא פנים, גם אם מטרתם כביכול לכבדו. אי אפשר להתל באל ולהעמיד פנים כלפיו, כפי שנוהגים בבני אנוש.

(י) הוֹכַח יוֹכִיחַ אֶתְכֶם אִם בִּסְתֵר פָּנִים תִּשְׁאוּן:

כיוון שהאל עצמו יודע שאיוב צדיק ולא מגיעים לו ייסורים הוא יוכיח את הרעים על משוא הפנים שנהגו בהצדקת מעשיו שלו כנגד איוב. תוכחה זו תהיה חמורה ולכן היא מוכפלת – "הוכח יוכיח". האל יוכיח אתכם גם אם נשיאת הפנים שלכם מוסתרת וכביכול בלתי נראית.

"בסתר" – במסתרי הלב טמון השקר, ואילו בפיכם – "פנים", פני האלקים, "תשאון" – תדברו דברי מרמה.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

ויש שביארו שהבושה מתוכחת הבורא תהיה כה רבה עד שתסתירו פניכם מחמת הבושה, לא רק בפומבי אלא אפילו בהיותכם בסתר (דעת מקרא).

איוב מתריס כלפי רעיו שהם צריכים להקשיב לדבריו במקום להשמיע לו דברי מוסר, והוא אף מוסיף על כך דברי תוכחה לרעיו.

"שמעו נא תוכחתי" – שהוא גוף הויכוח, וגם "הקשיבו רבות שפתי" – מה שאריב עמכם על כבודי אשר חללתם.

מלבי"ם

הפעם הטיל איוב על רעיו האשמה כבדה, יתר על האשמתו אותם במענהו השני ("אחי בגדו כמו נחל ... תראו חתת ותיראו", לעיל ו, טו-כא). אם שם האשימם שאינם נאמנים לו לאיוב, כאן הוא מאשים אותם כי הם משקרים באל, כאנשים הבזים לרעיהם בליבם ובפיהם יספרו בשבחיו. הלוא עליהם ליראה מפני זעם ה' כי יפקד עליהם עונם זה. אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

איוב כבר האשים את רעיו קודם לכן: "ואולם אתם טפלי שקר", אך כאן הוא מחריף את דבריו ואומר שהם נושאים פנים לבורא.

(יא) הֲלֹאֵל תִּדְבְּרוּ עוֹלָה וְלֹא תִדְבְּרוּ רְמִיָּה:

(יב) הִפְנִינוּ תִּשְׁאוּן אִם לֹאֵל תִּרְיִבּוּן:

נשיאת פנים היא הטית משפט לטובת אחד הצדדים למרות שאינו צודק בריבו, מתוך חשש מפניו בגלל כוחו, או מפאת כבודו, או מתוך חמלה עליו. התורה מזהירה שלא לשאת פנים במשפט: "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמינתך" (ויקרא יט, טו). עבירה כזאת נחשבת לחטא חמור הן במישור הראשוני, המובן מאליו, בין אדם לחברו, והן במישור הגבוה, העקרוני והאלוהי של בין אדם למקום:

ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט: ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלהינו עולה ומשא פנים ומקח שחך. דברי הימים ב' יט, ו-23

איסור נשיאת פנים במשפט גם בממד שבין אדם למקום בנוסף לממד הראשוני שבין אדם לחברו מעניק משמעות חמורה במיוחד בהקשר של תוכחת איוב לרעיו. הלא בדינו של איוב הבורא הוא גם השופט וגם בעל הדין, שכלפיו איוב טוען! הממד הכפול שיש כאן לבורא מכפיל גם את איסור נשיאת הפנים של רעי איוב כלפי הבורא, הן מצד היותו בעל דין והן מצד היותו שופט בדין.

הפניו תשאון – הטענה של איוב כלפי רעיו אינה רק על השקר שלהם בנשיאת הפנים לאלוה, אלא גם בכך שבדבריהם הם אינם מנשאים את האל. להיפך, הם מקטינים את האל

(יא) הֲלֹא שְׂאֵתוֹ תִּבְעֵת אֶתְכֶם וּפְחָדוֹ יִפֹּל עֲלֵיכֶם:

שְׂאֵתוֹ הִיא אֵימַת רוּמָמוֹתוֹ שֶׁל הַבוּרָא, בַּהֲקַבְלָה לַפְחָדוֹ.

(יב) זִכְרֹנֵיכֶם מְשָׁלִי אֶפֶר לְגִבִּי חֲמֹר גְּבִיכֶם:

זִכְרֹנֵיכֶם – הדברים שאתם אומרים והטענות שאתם מעלים באוזניי, שהם כביכול דברי חוכמה שנזכרים ונמסרים מהדורות הקודמים – מְשָׁלִי אֶפֶר – אין בהם מאומה, דברים בטלים, עפר ואפר.
לְגִבִּי חֲמֹר גְּבִיכֶם – אפשר לפרש גְּבִיכֶם לשון גופכם שהוא חומר. האדם מורכב, כידוע, מחומר גשמי נמוך ומנשמה אלוהית גבוהה. בדבריהם בדיון הרעים מעמידים את עצמם כמי שבאים מהמקום הרוחני – זִכְרֹנֵיכֶם – הגבוה, האמיתי והישר, אך איוב מתריס ברעיו שהם באים מהמקום החומרי, המשול לאֶפֶר – מקום נמוך, שקרי ונגוע באינטרסים.
ואפשר לפרש גְּבִיכֶם מלשון גיבוב, כעין ערמות עפר, ובהשאלה – גיבובי מילים. במקום טענות מסודרות, הגיוניות ומשמעותיות, הרעים מגבבים מילים וטענות ללא תוכן וללא משמעות.

חז"ל דרשו את הדימויים המוכרים של עפר ואפר ושל חומר, שמזכירים את אברהם אבינו, מחד גיסא, ואת דור המבול, מאידך גיסא:

"זִכְרֹנֵיכֶם מְשָׁלִי אֶפֶר" – אמר רבי תנחום בר חנילאי: אמר להם איוב לחבריו – מה אתם מתעים את הבריות? סבורים שאתם צדיקים כאברהם שמשל עצמו לעפר ואפר? ואין אתם אלא כדור המבול וכאותם שכתוב בהם "וַהֲחִמְרָה הָיָה לָהֶם לְחֲמֹר" (בראשית יא, ג).

העפר והחומר הם חומרי גלם ראשוניים ופשוטים, דומים, מקבילים, אך אפשר להפיק מהם מוצרים מנוגדים לחלוטין. אברהם אבינו בצדקותו ובענוותנותו המשיל עצמו לעפר ואפר, אנשי דור הפלגה השתמשו בחומר כדי להילחם, כביכול, בריבונו של עולם:

דור הפלגה אמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים וליתן לנו את התחתונים. אלא בואו ונעשה לנו מגדל ונעשה עבודת כוכבים בראשו ונתן חרב בידה ותהי נראית כאלו עושה עמו מלחמה.

בראשית רבה (וילנא), פרשת נח, פרשה לח

איוב טוען שרעיו מתחזים לצדיקים הדורשים בכבודו של מקום, אך לאמיתו של דבר הרי הם מבקשים כבוד עצמם, וטופלים רעה על איוב כדי למצוא חן בעיני הבורא לתועלתם, והם חנפים וצבועים. צביעות כזאת עלולה להטעות את המתבונן ולכן יש להיזהר מפניה. כך הזהיר ינאי המלך את אשתו, שלומציון המלכה, לפני מיתתו:

אל תתייראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין, אלא מן הצבועין שדומין לפרושין, שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס²⁴.

סוטה כב, ב

איוב אינו חושש להטיח בפני האל את האמת

(יג) הִחְרִישׁוּ מִמֶּנִּי וְאֶדְבַּרְהָ אֲנִי וְיַעֲבֹר עָלִי מָה:

דרישה זו מרעיו שיפסיקו לגמרי לדבר נגדו היא הקדמה לשיר רב אנפין שישפוך איוב לפני קונו, שיבוא ברוב עניין מפסוק כ שבפרק זה עד סוף פרק יד. בהקדמתו זו נותן איוב שלוש סיבות להמשך ויכוחו עם אלקים, ללא חת:
א. מוות אינו מפחידו, כי אליו הוא מצפה.
ב. גם האל יבוא להעיד על צדקתו, כי הוא אל אמת.
ג. אם ימצא מי שיוכל להוכיח כי הוא לא צדק בריבו, מוכן איוב להפסיק את דבריו עד שתצא נפשו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

איוב דורש מרעיו את זכות הזעקה, ולבל ישתקוהו גם אם יאמר דברים קשים. הוא אינו פוחד ממה שיעבור עליו עקב כך²⁵.

(יד) עַל מָה אֵשָׂא בְּשָׂרִי בְּשֵׁנִי וְנִפְשִׁי אֲשִׁים בְּכַפִּי:

עַל מָה אֵשָׂא בְּשָׂרִי בְּשֵׁנִי – שאנשוך את בשרי בשיני מרוב המכאוב למען יהיה פי סתום ולא יצעק, כדרך הכואב שרוצה להכריח את עצמו לשתוק שנושך אצבעו בשיניו. מלבי"ם

הביטויים "וְאֵשָׂא בְּשֵׁנִי בְּכַפִּי" (שופטים יב, ג; יפתח), "וְיִשָּׂם אֶת נַפְשׁוֹ בְּכַפּוֹ" (שמואל א' יט, ה; דוד), "וְאֵשָׂא בְּשֵׁנִי בְּכַפִּי" (שם, כח, כא; בעלת האוב), מלמדים על מסירות נפש, על מצב שבו אדם מכניס את עצמו לסכנה עקב צורך גדול מאוד.

"וְאֵשָׂא בְּשֵׁנִי בְּכַפִּי" – רצונו לומר, כמו המחזיק דבר מה בכפו הנה בקל ייפול ... כמו כן סכנתי את נפשי.

מצודת דוד, שופטים יב, ג

שני ביטויים אלה הם דוגמה לאדם שמאלץ את עצמו להבליג על מורא מפני הסכנה (ביאורים לספר איוב). איוב כופה על עצמו שלא לפחד, ומוכן למסור את הנפש כדי לומר את דברו.

24. "עושה מעשה זמרי ומבקש שכר כפניקס" הוא ביטוי שמתאר אדם העושה מעשה נקלה אך מתהדר כאילו עשה מעשה נעלה.

25. דברי איוב מזכירים את הביטוי "וְיָהִי מָה", המביע נחישות וחוסר רצון לוותר, ראה שמואל ב' יח, כב-כג (מופיע שם פעמיים).

רבן יוחנן בן זכאי דרש כל ימיו, שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה. בניגוד לדבריו, רבי יהושע בן הורקנוס, תלמיד תלמידו, דרש את הפסוק כמתאר את איוב כמי שעובד מאהבה. המשנה מתארת מחלוקת שאינה מוכרעת ולמעשה אי אפשר להכריעה, כיון שהדרשה החולקת נאמרה לאחר פטירתו של רבן יוחנן בן זכאי, בלא אפשרות לנהל דיון, להוכיח או להתווכח.

הדעות השונות הללו מתייחסות לאחת השאלות העקרוניות והמרכזיות בספר איוב הנוגעות בדמותו של איוב – האם הוא עובד ה' מאהבה, שממשיך להאמין בבורא למרות הניסיונות הקשים והייסורים הבאים עליו, או שהוא עובד ה' מיראה, שאינו עומד בניסיונות ובייסורים הללו. עד כמה איוב מחשיב את עצמו ועד כמה הוא מבטל את עצמו אל מול הבורא.

"אך דרכי אל פניו אוֹכִיחַ" – ייתכן שיש כאן תיקון סופרים, במקום "דרכיו" – שינו וכתבו "דרכי". ולפי זה יתפרש המקרא כך: את התנהגותו איתי, בהכות אותי ללא חטא ביד, אוֹכִיחַ בלי פחד מפניו, כלומר אאשים אותו. ואם אין כאן תיקון סופרים, נאלץ לפרש "דרכי" – את התנהגותי הישרה, שאין בה שום פגם, "אל פניו אוֹכִיחַ" – נגדו ונגדו. אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(טז) **גַּם הוּא לִי לִישׁוּעָה כִּי לֹא לִפְנֵי חֲנָף יָבֹוא:**

"גַּם הוּא לִי לִישׁוּעָה" – וידעתי שלא ישנא זה גם שאטעה, אבל יהיה לישועה מן הייסורין ומן הטעות, "כִּי לֹא לִפְנֵי חֲנָף יָבֹוא" – כי לא יחפוץ באומרים אחת בפה ואחת בלב. רבי עובדיה ספורנו

"גַּם הוּא לִי לִישׁוּעָה" – שבהכרח שעל ידי זה שאברר לפניו האמת על ידי כך יהיה לי לישועה ולא יענישני בעבור זה, כי ה' אינו רוצה שיחניפו אותו בדברי שקר "כִּי לֹא לִפְנֵי חֲנָף יָבֹוא", ולא ירצה שאשתוק ולא אגיד האמת והצדק.

מלבי"ם

איוב טוען שלמרות שרעיו הם כביכול מליצי יושר בעד האלוה ואילו הוא טוען כנגד האלוה, הרי האלוה יעדיף את דבריו הכנים על פני דברי החנופה של הרעים. מלבד זאת, לא זו בלבד שהאלוה לא יעניש את איוב על דבריו אלא הוא אף יבוא לעזרתו. האלוה יושיע את איוב שמדבר ביושר, אפילו אם איוב טועה בדבריו, ולא יסכים לקבל דברי חנופה, אחד בפה ואחד בלב, אפילו הם נאמרים בעד האלוה. כיוון שהאלוה חפץ באומרי האמת והצדק אף על פי שידברו כנגדו.

איוב מדגיש כאן את חשיבות הכוונה של הדוברים אף מעבר לתוכן הדברים.

אדם אינו מושלם. הוא עשוי לומר דברים נכונים, אך הוא עלול גם לטעות. אם אדם אמר את דבריו לאחר שיקול דעת מתוך ישרות והגינות, קשה לבוא אליו בטענות מוסריות אפילו אם טעה בדבריו. אך לעומת זאת, אם אדם אמר את דבריו מתוך חנופה, נחשב הדבר לעוון כיוון שמבחינה מוסרית מדובר בחוסר יושר, ואפילו אם הדברים נכונים.

(טז) **הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֵיחָל אֶךְ דְּרָכִי אֶל פְּנֵי אוֹכִיחַ:**

"הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֵיחָל" – מה צורך לנסותי כל כך, הלוא הוא בוחן לבות בני אדם ומכיר בי שאפילו אם יקטלני – לוֹ אֵיחָל. בשר ודם, שאינו יודע מה בליבו של חברו, הוא בא לנסות את חברו. אבל הקב"ה שהוא חוקר לב ובוחן כליות, מה צורך לו בניסיון זה? רבי יוסף קרא

"הֵן יִקְטְלֵנִי" – רצונו לומר, אל תחשבו שצעקתי יורה שעל אשר אחשב שאבדה תוחלתי, סרה ממני בעבור זה יראת ה', כי לא כן הוא. כי אף אם יקטלני עוד אקווה לו לעדן את נפשי בתענוג הרוחני ומדוע אם כן תסור ממני היראה? וכל דברי לא להתריס נגדו, אך חפצי לברר דרכי לפניו לפלס אותם.

מצודות

על פי הקרי "הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֵיחָל" איוב מצהיר על נאמנות מוחלטת לבורא גם אם הבורא ימיתהו. איוב משתמש בביטוי חריף ביותר, יִקְטְלֵנִי, והוא מתחייב להמשיך ולעבוד את בוראו כאדם העובד את בוראו מאהבה, למרות הייסורים.

לעומת זאת, על פי הכתיב "הֵן יִקְטְלֵנִי לֹא אֵיחָל" המשמעות שונה לחלוטין – גם אם ימיתני לא אחשוש מלדבר מפני שאינני מתיירא. על פי הפרשנות הזאת חסרה ההתייחסות לעבודת ה' במצב של קושי וייסורים, אין בה את ההתמסרות המוחלטת לריבונו של עולם בכל מחיר. איוב מתייחס לעצמו, והוא מתעקש לשאת את דברו, ויהי מה.

הפסוק מכיל בתוכו את הכתיב ואת הקרי גם יחד, כך שלא יכולה להיות הכרעה חד משמעית בהבנת דברי איוב, מפני ששתי המשמעויות הללו קיימות בנפשו של איוב, וכל אחת מהן קשורה ומוטבעת בנפשו בעוצמה רבה. אי אפשר לקבל תשובה שלמה מבלי לראות את הסתירה בין שתי הפרשנויות הללו²⁶. המציאות המורכבת שלפנינו נותנת שתי תשובות סותרות שכל אחת משלימה את רעותה.

נחלקו בדבר חכמי ישראל:

בו ביום דרש רבי יהושע בן הורקנוס: לא עבד איוב את הקדוש ברוך הוא אלא מאהבה, שנאמר: "הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֵיחָל", ועדיין הדבר שקול, לו אני מצפה או אני מצפה? תלמוד לומר: "עַד אֶגְוֶעַ לֹא אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמֶּנִּי" (להלן כו, ה), מלמד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע: מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי! שהיית דורש כל ימך: שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה, שנאמר: "אִישׁ ... תָּם וְיֹשֶׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" (לעיל א, א), והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה.

משנה, סוטה פרק ה, ה (בבלי כז, ב)

26. בילקוט שמעוני (רמז תתצא), שואל הדרשן: "וליחזי להאי קרא אי בלמ"ד אל"ף אי בלמ"ד ווא"ו כתיב? ... אלא לאו, משמע הכי ומשמע הכי".

דברי איוב משתלבים עם מאמרי חז"ל:

"כי לא לפני חנף יבוא" – אמר רב חסדא אמר רבי ירמיה בר אבא: ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה: כת לצים, כת שקרנים, כת חנפים, כת מספרי לשון הרע. כת לצים דכתיב "משך ידו את לצים" (הושע ז, ה), כת שקרנים דכתיב "דבר שקרים לא יכון לנגד עיני" (תהלים קא, ז), כת חנפים דכתיב "כי לא לפני חנף יבוא", כת מספרי לשון הרע דכתיב "כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגרך רע" (תהלים ה, ה).

סנהדרין קג, א

החנופה מאוסה ולכן חז"ל כרכו את החנפים עם כתות נוספות של בעלי תכונות גרועות, שהמשותף לכולן הוא דיבור מאוס, פגום ואסור. חז"ל מאמצים כאן את דברי איוב ומצטטים אותם כשהם מתייחסים לחנפים. החנופה שיסודה בשקר ובספקולציות לא מאפשרת עמידה לפני ה' שחותמו אמת.

לכן הנביאים, המתאמצים לקבל נבואה ולראות פני שכינה, מדקדקים מאוד באמירת האמת כמות שהיא, ונוזהרים מעוון חנופה:

אמר ר' יצחק בן אלעזר יודעין הן הנביאים שאלוהן אמיתי ואינן מחניפין לה²⁷.

תלמוד ירושלמי (וילנא), ברכות פרק ג, ג

אפילו ריבונו של עולם הודה, לכאורה, לדברי איוב: "ויאמר ה' אל אליפז התימני חרה אפי כך ובשני רעיקי כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" (להלן מב, ז). "נכונה" – במשמעות של כנות, דבריתם לא היו כנים, ונבעו מתוך חנופה לאל. איוב אמר דברים קשים ביותר כנגד האל, ואפשר לדון בעצם הדברים ובמשמעותם – לקבל אותם, לבקשם ואף לדחותם. אבל איוב דיבר בכנות את אשר על לבו, לא מתוך יראת עונש ולא כדי להשיג לעצמו דבר. לעומת זאת, ההרשעה המוחלטת של הרעים את איוב לא נבעה מכנות והייתה נגועה באינטרסים. רעי איוב עשו שקר בנפשם ועל כך חרה אפו של ה' בהם²⁸.

הנה כי כן, בהמשך להערות קודמות, זהות, לפנינו דוגמה נוספת לכך שאיוב הכריע בדבריו את הרעים.

כמו כן, בהמשך לתהליך שתואר לעיל, שבו איוב מקצין את דבריו הן נגד הרעים והן כנגד ה', כיוון שאיוב מתאכזב מרעיו, הוא חוזר לקרוא אל ה', כפי שנזכר כאן – גם הוא לי לישועה; ובהמשך (יד, יג-טו) – מי יתן בשאול תצפני תסתירני עד שוב אפך ... תקרא ואנכי אענה למעשה ידיך תכסף.

27. ההקשר הוא צמצום התארים שאמרו הנביאים על ריבונו של עולם באופן שעלול להתפרש כסוג של ביקורת. תכונות האמת נזכרת כאן כתכונה מרכזית, "אלוהן אמיתי". מקור מקביל (יומא סט, ב), הובא במבוא לספר, לעיל עמ' 5.

28. התייחסות נוספת הובאה לעיל, על הפסוק 'למס מרעהו חסד', עמ' 144, ותובא להלן, בפסקה 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב', עמ' 624.

(יז) שִׁמְעוּ שְׁמוֹעַ מִלְּתִי וְאַחֲוֵתִי בְּאֲזִנֵּיכֶם:

(יח) הִנֵּה נָא עֲרֹכְתִי מִשְׁפָּט יִדְעֵתִי כִּי אֲנִי אֶצְדָּק:

(יט) מִי הוּא יָרִיב עִמָּדִי כִּי עָתָה אֲחֲרִישׁ וְאֶגְוֶעַ:

איוב מבקש לשטוח את טענותיו אל מול רעיו ומבקש מהם להקשיב לדבריו למרות הזלזול שהפגין כלפיהם קודם לכן. איוב משוכנע שאם יוזמן למשפט – הצדק יהיה לצדו. איוב מתחייב שאם יימצא מי שיפריך את דבריו, הוא יחריש עד אשר יגווע, ללא מחאה.

שִׁמְעוּ שְׁמוֹעַ מִלְּתִי – השמיעה המתבקשת כאן היא הבנה של הדברים ולא רק שמיעה טכנית. איוב מבקש מרעיו להיות קשובים אליו, להתאמץ ולהבין לליבו²⁹.

אֲחֻתִּי – מקביל אל מלתי, כמו לחוות דעה, וכן להלן (לב, י) בדברי אליהוא – "אֲחֻהָ דְעִי", וכן "וְלִילָה לְלִילָה יִחְוָה דְעַת" (תהלים יט, ג).

חלק שני – טענות איוב כלפי הבורא

איוב מבקש לדעת מהם חטאיו

(כ) אֵךְ שְׁתִּים אֶל תַּעַשׂ עִמָּדִי אִם מִפְּנֵיךְ לֹא אֶסְתֵּר:

(כא) כִּפְךָ מַעְלֵי הָרַחֵק וְאַמְתָּךְ אֶל תִּבְעֵתִנִּי:

(כב) וּקְרָא וְאַנְכִי אֶעֱנֶה אוֹ אֲדַבֵּר וְהִשִּׁיבֵנִי:

איוב חוזר ופונה אל הבורא. כדי לאפשר משפט צדק הוא מבקש שתי בקשות: בקשה אחת היא הסרת הייסורים מעליו – כִּפְךָ מַעְלֵי הָרַחֵק³⁰, והבקשה השנייה היא להפסיק את ביעותי האימה – וְאַמְתָּךְ אֶל תִּבְעֵתִנִּי. על מנת לאפשר לו לטעון את טענותיו מול הבורא – וּקְרָא וְאַנְכִי אֶעֱנֶה אוֹ אֲדַבֵּר וְהִשִּׁיבֵנִי – איוב מוכן לענות לקריאתו של הבורא ומוכן גם לפתוח בדברים כדי שהבורא ישיבהו.

"כִּפְךָ מַעְלֵי הָרַחֵק וְאַמְתָּךְ אֶל תִּבְעֵתִנִּי" – בשתיים לקה איוב, במכת השחין שאוכלת את בשרו, ובאימה ההורסת את נפשו (כאמור לעיל ז, ה) – "לִבְשׁ בְּשָׂרִי רֻמָּה וְגוֹשׁ עֲפָר", ושם יד – "וְחִתְתִּנִּי בְּחִלְמוֹת וּמַחֲזִינוֹת תִּבְעֵתִנִּי". דרישה זו שיסיר מעליו את שתי הרעות כבר השמיע איוב במענהו לבלדד (ט, לד) – "יָסַר מַעְלֵי שִׁבְטוֹ וְאַמְתּוֹ אֶל תִּבְעֵתִנִּי", אלא שם ידבר אל האלקים בגוף נסתר ואילו כאן בנוכח.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(ג) כִּמָּה לִי עֲוֹנוֹת וְחַטָּאוֹת פֶּשְׁעֵי וְחַטָּאוֹתִי הִדְּעֵנִי:

(ד) לִמָּה פָּנִיךְ תִּסְתִּיר וְתַחֲשִׁבֵנִי לְאוֹיֵב לָךְ:

29. דוגמאות לשמיעה שהיא הבנה: "וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שָׁמַעַי יוֹסֵף" (בראשית מב, כג) – מבין את דבריהם: "לִמְעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִלְמְדוּ" במצוות הקהל (דברים לא, יב).

30. אמנם ספורנו פירש שהדברים מוסבים על עצם המשפט "שלא תענישני על דברי, גם שיהיו בלתי נאותים", וכעין זה כתב גם במצודות.

עתה מרצה איוב את טענותיו והוא מבקש מהבורא להודיעו מהם העוונות, החטאות והפשעים שהוא נכשל בהם ושבגנים הוא מתייסר כל כך. כיוון שאיוב משוכנע בחפותו הוא פותח את דבריו בלשון רבים שמביעה תמיחה – **כִּמָּה לִי עֲוֹנוֹת וְחַטָּאוֹת?! ומסיים אותם בלשון יחיד – פִּשְׁעֵי וְחַטָּאתֵי הִדִּיעֵנִי** – אפילו פשע וחטא אחד.

הסתרת פנים מצד הבורא יכולה להתפרש כהפקרה שהבורא הפקיר את איוב לכל צרה, כמו "וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מִהֶם וְהִיָּה לְאֶכְל וּמִצָּאָהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת: וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי בְּיוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה" (דברים לא, יז-יח. על פי ביאורים לספר איוב).

איוב מרגיש הסתר פנים קיצוני עד כדי הפיכתו לאיוב בעיני הבורא. ההקשר הלשוני איוב-איוב בולט וגלוי לעין וכבר חז"ל עמדו על הקשר זה³¹.

העיסוק בדברים גדולים ועצומים עלול להקהות את הצורך להתייחס לפרטים. טעות כגון זו עלולה לגרום לא רק היעדר התייחסות נאותה אלא אף רעה רבה, כפי שאיוב מתאר בחילוף בין 'איוב' לבין 'אויב'. חז"ל שמו בפיו של איוב את הטענה שמא ריבונו של עולם, שעוסק בהנהגות הקוסמיות העצומות של העולם, לא שם ליבו לפכים קטנים כגון הנהגת היחיד בעולם³², ומתוך כך צמחה הרעה הגדולה שבאה על איוב.

כנגד שיטה זאת דרשו חז"ל את פסוקי מענה ה' לאיוב כמלמדים על התייחסות ה' לכל המציאות בעולם, עד לפרטי הפרטים³³.

(כה) **הָעֵלָה נִדְף תַּעְרוֹץ וְאֵת קֶשׁ יִבֵּשׁ תִּרְדֹּף:**

עלה נידף וקש יבש מסמלים בליה של הצומח. לאחר שנפרדו העלה והקש ממקור חיותם הם נפוצים לכל עבר מאליהם, מבלי שמישהו ירדוף אחריהם. איוב מוכה, חבול ומסכן, ולמה זה יוסיף האלוהים להכותו ולרדפו לאחר שתשו כוחותיו?! (ביאורים לספר איוב).

"הָעֵלָה נִדְף תַּעְרוֹץ" – כי יתלונן לאמור אני עלה נדף וקש יבש, ולמה תכתוב עלי חטאות נעורי שעשיתי?! די לי במיתתי שאני מעותד לה בקוצר ימים ושביעות רוגז. וישוב לתלונתו שאמר שאפילו יחטא האדם אינו ראוי להענישו, כאשר אין צדקו מציל אותו מן המוות. רמב"ן

"הָעֵלָה נִדְף תַּעְרוֹץ" – היכשר או הייתכן לפניך דבר זה שתערוץ את האדם שהוא עלוב כל כך, שאפילו כשהוא בטובה, אותן ימים מועטין שהוא חי בהם, אינו דומה אלא לעלה נדף בפני רוח ולקש יבש שיהדפנו סופה. לא תאמר כקש הלח שלחלוחיתו מכביד עליו ולא יניפנו הרוח מפני כובדו כל כך מהרה, אלא לקש היבש הקל שתשאנו רוח ויפיצנו סערה, לאותו קש הוא דומה, ואתה רודף אותו?! ...

31. הגמרא העוסקת בכך צוטטה לעיל, עמ' 182.

32. טענה כזאת עשויה להזכיר את השיטה הפילוסופית המוכרת של אריסטו, שלפיה הבורא עוסק אך ורק בעולמות הגדולים, בחוקי הפיזיקה הקבועים, ואין לו שום התייחסות לאדם הפרטי. ממילא לפי שיטה פילוסופית כזאת אין מקום לגמול נאות לפרט.

33. עיקר המענה לטענה זו הובא בפסקה 'אֲשֶׁר בִּשְׁעָרָה יִשׁוּפְנִי וְהָרְבָּה פִּצְעֵי חַסֵּם', לעיל, מעמ' 179.

"וְתוֹרִישֵׁנִי עֲוֹנוֹת נְעוּרֵי" – אפילו בדין של מטה אין אתה דן אותי. בית דין של מטה אין עושין דין עד שיהא האדם בן עשרים שנה, דכתיב: "אִם יֵרָאָה אִישׁ בְּאַנְשֵׁים הָאֵלֶּה; הָעֲלִים מִמֶּצְרִים, מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמֵעֵלָה" (צירוף הפסוקים בדברים א, לה ובמדבר לב, יא), ואתה מעניש אותי בעוונות שעשיתי מנעוריי!?

רבי יוסף קרא

(כו) **כִּי תִכְתֹּב עָלַי מַרְרוֹת וְתוֹרִישֵׁנִי עֲוֹנוֹת נְעוּרֵי:**

מַרְרוֹת – אפשר מלשון מרירות, דהיינו שהבורא כותב עליו ייסורים, ואפשר מלשון "מרי", דהיינו חטאים (רמב"ן), במקביל לעוונות נְעוּרֵי.

"כִּי תִכְתֹּב" – כל המרי והמרד הנמצא בי תכתוב עלי בספרך למען לא יישבח, ואף העוונות שעשיתי בנעורי עוד לא הייתי שלם בשכלי, הנה אתה מוריש אותם לי לקבל הגמול גם עליהם.

מצודות

וְתוֹרִישֵׁנִי עֲוֹנוֹת נְעוּרֵי – את עוונות נעורי אתה נותן לי כירושה, הבאה לאדם שלא מדעתו ואף שלא לרצונו, ומעניש אותי עליהם אף על פי שנעשו מסתמא בטרם עמדתי על דעתי, ואין סברה לומר שיהיה אדם חייב עליהם (דעת מקרא. עולם התנ"ך). או בדרך לגלוג, כאומר – זו הירושה שקבלתי מעמך (ביאורים לספר איוב).

(כז) **וְתִשֵּׁם בְּסֵד רַגְלִי וְתִשְׁמֹר כָּל אֲרָחוֹתַי עַל שְׂרָשֵׁי רַגְלִי תִתְחַקֶּה:**

"וְתִשֵּׁם בְּסֵד רַגְלִי" – עם כי שמת רגלי בכבלי עצים סגורים והוספת עוד לשמור כל ארחותי לבלתי אברח, והלוא רגלי סגורים ואיך אוכל לברוח?! ועוד תוסיף להכאיב אותי כי תחקוק נקבי עצי הסד מצומצמים לפי מידת שרשי רגליהם עצמות הרגל והמה דוחקים בשר הרגל ומצערים ביותר, ורוצה לומר הנה תייסר אותי במכאוב על מכאוב אשר לא אוכל לשאת.

מצודות

ויש שביארו בְּסֵד כמו "וְשָׂדֶת אֲתֶם בְּשִׂיד" (דברים כז, ב. רמב"ן ואבן עזרא), כדי שייראו כל אורחותי. ויש שביארו עַל שְׂרָשֵׁי רַגְלִי תִתְחַקֶּה – מתחקה על פסיעותי, עוקב אחרי (רש"י), במקביל ל-וְתִשְׁמֹר כָּל אֲרָחוֹתַי.

האדם קל ערך מול האלוה

מכאן ועד סוף המענה מדבר איוב על אפסות האדם בכלל בחייו ובמותו ולא על עצמו, מלבד בפסוק ג. חלוקת הפרקים אינה מתאימה לחלוקה הפנימית של נאום איוב.

ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה וְהָבֵס עָמָל וְאָנֹן כִּי גֵז חִישׁ וְנִעְפָּה: ...

שׁוּבָה ה' עַד מָתִי וְהִנָּחֵם עַל עֲבָדֶיךָ (תהלים צ, ה-י, ג).

אך משה אינו מבקש מן הקב"ה לוותר לאדם על חטאו בגלל חידלונו וקוצר ימיו. משה מבקש מן הקב"ה שיוורה לאדם דרך תשובה ותיקון, ולא ימתין עד שהאדם ייוזם בעצמו את דרך תשובתו לה'. ימיו של האדם לפי משה, אכן קצרים כחציר וכצין, וזוהי סיבה שהוא עלול לא להספיק לשוב מה' על חטאו. משה מבקש אפוא שה' ישוב על עבדיו וינחם ('שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך' – שמות לב, יב), ויורה לאדם את הדרך לשוב אליו.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 131–132³⁶

(ג) אף על זה פקחת עינך ואתי תביא במשפט עמך:

אף על זה – האדם השפל הזה, פקחת עינך – לדקדק בחטאיו?! ויש במילת זה משמעות של זלזול. בניגוד לאלפיז שטען שמפני שהאדם הוא שפל ובזוי ראוי לייסרו על כל חטאיו (לעיל ד, יח-כ), איוב טוען להיפך – דווקא משום כך אין משקל לחטאיו ואין להענישו עליהם, והוא תמה על הקפדתו של האל עם האדם (עולם התנ"ך).

ואתי תביא במשפט עמך – איוב עובר לדבר בגוף ראשון על עצמו. הניגוד 'אתי – עמך' הוא ביטוי חזק יותר ורשמו גדול מאשר לו אמר 'אותו – עמך'. ויש לקרוא 'אתי' ו'עמך' בהדגשה – ואתי תביא במשפט עמך?! (דעת מקרא)

יש בדברי איוב סוגים שונים של טענות. טענה אחת היא על כך שה' עזב את הארץ והניחה לכוחות פיזיקליים שלא מבחינים בין טוב לרע. עזיבה כזאת מביעה את חוסר החשיבות של האדם ואת אי ההשגחה עליו, כך לדוגמה בפרק ט: "הן יחתף מי ושיבנו ... אשר בשערה ישופני". כאן מופיעה טענה הפוכה; אם האדם כל כך קטן, כיצד ייתכן שה' מתייחס אליו בקפדנות יתרה ובדקדקנות, סופר את צעדיו ומעניש אותו? במסגרת התהליכים שאיוב עובר, נראה שבניגוד לפרק ג, שבו הוא תיאר את רצונו למות, כאן מתברר שאיוב רוצה לחיות.

(ד) מי יתן טהור מטמא – לא אחד:

פסוק זה נקרא ונדרש באופנים שונים. על פי פשוטו של מקרא בהשוואה למקומות מקבילים המשמעות היא 'הלוואי!' מי ייתן שאדם אחד לפחות יוכל לצאת זכאי בדינו מול האלוה. אך איוב מיד מבטל את המשמעות הזאת, וקובע: לא אחד – אין גם אחד כזה. הפרשנים כאן הסבירו זאת כחוסר האפשרות העקרונית של האדם להתעלות מעל חומריותו הבסיסית שבעטיה נוצר:

(כח) והוא פרקב יבלה כבגד אכלו עש:

■ פרק יד

(א) אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז:

(ב) כצין יצא וימל ויברח כצל ולא יעמוד:

"והוא פרקב יבלה" – הגוף הזה אשר תרדוף – כרקב יבלה, ואין כבודך ברדיפתו.

רש"י

ויסדר איוב תוכחתו עם האלהים לומר שלא חטא, ואם יודיעהו האל שחטא למה היה חשוב בעיניו להעניש גופו? כי הוא הבל וסופו לרקבון, וכונתו לומר כי פחיתותו והיותו הבל וריק בעיני הבורא מסיר ממנו השגחתו³⁴, כי מתחילתו להבל דמה ואין לבורא השגחה בו, כי אם ימלא מספר ימיו או ימות בחצי ימיו הכל כצל עובר.

רמב"ן

הביטוי "ילוד אשה" מיוחד לאיוב, והוא נרדף ל"אנוש" (טו, יד) – "מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה"; כה, ד – "ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה". אף כאן "ילוד אשה" הוא תואר לאדם, והנשוא מורכב משני תארים – "קצר ימים" ו"שבע רגז". כה מעטים ימי חייו וכה רבים ייסורי נפשו וגופו. מן הייחוס "ילוד אשה" משתמע גם צער האישה בהריונו ובלידתו, וחולשת היילוד בבטנה ובצאתו ממנה.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

איוב פותח בדברים על האדם בכלל, ובהמשך יעבור לדבר על עצמו. האדם משול לפרח הנובל זמן קצר לאחר שהצין ופרח. ימל – יבול, יתייבש, כמו "בבקר יצין וחקלף לערב ימולל ויבש" (תהלים צ, ו). וכן "יבש חציר נבל צין" (ישעיהו מ, ז); "אנוש כחציר ימיו כצין השדה כן יצין: כי רוח עברה בו ואיננו" (תהלים קג, טו-טז). יש כאן תשובה לבלדד שאמר על הרשעים: "ולפני כל חציר ייבש" (לעיל ח, יב), ואיוב משיב לו ואומר שאין זה גורל הרשעים בלבד אלא גורל כל אדם³⁵. ויברח כצל ולא יעמוד – אף זו התייחסות לבלדד שאמר "כי צל ימינו עלי ארץ" (שם ט).

ראיית האדם כצין מוכרת גם למשורר תהלים, ובמקרה דגן הוא משה איש האלהים, אף אצלו, בעומדו לפני ה' בחטאו ובשאלה מה ייעשה בחטא:

זרמתם שנה יהיו בבקר כחציר יחלף:

בבקר יצין וחקלף לערב ימולל ויבש:

כי כלינו באפך ובחמתך נבהלנו:

שתה עונתינו לנגדך עלמנו למאור פניך:

כי כל ימינו פנו כעברתך כלינו שנינו כמו הנה:

³⁴ אין הכוונה שאין השגחה באדם אלא שאין צורך בהשגחה בו מחמת חוסר חשיבותו.

³⁵ התייחסות לניגוד בין "מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו", לבין "ותחסרהו מעט מאלהים", הובאה לעיל, עמ' 163.

• פרקים יב-יד | מענה איוב לצופר •

תניא נמי הכי: דם נעכר ונעשה חלב – דברי רבי מאיר ... אמר רבי אלעאי: מאי טעמא דרבי מאיר? דכתיב – "מי יתן טהור מטמא לא אֶחָד". ורבנן – אמר רבי יוחנן: זו שכבת זרע, שהוא – טמא, ואדם הנוצר ממנו – טהור. ורבי אליעזר אומר: אלו מי הנדה, שהמזה ומזין עליו – טהור, ונוגע – טמא.

נדה ט, א

הדיון עוסק בעובדה שאישה מניקה דמיה מסתלקים. ככלל, דם הנדה מסמל את ההחמצה, את חוסר היכולת לממש את הפוטנציאל להולדת אדם חדש. כשאישה מקבלת את המחזור החודשי שלה היא יודעת שאינה בהריון, לכן יש בנדה טומאה שמסמלת הסתלקות חיים. לעומת זאת, אצל המניקה אין דימום חודשי, כיוון שמבחינה רעיונית היא ממשיכה בהענקת חיים לוולדה על ידי הנקתו. במינוח של רבי מאיר: "דם נעכר ונעשה חלב", במקום דם הנדה יש אצל האישה המניקה חלב. הדם, שהוא סמל לטומאת הנדה של האישה, הופך לחלב שהוא סמל לטהרה. יש גם משמעות לצבע – הדם האדום שמסמל טומאה וחטא הופך לחלב לבן שמסמל טהרה וכפרה, "אם יִהְיוּ חֲטָאִיכֶם כְּשֵׁנִים – כְּשֶׁלֶג יִלְבִּינּוּ, אִם יֵאָדִימוּ כְּתוֹלַע – כְּצֶמֶר יִהְיוּ"³⁸. רבנן דורשים את הפסוק על שכבת זרע שהיא טמאה ואדם שנוצר ממנה הוא טהור, ורבי אליעזר לומד מכך על מי הנדה שהנוגע בהם טמא אך המזה ומי שמזים עליו טהור³⁹.

מאן מנכון די חשובא מהפכן לנהורא וטעמין מרירא למתקא.

הקדמה לזוהר, דף ד, א⁴⁰

המשותף לכל הדרשות הללו הוא האפשרות לתקן, להפוך טמא לטהור. העולם החומרי שאנו מצויים בו שואף לאי סדר ולכאוס. קל להרוס – קשה לבנות, קל לקלקל – קשה לתקן, קל ללכלך – קשה לנקות. מלבד זה, העולם הגשמי נידון לכליה הכרחית, במוקדם או במאוחר, ואפשר לתאר את העולם בכלל ואת בני האדם בפרט – בני תמותה – כמי שמסעם הוא לקראת המוות, ההכרחי והעקרוני. בניגוד לעולם החומר המתכלה והסופי, רק עולם הרוח שמסומל בבורא יכול לאחוז בנצח האינוסופי. הגורם היחיד שיכול לתת לבני האדם, בני התמותה, כוח לנצח את המוות, לאחוז בנצח, לתקן את העולם ולהעלותו, הוא יחידו של עולם⁴¹. האמונה בבורא עולם שמעניק לבני האדם את היכולת לתקן הכרחית כדי לאפשר לאדם את האמונה בעצמו וביכולתו לתקן. לכן, לפי פרשנות חז"ל יש לקרוא את הפסוק אחרת: "מי יתן טהור מטמא? לא אֶחָד?".

38. ישעיהו א, יח. המשנה (שבת ט, ג; יומא ו, ח) דרשה את הפסוק על לשון של זהירות שהיה מלבין ביום הכיפורים כדי ללמד על כפרתם של ישראל.

39. מאמר רעיוני מקיף על טומאה וטהרה מובא בספר מעולם ועד עולם, פרק סא, 'טומאה וטהרה – מה זו טומאה? מה הקשר בין טומאה למיתה?', עמ' 289–309.

40. הרחבה תובא להלן בסיום הספר, עמ' 644.

41. האחדות האלוהית קשורה בנצחיותו של הבורא, כפי שהשניות שיש בנבראים קשורה בארעיותם ובמותם, אך זה נושא שלם לעצמו ואין כאן המקום להאריך.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

"מי יתן טהור" – מדבר טיפה סרוחה ושכבת זרע שהוא טמא? "לא אֶחָד" בהם טהור שלא יחטא.

רש"י

"מי יתן טהור מטמא לא אֶחָד" – מי יתן טהור מדבר שעשית אותו טמא, הוא האדם שבראת יצר הרע בלבו. "לא אֶחָד" – פתונו, אין אחד בעולם שיעשה דבר טהור מדבר שעשית אותו טמא.

רבי יוסף קרא

רש"י התייחס ליצירת האדם מטיפה סרוחה שמסמלת את חומריותו הנמוכה של האדם. רבי יוסף קרא תלה זאת ביצר הרע שהבורא עצמו נתנו בלב האדם. ויש מהפרשנים שהתייחסו להיבט הרוחני הנמוך ההכרחי הכרוך ביצירת האדם, שעבוד רוחניותו לתשוקה חיתית שמסמלת חטא:

"מי יתן טהור מטמא" – האדם הבא ממקום טמא מי ישימו טהור? אין גם אחד שיהיה טהור, כי גם עידי הצדיקים בחטא, כענין "הן בעוון חוללתני ובחטא יחמתני אמי"³⁷.

רמב"ן

"מי יתן טהור" לגמרי מן ה"טמא"? "לא אֶחָד" יוכל לעשות זה. ובכן, אני שיצאתי מזרע זכר ונקבה המתכוונים לתענוג של חטא בלבד, הוא נמנע שאהיה טהור לגמרי מכל חטא, ואין ראוי להעניש אותי על כל חטא כל כך.

רבי עובדיה ספורנו

המקור לדבריהם מופיע במדרש:

"הן בעוון חוללתני" (תהלים נא, ז) – רבי אחא אמר: אפילו אם יהיה חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהיה לו צד אחד מעוון. אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: ריבון העולמים, כלום נתכוון אבא ישי להעמידני? והלא לא נתכוון אלא להנאתו! תדע שהוא כן, שמאחר שעשו צרכיהן זה הופך פניו לכאן וזה הופכת פניה לכאן, ואתה מכניס כל טיפה וטיפה שיש בו, והוא שדוד אמר – "כִּי אֲבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי וְה' יֹאסֶפְנִי" (תהלים כג, י), "ובחטא יחמתני אמי" (סיום הפסוק בתהלים נא).

ויקרא רבה, פרשה יד, ה

לעומת זאת, חז"ל דרשו את הפסוק גם במשמעות הפוכה, באופן שמדגיש את היכולת להפוך טמא לטהור:

37. תהלים נא, ז. העוון והחטא קיימים ברובד היצירה הבסיסית ביותר של האדם. לולא התשוקה האנושית הבאה מהמקום הנמוך שבנפש האדם, מהמקום היצרי והחיתני, לא היו בני האדם נולדים. וכמאמר חז"ל: "אילולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אישה ולא הוליד בנים", בראשית רבה (אלבק), ט. כך גם ביאר כאן אבן עזרא, וראה גם דברי ספורנו המצוטטים כאן.

ויש מי שביאר שאיוב מתרעם כאן על חוסר האפשרות של האדם למלא את חובותיו בעולם עקב הגבלת בחירתו החופשית של האדם על ידי הבורא, ואם כן – כיצד אפשר לבוא אל האדם בטענות?!

"אם חרוצים ימיו" – אחר שכל ענייניו חרוצים ומוגבלים, בין ימי חייו הם חרוצים וקצובים בגזרה עליונה, רוצה לומר כל מעשה ימיו חרוצים, מה שיעשה ושיעשה עמו יום יום הכל מסודר וחרוץ מאתך, וגם "מספר חַדְשֵׁי אֶתְךָ" – כמה חדשים יחיה, שהכל לפי הגזרה וההכרח, בין כמות ימי חייו בין איכותם ופעולותיו, ואם כן הלא "חֲקִי עֲשִׂיתָ וְלֹא יַעֲבֹר" – אתה עשית כל חוקי ששמת חוקים וסדרים לכל פעולותיו, והחוק הזה לא יעבור, שאי אפשר שישתנה על ידי בחירתו, ככל הנמצאים אשר גבל פעולותיהם חוק נתן ולא יעבור, ואם כן אינו חפשי במעשיו ואי אפשר לבקש מאתו עליהם דין וחשבון. ואם כן כשאתה רוצה להביאו במשפט על מעשיו כאילו הוא חפשי בבחירתו, הלא אם כן ראוי, כי – "שָׁעָה מַעֲלִי, וְיִחְדַּל" – החוק שהגבלת לו, ראוי שתשעה מעליו ולא תכריח את מעשיו על ידי ידיעתך הקדומה, והחוק הקצוב לפעולותיו יחדל עד שיהיה בחירי במעשיו "עַד יִרְצֶה בְּשִׂכְרִי יוֹמוֹ" – עד שירצה ברצונו ובבחירתו למלא את דבר יומו והעבודה שלו, כשכיר העובד ברצון בעבור השכר, לא כן עתה שאין לו רצון ובחירה והוא מוכרח במעשיו על ידי החוקים שהגבלת לו.

מלבי"ם

על פי הפרשנות הזאת טענתו של איוב אינה רק על ייסורים שמפריעים את האדם מלמלא את תפקידו בעולם, אלא היא טענה בסיסית ועקרונית יותר על עצם הגבלת בחירתו החופשית של האדם על ידי הבורא⁴³.

בניגוד לעץ, לאדם אין תקווה אחרי מותו

- (א) **כִּי יֵשׁ לָעֵץ תִּקְוָה אִם יִכְרֹת וְעוֹד יִחְלִיף וְיִנְקָתוֹ לֹא תִחְדָּל:**
- (ב) **אִם יִזְקֶינָה בָּאָרֶץ שָׁרְשָׁיו וּבְעֶפֶר יָמוֹת גִּזְעוֹ:**
- (ג) **מִרֵּיחַ מַיִם יִפְרֹחַ וְעֵשֶׂה קִצִּיר כְּמוֹ נֹטֶעַ:**
- (ד) **וְגִבֹּר יָמוֹת וְיִחְלֹשׁ וְיָגוּעַ אָדָם וְאִי:**

בחלוקת העולם לחטיבות – דומם, צומח, חי, מדבר – האדם מתואר כנזר הבריאה, עליון על שאר הנמצאים בהוויה. איוב משווה בין האדם לצומח מתוך טענה שדווקא לצומח, הנמוך בדרגתו מהאדם, יש סיכוי ותקווה לשרוד ולהתקיים, וסיכוייו גדולים יותר מאשר סיכויי האדם.

הדברים אמורים כלפי בלדד, שבנסותו לתת לאיוב תקווה לשיקום ולתיקון השווה בין האדם לעץ החוזר וצומח לאחר שנכרת: "הֵן הוּא מְשׁוֹשׁ דִּרְכּוֹ וּמַעֲפָר אַחֵר יִצְמָחוּ" (לעיל ח, ט). בעקיפין איוב מתייחס גם לדברי הרעים – לאלילפז, שגם הוא ניסה לעודד את איוב מתוך

"זאת חַקְתָּ הַתּוֹרָה" (במדבר יט, ב) – זה שאמר הכתוב – "מִי יִתֵּן טְהוֹר מִטָּמֵא לֹא אֶחָד", כגון אברהם מתרח⁴², חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, מרדכי משמע, ישראל מעובדי כוכבים, העולם הבא מעולם הזה. מי עשה כן? מי ציוה כן? מי גזר כן? לא יחידו של עולם?! במדבר רבה (וילנא), פרשת חקת, פרשה יט

בד בבד עם ההתפעלות והתודה לריבונו של עולם על המתנה הגדולה שהעניק לאדם ביכולת לתקן ולהפוך טמא לטהור, יש גם קושי גדול במתנה כזאת שהיא בלתי מובנת ואי אפשר לעמוד על כלליה, והרי היא בבחינת "חוקה חקקתי, גזירה גזרתי, ואין לך רשות להרהר אחריה" (במדבר רבה יט, ח). ההדרכה האלוהית כיצד אפשר להפוך טמא לטהור היא בהכרח נסתרת מהאדם מעצם היותו בן תמותה. גם אם האדם יוכל להשתמש בכלים שניתנו לו מאת הבורא לתיקון העולם, עדיין לא יוכל להבין את המנגנון הפלאי של התיקון, שהרי הוא כולו טמיר ונעלם. אך לא די בכך שאפשר להפוך טמא לטהור, הטומאה כסמל של נפילה ורשעות נצרכת לתיקון העולם:

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים, כשהשמרים מתמעטים והיין עומד בלא שמריו, הרי הוא עלול לקלוקל וחמוץ ... וסוף המהלך הוא: שיקוע השמרים בתחתית החבית, הנמכת הכחות הרשעיות בתהום החיים, ואז מתבטל מהם כל תכנם המכאיב ומזעזע ... וינוח הלב וישקוט במכונו רק למראה העתיד, ההולך ועושה את מסלתו, במפלאות תמים דעים, "מִי יִתֵּן טְהוֹר מִטָּמֵא – לֹא אֶחָד".

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, אורות התחיה מה

(ה) **אִם חָרוּצִים יָמָיו מִסֵּפֶר חֲדָשֵׁי אֶתְךָ חֲקִי עֲשִׂיתָ וְלֹא יַעֲבֹר:**

(ו) **שָׁעָה מַעֲלִי וְיִחְדַּל עַד יִרְצֶה בְּשִׂכְרִי יוֹמוֹ:**

"אם חרוצים ימיו" – כבר גזרת עליו גזירה כמה יחיה וחרצת משפטו, ושמת לו חוקים וגבולים לא יוכל לעברם; "שָׁעָה" הרפה, כמו "שָׁעוֹ מִנִּי" (ישעיהו כב, ד); "וְיִחְדַּל" – ישמח בחלדו, כמו "כָּל יֹשְׁבֵי חֶלֶד" (תהלים מט, ב), או ויחדל מהתרעם; "עַד יִרְצֶה" – ישלים, כמו "וְהִרְצִיתָ אֶת שְׂבִתְתֵּיהֶ" (ויקרא כו, לד).

אבן עזרא

בהמשך לדבריו על אפסותו של האדם מפציר איוב בה' לבל יעסוק כה רבות באדם המוגבל שממילא עתיד למות בקיצור ימים ושנים. אמירה שמשמעותה היא – הנח לו לאדם לסיים את מיעוט ימיו במנוחה. תן לו את הסיכוי להשלים את חובותיו בעולם כפי שניתן לשכיר יום שרוצה להשלים את עבודתו, ואל תטרידהו בצרות ובייסורים שמונעים ממנו להשלים את תפקידיו בעולם.

42. ראה שו"ת שבט הלוי (חלק ד, סימן קסב), שהתבסס על פסוק זה כדי ללמד זכות על מי שמתחתנים עם בעלי תשובה שהם בני הנידה, ומביא כדוגמה את אברהם אבינו שנולד לתרח, טהור מטמא.

43. המלבי"ם לשיטתו, ראה לעיל, עמ' 190 ועמ' 205.

משאלתו של איוב לשוב לחיים אחרי מותו היא חסרת תקווה

- (ג) **מִי יִתֵּן בְּשִׂאול תַּצְפִּנִּי תַסְתִּירֵנִי עַד שׁוּב אֶפְךָ תִּשִׁית לִי חֶק וְתִזְכְּרֵנִי:**
 (ד) **אִם יָמוּת גִּבֹּר הִיחִיָּה כָּל יָמַי צָבָאִי אֵיחָל עַד בּוֹא חֲלִיפָתִי:**
 (ט) **תִּקְרָא וְאֶנְכִי אֶעֱנֶךָ לְמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ תִּכְסֶּף:**
 (י) **כִּי עֲתָה צַעְדִּי תִסְפֹּר לֹא תִשְׁמֹר עַל חֲטָאתִי:**
 (יז) **חֲתָם בְּצִרּוֹר פִּשְׁעֵי וְתִטְפֹּל עַל עֹנִי:**

למרות שאיוב כופר בתחיית המתים הוא מייחל לכך שמצב כזה יהיה אפשרי.

"מִי יִתֵּן בְּשִׂאול תַּצְפִּנִּי" – הייתי מתאוה שתהיה מיתת האדם לזמן ויהיה ימים במספר נצפן ונסתר בשאול עד שישוב אף האלהים ממנו, ותהיה מיתתו לפי חטאיו שעשה, ויזכרנו להחיותו אחרי כן...

רמב"ן

תחיית המתים הייתה מעניקה לאיוב כוחות כבר בהווה כיוון שהיה לו למה לייחל – **כָּל יָמַי צָבָאִי אֵיחָל**, בניגוד לייאוש שהשתמע מדבריו קודם לכן – **"מָה כֹּחִי כִּי אֵיחָל"** (לעיל ו, יא). את הפסוקים הבאים אפשר לפרש כתיאור של איוב את משאלתו להפוגה ולסוג של השלמה עם הבורא. כך מתבאר הפסוק **תִּקְרָא וְאֶנְכִי אֶעֱנֶךָ לְמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ תִּכְסֶּף**, שהוא תיקון לטענת איוב קודם לכן: **"כִּי תִמָּאֵס יָגִיעַ כְּפִיךָ"** (לעיל י, ג). אפשר לתאר באופן חיובי גם את הפסוקים **כִּי עֲתָה צַעְדִּי תִסְפֹּר** – הבורא ישמור את צעדיו של איוב כפי שאב אוהב סופר את צעדי בנו הקטן; **לֹא תִשְׁמֹר עַל חֲטָאתִי** – הבורא לא ישמור את חטאות איוב כדי להענישו אלא כביכול יאבד אותן, ויש בכך תיקון לטענת איוב: **"אִם חֲטָאתִי וְשִׁמְרָתִנִּי"** (שם, יד), וכן **"וְתִשֹּׁם בְּסֵד רִגְלִי וְתִשְׁמֹר כָּל אֲרָחוֹתַי עַל שְׂרָשֵׁי רִגְלִי תִתְחַקֶּה"** (לעיל יג, כז); **חֲתָם בְּצִרּוֹר פִּשְׁעֵי** – הבורא יחתום ויסתיר את חטאי איוב כפי שחותמים ומסתירים צרור כסף; **וְתִטְפֹּל עַל עֹנִי** – הבורא יטפול ויסתיר את עוונות איוב כך שהם לא ייראו⁴⁷. לחילופין אפשר לפרש פסוקים אלו לטובה, כשהשלילה **לֹא תִשְׁמֹר עוֹלָה** גם על הצלעות שבהמשך – לא תחתום למשמרת את פשעי ולא את עוונֵי.

לעומת זאת, אפשר לתאר את הפסוקים גם כתיאורים של רצוא ושוב בין המשאלות שאיוב מביע, העומדות בסתירה גמורה למציאות הקשה והמייסרת שבה הוא נתון. איוב מתרפק על משאלת לבו, אך המציאות הקשה סוטרת על פניו.

משאלה – **מִי יִתֵּן בְּשִׂאול תַּצְפִּנִּי, תַסְתִּירֵנִי עַד שׁוּב אֶפְךָ, תִּשִׁית לִי חֶק וְתִזְכְּרֵנִי**
 מציאות – **אִם יָמוּת גִּבֹּר, הִיחִיָּה!?**

משאלה – **כָּל יָמַי צָבָאִי אֵיחָל עַד בּוֹא חֲלִיפָתִי, תִּקְרָא וְאֶנְכִי אֶעֱנֶךָ, לְמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ תִּכְסֶּף**
 מציאות – **כִּי עֲתָה צַעְדִּי תִסְפֹּר, לֹא תִשְׁמֹר עַל חֲטָאתִי⁴⁸, חֲתָם בְּצִרּוֹר פִּשְׁעֵי וְתִטְפֹּל עַל עֹנִי.**

47. התייחסות למושג 'טפילה' הובאה לעיל, בפסקה 'טפלי' שקר רפאי אָלל', עמ' 222-223.

48. רש"י: "אינך ממתין על חטאתי מלהיפרע". דהיינו, הבורא מעניש את איוב מיד.

השוואה לצומח: **"וַיִּדְעַתָּה כִּי רַב זֶרַעְךָ וְצִיָּצִיָּאִיךָ כְּעֶשֶׂב הָאָרֶץ"** (לעיל ה, כה); וגם לצופר, שניסה לתת לאיוב תקווה לשוב למעמדו המכובד: **"וּמַצְהָרִים יָקוּם חֶלֶד תַּעֲפֶה כְּבָקָר תִּהְיֶה: וּבְטַחַתָּה כִּי יֵשׁ תִּקְוָה וְחִפְרָת לְבִטָּח תִּשְׁכַּב: וְרִבְצָתָהּ וְאִין מַחְרִיד וְחָלוּ פְּנִיךָ רַבִּים"** (לעיל יא, יז-יט). המשל של העץ המתחדש אמיתי ומשכנע. הצומח מצליח לשקם את עצמו בצורה מופלאה ומעוררת התפעלות. איוב משתמש במילים מנוגדות כדי לתאר את הפלא: **יָקִין, יָמוּת, מִיָּלִים שְׁמַתָּאוֹת כִּילִּין** – מחד גיסא, אך מאידך גיסא – **תִּקְוָה, יַחְלִיף, יִנְקָתוֹ, לֹא תַחֲדָל, יִפְרַח, עֲשֵׂה קִצִּיר, נָטַע** – מילים רבות יותר, שמתארות התחדשות וצמיחה גם במצבים שלכאורה נראה שאין מהם תקומה, כעין תחיית המתים⁴⁴.

איוב מקבל את המשל ומסכים שיש לעץ תקווה. אך הוא אינו מקבל את ההשוואה לאדם, כיוון שלדעתו אין לו סיכוי ואין לו תקווה, ולאחר שימות לא יישאר ממנו מאומה⁴⁵.

וְגִבֹּר יָמוּת וַיַּחְלֹשׁ – ה-ו"ו משמשת להנגדה. אף הַגִּבֹּר – החזק בבני האדם – **יָמוּת וַיַּחְלֹשׁ**, אין בו כוחות להחליף ולהשתקם כפי שיש בעץ. **וְאִין** – בתמיהה, איה הוא? מה יישאר מהאדם לאחר מותו?!

(יא) **אֲזָלוּ מִיָּם מִנִּי יָם וְנָהָר יַחֲרַב וַיָּבֵשׁ:**

(יב) **וְאִישׁ שָׁכַב וְלֹא יָקוּם עַד בִּלְתִּי שְׁמִים לֹא יִקְיָצוּ וְלֹא יַעֲרוּ מִשְׁנָתָם:**

המים זורמים אל הים בתהליך בלתי הפיך. אם יאזלו המים מהנהר המעניק מים לים, הנהר יחרב ויתייבש, והים לא יחזיר לו מים בתמורה. אי אפשר להפוך את הגלגל; מחזור המים בטבע הוא חד כיווני. בהשוואה אליו, גם מחזור החיים של האדם הוא חד כיווני ובלתי הפיך, האדם הולך אל מותו וממנו לא ישוב – **וְאִישׁ שָׁכַב וְלֹא יָקוּם**.

יש מי שפירושו מגיע לאותה מסקנה, אך לא מתוך השוואה אלא בהנגדה:

"אֲזָלוּ מִיָּם מִנִּי יָם" – הים מתפשט בכל יום ויוצא ממקומו ולערב הוא שב למקומו, וגם נָהָר

אם יַחֲרַב וַיָּבֵשׁ – כשהמטר יורד, הנהר חוזר ומתמלא.

"וְאִישׁ שָׁכַב וְלֹא יָקוּם" – למדת שלכל יש תקווה, אפילו משחלף והלך לו, חוץ מן האדם. רבי יוסף קרא

עַד בִּלְתִּי שְׁמִים לֹא יִקְיָצוּ וְלֹא יַעֲרוּ מִשְׁנָתָם – אפילו יקרו בעולם שינויים מפליגים ומהפכות של ממש, המתים לא יקיצו משנתם. כאן שוב כפר איוב בתחיית המתים⁴⁶.

44. תופעה כעין זו מתוארת בישעיהו (י, לג-לד – יא, א): **"הִנֵּה הָאָדָם ה' צָבָאוֹת מְסַעֵף פָּאָרָה בְּמַעֲרָצָה וְרִמֵּי הַקּוֹמָה גְּדוּעִים וְהַגְּבָהִים יִשְׁפְּלוּ: וְנִקְףָּ סִבְכֵי הַיַּעַר בְּכַרְזָל וְהַלְבִּנּוֹן בְּאֵדִיר יָפוֹל: וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגִּזְעוֹ יֵשִׁי וְנִצֵּר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה"**. לאחר גדיעת העצים רמי הקומה יוצא חוטר מתוך הגזע ומשורשיו פורה נצר.

45. **"כְּעֶפֶר יָמוּת גִּזְעוֹ"** – בניגוד לעץ שיכול לצמוח מחדש למרות מיתת גזעו בעפר, **"מְרִיחַ מִיָּם יִפְרַח"** – האדם נקבר בעפר לאחר מיתתו ללא תקומה.

"יִנְקָתוֹ" הם השורשים שיונקים ועשויים להחיות מחדש את העץ. לעומת זאת, הביטוי המקביל אצל בני האדם הוא על תינוק, יונק, צאצא. לאיוב השכול אין צאצאים וממילא אין לו סיכוי להשתקם.

46. התייחסות לכפירת איוב בתחיית המתים הובאה לעיל על הפסוק **"וַיִּוָּד שְׂאוֹל לֹא יַעֲלֶה"**, לעיל עמ' 159, ראה גם להלן, עמ' 244.

איוב קרוע בין המציאות המייסרת והמתסכלת שבה הוא נמצא, לבין משאלתו הבלתי אפשרית להפוגה ולמחילה. הוא היה רוצה לעבור אל המצב המיוחל, אך הוא נאלץ לחזור עד מהרה אל ההווה המייסר, חסר התקווה. תחילת הפסקה בהבעת המשאלה, אך חתימתה במציאות הקשה, והכל הולך אחר החיתום.

(יח) וְאוֹלָם הָרָא נִפְלָא יְבוֹל וְצוּר יַעֲתֵק מִמָּקוֹמוֹ:

(יט) אֲבָנִים שִׁחֲקוּ מִים תִּשְׁטֹף סִפִּיחִיהָ עֶפְרָא אֶרֶץ וְתִקּוֹת אֲנוּשׁ הָאֲבֹתָי:

וְאוֹלָם – הנגדה, אין סיכוי לקיום משאלתו של איוב. שכן הנבראים כולם, אפילו החזקים והיציבים ביותר – הָרָא, צוּר, אֲבָנִים, עֶפְרָא אֶרֶץ – כולם יבלו, יועתקו, יישחקו ויישטפו, קל וחומר האדם, שהוא חלש מאוד לעומתם⁴⁹.

התקווה שהביע איוב במשאלתו הפכה לחזון שווא. בניגוד לעץ – "יֵשׁ לְעֵץ תִּקְוָה" (לעיל פס' ז), תקוותו של איוב – תִּקּוֹת אֲנוּשׁ – אבדה.

ממשאלת התקווה לתחיית המתים ישקע איוב בדבריו האחרונים של המענה ביוון הייאוש על אחריתו המרה של האדם במותו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

מבחינה תחבירית טהורה הביטוי 'אֲבָנִים שִׁחֲקוּ מִים' הוא דו משמעי, ובמשמעויות הפוכות זו מזו. אומנם, ההיגיון הפשוט מכתוב את הפירוש היחיד שהמים שחקו את האבנים, כדרכם של מים וכדרכן של אבנים. ועדיין עשויות להתבקש שתי משמעויות הפוכות מן העובדה שהמים שוחקים את האבנים: א. חולשתן של האבנים, שלמרות היותן חזקות ויציבות, המים מצליחים לפורר אותן לאבק הכלה במים רבים. ב. חוזקם של המים, שלמרות היותם נראים רכים, הם מצליחים לאט ובהתמדה לשחוק אבנים קשיחות לאבק הכלה במים.

שני אנשים המתבוננים במים השוטפים על גבי הסלעים עשויים להגיע כל אחד למסקנה שונה ממראה המים השוחקים את האבנים. האדם הפסימי יביט באבנים הנשחקות, ישווה אותן לעצמו וליציבותו בעולם, ויגיע למסקנה שגם הוא יכלה כאבק, ולא יישאר לו זכר ולא גואל. אדם כזה הוא איוב, וזו מסקנתו בפרק זה על חוסר תקוותו בעולם המלא ייסורים.

אדם נוסף חי שנים רבות אחרי איוב, אדם צדיק וגדול בתורה ובגמילות חסדים. למרות זאת נידון למוות בייסורים קשים. השאלות על הצדק ועל הגמול העולות בספרנו על איוב נכונות ותקפות גם לגביו. איש זה הוא גדול התנאים, רבי עקיבא, ולענייננו בשעה

⁴⁹ כנגד ארבעת הגורמים התקיפים הללו מהדומם, הזכיר איוב (בפסוקים י-יב וכאן) ארבעה כינויים לאדם: גֶּבֶר, אָדָם, אִישׁ, אָנוּשׁ. דעת מקרא.

רבי יוסף קרא (לשיטתו לעיל, פס' יא-יב) פירש את הדברים כהנגדה בין האדם לבין הדוגמאות שהובאו כאן; דהיינו, להר, לצור, לאבנים ולעפר יש תקווה, בניגוד לאדם שתקוותו אבדה.

זו – עקיבא בן יוסף, רועה צאן עם הארץ, וללא תואר 'רבי'. כאיוב, גם הוא צפה בסלעים הנשטפים במים רבים:

מה היה תחלתו של ר' עקיבא? אמרו – בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבר, אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא! אי אתה קורא – 'אֲבָנִים שִׁחֲקוּ מִים'! מיד היה רבי עקיבא דן קל וחומר בעצמו – מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשין כברול על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם, מיד חזר ללמוד תורה (אבות דרבי נתן, נוסחה א, ו). ליבו של רבי עקיבא אטום כאבן, אך התורה שנמשלה למים עתידה לחקוק גם אותו ולפותחו להבינה. מראה המים השוחקים את האבן לא גרם לו להתייאש, אלא להיפך – לקוות לעשות מעשה. ראש לכל, היה רבי עקיבא איש אופטימי. שניים ראו מים השוחקים אבן. כמה חבל שאיוב לא זכה להכיר את רבי עקיבא וללמוד ממנו את מה שלמד רבי עקיבא מן המים!

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 133-134

(כ) תִּתְקַפְּהוּ לְנִצָּחַ וְיִהְיֶה לְךָ מְשָׁנָה פָּנֶיךָ וְתִשְׁלַחְהוּ:

איוב מסיים את מענהו בתיאור קודר; כביכול האלוה תוקף את האדם, ממית אותו ומולך אותו מהעולם לנצח⁵⁰. מְשָׁנָה פָּנֶיךָ וְתִשְׁלַחְהוּ – פניו של המת משתנות כשהוא מגורש מארץ החיים.

(כא) יִכְבְּדוּ בְנֵי וְלֹא יָדַע וַיַּעֲרֹ וְלֹא יָבִין לְמוֹ:

(כב) אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכָּאֵב וַנִּפְשֹׁ עָלָיו תִּתְאַבֵּל:

המת אינו מודע למה שעוברים בניו, לטוב ולמוטב; אינו יודע כשמכבדים אותם, מחד גיסא, וגם אינו מבין את הצער העובר עליהם, מאידך גיסא. המת טרוד אך ורק בכאבו שלו על בשרו, ובאבלותו על נפשו שלו שנסתלקה ממנו.

בני רבי חייא נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו, הוּ קא מצערי לאדכוריה. אמר לו חד לחבריה: ידע אבון בהאי צערא? אמר לו אידך: מנא ידע? והא כתיב: יִכְבְּדוּ בְנֵי וְלֹא יָדַע! אמר ליה אידך: ולא ידע? והא כתיב: אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכָּאֵב וַנִּפְשֹׁ עָלָיו תִּתְאַבֵּל, ואמר רבי יצחק: קשה רמה למת כמחט בבשר החי. אמרי: בצערא דידהו – ידעי, בצערא דאחרינא – לא ידעי.

תרגום – בני רבי חייא יצאו לקריה, שכחו תלמודם והיו מצטערים ומשתדלים לזכרו. אמר אחד לחבריו: האם אבינו יודע בצערנו? ענה לו: מניין ידע? והרי כתוב "יִכְבְּדוּ בְנֵי וְלֹא יָדַע"! אמר לו: ולא ידע? והרי כתוב – "אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכָּאֵב וַנִּפְשֹׁ עָלָיו תִּתְאַבֵּל", ואמר

⁵⁰ ויש בה גם משמעות של ניצחון וכוח, כמו "מְשָׁכָה נִצָּחַת" (ירמיהו ח, ה). הבורא מתגבר על האדם בכוח עצום ומנצח אותו, ואין אדם שמסוגל להתמודד עם המוות.

אפשר ללמוד מטבלת הסיכום שככל שהוויכוחים במחזור הראשון מתקדמים וטענות הרעים מתגברות, כן מגביר איוב את טענותיו וכולל בתשובותיו הן מענה לטענה האחרונה שנאמרה לו והן תשובה והתייחסות לטענות הקודמות כלפיו. בייחוד אמורים הדברים כלפי אליפז, שהוא בכיר הרעים, הנכבד והחשוב בהם. איוב מתווכח עם אליפז ועם נושאי כליו – אולי אפילו תלמידיו – בלדד וצופר. בסוף הספר ה' מתגלה אל אליפז בלבד, "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱלִיפֶז הַתִּימְנִי חָרָה אַפִּי בְךָ וּבְשֵׁנֵי רֵעֶיךָ", ואינו מתגלה לרעים האחרים. ההתייחסות המרכזית של ה' וגם של איוב היא אפוא לאליפז.

אליפז היה הראשון שהעלה את הנושא של אפסות האדם אל מול הבורא. אליפז מניח כהנחה ראשונית שכל אדם חוטא מעצם עובדת היותו נברא בן תמותה, ובתגובה לדבריו איוב מבקש סליחה מאלוהיו על עצם הימצאותו בעולם, ועם בקשת הסליחה באה בקשת המוות. איוב טוען ושואל מדוע הבורא צריך את המטרד ששמו אדם, ומבקש שהבורא יסלקנו מן העולם. סיומי המענות של איוב במחזור הראשון (פרקים ז, י, יד) מקבילים בתוכם, העוסק באפסות האדם, והם מתייחסים לחזון אליפז.

פרקים ט, יג-יז עוסקים בדרישה למשפט עם האל, כמענה לבלדד שטען כלפי איוב: "הֲאֵל יַעֲזֹב מִשְׁפָּט וְאֵם שְׂדֵי יַעֲזֹב צֶדֶק"? איוב כופר באפשרות למשפט הוגן כזה מפני שאין צדק כלפי הנאשם. איוב עצמו היה שופט, וכעת איוב – השופט בדימוס – מדבר ממקומו של הנאשם. איוב מתאר בפרק כט את עצמו כשופט עליון, וטוען ששפט בצדק, שסייע לכל המסכנים והעשוקים, ושמיילא את תפקידו באמונה, בניגוד למה שמעוללים לו.

כשבלדד טוען את טענת המשפט, איוב ממש מסתער עליו והופך את המשפט לאבסורדי, לבלתי אפשרי ולבלתי צודק. איוב מרגיש שיש לו מה לטעון בנושא המשפט. ממש כשם שאיוב הפך את טענת אליפז על גדולת הבורא כהוכחה לצדק ולהשגחה ולגמול ראויים לטענה אבסורדית, כך הוא פועל גם כנגד דברי בלדד, והופך את רעיון המשפט של בלדד לאבסורדי. "אֵם לְמִשְׁפָּט מִי יוֹעִידֵנִי" – מי יזמין אותי למשפט? "אֵם אֶצְדֵּק פִּי יִרְשִׁיעֵנִי" – הפער העצום בין האדם לבוראו לא מאפשר לאדם התמודדות הוגנת, ולכן בכל מקרה האדם יורשע, גם אם הוא צודק. אין זימון למשפט כזה, אין כתב אישום, אין עדים, אין שמיעה של דברי הנאשם וממילא לא ייתכן משפט צדק.

כמעט כל רעיון גדול ונשגב אפשר לתאר בצורה מוגזמת ואבסורדית⁵². זה מה שאיוב עושה עם תיאורי הבריאה וההשגחה כאשר הוא פונה אל אליפז, וזה מה שהוא עושה עם תחום המשפט כנגד בלדד. אך דברי איוב לבלדד מובלעים ושזורים בתוך המענה העיקרי המיועד לאליפז, מפני שהוויכוח העיקרי של איוב במחזור הראשון הוא עם אליפז ונושאו הוא אפסות האדם מול הבורא.

גם התשובה לצופר שזורה בתוך מענות לרעים האחרים. במענה לצופר יש התייחסות גם לדברי אליפז וגם לדברי בלדד. אָמַנְם הטענות שזורות ושלובות זו בזו, וקשה 'לחתוך בסכין' ולבדל את התשובה לאליפז מהתשובה לבלדד ולצופר.

רבי יצחק: קשה רמה למת כמחט בבשר החי? אמרו: בצערם שלהם – יודעים, בצער של אחרים – אינם יודעים⁵¹.

ברכות יח, ב

הבחירה של איוב לסיים את מענהו בתיאורים הקשים של גזירת המוות הבלתי נמנע, מביעה את ייאושו העמוק. האזכור של הנתק בין הנפטר לבין בניו הקרובים מביע את הנתק המוחלט והסופי של הנפטר מהעולם. כל אדם הוא בן תמותה ולכן ימות בסופו של דבר, אך הוא משאיר אחריו בדרך כלל שם ושארית, בנים ובנות. איוב בוחר להדגיש דווקא את הנתק בין הנפטר לבין בניו כדי להראות את סופיות האדם, ואת חוסר התוחלת בדברי רעיו שניסו לנחמו בשכר שיוכל לקבל בעולם הנשמות או לאחר תחיית המתים חלף ייסוריו בעולם הזה. ההדגשה על סופיותו המוחלטת של האדם מתקשרת לכפירתו של איוב בתחיית המתים. איוב עסוק כעת בעצמו בלבד. בעיני עצמו הוא כבר משול למת, אין לו בנים או בנות שיתאבלו עליו ולכן הוא מתאבל בעצמו על גופו ונפשו.

טבלת סיכום – מענות איוב כנגד טענות רעיו במחזור הראשון

פרקים ד-ה	דברי אליפז – אפסות האדם מול הבורא, מתבסס על חזון.		
פרקים ו-ז, מענה איוב לאליפז	פרק ו, מענה כללי של איוב לרעים על יחסם אליו בצרתו.	פרק ז, תשובה לאליפז – אפסות האדם, חוסר הטעם בחייו, במעשיו, ובמיצוי הדין עמו.	
פרק ח	דברי בלדד – האל אינו מעוות משפט, מתבסס על הדורות הקודמים.		
פרקים ט-י, מענה איוב לבלדד	פרק ט, חלקו הראשון, תשובה לאליפז – עוצמת הבורא. לאדם אין ערך בעולם הזר והמנוכר. אין חסד ואין צדק.	פרק ט, חלקו השני, תשובה לבלדד – משפט ה' את האדם אינו אפשרי, ואם הוא קיים – איננו צודק.	פרק י, תשובה לאליפז – מקביל לפרק ז.
פרק יא	דברי צופר – אי אפשר להבין את חוכמת הבורא, מתבסס על תעלומות חוכמה.		
פרקים יב-יד, מענה איוב לצופר	פרק יב, מענה כללי לרעים.	פרק יב, תשובה לצופר – חוכמת האמת נעלמת; החוכמה הגלויה סותרת את דברי צופר.	פרק יב, תשובה לאליפז – מקביל לחלקו הראשון של פרק ט.
		פרק יג, תשובה לבלדד – התייחסות למשפט; מקביל לחלקו השני של פרק ט.	פרק יד, תשובה לאליפז – מקביל לפרקים ז, י.

51. התייחסות לשאלה האם המתים יודעים או שאינם יודעים ראה מעולם ועד עולם, אוצר המושגים, ערך 'המתים אינם יודעים מאומה', עמ' 389-390.

52. זאת שיטה ידועה בתורת הוויכוח, לקחת טענה של היריב, להקצין אותה ולהפוך אותה למגוחכת ונלעגת.

מחזור שני

גורל הרשע – 'רשע וטוב לו'

פרקים טו–כא

שאלת 'רשע וטוב לו' היא שאלה מטרידה שהנביאים עסקו בה:¹

צִדִּיק אֵתָהּ ה' כִּי אָרִיב אֵלָיֶךָ אֵךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אוֹתְךָ
מִדּוֹעַ דֶּרֶךְ רִשְׁעִים צִלְחָה שְׁלוֹ כָּל בִּגְדֵי בָּגֵד
נִטְעָתָם גַּם שָׂרְשׁוֹ יִלְכוּ גַם עֲשׂוֹ פְרִי
קָרֹב אֵתָהּ בְּפִיָּהֶם וְרָחוֹק מִבְּלִיּוֹתֵיהֶם

ירמיהו יב, א–ב

עַל כֵּן תִּפּוּג תּוֹרָה וְלֹא יֵצֵא לְנֶצַח מִשְׁפָּט
כִּי רִשָּׁע מִכֶּתִיר אֵת הַצִּדִּיק עַל כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מֵעֵקֶל.
טָהוֹר עֵינָיִם מִרְאוֹת רָע וְהָבִיט אֶל עֵמֶל לֹא תוֹכֵל
לְמָה תִּבְטֵט בּוֹגְדִים תִּחְרִישׁ בְּבִלְעַ רִשָּׁע צִדִּיק מִמֶּנּוּ.

חבקוק א, ד; יג

באופן מפתיע למדי, איוב אינו מחריף במחזור השני את תגובותיו כלפי הרעים, למרות דבריהם המחריפים והולכים ולמרות רמזיהם הברורים כלפיו. הוא דווקא ממתן את תגובותיו. דומה שבמידה מסוימת הוא מתייאש מציפייתו שרעיו יעמדו לו בעת צרתו ויגנו עליו בוויכוחו עם בוראו. ייאשו מרעיו פותח לו צוהר חדש אל אלוהיו, והוא פונה אליו ומבקש ממנו שיגן עליו מפני רעיו. מענותיו כוללים יותר תפילה, יותר פנייה של אדם חלש מאשר של בעל דין שקול כביכול (לה' בדינו), יותר בקשה להתגלות ה' ופחות עיסוק בגמול עצמו.

הרב יעקב מדין, איוב – בין חושך לאור, מבוא ג, עמ' 49

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

המבנה המסוכם בטבלה מראה את הנקודה המיוחדת שהוסיף כל אחד מהרעים ואת הבסיס לדבריו. כמו כן אפשר לראות שמענה איוב לבלדד פותח ומסיים בהתייחסות לאליפז ובמענהו לצופר מופיעה התייחסות לאליפז וגם לבלדד, כדלהלן:

מענה איוב לאליפז	מענה כללי לרעים		מענה לאליפז	
מענה איוב לבלדד	מענה לאליפז	מענה לבלדד	מענה לאליפז	
מענה איוב לצופר	מענה כללי לרעים	מענה לצופר	מענה לאליפז	מענה לבלדד

1. בתחילת הספר, בפסקה 'מבנה הספר', עמ' 9–11, הובא ההבדל העקרוני בין המחזור הראשון למחזור השני, ונידונה השאלה מדוע הדיון עבר מעניין 'צדיק ורע לו', לסוגיית 'רשע וטוב לו'. וראה גם להלן, עמ' 251 ועמ' 255.

חלק ראשון – תוכחה לאיוב

■ פרק טו

(א) וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתִּימָנִי וַיֹּאמֶר:

דברי איוב הם הבל ועוון

(ב) הַחֶכֶם יַעֲנֶה דַּעַת רוּחַ וַיִּמְלֵא קָדִים בְּטָנוֹ:

"הַחֶכֶם" – תמיה הוא, וכי מי שהוא חכם יענה וירם קול בדעת של רוח והבל?

רש"י

האומנם ראוי לאיש חכם כמוך שיענה דעת של רוח, באמרך "וְהוֹכַחְתָּ אֶל אֵל אֶחָפֶז" (לעיל יג, ג) שידעת שהוא נמנע?

רבי עובדיה ספורנו

אליפז פותח בשאלה רטורית ומביע את תמיהתו על איוב, שמצד אחד מתפאר בחוכמתו (לעיל יב, ב-ג; יג, א-ב), ומצד אחר משיב דעת רוח – טענות של הבל ורעות רוח². אליפז תמה לא רק מפני שדרישותיו של איוב הן מן הנמנעות³, דברים בטלים, אלא משום שאופן עמידתו של איוב מול בוראו הוא בדרך של חוצפה ועזות נפש שאין הדעת סובלת.

רוח קדים היא הגרועה שברוחות, רוח מזרחית קשה והרסנית – "הִגָּה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה בְּיוֹם קָדִים" (ישעיהו כז, ח); זאת הרוח שמייבשת את התבואה – "שְׂדֵפוֹת קָדִים" (בראשית מא, כג), "הָלוֹא כִּגְעַת בָּהּ רוּחַ הַקָּדִים תִּיבֹשׁ יָבֵשׁ" (יחזקאל יז, י, וראה גם שם, יט, יב); זאת הרוח שמייבשת את המעיינות – "יָבוֹא קָדִים רוּחַ ה' מִמִּדְבָּר עֲלֶה וַיְבֹשׁ מְקוֹרוֹ וַיַּחֲרֹב מַעְיָנוֹ" (הושע יג, טו); זאת הרוח שהביאה את מכת הארבה על ארץ מצרים – "וְרוּחַ הַקָּדִים נָשָׂא אֶת הָאַרְבֶּה" (שמות י, יג); רוח שמסמלת שבר – "רוּחַ הַקָּדִים שָׁכַרְךָ בְּלֵב יָמִים" (יחזקאל כז, כו), "בְּרוּחַ קָדִים תִּשָּׁבֵר אֲנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ" (תהלים מח, ח), "כְּרוּחַ קָדִים אֶפְיָצָם לִפְנֵי אוֹיֵב" (ירמיהו יח, יז); רוח שמסמלת כוב, שוד ומרמה – "אֶפְרַיִם רָעָה רוּחַ וְרִדְף קָדִים כָּל הַיּוֹם כְּזָב וְשֹׁד יִרְבֶּה" (הושע יב, ב). ובהשוואה – דברי איוב הנאמרים כאן בסופה ובסערה הם קשים והרסניים, ומסמלים את מכלול התכונות השליליות שיש לרוח הקדים.

וַיִּמְלֵא קָדִים בְּטָנוֹ – התכונות השליליות הללו מתוארות כחלק מעצמיותו וממהותו של איוב ש'מדבר מהבטן' ומביע את מחשבותיו הרעות המתפרצות מפיו כרוח סערה. לדברי אליפז, צפונותיו הכמוסים של איוב מתגלים כעת:

עתה החזיקו לרשע גמור אחר שפער פיו לכפור בכל פינות האמונה, ונראה מתוך דבריו שלא דבר כן מתוך ייסוריו שאין אדם נתפס על צערו, כי ממה שהדברים מסודרים בפיו, וממה שהציע שיטתו בלשון לימודים, מבואר שחשב וסדר דברים אלה זה ימים רבים עוד היה בשלוותו.

מלבי"ם

2. כעין לשונו של בלדד "וְרוּחַ כְּבִיר אֲמָרִי פִּיךָ" (לעיל, ח, ב), וכנגד דברי איוב "וְלִרְחוֹ אֲמָרִי נֹאשׁ" (לעיל, ו, כו).

3. לדוגמה, "וְהוֹכַחְתָּ אֶל אֵל אֶחָפֶז", וכדברי ספורנו, כאן.

פרק טו

מענהו השני של אליפז

חלוקת המענה

חלק ראשון, תוכחה לאיוב – "אִף אַתָּה תִּפְרַר יָרְאָה"

ב-ו – "יִרְשִׁיעַךָ פִּיךָ" – דברי איוב הם הבל ועוון

ז-י – "מָה יִדְעַת וְלֹא נָדַע" – איוב אינו חכם מרעיו

יא-יג – "הַמַּעַט מִמֶּךָ תִּנְחָמוֹת אֵל" – גערה באיוב על שאינו מקבל תנחומים

יד-טז – "מָה אָנוּשׁ כִּי יִזְכֶּה וְכִי יִצְדַּק וְלֹד אִשָּׁה" – אין אדם צדיק לפני אלוהים

חלק שני – גורל הרשע – "כָּל יָמֵי רָשָׁע הוּא מִתְחַלֵּל"

יז-יט – "אֲשֶׁר חֲכָמִים יַגִּידוּ" – התבססות על דברי חכמים

כ-כד – "קוֹל פְּחָדִים בְּאָזְנוֹ" – הרשע חי בפחד מתמיד

כה-כז – "כִּי נָטָה אֶל יָדוֹ וְאֵל שְׁדֵי יִתְגַּבֵּר" – מרד הרשעים בבורא

כח-לה – "לֹא יִסּוּר מִנִּי חֶשֶׁךְ" – גורל הרשע

פתיחה למענה השני של אליפז

בניגוד למענהו הראשון של אליפז לאיוב (פרקים ד-ה), שפתח וסיים בדברי עידוד ונחמה לאיוב, הרי בנאומו זה אליפז פותח ומסיים בדברי תוכחה חריפים לאיוב. העיקרון המרכזי שנאמר במענהו הראשון חוזר גם כאן – אין אדם צדיק לפני האלוהים.

הנה אחר שחידש איוב עתה שאלתו השנייה, שהוא – מפני מה יש רשע וטוב לו, שהתשובות שהשיבו הרעים המתווכחים על השאלה של צדיק ורע לו לא יספיקו להשיב שאלה זו, שבו המתווכחים לערוך מערכה שנייה והגיד כל אחד את דעתו בתשובת השאלה הזאת.

ודעת אליפז, שהצלחת הרשע היא רק הצלחה מדומה, ואינה הצלחה אמיתית, הגם שלפי ראות העין תראהו מצליח אוסף הון וחיל וקניינים, לבו תמיד מלא פחד, ודומה לו תמיד כאילו נרדף מפני חרב, וכאילו כבר השיגוהו ריש ועוני וכל צרות הזמן, עד שלבו לא ישמח מעשרו וירגז וידאג ויתבהל תמיד, כי זה מעונשי השם על אשר עשה הרע בעיניו להכעיסו, שיערבב את לבבו ורעיונותיו וכח דמיונו בפחד ורעדה, ועיקר ההצלחה היא שלווה הנפש ומנוחת הרוח ושמחת הלב, ו"טוֹב פֶּת חֲרָבָה וְשִׁלּוֹה בָהּ" (משלי י, א). וכל זה היה באיוב, כמו שאמר "כִּי פָחַד פְּחָדָי וַיֵּאָתֶינִי" (לעיל ג, כד), והפחד התמידי הזה אשר ירדפנו הוא אות על סופו, שסוף שייכרת הוא וזרעו וכל אשר לו, כמו שהיה באיוב. זה תורף דעת אליפז.

מלבי"ם

אי אפשר ללמד זכות על איוב ולטעון שהוא אומר את דבריו הקשים רק מתוך צער. מתוך רהיטות דבריו מתברר שהוא אומר את השקפתו כפי שהייתה סדורה אצלו מאז ומעולם, עוד בטרם באו עליו הייסורים.

(ג) הֹכַח בְּדָבָר לֹא יִסְכֹּן וּמַלִּים לֹא יוֹעִיל בָּם:

המפרשים ביארו יִסְכֹּן במשמעות של הנאה ותועלת, כמו "וְתָהִי לוֹ סִכָּנָת" (מלכים א' א, ב), וכמו "יִסְכֵּן בָּם" (קהלת י, ט. רש"י). לפי זה אליפז מוכיח את איוב לא רק על תוכן דבריו אלא גם על כך שאין לו כל תועלת מן הדברים החמורים שהוא אומר. אליפז מייחס בזאת לאיוב לא רק רשעות אלא גם כסילות⁴.

לא די שאין תועלת בדברי איוב אלא שיש בהם גם נזק:

(ד) אַף אַתָּה תִּפְרַר יִרְאָה וְתִגְרַע שִׁיחָה לִפְנֵי אֵל:

אַף אַתָּה – אם אתה – איוב, שמוחזק כאיש "תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע", מכחיש את השגחת הבורא בנבראים וכופר בהימצאות גמול ראוי, אתה גורם בכך להפרת היראה מפני הבורא.

וְתִגְרַע שִׁיחָה לִפְנֵי אֵל – אתה גורם לכך שבני אדם אחרים לא יתחשבו בהדרכת האל ולא יתפללו אליה⁵. שִׁיחָה במשמעות של תפילה, כמו "תִּפְלָה לְעִנִּי כִּי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי ה' יִשְׁפֹּךְ שִׁיחוֹ"⁶.

(ה) כִּי יֵאָלֶף עֹנֶךְ פִּיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים:

"כִּי יֵאָלֶף עֹנֶךְ פִּיךָ" – כי יאלף לאחרים פִּיךָ את עוונך וילמדם כי באמת רשע היית. "וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים" ... פִּיךָ מלמד לכול שהיו בך עוונות ואתה בוחר לדבר דרך ערמה, כאיש אשר רוצה ללמוד למה זה רשע וטוב לו או צדיק ורע לו, כאשר אמרת "וְמָה שִׁגְיִתִּי הִבֵּינוּ לִי" (לעיל ג, כד), ולא תוכל לרמותנו כי פִּיךָ יִרְשִׁיעַךָ וְלֹא אֲנִי, כי לא היית מרשיעך מתחילה, ועתה פִּיךָ ושפתֶיךָ העידו בך כי לא היית מאמין באלהים.

רמב"ן

4. לפי הרב משה ליכטנשטיין (שיעור 18), הנושא המרכזי בספר איוב אינו שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, כלומר תורת הגמול, אלא תגובתו של האדם לתורת הגמול, ומתוך כך לשאלה האם מותר לאדם להתווכח עם אלוהים. אליפז יטען כאן שאי אפשר להתווכח עם הבורא. "הֹכַח בְּדָבָר לֹא יִסְכֹּן וּמַלִּים לֹא יוֹעִיל בָּם". לא רק שוויכוח אינו מועיל, אלא המתווכח מפר יראה, "אַף אַתָּה תִּפְרַר יִרְאָה וְתִגְרַע שִׁיחָה לִפְנֵי אֵל". אליפז טען בפרק ה' שאם איוב סובל, הרי זה סימן לכך שהוא חטא. זהו טיעון תאולוגי. כעת, לאחר שמתברר שאיוב טוען כנגד הבורא, הרי זה מוכיח שהוא חוטא ומתחכם לפני הבורא, "כִּי יֵאָלֶף עֹנֶךְ פִּיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים". לשון ערומים מזכיר את הנחש שהיה ערום, והחטיא את האדם. לפי אליפז, איוב מתמרד נגד ה'. לפי איוב, הדבר עוזר לו כשהוא טוען טענותיו לפני הבורא, "אֲדַבְּרָה בְּמַר נִפְשִׁי" (לעיל י, א). לפי אליפז אין זה מנחם, ובעיקר – זה לא לגיטימי. לשיטתו צריך להסתפק ב"תַּנְחֻמוֹת אֵל". יש כאן תפנית, מפני שאליפז לפחות מבין מה מעיק על איוב ומתייחס אל התבטאויותיו, על אף שהוא לא מקבל את ההתבטאויות הללו וטוען שהן לא לגיטימיות.

5. כיוון שאנשים אחרים ילמדו ממך, ואם בארזים נפלה שלהבת, מה יגידו אזובי הקיר? ונמצא שם שמיים מתחלל. תהלים קב, א. מלבי"ם מבאר "וְתִגְרַע": ששיחתו של איוב לפני האל גרועה.

אליפז מאשים כאן את איוב בהאשמה שטרם נזכרה עד עתה – ערמומיות, חוסר יושר, אחד בפה ואחד בלב⁷. כִּי יֵאָלֶף עֹנֶךְ פִּיךָ – העוון הוא אשר מלמד ומדריך את איוב כיצד לדבר. כלפי חוץ איוב עוסק כביכול בשאלות הפילוסופיות של 'צדיק ורע לו', אך הוא מדבר בעורמה, וכדי להסתיר את עונו ולהצדיק את עצמו הוא מאשים את האל.

מעבר להאשמה בדיבור ערמומי ובחוסר יושר יש כאן גם האשמה בהתחזות. כביכול כל צדקותו של איוב הייתה מן השפה ולחוץ. איוב אינו צדיק שעתה רע לו, אלא היה מאז ומעולם רשע – רשע שעד עתה טוב היה לו.

האשמה של איוב בערמומיות ובהתחזות שמכסות על דעותיו האמיתיות, האפיקורסיות, מלמדת על המהפך שחל ביחס של אליפז לאיוב, ואפשר להסיק מכך גם על היחס של שאר הַרְעִים לאיוב. לכן הדיון עובר מהשאלה של 'צדיק ורע לו', שהייתה נושא הדיון במחזור הראשון, לדיון בשאלה של 'רשע וטוב לו', שהיא נושא הדיון במחזור השני⁸.

(ו) יִרְשִׁיעַךָ פִּיךָ וְלֹא אֲנִי וּשְׁפָתֶיךָ יַעֲנוּ בְּךָ:

אליפז טוען שכעת נתגלה פרצופו האמיתי של איוב. פיו של איוב הוא אשר מרשיע אותו, ושפתיו הן העונות בו לגלות את חטאיו. אין צורך בגורמים חיצוניים שיגלו את השקר אלא הוא מתגלה מעצמו. לשקר אין רגליים ולכן הוא עתיד להתגלות במוקדם או במאוחר. עד עכשיו טענותיהם של אליפז ושל הַרְעִים על חטאים שגרמו לייסורים היו בבחינת ספק. כעת נמצאה עילה ודאית, סוף סוף נמצא חטא אצל איוב. אליפז יתייחס בדבריו כאן גם לדברי בלדד שהתבסס על הדורות הראשונים – הִרְאִישׁוּן אָדָם תִּנְלָד, וגם לדברי צופר שהתייחס לחוכמה הנעלמה – מֶה יִדְעַתָּ וְלֹא נָדַע תִּבִּין וְלֹא עֲמִנּוּ הוּא!⁹

איוב אינו חכם מרעיו

(ז) הִרְאִישׁוּן אָדָם תִּנְלָד וּלְפָנַי גִּבְעוֹת חוֹלְלָת:

"הִרְאִישׁוּן" – הבטרים אדם תיוולד? ה"א הזאת משמשת לשון תימה ... ומליצתו – הראשון לאדם הנוצר מאדמה נולדת? ...

רש"י

בדברים אלה יוכיח אליפז את איוב על מידת הגאווה שדבקה בו. מדוע הוא מתנשא על רעיו שהם זקנים ממנו. מדוע יחשוב שהוא עולה בחכמתו עליהם, מדוע לא יסתפק בדברי תנחומותיהם, ואיך מלאו ליבו לדבר גבוהה כלפי מעלה?

"ראשון" פירושו "קודם", מקביל אל "לפני". דברי אליפז אלה יתבארו יפה על פי הדברים שהושמו בפי החוכמה בספר משלי (ח, כב-כו) "ה' קִנְנִי רִאשִׁית דְּרָבָה קֹדֶם מִפְעֻלָּיו ... לִפְנֵי

7. ערמומיות יכולה להתפרש לטובה, כמו "אָדָם עָרוֹם כֹּסֶה דָּעַת" (משלי יב, כג), שנוהר ואינו מגלה כל מה שבלבו, או "כָּל עָרוֹם יַעֲשֶׂה בְּדַעַת" (שם, יג, טז), אך בדרך כלל היא מתפרשת לרעה, כמו "וְהִנָּחַשׁ הִיָּה עָרוֹם" (בראשית ג, א), או בדברי שאול על דוד הנמלט מפניו – "עָרוֹם יָעָר הוּא" (שמואל א' כג, כב). כאן ברור שנאמרה לרעה.

8. כפי שכבר צוין לעיל, בפסקה 'מבנה הספר', עמ' 11.

9. כפי הנראה צירוף של שתי צורות כתיב – הכתיב המקובל 'ראשון' והכתיב החריג 'רישון' (לעיל, ח, ח).

גְּבָעוֹת חוֹלָלָתִי, עַד לֹא עָשָׂה אֶרֶץ...". החוכמה נבראה לפני כל מעשי בראשית. וכך שאל אליפז את איוב בלעג: האתה יצירתו הראשונה של האל? אתה היית במועצתו של הבורא וקבלת שם שפע חוכמה?

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(ח) הַבְּסוֹד אֱלֹהִים תִּשְׁמַע וְתִגְרַע אֱלִיךָ חֻכְמָה:

האם אתה, איוב, שמעת את סודות האלוה? האם לקחת אליך מחוכמתו? זאת ועוד, המילה וְתִגְרַע הוראתה שאיוב כביכול לקח אליו חלק מהחוכמה האלוהית, והיא מצויה אצלו בלבד. יש בכך לעג נוסף לאיוב שכביכול יש בו חוכמה שכבר אינה מצויה אצל הבורא.

"הָרְאִישׁוֹן אָדָם תִּלְד־" – הנה אתה מתלונן על יצירת האדם ועניינו, מדוע בראו ה' על אופן זה ולא על אופן אחר, כי באופן שהוא עתה, טוב לו שלא נברא, כאילו אתה האדם הראשון העומד להיוולד, כאילו עדיין לא נברא מין האדם ועתה רוצים לברוא אותו ואתה תהיה הראשון שתיוולד להיות אדם, וכאילו "לִפְנֵי גְבָעוֹת חוֹלָלָתִי" – שעדיין לא נבראו גבעות עולם, שעתה הוא זמן של ששת ימי בראשית, ואתה חוללת (שהוא ההריון שקודם הלידה) לפני הגבעות, וה' רוצה לגמור בריאתך ולהוליד אותך.

"הַבְּסוֹד אֱלֹהִים תִּשְׁמַע" – ובעת שרצה ה' להוליד אותך שתצא לפועל להיות אדם הראשון, קרא ה' צבא מלאכיו והתייעץ עמהם על איזה אופן יברא אותך, ואתה שומע סוד אלוה ועצתו עם מלאכיו, "וְתִגְרַע אֱלִיךָ חֻכְמָה" – ותגרע קצת מחכמת האל אליך, ותאמר שעצתו לא טובה ותייעץ שיברא אותך באופן אחר, יותר טוב. והיא מליצה נשגבה, שאחר שעברו דורות אין מספר מבני אדם, וגם קודם בריאת האדם נוצרו הרים וגבעות ונמצאים אין חקר בחכמתו, יעמוד איש אחד להתלונן על בריאת האדם, כאילו הוא חכם יותר מכל הדורות שעברו ומן ה' מחולל כל, ורוצה שיתחרט ה' ממעשהו וישנה כל הטבע כפי עצתו ורצונו, הלוא הוא סכלות שאין למעלה ממנו.

מלבי"ם

(ט) מַה יִּדְעָתָּ וְלֹא נִדְעָ תִּבִּין וְלֹא עֲמַנּוּ הוּא:

(י) גַם שָׁב גַּם יִשִּׁישׁ בָּנוּ כְּבִיר מֵאַבְיֵךְ יָמִים:

אליפז מתפלמס עם דברי איוב – "וְעַמְכֶּם תָּמוּת חֻכְמָה", "גַּם לִי לֵבב כְּמוֹכֶם לֹא נָפַל אֲנֹכִי מִכֶּם" (לעיל, יב, ב-ג), "כִּדְעַתְכֶּם יִדְעָתִי גַם אֲנִי לֹא נָפַל אֲנֹכִי מִכֶּם" (לעיל, יג, ב) – מה יודע אתה, איוב, שאנחנו איננו יודעים?! איזו הבנה השגת שאנחנו איננו מבינים?! כנגד איוב שאמר "בִּישִׁישִׁים חֻכְמָה וְאַרְךָ יָמִים תִּבְוֹנָה" (לעיל, יב, ב), משיב אליפז שיש בהם זקנים וישישים אף יותר מאביו של איוב.

"גַּם שָׁב גַּם יִשִּׁישׁ בָּנוּ כְּבִיר מֵאַבְיֵךְ יָמִים" – מכאן שכל שלושת הרעים היו קשישים מאיוב הרבה. ייתכן לומר ש"שָׁב" הוא אליפז בעצמו, שהיה הזקן שבחבורה. "יִשִּׁישׁ" – הוא

בלדד, ו"כְּבִיר מֵאַבְיֵךְ יָמִים" – הוא צופר, שאף הוא היה קשיש מאביו של איוב. עם כל זה התרועעו עם איוב הצעיר. מכאן שהיה איוב גדול בחכמה מימי נעוריו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב¹⁰

גערה באיוב על שאינו מקבל תנחומים

(יא) הַמַּעַט מִמֶּךָ תִּנְחָמוֹת אֵל וְדַבֵּר לְאֵט עִמָּךְ:

"הַמַּעַט מִמֶּךָ תִּנְחָמוֹת אֵל" – מה תתרעם על הייסורים על כי עשית מה מן הטוב והישר? וכי מעט היא ממך תנחומין מן האל על מכאוב הייסורים מן הטוב וההצלחה שהיה לך מאז אשר קבלת בהם די גמול מעשה הטוב שעשית? והנה דבר העוון הנמצא בך עדיין היא עמך נסתר וטמון ולא נקית עדיין ממנה, ועתה הנה תקבל גם גמול הרעה כאשר קבלת גמול מעשה הטוב, והנה הטובה מאז תחשב לתנחומין על הרעה הבאה עתה עליך.

מצודות

דהיינו, מה לו לאיוב להתרעם על ייסוריו בעוד הוא חש שפעל בדרך הטוב והישר, הלוא איוב קיבל טובות רבות כל כך מהאל כגמול על מעשיו הטובים. אם באים עליו ייסורים מסתבר שיש לאיוב גם עוון, וגם אם העוון נסתר וטמון – טרם ניקה איוב ממנו, וכעת הוא מקבל את גמול הרעה. ויש לאיוב להתנחם בעת הרעות הבאות עליו כעת בעזרת הטובות הרבות שקיבל עד עתה. כעין זה כתב רש"י: "אשר היטיב לך הצור עד עתה ימים רבים".

ויש מי שביאר שהתנחומים מוסבים על העתיד:

"הַמַּעַט מִמֶּךָ תִּנְחָמוֹת אֵל" – אם זך וישר אתה כמו שאתה מדבר, המעט ממך שעתיד הקב"ה לנחמך? שכך הקב"ה נוהג עם הצדיקים, מייסרן במכאוב כדי שישוּבוּ מֵאָוֶן, ואחר כך מנחמן, כשם שהשיבותיך בתחילת דברי – "הִנֵּה אֲשֶׁרִי אֲנֹשׁ יוֹכְחֶנּוּ אֱלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֵל תִּמָּאֵס, כִּי הוּא יִכְאֹיב וְיִחַבֵּשׁ יִמְחֹץ וְיִדְּיו תִּתְּפִינָה" (לעיל, ה, יז-יח), וכל העניין.

רבי יוסף קרא

כיוון פרשני אחר מבאר את הפסוק על דברי הניחומים שאמרו רעי איוב, והם לדעת אליפז תִּנְחָמוֹת אֵל לפי שהם דברי אמת, ואצל אליפז הם אף נאמרו לו בחזון מאת האל.

(יב) מַה יִּקְחֶךָ לִבֶּךָ וּמַה יִּרְזֹמוּן עֵינֶיךָ:

איוב מואשם בחוסר יושר, ולכן גם דבריו אינם מתקבלים כדברי אמת:

ומה יִרְזֹמוּן עֵינֶיךָ – אמור מה שבלבך בפירוש ולא תבוא בלשון ערמה, כי מבין ריסי עיניך ניכר שאתה כופר במשפט האלהים.

רמב"ן

• פרק טו | מענהו השני של אליפז •

מענהו הראשון של אליפז – פרק ד, יז-יח-יט	מענהו השני של אליפז – פרק טו, יד-טו-טז
הָאֲנוּשׁ מֵאֲלוֹהַּ יִצְדָּק אִם מַעֲשָׂהוּ יִטְהַר גְּבַר:	מָה אָנוּשׁ כִּי יִזְכֶּה וְכִי יִצְדָּק יְלֹד אִשָּׁה:
הֵן בְּעֵבְדִּי לֹא יֶאֱמִין וּבִמְלָאָכִיו יִשִּׁים תְּהִלָּה:	הֵן בְּקִדְשִׁי לֹא יֶאֱמִין וְשָׁמַיִם לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו:
אֵף שִׁכְנִי בְּתֵי חֹמֶר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדִּים יִדְכָּאוּם לִפְנֵי עֵשׂ:	אֵף כִּי נִתְעַב וְנֶאֱלַח אִישׁ שְׂתָה כַּמִּים עֹלָה:

אפשר לראות בבירור את הדמיון בין שני הפסוקים הראשונים בכל אחד מהמענות, שמביעים כמעט באותן מילים את הרעיון של אפסות האדם אל מול בוראו. בשני הפסוקים הללו אליפז לא שינה את מהות דבריו בין מענהו הראשון למענהו השני. לעומת זאת, הפסוק השלישי במענה השני שונה מאוד מאשר הפסוק המקביל במענה הראשון, ואליפז מביע בו שינוי גדול ביחסו לאיוב.

במענה הראשון ההשוואה היא אל "שִׁכְנִי בְּתֵי חֹמֶר אֲשֶׁר בְּעֶפֶר יְסֻדִּים". אפסותם של בני האדם בכלל אל מול האל נובעת מעצם יצירתם ואין היא תוצאה של מעשיהם. זה תיאור מצב ולא טענה כלפי האדם, וגם אין ביד האדם יכולת לתקן או לשנות זאת. אך לעומת זאת, במענה השני – אֵף כִּי נִתְעַב וְנֶאֱלַח אִישׁ שְׂתָה כַּמִּים עֹלָה – אליפז מתאר את אפסות האדם על ידי תיאור אפסותו של אדם מסוים, הרשע, שנגרמת כתוצאה ממעשיו הרעים, ויש בדבריו כאן טענה חמורה אל הרשע שקלקל את מעשיו. עקב זאת אפסות האדם המתוארת כאן בולטת עוד יותר מאשר במענה הראשון.

בחירתו של אליפז לתאר במענהו כאן דווקא את הרשע, מביעה את השינוי שחל באליפז ביחסו אל איוב. במענהו הראשון ההתייחסות לאיוב היא כאל הצדיק הסובל, ואליפז טורח לבאר לאיוב שאדם לא יכול להיות צדיק גמור, ובוודאי אינו יכול להיות צודק יותר מבוראו. לעומת זאת, כעת אליפז בוחר במענהו לאיוב דווקא את דמות הרשע, מתוך ערעור שיש בלבו על צדקותו של איוב, שמבקש להפוך קערה על פיה ומדבר אל בוראו ועל בוראו באופן שלדעת אליפז הוא בלתי נסבל לחלוטין. אליפז מתאר את הרשע, אך כשהוא מתאר אדם נתעב ונאלח, יש בדבריו רמיזה בוטה כלפי איוב עצמו. אליפז עדיין מדבר כאן על הרשע בגוף שלישי ולא אומר במפורש על איוב שהוא הוא הרשע; דבר זה יקרה רק במחזור השלישי, שבו אליפז יאמר לאיוב ישירות ובגוף שני – "הֲלֹא רָעַתָּךְ רָבָה וְאֵין קֶץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ"¹². ואולם, המהפך הנפשי שחל אצל אליפז ביחסו לאיוב מופיע כבר כאן¹³.

12. להלן כב, ה. במחזור הראשון איוב נחשב חוטא רק בהשוואה לאלוה: "הָאֲנוּשׁ מֵאֲלוֹהַּ יִצְדָּק". אדם יכול להיות צדיק אך אינו יכול להיות צודק יותר מאשר האלוה. במחזור השני, כאן, איוב נחשב חוטא מעצם היותו אדם: "מָה אָנוּשׁ כִּי יִזְכֶּה". לא רק שאין אדם צודק אלא גם אין אדם צדיק. במחזור השלישי איוב מתואר כמי שהיה חוטא מאז ומעולם: "הֲלֹא רָעַתָּךְ רָבָה וְאֵין קֶץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ".

13. הבדל נוסף בין המענה הנוכחי למענה השלישי הוא שאליפז תוקף כאן את איוב על דבריו בוויכוח ולא על המעשים שעשה קודם לייסורים. זה סימן ולא סיבה. דהיינו, דבריו של איוב כעת אינם לגיטימיים והם סימן לכך שאינו ירא שמיים, אך עדיין אין כאן טענה שייסוריו של איוב באו עליו עקב מעשיו הרעים ושהם הסיבה לייסורים. טענה כזאת תובא רק במחזור השלישי.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

הסיבה לכך היא שאיוב הולך אחרי לבו ואחרי עיניו, כדרך החטאים:

"מָה יִקְחֶךָ לִבְךָ וּמָה יִרְזֹמוֹן עֵינֶיךָ" – שהלב והעיניים יפתו את האדם למינות על ידי מחשבת הלב וראות החוש, כעניין "וְלֹא תִתְּנוּ אַחֲרֵי לִבְכֶּם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם" (במדבר טו, לט), ו-"יִקְחֶךָ" כמו "וְאֵל תִּקְחֶךָ בְּעַפְעָפִיהָ" (משלי י, כה).

מלבי"ם

הלב, בעקבות העיניים, רואה את העולם ואת נסיבותיו ראייה פשטנית ומשוחדת, ועל כן האדם מוזהר לבלתי הלוך בדרך חטאים כזאת. אליפז טוען שאיוב מסיק מסקנות נמהרות ונחפזות, כיוון שהוא מהלך אחר עיניו ואחר לבו, כמו הפתי שמהלך אחרי האישיה המפתה, שלוקחת אותו ברמיזות עיניה ועפעפיה. לדברי אליפז, לבו ועיניו של איוב הם המפתים אותו והוא עצמו המתפתה. הרמיזה המוזכרת כאן היא הטעיה. לפתי נדמה שיהיה לו טוב אם ילך אחרי האישיה המפתה, אך מדובר בטעות, והפתי עתיד להיענש קשות על כך. בפועל יִרְזֹמוֹן אליפז 'רומז' לאיוב שהוא מטעה את עצמו והוא עתיד להיענש על כך עונש חמור.

(ג) כִּי תָשִׁיב אֶל אֵל רוּחְךָ וְהִצַּאתָ מִפִּיךָ מִלִּין:

רוחך הם דברי הבל ורעות רוח כפי שאליפז הזכיר בתחילת מענהו זה – "דַּעַת רוּחַ", ויש בכך תשובה לדברי איוב – "לֹא יִתְּנִי הָשֵׁב רוּחִי" (לעיל ט, יח), כלועג לו ואומר: הרי אתה משיב רוחך כלפי האל ואף בדברי רוח שאין בהם ממש. ואכן עזרא ביאר רוּחְךָ – כעסך, כמו "כָּל רוּחוֹ יוֹצִיא כְּסִיל" (משלי כט, יא), ויש כאן טענה חמורה של אליפז כלפי איוב – כיצד הוא מעז לפרוק את כעסו על האל!?

אפשרות פרשנית נוספת היא כִּי תָשִׁיב אֶל אֵל רוּחְךָ – כל אדם משיב את רוחו אל בוראו כשהוא נפטר מן העולם. יש כאן גערה באיוב שמבקש מבוראו שימיתנו מפני שחייו אינם טובים. מי אתה, איוב, שתחליט מתי ראוי ומתי אין ראוי לאדם לחיות!?

וְהִצַּאתָ מִפִּיךָ מִלִּין – כעין דבריו הראשונים של אליפז "וּמַלִּים לֹא יוֹעִיל בָּם". אליפז מתאר את דברי איוב כהשבת רוח וכהוצאת מילים בעלמא, ללא מחשבה וללא תוכן¹¹.

אין אדם צדיק לפני אלוהים

(יד) מָה אָנוּשׁ כִּי יִזְכֶּה וְכִי יִצְדָּק יְלֹד אִשָּׁה:

(טז) הֵן בְּקִדְשִׁי לֹא יֶאֱמִין וְשָׁמַיִם לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו:

(טז) אֵף כִּי נִתְעַב וְנֶאֱלַח אִישׁ שְׂתָה כַּמִּים עֹלָה:

אליפז חותם את חלקו הראשון של מענהו זה, התוכחה לאיוב, בעיקרון המרכזי שהביא כבר במענהו הראשון – אפסות האדם מול בוראו. אולם סיומת דבריו של אליפז כאן חמורה ונוקבת יותר מאשר במענהו הראשון.

11. בניגוד לדברי בלדד בתארו את הדורות הקודמים, החכמים, "וּמַלְכֶם יוֹצְאוּ מַלִּים" (לעיל ח, י). כלומר, שם המילים יוצאות מהלב, מקום הרגש והמחשבה. לעומת זאת, אצל איוב המילים יוצאות מהפה, כביכול פעולה טכנית בלבד, ללא מחשבה.

"כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שְׁמִתּוֹ" (קהלת ט, ה) אלו הצדיקים שאפילו במיתתן קרויין חיים, "וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָּה" (שם) אלו הרשעים שאפילו בחייהן קרויים מתים. מניין שהרשעים אפילו בחייהן קרויים מתים? שנאמר "כִּי לֹא אֶחָפֵץ בְּמוֹת הַמֵּת" (יחזקאל יח לב), וכי המת מת? אלא אלו הרשעים שאפילו בחייהן קרויין מתים.

ירושלמי (וילנא), ברכות פרק ב, דף טו, ב

לכל אדם יש זכויות, גמילות חסדים ומעשים טובים, שמצדיקים את קיומו בעולם. הזכויות הללו מסייעות למי שנעזרים בגמילות החסדים אך הן מעניקות חיים בעיקר לאדם הנותן, ויותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית (ויקרא רבה, בהר, פרשה לד, ח). לעומת זאת, לרשעים אין זכויות כאלה וממילא אין להם חיות מצד עצמם.

ומספר שנים נצפנו לעריץ – כיוון שהרשע אינו יודע את מניין שנותיו הצפון ממנו הוא אינו יכול לשמוח גם בשנות חייו שהיו יכולות להיות שלוות, מתוך חשש מתמיד מפני סופו הקרב. כל שנותיו הן על תנאי, הן זמניות וארעיות, מעכשיו לעכשיו, באין עתיד. אָמנם שום אדם אינו יודע את מניין ימי שני חייו, אך אדם רגיל, וכל שכן אדם צדיק, אינו חושש וחי בשלווה. לעומת זאת, הרשע חי בפחד – קול פחדים באָזְנוֹ, ואף בזמן שלום – בְּשִׁלּוֹם שׁוֹדֵד יְבוֹאֲנוּ. לֹא יֵאֱמִין שׁוֹב מִנִּי חֶשֶׁךְ – כשיש לו צרה המשולה לחושך הוא אינו מאמין שיצליח להיחלץ ממנה, היפך הצדיק שאומר "גַּם כִּי אֶלֶךְ בְּגִיַּת צִלְמוֹת לֹא אֵירָא רָע כִּי אֶתֶּה עֹמְדִי" (תהלים כג, ד). וְצָפוּי הוּא אֱלִי חָרֵב – הוא צופה תמיד שייפול בחרב. הפחד ממיתה לא טבעית ובלתי צפויה מפחיד אותו בקביעות ומצמית את חייו.

(כג) נָדָד הוּא לִלְחָם אֵיֶה יָדַע כִּי נִכּוֹן בְּיָדוֹ יוֹם חֶשֶׁךְ:

(כד) יִבְעֲתֵהוּ צָר וּמִצּוּקָה תִתְקַפֵּהוּ כְּמִלֵּךְ עֹתִיד לְכִידוֹר:

תחושות החרדה העמוקות מתוארות במילים רבות שקשורות לפחד – מתחולל, קול פחדים, שׁוֹדֵד, לֹא יֵאֱמִין, חֶשֶׁךְ, חָרֵב, יוֹם חֶשֶׁךְ, יִבְעֲתֵהוּ, צָר, מִצּוּקָה, תִתְקַפֵּהוּ. המלבי"ם הדגיש את הדמיון כגורם מרכזי לפחד ולבעתה שתוקפים את הרשע בכל עת, לא רק בחֶשֶׁךְ אלא גם בְּשִׁלּוֹם.

נָדָד – רוצה לומר, כל זה נדמה לו בכח דמיונו בעת שלום, וכל שכן בעת שהוא נָדָד לִלְחָם אֵיֶה, וצריך לבקש מחייתו שחסר לו, שאז יגדל הפחד יותר ויתחולל כל כך כאילו יָדַע בבירור כִּי נִכּוֹן בְּיָדוֹ יוֹם חֶשֶׁךְ, וכאילו בא קיצו. וכל שכן בעת אשר יִבְעֲתֵהוּ צָר וּמִצּוּקָה, אז תִתְקַפֵּהוּ החרדה הזאת בתוקף גדול, אשר יבעתוהו דמיונו שהוא דומה כְּמִלֵּךְ עֹתִיד לְכִידוֹר – שבימי איוב עשו משפט למושל שהשליכוהו ככדור וגלגלו אותו ממקום למקום עד שמת במיתה משונה הלזו, והרשע יחרד כל כך כאילו נגזר עליו להמיתו במיתה נוראה כזאת, כן יגדל פחד לבבו.

חלק שני – גורל הרשע

התבססות על דברי חכמים

(יז) אַחֲרַיִךְ שָׁמַע לִי זֶה חֲזִיתִי וְאַסְפְּרָה:

אליפז חוזר לתאר את חזונו שעליו הוא מתבסס, אך הוא מגייס לעזרתו גם את החכמים הקדמונים:

(יח) אֲשֶׁר חֲכָמִים יִגִּידוּ וְלֹא כִחְדוֹ מֵאֲבוֹתָם:

(יט) לָהֶם לִבָּדָם נִתְּנָה הָאָרֶץ וְלֹא עֹבֵר זֶר בְּתוֹכָם:

ייתכן שאליפז לא מסתפק בחזון מפני שהחזון מאוד אישי, קשה להתווכח עליו, ואיוב יכול לכפור בו (כך ביאר המלבי"ם). לעומת זאת, דברי החכמים ידועים, מוסכמים ומקובלים בחברה בכלל, אלו דברים שמסתברים בהיגיון ואפשר לדון עליהם.

הרשע חי בפחד מתמיד

כאן מגיעה טענה חדשה של אליפז על גורל הרשע בכלל. הטענה עקרונית, אך היא מופנית בעקיפין גם כלפי איוב:

(כ) כָּל יְמֵי רָשָׁע הוּא מֵתְחוֹלֵל וּמִסְפֵּר שָׁנִים נִצָּפְנוּ לְעָרִיץ:

(כא) קוֹל פְּחָדִים בְּאָזְנוֹ בְּשִׁלּוֹם שׁוֹדֵד יְבוֹאֲנוּ:

(כב) לֹא יֵאֱמִין שׁוֹב מִנִּי חֶשֶׁךְ וְצָפוּי הוּא אֱלִי חָרֵב:

מתחולל – לשון חיל ורעדה, חלחלה. הרשע חי בתחושה קבועה של פחד, אולי מפני שהוא יודע שהוא רשע ושבצעם לא מגיע לו לחיות. מתחולל – בנין התפעל, יוצא וחוזר לעצמו, הפחד והחלחלה נובעים מתוך הרשע עצמו ולא מגיעים ממקורות חיצוניים¹⁴. חז"ל דרשו את המילה מֵתְחוֹלֵל במשמעות שהרשע חלול מזכויות – הוא חלל, רשעים בחייהם קרויים מתים.

"וַיִּשְׁמַע יְתֵרוֹ" (שמות יח, א) – זה שאמר הכתוב – "וַיִּבְכְּ רְאִיתִי רָשָׁעִים קְבָרִים וְבָאוּ" (קהלת ה, י). וכי יש רשעים קבורים באים ומהלכים, ששלמה אמר – "קְבָרִים וְבָאוּ"? אלא אמר ר' סימון: אלו הרשעים שהן קבורים ומתים בחייהם, שנאמר – "כָּל יְמֵי רָשָׁע הוּא מֵתְחוֹלֵל", מהו מתחולל? שהוא מת וחלל.

מדרש תנחומא (בובר),

פרשת יתרו, א

¹⁴ 'מתחולל' מסמן את עוצמת הרעד, כאילו הוא רועד ומזדעזע מחמת רוח סערה, כמו שנאמר "הִנֵּה סַעֲרַת ה' חֲמָה יִצְאָה וְסַעַר מִתְחוֹלֵל עַל רֹאשׁ רָשָׁעִים יְחוּל" (ירמיהו כג, יט). דעת מקרא, הערה 27.

כך גם ביאר המלבי"ם את המילה **לְכִידּוֹר** שהיא מילה יחידאית; דמיונו המבועת של הרשע מחריד אותו אל עבר האפשרויות הנוראיות ביותר. והמפרשים פירשו **לְכִידּוֹר** כמו כדור, שמסמל מצור, תחושת חנק.

אליפז מחדש כאן חידוש גדול. לשיטתו אין כלל מושג של 'רשע וטוב לו', מפני שלא ייתכן שיהיו לרשע חיים טובים! אין רשע שטוב לו. הרשע מודע לרשעתו, הוא יודע שיענש, והוא חי בפחד מתמיד מהגמול הרע שצפוי לו. אליפז מתאר באריכות את גורלו הרע של הרשע שאף על פי שכלפי חוץ הוא עשוי להיראות כיושב בשלווה ובעושר, לאמתו של דבר הוא חי בחיל ורעדה. "אֵין שְׁלוֹם אֶמֶר ה' לְרָשָׁעִים" (ישעיהו מח, כב, וכעין זה שם, נז, כא).

חידושו של אליפז מעצים את נושא הגמול, מפני שלדבריו אפילו הרשעים מודעים לגמול הצפוי לכל אדם כתוצאה ממעשיו. הרשע מתנהג בשרירות לבו, אך הוא יודע שגמולו ישוב בראשו. האינטואיציה של הגמול היא טבעית לאדם, ואפילו יהיה רשע גמור.

אליפז מתייחס בזאת לדברי איוב "יִשְׁלִי אֱהָלִים לְשֹׁדְדִים וּבִטְחוֹת לְמַרְגִּיזֵי אֵל" (לעיל יב, ו) – הרשעים חיים בשלווה. לשיטת איוב הגמול בעולם אינו מונהג כראוי. איוב הוכיח זאת הן מצד 'צדיק ורע לו', הוא עצמו, והן מצד 'רשע וטוב לו' – "יִשְׁלִי אֱהָלִים לְשֹׁדְדִים". אליפז עונה לאיוב מתוך שני הפנים הללו: לצדיקים לא רע, ואם לאיוב רע כנראה שאינו צדיק ולכן הוא סובל; ולרשעים לא טוב – **כָּל יְמֵי רָשָׁע הוּא מִתְחַלֵּל**.

היבט נוסף בדברי אליפז אלה הוא פרשנות אחרת למעשיו המיוחדים של איוב. אותם המעשים שהראו לכאורה על צדקותו המופלגת של איוב – "וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ יְמֵי הַמִּשְׁתָּה וַיִּשְׁלַח אֱיֹב וַיִּקְדָּשׁם וְהִשְׁפִּים בְּבִקְרָה וְהִעֲלָה עֲלֹת מִסְפָּר כָּל־כִּי אֱמַר אֱיֹב אוֹלִי חָטָא בְּנִי וּבְרַכּוֹ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם כִּכָּה יַעֲשֶׂה אֱיֹב כָּל הַיָּמִים" (לעיל א, ה) – עלולים לקבל כאן פרשנות אחרת, הפוכה. אפשר להסיק מדברי אליפז שקורבנות כאלה שהקריב איוב אינם בהכרח תוצאה של צדקות יתר, אלא עלולים להיות פעולת הרשע שחושש בכל רגע מהעונש המגיע לו, ובצדק. פעולה חריגה כזאת עשויה להידרש אפוא לשבח, אך היא עלולה להידרש גם לגנאי. נקודת המוצא של המתבונן משפיעה על פרשנותו לצעד יוצא דופן כזה.

איוב יתגונן מול טענה זו ויאמר "שְׁלוֹ הָיִיתִי וַיִּפְרְרֵנִי" (להלן טז, יב), דהיינו, לא חיתי בפחד אלא בשלווה. האסונות באו עלי בהפתעה. אך דבריו של איוב בתחילה, "כִּי פָּחַד פַּחַדְתִּי וַיֵּאֲתַנִּי וַאֲשֶׁר יִגְרַתִּי יָבֵא לִי" (לעיל ג, כד), היו יכולים להצדיק דווקא את דברי אליפז, והם סותרים לכאורה את דברי התגוננותו של איוב.

מרד הרשעים בבורא

(כה) **כִּי נָטָה אֵל אֶל יָדוֹ וְאֵל שְׁדֵי יִתְגַּבֵּר:**

(כו) **יְרוּץ אֱלֹוֹ בַּצּוֹאֵר בַּעֲבֵי גִבֵּי מִגְנִי:**

(כז) **כִּי כֶּסֶה פָּנָיו בְּחִלְבּוֹ וַיַּעַשׂ פִּימָה עָלֵי כֶּסֶל:**

הפסוקים הללו מתארים בצורה נלעגת את ניסיונותיו של הרשע להילחם בבורא. כיצד הוא נוטה את ידו בשחצנות כלפי הבורא, ומתגונן בכך שהוא מכוסה כולו בחֵלֶב ובשומן.

ה'שומן' המגן על הרשע הוא משל. הוא עשוי להיות משפחה ענפה, ממון רב, מעמד חברתי גבוה, ועבדים ומשרתים שעשויים להגן על אדונו. כל אלה מעניקים לאדם כוח, עד כדי אשליה שמאפשרת לו לטעון כנגד בוראו וכביכול אף להילחם בו. לאיוב היה כוח – משפחה גדולה, רכוש רב ומעמד חברתי נכבד, אך הוא איבד את משפחתו, את רכושו, את מעמדו ואת משרתיו. מסתבר שיש בדברי אליפז רמיזה על איוב עצמו שהיה מרופד בהגנות שבני האדם משתמשים בהם, אך ללא הועיל.

מעבר לכך עשויה להיות כאן התייחסות שלילית לאדם השמן מהיבטים נוספים. גם במשמעות של חשש לניצול ולעושק, כמי שלקח מאחרים דבר שהיה שייך להם ולא הגיע לו, וגם במשמעות של עושר וכוחניות שעלולים לגרום לגאווה ולהתנשאות, "וַיִּשְׁמַן וַיִּשְׂרוֹן וַיִּבְעֹט, שְׁמִנַת עֲבִית כְּשִׂית, וַיִּטֵּשׂ אֶלֹוֹהַ עֲשָׂהוּ וַיִּנְבֵּל צוֹר יִשְׁעָתוֹ" (דברים לב, טו).

גורל הרשע

גם הפסוקים הבאים שעוסקים בגורל הרשע רומזים לאשר אירע לאיוב:

(כח) **וַיִּשְׁכֹּן עָרִים נִכְחָדוֹת בָּתִּים לֹא יֵשְׁבוּ לָמוֹ אֲשֶׁר הִתְעַדְדוּ לַגָּלִים:**

גורל הרשע הוא לגור במקומות שאינם ראויים למגורי אדם, בערים נכחדות ובגלי חרבות. איוב נושל מביתו "וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הָאֲפֶר" (לעיל ב, ח)¹⁵. **וַיִּשְׁכֹּן עָרִים נִכְחָדוֹת בָּתִּים לֹא יֵשְׁבוּ לָמוֹ אֲשֶׁר הִתְעַדְדוּ לַגָּלִים** – הפעלים בפסוק כתובים בלשון הווה ובלשון עתיד. מפולת הרשע העתידית טמונה כבר בהווה, בזמן בניית הבית. אין לרשע תקומה, ולכן בתיו מתוארים מראש כנכחדים, כמיועדים להריסה ולכלילון – **הִתְעַדְדוּ לַגָּלִים**. אם הרשע לא מתקן את מעשיו אין לו תקומה:

(כט) **לֹא יַעֲשֶׂה וְלֹא יָקוּם חֵילוֹ וְלֹא יִטֵּה לְאָרֶץ מְנָלָם:**

רכושו של הרשע יהיה מועט ולא יכביד על נושאו ולא יטה לארץ מחמת כובדו (דעת מקרא). אם דברי אליפז רומזים לאיוב, אליפז לא נותן לאיוב סיכוי לתקומה.

(ל) **לֹא יִסּוֹר מִנִּי חֶשֶׁךְ יִנְקָתוֹ תִּיבֵשׁ שְׁלֵהֶבֶת וַיִּסּוֹר בְּרוּחַ פִּי:**

כאן חוזר הדימוי לאילן הנטוע בחושך, ששורשיו – **יִנְקָתוֹ** מתייבשים בשלהבת, והוא נעקר – **וַיִּסּוֹר, בְּרוּחַ פִּי** – של הבורא¹⁶, שמעניש את הרשע כגמולו הראוי לו.

(לא) **אֵל יֵאָמֵן בְּשֵׁי נִתְעָה כִּי שָׂא תְהִיָּה תְמוֹרָתוֹ:**

15. אולי מפני שהיה מצורע.

16. הרמב"ן כתב ש"יִנְקָתוֹ" היא רמז למיתת הבנים. "יִסּוֹר בְּרוּחַ פִּי" מקביל לישעיהו (מ, ז): "יָבֵשׁ חֲצִיר נָבֵל צִיץ, כִּי רוּחַ ה' נִשְׁבָּה בוֹ". ורמז יש בו לבניו של איוב שמתו ברוח: "וְהָיָה רוּחַ גְּדוּלָּה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיִּגַּע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ". ולהלן, פס' ל, ירמוז אליהם שוב בדברו על האש האוכלת.

• פרק טו | מענהו השני של אליפז •

גם בדברים אלה יש רמז לאיוב, שאיבד את משפחתו הגדולה ונשאר גלמוד, ולרכושו העצום של איוב שכלה בבת אחת. הצירוף "וְאֵשׁ אָכְלָה" מזכיר את "אֵשׁ אֱלֹהִים נָפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם וַתִּבָּעַר בְּצֵאן וּבְנֹעָרִים וּתְאֵכְלֵם". אליפז לא מזכיר את איוב במפורש כרשע, אך הוא רומז אליו שוב ושוב בצורה בוטה.

(לח) הֲרֵה עֹמֵל וַיֵּלֶד אֶן וּבִטָּנָם תִּכְיֶין מִרְמָה:

אליפז חותם את דבריו במענה זה בכלל שמזכיר את דברי חז"ל "אין מיתה בלא חטא ואין ייסורים בלא עוון" (שבת נה, א). אליפז השתמש כבר במשל מקביל – "כִּי לֹא יֵצֵא מִעֵפֶר אֶן וּמֵאֲדָמָה לֹא יֵצֵחַ עֹמֵל" (לעיל ה, ו), כלומר, הגמול מגיע לפי המעשים, אך המשל כאן ממוקד אף יותר כלפי איוב, שהרי ההריון והלידה קשים הם – "אֵל הָאִשָּׁה אָמַר הֲרֵבָה אֲרֵבָה עֲצֹבוֹנָךְ וְהֲרֹנָךְ בְּעֶצֶב תִּלְדִּי בָנִים" (בראשית ג, טו) – והציפייה היא בהתאם להשקעה הגדולה. האישה ההרה מתמלאת ומתגדלת ומתאמצת עד שהיא זוכה להיפקד בוולד, ובהשוואה – הרשע מתמלא ומתגדל בעושר ובנכסים, וגם הוא מתאמץ לשם כך. אך בשונה מהיולדת, הוא לא זוכה ליהנות מעשרו. כיוון שהתגדלותו הייתה בשקר, במרמה ובעמל, הוא עתיד לאבד את גדולתו ואת עושרו. כפי שהרשע מרמה את הבריות כך הוא יקבל את גמולו, וימצא את עצמו כאדם מרומה וחסר כל, כמו איוב. מלבד זאת יש בביטוי רמז נוסף לבניו של איוב שמתו, והוא חלק מגורל הרשע. דברי אליפז מקבילים לדברי דוד המלך:

הִנֵּה יִחְבֹּל אֶן וְהֵרָה עֹמֵל וַיֵּלֶד שֶׁקֶר
בֹּר כָּרָה וַיִּחְפְּרֶהוּ וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יִפְעֹל
יָשׁוּב עֹמְלוֹ בְּרֹאשׁוֹ וְעַל קֶדְקֶדוֹ חֲמָסוֹ יֵרֵד (תהלים ג, טו–יז)

ואף לדברי שלמה:

כָּרָה שַׁחַת בָּהּ יִפֹּל וְגֹלֵל אֶבֶן אֱלֹו תִּשׁוּב (משלי כו, כז)
חֲפֹר גֹּמֶץ בּוֹ יִפֹּל וּפְרִץ גֶּדֶר יִשְׁכְּנוּ נָחָשׁ (קהלת י, ח)

ואף לדברי ישעיהו:

בְּטוֹחַ עַל תְּהוֹ וְדִבֶּר שְׁוֹא הָרָו עֹמֵל וְהוֹלִיד אֶן (נח, ד)

הכלל המשותף לכולם הוא שהעוול והשקר והמרמה של הרשע חוזרים אליו כבומרנג. כפי שהמעשים הטובים הם הגורמים טוב לצדיק, כך המעשים הרעים של הרשע הם הם הגורמים לו לייסורים.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

"אֵל יֵאָמֵן" ה"נְתָעָה" מני דרך ה' – הוא עצמו לא יאמין בשווא, שלא יאמין בהצלחה שלו שהיא שווא ודבר שאין בו ממש, והוא מתפחד תמיד שלא תתקיים בידו, מפני "כִּי שְׁוֹא תִהְיֶיהָ תְּמוֹנָתוֹ" שתמורת השווא תהיה שווא, רוצה לומר שתחת ההצלחה הכוזבת שלו, יבוא לו שווא ודבר שאין בו ממש. כמו שהיה שאיוב לא האמין בהצלחת שווא שלו, כי היה עתיד שתחת קנייניו בא שווא והבל שבין לילה היה ובין לילה אבד עשרו וקנייניו. מלבי"ם¹⁷

רשע כזה עתיד למות קודם זמנו:

(לב) בְּלֹא יוֹמוֹ תִּמָּלֵא

בטרם יבוא יומו למות, תמלא תמורתו. כלומר תקופת תמורתו, התחדשותו, תסתיים מהר והוא ימות בטרם זמנו. וזהו הפך הברכה לצדיקים "אֵת מִסְפַּר יְמֵיךָ אֲמַלֵּא" (שמות כג, כו). פירוש אחר: "תִּמָּלֵא" – צורה חריגה במקום תִּמָּל: תיבש ותיבול; השווה "כִּצְיִן יֵצֵא וַיִּמָּל" (להלן יד, ב). לפי פירוש זה לפנינו תקבולת בין "תִּמָּלֵא" ובין "לֹא רַעְנָנָה". עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 98

וללא צאצאים:

וּכְפָתוֹ לֹא רַעְנָנָה:

"וּכְפָתוֹ" – אשר תוציא, והוא רמז לבן הנשאר אחריו, אינה רעננה, רק כי תיבש מהרה. רמב"ן

(לג) יִחְמַס בְּגֶפֶן בְּסֶרֶוּ וַיִּשְׁלַף בַּיִת נִצָּתוֹ:

"יִחְמַס בְּגֶפֶן בְּסֶרֶוּ" – אם יוליד מאה, ימותו ילדים וילדות טרם היותם לאנשים, כמו הגפן והזית המשליכים נצתם ולא יעשה פרי.

רמב"ן

בניו ובנותיו של איוב מתו כנראה בטרם הולידו בנים ובנות, ואם כן, אף על פי שהיו לאיוב ילדים רבים, הם לא הותירו אחריהם מאומה, כמו גפן הבוסר וניצת הזית שלא הספיקו לעשות פרי.

(לד) כִּי עֲדַת חֲנָף גִּלְמוּד וְאֵשׁ אָכְלָה אֶהְלִי שַׁחַד:

אין תקומה לרשע, החנף, הבוגד. עדתו – משפחתו הגדולה – תיכרת, והוא יישאר גלמוד. רכושו הרב ייאכל באש. זו תוצאה הכרחית לפעולתו של הרשע שקנה את רכושו ומעמדו בדרכי שוחד ומרמה. אליפז מדבר כאן לשיטתו, שהגמול בעולם ראוי ומדויק.

¹⁷ על פי פרשנות זו דברי אליפז הם המשך לדבריו הקודמים שהרשע מתפחד כל ימיו. אך על פי מיקומו של הפסוק ברצף המתאר את גורלו של הרשע עד לנפילתו, אפשר לפרש שבניגוד לאילן שנזכר כאן, שיש לו סיכוי להתחדשות, כפי שאיוב עצמו ציין "כִּי יֵשׁ לַעֵץ תִּקְוָה" (לעיל, יד, ז), הרי לרשע אין סיכוי כזה.

המדרש שלפנינו מצייר את דמות הצדיק שנתנו לו שכר גדול בזכות מעשיו, ולעומת זאת את הרשעים שמעשיהם הרעים הם שגרמו להם שיאבדו מן העולם. המדרש מדגיש גם את רוב הטובה כגורם למרידה בה'.

רבי שמעון אומר: יוסף משלו נתנו לו – הפה שלא נשק בזימה קאמר לו – "אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי" (בראשית מא, מ); צוואר שלא הרכין לעבירה – "וישם רבד הזהב על צווארו"; היד שלא נגעה בעבירה – "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף"; הגוף שלא נדבק בעבירה – "וילבש אתו בגדי שש"; רגל שלא עלה עליה – "וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו"; המחשבה שלא חשב – נקרא נבון וחכם; לב שלא הרזה – "ויקראו לפניו אברך" ו-"צפנת פענח".

אבל הסדומיים המטיר עליהן אש וגפרית שנאמר – "וה' המטיר על סדם ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים" (שם יט, כד) ... עליהם הוא אומר – "המה היו במדדי אור" (איוב כד, ג) שהיו קשין ומורדין ומכשפין, "ויאמרו לאל סור ממנו ודעת דרכיך לא תפגענו מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי נפגע בו" (שם כא, יד). אמר רבי יוסי: למה היו מורדין? שהיו זורעין שנה אחת ועושין מזון לארבעים שנה ... רבי שמואל בר אבא אמר: למה היו מורדין? שהיו רואין לעצמן בנים ובני בנים חמשה וששה דורות ולא היו מתין.

מדרש תנחומא (ורשא), פרשת בראשית, סימן יב

את מענהו הקודם סיים אליפז בדברי ניחומים ארוכים ומפורטים. לעומת זאת, במענהו הנוכחי מתייחס אליפז לאיוב כאל רשע ולכן הוא מסיים את מענהו זה בדברי כיבושין ועונשין.

פרקים טז-יז

מענה איוב לאליפז – ארץ אל תכסי דמי

המענה הזה אין בו עניין מתחדש, רק יאמר לחבריו כי דבריהם הבל ולנחם אותו הם אומרים שקרים, והם אבדן הרשעים בכוונת המשפט, ויתאונן על מכותיו וחלאיו, ודעתו לאמר כי הם על חנם, והא ראייה כי ההשגחה נעדרת, ויתלונן על חבריו השוללים ממנו צדקו, כי הוא צדיק בעיניו.

רמב"ן

במענה זה בחלקו מובעת מחאה כבדה על רעיו שהסבו לו עלבון צורב. אולם רובו הוא זעקת שבר על ייסוריו, שבאו עליו פרץ על פרץ, על לא דבר.

שוועה מחרידה תפרוץ מפי המעונה: "ארץ אל תכסי דמי ואל יהי מקום לזעקתי" (טז, יח). אך גם בגבור כאבו לא יוזז מאמונתו כי יודע האלקים שהוא זך ונקי. אל יושבי מרום יפנה, שהם עדים כי חף מפשע הוא, שיהיו מליציו בדינו עם אלקיו. נימה חדשה מופיעה בדבריו

נגד רעיו והיא: שכל הישרים בעולם חייבים להתעורר בעזו ולמחות ברעיו מעליביו. כל איש נקי כפיים יוסיף אומץ לעמוד נגדם.

אך אחרי רוב דברים הפורצים מפיו, תסתיימנה טענותיו בקול ענות חלושה על אובדן כל תקווה. תקוותיו יחד עמו, תרדנה שאולה, "יחד על עפר נחת" (יז, טז).

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

מענהו השני של איוב לאליפז קצר ממענהו הראשון לרעיו זה (שלושים ושמונה פסוקים קצרים כאן לעומת ארבעים ואחד פסוקים ארוכים שם), וקשה להבחין בו במבנה ספרותי או הגיוני ברור על פי הנמענים השונים שאלהים פונה איוב בדבריו.

מלבד הפתיחה הארוכה יחסית (טז, ב-ו) פונה איוב ישירות אל הרעים רק בשני פסוקים בודדים (טז, כ; יז, י); ואל ה' הוא פונה ישירות פעם אחת בלבד (יז, ג-ד), בשאר חלקי המענה מדבר איוב כפי הנראה בעקיפין פעם על הרעים (יז, ה-ו), ופעם על האל (טז, ז-יד), ובכמה מקומות הוא מאריך בקטעי קינה על גורלו האישי המר (טז, יד-טז; יז, יא-טז).

המענה שלפנינו גדוש קשיים לשוניים ופרשניים רבים שאין כדוגמתם בשאר פרקי הספר, ואף הם מקשים על הפרשנים לקבוע את המבנה הספרותי ואת המסר הרעיוני של המענה. עם כל זאת ניתן לחלק את המענה לחמישה חלקים.

יעקב קליין, 'מענה איוב לנאומו השני של אליפז', עולם התנ"ך, עמ' 100

חלוקת המענה

פרק טז, ב-ו – "מנחמי עמל" – ביקורת על דברי הרעים

ז-יז – "בחרפה הכו לחיי" – תלונה על הייסורים שהאל מביא עליו

יח-כב – פרק יז, א – "ארץ אל תכסי דמי" – בקשה לזיכוי איוב במשפטו עם האל

פרק יז, ב-י – "אם לא התלים עמדי" – תלונה על היחס הבלתי הוגן של הרעים לסבלו

יא-טז – "ואיה אפז תקותי" – תלונה על מותו הקרוב בטרם תצא צדקתו לאור

■ פרק טז

(א) ויען איוב ויאמר:

ביקורת על דברי הרעים

(ב) שְׁמַעְתִּי כְּאֵלָה רְבוֹת מִנְחָמִי עִמָּל פִּלְכָם:

"שְׁמַעְתִּי כְּאֵלָה רְבוֹת" – אתם דומים כמי שאינו יכול לנחם בדברים המתיישרים על הדעת, וירבה דברים עד שיעמול המתנחם מלהשיב ומוכרח לשתוק, ובזה חושבים שינחמו אותו.

מלבי"ם

איוב מתקומם אל נוכח ריבוי הדברים שאומרים רעיו כנגדו. הוא טוען שהם מרבים דברים כלפיו כדי להתישו ולהשתיקו, וכך לגרום למצג שווא כאילו התנחם.

איוב משתמש במילותיהם של רעיו כנגדם.

כְּאַלֶּה כנגד דברי בלדד – "עַד אֲנִי תִמְלֹל אֶלֶה" (לעיל ח, ב), והוא לשון זלזול.

עָמַל – כנגד דברי אליפז בסוף מענהו האחרון – "הֲרֵה עָמַל וַיֵּלֶד אֲנִי" (לעיל טו, לה). איוב מכנה את רעיו מְנַחְמִי עָמַל בהוראה משולשת של הבל, צער ורשע¹.

(ג) הֶקֶץ לְדַבְרֵי רוּחַ אוֹ מֶה יִמְרִיעַךְ בִּי תַעֲנֶה:

"הֶקֶץ" – המברר דבריו בהכרעת הראיה והמופת יש לדברים קץ, כי במקום שיעמוד המופת האחרון המכריע שאין תשובה עליו, יכלה הויכוח. לא כן המדבר דברי רוח, דברים העולים על רוחו בלי ראייה, הוא לא ישים קץ לדבריו, כי יוכל לשנות דבריו לאין קץ, אחר שלא ישים לב לטענות וראיות שכנגדו.

"אוֹ מֶה יִמְרִיעַךְ בִּי תַעֲנֶה" – או אם תאמר שדבריך אינם דברי רוח רק דברי שכל, אשאלך – אמור מה ימריץ ויחזק אותך במענה זאת? מה המופת והראיה שהבאת לחזק דבריך? ואחר שלא הבאת שום ראיה רק אמרת שכן חזית במחזה, למה ענית שנית?² מלב"ם

(ד) גַּם אֲנִכִּי כִכֶּם אֲדַבֶּרֶה לוֹ יֵשׁ נַפְשְׁכֶם תַּחַת נַפְשִׁי אַחֲבִירָה עֲלֵיכֶם בְּמַלִּים וְאֶנְיָעָה עֲלֵיכֶם בְּמוֹ רֹאשִׁי:

(ה) אֶאֱמָצְכֶם בְּמוֹ פִּי וְנִיד שְׁפָתַי יַחֲשֹׁךְ:

בפסוקים הללו איוב מעמיד את עצמו במקום חבריו ומברר כיצד הוא היה נוהג אילו היה המצב הפוך, דהיינו במקרה שהיה עליו לנחם את רעיו הסובלים. הפרשנים כאן נחלקו האם איוב טוען שהיה נוהג כמותם או הפוך מהם.

יש בעיה יסודית-עקרונית בניחוח אבלים. אדם שבא לנחם אינו מסוגל בדרך כלל להרגיש את כאבו של האדם הסובל ולהזדהות איתו הזדהות מלאה. האדם השבע, הבריא, שחיוו סבירים, ולעיתים אפילו נוחים וטובים, לא מסוגל לחוש באמת את מה שעובר על האדם המיוסר, הסובל, ובייחוד במקרה של איוב, שבו מדובר באדם שירד ממעמדו החברתי הרם לשפל המדרגה והוא גם מיוסר, חולה ועני. הפער ביניהם לעיתים גדול כל כך עד שאי אפשר לגשר עליו. במצב כזה, גם אם נאמרות מילות ניחומים, הרי הן לא יכולות לגרום להזדהות

1. דעת מקרא: וראה שהנגיד "רבות" לדברי אליפז – "המעט ממך תנחמות אל" (טו, יא), וכן "מנחמי עמל" ל-"תנחמות אל". איוב מתלונן על כך שבמקום מעט ניחומים אמיתיים הוא מקבל הרבה ניחומי עמל והבל שאין בהם מאומה. על פי הרב משה ליכטנשטיין (שיעור 18), איוב טוען שהם באו לנחם אותו אבל הם מְנַחְמִי עָמַל. המילה עָמַל היא מילה חריפה במקרא, במשמעות של שווא, אוון. במקום נחמה שצריכה לבוא מתוך חמלה והזדהות, הם מתנהגים באטימות ובחוסר רגישות. הם מדברים על תאולוגיה בסיסמאות ריקות ומשמיעים ביקורת על איוב במקום להזדהות איתו. הם מצהירים הצהרות מלומדות ואינם מבינים שחבר עליו עולמו. זאת טענתו הראשונה של איוב. טענתו השנייה היא לגבי הלגיטימיות של טענות כלפי שמיא. במענהו הקודם (פרק טו) שלל אליפז את זכותו של איוב להטיח טענות כלפי שמיא. איוב שולל את דבריו של אליפז וטוען שיש לגיטימיות לתלונתו עקב צערו הגדול, שאותו הוא מתאר כאן. חז"ל התייחסו לטענות הללו בשני ביטויים: "ביקש איוב להפוך קערה על פיה", כדברי אליפז, ו"אין אדם נתפס על צערו", כדברי איוב, שאי אפשר לשפוט אותו עקב ייסוריו הגדולים. איוב יפנה לקב"ה, שהוא היחיד שיכול להבין את זעקתו, מפני שחבריו אינם נכונים לקבל את דבריו.

מלאה. האדם הסובל חש שהמילים אינן מסוגלות לגשר בינו לבין האדם המנחם. במצב כזה מילות הניחומים נותרות ריקות, חלולות ונבובות, ובמקום לנחם הן רק מוסיפות צער על צער, מפני שהן נותנות תחושה שהדברים נאמרים מן השפה ולחוץ. בדרך כלל האדם הסובל מתמרמר על כך ומרגיש פגוע ומזולזל, אך ייתכן שאין זו אשמת המנחמים אלא כך היא דרכו של עולם².

בנסיבות שנוצרו, הרעים הם אלה שאמורים לנחם את איוב, ולדברי איוב הם נכשלו בכך כישלון חרוץ. אך ייתכן שאילו הנסיבות היו מנחמות מצב שבו איוב היה אמור לנחם אותם, היה הוא נוהג באותה דרך. לפי זה אפשר היה לפרש שאיוב אינו בא בטענות כלפי רעיו אלא מתייחס לעובדה שאין ממש בתנחומיהם.

הפרשנים לא הלכו בדרך כזאת, מפני שאיוב מתמרמר מאוד על רעיו ומאשים אותם שוב ושוב על דבריהם כלפיו, בטענות של חוסר נאמנות, צביעות וחנופה, וגם ההקשר הכולל של הדיאלוג ביניהם מקשה לבאר כך. לכן הפרשנים מבארים שאיוב מנגיד את התנהגותו שלו – אילו היה הדבר תלוי בו – להתנהגות הפסולה של רעיו.

"לוֹ יֵשׁ נַפְשְׁכֶם תַּחַת נַפְשִׁי" – אמר להם: אלו אירע לכם כצרות האלה לא הייתי פוגע בכם ולא עוקץ אתכם בדברים אלא הייתי מנחם ומדבר על לבכם.

רב סעדיה גאון

אַחֲבִירָה עֲלֵיכֶם בְּמַלִּים, וְאֶנְיָעָה – הייתי מדבר דברי תנחומין ועושה התנועות הראויות למנחמים, אבל לא ... כמו שאתם עושים.

רבי עובדיה ספורנו

גם אם יש את נפשכם תחת נפשי, הכי גם אנכי ככם אדברה? בתמיהה! – אם היה מקרה כזאת מגיע אליכם ואתם הייתם המנוגעים תחתי ואני הייתי בא לנחם אתכם, וכי הייתי מדבר כמכם להרשיע אתכם ולהכאיב את לבבכם? לא כן, כי בהפך הייתי עושה – "אַחֲבִירָה עֲלֵיכֶם בְּמַלִּים" – הייתי מתחבר במילים עליכם, והייתי מסייע את דבריכם ומצדיק אתכם, וְאֶנְיָעָה עֲלֵיכֶם בְּמוֹ רֹאשִׁי – ומצטער עמכם על שנעשה לכם רעה כזאת בלא משפט. מלב"ם

אמר בדרך תימה – וכי אם היו נפשכם מדוכאות בייסורים במקום נפשי, וכי הייתי מדבר גם אנכי ככה לתלות בכם עוון רב? הלא לא כן הייתי עושה! אבל הייתי מחבר בדברים על דבריכם להתלונן עמכם ולהפליג ברוע המקרה, אף הייתי מניע עליכם בראשי כמיילל ומיצר.

"אֶאֱמָצְכֶם" – עוד הייתי מחזק אמריכם בפה מלא. וְנִיד שְׁפָתַי – הנדת שפתי בדבור היה מחדיל אמריכם כי הייתם מנוחמים בדברי, כי כן דרך המצטער כאשר יראה שמפליגין בצערו ומתלוננים עמו להצטער בצרתו מתנחם הוא בזה.

מצודות

2. ראה נח אלוך וחיים עומר, 'החוכמה הנשכחת של הנחמה', מעולם ועד עולם, עמ' 331-332, וכן לעיל, עמ' 142.

איוב טוען כנגד חבריו שהתנהגותם גרועה ולא מתחשבת, אך התנהגות כזאת אינה גזרת שמיים ואפילו אינה דרכו של עולם. זו בחירה גרועה של רעיו והוא מטיל עליהם את כל האחריות להתנהגותם המקוממת כלפיו. איוב טוען שבניגוד אליהם, אילו הוא היה במצבם, הוא היה מתנהג ברגישות ובהתחשבות, מביע הזדהות עם רגשותיהם, מנסה לעודד, לתמוך ולסייע בעדם. אפשר היה גם אחרת. פעולה כזאת אפשרית והיא אף מתבקשת וראויה מאין כמוה. לא בשמיים היא.

אפשרות פרשנית נוספת היא שאיוב מדבר אליהם בלעג:

"כִּכְסֵּם אֲדַבְּרָה" – ככם אני יודע לקנתר. "לֹא יֵשׁ נַפְשְׁכֶם" – ביסורין תחת נפשי, גם אני הייתי מחבר עליכם במילין ומניע עליכם ראשי בצעקתכם ומאמץ אתכם כמו פי לאמור: החרישו, התאמצו ועמדו בייסוריכם, כאשר אתם תאמרו אלי.

רש"י

איוב מרגיש מושפל על ידי רעיו, הוא חווה קושי רגשי בלתי נסבל, וכדי לצאת ממצבו זה הוא מחליף בדבריו את התפקידים ביניהם – הם הסובלים, המיוסרים והמדוכאים, והוא במקומם – בריא, עשיר ונינוח. איוב מתאר בלעג כיצד היה הוא מתייחס אליהם, מדבר גבוהה גבוהה, מניע בראשו ומניד שפתיו. יש בכך סוג של מפלט מהמציאות הבלתי נסבלת של איוב אל עבר חוויה רגשית דמיונית שמעצימה את איוב. איוב מסוגל שוב להביט על עצמו – ולו אפילו לזמן קצר, להרף עין, בדמיונות שאין בהם ממש – כעל אדם מן היישוב, שנמצא במקום חברתי מכובד, בניגוד למצבו האמיתי השפל. מבחינת איוב יש בכך יתרון כפול – פעולה כזאת גם מנשאת אותו וגם משפילה את רעיו. בין כך ובין כך, יש כאן ביקורת גדולה של איוב על רעיו שאינם מסוגלים להבינו ולהזדהות עימו ועם קשייו וכאביו העצומים, שהם כמעט בלתי נתפסים. בין אם כך דרכו של עולם ובין אם רעיו דווקא הם אנשים שאינם רגישים, בין אם הדברים נאמרים ברצינות ובין אם הם נאמרים בלעג מריר.

(י) **אם אֲדַבְּרָה לֹא יִחְשַׁךְ כְּאִבִּי וְאֶחָדֶלָה מִה מְנִי יִהְיֶה:**

בפשטות אפשר לבאר שזה סיום דברי איוב בהקשר הקודם; אילו הוא היה בתפקיד המנחם, הרי לא היה הבדל אם ידבר או יחדל, מפני שבסופו של דבר הצער והכאב לא נוגעים אליו.

והכוונה בדברי הלעג האלה היא, שהרעים אינם יכולים להבין את איוב, משום שאינם חשים בגופם את אשר חש איוב. והואיל וכך הוא, אין איוב מתווכח עוד עם רעיו אלא פונה אל האלהים שהוא לבדו יכול להבינו ולהצדיקו, ופותח בדברי תלונה על ייסוריו. עמוס חכם, דעת מקרא

ואפשר לבאר שכאן חוזר איוב לדבר על מצבו הנוכחי, האמיתי, ואומר שלדידו אין הבדל אם ידבר או יחדל, כאבו יישאר בכל מקרה ולא ילך ממנו ולכן עדיף היה שישתוק.

לפי פרשנות זאת, איוב מסביר במשפט הבא מדוע הוא מדבר בכל זאת.

תלונה על הייסורים שהאל מביא עליו

(י) **אֶךְ עַתָּה הִלָּאִנִּי הַשְּׁמוֹת כָּל עֲדָתִי:**

הפסוק עמום ולכן יש בו פירושים רבים. הִלָּאִנִּי – עייף אותי, לשון לאות, שהבורא עייף את איוב בייסורים הרבים שהביא עליו. או שהכאב שלי הלאני (אכן עזרא) עד שאני מוכרח לדבר (מלבי"ם). ויש שביארו הִלָּאִנִּי – הדיבור עמכם (רמב"ן), שאין בו ניחומים ואין בו תכלית, ולכן יפנה אל אלוהיו.

הַשְּׁמוֹת כָּל עֲדָתִי – יש שביארו שהכוונה לבניו – עדתו, שהבורא המיתם, וכעת איוב נמצא בשיממון ובבדידות. אם כן אין לו לאיוב לפחד יותר, שהלוא הנורא מכל כבר קרה לו:

כאומר: אף לא אחד מהוספת הייסורים עד שאחדל אמרים, כי הלא אֶךְ עַתָּה הִלָּאִנִּי עד שאי אפשר להלאות יותר, וכבר עשה שממה כָּל עֲדָתִי – הם בניו ובנותיו וכל בני ביתו, ומה אם כן יוכל להוסיף עוד?!

מצודות (וכן ספורנו ומלבי"ם)

ורומז כי אָמַנָם נתקיימו בו דברי אליפז "כִּי עֲדַת חֲנָף גִּלְמוּד" (לעיל טו, לד).

ויש שביארו כי הכוונה לרעיו ומכריו של איוב שחושבים שייסוריו באו עליו עקב חטאיו:

"הַשְּׁמוֹת" – אתה תחבר כל הנועדים עלי בשמעם כי על רשעי יבואו מכותי.

רמב"ן

ויש בכך תוספת קושי ועינוי לאיוב. החברה שסביב איוב כולה משוכנעת שאיוב חוטא ופושע ועל כך באו עליו הייסורים. החברה לא מסתפקת בהגדרות קשות כאלה אלא אף מוצאת לנכון להתנכל לאיוב באופן מעשי, כפי שאיוב ממשיך ומפרט כאן בדבריו.

(ח) **וְתִקְמָטְנִי לְעַד הִיָּה וְיָקָם בִּי כַחֲשֵׁי בִפְנֵי יַעֲנֶה:**

וְתִקְמָטְנִי – לשון קשירה, לכידה, או לשון כיווץ שגורם לקמטים. איוב לא מסוגל להסתיר את הייסורים הקשים שקשורים בו בתואר פניו וגופו הכחולים, שהם כביכול המעידים עליו שהוא רשע, כעניין "הַפֶּרֶת פְּנִיָּהֶם עֲנָתָה בָּם"⁴.

"כַּחֲשֵׁי בִפְנֵי יַעֲנֶה" – ויעיד על זה הכחש והרוזן הנראה לכל בפני, וזה קרה על כי: אָפוּ טָרַף וַיִּשְׁטָמְנִי...

רבי עובדיה ספורנו

3. ומתחיל כמהסס בלשון נסתר "הִלָּאִנִּי", ומיד מעז יותר ואומר "הַשְּׁמוֹת" בלשון נוכח. דעת מקרא.

4. ישעיהו ג, ט, והמשך הפסוק – "וְיִחַטְּאוּם כְּסֵדִם הַגִּידוּ", פניו של החוטא מסגירות אותו.

(ט) אָפּוּ טָרַף וַיִּשְׁטְמֵנִי חֶרֶק עָלַי בְּשָׁנָיו צָרִי יִלְטֹושׁ עֵינָיו לִי:
(י) פָּעַרְוּ עָלַי בְּפִיהֶם בַּחֲרָפָה הָכּוּ לַחֲיִי יַחַד עָלַי יִתְמַלְאוּן:
(יא) יִסְגִּירֵנִי אֶל אֵל עֹוִיל וְעַל יְדֵי רָשָׁעִים יִרְטְנֵנִי:

איוב מתאר את הסגרתו על ידי הבורא, השוטם אותו, בתחילה אל רשעים – כשדים וגדודי שבא ששדדו ממנו את ממונו – ואל כוחות הטבע שהמיתו את בניו ומקנהו, ולאחר מכן אל החברה הסובבת אותו, שמתנכלת לו עקב הגדרתו כרשע. איוב מתאר באריכות ובפרוטרוט תחושות שליליות קשות של הכוחות הללו כלפיו, של כעס עד כדי טירוף – אָפּוּ טָרַף, משטמה וחריקת שיניים כלפיו בשנאה ובוז, לטישת עיניים בכעס המטילה עליו אימה. ביוש והשפלה על ידי רבים.

”פָּעַרְוּ עָלַי בְּפִיהֶם” – איוב ממשיך לתאר את הבעת שנאתם של אויביו בתנועת אבריהם, כאן – בפתחת פיהם בהרחבה.
”בַּחֲרָפָה הָכּוּ לַחֲיִי” – מעיזים הם להביע את שנאתם בהכאה על לחיו. הכאה זו לא באה אלא לשם השפלת כבודו, הוא שיאמר: ”בַּחֲרָפָה”. וקשה החרפה יתר על צער הכאב (ראה מיכה ד, יד – ”בְּשִׁבְטֵי יָכּוּ עַל הַלְחֵי אֶת שִׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל”, וראה גם איכה ג, ל – ”יִתֵּן לְמַכְהוֹ לְחֵי יִשָּׁבַע בַּחֲרָפָה”).
”יַחַד עָלַי יִתְמַלְאוּן” – אף ביטוי זה יספר על צורת עלבון מיוחדת, מתאספים אנשים רבים וצועקים ... כאשר יעשו הרועים ברודפם אחרי חיה רעה המתקרבת אל העדר. וכן בישעיהו לא, ד – ”כִּאֲשֶׁר יִהְיֶה הָאָרֶץ וְהַכְּפִיר עַל טָרְפוֹ אֲשֶׁר יִקְרָא עָלָיו מְלֵא רָעִים, מְקוֹלָם לֹא יִחַת וּמִהֲמוֹנָם לֹא יַעֲנֶה”, וראה ברש”י שם.
אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

יש מי שביאר שמדובר על משפט ציבורי שנערך לאיוב:

”אָפּוּ” – האף והכעס של העד הזה, טָרַף אותי, מצייר הציור הנפלא הזה כאשר יהיה עת יקום עד באיש לענות בו סרה והוא מכחיש את העד, והעד חורק עליו שיניו וסוטרו על פניו, ופה יצייר שהעד הוא עצמו המכה, בא הציור הזה נשגב מאד, שהאף של העד הוא עצמו טורף אותי, והאף הזה הטורף הוא עצמו יִשְׁטְמֵנִי, על ידי רשעי שנברר על ידי הטרופה וההכאה שלו, ועל ידי שאני מכחיש חֶרֶק עָלַי בְּשָׁנָיו, ומוסיף להכות, וצָרִי יִלְטֹושׁ עֵינָיו לִי להביט אם אוסיף להרגיש את הטרופה וההכאה, שבזה כן יוסיפו לברר שהחשד אמת.

”פָּעַרְוּ עָלַי בְּפִיהֶם” – שכל הקהל העומדים סביב התחילו לפעור פיהם, כמו שהיה אם הנחשד לא עמד בניסיון וצעק מתוך מכאוביו שאז התברר בעיני כל שהחשד אמת, והיו צועקים עליו ומכים לחיו, ויַחַד עָלַי יִתְמַלְאוּן ויתקבצו, אחר שיצאתי חייב אצלם.
מלב”ם

הייסורים הללו מלקים אותו בכפליים – פעם אחת עצם הייסורים שגורמים צער וכאב, כדרך כל ייסורים שבעולם; ונוסף על כך – הם כביכול מעידים עליו שהוא רשע ובדין הוא שיבואו עליו ייסורים:

”וַתִּקְמָטְנִי” ... ”לְעַד הָיָה” – ואחר כך היה דבר זה עצמו לעד נגדי, שעל ידי שנענשתי בגוף ובבנים ואני איני מחריש רק צועק חמס, זאת מביאים נגדי לעד להעיד עלי שאני רשע, וכיון על מה שאמר אליפז – ”יִרְשִׁיעַךָ פִּיךָ וְלֹא אֶנִּי וּשְׁפָתֶיךָ יַעֲנוּ בְךָ” (לעיל טו, ו).
מלב”ם

איוב קורא כאן לבורא בשם צָרִי, עקב תחושותיו הקשות שהבורא הפך אותו לצר ואויב; הוא מאשים את האל שהסגיר אותו לכוחות רשע שמתנהגים בעוול ומנסים להפילו – יִסְגִּירֵנִי אֶל אֵל עֹוִיל וְעַל יְדֵי רָשָׁעִים יִרְטְנֵנִי. זו תלונה חדשה של איוב, שהאלוהים נותן אותו תחת ממשלת רשעים, ורק כאן העז איוב לפרש בשם האל שגרים לו כל זאת (דעת מקרא).

”יִסְגִּירֵנִי אֶל אֵל עֹוִיל” – בתופעה זו של התאמת ההגאים בשלוש המילים האחרונות יש משום מחאה מאופקת כלפי מידתו של האלקים, למסור אדם חלוש כוח ותמים דרך אל שליטתו של כוח שטני, מלא עוול ורשע.
”עֹוִיל” – עיקר משמעות התואר – עושה עוול, אולם יש בו גם משמעות ”עולל” היינו קל דעת, אשר יעשה מעשי תעלולים כנערים קלי דעת (להלן יט, יח – ”גַּם עֹוִילִים מְאָסוּ בִּי”, וכא, יא – ”וַיִּשְׁלַחוּ כִצְאוֹן עֹוִילֵיהֶם וַיִּלְדִּיהֶם יִרְקְדוּן”).
אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(יב) שָׁלוּ הָיִיתִי וַיִּפְרְפְּרֵנִי וְאַחֲזוּ בְּעַרְפִּי וַיַּפְצְפְּצֵנִי וַיִּקְיִמֵנִי לוֹ לְמַטְרָה:

איוב מתמודד כעת עם דברי אליפז ”כֹּל יָמֵי רָשָׁע הוּא מִתְחַלֵּל” (לעיל טו, כ), שרמז שאיוב בעצם ידע כל העת שהוא רשע ולכן ציפה לפורענות שתגיע אליו, וכדברי איוב עצמו ”כִּי פָחַד פָּחַדְתִּי וַיֹּאמְרֵנִי וְאֲשֶׁר יִגְרָתִּי יָבֹא לִי” (לעיל ג, כד, ראה עמ' 105). על כך עונה איוב – שָׁלוּ הָיִיתִי וַיִּפְרְפְּרֵנִי – הייסורים באו עלי בהפתעה מוחלטת, כאדם שבאו עליו להתקיפו מעורפו ללא כל ידיעה או הכנה מוקדמת באין יכולת להתגונן. רק לפתע הוא מבין שהפכוהו להיות למטרה. ייסוריו של מי שאינו מוכן לפגיעה קשים מאשר של מי שמודע להם מראש.

”וַיִּפְרְפְּרֵנִי ... וַיַּפְצְפְּצֵנִי” – השימוש בצורות אלה ”פרפר” ו”פצפץ” בא להמחיש את דרך הריסת גופו על ידי מכה, איש מנוחה שלא ידע לא כאב ולא סבל גופני, נעשה גופו שברים ושברי שברים, פרורים פרורים. כלוחם בעל אגרוף, תפס מכהו בעורפו ויפוצץ אותו לרסיסים והמשיך לעשותו מטרה לחיציו.
”לוֹ” – מלה זו מבליטה ביותר את דרך מחשבתו של איוב, שהניח הקב”ה את עולמו ואינו עוסק בדבר אחר רק בהפלאות מחץ ידו כנגדו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(יג) יִסְבוּ עָלַי רֵבִיו יִפְלַח בְּלִיּוֹתַי וְלֹא יִחְמוֹל יִשְׁפֹּךְ לְאָרֶץ מִרְרָתִי:

איוב מתאר כיצד הבורא שולח את ציידיו – רֵבִיו⁵ – לתקוף אותו באכזריות, ללא חמלה⁶. התקיפה היא לא רק חיצונית, אלא הם פוגעים גם באיברים פנימיים רגישים – בכליות ובמרה⁷ – וזו פגיעה שעלולה לגרום למוות. חז"ל שאלו כיצד ייתכן שאיוב נשאר בחיים לאחר מכות אנושות כאלה, וענו: מעשה ניסים היו, כי כך ציווה ה' את השטן: "אך את נפשו שומר"⁸.

(יד) יִפְרֹצְנִי פָרֶץ עַל פְּנֵי פָרֶץ יֵרֶץ עָלִי כְּגִבּוֹר:

פָּרֶץ עַל פְּנֵי פָרֶץ – עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא.

רבי עובדיה ספורנו

לעיתים אדם שנפגע זוכה לחמלה מסוימת מעצם היותו חלש ופגוע. איוב מתאר כאן מצב שבו הייסורים מסתערים עליו בזה אחר זה, מאין הפוגות, ללא חמלה או התחשבות, בניגוד לרגש האנושי הטבעי לרחם, לוותר ולהרפות מהאדם הסובל. ואם כך הוא הרגש האנושי, קל וחומר שיש ציפייה כזאת מריבונו של עולם, חנון ורחום, ארך אפיים ורב חסד. איוב מתלונן על כך שוב ושוב וכבר העלה טענה מעין זאת בעבר: "כִּמָּה לֹא תִשָּׁעָה מִמֶּנִּי לֹא תִרְפְּנִי עַד בְּלִעֵי רֶקִי" (לעיל ז, יט).

כיוצא בזאת "יֵרֶץ עָלִי כְּגִבּוֹר", התוקף רץ ומתגבר על החלש הפגוע והמותש כדי להראות כביכול את גבורתו, כביטוי העממי 'גיבור על חלשים'. כ"ף הדמיון יש בה אירוניה – על מי בוחר הבורא להראות את גבורתו?!

עתה מצייר גוף העונש והייסורים, ומצייר שהמסיר אותו נהג עמו כאשר יעשה האריה ויותר טורפי טרף עם טרפם, שאחר שאחזוהו לא ימיתוהו בפעם אחד, רק ישחקו בו על ידי שיניחו אותו לברוח וישוּבוּ ויאחזוהו וישליכוהו ממקום למקום, כן תחלה פִּרְפְּרִנִּי ואחר כך הניח אותי ורציתי לברוח ורדף אחרי וְאַחֲזֵנִי בְּעֶרְפִי וּפִפְצָּנִי ואחר כך אחר שלא יכולתי עוד לזוז ממקומי הקימני לו לְמִטָּרָה לירות בי את בני אשפתו, ואז יִסְבוּ עָלַי רֵבִיו ומורי קשתו, יִפְלַח בְּלִיּוֹתַי בחציו, בזה לא יִחְמוֹל עדיין, עד שִׁשְׁפֹּךְ לְאָרֶץ מִרְרָתִי. יִפְרֹצְנִי, ואחר שכבר פרץ את כל איברי ואין בי מתוס, התחיל לפרוץ שנית פָּרֶץ עַל פְּנֵי פָּרֶץ, את האיברים שכבר נפרצו, לשבור שבר על שבר, ואחר כך יֵרֶץ עָלִי כְּגִבּוֹר – תפס המשל כמו שהוא במלחמה שתחלה מורים בחצים מרחוק ואחר כך ירוץ על הנלחם ללחום עמו בחרב, והיתה מרוצתו בגבורה כאילו יש בי עדיין כח ללחום אותו.

מלב"ם

5. השווה: "רבים צִידִים" (ירמיהו טז, טז), וכן "וַיִּמְרָרוּ וַיִּשְׁטְמוּהוּ בְּעֵלֵי חֲצִים" (בראשית מט, כג).
6. בפשטות מדובר על איוב אך אפשר לפרש "וְלֹא יִחְמוֹל" – שאינו חומל ואינו חוסך בחיצים שהוא יורה באיוב, כמו "עֲרֹכוּ עַל בָּבֶל סָבִיב כָּל דְּרָכֵי קֶשֶׁת יָדוֹ אֱלִיָּה אֶל תַּחְמְלוּ אֶל חֵץ" (ירמיהו נ, יד).
7. השווה: "עַד יִפְלַח חֵץ כְּבָדוֹ" (משלי ז, כג), וכן "נִשְׁפֹּךְ לְאָרֶץ כְּבָדִי" (איכה ב, יא).
8. לעיל ב, ו. חולין מג, א, ורש"י שם – "מכות מוות הכהו ולכן נצטווה לשמור נפשו".

מכאן ואילך איוב מתאר את תגובתו לייסוריו.

(טו) שֶׁק תִּפְרֹתִי עָלַי גִּלְדִּי וְעַלְלָתִי בְּעֶפֶר קֶרְנִי:

השק מסמל אבלות, אך דרך העולם היא שאבלות היא זמנית. איוב תופר שק על גופו כביטוי לכך שאבלותו וצערו תמידיים, ואין להם קץ ולא תקווה. איוב אינו משתמש במילה 'גוף' אלא בביטוי 'גלד' שהוא הקרום העולה על המכה, כיון שאצלו אין רואים גוף תקין ובריא, אלא רק גלדי שחין מכוערים. איוב כבר הביע את מאיסתו בגופו מוכה השחין, החולה והמצולק: "לִבְשׁ בְּשָׂרִי רֻמָּה וְגֹשׁ עֹפֵר, עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס" (לעיל ז, ה).

"שֶׁק תִּפְרֹתִי" – כי על המכה שהתחילה להתרפא והעלה גלד, הדרך לשים עליה בגדים רכים כצמר גפן וכדומה. אבל אני מרוב היגון והצער תפרתי שק ללבשו מעל לגלדי המכה, ולכלכתי זוהר פני באפר כדרך האנשים רבי היגון אשר ילבשו שק ומעלים עפר על ראשם.

מצודות

על פי פרשנות זאת אפשר לדרוש על איוב את הפסוק "מִכָּף רָגְלִי וְעַד רֹאשׁ אֵין בּוֹ מֵתָם פִּצְעַת וְחִבּוּרָהּ וּמִכָּה טְרִיָּה לֹא זָרוּ וְלֹא חָבְשׁוּ וְלֹא רָכְכָה בְּשָׁמֹן" (ישעיהו א, ו). וְעַלְלָתִי בְּעֶפֶר קֶרְנִי – הקרן היא החלק הגבוה ביותר בגוף החיה והיא מסמלת עלייה וניצחון – "רֻמָּה קֶרְנִי בֵּה" (שמואל א' ב, א), "וַתֵּרֶם כְּרָאִים קֶרְנִי" (תהלים צב, יא). אצל איוב, לעומת זאת, ראשו טמון בעפר כדרך האבלים ששמים עפר בראשם – "הִעָּלּוּ עֹפֵר עַל רֹאשָׁם"⁹.

(טז) פְּנֵי חֲמֻרְמוֹ מִנִּי בְּכִי וְעַל עֲפֻעָפִי צִלְמוֹת:

המפרשים ביארו חֲמֻרְמוֹ לשון צבע אדום או שהתכווצו מרוב בכי, ועפעפיו יורדים ומחשיכים את עיניו¹⁰.

(יז) עַל לֹא חָמַס בְּכַפִּי וּתְפִלָּתִי זָכָה:

"עַל לֹא חָמַס בְּכַפִּי" – הפוך, לא על חמס בכפי, ותפילתי הייתה זכה. או יפליג ויאמר, כל זה בא אלי על כי לא חמס בכפי, שלא הרעותי לבני אדם, ועל כי תפילתי הייתה במחשבה נקייה לאלהים, כי הנה על הרשעים לא יבואו כאלה.

רמב"ן

האפשרות הפרשנית הראשונה היא שאיוב מתיישר למרות שאין חמס בכפיו ואף על פי שתפילתו הייתה זכה. האפשרות הפרשנית השנייה היא שאיוב מתיישר דווקא מפני שאין

9. איכה ב, י. ספורנו קשר זאת למילים "וַיִּגְזֹר אֶת רֹאשׁוֹ" (לעיל א, כ).
10. הפועל מופיע פעמיים נוספות במקרא, שתייהו במגילת איכה: "מַעֲשֵׂי חֲמֻרְמוֹ" (א, כ); וכן "כְּלֹו בְּדָמָעוֹת עֵינַי חֲמֻרְמוֹ מַעֲשֵׂי" (ב, יא), וגם שם כתב רש"י שהוא לשון כיווץ.

חמס בכפיו ודווקא מפני שתפילתו הייתה זכה. האפשרות השנייה חמורה ביותר והיא עיקר טענתו של איוב שעליה הוא מתמרמר – שהוא מתייסר דווקא מפני שהוא צדיק גמור, 'צדיק ורע לו'. מתוך כלל בני האדם שאינם צדיקים כמוהו, הבורא בחר דווקא את איוב הצדיק כדי לייסרו. שלא מדעתו כיוון כאן איוב לאמת, שהרי צדקתו היא שגרמה לו את הניסיונות והייסורים.

תפילתו של איוב זכה היא, ללא רבב של חמס. שלא כמו אלה המתפללים ופורשים כפיהם לאל, אך יש חמס ועוול בידיהם, ועליהם זועק הנביא: "וּבְפֶרְשָׁכֶם פָּכִיכֶם אֲעֲלִים עֵינֵי מֶכֶם גַּם כִּי תִרְבוּ תִפְלָה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדִיכֶם דְּמִים מִלְאוּ" (ישעיהו א, טו).

בקשה לזיכוי איוב במשפטו עם האל

(יח) אֲרֵץ אֵל תִּכְסִּי דְּמִי וְאֵל יְהִי מְקוֹם לְזַעֲקָתִי:

כאן איוב מתייאש גם מה', ולכן הוא זועק לאדמה שלא תכסה דמו, שיישאר רושם בעולם שהוא היה קיים. זאת נקודת משבר גדולה. איוב מיואש לא רק מהרעים שהם מנחמי עמל, אלא גם מה', והוא מביע זאת בשורה של פעלים שמסמלים את ההתעללות בו – יִסְגִּירֵנִי, יִרְטֵנִי, יִפְרֹפְרֵנִי, יִפְצֹצֵנִי, יְקִימֵנִי לוֹ לְמִטָּה, יַפְלֵחַ כְּלִיֹּתִי, לֹא יִחְמוּל, יִשְׁפֹךְ לְאָרֶץ מִרְרֵתִי, יִפְרֹצֵנִי, יִרְץ עָלַי כְּגִבּוֹר. איוב לא צועק לה' אלא זועק ליקום: האם מישוהו שומע? זעקתו הנוראה של איוב לארץ שלא תכסה על דמו, שקושרת בין הדם לאדמה, מתקשרת לשחר האנושות, לשפיכות הדמים הראשונה בעולם – לקין והבל.

וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ, קוֹל דְּמִי אֲחִיךָ צִעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה: וְעַתָּה אָרוּר אֲתָה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמִי אֲחִיךָ מִיָּדִי: כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תִסֹּף תַּת כֹּחָהּ לְךָ נָע וָנָד תִּהְיֶה בְּאָרֶץ.

בראשית ד, י-יב

קין הרוצח נענש, אך גם האדמה – שנזכרת כאן שלוש פעמים – נענשת. כביכול האדמה שמכסה על הדם משתפת פעולה עם הרצח. שפיכות דמים אמורה לזעזע את העולם כולו, אך האדמה מגיבה כביכול בהתעלמות. האדמה בולעת את הדם, מכסה על שפיכות הדמים וממשיכה להצמיח. כיסוי הדם מאפשר לרוצח להעלים את דבר הרצח ולהמשיך כאילו לא אירע דבר¹¹.

למרות שמדובר באדמה שהיא דומם, התופעה של טבע שממשיך לבלבל ולפרוח ולהצמיח במקום שבו נשפכו דמים היא בלתי נסבלת. לכן כשנתקלל קין, נתקללה גם האדמה. שפיכות הדמים מחלישה את חוסנו המוסרי של האדם ומתוך כך מחלישה גם את כוחה של האדמה, "לֹא תִסֹּף תַּת כֹּחָהּ לְךָ". מתוך כך שהאדמה כביכול מסייעת לאדם בחיפוי על הרצח, גם

11. כיסוי הדם נזכר בדברי יהודה "מֶה בָּצַע כִּי נִהְרָג אֶת אֲחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת דָּמוֹ" (בראשית לז, כו). כיסוי הדם והעלמת הראיות הם חלק מתכנון הרצח. וכמו שאמרו האוחים קודם לכן: "וְעַתָּה לְכוּ וְנִהְרְגֵהוּ וְנִשְׁלַכְהוּ בְּאֶחָד הַבְּרוֹת" (שם, כ), שגם הוא סוג של כיסוי הדם.

הקשר בינה ובין האדם מוכרח להיפגע – "נָע וָנָד תִּהְיֶה בְּאָרֶץ". לכן, כפי שהרוצח זקוק לכפרה, גם האדמה זקוקה לכפרה על כך שכביכול שיתפה פעולה על הרצח וחיתתה על שפיכות הדמים; "וְלֹא תַחְנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יַחְנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלֹאֲרֵץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שֹׁפְכוֹ"¹². דוגמה נוספת לקשר בין האדמה לשפיכות דמים עליה נמצאת בפרשת עגלה ערופה:

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בְּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נָפֵל בְּשָׂדֶה לֹא נֹדֵעַ מִי הַכָּהוּ: וַיָּצֵאוּ זִקְנֵיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמִדְּרוֹ אֵל הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הַחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הַחָלָל וְלִקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֵגֶלֶת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֲבָד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מִשְׁכָּה בָּעַל: וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֵגֶלֶת אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בּוֹ וְלֹא יִזְרַע וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֵגֶלֶת בְּנַחַל. דְּבָרִים כֵּאֵלֶּה, א-ד

פרשת עגלה ערופה מזעזעת את בני האדם ומכריחה אותם לצאת מהאדישות ומחוסר ההתייחסות לרצח הבלתי פתור. לצד עריפת העגלה גם האדמה נענשת – "אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בּוֹ וְלֹא יִזְרַע". לא ייתכן שהשדה הסמוך למקום הרצח ימשיך להצמיח כאילו לא אירע דבר. לכן השדה הסמוך לנחל, שהיה אדמה פורייה, לא יוכל יותר להיזרע ולהצמיח, כמו האדם שנרצח, שלא יוכל יותר להוליד. גם כאן, שפיכות הדמים האנושית משפיעה על האדמה, שגם היא נענשת עקב הרצח.

אפילו שפיכות דמים של בעלי חיים אמורה לזעזע את בני האדם, ולכן קיימת מצוות כיסוי הדם בשחיטת חיה או עוף, "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יָצַד צִיד חַיָּה או עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בְּעֹפֶר."

כיסוי דם החיה והעוף היא כמו מחאה אלוהית, לעומת ההיתר, התלוי ביסודו במצב הנפש המקולקלת של האדם, כי יצר לב האדם רע מנעוריו. ונפשו זאת אומרת אֲכָלָה בָּשָׂר, כי תאווה לאכול בשר, וגם אוכלת בשר בכל אוות נפשה, באין שום רעיון של התנגדות פנימית, מצד רגש הטוב והצדק. אמרה תורה, כסה הדם, הסתר בושתך ורפיון מוסריותך. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, חזון הצמחונות והשלום, פרק יד – 'מצוות כיסוי הדם והשחיטה'

מצד עיקר הדין היה מקום לאסור אכילת בשר, אך כיוון שהאדם לא מסוגל עדיין לעמוד ברף מוסרי כה גבוה, הותרה באופן זמני אכילת בעלי חיים, אך קיים ציווי לכסות את הדם, לכסות את החרפה שאמורה להיות לאדם על מוסריותו הבלתי שלמה. לעומת זאת, בשפיכות דמי

12. במדבר לה, לג. שפיכות דמים מסלקת את השכינה מפני שבכל אדם יש השראת שכינה, וכשאדם נפטר ממילא הביטוי המסוים שהיה באדם זה לא יוכל יותר להופיע. מסיבה זאת גם המתת הרוצח אינה פשוטה כלל ועיקר, שהרי גם הרוצח הוא אדם וגם בו יש ביטוי מסוים להשראת שכינה. לכן המקרא מדגיש שלמרות זאת "לֹאֲרֵץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שֹׁפְכוֹ"; כלומר, החשבון הכללי של צדק שנעשה עם המתת הרוצח, צדק שגורם להשראת שכינה בארץ, גובר על החשבון הפרטי של סילוק ביטוי השכינה שברוצח.

האדם אסור לכסות את הדם. האדמה נדרשת כביכול לצאת מאדישותה ולא לכסות על הרצח:

כִּי הִנֵּה ה' יֵצֵא מִמָּקוֹמוֹ לִפְקֹד עוֹן יֹשֵׁב הָאָרֶץ עָלָיו וְגִלְתָּהּ הָאָרֶץ אֶת דְּמֵיהָ וְלֹא תִכְסֶּה עוֹד עַל הָרוּגֶיהָ.

ישעיהו כו, כא

כִּי דָמָה בְּתוֹכָהּ הָיָה עַל צַחֲיִיחַ סָלַע שְׁמָתָהּ לֹא שִׁפְכָתָהּ עַל הָאָרֶץ לְכִסּוֹת עָלָיו עֶפְרָ: לְהַעֲלוֹת חֲמָה לְנֶקֶם נֶקֶם נִתְּתִי אֶת דָּמָה עַל צַחֲיִיחַ סָלַע לְבִלְתִּי הַכֹּסֶת.

יחזקאל כד, ז-ח

הן הבורא והן איוב משתמשים בביטויים שמביעים צעקה וזעקה ביחס לשפיכות דמים ולמיתה. הדמים צועקים מתוך האדמה שבולעת אותם, קולות שמהדהדים בעולם כולו:

תנו רבנן: שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן: ... וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף.

יומא כ, ב

במקור אחר מופיע מדרש מקביל אך יש בו תוספת חשובה לענייננו:

שִׁשָּׁה קוֹלֵן הוֹלֵךְ מִסוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ וְאֵין קוֹלֵן נִשְׁמָע, וְאֵלּוּ הֵן: ... וּבְשָׁעָה שֶׁהַנֶּשְׁמָה יוֹצֵאת מִן הַגּוֹף, הַקּוֹל יוֹצֵא מִסוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ וְאֵין הַקּוֹל נִשְׁמָע.

פרקי דרבי אליעזר, פרק לד

הקול הולך מסוף העולם ועד סופו אך אינו נשמע, והעולם ממשיך לנהוג כסדרו. החיסרון של האדם שנפטר מן העולם אינו מורגש כראוי. במקום ש"החי יתן אל לבו" (קהלת ז, ב), העולם עובר לסדר היום הרגיל שלו, עולם כמנהגו נוהג.

איוב זועק כאן מתוך החשש שמא האדמה תכסה על דמו, ומפני שלא נותרו לו בנים ובנות, לא יישאר לו שריד. אם הארץ תכסה עליו, גם זעקתו תישאר אילמת¹³. מתוך כך איוב מתחנן לאדמה – אֶרֶץ אֵל תִּכְסֶּי דָמִי וְאֵל יְהִי מְקוֹם לְזַעֲקָתִי!

(יט) **גַּם עֵתָה הִנֵּה בִשְׁמַיִם עֲדִי וְשָׁהֲדִי בְּמִרְוֹמַיִם:**

13. לעומת כל זאת הכרחי לציין שבסופו של דבר תפקיד האדמה להכיל בתוכה את האדם אחרי פטירתו, וכמאמר הבורא לאדם: "עַד שׁוֹכֵף אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עֹפֶר אֶתָּה וְאֶל עֹפֶר תָּשׁוּב" (בראשית ג, יט). אם אין קוברים את האדם, הרי זו חרפה גדולה, ויש אפוא שני צדדים למציאות שבה האדמה מכסה על האדם שנפטר. ההסבר הפשוט הוא שתפקיד האדמה לכסות על האדם שמת כדרך כל הארץ, אך אסור לה לכסות את דמו של מי שנרצח על ידי אדם אחר.

משום שבארץ לא מאמינים לאיוב, הוא פונה לאלוהים, שהוא היודע בו באיוב שהוא צדיק¹⁴.

גם עתה שבאתני רעה מן השמיים הנה שם עָדִי, כי הוא היודע כי אין חמס בכפי ותפילתי זכה, והוא יעיד עלי, כי לא אל איש ויכזב ככס רָעִי שאתם מרבים מליצות עלי, ואני אל אלוה תזיל עיני דמעה ותבכה להתחנן לו, או לזעוק עליכם.

רמב"ן

שָׁהֲדִי הִיא מִלָּה נִרְדַּפֶּת ל-עָדִי, כַּשֵּׁם שֶׁ"יִגַּר שְׁהֲדוּתָא" מִקְבִּיל ל"גִּלְעָד" (בראשית לא, מז).

(כ) **מְלִיצֵי רָעִי אֵל אֱלֹהִים דִּלְפָּה עֵינֵי:**

הביטוי מְלִיצֵי רָעִי קשה. בפשטות אפשר היה לאומרו על רעיו של איוב, וכך ביארוהו כמה מן המפרשים. אך כיוון שהרעים מדברים בו סרה, קשה לומר שאיוב קורא להם מְלִיצֵי¹⁵, ולכן יש מי שביאר שאיוב קורא להם כך כיוון שהם מליצי יושר על האל (ספורנו). ויש מי שביאר שהכוונה לרעיונותיו של איוב, והוא מכנה אותם בשם רָעִים כיוון שרק הם היודעים בצדקו (מלבי"ם). ויש מי שביאר שהם מלאכי היושר, המליצים בפמליה של מעלה על בני אדם הזקוקים לרחמים, ויש בכך התרסה כלפי רעי איוב שבגדו בו, ואין לו לאיוב רָעִים אחרים אלא מלאכי מרום¹⁶.

(כא) **וַיִּזְכֹּךְ לְגִבּוֹר עִם אֱלֹהִים וּבֶן אָדָם לְרָעָהוּ:**

לאיוב יש מערכה כפולה של ויכוחים – הן עם אלוהיו והן עם רָעִיו – ועל כן הוא מבקש משפט צדק עם אלוהים ואדם גם יחד.

פנייה זו של איוב אל הבורא מעלה נושא מורכב מאוד; איוב מבטא כאן יחס דיאלקטי כלפי הבורא. מחד גיסא הוא מתמודד עם אלוהיו וטוען שהבורא פועל כנגדו שלא בצדק, ומאידך גיסא הוא מבקש שהבורא יצדיק אותו אל מול רָעִיו, אנשי ההיתולים.

יש כאן לכאורה סתירה מינייה וביה בדבריו של איוב, שמביע אי אמון בבורא ובאותה נשימה גם ממנה אותו לשופט בינו ובין רָעִיו.

וכוונת איוב שיש לו משפט גם עם אלוה, המייסר אותו שלא כדין, וגם עם רָעִיו, המאשימים אותו. והוא מבקש מאלוה שישפוט גם בינו ובין אלוה וגם בינו לבין רָעִיו. מדברים אלה

14. וכפי שאיוב הזכיר כבר במענהו הקודם: "גַּם הוּא לִי לִישׁוּעָה", לעיל, יג, טז.

15. עקב קושי זה כתב במצודות: "אתם רעי המדברים עמי בדבר מליצת הויכוח", שאינם מליצים עליו אלא מתווכחים עמו. ובעולם התנ"ך כתב: "אתם רעי, האמורים להיות מליצים, מתווכים (כמו "כִּי הַמְּלִיץ בִּינְתָם", בראשית מב, כג), ביני לבין האל ולדבר אלי". בדעת מקרא הפך את פנייתו אליהם לשלילית: "כלומר: איני זקוק לכם, רעי, שתהיו מליצים ביני ובין אלוה ותדברו אלי "תְּנַחֲמוּת אֵל" (לעיל, טו, יא), אלא אני עצמי בוכה ומתחנן אל אלוה בלי מתווכים".

16. ביאורים לספר איוב, וכמו להלן "אם יֵשׁ עָלָיו מְלָאךְ מְלִיץ ... לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל" (לג, כג).

של איוב עולה שאלוה הוא גם עדו של איוב, גם בעל דינו וגם דיינו, העתיד להוציא את דינו לזכות נגד הדיין עצמו. אם פירוש זה נכון, הרי איוב אומר כאן דברים נועזים ועמוקים מאוד. עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 104¹⁷

(כב) **כִּי שְׁנוֹת מִסְפָּר יָאֲתִיּוּ וְאַרְחַ לֹא אֲשׁוּב אֶהְיֶה:**

כיוון ששנות חייו של איוב הולכות ומתקצרות הוא חושש שמא ימות במהרה, בטרם יתקיים המשפט. לכן הוא מבקש שהמשפט יתקיים במהרה, בטרם ילך בדרך שממנה לא ישוב. **יָאֲתִיּוּ** – יבואו, כמו "קָרְבוּ וַיֵּאָתִיּוּ" (ישעיהו מא, ה), "יָאֲתִיּוּ חֲשָׁמַיִם" (תהלים סח, לב), "שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹבְבִים ... הֲנֵנוּ אֲתֵנוּ לָךְ" (ירמיהו ג, כב). נוסף על הפגיעה באיוב עצמו, מותו של איוב עלול להשפיע גם על מעגלים נוספים, עד כדי חשש לפגיעה באמונה בריבונות של עולם ובמידת דינו:

"כִּי שְׁנוֹת מִסְפָּר יָאֲתִיּוּ" – אם אני מת ואין אתה מודיעני על מה אתה דן אותי, מחר יאמרו הבריות: "הֲכֵל כָּאֲשֶׁר לְכָל מִקְרָה אֶחָד לְצַדִּיק וְלָרָשָׁע" (קהלת ט, ב); הרי איוב שהוא "תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" (לעיל א, א) – ראה מה קרה לו.

רבי יוסף קרא

בפסוק הקודם נתן איוב לבקשתו טעם השווה לכל נפש (ימי אדם קצרים), ובפסוק זה הוא נותן טעם המיוחד דווקא לו במצבו האומלל. שני הפסוקים קשורים בעניינם, ואף כאן חילקו מחלקי הפרקים שלא בהיגיון (דעת מקרא).

■ פרק יז

(א) **רוּחִי חֲבָלָה יָמִי נִזְעַכּוּ קְבָרִים לִי:**

"רוּחִי חֲבָלָה" – רוחי נשברה, דוכאה, כלומר מצבי הנפשי נתערער, ולפיכך אין לי סיכוי להחלים. השווה: "רוּחַ אִישׁ יְכַלְכֵּל מַחְלֵהוּ וְרוּחַ נְכָאָה מִי יִשְׁאַנְהָ" (משלי יח, יד). איוב נותן טעם נוסף לדרישתו לערוך את משפטו במהרה.

עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 104

ויש מי שביאר **רוּחִי חֲבָלָה**, שהרוח היא כמו משכון מאת הבורא, לפרק זמן מוגדר בלבד, וזה הטעם לבקשתו לזרז את משפטו:

"חֲבָלָה" – מעניין "חֲבָלָתוֹ חֹב יִשִּׁיב" (יחזקאל יח, ז), המשכון הניתן לביטחון, כאלו הרוח נתון בהלוואה, כמו שנאמר "הכל נתון בעירבון" (אבות ג, טז), ומחזיק אותו במשכון ...

¹⁷ וכך כתב גם בדעת מקרא (הערה 30): "אלוה הוא גם עדו של איוב וגם בעל דינו וגם דיינו. וכן אמרו בפרקי אבות: הוא העד, הוא הדיין הוא בעל הדין. אלא שיש הפרש בין הדברים, כי שם, בפרקי אבות, הכל לחובה, וכאן מבקש איוב, שאלוה ידינו לכף זכות, ויגן עליו מפני אלוה המודד לו בכף חובה ... איוב אינו מבקש סליחה ורחמים אלא תובע צדק ודין מאותה מדת הדין המקטרגת עליו".

"רוּחִי חֲבָלָה" – שהגם שיכלו חיי העולם הזה בייסורים ובלי גמול על מעשי, הלא הרוח שלי הוא אצלי במשכון ופיקדון רק לזמן נועד, ובכלות הזמן ישוב המשכון אל בעליו, כמו שכתוב – "וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה" (קהלת יב, ז).

מלבי"ם

נִזְעַכּוּ – כמו נדעכו, אור שהולך וכבה. כלשון חז"ל "עולם חשך בעדו" (ביצה לב, ב; סנהדרין כב, א). איוב מבטא כאן תחושה שלא זו בלבד שימיו הולכים ומתקצרים אלא שכל יום קללתו מרובה משל קודמו. העימות שלו עם רעיו הולך ומתעצם, החברה שסביבו מתנכרת אליו, וככל שעובר הזמן – תקוותו וסיכוייו להירפא מייסוריו הולכים ודועכים. **קְבָרִים לִי** – כל אדם רואה את העולם על פי תחושותיו והשקפותיו. איוב רואה את ימיו הדועכים כקברים והוא חש שימיו נקברים בזה אחר זה.

שכל יום ויום הוא קבר למציאות האדם ביום ההוא, שלא ישוב עוד כמו שלא ישוב זמן החולף, וכל ימי האדם בצירופם הם קבר כללי למציאותו בכלל.

מלבי"ם

תלונה על היחס הבלתי הוגן של הרעים לסבלו

(ב) **אִם לֹא הִתְלִים עִמָּדִי וּבַהֲמָרוֹתַם תִּלֵּן עֵינַי:**

איוב מתלונן על רעיו המהתלים בו, וכפי שכבר אמר לעיל "שָׁחַק לְרַעְיוֹ אֶהְיֶה" (לעיל יב, ד)¹⁸. למרות שדבריהם הם דברי היתולים שאין בהם ממש, הקנטתם מעסיקה את איוב ומצערת אותו, וכדברי רש"י: "עיני ולבי ומחשבתי לנים בהם". כינוי הגנאי **הִתְלִים** שאיוב מכנה בו את רעיו מתקשר לטענתו שרעיו מהתלים לא רק בו אלא גם בבורא עצמו: "אִם כָּהֵתֵל בָּאֲנוֹשׁ תִּהְיֶה לוֹ בּוֹ?" (לעיל יג, ט). יחסם השקרי כלפי איוב מוכיח גם על יחסם השקרי כלפי הבורא.

(ג) **שִׁמְיָה נָא עֲרַבְנִי עִמָּךְ מִי הוּא לִי יִתְקַע:**

עד עתה הרצה את טענותיו, עתה הוא מרצה את עצם בקשתו, ומפני גודל התרגשותו אומרה בשלושה משפטים מקוטעים:

"שִׁמְיָה נָא !" – אל אלוה הוא מדבר: שים את ידך בידי להבטחה שתגן עלי.

"עֲרַבְנִי !" – היה לי לערב, כלשון "אֲנֹכִי אֶעְרַבְנִי" (בראשית מג, ט), כלומר, קבל על עצמך להגן עלי.

"עִמָּךְ !" – תן לי להיות עמך, ואל תעזבני עם ההתולים.

"מִי הוּא לִי יִתְקַע" – בשאלה. וברור מאליה שהתשובה היא בשלילה: אין מי אשר לידי יתקע, ולפיכך אני פונה אליך, אלוה !

¹⁸ היתולים הם גם לעג, כמו "וַיִּהְיֶהֱל בָּהֶם אֱלֹהֵיהֶם" (מלכים א' יח, כז).

"יִתְקַע" – תקיעת כף היא מעשה המורה על קבלת הערבות, ובאה בתקבולת אליה, כמו: "אם עֲרַבְתָּ לְרַעַךְ תִּקְעֶתָ לְזֶרַךְ כְּפִידָךְ" (משלי ו, א).

עמוס חכם, דעת מקרא

למרבה האבסורד, הבורא הוא היחיד שיכול להציל את איוב מיד רעיו המתנכלים לו ומהתלים בו. אין שום גורם אחר שיכול לסייע לו או מעוניין בכך. סיוע כזה לאיוב אינו דבר קטן, ונדרשת מהבורא התערבות חזקה מאוד, כמו הָעֶרֶב שמכניס את עצמו לסיכון מסוים כדי לסייע ללווה, אף אם הוא עצמו לא מרוויח מכך מאומה.

(ד) **כִּי לָבָם צִפְנֹת מִשְׁכָּל עַל בֶּן לֹא תִרְמָם:**

איוב ממשיך להתלונן על רעיו, שכיוון שאינם משכילים, ממילא ניסיונותיהם לפאר את פעולות האל ולהצדיק אותו בכל מקרה, אינם מרוממים את האל. איוב מתייחס אל רעיו כשוטים שדבריהם אינם מעלים ולא מורידים.

הביטוי **כִּי לָבָם צִפְנֹת מִשְׁכָּל** מטיל במידה מסוימת את האחריות לחוסר ההבנה ולטיפשות של רְעִי איוב על הבורא. כביכול, למרות שהם אנשים חכמים בדרך כלל, היחס שלהם לאיוב מושפע מהבורא, שהוא אשר מנע מן השכל להגיע ללבם, וממילא הם אומרים דברי היתוליים שאין בהם ממש. איוב מבקש כאן סעד מהבורא שאף את רְעִי הסית כנגדו, כביכול. יש לכך כמה משמעויות: האחת, ביטוי נוסף לדיאלקטיקה של דברי איוב כלפי הבורא; איוב מאשים את הבורא, ועם זה הוא מבקש ממנו סעד. המשמעות השנייה היא שהוויכוח עם הָרְעִים הוא חלק נוסף ומתמשך בייסורים ובניסיונות שהבורא מטיל על איוב. זהו ניסיון ממושך ביותר, ואולי גם הקשה ביותר. או חברותא או מיתותא¹⁹.

(ה) **לְחַלֵּק יִגִּיד רְעִים וְעֵינֵי בְּנֵי תִכְלָנָה:**

אנשים אומרים דברי חלקות כלפי רעיהם, וכך גורמים לרעיהם להאמין בהם, אולם בסופו של דבר – וְעֵינֵי בְּנֵי תִכְלָנָה:

מסתבר שדיבור זה מיוסד על סיפור משל, שהאיש המאמין בדברי החלקות, עשה את רעיו לנאמנים על רכושו ועל בניו אחרי מותו. אבל הָרְעִים לא עמדו בנאמנותם, ונטלו את הרכוש לעצמם, והבנים עומדים חסרי כל ועיניהם כלות.

והביא איוב את הפתגם הזה לאמור כי רעיו בגדו בו כמעשה הָרְעִים שבמשל, ואף על פי שאין המשל מתאים בכל פרטיו למצבו של איוב, די בכך שהוא מצייר תמונה של רְעִים צבועים, המבקשים רק טובת עצמם. ואולי גם כוונתו שבדברי הרוממות שלהם כלפי מעלה, אין כוונתם לשם שמייס אלא להנאתם בלבד.

עמוס חכם, דעת מקרא

ואפשר לתת משל אחר, לאדם שמזמין את רעיו ומכבד אותם ומאכיל אותם ומשקה אותם, וחולק איתם את מזונו – **לְחַלֵּק יִגִּיד רְעִים**, בעוד הוא מזניח את בני ביתו, ילדיו המתבוננים באביהם המכבד אנשים שבעים, ואילו הם עצמם רעבים – **וְעֵינֵי בְּנֵי תִכְלָנָה**. כך איוב מתלונן על רעיו שמחפים על האל החזק ומצדיקים אותו, בעוד הם מזניחים אותו, את הָרְעִי הקרוב שהיה להם כאח וכבן בית, את איוב החלש, המוכה והסובל, מבלי לתת לו את הסעד המתבקש כל כך.

(ו) **וְהִצְגֵנִי לְמִשְׁל עֲמִים וְתַפֶּת לְפָנִים אֲהִיָּה:**

איוב מוסיף להתלונן על רעיו שמציגים אותו כמשל וכשנייה לגורל הרשעים שנענשים על מעשיהם הָרְעִים. למרות שאליו דיבר על הרשע באופן כללי, איוב מגלה כאן שהוא מבין שדברי אליו כוונתו אליו. איוב הופך בפי רעיו לסמל הרתעה בפי הבריות שחוששים מלחטוא שמא ייענשו כאיוב:

כי בראותם אותי כאילו יראו הקברות ויזכרו יום המיתה והייסורין.

רמב"ן בשם אבן עזרא

"וְהִצְגֵנִי לְמִשְׁל עֲמִים" – שהייסורים הקשים שהביא עלי יהיה בפי כל העמים למשל, שבכל קללה יאמרו שיתייסר כאיוב.

"וְתַפֶּת לְפָנִים אֲהִיָּה" – מה שאתה אומר שיש תופת שהוא גיהנום שבו ידונו את הרשע אחר המוות, כבר אני התופת לפני, לפני המוות אני הגיהנום, שייסורי הם ייסורי גיהנום בעודי בחיים.

מלבי"ם

"וְתַפֶּת לְפָנִים אֲהִיָּה" – נהייתי נושא לשירי לעג שמזמרים אותם לפני העם בלוויית נגינה בתוף. "תפת" – תוף בתוספת תי"ו, על משקל בִּשְׁת, שִׁקְת. ולפי פירוש זה מקביל תוף למשל. השווה: "אֲטֶה לְמִשְׁל אֲזֵנִי אֶפְתַּח בְּכַנּוֹר חִידָתִי" (תהלים מט, ה).

פירוש אחר: "תפת לפני" – יריקה בפנים, שהיא סימן לביוזין גדול (השווה ל, י; דברים כה, ט). תופת לפי פירוש זה היא מילה אונומטופיאלית שנוצרה על ידי חיקוי הקול הנשמע ממעשה היריקה. ויש לציין כי בארמית של התלמוד הבבלי "תוף" פירושו רִקְקִי (ציווי לנקבה, כתובות סא, ב); "תפיתו" – אתם רוקקים (שבת צט, ב; נדה מב, א).

פירוש אחר: תופת הוא המקום (או המתקן) בגיא בן הינום שהיו שורפים בו קרבנות אדם (מלכים ב' כג, י; ירמיהו ז, לא), ונעשה סמל לזוועה. ואיוב אומר שלעג הבריות הופך אותו לסמל לרשע ולזוועה כמו התופת לפנים.

עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 105

(ז) **וְתִכְהָיִן עֵינָיו וְיִצְרִי כִצֵּל בָּלָם:**

וְתִכְהָיִן – כמו "וְתִכְהָיִן עֵינָיו מִרְאֹת" (בראשית כז, א), הכעס והייסורים נטלו את מאור עיניו של איוב, כמו "עֲשֻׁשָׁה מִכַּעַס עֵינָיו" (תהלים ו, ח, וכן שם לא, י), וכפי שאיוב כבר התלונן קודם לכן "פָּנֵי חֲמִרְמוֹ מִנִּי בָּכִי וְעַל עֲפָעִפִי צִלְמוֹת" (לעיל טז, טז).

וַיֵּצְרִי כָצֵל כָּלָם – המפרשים ביארו יֵצְרִי – אברים שאני נוצר בהם, שהפכו לאין, כצל הזה שאין בו ממש. ויש מי שביאר לפי התקבולת שעקב הפגיעה בראייה, הצורות שכנגדו מטושטשות ונדמות לאיוב כצל (הרב סאלד, דבריו הובאו בדעת מקרא. עולם התנ"ך).

(ח) **יִשְׁמֹוּ יִשְׂרָאֵל עַל זֹאת וְנָקִי עַל חֲנֹף יִתְעַרֵּר:**

(ט) **וַיֵּאחֲזֶה צְדִיק דְּרָכֹוֹ וַטָּהֵר יָדָיו יִסִּיף אִמָּן:**

יִשְׁמֹוּ – ישתוממו, יחרדו²⁰. איוב חוזר ומביע אמונה בצדקתו וקורא לִישְׂרָאֵל ולנקיי הדעת להתמרמר ולהתעורר על העוול שנעשה לו. החנפים הם רעיו, ואיוב כבר כינה אותם כך: "כִּי לֹא לִפְנֵי חֲנֹף יָבוֹא" (לעיל יג, טז). הניגוד לרעים החנפים הוא הצדיק האוחז בדרכו באומץ למרות הקשיים וההתנגדויות, ובכך איוב רומז לעצמו ומצהיר שלמרות דברי הרעים כלפיו, הוא ממשיך להחזיק את עצמו כצדיק וַטָּהֵר יָדָיו, אינו חוזר בו מדרכו, ומוסיף לטעון באומץ את טענותיו.

(י) **וְאוֹלָם כָּלָם תִּשְׁבּוּ וּבִאוּ נָא וְלֹא אֶמְצָא בָכֶם חָכָם:**

איוב מביע כאן שני צדדים סותרים. מחד גיסא הוא קורא לרעיו לשוב ולבחון את התייחסותם אליו, אולם מאידך גיסא, הוא נואש מלנסות ולהוכיח לרעיו את צדקתו וכבר איבד תקווה לעידוד מהם. לכן גם כשאיוב קורא להם לשוב ולדון בו הוא מצהיר שהוא אינו מצפה מהם לחוכמה.

איוב נמצא במצב מתסכל מאוד. הוא ממשיך לנהל ויכוח מר עם רעיו אך הוא כבר לא מאמין בהם, הן מבחינה מוסרית והן מבחינה שכלית. מבחינה מוסרית איוב מכנה אותם 'חנפים', ומבחינה שכלית הוא מתייחס אליהם כאל אנשים לא חכמים.

שלמה המלך היטיב לתאר מורכבות כעין זאת:

אֵל תַּעַן כְּסִיל כְּאֻלָּתוֹ פֶּן תִּשְׁוֶה לוֹ גַם אֶתֶּה:

עֲנֵה כְּסִיל כְּאֻלָּתוֹ פֶּן יִהְיֶה חָכָם בְּעֵינָיו:

משלי כו, ד–ה²¹

נראה שאיוב לא מצליח להתאפק מלהתווכח עם רעיו, והוא עונה להם למרות ביקורתו החמורה עליהם.

תלונה על מותו הקרוב בטרם תצא צדקתו לאור

(יא) **יְמֵי עֲבָרוּ זְמַנִּי נִתְקַו מוֹרָשִׁי לִבִּי:**

²⁰ השווה ישעיהו נב, יד; ירמיהו ב, יב; יחזקאל כז, לה.

²¹ חז"ל (שבת ל, ב) עמדו על הסתירה בין הפסוקים ותירצו ש"אל תען" עוסק במילי דעלמא, ואילו "ענה" עוסק בדברי תורה. חלק מהפרשנים חילקו בין אופן התגובה לבין תוכנה.

בפסוק זה המחולק לשלוש צלעות קצרות מתאר איוב את קצו הקרב. זמתי הן מחשבותיו או קישוריו הקושרים גוף ונפש ומתנתקים לאות על מותו הקרב. הפועל נִתְקַו עולה גם על מוֹרָשִׁי לִבִּי ומתאר אף ביתר שאת את מותו הקרב של איוב.

(יב) **לֵילָה לַיּוֹם יִשְׁיֵמוּ אוֹר קְרוֹב מִפְּנֵי חֲשֹׁךְ:**

איוב מתמרמר על רעיו שמנסים בתנחומי הבל להפוך רע לטוב, לילה ליום וחושך לאור. הם אינם שמים על לב שכבר אין זמן, ושקצו הדוחק של איוב מממש ובא. לפי זה, חוסר החוכמה שאיוב מייחס לרעיו אינו רק בוויכוח הפילוסופי אלא גם בהכרת המציאות.

(יג) **אִם אֶקְוֶה שְׂאוֹל בֵּיתִי בַחֲשֹׁךְ רַפְדֹּתִי יִצְוֶעִי:**

(יד) **לִשְׁחַת קָרָאתִי אָבִי אֶתֶּה אִמִּי וְאַחֲתִי לְרָמָה:**

(טו) **וְאִיָּה אֶפֹּ תִקְוִיתִי וְתִקְוִיתִי מִי יִשׁוּרְנָה:**

(טז) **בְּדִי שָׁאֵל תִּרְדְּנָה אִם יַחַד עַל עֵפֶר נַחַת:**

בפסוקים הללו מתאר איוב את קצו במילים שְׂאוֹל, חֲשֹׁךְ, שְׁחַת, רָמָה, שמסמלות מוות, חידלון וכליה. התקווה שבאה בדרך כלל במשמעות חיובית של סיכוי לטובה ולתיקון מופיעה כאן בהקשר שלילי קיצוני של שְׂאוֹל. תִּקְוִיתִי וְתִקְוִיתִי מופיעות בהקשרים של חוסר היתכנות. סופו הקרב של איוב הוא לעפר, ועם מותו תאבד תקוותו.

וְאִיָּה אֶפֹּ תִקְוִיתִי – שאמרתם "כִּי הוּא יִכְאִיב וַיִּחְבֹּשׁ" (לעיל ה, יח), "וְאַחֲרֵיתֶךָ יִשְׁגָּה מְאֹד" (לעיל ח, ז), הנה זה נמנע שיהיה בעולם הזה.

רבי עובדיה ספורנו

אִם יַחַד עַל עֵפֶר נַחַת – ... כמשחק ואומר, אם נמות תאבד תקוותנו באמת, ורוצה לומר כי אין הצלה לאבדן התקווה אחרי שהמוות מעותד לו.

רמב"ן

במענה זה מתאר איוב את ייסוריו העצומים. וארבעה פנים לייסורים אלה: ייסורים הבאים ישר מידי שמיים, ייסורים מידי רשעים, שדרכם להתעלל ולדכא את המוכים בידי שמיים, ייסורים הבאים לאיוב מחמת צערו על שהרואים אותו בצרותיו סבורים שהוא חוטא, וייסורים מחמת צערו על דברי רעיו שמקניטים אותו בדברי הבל.

איוב תובע דין צדק מאלוהים, הן כלפי אלוהים והן כלפי רעיו. כלפי אלוהים, על שהוא מייסרו באכזריות, כמעשה צייד רשע מבני אדם המתעלל בצידו. כלפי רעיו, על שבסכלותם חושבים להחניף לאלוהים ומציגים את איוב כרשע, ועוד מנחמים אותו תנחומי הבל. שהרי הוא נוטה למות והם מנחמים אותו בחיים של טובה.

בתביעתו לדין צדק זועק כאן איוב זעקה גדולה, שעוד לא נשמעה דוגמתה, לא מפי איוב ולא מפי איש אחר בכל המקרא: אֶרְעֵן אֶל תִּכְסִּי דְמִי וְאֵל יְהִי מְקוֹם לְזַעְקָתִי, ומתוך זעקה זו נראתה לו הדרך היחידה, שימצא בה נחמתו: דרך נועזת מאוד. הוא תובע לפני אלוהים

כשופט גם את אלוהים וגם את רעיו כבעלי דינים. וכבר נתבאר בפירוש שתביעה זו נועזת מאוד, משום שאין כאן בקשה למצוא מחסה במידת הרחמים מפני מידת הדין, ולא רצון להמתיק גבורות בחסדים, אלא תביעת דין צדק ממי שהוא מאשימו כאויב לו. לדעת רעי איוב, תביעה כזו היא הפרת יראת אלוהים. לעומת זאת, טוען איוב, שאך דרכו היא דרך יראת אלוהים באמת, והוא בטוח שיש עוד ישרים בעולם, המכירים בזה, ובשמעם את דבריו יתחזקו ויתגברו ביראת אלוהים: וַיֵּאָחֶז צְדִיק בְּדָרְכוֹ וַיִּטְהַר יָדָיו יָסִיף אִמָּץ. עמוס חכם, דעת מקרא, לסיכום מענה איוב לאליפו במחזור השני, עמ' קלו

פרק יח

מענהו השני של בלדד – נר רשעים ידעך¹

לא יוסיף בזה המענה רק להפליג על אבדן הרשעים כי הוא ראייתם ביסורין שהם במשפט².

רמב"ן

השוואה בין מבנה הנאום הזה למבנה נאומו הראשון של בלדד (פרק ח) מעלה הבדל משמעותי ביניהם: בשניהם דבק בלדד בתורת הגמול הפשוטה והמקובלת, הגורסת כי האל משלם לכל אדם גמול על מעשיו. אולם בעוד בנאומו הראשון הוא תיאר את שני הצדדים של תורת הגמול, בהעמידו את גורל הרשע (ח, יא-טו) מול גורלו הטוב של הצדיק (שם טז-כ), וחתם את נאומו בדברי עידוד לאיוב, בהבטיחו לו תקווה לאחרית טובה אם יחזור בתשובה (שם כ-כב); הרי בנאומו השני הוא מתאר רק את גורלו הרע של הרשע, ואינו מתייחס כלל לגורלו של הצדיק, ואף אין בפיו מילת עידוד כלשהי לאיוב. עיקר הנאום (ה-כא) מוקדש לתיאור גורל הרשע, ש"לא ידע אל", כלומר שאינו ירא אלוהים. גורלו של הרשע מתואר בצבעים קודרים מאוד, והתיאור רצוף הגזמות. בלדד מביא שורה של מוטיבים הלקוחים מספרות החכמה, ומצייר את גורלו של הרשע באמצעות מטפורות וסמלים ידועים מן המקרא. התיאור מנוסח בסגנון של הדרכה חכמתית עם גוון פיוטי. לכל מוטיב מקדיש בלדד פסוקים אחדים (שניים עד ארבעה) והוא חותם את נאומו במשפט סיכום כללי בן פסוק אחד (כא).

יעקב קליין, 'נאומו השני של בלדד', עולם התנ"ך, עמ' 107

במענהו השני של החבר השני אין אפילו נטף כל שהוא של נחמה לאיוב, בעוד שבראשון הביע בלדד הרבה דברי ניחומים גם בראש מענהו וגם בסופו (לעיל ח, ה-ז, כא-כב) ... ממרי שיחו של איוב על אור חייו הדועך ושהחושך הוא גורלו (יז, יב-יג) לקח בלדד דברים

1. הציטוט בצורתו זו לקוח מדברי איוב (להלן כא, יז, שקורא תיגר על אמירה זו, כפי שיבואר שם). ציטוט זה מופיע כך גם במשלי (כד, כ). הפסוק המלא מכיל שתי צלעות מנוגדות: "אור צדיקים יִשְׁמַח וְנֵר רָשָׁעִים יִדְעָךְ" (שם יג, ט). וראה להלן עמ' 361, הערה 30.

2. כלומר, עצם הייסורים שבאים על הרשעים הם ההוכחה לרשעותם.

חלוקת המענה

ב-ד – "עד אָנָה תְּשִׁימוֹן קִנְצִי לְמִלִּין" – גערה באיוב

"אִזְרֵי רָשָׁעִים יִדְעָךְ" – אובדן הרשעים בדימויים שונים

ה-ו – "אִזְרֵי חֶשֶׁךְ בְּאֶהְלוֹ וְנֵרוֹ עָלָיו יִדְעָךְ" – האור והחושך

ז-יא – "יֵאָחֶז בְּעֵקֶב פֶּח" – הנפילה בפח

יב-יד – "יֵאָכֵל בְּדִיו בְּכֹר מֹות" – פגיעה במשפחתו של הרשע

טו-טז – "יִזְרָה עַל נְוֶהוּ גְפְרִית" – חורבן בית הרשע ושממונו

יז-כ – "זָכְרוּ אֲבָד מִנֵּי אֶרֶץ" – הכרתת שם הרשע מן העולם

כא – "אֶךְ אֵלֶּה מִשְׁכָּנוֹת עֹנֵל" – חתימה

■ פרק יח

(א) וַיַּעַן בְּלָדָד הַשְּׁחִי וַיֹּאמֶר:

גערה באיוב

"עד אָנָה תְּשִׁימוֹן קִנְצִי לְמִלִּין" – עד מתי תשימו קץ לדברים, איוב מדבר ואתם עונים לו, אם כן אין קץ לדברינו ... שאנו מבינים דבריו ואחר כך אנו מדברים ומשיבים לו תשובה על כל דיבור ודיבור, אם כן הוא שהוא ידבר ואנו נשיב, והוא ידבר ואנו נשיב, אין לדבר סוף. אלא תשובה זו שאשיב לו עכשיו, בתשובה זאת ישים לב ולא נצטרך לו עוד להשיב תשובה, כי היא עיקר וסוף דבר שהכל נשמע בו, וזאת תהיה עיקר התשובה לאיוב. רבי יוסף קרא

(ב) עד אָנָה תְּשִׁימוֹן קִנְצִי לְמִלִּין תְּבִינֵנו וְאַחַר נְדַבֵּר:

את הגערה לאיוב אפשר לבאר בשני אופנים:

אפשר לבאר שבלדד פונה לרעים, ועל פי פרשנות זאת לחלק את הפסוק לשניים (רמב"ן): תחילה בלדד בא אליהם בטענה על כך ששמו קץ לדבריהם ועל כך שאינם עונים לאיוב על דבריו – עד אָנָה תְּשִׁימוֹן קִנְצִי לְמִלִּין?!

לאחר מכן הוא מבקש מרעיו להבין את דברי איוב ורק אז לדבר – לענות לאיוב – תבינו ואחר נדבר.

אך אפשר לבאר שבלדד פונה לאיוב, ולחלק את הפסוק לשלושה: תחילה בלדד פונה לאיוב בביקורת ובזלזול – עַד אָנָּה?! – מתי יבוא הקץ לדברי ההבל שלך?! ופתיחתו כאן מעין פתיחתו במענהו הראשון, "עַד אָן תִּמְלֹךְ אֱלֹהִים" (לעיל ח, ב). לאחר מכן באה דרישה לאיוב לשים קץ למילותיו – תְּשִׁימוּן קִנְיָי לְמִלִּין! בכך הוא מגיב לדבריו של איוב שאמר "הֲקֵץ לְדַבְּרֵי רוּחַ" (לעיל טז, ג). הצלע השלישית היא דרישת המשך לאיוב ללמוד דעת לפני שידבר – תְּבִינוּ וְאַחֵר נִדְבֵר, ויש בדברים הללו ביטוי נוסף של ביקורת וזלזול באיוב³.

(ג) מִדּוּעַ נִחְשְׁבֵנוּ כְּבִהְמָה נִטְמִינוּ בְּעֵינֵיכֶם:

בלדד נוזף בחבריו על שהם ממשיכים להקשיב לאיוב:

מִדּוּעַ נִחְשְׁבֵנוּ אֲנַחְנוּ בְּעֵינֵיכֶם כְּאִלּוּ לִבְנוּ סֵתָם עָפָר וְטִיחַ אֲשֶׁר עָלָיו מֵהִשְׁכִּיל?

רמב"ן

בפשטות אפשר לבאר שבלדד גוער באיוב על הזלזול שהוא מפגין כלפיהם:

דברים אלה הם תגובה על דברי איוב אלה: "כִּי לֶבָם צִפְנֹתָ מִשְׁכָּל" (יז, ד) "וְלֹא אֶמְצָא בָכֶם חֶקֶם" (שם י), וכנגדם יאמר בלדד: "נִחְשְׁבֵנוּ כְּבִהְמָה וְנִטְמִינוּ בְּעֵינֵיכֶם". אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

במסגרת התעצמות הדברים והתלהטות הרוחות, הוויכוח הופך להיות גם אישי. בלדד מגיב במילות גנאי לאיוב כתגובה למילות גנאי שאיוב השמיע כלפי הרעים. ההתייחסות אינה רק לדעות המושמעות בוויכוח אלא גם לאנשים שמשתתפים בו. וכאן עולות שאלות כלליות על האופן הנכון שבו ראוי לנהל ויכוח; עד כמה אפשר ונכון להפריד בין הדעות עצמן לבין האנשים שמשמיעים אותן? האם אפשר לנהל ויכוח אידיאולוגי או רעיוני מבלי לגלוש להתייחסות אישית להוגים ולאישים שמשתתפים בוויכוח או שמסמלים דעה מסוימת? האם נכון או לא נכון לקשור בין הדעות לבין האנשים? האם צורת ביטוי מכבדת או מבזה מצד האדם שמייצג דעה מסוימת יכולה ללמד גם על איכות התוכן שאותו הוא מייצג?

(ד) טָרַף נִפְשׁוֹ בְּאִפּוֹ הִלְמַעֲנָךְ תַּעֲזֹב אֶרֶץ וְיַעֲתֶק צוּר מִמָּקוֹמוֹ:

3. הפנייה לאיוב בלשון רבים יכולה להתייחס לתומכיו, לאנשים שמחזיקים בדעתו שלו, שאיוב רמו עליהם לעיל, יז, ח-ט. בלדד מדבר על עצמו בלשון רבים, כדי לרמוז שהוא מייצג גם את רעיו הסוברים כמוהו; עולם התנ"ך. בביאורים לספר איוב (פס' ג) כתב שיש כאן גלגול על איוב, החושב שמלאכי מרום הם חברים לדעותיו (טז, יט-כ: "הִנֵּה בְּשִׁמְיָם עָדִי ... מְלִיצֵי רָעִי").

4. לשיטתו בפסוק הקודם.

הטורף נמצא במעין טירוף, אקסטזה. כדי להשביע את רעבונו וכדי לשרוד הוא פוגע בבעל חיים אחר והורגו. בזמן הטריפה אי אפשר להניא את הטורף מפעולתו המטורפת מפני שהוא עסוק אך ורק בעצמו ואיננו מסוגל להתייחס לאחר.

בלדד גוער באיוב על כך שהוא מתנהג כטורף וכמי שדעתו נטרפה עליו⁵. איוב עסוק אך ורק בעצמו ולכן אינו מסוגל להתייחס לזולתו. מכוח ההתייחסותו לעצמו הוא מכתוב כללים לעולם כולו, כיצד היה ראוי לנהל את העולם. הביקורת החריפה שהוא מפנה כלפי הנהגת העולם על ידי הבורא נובעת מזווית הראייה המצומצמת שלו על עצמו בלבד, ולכן – לטענת בלדד – היא שגויה ומעוותת. ההיגיון הפשוט מלמד שאי אפשר להביע דעה על מערכת שלמה רק על סמך מקרה אחד ויחיד.

הדברים מכוונים כנגד דברי איוב שהעביר ביקורת דומה, "אִפּוֹ טָרַף וַיִּשְׁטָמְנִי" (לעיל טז, ט), כביכול כעס הבורא הוא אשר גרם לייסורי איוב. טענת בלדד היא שכל הפוסל במומו פוסל, ואיוב עצמו הוא אשר מדבר דברי הבל וסכלות מתוך כעסו – טָרַף נִפְשׁוֹ בְּאִפּוֹ, וכדברי אליפז שכבר אמר זאת קודם לכן, "כִּי לְאִוִּיל יִהְרֹג כָּעֵשׂ" (לעיל ה, ב). אלא שאלפז אמר את הדברים באופן כללי ובלדד מפנה את הדברים כנגד איוב עצמו. כעסו של איוב גורם לו לטרוף את דעתו שלו ולאבד את צלילות דעתו.

"טָרַף נִפְשׁוֹ בְּאִפּוֹ" – עתה יענה את איוב, אתה הטורף כלביא את נפשך באפך ובחמתך, האם בעבור תלונתך "תַּעֲזֹב אֶרֶץ" – להשתנות סדרי העולם, ויעתקו הצורים, שהם מוסדות הרים, ממקומם? הנה אמת הוא כי כך סדרו של עולם ולא ישתנה בעבורך, שהאל מטיב לרשעים בתחילה בחמלו על מעשיו, ובסוף ידעך אורם.

רמב"ן

ה-"טָרַף נִפְשׁוֹ בְּאִפּוֹ" – המשחית נפשו בכעסו ... "הִלְמַעֲנָךְ תַּעֲזֹב אֶרֶץ" – הבשילך ישתנה מנהג העולם?

"וְיַעֲתֶק צוּר מִמָּקוֹמוֹ" – או שמא ישתנה דבר הנוהג על פני כל הדורות וקבוע עם כל דור ודור, כצור הקבוע במקומו שלא יעתק לעולם? ... שמא סדרי בראשית הקבועין ונהוגין לעולם ישתנו למענך?

ומהו המנהג שהוא נוהג ועומד לדורות ואינו משתנה? – זה הוא:

"גַּם אִוֵּר רָשָׁעִים יִדְעָךְ" – כאשר חוטא עושה רע גם הקב"ה פורע ממנו שאור רשעים ידעך ... וכעניין הזה נוהג הקב"ה עם רשעי כל דור ודור עדיך, וכשכבה אור שלך כי חטאת בשביל דבריך ובשביל כעסך שאתה מוציא, אי אפשר שיעזוב מנהג העולם או ישתנו סדרי בראשית שלא יפרע ממך.

רבי יוסף קרא

בלדד טוען שיש כללים קבועים וברורים לעולם, והם נכונים, ישרים וצודקים, וגם הגמול – כללי השכר והעונש – הוא חלק ממערכת ראויה זו. איוב, מתוך כעסו וייסוריו, אינו מקבל

5. טריפה היא גם ערבוּב, כמו 'טרף בקלפי והעלה שני גורלות' (משנה, יומא פרק ד, א). המטורף דעתו מעורבת עליו, הוא מתעלם מדברים חשובים ולעומת זאת נותן חשיבות יתרה לדברים חסרי ערך. זו ביקורת על איוב שהיחס שלו אל העולם אינו מאוזן כראוי.

את הכללים הללו. הוא רוצה לשנות סדרי בראשית, להפך את כללי העולם כולו, רק מפני שלדעתו הם אינם מותאמים לו, ובכך הוא מבקש להפוך קערה על פיה. בלדד גוער באיוב השואף להחריב את כללי העולם היציבים – **הַלְמַעֲנָךְ תַּעֲזֹב אֶרֶץ וְיַעֲתֶק צוּר מִמָּקוֹמוֹ?** ורומז לדברי איוב "וְאוֹלָם הָרָ נֹפֵל וְבֹל וְצוּר יַעֲתֶק מִמָּקוֹמוֹ" (לעיל, יד, יח). על פי פרשנות זאת אֶרֶץ וצוּר הם סמל לכללי העולם הקבועים והיציבים, הכללים שאיוב כופר בהם. משמעות נוספת לצוּר היא כינוי לבורא:

"צוּר" – היוצֵר, "מִמָּקוֹמוֹ" – מדעתו וממדתו.

רש"י

וכי על ידי צעקתך אשר תאמר צדיק אתה ומיוסר על לא חמס, וכי בעבור זה נחליט לומר שהארץ עזובה בידי מערכת השמיים, והיוצֵר נעתק ממקום העולם ולא משגיח בו?⁽¹⁾ מצודות

לפי הפרשנות הזאת יש כאן גערה באיוב על שהוא מחליט שהבורא עזב את העולם רק על סמך המקרה הפרטי שלו. אולם יש כאן הד גם לגערה נוספת: האם הבורא עזב את הארץ והעתיק את תשומת לבו ממנה רק כדי לעסוק בך? טענה כזאת מייחסת לאיוב גאווה, כביכול הוא סבור שאין לבורא מה לעשות אלא רק לעסוק באיוב לבדו כאילו הוא מרכז הבריאה. ביקורת על גאותו של איוב מובעת גם בפרשנות הבאה:

"הַלְמַעֲנָךְ תַּעֲזֹב אֶרֶץ" – האומנם אתה כל כך צדיק בעיניך שתחשוב שתהיה ראוי שלמענך ישתנה הסדר הטבעי והרשות הנתונה לבחירה האנושית להצילך מעצת רשעים שהם כשדים ושבא ששללו ממנו?⁽²⁾ "וְיַעֲתֶק צוּר מִמָּקוֹמוֹ" – בהפך אותות השמיים המסודרים לכלל המציאות, כעניין "אֵשׁ אֱלֹהִים" ו"רוּחַ גְּדֹלָה בָּאָה"?⁽³⁾

רבי עובדיה ספורנו

כביכול איוב ציפה שעקב צדקותו הבורא יציל אותו מפגעים וצרות הנגרמים הן על ידי בני אדם והן על פי כללי הטבע הקיימים בעולם, שעלולים לפגוע בכל אדם.

אור רשעים ידעך – אובדן הרשעים בדימויים שונים

האור והחושך

בהמשך לכלל שיש גמול ראוי בעולם, בלדד ממשיך בדבריו ומתייחס לרשע. הוא מתאר אותו כמי שרע לו, בניגוד לדברי איוב "יִשְׁלִי אֱלֹהִים לְשִׁדְּדִים וּבִשְׁחוֹת לְמַרְגִּיזֵי אֵל" (לעיל יב, 1). בלדד ממשיך כאן את תפיסתו של אליפז שאין בכלל מושג של 'רשע וטוב לו', כפי שהובא לעיל, עמ' 258.

(ה) **גַּם אוֹר רָשָׁעִים יִדְעָךְ וְלֹא יָגֵה שְׁבִיב אִשׁוֹ:**

(ו) **אוֹר חֹשֶׁךְ בָּאֱהָלוֹ וְנֹרָא עָלָיו יִדְעָךְ:**

האור מסמל את הטוב: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב"⁶, ודימוי כזה מופיע פעמים רבות במקרא, בניגוד לחושך שמתאר מוות ואבדון.⁷

בלדד טוען שאור הרשעים נמצא בדעיכה שהיא עקרונית והכרחית. למרות שלכאורה, כלפי חוץ, טוב לו לרשע, למעשה אורו דועך ומחשיך. הצלחתו זמנית והוא עתיד ליפול, "כִּי לֹא תִהְיֶה אַחֲרִית לָרָע, נֵר רָשָׁעִים יִדְעָךְ" (משלי כד, כ).

וְלֹא יָגֵה שְׁבִיב אִשׁוֹ – גם אם ינסה הרשע לברוח מגורלו החשוך, ובאופן סמלי – להעלות אש שמסמלת חום, אור וטוב, לא יעלה הדבר בידו – **אוֹר חֹשֶׁךְ בָּאֱהָלוֹ וְנֹרָא עָלָיו יִדְעָךְ.**

הנפילה בפח

(1) **יִצְרוּ צַעֲדֵי אוֹנוֹ וְתִשְׁלִיכֶהוּ עֲצָתוֹ:**

און הוא כוח, כמו "כֹּחֵי וְרָאשֵׁית אוֹנִי" (בראשית מט, ג), אך הוא מופיע גם בהקשר שלילי לתיאור כוח שגורם לשכחת האל: "וַיֹּאמֶר אֶפְרַיִם אֶךְ עֲשִׂיתִי מִצָּאתִי אוֹן לִי כֹל יִגִּיעִי לֹא יִמָּצְאוּ לִי עֹן אֲשֶׁר חָטָא"⁸.

ההולך לבטח בדרך ישרה מרחיב את צעדיו, "תִּרְחִיב צַעֲדֵי תַחְתָּנִי וְלֹא מַעְדוֹ קִרְסָלִי" (שמואל ב' כב, לו, וכעין זה בתהלים יח, לו), "בְּדֶרֶךְ חֲכָמָה הִרְתִּיךָ הַדְּרֹכְתִּיךָ בְּמַעְגְלֵי יֵשׁוּ: בְּלִכְתֶּךָ לֹא יֵצֵר צַעֲדֶךָ וְאִם תִּרְוֹץ לֹא תִכָּשֶׁל" (משלי ד, יא-יב). בניגוד לכך, הרשע אשר יבקש להרחיב צעדיו וללכת בכוח ובביטחון, לא יוכל לעשות כן מפני שִׁיִּצְרוּ צַעֲדָיו. על פי השוואה זאת, המהלך בְּמַעְגְלֵי יֵשׁוּר מסוגל להרחיב את צעדיו, אך המהלך בדרכים עקלקלות יִצְרוּ צַעֲדָיו.

וְתִשְׁלִיכֶהוּ עֲצָתוֹ – הגורם המרכזי לכישלון הרשע הוא הרשע עצמו, שמהלך אחר עצותיו המכשילות, וכפי שביאר הרמב"ן: "עצתו עצמה תשליכהו לארץ".

התייחסות לרעיון שהאדם הוא אשר גורם לעצמו את רוב צרותיו ואת רעתו, הובא לעיל (עמ' 112) בדברי הרמב"ם, בתוך פרק העיון – 'האם נוח לו לאדם שנברא או נוח לו שלא נברא?'.⁹

(ח) **כִּי שָׁלַח בְּרִשְׁתּוֹ בְּרִגְלָיו וְעַל שִׁבְכָה יִתְהַלֵּךְ:**

הבית השני (ז-י) מוקדש למוטיב הנפילה בפח. הבית פותח בקביעה כללית כי הרשע באשר ילך, יצרו צעדיו והוא יפול (ז). בשלושת הפסוקים הבאים (ח-י) מזכיר בלדד לא פחות משישה מונחים למוקש ("רִשְׁתּוֹ", "שִׁבְכָה", "פֶּחַח", "צִמִּים", "חִבְלֹו", "מַלְכָּדָתוֹ"), וממחיש את הרעיון שהרשע, בכל אשר יפנה, ייכשל וסופו אבדון.

יעקב קליין, 'נאומי השני של בלדד', עולם התנ"ך, עמ' 107

6. בראשית א, ד. גם התורה נמשלה לאור: "נֵר מִצְּנֶה וְתוֹרָה אֹר" (משלי ו, כג). גם אור הנר בא בהקשר חיובי: "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול רחמים ואור נר" (ירמיהו כה, י).

7. וכפי שאיוב עצמו תיאר: "אֶרֶץ חֹשֶׁךְ וְצִלְמָוֶת: אֶרֶץ עֲפָתָה כְּמוֹ אֶפֶל צִלְמָוֶת וְלֹא סִדְרִים וְתַפֵּעַ כְּמוֹ אֶפֶל", (לעיל, י, כא-כב).

8. הושע יב, ט, וראה שם לדוגמה פירוש רד"ק: "אומר כחי ועוצם ידי עשה לי החיל הזה, ושוכח האל יתברך שנתן לו כח לעשות".

על פי דברי בלדד, הרשע מהלך על רשת, שבכה דקה, ועל פי כללי הטבע והגמול הוא עתיד ליפול בה. הצלחתו של הרשע היא אשליה ואחיזת עיניים בלבד, היא זמנית ושבירית, אין לה בסיס מוצק ולכן היא חייבת להישבר. כלפי חוץ אין הדבר ניכר, ונדמה שהרשע מצליח, אך לאמיתו של דבר אין קיום להצלחת הרשע, ובדימוי – רק שבכה דקה מפרידה בין הרשע לבין עונשו, התוצאה הישירה וההכרחית של מעשיו. הרשע אחוז ברשת ללא מוצא וללא סיכוי להיחלץ, "שבכל מקום שהולך הרשת הולך עמו, עד שמתקרב אל הפח ואז ילכד" (מלבי"ם).

הרשת – השבכה – הפח, מוסווים. כלפי חוץ אין ניכרת הנפילה העתידית והוודאית של מי שמהלך עליהם. קיים פער גדול בין האופן שבו נראה אדם כזה כלפי חוץ, כשלכאורה הוא חי בשלווה ובביטחון, לבין הנפילה והשבר הקשה המעותדים לו. על פי משל זה, לדברי בלדד, קיים פער גדול בין מצבו האמיתי של הרשע לבין האופן שבו הוא נראה כלפי חוץ. גילוי מציאותו של הפער הזה והדגשתו חיוניים כדי לבאר את המושג 'רשע וטוב לו', שמייצג פער מקומם ובלתי נסבל בין מעשי הרשע השליליים לבין גמולו שנראה, לכאורה, חיובי וטוב. המשל של בלדד מביע בבירור שהמושג 'רשע וטוב לו', שאיוב מתמרמר עליו כל כך, אינו מתאר את המציאות האמיתית בסופו של דבר.

(ט) **יֵאָחֵז בְּעֶקֶב פֶּחַ יַחֲזֹק עָלָיו צָמִים:**

הפח הוא מכשול, מוקש, "פח יקוש" (תהלים צא, ג); "פחד ופחת ופח עליך יושב הארץ: והיה הנס מקול הפחד יפל אל הפחת והעולה מתוך הפחת ילכד בפח" (ישעיהו כד, יז-יח). הפח קשור לעקבו של הרשע מבלי יכולת להתנתק ממנו.

צָמִים – המפרשים פירשו כמו הצמאים לשותות דמו וחלבו, שכבר כרוכים על עקבו בציפייה לנפילתו (רמב"ן, אבן עזרא, מצודות), ויש מי שביאר שהם האביונים שהיה גוזלם וחומסם (רבי יוסף קרא). ויש שביארו לשון קישורים, החבל המתהדק סביב האדם שנופל בפח, כמו 'צמה' קלועה ומקושרת (מלבי"ם, דעת מקרא).

(י) **טָמוֹן בְּאֶרֶץ חֲבָלוֹ וּמַלְכָּדָתוֹ עָלֵי נְתִיב:**

החבל והמלכודת טמונים בדרכו ובנתיבו של הרשע. ההסוואה המתוארת בפסוקים הללו מסתירה את גורלו של הרשע אך אינה משנה את התוצאה הסופית, ההכרחית – העונש הצפוי לרשע.

הביטויים **חֲבָלוֹ וּמַלְכָּדָתוֹ** מתפרשים בפשטות כמשויכים לרשע מפני שסופו ליפול בהם. אך אפשר לפרש שהם החבל והמלכודת ששייכים לרשע עוד מתחילה, כמי שהכין אותם כנגד אחרים ולבסוף הם לוכדים אותו בעצמו.⁹

9. כלל כזה, שמי שמבקש להפיל אחרים בפח, סופו שיפול בו הוא בעצמו, מופיע כמה פעמים במקרא. ראה לעיל בדברי אליפז "היה עמל וילד און", עמ' 261.

אמירה כזאת, מעבר לתיאור גמול ראוי וצודק של 'רשע ורע לו', מדגישה את הגמול הראוי גם באופן נוסף – שהעונש הוא תוצאה טבעית של מעשי הרשע. כביכול, אין צורך לפעול במיוחד כדי שכך יקרה, אלא זו תוצאה טבעית, כמעט חוק טבע¹⁰.

(יא) **סָבִיב בַּעֲתָהּ בִּלְהוֹת וְהַפִּיעָהּ לְרָגְלָיו:**

סָבִיב – דרך צייד חיות להפחיד את החיה על ידי כלבים, שעל ידי כך תרוץ על ידי הפחד ותיפול בפח ותילכד. על פי זה מצייר שבל'הות השדים עומדים סָבִיב ומבעתים אותו למען ייפול בפח, והם עצמם מפיעים את הפח לרגליו.

מלבי"ם

אמירה שכביכול טוב לו לרשע היא אחיזת עיניים ואינה נכונה. הרשע חי בפחד מתמיד, הוא מבועת ומבוהל. מעין מה שאמר אליפז קודם לכן, "כָּל יָמֵי רָשָׁע הוּא מִתְחַוָּל ... קוֹל פְּחָדִים בְּאָזְנוֹ". בלדד רומז כאן שהרשע הוא איוב עצמו, שאמר "בְּעוֹתֵי אֵלֹהִים יַעֲרֹכֶנִי" (לעיל ו, ד).

פגיעה במשפחתו של הרשע

(יב) **יְהִי רָעַב אָנוּ וְאִיד נָכוֹן לְצִלְעוֹ:**

תרגום – יהי קָפָן בִּיר בוכריה וְצַעֲרָא מְכוֹן לְאַנְתָּתִיה.

התרגום והמפרשים ביארו שהכוונה למשפחתו של הרשע. אָנוּ הוא בנו בכורו, הבן האהוב והמיוחס, כמו שאמר יעקב אבינו על ראובן "בְּכָרִי אֶתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי" (בראשית מט, ג), וכפי שנאמר על מצרים "וַיֵּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְרֵאשִׁית לְכָל אוֹנִם" (תהלים קה, לו). **צִלְעוֹ** היא אשתו, "וַיֵּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה"¹¹.

אִיד היא צרה רעה, שבר פתאומי, "קְרוֹב אִיד מוֹאֵב לְבוֹא וְרָעָתוֹ מִהֲרָה מְאֹד" (ירמיהו מח, טז), "בָּבֶא כְשׁוֹאָה פְּחָדָם וְאִידָם כְּסוּפָה יֵאָתֶה בָּבֶא עֲלֵיכֶם צָרָה וְצוּקָה" (משלי א, כז).

פעמים נוח לו לאדם שהוא עצמו יסבול ובלבד שמשפחתו לא תיפגע. פגיעה בבני ביתו של אדם, שהוא אוהבם ומרגיש אחריות כלפיהם, עלולה להיות לאדם קשה שבעתיים: "בְּנִיךְ וּבְנִתֶיךָ נִתְּנִים לָעַם אַחֵר וְעֵינֶיךָ רְאוּת וְכָלוּת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לָאֵל יִדָּךְ" (דברים כח, לב). בלדד מתאר את הסבל המזומן לרשע שכולל גם פגיעה חמורה בבני ביתו של הרשע¹². יש

10. אליפז ואיוב ניהלו ויכוח על עולם הטבע והשוו אותו לעולם הגמול (לעיל, פרק ה, עמ' 127-130, ופרק ט, עמ' 177-175). אם בלדד מזכיר כאן 'חוק טבע', כביכול, יש לכך השלכות גם לוויכוח ההוא. דהיינו, כפי שהטבע מתנהג על פי חוקי טבע קבועים וראויים שפועלים כביכול מכוח עצמם, כך גם עולם הגמול מונהג על פי חוקים קבועים וראויים שפועלים כבר מכוח עצמם. כשם שאין משמעות לטענות אנושיות כנגד עולם הטבע, כך לא יכולה להיות משמעות לטענות של האדם כנגד עולם הגמול.

11. בראשית ב, כב. חז"ל דרשו את הפסוק "כִּי אֲנִי לְצִלְע נָכוֹן וּמִקְאוּבִי נִגְדִי תָמִיד" (תהלים לח, יח) על דוד ובת שבע (סנהדרין קז, א).

12. פרשנות אפשרית אחרת יכולה להיות על הרשע עצמו: "אָנוּ" במשמעות של כוחו, שיישאר ללא כוח מחמת רעבונו, "וְאִיד נָכוֹן לְצִלְעוֹ": אסון יהיה מזומן לצדו. הפרשנות הראשונה יכולה להתקשר אל הפסוק הבא שמזכיר בכור.

בכך רמיזה ברורה ונוקבת לאיוב עצמו ששכל את כל בניו ובנותיו, רמיזה שעוד תלך ותחריף בהמשך הדברים.

(יג) **יֹאכֵל בְּדֵי עוֹרוֹ יֹאכֵל בְּדֵי בְכוֹר מוֹת:**

בְּכוֹר מוֹת – מלאך המוות¹³, הוא נושא הפסוק בשתי צלעותיו, והוא אוכל את הבדים, הענפים, צאצאי הרשע. הביטוי **יֹאכֵל** מופיע פעמיים ומדגיש את פעולת המוות שאין לה שובעה וקץ, "וְהוּא כְמוֹת וְלֹא יִשְׂבַּע" (חבקוק ב, ה), "לִכְן הִרְחִיבָה שְׂאוֹל נַפְשָׁהּ וּפְעָרָה פִּיהָ לְכָל חֶק" (ישעיהו ה, יד), "שְׁלוֹשׁ הִנֵּה לֹא תִשְׂבַּעֶנָּה ... שְׂאוֹל..." (משלי ל, טו-טז). מלאך המוות פגע בצאצאיו של איוב כולם, ללא שובעה וללא קץ.

וכל זה כיון על איוב איך נלכד על ידי השטן ובלהותיו ואיך השחית את עורו ואת בשרו. מלב"ם

יֹאכֵל בְּדֵי עוֹרוֹ – אזכור אכילת העור רומזת שוב לאיוב עצמו, שעורו נאכל בשחין רע מכף רגלו ועד קדקודו והריהו נמשל כמת.

(יד) **יִנְתֵּק מֵאֱהָלוֹ מִבְּטָחוֹ וְתִצְעָדֵהוּ לְמֶלֶךְ בְּלָהוּת:**

"יִנְתֵּק מֵאֱהָלוֹ מִבְּטָחוֹ" – זו אשתו שהיא מבטחו, דכתיב "בְּטַח בָּהּ לֵב בַּעֲלָהּ" (משלי לא, יא).

דבר אחר – "יִנְתֵּק מֵאֱהָלוֹ מִבְּטָחוֹ" – בטחון שהיה בטוח שישכון באהלו לעולם בהשקט ובבטחה, ינתק מאהלו.

"וְתִצְעָדֵהוּ לְמֶלֶךְ בְּלָהוּת" – פתרונו ותצעידהו בלהות מאת מלך מלכי המלכים.

רבי יוסף קרא

על פי פירוש זה – **בְּלָהוּת** הוא תיאור הפעולה. אך אפשר לבאר שהוא תיאורו של המלך:

אשת בריתו של הרשע, שהוא בוטח בה, תינתק מאהלו, כלומר תעזוב את משכנו, ותובילנו "לְמֶלֶךְ בְּלָהוּת" – לעזאזל (או לאשמדאי או למלאך המוות)¹⁴. פירוש אחר: הרשע ינתק מאהלו, שבו הוא בוטח, ויבא לפני מלאך המוות, מלך השאול, המכונה כאן בלהות.

עולם התנ"ך, עמ' 110

ויש מי שביאר כמשל על עולם הנשמות לאחר פטירת הרשע:

13. רש"י: "שר המוות, כמו 'אף אני בכור אֶתְנָהוּ' (תהלים פט, כח)", דהיינו, בכור במשמעות של שר וחשוב. בעולם התנ"ך האריך בפרשנות כזאת על פי המיתולוגיה הכנענית, ולפיה המקרא משתמש שימוש ספרותי במושגים מיתולוגיים שהיו רווחים בתרבות הכנענית.
14. ואמנם אשת איוב דיברה בבלי דעת, כדברי השטן.

יִנְתֵּק גם מִבְּטָחוֹ – שהיא הנפש הנצחית שהיא מבטח האדם אחר המוות, גם היא תצא מֵאֱהָלוֹ שהוא גופו, וְתִצְעָדֵהוּ לְמֶלֶךְ בְּלָהוּת – שיימסר למלך השדים לייסרו ולהענישו. מלב"ם

חורבן בית הרשע ושמונו

(טו) **תִּשְׁכֹּן בְּאֱהָלוֹ מִבְּלִילוֹ יִזְרַח עַל נוֹהוֹ גְּפְרִית:**

"תִּשְׁכֹּן בְּאֱהָלוֹ" – קללה אחרת: תחת אשתו תשכון באהלו של רשע מי שאינה שייכת לו.

"מִבְּלִי-לוֹ" – אחת מאלה שאינן שייכות למינו, וכוונתו לבנות השדים, כגון לילית או אגרת בת מחלת המדומות כגרות במקומות חרבים ושוממים. ואמר ברמו "מִבְּלִי-לוֹ" ולא פרש, כדרך בני אדם הנמנעים מחמת יראה לפרש בשמותיהם של מזיקים. פירוש אחר: תשכון (אשתו של הרשע) באהלו מבלי (אשר) לו, כלומר: לא יישאר מרכושו כלום, ותהיה אשתו חסרת כל.

עמוס חכם, דעת מקרא

הגופרית היא סמל לחורבן: "וְה' הִמְטִיר עַל סֹדֶם וְעַל עֲמֹרָה גְּפְרִית וְאֵשׁ מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם" (בראשית יט, כד). אך סדום ועמורה אינן רק סמל לחורבן גרידא אלא בעיקר סמל לחורבן עקב חטאים כבדים שאין תקומה מהם, "גְּפְרִית וְמֶלַח שֹׁרֶפֶה כָּל אֲרָצָה לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יַעֲלֶה בָּהּ כֹּל עֵשֶׂב כְּמֵהֶפְכַּת סֹדֶם וְעֲמֹרָה אֲדָמָה וְצִבּוֹיִם אֲשֶׁר הָפֶךְ ה' בְּאִפּוֹ וּבְחֶמְתוֹ"¹⁵. הרשע שבלדד מתאר הוא רשע ללא תקנה, כזה שעונשו החמור וחורבן ביתו ומשפחתו הם התוצאה היחידה וההכרחית למעשיו.

גם בדברי בלדד האלה יש רמז לאיוב שביתו חרב. בניגוד לדבריו במענהו הקודם, שבו הפציר בלדד באיוב לתקן את מעשיו ומתוך תשובתו זאת גורלו יתהפך וישתפר, הרי בדבריו הנוכחיים בלדד רומז לכך שאין לאיוב תקומה. מידת הרשעות שבלדד מייחס לאיוב, בעקיפין אִמָּנָם, היא רבה כל כך, שמשמע מדבריו ששבירתו של איוב היא תקנתו הבלעדית¹⁶.

(טז) **מִתַּחַת שְׁרָשָׁיו יִבָּשׁוּ וּמִמַּעַל יִמַּל קִצִּירוֹ:**

"מִתַּחַת שְׁרָשָׁיו יִבָּשׁוּ" – אלו האבות שלו, "וּמִמַּעַל יִמַּל קִצִּירוֹ" – אלו הבנים.

רבי יוסף קרא

15. דברים כט, כב. זריית הגופרית על נווה הרשע מסמלת חורבן נוסף, כמו "וַיִּתֵּן אֶת הָעִיר וַיִּזְרְעָהּ מֶלַח" (אבימלך בשכם, שופטים ט, מה).
16. "כָּלִי חָרָס ... שְׁבִירָתוֹ הִיא שְׁהֶרְתָּן", משנה, כלים פרק ב, א. בתפילת "ונתנה תוקף" נמשל האדם לכלי חרס – "אֶדָם יִסּוּדוֹ מִעָפָר, וְסוּפוֹ לְעָפָר, כְּנִפְשׁוֹ יִבֵּי־אֶלָּהּ, מִשּׁוֹל חָרָס הַנֶּשֶׁבֶר". דימוי שמתאים במיוחד לאיוב האומלל, השבור והמרוסק, שהכתוב מתארו בדימויים של חרס ואפר – "וַיִּקַּח לוֹ חֶרֶשׁ לְהִתְגַּדֵּד בּוֹ וְהוּא יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הָאֶפֶר".

בהמשך לדימוי של אדמה שוממה שלא תיזרע ולא תצמיח, בלדד מביא דימוי מעולם הצומח. הבאת דימויים מעולם הצומח והשוואתם לאדם אינה חדשה בספר איוב, והיא מתקיימת כדו־שיח נסתר בין איוב לרעיו, שיש לו משמעויות מורכבות החבויות בין השיטין. בלדד בחר במענהו הראשון להביא את דימוי הצומח כנותן תקווה, גם כשלכאורה נדמה שאין יותר סיכוי: "רָטַב הוּא לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ וְעַל גִּנְתּוֹ יִנְקְתוּ תֵצֵא ... הֵן הוּא מְשׁוֹשׁ דָּרְכּוֹ וּמַעֲפָר אַחֵר יִצְמָחוּ" (לעיל ח, טז, יט). באופן כזה ביקש בלדד לתת לאיוב מסר של תקווה והתחדשות. איוב הביא גם הוא את הדימוי על הצומח כמסמל תקווה, ולכאורה קיבל את דברי בלדד:

כִּי יֵשׁ לַעֲץ תִּקְוָה אִם יִכְרֹת וְעוֹד יִחְלִיף וַיִּנְקְתוּ לֹא תִחַדֵּל:

אִם יִזְקִין בְּאֶרֶץ שָׁרֵשׁוֹ וּבְעֶפֶר יָמוּת גִּזְעוֹ:

מֵרִיחַ מִים יִפְרַח וְעֵשֶׂה קֶצִיר כְּמוֹ נָטַע:

רק לכאורה, מפני שאיוב בחר להביא את דימוי הצומח כמנוגד לאדם, שאין לו תקווה:

וְגֵבֶר יָמוּת וַיִּחַלֵּשׁ וַיָּגוּעַ אָדָם וְאִיּוֹ ...

וְאִישׁ שֶׁכָּב וְלֹא יָקוּם ... (לעיל יד, טז-י, יב)

עם התפתחות הוויכוח והחרפת הביטויים, בלדד מגיב לאיוב ובוחר לשנות את דימוי הצמח ולהביאו כדימוי לחוסר תקווה ולכיליון גמור – מתחת שרשיו יבשו וממעל ימל קציר¹⁷. השינוי הדרמטי בדברי בלדד, שמייחס משמעויות הפוכות לאותו דימוי של הצומח, וממילא גם להשוואה לאיוב, מלמד שוב על המהפך שחל ביחסו של בלדד לאיוב.

הכרתת שם הרשע מן העולם

(יז) זָכְרוּ אֲבֹד מִנִּי אֶרֶץ וְלֹא שֵׁם לוֹ עַל פְּנֵי חוּץ:

(יח) יִהְיֶה מְאֹרֶה אֶל חֹשֶׁךְ וּמִתֵּבֵל יִנְדָּהוּ:

(יט) לֹא נִין לוֹ וְלֹא נָכַד בְּעַמּוֹ וְאִין שָׂרִיד בְּמִגְוָרָיו:

(כ) עַל יוֹמוֹ נִשְׁמוּ אַחֲרָיִם וְקִדְמָנִים אַחֲזוּ שָׁעִיר:

כאן מגיע נאומו של בלדד לשיא הפגיעה באיוב. אזכור הרשע כמי שאין לו צאצאים מתייחס בבירור לאיוב השכול שאיבד את כל בניו ובנותיו. הביטויים זָכְרוּ אֲבֹד מִנִּי אֶרֶץ וְלֹא שֵׁם לוֹ עַל פְּנֵי חוּץ, לא נין¹⁸ לוֹ וְלֹא נָכַד בְּעַמּוֹ וְאִין שָׂרִיד בְּמִגְוָרָיו, מתארים תיאור מדויק ומצמרר את מצבו הנורא של איוב שהפך באחת מראש למשפחה ענפה, מכובדת ומפוארת, לאדם שכול וערירי.

באופן טבעי, מות הבנים והבנות הוא הנקודה הכואבת ביותר בייסוריו הקשים של איוב. אך מעבר לצער העמוק הטבעי של אדם על פטירת צאצאיו, יש כאן משמעויות נוספת, קשה אף יותר, של כיליון האדם עצמו.

17. השווה וְאִשְׁמִיד פְּרִיּוֹ מִמֶּעַל, וְשָׁרֵשׁוֹ מִתַּחַת" (עמוס ב, ט). איוב נהג כך כשבחר לפרש פרשנות הפוכה את הדימוי של עולם הבריאה שהובא על ידי אליפז. עולם הדימויים רחב דיו כדי לקבל פרשנויות רבות, והרעיים בוחרים, כל אחד על פי שיטתו, לפרש את הדימוי בהתאם.

18. נין מתבאר כאן לפי ההקשר כבן, כמו "לי ולניני ולנכדי" (בראשית כא, כג).

יש משמעות מטרידה בעצם היותו של האדם בן תמותה. אין אדם שיחיה לנצח, וכל בני האדם חיים בתודעה של זמניות. אדם עשוי לשאול את עצמו מה יקרה לאחר שימות, ולתהות אם יהיה מי שיזכור אותו אז. המשמעות של שאלה-תהייה כזאת אינה רק לאחר המוות אלא היא מעסיקה את האדם אף מחיים, כי אם אחרי מותו לא יזכרוהו, ממילא יש בכך פגיעה קשה בעצם משמעות חייו, שהרי כל אדם צועד בכל עת לקראת מותו. לכן יש באדם תחושה קיומית בסיסית של רצון לאחוז בנצח, שיש בו ממד מסוים של התגברות על מורא המוות. אדם שיודע שלאחר מותו הוא ישאיר אחריו רושם וזיכרון, הרי ידיעה כזאת עשויה להרגיע את חרדתו מפני מותו הצפוי.

באופן טבעי, כשאדם מותיר אחריו צאצאים יש בכך המשכיות ואחיזה בנצח. הצאצאים מונעים את מחיקת האדם מן התודעה ומן המציאות, והוא כביכול ממשיך לחיות גם אחרי פטירתו בעצם העובדה שהותיר אחריו צאצאים; "כֵּן יַעֲמֵד וְרַעְעֶכֶם וְשִׁמְכֶם" (ישעיהו סו, כב), הזרע ממשיך את שמו של האדם ומעניק לו נצחיות גם אחרי מותו.

מבחינה זאת, הפיכתו של איוב לערירי – בייחוד לאחר שהעמיד צאצאים רבים שהיו אמורים להבטיח כביכול את המשכיותו ונצחיותו – היא מכה אנושה לתודעתו ברמה הקיומית הבסיסית ביותר. המוות הופך להיות ממשי ומאיים והוא עשוי לתפוס את התודעה כולה. למרות שהגוף עדיין קיים, התודעה של החיים נמצאת במוות. מעבר לצער ולאבלות על הבנים והבנות, האדם מתחיל להצר ולהתאבל על מותו שלו, וכפי שאיוב עצמו תיאר "אֶךְ בִּשְׂרוֹ עָלָיו יִכָּאֵב וְנִפְשׁוֹ עָלָיו תִּאָּכַל" (לעיל יד, כב).

שלא כמו בטענות קודמות שהוטחו באיוב, שאיוב יכול היה לשלול אותן – לדוגמה, "כֹּל יָמֵי רָשָׁע הוּא מִתְחַלֵּל" (מענה אליפז, לעיל טו, כ), שאיוב התגונן מפניה והכחיש אותה: "שָׁלוֹ הָיִיתִי וַיִּפְרָפְרֵנִי" (לעיל טז, יב) – כאן איוב אינו יכול להתכחש לעובדה הנוראה שהוא הפך לערירי. כמדומה שצירוף כל הנסיבות הללו הופך את דברי בלדד כאן כנגד איוב לקשים מנשוא. על כן איוב יתחנן במענהו הבא לרעיו: "חֲנִנִי חֲנִנִי אֲתָם רַעִי כִּי יָד אֶלּוֹהַ נִגָּעָה בִּי: לָמָּה תִרְדָּפֵנִי כְמוֹ אֵל וּמִבְּשָׂרִי לֹא תִשְׁבְּעוּ" (להלן יט, כא-כב). לאיוב לא יכולה להיות תשובה לטענה הקשה הזאת, וכל אשר נשאר לו הוא להתחנן בפני רעיו שיחוסו עליו ויחוננו אותו.

חתימה

(כא) אַךְ אֵלֶּה מִשְׁפָּנוֹת עוֹלָם וְזֶה מְקוֹם לֹא יָדַע אֵל:

כנגד דברי איוב שאמר "וַיִּשְׁלְיוּ אֱהֱלִים לְשִׁדְדִים" (לעיל יב, ו), בלדד מביא את סופם הרע של משכנות עושה העוול.

ידיעת האל היא מפתח לרמתו המוסרית של האדם. לחיוב – "יָדַע אֶת אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וְעִבַּדְהוּ בְּלֵב שְׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ חֲפָצָה כִּי כָל לִבָּבוֹת דּוֹרֵשׁ ה' וְכָל יֹצֵר מַחְשָׁבוֹת מִבֵּין, אִם תִּדְרָשׁוּ וַיִּמָּצֵא לָךְ" (דברי הימים א' כח, ט), אך גם לשלילה – "וּבְנִי עָלִי בְנֵי בְלִיעַל לֹא יָדְעוּ אֶת ה'" (שמואל א' ב, יב). בלדד בוחר להדגיש במשפט החותם את דבריו את הקשר בין אי ידיעת האל לבין עשיית עוול ומביע בכך את התייחסותו לרשעים בכלל, אך גם לאיוב עצמו. משפט הסיום שלו הוא קשה וחד משמעי, ואינו נותן לאיוב סיכוי ותקווה.

פרק יט

מענה איוב לבלדד – "מי יתן אפו ויכתבון מלי"

חלוקת המענה

- ב-1 – "עד אנה תוגיון נפשי" – תוכחה לרעים
ז-יב – "הן אצעק חמס ולא אענה" – תלונת איוב על סבלו בידי שמיים
יג-כ – "אחי מעלי הרחיק" – תלונת איוב על סבלו מבני האדם
כא-כב – "חגני חגני אתם רעי" – איוב מתחנן אל רעיו
כג-כז – "ואני ידעתי גאלי חי" – משאלתו של איוב לגאולה
כח-כט – "גורו לכם מפני חרב" – אזהרה לרעי איוב

... רק התמרמר מאוד על מה שמכאיבים אותו בדברים מרים ובחרפה ובזו, הגם שידבר דבר לא נכון באמונה, אין אדם נתפס על צערו. ורואה הוא שכולם נהפכו לאויבים לו, וכאילו באו להוסיף מכאוב על מכאוביו וירדפוהו כצרים מבלי חמלה, והוא מוסר משפטו לדורות הבאים אשר יצדיקוהו בריבו, ומוסר דין עליהם לשמיים, על אשר רדפו איש נגוע חולי כמוהו ונכאה לבב למותת, וסיפר צערו וצרתו. ומזהירם שיפחדו מעונש ה' על אונאת דברים אשר יונוהו תחת אהבתם.

מלבי"ם

במענה זה מגיב איוב בזעם על דברי בלדד ורעיו המכלימים אותו, ועם זה הוא מפנה חיצו ביקורתו כלפי מעלה: האלקים הוא שעיוות את משפטו ושם עליו מצור, הוא שהביא את כולם שירדפוהו, אטם אזניו משמוע זעקתו וחסם כל דרכי ישע בפניו. הוא שהרחיק כל קרוביו ומכריו מעליו, כולם שכחוהו. אף אנשי ביתו לא יחפצו להכירו. הוא שהסיר את חינו גם מעיני אשתו וכל יוצאי חלציו. נערים עולי ימים יבזו לו. הוא שעשהו לתועבה בעיני אנשי עצתו, והפך כל אהובי נפשו לשנוא אותו. מי נשאר לו? רק עצמותיו הדבקות בעורו ובבשרו, וכאן ינסה איוב, למרות הכל, לעורר רגשי רחמים בלב רעיו, וישאל למה ירדפוהו כאשר ירדפהו האלקים, למה יאכלו גם הם את בשרו? ובהיווכחו שהכל לשווא, ואיש לא ירחם עליו, יביע רק משאלה אחת, והיא: כי יכתבו דברי טענותיו בספר, שייחרתו בעט ברזל ועופרת, שייחצבו בצור לעד! ובטוח הוא איוב כי משאלה זו תימלא, כי אמנם יקום גואל לו באחרית הימים. בינתיים תלכנה מכותיו ותגברנה והוא רואה את היד המנקרת את בשרו ומכלה את כליותיו בחיקו. לסוף יגיד דברים קשים כגידים אל חבריו, שאם אמנם יחשבו שיש באיוב שורש חטא, יידעו כי חרב צפויה להם, ויידעו כי יש דין.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

הפרק שלפנינו הוא פרק שמתאר בדידות, בדידותו של בעל הייסורים. איוב מתאר מצור, סבל ובדידות, ולא את אובדן רכושו וילדיו. הוא מתאר תחושה ולא עובדות, שהרי אין גדודים אמיתיים סביב אוהלו. איוב מתאר כיצד קרוביו, משפחתו וחבריו, אנשים שהוא סייע להם, עזבוהו והם אף לועגים לו, וייסורי הנפש הנגרמים לו בשל כך קשים מנשוא.

לאחר ההקדמה המכוונת כלפי הרעים, פונה איוב, כדרכו, לתאר את העול ששעה לו ה'. אף שהוא עושה זאת בספר עשרות פעמים, אין הוא חוזר פעמיים על תיאור דומה. לא רק עולם הדימויים משתנה, אלא האסון עצמו מוצג בצורה שונה בכל הקשר. בתיאור שלפנינו אין הוא מזכיר כלל דבר מן המאורעות שאירעו לו, אלו שתוארו בפרקי הפתיחה של הספר, אלא מתמקד בתחושת המצור והמחנק. הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות' – פרק במסע התיקון של איוב', בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 264–265

■ פרק יט

(א) ויען איוב ויאמר:

תוכחה לרעים

(ב) עד אנה תוגיון נפשי ותדכאוני במלים:

עד אנה – איוב פותח במילותיו של בלדד בתחילת מענהו הקודם, "עד אנה תשימון קנצי למלין"? (לעיל יח, ב), מילים שמביעות לגלוג וקוצר רוח. אצל איוב אותן מילים מביעות צער – **תוגיון** – תביאו תוגה לנפשי. עד כמה תצערוני, תביאו תוגה לנפשי ותדכאוני בדבריכם?! הרעים הם חלק מגדודי ה' שתוקפים את איוב. המילים שלהם פוצעות ומכאיבות ככלי נשק, "מפיץ וחרב וחרץ שנון, איש ענה ברעהו עד שקר" (משלי כה, יח). מילות הרעים הן מילים בעלמא שאין בהן חוכמה ותבונה אלא אך ורק כוונה לדכא ולהכאיב.

(ג) זה עשר פעמים תכלימוני לא תבשו תהקרו לי:

רש"י ביאר שעשר פרשיות יש עד כאן¹, וכך פירש רס"ג. אך לדעת מפרשים רבים המספר עשר הוא מספר סמלי:

1. תלונת איוב, שש מענות במחזור הראשון ועוד שלוש מענות במחזור השני, של אליפז, איוב ובלדד, והרי עשר. רש"י דורש את המילה 'זה' כמסמלת ספירה מדויקת, כמו "החדש הזה לכם" (שמות יב, ב), "זה יתנו" (שם ל, יג), "זה לכם הטמא" (ויקרא יא, כט), "זה מעשה המנרה" (במדבר ח, ד), וכך לשיטתו גם "וַיִּנְסוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים" (שם יד, כב). לפי זה צריך לשאול כיצד איוב סופר את הדברים שלו עצמו? אפשר להסביר שהרעים מביישים אותו לא רק כשהם מדברים אלא גם כשאוב מדבר, מפני שניכר מהבעת פניהם שהם מתייחסים לדבריו כבז. על פי הרב מנשה וינר.

"זֶה עֲשֹׂר פְּעָמִים תִּכְלִימוּנִי" – כלומר הרבה פעמים, ובעבור היות סוף חשבון עשרה? נהגו הכתובים לדבר בהם – "וְאִפּוֹ עֲשֹׂר נָשִׁים" (ויקרא כו, כו), וכן יעשו בשבע – "כִּי שִׁבְעַת יְפֹל צִדִּיק וְקָם" (משלי כד, טז), "וּבִשְׁבַּע דְּרָכִים יָנוּסוּ לְפָנֶיךָ" (דברים כח, ז), וכמו שפירש "וּבִשְׁבַּע לֹא יָגַע בְּךָ רֵעַ" (לעיל ה, יט). ולא כדברי המונים שאומרים כי עתה נמנו בכאן עשרה פעמים מעני איוב וחבריו.

רמב"ן²

תִּכְלִימוּנִי, לא תבשו תהקרו לי – אינכם מתביישים להתנכר אלי ולהכלימני באומרכם שרשע אני. דהיינו, אתם מדברים על אדם רשע, כביכול באופן כללי בלבד וללא כוונות זדון, אבל ברור שכוונתכם אלי, לצערני ולהכלימני³. "כְּמַתְּלֵהָ הִיָּה זָקִים חֲצִים וּמָוֶת, כֵּן אִישׁ רָמָה אֶת רֵעֵהוּ וְאָמַר הֲלֹא מְשַׁחֵק אֲנִי" (משלי כו, יח-יט).

(ד) וְאִם אָמַנְתָּ שְׂגִיתִי אֶתִּי תִלִּין מְשׁוּגָתִי:

גם אם נאמר ששגיתי, הרי שגגתי חבויה אצלי ואתם לא גיליתם אותה, ואין בידכם לענות על טענתי כלפיהם, "וּמָה שְׂגִיתִי הִבִּינוּ לִי" (לעיל ו, כד), שהרי לאחר כל חילופי הדברים והוויכוחים בינינו לא מצאתם בידי מאומה. איוב מתלונן על הנידוי החברתי הנורא שהוא עובר, ואף הופך אותו להוכחה לשיטתו. שהרי החברה מענישה אותו ללא סיבה – וְאִם אָמַנְתָּ שְׂגִיתִי אֶתִּי תִלִּין מְשׁוּגָתִי – אינכם יודעים על חטא כלשהו, ואף על פי כן אתם מייסרים אותי קשות. כפי שהחברה האנושית מייסרת אותו על לא עוול בכפו, כך האלוה מייסר אותו על לא עוול בכפו. איוב משתמש בטענת בלדד, שאיוב מתייסר מפני שהוא רשע, כדי להוכיח את ההפך; אין סיבה אמיתית לייסוריו, וממילא אי אפשר להוכיח מכאן על מעשיו.

פירוש אחר מתייחס לכך שגם אילו היו לאיוב דעות שגויות, הוא לא גרם בכך שום נזק:

וְאִם אֲמַיִן לָכֵם כִּי שְׂגִיתִי בְּדַעוֹתִי בַּעֲקֵרִי הָאֲמוּנָה, הֲלוֹא עַל זֶה אֵין מִגִּיעַ לִי עֹנֶשׁ גָּדוֹל כָּךְ, כִּי הֲלוֹא אֶתִּי תִלִּין מְשׁוּגָתִי – הֲלוֹא לֹא פִּרְסַמְתִּי מַעֲוֹל דַּעוֹת אֱלֹהִים בְּרַבִּים וְהָיוּ רַק דְּבָרִים שֶׁבִּלְבָב וּבִמְחֻשָּׁה שִׁטְעִיתִי בַּעֲיוֹן, וְאֵין מִגִּיעַ לִי עֹנֶשׁ גָּדוֹל כֵּאלֵּה.

מלב"ם

(ה) אִם אָמַנְתָּ עָלַי תִּגְדִּילוּ וְתוֹכִיחוּ עָלַי חֲרָפָתִי:

עָלַי תִּגְדִּילוּ – מתפרש כהגדלת הפה, במשמעות של חירוף וגידוף⁵, כמו "וְנִשְׁמַד מוֹאֵב מֵעַם כִּי עַל ה' הִגְדִּיל" (ירמיהו מח, מב, וראה גם שם, כו), "וְאֵל תִּשְׁמַח לִבְנֵי יְהוּדָה כִּיֹּם אֲבָדָם וְאֵל תִּגְדֵּל פִּיךָ כִּיֹּם צָרָה" (עובדיה א, יב), "כִּי לֹא אוֹיֵב יִחְרַפְנִי וְאִשָּׁא, לֹא מִשְׁנָאִי עָלַי הִגְדִּיל וְאִסְתֵּר מִמֶּנּוּ" (תהלים נה, יג), וכאן הוא מקביל לתוכחה ולחירוף. בנוסף לכך אפשר לבאר כאן שהרעים מגדילים את חטאות איוב ללא שום בסיס.

משמעות נוספת היא הבעת תחושתו של איוב שהרעים מתגדלים עליו בגאווה ובזו, כמו "שְׂמַעְתִּי אֶת כָּל נְאֻצוֹתֶיךָ ... וְתִגְדִּילוּ עָלַי בְּפִיכֶם וְהִעֲתַרְתֶּם עָלַי דְּבָרֵיכֶם" (יחזקאל לה, יב-יג). אין זו הפעם הראשונה שאיוב מתמרמר על היחס המעליב והמתנשא של רעיו כלפיו.

מעבר לדיון העקרוני בשאלות הנשגבות על אופן הנהגת העולם בידי הבורא, קיים גם מישור רגיש ומורכב של יחסים בין אישיים. הדברים אמורים בפרט ביחסים בין חברים קרובים שלחוות דעתם ולהתייחסותם יש משמעות מרחיקת לכת. ספר איוב – מעבר לדיון העיקרי בשאלת הגמול במקרא – מתאר גם דינמיקה של יחסים בין חברים, דינמיקה שעומדת למבחן במקרה קצה. ונשאלת השאלה עד כמה הפן החברי יכול לבוא לידי ביטוי כשהוא מתנגש עם עקרונות ואמונות יסוד.

פרשנות נוספת מתייחסת לחומרת הייסורים שלכאורה מוכיחים את חומרת מעשיו של איוב, וכיצד איוב מפריך את הטענה הזאת:

"אִם אָמַנְתָּ עָלַי תִּגְדִּילוּ" – ומה שאתם תרצו להגדיל עווני לפי העונש שנענשתי, "וְתוֹכִיחוּ עָלַי חֲרָפָתִי" – שמן הייסורים עצמם תוכיחו את חרפתי, שמזה תבררו שעווני גדול מנשוא, אין מזה ראייה, כי –

(ו) דַּעוּ אִפּוֹ כִּי אֱלֹהִים עֹתָנִי וּמַעֲזוֹ עָלַי הַקִּיף:

שהייסורים האלה אינם כפי הדין רק בעוות הדין ובעוול.

מלב"ם (כך פירשו גם רמב"ן ומצודות)

דהיינו, הרעים לא הצליחו למצוא חטא, עוון או פשע שאיוב נכשל בו, אך בכל זאת הם טוענים שייסוריו ניתנו לו בצדק ובמשפט עקב חטאיו. ההוכחה כביכול לחטאיו של איוב הם הייסורים שהוא קיבל, מתוך הנחת היסוד כי "אֵין מִיתָה בְּלֹא חַטָּא וְאֵין יִיסוּרִים בְּלֹא עוֹוֹן" (שבת נה, א). לעומתם, איוב טוען שהנחת היסוד הזאת איננה נכונה ושהוא נענש על לא עוול בכפו. ייסורי איוב הוכפלו והושלשו. מלבד הסבל הקשה, הם גרמו לו גם לפגיעה חברתית קשה, והוא עבר מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, ובנוסף לכך הם גם ההוכחה כביכול לחטאיו. איוב אינו יכול לבטל את הסבל ואת הפגיעה החברתית במעמדו, אך הוא טוען שיש כאן כשל לוגי בהוכחה שהרעים מביאים כנגדו מהייסורים הללו. הנחת היסוד שלהם מוטעית וממילא גם מסקנותיהם אינם נכונות⁶.

5. בעברית מדוברת, בלתי תקנית, כיום – 'פתח עליו פה'.

6. ראה גם לעיל, פרק יב, בפסקה 'גדולת האלוה ידועה לכל', מעמ' 215.

2. דהיינו שהחשבון שלנו הוא עשורני.
3. וכך ביאר גם אבן עזרא. בדעת מקרא כתב שמסתבר שאין סתירה בין שני הפירושים האלה, אלא שהם משלימים זה את זה: 'עשר' עניינו הרבה, ועם זאת רמז כאן איוב שכבר נשמעו עשרה מענות ועדיין רעיו בשלהם והוא בשלו.
4. המתנכר מתחפש לאדם אחר, כמו יוסף לאחיו (בראשית מב, ז) וכמו אשת ירבעם (מלכים א' יד, ה-ו), אך בסופו של דבר מתברר מי הוא. גם כאן, הרעים מדברים כביכול על רשע סתמי, אך מתברר שדבריהם מתייחסים לאיוב, שהרי כל מה שאמרו על הרשע אירע לאיוב. כך במסווה של דיון עקרוני כביכול, הרעים מכלימים ומביישים את איוב.

כמו במענות קודמים, איוב משתמש במילים של רעיו ומפנה אותן נגדם. כך – עֲוֹנָתִי כנגד דברי אליפז שטען "הֲאֵל יַעֲזֹב מִשְׁפָּט וְאֵם שְׂדֵי יַעֲזֹב צֶדֶק"?! (לעיל ח, ג) איוב טוען שלא הוא עיוות את דרכו אלא הבורא הוא אשר עיוות את יחסו כלפי איוב, כמו "לְעֹנֹת אָדָם בְּרִיבוֹ" (איכה ג, לו).

לביטוי עֲוֹנָתִי יש גם משמעות של עווית, היינו מחלה המעקמת אברי האדם (ביאורים לספר איוב). הדוגמה היא גופו מוכה השחין, הדואב והמעוות של איוב, כתוצאה ממכות האלוה. וּמִצֹּדוֹ כנגד דברי בלדד – "כִּי שָׁלַח בְּרִשָׁת בְּרָגְלִיו" (לעיל יח, ח), שהרי מצודה היא סוג של רשת, פח ומלכודת⁷, ביטויים נרדפים שנזכרו בדברי בלדד. כנגד הטענה שהרשע נופל בפח המעוות לז, איוב טוען שהוקף במצודה שנבנתה סביבו בעוול.

אם בתיאור טובתו של איוב – "הֲלֹא אֶתָּה שָׂכַתְּ בְּעֶדּוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל אֲשֶׁר לוֹ מִסְבִּיב, מַעֲשֶׂה יָדָיו בְּרִכָּת וּמִקְנֵהוּ פֶּרֶץ בְּאֶרֶץ" – התיאור היה של משוכה חד צדדית שדרכה הרעה לא יכלה להגיע אל איוב מחד גיסא, ואילו הטובה שלו פרצה את הגבולות – "וּמִקְנֵהוּ פֶּרֶץ בְּאֶרֶץ" – מאידך גיסא⁸, הרי התיאור כאן הפוך. מצד אחד מצודת הייסורים של האלוה מאפשרת לייסורים להיכנס ולפגוע באיוב מכל הכיוונים, אך היא אוסרת את איוב באופן מוחלט⁹, ללא פשרות וללא הפוגות¹⁰, אינה מאפשרת לו להימלט מייסוריו, וגורמת לו בידוד חברתי קשה מצד אחר, כפי שאיוב יתאר להלן, פס' יג-יט.

תלונת איוב על סבלו בידי שמיים

ישנם שני מוקדים בתלונתו של איוב: האחד – הוא 'מוקף', הקב"ה הקיפו, אויבים חונים סביב לאוהלו – "יִתְצַנִּי סָבִיב", ואין לו דרך מילוט – "אֶרְחִי גֹדֶר וְלֹא אֶעֱבֹר"; השני – תחושת הביזוי – "כְּבוֹדִי מַעֲלִי הִפְשִׁיט". התחושה שהוא נתון במסגר, מוקף וחסום מסביב, משתלבת בתחושה של אובדן הכבוד.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב', בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 265

(י) הֵן אֶצְעֵק חֲמָס וְלֹא אֶעֱנֶה אֲשׁוּעַ וְאֵין מִשְׁפָּט:

"הֵן אֶצְעֵק חֲמָס" – ועל זה עצמו אצעק חמס כי נעשה אתי חמס ועושק, אבל – "וְלֹא אֶעֱנֶה" – מצייר כמי שנפלו עליו שודדים בדרך, וצועק לעוברים ושבים, ואין עונה. ואחר כך – "אֲשׁוּעַ" לפני שופטי ארץ לבקש ישועה – "וְאֵין מִשְׁפָּט".

מלבי"ם

7. כמו "ופרשתי את רשתי עליו ונתפש במצודתי" (יחזקאל יב, יג), וכן "האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה" (קהלת ז, כו).
8. כפי שהובא לעיל, עמ' 70.
9. מצודה במשמעות של חומה, כעין מה שתיאר קהלת (ט, יד): "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדלים".
10. כמו תלונת איוב: "כִּמָּה לֹא תִשָּׁעָה מִמֶּנִּי לֹא תִרְפָּנִי עַד בְּלַעִי רֶקִי", לעיל, ז, יט.

"הֵן" – להדגשה. "אֶצְעֵק" – כלומר, לא זו בלבד שאינני יכול לצאת מעבר לחומות, אלא אף קולי אינו נשמע בחוץ. "אֶצְעֵק חֲמָס" – אצעק על החמס שנעשה לי, וכן: "אֶצְעֵק אֱלֹהֵי חֲמָס" (חבקוק א, ב). ואפשר ש'חמס' היא הצעקה שצועקים העשוקים, ודומה לזה: "חֲמָסִי עָלֶיךָ" (בראשית טז, ה); "חֲמָס וְשֹׂד אֶקְרָא" (ירמיהו כ, ח).

"וְלֹא אֶעֱנֶה" – אין עונה אותי, לא בן אדם ואף לא אלהים. ואף המקונן באיכה לאחר "גֹּדֶר בְּעֵדִי וְלֹא אֶצֵּא", סמך: "גַּם כִּי אֶצְעֵק וְאֲשׁוּעַ, שָׁתֵם תִּפְלִתִי" (ג, ח-ז).

עמוס חכם, דעת מקרא

(ח) אֶרְחִי גֹדֶר וְלֹא אֶעֱבֹר וְעַל נְתִיבוֹתַי חֲשֹׁךְ יָשִׁים:

איוב ממשיך לתאר את מצודת האלוה שסוגרת עליו ללא מוצא וללא אפשרות להיחלץ. גם החושך הוא סוג של מחסום, כמו "יְהִי דֶרֶכְךָ חֲשֹׁךְ וְחִלְקִלְקוֹת וּמִלֶּאךָ ה' רִדְפֶם" (תהלים לה, ו. ראה גם שמות יד, יט-כ).

(ט) כְּבוֹדִי מַעֲלִי הִפְשִׁיט וַיִּסֶר עֲטָרַת רֹאשִׁי:

"כְּבוֹדִי מַעֲלִי הִפְשִׁיט" – מלבוש של כבוד בקרעי את מעילי כאבל. "וַיִּסֶר עֲטָרַת רֹאשִׁי" – כאמרו – "וַיִּנָּז אֶת רֹאשׁוֹ" (לעיל א, כ), שהיה שער הראש או קצתו לכבוד אצלם, כאמרו – "גָּזִי נִזְרֶךְ וְהִשְׁלִיכִי" (ירמיהו ז, כט).

רבי עובדיה ספורנו

"כְּבוֹדִי מַעֲלִי הִפְשִׁיט" – "כבודי" הוא לבוש תפארת אשר איש כאיוב ילבש, אם בביתו אם בשבתו בשער העיר – "וְעִשְׂתִּי בְּגָדִי קֹדֶשׁ ... לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת" (שמות כח, ב). "וַיִּסֶר עֲטָרַת רֹאשִׁי" – עטרת היא המגבעת. בייחוד תיראה תפארת אדם בפאר שעל ראשו, לכן ייקרא הכובע הנאה 'פאר' – "וְאֶת פִּאֲרֵי הַמִּגְבָּעֶת" (שמות לט, כח).

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

לפי הפרשנים הללו מדובר על מלבושי כבוד. ויש שביארו זאת כדימוי:

"הִפְשִׁיט" – הסיר כבודי מעלי ואני לבוז בעיני הכל. "עֲטָרַת רֹאשִׁי" – רוצה לומר ממשלת. מצודות

הפשיט את כבודו ועטרת ראשו – הוא מה שלקח עשירו וגדולתו.

מלבי"ם

הפירושים משלימים זה את זה, שהרי הבגד מכבד את האדם הלוכשו, כפי שרבי יוחנן קרא לבגדיו 'מכבדותי' (שבת קיג, א). גם עטרת הראש משולה לדברים שמוסיפים כבוד לאדם: "עֲטָרַת זִקְנִים בְּנֵי בָנִים וְתִפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם" (משלי יז, ו). הפגיעה בבגדים ובעטרת הראש מסמלת את הפגיעה במעמד.

(י) **יְתַצְנִי סָבִיב וְאַלְךָ וַיִּסַּע כְּעֵץ תִּקְוָתִי:**

יְתַצְנִי – שבר אותי לרסיסים, כמו "וְנִתַּץ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֲצָיו וְאֶת כָּל עֵפֶר הַבַּיִת" (ויקרא יד, מה), והוא לשון קללה, כמו "גַּם אֶל יִתְצָךְ לְנֶצַח יִחְתָּךְ וַיִּסְחָךְ מֵאֶהֱל וְשִׁרְשָׁךְ מֵאֶרֶץ חַיִּים סֵלָה" (תהלים נב, ז, מוסב על דואג האדומי).

פרשנות נוספת היא על נתיצת המחיצות שגוננו על איוב, הפך מה שנאמר עליו: "הֲלֹא אֶתָּה שָׁכַת בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל אֲשֶׁר לוֹ מִסָּבִיב" (לעיל א, י). בהמשך תלונות איוב (לעיל פסוקים ו, ח) המתאר כיצד הבורא בנה סביבו חומות ומצודות לרעה, איוב מתלונן גם על כך שהבורא שבר את המחיצות המגוננות.

וְאַלְךָ – לאבדון, כמו "כָּלָה עֵנָן וַיֵּלֶךְ" (לעיל ז, ט) וכמו – "תִּתְקַפְּהוּ לְנֶצַח וַיֵּהָלֶךְ" (לעיל יד, כ). **וַיִּסַּע כְּעֵץ תִּקְוָתִי** – לעיל השתמש איוב בדימוי של העץ כדי להביע תקווה, "כִּי יֵשׁ לְעֵץ תִּקְוָה אִם יִכָּרֵת וְעוֹד יִחְלִיף וַיִּנְקֹתוֹ לֹא תִחְדָּל"¹¹. עץ שנכרת יכול להשתקם כיוון שיש לו שורשים. בניגוד לכך, עץ שנעקר ממקומו על שורשיו – אין לו סיכוי. לאיוב אין בנים ובנות שיוכלו להמשיכו¹², אין לו תקווה – גם במשמעות של חוט והמשכיות¹³. ויש מי שביאר שהכוונה לכך שייסר את גופו במכאובים שאין להם רפואה (מלבי"ם).

(יא) **וַיַּחַר עָלַי אָפוּ וַיַּחֲשִׁבֵנִי לוֹ כְּצִרְיוֹ:**

וַיַּחַר עָלַי אָפוּ – הוא מבנין הפעיל, וכוונתו: שאפו לא חרה מאליי, שהרי לא היתה לו סיבה לכך, אלא שאלוה, כביכול, נהג כמי שמגרה את כעסו מדעת ומעוררו במחשבה תחילה להרע למי שאין לו עליו כלום, והיא תלונה קשה מאד, שזו מידה מגונה אף באדם, וכל שכן באלוה.

עמוס חכם, דעת מקרא

וַיַּחֲשִׁבֵנִי לוֹ כְּצִרְיוֹ – אף על פי שאיוב מסכן, חבול ומיוסר, עדיין הבורא מחשיב אותו כצר ואיוב. לכן הוא ממשיך לייסר את איוב ולהילחם בו בכוח גדול וביד חזקה.

(יב) **יַחַד יָבֹאוּ גְדוּדָיו וַיִּסְלּוּ עָלַי דְּרָכָם וַיַּחֲנוּ סָבִיב לְאַהֲלִי:**

יַחַד יָבֹאוּ גְדוּדָיו – לעומת הבדידות הגדולה שאיוב חש, הרי הוא מייחס תחושת איחוד לאויביו שמתכנסים יחד כנגדו. יש בכך גם רמז לצרותיו שהגיעו בזו אחר זו, "עוֹד זֶה מִדְּבַר וְזֶה בָּא" (לעיל א, טז, יז, יח. ספורנו). **וַיִּסְלּוּ עָלַי דְּרָכָם** – בניגוד למסילות של איוב שנחסמו, המסילות של צריו סלולות¹⁴. איוב נמצא בתחושת מצור.

11. יד, ז. אמנם הדימוי שם היה בניגוד לאדם שאין לו תקווה, "וְגָבַר יָמוֹת וַיַּחֲלֵשׁ וַיִּגְוַע אֲדָם וַאֲיוֹ" (שם, י), וכאן הדימוי של העץ הוא בהשוואה לאדם, שלשניהם אין תקווה. מביע את ההחרפה בייאושו של איוב.

12. ראה לעיל, עמ' 240, הערה 45.

13. ראה לעיל, עמ' 140 ועמ' 158.

14. הפועל יִסְלוּ נמצא שוב בתלונת איוב, להלן ל, יב.

"וַיַּחֲנוּ סָבִיב לְאַהֲלִי" – כאשר יעשו עם המלחמה הבאים לצור על העיר, וכן – "וַיַּחֲנוּ עָלָיו מִטָּה אֲשֶׁר" (במדבר ב, כז), כלומר אליו – בצידו. או יאמר כי יבואו גדודיו ויעשו דרך מסילה עליו לעסותו תחת כפות רגליהם¹⁵, וישכנו סביב לאהלו כדי שלא יוכל לברוח עד שובם לרמוס אותו.

רמב"ן

וייתכן לפרש "גדודיו" – משלחת מלאכים רבים לחבל באיוב. השווה – "וַיִּשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אָפוּ ... מִשְׁלַחַת מַלְאָכָי רָעִים" (תהלים עח, מט), וכן כאן – "וַיַּחַר עָלַי אָפוּ ... יַחַד יָבֹאוּ גְדוּדָיו".

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

ויש מי שביאר שהדברים מופנים גם כלפי רעיו שהפכו מאוהבים לאויבים:

"יַחַד יָבֹאוּ גְדוּדָיו" – שלח עלי את גדודיו וכולם יבואו עלי למלחמה. ויכבשו את דְּרָכָם עלי עד שחֲנוּ סָבִיב לְאַהֲלִי – ורמז בזה אם על גדודי שבא וכשדים שגירה עליו אף ה' בראשונה, אם על רעיו שהם גם כן גדודי אף ה' אשר יחשבו אותו כאחד מצוררי ה' המכחישים השגחתו, והמה לוחמים בו בדברים קשים ומרים בקנאתם לה'.

מלבי"ם

תלונת איוב על סבלו מבני האדם

הלם הייסורים, פרט לזה שהוא מביא את האדם לעמוד אל נוכח האין, פותח בפניו ממד נוסף של קיום: הבדידות. מבחינה זו חושפים ההתגלות החזונית והייסורים פן משותף. הטראומה נגרמת לאדם מן ההפתעה שבעצם היבחרותו לשאת אותם. כאשר מגלה עצמו האלהים אל משה, זה טוען כנגדו: "מִי אֲנֹכִי כִּי אֵלֶיךָ אֶל פֶּרְעֶה" (שמות ג, יא). האדם שנבחר על ידי ריבונו של עולם מתוך ההמון, אשר עמו הזדהה עד לאותו רגע, מוצא עצמו לפתע שונה מן האחרים. הוא ניצב בבדידותו בדיאלוג מול האלהים, כיוון ששום אדם לא נוטל עימו חלק בהרפתקה הפרדוכסלית, שום אדם אינו חולק עימו את המשא הכבד אשר הונח על כתפיו. הוא אף אינו מסוגל להעביר אל אחרים את תוכנו של המסר הכביר שנתגלה לו ושאין הוא יכול לתארו; מסר זה אי אפשר לעולם לגלות ולא ניתן לפרשו. הנבחר נותר דמות בודדה, והשאלה המטרידה אותו היא קצרה עד מאוד: "מִי אֲנֹכִי", או – אם לנסח אחרת – מדוע אני? מדוע אתה, ריבונו של עולם, רוממת אותי לגבהים חדשים בעוד ההמונים נותרו מאחור? מדוע הוטל עלי להיות מיוחד, שונה? מדוע נבחרתי אני? הצבעה על אדם אחד מתוך החבורה כולה היא חוויה טראומטית.

הוא הדין באדם שבאו עליו ייסורים. כאשר המכה נוחתת עליו, השאלה הראשונה ששואל הסובל היא: מדוע אני? מדוע עלי להיות שונה מן האחרים? מדוע נבחרתי אני

15. על פי מלאכי כ, כא. לפי הפירוש הראשון מדובר על מצור, ולפי הפירוש השני – המצור הוא שלב לקראת ייסורים נוספים.

כדי לחקור את מבואותיו של גיא הייסורים? תחושה של קנאה ממלאת את ליבו של מי שפגע בו הנגע. הוא מקנא בכולם, באביון ובמלך, בצעיר ובזקן. הסבל נחשך מהם בעוד שאני נבחרתי לשאתו.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, עמ' 140–141

"אחי מעלי הרחיק" – נידויו החברתי של הצדיק הסובל.

בחלק השני של נאומו מקונן איוב על הייסורים שהאל הביא עליו ללא הצדקה ועל היחס העוין של סביבתו החברתית כלפיו כתוצאה מייסוריו. תיאור הייסורים גדוש מטאפורות המסמלות כפי הנראה את המחלה שאיוב לקה בה. לעומת זאת תיאור תגובתה של החברה הסובבת אותו (יג-כ) הוא ישיר וחסר דימויים. לדברי איוב הייסורים שבאו עליו גרמו לכל ידידיו וקרוביו להתרחק ממנו, והוא נשאר בודד עם כאבו ויגונו. החברה הסובבת לו מתנכרת לו, אם מפני שאנשים רואים בייסוריו עונש על חטאים נסתרים, ואם מפני שהם נרתעים ממראהו המעורר דחייה, עקב מחלתו הקשה.

בתיאור נידויו החברתי מזכיר איוב שנים עשר מונחים המציינים יחסי קרבה חברתית או משפחתית, כשתשעת הראשונים מסודרים בסדר מודרג, מן הרחוק ביותר מאיוב אל הקרוב אליו ביותר: ארבעת המונחים הראשונים ("אחי ... וידיעי", "קרובי ומידיעי") מציינים את המעגל החיצוני של ידידיו וקרוביו. שלושת המונחים הבאים ("גרי ביתי", "אמהתי", "עבדי") מציינים את המעגל הקרוב יותר של בני הבית, הכפופים למרותו. ושני המונחים האחרונים ("אשתי", "בני בטני") מציינים את המעגל הקרוב ביותר אל איוב – את משפחתו. הרשימה חותמת בשלושה מונחים כלליים, המסמלים על דרך הסיכום "קטון וגדול": תינוקות ("עוילם") שלועגים לו וחוג הידידים הקרובים ביותר ("מתי סודי", "זה אהבתי"), המואסים בו והופכים לאויביו¹⁶.

יעקב קליין, עולם התנ"ך, עמ' 114

בעוד שבסיפור הפתיחה תוארו רק אסונות חומריים, ולא סופר כלל מה אירע לאיוב מבחינה חברתית בעקבותיהם, עתה מתברר כי האסון החומרי לא היה אלא מבוא לאסון אחר – אסון הנראה חמור יותר מכל אובדן הרכוש, מות הבנים ומחלת השחין. אסונו הגדול יותר הוא הבדידות שנגזרה עליו בעקבות כל אלו. הנטישה מתוארת במעגלים, מן החוץ פנימה: אחיו, קרוביו ומיודעיו התרחקו ממנו, חדלו מלבוא ואף שכחוהו; בעיני הקרובים יותר, גרי ביתו, עבדיו ואמהותיו הוא נחשב לנוכרי, עבדו אינו עונה לו גם כשהוא מתחנן אליו; חמור מכול הוא מה שהתרחש במעגל הקרוב והפנימי ביותר – רוחו זרה לאשתו ולצאצאיו.

בפרק החתימה של הספר, באירוניה דקה ומעודנת, מרמז המספר מה אירע לכל ידידיו וקרוביו של איוב. שם הוא מספר, כביכול לפי תומו, את אשר אירע כאשר ה' שב את שבות איוב כבראשונה:

וַיָּבֹאוּ אֵלָיו כָּל אֲחֵיו וְכָל אֲחֵיוֹתָיו וְכָל יָדְעָיו לִפְנֵים וַיֵּאכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיָּנֻדּוּ לוֹ וַיִּנְחֻמוּ

16. גם בנאומו האחרון (פרקים כט-ל) מתייחס איוב למעמדו החברתי בהווה, העומד ביחס הפוך למעמדו החברתי בעבר. אולם שם, יותר משהוא מדגיש את נידויו, הוא מצר על תדמיתו הנחותה והבוזיה בעיני צעירים מן המעמדות השפלים (ראה ל, א-יד).

אתו על כל הרעה אשר הביא ה' עליו ויתנו לו איש קשיטה אחת ואיש נזם זהב אחד (להלן מב, יא).

אימתי באו לנחמו? אחרי ששב ה' את שבותו כבראשונה. אימתי הביאו לו מתנות? כשכבר חזר עושרו ולא נזקק להם. לפתע, בסיומו של כל הסיפור, מתגלה העובדה המפתיעה, שלא ניתן לה שום ביטוי עד כה, כי מסביב לאיוב – הרבה יותר קרוב גיאוגרפית וחברתית משלושת הרעים – נמצא כל העת קהל גדול של קרובים וידידים לשעבר, אשר נעלמו לגמרי בימי ענותו: אחיו, אחיותיו, יודעיו לפנים.

כך היא דרכו של עולם, כפי שלמדנו החכם מכל אדם:

גַּם לְרַעְהוּ יִשָּׂא רֶשׁ וְאֶהְיֶה עֲשִׂיר רַבִּים.

תחושת הבדידות הנוראה של האדם הסובל אינה ייחודית לאיוב. מזמור הבדידות של איוב הוא מזמורם של כל בעלי הייסורים, הנותרים, בסופו של דבר, לבדם עם סבלם.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות' – פרק במסע התיקון של איוב,

בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 265–266

(יג) **אחי מעלי הרחיק וידעי אך זרו ממני:**

אחי – הן במשמעות המשפחתית והן במשמעות החברתית. אך – מאוד מאוד, בשלמות, וכן "וְהָיִיתָ אִךְ שָׁמֵחַ" (דברים טז, טו. על פי דעת מקרא). **זרו** מלשון זר ונכרי¹⁷, התרחקות (רש"י על תהלים עח, ל), ויש מי שביאר אך **זרו** – לשון אכזר (רש"י), שהאכזריות נובעת מתוך תחושת הזרות.

(יד) **חדלו קרובי ומידיעי שכחוני:**

מידיעי – הם חברי הנפש הקרובים, כמו "וְאַתָּה אֲנוֹשׁ כְּעָרְכִי אֲלוֹפִי וּמִיִּדְעִי אֲשֶׁר יַחְדּוֹ נִמְתִּיק סוֹד" (תהלים נה, יד-טו), או קרובי המשפחה, כמו "וּלְנַעֲמִי מוֹדֵעַ" (רות ב, א)¹⁸.

הנה מרוב הצרות אשר לי נהפכו עלי אחי ויודעי וקרובי ומיודעי לזרים, עד שרחקו ממני ושכחוני, כי במוט רגלי האנשים יימצא הרבה שיעלימו עיניהם מהם אוהביהם וקרוביהם וישכחו אותם. ולא זה לבד אלא האנשים שגרים בביתי, והם אוכלי לחמי ושפחותי, חשבו אותי לזר, נכרי הייתי בעיניהם.

רלב"ג

(טז) **גרי ביתי ואמהתי לזר תחשבני נכרי הייתי בעיניהם:**

(יז) **לעבדי קראתי ולא יענה במו פי אתחנן לו:**

17. מצודות. הפך מ"ואח לצרה וילד" (משלי יז, יז), "גם אם לא רחקו, נהפכו לזרים ובלתי מכירים", ספורנו.

18. הכתיב שם "מידע" ועניינם אחד, וכמו "ידיעי" שבפסוק יג.

דיירי הבית שמצאו חסות בביתו של איוב, והעבדים והשפחות שמסמלים את הכפיפות המוחלטת לאדונם, מתנכרים אליו ומתעלמים ממנו, אינם עונים לקריאותיו ואין שועים לתחנוניו. זו מציאות של עולם הפוך, בוודאי בעולם המושגים של בני קדם. המהפך החברתי החד והפתאומי מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, מעצים עוד יותר את סאת ייסוריו של איוב.

רבי הוה נקיט ספר קינות וקא קרי בגויה. כי מטא להאי פסוקא "הַשְׁלִיךְ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ" (איכה ב, א) – נפל מן ידיה, אמר: מאיגרא רם לבירא עמיקתא.

חגיגה ה, ב

לאחר שהגביהם עד לשמים השליכם לארץ בבת אחת ולא מעט מעט, מאיגרא רמא לבירא עמיקתא.

רש"י, איכה, שם

גם כשבאים על אדם ייסורים, הם עשויים להיות ממותקים ברחמים מסוימים שיכולים להקהות במעט את הכאב ולהסיח את הדעת מעט ולהיות נחמה פורתא, ואפילו אם היא מועטת וחסרת חשיבות, לכאורה. כך לדוגמה, יוסף הורד מצרימה על ידי "אַרְחַת יִשְׁמַעְאֵלִים הַבָּאָה מִגִּלְעָד וּגְמַלְיָהֶם נְשָׂאִים נְכָאֵת וַצְרִי וְלֹט" (בראשית לו, כה). חז"ל דרשו על כך: "ולמה פרסם הכתוב את משאם? להודיע מתן שכרן של צדיקים, שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שריחן רע, ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע" (רש"י, שם). מבחינת הנתונים העובדתיים, יוסף נמכר לעבד על ידי אחיו, הוא שבוי ומושפל, גולה ממקומו וממשפחתו אל הבלתי נודע, במצור ובמצוק. לכאורה, נשאלת השאלה איזו השפעה יש לפרט שולי, כגון ריח המשאות שנושאים הגמלים, על אדם כיוסף במצבו האומלל? אם בכל זאת חז"ל מצאו לנכון לדרוש את הפירוט שפירטה התורה על הבשמים הללו, מסתבר שלדעתם גם כשאדם נמצא בצרה גדולה עשויה להיות משמעות לפכים קטנים, לפרטים שוליים לכאורה, שיכולים להשפיע על תחושתו של האדם. קרן אור באפלה, מילה טובה, התייחסות כלשהי, אפילו מבט אוהד, עשויים להמציא קורטוב של נחמה.

בניגוד גמור לכך, אצל איוב אין אפילו בדל יחיד של נחמה, אין תקווה, אין סיכוי ואין הנחות. אפילו העבדים והשפחות, שהתנהגותם היא חסרת חשיבות, לכאורה, אינם מעניקים תשומת לב כלשהי לאיוב. במעמדו הנחות והעלוב של איוב, הם יכולים להתעלם מתחנוניו ללא חשש.

(יז) רוחי זרה לאשתי וּחַנְתִּי לְבִנִּי בְטָנִי:

"רוחי זרה לאשתי" – מפני חליי נמאסתי לרואי עד שנעשית רוחי זרה אפילו לאשתי, אם הייתי מתקרב אליה ... כי סר מוראי וכבודי מעל כל הבריות.

רמב"ן

"רוחי" – רצוני בדבר התשמיש זרה לאשתי ולא תאבה לעשותה, ואף כי אתחנן לה להעמיד פרי בטן והמה בני, מכל מקום אינה נשמעת לי.

מצודות

"אשתו כגופו" (ברכות כד, א, ובמקומות רבים נוספים). מאיסתו של איוב את עצמו – לדוגמה, "עורי רגע וימאס" (לעיל ז, ה) – משתקפת גם ביחס של אשתו אליו, שדוחה אותו מלהתקרב אליה¹⁹. הסמיכות בפסוקים שלפנינו בין אזכור אשתו להזכרת בניו, שכבר מתו, מתבארת לפי חלק מהמפרשים (מצודות, מצוטט כאן. רלב"ג) כסמיכות שמתארת את מטרת ההתקרבות של איוב לאשתו כניסיון נואש וכושל להעמיד מחדש צאצאים, כדי לתת לעצמו שם ושארית. המשמעות הרוחנית החמורה של הכישלון הזה היא שגם כשאוב המצולק והמיוסר מנסה בשארית כוחותיו להתמודד ולתקן, המציאות הקשה והמנוכרת טופחת על פניו ושמה לאל את ניסיונותיו, בבחינת "מַעֲנֵת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת" (קהלת א, טו), הפך השקפת התורה והבטחתה על האפשרות התמידית לתשובה ולתיקון.

על השאלה כיצד איוב מתלונן על יחס בניו כלפיו, והרי כולם מתו, כתבו המפרשים כמה תשובות. לפי רש"י הכוונה לאותם שגידל בביתו כבנים; רמב"ן כתב שייתכן שהיו לו בני בנים; וכן כתב המלבי"ם, והוסיף שייתכן שהיו לו בני פילגשים; רלב"ג כתב שאפשר שהיו לו עתה בנים כי לא ידענו הזמן אשר היה מעת אבדן בניו עד עת התווכחו עם רעיו. ויש שפרשו שְׁבָנִי בְטָנִי אינם הבנים, אלא האחים מהאם, שיצאו מאותה הבטן שאיוב יצא ממנה²⁰.

בהקשר זה ראוי להדגיש את פירושו של הרמב"ן: "ואני צריך להתחנן אפילו לבני – אם היו חיים". דהיינו, איוב מביע את הרגשתו – תחושת ניכור, התעלמות וזלזול – ומזכיר את בניו, שכבר מתו, כדי להדגיש את מרירות התלונה, ולתאר כיצד לדעתו היו נוהגים בו, אילו היו בחיים. הדגש בפרשנות הזאת אינו על המציאות אלא על תחושתו של איוב.

תחושה חזקה כזאת אינה בהכרח פחות אמיתית מאשר מציאות עובדתית. "אתה נמצא במקום שבו נמצאות מחשבותיך", אמר רבי נחמן מברסלב²¹. לאחר כל הייסורים הקשים שאיוב עבר, לאחר שרעיו הקרובים מפנים כלפיו אצבע מאשימה במקום להעניק לו תמיכה, הזדהות ועידוד, קשה לבוא אליו בטענות על כך שהוא מדמה את בניו כמתעלמים ממנו, גם אם אין הדברים מגובים בעובדות אלא הם 'רק' חלק ממחשבותיו.

ביטויי הזרות חוזרים כאן שוב ושוב – "וַיִּדְעִי אֶךְ זָרוּ מִמֶּנִּי", "גְּרִי בֵּיתִי וְאֶמְהִיתִי לְזָר תִּחְשָׁבֵנִי", "רוחי זרה לאשתי" – הקרובים נעשו רחוקים, מתייחסים אל איוב כזר. גם איוב חש זרות כלפיהם, והוא מתלונן שהם אינם מסוגלים להבין את נקודת המבט שלו, "אֲשֶׁר אֲנִי אֶחָזָה לִי וְעֵינִי רְאוּ וְלֹא זָר" (להלן פס' כז). כמים הפנים לפנים, זרות גורמת זרות, ניכור מוליד ניכור. במקום לחזק אותו, בני ביתו מחלישים אותו.

(יח) גַּם עֲוִילִים מָאָסוּ בִּי אֶקוּמָה וַיִּדְּבְרוּ בִּי:

"עוילים" – נערים, וכן – "יִשְׁלַחוּ כִצְאֵן עֲוִילֵיהֶם"²², והוא מלשון "עול ימים" (ישעיהו סה, כ). מצודות

19. אישה שמסרבת לחיות חיי אישות עם בעלה מוגדרת כ'מורדת' (משנה, כתובות פרק ה, ז; בבלי סג, א), ויש דיון בגמרא (שם, ב) האם גדר זה חל גם כאשר האישה טוענת 'מאוס עלי', שיכול להתאים לתיאור כאן.
20. הובא בדעת מקרא, הערה 21. וציין שם בצדק שלכל פירוש מפירושים אלה יש פרכות.
21. ליקוטי מוהר"ן, חלק א, כא: "כי עיקר האדם הוא השכל, ועל כן במקום שחושב השכל, שם כל האדם".
22. להלן כא, יא, המשך הפסוק וההקבלה לתחילתו – "וַיִּלְדִּיהֶם יִרְקְדּוּ".

תיאור כזה מסמל חוצפה גדולה, כך אמרו חז"ל – "בעקבות משיחא חוצפא יסגא ... נערים פני זקנים ילבינו" (סוטה מט, ב). המאיסה של הנערים באיוב לא באה למעט את היחס אליו מצד המבוגרים והנכבדים אלא לרבות, וכפי שכתב רש"י: "גם עוילים מאסו בי – נבזה אני בעיני הנערים וכל שכן בעיני שרים".
על זה האופן אפשר לבאר עוילים – תינוקות ממשי:

"אָקומה וַיִּדְבְּרוּ בִּי" – לפי שאיוב היה בעל ייסורים, היה קם ממקומו בתנועות משונות, והתינוקות, כדרכם, היו מסתכלים ואומרים: ראו איך הוא קם, או כיוצא בזה, כדרכם של תינוקות.

עמוס חכם, דעת מקרא, על פי בראשית רבה²³

יש בפעולות של התינוקות תמימות שמשקפת את המציאות כמות שהיא, ללא כחל ושרק. איוב נתקל בדחייה חברתית קשה לא רק מן השפה הגבוהה ומהרמזים המתוחכמים של רעיו המלומדים אלא גם מההבעות הפשוטות והישירות של תינוקות עולי ימים.
ויש מי שביאר עוילים מלשון עושי עוול²⁴. דהיינו, אפילו החוטאים והפחותים בבני האדם, אותם שנמצאים בשולי החברה, אפילו הם מרשים לעצמם לזלזל באיוב. פרשנות כזאת יכולה להתקשר להמשך הפסוק – אָקומה וַיִּדְבְּרוּ בִּי – איוב הפך לשיחת היום בקרב הבטלנים, יושבי הקרנות והשיכורים. כשאין להם על מה לדבר הם שחים שיחה בטלה על אודות איוב:

רבי אבהו פתח²⁵: "יִשְׁיחוּ בִּי יִשְׁבִּי שְׁעַר וַנְּגִינֹת שׁוֹתֵי שֶׁכָּר" (תהלים סט, יג). "יִשְׁיחוּ בִּי יִשְׁבִּי שְׁעַר" – אלו אומות העולם, שהן יושבין בבתי תרטיאות ובבתי קרקסיאות, "וַנְּגִינֹת שׁוֹתֵי שֶׁכָּר" – מאחר שהן יושבין ואוכלין ושותין ומשתכרין, הן יושבין ומשיחין בי ומלעיגים בי, ואומרים – בגין דלא נצרך לחרובא כיהודאי²⁶.

איכה רבה, פתיחתא יז

"וַיְהִי כְּבֹאֲנָה בֵּית לָחֶם וַתֵּהֱמוּ כָּל הָעִיר עָלֶיהָ וַתֹּאמְרָנָה הַזֹּאת נַעֲמִי?! (רות א, יט) – וַתֵּהֱמוּ כָּל הָעִיר" – כי נעמי היו לה תמיד עבדים ושפחות ובני בית ובצאתה מביתה היתה מוקפת מהמון רב ועתה ראו שלא באו רק כלה וחמותה שתיהן לבד כעניים נעזבים, על זה אמר – "וַתֵּהֱמוּ כָּל הָעִיר".

מלבי"ם רות, א, יט

תיאור מקביל מופיע במשנה: "רבי יהושע אומר עד שישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה" (משנה, סוטה פרק ו, א)²⁷, דהיינו, נשים הטוות לאור הלבנה ותוך כדי כך שחות ביניהן. בני האדם

²³ פרשה לו, א, על הפסוק "וַיְהִי בְּנִי נַח" (בראשית ט, יח).

²⁴ אבן עזרא, בפירושו השני, וכעין זה לעיל (טז, יא), "יִסְגִּירֵנִי אֶל אֵל עוֹיֵל וְעַל יְדֵי רָשָׁעִים יִרְטֵנִי", שהמקבילה ל"עויל" היא "רשעים".

²⁵ כשהיה לומד את מגילת איכה היה פותח בפסוק זה.

²⁶ צריכים אנו להיזהר כדי שלא נהיה חרבים ומבוזים כמו היהודים.

²⁷ ההקשר הוא מאימתי אדם שקינא לאשתו מחויב להוציאה.

מחפשים עניין ונושאים לשיחה, כגון מה אירע לפלוני. נשואי השיחה מופיעים לעיתים בהקשר של חטא, כגון הסוטה, או בהקשר של סבל. כך עם ישראל בפי הגויים, וכך נעמי השכולה והגלמודה בפי המון העם בבית לחם, ובהקשר כאן – איוב.

(יט) תַּעֲבֹנִי כָּל מְתֵי סוּדֵי וְזֶה אֶהְבֵּתִי נִהְפְּכוּ בִּי:

בפסוק זה מסכם איוב ומציין את כל הקרובים אליו, שהזכיר בפסוקים הקודמים, ואף את אנשי סודו, שמתעבים אותו כעת, ואת אהוביו שנהפכו לשונאים.
התחושה של איוב קשה מאוד. כל אוהביו לשעבר, שבוודאי כיבדו ואף העריצו אותו כפי שיובא להלן, פתאום עוזבים אותו. מה זה מלמד על הזמן שבו הם היו חברים שלוו? האם מתברר שגם כשהם היו קרובים אליו, הכבוד הגדול כלפיו היה חיצוני בלבד, כבוד מזויף? הדימוי העצמי של איוב כאדם שכולם מתפעלים ממנו ומעריכים אותו, עובר כאן שבר גדול. איוב עלול לחוש מצד החברה אפילו תחושה של שמחה לאיד על מפלתו. איוב חשב שהוא מושיע גדול של החברה, שופט מכובד שכולם זקוקים לו. עליבותו הנוכחית מעצימה את תחושת התסכול לא רק על ההווה אלא גם על העבר.

מילים אחדות על אסונו של איוב: סיפור המסגרת מתאר לנו את אובדן רכושו ואובדן עשרת בניו בארבעה אסונות תכופים. המשך המעשה הוא מחלת השחין הקשה שלקה בה. מכאן ממשיך ספר איוב אל הדיון בתורת הגמול האלוהית. מדברי איוב בדיון ובמשלו האחרון (בעיקר בפרקים י"ט ו-ל') עולה כאב חזק שלא בא לידי ביטוי בסיפור המסגרת, כאב הבדידות. זוהי בדידות מרעיו, המרשיעים אותו במקום לתמוך בו. זוהי בדידות מבני ביתו, הרמוזה ביחסה של אשתו אליו בפרק ב' ומפורשת ביחסם של שאר בני ביתו בפרק י"ט. זוהי בדידות מכל יודעיו ומכיריו שהפנו לו עורף בעת שירד מכבודו ומנכסיו. בדידות זו קשה שבעתיים, משום שהיא מגלה למפרע על ימי הידידות בעת שהיה חזק ועשיר, שהייתה זו ידידות מזויפת. זוהי בדידות מכל אנשי סביבתו, שחלק מהם כנראה נידונו לחובה בבית דינו. דומה, שדווקא צרה זו מעבירה אותו על דעת קונו יותר מן הצרות המתוארות בסיפור המסגרת.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, מבוא ג, עמ' 44

(כ) בַּעוֹרֵי וּבְבִשְׂרֵי דְבָקָה עֲצָמִי וְאַתְמִלְטָה בְּעוֹר שְׁנִי:

"בַּעוֹרֵי" – לגודל הרוות דבקה עצמי בעורי ובבשרי ועל כי נשאר מעט מן הבשר נדבק העצם גם בהעור. "וְאַתְמִלְטָה" – אין מתוס בבשרי וכולו מוכה ונגוע ורק נמלטתי מן הלקוי בהבשר הדבוק בשורש השנים הדומה לעור.

מצודות²⁸

²⁸ ראה גם "מקול אֶנְחֹתִי דְבָקָה עֲצָמִי לְבִשְׂרִי" (תהלים קב, ו), וכן "דְּבַק לְשׁוֹן יוֹנֵק אֶל חֲכוֹ בְּצִמָּא" (איכה ד, ד).

אפשר לפרש את המשמעות גם במובן החברתי. דהיינו, לאחר שכל קרוביו עזבוהו, הקרובים היחידים שעדיין דבקים בו הם עורו ובשרו, ויש בכך משום לעג מר של איוב על עצמו²⁹.

איוב מתחנן אל רעיו

(כא) חֲנָנִי חֲנָנִי אֲתָם רָעִי כִּי יָד אֱלֹהִים נִגְעָה בִּי:

(כב) לָמָּה תִרְדָּפֵנִי כְמוֹ אֵל וּמַבְשִׁירִי לֹא תִשָּׁבְעוּ:

"חֲנָנִי חֲנָנִי אֲתָם רָעִי" – אחרי שכל האחרים נהפכו בי, חמלו אתם עלי שהייתם רעי בדעת ובחכמה.

רמב"ן

כל הקרובים שאיוב תיאר קודם לכן בפרוטרוט – אחי ... וְיָדְעִי, קְרוֹבִי וּמִיָּדְעִי, גְּרִי בֵּיתִי, אִמָּהֶתִי, עַבְדִּי, אִשְׁתִּי, בְּנֵי בִטְנִי, עֹוִלִים, מְתֵי סוּדִי ו-זֶה אֶהְבֶּתִּי – לא נכללו בביטוי "רעים"³⁰, שנזכר בדבריו כאן. אפשר לומר שזה מפני שהקרובים הללו פעלו מתוך אינטואיציה ורגש שגרמו לזרות ואף למיאוס ולתועבה כלפי איוב. אבל רעיו, שהם חכמים ונבונים, רודפים אותו מכיוון אחר של שכל והיגיון שמלמדם שיש לרדוף את איוב עקב דבריו החמורים. קשה מאוד לשנות רגש על ידי דיבור והוכחה. בניגוד לכך, בוויכוח מלומד יש מקום למילים ולטענות הגיוניות, ואפשר באמצעותן לשנות את ההשקפה הראשונית. איוב הפנה את טענותיו כלפי הבורא, אך כיוון שאי אפשר לנהל ויכוח עם הבורא, איוב התווכח עם רעיו. בשלב הזה איוב כבר אינו מתווכח, אלא מתאר את צרותיו, ייסוריו וכאבו, את כל קרוביו שעזבוהו והם מתעלמים ממנו ואף לועגים לו. במקום כזה מתאים היה לבקש רחמים מהאלוה, אך כיוון שהאלוה אינו מרחם על איוב ואינו חונן אותו, איוב מבקש רחמים וחנינה מרעיו. אפשר לזהות נקודת שבר בדבריו אלה של איוב, שיש בהם מעבר מוויכוח והתנצחות אל בקשת רחמים וחנינה³¹. ייתכן שדבריו היו עשויים לעורר תחושת חמלה כלפיו, אלמלא היה עובר מיד להתקפה, משל היו חבריו אוכלים את בשרו, כמו "בְּקֶרֶב עָלִי מְרַעִים לֶאֱכֹל אֶת בְּשָׁרִי" (תהלים כז, ב). איוב מתלונן שלא די בכך שהאלוה ייסרו אלא שרעיו מוסיפים לענותו שוב ושוב בדבריהם הפוגעניים, ללא שבעה ומאין הפוגות.

כִּי יָד אֱלֹהִים נִגְעָה בִּי – איוב כיוון שלא מדעתו לדבריו השטן "שֶׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע" (לעיל א, יא, וכן ב, ה). ויש בכך גם משמעות של הכאתו בשחין ובנגעים, כמו "וַיִּנְגַע ה' אֶת פְּרָעָה נִגְעִים גְּדֹלִים" (בראשית יב, יז), וכמו "וּפִקְדָתִי בְּשִׁבְט פִּשְׁעָם וּבְנִגְעִים עֹונָם"³².

משאלתו של איוב לגאולה

(כג) מִי יִתֵּן אִפּוֹ וַיִּכְתְּבוּן מִלִּי מִי יִתֵּן בְּסֵפֶר וַיַּחְקוּ:

29. ראה ביאורים לספר איוב, וכן עולם התנ"ך ודעת מקרא.

30. ספורנו כתב: "אֲתָם רָעִי" – הדבקים מאח, על פי הפסוק במשלי (יח, כד) "אִישׁ רָעִים לִהְרַעֵץ וַיֵּשׁ אִהָב דָּבֵק מֵאָח". רמב"ן שמצוטט כאן מתייחס לתחום הדעת, ספורנו מתייחס לאחוות הרעים.

31. ראה לעיל (עמ' 293) שאיוב אינו יכול להתכחש לעובדת היותו ערירי, וכל שנותר לו הוא לבקש רחמים וחנינה.

32. תהלים פט, לג, וכן פרשת נגעים בויקרא פרקים יג-יד ובמקומות נוספים.

(כד) בָּעֵט בְּרָזָל וְעִפְרָת לְעֵד בַּצּוֹר יַחְצִבוּן:

(כה) וְאֲנִי יִדְעָתִי גִזְלִי חֵי וְאַחֲרוֹן עַל עֶפֶר יָקוּם:

"בָּעֵט בְּרָזָל וְעִפְרָת לְעֵד בַּצּוֹר יַחְצִבוּן" – כדי שיישארו הדברים קיימים עד דור אחרון, ואז – "וְאֲנִי יִדְעָתִי" – בטח, כי "גִּזְלִי חֵי" – שיימצא בעת מן העתים איש חי בימים האלה אשר יקרא את דברי ויגאל את דמי ויריב ריבי להצדיק אותי. הגם ש"אַחֲרוֹן עַל עֶפֶר יָקוּם" – הגם שהאיש הזה יהיה מן הדור האחרון שיקום עוד על עפר. על כל פנים בהכרח יימצא איש בעת מן העתים שיקבל דעתי ושיטתי ויצדיק אותי עת יקרא דברי הכתובים על ספר ועל לוחות אבנים.

מלבי"ם

איוב מאמין כי ביום מן הימים יימצא אדם שיבין ללבו, שיצדיק אותו, אך אדם כזה אינו נמצא כעת. לכן, הפתרון של איוב, כמו הפתרון שמצאו לפניו ואחריו סובלים רבים, הוא 'כתיבת יומן'. הוא מקווה שמילותיו ייכתבו ויחקקו בספר, וביום מן הימים יופיע "גואלו" ויגלה את אמונתו וצדקתו.

והוא מרמז על מה נסמכת תקוות גאולתו: איוב יודע שהגורם היחיד בעולם שיכול להכיר בצדקתו, ויכול להוציאה לאור, הוא האלוהים בכבודו ובעצמו. אמונתו בצדק האלוהי התערערה, אך לא כן אמונתו בעצם הקיום האלוהי ובידיעה האלוהית. לפיכך, באותו המקום שממנו באו ייסוריו – שם גם מצויה תקוותו.

הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב',

בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 267

על פי פרשנות כזאת איוב עדיין נמצא בלהט הוויכוח ובשאלה מי ינצח בו. הכתיבה והחקיקה לדורות הן חלק מהצורך של איוב להוכיח את דבריו, וכדי שיימצא סוף סוף אדם שישכים עם איוב ויצדיק אותו. 'גואל' מכונה בשם נכבד כזה רק מפני שהוא עתיד להצדיק את איוב ולהסכים עמו. איוב מיואש מההווה. בדידותו העמוקה אל מול רעיו ואל מול העולם כולו מאלצת אותו למצוא תימוכין לדבריו אפילו בעתיד הרחוק והבלתי ידוע.

אבל אפשר לבאר גם שאיוב השכול והערירי, מוכה השחין, המנודה והמושפל, מחפש לעצמו הנצחה, זיכרון, עדות כלשהי שתציל אותו מנפילה אל תהום הנשייה והשכחה. הצורך של איוב שמובע כאן אינו הניצחון בוויכוח אלא בקשה צנועה יותר – שמישהו יזכור אותו, אפילו ללא הצדקתו או הסכמה לדבריו. איוב מסתפק בכך שמישהו יידע שהוא בכלל היה קיים, וכעין הביטוי הידוע – 'בזכירה סוד הגאולה'³³.

הנצחה כשמה היא. הצורך היסודי בהנצחה נובע מהצורך הבסיסי של האדם לאחוז בנצח, להרגיש שמותו לא ימחק אותו מהעולם ומהתודעה. באופן טבעי כשאדם הולך לבית עולמו צאצאיו ממשיכים אותו באופן הביולוגי וגם מבחינה רוחנית. דהיינו, הם זוכרים את קיומו, ממשיכים לשאת את שמו וכיוצא בזה.

33. מיוחס לבעל שם טוב, למרות שמסתבר שהוראת הביטוי היא בדרך כלל במשמעות שונה.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

הצורך בהנצחה קיים במיוחד במי שנפטר טרם זמנו, או ללא צאצאים שימשיכוהו. התורה מצווה לאדם ליבם את אשת אחיו שמת בלא בנים, כדי שלא ימחה שמו מישראל (דברים כה, ו). המקרא מספר לנו על הייבום של יהודה את תמר בלתי (בראשית לח), עוד לפני מתן תורה. מגילת רות עוסקת בבעז הנושא את רות כדי להקים את זכרו של מחלון בעלה הראשון. "וגם את רות המאביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יפרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו" (רות ד, י). המקרא משתמש בביטוי 'גואלי' למי שיקים את שם המת על נחלתו.

גם איוב ביקש הנצחה לעצמו לאחר שבניו ובנותיו מתו והוא נשאר ערירי:

מִי יִתֵּן אִפּוֹ וַיִּכְתְּבוּן מִלִּי

מִי יִתֵּן בִּסְפָר וַיִּחְקֶי:

בְּעֵט בְּרוֹזַל וְעִפְרָת

לְעַד בְּצוֹר וַיִּחַצְבוּ:

וְאֲנִי יִדְעֵתִי גֹאֲלִי חִי

וְאַחֲרוֹן עַל עֶפֶר יָקוֹם:

איוב העירירי מבקש שדבריו ומלותיו יחקקו לעד בספר ובצור. גם הוא מכנה בשם 'גאלי' את מי שיקרא את דבריו. אותו אדם אלמוני שיתייחס לדברי איוב, וידע שאיוב היה קיים, הוא גואלו של איוב! הוא המאפשר לאיוב לאחוז בנצח שנים רבות לאחר שאיוב עבר מן העולם. החומר הוא זמני, אך מסר רוחני נשאר לעד. רק הרוחניות היא נצחית.

מעולם ועד עולם, ספר הדרכה לאבלים, פרק סז – 'הנצחה', עמ' 333

מדוע בקשת ההנצחה הגיעה דווקא כאן?

בפשטות הבקשה באה כאן כיוון שבלדד הזכיר את גורל הרשע, שעונשו הוא שלא יישאר לו זיכרון בעולם. איוב האומלל אינו מסוגל להכחיש את העובדה הנוראה שכל בניו ובנותיו מתו, ולכן הוא מתחנן שתימצא לו הנצחה אחרת. הספר שייכתב עליו הוא השארת שם ושאריית לאיוב השכול, כדי שלא יישכח, מעין בקשתו "אֶרְצֶן אֶל תְּכֵסִי דָּמִי" (לעיל טז, יח). לזיכרון כזה יש משמעות כפולה, מעבר לעצם ההנצחה, הוא גם יוציא אותו מהגדרת הרשע כפי שנוסחה על ידי בלדד.

ואפשר לומר גם שהייסורים הקשים גרמו לאיוב סערת רגשות עצומה וקשה לו לבטא את מה שהוא מבקש. הפרקים מתארים את התנודות החריפות בתחושותיו של איוב ובבקשותיו המשתנות, כדלהלן:

בתחילת דבריו איוב מבקש את נפשו למות. כך בפרק ג שבו איוב מקלל את יומו:

(ג, כ-כב) לָמָּה יִתֵּן לַעֲמֹל אוֹר וַחַיִּים לְמָרִי נֶפֶשׁ: הַמַּחֲכִים לְמוֹת וְאֵינָנוּ וַיַּחֲפְּרוּ מִמִּטְמוֹנִים: הַשִּׁמְחִים אֶלִּי גִיל יִשְׁיִשׁוּ כִּי יִמָּצְאוּ קִבְרִי:

וכך בפרק ז, במענהו הראשון לאלפיז:

(ז, טו-טז) וַתִּבְחַר מִחֲנֹק נֶפֶשִׁי מוֹת מֵעֲצוֹמוֹתִי: מֵאַסְתִּי לֹא לְעֹלָם אֲחִיָּה חָדַל מִמֶּנִּי כִּי הִבֵּל יָמִי:

• פרק יט | מענה איוב לבלדד – "מי יתן אפו ויכתבון מלי" •

לאחר מכן, בפרק ט, במענהו לבלדד, נעימת קולו של איוב משתנה. הוא כבר לא מבקש למות, ולעומת זאת הוא מבקש לקיים משפט:

(ט, לב-לה) כִּי לֹא אִישׁ כְּמִנִּי אֶעֱנֶנּוּ נִבּוֹא יַחְדּוֹ בְּמִשְׁפָּט: לֹא יֵשׁ בֵּינֵינוּ מוֹכִיחַ יֵשֶׁת יָדוֹ עַל שְׁנֵינוּ: יֹסֵר מֵעָלִי שִׁבְטוֹ וְאַמָּתוֹ אֵל תִּבְעֵתָנִי: אֲדַבְּרָה וְלֹא אִירָאָנוּ כִּי לֹא כֵן אֲנֹכִי עֹמְדִי:

ואדרבה, בהמשך דבריו, בפרק י, הוא מבקש מענה והתייחסות לבקשתו בטרם ימות:

(י, כ-כא) הֲלֹא מָעַט יָמִי וַחֲדָל וְשִׁית מִמֶּנִּי וְאִבְלִיָּה מָעַט: בְּטָרִם אֲלֶיךָ וְלֹא אָשׁוּב אֶל אֶרֶץ חֲשֹׁךְ וְצִלְמוֹת:

איוב משוכנע בצדקתו והוא מזכיר את הבקשה למשפט גם בפרק יג, במענהו לצופר:

(יג, יח) הֲנֵה נָא עֲרֻכָּתִי מִשְׁפָּט יִדְעֵתִי כִּי אֲנִי אֲצַדֵּק:

במחזור השני, בפרק טז, במענהו לאלפיז, איוב כבר לא מזכיר את בקשתו למשפט. לעומת זאת הוא זועק בקשה שטרם נשמעה עד עתה:

(טז, יח) אֶרְצֶן אֶל תְּכֵסִי דָּמִי וְאֵל יְהִי מָקוֹם לְזַעֲקָתִי:

אחרי שאיוב התייash מבקשתו לקיום משפט, הוא חושש שימות ולא יישאר ממנו זכר. נופלת עליו אימת ההתפוגגות – נפילה לתהום הנשייה. בנקודה הזאת איוב מבטא את בקשתו שתהיה לו הנצחה, שלכל הפחות משהו יזכור אותו.

ויש שביארו שהגואל האחרון הוא הבורא.

"וְאַחֲרוֹן עַל עֶפֶר יָקוֹם" – לאחר שיכלו כל שוכני עפר הוא אחרון יעמוד.

רש"י

לפי הפרשנות הזאת, מתברר אפוא שעל אף הביקורת הקשה שאיוב הטיח כלפי מעלה³⁴, בכל זאת, בסופו של דבר, איוב שם מבטחו בבורא³⁵. איוב מתלונן כנגד הבורא מחד גיסא, אך מאידך גיסא רק בו הוא שם את מבטחו, וכדברי הפייטן: "אֲבָרַח מִמָּוֶה אֶלֶיךָ".

וְאִם לֹא אוֹחִיל לְרַחֲמֶיךָ / מִי יָחוּס עָלַי חוּץ מִמָּוֶה?
לִכֵּן אִם תִּקְטְלֵנִי לִךְ אֵיחָל

34. ראה לעיל, עמ' 165, 'ביקש איוב להפוך קערה על פיה'.

35. ראה לדוגמה, לעיל, יג, טו-טז; טז, יט-כ.

ואם תבקש לעוני, אברח ממך אליך / ואתפסה מחמתך בצלך,
ובשולי רחמיך אחזיק עד אם רחמתיני / ולא אשלחך כי אם ברכתני,
זכר נא כי כחמר עשיתיני / ובאלה התלאות נסיתני!
רבי שלמה אבן גבירול, פיוט 'כתר מלכות', בית לח³⁶

(כו) ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלוה:

(כז) אשר אני אחזה לי ועיני ראו ולא זר פלו כליתי בחקי:

איוב חוזר ממשאלותיו אל המציאות הקשה, המנוגדת בתכלית. לא דבריו נכתבים אלא דברי האלוה, ובמקום שהדברים יחקקו בספר וייחצבו בסלע, הם נחרתו בעורו של איוב. נקפו – חתכו, כמו – "ונקף סככי היער בברזל" (ישעיהו י, לד).
ומבשרי אחזה אלוה: אשר אני אחזה לי – כנגד אליפז שטען שקיבל מסר בחזון, "בשעפים מחזיונות לילה" (לעיל ד, יג), "זוה חזיתי ואספרה" (לעיל טו, יז), איוב טוען שהוא לבדו חזה, ומבשרו שלו, מגופו המוכה והחבול, חזה את פעולות האלוה.

"אשר אני אחזה לי ועיני ראו ולא זר" – כמה מרובות ההדגשות במקרא זה: "אני", "לי", "ועיני", "ולא זר" ... "כליתי" – האיבר החשוב בין האיברים שחיי הנפש תלויים בהם. לפי דעת הקדמונים הכליות הן מקור העצה והמחשבה של האדם, והן בערכן משתוות אל הלב – "ויהיה צבאות שפט צדק בחן כליות ולב" (ירמיהו יא, כ), "צרפה כליותי ולבי" (תהלים כו, ב). ועל הרס האיבר הזה כבר דיבר איוב באחת משיחות ליבו הקודמות – "יסבו עלי רביו ופלח כליותי ולא יחמול" (לעיל טו, יג).

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

אזהרה לרעי איוב

(כח) כי תאמרו מה נרדף לו ושׂרש דבר נמצא בי:

איוב מכיר ברעיו, שקריאתו "חנני חנני" לא עשתה בהם רושם, ואחרי דבריו: "למה תרדפני", הם חושבים: אמנם כן, ראוי לנו לרדפו. ועל זה אומר להם איוב: "כי תאמרו" – שמא תאמרו ... "מה נרדף לו" – כיצד נרדפנו? ... "ושׂרש דבר נמצא בי" – כל עוד נמצא בי קצת מכח הדיבור. "דבר" – דיבור ... הרי אין באמת את מי לרדוף, שכל גופו של איוב כלה ("פלו כליתי בחקי"), אבל משהו עוד נותר לאיוב, וזהו דיבורו, ועל דבריו הם רודפים אותו, כמו שאמר אליפז: "כי יאלף עונך פיה ותבחר לשון ערומים" (לעיל טו, ה), ומשום כך אמר: "ושׂרש דבר נמצא בי", בלשון מדבר בעדו, משום שאיוב אומר זאת בתלונה ובמרירות על עצמו.

עמוס חכם, דעת מקרא

³⁶ וכיוצא בזה פיוטו של רבי ישראל נג'ארה: "אנה מפניך אברח, אנה אלך מרוחק, אברח ממך אליך", המבוסס על מזמור קלט בתהלים.

(כט) גורו לכם מפני חרב כי חמה עונות חרב למען תדעון (שדין) שדין:

גורו לכם – איום – התייראו לכם. מפני חרב ... עונות חרב – עוונות שעונשם מיתה בחרב.

"למען תדעון שדין" – ותבינו סוד הפורענות הבא על הרשעים, ויש אם למסורת "שדין" כתיב כמו שיש דין בעולם.

רש"י

הפירוש שנקטו רוב המפרשים – שיש דין – והסופרים שינו שדין לשדון במקביל למילה תדעון.

"גורו לכם מפני חרב" – האלהים, כי החימה שאתם מרשיעים אותי, עוון גדול הוא, להביא עליכם חרב נוקמת. "למען תדעון" – שיש דין ומשפט להכרית כל חנף.

רמב"ן

"גורו לכם מפני חרב" הדין המתוחה עליכם על חטא אונאת דברים שציערתם אותי בחינם. "כי חמה עונות חרב" – העוון שבעבורו בא החרב לכלות ולהשחית שהוא עוון של אונאת דברים, בא בחימה גדולה, כמו שנאמר – "כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אותו ... וחרה אפי וחרגתי אתכם בחרב" (שמות כב, כג). "למען תדעון שדין" – ואז תדעו שיש דין ומשפט בעולם. כפי שיטתכם שהכל בדין ובמשפט, אשר תאמרו עתה בפה ולא תדעון אותו בידיעה ברורה, כי לא תגורו מפני עונש ותענו את ריעכם בדברים מרים, ואז תדעו שיש דין.

מלבי"ם

"גורו לכם מפני חרב" – מפני עונש מיתה בחרב. על בגידה בברית רעים יש לדעתו של איוב להעניש במיתה בחרב, כמו – "והבאתי עליכם חרב נקמת נקם ברית" (ויקרא כו, כה). אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

איוב טוען שהרעים מצדיקים את האל מפני שהם פוחדים שתפיסת העולם הדתית שלהם תתמוטט. הם מרמים את עצמם וסבורים שהם דואגים לכבודו של הבורא, אבל מתברר שבסופו של דבר הם דואגים לעצמם, ולא לבורא. הם לא מתאמצים להבין את האדם הסובל, והעצות שהם נותנים לו, כביכול לטובתו, לא נועדו לעזור לו אלא להגן על הרעים עצמם. איוב בוחר לסיים את מענהו זה באיום חמור כלפי רעיו החנפים, בגלל אונאת דברים ובגידה בברית רעים. כנגד רדיפתם אותו – מה נרדף לו – תרדפם חרב, מידה כנגד מידה. אם תתקיים משאלתו-קללתו זו של איוב, ממילא תתברר צדקתו.

ויש שביארו שהכלימה שצופר חש היא כה עמוקה עד שהוא אינו מתייחס כלל לאיוב אלא מתעלם ממנו ומדבר כביכול אל עצמו:

אין צופר פונה אל איוב, אלא אומר, שדברי איוב עוררו בו את הצורך להשיב לעצמו, ורומז בזה שאיוב הוא רשע וכופר, שאין ראוי להתווכח אתו. אבל דברי איוב עשו רושם בנפשו של צופר, והוא עונה לעצמו לבטל את רשמים הרע של הדברים.

עמוס חכם, דעת מקרא

ויש מי שביאר שהשינוי הוא גם שכלי, עקב יחסו המזלזל של איוב לדברי הרעים שהתבססו על מחשבה הגיונית פילוסופית. צופר בוחר במענה מסוג אחר.

המתווכח הנעמתי עזב עתה את שיטתו הפילוסופית אשר הציע במענהו הקודם להשיב על שאלת צדיק ורע לו על פי דרך הפילוסופיה, שיש הבדל בין ידיעת הדברים כפי מה שהם בעצמם ובין הכרת החוש אשר ממנו לידיעת האדם תוצאות, שהוא לא יחוש רק חיצוני הדברים, ואי אפשר לו לשפוט על אמיתת הדברים. ובשיטה זו היה יכול להשיב גם השאלה השנייה של רשע וטוב לו, שאין איתנו יודע מה הטוב והרע לפי הדברים בעצמותם, ולפי הנפש הרוחנית וכדומה. אבל יען שאיוב לעג על שיטתו לעג הרבה, ושיטה זו לא תמצא חן רק לעוסקים בתבונה ובעומק העיון, עזב עתה דרך זה, והתנצל בדבריו כי לא השיב עתה כפי שיטה זאת מפני שידע שאיוב יכלים אותו ויתלוצץ מדבריו. ולכן השיב, שהגם שבדור הזה נמצא רשעים מצליחים, הלא בימי קדם היו נבזים ושפלים ונרדפים, וגם עתה נכונם להם שפטים, כי ימותו במיתה משונה זרה, ויכלה הונם ורכושם על ידי העשוקים אשר עשוקם, וגדולתם היא סיבה שתגדל מפלתם, כמי שנופל ממקום גבוה, אשר תישבר מפרקתו ויאבד לנצח, ושגם בחייו אין לו הנאה מעושרו, על ידי שלא ישליטנו אלהים לאכול ממנו, והעשוקים אורבים תמיד לנפשו, וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים. לכן בבואו להשיב על שלוות הרשעים עזב את שיטתו, והתווכח אתו על פי הבחינה והניסיון אשר השיג בחושיו. וזה שאמר "לִבְנֵי שָׁעֲפִי יִשְׁבּוּנִי" ... שבתשובה זו אני נמשך לפי השגת החושים אשר בי. לפי מראית העין ולפי הבחינה והניסיון שהשגתי על ידי החושים. מלבי"ם

ויש שביארו – ובעבור חושי בי, מלשון מהירות, ממנהר אני להשיבך, כמו "חושה לעזרת" (תהלים לח, כג. רמב"ן). ואפשר שמפני שאיוב אמר כנגדם שהוא בא מהניסיון האישי שלו בניגוד למקורות שלהם – חזון, הזקנים או הסוד – אומר כאן צופר שגם הוא יבוא מתוך ניסיונו וחוויותיו האישיות.

הצלחת הרשעים זמנית וקצרת ימים

חסוף כל הנהגה רעה הוא להביא מחלות ומכאובים.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התשובה, פרק א

פרק כ מענהו השני של צופר לאיוב

חלוקת המענה

- ב-ג – "לִבְנֵי שָׁעֲפִי יִשְׁבּוּנִי" – פתיחה
- ד-יא – "וְנִנְתָּ רְשָׁעִים מִקְרוֹב" – הצלחת הרשעים זמנית וקצרת ימים
- יב-כג – "תִּהְיֶה לְשׁוֹן אֶפְסָה" – אכילת הרשע תמיתהו
- כד-כח – "יִהְיֶה עָלָיו אֲמִים" – הפורענות המזומנת לרשע
- כט – "זֶה חֵלֶק אֲדָם רְשָׁע מֵאֲלֹהִים" – חתימה

■ פרק כ

(א) וַיַּעַן צֹפֶר הַנְּעֻמָּתִי וַיֹּאמֶר:

פתיחה

- (ב) לִבְנֵי שָׁעֲפִי יִשְׁבּוּנִי וּבַעֲבוּר חוּשֵׁי בִי:
- (ג) מוֹסֵר כְּלָמָתִי אֲשַׁמֶּעַ וְרוּחַ מִבִּינָתִי יַעֲנֵנִי:

"לִבְנֵי שָׁעֲפִי יִשְׁבּוּנִי" – שעופים – המחשבות, שהם ללב כענפים לאילן, מלשון "בְּסַעֲפֶיהָ פָּרְיָהּ" (ישעיהו יז, ו), וכן "בְּשַׁעֲפִים מְחִינֹת לִילָה" (לעיל ד, יג) – הם ההרהורים והמחשבות, כעניין "רַעְיוֹנָךְ עַל מִשְׁכַּבְּךָ סֵלֶקוּ" (דניאל ב, כט), "וְהִהְדִּירִין עַל מִשְׁכַּבִּי" (שם ד, ב), אמר – הנה מחשבותי ישיבוני.

רמב"ן

בניגוד למענהו הקודם, שבו התבסס צופר על "תַּעֲלָמוֹת חֶכְמָה", הרי כאן הוא מתבסס על מחשבותיו, הרהוריו ותחושותיו. המפרשים התייחסו לשינוי זה ונתנו הסברים אחדים. יש שביארו שצופר חש פגוע מדבריו הבוטים של איוב כלפי רעיו – מוֹסֵר כְּלָמָתִי אֲשַׁמֶּעַ – ועל כן הוא עונה מליבו, מתוך תחושת עלבון וכעס:

"שָׁעֲפִי יִשְׁבּוּנִי" – מחשבותי ישיבוני מענה לפי ... אני שומע ממך ייסורי כלימתי שאתה תכלימני, ועל כן דבר רוח יענני מבינתי להשיבך.

רש"י

"לִבְנֵי" – בעבור מרבית דבריו הנה מחשבותי יכריחו אותי להשיב לך, ועל כי יש בי הרגשה מרובה לחוש ולהרגיש בדבר כלימה, רוצה לומר בעבור מרבית דבריו ובעבור מרבית הרגשתי אשיב לך.

מצודות

1. וצופר עונה כאן לאיוב במילותיו של איוב עצמו: "תְּכַלִּמוּנִי לֹא תִבְשׂוּ", לעיל, יט, ג.

• פרק כ | מענהו השני של צופר לאיוב •

דיון כזה מעורר שאלות עקרוניות – כיצד מודדים 'טוב'? האם טוב יכול להיות אשליה חיצונית בלבד? מהו פרק הזמן שבו יש למדוד את הטוב? האם יש בכלל בכוח בן אנוש למדוד זאת?

טענת צופר המובאת כאן היא שהטוב שנדמה שנמצא אצל הרשעים אינו אמיתי ואינו קבוע. הוא דמיון קצר מועד בלבד, אשליה שעתידה להתפוגג במהירות. לדבריו, אי אפשר להתבסס על מאורעות קצרים ועל רשמים זמניים שאינם יכולים לייצג את המכלול. חיי האדם קצרים מדי וידיעותיו מעטות מכדי לקבל פרופורציות נכונות שמספיקות לחוות דעה על הנהגת ה' בעולם. משפטו של הקב"ה אינו נמדד בשנות חייו של אדם, "כי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כְּיוֹם אֶתְמוּל כִּי יַעֲבֹר" (תהלים צ, ד)⁴. הזמן הוא גורם מרכזי ורב משמעות בתורת הגמול, ויש פער עצום, שאי אפשר לגשר עליו, בין תופעת הזמן אצל האדם לבין משמעותה אצל בוראו. פער כזה מצטרף לפערים רבים אחרים שלא מאפשרים לאדם בשום פנים ואופן להבין את מושגי הגמול האלוהי. פער זה מובע בצורה עזה וציורית בפיוט המפורסם 'ונתנה תוקף':

אדם יסודו מעפר וסופו לעפר, בנפשו יביא לחמו.
משול כחרס הנשבר, כחציר יבש וכציץ נובל,
כצל עובר וכענן כלה, וכרוח נושבת וכאבק פורח,
ובחלוס יעוף⁵
ואתה הוא מלך, אל חי וקיים.

מיוחס לרבי אמנון ממגנצא, מובא במחזורים לימים הנוראים

ארבעת הפסוקים הבאים מתארים את הזמניות והארעיות של טובת הרשע – "עֲדֵי רָגַע", ואת הנפילה הפתאומית מאיגרא רמא לבירא עמיקתא⁶.

(1) **אם יַעֲלֶה לְשָׁמַיִם שִׂיאוֹ וְרֵאשׁוֹ לְעֵב יִגִּיעַ:**

משפט תנאי – אף אם הרשע יצליח עד כדי דימוי הצלחתו להגיעה לשמיים ולעננים הגבוהים⁷, דימוי שמופיע כמשל לתוקף ולחוזק של מושלים עריצים⁸, סופו שיפול ויאבד.

(2) **כְּגִלְלוּ לְנֶצַח יֹאבֵד רֵאִיו יֹאמְרוּ אִיוֹ:**

4. להבדיל מתוצאה טבעית, לדוגמה: משל העצל בספר משלי (ו, 1) או משל הנואף (שם לב-לה).

5. כדלהלן פס' ח.

6. ראה לעיל, פרק יט, עמ' 304.

7. העבים הם העננים הגבוהים והנסתרים, כדלהלן כב, יד: "עֲבִים סָתַר לוֹ וְלֹא יֵרָאֶה וְחוּג שָׁמַיִם יִתְהַלֵּךְ".

8. ראה ישעיהו יד, יג-יד; ירמיהו נא, נג; יחזקאל כח, ב; עובדיה א, ג-ד; דניאל ח, י.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

(ד) **הָיְזְאת יְדַעַת מָנִי עַד, מָנִי שֵׁם אָדָם עָלִי אֶרֶץ:**

המפרשים התלבטו האם מדובר במשפט תמיהה ובפסוק הבא באה התשובה או שמדובר במשפט חיווי כולל.

"הַיְזְאת" – תימה, היודע אתה מידה המהלכת על פני כל הדורות מני עד?

רש"י

"הַיְזְאת" – הלא זאת. אין הה' משמשת כאן שאלה או תמיהה, כי אם להפך – אישור הדברים, כשימושה של "הן" או "הלא".

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

בין כך ובין כך, המסקנה ההכרחית מופיעה בפסוק הבא:

(ה) **כִּי רָנַת רְשָׁעִים מִקְרֹב וְשִׁמְחַת חֲנָף עֲדֵי רָגַע:**

אחר שאתה רוצה לברר שהרשע מצליח על ידי הבחינה והניסיון, והנה מתנאי הבחינה שתהיה שלימה שתבחין כל הזמנים וכל הפרטים, שרק אז תוכל להוציא משפט כולל ומוכרח. לא כן אם לא בחן רק זמן פרטי מיוחד ורק חלק ופרט מיוחד, שאז אי אפשר שיוציא משפט כולל ומוכרח כנודע בהגיון. ואם כן אשאלך: וכי יִדַּעַת שזאת נהוג מָנִי עַד שהרשע מצליח? הלא "רָנַת רְשָׁעִים מִקְרֹב" – רק זה מזמן קרוב נעשה זה מה שהרשעים מרגנים ומצליחים. כי בימי קדם לא היו מצליחים כי היו עושים בהם משפט חרוץ, ואם כן לא תוכל להוציא מזה משפט כולל לאמור שהצלחת הרשע תמשך תמיד, כי שִׁמְחַת חֲנָף לא תמשך רק עֲדֵי רָגַע ובזמן קרוב יופסק הצלחת הרשעים.

מלבי"ם

מִקְרֹב – רק מזמן קרוב, לאחרונה, כמו "חֲדָשִׁים מִקְרֹב בָּאוּ" (דברים לב, יז). **חֲנָף** – כינוי לרשע². בשונה מהדיונים במחזור הראשון שהתבססו על חזון, על חוכמת הדורות הקדמונים ועל תעלומות החוכמה, הדיון כעת מתרכז בהבעת דעה והשקפת עולם אישית שמתבססת על חוויות וניסיון חיים.

איוב לא הצליח לשכנע את רעיו בנושא של 'צדיק ורע לו', כיוון שהם טענו שאין מושג כזה כלל, ואם לאדם רע והוא סובל ייסורים – זו עצמה ההוכחה שאינו צדיק. כיוון שכך, איוב הסב את נושא הדיון ל'רשע וטוב לו', שאותו לכאורה קשה יותר להפריך³. כיוון שהוויכוח כאן הפך להיות ויכוח של השקפה, הנושא הנדון הוא האם יש מושג של 'רשע וטוב לו'?

2. ראה לעיל ח, יג; טז: טו, לד; יז, ח; להלן כז, ח, עמ' 399; לב, כא-כב, עמ' 464.

3. כפי שהובא לעיל בדברי הרמב"ן, עמ' 210.

כָּגֵלְלוּ – כגללים שהוא עצמו מטיל, והוא משל להשמדה, "כַּאֲשֶׁר יִבְעַר הַגָּלֶל עַד תָּמוּז"⁹, ויש בהשוואה זאת ביזיון גדול. כפי שאדם מסתיר את הגללים ודוחה אותם מחמת מיאוסם, כך זכרו של הרשע נמאס, מוסתר, מודחק ומורחק על ידי בני האדם שרוצים לאבדו. משמעות נוספת היא לשון גלגל או לשון גלילה וירידה מלמעלה למטה¹⁰, ודווקא עלייתו הגדולה היא הסיבה למפלתו:

שהצלחת הרשע הוא עצמו הכנה לגודל מפלתו, כמי שרוצה להפיל את אויבו ארצה ומעלהו למקום גבוה מאד כדי להפילו. שמשם תגדל מפלתו יותר משאם היה נופל ממקום נמוך. וכן ירים ה' את מעלתו ומדרגתו כדי שעל ידי כך תגדל מפלתו יותר.

מלבי"ם

יש מי שביאר **כָּגֵלְלוּ** מלשון גלי הים, ודימה את התנשאות הרשע לרום המעלה לגל הזה שבים, שתחילה הוא מתרומם עד השמיים, ומיד נעלם ואיננו¹¹. היעלמות הרשע תהיה כה פתאומית ומפתיעה עד שהאנשים שראוהו בגדולתו יתמהו ויאמרו בהשתוממות – **אֵיזֵז?**¹².

(ח) **כָּחֳלוֹם יְעוֹף וְלֹא יִמָּצְאוּהוּ וַיֵּדֶד כְּחִזְיוֹן לַיְלָה:**

החלום הוא סמל לחיזיון¹³ שעשוי להשפיע ולהיראות אמיתי לאדם החולם, אך לאחר היקיצה מתברר בדיעבד שאין בו ממש. כך גם עליית הרשע והצלחתו נראים לאחר נפילתו הדרמטית כדמיון שווא – לא כדבר אמיתי שהתקיים בפועל ועבר זמנו, אלא כדבר בלתי מציאותי שלא היה מעולם. הדבר נובע מן הפער הבלתי נתפס בין רום ההצלחה של הרשע לבין עוצמת הנפילה וההתרסקות שלו. ממש כפי שהיה אצל איוב.

יָדַד – נודד ממקומו, גולה ואף נעלם, "יִנָּדֵד וְלֹא נִוָּדַע מְקוֹמוֹ אֵימִם" (נחום ג, יז).

(ט) **עֵינַי שְׁזָפְתוּ וְלֹא תוֹסִיף וְלֹא עוֹד תִּשׁוּרְנוּ מְקוֹמוֹ:**

הרשע ייעלם מבלי להשאיר במקומו סימנים, רושם, זיכרון ומשמעות. השארת זיכרון ומשמעות חשובה מאוד לכל אדם, ראה לעיל, עמ' 293 ועמ' 309-310.

9. מלכים א' י, י. הקדמונים היו משתמשים בגללים להסקה, ראה יחזקאל ד, יב: "וְעָגַת שְׁעָרִים תִּאֲכָלְנָה וְהָיָה בָּגֵלְלִי צֹאת הָאֵדָם תִּעְגְּגָה", וכך נוהגים אף בימינו במקומות מסוימים.
10. רמב"ן: "כאשר יתגלגל ויסוב מעט – יאבד לנצח". דהיינו, אנשים רבים גורלם משתנה במשך חייהם, והם עולים ויורדים, אך נשארים. לעומת זאת, הרשע ייפול בבת אחת משיאו אל עבר מקום אבדון, ואין לו תקומה.
11. טור סיני, מובא בדעת מקרא, הערה 8, ב, ולמד זאת מהפסוק "בְּשׂוֹא גָלְיוֹ אֶתָּה תִּשְׁבָּחֶם" (תהלים פט, י).
12. וכעין זה "רִאִיתִי רֶשַׁע עֲרִיץ וּמַתְעָרָה כְּאֶזְרַח רַעְנָן: וַיַּעֲבֵר וְהִנֵּה אֵינֶנּוּ וְאֶבְקָשֶׁהוּ וְלֹא נִמְצָא", תהלים לו, לה-לו.
13. איוב השתמש בשורש חז"ה כשאמר במענהו הקודם: "אֲשֶׁר אֲנִי אֶחָדָה לִי וְעֵינִי רָאוּ וְלֹא זָר" (לעיל, יט, כז) כנגד חיזיון אליפז. כעת צופר משתמש באותו שורש כנגד איוב כשהוא מדמה את הרשע לחיזיון לילה שאין בו ממש.

כנגד טענתו של איוב על חולשת האדם ועל אפסותו, ועל כך שלא נותר ממנו זיכרון ומשמעות, הרעים טוענים שזה גורל הרשעים בלבד כחלק מעונשם.

(י) **בְּנֵיו יִרְצוּ דָלִים וַיֵּדֶיוּ תִּשְׁבָּנָה אוֹנֹו:**

יאמר כי בניו יצטרכו לרצות הדלים על גזילת אביהם, וגם הוא עצמו ידיו תשבנה להם ההון שגזל.

רמב"ן

"שיקרא לא קאי" (שבת קד, א). כפי שהשקר אין לו רגליים ואינו יכול להחזיק מעמד וסופו ליפול, כך גם ממון ונכסים שנלקחו בשקר ובמרמה לא יוכלו להישאר בידי מי שמחזיק בהם. על כורחו יצטרך הרשע להשיב את כל הגזלות אשר גזל, ואת אשר הרשע לא ישיב – ייאלצו בניו להשיב במקומו. צופר מתאר כאן בין שלל הפורענויות שבאות על הרשע, כיצד כל מאמציו לצבור הון ונכסים עולים בתוהו, וכפי שתיאר זאת קהלת (ה, יד-טו): "כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִכֶּטֶן אָמוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לְלֶכֶת כְּשָׂבָא וּמְאוּמָה לֹא יִשָּׂא בַעֲמָלוֹ שִׁילַךְ בִּידָו: וְגַם זֶה רָעָה חוֹלָה כָּל עֲמַת שָׂבָא כֵּן יֵלֶךְ וְמָה יִתְרוֹן לוֹ שִׁיעֲמַל לְרוּחַ", והם אף גורמים לרשע צער ומפח נפש, כפי שתיאר בסיום מענהו הקודם, "וְעֵינֵי רֶשָׁעִים תִּכְלִינָה וּמְנוּס אֲבָד מְנָהֵם וְתִקְוָתָם מִפֶּח נָפֶשׁ" (לעיל יא, כ). **אוֹנֹו** – גם במשמעות של כוח, כמו "כֹּחִי וְרִאשִׁית אוֹנִי" (בראשית מט, ג), אך גם במשמעות של אָוֶן, כמו "הוֹי הַחֲקָקִים חֲקָקִי אָוֶן ... לַהֲטוֹת מִדִּין דָּלִים וְלִגְזֹל מִשְׁפָּט עֲנִיִּי עַמִּי לַהֲיֹוֹת אֱלֻמָּנוֹת שְׁלָלָם וְאֶת יְתוּמִים יְבָזוּ" (ישעיהו י, א-ב).

(יא) **עֲצָמוֹתַי מְלֹא עֲלוּמָיו וְעֵמוֹ עַל עֶפֶר תִּשְׁכָּב:**

"עֲצָמוֹתַי מְלֹא עֲלוּמָיו" – ולקצת רשעים יקרה שעצמותיו מלאו הצלחת עלומיו. כמו שקרה לבלעם שהיה בן ל"ג שנה במותו, כמו שהזכירו רבותינו ז"ל¹⁴, והצליח בזמן ששכר אותו סיחון לקלל את מואב וכשנתן עצת הזימה לבלק. "וְעֵמוֹ עַל עֶפֶר תִּשְׁכָּב" – ואותה ההצלחה תמות עמו שלא יישאר ממנה דבר לבניו.

רבי עובדיה ספורנו¹⁵

14. סנהדרין קו, ב: "אמר ליה ההוא מינא לרבי חנינא: מי שמיע לך, בלעם בר כמה הוה? אמר ליה: מייכתב לא כתיב, אלא מדכתיב – "אֲנָשִׁי דְּמִים וּמִרְמָה לֹא יִחְצוּ יְמֵיהֶם" (תהלים נה, כד) – בר תלתין ותלת שנין או בר תלתין וארבע. אמר ליה: שפיר קאמרת, לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם, והוה כתיב ביה: בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה".
תרגום: אמר לו אותו מין לרבי חנינא: האם שמעת בן כמה היה בלעם (במותו)? אמר לו: לא כתוב במפורש, אך מהפסוק "אֲנָשִׁי דְּמִים וּמִרְמָה לֹא יִחְצוּ יְמֵיהֶם" אפשר ללמוד שהיה בן שלושים ושלוש או שלושים וארבע. אמר לו: נכון אמרת, ראיתי את פנקסו של בלעם והיה כתוב בו: בן שלושים ושלוש שנה היה בלעם החיגר כשהרגו פנחס הליסטים.
רבי חנינא למד מהפסוק על קיצור ימיהם של הרשעים, שאינם מגיעים אפילו למחצית זמן החיים המקובל, שהוא שבעים שנה, ככתוב "יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָּהֶם שְׁבַעִים שָׁנָה" (תהלים צ, י).
15. ספורנו נתן פירוש היסטורי גם לשאר הפסוקים כאן, ודרשם על פרעה, על סיחון, ועל בני ישראל החוטאים במדבר.

"עֲצֻמוֹתַי" – רוצה לומר שבין הוא בעצמו הוא בכל תקפו, ובין גופו ובריאותו עומד על מצב הבריאות והחזק עד שעצמותיו מלאו מעלומיו ובריאותו, בעת ההיא "עֲמוּ עַל עֶפְרַיִם תִּשָּׁקֵב" – לא יחלש כלל ולא יחלה עד שיהיה לו עת לשוב בתשובה, רק אונו ועלומיו וכחו תשכב עמו על עפר, שירד לקבר עם כחו ואונו ובריאות גופו וימות שלא מתוך חולי, רק מתוך מיתה חטופה.

מלבי"ם

אכילת הרשע תמיתהו

פסוקים אלה תופסים את החלק המרכזי של תיאור הרשע מפי צופר, ומטפורת האכילה השלטת בהם מעניקה להם אחדות תמטית¹⁶ וסגנונית. בולמוס האכילה שהרשע שקוע בו מסמל את תאוות הבצע שלו, אשר אינה יודעת גבול, את חמדנותו האין סופית לצבור עושר ורכוש, שהוא גזול מן העניים בעושיק ובמרמה (פסוק ט). בתיאור מטפורי ופיוטי זה שם המחבר בפי צופר קטלוג של שמות המציינים אברים הקשורים באכילה: פה ולשון (יב), חך (יג), מעיים וקרביים (יד) ובטן (טו), כ, כג). האכילה הרעבתנית מתוארת בשורה של פעלים הקשורים באכילה: בלע (טו, יח), הקיא (טו), ינק (טז) ומלא (כב, כב) וכן בשורה של מונחים המציינים מאכלים: ממתקים (יב), לחם (יג), דבש וחמאה (יז).

בעזרת אוצר מילים עשיר זה, הלקוח מתחום האכילה, מספר לנו צופר כי האוכל שהרשע אוכל מחמיץ (מילולית: נהפך למר) בקיבתו, והוא מקיאו (יב-טז). מזונו הופך לרעל ארסי שהוא אינו יכול ליהנות ממנו (טז-יט). תאוותו שאינה יודעת שבעה גורמת לו לאכול ולכלות את כל מה שרכש בעושיק, עד שלא נשאר לו במה להשביע את רעבונו (כ-כב). הוא סבור שהוא אוכל מזין, אך לאמתו של דבר האוכל הזה גופו הוא עונש מאת אלוהים, השולח בו את חרון אפו כדי להשמידו.

עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 120

"עוֹנוֹתַי יִלְכְּדֵנוּ אֶת הָרָשָׁע" (משלי ה, כב) – צופר מדמה את הרשע למי שאוכל דבר ערב שמכיל רעל. כך הנאתו המיידית וקצרת המועד של הרשע מרשעו תגרום לו להקיא את שאכל – דהיינו שהוא יוכרח להשיב את אשר גזל, ורעתו היא אשר עתידה להמיתו, כפי שיוכח להלן, וראה גם לעיל, עמ' 261.

(יב) אִם תִּמְתִּיק בְּפִי רָעָה יִכְחִידֶנָּה תַּחַת לְשׁוֹנוֹ:

(יג) יִחְמַל עָלֶיהָ וְלֹא יַעֲזִיבֶנָּה וַיִּמְנַעֶנָּה בְּתוֹךְ חִפּוֹ:

הגזל מתוק בפיו של הרשע – "מִיָּם גָּנוּבִים יִמְתְּקוּ" (משלי ט, יז). הרשע שואף להסתיר את הרכוש שגזל לבל ייקחו אותו ממנו, וכמשל הוא מצפין אותו תחת לשונו עד אשר תגיע שעת הכושר שבה יוכל ליהנות ממנו.

16. תמה היא רעיון מרכזי הנמצא בבסיס יצירה, מוטיב מסוים שחוזר בה באופנים שונים.

הרשע, שלא חומל על בני האדם שהוא פוגע בהם, חומל על הרכוש שגזל. בהקבלה לפסוק הקודם.

(יד) לַחֲמוֹ בְּמַעְיוֹ נִהְפֶּךְ מְרוֹרֶת פְּתָנִים בְּקֶרְבּוֹ:

המהפך ממתוק למר – לרעל קטלני¹⁷ – חל במעיו של הרשע, לאחר שנדמה שהלחם הגזול נמצא בקרבו לבטח, והוא סבור שכבר אי אפשר לקחתו ממנו, בזמן שהרשע מתברך בלבבו לאמור "שְׁלוֹם יִהְיֶה לִי כִּי בִשְׁרָרוֹת לִבִּי אֶלֶף" (דברים כט, יח). יש בכך רמז לאיוב שישב לבטח ואפשרות של נפילה לא עלתה על דעתו כלל.

"לַחֲמוֹ בְּמַעְיוֹ נִהְפֶּךְ" – אותו לחם חמס אשר נעם לחיכו ייהפך בבטנו לארס נחשים. "מְרוֹרֶת פְּתָנִים בְּקֶרְבּוֹ" – המרירה היא הארס אשר יפריש הפתן, הארסי שבנחשים, וארסו נקרא להלן – "רֹאשׁ פְּתָנִים". (השווה דברים לב, לב-לג: "עֲנִבְמוּ עֲנִבֵי רוֹשׁ אֲשָׁכְלֹת מְרוֹרֶת לָמוֹ ... וְרֹאשׁ פְּתָנִים אֶכְזֹר").

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

הארס גורם לרשע החמסן להקיא, ובנמשל – הוא יוכרח להחזיר את כל אשר גזל, כפי שתואר לעיל, פסוק י.

(טו) חֵיל בָּלַע וַיִּקְאֵנוּ מִבֶּטְנוֹ יוֹרִישָׁנוּ אֵל:

"מִבֶּטְנוֹ יוֹרִישָׁנוּ אֵל" – שהאל בהשגחתו יגרש ויוציא את המאכל מבטנו ויקיא את כל מאכלו.

מלבי"ם

(טז) רֹאשׁ פְּתָנִים יִינֶק תַּהֲרִיגֵהוּ לְשׁוֹן אִפְעָה:

הלשון מאפיינת את הנחש, שממית בלשונו¹⁸, אך היא יכולה לאפיין גם את האדם שהוא חי-מדבר, ומכאן עולה ההשוואה המפורסמת של בעלי לשון הרע לנחש.

אם יִשָּׁךְ הַנָּחַשׁ בְּלוֹא לֶחֶשׁ וַאֲיֵן יִתְרוֹן לְבַעַל הַלְשׁוֹן.

קהלת י, יא.

הנחש מאפיין גם את הפיתוי לחטא כפי שהיה אצל אדם וחוה בגן עדן, כשלשון הנחש תיארה מציאות שקרית מדומה שהתבררה לאחר מכן כחטא ועוון, וגרמה לאדם עונש כבד ומפח נפש. זו ההשוואה שיש כאן לנחש, כמשל לרשע שחי במציאות שקרית מדומה,

17. כך לדוגמה "דָּרְכוּ חֲצֵם דָּבָר מֶר", תהלים סד, ד, משחו את חצם ברעל. ויש אומרים ש'מרורה' היא המרה, האבר שבגוף; והקדמונים סברו שהארס נוצר במרה של הנחש, דעת מקרא.

18. כך לדוגמה, "שָׁנְנוּ לְשׁוֹנָם כְּמוֹ נָחַשׁ חֲמַת עֲשׂוֹב תַּחַת שְׁפָתֵימוֹ סֵלָה", תהלים קמ, ד.

ולאחר מעשה מתברר שהמציאות השקרית הזאת הייתה הגורם לעונשים חמורים ולמפח נפש. לכן הנחש מתואר כאויבו הקבוע של האדם: "וְאִיכָה אֲשִׁית בֵּינִי וּבֵין הָאֲשֶׁה וּבֵין זֶרְעִי וּבֵין זֶרְעָה" (בראשית ג, 15). הלשון היא זאת שנותנת את היתרון לאדם – חי מדבר – על שאר הנבראים, אך היא גם זאת שעלולה להורידו לדרגת הנחש המסית והממית.

(י') אֵל יֵרָא בַּפְּלָגוֹת נְהָרֵי נְחָלֵי דְבֶשׁ וְחֻמָּאָה:

הרשע מסמל את חוסר ההסתפקות במה שיש לו ואת השאיפה הבלתי נלאית לצבור עוד ועוד נכסים, ואף בדרכי כחש ומרמה. לפי זה אפשר לפרש – ראש פְּתָנִים יִנָּק תַּהֲרִיגָהוּ לְשׁוֹן אֶפְעָה – שהרשע מאמץ לו את הראש ואת הדיבור של הנחש, את השאיפה להשיג במרמה דברים אסורים, וכתוצאה מכך הוא נענש בחומרה, ממש כפי שהנחש נענש "עַל גִּחְזָק תִּלְךָ וְעַפְרָ תֹאכֵל" (שם יד); ובנמשל – הרשע החמסן יורד ממעמדו ומפסיד את כל רכושו, גם את אשר יכול היה להשיג בדרכי יושר – אֵל יֵרָא בַּפְּלָגוֹת נְהָרֵי נְחָלֵי דְבֶשׁ וְחֻמָּאָה. אך לא די בכך; אלא, לאחר שהרשע הקיא את אשר בבטנו, יזדמנו לו מאכלי ארס ממיתים – ראש פְּתָנִים וְלְשׁוֹן אֶפְעָה. מתברר שמלבד העובדה שהרשע נאלץ להשיב את כל הנכסים שצבר בעוול ובמרמה, העושר הזה, הַשְּׁמֹר לְבַעְלֵי לִרְעָתוֹ (קהלת ה, יב), גם גורם למות הרשע. אין די בהחזרת החמס אלא החטא גורר אחריו גם עונש. גם כאן צופר לא מזכיר את איוב במפורש, אולם יש כאן השוואה נוספת לאיוב שאיבד את כל רכושו, נענש במות כל בניו ובנותיו, ואף גופו מוכה בשחין רע, והרי הוא משול כמת.

ארבעה חשובין כמת: עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים.

נדרים סד, ב

איוב עונה על שלוש מתוך ארבע ההגדרות הללו – הוא מוכה שחין, שמקביל לצרעת, אין לו בנים והוא עני מרוד¹⁹. הוא נחשב כמת, וכאילו הושאר בחיים רק כדי להמשיך ולהעניש אותו בייסורים קשים, כפי שאיוב עצמו אומר בכמה מקומות, שמותו עדיף מחייו.

(יח) מְשִׁיב יָגַע וְלֹא יִבְלַע כְּחִיל תְּמוּרָתוֹ וְלֹא יַעֲלֶס:

מְשִׁיב יָגַע – יש תוצאה ליגיעתו של הרשע, אך על אף יגיעתו ומאמציו הוא לא יוכל ליהנות מפירות עמלו; ולמרות שתהיה תמורה למאמציו – חילו – לא יוכל לבלוע, מפני שאחר ייהנה מהם. הפועל בל"ע מסמל חיפזון. הרשע מתאמץ לבלוע מהר, פן יבולע לו ולא יזכה ליהנות ממעשיו, ואף על פי כן – לֹא יִבְלַע.

כְּחִיל תְּמוּרָתוֹ – כפי החיל תהיה התמורה. אך אף על פי שתהיה תמורה ותוצאה לעמלו של הרשע, בכל זאת הרשע ייענש כפי שמגיע לו ולא יזכה לעלוץ-לעלוז-לעלוס²⁰. כעין הקללה

19. איוב גם מתאר את עצמו כמי שיושב בחושך, כסומא. ראה לעיל, יז, יב-יג: "אור קרוב מפני חֹשֶׁךְ ... בְּחֹשֶׁךְ רִפְדָּתִי יִצְוָעִי".

20. כלומר, כפי החיל תהיה התמורה פעמיים; מבחינה מעשית תהיה תמורה, אך מבחינה רעיונית הרשע אינו זכאי

שהובאה בתוכחה: "פְּרִי אֲדָמָתְךָ וְכָל יִגְיַעְךָ יֹאכַל עִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָ" (דברים כח, לג), וכן "יִנָּקֶשׁ נֹשֶׁה לְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיִּבְזֹּז זָרִים יִגְיָעוּ" (תהלים קט, יא), ומלבד הפסד הממון יש בכך גם עוגמת נפש גדולה. עונש כזה מגיע מידה כנגד מידה:

(יט) פִּי רִצָּץ עֶזֶב דְּלִים בֵּית גִּזְל וְלֹא יִבְנֶהוּ:

לאחר שרצץ את דלים, עזב הדלים ונטרד מן העולם והלך לו, והם חוזרים וגובים ממנו גזלותיו.

רש"י

הסמיכות של שני הפעלים גרמה לרש"י לבאר שמדובר בשתי פעולות שונות שתקרינה בזו אחר זו, אך יש מהמפרשים שביארו את שני הפעלים כמשלימים זה את זה. לדוגמה, הרמב"ן: "פִּי רִצָּץ עֶזֶב דְּלִים – ועזבם רצוצים ונדכאים". ויש מי שביאר עֶזֶב כשם עצם, תקרה או גג²¹:

משום שהרשע ריצץ – שיבר וניפץ – את הגג שעל ראשי הדלים, לא יזכה לבנות את הבית אשר גזל.

עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 121

למרות החילוקים המילוליים בין הפרשנויות השונות, יש ביניהן תמימות דעים לגבי הרעיון שבא לידי ביטוי בפסוק, שהוא עיקרון יסודי בתורת הגמול – הרשע לא יזכה ליהנות מהדברים שגזל, והוא אף ייענש על מעשיו הרעים.

(כ) פִּי לֹא יָדַע שָׁלוֹ בְּבִטְנוֹ בְּחֻמּוֹדוֹ לֹא יִמְלֹט:

רעבתנותו וחמדנותו של הרשע אינן מניחות לו להשקיט את בטנו ולמצוא שלוה ונחת, מפני שהוא מתאוה תמיד לאכול ולבלוע עוד ועוד, והוא גם משמש דימוי לחמדת הממון ללא גבול. האוכל – כמו הממון, הם חיצוניים לאדם ועשויים להפוך להיות חלק ממנו, פשוטו כמשמעו, ויש בני אדם שממנם חביב עליהם אף יותר מגופם. ההפרזה והחמדנות באוכל ובממון עלולים להיות הרסניים לאדם מבחינה רוחנית וגם מבחינה מעשית. תוצאה של חמדנות כזאת היא חוסר האפשרות ליהנות מהאוכל ומהרכוש, ואף איבודו לחלוטין. לענייננו המשמעות היא שהרכוש לא ימלט את הרשע מעונש. לא זו בלבד אלא שההפרזה היתרה והחמדנות ללא גבולות הן עצמן גורמות לעונש. מעין המוטיב שתואר לעיל של לחם שהופך במעי הרשע לרעל ממית.

לכך, ולכן כפי החיל תהיה התמורה, ובסופו של דבר לא יזכה לעלוס וליהנות מפרי עמלו.

21. כמו 'מעזיבה' שבלשון המשנה (סוכה א, ז), וכן "יִצְוָעוּ בְּיָרוּשָׁלַם עַד הַחֹמָה הָרְחֵקָה" (נחמיה ג, ח). ראה גם דעת מקרא.

(כא) **אֵין שָׁרִיד לְאַבְלֹוּ עַל כֵּן לֹא יִחִיל טוֹבוֹ:**

הפרשנים נתנו אפשרויות שונות לאכילתו המגונה של הרשע, שבעקבותיה ייענש:

"אֵין שָׁרִיד לְאַבְלֹוּ" – לא שייר ממאכלו לחלק לעניים, "עַל כֵּן לֹא יִחִיל טוֹבוֹ" – לא יצליח ... ובאנשי סדום מדבר שהיתה עינם צרה באורחים, כי כן העיד על סדום: "גָּאוֹן שְׁבַעַת לָחֶם וְשְׁלֹת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וְלִבְנוֹתֶיהָ וַיָּד עָנִי וְאַבְיוֹן לֹא הִחְזִיקָה" (יחזקאל טז, מט).

רש"י

לפי רש"י גנות הרשע באה לידי ביטוי בקמצנות מכוערת ובחוסר שיתוף של עושרו עם הזולת העני והנזקק. "עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה" (תהלים פט, ג), ואילו עולם שאין בו חסד נידון בהכרח לכליה. כך אירע בסדום וכך אצל הרשע, וצופר רומז בכך גם על איוב. לפי זה, החזקת ידי העני והאביון היא מידה הכרחית כדי לאפשר לעשיר ליהנות מעשרו, התנאי להחזקת העושר הוא מידת החסד, ויותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית:

תני בשם רבי יהושע: יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית, שכן אמרה רות לנעמי: "שֵׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם" (רות ב, יט), ולא אמרה: 'אשר עשה עמי' אלא "אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמּוֹ" – הרבה פעולות והרבה טובות עשיתי עמו בשביל שהאכילני פרוסה אחת.

מדרש רבה, רות, ה, ט

אדם שמעניק הרי הוא כקונו הזן את העולם כולו בטובו, כחן, בחסד וברחמים. האדם מצוה לאמץ לעצמו את מידותיו של הבורא:

ואמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב: "אַחֲרֵי ה' אֱלֹהֶיכֶם תֵּלְכוּ" (דברים יג, ה)? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכניה? והלא כבר נאמר: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכֶלֶה הוּא" (דברים ד, כד)! אלא הלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, מה הוא מלביש ערומים, דכתיב: "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאַדָּם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם" (בראשית ג, כא), אף אתה הלבש ערומים; הקדוש ברוך הוא ביקר חולים, דכתיב: "וַיָּרֵא אֱלֹהִים ה' בְּאַלְנֵי מִמְּרָא" (בראשית יח, א), אף אתה בקר חולים; הקדוש ברוך הוא ניחם אבלים, דכתיב: "וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אֲבִרְהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בְּנוֹ" (בראשית כה, יא), אף אתה נחם אבלים; הקדוש ברוך הוא קבר מתים, דכתיב: "וַיִּקְבֹּר אוֹתוֹ בְּגִ" (דברים לד, ו), אף אתה קבור מתים.

סוטה יד, א

אף שמידותיו של הקב"ה רבות, רבי חמא ברבי חנינא הדגיש דווקא את מידת החסד, והמהר"ל הסביר מדוע:

אמנם מה שאמר דווקא הילוך אחר מידותיו לעשות חסד ולא לעשות משפט, כי אי אפשר שיהיה עושה משפט כמו שעושה ה' יתברך, רק גמילת חסד דבר זה ראוי אל הכל, אבל מידת המשפט אין יחוס משפט האדם אל משפט ה' יתברך, שהרי אפשר שיטעה האדם במשפט, ולכך עליו אין שייך לומר הלך אחר מידותיו.

מהר"ל, חידושי אגדות, סוטה שם

הידבקות כזאת במידותיו של הקב"ה מעמידה את האדם במקום רוחני נצחי, מעל הממדים החומריים הקלים ואובדים. דווקא ממד רוחני כזה, והוא לבדו, מאפשר לאדם אחיזה בחומר. תפיסה כזאת משתלבת עם פרשנות נוספת שמביא רש"י, המצטט את דברי חכמים בהקשר זה:

אמר רבי אלעזר: כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם, שנאמר: "אֵין שָׁרִיד לְאַבְלֹוּ עַל כֵּן לֹא יִחִיל טוֹבוֹ", אין שריד אלא תלמידי חכמים שנאמר: "וּבְשָׂרֵיכֶם אֲשֶׁר ה' קָרָא" (ויאל ג, ה).

סנהדרין צב, א

מלבד העיקרון שקובע כי על העשיר לעשות צדקה עם העני, חז"ל מציינים כאן את הצורך ליהנות מהנכסים דווקא לתלמידי חכמים, השרידים אשר ה' קורא, קומץ של אנשי מעלה שעוסקים ברוח, ומתוך כך הם בדרך כלל עניים. חז"ל לא מציינים כאן את המצב הסוציאלי, אלא דווקא את הצורך בשותפות בין אדם שעוסק בחומר לבין איש הרוח. העיסוק ברוח הוא נצחי לעומת החומריות הארעית שסופה לבלות בעפר. חומריות שאין עימה ממד רוחני רעיוני אין לה עמידה בזכות עצמה ולכן היא עתידה ליפול. הרוח לבדה היא אשר מסוגלת להחזיק את החומר ולתת לו תקומה ונצחיות. אשר על כן, מלבד ממד החסד – שאדם ייתן מלחמו לדל – חז"ל מדגישים את הצורך של שיתוף בין החומריות לבין עולם הרוח. אולם חז"ל מביאים שם פרשנות נוספת:

ואמר רבי אלעזר: כל שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנאמר: "אֵין שָׁרִיד לְאַבְלֹוּ עַל כֵּן לֹא יִחִיל טוֹבוֹ".

לפי פירוש זה לא מדובר על דרישה מוסרית מהעשיר לחלוק את מזונו עם העני או עם תלמידי החכמים שעוסקים ברוח, אלא בדרישה מהאדם להותיר פת על שולחנו שלו. מה טעם יש לדרישה מעין זו? מה מסמל שיור הפת על השולחן? ברכה היא תוספת, הכפלה, כמו הברכת הגפן באדמה שכתוצאה ממנה יש בסופו של דבר שתי גפנים²². האדם המבורך זוכה לתוספת והופך להיות סמל, "וְנִבְרָכוּ כֵךְ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה" (בראשית יב, ג).

22. הכפלה זו אף מרומזת באותיות השורש: ב=2, ר=200, כ=20, והן אותיות בכר הנוחל פי שניים.

אך יש תנאים נצרכים כדי שברכה תוכל לחול. בניגוד לבריאה האלוקית שהיא יש מאין, ברכה היא רק באופן של יש מיש. היא אינה חלה על דבר ריק, ולכן נחוץ בסיס קיים שעליו תבוא התוספת. שיור הפת על השולחן הוא סמל לכך שהברכה יכולה לחול. כילוי רעבתי של הפת לא מאפשר ברכה, הן באופן סמלי, כי אין לברכה על מה לחול, והן כהנהגה מעשית, מפני שמי שאינו משאיר מאומה לעתיד, יגמור את כל העתודות שלו בהווה, ומה יעשה ביום מחר, בעת סגריר?!

(כב) בְּמִלֹּאֹת שִׁפְקוֹ יֵצֵר לוֹ כָּל יַד עֹמֶל תְּבוֹאָנוּ:

שִׁפְקוֹ – סיפוקו²³, מידתו. כשהרשע ידמה בנפשו שמילא את סיפוקו – יֵצֵר לוֹ. האכילה היתרה היא עצמה אשר גורמת צרה לרשע, "מִיִּדְכֶם הִיָּתָה זֹאת" (מלאכי א, ט), ודווקא בזמן שבו ימלא את כל תאוותיו – אז ייפול.

אמר רב המנונא: אין הקב"ה נפרע מן האדם עד שתתמלא סאתו שנאמר: "בְּמִלֹּאֹת שִׁפְקוֹ יֵצֵר לוֹ".

סוטה ט, א

כָּל יַד עֹמֶל תְּבוֹאָנוּ – העמלים הם העניים, מרי הנפש; "לָמָּה יִתֵּן לְעֹמֶל אֹרֹךְ יָמִים לְמָרִי נָפֶשׁ" (לעיל ג, כ), מתוך מצוקתם הם בוזזים וחומסים²⁴.

"כָּל יַד עֹמֶל תְּבוֹאָנוּ" – שיד העמלים שהם העשוקים שעשקם וגזלם "תְּבוֹאָנוּ" – שהעמלים האלה כולם ילחמו בו וישלחו ידם להוציא בלעו מפיו ותבא עליו ידם ומכתם, וזה יצר לו תמיד כי יקחו את העושק מידו.

מלבי"ם

(גכ) יְהִי לְמִלָּא בְּטָנוּ יִשְׁלַח בּוֹ חֲרוֹן אַפּוֹ וַיִּמָּטֵר עָלֵינוּ בְּלַחֲמוֹ:

סעודתו של הרשע מתוארת בלשון גנאי – לְמִלָּא בְּטָנוּ. ודווקא באותה שעה מגונה תבוא עליו הפורענות: "הַבָּשָׂר עוֹדֶנּוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם טָרָם יָבֵרַת וְאֵף ה' חָרָה בָּעַם וַיָּהּ ה' בָּעַם מִפְּהָ רֶבֶה מְאֹד" (במדבר יא, לג), והוא רמז לבני איוב שאבדו מן העולם דווקא בעת שאכלו ושתו יין, סעודה שיכולה להתפרש כזלילה וסביאה. בפסוק הקודם דָּבַר צופר על פורענות בידי אדם וכעת הוא מזכיר פורענות בידי שמיים. יִשְׁלַח – אלוהים, כפי שמובן מהעניין, והיא דרך יראת כבוד וגם דרך הטלת אימה יתרה, לרמוז ולא לפרש.

²³ שיי"ן שמאלית. וכן "אם ישפך עפר שמרון", מלכים א' כ, י.
²⁴ ראה שופטים יח, כה, וכן שמואל א' כב, ב; וראה שם ל, ו, שהם מסוגלים אף להרוג.

יִשְׁלַח בּוֹ חֲרוֹן אַפּוֹ – כפי שמצאנו בתיאור הבורא שנלחם באויביו: "יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֲבָרָה וְזַעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת מִלֶּאכִי רָעִים" (תהלים עח, מט), ויש בכך רמז נוסף לפורענות שבאה על איוב ב-"אֵשׁ אֱלֹהִים" ש-"נִפְלְאָה מִן הַשָּׁמַיִם" וב-"רוּחַ גְּדוֹלָה" ש-"בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר" והמיתה את בניו של איוב.

וַיִּמָּטֵר עָלֵינוּ בְּלַחֲמוֹ – בכלי מלחמתו כאשר הכוונה לבורא (רש"י. מצודות), או במאכלו או בגופו, כאשר הכוונה לרשע (רמב"ן. אבן עזרא. רלב"ג. וראה צפניה א, יז).

הפורענות המזומנת לרשע

בבית השלישי מתאר צופר את סופו הבלתי נמנע של הרשע, ושוב באמצעות שורה של מטפורות. האל ישלח ברשע מגוון של כלי מלחמה (ראה הסיפא של פסוק כח בסוף הבית השני), ואף אם יימלט מאחד מהם, השני או השלישי ישיגהו, והוא לא יוכל להינצל מן הפגיעה הקטלנית. כלי המשחית האלוהיים שישולחו ברשע ביום חרון אף האל (כח) כוללים כלי מלחמה כמו חרב וחיצים (כד-כה), אש אלוהית (כו) ושיטפון מים אדיר (כח). בדומה לנאום השני של בלדד (ראה יח, כא), גם נאום השני של צופר נחתם במשפט סיכום: "זֶה חֵלֶק אֲדָם רָשָׁע מֵאֱלֹהִים וְנִחַלַת אֱמָרוֹ מֵאֵל" (כט). מטרת המשפט הזה לא רק לסכם את התיאור שלפניו, אלא גם להדגיש כי הפורענויות המתרגשות על הרשע, ואשר תוארו לעיל כפגעים טבעיים, הבאים עליו באופן אוטומטי, מיד האלוהים הן שלוחות, כעונש על פשעיו.

יעקב קליין, עולם התנ"ך, עמ' 118

(כד) יִבְרַח מִנֶּשֶׁק בְּרִזָּל תַּחְלִפְהוּ קֶשֶׁת נְחוֹשָׁה:

הגם ש"יִבְרַח מִנֶּשֶׁק בְּרִזָּל" – רוצה לומר שימלט מיד העמלים שהם הנעשקים שלחמו אתו מקרוב בנשק ברזל, הלא "תַּחְלִפְהוּ קֶשֶׁת נְחוֹשָׁה" – שאז ישיגהו חצי ה' המורה עליו בקשת ממרום ומשמים ילחם בו.

מלבי"ם

יִבְרַח מִנֶּשֶׁק בְּרִזָּל – "יִבְרַח" לשון חדירה מקצה אל קצה – "וְהַבְּרִיחַ הַתִּיכָן בְּתוֹךְ הַקִּרְשִׁים מִבְּרַח מִן הַקֶּצֶה אֶל הַקֶּצֶה" (שמות כו, כח) וראה להלן (מא, כ) "לֹא יִבְרִיחֶנוּ בֵּין קֶשֶׁת", והנושא הוא "נֶשֶׁק בְּרִזָּל", שהוא כנראה הקלע שממנו יצא החץ. למשמעות זו של "יִבְרַח" מקביל החלק השני של המקרא: "תַּחְלִפְהוּ" – לשון עֲבָרָה, תעבור יריית הקשת את קרבו של הרשע מצד אל צד. ייתכן שיש כאן תופעה של החלפת סדר אותיות השורש, במקום "תַּחְלִפְהוּ", כמו – "עַד יִפְלַח חֵץ בְּבֶדוֹ" (משלי ג, כג). "קֶשֶׁת נְחוֹשָׁה" – מסתבר ש-"נְחוֹשָׁה" היא תואר לקשת, דהיינו קשת דרוכה קשה כנחושת, כמו – "אֵם פָּחַ אֲבָנִים פָּחִי אֵם בְּשָׂרִי נְחוֹשָׁה" (לעיל ו, יב).

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כה) שְׁלַף וַיֵּצֵא מִגֹּהַ וּבָרַק מִמֶּרְתּוֹ יִהְיֶה עָלָיו אֲמִים:

בפסוק הקודם דיבר על מכת חץ וקשת ואילו כאן – על מכת חרב. סמיכות הפעלים **שֶׁלַח** ו**יֵצֵא** מלמדת על המהירות, החרב אך נשלפה וכבר חדרה אל גופו של הרשע ויצאה החוצה מגוו. הברק הוא כינוי לחרב הלטושה, נשקו של הבורא, כמו "אם שְׁנֹתֵי בָרַק חָרְבִי" (דברים לב, מא), "אור חֲצִיף יִהְיֶה לְנֶגַה בָּרַק חֲנִיתִךְ" (חבקוק ג, יא), "בְּרוֹק בָּרַק וּתְפִיצָם שְׁלַח חֲצִיף וּתְהַמֵּם" (תהלים קמד, ו). הברק ינקב את מִרְרָתוֹ של הרשע, ויש בכך רמז לאיוב שהעיד על עצמו "יִשְׁפֹּף לְאָרֶץ מִרְרָתִי" (לעיל טז, יג). המכות הללו יטילו על הרשע אימה ופחד – יִהְלֹךְ עָלָיו אֲמִים. ואפשר לבאר גם שהרשע בכלל לא מסוגל ליהנות מהרכוש ומהכבוד שצבר מפני האימה, מהזמן שבו מעשיו הרעים יתגלו. אימה כזאת באה מתוך לבו של הרשע פנימה.

וּבָרַק הִבָּא מִמִּרְרָתוֹ, יִהְלֹךְ עָלָיו אֲמִים – שהברק שישלח ה' עליו לא יבא מן החוץ, רק מן המרה שלו יצא הברק, והברק הזה של המרה השחורה יפיל עליו אימתה ופחד, כי יחלה בחולי המרה השחורה עד שיחזה תמונות אימות ומבהילות וימות מתוך שגעון ופחד וחולי הדמיון וטירוף הדעת.

מלבי"ם

(כו) **כָּל חֶשֶׁךְ טָמוֹן לְצַפּוֹנָיו תִּתְאֲכֶלְהוּ אֵשׁ לֹא נִפְחַ יָרַע שָׂרִיד בְּאֶהְלוֹ:**

החושך מסמל צרות ופחד לילה. כל הצרות שבעולם טמונות וממתנות כביכול ליום פקודה כדי להיפרע מן הרשעים. כמו "הֲלֹא הוּא כְּמָס עֲמָדֵי חֶתֶם בְּאוֹצְרֹתַי לִי נֶקֶם וְשֹׁלֵם לְעֵת תְּמוּט רִגְלָם" (דברים לב, לד-לה), וכמו "פֶּתַח ה' אֶת אוֹצְרוֹ וַיּוֹצֵא אֶת כְּלֵי זַעְמוֹ" (ירמיהו נ, כה). לְצַפּוֹנָיו – הם קרוביו היקרים לו, כמו "וּתְרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וּתְצַפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יָרֵחִים: וְלֹא יִכְלֶה עוֹד הַצִּפְּנוֹ" (שמות ב, ב-ג), וכמו "וַיִּתְּעֶצּוּ עַל צַפּוֹנִיךָ" (תהלים פג, ד). האש המתוארת כאן אינה שרפה אנושית רגילה המסומלת במפוח אלא – **אֵשׁ לֹא נִפְחַ** – אש הבוערת מעצמה, כעונש ממרום²⁵. כיוון שהאש היא עונש היא בוערת באופן שמייסר את החוטא ומענה אותו:

"תִּתְאֲכֶלְהוּ" – תשרפהו אֵשׁ אשר לא נִפְחַ במפוח להבעירה ביותר, כי בהיות כן לא תצא נפשו מהר ויהיה מעונה זמן רב.

מצודות

ויש מי שביאר – **אֵשׁ לֹא נִפְחַ** – אש אשר לא נפחו בה המנפחים ואינה מאירה, ואינה מבטלת את החושך האמור בקללה הקודמת, נמצא שהיא אש שכולה רעה ואין בה שום צד של טובה (דעת מקרא). ויש מי שביאר שמדובר על אכילה של בערה פנימית בכרסו של הרשע, שאבריו נשחתים על ידי מחלה ממארת המקננת בו (ביאורים לספר איוב). **יָרַע שָׂרִיד בְּאֶהְלוֹ** – אפילו השריד שנשאר באוהל הרשע יתרועע²⁶ ויחרב ולא יישאר ממנו מאומה, כמו "עַד בְּלֹתִי הִשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד" (במדבר כא, לה; יהושע ח, כב; מלכים ב' י, יא).

(כו) **יִגְלוּ שָׁמַיִם עֲוֹנוֹ וָאָרֶץ מִתְקוֹמְמָה לוֹ:**

מכוון כנגד דברי איוב: "אָרֶץ אֶל תִּכְסִּי דָמִי וְאֵל יִהְיֶה מְקוֹם לְזַעֲקָתִי: גַּם עֲתָה הִנֵּה בְּשָׁמַיִם עָדִי" (לעיל טז, יח-יט). וכרומז לאיוב הוא אומר: השמיים והארץ מעידים על עוונך ומביאים עליך פורענות. והעניין הוא שהצדיקים מתברכים מהשמיים ומהארץ, כגון: "וַיִּתֶּן לָךְ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנִּי הָאָרֶץ" (בראשית כז, כח), והרשעים מתקללים מהשמיים ומהארץ, כגון: "וַנִּתְּתִי אֶת שְׁמִיכֶם כְּבִרְזֹל וְאֶת אֲרֻצְכֶם כְּנַחֲשָׁה" (ויקרא כז, יט). ואף כאן הכוונה לקללה כגון זאת, שהשמיים לא יתנו טלם ומטרם, והארץ לא תתן לו את יבולה, וגם לקללה אחרת, שהשמיים ימטירו עליו פחי אש וגפרית והארץ תרעד תחתיו.

עמוס חכם, דעת מקרא

ויש מי שביאר שהצרות הבאות על הרשע משמיים – דווקא עליו, ובאופן ממוקד ויוצא דופן – מגלות לכל את עוונות הרשע. שצרות קשות כאלה אינן מדרך הטבע אלא הוא עונש לרשע שהוא רב פשע (מצודות. מלבי"ם). והדברים מכוונים דווקא כלפי איוב שבאו עליו ייסורים קשים בבת אחת, על כל אשר היה לו, שמעידים לעיני כל שאין זה מקרה אלא עונש משמיים.

(כח) **יִגַּל יָבוֹל בֵּיתוֹ נִגְרוֹת בְּיוֹם אָפוֹ:**

בהמשך לפסוק הקודם, גם האסונות שיבואו על יבולו יעידו על מעשיו הרעים ויגלו את עוונותיו, והאנשים יאמרו: "זֶה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֱלֹהִים", כפי שמופיע בפסוק הבא (מלבי"ם). ויש שפירשו – יִגַּל – כמו גלי הים, ויָבוֹל – כמו יובל מים, שזרם מים ישטוף בגליו את בית הרשע, ולפי זה – נִגְרוֹת הם המים הניגרים, כמו "כְּמִים הַנִּגְרִים אֲרָצָה" (שמואל ב' יד, יד), וכן "כְּמִים מְגֵרִים בְּמוֹרָד" (מיכה א, ד). ובפשטות – יִגַּל – יגלה, יבול ביתו יגלה ויפול בידי שודדים, ויהיה ניגר בידיהם כמים, או שכעס ה' וחרון אפו יישפך עליו כמים הניגרים מבלי הפסק (מצודות). והשווה פסוק כג: "יִשְׁלַח בּוֹ חֲרוֹן אָפוֹ".

חתימה

(כט) **זֶה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֱלֹהִים וְנַחֲלַת אָמְרוֹ מֵאֵל:**

צופר מסיים את דבריו בלשון הרומזת לפתיחתם: "הַזֹּאת יִדְעֵת מִנִּי עַד, מִנִּי שֵׁים אָדָם עָלִי אָרֶץ" (לעיל פס' ד), ואפשר לומר שכוונתו היא שמיום שברא הבורא אדם על הארץ, גזר שחלקו ונחלתו של הרשע יהיו פורענויות, כפי שמתואר כאן בפרק (דעת מקרא). 'חלק' ו'נחלה' באים בדרך כלל במשמעות חיובית, וכאן הם מובאים בלשון אירונית כלפי הרשע (ביאורים לספר איוב).

²⁵ ולכן תרגום יונתן כתב שהיא אש של גיהנום, וכן כתב רש"י.

²⁶ כמו "תִּרְעַם בְּשֶׁבֶט בְּרָזָל כְּכֵלִי יוֹצֵר תִּנְפָצִים", תהלים ב, ט.

נספח

"זֶה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֱלֹהִים" – על פי הקבלה

כתבו האחרונים בשם המקובלים ז"ל, כשנוטל מים אחרונים יאמר: "זֶה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֱלֹהִים", ויכוין 'חלק אדם רשע' – ראשי תיבות "אחר" דהוא הסטרא אחרא ... והמשכיל יבין.

בן איש חי, הלכות שנה א, פרשת שלח, ט

בקריאה ראשונה ההקשר אינו ברור; מה למים אחרונים ולפסוק שעוסק בחלק שמקבל הרשע?

יסוד הרעיון שיובא להלן בזהירות רבה הוא נתינת חלק סמלי לרע שיש בעולם כדי 'לפייסו', וכך לאפשר לאנשים לקבל את הטובה.

רעיון כזה אינו פשוט כלל מבחינה אמונית, והוא עלול אף להיראות כסוג של שניות, כביכול יש שתי רשויות בעולם – הטוב והרע. חלילה לומר כך, כיוון שהשניות עומדת בסתירה גמורה לעקרונות האמונה היסודיים ביותר על אחדותו של האל – "שִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ו, ד). "האומר: מודים, מודים – משתקין אותו, משום דמיחזי כשתי רשויות" (משנה וגמרא ברכות לג, ב). לכן יש להבהיר תחילה שלא מדובר כאן על רע עצמאי, אלא על רע שכפוף לבורא האחד והיחיד, "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה" (ישעיהו מה, ז).

בסידור הדברים שלפנינו תובאנה תחילה כמה דוגמאות לרעיון הזה, ולאחר מכן יובא ניתוח הרעיון.

השעיר לעזאזל

וְסִמֵּךְ אֶהְרֵן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשֹּׁעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשֹּׁעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה: וְנִשָּׂא הַשֹּׁעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת הַשֹּׁעִיר בַּמִּדְבָּר.

ויקרא טז, כא-כב

אמרו בבראשית רבה: "וְנִשָּׂא הַשֹּׁעִיר עָלָיו" – זה עשו, שנאמר: "הֵן עָשׂוּ אֹחִי אִישׁ שָׂעִיר וְאֶנְכִי אִישׁ חֶלֶק" (בראשית כז, יא). "אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם" – עונות תם, שנאמר "וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם" (שם כה, כז). ומפורש מזה בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק מו): לפיכך היו נותנין לו לסמאל¹ שוחד ביום הכיפורים שלא לבטל את קרבנם, שנאמר: "גֹּזֵל אֶחָד לֹה' וְגֹזֵל אֶחָד לַעֲזָאזֵל"

1. כינוי לשטן.

(ויקרא טז, ח), גורלו של הקב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שעיר החטאת וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנאמר: "וְנִשָּׂא הַשֹּׁעִיר עָלָיו". ראה סמאל שלא נמצא בהם חטא ביום הכיפורים אמר לפני הקב"ה: רבון כל העולמים יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת שבשמים. מה מלאכי השרת יחפי רגל כך הן ישראל יחפי רגל ביום הכיפורים. מה מלאכי השרת אין בהם אכילה ושתייה כך ישראל אין בהם אכילה ושתייה ביום הכיפורים. מה מלאכי השרת אין להם קפיצה כך ישראל עומדין על רגליהם ביום הכיפורים. מה מלאכי השרת שלום מתווך ביניהם כך הן ישראל שלום מתווך ביניהם ביום הכיפורים. מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך הן ישראל נקיים מכל חטא ביום הכיפורים. והקדוש ברוך הוא שומע עדותן של ישראל מן הקטיגור שלהם ומכפר על המזבח ועל המקדש ועל הכהנים ועל כל עם הקהל, שנאמר: "וְכַפֵּר אֶת מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ" (ויקרא טז, ח), וגו' עד כאן אגדה זו ... והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם. אבל ציוה הקב"ה ביום הכיפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החורבן ... ומאצילות כחו יבא חורבן ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחורבן ... וחלקו מן האומות הוא עשו, שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו ובלשון הכתוב (ויקרא יז, ז) "שעירים" כי כן יקרא הוא ואומתו "שעיר". ואין הכוונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כוונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך והמשל בזה כמי שעשה סעודה לאדון וצווה האדון את האיש העושה הסעודה תן מנה אחת לעבדי פלוני שאין העושה הסעודה נותן כלום לעבד ההוא ולא לכבודו יעשה עמו רק הכל נתן לאדון, והאדון נותן פרס לעבדו ושמר זה מצוותו ועשה לכבוד האדון כל אשר צווהו. ואמנם האדון לחמלתו על בעל הסעודה רצה שיהיו כל עבדיו נהנין ממנה שישפר בשבחו ולא בגנותו. וזה טעם הגורלות, כי אילו היה הכהן מקדיש אותם בפה לה' ולעזאזל היה כעובד אליו ונודר לשמו, אבל היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד, כי שניהם מתנה לה' והוא נתן מהם לעבדו החלק אשר יבא לו מאת השם הוא הפיל להם גורל.

רמב"ן, ויקרא טז, ח

דברי הרמב"ן ארוכים וחלקם כתוב בדרך הרמז וההעלם, אך עולה מכאן הרעיון שאותו אנו מבקשים: יש מקום לתת לשטן² מתנה כדי שילמד זכות על בני האדם, וכך יוכלו להישמר מהרע ולקבל את הטובה.

איוב כ'שעיר לעזאזל'

אמר רבי חמא ברבי חנינא: בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל³ המלאך לקטרג אותן, משל לרועה שהיה מעביר צאנו בנהר, בא זאב להתגרות בצאן. רועה שהיה בקי, מה עשה? נטל תיש גדול ומסרו לו. אמר: יהא מתגושש בזה עד שנעבור את הנהר, ואחר כך אני מביאו.

2. שיכול להיות מכוונה בשמות שונים – שעיר, מזיק, סמאל, סיטרא אחרא וכינויים נוספים.

כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן. אמר לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים, ואתה קורע להם את היס? מה עשה הקב"ה? מסר לו איוב שהיה מיועצי פרעה, דכתיב בו: "איש ... תם וישר" (איוב א, א), אמר לו: "הנז בידך" (שם ב, ו). אמר הקב"ה: עד שהוא מתעסק עם איוב, ישראל עולים לים ויורדים, ואחר כך אציל את איוב.

והוא שאמר איוב: "שְׁלוּ הָיִיתִי וַיִּפְרָנִי" (שם טז, יב) אמר איוב: שְׁלוּ הייתי בעולם ויפרנני, "וְאַחַז בְּעָרְפִי וַיַּצַּעֲנִי" (שם) כדי לעשות אותי לעמו למטרה, שנאמר: "וַיִּקְיֶמְנִי לוֹ לְמִטְרָה" (שם), וכתיב: "וַיַּגְדִּינִי אֶל אֶל עֵוִיל" (שם יא) – (אל – בעל כח; עויל – עושה עוולה), מסרני ביד השטן כדי שלא יצאו ישראל רשעים בדין, לכך הרטה אותי בידו, הוי – "וְעַל יְדֵי רָשָׁעִים יִרְטָנִי". באותה שעה אמר הקב"ה למשה: משה, הרי מסרתי איוב לשטן, מה בידך לעשות – "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ" (שמות יד, טו).

שמות רבה, פרשה כא³

כפרות

זֶה חֲלִיפָתִי, זֶה תְּמוּרָתִי, זֶה כְּפָרְתִי, זֶה הַתַּרְנָגוּל יֵלֵךְ לְמִיתָה, וְאֲנִי אֶכְנֵס וְאֵלֵךְ לְחַיִּים טוֹבִים אַרוֹכִים וְלִשְׁלוֹם.

מתוך נוסח הכפרות שנאמר בערב יום הכיפורים

הסברים שונים נאמרו על מנהג הכפרות, ויש שאף דחו את המנהג לחלוטין⁴. לענייננו אפשר להשוות בין השעיר לעזאזל, שהוא קורבן לאומי, לבין תרנגול הכפרות, שהוא קורבן אישי, אך הטעמים לשניהם יכולים להיות זהים – בעל החיים ילך למיתה, לאבדון ולעזאזל, והאדם ייכנס לחיים טובים, ארוכים ולשלום⁵.

הקפות סביב נפטר זָכָר והשלכת מטבעות

מנהג ירושלים, מנהג חסידים ומנהג תימן לערוך "הקפות" סביב הנפטר קודם קבורתו. מטרת ההקפות היא לשמור את גוף הנפטר ונשמתו מכוחות הטומאה העלולים להדבק בהם. המנהג רק בנפטר זָכָר – כיון שזכר צריך שמירה יתרה, רק ביום ולא בלילה – כיון שבליילה הוא זמן שלטון כוחות הטומאה ולא יוכלו לבטלם, ורק ביום שאומרים בו תחנון – כיון שבימים טובים קדושת היום דוחה את כוחות הטומאה. המקיפים אוחזים איש בזרוע חברו מבלי להפרד זה מזה ומקיפים שבע פעמים את גופת הנפטר, כשבכל סיבוב אומרים פסוקים ... ובקשת רחמים על הנפטר. "ראש הדגל" הוא ראש החברה קדישא, משמש

3. ראה "אלא משל היה" – איוב בספרות ימי הבית השני ובספרות חז"ל, עמ' 125–128, שהביא ניתוח של מדרש זה.
4. ראה בית יוסף, אורח חיים, סימן תרה, שציין שהרמב"ן והרשב"א דחו את המנהג משום דרכי האמורי, וכך פסק בשלחן ערוך, שם, וראה גם בתחילת הנספח כאן.
5. וכעין זה בתשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן מז, לגבי פדיון הבן: "ופודהו ב' פעמים משום דכתיב אך פדה תפדה... חד מקודשא בריך הוא וחד ממלאך המות... נוטל הכהן הכסף ומוליכו בידו אצל ראש הבן ואומר ה' סלעים אלו פדיון בנו של פלוני זה, זה פדיון תחת זה, חלופי זה על זה, יצא זה לכהן ויכנס הבן לחיים וליראת שמים".

כחזן. הוא נוטל שבעה מטבעות או שברי מטבעות, ובכל הקפה זורק מטבע אחד, תוך כדי אמירת הפסוק "וְלִבְנֵי הַפִּילֵגָשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יָצָחַק בְּנוֹ בְּעוֹדָנוּ חַי קָדְמָה אֶל אֶרֶץ קְדָם" (בראשית כה, ו). מעולם ועד עולם, ספר הדרכה לאבלים, עמ' 386

גם כאן עולה אותו הרעיון – כדי לשמור על הנפטר מפני כוחות שליליים, מקיפים אותו וזורקים מטבעות לכוחות הרע⁶, כדי שיתפייסו כביכול במטבעות הללו ויניחו לנפטר.

קבורה של עורלת התינוק

בשלחן ערוך (יורה דעה, סימן רסה, י) נכתב שנותנים את העורלה בחול ובעפר, ומנהג הספרדים לומר בשעת הנחתה בעפר: "וְנָחַשׁ עֶפֶר לְחֶמוֹ"⁷.

אחד מטעמי המילה הוא ללמד את האדם להתגבר על תאוותו, ולכן הברית היא דווקא באיבר המין, רב התאוה ורב המהומה. יש בכך ניגוד גמור לנחש שהסית והדיח את האדם ללכת אחר תאוותיו.

אפשר לבאר גם כאן שהנחש הקדמוני, המסמל את השטן, מקבל כביכול את חלקו מהאדם – העורלה מוטמנת בעפר, שהוא מזונו של הנחש, ועל ידי כך יניח הנחש ולא יסית את התינוק הנימול ללכת אחר תאוותיו.

מים אחרונים

"וְהִתְקַדְּשָׁתָם – אלו מים ראשונים, וְהִיָּיתָם קְדָשִׁים – אלו מים אחרונים"⁸. התורה מצווה את האדם מישראל להתקדש באכילתו, לפני ואחרי האכילה.

ברם, יש הבדלים עקרוניים בין מים ראשונים למים אחרונים. המים הראשונים – מברכים עליהם; על מים אחרונים אין מברכים. בסיום נטילת ידיים למים ראשונים מגביהים את הידיים כלפי מעלה, בסיום נטילת ידיים למים אחרונים משפילים את האצבעות כלפי מטה. הטעם על פי הקבלה הוא שמים ראשונים מסמלים את קבלת השפע שיש במזון ואת הברכה מלמעלה, לכן האצבעות מופנות כלפי מעלה, ולכן גם מברכים על הנטילה. לעומת זאת, מים אחרונים מסמלים את הצורך בהסרת הזוהמה, ולכן האצבעות מופנות כלפי מטה, להסרה של החיצונים. מים אחרונים באים להסיר מלח סדומית שמסמל את המידות הרעות של סדום. מלח סדומית מסמא את העיניים, לא רק מבחינה מעשית אלא בעיקר מבחינה רעיונית, והוא סמל למכשול שיש לאדם שמסתכל על העולם הסתכלות שלילית. אנשי סדום לא נתנו מלחמם לדל וגם התעלמו מהבורא. הרע שהשתלט עליהם, בין אדם לחברו ובין אדם למקום, גרם להשמדתם. תפקיד המים האחרונים הוא להסיר את הזוהמה המעשית והרעיונית של מלח סדומית⁹. לכן אין מברכים על מים אחרונים, שכל שהוא מין קללה אין

6. המכונים כאן "בְּנֵי הַפִּילֵגָשִׁים".
7. על פי המבואר בזוהר, כרך ג (ויקרא), פרשת תזריע, דף מד, א: "ולהוא ערלה מתקני מאנא חדא בעפרא, לאשראה ההוא ערלה בגויה ברזא דכתיב "וְנָחַשׁ עֶפֶר לְחֶמוֹ", "וְעֶפֶר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (בראשית ג, יד).
8. ויקרא יא, מד. ברכות נג, ב. הדוגמה של מים אחרונים הובאה בתחילת פרק זה וכאן מובא ההסבר הרעיוני.
9. על פי הקבלה הזוהמה מתרכזת דווקא בקצות האצבעות מתחת לציפורניים, והחיצונים ניזונים ממותרות

מברכים עליו (משנה, ברכות פרק ו, ג). בעת נטילת הידיים למים אחרונים מסלקים את הזוהמה המסמלת את הרשעה שיש בעולם, ומפטירים: "זֶה חֶלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֲלֵהִים".

האכילה היא הצורך האנושי הבסיסי ביותר ומתקיימת אף בתינוק בן יומו. האדם חייב לאכול כדי לשרוד, ומבחינה זאת האדם שווה לבעלי החיים הנמוכים ביותר. חטאו הראשון של האדם היה באכילה אסורה, שהיא סמל לקושי האנושי להתמודד עם תאוות הגוף. כיוון שכך, התורה מלמדת את האדם להשתדל להתעלות מעל לחומריותו ולהתנהג באנושיות, להביא לידי ביטוי את מותר האדם מן הבהמה. התעלות כזאת יכולה לבוא לידי ביטוי בייחוד באכילה שהיא יצר חומרי בסיסי, והמשימה האנושית היא לתת לה משמעות רוחנית.

התורה, ולאחר מכן חז"ל, קבעו לנו כללי אכילה מרובים: מה לאכול – המותר והאסור, הכשר והטרף, הטמא והטהור, הרשות והמצווה, הראוי והמגונה; מתי לאכול; כיצד לאכול; היכן לאכול; עם מי לאכול; היטהרות שמסומלת בנטילת ידיים לפני האכילה ולאחריה; ברכות על המזון לפניו ולאחריו; שחיטה ראויה; נתינת מעשרות ומתנות מן המזון למי שאין להם; ועוד אינספור הדרכות שמיועדות לתכלית נכבדה זאת.

תלמיד חכם לא יהיה גרגרן, אלא אוכל מאכל הראוי להברות גופו, ולא יאכל ממנו אכילה גסה, ולא יהא רודף למלאות בטנו כאלו שמתמלאין ממאכל ומשתה עד שתיפח כריסם, ועליהם מפורש בקבלה: "וְזִדְתִּי פֶרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם" (מלאכי ב, ג), אמרו חכמים אלו בני אדם שאוכלין ושותין ועושין כל ימיהם כחגים, והם האומרים: אכול ושתה כי מחר נמות, וזהו מאכל הרשעים ושלחנות אלו הם שגינה הכתוב ואמר: "כִּי כָל שְׁלַחֲנוֹת מְלָאוּ קִיָּא צִצָּה בְּלִי מְקוֹם" (ישעיהו כח, ח). אבל החכם אינו אוכל אלא תבשיל אחד או שנים, ואוכל ממנו כדי חייו – ודיו. הוא שאמר שלמה: "צִדִּיק אֲכָל לֶשֶׁבַע נֶפֶשׁ" (משלי יג, כה). רמב"ם, הלכות דעות פרק ה, א

תכלית הדרכה כזאת היא העלאת האכילה שאוכל האדם מהמישור החומרי החייתי הנמוך אל עבר אכילה לפני ה', שתכליתה לאפשר לאדם חיות כדי שיוכל לממש את הערכים הרוחניים האלוהיים הנצחיים. כיוון שכך, לאופן אכילתו של האדם ולמחשבתו בעת האכילה יש משמעות רבה, ואדם המעלה נדרש להקדיש מחשבה, אפילו בשעת האכילה עצמה, לתכלית האכילה ולתכליתו שלו כאדם. אכילה כזאת היא דרישה גבוהה ביותר אפילו לאנושי מעלה, והצורך החייתי הנמוך שיש באכילה הוא כל כך בסיסי שלא יימלט ממנה אפילו גיבור במידותיו. רושם החטא של אדם הראשון באכילה האסורה מעץ הדעת נשאר אצל כלל צאצאיו.

על כן, באופן סמלי ומעשי גם יחד, יש הצהרה שגם יצר הרע היה שותף למעשה האכילה. בסיום הארוחה, בעת נטילת ידיים למים אחרונים, מזכירים גם את יצר הרע שבזכותו האדם יכול להמשיך ולהתקיים, וכביכול נותנים לו את חלקו, "זֶה חֶלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֲלֵהִים". גם הרע נברא על ידי הבורא – "יוֹצֵר אֹר וְבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלֹם וְבוֹרֵא רָע אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֵלֶּה"

(ישעיהו מה, ז). גם השטן הוא מלאך נברא¹⁰. יש מקום לתת גם לרע את אפשרות מציאותו, אך במידה מדויקת ומדודה.

רַבִּי נַחֲמָן בֶּר שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן בְּשֵׁם רַב שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן אָמַר: "הִנֵּה טוֹב מָאֹד" – זֶה יֵצֵר טוֹב. "הִנֵּה טוֹב מָאֹד" (בראשית א, לא) – זֶה יֵצֵר רָע. וְכִי יֵצֵר הָרַע טוֹב מָאֹד, אֲתִמְהֵא?! אֵלֵּא שְׂאֵלֻלִי יֵצֵר הָרַע לֹא בָּנָה אָדָם בֵּית, וְלֹא נָשָׂא אִשָּׁה, וְלֹא הוֹלִיד וְלֹא נָשָׂא וְנָתַן. בראשית רבה ט, ז

עולם ללא יצר הרע הוא עולם ללא צמיחה וללא עתיד. חז"ל מתארים כיצד ניסו לבטל את יצר הרע של עריות ונוכחו לראות שאין יותר פרייה ורבייה בעולם¹¹. יש צורך חיוני ביצר הרע¹², יש מקום לשטן המקטרג, ויש אפילו תפקיד למלאך המוות.

אמר רבי שמואל בר יצחק: "הִנֵּה טוֹב מָאֹד" – זֶה מֵלֶאךְ הַחַיִּים, "הִנֵּה טוֹב מָאֹד" – זֶה מֵלֶאךְ הַמּוֹת. וְכִי מֵלֶאךְ הַמּוֹת טוֹב מָאֹד, אֲתִמְהֵא?! אֵלֵּא לְמֶלֶךְ שַׁעֲשַׁה סְעוּדָה גְדוֹלָה וַיִּמָּן אֶת הָאוֹרָחִים וְהַכְנִיס לַפְּנִיָּהם תַּמְחוּי מֵלֵא כָּל טוֹב. אָמַר: כָּל מִי שֶׁהוּא אוֹכֵל וּמִבְרֵךְ אֶת הַמֶּלֶךְ, יֵאָכֵל וְיִעֲרַב לוֹ, וְכָל מִי שֶׁהוּא אוֹכֵל וְאֵינוּ מִבְרֵךְ אֶת הַמֶּלֶךְ, יוֹתֵנוּ רֹאשׁוֹ בַּסִּיף. כֵּךְ כָּל מִי שֶׁהוּא מִסְגֵּל בַּמִּצְוֹת וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, הִרִי מֵלֶאךְ חַיִּים, וְכָל מִי שֶׁאֵינוּ מִסְגֵּל בַּמִּצְוֹת וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, הִרִי מֵלֶאךְ הַמּוֹת.

בראשית רבה, ט, י

חז"ל נתנו דוגמאות נוספות לדברים שליליים שיש לעולם צורך בהם:

אמר רבי חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא, כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטרת.

כריתות ו, ב¹³

אָמַנָם יֵשׁ מִקְרִים שְׁבָהֶם קִיִּימַת הַתְּלַבְטוֹת הָאֵם אֲפִילוּ מִידָה מוֹעֲטַת כּוֹזֵאת רְאוּיָה:

אמר רבי חייא בר אשי אמר רב: תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית¹⁴.
אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ומעטרא ליה כי סאסא לשבולתא¹⁵. אמר רבא: בשמתא

10. פירוט הובא לעיל, בפרק שעוסק בשטן, מעמ' 38.

11. יומא סט, ב. מתואר שם כיצד בוטל יצר הרע של עבודה זרה, אך באותו זמן בטלה גם הנבואה, ויש קשר בין הדברים, אך אין כאן המקום להאריך.

12. אמרו בשם הרבי מקוצק, שצריך להיזהר שלא לשבור את יצר הרע, שמי ששבור מקבל שניים!

13. וכך כתב רש"י (שמות ל, לד): "חלבנה – בושם שריחו רע ... ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת, ללמדנו, שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו".

14. הנושא הנידון בגמרא הוא גסות רוח, גאוה. לפי דעה זו, אף על פי שהגאוה היא מידה מגונה, יש צורך בקורטוב ממנה אפילו לתלמיד חכם.

15. כגובה השיבולת מעל הגרעינים. רש"י: "גסות מועט נאה והוגנת לו לתלמיד חכם ומעטרתו כסאסא המעטרת את השיבולת".

פניהם ויאמרו שאינם חפצים כלל לדעת את דרכיו, ואין לאדם כל תועלת בעובדו את אלוקיו.

איוב עצמו יציג במענהו שאלות נוקבות כלפי האלקים, מדוע לא ישלם לרשע כפעלו, וכי מה אכפת לו לרשע במה שיבוא על זרעו אחריו, ומדוע הוא ימות מתוך שלוה, ואילו האיש האומלל אשר לא ראה בטוב כל ימיו ימות בנפש מרה? איוב מפרך את דברי צופר ורעיו ואומר כי הם לא יוכלו להכחיש עדויות ידועות כי רשעים מתו בטרם באה הרעה, ואף חלקו להם כבוד במותם. על כן יטיח איוב כנגד רעיו שכל דברי תנחומיהם הם הבל, ותשובותיהם הן מעילה בו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

■ פרק כא

(א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

בַּקְשָׁה מֵהֲרָעִים לִנְחָם אֶת אִיּוֹב קִצֵּר הָרוּחַ, בַּהֲקִשְׁבָּה לְדַבְרֵיו

(ב) שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ מִלְּתִי וְתֵהִי זֹאת תִּנְחֻמֹּתַיִכֶם:

"שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ מִלְּתִי" – היטב, אל תשיבו דבר בטרם תשמעו.

רבי עובדיה ספורנו

את אשר תחרישו ותשמעו אלי – זאת תהי לי תנחום מאתכם.

רש"י

להקשבה סוגים שונים. יש הקשבה חלקית, בררנית, שלא מתייחסת למכלול הדברים הנאמרים על ידי הדובר, אלא מטרתה למצוא נקודות תורפה בדברים כדי להתנצח וכדי לתקוף אותם. בניגוד לכך, יש הקשבה אמיתית שמטרתה לשמוע ולהבין את הדובר. הקשבה כזאת נדירה בדרך כלל בשיח בין בני האדם, שמבקשים בעיקר להשמיע את עצמם ולא להסכים, להאזין, להתאמץ ולהבין את דברי זולתם.

איוב מרגיש שרעיו לא מקשיבים לו באמת. ההקשבה שלהם היא חלקית או כזאת שכל מטרתה היא למצוא פגמים בדבריו כדי להוכיחו על דבריו ולהתנצח עמו. איוב מרגיש שהצורך שלו לומר את דבריו הוא בנפשו, והוא מבקש מרעיו להאזין לו באמת.

הרעים דימו בנפשם שדבריהם יכולים לנחם את איוב, וכפי שאלפיז אמר במפורש – "הַמַּעַט מִמֶּךָ תִּנְחָמוֹת אֶל וְדָבָר לֹאֵט עֲמֶךָ?" (לעיל טו, יא). הם באו מלאי תובנות ועצות חכמות. לשיטתם, הם משוכנעים שהם יודעים, חכמים ונבונים, וכל שנותר לו לאיוב הוא להקשיב לחוכמתם ולהשתכנע. יש בניחומים של הרעים לאיוב בעיקר בקשת ניחומים להם עצמם, כדי לתת להם סוג של 'שקט תעשייתי' שיאפשר להם להמשיך את חייהם בלי להיות מוטרדים מהמציאות הקשה והבלתי מוסברת של ייסורי איוב. העובדה שאיוב אינו מוכן להתנחם מדבריהם מוציאה אותם משלוותם, ואף מאיימת לשבש את האידיאולוגיה ואת המשנה הסדורה, הנוחה והמגובשת שלפיה הם חיים. לכן הרעים לא מעוניינים לשמוע את איוב והם אף נכלמים למשמע דבריו, וכפי שאמר צופר – "מוֹסֵר קְלָמָתִי אֶשְׁמַע" (לעיל כ, ג).

דאית ביה ובשמתא דלית ביה¹⁶. אמר רב נחמן בר יצחק: לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ביה – "תוֹעֵבֶת ה' כָּל גִּבָּה לֵב"?!

סוטה ה, א

הנה לפנינו שלוש דעות בגמרא, הדנות בשאלה האם יש מקום לגאווה מועטת, בניתוח דקדקני של התועלת לעומת הנזק. אפשר ללמוד מהדיון גם על דוגמאות נוספות של תופעות שהן שליליות כשלעצמן, אך מידה מועטת ומדודה שלהן יכולה להשפיע לטובה.

אי אפשר לבטל את יצר הרע. אהבת החיים אינה אסורה, והאדם יכול להתענג בחייו. לעתיד לבוא ה' שוחט את יצר הרע (סוכה נב, א)¹⁷! לשון מדויקת – לא 'השמדה' אלא שחיטה, כדי שנוכל לאכול ממנו. כמו בעל חיים שאוכלים את רובו וזורקים חלקים ממנו. כך גם יצר הרע. שימוש מבוקר כזה ביצר הרע מעלה את העולם ומביא לידי ביטוי אף את יצר הרע. בכך יש תיקון מסוים אף ליצר הרע עצמו.

פרק כא

מענה איוב לצופר

חלוקת המענה

- ב-1 – "שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ מִלְּתִי" – בקשה מהרעים לנחם את איוב קצר הרוח, בהקשבה לדבריו
- ז-2 – "מַדּוּעַ רָשָׁעִים יִחְיוּ עֲתָקוּ גַם גְּבָרוֹ חַיִּל" – תלונה על הצלחת הרשעים ושלוותם
- ז-3 – "כִּמָּה נֶר רָשָׁעִים יִדְעָךְ" – סתירת טענות הרעים על גורל רע לרשעים
- ז-4 – "מִתְקוֹ לוֹ רִגְבִּי נָחַל" – הרשעים מצליחים וניצלים מפורענות
- לד – "וַאֲיֵךְ תִּנְחָמוֹנִי הִבֵּל" – ביקורת על תנחומי ההבל של הרעים

במענה זה, זו הפעם הראשונה שאין איוב שח על ייסוריו. כמו ברוב מעניו יגער תחילה ברעיו ומבקש שיפסיקו דבריהם, ובמקום לנחמו לפחות יקשיבו לדבריו. רובו של מענה זה בא לשרטט דמות של אדם רשע שהיא בסתירה לתיאוריו של צופר על אחרית הרשע. איוב מתאר רשע מצליח שכל ימיו טובה ושלווה. זרעו גדל ללא פגע, בהמתו לא תשכל, עולליו ירקדו על כרי דשא, ובבוא עתו – ימות ללא צער. וכאן איוב מביא את דברי השחץ אשר יטיחו הרשעים נגד האלקים. הם כביכול ישלחו אותו מעל

¹⁶ תרגום: בנידוי יהיה מי שיש בו מעט גאווה ובנידוי יהיה מי שאין בו מעט גאווה. רש"י: "לפי שאין בני עירו יראים ממנו ואין בו כח להוכיחם".

¹⁷ הובא לעיל, עמ' 113, וראה גם עמ' 183, הערה 24.

אנשים חולים, מיוסרים, עניים ומוכים עלולים להפוך למטרד לשכניהם ולאחיהם שמבקשים לחיות את חייהם בשובה ונחת, וכבר אמר שלמה בחוכמתו – "כָּל אֲחִי רָשׁ שָׁנָאֵהוּ אֵף כִּי מִרְעָהוּ רָחֵקוּ מִמֶּנּוּ" (משלי יט, ז, ראה לעיל עמ' 146). לרוב הסיבה היא שהמצפון האנושי דורש לסייע לאנשים כאלה, להשקיע בהם מאמץ, זמן ואף ממון. במקרה של איוב, אדם מיוסר כמוהו מפר את ההסתכלות הרעיונית הנינוחה על העולם ומחייב את הרעים לחשוב, להתלבט ולעסוק בשאלות קשות ומורכבות של גמול, שאנשים מעדיפים להימנע מהן ומ'כאב הראש' שהן גורמות. במקרה של איוב, מלבד עצם הסיפור הנורא שלו, הוא גם מתריס כלפי השקפת עולמם ולועג לה. אין פלא אפוא שהרעים חשים כלפיו כעס ואף שנאה ותיעוב. גם איוב חש כך כלפי רעיו – "כַּמִּיּוֹם הַפְּנִימִים לְפָנֶיךָ כֵּן לֵב הָאָדָם לְאָדָם" (שם כז, יט).

גם אָוִיל מַחְרִישׁ חָקֶם יִחָשֵׁב.

משלי יז, כח

איוב טוען שדברי הרעים לא רק שאינם נותנים נחמה ומענה ראוי, אלא הם אף מרגיזים ומקוממים – "שִׁמְעֵתִי כְּאֵלָה רְבוֹת מִנְחָמִי עֲמַל כְּלָכֶם" (לעיל טז, ב). איוב מבקש – אם תשמעו אותי, זאת תהיה נחמתי מכם – שִׁמְעוּ שְׁמוֹעַ מִלְתִּי וְתִהְיֶה זֹאת תַּנְחֻמֹּתֵיכֶם. אל תדברו כל כך הרבה, אל תתנו לי הסברים מלומדים מדוע ולמה, אל תתנו לי עצות חכמות כביכול שאין בהן מאומה, אל תרפאו את שברי על נקלה! המקום שבו אתם מציבים את עצמכם כידענים, מבינים, נבונים וחכמים, עם תשובות קבועות, מנומקות וסדורות לכל בעיה ולכל מצב, אינו נותן נחמה כלל, ואף מכעיס. דווקא התייחסות שיש בה אמפתיה, הקשבה והזדהות, ללא מילים ומליצות נפוחות – היא אשר יכולה לתת מעט נחמה? לכן איוב מבקש:

(ג) שְׁאוּנִי וְאֶנְכִי אֲדַבֵּר וְאַחֵר דְּבָרִי תִלְעִיג:

שְׁאוּנִי – סבלוני (רש"י, על פי התרגום. רמב"ן), הקשיבו לדברי בסבלנות למרות הקושי שלכם להאזין לי – וְאֶנְכִי אֲדַבֵּר – אני ולא אתם. וְאַחֵר דְּבָרִי תִלְעִיג – אחרי שאדבר תלעגו לי, אם תמצאו טענה מספקת (ספורנו), אבל לפחות תקשיבו³. אפשר גם לפרש, שרק אחרי שאדבר תאמר את דבריך, שהם דברי לעג שאין בהם ממש. ורמז בזה לדברי צופר במענה הראשון שאמר – "וְתִלְעַג וְאֵין מִכֶּלֶם" (לעיל יא, ג).

(ד) הָאָנֹכִי לְאָדָם שִׁיחִי וְאִם מְדוּעַ לֹא תִקְצֹר רוּחִי:

איוב שואל שאלות רטוריות – וכי דברי צערי, שיחי, הם לְאָדָם? הלוא אינם אלא לריכונו של עולם, ועל כן רשאי אני לדרוש ממנו צדק יותר מאשר מבני האדם. וְאִם כן – מדוע לא תקצר

רוּחִי? בהיותי נספה על לא משפט (רמב"ן), ובהיותי שואל את ה' והוא אינו משיב לי, איך לא אצעק במר נפשי?! (מצודות).

ויש מי שביאר שזו חלק מטענת איוב על המציאות השכיחה שיש בעולם שעומדת בסתירה לטענות הרעים:

"הָאָנֹכִי לְאָדָם שִׁיחִי" – הנה התשובות שהשבתם על הצלחת הרשע, שהוא מלא פחד כתשובת אליפז, או שיכרתו זרעו ונפשו כתשובת בלדד, או שימות פתאום כתשובת צופר, שכל זה השיבו לכוין על איוב שהוא רשע בעיניהם והצלחתו לא נתקיימה, על זה משיב להם: וכי היתה שאלתי על אדם אחד מדוע הוא מצליח והוא רשע? שעל זה היתה תשובתכם נכונה. וזה שאמר – "הָאָנֹכִי לְאָדָם שִׁיחִי" ... "וְאִם מְדוּעַ לֹא תִקְצֹר רוּחִי" – שכל ויכוחי יהיה רק עלי להתוכח עמכם על סבת קוצר רוחי שאיני יכול לסבול היסורים, כמו שבויכוח הראשון של צדיק ורע לו שהיה הויכוח רק מעניני איוב ועל יסוריו לבד, שאז היו תשובותיכם נכונים. אבל הלא שאלתי היא שאלה כללית על כל בני אדם, שנמצאו רשעים הרבה מצליחים, ובוזה היה צריך שתשיבו גם כן תשובה כללית שכל רשע מלא פחד או זרעו נכרת או מת בקוצר ימים, וזה אינו אמת כמו שיבאר.

מלבי"ם

(ה) פָּנוּ אֵלַי וְהִשְׁמוּ וְשִׁימוּ יָד עַל פִּי:

איוב מבקש מרעיו המפנים לו עורף לפנות אליו – פָּנוּ אֵלַי, הסתובבו והביטו בפני, כדרך אדם המבקש להקשיב לחברו ומביט בפניו. וְהִשְׁמוּ וְשִׁימוּ יָד עַל פִּי – תתמהו ותבהלו מדברי ותשימו יד על פיכם מתמהון ופחד ומכך שלא תדעו להשיב על דברי.

(ו) וְאִם זְכַרְתִּי וְנִבְהַלְתִּי וְאַחֲזוּ בְּשָׂרִי פְלִצוֹת:

יִרְאָה וְרֵעַד יָבֹא בִי וְתִכְסְּנִי פְלִצוֹת.

תהלים נה, 41

כי אנכי בעצמי בזכרי העניין אהיה נבהל ומשתומם.

רמב"ן

וכאשר זכרתי הדברים האלה נבהלתי ורעדה אחזה את בשרי כי רע עלי המעשה.

מצודות

תלונה על הצלחת הרשעים ושלוותם

(ז) מְדוּעַ רְשָׁעִים יִחִיו עֲתָקוּ גַם גָּבְרוּ חֵיל:

(ח) זֶרַעַם נִכּוֹן לְפָנֵיהֶם עֲמָם וְעַצְאֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם:

(ט) בְּתֵיהֶם שְׁלוֹם מִפְּחָד וְלֹא שִׁבְט אֱלֹהִים עֲלֵיהֶם:

4. ראה גם לעיל, ט, ו – "הַמְרָגִיז אֶרֶץ מִמְקוֹמָהּ וְעֲמוּדֶיהָ יִתְפַּלְצוּן", וכן יחזקאל ז, יח.

1. ראה ירמיהו ו, יד; ח, יא

2. ראה לעיל, עמ' 142 – "אגרא דבי טמאי – שתיקותא", וראה גם עמ' 91.

3. איוב פתח בלשון רבים – כלפי רעיו, וסיים בלשון יחיד – כלפי צופר.

- (י) שֹׁדְרוֹ עֵבֶר וְלֹא יִגְעַל תִּפְלֹט פָּרְתּוֹ וְלֹא תִשְׁכַּל:
 (יא) וְיִשְׁלַח בְּצֹאן עֹוִלֵיהֶם וְיִלְדִיהֶם יִרְקְדּוּ:
 (יב) וְיִשְׂאוּ כֶתֶף וְכִנּוֹר וְיִשְׁמְחוּ לְקוֹל עֹוֵגָב:
 (יג) וְכֻלּוֹ בְּטוֹב יִמְיֵיהֶם וּבְרָגַע שְׂאוֹל יִחַתּוּ:
 (יד) וַיֹּאמְרוּ לְאֵל סוֹר מִמֶּנּוּ וְדַעַת דְּרָכֶיךָ לֹא חָפְצָנוּ:
 (טו) מָה שְׂדֵי כִי נַעֲבֹדְנוּ וּמָה נֹועִיל כִּי נִפְגַּע בּוֹ:
 (טז) הֵן לֹא בִידֶם טוֹבָם עֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מִנִּי:

"מדוע" – אני לא לאדם אחד שיחיי ושאלתי, כי שאלתי היא כוללת – "מדוע רשעים יחיו?"

שאתם אמרתם שמתים בקוצר ימים, והרי ראינו רשעים שיחיו ויאריכו ימים.

אתם אמרתם שהם חלשים ורפויי כח, והרי ראינו רשעים – ש"עיתקו גם גברו חיל".

אתם אמרתם שזרעם בלתי מתקיימים, והלא מצאנו רשעים אשר "זרעם נכון לפניהם", וגם לא יתרחקו מהם לבקש לחם כי הם "עמם" – ביחד, ולא לבד זרעם הגדולים, כי גם "צאצאיהם" הקטנים ובני בניהם נכון "לעיניהם".

אתם אמרתם שהם תמיד מלאי פחד, והלא מצאנו רשעים אשר "בתייהם שלום מפחד" – שאין להם פחד לא בעבור בתייהם ובני ביתם, ולא בעבור יסורי עצמו, כי "לא שבט אלוהי עליהם", ולא בעבור הפסד קנינים, כי שודרו הזכר – "עבר ולא יגעל" הזרע, ו-"פירתו תפלט" את הוולד "ולא תשכל".

אתם אמרתם שהוא מתחבא ומתירא מבני אדם כמו שאמרתם "וַיִּשְׁכֹּחַ עָרִים נִכְחֹדוֹת" (לעיל טו, כח, מענה אליפז), והלא ראינו כי "יִשְׁלַח בְּצֹאן עֹוִלֵיהֶם" בלי פחד ואימה, "וְיִלְדִיהֶם" הקטנים "יִרְקְדּוּ" בלי שום פגע.

ומה שאמרתם שהם מתים פתאום במיתה חטופה בלי חולי קדם לה, כמו שאמר צופר, על זה אמר הלא זאת כל מגמתם ושאלתם שימותו בלא יסורים, והם "יִשְׂאוּ כֶתֶף וְכִנּוֹר", שישאו דברי שיר על תוף וכנור, ויאמרו בשירתם כי הם מבקשים ש"יכלו בטוב ימיהם וברגע שֹׁאֹל יִחַתּוּ" – שכל זמן שהם חיים יהיה להם כל טוב, וכשיגיע זמן מותם לא יהיה להם שום חולי, רק ירדו שֹׁאֹל פתאום ברגע אחד בלי שום חולי ויסורים, זאת יזמרו תמיד עלי תוף וכנור ועוגב, ואם כן מה שאמר צופר – "עֲצֻמוֹתַי מְלֹא עֲלֻמִּי וְעִמּוֹ עַל עֶפֶר תִּשְׁכַּב", זה הוא כל תאוות הרשע, ואין זה דבר רע בעיניו כי הוא בעיניו הצלחה גדולה. "וַיֹּאמְרוּ לְאֵל סוֹר מִמֶּנּוּ" – ולא תוכל לומר עליהם שאינם רשעים ושלכן הם מצליחים, שהלא הם אומרים "לְאֵל סוֹר מִמֶּנּוּ", כי "לֹא חָפְצָנוּ לְדַעַת דְּרָכֶיךָ" שהם חסד ורחמים וחנינה כי הם רעים בין אדם לחבירו, וכן בדברים שבין אדם למקום הם אומרים – "מָה שְׂדֵי כִי נַעֲבֹדְנוּ", שמכחישים מציאות ה', וגם אם הוא נמצא – "מָה נֹועִיל כִּי נִפְגַּע בּוֹ", כי על כל פנים יכחישו שאינו משגיח לשמוע תפלה ולפנות אל מעשה בני אדם.

ואם כן אשאל – הלא "הֵן לֹא בִידֶם טוֹבָם" – הלא טובם והצלחתם אינו בידם רק בא להם מאת ה', אם כן – "עֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מִנִּי", ואם כן לא אוכל להשיג עצת ה' והנהגתו בענין הרשעים, מדוע יתן להם הטוב, אחר שהם מנאצים אותו ומכחישים בו.

מלבי"ם

איוב מתאר את חיי הרשע שכל כולם נחת ורגיעה, המשכיות הדורות, חיים ללא פחד⁵, שפע כלכלי, שמחה הבאה לידי ביטוי בריקוד ובניגון בכלי שיר מגוונים ויקרים, אריכות ימים ואף מוות מתוך נחת. הפוך מדברי הרעים שהתאמצו לתארם כחיי פחד וסבל. כך לדוגמה תיאורו של אליפז, במענהו בפרק טו:

(טו, כ-כד) כָּל יְמֵי רִשְׁעוֹ הוּא מִתְחַלֵּל וּמִסְפֵּר שָׁנִים נִצְפָּנוּ לְעָרִיץ: קוֹל פְּחָדִים בְּאָזְנוֹ בְּשָׁלוֹם שׁוֹדֵד יִבּוֹאָנוּ: לֹא יֵאֱמִין שׁוֹב מִנִּי חֶשֶׁךְ וְצָפוֹי הוּא אֵלֵי חָרָב: נִדָּד הוּא לְלֶחֶם אִיָּה יָדַע כִּי נָכוֹן בִּידּוֹ יוֹם חֶשֶׁךְ: יִבְעֲתֵהוּ צָר וּמִצּוּקָה תִתְקַפֶּהוּ כְּמִלֵּךְ עֲתִיד לְכִידּוֹר:

או של בלדד, במענהו בפרק יח:

(יח, יא) סָבִיב בַּעֲתָהוּ בְּלָהוֹת וְהִפְצִיחֵהוּ לְרִגְלָיו: ... (יז) וְזָכְרוּ אָבֶד מִנִּי אֶרֶץ וְלֹא שָׁם לוֹ עַל פְּנֵי חוּץ: ... (יט) לֹא נִין לוֹ וְלֹא נָכֵד בְּעִמּוֹ וְאֵין שָׂרִיד בְּמִגְדָּיו:

או של צופר, במענהו בפרק כ:

(כ, ה) כִּי רִנְנַת רְשָׁעִים מְקֻרֹב וְשִׁמְחַת חֲנָף עֲדֵי רָגַע: ... (יד) לַחֲמוֹ בְּמַעֲוֵי נְהַפֵּךְ מְרוֹרַת פְּתָנִים בְּקֶרְבּוֹ: ... (טז) רֹאשׁ פְּתָנִים יִינֵק תַּהֲרִיגֵהוּ לְשׁוֹן אֶפְעָה: (יז) אֵל יֵרָא בְּפִלְגוֹת נְהָרֵי נַחְלֵי דְבִשׁ וְחִמְאָה: ... (כ) כִּי לֹא יָדַע שְׁלוֹ בְּבִטְנוֹ בְּחִמּוֹדוֹ לֹא יִמְלֹט: (כא) אֵין שָׂרִיד לְאֶחָלוֹ עַל כֵּן לֹא יִחַל טוֹבוֹ: ... (כד) יִכְרַח מִנֶּשֶׁק בְּרִזֹל תַּחֲלִפֵּהוּ קִשֶׁת נַחוּשָׁה: ... (כט) זֶה חֶלֶק אָדָם רִשָּׁע מֵאֲלֹהִים וְנַחֲלַת אֲמָרוֹ מֵאֵל:

איוב מפרק אחד לאחד את סעיפי הסבל שיוחסו לרשע, ומראה שהמציאות הפוכה בתכלית – הרשע טוב לו. חלק גדול מהברכות הטובות יוחסו על ידי הרעים כגמול לצדיקים, ואיוב מראה שדווקא הרשעים הם אשר נהנים מגמול טוב. הרשעים הללו – על פי תיאורו של איוב – מתריסים בעזות מצח כנגד הבורא ומזלזלים בו בשאט נפש. כיצד ייתכן אפוא – שואל איוב – שדווקא הרשעים הללו חיים בטובה כל כך מרשימה, והרי הטוב נתון בידי הבורא?! כיצד הבורא מאפשר חיים טובים כאלה דווקא לרשעים?! על פי פירוש המלבי"ם שהובא כאן, משמעות הביטוי עֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מִנִּי היא חוסר יכולת להבין את הנהגת ה' בעולם שמאפשר טוב לרשעים. אך רוב המפרשים פירשו שאיוב אומר זאת על עצמו:

איוב היה משבח עצמו שראה אותם ולא נמנה עמם.

רש"י

5. המציאות של חיים ללא פחד אצל הרשעים, מוכרת ואף מסתברת – הצדיקים חוששים מפגיעתם הרעה של הרשעים, אולם הרשעים אינם חוששים מפגיעת הצדיקים, שהרי הצדיקים לא יפגעו באיש. גם סתם אנשים יחששו מפגיעתם הרעה של הרשעים ומעדיפיים לא להתעסק איתם כלל. אם רשעים צריכים לחשוש, הרי זה רק מרשעים אחרים, ואם הם רשעים גדולים, גם רשעים סתם יחששו מפניהם. לפי זה יוצאת פירמידה אבסורדית – יותר רשע – יותר בטוח.

כיוון שאיוב חשוד בפי רעיו על טיב יראת השמיים שלו, הוא נאלץ להצהיר שעצת הרשעים רחוקה ממנו. רעיו סבורים שדבריו באים מתוך כפירה ועזות מצח, ואיוב מבהיר שדבריו נאמרים מתוך אמונה גדולה באל ובציפייה לגמול צודק ממנו לצדיק ולרשע. איוב מדגיש שאף בהיותו מוכה ומיוסר על ידי הבורא, הוא לא סר מאמונתו בו.

סתירת טענות הרעים על גורל רע לרשעים

(י) **כִּמָּה נִרְשָׁעִים יִדְעָךְ וַיָּבֹא עָלֵימוֹ אִידָם חֲבָלִים יַחְלֵק בָּאָפוֹ:**

"כִּמָּה נִרְשָׁעִים יִדְעָךְ" – לשון 'כמה' – שאלה על הריבוי או על החיסרון ... ירצה לומר – כמה הם? הלא מעטים המה ... כמה שנים או כמה דעיכות ידעך נרם "וַיָּבֹא עָלֵימוֹ אִידָם" – ויחלק להם האל "חֲבָלִים" – חלקים רבים "בָּאָפוֹ", עד ש"יהיו כְּתֵבֶן לִפְנֵי רוּחַ"? הלא כל שניו בשלום ומיתתו בנחת, והאלהים אשר "יִצְפֹּן לִבְנָיו" הצער והמכאוב הראוי לבוא עליו, היה ראוי שישלם אותו אליו בחייו ...

"כִּי מָה חֲפָצוֹ בְּבֵיתוֹ אַחֲרָיו" – מה יחוש לביתו אחר מיתתו, הנה לא ידאג לצער הבנים ולא ישמח לטובם ואין לו חפץ, כי "מִסֵּפֶר חֲדָשִׁיו" כבר "חֲצָצְרוֹ", ונחלקו מהם.

רמב"ן

כִּמָּה נִרְשָׁעִים יִדְעָךְ – איוב מתייחס כאן לדברי בלדד שאמר "גַּם אוֹר רְשָׁעִים יִדְעָךְ" (לעיל יח, ה), ושואל על דבריו – כִּמָּה פעמים אכן מתקיים במציאות גמול רע לרשעים?
וַיָּבֹא עָלֵימוֹ אִידָם – כמה אסונות באים על הרשעים? **עָלֵימוֹ** – כלפי הרשעים עצמם ולא על בניהם; **אִידָם** – אסונם, כמו "כִּי קָרוֹב יוֹם אִידָם" (דברים לב, לה, וראה משלי א, כו-כז).
חֲבָלִים יַחְלֵק בָּאָפוֹ – כמה ייסורים מחלק הבורא בכעסו על הרשעים כגמול וכגורל שמגיע להם עקב מעשיהם הרעים? **חֲבָלִים** – חלקים, גורל, כמו "וַיִּפְּלוּ חֲבָלֵי מְנַשֶּׁה עֲשָׂרָה" (יהושע יז, ה), או ייסורים, כמו "חֲבָלֵי שְׂאוֹל סָבְגוּ" (שמואל ב' כב, ו) וכמו "חֲבָלֵי יוֹלָדָה" (הושע יג, י).

(יח) **יְהִיו כְּתֵבֶן לִפְנֵי רוּחַ וְכַמֵּץ גִּנְבָתוֹ סוּפָה:**

יְהִיו כְּתֵבֶן לִפְנֵי רוּחַ וְכַמֵּץ גִּנְבָתוֹ סוּפָה – כִּמָּה נמשך מהפסוק הקודם לכאן – כמה פעמים הרשעים יגלו ממקומם כתבן וכמוץ בסופה? השווה – "כַּמֵּץ אֲשֶׁר תִּדְפְּנוּ רוּחַ" (תהלים א, ד), וכן – "כִּקְשׁ לִפְנֵי רוּחַ" (שם פג, יד). ויש בכך טענה גם כלפי אליפז שאמר "מִנְשָׁמַת אֲלוֹהֶי יֹאבְדוּ וּמִרוּחַ אָפוֹ יִכְלוּ".

ואם תאמר שהאלוה ממתיק לרשע ולא מענישו אך ייפרע מבניו אחריו, כפי שטען צופר – "בְּנֵי יִרְצוּ דְלִים" (לעיל כ, י) – איזו מידת צדק יש בכך? מדוע ימתין האלוה לבנים ולא ייפרע מהרשע עצמו?!

(יט) **אֲלוֹהֶי יִצְפֹּן לִבְנָיו אוֹנוֹ יִשְׁלַם אֲלָיו וַיִּדַּע:**

"אֲלוֹהֶי יִצְפֹּן לִבְנָיו אוֹנוֹ" – בתמיהה, וכי מידה (ראויה) היא? שכן זה שהרשע כל ימיו יחיה בשלום וימות בשלום, ואונו ורשעו יצפון הקב"ה לבניו ללקות בהם? – "יִשְׁלַם אֲלָיו וַיִּדַּע"

– שבח הוא לקב"ה שישלם לרשע עצמו גמולו ויבין שהרשע לעשות.

רש"י

(כ) **יִרְאוּ עֵינָיו כִּידוֹ וּמַחֲמַת שְׁדֵי יִשְׁתָּה:**

יִרְאוּ עֵינָיו כִּידוֹ וּמַחֲמַת שְׁדֵי יִשְׁתָּה – צריך שהרשע יראה בעצמו את נפילתו, וראוי שהוא ישא בעונש מאת האלוה, ישתה מחמתו וכעסו של הבורא. **אוֹנוֹ** – האָן שלו, גמול רשעו, צערו ועונשו, כמו "וַיָּשֻׁב עָלֵיהֶם אֶת אוֹנָם וּבִרְעָתָם יִצְמִיתָם" (תהלים צד, כג), וכמו "וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי" (בראשית לה, יח), בן צערי. **כִּידוֹ** – מילה יחידאית במקרא. רש"י ביאר – "שברו, ואיני יכול למצוא לו דמיון בתורה כי אם לפי עניין הפסוק נראה שבר", ובדומה לכך כתבו אבן עזרא והמצודות – "עניינו כמו אידו", ואל"ף מתחלפת בכ"ף, "או שהוא מלשון כידון ורומח" שיפגע בו. ומלבי"ם ביאר לשון 'כד' שהיא גדול אף יותר מכוס. "חמת" הוא יין תרעלה, כמו (ישעיהו נא, יז; שם כב), וכאן אמר 'כד' שהוא גדול אף יותר מכוס. "חמת" הוא יין תרעלה, כמו "חמת תַּנְיָנִים יֵינָם" (דברים לב, לג).

(כא) **כִּי מָה חֲפָצוֹ בְּבֵיתוֹ אַחֲרָיו וּמִסֵּפֶר חֲדָשִׁיו חֲצָצְרוֹ:**

כִּי מָה חֲפָצוֹ בְּבֵיתוֹ אַחֲרָיו וּמִסֵּפֶר חֲדָשִׁיו חֲצָצְרוֹ – מה אכפת לרשע אם בניו ישאו את עוונות אחרי מותו, והרי הוא מלא את מכסת חייו וראה בהם טוב. **חֲצָצְרוֹ** – נקצצו ונקבעו, משורש 'חצץ' שהוא קרוב ל'חצה'.

(כב) **הֲלֵאָל יִלְמַד דַּעַת וְהוּא רָמִים יִשְׁפּוּט:**

(כג) **זֶה יָמוּת בְּעֶצֶם תָּמוֹ כִּלּוֹ שְׁלֹאֲנָו וְשְׁלֵוֹ:**

(כד) **עֲטִינָיו מִלֵּאוֹ חֲלָב וּמִחַ עֲצָמוֹתָיו יִשְׁקָה:**

(כה) **וְזֶה יָמוּת בְּנֶפֶשׁ מְרָה וְלֹא אָכַל בְּטוֹבָה:**

(כו) **יַחַד עַל עֵפֶר יִשְׁכְּבוּ וְרָמָה תִּבְכֶּסֶה עֲלֵיהֶם:**

כנגד דברי רעיו הסבורים שהם יודעים ומבינים את דרכי האל, איוב מקשה – האם הם מסוגלים להסביר את דרכי הגמול שלו?

"הֲלֵאָל יִלְמַד דַּעַת" – היש אחד מכם אשר הוא תחת האל שילמד דעת מה היא המידה הזאת?

רש"י

6. "כִּלּוֹ שְׁלֹאֲנָו וְשְׁלֵוֹ" – בתואר של "שְׁלֹאֲנָו" יש הרכב של "שְׁלוֹ" ו"שְׁאָנָו" ... אסף בתהלים תיאר את הרשעים כ"שְׁלֵוִי עוֹלָם" (עג, יב – "הִנֵּה אֱלֹהִים וְשְׁלֵוִי עוֹלָם הִשְׁגוּ חֵיל"), ומשורר שירי המעלות קראם "שְׁאָנָנִים" (שם, קכג, ד – "רִבְתָּ שְׂבָעָה לָהּ נִפְשָׁנוּ הִלְעַג הַשְּׁאָנָנִים"). בא איוב והכתירים בשני הכתרים – "שְׁלֹאֲנָו", ואף הוסיף "וְשְׁלֵוִי", להפליג בגודל ניחות דעתם". ביאורים לספר איוב.

בפסקה הקודמת איוב התפלמס עם הטענה שאף אם הרשע אינו מקבל את עונשו בעצמו, בחייו, הרי העונש צפון לבניו אחרי מותו. בפסקה הנוכחית איוב מתפלמס עם הטענה שהרשע יקבל את עונשו אחרי מותו. לשם כך איוב מביא שני תיאורים – האחד, של אדם בר מזל, שאנן ושלול, שזכה לחיים טובים ומת בשלום ובשלווה, פס' כג-כד; והאחר – של אדם ביש מזל, שחי חיי סבל ומת מר נפש, פס' כה. בסופו של דבר, במוות אין הבדל ביניהם ושניהם נרקבים באדמה. ונמצא אפוא שאין צדק בעולם?⁷

"הֲלֹאֹל יִלְמַד דַּעַת" – יתמה, האיש כמוני ילמד דעת לאל? השופט כל הארץ, הרמים והגדולים, לא יעשה משפט חס ושלום? אבל מכל מקום אין הנראה בעולם דין אמת. "זֶה יָמוּת בְּעֶצֶם תָּמוֹ" – צדיק או רשע, "זֶה יָמוּת בְּנֶפֶשׁ מָרָה" – גם כן כטוב כחוטא, ויחד שניהם שווים לכסותם רימה, ומדוע יריע האלהים לטובים ויטיב לרשעים, ואפילו ישלם להם טוב בעולם הנשמות, מכל מקום הרעות הבאות עליהם בעולם הזה עוות הדין הוא ... רמב"ן

"הֲלֹאֹל" – הלוא לאל אין צריך ללמד דעת איך יעניש ובאיזה אופן יעניש את הרשע כפי רשעתו, ואם כן אשאל איך "הוא רָמִים יִשְׁפּוֹט" ויגזור ממרום, לאמור "זֶה" – הרשע – "יָמוּת בְּעֶצֶם תָּמוֹ בְּלֹ שְׁלָאֲנִי", בלי שום חולי כלל, וגם כל ימיו היה בטוב עד ש"עֲטִינִי מְלֹא חֶלֶב" מרוב טובה ותענוגות בשר. "זֶה" – הצדיק – "יָמוּת בְּנֶפֶשׁ מָרָה" מתוך חולי ומכאוב, וגם כל ימיו "לֹא אָכַל בְּטוֹבָה", והיו כל ימיו דלים ורעים. ובכל זאת אין הבדל ביניהם אחר המוות כי אחר כך "יַחַד עַל עֵפֶר יִשְׁכְּבוּ וְרִמָּה תִּכְסֶּה עֲלֵיהֶם", ואם כן הוזה משפט צדק שנאמר שהוא "רָמִים יִשְׁפּוֹט", כמשפט הזה?⁸

מלבי"ם⁹

הרשעים מצליחים וניצלים מפורענות

(כז) הֵן יִדְעָתִי מַחְשְׁבוֹתֶיכֶם וּמִזְמוֹת עָלֵי תַחֲמוּסוֹ:

(כח) כִּי תֹאמְרוּ אֵיִה בֵּית נָדִיב וְאֵיִה אֶהֱל מִשְׁכְּנוֹת רְשָׁעִים:

איוב מתרעם על רעיו שמביאים הוכחה לכך שהוא רשע מתוך ייסוריו. הוא טוען שדווקא הרשעים מצליחים וניצלים מפורענות.

"הֵן יִדְעָתִי מַחְשְׁבוֹתֶיכֶם" – ידעתי מה שחשבתם בלבכם בכל מה שעניתם על הצלחת הרשע, "וּמִזְמוֹת עָלֵי תַחֲמוּסוֹ, כִּי תֹאמְרוּ אֵיִה בֵּית נָדִיב" – במה שאמרתם בתשובתכם "אֵיִה בֵּית נָדִיב וְאֵיִה אֶהֱל מִשְׁכְּנוֹת רְשָׁעִים" – שאהלם וביתם אינו מתקיים, בזה חמסתם מזימות עלי, ועלי כוונתכם, להביא ראייה מחורבן ביתי שהיה בית נדיב, אל חורבן בית רשעים שבתם אינו מתקיים, והגם שלא דברתם זאת בפירוש בפיכם, כן היה מחשבותיכם וכוונת מזימותיכם עלי. אבל אני משיב לכם: מה תביאו ראייה ממקרה שקרה אל איש אחד?⁹

(כט) הֲלֹא שְׁאֵלְתֶם עוֹבְרֵי דָרֶךְ וְאֶתְתֶּם לֹא תִנָּכְרוּ:

"הֲלֹא שְׁאֵלְתֶם עוֹבְרֵי דָרֶךְ" – אם שאלתם לעוברים במדינות שהם ראו רשעים רבים שבתם קיים ומצלח, ואז – "אֶתְתֶּם לֹא תִנָּכְרוּ" – לא תוכלו לנכר ולהכחיש את האותות שיתנו לכם ממשכנות רשעים רבים שעומדים בשלווה ובהצלחה, שמוזה יש אות וראיה הפך דבריכם, ואין להביא ראייה מן הפרט, רק מן הכלל.

מלבי"ם

האם הגמול בעולם הוא מוצק, מדויק וממוקד, כך שאפשר ללמוד ממנו על טיב האדם, כפי שטוענים רעי איוב, או שהוא אקראי לחלוטין, כפי שטוען איוב? איוב סותר ומפריך את טענות רעיו. לא רק את הדברים שנאמרו במפורש אלא גם את הנחות היסוד שלא נאמרו אך הן הבסיס לדברי הרעים: אין צדיק שרע לו, אין רשע שטוב לו. איוב מנהל מול רעיו שיח כפול הכולל את טענותיהם הגלויות – על הרשעים בכלל, והסמויות – כלפיו בפרט.

(ל) כִּי לְיוֹם אֵיד יַחֲשֹׁךְ רַע לְיוֹם עֲבָרוֹת יוֹבְלוֹ:

גם אם בסופו של דבר הרשע ייענש, הלוא עד אותו זמן ייחשך ממנו הרע. או שגם אם יגיע יום פורענות כזה לעולם – יום אֵיד ויום עֲבָרוֹת – דווקא הרשע יינצל ויחשך ממנו הרע (רלב"ג). או שלפני יום הצרה ייאסף הרשע וזאת תהיה הצלתו, שהוא מת לפני בוא הצרה (ביאורים לספר איוב).

(לא) מִי יַגִּיד עַל פָּנָיו דְּרָכּוֹ וְהוּא עֹשֶׂה מִי יִשְׁלֹם לוֹ:

מי יוכיח את הרשע על דרכו? הלא ככל שהרשע מתחזק מתחזקים ממנו יותר! ומי ישלם לו גמולו על מעשיו הרעים?!

(לב) וְהוּא לְקַבְּרוֹת יוֹבֵל וְעַל גְּדִישׁ יִשְׁקוֹד:

(לג) מִתְקוֹ לוֹ רִגְבֵי נַחַל וְאַחֲרָיו כָּל אָדָם יִמְשׁוֹךְ וּלְפָנָיו אֵין מִסָּפֵר:

9. על פי פרשנות זאת, של המלבי"ם, טענת איוב כאן מקבילה לטענת בלדד כנגד איוב – "טִרְף נִפְשׁוֹ בָּאָפוֹ הַלְמַעֲנָק תַּעֲזֹב אֶרֶץ" (לעיל, יח, ד), ראה עמ' 285.

7. על פי עולם התנ"ך, והשווה קהלת ב, יד; ג, יז-כ; ט, ב-ו.

8. בניגוד לדברי איוב, ההשקפה היהודית לא רואה במוות את סיום תהליך הגמול לאדם: "המוות הוא החידלון, ואין אחריו דבר ולא גמול. לימים יבוא גם קהלת בטענה (שאמנם נפרכת במסקנת הספר): 'כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבוֹן וְדַעַת וְחִקְמָה בְּשֹׁאֵל אֲשֶׁר אֶתָּה הֵלֶךְ שְׁמָה' (קהלת ט, י). אכן, אם המוות סותם את הגולל על תורת הגמול, אין מה שיכפר על חוסר הצדק בכך ששניהם מתו יחדיו ורימה מכסה אותם, אך בחייהם רשע אחד שבע ודשן ונהנה, וחברו, הצדיק ממנו, מת בנפש מרה. אך חז"ל בכל מקום, וכך היא מסקנת קהלת, לא ראו במוות את סתימת הגולל על הדין, אלא אדרבה – את תחילתו של יום הדין והגמול על מעשי האדם בעולם הזה. והרי כך דרש רבי עקיבא בדורו של שמד, בעת שהרשע הרומאי שבע ודשן, ודמם של עובדי ה' נשפך כמים: 'לְמַעַן יִיטַב לָךְ' – בעולם שכולו טוב, וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים' – לעולם שכולו ארוך (רות רבה, ו). איוב – בין חושך לאור, עמ' 163.

בכבודו ובכבוד שמייים, מהמסר המתפתל, הגלוי והנסתר – אחרי קילוף המילים המעודנות והשפה הגבוהה נשארה רק המעילה שלהם באיוב.

סיכום תשובת איוב לצופר במחזור השני:

במענה זה דן איוב בטענה, שהרשע מקבל את עונשו, טענה שכל הרעים אמרוה וחזרו ואמרוה, וצופר במענהו האחרון בנה עליה את כל הוכחתו שאיוב הוא רשע. טענה זאת סותר איוב מכל צד:

העובדות מוכיחות שהרשעים המחרפים ומגדפים ביד רמה, הם השריים בשלווה וזוכים לטובות המובטחות לצדיקים.

ואם אמנם יש רשעים שאובדים, אינם אלא מיעוט מן הרשעים שבעולם.

ואם תאמר: בניהם נענשים תחת אבותיהם – אין זה צודק (ולא משום: אם האבות חטאו – הבנים מה חטאו? אלא משום) שאם הבנים נענשים – האבות מה אכפת להם?

ואם תאמר: כך מלמדים היודעים דעת אלהים, שהוא נוהג במידת הגמול – הרי רואים אנו בעינינו, שאין האל נוהג עם בריותיו בבמידת הגמול. ולא עוד, אלא שבמוות כל בני האדם שווים.

ואם מתעקשים הרעים ומוכיחים ממה שאירע לאיוב – על רשעתו – עוברי דרכים – שהם היו בדורות ההם המפצים הראשיים של ידיעות על הנעשה – מספרים סיפורים נאמנים המכחישים דבר זה מכל וכל. לפי סיפוריהם – הרשעים הם שניצולים בעת צרה, והבריות מתייראים מהם בחייהם, וחולקים להם כבוד במותם.

עמוס חכם, דעת מקרא

טבלת סיכום – מענות איוב כנגד טענות רעיו במחזור השני

פרק	הדובר	הנושא – גורל הרשע – 'רשע וטוב לו'. היסוד המשותף לדברי הרעים – "אור רשעים ידעך".
טו	אליפז	הרשע פוחד – "כל ימי רשע הוא מתחולל", וכך גם איוב.
טז-יז	איוב	מכחיש את טענת אליפז – "שלו הייתי ויפרכני".
יח	בלדד	אין זכר לרשע – "זכרו אבד מני ארץ ... לא נין לו ולא נכד בעמו".
יט	איוב	בני איוב מתו, אי אפשר להכחיש זאת, אבל "מי יתן אפו ויכתבון מלי ... ואני ידעתי גאלי חי ואחרון על עפר יקום", איוב מתפלל שיהיה לו זיכרון.
כ	צופר	סופו של הרשע ליפול, "כי רננת רשעים מקרוב ושומחת חנף עדי רגע".
כא	איוב	הרשעים אינם נופלים; "מדוע רשעים יחיו? ... כמה נר רשעים ידעך?"

אפילו במותו הרשע זוכה לכבוד. הוא נפטר בשלום, ולא במיתה משונה; נקבר בקבר מפואר, לקברות יובל, ובונים מצבה מפוארת על קברו – על גדיש י שקוד.

"והוא לקברות יובל" – כשיבוא יומו יזכה לקבורה כדרך כל הארץ, "ועל גדיש י שקוד" – ימהר לשכב על תל הקבר העשוי כגדיש כי לא יתמהמהו בקבורתו למען לא יתבזה אחר המיתה ... "מתקו לו" – צדירות עפר הנחל אשר ייקבר בה הלא ימתק לו, כי ייקבר במקום המעולה והנבחר, ואף כבוד יעשו לו במותו, כי אחר ארונו יימשך כל אדם ללוותו, וגם לפניו ילכו בלי מספר להכין צרכי קבורתו, וכדרך אשר עושים לגדולים וחשובים.

מצודות

"מתקו לו רגבי נחל" – מתקו לו חתיכות עפר, רגבי הקבר, להיותו אז שבע ימים, "ואחריו כל אדם ימשוך" – ולא היה לו המוות צער או עונש.

רבי עובדיה ספורנו

ביקורת על תנחומי ההבל של הרעים

(לד) ואיך תנחמוני הבל ותשובתיכם נשאר מעל:

הניחומים שלכם – שהרשע מקבל גמולו – הם תנחומי הבל. הם שקר מבחינת המציאות והם מעילה באמון החברים שהיה בינינו. לא די לכם שלא ניחמתם אותי אלא שהוספתם צער על צערי. ואף חמור מכך: לא רק שבכבודי לא דרשתם, אלא אף בכבוד האל – שאותו כביכול באתם לייצג – גם בכבודו לא דרשתם, אלא רק בכבוד עצמכם דרשתם. הסטייה הזאת שלכם מהאמת גרמה לכם לאבד את חוכמתכם.

"ואיך תנחמוני הבל" – מאחר ש"תשובתיכם נשאר מעל", נשכחה ואבדה מכם תשובות החכמה, ותשובותיכם לא נשארה בידכם אלא תשובות מעל.

רש"י

"ותשובתיכם", בטענות שקר – "נשאר מעל" – שאתם מראים להשיב לכבוד האל ואינכם משיבים אלא לכבודכם.

רבי עובדיה ספורנו

"ואיך תנחמוני הבל" אחר ש"תשובתיכם נשאר מעל" – שהמבואר שתכלית תשובותיכם לא היה לנחם אותי ולהגיד האמת, רק היה מעל ובגד בברית אחים, שאמרתם במעל שאני רשע ולא לנחם כאח לאחיו.

מלבי"ם

בסופו של דבר, אומר איוב, מכל התשובות של הרעים, מהעקרונות המרוממים שהם הביעו, מהמשלים המופלאים ומהאידיאולוגיה הרהוטה שלהם, מהדרישה כביכול בטובתו של איוב,

מחזור שלישי משפט הרעים לאיוב

פרקים כב-לא

פרק כב

מענהו השלישי של אליפז לאיוב

נאומו השלישי של אליפז פותח את המחזור השלישי של הוויכוחים. כפי שכבר נכתב לעיל, עמ' 10-11, ממבנה הספר אפשר לראות בבירור את ההתקדמות בוויכוח. במחזור הראשון הרעים רואים את איוב כצדיק הסובל, ומתוך כך הדיון עוסק בנושא הכללי של 'צדיק ורע לו', כשברקע ניצבת השאלה כיצד ייתכן שאדם צדיק כאיוב סובל כל כך. לעומת זאת, לאחר שאיוב מסרב לקבל את ההאשמות שהרעים מטילים בו, ומאשים את האלוה בחרס צדק כלפיו, הרעים רואים בו חוטא, ולכן המחזור השני עובר לדיון בנושא של 'רשע וטוב לו', כשברקע ניצבת השאלה כיצד ייתכן שלאדם רשע כאיוב היו חיים טובים כל כך. במחזור השלישי הרעים מגבירים את ההאשמות שבהן הם מאשימים את איוב, ועורכים לו משפט. אליפז, נציג הרעים, ממלא את תפקיד הקטגור ומאשים במפורש את איוב בחטאים כבדים. הטענות של אליפז הופכות ממסקנות על סבלו של איוב על כך שאינו צדיק לטענות ישירות על חטאיו של איוב, שמנצל ועושק את החלשים וכופר בהשגחת הבורא בעולם. זה שינוי דרמטי בהשקפתו של אליפז כלפי איוב, אך כאמור לעיל, הוא לא התרחש בבת אחת אלא בהדרגה.

חלוקת המענה

חלק ראשון – תוכחה לאיוב

- ב-ד – "הֲלֹא יִסְכֵּן גִבֹּר" – האל אינו נזקק לאדם ולמעשיו ולא יבוא להתדיין עמו
ה-ט – "הֲלֹא רָעַתָּךְ רָבָה וְאֵין קֶץ לְעֹנֹתֶיךָ" – חטאי איוב בין אדם לחברו
י-יא – "עַל כֵּן סָבִיבוֹתֶיךָ פָּחִים" – הגמול והעונש לאיוב על חטאיו
יב-יד – "וְאֶמְרָתָּ מִה יָדַע אֵל" – כפירת איוב בהשגחת ה' בעולם
טו-כ – "הָאֲמָרִים לֹאֵל סוֹר מִמֶּנּוּ" – חטאי הדורות הקדמונים ועונשם

חלק שני – נחמה לאיוב

- כא-כד – "קַח נָא מִפִּי תוֹרָה" – דרישה מאיוב לחזור בתשובה
כה-ל – "כִּי אַזְעִל שְׂדֵי תַתְּעֹנֶנִי" – האחרית הטובה הצפויה לאיוב אם יתקן מעשיו

מבנה הנאום ותוכנו מלמדים כי לקראת סוף הויכוח חלה הקצנה רבה ביחסו של אליפז כלפי איוב. בנאומו הראשון, שהוא כולו דברי ניחומים ועידוד, עדיין חושב אליפז את איוב לתם ולירא שמיים (ד, ו), ומשער כי ה' מייסרו ומוכיחו כדי לטהרו מחטא קל ונסתר (ה, יז). בנאומו השני אליפז כבר מאשים את איוב כי בניסיונותיו לטהר את עצמו ולהטיל דופי באל הוא אומר דברי כפירה, המתאימים לרשע (טו, ד-ו). ואילו בנאום שלפניו אליפז מאשים את איוב בגלוי בחטאים כבדים, ואף מפרט את חטאיו המדומים, דבר שאין לו תקדים בנאומיהם של הרעים האחרים.

דבקותו האיתנה והעקבית של איוב בטענתו כי הוא חף מפשע, וכי הוא נענש על ידי האל ללא סיבה מובנת, היא מן הסתם שהוציאה את אליפז משלוותו ומעדינותו. במאמץ נואש להגן על תורת הגמול השמרנית שדגל בה ולהצדיק את האל, אליפז בודה מלבו רשימה של חטאים ומאשים בהם את איוב. יחד עם זאת אליפז מסיים את נאומו האחרון בנימה אופטימית ובהדרכה דידקטית, כראוי למורה חכמה זקן ובעל ניסיון. לדברי אליפז, לא הכל אבוד עדיין. על איוב לחזור בתשובה ולעזוב את חטאיו. אם יעשה כן, לא זו בלבד שהוא עצמו ישוב למצבו המאושר הקודם, אלא אף יוכל להיות מליץ יושר לחוטאים אחרים ולהתפלל למענם בזכות צדקתו (כא-ל).

הנאום מצטיין במבנה בהיר והגיוני, ובו שלושה חלקים:

חטאי איוב (ב-יא): אליפז פותח את נאומו במאמר חכמתי כללי על אודות יחסו של האל למעשי בני האדם: אלוהים אינו מפיק כל תועלת מצדקתו של האדם, ועל כן הוא שופט את האדם באמות מידה אובייקטיביות, ללא כל פניות אישיות (ב-ג). לא בגלל יראת השמייים שלו הביא אלוהים ייסורים על איוב, כי אם בגלל חטאיו הרבים והכבדים (ד-ה). איוב דיכא ועשק את השכבות החלשות בחברה – את העניים, את היתומים ואת האלמנות (ו-ט). החטאים שבהם מאשים אליפז את איוב אופייניים לאיש עשיר ונשוא פנים, המנצל את כוחו ואת מעמדו כדי להוסיף עושר על עושרו. אין אליפז מזכיר חטאים כלפי אלוהים, שכן לפי השקפתו, על כגון אלה לא היה האל מקפיד, ולא היה מעניש את איוב. אין לו ספק כי עקב החטאים המנויים כאן באה על איוב הפורענות (י-יא).

כפירת איוב בהשגחת ה' (יב-כ): חלק זה נפתח (כקודמו) במאמר כללי דידקטי על אלוהים, המובע בסגנון של שיר הלל: אלוהים הוא גבוה ונשגב, יושב בשמייים ממעל לכוכבים (יב). אליפז משער כי ריחוקו של האל מן הארץ והסתתרותו מבעד לעננים הביאו את איוב לחשוב בטעות שאין אלוהים רואה את בני האדם, ושאין הוא מתערב במעשיהם (יג-יד). מכאן הסיק איוב כנראה שהוא יכול לחטוא באין מפריע, ללא חשש שייענש על חטאיו. נמצא שאיוב דוגל בהשקפת עולמם המעוותת של הרשעים (טו). השקפה זאת היא ההפך מאמונתם של התמימים, יראי ה', המאמינים ששיבתו של האל הנשגב במרומי השמייים היא המאפשרת לו להשקיף על בני האדם ולשפוט אותם על מעשיהם (השווה ישעיהו מ, כב-כג; תהלים לג, יג-טו ועוד). ככל הרשעים אין איוב כופר בקיומו של האל, אלא בהשגחתו על בני האדם. הרשעים שהוא הולך בדרכיהם סבורים שעושרם בא להם מכוח זרועם, ולכן הם מתעלמים מן האל ומצוותיו (יז). הם אינם יודעים את האמת, דהיינו כי כל עושרם והצלחתם באו להם מיד האל, הממלא את בתייהם כל טוב (יח). אולם, מזהיר אליפז את איוב, האל מיטיב עם הרשעים רק לזמן קצר, ולפתע

ישמיד אותם (טז), והצדיקים עתידים לשמוח במפלתם של הרשעים (כ). קריאה אל איוב לחזור בתשובה (כא-ל): לאחר שאליפו הוכיח את איוב על חטאיו המדומים ועל מחשבות הכפירה שלו, הוא מעורר אותו לחזור בתשובה. הוא משדל את איוב להיכנע לאלוהים, להשלים עמו ולשמוע למצוותיו (כא-כב). כדי לשוב את האל, על איוב להפקיר את כל עושרו שהשיג בעושק, ובכך להרחיק מביתו כל עוולה (כג-כד). עליו להשליך את יהבו רק על ה' ולבטוח בו במקום לבטוח בעושרו (כה), ואז ימצא באל משען ומסעד (כו). אם יקבל איוב את עצת אליפו, כל תפילותיו האישיות ייענו, והוא יצליח בכל דרכיו (כז). יתרה מזו, מעמדו לפני אלוהים יהיה כה נכבד, שהוא יוכל להתפלל למען אחרים ולהיות להם מליץ יושר. האל ייענה לבקשותיו ויחון את הפושעים בזכותו (כח-ל). יש לציין כי באחרית דבר רמז אליפו בלא יודעין לסופה של העלילה, וכאשר אמר כן היה: איוב נתבקש להתפלל עליו ועל רעיו, ואלוהים סלח להם על חטאם רק בזכות צדקתו (השווה מב, ז-ט).

יעקב קליין, 'נאומו השלישי של אליפו', עולם התנ"ך, עמ' 128-129

חלק ראשון – תוכחה לאיוב

■ פרק כב

(א) וַיַּעַן אֱלִיפִז הַתְּמַנִּי וַיֹּאמֶר:

האל אינו נזקק לאדם ולמעשיו ולא יבוא להתדיין עמו

(ב) הֲלֹאֵל יִסְכֵּן גִבּוֹר כִּי יִסְכֵּן עֲלִימוֹ מִשְׁכִּיל:

(ג) הַחֲפִץ לְשֹׁדֵי כִי תַצְדֵּק וְאִם בָּצַע כִּי תִתֵּם דְּרִכֶּיךָ:

יִסְכֵּן – יועיל, כדלעיל: "הוֹכֵחַ בְּדָבָר לֹא יִסְכּוֹן וּמְלִים לֹא יוֹעִיל בָּם" (מענה אליפו השני, לעיל, טו, ג). אין לאל תועלת או צורך במעשי האדם, והתועלת בהתנהגות ראויה היא לאדם המשכיל עצמו – כִּי יִסְכֵּן עֲלִימוֹ מִשְׁכִּיל. וכך גם בשאלה הרטורית הבאה שמופנית ישירות לאיוב – הַחֲפִץ לְשֹׁדֵי כִי תַצְדֵּק וְאִם בָּצַע כִּי תִתֵּם דְּרִכֶּיךָ? חֲפִץ – רווח, תועלת, בהקבלה לְבָצַע. אין לאל רווח מצדקתו של איוב ומתום דרכיו. הרמב"ן ביאר על פי התרגום: האם האדם יוכל ללמד את האל דעת? וכי אתה באת ללמד את האלוה דין ומשפט? וכעין זה ביאר אבן עזרא. ועוד הוסיף הרמב"ן, שאליפו אומר שכיוון שאין לאל תועלת מבני האדם ממילא גם מחלוקתם של הרעים עם איוב אין מטרתה להועיל לאל או להצדיקו אלא רק להגיע לחקר האמת.

(ד) הַמִּירְאָתְךָ יִכְיֹחַךְ יִבּוֹא עִמָּךְ בְּמִשְׁפָּט:

האם סבור אתה שהאל מתיירא ממך ויבוא לשמוע את תוכחתך או להישפט עמך? (רש"י), וזו התייחסות לטענת איוב "הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיַבֵּנִי" (לעיל י, ב). זה יכול להיות משפט חיווי,

1. משכיל הוא האדם שבדק ובוחר את מעשיו שיהיו טובים וישרים, כמו "משכיל על דבר ימצא טוב", משלי טז, כ.

כלומר – האל מייסר ומוכיח אותך פן תסור יראת השמיים שלך ותפרוק עול ותרע מעשיך², או שזאת אמירה אירונית: האם אתה סבור שמתוקף יראת השמיים שלך האל מוכיחך? אין הדבר כן אלא להפך – האל מייסר אותך עקב חטאיך הכבדים (עולם התנ"ך), וכפי שיאמר להלן במפורש.

חטאי איוב בין אדם לחברו

(ה) הֲלֹא רָעַתְךָ רַבָּה וְאִין קָץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ:

אין צורך לפרט לאיוב את הסיבות לייסוריו, מפני שהייסורים עצמם הם העדות לכובד חטאיו של איוב. אליפו מפנה כאן אצבע מאשימה כלפי איוב, באופן בוטה וישיר וללא שום גינונים ונימוסים, ומכאן ואילך הוא מונה פשעים כבדים שהוא מייחס לאיוב:

(ו) כִּי תַחְבֵּל אֶחֶיךָ חָנָם וּבְגָדֶי עֲרוּמִים תִּפְשִׁיט:

(ז) לֹא מִים עֵיף תִּשְׁקָה וּמִרְעֵב תִּמְנַע לֶחֶם:

(ח) וְאִישׁ זָרוֹעַ לֹו הָאָרֶץ וּנְשׂוֹא פָנִים יֵשֵׁב בָּהּ:

(ט) אֲלֻמֹּנוֹת שִׁלַּחַת רִיקָם וּזְרַעוֹת יִתְמִים יִדְכָּא:

התיאור מזעזע, והמעשים הקשים שמוזכרים בו עומדים בסתירה הן למוסר הטבעי והן למצוות התורה. התורה מצווה "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֹנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה ... אִם חָבַל תַּחְבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ תִּשְׁיָכְנוּ לוֹ" (שמות כב, כה-כו). הנביאים דרשו מהעשירים להלביש את העניים: "כִּי תִרְאֶה עָרֹם וְכִסְיֹתוֹ" (ישעיהו נח, ז), "וְעִירִם יְכֻסָּה בְּגָד" (יחזקאל יח, ז). בניגוד משווע לכך, איוב מתואר כמי שחבל – משכן – את העני אף על פי שאין לו כסות אחרת, "כִּי הוּא כְּסוּתָהּ לְבִדָּה הוּא שְׁמֶלְתּוֹ לְעֵרוֹ, בְּמָה יִשְׁכָּב"? (שמות שם, והשווה דברים כד, י-ג). "חָנָם" – אף על פי שהעני לא היה חייב לו, או שאיוב השאיר לעצמו את המשכון גם לאחר החזר החוב.

בניגוד להכנסת האורחים של אברהם אבינו, שהציע "יִקַּח נָא מֵעַט מִים ... וְאָקַחָה פֶת לֶחֶם וְסָעְדוּ לְבָכֶם" (בראשית יח, ד-ה), אמר מעט ועשה הרבה, רץ להכין בן בקר רך וטוב וביקש משרה להכין עוגות מסולת משובחת, ובניגוד לציווי הנבואי "הֲלוֹא פָּרַס לְרַעֲב לַחֲמֶךָ" (ישעיהו נח, ז), "לִחְמּוֹ לְרַעֲב יִתֵּן" (יחזקאל יח, ז), איוב לא טרח להשקות את העֵיף – הצמא³ – ואף מנע לחם מהאדם הרעב. לא מִים – מעצים את רשעתו שלא השקהו אפילו טיפה אחת של מים, או במשמעות שלא השקהו מים אך השקהו חומץ, כמו "וַיִּתְּנוּ בְּכֻרֹתַי רֹאשׁ וְלִצְמָאֵי יִשְׁקוּנִי

2. רמב"ן. וכעין זה כתב בביאורים לספר איוב, שהה"א במילה "הַמִּירְאָתְךָ" אינה לשון תמיהה אלא לשון 'הן'; האלוה ייסר אותך כדי שלא תסור מייראתו, ועל כן הוא מדקדק אתך במשפט. והשווה זאת לשמואל א' ב, כז: "הִנְגַּלָּה נְגִלְתִּי אֶל בֵּית אֲבִיךָ בְּהִיּוֹתָם בְּמִצְרִים".

3. עֵיף במקרא הוא האדם הצמא, כמו "צִמְאָה לֶךְ נִפְשִׁי כְּמָה לֶךְ בְּשָׂרִי בְּאֶרֶץ צִיָּה וְעֵיף בְּלִי מִים", תהלים סג, ב, וכמו "מִים קָרִים עַל נֶפֶשׁ עֵיפָה", משלי כה, כה.

חֲמִץ" (תהלים סט, כב). מניעת הלחם היא אף רשעה גדולה יותר מאשר אי־נתינה, שאף אם האדם מבקש ממנו ואף אם יכול היה להשיג לחם באופן אחר – איוב היה מונע זאת ממנו. וְאִישׁ זָרוּעַ לוֹ הָאֶרֶץ וְנִשְׂוֹא פָנָיו יֵשֵׁב בָּהּ – בפשטות איש הזרוע נשוא הפנים הוא איוב עצמו, שהשתמש בכוחו הרב לתועלת עצמו. אפשר לפרש גם שמדובר בחטא חמור של משוא פנים בדין לחזקים, הלא הם אנשי הזרוע, נשואי הפנים. כל זאת בניגוד גמור לתיאורים שאיוב יתאר להלן את עצמו כמי ששפט בצדק דלים והציל עשוק מיד עושקו. איוב תיאר את עצמו: "בִּרְפֹת אֲבִד עָלַי תִּבָּא וְלֵב אֶלְמֶנָה אֶרְנֶן", "אֲב אֲנִכִּי לְאֶבְיוֹנִים" (להלן כט, יג, טז), ואלפיז אומר כנגדו את ההפך הגמור: אֶלְמֶנוֹת שִׁלַּחְתָּ רִיקָם וְזָרְעוֹת יְתִמִּים יִדְכָּא. להלן בפרק כד איוב יתאר את הרשעים דווקא כמי שחוטאים בחטאים שבין אדם לחברו: "גְּבֻלוֹת יִשְׁיגוּ עֶדְרָ גָּזְלוּ וַיִּרְעוּ: חֲמֹר יְתוּמִים יִנְהֲגוּ יַחְבְּלוּ שׁוֹר אֶלְמֶנָה: יִטּוּ אֶבְיוֹנִים מִדֶּרֶךְ יַחַד חֲבָאוּ עֲנִי אֶרֶץ". את עצמו יתאר איוב להלן בפרק כט כמגן החלשים. אליפז שובר את הדימוי העצמי של איוב, אחד הדברים הבודדים שעוד נותרו לו – איש זָרוּעַ לוֹ הָאֶרֶץ. עניין 'בין אדם לחברו' עולה כאן מפני שהוא בוחן את היחס לחלש, שיכול להיות ראי ליחס שבין האדם לבוראו. אדם שנותן צדקה, שמסייע ליתום ולאלמנה, שנוהג במידת הרחמים, ראוי שינהגו גם בו במידת הרחמים, מידה כנגד מידה. אם איוב היה רחמן והשתמש בכוחו הרב כדי לסייע לחלשים, יש מקום לטענות שלו כלפי שמיא. אבל אם כדברי אליפז, איוב לא היה בעל צדקה וחסד, ולא זו בלבד אלא שעשק והשתמש בכוחו כדי לדכא יתומים ואלמנות, לא יכולה להיות לו שום טענה כלפי שמיא, שהרי במידה שאדם מודד – בה מודדים לו. אם כגורם חזק הוא השתמש בכוחו במידת הדין, אין סיבה שירחמו עליו. אליפז מתאר את איוב לא רק כמי שאינו בעל חסד אלא כמי שמשתמש בכוחו לרעה. אָמֵנָם יֵשׁ שְׁנִיסוֹ לְרֹכֵךְ מַעַט אֶת הַחֲרִיפוֹת שֶׁבְּדַבְרֵי אֵלִיפֶז:

רוצה לומר, לגדול כמוך ייחשב כל דבר לרב, כי הרבה ילמדו ממך ...

מצודות

... הלא חטאת בדברים רבים אף על פי שלא גנבת ולא גזלת. "כִּי תַחְבֵּל אֶחָיִךְ חֲנָם" – כשהיה איזה אדם חייב לך והגיע הזמן, לא היית ממתין יותר והיית ממשכנו, אף על פי שהיית יודע שיפרע בלא זה אם תרחיב לו איזה זמן יותר. "וּבְגִדֵי עֲרוֹמִים" – כשהיית יודע שאין לאל ידו לפרוע היית נפרע מן גלימא דעל כתפיה בלי חמלה. "לֹא מִים עֲיָף תִּשְׁקָה" – לפעמים היית יכול לגמול חסד לעשיר כמו שיקרה בהיות העשיר חוץ מביתו וצריך למים ואתה נמנעת מגמילות חסדים כזה. "וַיִּמְרָעַב תִּמְנַע לָחֶם" – בהפקעת שערים... רבי עובדיה ספורנו

לפי הפרשנות הזאת איוב נשפט על דברים שאינם עוונות ממש, אלא שהציפייה מאדם בדרגתו, במעמדו ובעושרו של איוב, הייתה שינהג לפנים משורת הדין, כפי הצייוי "וְעֵשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטֹּב" (דברים ו, יח). אולם לדעת רוב הפרשנים אליפז מייחס לאיוב חטאים מקוממים וכבדים ביותר, שבאו לידי ביטוי בכוחניות ובעוול כלפי האנשים החלשים ביותר בחברה, וכך הוא פשוטו של מקרא.

נשאלת השאלה על דברי אליפז: הלא היכרותם של הרעים עם איוב מאז ומעולם הייתה עם אדם שהיה, על פי עדות הבורא בכבודו ובעצמו, "אִישׁ תָּם וַיָּשָׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע" (לעיל א, ח). כיצד הם הופכים אותו לרשע גמור רק על פי פרשנות – שנתונה בוויכוח – לייסורים הקשים שאיוב קיבל, ללא הוכחות על מעשים ממשיים שעשה? כיצד יכולים החברים, שחז"ל ראו ביחסם לאיוב סמל לקרבה ולאחוה⁴, להפוך מאוהבים לאויבים באופן כל כך קיצוני?

הוֹי הָאֲמָרִים לָרַע טוֹב וְלַטוֹב רָע, שְׁמִים חֲשָׁךְ לְאֹרֶךְ וְאֹרֶךְ לְחֲשָׁךְ, שְׁמִים מֵרָ לְמֵתוֹק וּמֵתוֹק לְמָר.

ישעיהו ה, כ

תשובה אפשרית היא המשמעות הקריטית שיש לפרשנות שניתנת למעשים. הפרשנות יותר חזקה מאשר העובדות מפני שהיא נוטלת לעצמה את הזכות לפרש את המעשים באופן מסוים, וממילא היא אשר מעניקה להם את משמעותם – לטובה או לרעה. באופן כזה אפשר לתת למעשים טובים פרשנות שלילית, ולהפך – לתת למעשים רעים פרשנות חיובית. דוגמה לכך יכולה להיות הפרשנות על יוסף שהציל את מצרים מחרפת רעב במשך שנות הרעב הארוכות. אפשר לשאול כיצד ייתכן שהמצרים שעבדו את בני ישראל, עמו של יוסף הצדיק, הפכו אותם לעבדים וזרקו את בניהם ליאור? היכן הכרת הטוב שהייתה אמורה להיות למצרים כלפי יוסף, משפחתו ועמו? אין לנו תשובה חד־משמעית לשאלה זאת, אולם הפרשנות למעשהו של יוסף לא הייתה חייבת להיות חיובית. ייתכן שמעשהו של יוסף לא תואר כהצלה של מצרים ממוות, אלא כהשתלטות של גורם זר על אדמת מצרים וניצול עובדי האדמה המצרים, העשוקים המסכנים, כדי לקחת את כספם ולמוסרו לפרעה או אף ליוסף עצמו. פרשנות כזאת יכולה הייתה להפוך את מעשהו האצילי של יוסף למעשה שלילי, כוחני ונצלני. הדברים אמורים בפרט לגבי הדור חדש שלא ידע את יוסף, אלא הכיר רק סיפורים ופרשנות על הסיפורים הללו. הפרשנות חזקה יותר מאשר המעשה⁵.

אפשר לומר כך גם על יחסם של הרעים כלפי איוב. הפרשנות שלהם למעשיו של איוב מתהפכת מקצה לקצה. מעשיו והתנהגותו מתפרשים כעת באופן שונה לחלוטין מפני שהרעים רואים אותו כרשע, וממילא מעשיו – שהיו מוצגים כחיוביים – מקבלים כעת משמעות שלילית. הבסיס אינו המעשים והעובדות אלא הפרשנות, שהפכה להיות עיקרית,

4. אמר רבא: היינו דאמרי אינשי – או חברותא כחברי דאיוב או מיתותא. ילקוט שמעוני איוב, רמז תתצג. המקור המלא הובא לעיל, עמ' 93.

5. בשיח הפוסט מודרני טענות כאלה הפכו להיות מרכזיות. דוגמה נוספת היא האנטישמיות מאז ומעולם, וגם בימינו. אויבי ישראל מציגים את מעשיהם הרצחניים והשפלים כהתגוננות מפני עם ישראל התוקפני והמאיים. השנאה האנטישמית מחפשת הצדקה לרוע שלה ומוצאת לה צידוקים, כביכול. עובדות שוליות מוצגות כמרכזיות ואילו נתונים עובדתיים רחבים מוסתרים ולא זוכים להתייחסות, רק כדי להצדיק את הפרשנות המגמתית. חלק מאומות העולם מאמינות לפרשנויות הללו ואף מתייחסות בהתאם לכך לעם ישראל ולמדינת ישראל, למרות שעם ישראל מוסרי לעילא ולעילא מכל האומות השפלות שנלחמות בו. גם באנטישמיות, הפרשנות חזקה יותר מאשר העובדות.

והמעשים – שמקבלים משמעות משנית – מתפרשים לפי הפרשנות. פרשנות שלילית כזאת הופכת את איוב מ"איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע", לרשע מרושע, נצלני וכוחני, המסווה את רשעתו בתחכום, מה שהופך אותו לרשע גדול עוד יותר. הרעים בטוחים שאיוב צבוע – העמיד פני צדיק, בעוד שלאמיתו של דבר היה רשע מרושע.

אמר לה ינאי מלכא לדביתיה: אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין שדומין לפרושין, שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס⁶.

סוטה כב, ב

לאיוב היה רכוש רב ועבדים רבים שהחזיקו את מקנהו ורכושו – "ועבדה רבה מאד", זה מוסכם. על העובדות המוסכמות אפשר לשאול: כיצד איוב התייחס לפועליו? האם היה הוגן כלפיהם? האם שילם להם כראוי? אם איוב העסיק אנשים פשוטים, קשי יום, האם היה בכך משום סעד ואף הצלה בשבילם, מפני שהוא נתן להם פרנסה או שמא איוב ניצל בציניות את מצבם הקשה?

לשאלות הללו אפשר להשיב תשובות שונות ואף הפוכות בתכלית. נקודת המוצא של האדם הבוחן היא קריטית ומשפיעה ביותר על פרשנותו. אפשר לדון את איוב לחיוב, ואף לרומם אותו על כך שנתן פרנסה לאנשים כאלה. אף אם שילם להם משכורות נמוכות יחסית, הרי הציל אותם מחרפת רעב. אולם מאותם נתונים בדיוק אפשר לדון את איוב לשלילה, ולהציגו כמשעבד המנצל את מעמדו וכוחו לשם הגדלת הונו על גבם של אנשים אומללים שנאלצים לעבוד למענו ולקבל את תנאי ההעסקה הגרועים של איוב מתוך חוסר ברירה. כיוצא בזה, איוב מתאר להלן בפרק כט, את מעמדו כשופט:

(כט, יא-יז) כִּי אֲנִי שָׁמַעַה וְתֹאשְׁרָנִי וְעֵין רְאֵתָה וְתַעֲדֵנִי: כִּי אֲמַלֵּט עֲנִי מִשּׁוֹעַ וְיָתוֹם וְלֹא עֲזָר לִי: בְּרַפֶּת אֲבִד עָלַי תִּבְאֵה וְלֹב אֶלְמָנָה אֲרַנֶּן: צֶדֶק לִבִּישְׁתִּי וְלִבְשָׁנִי כְּמַעִיל וְצִנִּיף מִשְׁפָּטִי: עֵינַי הֵייתִי לַעֲוֹר וְרִגְלִים לַפֶּסֶחַ אֲנִי: אֲב אֲנִכִּי לְאַבְיוֹנִים וְרֵב לֹא יַדְעָתִי אַחֲקֶרְהוּ: וְאַשְׁבֶּרְהָ מִתְלַעֲוֹת עוֹל וּמִשְׁנֵי אִשְׁלִיךְ טָרֶף:

איוב מתאר את עצמו כאב לאביונים, כמסייע ומציל אלמנות, יתומים, בעלי מום וחלשים, ששובר שיני רשעים כדי להציל עשוקים מיד עושקיהם. אך אין די בכך כדי לתאר את תפארת גדולתו. איוב מתואר כשופט עליון, בעל שררה עצומה ויכולת בלעדית להשפיע על גורלם של הנשפטים לפניו. יתרה מזאת – איוב מתואר כשופט יחיד, כל יכול:

(כט, כא-כב) לִי שָׁמְעוּ וַיִּחַלּוּ וַיִּדְמוּ לְמוֹ עֲצָתִי: אַחֲרֵי דְבָרֵי לֹא יִשְׁנוּ וְעֲלִימוֹ תִשָּׁף מְלָתִי:

מעמד של שופט יחיד, כל יכול, הוא מעמד בעייתי מאוד, מבחינה עקרונית וגם מעשית. שופט יחיד עלול לטעות בדינו ולפגוע באנשים רבים, מבלי להתייעץ כראוי טרם הכרעת הדין או באין יכולת לערער על פסק דינו לאחר מכן.

הוא⁸ היה אומר אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד.

אבות פרק ד, ח

איוב השופט נטל לעצמו סמכויות רבות, הרבה יותר מאשר מקובל בין בני האדם, והפך את עצמו בפועל לדן יחידי. גם אם מטרתו הייתה – כפי שהעיד על עצמו – לעשות הטוב והישר, לסייע לחלשים ולהציל עשוק מיד עושקו – האם איוב יכול היה לערוב שכל משפטיו, ללא יוצא מן הכלל, היו צדק ואמת? האם בתלונותיו על הבורא, בעל הכוחות כולם, שדן אותו – את איוב – מבלי שיוכל להתגונן מפניו, האם אין בכך תלונה על איוב עצמו? האם אדם שהפך עצמו לדיין יחיד יכול לבוא בטענות כלפי הבורא שדן יחידי? ולאו קל וחומר הוא? ממילא מתברר – כך על פי דברי אליפז – שהייסורים שבאו על איוב היו גמול ועונש לאיוב על חטאיו:

הגמול והעונש לאיוב על חטאיו

(י) עַל כֵּן סָבִיבוֹתֶיךָ פָּחִים וַיִּבְהַלְךָ פֶּחַד פִּתְאֹם:

(יא) או חֲשֹׁךְ לֹא תִרְאֶה וְשִׁפְעַת מַיִם תִּכְסֶּךָ:

אליפז משתמש בטענות ובדימויים לגורל הרשע שהועלו כבר במחזורי הויכוח הקודמים. הטובה הזמנית שיש כביכול לרשע היא אחיזת עיניים מפני שהעונש, הפח, אחוז בעקבו של הרשע, המלכודת מזומנת לו והוא עתיד ליפול, וכדברי בלדד, לעיל בפרק יח:

(י-יח) כִּי שָׁלַח בְּרִשָּׁת בְּרִגְלָיו וְעַל שִׁבְכָה יִתְהַלֵּךְ: יֵאָחַז בְּעֶקֶב פֶּחַ יִחַזַּק עָלָיו צְמִים: טָמוֹן בְּאֶרֶץ חֲבָלוֹ וּמִלְכָּדָתוֹ עָלֵי נְתִיב:

עקב כך הרשע חי בפחד ובבהלה עוד בטרם בא עליו העונש. גורלו נגזר לחיות בפחד כיוון שהוא יודע בעצמו שמגיע לו גמול רע על מעשיו:

(יא) סָבִיב בְּעֲתָהּ בְּלֹהוֹת וְהִפְיָצָהּ לְרִגְלָיו:

הפחד עצמו הוא עונש לרשע, אך הוא לא בא מבחוץ אלא מהרשע עצמו, "מִיָּדְכֶם הֵיָתָה זֹאת" (מלאכי א, ט)⁹, שיודע בליבו שהוא רשע ושהעונש שמגיע לו בוא יבוא, ועקב זאת הוא חי בפחד מתמיד, וכדברי אליפז במענהו הקודם, בפרק טו:

8. רבי ישמעאל בנו של רבי יוסי.

9. הרשע הוא אשר גורם את הרעה לעצמו עוד בטרם תבוא עליו הרעה מבחוץ, ראה לעיל (בפסקה "אור קשעים

6. ינאי המלך אמר לאשתו – שלומציון המלכה.

7. ראה לעיל עמ' 227, הערה 24.

• פרק כב | מענהו השלישי של אליפז לאיוב •

כביכול מסתירים את הנעשה מהאלוה המתהלך בחוג השמיים. ממילא אין דין ואין דיין ואין גמול בעולם. הכפירה הזאת - חטא שבין אדם למקום - המיוחסת כאן לאיוב, מצטרפת לפשעים הכבדים בתחום שבין אדם לחברו שאליפז הזכיר קודם לכן.

והעניין, כאשר אמר לו: "הלא רעתך רבה", חזר ואמר לו: "הלא אלוה" וגו', לומר – לא מיראתך יוכיחך רק מרעה רבה שעשית, או מכפירה גדולה שחשבת. כי אמרת שהאל שוכן מרום הכוכבים גבוהים וראשם שהם בגלגל העליון, רם מאוד, כל שכן עליון העליונים הרם והנשוא מהם, ולכן לא ידע בשפלים ולא ישגיח בהם. המלפנים לערפל, אשר שם כסאו סביב, ישפוט בהם!

רמב"ן

ואמרת מה ידע אל – והגבלת את השגחתו, וחשבת שלא תעבור אל התחתונים.

רבי עובדיה ספורנו

דברי הכפירה הללו אינם חדשים. לא איוב המציא את דברי המינוח הללו. הם נאמרו כבר בדורות קדומים – דור אנוש, דור הפלגה ואנשי סדום, כפי שיובא בפסוקים הבאים.

חטאי הדורות הקדמונים ועונשם

(טו) הארח עולם תשמר אשר דרכו מתי און:

(טז) אשר קמטו ולא עת נהר יוצק יסודם:

עולם – ימי קדם¹². מתי און – אנשי¹³ האון, הרשע. אשר קמטו ולא עת – שנכרתו קודם זמנם והושמדו בבת אחת, כפי שנאמר על סדום "ההפוכה כמו רגע" (איכה ד, ו) וכפי שאיוב עצמו תיאר "וכרגע שאול יחתו" (לעיל כא, יג).

הנהר המוזכר כאן הוא נהר של פורענות שנועדה לרשעים, והוא מסמל שטף פתאומי שאי אפשר לעמוד בפניו¹⁴. פורענות כבדה כזאת יכולה להופיע באופנים שונים, ממש כמו הפורענויות השונות שבאו על איוב:

נהר – נהר של מבול או גפרית ואש של סדום.

רש"י

חז"ל קשרו את הנהר שמוזכר כאן לנהר הקדום, "נהר די נור", שעל ידו נענשים הרשעים:

"נהר די נור נגד ונפק מן קדמוהי, אלף אלפין ישמשוהו ורבו רבבן קדמוהי יקומון" (רניאל ג, י) ... ולהיכן שפיק? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: על ראש רשעים בגיהנם, שנאמר: "הנה סערת ה' חמה יצאה וסער מתחולל על ראש רשעים יחול" (ירמיהו כג יט), ורב אחא

12. ראה דברים לב, ז.

13. כמו "מתי מעט", דברים כו, ה; כח, סב.

14. ראה ירמיהו מז, ב.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

(כ-כד) כל ימי רשע הוא מתחולל ומספר שנים נצפנו לעריץ: קול פחדים באזניו בשלום שודר יבואנו: ... ידע כי נכון בידו יום חשך: יבעתהו צר ומצוקה ...

אך לא רק בדברי אליפז אלא גם בדברי איוב עצמו, לעיל בפרק ג, מתואר פחד כזה:

(כה) כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגרתני יבא לי.

לכאורה זאת הוכחה כנגד איוב, שציפה מראש לעונש על מעשיו הרעים, כפי התנהגות הרשעים. הפך מגורל הצדיקים שמובטחים להינצל מפחד כזה:

אל תירא מפחד פתאם ומשאת רשעים כי תבא.

משלי ג, כה

או חשך לא תראה ושפעת מים תכסף – בפשטות אפשר לפרש שמדובר בהמשך תיאור העונש לאיוב על חטאיו.

או בא עליך חשך אשר לא תראה את הפח להישמר ממנו או מרבית המים כסו אותך, ורצונו לומר – הנה בגמול הוכן לך מכאובים ובעבור הפחד השלוח עליך נתבלבל דעתך לבל תוכל להיזהר, או המקום סכל דעתך והחשיך שכלך לבל תדע להיזהר או שרבים מכאובים כמים הוכן לך עד שיהיה מן הנמנע להישמר מהן.

מצודות

החושך ושפעת המים הסוערים, "המים הזידונים" (תהלים קכד, ה), מסמלים פורענות לרשעים, כמו "יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה יום שאה ומשואה יום חשך ואפלה יום ענן וערפל" (צפניה א, טו)¹⁰, וכמו המבול¹¹.

כפירת איוב בהשגחת ה' בעולם

(יב) הלא אלוה גבה שמים וראה ראש כוכבים כי רמו:

(יג) ואמרת מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט:

(יד) עבים סתר לו ולא יראה וחוג שמים יתהלך:

הרשעים כופרים בהשגחת ה' בעולם. לשיטתם, מושב האלוה – גבוה מעל גבוה, מעל השמיים והכוכבים – גורם לכך שהאל אינו יודע את אשר נעשה בארץ. הערפל והעבים

ידעך", מעמ' 286) את דברי הרמב"ם בתוך פרק העיון – 'האם נוח לו לאדם שנברא או נוח לו שלא נברא?', עמ' 112.

10. וכן "ורשעים בחשך ידמו", שמואל א' ב, ט, וכאלה רבים.

11. ראה לעיל, טו, כב; טז, כ; יונה ב, ו; תהלים סט, ב-ג. אמנם אבן עזרא פירש שפסוק יא מתייחס לפסקה הבאה שעוסקת בכפירת איוב בהשגחת ה' בעולם, אך הרמב"ן דחה פירוש זה.

בר יעקב אמר: על אשר קומטו, שנאמר – "אֲשֶׁר קָמְטוּ וְלֹא עָתָּה נִהְרָ יוֹצֵק יְסֻדָּם". תניא, אמר רבי שמעון החסיד: אלו תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקומטו להיבראות קודם שנברא העולם ולא נבראו. עמד הקב"ה ושתלן בכל דור ודור, והן הן עזי פנים שבדור¹⁵. חגיגה יג, ב

הרשעים עזי הפנים שתולים בכל דור ודור. לשיטת אליפז, איוב הוא רשע עז פנים שקורא תיגר על הנהגת הבורא בעולם. אבל, אומר אליפז, איוב אינו הראשון שנוהג כך. הניסיון ההיסטורי מלמד שְׁמִי הָאֵן – הרשעים – עזי הפנים שבדור, נענשו ונכרתו. אליפז שואל את איוב: האם אתה ממשיך את דרכם הקלוקלת של הרשעים הללו? האם לא למדת מהפורענויות שבאו עליהם? האם לא למדת מהפורענויות הכבדות שבאו עליך??

(יז) הָאֲמָרִים לְאֵל סֹר מִמֶּנּוּ וּמָה יַפְעַל שְׂדֵי לְמוֹ:

(יח) וְהוּא מִלֹּא בְּתִיָּהֶם טוֹב וְעַצַּת רְשָׁעִים רְחֻקָּה מִנִּי:

הרשעים בחוצפתם כופרים בהשגחת הבורא ובפעולתו בעולם, וכאילו הם מגרשים אותו מעל פניהם. הם כפויי טובה וסבורים שהטוב שיש להם בא להם מכוח עצמם, ולא מהבורא שהוא אשר מלא את בְּתִיָּהֶם טוֹב. אליפז מביע הסתייגות נחרצת מדרך הרשעים – וְעַצַּת רְשָׁעִים רְחֻקָּה מִנִּי.

נאום אליפז רהוט ובהיר אך לכאורה אינו מחדש דבר. אליפז חוזר על הדברים שאמר איוב במענה הקודם, והוא אף משתמש לשם כך במילותיו של איוב, לעיל בפרק כא:

(יג-ט) יָכֹל בְּטוֹב יְמִיָּהּ וּבְרָעָה שְׂאוֹל יָחַתוּ: וַיֹּאמְרוּ לְאֵל סֹר מִמֶּנּוּ וְדַעַת דְּרָכֶיךָ לֹא חָפְצָנוּ: מָה שְׂדֵי כִי נַעֲבְדֶנּוּ וּמָה נִוְעִיל כִּי נִפְגַּע בּוֹ: הֵן לֹא בִידָם טוֹבָם עַצַּת רְשָׁעִים רְחֻקָּה מִנִּי:

אך התיאור הדומה שמשתמש כמעט באותן המילים, מקבל בדברי אליפז משמעות שונה לחלוטין. בעוד איוב התלונן על הטוב שיש לרשעים, וכדברי קהלת (ז, טו) "יֵשׁ רָשָׁע מַאֲרִיךְ בְּרָעָתוֹ", וראה בכך עוול וחוסר צדק, אליפז משתמש באותן מילים ממש כדי לבסס את שיטתו שהצלחת הרשעים היא קצרת מועד והפורענות לרשעים מוכרח להגיע. לשיטתו, הפורענות שבאה על הרשעים בדורות הקדומים מלמדת שבסופו של דבר העולם מתנהל בצדק.

(יט) יִרְאוּ צַדִּיקִים וַיִּשְׁמְחוּ וְנָקִי יִלְעַג לְמוֹ:

(כ) אִם לֹא נִכְחַד קִימָנוּ וַיִּתְּרָם אֲכָלָה אֲשׁ:

15. ניתוח דברי חז"ל כאן ארוך ומפורט והוא חורג ממסגרת ספר זה. ראה הרב אברהם יצחק הכהן קוק, 'הנשמות של עולם התהו', אורות, זרעונים ג, עמ' קא-קכג.

"בְּאָבֶד רְשָׁעִים רָנָה" (משלי יא, י). הצדיקים שמחים במפלת הרשעים, והלעג שהרשעים הפנו כלפי הבורא מופנה כלפיהם בהגיע פורענותם¹⁶. וְנָקִי יִלְעַג לְמוֹ – מידה כנגד מידה, כנגד דברי השחץ והנאצה של הרשעים "ומה יַפְעַל שְׂדֵי לְמוֹ". אִם לֹא – לשון שבועה¹⁷, וכאן כנראה באה להדגשה. נִכְחַד קִימָנוּ – נכחדו אויבינו, הקמים עלינו. ויש שביארו – לֹא נִכְחַד קִימָנוּ מוסב על הצדיקים שלא נכחדו בפורענות (רמב"ן. אבן עזרא. מצודות). וַיִּתְּרָם אֲכָלָה אֲשׁ – אף על פי שגם הצדיקים עלולים לסבול מהפורענות, מפני שמשַׁנְתָּה רְשׁוֹת לַמִּשְׁחִית לַחֲבֵל הוּא אינו מבחין בין צדיק לרשע (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה יא), הצדיקים שורדים את הפורענות וממשיכים הלאה, כמו נח ששרד מהמבול וכמו לוט ובנותיו ששרדו ממהפכת סדום. בניגוד לרשעים שקיומם נִכְחַד, וַיִּתְּרָם אֲכָלָה אֲשׁ.

דברי אליפז על יחסם המתנכר של הרשעים לאל, בפסוקים יז-יח, זהים במידה רבה לדברי איוב על הרשעים בנאואו הקודם. איוב ואליפז מתארים אותן עובדות: הרשעים מתעלמים מן האל ואינם יראים אותו, בחושבם כי אין האל יכול להועיל או להזיק להם, ולפיכך הם עושים את מעשיהם הרעים ללא מעצורים. אולם האמת היא שהצלחתם אינה תלויה בהם אלא באל. בסיום דבריהם מביעים הן איוב והן אליפז את הסתייגותם המוחלטת ממעשי הרשעים ומעצתם. ההבדל בין שני התיאורים נעוץ בהקשריהם השונים. איוב אומר את דבריו בהקשר של תלונה, כי הוא סבור שהצלחת הרשעים היא תופעה שכיחה וממושכת, ולפיכך הוא רואה בה אי צדק ועוול. ואילו אליפז סבור כי הצלחת הרשעים היא זמנית וקצרה, ולבסוף הם מקבלים את העונש המגיע להם (פס' טז), והצדיקים שמחים במפלתם (פס' יט-כ). ואף על פי שאיוב הסתייג כמוהו ממעשיהם ומדעותיהם של הרשעים, אליפז חושד שבסתר לבו הוא מסכים עמם והולך בדרכם.

יעקב קליין, עולם התנ"ך, עמ' 131

חלק שני – נחמה לאיוב

דרישה מאיוב לחזור בתשובה

(כא) הִסְכֵּן נָא עֲמוֹ וְשָׁלֵם בָּהֶם תְּבוֹאֲתָךְ טוֹבָה:

(כב) קַח נָא מִפִּי תוֹרָה וְשִׁים אֲמָרֶיךָ בְּלִבְּךָ:

הִסְכֵּן עֲמוֹ – הרגל עצמך¹⁸ עם הבורא ועשה כרצונו, השלם עמו; נָא – כפל משמעות: גם לשון בקשה, אנא ממך, וגם דרישה מאיוב לפעולה מיידית¹⁹. פעולה כזאת של קבלת הייסורים והפסקת הטענות כלפי הבורא תועיל לך – וְשָׁלֵם בָּהֶם – תהיה שלם, תהיה בשלום ותְּבוֹאֲתָךְ טוֹבָה.

16. השווה תהלים קז, מב.

17. ראה לדוגמה בראשית כד, לח; שם מב, לז; שם מג, ט; שמות כב, ז; שם כב, י; במדבר ה, ט; שם יד, כח; יהושע יד, ט; תהלים קלז, ו; ישעיהו ה, ט; וכמה פעמים בנאואו האחרון של איוב, להלן פרקים ל-לא.

18. כמו "ההסָכֵן ההסָכְנָתִי" (במדבר כב, ל), רלב"ג. ואין זה כמו "הלָאֵל יִסְכֵּן גִּבֹּר" שבתחילת המענה.

19. כמו "אל נא רְפָא נָא לָהּ" (במדבר יב, יג), "נָא" הראשון לשון בקשה, "נָא" השני במשמעות של 'כעת'.

• פרק כב | מענהו השלישי של אליפז לאיוב •

ערמות גבוהות של כסף²⁶. בניגוד לרכוש הגזול שהיה מוטמן ולא היה אפשר ליהנות ממנו, הכסף שיהיה לך אחרי תיקון מעשיך יצמח ויתרומם.

(כו) **כִּי אֶזְעַל שְׂדֵי תִתְעַנֵּג וְתִשָּׂא אֶל אֱלֹהֵי פָנֶיךָ:**

לא רק עושר עצום אלא נחת רוח עליונה של עונג על הבורא²⁷ ויכולת לשאת פנים אל האלוה, כדברי צופר "כִּי אֶזְעַל תִּשָּׂא פָנֶיךָ" (לעיל יא, טו), ובניגוד לתלונתו של איוב "וְצַדִּיקְתִּי – לֹא אֶשָּׂא רָאשִׁי" (לעיל י, טו).

(כז) **תַּעֲתִיר אֱלֹהֵי וְיִשְׁמַעְךָ וְנִדְרֶיךָ תִּשְׁלַם:**

דרך המבקשים לנדור נדרים אם תיעתר תפילתם, כפי שנהג יעקב אבינו: "וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי..." (בראשית כח, כ), ואתה תשלם נדריך לאחר שהבורא ייעתר לתפילתך²⁸.

(כח) **וְתִגְזֹר אוֹמֵר וְיָקָם לְךָ וְעַל דְּרָכֶיךָ נִגָּה אוֹר:**

וְתִגְזֹר אוֹמֵר וְיָקָם לְךָ – על פי פשוטו של מקרא, הברכה היא שכאשר תחליט ותאמר לעשות דבר מסוים, תצליח לעשותו. וחז"ל למדו מכאן שצדיק גוזר והקב"ה מקיים, ודרשו על כך גם את הפסוקים הבאים:

תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל: "וְתִגְזֹר אוֹמֵר וְיָקָם לְךָ וְעַל דְּרָכֶיךָ נִגָּה אוֹר". "וְתִגְזֹר אוֹמֵר" – אתה גזרת מלמטה, והקדוש ברוך הוא מקיים מאמריך מלמעלה. "וְעַל דְּרָכֶיךָ נִגָּה אוֹר" – דור שהיה אפל הארת בתפילתך, "כִּי הִשְׁפִּילוּ וְתִאֲמַר גֹּה" – דור שהיה שפל הגבהתו בתפילתך, "וְיִשַּׁח עֵינָיו וְיִשַּׁע" – דור ששח בעוונתו הושעתו בתפילתך, "וְיִמְלֹט אִי נָקִי" – דור שלא היה נקי מילטתו בתפילתך, "וְיִנְמָלֵט בְּבֹר פְּנֵיךָ" – מילטתו במעשה ידיך הברורין.

תענית כג, א²⁹

וְעַל דְּרָכֶיךָ נִגָּה אוֹר – הפך דברי איוב "וְעַל נְתִיבוֹתַי חֹשֶׁךְ יִשְׁוּם"³⁰.

26. תועפות – רום, גובה, לשון תעופה, כמו "כתועפת ראם", במדבר כג, כב; שם כד, ח – קרני הראם הגבוהות, וכן "ותועפות הרים", תהלים צה, ד.
27. וכפי הברכה שמוזכרת בישעיהו (נח, יד) לשומרי השבת: "אֶזְעַל תִּתְעַנֵּג עַל ה'".
28. השווה תהלים כב, כה-כו; שם קטז, יב-יד. כל לשון עתירה בתפילה היא לשון ריבוי, ראה רש"י בראשית, כה, כא: "וַיַּעֲתֶר יַצְחָק לֵאמֹר – הֲרֵבָה וְהַפְצִיר בַּתְּפִלָּה". ואפשר לפרש שאם איוב ירבה בבקשות ובתפילות, הבורא ייעתר לו.
29. ראה גם סוטה יב, א, דרשה מקבילה על עמרם.
30. לעיל, יט, ח. והשווה משלי ד, יח-יט: "וְאַחֵר צַדִּיקִים קָאוֹר נִגָּה הוֹלֵךְ וְאוֹר עַד נָכוֹן הַיּוֹם: דֶּרֶךְ רָשָׁעִים כְּאֶפְלָה לֹא יִדְעוּ בְּמָה יִכְשְׁלוּ".

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

קַח נָא מִפִּי תוֹרָה – מפי הבורא דווקא, ולא מפי "מְתֵי אָנוּ" האומרים "לֹאֵל סוֹר מִמֶּנּוּ וְדַעַת דְּרָכֶיךָ לֹא חִפְצָנוּ"²⁰.

אליפז מפציר באיוב לחזור בתשובה. מלבד האמירה הכללית על הצורך לשוב לבורא, לתורתו ולאמריו, ותיאור הטובה שעתידיה לצמוח מכך לאיוב, אליפז מביא גם הדרכות מעשיות, שלדעתו הן הכרחיות לאיוב לצורך תיקון מעשיו, והוא מתייחס בעיקר לגזל, שמקטרג בראש העוונות²¹.

(כג) **אִם תָּשׁוּב עַד שְׂדֵי תִבְנֶה תִּרְחִיק עוֹלָה מֵאַהֲלֶיךָ:**

אליפז חוזר על דברי צופר שדרש מאיוב "אִם אָנוּ בְּיָדְךָ הִרְחִיקָהּ וְאֵל תִּשְׁכֹּן בְּאַהֲלֶיךָ עוֹלָה" (לעיל יא, יד). לדעת הרעים איוב בנה את ביתו מתוך עוול ומרמה²². לשיטתם, אם איוב מבקש לבנות את ביתו מחדש, הדבר ייתכן רק על בסיס של צדק ומשפט. לשם כך הוא חייב תחילה לשוב בתשובה שלמה אל הבורא, לתקן את מעשיו ולהרחיק מביתו את כל הרכוש שצבר בעוול.

(כד) **וְשִׁית עַל עֹפֶר בָּצֵר וּבְצוֹר נְחָלִים אוֹפִיר:**

וְשִׁית – איוב נדרש להוציא מביתו ולהניח²³ **עַל עֹפֶר וּבְצוֹר נְחָלִים**, במקום הפקר שאינו ראוי לעבודה, את אוצרותיו. **בָּצֵר** לפי התקבולת – **אוֹפִיר** – הוא זהב או כל דבר יקר שנשמר²⁴. כיוון שאיוב בנה את ביתו בעוול ובמרמה, הרי אם אינו יודע למי להחזיר את כל הרכוש הגזול, יפקיר את אוצרות המרמה הללו ובכך יעשה כעין תיקון לחטאיו²⁵.

האחרית הטובה הצפויה לאיוב אם יתקן מעשיו

(כה) **וְהָיָה שְׂדֵי בָצִירְךָ וְכֶסֶף תוֹעֲפוֹת לְךָ:**

וְהָיָה שְׂדֵי בָצִירְךָ – האל יילחם באויביך, או שהאל יהיה עמך בצרותיך, כמו "עֲמֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה" (תהלים צא, טו. רמב"ן). **ויש שביארו בָּצִירְךָ** – מבצרך, מבטחך, ריבוי של **בָּצֵר**. דהיינו, **שְׂדֵי** יהיה מבטחך במקום הרכוש שתפקיר (מלבי"ם. דעת מקרא. עולם התנ"ך). **וְכֶסֶף תוֹעֲפוֹת לְךָ** – רכוש רב,

20. לעיל, כא, יד. דברי אליפז כאן סותרים את הצהרת איוב שאמר על עצמו במענהו הראשון לאלפז: "לֹא כַחַדְתִּי אִמְרֵי קְדוֹשׁ", לעיל, ו, י.
21. ראה ויקרא רבה, לג, ג, שלמדו כך מדברי עמוס (ט, א) "וּבְצַעַם בְּרָאשׁ קָלָם".
22. השווה ירמיהו כב, יג; מיכה ג, י; חבקוק ב, יב.
23. כמו "וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינָיו", בראשית מו, ד.
24. ראה להלן כח, טז; דברי הימים א' כט, ד, ועוד.
25. הגמרא (בבא קמא צד, ב) כתבה שמי שגזל ואינו יודע למי להחזיר, יעשה במה שגזל צורכי רבים, וכך נפסק בשלחן ערוך, חושן משפט, הלכות גזלה, סימן שסו, ב. הפקרה של רכוש גזול יש בה דמיון מסוים להחזרת הרכוש לציבור.

• פרקים כג-כד | מענה איוב לאליפז •

א – "מדוע משדי לא נצפנו עתים" – מדוע האל לא מודיע את הזמן שבו יעניש את הרשעים ב-יז – "לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב" – פירוט חטאי הרשעים יח-כד – "תקלל חלקתם בארץ" – קללת הרשעים כה – "מי יכזיבני וישם לאל מלתי" – אין מי שיוכל לסתור את טענות איוב

פרק כג – תלונת איוב על כך שאלוהים מסתתר ממנו

■ פרק כג

(א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

גם במענה הזה לא יחדש דברים אחרים, כי כעס על שחשדוהו ברע לבריות ורע לשמיים ולא יענה להם, רק ירצה להתוכח עם האל יתברך על צדקתו וישרו ועל חטאת הרשעים. רמב"ן

משאלת איוב לבוא במשפט עם האל פנים אל פנים

(ב) גַּם הַיּוֹם מְרִי שָׁחִי יָדִי כְּבֹדָה עַל אֲנָחְתִּי:

גם היום מרי שחי – גם היום, לאחר כל דברי התנחומים שנאמרו, עדיין שיחי מר. איוב מתעלם מדברי אליפז, מהאשמותיו, מעצותיו ומתנחומיו. מסתבר שאיוב התייאש מרעיו והוא מתייחס לבורא בלבד. ידי כבדה על אנחתי – ידי כבדות מלפעול עקב ייסורי ואנחותיי (רמב"ן), או שייסורי כבדים אף יותר מאשר אנחותיי (רש"י. ספורנו), או שאני כובש את אנחותיי בכוח כדי שלא תתפרצנה (דעת מקרא).

(ג) מִי יִתֵּן יָדְעָתִי וְאֶמְצָאֵהוּ אֲבֹא עַד תִּכְוֶנְתּוֹ:

(ד) אֶעֱרֹכָה לִפְנֵי מִשְׁפָּט וּפִי אֲמַלֵּא תוֹכָחוֹת:

(ה) אֲדַעָה מַלְּיָם יַעֲנֵנִי וְאֲבִינָה מֶה יֹאמַר לִי:

תכונתו – מכון כסאו, המקום שבו ישפוט¹, איוב רוצה להתדיין עם הבורא ולא לשוב לפניו בתשובה, כפי הצעת אליפז². או תכונתו בדרך מליצה – 'השגתו', אילו יכולתי להבין את דרכי הנהגתו (ספורנו. מלבי"ם). בדבריו לעיל (ט, טו-טז, יט-כ) הביע איוב חשש שאם האל יענהו, הוא יבהיל אותו ויבלבל את דעתו באופן שלא יהיה מסוגל להשיב. כאן איוב מתרכז קמעה ומביע תקווה או משאלה שיוכל לעמוד למשפט אל מול האל ולהביע תוכחות בפניו ואף להבין את מענה ה' אליו. גם מבחינת הטענות קיימת התפתחות. במענהו הראשון לבלדד (פרק ט) הציג איוב טענות חמורות: "תם ורשע הוא מכלה", "ארץ נתנה בידי רשע". במענהו השני לאליפז (פרק טז)

1. רש"י ורמב"ן. כמו "צדק ומשפט מכון כסאו", תהלים צז ב.
2. "אם תשוב עד שדי תבנה", לעיל, כב, כג.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

(כט) כִּי הִשְׁפִּילוּ וַתֹּאמֶר גּוֹה וְשַׁח עֵינַיִם יוֹשֵׁעַ:

איוב יוכל לרומם את השפלים כשיאמר להם גוה – גאווה, במובן החיובי של הרמה משפלות. ובהקבלה – הבורא יושיע את שחוחי העיניים מחמת עוני וייסורים, הודות לתפילתו של איוב³¹.

(ל) יִמְלֹט אִי נָקִי וְנִמְלֹט בְּבֶר כְּפִיךָ:

ימלט – הבורא, מעונש את אי נקי – האדם החוטא, ובצלע השנייה מסביר את הסיבה – ונמלט בבר כפיק – בזכות ניקיון כפיו של איוב (רש"י. דעת מקרא). אליפז נבא ולא ידע מה נבא; רעי איוב ניצלו מעונש בזכות תפילתו של איוב. ויש שביארו אי – ארץ, שאיוב הצדיק ימלט ויציל את ארצו בזכות צדקותו³².

מן הדברים האחרונים של אליפז מתקבל הרושם שאליפז ידבר בשתי קולות. בתחילת דבריו תיאר את איוב כעושה דלים, מדכא אלמנות ויתומים. ועתה בסוף דבריו מנשא הוא את איוב להיות צדיקן של עולם, שבזכותו גם אנשי פשע יינצלו מרעה. לא ייפלא בעינינו מדוע לא הגיב איוב כדרכו, לא על השמצותיו של אליפז ואף לא הזכיר דבר על שבחיו, כי אלה ואלה לא נכנסו אל לבו של איוב כלל. אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

פרקים כג-כד

מענה איוב לאליפז

חלוקת המענה

פרק כג – תלונת איוב על כך שאלוהים מסתתר ממנו

ב-ז – "מי יתן ידעתי ואמצאֵהוּ אבוא עד תכונתו" – משאלת איוב לבוא במשפט עם האל פנים אל פנים ח-יב – "כי ידע דרך עמדי בחנני כזהב אצא" – האל מסתתר מאיוב משום שאיוב צדיק יג-יז – "על כן מפניו אבהל אתבונן ואפחד ממנו" – איוב נבהל ופוחד מהאל המייסר אותו

פרק כד – תלונת איוב על מעשי הרשעים ושלוותם ועל כך שהבורא לא מודיע את זמן עונשם

31. ואמר 'יושיע' ולא 'תושיע' שלא יהא נראה כאילו דברי הצדיק פועלים בכוחם העצמי (המאגי), אלא אלוהים הוא המושיע בזכות הצדיק. דעת מקרא.

32. רמב"ן. אבן עזרא הציג: אי – קיצור של איש, שהבורא ממלט את האיש הצדיק בזכות צדקותו של איוב, אך דחה פירוש זה.

• פרקים כג-כד | מענה איוב לאליפז •

מזרח קדימה" (מתוך המנון המדינה, התקווה), וממילא המערב מאחוריו, הדרום מימינו – תימנה – והצפון משמאלו.

ולא אבין לו – בינה היא היכולת להכירו, ואיוב כבר אמר: "הן יעבר עלי ולא אראה ויחלף ולא אבין לו" (לעיל ט, יא). שמאול בעשתו ... יעטף ימין – על כורחנו נפרש עשייה זו לשון הסתרה, כביכול מסתיר את הצפון בעדו, כמקבילו יעטף (ביאורים לספר איוב). ולא אחז – לא אחזה, בהקבלה ל-ולא אראה. איוב מתלונן על כך שהאלוה נמצא בכל מקום, אך הוא לא מצליח לראות את האל העטוף, הצפון.

(י) כי ידע דרך עמדי בחנני כזהב אצא:

כי ידע דרך עמדי – איוב טוען שכיוון שהאלוה יודע את דרכו הישרה של איוב, ואינו רוצה שאיוב ינצח אותו בטענותיו, הוא מעלים את עצמו. בחנני כזהב אצא – כדי לקבל זהב טהור יש לצרוף אותו באש:

והבאתי את השלשית באש וצרפתים כצרף את הפסף ובחנתים כבחן את הזהב. זכריה יג, ט

זהב נצרף באש, איוב נצרף בייסורים. איוב טוען שגם לאחר הייסורים, הבורא יודע שהוא טהור וישר. ולפי זה יש לקרוא את המילה כזהב פעמיים – בחנני כזהב, וכזהב אצא.

(יא) באשרו אחזה רגלי דרכו שמרתי ולא אט:

באשרו – בעקבותיו, בצעדיו. כמו "תמנך אשרי במעגלותיך בל נמוטו פעמי" (תהלים יז, ה), וכן "ויקם על סלע רגלי כונן אשרי" (שם מ, ג). כאן בהקבלה לדרכו – איוב מעיד על עצמו שהוא הולך בדרך ה' הטובה והישרה⁶, במסילה שהאל סלל אותה ואין בה עקמומית, ולא אט – ואיוב לא נטה ממנה. יש בכך תשובה לאליפז שטען כנגד איוב: "הארח עולם תשמר אשר דרכו מתי און"? (לעיל כב, טו).

(יב) מצות שפתי ולא אמיש מחקי צפנתי אמרי פיו:

"מחקי צפנתי אמרי פיו" – יותר מחוקי מזונותיי הייתי זריז לצפון אמרי פיו, כמו – "לחם חקי" (משלי ל, ח).

רש"י

"מצות שפתי" עשיתי "ולא אמיש" מהם. יותר מלחם "חקי" הצריך לי תמיד "צפנתי אמרי פיו" בלבי, ושמרתי אותם לעשותם כל היום.

רמב"ן

6. באשרו – כפי שורת הדין, ספורנו.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

תיאר איוב כיצד ה' מתעלל בו: "יפלח כליותי ולא יחמול ישפך לארץ מרתי". כאן איוב נשמע מפויס יותר, הוא מבקש להבין ולדעת. הוא משוכנע שלאחר בדיקת מעשיו על ידי הבורא הוא יימצא ישר בדינו:

(י) הברב כח יריב עמדי לא אך הוא ישם בי:

(י) שם ישר נוכח עמו ואפלטה לנצח משפטי:

רש"י ביאר אך לשון מכה וכפיה, ולפי זה המשמעות של לא אך הוא ישם בי, היא שלא ישם בי אכפו ואימתו.

ורמב"ן ביאר – הברב כח יריב עמדי – האם האל יריב עמי בכוחו הגדול? והמענה לשאלה הוא שלילי – לא! לא יריב עמדי. ולא זו בלבד, אלא שאיוב יצא ישר בדינו ויוכל לפלט נפשו לנצח – זיכוי גמור, משופטיו שהרשיעוהו:

"אך הוא ישם בי" – לבו לבדוק אם חטאתי לו, כי שם במקום המשפט אהיה ישר, ושם יהיה מפעלי נוכח ונגלה עמו ואפלטה נפשי לנצח מיד שפטי.

רמב"ן

משפטי – מהאל השופט אותי (ספורנו), או מהשטן³ או מהרעים ששופטים אותי.

ויש שביארו אך הוא ישם בי – שהבורא לבדו הוא ייתן בי כוח לעמוד לפניו⁴. שם ישר נוכח עמו – שם האדם הישר יכול להישפט עמו, בניגוד לחנפים, "כי לא לפניו חנף יבוא" (לעיל יג, טז), או שהישר של איוב יהא נוכח ונגלה, או שהאדם הישר יצדק בטיעונו למול הבורא, למרות שהוכיחו. כביכול, הבורא יודה שאיוב הוא צדיק (ביאורים לספר איוב). יש כאן התפתחות נוספת שאיוב מכיר לא רק בכוחו של האל אלא מתחיל לתת בו אמון כשופט צדק.

האל מסתתר מאיוב משום שאיוב צדיק

(ח) הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין לו:

(ט) שמאול בעשתו ולא אחז יעטף ימין ולא אראה:

בניגוד למשאלה שהביע איוב, למצוא את הבורא, הרי במציאות אין לכך שום אפשרות, משום כיוון. קדם הוא מזרח, "קדמה מזרחה" (שמות כז, יג), וכמו "צפנה ונגבה וקדמה וימה" (בראשית יג, יד). ואחור הוא מערב, כמו "אדם מקדם ופלשתים מאחור" (ישעיהו ט, יא), וכמו "הים האחרון" (דברים יא, כד, ובמקומות נוספים), המערבי. שמאול וימין הם צפון ודרום, כמו "צפון וימין" (תהלים פט, יג)⁵ וכמו "אשר משמאל לדמשק" (בראשית יד, טו). ההתייחסות לרוחות השמיים במקרא ובעולם העתיק היא מנקודת ראותו של האדם המתבונן קדימה אל המזרח, ולפאתי

3. וכדלעיל, ט, כד: "ארץ נתנה ביד רשע פני שפטיה יכסה".

4. ספורנו, וכעין שנאמר בדניאל (י, יט): "ובדברו עמי התחזקתי".

5. וכן "שים פניך דרך תימנה והטף אל דרום", יחזקאל כא, ב, "תימנה" לשון ימין.

מלבד ההבדל הנקודתי בין הפרשנויות על הפסוק כאן, יש משמעות רחבה יותר בפרשנויות הללו להתייחסותו של איוב למעשי הבורא כלפיו בכלל: האם למרות ייסוריו מצליח איוב לראות מעשים טובים של הבורא כלפיו, ואף להודות עליהם ולדרוש אותם לשבח? או שמא מתוך מצוקתו וייסוריו הקשים, אין הוא מצליח לראות נקודות זכות ביחס של הבורא אליו, והוא דורש את כל מעשי הבורא כלפיו כולם לגנאי. מהפסוק הבא עולה לכאורה שמדובר בהמשך תלונתו של איוב:

(ט) **עַל כֵּן מִפְּנֵי אֲבָהֶל אֶתְבוֹנֵן וְאֶפְחַד מִמֶּנּוּ:**

אך גם הפסוק הזה וגם הבאים אחריו, יכולים להתבאר בשתי פרשנויות הפוכות, והפרשנים המשיכו לבאר כפי שיטתם:

”עַל כֵּן” – שאינו גומל לאדם כפי דרכיו.

רש”י

ולעומת זאת:

”עַל כֵּן מִפְּנֵי אֲבָהֶל” – כאשר זייק לי, ”אֶתְבוֹנֵן” – בטובו הגדול ואפחד ממנו, פן יהיה בי עוון שהענישני עליו.

רמב”ן

רבי עובדיה ספורנו אף ביאר כך את הפסוקים הבאים, שבהם איוב מביע תודה על כך שהייסורים לא סימאו את עיניו מלהתבונן ומלראות את שלמות הבורא:

”עַל כֵּן מִפְּנֵי אֲבָהֶל” – בהתבונני אל נמצא נכבד כזה, שהוא פועל בחיירי לתכלית על אופן נפלא כזה, ”אֶתְבוֹנֵן” – ובהתבונני – ”אֶפְחַד מִמֶּנּוּ”, וזה – ”כִּי לֹא נִצְמַתִּי מִפְּנֵי חֲשָׁךְ” – כי חושך הצרות לא השחיתני כל כך מלהתבונן, גם ”מִפְּנֵי לֹא כֶּסֶה אֶפֶל” – של היעדר השלמות, באופן שייעלם ממני.

(יז) **וְאַל הֲרֹךְ לִבִּי וְשָׁדִי הִבְהִילֵנִי:**

(יח) **כִּי לֹא נִצְמַתִּי מִפְּנֵי חֲשָׁךְ וּמִפְּנֵי כֶּסֶה אֶפֶל:**

פרשנים רבים, וכך הוא פשוטו של מקרא, ביארו שאיוב ממשיך להתלונן מרה על ייסוריו, וכאן הוא אף מדבר בלשון בוטה יותר:

הֲרֹךְ לִבִּי – הטיל אימה בלבי, כמו ”הָאִישׁ הַזֶּה וְרַךְ הַלֵּבָב” (דברים כ, ח).

וְאַל הֲרֹךְ לִבִּי וְשָׁדִי הִבְהִילֵנִי – בפסוקים הקודמים איוב דיבר בעיקר על עצמו, הפוחד. לעומת זאת, בפסוק הזה איוב מדבר על האל שמפחיד ומבהיל אותו. עד עתה איוב הזכיר את הבורא המייסר אותו רק בכינויי הגוף ”וְאֶמְצָאֵהוּ” ”תִּכְוֶנְתּוֹ”, וכאן הוא קורא לו בשם המפורש – וְאַל,

מַחְקִי – אפשר גם במשמעות של ממנהגי, מדרכי. דברי איוב כאן מכוונים כנגד דברי אליפז ”קַח נָא מִפִּי תוֹרָה וְשִׁים אֲמָרִיו בְּלִבְךָ” (לעיל כב, כב). **צִפְנָתִי** – בא בהקשר של שמירה על דברים יקרים וחשובים כמו ”וְתִרְא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וְתִצְפְּנֵהוּ” (שמות ב, ב), וכן ”וְתִקַּח הָאִשָּׁה אֶת שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים וְתִצְפְּנֵנּוּ” (יהושע ב, ד), וכן ”דוֹדִי צִפְנָתִי לָךְ” (שיר השירים ז, יד).

איוב נבהל ופוחד מהאל המייסר אותו

(יג) **וְהוּא בְּאֶחָד וּמִי יִשְׁיבֵנּוּ וְנִפְשׁוּ אוֹתָהּ וַיַּעַשׂ:**

”וְהוּא בְּאֶחָד” – הוא יחיד בעולמו. ”וּמִי יִשְׁיבֵנּוּ” – דבר שלא ייעשה כרצונו וכל אשר אוֹתָהּ נִפְשׁוּ יַעֲשֶׂה מִיד, כי אין מי שיעכב על ידו.

רמב”ן

ואפשר לבאר **וְהוּא בְּאֶחָד** – בדרך אחת, ואי אפשר להשיבו ממנה. וכוונתו של איוב היא שכשם שהוא – איוב – הולך בדרך אחת, והיא דרך שמירת מצוות האל, כך גם האל הולך בדרך אחת, ובה הוא מייסר את איוב על לא עוול בכפו. **וְנִפְשׁוּ אוֹתָהּ וַיַּעַשׂ** – תלונה קשה ביותר כנגד האל, כאילו אחזה אותו תאוה להכות את איוב, וכשהוא נוהג כך, אין מי שיכול למנוע ממנו לעשות זאת. תאוה באה בהקשרים שליליים, כמו ”וְהָאֶסְפֶּסֶף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּ תַּאֲוָה” (במדבר יא, ד), וכן ”הַבָּשָׂר עוֹדֵנָה בֵּין שְׁנֵיהֶם טָרֵם יִכְרֹת וְאֵף ה’ חָרָה בָּעַם וַיִּךְ ה’ בָּעַם מִכָּה רַבָּה מְאֹד: וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה כִּי שָׁם קָבְרוּ אֶת הָעַם הַמִּתְאַוִּים” (שם, לג-לד).

(יד) **כִּי יִשְׁלִים חֻקִּי וְכִהְנֶה רַבּוֹת עִמּוֹ:**

בפשטות מדובר על המשך תלונתו של איוב:

”כִּי יִשְׁלִים חֻקִּי” – ידעתי כי לא ישיב ידו עד אשר ישלים חוק גזרותיו, פורענויות אשר גזר בי. ”וְכִהְנֶה רַבּוֹת עִמּוֹ” – כי כהנה רבות עשה.

רש”י

אך יש שביארו שאיוב מתייחס כאן לטובות שהבורא עשה עמו, ובעבורן איוב הקפיד ללכת בדרך ה’, כפי שהזכיר בפסוקים הקודמים:

”כִּי יִשְׁלִים חֻקִּי” – קשור עם הפסוקים הנזכרים – ”בְּאֲשֶׁר אֶחְזֶה רָגְלִי”, ”מִצּוֹת שִׁפְתָּי וְלֹא אֲמִישׁ” – כל זה אעשה בעבור החסד והטוב אשר גמלני מנעורי, כי יעשה משלם חוקי ויספיק כל צרכי. ”וְכִהְנֶה רַבּוֹת עִמּוֹ” – טובות גדולות שגמלני ביצירתי ושמירת נפשי, כאשר ביאר בפסוק – ”הָאֵל כִּחָלָב תִּתִּיכֵנִי וְכִגְבֵּנָה תִּקְפִּיאֵנִי” (לעיל י, ז).

רמב”ן⁷

7. וכך ביארו התרגום (ראה פירוש שני ברמב”ן), מצודות, דעת מקרא ועולם התנ”ך.

8. וכך ביארו ספורנו ורלב”ג.

וְשָׂדֵי, ומאשים אותו בכך שהוא מטיל עליו אימה ומבהיל אותו. ולא זו בלבד, אלא שאיוב מבטא את האשמותיו באופן בוטה וישיר. מעבר לתחושות הקשות שגורמים הייסורים, האלוהים מייסר את איוב גם בפחד מצמית. עם זאת, אזכור של הבורא בשמו יכול ללמד גם על התקרבות כלפיו.

נִצְמָתִי – התנתקתי, נכרתי, כמו "לִבְקָרִים אֲצַמִּית כֹּל רִשְׁעֵי אֶרֶץ לְהַכְרִית מַעִיר ה' כֹּל פְּעָלֵי אֲנִי" (תהלים קא, ח).

כִּי לֹא נִצְמָתִי מִפְּנֵי חֲשֶׁךְ וּמִפְּנֵי כְּסֶה אֶפֶל – כיוון שבעבר הבורא כיסה מפניי את האופל ומעולם לא נִצְמָתִי מִפְּנֵי חֲשֶׁךְ, לכן כעת – כשבאו עלי צרות כאלה – בא עלי מורך רב ובהלה רבה (מצודות). או חמור מכך – אינני יכול להתנתק מהחושך, והאֶפֶל מכסה מפני את העולם כולו. או חמור עוד יותר – **לֹא נִצְמָתִי מִפְּנֵי חֲשֶׁךְ** – שהאל לא המית אותי אך הביא עלי ייסורים שהם קשים ומרים אף יותר ממוות:

"וְאֵל הָרָךְ לִבִּי בְמָה שֶׁלֹּא נִצְמָתִי מִפְּנֵי חֲשֶׁךְ" – שאם היה ממית אותי טרם שהביא עלי החושך הזה, הייתי מקבל באהבה, כי עבדתי את ה' בכל מאודי ובכל נפשי – אפילו הוא נוטל את נפשי, כי לא הייתי מקווה לתשלום גמול בעבודתי. אבל במה שלא נִצְמָתִי, והשאיר אותי בחיי החֲשֶׁךְ האלה, שהם הייסורים הקשים ממוות, על ידי כך הָרָךְ לִבִּי, כמו שכתוב: אלמלא נגדוהו לחנניה מישאל ועזריה, הוּא פִּלְחִין לַצִּלְמָא⁹.

מלבי"ם

בין כך ובין כך, איוב מסיים את הפרק הזה בייאוש, בחושך ובאפלה.

פרק כד – תלונת איוב על מעשי הרשעים ושלוותם ועל כך שהבורא לא מודיע את זמן עונשם

החלק השני של המענה (פרק כד) פותח בשאלה נוקבת: מדוע אין האל מגלה ליראיו את מועדי הגמול שקבע להענשת הרשעים (ב), ומסתיים בהבעת ביטחון כי טענותיו הן אמת לאמיתה, וכי אין מי שיוכל לסתור אותן ולהוכיח את היותן כוזבות (כה). עיקרו של חלק זה נחלק לשתי פסקאות:

א. תלונה על אי הצדק החברתי בעולם (ב-יז): בפסקה זו מתלונן איוב על שני סוגי עוול שהאל מתיר את קיומם בעולם: עושי העניים על ידי העשירים (ג-יב), והפשעים הפליליים המבוצעים בגלוי על ידי הרשעים (יג-יז). מכיוון שהאל אינו מגלה את תוכניותיו להענשת הרשעים, הם עושים ומדכאים את החלשים ללא כל חשש. איוב מונה כאן שורה של מעשי עושי וניצול: הסגת גבול, גזל בהמות העבודה שעליהן מבוססת פרנסתם של היתום והאלמנה, נישול העניים מבתיהם ומאדמתם (ג-ד). מפשעי הרשעים עובר איוב לתאר בצבעים עזים את סבלם של העשוקים: העניים, המנושלים מרכושם ומבתיהם, נאלצים

9. כתובות לג, ב. חנניה מישאל ועזריה מסרו את נפשם למיתה וסירבו להתחוות לצלם אף על פי שידעו שעקב כך יושלכו לכבשן האש. אך אילו היו מלקים ומייסרים אותם, הם לא היו עומדים בניסיון והיו משתחווים לצלם.

לחיות במדבר השומם, רעבים וללא לבוש לכסות את מערומיהם בקור. הם ניזונים מצמחי הבר שהם קוטפים במדבר (ה-ח). יתרה מזו, הרשעים העשירים משעבדים את ילדי העניים לעבדים בעטיים של חובות הוריהם ומעבדים אותם בתנאים בלתי אנושיים (ט-יא). העיר מלאה פצועים גוועים הנאנקים מכאב, ואלוהים אינו מוצא פסול בכל אלה ואינו מגיב בהענשת הרשעים (יב). לאחר שתיאר את עושי החלשים, מונה איוב את מעשי הפשע המבוצעים בחשכה על ידי הרשעים העוברים על החוק, והמכונים בפיו משום כך "מִרְדֵּי אֹר" (יג). איוב מתאר שלושה סוגי פושעים, הנזכרים גם בספרי המקרא האחרים ברצף דומה: הרוצח, הנואף והגנב (יד-יז). כל אלה עושים את "מלאכתם" בלילות וביום הם מסתתרים, שכן אור היום נחשב להם כאימי הלילה (יז).

ב. קללת הרשעים (יח-כד): בפסקה האחרונה של מענהו מביע איוב את מורת רוחו מן המצב, שתיאר בפסקה הקודמת, באמצעות שורה של קללות שהוא מטיח ברשעים. נראה שכוונתו לומר בכך, שראוי היה שהאל יעניש את הרשעים על מעשיהם וישלם להם כגמולם. איוב מאחל לרשעים שנחלתם תהיה שוממה ומקוללת (יח); שימותו מהר ויירדו שאולה (יט); שיאבד שמם וזכרם (כ); ושאלמנותיהם תישארנה עקרות וחסרות כל (כא). גם אם יהיה הרשע חזק ומצליח – לא יהיה לו ביטחון בחיים (כב); ואף אם ייתן האל ביטחון לרשע, יהיה זה לזמן קצר בלבד, ולאחר מכן יסיר ממנו את השגחתו והרשע יכרת כמו התבואה הנקצרת (כב-כד).

עמוס חכם, עולם התנ"ך, עמ' 134

מדוע האל לא מודיע את הזמן שבו יעניש את הרשעים

■ פרק כד

(א) **מְדוּעַ מִשְׁדֵּי לֹא נִצְפְּנוּ עֲתִים וַיִּדְעִי לֹא חֲזוּ יָמָיו:**

השאלה שאיוב מעלה היא קושיה כללית על השגחת ה' בעולם, והיא מנוסחת בהקשר של זמן ועת. מכיוון שהיא מובאת כפתיחה למעשי הרשעים שיתוארו בפרק הבא, מסתבר שהיא חלק מתלונת איוב על שלוות הרשעים.

בפשטות השאלה היא במישור המעשי – **מְדוּעַ הַבּוֹרָא – שְׂדֵי – שֶׁאִמַּר לַעֲלֹמּוֹ דִּי¹⁰, שֶׁקֶצֶב גְּבוּלוֹת לִנְבְּרָאִים, מְדוּעַ אֵין לוֹ זְמַן קְבוּעַ וקֶצֶב שְׁבוּ הוּא דִן וּמַעֲנִישׁ אֶת הַרְשָׁעִים? מְדוּעַ הָעֲתִים שֶׁל גְּמוּל בְּיוֹם הַדִּין נִצְפְּנוּ מִמֶּנּוּ¹¹?** ואף **וַיִּדְעִי** – הנביאים ועובדי ה' – **לֹא חֲזוּ יָמָיו** – הם אינם יודעים לחזות ולומר מתי יהיה קץ הימים¹²?

10. חגיגה יב, א: "אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'אֲנִי אֶל שְׂדֵי' (בראשית לה, יא)? אני הוא שאמרתי לעולם די... בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את הים היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא וייבשו."

11. מוטיב יום הדין השמור לרשעים באוצרותיו של הבורא נזכר פעמים אחדות בתורה ובנביאים. השווה דברים לב, לד-לה: "הָלֹא הוּא קָמַס עֲמָדֵי חֲתוּם בְּאוֹצְרֵתִי: לִי נֶקֶם וְשָׁלֹם לַעֲתַתְמוּט רָגֶלְךָ כִּי קָרוֹב יוֹם אֲיָדָם וְחֵשׁ עֲתַדְתָּ לְמוֹ"; ישעיהו סג, ד: "כִּי יוֹם נֶקֶם בְּלִבִּי וְשָׁנַת גְּאוּלִי בָּאָה". "עתים" – מועדים קבועים לפורענות, השווה קהלת ט, יב. עולם התנ"ך.

12. כך לדוגמה דניאל (יב, ח-ט) שלכאורה התגלה לו התאריך של הגאולה ועשיית דין ברשעים, ואף על פי כן התאונן "וְאֲנִי שָׁמַעְתִּי וְלֹא אָבִין", ובא אליו המענה "וַיֹּאמֶר לֶךְ דְּנִיָּאל כִּי סִתְּמִים וְחֲתָמִים הִדְּבָרִים".

גְּבֻלוֹת יִשְׁגּוּ – לכן אני נבהל איך זה הנמצא שהוא כל כך שלם ויכול להתקומם, יסכול קלקול הרשעים הקורה במציאות ובסדר המסודר מאתו ... כי הם משיגים גבול, עֶדְרָה גָּזְלוּ וַיִּרְעוּ – בפרהסיה!

רבי עובדיה ספורנו

חֲמוֹר יְתוּמִים יִנְהֲגוּ – הם גוזלים את החמור, הרכוש הדל שנותר ליתומים, ומנהיגים אותו לבתייהם. **יַחְבְּלוּ שׁוֹר אֱלֻמְנָה** – אם האלמנה לא משלמת להם את חובה הם לוקחים ממנה את השור שלה כמשכונן. על פי ההקשר הם אף לוקחים אותו ממנה ומעלילים עליה כאילו היה להם חוב אצלה, כעניין "כִּי תַחְבֵּל אֶחֱיָךְ חֶסֶם" (לעיל, כב, ו. רמב"ן. מצודות). היתומים והאלמנות שייכים לקבוצה חלשה בחברה, ועל כן פגיעה בהם מקוממת במיוחד, והבורא עצמו נחשב למגינם, "אֲבִי יְתוּמִים וְיָדִין אֱלֻמְנוֹת אֱלֹהִים בְּמַעֲוֹן קָדְשׁוֹ" (תהלים סח, ו). לכן התורה מזהירה מפגיעה דווקא בהם ובחלשים בכלל: "כָּל אֱלֻמְנָה וְיָתוֹם לֹא תַעֲנוּן ... אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֹנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה לֹא תִשְׁיָמוֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ: אִם חֶבֶל תַּחְבֵּל שְׁלֹמֶת רַעַךְ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבֶנּוּ לוֹ" (שמות כב, כד-כה); "לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט גֵר יָתוֹם וְלֹא תַחְבֵּל בְּגֵד אֱלֻמְנָה" (דברים כד, יז). גם כאן הדברים מכוונים כנגד דברי אליפז "אֱלֻמְנוֹת שְׁלַחַת רִיקָם וְזִרְעוֹת יְתוּמִים יִדָּכְאוּ" (לעיל כב, ט). בהקשר כאן הדברים חמורים אף יותר; החמור והשור הם אמצעי המחיה של העניים, וגזלתם שוברת את מטה לחמם, והם נותרים חסרי כל.

(ד) **יֵטוּ אֲבִיוֹנִים מִדֶּרֶךְ יָחַד חֲבָאוּ עֲנִי אֶרֶץ:**

יֵטוּ אֲבִיוֹנִים מִדֶּרֶךְ – האביונים פוחדים ללכת בדרך המלך מפחד הרשעים ששודדים שם ביד רמה ובפרהסיה, כעניין "וְהִלְכִי נְתִיבוֹת יִלְכוּ אַרְחוֹת עֶקְלָלוֹת" (שופטים ה, ו), והם נאלצים להתחבא – **יָחַד חֲבָאוּ עֲנִי אֶרֶץ**. המילה יחד מלמדת שמדובר בתופעה ולא רק במקרים מזדמנים.

(ה) **הֵן פְּרָאִים בְּמִדְבָּר יֵצְאוּ בְּפַעֲלָם מִשְׁחָרִי לְטָרֵף עֲרֶבָה לוֹ לֶחֶם לִנְעָרִים:**

הֵן פְּרָאִים – הפראים שהם לימודי מדבר לארוב את העוברים: יֵצְאוּ בְּפַעֲלָם – יצאו למלאכתן, ומה היא הפעולה? מִשְׁחָרִי לְטָרֵף – מבקשים לטרוף: עֲרֶבָה לוֹ לֶחֶם לִנְעָרִים – למשרתיו ונעריו של רשע, הערבה והמדבר המה לו לחם לצרכם שמשם הוא חוטף ואוכל וגוזל מה שהם אוכלים, לִנְעָרִים – הם ההולכים אתו לגזול, כמו – "רַק אֲשֶׁר אֶכְלוּ הַנְּעָרִים" (בראשית יד, כד).

רש"י

מבאר מדוע האביונים והעניים נאלצו להתחבא. **הֵן פְּרָאִים בְּמִדְבָּר** – מדמה את השודדים לפראים, חמורי המדבר, "פָּרָה לָמַד מִדְבָּר" (ירמיהו ב, כד), וכן "מִי שֶׁלַח פָּרָא חֲפָשִׁי ... אֲשֶׁר שָׁמַתִּי עֲרֶבָה בֵּיתוֹ" (להלן לט, ו-ז), וכפי שנאמר בישמעאל "וְהָיָה פָּרָא אָדָם, יָדוּ בְּכָל יוֹד כָּל בּוֹ" (בראשית טז, יב), ונאמר עליו "וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבָּר" (שם כא, כ). יֵצְאוּ בְּפַעֲלָם – שהם אורבים

והעניין, אילו נצפנו עתים משדי, לא הייתי מתרעם עליו, כי יודעיו לא ידעו מה יהיה. אבל הוא שידע העתים שיעשו בהם הרשעים רשע, למה יחריש?

אבן עזרא

אך יש שביארו זאת כשאלה פילוסופית – מדוע העיתים צפונים מהבורא¹³:

אחר שסתר דעת אליפז על יסורי הצדיקים, חוזר לסתור את דעתו על שלוות הרשעים. וטרם החל טענותיו הקדים שנית להחליט שה' אין משגיח על מעשים הבחיריים הנעשים בזמן ומשתנים לפי הזמן, אחר שה' הוא למעלה מן הזמן, אי אפשר שידיעתו תיפול תחת הזמן, וזה שאמר: "מִדּוּעַ מִשְׁדִּי לֹא נִצָּפְנוּ עֲתִים", רצונו לומר – מדוע נאמר ונחליט, שהעתים לא נצפנו ונסתרו מה? רק שהוא יודע גם את הדברים המתחדשים בזמן, אחר ש–"יָדְעִיו לֹא חָזוּ יָמָיו" – שכל החוקרים היודעים את ה' על פי העיון, לא חזו ימיו, היינו שלא יכלו לצייר שה' יהיה נתון תחת הימים והזמן, ואחר שנתבאר בפילוסופיה שה' הוא למעלה מן הזמן, איך ידע את הנעשה בזמן, והלא ידיעתו הוא עצמותו?

מלבי"ם

מכאן ואילך איוב מתאר בפרוטרוט את חטאי הרשעים ומזכיר את העובדה המטרידה עוד יותר, שהאלוה מתעלם מהם ואינו מענישם, וכפי שיאמר להלן "וְאֵלֹהִים לֹא יִשִּׁים תַּפְּלָה".

פירוט חטאי הרשעים

(ב) **גְּבֻלוֹת יִשְׁגּוּ עֶדְרָה גָּזְלוּ וַיִּרְעוּ:**

(ג) **חֲמוֹר יְתוּמִים יִנְהֲגוּ יַחְבְּלוּ שׁוֹר אֱלֻמְנָה:**

גְּבֻלוֹת יִשְׁגּוּ – הרשעים מזיזים ממקומם את סימני הגבול ומסיגים אותם לתוך שדות שכניהם וכך הם גוזלים את אדמתם. הדברים מכוונים כנגד דברי אליפז "וְאִישׁ יִזְרַע לוֹ הָאֶרֶץ וַיִּנְשֹׂא פָנִים יֵשֵׁב בָּהּ"¹⁴. הסגת גבול היא חטא שתורה הזהירה עליו, "לֹא תִסֵּיג גְּבוּל רֵעֶךָ" (דברים יט, יד), והיא נחשבת לעוון חמור שנאמרה עליו קללה במעמד הברית בהר עיבל: "אָרוּר מִסֵּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ"¹⁵.

עֶדְרָה גָּזְלוּ וַיִּרְעוּ – הם גוזלים עדר שלם ורועים אותו לעין כל, ללא בושח וללא פחד מעונש, לפיכך גם אינם טובחים או מוכרים את העדר הגזול כדי להסתיר את מעשיהם.

¹³ על פי הפרשנות הקודמת, שנוסחה בהתאם לפסוקים שבהמשך הפרק, התחביר של הפסוק קשה במילה "לא" ובאות מ"ם של "מִשְׁדִּי". הפרשנות הפילוסופית מתאימה יותר לתחביר, היא הופכת את השאלה ומעניקה למילים הללו משמעות. מבחינת התוכן שאלה כזאת מזכירה טענות אריסטוטליות שמנתקות את הבורא מהעולם.

¹⁴ לעיל, כב, ח. איוב מסכים עם הנתונים של אליפז אך חולק לחלוטין על הפרשנות שלו. ראה לעיל, עמ' 351.

¹⁵ שם כז, יז. ראה גם הושע ה, י, משלי כב, כח.

• פרקים כג-כד | מענה איוב לאליפז •

הכרם של הרשע אין איש מעז לבצור אף שענביו בשלים, מפני הפחד מהרשע; עד אשר הרשע עצמו יבצור אותו ואף את הלךש אחר הבציר (רמב"ן. מצודות)²⁵.

(י) **עָרוֹם יָלִינוּ מִבְּלִי לְבוֹשׁ וְאִין כְּסוּת בְּקָרָה:**

עָרוֹם יָלִינוּ מִבְּלִי לְבוֹשׁ – העניים אנוסים ללון עירומים כיוון שהרשעים מפשיטים אותם מבגדיהם, והדברים מכוונים כנגד דברי אליפז "וּבְגָדֵי עָרוֹמִים תִּפְשִׁיט" (לעיל, כב, ו). וְאִין להם כְּסוּת בְּקָרָה – אף בקור העז.

(ח) **מִזֶּרֶם הָרִים יִרְטְבוּ וּמִבְּלִי מַחְסֶה חֲבָקוּ צוּר:**

אדוניהם מלינים אותם במקומות פתוחים מִבְּלִי מַחְסֶה ועקב כך הם נרטבים מהגשם. וכשהם מבקשים מחסה מהמטר בצלע ההר, גם שם הם נרטבים – מִזֶּרֶם הָרִים יִרְטְבוּ.

"חֲבָקוּ צוּר" – נחבאים בנקיקי הסלעים, וגם שם הזרם יורד ומקלח עליהם ומרטיבם. רש"י

(ט) **יִגְזְלוּ מִשֹּׁד יָתוֹם וְעַל עֲנִי יִחְבְּלוּ:**

מִשֹּׁד יָתוֹם – יניקת היתום, מקום מוצא מאכלו ומזונותיו (רש"י)²⁶, שגוזלים מהיתום את מזונותיו. או שגוזלים את התינוק שהוא יתום מאביו, משדי אמו, כדי לגדל אותו לעבד להם (דעת מקרא)²⁷. או שמרוב השוד אשר הורגלו בו יגזלו גם את היתום, כמו **מִשֹּׁד**, יִגְזְלוּ יָתוֹם (מצודות. רלב"ג). וְעַל עֲנִי יִחְבְּלוּ – שהם מחבלים תחבולות איך לגזול את העני (ספורנו)²⁸.

"וְעַל עֲנִי יִחְבְּלוּ" – המלבוש שעל העני ייקחו למשכון כי מעלילים עליו לומר שהוא חייב להם, ולא כן הוא.

מצודות

(י) **עָרוֹם הִלְכוּ בְּלִי לְבוֹשׁ וְרַעֲבִים נִשְׂאוּ עֹמָר:**

עָרוֹם הִלְכוּ בְּלִי לְבוֹשׁ – הרשעים מתייחסים באכזריות ובבוז לעבדיהם שנאלצים להלך עירומים, מלבד מה שתיאר קודם לכן שהם ישנים עירומים אף בקור. וְרַעֲבִים נִשְׂאוּ עֹמָר – הרשעים כופים את עבדיהם לשאת את עומרי תבואתם אך אינם מניחים אותם לאכול מהם,

25. ספורנו הוסיף: "ובזה נודע שמחשיבים יותר מורא בשר ודם מיראת האל יתברך". מלבד זאת, יש אי צדק בכך שהרשע מתנכל לאחרים אך אין איש שמעז להחזיר לו כגמולו.

26. כמו "למען תינקו ושִׁבְעֶתֶם מִשֹּׁד תִּנְחָמֶיךָ", ישעיהו סו, יא.

27. ונקרא יתום על שם סופו, שהרשעים מרחיקים ממנו את אמו.

28. בשונה מפירוש המצודות שמובא כאן ש"יחבלו" הוא לשון משכון כמו "יחבלו שור אֶלְמֶנָה", לעיל, פס' ג.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

לעוברי הדרכים כדי לגזול אותם. **מִשְׁחָרִי** – בניגוד לאדם העובד שיוצא לְפַעֵלוֹ וְלַעֲבֹדְתוֹ עָדִי עָרָב (תהלים קד, כג), הפראים הללו משחרים, יוצאים עם שחר ומחפשים טרף¹⁶, לְטָרֶף – ביטוי דו־משמעי הן לאוכל ומזון¹⁷ והן לשוד ורצח¹⁸, אך אצלם זהו היינו הך, שהם מתפרנסים משוד ומלסטות.

מוסיף מין רשעים שאין דרים ביישוב כלל רק הם דומים כפראים חייתו טרף אשר במדבר ... שמשם יביא לחמו מטרף וציד ורצח.

מלבי"ם

עָרָבָה לוֹ לָחֶם לְנַעֲרִים – המדבר, הערבה, המקומות השוממים מאדם ומופקרים לשוד ולחמס, הם מספקים את הלחם לנערים הללו, משרתיהם של הרשעים¹⁹. נַעֲרִים – חיילים צעירים, כמו "יָקוּמוּ נָא הַנְּעָרִים וַיִּשְׁחָקוּ לְפָנֵינוּ" (שמואל ב' ב, יד)²⁰. לָחֶם גם הוא דו־משמעי, הן לאוכל ומזון והן למלחמה²¹, אך אצלם היינו הך, המלחמה היא לחמם. איוב עובר לתאר את האומללים שנאלצים לעבוד אצל הרשעים האלימים שכובשים אותם לעבדים מבלי לתת להם תנאי מחיה מינימליים²².

(י) **בִּשְׂדֵה בָּלִיל וּקְצוּרוֹ וְכֶרֶם רִשְׁעֵי יִלְקְשׁוּ:**

בָּלִיל – אוכל של בעלי חיים, כמו "אִם יִגְעָה שׁוֹר עַל בָּלִילוֹ" (לעיל ו, ה)²³. העניים נאלצים להסתפק באוכל דל שמיועד לבעלי החיים. על פי התרגום המילה מורכבת משתי מילים – בָּלִי-לוֹ – העניים אנוסים לעבוד על כורחם בשדה שאינו שלהם מפני שהרשעים כבשו אותם לעבדים. וְכֶרֶם רִשְׁעֵי יִלְקְשׁוּ – העניים שעובדים בכרם של הרשע אינם רשאים לאכול מהענבים שבכרם והם נצרכים ללקט עוללות שנותרו אחר הבציר²⁴. התורה אוסרת לחסום שור בדישו (דברים כה, ד) משום צער הבהמה, והרשעים מתייחסים לעבדיהם באופן גרוע יותר מאשר נדרש להתייחס לבהמות. אף הלךש שנשאר לעניים אין בו משום לימוד זכות על הרשעים שמתחשבים בעניים, אלא הוא נותר מפני שאין בקצירתו כדאיות כלכלית, וכן הכתוב אומר: "אִם בְּצָרִים בָּאוּ לָךְ הָלוֹא יִשְׁאִירוּ עַלְלוֹת" (עובדיה א, ה). ויש מי שביאר שאת

16. כמו "וּמִשְׁחָרִי יִמְצְאֵנִי", משלי ח, יז.

17. כמו "וַיְהִי טָרֶף בְּבֵיתִי", מלאכי ג, י; וכן "וַתֵּתֶן טָרֶף לְבֵיתָהּ", משלי לא, טו.

18. כמו "וַיִּלְמַד לְטָרֶף טָרֶף אֶדָם אֶכֶל", יחזקאל יט, ג; שם ו; וכמו "הַכְּפִירִים שְׂאֲגִים לְטָרֶף", תהלים קד, כא.

19. רש"י, המצוטט כאן. "מסוף המקרא אנו עומדים על הבנת המקרא כולו. לאנשי העושק יש שליחים ההולכים למלא רצון שולחיהם. כחמורים הפראים המשוטטים במדבריות ובערבה לשחר טרף, כן הם הנערים, שליחי העושקים ימציאו לשולחיהם שוד עניים", ביאורים לספר איוב.

20. ראה גם בראשית יד, כד; שמואל א' ל, יז.

21. כמו "וַיִּבָּה ה' אֶת יְרִיבֵי לָחֶם אֶת לַחְמִי", תהלים לה, א. ראה גם שופטים ה, ח; תהלים נו, ב.

22. יש פרשנים ששייכו אף את הפסוק הקודם לפסקה הבאה.

23. ראה גם ישעיהו ל, כד.

24. לקש לשון איחור כמו "מִלְקוֹשׁ" (דברים יא, יד), שהוא הגשם המאוחר. וראה עמוס ז, א.

וגם אין משלמים להם חלף עבודתם (ספורנו), ואף אם אדם אחר נתן להם צדקה כדי שיאכלו – יגזלו אותה מהם (רמב"ן), והם נותרים רעבים.

(יא) **בין שורתם יצהירו יקבים דרכו ויצמאו:**

יצהירו – מפיקים יצהר, שמן זית. העבדים האומללים מפיקים שמן וגם יין מהיקבים שהם דרכו לצורך הרשעים, אך העבדים עצמם נשארים צמאים ורעבים, כדלעיל.

(יב) **מעיר מתים ינאקו ונפש חללים תשוע ואלוה לא ישים תפלה:**

מעיר – איוב עובר לתאר את העבדים בערים, שבהן הם נאנקים וצועקים מחמת החמס שנעשה להם, ומשוועים לבורא שיצילם מיד הרשעים²⁹. **מתים** הם אנשים, כמו "בדיק מתים יחרישו" (לעיל יא, ג)³⁰. **חללים** – כאילו הם כבר חללים, או שנפש החללים אשר הרשעים הרגו **תשוע** – הנרצח בחרב בצאת נפשו ינאק וישווע (רמב"ן). קול דמי הנרצחים צועק למרום לישועה (מלבי"ם). הסמיכות בין **מתים** לבין **חללים** קושרת אותם למוות, אנשים נואשים שכפשע בינם ובין המות (ראה שמואל א' כ, ג). אך **אלוה לא ישים תפלה** – כביכול אינו רואה פסול – **תפלה**, בהתנהגות כזאת שמתחוללת בעולם. **תפלה** היא לשון של בעיה קטנה יחסית, כדבר תפל שאין בו טעם, כמו "היאכל תפל מבלי מלח", והנה גם **תפלה** לא מצא האלוה במעשי הרשעים (ביאורים לספר איוב). הוא אינו מתערב, אינו מושיע ואינו מציל עשוק מיד עושקו, וגם לא מעניש את הרשעים האכזריים הללו. כל התיאורים המזעזעים של פשעי הרשעים והתעללותם בעניים ובאביונים מכוונים אל הטענה הקשה הזאת כלפי הבורא.

ולשון "ישים תפלה" כלשון "לא נתן תפלה לאלהים" שבפתיחת הספר. והוא רמז מכוון, שמה שהוא שבח לאיוב כלפי אלהים אינו שבח לאלהים כלפי הרשעים. דיבור זה – "ואלוה לא ישים תפלה", קשור מצד אחד אל הסמוך לו מלפניו: "ונפש חללים תשוע", ומצד שני הוא מוסב על כל הפשעים המנויים לעיל ואף על כל הפשעים המנויים להלן.

עמוס חכם, דעת מקרא

מכאן ואילך איוב מתאר את פשעי הרשעים בעבירות החמורות שנזכרות ברצף בעשרת הדברות ובמקומות נוספים במקרא – רצח, גניבה וניאוף³¹. איוב מתלונן על כך שהבורא יאפשר לבני הבליעל הללו לבצע את מעשיהם הרעים, לשבת לבטח, ובבוא עתם אף יזכו למות במיתה קלה ומהירה.

29. בדעת מקרא כאן כתב "עובר לתאר פשע מזעזע אחר שנעשה בעולם, שתוקפים עיר ומשמידים את תושביה".
30. ראה לעיל, עמ' 201, הערה 11.
31. ספורנו, פס' יד: "וכן לא יתקומם האל על קצת רשעים אשר לא בלבד יזיקו בממון אבל גם בגוף ובעריות, ועם זה הם בלתי מחשיבים יראת האל ונשמרים ממורא בשר ודם".

(ג) **המה היו במרדי אור לא הכירו דרכיו ולא ישבו בנתיבותיו:**

מרדי אור הם הרשעים שעושים פשעיהם במחשך וכביכול מורדים באור ואינם חפצים שיעלה השחר. או שהם מורדים בבורא שהוא אור העולם (אבן עזרא. רלב"ג) ובדרכיו הטובות והישרות שנמשלו לאור, כמו "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג)³². **לא הכירו דרכיו ולא ישבו בנתיבותיו** – ביום הם מסתתרים מפני האור, והם שונאים אותו מפני שהוא מפריע להם בביצוע פשעיהם.

(ד) **לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב:**

לאור יקום רוצח – הראשון במורדי האור, לא כמסתתר מהאור אלא כמורד בו, שהוא רוצח לאור היום בהתעלמות מהאור כאילו אינו קיים. בהשאלה הוא מתעלם ממצויאות הבורא ומהציווי היסודי "לא תרצח" (שמות כ, יג; דברים ה, יז). ויש שפירשו שמדובר על הערב, לפני בוא האור, כמו 'אור לארבעה עשר' (משנה, פסחים פרק א, א); כלומר, שאינו מעז לרצוח לאור היום (תרגום יונתן. רלב"ג. וראה רש"י ורמב"ן). הפועל "יקום" מתקשר לרצח, כמו "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ח), וכמו "כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש" (דברים כב, כו). הקימה היא פיזית כדי להרוג, אך יש בה ממד חריף של מרידה והתרסה אל מול הבורא.

לאור יקום רוצח – בעת האור הוא רוצח בשדה, אבל שם יקטל רק עני ואביון, כי העשירים לא ילכו למדבריות ששם מעון הרוצחים, אבל בלילה יהי כגנב ויגנוב בבתי העשירים. מלבי"ם

הרשע מחפש את נקודות החולשה כדי לבצע את זממו, ביום ובלילה. ויש קשר בין הרוצח לבין הגנב, השני במורדי האור, שעלול לרצוח את בני הבית אם יעמדו בדרכו³³, או כשהוא חושש שמא יתגלה לגורמי כוח חזקים ממנו.

לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון – ביום שיגזול עני ואביון יהרגהו פן יגלה הדבר למלך או לשופטים.

רבי עובדיה ספורנו

(ו) **ועין נאף שמרה נשף לאמר לא תשורני עין וסתר פנים ישים:**

הנואף הוא השלישי שבמורדי האור והוא מצפה לנשף, השעות החשוכות של הלילה, כדי שיוכל למלא בסתר את תאוותיו, כשעין בני האדם לא תשורנו. העין נזכרת פעמיים בפסוק והיא הגורם שמביא לניאוף בסופו של דבר – "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר

32. וכן "וירא אלהים את האור כי טוב", בראשית א, ד.

33. ראה שמות כב, א; וסנהדרין עב, א.

קללת הרשעים

הפסוקים שלפנינו קשים ונאמרו עליהם פירושים רבים³⁵. מלבד הקושי בהבנת הפסוקים, יש גם קושי עקרוני – מהפסוקים עולה שהרשע מקולל והוא עתיד לבוא על עונשו. יש בכך סתירה לדברי איוב גם בנאומיו הקודמים וגם כאן, וחיזוק לדברי רעיו הדוגלים בשיטת הגמול המסורתית. לכן יש לבאר שאיוב מקלל את הרשעים וטוען שראוי היה שכך ייענשו, או שיש כאן המשך תיאור מעשיהם הנפשעים של הרשעים והצלחתם כהוכחה לאי הצדק השורר בעולם, לשיטתו, והקללה להם היא אגב אורחא³⁶.

(יח) **קל הוא על פני מים תקלל חלקתם בארץ לא יפנה דרך פרמים:**

חז"ל דרשו את הפסוקים הללו, שעוסקים ברשעים ובקללה שבאה אליהם, על דור המבול³⁷. פסוק יח, שעוסק במים, הוא פסוק מפתח בקישור למבול.

קל הוא על פני מים – כשהיו הצדיקים נח ומתושלח מוכיחים אותם ואומרים להם שעתיד המבול לבוא עליהם, היו אומרים: קלים אנו לשוט על המים ויש לנו גומא ודברים קלים לעשות מהם אניות ולשוט.

רש"י

הרשעים הללו של דור המבול נתקללו³⁸, ואף הפכו להיות סמל לקללה:

קל הוא על פני מים – גזירה נגזרה על דור המבול שיאבדו במים. תקלל חלקתם בארץ – מי שפרע מדור המבול³⁹.

בראשית רבה (אלבק), ל

חלק מהמפרשים ביארו שמדובר על הרשעים שמתחמקים לים כדי שלא ייתפסו או על הרשעים שודדי הים. ממילא חלקתם בארץ מוזנחת, נטושה ומקוללת, ואף אם השופטים ייקחו את ממונם או את חלקת אדמתם, הם לא יחושו לזה (ספורנו).

קל הוא על פני מים – כל אחד מאלו הרשעים הוא כדבר קל השט על גבי הנהר שלא

35. רש"י מביא חמישה פירושים לפסוק יח.

36. ראה גם להלן, עמ' 380, הערה 43.

37. משנה, סנהדרין פרק י, ג (בבלי קז, ב): "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא".

38. המילה "קל" יש בה משמעות של קלילות, כפי שטענו הרשעים במדרש הקודם, אך יש בה גם קישור לפעל ק.ל.ל.

39. הדורות שאחריהם מקללים בהם: "מי שפרע מדור המבול", לשון רש"י כאן.

"מי שפרע" – קללת חכמים הנאמרת על ידי בית הדין למי שחוזר בו מן המקום או מן הממכר לאחר שהקונה שילם למוכר בעד הסחורה אך פעולת הקניין עדיין לא נעשתה: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה (ויש מוסיפים: ומאנשי סדום ועמורה וממצרים בים), הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו. על פי פרויקט השו"ת, מושגים תלמודיים.

אתם זנים אַחֲרֵיהֶם" (במדבר טו, לט), עין רואה ולב חומד והגוף עושה את העבירות (רש"י, שם). ואיוב העיד על עצמו שנשמר מזאת, "בְּרִית כְּרַתִּי לְעֵינֵי וְמָה אֶתְבוֹנֶן עַל בְּתוּלָה" (להלן לא, א).

הוא רואה באור, ובא לידי חמדה. ואחר כך הוא משתוקק שלא יהיה אור כדי שיוכל למלא את תאוותו. ולפיכך הוא אומר: "יַעֲיֵן נֶאֱפָ ... לֹא תִשְׁוֹרְנִי עֵינִי", שעינו החומדת מצפה שעין אחרים לא תראנו.

"יִסְתֶּר פָּנִים יְשִׁים" – ביום, עד שלא בא הנשף, מסתיר הוא את הרהורי לבו שלא יעשו רושם בפניו, והרי הוא כמי ששם מסווה (סתר) על פניו, והרי זו עוד מרידה באור.

עמוס חכם, דעת מקרא³⁴

(טז) **חֲתֹר בַּחֲשֶׁךְ בָּתִּים יוֹמָם חֲתָמוּ לָמוֹ לֹא יֵדְעוּ אֹר:**

הרשעים משתמשים ביום – שמייצג את האור ואת הטוב שיש בעולם – כבמשרת לפשעיהם בלילה, שמייצג את הרוע והשלילה. הם משתמשים בחוכמה ובכינה שבהן חנן אותם הבורא, שמקבילות לאור ולטוב, כדי לפעול רע בעולם, שהוא בבחינת לילה. הם משעבדים את היום ללילה ואת הטוב לרע.

דרש רבא: מאי דכתיב – "חֲתֹר בַּחֲשֶׁךְ בָּתִּים יוֹמָם חֲתָמוּ לָמוֹ לֹא יֵדְעוּ אֹר"? מלמד שהיו נותנים עיניהם בבעלי ממון, ומפקידים אצלו אפרסמון, ומניחים אותו בבית גזיהם. לערב באים ומריחין אותו ככלב, שנאמר – "יָשׁוּבוּ לְעֶרְבִי יִהְיוּ כְּכֶלֶב וְיִסּוּבּוּ עִיר" (תהלים נט ז), ובאים וחותרים שם ונוטלין אותו ממון.

סנהדרין קט, א

(יז) **כִּי יַחְדּוּ בִקֵּר לָמוֹ צִלְמוֹת כִּי יַפִּיר בְּלֵהוֹת צִלְמוֹת:**

מקראות אלה מהווים כעין סיכום והשלמה למקראות הקודמים (יג-טו) בדבר חטאתם של מורדי האור. הרוצחים, הגנבים והנואפים עובדים בלילות, חותרים בתים, ומשהנץ אור היום מיד יאספו אל בתיהם, יסגרום על מסגר, לא ירצו לדעת את האור, כי לכולם חשכת הלילה מוכרת כמו בוקר.

כִּי יַחְדּוּ בִקֵּר לָמוֹ צִלְמוֹת – הצד השווה ביניהם שהחשכה הגדולה היא להם אורה. כִּי יַפִּיר בְּלֵהוֹת צִלְמוֹת – הם מכירים יפה את בלהות הלילה.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

הרוע גורם לרשעים לחתום את בתיהם מפני האור, והם דרים בחושך ובמחתרת. לקראת הפסקה הבאה שעוסקת בקללת הרשעים איוב מזכיר פעמיים את המילה צִלְמוֹת והוא מדגיש אותה במילה בְּלֵהוֹת.

נגזל ונכרת כהרף עין, כן יחתו כרגע וילכו חטאים לשאול", וכיצא בזה ביארו אבן עזרא וספורנו⁴¹. המלבי"ם ביארו על המשך חטאי הרשעים – "צִיָּה גַם חַם – בעת הקִּיץ והחמימות שאז יעברו האנשים באניות, אז יִגְזְלוּ את הולכי האניות, ובעת מִימֵי שֶׁלֶג – בעת החורף שהמים מלאים שלג וכפור וקרח, ואי אפשר לעבור באניות, אז שֶׁאֵוֹל חֶטְאוֹ, אז ישבו בשאול שהוא מקום עמוק במחילות עמוקות באי הים ושם חטאו בזנות", וכיצא בזה כתב בביאורים לספר איוב.

(כ) יִשְׁכַּחְהוּ רָחֶם מִתְּקוֹ רָמָה עוֹד לֹא יִזְכֹּר וְתִשְׁכַּח כְּעֵץ עֹלָה:
(כא) רָעָה עֵקְרָה לֹא תֵלֵד וְאַלְמָנָה לֹא יִיטִיב:

בפסוקים אלה מובאים חטאים שהרשעים חוטאים בנשים. רָחֶם כאן הוא כינוי גנאי לאישה בפי הרשעים, כמו "רָחֶם רָחֻמִּים" שבפי אם סיסרא (שופטים ה, ל). יִשְׁכַּחְהוּ רָחֶם מִתְּקוֹ – הרשע שוכח את האישה שהייתה מתוקה לו. רָמָה – הרשע רימה את האישה שפיתה, בהבטיחו לה שלא ישכח אותה, אך – עוֹד לֹא יִזְכֹּר – אינו נזכר בה עוד. וְתִשְׁכַּח כְּעֵץ עֹלָה – הנערה הצעירה, המרומה, נשכרת כעץ יבש. עֹלָה – נערה צעירה, לשון עולל, עול ימים. רָעָה – עושה רע, בהקבלה לסוף הפסוק – לֹא יִיטִיב. רָעָה עֵקְרָה לֹא תֵלֵד וְאַלְמָנָה לֹא יִיטִיב – הרשע מתאנה לנשים החלשות, לעקרה ולאמנה, ומנצל אותן, כפי שניצל את הנערה הצעירה והתמימה שנזכרה בפסוק הקודם. יש בדברי איוב כאן התייחסות לדברי אליפז, שאמר "אַלְמָנוֹת שֶׁלַחַת רִיקָם" (לעיל כב, ט), שהדברים מוסבים על הרשע, ולא עליו. חז"ל דרשו גם מקרא זה על דור המבול:

"וַיִּקַּח לוֹ לְמֶכֶת שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צִלָּה" (בראשית ד, יט). אמר רבי עזריה בשם רבי יהודה בר סימון: כך היו אנשי דור המבול עושים, היה אחד מהן לוקח לו שתיים, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש. זו שהייתה לפריה ורביה הייתה יושבת כאלו אלמנה בחייה, וזו שהייתה לתשמיש היה משקה כוס של עקרים שלא תלד, והייתה יושבת אצלו מקושטת כזונה, הכי הוא דכתיב: "רָעָה עֵקְרָה לֹא תֵלֵד וְאַלְמָנָה לֹא יִיטִיב". תדע לך שכן, שהרי הברור שבהן היה למך ולקח שתי נשים, הכי הוא דכתיב: "וַיִּקַּח לוֹ לְמֶכֶת שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה" – דעדה מיניה⁴², "וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צִלָּה" – שהייתה יושבת בצלו. בראשית רבה (וילנא), פרשת בראשית, פרשה כג

הרשע מתייחס לנשיו כאילו הן חפצים, ללא התייחסות אנושית. שמותיהן נגזרים מטיב השירות שתפקידן לספק לו, ותו לא. הרשע מרע לאישה שיולדת לו ילדים, ולא מטיב לאישה שמשמשת לו לתשמיש. ואפשר לבאר את הפסוקים ולומר שהם מתארים את העונשים שראויים לבוא על הרשע. יִשְׁכַּחְהוּ רָחֶם – אמו או אשתו ישכחוהו אחרי שימות, וגם זיכרון לא יהיה לו. או שמדובר

41. ספורנו ביאר את הפסוקים על מצרים ועל הרעות שעשו לעם ישראל.

42. שהוא פורש וסר ממנה. "על שם שמגונה עליו ומוסרת מאצלו. עדה תרגום של סורה", רש"י, שם.

יושג. תִּקְלָל חֲלָקְתָם בְּאֶרֶץ – שלא יעבדו חלקתם ולא יפנו אל דרך כרמיהם ללכת שם לעבדם ולשמרם, רק כל רצונם וחפצם מגזל ועושק ורצוח וניאוף.

רמב"ן

קל הוא על פני מים – כאשר יברח בהאיר היום הוא קל מאוד לשחות ולשוט על פני המים, כי ירא ללכת בארץ פן יפגעו בו הרודפים, ולזה ישוט על פני המים מקום שאין האנשים הולכים שם. תִּקְלָל – החלקה אשר ילכו עליה בארץ היא מקוללת מאוד, לפי שלא ילכו במקום אשר יעבד ויזרע כי אם במקום ציה ושממה שאין אנשים מצויים שם, אף לא יפנה ללכת דרך כרמים כי יפחד מפני האנשים המצויים בכרמים, וכאומר – והנה יפחדו מהאנשים ולא יראו מה'.

מצודות

קל – אחר שסיפר מעשי השודדים והגנבים והרוצחים ביבשה ובמדבריות, מתחיל לספר מן שודדי הים, שגם אלה מתרחקים מבני האדם והם מחריבי היישוב. קל הוא על פני מים – אם אומנותו הוא לעבור בכלי גומא על פני המים לשדוד את עוברי הים, אז תִּקְלָל חֲלָקְתָם בְּאֶרֶץ – החלקה שלהם בארץ שהם שדותיו וכרמיו מקוללים לגמרי, כי לא יִפְנֶה דֶּרֶךְ בְּרָמִים – הוא לא יבוא בשום פעם ליישוב במקום שיש שדות וכרמים, באופן שהם רחוקים מבני האדם עוד יותר מן שודדי המדבר, והם תמיד רחוקים מן היישוב בין בקיץ ובין בחורף.

מלבי"ם

ויש שפירשו שהוא משל על דברי הרשעים עצמם, שנשבעים שלא ילכו בדרך הטובה, ואינם מוכנים לקבל תוכחה:

תִּקְלָל חֲלָקְתָם בְּאֶרֶץ לֹא יִפְנֶה דֶּרֶךְ בְּרָמִים – היו מקללים את חלקם בארץ לאמור, לא יפנה דרך הטוב בדרכי הצדיקים הרמים ושוכנים ברומם של עולם. כרמים הם הצדיקים ופרנסי הדור, כמו – "וְנִתְּתִי לָהֶם אֶת בְּרָמִיָּה מִשָּׁם" (הושע ב, יז), תרגם יונתן – "ית פרנסהא". היו מקללים את חלקם בארץ לאמור לא יפנו דרך הטוב, נשבעים שלא יפנו את דרכם. לשון אחר, תִּקְלָל חֲלָקְתָם בְּאֶרֶץ לֹא יִפְנֶה דֶּרֶךְ בְּרָמִים – לא היו מקבלים תוכחה מן הטובים.

רש"י

(יט) צִיָּה גַם חַם יִגְזְלוּ מִימֵי שֶׁלֶג שֶׁאֵוֹל חֶטְאוֹ:

מקרא סתום ולכן יש עליו פירושים רבים. רש"י מבארו על דור המבול: "מפני רעתם גרמו להם שנה אחת להשתנות עולם מששה סדריו – זרע וקציר, וקור וחום, וקיץ וחורף"⁴⁰. רמב"ן מבארו על גורל הרשע: "יאמר כי כציה וחום גדול הבאים על השלג והוא נמס ושטף מימיו,

40. ראה בראשית ח, כב.

על הדור שהיה עדיין ברחם בזמן חיי הרשע, שישכחו את הרשע. מתקו רמה – הרשע יהיה מתוק לתולעים ולרימה שיאכלו את בשרו. עוד לא יזכר – שמו יימחה ולא ייזכר. ותשבר כעץ עולה – הרשע עושה העולה יישבר כעץ יבש. רעה עקרה לא תלד ולאמנה לא ייטיב – המושך הקללה לרשע שימות ללא צאצאים ואף לא יותיר טובה לאלמנתו. העונש הזה לרשע הוא התוצאה הטבעית של מעשיו:

ישפּחֶהוּ רָחֶם – יאמר כי אחרי מותו תשכחו אותו, והוא מתוק לרמה ותאכל בשרו ושאריו. ותשבר כעץ עולה – בעבור שאין לו זרע, כי האשה אשר הוא רעה לו, היא עקרה שלא תלד, וכאמנה בלא בעל שלא ייטיב ממנה להיות לו בן או בת. והנכון בעיני כי יאמר שהוא נשבר כעץ בעבור שהיה רועה עקרה, כדי שלא תלד, ותהיה אלמנה שתיבוש ותפיל, כי לא היה חפץ שיהיה לו זרע, כאשר איננו חפץ בחלקת שדה או כרם. רמב"ן

הרשע אינו חפץ בצאצאים! כדי לגדל ילדים על האדם להיות בעל יכולת העניקה ונתינה מרובה, והרשע האנוכי רוצה רק לקבל ואינו חפץ לתת ולהעניק. העונש שהוא מקבל, "זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ ... לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו" (לעיל יח, יז, יט), הוא התוצאה הטבעית והישירה של חטאיו. האדם קובע במעשיו את גמולו לטוב או למוטב, והרשע מכין לעצמו את עונשו במו ידיו: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו: אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו"⁴³.

כל בני האדם הם בני תמותה, אך בבוא יומם להסתלק מהעולם הם מסוגלים להשאיר זרע ושם, "כן יעמד זרעכם ושמכם" (ישעיהו סו, כב), והם המורשת והזיכרון שאדם מותיר בעולם אחרי שהוא מסתלק ממנו. עקב החשיבות הקריטית שיש לדבר, הקפידה התורה לתת אפשרות להשארת שם ושארית אף לאדם שמת בלא בנים על ידי מעשה הייבום: "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל" (דברים כה, ו). בתגובה לדברי הסריס, שאינו מסוגל להוליד, והוא מוטרד מאוד מהעובדה שהוא "עץ יבש", אמר הנביא: "כי כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר חפצתי ומחזיקים בבְרִיתִי: וְנָתַתִּי לָהֶם בְּרִיתִי וּבְחֻמֹּתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבָּנִים וּמִבָּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתֵן לוֹ אֲשֶׁר לֹא

43. ישעיהו ג, י-יא. התייחסות לקושי בפרשנות כזאת לדברי איוב, שככלל קורא תיגר על תורת הגמול המקובלת השמרנית הובאה לעיל, עמ' 377. שמא אפשר להוסיף על כך שהגמול שמוזכר כאן בא מהאדם עצמו, בעוד שאיוב טוען טענות על הגמול שבא מידי הבורא, שהוא אשר אמור לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו – "גדל העצה ורב העלילה אשר עיניך פקחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו" (ירמיהו לב, יט). איוב יכול לטעון שהרעות שהרשע גורם לעצמו, לא יכולות לבוא במקום פעולות הגמול שהבורא המופקד על עולמו צריך לפעול. ואף אם הרשע יימחה מן העולם, כפי שמובא כאן, אין בכך כדי לאשר שיש בעולם גמול צודק, שאמור לבוא על ידי הבורא. לעומת זאת, אפשר לטעון שאם בסופו של דבר הרשע נענש, יש בכך גמול נאות, והעובדה שהגמול בא על ידי מעשי האדם רק מחזקת את תורת הגמול ולא מפחיתה מערכה.

טענה נוספת בהקשר זה מביא הרמב"ן שמצוטט בסוף פרק זה, שהרשע לא אכפת לו כלל מהעובדה שלא יותיר צאצאים או זיכרון, כי כל חפצו בעצמו בלבד. כאן יש מקום לדון האם ענישה כזאת, שבהיבט האנושי הכללי היא משמעותית מאוד ואף דרמטית, אבל אין בה חשיבות לרשע עצמו – האם יש להחשיב אותה כענישה, כיוון שהיא מבטאת ערכים אנושיים מקובלים, או שענישה חייבת להיות בהתאמה, לפחות חלקית, למושגים של הרשע שהוא זה אשר אמור להיענש על פי המעשים הללו.

יכרת" (ישעיהו נו, ד). בפעולות ההנצחה לסוגיה השונים מנסה האדם שהוא בר חלוף לאחוז בנצח, כדי להותיר זיכרון לכך שהיה קיים אי פעם. כמיהתו של האדם לאחוז בנצח היא עצומה, וזיכרון העתיד מקרין ומשפיע גם על ההווה. הרשע, לעומת זאת, לא יותיר אחריו שם ושארית, ואף לא נחלה.

(כב) וּמִשָּׁךְ אֲבִירִים בָּכָחוּ יָקוֹם וְלֹא יֵאֱמִין בַּחַיִּין:

(כג) יִתֵּן לוֹ לְבָטָח וַיִּשְׁעַן וַעֲיִנְיָהוּ עַל דְּרָכֵיהֶם:

(כד) רוֹמוֹ מַעֲטָ וַאֲיָנָנוּ וְהִמָּכּוּ כָּכָל יִקְפְּצוּן וּכְרָאֵשׁ שְׂבִלָת יִמְלוֹ:

איוב ממשיך בתלונותיו על חייהם הטובים של הרשעים, ומדבריו עולה תסכול עמוק. ומשך אבירים בכחו – הרשע בריא וחזק ויכול למשוך אבירים – סוסים או פרים, בכחו הגדול. ואף אם ייפול למשכב עד שלא יאמין בחיין, בכל זאת יקום. הבורא יתן לו לבטח וישען – ואף ייתן לו משענת, ויעיניהו על דרכיהם – שלא ייפלו.

יתן לו לבטח – וכל ימי חייו ייתן לו המקום לשבת בטח והוא נשען ממנו לבל יימוט, וכאלו ישגיח בעיניו על דרכי הרשעים ההם לבל ישלול, כאדם המסתכל בדרכי אהב ומזרוז להיזהר.

מצודות

רומו מעט – הרשעים מתרוממים, ואף על פי שימותו – ואיננו והמכו, ככל יקפצון – בסופו של דבר, הרי זה סוף כל האדם, ואין בכך עונש מיוחד לרשעים. וכראש שבלת ימלו – ימותו מיתה מהירה כמו שיבולת שנקצרת בבת אחת, ללא ייסורים.

והנה איוב לא יפליג באבדן אלה הרשעים, רק כוונתו לאמור כי יש רשעים אינם חפצים בבנים ובבנות ולא בנחלת שדה וחרם, רק חפצם רצוח ונאוף וגנוב, והם עושים כן כל ימי חייהם ומתים כשאר בני אדם, ואם הם נכרתים – מה זיוק להם, כי זה חפצם ורצונם הוא. וכל זה לשבור דברי חבריו אשר יאמרו כי הרשעים ישאו עוונותיהם על בניהם וזרעם אחריהם. והוא השיב להם בתחילה, "כי מה חפצו בביתו אחריו" (לעיל כא, כא), ועכשיו ישיב להם כי חפצם שימותו בלא בנים, והם ממלאים תאוותם בעולם הזה.

רמב"ן

אין מי שיוכל לסתור את טענות איוב

(כה) וְאִם לֹא אֶפֶּוּ מִי יִכְזִיבֵנִי וַיִּשֶׁם לְאֵל מְלָתִי:

ואם לא אפּו – כאשר אמרתי, יבא אחד מכם ויכזיבני, וישם לאל מלתי – שאני מהרהר אחריו לדעת מדותיו שמאריך אף לרשעים, ואת אוהביו כמוני הוא מייסר ואינו ממיתן ... ואילו שגבלות ישיגו, וכל אלה עשו – לא הוכו בייסורין.

רש"י

פרק כה מענה השלישי של בלדד

■ פרק כה

- (א) וַיַּעַן בַּלְדָּד הַשְּׁחִי וַיֹּאמֶר:
(ב) הַמֶּשֶׁל וּפְחַד עֲמֹ עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרְמָיו:
(ג) הֵיטֵב מִסְפֵּר לַגְּדֻדִּיו וְעַל מִי לֹא יָקוּם אֲוִירָהּ:
(ד) וּמָה יִצְדַּק אֲנוּשׁ עִם אֵל וּמָה יִזְכֶּה יְלֹד אִשָּׁה:
(ה) הֵן עַד יָרַח וְלֹא יֵאָהֵל וְכוֹכְבִּים לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו:
(ו) אִף כִּי אֲנוּשׁ רָמָה וּבֶן אָדָם תּוֹלָעָה:

הַמֶּשֶׁל וּפְחַד עֲמֹ – כאשר לא מצאו מענה לסתור דבריו, שב בלדד להביא ראיה ממעלת הבורא יתעלה ומפחיתות האדם. אמר כי הכל במשפט וצדק, כי השופט צדיק והנשפט סכל מדעת הסוד, על כן ילעג על איוב.

רמב"ן

נאומו השלישי של בלדד הוא הקצר מכל הנאומים בספר, וחסרים בו שני המרכיבים האופייניים לנאומי איוב ורעיו – הפתיחה הפולמוסית המקובלת והחתימה הבאה להטעים את אמיתות הטענות.

כיוון שכל טענות הרעים נסתרו כבר על ידי איוב, בלדד לא מתייחס עוד לגמול, לצדיקים ולרשעים, אלא למעמדו של האדם אל מול הבורא. במענה זה הוא מנסה לסתור את דברי איוב בחלקו הראשון של מענהו האחרון (פרק כג), שם טען איוב שתי טענות עיקריות:

(א) הוא בטוח בצדקתו מול האלוהים.

(ב) הוא חף מפשע ומתייסר על לא עוול בכפו.

בלדד מתמקד בשתי הטענות הללו. כנגד הטענה הראשונה הוא מתאר את גדולתו האינסופית של האלוה, שהוא כל יכול ומושל יחיד בעולמו. כנגד הטענה השנייה הוא מתאר את האדם שהוא רימה ותולעה, וממילא אינו יכול להיות צדיק וזכאי לפני האלוהים.

לחיוזק דבריו מביא בלדד קל וחומר מצבא השמיים. וכבר הקדימו בכך אליפז, אשר נזקק בנאומיו הקודמים פעמיים לקל וחומר דומה, בניסיונו להוכיח כי אין אדם צדיק בארץ. הדמיון בין שלושת ההיגדים האלה מפליא הן באוצר המילים והן במבנה התחבירי, כדלהלן:

אליפז, פרק ד, יז-יט	אליפז, פרק טו, יד-טז	בלדד, פרק כה, ד-ו
הָאֲנוּשׁ מֵאֲלוֹהִים יִצְדַּק אִם מַעֲשָׂהּ יִטְהַר גִּבֹּר?	מָה אֲנוּשׁ כִּי יִזְכֶּה וְכִי יִצְדַּק יְלֹד אִשָּׁה?	וּמָה יִצְדַּק אֲנוּשׁ עִם אֵל וּמָה יִזְכֶּה יְלֹד אִשָּׁה?

אחר שלא תוכלו להכזיב אותי כי הדברים אמת, אם כן טענותי על ההשגחה חזקות ומוצקות.

מלב"ם

לסיכום מענה איוב במחזור השלישי:

מדבריו האחרונים של אליפז נתברר לאיוב, שהרעים לא יוזו מדעתם, אף אם יחזור איוב וירבה לדבר על לבם. משום כך אין איוב פונה אל רעיו במענהו זה, אלא כל דבריו מוסבים כלפי אלוהים. אולם, מאחר שאלוהים מסתיר עצמו מאיוב, אין איוב מדבר אל אלוהים בלשון נוכח אלא מוכירו בלשון נסתר.

תלונת איוב כנגד אלוהים היא כפולה: על שהוא מסתיר עצמו מאיוב ועל שהוא מניח לרשעים ואינו מענישם. ושתי תלונות אלו הן גם תשובה לטענות אליפז במענהו הקודם. אליפז טען שני דברים: אלוהים לא יבוא להתווכח עם איוב, ואיוב נענש בחטאותיו. על הטענה הראשונה משיב איוב, שאכן זוהי תלונתו על אלוהים, שהוא מסתתר; ועל הטענה השנייה שאיוב חטא, משיב איוב: אנכי לא חטאתי, בְּאִשְׁרֹ אֶחָזָה רָגְלִי. ואם אליפז טוען, שהייסורים הם הוכחה שאיוב חטא, הרי הרשעים הגדולים שעושים מעשים רעים בגלוי, שרויים בשלווה וניצלים מרעה.

כבר טען איוב טענה זאת במענהו הקודם (פרק כא), אולם כאן הוא מחזק אותה ומראה את הצד השני שלה, והוא, שהרשעים עושקים ומענים את העניים. וודאי שאין לומר, שאותם העניים והאביונים, היתומים והאלמנות, המדוכאים בידי הרשעים, הם חוטאים שנענשו בחטאותיהם. נמצא, אפוא, ששאלת ייסורי הצדיקים צמודה אל שאלת שלוות הרשעים, וזו טענה שהרעים לפי דרכם אינם יכולים לענות עליה. לכן מסיים איוב כמנצח: וְאִם לֹא אֶפֶּוּ מִי יִכְזִיבֵנִי וַיִּשֶׁם לֹאֵל מִלְּתִי.

עמוס חכם, דעת מקרא,

לסיכום מענה איוב לאליפז במחזור השלישי, עמ' קצג-קצד

במענהו זה הדגיש איוב שאי אפשר לקשר בין הייסורים לבין החטא, והוא הראה זאת משני פנים. מצד האנשים הטובים – אי אפשר להאשים את העניים האביונים, המדוכאים על ידי הרשעים, בחטא שהוא אשר גרם להם את הסבל; ומצד הרשעים – שלוות הרשעים מוכיחה שחטאים, ואף חטאים כבדים, לא גוררים בהכרח ענישה מאת הבורא. הנה כי כן, איוב הצליח פעמיים לנתק את הקשר בין הייסורים לבין החטא – הן מצד העניים שלא חטאו והם סובלים ונענשים, והן מצד הרשעים הגדולים שחטאו ואינם נענשים כלל. איוב, לשיטתו, הצליח להפריך כאן את דבריו רעיו שהתבצרו בתורת הגמול המקובלת, "אין מיתה בלא חטא ואין ייסורים בלא עוון" (שבת נה, א). על כן איוב סיים את מענהו זה כמנצח שאי אפשר לענות על דבריו.

בסופו של דבר נסתרת מאיתנו, והיא יכולה להיות מובנת רק לבורא עצמו. לפי זה הרע הוא מושג אנושי שמתחולל עקב אי היכולת האנושית להבין את פועל הבורא בעולם.

עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו – כי במרום אין דבר, רק שלום, וירצה לומר כי התמורות אשר למטה גורמות רעותיהם והם מדופי המקבלים, כי אין דבר רע יורד מלמעלה.

רמב"ן

(ג) הִישׁ מִסְפָּר לְגִדּוּדָיו וְעַל מִי לֹא יָקוּם אוֹרְהוֹ:

תיאור נוסף של ניגודים שרק הבורא מסוגל לגשר ביניהם. הִישׁ מִסְפָּר לְגִדּוּדָיו – העולם ומספר המלאכים שממונים על ידי הבורא לנהלו הם אינסופיים, אך הבורא משגיח על כל פרט ופרט שקיים בעולם ומעניק לו חיים ואור – וְעַל מִי לֹא יָקוּם אוֹרְהוֹ. כי כולם אין להם אור מעצמם כי אורם ממנו הוא (רמב"ן). יָקוּם – לשון חידוש, כי הבורא מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית (ביאורים לספר איוב).

בניגוד גמור וקיצוני לגדולת הבורא, מובאת דמותו הקטנה, הנלעגת משהו, של האדם:

(ד) וּמָה יִצְדָּק אָנוּשׁ עִם אֵל וּמָה יִזְכֶּה יְלֹד אִשָּׁה:

שאמרת "בְּחֻנְנִי בְּזָהָב אֶצֵּא" (לעיל כג, י).

רש"י

הביטוי יְלֹד אִשָּׁה מרמז על עצם יצירת האדם ולידתו שבאה מכוח התאוה של איש ואישה זה לזו, כפי שניסח זאת דוד המלך: "הֵן בְּעוֹן חוֹלְלָתִי וּבְחֻטָּא יִחְמַתְנִי אֲמִי" (תהלים נא, ז). התאוה הזאת שקיימת באדם לא באה מצד "מוֹתֵר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה" (קהלת ג, יט), אלא דווקא מצדדיו הנמוכים, הגשמיים והשפלים, שמשותפים אף לבעלי החיים.

הביטוי יְלֹד אִשָּׁה מוזכר שלוש פעמים בלבד במקרא, ורק בספר איוב.

"אָדָם יְלֹד אִשָּׁה קָצֵר יָמִים וּשְׂבַע רָגִז" – במענה איוב הראשון לצופר (יד, א).

"מָה אָנוּשׁ כִּי יִזְכֶּה וְכִי יִצְדָּק יְלֹד אִשָּׁה" – במענה אליפז השני לאיוב (טו, יד).

"וּמָה יִצְדָּק אָנוּשׁ עִם אֵל וּמָה יִזְכֶּה יְלֹד אִשָּׁה" – במענה בלדד השלישי לאיוב, כאן.

איוב היה הראשון שהשתמש בביטוי בתארו את חולשת האדם שאינו מסוגל להתמודד עם הבורא. לשיטת איוב, חוסר האפשרות של האדם להתמודד עם הבורא לא נובע בהכרח מכך שהאדם אינו צודק, אלא מפני שהוא חלש מאוד לעומת הבורא, ואינו מסוגל לעמוד מולו; "כְּצִיץ יֵצֵא וַיִּמָּל וַיִּבְרַח כְּצֶלַל וְלֹא יַעֲמֹד" (שם, פס' ב). אליפז ובלדד השתמשו באותו ביטוי שלמדו מאיוב, כדי לתאר את חולשת האדם לנוכח הבורא, לא רק מהבחינות שאיוב תיאר, אלא בעיקר מבחינת חוסר היכולת האנושית להתייבב מול הבורא ולהתווכח איתו על מושגי הגמול, על צדק ומשפט, על טוב ורע.

(ה) הֵן עַד יָרַח וְלֹא יֵאָהֵל וְכוֹכְבִּים לֹא זָכוּ בְּעֵינָיו:

הוכחת הכלל – קל	הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה	הן בקדשיו לא יאמין ושמם לא זכו בעיניו	הן עד ירח ולא יאהיל וכוכבים לא זכו בעיניו
וחומר	אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם ודכאום לפני עש	אף כי נתעב ונאלח איש שתה כמים עולה	אף כי אנוש רמה וכן אדם תולעה

שלושת ההיגדים פותחים בכלל חוכמתי-תאולוגי המנוסח בצורה של שאלה רטורית, והמלמד את עיקר האמונה המוחלט – אדם אינו יכול להיות צודק בריבו עם האל. לאחר מכן הכלל הזה מוכח בעזרת קל וחומר, כשהקל פותח במילית ההדגשה והאימות 'הן', והחומר פותח במילית 'אף (כי)'.
לקביעה כזאת יש כמובן השלכות גם על הגמול, מפני שבהתאם לכלל המוחלט הזה אין לייחס לבורא גמול שאינו ראוי. במקרים שבהם נראה לכאורה 'צדיק ורע לו', עולה האפשרות שהאדם או החברה חושבים על אדם מסוים שהוא צדיק ושהוא מהלך בדרכים הטובות והישרות, אך למעשה הוא מתנהג בצורה שלילית, ומצד החיסרון האנושי הדבר אינו ידוע ואינו מורגש:

והכלל העולה מהדברים הוא, שאין ראוי שנחשוב שיעשה ה' עם מה שייראה בו מהשלמות והגבורה שלא כהוגן, אלא שרוע הסידור נופל בדעות אשר תמצאנה לאישי האדם שיחשוב בהם שהם צדיקים, ויגיעו רעות אשר לא ייתכן בהם שהם בעבור טוב, להיותם מכלות ומביאות אל מוות, והוא מה שהיה מתרעם עליו איוב לפי דעת בלדד, הוא מצד שהאדם לחסרונו לא ירגיש במה שיחטא שהוא מרי בחוק ה' מצד שלמותו... רלב"ג

(ב) הַמֶּשֶׁל וְפַחַד עֲמוֹ עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו:

הַמֶּשֶׁל – ממשלה ושלטון, וְפַחַד עֲמוֹ – יש אצל הבורא כוח וגבורה, אך עם זאת הוא גם עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו – הבורא לבדו הוא שמצליח לגשר בין ההפכים שיש בעולם, בין מים לאש, בין אור לחושך, לתת לכל אחד מהם את גבולו המדויק.

אמר בר קפרא: גדול הוא השלום, שהמלאכים אין ביניהם לא איבה ולא קנאה ולא שנאה ולא מינות ולא תחרות ולא מחלוקת, שהקדוש ברוך הוא עושה עמהם שלום, מה טעם? "הַמֶּשֶׁל וְפַחַד עֲמוֹ עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו", "הַמֶּשֶׁל" – זה מיכאל, "וְפַחַד" – זה גבריאל, ולא זה מחזיק את זה, מהן של אש ומהן של מים.

מסכת דרך ארץ, פרק שלום, הלכה ח

כלומר, הבורא משלב את מושגי הטוב והרע שבאים שניהם ממנו. גם לרע יש תפקיד, כפי שיש לטוב – "יוצר אור ובורא חֹשֶׁךְ עֲשֵׂה שְׁלוֹם ובורא רָע אֲנִי ה' עֲשֵׂה כָל אֵלֶּה" (ישעיהו מה, ז). אך ההבנה של הצורך שיש לעולם ברע, וכיצד הרע יכול להוביל לטוב

ברוך הוא. הבורא הוא אינסופי ולפיכך התכונות הרוחניות שהאדם מקבל מהבורא גם הן אינסופיות. המוות הוא סילוק הנשמה האינסופית מהגוף החומרי, הסופי. הגוף החומרי לא מסוגל להחזיק מעמד ללא הממד הרוחני האינסופי, ומייד הוא הופך להיות רימה ותולעה. בלדד מתאר את האדם כרימה ותולעה עוד בחייו, שהרי חיותו ניתנת לו רק מכוח הנשמה האלוהית שנמצאת בו, ובלעדיה האדם נחשב כרימה ותולעה. בהשוואה בין גדלות הבורא לעליבות האדם, עולה סופו ההכרחי של האדם – רימה ותולעה.

אָף כִּי אָנוֹשׁ רִמָּה – בפרט כשכלל האנוש הוא רימה, ורוצה לומר שהחומר שלו עתיד להיבלות בקבר ורימה תאכלהו, ועיקרו הוא הנפש הרוחנית שהחומר הוא רק לבוש אליה, שתתגלם ותתלבש בו משך זמן מוגבל, ואחר כך ישוב העפר על הארץ כשהיה. מלבי"ם

סיכום ביניים בסיום מענות הרעים: לאיוב ולרעים היו שני ויכוחים עיקריים; ויכוח אחד על 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', וויכוח שני בשאלה האם אדם יכול להתווכח עם הבורא. בלדד התייחס בשני המענות הראשונים לנושא הראשון, 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו'. במענהו האחרון הוא התייחס לנושא השני, לעצם האפשרות להתווכח עם הבורא. בלדד טען שאדם לא יכול להתווכח עם הבורא, זה לא לגיטימי וגם לא מועיל. לא לגיטימי מפני שהאלוה כל כך גדול, והאדם כל כך שפל. לא מועיל מפני שהאדם לא מסוגל לראות את הזווית האלוהית. אלו דברים שאלפיז אמר כבר במענהו הראשון. עד עתה ניסה בלדד לשכנע את איוב בצדקת ה', ואילו כאן הוא אומר שלא לגיטימי להתווכח עימו. אפסות האדם מסומלת במשפט האחרון של הרעים בספר – אָף כִּי אָנוֹשׁ רִמָּה וּבֶן אָדָם תּוֹלָעָה.

פרק כו מענה איוב לבלדד

חלוקת המענה

ב-ד – "מה יַעֲצֶתָ לְלֹא חֶכְמָה" – איוב מזלזל בבלדד ובדבריו
ה-יד – "תֵּלֶה אֶרְץ עַל כָּלִי מָה" – אימת הבורא וגבורתו מוטלת על כל הבריאה

■ פרק כו

(א) וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

איוב מזלזל בבלדד ובדבריו

(ב) מַה עֲזָרְתָּ לְלֹא כֹחַ הַשְׁעָתָ זְרוּעַ לֹא עֹז:

(ג) מַה יַּעֲצֶתָ לְלֹא חֶכְמָה וְתוֹשִׁיָּה לְרֵב הַדֹּעֶתָ:

גרמי השמיים נחשבים לגורמים כה קבועים ויציבים, עד שבני האדם משתמשים בהם כדי לקבוע את הזמנים, יום ולילה, חודש ושנה, ואף הבורא עצמו התחייב על כך: "עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ ... וְקִיץ וְחֹרֶף יוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בראשית ח, כב). והנה, לעומת הבורא, אף גרמי השמיים אינם נחשבים למאומה, שהרי הבורא יכול להחשיכם, כפי שאיוב עצמו הזכיר: "הָאֵמֶר לַחֶרֶס וְלֹא יִזְרַח וּבָעֵד כּוֹכָבִים יַחֲתֹם" (לעיל ט, ז), ואם גרמי השמיים לא יִזְכּוּ בְּעֵינָיו, מַה יִּזְכֶּה וְלֹדֵד אֲשֶׁה?!

(ד) אָף כִּי אָנוֹשׁ רִמָּה וּבֶן אָדָם תּוֹלָעָה:

המוות הוא חרפה לאדם.

בְּלַע הַמָּוֶת לְנִצָּח וּמָחָה אֲדֹנִי ה' דְּמָעָה מֵעַל כָּל פְּנִים וְחֹרַפְתָּ עִמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ.
ישעיהו כה, ח

המוות מוס הוא ביצירה ... חרפת עם הוא לנו ...

הרב אברהם יצחק הכהן קוק,
אורות הקודש, חלק ב, החיות העולמית, פסקה מב – 'חיים עד העולם'

המוות עומד בסתירה לחיי האדם שמאפשרים רוחניות וקרבת אלוהים. סופם של בני האדם, אף המעולים ביותר, הוא רימה ותולעה. ללא הנפש האלוהית האינסופית שמעניקה חיים לגוף, הוא הופך לריקבון וסירחון, לרימה ותולעה?

שלשה שותפין באדם – הקדוש ברוך הוא, ואביו ואמו. אביו מזריע בו לובן שממנו הלוּבִּנִים והמוֹחַ והצִפְרָנִים ולֹבֶן שבעין והעצמות והגידין, אמו מזרעת אודם שממנו הדמים והעור והבשר ושער ושחור שבעיניים, והקב"ה יתברך שמו ויתרומם זכרו נותן בו עשרה דברים, ואלו הן: רוח ונשמה, וקלסתר פנים, ומראית עיניים, ושמיעת אוזניים, ודבור שפתים, ונשיאות ידיים, והילוך רגלים, וחכמה ובינה, ועצה ודעת וגבורה. וכשבאה שעת פטירתו הקדוש ברוך הוא נוטל חלקו ומניח חלק אביו ואמו לפניהם, ואביו ואמו בוכין. אמר להם הקדוש ברוך הוא: מה לכם בוכין? כלום נטלתי משלכם? לא נטלתי אלא שלי. אומרים לפניו: ריבנו של עולם, כל זמן שהיה חלקך מעורב בחלקנו היה חלקנו שמור מן רמה ותולעה, ועכשיו שנטלת חלקך מתוך חלקנו הרי חלקנו מושלך ונתון לרמה ותולעה. קהלת רבה (וילנא) פרשה ה

אב ואם נותנים את החלקים הגופניים בלבד, שמתוארים כאן בלובן ובאודם. כל מותר האדם – רוח ונשמה וכלל התכונות האנושיות המזכרות כאן – ניתנות בו מחלקו של הקדוש

2. על פי זה הקבורה היא הסתרת החרפה האנושית הזאת, והיא נותנת כבוד לגוף האנושי שהיה משכן לנשמה העליונה. לכן אי-קבורה נחשב לביזיון גדול, ראה מלכים ב' ט, לו; ירמיהו ט, כא.
בניגוד לכלל בני האדם, משה רבנו זכה למיתת נשיקה. אדם לא היה נוכח בחרפת המוות של משה רבנו, בחיר האנושות. הבורא עצמו הוא אשר קבר אותו: "וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בָּגֵן ... וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבָרָתוֹ" (דברים לד, ו).

מָה עֲזָרְתָּ לֵאלֹהִים כִּי... אֶת מִי הִגְדָּתָּ מִלֵּין – כל הדברים בשלושת המקראות נאמרו בצורה של שאלה, בכוונה להשפיל את ערך דבריו של בלדד. דברי בלדד הם דלי ערך משלוש בחינות: א. בחינת כח הדיבור, כלומר הסגנון הרפה. ב. מבחינת החכמה, אין בהם לא מחשבה ועצה, לא תושיה ותועלת. ג. מבחינת הרוח, מילים ללא נשמה.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

אימת הבורא וגבורתו מוטלת על כל הבריאה

בפסקה הבאה איוב מעצים את כוחו של הבורא אף יותר מבלדד שאמר "הַמֶּשֶׁל וְפָחַד עִמּוֹ". איוב מתאר את הפחד והחלחלה שאוחזים אף את הגורמים האימתניים ביותר שיש בעולם – רפאים, שאול ואבדון, צפון ותוהו, ארץ ושמיים, הים, רהב ונחש בריח – כשהם ניצבים אל מול הבורא. איוב מתאר את הכוחות שנמצאים בבריאה כולה, מקצה לקצה, ממעמקי הים ועד הצפון המוצפן בגובה השמיים.

מדוע איוב מתאר דווקא כאן את עוצמת כוחו של הבורא?

טענת אליפז ובלדד הייתה שה' כל כך גדול ונשגב, עד שהאדם אינו יכול לעמוד מולו ולהתווכח איתו. לטענתם, איוב אינו מכיר בגדולת הבורא ולכן הוא מעז לטעון כנגד הבורא ולהתווכח עימו. אילו רק היה איוב מודע – כמוהם – לגדולת הבורא, לא היה מעז לדבר כך. לכן איוב מתאר כאן בהרחבה ובפירוט את גדולתו האנסופית של הבורא, שהוא חזק ומתגבר על הגורמים האימתניים המיתולוגיים שבני האדם מתייירים מהם. כיוון שאיוב מודה בגדולת ה' ומתאר את עוצמתו האנסופית אף יותר ממה שהם תיארו, הוא יכול להציג את טענותיו. איוב ממקם את עצמו כאדם שמבין היטב את עוצמת הבורא, ובכל זאת יש לו טענות קשות כנגדו. לטענת איוב, עוצמת הבורא אינה מחייבת בהכרח עשיית צדק, וכוחו הרב לא מצדיק עשיית עוול. איוב מכיר בגדולת הבורא אך הוא מבקש להבין את פשר מעשיו. זאת טענה חזקה יותר.

והנה ענה איוב: מדוע רָשָׁעִים יִחִיו עֲתָקוּ גַם גְּבֹרֹת חֵיל? (כא, ג), אז לא ידע בלדד מה ישיב, והנה שב לשבח: השם – הַמֶּשֶׁל וְפָחַד עִמּוֹ (כה, ב). אז ענה איוב: מָה עֲזָרְתָּ לֵאלֹהִים כִּי? גם הוא שבח השם. והטעם – הנה אין לך תשובה כי אם לשבח השם, אני יודע לשבחנו יותר. אז החריש צופר.

אבן עזרא, טעמי הספר, מובא בסוף פירושו לספר

הַרְפָּאִים יְחַלְלוּ מִתַּחַת מַיִם וְשִׁכְנֵיהֶם: (ה)

רָפָאִים יִחְשְׁבוּ אֵף הֵם בְּעֵנְקֵיהֶם... אֶרֶץ רָפָאִים תִּחְשַׁב אֵף הוּא, רָפָאִים יִשְׁבוּ בָּהּ לְפָנִים... עם גְּדוֹל וְרַב וְרַם בְּעֵנְקֵיהֶם.

דברים ב, יא, כ-כא

הרעים לא הצליחו לנצח את איוב בדבריהם, כיוון שאין בדבריהם חוכמה ותושייה. לפי זה הביטויים – לא כח, לא עז, לא חֲכָמָה – הם כינויים לרעים שאין בהם כוח, אין בהם עוז ואף לא חוכמה כנגד איוב, ולכן הם הפסידו בוויכוח. גם בלדד בדבריו כאן לא עזר, לא הושיע, לא יעץ בחוכמה ולא הודיע תושייה. בלדד לא הצליח בדבריו להוכיח מאומה, ולכן איוב מזלזל בו ומתייחס לדבריו בביטול גמור. איוב מתריס כלפי בלדד: מה הוספת בדבריך על דברי רעיק? אלו משמעויות ואלו תובנות חדשות הבאת? מה הודעת שלא ידענו קודם לכן? התשובה מבחינת איוב היא: לא הוספת מאומה! לשיטתו, התקיים בבלדד שביקש לסייע לרעים הפסוק "וְכָשֶׁל עֹזֶר וְנָפֶל עֶזֶר" (ישעיהו לא, ג).

אפשר לפרש שדברי איוב לא נאמרו רק לגבי היחס של בלדד כלפי הרעים, אלא בכלל, שאין בדברי בלדד תועלת לאיוב או לאנשים שרוצים להבין את דרכי הבורא:

מָה עֲזָרְתָּ לֵאלֹהִים כִּי... יאמר כי דבריו לא לעזר ולא להועיל לאיוב, ולא לשאר בני אדם הבאים לחקור את העניין הזה, ואין להם כוח לבוא בסודו. כי האומר כי משפט האדם מקרה הוא, היה לו מרוב גדולת האל, יאמר כן בעבור כי האדם פחות אצלו מהשית אליו לבו.

אֶת מִי הִגְדָּתָּ מִלֵּין – שלא ידעם, כי הכל יודעים שהאלוהים נשגב ונעלה מאין חקר לגדולתו. וְנִשְׁמַת מִי יִצְאָה מִמֶּךָ – איזה מבני האדם שנשמתו ורוחו משתוממים על הדבר הזה, השבות להם נשמתם והחייתם בדבריך, כי הודעת להם הדרך אשר ילכו בה ויאמינו וישכילו?

רמב"ן

ואפשר אף להסביר שדברי איוב כנגד בלדד נאמרו כלפי היחס שלו לבורא:

מָה עֲזָרְתָּ... הוֹשַׁעְתָּ זְרוּעַ לֹא עֹז – ואיך הושעת והיית מליץ בשביל כבוד האל יתברך, הסובל קלקול עולמו על ידי רשעים, ולא יתקומם נגדם זרוע האל בעוז מלכותו? רבי עובדיה ספורנו

אֶת מִי הִגְדָּתָּ מִלֵּין וְנִשְׁמַת מִי יִצְאָה מִמֶּךָ: (ד)

איוב מזלזל בבלדד שמחזר את דברי אליפז. כאומר לבלדד: האם אין לך מילים משלך לומר, עד שנוזקת לומר שוב את דברי אליפז? ואפשר לבאר שהזלזול שלו בדברי בלדד כאומר לו: ממי קיבלת את הדברים שאמרת? עשית עצמך כמי שקיבל דברים עמוקים ונשגבים שיוכלו להשפיע על הדיון והוויכוח בינינו, ואמרת דברים פשוטים וידועים, שהרי גדולת האל וכוחו היא דבר ידוע ומפורסם. לא חידשת בדבריך מאומה, ואין בהם השפעה או תועלת.

1. דהיינו, מרוב הגדלת האל, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי בלדד, עלולים להגיע להשקפה כי משפט האדם מקרה הוא, מפני שהאדם אינו מספיק חשוב כדי שהבורא יתייחס אליו וישית אליו לבו. השקפה כזאת מנוגדת בתכלית להשקפה שאותה מנסים הרעים להביע, שהגמול הראוי ניתן על ידי הבורא בצדק ובמשפט.

הצפון הוא חלק השמיים שהוא צפון, נסתר ובלתי ידוע, ואף הבורא כביכול בראו ולא גמרו, ולפיכך הוא נקרא 'מדורם של מזיקים':

נָטָה צָפוֹן עַל תְּהוֹ – ארבעה רוחות נבראו בעולם: רוח פנת המזרח משם יוצא אור לעולם, רוח פנת הדרום משם טללי ברכה יורדים לעולם, רוח פנת המערב משם אוצרות שלג וברד וקור וחום וגשמים יוצאים לעולם. רוח פנת הצפון בראו ולא גמרו, לפי שאמר: כל מי שאומר 'אני אלוה' – יבוא ויגמור הפנה הזאת שהנחתי. ושם הוא מדורן של מזיקים ורוחות ושדים, ומשם יוצאין לעולם שנאמר: "מִצָּפוֹן תִּפְתָּח הָרָעָה" (ירמיהו א, יד). ילקוט שמעוני, איוב, רמז תתקיג

הצפון הוא סמל לשמיים ולבריאה בכלל בתחומים הצפוניים והנסתרים מהאדם. אף על פי שיש ביכולת האדם להסביר את חוקי הפיזיקה, האור, הגשמים, השלג והברד, עדיין יש סודות עמוקים שאין ביכולתו להבין. המזיקים שמוזכרים במדרש הם כוחות הטבע הבלתי מוסברים, שהם חזקים ועצומים, אימתניים ובלתי צפויים, ואין ביכולת האדם להתמודד מולם. תהו הוא אין ואפס, ריק, "וְהָאֶרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְבָהוּ" (בראשית א, ב). השמיים עומדים על אין, והארץ עומדת על בלימה – תִּלָּה אֶרֶץ עַל בְּלִי מָה, על מאומה, "אין כלום ביסוד כי הם עומדים באוויר על חוזק זרועותיו של הקב"ה" (רש"י). אין ביכולת האדם להבין כיצד השמיים והארץ וכל צבאם, עומדים על דברים שאין בהם ממש.

(ח) צִרְרַ מִים בְּעֵבְיוֹ וְלֹא נִבְקַע עֲנָן תַּחְתָּם:

המים שהם כבדים מהאוויר נשארים צרורים בעבים ואינם בוקעים את הענן שתחתם. ופלא נוסף – המים יורדים בצורה של טיפות ולא בבת אחת?

צִרְרַ – קושר מי המטר בהעבים להיות אצור בו ולהוריד טיפות טיפות לבד. ומעולם לא נבקע הענן תחת המים עד אשר ישפכם בבת אחת.

מצודות

(ט) מֵאֲחִיז פָּנֵי כֶסֶה פִּרְשׁוּ עָלָיו עֲנָנָיו:

כפי שהבורא צרר את המים, שהם ברכה וטוב, שלא יפלו בבת אחת על הארץ כיוון שאין כוח בארץ ובנבראים לקבל טוב כזה בבת אחת. כך עשה עם האור, שמסמל את הטוב: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב" (בראשית א, ד), שהבורא אוהז ועוצר את פני כיסא הכבוד, גילוי שכינתו בעולם, ופורש⁸ ענן שמסתיר את כבודו, כדי לאפשר לעולם לקבל את האור במידה שהוא מסוגל לה, כיוון שאין כוח בארץ ובנבראים לקבל טוב כזה בבת אחת?

7. מאפשר לארץ לקבל את מי הגשמים בנחת, ומרוב ההרגל אין שמים לב לפלא הזה.

8. פִּרְשׁוּ – פרש, וראה רמב"ן.

9. איוב מזכיר את חסד הבורא שמצמצם את הטוב באופן כזה שהעולם ובריותיו יהיו מסוגלים לקבלו. הארת הטוב

הַרְפָּאִים הֵם עִם קְדוּם שֶׁל עֲנֻקִים? שָׁגְרוּ בַּמִּזְרָח הִירְדָן², וְהוּא גַם כִּינּוֹי לַמֵּתִים, "מֵתִים בֶּל יָחִיו, רְפָאִים בֶּל יָקֻמוּ" (ישעיהו כו, יד), "הַלְמֵתִים תַּעֲשֶׂה פֶלֶא אִם רְפָאִים יָקוּמוּ" (תהלים פח, יא). לענייננו מדובר בגורמים שמביעים עוצמה רבה; עֲנֻקִים או רוחות המתים שנמצאים בשאול, כעין מפלצות קדמוניות. ולמרות עוצמתם הרבה, ואף על פי שהם בעמקי עומקים (רש"י) – מִתַּחַת מִים וְשִׁכְנֵיהֶם – כביכול מוגנים מאוד, או שהם רוחות המתים שכביכול אין להם יותר מה להפסיד – בִּכְל זֹאת יְחוּלְלוּ – אוהז אותם חיל⁴ ופחד מהבורא. ואפשר לפרש יְחוּלְלוּ – נופלים לפניו חללים, או יְחוּלְלוּ – לשון חלל – מרחב בלי מחיצות, הרפאים גלויים לפני הבורא (ביאורים לספר איוב), כפי שמתואר בפסוק הבא. ויש מי שביאר הַרְפָּאִים יְחוּלְלוּ, על תחיית המתים, בתמיהה:

הַרְפָּאִים יְחוּלְלוּ מִתַּחַת מִים וְשִׁכְנֵיהֶם – וכי הרפאים שהם המתים אשר ירדו קבר ונקברו במצולה קרוב אל התהום ששם ילכו מי התהום, הכי יחוללו וייוולדו שנית לצאת מִתַּחַת מִים וְשִׁכְנֵיהֶם ולקבל אז שכרם ועונשם?

מלבי"ם

(י) עָרוֹם שְׂאוֹל נָגְדוּ וְאֵין כְּסוֹת לְאַבְדּוֹן:

גם שאול ואבדון הם סוג של עוצמה, שהם מתארים את מיתת האדם וקברו⁵, ובני האדם יראים מהם יראה גדולה, מפני שאין אדם, ואף אם יהיה גיבור שבגיבורים, שיינצל מהם. ואף על פי כן, השאול כביכול עירום, ללא הגנה, והאבדון נמצא ללא כסות, כשהם ניצבים אל מול הבורא, למרות שהם מוצפנים בקרקע הים, עמוק מתחת למים (ספורנו). אי אפשר להסתתר מפני הבורא, וכדברי משורר תהלים (קלט, ח): "אִם אֶסֶק שָׁמַיִם שָׁם אֶתָּה וְאֶצִּיעָה שְׂאוֹל הַנֶּף". לאחר שאיוב הזכיר את השאול והאבדון שנמצאים במעמקים, הוא עובר לתאר את הצפון, גבוה שבגבוהים, מתנשא על כל, שמסמל את מלכותו העליונה של הבורא:

וְאֶתָּה אִמְרַתְּ בְּלִבְךָ הַשָּׁמַיִם אֶעֱלֶה מִמֶּעַל לְכֹכְבֵי אֵל אֲרִים בְּסָאִי וְאֶשֶׁב בְּהָר מוֹעֵד בִּירְכָתִי צָפוֹן: אֶעֱלֶה עַל בְּמִתִּי עַב אֲדַמָּה לְעֵלְיוֹן.

ורוח הקודש עונה לעומתו:

אֵךְ אֵל שְׂאוֹל תוֹרֵד אֵל יִרְכָתִי בּוֹר.

ישעיהו יד, יג–טו

(י) נָטָה צָפוֹן עַל תְּהוֹ תִּלָּה אֶרֶץ עַל בְּלִי מָה:

2. יש שקשרו לכך את הענקים ילידי הרפה, ראה שמואל ב' כא, טז–יט.
3. ראה בראשית יד, ה; דברים ג, יג. עמק רפאים נזכר כמה פעמים במלחמות דוד.
4. כמו "היום הזה אחל תת פחדך ויראתך ... ורגזו ויחלו מפניך", דברים ב, כה; וכן "מלפני אדון חולי ארץ", תהלים קיד, ז.
5. כמו "הִסְפֵּר בְּקֶבֶר חֶסֶדְךָ אֲמוֹנָתְךָ בְּאֲבָדוֹן", תהלים פח, יב.
6. הנושא הוא מלך בבל הגאה. בפסוקים הללו מובא הניגוד בין הצפון לבין השאול, בדומה לפרקנו.

• פרק כו | מענה איוב לבלדד •

הבורא שליט על הים שמסמל כוח שאי אפשר לכבוש אותו ולשלוט עליו. רַהֵב וְנָחַש בְּרִיחַ הם התנינים הגדולים, המפלצות הימיות, שמסמלות כוח ועוצמה רבה וכביכול הן רשות לעצמן. לכן המקרא מדגיש בכמה מקומות שהן נבראו על ידי הבורא והוא השולט בהן:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִים.

בראשית א, כא¹⁰

בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' בַּחֲרָבוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְּדֹלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחַשׁ בָּרַח וְעַל לִוְיָתָן נָחַשׁ עֲקֵלְתָן וְהָרָג אֶת הַתְּנִין אֲשֶׁר בָּיָם.

ישעיהו כז, א

עוֹרֵי עוֹרֵי לִבְשֵׁי עֹז זָרוּעַ ה' עוֹרֵי בִימֵי קֹדֶם דְּרוֹת עוֹלָמִים הָלֹא אֶתְּ הִיא הַמַּחְצֶבֶת רַהֵב מְחוֹלָלֶת תְּנִין: הָלֹא אֶתְּ הִיא הַמַּחְרֶבֶת יָם מִי תְהוֹם רַבָּה.

שם נא, ט-י

אֶתְּהָ פוֹרְרֶת בְּעֶזְךָ יָם שְׁבֵרֶת רֵאשֵׁי תְּנִינִים עַל הַמַּיִם: אֶתְּהָ רִצְצֶתָ רֵאשֵׁי לִוְיָתָן תִּתְּנֶנּוּ מֵאֵכֶל לָעָם לְצִיִּים.

תהלים עד, יג-יד

לִוְיָתָן זֶה יִצְרֶתָ לְשַׁחֵק בּוֹ.

תהלים קד, כו¹¹

בְּרוּחוֹ שְׁמַיִם שִׁפְרָה – ברוחו של האלוה נעשו השמיים שפירים, נאים וחזקים. תיאור כזה של פעולת הבורא, אשר ברוחו יהפוך קדרות שמיים להוד ונוי, נמצא בהמשך ספר איוב: "וַיַּעַתְהָ לֹא רָאוּ אֹר, בָּהִיר הוּא בְּשִׁחָקִים וְרוּחַ עֲבָרָה וְתַטְהֲרֵם" (דברי אליהוא, להלן לז, כא).

(יד) הֵן אֵלֶּה קִצּוֹת דִּרְכָּיו וּמָה שֶׁמֶץ דְּבַר נִשְׁמַע בּוֹ וְרַעַם גְּבוּרָתוֹ מִי יִתְּבוֹנֵן:

הֵן אֵלֶּה קִצּוֹת דִּרְכָּיו – מעט מדרכי גדולתו וכוחו.

רמב"ן

קִצּוֹת – קצה הוא רק נקודה אחת מתוך מכלול שלם. כמו "אֶפֶס קִצְהוּ תִרְאֶה וְכָלוּ לֹא תִרְאֶה" (במדבר כג, יג). שֶׁמֶץ – לשון מעט מן המעט. עיקר השורש "מץ" מלשון תמצית¹².

10. בשונה מהמיתולוגיות האליליות שבהן תואר מאבק בין האל למפלצות, בבריאת העולם מודגש שהתנינים הגדולים כולם, לסוגיהם השונים, נבראו על ידי ה'. רק אחרי הבריאה, בפרק ב בבראשית, מופיע הנחש שהוא סוג של מפלצת, "לִוְיָתָן נָחַשׁ בָּרַח, לִוְיָתָן נָחַשׁ עֲקֵלְתָן", ומי שנדרש להתמודד מולו הוא האדם, שנקרא לבחור בטוב ולהילחם ברע. ראה גם להלן, עמ' 620, הערה 16. התייחסות למים ולתנינים הובאה גם לעיל, עמ' 160-161.

11. אף הרשעים הגדולים הושוו ללִוְיָתָן ולתנין כדי לתאר את גאווהם על כוחם הרב: "כֹּה אָמַר אֱדֹנִי ה' הִנְנִי עֲלִיךָ פְּרַעַה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִים הָרִבִּץ בְּתוֹךְ יָאֲרִיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יָאֲרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי" (יחזקאל כט, ג), וגם עליהם מתוארת שליטת ה': "וְנִתְּנִי חַחִים בְּלִחְיִיךָ וְהַדְּבַקְתִּי דָגְתִּי יָאֲרִיךְ בְּקִשְׁקִשְׁתֶּיךָ וְהַעֲלִיתִיךָ מִתּוֹךְ יָאֲרִיךָ וְאֶת כָּל דָּגַת יָאֲרִיךְ בְּקִשְׁקִשְׁתֶּיךָ תִּדְבֹּק: וְנִטְשִׁיתִיךָ הַמִּדְבָּרָה אוֹתְךָ וְאֶת כָּל דָּגַת יָאֲרִיךָ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה תִּפּוֹל לֹא תִאָּסֵף וְלֹא תִקָּבֵץ לַחֲיַת הָאָרֶץ וְלַעוֹף הַשָּׁמַיִם נִתְּתִיךָ לָאֵכָלָה: וְיָדְעוּ כָּל יֹשְׁבֵי מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' " (שם, ד-ו). הַלִּוְיָתָן וְהַתְּנִינִים עֲתִידִים לִיהָרֵג עַל יְדֵי הַבּוֹרָא, אֵךְ הַהִסְבֵּר לִכְךָ חוֹרֵג מִמִּסְגֶּרֶת הַפִּרְשׁוֹנוֹת כֹּאן.

12. כדלעיל (ד, יב), "וְאֵלֶּי דְּבַר יִגָּב וְתִקַּח אֲזִנִּי שֶׁמֶץ מִנְהוּ". אך אפשר שצד"י באה במקום עי"ן, ועיקר ההחלפה הוא

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

מֵאֲחֹזִי פָּנֵי כְּסֶה – שהם השמיים העליונים הנקראים כסא, כאמרו – "הַשָּׁמַיִם בְּסֻאִי" (ישעיהו סו, א), ובו יתמוג אור צבא השמיים להיותו בזה נאות לשפלים, כאמרו – "וַיִּתֵּן אֶתֶם אֱלֹהִים בְּרִקְיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ, וְלִמְשַׁל" (בראשית א, יז-יח).

רבי עובדיה ספורנו

(י) חֵק חָג עַל פְּנֵי מַיִם עַד תִּכְלִית אוֹר עִם חֹשֶׁךְ:

"יאמר כי שם גבול לים, חוק עולם ולא יעברנהו" (רמב"ן). הבורא קבע גבולות לכוחות הטבע, ולמרות עוצמתם הרבה, כל כוח נשאר בגבולו וכך העולם יכול להמשיך ולהתקיים. יש בכך המשכיות לפסוק הקודם על צמצום גילוי השכינה בעולם כדי לאפשר לנבראים לקבלה, וגם התייחסות לדברי בלדד – "עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו". כלל זה מפורש במקרא בכמה מקומות:

הָאוֹתִי לֹא תִירָאוּ נֶאֱם ה' אִם מִפְּנֵי לֹא תַחִילוּ אֲשֶׁר שְׁמִתִּי חוֹל גָּבֹל לַיָּם חֵק עוֹלָם וְלֹא יַעֲבֹרְנָהוּ וַיִּתְּנֵעֲשׂוּ וְלֹא יוֹכְלוּ וְהָמוּ גִלְיוֹ וְלֹא יַעֲבֹרְנָהוּ.

ירמיהו ה, כב

גָּבֹל שְׁמִתָּ בַּל יַעֲבֹרוּן בַּל יִשׁוּבוּן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ.

תהלים קד, ט

בְּהִכִּינוּ שְׁמַיִם שֶׁם אֲנִי בְּחוֹקוֹ חוֹג עַל פְּנֵי תְהוֹם: בְּאֻמְצוֹ שִׁחָקִים מִמָּעַל בְּעִזּוֹ עֵינֹת תְּהוֹם: בְּשׁוּמוֹ לַיָּם חֵק וּמַיִם לֹא יַעֲבֹרוּ פִּי בְּחוֹקוֹ מוֹסְדֵי אָרֶץ.

משלי ח, כז-כט

כך בגבולות שבין הים ליבשה וכך בגבולות שבין האור ובין החושך. ורמב"ן פירש: עַד תִּכְלִית אוֹר עִם חֹשֶׁךְ – עד שיכלו האור והחושך "כל ימי הארץ לעולם".

(יא) עֲמוּדֵי שְׁמַיִם יִרְפְּפוּ וַיִּתְּמָהוּ מַגְעֲרָתוֹ:

איוב מתייחס לגורמים הבראשיתיים ביותר – ארץ, מים ושמיים, אור וחושך. אף הגורמים הללו כפופים וכנועים לבורא.

(יב) בְּכַחוֹ רִגַע הָיָם וּבְתִבּוּנָתוֹ מָחַץ רַהֵב:

(יג) בְּרוּחוֹ שְׁמַיִם שִׁפְרָה חֲלָלָה יְדוֹ נָחַשׁ בְּרִיחַ:

וגילוי במידה שאין הבריות מסוגלות לקבל אינם דבר טוב, והם עלולים אף להפוך לרועץ, כפי שהיה במבול, שהמים שמסמלים ברכה ושפע הפכו להיות מים וידונים שמטביעים ומוחים את כל הַיָּקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. לכן גילוי שכינה מוכרח להשתלב עם הסתרה וכיסוי, והמקרא מביא בצמידות גילוי שכינה, שמסומלת בדרך כלל באש, גם את ההסתרה שמסומלת בענן, בעשן, בערפל ובחופה. מאותה סיבה מסתיר הנביא לעיתים את פניו או מליט את פניו באדרתו מפני גילוי כבוד ה'. התייחסות מפורטת תובא להלן בפרק העיון 'עמוד האש ועמוד הענן' – הסתרה כדי לאפשר גילוי, עמ' 542.

האדם אינו מסוגל להודות לבורא או לתאר אפילו מקצת שבחו:

וְאֵלֹהֵינוּ מְלֵא שִׁירָה בָּיָם. וְלִשְׁנֵינוּ רָנָה בְּהַמּוֹן גְּלִיּוֹ.
וְשִׁפְתֹתֵינוּ שֹׁבַח בְּמִרְחָבֵי רִקְיעַ. וְעֵינֵינוּ מְאִירוֹת בְּשֶׁמֶשׁ וּבִכְרֶת.
וְיָדֵינוּ פְּרוֹשׁוֹת בְּנִשְׁרֵי שָׁמַיִם. וְרַגְלֵינוּ קְלוֹת בְּאַיָּלוֹת.
אֵין אֲנַחְנוּ מְסַפִּיקִים לַהֲדוֹת לַךְ ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ. וְלִבְרֹךְ אֶת שִׁמְךָ מִלְּפָנֶינוּ.
עַל אַחַת מֵאַלְף אֲלָף אֲלָפִים וְרַבִּי רַבָּבוֹת פְּעָמִים.
הַטּוֹבוֹת נְסִים וְנִפְלְאוֹת שְׁעֵשִׁית עִם אֲבוֹתֵינוּ וְעַמָּנוּ.

מתוך תפילת נשמת כל חי

וְרַעַם גְּבוּרָתוֹ מִי יִתְּבוֹנֵן ... אִם עַל סִדְרוֹ שֶׁל רַעַם אֵין אַתָּה יֹכֹל לַעֲמוֹד, עַל סִדְרֵי שֶׁל עוֹלָם עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה, אַתְּמָהּ! וְאִם יֹאמֶר לֹךְ אָדָם: יֹכֹל אֲנִי לַעֲמוֹד עַל סִדְרוֹ שֶׁל עוֹלָם, אָמֹר לוֹ: אַחֲרֵי מֶלֶךְ בָּשָׂר וְדָם אֵי אַתָּה יֹכֹל לַעֲמוֹד, אַחֲרֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אַתָּה יֹכֹל לַעֲמוֹד? אַתְּמָהּ!

בראשית רבה (וילנא), פרשת בראשית, יב

הַעוֹלָה מֵהַמַּעֲנֶה הַהִיא כִּי יִלְעוֹג עַל בִּלְדָד שֶׁאֵמַר דְּבָרִים הַיְדוּעִים לְכָל וּמֵיטַע לְסַפֵּר מִנִּפְלְאוֹת ה' וְסִיפֵר הוּא (איוב) יוֹתֵר מִמֶּנּוּ, וְאֵמַר שֶׁעַם כָּל זֶה עֲדִיין לֹא הִגִּיעַ אָף הוּא לְחֶלֶק גָּדוֹל מִנִּפְלְאוֹת ה', וְלֹא חָשׂ לְהַשִּׁיב יוֹתֵר כִּי בִמְרִבִּית הִלְעַג כְּאִלּוּ אָמַר לוֹ: מַה בְּכַךְ שְׁלָפִי רוֹמְמוֹת הַמָּקוֹם וּשְׁפִלוֹת הָאָדָם יַחֲשֹׁב הַמַּעֲט מִן הַמְּרִי לְרַב, הֲלֹא כָל שָׂכָן הוּא שְׁמֵרֵבִית הַמְּרִי מִן הָרָשָׁע יַחֲשֹׁב לְרַב וְמֵה זֶה לֹא יִשְׁלַם לוֹ גְּמוּלָּה?

מצודות

איוב מעצים את תיאור גדולת ה' בעולם אף יותר מבלדד, ומצהיר שאפשר לתאר רק מקצת מגבורות הבורא ונפלאותיו. לעומת זאת, איוב לועג לבלדד וחולק על טענתו "ומה יצדק אנוש עם אל". איוב מבסס את דבריו הן על דמות הרשע (פרק כז) והן על דמות הצדיק (הוא עצמו, פרקים כט-לא). מצד הרשע, גם אם האדם, מעצם הגדרתו, נחשב שפל ביחס לבורא והתנהגותו עשויה להיחשב מרי כנגד הבורא, כפי שטען בלדד, הלא הרשע מרבה במרי כזה בכוונה וביודעין, ועם כל זאת אינו מקבל גמול על מעשיו הרעים (כפירוש מצודות, המצוטט כאן). מצד הצדיק, איוב הסובל יתאר במשלו האחרון את עצמו ואת מעשיו הטובים ויחזק את טענתו שהוא צדיק, ובכל זאת הוא בעל ייסורים.

כיוון שאיוב העצים את תיאור גדולת ה' בעולם, הוא יתייחס לחוכמה הנעלמת שעל פיה הבורא מנהל את עולמו והיא ידועה לבורא לבדו (פרק כח). ממילא המשמעות היא שבן אנוש אינו מסוגל להבין את דרכי הגמול בעולם, ובוודאי שלא לשפוט לפיהם את מעשי האדם ואת דרגתו הרוחנית. יש בכך התרסה כנגד רעיו שהתיימרו לדעת כביכול את דרכי

הבורא ולהרשיע את איוב עקב ייסוריו¹³. מתוך כל ההשקפות הללו איוב מביע את ביטחונו בחפותו ובצדקותו, ואת טעותם – ואף רשעותם – של רעיו המאשימים אותו על לא עוול בכפו. לכן הוא פותח את מענהו זה בהצהרה ובשבועה שלא יודה בשום פנים ואופן לטענות הרעים.

פרקים כז-כח

המשל הראשון של איוב – תוכן וחלוקה

וַיֹּסֶף אִיּוֹב שְׁאֵת מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר – בַּמַּעֲנֶה הַזֶּה יֵשֵׁא מִשְׁלִים, כְּמוֹ – "לֹא תִסְלַח בְּכֶתֶם אוֹפִיר" (להלן כח, טז), וְכוּנַתּוֹ בּוֹ לְאָמֹר שֶׁהוּא צָדִיק. וְהִנֵּה יֵשׁ צָדִיק וְרַע לוֹ, וְכָל שָׂכָן רָשָׁע וְטוֹב לוֹ, כִּי אֵין זֶה חֲמַס גָּדוֹל כְּרֹאשׁוֹן, וְאִם נִרְאָה כִּי הָרָשָׁעִים נִכְרָתִים בְּעוֹלָם הַזֶּה, זֶה הֵבֵל הוּא וְאֵינוּ עֵיקָר מוֹצֵא הַחֲכָמָה וְסוֹפָה. כִּי הַחֲכָמָה נִעְלַמַת מִבְּנֵי אָדָם וְלֹא גִילָה לָהֶם הָאֵל מִמֶּנָּה אֲלֵא שִׁירָא מִלְּפָנָיו וְיִסּוּרוֹ מֵרַע, אֵךְ עֲנִשׁ וּשְׂכָרָם וּשְׁלוֹת הָרָשָׁעִים וְיִסּוּרֵיהֶן שֶׁל צָדִיקִים לֹא נִגְלָה לְבְנֵי אָדָם, כִּי אֵין אִיּוֹב מוֹצֵא וְרוֹאֶה בָּהֶם דִּין וּמִשְׁפָּט, וְלֹא שׁוֹמֵעַ מִחֲבָרָיו דְּבַר חֲכָמָה עַל הָעֵנִיין.

רמב"ן

במשל שני חלקים:

פרק כז – שבועת איוב להחזיק ביראתו, לא כדעת הרעים

ב-יב – "חלילה לי אם אצדיק אתכם" – איוב נשבע שלא יודה לדברי הרעים

יג-כג – "זה חלק אדם רשע" – גורל הרשע ועונשו.

פרק כח – החוכמה האלוהית הנעלמת

א-יא – "קץ שם לחשך ולכל תקלית הוא חוקר" – החוכמה האנושית המעשית

יב-כב – "והחכמה מאין תמצא ... לא יערךנה זָהָב" – את החוכמה האלוהית אי אפשר להשיג והיא יקרה מפז

כג-כח – "וְנִעְלָמָה מֵעֵינֵי כָל חַי ... אֱלֹהִים הִבִּין דְּרָכָה" – החוכמה הנעלמת היא נחלת אלוהים בלבד.

פרק כז – שבועת איוב להחזיק ביראתו, לא כדעת הרעים

■ פרק כז

(א) וַיֹּסֶף אִיּוֹב שְׁאֵת מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר:

13. בהמשך הספר, במענה ה' לאיוב, תעלה הטענה הזאת בדיוק כנגד איוב. אם איוב טוען כנגד רעיו שהחוכמה על הנהגת העולם נעלמת מבני האדם, ושכן אנוש לא מסוגל לדעתה ולהבינה, מדוע הוא עצמו מתלונן על הנהגת ה' את עולמו.

1. העוול והחמס במקרה של צדיק ורע לו חמורים יותר מאשר במקרה של רשע וטוב לו.

כיוון שרעי איוב לא מצאו מענה לדבריו, וצופר שהגיע תורו לענות במחזור השלישי נשתתק, איוב הוסיף ודיבר שני מענות. המענות הללו מכונים 'משלים', דברי שיר על חוכמה ומוסר בדרך מליצה, כמו "פי ידבר חכמות ונהגות לבי תבונות: אטה למשל אָנִי אֶפְתַּח בְּכִנּוּר חִידָתִי" (תהלים מט, ד-ה)², והם גם מקבילים לדברי נבואה, כמו אצל בלעם: "וַיֵּשֶׁא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר" (במדבר פרקים כג-כד, שבע פעמים), ותואר כזה אף נותן לדבריו יתר תוקף, ובזה סיים איוב את הרצאת דבריו. לכן הפתיחה לדבריו שונה מהמענות הקודמים – וַיִּסַּף אִיּוֹב שְׁאֵת מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר.

איוב נשבע שלא יודה לדברי הרעים

(ב) חִי אֵל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי וְשָׁדֵי הַמָּר נִפְשִׁי:

חִי אֵל – שבועה היא כי באמת הסיר את משפטי. מכאן דרש רבי יהושע שמאחבה עבד איוב את המקום. אין אדם נודר בחיי המלך אלא אם כן אוהב את המלך.

רש"י

חִי אֵל – לשון שבועה. הַסִּיר מִשְׁפָּטִי – אשר הסיר את משפטי, כלומר: שנוהג עמי שלא כדין ...

דרך הנשבעים באלוהים לפרש בשבועתם מידה אחת ממידותיו, או מעשה אחד ממעשיו, שעליהם הם חייבים להודות לו בייחוד בעת שבועתם. כמו: "חִי ה' אֲשֶׁר הִכֵּנִי וַיּוֹשִׁיבֵנִי עַל כִּסֵּא דָּוִד אָבִי וְאֲשֶׁר עָשָׂה לִי בֵּית כְּאֶשֶׁר דִּבֶּר" (מלכים א, ב, כד), וכן: "וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חִי ה' אֲשֶׁר הִעֲלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: כִּי אִם חִי ה' אֲשֶׁר הִעֲלָה וְאֲשֶׁר הִבִּיא" (ירמיהו כג, ז-ח). ועל דרך זה נשבע איוב: "חִי אֵל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי". ולשבועה זאת יש משמעות כפולה: תלונה קשה נגד אלוהים, כאילו אומר: הסיפור שיש בפי לספר על אודות אלוהים הוא שהסיר משפטי. ואף על פי כן משמע מלשון זאת שאיוב נאמן לאלוהים גם עתה. שבכל המקרא, השבועה בשם האל סימן הוא ליראתו לקבלת עולו, כמו: "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִשָּׁבַע" (דברים י, ג) ... ולמדנו מכאן, שאיוב עודנו מחזיק בתומתו, ושדעתו, שהוא סובל בלא עוון, אינה סותרת ליראת אלוהים שבו. ולפי שלכאורה הוא דבר זר ומתמיה, לפיכך חזיק זאת בשבועה.

עמוס חכם, דעת מקרא

על אף תלונתו הקשה של איוב כנגד האל, שהסיר את משפטו, המר את נפשו ומנע ממנו צדק, איוב ממשיך להביע את אמונתו באל ואף נשבע בשמו – אֵל, שָׁדֵי.

איוב פותח את דבריו כאן בשבועה, ויחתום את דבריו ברשימה ארוכה של שבועות ואלות (פרק לא). הנשבע מקלל את עצמו על תנאי, כלומר מטיל על עצמו קללות שיחולו עליו אם חטא או דיבר שקר. שבועה היא פעולה מקובלת שהוזכרה במקרא במקרים שבהם יש ריב משפטי בין שני צדדים. כאשר אין ראיות לכאן או לכאן, הצד הנתבע המואשם בגרימת נזק או ברשלנות יכול לפטור את עצמו מקנס ומעונש על ידי שבועה. לדוגמה, שומר שקיבל פיקדון לשמירה והוא חשוד שלא שמר כראוי ואין ראיה או עדים לאיכות שמירתו, פוטר את

עצמו מתשלום על ידי שבועה ששמר כדרך השומרים. ההנחה היא שאדם יחשוש להישבע לשקר מתוך כבוד ומורא לשם ה' שהוא נושא על שפתיו וגם כיוון שהוא עלול להיענש בדין שמיים. דוגמה נוספת היא שבועת האישה הסוטה שנחשדה בניאוף. לאחר שהיא נשבעת ושותה את המים המאררים, אם לא קרתה לה פורענות, הרי היא בחזקת אישה כשרה שלא חטאה.

איוב נחשד על ידי חבריו בעבירות חמורות אך הוא אינו יכול להוכיח את חפותו. לכן הוא בוחר להישבע שהוא נקי מעוון, ואם חטא – תבוא עליו פורענות כזאת וכזאת³, והדברים יפורטו להלן במקומם.

(ג) כִּי כָל עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי רוּחַ אֱלֹהִים בָּאֵפִי:

(ד) אִם תִּדְבַּרְנָה שְׁפָתַי עוֹלָה וּלְשׁוֹנִי אִם יִהְיֶה רְמִיָּה:

חִי אֵל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי – ישבע חי האל שהסיר משפטי ועשה לי רע על לא עוול בכפי שהמר נפשי, כי כל עוד שאני חי לא אדבר עוֹלָה וְרְמִיָּה לרמות בני אדם השומעים, ונשבע שאינו יודע לנפשו עוון אשר חטא ולא עוֹלָה וְרְמִיָּה, ויצדיק את נפשו.

רמב"ן

נשמתו⁴ של איוב – רוּחַ אֱלֹהִים, היא היא הגורמת לו להתחייב לאסור על עצמו דיבורים של עוֹלָה וְרְמִיָּה. איוב נשבע לדבר רק אמת ולא לשקר, דווקא מתוך יראת שמיים. יש בכך התרסה חריפה כלפי חבריו החנפים, שבמסווה של יראת שמיים מדברים רְמִיָּה וגורמים לו עוֹלָה. לכן איוב מצהיר כנגדם:

(ה) חֲלִילָה לִי אִם אֶצְדִּיק אֶתְכֶם עַד אֲגֻעַ לֹא אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמֶּנִּי:

חֲלִילָה לִי אִם אֶצְדִּיק אֶתְכֶם – לאמור שהאמת עמכם, כי אז אהיה חונף ורשע להחניף לכם או להחניף לאל.

רמב"ן

חֲלִילָה היא התחייבות, כעין לשון שבועה, והיא סמוכה פעמים רבות לשם שמיים, כמו "חֲלִילָה לִי מֶה" (שמואל א' כד, ו; שם כו, יא; מלכים א' כא, ג), "חֲלִילָה חִי ה'" (שמואל א' יד, ה), ועוד.

3. "בפסקה זו מתחיל איוב להציג את טענותיו האחרונות נגד האל, כלומר מתחיל לשאת את נאום ההגנה האחרון שלו. לאורך כל הספר איוב התלונן שאלוהים איננו מופיע לפניו ואיננו משיב לטענותיו. לפיכך הוא נוקט כאן תכסיס משפטי קיצוני, האמור לכפות על האל את חובת הראיה ולגרום לכך שייאלץ סוף סוף להופיע ולהעיד לטובת איוב או לרעתו. תכסיס משפטי זה הוא השבועה ... לאור הנוהג המשפטי (המקובל) ... הוא צפוי לצאת מהמשפט זכאי. אם האל יתמיד בשתיקתו, תתפרש השתיקה כהודאה בצדקתו של איוב וזיכויו, לא רק מחמת הספק אלא אף מחמת הודאת בעל הדין. וכן ישתמע מכך שהאל מרשיע את עצמו בעשיית עוול בלתי מוצדק לאיוב! לעומת זאת אם האל סבור שאיוב רשע וראוי לענשו, יהיה עליו להופיע מיד ולהעיד נגדו. אם הוא לא יופיע, יפסיד כביכול במשפט. גם תוצאה כזאת תשביע את רצונו של איוב, הדורש הכרעה בדינו. בין כך ובין כך איוב יקבל את מבוקשו: או שיוצדק על ידי שתיקת האל, או שיזכה לראות את מאשימו במו עיניו". עולם התנ"ך, עמ' 148-149.

4. נִשְׁמָתִי – כוח דיבורי, כמו "אֵת מִי הַגִּדָּת מִלִּין וְנִשְׁמָת מִי יִצְאָה מִמֶּךָ", לעיל, כו, ד. ביאורים לספר איוב.

רש"י מבאר חֲלִילָה – חולין הוא (בראשית יח, כה), כעין חילול הקודש. איוב מתחייב לא להצדיק את רעיו דווקא מפני שיש בכך חילול שם שמייים! **עַד אֲגֹעַ לֹא אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמֶּנִּי** – איוב "עֲדָנּוּ מִחֲזִיק בְּתַמָּתוֹ"⁵, והוא נשבע שלעולם לא יפסיק את דרכו הטובה והתמימה וגם לא יוותר על טענתו שהוא צדיק עד אשר יגווע.

(1) **בְּצִדְקָתִי הִחֲזַקְתִּי וְלֹא אֲרַפֶּה לֹא יַחֲרֹף לִבִּי מִיָּמִי:**

בדבריו הקודמים איוב דיבר על כך שהוא נזהר מעוול ורמיה, וכאן הוא מזכיר את אחיזתו בצדק ואת עשיית הטוב. הוא נאחז בעקשנות באמת שלו ובתמימותו ומסרב להרפות מהן. התעקשותו של איוב על צדקתו, שהוא מחזיק בה באדיקות ולא מרפה ממנה, מקבילה לחוסר הנכונות המוחלטת שלו להצדיק את רעיו הרשעים.

לֹא יַחֲרֹף – לא ישתנה, לא יטה מן הדרך (רלב"ג, מצודות). **לֹא יַחֲרֹף לִבִּי מִיָּמִי** – מפני שהחזקתי בצדקתי, לא הייתי צריך להתבייש מימי במעשיי ולשנות את דרכי (רש"י). והרמב"ן ביאר **לֹא יַחֲרֹף** – לא ישוב אחור מימי הנעורים להיות פתי או רשע, שיישאר צדיק, **יַחֲרֹף** כמו "בִּימֵי חַרְפִּי" (להלן כט, ד), בצעירותי.

חֲלִילָה לִי אִם אֶצְדִּיק אֶתְכֶם עַד אֲגֹעַ – עד יום מותי לא אצדיק אתכם, ואף שאגווע על ידי שלא אסכים לדברכם בכל זאת חלילה לי מזה, כי אם אצדיק אתכם הכי לֹא אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמֶּנִּי? הלא בזה אראה שאיני תמים, אחר שאדבר בפה נגד האמת ונגד מה שבלבי, שזה הפך התמימות שהוא קניין לי. אבל אם בְּצִדְקָתִי הִחֲזַקְתִּי וְלֹא אֲרַפֶּה – ארויח מזה כי לֹא יַחֲרֹף לִבִּי מִיָּמִי – שלבבי לא יחרף אותי שאמצא חרפה בלבבי שדברתי שקר ורמיה. מלב"ם

לפי זה, **לֹא יַחֲרֹף לִבִּי מִיָּמִי** – לא אחזור בי מדברי מפני שחזרה כזאת היא שקר ורמייה ומיועדת רק כדי לרצות את הרעים, אך אין בה אמת⁶. ואפשר לבאר – **לֹא יַחֲרֹף לִבִּי** – לא יחשוב מחשבות חרפה, כלומר: לא יהרהר בעבירה, ורומז לתוכחת אליפז "מֶה יִקְחֶךָ לִבֶּךָ" (לעיל טו, יב). והעולה מזה שמחשבותיי שלי אין בהן משום עבירה, אבל מחשבות הרעים הן מחשבות חרפה (דעת מקרא).

(1) **יְהִי כְרִשָּׁע אִיְבִי וּמִתְקוּמָמִי כְעוֹל:**

בפשטות איוב מקלל את אויביו ומתקוממיו שייחשבו כרשעים עושי עוול וממילא ייענשו. איוב מקללם שיהפכו למשל ולשנינה ושאחריתם תהיה כלשון הבריות: "יֵאָרֶע לְשׁוֹנְאֵי מֶה שֶׁאֵיֶרֶע לְפָלוּנִי הָרָשָׁע"⁷. אך אפשר לבאר שהרשע והעוֹל עצמם הם עונש:

5. לעיל, ב, ג. אך שם משמעות התמימות הייתה לקבל את הייסורים, וכאן משמעותה היא להביע ביקורת חמורה כנגד הייסורים הללו.
6. וכעין זה דברי אבן עזרא שביאר: "לֹא יַחֲרֹף", לא יקטן לבי מחמת החרפה.
7. ביאורים לספר איוב. כעין מה שנאמר על הסוטה: "יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאֵלָה וּלְשִׁבְעָה בְּתוֹךְ עֲמֶךָ" (במדבר ה, כא), וכמו שנאמר בירמיהו (כט, כב): "יִשְׁמַךְ ה' כְּצִדְקָתָהּ וּכְאֲחָב אֲשֶׁר קָלַם מֶלֶךְ בְּכָל פֶּאֶשׁ".

יְהִי כְרִשָּׁע – מידת הרשע והעוֹל רעים המה בעיני עד שאני מקלל אויבי ואת הקם עלי לרעה שהוא יהיה רשע ועוֹל, כי כל כך הדבר רע בעיני עד שתחשב לקללה. מצודות

והרמב"ן ביאר שאיוב אינו מקלל אותם אלא הם מוגדרים כרשעים מעצם התנהגותם:

יְהִי כְרִשָּׁע אִיְבִי – איננו מקלל, רק אומר כי אויבו המרשיע אותו יהיה על כל פנים כרשע, מפני שהוא חנף ונושא פנים בתורה והאלוהים יעניש החנף.

מתוך שלל כינויי הגנאי שאיוב ורעיו האשימו בהם זה את זה יש להתייחס לביטוי הגנאי "חֲנָף", מפני שהוא מבטא אחיזת עיניים, שקר ומרמה של אדם רשע שמראה כלפי חוץ מראה של צדקות, אדם שאין תוכו כבדו. הרעים הזכירו את הביטוי כלפי איוב כשנתברר להם – על פי שיקול דעתם – שאיוב העמיד פני צדיק אך בעצם ייסוריו הוכיחו את רשעותו. איוב מתייחס אליהם כחנפים מפני שהם מרשיעים אותו ללא הוכחות אלא רק כדי למצוא חן בעיני הבורא. איוב נפגע עד עמקי נשמתו מיחסם אליו ורואה בהתנהגות כזאת עבירה חמורה, לא רק במישור שבין אדם לחברו אלא גם בין אדם למקום. מסתבר שעקב כך התייחסותו של איוב לרעיו הרשעים היא חמורה ונוקבת, עד כדי עונש של נטילת נפשם:

(ח) **כִּי מֶה תִּקְוֶת חֲנָף כִּי יִבְצֹעַ כִּי יִשָּׁל אֱלֹהֶ נֶפְשׁוֹ:**

כִּי מֶה תִּקְוֶת חֲנָף כִּי יִבְצֹעַ – בעבור כי הגוֹל מן האדם צדקו כגוֹל ממונו, יאמר כי כרשע הוא אויבי ומה תקוותו כי בצע בְּצַע ויגזול. כִּי יִשָּׁל הָאֵל נֶפְשׁוֹ מעליו, לשון "שָׁל נֶעְלִיךְ" (שמות ג, ה), "וְנִשָּׁל הַבְּרָזִל" (דברים יט, ה).

רמב"ן

כִּי יִבְצֹעַ – החֲנָף – שאין תוכו כבדו, מקווה להשיג רווח – בְּצַע, הוא רוצה להשיג שלוה – כִּי יִשָּׁל אֱלֹהֶ נֶפְשׁוֹ, והוא מראה עצמו כצדיק ומדבר אחד בפה ואחד בלב. אך בסופו של דבר הוא אינו יוצא נשכר מכך אלא נענש בחומרה על ידי האלוה, מידה כנגד מידה: הוא רצה לגזול מהאדם את ממונו, והאלוה לוקח ממנו את נפשו – כִּי יִשָּׁל אֱלֹהֶ נֶפְשׁוֹ⁸. אם כך, מה יכולה להיות תקוותו של החנף?!

איוב מסתייג מהרשעים. הוא אינו רוצה ללכת בדרכיהם הנלוזות והוא מצהיר שבסופו של דבר הם ייענשו בחומרה ורשעתם לא תועיל להם. לכאורה יש בדברי איוב אלה סתירה לדבריו קודם לכן על המציאות השכיחה של 'רשע וטוב לו'. האפשרות הפשוטה היא שאיוב מכוון את דבריו אל רעיו שהוא רואה אותם כרשעים גמורים וחנפים, אך הוא מצהיר, ואולי אפילו מייחל, שהם ייענשו⁹.

8. לפי הפרשנות הזאת יש למילים הללו כפל משמעות ואף ניגוד, בין בקשת החנף לבין העונש שהוא מקבל.
9. אמנם המלבי"ם מבאר שאיוב נשאר עקבי בשיטתו של 'רשע וטוב לו', וכך הוא מבאר את המשך הפסוקים, כקריאת תיגר אל מול הרעים. וראה ביאורים לספר איוב, שכתב שאיוב מתאר כאן את מה שחשב טרם שבאו

שני תהליכים הפוכים מתחוללים אצל איוב במקביל. מחד גיסא התקרבות אל הבורא וניסיון התפייסות איתו, ומאידך גיסא התרחקות מרעיו והקצנת דבריו כנגדם.

(ט) הִצַּעַקְתּוּ יִשְׁמַע אֶל כִּי תָבוֹא עָלָיו צָרָה:
(י) אִם עַל שְׂדֵי יִתְעַנֶּג יִקְרָא אֱלֹהִים בְּכָל עֵת:

איוב מציג שאלות רטוריות שהמענה להן שלילי: הרשע לא יזכה לקרבת האל ולסיועו. בניגוד לכך, הצדיק יוכל להתענג על הבורא, "בְּטַח בָּהּ" וְעָשָׂה טוֹב שָׁכֵן אֶרֶץ וְרָעָה אֲמוֹנָה: וְהִתְעַנֵּג עַל ה' וְיִתֵּן לָהּ מִשְׁאֲלַת לִבָּהּ" (תהלים לז, ג-ד).

(יא) אוֹרְהָ אֶתְכֶם בְּיָד אֵל אֲשֶׁר עִם שְׂדֵי לֹא אֶכְחָד:

איוב ספג עצות רבות מרעיו, שאמרו לו כיצד עליו להתנהג כדי לתקן את מעשיו וכדי להיות רצוי לפני הבורא. איוב מאס בעצות הללו, שמבחינתו היו דברי חנופה שאין בהם כנות, ומצא את עצמו מתגונן פעם אחר פעם מפני דבריהם. בשלב הזה של העימות ביניהם איוב 'עובר להתקפה', הוא מתחיל לתת להם עצות כיצד עליהם לתקן את מעשיהם – אוֹרְהָ אֶתְכֶם בְּיָד אֵל – מה דרך האל.

הדגש הראשון כנגד החנופה הוא אמירת האמת:

אוֹרְהָ אֶתְכֶם בְּיָד אֵל – אלמד אתכם לעבוד את האל ולאמר האמת. אֲשֶׁר עִם שְׂדֵי לֹא אֶכְחָד – רק אומר האמת, וכן תעשו אתם – אמרו אמת לעולם ולא תשאו פנים בתורה. רמב"ן¹⁰

(יב) הֵן אַתֶּם בְּלִבְכֶם חֲזִיתֶם וְלִמָּה זֶה הֶבֶל תִּהְבְּלוּ:

בְּלִבְכֶם חֲזִיתֶם – שזה חלק אדם רשע, לִמָּה זֶה הֶבֶל תִּהְבְּלוּ – להיות רשעים וחנפים?

רש"י

גורל הרשע ועונשו

משהודיע איוב בבירור גמור שמחזיק הוא בדעתו, שהוא הצדיק ורעיו הרשעים, הוסיף מכאן ואילך לדבר אליהם בסגנונם שלהם, והוא מאיים עליהם בכל הייסורים והעונשים הקשים הצפויים לרשעים, באותה לשון שנקטו רעיו במעניהם, וכונתם הייתה שכל אלה ראויים לאיוב שהוא הרשע. ואיוב נותן להם משלהם כאומר: ולוואי שכל מה שאמרתם יבוא עליכם, משום שאתם הראויים לכך ולא אני, ובזה מקיים איוב את מה שאמר לעיל:

עליו הפורענויות, והוא רוצה לומר לרעיו שאת ההשקפות הללו שהם אומרים על הרשעים הוא הכיר כבר בעבר ואין בהן חידוש.

10. מסתבר שהרמב"ן בחר דווקא את תכונת האמת בגלל המילים "לא אֶכְחָד" שמשמעותן אמירת האמת כולה, וגם מפני שאיוב, בדבריו כנגד רעיו, חזר פעמים רבות על חטא החנופה, והתיקון לכך הוא אמירת האמת.

"גַּם אֲנֹכִי כָכֶם אֲדַבֶּרָה לוֹ יֵשׁ נִפְשְׁכֶם תַּחַת נִפְשִׁי" (טז, ד).

עמוס חכם, דעת מקרא, פס' יא

(יג) זֶה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע עִם אֵל וְנַחֲלַת עָרִיצִים מִשְׂדֵּי יָקָחוּ:

איוב מדבר במענהו זה במקום צופר שנשתתק, והוא משתמש בלשונו של צופר כמעט מילה במילה. צופר אמר: "זֶה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע מֵאֱלֹהִים וְנַחֲלַת אֱמֹרוֹ מֵאֵל" (לעיל כ, כט), כדי להוכיח בדבריו את איוב, ואיוב משתמש במילותיו של צופר כדי להוכיח את הרעים. אך יש כאן הרבה יותר מאשר שימוש במילים. לאחר שהרעים נשתתקו ואין בפייהם מענה, איוב ממש מסתער עליהם ומשתמש ברעיונות של הרעים כנגדם. הוא לועג לבלדד, וכאמור משתמש במילותיו של צופר כנגד הרעים. איוב הופך את היוצרות. הוא מעמיד את עצמו במקום של המוכיח, ומעמיד את הרעים במקום של הרשעים שזקוקים לתוכחה. כיוון שכך, איוב מאריך ומביא תיאור מפורט של גורל הרשע.

(יד) אִם יָרְבוּ בָנוּי לְמוֹ חָרָב וְצָאֲצָאִי לֹא יִשְׁבְּעוּ לֶחֶם:
(טו) שְׂרִידָיו בְּמָוֶת יִקְבְּרוּ וְאֶלְמֶנְתָּיו לֹא תִבְכֶּינָה:

הצרות המתוארות כאן הן חרב ורעב ומוות. אלמנות הרשע לא תבכינה מפני שמיתה עדיפה להן מייסורים (רש"י. רמב"ן), או מפני שאינן מצטערות במוות, או מפני שיפלו בידי אכזרים שלא יתנום לבכות, או מפני שהן מורגלות במוות בבתייהן (דעת מקרא. עולם התנ"ך). בין כך ובין כך, חוסר האפשרות לבכות מלמד על קהות חושים ואטימות לב השוררים בבית הרשע, שהם עצמם כעין עונש המסמל את אובדן הרגישות האנושית. יש בכך תוכחה נוספת, נסתרת, כנגד הרעים שאיבדו את רגישותם ואת אחוותם כלפי רעם איוב, ובאטימות ליבם הם חוזרים ומרשיעים אותו. איוב משתמש כאן בדבריו של בלדד על גורל הרשע שלא משאיר אחריו צאצאים (לעיל יח, יז-יט), כשהרעים הופכים להיות סמל לרשעים.

איוב התייחס תחילה למשפחתו של הרשע, וכאן הוא מתאר את הפגיעה גם ברכושו:

(טז) אִם יַעֲבֹר בְּעֶפְרָ כֶּסֶף וְכַחמֶר יִכִּין מִלְבוּשׁ:

(יז) יִכִּין וְצַדִּיק יִלְבֹּשׁ וְכֶסֶף נָקִי יַחֲלֹק:

הרשע אוגר ממון ורכוש רב אך סופם לעבור לצדיק – "צָפוֹן לַצַּדִּיק חֵיל חוּטָא" (משלי יג, כב). כמאמר קהלת (ב, כו): "כִּי לְאָדָם שְׁטוֹב לִפְנֵי נָתַן חֶכְמָה וְדַעַת וְשִׁמְחָה, וְלַחוּטָא נָתַן עֲנָן לְאֶסּוֹף וְלִכְנוּס – לִתֵּת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים". הרכוש שהחוטא אוסף וכוונס ניתן למי שהוא טוב לפני האלוהים. כעין הסיפור על יוסף מוקיר שבת (שבת קיט, א), שבו הנוכרי פעל בחריצות על פי כללי העולם הרגילים – יִכִּין, אך התוצאה הייתה וְצַדִּיק יִלְבֹּשׁ – יוסף מוקיר שבת הלך בצדקו, בתמימות, ובסופו של דבר קיבל את שכרו, אף על פי שמאמציו לא היו מכוונים כלל להשגת רכוש אלא מטרתו הייתה רוחנית, כי הוא ביקש את הטוב והצדק.

(יח) **בָּנָה כְּעֵשׂ בֵּיתוֹ וּכְסָפָה עָשָׂה נִצָּר:**

הבית מעניק לאדם ביטחון מסוים, כפי הביטוי המוכר 'ביתי הוא מבצרי'. בניגוד גמור לדימוי הזה, ביתו של הרשע אינו נותן ביטחון אלא אשליה בלבד, והוא מושווה כאן לבית שבונה התולעת, שאין לו קיום, ולסוכה הארעית שהשומר בונה ושסופה להתפרק מעצמה. יתרה מזאת, העש דרכו לאכול בגדים ועצים, כפי שאמר איוב: "כְּבָגֵד אֶכְלוּ עֵשׂ" (לעיל יג, כח), ונמצא שהוא הורס בעצמו את ביתו, ואף העשיר הרשע כן – בנה בית ומילא אותו גנבה ועושיק והכניס לתוכו את המארה – "וּבָאָה אֶל בֵּית הַגִּנֵּב וְאֶל בֵּית הַנִּשְׁבָּע בְּשָׁמַי לִשְׁקֹר וְלָנֶה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ וְכָלְתּוּ וְאֵת עֲצָיו וְאֵת אֲבָנָיו" (זכריה ה, ד). נמצא שאף הרשע, כמו העש, הוא עצמו מכלה את ביתו, וכמאמר הנביא: "מִיִּדְכֶם הֵיִתָּה זֹאת" (מלאכי א, ט)¹¹. איוב משתמש כאן בדברי בלדד "אֲשֶׁר יִקּוּט כֶּסֶל וּבֵית עֲכָבִישׁ מִבְּטָחוֹ: יִשְׁעֶן עַל בֵּיתוֹ וְלֹא יַעֲמֵד יַחֲזִיק בּוֹ וְלֹא יָקוּם" (לעיל ח, יד-טו).

(יט) **עָשִׂיר יִשָּׁב וְלֹא יֶאֱסֹף עֵינָיו פָּקַח וְאִינָנוּ:**

העושר אובד מהרשע בן לילה, כהרף עין. הרמב"ן ביאר שהנגזלים על ידי הרשע יבואו לשלול את רכושו מבניו, וכעין דברי צופר "בְּנָיו יִרְצוּ דָלִים וַיִּדְּיוּ תִשְׁבְּנָה אוֹנֹנוּ" (לעיל כ, י). איוב משתמש שוב בדברי הרעים כנגדם. אחרי התיאורים הקשים על סבל הרשע שמשפחתו ורכושו נפגעו, איוב עובר לתאר את סבלו הנפשי של הרשע:

(כ) **תִּשְׁיָגְהוּ כַּמִּים בְּלִהוֹת לַיְלָה גִּנְבָתוֹ סוּפָה:**

הבהלה מתוארת כאן כשיטפון פתאומי, מים רבים אדירים הסוחפים עמהם את כל הנמצא. כך יאבד פתאום רכושו של העשיר. מעבר לאסונות ואיבוד הממון, מודגשת כאן תחושת הבהלה של העשיר שאין בידו להציל. תחושה שהיא קשה לכל אדם, אך בפרט למי שחושב שבכוחו ובעושרו הוא יכול לנהל את העולם. כך גם התיאור של הסופה שמכלה את הרכוש בן לילה, מבלי יכולת להתמודד עם עוצמתה הכבירה. הסערה מרימה גופים ומעלימה אותם. מן העין כמעשה גנב, וכפי שאיוב תיאר: "יֵהִיוּ כְּתֵבָן לִפְנֵי רוּחַ וּכְמֶץ גִּנְבָתוֹ סוּפָה" (לעיל כא, יח).

(כא) **יִשְׁאַהוּ קָדִים וַיִּלֶךְ וַיִּשְׁעֲרֵהוּ מִמָּקְמוֹ:**

רוח קדים היא הגרועה שברוחות, רוח מזרחית קשה והרסנית¹², "הִגָּה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה בְּיוֹם קָדִים"; זאת הרוח שמייבשת את התבואה, "שִׁדְפוֹת קָדִים", "הָלוֹא כִּגְעַת בָּהּ רוּחַ הַקָּדִים תִּיבֹשׁ יִבֹּשׁ"; זאת הרוח שמייבשת את המעיינות, "יָבוֹא קָדִים רוּחַ ה' מִמֶּדְבָּר עֲלֶה וַיָּבוֹשׁ מְקוֹרוֹ וַיִּחָרֵב מַעֲיָנוּ"; זאת הרוח שהביאה את מכת הארבה על ארץ מצרים, "וְרוּחַ הַקָּדִים

¹¹ ראה מורה הנבוכים, חלק ג, יב, ד"ה 'והמין השלישי', מצוטט לעיל, עמ' 112.

¹² ההתייחסות לרוח הקדים הועתקה מהפרשנות לפסוק "הֶחָכֵם יַעֲזֹה דַעַת רוּחַ וַיִּמְלֵא קָדִים בָּטָנוּ", לעיל, טו, ב, עמ' 249. המקורות לפסוקים לא פורטו כאן, והמבקש יוכל למצאם שם.

נֶשָׂא אֶת הָאָרְבָּה"; רוח שמסמלת שבר, "רוּחַ הַקָּדִים שְׁכַרְךָ בְּלֵב יָמִים", "בְּרוּחַ קָדִים תִּשְׁבֵּר אֲנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ", "כְּרוּחַ קָדִים אֶפְיָצֵם לִפְנֵי אוֹיֵב". וַיִּשְׁעֲרֵהוּ – רוח הקדים הסוערת מסיעה ונושאת את הרשע ועוקרת אותו ממקומו.

(כב) **וַיִּשְׁלַךְ עָלָיו וְלֹא יַחְמַל מִיָּדוֹ בְּרוּחַ יִבְרָח:**

כוח עלום שאינו מתואר כאן משליך דברים על הרשע, ללא חמלה. בפסוק כמה פעלים, אך חסר בו הנושא – המשליך, ואף המושא – אבנים או כלי חבלה אחרים. הפסוק מתמקד אך ורק בנשוא, הרשע, ומתאר את בריחתו בפועל כפול – בְּרוּחַ יִבְרָח. כל זאת כדי להעצים את מפלת הרשע. מִיָּדוֹ בְּרוּחַ יִבְרָח – בפשטות, הרשע בורח מיד הרודפים אחריו, אך אפשר לבאר שהרשע בורח מפני עצמו, מהקרובים אליו שטופחו על ידו; שבני בריתו של הרשע מתנכרים לו ובורחים ממנו, ואף יוצאים נגדו¹³. ולא זו בלבד אלא שהם שמחים במפלתו, מוחאים כפיים ושורקים:

(כג) **יִשְׁפֹּק עָלֵימוֹ כַּפֵּימוֹ וַיִּשְׂרַק עָלָיו מִמָּקְמוֹ:**

ספיקת הכפיים והשריקה הן סימני בוז ושמחה לאיד, כמו "סִפְקוּ עָלֶיךָ כַּפִּים כָּל עֲבָרֵי דָרְךָ שָׂרְקוּ וַיִּנְעוּ רֹאשָׁם עַל בֵּית יְרוּשָׁלַם: פָּצוּ עָלֶיךָ פִּיהֶם כָּל אוֹיְבֶיךָ שָׂרְקוּ וַיַּחֲרִקוּ שֵׁן אָמְרוּ בְּלִעְנֹנוּ" (איכה ב, טו-טז).

אמירות כאלה של איוב על הרשע והשימוש בדימויים של חורבן פתאומי, רוח הרסנית והתנכרות חברתית אפילו מהקרובים לעשיר הרשע אינן פשוטות כלל, מפני שכל התיאורים הללו מתאימים למה שאירע לאיוב עצמו. מסתבר שאיוב מפריד בין מה שאמור לקרות לרשע לבין מה שאירע לו עצמו. יש לו קושיות חמורות על מה שאירע לו, אבל מבחינה אמונית יש לאיוב משנה סדורה על גורל הרשע. ההשוואה בין דברי איוב כאן על גורל הרשע לבין טענותיו במענותיו הקודמים על רשע וטוב לו מלמדת על שינוי שהתרחש בתודעתו של איוב. קודם איוב התלונן שלרשעים טוב, כאן הוא אומר שבסופו של דבר הרשע יקבל גמול מתאים למעשיו הרעים. יש כאן ביטוי לתהליך שעבר איוב, של הבעת אמון בבורא.

פרק כח – החוכמה האלוהית הנעלמת

יֵשׁ לְכֶסֶף מוֹצֵא – זה העניין כולו נקשר עם הפסוק הבא אחרי כן – וְהַחֲכָמָה מֵאַיִן תִּמָּצָא. יאמר אל החברים: לָמָּה זֶה הֶבֶל תִּהְבְּלוּ (לעיל כו, יב), לתת טעם של הבל למשפטי הרשעים והצדיקים? כי האל הודיע מוצא כל הדברים זולתי מוצא החכמה ... כי אותה העלים מכל הנבראים.

רמב"ן

¹³ רש"י, על פי הגמרא, מגילה טז, א: "אף חרבונו רשע באותה עצה היה. כיוון שראה שלא נתקיימה עצתו, מיד ברח. היינו דכתיב: 'וַיִּשְׁלַךְ עָלָיו וְלֹא יַחְמַל מִיָּדוֹ בְּרוּחַ יִבְרָח'".

וְהִתְקַמָּה מֵאֵין תִּמְצָא – כי השם יעשה רצונו, יענה רשע גם צדיק. גם יש צדיקים, גם רשעים, שיתן להם כל טוב שיתאוו. והנה יעשה כן בארץ ובנחלים, שאין דעת להם. ולדעת זאת החכמה למה זה, נשגבה מדעת האדם. והנה הטעם, כאשר לא ידעו בני האדם מחשבות השם וגזרותיו שהן עמוקות, אולי אלה הגזרות שגזר עלי הוא ידע למה גזרם ואינם בעבור שחטאתי לפניו.

אבן עזרא, טעמי ספר איוב, מובא בסוף פירושו לספר איוב

הֵן יִרְאֵת אֲדֹנָי הִיא חֻכְמָה – פרק זה חותם את משלו הראשון של איוב, והוא מעין הקדמה למשלו השני, שהוא דברי איוב האחרונים (פרקים כט-לא). הפרק הוא מזמור לחכמה, ונושאו – החכמה האנושית המוגבלת מול החכמה האלוהית, שאין לה גבול.

המזמור פותח בתיאור חכמתו המעשית, הטכנולוגית, של האדם, היודע לחפור משורש הרים, המסוגל להגיע למעמקי האדמה ולמקומות ששום יצור חי לא ראה מעולם – אף לא עופות הטרף חדי הראיה – ולכרות בהם מתכות ואבנים יקרות מכל המינים. האדם יודע לייבש את הים ולהוציא תעלומה לאור, לשים קץ לחושך ולחקור כל דבר. אולם אם בתחילת המזמור נדמה כי חכמת האדם היא עצומה, בא המשך המזמור ומגלה כי לא כך הם פני הדברים. חכמת האדם היא לאמיתו של דבר כאין וכאפס מול החכמה האלוהית. עם כל מיומנותו הטכנולוגית ורוחו החקרנית לעולם לא יוכל האדם להגיע להבנת מסתרי הבריאה ודרכי ההשגחה האלוהית. המזמור מסתיים במסקנה כי חכמת האדם האמיתית היא יראת ה' וסור מרע.

יהודית דישון, עולם התנ"ך, עמ' 152

כיוון שאיוב מדבר במקום צופר הוא מתייחס לחוכמה, שהרי צופר ביסס את דבריו על החוכמה הנעלמה:

(יא, ה-ט) וְאֵלֹהִים מִי יִתֵּן אֱלֹהִים דִּבֶּר וַיִּפְתַּח שְׁפָתָיו עֵמֶךְ: וַיִּגְדַּל לְךָ תַּעֲלָמוֹת חֻכְמָה כִּי כָפְלִים לְתוֹשָׁה ... הַחֶקֶר אֱלֹהִים תִּמְצָא אִם עַד תִּכְלִית שְׂדֵי תִמְצָא: גִּבְהֵי שָׁמַיִם מִה תִּפְעַל עֲמָקָה מִשְׁאֹל מִה תִּדְעַ: אֶרְכָּה מֵאֲרֶץ מִדֶּה וְרֻחָהּ מִנִּי יָם.

אך איוב עורך כאן תרגיל אינטלקטואלי מבריק. תחילה הוא משבח את החוכמה שעליה התבסס צופר ומעצים אותה. הוא מפאר את החוכמה האנושית לעילא ולעילא, אך הגדלת החוכמה האנושית היא רק שלב ראשון בדבריו, וכל תכליתה היא רק כדי שהוא יוכל לשבור ולרסק אותה לחלוטין אל מול החוכמה הנעלמת, האינסופית, שהיא החוכמה המתבקשת, ושאין לאדם שום סיכוי לדעת אותה. האדם הסופי אינו מסוגל לדעת את חוכמת האינסוף, מפני שכל השוואה מצידו תהיה ל-"יש" מוגבל וסופי¹⁴. באופן מתוחכם זה איוב מדבר במקום צופר, מסכים עם דבריו ומחזק אותם, אך בסופו של דבר הוא שובר לחלוטין את דברי צופר. אין פלא אפוא שרעיו ההמומים אינם מצליחים לענות לאיוב על דבריו, ולכן – אל

14. לכן חכמים קבעו הגבלות על דברים שאין לדרוש בהם, ראה משנה, חגיגה פרק ב, א: "אין דורשין..." ציטוט של המשנה יובא להלן, עמ' 625.

מול שתיקתם – איוב יישא בסיום המשל הזה משל נוסף, אחרון, שיחתום את פרקי הוויכוח בין איוב והרעים.

מבחינה אמונית ודתית איוב נמצא במקום טוב ונכון יותר מרעיו. הוא נמצא במקום של ענווה שמצהירה שאי אפשר להבין את ה'. כנגד הרעים שמתיימרים כביכול לדבר בשם ה', ומצהירים בוודאות שאם איוב ישנה את התנהגותו, ה' ייטיב לו – איוב טוען שאי אפשר להגיע לחוכמה הנעלמה. אל מול ידענותם המופלגת, כביכול, של "יִדְעַ דְּעַת עֲלִיוֹן" (במדבר כד, טז), הוא ממקם את עצמו במקום צנוע של – "וְאֵנִי בְּעֵר וְלֹא אֶדְעַ" (תהלים עג, כב), בבחינת 'היודע את מקומו'.

החוכמה האנושית המעשית

■ פרק כח

(א) כִּי יֵשׁ לְכֶסֶף מוֹצֵא וּמָקוֹם לְזָהָב יִזְקוּ:

(ב) בְּרִזְל מַעְפָּר יִקַּח וְאַבֵּן יִצּוֹק נְחוֹשָׁה:

האדם מסוגל למצוא את הכסף הטמון באדמה ואת מקומו החבוי של הזהב והוא יודע אף לזקקם. באותו אופן האדם מסוגל להפיק ברזל מעפרות הברזל ונחושה – מאבני הנחושת המוצקות. פעולות כאלה יכולות לסמל את האדם שחוכמתו הרבה מאפשרת לו לברור את העיקר מהטפל, ויש לדבר השלכות עקרוניות, הרבה מעבר ליכולת הטכנית והמעשית של מציאת המתכות היקרות הללו וזיקוקן. מפני שהמשמעות היא שיש לאדם בינה להבין ולהשכיל ולדעת כיצד העולם פועל, ויש לו אף יכולת לרתום את כללי העולם לצרכיו. בניגוד לבעלי החיים שנשלטים על ידי חוקי הטבע, האדם יודע לשלוט בטבע, וכביכול הוא קובע כללים חדשים לטבע על פי רצונו וצרכיו. מותר האדם בא לידי ביטוי גם בכך שהאדם פועל לא רק להישרדותו הפיזית אלא גם לצרכים שהוא מגדיר כחשובים בעיניו – זהב וכסף, לדוגמה. ואף על פי שזאת משימה קשה, ולכאורה מיותרת, שהרי אינה מעניקה לאדם יתרון הישרדותי מיידי, בכל זאת האדם מסוגל לבצעה אך ורק מתוך רצונו שלו; כמעט אפשר לומר – מתוך גחמה אנושית שקבעה שזהב וכסף חשובים ויקרים. כלומר, האדם גם קובע מה חשוב יותר ומה חשוב פחות, לא רק לפי כללי ההישרדות הטבעיים אלא על פי החלטותיו. האדם – נושא הפסוקים – אינו מוזכר במפורש, אך מתוך ההשוואה לחוכמה הנעלמת בהמשך, מתברר הדבר. הסתרת הנושא וההתייחסות לפעולות המרשימות בלבד מעצימות את האדם עוד יותר. כפי שמדברים על פעולות הטבע מבלי להזכיר את הבורא, מפני שברור שרק הוא יוצר הרים ובורא רוח, כך מדברים על הפעולות האנושיות מבלי להזכיר את האדם מפני שברור שרק הוא יכול להפיק זהב וכסף, ברזל ונחושת.

(ג) קֵץ שֵׁם לַחֲשֹׁךְ וּלְכָל תִּכְלִית הוּא חוֹקֵר אֶבֶן אֶפֶל וְצִלְמוֹת:

קֵץ שֵׁם לַחֲשֹׁךְ – האדם מסוגל להתגבר אף על החושך שיש במכרות שנחפרו במעמקי האדמה, ולכל תכלית הוא חוקר אבן אפֶל וְצִלְמוֹת – האדם יודע להעמיק חקור כדי להגיע לאבנים הטובות שנמצאות עמוק באדמה במקום של אפֶל וְצִלְמוֹת. מבחינות אלה האדם מציג יכולות מרשימות ביותר.

חז"ל דרשו את הפסוק על קץ הייסורים בעולם בכלל ואצל יוסף הצדיק בפרט:

ויהי מקץ שְׁנָתַיִם יָמִים – "קץ שָׁם לַחֲשֹׁךְ" – זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה, ומאי טעם? "קץ שָׁם לַחֲשֹׁךְ" – שכל זמן שיצר הרע בעולם, אופל וצלמות בעולם, דכתיב – "אֲבָן אֶפֶל וְצִלְמוֹת". נעקר יצר הרע מן העולם – אין אופל וצלמות בעולם. דבר אחר – "קץ שָׁם לַחֲשֹׁךְ" – זמן נתן ליוסף כמה שנים יעשה באפילה בבית האסורים, כיון שהגיע הקץ – חלם פרעה חלום.

בראשית רבה (וילנא), פרשת מקץ, פרשה פט

ההשוואה הראשונית נובעת ממילת המפתח קָץ, שמופיעה הן אצל יוסף והן כאן. קָץ – לשון קצבה, זמן מדוד ומוקצב מראש. מלבד מילת המפתח הזאת, בשני המקומות מופיע חֲשֹׁךְ שמסמל צרה. החושך בבית הסוהר אצל יוסף הסתיים בעלייה גדולה ובהפיכתו למושל מצרים. מכאן המדרש לומד על הצרות שיש בעולם שעתידות להסתיים בתשועה גדולה. לחֲשֹׁךְ יש תְּכֵלִית. המדרש מבקש לתת תקווה גדולה וסיכוי לקץ החושך ומתוך כך להגיע לאור גדול.

(ד) פָּרַץ נַחַל מַעַם גַּר הַנְּשֻׁכִּים מִנִּי רֶגֶל דָּלוּ מֵאֲנוּשׁ נָעוּ:

האדם הכורה פָּרַץ לעצמו מעבר בנחל – גאיות מרוחקים ממקום יישוב – הַנְּשֻׁכִּים מִנִּי רֶגֶל, ולפי זה – מַעַם גַּר – ממקומות מגורי בני אדם. ואפשר לבאר שהאדם משַׁבֵּר סלעים. גַּר, בארמית לשון גל אבנים, תואר לסלע, כמו "גַּר שֶׁהִדּוֹתָא" שיעקב קרא לו "גִּלְעָד" (ביאורים לספר איוב). דָּלוּ מֵאֲנוּשׁ נָעוּ – בני אנוש, שכאן הם נזכרים כנושא הפסוק, נעו למקומות מרוחקים ודלים כדי למצוא את המתכות היקרות. מכאן ועד פסוק ח מתאר איוב את הארצות הנידחות שאין בהן חי וצומח, אך האדם הצליח להפיק מהן זהב ואבני ספיר.

(ה) אֶרֶץ מִמְּנָה יֵצֵא לָחֶם וְתַחְתֵּיהָ נִהְפָּךְ כָּמוֹ אֵשׁ:

(ו) מְקוֹם סִפִּיר אֲבִינִי וְעִפְרָת זָהָב לוֹ:

(ז) נָתִיב לֹא יָדְעוּ עֵיט וְלֹא שְׁזָפְתּוּ עֵין אֵיהָ:

(ח) לֹא הִדְרִיכָהּ בְּנֵי שַׁחַץ לֹא עָדָה עָלֶיוּ שְׁחָל:

יֵצֵא לָחֶם – במשמעות של שלילה, אינה מוציאה לחם, כיוון שתַּחְתֵּיהָ נִהְפָּךְ כָּמוֹ אֵשׁ. מדובר בארצות נידחות – נָתִיב לֹא יָדְעוּ עֵיט וְלֹא שְׁזָפְתּוּ עֵין אֵיהָ, מקומות שוממים ונידחים שאף עופות הטרף עֵיט ואֵיהָ לא יודעים אותם ולא ראו אותם מעולם. אֵיהָ היא רָאָה, וחז"ל דרשו שנקראת רָאָה על שם שרואה ביותר, שעומדת בבבל ורואה נבלה בארץ ישראל (דברים יד, ג). חולין סג, ב). בְּנֵי שַׁחַץ הן חיות עזות, שְׁחָל הוא אריה. אף החיות האלה, על אף כוחן ועוצמתן, לא מצליחות לפלס לעצמן דרך. אבל האדם בכל זאת מצליח להגיע למקומות הללו. ואפשר לפרש גם – אֶרֶץ מִמְּנָה יֵצֵא לָחֶם – ארץ נושבת, שמתחת לתבואה שהיא מצמיחה יש עפרות

זהב ואבני ספיר, שהאדם מצליח לגלותם על ידי פעולותיו המתוחכמות בכוחות הטבע, כגון השימוש באש – וְתַחְתֵּיהָ נִהְפָּךְ כָּמוֹ אֵשׁ.

(ט) בַּחֲלָמִישׁ שָׁלַח יָדוֹ הַפֶּךְ מִשְׁרַשׁ הָרִים:

(י) בַּצּוּרוֹת יָאִרִים בָּקַע וְכָל יָקָר רָאֲתָה עֵינֹו:

(יא) מִבְּכֵי נְהָרוֹת חִבֵּשׁ וְתַעֲלָמָה יֵצֵא אוֹר:

חוזר לתאר את פעולותיו המרשימות של האדם בחיפושיו אחרי מתכות יקרות – בַּחֲלָמִישׁ שָׁלַח יָדוֹ הַפֶּךְ מִשְׁרַשׁ הָרִים – האדם משבר סלעי חלמיש קשים והופך הרים משורשים. בַּצּוּרוֹת יָאִרִים בָּקַע – האדם מצליח לבקע אף את הצורים הקשים שבתוך הנחלים, וְכָל יָקָר רָאֲתָה עֵינֹו – הוא מצליח לראות את כל הדברים היקרים הגנוזים בעמקי האדמה ולהפיק אותם. בְּכֵי נְהָרוֹת הם נבכי הנהרות, התהומות העמוקים. חִבֵּשׁ – עצר את מקורות המים באמצעות סכרים, וְתַעֲלָמָה יֵצֵא אוֹר – את קרקעית הנהרות שהייתה עלומה מתחת לנהר חשף והוציא לאור, הפך ים ליבשה ויבשה לים. או אוֹר כּיֵּנוּי לאבנים טובות ומרגליות שהאדם חשף ממקומות עלומים.

כל תיאור החוכמה והגדולה והתעוזה כאן, שמפאר את מעלת האדם, ומפרט את כל ההישגים המרשימים שלו – שהוא מצליח להפוך את עולם הטבע ולהשתמש בו בחוכמה לצרכיו ובזה הוא גובר על כל הברואים האחרים בעולם – תכליתו להתנפץ בבת אחת כשאיוב יגיע לתיאור החוכמה האלוהית, שאין האדם יכול להשיגה.

החכמה אינה מצויה בשום מקום בארץ, לא עליה ולא בתוכה, לא ביבשה ולא בים, והיא חשובה יותר מכל יקר, ערכה לא ייערך בזהב ובאבנים יקרות מכל מין שהוא.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

את החוכמה האלוהית אי אפשר להשיג והיא יקרה מפז

(יב) וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה:

הפסוק ערוך כשאלה רטורית, בהיפוך גמור לפסוק א, הן בתוכן והן במילים: וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא – הפוך מ"כִּי יֵשׁ לְכֶסֶף מוֹצָא"; וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה – הפוך מ"וּמְקוֹם לְזָהָב יִזְקֶנּוּ"¹⁵. הישגיו המרשימים של האדם מחד גיסא רק מעצימים את חוסר האפשרות שלו להגיע לחוכמה הנעלמת מאידך גיסא.

(יג) לֹא יָדַע אָנוּשׁ עֶרְכָּהּ וְלֹא תִמְצָא בָּאֶרֶץ הַחַיִּים:

לֹא יָדַע אָנוּשׁ עֶרְכָּהּ – ויש שני חסרונות להשגת החכמה ודרישתה נגד השגת הזהב והדברים היקרים הנ"ל, שהמתכות היקרות כל אנוש יודע ערכם וצרכי הגופות אליהם,

15. וי"ו של 'וְהַחֲכָמָה' כנגד 'כִּי', 'חֲכָמָה' כנגד 'כֶּסֶף', 'מֵאֵין' כנגד 'יֵשׁ', 'תִּמְצָא' כנגד 'מוֹצָא', 'מְקוֹם' כנגד 'וּמְקוֹם', 'זָהָב' כנגד 'בִּינָה'. דעת מקרא.

• פרקים כז-כח | המשל הראשון של איוב – תוכן וחלוקה •

סָגוּר – מסתבר שהוא "זָהָב סָגוּר" (מלכים א' ו, כ-כא ובמקומות נוספים) בהקבלה לִכְסָף. והמשמעות היא שאי אפשר להשיג את החוכמה תמורת כסף וזהב. כך גם בתיאור האבנים הטובות והחומרים היקרים שמוזכרים כאן:

(ט) **לֹא תִסְלֶה בְּכֶתֶם אוֹפִיר בְּשֵׁהם יָקָר וְסָפִיר:**

תִּסְלֶה – תשובת, תיערך או תישקל. **כֶּתֶם אוֹפִיר** הוא זהב (כתום) שבא מאופיר (ראה ישעיהו יג, יב, וכן תהלים מה, י. וכן לעיל, כב, כד). **שֵׁהם וְסָפִיר** הן אבנים יקרות שהיו בחושן המשפט על לב הכהן הגדול (שמות כח, יח, כ). **"אֶבֶן הַשֵּׁהם"** נזכרת בגן עדן (בראשית ב, יב. ראה יחזקאל כח, יג). **סָפִיר** נזכרת במעמד הר סיני ובמעשה מרכבה (שמות כד, י. יחזקאל א, כו; ראה שם, כח, יג).

(יז) **לֹא יַעֲרֹכֶנָּה זָהָב וְזָכוּכִית וְתַמּוּרְתָּהּ כְּלִי פֶז:**

(יח) **רָאמוֹת וְגִבִּישׁ לֹא יִזְכֶּר וּמִשְׁךְ חֲכָמָה מִפְּנִינִים:**

פֶּז הוא זהב. **זָכוּכִית** – אזכור יחידאי במקרא, ומסתבר שמדובר בזכוכית יקרה מאוד. **רָאמוֹת וְגִבִּישׁ** הן אבנים טובות שבים (רש"י¹⁶).

וּמִשְׁךְ חֲכָמָה מִפְּנִינִים – ירצה לומר שהחכמה היא נמשכת ועולה יותר מהפנינים. ויש מפרש: וּמִשְׁךְ חֲכָמָה – כי המושך אותה מן המקום הנסתר אשר היא שם, משך דבר יקר יותר מִפְּנִינִים, והוא משל, ויפה פירושו.

רמב"ן

וּמִשְׁךְ חֲכָמָה – המקום שמשם מושכים את החכמה, הוא עמוק יותר מִפְּנִינִים שמושכים אותם ממצולות הים.

מלבי"ם

ואפשר לבאר מִשְׁךְ לשון קניין, כמו "מִשְׁכּוֹ וְקָחוּ לָכֶם צֶאֱנָן" (שמות יב, כא. ביאורים לספר איוב), דהיינו שקניין החוכמה עדיף מפנינים.

(יט) **לֹא יַעֲרֹכֶנָּה פִּטְדַת כּוֹשׁ בְּכֶתֶם טָהוֹר לֹא תִסְלֶה:**

פִּטְדָה היא אחת מהאבנים הטובות שהיו בחושן המשפט (שמות כח, יז. ראה יחזקאל כח, יג). מאמר זה שהוא סיום היחידה מופיע לעיל בשינוי סדר: "לֹא תִסְלֶה בְּכֶתֶם אוֹפִיר".

(כ) **וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּבּוֹא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה:**

חוזר על פסוק יב "וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה", אך השאלה כאן מועצמת, מפני שבפסוקים הקודמים הזכיר מקומות שבני האדם מסוגלים להגיע אליהם, ולעומת זאת,

¹⁶. ראה יחזקאל כז, טז: "אֶרֶם סַחֲרֶתָּךְ ... וְרֵאמַת וְכָדְכָד נָתַנוּ בְּעֻבּוֹנֶיךָ".

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

שכל איש יודע צרכי גופו ושהזהב והכסף יעזרו לו למלא מחסוריו. אבל החכמה שהיא רק סגולת הנפשות אין אנוש מכיר ערכם, ועל כן לא ידרשוה כלל. זאת שנית שגם אם ידע ערכה ויחפש אחריה לא תמצא בארץ החיים, כי היא מעולם השכלי ובשמיים כבודה. מלבי"ם

לֹא יָדַע אָנוּשׁ עֶרְכָּה – מכאן ואילך איוב עונה על השאלה שנשאלה בפסוק הקודם: "וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא", אך הוא מקדים ומזכיר את מעלתה של החוכמה שערכה לא ידוע לבני האדם. דהיינו, מלבד אי ידיעת מקומה של החוכמה, גם ערכה בלתי ידוע לאדם. החוכמה שיש אצל בני האדם היא חוכמה מעשית פרקטית שמיועדת לשפר את תנאי החיים ולעשותם נוחים וטובים יותר. אפשר לסמל את החוכמה הזאת בביטוי אָרֶץ הַחַיִּים, שמשמעותה בדברי חז"ל ארץ שבה מצויים בשפע כל הדרוש לכלכלתם של הבריות (ביאורים לספר איוב).

רבי שמעון בן לקיש אמר: "אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה' בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים" (תהלים קטו, ט), והלא אין ארצות החיים אלא צור וחברותיה וקיסרין וחברותיה, תמן זולא תמן שובעא. ירושלמי, כלאים פרק ט, ג

לעומת זאת, החוכמה שאיוב עוסק בה ומחפש אותה היא תעלומה, חוכמת הבורא שבה הוא מנהיג את עולמו. זאת החוכמה הנעלמת שעומדת במוקד הוויכוח בין איוב לרעים. הרעים התיימרו לחרוץ את דינו של איוב ואת סיבת ייסוריו על פי החוכמה הנעלמה של הבורא, ואיוב טוען כנגדם בעקשנות שאין לבני אנוש סיכוי להכירה. המדדים האלוהיים שונים בתכלית מאשר המדדים האנושיים. ולכן גם בני אדם שיש בהם חוכמה מעשית לתועלת חיי בני האדם, לא מסוגלים להכירה – **לֹא תִמְצָא בְּאֶרֶץ הַחַיִּים**.

(יד) **תִּהְיוּ אָמֵר לֹא בִי הָיָה וְאֵם אָמַר אֵין עֲמָדִי:**

תִּהְיוּ אָמֵר לֹא בִי הָיָה – יאמר כי איננה נמצאת בכל הארץ, לא במקום מוצא הכסף והזהב והספירים, ולא מתחת לארץ בנחלים ובמעיינות, וגם לא בתהום ולא בים, כי לרוב מעלתה לא הודיע האלהים את מקומה כאשר הודיע מקום הכסף והזהב והספירים, כי ערכה ומחירה גדול מהם.

רמב"ן

ואפשר לבאר שִׁתְּהוּם וְאֵם הם מושגים קמאיים עוד מזמן בריאת העולם, וגם הם – כסמל של גורמים שהיו קיימים בבריאה – אין בהם את החוכמה הזאת. אין גורמים בעולם – חזקים, עצומים ועתיקים ככל שיהיו – שיוכלו לדעתה.

(טו) **לֹא יֵתֵן סָגוּר תַּחְתֵּיהָ וְלֹא יִשְׁקַל כֶּסֶף מַחִירָה:**

• פרקים כז-כח | המשל הראשון של איוב – תוכן וחלוקה •

ההשגחה, מפני שמלבד העובדה שהבורא משגיח על עולמו הוא גם מנהל אותו בקפידה, כשלכל גורם ולכל כוח מוגדר מקומו בדקדקנות שמאפשרת את קיום העולם. כך לרוח, למים, למטר ולקלות – כוחות הטבע העצומים שנראה כאילו הם פועלים בעוצמה ללא גבולות – גם הם מבוקרים בקפדנות, במשקל, במדה, בחק ודרך¹⁸. יש לדון כיצד איוב משנה את טעמו ומתאר עולם מושג מתוך חוכמה עצומה ונעלמה, בעוד קודם לכן הוא התלונן מרה על חוסר השגחה: "אחת היא על כן אַמְרָתִי, תָּם וְרָשָׁע הוּא מְכֻלָּה: אִם שׁוֹט יִמִּית פֶּתְאִם לְמִסַּת נְקִים יִלְעַג: אֶרֶץ נִתְּנָה בְּיַד רָשָׁע" (לעיל ט, כב-כד), וכאלה רבים נוספים. אך איוב לא מסתפק באמירות האמוניות הללו אלא מוסיף עליהן, ובכך מגיע המשל הזה לשיאו.

(כו) **אִז רָאָה וַיִּסְפְּרָה הַכִּינָה וְגַם חֲקָרָה:**
(כח) **וַיֹּאמֶר לְאָדָם הֵן יִרְאֵת אֲדֹנִי הִיא חֲכָמָה וְסוֹר מֶרַע בִּינָה:**

הבורא בחן בקפדנות את החוכמה הנעלמה – אִז רָאָה וַיִּסְפְּרָה הַכִּינָה וְגַם חֲקָרָה. ארבעת הפעלים בפסוק הזה – רָאָה, וַיִּסְפְּרָה, הַכִּינָה, חֲקָרָה – מלמדים על פעלתנות יתר, על חקירה והכנה נמרצת של החוכמה הנעלמה, כדי שהאדם יהיה מסוגל לקבל אותה בכלים האנושיים שלו. דווקא מפני שהחוכמה כל כך אלוהית, כל כך גבוהה ובלתי נתפסת, יש צורך בתיווך שלה לאדם הנבון שמחפש אותה. אחרי כל הפעילות הרבה שמטרתה לאפשר לאדם אחיזה באמת האלוהית, האמירה האלוהית כלפי האדם – החוקר, הבונה, זה שמצליח לכרות אבנים יקרות ומחצבים ממקומות עלומים – היא הֵן יִרְאֵת אֲדֹנִי הִיא חֲכָמָה וְסוֹר מֶרַע בִּינָה. האמירה הזאת מפתיעה מפני שהאדם תואר דווקא ביכולת שלו להשתמש בשכלו כדי להשיג הישגים חומריים מרשימים שאין בכוחם של בעלי החיים להשיג, ואילו כאן איוב מתאר את פסגת יכולתו של האדם דווקא בתכונות רוחניות של יִרְאֵת אֲדֹנִי וְסוֹר מֶרַע. מלבד היותן תכונות רוחניות הן גם תכונות פסיביות, של יראה והימנעות מעשות רע, אף על פי שלכאורה האדם היה מעדיף להראות את תכונותיו בפעילות יצירתית ובעשייה משמעותית. אם כן, מה קרה לאיוב? מה גרם לו להעצים את חוכמת הבורא ולצמצם מאוד את החוכמה האנושית?

איוב נלחם בשתי חזיתות – בריבונו של עולם שייסר אותו בייסורים קשים וברעים שהרשיעו אותו עקב הייסורים הללו וטענו שאיוב חטא. במענות שלו איוב התייחס לעיתים לבורא ולעיתים לדברי הרעים. טענתו המרכזית כנגד הבורא וגם כנגד הרעים היא שהוא לא חטא, אבל יש הבדל גדול בין הצגת הטענה הזאת לבורא ולרעים: איוב לא יכול לדעת מדוע הבורא מייסר אותו, והבורא גם לא עונה לו. לעומת זאת, כאשר הוא מדבר עם הרעים, איוב יודע נאמנה שהוא לא חטא, בוודאי לא בחטאים שראויים לעונש של ייסורים קשים כאלה. עם הרעים יש לו ויכוח, יש מסגרת של טענות כנגד טענות, ויש מקום להכרעה. איוב יכול להוכיח לרעים שהם טועים, ואילו לבורא אין באפשרותו לומר דבר.

18. יש כאן השוואה בין כללי הבריאה לבין כללי ההשגחה והגמול, כפי שתוארו על ידי אליפז בפרק ה ועל ידי איוב בפרק ט. איוב משתמש שוב בעקרונות שהותוו על ידי הרעים, כנגד הרעים עצמם.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

בשני הפסוקים הבאים יתוארו גורמים שלבני האדם אין גישה אליהם כלל – כָּל חֵי, עוֹף הַשָּׁמַיִם, אֲבִדוֹן וּמוֹת.

וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תָּבוֹא – יאמר כי מקום מוצאה נעלם, וגם אין אדם יודע מאין תבוא – אם מצפון או מדרום, אם מן השמיים או מן הארץ.

רמב"ן

(כא) **וְנִעְלָמָה מֵעֵינֵי כָּל חֵי וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם נִסְתָּרָה:**

הביטוי כָּל חֵי כוללני יותר מאשר הפירוט שהוצג קודם לכן בארץ החיים, בתהום ובים. אולי מפני כך ביאר רש"י וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם – מלאכים המעופפים. החוכמה נסתרת ונעלמת מכל.

(כב) **אֲבִדוֹן וּמוֹת אָמְרוּ בְּאָזְנֵינוּ שְׁמַעְנוּ שְׁמָעָה:**

לא רק מהחיים החוכמה נעלמת אלא גם מהמתים שנמצאים באֲבִדוֹן וּמוֹת, הם אָמְנוּ אָמְרוּ: בְּאָזְנֵינוּ שְׁמַעְנוּ שְׁמָעָה, אך גם הם אינם יודעים את מקומה¹⁷.

החוכמה הנעלמת היא נחלת אלוהים בלבד

(ג) **אֱלֹהִים הֵבִין דְּרָכָה וְהוּא יָדַע אֵת מְקוֹמָה:**

כל התיאור המפורט של חוסר היכולת האנושית להגיע לחוכמה הנעלמת, תכליתו לשמש ניגוד ולהראות שהבורא לבדו יודעה – אֱלֹהִים הֵבִין דְּרָכָה וְהוּא יָדַע אֵת מְקוֹמָה. איוב משתמש שוב ושוב בדבריו בתיאור קיצוני של ניגודים, כדי להעצים את הפער העצום בין האדם לבורא. כך כשהדגיש בדבריו את היכולת האנושית המרשימה בחוכמה המעשית שלו, בניגוד לחוסר היכולת האנושית להגיע לחוכמת הבורא הנעלמת, וכך כאן, בתיאור מפורט של חוסר היכולת האנושית ושל הנבראים בכלל להגיע לחוכמת הבורא הנעלמת, בניגוד לבורא שהוא לבדו יודע ומכיר בחוכמה הנעלמת הזאת, ושהוא אף מנהיג בה את עולמו. מלבד היחס לחוכמה הנעלמה, ואולי דווקא במסגרת ההתייחסות אליה, איוב מתייחס גם להשגחת הבורא בעולם:

(כד) **כִּי הוּא לִקְצוֹת הָאָרֶץ יָבִיט תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִרְאֶה:**

(כה) **לַעֲשׂוֹת לְרוּחַ מִשְׁקָל וּמִים תִּפֶּן בְּמִדָּה:**

(כו) **בְּעֲשָׂתוֹ לְמֶטֶר חֶק וְדֶרֶךְ לַחֲיִי קִלּוֹת:**

כִּי הוּא לִקְצוֹת הָאָרֶץ יָבִיט תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִרְאֶה – תיאור של השגחה מוחלטת על העולם כולו, מקצה לקצה, כל אשר נמצא תחת השמיים. כמובן, יש קשר בין החוכמה הנעלמת לבין

17. התייחסות לשאלה האם המתים יודעים או אינם יודעים, ראה מעולם ועד עולם, אוצר המושגים, ערך "וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מֵאֻמָּה" (קהלת ט, ה), עמ' 389–390.

ייתכן לומר שאיוב החליט למקד את טיעוניו כלפי הרעים, כיוון שהוא יודע את הנתונים של מעשיו היטב, בניגוד לרעים שאינם יודעים עליו מאומה. לעומת זאת, טיעונים כנגד הבורא חורגים מאפשרויותיו לנהל ויכוח, ולכן איוב מצמצם את דבריו מול הבורא. טענות הרעים התבססו על חזון (אליפז), על מסורת הזקנים (בלדד) ועל תעלומות חוכמה (צופר). המשותף לכל הטענות היה השקפה בסיסית שהאדם יכול בחוכמתו לפרש את מעשי הבורא. איוב במשלו זה חילק בין החוכמה המעשית של האדם, שבזכותה הוא הגיע להישגים מרשימים, לבין החוכמה האלוהית של ניהול העולם, שאין לאדם שום אפשרות להשיגה ולהבינה. ולא זו בלבד, אלא שאסור לו לאדם להיכנס לתחומים האלוהיים. כניסה כזאת לפרשנות מלומדת כביכול של פעולות הבורא היא דריסה ברגל גאווה בתחום אסור לאדם.

כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה, מה לפניו ומה לאחור.

משנה, חגיגה פרק ב, א¹⁹

איוב מסיים את משלו זה באמירה שחוכמת האדם צריכה להיות יראת שמיים וסור מרע. יראת שמיים כוללת גם יראה מלעסוק בפרשנות של מעשי הבורא, גם כאשר היא נעשית במסווה של יראת שמיים מופלגת. האדם לא יודע דעת עליון, הוא אינו מסוגל לפרש את מעשי הבורא, ויש תחומים שאסור לו לעסוק בהם. סור מרע כולל הימנעות משיפוטיות של אדם עקב ייסוריו, ואילו רעי איוב שפטו אותו וייסרו אותו באופן שאין בו יראת שמיים וגם אין בו סור מרע. רעי איוב הם חכמים בעיניהם, ואיוב בונה בדבריו מערכה מסודרת שמבארת שאי אפשר לשום בן אנוש, חכם ככל שיהיה, לדעת את החוכמה הנעלמת. הנה כי כן, איוב בתשובותיו המדויקות והממוקדות מעביר את רעיו ממקום של צדיקים כביכול, שמוכיחים אותו ומייסרים אותו על חטאיו, למקום של רשעים חנפים שאין לדבריהם משמעות הגיונית או אמונית.

פרקים כט-לא

המשל האחרון של איוב

במשל שלושה חלקים:

פרק כט – אושרו ומעמדו של איוב לפניו, עברו המזהיר שהיה משופע בכבוד ובתפארת.
פרק ל, א-כד – מצבו המושפל והעלוב של איוב כעת, ההווה הקודר, הגדוש עוני וסבל, חרפה ובוז.
פרק ל, כה-לא, ופרק לא – שבועות איוב על צדקתו ותיאור אכזבתו וייסוריו.

¹⁹ יש פרשנויות רבות למשנה זאת ואין כאן מקומן. העיקרון הפשוט שנבקש ללמוד מהמשנה הוא שיש דברים שהם מחוץ לתחומי האדם.

פרק כט – אושרו ומעמדו של איוב לפניו, עברו המזהיר שהיה משופע בכבוד ובתפארת

מבנה – תחביר ותוכן

מבחינה תחבירית איוב מתאר לסירוגין את עצמו ואת הסובבים אותו, כדלהלן:

ב-ז – איוב מתאר את עצמו בגוף ראשון

ח-יא – איוב מתאר את התנהגות החברה הסובבת אותו

יב-כ – איוב מתאר את עצמו בגוף ראשון

כא-כג – איוב מתאר את התנהגות החברה הסובבת אותו

כד-כה – איוב מתאר את עצמו בגוף ראשון

מבחינת התוכן מבנה הפרק מתחדד יותר, והוא מבנה של תקבולת משוכלת (כיאסטית) – הפסקה הראשונה והאחרונה בפרק מקבילות, ובהן איוב מתאר את מעמדו ביחס לגורמים חיצוניים לו, האלוה והחברה. גם הפסקה השנייה והרביעית מקבילות בכך שהן מתארות את יחס החברה אל איוב. לעומת זאת, בפסקה האמצעית – שהיא שיא הפרק, כפי שיבואר להלן – איוב מתאר את עצמו מנקודת מבטו האישית משתי זוויות שונות; תחילה כשופט צדק, ביחס לחברה, ולאחר מכן הוא מתאר את היחס שלו לעצמו ואת תחושותיו – את ביטחונו ששלוותו וטובתו יימשכו כל ימי חייו.¹ לפי זה אפשר לתאר את מבנה הפרק כדלהלן:

1. פרק כח הסתיים בסוג של תשובה; החוכמה האלוהית הנסתרת, יראת ה' היא החוכמה, וכאן לכאורה היה אפשר לסיים את הספר. זה מקום של השלמה, וספר קהלת מסתיים בנקודה דומה. מדוע אפוא מתחיל כאן איוב מענה ארוך ביותר? בהקשר זה יש להוסיף ולשאול: פרקים כט-לא נותנים לנו את הדימוי העצמי של איוב, שהיה מרוצה מאוד מעצמו. מדוע זה מובא כאן?

אפשר לומר שהרעים דיברו על תאולוגיה ולוגיקה, ואיוב מדבר על קרבת אלוהים ומערכת יחסים איתו. איוב רוצה להבין את מעשי ה'. איוב מרפה כאן מהדרישה מה' שיתייחס אליו, והוא מתאר את רגשותיו – מושפל ובזוי. הוא אומר לה': אני הבן שלך ותראה איך אני סובל! כאן הוא מדבר על תחושותיו וצערן, על השפלתו, לא במשמעות הדתית אלא מתוך כאבו האיש. איוב מתייחס כאן לה' לא כמלך או שופט אלא כאבא. הוא רוצה לקבל מה' את המענה האישי. לכן אחרי סיום דרכי ההשגחה בפרקים הקודמים, הוא פונה לה' בתור אבא, ומתאר תיאור אישי של כאב והשפלה.

בתחילת דבריו איוב מביע שביעות רצון מעצמו, והוא משבח ומפאר את מעשיו. אך תיאור גדולתו הרבה בעבר בא כדי להקצין ולהעצים את השפלתו בהווה. יתרה מזאת, המוטיבציה העיקרית אצל איוב היא ההכרה החברתית וההערכה כלפיו, תחושת הכוח שהייתה לו אל מול החברה. כבודו העצמי תלוי במעמדו החברתי, ולכן כעת, כשמעמדו החברתי בשפל המדרגה, הוא איבד גם את כבודו העצמי, והוא מסכן שבעתים.

בסוף דבריו איוב נשבע פעם אחר פעם – יקרה לי כך אם עשיתי כך וכך. איוב לא מצליח לראות פגם בעצמו. הוא משבח את מעשיו הטובים, ועל זה נאמר "יִהְיֶה לְךָ זֶר וְלֹא פִיךָ" (משלי כז, ב).

חז"ל ביקרו את איוב על ששיבח את עצמו ואמרו: "עפרא לפומיה דאיוב" על דבריו "כְּרִית קְרִיתִי לְעֵינֵי וְמָה אֶתְּבוֹנֶן עַל בְּתוּלָהּ". הביקורת אינה על כך ששמר את עצמו אלא מזה שהוא מתגאה בכך. אדם צריך לומר את שבחיו בשקט ואת הביקורת על עצמו בקול, איוב נוהג להיפך.

לאחר שמענות איוב מסתיימים, "תָּמוּ דְּבָרֵי אִיּוֹב", לכאורה אליהוא פותח את הדיון מחדש, אבל איוב לא עונה. הוא לא זקוק להמשך דיון תאולוגי אלא לחיבוק ותשומת לב מה', אולי זאת אחת הסיבות שהוא אינו עונה לאליהוא. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 31.

וראויה, תיאור כזה מחזק את מעמדו של איוב לא רק כאיש עשיר ומכובד אלא בעיקר כראוי לתארים "תם ויָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" (לעיל א, א).
ואפשר לבאר שהאמירה מִי יִתְנַנֵּי כִּירְחֵי קָדָם באה ללמד על שותפותו של איוב בטובה, שנהג כראוי:

מִי יִתְנַנֵּי כִּירְחֵי קָדָם – כי לא שניתי טעמי, ולא הייתי נמנע ממעשי הטובים בשום מחשבה רעה עם האל יתברך, באופן שאם היה לאל ידי כמו שהיה אז, הייתי עושה כל הפעולות הטובות שהייתי עושה אז.

רבי עובדיה ספורנו

חז"ל דרשו את הפסוקים הללו על העובר שנמצא ברחם אמו:

דרש רבי שמלאי: למה הוולד דומה במעי אמו? לפנקס שמקופל ומונת. ידיו על שתי צדעיו, שתי אציליו על שתי ארכובותיו, ושתי עקביו על שתי עגבותיו, וראשו מונח לו בין ברכיו ... ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, שנאמר – "בָּהֱלוֹ נָרוּ עָלַי רֹאשִׁי לְאוֹרוֹ אֶלֶךְ חֶשֶׁךְ" ... ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים, שנאמר – "מִי יִתְנַנֵּי כִּירְחֵי קָדָם כִּימֵי אֱלֹהֵי יִשְׁמֶרְנִי", ואיזהו ימים שיש בהם ירחים ואין בהם שנים – הוי אומר אלו ירחי לידה. ומלמדין אותו כל התורה כולה ... וכיון שבא לאוויר העולם – בא מלאך וסוטר על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר – "לִפְתָּח חֲטָאת רִבְיָן" (בראשית ד, ז). ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו ... תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך: 'צדיק אתה' – היה בעיניך כרשע.

נדה ל, ב

ניתוח מפורט של דברי חז"ל במדרש חורג מעבר למסגרת ספר זה, ולעניינו נשתמש בדבריהם רק כאפשרות פרשנית לביאור הפסוקים. המדרש משווה בין העובר לבין איוב, ולפי זה הרחם הוא המצב המושלם שאיוב חי בו טרם ייסוריו, הלידה היא זריקתו של איוב למציאות המיוסרת שהוא נתון בה כעת, והמלאך שסוטר על פיו של איוב הוא השטן.
איוב היה מוגן על ידי האלוה כמו עובר ברחם אמו. השוואה כזאת מלמדת על יחס קרוב ואוהב מאוד מצד האלוה כלפי איוב, שמתייחס לתקופה הזאת בגעגועים ובכמיהה – מִי יִתְנַנֵּי כִּירְחֵי קָדָם כִּימֵי אֱלֹהֵי יִשְׁמֶרְנִי.

בָּהֱלוֹ נָרוּ עָלַי רֹאשִׁי – הדימוי של נר שדולק מעל ראשו של האדם מעניק לאדם משמעות רוחנית כבירה. מפני שהאש מייצגת יסוד רוחני, אי אפשר לתפוס אותה ולשקול אותה, ולעולם היא שואפת כלפי מעלה. הנר הדולק מייצג את הקשר של האדם עם האלוה, קשר בין האדם הסופי והמוגבל אל עבר האלוה האינסופי³. מעל הראש דווקא, לא רק מפני שהוא

3. מלבי"ם: "בָּהֱלוֹ – סיפר כל פרטי הצלחותיו ... וממשיל זה כנר אלוה שהיה מאיר על ראשו להשפיע עליו חוכמה ודעת, עד שלאור הזה היה יכול לראות גם בחושך, כי אינו אור הפועל על החוש רק המאיר בנפשו, נר אלוהים החופש חדרי בטן".

1

2

3

4

5

מבחינת התוכן, כיוון שהפסקה האמצעית כפולה, הפרק כולל שישה נושאים:

ב-2 – תיאור אושרו של איוב ומעמדו החברתי הרם כשחסה בצל האל

ח-יא – כבוד הבריות והתרגשותם מול איוב

יב-יז – איוב מתאר את עצמו כשופט צדק אמיץ וגיבור – כלפי החברה

יח-כ – איוב מתאר את תחושת הביטחון שלו בשלוותו הצפויה לו – כלפי עצמו

כא-כג – כבוד הבריות והתרגשותם מול איוב

כד-כה – מעמדו החברתי הרם של איוב

■ פרק כט

(א) וַיִּסַּף אִיּוֹב שְׁאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר:

כיוון שהרעים לא ענו לאיוב, איוב נשא משל נוסף.

תיאור אושרו של איוב ומעמדו החברתי הרם כשחסה בצל האל

(ב) מִי יִתְנַנֵּי כִּירְחֵי קָדָם כִּימֵי אֱלֹהֵי יִשְׁמֶרְנִי:

(ג) בָּהֱלוֹ נָרוּ עָלַי רֹאשִׁי לְאוֹרוֹ אֶלֶךְ חֶשֶׁךְ:

(ד) כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי כִּימֵי חֲרָפִי בְּסוֹד אֱלֹהֵי עֲלִי אֶהְיֶה:

כִּימֵי אֱלֹהֵי יִשְׁמֶרְנִי – איוב מתאר כאן בגעגועים כיצד היה שמור על ידי האלוה. וכדברי השטן "הֲלֹא אַתָּה שָׁכַת בְּעֶדֶן" (לעיל א, י). הבורא שמר על איוב מכל רע ולכן איוב היה מוגן גם בעת חושך וצרה – לְאוֹרוֹ אֶלֶךְ חֶשֶׁךְ. כדברי דוד המלך "גַּם כִּי אֶלֶךְ בְּגִיָּא צִלְמֹת לֹא אִיקָא רָע כִּי אַתָּה עֲמָדִי" (תהלים כג, ד). כפי שביאר רש"י כאן: "בכל חושך וצרה שהייתה באה לעולם, לי היה אור"². אך מעבר להתרפקות על הגעגועים, חשוב לאיוב לציין שהטובה שהייתה לו, שתפורט בהמשך דבריו, לא התקיימה בזכות היותו סוחר ממולח או עקב פעולה אנושית בתחום הכלכלי, אלא הייתה מתנת האלוה בזכות מעשיו הטובים. גדולתו, מעמדו וטובתו של איוב היו גדולים ומרשימים ואף חריגים מהמציאות האנושית המוכרת, ואיוב זוקף זאת לזכות האלוה. מעבר לסוג של הכרת הטוב שיש בהצהרה כזאת, שהיא פעולה חיובית

2. בניגוד לפרק ג, שגם בו איוב התייחס לעצמו, ובו החושך גבר על האור, "היום ההוא יהי חֶשֶׁךְ", וכאלה נוספים, הרי שכאן קרבת האלוה הופכת את החושך לאור – "לְאוֹרוֹ אֶלֶךְ חֶשֶׁךְ". בפרק ג איוב היה קרוב מדי לאסונות, ולא התייחס כלל לחייו הקודמים, הטובים. לעומת זאת, בפרקנו יש כבר מרחק שמאפשר געגועים לתקופה הטובה. שם איוב קילל יום אחד, יום היוולדו, וכאן הוא זוכר טובה ממושכת, "יְרֵחִי קָדָם". ההשוואה לירחי העיבור שתובא להלן מוסיפה להשוואה, כיון שגם בקללה איוב התייחס להורתו וללידתו.

האיבר הגבוה ביותר באדם אלא בעיקר מפני שהוא מסמל את מותר האדם על בעלי החיים⁴. איוב מתאר תחושה כזאת של קשר קרוב עם האלוה, ומסמל אותה בהילת הנר על ראשו. זוהי השגחה פרטית של האלוה שנותנת לו אור בזמנים של מבוכה, כשהוא מהלך בחושך – לאורו אֶלֶף חֶשֶׁךְ. חז"ל תיארו את הקשר הזה אצל העובר בלימוד רוחני של התורה כולה⁵. השבועה שמשביעים את העובר, שיהיה צדיק, מובנת. לעומת זאת, לא מובנת הדרישה שהובאה במדרש: "ואפילו כל העולם כולו אומרים לך: 'צדיק אתה' – היה בעיניך כרשע". ועוד יש לשאול: מדוע חז"ל השתמשו בביטוי "רשע" לגבי אדם שכל העולם אומר עליו שהוא צדיק, ומשמע מכך לכאורה שאינו רשע באמת. ואיך כל זה יכול להתקשר לאיוב?

אפשר להסביר שאדם שרואה את עצמו כצדיק – גם אם הוא באמת כזה – עלול לוותר על שאיפות רוחניות, מתוך תחושה שהוא כבר בסדר ושאינו צורך להתאמץ יותר כדי להתעלות⁶. רק מי שרואה את עצמו חסר – "היה בעיניך כרשע" – יכול להתקדם. הדרישה מהאדם היא שלא ידרוך במקום, אלא בכל מצב שהוא נמצא בו – תמיד ישאף כלפי מעלה. איוב מתייחס לעצמו כצדיק, והשאלה היא מה זה יכול ללמד עליו?

אצל איוב בא מלאך, השטן, וסטרו על פיו. דווקא על פיו, כיוון שמטרת השטן היא שאיוב יחטא בפיו, "אם לא על פניך יִבְרָכְךָ" (לעיל א, יא). איוב עבר כעין לידה טראומטית ממציאות עוברית מיטיבה ומגוננת למציאות של ייסורים קשים, והסטירה הנוראה גרמה לו שישכח את התורה שלמד קודם לכן. איוב קילל את יומו, באותו הפה שעליו סטר המלאך.

"לִפְתָּח חֲטָאת רִבְּךָ". החטא רובץ לפתחו של איוב. הפיתוי "בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת" (לעיל ב, ט) קיים, ואף נאמר לאיוב במפורש על ידי אשתו. כיצד ינהג איוב? האם הוא יוכל לשחזר את התורה שלמד בהיותו במציאות מיטיבה ומגוננת? האם איוב יזכור את השבועה להיות צדיק מחד גיסא, ולראות עצמו כרשע מאידך גיסא? האם אנחנו – כלומדי ספר איוב – יכולים לעקוב אחרי ההתפתחות ולראות את התהליך שאיוב עבר, מהשלב שבו הוא מקלל את יומו עד להודאתו בסוף הספר (להלן מב, ו) שבה הוא חוזר בו ומתנחם על דבריו הקשים, "עַל כֵּן אֶמְאָס וְנִחַמְתִּי עַל עֲפָר וָאֶפֶר"? האם יש בכך מסר גם בשבילנו?

איוב, כמו העובר, הוא כפנקס מקופל, שיש בו תוכן רב אך הוא נסתר. כל זמן שאיוב היה בטובה לא הייתה בו הייחודיות של אפשרות לבחירה בין טוב לרע, וכפי טענת השטן "החנם יֵרָא אִיּוֹב אֱלֹהִים"? מעשיו הטובים של איוב – שיש להעריך אותם – באו ממקום שבע ודשן, עם תמורה מלאה של חיים טובים ונוחים. דווקא מצבי הקצה שבניסיון הקשה שאיוב הועמד בו אפשרו לפתוח את הפנקס המקופל ולראות את תוכנו; כיצד יגיב איוב?

השאלה הפרטית – האם איוב עמד בניסיון? – עשויה לבוא לידי ביטוי גם בשאלה כללית אוניברסלית לגבי כל אדם שנקלע למצבים קשים של ניסיון. כמובן, המינוחים הם שונים, וספר איוב – שהוא סוג של מעבדה אנושית – בוחן את הדברים במצבי קצה, טובה מופלגת

לעומת ייסורים קשים, אך העיקרון והלימוד מספר איוב משותפים לכלל בני האדם. הקשיים, הייסורים והניסיונות הם כעין לידה מחדש, והאדם נבחן בכל פעם מחדש האם יוכל לעמוד באתגר ולהיות צדיק, והאם יוכל לראות עצמו כרשע, מבחינה זאת שלעולם ישתדל ויתאמץ להיות אדם טוב יותר.

בִּימֵי חָרְפִּי – המפרשים ביארו בימים המוקדמים, כפי שהחורף הוא תחילת גידול הזרע, וכך הוא גם בארמית. בְּסוֹד אֱלֹהִים עָלַי אֶהְיֶה – סוד מסמל חיבור וקרבה, כמו "אֲשֶׁר יַחְדּוֹ נִמְתִּיק סוֹד" (תהלים נה, טו). סוד אלוה הוא קרבה יתרה לבורא, והיא המתנה הגדולה ביותר שאדם יכול לשאוף אליה⁸.

בְּסוֹד אֱלֹהִים עָלַי אֶהְיֶה – כדרך – "סוֹד ה' לִירְאָיו וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעֵם" (תהלים כה, יד), אמר כי היה סוד אלוה נודע באהלו, וכאילו היה מתנבא בכל הבאות וישתמר הוא וכל אשר לו מן הקורות והצרות. או יהיה סוד אֱלֹהִים כמו למלאכי עליון וצבא השמיים שישכנו על אהלו לשמרו מכל רע, כעניין – "כִּי מִלְאֲכָיו יִצְוֶה לֶךְ לְשִׁמְרָךְ בְּכָל דְּרָכֶיךָ" (תהלים צא, יא). רמב"ן

איוב עובר מהתיאור של קרבתו אל האלוה לתיאור של מעמדו החברתי:

(ה) בְּעוֹד שְׂדֵי עֲמָדֵי סְבִיבוֹתַי נְעָרִי:

איוב קושר גם את מעמדו החברתי הגבוה לקרבת האלוה. כיוון ששְׂדֵי עֲמָדֵי, לכן גם סְבִיבוֹתַי נְעָרִי. יש כאן הכרת תודה, כפי שהיא באה לידי ביטוי גם לעיל בפסוק ב. כמובן, המילה בְּעוֹד הופכת את המשמעות ומנגידה את הפער העצום בין העבר המרומם והמאושר לבין ההווה העלוב והמיוסר.

(ו) בְּרַחֵץ הַלֵּיכִי בְּחֻמָּה וְצוֹר יִצוֹק עֲמָדֵי פִלְגֵי שָׁמֶן:

חֻמָּה כמו חמאה, בהקבלה לפִלְגֵי שָׁמֶן. אצל איוב הכל הולך חלקי⁹. בכל מקום שאיוב הולך, הולך עמו עושרו שמסומל בחמאה ובשמן, כמו "וְטָבַל בְּשָׁמֶן רָגְלוֹ" (דברים לג, כד). אצל איוב הברכה כה גדולה שאפילו צור יצוק מוציא שמן¹⁰, כמו "וַיִּנְקְהוּ דָּבָשׁ מִסָּלַע וְשָׁמֶן מִחֻלְמִישׁ צוֹר"¹¹.

7. התייחסות לבחינתו של האדם על ידי הבורא הובאה לעיל (פרק ז, יז-יח, עמ' 163) בדברי איוב על הפסוקים "מִה אֲנוֹשׁ כִּי תִגְדְּלוּ וְכִי תִשִּׁית אֵלָיו לֵכָךְ: וּתִפְקְדֻנִּי לְקָקִים לְרָגְעִים תִּבְחַנְנִי".

8. ראה מורה הנבוכים, חלק ג, נא.

9. רש"י: "וְצוֹר יִצוֹק עֲמָדֵי פִלְגֵי שָׁמֶן – כמו נחת רוח וכל תאוות לב הנוחים כנחלי שמן". וראה משלי ה, ג.

10. מלבי"ם: "שגם דברים הבלתי מוכנים להרוויח ולהתעשר מהם, כמו הצור שאינו מוכן שיצא ממנו משקה, בכל זאת נהפכו עמדי להצלחה ולפלגי שמן ועושר רב".

11. דברים לב, יג. או שכרמי הזית שלו היו נטועים בין צורי הסלע והם שפעו שמן רב, וכעין המוזכר במשנה (פאה ז, א): "כל זית ... שהיה שפכוני". ביאורים לספר איוב.

ובעיקר כלפי רעיו שחרצו את דינו כחוטא וכפושע מבלי לערוך לו משפט צדק. כאן איוב יציג את עצמו כשופט, כשהוא נמצא בצד של בעל הכוח, ולכן מבחינתו הוא מוכרח להציג את עצמו כמי שהתאמץ מאוד לשפוט בצדק, להושיע את העניים והחלשים בחברה, ולשבור את שיני הרשעים, וכפי שיבאר בפסוקים הבאים.

איוב מתאר את עצמו כשופט צדק אמיץ וגיבור – כלפי החברה

- (יב) **כִּי אֲמַלֵּט עָנִי מִשּׁוֹעַ וְיִתּוֹם וְלֹא עֶזְרָ לֹו:**
 (יג) **בְּרַפָּת אֲבֹד עָלַי תֵּבֵא וְלֵב אֱלֻמָּנָה אֶרְנֶן:**
 (יד) **צֹדֵק לְבִשְׁתִּי וְיִלְבָּשֵׁנִי כְּמַעִיל וְצִנִּיף מִשְׁפָּטִי:**
 (טו) **עֵינַיִם הָיִיתִי לַעֲוֹר וְרַגְלַי לַפֶּסַח אֲנִי:**
 (טז) **אֲב אֲנֹכִי לְאַבְיוֹנִים וְרֵב לֹא יִדְעָתִי אֲחַקְרָהוּ:**
 (יז) **וְאֲשַׁבֶּרָה מִתְלַעֲוֹת עוֹל וּמִשְׁנֵי אֲשֻׁלִּיךְ טָרְף:**

צֹדֵק לְבִשְׁתִּי וְיִלְבָּשֵׁנִי כְּמַעִיל וְצִנִּיף מִשְׁפָּטִי – איוב מתייחס אל עצמו כאל שופט צדק מהרשים, עד שהמשפט והצדק מתמזגים באישיותו והופכים להיות חלק מהופעתו וממלבושו, כמו "וְהִיָּה צֹדֵק אֲזֹור מִתְנִיּוֹ וְהָאֱמוּנָה אֲזֹור חִלְצִיו" (ישעיהו יא, ה), וכן "כְּהִנִּיךְ יִלְבָּשׁוּ צֹדֵק" (תהלים קלב, ט). השופט לובש בדרך כלל בגדים רשמיים, אך איוב מציין שהצדק והמשפט הם לבושו. הלבוש מראה כלפי חוץ את מהותו של האדם, ולכן רבי יוחנן היה קורא לבגדיו "מכבדותי" (שבת קיג, א, שם ב. סנהדרין צד, א). איוב מביא לידי ביטוי את הצדק והמשפט באופן טבעי, כיוון שהם חלק מאישיותו וממהותו.

מתוך מכלול פעולותיו כשופט, איוב בוחר לתאר דווקא את פעולותיו למען האנשים החלשים בחברה – **עָנִי וְיִתּוֹם, אֲבֹד, אֱלֻמָּנָה, עוֹר, פֶּסַח וְאַבְיוֹנִים**, להציל עני מיד עושקו, וכפי שהתפלל שלמה "כִּי יֵצֵא אֲבִיּוֹן מִשּׁוֹעַ וְעָנִי וְאִין עֶזְרָ לֹו" (תהלים עב, יב). פעולות אלה משמחות אותם וגורמות להם להוקיר ולברך את איוב – **בְּרַפָּת אֲבֹד עָלַי תֵּבֵא וְלֵב אֱלֻמָּנָה אֶרְנֶן**¹⁵, והם מתייחסים לאיוב כאל אב מושיע – **אֲב אֲנֹכִי לְאַבְיוֹנִים**. איוב מתאר כיצד הוא מסייע לנדכאים הללו אל מול גורמים כוחניים שמבקשים לעשות להם עוול. איוב מתמודד באומץ אל מול עושי העוולה ואף מפעיל כנגדם כוח רב – **וְאֲשַׁבֶּרָה מִתְלַעֲוֹת עוֹל**¹⁶. איוב מצהיר שהוא לא נרתע מפעולות כאלה לצורך עשיית צדק, וכך היא גם הוראת התורה "לֹא תִגְוֹרוּ מִפְּנֵי אִישׁ" (דברים א, יז). גם כשנדמה היה שאי אפשר לסייע יותר לאנשים החלשים הללו, כיוון שעושה העוול החזק כבר לקח לעצמו רכוש מהחלש, איוב עמד על כך שצדק צריך להיעשות, והוא התאמץ והפעיל כוח עד שהחזיר להם את המגיע להם – **וּמִשְׁנֵי אֲשֻׁלִּיךְ טָרְף**. איוב מצהיר על

15. יש שביארו שאבד הוא הנוטה למות ודואג לאשתו שתישאר אלמנה, ואיוב קיבל על עצמו לפרנסה, ועל זה בירכו האובד לפני מותו. וזה דרש קרוב לפשט שהתקבלת מסייעת לו: וְלֵב אֱלֻמָּנָה אֶרְנֶן. ראה רש"י דעת מקרא. וראה עוד להלן, לא, יט-כ.

16. עושי העוול מושווים לחיות טרף בעלות מלתעות, כמו "אֱלֹהִים הָרַס שְׁנֵימוּ בְּפִימוּ מִלְתָּעוֹת כְּפִירִים נִתְּן ה'" (תהלים נח, ז), וכן "דוֹר חֲרָבוֹת שְׁנֵי וּמִאֲכָלוֹת מִתְלַעֲתִי, לֹאֲכַל עֲנִיִּים מֵאֶרֶץ וְאַבְיוֹנִים מֵאֲדָם" (משלי ל, יד). וכן לעיל (ה, טז) "וְנִתְּהִי לְדָל תִּקְוָה וְעֵלְתָה קִפְצָה פִּיהִ", עושי העוול קפצו – סגרו – את פיהם בכוח ולא יכלו לטרוף את הדל.

(י) בִּצְאָתִי שַׁעַר עָלַי קָרַת בְּרָחוֹב אֶכִּין מוֹשְׁבִי:

איוב מתאר את יציאתו לשַׁעַר העיר, מקום מושבם של נכבדי העיר והשופטים¹², שהיה מוגבה¹³, והיושב בו היה משקיף על פני העיר, וזה פירוש **עָלַי קָרַת**. בְּרָחוֹב – רחוב היה לפני שַׁעַר העיר, כמו "וַיֵּאָסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרָחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמִּים" (נחמיה ח, א), והעם היה נאסף שם לשמוע דברי הזקנים, המנהיגים והשופטים. אֶכִּין מוֹשְׁבִי – לאיוב היה מושב קבוע שם, בזכות מעמדו החברתי הרם.

כבוד הבריות והתרגשותם מול איוב

- (ח) **רְאוּנִי נְעָרִים וְנַחֲבָאוּ וְיִשִּׁישִׁים קָמוּ עִמָּדֹו:**
 (ט) **שָׂרִים עָצְרוּ בְּמַלִּים וְכַף יְשִׁימוּ לַפִּיהֶם:**
 (י) **קוֹל נְגִידִים נָחֲבָאוּ וּלְשׁוֹנָם לַחֲכָם דְּבָקָה:**

מדובר בפעולה פשוטה לכאורה של יציאה לרחוב, אל שַׁעַר העיר. אך עקב מעמדו הרם והנישא של איוב, יציאה כזאת גרמה להתרגשות כללית עצומה אצל כל הנוכחים שם. איוב מונה כאן נציגים מכל שכבות החברה, החל מנְעָרִים פשוטים, ועד יִשִּׁישִׁים, שָׂרִים ונְגִידִים נכבדים וחשובים. אף לא אחד מהם נשאר אדיש, כולם מרגישים צורך לפעול כתוצאה מנוכחותו המכובדת של איוב – **נַחֲבָאוּ, קָמוּ עִמָּדֹו, עָצְרוּ בְּמַלִּים וְכַף יְשִׁימוּ לַפִּיהֶם, נָחֲבָאוּ וּלְשׁוֹנָם לַחֲכָם דְּבָקָה**. הפעולות כולן מביעות כבוד עצום והערכה אין קץ לאיוב¹⁴. שפע הפעלים מלמד על ההתרגשות העזה שהחברה כולה חשה כלפי איוב. וכל זאת רק מהליכתו ברחוב, עוד טרם שניגש לתכלית יציאתו – עריכת משפט צדק.

(יא) כִּי אֲזַן שְׁמָעָה וְתֹאשְׁרָנִי וְעֵין רְאֵתָה וְתַעֲדִינִי:

עֵין רואה וְאֲזַן שומעת הם האמצעים האנושיים החשובים ביותר להכרת המציאות. החברה שסביב איוב שְׁמָעָה וְרְאֵתָה את פעולותיו של איוב, ומתוך כך אישרה והיללה אותו על כך, והעידה על נכונות פעולותיו כשופט צדק.

לאיוב חשוב מאוד לבטא את ההסכמה החברתית הרחבה והמוחלטת לפעולותיו כשופט צדק. איוב העלה פעמים רבות את הדרישה למשפט צדק, ואף את תסכולו מכך שלא נערך לו משפט כזה. טענותיו היו הן כלפי הבורא שלא הודיעו מדוע באו עליו הייסורים הקשים,

12. כמו "הַשְׁעָרָה אֶל הַזְּקִנִּים", דברים כה, ז. רמב"ן.

13. ולכן נקראת "עֵלְיָת הַשְׁעָר", שמואל ב, יט, א, וכן "וַיַּעַז עֲלֵה הַשְׁעָר", רות ד, א. דעת מקרא.

14. נַחֲבָאוּ – הפער בין איוב לנערים כה גדול עד שהם אינם מעזים להיראות לפניו, וראה ירושלמי ברכות, ב, א. קמו עִמָּדֹו – הזקנים קמו מפני איוב למרות שהיה צעיר מהם עקב חוכמתו ומעמדו, כמו "מִפְּנֵי שִׁיבָה תִּקְוָה וְהַדְרָת פְּנֵי זָקֵן", ויקרא יט, לב, ואין זקן אלא שקנה חוכמה (רש"י). והם נשארו עומדים עד אשר ישב או עד אשר יאמר להם לשבת, כמו "כִּשְׁהַנְשִׂיא נִכְנַס, כָּל הָעָם עוֹמְדִים, וְאִין יוֹשְׁבִים עַד שְׁאוּמֵר לָהֶם: שְׁבוּ", הוריות יג, ב. עָצְרוּ בְּמַלִּים וְכַף יְשִׁימוּ לַפִּיהֶם, וּלְשׁוֹנָם לַחֲכָם דְּבָקָה: על אף שמדובר בְּשָׂרִים וּבְנִגִידִים חשובים, כולם עוצרים את דבריהם מפני הכבוד לאיוב, ואין הם מעזים לדבר בפניו.

המאמצים הגדולים שהפעיל לצורך בירור המשפט ואף על התערבותו בריב שלא ידע את פרטיו – וְרַב לֹא יִדְעָתִי אַחֲקָהוּ, וכל זאת כדי להושיע את האביונים והחלשים.

זהו שאמר רוח הקודש על ידי איוב: וְאַשְׁבֶּרָה מְתָלְעוֹת עוֹלָם וּמִשְׁנֵי אֲשֻׁלִּיךְ טָרֶף, לפי שאתה מוצא את איוב זה אדם גדול ועשיר, וכל מי שהוא עשיר אינו משגיח על דין דלים, תאמר שהיה איוב כן? לא! אלא נתן נפשו על הדינים, ולא עוד אלא שהוא היה שופט והוא היה שוטר ... אמר איוב: התורה איימה על הדיין שיהא עושה את הדין, והשוטר שיהא מוציא את הגזל, אני לא עשיתי כן אלא אני הייתי הדיין ואני הייתי השוטר, ואף על פי שהיה השוטר עומד לפני לא הייתי ממתין לו שהוא יוציא את הגזל, אלא כיון שהייתי דן את הדין, אני עומד הייתי על הגזלן ומשבר את שיניו להוציא מתוכם את הגזל – וְאַשְׁבֶּרָה מְתָלְעוֹת עוֹלָם וּמִשְׁנֵי אֲשֻׁלִּיךְ טָרֶף.

מהו וְאַשְׁבֶּרָה מְתָלְעוֹת עוֹלָם וּמִשְׁנֵי אֲשֻׁלִּיךְ טָרֶף? אלא שהייתי מרשיע לרשע ומחייב לחייב, הייתי יושב ואוכלוסים עומדים לפני, ואילו היה אותו שהיה רשע מבקש שלא לקיים את הדין, מן היראה של אותם שהיו עומדים עלי בגדוד היה מתיירא ומקיים את הדין – אֲשֻׁבֶּן מְתָלְעוֹת בְּגָדוֹד, ואם היה יצר הרע בא להטעותי שלא לילך ולנחם את האבלים לומר שאני אדם גדול, לא הייתי שומע, אלא – בְּאֶשֶׁר אֲבָלִים יִנְחֻם.

פסיקתא רבתי, פיסקא לג

איוב מתאר את תחושת הביטחון שלו בשלוותו הצפויה לו – כלפי עצמו

(יח) וְאָמַר עִם קִנִּי אֲגֹנֶה וְכָחוֹל אֶרְבֶּה יָמִים:

וְאֲנִי אֶמְרָתִי בְּשִׁלּוֹי בַּל אֶמוֹט לְעוֹלָם.

תהלים ל, ז

ובזה הייתי מצפה להשיג בני חיי ומזוני, כאמרו – "צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וְיִרְשָׁתָּ". רבי עובדיה ספורנו

(יט) שְׂרָשִׁי פְתוּחַ אֵלֵי מָיִם וְטַל יִלִּין בְּקִצְרִי:

וְהָיָה בְּעֵץ שְׁתוּל עַל פְּלָגֵי מָיִם אֲשֶׁר פָּרִיז יִתֵּן בְּעֵתוֹ וְעָלָהוּ לֹא יָבוֹל וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ. תהלים א, ג

צִדִּיק בְּתֵמֶר יִפְרַח כְּאֶרֶז בְּלִבְנוֹן יִשְׁגָּה:

שְׁתוּלִים בְּבֵית ה' בְּחִצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יִפְרִיחוּ:

עוֹד יִנּוּבוֹן בְּשִׁיבָה דְּשָׁנִים וְרַעֲנָנִים יִהְיוּ.

תהלים צב, יג-טו

(כ) כְּבוֹדִי חֲדָשׁ עִמָּדִי וְקִשְׁתִּי בְיָדִי תַחֲלִיף:

אֲגֹנֶה – סבור הייתי שאמות בביתי עם בני ובנותי אחר שאֲרַבָּה יָמִים¹⁷ כחול הים, כי שְׂרָשִׁי היה פְּתוּחַ אֵלֵי מָיִם וְטַל יִלִּין תמיד על קִצְרִי ופארותי, והיה כְּבוֹדִי מתחדש עמי בכל יום. ואולי הכבוד רמז לנעורים, והוא כדרך – "תַּתְּחַדֵּשׁ בְּנִשְׁרָ נְעוּרֶיכִי" (תהלים קג, ה). וְקִשְׁתִּי בְיָדִי תַחֲלִיף – יאמר כי כאשר תהיה הקשת בידו, תחליף ידו כח ועצמה, מלשון – "וְקִנִּי ה' יַחֲלִיפוּ כַח" (ישעיהו מ, לא).

רמב"ן

וְאָמַר – בעבור יושר דרכי אמרתי כאשר אֲגֹנֶה ואמות אהיה עִם קִנִּי, רוצה לומר, לא תחרב ביתי עד כי אמות. אף אמרתי אשר אֲרַבָּה יָמִים כמספר חול הים והוא מלשון גוזמא. שְׂרָשִׁי פְתוּחַ – שרשי יהיה פתוח אל המָיִם ויהיה רטוב ומלוכלך וְהָטַל יתמיד בענפי, רוצה לומר, חשבתי שלא תסור הצלחתי. כְּבוֹדִי – הכבוד אשר עמדי תתחדש בכל עת, וְקִשְׁתִּי, החזק והתוקף אשר בידו, היא תַחֲלִיף את כבודי כי בעבורה יחליפו לי כל העם בכל פעם כבוד חֲדָשׁ.

מצודות

אף על פי שקשת נחלשת והולכת במשך הזמן מרוב השימוש שמשתמש בה האדם היורה, קשתו של איוב הייתה מחדשת כוחה, והיא משל לאיוב עצמו, שכוחות גופו היו מתחדשים ומתחזקים עם השנים ולמרות השנים. ויש מי שביאר – וְקִשְׁתִּי בְיָדִי תַחֲלִיף, "שלא הוצרכתי עוד לקשת מלחמה, כי כולם שמעו לקולי מצד האהבה ומצד מעלתי" (מלבי"ם). חז"ל דרשו את הפסוק "וְאָמַר עִם קִנִּי אֲגֹנֶה וְכָחוֹל אֶרְבֶּה יָמִים" על עוף החול האגדי.

"וְאָמַר עִם קִנִּי אֲגֹנֶה וְכָחוֹל אֶרְבֶּה יָמִים" – רבנן אמרי: כיון שאכלה חוה פרי האילן, האכילה את הבהמה ואת החיה ואת העופות. הכל שמעו לה חוץ מעוף אחד ושמו חול דכתיב: "וְכָחוֹל אֶרְבֶּה יָמִים". דבי רבי ינאי ורבי יודן ברבי סימון, דבי רבי ינאי אמרי: אלף שנים הוא חי ולסוף אלף יוצאה אש מקנו ושורפתו, ומשתייר בו כביצה וחוזר ומגדל אברים וחיה. רבי יודן בר סימון אמר: אלף שנים הוא חי ולסוף אלף שנים גופו כלה וכנפיו מתמרטין ומשתייר בו כביצה וחוזר ומתגדל אברים וחיה.

אמר ליה שם רבה לאליעזר: אורשינא, חמתיה אבא דהוה גני בספנא דתיבותא, אמר ליה אבא: לא בעית מזוני? אמר ליה: חמיתך טרידא ולא בעינא קא מצערך. אמר ליה: יהא רעוא דלא תמות¹⁸, הכי הוא דכתיב: "עִם קִנִּי אֲגֹנֶה וְכָחוֹל אֶרְבֶּה יָמִים".

ילקוט שמעוני, רמז תתקיו, על פי מדרש שמואל (בבבב), פרשה יב

מההשוואה של איוב לעוף החול יכולות לעלות כמה תובנות בשאלה כיצד חז"ל במדרש ראו את ההתייחסות של איוב לעצמו בדבריו אלה. ראשית, שגם אם כלל בני האדם חוטאים, "כִּי אָדָם אֵין צָדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא" (קהלת ז, כ), איוב החזיק את עצמו כמי שלא חטא, כאותו עוף החול שלא הסכים לשמוע לחוה ונמנע מחטא. אפשר להוסיף להשוואה

17. למילה יָמִים יש כפל משמעות, הן הריבוי של המילה 'יום', בהקשר של חול הים, והן במשמעות של ימים רבים.

18. שם בן נח סיפר לאליעזר עבד אברהם: העוף ששמו אורשינה, ראה אותו אבא (נח) שוכב ספון בתיבה. שאלו: אינן רוצה מזון? אמר לו: ראייתך טרוד ולא רציתי לצערך. אמר לו נח: יהי רצון שלא תמות. על פי סנהדרין קח, ב.

הזאת שאשת איוב היא אשר הציעה לו להיכשל בחטא, "בִּרְךָ אֱלֹהִים וָמָת" (לעיל ב, ט), ואיוב סירב לכך בתוקף, בשונה ממה שאירע לאדם הראשון עם אשתו. שנית, כפי שיש תקומה לעוף החול, שלמרות שלסוף אלף שנים אש יוצאת מקנו ושורפתו, או שגופו כלה וכנפיו מתמרטין, בכל זאת הוא חוזר ומגדל אברים וחי, כך איוב, שאש שרפה את ביתו, וגופו מוכה שחין וכל רכושו אבד, בכל זאת עתידה להיות לו תקומה, כפי שבאמת היה בסופו של דבר. שלישית, עוף החול זכה באריכות ימים לא מפני שביקש זאת אלא להפך, מפני שלא ביקש לעצמו דבר, אף על פי שהיה ראוי לכך. שמא יש כאן הצהרה של איוב שכל הטובה שזכה לה באה לו מאת ה' מבלי שביקש זאת, והיא מעלה גדולה. אמנם איוב מבקש כמה בקשות במהלך הספר, אך בקשתו היא למשפט צדק ולהתגלות של הבורא, ולא בקשת בנים ונכסים וממון. איוב זכה בכל הטובות והחמודות הללו, שבני האדם מבקשים וכוספים אליהן, פעמיים – בתחילת הספר ובסופו – אך לא מוזכר בשום מקום שאיוב ביקש זאת. הבקשות של איוב מהבורא היו בקשות רוחניות עקרוניות במישורים של משפט צדק ולא בקשות חומריות ממוניות או בקשת כבוד, והיא מעלה גדולה לאיוב¹⁹.

כבוד הבריות והתרגשותם מול איוב

- (כא) לִי שָׁמְעוּ וַיַּחֲלוּ וַיִּדְמוּ לְמוֹ עֲצָתִי:
(כב) אַחֲרֵי דְבָרֵי לֹא יִשְׁנוּ וְעֲלִימוּ תַטֵּף מִלְתִּי:
(ג) וַיַּחֲלוּ כַמָּטֶר לִי וּפִיהֶם פָּעְרוּ לְמִלְקוֹשׁ:

לִי שָׁמְעוּ וַיַּחֲלוּ וַיִּדְמוּ לְמוֹ עֲצָתִי – גם כשהיו צריכים להמתין עד אשר אשמיע עצתי להם – היו מחכים בסבלנות. וַיִּדְמוּ – יתפרש מלשון המתנה, כמו – "טוב וַיַּחֲלוּ וַיִּדְמוּ לְמוֹ עֲצָתִי" (איכה ג, כו). וייתכן לפרש "וַיִּדְמוּ" – לשון שתיקה ממושכת, בתקווה לקבלת עצה שקולה, כמו – "אֵךְ לְאֱלֹהִים דּוֹמֵי נֶפֶשׁ כִּי מִמֶּנּוּ תִקְוֶתִי" (תהלים סב, ו).
אַחֲרֵי דְבָרֵי לֹא יִשְׁנוּ – אף כשדברי לא היו נראים להם לבריות כנוחים להתקבל – לא יִשְׁנוּ, כלומר – לא ישנו דבר מאשר ציוויתם. וְעֲלִימוּ תַטֵּף מִלְתִּי – אף על פי שהוכחתי אותם בהטיפי להם דברי מוסר קשים.
וַיַּחֲלוּ כַמָּטֶר לִי וּפִיהֶם פָּעְרוּ לְמִלְקוֹשׁ – "יחל" – לשון קבלת דברים על שומעיהם באהבה, כמטר וכמלקוש, כמו – "יַעֲרֹף כַּמָּטֶר לִקְחֵי תֵּזֵל כִּטְלֵי אֶמְרָתִי" (דברים לב, ב). וּפִיהֶם פָּעְרוּ לְמִלְקוֹשׁ – פעירת הפה מביעה את עומק השאיפה של בני אדם המצפים לגשמים האחרונים, כמו – "פִּי פָּעַרְתִּי וְאַשְׁאַפֶּה" (תהלים קיט, קלא).
אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

איוב מתאר את עצמו כשופט יחיד שהכל מצפים למוצא פיו – לִי שָׁמְעוּ וַיַּחֲלוּ וַיִּדְמוּ לְמוֹ עֲצָתִי, שדבריו יקרים וחשובים לשומעים שמייחלים אליהם כַּמָּטֶר וּכְמִלְקוֹשׁ, ושאין מערערים על דבריו – אַחֲרֵי דְבָרֵי לֹא יִשְׁנוּ וְעֲלִימוּ תַטֵּף מִלְתִּי²⁰. וזו בעיה גדולה. אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד (אבות ד, ח). איוב טוען כביכול כלפי הבורא שאינו שופט בצדק

19. וכעין זה מצינו אצל שלמה המלך, מלכים א' ג, ט-יד.

20. כפי שאין גשמים אחרי המלקוש, כך אַחֲרֵי דְבָרֵי לֹא יִשְׁנוּ. המילה האחרונה היא של איוב.

מפני שהוא דיין ומוכיח ויודע ועד, מפני שכוחו גדול מדי ואי אפשר לערער על דבריו. והנה, כל הפוסל – במומו פוסל, ודווקא כלפי איוב הטענות הללו נכונות, כפי שהוזכר לעיל בדברי אליפו, עמ' 355, וכפי שיתבאר להלן.

מעמדו החברתי הרם של איוב

(כד) אֲשַׁחֵק אֱלֹהִים לֹא יֶאֱמִינוּ וְאוֹר פָּנַי לֹא יִפְּלוּן:

אֲשַׁחֵק אֱלֹהִים לֹא יֶאֱמִינוּ – חשיבותו ומעלתו של איוב הייתה כה גדולה בעיני האנשים עד שלא היו מאמינים שאיוב שחק אליהם, ומחווה כזאת של חיוך ושחוק שלו גרמה להם להתרגשות רבה. ועדיין, אף על פי שמחווה כזאת מסמלת התקרבות, חשיבותו של איוב לא ירדה בעיניהם – וְאוֹר פָּנַי לֹא יִפְּלוּן²¹.

(כה) אֶבְחַר דֶּרֶךְם וְאֶשָּׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכֹּן כְּמֶלֶךְ בְּגִדֹד כַּאֲשֶׁר אֲבָלִים יִנָּחֵם:

ספורנו ביאר – כַּאֲשֶׁר אֲבָלִים יִנָּחֵם – "שיקוו להשיג חפצם ולהימלט מצרתם בעצתי", שעצתו הייתה מובחרת, וכך כתב רש"י בתחילת פירושו. אך רוב המפרשים ראו כאן התייחסות למעמדו החברתי הרם של איוב:

אֶבְחַר דֶּרֶךְם – כל דרכיהם ועצתם אני הייתי בוחר להם, שהיו שואלים לי איזה דרך נלך ומה נעשה, וְאֶשָּׁב רֹאשׁ – אם היו מסובים אני הייתי מסב בראש המסובים.

רש"י

אֶבְחַר – עד שלא הוצרכתי כלל להיבדל מדרכי העם ומנהגותיהם כאשר יעשו השרים כדי להפיל יראתם על העם, רק בחרתי דרכם להתנהג כאחד העם, ובכל זאת אֶשָּׁב רֹאשׁ תמיד, עד שהייתי דומה מצד אחד כְּמֶלֶךְ בְּגִדֹד המושל ופוקד, ומצד אחר הייתי כַּאֲשֶׁר אֲבָלִים יִנָּחֵם, שהוא יושב גם כן בראש, לא מצד השררה רק מצד שהוא מטיף דברי מוסר ותנחומין, דברי לקח טוב.

מלבי"ם

בכתוב זה מנה איוב ארבעה שדרים לדבר ולצוות לאחרים, והאחרים נשמעים להם: מורה דרך (אֶבְחַר דֶּרֶךְם), יושב ראש באסיפת המועצה, מלך ומנחם אבלים. וסיים במנחם אבלים – לומר, ששמעו לדבריו, לא מחמת אונס אלא מרצון, שהיו דבריו להם למשיבי נפש. ובזה סיים את החלק הראשון של הרצאת טענותיו, והוא: אושרו וכבודו לפנים. ואולי סיים ב-"אֲבָלִים יִנָּחֵם" לרמוז, שעתה הוא אבל וזקוק לנחמה, ורעיו, שבאו לנחמו, לא ניחמוהו. ומכאן הוא עובר לספר את צרותיו באבלו. ונמצא, שסיום החלק הזה של טענותיו אחוז בפתחת החלק הבא.

עמוס חכם, דעת מקרא

21. המון העם עלול לזלזל במנהיג שמראה לו קרבה יתרה, אך סמכותו של איוב הייתה כה רבה, עד שגם כששחק אליהם, המשיכו להעריץ אותו. על פי א' ארזי, איוב, עמ' 81.

אל מול התיאור הנלבב של איוב את עצמו, אפשר להקשות על איוב ולראות את הדברים באופן אחר²². איוב מתאר את עצמו כאדם נשוא פנים. הוא זוכה לכבוד רב, והוא אדם בעל כוח וסמכויות עצומות. הוא מזכיר בגעגועים ובערגה את מעמדו הנישא, ונראה שהיה מרוצה למדי מהחנופה כלפיו. הדימוי העצמי הרם שלו עלול להיראות אף נפוח מדי, ובהקשר שלנו הוא עלול להיות בעייתי מאוד – הן כלפי החברה שסביב איוב, שלמרות שכלפי חוץ הם חולקים לו כבוד גדול, באופן טבעי הם עלולים לסלוד מגאוותו; הן כלפי איוב עצמו שרואה את עצמו כאדם שלם, ללא רבב, וממילא לא יסכים לקבל את ההנחה שייתכן והייסורים שבאו עליו הם לצורך תיקון מידותיו; הן כלפי שמיא – "תועבת ה' כל גבה לב" (משלי טז, ה).

איוב מתאר בפרוטרוט את מעשי הצדקה שלו. הצדקה היא מעשה נאצל של התחשבות בצדדים החלשים של החברה, אך המעמדות יוצרים תלות. הצדקה נותנת לעשיר עליונות על העני, "תתחננונים ידבר רש וְעשיר יענה עזות" (שם יח, כג). אפשר לשאול מה עומד במוקד עולמו של איוב כשהוא עושה צדקה וחסד, כשהוא מנהל ממרום מעמדו מערכת משפטית כשופט עליון שאין לערער על דבריו – האם העזרה לזולת, או היוקרה והמעמד החברתי הנישא שזכה להם בזכות מעמדו?

איוב מביע בהמשך דבריו כאן תסכול עמוק מהזלזול במעמדו: "וְעַתָּה שָׁחֲקוּ עָלַי צְעִירִים מִמֶּנִּי לְיָמִים אֲשֶׁר מָאֲסָתִי אֲבוֹתָם לְשִׁית עִם כָּלִבִּי צָאנִי". מתוך דבריו עולה זלזול במעמדות החלשים שהוא כה מתפאר בעזרתו להם. מדוע איוב מאס בהם? האם מפני שהיו עניים? חלשים? הזלזול שהוא מביע כלפיהם מעלה שאלה לגבי המניע שהיה לאיוב במעשי הצדקה שלו.

הדיון אינו על המעשים דווקא אלא על תחושת הגאווה של איוב ביחס לעניים. "כִּי כֹה אָמַר רַם וְנִשָּׂא שֶׁכֶּן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשֶׁכּוֹן וְאֵת דָּכָא וְשָׁפַל רוּחַ לְהִחִיּוֹת רוּחַ שְׁפִלִים וּלְהִחִיּוֹת לֵב נְדָכָאִים" (ישעיהו נז, טו). ה' מושיע דווקא את השפלים. אם איוב רוצה שה' יושיע אותו, זה לא יכול לבוא ממקום של גבהות רוח. הלגיטימיות של הוויכוח מול ה' תלויה במעמד הנפשי של איוב. ויכוח כזה ייתכן אולי כשהאדם בא ממקום של ענווה, לא כשאיוב בא ותובע תשובות.

פרק ל – מצבו המושפל והעלוב של איוב כעת, ההווה הקודר, הגדוש עוני וסבל, חרפה ובוז

בפרק זה מתאר איוב את מצבו בהווה, שהוא היפוכו הגמור של מצבו בעבר, שתואר בפרק הקודם. עליבותו הנוכחית מתגברת עוד יותר לאחר התיאורים המפורטים והמרשימים של גדולתו, כבודו ומעמדו הרם שתוארו קודם לכן. ההנגדה וההיפוך בין שני הקצוות הללו מגדילים את עוצמת ההשפלה, הבושה והביזיון שאיוב חווה כעת.

מבנה הפרק

- א-ח – תיאור האספסוף הנקלה שמבזה את איוב
- ט-טו – תיאור הלעג והעלבונות שאיוב סובל מבני האדם
- טז-כד – תיאור סבלו של איוב מידי שמייים

22. על פי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 27.

תיאור האספסוף הנקלה שמבזה את איוב

■ פרק ל

(א) וְעַתָּה שָׁחֲקוּ עָלַי צְעִירִים מִמֶּנִּי לְיָמִים אֲשֶׁר מָאֲסָתִי אֲבוֹתָם לְשִׁית עִם כָּלִבִּי צָאנִי:

וְעַתָּה שָׁחֲקוּ עָלַי צְעִירִים מִמֶּנִּי לְיָמִים – יפליג ויתאונן בזה יותר מחוליו ואבדן בניו וממונו. "וְעַתָּה נִגְיַנְתָּם הָיִיתִי" (להלן פסוק ט), יאריך איוב ויפליג לאמור כי ירעו לו אויביו הרשעים בשמחתם לרעתו לו וללעוג לו, כדרך – "וַיִּשְׁמַח עֲלֵיךְ אֹיִב" (איכה ב, יז). על כן יאמר בספר משלי הקדמונים – שאלו לאויב: מה מצאת רע מכל הבא עליך? אמר: שמחת אויבי לרעתי.

רמב"ן

וְעַתָּה שָׁחֲקוּ עָלַי – הניגוד לביטוי "אֲשָׁחֵק אֲלֵהֶם" (לעיל כט, כד) מראה באחת את המהפך שאיוב עבר, מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, ממעמד חברתי מכובד, רם ונישא, להשפלה, בושה וביזיון. כך גם הניגוד בין הביטוי צְעִירִים מִמֶּנִּי לְיָמִים, ל"וִישִׁישִׁים קָמוּ עִמָּדִי". האנשים הריקים הללו שמבזים את איוב הם שפלים בני שפלים – אֲשֶׁר מָאֲסָתִי אֲבוֹתָם לְשִׁית עִם כָּלִבִּי צָאנִי – שהיא מלאכה בזויה, והם מובאים כאן כניגוד חריף ל"שָׁרִים" ול"נְגִידִים" שתוארו בפרק הקודם כמכבדים את איוב כבוד עצום. לעיתים אנשים בזויים וריקים מוצאים פורקן בביזוי אנשי מעלה לאחר שירדו מגדולתם, כדי לתת לעצמם הרגשת כוח מדומה וכמעין נקמה על מעמדם הנחות. וכאן, לאחר נפילתו של איוב, הם מנצלים את חולשתו כדי לשחוק עליו ולבזותו, וכפי שיתואר להלן בפסוקים הבאים.

(ב) גַּם כָּח יְדִיהֶם לָמָּה לִי עֲלִימוֹ אֲבָד כָּלִח:

גַּם כָּח יְדִיהֶם לָמָּה לִי – יאמר כי היה מואס אבותם להיות מנהיגים כלבי צאנו, וגם כח ידיהם ומעשיהם לא היה חשוב אצלו כלום, ולא ישית אותם במלאכתו אף על פי שהיו אנשי כח, כי ימאס אותם לחסרון דעתם ...

רמב"ן

כָּלִח – זקנה²³. איוב מדבר בגנותם של הפרחחים הללו, שמפאת סכלותם לא צלחו אף לעבודת כפיים פשוטה ונחשבו כבר בצעירותם כזקנים חסרי כוח – עֲלִימוֹ אֲבָד כָּלִח.

(ג) בַּחֲסָר וּבְכַפֵּץ גִּלְמוּד הַעֲרָקִים צִיָּה אָמַשׁ שׂוֹאָה וּמִשְׁאָה:

(ד) הַקִּטְפִּים מְלֻחַת עָלִי שִׁיחַ וְשִׁרְשׁ רִתְמִים לַחֲמָם:

(ה) מִן גֹּי יִגְרְשׁוּ יָרִיעוּ עֲלִימוֹ כְּגֹב:

(ו) בַּעֲרוֹץ נִחְלִים לְשִׁכֵּן חֲרִי עֶפֶר וְכַפִּים:

23. רש"י. רמב"ן ביאר את הפסוק: "תבוא ככלח אלי קבר" (לעיל, ה, כו) – כִּלְח, כאילו לח, כאדם צעיר שיש בו לחות, כמו "וְלֹא נָס לַחֵה", דברים לד, ז.

• פרקים כט-לא | המשל האחרון של איוב •

ארבעת המקראות הללו (יא-יד) יתארו הסגת גבול של בני נוער שחצניים, אשר עברו כל מחסום כדי להצר את רגליו של איוב. כנופיות כנופיות פרצו נתיבות. כסופה העוקרת כל אשר בדרכה, כן הרסו כל אורח המוביל אל מקום בו שם איוב משכנו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(יא) כִּי יִתְּרִי פֶתַח וַיַּעֲנֵנִי וַרְסֵן מִפְּנֵי שְׁלָחוֹ:

יתר²⁷ וַרְסֵן הם סמלים שנתנו לאיוב השופט עליונות, מעמד וכבוד רב. הם הבלמים החברתיים שמנהיגים בארץ חוק, סדר ומשפט. האנשים הבזויים שמתעללים באיוב ומענים אותו, פותחים ושוברים את הכללים הללו והם משולחי רסן. יִתְּרִי פֶתַח – פתיחת אזור המותניים מסמלת חולשה ורפיון כוח, בניגוד לחגירתו שמסמלת כוח, כמו "וְאַתָּה תֵּאָזֵר מִתְּנִיךְ וְקִמְתָּ וְדִבַּרְתָּ אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי אֶצְוֶה אֶל תַּחַת מִפְּנִיָּהֶם" (ירמיהו א, יז), וכמו "וְהָיָה צֶדֶק אֲזוּר מִתְּנִי וְהֶאֱמוּנָה אֲזוּר חֲלָצִי" (ישעיהו יא, ה). היתר שבקשת מאפשרת לאדם להילחם. בניגוד לדברי איוב על מעמדו האיתן, "וְקִשְׁתִּי בְּיָדִי תַחְלִיף", הרי כעת קשתו של איוב היא ללא יתר ולכן הוא אינו מסוגל להשיב מלחמה.

(יב) עַל יָמִין פְּרָחַח יָקוּמוּ רַגְלֵי שְׁלָחוֹ וַיִּסְלּוּ עָלֵי אֲרָחוֹת אֵידָם:

פְּרָחַח – מילה יחידאית במקרא, אדם צעיר, משורש 'פרח', שממנה נגזרו מילים כגון פרחי כהונה (משנה, יומא פרק א, ז; סנהדרין ט, ו; מידות ג, ח) ואפרוח, ומשמעות הביטוי היא לגנאי, לצעירים הוללים בלתי מחונכים. עַל יָמִין – במקום שיעמדו לימינו מכובדים, קמים על ימינו פרחחים. הם דוחפים ומטים את איוב מדרכו – רַגְלֵי שְׁלָחוֹ, ואם איוב אינו נוטה מהדרך הם דורכים עליו – וַיִּסְלּוּ עָלֵי אֲרָחוֹת אֵידָם, עד כדי גרימת אסון ושב²⁸ – אֵיד – לאיוב.

(יג) נָתַסּוּ נְתִיבָתִי לְהִוָּתִי יַעֲיִלוּ לֹא עֹזֹר לָמוֹ:

נָתַסּוּ – כמו נתצו, שברו את נְתִיבָתוֹ, את דרכו של איוב. הם מתעללים באיוב אף מבלי שהדבר מביא להם תועלת – לְהִוָּתִי יַעֲיִלוּ לֹא עֹזֹר לָמוֹ. מדובר בהתעללות לשמה מתוך כוונה לגרום לאיוב צער וייסורים.

(יד) כָּפְּרָץ רָחַב יֶאֱתִיו תַּחַת שְׂאֵה הַתְּגִלְגָּלוֹ:

הפרחחים שמתעללים באיוב באים עליו כָּפְּרָץ רָחַב של מים אדירים, מתגלגלים עליו גלים גלים. ייסוריו באים עליו כָּפְּרָץ רָחַב. שְׂאֵה – מטר סוחף²⁹. ויש מי שביאר שהדברים מוסבים כנגד רעיו:

27. חבל, ראה שופטים טז, טז-ט.

28. ראה לעיל, כא, יז.

29. שוֹאֵה פעמים היא סופה וענן, כמו "בָּבֶא כְּשׁוֹאֵה פְּחָדְכֶם וְאִידְכֶם כְּסוּפָה יֵאָתֶה", משלי א, כז; וכן "וְעֵלִית כְּשׁוֹאֵה

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

(ו) בֵּין שְׂיָחִים יִנְהָקוּ תַּחַת חֲרוּל יִסְפָּחוּ:

(ח) בְּנֵי נָבֵל גַּם בְּנֵי בָּלִי שֵׁם נִפְאָו מִן הָאָרֶץ:

איוב ממשיך לתאר את אותם הנקלים, השפלים הללו, שנטפלים אליו ומבזים אותו – בְּחֶסֶר וּבְכֶפֶס גִּלְמוּד – הם חסרי כל, רעבים וגלמודים, והם עֲרָקִים צִיָּה – עריקים שנאלצים להסתתר עקב מצוקות שיש להם בגלל מעמדם בחברה²⁴, ולכן הם בורחים למדבריות צִיָּה שוממים שאין בהם בני אדם והם מקומות חשוכים – אָמֵשׁ שׁוֹאֵה וּמִשְׁאָה, כמו "יום שְׂאֵה וּמִשְׁוֹאֵה יום חֲשֹׁךְ וְאֶפְלָה" (צפניה א, טו)²⁵. כיוון שאין להם אוכל הם ניזונים כמו החיות משיחי המדבר – הַקִּטָּפִּים מִלּוֹחַ עֲלֵי שֵׁיחַ וְשִׁיחַ רִתְּמִים לַחֲמֵם. האנשים הבזויים הללו מוחזקים כגנבים, ולכן אם הם מתקרבים למקומות יישוב, מגרשים אותם בתרועות ובזעקות כדי שידעו להיזהר מפניהם – מִן גּוֹ יִגְרְשׁוּ יִרְעוּ עֲלֵימוּ כְּגֶנֶב. לכן הם שוכנים בערוצי הנחלים, במחילות ובין הסלעים – בְּעָרוֹץ נַחְלִים לִשְׁכֹּן חֲרִי עֵפֶר וְכַפִּים. מחמת שפלותם וריחוקם מהחברה הם אינם מדברים כבני אדם אלא נוהמים כבעלי החיים – בֵּין שְׂיָחִים יִנְהָקוּ, ושם הם קובעים את מפגשיהם – תַּחַת חֲרוּל יִסְפָּחוּ. הם רשעים בזויים – בְּנֵי נָבֵל, שנמלטו אל המדבר מחמת פשעיהם, ואינם מזדהים בשמם – גַּם בְּנֵי בָּלִי שֵׁם, נִפְאָו מִן הָאָרֶץ – גורשו מן הארץ עקב רשעותם. השם הוא תפארת לבני אדם נכבדים, כמו "אֲנֹשֵׁי שֵׁם" (במדבר טז, ב), בניגוד לרשעים: "וְשֵׁם רָשָׁעִים יִרְקַב" (משלי י, ז). שתוקי ואסופי שאינם מכירים את שמם הם חסרי ייחוס ולכן הם נחשבים לבני מעמד שפל ונחות²⁶.

תיאור הלעג והעלבונות שאיוב סובל מבני האדם

(ט) וְעַתָּה נִגְיַנְתָּם הֵייתִי וְאֵהִי לָהֶם לְמִלָּה:

וְעַתָּה – מקביל לפתיחה בפסוק א "וְעַתָּה שִׁחֲקוּ עָלַי", ולפי שהאריר, חוזר שוב. ועיקר העניין אינו מעמדם הנמוך והבזוי אלא שהבזויים הללו רואים את איוב כשפל ובזוי אף יותר מהם, והיא גנות גדולה לאיוב וצער רב ומייסר. נִגְיַנְתָּם הֵייתִי – הם מזמרים עליו שירי התול ולעג, כמו "הֵייתִי שֹׁחַק לְכָל עַמִּי נִגְיַנְתָּם כָּל הַיּוֹם" (איכה ג, יד), וכן "יִשְׁיחוּ בִי יִשְׁבִּי שְׁעַר וּנְגִינֹת שׁוֹתִי שֹׁכֵר" (תהלים סט, יג). וְאֵהִי לָהֶם לְמִלָּה – לשיחות בגנותי. איוב הופך להיות נושא לשיחותיהם הבטלות של הבזויים הללו.

(י) תַּעֲבוּנִי רַחֲקוּ מִנִּי וּמִפְּנֵי לֹא חֲשָׁבוּ רַק:

הם מתרחקים מאיוב מחמת תיעוב, וכשהם מתקרבים אליו הם יורקים בפניו ללא בוש, כהבעה של בוז וקלון. בניגוד גמור לכבוד הרב שאיוב תיאר קודם לכן "רֵאוּנִי נְעָרִים וְנַחֲבָאוּ".

24. כמו "אֲנֹשֵׁים רִיקִים" אצל יפתח הגלעדי (שופטים יא, ג), וכמו "כָּל אִישׁ מִצּוֹק וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר לוֹ נֶשֶׁא וְכָל אִישׁ מֵרֶקֶת נֶפֶשׁ" אצל דוד (שמואל א' כב, ב).

25. וכן להלן לח, כז "לְהַשְׁבִּיעַ שְׂאֵה וּמִשְׁאָה". וכן "וַיִּזְכֹּחַ אֶמֶשׁ", בראשית לא, מב. וראה להלן הערה 29.

26. ראה משנה, קידושין פרק ד, א.

• פרקים כט-לא | המשל האחרון של איוב •

כל הפוסל – במומו פוסל³⁰ – יש לדון בדברי איוב כנגד האנשים הנקלים והשפלים – "העֲרָקִים צִיָּה" – שמבזים אותו, מחרפים אותו ויורקים עליו. האנשים הללו ברחו מהחברה או גורשו ממנה עקב התנהגותם, לכאורה באשמתם הבלעדית. אך ייתכן שלאיוב היה חלק מסוים בכך, והם גורשו מהחברה מפני שאיוב שפט אותם בחומרה רבה.

וְעַתָּה נִגְיַתָם הָיִיתִי – כי ישמחו לו בעבור עשותו בהם משפט, או הושע האביונים מידם בעצתו.

רמב"ן

איוב ציין שהוא לא פחד להתעמת עם אנשים שהוא חשב אותם לעושי עוול: "וְאֶשְׁכְּרָה מִתְלַעוֹת עֵגֶל וּמִשְׁנֵי אֲשֻׁלֵּי טָרֶף", והוא מציין את הפעולות הללו כחיוביות, טובות ואמיצות. אך אפשר להקשות על גישתו זאת של איוב, לבקר אותה ולשאול עליה שאלות קשות. איוב היה שופט שהכל סרו למרותו, "לִי שָׁמְעוּ וַיִּחַלּוּ וַיִּדְמּוּ לָמוֹ עֲצָתִי: אֲחָרֵי דְבָרִי לֹא יִשְׁנּוּ". וכאן יש לשאול: האם ייתכן שדווקא עקב היותו שופט יחיד כל יכול, לעיתים הוא טעה בשיקוליו? האם ייתכן שעקב טעות בשיקול הדעת איוב הרשיע אנשים צדיקים או צודקים בדינם? האם ייתכן שחלק מאותם "העֲרָקִים צִיָּה", שגורשו מהחברה וגרו "בְּעָרוֹץ נְחָלִים לִשְׁפָן חָרִי עֶפֶר וְכַפִּים", נאלצו לברוח לשם עקב משפטו של איוב? האם התגובות הקשות שאיוב זוכה לקבל כעת מהאנשים שהוא מכנה "בְּנֵי נָכַל" נובעות רק מאשמתם, או שמא חלק מהנשפטים על ידי איוב חשו מצוקה וחוסר צדק, וכיוון שאיוב היה שופט כה נכבד שהכול סרו למרותו, לא היה בפני מי לערער על פסק דינו? אולי הם באים לנקום בו כעת כתגובה לתחושתם שבמשפטו התקיף והחד משמעי הוא גרם להם חוסר צדק? האם ייתכן שאותן טענות שאיוב מפנה כלפי הבורא על חוסר צדק במשפט, מפני שאין אפשרות לדון ולערער על פסק הדין, יכולות להיות מופנות כלפי איוב עצמו, בבחינת כל הפוסל – במומו פוסל?

תיאור סבלו של איוב בידי שמיים

"וְעַתָּה עָלִי תִשְׁתַּפֵּךְ נֶפְשִׁי" עד – "וְאֶתְּמַשֵּׁל בְּעֶפֶר וְאֶפֶר" – זו הפעם השלישית בפרק זה השתמש המחבר במילה – "וְעַתָּה", המביעה את המפנה הקוטבי בחיי איוב מגדולה לשפלה. השניים הראשונים (בפסוקים א ו-ט) שהם בעצם אחד, באו להראות על ירידת כבודו של איוב בעיני הבריות. ואילו זה השלישי יתאר שוב ושוב את ליקויי גופו וכאבי נפשו. תקפוהו ימי ייסורים קשים, עצמותיו כמו מפוצחות, עורקיו יתנוודו, הכאב כלבש אופף את גופו ויהדקו, התרופף גופו והיה כעפר ואפר.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(טז) וְעַתָּה עָלִי תִשְׁתַּפֵּךְ נֶפְשִׁי וְאֶחָזוּנִי יָמִי עֲנִי:

וְעַתָּה עָלִי תִשְׁתַּפֵּךְ נֶפְשִׁי – יאמר כי הייתה לו ישועה בימים הקדמונים להיוושע מן הרשעים האלה או להושיע עניי ארץ, ועתה תשתפך נפשו עליו כי אין לו ישועה ויאחזוהו ימי עניו. רמב"ן

30. ראה קידושין ע, א.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

נָתַסּוּ ... – היינו חברי שחשבתי בהם שהם יהיו לי לתועלת נגד הָנֹתִי, והם יעזרו לי בצרה, הם בעצמם נָתַצּוּ את נְתִיבֹתֵי הַטּוֹבָה, דהיינו מה שהרשיעו אותו והסירו ממנו צדקתו וכבודו, ולא עָזַר לָמוֹ – לא נמצא להם עוזר אותי כי בהפך – נהפכו לי לאויבים. קִפְּרִץ – הם באו עלי כפרץ מים שהוא המים הנפרצים ברחבה מן הבקעת העננים, ובבוא שואת הענן וחשכו הִתְגַּלְגְּלוּ מִן הָעֲנָיִין עם פרצת המים לשטפני, והיא מליצה על שטף דבריהם הרעים אשר היו כענן לכסות שמשו, יעברו על ראשו המים הזידונים.

מלבי"ם

(טז) הִהָפֵךְ עָלִי בְּלֹהוֹת תִּרְדֹּף כְּרוּחַ נִדְבָתִי וּכְעָב עֲבָרָה יִשְׁעָתִי:

איוב מסיים את דבריו כאן בתיאור תחושותיו הקשות – הִהָפֵךְ עָלִי בְּלֹהוֹת. מצבו התהפך לחלוטין, בבת אחת, באופן פתאומי ומבהיל. כמו הרוח והענן שבבת אחת משנים את מצב הטבע, כך איוב הפך בפתאומיות מאיש נדיב ומושיע לאדם שפל ומבוזה – תִּרְדֹּף כְּרוּחַ נִדְבָתִי וּכְעָב עֲבָרָה יִשְׁעָתִי.

הִהָפֵךְ עָלִי בְּלֹהוֹת – תחת שהמליץ ביאת הצרה כביאת העב השופך מים, שהעב בא ונישא על ידי הרוח שמביא העננים, לעניין התרחקות התקווה והישועה היה ההיפך – שהרוח שנשא את העב אלי יִרְדֹּף את נִדְבָתִי ונשמתי לצד האחר להרחיקה מעלי, ותחת עב הצרה שעומד על ראשי, תדמה יִשְׁעָתִי כְעָב עֲבָרָה – שאין גשמי ישועות ורוח נדיבה. מלבי"ם

ואפשר לבאר שכל מעשיו הטובים של איוב נשכחו:

וּכְעָב עֲבָרָה יִשְׁעָתִי – והישועה והעזר שעשיתי כבר לרבים עברה כעב, ואין זכר לה אצל אותם שהושעתי, על דרך "אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף" (שמות א, ח), באופן שאין איש מהם מליץ בעדי.

רבי עובדיה ספורנו

איוב חש נרדף, אין זוכרים את מעשיו הטובים, הכוח והאפשרויות להיות נדיב ומושיע נלקחו ממנו, והוא פוחד ומוכה בלהות. למרות שמוזכרים כאן כוחות הטבע, איוב מפנה את ההאשמות הללו במרומז כלפי הבורא.

תבוא קִעֲנָן לְכִסּוֹת הָאָרֶץ", יחזקאל לח, ט, שאון מים. פעמים היא חושך, ראה לעיל, הערה 26. פעמים היא צרה וחורבן, כמו "בבא כְּשׁוֹאֵה פֶּחָדְקָם ... בבא עֲלֵיכֶם צָרָה וְצוּקָה", משלי, שם; וכן "תְּבוֹאָהּ שׁוֹאֵה לֹא יָדַע וְרִשְׁתּוּ אֲשֶׁר טָמְנוּ תִּלְקְדּוּ בְּשׁוֹאֵה יָפֶל בָּהּ", תהלים לה, ח. ומצינו את הפעל 'שאה' במשמעות של חורבן "אִם שָׂאוּ עָרִים מֵאֵין יוֹשֵׁב וּבִתִּים מֵאֵין אָדָם וְהָאֲדָמָה תִּשְׁאָה שְׁמָמָה", ישעיהו ו, יא. על פי דעת מקרא, עמ' רכה-רכו, הערה 38.

הבסיס לכלל בני האדם הוא החומר שלהם – עפר ואפר. סדנא דארעא חד הוא. אך איוב מחזיק את עצמו צדיק כאברהם אבינו, ובכל זאת מתייחסים אליו כאל רשעי דור הפלגה. אברהם אבינו ורשעי דור הפלגה מייצגים קצוות מנוגדים, ואיוב מתלונן על כך שהבורא מתעלם מהדמיון בין איוב הצדיק לאברהם, ודן אותו כרשעי דור הפלגה.

הַכֹּל פֶּאֶשֶׁר לְכֹל, מִקֶּרֶה אֶחָד לְצַדִּיק וְלְרָשָׁע, לְטוֹב וְלְרָע וְלִטְמֵא, וְלִזְכָּח וְלְאִשֶּׁר אֵינָנו זֹכֵחַ, כְּטוֹב כְּחָטָא, הַנִּשְׁבָּע בְּאִשֶּׁר שְׁבוּעָה יָרָא.

קהלת ט, ב³²

תלונה זאת כנגד הגמול בעולם שלכאורה אינו מנוהל בצורה מוסרית וראויה, היא טענה מרכזית וחריפה בדברי איוב, והיא מופנית כנגד הנהגת הבורא בעולם. לא ייפלא אפוא שכשאיוב חוזר בו מדבריו הקשים, הוא חוזר בו מהטענה הזאת דווקא – "על כן אֶמָּאס וְנִחַמְתִּי עַל עֵפֶר וְאֶפֶר" – אני חוזר בי מהטענה ש"דרכו עלי", שהתייחסו אלי כעפר ואפר.

(כ) אֲשׁוּעַ אֲלֵיךְ וְלֹא תַעֲנֵנִי עֲמֻדָּתִי וְהַתְּבַנֵּן בִּי:

איוב מתלונן מרה על כי בעת שוועו אל הבורא שיגאלהו מייסוריו, הבורא לא עונהו, ולא עוד אלא שהוא מתבונן באיוב כדי להביא עליו חולאים נוספים משונים (רש"י ורמב"ן).

"אֲשׁוּעַ אֲלֵיךְ" עד – "כִּי יִדְעָתִי מִן תְּשִׁיבִנִי וּבֵית מוֹעֵד לְכֹל חֵי" – חוזר איוב אל דרכו, כברוב המענים הראשונים, לפנות במישרים אל קונו, ושוטח לפניו את טענותיו הקשות: מדוע אין האל חפץ לשמוע קול צעקתו מן הכאבים, ולא עוד אלא שהאל נוהג אתו כאכזר, בכוח ידו יכהו כשונא ויטלטלהו לכל רוח עד אפיסת כל כוחותיו. יודע איוב שלבסוף יביאהו אל שערי מוות, אל בית מתי עולם.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כא) תִּהְפֹּךְ לְאַכְזָר לִי בְּעֵצִים יָדְךָ תִּשְׁטְמֵנִי:

זאת תלונה חריפה אף יותר – הבורא מתאכזר לאיוב, שונא אותו ופועל נגדו בעוצמת ידו החזקה. בניגוד למידת הבורא לרחם על כל בריותיו, כלפי איוב הוא מתאכזר.

(כב) תִּשְׁאַנֵּי אֶל רֹחַ תִּרְכִּיבִנִי וְתִמְגֹּגֵנִי תוֹשִׁיָה:

ולא זו אף זו – איוב מוסיף כאן טענה חמורה, שהבורא מציק לו לא רק בכוחו הגדול ובידו החזקה אלא אף בחוכמתו הרבה הוא כביכול מחבל תחבולות כיצד להציק לאיוב. לכן פעלים ומילים שמשמעותן בדרך כלל חיובית מקבלות כאן הקשר שלילי והרסני.

32. תלונה זאת כבר הוזכרה במענה איוב לבלדד: "תָּם וְרָשָׁע הוּא מְקַלָּה", לעיל, ט, כב, עמ' 185.

(יז) לִלְלָה עֲצָמִי נָקַר מַעְלִי וְעַרְקִי לֹא יִשְׁכָּבוּ:

הנושא חסר, ומסתבר שהוא הכאב שמנקר בעצמותיו של איוב בלילה. גם עורקיו אינם במנוחה וממילא איוב אינו מסוגל לשכב לישון בלילות.

(יח) בָּרַב פָּח יִתְחַפֵּשׁ לְבוּשִׁי כְּפִי כְּתָנִיתִי יֶאֱזָרֵנִי:

עקב השינויים בגופו של איוב, בגדיו כביכול אינם מכירים את הגוף – יִתְחַפֵּשׁ לְבוּשִׁי, והוא מצליח להתלבש רק במאמץ רב – בָּרַב פָּח. או שהכאב הופך להיות לבושו של איוב, כותנתו ואזורו – כְּפִי כְּתָנִיתִי יֶאֱזָרֵנִי. כפי שהכותנת והאזור מקיפים את האדם, כך הכאב אופף וחוגר את גופו של איוב.

(יט) הָרָנִי לַחֲמֹר וְאֶתְּמַשֵּׁל כְּעֶפֶר וְאֶפֶר:

כאן איוב משמיע טענה קשה, כאילו "דרכו עליו". הבורא לא מתייחס לנשמתו של איוב, חלק אלוה ממעל, אלא רק לגופניותו החומרית המסומלת בעפר, שקשורה בחטא הקדמון של האדם והאדמה – "וּלְאָדָם אָמַר ... אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְיֹךָ ... כִּי עֹפֵר אֶתָּה וְאֶל עֹפֶר תִּשָּׁב" (בראשית ג, יז, ט). ממילא הבורא מייסר את איוב על עצם היותו עפר מן האדמה, כאילו הוא רק חֲמֹר, עֹפֶר וְאֶפֶר. במצב כזה אין לאיוב שום סיכוי להיחשב לאדם צדיק ולהינצל מייסוריו, וכל מעשיו הטובים לא נחשבים לו במאומה. כמובן, יש באמירה כזאת התרסה חריפה כלפי מעלה על חוסר צדק, והתייחסות חלקית בלבד לאיוב כיצור חומרי, מבלי להביא בחשבון את הצד הרוחני שלו – חלק אלוה ממעל – ואת מעשיו הטובים, את צדקתו ואת היותו איש – "תָּם וְיִשָּׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע".

הטענה הקשה הזאת מצד איוב היא אחת הטענות הבוטות והחצופות ביותר שהשמיע כלפי הבורא. יש בה התרסה על עיוות הדין ועל משפט חלקי ולא צודק. לפי הטענה הזאת, במשפט הבורא אין צדק, כיוון שמראש ההתייחסות היא לצד החומרי הנמוך והשפל של איוב בפרט ושל האדם בכלל. התייחסות חלקית כזאת מרשיעה את איוב מבלי לאפשר בחינה של הצדדים הטובים שאיוב עמל עליהם כל כך הרבה. אין צדק בהתייחסות כזאת והיא מנוגדת למוסר הבסיסי ביותר שהבורא טבע בעולמו.

הדבר רמוז בדברי המדרש שמשווה בין עפר ואפר לבין החומר:

וְאֶתְּמַשֵּׁל – נדמיתי. ובמדרש רבי תנחומא³¹ – אמר ר' ברכיה: סרס את המקרא. אני נמשלתי לאברהם בצדקתי שקרא עצמו "עֹפֶר וְאֶפֶר" (בראשית יח, כז), והוא דנני כרשעי דור הפלגה שמרדו בו בבנין המגדל שכתוב בהם – "וְהָחֹמֶר הָיָה לָהֶם לְחֹמֶר" (שם יא, ג). רש"י

31. ראה תנחומא וישלח (בוכר), ח, בשינויי לשון.

תושיה – חלשות ותשות כח היה ממוגגני.

רש"י

תשׁאני – נשאת אותי למעלה אל מקום אשר ישלוט שם חוזק הרוח, ושמה הרכבתני שיניעני הנעות חזקות, ובזה תמוגג אותי בתשות כח. והוא למשל על פלאי הייסורים.

מצודות

"תשׁאני" ו"תרכיבני" שניהם לשון טלטול, הנעה והנדה. איוב לוקח פעלים אשר משמעותם הרגילה היא לטובה והוא הופך אותם לרעה. כנגד – "ישׁאֶהוּ עַל אֲבָרְתוֹ" (דברים לב, יא) יאמר איוב – "תשׁאני אֶל רוּחַ", וכנגד – "יִרְכְּבֶהוּ עַל בָּמְתֵי אֶרֶץ" (שם, יג) יאמר איוב – "תרכיבני ותמגגני תושיה". "תושיה" – כה עשה איוב גם במילה "תושיה" המורה בכל מקום לטובה, עשייה שבחכמה ובזריות (ראה במשלי ה, יד, ובישעיהו כח, כט), וכאן יאמר שהאל עושה את מלאכת ההריסה בחכמה ובעוז. תמגגני – כהמס דונג, בשתי משמעויות, החרבת הגוף והחרדת הנפש.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כג) כִּי יִדְעֹתִי מָוֶת תְּשִׁיבֵנִי וּבֵית מוֹעֵד לְכָל חַי:

פסוק זה מעלה אמירה שאיוב יסתור אותה בפסוק הבא. האמירה הראשונה פשוטה והיא משמשת כמצע לאמירה השנייה, המורכבת יותר, שהיא העיקר.

כִּי יִדְעֹתִי מָוֶת תְּשִׁיבֵנִי וּבֵית מוֹעֵד לְכָל חַי – סוף כל אדם למות ולכן בני האדם נקראים – "בְּנֵי תְמוּתָה" (תהלים עט, יא; שם קב, כא).

רבי יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי: סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים.

ברכות יז, א

אך איוב אומר את אמירתו זאת בייאוש. הוא ממשיך להשתמש במילים חיוביות בהיפוך משמעות כדי להביע את ייאושו ואכזבתו המרה. תְּשִׁיבֵנִי – ההוראה הרגילה של המילה 'תשובה' היא לשוב למקום קודם, שיכול לבוא לידי ביטוי בבחינה אישית, משפחתית, כלכלית וחברתית. אצל איוב מקום כזה בא לידי ביטוי בבריאות תקינה, במעמד חברתי ראוי ובמשפחה מפוארת. אך יִדְעֹתִי – איוב יודע שלמעשה, אחרי כל הייסורים והצער, במקום לשוב ולהירפא – מחכה לו המוות. מָוֶת תְּשִׁיבֵנִי – הבורא הוא אשר משיב את איוב, אך תשובה זאת אינה לחיים אלא למוות.

בֵּית מוֹעֵד הוא מקום התוועדות מכובד, כמו "אֶהָל מוֹעֵד". אך איוב הופך את משמעותו למקום שכל האנשים החיים עתידים להגיע אליו במיתתם. במקום המשמעות המקורית של בית לעבודת הבורא, לתפילה ולהתוועדות, איוב משתמש בהוראה של חיים – לְכָל חַי – כדי לבטא את המוות הבלתי נמנע. איוב טבע את הביטוי בֵּית מוֹעֵד לְכָל חַי, כמתאר בית לוויות, וזאת המשמעות המקובלת שלו עד היום.

(כד) אַךְ לֹא בָעֵי יִשְׁלַח יָד אִם בְּפִידוֹ לָהֶן שׁוֹעַ:

פסוק זה הוא מן המקראות הסתומים ביותר במקרא. ונראה לפרשו – בָּעֵי – רצון (רלב"ג), כמו בארמית, או כקבר בתוך תל בשדה, כמו "לְעֵי הַשָּׂדֶה" (מיכה א, ו. אבן עזרא. מצודות). ולפי זה – אַךְ לֹא בָעֵי – לא לפי רצון האדם החפץ במותו, יִשְׁלַח יָד – ימית את האדם החפץ בכך. דהיינו, גם אם איוב מבקש למות, כפי שאמר כמה פעמים קודם, הבורא לא יאפשר לו את בקשתו זאת. והרי זאת תלונה נוספת של איוב שכבר נאמרה קודם לכן.

בְּפִידוֹ – באסונו, כמו "כִּי פָתָאם יָקוּם אִידָם וּפִיד שְׁנִיהֶם מִי יוֹדֵעַ" (משלי כד, כב)³³. שׁוֹעַ – ישועה. אִם בְּפִידוֹ לָהֶן שׁוֹעַ – המילה לא שבתחילת הפסוק עולה גם על חלקו השני. ולפי זה, גם אם אדם נמצא במצוקה גדולה לאחר אסון כבד, והוא משווע לישועת הבורא, הבורא לא יושיענו.

פרק ל, כה-לא, ופרק לא – שבועות איוב על צדקתו ותיאור אכזבתו וייסוריו

מכאן ואילך יבוא נאום ההגנה המסכם של איוב – כחמש עשרה שבועות שאיוב נשבע על התנהגותו בעבר. בכל אחת מהן איוב מכריז על מעשה טוב שעשה או על הימנעותו ממעשה רע. אך איוב לא מסתפק בכך והוא נשבע – יבוא עלי עונש חמור אם לא עשיתי את המעשה הטוב או אם עשיתי את המעשה הרע. רוב הפסקאות מתחילות במילת התנאי "אם", ובחלקן מילה זאת מופיעה יותר מפעם אחת.

איוב מכריז שהוא מוכן לקבל עונשים חמורים, אך רק בתנאי שהוא אָמנם חטא. ברור שבאזכור של עונשים כבדים כאלה איוב מתכוון לומר שהוא לא חטא, ולכן לא מגיעים לו העונשים האלה. ממילא גם עולה האמירה הברורה שלו שהוא לא היה ראוי לכל הייסורים שנתייסר בהם עד עתה, והם באו עליו בלא עוול בכפו.

בטענת הכחשה – לא עשיתי, לא חטאתי – יש חולשה מסוימת. הכחשה כזאת עלולה להיראות חלשה אל מול הטענות הקשות שהוטחו באיוב על ביצוע חטאים, והיא עשויה להתקבל רק כהתנצלות רפה וכהתגוננות. לעומת זאת, כשדברי איוב נאמרים באמירה תקיפה, ובשבועה! – אם עשיתי כך וכך, יקרה לי כך וכך – אמירה כזאת נשמעת חריפה, אמינה ובוטחת. לכן לאחר סיום נאום הסיכום הארוך של איוב, "תִּמְנוּ דְּבָרֵי אִיּוֹב", הרעים אינם מסוגלים לענות לו – "וַיִּשְׁבְּתוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מַעֲנוֹת אֶת אִיּוֹב כִּי הוּא צָדִיק בְּעֵינָיו".

חלק נכבד מן החטאים שאיוב טוען שהוא נקי מהם הם עברות שבלב או עברות שהן לפנים משורת הדין. איוב אינו מזכיר פשעים חמורים ידועים, כגון רצח, גנבה, עדות שקר, עשיית עוול במשפט ורמאות. הוא טוען שאפילו מעשים שאינם אסורים על פי החוק הוא לא עשה, כלומר איוב מחמיר עם עצמו על מנת להצדיק את עצמו מעל לכל ספק. בדומה לכך נאמר בסיפור המבוא כי איוב חושש שמא בניו "בִּרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּם". אם הוא נקי מעברות שבלב או ממעשים שליליים שמותרים על פי החוק, ושרק המוסר הפשוט מגנה

ויש מי שביאר את אזכור הטוב והרע יחדיו בפסוק, בכך שאיוב קיווה שלאחר תקופת ייסורים מסוימת תשוב אליו הטובה בזכות מעשיו הטובים, אך הטוב התמהמה ואילו הרע התגבר עליו ללא תקווה:

כִּי טוֹב קִוִּיתִי וַיָּבֹא רָע וַאֲיֻחָלָה לְאוֹר וַיָּבֹא אֶפֶל – "כִּי" זאת מביעה תמיהה וכה תתפרש: אם כן למה זה קיוויתי לטוב ויבוא רע. בימי הטובה היה איוב ירא שמא יבוא עליו רע (לעיל ג, כה – "כִּי פָחַד פְּחַדִּי וַאֲתֵינִי וְאֶשָּׁר יִגְרָתִי יָבֹא לִי"), וכשבא הרע, קיווה שבזכות מעשיו ייושע וישוב אליו הטוב. ועתה ראה שהרע גובר עליו ואור התקווה נהפך לאפילת הייאוש.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

לעומת הפסוק הקודם שתיאר ניגודיות, שהתחיל בטוב וסיים ברע, הפסוקים הבאים שמתארים את ייסוריו של איוב, מתארים שלילה, קושי וייסורים בלבד. פסוק כה תיאר כיצד איוב היה בוכה על קשה יום, ומכאן ואילך הוא בוכה על עצמו.

(כו) **מַעֲי רָתַחוּ וְלֹא דָמוּ קִדְמָנִי יָמֵי עֲנִי:**

מַעֲי רָתַחוּ – תיאור של חום ושרפה, צער ומצוקה, איוב מר נפש ורוחח מכעס ומצער על ייסוריו. הרתיחה מתארת התפרצות של מי המנוחות, כתוצאה מאש יוקדת שכביכול תוקפת אותם ומוציאה אותם משלוותם. ביטוי זה והבאים אחריו יביעו את מרירותו של איוב מחמת הייאוש והאכזבה שתוקפים אותו בלי הפוגה. 'רתיחת המעיים' היא אש הזעם שבנפשו, כמו "מַעֲי חֲמָרְמְרוּ" (איכה א, כ. ביאורים לספר איוב). **וְלֹא דָמוּ** – לא הפסיקו, כמו "עֵינִי נִגְרָה וְלֹא תִדְּמָה מֵאֵין הַפְּגוֹת" (איכה ג, מט). **קִדְמָנִי יָמֵי עֲנִי** – עינויים, עוני, ואפשר גם – עני – לשון ענייה, זעקת שבר.

(כח) **קִדְרַת הַלֶּכְתִּי בְּלֹא חֲמָה קָמְתִי בִקְהָל אֲשׁוּעַ:**

קִדְרַת הַלֶּכְתִּי – כדרך האבלים, כמו "הַתְּהַלֶּכְתִּי כְּאֶבֶל אִם קִדְרַת שְׁחוֹתִי" (תהלים לה, יד. וראה שם לה, ז), ויש בכך גם משמעות של הליכה שחוחה וכפופה. **בְּלֹא חֲמָה** – פניו מושחרים מחמת הייסורים למרות שלא השתזף בחמה, או שהוא מסתיר את פניו מפני החמה, כדרך האבל שהולך חפוי ראש. ולכן **קָמְתִי בִקְהָל רַב** ואצעק וְאֲשׁוּעַ, הואיל ובין כך ובין כך לא ילכו הייסורים (מצודות).

(כט) **אֶחָ הָיִיתִי לְתַנִּים וְרָע לְבָנוֹת יַעֲנָה:**

אֶחָ הָיִיתִי לְתַנִּים – לשאת קול כהם לספור ולקונן. וְרָע לְבָנוֹת יַעֲנָה – לעשות אבל כמותן. וכן עניין הכתוב בכל מקום – "אֶעֱשֶׂה מִסְפָּד בְּתַנִּים וְאֶבֶל בְּבָנוֹת יַעֲנָה" (מיכה א, ח). כי התנים ישאו תמיד קול משומם כקול הנהי, ובנות יענה לא ישאו קולם ולא יצעקו כלל

אותם, על אחת כמה וכמה שהוא נקי מעברות מוגדרות, בנות ענישה. איוב מצהיר כי לא רק שלא נאף, אלא הוא אפילו לא הסתכל על בתולה (ל, א), ולא חמד אשת איש בלבד (ט); לא רק שלא התאכזר לעבדיו ולא רדה בהם בפרך, אלא אף הכיר בזכויותיהם המשפטיות, והתייחס אליהם כאל שווים לו (יג-טו). הוא אינו טוען שלא חבל שלמת רעהו אלא שאפילו נתן לבוש לנזקקים; לא רק שלא הרע לשונאיו, אלא אפילו לא שמח במפלתם (כט-ל). לא זו בלבד שאיוב איננו נבל ברשות התורה, הוא אף איננו צדיק רגיל. כללו של דבר, צדקתו של איוב הייתה לפנים משורת הדין, ואין מעלה מוסרית גבוהה מזו. עולם התנ"ך

(כה) **אִם לֹא בְּכִיתִי לְקֶשֶׁה יוֹם עֲגָמָה נִפְשִׁי לְאַבְיוֹן:**

אִם לֹא בְּכִיתִי לְקֶשֶׁה יוֹם – כאומר: יבואו עלי כל אלה אם לא בכיתי לקשה יום.

רמב"ן

יש קושי מסוים בפסוק כה, שפותח את רשימת ההצהרות של איוב במילה "אם", אך לאחר מכן חוזרים הפסוקים עד סוף הפרק לתאר את קשייו של איוב כפי שתוארו קודם לכן. כנראה זאת הסיבה לכך שהחלוקה לפרקים חילקה כפי שלפנינו. אולם כיוון שפסוק כה שייך בביורו להצהרות ולשבועות של איוב שבאות לאחריו, נראה להתחיל את פרק ההצהרות ושבועותיו מכאן ואילך.

נראה שהפסוקים כו-לא הם פסוקי מעבר שכוללים הן את תחילת ההצהרות ושבועותיו של איוב על עצמו והן את המשך התיאור של ייסוריו הקשים. הפסוקים הללו מעמתים את מעשיו הטובים של איוב עם הגמול הנורא שקיבל. הפרק שלאחר מכן מוקדש כולו אך ורק למעשיו הטובים של איוב, והם החותמים את דבריו. אך יש חשיבות לפסוקי המעבר הללו שמראים את הפער הנורא בין המעשים הטובים לבין הייסורים הקשים, כאומרים – זו תורה וזו שכרה!?! (ברכות סא, ב. מנחות כט, ב)

(כו) **כִּי טוֹב קִוִּיתִי וַיָּבֹא רָע וַאֲיֻחָלָה לְאוֹר וַיָּבֹא אֶפֶל:**

פסוק זה מביע את תסכולו של איוב לא רק מעצם הייסורים הקשים שבאו עליו, אלא מהפער העצום בין הגמול המקווה והמיוחל – **קוֹיִתִּי ... וַאֲיֻחָלָה**, שהוא גם הגמול הנכון והראוי על מעשיו הטובים והישרים, לבין הייסורים שבאו עליו בפועל. ניגוד זה בא לידי ביטוי במילים הסמליות – **בֵּין טוֹב לָרָע**, ובין **אוֹר לְאֶפֶל**, והוא מובע פעמיים – **כִּי טוֹב קוֹיִתִּי ... וַאֲיֻחָלָה לְאוֹר** – **וַיָּבֹא רָע ... וַיָּבֹא אֶפֶל**. הפער הזה מגדיל את סאת הייסורים של איוב. אינו דומה עונש שבו על אדם רגיל, שידוע שייתכן שהוא ראוי לעונש, לבין אדם שמוחזק בעיני עצמו ובעיני החברה כולה לאדם צדיק, והוא מקווה לטוב, ולפתע באים עליו ייסורים קשים. במצב כזה, מעבר לקושי העצמי של העמידה בייסורים, הם גם שוברים את הדימוי העצמי של האדם, שבירה שעלולה לרסק אותו לרסיסים מבחינה נפשית, כשמעליו מהדהדת השאלה "על מה עֲשָׂה ה' כָּכָה ... מָה חָרִי הָאֵף הַגָּדוֹל הַזֶּה" (דברים כט, כג)?

אדם ושוקל כל צעדיו, ואיך יוכל האדם לעשות את הרע לנגד עיניו?
אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(ה) **אִם הִלַכְתִּי עִם שָׂוָא וַתַּחֲשׂ עָלַי מִרְמָה רָגְלִי:**
(ו) **יִשְׁקָלֵנִי בְּמֵאזְנֵי צֶדֶק וְיִדַּע אֱלֹהִים תִּמְתִּי:**

וַתַּחֲשׂ – לשון מהירות, כמו "מְהֵרָה חוֹשֶׁה" (שמואל א' כ, לח). אם הייתי הולך בדרך שָׂוָא וּמִרְמָה, האלוה היה שוקל אותי בְּמֵאזְנֵי צֶדֶק והיה יודע תִּמְתִּי.

(ז) **אִם תִּטָּה אֲשֶׁרִי מִנִּי הַדֶּרֶךְ וְאַחֵר עֵינֵי הַלֵּךְ לִבִּי וּבִכְפִי דָבַק מֵאוֹם:**
(ח) **אֲזָרְעָה וְאַחֵר יֹאכֵל וְצֶאֱצְאֵי יִשְׁרָשׁוּ:**

ואף איוב העיד על עצמו ואמר: "אִם תִּטָּה אֲשֶׁרִי מִנִּי הַדֶּרֶךְ וְאַחֵר עֵינֵי הַלֵּךְ לִבִּי וּבִכְפִי דָבַק מֵאוֹם". והבט יופי המשל הזה, כי דימה הגזל הבלתי נגלה כדבר המתדבק ביד האדם, שאף על פי שאין האדם הולך לכתחילה לטול אותו ונשאר דבק מאליו, סוף סוף בידו הוא. כן הדבר הזה, שאף שלא יהיה האדם הולך וגוזל ממש, קשה הוא שיהיו ידיו ריקניות ממנו לגמרי ... על כן אמר איוב, שהוא לא כן עשה, ולא הלך לבו אחר עיניו, על כן לא דבק בכפיו מאום.

רבי משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, פרק יא

אִם תִּטָּה אֲשֶׁרִי מִנִּי הַדֶּרֶךְ ... עֵינֵי ... לִבִּי, וּבִכְפִי – הזכיר כאן לפי הסדר את ארבעת האברים השותפים בעבירה: הרגל הנוטה מן הדרך, העיניים הרואות, הלב החומד ולבסוף הידיים שנוטלות. כמו כן יש כאן הדרגה בפעלים, מן הקל אל החמור – הִלַכְתִּי – הִלִּיכָה רגילה, וַתַּחֲשׂ עָלַי מִרְמָה רָגְלִי – רגליים ממהרות לרעה, תִּטָּה – נטייה מדרך הישר, וְאַחֵר עֵינֵי הַלֵּךְ לִבִּי – חמדנות, וּבִכְפִי דָבַק – גנבה.
גם בעונש יש הדרגה – אֲזָרְעָה וְאַחֵר יֹאכֵל – אך האדמה תישאר בידי, וְצֶאֱצְאֵי יִשְׁרָשׁוּ – ייעקרו משורשם, מאדמתם.

(ט) **אִם נִפְתָּה לִבִּי עַל אִשָּׁה וְעַל פֶּתַח רַעִי אֶרְבָּתִּי:**
(י) **תִּטְחַן לְאַחֵר אִשְׁתִּי וְעַלִּיהָ יִכְרְעוּן אַחֲרָיו:**
(יא) **כִּי הִיא זָמָה וְהוּא עֹזֵן פְּלִילִים:**
(יב) **כִּי אִשׁ הִיא עַד אֲבִדוֹן תֹּאכֵל וּבְכָל תְּבוּאָתִי תִשְׁרָשׁ:**

אֶרְבָּתִּי – לכוון את השעה שיצא מביתו ואשתו נשארה לבדה. **תִּטְחַן ... יִכְרְעוּן** – לשון נקייה, כמו "בֵּין רָגְלֵיהָ כָּרַע נָפֶל שָׁכָב" (שופטים ה, כז)³⁵. או שתטחן כשפחה בזויה בבית אחרים וממילא ינהגו בה הפקר לשכב אותה. **זָמָה, עֹזֵן פְּלִילִים** – עוון זה כפול, חטא זימה וניאוף וגם גזל. **כִּי אִשׁ הִיא עַד אֲבִדוֹן תֹּאכֵל** – עונש הניאוף נמשל לאש שמאבדת את האדם וכל אשר לו:

אף כי יכו אותם לא יצווחו, אין בכל העופות כמותם בשתיקה, והוא עניין האבל לשתוק ולדומם, כמו שאמרו חז"ל – "אגרא דבי טמא – שתיקותא" (ברכות ו, ב).

רמב"ן

(ל) **עוֹרֵי שֹׁחַר מַעְלֵי וְעֵצְמֵי חָרָה מִנִּי חָרָב:**

עורו של איוב מוכה השחין מתקלף מעליו, ועצמותיו מתייבשות. איוב כאילו 'נשרף' מבפנים, אך לא רק עקב מחלתו אלא בעיקר עקב צערו וכעסו³⁴. עורו החרוך ועצמותיו החרבות של איוב מסמלים את עצמותו.

(לא) **וַיְהִי לְאֵבֶל כְּנָרִי וְעִגְבִּי לְקוֹל בָּכִים:**

"כְּנֹר וְעִגְבִּי" הם הכלים המוזיקליים הראשונים שנזכרו במקרא (בראשית ד, כא), והם מסמלים בדרך כלל שמחה, "וַיִּשְׂאוּ כְתָף וְכֹנֹר וַיִּשְׁמְחוּ לְקוֹל עִגְבִּי" (לעיל כא, יב, בדברי איוב על הרשעים). אבל אצל איוב הכינור והעוגב הופכים להיות כלים לאבל ולבכי.
איוב פתח את דבריו בפסקה האחרונה: "אִם לֹא בָכִיתִי לְקֶשֶׁה יוֹם", והוא מסיים אותה באבלות ובקול בוכים על עצמו.

■ פרק לא

(א) **בְּרִית כְּרַתִּי לְעֵינַי וּמָה אֶתְבוֹנֵן עַל בְּתוּלָה:**

ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם.

במדבר טו, לט

מה לי להתבונן בה? כך הייתה מידת חסידותי שלא לתת עין אפילו בפנויה, שמא לאחר ימים תינשא ונמצאתי כרוך אחריה.

רש"י

(ב) **וּמָה חֵלֶק אֱלֹהִים מִמַּעַל וְנַחֲלַת שְׂדֵי מִמְרָמִים:**

(ג) **הֲלֹא אִיד לַעֲוֹל וְנִכְר לַפְּעֻלִי אֲוֹן:**

(ד) **הֲלֹא הוּא יִרְאֶה דְרָכִי וְכָל צַעְדֵי יִסְפּוֹר:**

בְּרִית כְּרַתִּי לְעֵינַי ... וְכָל צַעְדֵי יִסְפּוֹר – שונים המקראות האלה מכל הבאים אחריהם, שלא נאמרו בצורה של שבועה ואֵלָה. ואף על פי שהנושא מצטמצם בדבר אחד בלבד והוא – הסתכלות בנשים, הרי נימוקיו הם עניין לכל, הן למצוות עשה והן למצוות לא תעשה.

הנימוקים הם לכאורה שלושה: א. הן נשמת האדם היא חלק שחֵלֶק אֱלֹהִים מִמַּעַל, לאדם, ואיך יפגמנה בדברי כיעור? ב. הן כל עושה עוול לא ינקה מאסון. ג. הן האל רואה כל דרכי

³⁴. ראה לעיל, ז, ה, עמ' 157 – "לבש בשרי רמה וגוש עפר, עורי רגע וימאס".

³⁵. חז"ל למדו מכאן על שמשון, ראה סוטה י, א.

שאמי נשארה אלמנה ואני נחיתי אותה מיום שיצאתי מבטן, רוצה לומר מנעורי, על ידי עזרת ה' שגדלני כאב והשגיח גם על אמי להחיותה, וכשגדלתי פרנסתי את אמי. ואם כן איך אכלה עיני אלמנה ויתום ואשכח טובות ה' עלי ועל אמי?

מלבי"ם

(יט) **אם אֶרְאֶה אוֹבֵד מִבְּלִי לְבוֹשׁ וְאִין כְּסוּת לְאֶבְיוֹן:**

(כ) **אם לא בְּרִכּוֹנִי חֲלָצִיו וּמִגֹּז כְּבָשִׁי יִתְחַמֵּם:**

איוב קיים את דברי הנביא – "כי תִּרְאֶה עֶרֶם וְכִסְיֹתוֹ" (ישעיהו נח, ז), והוא דאג גם ללבוש וּכְסוּת לאובד ולְאֶבְיוֹן המהלכים מִבְּלִי לְבוֹשׁ. וּמִגֹּז כְּבָשִׁי יִתְחַמֵּם – משמע שזה בגד חדש ומשובח ולא בגד בלוי ומשומש שזרק להם כלאחר יד. ההודאה והברכה מצד האביון – **אם לא בְּרִכּוֹנִי חֲלָצִיו** – היא העדות הטובה ביותר לפעולתו הברוכה של איוב והוכחה על כנות פעולתו, שהתבצעה מתוך כוונת אמת לסייע ולתמוך בנצרך ולא כספקולציה שמטרתה להועיל לאיוב עצמו.

(כא) **אם הַנִּיפּוֹתִי עַל יְתוֹם יָדִי כִּי אֶרְאֶה בִּשְׁעַר עֲזָרְתִּי:**

(כב) **כְּתַפִּי מִשְׁכָּמָה תַּפּוּל וְאֶזְרְעִי מִקְּנֵה תִּשְׁבָּר:**

(כג) **כִּי פָחַד אֱלֹהֵי אִיד אֶל וּמִשָּׁאֲתוֹ לֹא אוֹכֵל:**

איוב שב אל מצוות 'לא תעשה' שהיה זהיר לקיימן, ובאותה הצורה שקבע בדבריו הראשונים – החטא ואחריו הקללה, ונימוקה עימה.

אם הַנִּיפּוֹתִי עַל יְתוֹם יָדִי – בוודאי שאיוב לא הכה יתום ואף לא הניף ידו לסמן לאחרים להכותו או לאיים עליו, אלא שאף אם היה מותר וצריך להכותו – לא היה מכהו.

אם הַנִּיפּוֹתִי – מוסיף שגם אם בא יתום לפני בשער המשפט וראיתי שעל פי הדין נתחייב היתום מלקות, בכל זאת לא הניפותי ידי עליו להכותו ביד, הגם שראיתי בִּשְׁעַר עֲזָרְתִּי – ששער המשפט היה לי לעזר להכות היתום ... בכל זאת שמרתי מלהכותו ביד.

מלבי"ם

כְּתַפִּי מִשְׁכָּמָה תַּפּוּל וְאֶזְרְעִי מִקְּנֵה תִּשְׁבָּר – זהו העונש המוצהר, מידה כנגד מידה על היד שחטאה. ושתי סיבות מדוע איוב לא פעל כך – **כִּי פָחַד אֱלֹהֵי אִיד אֶל** – איוב פחד מעונש האל. אך לא רק יראת העונש מנעה מאיוב לחטוא, אלא – **וּמִשָּׁאֲתוֹ לֹא אוֹכֵל** – שאתו היא רוממות האל, הבושה מאלוהים, שהיא אשר מנעה ממנו לחטוא. תודעה מפותחת של מציאות הבורא בעולם, ואת מחויבות האדם כלפיו. בזאת מקיים איוב את שנאמר עליו "יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרְעֵי" (לעיל א, א).

איוב מביא כאן שלוש שבועות רצופות להראות שלא סמך על ממונו הרב, על חילו או על סוגים שונים של עבודה זרה, אלא בטח אך ורק באלוהי אמת.

(כד) **אם שְׁמִתִּי זֶהָב כֶּסֶּלִי וְלִכְתֶּם אִמְרֹתִי מִבְּטָחִי:**

הִיחַתָּה אִישׁ אֲשׁ בְּחִיקוֹ וּבִגְדָיו לֹא תִשְׁרָפְנָה: אִם יִהְיֶה אִישׁ עַל הַגָּחִלִים וְרָגְלָיו לֹא תִכְוִינָה: כֵּן הָבָא אֶל אֲשֶׁת רֵעִהוּ לֹא יִנָּקֶה כָּל הַנֶּגַע בָּהּ.

משלי ו, כז-כט

בפסקאות הבאות איוב יביע את יחסו לאנשים החלשים בחברה: העבד והאמה, הדל, היתום והאלמנה, ואת האובד העני מבלי לבוש. איוב יתאר את היחס המכבד שלו לאומללים ולנדכאים הללו.

(ג) **אם אִמָּאס מִשְׁפָּט עֲבָדִי וְאִמָּתִי בְּרָבִם עֲמָדִי:**

(ד) **וּמָה אֶעֱשֶׂה כִּי יָקוּם אֵל וְכִי יִפְקֹד מָה אֲשִׁיבָנּוּ:**

(ה) **הֲלֹא בְּבֶטֶן עֲשִׂנִי עָשָׂהוּ וַיְכַנֵּנוּ בְּרָחִם אֶחָד:**

העבדים נחשבו כקניין אדונייהם והיו משוללי זכויות. איוב מצהיר שלא מנע ולא מאס משפט צדק מעבדו ומאמתו. הסיבה לכך היא מודעות איתנה לכך שהבורא הוא הוא השופט העליון, "כִּי גִבּוֹהַּ מֵעַל גִּבּוֹהַּ שֹׁמֵר" (קהלת ה, ז), ומה יאמר כנגדו אם יחטא כנגד עבדיו. מעבר להתייחסות המכבדת של איוב לעבדיו, עולה מדבריו גם אמונה עמוקה בהשגחת הבורא בעולם ובגמול ראוי ממנו לברואיו. סיבה נוספת שאיוב מזכיר היא מפני שבבסיס תודעתו הוא ועבדו שווים, שניהם נוצרו על ידי אותו הבורא באותו אופן – **הֲלֹא בְּבֶטֶן עֲשִׂנִי עָשָׂהוּ וַיְכַנֵּנוּ בְּרָחִם אֶחָד**. האמונה באל אחד שברא את כל בני האדם, בהשגחתו עליהם ובגמול ראוי לאדם על פי מעשיו, גורמת לאיוב לכבד את כלל בני האדם, גם את עבדיו ושפחותיו. התייחסות כזאת מכבדת בראש ובראשונה את איוב עצמו.

(ו) **אם אִמָּנַע מִחֶפֶץ דָּלִים וְעֵינִי אֶלְמָנָה אֹכֵלָה:**

(ז) **וְאֹכֵל פֶּתִי לְבָדִי וְלֹא אֹכֵל יְתוֹם מִמֶּנָּה:**

(ח) **כִּי מִנְעוּרִי גִדְלָנִי כָאֵב וּמִבְטָן אִמִּי אֲנִי אֲנַחֲנָה:**

אך לא רק ב"סור מִרְעֵי" הצטיין איוב, אלא גם ב"עֲשֵׂה טוֹב". איוב נשבע שלא מנע מהדלים את רצונם, חפצם, ולא ציער את האלמנה שענייה כלו לדבר מסוים והוא מנע זאת ממנה. רגישות כזאת לא יכולה לבוא ממקום תועלתני אלא רק מתוך תכונות נפש נאצלות של חמלה וכבוד לכל אדם באשר הוא. אך לא די בזאת, איוב היה מזמן את הדלים הללו לסעוד עימו, והוא מצהיר שמעולם לא סעד לבדו אלא בכל סעודותיו היה מזמין יתומים על שולחנו! איוב אף מתאר שכך הורגל מנעוריו ומבטן אמו ומשמע שכך היה המנהג בבית הוריו (אכן עזרא ורמב"ן בפירושה הראשון). ויש שהעדיפו לבאר שהמידה הטובה הזאת – לרחם על העבד והאמה, ועל העניים והאביונים – היא המידה שגידלה אותו מנעוריו, כאילו היא אביו ואמו (רש"י. רמב"ן בפירושו השני).

ויש מי שביאר שאיוב היה רגיש ליתומים ואלמנות מפני שזאת הייתה חווייתו האישית:

כִּי מִנְעוּרִי גִדְלָנִי כָאֵב – ... שגם אני הייתי יתום, וה' גידל אותי כאב, וישאל מדוע לא עשיתי אל היתום את אשר עשה לי ה' שנתן לי לחם והיה לי לאב. וּמִבְטָן אִמִּי אֲנִי אֲנַחֲנָה –

(כו) וַיִּפֹּת בַּסֵּתֶר לְבִי וַתִּשָּׁק יָדַי לְפִי:

וַיִּפֹּת בַּסֵּתֶר לְבִי – נפתה בהם לבי בסתר לאמור כי המזלות הרבו טובי וגידלו כבודי.
וַתִּשָּׁק יָדַי לְפִי – מהגיד הכפירה הזאת לבני אדם.

רמב"ן

הרשע יש לו מחשבות כפירה. לעיתים הן בסתר – וַיִּפֹּת בַּסֵּתֶר לְבִי, ולעיתים הוא מבטא אותן בפה מלא. לפי הרמב"ן הדגש הוא שאיוב כלל לא העלה על דעתו מחשבות כפירה וממילא לא צריך היה לסתום את פיו בידו – וַתִּשָּׁק יָדַי לְפִי – כדי להימנע מלומר את אותן הדעות הנפסדות. ויש שביארו – וַתִּשָּׁק יָדַי לְפִי – כעין 'נשיקת אוויר', כאדם המתאווה לנשק דבר שאינו יכול לנגוע בו והוא מושיט את ידו מולו ואחר כך מגיש ידו לפיו ומנשקה³⁸.

(כח) גַּם הוּא עֶזְרָא פְּלִילִי כִּי כַחֲשֵׁתִי לְאֵל מִמַּעַל:

אם שָׁמַתִּי – נגד מה שאמר לו אליפז: "כִּי נָטָה אֵל אֶל יְדֹוּ וְאֵל שְׂדֵי יִתְגַּבֵּר" (לעיל טו, כה), וכן אמר: "וְאֶמְרָתְךָ מִה יָדַע אֵל הַבְּעֵד עֲרַפֶּל יִשְׁפּוֹט" (לעיל כב, יג), השיב שלא הסיר בטחונו מִה' בשום אופן, שלא בטח לא על העושר, שעל זה אמר: אם שָׁמַתִּי וְהָבָה כְּסֵלִי, ולא על כח ידו, שעל זה אמר: אם אֶשְׁמַח כִּי רַב חֵילִי, ולא על החריצות וההשתדלות, שעל זה אמר: וְכִי כְּבִיר מִצָּאָה יָדִי. ולא בטחתי על ההצלחה והמזל, שעל זה אמר: אם אֶרְאֶה אֹר כִּי יֵהָל – אם שמתני לב על אור המזל הזורח עלי ממעל, או על הֵירָח אשר הִלֵּךְ יָקָר וּמוֹרָה על הצלחתי. ולא לבד שלא הגדתי זאת בפני, כי גם אם – נפתה בַּסֵּתֶר לְבִי – לחשוב כן בלבי בסתר, הגם שִׁדְי נשקה למו פִּי ולא הוצאתי הדבר גם מפִּי, בכל זאת גם הוא עֶזְרָא פְּלִילִי – שגם המחשבה הוא עוון ראוי לעונש ולמשפט קשה, כִּי כַחֲשֵׁתִי לְאֵל מִמַּעַל – שזה הכחשה בה' אם יתלה ההצלחה בירח וכוכבים ובמזל.

מלבי"ם

גַּם הוּא עֶזְרָא פְּלִילִי – כשם שייתן האדם את הדין בעברו עבירה שבממון – "וְנָתַן בְּפִלְלִים" (שמות כא, כב), כן ייתן האדם את הדין על הרהור לבו כי כפר באלוהים חיים. כִּי כַחֲשֵׁתִי לְאֵל מִמַּעַל – כי בזה הוא משקר לה'. בפיו יאמר לה' – אלוהי אתה, ובקרבו ירהר הרהורי עבודה זרה. יש להבדיל בין "כַּחֲשֵׁתִי בְּ" ובין "כַּחֲשֵׁתִי לְ". הכחש הראשון הוא כפירה, והאחר – שקר. "כַּחֲשֵׁתִי בְּה' וַיֹּאמְרוּ לֹא הוּא" (ירמיהו ה, יב), ואילו במלכים (א, יג, יח) – "גַּם אֲנִי נִבְיָא כְּמוֹךָ וּמִלֶּאךָ דְּבַר אֱלֹהִים ... כַּחֲשֵׁתִי לֹא".

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כט) אִם אֶשְׁמַח בְּפִיד מִשְׁנָאִי וְהִתְעַרְרַתִּי כִּי מִצָּאָה רָעָה:

(ל) וְלֹא נָתַתִּי לַחֲטָא חֲכִי לְשֹׂאֵל בְּאֵלָה נִפְשׁוֹ:

שמחה לאיד על נפילת השונא והתעוררות רגשית עקב הרעה שמצאה אותו היא רגש טבעי לאדם. איוב מצהיר כאן שלגודל מעלתו הוא לא שמח במפלת שונאיו, וכמאמר הפסוק

³⁸. דעת מקרא. אך מבחינה תחבירית ביאור זה קשה, ראה ביאורים לספר איוב ועולם התנ"ך.

כְּסֵלִי – תקוותי ומחשבתי, כמו "אֶשֶׁר יָקוּט כְּסֵלוֹ" (לעיל, ח, יד. רש"י), או משעני, כמו "כִּי ה' יִהְיֶה בְּכִסְלֶךָ" (משלי ג, כו. אבן עזרא), והמשמעויות מקבילות. כָּתָם – הזהב הטוב, שממנו נגזר הצבע הכתום, כמו "לֹא תִסְלַח בְּכָתָם אֹפִיר" (לעיל כח, יז), וכמו "נָזַם זָהָב וְחִלִּי כָתָם" (משלי כה, יב).

(כה) אִם אֶשְׁמַח כִּי רַב חֵילִי וְכִי כְּבִיר מִצָּאָה יָדִי:

השמחה שאדם חש מפאת כוחו הכביר וחילו הרב עלולה לגרום לו לחטוא:

הַשֹּׁמֵר לֶךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ ... פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ וּבְתִים טָבִים תִּבְנֶה וַיִּשְׁכַּחְתָּ: וּבְקֶרֶךְ וַיִּצְאֲנֶךָ יָרֵבֶנָּה וְזָהָב יָרֵבֶה לֶךְ וְכֹל אֲשֶׁר לֶךְ יָרֵבֶה: וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ... דברים ח, יא-יד

וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּכְבֹּט שְׁמֹנֶת עֶבֶת כִּשִׁית וַיִּטֵּשׁ אֱלֹהִים עֲשָׂהוּ וַיִּנְבֹּל צוּר יִשְׁעָתוֹ.

דברים לב, טו

איוב נשבע שלא חטא ולא נתן לעושר להעביר אותו על דעתו ועל דעת קונו. אך לא רק בתחום של בין אדם למקום נשמר איוב מלחטוא אלא גם בתחום של בין אדם לחברו:

אִם אֶשְׁמַח כִּי רַב חֵילִי – לא הייתי נוהג שמחה בפני העניים בעושרי שלא להקניאם בי. רש"י

(כו) אִם אֶרְאֶה אֹר כִּי יֵהָל וַיֵּרָח יָקָר הַלֵּךְ:

אֹר כִּי יֵהָל – חמה בתקופת גבורתה והילה³⁶, וַיֵּרָח יָקָר – בחצי החודש³⁷. איוב מעיד שהוא נשאר נאמן לבורא האחד והיחיד, ולא נגרר אחר עבודת הכוכבים שהייתה רווחת ומקובלת בימיו, שפיתויה היה עוצמתי וסוחף, ולכן המקרא מלא אינספור אזהרות שלא לתור אחריה.

אִם אֶרְאֶה אֹר כִּי יֵהָל וַיֵּרָח יָקָר הַלֵּךְ – גדול מאוד היה היצר של האמונה בצבא השמיים בדורות הראשונים. הוא שלט בעיקר בבני אדם מחוננים ברגש היופי שנפשם מתפעלת מתפארת היקום, ובנושאם את עיניהם השמימה וראו את המאור הגדול בזיוו וביפעתו ביום ואת אור הירח הכסוף בלילה – היה לבם נפתה להאמין שיש בהם אלוהות. איוב שבעל נפש היה לא נפתה בכל זאת להאמין בהם וקיים דברי משה במשנה תורה (דברים ה, יט): "וַיֹּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשְּׁמַיִם וְרָאִיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם". אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

³⁶. רש"י. "אור – הוא אור החמה, יָהָל – לשון קרינה, שורש הפעל "הלל", ומשמעותו אור משוכח ושוכה לב. את החמה יכול אדם לראות בבירור בצאתה ובשוקעה, ומראה הנהדר מופיע בהתחלת זריחתה, בצאת קרינה הבוקעים שחר, ובדימדומיה בערב". ביאורים לספר איוב.

³⁷. אבן עזרא, דהיינו במילוי ותפארתו. "יָקָר" – מאיר ובהיר, כמו "אור יָקָר", זכריה יד, ו. ורש"י הדגיש דווקא את התגדלותו של הירח שהוא מוסיף והולך, "וַיֵּרָח יָקָר הַלֵּךְ".

"בִּנְפֹל אוֹיְבְךָ אֶל תִּשְׁמַח וּבִכְשָׁלוֹ אֶל יִגַּל לִבְךָ" (משלי כד, יז), ולא התעורר לשמוח כִּי מִצָּאוֹ רָע. פִּיד – אֶסוֹן, שֶׁבֶר, בַּהֲקַבְלָה לְרָע, כִּמוּ "כִּי פִתָּאם יָקוּם אִידָם וּפִיד שְׁנִיָּהֶם מִי יוֹדֵעַ" (משלי כד, כב. וראה לעיל, יב, ה, וכן ל, כד).

אִם אֶשְׁמַח – האִמְנָם שִׁמְחָתִי בִּאֲבֹדֵן שׁוֹנְאִי, וְהִתְעַרְרָתִי לְהוֹסִיף רָע, אִף עַל פִּי שֶׁהִיָּה שׁוֹנְאִי חֲנָם שֶׁלֹּא הִרְעוּתִי לוֹ: וְלֹא נִתְּתִי לְחֹטֵא חֲכִי – אִפִּילוֹ לִקְלָלוֹ.

רבי עובדיה ספורנו

איוב גם נזהר שלא לִשְׁאֹל בְּאֵלָה נִפְשׁוֹ – אִף אִם הִיָּה יִכּוֹל לְהַשְׁבִּיעַ אֶת שׁוֹנְאוֹ עַל מִמּוֹן שֶׁתִּבַּע מִמֶּנּוּ, אִיּוֹב נִמְנָע מִכֶּךָ – לֹא נִתְּתִי לְחֹטֵא חֲכִי, וְהִיָּה זִהִירוֹת מוֹפְלָגָת, לִפְנֵים מִשׁוֹרֶת הַדִּין, אִף בִּשְׁוֹנְאִיו³⁹.

(לא) אִם לֹא אֶמְרוּ מִתִּי אֶהְיֶה מִי יִתֵּן מִבְּשָׁרוֹ לֹא נִשְׁבָּע:

(לב) בַּחוּץ לֹא יִלִּין גַּר דְּלָתִי לְאַרְחַ אֶפְתָּח:

איוב מתאר את הכנסת האורחים המופתית והמסורה שניהל בביתו – בַּחוּץ לֹא יִלִּין גַּר, דְּלָתִי לְאַרְחַ⁴⁰ אֶפְתָּח. וכל כך טרח איוב בהכנסת אורחיו, עד שבני ביתו – מִתִּי אֶהְיֶה – כִּעֲסוֹ עַלִּיו כִּעֵס גָּדוֹל שֶׁהוּא מִטְרִיחַ אִף אוֹתָם בִּכְךָ, וְאֶמְרוּ – מִי יִתֵּן מִבְּשָׁרוֹ לֹא נִשְׁבָּע – "מִתּוֹךְ שִׁנְאָה שֶׁהִיוּ שׁוֹנְאִים אוֹתִי עַל שֶׁהִיִּיתִי מִטְרִיחַם בַּהֲכַנְסַת אוֹרְחִים"⁴¹. אִיּוֹב קִיָּם בִּעֲצָמוֹ אֶת דְּבָרֵי הַנְּבִיא "הָלוֹא פָּרַס לְרַעֲב לַחֲמֶךָ וְעֵנִיִּים מְרוֹדִים תָּבִיא בֵּיתִי" (ישעיהו נח, ז).

39. לפי רש"י איוב נמנע משבועה שהייתה יכולה להיות הקנטה לשונאו שלא היה חייב ממון לאיוב. אך לפי מצודות מדובר בממון שאיוב היה צריך לקבלו, והוא נמנע משבועה כדי למנוע חטא אף משונאו. בפשטות אפשר לבאר שאיוב נמנע מלקלל את נפש אויביו, והוא לא נתן לחכו לחטוא בכך.

40. 'לִאֲרַח' הוא שם משותף לאיש הבא מן הדרך ולדרך עצמו. מצודות. איוב היה פותח את דלתו ביתו לאורחים והדלתות היו סמוכות לדרך כדי להקל על האורחים להיכנס אליו. אֲרַח – גם במשמעות של אורח, שיירה, שאף אם הייתה באה שיירה ובה אורחים רבים, איוב היה מארח אותם למרות המאמץ הגדול הכרוך בכך. דעת מקרא. רש"י. יש קושי בקישור בין המילים "מִי יִתֵּן מִבְּשָׁרוֹ לֹא נִשְׁבָּע", שמשמעותן לכאורה שלילית, לבין הכנסת האורחים המופלגת שאיוב מתאר בפסוק לב שמשמעותה חיובית ביותר, והמפרשים בחרו דרכים שונות כדי להתמודד עם הקושי הזה. רש"י מבאר כפשוטו: המאמץ של הכנסת האורחים היה כל כך גדול עד שבני ביתו של איוב הגיבו לכך בחריפות ובכעס גדול. תיאור זה מלמד על מעלתו של איוב שלמרות הקשיים הללו – הן בהכנסת האורחים עצמה והן בתגובה הקשה של בני ביתו – המשיך להכניס אורחים ביד נדיבה. לעומת זאת, הרמב"ן ביקש לעדן את הדברים, שבני ביתו של איוב לא אמרו כך בפועל, אבל בהתחשב בטורח הרב שהיה על איוב ובני ביתו בהכנסת האורחים הרבים, אף בשעות מאוחרות בלילה, ראוי היה להם לומר כך. גם לשיטתו דבריו של איוב מתארים את המאמץ הגדול שאיוב השקיע לצורך הכנסת האורחים, אך מבלי להוציא לעז על משרתיו הצדיקים של איוב. כיוון פרשני נוסף מובא בדעת מקרא שביאר שהאורחים הם אשר אמרו "מִי יִתֵּן מִבְּשָׁרוֹ לֹא נִשְׁבָּע", אך משמעות הדברים הם לחיוב ולא לשלילה. דהיינו, מכיוון שהיה האוכל ערב לחיכם, ובשפע גדול, היו האורחים מתאווים שלא יבואו לידי שביעה כדי שיאכלו עוד ועוד. כיוון פרשני אחר מובא במלבי"ם ובביאורים לספר איוב, שקשרו את פסוק לא לפסוקים הקודמים שעוסקים בשונאי של איוב, שאף על פי שבני ביתו של איוב שסבלו מאותו השונא ביקשו לקללו ולבלוע אותו חיים, איוב לא נתן להם לעשות כך.

ואפשר לקשר את הפירושים הללו ולהציע שהכנסת האורחים של איוב הייתה מיועדת לכל אדם. וגם אם שונאי של איוב היו זקוקים ללינה ולארוחה, איוב היה מספק להם זאת, וכדברי הפסוק "אִם רָעַב שִׁנְאָךָ הֶאֱכַלְהוּ לֶחֶם וְאִם צָמָא הִשְׁקִיְהוּ מַיִם: כִּי גִחְלִים אֶתָּה חֲתָה עַל רֹאשׁוֹ וְה' יִשְׁלַם לָךְ", משלי כה, כא-כב. גם אם היו באים כל מיני

(לג) אִם בְּסִיתִי כְּאָדָם פִּשְׁעִי לְטָמוֹן בְּחֻבִּי עֲוֹנִי:

אִם בְּסִיתִי – שבועה כללית: כִּשְׁבָא לְסִיָּים אֶת דְּבָרָיו, הוּא כּוֹלֵל אֶת כָּל הָעוֹנוֹת בְּדִיבּוֹר אֶחָד, וְנִשְׁבַּע שֶׁאֵין בִּידוֹ עוֹוֹן נִסְתָּר שֶׁהוּא מַעֲלִימוֹ. כְּאָדָם – הֶרָאוֹ, שִׁחְטָא וּבִיקֵשׁ לִכְסוֹת עַל חֲטָאוֹ וְהִתְחַבֵּא מִפְּנֵי אֱלֹהִים. אֲבָל אִיּוֹב אֵינוֹ עוֹשֶׂה כֵן, אֲלֹא מִבְּקֵשׁ לַעֲמוֹד לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וְאֵינוֹ מַכְסֶה מִמֶּנּוּ כְּלוּם. וְרוֹמֵז בִּזָּה, שֶׁרָאוּי לָאֱלֹהִים שֶׁלֹּא יִסְתָּר מִמֶּנּוּ וְיַעֲנֶה לוֹ. שֶׁאִיּוֹב, עֲנִיָּינו הַפּוֹךְ מִעֲנִיָּין אָדָם הֶרָאוֹ: אָדָם הִתְחַבֵּא מִפְּנֵי אֱלֹהִים, וְאִילוֹ עֵתָה אֱלֹהִים מִתְחַבֵּא מִפְּנֵי אִיּוֹב. לְטָמוֹן – שִׁיעוּרוֹ: וְאִם טִמְנָתִי. בְּחֻבִּי – בִּמְחֻבּוּאִי (רש"י), וְהוּא רִמֵּז לְ"יִתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הָגֵן" (בראשית ג, ח).

עמוס חכם, דעת מקרא

(לד) כִּי אֶעְרוֹץ הָמוֹן רַבָּה וּבִזּוֹ מִשְׁפָּחוֹת יַחְתֵּנִי וְאָדָם לֹא אֵצֵא פִתָּח:

איוב אינו מכחיש שחטא לפעמים, אבל הוא נשבע שכשפשע לא הסתיר את פשעיו אלא התוודה על עוֹנוֹ. אִיּוֹב מִקְבֵּל עַלִּיו עוֹנֵשׁ חֲמוֹר אִם כִּיסָה עַל עוֹנוֹ: גַּם כְּשִׁיבִזּוּהוּ הָמוֹן רַבָּה – הַנִּקְלִים שֶׁבַּהֲמוֹן וּבִזּוֹ מִשְׁפָּחוֹת יַחְתֵּנִי, וְאָדָם לֹא אֵצֵא פִתָּח – אִיּוֹב יִידוּם, יִגְזוֹר עַל עֲצָמוֹ אִלֵּם, וְלֹא יֵצֵא מִפִּתָּח בֵּיתוֹ.

(לה) מִי יִתֵּן לִי שִׁמְעַ לִי הֵן תְּוִי שְׂדֵי יַעֲנֵנִי וְסִפֵּר כְּתָב אִישׁ רִיבִי:

מִי יִתֵּן – לְשׁוֹן הַבְּעַת מִשְׁאֵלָה. לְקִרְאָת סִיוֵם דְּבָרָיו אִיּוֹב מִבִּיעַ מִשְׁאֵלָה שֶׁדְּבָרָיו יִשְׁמַעוּ – מִי יִתֵּן לִי שִׁמְעַ לִי. מִשְׁאֵלָה שֶׁכְּמוֹתָהּ נִזְכְּרָה כִּבֵּר בְּדְבָרָיו קוֹדֵם לָכֵן, "מִי יִתֵּן אֶפֶס וְיִכְתְּבוּן מִלִּי, מִי יִתֵּן בְּסִפֵּר וְיִחְקְרוּ" (לעיל יט, כג), שֶׁדְּבָרָיו יִכְתְּבוּ בִּסְפֵר, שֶׁהִיָּה אִישׁ תֵּם וְיִשָּׁר וְיִירָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרַע, וְשִׁנְתִּיֶסֶר עַל לֹא עוֹוֹל בִּכְפּוֹ. לֵאחֲרַי שְׁנוּשֵׁל מִמַּעֲמָדוֹ, מִרְכּוּשׁוֹ וּמִמִּשְׁפַּחְתּוֹ, נִוְתָּרָה לוֹ לֵאיוֹב רַק זְכוֹת הַזַּעֲקָה: "אֲרָץ אֶל תִּכְסִּי דָמִי וְאֶל יְהִי מְקוֹם לְזַעֲקָתִי" (לעיל טז, יח).

לאחר שטען את כל טענותיו, לאחר שנשבע שוב ושוב על מעשיו הטובים ועל היותו סר מרע, לאחר שרעיו מצמצמים את דבריהם אליו עד כדי שתִּיקָה מוֹחֲלֵטָה, אִיּוֹב חֵשׁ שֶׁהוּא מִגִּיעַ לְנִקּוּדָה שֶׁאֵין לוֹ יוֹתֵר מִה לְהוֹסִיף, "כָּל הַדְּבָרִים יִגְעִים לֹא יוֹכֵל אִישׁ לְדַבֵּר, לֹא תִשְׁבַּע עֵין לְרָאוֹת וְלֹא תִמְלֹא אֶזֶן מִשְׁמַע" (קהלת א, ח). בִּנְקוּדָה זֹאת אִיּוֹב מִסַּכֵּם אֶת דְּבָרָיו וְחוֹתֵם אוֹתָם. תְּוִי – טַעֲנָתִי, חֲתִימָתִי, הֵן תְּוִי – הִנֵּה טַעֲנוֹתַי וְחֲתִימָתִי עַל דְּבָרֵי. אִיּוֹב הַמִּיּוֹסֵר, הָעֲנִי, הַבְּזוּי וְהַשְׁכּוֹל, מִגִּישׁ אֶת סִיכּוֹם טַעֲנוֹתָיו לִפְנֵי הַבוֹרָא, וּמִבְּקֵשׁ שִׁכְעַת, לֵאחֲרַי כָּל דְּבָרָיו הָאֲרוּכִים וְהַמְּפּוֹרְטִים, הַבוֹרָא – אִישׁ רִיבִי – יִתְּדִיֵּן עִמּוֹ וּיִכְתּוֹב לוֹ תְּשׁוּבָה – שְׂדֵי יַעֲנֵנִי, וְסִפֵּר כְּתָב אִישׁ רִיבִי.

מִי יִתֵּן לִי שִׁמְעַ לִי – שׁוֹפֵט שִׁישְׁמַע אֶת תְּלוֹנוֹתַי. הֵן תְּוִי – הֵן כְּתָבִי אֲשֶׁר אֶרְצֶה לְהִישְׁפֹּט בּוֹ, הוּא מִה שִׁיעֲנֵנִי הָאֵל, וְאֵינִי חֹפֵץ בְּטַעֲנוֹת אַחֲרוֹת. וְסִפֵּר כְּתָב אִישׁ רִיבִי – גַּם כֵּן יִהְיֶה

אֲרָחִי פְּרָחִי שֶׁמִּבְּחִינָה מִסּוּיִמָּת נִיצֵלוֹ אֶת טוֹב לִיבּוֹ שֶׁל אִיּוֹב וּבִאֵן לְזוֹלֹל וּלְשׁוֹבַע מִבְּשָׁרוֹ שֶׁל אִיּוֹב שֶׁהוֹגֵשׁ לָהֶם בִּיד נְדִיבָה, וְהִיוּ מִבְּקִשִּׁים עוֹד וְעוֹד "מִבְּשָׁרוֹ לֹא נִשְׁבָּע", בְּכָל זֹאת אִיּוֹב לֹא נִמְנָע מִלְּאֲרַח אוֹתָם בְּבֵיתוֹ.

רעי ושטר טענותי, כי כל אשר יכתבו ויספרו ממעשי אני מקבל עלי, ובלבד שידין האל עמי בעבור היות צדקי נודע ונשמע.

רמב"ן

(לז) **אם לא על שְׂכְמִי אֲשָׁאנוּ אֶעֱנֶנּוּ עֲטֹרוֹת לִי:**

(לז) **מִסְפַּר צַעֲדֵי אֲגִידְנוּ כְּמוֹ נָגִיד אֶקְרָבָנוּ:**

מִי יִתֵּן – מי ייתן לי איש אשר ישמע אלי למלאות תשוקתי, כי הן תאוותי אשר שדי יענה לי לומר מה פשעי, וכמו שכתב למעלה – "אֲדַבֵּר וְהִשִּׁיבֵנִי, כִּמָּה לִי עֲוֹנוֹת וְחַטָּאוֹת, פֶּשְׁעֵי וְחַטָּאוֹתֵי הַדִּיעֵנִי" (לעיל יג, כב-כג), או שאיש ריבי המתווכח עמדי יכתוב בספר כל דברי ויכוחו למען יעמדו ימים רבים ויבחנו דור אחרון הדין עם מי, וכמו שכתב למעלה – "מִי יִתֵּן בְּסִפֶּר וְיִחַקֵּנִי" (לעיל יט, כג). אם לא – אם אמצא איש אשר ימלא תשוקתי באחת משתי אלה הנה באמת אשא אותו על שְׂכְמִי ולא יהיה עלי למשא, ואקשור אותו על ראשי להיות לי לעֲטֹרוֹת כי מאוד אחבבנו ואתפאר בו. מִסְפַּר – אגיד לו מספר פסיעותי, רוצה לומר אגלה לו מצפוני לבי ואקרב אותו כמו שמקרבין את השר.

מצודות

תִּמּוֹ דְּבָרֵי אִיּוֹב

(לח) **אם עלי אֲדַמְתִּי תוֹעֵק וְיַחַד תִּלְמִיָּה יִבְכִּיּוּ:**

(לט) **אם כִּחָה אֶכְלֹתִי בְּלִי כֶסֶף וְנִפְשׁ בְּעַלְיָהּ הַפָּחַתִּי:**

(מ) **תַּחַת חֲטָה יֵצֵא חוֹחַ וְתַחַת שְׁעָרָה בְּאִשָּׁה**

תִּמּוֹ דְּבָרֵי אִיּוֹב:

לאחר שאיוב סיכם את טענותיו, הוא מוסיף ונשבע שוב על האדמה שנתנה לו את כוחה, והמפרשים התלבטו מדוע הוסיף שבועה זאת באחרונה, לאחר שלכאורה כבר סיכם וסיים את דבריו. מלבד זאת, מבחינה סגנונית יש בשבועה הזאת, האחרונה, שינוי מהשבועות הקודמות בכך שאיוב אינו פותח בתיאור החטא, כפי שנהג קודם לכן, אלא בהזמנת האדמה ותלמיה לזעוק ולהעיד עליו שלא עבר בהן עבירה, שלא אכל כוחה בלי כסף ושלא גרם מפח נפש לבעליה, לפועליו ולאריסיו. מדוע אפוא הוסיף איוב את השבועה על האדמה לאחר שלב הסיכומים של דבריו ולאחר הזמנת האלוה למשפט עמו? הוספת האדמה לרשימת השבועות היא חזרה למושגים הקדמונים ביותר, עד לחטא אדם הראשון:

וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אַרְוֶהָ הָאָדָמָה בְּעֵבְרָךָ בְּעֶצְבוֹן תֹּאכַלְנָה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאֶכְלָתָ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה.

בראשית ג, יז-יח

העונש שאיוב מתחייב בו אם חטא כלפי האדמה ועובדיה – תַּחַת חֲטָה יֵצֵא חוֹחַ וְתַחַת שְׁעָרָה בְּאִשָּׁה, מזכיר בבירור את העונש שנגזר על אדם הראשון: "וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ". בנוסף לכך, התחייבותו של איוב – **אם כִּחָה אֶכְלֹתִי**, מזכירה את הקללה שנתקלל בה קין לאחר חטאו:

כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאָדָמָה לֹא תִסֶּף תֵּת פִּיָּהּ לָךְ.

שם ד, יב

איוב בוחר להישבע בסיום דבריו, ובעצם אף לאחר סיום דבריו, שלא חטא כלפי האדמה, ובתמורה היא נתנה לו את כוחה בעין יפה ובנדיבות. האם יש רמז בדברי איוב, או אפילו הצהרה, שצדקתו הייתה כל כך גדולה, עד כדי תיקון חטא אדם הראשון?? האם זאת הסיבה שאיוב הוסיף את השבועה הנכבדה הזאת אחרי סיכום דבריו בפסוקים הקודמים? חז"ל רמזו שאיוב זכה להנהגה מיוחדת בכלל וביחס של האדמה אליו בפרט, מעין המושגים שהיו לו לאדם הראשון:

מאי – "וּמִקְנֵהוּ פָּרִץ בְּאַרְצָךְ"? אמר רבי יוסי בר חנינא: מקנהו של איוב פרצו גדרו של עולם, מנהגו של עולם – זאבים הורגים העוזים, מקנהו של איוב – עוזים הורגים את הזאבים. מאי – "הִבְקֵר הָיוּ חֲרָשׁוֹת וְהָאֲתָנוֹת רְעוֹת עַל יְדֵיהֶם"? אמר רבי יוחנן: מלמד, שהטעימו הקדוש ברוך הוא לאיוב מעין עולם הבא.

בבא בתרא טו, ב

וְהָאֲתָנוֹת רְעוֹת עַל יְדֵיהֶם – על ידי הבקר דריש ליה לקרא, שאוכלת חויו מתלם המענה שהזרע צומח בשעתו. מעין העולם הבא – כדכתיב – "הָרָה וְיִלְדֶת יִחַדּוּ" (ירמיהו לא, ז), הריון ולידה ביום אחד⁴².

רש"י שם

לאדמה – לארץ – יש יחס כלפי בני האדם שגרים בה, והיא מתייחסת אליהם מידה כנגד מידה.

וְהָאָרֶץ חֲנֹפֶה תַּחַת יִשְׁבִּיָּהּ כִּי עֲבָרוּ תוֹרַת חֲלָפּוֹ חֹק הִפְרוּ בְּרִית עוֹלָם.

ישעיהו כד, ה

ארץ ישראל אינה כשאר כל הארץ אינה מקיימת בעלי עוברי עבירות. משל למה הדבר דומה? לבן מלכים שהאכילוהו דבר שאינו עומד במעיו אלא מקיאו, כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירות לכך נאמר "וְלֹא תִקְיֵא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטִמְאָכְכֶם אֶתֶּה בְּאִשָּׁר קֶאֱהָ אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם" (ויקרא יח, כח).

ספרא קדושים, פרשה ד, יב⁴³

42. דהיינו, הבקר היו חורשות והזרע היה צומח מיד, כך שהאתונות היו יכולות לאכול ממה שנזרע זה עתה, וראה כעין זה תענית ה, א. הגמרא משווה זאת לפסוק "הָרָה וְיִלְדֶת יִחַדּוּ", שהאישה תלד באותו יום שהרתה, כפי שהיה אצל אדם וחוה, "בו ביום עלו למיטה שניים וירדו ארבעה", דהיינו גם קין והבל. ראה שבת ל, א, ואבות דרבי נתן, פרק א, ד"ה 'בו ביום'.

43. אמנם מדובר כאן על ארץ ישראל ולא על האדמה בכלל, אך אפשר ללמוד מכאן כללים להנהגת הבורא בעולם.

הָרָעִים בתוכחתם לאיוב מצדיקים את אלהים, כי אינם מודים בכך שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו. הם טוענים, שהאמת היא, שלכל צדיק טוב ולכל רשע רע. לדעת הרעים, אם צדיקים מתייסרים – ייסוריהם באים למרק את חטאיהם, לפי שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ולהיטיב להם באחריתם. ואם יש רשעים השרויים בטובה – טובה זו חולפת עד מהרה, ואחריתה ייסורים וכליה.

נמצא, שעיקר הויכוח בין איוב ובין רעיו מוסב על השאלה: כלום יש במציאות צדיק ורע לו רשע וטוב לו. ודברי איוב מכוונים להוכיח, כי אמנם יש ויש. שבועותיו החמורות בסיום דבריו באות להרחיק כל ספק שחטא. מכיוון שכן הרי נתאשרה לדעתו הטענה, כי יש שגורל האדם אינו כפי הראוי לו לפי מעשיו.

הרעים נשתתקו. ותלונתו של איוב עומדת בתוקפה, וזעקתו ממלאת את כל העולם כולו: "אֲרֵץ אֵל תִּכְסֶּי דָּמִי וְאֵל יְהִי מְקוֹם לְזַעֲקָתִי" (טז, יח). נצחנו של איוב מעלה בכל החרפות את בעיית הצדק שבהנהגת העולם על ידי הבורא, ומה טיבה של יראת אלהים אמיתית. עמוס חכם, דעת מקרא, מבוא לספר איוב, עמ' 12

האדמה נבחרה על ידי הבורא כעד נאמן להעיד על פעולות האדם. הגמול שהאדם מקבל ממנה עשוי ללמד על התנהגותו – הטובה היא אם רעה.

הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם – שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים בדבר שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים, וכן – וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ. ולמה העיד בהם שמים וארץ ... שאם יזכו, יבואו העדים ויתנו שכרם, הגפן תתן פריה, והארץ תתן יכולה, והשמים יתנו טלם. ואם יתחייבו, תהיה בהם יד העדים תחלה – "וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ".

רש"י, דברים לב, א

איוב מסכם את דבריו ומזמין את הבורא למשפט. אך בהיעדר תגובה מצד הבורא, איוב מזמין את האדמה להעיד ולשפוט, כשופט שמונה על ידי הבורא עצמו, ולהוכיח שאיוב היה צדיק גמור. כיוון שהאדמה לא מעידה כנגד איוב, וכיוון שהיא נתנה לו את פירותיה ותבואתה בעין יפה ואף בשבירה של הכללים הרגילים – מעין מה שניתן לאדם הראשון קודם החטא – משמע מכל זה שהאדמה מעידה כעד נאמן ואף כשופט שאיוב צדיק גמור היה. זאת האמירה שבה בוחר איוב לחתום את דבריו, והכל הולך אחר החיתום.

טבלת סיכום – מענות איוב כנגד טענות רעיו במחזור השלישי

פרק	הדובר	הנושא – משפט הרעים לאיוב
כב	אליפז	תוכחה לאיוב – הלא רָעָתָךְ רָבָה וְאֵין קֶץ לַעֲוֹנֹתֶיךָ ... על כן סְבִיבוֹתֶיךָ פָּחִים ... נחמה לאיוב אם יתקן מעשיו – אם תָּשׁוּב עַד שְׁדֵי תִבְנֶה ... כִּי אֶז על שְׁדֵי תִתְעַנֵּג ...
כג-כד	איוב	תלונת איוב שאלוהים מסתתר ממנו תלונת איוב על מעשי הרשעים ושלוותם ועל כך שהבורא לא מודיע את זמן עונשם
כה	בלדד	גדולת הבורא האינסופית מול חולשת האדם
כו	איוב	איוב מזלזל בבלדד ובדבריו, אימת הבורא וגבורתו מוטלת על כל הבריאה
כז-כח	ויוסף איוב	איוב נשבע שלא יודה לדברי הרעים. הפורענות שתבוא על הרשעים. החוכמה האנושית מוגבלת והאדם אינו מסוגל להגיע לחוכמה האלוהית הנעלמת מעיני כל.
כט-ל-לא	ויוסף איוב	אושרו ומעמדו של איוב לפנים, בניגוד למצבו המושפל והעלוב של איוב כעת. שבועות איוב על צדקתו, הן בעשיית טוב והן בסור מרע.

דרך האדמה. התייחסות מפורטת על היחס בין ארץ ישראל לעומת חוץ לארץ בהקשר זה מובאת ברמב"ן, ויקרא יח, כה.

פרק עיון

תהליך התשובה של איוב

אפשר לתאר אצל איוב תהליך תשובה שבא לידי ביטוי בקריאה מחדש של עברו. איוב לא חטא ולא היה אמור לשוב בתשובה, ועל הכרה זאת הוא נאבק בכל המענות, עם הרעים ועם האל, וגם עם עצמו. אולם היה עליו לעבור תהליך של תיקון והתקדמות מעולם היראה לעולם האהבה. הפרשנות מחדש של עברו סייעה לו בתהליך הזה. כאן נתייחס לתיקון בפרקים כט-לא שעוסקים באיוב עצמו ובחיייו: בפרק כט הוא מתאר את ימי הצלחתו וגדולתו, בפרק ל את ימי הנפילה ובפרק לא את צדיקותו.

שלושת הפרקים הללו ממחישים את השינוי העצום שחל בהשקפת עולמו של איוב, בהערכה העצמית שלו ובהערכת ימיו הקודמים. התיאורים של עידן ההצלחה והכישלון, וכן תיאור הצדיקות, שונים מאוד מתיאור חייו הקודמים בקללת יומו ובמענות לרעים. בפרקים הקודמים תיאר איוב את חייו כמקוללים, מתוך פחד וברוגז על האשליה שהתנפצה, ואילו בפרקים הנוכחיים הוא מתבונן על חייו בעין טובה ומביע געגועים לתקופה הטובה ההיא. גם צדיקותו באה לידי ביטוי באופן אחר לחלוטין – לא עוד יראה ופחד מפני עונש אלוהי עמום אלא טוב לבב ושמחה במעשים הטובים שיכול היה לעשות.

איוב מתגעגע לִיְרֵחַ קֶדֶם שבהם היה שמור על ידי האלוה. זה שינוי עצום מהרצון העז שביטא קודם לכן למות במהרה. הוא מתאר את הצלחתו כתוצאה של חסד אלוהי ולא כתוצאה של מעשיו הטובים, ובכך הוא משחרר את הקשר בין מעשיו לבין הגמול עליהם.

הצלחתו של איוב מתוארת כגדולה חברתית. שלא כמו בפרקי המבוא, אין כאן התפעלות מהעושר הגדול או מהבנים אלא ממעמדו החברתי הרם, שאפשר לו לסייע לחלשים ולשפוט בצדק. המדד שלו לצדיקותו אינו בתחום שבין אדם למקום, לדוגמה – הקורבנות הרבים שהקריב, אלא בתחום שבין אדם לחברו. זהו היפוך עמדה דרמטי – לא המעשים הטובים מזכים בהצלחה, אלא ההצלחה מאפשרת מעשים טובים.

במובן מסוים, איוב מדמה את עצמו בימי הצלחתו לאלוהים – כאלוהים, הוא עמד בראש הפירמידה; כאלוהים, כוחו ועוצמתו אדירים; כאלוהים, השפעתו על בני האדם רבה; הם מייחלים אליו כבני אדם המייחלים לאלוהים, משיב הרוח ומוריד הגשם; וכאלוהים, הם נשמעים לדבריו. במצבו הקודם היה איוב משתמש בתיאור הזה כדי לטעון כנגד האלוהים, שעל אף היותו כל יכול, הוא אינו עושה משפט וצדק כפי שאיוב עצמו השתדל לעשות. אולם בהקשר הנוכחי הדברים אינם נשמעים כביקורת. אולי יש כאן אירוניה עצמית מסוימת, בייחוד במילים החותמות "כִּפְאֶשׁ אֲבָלִים יִנְחֻם".

1. מבוסס על הרב יהודה ברנדס, 'מבדידות לרעות', בתוך חידת הייסורים, עמ' 281–286.

אז, בימים ההם היה איוב מומחה גדול לניחוח אבלים, והייתה לו תחושה שאנשים מייחלים למוצא פיו כדי שיאיר להם בתוך חשכת אבילותם. כיום, אחרי הניסיון העגום עם תנחומי הרעים, הוא מבין את האירוניה שבדבר. ובכל זאת, הוא אינו מבטל ביטול גמור את הערך של מעשיו.

גם את נפילתו מתאר איוב דרך מיקומו החברתי. המילה "נִפְלָה" מתארת את ההיפוך מההצלחה הנשאה אל השפל שגורם לו סבל רב. מתוך סבלו הוא מגלה אמפתיה לסובלים אחרים, "אִם לֹא בְּכִיתִי לְקֶשֶׁה יוֹם עֲגָמָה נִפְשִׁי לְאֶבְיוֹן". איוב מבין עתה כי צדיקות וקבלת פרס אינם תלויים זה בזה בהכרח, ושיפוט אנושי חברתי המבוסס על הצלחה הוא שיפוט שגוי. התגובה הנכונה למפגש עם הסובל והסבל אינה הטפת דברי מוסר וניחומים אלא הזדהות אנושית פשוטה עימו. הוא עצמו זקוק כעת ליחס כזה, והוא מבין עתה כי מה שדרש מן הרעים ביחס אליו, עליו ליישם גם ביחסו שלו אל הזולת. זה צעד משמעותי בדרך להיחלצות מן הבדידות, לשיבה אל החברה, אל העולם ואל החיים.

בפרק לא, שחותם את נאומו איוב, הוא מתאר את צדיקותו בימי קדם. גם בתיאור הזה ניכר הבדל גדול מתיאוריו במענות הקודמים: עד כאן טרח איוב להדגיש בעיקר שלא חטא, ולכן לא מגיע לו עונש. לעומת זאת, בפרק הזה איוב מתאר את עברו כעשיית טוב וחסד. יש כאן מעבר מ"סור מִרַע" אל "עֲשֵׂה טוֹב", מיראה לאהבה. הסיבה לכך שיש לדאוג לחלש ולעני אינה החשש מן העונש ובקשת המצווה ושכרה אלא הצדק היסודי שהוא הוא ההיבט האלוהי של המציאות כולה. איוב מונה והולך את עשייתו החברתית, והמניע של כל הטוב והחסד שלו הוא הטוב והחסד האלוהי. מקומו של אלוהים בעולם שוב אינו בענישת החוטאים ובמתן שכרם של צדיקים אלא בחסד של הבריא.

איוב חותם את דבריו בהכרה שעליו לעשות טוב לכל – לאדם, לחברה, לאדמה וליקום כולו, מבלי לעסוק בחשבונאות של שכר ועונש. הוא יראה את עצמו כחלק מן הבריא האלוהית, שותף ליוצר בראשית הנושא באחריות לעולם וליושביו, ולא עבד נכנע הכופף ראשו בחרדה ופחד מפני אדוניו מטיל המורא. ההכרה הזאת גם תחלץ אותו מבדידותו. בפרק החתימה הוא יידרש להתפלל על רעיו, ולשם כך הוא יצטרך בוודאי למחול להם ולהבין לליבם, כדי לחדש את הרעות ביניהם כקדם.

ההתייחסות לאליהוא ולדבריו היא מהנושאים הקשים בספר איוב, וחז"ל נקטו עמדות שונות כלפיו. אפשר לשאול שאלות רבות על אליהוא ועל דבריו – האם הוא איש המעלה או שמא הוא שוטה וגס רוח? האם יש לאליהוא מה לחדש? אם אין לו מה לחדש, מה מקומו כאן? האם יש דרך ביניים בין איוב המצטדק לבין הרעים המרשיעים אותו? ומדוע איוב לא עונה לאליהוא? האם מפני שאינו רוצה לחזור שוב על דברים שאמר כבר קודם לכן או שמא מפני שטענותיו של אליהוא עמוקות הן, ואין לאיוב מענה לדבריו?

דרש רבי עקיבא: "ויחר אף אליהוא בן ברכאל הבוץ ממשפחת רם" – "אליהוא" – זה בלעם. "בן ברכאל" – שבא לקלל את ישראל ובירכן – "ולא אָבָה ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמְעַם אֶל בְּלָעַם" (דברים כג, ו). "הבוץ" – שהיתה נבואתו בזויה – "נָפַל וּגְלוּי עֵינָיו" (במדבר כד, ד). "ממשפחת רם" – "מִן אֲרָם יִנְחֲנִי בָלָק" (שם כג, ז). אמר לו ר' אלעזר בן עזריה: אין הוא הוא – כבר כסה עליו המקום, ואין לית הוא – עתיד להתנוכח עמך! אלא – "אליהוא" – זה יצחק. "בן ברכאל" – בן שבירכו האל, שנאמר – "ויברכהו ה'" (בראשית כו, יב). "הבוץ" – שביזה כל בתי עבודה זרה בשעה שנעקד על גבי המזבח. "ממשפחת רם" – בן אברם. ירושלמי (וילנא), סוטה, פרק ה'⁴

וכי מניין יבא אליהוא בן ברכאל הבוץ ויגלה לישראל חדרי בהמות ולויתן? ומניין יבא יחזקאל ויגלה להם חדרי מרכבה? אלא הכי הוא דכתיב: "הִבְיֵאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו" (שיר השירים א, ד).

שיר השירים רבה (וילנא), פרשה א

והיה כל הויכוח מהם (איוב ורעיו) ברוב דברים וסיפורים יתרים ... עד עת בוא דבר יניק וחכים, הפיץ ענן אורו במופתים שכליים, ועליו דבר אלקים חיים ומלך העולם, אשר על כל נעלם, הקשה אליו וישלם, בהביא מופת על חידוש עולמו ופרטות השגחתו ודרכי טובו על המין האנושי, וכי שם רוח בו לבוא בהיכלי מלך, ליאור באור החיים.

רבי עובדיה ספורנו, הקדמה, ג

בשאלות אלה נבוכו מפרשי ספר איוב, ודעותיהם חלוקות מן הקצה אל הקצה. יש אומרים שכל דברי אליהוא בלע ונאצה הם, ואליהוא – רשע שאין לו כפרה, שלא כרעים שנתכפרו בקרבן. ויש אומרים שאליהוא צעיר יהיר ושוטה, ומדמה בנפשו שהוא מגלה חידושים נפלאים, אבל באמת אינו אלא חוזר על דברים שכבר נאמרו מפי רעי איוב ונדחו על ידי איוב. לעומת זאת, יש אומרים שאליהוא חכם גדול הוא ומגלה בדבריו את סוד ההשגחה העליונה: מפני מה יש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. ההכרעה בין השיטות

3. אם כדברך שאליהוא הוא בלעם – כבר כיסה עליו המקום והסתיר עובדה זאת, ואין לך לגלותה. ואם אליהוא אינו בלעם – הוא עתיד להתנוכח עמך ולטעון נגדך מדוע דרשת עליו דרשה של דופי. וראה שבת צו, ב – צז, א לדוגמאות נוספות לדרשות שדרש רבי עקיבא, שזיהו את צלפחד ואת אהרן הכהן עם חטא, ואת דברי רבי יהודה בן בתירא כנגדו.

4. אין הכרח להבין את דברי רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה כדברים שמזהים את אליהוא כבלעם עצמו או כיצחק אבינו עצמו, אלא שהם נחלקים האם יש לדרוש את אליהוא לגנאי כבלעם או לשבח כיצחק אבינו. ראה הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, ב.

מענות אליהוא

פרקים לב-לו

מבוא – כיצד יש להתייחס לדמותו של אליהוא ולדבריו?

■ פרק לב

(א) וַיִּשְׁבְּתוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מַעֲנוֹת אֶת אִיּוֹב כִּי הוּא צָדִיק בְּעֵינָיו:

כי הוא צדיק בעיניו – הבסיס לטענות הרעים היה שאיוב רשע ועל כן באו עליו הייסורים, אך איוב לא קיבל את הנחת היסוד הזאת ואף נשבע שוב ושוב על צדקתו ועל כך שלא חטא. ממילא לא היה לטענות הרעים על מה להתבסס. "וכבר אמר הפילוסוף שאי אפשר להתנוכח עם איש המכחיש ההתחלות אשר אליהן ייבנה הוויכוח"².

הנתק ביניהם מתרחש בשני מישורים: המישור האחד הוא המישור הרעיוני ... המישור השני הוא המישור הקיומי, האנושי – הרעים אינם מצליחים לגעת בסבל של איוב נגיעה ממשית. הם נשארים במישור של הדיון התיאורטי, ואינם מצליחים להזדהות באמת לא עם הסבל ולא עם תחושת העוול. לפיכך, איוב מאשים אותם לא רק בטעות רעיונית אלא גם בבגידה חברית. שני הפערים הללו לא יגושרו ...

תחילת פגישתם הייתה בשבעה ימים של שתיקה, וסיומה – בשביתה מדיבור. הניסיון לפתור את מצוקת איוב במילים נכשל. הרעות לא הצליחה להתגבר על הפער.

הרב יהודה ברנדס,

'מבדידות לרעות – פרק במסע התיקון של איוב',

בתוך 'חידת הייסורים', עמ' 280–281

(ב) וַיַּחַר אֵף אֱלִיהוּא בֶן בִּרְכָאֵל הַבּוֹץ מִמִּשְׁפַּחַת רָם, בְּאִיּוֹב חָרָה אָפוֹ עַל צִדְקוֹ נִפְשׁוֹ מֵאֲלֹהִים:

(ג) וּבְשִׁלְשֶׁת רָעִיו חָרָה אָפוֹ עַל אֲשֶׁר לֹא מָצְאוּ מַעֲנֶה וַיִּרְשְׁעוּ אֶת אִיּוֹב:

1. זהו מבוא לפרקים שטרם נלמדו. אמנם אפשר להפוך את המבוא לסיכום לאחר לימוד הפרקים, אך עקב הקושי בלימוד מענות אליהוא יובאו הדיונים תחילה כמבואות כלליים ולא כסיכומים.
2. מלבי"ם. דהיינו, אי אפשר לנהל ויכוח אם אין נקודת מוצא המוסכמת על שני הצדדים.

השונות האלה תלויה הרבה בפירוש מילים, ביטויים ופסוקים שבדברי אליהוא. והואיל ודברי אליהוא ערוכים בלשון קשה וסתומה, יש לכל השיטות מקום להיאחז בו. עמוס חכם, דעת מקרא

מגמתנו כאן תהיה כפי שיטת הרמב"ם והרמב"ן, שרואים בדברי אליהוא מענה ראוי, מדויק ועמוק, ומסתבר שזאת הייתה גם הפרשנות של חז"ל שמנו את אליהוא כאחד הנביאים שהתנבאו לאומות העולם (בבא בתרא טו, ב)⁵.

ואחר הופיעה השקפה אחרת והיא ההשקפה המיוחסת לאליהוא, ולפיכך החשיבוהו ונוכח שהוא הצעיר בגיל והשלם שבהם בחכמה. והחל להוכיח את איוב ולייחס לו סכלות במה שהיה קשה וחמור בעיניו היאך באו עליו הייסורין והוא עושה טוב, וכבר האריך להתפאר בפעולותיו. וכן גינה השקפות שלושת חבריו בהשגחה, ואמר דברים בחידות נפלאות, כאשר יתבונן בדבריו המתבונן, יתפלא ויחשוב שהוא לא אמר מאומה נוסף על מה שאמרו אליפו ובלדד וצופר כלל, אלא כפל ענייני דבריהם במילים אחרות והוסיף בהרחבתן, כי הוא לא חרג מתוכחת איוב, ותיאור ה' בצדק, ותיאור נפלאותיו במציאות, ושהוא יתעלה לא אכפת לו בצדקת הצדיק ולא ברשעת הרשע, וכל העניינים הללו כבר אמרו חבריו. אלא שעם ההתבוננות יתבאר לך העניין הנוסף אשר חדש והוא היה המטרה, ולא קדם אותו העניין לזולתו מהם.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

להלן תובא הקדמת הרמב"ן לדברי אליהוא והוכחותיו מהפסוקים לפרשנותו, אך מפאת אריכות דבריו הם יובאו קטעים קטעים.

וַיַּחַר אֶף אֱלֹהִים בֶּן בְּרָכָאֵל הַבּוֹי מִמִּשְׁפַּחַת רָם – כבר ביארתי בתחילת הספר למה ייחס הכתוב האיש הזה והזכיר המשפחה הזאת, בעבור שהיא משפחת האיש היודע דרך אלוהיו אשר היה שורש לאמונה.

הרמב"ן מתייחס לייחוסו של אליהוא לאברהם אבינו⁶: "האיש היודע דרך אלוהיו אשר היה שורש לאמונה". התייחסות כזאת מעניקה לאליהוא מעמד חשוב ביותר, לא רק מעצם הייחוס לאברהם אבינו אלא מהקישור אל ידיעת דרך האלוה ושוורש האמונה.

והנה האיש הזה אליהוא, חרה אפו על איוב והיה בעיניו תועה, כמו שכתוב: "בְּאִיּוֹב חָרָה אָפוֹ עַל צִדְקוֹ נִפְשׁוֹ מֵאֲלֹהִים", וכן אמר: "אִיּוֹב לֹא בִדְעַת יְדָבָר וּדְבָרָיו לֹא בְהִשְׁכִּיל", ו"מִי גָבַר כְּאִיּוֹב ... וְאַחַר לְחַבְרָה עִם פְּעֻלֵי אָוֶן" ... וכן חרה אפו על החברים כאשר ירשיעו

5. ראה פירוש רבי עובדיה מברטנורא על משנה אבות (פרק ה, ז, ואינו נבהל להשיב) שדורש זאת על אליהוא. התייחסות לשאלה האם היה מישראל ראה "אלא משל היה" – איוב בספרות ימי הבית השני ובספרות חז"ל, עמ' 110-111.

6. הצעות שונות לייחוסו של אליהוא הובאו לעיל, עמ' 30.

אותו, כמו שאמרו – "וּבִשְׁלִשֶׁת רָעִיו חָרָה אָפוֹ עַל אֲשֶׁר לֹא מָצְאוּ מַעֲנֶה וַיִּרְשְׁעוּ אֶת אִיּוֹב" – הנה זה ברור שהוא לא ירשיענו לאמור שהיה רשע וחוטא, ויצדיק אותו, אך לא יצדיקנו מאלוהים לאמור כי האל יעוות משפט, כי לא אמר באיוב – 'חרה אפו על צדקו נפשו' בלבד, רק – "עַל צִדְקוֹ נִפְשׁוֹ מֵאֲלֹהִים" ... רק יצדיק את איוב ויצדיק האלוהים במשפטו...

הרמב"ן מדייק מדברי אליהוא שהוא הצדיק את איוב ואת הבורא גם יחד! זאת גישה מפתיעה מפני שהסברה הפשוטה אומרת שלא ייתכן להצדיק את שניהם גם יחד. הרמב"ן עצמו מעלה את השאלה הזאת:

והנה זה תמה גדול במה תיקן השאלה הזאת שיהא צדיק ורע לו או רשע וטוב לו חוץ משתי הדעות הללו, שיבואו התלאות על חטא קל או חמור במשפט וצדק בדברי החברים, או שיהיה מקרה כדעת האפיקורסין שהיה דעת איוב נוטה לו או מתלונן עליו...

אפשר להעיר על הדברים כבר בשלב זה, על פי דברי אליפו במענהו הראשון "הַאֲנֹשׁ מֵאֲלֹהֵי יִצְדָק"? (לעיל ד, יז), שאפשר להבינם בשתי משמעויות: במשמעות 'צדיק', דהיינו – אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, או במשמעות 'צודק', דהיינו – ייתכן שיהיה אדם צדיק, אבל לא ייתכן שיהיה צודק יותר מהאלוה. על פי דברי הרמב"ן, אליהוא נוקט באפשרות השנייה, דהיינו – בניגוד לאליפו שבמהלך הוויכוחים הרשיע את איוב בחריפות וברור שלדעתו אינו צדיק, לדעת אליהוא תיתכן מציאות של אדם צדיק, וייתכן אף שאיוב צדיק. אבל לעומת זאת, הוא לא מקבל את דברי איוב, מפני שאדם – אף אם הוא צדיק – אינו יכול להיות צדיק יותר מאשר האלוה.

מכאן ואילך הרמב"ן מוכיח שאליהוא אמר דברים טובים ונכוחים, והוא מוכיח זאת הן מתגובתו של איוב והן מתגובת האלוה.

ותראה שאיוב מעת אשר שמע דברי אליהוא לא ענה אותו דבר, והנה זה יורה כי הייתה תשובה מחודשת, לא כדברי החברים, וקיבל איוב דבריו והיו טענותיו מספיקות לשאלותיו, ולכן קיבל עליו השתיקה, ואליהוא אמר לו – "אִם יֵשׁ מִלִּין הַשִּׁבְנִי וגו', לאמור שאין לאיוב קושיה וטענה על תשובתו ולא יתייצב כלל כנגד דבריו. ועוד ראינו כי האל יתברך ויתעלה האשים החברים על טענותיהם, ואמר כי יצטרכו לעולה שיכפר עליהם כי לא דברו נכונה, ולא האשים את אליהוא ולא הצריכו כפרה, גם זו ראייה שדבר כהוגן בטענתו המחודשת ולא על דרך החברים.

מלבד שתי ההוכחות הללו, הרמב"ן מביא הוכחה שלישית לאיכות דבריו של אליהוא מאזכורה של החוכמה דווקא בדברי אליהוא ולא בדברי הרעים.

7. "שאינן אצלנו מידה שלישית שתכריע במחלוקת הזו בשום פנים, שיבואו על חטא". לשון הרמב"ן בשער הגמול, מצוטט בהערות במהדורת שעוועל.

ועוד תשוב ותראה כי החברים היו טענותיהם סברות שהולידו אותם ממחשבותיהם כדי להצדיק האלוהים, ולא תמצא בהם מי שיזכיר שיאמר "חכמה" ... ואיוב יבקש – "הַחֲקֵמָה מֵאֵין תִּמְצָא", כי לא ימצא בהם חכם ... והנה אליהוא יאמר תמיד שכל דבריו בחכמה – "הַחֲרֵשׁ וְאַאֲלֶפֶךָ חֲקֵמָה" ... גם זו ראייה שטענתו מחודשת והיא בחכמה מקובלת מאנשי התורה והנבואה, ואילו ידע איוב ככה לא יתלונן ולא ידבר כלל.

אחרי כל זאת, מצהיר הרמב"ן שלא יבאר את הסוד הטמון בדברי אליהוא:

והנה לא ראיתי ביד המפרשים דבר הגון או טענה מספקת בדברי אליהוא, כאשר לא אשיא נפשי וסברתי בדבריהם, כי אין דברם נאות לפסוקים אשר במענה⁸.

ויש מי שביאר שאליהוא גילה את סוד הניסיון שנתנסה בו איוב, והדבר נודע לו מסוד ה' ליראיו:

אחר שתמו דברי איוב וישבתו שלושת האנשים מענותו, כי נצחם איוב בטענותיו, יצא אל המערכה איש גיבור חיל, נבון דבר וה' עימו, וידבר את המתוכחים בשער וישב מלחמה שערה. ויעש חיל לחוות אמיתת העניינים השאלות האלה, הבינם גם חקרם ברוח ה' עליו ובסוד קדושים ותמים דעים אשר בלבם, עד שבסוף דבריו גילה את סוד ה' מה שנעשה בעת באו בני אלוהים להתייצב על אדון כל הארץ והשטן בתוכם, ככל המסופר בראש הספר ... וכל זה נודע לאליהוא מסוד ה' ליראיו.

מלבי"ם

בהמשך לשיטה הפרשנית הזאת שמחשיבה מאוד את אליהוא ואת דבריו, יש שביארו שדברי אליהוא באו להכין את איוב לקראת ההתגלות האלוהית אליו:

בעניין אליהוא ודבריו נתקשו כל המפרשים. תוכן דבריו סתום וניתן לפירושים שונים, ורבים נתקשו בעצם תפקידו במהלך הספר. שאלו: מפני מה אין אליהוא נזכר לא בפתיחת הספר ולא בסיומו, כמו שנזכרים יתר הרעים. עוד שאלו: מדוע אין ה' אומר שום דבר על דברי אליהוא, בעת שהוא משבח את דברי איוב ומגנה את דברי הרעים (מב, ו-ז). עוד שאלו: לאחר שסיים איוב דבריו בדרישה שה' יתגלה אליו ויענה על טענותיו, מפני מה ממתין ה' ואינו מתגלה מיד, אלא מניח לאליהוא לדבר דברים, שאיוב ורעיו לא ענו עליהם כלל.

8. לשון רבנו בשער הגמול: "וכבר באו דברי אליהוא סתומים מדברי חבריו כולם ועניין פירושם סתום מאוד, ומי שלא יפנה את דעתו וישיא סברתו לא ימצא בהם ולא בכל מה שנתפש מהן ביד מפרשי המקרא דבר ראוי או טענה הגונה מחודשת מדברי החברים ההם, אבל הוא מסודות התורה שנעלמו, לבד מן הזוכים להם מן הקבלה. והפירוש בהן אסור בכתב והרמז אובד תועלת". וראה להלן, מעמ' 563, בפסקה 'תתהפך קחמר חותם ויתיצבו כמו לבוש – שיטת הרמב"ן בעניין הגמול, על דרך הסוד'.

9. אפשר למצוא רמז לכך בפסוק המוכר "הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא" (מלאכי ג, כג). כפי שאלהו מקדים את הופעת ה' בעולם, כך אליהוא מקדים את הופעת ה' לאיוב.

ביישוב כל השאלות האלה יש לומר: אליהוא לא היה מרעי איוב, ולפיכך אינו נזכר בסיפור ביאת הרעים אל איוב. אבל כאשר דיברו איוב ורעיו את דבריהם, היו שם אנשים רבים אשר הקשיבו לדברים (ועליהם רמז צופר בדין מתים יחרישו יא, ג), ומהם היה אליהוא. ולאחר שהרעים נשתתקו ואיוב אמר 'מִי יִתֵּן לִי שִׁמְעָ לִי', נתעורר לדבר (עיי' לא, לה). ה' לא ענה לאיוב תיכף לאחר שסיים איוב לדבר, לפי שכל עוד שנמצא אדם שדימה בנפשו שיוכל לנחם את איוב, היה ראוי להניחו לעשות זאת. ורק כאשר אף בידו של אליהוא לא עלה לנחם את איוב, נזקק ה' בכבודו ובעצמו לעשות זאת. דברי אליהוא כשלעצמם נכונים הם, ואף שיש בהם לשונות הדומים ללשונות דברי הרעים – דברים שכבר ביטלם איוב, הרי כוונת הדברים בפי אליהוא שונה מכוונתם בפי הרעים. כך, למשל, מתאר אליהוא את החלום הנשלח מאת אלוהים בלשון הדומה ללשון שבה תיאר אליפו את חלום הנבואה שנגלה לו. אבל אליפו טוען שהחלום גילה לו שכל אדם חוטא, ואילו אליהוא אומר שהחלום מזהיר את האדם לבל יחטא (ראה פרק ד ופרק לג). כמו אליפו כן גם אליהוא טוען, שאין האדם מביא תועלת לאלוהים בצדקתו. אולם אליפו מסיק מכאן, שאם אלוהים ייסר את איוב – ודאי שאיוב חטא לו, ואילו אליהוא מסיק מכאן, שאין לצדיק לתבוע מאלוהים גמול טוב (ראה פרקים כב ו-ל).

בדברי אליהוא יש דברים העתידיים להתפרש ולהתרחב במענה ה' לאיוב. מזה יש להסיק שדברי אליהוא משמשים כעין הכנה להתגלות ה'. משום שה' עתיד לומר דברים שעניינם שונה מאוד מהדברים שאיוב ציפה להם וחשב עליהם, היה צורך שיבוא אליהוא ויכין את איוב לדברים האלה. ואמנם פותח אליהוא את דבריו בדברים הקרובים לדברים שאיוב ציפה להם, ומסיים בדברים הקרובים לדברים שעתידי ה' לאומרם. ובסוף דבריו רומז אליהוא שה' בא להתגלות לאיוב: "מִצִּפּוֹן זָהָב יֵאָתֶה עַל אֱלֹהֵי נֹרָא הוֹד" וגו' (לו, כב). איוב אינו עונה כלום לדברי אליהוא, לאות שהוא עדיין עומד בתביעתו שה' בכבודו יענה לו, ושום דבר אחר אינו יכול לנחם אותו. הרעים כבר נשתתקו מדברי איוב, ובדברי אליהוא לא היה להם סיוע לחזור ולדבר, שכן אליהוא חלק על דבריהם.

ה' לא הזכיר כלל את דברי אליהוא כאשר הזכיר את דברי הרעים, משום שדברי הרעים היו טעונים כפרה, מה שאין כן בדברי אליהוא, שהיו דברים טובים. על דברי איוב אמר ה' שדיבר "נְכוֹנָה", להודיענו שאף על פי שהיו דברים המתריסים כלפי מעלה – לא היה בהם חטא, אבל אליהוא דיבר כל דבריו בכבוד כלפי מעלה. אליהוא ממלא אפוא תפקיד חשוב בתכנית ספר איוב, ואין לפקפק ולערער על דבריו.

עמוס חכם, דעת מקרא, מבוא לספר איוב, עמ' 14–15

על פי הפרשנות שדברי אליהוא טובים ונכונים יותר מאשר דברי הרעים, אפשר לראות כאן שוב את התבנית של שלושה וארבעה – תבנית שיש בה חזרה על אירוע בסיפור המקראי שלוש פעמים ברציפות, כשמטרתה להדגיש את השינוי שיופיע בסיפור בפעם הרביעית, שהיא בעלת החשיבות הגדולה ביותר¹⁰. שלושת רעי איוב התווכחו איתו בשלושה מחזורים, והמענה העיקרי והחשוב ביותר הוא המענה הרביעי, המענה של אליהוא.

10. התייחסות למבנה של שלושה וארבעה ולמשמעותו הובאה לעיל, עמ' 71.

מענות אליהוא – תוכן כללי

תחילה יציע כותב הספר, שעוד בעת הוויכוח חרה אף אליהוא על שני הצדדים. על איוב חרה אפו על צדקו נפשו מאלוהים, הגם שידע בעצמו שהוא צדיק ולא מצא שום טעם לייסוריו, לא היה לו להכריע את האמת אשר בעצם המשיג, על האמת אשר בעצם המושג¹¹. שאחר שדבר זה שלא יתייחס לה' ברוך הוא היעדר חכמה או יכולת או רצון הוא דבר מאומת בעצמו, כמו שהוא אמת שה' נמצא ... הם ילמדו גם כן שהעצם הזה שלם בתכלית השלמות ושראוי שיוחקו ממנו כל החסרונות, ושהוא מנהיג ומשגיח בחכמה ורצון ויכולת ... ועתה הגם שהבחינה והניסיון תכריע לו ההיפך, שנמצא לאות או לעוול בהנהגתו, הלא מופתי התבונה יכריעו את מופתי החוש והדמיון, כי החוש יכזב לעתים במשפטיו ...

ובכל זאת חרה אפו גם על הרעים המתוכחים, שהפילוסוף אין ראוי שיכחיש המושג גם כן, הגם שיש בתבונה מופת על הפכו. וראוי לו למצוא דרך ממוצע שתסכים התבונה עם החוש, ושיסכים האמת הצפון בטבע השכל עם האמת הגלוי לעיניים, ולא היה להם להרשיע את איוב אשר היה צדיק בכל דרכיו ולא עולתה בו.

מלב"ם

המלב"ם מתייחס כאן התייחסות פילוסופית לסתירה בין התבונה – העקרונות המחשבתיים השכליים – לבין המציאות. לדבריו, איוב והרעים טעו מפני שהן איוב והן הרעים התייחסו במחשבתם אך ורק לאחד משני הצדדים הללו.

איוב התייחס אך ורק למציאות, וכיוון שידע בעצמו שלא חטא, ייחס לבורא חיסרון בהנהגת העולם. הוא התעלם מהתבונה, מהידיעה שהבורא, שהוא שלם ביכולת וברצון, מנהיג את עולמו בחסד וברחמים. לעומת זאת, הרעים התייחסו אך ורק לתבונה, והתעלמו מהמציאות שלפניהם שבה איוב הצדיק סובל סבל רב.

לכן חרה אפו של אליהוא הן באיוב והן ברעים, ולשיטתו ראוי למצוא את הדרך הממוצעת שהתבונה תוכל להסכים בה עם האמת הגלויה לעיניים.

למרות שאלהוא שולל הן את דברי הרעים והן את דברי איוב, כיוון שהוא פונה אל איוב, הוא מתייחס לדבריו ולטענותיו של איוב כנגד הבורא.

חכם זה לא נזכר כלל בתחילת הספר כרע לאיוב. אף בכל פרקי מענה לא הוכתר בתואר זה. נקל לשער שאף הוא, כאדם צעיר, הסתופף בין החכמים, היה מבאי ביתו של איוב והקשיב כל ימי הוויכוח לדברי המשתתפים בו. לאחר שראה כי שבתו הרעים הזקנים מענות לו, ולאחר הדברים הארוכים של איוב, שוב לא יכול היה החכם הצעיר להתאפק מחוות דעתו בנושא.

שם החכם אליהוא ושם אביו ברכאל ושם משפחתו רם אומרים דרשנו! בני המשפחה היו אנשים רמי המעלה, ואביו היה מעובדי אלוהים בשירות ובברכות. הוא אליהוא לא נשא פני איש וקינא קנאת האל. חרה אפו באיוב על דבריו הבוטים כלפי מעלה, אך גם ברעי

11. המשיג הוא האדם, איוב. המושג הוא הבורא. איוב אינו יכול להכריע דיונים על הבורא מנקודת השגתו שלו.

איוב חרה אפו. יש מפרשים על שהרשיעו את איוב, ויש מפרשים על שלא יכלו בדבריהם להרשיעו. אליהוא לא הרשיע את איוב בכל דבריו, אבל תקפו בדברים קשים מאוד על טענותיו כנגד האלוהים. את טענותיו של איוב הוא סותר בארבע נקודות:

א. אשר יאמר איוב כי עזב ה' את האדם, דבר זה, אומר אליהוא, משולל כל אמת, ההיפך הוא הנכון. האלוהים יתגלה אל האדם בצורות שונות, אם בחלום, אם בחזיון לילה, כדי למנוע את האדם מלסטות מדרך הטוב והישר. לאחר מכן ייסרהו על ידי מכאובים ומחלות. האלוהים ישתף תמיד בדינו את מידת הרחמים. אם תימצא לאדם זכות כלשהי ייעתר האל אל האדם, החולה ישוב לאיתנו, ושפרה בריאותו יתר על מה שהיה לפני כן. האדם אשר שב בתשובה גמורה ייתן שבח לקונו בתוך קהל רב, כי הצילו האלוהים מרדת שחת. תופעות אלה מתרחשות לדברי אליהוא פעמים רבות, כי האלוהים לא יחפוץ במות האדם, ואיך יכול איוב להכחיש זאת.

ב. באשר לכלל האנושות אין לפני הבורא משוא פנים. כאשר השחיתו עמים רבים את דרכם ללא תקנה יעבירם האלוהים מן העולם תוך זמן קצר, ויעמיד אחרים במקומם.

ג. באשר לטענת איוב כי הרבה לעשות מעשים טובים מאד, אין מקום לדעת אליהוא לדרוש שכר תמורתם, כי הטוב שעשה – עשה לעצמו. אין האלוהים זקוק לטוב שייעשה האדם, כשם שאין החוטא פוגע במשהו באלוהים בעשותו את הרע. זה מיטיב לעצמו וזה מרע לעצמו.

ד. נודע אלוהים במעשיו לטובת הברואים כולם. על מפעליו ישוררו אנשים בעלי שאר רוח, מה גדלו מעשיו בהורדת המטר להשקות ארץ ומלואה. על כך יביע אליהוא במיטב הגיגיו את גבורות אלוהים: סופות ורוחות, רעמים וברקים, שלג וקרה עומדים לפקודם קונם, לכל אשר יצוים ילכו, אם לשבט ואם לחסד. דברי אליהוא בשבחי הבורא מתגברים והולכים, והוא מרהיב עוז לצוות את איוב שיעמוד ויתבונן בנפלאות הבורא, בשומו על השמיים אור עננו. הנה עתה קדרו השמיים, רעשו הסיפים ורגזה הארץ, וכהרף עין הופיע חום צח, ושוב אין צורך לאדם בלבוש חם. השחקים מתבהרים ונעשו שקופים כראי מוצק ואור בהיר זורח בהם. הנה מצפון אור זהב הופיע, מה נושא ושגיב האור!

וכך יגיע אליהוא אל קץ דבריו (לו, כג-כד): "שְׁדִי לֹא מְצָאֵנִי שְׁגִיָּא כֹחַ וּמִשְׁפָּט וְרֹב צִדְקָה לֹא יֵעָנֶה: לִכֵּן יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים, לֹא יִרְאֶה כָּל חֲכָמִי לֵב".

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

מענות אליהוא בהתייחס למחזורי הוויכוח הקודמים

נאומי אליהוא הם מונולוג רצוף מתחילתו ועד סופו, והם מחולקים לארבעה נאומים שכל אחד מהם הוא יחידה נפרדת מבחינת המבנה והתוכן. לאחר מסגרת סיפורית קצרה שמתארת את אליהוא (לב, א-ה), באים ארבעת נאומיו הבאים, שהם שלושה נאומים ועוד נאום תוספת, כדלהלן:

הנאום הראשון (לב, ו-כב ופרק לג) – "וַיַּעַן אֱלִיהוּא בֶן בִּרְכָאֵל הַבּוֹזִי וַיֹּאמֶר".

הנאום השני (פרק לד) – "וַיַּעַן אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר".

הנאום השלישי (פרק לה) – "וַיַּעַן אֱלִיהוּ וַיֹּאמֶר".

הנאום הרביעי (פרקים לו-לז) – "ויסוף אליהוא ויאמר".
 המענות שבספר איוב עד כאן היו בנויים בשלוש – שלושה רעים ושלושה מחזורי ויכוח¹².
 גם אצל אליהוא יש שלושה מענות/נאומים, בתוספת מענה רביעי, כפי שאפשר לדייק
 מפתחת דבריו בכל אחד מהמענות: "ויען", לעומת "ויסוף"¹³. אפשר להקביל את מענות
 אליהוא, לפי סדרם, לשלושת מחזורי הוויכוח של איוב כנגד רעיו, כדלהלן:
 מחזור הוויכוחים הראשון עסק בשאלה של 'צדיק ורע לו'. לעומתו, מענה אליהוא הראשון,
 פרק לג, עוסק בצדיק הסובל בכלל ובטענותיו של איוב על כך בפרט: "אך אמרת באזני קול
 מלין אשמע: וזך אני בלי פשע חף אנכי ולא עון לי: הן תנואות עלי ימצא יחשבני לאויב לו:
 ישם בסד רגלי ישמר כל ארחתי", וכן במשמעות הסבל על פי הסברו של אליהוא – "כי
 באחת ידבר אל ובשתים לא ישורנה: בחלום חזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים בתנומות
 עלי משכב: אז יגלה און אנשים ובמסרם יחתם: להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה: יחשך
 נפשו מני שחת וחתו מעבר בשלח: והוכח במקאוב על משכבו ורוב עצמיו אתן".
 מחזור הוויכוחים השני עסק בשאלת 'רשע וטוב לו'. לעומתו, מענה אליהוא השני, פרק לד,
 עוסק ברשעים, ובכך שבסופו של דבר ישולם להם כגמולם: "כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו
 יראה: אין חשך ואין צלמות להסתיר שם פעלי און ... ירע כבירים לא חקר ויעמד אחרים
 תחתם: לכן יכיר מעבדיהם והפך לילה וידכאו: תחת רשעים ספקם במקום ראים".
 מחזור הוויכוחים השלישי היה משפט הרעים כנגד איוב. לעומתו, מענה אליהוא השלישי,
 פרק לה, מזכיר את משפטו של איוב לפני הבורא: "הזאת חשבת למשפט אמרת צדקי מאל:
 כי תאמר מה יסכן לך מה אעיל מחטאתי ... לאיש כמוך רשעך ולכן אדם צדקתך ... אף כי
 תאמר לא תשורנו, דין לפנינו ותחולל לו".
 אם נכונים דברינו, ושלושת מענות אליהוא מסודרים לפי שלושת מחזורי הוויכוח של הרעים
 מול איוב, יש לבדוק מה משמעותו של הנאום הרביעי, הנוסף.

לחילופין אפשר להקביל את שלושת מענותיו של אליהוא כנגד שלושת הרעים, כדלהלן:
 כל אחד מהרעים התבסס על מקור אחר להוכחת דבריו. אליפז התבסס על החזון שקיבל
 – "ואלי דבר יגנב ותקח אזני שמץ מנהו: בשעפים מחזינות לילה בנפל תרדמה על אנשים"
 (לעיל ד, יב-ג). בלדד התבסס על מסורת הזקנים החכמים, "כי שאל נא לדר רישון וכוון
 לחקר אבותם: כי תמול אנחנו ולא נדע כי צל ימינו עלי ארץ" (לעיל ח, ט-ט). צופר התבסס על
 תעלומות חוכמה, הוא איש סוד ומסתורין, "ואולם מי יתן אלוה דבר ויפתח שפתיו עמך: ויגד
 לך תעלמות חכמה" (לעיל יא, ה-ו).

אפשר להקביל את מענה אליהוא הראשון לדברי אליפז שמתבסס על החזון. הקבלה זאת
 בולטת מאוד כיוון שאליהוא מזכיר בדבריו את החזון במילותיו של אליפז, כמעט מילה
 במילה: "בחלום חזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים".

¹² מבנה מפורט הובא לעיל, בפסקה 'מבנה ספר איוב', עמ' 10.

¹³ גם כאן חוזרת התבנית של שלושה וארבעה, כפי שכבר נזכר לעיל, עמ' 71.

מענה אליהוא השני מקביל לדברי בלדד שמזכיר את החכמים כבסיס לדבריו. גם אליהוא
 מזכיר את החכמים כבסיס לדבריו: "שמעו חכמים מלי וידעים האזינו לי ... לכן אנשי לבב
 שמעו לי ... אנשי לבב יאמרו לי וגבר חכם שמע לי".
 מענה אליהוא השלישי מקביל לדברי צופר, איש המסתורין שמתבסס על תעלומות החוכמה.
 אליהוא מתבסס על עולם הטבע הפלאי והמסתורי: "הבט שמים וראה ושור שחקים גבהו
 ממך ... מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמו".
 גם כאן, אם נכונים דברינו, יש לבדוק מה משמעותו של הנאום הרביעי¹⁴.

שני ההשוואות אפשריות ומסתבר ששתיהן קיימות. אם נכונים דברינו הרי שאליהוא בנה
 את דבריו באופן מופלא ביותר, תוך התייחסות מרומזת הן לנושאים שהועלו בשלושת מחזורי
 הוויכוח, לפי סדרם, והן לכל אחד מהרעים בהתמקדות על הבסיס לדבריו, לפי סדר הדוברים.
 השוואה נוספת בין נאומי אליהוא ובין נאומיהם של רעי איוב היא אורך נאומיו של אליהוא
 בהשוואה לכל אחד משלושת הרעים. נאומו הארוך ביותר מבין שלושת נאומיו הראשונים
 – פרקים לב-לג – מקביל לדברי אליפז שדיבר יותר מכל הרעים; נאומו האמצעי – פרק לד –
 מקביל לדברי בלדד, ונאומו השלישי, הקצר ביותר – פרק לה – מקביל לדברי צופר, הקצרים
 ביותר, ובמחזור השלישי של הוויכוחים הוא אף לא דיבר כלל¹⁵. לפי מהלך זה, נאומו הרביעי
 של אליהוא, הארוך ביותר, מקביל למענהו הארוך של איוב בסיום המחזור השלישי. אליהוא
 מדבר בו במקום איוב, ומענה זה, שעוסק בנפלאות האל ובהשגחתו בבריאה, מקביל לדברים
 דומים שאמר איוב עצמו, אף שלשיטת איוב משמעותם הפוכה בתכלית.
 יש להשוואות הללו משמעות עמוקה. אליהוא רומז שאפשר היה לנהל את הוויכוחים בצורה
 אחרת, פחות קיצונית ויותר מוסכמת. במילותיו הוא רומז שאילו הוא היה שותף למחזורי
 הוויכוח – לכל אחד מהם – הוא היה יכול לומר דברים שהיו עשויים להתקבל ולהישמע
 יותר. אילו היה עומד במקום כל אחד מן הרעים ומתבסס על אותם העקרונות שכל אחד
 מהם התבסס עליו, הוא היה יכול לומר את דבריהם וטענותיהם בצורה יותר מתקבלת
 על הדעת. למעשה, הוויכוח נטה לעמדות קיצוניות, והוא אף הלך והקצין ככל שהוויכוח
 התפתח. אליהוא משתמש ברעיונותיהם ואף במילותיהם של הרעים כדי להראות שאפשר
 לומר את הדברים בצורה ממוצעת שיכולה לגשר על פני התהומות העמוקים שנוצרו בין
 איוב לבין רעיו. מסתבר שחלק מחרון אפו של אליהוא הן על איוב והן על רעיו נובע מסיבה
 זאת של התבוננות חלקית על המציאות ועל העקרונות הרוחניים שגרמה להקצנה מיותרת,
 ומתוך כך לדיון עקר שהסתיים ללא הסכמות וללא מסקנות.

יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא.

משלי יב, יח

כל דברי אליהוא תנחומין שלמים היו ולא קינתורין.

רש"י לו, ט

¹⁴ התייחסויות פרשניות לשאלה מה בא להוסיף אליהוא במענהו הרביעי יובאו להלן, עמ' 502, וראה גם עמ' 546.

הערה 1.

¹⁵ ושמא רמז יש בכך שבנאומו השלישי, שמקביל לדברי צופר, נכתב 'אליהו', חסר אל"ף בסוף. כלומר, הקיצור בא
 לידי ביטוי באופן סמלי אפילו בשמו של אליהוא.

אפשר לומר שאליהוא הוא גם מעין מגשר בין איוב לבין הרעים. מגשר טוב צריך לשמוע את הצרכים ואת האמונות של שני הצדדים, בייחוד את הדברים שלא נאמרים במפורש. מגשר טוב יודע להאזין ולכבד את הדברים שנאמרים, ולעיתים אף להביע הזדהות עם הדוברים ועם רגשותיהם. מגשר טוב יודע לברור מתוך העמדות שנאמרות במפורש את הנקודות העמוקות והחשובות שלא נאמרות כלל, אך הן עיקר הצורך והחשיבות של שני הצדדים. בוויכוחים רבים כל צד חושש מערעור של עיקרון יסודי, הכרחי ולעיתים אף מקודש אצלו, ומתוך הפחדים והחששות העמוקים על כך אין לו פניות ויכולת לשמוע את דברי הצד השני. אצל איוב ורעיו, שני הצדדים היו עסוקים מדי בחששותיהם, בפחדים ובצרכים שלהם מכדי שיוכלו לזהות את הפחדים והצרכים של זולתם. איוב היה זקוק לאמפתיה ולהזדהות מצד חבריו. הוא ידע שאין בכוחם של חבריו לבטל את ייסוריו, וזה גם לא תפקידם. אבל בתור חברים קרובים הם יכלו להביע הזדהות ואחוזה, להשתתף בצערם, ולומר מילות נוחמים ותקווה. רעי איוב נבהלו מדבריו הבוטים של איוב שערערו על עיקרי האמונה שלהם, והם היו זקוקים להסברים שיוכלו להרגיע אותם וליישב את דעתם. אך איוב המיוסר היה עסוק בצערם, ולאחר שרעיו הפכו את עצמם לשופטים והאשימו אותו, הוא נפגע מהם פגיעה עמוקה ותגובתו הייתה תגובה של האשמות חמורות שרק הוסיפו על פחדיהם. כך יצא שאיוב, במקום להרגיע את רעיו, התסיס אותם והגביר את חמתם וגם את פחדיהם. כמובן, במצב כזה גם הרעים המבוהלים והכועסים לא היו מסוגלים לגייס כוחות נפש כדי להרגיע את איוב המיוסר והפגוע. ככל שהוויכוח התעצם, כל צד התבצר עמוק יותר בעמדותיו מתוך החשש שמא העיקרון המקודש שלו ייפגע – איוב התחפר בטענתו שהוא צדיק ולא מגיעים לו הייסורים הקשים, ולעומתו הרעים התחפרו בטענה שלא ייתכן שהבורא הנשגב יפעל באופן בלתי צודק ובלתי ראוי כלפי ברואיו. דיון כזה לא יכול להתפתח וסופו ידוע מראש – חוסר הסכמה ואף הרחקה של הצדדים זה מזה, עד כדי ניתוק הקשר המילולי ביניהם – "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב כי הוא צדיק בעיניו".

במצב הקשה הזה של חוסר הסכמה מוחלט עד כדי חוסר תקשורת בין איוב לרעיו נכנס אליהוא. משימתו כמגשר נראית קשה מאוד עד בלתי אפשרית. אליהוא פותח בדברי ביקורת על איוב וחבריו, על עצם ההגעה למקום קשה כזה של תקיעות וחוסר הסכמה ביניהם. בדבריו הוא רומז שאפשר היה גם אחרת, כפי שהובא לעיל. רוב דברי אליהוא מתייחסים לוויכוח שבין איוב והרעים, ובחלק האחרון של דבריו הוא מכין את ההתגלות האלוהית לאיוב.

העריכה המתוחכמת הזאת של נאומי אליהוא היא סיבה נוספת לייחס לדבריו חשיבות רבה. מתוך עיון בעריכת נאומיו, מבדיקת לשונם, ומן ההקבלות המורכבות בין דבריו לבין נאומי הרעים, וכן לביסוס שכל אחד מהם מביא לדבריו עולה חוכמה מופלאה. חשיבות הדברים עולה כאשר לומדים את תוכן דבריו לעומקם. לא ייפלא אפוא שלפי חלק גדול מהדעות הפרשניות, אליהוא הוא דמות מרכזית ומרשימה, ויש להתעמק בדבריו ולדלות מהם סודות ורמזים.

פרקים לב-לג מענהו הראשון של אליהוא

מבנה המענה

פרק לב, ו-כב – דברי התנצלות של אליהוא על קומו לדבר
ו-י – "צעיר אני לימים ואתם ישישים" – אליהוא הצעיר אל מול הזקנים
יא-טז – "ועדיכם אתבונן והנה אין לאיוב מוכיח" – גינוי הרעים על שתיקתם מול איוב
יז-כב – "אדברה וינח לי" – תשוקתו של אליהוא לדבר
פרק לג – סתירת דברי איוב
א-ז – "שמע נא איוב מלי" – אליהוא משדל את איוב שישמע לדבריו
ח-יא – "אך אמרת באזני" – אליהוא חוזר על טענות איוב
יב-יד – "לא צדקת אענך" – איוב אינו צודק בדבריו – האל מדבר עם האדם ומתייחס אליו
טו-יח – "בחלום חזיון לילה ... אז יגלה און אנשים" – האל מדבר עם האדם בחלום
יט-כב – "והוכח במקאוב על משכבו" – האל מדבר עם האדם דרך הייסורים והחולי
כג-ל – "יעתר אל אלוה וינצחו" – תשובת החולה ורפואתו
לא-לג – "הקשב איוב שמע לי ... אם יש מלין השיבני" – בקשה מאיוב שיקשיב לאליהוא ונכוונות אליהוא להקשיב לאיוב

(ד) וְאֵלִיהוּ חָכָה אֶת אִיּוֹב בְּדִבְרָיו כִּי זָקֵנִים הָמָּה מִמֶּנּוּ לַיָּמִים:

(ה) וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי אֵין מַעֲנֶה בְּפִי שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים וַיַּחַר אָפּוֹ:

הסיבה להתערבותו של אליהוא בוויכוח היא כישלונם של הרעים לענות לאיוב שעמד על דעתו העיקשת – "כי הוא צדיק בעיניו". כישלון זה מודגש על ידי חזרה משולשת על הפעל "ענה" – הרעים חדלו "מענות את איוב", כי – "לא מצאו מענה", ו-"אין מענה בפי שלשת האנשים". כניסתו של אליהוא למעגל הוויכוחים מנומקת גם במזגו הסוער. חרון אפו מודגש ארבע פעמים. תחילה בא הגד כללי – "ויחר אף אליהוא", ואחר כך בא הפירוט – "באיוב חרה אפו על צדקו נפשו מאלהים", ברעים – "חרה אפו על אשר לא מצאו מענה". ולבסוף, בפסוק החותם את הפסקה מסופר כי לאחר שהמתין יחד עם איוב וראה – "כי אין מענה בפי שלשת האנשים ויחר אפו".

עולם התנ"ך

מה מקום מצא הכתוב להדגיש את חרון אפו של אליהוא? וגם "מה חרי האף הגדול הזה"?
(דברים כט, כג), האם הסיבה לכעס היא מזגו הסוער או שמא יש סיבות עמוקות יותר?

פרק לב – דברי התנצלות של אליהוא על קומו לדבר

אליהוא הצעיר אל מול הזקנים

- (1) וַיַּעַן אֱלִיהוּא בֶן בְּרַכְאֵל הַבּוֹיז וַיֹּאמֶר, צַעִיר אֲנִי לַיָּמִים וְאַתֶּם יֹשִׁישִׁים עַל כֵּן וְחַלְתִּי וְאִירָא מַחֹת דְּעֵי אֲתָכֶם:
 (2) אֲמַרְתִּי יָמִים יִדְבְּרוּ וְרַב שָׁנִים יִדְּעוּ חֲכָמָה:
 (3) אֲכֵן רוּחַ הָיָא בְּאִנּוּשׁ וְנִשְׁמַת שְׂדֵי תְּבִינָם:
 (4) לֹא רַבִּים יַחַכְמוּ וְזִקְנִים יִבִּינוּ מִשְׁפָּט:
 (5) לָכֵן אֲמַרְתִּי שְׁמָעָה לִי אַחֲוָה דְּעֵי אַף אֲנִי:

גינוי הרעים על שתיקתם מול איוב

- (א) הֵן הוֹחַלְתִּי לְדַבְרֵיכֶם אֲזִין עַד תְּבוֹנְתֵיכֶם עַד תַּחֲקִירוֹן מְלִין:
 (ב) וְעַדִּיכֶם אֲתַבּוֹנֵן וְהִנֵּה אֲנִי לְאִיּוֹב מוֹכִיחַ עוֹנָה אֲמַרְיוֹ מִכֶּם:
 (ג) פֶּן תֵּאמְרוּ מִצָּאנוּ חֲכָמָה אֶל יִדְּפָנוּ לֹא אִישׁ:
 (ד) וְלֹא עֲרַךְ אֵלֵי מְלִין וּבְאֲמַרֵיכֶם לֹא אֲשִׁיבוּ:
 (ה) חַתּוּ לֹא עָנוּ עוֹד הָעֵתִיקוּ מֵהֶם מְלִים:
 (ו) וְהוֹחַלְתִּי כִּי לֹא יִדְּבָרוּ כִּי עָמְדוּ לֹא עָנוּ עוֹד:

תשובתו של אליהוא לדבר

- (1) אַעֲנֶה אַף אֲנִי חֲלָקִי אַחֲוָה דְּעֵי אַף אֲנִי:
 (2) כִּי מְלַתִּי מְלִים הֶצִּיקְתָּנִי רוּחַ בְּטָנִי:
 (3) הִנֵּה בְטָנִי כִּי לֹא יִפְתַּח כְּאֲבוֹת חֲדָשִׁים יִבְקַע:
 (4) אֲדַבְּרָה וַיִּרְוַח לִי אֶפְתָּח שְׁפָתִי וְאָעֲנֶה:
 (5) אֵל נָא אֲשָׂא פָנֶי אִישׁ וְאֵל אָדָם לֹא אֲכַנֶּה:
 (6) כִּי לֹא יִדְּעָתִי אֲכַנֶּה כְּמַעַט יִשְׁאַנִּי עֲשָׂנִי:

וַיִּרְשִׁיעוּ אֶת אִיּוֹב – זה אחד מן המקראות שתקנו סופרים את לשון הכתוב. זירשעו כלפי המקום בשתיקותם היה לו לכתוב, אלא שכינה הכתוב¹.

רש"י

רש"י, בעקבות חז"ל, מביא כאן סיבה עמוקה לכעסו של אליהוא – חילול השם. כיוון שאיוב ניצח את הרעים בדבריו, וכיוון שהם לא השכילו למצוא מענה לאיוב, התוצאה הייתה שבשתיקתם הם נאלצים לקבל את דברי איוב, וממילא מתברר שהם הרשיעו את הבורא ואת דינו כלפי איוב. איוב ניצח בוויכוח, וממילא הבורא – שהיה מיוצג על ידי הרעים – כביכול הפסיד בדינו אל מול איוב.

1. 'תיקון סופרים' – מונח מדברי חז"ל שמלמד על שינוי בלשון הכתוב מפאת כבוד הבורא, כך גם הביטוי 'כינה הכתוב'. יש במקרא שמונה עשר תיקונים כאלה וחלק מהם מובא ברש"י כאן. הדוגמה המובהקת היא איסור לקלל את הבורא. הכתוב מכנה קללה כזאת בשם 'ברכת ה'". ראה גם מהר"ל, תפארת ישראל, פרק סו.

האין זו סיבה מספקת לכעסו ולחרון אפו של אליהוא כלפי הרעים שלא השכילו לענות כראוי לאיוב?!

ממילא אפשר להבין את אליהוא, שבסערת נפשו הרגיש שאינו יכול להחשות עוד, לנוכח חילול השם הזה, ושהוא מוכרח לדבר – כִּי מְלַתִּי מְלִים, הֶצִּיקְתָּנִי רוּחַ בְּטָנִי: הִנֵּה בְטָנִי כִּי לֹא יִפְתַּח, כְּאֲבוֹת חֲדָשִׁים יִבְקַע: אֲדַבְּרָה וַיִּרְוַח לִי, אֶפְתָּח שְׁפָתִי וְאָעֲנֶה – כמו היין התוסס בתוך נאדות יין ומבקע אותם בכוחו המתפרץ, כך דבריו של אליהוא תוססים בבטנו ולא נותנים לו מנוח ומתפרצים החוצה. אליהוא הוא כְּאֲבוֹת חֲדָשִׁים – קנקן חדש, אך יש קנקן חדש מלא ישי².

כל חפצי הוא לשמוע בעצתו של אליהוא בן ברכאל: "אֲדַבְּרָה וַיִּרְוַח לִי". כי למילה המדוברת יש תכונה גואלת ללב נסער, והווידי הוא מרגוע לנפש מתייסרת. הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה, איש האמונה הבודד, עמ' 10

אליהוא תלה תקוות ברעים הזקנים שישכילו לענות לאיוב כראוי – אֲמַרְתִּי יָמִים יִדְּבָרוּ וְרַב שָׁנִים יִדְּעוּ חֲכָמָה, אך הוא התאכזב מהם עמוקות – לֹא רַבִּים יַחַכְמוּ וְזִקְנִים יִבִּינוּ מִשְׁפָּט³, כיוון שמתברר שאין לרעים מענה לאיוב – וְעַדִּיכֶם אֲתַבּוֹנֵן וְהִנֵּה אֲנִי לְאִיּוֹב מוֹכִיחַ עוֹנָה אֲמַרְיוֹ מִכֶּם ... חַתּוּ לֹא עָנוּ עוֹד הָעֵתִיקוּ מֵהֶם מְלִים: והוחלתי כִּי לֹא יִדְּבָרוּ כִּי עָמְדוּ לֹא עָנוּ עוֹד. לכן, לאחר המתנה ממושכת – הֵן הוֹחַלְתִּי לְדַבְרֵיכֶם אֲזִין עַד תְּבוֹנְתֵיכֶם עַד תַּחֲקִירוֹן מְלִין, ולאחר התנצלויות מרובות – צַעִיר אֲנִי לַיָּמִים וְאַתֶּם יֹשִׁישִׁים עַל כֵּן וְחַלְתִּי וְאִירָא מַחֹת דְּעֵי אֲתָכֶם, אליהוא נחלץ לענות ולהגן על כבוד בוראו. כל מקום שיש חילול השם, אין חולקים כבוד לרב⁴. לכן אליהוא מדבר אל הזקנים אף על פי שהדבר עלול לפגום בכבודם. הוא נואם ארבעה נאומים שאין ביניהם הפסקה, ומשתמש במושגים של הרעים וברעיונות שלהם כדי לומר את דבריו, אך בצורה חכמה יותר, נכונה יותר ומדויקת יותר מהם. הוכחה נוספת לחוזק דבריו של אליהוא יכולה להילמד מהתנהגותו של איוב, שלמרות שהיה יחיד ובודד אל מול הרעים – הצליח לנצחם בדבריו ובהוכחותיו, ולא נרתע מדבריהם החמורים כלפיו, ממעמדם ומכבודם. לעומת זאת, אל מול דברי אליהוא, הצעיר, היחיד שעומד מולו, הוא בוחר לשתוק. כנראה הסיבה היא שאיוב לא מסוגל לענות לאליהוא על דבריו, או אולי מפני שאינו חש מאוים מדברי אליהוא והוא מסוגל להכיל אותם. אֲכֵן רוּחַ הָיָא בְּאִנּוּשׁ וְנִשְׁמַת שְׂדֵי תְּבִינָם – לא כפי שחשבתי קודם לכן, שניסיון השנים נותן חוכמה, אלא רוּחַ וְנִשְׁמַת שְׂדֵי שִׁישׁ בָּאָדָם – בְּאִנּוּשׁ – היא אשר נותנת בו תבונה.

פֶּן תֵּאמְרוּ מִצָּאנוּ חֲכָמָה – אמר כי אין מכם עונה לאמריו כלל, כי הוא היודע האמת שהוא צדיק ואם כן למה ייספה בלא משפט? ואם תאמרו מִצָּאנוּ חֲכָמָה והאמת כדברינו שהוא

2. ספורנו, על פי המשנה, אבות פרק ד, כ. המפרשים כתבו שהאובות החדשים מתבקעים מהר יותר מאשר הישנים, כך אליהוא, שהוא אדם צעיר, מתפרץ בדבריו.
 3. המילה 'לא' עולה גם על חלקו השני של הפסוק.
 4. וְחַלְתִּי – נכנעתי כהולך על גחון. ספורנו.
 5. ראה רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק ה, ג.

רשע, בעבור שהרודף אותו הוא האלהים שלא יעוות משפט, ואיננו איש שיכזב ויהיו מעשיו שלא כהוגן, אין זה חכמה ומענה לאמרו.
ולא ערך אלי מלין – כי אין בכל דבריו מערכת קושיה וטענה לנגדי, כי אנכי אעננו שלא כדברכם, ותסתלק קושייתו מעלי.

רמב"ן

הבסיס לטענות הרעים היה שהבורא הוא אשר ייסר את איוב, ולא ייתכן שהאל יעוות משפט. אליהוא דוחה טענה זאת בדיוק כפי שאיוב דחה אותה. לעומת זאת, הוא מצהיר שהוא יציע טענות אחרות שאיוב לא יוכל וגם לא ירצה לדחות.

ולא ערך אלי מלין – כאומר עם כל זה לא יחשוב איוב שהדין עמדו כי כל הטענות אשר ערך למול דבריכם מסיפור יושר דרכו וכושרו הנהגתו. הנה כל אלה לא ערך אלי, רוצה לומר – אין מה בהם לדחות אמרי כי לא אשיב לו כאמריכם לומר שבא לו בעבור מרבית פשעו לשיוכל לדחותם בסיפור יושר דרכו.

מצודות

אל נא אשא פני איש ואֵל אדם לא אכנה – אליהוא מתחייב שלא לשאת את פניו של שום אדם, ולא לכנותו בכינויי כבוד אם אינו ראוי לכך, מפני שכבר נשא אל הרעים פנים מפני זקנתם וכבודם, אך הם לא ענו כהוגן, והתברר שלא היו ראויים לכבוד. כי לא ידעתי אכנה – אם אמשיך לקרוא לכם בכינויי כבוד אף על פי שאינכם ראויים לכך – כמעט ישאני עשני – הבורא יענישני על כך ויסלקני מהעולם (רש"י ורמב"ן).

יש בדברי אליהוא יותר מקורטוב של רמז בגנות משוא פנים וחנופה. איוב האשים את רעיו בחנופה: "גם הוא לי לישועה כי לא לפניו חנף יבוא" (לעיל יג, טז), "ישמו ישרים על זאת ונקי על חנף יתערך" (לעיל יז, ח), "כי מה תקנות חנף כי יבצע כי ישל אלוה נפשו" (לעיל כז, ח). מנגד, גם הרעים הזכירו את החנופה כמגונה, ייחסו אותה לרשעים ורמזו בכך לאיוב. יתרה מזאת, החנופה אף נרמזה לגנאי על ידי הבורא ששיבח את הכנות – היפך החנופה – "ויאמר ה' אל אליפז התימני חרה אפי בך ובשני רעיקי כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" (להלן מב, ז). חוסר כנות וחנופה הם עניין גדול בספר איוב, לפיכך אליהוא נזהר מאוד מחנופה ומחשש חנופה, ומצהיר שלא יישא פנים לשום אדם. אמירה זאת נחוצה גם מפני שאליהוא אומר דברים קשים וכדי שדבריו לא ייחשבו לחוצפה.

פרק לג – סתירת דברי איוב

אליהוא משדל את איוב שישמע לדבריו

■ פרק לג

(א) ואולם שמע נא איוב מלי וכל דברי האזינה:

- (ב) הנה נא פתחתי פי דברה לשוני בחכי:
(ג) ישר לבי אמרי ודעת שפתי ברור מללו:
(ד) רוח אל עשיתי ונשמת שדי תחיני:
(ה) אם תוכל השיבני ערכה לפני התיצבה:
(ו) הן אני כפיך לאל מחמר קרצתי גם אני:
(ז) הנה אמתי לא תבעתך ואכפי עליך לא יכבד:

שמע נא איוב מלי – אליהוא פונה לאיוב, והוא הראשון שמזכיר את איוב בשמו! הרעים שהתנצחו עם איוב לא הזכירו כלל את שמו של איוב, אפילו לא פעם אחת. מסתבר שההשקפות התאולוגיות שהם הזכירו היו חשובות להם יותר מאשר הפנייה האישית לאיוב. הם אינם קשובים לו, אינם מזדהים עם ייסוריו ובאופן טבעי גם אינם מזכירים את שמו. אליהוא יזכיר את שמו של איוב גם בהמשך דבריו – "הקשב איוב שמע לי" (פס' לא). אליהוא פונה לאיוב – ולא לרעים – בבקשה שיאזין לו, אך אין ודאות שאיוב אכן יאזין לאליהוא. אחרי שלושה מחזורי ויכוח קשים כנגד הרעים הבוגדניים, ספק אם איוב המותש והפגוע מוכן בכלל לשמוע. יתרה מזאת, אם שלושת הרעים הזקנים והחכמים לא הצליחו לומר דברי טעם שיתקבלו על דעתו של איוב, מה הסיכוי שאליהוא יצליח במקום שבו הם נכשלו? לכן אליהוא מבקש מאיוב שיאזין למילותיו כולן, עד תומן – וכל דברי האזינה. אליהוא פונה לאיוב בבקשה – הנה נא⁷ – מבלי להתקיף אותו, בהצהרה שהוא בורר את אמריו בזהירות וביושר – ישר לבי אמרי ודעת שפתי ברור מללו⁸.

ישר לבי – לא אחת בפה ואחת בלב.

רבי עובדיה ספורנו

ישר לבי אמרי – ואמרי לא נאמרו כדי לנצח, רק הם יושר של לבי.

מלבי"ם

כנגד דברי איוב "כי לא איש כמני אעננו נבוא יחדו במשפט" (לעיל ט, לב), שהתלונן שמרוב פחד ואימה הוא אינו מסוגל לענות לבורא במשפט, אליהוא מוכן להקשיב לדברי איוב – אם תוכל השיבני.

ערכה לפני – הרצה טענותיך לפני, ורומז לדברי איוב: "אערכה לפניו משפט" (לעיל כג, ד), ורצונו לומר לאיוב: עד שאתה מבקש לערוך משפט לפני אלהים, בוא וערוך לפני. ואם אותי, שאני אחד מברואיו של אלהים (כמו שאמר בפסוק שלפני כן: רוח אל עשיתי ונשמת שדי תחיני) לא תוכל לנצח בטענותיך, על אחת כמה וכמה שלא תוכל לנצח את אלהים. ובלשון: "ערכה לפני" יש גם רמז למה שאמר למעלה: "ולא ערך אלי מלין".

עמוס חכם, דעת מקרא

7. נא, לשון בקשה.

8. אפשר גם לבאר: "ברור", לשון בר וטוהר, בהקבלה ל"ישר".

6. בלדד (ח, יג), אליפז (טו, לד), וצופר (כ, ה). ראה גם לעיל, עמ' 316 ועמ' 399.

איוב יוכל למלא את משאלתו להתווכח ולהציג את הטענות שיש לו כלפי הבורא, כשיאמר את טענותיו לאלהיהוא – הן אני כפיך לאל – כמו ששאל פיך להתווכח עם מי שלא יבעתך, אני במקומו של הקב"ה ובשבילו לדבר דבריו" (רש"י). או "הלוא גם שאתה משתדל להרחיק העוול מאת ה' יתברך, ולזה אתה מייחס החמס לאיזה אלוה רע, גם אני משתדל כמו פיך להצדיק דינו" (ספורנו), דהיינו, אליהוא מנסה למצוא את המכנה המשותף שלו ושל איוב, כדי שאיוב ירגיש יותר קרוב אליו, ויהיה יותר מסוגל לשמוע ואולי אף לקבל את דברי אליהוא. כפיך – לשון יחס וערך, כמו "כפי עבדו" (במדבר ז, ה). אליהוא נכון להקשיב לדברי איוב ללא שיפוטיות, ואיוב יוכל לומר לאליהוא את הדברים שהוא היה רוצה לומר לאל, כפי בקשתו, "וקרא ואנכי אענה או אדבר והשיבני" (פס' כב).

אך לא רק בשמיעה יוכל אליהוא למלא את מקום האלוה. לפי חלק מהפרשנים אליהוא טוען שיוכל גם לדבר בשמו, כיוון שכל כוחותיו של אליהוא באו מהאלוה.

רוח אל עשתיני – אחר שביאר מעלת דבריו עצמם שב אל מעלת המדבר, ולפי שיטתו המדבר בו הוא האל עצמו, שהוא נטע בנפשו האמתיות מתולדתה מראשית, והדעים האלוהיים שתולים בטבעה, לא מוצאים על ידי החוש והבחינה, ובה הוא עומד במקום האל ותחתיו. על פי זה משיב לו על מה שביקש בסוף הוויכוח הראשון – "כפך מעלי הרחק ואמתך אל תבעתני: וקרא ואנכי אענה או אדבר והשיבני" (יג, כא-כב). על זה משיב לו, הנה אני אעמוד להתווכח עמך ולהשיב לך תחת האל ובמקומו, כי אנכי ראוי לטעון תחתיו, א – מצד שאני יציר כפיו כי – רוח אל עשתיני, ב – מצד שגם קיום חיי והתמדתם הוא רק על ידי ה' המחיה אותי בכל רגע, וזה – ונשמת שדי תחיני.

מלבי"ם

כיוון שאליהוא קורץ מחומר, ממש כמו איוב שאמר "זכר נא כי כחמר עשיתיני ואל עפר תשיבני" (לעיל י, ט). הוא ידבר עם איוב 'בגובה העיניים', לא יטיל עליו אימה ולא יבעת אותו – הנה אמתית לא תבעתך ואכפי עליך לא יכבד. הדברים באים כנגד דברי איוב "כפך מעלי הרחק ואמתך אל תבעתני" (לעיל יג, כא), "יסר מעלי שבטו ואמתו אל תבעתני, אדברה ולא איראנו" (לעיל ט, לד-לה). כלומר, איוב יוכל לדבר ללא מורא. אכפי – כפייתי עליך בכח, כמו "אכף עליו פיהו" (משלי טז, כו), או שהאל"ף נוספת ומשמעותו היא – וכפי עליך לא יכבד, כנגד "כפך מעלי הרחק" (רמב"ן).

אליהוא חוזר על טענות איוב

- (ח) אך אמרת באזני וקול מלין אשמע:
- (ט) זך אני בלי פשע חף אנכי ולא עון לי:
- (י) הן תנאאות עלי ימצא יחשבני לאויב לו:
- (יא) ישם בסד רגלי ישמור כל ארחתי:

אך – אכן. אמרת... אשמע – אתה אמרת ואני שמעתי, הקשבתי. אליהוא מכבד את איוב בכך שהוא חוזר על דבריו. אנשים שנתונים בוויכוח עסוקים בעיקר בהשמעת דבריהם ומשקיעים מאמץ קטן – אם בכלל – בהקשבה לדברי הצד שמנגד ובניסיון כן להבין את טענותיו. עצם העובדה שאליהוא חוזר על דבריו של איוב ומשקף לאיוב כיצד דבריו נשמעים, יש בה משום יחס מכבד כלפי איוב. בנוסף לכך יחס כזה גם מאפשר לאיוב להקשיב לאלהיהוא. אדם שמרגיש ששומעים את דבריו ומתייחסים אליהם, מוכן יותר להטות אוזן ולהקשיב גם הוא לדברים שמשמיעים לו.

טענותיו של איוב הן כדלהלן:

זך אני בלי פשע חף אנכי ולא עון לי – איוב לא חטא, והוא מסביר כי הוא חף מפשע ואין בו עוון, כפי שהתלונן קודם לכן: "כמה לי עונות וחסאות פשעי וחסאתי הדיעני" (לעיל יג, כג), "על לא חמס בכפי ותפילתי זפה" (לעיל טז, יז). המשך הטענה, שאינו מוזכר כאן אך הוא נוכח מאוד, הוא העובדה כי צדקתו אינה מועילה לו – "אם התרחצתי במי שלג והזכותי בבר כפי: אז בשחת תטבלני" (לעיל ט, ל).

הן תנאאות עלי ימצא – תנאאות הן תואנות שווא ועלילות, כמו "פי תאנה הוא מבקש"¹⁰, התנגדות ועיכוב, כמו "ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים" (תהלים לג, י). ראה גם במדבר ל, ט), או מעשי איבה, כמו "וידעתם את תנאאתי" (במדבר יד, לד). יחשבני לאויב לו – כפי שאיוב התלונן "למה פניך תסתיר ותחשבני לאויב לך" (לעיל יג, כד). כשמישהו מוגדר כאויב הרי מוצאים או ממצאים עליו תואנות שווא ועלילות כדי לפגוע בו.

ישם בסד רגלי ישמור כל ארחתי – ציטוט דברי איוב שהתלונן "ותשם בסד רגלי ותשמור כל ארחותי" (שם כז). איוב מרגיש שהייסורים כובלים אותו ושהוא נמצא במעקב מתמיד כדי להענישו; שמדקדקים עליו כחוט השערה (ספורנו).

המיקוד של טענות איוב יאפשר לאליהוא להתייחס אליהן באופן ענייני ולענות עליהן. מדובר בטענות חמורות מאוד והעובדה שאליהוא מצטט אותן אין בה בשום אופן הסכמה אליהן:

ישם בסד רגלי – כבר אמר כן איוב בפירוש – "ותחשבני לאויב לך", "ותשם בסד רגלי". והנה לאליהוא יחרה זה לו יותר מכל מה שאמר איוב. כי הטענה שהיה אומר בהסרת ההשגחה באישי השפלים, במעלה וגדולה לבורא יתברך, כי מרוב מעלתו לא ישית אליו לבו, כמו שאמר "מה אנוש בי תגדלנו" (לעיל ג, יז). אבל מה שאמר בתוכחותיו שיחשבהו לאויב וישמור אורחותיו להעלילו, זו כפירה גמורה וברכת אלהים ... האומר ככה בדרך אלהים, וחלילה לרחמן מלא רחמים שימאס וישנא גיע כפיו ויעשה לו רעה מדעתו ומרצונו על לא חמס. רמב"ן

דהיינו, הטענה שהבורא לא משגיח בברואיו, שמרוב גדולת הבורא הוא לא שם לב לפרטים, היא טענה קשה. אך חמורה ממנה הטענה שהבורא מחשיב את איוב לאויב ומחפש דרכים כדי להעליל עליו, והיא אף סוג של ברכת ה', פעולה שאיוב דחה בתקיפות (לעיל ב, ט-ז). הנה

9. חף – טהור, רש"י, או כסוי חטאה, כמו – "וראש לו חפוי", שמואל ב' טו, ל, רמב"ן.

10. שופטים יד, ד, בשיכול אותיות.

מכאן יכולה לעלות משמעות שונה לדברי אליפז "הַאֲנוֹשׁ מֵאֲלוֹהִים יִצְדָּק?" (לעיל ד, יז), שהתבאר בשני אופנים: (א) אדם לא יכול להיות צדיק; (ב) גם אם יוכל להיות צדיק – לא יוכל להיות צודק יותר מאלוהיו. דברי אליפז היו שפיטה של איוב, ואיוב לא היה מוכן לקבלם. לעומת זאת, דברי אליהוא – הֵן זֹאת לֹא צִדְקַת אֲעֵנֶךָ כִּי יִרְבֶּה אֱלֹהִים מֵאֲנוֹשׁ – מתייחסים לשורש צד"ק לא מבחינת המעשים אלא מבחינת חוסר היכולת האנושית להבין את פעולות האלוה: לֹא צִדְקַת בְּדַבְרֶיךָ. אדם לא מבין הכל, איוב הוא אדם ולכן איוב אינו מבין הכל. כיוון שאין כאן התייחסות לצדקתו של איוב ולמעשיו אלא ליכולתו או אי יכולתו להבין, איוב מסוגל לקבל אמירה כזאת. דברי אליהוא כאן הם מבוא למענה ה' "איפה היית בִּסְדֵי אֶרֶץ"? דברי ה' הם המשך לדברי אליהוא, לא לדברי אליפז. הנזיפה האלוהית "חָרָה אִפִּי בְּךָ וּבִשְׁנֵי רַעֲיֶיךָ" נאמרה לאליפז ולרעיו, לא לאליהוא! דברי אליהוא מתקבלים על דעת ה' ומסתבר שגם על דעת איוב.

(יג) **מְדוּעַ אֵלֶיךָ רִיבוֹת כִּי כָל דְּבָרֶיךָ לֹא יַעֲנֶה:**

מְדוּעַ אֵלֶיךָ רִיבוֹת – למה אתה מתקוטט ומריב עמו בעבור שלא יענה בכל דבריו שאומרים לו?

רמב"ן

כאן חולק אליהוא על תלונת איוב שהאלוה אינו עונה לו על צעקותיו אליו, "אם יִחַפֵּץ לָרִיב עִמּוֹ לֹא יַעֲנֶנּוּ אַחַת מִנֵּי אֱלֹהִים" (לעיל ט, ג), "אם קָרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי לֹא אֶצְמִין כִּי יֵאָזִין קוֹלִי" (שם טז), "הֵן קָדָם אֱהֻלֶּךָ וַאֲיֵנֶנּוּ וְאַחֹר וְלֹא אָבִין לוֹ: שְׁמֹאוֹל בַּעֲשָׂתוֹ וְלֹא אָחֻז יַעֲטֹף יָמִין וְלֹא אֶרְאֶה" (לעיל כג, ח-ט). טענת אליהוא היא כפולה: הן מצד זה שהאלוה אינו מחויב לענות לאדם, ואין לאיוב להתקוטט ולריב עם האלוה מפני שאינו עונה לו. הצד האחר של הטענה הוא שהאלוה עונה לאדם ומדבר עימו בכמה דרכים.

(יד) **כִּי בְּאַחַת יְדְבָר אֵל וּבִשְׁתֵּים לֹא יִשְׁוֹרְנָה:**

כִּי בְּאַחַת יְדְבָר אֵל – ה' ידבר אל האדם ויודיעהו את הגזרה החרוצה עליו על ידי עיונותיו כדי שיזהר וישוב בתשובה, שהוא ההודעות שיבואו על ידי חלום, כמו שיבאר, וּבִשְׁתֵּים ידבר, אם לֹא יִשְׁוֹרְנָה – מי שלא יראה וישים לב על הדיבור האחד, ידבר עמו באופן אחר, שהוא ההודעה על חולי ומכאוב, שהוא גם כן אזהרה שישוב בתשובה.

מלבי"ם

בְּאַחַת ... וּבִשְׁתֵּים – יש שביארו שאחת ושתיים לאו דווקא אלא הכוונה לדרכים אחדות, וכן "אַחַת דְּבָר אֱלֹהִים שְׁתֵּים זֹו שְׁמַעְתִּי" (תהלים סב, יב. דעת מקרא). אך אליהוא מונה כאן שתי דרכים.

האל מדבר עם האדם בחלום

(טו) **בְּחִלּוֹם חֲזִיוִן לִילָה בִּנְפֹל תִּרְדָּמָה עַל אַנְשִׁים בְּתַנּוּמוֹת עָלֵי מִשְׁכָּב:**

כי כן, אליהוא מצטט את טענות איוב, אף הקשות והחמורות שבהן, כדי לדון האם מותר בכלל להזכיר. באופן זה אליהוא נותן לאיוב הרגשה ששומעים את דבריו כולם, ומתייחסים אליהם. ייתכן גם שעצם אזכורו באוזני איוב עשוי לגרום לו רתיעה מסוימת, ולברר האם לא הרחיק לכת בדבריו והאם לא נכשל בדברים שלא רצה לומר¹¹.

אֶךְ אֲמַרְתָּ בְּאָזְנִי – "אֶךְ", מילת מיעוט זו באה כאן כדי להדגיש דעתו של אליהוא, השוללת לחלוטין דעתו של איוב. וְקוֹל מְלִין אֲשַׁמֶּעַ – אף מילים אלה מביעות את סלידתו של אליהוא מדברי איוב. קוֹל מְלִין – מילים קולניות אבל לא הגיון.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב¹²

איוב אינו צודק בדבריו – האל מדבר עם האדם ומתייחס אליו

(יב) **הֵן זֹאת לֹא צִדְקַת אֲעֵנֶךָ כִּי יִרְבֶּה אֱלֹהִים מֵאֲנוֹשׁ:**

הֵן זֹאת לֹא צִדְקַת – אליהוא מדייק את דבריו – זאת ולא אחרת, אף על פי שחלק מטענותיך יכולות להיות צודקות, אין זה אומר על כלל טענותיך שהן צודקות.

הֵן זֹאת לֹא צִדְקַת אֲעֵנֶךָ – כי אף על פי שצדקת מחבריך כי אולי צדיק גמור אתה, לא צדקת באמרך כי תצדק נפשך מאלוהים.

רמב"ן

כִּי יִרְבֶּה אֱלֹהִים מֵאֲנוֹשׁ – אין המקום צריך כל כך לדקדק אחר האדם, כי הרבה יש להקב"ה צדקות יותר מאנוש.

רש"י

כִּי יִרְבֶּה אֱלֹהִים מֵאֲנוֹשׁ – האלוה רב וגדול מבני אנוש שהם ברואיו, ומשום כך הוא אינו מקנא באדם, ואינו שונאו להעליל עליו עלילות שקר (אבן יחיאל). כי גדול האל מלייחס לו מעשה אנוש שפל שגם האדם ימאס מלעשותו (ספורנו. ביאורים לספר איוב).

טעותו של איוב היא בכך שהוא מייחס לאלהים תכונות אנושיות. אבל האמת היא שאלהים נעלה מאוד על כל מושגי אנוש ולפיכך אין לייחס לו עוול. אלהים גם אינו חייב לגמול לצדיק כמו שחייב האדם לגמול לחברו שהיטיב עמו.

עמוס חכם, דעת מקרא, מבוא, עמ' 12

11. הרמב"ן מביא טענות נוספות שאליהוא יענה לאיוב בהמשך דבריו, כמו בעניין ההשגחה והשכר והעונש על חטאים, אך אליהוא לא מזכיר אותן כאן. מסתבר שכדי לענות כראוי אי אפשר להזכיר את כל הטענות בבת אחת אלא יש להתייחס ולענות בכל פעם על חלקן באופן ממוקד.

12. אין סתירה בין התנגדותו הנחרצת של אליהוא לדברי איוב לבין העובדה שהוא מכבד אותו ואף חוזר על דבריו. אליהוא מתגלה כאן בגדולתו, ביכולתו לבצע פעולות שנראות כסותרות זו את זו. אך באמת אין סתירה בין כבוד לאיוב מחד גיסא והתנגדות מוחלטת לדבריו מאידך גיסא.

(טז) **אִזְ יִגְלָה אֵינֹן אֲנָשִׁים וּבְמִסְרָם יִחָתֵם:**
 (יז) **לְהִסִּיר אָדָם מַעֲשֵׂה וְגֹה מִגְּבֹר יִכְסֶּה:**
 (יח) **יִחְשֹׁךְ נִפְשׁוֹ מִנִּי שְׁחַת וְחִיתוֹ מִעֵבֶר בְּשָׁלַח:**

הדרך הראשונה ידועה ומוכרת – **בְּחִלּוֹם חֲזִיוֹן לִילָה**, וכדברי אליפז (לעיל ד, יג)¹³. **אִזְ יִגְלָה אֵינֹן אֲנָשִׁים** – האלוה יגלה לאנשים את אשר אינם יודעים, ויורה אותם את אשר יעשון, כמו "וְהָיָה גִלְיָה אֶת אֵינֹן שְׁמוּאֵל" (שמואל א' ט, טו). ההתגלות האלוהית אינה סתמית, האלוה מדבר עם האדם ומגלה את אוזנו כדי לסייע לו להימנע מחטא – **לְהִסִּיר אָדָם מַעֲשֵׂה. וּבְמִסְרָם יִחָתֵם** – לשון מוסר וייסורים, והיא הדרך השנייה, שפעמים האלוה מדבר עם האדם על ידי שחותם את דינו לייסורים. ויש שביארו – **וּבְמִסְרָם יִחָתֵם** – מוסב על החלום ולא על הייסורים, והכוח המוסרי שבאדם, המצפון, הוא אשר מעורר אותו, עוד בטרם יבואו עליו ייסורים:

וּבְמִסְרָם יִחָתֵם – רוצה לומר, בכח המוסרי המוטבע בנפש האדם, והיא כח נפשי אשר תעוררהו אל המוסר, שעל ידי כח זה יתעורר להתפעל מן החלום ולבקר את מעשיו, שהרגשת המוסר הנטוע בנפשו תנבא לו על ידי התפעלות החלום שיצא מגדרי המוסר, ובוזה ידמה כאילו החלום כותב את הדברים על לוח נפשו. וכדי שיאמין שהמכתב הלז מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות, יניח הכח המוסרי שבנפשו את חותמו עליו לאשר ולקיים את אמיתת המכתב, רוצה לומר ירגיש בטבע נפשו שחטא ושהוא מותרה ממעל. מלבי"ם

גם לפי השיטה הפרשנית הזאת, אם האדם לא ישית את לבו למסר שהוא מקבל באמצעות החלום והחזיון, הוא עתיד לקבל את המסר הזה באמצעות ייסורים¹⁴:

וְהִכַּח בְּמִקְאוֹב – וְלָמִי שֶׁלֹּא יִתְּבוֹנֵן עַל הַנֶּאֱמָר בַּדֶּרֶךְ הָרִאשׁוֹן, שֶׁהוּא עַל יְדֵי חִלּוֹם וְחִזְיוֹן אֵלָיו אוֹ לִנְבִיאִים שֶׁחִבְרוּ וְכָתְבוּ אוֹ, יִדְבֵּר אֵלָיו בַּדֶּרֶךְ הַשְּׁנִייה, וְהוּא עַל יְדֵי יִיסוּרִין, וְזֶה בַּהֲדָרָה, שֶׁאִם לֹא יִרְגִּישׁ בְּתַחֲלִיל הַיִּיסוּרִין, וְלֹא יִפְנֶה לַפֶּשֶׁשׁ בְּמַעֲשָׂיו וּלְשׁוֹב וּלְהַתְּפַלֵּל, אוֹ יִהְיֶה בְּרֹב עֲצֻמוֹתָיו אֶתֶּן, חוֹלִי קֶשֶׁה.

רבי עובדיה ספורנו

וְהִכַּח – עֵתָה מִבְּאֵר מַה שֶׁאֵמַר: "וּבְשִׁתִּים לֹא יִשְׁוֹרְנָה", שְׁמִי שֶׁלֹּא שָׂר וְהִבֵּיט אֶל הַחִלּוֹם, וְלֹא שֶׁתְּ לִבּוֹ אֶל הַדּוּעָה זֹאת, יִדְבֵּר ה' עִמּוֹ עַל יְדֵי הַדּוּעָה אַחֶרֶת, כִּי אוֹ הִכַּח מִה' עַל יְדֵי מִכְאוֹב עַל מִשְׁכְּבוֹ ...

מלבי"ם

13. אך בניגוד לחזון הבלתי מכובד של אליפז, שהיה כמאזין המתגנב מאחורי הפרגוד, בפחד ובאימה שמסמרת שערות בשרו, אצל אליהוא החזון אפשרי מפני שהאלוה מדבר עם האדם, "יִגְלָה אֵינֹן אֲנָשִׁים".

14. דהיינו, למרות שיש מחלוקת פרשנית כיצד לחלק את הפסוקים, הפרשנים מסכימים שמובאות כאן שתי דרכים שבהן האלוה מדבר עם האדם, דרך החזיון והחלום ודרך הייסורים.

כאן מובאת הפרשנות ל"בְּאֶחָת ... וּבְשִׁתִּים". התייחסות לייסורים ופרשנותם תובא בפסוקים דלהלן.

החוויה המועזעת של החזון באה לאחר תקופה של חסד, שבה ניסה האלהים להגיע אל האדם ... אך האדם סירב לקלוט שדר נפלא זה. חסד שבזבז, הצעה אלהית שנדחתה, מסר שהובן שלא כהלכה: כל אלה קוראים לכפרה ... איוב, שעה שהוא נהנה מברכת האלהים, והוא עשיר, בעל השפעה ומכובד על ידי הכול, לא הפיק שום רווח מן החסד האלהי השופע לטובת הייעוד הכביר שהוא נקרא למלא ... כוח, עושר והשפעה ניתנים לאדם או לקהילה כדי שיפיקו מהם תועלת למען מטרה נעלה ובעלת ערך. כל מתת שהאלהים מזכה בו את האדם גורר אחריו צו. אם אין שמים לב לצו זה, מתרחשת הטלטלה הגדולה שמן ההתגלות האונטית¹⁵ אל ההתגלות של האין. כך בדיוק קרה לאיוב.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, עמ' 145–146

אך גם הייסורים אינם תכלית כשלעצמה אלא הם דיבור אלוהי שתכליתו למנוע מהאדם לחטוא ועקב כך להיענש; **וְגֹה מִגְּבֹר יִכְסֶּה** – "בייסורין, למען הכניעו ולהשפילו לשוב, כדי שיחשון נפשו ממיתה גמורה" (רש"י)¹⁶ – **יִחְשֹׁךְ נִפְשׁוֹ מִנִּי שְׁחַת. שְׁחַת** – כינוי לשאול, כמו "כִּי לֹא תַעֲזֹב נִפְשִׁי לְשָׁאוֹל לֹא תִתֵּן חֲסִידְךָ לְרָאוֹת שְׁחַת" (תהלים טז, י). **וְחִיתוֹ מִעֵבֶר בְּשָׁלַח** – "בשלחו ובחרבו של מלאך המוות, כלומר לטובתך הביא עליך ייסורין" (רש"י)¹⁷. דוגמאות להתגלות שמטרתה למנוע מהאדם כישלון וחטא אפשר להביא מאבימלך: "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּה מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בָּעֵלְתָּ בְּעַל" (בראשית כ, ג)¹⁸, וכן אצל לבן הארמי: "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל לָבָן הָאֲרָמִי בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲשִׁמְרָ לָךְ כֵּן תִּדְבָּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע" (שם לא, כד).

האל מדבר עם האדם דרך הייסורים והחולי מבוא

אמר רב ענן אמר רב: מנין ששכינה סועד את החולה – שנאמר: "ה' יִסְעֲדֵנוּ עַל עֶרְשׁ דָּוִיד"

15. אונטי הוא ישותי, אונטולוגיה היא תורת היש.

16. גֹּה – כמו גאווה.

17. ראה רמב"ן שהקשה על פירוש זה. לפי דברי אליפז, הייסורים היו לטובת איוב, ואיוב דחה את דבריו בחריפות והתקומם עליהם. לכן הרמב"ן הביא פירוש אחר, שכתוב על דרך ההעלם והסוד. וראה בהערות הרב חיים דוב שעוועל שם (כתבי רמב"ן, כרך א, עמ' ק), שהביא את פרשנותו של רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך השגחה, כתבי רבנו בחיי, עמ' קנא-קנד). שהרחיב את משנתו של הרמב"ן וכתב שהכוונה לסוד של גלגול הנפש וחזרתה לגוף: "וביאור זה, כי הועילה לו תשובתו וייסוריו שימצא כופר ולא ירד שחת, אבל לא יראה באור העליון. ומה עושה הקב"ה בחסדו כדי שיוזכה לראותו באור העליון, נפשו מתגלגלת בגוף וחוזרת שם כבראשונה, זהו: "רָטַפֵּשׁ בְּשָׂרוֹ מִנֶּעֶר יָשׁוּב לִימִי עֲלֻמִּי" (פס' כה) ... כי מיום שנולד זה לא חטא כלל, וייסוריו באו לו על עוונות ראשונים שהיה ראוי שיאבד בהם, והקב"ה חשב מחשבות בזה שלא יהיה נדח מן העולם הבא ואז יראה באור העליון. זהו שאמר: "פָּדָה נִפְשׁוֹ מִעֵבֶר בְּשִׁחַת וְחִיתוֹ בְּאוֹר תְּרָאָה" (פס' כח), כלומר באור העליון ... והנה נתבאר בפירוש הזה סוד צדיק ורע לו, ונסתלקה הקושיה לגמרי, ולא נשאר שום ספק, גם סוד רשע וטוב לו נלמד ממנו ...". פירוט יובא בפרק העיון 'מתהפך כחמר חותם ויִתְּנֵצְבוּ כְּמוֹ לְבוֹשׁ – שיטת הרמב"ן בעניין הגמול, על דרך הסוד', וראה גם להלן, הערה 26.

18. ובהמשך שם, פסוק ו: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הָאֱלֹהִים בְּחִלּוֹם גַּם אֲנִכִּי יִדְעֵתִי כִּי בָתָם לִבְכָּךְ עֲשִׂיתָ זֹאת וְאַחֲשָׁךְ גַּם אֲנִכִּי אוֹתָךְ מִחֲטֹו לִי ...". ההתגלות האלוהית מנעה את האדם מחטא, כפי הפסוק כאן: "יִחְשֹׁךְ נִפְשׁוֹ מִנִּי שְׁחַת".

(תהלים מא, ד). תניא נמי הכי: הנכנס לבקר את החולה לא ישב על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני ששכינה למעלה מראשותיו של חולה, שנאמר: "ה' יִסְעֲדָנוּ עַל עֶרְשׁ דָּוִי". ואמר רבא אמר רבין: מנין שהקדוש ברוך הוא זן את החולה? שנאמר: "ה' יִסְעֲדָנוּ עַל עֶרְשׁ דָּוִי".

שבת יב, ב

חז"ל למדו ששכינה למעלה ממראשותיו של חולה גם מיעקב אבינו – וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמֶּטֶה – שהשתחוה לשכינה (בראשית מז, לא. מדרש אגדה (בוכר), שם. רש"י, שם). מה כוונת חז"ל בדבריהם? מדוע השראת שכינה ומדוע דווקא למעלה ממראשותיו של החולה? הראי"ה קוק התייחס לשינוי הרוחני שחל באדם החולה. ההתייחסות שלו לעולם מקבלת פרופורציה אחרת, דברים שהיו חשובים בעיניו הופכים עתה לפחותי ערך, תכונותיו מתעדנות ורוחניותו מתגברת. השכינה משמעותה מחשבות רוחניות גבוהות יותר שמסומלות דווקא בראש.

והנה הכין ה' יתברך בתכונה האנושית, כי בעת חליו, שכוחות הגופניים מתמוטטים הרבה, והיה אובד בעניו ובא עד שערי מוות מחלישות כוחותיו, אבל אז דווקא מתגברת רוחניותו של אדם, הכוחות הטובים מתעוררים בו, ותחת לב רע ונפש קשה בא לו לב בשר רך, וציורי קודש נעשים קרובים ללבבו אף שהיה רחוק מהם בבריאותו מפני החומריות הגסה ששלטה עליו. הביטחון בה', התקווה והאמונה מתגברות בו, ובזה הוא מוצא סעד לכוחותיו הרפים. ובזה ממש הקב"ה סועד אותו, כי כן הוא כלל תכלית החלאים, לרומם את האדם משפלותו החומרית. ואין אדם עומד מחליו אלא אם כן מוחלין לו כל עוונותיו, שנאמר: "רָטַפֵּשׁ בְּשָׂרוֹ מִנֶּעֶר יָשׁוּב לִימֵי עֲלֻמִּי" (להלן פס' כה). הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עין איה, שבת פרק ראשון, נ

השבירה של המושגים הקודמים מטלטלת את האדם ממקומו היציב ועשויה לפתוח לו פתח למושגים גבוהים יותר:

ההתגלות והקטסטרופה הם ביהדות מושגים זהים. כל צורה של ייסורים, כל נטילת חלק בסבלות העולם, משמעה תנועה של נסיגה, התרחקות מן הישן והמוכר ... חווית הסבל היא טראומטית וככזו היא פועלת בכוח נורא – קורעת את האדם מקשריו היציבים עם עצמו ועם אחרים ומטלטלת אותו אל מחוץ למעורבותו בסביבתו המוכרת לו היטב. בכל מקום שבו מופיעה הקטסטרופה, שם גם באה ההתגלות האדירה לידי ביטוי: האדם ניצב אל מול האלהים ... ההתגלות האיוביית-הקטסטרופלית ... במונחים פרדוכסליים, התגלות האלהים באמצעות היעדרותו, באמצעות הנטישה שהוא נוטש כביכול את האדם, המוצא עצמו לפתע פנים אל פנים נוכח האין.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, עמ' 142–143

מהביטוי 'שכינה למעלה ממראשותיו של חולה' אפשר ללמוד שה' מדבר עם האדם דרך הייסורים:

ה' מדבר עם האדם בשני אופנים – "בַּחֲלוֹם חֲזִיז לַיְלָה בְּנִפְל תִּרְדָּמָה עַל אַנְשִׁים בְּתַנּוּמוֹת עַלִי מִשְׁכָּב". אך ה' מדבר עם האדם גם בדרך הייסורים! "וְהִוָּכַח בְּמִכְאוֹב עַל מִשְׁכָּבוֹ". הייסורים באים להעביר לאדם מסר, לעורר אותו לפעול, להעיר אותו מתרדמת חיי השגרה, לזעזע אותו כדי להיות אדם חושב ופועל. גדול כוח הייסורים בשבירת הכללים הרגילים והמקובלים. יש בשבירה זו קריאה לבניית כללים גדולים וטובים יותר, לפעולות גדולות ומשמעותיות יותר. אמנם יש ברכה רבה בשגרה היומיומית המאפשרת לאדם התקדמות איטית והדרגתית העשויה להביא עם הזמן לתוצאות מבורכות. אולם לעתים האדם זקוק לזעזוע שעל ידו יוכל להעפיל בבת אחת, כהוראת שעה, לפעולות שקשה להגיע אליהן מתוך השלווה היומיומית והשגרתיות. לפי זה יובן הביטוי "שכינה למעלה ממראשותיו של חולה". השכינה באה כעת לדבר עם החולה על ידי ייסוריו. לפי דברי אליהוא יש בגילוי זה הקבלה לחלוֹם חֲזִיז לַיְלָה. כמו שחזיון, הארה וגילוי עשויים לעורר את האדם לפעול, כך הייסורים. לפי זה אסור לו לאדם להחמיץ את ייסוריו. לכן אמרו חז"ל שמי שרואה שבאו עליו ייסורים יפשפש במעשיו וימשמש במעשיו. ומי שרגיש לצוננים לא יאלץ להיות נידון ברותחין.

מעולם ועד עולם, ספר הדרכה לאבלים, עמ' 477–478

(יט) וְהִוָּכַח בְּמִכְאוֹב עַל מִשְׁכָּבוֹ וְרוֹב עֲצָמָיו אֶתָּן:

(כ) וְהִמָּתוּ חֲזִיתוֹ לָחֶם וְנִפְשׁוֹ מֵאֲכָל תֶּאֱוָה:

(כא) יָכַל בְּשָׂרוֹ מֵרֹאִי וְשָׁפוּ עֲצָמוֹתָיו לֹא רָאוּ:

(כב) וַתִּקְרַב לְשַׁחַת נִפְשׁוֹ וְחֲזִיתוֹ לְמִמָּתִים:

התיאור כאן הוא תיאור של אדם חולה ומיוסר המוטל על ערש דווי – וְהִוָּכַח בְּמִכְאוֹב עַל מִשְׁכָּבוֹ – אשר חוליו התגבר עליו בהדרגה. תחילה, למרות מכאוביו, היו עצמותיו איתנות – וְרוֹב עֲצָמָיו אֶתָּן¹⁹, אך התגברות מחלתו גרמה לו שלא ירצה לאכול – וְהִמָּתוּ חֲזִיתוֹ לָחֶם וְנִפְשׁוֹ מֵאֲכָל תֶּאֱוָה²⁰. כתוצאה מכך בשרו הלך ונאכל ועצמותיו התפרקו – יָכַל בְּשָׂרוֹ מֵרֹאִי וְשָׁפוּ עֲצָמוֹתָיו לֹא רָאוּ²¹, עד אשר חוליו התגבר עליו ועד כדי התקרבות מותו – וַתִּקְרַב לְשַׁחַת נִפְשׁוֹ וְחֲזִיתוֹ לְמִמָּתִים.

אך גם במצב קשה כזה, כמעט לאחר ייאוש – עדיין יש לאדם כזה תקווה.

19. ובדעת מקרא ביאר "אֶתָּן" – קבוע במקומו, שמחמת חוליו אינו יכול להזיז את אבריו, והכתיב "ורוב עצמיו אֶתָּן" הוא לשון מריבה, שהחש מכאובים בגופו דומה עליו כאילו עצמותיו מריבות זו עם זו. ופירוש "ורוב עצמיו אֶתָּן", שהריב מתמיד ואינו פוסק, כנחל איתן שמימיו שוטפים בחזקה.

20. אינו רוצה לאכול לחם שהוא המאכל הבסיסי ואף לא מאכלים שהיה מתאוה אליהם.

21. המלבי"ם ביאר שעצמותיו שקודם לא נראו, נעתקו ממקומן והן בולטות כעת לחוץ.

תשובת החולה ורפואתו

(ג) **אִם יֵשׁ עָלַי מִלֶּאֱךָ מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל:**

(ד) **וַיַּחֲנֶנּוּ וַיֹּאמְרוּ פְּדֵהוּ מִיַּד מִרְדֵּת שְׁחַת מִצְאָתִי כִפֹּר:**

מִלֶּאֱךָ מסמל שמירה, כמו "כי מִלֶּאֱכִיּוֹ יִצְנֶה לָךְ לְשִׁמְרָךְ בְּכָל דֶּרֶךְךָ" (תהלים צא, יא, וראה גם המשך הפסוקים שם יב-יג). **מְלִיץ** הוא מתרגם, גורם מתווך, כמו "כי הַמְלִיץ בֵּינֵתָם" (בראשית מב, כג). **כִּפֹּר** הוא פדיון נפש, כמו "אם כִּפֹּר יוֹשֶׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִין נִפְשׁוֹ" (שמות כא, ל. ראה גם במדבר לה, לא). כאן הַמְלִיץ הַמְלִיץ מלמד זכות בפמליה של מעלה על יִשְׂרָאֵל של האדם הנוטה למות כדי לחונו ולפדותו מִיַּד מִרְדֵּת שְׁחַת, וסבלו של האדם שמתואר כאן, הוא הַכֹּפֶר – פדיון נפשו. כִּפֹּר כזה יכול להמציא רק האלוה ולא בן תמותה, "אֵחָ לֹא פָדָה וְיָפְדָה אִישׁ לֹא יִתֵּן לְאֱלֹהִים כְּפָרוֹ" (תהלים מט, ח).

אך לא רק אדם חולה הנוטה למות זקוק לשמירה ולהגנה, כל אדם זקוק לכך:

תנו רבנן: מי שחלה ונטה למות אומרים לו: התוודה, שכן כל המומתין מתוודין. אדם יוצא לשוק – יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, חש בראשו – יהי דומה בעיניו כמי שנתנהו בקולר, עלה למטה ונפל – יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגרדום לידון; שכל העולה לגרדום לידון, אם יש לו פרקליטין גדולים – ניצול, ואם לאו – אינו ניצול. ואלו הן פרקליטין של אדם – תשובה ומעשים טובים. ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות – ניצול, שנאמר – "אִם יֵשׁ עָלַי מִלֶּאֱךָ מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל, וַיַּחֲנֶנּוּ וַיֹּאמְרוּ פְּדֵהוּ מִיַּד מִרְדֵּת שְׁחַת" וגו'. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אפילו תשע מאות ותשעים ותשעה באותו מלאך לחובה ואחד לזכות – ניצול, שנאמר – "מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף".

שבת לב א

פגעים רבים ורעים עשויים לפגוע באדם מדי יום ביומו, אפילו במציאויות פשוטות ושכיחות, כגון מי שיוצא לשוק או החש בראשו. חז"ל מלמדים אותנו על סמך דבריו של אליהוא, שהאלוה מתחשב בכל קורטוב של פעולה טובה שיש ביד האדם כדי ללמד עליו זכות ולהצילו, כיוון שלעולם מידה טובה מרובה ממידת פורענות (סוטה יא, א), והטובה מתגברת למרות שהיא מועטת, – מִלֶּאֱךָ מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: העושה מצווה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד.

פרקי אבות ד, יא

מלאך הוא כוח שפועל בעולם בשליחות האלוה, אך הוא יכול לפעול גם כתוצאה מפעולות האדם. אדם שעשה מעשה טוב קנה לעצמו פרקליט, הוא יצר מלאך טוב, ולהפך²². אף אם

22. ראה אלשיך, ירמיהו יח, יא: "כי העוון אשר עשיתם נעשה מלאך משחית להשחית אתכם, כנודע כי העוון עצמו

האדם יצר במעשיו מלאכים רעים רבים, אם הוא יצר גם מלאך אחד טוב – מִלֶּאֱךָ מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל – אותו מלאך טוב מציל את האדם מעונש – וַיַּחֲנֶנּוּ וַיֹּאמְרוּ פְּדֵהוּ מִיַּד מִרְדֵּת שְׁחַת מִצְאָתִי כִפֹּר.

אם יֵשׁ עָלַי מִלֶּאֱךָ – אם נמצא לו בעצמו זכות על ידי מעשיו הקודמים, שעשה איזה מצווה שראוי שיינצל בעבורה ממוות, והזכות הזו קוראה מלאך, כי הוא ילך במלאכות ושליחות ללמד זכות עליו. ואם המלאך הזה מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף, רוצה לומר שהמצוות שהזמין ה' לפני האדם הם יליצו עליו טובות, הם כמה אלפים. ואם מן האלף מליצים וזכויות שהכין ה' אל האדם לזכות בהם ימליץ המלאך אחד מהם (רוצה לומר הגם שקיים רק מצווה אחת ממצוות ה' הרבים מאוד), והמלאך ימליץ לְהַגִּיד לְאָדָם הזו החולה את יִשְׂרָאֵל וזכות שלו, על ידי כך – וַיַּחֲנֶנּוּ ה', וַיֹּאמְרוּ פְּדֵהוּ מִיַּד מִרְדֵּת שְׁחַת מִצְאָתִי כִפֹּר – שהזכות הזו היא כופר נפשו ועל ידו ייפדה ממוות.

מלבי"ם

לדעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, ההערכה לטוב שהאדם עשה היא קיצונית אף יותר והיא מתחשבת אף בפעולות שנראות זניחות וקלושות, כדי ללמד זכות על האדם ולהצילו. לפי זה אפשר לפרש את הביטוי 'מידה טובה מרובה ממידת פורענות', כלומר: מידה טובה חשובה ועיקרית, מפני שהטוב הוא העיקר והוא מטרת הבריאה בכלל, "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב" (בראשית פרק א). הפורענות הרעה היא מקרית וטפלה לטוב שהוא העיקר שלמענו נברא העולם, ואם יש ניצוץ טוב אחד, הגם שהוא מכוסה בקליפות מרובות, הוא מלמד זכות על האדם ומצילו. כעין מה שאמר שלמה המלך בחוכמתו: "עֵיר קִטְנָה וְאֶנְשֵׁים בָּהּ מַעֲט וְבָא אֱלֹהִים מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב אֹתָהּ וּבָנָה עָלֶיהָ מְצֻדִים גְּדִלִים: וּמִצָּא בָּהּ אִישׁ מִסְפֵּן חֶכֶם וּמִלֵּט הוּא אֵת הָעֵיר בְּחֻכְמָתוֹ" (קהלת ט, יד-טו)²³. מידה טובה או מעשה טוב אינם בטלים גם לנוכח פעולות שליליות רבות שמלמדות חובה, כיוון שהטובה היא התכלית, ומתוך כך יש לה השפעה סגולית שמלמדת זכות על האדם ומצילתו.

אך גם המלצת יושר כזאת מוגבלת:

והעניין אשר הוסיפו אליהוא ולא הזכירו אחד מהם, הוא אשר המשילו בהמלצת מלאך, אמר כי הדבר הנראה הידוע שהאדם יחלה עד שיגיע לשערי מוות ויתייאשו ממנו, אם היה לו מלאך שיליץ בעדו איזה מלאך שיהיה, מתקבלת המלצתו ויחיה ממפלתו, וינצל אותו החולה ויחזור למצבו הטוב ביותר. אבל לא יהיה זה תמיד, ולא תהיה שם המלצה רצופה לעולמים, אלא פעמיים שלוש, אמר – "אִם יֵשׁ עָלַי מִלֶּאֱךָ מְלִיץ" וגו'. וכאשר תאר מצבי המבריא ושמחתו בשיבתו לבריאות שלימה אמר – "הֵן כָּל אֵלֶּה יַפְעֵל אֵל פְּעָמִים שְׁלוֹשׁ עִם גָּבֵר".

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

הוא הנעשה משחית לחבל ולמוגג את אשר עשהו".

23. ראה פסיקתא זוטרותא (לקח טוב, קהלת ט, סימן יד), שם נדרש הפסוק על האדם עצמו.

ויש מי שביאר שהמלאך המליץ הוא אדם שמלמד את החולה לתקן דרכיו, והתשובה שיעשה האדם החולה היא אשר מצילתו. המלאך המליץ לא פועל בחיפוש זכות על האדם ממה שפעל בעבר אלא מעורר אותו לתקן מעשיו ולשוב בתשובה מכאן ולהבא. האחריות מוטלת על האדם לתקן מעשיו, ומתוך הזכות שהוא ייצור בעצמו תבוא אליו הרפואה והישועה:

אִם יֵשׁ עָלַי מְלָאךְ מְלִיץ אֶחָד מִנִּי אֶלֶף – איזה פותר ומגיד על מה יורה אותו הכאב ומה סיבתו, שהוא אדם אֶחָד מֵאֶלֶף שיעשה זה, לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל דברו ומשפטו. וַיֹּאמֶר הַמְּלִיץ לְכוּאֵב – פָּדְעָהוּ מִדְּרַת שָׁחַת, פדה את העצם השכלי, והוא צלם אלקים אשר בך מִדְּרַת שָׁחַת, לחיי עולם, כי אמנם מִצָּאֲתִי כָפָר, מצאתי שיש כָּפָר וכפרה לכל עוון בתשובה ליחיד ולרבים, כעניין ישראל בדבר העגל ודוד בדבר בת שבע. רבי עובדיה ספורנו²⁴

האדם זקוק לְמִלִּיץ, לגורם שיתווך ויתרגם לו את סיבת הייסורים. ומתוך שהאדם ישים אל לבו לתקן מעשיו – יסורו ממנו הייסורים. אם האדם יזכה להבין על ידי הַמְּלָאךְ הַמְּלִיץ אפילו רק אֶחָד מִנִּי אֶלֶף מדברי האל, די לו בכך. לפי זה הַמְּלָאךְ הַמְּלִיץ בא לְהַגִּיד לְאָדָם את יִשְׂרָאֵל של האל, "לְהַגִּיד כִּי יִשָּׁר ה', צורי וְלֹא עֲלֹתָה עֲוֹנֹתָה בּוֹ" (תהלים צב, טז).

אליהוא הוא המלאך המליץ האומר לאדם את יושרו של הקב"ה בדינו, ומציל בכך את האדם מלדרת לשחת שפיטתו של הקב"ה לכף חובה. הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 50–51.

ומסתבר, שהדברים האלה על אודות המלאך מליצה הם, שמי ששם על לבו להתבונן וללמוד לקח מייסוריו, נאמר עליו שמלאך מליץ מתרגם לו ומגיד לו את דבר אלהים ... אם החולה נותן אל לבו להתבונן שייסוריו מאת אלוהים באו כדי ללמדו את היושר, כבר עשו הייסורים את פעולתם, ואלוהים מסלקם ממנו ושולח רפואה לחולה. עמוס חכם, דעת מקרא

(כה) רָטַפֵּשׁ בְּשָׂרוֹ מִנְעָר יָשׁוּב לִימֵי עֲלֻמּוֹ:

רָטַפֵּשׁ – מילה יחידאית במקרא ורבו עליה הפירושים הלשוניים²⁵, אך משמעותה היא שְׂבָשָׂרוֹ יָשׁוּב לִימֵי עֲלֻמּוֹ כפי שהיה מִנְעָר – מאז שהיה נער²⁶.

24. ובהקדמתו לספר (ט) כתב: "ויהיה שם איש משכיל מליץ ופותר סיבת הייסורין, ויעורר את הסובל היסורין לתשובה ותפילה, ישיתוהו בישע ויסורו ממנו היסורין, ויטיב מראשית אחרית".

25. רמב"ן ביאר מלשון צמיחה; אבן עזרא מלשון רכות; מצודות ביאר: "מלה מורכבת מן 'רטוב' ומן 'פש' שהוא עניין ריבוי, כמו 'פֶּשֶׁה תִּפְשֶׁה', ויקרא יג, כב.

26. וראה לעיל, הערה 17, שלדעת רבנו בחיי בהסבר דברי הרמב"ן מדובר כאן על גלגול נשמות, והדברים יכולים להתאים לכתוב כאן שהגוף חוזר לימי נעוריו. ראה גם ספר הגלגולים, הקדמה לו, פ, בשם האריז"ל שאיוב היה גלגול של תרח אבי אברהם, ונגזרו עליו ייסורים כדי לתקן את היותו עובד צלמים.

(כו) יַעֲתֵר אֶל אֱלֹהֵי וַיִּרְצֶהוּ וַיֵּרָא פָּנָיו בְּתַרְוַעָה וַיָּשָׁב לְאַנּוּשׁ צִדְקָתוֹ:

לאחר שהאדם מתקן את מעשיו ומרבה בתפילה לבורא – יַעֲתֵר אֶל אֱלֹהֵי – עוונותיו מתכפרים והוא זוכה להיות רצוי לפני האלוהים, וַיִּרְצֶהוּ, בהקבלה לדברי אליפז "תַּעֲתִיר אֱלֹהֵי וַיִּשְׁמָעֶנּוּ" (לעיל כב, כז). תַּרְוַעָה היא תפילה (רש"י) בהרמת קול או בהבעת שמחה (אבן עזרא), בהקבלה לדברי בלדד "עַד יִמְלֶה שְׁחוֹק פִּיךָ וּשְׂפָתֶיךָ תַּרְוַעָה" (לעיל ח, כא. וראה עזרא ג, יב). וַיָּשָׁב לְאַנּוּשׁ צִדְקָתוֹ – האדם חוזר למעמדו כצדיק, כפי שהיה קודם ייסוריו, שלמרות שחטא, כיוון ששב ותיקן מעשיו, האלוה מהפך לו עוונותיו לזכויות ומחשיב אותו כצדיק. ויש מי שתלה בדברים אלה משמעויות מרחיקות לכת, לא רק להחשיבו לצדיק מכאן ולהבא אלא גם להחשיבו כצדיק עוד בטרם ייסוריו:

וַיָּשָׁב לְאַנּוּשׁ צִדְקָתוֹ – שנעשקה ממנו בחוליו, כמו שהתלונן איוב: "חֵי אֶל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי" (לעיל כו, ב). נמצא אליהוא מודה לאיוב בעצם הדבר שיש ייסורים בלא עוון, אלא שאומר שהם לתכלית טובה, לקרב את האדם לאלוהים, לאחר שיחלים מחוליו. ואף זו סתירה לדברי איוב שאומר, שאלוהים אינו עונה לאדם. ואומר אליהוא, שאלוהים עונה לתפילותיהם של הקרובים אליו.

עמוס חכם, דעת מקרא

(כו) יִשָּׁר עַל אַנְשִׁים וַיֹּאמֶר חֲטָאתִי וַיִּשָּׁר הָעֲוִיטִי וְלֹא שָׁוָה לִי:

יִשָּׁר עַל אַנְשִׁים – יביט, ישווה את עצמו לאנשים שבגילו שאבדו (רמב"ן), או שיעשה שורות של אנשים כשניצול מחוליו ויתוודה ליוצרו (רש"י), או שייסוב כלפיהם (אבן עזרא)²⁷, או שיישר דרכיו כלפי מי שחטא לו (מלבי"ם). האדם שהיה מדוכא בייסורים והושבה לו צדקתו יתוודה על חטאיו בקהל אנשים, וַיֹּאמֶר חֲטָאתִי וַיִּשָּׁר הָעֲוִיטִי וְלֹא שָׁוָה לִי, החטא היה לשווא, חטאי לא הועילו לי²⁸. התברר לי שמעבר לעיוות היושר, גם לא היה כדאי לחטוא. ויש מי שביאר, שלאחר שחֲטָאתִי וַיִּשָּׁר הָעֲוִיטִי וסבלתי עקב כך, ניסיתי דרכים אחרות כדי להימלט מן החולי ומן הייסורים, וְלֹא שָׁוָה לִי עד שחזרתי בתשובה ונרפאתי (ספורנו).

יִשָּׁר עַל אַנְשִׁים – כדי להבין שלוש מילים אלה יש להסתייע בדברי בעל התהלים (כב, כג) – "אֶסְפְּרָה שִׁמְךָ לְאָחִי בְּתוֹךְ קָהָל אֲהַלְלֶךָ ... כִּי לֹא בָזָה וְלֹא שָׁקַץ עֲנֹת עֲנִי ... מֵאֲתֶךָ תִּהְלָתִי בְּקָהָל רַב בְּדֵרֵי אֲשֵׁלֶם נֶגֶד יִרְאִי, יֹאכְלוּ עֲנִיִּים וַיִּשְׁבְּעוּ ...". הדברים המפורשים בתהלים יקפל אליהוא בשלוש מילים: "יִשָּׁר עַל אַנְשִׁים". האיש שקם מחוליו הזמין אנשים לסעודת הודיה. הם מסובים על מיטותיהם והוא עומד עליהם, מאכילם ומשקם. ולפני שיפתח פיו – יתוודה על חטאיו וכך יאמר: חֲטָאתִי, וַיִּשָּׁר הָעֲוִיטִי וְלֹא שָׁוָה לִי – "וְלֹא שָׁוָה לִי" – לא נתן לי דבר.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

27. מלשון חומה, שור, שסובבת את העיר.

28. ראה דוגמאות לכך מהמקרא, בספר על התשובה, עמ' 216 ואילך.

• פרק עיון | הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר, ופירוש •

(לב) **אם יש מלין השיבני דבר כי הפצתי צדקך:**
(לג) **אם אין אתה שמע לי החרש ואאלפך חכמה:**

אליהוא מדבר אל איוב בכבוד. הוא מבקש ממנו להקשיב, אך הוא מוכן גם לשמוע והוא אף מזמין את איוב לדבר, כיוון שהוא עומד לצידי של איוב ולא נגדו – דבר כי הפצתי צדקך. אליהוא חפץ להחזיר את איוב למעמדו כצדיק, אך הוא מחפש את הדרך לעשות זאת באופן הראוי, ולא באופן שבו נהג איוב. אם לא יהיו לאיוב מילים להשיב, אליהוא ימשיך בדבריו מפני שיש לו דברי חוכמה להשמיע לאיוב.

פרק עיון

הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר, ופירוש – 'מעביר ראשון ראשון'

בשעה ששוקלין עוונות אדם עם זכיותיו אין מחשבין עליו עוון שחטא בו תחלה ולא שני אלא משלישי ואילך. אם נמצאו עוונותיו משלישי ואילך מרובין על זכיותיו, אותם שתי עוונות מצטרפים ודנין אותו על הכל, ואם נמצאו זכיותיו כנגד עוונותיו אשר מעוון שלישי ואילך מעבירים כל עוונותיו ראשון ראשון, לפי שהשלישי נחשב ראשון שכבר נמחלו השניים, וכן הרביעי הרי הוא ראשון שכבר נמחלו השלישי וכן עד סופן. במה דברים אמורים? ביחיד, שנאמר: "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר", אבל הצבור תולין להן עוון ראשון, שני ושלישי, שנאמר: "על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו" (עמוס ב, ו), וכשמחשבין להן על דרך זה מחשבין להן מרביעי ואילך.

רמב"ם, הלכות תשובה פרק ג, ה (על פי יומא פו, ב)

חטא הוא החטאת המטרה. לעיתים חטא הוא תאונה, האדם לא התכוון לחטוא אך נכשל כישלון זמני, חד פעמי. לכן אם אדם חטא פעם ואף פעמיים, מלמדים עליו זכות ומתייחסים לכך כאל טעות אקראית ולא כאל דרך חיים. אך אם אדם חוטא פעם שלישית הרי זו 'חזקה' ולא מקרה בעלמא, ולכן מוסיפים לחשבון העוונות גם את הפעמיים הראשונות שחטא בהן.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

פעולותיו הרעות של האדם החוטא גורמות לו לריחוק מבוראו, לפגיעה בזולת, והן אף גורמות לו פגיעה בעצמו על ידי חוסר איזון בנפשו. ובהקבלה לכך, התיקון שלו בין אדם לבוראו ובין אדם לחברו מסייע לו גם לתיקון בריאותו הנפשית והגופנית בינו לבין עצמו:

חטאתי – בפעולות, וישר העיני – בשכל ובמחשבה, ועל ידי כך – ולא שוה לי, שכמו שהייתי עקום ונלוז ונוטה מן השיווי ויושר, כן לא נמצא השיווי בגופי, ונחליתי על ידי נטיית שיווי הגוף ושיווי מזגו וכוחותיו, ועל ידי שלושה אופנים אלה – תשובה תפילה וצדקה שהם מעבירים הגזירה, על ידי כך פדה נפשו מעבר בשחת – היא הצלחת הנפש הרוחנית, וחיתו באור תראה – היא חיי הגוף באור החיים.

מלבי"ם

לאחר שהאלוה הצדיק את האדם, האדם מצדיק את האלוה. ההשלמה הזאת בין אדם לאלוהיו היא השכר הגדול שאדם יכול לזכות בו, והיא מעניקה לו שמחה ומנוחת הנפש.

(כח) **פדה נפשו מעבר בשחת וחיתו באור תראה:**

לפי הכתיב פדה נפשי ... וחיתי ... הדברים הם המשך דבריו של האדם הדובר בפסוק הקודם. לפי הקרי פדה נפשו ... וחיתו ... מדובר בדברי הסיכום של אליהוא. כפל הלשון מלמד על כפל משמעות; אליהוא מדבר במילותיו שלו, אך הכתיב מבטא את הצעתו לאיוב כיצד עליו להתבטא. הוא נוהג באיוב מנהג 'את פתח לו', 'פתח פיך לאלם' (משלי לא, ח), ורומז לו על נוסח דיבור שיוכל לפדותו מייסוריו. אליהוא מבקש להיות המלאך המליץ עבור איוב, אך הוא יודע שהמלאך המליץ האמיתי היחיד עבור איוב הוא איוב בעצמו. ישועתו של איוב תבוא לבסוף רק לאחר שהוא עצמו יתוודה ויחזור בו. המילים של איוב עצמו, הן אלה שיפדו את נפשו מלעבור בשחת ויחזירוהו לראות אור.

(כט) **הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר:**

יפורט להלן בפרק העיון.

(ל) **להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים:**

חזרה על פסוק כח. שם היה התיאור מצד האדם וכאן מצד חסד הבורא. שם היה כפל משמעות שהזמין את איוב לחשוב כיצד עליו לדבר, וכאן הוא סיכום בלבד²⁸.

בקשה מאיוב שיקשיב לאליהוא ונכונות אליהוא להקשיב לאיוב

(לא) **הקשיב איוב שמע לי החרש ואנכי אדבר:**

²⁸ פרשנותו של הרמב"ן לפסוק תובא בפרק העיון 'תהיפהף קחמר חותם ויתיצבו כמו לבוש – שיטת הרמב"ן בעניין הגמול, על דרך הסוד', להלן עמ' 563.

בית הלל אומרים: "וְרַב חֲסֵד" (שמות לד, ו), מטה כלפי חסד. היכי עביד? רבי אליעזר אומר: כובשו, שנאמר – "יָשׁוּב יִרְחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנוֹתֵינוּ" (מיכה ז, יט), רבי יוסי בר חנינא אומר: נושא, שנאמר – "נִשָּׂא עֹז וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע" (מיכה ז, יח). תנא דבי רבי ישמעאל: מעביר ראשון ראשון, וכן היא המידה.

ראש השנה יז, א

בית הלל לומדים מהפסוק "וְרַב חֲסֵד" שהבורא בחסדו מטה את דינו של אדם כלפי חסד. הגמרא שואלת: 'היכי עביד?' דהיינו, כיצד מתבצעת ההטיה כלפי חסד? מהו הרעיון הטמון בבסיסה? לשית רבי אליעזר מכריעים את המאזניים של זכות, והבורא ברחמיו מרבה את משקל זכויותיו, "אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם יִשְׂרָאֵל" (קהלת ז, כט). כלומר, האדם נברא ישר, בעל זכויות, ויש לייחס לו את הטובה כיושרו הטבעי. לשית רבי יוסי בר חנינא ממעטים את כובד העוונות ונושאים כלפי מעלה את כף החובות, "נִשָּׂא עֹז". העוונות הם תוצאה של תאוונות מקריות והן לא מבטאות את מהותו של האדם.

מהי שיטתו של רבי ישמעאל – 'מעביר ראשון ראשון'?

אם מתברר שזכויותיו של אדם מרובות מעוונותיו, ואפילו אם שקול הוא – שאין רובו עוונות – הופכים את כלל עוונותיו לאוסף של תאוונות ולא מתייחסים אליהם כאל דרך חיים עקבית. אוסף גדול של עוונות הוא כביכול גדול מדי מכדי למעט בערכו, אך פירוק שלו לאוסף של חטאים יחידים, שכל אחד מהם היה טעות חד פעמית, מאפשר לדון אדם כזה לזכות ולהפוך את חטאיו לפרטים שעל כל אחד מהם בפני עצמו אפשר למחול לו. לפי זה השיטה של 'מעביר ראשון ראשון' מבטלת כביכול את שני החטאים הראשונים, וכשהחטא השלישי הופך להיות החטא הראשון גם הוא מתבטל באותה שיטה, וכך גם החטא הרביעי וכן הלאה. באופן כזה כל אחד מהעוונות הופך להיות חטא ראשון – מעידה חד פעמית.

כך אצל היחיד. אך על הציבור, שיש לו זכויות יתרות, מלמדים זכות נוספת בכך ששלוש פעמים עדיין נחשבות לאוסף של פרטים, ומחשיבים את עוונות הציבור רק מפעם רביעית ואילך.

מסתבר ששלוש השיטות הללו בהסבר דברי בית הלל, 'מטה כלפי חסד', לא חלוקות ביניהן אלא משלימות זו את זו, תוך כדי שהן מדגישות פרטים שונים בתהליך.

1. על פי יד פשוטה, על הרמב"ם, שם. אמנם אפשר היה לבאר להפך: כובש את העוונות ונושא את הזכויות, אך בשני הפסוקים – הן של הכבישה כלפי מטה והן של הנשיאה כלפי מעלה – מופיעים העוונות.

פרק לד

מענהו השני של אליהוא – חללה לאל מרשע

חלוקת המענה

ב-ד – "כִּי אֶזְנֵן מִלִּין תִּבְחֶנָּה" – פנייה לחכמים לשמוע את דברי איוב שמיעה ביקורתית

ה-ו – "כִּי אָמַר אִיּוֹב צְדָקָתִי" – הרצאת טענותיו של איוב

ז-ט – "מִי גָבַר כְּאִיּוֹב יִשְׁתָּה לַעֲג פְּמִים" – ביקורת על איוב ועל דבריו

י-יב – "חֲלָלָה לְאֵל מִרְשָׁע" – האל לא יעוות משפט

יג-טו – "מִי שָׁם תִּבְל כְּלָה" – כל היצורים חיים מכוח האלוה וברצונו

טז-ל – "כִּי עֵינֶיךָ עַל דֶּרֶךְ אִישׁ" – השגחת האלוה בעולם מוחלטת וצודקת

לא-לג – "וַיִּמָּה יִדְעָת דְּבָר" – מה ראוי לומר לאל

לד-לז – "אִיּוֹב לֹא בִדְעָת יְדָבָר" – פנייה לחכמים בביקורת על דברי איוב

■ פרק לד

(א) וַיַּעַן אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר:

כיוון שאיוב שתק, אליהוא המשיך בדבריו.

וַיַּעַן אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר: שָׁמְעוּ חֲכָמִים מְלִי – במענה הזה יאשים את איוב על שאמר שהאל הסיר משפטו, ושהוא אנוש ומיוסר בייסורים בלי פשע. והנה זה ראייה גמורה כי לדעת אליהוא על פשע וחטא באו תלאותיו, וכאשר יאמר במענה הזה בפירוש כי עיני האל על דרכי אִישׁ וְכָל צֶעֶדִיו יִשְׁמֹר, ואין חֲשֹךְ ואֵין צִלְמוֹת לְהַסְתֵּר שָׁם פְּעָלֵי אָוֶן, ואומר: לִבְנֵי יָבִיר מַעֲבָדֵיהֶם וְהַפֶּךְ לִילָה וַיִּדְבָּאוּ. יבאר כי על פעולות אוון ועל מעבדיהם אשר יכיר, אף על פי שיהיו בחושך מעשיהם, ידכאם האל ויענישם, כי ההשגחה שלימה בפרטים כולם ואין חושך ואין צלמוות, כי עיני השם משוטטות בכל.

רמב"ן

במענהו הראשון התייחס אליהוא לעצם ההתגלות לאדם, בחלום לילה או בייסורים. במענהו השני אליהוא מתייחס למושגים של שכר ועונש, וממילא עליו להתייחס גם להשגחתו המדויקת של האלוה בעולמו, שכתוצאה ממנה בא גמול ראוי ונכון לברואיו. הבדל נוסף בין המענה הראשון והשני הוא שבמענהו הראשון התייחס אליהוא לייסורי הצדיק, דהיינו לשאלת 'צדיק ורע לו'. מכיוון שכך, במענהו השני, בפרקנו, מתייחס אליהוא לשאלת 'רשע וטוב לו'.

אליהוא טוען, שאין כל מניעה מן הקב"ה מלאסוף את נשמת הרשע מגופו ומלהמיתו. אין הוא צריך לפחד מאיש, ומדוע ירצה ברשע? הוא ממשיך ואומר:

הָאֵף שׁוֹנָא מִשְׁפָּט יִחְבֹּשׁ וְאִם צָדִיק כְּבִיר תִּרְשִׁיעַ: הָאָמַר לְמֶלֶךְ בְּלִיעַל רָשָׁע אֶל נְדִיבִים: אֲשֶׁר לֹא נִשָּׂא פָנָי שָׂרִים וְלֹא נִכְר שׁוֹעַ לְפָנָי דֵּל כִּי מַעֲשֵׂה יָדָיו בָּלָם: רָגַע יָמָתוֹ וַחֲצוֹת לַיְלָה יִגְעָשׁוּ עִם וַיַּעֲבְרוּ וַיִּסְירוּ אֶבֶר לֹא בִיד: כִּי עֵינָיו עַל הָרָכִי אִישׁ וְכָל צַעֲדָיו יִרְאֶה: אֵין חֹשֶׁךְ וְאֵין צִלְמוֹת לְהִסְתַּר שָׁם פִּעֲלֵי אָוֶן: כִּי לֹא עַל אִישׁ יֵשִׁים עוֹד לְהִלָּךְ אֶל אֶל בְּמִשְׁפָּט: יָרַע כְּבִירִים לֹא חָקַר וַיַּעֲמֵד אַחֲרֵים תַּחְתָּם: לָכֵן יָכִיר מַעֲבָדֶיהֶם וְהִפָּךְ לַיְלָה וַיִּדְכָּאוּ: תַּחַת רָשָׁעִים סָפְקָם בְּמָקוֹם רָאִים: אֲשֶׁר עַל בֶּן סָרוּ מֵאַחֲרָיו וְכָל דָּרְכָיו לֹא הִשְׁכִּילוּ (לד, יז-כד).

ובלשוננו: רשעתם של עושי האוון גלויה לפניו, ובחצי הלילה ברגע אחד, כלומר, שלא לעיני רואים, הוא מסיר אותם ומעמיד אחרים במקומם. אנו, כבני אדם, איננו מבחינים דיינו במה שאיננו רואים בעינינו. אנו עסוקים בענייני הפרטים, או בלשונו של אליהוא, אנו נמים על מיטנתו בחצות הלילה, ואיננו מביטים דיינו בהנהגת העולם והחברה ובתמורות שה' יוזם בהם כל לילה. אך הוא, שבחוכמה פותח שערים ובתבונה משנה עיתים, משגיח ששלטונם של הרשעים לא יתמיד, והוא מעמיד אחרים תחתם. כל זה כדי לקיים: לְהִבְיֵא עֲלֵיו צַעֲקַת דָּל וְצַעֲקַת עֲנִיִּים יִשְׁמָע (שם, כח).

כך נהג ה' בבכורות מצרים בעת שפדה את ישראל מידם, וכך הכה את חיל סנחריב בשערי ירושלים. אנשים נמו את שנתם או שלא יצאו מפתח ביתם עד בוקר. הם השכימו בבוקר וראו רק את התוצאה. לעיתים הם התייחסו אליה כאל דבר המובן מאליה, ולא ראו שיד ה' עשתה זאת.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור

הבדל נוסף בין המענה הראשון והשני היא פנייתו של אליהוא לחכמי הלב, ולא לאיוב, בהזמינו אותם לשמש כשופטים במשפט שאותו ביקש איוב לקיים אל מול האלוה.

בפרשה זו לא יפנה אליהוא אל איוב, כי אם אל חכמי לב, וישים אותם ואת עצמו כביכול לשופטים במשפט שבין איוב לבין האל. אליהוא יזכיר את טענת איוב כי הוא חף מפשע ואף האל עיוות דינו, וימתח ביקורתו הקשה ביותר על איוב, כי בנקוט איוב בדעה זו הוא נעשה חָבֵר לְחָבֵר פושעים ואנשי אוון. איך ייתכן, טוען אליהוא, שהאל שהכל בידו, אשר במחי יד יאסוף רוח כל היקום, ויגווע כל בשר יחד עם האדם ושב הכל אל העפר – יעשה עוול. איך ייתכן שאדם בר דעת ייחס רשע למלך כל הארץ, אשר לא יישא פנים לגדולים ולא יכיר פני עשיר על פני דל, כי כולם מעשי ידיו הם. בגבור הרשע בין העמים, הרי תוך רגע, בחצות הלילה, יתגעשו העמים ויעברו מן העולם.

השגחת האל מקפת את הכל, וכל רשעי ארץ לא יוכלו למצוא סתר מפניו. גם במקום חושך וצלמוות תמצאם ידו. כל אלה העריצים אשר לא השכילו לדעת דרכי ה' דוכאו תוך לילה לעיני כל רואיהם, וכל כך למה – בגלל צעקת ואנקת עניים!

את המיית פועלי האוון יחריש, יסתיר פניו מהם, ומי יראם. בעלות אדם בוגד לכסא המלכות יקום האל ויציל את העם ממוקשיו. מי אפוא האדם אשר יחציף להגיד לאל: "אני לא לקחתי כופר, אני לא חבלתי חבול עני, הוכח לי שחטאתי ולא אוסיף. כלום יוכל אדם, ולו גם צדיק, להינצל מדינך הקשה, אם מאסת בו ובחרת במי שבחרת להיטיב לו? אני לא ראיתי שהוא ראוי לכך, ואם אתה יודע שכן – הוכח!". בהביא אליהוא דברי

חוצפה אלה של איוב, יפנה שוב אל טהורי הלב שבעולם, הוא בטוח שהם יסכימו לדבריו וכולם יאמרו: "איוב לא בדעת ידבר!"

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

פנייה לחכמים לשמוע את דברי איוב שמיעה ביקורתית

(ב) שְׁמָעוּ חֲכָמִים מְלֵי יוֹדָעִים הָאֵזִינוּ לִי:

שְׁמָעוּ ... הָאֵזִינוּ – פתיחה מקובלת לדברי חוכמה, כמו "שְׁמָעוּ שְׁמִים וְהָאֵזִינוּ אֶרֶץ" (ישעיהו א, ב), וכן "שְׁמָעוּ זֹאת כָּל הָעַמִּים הָאֵזִינוּ כָּל יִשְׂרָאֵל" (תהלים מט, ב), וכן "הָאֵזִינוּ הַשְׁמִים וְאֲדַבְּרָה וְתִשְׁמָע הָאֶרֶץ..." (דברים לב, א). כך החל אליהוא גם את מענהו הקודם – "וְאִוְלָם שָׁמַע נָא אִיּוֹב מְלֵי וְכָל דְּבָרֵי הָאֵזִינוּ" (לעיל לג, א), וכעין זה גם סיים את דבריו – "שְׁמָע לִי ... וְאֲאִלְפֶךָ חֲכָמָה", אלא ששם הדברים היו מכוונים כלפי איוב לבדו וכאן הם מכוונים כלפי החכמים והיודעים – רְעֵי אִיּוֹב ואולי כלל האנשים שנמצאים שם – שאותם מבקש אליהוא להפוך לשופטים.

(ג) כִּי אֶזְנֶן מְלִין תִּבְחָן וְחָךְ יִטַּעַם לְאָכָל:

וְחָךְ יִטַּעַם לְאָכָל – כי יחס השכל אל המושכלות כיחס החיך אל המוחשות בחוש הטעם. רבי עובדיה ספורנו

דברי אליהוא הם ציטוט כמעט מילה במילה של דברי איוב "הֲלֹא אֶזְנֶן מְלִין תִּבְחָן וְחָךְ אֶכֹּל יִטַּעַם לוֹ" (לעיל יב, יא. ראה פירושו שם). האוון בוחנת את המילים כמו שהחך בוחן את האוכל כדי לדעת אם יש בו טעם. כשם שאיוב ביקר את רְעֵיו על דבריהם שלדעתו נאמרו בלא טעם, כך אליהוא מבקר את דברי איוב. ציטוט כזה יש בו שני יתרונות מצד אליהוא, למרות שהם מהופכים לכאורה – ציטוט דברי איוב מעניק להם תוקף וכבוד, ומראה שאליהוא הקשיב לדברי איוב רוב קשב. עם זאת, דרישה כזאת כשהיא מופנית כלפי איוב, מקבלת משנה תוקף דווקא מפני שאיוב הוא אשר ניסח אותה וממילא הוא גם מחויב כלפיה. הנה כי כן אליהוא גם מכבד את איוב וגם מפנה כלפיו דרישה ביקורתית באותו משפט.

(ד) מִשְׁפָּט נִבְחָרָה לָנוּ נִדְעָה בִּינֵינוּ מֶה טוֹב:

מִשְׁפָּט – הרוצה להחליט איזה דבר צריך שיעמוד על יסוד אחד לא יסור ממנו. לא שידלג על שני הסעיפים, ושיאמר דבר שהוא סותר את עצמו ... וזה שאמר: אנחנו צריכים לבחור משפט אחד, למשל שנניח שאי אפשר שה' יעשה עוול, או שנניח בהיפך – שזה אפשר, ובוזה נדעה מה טוב, לא שנדלג על שני משפטים שהם סותרים את עצמם.

מלבי"ם

המילה מִשְׁפָּט מקבילה למה טוב והוראתה כאן – צדק. אם אי אפשר לערוך את משפטו של איוב כנגד האלוה, הבה נערוך כאן את המשפט ומתוכו נברור מֶה טוֹב – מהי הגישה הנכונה והצודקת לגבי בעיית הצדיק הסובל. לשם כך יש לבחון את טענותיו של איוב.

הרצאת טענותיו של איוב

(ה) **כִּי אָמַר אִיּוֹב צָדִיקְתִּי וְאֵל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי:**

(ו) **עַל מִשְׁפָּטִי אֲכִיז אֲנוֹשׁ חֲצִי בְּלִי פֶשַׁע:**

אליהוא מצטט את טענותיו של איוב – צָדִיקְתִּי – צדיק אני, וצודק אני בדיני, בניגוד לדברי אליפז "הָאֲנוֹשׁ מֵאֲלוֹהַּ יִצְדָּק"?! (לעיל ד, יז). וְאֵל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי – האל הסיר ממני משפט צדק, והוא ציטוט דברי איוב לעיל (כז, ב). **עַל מִשְׁפָּטִי אֲכִיז** – משפטי הוא משפט כזב, שלא דנני אמת (רש"י). תוחלתי נכזבה במשפטי, כמו שאמר איוב: "כִּי טוֹב קוֹיָתִי וַיָּבֵא רָע, וַאֲיַחְלָה לְאוֹר וַיָּבֵא אֶפֶל" (לעיל ל, כו. רמב"ן). ויש מי שביאר – **עַל מִשְׁפָּטִי** – מה שחברי טענו שייסורי באו עלי במשפט והם ראויים לי לפי מעשי – **אֲכִיז** – אכחיש (מלבי"ם). **אֲנוֹשׁ** – חולי חמור ללא רפואה, שנגרם על ידי חצי – חצים מורעלים מהאלוה, כמו שאמר איוב "כִּי חֲצִי שְׂדֵי עַמְדִּי אֲשׁוּר חֲמָתָם שְׁתֵּה רוּחִי" (לעיל ו, ד), ורש"י ורמב"ן פירשו: "חצי" – נגעי, מכתי. **בְּלִי פֶשַׁע** – מבלי שפשעתי.

ביקורת על איוב ועל דבריו

(ז) **מִי גָבַר כְּאִיּוֹב יִשְׁתָּה לְעַג כְּמִים:**

(ח) **וְאָרַח לְחִבְרָה עִם פְּעָלִי אֲנִי וְלִלְכֶת עִם אֲנָשֵׁי רָשָׁע:**

(ט) **כִּי אָמַר לֹא יִסְכֵּן גָּבַר בְּרִצְתּוֹ עִם אֱלֹהִים:**

אליהוא, בניגוד לרעים, לא רואה באיוב רשע אלא צדיק. משום כך המשפט **מִי גָבַר כְּאִיּוֹב** יִשְׁתָּה לְעַג כְּמִים! נאמר בתמיהה:

מִי גָבַר – צדיק וגדול כאיוב, כְּאִיּוֹב יִשְׁתָּה לְעַג כְּמִים – שישתה כמים דברים הראויים ללעוג עליו, כִּי לַעַת הַזֹּקְנָה יֵלֶךְ לְהַתְחַבֵּר עִם פְּעָלִי אוֹן ואנשי רשע הכופרים באל ובמשפטיו?!

רמב"ן

לפי זה הלעג הוא כלפי איוב, שבהתחברותו לַפְעָלִי אֲנִי ואנשי רשע הופך את עצמו ללעג וקלס. ויש שביארו שאיוב מרבה בדברי לעג כלפי האלוה כמו אדם שמרבה לשתות מים כדי סיפוקו (מצודות). הביטוי לקוח מדברי אליפז "אִף כִּי נִתְעַב וְנִאָלַח אִישׁ שְׁתֵּה כְּמִים עוֹלָה" (לעיל טו, יז), ואליהוא החליף את מושג העוולה בלעג כיוון שאיוב הטיח דברים כלפי האל, ורמז בכך גם לדברי צופר "וְתִלְעַג וְאִין מְכָלָם" (לעיל יא, ג).

וְאָרַח לְחִבְרָה עִם פְּעָלִי אֲנִי וְלִלְכֶת עִם אֲנָשֵׁי רָשָׁע – הרי זה הפך "הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הֵלֵךְ בְּעֵצַת רָשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חֲטָאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשֵׁב לְצִים לֹא יָשָׁב" (תהלים א, א). אך אליהוא נזהר שלא להרשיע את איוב כחבר קבוע לרשעים אלא רק כְּאָרַח לְחִבְרָה – אורח עראי¹.

1. חז"ל (עבודה זרה, יח, ב) תיארו את התהליך של הנפילה בחטא: "דרש ר' שמעון בן פזי: מאי דכתיב: 'אֲשֶׁרִי הָאִישׁ

לֹא יִסְכֵּן – לא יועיל, כמו "הִלְאֵל יִסְכֵּן גָּבַר" (לעיל כב, ב). **כִּי אָמַר לֹא יִסְכֵּן גָּבַר בְּרִצְתּוֹ עִם אֱלֹהִים** – איוב אמר שאין תועלת לאדם בְּרִצְתּוֹ עִם אֱלֹהִים, כאשר יעשה את רצון האלוהים, כיוון שאמר "תָּם וְרָשָׁע הוּא מְכֻלָּה", "וְעַל עֲצַת רָשָׁעִים הוֹפְעֶת", "מִדּוּעַ רָשָׁעִים יִחִיו עֲתָקוֹ גַּם גָּבְרוּ חַיִּל" (לעיל ט, כב; י, ג; כא, ז, וראה שם ח-טו). כדברי הרשעים שסוברים שאין האלוה גומל טוב לעושי רצונו או שאין האלוה משגיח בברואיו. רעיון כזה הובא לידי ביטוי גם בדבריהם הקשים של העם כלפי ה', "אֲמַרְתֶּם שׁוֹא עֲבַד אֱלֹהִים וּמָה בָּצַע כִּי שִׁמְרָנוּ מִשְׁמֶרְתּוֹ וְכִי הִלְכָנוּ קִדְרִית מִפְּנֵי ה' צָבָאוֹת" (מלאכי ג, יד), ואמירות כאלה מחזקות את הרשעים – "וְעַתָּה אֲנַחְנוּ מְאֻשְׁרִים יָדִים גַּם נִבְנוּ עֲשֵׂי רָשָׁעָה גַּם בָּחֲנוּ אֱלֹהִים וַיִּמְלְטוּ" (שם טו).

האל לא יעוות משפט

(י) **לִכֵּן אֲנָשִׁי לִבִּי שָׁמְעוּ לִי חֲלָלָה לֹאֵל מִרְשַׁע וְשָׂדֵי מַעֲוָל:**

(יא) **כִּי פָעַל אָדָם יִשְׁלֵם לוֹ וּכְאֲרַח אִישׁ יִמְצָאנוּ:**

(יב) **אִף אָמַנְם אֵל לֹא יִרְשִׁיעַ וְשָׂדֵי לֹא יַעֲוֶה מִשְׁפָּט:**

לִכֵּן אֲנָשִׁי לִבִּי – כי משיקול הדעת ייודע זה, כי חֲלָלָה לֹאֵל מִרְשַׁע – שזיק לעושי רצונו לדעת, כאשר אמר איוב תחילה – "הֵן תְּנוּאוֹת עָלַי יִמְצָא" (לעיל לג, י), כי יהיה זה רָשָׁע ועוולה, וחלילה לאל מהם, גם לא יסיר האל השגחתו מהם ולא יניח השפלים למקרה. רמב"ן

לִכֵּן – לאחר שנשמעו דברי הבלע של איוב, אליהוא מבקש אֲנָשִׁי לִבִּי – שָׁמְעוּ לִי, שאני מסתייג בחריפות מדברים אלה². חֲלָלָה לֹאֵל מִרְשַׁע וְשָׂדֵי מַעֲוָל – לא יעלה על הדעת, כמו "חֲלָלָה לֶךְ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צָדִיק עִם רָשָׁע וְהִיָּה כְּצָדִיק כְּרָשָׁע, חֲלָלָה לֶךְ – הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" (בראשית יח, כה). המילה חלילה מלמדת על אמירה שמלבד שיקול דעת יש בה גם התרגשות והחלטיות, והיא עולה על שני חלקי הפסוק – חֲלָלָה לֹאֵל מִרְשַׁע וְחֲלָלָה לְשָׂדֵי מַעֲוָל.

כִּי פָעַל אָדָם יִשְׁלֵם לוֹ וּכְאֲרַח אִישׁ יִמְצָאנוּ – האדם מקבל את גמולו בדיוק על פי פעלו, במידה, במשקל ובמשורה. וּכְאֲרַח אִישׁ – כדרכיו ובעלילותיו, וגם אם ידמה לו לאדם שקרו לו דברים אגב אורחא, במקרה, גם הם נשלחו לו על ידי האלוה (רמב"ן).

אִף אָמַנְם – לחיזוק העניין ולא לצמצמו, אמת הוא, שהאל לא יִרְשִׁיעַ וְשָׂדֵי לֹא יַעֲוֶה מִשְׁפָּט. איוב טען בפרק טז שה' רודף אותו באופן אישי. הרעים הסכימו לדבריו, אך טענו שהרדיפה מוצדקת. בניגוד לכך, אליהוא טוען שה' נמצא במקום נבדל וגבוה מהעולם ולא ייתכן שירדוף

אֲשֶׁר לֹא הֵלֵךְ בְּעֵצַת רָשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חֲטָאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשֵׁב לְצִים לֹא יָשָׁב? וכי מאחר שלא הלך, היכן עמד? ומאחר שלא עמד, היכן ישב? ומאחר שלא ישב, היכן לץ? אלא לומר לך, שאם הלך – סופו לעמוד, ואם עמד – סופו לישב, ואם ישב – סופו ללון". תהליך כזה רמז גם בדברי אליהוא: תחילה 'וְאָרַח', וסופו 'לִלְכֶת'.

2. אליהוא כבר הסתייג מדברי איוב במענהו הקודם, ראה לעיל פרק לג, יב, עמ' 468, אולם דחייתו כאן את הדברים היא חריפה ונרגשת יותר.

אדם באופן אישי³. החידוש בדברי אליהוא הוא הנקודה הטורנסצנדנטית, ה' נשגב, הוא מצוי מעבר לעולם. לא ייתכן שיתאנה לאדם מסוים בגלל רוגז או כעס⁴.

כל היצורים חיים מכוח האלוה וברצונו

- (ג) **מִי פָקֵד עָלָיו אֲרֻצָּה וּמִי שָׂם תֵּבֵל בָּלָה:**
 (ד) **אִם יֵשִׁים אֱלֹהִים לְבֹר רֹחוֹ וְנִשְׁמָתוֹ אֱלֹהִים יֶאֱסֹף:**
 (ט) **יְגֹעַ כָּל בָּשָׂר יַחַד וְאָדָם עַל עֶפֶר יָשׁוּב:**

מִי פָקֵד עָלָיו אֲרֻצָּה – מי מושל בו לאמר: "למה כן עשית ולא צויתך כן?" כי מי צוהו בממשלתו, ולמה ימצא תואנות לבריות? אינו צריך להשיב דבר למושל בו לאמר: "בשביל זאת הרעותי לו".

אִם יֵשִׁים אֱלֹהִים לְבֹר – על אדם להשחיתו, למה יבוא בעלילה עליו, הרי מיד יאסוף אליו רוחו וְנִשְׁמָתוֹ – רוח ונשמה שלו שהוא נפחה בו, ואין מוחה בידו ויִגָּע כָּל בָּשָׂר.

רש"י

אף איוב אמר קודם לכן דברים כעין אלה: "הֵן יַחְתֹּף מִי יִשְׁיבְנוּ מִי יֹאמֶר אֱלֹהִים מַה תַּעֲשֶׂה" (לעיל ט, יב). אולם אצל איוב הם באו כתלונה על כוחו הבלתי מוגבל של האלוה שאין מי ששייבנו מלעשות רצונו או שיאמר לו מה יעשה, ואילו אליהוא מדגיש את חוסר הטעם שבטענה כזאת שהרי האלוה אינו צריך לפעול כנגד ברואיו אלא רק להפסיק את חיותם שנובעת ממנו, ולמה יבוא על האדם בעלילות?!

השגחת האלוה בעולם מוחלטת וצודקת

- (טז) **וְאִם בִּינָה שְׁמַעָה זֹאת הָאִינָה לְקוֹל מְלִי:**

אליהוא פונה לאיוב בעניין חדש והוא מבקש את תשומת לבו של איוב.

- (יז) **הֲאֵף שׁוֹנָא מִשְׁפָּט יַחְבֹּשׁ וְאִם צָדִיק כְּבִיר תִּרְשִׁיעַ:**

הֲאֵף – האם אפשר ששׁוֹנָא מִשְׁפָּט יַחְבֹּשׁ – האם מי ששונא את המשפט יַחְבֹּשׁ וירפא את האדם ממחלותיו? וְאִם צָדִיק כְּבִיר – שצדקו נראה ונגלה בכל, תִּרְשִׁיעַ – אתה, תכריז עליו כרשע מפני שעשה לך לבדך רעה (רמב"ן. ספורנו)?

3. כעין מה שאמר דוד לשאול (שמואל א' כד, יד): "אֲחֵרִי מִי יֵצֵא מִלֶּךְ יִשְׂרָאֵל? אֲחֵרִי מִי אֶתָּה רִדְךָ? אֲחֵרִי כָלָב מִת אֲחֵרִי פָרַעַשׁ אֶחָד?!"

4. על פי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב (שיעור 34), שהוסיף על כך: הרעים מציגים את האל כאל קנא ואליהוא כאל משגיח. זה משנה את הזיקה לאדם, מפני שגם אם ה' מייסר את האדם, הרי זה 'למען ענותך להיטיבך באחריתך'. גם אם יש סבל, הוא בא מתוך קרבה לאדם, מתוך אכפתיות. לעומת מה שאיוב וגם הרעים אומרים, שזה בא מתוך כעס וענישה. אצל אליהוא מדובר על אל משגיח שמעניין בטובת האדם. זה גם משנה את הביקורת כלפי איוב. לפי אליהוא, איוב טועה ולא חוטא.

- (יח) **הָאָמֹר לְמֶלֶךְ בְּלִיעַל רָשָׁע אֶל נְדִיבִים:**

הָאָמֹר – הייתכן לומר! הָאָמֹר לְמֶלֶךְ וּלְנְדִיבִים שהם בְּלִיעַל וְרָשָׁע?! – מקרא זה מגלה יותר מקודמו את הגידוף האצור בדברי איוב.

הָאָמֹר לְמֶלֶךְ – האמנם ראוי למי שהוא מלך באמת, שכל עסקו הוא לתיקון העיר, בְּלִיעַל – חפץ בקלקול? ושיהיה רָשָׁע אֶל נְדִיבִים – שיהיה נוהג ברשע בעניין הנדיבים, שייתן עינו בממונם שאינו צריך לו, כל שכן המלך הקדוש.

רבי עובדיה ספורנו

אם כן שמעה נא אתה, איוב, לדבריי. הייתכן לקרוא לאלקים שונא משפט, למי שחובש ומרפא? הייתכן לומר לצדיק אדיר שהוא מרשיע? הייתכן לומר למלך על כל, שהוא עושה מעשה בליעל, או לקרוא רשע לנדיבי לב? מי אשר לא נשא פנים למושלים, שלא יכיר פנים לעשיר על פני העני, כי כעשיר כעני, כולם מעשי ידיו.

שלושה דברים יאמר כאן אליהוא על צדקת האל: א – שאין לפניו משוא פנים, ב – תוך זמן קצר ישמיד את עושי הרשע, גם אם הם רבים ואבירים, ג – השגחתו על כל מעשי האדם ואין נסתר מנגד עיניו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

- (יט) **אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא פָנָי שָׂרִים וְלֹא נָפַר שׁוֹעַ לִפְנֵי דָל כִּי מַעֲשֶׂה יָדָיו כָּלָם:**

אליהוא מתאר את מידת הצדק של האלוה שלא נושא פנים לשָׂרִים ולחזקים, וְלֹא נָפַר שׁוֹעַ לִפְנֵי דָל, כפי הציווי בתורה "לֹא תַעֲשׂוּ עֹל בְּמִשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פָנָי דָּל וְלֹא תִהְדָּר פָּנָי גְּדוֹל בְּצִדֶּק תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ" (ויקרא יט, טו)⁵, לא להעדיף את השוֹעַ – החזק, על פני הַדָּל. והטעם הפשוט – כִּי מַעֲשֶׂה יָדָיו כָּלָם – "ואוהב זה כזה" (רמב"ן).

- (כ) **רָגַע יָמָתוֹ וַחֲצוֹת לַיְלָה יִגְעָשׁוּ עִם וַיַּעֲבְרוּ וַיִּסְּרוּ אֲבִיר לֹא בִיד:**

רָגַע יָמָתוֹ וַחֲצוֹת לַיְלָה – ובזה התבאר שלא היה דבר טבעי אלא משפט אלוֹקִי. יִגְעָשׁוּ עִם – באופן שהתגעשו ולקו גם העם שלא היו בכורות, במשלחת מלאכי רעים, וַיַּעֲבְרוּ – המשחיתים, ולא באו אל בתי ישראל לנגוף. וַיִּסְּרוּ אֲבִיר – בכור פרעה, לֹא בִיד – טבעית, וכל אלה לא עשה אלא במשפט.

רבי עובדיה ספורנו

הפסוק מתקשר למכת בכורות במצרים. בחצות הלילה, עת המנוחה (אבן עזרא), ברגע אחד, מתו הבכורים כולם, מהחשוב ביותר ועד השפל ביותר, "וַיְהִי בַחֲצִי הַלַּיְלָה וְה' הָפָה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרָעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁבְי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר" (שמות יב, כט).

5. וכדברי משה רבנו: "כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם ... לֹא יִשָּׂא פָנָי וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד", דברים י, יז.

• פרק לד | מענהו השני של אליהוא •

תחת רשעים – במקומם (רש"י), מקום ממש, כמו "שבו איש תחתיו" (שמות טז, כט), או תיאור סיבה, מפני שהם רשעים (מצודות). ספקם – לשון הכאה, כמו "ויספק את כפיו" (במדבר כד, י), במקום ראים – לעיני כל, להראות את השגחת ה' וגמולו בעולם⁸, כפי שמפרט בפסוק הבא:

(כו) **אֲשֶׁר עַל כֵּן סָרוּ מֵאַחֲרָיו וְכָל דֶּרְכָיו לֹא הִשְׁפִּילוּ:**

הרשעים נענשים אשר על כן סרו מאחריהם וכל דרכיו לא השפילו. אליהוא מדגיש את הקשר בין מעשיהם הרעים של הרשעים לבין עונשם החמור מהאלוה. בניגוד גמור לדברי איוב שהתלונן על שלוות הרשעים ועל התעלמותו כביכול של האלוה ממעשיהם הרעים, "מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל" (לעיל כא, ז, וראה שם ח-ג). ויש מי שביאר להפך, שלמרות שהאלוה מעניש את הרשעים, הוא עושה זאת באופן נסתר שמאפשר את המשך הבחירה החופשית. הבחירה החופשית היא כל כך עקרונית וחשובה עד שאסור שגמול ברור מדי יטשטש אותה:

תחת רשעים ספקם – במקום שיש שם רשעים שה' רוצה שישאר ספק בלבם, ולא יתברר להם בגלוי שה' מעניש את הרשעים. כי רצה שהרשעים יסתפקו בגמול ועונש כדי שיהיה מקום לבחירה ולשכר ועונש. ולכן השאיר להם ספק במקום ראים – שבמקום שיש רואים לא הענישם, שאז יסתלק הספק וידעו בבירור שיש עונש וייראו לעשות רע ולא יהיה מקום לבחירה. ומטעם זה כשרוצה להענישם יעניש ויהפך אותם בלילה ובסתר.

מלבי"ם

על פי הפרשנות הזאת האמירה של אליהוא כאן מהפכנית ונועזת – יש גמול, אבל עם כל חשיבותו ועל אף היותו אחד משלושה עשר העיקרים, אסור שהגמול יהיה ברור וגלוי מפני שיש עיקר נוסף שאינו נופל מהגמול בחשיבותו, וייתכן שהוא אף עולה עליו – עיקרון הבחירה החופשית⁹.

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה: "הן האדם ה'ה באחד ממנו לדעת טוב ורע" (בראשית ג, כב), כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה העניין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע ... ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר: "ראה נתתי לפניך היום את החיים" (דברים ל, טז), וכתוב: "ראה אנכי נתן לפניכם היום" (שם יא, כו), כלומר שהרשות

8. לשיטת ספורנו גם פסוק זה מוסב כקודמיו על יציאת מצרים, והפסוק "במקום ראים" מוסב על "וירא ישאל את מצרים את על שפת הים", שמות יד, ל.
9. שלושה עשר עיקרי האמונה נוסחו על ידי הרמב"ם, אבל יש מפרשני הרמב"ם שזנו ארבעה עשר עיקרים, והוסיפו את העיקר הגדול של בחירה חופשית. ראה יד פשוטה, ספר המדע, מבוא להלכות תשובה.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

הבדלי המעמדות, שהם כל כך חשובים אצל בני האדם, חסרי משמעות לעומת האלוה. **יגעשו עם ויעברו ויסירו אביר לא ביד – הפגיעה בשרים החזקים והסרת המעמדות החוצצים בין בני האדם מסייעת לעם הגועש להעביר ולהסיר את האבירים השולטים, אך בעצם הם הוסרו לא ביד אנושית אלא בידי שמיים.**

(כא) **כִּי עֵינָיו עַל דְּרָכָי אִישׁ וְכָל צַעְדָּיו יִרְאֶה:**

(כב) **אֵין חֶשֶׁךְ וְאֵין צִלְמוֹת לְהַסְתֵּר שָׁם פְּעָלֵי אֱוֹן:**

כפי שאמר דוד "ואמר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני: גם חשך לא יחשיך ממך ולילה פיום יאיר כחשיכה כאורה" (תהלים קלט, יא-יב), וכפי שאמר ירמיהו "אם יסתיר איש במסתרים ואני לא אראנו" (כג, כד).

(כג) **כִּי לֹא עַל אִישׁ יִשִּׁים עוֹד לְהִלֵּךְ אֶל אֵל בְּמִשְׁפָּט:**

כמה פרשנויות לפסוק זה שעוסק במשפט האדם לפני האלוה: האלוה לא מוסיף עוד על חטאי איש כשהוא מוליכו ומעמידו **במשפט** (רש"י ורמב"ן); האלוה אינו צריך להזמין את האדם או לקבוע לו מועד למשפט מפני שהוא נשפט לפניו בכל עת (תרגום יונתן. דעת מקרא); האלוה לא שם ולא קובע לאדם את אשר יעשה בעתיד אלא הכל נתון לבחירתו החופשית של האדם (רלב"ג), ואף אחד מפועלי האון לא יוכל להטיל עוד על איש לבקש עליו רחמים במשפט⁶. או **כי לא על איש ישים עוד** – אין מוטל על האדם להלך אל אל **במשפט** – לטעון אל ה' ולשפוט כנגדו מדוע אינו מעניש את הרשעים⁷.

(כד) **יִרְעַ כְּבִירִים לֹא חֶקֶר וַיַּעֲמֵד אַחֲרֵיהֶם תַּחְתָּם:**

ירע כבירים – חוזר לתאר את שבירת הרשעים החזקים שאין חקר לרשעותם, לכוחם ולמספרם, והעמדת אחריהם **תחתם**, שמסתבר שהם טובים וראויים מהם. **לא חקר** – אין חקר, אין גבול ואין מספר, כמו "עשה גדלות ואין חקר נפלאות עד אין מספר" (לעיל ה, ט).

(כה) **לִכֵּן יִפִּיר מַעֲבָדֵיהֶם וְהִפָּךְ לִילָה וַיִּדְכָּאוּ:**

לפי שהוא מכיר מעבדיהם – הטוב והרע, ואין צורך לו להתווכח, והפך לילה – עת חושך וצרה להם, וידכאו.

רש"י

(כו) **תַּחַת רִשְׁעִים סָפְקָם בְּמָקוֹם רָאִים:**

6. ביאורים לספר איוב, רמז לאנשי סדום, שאחרי שנחרץ דינם לכליה מאת ה', גם איש חסד כאברהם לא יועיל לעשות דבר למען ביטול דינם.
7. מלבי"ם, בהתייחס גם לפסוק הבא.

בידכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים, ומפני זה הענין נאמר: "מִי יִתֵּן וְהָיָה לָבָבָם זֶה לָהֶם" (שם ה, כו), כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם.

רמב"ם, הלכות תשובה פרק ה, א, ג

גמול מהודק מדי עלול לפגוע בבחירה החופשית. אם ידיו של כל גנב היו נחרכות מיד – לא היו גנבים, אבל גם לא היו מושגים של צדיק ורשע, מפני שלא היה משתלם לגנוב, וכך לגבי כל העבירות כולן. כך גם אם אדם היה מקבל מיד גמול טוב על מצוות – אנשים רבים היו מקיימים מצוות רק למען הגמול הברור, המיידי, הגלוי והמדויק. שכר ועונש היו יכולים להתקיים אבל הבחירה הייתה מועטת מאוד, אם בכלל. לכן הגמול חייב להיות מוסתר בתוך חוקי הטבע ובתוך ההנהגות החברתיות והמשפחתיות המקובלות. אם כן, למרות שהגמול קיים והוא הכרחי מבחינה עקרונית כאחד מעיקרי האמונה, בכל זאת הוא חייב להיות מוצנע ומוצפן. יש צורך באיזון מדויק, דק מן הדק, בין מתן הבחירה החופשית מחד גיסא לבין מתן גמול ראוי מאידך גיסא. העדפה והדגשת יתר של אחד משני העיקרים הגדולים הללו עלולות לפגוע בעיקר השני. באיזון שבין שני העקרונות העצומים הללו שהם כבשונו של עולם, נסתרים ומוצפנים מאתנו, מסתבר שיש העדפה מסוימת לבחירה החופשית שהיא "עיקר גדול והוא עמוד התורה והמצווה"¹⁰.

(כח) **לְהִבִּיא עָלָיו צַעֲקַת דָּל וְצַעֲקַת עֲנִיִּים יִשְׁמָע:**

פסוק בעל משמעות מרכזית – **לְהִבִּיא עָלָיו** – האלוה מביא על הרשע עונש עקב מעשיו הרעים, ועקב **צַעֲקַת הַדָּל וְצַעֲקַת הָעֲנִיִּים**. יש דין ויש דיין! האלוה שומע את צעקת הדל והאביון "כִּי שָׁמַע אֶל אֲבִיוֹנִים ה'" (תהלים סט, לד), "וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אָנִי" (שמות כב, כו. הפסוקים שם עוסקים בעניי), והוא פועל בעולם כדי לחולל בו משפט צדק גם לדל ולעני, ובפרט להם. מלבד הגמול לרשעים בתחום שבין אדם למקום, שנזכר בפסוק הקודם, הרשעים נענשים גם עקב חטאיהם בתחום של בין אדם לחברו כנגד הדל והעני, שנזכר כאן. האלוה מתייחס למכלול מעשי האדם בכל התחומים.

(כט) **וְהוּא יִשְׁקָט וְיִרְשָׁע וְיִסְתֵּר פָּנִים וְיִשׁוּרְנוּ וְעַל גּוֹי וְעַל אָדָם יָחַד:**

וְהוּא יִשְׁקָט – משקיט את הדלים מאותן העושים, ומי יִרְשָׁע עוד. וְיִסְתֵּר פָּנִים – ובעוד שהסתיר פנים מִי יִשׁוּרְנוּ. וְעַל גּוֹי וְעַל אָדָם יָחַד – כי יחידים כמרובים שווה לפניו להשקיט ולהסתיר פנים.

רש"י

(ל) **מִמֶּלֶךְ אָדָם חֲנָף מִמִּקְשֵׁי עָם:**

10. התייחסות נוספת לבחירה החופשית תובא במענה ה' השני, להלן עמ' 593.

האלוה פועל בהשקטה ובהסתרת פנים, על הכלל ועל היחיד גם יחד, ללא הגבלות. כדי להסיר מן המלכות אָדָם חֲנָף שהוא מִקְשָׁ עָם. למרות שפעולת האלוה נעשית בהשקטה ובהסתרת פנים, ואין הבריות חשות בה, אין בכך למעט מפעולת האלוה והנהגתו את עולמו בצדק ובמשפט. ויש מי שביאר את דברי אליהוא והסביר שההצלחה המטרידה והמקוממת של הרשעים היא מפני שהם שבט אפו של האלוה. כל התכלית אינה הצלחת הרשעים, אלא הרשעים הם מכשיר ביד האלוה בהנהגת עולמו באופן הראוי ולזמן מסוים וקצוב, והדברים כתובים במפורש בפסוקי הנביאים:

לְהִבִּיא עָלָיו צַעֲקַת דָּל – שהדל הנרצח והנעשק מן הרשעים האלה צועק על ה' ומתרעם מדוע לא יעניש ה' את הרשע, ומדוע לא יציל את הדל מידו, שהיא השאלה ששאל איוב שהלא יש רשעים מחריבי הישוב – "וְנִפְּשׁ חֲלָלִים תִּשְׁוֶעַ וְאֱלֹהִים לֹא יִשִּׁים תִּפְלָה" (כד, יב). אבל האמת הוא שצעקת עניים ישמע, וגם על זה יש תירוץ. שלפעמים הרשע הוא שבט אפו של ה' להעניש בני אדם על רעתם, כמו שכתוב – "הוֹי אֲשׁוּר שִׁבְטֵי אֲפִי" (ישעיהו י, ה), ולכן אינו מענישו, ועוד יתן לו עוז וחיל עד שיכלה הזמן המוגבל מאתו לייסר גוים ולהוכיח לאומים. כמו שכתב – "וְהָיָה כִּי יִבְצַע אֲדֹנָי אֶת כָּל מַעֲשָׂהוּ בְּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם אֶפְקָד עַל פְּרִי גִדְל לִבָּב מֶלֶךְ אֲשׁוּר" (שם, יב). וזה שאמר – "וְהוּא יִשְׁקָט", שיעור הכתובים – והוא יִשְׁקָט, מִמֶּלֶךְ אָדָם חֲנָף מִמִּקְשֵׁי עָם, ומי יִרְשָׁע¹¹ – רוצה לומר, שה' הזמין שימלוך אדם חנף שירגיו וירעיש הארץ, או שהזמין מוקשי עם, שרשעים רבים יקומו להיות למוקש אל העם, רוצחים ושודדים ומחריבי הישוב, כדי להעניש בהם את העולם ולהיות שבט אפו ועברתו. ורעת העריץ המרעיש הארץ או של הרשעים מוקשי עם יש לו זמן וגבול קצוב לפי גזרת ה', עד שבעת שיבוא הזמן ישקיט ה' לבני אדם מהאדם החנף וממוקשי עם וישבית רעתם. אז – מי ירשע? כי אז רשעים יכרתו ותחדל הרשעה. אבל כל זמן שישתתיר פנים מִמֶּלֶךְ אָדָם חֲנָף שהוא כל זמן המיועד לייסר גויים, שאז יסתיר ה' פנים מבלי יעניש את החנף ומוקשי עם והרשעים המחריבים את העולם – מִי יִשׁוּרְנוּ – כי אז ההשגחה מסותרת ונעלמת ואין ה' מעניש את הרשע.

וְעַל גּוֹי – וזה יהיה לפעמים על גוי אחד, שיזמין איש עריץ ומוקשי עם להעניש בהם גוי מיוחד שחטא כנגדו. ולפעמים יהיה זה על אָדָם יָחַד – על כלל בני אדם, כמו שנחריב ונבוכדנצר שהחריבו וכבשו את העולם כולו. ועל כל פנים לא תוכל להוכיח מזה שאין השגחה ואין גמול ועונש ממה שלא יכרית את מרגיו הארצות האלה. כי בהפך – הם נתמנו מאתו בהשגחתו לייסר בני אדם על מעשיהם הרעים, וממשלתם וכחם נכון בידם מאת ה' עד בא יום אידם וחש עתידות למו. וכל זה נמשך על מה שכתב כי לא על איש יִשִּׁים עוד לְהִלָּךְ אֶל אֶל בְּמִשְׁפָּט, שעל כל אלה הדברים לא יוכל איש להשפט עם אל ולשאול לו שאלות מדוע הרשע מצליח ומדוע לא יכריתוהו?.

מלבי"ם

מה ראוי לומר לאל

(לא) **כִּי אֵל אֵל הָאֹמֵר נִשְׁאֲתִי לֹא אֲחַבֵּל:**

11. משנה את סדר המילים.

(לב) בַּלְעָדִי אֶחָזָה אֶתָּה הֲרֵנִי אִם עוֹל פְּעַלְתִּי לֹא אֶסִּיף:

כִּי אֶל אֵל הָאֱמֹר – להאמר אליו נכון וראוי מאת כל סובלי יסורים להאמר: נִשְׁאָתִי ומקבל וסובל אני משפטיך ולא אֶחָבֵל בעצמי. ועוד צריך הנידון לומר: בַּלְעָדִי אֶחָזָה – לבד מה שאני יודע לראות ולהבין בדבריך אֶתָּה הֲרֵנִי ואִם אוון פְּעַלְתִּי לֹא אֶסִּיף. רש"י

אליהוא פונה לאיוב. הוא פותח בדיבור בגוף שלישי כיוון שהוא מתייחס לסובלי ייסורים בכלל, ומסיים בגוף שני כיוון שהוא מתייחס לאיוב בפרט, ואומר: כך ראוי לדבר לפני האל. כִּי אֶל אֵל הָאֱמֹר – ראוי לומר לאל: נִשְׁאָתִי – נושא אני את עול ייסוריך, לא אֶחָבֵל – לא אשבור את עול הייסורים ולא אבעט בהם. בַּלְעָדִי אֶחָזָה – דברים שאינני מסוגל לראות, אֶתָּה הֲרֵנִי אִם עוֹל פְּעַלְתִּי – למדני אם פעלתי עוול. לא אֶסִּיף – מקבל אני עלי להישמר מלהוסיף חטא על פשע.

תפילה זו שמציע אליהוא לאדם שבאו עליו ייסורים, כוללת שלושה רעיונות: קבלת הייסורים באהבה, בקשה להבין את אשר אינו מבין, וקבלה להישמר מחטא. אבל אין בה וידוי, שאומר, כי אמנם באו עליו הייסורים בחטאותיו. ובזה שונה דעת אליהוא מדעת הרעים.

עמוס חכם, דעת מקרא

אך יש שביארו שמדובר בווידוי שאיוב צריך להתוודות על חטאיו. פרשנות כזאת מצמצמת את הפער בין דברי אליהוא לדברי הרעים:

ואתה איוב, שידעת כל זה, וראית שהאל יתברך חפץ בהכנעת ותפילת האדם, למה נמנעת מלהיכנע לפניו, להתוודות ולהתפלל?

רבי עובדיה ספורנו

כִּי אֶל אֵל הָאֱמֹר נִשְׁאָתִי לֹא אֶחָבֵל – עליו לפנות אל האלקים ולומר: עשקתי ושוב לא אקח חבול עני. אשר עשיתי בלי דעת אתה אלקים למדני, וכל מעשה עוול אשר עשיתי לא אוסיף לעשות עוד ...

נִשְׁאָתִי – במילה אחת קיפל אליהוא מאמר שלם. והוא: אשר לקחתי בעושק שלא במשפט את עוול העניים (במדבר טז טו: "לֹא חֲמֹר אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאָתִי"), לֹא אֶחָבֵל – לא אקח עוד חבול עני שאני נושא בו על מנת שלא להשיב לו (שמות כב, כה-כו: "אִם חָבֵל תִּחַבֵּל ... וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי", והשווה לדברי אליהוא הקודמים (כח): "לִהְבִּיא עָלַי צַעֲקַת דָּל וְצַעֲקַת עֲנִיִּים וְשָׁמַע").

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(לג) הִמְעַמְךָ יִשְׁלַמְנָה כִּי מֵאֲסַת כִּי אֶתָּה תִּבְחָר וְלֹא אֲנִי וּמָה יִדְעַת דְּבָר:

הִמְעַמְךָ יִשְׁלַמְנָה – כך אמר אליהוא לאיוב: הִמְעַמְךָ הִיָּה לוֹ להקב"ה להימלך בפירעון תשלומין ממך? כִּי מֵאֲסַת – לאמר מֵאֲסַתִּי לֹא לְעֹלָם אֶחָיָה (לעיל ג, טז), יִתֵּר יָדוֹ וַיִּבְצַעֲנִי (לעיל ו, ט), סבור אתה שיגבה ממך לפי דעתך ורצונך ואתה תבחר התשלומין וְלֹא אֲנִי? רש"י¹²

כִּי אֶתָּה תִּבְחָר וְלֹא אֲנִי?! – כביכול ציטוט דברי האלוה לאיוב. איוב התמרמר כלפי האלוה והכריז שמאס בחייו עקב ייסוריו, אך האדם לא יכול לבחור את דרכי פעולתו של האלוה כלפיו.

ומה יִדְעַת – אם יודע אתה לענות על דברי – דָּבָר.

פנייה לחכמים בביקורת על דברי איוב

(לד) אֲנָשִׁי לִבָּב יֹאמְרוּ לִי וְגֹבֵר חָכֵם שִׁמְעֵ לִי:

אליהוא מצטט את דברי אֲנָשִׁי לִבָּב שאליהם פנה בראשית דבריו בבקשה לשמוע את טענותיו כנגד איוב ולשמש כעין שופטים. כיוון שאיוב לא ענה, אליהוא משוכנע שהם מסכימים לדעתו.

(לה) אִיּוֹב לֹא בָדַעַת יִדְבָּר וּדְבָרָיו לֹא בַּהֲשִׁפִּיל:

(לו) אָבִי יִבְחֶן אִיּוֹב עַד נֶצַח עַל תִּשְׁבַּת בְּאֲנָשֵׁי אֲוֶן:

(לז) כִּי יִסִּיף עַל חֲטָאתוֹ פֶּשַׁע בִּינִינוּ יִסְפּוֹק וַיִּרֶב אֲמָרָיו לְאֵל:

אָבִי – המפרשים פירשוהו על האלוה, שהוא אב לכל¹³. יִבְחֶן אִיּוֹב – דברי איוב צריכים להיבחן עַד נֶצַח – עד שיתבררו לחלוטין או עד שאנצחנו בדברים. עַל תִּשְׁבַּת בְּאֲנָשֵׁי אֲוֶן – על תשובותיו ודבריו שהם כדברי אנשי האֲוֶן. כִּי יִסִּיף עַל חֲטָאתוֹ פֶּשַׁע בִּינִינוּ יִסְפּוֹק וַיִּרֶב אֲמָרָיו לְאֵל – בפשטות, ככל שאיוב מרבה אמרים לעומת האל הוא מוסיף על חטאתו פשע, מפני שהוא אומר דברים פסולים. אך חז"ל למדו מכאן על טענה הרבה יותר רחבה של אליהוא, שמאשים את איוב שהוא נוהג בחוסר אחריות כלפי סביבתו:

כִּי יִסִּיף עַל חֲטָאתוֹ פֶּשַׁע – ישראל נמשלו לשה – "שֶׁה פְּזוּרָה יִשְׂרָאֵל" (ירמיהו ג, יז), מה שֶׁה – אחד מאבריה לוקה וכלם מרגישים, אף ישראל – "הָאִישׁ אֶחָד יִחַטָּא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּתְקַצֵּף" (במדבר טז, כב). משל לשני בני אדם שהיו נתונים בספינה, נטל אחד מהם מקדח

12. וכעין זה פירש הרמב"ן, אך הדגיש את הטובה שאמורה לבוא על האדם כתוצאה מהבחירה האלוהית, ושראוי לו לאדם לבחור בייסורים הללו לטובתו ולזכותו, לשיטתו, ראה לעיל עמ' 46. וספורנו כתב: "הִמְעַמְךָ יִשְׁלַמְנָה כִּי מֵאֲסַת – לעשות זאת (להתוודות על חטאיו), שהיית ירא שכאשר תודה על החוב, יקח את נכסיך או קצתם להיפרע?!", לשיטתו, שאיוב צריך להתוודות.

13. יש שפירשו שמשמעות הביטוי היא פנייה לשומע בכינוי של כבוד: 'אבי', ויש אומרים שהוא מלשון 'אבה' – רצה, רצוני שטענותיו של איוב ייבחנו, ויש אומרים שהיא קריאת הפצרה, כמו 'בי אדוני', ויש אומרים שהוא כמו 'אוי ואבוי'. דעת מקרא, הערה 27.

והתחיל קודח תחתיו. אמרו לו חבריו: מה אתה עושה? אמר להם: מה איכפת לכם! תחתני אני קודח, אמרו לו: מפני שאתה מציף עלינו את הספינה. כך איוב אמר: "וְאִם אֶמְנֶם שְׂגִיטִי אֲתִי תִלְיִן מְשֻׁגָּתִי", אמרו לו חבריו: "כִּי יִסִּיף עַל חֲטָאתוֹ פֶּשַׁע בִּינֵינוּ יִסְפֹּק" – אתה מספיק בינינו את עוונותיך.

ילקוט שמעוני

חז"ל באים להדגיש במשל המפורסם הזה את ההשפעה החברתית הקיימת. אדם לא חי במנותק מהחברה אלא בתוכה, והוא מושפע ממנה ואף משפיע עליה. חז"ל תולים את המשל של הקודח בספינה בפסוק ממענה אליהוא לאיוב – כִּי יִסִּיף עַל חֲטָאתוֹ פֶּשַׁע. לפי זה אליהוא טוען כלפי איוב שמלבד חטאו בהתרסה כלפי האלוה הוא מוסיף פשע בגרימת נזקים חברתיים חמורים אף יותר. ההתרסה של איוב, שהיה מוכר כאיש "תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" כנגד האלוה משפיעה לרעה על כל סביבתו. גם אם איוב חושב שהדברים הקשים שהוא משמיע הם עניין שבינו לבין קונו בלבד, אין הדבר כך והם משפיעים על כלל השומעים, בדיוק כמו במשל של הקודח בספינה. מעבר לשאלה החשובה האם טענותיו של איוב נכונות או שאינן נכונות, מעבר לשאלה עד כמה איוב מאמין בדבריו החמורים או שהוא אומר דברים אלה רק לצורך הוויכוח, לעצם השמעתם של הדברים יש השפעה שלילית על החברה.

כִּי יִסִּיף עַל חֲטָאתוֹ פֶּשַׁע – כי אמנם על חטאתו אשר עליו נענש הוא עתה מוסיף פשע, לייחס פשע לאל יתברך. בִּינֵינוּ יִסְפֹּק – בינינו חבריו נותן ספק בהשגחת האל יתברך. וְיָרָב אֶמְרֵיו לֵאמֹר – להטיח דברים נגדו, אולי אמר זה על צד הויכוח, לא שתהיה דעתו כן. רבי עובדיה ספורנו

פרק לה

מענהו השלישי של אליהוא

בניגוד לוויכוחים בין איוב לרעים שהתנהלו כרב שיח, אליהוא אומר את מענותיו ברצף אחד ללא תגובה חיצונית, עם הפסקות שנבחרו על ידו, ולפיכך חשוב להבהיר מה הוא בא להדגיש בכל אחד מהם. הפרשנים כתבו הקדמות למענות אליהוא כדי לבאר את הנושאים של המענות ואת ההתייחסויות השונות שיש בכל אחד מהם. להלן תובא הקדמת הרמב"ן לפרקנו, שמבארת את ההבדלים בין המענות השונים של אליהוא, ואת ההבדל בין דברי אליהוא לדברי הרעים. כיוון שההקדמה ארוכה ומורכבת, היא תובא כאן קטעים קטעים עם ביאור.

וַיַּעַן אֱלֹהֵיו וַיֹּאמֶר: הֲזֹאת חֲשַׁבְתָּ לְמִשְׁפָּט – עניין המענה הזה כי אליהוא יחזור ויאשים אותו פעם אחר פעם על אמרו שהוא צדיק מאלוהים. כי זה הדעת היה לאיוב גמר דעתו

והסכמתו שהוא צדיק, ותלאותיו על לא חמס. רק פעם יאמר שהאל זייק לו לדעת, כאילו יחשבהו לאויב לו, ותפשו על זה במענהו הראשון. ופעם יאמר כי אין השגחה לאל באישי השפלים, ותפשו על זה במענהו השני כאשר פירשתי.

אליהוא דוחה את מסקנתו של איוב שהוא צדיק מאלוהים וייסוריו ותלאותיו באו עליו בלא עוון, והוא אף מאשים את איוב על דבריו אלה שוב ושוב. איוב טוען טענות שונות: טענה אחת היא שהאל מייסר אותו בכוונה, כאילו היה אויב, ואליהוא דחה טענה זאת במענהו הראשון. טענה אחרת של איוב היא שהאל אינו משגיח על ברואיו ואליהוא דחה טענה זאת במענהו השני.

ועוד יאמר איוב דרך תלונה אם חטא האדם במה יתרצה לו האל ומה יוכל לעשות, וכוונתו לומר כי אין החטא מזיק לאל, ולא הזכות מועיל לו, ואיננו חפץ בתשובה, שהרי איוב שוגג ומודה ועוזב וחפץ ליראה את השם ולא שווה לו. אם כן במה יתרצה לו ומה יוכל האדם להיטיב לאל, ודעתו לאמר כי על כן לא יגמול טוב על הצדק ולא רע על הרשע, וגם בזה ירצה לבטל השמירה.

טענה נוספת שאיוב מעלה היא שאין תקנה לחוטא ואין לו דרך לשוב ולהיות רצוי לפני האל, מפני שאין החטא מזיק או מועיל לאל, וממילא אין צורך לאל בתשובת האדם. איוב עצמו היה ירא אלוהים וגם אם חטא בשגגה, השתדל לשוב ליראת השם – ולא שווה לו, דהיינו – לא הועיל לו הדבר להינצל מהייסורים. מתוך כך הסיק איוב שאין האל גומל לאדם כפי פעולותיו, וממילא גם אין משמעות להשגחת האל – השמירה.

ועדיין לא תירץ זה בביאור, זהו שאמר לו אליהוא עתה: כִּי תֹאמַר מֶה יִסְכֶּן לְךָ מֶה אֲעֵל מִחֲטָאתִי, ואמר לו עתה: אֲנִי אֲשִׁיבְךָ מִלֵּין וְאֶת רַעֲיֶיךָ עִמָּךְ, כי גם הם אמרו ככה: כאשר אמר אליפו גדולם: הֲלֵאֵל יִסְכֶּן גָּבֶר, ואמר: הֲחַפֵּץ לְשֹׂדֵי כִי תִצְדָּק וְאִם בָּצַע כִּי תִתֵּם דֶּרֶךְיֶיךָ.

על הטענה הזאת אליהוא טרם ענה, והוא רוצה לענות עליה לאיוב וגם לרעים, שאף הם טענו אותה. אליהוא יצטט כאן את טענתו זאת של איוב, והרמב"ן מצטט את אותה הטענה מפי אליפו.

על כן יאמר להם אליהוא: הנה כולכם מודים שאין החטא מזיק לאל, ולא הצדק או התשובה מן החטא מועילים לו, והנה כולכם טעיתם. כי אתה איוב יצא לך מזה ביטול השמירה וצדקך מאל, בעבור כי לא ידעת לך חטא. וחבריך ישפטוך ברשע גמור מכזב בהצדיקך עצמך, ועוד יגזרו עליך שאם היית בעל תשובה מחטאך לא יריעו לך, כאשר אמר לו במענה: אִם תָּשׁוּב עַד שְׂדֵי תִבְנֶה (מענה אליפו, כב, כג).

המסקנות מהטענה הזאת – שאין החטא מזיק או מועיל לאל, היו מוטעות גם אצל איוב וגם אצל הרעים. טענתו של איוב הייתה הצהרתו שאין השגחה ושהוא צדיק מאלוהים, כיוון

במענה זה דן אליהוא בעצם גישתו של איוב כלפי הקב"ה, בדין הצדק שדרש, ובזכותו לטעון את טענותיו משוחרר מכל פחד מגדלות ה'. אליהוא דן בעצם טענתו של איוב הרואה את הקב"ה כבעל דין רגיל בעל אינטרסים ונגיעות משפטיות אישיות.

המבט לשמיים הבלתי מוגבלים בגובהם וברוחבם אמור לתת את התחושה, שרוכב שמיים שבגאותו שחקים אינו מוגבל ואינו זקוק לדבר. ממילא אין לו אינטרסים ונגיעות, והוא אינו בעל הדין במשפט כפי שטען איוב, אלא הוא עצמו השופט, הנקי מכל פניות. אליהוא ממשיך וטוען כלפי טענתו של איוב, שאמר שהקב"ה אינו מקשיב לו, שהוא עצמו אינו חש בנוכחותו של הקב"ה לידו בעת צרתו:

אֲךָ שׂוֹא לֹא יִשְׁמַע אֶל יְשׁוּדֵי לֹא יִשְׁוֹנֶה: אֵף כִּי תֹאמַר לֹא תִשְׁוֹנֶנּוּ, דִּין לִפְנֵי וְתַחֲלֹל לֹא:

הקב"ה שומע ומקשיב לטענותיו של האדם הנידון. אם נראה לאדם שהקב"ה אינו מגיב, אין זה אומר שהוא אינו שומע. יש להרצות את הטענות לפניו ולהמתין לתגובתו. הוא אינו מגיב בשעה שאנחנו דורשים את תגובתו, אלא בשעה הנראית לו מתאימה. כוח הבנוי מסבלנות ואמונה הוא המתבקש בשעה שאדם זקוק לתגובתו של הקב"ה, והיא עתידה להתגלות.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור

חלוקת המענה

ב-ג – "אֲמַרְתָּ צִדְקִי מֵאֵל" – הרצאת טענות איוב

ד-יג – "אֲנִי אֶשְׁיבְךָ מִלֵּין" – תשובות אליהוא לטענות איוב

ד-ח – "אִם צִדְקָתְךָ מֵה תִתֵּן לוֹ" – פעולות האדם חוזרות אליו ואינן משפיעות על האלוה

ט-יג – "שֶׁם יִצְעֲקוּ וְלֹא יִעֲנֶה" – האלוה מתעלם מתפילת הרשעים העושקים

יד-טז – "דִּין לִפְנֵי וְתַחֲלֹל לוֹ" – קריאה לאיוב לצפות לאלוה ולישועתו במקום להכביר במילים

■ פרק לה

(א) וַיַּעַן אֱלֹהֵי וַיֹּאמֶר:

הרצאת טענות איוב

(ב) הֲזֹאת חֲשַׁבְתָּ לְמִשְׁפָּט אֲמַרְתָּ צִדְקִי מֵאֵל:

(ג) כִּי תֹאמַר מֵה יִסְכֶּךְ לְךָ מֵה אֵעִיל מִחֲטָאתִי:

לאיוב שתי טענות – 1. אילו היה עומד למשפט מול האל, היה צודק במשפטו.

2. מעשי האדם – לטוב ולרע – אינם משפיעים על הגמול האלוהי כלפי האדם.

הַזֹּאת חֲשַׁבְתָּ לְמִשְׁפָּט – האם קבעת כאמת מוחלטת – כְּמִשְׁפָּט, ואף אֲמַרְתָּ במפורש שאתה צודק יותר מאשר האל? וכפי שכבר ציטט אותו אליהוא קודם לכן (לד, ה): "צִדְקָתִי וְאֵל הַסִּיר

שלא מצא בעצמו חטא. טעותם של הרעים הייתה השיפוט ששפטו את איוב כרשע גמור בגלל שאיוב הצדיק את עצמו; לפי הרעים, אם איוב ישוב בתשובה לפני האלוה, יסורו מעליו הייסורים.

והנה הוא משיב לכולם עתה כי אמת הדבר, שאין החטא מזיק או מועיל לאל, אבל לטובת הנבראים ציוה והזהיר, אך יעניש ולא יקבל תפילת הצועק אליו החפץ ליראה את השם מפני העשוקים אשר עשה להם הרעה והוא אינו יודע בה, ועל כן לא ישיב אותה ולא יתבונן במשפטו.

ירצה לומר כי איוב לא ישוב בצדקתו, אכן ה' הצדיק. וזהו עניין המענה למתבונן בו.

אליהוא מקבל את הטענה שאין החטא מזיק או מועיל לאל, מפני שהציווי האלוהי נועד לטובת הנבראים, אך הוא דוחה את המסקנות המוטעות שלה. אדם שחטא ועשק, אף אם הוא רוצה להיות ירא ה', ייתכן שתפילתו לא תתקבל לפני האל, והאל לא יענה ולא יתבונן במשפטו, מפני העשוקים שהרע להם והוא אינו מודע לחטאיו ולא תיקן אותם. לפיכך מסקנתו של אליהוא היא שייתכן שאיוב צודק בהחשיבו את עצמו כצדיק, כי אולי אינו מודע לחטאיו. עם זאת, ה' צדיק במשפטיו ובהנהגת עולמו, ולפי המסקנה הזאת מסתבר שאיוב חטא¹.

במצודות ביאר שהדגש במענה הזה הוא על ייסורי איוב:

וַיַּעַן – לפי שבמענה השנייה השיב בדבר גמול השכר והעונש, ועתה בא להשיב בדבר הייסורים הבא לאיוב עצמו, לזה נתן רווח בין עניין לעניין להתבונן יפה בכל דבר, והפסיק מהשנייה להתחיל בשלישית.

המלבי"ם, לשיטתו, בחר להדגיש את נושא הבחירה החופשית שנתונה ביד האדם ואינה מוכתבת על ידי האלוה.

ויש מי שבחר להדגיש במענה הזה את משפטו של האדם לפני האל, בהדגשת הפסוק "דִּין לִפְנֵי וְתַחֲלֹל לוֹ":

הַבֵּט שְׁמִים וְרֹאה וְשׁוּר שְׁחָקִים גָּבְהוּ מִמֶּךָ: אִם חָטֵאתָ מֵה תִפְעַל בּוֹ וְרַבּוֹ פֶּשַׁעֶיךָ מֵה תַעֲשֶׂה לוֹ: אִם צִדְקָתְךָ מֵה תִתֵּן לוֹ אוֹ מֵה מִיֶּדְךָ יִקַּח: לְאִישׁ כְּמוֹךָ רִשְׁעָךָ וּלְבָן אָדָם צִדְקָתְךָ.

1. כעין זאת כתב בביאורים לספר איוב:

במענה השלישי חוזר אליהוא, ללא הקדמת פנייה, להתווכח עם איוב. והטענות הן שתיים:

א. כלפי מה שטען איוב שאין כל תועלת בצדק האדם את נפשו, ולא יגרע דבר מן החוטא בסורו מדרכי הצדק, יטען אליהוא כי טועה מי שחושב שהטוב שהאדם עושה, הוא עושה בזה טובה עם האל, ושהרעה שיעשה תפגע באלוהות. אלא הטוב עצמו ייטיב לעושהו, והרשע עצמו ייסר את פועלו.

ב. עוד טען אליהוא כי בגבור החמס בארץ ורבה זעקת העשוקים, והעושקים לא יחפצו להכיר באל המיטיב לאדם ומשמחו ברנט ציפורי השיר ומחכימו מן הבהמות ומן העוף, כי אז יפקוד האל על העושקים ואף אם ישועו עליו בצרתם לא ישיב חמתו מעליהם. ולאוב יאמר אליהוא: דין לפני האל, שיח לפני ענותך וקווה אליו. ויבוא היום וחיש ישיב האל חמתו מעליך. אולם אם איוב ישוב להתריס, אך הבל ישחית דבריו, בלי דעת ידבר.

משפטי", כי תאמר מה יספן – איזה תועלת² תהיה לך – האלוה, ומה אעיל – מה אועיל לעצמי מחטאתי – אם אשמר מלחטוא?! כפי שאמר איוב (ט, כב): "תם ורשע הוא מכלה", וכפי שציטט אותו אליהוא קודם לכן (לד, ט): "כי אמר לא יספן גבר ברכתו עם אלהים".

מה אעיל מחטאתי ... וזה ממה שאמר איוב – "חטאתי מה אפעל לך נצר האדם" (לעיל ז, כ), שביאורו – מה אפעל ואעשה לך ותכפר לי על עוונתי? וייתכן שיהי פירוש "נצר האדם", כעניין "נצר תאנה יאכל פריה" (משלי כו, יח), ושומרי הפירות ייקראו נוצרים, יאמר – מה אפעל ואעשה לטובתך ותהיה נוצר האדם ושומרו?

רמב"ן

תשובות אליהוא לטענות איוב

פעולות הטוב והרע של האדם חוזרות אליו ואינן משפיעות על האלוה

(ד) **אני אשיבך מלין ואת רעיך עמך:**

תשובתו של אליהוא מיועדת לאיוב אך גם לרעיו, שגם הם טעו ולא ידעו לענות לאיוב כראוי, ושתיקתם אל מול איוב עלולה אף להתפרש כהסכמה.

(ה) **הבט שמים וראה ושור שחקים גבהו ממך:**

(ו) **אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו:**

(ז) **אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח:**

(ח) **לאיש כמוך רשעך ולבן אדם צדקתך:**

הבט ... וראה ושור – שלוש לשונות של ראייה, דרישה מאיוב להתבוננות. שחקים – כינוי לשמי השמיים, רמז לאלוה "אין כאל ישרון רכב שמים בעזרך ובגאונות שחקים" (דברים לג, כו). אם איוב אינו מסוגל להתבונן בשחקים, שמי השמיים הגבוהים, קל וחומר שאינו מסוגל להשיג את חוכמת האל שהוא גבה מעל גבה³.

אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו – חטא ואף ריבוי פשעים שמבצע האדם אינם פועלים על הבורא. וכך גם לגבי מעשי צדק – אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח. "ואחרי שהוא גבוה ואתה נמוך ואין לו תועלת ברשעך, למה תתפאר אליו בצדקך?!" (רש"י). הרשע והצדק משפיעים רק על האדם עצמו – לאיש כמוך רשעך ולבן אדם צדקתך, וכדברי המלבי"ם: "כי השכר והעונש רצוף במעשה עצמו".

הבט שמים וראה – יאמר, האמת הוא נראה לעיניים, כי האל עליון נורא ונשגב שוכן מרום, ואין ביד האדם לעשות עמו דבר מועיל, ולא חטא מזיק לו בעצמו יתברך ... ואם

2. ראה לעיל, טו, ג: "הוכח בך לא יספון".

3. קהלת ה, ז. הפסוק השלם: "אם עשק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם".

יצדיק, אין ביד האדם דבר הראוי שייתן לאל ולא ייקח הוא מידו כלום, כעניין – "אם ארעב לא אמר לך כי לי תכל ומלאה" (תהלים נ, יב), ולא יבחר בצדק וימאס בחטא (אלא) רק לטובת האדם, וכי הוא חומל על מעשי ידיו כמו שבא בפסוק אחרי כן. והנה לטובתם יבחר ויצווה ויזהיר ויעניש עליו, וכל שכן שלא יעוות משפטו לדעת ולא יסיר אותו מבלי השגחה.

ואלה טענות טובות אחרי שפירש לו כי משפט האל אמת ונכון. והצדיק ורע לו – דין ומשפט, והרשע וטוב לו – גם כן משפט וצדק. וכן יודיע לו שאין צדקו וחפצו בתשובה לעשות רצון אלוהיו מונעים ממנו ייסוריו בקו המשפט, ואיוב הודה אליו זה, אבל מתחילה גם איוב היה מודה שאין החטא והצדק מועיל או מזיק לאל...

רמב"ן

על פי הרמב"ן, מעבר לדברים המוסכמים גם על איוב, "שאין החטא והצדק מועיל או מזיק לאל", אליהוא מחדש כאן דברים שלא נאמרו קודם לכן. מסתבר שזאת הסיבה שאיוב ממשיך להקשיב לדבריו מבלי לענות לו, ואולי אף הרעים כן. חידוש אחד בדברי אליהוא הוא שייתכנו מצבים של 'צדיק ורע לו' ושל 'רשע וטוב לו', ושני המצבים הללו באים בצדק ובמשפט. כאן אליהוא שובר את המוסכמה המוחלטת של הרעים, שלצדיק יש בהכרח גמול טוב ושלרשע יש גמול רע, וגם את תלונותיו של איוב על ייסוריו שבאים עליו למרות שהוא צדיק, שמלמדות שגם הוא היה סבור כך טרם שבאו עליו הייסורים. חידוש נוסף בדבריו של אליהוא הוא שחפצו של איוב בתשובה ובתיקון לא מונע בהכרח את ייסוריו על פי קו המשפט. התייחסות לחידוש הזה תובא בפסוקים הבאים. דגש נוסף הוא שאלהוא נזהר מאונאת דברים, ובניגוד לרעים, הוא לא מאשים את איוב. חשבון הנפש צריך להתבצע על ידי איוב עצמו – לאיש כמוך רשעך ולבן אדם צדקתך.

האלוה מתעלם מתפילת הרשעים העושים

יחידה זאת (ט-יג) סתומה בהשוואה לזו שלפניה. אליהוא מפנה את הדיון לעניין עונשם של רשעים אשר התעלמו מחסדי האל עם האדם והזידו במעשי עושקם, כי בבוא עתם, גם כי ישועו אל קונם – לא ישמע, כי שווא תפילתם, ו-"שוא לא ישמע אל".

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(ט) **מרב עשוקים יזעיקו ישועו מזרוע רבים:**

מרב עשוקים – עשוקים רבים, או עושק רב, או מלשון ריב וחמס שיש כלפיהם. יזעיקו – אותם שנעשקו ירימו קול זעקה ויגרמו גם לאחרים לזעוק. ישועו – בהקבלה ליזעיקו, מזרוע רבים – מכוחם של הרבים, החזקים שעושקים אותם, וגם הרבים שנעשקו. לפי זה, האלוה ישמע את זעקת העשוקים ואת שוועתם ויעשה משפט ברשעים הללו, כפי שיתבאר בהמשך הפסוקים⁴.

4. כך על פי הרמב"ן ואבן עזרא, וראה מלבי"ם שביאר שבני האדם עצמם יעשו משפט ברשעים.

(י) וְלֹא אָמַר אֵיחָה אֱלֹהִים עָשִׂי נִתַּן זְמֵרוֹת בְּלִילָה:

וְלֹא אָמַר – הרשע, אֵיחָה אֱלֹהִים עָשִׂי – לירא מפניו, נִתַּן זְמֵרוֹת בְּלִילָה – כמו "וְכִרְמֶךָ לֹא תִזְמַר" (ויקרא כה, ד), שמכרית את הרשעים בלילה, כגון אמרפל וחבריו, ומצרים וסנחריב. רש"י

ויש שביארו נִתַּן זְמֵרוֹת בְּלִילָה – לשון שבח והודאה, שראוי לאדם לשבח ולהודות לאל על מעשיו הנפלאים שברא בעולמו, כגון הכוכבים שרואים בלילה, "הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֵל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מְגִיד הַרְקִיעַ", או זמרת הציפורים בדממת הלילה, והרשע מתעלם מכך (ספורנו).

(יא) מִלִּפְנֵי מִבְּהֻמוֹת אֶרֶץ וּמַעוֹף הַשָּׁמַיִם יִחַפְּזֵנוּ:

מִלִּפְנֵי – ילמדנו, מלשון – "וְאֶאֱלֹפֶךָ חֲכָמָה" (דברי אליהוא, לעיל לג, לג).

מִלִּפְנֵי מִבְּהֻמוֹת אֶרֶץ – יאמר כי האל לימד אותנו לדעת אותו ולהתחכם במעשיו יותר מן הבהמות, ועל כן לא ירצה שנרע אחד את חברו, כאשר שם בטבע הבהמות לטרוף אחת את חברתה, ובעוף השמיים לדרוס ולצוד את מינם, כי לא ידעו ולא יכירו בוראם, ולכן לא יקפיד על מעבדיהם. ומפני שהיה איוב מדמה אדם כדגי הים והבהמות, בהסרת ההשגחה, אמר זה המאמר לפרש טעם השמירה בפרטית, מפני שאנחנו מכירים את בוראנו ומתחכמים במעשיו ונוהרים באזהרותיו.

רמב"ן

(יב) שֵׁם יִצְעָקוּ וְלֹא יַעֲנֶה מִפְּנֵי גֵאוֹן רָעִים:

(יג) אֶךְ שָׂוֵא לֹא יִשְׁמַע אֶל וְשָׂדִי לֹא יִשׁוֹרְנָה:

שֵׁם יִצְעָקוּ – הרשעים, העושקים, וְלֹא יַעֲנֶה – האלוה את צעקתם, מִפְּנֵי גֵאוֹן רָעִים – מפני גאוותם ומשום שהם רעים. כי שָׂוֵא לֹא יִשְׁמַע אֶל וְשָׂדִי לֹא יִשׁוֹרְנָה – הרשע אינו נכנע מלפני האלוה אלא זועק אליו מחמת ייסוריו בלבד, והיא תפילת שווא שהאל לא ישמע אליה ולא ישורנה, "כי כדרכם יעשה להם וכמעשיהם יגמול אותם" (רמב"ן). לעומת זאת, לפי רש"י מדובר על העניינים שצועקים מפני גאון העושקים אותם, והאלוה אינו עונה להם מיד, ולא נוקם ברשעים מיד, אלא מאריך אפו, שזאת אחת ממידותיו של האלוה, "אֶרֶךְ אַפִּים" (שמות לד, ו, ובמקומות נוספים). גם לפי המצודות מדובר על הצדיקים שצועקים ואינם נענים אך זאת עקב עוונם שלא מיחו ברשעים:

שֵׁם יִצְעָקוּ – רצונו לומר ועל כי הצדיק המשכיל ידום בעת ההיא ולא מיחה ברשעי הדור לדבר בם כדברים האלה, לכן שֵׁם במקום הרשעים האלה יִצְעָקוּ גם הצדיקים על מכאובים ולא יענה להם המקום כי יסתיר פניו מפני גאון וגאוות הרעים העושקים. כי כל הגמול בא מצד החסד, אבל כשירבו רשעים והצדיק לא ימחה בידם, אז מסתיר פניו מכולם יחד

ולא יעשה עוד חסד אף לצדיק, וכאילו יאמר לאיוב שהכל בא לו על שלא מיחה כראוי ברשעי הדור⁵.

קריאה לאיוב לצפות לאלוה ולישועתו במקום להכביר במילים

(יד) אֵף כִּי תֹאמַר לֹא תִשׁוּרְנֵנוּ דִּין לִפְנֵינוּ וּתְחַלֵּל לֹא:

אֵף כִּי – אתה, איוב – תֹאמַר לֹא תִשׁוּרְנֵנוּ – אינני יכול לראות את האלוה, ואינני יודע אם הוא רואה אותי ואת מעשיו, ואינני רואה צדק ומשפט בהנהגתו את עולמו, דִּין לִפְנֵינוּ – ערוך את דינך לפניו, וּתְחַלֵּל לֹא – לשון תוחלת, המתן וקווה לישועתו ולתנחומיו, כי בוא יבוא על כל פנים. זאת בניגוד לדברי אליפז שה' לא יתייחס לאיוב, "קָרָא נָא הָיִשׁ עוֹנֶךָ וְאֵל מִי מְקַדְּשִׁים תִּפְנֶה"? (לעיל ה, א), ובניגוד לאיוב שלא ראה טעם במשפט לפני האל – "וְאִם לְמִשְׁפָּט – מִי יוֹעִידֵנִי"? (לעיל ט, יט, ראה שם פס' יד-כד). הרמב"ן פירש כי על דבריו החמורים של איוב כנגד האלוה, יידע שדין ומשפט יש לו לפניו, ויפחד איוב ממנו ויאחזהו חיל כיולדה בעבור זה.

(טו) וְעֵתָה כִּי אֵין פֶּקֶד אָפוּ וְלֹא יָדַע בִּפְשׁ מֵאֵד:

וְעֵתָה כִּי אֵין פֶּקֶד אָפוּ – העונשים שאיוב קיבל עד עתה הם כְּאֵין לפי רוב עוונותיו, וְלֹא יָדַע בִּפְשׁ מֵאֵד – למרות רוב חטאי איוב, האלוה עושה עצמו כאילו אינו יודע מכך ואינו מעניש את איוב יותר. בִּפְשׁ – לשון רוב, כמו "פְּשָׁה הִנָּגַע" (ויקרא יג, ה). או וְעֵתָה כִּי אֵין – שאיוב לא התוודה על חטאיו לפני ה', פֶּקֶד אָפוּ על חטאי איוב, וְלֹא יָדַע – לא השגיח, בִּפְשׁ מֵאֵד – בכאב הגדול של איוב (ספורנו).

(טז) וְאִיּוֹב הֶבֶל יַפְצָה פִּיהוּ בִּבְלִי דַעַת מִלִּין יִכְבֵּר:

למרות הדברים הקשים שאליהוא משמיע כאן, הם פחות חמורים מאשר במענה הקודם שבו האשים את איוב שהוסיף על חטאתו פשע, וכאן הוא אומר שאיוב אמר דברי הֶבֶל בִּבְלִי דַעַת.

5. כעין זה אך בצורה מחמירה עוד יותר כתב המלבי"ם בפירושו לפסוק יד, שאיוב נוצר על ידי האלוה כדי לעשות דין ברשעים, בגזולי העניים וברוצחי האביונים, והוא היה שליח ההשגחה לייסר את הרשעים האלה. משלא מילא את תפקידו כראוי, התחברו הרשעים הללו – שבא וכשדים – ושדדו את איוב. והוא לא ידע שזה עונש מאת ה' על שלא עשה משפט לטובת הכלל. כל זה לשיטתו בפרק כולו שהאחריות לסדר החברתי מוטלת על בני האדם.
6. כפי שנוכר בפסוק הקודם, "דִּין לִפְנֵינוּ".

פרקים לו-לז

ויסף אליהוא ויאמר – המענה הרביעי של אליהוא

חלק ראשון – פרק לו, ב-כא – צדקת האלוה בהשגחתו ובגמול על בני האדם
פרק לו, ב-ד – "לא שקר מלי" – פתיחה – דברי אליהוא הם דברי אמת
ה-טו – "אם ישמעו ... ואם לא ישמעו" – הנהגת האלוה ראוייה וצודקת
טז-כא – "השקמ אל תפן אל און" – דברי אזהרה ועידוד לאיוב

חלק שני – פרק לו, כב – פרק לז, כד – נפלאות אלוהים בגבורות הגשם, הרעם, הברק והסופה
לו, כב-כו – "זכר כי תשגיט פעלו אשר שררו אנשים" – קריאה להתבונן בגדלו ובגבורתו של האלוה

כז-לג – "אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב" – נפלאות אלוהים בגבורות הגשם
פרק לז, א-ח – "ירעם אל בקולו נפלאות" – תיאור הרעמים והברקים כדיבור האלוה
ט-יג – "מנשמת אל יתן קרח" – הסופה כהתגלות אלוהית
יד-כד – "עמד והתבונן נפלאות אל" – הלקח הנלמד מדברי השיר

■ פרק לו

(א) ויסף אליהוא ויאמר:

ויסף אליהוא – ראיתי בדברי רבי משה הדרשן שלפיכך אמר שלושה מענות כנגד שלושה רעי איוב¹, וזה רביעי, לפיכך נקרא תוספת².

רש"י

ויסף אליהוא ויאמר: פתר לי זעיר ואחוך – במענה הזה לא יוסיף אליהוא לתפוש על איוב דבר שכבר האשים אותו עד די בשלושת מעניו בכל אחד בדבר ידוע כמו שפירשתי, רק עתה יוסיף אליהוא לבוא בדרך החברים שיספר בשבח האל ובשמירתו לעולם. ויאמר, כי אחר שהוא שומר עולמו ומשגיח עליו תמיד, על רוממותו ומעלתו ושהוא רם ונשא יתברך, אי אפשר להאמין בהסרת ההשגחה מן אישי השפלים מפני מעלתו ושפלות האדם, כי התחתונים בעבור האדם נבראו כי אין בהם מכיר בוראו וזולתו, ואם כן כל השגחת האל ושמירתו למיני השפלים בעבור האדם הוא, ואיך לא ישגיח עליו? יאמר אליהוא עוד, כי מלבד הטעם שפירש אשר הוא מספיק לכל אדם לתרץ קושיותיו של

1. ראה לעיל, עמ' 458, השוואה בין נאומי אליהוא לדברי כל אחד מהרעים. וראה גם דעת מקרא.

2. ובמצודות כתב: "על כי כבר השיב על כל אשר התלונן איוב, אמר ויסף, כי לא בא עתה רק להוסיף דברים לחזק מאמריו הראשונים".

איוב, יש לנו לתת צדק ליוצר כל, בראותנו אותו מלך גדול שופט צדק ומשגיח ושומר הכל ברוך הוא.

רמב"ן

חלק ראשון – צדקת האלוה בהשגחתו ובגמול על בני האדם
פתיחה – דברי אליהוא הם דברי אמת

(ב) פתר לי זעיר ואחוך כי עוד לאלוה מלים:

פתר לי זעיר – המתן לי (רוב המפרשים בעקבות התרגום) או תן לי מעט כבוד והקשב לי (אבן עזרא).
כי עוד לאלוה מלים – ואני במקומו, או שיש לי עוד מילות שבח כלפי האלוה.
אליהוא מבקש להוסיף מילים להשלמת דבריו הקודמים, אך לא בממד הפולמוסי אלא בממד החברי, שבו לא יבקר את איוב על דבריו אלא יתאר בשירת הלל פיוטית את צדקת האלוה ואת נפלאותיו בהנהגת העולם. השלמה כזאת נחוצה מכמה בחינות. ראשית, היא מעדנת את דבריו הקשים של אליהוא כלפי איוב ומאפשרת לאיוב לקבל אותם. שנית, יש באמירה כזאת מכנה משותף עם דבריו של איוב, שהודה בגבורות האלוה בטבע אך בחר לתאר אותן דווקא במישור הבלתי צפוי, המפחיד וההרסני, "המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו: המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון: האמר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יתוהם" (לעיל ט, ה-ז). למרות המחלוקת הפרשנית החריפה על משמעות כוחו הבלתי מוגבל של האלוה בטבע, כיוון שנתון זה מוסכם הן על איוב והן על אליהוא, אפשר לנסות ולהגיע ממנו למסקנות משותפות גם בתחומים אחרים. אליהוא בוחר לקחת את האמירה המוסכמת הזאת לכיוון של התפעלות מגבורות האלוה בעולם. מתוך ההשוואה שכבר הייתה קודם לכן, הן בדברי אליפז (לעיל ה, ט-יז) והן בדברי איוב, בין השגחת הבורא בטבע ובין השגחתו בגמול בעולם, אליהוא לומד שכפי שהנהגת הבורא בטבע היא הנהגה ראויה ומופלאה, כך גם הנהגתו בגמול נאות וראוי בעולם היא הנהגה ראויה, אף שלעיתים היא מופלאה מאתנו. אליהוא בעצם חוזר בכך לדבריו של אליפז, אולם התייחסותו של אליהוא לעולם הטבע היא הרבה יותר ארוכה מאשר התייחסותו של אליפז, ותיאוריו המפורטים כוללים התפעלות והערצה לבורא ולהנהגתו בעולם.

ההשוואה הזאת בין עולם הטבע לעולם הגמול היא מרכזית בספר איוב. עולם הגמול נסתר מאתנו והוא עומד בלב המחלוקת בין איוב והרעים. לעומת זאת, עולם הטבע גלוי לעינינו, ואף שהפרשנויות לגביו יכולות להיות מנוגדות ואף קוטביות, הוא יכול לשמש בסיס מוכר וידוע לדיון על אודות עולם הגמול, וכדברי הרמב"ן כאן "יילמד סתום מהמפורש ונעלם מן הידוע". התיאורים של אליהוא כאן הם הקדמה והכנה לתיאורים מקבילים כפי שיבואו להלן במענה ה' לאיוב, ויש בכך שבח גדול לאליהוא.

(ג) אשא דעי למרחוק ולפעלי אתן צדק:

אשא דעי – ידיעתי, למרחוק – לימים רחוקים, לימי בראשית, ולפעלי אתן צדק – הסתכלות סבלנית ואמונית כזאת נותנת לפעלי – לאלוה – צדק, שמעשיו בצדק ובמשפט.

(ד) כִּי אָמַנְם לֹא שָׁקַר מְלִי תַּמִּים דְּעוֹת עֶמֶךָ:

כִּי אָמַנְם לֹא שָׁקַר מְלִי – אלא דברי אמת, ללא כוונת הקנטה, היפך מדברי איוב לרעיו "וְאֹלָם אַתֶּם טִפְלֵי שָׁקַר" (לעיל יג, ד), שאף על פי שאליהוא מצדיק את האלוה, כמו הַרְעִים, דבריו אינם דברי שקר. תַּמִּים דְּעוֹת עֶמֶךָ – מוסב על אליהוא עצמו, כפי שאמר כבר קודם לכן "וְאֹלָם שָׁמַע נָא אִיּוֹב מְלִי ... יֵשֶׁר לְבִי אֲמָרִי וְדַעַת שְׁפָתַי בְּרוּר מְלָלוּ" (לעיל לג, א, ג), שאף על פי שהוא אינו מקבל את דברי איוב מחד גיסא, הוא גם לא מאשים את איוב בחטא מאידך גיסא, והוא תַּמִּים דְּעוֹת עֶמֶךָ עם איוב בכך; או שכוונתו על האלוה שהוא תַּמִּים דְּעוֹת.

תַּמִּים דְּעוֹת עֶמֶךָ – הוא המקום, כעניין – "מִפְּלֹאֲוֹת תַּמִּים דְּעִים" (להלן ל, טז).

אבן עזרא

כִּי אָמַנְם לֹא שָׁקַר מְלִי – רק דבר אחד ברור ונכון מסוד היצירה פירשתי לך, ומן הסוד הזה ידעת כי האל תַּמִּים דְּעוֹת הוא עֶמֶךָ, כלומר משגיח ויודע אותך ידיעה שלמה והרעות והטוב הבאות לך, ממנו הם לדעת ולרצון בהשגחה שלימה ומשפט וצדק.

רמב"ן

הנהגת האלוה ראויה וצודקת

(ה) הֵן אֵל כְּבִיר וְלֹא יִמָּאֵס כְּבִיר כַּח לֵב:

(ו) לֹא יִחְיֶה רָשָׁע וּמִשְׁפָּט עֲנִיִּים יִתֵּן:

הֵן – מסמנת כאן את תחילת המענה לאחר פסוקי הפתיחה. הפסוק חוזר פעמיים על המילה כְּבִיר, פעם אחת במשמעות של התמתנות ומניעה – וְלֹא יִמָּאֵס, ופעם שנייה במשמעות של עוצמה – כַּח לֵב. הניגוד בין שתי המשמעויות של אותה מילה עצמה מבטא את יכולתו של האל הכביר להשתמש בכוחו הבלתי מוגבל באופנים מהופכים כלפי ברואיו, על פי מעשיהם. הֵן אֵל כְּבִיר וְלֹא יִמָּאֵס, כנגד דברי איוב "הֲטוֹב לָךְ כִּי תַעֲשֶׂק כִּי תִמָּאֵס יִגִּיעַ כְּפִיךָ" (לעיל י, ג).

הֵן אֵל כְּבִיר – בחכמה וברחמים, וְלֹא יִמָּאֵס – עני. כְּבִיר כַּח לֵב – הוא להתנקם, לפיכך לֹא יִחְיֶה רָשָׁע.

רש"י

הניגוד לרשע הוא העני ולא הצדיק, כפי שמקובל לחשוב בדרך כלל. הנושא בפסוקים הללו הוא כוח – הרשע מפעיל כוח, ולעומתו העני הוא חסר הכוח. האלוה שהוא בעל הכוחות כולם משתמש בכוחו כנגד הרשע כדי להענישו, אך הוא משתמש ברחמים כלפי העני, חסר הכוח, כדי לתת לו את גמולו במשפט הראוי. לֹא יִחְיֶה רָשָׁע – כנגד טענת איוב "מִדּוֹעַ רָשָׁעִים יִחְיֶה?" (לעיל כא, ז), וכנגד טענתו "עַל צַעַת רָשָׁעִים הוֹפְעֶתָ?" (לעיל י, ג). האל הכביר אינו מואס ולא בזז ליגיע כפיו. כיוון שאין ענינו עיני בשר והוא רואה כל, הוא לא מופיע על עצת הרשעים אלא מעניש אותם.

(ז) לֹא יִגְרַע מִצְדִּיק עֵינָיו וְאֵת מַלְכִּים לִכְסָא וַיִּשְׁיֹבֶם לְנִצָּח וַיִּגְבְּהוּ:

לֹא יִגְרַע מִצְדִּיק עֵינָיו – זה הכתוב מפרש עניין גדול בעניין ההשגחה ובאו בו פסוקים רבים, כי אנשי האמונה התמימה יאמינו בהשגחה, כי האל ישגיח וישמור אנשי מין האדם, כמו שכתוב: "גִּדְלָהּ הָעֵצָה וְרֵב הָעֲלִילָה אֲשֶׁר עֵינֶיךָ פְּקָחוֹת עַל כָּל הָרָכִי בְּנֵי אָדָם לְתֵת לְאִישׁ כְּדָרְכָיו וְכִפְרֵי מַעַלְלָיו" (ירמיהו לב, יט), ואמר דוד: "כִּי כָל לִבָּבוֹת דּוֹרֵשׁ ה' וְכָל יֶצֶר מַחְשְׁבוֹת מְבִינִן" (דברי הימים א' כח, ט). ולא בא בתורה או בנבואה שיהיה האל משגיח ושומר אישי שאר הבריות שאינן מדברות, רק שומר את הכללים בכלל השמיים וצבאם, ולכן הותרה השחיטה לצורך האדם וגם לכפר על נפשותינו בדמם על המזבח, והטעם הזה ידוע וברור, כי האדם מפני שהוא מכיר את אלוהיו, ישגיח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראם. ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבס ועיניהם תמיד עמו כן עיני ה' עליהם מראשית השנה ועד אחרית שנה, עד כי החסיד הגמור הדבק באלוהיו תמיד ולא ייפרד הדבק במחשבתו בו בעניין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן אפילו ההווים בטבע, וישתמר מהם בנס ייעשה לו תמיד, כאילו ייחשב מכת העליונים אינם מבני ההווה וההפסד למקרי העתים, וכפי קרבתו להידבק באלוהיו ישתמר שמירה מעולה, והרחוק מן האל במחשבתו ובמעשיו, ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא, יהיה משולח ונעזב למקרים. ובאו בזה פסוקים רבים, אמר דוד: "רָגְלִי חֲסִידִיו יִשְׁמְרוּ וְרָשָׁעִים בַּחֲשֶׁךְ יִדְּמוּ כִּי לֹא בָכָה יִגְבֵּר אִישׁ" (שמואל א' ב, ט), אמר כי הקרובים אליו בתכלית השמירה והרחוקים ממנו מזומנים למקרים ואין להם מציל מן הנוק, כמו ההולך בחושך אשר נפילתו קרובה אם לא ישתמר וילך לאט... והעניין הזה בארו הרב זצ"ל ביאור יפה בספר מורה הנבוכים (חלק ג, יז-יח, וגם שם פרק נא). ועתה אמר אליהוא בדרך הזה – "לֹא יִגְרַע מִצְדִּיק עֵינָיו", כי האל לא ימנע ענינו שעה ורגע מן הצדיק אלא יראה בו תמיד, כעניין "עֵין ה' אֵל יִרְאִיו" (תהלים לג, יח).

רמב"ן

יסוד גדול מביא כאן הרמב"ן בהשגחת האלוה על בריותיו בכלל ועל מין האדם בפרט. ההשגחה באדם היא פרטית ובשאר הבריות ההשגחה היא כללית. אבל גם בקרב בני האדם ההשגחה אינה אחידה והיא נקבעת על פי שלמותו האישית של כל אדם. הרמב"ן מציין בדבריו את דברי הרמב"ם על הנושא הזה:

ואם כן לא תהיה ההשגחה האלוהית באישי כל מין האדם באופן שווה, אלא יהיו להם יתרונות זה על זה בהשגחה כיתרונות שלמותם האנושית. ולפי העיון הזה מתחייב בהחלט שתהא השגחתו יתעלה בנביאים יותר וכפי מעלותיהם בנבואה, ותהיה השגחתו בחסידים ובצדיקים כפי חסידותם וצדקתם ... אבל הסכלים הרשעים, הרי כפי מה שנעדר להם מאותו השפע ירד מעמדם ונכללו במערכת שאר אישי מיני בעלי החיים, נמשל כבהמות נדמו ... ועניין זה הוא יסוד מיסודות התורה ועליו היא בנויה, כלומר על שההשגחה באיש איש מאישי האדם כפי שמגיע לו. רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק יח

מעבר לממד הפילוסופי הכללי אליהוא מעמיד כאן מול איוב את יסוד השגחת הבורא בעולם, והוא מבדיל בין ההשגחה הכללית שיש על בעלי החיים ועל חוקי הטבע לבין ההשגחה הפרטית שמתקיימת בבני האדם. מעבר לכך אליהוא מבטא בדבריו את ההשגחה הממוקדת בצדיקים: "לא יגרע מצדיק עיניו", ויש במיקוד הזה חשיבות רבה לוויכוח שהתנהל בין איוב לבין הרעים. לפי אליהוא, לא זו בלבד שיש השגחה פרטית על כלל בני האדם, אלא שההשגחה על הצדיקים היא מדויקת ומדוקדקת עוד יותר. אם איוב הוא בכלל הצדיקים, כפי שהוא טוען בעקשנות, ממילא הוא אינו יכול לטעון על חוסר השגחה כלפיו, שהרי הוא נמצא במעמד מיוחד שמושגח בקפדנות יתר. בפסוקים הבאים אליהוא יתייחס לייסורי הצדיקים, אך בשלב הזה הוא מתמקד בנושא של ההשגחה ומדגיש שכל מה שבא על איוב לא בא כתוצאה מחוסר השגחה אלא בא בהשגחה פרטית, ואפילו בהשגחת יתר.

לא יגרע מצדיק עיניו ואת מלכים לפסא וישיבם לנצח ויגבהו – האלוה שומר ומשגיח השגחה יתרה על הצדיק ולא יגרע ממנו את עיניו. הוא מגביה אותו ומושיבו ליד כיסא המלכים לנצח. כעין דברי אליפז "לשום שפלים למרום וקדרים שגבו ישע" (לעיל ה, יא), וכן "מקים מעפר דל מאשפת ירים אביון להושיב עם נדיבים וכסא כבוד ינחלם" (שמואל א' ב, ח, וכעין זה תהלים קיג, ז-ח).

(ח) **ואם אסורים בזקים ולכדון בחבלי עני:**

(ט) **ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו:**

(י) **ויגל אונם למוסר ואמר כי ישבון מאון:**

ואם אסורים – ואם תראה צדיקים שיהו אסורים בזקים של ייסורין וחליים, או ילכדו בחבלי עני ... אינו אלא שחטאו לפניו ובא ליפרע מהם לטובתם, לנקותם ולהזהירם לשוב אליו: ויגד להם פעלם – בייסורין הללו מודיעם שחטאו לפניו. וכל דברי אליהוא תנחומין שלימים היו ולא קינתורין, כלומר – אל תדאג על יסורין אם צדקת, כי לטובה הן לך.

רש"י

דברי רש"י: "וכל דברי אליהוא תנחומין שלימים היו ולא קינתורין" הם חשובים ביותר. מעבר לקושי של הייסורים, יש חשיבות עצומה לתחושתו של איוב כלפיהם. איוב לא מסוגל לקבל את הייסורים אם הם מוצגים כעונש וכרדיפה, ולכן הוא מתמרמר וזועק. לעומת זאת, אם הפרשנות לייסורים היא חיובית – השגחה פרטית לטובתו של איוב – הוא מסוגל לקבל אותם. אליהוא הופך כאן את משמעות הייסורים ומאפשר לאיוב לקבל אותם.

ייסורי הצדיקים הם נושא מטריד מאוד. אליהוא מציע כאן הסבר מוכר: הייסורים מכפרים, והם גם מעוררים את האדם לחיפוש ולתיקון. הם לא רק מפני העבר אלא גם כלפי העתיד. כך לשיטתו גם בדבריו קודם לכן "אז יגלה און אנשים ובמסרם יחתם: להסיר אדם מעשה ... יחשף נפשו מני שחת וחייתו מעבר בשלח"⁵. האלוה מגלה את אוזן האנשים על ידי ייסורים,

וככל שהאדם קשור יותר לממד השכלי לדעת את בוראו, כך תגדל ההשגחה עליו באותו הזמן.

5. לעיל, לג, יז-יח. והם כעין דברי אליפז "הנה אשרי אנוש יוכחנה אלוה ומוסר שדי אל תמאס", לעיל, ה, יז.

כדי לעורר אותם וכדי למנוע מהם לחטוא. בסופו של דבר הייסורים מונעים מהאדם להיענש בעונשים חמורים, מלרדת שחת, ואת "חיתו", גופו, "מעבר בשלח", ממיתה בחרב.

(יא) **אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב ושניהם בנעימים:**

(יב) **ואם לא ישמעו בשלח יעברו ויגעו בבלי דעת:**

אם ישמעו ... ואם לא ישמעו – חלוקה ברורה וחדה, חד משמעית, מקבילה לאזהרת התורה "והיה אם שמע תשמעו ... השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ..." (דברים יא, יג, טז), שמשמעותה אזהרה שמא לא ישמעו, וכאלה רבים במקרא. הגמול, השכר והעונש, תלויים במעשים. אליהוא ממקד זאת בגמול שיבוא לצדיקים אחרי הייסורים, והוא תלוי במעשיהם – **אם ישמעו ואם לא ישמעו**.

בשלח יעברו – העונש הוא מיתה בחרב⁷, והוא עונש ידוע. אך חלק מהעונש שאליהוא מתאר כאן, ויש בו חידוש, הוא חוסר הדעת – **ויגעו בבלי דעת**. אם האדם, ואפילו הוא צדיק, לא ישכיל להבין את המסר האלוהי שנשלח אליו, תיגרם לו פגיעה נוספת עקב הסבל שהוא בעצמו יביא על עצמו. חוסר ההבנה והתסכול הם ייסורים קשים בפני עצמם. חלק ניכר מהייסורים נגרם מכעסו של האדם ומתחושת אי הצדק שבקרבו, שגורמים לו להתמרמר ולטעון טענות קשות על מה ולמה באו עליו הייסורים. הדעת – או אי הדעת – הופכים כאן לגורמים מרכזיים בקביעת משמעות הייסורים, שמתוכן נגזרות התייחסויות דרמטיות לתחושותיו של האדם הסובל, ובמקרה שלפנינו – איוב.

בכיוון פרשני אחר, המלבי"ם ביאר את ייסורי הצדיקים כניסיון שמטרתו לבדוק את הצדיקים ולראות עד כמה יוכלו להתעלות גם במציאויות מאתגרות וקשות.

עוד טבוע בנפש האדם לאמת שלא יגרע מצדיק עיניו שהשגחת ה' הפרטית נמצאת תמיד עם הצדיק ולא תסור ממנו רגע, שהשגחה נמשכת לפי המעשה, וכפי שיוסיף בצדקותיו ודבקותו בה' כן יחולו בו עיני ההשגחה על כל פרטי פעולותיו. אולם מן ההשגחה הזאת המתמדת יסתבב עניין הניסיון הנזכר, שאחר שישגיח ה' על כל פרטי פעולת הצדיק כמי שמשגיח על בנו יחידו אשר אהבו אהבת נפש, כן יוסיף לבחון ולנסות את צדקותיו על כל הצדדים, ויבחנהו במצרף הבחינה עד כמה תגיע שלימותו ועד כמה יעלה מעלה מעלה, ומה נתהווה עניין הניסיון. כי יצויר לפעמים ואת מלכים לפסא וישיבם לנצח

6. אליהוא אומר למעשה, שבבוא ייסורים על האדם עליו לשוב מאון. השלמה לדבריו מובאת בפסוקים שם "אם יש עלי מלאך מליץ אחד מני אלה להגיד לאדם ישרו: ויחננו ויאמר פדעוהו מן שחת מצאתי כפר". לפי אליהוא, המלאך המליץ טוב על האדם ומושיע אותו מלרדת שחת הוא האדם עצמו! האדם נדרש ללמוד שהייסורים הם גורם שבא ללמד אותו כיצד להגיע לדרך טובה יותר, ואם הוא לומד זאת – הוא זוכה לחנינה ולפדות. לא מדובר על חנינה מגורם חיצוני, אלא האדם חונן את עצמו על ידי כך שהוא משנה את התייחסותו לייסורים, מגורם מדכא ומפריע לגורם שיש ללמוד ממנו לשיפור המעשים ולתיקון. האדם פודה את עצמו מרדת שחת והוא מכפר על עצמו על ידי מציאת הדרך הראויה, "מצאתי כפר". התייחסות נוספת מובאת לעיל, עמ' 474.

7. וכדבריו לעיל, לג, יח: "וחיתו מעבר בשלח".

וַיִּגְבְּהוּ – שבאם ינשא את הצדיק לשבת על כסא הגדולה את מלכים בגדולה וממשלה, ישבו לנצח בצדקתם, ויגבהו תמיד מעלה מעלה, כי יגבה לבם בדרכי ה', ויהיו תמימים ויתהלכו מחיל אל חיל, ויהיו מעבדיו ואוהביו, ובכל זה יצויר כי – וְאִם אֲסוּרִים בְּזִקִּים – שבאם יורידם ממעלתם ויאסרו בזיקים, אז יתמוטטו מצדקתם ויקראו תגר על ה', ואז יִלְכְּדוּן בְּחֶבְלֵי עֲנִי – הגם שלא נלכדו ברשת היצר על ידי ניסיון העושר, ילכדו על ידי ניסיון העוני ויתמוטטו מצדקתם, ולכן – וַיִּגְדַּל לָהֶם פָּעֵלָם – לכן יעמידם בניסיון העוני כדי להגיד ולהודיע להם פעלם ופשעיהם אשר יתגברו בעתיד, בעת הניסיון שאז יפשוּעוּ בה', וזה יברר שאינם תמימים בכל צד, כמו שאמר – "הֲחִנֵּם יְרֵא אִיּוֹב אֱלֹהִים ... וְאִוֵּלם שְׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ ..." (לעיל א, ט, יא). וַיִּגְדַּל אֲזַנְסוֹ לְמוֹסֵר – שעל ידי זה יודיע להם מוסרו, וַיֹּאמֶר כִּי יִשְׁבּוּן מֵאֵן וְשִׁיעֲמֻדוֹ בְּנִיסְיוֹן הָעוֹנִי גַם כֵּן לְמַעַן יִתְגַּלֶּה כִּי עֲבָדוֹ אֶת ה' בְּלֹא שׁוֹם פְּנִיָּה, וַיֹּאמֶר – ויודיע להם, שֶׁאִם יִשְׁמְעוּ וַיַּעֲבְדוּ – אם יעמדו בניסיון בעת העוני, ויעבדו את ה' כעבדים העובדים בכל אופן, בין אם ייתן להם אדוניהם טוב ובין אם יאסרם בזיקים, כי יהיו עבדים נאמנים לאלהיהם, אז יִכְלוּ יְמֵיהֶם בְּטוֹב וישוב ה' להגביהם ולהשיבם למדרגתם. וְאִם לֹא יִשְׁמְעוּ – ולא יעמדו בניסיון, אז בְּשִׁלַּח יַעֲבְדוּ – בשלח וחרב של השטן, וַיִּגְעוּ בְּכָלִי דָעַת יַעֲן שֶׁלֹּא יָדְעוּ דְרָכֵי ה' וְנִיסְיוֹנֹתָיו ודברו סרה על ה', כל זה יגלה אֲזַנְסוֹ וַיֹּאמֶר להם, ורצונו לומר – בעת הייסורים מודיע ומגלה אֲזַנְסוֹ שֶׁבְּנִיסְיוֹן הַזֶּה תִּלְוִי אֲשֶׁרֶם וְהִצַּלְתֶּם אִם יִשְׁמְעוּ ויעמדו בניסיון ויקבלו הייסורים מאהבה.

הבעיה העיקרית אינה הסבל אלא המשמעות שהאדם נותן לו. אדם מוכן להתאמץ הרבה ואפילו לסבול אם יש לכך משמעות. כשאין משמעות, אפילו קשיים קטנים גורמים לאדם תסכול וכעס.

הסבל של הצדיקים נועד למטרה מסוימת; הייסורים הם חלק מתוכנית אלוקית. לא תמיד התוכנית נוחה לאדם, אבל יש לה משמעות ותכלית. בניגוד לעונש שבא על חטא, הרי הניסיון בא ללא חטא כדי לבחון את האדם ולזקק אותו, ומי שעומד בניסיון מתעלה על ידו. השקפה כזאת עשויה לתת לאיוב כוח להתמודד עם הייסורים.

וַחֲנָפִי לֵב – אמנם אלה שלא היו צדיקים גמורים ולא היה לבם כברם, כי לבם היה מלא חונף וזיוף, ולא עבדו בעת העושר רק מתקוות גמול ומצד שהיה להם כל טוב מאת ה', לא באמת ובתמים, הם יְשִׁימוּ אָף וקצף על כִּי אֲסָרָם בייסורים ויתלוננו על מידותיו ועל דרכי הנהגתו כמו שעשה איוב, לֹא יִשְׁנָעוּ לִקְרֹא לֵה' לִישׁוּעָה על מה שאסרם בחבלי עוני, כי בהפך הם משימים אף על זה.

תָּמַת – על ידי כך מאבדים בין חיי הנפש בעולם הבא כי תָּמַת בְּנֶעֱרַר נַפְשָׁם, ובין חיי הגוף כי וְחִיתָם תִּמּוֹת בְּקִדְשִׁים. יִחַלֵּץ עֲנִי בְּעֲנִי – אמנם את העני שהוא מי שיכניע את עצמו לפני ה' ולא יקרא תגר, אותו יִחַלֵּץ עֲנִי בְּעֲנִי – עניו והכנעתו יחלצנו מן הייסורים, ובעת הִלְחֵץ יִגַּל אֲזַנְסוֹ ויודיעם האמתיות ודרכי הנהגתו שכולו טוב וחסד.

אחרי ההצעה הזאת השיב המתווכח פניו אל איוב לברר כי כן קרהו, ושוה עצמו היה סיבת ייסוריו שהיה עניין ניסיון, והראה לו שהצדק עם ה' בזה כי באמת לא עמד בניסיון, כי על ידי ניסיון הייסורים נתברר שלא היה תמים ועובד מאהבה.

מלבי"ם

הפרשנות השונה בהסבר הפסוקים מעמידה את אליהוא במקומות שונים מבחינת התייחסותו לאיוב. לפי רש"י ורמב"ן, אליהוא בא ממקום חברי והוא מעודד את איוב ומחזק אותו שהייסורים לטובתו. לעומת זאת, לפי המלבי"ם, אחרי ההסבר שלו לתפקיד הייסורים כניסיון לאדם, אליהוא מוכיח את איוב ומייסר אותו על כך שלא היה עובד מאהבה ועל כך שלא עמד בניסיון. בהמשך דבריו גם הרמב"ן מעביר את אליהוא למקום ביקורתי יותר כלפי איוב, כדלהלן:

(ג) וַחֲנָפִי לֵב יְשִׁימוּ אָף לֹא יִשְׁנָעוּ כִּי אֲסָרָם:

(ד) תָּמַת בְּנֶעֱרַר נַפְשָׁם וְחִיתָם תִּמּוֹת בְּקִדְשִׁים:

וַחֲנָפִי לֵב – שהם רשעים, הם יְשִׁימוּ אָף, בבוא ייסורים עליהם הם מחרפים ומגדפים. לֹא יִשְׁנָעוּ – לפניו בתחינה כשהוא אוסרן בייסורין לפיכך לא ירפאם.

רש"י

יש בדבריו אלה של אליהוא יותר מקורטוב של רמז כלפי איוב, שהתמרמר על הייסורים ולדברי חבריו – אף חרף וגידף, והרמב"ן ציין זאת במפורש:

וַחֲנָפִי לֵב יְשִׁימוּ אָף – יקרא חנפי לב המחניפים עצמם ונושאים פנים לנפשם לאמור שהם צדיקים, והתלאות הבאות להם על לא חמס בכפם, והוא רומז לאיוב וכיוצא בו, והם יְשִׁימוּ אָף על עצמם, כי לֹא יִשְׁנָעוּ לֵאמֹר, כִּי אֲסָרָם – ועל כן לא יתיר מאסרם. רק תָּמַת נַפְשָׁם בנעריהם⁸, וְחִיתָם בְּקִדְשִׁים – כתרגומו: וחיתתהוּן היך מרי זנ"י.

הרמב"ן כאן מבצע תפנית בפרשנותו בדברי אליהוא, ומשווה את דבריו לדברי הרעים, או אולי מוטב לומר – יש כאן תפנית בדבריו של אליהוא.

והעניין הזה אמרו אליפו במענהו הראשון ב-"הִנֵּה אֲשֶׁרִי אֲנֹשׁ יוֹכְחֶנּוּ אֱלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֶל תְּמָאָס" (לעיל ה, יז), וגם צופר יאמר "אִם אֶתְּהָ הִכִּינוּתָ לְבָבְךָ" (לעיל יא, ג), וגמר העניין, ובלדד ב-"אִם אֶתְּהָ תִשְׁחָר אֶל אֵל" (לעיל ח, ה), וגמר עניינו.

הרמב"ן אף חולק בכך על רש"י. עד כאן פרשנותם לדברי אליהוא הייתה של תמיכה וניחומים, וכאן הרמב"ן מבאר את דברי אליהוא כביקורת על איוב, ממש כפי דברי הרעים.

וראיתי לרבינו שלמה ז"ל שכתב דברי אליהוא תנחומים שלימים היו ולא קנטורין, אל תדאג על ייסורין כי לטובתך הם באים לך. ולא ידעתי במה היו התנחומים האלה ואיך חשב על דברי החברים לקנטור, אם אמרם אליהוא בנחת ובקול נמוך, ואמרום החברים בצעקה וקול רם, או במה יהיה להם הדבר הזה¹⁰.

8. יכול לרמוז על בניו של איוב שמתו בנעוריהם בחטף.

9. עניין זנות, כמו "וְלֹא יִהְיֶה קִדְשׁ", דברים כג, יח. מצודות.

10. רמב"ן מקשה על רש"י, שפירש שדברי אליהוא הם דברי תנחומים, שהרי מבחינת התוכן אליהוא מבקר את איוב,

• פרקים לו-לז | ויִסֵּף אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר – המענה הרביעי של אליהוא •

הפסוקים שלפנינו קשים וסתומים. הפרשנות שתובא כאן מבוססת בעיקרה על דברי הרמב"ן, שמפרש כי לאחר דברי הניחומים שהיו לאליהוא בתחילת דבריו, הוא פונה אל איוב במסר תקיף יותר שמקביל לדברי הרעים.

תוכן המקראות האלה הם הסתומים מכל הסתומים שבספר. מן המקראות האחרונים, כ-כא, יש להכיר שאליהוא מזהיר את איוב אזהרה אחרונה שלא יתפתה ללכת בדרך של ריבוי טענות כנגד האל, שאם אמנם ייסוריו קשים – קשה מהם תהיה התוצאה של הטלת ספק בצדק האלה.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

לדברי אליהוא, הייסורים של איוב הצילוהו מדינה של גיהנום ובזכותם יזכה לנחת בעולם הבא. אליהוא מתרה באיוב שלא יוסת על ידי יצרו להרבות בדיבור אל מול האל.

וְאֵף – זאת עוד גדולה עשה לך בייסורין הללו הסיתך והדיחך מגיהנום שפיה צר ותחתיה רחב: ... ולא עוד אלא שתזכה לעולם הבא – וְנָחַת שְׁלַחְנָךְ מֵלֵא דָשָׁן. וְדִין רָשָׁע מֵלֵאֶת – ואם נתמלאת בייסורי הרשעים, הדין והמשפט – הם הייסורין – הם יתמכו לך לעתיד מגיהנום ויש לך לקבלם באהבה. כִּי חָמָה – גדולה תהיה: פֶּן יִסִּיתְךָ – יצרך לדבר דברים: בשפק¹³ – בשפק זה אשר תשפק ותרב אמריך לאל, ומאחר שתעלה החמה רב ממון אל יִטָּךְ ממנה.

רש"י

מֵלֵא דָשָׁן – יאמר כי מכאובו הצילו מצרה וצוקה וישיבנו בסוף במקום רחב אשר ינוח ויהיה דשן ושמן, וגם זה מדרך החברים ... וְדִין רָשָׁע מֵלֵאֶת – ואתה היית ראוי למלאות בך דין רשע, רק האל מחל לך וייסר אותך לשוב לפניו.

רמב"ן

הרמב"ן מציין שדברי אליהוא הם כדרך החברים – רעי איוב, שדחו את טענותיו אל מול האלוה, ולא הסכימו לסור מטענתם שאם איוב ישמור את פיו וישפר את מעשיו – ייטב לו בסופו של דבר. גם אליהוא מזהיר את איוב, שלא יוסת על ידי יצרו וכעסו לנטות מדרך הישר ולדבר סרה כנגד האלוה. אך בניגוד לדברי הרעים, אליהוא לא מאשים את איוב במפורש בחטאים אלא אומר שהייסורים הצילו את איוב מדין הרשעים. אליהוא לא מתיימר לומר מדוע באו הייסורים על איוב, אך כיוון שהייסורים הללו באו מאת האלוה, הם בוודאי בעלי תפקיד ומשמעות. אם הייסורים באו על איוב, שומה עליו להתאמץ ולקבל אותם, ואולי אף ללמוד מהם, ובוודאי אסור לו להתלונן עליהם בטענות חצופות כלפי שמיא. אליהוא מתגלה

13. ספק – לשון הספק, כמו "אם ישפק עפר שמרון", מלכים א' כ, י, וכן "במלאות שפקו", לעיל כ, כב, וכן "ישפוק ויָרַב אֶמְקֵיו לְאֵל", לעיל לד, לז. וראה מנחת שי שמביא מחלוקת בין הספרים האם נכתב בסמ"ך או בשי"ן שמאלית.

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

רק העניין כאשר פירשתי, אליהוא תירץ קושיותיו של איוב יפה וכהוגן ושתק אליו איוב. ואחרי כן שב אליהוא לדבר עוד, על דרך חבריו, כי הוא לא ידע מאיוב אם אמת כדבריו שיהיה צדיק גמור, ולכן אמר כי המתייסרים בעולם טעמים רבים להם וכולם במשפט. כי יש מהם מן הסוד שרמז לו, ויש נעלם עוד ודעו רחוק מהם, רק ייתן בו הצדק לפועלו, ויש למוסר ולהסיר האדם מחטאיו. כי דבר החברים לא יכזיבנו אליהוא אבל יורה כי האל ישפוט במידה ההיא לפעמים, רק כל אדם איננו מן הדין ההוא.

על פי הרמב"ן, אליהוא – כמו הרעים – מצדיק את דינו של האלוה, ואף על פי שהטעם למעשיו לעיתים סודי ונעלם מהאדם – כל מעשיו במשפט, וככלל, הייסורים באים להסיר את האדם מחטאיו. אליהוא מקבל את דברי הרעים, שאפשר לנסח אותם בלשונם של חז"ל "אין מיתנה בלא חטא ואין ייסורים בלא עוון", אבל יורה¹¹ שלא כל הייסורים שבאים על האדם הם עקב חטאים אלא רק לפעמים, וייתכנו גם סיבות אחרות לייסורים. מבחינה זאת, דברי אליהוא שונים מדברי הרעים בכך שאליהוא לא בהכרח מאשים את איוב בחטאים אלא נותן גם אפשרויות אחרות לייסורים. אליהוא לא חוטא באונאת דברים. עמדה כזאת שלא הופכת את איוב לרשע בוודאות, מאפשרת לאיוב לשמוע ואולי אף לקבל את דברי אליהוא, ולכן איוב שתק.

(ט) וְחָלַץ עֲנִי בְּעֵינָיו וַיִּגַּל בְּלִחְץ אָזְנוֹ:

העוני מחלץ את העני מייסורים קשים יותר, וכדברי חז"ל – וְחָלַץ עֲנִי בְּעֵינָיו – "בשכר עֲנִיו יחלצו מדינה של גיהנום"¹², והלחץ מגלה את אזנו לאמור – שובה אלי (רש"י). למילים וְחָלַץ וּלְחָץ אותיות שורש משותפות אך משמעותן מהופכת. בדברי אליהוא מתברר שהפעלים משלימים זה את זה והלחץ הוא אשר מחלץ את העני, בעל הייסורים, מעונש חמור יותר, ואף מסייע בעדו לתקן את מעשיו.

דברי אזהרה ועידוד לאיוב

(טז) וְאֵף הִסִּיתְךָ מִפִּי צַר רַחֵב לֹא מוֹצֵק תַּחְתֶּיךָ וְנָחַת שְׁלַחְנָךְ מֵלֵא דָשָׁן:

(יז) וְדִין רָשָׁע מֵלֵאֶת דִּין וּמִשְׁפָּט יִתְמָכוּ:

(יח) כִּי חָמָה פֶּן יִסִּיתְךָ בְּסִפְּךָ וְרַב כֹּפֶר אֶל יִטָּךְ:

ממש כפי שהרעים ביקרוהו. ואם מבחינת התוכן דברי אליהוא מקבילים לדברי הרעים, אי אפשר להבדיל ביניהם על ידי דברים שאינם מפורשים בכתוב, כגון שדברי אליהוא נאמרו בנחת ובקול נמוך ודברי הרעים נאמרו בצעקה ובקול רם. לכן רמב"ן מבאר שתוכן דברי אליהוא מבקר את איוב כפי שגם הרעים ביקרוהו, אך בניגוד לתגובותיו החרפות של איוב לרעים, הוא שתק מול אליהוא מפני שלא מצא תשובה לדבריו.

11. אולי גם במשמעות של "יודה".

12. יבמות קב, ב, וכן "טוב פֶּסַע מִשְׁחָק" (קהלת ז, ג), "טוב כעס שכועס הקב"ה על הצדיקים בעולם הזה משחוק שמשחוק הקב"ה על הרשעים בעולם הזה", שבת ל, ב.

כאן במלוא גדולתו בדיבור נוקב, אך גם אחראי ומדויק. מסתבר שלדיוק הזה יש משמעות בכך שאיוב שומע את הדברים בשתיקה ואינו מגיב.

(יט) הַיַּעֲרֹךְ שׁוֹעֵךְ לֹא בָּצַר וְכָל מֵאֲמָצִי כֹחַ:

שׁוֹעֵךְ – שררתך, מלשון שׁוֹעַ ונדיב. הַיַּעֲרֹךְ שׁוֹעֵךְ לֹא בָּצַר – וכי סבור אתה שלא תבוא עליך שום צרה ושום תקלה?! אין אדם שאין לו ניסיונות וצרות, אך אין בכך רק סוג של 'תאונה' מחמת חוסר ברירה, כביכול, אלא הצרות מגיעות לאדם מפני שיש לאדם צורך בהן! וזאת מכמה פנים: "אם כן במה יגבה את חובו"? (רש"י), דהיינו, "כִּי אָדָם אֵין צָדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטֵא" (קהלת ז, כ), וממילא הצרות מכפרות על האדם בחובו כלפי המציאות וכלפי האלוה. לפי זה יש מידה מרובה של צדק בצרות שבאות על האדם, והן מיעדות לאזן את חשבונותיו כלפי המציאות. ועוד, "כי הלוא אם תתמיד הטובה, תבעט במקום מרוב כל, ותאבד עדי עד" (מצודות). דהיינו, האדם אינו מסוגל לקבל טובה בלבד. יש חשש גדול שדעתו של האדם תזוז עליו מרוב טובה, וכתוצאה מכך הוא יבעט באלוה, כפי שתיאר והזהיר משה רבנו: "וַיִּשְׁמַן וַיִּשְׂרֹן וַיִּבְעֹט שְׁמֹנֶת עֶבֶת כְּשִׁית וַיִּטֹּשׁ אֱלֹהִים עֲשָׂהוּ וַיִּנָּבֵל צוּר יִשְׁעָתוֹ" (דברים לב, טו). וְכָל מֵאֲמָצִי כֹחַ – האדם נדרש להתאמץ בכל כוחו כדי להצליח ולהיושע, ופעמים רבות הדרך להצלחה עוברת דווקא בתוך צרות שמאמצות את כוחו של האדם, ומתוך כך הוא מגיע להישגים גבוהים יותר. האדם מגלה בקרבו כוחות שלא היה מודע להם ולא היה מביא אותם לידי ביטוי אלמלא הצרות.

(כ) אֶל תִּשְׁאַף הַלִּילָה לַעֲלֹת עַמִּים תַּחְתָּם:

אֶל תִּשְׁאַף ותתאוה הַלִּילָה שבא לאמרפל, למצרים ולסנחריב, לַעֲלֹת עַמִּים תַּחְתָּם – לסלק עמים מן העולם כשהיו תחתם במקומם בשלווה.

רש"י

אל תשׂאף – אליהוא מתרה באיוב בהתייחס לדבריו "כְּעֶבֶד יִשְׁאַף צַל" (לעיל ז, ב), שבהמשכם איוב תיאר את רצונו למות¹⁴, לבל ייגרר לשאיפות מסוכנות. אדם מיואש כאיוב עשוי לשאוף לפרק את העולם ואת כלליו כדי לבנות עולם חדש, מתוקן יותר, אוטופי¹⁵. אליהוא מזכיר את איוב שלא ידחק את הקץ – אֶל תִּשְׁאַף ואל תדרוש לפרק את העולם שנראה לך בנוי באופן בלתי צודק, ואל תחשוב שאפשר לתקן בבת אחת, בחזק יד. הַלִּילָה הוא זמן הדין שמשול ללילה, ושוב איוב יכול היה לשאוף להכרתת הרשעים ולהשלטת עולם חדש, "רָגַע יָמָתוֹ וַחֲצוֹת לַיְלָה יִגְעָשׁוּ עַם וַיַּעֲבְרוּ וַיִּסִּירוּ אֶבִּיר לֹא בִיד" (לעיל לד, כ), "לֵכֶן יִפִּיר מַעֲבְדֵיהֶם וְהָפִךְ לַיְלָה וַיִּדָּבְאוּ" (שם כה)¹⁶. אליהוא מזכיר את איוב: אל תדמה בנפשך שאפשר להכרית את הרשעים – לַעֲלֹת עַמִּים תַּחְתָּם, ובכך לתקן את העולם, מפני שהכרתה כזאת עלולה להכרית רבים

14. שם טז-יז: "וַתִּבְחַר מִחֶנֶךְ נִפְשִׁי מָוֶת מֵעֲצָמוֹתַי: מֵאִסְתִּי לֹא לָעָם אֲחִיהָ חָדַל מִמֶּנִּי כִּי הֵבֵל יָמִי".

15. הגדרת אוטופיה על פי האקדמיה ללשון העברית: תוכנית נעלה אבל לא מעשית. מכאן: אוטופי.

16. ראה שמות יב, כט; מלכים ב' יט, לה, וכן ישעיהו לו, לו; דניאל ה, ל.

נוספים, "וְאַתֶּם לֹא תִצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר" (שמות יב, כב), "מגיד שמשניתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע" (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה יא). מהפכה שמתבצעת בחזקת יד ומפרקת את המציאות, גם אם היא באה לתקן עוולות ומטרתה לבנות מציאות שלמה יותר, עלולה להתברר כאסון כבד¹⁷.

דברי אליהוא כאן הם כעין הקדמה לדברי ה' שיבואו בפרקים הבאים, ושבהם ה' ישאל את איוב – האם תוכל לבנות עולם טוב יותר? השוואה כזאת של דברי אליהוא לדברי ה' והעמדתו כמי שמכין את ההתגלות האלוהית לאיוב מלמדות שוב על מעלתו של אליהוא.

(כא) הַשֹּׁמֵר אֶל תִּפְן אֶל אֲוֶן כִּי עַל זֶה בְּחֶרֶת מַעֲנִי:

אליהוא מזכיר את איוב שיישמר ולא יפנה אל אנשי אָוֶן שעלולים להסית אותו בלשון חלקות לכפור בכל הטובה שהאלוה מעניק לעולמו. אָוֶן – במשמעות של ספקות בצדק ובמשפט האלוהי, כמו "לָמָּה תִּרְאֵנִי אָוֶן וְעָמַל תִּבְטִי וְשׂוֹד וְחֶמֶס לִנְגִּדִי ... עַל כֵּן תִּפְּגוּ תוֹרָה וְלֹא יֵצֵא לִנְצַח מִשְׁפָּט, כִּי רָשָׁע מִכְתִּיר אֶת הַצָּדִיק עַל כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מֵעֵקֶל" (חבקוק א, ג-ד). כִּי עַל זֶה בְּחֶרֶת מַעֲנִי – בחירה כזאת, שמושפעת מסערת נפש, עלולה להיות שגויה ומוטעית מתוך עוני בדעת, כמאמר חז"ל "אין עני אלא בדעה" (נדרים מא, א, וראה כתובות סח, א).

חז"ל ובעקבותיהם רש"י, דרשו שאיוב, למרות ייסוריו הקשים, עדיין היה במצב טוב יותר מאשר אדם שהוא עני ואביון:

דרש ר' פנחס בן חמא: קשה עניות בתוך ביתו של אדם יותר מחמשים מכות, שנאמר: "חֲנִנִי חֲנִנִי אֲתֶם רָעִי כִּי יָד אֱלֹהִים נִגְעָה בִּי"¹⁸, וקא אמרי ליה חבריה: "הַשֹּׁמֵר אֶל תִּפְן אֶל אֲוֶן כִּי עַל זֶה בְּחֶרֶת מַעֲנִי".

בבא בתרא קטז, א

"אֶת הָעֲנִי עֲמֹךְ" (שמות כב, כד) – אמרו רבותינו ז"ל: כל הייסורין לצד אחד והעניות לצד אחד. בשעה שבא השטן לקטרג את איוב כדכתיב: "וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר הַחֲנָם יֵרָא אֱלֹהִים!" (א, ט), אמר לו הקדוש ברוך הוא לאיוב: מה אתה רוצה – עניות או ייסורים? אמר לו: אני מקבל כל הייסורים שבעולם ולא עניות, היאך אעמוד על המקח בשוק ואין

17. יש תנועות שדוגלות במהפכות כאלה, והן אף מטיפות להכרית את ערכי האתמול מתוך אמונה עזה ובלתי מתפשרת שרק באופן כזה אפשר לבנות עולם טוב יותר. כמילות המנון השמאל הפוליטי – האינטרנציונל: "עוֹלָם יִשְׁוֶן עַדִּי הַיְסוּד נִחְרִימָה, מִגֵּב כְּפוֹף נִפְרָק הָעֵל, אֶת עוֹלָמֵנוּ אֶזְנִיקֵמָה, לֹא כְלוֹם מִתְמוֹל, מִחֹר – הַכֹּל". המקור נכתב בצרפתית, והתרגום הוא של אברהם שלונסקי. על כך כתב הרב יונתן זקס: "בהיסטוריה של המחשבה האנושית הופיעו אוטופיות רבות, גני עדן מדומיינים. אף אחת מהן לא התממשה. המילה "אוטופיה" עצמה פירושה "שום מקום". אוטופיות אינן מתגשמות לעולם כי הן אינן מצוידות במפה ריאליסטית המראה כיצד להגיע מכאן לשם. הן מנותקות מן ההווה. הן יכולות להתרחש רק עקב מהפכה, אלא שכל מהפכה, כמעט ללא יוצא מן הכלל, מחליפה עוול בעוול ואי שוויון שקדם לה באי שוויון משלה" (פסח – על שום מה? מאמר ד – בנייתה של חברה בת חורין, עמ' 149).

18. לעיל, יט, כא. "יָד אֱלֹהִים", היינו חמישים מכות, שהרי במצרים דכתיב ביה: "אֶצְבַּע אֱלֹהִים הוּא" (שמות ח, טו) לקו עשר מכות, נמצאת יד שיש בה חמש אצבעות – חמישים מכות. רש"י, שם.

בידי פרוטה? מיד: "וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵאֶת פְּנֵי ה' וַיֵּךְ אֶת אִיּוֹב בְּשִׁחִין רָע מִכָּף רִגְלוֹ וְעַד קֶדְקֶדוֹ".
התחיל צווח: "מִי יִתֵּן יָדַעְתִּי וְאֶמְצָאָהוּ אֲבֹא עַד תִּכְוֶנֶתוֹ" (איוב כג, ג), כנגד מדת הדין. אמר
לו אליהוא: מה אתה עומד ומונה?¹⁹ ולא אתה הוא שבחרת בייסורים יותר מן העניות?
שנאמר: "הַשָּׁמַר אֶל תַּפְּן אֶל אֶן כִּי עַל זֶה בָּחַרְתָּ מַעֲנִי".

מדרש תנחומא (ורשא), פרשת משפטים, יא

הַשָּׁמַר אֶל תַּפְּן אֶל אֶן – לדון ולומר היה לו לשפטיני בייסורי עניות. כִּי עַל זֶה בָּחַרְתָּ
מַעֲנִי – כי על הייסורין הללו יש לבחור יותר מעניות. אדם שנהגו בו כבוד ולמוד בעושר
כל ימיו, ויעמוד על המקח ואין לו דמים, ובוש, ושב לביתו בפחי נפש? ואם תאמר: איוב
עני היה עם הייסורין? לא מצינו שאיבד אלא בהמותיו אבל לא כסף וזהב. ואפילו איבד
בהמותיו עם כסף וזהב, טוב לו להיות עני וחולה מהיות תמים והולך בשווקים ואין בידו
כלום. וכן מפורש במדרש רבי תנחומא מן המקרא הזה, כי נוחין היו ייסורי איוב מייסורי
עניות וכן באגדות הגמרא.

רש"י

חז"ל מתארים בדרכם הציורית המיוחדת מחשבות אפשריות שעברו במוחו של איוב: אלו
ייסורים חמורים יותר – ייסוריו שלו או עניות ודלות. מסקנת חז"ל היא שהעניות קשה אף
יותר מאשר ייסוריו של איוב, ואילו ניתנה בידי איוב הברירה היה מעדיף את ייסוריו על פני
היותו עני מרוד ואביון כל ימיו.

דברי חז"ל נראים תמוהים במבט ראשון; וכי העניות חמורה יותר מאשר מי שאיבד את כל
ילדיו ואת רכושו הרב והוא מוכה שחין ומנודה חברתית??

מסתבר שחז"ל מתייחסים כאן למסר נוסף מאליהוא לאיוב. אָמַנְם איוב הוא סמל לאדם
בעל ייסורים, ובצדק – איוב באמת סבל מאוד. אך ההשוואה בין ייסורי איוב לייסורי העניות
מפנה את המבט לכך שאיוב אינו האדם היחיד בעולם שסובל מייסורים. יש בעולם אלפי
ורבבות עניים. מטבע הדברים, תשומת הלב אליהם פחותה מאשר לייסורי איוב, אך גם הם
סובלים מאוד, לעיתים קרובות בדומיה, ואין רבים ששמים לב אליהם ולייסוריהם.

לפי זה אפשר לפרש את פנייתו של אליהוא לאיוב – הַשָּׁמַר אֶל תַּפְּן אֶל אֶן כִּי עַל זֶה בָּחַרְתָּ
מַעֲנִי –איוב! ידעת שנים רבות של חיים טובים ומאושרים ולא חסרת דבר. היה לך עושר
עצום, משפחה ענפה ואוהבת, ומעמד חברתי נכבד, נישא ומרומם. כעת אתה סובל, אפילו
סובל מאוד. אך לו היית צריך לבחור, האם היית בוחר להיות עני מרוד, דל ואביון, שחי כל
חייך במסכנות, ללא מעמד חברתי חשוב, ללא אמצעים וללא הדר, או את חייך הנוכחיים
שכללו גם את הטוב בשיאו וגם את הייסורים בשיאם?

מי סובל יותר – העני המרוד שכל ימיו רעים אך אין לו ציפיות גדולות מדי וגם אין לו תנודות
חריפות שמטלטלות את עולמו, או אדם כמו איוב שזכה לרום המעלה מכל בחינה שהיא, אך
עם זאת גם סבל ייסורים קשים ונפילה גדולה ממעמדו הכלכלי, החברתי, המשפחתי והאישי?
יש בהשוואה כזאת גם סוג של תביעה כלפי איוב; האם שמת לבך מספיק לכל האנשים
הסובלים, העניים, החולים והמסכנים, שהיו ממש לידך אבל לא זכו לתשומת לב ראויה

מצידך? האם היית רוצה להתחלף אתם? התשובה החד משמעית של אליהוא – על פי
פרשנות חז"ל, היא – איוב לא היה מוכן להתחלף אתם! ומסתבר שרוב בני האדם לא היו
בוחרים באפשרות כזאת. דהיינו, עדיפים חיים מלאים וטובים שכוללים בתוכם גם ייסורים
מאשר מסכנות עלובה ותמידית.

אם נעמיק במסר של פרשנותם של חז"ל לדברי אליהוא, נוכל למצוא כאן ממד נוסף –
הייסורים של איוב הם גדולים ועצומים, והם מרשימים גם אותנו כקוראים, דווקא מפני
שאיוב היה ברום המעלה מכל בחינה אפשרית שאדם יכול היה לשאוף אליה, ודווקא מפני
שאיבד בבת אחת כל כך הרבה. בניגוד לכך, אילו אדם מן השורה היה סובל כך, ובוודאי
אילו עני מרוד ואביון היה סובל כך – הייסורים לא היו כל כך גדולים מפני שהנפילה הייתה
מצומצמת מאוד יחסית. לעני אין רכוש רב שהוא עלול להפסיד; לאדם ערירי אין ילדים
שעלולים למות; מי שחולה כל ימיו, אין משמעות חמורה כל כך להיותו מוכה שחין; ולמי
שאינו אדם חשוב אין מעמד חברתי נכבד להפסיד. מתברר שכל הייסורים הגדולים שבאו
על איוב נחשבים ומשמעותיים מאוד דווקא מפני שאיוב היה ברום המעלה. היה לאיוב
הרבה מה להפסיד, יותר מלכל אדם אחר. אילו איוב היה אדם פשוט ובוודאי אילו היה אדם
ערירי, רש ונקלה, לא היו הייסורים כואבים כל כך, וממילא מסתבר שאיוב לא היה מתמרמר
כל כך. אם כן – פונה אליהוא לאיוב ושואל – על מה הטענות הקשות שלך וההתמרמרות
הבוטה שאתה משמיע, האם אינך באות רק עקב הטובה הגדולה שזכית לה ושכעת נלקחה
ממך? מתברר שדווקא רוב הטובה שקיבלת, מעל ומעבר לכל מה שאדם זוכה, היא אשר
גרמה לך לבוא בטענות הקשות כלפי האלוה!

חלק שני – נפלאות אלוהים בגבורות הגשם, הרעם, הברק והסופה

קריאה להתבונן בגדלו ובגבורתו של האלוה

כאן מתחיל החלק השני של דברי אליהוא, שמספר בשבח אלוהים ונפלאותיו בהורדת
הגשמים, והוא הכנה למענה ה' שיבוא לאחר מכן. ה' יענה "מִן הַסְּעָרָה" (להלן לח, א), ואליהוא
מתאר את הסערה. הפתיחה כאן "הֵן אֶל יִשְׁגִּיב בְּכֹחוֹ" מקבילה לפתיחת דבריו של אליהוא
במענה זה (פסוק ה, עמ' 504), "הֵן אֶל כְּפִיר וְלֹא יִמָּאֵס, כְּפִיר כֹּחַ לֵב". הפתיחה המקבילה – הֵן
אֶל²⁰, מביעה את הנושא המשותף – כוחו של האל.

(כב) הֵן אֶל יִשְׁגִּיב בְּכֹחוֹ מִי כְּמֹהוּ מוֹרָה:

בפשטות מדובר על כוחו של האל בגבורות גשמים²¹, ולפי זה – מִי כְּמֹהוּ מוֹרָה – מי עוד
כמוהו מסוגל להוריד את היורה, וכדברי ירמיהו (יד, כב): "הַיֵּשׁ בְּהִבְלֵי הַגּוֹיִם מְגִשְׁמִים וְאִם
הַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ רֶבִבִּים?! הֲלֹא אֲתָה הוּא ה' אֱלֹהֵינוּ ... כִּי אֲתָה עֲשִׂיתָ אֶת כָּל אֱלֹהִי".

20. שתופיע גם להלן, פס' כו.

21. ראה משנה, תענית פרק א, א: "מאימתי מזכירין גבורות גשמים", ובגמרא שם (ב, א): "מאי גבורות גשמים? אמר
רבי יוחנן: מפני שיוֹרֵדִין בגבורה".

לישראל נותן להם לפי כחו, וכשהוא מבקש מהן אין מבקש אלא כפי כחן. ראה מה כתיב:
 "וְאֵת הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֲשֶׂר יָרִיעוֹת" (שמות כו, א).

מדרש תנחומא (ורשא), פרשת פינחס, סימן יד

שני הפסוקים בספר איוב מתארים את פער הכוחות בין האדם לבוראו. בניגוד לכוח האינסופי של הבורא, האדם נדרש להתאמץ רק במידה שבה הוא מסוגל לעמוד. המדרש לא מוריד מערך המאמץ האנושי, אך הוא שם אותו בגבולות האפשרי על פי המידה שאדם מסוגל לעמוד בה. הדוגמה שהמדרש מביא, בניית משכן, מצריכה מאמץ הנדסי ומעשי כביר אך היא עשייה אפשרית. לא מעמידים אדם בניסיון שאינו מסוגל לעמוד בו, ואם הוא מצליח לעמוד בניסיון, הריהו משול למשכן, מקום של השראת שכינה²⁴.

(כג) **מִי פֶקֶד עָלָיו דָּרְבוּ וּמִי אָמַר פְּעֻלָּת עוֹלָה:**

מִי פֶקֶד – מי צוה עָלָיו דָּרְבוּ ללמדו מה יעשה, וּמִי אָמַר לוֹ פְּעֻלָּת עוֹלָה – לא כבשר ודם שיש לו יועצים ללמדו מה יעשה וכשעושה מה בלבו, יקרה לפעמים אשר יאמרו לו – פְּעֻלָּת עוֹלָה.

מצודות

רעיון כזה כבר הובא לעיל בדברי אליהוא "מִי פֶקֶד עָלָיו אֲרָצָה" (לעיל לד, יג), ואף איוב הביע רעיון כזה "מִי יֹאמֶר אֵלָיו מֶה תַּעֲשֶׂה" (לעיל ט, יב), וכן "מִי יִגִּיד עַל פְּנֵי דָרְבוּ" (לעיל כא, לא). אך על אף ההסכמה ביניהם על עצם הרעיון, משמעות דבריהם שונה ואף הפוכה. איוב התלונן על שרירות לבו של האל ועל ריחוקו מבני האדם שאינם מסוגלים לברר את פשר מעשיו, ואילו אליהוא הדגיש את גדלותו של האל שאינו תלוי בשום גורם ושאינו חייב לתת דין וחשבון על מעשיו.

(כד) **זְכֹר כִּי תִשְׁגִּיב פְּעֻלָּתְךָ אֲשֶׁר שָׂרָדוּ אֲנָשִׁים:**

זְכֹר – מכאן עד סוף המענה הוא כעין חתימה לכל דברי הוויכוח, ותוכן דבריו, שנגד מה שחקר איוב ודרש בשכלו על השגות שהם אחר הטבע, כמו על מציאות הנפש והישארותה, ועל שכר הנפש וגמולה, ועל ידיעת ה' והבחירה וכדומה, אמר אליו – למה יהרוס לעולות אל האלוהים לחקור במה שאחר הטבע אשר שם הערפל והענן? ראה נא תחילה אם תוכל להבין דרכי הטבע הנגלים, כאשר אתה רואה אותם בעיניך ומרגיש בחושך תמיד, ואז תעפיל ההרה לדרוש על דברים שאחר הטבע. אבל אחר שאראך

24. במדרש מקביל (במדבר רבה, שם) מובאת הדוגמה "וְאֵתָהּ תַּצְוֶה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שָׁמֶן זֵית זָךְ כְּתִית לְמָאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד" (שמות כז, כ), שמביעה את אותו הרעיון: על דרך הפשט מדובר על אדם שמכין שמן זית, פעולה אנושית שהיא דרישה סבירה מהאדם, והיא הרבה יותר קלה מבניית משכן. על דרך הדרש אפשר לדרוש זאת על האדם שכוחות את עצמו לכבוד בוראו ומפיק מעצמו את המיטב שמשול לשמן זית. כפי ששמן הזית הזך מגיע רק לאחר מאמץ גדול וכתיבתה של הזית, כך הניסיון עשוי להפיק מהאדם את המיטב שבו רק לאחר מאמץ גדול ואף כתיבתה של יצרו.

רש"י ורמב"ן, בעקבות חז"ל²², התייחסו בפירושם כאן למשמעות הייסורים:

הָן אֵל יִשְׁגִּיב בְּכָחוֹ – מתוך שכוחו גדול ואין להינצל מפניו: לפיכך אין כְּמָהוּ מוֹרָה – כשמורה לחוטא לשוב אליו מתרה קודם מכה, לפי שהוא יודע שאין יכול להישמר ממכתו, כמו שהיה מתרה בפרעה על כל מכה ומכה "הִנְנִי מִמְטִיר קָעַת מָחָר בְּרֹד" (שמות ט, יח), ו"הִנְנִי מִבִּיא מָחָר אֲרָבָה" (שם י, ד) וכן כולם. ובשר ודם כשרוצה להינקם מאויביו בא עליו פתאום, שאם יתרה בו – יחזור וינצל ממנו.

רש"י

אליהוא מתייחס כאן לתפקיד הייסורים בעולם, וכפי דבריו לעיל (לג, יד ואילך; לו, ח ואילך). האלוה – בשונה מהאדם – לא מביא את הייסורים כנקמה אלא כהוראה לתיקון – מִי כְּמָהוּ מוֹרָה – לשון התראה. הָן אֵל יִשְׁגִּיב בְּכָחוֹ – רק מי שיש בידו כוח בלתי מוגבל יכול להתרות באדם טרם בוא הייסורים והמכות, ואז – אם האדם יתקן מעשיו – מוטב, ואם לאו – ייענש בייסורים ואין בידו להינצל. לפי זה, כיוון שהמטרה אינה לייסר את האדם אלא לגרום לו לתקן את מעשיו, כשנביא אומר נבואת פורענות בשם ה', המטרה היא שבני האדם יחזרו בתשובה ואז הנבואה לא תתקיים, כעין נבואת יונה בנינוה וכאלה רבים.

דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר: פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו – אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים: הנה דָּבָר וְלֹא בָא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה...

רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק י, ד

השקפת אליהוא על הייסורים מנוגדת הן לדברי הרעים והן לדברי איוב, שראו בייסורים עונש שגרם לרעים להאשים אותו בחטא, ושגרם לאיוב התמרמרות קשה ותחושת תסכול ואי צדק. ההתייחסות של אליהוא לייסורים כאל מכשיר לתיקון המעשים ולא כאל עונש עשויה לשנות לחלוטין את מוקד הוויכוח בין איוב לרעים וממילא גם את תחושותיו הקשות של איוב. אליהוא מבטל את הקישור ההכרחי ששלט בוויכוחים הקודמים – ייסורים = עונש. אם משמעות הייסורים אינה בהכרח עונש על חטא עבר אלא הכוונה במגמה לעתיד, איוב, במקום לשאול – מדוע זה קרה לי? עשוי לשאול – מה אני צריך לעשות כשבאו עלי הייסורים הללו?²³ חז"ל לא התעלמו מהקושי שבייסורים, אך למדו מפסוקי אליהוא שאין דורשים מאדם את מה שאינו מסוגל לקיים אלא מבקשים ממנו רק על פי כוחותיו:

צו את בני יִשְׂרָאֵל (במדבר כח, ב) – זה שאמר הכתוב: "שְׂדֵי לֹא מְצֹאנָהוּ שְׂגִיב כָח" (איוב לו, כג), וכתב: "הָן אֵל יִשְׁגִּיב בְּכָחוֹ", כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? אלא כשהוא נותן

22. ראה שמות רבה (וילנא), פרשת וארא, ט, ט, ומדרש תנחומא (ורשא), פרשת וארא, סימן יד.

23. התייחסות לתפקיד הייסורים תובא להלן בסיום הספר, עמ' 618.

כי אינך יודע אף דרכי הטבע הנגלים והתמידים, איך תתנשא לדבר על נפלאות הטבע הנעלים מן הטבע?!

מלבי"ם

חז"ל דרשו דרשה על אדם שמתבונן מבחוץ על מציאות שאינו מודע לה דיו, ושיכולה להתפרש באופנים שונים. במצב כזה מרחב הבחירה שיש ביד האדם ביחסו למציאות הוא רחב ביותר, ולכן התייחסותו אליה עשויה להשתנות מקצה לקצה. חז"ל בחרו דוגמה פשוטה ומצויה – אורח שמתארח אצל בעל הבית – אך יש בדוגמה הפשוטה הזאת עקרונות יסוד שמלמדים על כך שאופן ההסתכלות על המציאות חשוב יותר מאשר המציאות עצמה. מתברר שהמציאות האובייקטיבית נקבעת בסופו של דבר על פי האופן הסובייקטיבי שבו המתבונן בוחר לתאר אותה.

אורח טוב, מהו אומר? – כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי, כמה בשר הביא לפני, כמה יין הביא לפני, כמה גלוסקאות הביא לפני, וכל מה שטרח – לא טרח אלא בשבילי. אבל אורח רע, מהו אומר? – מה טרח טרח בעל הבית זה? פת אחת אכלתי, חתיכה אחת אכלתי, כוס אחד שתיתי, כל טרח שטרח בעל הבית זה – לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו. על אורח טוב מהו אומר? – "זכר כי תשגי'א פְּעָלוֹ אֲשֶׁר שָׁרְרוּ אֲנָשִׁים". על אורח רע כתיב – "לֹכֵן יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חֲכָמֵי לֵב" (להלן לו, כד).

ברכות נח, א

חז"ל בחרו לתאר במדרש הזה את שני הקצוות הללו בשני פסוקים ממענה אליהוא²⁵, שתיאר את ההתייחסויות האפשריות לבורא ולהנהגתו את העולם. החיבור בין פסוקי אליהוא למשל של חז"ל הוא תיאור האדם כאורח בעולמו של הבורא, אורח שאינו מודע לסודות הבריאה הטבעיים, מעשה בראשית, וקל וחומר שאינו מודע לסודות האלוה – מעשה מרכבה. חוסר הידיעה הזה מאפשר לאדם מרחב בחירה עצום בין הסתכלות אמונית חיובית לבין הסתכלות כפרנית שלילית, בין אורח טוב לאורח רע.

אֲשֶׁר שָׁרְרוּ אֲנָשִׁים – את פועל ה', שכך ראוי לו לאדם לפאר את פעולותיו הנשגבות של האלוה. כך משוררים אנשים וכך ראוי היה שינהג גם איוב, ובמקום לומר – פְּעָלְתָּ עֲוֹלָה, ראוי היה לומר כי תשגי'א פְּעָלוֹ.

(כה) כָּל אָדָם חָזוּ בּוֹ אֲנוֹשׁ יְבִיט מֶרְחוֹק:

אף על פי שכל אדם רואה וחווה את פעולות האל, בכל זאת כל בן אנוש מתבונן על האלוה ממרחק אינסופי. מֶרְחוֹק – גם במקום וגם בזמן. אליהוא השתמש כבר בביטוי הזה "אֲשָׂא דְעֵי לְמֶרְחוֹק" (לעיל פס' ג).

²⁵ פסוקנו ולהלן לו, כד, הפסוק החותם את דברי אליהוא. במשל על האורח שאוכל ושותה בא לידי ביטוי ביתר שאת הפתגם העממי על "חצי הכוס המלאה".

כָּל אָדָם חָזוּ בּוֹ – גם דברים הנגלים שחזו בו כל אדם, בכל זאת – אֲנוֹשׁ יְבִיט מֶרְחוֹק – אין שום אדם רואה הדברים בקרוב לדעת אותם על בורֵם, רק כמביט דבר מרחוק שאינו רואה רק את צלו ולא את עצמותו, ואם את פעליו הנגלים אין אנו משיגים, כל שכן וקל וחומר שלא נוכל להשיג את האל בעצמו.

מלבי"ם

למרות הריחוק האינסופי שאליהוא מתאר, יש בדבריו גם ממד של קרבה לאל. בניגוד לדבריו של אליפז שתיאר את החזון כמיועד ליחידי סגולה בלבד²⁶, אליהוא מתאר סוג של קרבה ראשונית לאלוה, שמיועדת לכל אדם – כָּל אָדָם חָזוּ בּוֹ. בסוף הספר אליפז ורעיו ננזפים על ידי ה', אליהוא לא ננזף. הדוגמה של שימוש בחזון יכולה ללמד על ההבדל בין אליפז לבין אליהוא. אליפז השתמש בחזון כדי להשתרר על איוב; הנה הוא, אליפז, קיבל חזון, ואילו איוב לא קיבל חזון. אליפז יודע מה שאיוב אינו יודע. לעומת זאת, אליהוא משתמש בחזון כדי ללמד על קיומה של אפשרות נשגבת לקשר עם הבורא. אך החזון אינו כנגד איוב, מבחינה עקרונית גם איוב יוכל לקבל חזון.

(כו) הֵן אֵל שְׂגִי'א וְלֹא נִדְעַ מִסֵּפֶר שְׁנָיו וְלֹא חֶקֶר:

הפתיחה הן אֵל הופיעה שלוש פעמים במענה זה של אליהוא: "הֵן אֵל כְּבִיר וְלֹא יִמָּאֵס כְּבִיר כַּח לֵב" (פס' ה), "הֵן אֵל יִשְׁגִּיב בְּכַחוֹ מִי כְּמַהוּ מוֹרֶה" (פס' כב), וכאן הֵן אֵל שְׂגִי'א וְלֹא נִדְעַ מִסֵּפֶר שְׁנָיו וְלֹא חֶקֶר. כל אחת מהפתיחות הללו מתארת היבט מסוים על האל: הפתיחה הראשונה מתארת את כוחו של האל שמופעל כלפי האדם בצדק, לפי מעשיו. הפתיחה השנייה מתארת את כוחו של האל שמאפשר לו להיות מורה לאדם ולהוכיח אותו בטרם יביא עליו עונש. הפתיחה כאן באה לתאר את כוחו של הבורא, שמפני גדולתו העצומה עד אין חקר אין ביד האדם לעמוד על כוחו, והיא חלק משיר ההלל שאנשים שרים בשבח נפלאות הבורא. גדולת האל מתוארת על ידי חוסר האפשרות האנושית לדעת אותו ולחקור. כיוון שכך, חוסר הידיעה מתואר ללא המושא של הפעלים הללו כדי להעצים את הביטוי לחוסר האפשרות לדעת ולחקור, אך הוא מובן מן ההקשר ומהשוואות למקומות נוספים בספר: וְלֹא נִדְעַ – מקביל לדברי בלדד "כִּי תִמּוֹל אֲנַחְנוּ וְלֹא נִדְעַ" (לעיל ח, ט), ולדברי אליהוא (להלן לו, ה) "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְלֹא נִדְעַ". וְלֹא חֶקֶר – מקביל לדברי אליפז "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְאֵין חֶקֶר" (לעיל ה, ט), ולדברי איוב עצמו שחזר על הדברים "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת עַד אֵין חֶקֶר" (לעיל ט, י).

מִסֵּפֶר שְׁנָיו וְלֹא חֶקֶר – שהוא בלתי נתון תחת הזמן, ואין איתנו חוש והשגה להשיג דבר אשר הוא למעלה מן הזמן.

מלבי"ם

²⁶ לעיל, ד, יא – "וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב ... בְּשַׁעֲפִים מִחֲזִינּוֹת לִילָה".

נפלאות אלוהים בגבורות הגשם²⁷

(כז) **כִּי יִגְרַע נְטָפִי מִיָּם יִזְקוּ מָטָר לְאָדָם:**

פסוק זה מתאר את אופן יצירת המטר טרם ירידתו לארץ. **יִגְרַע נְטָפִי מִיָּם** – שהבורא גורע ומונע את טיפות המים מלהתחבר זו לזו, כי אילו טיפות המים היו מתחברות לטיפה אחת גדולה ועצומה, הרי כשהייתה יורדת על העולם, הייתה מחריבה אותו (רבי יוסף קרא, על פי ירושלמי, תענית פרק א, ג²⁸). **יִזְקוּ מָטָר לְאָדָם** – אדי המטר מזדקקים בתוך הענן בטרם ירדו לארץ. חז"ל נחלקו לגבי אופן יצירת המטר. בקריאה ראשונית המחלוקת היא על מעשה בראשית, אך בהתבוננות מעמיקה יותר אפשר ללמוד ממנה גם על אופן הנהגת הבורא, והשגחתו בעולם.

תניא, רבי אליעזר אומר: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה, שנאמר: **וְיָאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה** (בראשית ב, ו). אמר לו רבי יהושע: והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן! – אמר לו: מתמתקין בעבים. רבי יהושע אומר: כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר: **לְמָטָר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מִיָּם** (דברים יא, יא). אלא מה אני מקיים **וְיָאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ**? – מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע, ופותחין פיהן כנוד, ומקבלין מי מטר, שנאמר: **יִזְקוּ מָטָר לְאָדָם**.

תענית ט, ב

מעבר לדיון המטאורולוגי, דהיינו – אופן יצירת הגשמים, אפשר לבאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע גם בהיבט אמוני – עד כמה מעורב הבורא בעולמו. לפי רבי אליעזר כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה, דהיינו, העולם הוא עולם טבעי, והוא ניזון מעצמו במהלך מחזורי קבוע כמו מחזור המים בטבע, על פי כללי הטבע שקבע הבורא בעולמו. הפסוק **וְיָאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה** לקוח ממעשה בראשית, והוא מתאר את עולם הטבע עוד בטרם בריאת האדם, עולם קמאי של השגחה כללית שאין בו השגחה פרטית. האוקיינוס הוא משל לעולם הטבע העצום שמושלים בו כוחות אדירים, לווייתנים ותנינים גדולים, וכל דאלים גבר. מימי האוקיינוס מלוחין הם – המלח מתאר חורבן ושממה ואת חרון אפו של הבורא שמסתיר את פניו מעולמו – **גִּפְרִית וּמָלַח שָׁרָפָה כָּל אֲרָצָה, לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יַעֲלֶה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב, כְּמִהְפַּכַת סֶדֶם וְעִמְרָה אֲדָמָה וְצִבּוֹיִם אֲשֶׁר הָפָה ה' בְּאַפּוֹ וּבְחִמָּתוֹ** (דברים כט, כב). אָמַנָם מִי האוקיינוס מתמתקים בעבים – הבורא

²⁷ התייחסות נוספת לנפלאות אלוהים בגבורות הגשם הובאה לעיל, בדברי אליפז, בפסוקה 'הבריאה וההשגחה', עמ' 127.

²⁸ הדברים יכולים להידרש גם על הייסורים שהבורא מביא על האדם באופן שהוא עדיין מסוגל לקבל, כי אם היה מביא עליו ייסורים בבת אחת מיד היה מת, וכעין דבריו של האלוה לשטן **"הֲנֹו בְּיָדְךָ אֶךְ אֶת נַפְשׁוֹ שְׁמַר"** (לעיל ב, ו). אך לא רק את הייסורים אלא גם את הדברים הטובים שהאלוה מביא, הוא מביאם במידה הראויה שאדם מסוגל לקבל, מפני שהאדם אין בו כוח לקבל יותר מדי פורעניות וגם לא יותר מדי טובה, וכדברי חוני המעגל: **"ריבונו של עולם! עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות, כעסת עליהם – אינן יכולין לעמוד, השפעת עליהם טובה – אינן יכולין לעמוד"**, תענית כג, א.

משגיח על עולמו וממתק אותו על ידי מתן גמול ראוי לבריותיו, **"מְשַׁמִּים הִבִּיט ה' רָאָה אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם: מִמֶּכּוֹן שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ"** (תהלים לג, יג-יד), אך בכל זאת – כללי הטבע הקשוחים הם המנהלים אותו. כך אצל הדגים בים וכך אצל בני האדם:

מה דגים שבים – כל הגדול מחברו בולע את חברו, אף בני אדם – אלמלא מוראה של מלכות, כל הגדול מחברו בולע את חברו.

עבודה זרה ד, א

לעומת זאת, לפי רבי יהושע כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה; עולם הטבע הוא ביטוי של הרצון האלוהי. הפסוק **"לְמָטָר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מִיָּם"** לקוח מדברי משה רבנו לעם ישראל טרם כניסתם לארץ, והוא מביע את ההשגחה הפרטית המדוקדקת של האלוה על כל אדם מישראל אחרי שייכנס לארץ ישראל, כפי שכתוב במפורש בפסוק שלאחריו **"אָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דִּרְשׁ אֹתָהּ, תִּמְיֵד עֵינֶיךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּהַ מְרִשִּׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה"**. הבורא מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ומעורבותו באה לידי ביטוי בכל מקום ובכל זמן²⁹.

על פי שיטת רבי אליעזר, העולם שפועל על פי כללים טבעיים קבועים אך ללא השגחה מדוקדקת תמידית עלול לעיתים לפעול בצורה לא תקינה, כמו כל מערכת טבעית קבועה. מערכת כזאת חשופה בהכרח לתקלות ששום מערכת טבעית לא יכולה להישמר מפניה³⁰. חז"ל הביאו אגדתא שמביאה דוגמה לתקלה כזאת, והיא מסתמכת על דברי שלמה המלך בספר משלי:

רב יוסף כי מטי להאי קרא בכי: **"וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מְשַׁפֵּט"** (משלי יג, כג). מי איכא דאזיל בלא זמניה? – אין, כי הא דרב ביבי בר אבבי הוה שכח גביה מלאך המוות. אמר ליה לשלוחיה: זיל אייתי לי מרים מגדלא שיער נשיא. אזל אייתי ליה מרים מגדלא דרדקי. אמר ליה: אנא מרים מגדלא שיער נשיא אמרי לך! – אמר ליה: אי הכי אהדרהו – אמר ליה: הואיל ואייתיה – ליהוי למנינא. אלא היכי יכלת לה? הוה נקיטא מתארא בידה, והוה קא שגרא ומחריא תנורא. שקלתא ואנחתא אגבה דכרעה, קדחא ואיתרע מולה, ואייתיה. אמר ליה רב ביבי בר אבבי: אית לכו רשותא למיעבד הכי? – אמר ליה: ולא כתיב: **"וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מְשַׁפֵּט"**!

תרגום: רב יוסף, כשהיה מגיע לפסוק זה היה בוכה: **"וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מְשַׁפֵּט"**. וכי יש מי שמת טרם זמנו? – כן, כמו שהיה עם רב ביבי בר אבבי, שמלאך המוות היה מצוי אצלו תדיר. אמר מלאך המוות לשלוחו: הבא לי את (נשמתה של) מרים שמגדלת את שיער הנשים (דהיינו ספרית ומעצבת שיער). הלך השליח והביא לו את (נשמתה של) מרים

²⁹ על מחלוקת זאת לבדה אפשר לכתוב ספר שלם ואף כמה ספרים, ראה מורה הנבוכים, חלק ג, כג. כאן נתמקד רק בהקשר לדברי אליהוא. התייחסות למחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בהקשר של ספר יצירה – עולם, נפש, שנה, הובאה במשך חכמה, בראשית פרק א, ה.

³⁰ ראה מורה הנבוכים, שם, ח: **"כל הגופים ההווים הנפסדים לא יבואם ההפסד כי אם מצד חומרם ... בחומר הזה העפרי העכור האפל הגורם לה לכל מגרעת והפסד"**.

אלא בהשגחה פרטית מדויקת ומדוקדקת. מבחינה רעיונית, על פי השיטה הזאת כל הפעולות בעולם, ללא יוצא מן הכלל, נקבעות על פי הבורא והן כוללות גם פעולות שנראות כחריגה או כטעות.

זאת השיטה שאליהוא מייצג כאן. הפסוק שמתאר את העננים שמקבלים מי מטר מן הרקיע – שכל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה – לקוח מדברי אליהוא **יִזְקוּ מִטֶּר לְאָדָם**, ולפיו המעורבות של הבורא בעולמו היא כל כך מוחלטת, שאי אפשר לתלות את ייסורי איוב במקריות או בתקלה כביכול.

חז"ל שיקפו את דעתו של אליהוא, בתשובת ה' לאיוב:

בסערה השיבוהו, דכתיב: **וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסֶּעֶרָה וַיֹּאמֶר** (להלן, לח, א). **וַיֹּאמֶר נָא כְּגֹבֵר חֲלָצִיד וְאֶשְׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי** – אמר לו: הרבה נימין בראתי באדם, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה, שלא יהו שתיים יונקות מגומא אחת, שאלמלי שתיים יונקות מגומא אחת – מחשיכות מאור עיניו של אדם, בין גומא לגומא לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי?

מִי פֶלֶג לְשֹׁטֵף תִּעֲלֶה – הרבה טיפין בראתי בעבים, וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה, כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד – מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות, בין טיפה לטיפה לא נתחלף לי, בין איוב לאיוב נתחלף לי?

בבא בתרא, שם³³

(כח) **אֲשֶׁר יִזְלוּ שְׁחָקִים יִרְעֻפוּ עָלֵי אָדָם רָב:**

הפסוק הקודם תיאר את אופן יצירת המטר טרם ירידתו לארץ, והפסוק הזה מתאר את ירידת המטר לארץ. וכן **"הָרַעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל וְשְׁחָקִים יִזְלוּ צֶדֶק"** (ישעיהו מה, ח), **"יִעֲרֹף כְּמִטֶּר לְקַחֲתָם תִּזְלַל כְּטַל אֶמְרָתִי"** (דברים לב, ב). לפי זה יזלו הוא גשם דק ומועט כמו הטל, ו**יִרְעֻפוּ** הוא גשם רב³⁴ – **יִרְעֻפוּ עָלֵי אָדָם רָב** – על המון רב כדי לפרנס אותו (רמב"ן. דעת מקרא), או עבור צדיק וחסיד בדורו השואל על המטר (מצודות). המשותף לכל הפרשנויות הללו – שאינן סותרות אלא משלימות זו את זו – היא ההתייחסות המדויקת והממוקדת להורדת הגשמים, במידה במשקל ובמשורה.

(כט) **אִם אִם יִבִּין מִפְּרִשֵׁי עֵב תִּשְׁאֹת סִכְתּוֹ:**

יאמר שהאל כאילו יעשה במטר פלא אחר, כאילו ישים בינה למפרשי העב ולתשואות סוכתו שימטירו על המקום שבו יצווה.

רמב"ן, וכן פירש אבן עזרא

33. האגדתא במלואה ופרשנות עליה, ראה לעיל, עמ' 182.

34. רמב"ן, וכן תענית ז, א: **"רַבָּא רַמִּי: כְּתִיב "יִעֲרֹף כְּמִטֶּר לְקַחֲתָם" וְכָתִיב "תִּזְלַל כְּטַל אֶמְרָתִי" אִם תִּלְמִיד חֲכָם הֵגוֹן הוּא – כְּטַל, וְאִם לֹא – עוֹרְפוֹ כְּמִטֶּר".** שלא כמלבי"ם שביאר להיפך.

מגדלת הילדים (דהיינו גגנת או מטפלת). אמר לו (מלאך המוות): אני את מרים שמגדלת את שיער הנשים אמרתי לך להביא! – אמר לו: אם כך אחזיר אותה! (אחזיר לה את נשמתה) – אמר לו (מלאך המוות): הואיל והבאת אותה – שתהיה חלק ממניין המתים. וכיצד יכולת להרוג אותה? (רש"י – מאחר שלא הגיע זמנה?) הייתה מחזיקה בידה אוד לזהט ומנקה את התנור, והושיבה את האוד על רגלה ונכוותה, והורע מזלה, והבאתה. אמר לו רב ביבי בר אבוי: ויש לכם רשות לעשות כך? – אמר לו: וכי לא כתוב: **"וַיֵּשׁ נִסְפָּה בְּלֹא מִשְׁפָּט"**?

חגיגה ד, ב³¹

הסיפור בגמרא מתאר מציאות מוכרת. לעיתים אדם בריא וצעיר נפטר פתאום עקב תאונה קלה ביותר. דברי חז"ל כאן כתובים שלא כפשוטם, אך המסר שעולה מהם הוא שעלולות להיות תקלות בעולם הטבע ואפילו בעולם המלאכים שמפעילים את עולם הטבע³². על פי חז"ל, איוב תלה את ייסוריו בסוג כזה של תקלה או טעות:

"אֲשֶׁר בְּשֶׁעֶרָה יְשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פְּצָעֵי חַנָּם" (לעיל ט, יז) – אמר רבה: איוב בסערה חרף ובסערה השיבוהו. בסערה חרף, דכתיב: **"אֲשֶׁר בְּשֶׁעֶרָה יְשׁוּפְנִי"**, אמר לפניו: ריבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאיוב?

בבא בתרא טז, א

הסערה מביעה את כוחות הטבע שפועלים בעוצמה כה גדולה, עד שכביכול הם מקבלים חירות מוחלטת מצד הבורא לפעול כרצונם, ופעולותיהם עלולות להיות מנוגדות לדרך הגמול המדויקת והשקולה של הבורא.

כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים; ולא עוד, אלא שמתחיל מן הצדיקים תחלה, שנאמר: **"וְהִכְרַתִּי מִמֶּךָ צֶדִיק וְיִרְשָׁע"** (יחזקאל כא, ח).

בבא קמא ט, א

טענה כזאת יכולה להיאמר רק לפי השיטה שהנהגת העולם היא על פי חוקי הטבע הקבועים, שעלולות לחול בהן טעויות כמו בכל מערכת טבעית. זאת דעת רבי אליעזר, שכל העולם כולו ממיימי אוקיינוס הוא שותה, שסערות אדירות מפעילות אותו באופן עוצמתי כזה שהוא לא יכול להיות מבוקר באופן מוחלט עד לפרטי הפרטים שיש בעולם.

לעומת זאת, לפי השיטה שכל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, ההשגחה האלוהית מתמידה ומבקרת כל פרט ופרט. העולם פועל לא רק על פי הכללים שהבורא קבע בעולמו

31. המשך הגמרא שם קשור במישרין לענייננו. **"רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי, וְתִסִּיתִנִּי בּוּ לְבַלְעוּ חַנָּם"**, עבד שרבו מסיתין לו וניסת, תקנה יש לו?".

32. ראה מורה הנבוכים, חלק ב, ו: **"... לפי שלא תמצא כלל פעולה שיעשה ה' כי אם על ידי מלאך. וכבר ידעת כי עניין מלאך – שליח ... עד שאפילו היסודות נקראים גם הם מלאכים, 'עשה מלאךיו רוחות מְשַׁרְתֵּי אֵשׁ לְהִט' (תהלים קד, ד).**

ויש שפירשו את הפסוק כתמיהה – **מִפְרָשֵׁי עֵב** – האָמנם יש מי שמבין כיצד פרושים העבים בשמיים? היוכל אדם לדעת את הפלא של סידור העננים על פני הרקיע, כשעבי המים מסתירים סוכתו (רש"י. ביאורים לספר איוב)?

לא זו בלבד שאין להבין את גודל האל ואת מספר שניו (פסוק כו) של האל העושה נפלאות במטר לעיני כל אדם (כז-כח), אלא אפילו את מפרשי העב המסתירים את האל, תמהני אם יבין האדם.

עמוס חכם, דעת מקרא

תְּשֹׁאוֹת סִכְתּוֹ – רעש, שאון, קולות הרעם שפורצים מהעננים, היש מי שיודע להסביר כיצד הם מתחוללים? הרעם הוא כעין דיבור אלוהי³⁵, היש מי שיכול להבינו? או שהמוני העננים הם כסוכה שמסתירה את הבורא:

תְּשֹׁאוֹת סִכְתּוֹ – המוני עבים שסביבות סכתו (תהלים יח, יב) – **יִישֶׁת חֲשֶׁךְ סִתְרוֹ סְבִיבוֹתָיו** סִכְתּוֹ חֲשֶׁכֶת מִים עֲבֵי שְׁחָקִים, ובשמואל ב, כב, יב – **וַיִּישֶׁת חֲשֶׁךְ סְבִיבוֹתָיו סְכוֹת חֲשֶׁרֶת מִים עֲבֵי שְׁחָקִים**. וכן תרגם יונתן: **תְּשֹׁאוֹת סִכְתּוֹ** – **רְכַפֶּת עֲנִיָּה טַלְלִיָּה**, **רְכַפֶּת** בארמית – המון בעברית.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

מִפְרָשֵׁי עֵב – המילה 'מִפְרָשֵׁי' מופיעה בקשר לעננים, **"פֶּרֶשׁ עֵנָן לְמֶסֶךְ"**³⁶, כהסתרה, והיא מקבילה ל**"מִפְלְשֵׁי עֵב"** (להלן לז, טז) שמתארת גילוי³⁷. הענן יש בו ממד כפול של הוראות מנוגדות; מחד גיסא הענן מכסה ומסתיר, אך מאידך גיסא דווקא הכיסוי הוא אשר מאפשר את ההתגלות.

התייחסות מפורטת תובא בפרק העיון – 'עמוד האש ועמוד הענן' – הסתרה כדי לאפשר גילוי, להלן, עמ' 542.

(ב) **הֵן פֶּרֶשׁ עָלָיו אֹרֹךְ וְשָׂרָשֵׁי הָיִם כְּסָה:**

הֵן פֶּרֶשׁ עָלָיו אֹרֹךְ – דבר נוסף שאדם אינו מסוגל להבין הוא כיצד הבורא פורש על העב את אורו, אור הברק, או להיפך – את הענן הקודר שמסתיר את האור³⁸. או **אֹרֹךְ** במשמעות של מטר³⁹. **שָׂרָשֵׁי הָיִם** – מסתבר שהם קצות האופק שבתוך הים, כעין שורשי הרקיע שנמצאים בתוך הים.

35. ראה ברכות נט, א: "אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי: לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב, שנאמר: 'וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שִׁירָאוּ מִלְּפָנָיו'" (קהלת ג, יד).

36. תהלים קה, לט. המילה מופיעה גם בקשר לכלי שיט במשמעות המקובלת כיום, ראה יחזקאל כז, ז.

37. כמו מקום מפולש, ראה רש"י שם.

38. 'אור' הוא כינוי לערב שלפני היום הבא, כמו 'אור לארבעה עשר', פסחים ב, א.

39. רמב"ן. כפי שיובא בפסוק הבא, **"עַל כְּפַיִם כְּסָה אֹרֹךְ"**, ראה תענית ז, ב.

(לא) **כִּי בָּם יִדִּין עַמִּים יִתֵּן אֶכֶל לְמִכְבִּיר:**

זה שאמר הכתוב: **"כִּי בָּם יִדִּין עַמִּים יִתֵּן אֶכֶל לְמִכְבִּיר"** – השמים הללו בס הוא דן את אומות העולם. תדע לך כשחטאו דור המבול דנם בהם, שנאמר: **"יִמָּטֵר עַל רִשְׁעִים פָּחִים"** וגו' (תהלים יא, ו), הוי **"כִּי בָּם יִדִּין עַמִּים"**. אנשי סדום כשחטאו דנם בשמים, שנאמר: **"וְה' הִמָּטִיר עַל סְדֹם וְעַל עֲמֹרָה גִפְרִית וָאֵשׁ מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם"** (בראשית יט, כד), אף סיסרא כשחטא בשמיים דנו, שנאמר: **"מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ"** (שופטים ה, כ), בשמיים הוא דן את העמים. **"יִתֵּן אֶכֶל לְמִכְבִּיר"** – מהן נתן מזון לישראל. למה הדבר דומה? לנחתום שהיה עומד על הכבשן, נכנס שונאו וחתה גחלים ונתן על ראשו. נכנס אוהבו רדה פת חמה, ונתן לו הגחלים והפת, שניהם יצאו מתוך הכבשן. כך הקדוש ברוך הוא הוריד אש על הסדומים ושרפן, ומן השמים הוריד לישראל מן, שנאמר: **"הִנְנִי מִמָּטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם"** (שמות טז, ד).

מדרש תנחומא (בובר), פרשת בשלח, כ

על פי המדרש, השמיים משמשים עיתים לפורענות ועיתים לחסד, אך מדובר בפעולות שונות. אבל אפשר לפרש שבאותה פעולה עצמה יש גם דין וגם חסד. כך לדוגמה גשמי המונסון הכבדים שמציפים כפרים שלמים, גורמים לנזקים כבדים ואף לאבדות בנפש – **כִּי בָּם יִדִּין עַמִּים**, אך הם גם מביאים משקעים שעשויים להניב תבואות רבות – **יִתֵּן אֶכֶל לְמִכְבִּיר**. האדם שמתבונן בבריאה עשוי לראות רק צד אחד של הפעולה, אך הפעולה מורכבת מצדדים שונים ואף הפוכים. אליהוא מכריע כאן את הוויכוח בין אליפז לאיוב על הבריאה. אליפז תיאר את הבריאה כעולם של חסד: **"הִנֵּתָן מָטָר עַל פְּנֵי אֶרֶץ וְשִׁלַּח מִיָּם עַל פְּנֵי חוּצוֹת"** (לעיל ה, י), בניגוד גמור לאיוב שתיאר עולם של כאוס שרירותי: **"הַמַּעֲתִיק הָרִים וְלֹא יָדָעוּ אֲשֶׁר הִפְכֵם בָּאֶפֶס, הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְּקוֹמָהּ וְעִמּוּדֶיהָ יִתְפַּלְצוּן"** (לעיל ט, ו-ז). אליהוא מתאר עולם שיש בו צד של דין – **כִּי בָּם יִדִּין עַמִּים**, אך באותה פעולה עצמה יש גם חסד – **יִתֵּן אֶכֶל לְמִכְבִּיר**. יש חשיבות רבה לדברי אליהוא כמי שמקבל הן את דברי הרעים והן את דברי איוב. אליהוא משמש כאן כמגשר על פני התהום שנפערה בין איוב לרעיו, ולפי דבריו המציאות המורכבת עשויה להכיל את שני הצדדים גם יחד. אליהוא מציע דרך שלישית שאינה פשרה אלא הסתכלות מעמיקה במציאות, שכוללת בתוכה את שתי הדעות המנוגדות, ונותנת לכל אחת מהן את מקומה הראוי. יש כאן חיזוק נוסף למעמדו של אליהוא, לחשיבות דבריו ולדעה שהוא זה שמכין את איוב להתגלות האלוהית⁴⁰.

(לב) **עַל כְּפַיִם כְּסָה אֹרֹךְ וַיִּצֹו עָלֶיהָ בַּמַּפְגִּיעַ:**

אמר רבי אמי: אין הגשמים נעצרים אלא בעוון גזל, שנאמר: **"עַל כְּפַיִם כְּסָה אֹרֹךְ"** – בעוון כְּפַיִם כסה אור, ואין כְּפַיִם אלא חמס, שנאמר: **"וּמִן הַחֲמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם"** (יונה ג, ח), ואין אור אלא מטר, שנאמר **"פִּיֵּץ עֲנַן אֹרֹךְ"** (להלן לז, יא). מאי תקנתיה – ירבה בתפילה,

40. וראה להלן במענה ה' הראשון, על הפסוקים **"לְהִמָּטֵר עַל אֶרֶץ לֹא אִישׁ מְדַבֵּר לֹא אָדָם בּוֹ: לְהַשְׁבִּיעַ שָׁאָה וּמִשְׁאָה וּלְהַצְמִיחַ מִצָּא דָשָׁא"**, לח, כז-כח, עמ' 569.

• פרקים לו-לז | ויסקף אליהוא ויאמר – המענה הרביעי של אליהוא •

גם כאן מתואר כיצד הניתוק של בני האדם מהבורא, שבא לידי ביטוי בהיעדר התפילה, גורם לעצירת הגשם והשפע מהשמיים. הגמרא כאן מדגישה עניין נוסף: דרישה מהמעולים שבבני האדם – החסיד שבדור ותלמידי החכמים – להתנהגות ראויה ומעולה, ולא – הרי הם גורמים לחרון אף בעולם. אליהוא מביע כאן דרישה נמרצת לענווה דווקא מהם, לא רק מפני שמדקדקים עם הצדיקים כחוט השערה, אלא מפני שהנושא הוא הכרת האדם בבוראו. ואם החסיד מגיס דעתו⁴² ומתגאה בעצמו על הופעת הגשם וירידת השפע, הוא פוגע בנושא המרכזי שאותו הוא אמור לייצג ומביא כעס לעולם. כך גם לגבי תלמידי חכמים שמייצגים את העניין האלוהי בעולם, שאם התנהגותם מרחיקה את הבריות מהעניין האלוהי, הם מביאים כעס לעולם. על פי הפרשנות הזאת, הדרישה המדוקדקת של אליהוא מן החסיד ומתלמידי החכמים יש בה גם התייחסות עקיפה לאיוב. האם ייתכן שאיוב הגיס דעתו? האם ייתכן שלא החשיב את דעתם של אחרים? מן התיאורים של איוב את עצמו כשופט כל יכול (לעיל פרק כט) עולה נעימה של התנשאות ואי החשבת דעתם של האחרים. אליהוא, כדרכו, מעביר את המסר החשוב הזה בעקיפין וברמיזה.

פרק לז – תיאור הרעמים והברקים כדיבור האלוה

כמו בפרק הקודם, אליהוא ממשיך ומוכיח את גדולת האלוקים, מהברקים, התחלפות עונות השמיים, ומהטבע שאלוקים הטביע בחיות הטורפות בהתאמה לצורכיהם של בני האדם, ועוד. ועל כך תמה אליהוא: הלוא כל אלו טבועים וקבועים בהנהגת העולם הקבוע והגלוי. ועם כל זאת, אף איוב מודה שהוא אינו יודעם ואינו מבינם. ואם כן, איך הוא טעה לחשוב שהבין את הנהגת הענישה האלוקית, שמעצם מהותה היא נסתרת, עד שראה לנכון להתרעם עליה. הלוא אלוקים מסתיר בכוונה את הקשר שבין עונש הרשעים לחטאיהם, כדי שלא לפגוע בבחירה החופשית.

הרב שמעון גלבשטיין, פצעי אוהב

■ פרק לז

(א) אף לזאת יחרד לבי ויתר ממקומו:

אליהוא מתאר את הזעזוע שאדם עובר כשהוא ניצב אל מול הודם ועוצמתם של הברק והרעם – יחרד לבי ויתר ממקומו. אולם הברק והרעם המרשימים והמחרידים הם רק הד קלוש לעוצמתו של הבורא.

(ב) שמעו שמוע ברגז קלו והגה מפיו יצא:

המילה 'קול' מופיעה חמש פעמים בפסוקים הללו. שמעו שמוע – אליהוא מפציר באיוב לשמוע היטב את קולו של הבורא, שמדבר עם האדם באמצעות הרעם ומשמיע אותו

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

שנאמר: "וַיֵּצֵא עֲלֵיהָ בַּמֶּפְגִּיעַ", ואין פגיעה אלא תפילה, שנאמר: "וְאַתָּה אֵל תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה ... וְאַל תִּפְגַּע בִּי" (ירמיהו ז, טז).

תענית ז, ב

אליהוא מתייחס כאן לתורת הגמול בכלל. ירידת הגשם או עצירתו מושפעות מהתנהגות האדם. הגשם הוא סמל והוא מייצג את תגובת השמיים בכלל לאדם ולפועלו. התנהגות פסולה של האדם מקלקלת את העולם, וגזל וחמס – עוון פפיים – מקטרגים בראש העוונות⁴¹. מלבד השפעת המעשים, גם ההכרה של האדם בבוראו כמי שמנהיג את פעולות הטבע בעולם היא חשובה ומשפיעה על הגמול. התפילה מסמלת את הכרת האדם בבוראו, ביכולתו להתקשר אליו ובכך להשפיע על הטבע. ויש שפירשו שהדברים הם המשך לנפלאות הבורא שהאדם אינו מסוגל להבין:

על פפיים כסה אור – הברקים מדומים כחיצים וחניתות, שאלוהים אוזןם בידיו ומשליכם על הארץ. אבל אדם רואה רק את אור הברק, ואת הפפיים (ידיים) האוחזות בהם, כביכול, אינו רואה, לפי שהאור מכסה עליהן. ואף זאת מנפלאות הבורא. וַיֵּצֵא עֲלֵיהָ – על חניתו שהיא הברק (ראה חבקוק ג, יא), בַּמֶּפְגִּיעַ – בהיותו (האל) מפגיע, גורם לה (לחניתו) להיות פוגעת במטרה. ופירוש – וַיֵּצֵא עֲלֵיהָ בַּמֶּפְגִּיעַ – שבאותה העת שיוצא מלפניו הציווי לפגוע הוא מפגיע, שהציווי והפגיעה נעשים בזמן אחד, מה שאין בשר ודם יכול לעשות כן.

עמוס חכם, דעת מקרא

(ג) יגיד עליו רעו מקנה אף על עולה:

חז"ל, לשיטתם, דרשו את הפסוק על התנהגות האדם ויחסו לבורא:

ואמר רבי אמי: מאי דכתיב: "אִם יִשְׁךָ הַנֶּחֱשׁ בְּלֹא לֶחֶשׁ וְאִין יִתְרוֹן לְבַעַל הַלְשׁוֹן" (קהלת י, יא)? אם ראית דור שהשמים משתכין כנחשת מלהוריד טל ומטר – בשביל לוחשי לחישות שאין בדור. מאי תקנתן – ילכו אצל מי שיודע ללחוש, דכתיב: "יגיד עליו רעו" ... ואם לחש ולא נענה – מאי תקנתיה? ילך אצל חסיד שבדור, וירבה עליו בתפילה, שנאמר "וַיֵּצֵא עֲלֵיהָ בַּמֶּפְגִּיעַ" ... ואם לחש ועלתה בידו, ומגיס דעתו עליו – מביא אף לעולם, שנאמר: "מקנה אף על עולה". רבא אמר: שני תלמידי חכמים שיושבין בעיר אחת ואין נוחין זה לזה בהלכה – מתקנאין באף, ומעלין אותו, שנאמר: "מקנה אף על עולה".

תענית ח, א

41. ראה קהלת רבה, פרשה א, ורש"י, בראשית ו, יג.

42. מגיס הוא לשון ערוב, כמו מגיס בקדרה. 'מגיס דעתו' הכוונה שדעתו מתערבבת עליו.

העולם הטבעי, הן משל להנהגתו הבלתי ראויה של האלוה בעולם הגמול. איוב טוען שהוא עצמו נפגע כתוצאה מהתפרצות של 'רעידת אדמה' או 'ליקוי חמה' בעולם הגמול, על לא עוול בכפו. לפנינו פסוקים דומים, כמעט שווים, הסכמה על מקור השראה משותף, ומסקנות הפוכות לחלוטין.

אליהוא יתאר מציאות שונה משל אליפז וגם משל איוב. לא עולם של חסד גמור וגם לא של דין גמור אלא עולם שיש בו חסד ודין גם יחד, כפי שהובא לעיל (לו, ל) בפסוק "כי בם ידין עמים יתן אכל למקביר", וכפי שיובא להלן, בפסוקה 'אם לשקט אם לארצו אם לחסד ימצאהו'.

(ו) **כִּי לִשְׁלֹג יֹאמֶר הוּא אֶרֶץ וְגֶשֶׁם מִטֶּר וְגֶשֶׁם מִטְּרוֹת עָזוּ:**

מתיאורי הברק והרעם עובר אליהוא לתאר את השלג והגשם/המטר, כמשרתי האל, עושי דברו בחוכמה ובדייקנות. הכפילות והחזרה – גֶשֶׁם / מִטֶּר / וְגֶשֶׁם / מִטְּרוֹת – הביאה את הפרשנים להתייחס לא רק להעצמת פעולת הגשם כתופעה מרכזית בעולם שמביאה לו חיים, אלא גם לדייק את תפקידיו השונים של הגשם וכתוצאה מכך גם את מינויו המשתנים לפי הצורך:

כִּי לִשְׁלֹג יֹאמֶר הוּא אֶרֶץ – יאמר האל טרם היותו הוה לארץ, ומיד ירד, כמלך יצווה לעבדו ויעשה כרצונו. וְגֶשֶׁם מִטֶּר וְגֶשֶׁם מִטְּרוֹת עָזוּ – יהיו לארץ כדברו. ואולי גשם הוא היורד בנחת, ומטר הוא לרוב הגשם הרב, ועל כן יכפול המילות האלה והוא השוטף שאמר מִטְּרוֹת עָזוּ, כי בכח ירדו, וכן "ומטר גֶשֶׁם יתן לָהֶם" (זכריה י, א) – רב המטר היורד בנחת. והתרגום אמר: ארום לתלגא יאמר הוּא לארעא ומיטרא בתר מיטרא בקייטא למבשלא פירי ומיטרא למצמח עישבא בסיתוא בעושנא (כי לשלג יאמר היה לארץ, ומטר אחר מטר בקיץ כדי להבשיל הפירות, ומטר להצמיח עשבים בחורף), יאמר כי השלג ורב הגשמים גשם אחר גשם תמיד בקיץ ובחורף הכל צויה ויהיה בעוון, ויפה פירש.

רמב"ן

ועוד מגדלות של אלוקים בגשמים, כִּי – כיוון שהגשמים היורדים על ההרים, אינם מתעכבים בהם מפני שיפועם, משום כך יאמר אלוקים לִשְׁלֹג – שנשאר במקום ירידתו זמן רב, ומפשר באיטיות, הוּא – כמו הוה, תהיה ותתעכב, באֶרֶץ – עד שתרווה את ההרים הגבוהים ממימך. בעוד שעל העשבים ופרחי האילן הרכים, מוריד אלוקים גֶשֶׁם מִטֶּר – רביבים ורסיסי מטר שיורדים בנחת, טיפות טיפות, ואילו על התבואה שכבר צמחה, ועל העצים לאחר שהנצו והוציאו את פירותיהם מוריד אלוקים גֶשֶׁם מִטְּרוֹת עָזוּ – גשמי עז, שטף של גשמים בכח רב, כי הגשם החזק מועיל להם מבלי שיזיקם.

הרב שמעון גלבשטיין, פצעי אוהב

לעומת זאת, חז"ל דרשו מהפסוק התייחסות כללית לבריאת העולם, על ידי דבר ה' שהוא רוחני אינסופי, ועל הפלא של תהליך ירידתו והתגשמותו בארץ המוגבלת והחומרית. שלוש הדעות הראשונות שמובאות בדרשה מבוססות על מענה ה' לאיוב ועל דברי אליהוא כאן:

תוכחות – בְּרָגֶז קָלוּ. וְהָגָה מִפִּי יָצָא – הָגָה הוא דיבור ראשוני קמאי, עוד בטרם הפך להיות למילה, כעין בת קול שיוצאת מקצה העולם ועד קצהו, ויש בה מסר מהבורא לאדם. האם האדם מקשיב? האם הוא מסוגל להבין?

(ג) **תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִשְׁרְהוּ וְאוּרוֹ עַל כְּנָפוֹת הָאָרֶץ:**

(ד) **אַחֲרָיו יִשָּׂא קוֹל יָרֵעַם בְּקוֹל גְּאוֹנוֹ וְלֹא יַעֲקֹבֵם כִּי יִשְׁמַע קוֹלוֹ:**

(ה) **יָרֵעַם אֶל בְּקוֹלוֹ נִפְלְאוֹת עֲשֵׂה גְדֻלוֹת וְלֹא נִדְעַ:**

אליהוא מזכיר את התופעה המוכרת של הברק והרעם. תחילה רואים את הברק – תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִשְׁרְהוּ וְאוּרוֹ עַל כְּנָפוֹת הָאָרֶץ, והרעם נשמע אחריו – אַחֲרָיו יִשָּׂא קוֹל יָרֵעַם בְּקוֹל גְּאוֹנוֹ, אף על פי שהם נוצרים יחד, ולא עוקבים זה אחר זה – וְלֹא יַעֲקֹבֵם כִּי יִשְׁמַע קוֹלוֹ. היציאה של הברק והרעם מאת הבורא מתרחשת בבת אחת, אך קליטתם אצל בני האדם היא בזה אחר זה – "אֶחָת דְּבָר אֱלֹהִים שְׁתֵּים זֹו שְׁמַעְתִּי" (תהלים סב, יב), כעין סמל לאי יכולתו של האדם לעמוד על המסר האלוהי. הברק הוא האות העצום שמהווה הזמנה לרעם – הדיבור האלוהי המופלא מהבנת אדם – יָרֵעַם אֶל בְּקוֹלוֹ נִפְלְאוֹת. האדם אינו מסוגל להבין מחמת גדלותו – עֲשֵׂה גְדֻלוֹת וְלֹא נִדְעַ.

אֶף לְזֹאת – אחר שהגיע לדבר מן הרעם, יאמר, הלא הרעם הוא קול טבעי, והוא נחשב אצל ה' רק כהגה קל, וקול חלוש, ובכל זאת יתבהל האדם ויחרד מפניו מאד, וכל שכן שיתבהל אם ירעם ה' בקול של הנפלאות שהם למעלה מן הטבע, שהוא קול גדול ונורא, כאומר: אם אינך יכול לעצור כח מפני הטבע החלושה, איך תעצר כח לדרוש את הנהגתו המופלאת אשר היא למעלה מן הטבע, וזה שאמר: הלא – אֶף לְזֹאת, דהיינו לקול תרועת הרעם, הלא אף ממנו יחרד לבי ויתר ממקומו מפני הפחד.

מלבי"ם

הפסוק מזכיר את דבריהם של אליפז – "עֲשֵׂה גְדֻלוֹת וְאֵין חָקֵר נִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר" (לעיל ה, ט), ושל איוב – "עֲשֵׂה גְדֻלוֹת עַד אֵין חָקֵר וְנִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר" (לעיל ט, י) ⁴³. למרות הדמיון בפסוקים, המסרים של אליפז ושל איוב הפוכים. אליפז תיאר עולם של חסד, "הַנִּתֵּן מִטֶּר עַל פְּנֵי אֶרֶץ וְשִׁלַּח מִיָּם עַל פְּנֵי חוּצוֹת", לא רק במישור הטבעי אלא בעיקר במישור הגמול האלוהי, "לְשׁוֹם שְׁפָלִים לְמָרוֹם וְקִדְרִים שְׂגָבוּ יִשַׁע: מִפֶּר מַחְשָׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא תַעֲשִׂינָה יְדֵיהֶם תּוֹשִׁיָה ... וַיִּשַׁע מַחְרָב מִפִּיהֶם וּמִיד חֶזֶק אֲבִיוֹן: וְתָהִי לְדָל תִּקְוָה וְעֲלֻתָּה קִפְצָה פִּיהָ". תופעת הגשם המבורך שבא במידה הנכונה ומעניק חיים לעולם הוא משל להנהגתו הראויה של האלוה בעולם בכלל. לעומת זאת, אצל איוב הפסוק בא בהמשך לתיאורים קשים של כאוס ואי סדר שמתחוללים בעולם, כגון רעידות אדמה וליקוי חמה – "הַמַּעֲתִיק הָרִים וְלֹא יָדְעוּ אֲשֶׁר הִפְכָם בְּאִפּוֹ: הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְקוֹמָהּ וְעַמּוּדֶיהָ יִתְפַּלְצוּן: הָאֹמֶר לַחֲרֹס וְלֹא יִזְרַח וּבָעֵד כּוֹכָבִים יִחְתָּם". אצל איוב תופעות הטבע הבלתי צפויות הללו, ששוברות את סדר

43. המילים "עד אין מספר" מקבילות בתוכנן למילים "ולא נדע".

והוא מסבבות מתהפך – אבל זה לא יהיה תמיד באופן אחד כמנהג הפעולות הטבעיות, ולא בחזרת חלילה כמנהג ההיקפים השמימיים החוזרים חלילה ... אבל מתהפך מכוח סיבות במציאות.

רבי עובדיה ספורנו

רוצה לומר, מה שהעבים מתהפכים הנה והנה לא במקרה היא, כי אם מחמת סיבה ולעשות שליחותו של מקום.

מצודות

אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימצאהו – על ידי הגשמים יכולות לבוא פורענויות ויכולים לבוא חסדים ופרנסה טובה. על פי פשוטו של מקרא אלו אפשרויות שונות – לשבט או לחסד, או לארצו שהיא מידה בינונית⁵³, והכל במידה מדויקת על פי דין אמת. המים כסמל יש בהם ברכה עצומה אבל הם גם עלולים להפוך לפורענות. העולם אינו רק חסד כדברי אליפז, ואינו רק עולם של דין כטענת איוב, אלא יש בו חסד ודין גם יחד.

כבר הובא לעיל (עמ' 529) שאותה הופעה של המים עשויה להיות מעורבת מחסד ודין גם יחד – גם להרוות את פני האדמה וגם לגרום לשיטפונות מסוכנים ולנזקים גדולים, באותה פעולה ממש. על פי הפרשנות הזאת ההתייחסות לפעולות הבורא בטבע היא מורכבת אף יותר. לפיה מורכבות העולם אינה רק מפני שיש בו טוב ורע אלא מפני שבאותן פעולות עצמן יש פנים שונות, שלעיתים הן הפוכות וסותרות.

התייחסות מורכבת כזאת מצאנו גם לגבי תופעות טבע נוספות, כגון אור השמש:

כִּי הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בַעַר כְּתָנוֹר וְהָיוּ כָּל יָדָיִם וְכָל עֹשֶׂה רָשָׁעָה קֵשׁ וְלֹהֵט אֹתָם הַיּוֹם הַבֹּא אָמַר ה' צְבָאוֹת ... וְזָרְחָה לָכֶם יְרֵאִי שְׁמִי שְׁמִשׁ צִדְקָה וּמִרְפָּא בְּכַנְפֶיהָ

מלאכי ג, יט-כ

אור השמש מתואר כבער כתנוור לידים ולעשה רשעה, ולעומת זאת כשמש צדקה ומרפא בכנפיה ליראי ה'. לא מדובר על שתי פעולות שונות אלא אותו האור ממש גם שורף וגם מרפא, בהתאם לאדם שמקבל אותו, על פי מדרגתו. ליראי ה' ההופעה האלוהית בעולם היא כשמש צדקה ומרפא, ולעומת זאת, את הזדים ועושי רשעה היא שורפת ומצמיחה. חשוב להדגיש בהקשר זה שהאדם עצמו הוא אשר מביא על עצמו ברכה ואור או מוות וכליון, כל אדם על פי הכלים ומידות הנפש שלו, וכדברי הנביא "מִיִּדְכֶם הֵיטָה זֹאת" (מלאכי א, ט).

ואמנם זה העניין אשר בארוהו החכמים, שאין המשמעת והמרי בגזרתו יתעלה ולא בחפצו, אלא ברצון האדם – הנה נמשכו בזה אחר לשון ירמיה, והוא אמרו: "מִפִּי עֲלִיּוֹן

גיסא, אך יש בהן ממד של קביעות בהחייאת העולם והתמדתו, מאידך גיסא. ספורנו.

53. או שארצו היא מושא הפעולה, דהיינו המקום שיקבל את השבט והחסד, וכמו המילה ארצה בפסוק הקודם. ספורנו ביאר: "לארצו – לארץ שיש בה צדיקים שמתפללים אליו, לחסד – לאומות העולם ולבהמות שלא ידעוהו ולא מתפללים אליו".

וְתֵבֵא חַיָּה כְּמוֹ אֶרֶב – כלומר, ועוד שלוחים הרבה למקום ליפרע פורענותיו, שילוח חיות רעות וסופה וקרה.

הסופה כהתגלות אלוהית

(ט) מִן הַחֹדֶר תִּבּוֹא סוּפָה וּמִמְזָרִים קָרָה:

(י) מִנְשָׁמַת אֵל יִתֵּן קָרָח וְרַחֵב מִים בְּמוֹצָק:

(יא) אֶף בְּרִי יִטְרִיחַ עַב יִפִּיץ עֲנַן אוֹרוֹ:

(יב) וְהוּא מִסְבּוֹת מִתְהַפֵּךְ בְּתַחְבּוּלָתוֹ לִפְעֻלָּם כָּל אֲשֶׁר יֵצֵא עַל פְּנֵי תֵבֵל אֶרֶצָה:

(יג) אִם לִשְׁבֹּט אִם לְאֶרֶץ אִם לְחֹסֶד יִמְצָאָהוּ:

מִן הַחֹדֶר תִּבּוֹא סוּפָה – בהקבלה לפסוק הקודם – תבא חיה. חדר – בית גנזיו ואוצרותיו של האלוה לכווחות הטבע שהוא שומר לעת מצוא, כמו "הִבְאֵת אֶל אֲצֻרוֹת שְׁלֵג וְאֲצֻרוֹת בָּרָד תִּרְאֶה: אֲשֶׁר חֲשַׁכְתִּי לַעֲת צַר לְיוֹם קָרָב וּמִלְחָמָה" (להלן לח, כב-כג). ויש שביארו שהיא רוח דרומית, כמו "חֲדָרֵי תִמָּן" (לעיל ט, ט), וממזרים קרה – היא רוח צפונית, או מזלות וכוכבים כמו "הַתְּצִיא מִזְרוֹת בְּעֵתוֹ" (להלן לח, לב)⁴⁸.

מִנְשָׁמַת אֵל יִתֵּן קָרָח – נשימות האלוה⁴⁹ מקפאות את המים ויוצרות קרח. נשיפת האל עזה ומקפאה, "וּבְרוּחַ אֶפִּיךָ נִעְרָמוּ מִים נִצְבּוּ כְּמוֹ נֵד נְזִלִים קָפְאוּ תְהִמַּת בְּלֵב יָם" (שמות טו, ח). ורחב מים במוצק – המים שהופכים לקרח מוצק מתרחבים.

אֶף בְּרִי יִטְרִיחַ עַב – המילה ברי היא יחידאית. יש מהמפרשים שביארוה מלשון 'ברור', שגם כשהאוויר יהיה ברור ונקי יטריח האל את העב ויפיץ ענן אורו להמטיר גשם⁵⁰. רש"י כתב שאף ברי הוא שם מלאך ממונה על העננים⁵¹ והוא יפיץ ענן מטריו של הבורא. ויש שביארו שהבי"ת משרת, ורי מלשון רוויה, שפעת מים, ולפירוש זה האלוה יטריח-יעמיס את עב הענן במים רבים ויפיץ ענן אורו להמטיר גשם. ויש בכך פלא כפול. ראשית, ענן קל הטעון מים רבים נפוץ לכל עבר כדבר קל. ושנית, ענן כבד וחשוך הוא גם ענן אור, שממנו יוצאים ברקים (דעת מקרא). והוא מסבבות – לשון שינוי דרך, כמו "וַיִּסַּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר" (שמות יג, יח), וכמו "לֹא יִסְבּוּ בְלִקְתָּן" (יחזקאל א, ט). ופירושו בציודו – מתהפך, בתחבולתיו – על פי הנהגותיו של האלוה שמנהיג את העננים כרב חובל שמנהיג את הספינה, ועל פי התרגום הוא לשון חוכמה, כמו "בְּתַחְבּוּלוֹת תַּעֲשֶׂה לָךְ מִלְחָמָה" (משלי כד, ו)⁵². והעבים הולכים לפעלם כל אשר יצאם על פני תבל ארצה.

48. ראה בבא בתרא (כה, ב) "מִן הַחֹדֶר תִּבּוֹא סוּפָה – זו רוח דרומית, וממזרים קרה – זו רוח צפונית, מנשמת אל יתן קרח – זו רוח מערבית, ורחב מים במוצק – זו רוח מזרחית".

49. אפשר לפרש נשמת אל מלשון כוח כמסמלת עוצמה וחוזק, כמו "שִׁלְהִבְתִּיהָ" (שיר השירים ח, ו), וכמו "אַרְצֵי אֵל" (תהלים פ, יא), פצעי אוהב.

50. רמב"ן, לפי תענית ז, ב, ש'אור' בא במשמעות של מים. ואבן עזרא כתב כעין זאת אלא שכתב שירד גשם בעוד השמש נראה, ולפיו אור הוא במשמעות המקובלת. ספורנו ביאר מלשון בחירה, כמו "בְּרוּ לָכֶם אִישׁ" (שמואל א' יז, ח).

51. וכך כתב גם בתענית, שם, ד"ה 'אפילו'.

52. הדגש הוא על כך שאין כאן קביעות כמו בזריחת החמה ושקיעתה אלא פעולות שהן אקראיות כביכול, מחד

לרבים: "שמעו שמוע", ועתה הוא פונה ליחיד, לאיוב (השווה לג, א). הכינוי "זאת" מתייחס לשאלות האירוניות שיבואו להלן.

טו-יח – בפסוקים אלה מציג אליהוא לאיוב שורה של שאלות אירוניות, בדומה לשאלות האל בהתגלותו לאיוב מתוך הסערה. תכליתן של השאלות להוכיח לאיוב כי הוא אינו מבין לא רק את פשר סבלו, אלא גם את יתר ההתרחשויות בטבע.

עולם התנ"ך

הפסוקים הבאים סובבים סביב האור שמופיע בשחקים כאשר נכלאים הגשם והשלג.

(טו) **הַתְּדַע בְּשׁוֹם אֱלֹהִים עֲלֵיהֶם וְהוֹפִיעַ אֹר עֲנָנִי:**

(טז) **הַתְּדַע עַל מַפְלְשֵׁי עֵב מַפְלְאוֹת תְּמִים דְּעִים:**

הַתְּדַע ... הַתְּדַע ... – פתיח לשאלות שמופנות לאיוב, שאין עליהן מענה, והכפילות מיועדת לחיזוק השאלות.

הַתְּדַע בְּשׁוֹם אֱלֹהִים עֲלֵיהֶם – על העבים את מימיהם, וְהוֹפִיעַ אֹר עֲנָנִי – הברק?⁵⁵

הַתְּדַע עַל מַפְלְשֵׁי עֵב – דרכי העב⁵⁶, או האור שמפלס דרכו ומתגלה בתוכו, **מַפְלְאוֹת תְּמִים דְּעִים** – (הַתְּדַע) פלאיו של האלוה, התמים בדעות, שידיעותיו תמימות ומושלמות, שהכל גלוי וידוע לפניו, שרק הוא בדעתו הרחבה יודע את דעתו⁵⁷? **מַפְלְאוֹת** – לשון נפלא ונעלם, הנהגה נעלית ומסתורית, פעולותיו וידיעותיו של האלוה שהן מופלאות ונסתרות מבני האדם.

הַתְּדַע – וכי תוכל לדעת ולהבין בְּשׁוֹם אֱלֹהִים עֲלֵיהֶם – איך שם ה' חוקי המטר והגשם, ואיך הוֹפִיעַ אֹר עֲנָנִי – איך יצא הגשם מן הענן, ואיך יאסוף בקרבו את האור ועלעקטרי (חשמל) שעל ידו יעשו כל השנויים האלה וכל המכונה הזאת? הלא גם זאת לא תדע הגם שהם דברים נגלים, ואם כן – הַתְּדַע – ואיך אפשר שתדע, מה שהוא על מַפְלְשֵׁי עֵב – מה שהוא למעלה מן העבים ברום שמים, אשר שם מַפְלְאוֹת תְּמִים דְּעִים – ששם הוא מקום הפלאות הנעלים מן הטבע המוחשת, איך אפשר שתדע ותשיג שם? אם לא ידעת מה שהוא מן העב ולמטה ששם משכן חקי הטבע, איך תדע הנהגת ה' ופליאותיו שהם למעלה מן המוחש והטבע?

מלבי"ם

(יז) **אֲשֶׁר בְּגִדֶיךָ תְּמִים בְּהִשָּׁקֶט אֶרֶץ מִדְרֹם:**

55. 'הופיע' בלשון המקרא אין פירושו 'נראה' אלא זרח, הבריק, ונמצא רק באור ובאלוהים, שהתגלותו מלווה באור. דעת מקרא, הערה 59.

56. מלשון מפרש או מלשון פילוס דרך וגם פלס, בצורה מאוזנת ושקולה, והוא פלא שהעב תלוי בשיווי משקל בין שמיים וארץ.

57. ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ב, סוף הלכה ח והלכה י.

לֹא תֵצֵא הָרְעוֹת וְהַטּוֹב" (איכה ג, לח). כי 'רעות' הם המעשים הרעים, ו'טוב' – המעשים הטובים, ואמר שה' לא יגזור שיעשה האדם הרעות, ולא שיעשה הטובות. ואחר שהדבר כן, ראוי לאדם להתאונן ולהיליל על מה שעשה מן החטאים והאשמות, הואיל והוא פשע בבחירתו, ולפיכך אמר: "מִה יִתְאֻנֵּן אָדָם חַי גִּבֹּר עַל חַטָּאוֹ חֲטָאִיו" (שם, לט). שוב חזר ואמר, שרפואת זה החולי בידינו, לפי שאנו, כמו שמרינו בבחירתנו, כן יש לנו לשוב ולחזור בנו ממעשינו הרעים, ואמר אחר זה: "נַחֲפֹשֶׁה דְרָכֵינוּ וְנַחֲקֶדָה וְנִשׁוּבָה עַד ה', נִשָּׂא לְבָבֵנוּ אֶל פָּפִים אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם" (שם, מ-מא).

רמב"ם, הקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים), פרק ח

בהתייחס למורכבות המעשים שכוללים בתוכם טוב ורע דנו חז"ל בשאלה האם יש לברך על מצבים של רעה מעין הטובה ושל טובה מעין הרעה, שמתרחשים באותה פעולה עצמה (משנה, ברכות פרק ט, ג. הדיון מובא שם, בבלי ס, א). יש פעולות שבטווח הקצר נראות קשות ופוגעניות, אך מתברר לאחר זמן שהיו טמונות בהן גם ברכה וטובה, ויש גם להיפך. דוגמאות מעין אלה שכיחות במקרא וגם במציאות, והאדם תוהה ושואל את עצמו כיצד יש להתייחס אליהן. אָמנם להלכה נפסק שיש להתייחס למציאות כפי שהיא כעת ולא להתפתחויות עתידיות אפשריות – "שאינן מברכין על העתיד להיות אלא על שאירע עתה" (רמב"ם, הלכות ברכות פרק י, ד). אך מבחינה אמונית רוחנית, במקרים מורכבים כאלה של טוב ורע שמשמשים יחד, יש משמעות רבה להחלטתו של האדם המתבונן ולהסתכלותו הסובייקטיבית על המציאות, כיצד יש להתייחס לעולם ולבוראו, ורשות ביד כל אדם לבחור⁵⁴.

מלבד האמירה הכללית שעומדת בפני עצמה, יש כאן רמיזה לאיוב שלא רק המציאות האובייקטיבית קובעת את יחסו של האדם לבריאה ולבורא אלא בעיקר התייחסותו הסובייקטיבית, והתייחסות זאת נמצאת בידו של האדם ונקבעת על פי בחירתו. כאן מסתיים השיר "אֲשֶׁר שָׁרְרוּ אֲנָשִׁים" שאליהוא התחיל לעיל (לו, כה), ומכאן ואילך הוא מדבר אל איוב.

הלקח הנלמד מדברי השיר

(יח) **הָאֵזִינָה זֹאת אִיּוֹב עֹמֵד וְהַתְּבוֹנֵן נִפְלְאוֹת אֵל:**

הָאֵזִינָה זֹאת אִיּוֹב – כי באמת יודע האל ומשגיח על הפרטים. עֹמֵד וְהַתְּבוֹנֵן בְּנִפְלְאוֹת אֵל – כי לא ידעתם, וכן היה לך לחשוב בסוד ומשפט האדם כי לא תדענו.

רמב"ן

הָאֵזִינָה זֹאת אִיּוֹב עֹמֵד וְהַתְּבוֹנֵן נִפְלְאוֹת אֵל – קריאה זו של אליהוא לאיוב משמשת מבוא למענות ה' מן הסערה וסיום לדברי תוכחתו של אליהוא עצמו. הצעיר בחבורה מגביר עוז ודורש מאיוב להתנער, לעמוד ולהתבונן נפלאות האל.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

הָאֵזִינָה זֹאת אִיּוֹב עֹמֵד וְהַתְּבוֹנֵן נִפְלְאוֹת אֵל – אליהוא מפסיק את תיאור תופעות הטבע ומזמין את איוב לשים לב ולהתבונן בנפלאות האל. בתחילת הפרק (פסוק ב) הוא פנה

54. ראה בפסקה 'אורח טוב, מהו אומר?', לעיל, עמ' 518.

אליהוא עובר מתיאורים נרחבים של כלל העולם אל ההרגשה הפשוטה של בני האדם, של איוב עצמו. גדלות האלוה באה לידי ביטוי בתיאור פעולותיו המופלאות – **מַפְלְאוֹת תַּמִּים דְּעִים**, לא רק בעוצמתו הבלתי נתפסת בטבע אלא אף בפרטים הקטנים אצל האדם, מה ללבוש היום? המפרשים ביארו שאחרי סערת גשם וצינה בא שקט וחום לארץ עקב הרוח שבאה **מִדְרוֹם**, ובני האדם שלבשו בגדים רבים מפני הצינה מרגישים שבגדיהם **חֲמִים** יותר מן הראוי, או שאפילו הבגדים הקלים נחשבים חמים. שינויים כאלה במזג האוויר, שמשתקפים הן בעוצמות האדירות של הטבע והן בפרטי פרטיהם אצל האדם ובגדיו, יש בהם סוג של **מַפְלְאוֹת תַּמִּים דְּעִים** שסיבותיהם נסתרות מבני האדם, ועוד יותר בדוגמה הבאה של השחקים:

(יח) **תִּרְקִיעַ עֲמֹ לְשַׁחֲקִים חֲזָקִים כְּרָאִי מוֹצֵק:**

תִּרְקִיעַ עֲמֹ – בחיסרון ה"א התימדה⁵⁸, והשַׁחֲקִים הם על העבים, ונקראו כן בעבור היותם אוויר דק, והוא מן "וְשַׁחֲקֵת מִמֶּנָּה הַדֶּק" (שמות ל, לו), וכן נקראו "דק" ו"רקיע"⁵⁹, והם תחת הגלגלים. והעניין – האתה תעזור אותו להרקיע השחקים ולשום אותם חֲזָקִים כְּרָאִי מוֹצֵק, על כן ייראה האור מהם?⁶⁰

אבן עזרא

אליהוא מתריס – איוב! האם תוכל להרקיע לשחקים עם הבורא?! האם תוכל לסייע לבורא להפוך אותם לריקועים דקים מן הדקים, שקופים ועם זאת גם חזקים ומוצקים, וגם מסוגלים לתת לאור לעבור דרכם?!

המלבי"ם קישר זאת לפסוק הקודם – **אֲשֶׁר בְּגִדֶיךָ חֲמִים בְּהִשָּׁקֵת אֶרֶץ מִדְרוֹם**. דהיינו, איוב הלוא הוא ככלל בני האדם, הרגישים לכל שינוי במזג האוויר ומתקשים לסבול אפילו שינויים קלים. ואם כן, כיצד מתיימר איוב להרקיע לשחקים ולהתווכח עם האל? פרשנות זאת היא בעקבות חז"ל שדרשו את הפסוק בהתייחס לבריאה ולחוקיה הקבועים שמדגישים את השוני מיצירות בני האדם. לפי דרשתם, אליהוא מעלה כאן נקודה נוספת. מלבד עצם ההתפעלות מפעולות האלוה המרשימות ומחוכמת האלוה האינסופית בהשוואה לאדם, הוא משווה כאן בין מעשי בני האדם למעשי האלוה. הפער העצום בין יכולותיו של האדם ליכולות הבורא הופך את טענות איוב – שמעשיו היו ראויים בעוד מעשי האלוה פגומים – למגוחכות ונלעגות. לקראת סיום דבריו אליהוא מעצים עוד יותר את טענותיו כנגד דברי איוב. לא נגד איוב אך כנגד דבריו.

רבי יצחק אמר: מלך בשר ודם מותח אהל אננקי⁶¹, על ידי שהות הוא רפי קימעה⁶², ברם הכא תִּרְקִיעַ עֲמֹ לְשַׁחֲקִים. אם תאמר שהם רפים, תלמוד לומר חֲזָקִים כְּרָאִי מוֹצֵק. ריש

58. דהיינו שהמשפט נאמר כשאלה, והרמב"ן נתן דוגמה: וכמוהו "תמשך לויתן בַּחֲכָה" (להלן מ, כה).

59. כמו "רִקְעֵי פָחִים" (במדבר יז, ג), שהם טסים מרודדים דקים.

60. דהיינו, באופן שייראה האור מהם.

61. דהיינו מתוח ומוהדק.

62. חבלי האוהל הופכים להיות רפויים.

לקיש אמר: מלך בשר ודם מוצק כלים אננקי, על ידי שהות מעלים חלודה, אבל הכא חֲזָקִים כְּרָאִי מוֹצֵק – נראין כבשעת יציקתן כמין תרקיאי⁶³.

ילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תנ, על פי ירושלמי, ברכות פרק א

(יט) **הוֹדִיעֵנוּ מַה נֹּאמַר לוֹ לֹא נַעֲרֹךְ מִפְּנֵי חֲשֹׁךְ:**

הוֹדִיעֵנוּ מַה נֹּאמַר לוֹ – למד אותנו מה אנחנו צריכים לומר כדי לברוא את הרקיע, שנברא על ידי דיבורו של האל! או – אם היינו באים עם האלוה במשפט – הוֹדִיעֵנוּ מַה נֹּאמַר לוֹ, והוא לשון היתול ולעג. **לֹא נַעֲרֹךְ מִפְּנֵי חֲשֹׁךְ** – לא נוכל לערוך את דיבורנו כראוי, מפני שמבחינה עקרונית דיבורנו חושך ולא אור, רמז לדבריו את איוב אל מול האלוה. "מפני שעין האדם כהה מלהביט את האלוהים אשר ישת חושך סתרו, וענייניו צפונים מן האדם" (מלבי"ם).

(כ) **הִיֶּסְפַּר לוֹ כִּי אֲדַבֵּר אִם אָמַר אִישׁ כִּי יִבְלָע:**

בני האדם צריכים שיספרו להם עובדות וידברו איתם, וכי האלוה זקוק לכך?! או – הִיֶּסְפַּר לוֹ מלשון מדידה, האם אפשר לספור ולמדוד את הבורא בדיבורי האדם?! **אִם אָמַר אִישׁ כִּי יִבְלָע** – אם יאמר איש לספר כל שבחו של האלוה, הן ייחשב לדובר דברי בלע, לשון שקר, כמו "דַּבְּרִי בְּלַע לְשׁוֹן מִרְמָה"⁶⁴.

זהו שאמר הכתוב: "הִיֶּסְפַּר לוֹ כִּי אֲדַבֵּר אִם אָמַר אִישׁ כִּי יִבְלָע". רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר: אם יבקש אדם לומר שבחו של הקדוש ברוך הוא יותר מדאי, נטרד מן העולם, והוא מובלע מן העולם, שנאמר: "מִי יִמְלֹל גְּבוּרֹת ה' יִשְׁמִיעַ כָּל תַּהֲלָתוֹ" (תהלים קו, ב). מדרש תהלים, מזמור יט, ב

(כא) **וְעֵתָה לֹא רָאוֹ אֹר בְּהִיר הוּא בְּשַׁחֲקִים וְרוּחַ עֲבָרָה וְתַטְהֵרֵם:**

אין לאדם אפשרות לראות את השמש, הן בשעה שאורה מוסתר על ידי העבים – **וְעֵתָה לֹא רָאוֹ אֹר**, והן כשהרוח מפזרתם והשחקים גלויים וטהורים – **בְּהִיר הוּא בְּשַׁחֲקִים וְרוּחַ עֲבָרָה וְתַטְהֵרֵם**, מפני אורה הבהיר והמסנוור. ואם אי אפשר לראות את השמש, כיצד יוכל איוב לראות? לפגוש את האלוה?! כיצד יעז האדם להשמיע ביקורת כלפי האלוה? וזהו רמז נוסף כלפי איוב. רש"י נטה לכיוון פרשני אחר, וכתב שאליהוא מתייחס כאן לרעי איוב:

בסוף דבריו של אליהוא חזר לקנתר אותן שלשת ריעי איוב על אשר לא מצאו מענה ואמר: ועתה שלשת ריעיך אלה שהיה להם להשיבך כל דברים אלו שאמרתי לך – לא רָאוֹ אֹר – נעשו המה כנפלים אשר לא ראו חכמה.

63. כמין מראה של זכוכית.

64. תהלים נב, ו. ראה מגילה יח, א. וראה ירושלמי (ברכות פרק ט, א): משל למרגלית שאין אומדן לערכה, כל שמישבה – פוגמה.

מסתבר שרש"י כתב כך מפני שאליהוא פתח את דבריו בהתייחסות ארוכה לרעים, פרק לב, כמעט כולו. לפי רש"י, אליהוא חוזר להתייחס לרעים לקראת סיום נאומו הארוך, מעין פתיחת דבריו הראשונים שבהם ביקר אותם בחריפות. דברי רש"י: "נעשו המה כנפלים אשר לא ראו חכמה", מבוססים על השוואת דברי אליהוא לא ראו אור, לדברי איוב בקללו את יומו, "או כנפל טמון לא אהיה כעללים לא ראו אור" (לעיל ג, טז). הרעים החכמים מתגלים כנפלים ועוללים שלא ראו אור ושאינן בהם חוכמה. גם המעבר מלשון יחיד – האִינִינָה זאת איוב, עַמֵּד וְהַתְּבוֹנֵן, הַתְּדַע, הַתְּדַע, בְּגִדֶיךָ, תִּרְקִיעַ, הוֹדִיעֵנוּ, ללשון רבים – לא ראו, מחזק את פרשנותו של רש"י ומבטא את המעבר של אליהוא מדיבורו אל איוב לדיבור כלפי הרעים.

(כב) מִצָּפוֹן זָהָב יֵאָתֶה עַל אֱלֹהֵי נֹרָא הוֹד:

הצפון הוא מקום נסתר ונעלם, הצפון מעין רואים וכך גם הזהב הצפון במעמקי האדמה, ושניהם משל להנהגת האלוה שהיא נסתרת וצפונה מבני האדם.

מִצָּפוֹן – מפרש מהו האור, שנתברר כי מִצָּפוֹן זָהָב יֵאָתֶה והיא מליצה נפלאה. שעל ידי שהנהגת ה' בעניני השגחתו ובגמול ועונש צפון ונעלם, על ידי זה תצא משם הזהב היקר והנקי. רוצה לומר שמוזה עצמו ניכר חכמת ה' העמוקה שאין ביכולת איש להשיגה עד יבקשנה כזהב הנטמן בצפון ובטמון. מִצָּפוֹן זָהָב יֵאָתֶה עַל אֱלֹהֵי נֹרָא הוֹד – על ידי שהנהגתו צפונה ואין משיגים אותה, על ידי זה בעצמו יש מקום לבחירה ולשכר ועונש, ועל ידי זה בעצמו יתראה הוד ה', והוד אלוה הוא נֹרָא מאד, שאין איש משיג עומק חכמתו וזה הודו והדרו וכבוד ה'.

מלבי"ם

המלבי"ם בחר להדגיש, לשיטתו⁶⁵, את נושא הבחירה החופשית הנתונה ביד האדם. כדי לאפשר את הבחירה החופשית הכרחי להצפין את הנהגת האלוה בעולם בענייני הגמול. מִצָּפוֹן זָהָב יֵאָתֶה – הצפנת ההנהגה האלוהית, כפי שמצפינים זהב יקר, מאפשרת את הבחירה החופשית, וגורמת לבורא ולהנהגתו להיות נֹרָא הוֹד, וזהו כבודו, "כְּבֹד אֱלֹהִים הַסֵּתֵר דָּבָר" (משלי כה, ב). הזהב משמש כאן כדוגמה רבת משמעויות בהשוואה להנהגת האלוה, הן מפני שהוא קשה להשגה, הן מפני חשיבותו כדבר יקר והן מפני שיש להצפינו ולהסתירו.

(כג) שְׂדֵי לֹא מִצְאָנָהּ שְׂגִיָּא כֹחַ וּמִשְׁפָּט וְרֵב צִדְקָה לֹא יַעֲנֶה:

הפרשנויות לפסוק משתנות לפי פיסוקו:

שְׂדֵי לֹא מִצְאָנָהּ שְׂגִיָּא כֹחַ – לעורר משפטיו על הבריות בגודל כוחו, כי אם ברחמים, וכפרת הבריות שם⁶⁶ בדבר מועט לפי היכולת – קומץ מנחה, מחצית השקל, תורים ובני

⁶⁵ ראה לעיל, עמ' 496, וכן בדברי אליהוא, עמ' 489.

⁶⁶ לשון שומה והערכה.

יונה, בקר וצאן, ולא טרח לבקש ראם ויחמור. וּמִשְׁפָּט – ייסורין, לֹא יַעֲנֶה – הבריות יותר מדאי, וכן לא יענה הצדיק⁶⁷ יותר מדאי במה שאי אפשר, כי אם איש כמתנת ידו. רש"י

לפי רש"י הדגש הוא שעל אף גדולתו העצומה של האלוה, לא מצאנו אותו מטריח על בריותיו אלא הוא נוהג עמם ברחמים, ומכפר על עוונותיהם בדבר מועט, לפי יכולתם. ממילא לא ייתכן שהאלוה שמנהיג את עולמו במידת הרחמים, ייסר את איוב על לא עוול בכפו. הפרשנים החדשים ביארו בהמשך לפסוקים הקודמים שהאלוה – שְׂדֵי, צָפוֹן ונסתר, לֹא מִצְאָנָהּ – אי אפשר למצאו ולעמוד על דרכיו. וכאן מתחיל תיאור אחר – שְׂגִיָּא כֹחַ וּמִשְׁפָּט וְרֵב צִדְקָה – מפורטות כאן שלוש ממידותיו של האלוה: גבורה, דין וחסד. גדלותו של האלוה מתבטאת לא רק בכוחו הגדול אלא גם בכך שהוא עושה משפט וצדקה⁶⁸. גדולת האלוה וכוחו מתבררים דווקא בעשיית משפט צדק ובהדגשת מידת הרחמים, לכן לֹא יַעֲנֶה – לא ייתכן שיענה ויביא ייסורים על האדם לחינם.

לֹא יַעֲנֶה – ואינו מענה ומייסר את בריותיו שלא במשפט ובצדקה. ולא כדברי איוב שטען בכמה מקומות, שאלהים, חס ושלוש, מוצא נחת רוח בעיני בריותיו (כגון – וַיִּגָּאֵה כְּשִׁחַל תְּצוֹדְנִי, י, טז). וטוען אליהוא כנגדו, שמידה מגונה כזאת אי אפשר ליחסה לאלוה "נֹרָא הוֹד, שְׂגִיָּא כֹחַ וּמִשְׁפָּט וְרֵב צִדְקָה".

עמוס חכם, דעת מקרא

(כד) לִכְן יִרְאוּהוּ אַנְשֵׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב:

בפשטות דברי אליהוא מסתיימים בתיאור גדולת האלוה שגורמת לאַנְשֵׁים חַכְמֵי לֵב להתיירא מפניו, כיוון שאפילו הם כאין וכאפס אל מול הבורא, שאין חוכמתם בעיניו כלום.

שְׂדֵי לֹא מִצְאָנָהּ – זוהי המסקנה שמסיק אליהוא שהיא היפוכה המוחלט מדעת איוב. האלוקים שהוא נישא ונשגב, אין אנו יכולים למצוא במעשיו שום פגם. הוא רב כוח ורב משפט וצדקה. הוא לֹא יַעֲנֶה בני אדם להטות משפטם וריבם. הוא לא יראה אוון ויחריש. על כן יראו מפניו אנשים נכבדים וחכמי לב. לִכְן יִרְאוּהוּ אַנְשֵׁים – יראת האלוקים שעליה מדבר המקרא הזה היא ההערצה, יראת הכבוד.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

חכמים דרשו את פסוק הסיום של אליהוא כתוכחה לאיוב, על שהטיל אימה יתרה על דורו. בניגוד לאלוה שמנהיג את עולמו במשפט וברחמים, איוב השתמש בכוח הגדול שניתן לו לשם עצמו.

⁶⁷ מוסב על המילים "וְרֵב צִדְקָה".

⁶⁸ ראה לעיל, עמ' 181, את דברי רבי יוחנן, "כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו" (מגילה לא, א), ואת הפרשנות שמתאימה גם כאן.

אמר רב יהודה אמר רב: כל פרנס המטיל אימה יתרה על הצבור שלא לשם שמים – אינו רואה בן תלמיד חכם, שנאמר: "לֹכֵן יִרְאוּהוּ אַנְשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חֲכָמִי לֵב".

ראש השנה י', א

איוב תיאר בעצמו בהרחבה את המעמד הנכבד שזכה לו כשרק יצא מביתו: "רְאוּנִי נְעָרִים וְנַחֲבָאוּ וְיִשְׁיִשִׁים קִמּוּ עִמָּדוֹ: שָׁרִים עֲצָרוּ בְּמַלִּים וְכַף יְשִׁימוּ לְפִיָּהֶם: קוֹל נְגִידִים נִחְבָּאוּ וּלְשׁוֹנָם לְחֶכֶם דְּבָקָה" (לעיל כט, ח-י). איוב תיאר זאת מנקודת מבטו כאדם שהכל מכבדים אותו, אך אפילו מדבריו עולה המורא הגדול שאחז את כל האנשים סביבו, נערים וישישים, שרים ונגידים. האָמַנְם היה כל המורא הזה רק לשם שמייים? האם לא השתמש איוב בכוחו הגדול לתפארת עצמו?!

יש בדברי הסיום של אליהוא המשך תיאור מעלותיו של האלוה, אך מתוך ההשוואה עולה ביקורת חריפה כלפי איוב. לפי פרשנות חז"ל, אליהוא בחר לסיים את דבריו על גדולת האלוה בשילוב אמירה נוקבת לאיוב.

מבחינה מסוימת דברי אליהוא חמורים אף יותר מדברי הָרְעִים. אליפז וגם בלדד התייחסו בעקיפין ובמישרין למיתתם של בני איוב וקישרו את מיתתם לחטאים. אליפז רמז לכך "כִּפְאָשׁוֹר רְאִיתִי חֲרָשִׁי אֲנֹן וְזֶרְעִי עִמָּל יִקְצְרֶהוּ" (לעיל ד, ח), ובלדד דיבר על כך בגלוי "אִם בְּנִיךָ חָטָאוּ לוֹ וְיִשְׁלַחֲם בְּיַד פֶּשַׁעַם" (לעיל ח, ד), אך שניהם ייחסו את החטאים לבני איוב. לעומת זאת, אליהוא משייך את החטא שבגללו מתו בני איוב לאיוב עצמו! אליהוא אָמַנְם לא נוקב בשמו של איוב וגם לא מזכיר במפורש את בניו, אלא מתייחס לתופעה בכלל. אך יש בדבריו רמז לאדם שהכל יראים מפניו ועקב כך הוא לא זוכה לבנים שימשיכוהו.

תם הוויכוח שבין איוב לבין הצעיר מן המתווכחים. דברי אליהוא הכשירו את הקרקע לדבר ה' מן הסערה לענות לאיוב על טענותיו. כי התיאור שתיאר אליהוא את התהוות המטר ותוצאותיו לבריות, אם לשבט אם לחסד, יוצר את הרקע לשאלות אשר ישאל ה' את איוב, אם יוכל הוא לדעת שמץ ממפעלות ה' ביקום. ואיך יבקר איוב את דרכי ה' כשאנו יודע אפילו מעט מזעיר ממעשי הבורא בעולם.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

אליהוא מציע דרך אמצעית בין שתי הדרכים הקיצוניות של איוב ושל רָעִיו. הוא חולק בדבריו גם על דברי איוב וגם על דברי רָעִיו, ומצד שני הוא מודה במקצת לשניהם. אין הוא סבור, כמו הָרְעִים, שמדיסורים שבאו על איוב יש הוכחה שאיוב רשע (דבריו בפרק לד על רשעת איוב אין כוונתם אלא שתלונות איוב, עתה, לאחר שבאו עליו הייסורים, דומים לדברי הרשעים). אבל הוא חולק על איוב בתלונתו שאלוהים עשה לו עוול. אליהוא טוען, שאף אם איוב אינו רשע, אין עוול באלוהים אם הוא שולח ייסורים לאיוב שלא כגמול על חטאותיו.

ההנחה שעליה מבסס אליהוא את דבריו היא 'כִּי יִרְבֶּה אֱלֹהִים מֵאֲנוֹשׁ' (לג, יב) – האלוה גדול ונעלה הרבה מן האדם. מן המושג של רוממות אלוהים יוצא, שאין להעלות על דעתנו שאלוהים עושה עוול. ועוד יוצא ממושג זה, שאין צדקת האדם ורשעתו מטיבה או מרעה

לאלוהים. ומכאן, שהמושגים של גמול ועונש ביחס שבין אדם לאלוהים אינם כמושגים של גמול ועונש ביחס שבין אדם לחברו.

אולם אין להסיק מדברים אלה, שלדעת אליהוא נוהג אלוהים בשרירות לב עם האדם. אין הדבר כך. פעמים רבות אנו רואים שאלוהים עוזר לנדכאים ומכניע את הרשעים. מעידות על כך התמורות במדינות, שהמלכים הרשעים נופלים ממלכותם.

עוד טוען אליהוא שאין אמת בתלונת איוב, שאלוהים מתעלם מן האדם ואינו עונה לו על דבריו. האמת היא, אומר אליהוא, שאלוהים מדבר עם האדם בכמה דרכים. מהן מפרש אליהוא שתי דרכים: חלומות ומחלות. ומכאן רמז שיש ייסורים שבאים על האדם לא כגמול על חטא שחטא, אלא כדיבור שאלוהים מדבר עם האדם. כדיבור זה מגלה אלוהים לאדם דברים שלא ידעם, ומוהירו מפני מעשים רעים. ואם האדם נותן לבו להבין את דבר אלוהים המגיע אליו דרך ייסוריו, מעביר אלוהים את הייסורים ממנו, ומגלה את קרבתו אליו. נמצא, שיש ייסורים שתכליתם לחנך את האדם ולקרבו אל האלוהים.

אבל אין אליהוא בא לפתור את השאלה של 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו', ואינו מבאר את דרכי הנהגת אלוהים את עולמו, אלא מרבה לספר בנפלאות גבורות הגשם. נפלאות אלה מראות לכל האנשים כולם את גדולת האלוהים ורוממותו, ומלמדים את האדם לירא מפני האלוהים, העושה נפלאות שאין להבינן.

בדברים אלה התקרב אליהוא אל דברי ה' מן הסערה, שיבואו בפרקים הבאים. דברי אליהוא משמשים, אפוא, כעין הכנה להתגלות ה'. ואף יש בסיום דבריו כמה לשונות, הרמוזות להתגלות זאת.

עמוס חכם, דעת מקרא

פרק עיון

עמוד האש ועמוד הענן – הסתרה כדי לאפשר גילוי

פרק העיון שלפנינו מבקש לבטא את הצורך בהסתרה כדי לאפשר את הגילוי. כך במציאות בכללי, וכך בהתגלות האלוהית בפרט, ובכך יעסוק הפרק שלפנינו. כיוון שהאדם לא מסוגל להחזיק מעמד אל מול הגילוי האלוהי שהוא בבחינת אש אכלה, יש צורך במסך הענן שימנע את הופעת כבוד ה' הגדול, הגיבור והנורא, ויאפשר לאדם לקבל את ההארה האלוהית העצומה בכליו החומריים המוגבלים. אמנם הענן מטשטש את הופעת ה' בעולם, "סכותה בענן לך מעבור תפלה" (איכה ג, מד), אולם ללא המסך הזה גילוי שכינה אינו יכול להתקיים, כפי שאי אפשר להסתכל ישירות בשמש וכמו שאי אפשר לרתך באש גלויה אלא רק באמצעות מסכת מגן. נורה פשוטה זקוקה לשנאי שיוויד את מתח החשמל הגבוה לרמה שהנורה תוכל לשאת, מתח גבוה מדי יגרום לנורה להתפוצץ. מסך הענן ממתיק את חריפות ההארה האלוהית, מצמצם אותה ומאפשר לה להתקבל.

לכן בכל מקום שיש גילוי שכינה יש אש ויש ענן. המקרא מתאר את גילוי השכינה באש ובענן יחדיו, אף על פי שהם מסמלים מציאויות הפוכות, האש מאירה ומגלה, הענן מסתיר ומכסה.

- בצאת ישראל ממצרים – "וה' הלך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה: לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם" (שמות יג, כא-כב).
- בים סוף – "ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם ... ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה", ובהמשך שם "וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן" (שם יד, יט-כ, שם כד).
- במתן תורה בהר סיני – "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (שם יט, ט, וראה גם שם טז), וגם "ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר" (שם כד, יז). וכן "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל" (דברים ה, יט).
- בחנוכת המזבח – "ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ, לד, וראה גם שם לה), וגם "והיצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח" (ויקרא ט, כד)².
- הכהן הגדול בקודש הקדשים – "כי בענן אראה על הכפרת". ההסתרה נועדה להגן על הכהן מפני עוצמת הגילוי האלוהי שאדם לא מסוגל לקבלו, "ונתן את הקטרת על

1. ראה לדוגמה ספר פוע"ה, כרך ב – פוריות, פרק כו – 'חיי האישות בין בני הזוג', עמ' 29-30.

2. וראה להלן, הערה 4.

האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" (שם טז, ב; שם, יג).

- בהליכה במדבר – "וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדת ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר: כן יהיה תמיד הענן יכסנו ומראה אש לילה" (במדבר ט, טו), "אשר עין בעין נראה אתה ה' ונענך עמד עליהם ובעמד ענן אתה הלך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה" (שם יד, יד. ראה גם נחמיה ט, יט).
 - בחנוכת המקדש אצל שלמה – "והענן מלא את בית ה'" (מלכים א' ח, יא, וראה שם יב), וגם "ויכבדות שלמה להתפלל והאש ירדה מהשמים ... וכבוד ה' מלא את הבית" (דברי הימים ב' ז, א, וראה שם ב-ג).
 - בחזון יחזקאל – "וארא ונהנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת ונגה לו סביב ומתוכה קעין החשמל מתוך האש" (יחזקאל א, ד).
 - בגילוי מלכות ה' כנגד העמים – "ענן וערפל סביבו ... אש לפניו תלך" (תהלים צז, ג), וכן לעתיד לבוא כשיהיה גילוי כבוד ה' בעולם: "וכרא ה' על כל מכוון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה, כי על כל כבוד חפה" (ישעיהו ד, ה)³.
- הפער האינסופי בין האדם לבוראו מציב שאלה עקרונית – כיצד ייתכן שלאדם שהוא יצור סופי, תהיה התגלות מהאלוה שהוא אינסופי? האדם הוא ילוד אישה, עפר מן האדמה, שעליו נאמר "מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו" (תהלים ח, ה), "מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אלו לך" (לעיל ז, יז, וכיוצא בזה גם טו, יד), וכאלה רבים. כיצד יוכל האדם הנברא, השפל, לזכות לגילוי שכינה, להופעת הבורא הנשגב מבינת אדם, שעליו נאמר "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא" (דברים ד, כד, וראה גם שם ט, ג)?! יתרה מזאת, קיימת

3. בנוסף לענן ולאש, גם החופה היא הסתרה לצורך גילוי כבוד ה'.

יש מקומות שהענן או האש אינם מוזכרים במפורש, אך יש להם מקבילה במקרא או שיש להם הוספה במדרשי חז"ל: האש נמצאת במזבח שבנה נח: "ויכן נח מזבח לה' ... ויעל עלת במזבח" (בראשית ח, כ); הקשת מסמלת הגנה: "ויהי בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן" (שם ט, יב-יד). בברית בין הבתרים אצל אברהם נאמר "ויהי השמש באה ועלטה היה ונהה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה" (שם טו, יז). העשן הוא המקבילה של הענן. בעקדה, "ויקח אברהם את עצי העלה וישם על יצחק בנו ויקח בידו את האש ואת המאכלת" (שם כב, ו). הענן לא נזכר במפורש אך חז"ל דרשו "ויאר את המקום מרחק" (שם, ד), מה ראה? ראה ענן קשור בהר, אמר: דומה שאותו המקום שאמר לי הקדוש ברוך הוא להקריב את בני שם" (בראשית רבה, תיאודור-אלבק, וירא, פרשה נו. מובא גם ברש"י שם). אצל משה נאמר "ויאר מלאך ה' אלו בלבת אש מתוך הסנה וירא ונהה הסנה בער באש והסנה איננו אכל", ולכן "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים" (שמות ג, ב, שם ו). הסתרת הפנים מסמלת את ההסתרה שמקבילה לענן, וכך גם "והיה בעבר כבד" ושמתיך בנקרת הצור ושפתי כפי עליך עד עברי" (שם לג, כב), ובדומה לזה הלטת הפנים אצל אליהו, "צא ועמדת בהר לפני ה' ונהה ה' עבר ... ויהי כשמע אלהיו וזלט פניו באדמתו" (מלכים א' יט, יא, שם יג. ראה שם שכשאלוהו היה בתוך המערה לא הלית את פניו כיוון שהמערה שימשה כמסוך, אך כשיצא החוצה הלית פניו באדרתו). בחזון ישעיהו "ויועזו אמות הספים מקול הקוֹרָא והבית ימלא עשן ... ויעף אלי אחד מן השֹׁרְפִים ובידו רִצְפָה במלקחים לקח מעל המזבח". הרצפה היא גחלת האש והעשן הוא המקבילה של הענן (ישעיהו ו, ד, שם ו).

הקטורת היא כמו הענן. לכן הכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים ביום הכיפורים עם מחתת גחלי האש בידו האחת ועם הקטורת בידו האחרת.

קביעה אלוהית שהתגלות כזאת היא בלתי אפשרית לכאורה, "ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, ב). אם נמשיל את ההתגלות האלוהית לאש, שהיא מאירה, מחממת ומועילה, אך מעבר לקרבה מסוימת היא גם שורפת⁴, הרי אין אפשרות לגילוי שכינה, כפי שישראל עצמם אמרו:

ותאמרו הן הִרְאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבוֹדוֹ וְאֶת גְּדֻלּוֹ וְאֶת קִלּוֹ שִׁמְעָנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יִדְבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וְחַי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוֹת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יִסְפִּים אֲנַחְנוּ לְשִׁמְעַת אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד וּמָתָנוּ: כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מִדְּבַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֵנוּ וַיְחַי.

דברים ה, כא–כג

כָּכָל אֲשֶׁר שָׁאֲלֹתָ מֵעַם ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחָרֵב בְּיוֹם הַקֶּהֱלַל לֵאמֹר לֹא אֶסָּף לְשִׁמְעַת אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת.

שם יח, טז

לכן חז"ל דרשו שבמתן תורה יצאה נשמתם של ישראל וצריך היה להחיותם מחדש. בני ישראל לא הצליחו להכיל את עוצמת הגילוי האלוהי, ויצאה נשמתם.

ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא יצתה נשמתן של ישראל, שנאמר: "נִפְשֵׁי יִצְאָה בְּדַבְרוֹ" (שיר השירים ה, ו). ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו? – הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים, והחיה אותם. שנאמר: "גִּשְׁשׁ נְדִבּוֹת תִּנְיִף אֱלֹהִים נַחֲלֶתְךָ וְנִלְאָה אֶתָּה כּוֹנֵנֶתָ" (תהלים סח, י). שבת פח, ב⁵

יש באדם נשמה רוחנית אינסופית שבה תיתכן ההתקשרות עם אור אינסוף של הבורא. אך הגוף הגשמי, הסופי, מעכב את ההתקשרות הזאת⁶. הגילוי האלוהי לישראל בהר סיני הפריד כביכול בין הגוף לנשמה, הנשמה פרוחה מהגוף, וצריך היה טל של תחיית המתים כדי להחיותם – כדי להחזיר את הקשר בין הנשמה לגוף, בין האינסופי לסופי.

4. דוגמה מובהקת להתקרבות ולרצון לזכות לגילוי שכינה ללא הגנת הענן המסך היא סיפור נדב ואביהוא: "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחֶתְנוֹ וַיִּתְּנוּ בָּהֶן אֵשׁ וַיִּשְׁימוּ עָלֶיהָ קִטְרֶת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה' ", ויקרא י, א–ב. ראה גם את דברי רש"י על "יאָבֵר נֶץ", להלן עמ' 586–587.

5. ראה כעין זה שיר השירים רבה (וילנא), פרשה ו.

6. אפילו אצל הנביאים, שהם בדרכה רוחנית גבוהה, גילוי שכינה גורם לזעזוע הגוף באופן דרמטי, מעין מיתה: "וְכֹלֵן כְּשִׁמְתִּיבָאִים אַבְרִיהֶן מִזְדַּעְזְעִין וְכַח הַגּוֹף כְּשֶׁל וְעִשְׁתִּנּוּתֵיהֶם מִתְּסַרְפּוֹת וְתִישְׁאָר הַדַּעַת פְּנוּיָה לְהַבִּין מֵה שֶׁתִּרְאֶה, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר בְּאַבְרָהָם: "וְהִנֵּה אֵימָה חֲשֹׁכָה גְדֹלָה נִפְלֶת עָלַי" (בראשית טו, יב), וכמו שנאמר בדניאל: "וְהוֹדִי נִהְפֵּךְ עָלַי לְמִשְׁחִית וְלֹא עֲצָרְתִּי כַח" (דניאל י, ח). רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ז, ב.

הצורך בהסתרה כדי לאפשר גילוי יכול להסביר את מדרש חז"ל על אופן כתיבת התורה:

התורה שנתן לו הקדוש ברוך הוא למשה, נתנה לו אש לבנה חרותה באש שחורה. ירושלמי, שקלים פרק ו

התורה היא אורו של עולם, גילוי שכינתו של הבורא האינסופי, והיא מבהיקה מסוף העולם ועד סופו עד כדי כך שהיא מסנוורת. באופן כזה אי אפשר להורידה לארץ, וכטענתם של המלאכים שטענו "תִּנָּה הוֹדֵךְ עַל הַשָּׁמַיִם" (תהלים ח, ב)⁷. כדי שהאדם יוכל לקרוא בתורה וללמוד אותה צריך אש שחורה שתסתיר את האש הלבנה, הבהיקת המסנוורת, שאי אפשר לו לאדם להביט בה. כפי שהדיו השחורה מכסה את לבנונית הקלף, כך סיפורי התורה ומצוותיה מסתירים בתוכם סתרי תורה⁸. האש השחורה ממלאת כאן את תפקיד הענן שמסך ומסתיר את האש הגדולה, הלבנה⁹.

יש שנעשה הרוח חשוך באיזה מקצוע, ומטרתה של חשכה זאת אינה כי אם אורה מרכזית, כלומר שקרני האורה ההכרית יצטמצמו במקום אחד מרוכז, ומשם ישלטו על כל העברים מסביב, ואחר כך יופיע אור גדול מהמרכז גם על אותם המחשכים. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ה, קיג

גופו של האדם הוא בחינה של ענן, שמסתיר בתוכו התגלות של נשמת אלוה ממעל שהיא בחינת אש. במצב מיוחד, חריג, כשיש התעלות גדולה, העור, הענן המסתיר, הופך לאור – בחינת אש. כך אצל משה רבנו לאחר ההתגלות אליו בהר סיני "וַיֵּרָא אֶהְרֶן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרָן עוֹר פָּנָיו וַיִּירָאוּ מִגִּשְׁתֵּי אֱלֹהִים" (שמות לד, ל), עד כדי צורך לשים על פניו מסווה כדי להסתיר את האור, כדי שבני ישראל יוכלו לגשת אליו. העור הפך לאור¹⁰.

7. ראה שבת פח, ב.

8. ראה הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה.

8*. הגילוי של האצילות יכול לבוא רק דרך המלכות, לכן למרות שהמלכות הכי נמוכה, רק דרכה יכול לבוא הגילוי. כך אמר לי חכם אחד ומקורו בתיקוני זוהר, סוף תיקון שמיני – "וְכָלֵהוּ קְלִילַת לֹוֹן בַּת שֶׁבַע, וְלִית סְפִירָה מְכֻלָּה סְפִירָן דִּי־הָא לָהּ רְשׁוֹ לְאַרְקָא בְּרַקָּאן וְלֹא־שִׁפְעָא לְתַתְּמִין, אֲלֵא בְּבַת שֶׁבַע, בְּגִין דִּיאִיהִי קְשׁוּרָא דְּכָלֵהוּ סְפִירָן". וראה הערות הרב ראובן מרגליות, תיקוני זוהר – ספר הבהיר, מוסד הרב קוק.

9. אל"ף = 1, מספר שמסמל אחדות רוחנית, "בְּיוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשִׁמּוֹ אֶחָד" (זכריה יד, ט). עי"ן = 70, מספר שמסמל פיזור גשמי, כמו שבעים אומות ושבעים לשונות. עקב חטא אדם הראשון הייתה ירידה לפיזור הגשמי, לעי"ן, לעור, "כְּתָנוֹת עוֹר" (בראשית ג, כא). משה רבנו תיקן את חטא אדם הראשון, והפך את העור לאור. בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב 'כתנות אור', ראה גם לעיל, עמ' 158.

היה להם לומר שלא סבל איוב את הייסורין אלא מפני שהבטיחו ה' את התענוג הנצחי, ושאלו לא הבטיחו, לא היה סובל בשקט, לפיכך חייב החכם יתהדר ויתרומם, שלא לפרש לו תכלית המצב שהוא בו כדי למנוע טענת משטיניו, ויתאמת אצלם כנות סבלו וצדקותו.

וכבר ניסה איוב להבין את זאת ונשתדל שיודיעו ה' מדוע ייסרו, הוא אמר: "הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיִבֵנִי, מִי יִתֵּן יָדָעֲתִי וְאֶמְצָאֶהוּ", "אֲדַעַה מְלִים" (לעיל י, ב; כג, ג; כג, ה) – ולא הודיעו. וכאשר אנחנו מתחקים על הרבה ממאורעות הראשונים נמצא שכל מי שייסרו ה' יתהדר ויתרומם באיזה דבר, ושאל מאת ה' שיודיעו מדוע הביא עליו אותו הדבר ... אם היה המיסור מתנסה ולא קדם לו חטא, הרי אין ה' מודיעו כדי שלא יקטן סבלו בעיני בני אדם. כפי שידענו שמשה ביקש מאת ה' על מה ייסרו לנהל שש מאות אלף ולסבול סכלותם וחטאיהם, ואמר לפניו: "לָמָּה הִרְעֵתָ לְעַבְדְּךָ" (במדבר יא, יא), ולא ענהו ה' על כך ... וכך ביקש מלפניו על הייסורין אשר הוגיע בהן את ישראל לקושש תבן בארץ מצרים ... ואז אמר משה: "לָמָּה הִרְעֵתָה לָעַם הַזֶּה" (שמות ה, כב) ... ולא ענהו על כך במאומה ... וכיוון שזו דרך המתנסים שלא להודיעם על גמולם בפירוש אלא להניחם עם מחשבותיהם בלבד, הנה גם איוב אחד המתנסים ... וכאשר ביקש מה' שיודיעו מדוע ייסרו לא ענהו על כך, אלא אמר לו דבר אחר, והוא מה שתיאר עצמו בו ביכולת וברוממות, והתנהגותו על כל הנבונים בכך, והייתה תשובה זו מאת ה' אחד מאופני החכמה.

ואשר הביאני להקדים עניין זה לפני שאבאר פרשת "וַיַּעַן ה'", הוא מה שידענו שבני אדם שואלים ואומרים: מה יש בדברים הללו שמאת ה' כתשובה לאיוב? ואיזה דבר יש בהם תשובת שאלתו "הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיִבֵנִי"? לפיכך קבענו את הכלל הזה, ובארנו כי זה מאופני החכמה, והיותר מתאים לה.

רב סעדיה גאון

בפרקים אלה מוכרע "הריב" בין ה' לאיוב. איוב בנאומו דרש בעקביות שאלוהים ידבר עמו ויודיע לו את סיבת ייסוריו. לכאורה השיג איוב את מבוקשו: ה' מתגלה אליו בכבודו ובעצמו, ועונה לו על כל טענותיו.

ואולם, תשובת ה' לאיוב שונה מכל מה שאיוב ציפה לו, ויש בה משום הפתעה גם לקוראי הספר. איוב זכה אמנם להתגלות, ושמע את קול ה' מדבר אליו. אך הוא לא קיבל הסבר על סבלו, ואף לא זכה להבין את דרכי השגחת ה' בעולם. אמנם, ה' לא הטיל את אימתו על איוב ולא הכריח אותו להודות בפשעים שלא חטא, כפי שאיוב חשש. אך הוא גם לא גילה לו את סודות הנהגתו את העולם, ולא הודיע לו את הסיבות לסבלו. נמצא שהשאלה המרכזית של הספר, שאלת הצדק האלוהי, נשארה ללא פתרון.

כאמור, ה' בדבריו אל איוב מתעלם לכאורה מבעיית סבלו, ומשאלת הצדק האלוהי בעולם. תחת זאת, בשורה של שאלות רטוריות, מתאר בפניו את פלאי הבריאה וסדרי הטבע, ואת השגחתו על יצוריו. בתיאורים אלה משכנע ה' את איוב כי מהות הבריאה וסדר העולם נבצרים מבינת האדם. נפלאות הבריאה אמנם מעידות על חכמתו האינסופית ועל כוחו הבלתי מוגבל של הבורא, אולם, אין בן תמותה מסוגל לרדת לחקרן. לפיכך, אין האדם רשאי לשפוט את האל ולקרוא תיגר על הנהגתו.

מענות ה' מתוך הסערה

פרקים לח-מא

הפרקים הללו של התגלות ה' לאיוב נחלקים לארבעה מענות, שכל אחד מהם פותח בנוסח "וַיַּעַן פְּלוֹנִי אֶת אֱלֹהֵי"וֹ".

מענה ה' הראשון (לח, א – מ, ב)

תגובת איוב למענה ה' (מ, ג-ה)

מענה ה' השני (מ, ו – מא, כו)

תגובת איוב למענה ה' (מב, א-ו)

מה פשר מענה ה' לאיוב? מה הקשר בין שאלותיו של איוב כלפי האלוה לתשובותיו של האלוה?

איוב, עם כל ישרו, היו לו מקנאים רבים, כפי שהקדמנו בתחילת הספר, וחושבים שלא עבד את ה' אלא כדי לשמור על אשרו ... ואילו באר לו ה' שהוא יגמלהו על מה שייסרו,

1. להלן הצעה חלופית למבנה סיום ספר איוב:

מענות אליהוא	מענות ה' כולל מבוא של אליהוא	נושאי מענות ה'
לב-לג – וַיַּעַן אֱלִיהוּא	לו-לז – וַיִּסַּף אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר	צדקת ההשגחה – סערת ההתגלות
לד – וַיַּעַן אֱלִיהוּא	לח-לט – וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסַּעֲרָה	חוכמת הבריאה
לה – וַיַּעַן אֱלִיהוּ	מ-מא – וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב וַיֹּאמֶר	הדין ברשעים

מבנה זה מחלק אחרת את ששת המענות האחרונים – שלושה מענות אליהוא – וַיַּעַן אֱלִיהוּא, מול שלושה מענות – וַיִּסַּף אֱלִיהוּא ועוד שני מענות ה'. מבנה כזה שומר על המסגרת של שלושה מענות מול שלושה מענות שהתקיימה במחזוריים הקודמים של ספר איוב. ראה לדוגמה את דברי הרמב"ן בהקדמתו למענה ה' הראשון, שמצוטטת להלן, עמ' 548, שבה הרמב"ן קושר בין דברי ה' לבין מענות אליהוא שקדמו לו. לפי ההצעה הזאת, מענה אליהוא הרביעי "וַיִּסַּף אֱלִיהוּא", שמתאר את צדקת ההשגחה ואת סערת ההתגלות, הוא מבוא למענה ה' "מִן הַסַּעֲרָה", ולכן אפשר לכלול אותו במענות ה'. בשונה משלושת המענות הראשונים של אליהוא שהתייחסו לדברי הרעים, מענהו הרביעי מתחבר למענות ה'.

מבחינת התוכן אפשר להקביל בין דברי אליהוא בשלושת מענותיו הראשונים לבין הנושאים בשלושת המענות האחרונים. כך מענה אליהוא הראשון (לב-לג) שעוסק בחזון ובהתגלות מקביל למענה הרביעי שלו (לו-לז), המבוא לדברי ה' שעוסק בסערת ההתגלות; מענה אליהוא השני (לד) שעוסק בחכמים ובחוכמה מקביל למענה ה' הראשון (לח-לט) שעוסק בחוכמת הבריאה; ומענה אליהוא השלישי (לה) שעוסק בתעלומות החוכמה מקביל למענה ה' השני (מ-מא) שעוסק בתעלומה מדוע הרשעים לא נענשים.

אין סתירה בין המבנים שמוצעים כאן למבנה הכללי של ספר איוב שתואר לעיל, עמ' 10. ספר איוב המופלא בנוי באופן שיכול להכיל כמה מבנים במקביל.

נאומי ה' באים להוכיח לאיוב, כי הוא ברא את עולמו בחכמה, ואף מושל בו בחכמה, וממשלתו והשגחתו על בראיו היא מוחלטת. רק ה' יודע סודות יצוריו, כי הוא קבע את אופיים, והוא שומר עליהם, מווסת את התרבותם ומספק את מזונותיהם. אמנם פעולות ה' בטבע אפופות מסתורין, ולעתים מתגלות כבלתי מובנות ומתמיהות. אך על האדם לקבלן כנתונות, ולהאמין כי יש בהן תכלית ואף מגמה מוסרית. שכן, השכל האנושי לא יוכל לעולם להבין את סודות הבריאה ואת החוקים שעל פיהם העולם מתנהל. עצם התגלות ה' לאיוב נוטע באיוב את התחושה שהאל משגיח על בראיו ודואג להם, ובכלל זה הוא דואג לו אישית. כתוצאה מזה, אמונתו של איוב בצדקת האל חוזרת אליו ומתחזקת.

יותר משאיוב רצה לדעת מדוע האל הביא עליו סבל, הוא ביקש אישור על כך, כי סבלו לא בא עליו כעונש על חטאים. אלוהים בדבריו אמנם נוזף באיוב על קוצר רוחו ותלונותיו, אך אין הוא מאשימו בחטא. בכך מודה אלוהים בעקיפין בצדקת איוב. מעתה אין לאיוב עניין בידיעת הסיבות לייסוריו. הוא נרגע ומתחרט על הדברים הקשים שהטיח כלפי הבורא, במר נפשו. ומשעמד על הוד רוממות הבורא, הוא מכיר בשפלותו ובאפסותו לעומת ה', ומקבל בהכנעה את גורלו. נמצא שספר איוב בכללותו לא בא לפתור את בעיית הצדק האלוהי בעולם. להפך, המטרה היא לראות שאין פתרון שכלי, רציונלי, לבעיה זו. הפתרון לבעיה זו נמצא בתחום האמונה. גם אם אין האדם מבין את הסיבות לגורלו, הוא חייב להאמין בצדקת האל ובחכמתו, ועליו לקבל את גזירתו. באמצעות הדוגמה של איוב מבקש המחבר ללמד אותנו איך להתמודד עם תופעות של סבל וייסורים שאין אנו מבינים אותם.

יעקב קליין, עולם התנ"ך, עמ' 196

פרקים לח-לט מענה ה' הראשון

ועניין המענה להודיע את איוב כי הוא יתברך תמים דעים בכללים ובפרטים ובאישים כולם ומשגיח על כולם, וכי האדם נבער מדעת הכלל ומה יסודתם וטבעם, אף כי לדעת במשפט האלוהים וסודותיו.

וירמוז לו כי סוד אליהוא אמת, כי איוב לא קבל ממנו רק כי אפשר כדבריו ... אבל אין לאלהיה ראייה מוכחת על העניין ... ועתה אמר לו כי כן המשפט וכך היא המידה. וכבר פירשתי כי אליהוא הודיעו עניין צדיק ורע לו, כי היא תלונת איוב, והוא החמס הנעשה לבני אדם כפי דעתו, ולא פירש לו ברשע וטוב לו דבר כי איננו עושק ... ואולי ינהג עימו במידת החסד. והנה האל יגיד לו במענהו דבר רשע וטוב לו להשלים לו הידיעה, ולא דיבר בעניין הצדיק ורע לו כי מאליהוא למדו.

רמב"ן

לפי הרמב"ן, מענה ה' בא לחזק את דברי אליהוא ולהדגיש שתי נקודות עיקריות. הנקודה הראשונה היא חיזוק דברי אליהוא על ההשגחה. איוב קיבל את הדברים כאפשרות בלבד, שהרי לא הייתה לאלהיה הוכחה על כך, וכעת נאמרו הדברים על ידי האלוה, שכן הוא המשפט וכך היא המידה.

הנקודה השנייה היא שכיוון שאליהוא התייחס לשאלת 'צדיק ורע לו' בלבד, ולא התייחס לשאלת 'רשע וטוב לו', שהרי ייתכן שהאלוה נהג כלפי הרשע במידת החסד ולכן לא הענישו, הרי תשובת ה' תעסוק בעיקר בשאלת 'רשע וטוב לו'.

מתוך סערה נשאל איוב שאלות משאלות שונות, שלכולן מטרה אחת – להוכיח לאיוב שכל מעשי ה' בתבל נעשו בחכמה על ידי יוצר הכל, שמנהיג את העולם במשטר של כוח ושל יושר. האור והחושך, הרוחות וחוקות השמיים, אוצרות שלג וברד, כולם מוכנים לעשות רצון קונם. כולם יצאו למלא שליחותם לעת השלחם ...

במענה ה' לא נזכרו הנהגות בשמיים ובשמי השמיים ושלטונם בצבאותיהם, וגם לא נזכר דבר בהנהגת האל את האדם ובמפלאות יצירתו, כי בדברים אלה לא פקפק איוב כלל וכלל. אדרבה, איוב ידע לספר הרבה על חוכמתו של הבורא גם בהנהגתו את צבא השמיים וביצירתו את האדם (לעיל ט, ד-י; י, ח-יב). כל ספקותיו של איוב והרהוריו התרכזו בעניין השגחתו על האדם. דעתו הייתה נוטה לדעת רבים מבני ישראל בתקופת יחזקאל הנביא אשר אמרו: "עֲזָב ה' אֶת הָאָרֶץ וְאֵין ה' רָאָה" (יחזקאל ט, ט). כך חשב איוב, שמא הפקיר ה' את האדם ומסרו בידי כוחות הרשע, רשעי אדם ורשעי תבל, שטן וכיוצא בהם. על כן בא מענה ה' להוכיח לאיוב שחוכמתו הנעלה והשגחתו של האלוקים בארץ ובברואיה מקיפה כל. הוא רואה את כולם, מקיים את כולם ומכין מזון לכולם. דבר זה לא הדגישו רעי איוב, ואף לא אליהוא, פרט למה שהיטיב לתאר ברוב טעם את גבורות הגשמים, שהן עדות להשגחת ה' בתבל.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

אלוהים אינו מציע הסבר למר גורלו של איוב, מפני שאין הסבר שישיבע את רצונו של חוש הצדק. במקום זאת הוא מפגין בפני איוב את הדר הבריאה. אלא שאין זאת הבריאה שאנו מכירים מפרק א של ספר בראשית, אותו עולם של סדר שבמרכזו האדם. היקום המתגלה לעינינו בפרקיו האחרונים של ספר איוב הוא הרחוק ביותר מאנתרופוצנטריות¹ מכל תיאורי העולם במקרא. איוב רואה כוכבים ומזלות, ערבות ומלחות, ואת חיות הבר – הפרא, הערוד, האיילה, הנץ, הנשר, הבהמות והלויתן – החיות את חיי הפרא שלהן. עולם זה לא נברא למען האדם, ואין הוא עשוי להיות מבוית בידי ... לא חזון של צדק מחריש את טרונייתו של איוב, וגם לא מענה לשאלתו או הסבר לגורלו, אלא עצם כוחו של הקיום, ה'היות' של הדברים. אלוהים שאיוב פוגש בסערה הוא אלוהים של עוצמה, לא אלוהים של צדק. מה קרה למיזם המקראי הגדול של יצירת סדר הוגן ועולם צודק? הרב יונתן זקס, לרפא עולם שבור, פרק יד – אמונתו של אלוהים, עמ' 233-234

1. השקפה בתחום הפילוסופיה והתאולוגיה שרואה באדם את מרכז העולם או תכליתו. ביוונית, אנתרופוס = אדם, קנטרוס (או צנטרוס) = מרכז. האדם במרכז.

ב"איפה היית בְּיָסְדִי אֶרֶץ הַגֹּדֶר אִם יָדַעְתָּ בִּינָה" – הפרוש הרגיל הוא כי כאן לימד הכתוב את איוב את האדם שאין הוא יכול להבין את הבורא, אולם אבי מורי ז"ל לא כך פרש, ודבר גדול למדתי מפיו אגב קריאת פרקים אלה. הוא היה אומר כי אילו אמר הקב"ה לאיוב שהוא הקטן ודל הידיעה אם יכול לדון מעשיו של בורא עולם היה סותם טענותיו של איוב, מכה אותו בריבו עם אל ותו לא. אולם הקורא את הפרקים בעיון רואה שהם מדגישים גם את הרעיון של "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", כי הוא נותן דעתו לכל מחסורם של כל חיה ובהמה עוף השמים ודגי הים. אופייני הוא למשל הפסוק האחרון בפרק ל"ח – "מִי יֵכִין לְעֶרֶב צִידוֹ כִּי יִלְדִּיו אֶל אֵל יִשְׁעוּ וְיָתֵעוּ לְבָלִי אֶכְלֶה". הוזה אומר כי אין הכתוב בא להכות את איוב כי אם לרפאו, לא לדכאו כי אם להרגיעו, לאמור כי אינך יודע ואינך מבין ולפיכך אי אתה רשאי לדון. אך הירגע ואמור לעצמך כי אינני מבין אך חזקה על ה' המרבה להיטיב לכל בריותיו כי יודע הוא מה הוא עושה לי ועל מה.

אהרן ברט, דורנו מול שאלות הנצח, עמ' 148

הבריאה כהתגלות ה'

אָזָר נָא כְּגֹבֵר חֲלָצִיךָ וְאַשְׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי: אִיפֹה הָיִיתָ בְּיָסְדִי אֶרֶץ הַגֹּדֶר אִם יָדַעְתָּ בִּינָה: מִי שָׁם מְמַדִּיָּה כִּי תִדַּע אוֹ מִי נָטָה עָלֶיָהּ קוֹ (לח, ב-ד).

ההסבר המקובל במפרשים לשורות אלו ולהמשכן בכל המענה הוא, שאיוב כבשר ודם אינו יכול להבין את דרך ה' בבריאתו, אינו יכול לראות את דרכי הנהגת הקב"ה את עולמו ואת משפטו, וממילא אין טעם להסביר לו זאת ולענות על שאלותיו, על מה עולל לו הקב"ה את שעולל לו.

אך תשובה זאת לסיום ספר כה מעמיק בדרכי הנהגת ה' היא תשובה מאכזבת. כלום זה כל מה שיש לקב"ה לענות לאדם על דרכי הנהגתו, משפטו וצדקו? כלום שאלת משה 'הודיעני נא את דרכך', אינה שאלה נכונה? מדוע לא ישאל כך גם איוב?

עיון בתיאורי הבריאה הקיימים בפרקנו, בבריאת הארץ, הים, המלאכים והכוכבים, האור וסערות הגשם ומרכיביהן מעלה גם כיוון אחר. ניתן לקרוא את תיאורים אלו בסימן קריאה ולא בסימן שאלה במובן 'האם ידעת?'. התיאורים ממשיכים את דברי אליהוא (ואליפו) על חסדו של הקב"ה הניכר בכל מעשה בבריאה. גם איוב, במצבו הבישי, בעת סבלו הגדול, שורד ונהנה מאור השמש, ממי הגשם, מקיומה של הארץ ומן העובדה שהים אינו מציף אותה. וכלום מתקבל על דעתו של איוב או על דעתו של כל אדם אחר, שאת כל הבריאה היפה הזאת ברא הקב"ה רק כדי לספור את עוונותיו של האדם, ולהציק לו בכל אשר ילך, כפי שטוען איוב פעם אחר פעם? לדרך זו שואל ה' את איוב: האומנם לא ראית את הארץ היפה והטובה שיסדתי עבורך? עוד ישאל ה': 'עַל מָה אֲדַנְיָה הִטָּבְעוּ אוֹ מִי יָרָה אֶבֶן פְּנֵתָהּ' (שם, ו). והרי אין לארץ יסודות שעליהם היא מונחת. ה', שהוא מקומו של עולם, עליו היא מונחת. האומנם הוא מחזיקה בידיו רק כדי לנקום בתושביה ולהרע להם?

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 235

חלוקת המענה

פרק לח, א-ג – פתיחה – פניית ה' לאיוב שכוללת נזיפה ודרישה למענה

מן הסערה

פרק לח, ד-לח – נפלאות הבריאה המתגלות בתופעות הטבע, בזמן ובמקום:

1. בארץ (ד-ז); 2. בים (ח-יא); 3. באור השחר (יב-טו); 4. בים ובתהום, במוות, באור ובחושך (טז-כא); 5. בשלג, בברד, במטר, בקרח ובכפור (כב-ל); 6. בכוכבים, בעבים, בברקים ובשחקים (לא-לח).

החלוקה כאן כללית ואינה מוחלטת, ותופעות הטבע המופלאות נזכרות גם ללא סדר, לכאורה, והן שזורות זו בזו, גם מפני שהן משפיעות זו על זו וקשורות זו בזו, ובעיקר מפני שהן מתארות את החידה שיש בהבנת הטבע, שאי אפשר לבני האדם לדעת ולהבין את מסתרי הטבע ואת הקשר בין תופעות הטבע השונות. חוסר היכולת לסדר את התופעות הללו ולהבין מדגיש את המשותף להן ולנפלאות הבריאה שמתגלות בבעלי החיים – שליטתו המוחלטת והבלעדית של הבורא בהן.

פרק לח, לט – פרק לט, ל – נפלאות הבריאה המתגלות בבעלי החיים²:

1. באריה – הלבאי (לח, לט-מ); 2. בעורב (לח, מא); 3. ביעלים ובאיילות (לט, א-ד); 4. בפרא ובערוד (לט, ה-ח); 5. בראם (לט, ט-יב); 6. בעופות (לט, יג-יח); 7. בסוס (לט, יט-כה); 8. בנץ ובנשר (לט, כו-ל). בעלי החיים הללו אינם מבויתים והם ניזונים על ידי האלוה.

פניית ה' לאיוב שכוללת נזיפה ודרישה למענה

■ פרק לח

(א) וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר:

עוד בטרם דנים על תוכן המענה, יש תובנות שאפשר ללמוד מעצם המענה:

וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר – הגיע עתה איוב למעלת הנבואה, יען כי היה תם וישר, ירא אלהים וסר מרע והוכח על נסיון. ואף על פי שחטא בהסתפקו במשפט מאין חכמה, הועיל אותו הנסיון לקרבו אל האלהים, כי קבל עליו דברי אליהוא וראה כי הם מספיקים לשאלתו, והנה הוא עתה ירא אלהים וצדיק תמים.

רמב"ן

וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב – על פי הרמב"ן, איוב מקבל מענה מה', כיוון שזכה למעלת הנבואה מכוח מעשיו וצדקותו! ההתגלות האלוהית לאיוב מלמדת שהוא ראוי לה בהיותו עתה ירא אלוהים וצדיק תמים. ואף על פי שחטא בדבריו כנגד ה', כיוון שקיבל את דברי אליהוא, נחשב לו הדבר לעמידה מסוימת בניסיון, שהועילה לו לקרב אותו לאלוהים. הרמב"ן מדגיש: "עתה",

2. החלוקה הנוצרית של מחלקי הפרקים אינה נכונה. שלושת הפסוקים האחרונים בפרק לח (לט-מא) שייכים לפרק הבא שעוסק בבעלי החיים, וכבר העירו על כך כמה מהפרשנים.

רק לאחר שאיוב עבר תהליך שבמהלכו קיבל את דברי אליהוא, הגיע איוב למדרגה נכבדה זאת. לפי זה ההתגלות לאיוב אינה מתנת חנים או מחווה שנועדה לפייס אותו על ייסוריו הקשים, אלא היא באה כתוצאה מפעולותיו. מתברר שהייסורים קירבו את איוב לה', הוא יצא מתוך עצמו אל שאלות גדולות ואל הנהגת ה' בעולם. הנבואה אינה רק אמצעי להעברת מסרים ותכנים אלא היא הארת פנים לאדם³. עצם ההתגלות לאיוב מוכיחה את השגחת ה' בעולם:

אחר כל הויכוח הזה שהתווכחו על פי השכל והסברה התגלה ה' אל איוב מן הסערה ... בהתגלות ה' בעצמו כבר נשלם כל הויכוח, כי מזה הראה לדעת שה' משגיח על פרטי בני האדם, עד שהטה אוזן אל כל מה שדיבר איוב, ובא להוכיחו וללמדו דעת, שזה מעיד על השגחה פרטית על כל מצעדי גבר, ונסתר דעת איוב שאין ה' משגיח.

מלבי"ם

טענת איוב הייתה טענה כפולה. ראשית, ה' לא שומע אותו; ונוסף על כך – ה' אכן שומע אותו, ורודף אחריו ופוגע בו בכוונה. ההתגלות האלוהית לאיוב עונה לטענתו הראשונה ולדרישתו למענה האלוהי אליו "וּקְרָא וְאֶנְכִּי אֶעֱנֶה אוֹ אֲדַבֵּר וְהָשִׁיבֵנִי" (לעיל יג, כב), אך היא אינה עונה על טענתו השנייה ועל דרישתו "הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיַבֵּנִי"⁴. ההתגלות האלוהית לאיוב עשויה להחזיר לאיוב את האמון בה', בייחוד כיוון שההתגלות אינה התגלות של אל קנוא ונוקם, אלוהי המשפט, אלא התגלות של אל נשגב שמדבר עם האדם⁵. התגלות אלוהית לאדם היא כה דרמטית עד שאי אפשר להפריז בחשיבותה ובמשמעותה העמוקה. רק אנשי מעלה בעלי מידות נאצלות יכולים לזכות לה:

מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ... אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו ... רוח הקודש שורה עליו ... ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול "וְהִתְנַבֵּיתָ עִמָּם וְנִהְפַכְתָּ לְאִישׁ אַחֵר" (שמואל א, י, ו). רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ז, א

פרשנותו של הרמב"ם, לעיל: "הגיע עתה איוב למעלת הנבואה", תואמת את דברי חז"ל שאיוב היה אחד משבעה נביאים שהתנבאו לאומות העולם (בבא בתרא טו, ב). פרשנות זאת שמה את איוב במקום נעלה מאוד, מפני שהיא מעניקה משמעות רבה לצדקותו של איוב

3. לעיתים זה ייעודה הבלעדי, ראה רמב"ם (בראשית יח, א, ד"ה 'באלני ממרא'): "וזה גילוי השכינה אליו (לאברהם) למעלה וכבוד לו".

4. לעיל, י, יב. התייחסות מפורטת תובא להלן בסוף מענה ה' השני, עמ' 603.

5. בפרק כג איוב דרש משפט. תשובת ה' כאן קובעת שאיוב לא צריך משפט, הוא צריך מערכת יחסים אישית עם ה', אך לא כשווה מול שווה במשפט אלא כיחסי אב אוהב אך גם בעל סמכות כלפי בנו. היחס של הבורא הוא מגבוה לנמוך אך הוא נובע מתוך חמלה ואהבה. הדרישה ליחס מוצדקת אבל לא באופן שבו איוב רצה. היחס לא יהיה במשפט אלא בהתגלות. הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 36.

ומחשיבה אותו לאיש מעלה. אך כאמור לעיל, מדרגה נעלה זאת אינה מתקיימת בתחילת הספר, למרות שהיה אז "תָּם וְיָשָׁר וְיִרְאָ אֱלֹהִים וְסָר מִרָע", אלא דווקא בשלב הזה, "עתה". אחד הסמלים להתגלות האישית של ה' לאיוב בא מהשימוש בשם הויה בסיפור המסגרת, בניגוד לשמות אלוה או שדי במהלך הוויכוחים בספר. שם הויה מוגדר כשם פרטי לה', בניגוד לשם אלוה שהוא שם כללי⁶.

ואין שם מדויק יותר וחשוב יותר מן השם הנכתב באותיות 'יוד הא ואו הא' – יתברך ויתרומם! זה הוא שם פרטי, בו רומזים לאלוה, לא בתואר המקום, כדרך שרומזים לכל מתואר בלתי ידוע, ולא בתארים נוספים על עצמותו, ולא בהכללה – כבשם הכללי 'אלהים' – כי אם בשם המיוחד לו ...

הפילוסופים, אותם הביאה דרך זו לידי אמונה באלוה אשר אינו לא מרע ולא מיטיב לנו ולא יודע דבר על תפילותינו ועל קורבנותינו, על עבודתנו או על מרינו ... ולכן אין אצל הפילוסופים שם פרטי לאלוה, שם שבו ירמזו לו לבדו. רק איש ששמע את דבר האלוה ומצוותו ואזהרתו והודעתו כי הוא גומל טוב לעובדיו ועונש על המרי יקראהו בשם פרטי. רבי יהודה הלוי, הכוזרי, מאמר רביעי, א, ג

במישור העימות הקוסמי של האדם עם האלוהים, נתקל האדם בפרדוקס מייאש. מצד אחד, הוא רואה את האלוהים בכל פינה של הבריאה, בפריחת הצמח, בעליית הגאות, בתנועת השריר שלו, כאילו האלוהים נמצא קרוב לו ולצידו, ביחס של דו שיח ידידותי. אולם באותה שעה ממש שהאדם פונה אל האלוהים, הוא נוכח שהאלוהים רחוק ומרוחק, אפוף מסתורין, שלא מעלמא הדין. האם לא ראה ישעיהו את אלוהים "רם ונשא" מעל לבריאה, ועם זאת ראה כי "שוליו מלאים את ההיכל", כל היקום, מן הערפילים המעופפים עד לדפיקת הלב האינטימית? האם לא שרו המלאכים "קדוש, קדוש, קדוש", טרנסצנדנטי, טרנסצנדנטי, טרנסצנדנטי, ועם זאת "ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו", השוכן בכל גרעין זעיר של הבריאה וכל היקום מלא כבודו? כללו של דבר, החוויה הקוסמית ... מתמצה בדיכוטומיה הנוראה שאלוהים מעורב בדרמה של הבריאה וכי הוא נשגב ומרוחק מן הדרמה הזאת ... לית אתר פנוי מיניה ואף על פי כן הוא מצוי למעלה ומחוץ לכל ... לפיכך, כדי שאיש האמונה יגאל את עצמו מבדידותו ומצעריו חייב הוא לפגוש את האלוהים במישור אישי וביחס של ברית ...

איש ההדר, אף כאשר הוא משתייך לקבוצת האנשים הדתיים וחש בצורך מובהק להתנסות בחוויות טרנסצנדנטיות, מרוצה הוא מפגישתו עם האלוהים במסגרת הדרמה הקוסמית ... לפיכך די לו בכינוי "אלוהים", המתאר את האלוהים כמקור הדינמיות הקוסמית ...

ברם, איש האמונה בעל הברית אשר שאף ליחס אינטימי ואישי עם האלוהים, לא היה יכול למצוא את היחס הזה בפגישה הקוסמית המתוארת בכינוי "אלוהים", והוא נאלץ להעתיק את חוויתו הטרנסצנדנטית למישור אחר, בו נפגש האני המוגבל את ה"הוא" האינסופי "פנים אל פנים". יחס שיתופי ומוזר זה המתקיים בין האדם והאלוהים מתבטא

באופן סמלי בשם ההוויה בעל ארבע האותיות.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה,
איש האמונה הבודד, 'החויה הקוסמית', עמ' 30–32

מן הסערה

חז"ל השוו את מענה ה' מן הסערה לדברי איוב "אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרָה יְשׁוּפְנִי"⁷.

אמר רבה: איוב בסערה חרף ובסערה השיבוהו. בסערה חרף, דכתיב: אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרָה יְשׁוּפְנִי, אמר לפניו: רבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאיוב! בסערה השיבוהו, דכתיב: וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסַּעֲרָה וַיֹּאמֶר.

בבא בתרא טז, א

המלבי"ם, לשיטתו שעצם המענה לאיוב מראה את השגחת ה' בעולם, מחדד כאן את דבריו מההדגשה שהמענה הוא מן הסערה:

וה' ענהו מן הסערה, שבסערה זו שהפיל הבית על בניו והרס את ביתו, בזה בעצמו משגיח עליו עתה להשיבו אל נודה, וכמו שאמרו חז"ל שהקב"ה במה שמכה בה מרפא.

גם פרשנותו באה מתוך ההשוואה מן הסערה, לדברי איוב "אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרָה יְשׁוּפְנִי". לפי זה ההתגלות האלוהית מסמלת תשומת לב נכבדת ויוצאת דופן, שיש בה כבוד עצום וגם נחמה לאיוב. אותה תופעה – הסערה, שאיוב הלך עליה שהיא מחוללת את ייסוריו – בה עצמה התגלה ה' לאיוב, בה התנחם איוב על ייסוריו ובה ניחם על דבריו. פרשנות זאת מבוססת על דברי חז"ל במדרש:

הקדוש ברוך הוא, בדבר שהוא מכה הוא מרפא, שנאמר: "כִּי אֶעֱלֶה אֶרְכָּבָה לָךְ וּמִמָּכּוֹתֶיךָ אֶרְפָּאֲךָ" (ירמיהו ל, יז), ממכות שאני מכה אותך – מהם אני מרפא אותך ... צא ולמד ממרה, שהורה למשה דבר מר והשליך למים ונמתקו המים, שנאמר: "וַיִּזְרְחוּ ה' עֵץ וַיִּשְׁלַךְ אֶל הַמַּיִם" (שמות ט, כה) ... עץ מר היה והמתיק המים המרים.

שמות רבה (וילנא), פרשת בשלח, פרשה כג, ג⁸

ואפשר לבאר שהסערה הם הייסורים עצמם, הם ההתגלות והם המסר האלוהי לאדם⁹.

לדידה של ההלכה, הייסורים הם האמצעי הכביר שבאמצעותו גילה עצמו האלהים בפני האדם באש המכלה כול של הר סיני: "וַיִּמְרָא ה' בְּבוֹד ה' בְּאֵשׁ אֲכָלֶת בְּרָאשׁ הָהָר" (שמות כד, יז).

7. השוואה זאת נותחה באריכות לעיל בפרק ט, בפסקה 'אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרָה יְשׁוּפְנִי וְהָרְבָּה פְּצָעֵי חָנָם', עמ' 179, וכן בפרק לו, בפסקה 'נפלאות אלוהים בגבורות הגשם', עמ' 520.

8. התייחסות מפורטת תובא בפרק הסיום – 'ממתק מר במר', להלן מעמ' 641.

9. דברי הרב סולוביצ'יק שובאו כאן שונים ואף הפוכים מהמדרש. לפי שיטתו, התכלית אינה המתקה של המרידות מכיוון שהמרידות והייסורים הם עצם ההתגלות.

הוא נתגלה באמצעות הסערה, באמצעות הכאב והצער החדים, והוא הופיע אל האדם כשזה חווה את הזעזוע המוחץ של העמידה בפני האינסופיות ... הטראומה הכרוכה בהתגלות נובעת מן העובדה שהאדם הסופי והמותנה, הניצב לפתע מול האלהים – זה הנומינוזי¹⁰, הכול יכול והשולל את הכול – נעשה מודע לאובדן הזמני של עצמיותו שלו. האדם מושלך אחורנית ממעמדו הקיומי אל חשכת האין. אך המשוואה, כמו במתמטיקה, פועלת לשני הכיוונים. החוויה החזונית היא אכן נוראה עד מאוד, אך גם ההיפך מזה הוא נכון. בכל מקום שתמצא חוויה נוראה תמצא גם התגלות – האלהים ניצב אל מול האדם. הסבל שולח מסר לאדם הסובל; האלהים פונה אל המתייסר באמצעות ייסוריו. האלהים מדבר אליו באמצעות כל טראומה, כל טלטול שמטלטל את האדם השלו ממעמדו, כל כאב חד. הייסורים הם הסערה שדרכה הציג האלהים את עצמו בפני איוב. בכל פעם שהשמש שוקעת והאדם חש באימי החשכה, הריהו ניצב בפנים אל מול האלהים. ההתגלות החזונית, בניגוד לזו הקוסמית, איננה חוויה אונטית¹¹ ומלאת אושר אלא חוויה מייסרת של מפגש עם האין. בכל פעם שהאדם לוכד בזווית עינו את האין, וזו חוויה מייסרת, הוא פוגש את אלהים...

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, עמ' 136–137

הייסורים הם הסערה שבה איוב פגש את ה'. הבדידות וחזונית ההתגלות מעלים את איוב למדרגה גבוהה יותר מזו שהיה בה. תשובת ה' לא נועדה להסביר את מהות הייסורים. יש כאן תביעה של אמון מאיוב. המפגש אמור להוליד אמון מהאדם – איוב – כלפי הבורא. כמו ילד שנותן אמון בהורה, אף על פי שהילד אינו מבין את השיקולים של ההורה. איוב עבר ממקום של חשדנות וחוסר אמון למקום של אמון בבורא, ואז הייסורים מקבלים משמעות אחרת. כשיש משמעות יש כוח לסבול ייסורים¹².

כיוון שאיוב לא השכיל לקבל את המסר האלוהי בימי הטובה, הוא מצא את עצמו ניצב אל מול ההתגלות הקטסטרופלית:

האלהים פנה אל איוב באמצעות השפע והעושר, דרך ההתלהבות שבשמחה. אך איוב החמיץ את המסר. המטוטלת נעה אל כיוון ההתגלות הקטסטרופית, אל דיאלוג שאינו מתרחש באמצעות ההרמוניה האוניברסלית של התודעה האונטית אלא באמצעות הסערה, אשר זעמה נתפס באימה על ידי תודעת האין. "וַהֲנֵה רוּחַ גְּדוּלָּה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר וַיָּצַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמוּתוּ וְאִמְלָטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי לְהִגִּיד לָךְ" (איוב א, יט). הפנייה האפוקליפטית החליפה את הפנייה הקוסמית. כאשר איוב התלונן ותהה על פשרו של ליל האופל של האפוקליפסה, העדרו של האלהים, הבורא, הוא מצא את עצמו ניצב לפתע אל מול האלהים, המופיע אליו בשנית בסערה, בפן קטסטרופי: "וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסַּעֲרָה" (לח, א).

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, עמ' 146–147

10. השילוב הרוחני והרגשי הלא רציונלי של יראה, פליאה ותדהמה, התפעמות עזה ותחושת התעלות שחש המאמין אל מול הקודש.

11. חוויה כבירה של הטבע ושל המציאות, ראה שם, עמ' 33, ראה גם לעיל, עמ' 471, הערה 15.

12. על פי הרב משה ליכטנשטיין, שיעורים בספר איוב, שיעור 36.

ה' אינו שואל את איוב על מעשיו, כפי שאיוב חשש "אם אֶצְדֵּק פִּי יִרְשִׁיעֵנִי" (לעיל ט, כ), אלא על מעשי ה', והכוונה לעורר בליבו של איוב יראה מפני רוממות האל ולא יראה מפני ידו החזקה¹⁵.

ה' מפרט בשאלותיו את נפלאות הבריאה שמתגלות בארץ, כדי שאיוב יכיר בהשגחת ה' המתמדת בעולם, שבלעדיה הארץ לא הייתה יכולה לעמוד ולהתקיים.

נפלאות הבריאה המתגלות בתופעות הטבע בזמן ובמקום

תיאור הבריאה בפרקנו שונה מזה שבפרק הראשון בספר בראשית. המוטיב הבולט בתיאור הבריאה כאן הוא מוטיב הבנייה. לשונות הבנייה הן: יסד, שָׂם ממדיה, נטה קו, הטביע אדנים, ירה אבן פינה ושם בריח ודלתיים ... הפעולה האחרונה המוזכרת היא שימת הברית והדלתיים, שהיא סיום הבנייה. לתיאור תהליך הבנייה כולו באמצעות הייסוד ושימת הדלתות השווה את קללת יהושע לבונה יריחו: "בִּבְכָרוֹ יִסְדְּנָהּ וּבַצֵּעִירוֹ יַצִּיב דָּלְתֶיהָ" (יהושע ו, כו; והשווה מלכים א' טז, לד). מעשה הבנייה בכללותו מתואר כאן בציון תחילתו וסופו.

בריאית העולם בידי ה' מתוארת בפרקנו במונחי בנייה דווקא על מנת להדגיש את החוכמה האלוהית – העולם שה' ברא-בנה, מעיד על חכמתו.

עולם התנ"ך

נפלאות הבריאה המתגלות בארץ

(ד) **אֵיפָה הִיִּיתָ בְּיָסְדִי אֶרֶץ הַגֹּד אִם יָדַעְתָּ בִּינָה:**

אֵיפָה – התחיל לברר לו טוב השגחתו והנהגתו מתחילת הבריאה, והקדים לומר לו – אם תרצה להשיג הנהגת ה' וחכמתו מן הקודם אל המאוחר, בהכרח שתכיר תחילת הבריאה לדעת יסודי העולם והוויתו, איך עשה הכל מן התווה בכח ובחכמה ... מלבי"ם

אֵיפָה הִיִּיתָ בְּיָסְדִי אֶרֶץ – הנחת היסודות היא הפעולה הראשונה בבנייה. היסודות מחזיקים את הבניין כולו שלא ישקע ולא יתמוטט. הם משוקעים עמוק באדמה כדי שהם עצמם יהיו חזקים ויציבים. לארץ יש יסודות שמחזיקים אותה ואף את השמיים, והם סמל לחוכמתו ולכוחו של הבורא "ה' בְּחִכְמָה יָסַד אֶרֶץ פֹּנוֹן שָׁמַיִם בְּתַבּוּנָה" (משלי ג, יט), "כִּי הוּא עַל יָמִים יָסַדָּהּ" (תהלים כד, ב), "לִפְנֵימֵי הָאָרֶץ יִסְדַּתָּ וּמַעֲשֵׂה יְדִיךָ שָׁמַיִם" (תהלים קב, כו)¹⁶, וגם ליציבות הארץ, "יָסַד אֶרֶץ עַל מְכוּנָהּ בַּל תִּמוּט עוֹלָם וָעֶד" (תהלים קד, ה).

אולם יסודות הארץ – מוסדות הארץ – נזכרים פעמים רבות דווקא בהקשר לזעזועים רוחניים שמשפיעים עליהם, עקב חטאי בני האדם בכלל ובני ישראל בפרט, שמכעיסים את

15. דעת מקרא. זאת אמירה חזקה מאוד, מפני שאיוב טען שהאלוה יצדק ממנו לא מפני הצדק אלא מפני ידו החזקה. ראה לעיל, עמ' 174–175.

16. ראה גם ישעיה נא, יג; שם טז; עמוס ט, ו; זכריה יב, א; משלי ח, כט.

מִן הַסֵּעָרָה – מענה בסערה יכול ללמד גם על כעס, מעין נזיפה לאיוב על דבריו, שבאה לידי ביטוי ביתר שאת בפסוק הבא:

(ב) **מִי זֶה מַחְשִׁיךְ עֵצָה בְּמִלִּין בְּלִי דַעַת:**

מִי הוּא זֶה וְאִיזָה הוּא – לשון מזלזלת שאינה מזכירה את איוב בשמו, שִׁמְחִשִּׁיךְ עֵצָה – שמדבר דברי חושך וסכלות, בְּמִלִּין בעלמא, על חוכמתו של ה' שנקראת עֵצָה – "עצת ה' לעולם תַּעֲמֹד" (תהלים לג, יא). מתוך כך שאיוב בְּלִי דַעַת – אין בו דעת להבין את דרכי ה', הוא מדבר בהם סרה¹³. איוב מביע דעה מבלי שיש לו ידיעה. אי אפשר להביע דעה לגבי הצדק האלוהי בעולם מבלי להכיר את העולם!

הפתיחה כאן הפוכה מהפתיחות המקובלות. אין בה בקשת 'רשות', כגון בתורה – "הֲאֵינִי הַשָּׁמַיִם וְאֶדְבָּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי" (דברים לב, א), בתפילות – "כִּי שָׁם ה' אֶקְרָא הָבוּ גִדְל לַאלֹהֵינוּ" (שם ג), "אֲדִינִי שְׁפָתַי תִּפְתָּח וְפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ" (תהלים נא, יז), או בפיוטים – "מסוד חכמים ונבונים ... וכדומה. מטרת הפתיחה כאן היא להיכנס עם איוב בדברים, כמו קריאת "אֵיכָה" (בראשית ג, ט) אצל אדם הראשון.

(ג) **אָזָר נָא כְּגֹבֶר חֲלָצִיךָ וְאַשְׁאֲלֶיךָ וְהוֹדִיעֵנִי:**

ה' מזמין את איוב לאזור חלציו, מעין חגירת חרב על המותניים, פעולה שמתוארת בדרך כלל כהכנה להתמודדות או למלחמה. ההתמודדות כאן היא אל מול שאלותיו הנוקבות של האלוה. איוב מיוסר ומותש, והביע כמה פעמים את חששו מפני התמודדות כזאת, "יָסַר מַעֲלִי שִׁבְטוֹ וְאַמְתּוֹ אֶל תִּבְעַתִּי" (לעיל ט, לד), "כִּפְפָּךְ מַעֲלִי הִרְחַק וְאַמְתְּךָ אֶל תִּבְעַתִּי" (לעיל יג, כא). ההתגלות האלוהית שהוא זוכה לה גורמת לו לבעתה ולזעזוע¹⁴, והוא זקוק לתמיכה. ה' מעודד את איוב ומחזקו, כפי משאלת איוב "הֲבָרָב כֹּחַ יָרִיב עִמָּדִי? לֹא, אָךְ הוּא יִשֵּׁם בִּי!" (לעיל כג, ו), וכעין מה שנאמר בדניאל (י, יח-יט): "וַיִּחְזַקְנִי, וַיֹּאמֶר אֶל תִּירָא ... שְׁלוֹם לָךְ חֲזַק וַחֲזֵק". ויש אף מי שביאר שה' ריפא את איוב מהשחין כדי שיוכל לענות:

אָזָר נָא כְּגֹבֶר חֲלָצִיךָ – יען ביקש איוב "יָסַר מַעֲלִי שִׁבְטוֹ", שבעת הוויכוח יחדלו ממנו הייסורים, אמר לו שיאזור חלציו המנוגעים מן השחין, ויעמוד כגבר גיבור, כי סר השחין והחולשה ממנו.

מלבי"ם

אך מלבד החיזוק יש כאן גם ממד של דרישה מאיוב לענות. בסוף המענה, כשאוב ישתוק, תבוא הדרישה הזאת שוב.

13. יש כאן נימה של היתול ולעג, כביכול איוב כבר יודע ומבין הכל, ורק את דרכי הנהגת ה' בעולם אינו מבין. ובכן, אם כך, יתקיים כאן היפוך תפקידים – ה' ישאל ואיוב יענה, וכביכול ילמד את ה' דעת. על פי א. ארזי, איוב, עמ' 98.

14. ראה לעיל, עמ' 544, הערה 6, את דברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ז, ב).

הבורא "כי אש קדחה באפי ותיקד עד שאול תחתית ותאכל ארץ ויבלה ותלהט מוסדי הרים" (דברים לב, כב), "ויתגעש ותרעש הארץ מוסדות השמים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו" (שמואל ב' כב, ח, שם טז, וכעין זה בתהלים יח, ח, ושם טז), "כי ארבות ממרום נפתחו וירעשו מוסדי ארץ" (ישעיהו כד, יח)¹⁷. ללמדך שיסודות העולם הגשמי מוכרחים להיות מבוססים על תשתית של כללים מוסריים-רוחניים. אם היסוד הרוחני מתערער, גם היסודות הגשמיים של העולם נסדקים ומתרועעים¹⁸.

היסוד הרוחני הבסיסי ביותר שמחזיק את העולם הוא האלוה עצמו, יוצר הכל.

"ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים" – באמצע המים ... הא למדת שהם תלויים במאמרו של מלך.

רש"י, בראשית א, ו

איפה היית בִּיסְדֵי אֶרֶץ – הארץ כמשל, אדם רואה רק את התוצאות ואינו מודע ליסוד הדברים¹⁹. השאלות הן בממד הזמן ובממד המקום, ואתה – איוב – לא היית שם ואינך מסוגל לענות. הגד אם ידעת כינה – בנוסף לשאלות הקודמות, גם אין בכך כעת את הבינה להסביר כיצד נברא העולם.

איוב התייחס לעיל להבדל בין החוכמה האנושית המוגבלת לבין החוכמה האלוהית שאין לה גבול וקץ. דבריו באו להפריך את חוכמת הרעים, ואיוב טען כלפיהם שהם אינם מסוגלים לדעת את הנהגת העולם בידי האלוה. החוכמה האלוהית נעלמה מבני אנוש והיא ידועה רק לאלוה "לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים ... אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה" (לעיל כח, יג; שם, כג).

הטענה הזאת שאיוב טען כנגד רעיו חוזרת אליו כאן כבומרנג – אם הרעים לא מסוגלים לדעת ולהבין, וממילא הם גם אינם יכולים להביע דעה לגבי הנהגת האלוה, מפני שהבנת בני אנוש מוגבלת, ממילא הדברים נכונים גם כלפי איוב עצמו. למרבה האירוניה, איוב צדק בדבריו; החוכמה האלוהית נעלמת, אך המשמעות היא שגם איוב מנוע מלהביע דעה או להתלונן על הנהגת האלוה את עולמו, בדיוק כפי שהוא עצמו טען כנגד הרעים.

הדברים עולים גם מתוך ההקבלות בין דברי איוב בפרק כח לבין דברי ה' כאן. לדוגמה, בתיאור המטר "וידרך לחיזי קלות" (בדברי איוב, לעיל, כח, כו, ובמענה ה', להלן פס' כה), ולעומת זאת, הקבלה ניוודית בין דברי איוב, שתיאר בחוכמת האדם "קץ שם לחשך ... ותעלמה יצא אור" (לעיל כח, ג; שם יא), בניגוד למענה ה' ששאל את איוב "אי זה הדרך ישכן אור וחשך אי זה מקמו" (להלן פס' יט).

17. המשך הפסוקים שם מלמד על רעידת אדמה כתוצאה מזעזוע מוסדות הארץ – "רעה התרעעה הארץ פור התפוררה ארץ מוט התמוטטה ארץ, נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודדה כמלונה וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תסיף קום". ראה גם מיכה ו, ב; תהלים פב, ה.

18. המקרא מלא בדוגמאות כאלה, ומתוכן נזכיר רק את מהפכת סדום ועמורה ואת הרעש בימי עוזיהו מלך יהודה, ואין כאן המקום להאריך.

19. אפילו בבניינים מעשי ידי אדם, האדם רואה את מה שעל הקרקע ולא את יסודות הבניין הטמונים עמוק באדמה, קל וחומר ביסודות הארץ.

- (ה) מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו:
(ו) על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פנתה:
(ז) ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים:

מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו – אחרי הנחת היסודות אפשר לקבוע את ממדי הבניין ולקבוע את קו המשקולת כדי ליישרו. ממדי הארץ, כמו מוסדות השמיים, אינם ניתנים למדידה, "כזה אמר ה' אם ימדו שמים מלמעלה ויחקרו מוסדי ארץ למטה גם אני אקמאם בכל זרע ישראל" (ירמיהו לא, לו).

על מה אדניה הטבעו – האדנים עומדים על היסודות והם בסיסי העמודים שתומכים את המבנה, כמו במשכן. או מי ירה אבן פנתה – אבן הפינה בבניין היא האבן הראשונה שכל הבניין נסמך עליה. אבן הפינה של העולם היא חידה שצופנת בתוכה סודות רבים: היכן היא? מי ירה – מי שם אותה במקומה? מה מחזיק אותה? מה הם החוקים שבאמצעותם היא מחזיקה את העולם כולו?

ברן יחד כוכבי בקר – דרך המלכים שבעת שמניחים אבן פינה לייסד בית מקדש מלך, יעמידו שרים ומנגנים לנגן ולהריע תרועה גדולה. על פי זה מצייר שבעת ירה אבן פינת הארץ רננו כל כוכבי בקר, וכל בני אלהים הריעו.

מלבי"ם

נפלאות הבריאה המתגלות בים

- (ח) ויסך בדלתים ים בגיחו מרחם יצא:
(ט) בשומי ענן לבשו וערפל חתלתו:
(י) ואשבר עליו חקי ואשים בריח ודלתים:
(יא) ואמר עד פה תבוא ולא תסיף ופא ישית בגאון גליך:

ויסך בדלתים ים בגיחו מרחם יצא – לידתו של הים שמאיים לפרוץ אל היבשה ולכסותה.

נשאו נהרות ה' (תהלים צג, ג) – אמר ר' ברכיה בשם בן עזאי: המים היו עולים ומגיעים לכסא הכבוד ... מיד נתגאו המים ועלו לכסות הארץ כבתחילה, עד שגער בהן הקדוש ברוך הוא, וכבשן תחת כפות רגליו, ומדדן בשעלו שלא להוסיף ולא לגרוע, ועשה חול גדר לים, כאדם שהוא עושה גדר לכרמו, וכשהן עולין ורואין את החול לפניהם, חוזרין לאחוריהן, שנאמר: "האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו" (ירמיהו ה, כב).

מדרש תהלים (שחר טוב; בובר), מזמור צג

המוטיב השני הבולט ביחידה זו הוא עליונות ה' על הים (ח-יא). יש בדברים אלה רמז למיתוס הנפוץ במזרח הקדום על אודות ניצחון האל על הים בימי קדם ... ואולם מיתוס הים אינו מופיע בפרקנו בצורתו הקלאסית. הים או מפלצת הים אינם מאיימים על ה'. הים

יִקְטֹל עָנִי וְאֶבְיֹן וּבְלִילָה יִהְיֶה כְּגִנָּב: וְעַיִן נֹאֵף שְׁמֶרָה נִשְׁפָּה לְאִמֶּר לֹא תִשְׁוֹרְנִי עַיִן וְסִתֵּר פְּנֵים יָשִׁים: חֲתֵר בַּחֲשָׁךְ בְּתֵים יוֹמָם חֲתָמוּ לָמוּ לֹא יָדְעוּ אֹר: ^(יג)

האור הוא גורם שמרתיע את הרשעה מלהרים ראש, ולכן מקובל בימינו להאיר מקומות חשוכים כדי למנוע ולצמצם פשיעה. לאור הבוקר ולעלות השחר יש משמעויות רוחניות בהקשר של הכרתת הרשעה בעולם. הקשר בין האור למלחמה ברשעים בא לידי ביטוי בפסוק הבא:

לְאַחֲזֵ בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ וַיִּנְעֲרוּ רַשָּׁעִים מִמָּנָה: ^(יג)

העולם הבא דומה ליום והעולם הזה דומה ללילה (פסחים ב, ב), והיום הולך אחרי הלילה²¹. אך גם בעולם הזה יש ממדים של אור. בסוף הלילה שמסמל את שלטון החושך והרוע, מגיע הבוקר, אור השחר, שמסמל את התגלות האלוה, את שלטון הטוב והצדק בעולם. הצדק הזה מנער²² את אחיזת הרשעים בארץ, גם את אלה שהסתתרו בקצות הארץ, בכנפותיה. הגעת האור בסוף הלילה מסמלת שיש דין ויש דיין, ובסופו של דבר הרשעים נענשים על מעשיהם. תשובה זאת באה לסתור את דברי איוב שהעולם ניתן בידי הרשעים. פרשנות אחרת היא שהאור מכריח את הרשעים להסתתר, ובכך מגביל אותם מלעשות רע.

יִנְעֲרוּ רַשָּׁעִים מִמָּנָה – שבכל מקום שיאיר השחר יברחו הרשעים שודדי לילה, חותרי בחושך בתים, ויתחבאו בחוריהם.

מלבי"ם

תִּתְּהֶפֶךְ כְּחֶמֶר חוֹתָם וַיִּתְּיָצְבוּ כְּמוֹ לְבוֹשׁ: ^(יד)

הארץ מתהפכת ומשתנית בהתאם לשעות היממה ולעונות השנה, כמו האומן שיוצר מאותו חומר עצמו כלים בצורות שונות ומטביע בהם חותם מיוחד. חז"ל העצימו את חשיבות ההבדל בין דברים שנראים שווים, לכאורה, ודרשו את הפסוק על יצירת האדם:

תנו רבנן: להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא; שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד – וכולן דומין זה לזה, אבל הקדוש ברוך הוא טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון – ואין אחד מהן דומה לחבירו, שנאמר: "תִּתְּהֶפֶךְ כְּחֶמֶר חוֹתָם וַיִּתְּיָצְבוּ כְּמוֹ לְבוֹשׁ".

סנהדרין לח, א

מתואר כתינוק שזה עתה נולד. הוא גח מהרחם, ומיד ה' מלביש אותו ענן וערפל, שהם חיתוליו. ה' גוער בו מיד כדרך אב הגוער בבנו ומגביל אותו "עַד פֶּה תִּבּוֹא וְלֹא תִסִּיף וּפִא יִשִּׁית בְּגָאוֹן גְּלִיךְ" (יא). אם הים הוא תינוק, ה' הוא אבי התינוק, ושליטתו באיתני הטבע משולה לשליטת אב בבנו. בעוד מוטיב הבנייה מדגיש את חוכמתו של ה', מוטיב השליטה בים מדגיש את כוחו הרב.

עולם התנ"ך

בְּגִיחוֹ – לשון התפרצות ויציאה מהמחבוא. ונאמרה גיחה בשלושה דברים: באורב שיוצא ממקומו להכות באויב – "וְאֶרֶב יִשְׂרָאֵל מִגִּיחַ מִמֶּקְמוֹ" (שופטים כ, לג); ונאמר בוולד שיוצא מרחם אמו – "כִּי אֶתָּה גִחִי מִבֶּטֶן" (תהלים כ, י); ונאמר אף במים הפורצים ממעמקים (ומשום כך נקרא הנהר בשם 'גיחון'). וכל שלושת עניינים אלו נמצאים בפסוק זה – שהים מבקש לצאת מהרחם ולהחריב העולם.

עמוס חכם, דעת מקרא

פרשנות אחרת מבארת שמדובר על הולדת היבשה מתוך הים, כתינוק שמגיה מרחם אמו (מלבי"ם). הפלא – שהים אינו מציף את היבשה – מתואר מצד היבשה.

נפלאות הבריאה המתגלות באור השחר

הַמִּימִיךְ צוֹיֵת בְּקֹר יִדְעֶתָהּ הַשַּׁחַר מִקְמוֹ: ^(יב)

האלוה מקיים את העולם בכל רגע ורגע "וּבְטוּבוֹ מִחֲדָשׁ בְּכָל יוֹם תְּמִיד מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית" (מתוך ברכת יוצר אור). "ואילו היה הוא יתברך מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחת, כרגע היו כולם לאפס ותוהו" (נפש החיים, שער א, פרק ב). הבוקר עולה מפני שהאלוה מסבב את מערכות השמש והכוכבים, וכביכול מצווה בכל יום מחדש על הבוקר להאיר. השמש זורחת במזרח, ובכל יום היא נעה קמעה על פני האופק צפונה או דרומה "כי כל הימים ממקום חדש יקומו" (רמב"ן), ויש ליידע את השחר בכל יום היכן לעלות. ה' פונה לאיוב בשאלה – האם אתה, כאדם, הפעלת אי פעם את מערכות הטבע הללו? הַמִּימִיךְ צוֹיֵת בְּקֹר יִדְעֶתָהּ הַשַּׁחַר מִקְמוֹ?! אך מעבר לנפלאות הטבע, שהופיעו גם בפסוקים הקודמים, יש לבוקר ולשחר גם משמעויות רוחניות וחברתיות. האור הוא משל לטוב "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב" (בראשית א, ד), בניגוד ללילה שמסמל את הסכנה ואת שלטון הרשעים והמזיקים. לכן אור היום מועדף הן מבחינה רעיונית והן מבחינה מעשית: "אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב"²⁰. הרשעים מעדיפים את סתרי הלילה שמאפשר לעשות רע, ואיוב עצמו התייחס לרשעים הללו, וכינה אותם "מַרְדֵּי אֹר":

(כד, יג-טז) הֵמָּה הָיוּ בְּמַרְדֵּי אֹר לֹא הִכִּירוּ דְרָכָיו וְלֹא יָשְׁבוּ בְּנִתְיַבְתָּיו: לְאֹר יָקוּם רוֹצֵחַ

²⁰. תענית י, ב, לצאת לדרך – שהיא מקום סכנה – רק לאחר שהאיר היום, ולהגיע למקום בטוח ללילה בטרם ירד הלילה.

²¹. "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר", בראשית פרק א.

²². ראה נחמיה ה, יג.

הפלא ביצירת בני האדם גדול אף משאר השינויים שיש בטבע. יש פער עצום בין הדמיון הקיים בין בני האדם – 'סדנא דארעא חד הוא'²³ – התכונות הבסיסיות המשותפות בין כלל בני האדם, לבין השוני והייחודיות שיש בכל אדם ואדם²⁴, שכל אדם הוא עולם מלא, ייחודי ואין דומה לו בעולם כלל. וכך על אף הדמיון הבסיסי החיצוני בין בני האדם, כמטבעות הללו שהם אחידים, הרי הם שונים – כל אדם הוא יחיד ומיוחד ואין אחר כמותו. מלבד הפלא שיש בבריאה כזאת, שהיא המשך לנפלאות הבורא שהובאו לעיל, יש בכך משמעות גם כלפי דברי איוב וטענותיו. יכולתו של הבורא לברוא כל אדם באופן שהוא אחיד אך גם שונה ומיוחד, מראה את יכולתו להשגיח ולהתייחס לכל אדם בדרך ייחודית. על פי השקפה זאת קשה מאוד להשוות בין ההשגחה והגמול של בני האדם. לכל אדם יש ייחודיות וממילא גם התייחסות הבורא אליו ייחודית ושונה. וכך, למרות שבאופן חיצוני נראה שבני האדם שווים, וממילא אפשר לכאורה להקיש ולהשוות את התייחסות הבורא כלפיהם, למעשה קשה ללמוד מהשוואה חיצונית כזאת, כיוון שכל אדם נידון לעצמו. יש להיזהר מהקצנה של השקפה כזאת, שכל אדם נידון לעצמו, לכאורה על פי כללים וחוקים שמותאמים אליו, כיוון שהיא עלולה לבטל את העקרונות המוסריים האחידים שלפיהם הבורא מנהיג את עולמו²⁵. הכרחי לומר שיש כללי מוסר מוחלטים שבהם ברא הבורא את עולמו ומנהיג אותו, ושומה על בני האדם ללמוד אותם כדי ללכת בדרך הבורא. אך ההשוואות של איוב בין ההתייחסויות השונות של הבורא לבני האדם, שהעידו לדעתו על חוסר צדק, מאבדות מתוקפן אל מול הייחודיות שיש בכל אדם ואדם. קשה מאוד, כמעט בלתי אפשרי, לקיים השוואות כאלה ולדעת כיצד ראוי לבורא לגמול לכל אדם "ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העוונות" (רמב"ם, הלכות תשובה פרק ג, ב).

(ט) וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אֹרֶם וַיְדַע רָמָה תִּשְׁבָּר:

האור נמנע מהרשעים, הן מפני שהם פועלים בלילה, בהיעדר האור, והן מפני שבבוא אור היום הם מתחבאים ונסים מפניו. הרשעים מונעים מעצמם את האור, מניעה שמשמעותה מניעת הטוב, וממילא זרועם וכוחם נשברים. חז"ל התייחסו לכך שהאות עי"ן במילה רשעים כאן ובפסוק י"ג תלויות מעל השורה.

אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב: "וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אֹרֶם וַיְדַע רָמָה תִּשְׁבָּר"? – מפני מה עי"ן של רשעים תלויה? כיון שנעשה אדם רש מלמטה – נעשה רש מלמעלה. סנהדרין קג, ב

23. קידושין כז, ב, ובמקומות נוספים. הדרשה כאן אינה לפי פשט הסוגיות בגמרא.

24. יותר מ-99% מה-DNA – החומר הגנטי של האדם – זהה בין בני האדם כולם. ההבדלים בין בני האדם מתגלמים בפחות מאחוז.

25. ראה מורה הנבוכים (חלק ג, כג), שביאר את השקפת צופר הנעמתי, שלפיה אין לחפש למעשי הבורא סיבה, והיא נוטה לשיטת האשעריה, השקפה מוסלמית שמנוגדת להשקפה היהודית.

כיון שנעשה אדם רש מלמטה – שיש לו שונאין, ואין רוח הבריות נוחה הימנו. נעשה רש מלמעלה – בידוע ששונאין אותו מלמעלה, להכי כתוב 'רשים', שני מיני רשות. רש"י, שם

חז"ל דרשו את הקשר בין התייחסותם של הבריות לאדם כאן בארץ לבין ההתייחסות אליו בשמיים. הדברים אינם מוחלטים, כפי שהגמרא מציינת שם בהמשך, אך אם אין רוח הבריות נוחה מאדם מסוים, אפשר ללמוד מכך גם לגבי היחס אליו ברשות של מעלה. יש באמירה הזאת התייחסות גם לאיוב. איוב תיאר בכאב כיצד הבזויים שבבני האדם שוחקים עליו, "וַעֲתָה שֹׁחֲקוּ עָלַי צְעִירִים מִמֶּנִּי לִימִים אֲשֶׁר מֵאֲסָתִי אֲבוֹתָם לְשִׁית עִם כָּלְבֵי צֹאנִי"; "וַעֲתָה נִגְיַתָם הֵייתִי וְאָהִי לָהֶם לְמֶלֶח: תַּעֲבֹנִי רַחֲקוּ מִנִּי וּמִפְּנֵי לֹא חֲשָׁכוּ רַק" (לעיל ג, א: ט-י). כשאדם סובל סבל רב, היחס אליו הוא בדרך כלל אוהד, תומך ומכבד, ולעיתים רבות הבריות משתדלות אף לסייע לו. מדוע אפוא איוב מקבל יחס בזוי ומשפיל מסביבתו? האם יש כאן שמחה לאיד? האם ייתכן שמעשיו בעת שהיה חזק ועשיר גרמו לבריות שלא תהיה דעתם נוחה הימנו?!

אל מול תלונותיו של איוב כנגד ה' על חוסר התאמה בין צדקותו הרבה לבין ייסוריו הקשים, היחס השלילי מצד הבריות כלפי איוב מעלה סימני שאלה על צדקותו. התחושה הפשוטה של הבריות כלפי איוב מלמדת עליו הרבה. כמו ילד קטן, שאומר את דבריו בצורה פשוטה וישירה מבלי לחשב חשבונות רבים, כך משפט הבריות. וכך, עוד בטרם בודקים את איוב בערכאות השמימיות העליונות, גבוה מעל גבוה, מתברר שבערכאות של הפשוטים בבני האדם איוב אינו יוצא זכאי בדינו, ונרמזת כאן סתירה נוספת לטענות איוב.

פרק עיון

תתהפך כחומר חותם ויתיצבו כמו לבוש – שיטת הרמב"ן בעניין הגמול, על דרך הסוד

לרמב"ן יש שיטה אחרת בשאלת הגמול, והיא כתובה על דרך הסוד וההעלם, מגלה טפח ומכסה טפחיים²⁶. הרעיון המרכזי הוא גלגול נשמות. ייתכן שאדם צדיק ייענש על חטאים שחטא בגלגולים קודמים ואז יהיה בגדר של 'צדיק ורע לו', ולהיפך – ייתכן שאדם רשע יקבל שכר על מעשים טובים שעשה ואז יהיה בגדר של 'רשע וטוב לו'.

26. ככלל, הפרשנות שהובאה בספר זה הייתה על דרך פשוטו של מקרא ועל פי דרשות חז"ל, ולא נזקקנו לפרשנות על דרך הסוד והקבלה. הדברים נכתבים כאן בכל זאת מפני חשיבות דבריו של הרמב"ן, שכן אי אפשר להתעלם מדבריו בנושא מרכזי כל כך בספר איוב. ראה גם לעיל, עמ' 454, הערה 8 ועמ' 471, הערה 17.

להלן יובאו דבריו של הרמב"ן בפירושו לספר איוב, בפרשנותו למקרא ובתשובה לתלמידו רבי יונה מגירונדי. תוך כדי כך יובאו גם דברי תלמידיו ופרשניו לאורך הדורות.²⁷

גם ייתכן לֵאמֹר בְּאֹר־חַיִּים – גם בסוף תהיה נפשו צרורה בחיים את ה' אלוהיו. והנה הוא מתרץ קושיית צדיק ורע לו, וממנה יבוא תירוץ רשע וטוב לו, הוא הדין והוא הטעם, רק מפני שזה חסד הוא, ואם יהיה צדיק אובד בלי פשע יהיה רשע ועוול, יפליג וידבר בזה יותר.²⁸

הנה פירשתי העניין הזה, והפסוקים ומילותיהם נאותים לפירוש מאוד ומורים עליו הוראה שלימה, והטענה בעצמה טענת אמת והדברים מהוגנים, לא תישאר אחריהם קושיא בדעתו של אדם כלל, ועל כן החריש איוב ולא ענה אותו דבר. ואם תחפוץ להבין הסוד הנכבד²⁹, לבך תשית לדעתי וכליותיך תשתונן, ועל חטא תתאונן³⁰, ויסור עלי פניך הענין³¹, תחזינה עיניך המלך והכלה³², ותצפה לגאולה³³, תראי כעפרים תאומי צביה³⁴, והגזירה והבינה.

רמב"ן על הפסוק – לְהָשִׁיב נַפְשׁוֹ מִנִּי שְׁחַת לְאֹר־בְּאֹר־חַיִּים, לעיל לג, ל

אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונֶכֶד הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזנים לשמוע. והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבוס האח, והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה, כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת.

وهو נוהגים לישא אשת המת האח או האב או הקרוב מן המשפחה. ולא ידענו אם היה המנהג קדמון לפני יהודה. ובבראשית רבה (פה, ה) אמרו כי יהודה התחיל במצות

27. הדברים מבוססים בעיקר על פרשנותו והערותיו של הרב חיים דוב שעוועל לדברי הרמב"ן בפירושו לספר איוב ובפירושו לתורה.

28. דהיינו, אותו הסבר מבאר את שאלת 'צדיק ורע לו' ומתוך כך גם את שאלת 'רשע וטוב לו', שלשניהם אותו הדין ואותו הטעם. אלא שמציאות 'רשע וטוב לו' יכולה להתבאר כחסד לרשעים, ואילו מציאות של 'צדיק ורע לו' היא רשעות ועוול, לכן ההתייחסות ל'צדיק ורע לו' ארוכה יותר.

29. עיין פירוש הרקנאטי על התורה (וישב לג, ב) כי הוא סוד העיבור (הוא סוד גלגול הנשמות – שם לה, א), "ועליו נבנה ספר איוב בסוד צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". וכתב הלבוש שם בביאורו: "פירוש, כי על זה היתה תרעומתו של איוב וויכוחו עם חבריו עד שהשיבו אליהוא: "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גֶבֶר", שמסר לו זה הסוד, ויהיה צדיק ורע לו נשמת רשע שייענש על עברות הקדומים שבידו, ורשע וטוב לו ההיפך".

30. רומז לחטאו של אונן שלא רצה להקים זרע לאחיו, ובלשון הרמב"ן (בראשית לח, ח) "ולא אמר הכתוב 'ויאמר אונן' אבל אמר 'יָדַע אֲוֹן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזֶּרַע', כי ידיעה ברורה היתה לו בזה שלא יהיה לו הזרע". ובלשון ספר ציוני "שידע סוד העיבור מאחר שבא על יבמתו שתאסף נשמת אחיו בקרב זרעו והיה נראה בעיניו כאילו אינו זרעו ולא יוצא חלציו". שידע אונן שנשמתו של ער תתגלגל בן שייוולד ממנו, ולא ייחשב אחרי, והשחית זרעו, מפני שלא רצה להקים זרע לאחיו.

31. דהיינו תסור ההסתרה שמסומלת בענן ותוכל להבין.

32. יהודה ותמר.

33. כי משם נשמת המשיח.

34. התאומים פרץ וזרח.

יבוס תחלה, כי כאשר קבל הסוד מאבותיו נזדרזו להקים אותו. וכאשר באתה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים, רצה הקדוש ברוך הוא להתיר איסור אשת האח מפני היבוס, ולא רצה שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם, כי באח הורגל הדבר ותועלת קרובה ולא בהם³⁵, כמו שהזכרתי.

והנה נחשב לאכזריות גדולה באח כאשר לא יחפוץ ליבם ... וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה, הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה, באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, וקראו אותו גאולה, וזהו ענין בועז וטעם נעמי והשכנות³⁶. והמשכיל יבין.

רמב"ן, בראשית לח, ח

וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אוֹרָם ... ועל דרך האמת יגיד כי בבוא עתם ינערו הרשעים מן הארץ ותתהפך הארץ מהם כחומר החותם המשתנה לצורות שונות, ויתיצבו כל אחד מהם כמו לבוש בדים, והוא תואר, ונמנע מן הרשעים אור פניהם, וזרוע רַמָּה – אשר היתה להם נשברה עתה, וזה ענין דבר אליהוא.

רמב"ן על הפסוק – וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אוֹרָם וזרוע רַמָּה תִשָּׁבֵר, לעיל לח, טז³⁷

וצריך אתה לדעת כי הענין הזה חסד המקום על ישראל כדי שיזכו כל הנפשות לאור באור העליון, וכמו שאמרו רז"ל (סנהדרין ז, א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". והענין הזה תמצאנו במליצת אליהוא מפורש שאמר: "הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גֶבֶר, לְהָשִׁיב נַפְשׁוֹ מִנִּי שְׁחַת לְאֹר־בְּאֹר־חַיִּים" (איוב לג, כט-ל), יאמר הכתוב: פעמים שלש היא מאירה מאור החיים אשר על פני האדמה כדי להשיבה מני שחת, ומפורש גם כן מפי הקדוש ברוך הוא בעצמו שאמר לאיוב לקיים דברי אליהוא (שם לח, יג – יד): "לְאַחֲזוֹ בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ וַיִּנְעֲרוּ רַשָּׁעִים מִמֶּנָּה, תִּתְהַפֵּךְ כַּחֲמֹר חוֹתָם וַיִּתִּיצְבוּ כְּמוֹ לְבוּשׁ", יאמר: המימך צוית כמוני לאחוז בכנפות הארץ ולנער הרשעים ממנה ולהעמיד אחרים תחתיהם, ותתהפך הארץ מהם כחומר חותם שהוא מתהפך ומשתנה לצורות משתנות ויתיצבו כל אחד ואחד מהרשעים באדם שהוא לבוש בגדים חדשים! ואחרי כל הבאורים האלה יוכל האדם להעיד שהמצוה הזאת שהיא מצות היבוס מיוסדת על הענין הזה ואי אפשר לשום חולק לחלוק בזה מדרך הסברא, לפי שהענין קבלה מפי החכמים והחכמים מפי הנביאים עד משה מסיני.

ובספר הבהיר (אות קצה) תמצא מפורש: מפני מה צדיק ורע לו? מפני שהצדיק כבר היה רשע לשעבר ועתה נענש. וכי מענישין על ימי הנערות, והאמר רבי סימון שאין

35. הערת הרב חיים דוב שעוועל: כוונת הרמב"ן שהנפש המתגלגלת לא תחול באיזה חומר שיזדמן, ושרצה הקב"ה לזכות מתי נפש ישראל כשישוב אל הארץ כשהיה, ולהיות הגוף היותר דומה לגוף המת וחומרו, הוא הנער שייוולד מאשתו שהיא עצם מעצמו ובשר מבשרו מאחר שיצאו שניהם מאב אחד וגו' ולהיות ההדמות הזה יותר בין האחים ... לזה באה המצווה באחים בלבד (על פי אברבנאל, פרשת כי תצא).

36. רות ד, יז, שהשכנות אמרו "יָלַד בֶּן לְנִעְמִי", כי אז חזר לה בן שאבדה והוא מחלון, וזהו שאמרו "יָלַד בֶּן לְנִעְמִי", ולא לרות או לבועז (הערת הרב שעוועל, שם, על פי ביאור הלבוש לרקנאטי לה, א).

37. הסבר דברי רמב"ן כאן יובא להלן בדברי רבנו בחיי.

מענישין אלא מבן עשרים שנה ולמעלה? אנא לא בחיי אמרי, אנא במותא אמרי, שכבר היה לשעבר, אמרו לו חבריו: עד מתי תסתום דבריך, אמר להן: צאו וראו משל לאדם שנטע כרם בגנו ויקו לעשות ענבים ויעש באושים, ראה שלא הצליח, נטעו גדרו ופרצו ונקה הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית, ראה שלא הצליח, גדרו ונטעו אחר שנקהו, ראה שלא הצליח גדרו ונטעו, עד כמה? אמר לו: לאלף דור, והיינו דאמרינן: (חגיגה יג, ב) תשע מאות ושבעים וארבעה דורות חסרו ועמד הקדוש ברוך הוא ושתלן בכל דור ודור, עד כאן³⁸.

רבינו בחיי, דברים כה, ט³⁹

ומה ששאל הרב אם נתברר שנבראו הנשמות ביום ראשון, כי כן נראה ממדרש אחר וקדם צרתני. וכן יסוד חכמי ספרד בשיריהם. דבר ברור הוא בדברי רז"ל שהנשמות כולן נבראו מאז. כמו שאמרו במסכת חגיגה (יב, ב): "ערבות שבו גנוזי חיים וגנוזי שלום, ונשמות הצדיקים, ורוחות ונשמות שעתידים להבראות". וכן אמרו (יבמות סב, א): "עד שיכלו כל הנשמות שבגוף". ומעצמו הוא מוכרח. כי הקדוש ברוך הוא אחר ששת ימי בראשית אינו בורא שום דבר מאין, אלא פועל ועושה דבר מדבר. ואין בנשמות שום ענין שתתהויה ותמצאנה זו מזו. וזה טעם "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" (בראשית ב, א), שאז נשלם הכל בכל צבא השמים והארץ.

ש"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד⁴⁰

38. ומקורו בזוהר (וישב קפז, ב) "תא חזי, קודשא בריך הוא נטע אילנין בהאי עלמא אי אצלחו יאות, לא אצלחו אעקר לון ושתל לון אפי' כמה זמנין ובגין כך כל ארחי דקודשא בריך הוא כלהו לטב ולאתקנא עלמא:

בא אל אשת אחיך ויבם אותה – דהא יהודה וכלהו שבטין הוו ידעי דא ועקרא דמלתא והקם זרע בגין דהווא זרע אצטריך לאתתקנא מלה ולמגלם גולמא לתקונא דלא יתפרש גזעא משרשיה כדקא יאות".

39. הרב חיים דוב שעוועל ציטט את דברי רבנו בחיי כשביאר את דברי הרמב"ן הקודמים על הפסוק "וימנע מן השמים אורם", וכתב: "כן עמדתי על כוונת רבינו מלשון רבנו בחיי בביאורו לתורה, שמביא לשון רבינו בשינויים קטנים".

40. הרשב"א היה תלמידו של הרמב"ן. התשובה כאן חתומה על ידי הרמב"ן – 'החותם משה בר' נחמן'. לסיכום, אם מסתכלים על הפרט כשהוא לעצמו, בנייתו מהדורות הקודמים והבאים, עולות שאלות גמול חמורות. לדוגמה, תינוקות שנולדו בעלי מום, ובוודאי לא חטאו. בדורנו, כשהתורשה ברורה ונוכחת בגנים, במראה ובתכונות אופי, אדם אינו נתפס כלוח חלק (טאבולה ראסה Tabula rasa), אלא כצאצא של הוריו וגם של הדורות הקודמים להם. אדם מקבל מאבותיו ירושה ומורשה. אנחנו מזכירים זכות אבות, וברית אבות וחסדי אבות, הלוא הם הדורות הקודמים, וגם מבקשים "עשה למען גמולי חלב שלא פשעו, עשה למען תינוקות של בית רבן שלא חטאו" – הדורות הבאים. הסתכלות כזאת אינה על הפרט היחיד אלא על האדם בהווה כמקשר בין דורות עבר לדורות בעתיד. הפרטים כולם ימותו, אבל מי שהוא חלק משרשרת הדורות תהיה לו המשכיות. כך, רומז הרמב"ן, גם בנושא הגמול. אדם ממשיך את אבותיו בזכויות ובחובות, וגם יעביר חלק מהן לצאצאיו. וראה גם להלן, הערה 43.

נפלאות הבריאה המתגלות בים ובהים, במוות, באור ובחושך

המושגים הנזכרים בפסוקים הללו מתקשרים למעמקים הצפונים מעין האדם, שטומנים בחובם כוחות של הרס, והם כפופים למרותו של האלוה כדי שלא יתפרצו להשחית ארץ ומלואה.

(ט) **הַבָּאָתָּה עַד נִבְכִּי יָם וּבְחֹקֶר תִּהְיוּם הַתְּהִלָּכָתָּה:**

(י) **הַנִּגְלוֹ לְךָ שְׁעֵי מָוֶת וְשְׁעֵי צִלְמוֹת תִּרְאָה:**

(יח) **הַתְּבַנְנָתָּה עַד רַחְבֵּי אֶרֶץ הַגֹּד אִם יָדַעְתָּ כָּלָה:**

(יט) **אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אֹר וְחֹשֶׁךְ אִי זֶה מְקוֹמוֹ:**

(כ) **כִּי תִקְחֶנּוּ אֶל גְּבוּלוֹ וְכִי תִבְיִן נְתִיבוֹת בֵּיתוֹ:**

הַבָּאָתָּה עַד נִבְכִּי יָם – יחזור על היסודות לאמור – אם לא היית ביסדי הים והארץ, אמור אם הלכת בהם לאורכם ולרוחבם ובאת במעמקי הים, מלשון "מִבְּכִי נִהְרֹת" (לעיל כה, יא), וחקרת התהום כולו.

הַנִּגְלוֹ לְךָ שְׁעֵי מָוֶת וְשְׁעֵי צִלְמוֹת תִּרְאָה – הם האפיסות, כי הבא עד חקר התהום יגיע אל האפס. או יאמר – הנגלו לך שערי מוות וראית המתים העומדים בעולם אשר שכבו בשערי צלמוות, והוא משל לידיעת המתים שכבר מתו. ורבים אמרו כי שערי מוות הם שערי גיהנום ומדוריה.

הַתְּבַנְנָתָּה עַד רַחְבֵּי אֶרֶץ – התבוננת כל מרחבי הארץ כי הלכת עד קצותיה ...

אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אֹר ... וְחֹשֶׁךְ אִי זֶה מְקוֹמוֹ – גם כן היא האפיסה, כי בדעתו כל דרכי האור וכמה אורכם וכמה רוחבם, ידע כי משם והלאה אין דבר. או חושך זה סוד האש⁴¹, כעניין החושך הנזכר במעשה בראשית.

רמב"ן

מסתבר ש'האפיסות' שהרמב"ן מתאר הם היסודות הקמאיים של הבריאה – מעמקי הים, הַתְּהוֹם וְהַמָּוֶת, אור וחֹשֶׁךְ, נקודות אפס, מושגים שאדם לא מסוגל לחקור ולגלות. החיסרון האנושי שמוגבל בממדי הזמן והמקום מתואר כאן באמצעות פעלים רבים – הַבָּאָתָּה! הַתְּהִלָּכָתָּה! הַנִּגְלוֹ לְךָ! תִּרְאָה! הַתְּבַנְנָתָּה! הַגֹּד! כִּי תִקְחֶנּוּ ... וְכִי תִבְיִן – שהאדם לא מסוגל לבצע אף אחד מהם, ומושגים קמאיים רבים – נִבְכִּי יָם וּבְחֹקֶר תִּהְיוּם, שְׁעֵי מָוֶת וְשְׁעֵי צִלְמוֹת, רַחְבֵּי אֶרֶץ, הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אֹר וְחֹשֶׁךְ ... מְקוֹמוֹ – שהאדם לא מסוגל לחקור ולדעת אף אחד מהם. מלבד המוגבלות בחקירת הפיזיקה של הבריאה, יש באזכור שְׁעֵי מָוֶת וְשְׁעֵי צִלְמוֹת גם התייחסות לגמול כלפי בני האדם. הן בחייהם כבני תמותה, והן לאחר מיתתם, בגיהנום או בגן עדן. הגמול גם הוא יסוד קמאי, והוא נסתר ועמוק אף יותר מהבריאה. אם איוב, כאדם, אינו מסוגל לעמוד על סודות הבריאה – 'מעשה בראשית', בוודאי אינו מסוגל לעמוד על סתרי האלוה ודרכי הנהגתו – 'מעשה מרכבה'⁴².

41. ראה דבריו בביאורו לבראשית א, ב: "והאש נקרא חושך מפני שהאש היסודית חשוכה". וכן הוא במורה הנבוכים, חלק ב, ל. התייחסות לתפקיד הענן והחושך הובאה בפסקה 'עמוד האש ועמוד הענן' – הסתרה כדי לאפשר גילוי, לעיל, עמ' 542.

42. המושגים 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' ארוכים מאד מידה ורחבים מני ים, ומפאת מורכבותם וסודיותם הם מובאים כאן בהשאלה.

(כא) יִדְעָתָּה כִּי אִזּוֹ תוֹלֵד וּמִסְפֵּר יָמֶיךָ רַבִּים:

כדי לדעת את כל זאת צריך היית להיוולד בבריאת העולם, ואם היית נולד אז מספר ימיה היה מספר של ימים רבים, מאז ועד עתה⁴³.

נפלאות הבריאה המתגלים בשלג, בברד, במטר, בקרח ובכפור

(כב) הִבָּאתָ אֶל אֲצֻרוֹת שֶׁלֶג וְאֲצֻרוֹת בָּרָד תִּרְאֶה:

(כג) אֲשֶׁר חֲשַׁכְתִּי לֵעֵת צָר לְיוֹם קָרָב וּמִלְחָמָה:

גם הפסוקים הללו קושרים את עולם הבריאה עם עולם הגמול⁴⁴:

אֲשֶׁר חֲשַׁכְתִּי – נגד אֲצֻרוֹת שֶׁלֶג אמר שחשך אותם לֵעֵת צָר – מצייר ההרים האלה כמקומות בצורות ששם ישגב ומשם ילחם על אויביו, כי ממקומות האלה יתגוללו גבעות שלג וקיפאון על ידי רוחות ועל ידי סיבות אחרות, ויחריבו ערים וכפרים וימיתו אדם ובהמה רבה. ונגד אֲצֻרוֹת בָּרָד אמר אֲשֶׁר חֲשַׁכְתִּי לְיוֹם קָרָב וּמִלְחָמָה – שמצייר אותם כחיצים ביד ה' שיורה וישליך אותם על אויביו, כמו אבני אלגביש במורד בית חורון, וידוע שהברד יעשה לפעמים הריסות גדולות ... וכל זה מורה השגחתו, שמלבד שהשלג והברד הם לתועלת ולקרח ולמוזג האוויר, הכין בו ללצים שפטים ועונשים לרשעים.

מלבי"ם

(כד) אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יַחְלֹק אוֹר יַפִּץ קָדִים עָלֵי אֶרֶץ:

תחילת הפסוק מקבילה לפסוק יט – "אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אוֹר"⁴⁵, אולם מהקשר הפסוקים עולה שאור כאן הוא במשמעות של גשם, כמו "כִּי טַל אוֹרֶת טֶלֶךְ" (ישעיהו כו, יט), שהגשם מתחלק לטיפות טיפות, כפי שיתבאר בפסוק הבא, ורוח הקדים מפיצה את הגשם עָלֵי אֶרֶץ. הרוח היא סמל נוסף לאי הידיעה האנושית, "כִּאֲשֶׁר אֵינֶךָ יוֹדֵעַ מַה דֶּרֶךְ הַרוּחַ כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמֵּלֶאכֶה, כִּכָּה לֹא תִדַּע אֶת מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הַכֹּל" (קהלת יא, ה).

(כה) מִי פֹלֵג לִשְׁטָף תַּעֲלֶה וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז קִלּוֹת:

חז"ל דרשו את הפסוק על הפלא האלוהי המתקיים בחלוקת ופילוג שטף מי הגשם לטיפות טיפות, וחלוקת הרעם לקולות קולות. הדרשה נתבארה באריכות בפסקה "אֲשֶׁר בִּשְׁעָרָה יִשׁוּפְנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חֲנָם", לעיל עמ' 179, וגם בדברי אליהוא, לעיל עמ' 522.

43. רמב"ן. ובהמשך דבריו ביאר את הפסוקים הללו על דרך הסוד, וכך קשר את הפסוק הזה לפסוקים הקודמים. ומספר ימיה רבים – שהנשמות כולן נבראו בבריאת האור הראשון, ואינן נבראות בכל יום. כי האל אינו עושה עתה יש מאין, כי העליונים מאז נבראו, והשפלים בעלי ההווה וההפסד נעשים דבר מדבר, פושטים ולובשים צורה. ושאל האלוהים את איוב אם ידע אִי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן אוֹר, שאיננו מבין נתיבות הווית האור שהוא יסוד ראשון, ולא יצירת נפשו מתי הייתה ועם מי נבראת. וכיצד יבוא אל בית המלך להתלונן על המשפט?!

44. פסוק כב עוסק בבריאה, ופסוק כג עוסק בגמול, והמלבי"ם כאן מראה את ההקבלה ביניהם.

45. וכך ביאר רש"י – "תימור של חמה מפציע לכאן ולכאן כקרני איל".

(כו) לְהַמְטִיר עַל אֶרֶץ לֹא אִישׁ מְדַבֵּר לֹא אָדָם בּוֹ:

(כז) לְהַשְׁבִּיעַ שָׁאָה וּמִשְׁאָה וּלְהַצְמִיחַ מִצָּא דָשָׁא:

המטר יורד גם בארצות שאין בהן אִישׁ, וגם במדבריות שאין בהן אָדָם. האדם אינו מבין את הצורך בגשם במקומות הללו, אך יש שם בעלי חיים שהאלוה משגיח עליהם ומוריד למענם מטר. קיימות בעולם מערכות רבות, רחבות ועצומות, שהאלוה מקיים, ושהאדם אינו מודע להן כלל.

הניגוד בין שָׁאָה וּמִשְׁאָה שמסמלות חושך ושוממה, כמו "יום שָׁאָה וּמִשְׁאָה יוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה" (צפניה א, טו)⁴⁶, לבין מִצָּא דָשָׁא שמסמל ברכה וצמיחה, מלמד שהמטר משמש גם לפורענות וגם לחסד, ולעיתים באותה פעולה עצמה יש ממדים של דין וגם של חסד⁴⁷. איוב בוחן את העולם דרך נקודת ראותו המצומצמת בלבד, ולכן הוא מתלונן עליו, אולם העולם העצום מכיל אינספור פרטים שהאלוה ברא ושהוא משגיח עליהם, שיש בהם חסד ודין. כך בעולם הבריאה וכך גם בעולם הגמול.

(כח) הַיֵּשׁ לַמֶּטֶר אֵב אוֹ מִי הוֹלִיד אֶגְלֵי טָל:

(כט) מִבֶּטֶן מִי יֵצֵא הַקָּרָח וּכְפָר שְׁמִים מִי יֵלְדוּ:

(ל) פָּאָבָן מִים יִתְחַבְּאוּ וּפְנֵי תְהוֹם יִתְלַבְּדוּ:

המושגים שמופיעים כאן קשורים בהולדה – אֵב, הוליד, מִבֶּטֶן מִי יֵצֵא? מִי יֵלְדוּ? כמו כן יש כאן אזכורים של מים בצורות שונות – מֶטֶר וטָל, קָרָח וּכְפָר, אֶבָן מִים. השאלות הרטוריות שבפסוקים הללו עוסקות בהולדת המים: כיצד נוצרים המטר והטל כשתי תופעות שונות, אף על פי שמקורן המשותף הוא מים? מדוע המים הופכים לקרח בעוד הטל הופך לכפור? כיצד המים קופאים כאבן ומתלכדים אל מול פני התהום, אבל מתחת לקרח מתחבאים מים⁴⁸? כלום יודע איוב לענות כיצד נוצרו התופעות השונות הללו, שכולן נולדו מתוך מקור זהה – המים? יש כאן רמז לאיוב. גם לבני האדם מקור משותף, אולם ההופעות שלהם שונות בתכלית, וממילא גם ההתייחסות האלוהית כלפיהם שונה. האלוה הוא אביהם של המים לסוגיהם השונים, וגם אביהם של כל בני האדם לסוגיהם השונים. למרות ההנהגה השונה בין סוגי המים וההנהגות השונות שיש לאלוה כלפי בני האדם, הוא אביהם מולידם של כולם. כפי שהנהגתו את סוגי המים השונים לא באה עקב אפליה, כך גם הנהגתו השונה בין בני האדם.

נפלאות הבריאה המתגלים בכוכבים, בעבים, בברקים ובשחקים

(לא) הַתְּקַשֵּׁר מַעֲדָנוֹת כִּימָה אוֹ מִשְׁכּוֹת כָּסִיל תִּפְתַּח:

(לב) הַתְּצִיא מִזְרוֹת בְּעֵתוֹ וְעִישׁ עַל בְּנֵיהַ תִּנָּחֵם:

46. וכן לעיל, ל, ג "אָמַשׁ שׁוֹאָה וּמִשְׁאָה". וכן "וַיִּוְכַח אָמַשׁ", בראשית לא, מב. וראה לעיל, עמ' 427, הערה 29.

47. ביאור מפורט הובא לעיל בדברי אליהוא, על הפסוק "כִּי כִּם יְדִין עַמִּים יִתֵּן אֶכֶל לְמִכְבִּיר", עמ' 525.

48. פרשנות אפשרית נוספת – פָּאָבָן מִים יִתְחַבְּאוּ וּפְנֵי תְהוֹם יִתְלַבְּדוּ – המים שקופאים כאבן ומתלכדים צפים על פני תהומות המים, אך רוב הקרחון, אֶבָן הַמִּים, שקוע – מתחבא בתוך המים.

(לג) הִידְעָתָּה חֲקוֹת שָׁמַיִם אִם תִּשְׁמְרוּ מִשְׁטְרוֹ בְּאַרְצִי:

כִּימָה וּכְסִיל – שמות לשתי קבוצות כוכבים השונות בצורת תנוחתם זו מזו תכלית שינוי. בעוד ש'כימה' נראית בצורת כבלים הקושרים כוכב אל כוכב (ברכות נח, ב – מאי כימה? אמר שמואל: כמאה כוכב), נראית 'כסיל' לעומת זאת, בתנוחה חופשית, כאילו כוכביו הותרו מכבליהם. מַעֲדָנוֹת – כבלים, 'עדן' בהיפוך אותיות 'ענד' – לשון קשירה (משלי ו, כא – "קִשְׁרָם עַל לִבָּךְ תִּמְיד עֲנֵדָם עַל גְּרִזְתְּךָ").

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

כִּימָה, כְּסִיל וְעֵיִשׁ הם שמות כוכבים⁴⁹, וּמִזְרוֹת הם המזלות⁵⁰, וכולם מתארים את מרחבי היקום האינוסופיים, שאין לאדם שום אפשרות לשלוט בהם – הֲתִקְשֹׁר? תִּפְתָּח? הֲתִצִּיא? תִּנָּחֵם? או אף לדעת את חוקיהם – הִידְעָתָּה?!

הִידְעָתָּה חֲקוֹת שָׁמַיִם אִם תִּשְׁמְרוּ מִשְׁטְרוֹ בְּאַרְצִי – המפרשים ביארו: האם ידעת את חוקות השמיים ואת השפעתם על הארץ? שאלה כזאת יכולה להיות מיועדת לכלל בני האדם, אך היא צופנת בתוכה משמעות נוספת שמיועדת לאיוב בלבד – האם ידעת את חֲקוֹת הַשָּׁמַיִם, עד כדי כך שאתה מבקר את הנהגת האלוה – שמסומל בשמיים – כיצד עליו להנהיג את מִשְׁטְרוֹ בְּאַרְצִי?⁵¹

(לד) הֲתָרִים לְעֵב קוֹלְךָ וְשִׁפְעַת מִים תִּכְסֹּךְ:

(לה) הֲתִשְׁלַח בְּרָקִים וְיִלְכוּ וְיֹאמְרוּ לְךָ הִנֵּנוּ:

הֲתָרִים לְעֵב קוֹלְךָ – ותצווה אותו ויוריד מים כבירים בשפע מיד, או הֲתִשְׁלַח בְּרָקִים וְיִלְכוּ על פיך ויעמדו לפניך עוד לאמור: הִנֵּנוּ, ועשינו ככל אשר תצווה פעם אחרי פעם תמיד? לא ידעתי לפרש למה החזיר עניין העב והברק.

רמב"ן

(לו) מִי שֶׁת בִּטְחוֹת חֲכָמָה אוּ מִי נָתַן לְשֹׁכֵי בֵּינָה:

"מִי שֶׁת בִּטְחוֹת חֲכָמָה" – אלו כליות, "אוּ מִי נָתַן לְשֹׁכֵי בֵּינָה" – זה תרנגול.

ראש השנה כו, א

כי שמע קול תרנגול לימא: 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך עולם, נותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'. פירוש: הלב נקרא שְׁכֹי בלשון המקרא, דכתיב: "אוּ מִי נָתַן לְשֹׁכֵי בֵּינָה", והלב הוא המבין, ועל ידי הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה, ומפני שהתרנגול מבין, וגם בערביא קורין לתרנגול 'שְׁכֹי', תקנו ברכה זו לאמרה בשמיעת קול התרנגול. טור, אורח חיים, סימן מו

49. ראה לעיל, עמ' 178, הערה 10.

50. ראה מלכים ב' כג, ה.

51. ראה לעיל בפרקי ההקדמה והעיון, בפסקה 'רמב"ן' – מעשה שהיה כך היה, עמ' 54, שכתב שאיוב, כשקילל את יומו, קשר בין חוקות השמיים לבין משטר ה' בארץ. לפי זה, הפסוק כאן מתייחס לדברי איוב שם.

הפסוק בנוי משתי שאלות מקבילות: מִי שֶׁת בִּטְחוֹת חֲכָמָה? / מִי נָתַן לְשֹׁכֵי בֵּינָה? רוב המילים מוכרות, מלבד שתי מילים נדירות⁵² הטעוונות הסבר – בִּטְחוֹת וּשְׁכֹי. כיוון שהן מקבילות, ממילא פרשנות של אחת מהמילים תשפיע על הפרשנות של מקבילתה. בויקרא רבה (פרשה כה) ביארו בִּטְחוֹת – בטוֹיָא, שהוא מין עוף. נמצא שיש שני פירושים לבִּטְחוֹת ושני פירושים לְשֹׁכֵי. לפי זה תהיה ההקבלה: בִּטְחוֹת – כליות, וּשְׁכֹי – לב; או לחילופין: בִּטְחוֹת – מין עוף, שְׁכֹי – תרנגול. משמעות השאלות מקבילה על פי שתי הפרשנויות; מִי נָתַן חוכמה ובינה בכליות ובלב, או לחילופין – בעופות הללו⁵³? אך לפי פירוש ספורנו יש חלוקה בין שתי השאלות: הראשונה בבעלי החיים הפשוטים, והשנייה בבני האדם המעולים:

מִי שֶׁת בִּטְחוֹת חֲכָמָה – בבעלי חיים הבלתי מדברים, אשר טח מהשכיל לבותם, מִי שֶׁת בהם איזו חכמה, אשר בה יברחו הצאן וזולתם מן הזאב, כאילו ידעו שהוא טורף, אף על פי שלא ראו זה מעולם, ויקרבו אל הרגיל להביא מזונות או הרועה, כאילו ידעו שהוא אוהב. מִי נָתַן לְשֹׁכֵי בֵּינָה – שְׁכֹי מגזרת "שְׁכִיֹּת הַחֲמָדָה" (ישעיהו ב, טז), שעניינו מבטי החמדה. אמר, הכוח השכלי אשר באדם המביט ומעיין, מִי נָתַן בו בֵּינָה שהם המושכלות הראשונות אשר באמצעותם יתבונן וישיג כל שאר המושכלות הנקנות, גם האלוקיות, עם היותו תאב להשיגם, גם שאין צורך מהם במדיניות כלל, וכל זה יורה שהתכלית המכוון בזה הוא שיקנה זה הכול שלימות נצחי.

דהיינו, מִי נָתַן את הכוח הקמאי הפשוט בבעלי החיים לנוס מפני סכנות, מחד גיסא, ובבני האדם המעולים – תאוה לדעת את המושכלות בכלל ועד המושכלות האלוהיות בפרט, שהן שיא האדם ושלמותו, מאידך גיסא.

(לו) מִי יִסְפֹּר שְׁחָקִים בְּחֲכָמָה וְנִבְּלֵי שָׁמַיִם מִי יִשְׁכִּיב:

מִי יִסְפֹּר שְׁחָקִים בְּחֲכָמָה – שעשאם בהירים כספיר, כמו "וְתַחַת רִגְלֵי כְּמַעֲשֵׂה לִבְנֵת הַסִּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר" (שמות כד, י. אבן עזרא); או מלשון סיפור, מִי יוכל לספר את נפלאות הַשְּׁחָקִים שנעשו בְּחֲכָמָה, או שיצווים ויזהירם למלא תפקידם (רש"י); או מלשון ספירה, מִי יספור וישקול את מִי הַשְּׁחָקִים לחלקם בין הארצות, כמו "אֵיִה סִפֵּר אֵיִה שָׁקֵל אֵיִה סִפֵּר אֵת הַמִּגְדָּלִים" (ישעיהו לג, יח. ביאורים לספר איוב); או מִי יִסְפֹּר – לשון מילוי, כמו "נָדִי סִפְרָתָה אֶתָּה שִׁימָה דְּמַעְתִּי בְּנֶאֱדָךְ הָלֵא בְּסִפְרָתְךָ" (תהלים נו, ט), מִי ימלא את העננים במים (טור סיני, מובא בדעת מקרא, הערה 49). וְנִבְּלֵי שָׁמַיִם – נאדות השמיים, כמו "נִבְּלֵי יָן" (שמואל א' א, כד; שם ג, ג; שם ב' טז, א. ירמיהו יג, יב), מִי יִשְׁכִּיב – יוריד, כמו "שְׁכַבְתָּ הָטָל" (שמות טז, יג. רמב"ן. אבן עזרא).

52. המילה 'בִּטְחוֹת' מופיעה בתהלים נא, ח, "הֵן אָמַת חִפְצָת בִּטְחוֹת", ולעיל, יב, ו, "יִשְׁלִי אֱהָלִים לְשֹׁדֶדִים וּבִטְחוֹת לְמַרְגִּיזֵי אֵל". בפרשנות לאיוב נראה שהיא מלשון ביטחון, אך קשה ללמוד מההקשרים הללו על משמעותה כאן. המילה 'שְׁכֹי' היא יחידאית במקרא.

53. שני הפירושים מופיעים בשתי הנוסחאות בתרגום הארמי. פרשנות נוספת לחוכמתם של העופות הללו הובאה כאן בדעת מקרא, הערה 47.

אפשר לחלק את בעלי החיים שברשימה לשלוש קבוצות, כדלהלן:

חיות שלא בויתו	חיות בר לא מבויתות שהצאצא שלהן בוית ועובד את האדם	עופות שלא בויתו
אריה, לביא, מלך החיות	פרא – אבי חמור הבית ראם – אבי השור כנף רננים – אִם עופות הבית הסוס (המקורי) – אבי סוס המלחמה	נץ נשר, מלך העופות

הרשימה פותחת במלך החיות ומסיימת במלך העופות, פותחת ברשימה של חיות בר שלא בויתו מעולם ומסיימת ברשימה של עופות דורסים שלא בויתו מעולם. בתווך יש רשימה של חיות בר שהאדם הצליח לביית במשך הדורות את צאצאיהן כדי לרתום אותן לצרכיו. האדם לא ממציא כוחות יש מאין, אלא משכיל להשתמש בכוחות הטבע האצורים בבריאיה. גם הכוחות שנדמה לאדם שהם פרי מעשיו, הם פרי החיות הפראיות שהבורא ברא בעולמו. הביות של חיות הבר יכול להיות סמל להשפעתו של האדם בעולם וליכולתו לתקן. בעולם שיש בו נחת ורגיעה, צדק, יושר וחיות שהן כבר מתורבתות, החיים יכולים להיות טובים ונוחים, אך עלולה להיות משמעות מועטת לפעולת האדם בעולם. לעומת זאת, בעולם שיש בו קושי והתמודדות, כשיש צורך להוציא לחם מן הארץ, לביית חיות ולהוסיף טוב כדי להילחם ברשעה – מתגברת המשמעות של פעולת האדם.

בעולמו הראשוני של איוב היה טוב רב, נחת ורגיעה, אך לא ברור כמה משמעות הייתה בו⁵⁴. דווקא הצורך להתמודד אל נוכח הקשיים והייסורים שבאו עליו הביא לעולמו של איוב חשיבה והרהורים, ספקות ותהיות, משמעות ותוכן.

נפלאות הבריאה המתגלות באריה – הלבאי

(ט) הַתְּצֹד לְלִבְיָא טָרֵף וְחַיִּית כְּפִירִים תִּמְלֵא:

(מ) כִּי יִשְׁחוּ בְּמַעֲוֹנוֹת יִשְׁבּוּ בְּסֶכֶה לְמוֹ אָרֶב:

הַתְּצֹד לְלִבְיָא טָרֵף וְחַיִּית כְּפִירִים תִּמְלֵא – מן השאלה אם איוב יכול לפרנס ולהזין את חיות הטרף משתמע כי אלוהים הוא הנותן מזון ללביא ולכפירים. אף על פי שהלביא עצמו אורב לטרפו וצד אותו, מייחס הכתוב את המעשה לאלוהים, כי בלעדיו לא יכול היה הלבאי להשיג את מזונו.

עולם התנ"ך

הַתְּצֹד לְלִבְיָא טָרֵף וְחַיִּית כְּפִירִים תִּמְלֵא – האם תוכל לזמן ללביא את טרפו? האם תוכל למלא את צרכי הכפירים שלא ירעבו? כִּי יִשְׁחוּ בְּמַעֲוֹנוֹת יִשְׁבּוּ בְּסֶכֶה לְמוֹ אָרֶב – הלבאי והכפיר

54. כמשל לכך אפשר להביא את המשתאות היומיומיים שערכו בניו ובנותיו של איוב. משתה משפחתי עשוי להיות אירוע מרגש ורב משמעות. משתה יומיומי לאורך זמן מאבד משמעות ועלול להפוך לסוג של שעמום ריקני.

מִי יִסְפֹּר שְׁחָקִים בְּחֻכְמָה – מי יספר מנין השחקים, הגלגלים וכוכביהם בחכמת רוב תנועותיהם, וְנִבְלֵי שָׁמַיִם – שהם גלגלי הקפה בגרם הגלגל, מִי יִשְׁכֵּב – ומי הוא שיצייר בשכלו באיזה אופן הם תקועים ומתנועעים בו. ובהיות כל אלה דברים בלתי טבעיים, ועם כל זה הם מתמידים, באופן שאין ליחסם למקרה, התבאר שהם מסודרים כן בפעולת פועל רצוניי מכיין, לא זולת זה.

רבי עובדיה ספורנו

(לח) בְּצִקְתָּ עֶפֶר לְמוֹצֵק וְרֹגְבִים יִדְבְּקוּ:

הרמב"ן ביאר את הפסוק כהמשך לפסוק הקודם, שהמים נוצקו על העפר והתיכוהו, ולאחר מכן הרגבים דבקו זה בזה. לפי רש"י, הפסוק מתאר את בריאת העולם, כמו פסוקים קודמים שהיו במענה. ואפשר לבאר שזו שאלה בפני עצמה:

כלום יודע אתה איך ניצוק העפר ונעשה מוצק וקשה? הוא פלא, שהעפר עשוי גרגרים קטנים כאבק, ואף על פי כן, פני האדמה קשים ומוצקים ... וְרֹגְבִים – צרורות, גושי אדמה, יִדְבְּקוּ – בתוך הרגב דבוקים גרגרי העפר זה בזה, והשאלה שבפסוק זה מקבילה לשאלה שבפסוק ל – שם שאל על הפלא שהמים קופאים ומתלכדים, ופה שואל על הפלא שהעפר מדבק. עמוס חכם, דעת מקרא

נפלאות הבריאה המתגלות בבעלי החיים

המאפיין את תיאור הבריאה בפרקנו הוא התיאור הנרחב של בעלי החיים: הלבאי, העורב וילדיו, היעל והאיילה ובניהן, הפרא, הראם, כנף הרננים (בת היענה), הסוס, הנץ ואפרוחיו.

פרק ל"ח עסק בעיקר בבריאה עצמה, פרקנו עוסק בהשגחה המתמדת על התנהגותם ומזונם של בעלי החיים. ההשגחה המתמדת קשורה יותר לעולמו של איוב ולשאלותיו, ועל פיה ה' מוכיח לאיוב שלא נטש אותו ולא הפקיר אותו אל הרוע ואל השמד, כשם שלא הפקיר את האיילה ואת בני העורב.

אך יש בפרקנו נופך נוסף: מזונותיהם של בעלי החיים אוכלי הבשר, יונקים ובעלי כנף, על כורחנו תלויים בהריגת בעלי חיים אחרים לצורך מזונם. עובדה זאת מראה עד כמה ההשגחה על נבראי העולם היא מלאכה מסובכת שאין בה תשובות פשוטות. אם הלבאי לא יצוד חיה לטרפו, הוא וילדיו ימותו ברעב. אם יצוד אותה, היא תסיים את חייה בייסורים. כוחו הרב של הלבאי ועורמתו במארב שקולים כנגד רגליה הקלות של החיה, ובמאבק ביניהם, האחד ישרוד והאחד ייפול. כלום יכול העומד מן הצד ורואה את הלבאי לוכד את החיה, לקבוע בצדק שזהו חזיון של ירשע וטוב לו? הוא אינו רואה ברגע זה ממש את הלבאי האחר, הכושל במרוצתו אחרי חיה אחרת, שהייתה זריזה ממנו, ניגף באבן ומעקם מעט את רגלו, ולכן נידון למוות ברעב עם ילדיו.

האומנם יכול אדם כאיוב לשפוט את בוראו על העדפתו את האיש האחד על פני רעהו? הרב יעקב מרדך, איוב – בין חושך לאור, מבוא א, עמ' 239

- (ב) תִּסְפֹּר יְרֵחִים תְּמַלְאנָה וַיִּדְעָתָ עֵת לְדִתָּנָה:
(ג) תִּכְרַעְנָה יְלִדֶיהָ תִּפְלַחְנָה חֲבִלֵיהֶם תִּשְׁלַחְנָה:
(ד) יִחְלְמוּ בְּנֵיהֶם יָרְבוּ בְּכָר יֵצְאוּ וְלֹא שָׁבוּ לָמוֹ:

עניין כל אלה להודיע את איוב כי הוא יתברך יודע במינים ובאישים ומשיג עליהן ליישב עולמו בהן, להוציא מדעתו כפירת הסרת הידיעה וההשגחה.

רמב"ן

יִחְלְמוּ בְּנֵיהֶם – ויהיו בריאים תיכף, והנה לכל אלה לא יספיק סדר כללי, כי לא יקרה סדר הפרטים על אופן כולל לכולם, ולא בזמן אחד, אבל תהיה בהכרח איזו השגחה פרטית במצות מסדר רצוניי פועל לתכלית.

רבי עובדיה ספורנו

הַיִּדְעָתָ עֵת לְדִתָּנָה יַעֲלֵי סֵלַע וכו' – עת לדת היעל והאיילה היא שעת משבר לקיום הוולדות. החיות הללו ממלישות את ילדיהן בין צוקי סלעים. מתוך דחף חזק תפלחנה את רחמיהן וסכנה רבה צפויה לילדיהן שלא יתרסקו בצאתם מרחם אימם. ועם כל זה הוולדות מחלימים מהר מן החבלות בהן נפגעו בשעת היוולדם, ולא עוד אלא שיגדלו בשדות הדשא, ירחיקו לשוט מהר אל מרחבי הסלעים לבלי שוב אל צור מחצבתם.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

הַיִּדְעָתָ עֵת לְדִתָּנָה יַעֲלֵי סֵלַע חֲלָל אֵילֹת תִּשְׁמֹר – האם תדע לומר מתי תלד היעל ומתי תחיל האיילה בציריה? תִּסְפֹּר יְרֵחִים תְּמַלְאנָה וַיִּדְעָתָ עֵת לְדִתָּנָה – האם תדע לספור את חודשי העיבור כך שתוכל לחשב את זמן הלידה? תִּכְרַעְנָה יְלִדֶיהָ תִּפְלַחְנָה חֲבִלֵיהֶם תִּשְׁלַחְנָה – שלושת הפעלים שכתובים בשפה גבוהה החוזרת על עצמה בחרוזים מסמלים את הפעילות המאומצת של הלידה – בתחילה תִּכְרַעְנָה, לאחר מכן תִּפְלַחְנָה, ולבסוף תִּשְׁלַחְנָה. האם תדע להסביר את הפלא של הלידה אצל בעלי החיים?⁵⁷ יִחְלְמוּ בְּנֵיהֶם יָרְבוּ בְּכָר יֵצְאוּ וְלֹא שָׁבוּ לָמוֹ – הוולדות הרכים מחלימים מקושי הלידה, גדלים ומתפתחים במקומות המרעה, הופכים לעצמאיים ואינם שבים לבית הוריהם.

מענה ה' מתייחס כאן לשעה מופלאה של יצירה חדשה בעולם – עת הלידה. למרות שהפלא הוא בעצם ההולדה והיצירה, המענה מתמקד כאן בזמן הלידה עצמה, והשאלה היא כיצד נקבע הזמן המדויק ללידה?⁵⁸ שהרי הקדמת זמן הלידה או איחורו עלולים לפגוע בך הנוול או להקשות יתר על המידה את הלידה. בכל זאת, למרבה הפלא, ולדות נולדים, והם גדלים ומתפתחים עד שהם מצליחים לעמוד בפני עצמם.

57. תהליך הלידה המורכב אצל בני האדם מצריך סיוע רב ליולדת שנחשבת באותו זמן כחולה שיש בה סכנה. לעומת זאת, היעל והאיילה – שמסמלות עדינות, רגישות ואף חוסר ישע – יולדות וממליטות בעצמן, ללא סיוע, על פני השדה, והמשך הדורות שלהם תלוי כולו בפלא הזה.

58. מפתיע לדעת שמבחינה מדעית טרם ניתנה תשובה ברורה לשאלה זאת, ראה ספר פוע"ה, כרך ג – הריון ולידה, עמ' 188.

שחוחים במעונותיהם ואורבים לטרפם בִּסְפָה – מקום סתר, כמו "יֵאָרֵב בַּמִּסְתָּר כְּאֶרְיָה בִּסְפָה יֵאָרֵב" (תהלים י, ט) כדי שלא יתגלו, ויוכלו לטרוף ולהתקיים. מהשאלות הגלויות אפשר להרחיב את היריעה גם לשאלות נסתרות שלא נשאלו בפירוש – טָרַף וְחַיִּית כְּפִירִים הן החיות הנטרפות. האם חַיִּית כְּפִירִים תִּמְלָא – האם תוכל להאכיל ולמלא את צרכי הכפירים מבלי שיטרפו? האם אפשר לגנות את הלבאי על כך שהוא טורף? האם אפשר לגנות את הבורא שיצר את הלבאי כך שיטרוף?!

נפלאות הבריאה המתגלות בעורב

(מא) מִי יָכִין לְעֹרֵב צִידוֹ כִּי יִלְדִּיו אֶל אֵל יִשְׁעוֹ יִתְּנוּ לְבָלִי אֶכֶּל:

ומנין שעורב אכזרי על בניו? שנאמר: "מִי יָכִין לְעֹרֵב צִידוֹ כִּי יִלְדִּיו אֶל אֵל יִשְׁעוֹ יִתְּנוּ לְבָלִי אֶכֶּל", וכן הוא אומר: "לְבָנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרְאוּ" (תהלים קמז, ט), ואמרו חכמים ז"ל: העורב מוליד לְבָנִים, ואומר הזכר לנקבה שעוף אחר בא עליה, ומואסין אותן ומניחין אותן, מה עושה הקדוש ברוך הוא? מזמין להן יתושין מצואתן ופורחין ואוכלין אותן שנאמר: "מִי יָכִין לְעֹרֵב צִידוֹ".

מדרש תנחומא (ורשא), פרשת עקב, סימן ב

גוזלי העורב החלשים שננטשים על ידי הוריהם הם ניגוד לאריה החזק, מלך החיות⁵⁵. האלוה דואג למאכלם של גוזלי העורב חסרי הישע כפי שהוא דואג למאכלו של האריה החזק, "נָתַן לָהֶם לְכָל בֶּשֶׂר כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד" (תהלים קלו, כה). השגחת האלוה כוללת עולם ומלואו, והוא זן את כל בריותיו, מקרני ראמים ועד ביצי כינים⁵⁶. אך קיים ניגוד נוסף בין האריה לבין בני העורב. האריה מתאמץ בכל כוחו לכלכל את גוריו, בעוד העורב האכזרי מתנכר לגוזליו ומפקירם. נמצא שהאלוה צריך כביכול לדאוג למאכלם של גוזלי העורב אף יותר מאשר למאכלו של האריה. הדוגמאות הקיצוניות הללו עשויות להיות משל לאיוב עצמו. איוב היה חזק כמו האריה, חשוב, מכובד ועשיר, וכפי שהעיד על עצמו "וְאֲשָׁב רֹאשׁ וְאֲשָׁכֹן כְּמֶלֶךְ בְּגִדְדוֹ" (לעיל כט, כה). ממעמדו הרם והנישא הזה, הפך איוב להיות עלוב וחלש כמו בני העורב, שהם בזויים ומאוסים אפילו על ידי הוריהם, וכפי שאיוב העיד על עצמו "וְעַתָּה שִׁחָקוּ עָלַי צְעִירִים מִמֶּנִּי לְיָמִים אֲשֶׁר מָאֲסָתִי אֲבוֹתָם לְשִׁית עִם כְּלָבִי צֹאנִי" (לעיל ל, א). האלוה השגיח ופרנס את איוב כאן וכאן, בעת שהיה רם ונישא ובעת שהוא בזוי ושפל. ייתכן שחסד האלוה והשגחתו על איוב בזמן עליבותו גדול אף מאשר בזמן עושרו וכבודו. כלום יש באיוב כוחות נפש לראות את חסד הבורא עליו גם בזמן שפלותו? האם הוא מסוגל לחוש ולומר "שִׁבְשֹׁפְלָנוּ זָכַר לָנוּ כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד" (תהלים קלו, כג)?

נפלאות הבריאה המתגלות ביעלים ובאיילות

■ פרק לט

(א) הַיִּדְעָתָ עֵת לְדִתָּנָה יַעֲלֵי סֵלַע חֲלָל אֵילֹת תִּשְׁמֹר:

55. מבחינה לשונית יש קשר בין לערב ובין למו אֶרֶב בסיום הפסוק הקודם, לשון נופל על לשון.

56. ראה שבת קז, ב; עבודה זרה ג, ב.

חֲפָשִׁי – שאין אדם יכול לגדל פרא וללמדו עבודת בהמות. עָרֹד – חמור הבר, מי פִתַח – מוסרותיו, שאין עליו עול אדם.

רש"י

הפֶּרָא והעֶרֹד הם סוגים של חמור הבר. מי שֶׁלַח פֶּרָא חֲפָשִׁי ומסֹרוֹת עֶרֹד מי פִתַח – מי גרם לכך שהפרא יהיה חופשי, ומי פיתח את מוסרות הערוד, כך שהאדם לא יוכל לשעבדו? עֲרֵבָה ומִלְחָה הם מקומות קשים למחיה, מפני שאינם מצמיחים אוכל ולכן בני אדם לא גרים בהם, והם ביתם ומשכנם של הפֶּרָא והעֶרֹד.

הַמֶּזֶן קָרְיָה וְתִשְׁאוֹת נֹגֶשׁ הם סמלים לכוחו של האדם, שמצליח לבנות ערים גדולות ונוגש ושולט בבעלי החיים שכפופים לו⁶¹, אך הפֶּרָא והעֶרֹד כביכול שוחקים על האדם שלא מצליח להשתלט עליהם, ואינם שומעים לו. האוכל הוא אחד האמצעים שבאמצעותם האדם שולט על בעלי החיים, אך יְתוֹר הָרִים מְרַעְהוּ וְאַחַר כָּל יְרוֹק יְדְרוֹשׁ – הם יודעים לתור ולמצוא בעצמם את מזונם במרעה, ללא עזרת האדם.

דוגמה נוספת לחיה כזאת היא הָרָאם, כדלהלן.

נפלאות הבריאה המתגלות ברָאם

הָרָאם, שור הבר, מסמל כוח רב "כְּתוֹעַפֶּת רָאם לוֹ" (במדבר כג, כב), "כְּכֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקֶרְנֵי רָאם קֶרְנָיו בָּהֶם עֲמִים יִנְגַח יִחַדּוּ אֶפְסֵי אֶרֶץ" (דברים לג, יז), "וְתִרְם כְּרָאִים קֶרְנֵי" (תהלים צב, יא). אך בניגוד לשור שיועד את בעליו שמספק לו את מזונותיו, "יָדַע שׁוֹר קִנְהוֹ" (ישעיהו א, ג), הָרָאם לא יאבה לעבוד את האדם גם תמורת אבוס מזון.

הפסוקים הבאים פותחים כולם בפועל שמסמל תמיהה – הַיֹּאבָה! הַתְּקֹשֶׁר! הַתְּבַטַּח בּוֹ! הַתְּאָמִין בּוֹ! וכך גם הפעלים שבאמצע כל פסוק שמסמלים את המשך אותה התמיהה – אִם יִלִּין! אִם יִשְׁדֹּד! וְתַעֲזֹב! כִּי יֵשֵׁב... יֵאָסֶף! דוגמאות רבות לפעולות שהאדם אינו מסוגל לבצע אל מול הָרָאם. שני הפסוקים הראשונים מבטאים את חוסר האפשרות של האדם לשלוט על הָרָאם, ושני הפסוקים האחרונים מבטאים את חוסר האפשרות של האדם לבטוח בָּרָאם שיעשה את מלאכתו נאמנה.

(ט) הַיֹּאבָה רִים עֲבֹדְךָ אִם יִלִּין עַל אֲבוֹסְךָ:

(י) הַתְּקֹשֶׁר רִים בְּתֶלֶם עֲבַתּוֹ אִם יִשְׁדֹּד עַמְּקִים אַחֲרֶיךָ:

(יא) הַתְּבַטַּח בּוֹ כִּי רֵב כַּחוֹ וְתַעֲזֹב אֵלָיו יִגִּיעְךָ:

(יב) הַתְּאָמִין בּוֹ כִּי יֵשֵׁב זֶרַעְךָ וְגִרְנְךָ יֵאָסֶף:

השאלות כתובות בצורה של 'לא זו אף זו', דהיינו שאלה חמורה שאיוב אינו מסוגל לענות עליה, ולאחריה שאלה קלה שאפילו עליה הוא אינו מסוגל להשיב. הַיֹּאבָה רִים עֲבֹדְךָ – האם

61. נוגש – המשיג על העבדים ומזרזם לעבודה בגערות וצעקות. והואיל ודימה את הערוד לעבד שיצא לחופשי, קרא כאן 'נוגש' לאדם שמשתעבד בבהמה ומזרזה בצעקות. במקומות שעובדים הרבה בבהמות, נשמעות עד למרחוק הגערות של בעלי הבהמות, על כן באו בתקבולת 'המזון קרִיָה' ו'ותִשְׁאוֹת נֹגֶשׁ'. דעת מקרא. ראה ישעיהו כב, ב "תִּשְׁאוֹת מְלָאָה עִיר הוֹמִיָה קְרִיָה עֲלֶיהָ".

מלבד המשמעות הכוללת על השגחת הבורא בבעלי החיים במדויק ובמחושב, שמבטאת את הפער האינסופי בין הנהגת הבורא הכל יכול, אל מול קטנות האדם ואפסותו, אפשר לדרוש את פסוקי מענה ה' לאיוב ולמצוא בהם משמעות נוספת.

הלידה מתקיימת מתוך קושי וייסורים של היולדת, שהפכו לסמל – "חֵיל כִּיּוֹלָדָה" (ירמיהו ו, כד; כב, כג; נ, מג; מיכה ד, ט; תהלים מח, ז), "כִּיּוֹלָדָה יְחִילוֹן" (ישעיהו יג, ח, וראה שם כא, ג)⁵⁹. הייסורים והקושי שבלידה אינם סוג של 'תאונה' אלא הם חלק מתהליך היצירה וסודותיו, והם מתחוללים כתוצאה מהתערבות אלוהית, "קוֹל ה' יְחוֹלֵל אֵילֹת" (תהלים כט, ט).

אם תהליך הלידה לא היה נגזר מלמעלה, ללא אפשרות של שליטה עליו, מסתבר שהיולדות – אצל בני האדם ואף אצל החיות – היו דוחות את התהליך המייסר של הלידה, עד כדי כך שדחייה כזאת הייתה עלולה לגרום לאי הולדה, ולהכרתת האנושות ובעלי החיים בעולם. לפי זה אפשר להרחיב את הפרשנות לדברי חז"ל במשנה "על כורחך אתה נולד" (אבות ד, כב), לא רק מצד הוולד שנולד, אלא גם על כורחה של היולדת שסובלת ייסורים קשים בלידה, "בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים" (בראשית ג, יז). נמצא שכורח הייסורים מוליד מציאות חדשה.

אחרי הלידה נשכחים הייסורים, אך מתוך תהליך הלידה המייסר נולדים בנים שגדלים ואף הולכים לדרכם – יְחַלְמוּ בְּנֵיהֶם יָרְבוּ בְּכָר יֵצְאוּ וְלֹא שָׁבוּ לְמוֹ. הבנים שנולדו מהייסורים הופכים לעצמאיים. הם מסמלים מציאות חדשה שאינה תלויה בייסורים. הייסורים עברו אך המציאות החדשה נשארה בעולם.

ייסורים וקושי מופיעים בעולם לא רק בתהליך הלידה, אלא גם כתוצאה מאסונות, מחלות ושאר צרות. למרות שהייסורים אינם חביבים, לא הם ולא שכרם⁶⁰, כשהם מגיעים אל האדם הם עשויים לסייע לו לגלות בעצמו כוחות שלא הכיר, ולהוליד מתוכו תובנות ומעשים שלא היה מגיע אליהם מתוך נחת ושלווה. אלמלא הייסורים, המציאות החדשה לא הייתה נולדת. נראה שיש כאן מסר נוסף לאיוב שהתמרמר מאוד על ייסוריו הקשים. ייסורים אינם רק עונש על חטאים. לייסורים ייתכנו תפקידים נוספים, ועם כל הקושי הנורא שיש בהם, יש לאדם אפשרות להחליט כיצד להגיב כלפיהם. בסופו של דבר הוא עשוי אף להוליד מציאות חדשה מתוך ייסוריו, מציאות צופנת טוב. אליהוא התייחס כבר לנקודה הזאת בנאומו הראשון (לעיל לג, יד-ל), ועל פי פרשנותנו הדברים נרמזים גם כאן.

נפלאות הבריאה המתגלים בפרא ובערוד

(ה) מִי שֶׁלַח פֶּרָא חֲפָשִׁי ומסֹרוֹת עֶרֹד מִי פִתַח:

(ו) אֲשֶׁר שִׁמְתִי עֲרֵבָה בֵּיתוֹ ומִשְׁכְּנוֹתָיו מִלְחָה:

(ז) יִשְׁחַק לְהַמֶּזֶן קְרִיָה תִשְׁאוֹת נֹגֶשׁ לֹא יִשְׁמַע:

(ח) יְתוֹר הָרִים מְרַעְהוּ וְאַחַר כָּל יְרוֹק יְדְרוֹשׁ:

הפֶּרָא והעֶרֹד הם סמל לחיות הבר שאי אפשר לביית.

59. לא רק אצל בני האדם אלא אף אצל בעלי החיים, כפי שחז"ל והפרשנים דרשו את הפסוקים כאן, שהצער גורם ליעל לרצות להמית את ולדה.

60. ראה ברכות ה, ב.

יסכים הראם שתרתום אותו לעבודתך, אם ילין על אַבֹּסֶךְ – האם יסכים ללון אצלך, אפילו ללא עבודה?! הַתְּקַשֵּׁר יָרִים בְּתֵלָם עֲבָתוֹ – האם תוכל לקשור אותו בעבותות לצורך חרישה, שהיא עבודה מאומצת, אם יִשְׁדֹּד עֲמָקִים אַחֲרֶיךָ – האם תוכל להשתמש בו אפילו רק לצורך שידוד העמקים, שהיא מלאכה קלה?!

כך גם בשני הפסוקים האחרונים – הַתְּבַטַּח בּוֹ כִּי רַב כַּחוֹ וְתַעֲזֹב אֱלֹיו יָגִיעֶךָ – האם תוכל לבטוח בו ולרתום אותו לעבודה מאומצת שמצריכה כוח רב ויגיעה, הַתְּאֲמִין בּוֹ כִּי יִשִּׁיב זֶרְעֶךָ וְגִרְנֶךָ יֵאֱסֹף – האם תאמין בו אפילו לצורך מלאכה קלה, שיחזיר את תבואת הגורן הביתה?⁶² הַפְּרָא וְהַעְרֹד דומים מבחינה חיצונית לחמור, והָרִים – הָרָאם דומה לשור. בכל זאת, חיות הבר הללו חיות לעצמן, ללא חסות של האדם ומבלי להיות כפופות לו. יש בכך חידה מסוימת, מפני שלכאורה קל יותר לבעלי החיים להיות בני חסות של האדם, כשאבוס המזון מובטח להם, כפי שנוהגים החמור והשור המבויתים, הכנועים והמשועבדים לבני האדם, מאשר להיות עצמאיים במקומות קשים להשגת אוכל, דוגמת הַעֲרָבָה והמִלְחָה.

מעבר למסר הכללי במענה, שהאלוה הוא אשר זן את בעלי החיים הללו גם במקומות הקשים שבהם הם חיים⁶³, ומעבר לשאלות הגלויות הכתובות כאן, שהן המשך לשאלות הרטוריות של האלוה כנגד איוב, יש ברקע שאלה נוספת, נסתרת – האם תדע להסביר, איוב, מדוע החמור והשור מבויתים וכנועים, בעוד את הַפְּרָא, הַעְרֹד והָרִים אי אפשר לאלף? מי קובע אילו בעלי חיים ייכנעו תחת ידו של האדם ואילו בעלי חיים לא יסכימו לכך בשום אופן? גם כאן, כמו בשאלות קודמות שעלו במענה ה', אם איוב אינו מסוגל לענות על שאלות בעולם הטבע הגלוי, כיצד הוא מתיימר לדעת ולהקשות על עולם הגמול שהוא נסתר ועל טבעי? אפשר למצוא בשאלות על הַפְּרָא, הַעְרֹד והָרִים רמז נוסף כלפי איוב.

על הפסוק "וְתִבֹּא אֵלָיו הַיּוֹנָה לָעֵת עֶרֶב וְהִנֵּה עֹלָה זֵית טָרֶף בְּפִיהָ" (בראשית ח, יא), כתב רש"י:

ומדרש אגדה ... אמרה: יהיו מזונותי מרורין כזית בידו של הקדוש ברוך הוא, ולא מתוקין כדבש בידי בשר ודם.

המדרש מתאר העדפה של מרירות מידו של הקדוש ברוך הוא על פני מתיקות מידו של בשר ודם. אמירה כזאת רואה בעצם הקשר עם האלוה ערך עליון, שיש בו חשיבות יתרה אף יותר מאשר מבחן התוצאה – האם תהיה מרירה כזית או מתוקה כדבש. הַפְּרָא, הַעְרֹד והָרִים העדיפו כביכול את החיים מידו של האלוה, למרות מרירותם וקשייהם, על פני החיים הנוחים מידו של בשר ודם.

איוב זכה אף הוא הן להשגחה מופלאה מידו של האלוה והן לחיים טובים שהיו מתוקים כדבש. כשהגיעו אליו הייסורים הקשים, שהיו מרירים כזית, איוב התרעם והטיח דברים כלפי מעלה. מתברר אפוא שבחירתו של איוב לחסות בצילו של האלוה לא נבעה מתוך

62. בשני הפסוקים האחרונים הפעלים הראשונים עוסקים באמון ובביטחון ולא בתיאור העבודה, לכן ההשוואה היא בין פסוק לפסוק ולא בתוך כל פסוק לעצמו, כפי שהיה בשני הפסוקים הראשונים כאן.

63. ולא עוד אלא שאף על פי שמאכלו של הראם הוא עשב, והוא אינו טורף, ועל אף מיעוט הצמחייה במדבר, הָרָאם הוא בעל חיים חזק מאוד, וזאת הוכחה נוספת להשגחת האלוה עליו. פצעי אוהב.

הערכה לעצם הקשר עימו אלא מתוך נוחות החיים הטובים הללו. העמדה כזאת שמה את איוב במקום של עובד ה' על מנת לקבל פרס, והיא מחזקת את דברי השטן שנאמרו על איוב בתחילת הספר, ומקשה מאוד את יכולתו של איוב לבוא בטענות עקרוניות על האופן הנכון שבו ראוי לנהל את עולם הגמול, מפני שמתברר שאיוב לא פעל מתוך גישה עקרונית אלא מתוך נוחות גרידא.

לפי ההשוואה הזאת, השאלות – הַתְּבַטַּח בּוֹ?! הַתְּאֲמִין בּוֹ?! שמתייחסות בממד הגלוי אל הָרָאם, מתייחסות בממד הפנימי לאיוב עצמו. דהיינו, בממד הגלוי המסר הוא שגם אם איוב היה מצליח לביית את הראם, עד כדי כך שהיה הופך להיות מבאי ביתו של איוב, עדיין אי אפשר היה להאמין בו. בממד הפנימי השאלות הללו יכולות להיות מופנות כלפי איוב עצמו, שגם לאחר שהיה כביכול מבאי ביתו של האלוה, "אִישׁ ... תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע", עדיין אי אפשר להאמין בו. הדברים הקשים שאיוב הטיח כלפי מעלה בעת ייסוריו הוכיחו שלא היה אפשר לבטוח בו שיעמוד בניסיון. מתברר שרק טובת עצמו עמדה לנגד עיניו, כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס.

נפלאות הבריאה המתגלים בעופות

בפסוקים אלה מתאר ה' את התנהגותה המשונה של בת היענה. היא עוזבת את ביציה על הארץ מבלי לדגור עליהן כשאר הציפורים והעופות, וביציה מתחממות מן העפר החם. מכיוון שאין לה קן, הביצים חשופות למדרך רגל לחיות השדה. המוטיב העממי של התאכזרות בת היענה לאפרוחיה נזכר גם באיכה (ד, ג) – "בַּת עֲמִי לְאֶבְרָר בְּיַעֲנִים בְּמִדְבָּר"....

אביגדור הורביץ, עולם התנ"ך, עמ' 204–205

בניגוד לשאר חטיבות הפסוקים שבמענה, אין כאן שאלות רטוריות. אך מהקשר העניין אפשר להשלים בתחילת הפסקה כאן מילת שאלה, כגון 'הידעת'?

(יג) כָּנָף רְנָנִים נַעֲלָסָה אִם אֶבְרָה חֲסִידָה וְנִצָּה:

כָּנָף רְנָנִים – ציפור שיר מזמרת, נַעֲלָסָה – לשון אהבהבים, כמו "נִתְעַלְסָה בְּאַהֲבִים" (משלי ז, יח) בעונת ההזדווגות, או לשון עליצות, או לשון שבח וקילוס⁶⁴ – שהציפור מתגאה ביופי כנפיה. רוב הפרשנים ביארו בעקבות חז"ל (בכורות נז, ב) שהיא בת היענה⁶⁵. אֶבְרָה – היא הכנף, כמו "יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו וְיִקְחָהּ יִשְׁאַחֶהָ עַל אֶבְרָתוֹ" (דברים לב, יא). רש"י כתב ששלוש התיבות – אֶבְרָה חֲסִידָה וְנִצָּה הן שמות של מיני עופות. אבן עזרא ביאר: אִם אֶבְרָה – האם נתת כנף לרננים? חֲסִידָה וְנִצָּה – האם נתת נוצה לחסידה? דעת מקרא ביאר שיש כאן שלוש שאלות – כלום יודע אתה מי נתן אֶבְרָה לעוף וכיצד הוא מעופף בה? חֲסִידָה – כלום יודע אתה מי נתן בינה

64. על פי התרגום כאן.

65. ראה דעת מקרא, הערה 89, שהביא את דעתו של פליקס שכל ששת הפסוקים עוסקים בבת היענה, אך רוב המפרשים ביארו את הפסוקים בציפורים שונות.

(יח) **כַּעַת בְּמָרוֹם תִּמְרִיא תִּשְׁחַק לְסוֹס וּלְרִכְבּוֹ:**

כַּעַת – כאשר תבוא העת אשר תחפוץ לעוף בשמים, הנה תמרוד בהם ותעוף לדרכה ותשחק לסוס ולרכבו. רוצה לומר, אינה חוששת אם יעבור עליהם סוס ורכבו וידוש אותם, וכאומר: ומי הוא השומר אותם? הלא אני! ואיך תאמר שאינני משגיח בשפלים! מצודות

ובזה רמז ה' לאיוב על פחיתות ערכו של האדם, שאף שהכניע בחכמתו את הסוס, אינו יכול להשתלט על ציפור פתיה, הטסה מעליו ולועגת לחכמתו ולגבורתו.

עמוס חכם, דעת מקרא

נפלאות הבריאה המתגלות בסוס

מכיוון שהזכיר את הסוס בתוך הדברים על בת היענה, עובר אלהים לדבר על הסוס. הסוס מתואר בעיקר בצאתו למלחמה. הוא מסמל את הגבורה ואינו ירא ממלחמה. אלהים שואל את איוב אם ביכולתו לתת לסוס גבורה; מתברר כי אלהים הוא מקור הכוח של בעלי החיים, כשם שהוא מקור חכמתם (פס' יז).

שבעת הפסוקים ביחידה זו מתחלקים לשלוש יחידות: שני זוגות פסוקים, אחד פותח ואחד סוגר, ובתוכם יחידה של שלושה פסוקים.

שני הפסוקים הראשונים נפתחים במילת שאלה – "הֲתִתֶּנּוּ", "הֲתִרְעִישְׁנוּ".

הפסוקים האמצעיים מתקשרים זה לזה על ידי שלוש המילים הנרדפות "יָשִׁישׁ", "יִשְׁחַק", "וְהִתְרַנָּה" (מלשון רינה), וכן על ידי שמות כלי הנשק המופיעים בכולם – "נֶשֶׁק", "חֶרֶב", "אֶשְׁפָּה", "חֲנִית", "כִּידוֹן".

בשני הפסוקים האחרונים חוזרת המילה "שׁוֹפָר".

זוג פסוקים אחרונים אלה נקשרים לזוג הפסוקים הפותחים חטיבה זו באמצעות צלילים דומים:

"רַעְמָה" (יט) – "רַעַם" (כה); "הֲתִרְעִישְׁנוּ" (כ) – "רַעַשׁ" (כד).

אביגדור הורביץ, עולם התנ"ך, עמ' 206⁶⁷

(יט) **הֲתִתֶּנּוּ לְסוֹס גְּבוּרָה הֲתִלְבִּישׁ צֹארוֹ רַעְמָה:**

הפסקה מתחילה בשאלות – הֲתִתֶּנּוּ! הֲתִרְעִישְׁנוּ! – שחלות על כל חטיבת הפסוקים כאן: האם תוכל לעשות כן? האם תדע אפילו רק להסביר את גבורת הסוס ואת תכונותיו במלחמה?

67. לפי זה יש כאן מבנה חוזר לראש, כדלהלן:

(יט) הֲתִתֶּנּוּ לְסוֹס גְּבוּרָה הֲתִלְבִּישׁ צֹארוֹ רַעְמָה:

(כ) הֲתִרְעִישְׁנוּ כְּאֶרְבֶּה הוֹד נִחְרוֹ אֵימָה:

(כא) יִחְפְּרוּ בְּעֶמֶק וַיִּשִׁישׁ בְּכַח יֵצֵא לִקְרַאת נֶשֶׁק:

(כב) יִשְׁחַק לִפְחַד וְלֹא יִחַת וְלֹא יָשׁוּב מִפְּנֵי חֶרֶב:

(כג) עָלְיוֹ תִרְנָה אֶשְׁפָּה לִּהְבֵּ חֲנִית וְכִידוֹן:

(כד) בְּרַעַשׁ וְרִגְזָה יִגְמָא אֶרֶץ וְלֹא יֵאֱמִין כִּי קוֹל שׁוֹפָר:

(כה) בְּדִי שֹׁפָר יֹאמַר הָאִחַ וּמִרְחוֹק יִרְיֵחַ מִלְחָמָה רַעַם שָׁרִים וְתִרְוָעָה:

לחסידיה לנדוד בזמן קבוע אל מקום קבוע⁶⁶? ונָצָה – כלום יודע אתה מי נתן לעופות נוצות יפות ומזהירות בשלל צבעים?

(יד) **כִּי תַעֲזֹב לְאֶרֶץ בִּצְיָה וְעַל עֶפְרַת תַּחֲמָם:**

(טו) **וְתִשָּׁכַח כִּי רֶגֶל תְּזוּרָה וְחַיִּית הַשָּׂדֶה תִּדְוֹשָׁה:**

הציפור שמתוארת כאן עוזבת לְאֶרֶץ את בִּצְיָה להתחמם על עֶפְרַת. באופן מוזר ויוצא דופן היא לא דוגרת על הביצים ולא מסתירה אותן; היא כביכול 'שוכחת' את הסכנות שעלולות לקרות לביציה – וְתִשָּׁכַח כִּי רֶגֶל תְּזוּרָה וְחַיִּית הַשָּׂדֶה תִּדְוֹשָׁה – הן עלולות להימער ולהתבקע ברגלי העוברים והשבים, ולהירמס על ידי חַיִּית הַשָּׂדֶה. אף על פי כן, מין העוף הזה אינו כָּלָה, הודות להשגחתו של האלוה על הביצים הנטושות הללו.

(טז) **הַקְּשִׁיחַ בָּנִיהָ לֹלֵא לָהּ לָרִיק יִגְיַעָה בְּלִי פָחַד:**

הַקְּשִׁיחַ – הקשה את לבה והסיר מדעתה את בָּנִיהָ, כמו "לָמָּה תִּתְּנֶנּוּ ה' מִדְּרָכֶיךָ תִּקְשִׁיחַ לִבִּנוּ מִיִּרְאָתְךָ" (ישעיהו סג, יז. מצודות), בָּנִיהָ לֹלֵא לָהּ – תתאכזר על בניה כאילו אינם שלה, לָרִיק יִגְיַעָה בְּלִי פָחַד – אין בה פחד שיגיעתה בהולדת בניה תהיה לריק.

(יז) **כִּי הִשָּׂה אֱלֹהִים חֲכָמָה וְלֹא חָלַק לָהּ בְּבִינָה:**

כִּי הִשָּׂה – השכיח, כמו "כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים" (בראשית מא, נא), אֱלֹהִים חֲכָמָה – האלוה השכיח ממנה את החוכמה של שמירת בניה, וְלֹא חָלַק לָהּ בְּבִינָה – מראש לא ניתנה בה בינה זאת. ולמדנו מכאן שהרגש הטבעי של שמירת הביצים והוולדות שמחזיק את המשך הדורות בטבע ואת בעלי החיים כולם בא מחוכמתו של האלוה. והוא דבר פלא, שבעלי החיים מתאמצים בכל יכולתם כדי לשמור על צאצאיהם, ולעיתים הם אף מסכנים את עצמם למען הדור הבא⁶⁶. ויש מי שלמד מכאן על האיזון שהאלוה שם בטבע בין בעלי חיים שמעמידים צאצאים מעטים ומשמרים אותם, לכאלה שמעמידים צאצאים רבים אך לא מקפידים לשומרם. כלומר, כך ברא הבורא את עולמו, שהטבע יאזן את עצמו:

שהעופות שיוכלו לעוף למרום נתן להם ה' חכמה בשמירת ילדיהן, כי יוכלו לשמרם בקניהם הגבוהות, לא כן היענה שלא תוכל לעוף למרום ולהתפטם ולשחוק לסוס ולרכבו, לכן השגיח ה' שלא לתת לה טבע זאת של שמירת הילדים, וזה מן ההשגחה, בשגם ששם ה' בטבעה שתטיל כשלישים ביצים, וגם כשיאבדו מהם עדיין יישאר מהם להחיות זרע על פני הארץ, וה' רצה שלא יתרבה מין הזה כל כך. אבל החסידה רוצה ה' בריבוייה, וגם היא אינה מטלת ביצים הרבה ולכן צריכים שמירה יתרה.

מלבי"ם

66. כפי שכתוב בירמיהו (ח, ז) "גַּם חֲסִידָה בְּשָׂמִים יִדְעָה מוֹעֲדֶיהָ".

66*. ראה במילואים, עמ' 650.

הַתֵּתֶן לְסוֹס גְּבוּרָה – הגבורה היא תכונה מיוחדת של הסוס. בניגוד לתכונת החיות לברוח מסכנות, הסוס שש אלי קרב, כפי שיתואר כאן בפרוטרוט. התכונה הפשוטה של בריחה מסכנות היא מובנת, ונוהגת בכלל בעלי החיים. לעומת זאת, תכונת הסוס לרוץ לקראת הסכנה, ללא פחד ואף מתוך שחוק וחדווה, אינה מובנת, והיא מנוגדת לתכונת ההישרדות שהיא צורך בסיסי אינסטינקטיבי אצל כלל בעלי החיים. אם התנהגות בעלי החיים שתוארה עד כאן הייתה פלאית, אך הייתה מתקבלת על הדעת והגיונית במונחים האנושיים המקובלים, הרי התנהגותו של הסוס היא פלא בתוך פלא, לא הגיונית ובלתי סבירה לחלוטין. מכאן עולה שהשאלות שמופנות כאן אל איוב לקראת סיום המענה הזה – **הַתֵּתֶן?! הַתְּרַעֲשֵׁנוּ?! – הן חזקות ותקיפות אף יותר מאשר השאלות שנשאלו קודם לכן.**

הַתֵּתֶן לְסוֹס גְּבוּרָה – הנה הסוס המוכן לאדם ליום מלחמה בגבורתו ואומץ לבבו, האומנם יספיק השתדלותך לתת לו הגבורה ואומץ הלב הנמצא בו, באופן שיאהב המלחמה ולא ירא את כלי זיין של מנגד? ובהיות שלא יספיק השתדלותך בזה, התבאר שהיה טבעו מסודר באופן זה לעבודתך במצוות מסדר רצוני מכוון.

רבי עובדיה ספורנו

רַעְמָה – מילה יחידאית. המפרשים פירשו שהיא צהלת הסוס מלשון "רַעַם שָׁרִים וְתִרְעָה" (כאן פס' כה), או "רַעְמָו פָּנִים" (יחזקאל כז, לה), ועל פי הלשון המקובלת כיום הן שערותיו הארוכות של הסוס מאחורי צווארו, וכך ביארו המפרשים החדשים.

(כ) **הַתְּרַעֲשֵׁנוּ כְּאַרְבֶּה הוֹד נָחַרְוֹ אֵימָה:**

כְּאַרְבֶּה – מדלג ומקפץ כארבה ומרעיש סביביו. נָחַרְוֹ – כשהוא נופח בנחיריו בקול אימה. רש"י

הַתְּרַעֲשֵׁנוּ – צהלת הסוסים מרעישה ומאיימת, **כְּאַרְבֶּה** – קול רעש הסוסים בדהרתם דומה לרעש מחנות הארבה. הנביא יואל (ב, ד) השתמש בדימוי הסוסים כדי לתאר את מוראות מכת הארבה – "כְּמִרְעָה סוֹסִים מִרְעָהוּ וּכְפִרְשִׁים כֵּן יִרְעֻצוּ". **הוֹד נָחַרְוֹ אֵימָה** – נחירת הסוסים מלאה הוד והיא מטילה אימה, "מִדֶּן נִשְׁמַע נִחְרַת סוֹסִיו מִקּוֹל מִצְהָלוֹת אֲבִירָיו רַעְשָׁה כָּל הָאָרֶץ" (ירמיהו ח, טז). **הוֹד** הוא גם לשון הד, שאפילו הד נחרותיו מטיל אימה.

(כא) **יַחְפְּרוּ בְּעֶמֶק וַיִּשִׁישׁ בְּכַח יֵצֵא לְקִרְאָת נֶשֶׁק:**

(כב) **יִשְׁחַק לִפְחַד וְלֹא יַחַת וְלֹא יָשׁוּב מִפְּנֵי חָרֵב:**

(כג) **עָלְיוֹ תִרְנָה אֲשַׁפָּה לֵהֵב חֲנִית וְכִידוֹן:**

יַחְפְּרוּ – לשון ריגול כמו "יַחְפְּרוּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ" (דברים א, כב), **בְּעֶמֶק** – עקב חוזק מרוצתו של הסוס, דרך הפרשים לרגל ולארוב בעמק שהוא מקום מוכן למארב (רש"י. מצודות). הסוסים מיטיבים לרוץ בעמקים ולא בהרים, "מִבְּחָר עֲמָקֶיךָ מְלָאוּ רָקֵב" (ישעיהו כב, ז), לעומת "הִירְצוּן

בְּסַלַע סוֹסִים?!" (עמוס ו, יב. דעת מקרא), או שרגליו של הסוס מתחפרות בקרקע לפני התקפה ומשאירות בה עקבות וגומות. בצעדיו החזקים יהפוך הסוס את קרקע הארץ לחפירות.

יַחְפְּרוּ – דרך הסוסים להכות ברגליהם על הארץ בכח עד שיחפרו בְּעֶמֶק כעין גומא, כאילו יִשִּׁישׁ בְּכַח ומכה ברגליו מחמת שמחה, עתה חושב תועלתו במלחמה, עת יֵצֵא לְקִרְאָת נֶשֶׁק, אז יִשְׁחַק לִפְחַד וְלֹא יַחַת – לא יפחד וגם וְלֹא יָשׁוּב מִפְּנֵי חָרֵב – כיתר בעלי החיים הפוחדים מפני ברק חרב שנונה.

מלבי"ם

יִשְׁחַק לִפְחַד – הסוס לועג לפחד ושוחק כלפי גורמים שהאדם פוחד מהם. **לֹא יַחַת וְלֹא יָשׁוּב** – כפל פעלים כדי להדגיש את התנהגותו יוצאת הדופן של הסוס, שלא לפחד ולא להירתע מִפְּנֵי חָרֵב – מכלי הנשק שמטילים פחד. ולא די בכך שאינו פוחד אלא הוא שש אלי קרב – **עָלְיוֹ תִרְנָה אֲשַׁפָּה** – נרתיק החיצים, שמקשקשים זה בזה ונשמע קולם (רש"י⁶⁸, ערבים עליו כקול רינה ושמחה, שתאב הוא לקרב ומלחמה (דעת מקרא). וכביכול אפילו כלי הנשק שנמצאים על הסוס – **לֵהֵב חֲנִית וְכִידוֹן**, מתמלאים רינה וששים אלי קרב.

(כד) **בְּרַעַשׁ וְרָגַז יִגְמָא אָרֶץ וְלֹא יֵאֱמִין כִּי קוֹל שׁוֹפָר:**

בְּרַעַשׁ וְרָגַז יִגְמָא אָרֶץ – עושה גומות ברגליו כמו "יַחְפְּרוּ בְּעֶמֶק" דלעיל, או שהוא גומא את מרחקי הארץ בריצתו המהירה והשוטפת (שני הפירושים ברש"י), או שיפסע בארץ, מלשון "מְגַמֵּת פְּנִיָּהֶם קְדִימָה" (חבקוק א, ט. אבן עזרא). **וְלֹא יֵאֱמִין** – אינו מייחס חשיבות לקולות המלחמה שנועדו להפחידו, כמו "הֵן בְּעֶבְדִּיו לֹא יֵאֱמִין", "הֵן בְּקִדְשִׁיו לֹא יֵאֱמִין" (לעיל, ד, יח; טו, טו. ביאורים לספר איוב).

וְלֹא יֵאֱמִין כִּי קוֹל שׁוֹפָר – כאדם השומע בשורה משמחת, ומרוב שמחה אינו מאמין למשמע אוזניו, כן הסוס בשמעו קול שופר, הקורא לצאת למלחמה. פירוש אחר: הסוס אינו מאמין בשמעו את קול השופר, המודיע על סיום הקרב⁶⁹, לפי שהוא משתוקק להוסיף ולהילחם. ויש מפרשים: **לֹא יֵאֱמִין** – לא יעמוד שקט במקום אחד⁷⁰, אלא בשמעו קול השופר הוא מקפץ ודוהר⁷¹.

עמוס חכם, דעת מקרא

(כה) **בְּדִי שֹׁפָר יֹאמַר הָאֵחַ וּמִרְחוֹק יִרְיַח מִלְחָמָה רַעַם שָׁרִים וְתִרְעָה:**

68. ראה ישעיהו מט, ב, וירמיהו ה, טז.

69. ראה שמואל ב' ב, כח; שם יח, טז; שם כ, כב. ההערות לפסוקה במקור.

70. מלשון "וַיְהִי יָדְיוֹ אֲמוֹנָה" (שמות יז, יב), כלומר נמצאות במקום אחד, במצב יציב ואיתן.

71. ועוד יש מפרשים 'לא יאמין' – לא יימין, לא יטה ימין, כמו "כִּי תֵאֱמִינוּ וְכִי תִשְׁמָאִילוּ" (ישעיהו ל, כא), והוא הדין שמאלה.

• פרקים לח-לט | מענה ה' הראשון •

פזיו ונמהר, בלי מחשבה מספקת וללא שיקול דעת מעמיק? האם פזיזות כזאת עלולה ללמד על היעדר חוכמה?

אֵל תִּבְהַל עַל פִּיךָ וְלִבְךָ אֶל יִמְהַר לְהוֹצִיא דָּבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיֶה דְבָרֶיךָ מַעֲשִׂים.

קהלת ה, א

והיותר מופלא ותמוה בכל השאלה הזו, שלא תאר את איוב בחכמה, ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אלא תיארו במידה מידותית ויושר מעשים, כי אילו היה חכם, לא היה עניינו קשה עליו, כמו שיתבאר.

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כב

אָמַנְם הַהֲשׁוּאָה בֵּין אִיּוֹב לְבֵין הַסּוֹס הַשּׁוֹטֵף בַּמִּלְחָמָה לֹא נִאֲמְרָה בַּמְּפֹרָשׁ, אֲךָ הִיא רִמּוּזָה וְנִתּוּנָה לַפְּרִשְׁנוֹת. אִם הַשּׁוּאָה כִּזְאת אֲכֵן רִמּוּזָה כֵּאֵן, יֵשׁ בָּהּ תּוֹכַחַת עֲמוּקָה לְאִיּוֹב.

נפלאות הבריאה המתגלות בנץ ובנשר

הַמְּבִינֶתָּךְ יֶאֱכָר נֶץ וְכו' – אַחֲרֵי תִיאֲוִרֵי גְבוּרַת הַסּוֹס, אֲשֶׁר בָּאוּ כְּבִיכּוֹל אֲגַב תִּיאֲוִרֵי הָעוֹף הַקְּשׁוֹת, אֲשֶׁר יִשְׁחַק לְסוֹס וּלְרוֹכְבוֹ, חוֹזֵר מִעֲנָה ה' לְאִיּוֹב שׁוֹב לְעוֹלָמָם שֶׁל אֲבִירֵי הָעוֹף, הַנֶּץ וְהַנֶּשֶׁר, וְשׁוֹאֵל אֶת אִיּוֹב: כְּלוֹם אַתָּה נִתַּת חוֹכְמָה לְנֶץ לְעוֹף בְּכוֹחַ אֶל אֲרָצוֹת הַחֲמָה, וְאִם מִפִּי אִיּוֹב יִקְבֹּל הַנֶּשֶׁר הוֹרָאָה אֵיךְ לִבְנוֹת אֶת קִינוֹ בַּמְּרוֹמֵי הַסֵּלַע, וּמִשֶּׁם לְתוֹר אַחֲרֵי הָאוֹכֵל כְּדֵי לְסַפֵּק לְאַפְרוּחָיו אֶת מְזוֹנָם?

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כו) הַמְּבִינֶתָּךְ יֶאֱכָר נֶץ יִפְרֹשׁ כִּנְפָיו לְתִימָן:

יֶאֱכָר – יִפְרוֹשׁ אֲבִרְתּוֹ, דִּהְיִינוּ כִנֵּף, כִּמוֹ "מִי יִתֵּן לִי אֶבֶר כִּיּוֹנָה אֲעֹפֶה" (תהלים נה, ז), בַּהֲקִבְלָה לְצִלַּע הַשְּׁנִייה – "יִפְרֹשׁ כִּנְפָיו". הַמְּבִינֶתָּךְ יֶאֱכָר נֶץ – כְּלוֹם אַתָּה נִתַּת בִּינָה לְנֶץ לְפִירוֹשׁ כִּנְפָיו וְאֲבִרְתּוֹ! מַלְבֵּד שְׁאֵלָה זֹאת, שֶׁחֲזָרָה עַל עֲצֻמָּה גַם לִגְבִּי שֶׁאֵר בְּעֵלֵי הַחַיִּים, קִיִּים יִיחֹד אֲצֵל הָעוֹפּוֹת הַנוֹדָדִים מִמְּקוֹמָם לִפִּי עוֹנוֹת הַשָּׁנָה:

הַמְּבִינֶתָּךְ – הַנֶּץ וְיֵתֶר עוֹפּוֹת הַנְּסִיעָה⁷³, מִי שֶׁם בְּקֶרֶבָם טָבַע זֶה שִׁיבִינוּ קֶרֶבֶת הַחוּרָף, וְשִׁיבִינוּ לִישָׂא אֲבֵר וּלְפִירוֹשׁ כִּנֵּף לִיסַע בְּטֶרֶם יָבוֹא הַחוּרָף, לְתִימָן – לְאַרְצוֹת הַחֲמִים, לְהִיּוֹת שֶׁם כָּל יְמֵי הַקּוֹר, שׁוֹזָה מִהַשְׁגָּחָה מִיּוֹחֲדָת עַל מִינִים אֵלֶּה.

מלבי"ם

(כו) אִם עַל פִּיךָ יִגְבִּיָּה נֶשֶׁר וְכִי יָרִים קִנּוֹ:

(כח) סֵלַע יִשְׁכֵּן וְיִתְלַנֵּן עַל שָׁן סֵלַע וּמִצוּדָה:

73. כלומר, הציפורים הנוודות. המלבי"ם הוסיף כאן בסוגריים: "וצריך לומר שיש ממין הנץ גם מין שנוסע".

• איוב • עולם בנוי וחרב ובנוי •

בְּדִי שֹׁפֵר – בְּשִׁמְעַת הַשּׁוֹפֵר יֵאֻמָּר הָאֵחָ מְרֹב שִׁמְחָתוֹ, כִּמוֹ "הָאֵחָ הָאֵחָ" (תהלים לה, כא), וְהִיא מִלָּה תֹאמַר עַל הַשִּׁמְחָה בְּבוֹא לְאָדָם חֲפָצוֹ.

אבן עזרא

בְּדִי שֹׁפֵר – לְשׁוֹן רִיבּוּי, כִּמוֹ "דִּי הָשִׁיב לוֹ" (ויקרא כה, כח), כִּכֵּל שֶׁהַשּׁוֹפֵר מְרַבֵּה לְתַקּוּעוֹ, הַסּוֹס מְרַבֵּה לְשִׁמּוּחַ, אוּ בְּמִשְׁמַעוֹת שֶׁל מִדֵּי – בְּכָל פֶּעַם וּפֶעַם שֶׁהוּא שׁוֹמַע שׁוֹפֵר, כִּמוֹ "מִדֵּי חֲדָשׁ בְּחֻדְשׁוֹ וּמִדֵּי שָׁבַת בְּשַׁבְּתוֹ" (ישעיהו סו, כג). יֵאֻמָּר הָאֵחָ – כִּמוֹ קְרִיאת שִׁמְחָה שֶׁל בְּנֵי אָדָם, הַמּוֹשׁוּוֹה כֵּאֵן לְצַהֲלַת הַסּוֹס, אוּ שֶׁהוּא לַעֲג שֶׁהַסּוֹס לֹעֵג לְאוֹיְבָיו, כִּמוֹ "וַיִּרְחִיבוּ עָלֵי פִיָּהֶם אֲמָרוּ הָאֵחָ הָאֵחָ רָאָתָה עֵינֵינוּ" (תהלים לה, כא)⁷². וּמִן־חֹק יָרִיחַ מִלְחָמָה רַעַם שָׁרִים וְתִרְעוּעָה – אֵף חוֹשׁ הָרִיחַ מִתּוֹאֵר כֵּאֵן, כְּדֵי לְתַאֵר אֶת תְּשׁוּקָתוֹ שֶׁל הַסּוֹס לְמִלְחָמָה בְּכָל חוֹשִׁיוֹ וּבְכָל מְאֻדּוֹ. הוּא דֶּרוֹךְ לְהִילָחֵם כְּבֵר מִן־חֹק, וּמִרִּיחַ אֶת הַמִּלְחָמָה עוֹד בְּטֶרֶם הִגִּיעַ אֵלֶיהָ.

והאריך לספר בפלאי הסוס וגבורתו לרמוז בזה על פחיתות ערכו של בן האדם, שיש בני אדם המשתבחים בגבורתם במלחמה. ובאמת, אם שבח הוא זה, מגיע השבח לסוס ולא לאדם, שמעטים בני האדם שגבורתם מגעת לגבורת הסוס המתוארת כאן. ועוד, שעורכי המלחמה בבני האדם נזקקים לסוסים כדי להצטיין בגבורתם. וסיים ב'שָׁרִים' לרמוז לך: השרים הרוכבים על סוסים (קהלת י, ז), סוסייהם משובחים מהם.

עמוס חכם, דעת מקרא

גַּם כֵּאֵן, מַלְבֵּד הַמְּסֻרִּים הַכִּלְיִים בַּמַּעֲנָה, שֶׁמֵּרָאִים אֶת חוֹכְמָתוֹ שֶׁל הָאֱלֹהִים בִּיחְסוֹ לְבַעֲלֵי הַחַיִּים וְאֶת הַשְּׁגָחָתוֹ עֲלֵיהֶם, וְכֵן אֶת פַּחֲיִתוֹת עֲרֻכּוֹ שֶׁל הָאָדָם, יֵשׁ כֵּאֵן מִסֵּר פְּרִטִּי שִׁמְיוּחַד לְאִיּוֹב.

אִיּוֹב יֵצֵא לְמִלְחָמָה לְטִיְהוֹר שְׁמוֹ, כִּנְגֵּד הָרָעִים וְכִנְגֵּד הָאֱלֹהִים, כְּסוֹס שׁוֹטֵף בַּמִּלְחָמָה. הַסּוֹס אֵינוֹ יֵרָא מִמִּלְחָמָה וְהוּא יוֹצֵא אֵלֶיהָ בַּגְּבוּרָה וְאֵף שֶׁשׁ לְקִרְאָתָהּ. גַּם אִיּוֹב לֹא הִתִּירָא וְעַמַּד בַּגְּבוּרָה כִּנְגֵּד רָעִיו וְאֵף כִּנְגֵּד הָאֱלֹהִים.

אֲפֹשֶׁר לְבֹאֵר שִׁישׁ בַּמַּעֲנָה ה' הַשּׁוּאָה בֵּין הַסּוֹס לְבֵין אִיּוֹב, שִׁיִּצֵּא בַּגְּבוּרָה לְמִלְחָמָה, לֹלֵא מוֹרָא וּלְלֹא פַחַד. הַשּׁוּאָה כִּזְאת בֵּין אָדָם לְבֵין סוֹס הוֹבָאָה בְּדַבְּרֵי הַנְּבִיאִים, אֲךָ הִיא מוֹבָאָה לְגִנְאִי:

אֵין אִישׁ נָחַם עַל רָעָתוֹ לֵאמֹר מָה עָשִׂיתִי כִּלְיָ שֶׁבַּ בְּמִרוּצָתָם כְּסוֹס שׁוֹטֵף בְּמִלְחָמָה.

ירמיהו ח, ו

אֶל תִּהְיֶה כְּסוֹס כְּפָרֵד אֵין הֵבִין בְּמַתְג וְרָסָן עֲדִיו לְבָלוֹם.

תהלים לב, ט

אדם נדרש למתינוות ולמחשבה בטרם יחרוץ משפט. הדבר נכון במשפט בין בני האדם, וקל וחומר בדברים שנאמרים כלפי האלוה. האם ייתכן שכמו הסוס, איוב שש אלי קרב באופן

72. ראה גם יחזקאל כה, ג; שם כו, ב; שם לו, ב; תהלים מ, טז; שם ע, ד.

קיננו של הנשר נמצא במקומות גבוהים, כמו "אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך" (עובדיה א, ד)⁷⁴. יתלנן – ילון, כמו "בצל שדי יתלנן" (תהלים צא, א), ובהקבלה ל"ישכן". בניגוד לעוף שתואר בפסוקים הקודמים שזנח את אפרוחיו והפקירם, "כי תעזב לארץ בציה ... ותשכח כי רגל תזורה וחיית השדה תדושה", הנשר בונה את קינו על חודי הסלעים השומרים ומגנים על אפרוחיו – שן סלע ומצודה, והרי זה פלא כיצד העופות, שנבראו כולם על ידי הבורא, מתנהגים באופן שונה כל כך אלו מאלו.

מענה ה' הראשון מסתיים דווקא בנשר ששומר ומשגיח על גוזליו, כדי להראות לאיוב את השגחת ה' עליו, וכפי המתואר בהשגחת ה' על עמו "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף ופרש קנפיו יקנהו וישאֵהו על אֶבְרָתוֹ" (דברים לב, יא).

(כט) מִשֵּׁשׁ חֶפֶר אָכַל לְמַרְחֹק עֵינָיו יִבִּיטוּ:

מִשֵּׁשׁ – ממקומו הנישא והגבוה חפר אכל – חיפש אוכל, כמו "ויחפרו לנו את הארץ" (דברים א, כב), לְמַרְחֹק עֵינָיו יִבִּיטוּ – "וזה דבר ידוע, כי הנשר יראה ממקום רחוק מאוד מקום החללים וירוח שמה" (אבן עזרא).

(ל) וְאַפְרָחָיו יַעֲלֵעוּ דָם וּבֹאֶשׁ חֲלָלִים שָׁם הוּא:

וְאַפְרָחָיו יַעֲלֵעוּ דָם – לאפרוחים, הגוזלים הקטנים שאינם מסוגלים לאכול בשר, מביא הוא את דם החללים, יַעֲלֵעוּ דָם – מלשון לוע, יבלעו את הדם.

ובזה הראה לו השגחתו על כל מין, הן במזונו, הן בהריון ובלידה, הן במקום מעונו, הן בהטלת העוף ביציו, ובנסיעתו בימי החורף, ובמעופו לגבהי שחקים, וכל שכן שיש לו השגחה פרטית על האדם הנעלה מכולם, המוכתר בכתר השכל והנברא בצלם אלהים. מלב"ם

חז"ל דרשו דרשה פלאית על הפסוק הפותח כאן:

אמר רב חנן בר רבא אמר רב: ארבע רוחות מנשבות בכל יום, ורוח צפונית מנשבת עם כולן, שאלמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת. ורוח דרומית קשה מכולן, ואלמלא בן נץ מעמידה, מחרבת כל העולם כולו מפניה, שנאמר: "הַמְבִיִּתֶּךָ יֶאֱבֹר נָץ יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו לְתִמְנָן".

גישין לא, ב, ובעין זה בבא בתרא כה, א

רש"י התייחס לדרשה זאת, והוסיף עליה⁷⁵:

74. בפסוק הקודם שם נזכר הסלע המורם, "שכני כחגי סלע מרום שבתו", בהקבלה לסלע כאן.

75. רש"י ציין שהמקור לדבריו לקוח מהפסיקתא.

יֶאֱבֹר נָץ – יגדל הנץ כנף, ומלאך הוא דומה לדמות נץ, ומעמיד קושי הרוח הדרומית בפרישות כנפיו, שלא תחריב את העולם. אם על פיך יגביה נשר – השכינה, שנאמר: "כְּנֶשֶׁר יַעֲרִי קִנּוֹ" (דברים לב, יא), היה מסלק פמליא שלו שלא יזיקו לאהרן בבואו אל הקדש ביום הכיפורים. סלע ישכן ויתלנן – בטוח היה אהרן במחתת הקטורת כשנתנה על אבן שתיה. מִשֵּׁשׁ חֶפֶר אָכַל – מתפלל על צרכי כל השנה. ואחר כל הכבוד הזה ראה במיתת שני אפרוחיו נדב ואביהוא, שמתו להתקדש שמי בהם, שנפלה אימתו על השאר.

דרשת חז"ל ודברי רש"י מעלים שאלות רבות, והם טעונים הסבר. מה המשמעות של המלאך שמגן על העולם ומה הצורך בו? מדוע דווקא רוח דרומית קשה ומה פשר הקושי שיש בה? מדוע ההגנה מסומלת בפרישת כנפיים ומדוע המלאך שמגן דומה דווקא לנץ? מה הקשר לאהרן הכהן ולבניו, נדב ואביהוא? מדוע הדברים הללו נאמרים דווקא כאן, בסיום דברי ה' לאיוב?

נראה לבאר שהרוח שנזכרת כאן היא גילוי שכינה שמסומלת דווקא ברוח דרומית. בניגוד לרוח הצפונית שמסמלת הסתרה, כמו המילה "צפון", הדרום מסמל גילוי.

ונקרא כן כי הוא צפון, אין השמש נראה בו לעולם. ויקרא התימן דרום ... והיא מלה כפולה, תחסר רי"ש אחת להתחבר שתי אותיות שוות – דר רום, כי השמש ילך ברום הרוח ההוא.

רמב"ן, שמות כו, יח

השמש שנמצאת תמיד בדרום ומגלה את האור מסמלת גם את הדר ברום, אדיר במרום. גילוי שכינה מסומל כאן גם בנשר – יגביה נשר – זו השכינה, שהיא למעלה מן הכל אך היא צופה על הכל – לְמַרְחֹק עֵינָיו יִבִּיטוּ. גילוי כזה יש בו השראה עצומה ונשגבת, אך הוא עלול להחריב את העולם שאינו מסוגל להכיל את עוצמתו, "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני הָאָדָם וְחַי" (שמות לג, כ)⁷⁶. בעת גילוי שכינה הכרחי להתגונן מפניה. השכינה מסומלת כאן בכנפי הנץ – יֶאֱבֹר נָץ – יגדל הנץ כנף, ומלאך הוא דומה לדמות נץ, ומעמיד קושי הרוח דרומית בפרישות כנפיו שלא תחריב את העולם. על פי הפרשנות הזאת כנפי הכרובים שסוככים על הכפורת הם מגן ראשוני מפני הקדושה שמסומלת בארון. קרבה יתרה לארון עלולה להיות מסוכנת, כפי שראינו אצל נדב ואביהוא (ויקרא י, א-ב), אצל אנשי בית שמש (שמואל א' ו, יט) ובפרץ עוזא (שמואל ב' ו, ז).

הגנה כזאת נצרכת במיוחד כשיש גילוי שכינה דרמטי, כעין שהיה לכוהן הגדול בבואו אל הקודש. לכן האלוה היה כביכול מצמצם שכינתו באותו הזמן והמקום: "היה מסלק פמליא שלו, שלא יזיקו לאהרן בבואו אל הקדש ביום הכיפורים". ענן הקטורת הוא סוג של מיסוך שהיה מגן על הכוהן הגדול – "סלע ישכן ויתלנן" – בטוח היה אהרן במחתת הקטורת כשנתנה על אבן שתיה. אהרן הכוהן היה ראוי להגנה כזאת, כיון שהכניסה שלו אל הקודש לא הייתה

76. התייחסות מפורטת לצורך בהסתרה בעת גילוי שכינה הובאה בפרק העיון 'עמוד האש ועמוד הענן' – הסתרה כדי לאפשר גילוי, לעיל, עמ' 542.

מיועדת לצורך עצמו אלא לצורך קהל ישראל כולו ועל כל השנה כולה – "משם חפר אכל – מתפלל על צרכי כל השנה".

"ואחר כל הכבוד הזה ראה במיתת שני אפרוחיו נדב ואביהוא, שמתו להתקדש שמי בהם, שנפלה אימתי על השאר" – אהרן הכהן, עם כל קדושתו, למרות העובדה שהוא עצמו שמר על כללי הזהירות הנדרשים בבואו אל הקודש, ראה במיתת שני בניו, שני אפרוחיו. החשיפה היתרה לגילוי שכינה המיתה אותם. הימצאות האדם בקרבת הקדושה, קרוב להשגחה העליונה, יש בה מעלות עצומות, היא נשגבת ורמה, והיא משאת נפשם של נביאים ואנשי מעלה. אך יש בגילוי שכינה גם סכנות גדולות. "וסביביו נשערה מאד" (תהלים נ, ג) – מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה (נבמות כבא, ב. בבא קמא נ, א). ככל שההארה גדולה יותר, יש בה קורת רוח גדולה יותר, אך בהכרח גם סכנותיה חמורות יותר. גם איוב, כאהרן הכהן, זכה להשגחה פרטית ולגילוי שכינה מתמשך שהרעיף עליו מכל טוב, "ואני קרבת אלהים לי טוב" (תהלים עג, כח). דמיון נוסף ביניהם הוא שגם איוב, כאהרן הכהן, קבל סבל רב במות בניו. אצל שניהם היה מעבר חד וכמעט אכזרי מפסגה רמה של חיים טובים ושלווים לתהומות עמוקים של ייסורים קשים – אצל איוב, ואצל אהרן – שכול הבנים בעיצומה של חנוכת המזבח וההכתרה החגיגית שלו לכהונה גדולה. להשוואה ביניהם אפשר להוסיף גם את מעמדם החברתי החשוב ואת היותם אנשים מרכזיים ומשפיעים בחברה שבה הם חיו.

ההשוואות הללו בין איוב ואהרן מדגישות את ההבדל הגדול ביניהם, את הפער העצום בין תגובתו של אהרן הכהן, שקיבל עליו בהכנעה את הדין, "וידם אהרן" (ויקרא י, ג), לבין תגובתו הקשה והמתריסה של איוב, שקילל את יומו ובטענות הקשות שטען כלפי אלוהיו.

מסר נוסף שאפשר ללמוד מדרשת חז"ל כאן על מיתת שני בני אהרן הוא שגם מיתתם נדרשה לצורך, "שמתו להתקדש שמי בהם, שנפלה אימתי על השאר". יש תפקיד לייסורים. נקודה זאת נידונה באריכות לעיל בדברי אליהוא.

חז"ל בחרו לדרוש את הפסוקים הללו, שמסיימים את מענה ה' הראשון, כדי להעלות כמה נקודות שטרם הוזכרו: המורכבות הגדולה בקרבה אל האלוה; שכר עצום ומעמד רוחני נשגב ומרומם, שכרוך בהכרח בסיכונים שנובעים מן הקרבה המיוחדת הזאת ועלולים לגבות מחיר כבד; וההשוואה המאלפת לאהרן הכהן.

לפי זה אפשר לדרוש את משמעות הפסוק – המבינת יאבר נץ יפרש כנפיו לתימן – וכי אתה, איוב, מבין ויודע לבאר את המשמעות של קרבת ה', על יתרונותיה הכבירים ועל הסיכונים שיש בה! האם היית מעדיף לוותר על קרבת אלוהים וחסדו הגדול כלפיך וגם על הייסורים הגדולים שעברת!?

וכאשר השלים האלהים המענה הזה ואיוב שתק, חזר עוד ויצא מלפניו קול דממה דקה, לא בסערה וסופה, שלא יבהל איוב מתגרתו שאמר "ואמתך אל תבעתני" (לעיל יג, כא), ואמר לו המענה הבא.

רמב"ן

פרק מ, א-ה

ה' פונה לאיוב שוב, אך איוב אינו עונה

■ פרק מ

(א) וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב וַיֹּאמֶר:

(ב) הֲרַב עִם שְׂדֵי יִסּוּר מוֹכִיחַ אֱלֹהִים יַעֲנֶנָּה:

הֲרַב עִם שְׂדֵי יִסּוּר – האם המריב עם שדי ייסר אותו עתה על דבריו אליו, ויוכל לומר שאינם הגונים, ואם המוכיח לאל יענה על זאת?

רמב"ן

הֲרַב עִם שְׂדֵי יִסּוּר – האם דרך מוסר היא שיריב אדם עם שדי? מוכיח אלוהים יעננה – איוב שיוכיח השם, למה לא יענה על זאת?

אבן עזרא

הֲרַב – כאשר החריש איוב ולא ענה כל מאומה, וה' ידע כי עוד דברים בלבבו, אמר לו, הלוא מי שרב עם שדי אשר יסור, לאלוה מוכיח יעננה – אחר שתחילה ייסר ה' אותך בייסורים ובכל זאת עמדת כנגדו לריב איתו, ובקשת שיתווכח עמך פנים אל פנים, ואם כן עתה שנסתלקו הייסורים ממך ואני רק אלוה מוכיח, שאני מתווכח עמך בדברים ובראיות בדרך הוויכוח, כל שכן שראוי שיעננה, ומדוע החרשת עתה ולא ענית מענה?

מלבי"ם

משמעות המילים והתחביר של הפסוק יכולים להתבאר בכמה אופנים, אך המסר העולה ממנו זהה – ביקורת על איוב שהוכיח את האלוה, ודרישה ממנו לענות.

(ג) וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת ה' וַיֹּאמֶר:

(ד) הִן קָלְתִּי מָה אֲשַׁכֵּךְ יְדֵי שְׁמַתִּי לְמוֹ פִּי:

(ה) אַחַת דִּבַּרְתִּי וְלֹא אֶעֱנֶה וּשְׁתִּים וְלֹא אוֹסִיף:

המסקנה המעשית של דברי איוב ברורה למדי – הוא מכיר באפסותו ובקלותו ערכו לעומת הבורא, ואין לו מה להשיב על טענותיו, לכן ישים ידו על פיו והוא גוזר על עצמו שתתק. לעומת זאת, משמעות המילים – אחת ... ושתיים, אינה ברורה, ובעיקר לא מובנת כוונתו של איוב, מדוע קיבל על עצמו לשתוק? האם מפני שהשתכנע בצדקת האלוה אין לו מה להגיד, והוא חוזר בו מדבריו הקשים, או שהחליט לשתוק מפני פחדו מהאלוה, למרות שהוא עדיין דבק בדבריו הראשונים?

נחלקו בכך המפרשים. על פי הרמב"ן, איוב חזר בו מתלונותיו כבר כאן, ומענה ה' השני אינו מחדש על המענה הראשון.²

אז ענה איוב כי הוא קל ונבזה מלהשיב על דבריו, וישם ידו על פיו מענות אותו, כי פעם אחת דבר ולא יענה עוד, ושתיים ולא יוסיף עליהם לעולם ... שלא יוסיף להתלונן בעת אחרת, כי הבין שהאל יודע ומשגיח ועושה חסד משפט וצדקה בארץ. והנה ראינו כי הודה איוב בסוף, וקבל האל דבריו ונתרצה לו, ובאמת כי מן המענה הזה הייתה הודאתו, כי לא יוסיף לו, ובמענה השני דבר בשאלת שלום הרשעים וייסורי הצדיקים, גם לא יחדש עניין, רק יאריך בדבר בהמות ולוויתן, והנה העניין המיישב דעתו של איוב, מן המענה הזה היה לו.

רמב"ן

לעומת זאת, על פי אבן עזרא³, איוב גוזר על עצמו שתיקה אך אינו חוזר בו מדבריו הקשים, ולכן נצרך מענה ה' השני, שרק לאחריו איוב חוזר בו מדבריו. לפי הפרשנות הזאת ברור מדוע מענה ה' השני פותח במילים חריפות אף יותר מאשר במענה הראשון.

והטעם כי השם ענה את איוב על דבריו להוכיח, והודיעו כי איננו יודע דרכי השם שהם כלל, אף כי הפרט⁴. וכאשר השלים השם להוכיחו שתק איוב, ענה השם ואמר לו – למה לא תענה? והנה השיב מילה שאינה הגונה, ואמר – לא אשיב! אז אמר לו השם – אחר שלא תודה האמת ותחשוב בלבך כי אתה חכם, אשאלך והודיעני, וזה ששתקת – התרצה להפר משפטי החכמה ששמתי בעולם, תרשיעני למען תצדק?⁵

אבן עזרא⁵

ספורנו⁶, מלבי"ם ורלב"ג נתנו פרשנות שלישית, ממוצעת. דהיינו – איוב מודה על שאלת ייסוריו, שאלת 'צדיק ורע לו', אך הוא עדיין מבקש תשובה על שאלת 'רשע וטוב לו' – "מדוע דרך רשעים צלחה" (ירמיהו יב, א)⁷?

2. ואם תשאל – אם באמת איוב חזר בו כבר כאן, לשם מה נכתב המענה השני? משיב הרמב"ן: "אף על פי שהודה איוב שלא יענה, וידע כי השם צדיק כאשר פירשתי, אבל בעבור שלא התוודה על תלונתו, ענהו השם עוד מן סערה, לאמר שלא נקרא מן הסערה הראשונה שנקראת בה"א הידיעה לרוב גודלה וחוזקה, רק בסערה נחה ממנה".
3. וכך נראה גם מדברי רש"י: "אחת דברתי – כלומר מעט אמרתי ולא אוסיף עוד. ויש פותרים: 'אחת דברתי', אשר אמרתי 'תם ורשע הוא מכלה' (לעיל, ט, כב, ותחילת הפסוק 'אחת היא על כן אמרתי') לא אענה עוד, ושתיים שאמרתי, 'אל תעש עמדי' (לעיל, יג, כ, ותחילת הפסוק – 'אך שתיים'), לא אוסיף".
4. דהיינו אינו יודע את כללי הנהגת הבורא וכל שכן שלא ידע את הנהגתו את הפרטים.
5. וכעין זה כתב גם בטעמי הספר שמובאים בסוף הספר.
6. ספורנו, לשיטתו בכל הספר שאיוב סבור היה שיש אל טוב ואל רע, כתב שאיוב חזר בו כאן מטענתו זאת. "ושתיים – ובשנית, שהייתה אצלי דעת שתי רשויות – לא אוסיף. ראה לעיל, עמ' 186, הערה 31.
7. מסתבר שפרשנות זאת באה כיוון שמענה ה' הבא מוסב על רשע וטוב לו, ולא מתוך דיוק בפסוקים כאן. וראה גם מצודות שביאר כעין זה, שאיוב כעין 'מודה במקצת'. 'אחת דברתי' – הוא מכיר בכך שה' משגיח בעולמו, אך – "ושתיים ולא אוסיף". למרות שהיה רוצה, הוא לא מוסיף לשאול שתי שאלות: מדוע צדיק ורע לו, רשע וטוב

הן קלתי – השיב אליו: הנה על מה שנתווכחתי עד עתה על ייסורי שבאו בחנם וטענתי טענות נגד ההשגחה, ראיתי כי קלותי בדבר זה, ואין לי מה להשיבך, כי נתברר לי עתה השגחת ה' ממה שראה שענהו ושמשיגה על עניניו ... ולכן שמתי ידי למו פ, על צדיק ורע לו, ועל זה כבר קבלתי תשובה כנ"ל, ולכן על האחת שדברתי שהוא שאלת צדיק ורע לו לא אענה עוד. אבל ושתיים – הלא היה וכו' על שתי עניינים, שנתווכחתי גם כן על רשע וטוב לו, ועל שיש רשעים שמחריבים הישוב ומאבדים נפשות רבות, ומדוע אין ה' מסלק היוזם? גם על זה אני רוצה תשובה, ואז – ולא אוסיף עוד לשאול.

מלבי"ם

פרקים מ-מא

מענה ה' השני

(1) וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן סֵעֶרָה וַיֹּאמֶר:

אָזֵר נָא – תוכן התשובה על מה ששאל מדוע מניח ה' את הרשעים העריצים והגבורים המפילים מוראם על בני אדם והמשמידים אותם, כי הלא שאלה זאת תשאל על כלל הבריאה, שראינו שה' ברא בריות גדולות ונוראות שמפילים חתיתם על כל בעלי החיים, וטורפים מהם ומאבדים אותם, ולמה יניחם ה'? וכבר באר לו שהשגחתו כוללת כל בעלי החיים למיניהם, ולמה לא יעביר את הטורפים והמשחיתים? אבל זו שאלה סכלה, שהאומר כן יבקש שיברא ה' רק ברואים חלשים רפויי כח, עד שלא ימצא בעל חיים שיהיה לו כח להתקומם על החלוש ממנו, ואין זה מכבוד הבורא שיברא תולעים ונמלים ושבלול תמס יהלך, וזו כבודו שימצא ברואים גבורים ואדירים גאים ורמים, והבורא רם על רמים ומתגאה עליהם ומכניע כולם בכחו, ומשגיח שבכל זאת יתקיימו המינים, במה שהכין לכל חי כלים ותכונות בס' ישמר מאויביו, וכן ברא בני אדם גבורים וענקים אמיצי כח, ואם הם בבחירתם לפעמים יעריצו בגבורתם להרע לעניים וחלשים, ה' משגיח והכין לבני אדם שכל ואהבת משפט ונימוסים וטבע ההתחברות שעל ידם ישתמרו מגאווות עריצים, וה' בהשגחתו, יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות, על פי זה צוה לו שיאזר חלציו להשיב על שאלתו.

מלבי"ם

(2) אָזֵר נָא כְּגֹבֵר חֲלָצֶיךָ אֲשָׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי:
(3) הֲאֵף תִּפְרֹ מִשְׁפָּטִי תִרְשָׁיעַנִי לְמַעַן תִּצְדָּק:

לו? מפני היראה. וראה רלב"ג שכתב שאיוב קיבל תשובה על טענת 'צדיק ורע לו' מאת אליהוא, אולם טרם קיבל תשובה על שאלת 'רשע וטוב לו', ולכן תבוא להלן תשובת ה' שמתייחסת לרשעים.

הפתיחה – **אִיּוֹב נָא כְּגִבֹר חֲלָצִיךָ אֲשָׁלֶכְךָ וְהוֹדִיעֲנִי**, זהה לפתיחה הקודמת של מענה איוב הראשון (לעיל לח, ג). אולם המשך הדברים כאן חריף יותר – **הֲאֵפֶךְ תִּפְרֹךְ וּתְבַטֵּל אֶת מִשְׁפָּטִי** – משפטי בעולם בכלל, כגון טענתו הכללית של איוב "אֲחַת הִיא עַל כֵּן אֲמַרְתִּי תָם וְרָשָׁע הוּא מְכֻלָּה" (לעיל ט, כב, וכאלה רבים), ו**תִּרְשָׁעִנִי לְמַעַן תִּצְדָּק** – רק כדי שתוכל לטעון בפני רעיך שאתה צודק בוויכוח מולם! ההתעקשות של איוב על צדקותו הפכה להיות כל כך אובססיבית, עד שהרשיע את האלוה באופן גורף על הנהגתו את העולם בכלל.

ואשאלך עוד, אם תפר משפטי זה אשר הגדתי לך, בעבור גודל חפצך להצדיק עצמך, כאשר עשית עד עתה?

רמב"ן

האמירה האלוהית כאן אינה מתייחסת לצדקותו או לאי צדקותו של איוב, אלא למסקנתו הנמהרת והפזיזה של איוב – אם הוא, איוב, מתייגר על לא עוול בכפו, אזי משפטו של האלוה אינו ראוי! הסקת מסקנות ממקרה יחיד על הכלל, שמסיק מי שנוגע בדבר – איוב עצמו – מבלי להביא בחשבון סיבות נוספות לייסורים מלבד ענישה, אינה עומדת בכללי הלוגיקה הפשוטים. מסקנה כזאת היא לקויה, חפוזת ופשטנית. כך לגבי מעשי בני אדם, וקל וחומר כלפי ריבונו של עולם.

איוב התמרמר על רעיו שהסיקו שאם הוא מתייגר, אזי אפשר להסיק מכך שהוא חוטא, ולכן איוב פסל את דבריהם. מתברר כאן שכל הפוסל – במומו פוסל. איוב עצמו נהג באופן דומה כלפי הנהגת הבורא, כשהסיק שאם הוא מתייגר מבלי שחטא, אזי אפשר להסיק מכך שהאלוה שופט את העולם ומנהיגו בצורה בלתי ראויה. איוב התמרמר על אופן הסקת המסקנות הלקוי, החפוז והפשטני של רעיו כלפיו, והוא עצמו נהג באותו אופן כלפי האלוה.

(ט) **וְאִם זֶרַע כָּאֵל לָךְ וּבִקּוֹל כְּמֹהוּ תִרְעָם:**

כאן יש מעבר לטענה אחרת, לא כלפי אופן הסקת המסקנות מצד איוב, אלא לביקורת שלו על התייחסות האלוה אל הרשעים. דהיינו, אם יש בידך כוח כזה שאתה מוכיח בו את האל, כאילו אתה רואה את עצמך כמקביל אליו, אדרבה – עשה בו שימוש כדי להשפיל את הרשעים.

(י) **עֲדָה נָא גֵאוֹן וְגִבָּה וְהוֹד וְהָדָר תִּלְבָּשׁ:**

(יא) **הִפֵּץ עֲבֹרוֹת אֲפֶכֶךְ וְרָאָה כָּל גֵּאָה וְהִשְׁפִּילָהּ:**

(יב) **רָאָה כָּל גֵּאָה הִכְנִיעָהּ וְהָדָךְ רִשְׁעִים תַּחֲתָם:**

(יג) **טָמְנִים בְּעֶפֶר יַחַד פְּנִיָּהֶם חֲבֹשׁ בְּטָמּוֹן:**

(יד) **וְגַם אֲנִי אוֹדֶךָ כִּי תוֹשַׁע לָךְ יְמִינֶךָ:**

הדברים טעונים הסבר. יש כאן רשימה של דרישות שאיוב, כבן אנוש, אינו מסוגל לעמוד בהן, ומבחינה זאת יש כאן המשך לשאלות הרטוריות שהובאו במענה הקודם, שתיאר את

אפסות האדם אל מול האלוה. אך אין כאן תשובה לשאלה: מדוע האלוה אינו משתמש בכוחו הבלתי מוגבל כדי להדוך רשעים ולהכניעם?

כנראה ההסבר הוא שנתינת כוח הבחירה לבני האדם מחייבת לתת להם גם אפשרות לחטוא ולפעול רָשָׁע, אוון ומרמה. הגבלת כוח הרשעים בעולם פוגעת בהכרח במרחב הבחירה האנושי. אם עיקרון הבחירה החופשית הוא אקסיומה יסודית בעולם, שמתחילה עוד באדם הראשון ובמתן האפשרות שלו לחטוא, צמצום הבחירה שבא לידי ביטוי בשפע הפעלים שמופיעים כאן – **הִשְׁפִּילָהּ, הִכְנִיעָהּ, הָדָךְ רִשְׁעִים תַּחֲתָם, טָמְנִים בְּעֶפֶר, פְּנִיָּהֶם חֲבֹשׁ בְּטָמּוֹן** – עלול לפגוע ואף לקעקע לחלוטין את המושג היסודי של מותר האדם, לפחות בהיבט של הבחירה החופשית¹.

טָמְנִים בְּעֶפֶר יַחַד פְּנִיָּהֶם חֲבֹשׁ בְּטָמּוֹן – שתחבוש ותעצור מגמת פניהם ורצונם הבחירי בטמון, שלא יעשו רצונם ובחירתם מחמת יראת העונש, ובהסירך את הבחירה תסיר את התכלית המכוון מאתך, והוא שיהיה האדם דומה ליוצרו בלכתו בדרכיו ובבחירתו בלתי שום אונס ומכריח.

רבי עובדיה ספורנו²

בהכרח קיימת התנגשות עקרונית בין היסוד של הבחירה החופשית לבין היסוד של הגמול. הבחירה החופשית מסמלת את פעולתו של האדם בעולם כבן חורין, שניתנת בידו האפשרות לבחור ולהחליט באופן בלעדי, בדומה לאלוה "הֵן הָאָדָם הִיָּה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע" (בראשית ג, כב). לעומת זאת, הגמול מבטא את פעולתו של האלוה בעולם, כמתערב וכמשפיע על פעולת האדם. כיצד אפשר אפוא לשלב בהנהגת העולם הן את הבחירה החופשית והן את הגמול הצודק?

כדי לשלב בין שני עקרונות היסוד הללו, יש צורך באיזון מדויק ביניהם. גמול מהודק מדי עלול לפגוע בבחירה החופשית. בני האדם לא יחטאו מפני שיראו בעליל ומייד איך הגמול על מעשיהם בא לידי ביטוי, וממילא גם יקיימו מצוות ומעשים טובים, לא לשם עשיית הטוב אלא מתוך ציפייה לגמול קרוב, מידי ומוחש. גמול נוכח ומידי יפגע לא רק בבחירה החופשית אלא גם בגמול עצמו, מפני שהוא יהפוך מערך רוחני נשגב של "סור מִרָע וְעֲשֵׂה טוֹב" (תהלים לד, טו), מעשייה לשם שמיים של ערך עצמאי שאינו תלוי בתמורה, לערך ספקולטיבי זול, שכדאי לפעול לפיו כדי לקבל שכר רב. אפשר לדון בשאלה עד כמה אפשר להגדיר עשיית טוב אך ורק כדי לקבל פרס כעשיית טוב, ובוודאי יש פגם בעשייה כזאת בהשוואה לעשיית טוב לשמה – לעשות טוב מפני שהוא טוב – "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החוכמה לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא

1. התייחסות לסתירה בין הגמול לבין הבחירה החופשית הובאה לעיל, במענה אליהוא, עמ' 489, וכאן מובאת הרחבה לדברים.

2. ובהקדמתו לספר (יג) כתב: "והוסיף להודיע שהסיבה שלא יעניש בעולם את החוטאים, זולתי כשירבה הקלקול מהם במציאות, כענין דור המבול וסדום, וזה שאם יעניש את כל החוטאים יחריב את העולם וגם לא יניח מקום לבחירה האנושית".

עושה האמת מפני שהוא אמת" (רמב"ם, הלכות תשובה פרק י, ב). באופן אבסורדי, גמול חזק מדי, מעבר למידה הראויה, עלול לפגוע ברעיון של הגמול עצמו. כמו כן, בחירה חופשית ללא גבולות, עם גמול מוחלש שיגיע רק אחרי זמן רב ובאופן שאינו מורגש, עלולה לפגוע בעיקרון של הצדק האלוהי שבא לידי ביטוי בגמול צודק וראוי לכל אדם על פי מעשיו. לכן העיקרון היסודי של גמול, "גומל לאיש חסיד כמפעלו, נותן לרשע רע כרשעתו"³, חייב להישמר, גם אם הוא עלול לפגוע במידה מסוימת בבחירה החופשית. המינון והאיזון בין שני העקרונות היסודיים הללו הוא קריטי להנהגת העולם, כדי לאפשר את הבחירה החופשית במיטבה מחד גיסא, עם גמול ראוי וצודק מאידך גיסא, "ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות" (רמב"ם, שם פרק ג, ב).

וגם אני אודך – בהכרית הרשעים, כי תושע לך ימינך – כאשר תושע את עולמך מיד הרשעים המקלקלים את המכוון מאתך, וזה יהיה כאשר יזיק הרשע לצדיק גמור, שהוא תכלית מכוון במין האנושי, כי זה כל האדם, וכן אעשה אני בזה, כמו שאמרתי: "מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם" (בראשית ט, ה), וכן כאשר ירבו קלקול ביישוב ואין דרך להימלט מקלקולם זולתי בהענישם והכריתם, כאשר היה בענין דור המבול וסדום ומצרים וכו' וכו' ושולתם, וכן עשיתי אני בסדר המציאות שהרחקתי מן היישוב את נזק התקיפים, אשר אין דרך לבני האדם להימלט מהם.

רבי עובדיה ספורנו

צריך לקיים מצב של גמול מאוזן, שמגיע רק לאחר זמן ולא מייד, גם כדי לאפשר תהליכים. התהליכים חיוניים להתקדמות מוסרית בעולם והם מאפשרים תיקון. תינוק נולד ללא מטען מוסרי, "עיר פרא אדם יולד" (לעיל יא, יב), ובמשך חייו הוא לומד שיש כללים מוסריים שעל פיהם הוא צריך לנהוג בין אדם לחברו, בין אדם לבוראו ובין אדם לעצמו. לימוד כזה הוא תהליכי וכולל בדרך כלל למידה על ידי ניסוי וטעייה. ככל שהתהליך עמוק יותר, הוא יכול להתנסות מרובה וממושכת, והוא עשוי להימשך זמן רב יותר, אפילו כל ימיו של האדם. בעולם שבו הכל קורה מייד, כאן ועכשיו, קשה מאוד לייצר תהליכים. גמול מידי עשוי לחולל שינויים, כמובן, אך הם יהיו מהירים, נקודתיים וחולפים, כמעט אוטומטיים, ללא עומק וללא הבנה. מעשיו של האדם עשויים להשתנות שינוי חיצוני, אך אישיותו לא תעבור את השינוי העמוק והמתבקש. דווקא הניתוק וההשהיה בין מעשי בני האדם לבין מתן הגמול מאפשרים את התרחשותם של תהליכים חיוניים שמצריכים סבלנות ואורך רוח – חזון, חשבון נפש, דבקות במטרה, התגברות על קשיים, עמל והשקעה לטווח ארוך. מענה ה' כאן רומז לכך שלמרות שיש אפשרות להשפיל את הרשעה ולהכניעה, האלוה אינו נוהג כך, לא מפני שאינו יכול אלא מפני שרק הנהגה כזאת יכולה לאפשר את הבחירה החופשית, שהיא עיקרון יסודי והכרחי בהנהגת העולם.

3. על פי הפיוט 'יגדל' המתאר את שלושה עשר עיקרי האמונה.

בהמות

(ט) הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כפקר יאכל:

הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך – יאמר, אם לא תוכל לגאים בבני האדם, הנה אצלך לפניך בנבראים שאינם מדברים ביבשה ובים, נסה עצמך התוכל להם. בהמות – שם כלל לכל בהמה וחיה גדולה, ולויתן לדגים העצומים ... חציר כפקר יאכל – כי איננו טורף, לא תוכל לו.

רמב"ן

רוצים להראות לאיוב כי אין הוא, כאדם, עומד במרכז הבריאה, כי בתבל גדולה ועצומה זו, יציר כפיו של ריבון העולמים, אין האדם, עם כל שאיפותיו, תביעותיו והתרברבותו, אלא אחד הברואים, ולא מרכז שהכל נע סביבו... נדמה כאילו מגמת הנאום השני מתגלית לפנינו כבר במשפט הראשון של תיאור בהמות, ולשם הדגשת התמיהה משתמש מחבר הספר במילת התמיהה "הנה" והוא אומר לאיוב: "הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך" – כלומר, לא רק אותך בראתי וציידתי בכל הנחוש לך; גם חיה כה רחוקה מחוג התעניינותך וממעגל צרכיך – גם אותה יצרתי אתך בשורה אחת, בחשיבות דומה ובמסירות דומה. האדם בדרך כלל רואה ומחשיב את עצמו כגולת הכותרת, הואיל והוא נברא בסוף מעשה בראשית ... אולם בנאום הזה נאמר לו שדווקא בהמות: "הוא ראשית דרךי אל" ... ואכן, אנו מבינים במה שונה הנאום השני מן הראשון: הוא מכניס את איוב אל עולם רחוק-רחוק ממנו, ואף על פי שאין כל יחס בין החיות המשוונות האלה ובין האדם, הרי גם אותן ברא ה' בכוח יצירה נהדר, ופרטי הפרטים של הבריות הללו המתוארים בנאום באים ללמד את האדם כי חסד ה' אינו מוגבל לעולמו הצר בלבד. ולכן מסתיים הנאום הזה במה שהתחיל הנאום הראשון – בזה שהוא מזעזע את איוב ומוציאו מתוך ודאות עמדתו המיוחדת בבריאה, מתוך הגאווה שקיים כביכול איזה צד שווה בין האדם ובין ה', רק "כפך מעלי הרחק ואמתך אל תבעתני", ואז " ... והשיבני: כמה לי עונות וחטאות פשעי וחטאתי הדיעני" (יג, כא-ג). כאילו קיימת איזה רשות לתבוע את ריבון העולמים לדין. הרב יששכר יעקבסון, לבעיית הגמול במקרא, עמ' 49–51

האלוה מזמין את איוב להתמודד עם בעלי החיים, שהם נחותים מבני האדם המדברים. בהמות ולויתן כשם כולל לבעלי החיים הגדולים ולדגים העצומים. ותחילה הבהמות, החיה הגדולה ביבשה, שלמרות שאיננה טורפת, איוב לא יוכל לה, וקל וחומר שלא יוכל להתמודד עם הלויתן, החיה הגדולה שבים, שתוזכר בהמשך. אם איוב אינו יכול להתמודד עם הבהמות והלויתן, הוא בוודאי לא יוכל להתמודד עם רשעי בני האדם שהם מתוחכמים וגרועים מבעלי החיים, אפילו מהטורפים שבהם. הפסוקים הבאים מתארים את עוצמתו של הבהמות, באופן מפורט ומרשים:

(טז) הנה נא כחו במתניו ואנו בשריכי בטנו:

(יז) יחפץ זנבו כמו ארזי גידיו פחדיו ישרגו:

יִחְפֹּץ זָנְבוֹ – כִּמוּ יִחְפּוּז, שִׁינִיעֵנוּ בְּמַהֲרֵית לַמְּרוֹת גּוֹדְלוֹ וְחוּזְקוֹ כִּמוּ אָרְזוּ. פָּחַדְיוֹ – אֱלוֹ אֲשַׁכִּי⁴.
הכוח שיש במותניים והאוזן⁵ בשרירי הבטן עם אזכור האשכים, מתקשר לברייה ורבייה.
מסתבר שזה ההקשר לדרשת חז"ל על פסוק זה:

אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו – זכר ונקבה בראם, אף לְוִיתָן נָחַשׁ בָּרַח וְלִוְיָתָן נָחַשׁ עָקְלָתוֹן (ישעיהו כו, א) – זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה – מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקדוש ברוך הוא? סירס את הזכר, והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר: **וְהָרַג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם** (שם). ואף בַּהֲמֹת בְּהֶרֶרִי אֶלֶף (תהלים נ, י) – זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה – מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקדוש ברוך הוא? סירס הזכר, וצינן הנקבה ושמרה לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר: **הִנֵּה נָא כַחוֹ בְּמַתְנִיּוֹ** – זה זכר, **וְאֵנוּ בְּשִׁרְיִי בְטָנוֹ** – זו נקבה.
בבא בתרא עד, ב

הזכר והנקבה מייצגים כוחות מנוגדים שזקוקים זה לזה. העולם כולו בנוי מכוחות מנוגדים שזקוקים זה לזה, ועל אף שהם נלחמים ביניהם, ההתמודדות מצמיחה ומפרה אותם. המדרש מתאר שני סוגים של זוגות כאלה – הלווייתנים והבהמות. **"לִוְיָתָן נָחַשׁ בָּרַח וְלִוְיָתָן נָחַשׁ עָקְלָתוֹן"** מסמלים את כוחות הרע והרשעה שיש בעולם, והם נאבקים ביניהם מאבק כוחני, לא אידאולוגי, על מנת להכריע מי ישלוט⁶. בַּהֲמֹת, לעומת זאת, היא חיה צמחונית שעשויה לא להזיק, וכך תיאר אותה חלק מהפרשנים כאן, לעומת פרשנים אחרים שתיארו אותה כחיה טורפת. אפשר לצורך ענייננו לתאר את הבהמות כחיה שיכולה להיות בלתי מזיקה אך אם היא מגיעה למאבק היא עלולה להיות מסוכנת מאוד⁷. אפשר לומר גם על כוחות הטוב והרשע בעולם, שלמרות שיש ביניהם מאבק בלתי פוסק, יש בהתמודדות הזאת תהליך שמביא למיצוי כוחותיהם באופן שלם יותר. הטוב שבעולם לא יוכל לבוא לידי מיצוי בלי האתגרים שהרע מציב מולו. שכלול העולם על ידי ההתמודדות בין כוחות שונים, שמסומלים בזכר ונקבה, מביא לברייה ורבייה, לא במשמעות הפשוטה של הולדת צאצאים אלא של תיקון העולם והעלאתו.

כשם שאנו רואים את הרשעה באדם הפרטי או בחיי החברה האנושית, ואנו מוצאים שבכל שלילותה ורעתה יש לה תפקיד, אמנם תפקיד עובר, יש ברשעה אומץ מיוחד, תוקף הרצון ועומק חיים, שהם תוכנים נדרשים לשכלל בהם את היושר והטוב, ובטוחים אנו, שסוף כל סוף תעבור הרשעה, וישוכלל האדם, ותשתכלל החברה, ואז יעמד הכל על בסיס הטוב, והרשעה תכלה, ותשוקת הרע, הזעם, הרצת, הגסות, וכל סעיפיהם יכלו כעשן, כן הוא בכלל העולם.

4. "מרוח אֶשֶׁף" (ויקרא כא, כ) מתורגם "מריס פחדין".

5. און במשמעות של זרע, כמו "פְּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי" (בראשית מט, ג).

6. כך לדוגמה שתי מעצמות רשע שנלחמות ביניהן, כגון גרמניה וברית המועצות במלחמת העולם השנייה.

7. חלק מהפרשנים כתבו שתיאור 'בהמות' מתאים לתיאור ההיפופוטם שהוא חיה אוכלת עשב שאינה מסוכנת בדרך כלל, אך אם היא מחליטה לתקוף היא עלולה להיות מסוכנת מאוד. השוואה נוספת, בכיוון אחר לחלוטין, יכולה להיות על פי הקבלה, לקליפת נגה שחציה טוב וחציה רע, בניגוד לקליפות האחרות שהן שליליות.

אין ספק שיש כח רשעתי שואף רע, העושה תסיסה בעולם, והוא שליט ומלא עז, כל ימי הרע, כל הזמן שהעולם צריך לתסיסה הרעה, שואף הוא הרשע העולמי, וכל אגפיו, לאבד ולכלות, לזהם ולטמא, להחשיך ולהאפיל, להפריד ולפוצץ, והוא מאריך ברעתו, עד עת קץ, עד אשר ישוכלל העולם, עד אשר רוח חדשה, רוח חיים טהורים, יפוח על בני אדם, ונשמות קדושות יתעוררו לפעולת ישועת אמת, ויחסנו מלכותא קדישי עליונין.
וכל האמור בדברי חכמים וחידותם על דבר הרשעה ומציאותה, על דבר תקפה ועזה הזמני, על דבר כליונה והמחותה באחרית הימים, הכל רשום הוא בכתב אמת.
הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, חלק ב, הטוב הכללי,
יג – 'תפקיד הרשעה', עמ' תעח

כוחות הרע בעולם פראיים ובוטים יותר מאשר כוחות הטוב, ויש בהם אומץ, תוקף ועומק. לכן מסתבר שהזכר שמתואר כאן מסמל את כוחות הרע, לעומת כוחות הטוב שהם מאופקים, מנומסים ומתונים, שמסומלים בנקבה.
הסירוס של הזכר שמוזכר בגמרא פעמיים מסמל את מיתון כוחות הרשע בעולם כדי שכוחות הטוב יוכלו להתמודד עם כוחות הרשע. בתיאור של הלווייתן, הרשעים, כתוב שהקב"ה הרג את הנקבה, ואילו בתיאור של הבהמות כתוב שהקב"ה צינן אותה, דהיינו, המיתון של הרשעה של הלווייתן, גדול יותר מאשר המיתון של הבהמות. עולה מכאן שהבורא ממתן את ההתמודדויות בעולם באופן מחושב ומדויק שיאפשר את קיומן, כדי לחולל תהליכי תיקון מחד גיסא, וימנע את השלטת הרע שהוא פראי וחסר מעצורים על העולם מאידך גיסא. ואת הכל עשה יפה בעיתו, אך העלים מבני האדם לראות את התועלת שיש במתן האפשרות לרשעה ולרע לשלוט בעולם.

אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפָה בְּעֵתוֹ גַּם אֶת הָעֵלִם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמָּצֵא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֵאשִׁית וְעַד סוֹף.

קהלת ג, יא

(יח) **עֲצָמָיו אֶפִּיקִי נְחוּשָׁה גִרְמִי כְּמִטִּל בְּרִזָּל:**

(יט) **הוא ראשית דרכי אל העשו יגש חרב:**

הוא ראשית דרכי אל – לשון חשיבות, המובחר בקרב בעלי החיים לתוקף גודלו וכוחו, והמפרשים ביארו שנברא ראשון לבעלי החיים. **הַעֲשֹׂו יִגֵּשׁ חֶרֶב** – לרוב חוזקו אין מי שיוכל להכריעו, מלבד הבורא שבראו. וכן מפני שהוא כראשית, הוא קודש לאל, ועל כן ניתנה לו גבורה כדי שלא תהיה שום ברייה יכולה לנגוע בו אלא הבורא לבדו (דעת מקרא, על פי ירמיהו ב, ג).

(כ) **כִּי בּוֹל הָרִים יִשְׁאוּ לוֹ וְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה יִשְׁחָקוּ שָׁם:**

בול – כמו יבול, שהרים רבים נושאים לו יבול לצורך מאכלו.

לִוְיָתָן

(כה) תִּמְשֹׁךְ לִוְיָתָן בַּחֲבֶלָה וּבַחֲבֶל תִּשְׁקִיעַ לְשָׁנוֹ:

תִּמְשֹׁךְ?! – שאלה רטורית, כמו בהמשך – הַתְּשִׁים?! הִירְבֶּה?! הִיכָרְתָּ?! הַתְּשַׁחֵק?! האם תוכל למשוך את הלווייתן בחכה? האם תוכל להשקיע את לשונו בחבל ולצודו?!

(כו) הַתְּשִׁים אֶגְמוֹן בְּאִפּוֹ וּבַחוּחַ תִּקּוֹב לְחַיּוֹ:

אגמון וחוח הם מכשירים יותר חדים מן החכה ומן החבל. אֶגְמוֹן – קנה אגם חד מאוד ויחתוך כסכין (חולין טז, ב – "בכל שוחטין, בין בצור ... בין בקרומיות של קנה. אמר רב פפא: בסימנא דאגמא". מפרש רש"י: עשב הגדל באגמי מים, וכשהוא יבש חדוד וחותר"). חוּחַ – שיח דוקרני מאוד (משלי כו, ט – "חוּחַ עֵלָה בִּיד שְׁכֹרֵר"). בחוח ניקבו הציידים את לחיה או אפה של החיה הניצודה (מלכים ב' יט, כח – "וַיִּשְׁמְטֵי חַחִי בְּאַפְּךָ"; יחזקאל לח, ד – "וַיִּנְתְּתִי חַחִים בְּלַחְיֶיךָ").

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כז) הִירְבֶּה אֲלֶיךָ תַּחֲנוּנִים אִם יִדְבֵּר אֲלֶיךָ רְכוֹת:

(כח) הִיכָרְתָּ בְּרִית עִמָּךְ תִּקְחֶנּוּ לְעֶבֶד עוֹלָם:

(כט) הַתְּשַׁחֵק בּוֹ בְּצֹפֹר וְתִקְשְׁרֶנּוּ לְנַעֲרֹתֶיךָ:

המשותף לכל השאלות הללו הוא חוסר האפשרות של איוב לשלוט בלווייתן ולהפוך אותו לחיית מחמד¹⁰, בניגוד לחיות חזקות אחרות שלמרות כוחן הרב הן משועבדות לאדם.

(ל) יִכְרוּ עָלָיו חֲבָרִים יִחְצֹוּהוּ בֵּין כְּנַעֲנִים:

גם הפסוק הזה, כקודמיו, הוא שאלה רטורית; כאילו כתוב בתחילתו – 'האם? יִכְרוּ – יאכלו, כמו 'וַיִּכְרֶה לָהֶם כֶּרֶה גְּדוֹלָה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ' (מלכים ב' ו, כג)¹¹, או ימכרו, כמו 'וַאֲכָרָה לִי בַחֲמִשָּׁה עֶשֶׂר כֶּסֶף' (הושע ג, ב)¹². חֲבָרִים לפי ההקבלה לְכַנְעָנִים הם חבורת סוחרים, שגם הם אינם מסוגלים לצוד את הלווייתן כדי לחלק את בשרו ביניהם. ורש"י ביאר: יִכְרוּ – יצודו, וּחֲבָרִים – מכשפים, שאי אפשר לצודו אף על ידי כישוף:

יִכְרוּ עָלָיו חֲבָרִים – אם יכרו ויחכמו עליו חברים ומכשפים לצוד אותו להוציאו מן הים על ידי מכשפות, שיחצוהו ויחלקוהו בין תגרים, כעניין שעושים ציידים הים שצדין דגים גדולים

9. אבן עזרא ביאר "בַּחֲבֶלָה" – ברשת, ולפי זה "בַּחֲבֶלָה" הוא מה שנקרא היום 'חֶכָה', חבל ארוך שבראשו קרס שתופס את הדג בלשונו. "אֶגְמוֹן" ו"חוּחַ" גם הם כלים לצוד דגים, והמפרשים כתבו על כך אפשרויות שונות, שחלקן מובאות כאן.

10. בניגוד ליחס של האלוה אליו, "לִוְיָתָן זֶה יִצְרֶתָ לְשַׁחֵק בּוֹ" (תהלים קד, כו).

11. ראה דברים ב, ו.

12. ראה בראשית ג, ה, וחולין צב, א.

וְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה יִשְׁחָקוּ שָׁם – וישחקו החיות לפניו ולא ייראו ממנו כי איננו טורף עם חוזקו, כי בול הרים אוכל ולא מטרף, כי כן שם האל בטבעו.

רמב"ן

(כא) תַּחַת צִאֲלִים יִשְׁכַּב בְּסֶתֶר קֶנֶה וּבִצֵּה:

(כב) יִסְכְּחוּ צִאֲלִים צִלְלוֹ יִסְבּוּהוּ עֲרֵבִי נַחַל:

תַּחַת צִאֲלִים יִשְׁכַּב – הבהמות מוצא את מזונו בהרים, אבל מקום מנוחתו בין אגמי המים, כי שם ימצא את מנת המים הגדולה הדרושה לרוות צימאנו.

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

(כג) הֵן יַעֲשֶׂק נֶהָר לֹא יִחְפּוֹז יִבְטַח כִּי יִגִּיחַ יִרְדֵּן אֶל פִּיהוּ:

הֵן יַעֲשֶׂק נֶהָר – פירשו בו שימשוך הנהר כולו אל פיו, כמו העושק והגזול שמושך מחברו מה שבידו. ולא יעשה זה בחיפזון כי לא יירא מחיה ומאדם, ולכן מלת יִבְטַח.

רמב"ן

חז"ל השתמשו בדימוי זה כדי לתאר את הירדן, שנקרא כך על שם ירידתו משולי החרמון עד לים המלח, המקום הנמוך בעולם.

ואמר רב יהודה אמר רב: ירדן יוצא ממערת פמייס ... ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא, ומתגלגל ויורד לים הגדול, ומתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן, שנאמר: יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו⁸.

בבא בתרא עד, ב

(כד) בְּעֵינָיו יִקְחֶנּוּ בְּמוֹקְשִׁים יִנָּקֵב אָף:

הדרך המקובלת לצוד חיות כאלה הייתה על ידי מוקש, כעין כידון שקרס בקצהו, שבאמצעותו היו מנקבים את אפה של החיה. חלק מהמפרשים ביארו פסוק זה כהמשך לפסוק הקודם, כאילו הבהמות ייקח את הירדן בעיניו, כלומר, ישתה אותו כולו עד מקום נביעתו, או שישתה את כולו עד קרקעית הנהר, וכאשר יהיו מוקשים בקרקע הנהר, ינקבו את אפו.

8. מערת פמייס היא המקום שנקרא כיום בניאס. ימה של סיבכי היא ימת החולה. יש מפרשים ש"ירדן" הוא שם כולל לנהרות, שהרי כל הנהרות זורמים בירידה, אך הדרשה בגמרא נדרשה על נהר הירדן. הירדן יכול לסמל את הירידה ממקום רוחני גבוה – מן החרמון, שנקרא כך על שם החרם, מקום המקודש לבורא, ולפי מסורות מסוימות שם הייתה ברית בין הבתרים על כלל משמעותיה הרוחניות הכבירות – אל העולם החומרי ואל המוות שמסמל את סופם של כל בני האדם, בני תמותה. הלווייתן מסמל את הרשעים הגדולים, שיאה של הירידה העולמית. אך אפילו הלווייתן מקושר אל הבורא שמסומל בתחילתו ובמוצאו של הירדן.

הגמרא בחרה לכתוב עד "לים הגדול", כנראה מפני שהלווייתן לא יכול לחיות בים המלח, ים המוות. וראה שם בהמשך הגמרא התייחסות לכך שהפסוק נאמר על בהמות והגמרא דורשת אותו על הלווייתן.

בחכמתם ובאים התגרים וקונים מהם. יָכְרוּ – לשון "כָּרוּ שְׂחָה לְלִכְדָּנִי" (ירמיה יח, כב). חֲבָרִים – לשון "וְחָבַר חֲבָר" (דברים יח, יא).

חז"ל למדו מכאן על סעודה לצדיקים לעתיד לבוא מבשרו של לויתן, ויבואר להלן.

(לא) **הַתְּמָלָא בְּשָׁפוֹת עוֹרוֹ וּבְצִלְצֵל דְּגִים רָאִשׁוּ:**

שָׁפוֹת – מלבי"ם, רלב"ג ומצודות ביארו מלשון סכין, כמו "לְשָׁכִים בְּעֵינֵיכֶם" (במדבר לג, נה), שעורו קשה עד שאי אפשר לחותכו בסכין, ואי אפשר לצוד אותו על ידי השלכת סכינים או חיצים חדים לעברו. לפי זה צִלְצֵל הוא הקופיץ הגדול שקוצצים בו את ראשי הדגים הגדולים, "רוצה לומר, שאי אפשר שתכניעו בשום כלי משחית" (מלבי"ם¹³). רש"י ורמב"ן ביארו שָׁפוֹת מלשון סוכה. האם תוכל לעשות סוכה מעורו של לויתן?! ולפי זה צִלְצֵל הוא לשון צל, סוכת דגים, והוא מהתיבות הכפולות כמו ירקרק או אדמדם. חז"ל למדו מכאן על סוכה לצדיקים מעורו של לויתן.

אמר רבה אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שנאמר: "יָכְרוּ עָלָיו חֲבָרִים", ואין כרה אלא סעודה, שנאמר: "וַיִּכְרֶה לָהֶם כְּרֶה גְדוֹלָה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ", ואין חברים אלא תלמידי חכמים, שנאמר: "הַיִּשְׁכָּת בְּגִנִּים חֲבָרִים מְקֻשָּׁבִים לְקוֹלֶךָ הַשְּׁמִיעִינִי" (שיר השירים ח, יג); והשאר מחלקין אותו ועושין בו סחורה בשוקי ירושלים, שנאמר: "יִחְצוּהוּ בֵּין כְּנַעֲנִים", ואין כנענים אלא תגרים, שנאמר: "כְּנַעַן בְּיָדוֹ מֵאֲזֵי מֶרְמֶה לַעֲשֹׁק אֶהְיֶה" (הושע יב, ח), ואי בעית אימא, מהכא: "אֲשֶׁר סִחְרִיָּה שָׂרִים כְּנַעֲנִיָּה נִכְבְּדֵי אֶרֶץ" (ישעיהו כג, ח).

ואמר רבה אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, שנאמר: "הַתְּמָלָא בְּשָׁפוֹת עוֹרוֹ"; זכה – עושין לו סוכה, לא זכה – עושין לו צלצל, שנאמר: "וּבְצִלְצֵל דְּגִים רָאִשׁוּ"; זכה – עושין לו צלצל, לא זכה – עושין לו ענק, שנאמר: "וַיַּעֲנִקֵם לְגִגְרֹתֵיהֶם" (משלי א, ט); זכה – עושין לו ענק, לא זכה – עושין לו קמיע, שנאמר: "וַתִּקְשְׁרֵנוּ לְנַעֲרוֹתֵיךָ"; והשאר פורסו הקדוש ברוך הוא על חומות ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו, שנאמר: "וַהֲלִכּוּ גוֹיִם לְאוֹרְךָ וּמַלְכִּים לְנֹגַהּ זֶרְחֶךָ" (ישעיהו ס, ג). בבא בתרא עה, א

הלויתן מסמל את הרשעים הגדולים הקיימים בעולם, שממגנים את עצמם ב'עור' עבה: במבצרים איתנים, בשומרי ראש, בכסף רב, בכוחניות בוטה ובמעמד חברתי, כך שלא יהיה אפשר לפגוע בהם. הביטוי 'לויתני פשע' משמש גם כיום בתחום הקרימינולוגיה לתיאור הפושעים הגדולים הללו שכמעט אי אפשר להתגבר עליהם. המציאות המקוממת והמכעיסה של הפושעים הללו, של 'רשע וטוב לו', יש בה קושי אמוני גדול שעלה פעמים רבות לדיון בספר איוב ובמקרא בכלל.

13. בעברית כיום צלצל הוא מכשיר דמוי חנית שמשמש לציד דגים, על פי הקשר הפסוק כאן.

על פי מדרש חז"ל כאן, עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, דהיינו, כל הכוח והעוצמה שאגרו הרשעים הללו עתידים להימסר בידיהם של הצדיקים¹⁴. הרשע מסמל עוצמה, והצדק מבטא התחשבות, רכות וגם חולשה. הצדיקים אינם עוסקים באגירת כוח ונכסים, אך יש חשיבות לכוח, כיוון שהוא מאפשר עשיית טוב רב¹⁵. המצב הקיים, שבו העוצמה מצויה בידי הרשעים ואילו הצדיקים, מטבע הדברים, חסרי כוח, ישתנה לעתיד לבוא, ויגיע מצב מתוקן שבו הכוח יגיע אל הצדיקים¹⁶. התיקון בא לידי ביטוי באופן סמלי במעבר מ"חֲבָרִים", מכשפים, שמטרתם להפוך את הכוחות הרוחניים לאמצעי שליטה כוחניים, ל"חֲבָרִים", תלמידי חכמים, ששואפים להשלטת הרוח על החומר, כדי להרבות שלום בעולם.

נשמות דתוהו ... נפלות בתוהו, ביאוש, בחרון, ומתוך קצף – ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע ... בועטות וזועפות, משברות ומכלות ... ואין נחת ... אבל גיבורי כח יודעים, שגילוי כח זה הוא אחד מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם, לצורך אמוץ כחותיה של האומה, האדם והעולם. אלא שבתחלה מתגלה הכח בצורת התהו, ולבסוף ילקח מידי רשעים וינתן בידי צדיקים, גבורים כאריות...

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, זירעונים, 'הנשמות של עולם התהו', עמ' קכב-קכג

מדוע סוכה?

וְסִכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחָרֵב וּלְמַחְסֶה וּלְמַסְתוֹר מִזֶּרֶם וּמִמָּוֶטָר.

ישעיהו ד, ו

ישעיהו הנביא (ב, יב-כב) מתאר כיצד אחרי נפילת הגאים והרמים, המגדלים הגבוהים והחומות הבצורות, דווקא הסוכה הרעועה תהיה לצל, למחסה ולמסתור מזרם וממטר. הסוכה נקראת צילא דמהימנותא (זוהר תצוה, חלק ב, קפו, ב), סוכת האמונה. חזקה לא נמדד בחומריות אלא ברוחניות, ומשמעותה היא מחסה בצילו של הבורא גם כשאין מבנה מוצק של תקרה ודפנות, ודווקא במצבים כאלה, שבהם האדם אינו יכול להסתמך על החומריות. תפקידה הרוחני של הסוכה הוא להביא את האדם לידי ענווה, כשהוא יוצא מבית הקבע שלו לדירת עראי. אם הלויתן מסמל את הכוחניות החומרית בשיא גאוותה, הרי סוכת עראי מסמלת את הרוחניות והענווה. עשיית סוכה מעורו של הלויתן משמעותה ניצחון הרוחניות

14. "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל רֵכָה אִמּוֹ הֵן עָשׂוּ אֹחִי אִישׁ שָׂעִר וְאֵנִכִּי אִישׁ חָלָק" (בראשית כז, יא). ידי עשו השעירות הן סוג של עורו של לויתן, שמאפשר לו להיות איש ציד, איש שדה. הן גם משמשות הסוואה למעשיו של עשו, ועל פי דרשות חז"ל הן מאפשרות לו לרצוח ולנאוף ולעבוד עבודה זרה, ולאחר מכן לשאול את אביו כיצד מעשרין את המלח. יעקב זכה לברכות מטל השמיים ומשמני הארץ רק כשלבש את בגדי עשו. צדיקים בעורו של לויתן הם יעקב בבגדי עשו.

15. אדם עשיר נקרא 'בעל אמצעים', מפני שהכסף והכוח הם אמצעים חשובים לצורך עשייה.

16. התייחסות לכך הובאה על הפסוק "יָכִין וְצִדִּיק יִלְבָּשׁ", לעיל, עמ' 401.

והענווה על החומריות הכוחנית הגאה. "ביום ההוא אקים את ספת דויד הנפלת" (עמוס ט, יא)¹⁷.

אך לא די בכך. עשיית הסוכה מעורו של לווייתן מסמלת גם יסוד של תיקון לרשעים. הכוח שהם אגרו לא הולך לאיבוד אלא הוא משמש את הרוח. תיקון כזה יכול לבוא לידי ביטוי במדרגות ובאופנים שונים, מתיקון גדול לתיקון קטן: "זכה – עושין לו סוכה, לא זכה – עושין לו צלצל; זכה – עושין לו צלצל, לא זכה – עושין לו ענק; זכה – עושין לו ענק, לא זכה – עושין לו קמיע". אם אתה מאמין שיכולים לקלקל, תאמין שיכולים לתקן.

ירושלים מופיעה בשני המדרשים ונוכחותה הכרחית. מושגי העולם הרוחני מופיעים בשלושה ממדים – מקום, אדם וזמן¹⁸. הזמן המתואר כאן הוא לעתיד לבוא, בני האדם המתוארים כאן הם הצדיקים. ירושלים מסמלת את המקום שבו הרוחניות תופיע בשיאה, לא רק על בני האדם אלא אף על המקום עצמו. במדרש הראשון שמתאר את הסעודה לצדיקים – שמשמעותה חלוקת החומריות בעולם באופן הראוי והנכון – התיקון בירושלים בא לידי ביטוי לא רק במקום המקדש אלא אפילו בשווקים: "והשאר מחלקין אותו ועושין בו סחורה בשוקי ירושלים". התיקון אינו חל רק על הצדיקים אלא על כלל בני האדם, אפילו על הפחותים שבהם, שעליהם נאמר: "כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב".

המדרש השני עוסק בסוכה לצדיקים מעורו של לווייתן, והוא מעמיד ניגוד בין החומות הבורות לבין הסוכה. עורו הנוקשה של הלווייתן לא בא להוסיף חוזק לחומות ירושלים אלא הוא מתעדן ובא לתת להן משמעות רוחנית, "והשאר פורסו הקדוש ברוך הוא על חומות ירושלים". המשמעות הרוחנית ניתנת לירושלים, אך היא מתפרסת ממנה על העולם כולו, "וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו, שנאמר: 'והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך'. עורו של הלווייתן הופך לאור, תיקון לחטאו של אדם הראשון שהפך את האור לעור¹⁹. התיקון בזמן – לעתיד לבוא, בא לידי ביטוי באדם – לא רק בצדיקים אלא בכלל בני האדם, ובמקום – לא רק בירושלים אלא מסוף העולם ועד סופו.

אמר רבי לוי: כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, אף הקדוש ברוך הוא מושיבו בסוכתו של לוייתן לעתיד לבא, שנאמר: "התמלא בשכות עורו".

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), נספחים ב

יש שנהגו, כשהיו יוצאים מן הסוכה היו אומרים: יהי רצון שנזכה לישב בסוכה של לוייתן. רמ"א, שלחן ערוך, אורח חיים, סימן תרסו, א

(לב) שִׁים עָלָיו כַּפֶּךָ זָכַר מִלְחָמָה אֶל תּוֹסֵף:

שִׁים עָלָיו כַּפֶּךָ – בחון נא ושים עליו כפיך לאחוז בו, והן ידעתי כי לא תוסף עוד לזכור מלחמה למולו, כי מה מאד ירעיש למולך ותרתעד ממנו, והוא ענין מליצה.

מצודות

17. הנפילה היא מושג יסודי בתיאור מלך המשיח שנקרא "בר נפלי" (סנהדרין צו, ב), אך אין כאן המקום להאריך.
18. נקרא בחסידות "עולם, נפש, שנה". עולם במשמעות של מקום, נפש במשמעות של האדם, שנה במשמעות של זמן.
19. ראה פירוט לעיל, בפרק העיון – 'האי שופרא דבלי בארעא', עמ' 157.

■ פרק מא

- (א) הֵן תַּחֲלֶתוּ נִכְזָּבָה הָגַם אֶל מְרָאִיו יִטֹּל:
(ב) לֹא אֶכְזֹר כִּי יַעֲרֹנּוּ וּמִי הוּא לִפְנֵי יִתְיַצֵּב:

הֵן תַּחֲלֶתוּ של מי שירצה לצוד את הלווייתן נִכְזָּבָה, הָגַם²⁰ אֶל מְרָאִיו יִטֹּל – כי כל מי שיראהו יוטל לארץ מרוב פחד. לֹא אֶכְזֹר כִּי יַעֲרֹנּוּ – אֶכְזֹר במשמעות של אדם עז נפש וקשה עורף. אין אדם, ואפילו הוא גיבור עז נפש, שיעז להעיר מלחמה על הלווייתן או אפילו להקימו ממנוחתו²¹. ואם אינו מעז לעמוד מול הלווייתן, כיצד יהין להתייצב מול הבורא – ומי הוא לִפְנֵי יִתְיַצֵּב?!

- (ג) מִי הַקְדִּימִנִי וְאַשְׁלֵם תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם לִי הוּא:
(ד) לוֹ (לא) אַחֲרִישׁ בְּדִיו וְדָבַר גְּבוּרֹת וְחִין עָרְכּוּ:

על פי פשט הפסוקים וההקשר לפסוקים הקודמים – מִי הַקְדִּימִנִי – מי הקדים אותי להילחם עם הלווייתן?! – וְאַשְׁלֵם לוֹ, כִּי תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם לִי הוּא – ויש בידי את היכולת לתת לו שכרו. לוֹ אַחֲרִישׁ בְּדִיו וְדָבַר גְּבוּרֹת וְחִין עָרְכּוּ – לא²² אחריש מלספר את גבורתו ואת חן ערכו. חז"ל דרשו על כך דרשה שמביאה כאן ממד חדש שטרם נזכר:

ר' תנחומא פתח: "מִי הַקְדִּימִנִי וְאַשְׁלֵם תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם לִי הוּא" ... רוח הקודש אומרת: "מִי הַקְדִּימִנִי וְאַשְׁלֵם" – מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה? מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר? מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג? מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית? מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום? מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים? מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית? מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה? מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן? מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה? מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה?

ויקרא רבה (וילנא), פרשת אמור, כז

הנחת היסוד של הגמול היא שמגיע לאדם שכר²³ על מעשיו הטובים²⁴. המדרש כאן קורא תיגר על ההנחה הזאת. קיום מצוות, עשיית מעשים טובים, וגם ההודאה לבורא על טובו וחסדו יכולים להיות רק תגובה לחסדו של הבורא. עצם בריאת האדם היא חסד האלוה כלפיו, וכל מצווה שאדם זוכה לעשות או הודאה שהוא זוכה להודות הם רק מכוח חסדו של האלוה. ממילא זכותו של האדם לגמול נאות על מעשיו הטובים מצטמצמת מאוד. אמירה

20. הה"א כאן אינה של תמיהה אלא של ודאות גמורה, ומתפרשת כמו 'הלוא', כגון "הִנְגִּלָה נְגִלְתִּי אֶל בֵּית אֲבִיךָ בְּהִיּוֹתָם בְּמִצְרִים" (שמואל א, ב, כז). ביאורים לספר איוב.
21. כמו "כָּרַע רַבִּץ כְּאֶרְיָה וּכְלָבִיא מִי יִקְיָמוּ" (בראשית מט, ט).
22. משמעות כפולה על פי הקרי והכתיב.
23. שכר או עונש כמובן, אך ההתייחסות כאן תהיה לשכר.
24. כעין הביטוי הישראלי המוכר 'מגיע לי'. ביטוי בעייתי שטוב היה לו שלא נברא משנברא.

כזאת כמעט לא מאפשרת טענות בנושא הגמול. כמעט – מפני שהגמול הוא אחד מיסודות האמונה ואין למנוע טוב מהאדם שפעל כראוי, אך אמירה כזאת משנה לחלוטין את היחס כלפי מה שמגיע לאדם על מעשיו הטובים. לא מבטלים את מעשיו הטובים ואת מאמציו של האדם, אך הם מקבלים פרופורציה אחרת לחלוטין. על פי המדרש כאן, הנחת היסוד היא שבעצם לא מגיע לאדם מאומה. כל מעשה טוב שהאדם עשה כבר שולם עליו לו מראש בעצם העובדה שקיבל חיים מהבורא ויכול היה לפעול בעולם.

לאמירה כזאת יש משמעות דרמטית כלפי איוב. איוב תבע מהבורא יחס הוגן עקב היותו "תם ויָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" (לעיל א, א), אך מתברר שבעצם אין לו שום זכות לתביעה כזאת. מי הקדימני וְאֶשְׁלֶם – האם אתה, איוב, הקדמת את הבורא בעשיית מצוות ומעשים טובים? מי נתן לך את האפשרות לחיות ולפעול בעולם? מי נתן לך בנים ובנות כדי שתוכל להקריב קורבנות לשלומם? מי נתן לך ממון רב כדי שתוכל לעשות צדקה? בדומה לאמירה זאת, חז"ל דרשו את הפסוק "מה יתאונן אדם חי" – דיו שהוא חי!

מֶה יִתְאֹנֵן אָדָם חַי (איכה ג, לט) – דיו שהוא חי, אמר רבי לוי: אמר הקדוש ברוך הוא – חיותך בידי, וחי, ואתה מתאונן? ... רבי אומר: בני תורעמנין, אדם הראשון אחר כל השבח שעשיתי עמו הוא מתרעם לפני ואומר: "הָאֵשֶׁה אֲשֶׁר נִתְּנָה עִמָּדִי" (בראשית ג, יב), אף יעקב בן – אני עוסק להמליך את בנו במצרים והוא מתרעם ואומר: "נִסְתַּתְּהָ דְרָכֵי מֶה" (ישעיהו מ, כז), ואף בניו בן – אני עוסק לבור להם לחם קל כדי שלא יהא אחד מהן גוסס ודולרייא אוחותו²⁵ והן מתרעמין לפני ואומרים: "וְנִפְשָׁנוּ קָצָה בְּלֶחֶם הַקֶּלֶקֶל" (במדבר כא, ה), אף ציון בן היא – "וְתֹאמַר צִיּוֹן עֲזָבֵנִי ה' וְאֶדְנִי שָׁכַחֲנִי" (ישעיהו מט, יד). איכה רבה (וילנא), פרשה ג

התרעומת שמוזכרת כאן, שימיה כימי עולם, מאדם הראשון ועד ציון, שכוללת בתוכה בכפיפה אחת את יעקב אבינו עם דור המדבר, מלמדת שהתרעומת האנושית היא תופעה בסיסית בעולם, ולא יימלט ממנה כי אם גיבור שבגיבורים, כגון אברהם אבינו, שלא מצינו שהתלונן²⁶.

מכאן ועד סוף הפרק מתוארת עוצמתו האדירה והבלתי מנוצחת של הלוויתן, כדלהלן: תיאור גופו החזק והעוצמתי של הלוויתן, שאי אפשר להתמודד מולו (ה-ט); נשימתו של הלוויתן, אש ולפידים שיוצאים מפיו ועשן מאפו (י-יג); מוצקותו של הלוויתן שלא מאפשרת לפגוע בו (יד-יז); חסינותו של הלוויתן בפני כלי נשק רבים (יח-כא); הרושם שמשאיר הלוויתן במים (כב-כד); עליונותו של הלוויתן כמלך על הנבראים (כה-כו).

תיאור גופו החזק והעוצמתי של הלוויתן, שאי אפשר להתמודד מולו

(ה) מִי גָלָה פָּנָי לְבוֹשׁוֹ בְּכָפֶל רִסְנוֹ מִי יָבֹא:

²⁵ למנוע מהם מחלות מעיים.

²⁶ ראה לעיל, עמ' 44.

מִי גָלָה פָּנָי לְבוֹשׁוֹ – חוזר על הראשונות לדבר על לויתן. מי יוכל לגלות קשקשות שהן בְּכָפֶל רִסְנוֹ – בכפל שפתיו כשהן פתוחות, מי הוא אשר יכנס שם? בְּכָפֶל הֵן השפתים, שהן כפולות אחת למעלה ואחת למטה, שאין בריה רשאה ליכנס שם מפני אימתו.

רש"י

מִי גָלָה פָּנָי לְבוֹשׁוֹ – שידע מקומו, כי הים הוא מלבוש לו, מי יכפול רִסְנוֹ להוציאו ממקומו, כאשר עושים לבהמות?!

אבן עזרא

(י) דִּלְתֵי פָנָיו מִי פִתַּח סְבִיבוֹת שְׁנָיו אֵימָה:

דִּלְתֵי פָנָיו – הן השפתים כשהוא סוגר פיו מי יוכל לפותחן: סְבִיבוֹת שְׁנָיו אֵימָה – אשר מפני פחדו ואימתו אין בריה יכולה להתקרב לשיניו.

רש"י

(י) גִּאָוָה אֶפִיקֵי מְגִנִּים סָגֹר חוֹתָם צָר:

גִּאָוָה אֶפִיקֵי מְגִנִּים – כי יש לו גאות בחוזק מגניו, הם קשקשותיו שהם סגורים ומדובקים זה בזה. כחוֹתָם צָר – שאין ביניהם רווח.

רמב"ן

גִּאָוָה אֶפִיקֵי מְגִנִּים – ורסנו שאמרתי אינו רסן של שעבוד, אבל רסן של גאווה עשוי מקשקשים, שהם כמו מגנים חזקים, ובהם רסנו הנזכר הוא סָגֹר חוֹתָם צָר, באופן שאפילו רוּחַ לֹא יָבֹא בֵּינֵיהֶם.

רבי עובדיה ספורנו

(ח) אֶחָד בְּאֶחָד יִגְשׁוּ וְרוּחַ לֹא יָבֹא בֵּינֵיהֶם:

(ט) אִישׁ בְּאֶחֱיוֹ יִדְבְּקוּ וְיִתְלַכְדוּ וְלֹא יִתְפָּרְדּוּ:

חוזק הקשקשים מתאר כל אחד מהם בנפרד – אֶחָד בְּאֶחָד, ויתר מכך החוזק של החיבור ביניהם – אִישׁ בְּאֶחֱיוֹ. קשקשיו המגינים של הלוויתן דבוקים ומלוכדים, מחוברים אֶחָד בְּאֶחָד – אִישׁ בְּאֶחֱיוֹ. החיבור מתואר בפעלים רבים – יִדְבְּקוּ, יִתְלַכְדוּ, לֹא יִתְפָּרְדּוּ, וְרוּחַ לֹא יָבֹא בֵּינֵיהֶם. התיאור מאדיר את עוצמתו של הלוויתן ואת חוסר האפשרות לפגוע בו.

נשימתו של הלוויתן, אש ולפידים שיוצאים מפיו ועשן מאפו

(י) עֲטִישָׁתוֹ תִּהְיֶה אֹר וְעִינָיו כְּעַפְעָפִי שָׁחַר:

(יא) מִפִּי לִפְיָדִים יִהְיֶה כִּידּוּדֵי אֵשׁ יִתְמַלְטוּ:

עֲטִישָׁתוֹ – ההבל היוצא ממנו בעת העיטוש תזריח אור, ורצונו לומר, כל כך גברה בו חום הטבעי כאלו היה מלא אש וכאלו יבריק ויאיר בעת יוציא ההבל, ועם כי טבע הדגים הוא קר. וְעִינָיו – בקיעות עיניו רחבים ומוזהרים כבקיעת השחר. לִפְיָדִים יִהְיֶה – מרוב

(טו) **מַפְלִי בְּשָׂרוֹ דְּבִקּוֹ יָצוּק עָלָיו בַּל יִמוּט:**

מַפְלִי בְּשָׂרוֹ – חתיכות בשרו המה דבוקים זה בזה כאלו היה ניצק עליו ביציקה אחת, ולא ימוט זה מזה כאשר ימוטו החתיכות ביתר הדגים, כי דרך בשר הדגים להיות חתיכות זה על זה ונוח לפרוד אותם זה מזה.

מצודות

(טז) **לְבוֹ יָצוּק כְּמוֹ אֶבֶן וְיָצוּק כְּפֶלֶח תַּחְתִּית:**

יצוק – המילה מופיעה שלוש פעמים בשני הפסוקים האחרונים, והיא מסמלת את עוצמתו של הלוויתן. ליבו של הלוויתן מוצק כמו אבן, הן במשמעות שאי אפשר לפגוע בו והן במשמעות שאינו יודע פחד³⁰.

לְבוֹ יָצוּק כְּמוֹ אֶבֶן – לבו בקרבו חזק ומיוסד כאבן הקבועה ונתונה ביסוד הבנין בחזק. יָצוּק כְּפֶלֶח תַּחְתִּית – כופל מלתו, שמיוסד לבו וקבוע כפלח של ריחיים שנתון בתחתיתו של פלח רכב, שפלח רכב שלמעלה הוא סובב ומתגלגל וטוחן, ושל מטה אינו זו ממקומו, כי קבוע הוא במקומו אשר לא ימוט, הוא נקרא פלח שנאמר: "וְתִשְׁלַךְ אִשָּׁה אֶחָת פֶּלֶחַ רֶכֶב עַל רֹאשׁ אֲבִימֶלֶךְ" (שופטים ט, ג), ואת שלמטה קרוי פֶּלֶחַ תַּחְתִּית³¹.

רש"י

(יז) **מִשְׁתּוֹ יָגוּרוּ אֱלִים מִשְׁבָּרִים יִתְחַטְּאוּ:**

מִשְׁתּוֹ – משאתו, מפחדו³², או מהתנשאותו ורוממותו, שכשהוא מתנשא ומתרומם, יָגוּרוּ – יפחדו ממנו אֱלִים – אף החזקים והגיבורים. **מִשְׁבָּרִים** – גלי הים, כמו "כָּל מִשְׁבָּרֶיךָ וְגִלְיֶיךָ עָלֵי עֲבָרִי" (יונה ב, ד), **יִתְחַטְּאוּ** – לשון חיסרון, כמו "וְהִיִּיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים" (מלכים א' א, כא)³³, שגלי הים נשברים וחסרים מפניו שהוא עובר בהם.

חסינותו של הלוויתן בפני כלי נשק רבים

(יח) **מִשְׁיָגְהוּ חֶרֶב בְּלִי תִקּוּם חֲנִית מִסֵּעַ וְשָׂרִיָּה:**

(יט) **יִחְשָׁב לְתִבְּזָן בְּרֹזֶל לַעֲץ רִקְבּוֹן נְחוּשָׁה:**

(כ) **לֹא יִבְרִיחוּנוּ בֶן קֶשֶׁת לְקֶשֶׁת נִהְפְּכוּ לוֹ אֲבָנֵי קֶלַע:**

(כא) **בְּקֶשֶׁת נִחְשָׁבוּ תוֹתַח וְיִשְׁחַק לְרַעַשׁ כִּידּוֹן:**

30. על המפחד נאמר "רַךְ הַלֵּבָב" (דברים כ, ח), וכן "וַיִּמָּס לִבָּב הָעָם" (יהושע ז, ה).

31. שני אבני הרחיים מרכיבות יחד יחידה שלמה אחת, ועל כן כל אחת מהן נקראת 'פלח'.

32. כמו "הֲלֹא שָׂאתו תִּבְעֶת אֶתְכֶם וּפָחַדוּ יָפֶל עֲלֵיכֶם" (לעיל יג, יא), וכן "כִּי פָחַד אֱלִי אִיד אֶל וּמִשְׁאָתוֹ לֹא אוֹכַל" (לעיל לא, כג).

33. או "קֶלַע בָּאֶבֶן אֶל הַשֶּׁעָרָה וְלֹא יִחְטָא" (שופטים כ, טז).

חום הטבעי יחומם הבל פיו כאלו לפידי אש הולכים מפיו, וכאלו ניצוצות נשלכים ממנו, וכפל הדבר להפלט הענין.

מצודות

כִּידּוּדֵי אֵשׁ – יש שקישרו זאת לאבן היקרה כִּידּוּד²⁷, שהיא אבן יקרה אדומה כאש. **יִתְמַלְטוּ** – לשון יציאה ולידה, כמו "וְהַמְלִיטָה זָכָר" (ישעיהו סו, ז, רלב"ג).

(יב) **מִנְחִירָיו יֵצֵא עֶשֶׂן כְּדוּד נְפוּחַ וְאֶגְמֹן:**

מִנְחִירָיו יֵצֵא עֶשֶׂן – התופעה עשויה להזכיר את הלוויתן שעולה לנשום מדי פעם ונשימתו נראית כעמוד עשן מעל ראשו. **דוּד נְפוּחַ** הוא סיר רותח²⁸ שעומד על האש ומעלה עשן מחמת הרתיחה, וְאֶגְמֹן הוא כינוי נוסף לסיר, או שהוא חומר הבערה – הקנים שגדלים באגמים, או שניהם גם יחד, דהיינו שכלי הבישול נקראו על שם חומר הבערה, כמו "קָקוּל הַסִּירִים תַּחַת הַסִּיר" (קהלת ז, ו. ביאורים לספר איוב).

(יג) **נִפְשׁוּ גְחָלִים תִּלְהֹט וְלֹהֵב מִפְּיוֹ יֵצֵא:**

נִפְשׁוּ – נשימתו היוצאת מפיו – **גְחָלִים תִּלְהֹט**. נשימתו לוחטת כמו גחלים, או שהיא מלבה גחלים עוממות ומלבה אותן, וְלֹהֵב – להבות אש, מִפְּיוֹ יֵצֵא.

מוצקותו של הלוויתן שלא מאפשרת לפגוע בו

(יד) **בְּצֹאָרוֹ יִלִּין עֹז וּלְפָנָיו תְּדוּץ דָּאֲבָה:**

בְּצֹאָרוֹ יִלִּין עֹז – למרות שהצוואר של בעלי החיים הוא בדרך כלל מקום תורפה, חלש, רך ונוח לפגיעה, צווארו של הלוויתן הוא עז וקשה, כאילו העוז לן שם (מצודות. דעת מקרא).

בְּצֹאָרוֹ יִלִּין עֹז – השם "עֹז" יביע גם כח וגם גאוה ושחץ. אצל השחצן בולטת גאוותו בתנועות צווארו (תהלים עה, ו: "אֶל תִּרְיָמוּ לְמָרוֹם קִרְנֶכֶם תִּדְבָּרוּ בְּצֹאֵר עֵתֶק", וכן לעיל טו, כו: "יִרְוֶץ אֱלֹיוֹ בְּצֹאֵר בַּעֲבֵי גִבִּי מִגִּנּוֹ").

אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב

וּלְפָנָיו תְּדוּץ דָּאֲבָה – מלחמה גורמת בדרך כלל לדאבה, לדאגה וצער²⁹, אך אצל הלוויתן היא כשחוק לפניו והוא דץ בה, לשון דיצה, שאינו מתיירא משום בריה (רש"י. ספורנו).

27. כמו "וְשִׁמְתִּי כְּכֹד שִׁמְשִׁיךָ" (ישעיהו נד, יב), כמו השמש האדומה. מופיע גם ביחזקאל כז, טז.

28. כמו "סִיר נְפוּחַ אֲנִי רֹאֶה" (ירמיהו א, יג). ופירש רד"ק שם: "נְפוּחַ – תואר, ופירושו רותח, והסיר כשהוא רותח מעלה הבל כמו הנופח באש שמוציא הבל מפיו בעת הנפירה". ואברבנאל כתב: "נְפוּחַ – שאנשים מנפחים את האש כדי להגביר אותה ולחזקה".

29. כמו "לֵב רָגַז וְכִלְיוֹן עֵינָיו וְדָאֲבוֹן נֶפֶשׁ" (דברים כח, סה).

(כג) יִרְתִּיחַ כְּסִיר מְצוּלָה יָם יָשִׁים כְּמֶרְקָקָה:

ירתיח כסיר מצולה – כסיר קטן נפוח שמעלה מהרה רתיחות תכופות ורצופות, כן הוא מרתיח את המצולה שהיא גדולה ועמוקה. ים ישים כְּמֶרְקָקָה – כמרקחת ריקוח בשמים שהיא מעורה ומעורבת כמו כן ישים ויערב את הים כשהוא זו ממקומו.

רש"י

(כד) אַחֲרָיו יֵאִיר נְתִיב יַחֲשֹׁב תְּהוֹם לְשִׁיבָה:

אַחֲרָיו יֵאִיר נְתִיב – הוא משאיר מאחוריו שביל קצף לבן מאיר, כדרך הספינות שמותירות אחריהן שובל. יַחֲשֹׁב תְּהוֹם לְשִׁיבָה – הים ותהומותיו ייראו כשיער שיבה מרוב הקצף הלבן שנותר אחרי שהלוויתן עבר בהם (אבן עזרא), או שהוא מחשיב את התהום האימתני כאיש שיבה זקן וחלש (רש"י).

עליונותו של הלוויתן כמלך על הנבראים

(כה) אֵין עַל עֶפְר מְשָׁלוּ הָעָשׂוּ לְבָלִי חַת:

מְשָׁלוּ – ממשלתו (רש"י), אֵין עַל עֶפְר מְשָׁלוּ – אין על העפר ברייה שמושל עליו, או מְשָׁלוּ מלשון משל ודמיון, שאין על העפר מי שיכול להיות נמשל ודומה לו (מצודות). הָעָשׂוּ לְבָלִי חַת – הוא עשוי בלי פחד ומחיתה, שאינו מתירא מפני הבריות.

הודיע את איוב כי הים שהוא מקום נכסה, והנבראים בו ראויים להיות חלוישים בהיבראם מלחות המים ועומדם בתוכו, ולא יאכלו דברים חזקים וראויים לתת כח בתולדות, יש בו יותר מכל הנבראים ביבשה עם עצמם וכוחם וגבורתם. ואשר סיפר על בהמות, להודיעו כי האל עשה את הים ואת היבשה וכל אשר בס, ובמקום החלש ברא החזק הגדול, כי לא בטבע נבראו ונעשו.

רמב"ן

לפי הרמב"ן, מלבד עוצמתו המרשימה של הלוויתן יש בו פלא גדול שנברא וחי בים, מקום שראוי היה לגדל בעלי חיים חלשים, ואף על פי כן עוצמתו רבה מכל הנבראים ביבשה. ללמדך שכוחו של האלוה ודרכי הנהגתו את העולם מתגברים על חוקי הטבע³⁴. יש בכך מסר לאיוב, שגם אילו היה מבין את חוקי הטבע עדיין לא היה מסוגל להבין את חוקי האלוה. בשפה של חז"ל אפשר לומר שגם אם אדם בקי במעשה בראשית, אין זה אומר שיידע ויבין מעשה מרכבה. במילים פילוסופיות אפשר לומר שגם מי שבקי בפיזיקה אין זה אומר שיידע ויבין את המטפיזיקה.

כמו חֲדוּדֵי חֶרֶשׁ – כמו זהרורי השמש.

³⁴. ממילא ברור שכוחו של האלוה רב מכוחם של הרשעים, כנגד טענתו של איוב "אֶרֶץ נִתְּנָה בְּיַד רָשָׁע" (לעיל, ט, כד), שאפשר היה לפרשה שכביכול אין בכוחו להתמודד מולם.

מְשִׁיגֵהוּ חֶרֶב – מי ששיג את הלוויתן בחרבו – בְּלִי תְקוּם – החרב לא תקום בבשרו של הלוויתן, או שהחרב תישבר מפניו ולא תהיה לה תקומה, וכך גם בכלי הנשק האחרים – חֲנִית מִסָּעָה³⁴ וְשִׁרְיָה³⁵. מחמת חוזקו ועמידותו של הלוויתן, הִבְרִזְלָה נחשב בעיניו לְתֵבֹן, וְנַחוּשָׁה – כלי נשק העשוי נחושת נחשב בעיניו לְעֵץ רִקְבֹן. בֶּן קֶשֶׁת – החץ, לֹא יִבְרִיחֵנוּ. אֲבָנֵי קֶלַע המחודדות שנזרקות בכוח רב על ידי הקלע³⁶ נִהְפְּכוּ לוֹ לְקֶשׁ. פֶּקֶשׁ נִחְשְׁבוּ תוֹתַח – התותח הוא יחידאי במקרא, הרמב"ן כתב שהוא מעצד, מלבי"ם ומצודות כתבו שהוא הכלי שבאמצעותו משליכים אבנים כבדות להפיל חומה.

וַיִּשְׁחַק לְרַעַשׁ כִּידוֹן – לרעש מהומת בעלי מלחמות נוטלי כידון הוא משחק ומטייל, שאינו מתירא מפניהם.

רש"י

הרושם שמשאיר הלוויתן במים

(כז) תַּחֲתָיו חֲדוּדֵי חֶרֶשׁ יִרְפָּד חֲרוּץ עָלֵי טִיט:

תַּחֲתָיו חֲדוּדֵי חֶרֶשׁ – הוא רובץ על חרסים חדים הדומים למורג חרוץ ולא ירגיש בהם בגלל חוזק בשרו ועובי עורו. יִרְפָּד הוא מצע, כמו "רַפִּידָתוֹ זָהָב" (שיר השירים ג, ו), יִרְפָּד חֲרוּץ עָלֵי טִיט – המצע החרוץ והחד דומה בעיניו כטיט רך, שאינו מרגיש בו, או שמחמת משקלו הרב, החרסים החדים הופכים לטיט רך. רש"י ביאר אחרת³⁷:

תַּחֲתָיו חֲדוּדֵי חֶרֶשׁ – במקום חנייתו יש זהרורי שמש, כי סנפירים שלו אשר תחתיו בבטנו מאירות ומזריחות כשמש: חֲדוּדֵי – כמו חרב חדה שהיא שנונה צחה ומלובנה, ועל שם כך קורא לזהרורי חֲדוּדֵי: חֶרֶשׁ – שמש, כמו "הָאֶמֶר לַחֶרֶס וְלֹא יִזְרַח" (לעיל ט, ז), "בְּטָרֶם יָבֹא הַחֶרֶסָה" (שופטים יד, יח).

יִרְפָּד חֲרוּץ עָלֵי טִיט – מלה כפולה, יִרְפָּד חֲרוּץ מוסב על חדודי חרס, עָלֵי טִיט מוסב על תחתיתו, במקום שהוא שם, על החול – זה טיט – ריפודו מזריח כזהב חרוץ, כעניין שנאמר "רַפִּידָתוֹ זָהָב" (שיר השירים ג, ו). חֲרוּץ – מִין זָהָב, כעניין שנאמר: "מִחֲרוּץ תִּבְּוֹאֲתָה" (משלי ג, יד), "טוֹב פָּרִי מִחֲרוּץ וּמִפֶּז" (שם ח, יט), יִרְפָּד – לשון מצע ומשכב כמו "רַפִּידָתוֹ זָהָב"³⁸.

³⁴. הפרשנים נתנו אפשרויות שונות למסע, מהן נזכיר את הכתוב בביאורים לספר איוב: "מָסַע הוא קרדום העוקר אבנים שלמות מן המחצב (מלכים א' ו, ז): "וְהַבִּיתָ בְּהַבְּנָתוֹ אֶבֶן שְׁלֵמָה מִסָּע נִבְנָה" – כלומר אבן שלמה נעקרה מן הסלע על ידי מָסַע בלבד).

³⁵. רש"י כתב: "וְשִׁרְיָה – שריון", אך אבן עזרא כתב על כך: "מִין מַמְיָנִי הַנֶּשֶׁק. ודעת רבים כמו שריון, והוא רחוק בעיני. והטעם כי שריון לא יעמוד ויקום עימו". דהיינו, כלי הנשק שמוזכרים בפסוק הם כלי תקיפה, והשריון הוא כלי הגנה.

³⁶. כמו אצל דוד וגלית, "וַיִּקַּח מִשָּׁם אֶבֶן וַיִּקְלַע וַיַּךְ אֶת הַפְּלִשְׁתִּי אֶל מַצְחוֹ וַתִּטְבַּע הָאֶבֶן בְּמַצְחוֹ" (שמואל א' יז, מט) ופירושו מסתבר כיוון שהוא מתאר את הרושם שנותן הלוויתן בים, כמו שני הפסוקים הבאים, ולא את הלוויתן עצמו.

³⁸. לפי רש"י נראה שיש לקרוא כך את הפסוק: תַּחֲתָיו עָלֵי טִיט, יִרְפָּד – המצע שהוא שוכב עליו, חֲרוּץ – מזהיר וזורח.

(כז) **אֵת כָּל גְּבוּהַ יִרְאֶה הוּא מֶלֶךְ עַל כָּל בְּנֵי שָׁחַץ:**

אֵת כָּל גְּבוּהַ יִרְאֶה – למרות שהוא נמצא במים, הוא יכול להגביה ראשו ולראות את כל הגבוהים תחתיו, לא רק מבחינה פיזית אלא בעיקר במשמעות של כוח ושררה. **בְּנֵי שָׁחַץ** – הגאווותנים גסי הרוח, החיות העזות והחזקות כגון האריות, כמו "לא הִדְרִיכֶהוּ בְּנֵי שָׁחַץ לֹא עָדָה עָלָיו שָׁחַל" (לעיל כח, ח), **הוּא מֶלֶךְ עַל כָּל בְּנֵי שָׁחַץ**.

... וביותר מה שהאריך באותה השיחה בתיאור לויתן, שהוא כללות סגולות גופניות מפורזות בבעלי החיים המהלך והשוחה והמעופף, כל אלה העניינים המטרה בהם, כי הדברים הללו הטבעיים המצויים בעולם ההווה וההפסד, לא יגיעו שכלינו להשגת איכות חידושן, ולא לציור מציאות הכוח הזה הטבעי בהן היאך ראשיתן, ואינם דברים הדומים למה שאנחנו עושים, והיאך נחשוב שתהא הנהגתו יתעלה אותם והשגחתו בהם, דומה להנהגתו את מה שאנו מנהיגים, או השגחתו במה שאנחנו משגיחים? אלא החובה להיעצר בגבול זה, ולהיות בדעה שהוא יתעלה לא יעלם ממנו נעלם, כמו שאמר אליהוא כאן: "כִּי עֵינָיו עַל דְּרָכַי אִישׁ וְכָל צֶעְדִּי יִרְאֶה, אֵין חֲשֹׁךְ וְאֵין צִלְמֹת לְהַסְתֵּר שָׁם פְּעָלִי אֲנִי" (לד, כא-כב). אבל אין עניין השגחתו עניין השגחתו, ולא עניין הנהגתו לברואיו עניין הנהגתו למה שאנו מנהיגים, ואינה כוללתם הגדרה אחת כפי שחושב כל מי שנבון, ואין ביניהם שיתוף כי אם בשם בלבד, כשם שלא ידמו מעשינו למעשיו ואינה כוללתם הגדרה אחת, וכהבדלי הפעולות הטבעיות מן הפעולות המלאכותיות, כך הבדלי ההנהגה האלוהית וההשגחה האלוהית והכוונה האלוהית לאותם הדברים הטבעיים, לבין הנהגתו והשגחתו וכוונתו האנושית למה שאנו מנהיגים ומשגיחים בו ומתכוונים בו.

וזו הייתה מטרת ספר איוב בכללותו, כלומר: מתן היסוד הזה בדעה, וההערה על למידות זו בדברים הטבעיים, כדי שלא תטעה ותבקש בדמיוןך שתהא ידיעתו כידעתנו או כוונתו והשגחתו והנהגתו ככוונתו והשגחתו והנהגתו. וכאשר ידע האדם את זאת יקלו בעיניו כל ייסורים, ולא יוסיפו הייסורים ספקות בה, והאם הוא יודע או לא יודע, או משגיח או הניח, אלא יוסיפו בו אהבה, כמו שאמר בסוף החזון הזה: "עַל כֵּן אֶמָּאס וְנִחַמְתִּי עַל עֶפְרָא וְאַפְרָ" (מב, ו), וכמו שאמר ז"ל: "עושים מאהבה ושומחים בייסורין" (שבת פח, ב).

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים. כשהשמרים מתמעטים והיין עומד בלא שמרים, הרי הוא עלול לקלקול וחמוץ.

הגלות דלדלה את כח החיים של האומה ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה לקיום החיים של האומה מחוסר תפיסת חיים מעובה, האחוזה בבמהיות ובאדמה ושקיעתה החמרית. הקיום בגולה הוא קיום רסוק, וזה הקיום המדולדל, שהוא חדלון יותר מהויה, היה אפשר לו להמשך איזה משך זמן גם בחוסר שמרים כפי ההכרח. אבל לכל זמן, וכבר כשל הכח, והקיום העצמי תובע את תפקידו, ושיבת ישראל לארצו בשביל קיומו העצמי הוא

מאורע מוכרח, וקיומו זה יוצר את שמריו: נושאי הרשעה והחוצפא של עקבתא דמשיחא אשר ירגו כל לב לזכרן, אלה הם הצדדים העכורים שהקיום הצלול והמשמח מתהווה על ידם, וסוף המהלך הוא: שקוע השמרים בתחתית החבית, הנמכת הכחות הרשעיות בתהום החיים, ואז מתבטל מהם כל תכנס המכאיב ומזעזע. אבל בהמשך יצירתם שהנם הולכים ביחד עם היין, חיי האומה ורוחה המתעורר, הם מעכירים אותו והלבבות רועשים למראה התסיסה, וינוח הלב וישקוט במכונו רק למראה העתיד, ההולך ועושה את מסלתו, במפלאות תמים דעים, "מִי יִתֵּן טְהוֹר מִטָּמֵא לֹא אֶחָד".

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות,

אורות התחיה, פרק מה, עמ' פה

הלוויתן

אמר רבה אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שנאמר: "יָכְרוּ עָלָיו חֲכָרִים...", עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, שנאמר: "הִתְמַלֵּא בְּשָׁפוֹת עוֹרוֹ" (בבלי בבא בתרא, עה, א).

הלוויתן הטורף המתואר בפרקנו (שבחלקו הוא דמוי תנין אדיר) הוא בן זוגו של הבהמות שבפרק הקודם, והוא השולט ללא מצרים במים. מי הים הרבים נראים בתודעתו של האדם כשדה הפקר שאין בו חוק, לא דין ולא דיין. הלוויתן האדיר מסוגל לפתוח את פיו, לבלוע להקה של מאות דגים קטנים לכל ארוחה שהוא חפץ בה, ולא נודע כי באו אל קרבו, ומי יתבע את דמם של דגים אלו? כך ראה את הדברים גם חבקוק הנביא, בתארו את נבוכדנצר המשתלט על הארץ:

טְהוֹר עֵינַיִם מִרְאֹת רַע וְהַבִּיט אֶל עֵמָל לֹא תוּכַל לָמָּה תִּבְטֵיט בּוֹגְדִים תִּחְרִישׁ בְּבִלְע רִשְׁעֵי צַדִּיק מִמֶּנּוּ: וְתַעֲשֶׂה אָדָם כְּדָגִי הֵים כְּרִמֶּשׂ לֹא מִשָּׁל בּוֹ (חבקוק א, יג-יד)
אין מי שיכול להתגבר על הלוויתן חוץ מבוראו. לא לחינם מתוארים גם בלשוננו הפושעים הגדולים והחזקים כ'לויתני הפשע'. האם איוב, המתיימר להיות בעל יכולת לנהל את העולם בדרך טובה יותר מן הקב"ה, יכול להשמידם? הקב"ה מסוגל לעשות זאת!
פִּיֹם הֵהוּא יִפְקֹד ה' בְּחֶרְבּוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְדֹּלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ בָּרָח וְעַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ עֲקָלְתוֹן וְהָרַג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בֵּינָם (ישעיהו כז, א).

אך תהליך ביטולו של הלוויתן מן הים כמשל לתהליך ביטולה של הרשעה מן העולם הוא תהליך ארוך ומורכב, ובמושגים מדיניים המוכרים לנו, משנוצחה גרמניה הנאצית עלה מאוד כוחו של הקומוניזם בהנהגת סטלין. ברגע שבטלו עיראק ונשיאה סדאם חוסין מן העולם, עלתה איראן, ועוד כהנה וכהנה. לא כל תהליך מהיר של ביטול רשעה הוא תהליך שהעולם יכול לעמוד בו. זהו תהליך שעל האדם הנושא עיניו בבקשת ישועה מן השמיים להתאזר בסבלנות רבה.

ביום שיתבטל הלוויתן, יתברר שגם בבריאתו היה צורך. הצדיקים יושבים בסוכת עורו של לויתן ואוכלים את בשרו, וכפי שלמד רבי יוחנן מפרקנו. כל זה הוא גם משל לתרומתה של הרשעה לבניין העולם העתידי, העולם שכולו טוב. עוד עתיד להתברר, שגם הרשעה לא הייתה דבר מיותר בעולמו של הקב"ה.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 247

בלימוד מהלוויתן, שהוקדשו לו פסוקים רבים ושנבחר לסיים את מענה ה' השני, מדגיש הרמב"ם את חוסר היכולת האנושית להבין את הנהגת הבורא ולעמוד על סיבותיה. וכפי שנכתב לעיל, אם האדם לא מסוגל להבין את עולם הטבע, את הפיזיקה, קל וחומר שלא יוכל להבין את הנהגת ה' בעולם, את המטפיזיקה. מי שאינו מבין את מעשה בראשית, בוודאי לא יוכל להבין מעשה מרכבה. לעומת זאת, הראי"ה קוק ותלמידיו מדגישים בלימוד מהלוויתן את תרומתה של הרשעה להתפתחות העולמית ואת נחיצותה לזירוז תהליכים שהם הכרחיים להתעלות העולם. הכרתה מיידית של הרשעה כאן ועכשיו עלולה לפגוע בעולם כולו ואף להכריתו. וכמשל – אם יש איבר חולה אפשר לכוות אותו, אך כריתה של איבר חיוני עלולה לגרום לגוף פגיעה חמורה⁴⁰.

לפרשנות כאן יש חשיבות רבה, כיוון שבסופו של דבר מענה ה' השני הוא אשר גורם לאיוב לחזור בו מדבריו ולהתנחם על טענותיו הקשות⁴¹. קיים הבדל עקרוני בין הפרשנויות. לפי הרמב"ם תשובת ה' מקטינה מאוד את האדם, והיא מדגישה ומעמיקה את ההכרחיות של חוסר היכולת האנושית להבין ולדעת:

פְּלֹאוֹת מִמֶּךָ אֶל תִּדְרוֹשׁ, וּמִכֶּסֶף מִמֶּךָ אֶל תִּחְקֹר.
בְּמָה שִׁהוּרִשִׁית הַתְּבוּנָה, וְאֵין לָךְ עֵסֶק בְּנִסְתָּרוֹת.

בן סירא, מהדורת דוד כהנא, פרק ג, יט–כ⁴²

לעומת זאת, על פי הפרשנות שהלוויתן מסמל את הרשעה, ניתן כאן הסבר ברמה מסוימת לשאלתו של איוב על המציאות המטרידה של 'רשע וטוב לו'. ה' אומר לאיוב שהוא מנהל את המלחמה כנגד הרשעים ואחראי לה. איוב אינו עומד לבדו במערכה מול הרשעה וגם אין מוטלת עליו האחריות לניצחון עליה. כוחם של הרשעים ניתן להם על ידי ה' באופן מבוקר, לצורך קידום העולם והתעלותו, ולעתיד לבוא⁴³ יתברר שהייתה תכלית לרשעה, יש דין ויש דיין.

40. דברים מעין אלה נאמרו ליונה (ד, י-יא) על הכחדתה של נינוה: "אתה חסדת על הקיקיון ... ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה"?

41. אמנם לפי פרשנות רמב"ן איוב חזר בו כבר אחר המענה הראשון, ראה לעיל, עמ' 590. לרמב"ן יש שיטה אחרת בהסבר תשובת ה' לשאלת הגמול בעולם, והיא הובאה לעיל, בפסקה 'תתהפך כחמר חותם ויחיצבו כמו לבוש – שיטת הרמב"ן בעניין הגמול, על דרך הסוד', עמ' 563. אנו הלכנו בשיטה העולה מפשוטו של מקרא, שאיוב חזר בו רק לאחר המענה השני.

גם קהלת מעלה טענות קשות על עושה (ד, א) ומגנה "את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש" (שם, ג), ואף הוא חוזר בו ואומר "אל תבהל על פיק ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים", וגם "אם עשק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם" (שם, ה, א; ז). מי שטוען כנגד הנהגת העולם אומר במידה מסוימת שאם הוא היה ממונה על הנהגת העולם, הוא היה יכול לעשות זאת טוב יותר, נכון יותר. תשובת ה' לאיוב, שכוללת את השאלה האם אתה מסוגל לעשות טוב יותר? גורמת לאיוב, כמו לקהלת, לחזור בו מדבריו.

42. הפסוק השני מצוטט בחגיגה יג, א.

43. אמנם יש בכך קושי, מפני שהבדיל ממשל העצל (משלי כד, ל-לד) או משל הנואף (שם ו, כד-לה), שם העונש הוא תוצאה טבעית של החטא, משפטו של ה' אינו נמדד בשנות חייו של אדם, "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר" (תהלים צ, ד).

ייתכן שיש בהבדלים בין הפרשנויות גם פער והתפתחות בין הדורות שהיו מוכנים בעבר לקבל קביעות נחרצות שהאדם אינו מסוגל להבין ולדעת, לעומת הדורות שלנו שמבקשים ואף דורשים לקבל מענה והסבר.

בעתותי גאולה מתגברת חוצפה, וסער מתחולל הולך וזועף, פרצים אחר פרצים יפרצו, חוצפה מחוצפה תגדל, מאין קורת רוח בכל האוצר הטוב של האור המוגבל והמצומצם מפני שאיננו ממלא את כל המשאלות כולם, מפני שאיננו מסלק את כל המסכות מעל כל פני הלוט, שאיננו מגלה את כל הרוזים ואיננו משביע את כל המאוויים. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, זירעונים, 'הנשמות של עולם התהו', עמ' קכב

פרק מב

איוב מתנחם על דבריו

■ פרק מב

- (א) וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת ה' וַיֹּאמֶר:
- (ב) יָדַעְתִּי כִּי כָל תּוֹכַל וְלֹא יִבָּצֵר מִמֶּךָּ מִזְמָה:
- (ג) מִי זֶה מַעֲלִים עֵצָה בְּלִי דַעַת לִכֵּן הִגַּדְתִּי וְלֹא אָבִין נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי וְלֹא אֲדַע:
- (ד) שָׁמַע נָא וְאֶנְכִּי אֲדַבֵּר אֲשַׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי:
- (ה) לְשִׁמְעֵי אָזְן שְׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינִי רִאֲתֶךָ:
- (ו) עַל כֵּן אֲמַאֵס וְנִחַמְתִּי עַל עֶפֶר וְאַפָּר:

תשובתו של איוב מורכבת וקשה להבנה ויש עליה פירושים שונים. אך כבר בקריאה ראשונית עולה בבירור שאיוב חוזר בו כעת מדבריו הקשים ומתנחם עליהם – **עַל כֵּן אֲמַאֵס וְנִחַמְתִּי עַל עֶפֶר וְאַפָּר**.

ממה מתנחם בו איוב? לפי רש"י ורמב"ן איוב מואס בחייו! אך לא מתוך ייאוש אלא מתוך רצון להידבק ברוחניות שאחרי המיתה, להידבק בריבונו של עולם.

לְשִׁמְעֵי אָזְן שְׁמַעְתִּיךָ – כמה וכמה פעמים שמעתי שמעך ועתה עיני ראתה את שכינתך, על כן אשר זכיתי לחזות שכינתך מואס אני בחיי, ואהיה מתנחם אילו הייתי שוכן בקבר לשוב לעפר ואפר אשר לוקחתי משם.

רש"י

עַל כֵּן אֲמַאֵס – מה שהייתי חפץ בו עד עתה, והם חיי העולם הזה ושלוותו אשר הייתי רוצה בהם ומתלונן על אבדו אותם. ונחמתי על עפר ואפר – הוא הגוף אשר הוא עפר ואפר, כי כן יתוודו הצדיקים עם בוראן כדרך "וְאֶנְכִּי עֶפֶר וְאַפָּר" (בראשית יח, כז). יאמר כי יתנחם

על גופו שהיה חפץ בו והיה רואה כי החיים הם חסד והמוות לצדיק חמס, עתה אתנחם על חפצי בגוף וארצה לדבקה בך לאור באור פניך, ולהיות נפשי צרורה עמך בצרור החיים. רמב"ן

נראה שפרשנויות אלה מתבססות על הפער בין לשמיע אֶזְן שְׁמַעְתִּיךָ לבין וְעַתָּה עֵינִי רְאֵתְךָ – אינה דומה שמיעה לראייה. השמיעה יכולה לבטא סוג של הבנה שכלית, שמבטאת ריחוק. איוב שמע והבין בשכלו שה' מנהל את העולם, אך הקשר היה שכלי, קר ומרוחק. הייסורים גרמו לאיוב לדבר ישירות עם הבורא, אמנם בכעס גדול ובתלונות קשות, אך גם תחושות שליליות הן סוג של קשר אישי, בניגוד להתעלמות או לקשר מנוכר. בסופו של התהליך איוב זכה להתגלות של הבורא – וְעַתָּה עֵינִי רְאֵתְךָ. שיא של קשר בין אדם לבורא. אחרי שאדם זוכה לקשר כזה, כל מנעמי עולם נראים לו קטנוניים וחסרי חשיבות. איוב מבקש להמשיך לדבוק בבורא, ומוכן לוותר על חיי החומר שבעולם הזה כדי להידבק בבורא באופן רוחני שמגיע אחרי הפטירה. עַל כֵּן אָמַס – בחיי החומר, וְנַחֲמָתִי עַל עֶפְרוֹ וְאֶפְרַי – נחמה היא גם חזרה מדברים שאדם אמר או עשה, כמו "כִּי אֶחָרִי שׁוּבִי נַחֲמָתִי" (ירמיהו לא, יח), וגם נחמה במובן המקובל, כמו "וַיִּנַּחֲם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל לֵבָם" (בראשית נ, כא). אצל איוב יש כפל משמעות כשהוא אומר וְנַחֲמָתִי – הוא גם חוזר בו מדבריו הקשים וגם מתנחם על ייסוריו.

הפרשנות של רש"י ורמב"ן תואמת את פשט הפסוקים, אך היא מעלה מחשבות לגבי איוב והתהליך הנפשי שעבר. ראשית, המאיסה בחיי החומר מקבילה ומנוגדת למשאלתו של איוב למות. מקבילה – מפני שאיוב ביקש את נפשו למות כמה פעמים במהלך הספר¹. מנוגדת – מפני שבמהלך הספר איוב ביקש את נפשו למות מתוך ייאוש וחידלון, ואילו עתה הוא מבקש למות מתוך כמיהה לריבונו של עולם, כעין "נִפְשִׁי יִצְאָה בְּדַבְרוֹ" (שיר השירים ה, ו). מבחינה זאת איוב עבר תהליך שמעביר את הבקשה למות משיא הייאוש אל שיא הדבקות בבורא. שנית, גישה כזאת אינה יכולה לייצג תפיסה יהודית שבוחרת בחיים ומעדיפה אותם על פני המוות, שכן "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" (משנה, אבות פרק ד, יז). גם אם העולם הבא יש בו שכר גדול וקורת רוח מרובה לצדיקים – "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". עיקר תכליתו של האדם היא ההתמודדות, "וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחָהוּ בְּגֶן עֵדֶן לְעֲבֹדָה וּלְשִׁמְרָה" (בראשית ב, טו), והשכר הוא רק פועל יוצא של עבודת האדם. אם זאת משמעות דבריו של איוב, אזי הוא נשאר מכונס בתוך עצמו. ולשיטתו – אם בעולם הבא טוב יותר, הרי הוא נכסף לשם. לפי זה איוב עבר תהליך חלקי בלבד, אך הוא עדיין מכונס בעצמו, ולא עבר תהליך שלם שבו הוא לומד להתייחס לזולת, כפי שנראה להלן.

כיוון הרמוני יותר מובא על ידי התרגום ובדומה לכך על פי המצודות.

עַל כֵּן – בעבור אהבת ההשגה אשר השגתי במה שעניי ראתך אמאס בכל הקניינים הגופים כי כמוהם כאין מול יקר ההשגה ההיא. וְנַחֲמָתִי – עתה יש לי תנחומין רב על הצער

1. כך לדוגמה, "לִמָּה יִתֵּן לְעַמֵּל אֹרֶךְ יָמִים לְמִרִי נֶפֶשׁ: הַמִּחְפִּים לְמָוֶת...?" (ג, כ-כא); "מֵאִסְתִּי לֹא לְעַלֵּם אֶחָיָה חֲדָל מִמֶּנִּי כִּי הִבֵּל יָמִי" (ח, טז).

שהייתי בו לשבת בתוך עפר ואפר כמו שכתוב והוא יֵשֵׁב בְּתוֹךְ הָאֶפֶר (ב, ח), כי הצער הזה היה סבה להשיג האמת.

על פי הפרשנות הזאת איוב מאס בעושרו הרב ובקניינים הגופניים שרכש, אך לא בחייו. איוב מתנחם על כך שהצטער על ייסוריו שמסומלים בעפר ואפר, מפני שבסופו של דבר דווקא הייסורים הללו גרמו לו להשיג את האמת. הסתכלות כזאת מתיישבת עם הגישה היהודית לחיים, ומעמידה את איוב במקום שהוא יכול להשלים בו עם ריבונו של עולם, עם הזולת וגם עם עצמו.

ההכרה המחודשת של איוב מאפשרת לו לכוון מערכת יחסים שונה עם אלוהים, שמשפיעה על יחסו לעולם בכלל:

משמעותו של הפרק האחרון היא שאיוב, שחי כל ימיו בעולם נטול משמעות שגם לאלוהים אין בו תפקיד ממשי, חווה עתה את אלוהים ובכך מתחבר שוב אל העולם. לא תשובה הוא מוצא, אלא נוכחות. כינונם המחודש של יחסיו עם אלוהים אינו משכנע אותו, אלא מרפא אותו.

איוב שלאחר הפגישה עם אלוהים בסערה אינו אדם שיודע למה יש רוע. אולם הוא עתה אדם המסוגל לומר כן לחיים למרות קיומו של הרוע. אדם בעל גדלות נפש, המתפלל למען אלה שפגעו בו. אדם בעל אומץ להוליד ילדים למרות העובדה שהעולם מלא בייסורים ובספקות – וביהדות זה האומץ בהתגלמותו, האומץ של אלוהים.

הרב יונתן זקס, לרפא עולם שבור, פרק טז – היפוך הייסורים, עמ' 274²

הרמב"ם, לשיטתו, מבאר שאיוב שינה את השקפתו התאולוגית:

והיתה השקפת איוב בכך, כי דבר זה ראייה על שיוויון הצדיק והרשע לפניו יתעלה מתוך זלזול במין האדם והזנחתו, והוא אמרו בכלל דבריו: "אֶחָת הִיא עַל כֵּן אֶמְרָתִי תִּם וְדָשָׁע הוּא מְכֻלָּה, אִם שׁוֹט יָמִית פְּתָאם לְמִסַּת נְקִים יִלְעָג" ... וכבר ידעת דברי חכמים כי השקפתו זו של איוב לגמרי לא נכונה, ואמרו: עפרא בפומיה דאיוב, ואמרו: בקש איוב להפוך את הקערה על פיה, ואמרו: איוב כופר בתחית המתים היה, ואמרו עוד עליו: התחיל מחרף ומגדף (בבא בתרא טז, א).

אבל אמרו יתעלה לאליו "כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב"³... טעם הדבר ... לפי שהוא חזר בו מהשקפה זו שהיא בתכלית הטעות ... מפני שהוא אמר כל מה שאמר כל זמן שלא היתה לו ידיעה ולא ידע את ה' אלא על פי קבלה כדרך שיודעים אותו המוני התורות, אבל כאשר ידע את ה' ידיעה אמיתית, הודה שהאשר האמיתי שהוא ידיעת ה', נצור⁴ לכל מי שידעו, ולא יעבירה לאדם שום ייסורין מכל הייסורין הללו ...

2. ההדגשות במקור. ראה גם לעיל 'אלוהים מאמין באדם', עמ' 59.

3. ולפי זה לכאורה איוב דיבר כהוגן, וראה את סוף דברי הרמב"ם כאן.

4. בתרגום אחר – שהיא מוכנת.

וזה הוא עניין אמרו: "לשמע און שמעתיך ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר", עניין הדברים כפי העניין, על כן אמאס כל אשר הייתי מתאוה, ונחמתי על היותי בתוך עפר ואפר ... ובגלל אמרתו זו האחרונה המורה על ההשגה הנכונה נאמר בו בסמוך לכך "כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב".

רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

גם רבי שניאור זלמן מלאדי⁵, ראה אצל איוב את השינוי התודעתי:

"יודוע שעדן הוא בחינת חכמה, ואיזהו חכם, הרואה את הנולד, בבחינת ראייה. ונהר היוצא מעדן הוא בחינת בינה, שהוא בחינת שמיעה והבנה בהתבוננות בגדולתו יתברך". יש חלוקה כללית שמחלקים בין חכמה לבינה, ואחת החלוקות היא החלוקה שיש בין בחינת הראייה ובחינת השמיעה. זה לא חילוק בין חוש הראייה וחוש השמיעה, אלא זו הבחנה בין הראייה שהיא בחינה שבה האדם חווה בכלי ראשון את המציאות – כשאדם רואה דבר הוא יודע שהוא קיים, לבין השמיעה שבה אדם שומע – מישוה מספר לו מה הוא ראה ... בחינת השמיעה היא דבר שבא מכלי שני ואילו בחינת הראייה היא ההסתכלות הבלתי אמצעית, ההשגה...

איוב אומר: "לשמע און שמעתיך ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר", התמצית של ספר איוב היא שכל הזמן דיברו על פילוסופיה, עיון במחשבה ... איוב אומר בסוף, בשתי מילים – "לשמע און שמעתיך ועתה עיני ראתך". עכשיו, אחרי שעניי ראתך, אז הכל כבר לא חשוב ... היה לו עושר, היה לו כבוד, היו לו ילדים, היה לו רכוש – כל זה כבר לא חשוב. "עתה עיני ראתך", עכשיו אני יכול להתנחם על העפר, על האפר, על כל מה שהיה. אחרי שאני ראיתי את ה', אחרי זה אין יותר, לא שאלות ולא פקפוקים, לא עניינים. זה דבר שנמצא מעל ומעבר, וזה המדרגה האחרונה.

ליקוטי תורה, עם ביאורי הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ,
שביעי של פסח, ויקרא דף טו עמוד ב, דיבור המתחיל 'ששת ימים תאכל מצות'

המושותף לכל דברי הפרשנים הוא השינוי והתהליך שאיוב עבר, שמתבסס בעיקר על הניגוד בין הפעלים בלשון עבר, ידעתי, הגדתי, לא אבין, לא אדע, שמעתיך, לעומת ועתה עיני ראתך, בהווה. עדיין, מענה איוב אינו מובן בקריאה ראשונה וטעון ביאור. נצרף כאן פיסוק מדויק למענה איוב, כדי להתאים אותו לפרשנות דלעיל.

דברי איוב – על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר, מתייחסים לטענותיו הקשות של איוב "ואתמשל כעפר ואפר" (לעיל ל, יט) – האלוה מעניש אותי שלא בצדק⁶. איוב חוזר בו ומתנחם על טענת עפר ואפר, בהבדל בולט מתשובתו למענה ה' הראשון, שם איוב סירב לחזור בו מדבריו.

5. המכונה גם 'אדמו"ר הזקן', ר' בעל התניא'.

6. תחושה ש'דורכים עלי'. המשך הפסוקים שם (כ-כא) מביע זאת אף ביתר שאת: "אשוע אליך ולא תעניני עמדתי ותתבנן בי, תהפך לאכזר לי בעצם ידך תשקמני".

לצורך הפרשנות נחלק את תשובת איוב כאן לשלושה חלקים: תיאור של מה שאיוב ידע עוד קודם למענה ה': ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה.

תגובה למענה ה' הראשון, פרקים לח-לט:

מי זה מעלים עצה בלי דעת – ציטוט של טענת ה' במענהו הראשון לאיוב⁷.

לכן הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא אדע – איוב מודה שאינו יודע תשובה לטענה זאת, אך עדיין אינו חוזר בו מטענותיו.

תגובה למענה ה' השני, פרקים מ-מא:

שמע נא ואנכי אדבר ואשאלך והודיעני – ציטוט של טענת ה' במענהו הראשון והשני לאיוב⁸. לשמע און שמעתיך ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר – איוב מציין את ההתגלות שזכה לה, ולכן הוא חוזר בו מטענותיו.

המבנה המורכב של תשובת איוב מלמד על התהליך שאיוב עבר במהלך הספר. תהליך זה התקיים בשני מישורים במקביל – הן בדברי ה' לאיוב שהתחלקו לשני מענות בעלי תוכן שונה, והן ביכולת של איוב לקבל ולהפנים את הדברים בהדרגה ולא בבת אחת. תהליך אמיתי ועמוק יכול להתקיים רק באופן מדורג, באופן שאדם מסוגל לקבל אותו, והשלבים שמתוארים כאן בתשובת איוב מלמדים שאיוב עבר את השלבים הללו עד שהגיע למסקנתו. לפי זה חזרתו של איוב מדבריו הקשים אינה אמירה של איוב מן הפה ולחוץ אלא ביטוי אמיתי לתחושותיו בסוף התהליך.

איוב הציב שתי דרישות לאלוה: "אך שתים אל תעש עמדי אז מפניך לא אסתיר". הדרישה הראשונה הייתה שה' ידבר עימו כך שאיוב יוכל לענות, ללא פחד, "כפך מעלי הרחק ואמתך אל תבעתני: וקרא ואנכי אענה או אדבר והשיבני". הדרישה השנייה הייתה לדעת מה חטאו ומה פשעו, מהי הסיבה לייסוריו הקשים, "כמה לי עונות וחטאות, פשעי וחטאתי הדיעני" (לעיל יג, כ-כב).

איוב מצהיר כאן לשמע און שמעתיך ועתה עיני ראתך – איוב זכה להתגלות, להארה עליונה שמסמלת שיא של התעלות רוחנית, והיא תשובה לדרישתו הראשונה⁹. אך למרות שאיוב

7. במקור "מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת", לעיל, לח, ב.

8. במקור "אז נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני", לעיל, לח, ג; מ, ז.

9. מלבי"ם מדגיש בעיקר את ההתגלות, ולפי פירושו ההתגלות ענתה גם על שאלת הגמול: "כל זה היה עד עתה אשר רק לשמע און שמעתיך, ולא ראיתי אותך בנבואה רק מה שקבלתי בקבלה, לכן היה לי רק אמונה לא ידיעה, והיה מקום להסתפק על כל הדברים האלה, אבל עתה עיני ראתך ובזה נתברר לי הכל בידיעה ברורה, כי על ידי שנגלית אלי במראה ראיתי שאתה משגיח על מעשי בני אדם הפרטיים עד ששמעת הוויכוח שהיה לי, וגם נודע לי מפיו התשובה על השאלות האלה, וגם שעל ידי המראה הלז נתברר לי במראה מציאת הנפש חוץ לגוף, ואפשריות דיבוק הנפש עם האלהים, כי לולא זה אי אפשר שישגי האדם את ה' במראה שזה עניין התפשטות הנפש מן הגוף ודבוקה עם שרשה העליון כמו שעתידיה להדבק אליו אחרי הפרדה מגופה ושובה אל מעונתה באלוהי הרוחות, שזה עצמו השכר הנפשי בעולם הבא, ואם כן נתברר לי בידיעה ברורה שכר הנפש וגמולה הרוחני על כן אמאס

זכה להתגלות אלוהית נשגבת, אין בה פתרון לשאלת הגמול, שהרי אין סיבה אמיתית לייסורים, "וְתִסִּיתִנִּי בֹּלְכֵעֹ חֲנָם" (לעיל ב, ג). אם כן, שאלת הגמול נותרה בלתי פתורה, אלא אם כן מנתקים בינה לבין הייסורים, וזאת נקודה קריטית!

אם הסיבה לייסורים אינה בהכרח עוונות וחטאות, אלא יש לה תכלית אחרת, אזי תיתכן תשובה גם לשאלתו השנייה של איוב, והיא – הייסורים לא נגרמו כתוצאה מחטאים, עוונות ופשעים, אלא מפני שיש להם תכלית מסוימת. אפשרות כזאת תלויה ביכולתו של איוב לעבור מתחום הסיבה אל תחום התכלית, מהממד של העבר אל הממד של העתיד, "לִמְעַן עֲנֹתְךָ וּלְמַעַן נִסְתָּךְ לְהִיטִיבָךְ בְּאַחֲרִיתֶךָ" (דברים ח, טז). גישה כזאת מבוססת על אמונה בריבונותו של עולם שהוא טוב ומטיב, על אמונה באדם שמסוגל להשתנות ולהתעלות, ולא על דטרמיניזם¹⁰. ההחלטה אם תהיה תשובה לאיוב או לא תהיה לו תשובה תלויה באיוב עצמו.

אם איוב ימשיך להתבצר בעמדה הקורבנית, התובענית, השיפוטית והמאשימה, שמחפשת תשובות בגורמים חיצוניים, לא תהיה תשובה לשאלותיו והוא עתיד לנחול אכזבה. אם איוב יחפש את התשובות בתוך עצמו, אם ימצא בייסורים תכלית, הוא יוכל להשתמש בייסורים כאתגר להתפתחות ולצמיחה. הבחירה החופשית מופיעה כאן במשמעותה העמוקה ביותר.

אין אנו תוהים על דרכי הקב"ה המופלאות, אלא על דרך האדם אשר ילך בה כשהסבל קופץ עליו. אנו שואלים לא לסיבת הרע ... כי אם לתיקונו ולהעלאתו; איך יתנהג אדם בעת צרה? מה יעשה האדם ולא ימוק בייסוריו?

התשובה ההלכתית לשאלה זו פשוטה מאד. הייסורים באים כדי לרומם את האדם, לטהר את רוחו ולקדשו, לנקות את מחשבתו ולצרפה מכל פסולת השטחיות וסייגי הגסות; לעדן את נפשו ולהרחיב את אופק חייו. כללו של דבר: הייסורים – תפקידם לתקן את הפגום באישיותו של האדם.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, בסוד היחיד והיחד, קול דודי דופק, עמ' 11339

תפקידו של האדם אינו לשאול מדוע באו עליו ייסורים, אלא מה תפקידו כאדם וכיצד עליו להתנהג במצבי סבל, ייסורים וחולי. יש להחליף את שאלת הסיבה בשאלת התכלית. שאלת הסיבה היא מדוע זה קרה? זוהי שאלה עקרה שאין לה תשובה, והיא עלולה לגרום לתחושות שליליות של כעס ואין אונים אל מול המציאות הקשה.

שאלת התכלית – לעומת שאלת הסיבה – היא שאלה שונה לחלוטין. היא מבררת, לאחר מעשה, מה תפקיד הייסורים וכיצד צריך האדם לפעול בבוא עליו הסבל. שאלת הסיבה מיועדת לקדוש ברוך הוא, שאלת התכלית – 'מה אני צריך לעשות' – מיועדת לאדם, ויש

בחי הגוף ונחמתי על הגוף שהוא עפר ואפר, כי חיי הגוף והצלחתו כאין נחשב נגד הנעימות הזה היקר שהוא חיי הנפש באלהים, שהוא העידון האמתי אשר יזכו נפשות הצדיקים, ואין עתה שום שאלה וקושיא מצדיק ורע לו, כי טוב ורעת הגוף והעפר כאין נחשב נגד רגע אחד של נעימות הנפש בעידון הרוחני, ומעתה סרו העננים ונראה אור בהיר ונתגלה לי אור הדעת".

10. דִּטְרִימִינִיזם הוא השקפה פילוסופית, שלפיה כל מאורע בעולם – פעולות, החלטות או מחשבות אנושיות – נקבע באופן בלעדי על ידי אירועים קודמים. אפשר לדבר על דטרמיניזם מדעי, פסיכולוגי, היסטורי ותאולוגי, אך אין כאן המקום להאריך. ראה אורות, ישראל ותחייתו, ב.

11. ראה גם מן הסערה, עמ' 135.

בכוחה לסייע לאדם הסובל להתמודד עם המצב הקיים. המעבר משאלת הסיבה לשאלת התכלית עשוי למנוע מהאדם הסובל לחוש חסר ישע לנוכח כוחות גדולים ממנו¹², ובמקום זאת לסייע לו להפוך את הכוחות השליליים של הכעס, האכזבה וחוסר האונים, לרגשות חיוביים של רצון ואתגר להתמודדות וצמיחה¹³.

אין בכוחו של האדם לדעת את הסיבות לייסורים. העברת המוקד מתחום הסיבה לתחום התכלית היא מעבר מתחום הבלתי אפשרי – "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור" (משנה, חגיגה פרק ב, א) – אל תחום התכלית האפשרית והראויה, שהאדם יכול וצריך לפעול בה: "הַגִּיד לְךָ אֲדָם מַה טוֹב וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ מִמֶּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצָּנֶעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ" (מִיכָה ו, ח). כך גם בייסורי איוב. בהסתכלות סיבתית אין תשובה לשאלה: מדוע באו הייסורים? "כִּי לֹא מִחֲשָׁבוֹתֵי מִחֲשָׁבוֹתֶיךָ וְלֹא דִרְכֶּיךָ דִּרְכֵי נָאָם ה', כִּי גָבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דִרְכֵי מִדְרָכֶיךָ וּמִחֲשָׁבוֹתֶיךָ מִמִּחֲשָׁבוֹתֶיךָ" (ישעיהו נה, ח-ט). אבל בהסתכלות תכליתית, מתברר שהייסורים גרמו לאיוב ליצור מפגש עם ריבונו של עולם. הם העלו את איוב מדרגה, עד כדי כך שזכה למעלת הנבואה, בין אדם למקום, ובהמשך גם יזכה להתפלל על רעיו – בין אדם לחברו.

הבדל נוסף בין הגישה המבוססת על שאלת הסיבה לבין הגישה המבוססת על שאלת התכלית הוא התוצאה. בגישה שמבוססת על שאלת הסיבה, צריך לקבל תשובה, ואם אין תשובה – ובדרך כלל אין תשובה! – נגזר על האדם להתהלך תוהה, נבוך ומבולבל אל מול המציאות, מתלבט ביחסו אל מול פעולות הבורא, מרגיש חסר אונים וחסר ישע אל מול הייסורים ושאלות הגמול המטרידות, ואף נגרר לתחושות קשות של כעס ותסכול עקב כך. לעומת זאת, בגישה שמבוססת על שאלת התכלית, הדגש הוא על מאמציו של האדם – אחד המרבה ואחד הממעיט – ולא רק על מבחן התוצאה. האדם נקרא לתקן את העולם שיש בו חסרונות וליקויים, ומתברר אפוא שיש לו כוח והשפעה בתיקון העולם. כיוון שיש לו תפקיד והוא מסוגל להתמודד, ממילא יש לו גם משמעות בהתמודדות עם הקושי ועם הרוע שיש בעולם. לפי הגישה הזאת, הקושי והייסורים אינם לבטלה. נודעת להם חשיבות, והם מכשיר לקידום ולתיקון. עבודת האדם לתיקון העולם היא משמעות¹⁴ חייו ונפשו, והיא נמדדת לפי המאמץ, "לפום צערא אגרא" (משנה, אבות פרק ה, כג), ולא במבחן התוצאה.

האדם לא מסוגל לתקן את העולם כולו, אבל הוא נקרא ונדרש לתקן את נפשו שלו ואת מעשיו הפרטיים, "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (משנה, שם פרק ב, טז). תפקידו של האדם לתיקון העולם ימיו כימי עולם, והוא החל כבר בגן עדן, "וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיְנַחֲהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ" (בראשית ב, טז)¹⁵. אין משמעות לחיים שאין בהם מאמץ ועבודה.

12. כדברי רחל המשוררת, "יָד עֲנָקִים וְדוֹנָה וּבוֹטָחַת, יָד מִתְבַּדֶּחַת שְׁמָה לֹא לֹא ... פֶּחַד טְמִיר מִיַּד עֲנָקִים", (רק על עצמי לְסִפּר יְדֵעִתִּי, תר"צ 1930).

13. ראה גם בחוברת חיי אישות ופוריות – מדריך לגבר הדתי שחלה בסרטן ולאשתו, עמ' 16.

14. ויקטור פרנקל כתב את ספרו האדם מחפש משמעות בהתבסס על הנחות אלה. "אם יש בכלל תכלית לחיים, צריך שתהיה תכלית לסבל ולמוות. אך איש לא יוכל לומר מהי תכלית זו. כל אחד ואחד צריך למצוא את הדבר בעצמו ועליו לקבל את עול האחריות לפי מה שמכתיבה לו תשובתו. אם יצליח – יוסיף לגדול חרף כל צרותיו" (גורדון ו' אולפורט, הקדמה, האדם מחפש משמעות, עמ' 10). וראה עוד לעיל, עמ' 186, הערה 30.

15. לא כמו בדתות האחרות, שבהן משמעות גן עדן היא משמעות של מקום תענוגים ובטלה חסרת פשר.

כיוון שלייסורים יש תפקיד, אסור לאדם להתעלם מהם ולהחמיץ את תפקידם:

ההלכה מלמדת אותנו, כי עוון פלילי הוא בידי בעל הייסורים להרשות את מכאוביו ללכת לאיבוד ולהישאר ללא משמעות ומטרה. הסבל מופיע בעולם כדי לתרום דבר מה לאדם, כדי לכפר עליו, כדי לגאול אותו מתוך הזוהמה, מן גסות הרוח ושפלות הנפש. מתוכו צריך הסובל לעלות מזוקק ומצורף, טהור ונקי. "עַתָּה צָרָה הִיא לְיַעֲקֹב וּמִמָּנָה יִשָּׁע" (ירמיהו ל, ז) – כלומר, מתוך הצרה עצמה ייושע תשועת עולמים, יזכה להתגבשות והתעלות שאין דוגמתן בעולם נטול סבל. מתוך השלילה צומח החיוב, מתוך האנטי תיזה מבצבצת התיזה, ומתוך הכחשת הקיום מתגלה קיום חדש.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, שם

אחרי שאיוב עבר תהליך נפשי ונתעלה למעלת הנבואה, אחרי שיזכה להתפלל בעד רעיו, אין יותר אזכור של השטן. בסוף הספר, בסופו של התהליך, מתברר שאיוב ניצח!¹⁶

רבי חייא בר אבא חלש, על לגביה רבי יוחנן. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן.

ברכות ה, ב

ואל תביאנו לידי חטא, ולא לידי עבירה ועוון, ולא לידי ניסיון ולא לידי ביוון.

ברכות השחר

למען הסר ספק – למרות התועלת והתכלית שייטכנו כתוצאה מייסורים, איננו חפצים בהם, לא בהם ולא בשכרם¹⁷. אנחנו מתפללים מדי יום ביומו: אל תביאנו לידי ניסיון, שמא לא נעמוד בו.

משמעותה של ההתגלות בוויכוח על הבריאה

יש היבט נוסף להתגלות האלוהית לאיוב. אליפז ואיוב נחלקו בחריפות על טיבה של הבריאה¹⁸. האם מדובר בעולם של חסד, שמסומל במטר, "עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת וְאֵין חֶקֶר נִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר: הִנֵּתָן מָטָר עַל פְּנֵי אֶרֶץ וְשַׁלַּח מַיִם עַל פְּנֵי חֲצוֹת", כפי תיאורו של אליפז (לעיל ה, ט-י), או בעולם של דין, עולם אקראי, עוין ואכזרי, שמסומל ברעידות אדמה ובליקויי חמה,

16. בהקשר זה יש לציין שהמפלצות שמופיעות במיתולוגיות האליליות, שמסמלות את הרוע העולמי, מתמודדות עם האל, מעין שניות אליליות. לעומת זאת, להבדיל, במקרא הנחש לא מופיע בפרק א אלא רק בפרק ב. האדם הוא אשר נדרש להתמודד, הוא משמעותי ומרכזי במלחמה של הטוב והרע בעולם. בסופו של דבר המפלצות יוכרעו על ידי הבורא, "בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' בְּחֶרְבוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְדֻלָּה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ בָּרָח וְעַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ עֲקָלְתוֹן וְהָרָג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם" (ישעיהו כז, א), אך עד אז יש לאדם תפקיד ומשמעות ויכולת להילחם ברע ולהוסיף טוב בעולם. ראה גם לעיל, עמ' 393, הערה 10.

17. אמנם ראה דברי רבי עקיבא (סנהדרין קא, א), "חביבין יסורין", אך אין בכך סתירה לאמור כאן, ולהיפך, משמעות דבריו היא שהייסורים מועילים במקום שאמצעים אחרים לא הועילו.

18. ההתייחסות לקשר בין הנהגת הבריאה לבין עולם הגמול הובאה לעיל במענה איוב לבלדד, פרק ט, בפסקה 'הבריאה והגמול', עמ' 175.

"הַמַּעֲתִיק הָרִים וְלֹא יָדְעוּ אֲשֶׁר הִפְכֵם בְּאָפּוֹ: הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְקוֹמָה וְעַמּוּדֶיהָ יִתְפַּלְצוּן: הָאִמּוֹר לַחֲרֹס וְלֹא יִזְרַח וְקָעַד כּוֹכָבִים יִחַתֵּם" (לעיל ט, ה-ז), כפי תיאורו של איוב.

ההתגלות האלוהית לאיוב במענה הראשון תיארה עולם של השגחה עד לפרטי פרטים, על בעלי החיים לסוגיהם השונים, ועל העופות והדגים. איוב הודה על מענה ה', וענה אמן בעל כורחו – "הֵן קִלְתִּי מֶה אֲשִׁיכֶךָ יְדֵי שְׁמַתִּי לָמוֹ פִּי" (לעיל מ, ד). מענה ה' הראשון קרוב הרבה יותר לדברי אליפז מאשר לדברי איוב, אך אין כאן שיר הלל לבריאה, כמו במזמור "ברכי נפשי" או כדברי אליפז. השאלות הרטוריות שאיוב נשאל מתארות בעיקר מורכבות שהאדם אינו מסוגל להבין, אך הוא בכל זאת מסוגל להבין שיש בורא ומשגיח ומנהל לעולם. להתגלות יש אפוא משמעות לא רק לאיוב כאדם פרטי אלא להנהגת העולם בכלל¹⁹.

פרק עיון

תכלית הידיעה – שלא נדע

אלוהים קיים, ולפיכך יש צדק. אולם זהו צדק אלוהי – צדק מזווית הראייה של מי שיודע הכול, רואה הכל, ומביא הכול בחשבון. את היקום כשֶׁלֶם, ואת הזמן כשלם – כלומר את הנצח. לעומת זאת אנו, החיים במרחב ובזמן, איננו יכולים לראות מזווית הראייה הזו, ואילו יכולנו היה הדבר הופך אותנו לא לבני אדם טובים יותר, אלא לבני אדם גרועים יותר.

כהורים, לבנו נכמר לבכיו של ילדנו. אולם אם הילד חולה, והוא זקוק לתרופה, אנו נותנים לו את התרופה, ואוטמים לרגע את אוזנינו משמוע את בכיו. רופא מנתח המבקש לעשות את מלאכתו נאמנה חייב במידה מסוימת להקשות את לבו נוכח פחדיו וכאביו של החולה ולהתייחס אליו, לפרק זמן קצר, פחות כאל אדם ויותר כאל גוף. נבחר ציבור נאלי, כדי לשרת את עמו ואת ארצו על הצד הטוב ביותר, לפעול לפי שיקולים ארוכי טווח ולקבל החלטות קשות, לפעמים אף אכזריות: לשלוח חיילים אל מותם במלחמה כשהדבר הכרחי, או לגרום לעובדים לאבד את משרותיהם כדי להיחלץ ממשבר כלכלי. להורים, למנתחים ולמדינאים יש רגשות אנושיים, אבל מתוקף תפקידם עליהם לפעמים לדכא רגשות אלה כדי לפעול על הצד הטוב ביותר למען אלה שגורלם בידם. גרימת טוב לזולת מחייבת מידה של ניתוק, של השעיית הסימפטיה, של הרדמת החמלה, מפני שהדרך אל האושר, הבריאות או השלום, עוברת לפעמים בנופים של כאב, סבל ומוות.

19. כזכור, ההתייחסות לשאלת הבריאה באה במענה ה' הראשון, והעולה ממנה היה שאיוב, כאדם, אינו מסוגל לברוא, והוא גם אינו מסוגל להעריך את מורכבותה של הבריאה. ההתייחסות לגמול באה במענה ה' השני, ביחס ללויתן שמסמל את הרשעה העולמית. העולה ממנה היה שאיוב אינו מסוגל להכיר את הלויתן, את הרשעים הגדולים, והוא גם אינו מסוגל להעריך את אופן הנהגת הגמול האלוהי ביחס לרשעים בפרט, ובגמול בכלל.

לו יכולנו לראות כיצד הרע של היום מוביל את הטוב של מחר, לו יכולנו לראות מנקודת המבט של אלוהים, בורא הכול – יכולנו להבין את הצדק, אך היינו משלמים על כך מחיר: היינו חדלים להיות אנושיים. היינו משלמים עם כל דבר, מצדיקים כל דבר, והופכים חרשים לבכיים של אלה שכואב להם. אלוהים אינו רוצה שנחדל להיות אנושיים, משום שאילו רצה, לא היה בורא אותנו. אנחנו איננו אלוהים. לעולם לא נראה דברים מזווית הראייה שלו. ניסיון לעשות כך כמוהו כהתפטרות מהמצב האנושי. מורי, הרב נחום רבינוביץ, לימד אותי שזו הדרך להבין את הרגע שבו פגש משה את אלוהים לראשונה בסנה הבוער. "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל הא-להים" (שמות ג, ו). מדוע ירא? מפני שידע שאם יבין את דרכי האלוהים הוא יאלץ להשלים את העבודות ועם הדיכוי שבעולם. מנקודת המבט הגבוהה של הנצח הוא יראה שהרע הוא שלב הכרחי במסע אל הטוב. הוא יבין את אלוהים, אבל הוא יחדל להיות משה, לוחם הצדק שהתערב בכל מקום שראה שזוהי נעשית. הוא ירא שלאחר שיראה את השמיים יקרו עיניו מראות את הארץ; שהתקרבותו של האינוסוף תעלה לו באובדן אישיותו. מסיבה זו בחר אלוהים במשה. מסיבה זו לימד את אברהם להתפלל. חוקרת שואה ראינה פעם אדמו"ר חסידי ניצול מחנות ההשמדה. למרבה הפליאה, הוא נראה כמי שאמונתו לא נפגמה גם לאחר שהלך בגיא צלמוות. הוא יכול עדיין לחייך. "כשראית מה שראית", שאלה אותו, "האם לא היו לך שאלות על אלוהים?" "ודאי שהיו לי שאלות", אמר. "שאלות קשות כל כך, שידעתי שאם אשאל אותן, ה' ודאי יומין אותי באופן אישי לגן עדן, כדי לומר לי את התשובות. אני מעדיף להיות כאן, על הארץ, עם השאלות, ולא בשמיים, עם התשובות..."

יש צדק אלוהי, אך אלוהים רוצה שנחתור לצדק אנושי – בטווח הקצר, ולא רק לטווח הארוך; בעולם הזה, לא בעולם הבא; מזווית ראייה הממוקמת במרחב ובזמן, לא באינוסוף ובנצח. אלוהים ברא את הצדק האלוהי, אבל רק אנו יכולים לברוא את הצדק האנושי...

הרב יונתן זקס, לרפא עולם שבור, פרק ב – האמונה כמחאה, עמ' 28–29

הניסיון²⁰ של איוב מזכיר את סיפור העקדה, אך ההשוואה לעקדה בעייתית מפני שהיא יוצרת תחושה שבספר איוב עיקר חסר מן הספר: היכן ההודעה "כִּי עָתָה יִדְעֵתִי כִּי יִרָא אֱלֹהִים אֶתָּה" (בראשית כב, יב)? קשה לפרש שהצהרה כזאת לא נאמרה משום שאיוב לא עמד בניסיון, שכן ה' אמר לאלפיז שאיוב דיבר נכונה, ולפי זה נראה שאיוב עמד בניסיון. וגם אם לא עמד בניסיון, הרי חזר בו וניחם על דבריו, ואם כן הוא בעל תשובה. אפשרות אחרת לפרשנות היא שאין פענוח. מראש המטרה לא הייתה להגיע להצהרה שאיוב ירא אלוהים, כי ידוע שאיוב ירא אלוהים וזה כבר נאמר בהתחלה. מטרת ספר איוב אינה הפענוח של השאלה האם איוב יעמוד בניסיון. אם אין התייחסות לכך בסוף הספר כנראה זה לא היה הנושא מלכתחילה. לא זו הייתה מטרת הספר.

20. הדברים מכאן ואילך הם על פי הרב איתמר אלדר, שיעור במסגרת ימי העיון בתנ"ך של מכללת הרצוג, קיץ תש"ף. ראה גם במבוא לספר מאת הרב חיים סבתו, עמ' 4.

אם כן, מהי מטרת הספר? היכן סגירת הסיפור? היכן התשובה לשטן? לאיוב? הסיפור נגמר בקונפליקט. הקושי הוא תאולוגי-הגותי, אבל קיים גם קושי פרשני – אין סיום לסיפור.

במענהו השני איוב מבין שהוא לא מבין. הוא חווה התגלות אלוהית אך ההתגלות לא מסבירה ולא נותנת תשובות אלא מעמידה אינספור שאלות. איוב מצהיר במשפט המרכזי שלו בסיום הספר: "אֲמָאס וְנַחֲמָתִי עַל עֶפֶר וְאֶפֶר". בניגוד למאסה הקודמת שבה תיאר את רצונו למות – "מֵאֲסָתִי לֹא לְעֶלֶם אֲחִיָּה חֲדָל מִמֶּנִּי כִּי הִבֵּל יָמִי" (לעיל i, טו) – כאן הוא מואס ברצון לדעת, הוא מבין שהוא לא יכול להגיע לפשר, וממילא מפסיק ואף מואס בבקשתו המרכזית "הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיָבֵנִי" (לעיל i, ב). זה מהפך גדול בתודעתו של איוב.

המענה של ה' מותיר את האדם במצב שבו הוא מבין שאינו מבין. הפיתוי בהתגלות הוא שאחריה יבוא הסבר; אם כבר היה גילוי – שהוא פעולה חריגה ועוצמתית כל כך – אזי הוא מצפה שה' יסביר לו מדוע הוא סובל!! אבל כשהתגלות האלוהית מגיעה, היא כוללת סימני שאלה רבים. זאת עמדה רוחנית שיש לה משמעות מצד עצמה! הסיפור מיועד עבורנו. הוא נגלה אלינו ומספר מה קדם לסיפור של איוב, ואנחנו חושבים שנבין את הצדק האלוהי. והנה הסיפור פרדוקסלי והוא משאיר אותנו בסימני שאלה. חשבנו שאם רק יפתחו לנו את הפרגוד נבין הכול, והנה בא הסיפור ואומר שגם אם היו פותחים לנו שערי שמיים לא היינו מסוגלים להבין. השאלה בסיפור איוב מיועדת לנו; כיצד אנחנו נגיב לסיפור הפרדוקסלי. איוב הגיב בצורה מסוימת וחזר בו, כיצד אנחנו אמורים להגיב?

האמירה והמסר שעולים מהסיפור הם שגם אם פותחים לנו שערי שמיים, גם אם אנחנו יודעים מה שאיוב לא ידע ונדמה לנו שהבנו – אין לנו את היכולת להבין! מטרת הידיעה שלא נדע. וגם אם נחשוב שאנחנו יודעים, ואפילו אם יספרו לנו את מה שלא סיפרו לאיוב – גם אז לא נבין²¹.

במהלך הספר איוב הביע פעמים רבות את רצונו למות. סוף הספר מתאר לנו את אחרית ימיו של איוב, ואפילו את שמות בנותיו ואת העובדה שלא נמצאו בנות יפות כמותן. לכאורה אלה פרטים פחות חשובים. אפשר ללמוד מכאן שסיום ספר איוב מתאר כיצד איוב חזר לרצות לחיות. הוא מסוגל לרצות לחיות גם אם הוא לא מסוגל להבין. סיום הספר לא בא לומר שהנה הגיע הסבר, הנה יש צדק, קיבלנו תשובות לשאלות המטרידות. לא זה המסר. אלא שאיוב עבר ממקום של מי שקילל את יומו לכך שהוא יכול ליהנות מבנותיו היפות.

איננו יכולים להבין את דרכי ה', לא זאת הייתה המטרה וגם אי אפשר להשיגה.

אפשר לרצות לחיות גם אם לא מצליחים להבין את דרכי ה'.

21. זאת בניגוד לסיפור העקדה ולסיפור מיכיהו בן ימלה, שם יש סגירה של הסיפור. בעקדה – "עָתָה יִדְעֵתִי כִּי יִרָא אֱלֹהִים אֶתָּה", ואצל מיכיהו בן ימלה הקיום המפתיע והלא צפוי של הנבואה – "וְאִישׁ מִשֶּׁךְ בִּקְשָׁת לְתֻמָּה וַיִּכָּה אֶת מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (מלכים א' כב, לד).

כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב

(1) וַיְהִי אַחֵר דִּבֶּר ה' אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל אִיּוֹב וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֱלִיפַז הַתִּימְנִי חֲרָה אַפִּי בְךָ וּבִשְׁנֵי רֵעֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב:

נְכוֹנָה – מילת מפתח בדברי ה' לאלפיז, והיא מופיעה שוב בפסוק הבא. למילה יש שתי פרשנויות אפשריות. אם ספר איוב הוא ספר תאולוגי שדן בהשקפות הנכונות והפסולות על השגחת ה' בעולם ועל שאלת הגמול, כפי שיטת הרמב"ם, אז המשמעות של **לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב** היא שההשקפה התאולוגית של איוב לגבי השגחת ה' בעולם והגמול נכונה, ואילו השקפתם של הרעים אינה נכונה²².

האפשרות השנייה, המסתברת על פי פשוטו של מקרא²³, שמשמעות המילה **נְכוֹנָה** אינה קביעה עובדתית מה נכון או לא נכון מבחינה השקפתית תאולוגית, אלא היא מתייחסת בעיקר לכנות וליושרה האנושית. מבחינה השקפתית אדם עלול לטעות, והוא נידון כשוגג, אך האשמה בחוסר כנות נוגעת לפגימה במידות הנפש, זאת פגיעה ביושרה האנושית, והיא עיוות מוסרי! לפי האפשרות הזאת, הגערה החמורה כאן באה מפני שהרעים הפכו את עצמם לפרקליטים של האלוה, ופרקליט אינו דובר תמיד נכונה. פרקליט מייצג צד מסוים בלבד, בדרך כלל תמורת תשלום נכבד, במטרה לצמצם את חסרונותיו ולהדגיש את יתרונותיו בדרך לא מאוזנת. ייצוג כזה לא נועד לשם היושר והצדק אלא כדי לייצג את הצד המסוים באופן המוצלח ביותר, גם אם לא הצודק והישר ביותר. **לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעֶבְדִּי אִיּוֹב** היא האשמה של הרעים במישור המוסרי, בהתנהגות שאינה ראויה ובחטא חמור במישור שבין אדם לחברו²⁴.

יש מקום לדון האם הנזיפה מאת ה' לאלפיז ורעיו היא רק בתחום שבין אדם לחברו או גם בתחום שבין אדם למקום²⁵. איוב דיבר בכנות, ומתוך כך ביקר את ה', ולטעמו זה מה שה' מצפה ממנו. ה' הוא אלוהי האמת ומואס בחנפים שמצדיקים אותו ללא הבחנה. לעומת זאת, הרעים הצדיקו את ה', ללא שיקול דעת וללא תנאי, מפני שלטעמם הוא אלוהי הצדק, ולא ייתכן שינהג בניגוד לצדק.

וכאן יש לשאול שאלה עקרונית: כשיש סתירה, או סתירה לכאורה, בין האמת לבין הצדק, בין האמת לבין המציאות, כיצד נכון לאדם לנהוג? האם אדם צריך להקריב את ההיגיון הבריא שלו לצורך עבודת ה'? האם היושר האינטלקטואלי הוא חלק מההקרבה שאדם נדרש אליה במסגרת עבודת הבורא? האם יש שאלות שאסור לשאול? האם יש מחשבות שאסור לחשוב?

22. כמובן, ההשקפה הנכונה של איוב אינה ההשקפה הראשונית שלו אלא ההשקפה לאחר שחזר בו, כפי שהובאה בדברי הרמב"ם, לעיל, עמ' 615-616.

23. שהרי גם לפי שיטת הרמב"ם, דרכו של אליפז נוטה להשקפת תורתנו (מורה הנבוכים, חלק ג, כג). מלבד זאת, הגערה החמורה באליפז וברעיו מתאימה יותר לעיוות מוסרי מאשר לאי הבנה של השקפה תאולוגית.

24. "אם האמונה בטוב ובחסדו האינסופי של הקב"ה מביאה את אליפז לגנות ללא גבול את איוב התם והישר הסובל בייסוריו, יש בשיטתו של אליפז משהו פגום ... אם אהבת אליפז את ה' והערכתו אותו מביאה את אליפז לגנות חבר סובל בלשון כה חריפה ... היא אינה ישרה בעיני ה'". איוב – בין חושך לאור, עמ' 48-49.

25. תודה לד"ר מיכה גודמן שהעירני על כך, אך המסקנות שלנו שונות.

מתוך שלל המקורות וההתייחסויות לשאלות נכבדות אלה, נביא כאן מקורות מעטים בלבד, ונדון בהם בקיצור נמרץ.

אין דורשין ... במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה, מה לפניו ומה לאחור, וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם. משנה, חגיגה פרק ב, א

המשנה בחגיגה מלמדת על הצורך בהגבלת הלמידה האנושית, "כְּבֹד אֱלֹהִים הַסֵּתֵר דְּבָרִ" (משלי כה, ב). אך לעומת זאת, הראי"ה קוק מלמדנו שאין לו לאדם להתירא מלחשוב:

החסרון היותר גדול שיש בתכונתה של יראת שמים, שאינה מחוברת יפה באורה של תורה, הוא מה שבמקום יראת חטא, היא מתחלפת על יראת המחשבה. וכיון שהאדם מתחיל להיות מתירא לחשוב, הרי הוא הולך וטובל בבוץ הבערות, הנוטלת את אור נשמתו, מכשלת את כחו, ומעיבה את רוחו.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, כרך שלישי, ראש דבר, ט

נראה שאין סתירה בין ההדרכות הללו. האדם מצווה לחשוב ולהשתמש בשכלו, "כי השכל הוא כבוד ה'" (פירוש הרמב"ם למשנה, חגיגה פרק ב, א, המצוטט כאן). עם זאת עליו לעמוד בענווה הראויה אל מול בריאת העולם והנהגת האלוה בו, בבחינת "המכיר את מקומו" (משנה, אבות פרק ו, ו). אסור לאדם להתירא מלחשוב, מחד גיסא, אך אסור לו לחשוב שהוא מסוגל להבין ולבאר את העולם אך ורק על פי הנהגתו המוגבלת, מאידך גיסא. לכאורה אפשר היה להביא סיוע לשיטה שמעדיפה את האמת כפי שהיא משתקפת במציאות, על פני שבח תמידי לבורא, מדבריהם של ירמיהו ודניאל:

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר: "הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא" (דברים י, יז), אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא. אתא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו – שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות? ורבנן הכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה? אמר רבי אלעזר: מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיובו בו.

יומא סט, ב

בפשטות יש כאן שתי תפיסות מנוגדות: העדפת האמת כפי שהיא נראית במציאות, "מתוך שידועין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיובו בו", ומתוך כך ירמיהו ודניאל צמצמו את דברי השבח לה'. לעומת זאת, אנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה; החזירו את דברי

השבח שירמיהו ודניאל לא אמרו, על ידי נתינת פרשנות אחרת למציאות העגומה. הפרשנות של אנשי כנסת הגדולה עיצבה את המציאות מחדש, כך שלא תסתור את דברי השבח לה'. גם אנשי כנסת הגדולה לא כיזבו בה'. הם החזירו את ביטויי השבח רק אחרי שנתנו הסבר שיוכל להצדיק את תחושותיהם, כדי שתהיה התאמה בין המילים לבין התחושות. בסופו של דבר, הפרשנות של אנשי כנסת הגדולה נתבררה כחשובה יותר מאשר העובדות הפשוטות, שהרי התיקון שלהם נקבע בנוסח התפילה. מתברר שהפרשנות של המציאות לעיתים חשובה יותר מאשר המציאות עצמה.

הגמרא מביאה הן את דבריהם של ירמיהו ודניאל והן את דברי אנשי כנסת הגדולה, כדי ללמדנו שגם אם נדמה שיש סתירה בין האמת למציאות, בסופו של דבר אין סתירה; אלוהי האמת הוא גם אלוהי המציאות ואלוהי הצדק. לפי זה 'החזרת עטרה ליושנה' אינה רק בהחזרת דברי השבח לבורא אלא בכך שנתבררה ההתאמה בין דברי השבח לה' ובין המציאות. ויש להאריך הרבה בסוגיה חשובה זאת, אך אין כאן המקום לכך.

כַּעֲבָדִי אִיּוֹב – כעת, לאחר שאיוב חזר בו, חוזר ה' לקרותו עֲבָדִי²⁵, כפי שנקרא בתחילת הספר – "הַשְׁמֵתָ לְפָנַי עַבְדִּי אִיּוֹב" (לעיל א, ח, וכעין זה ב, ג).

הפרשנים מנו הבדלים נוספים בין איוב והרעים, שגרמו לכך שאיוב נקרא עֲבָדִי אִיּוֹב, ואילו על הרעים נאמר – חָרָה אִפִּי בָּךְ וּבִשְׁנֵי רַעֲיָךְ. הבדל אחד הוא שאיוב אמר את דבריו מפני קושי הייסורים שבאו עליו, ואין אדם נתפס על צערו, ואילו אצל הרעים לא היה צער או ייסורים, הם חטאו מבחירתם החופשית. הבדל נוסף הוא שאיוב ניחם על דבריו והתוודה על חטאו ואילו הרעים – גם כאשר נוצחו על ידי איוב – לא חזרו בהם ולא טרחו לנחם את איוב על צערו וייסוריו.

מלבד אונאת הדברים של הרעים כלפי איוב, חטאם היה בכך שלא תמכו באיוב בשעתו הקשה ולא ניסו להקל מעליו את ייסוריו. תפקידם לעת כזאת לא היה לשפוט את איוב או להכריע בוויכוח בינו לבין ה' אלא לחמול על איוב ולסייע לו, להקטין את הרעה שבאה עליו ולתקן בכך את הרע הפושה בעולם²⁶.

(ח) וְעַתָּה קְחוּ לָכֶם שִׁבְעָה פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים וּלְכוּ אֶל עַבְדִּי אִיּוֹב וְהַעֲלִיתֶם עֹלָה בְּעֶדְכֶם וְאִיּוֹב עַבְדִּי יִתְפַּלל עֲלֵיכֶם כִּי אִם פָּנָיו אֲשָׂא לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נִבְלָה כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב:

שִׁבְעָה פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים – לא מצאנו קורבן חובה ליחיד בשיעור כזה, רק אצל בלעם כשרצה לקלל את ישראל (במדבר כב-ג). מספר הקורבנות הגדול וההשוואה לבלעם עשויים ללמד שחטאתם גדולה מאוד. וּלְכוּ אֶל עַבְדִּי אִיּוֹב – כיוון שחטאו לא רק בין אדם למקום אלא גם בין אדם לחברו, מלבד הבאת הקורבן עליהם גם לפייס את איוב, שעברות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו (משנה, יומא פרק ח, ט). וְאִיּוֹב עַבְדִּי יִתְפַּלל עֲלֵיכֶם – המחילה תהיה בזכות איוב שימחל לכם, כמו שמצאנו אצל אברהם שהתפלל

²⁵. ראה אורות הקודש, חלק ג, עמ' רא-רב, 'שלוש מידות בעבודת הקודש', שהרב קוק מציב את העבד הנאמן כמדרגה הגבוהה ביותר מבין 'בעלי הנפש המשפיעים על בני דורם מאוצר רוחם'

²⁶. ראה איוב – בין חושך לאור, עמ' 255-256.

על אבימלך, "וְעַתָּה הִשָּׁב אֶשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וַיִּתְּפֹלל בְּעֶדְךָ וְחָיָה" (בראשית כ, ז)²⁷. כִּי אִם פָּנָיו אֲשָׂא – הפעולה היחידה שתסיר מכם את חרון אפי היא נשיאת פני איוב, מחילת העוונות שלכם תהיה לכבודו. לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נִבְלָה – רמז לדברי איוב לאשתו "כְּדָבָר אַחַת הִנָּכְלוֹת תִּדְבְּרִי", אלא שהיא הציעה לו "כִּרְךָ אֱלֹהִים וָמָת", דרשה בכבוד איוב ולא דרשה בכבוד ה', והרעים דרשו בכבוד ה' ולא דרשו בכבוד איוב. למרות שהפעולות הפוכות, משותפת להן החריגה מהמידה המאוזנת אל עבר קצה אחד, חלקי ומשובש, על חשבון האמת הממוצעת והשלמה.

(ט) וַיֵּלְכוּ אֵלָיו הַתִּימָנִי וּבְלִדָּד הַשׁוּחִי צֶפֶר הַנַּעֲמָתִי וַיַּעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים ה' וַיֵּשָׂא ה' אֶת פָּנָיו אִיּוֹב:

נשיאת הפנים כאן לאיוב כוללת כמה משמעויות. אחת מהן היא המחילה לרעים לאחר שאיוב התפלל עליהם. משמעות נוספת ומרכזית היא נשיאת פני איוב עצמו כפי שמבואר בפסוק הבא.

וְה' שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעֵד רַעְיוֹ

(י) וְה' שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעֵד רַעְיוֹ וַיֹּסֶף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה:

הפסוק הזה הוא פסוק מפתח בספר איוב! אולי אף הפסוק המרכזי בספר כולו. הוא מלמד על השינוי העמוק שהתחולל בנפשו של איוב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעֵד רַעְיוֹ, בכך שיצא מאנוכיותו המוגבלת אל עבר הזולת. כמו כן הפסוק מלמד שעקב השינוי הדרמטי הזה אצל איוב, גם היחס האלוהי אליו השתנה – וְה' שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעֵד רַעְיוֹ. מלבד עצם השיבה, יש כאן חזרה לשם הויה, שמלמדת על קרבה ועל יחס אישי.

כיוון שאיוב עבר תהליך נפשי עמוק, כשה' שב את שבותו, איוב אינו חוזר למקום שבו היה קודם לכן אלא למקום אחר, שהוא גם רם ונישא וגם מעמיק, מקום שהוא כפול – וַיֹּסֶף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה, אך לא רק ברכוש, כפי שיבואר להלן, אלא כפול בעיקר מבחינה נפשית – איוב הפך להיות אדם אחר. איוב מתבונן גם על הזולת, והוא אינו מרוכז רק בעצמו ובמשפחתו. ההתגלות האלוהית הפכה אותו לאיש אחר.

מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ... אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו ... רוח הקודש שורה עליו ... ויהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול "וְהִתְנַבֵּיתָ עִמָּם וְנִהְפַכְתָּ לְאִישׁ אַחֵר" (שמואל א, י, ו). רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ז, א

²⁷. ההמשך שם, יז, "וַיִּתְּפֹלל אֲבָרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֵת אִשְׁתּוֹ וְאֶמְהִתּוֹ". ראה בבא קמא, צב, א – כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה.

המהפך לאיש אחר לא קרה מאליו. איוב עבר תהליך ארוך ומייסר, רצוף התחבטויות ושאלות, הרהורים ותסכולים, סבל וכאב, עד שזכה להתגלות האלוהית, לא כמתנת חינם אלא כתוצאה של מאמץ אנושי כביר מצידו. מבחינה זאת אפשר אף לדרוש על כך: איוב – משלו נתנו לו²⁸. המאמץ האנושי מצד איוב עם המתנה האלוהית שבאה לידי ביטוי בהתגלות האלוהית אליו, יצרו יחד דמות חדשה, כפולה – וְהָיָה שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלֵּל בְּעֵד רַעְהוּ וַיִּסֹּף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה²⁹.

בְּהִתְפַּלֵּל בְּעֵד רַעְהוּ – קיים קשר עמוק בין ההתגלות האלוהית לאיוב לבין עמידתו של איוב בתפילה בפעם הראשונה! הן נבואה והן בתפילה מתקיים הקשר האישי עם ריבונו של עולם. אלו שני צדדים של אותו מטבע.

לא רק את סוד התפילה גילה איוב אלא יסוד נוסף, דרמטי במיוחד אצל איוב, שטרח להעלות עולות מדי שבוע עבור בני ביתו בלבד. יסוד זה הוא שהתפילה במהותה צריכה לכלול את הזולת.

האדם חייב להימנע מתפילה המכוונת רק למען עצמו. ליצירת הריבוי של התפילה נודעה חשיבות מרכזית בהלכה. בעת צרה אסור לאדם לשקוע בסבלו, להרהר רק בעצמו, להתעניין רק בעצמו, ולבקש את האלוהים רק למען עצמו. יסוד התפילה המועילה והאידיאלית הוא הסולידריות האנושית והאהדה, או תחושת הברית של ההתחברות האכזיסטנציאלית ... אדם הראשון האגוצנטרי והמסוגר בתוך עצמו, אינו זכאי להצטרף לקהילת התפילה ובעלת הברית אשר האלוהים חבר בה ... איוב לא הבין דבר פשוט זה. "וַיְהִי כִּי הָקִיפוּ יָמֵי הַמִּשְׁתָּה וַיִּשְׁלַח אֱלֹהִים אִיּוֹב וַיִּקְדָּשׁ וַיִּשְׁכַּח בְּבִקְרָהּ וַהֲעֵלָה עֲלוֹת מִסְפָּר כָּלֵם" (איוב א, ה). הוא התפלל, הוא הקריב קורבנות, אבל רק למען בני ביתו. איוב לא הבין את אופי הברית של קהילת התפילה אשר בתוכה משולבים גורלם של בני אדם, והם משתפים עצמם בצער ובשמחה, והתפילות מצטרפות לבקשה אחת למען כל הקהילה. כידוע, קרבנותיו של איוב לא נתקבלו, תפילותיו לא נשמעו, ואיוב – האדם הראשון הפרגמטי – האסון פקד אותו והסערה עקרה אותו ובני ביתו. רק אז גילה את החוויה הגדולה של שבת יחדיו, תפילה ביחד ולמען הזולת.

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה, איש האמונה הבודד, 'קהילת התפילה', עמ' 33–37

איוב עבר מסע יסורים נורא בכל התחומים היקרים לאדם – משפחה, ממון וכבוד. משבר כזה יכול לשבור אדם ולגרור לו לאכזבה עמוקה ולייאוש, כפי שאיוב ביטא בחלקו הראשון של הספר. אך משבר עשוי גם להצמיח את האדם, ללמד אותו תובנות חדשות ולהוליד

28. ראה בראשית רבה (וילנא), מקץ פרשה צ, ג: "יוסף, משלו נתנו לו...". וכיוצא בזה קהלת רבה (וילנא), פרשה ז, ד, על שמואל הנביא.

29. לכאורה צריך היה לכתוב ב'התפללו בעד רעיו'. ואפשר לדייק מכאן שאיוב התפלל על כל אחד ואחד מרעיו בפני עצמו. בְּעֵד רַעְהוּ – לא רק תפילה כללית עבור שלושתם אלא הגדיל לעשות והתפלל על כל אחד מהם בנפרד. דיוק כזה יכול ללמד על איוב שתפילתו לא הייתה רק כדי לצאת ידי חובה אלא שמחל בלב שלם והתפלל עליהם באמת.

מתוכו כוחות מחודשים. לאחר שאיוב הגיע למקומות קשים, גופניים ומשפחתיים, חברתיים ונפשיים, שמעולם לא הכיר ושלא נחשף אליהם בעבר; לאחר שחווה חוויות קשות של אובדן, עוני והשפלה חברתית, הוא מסתכל על עצמו ועל העולם באופן אחר. היחס והפרופורציות לעולם ולעצמו השתנו. תחושת ענווה וחמלה ממלאות כעת את מקומם של הביטחון העצמי ותחושת האדנות והכוח שמילאו את ליבו של איוב קודם לכן. ממקום שפל כזה איוב הפך להיות אדם אחר, אדם שיכול להבין לליבם של הדלים והשפלים, של החוטאים והמסכנים, מתוך תחושת קרבה ולא כאדון שופט ומושיע, כאיש רם ונישא שהכול סרים למרותו. דווקא המשבר, העוני והייסורים, הם שהולידו איוב חדש³⁰.

בסיום הסיפור נאמר לנו, כי מן הזעזוע האדיר שבו נענש באופן כה חסר רחמים מתגלה איוב חדש; במקום האישיות הגסה של העבר מופיעה לפנינו אישיות הרואית. הסופה, שסחפה אותו מן השאננות והאנוכיות שבהן היה מצוי, הגביהה אותו אל רמה חדשה של קיום דיאלקטי, שבו שזורים זה בזה הניצחון והתבוסה, ההצלחה והכישלון, כאשר הנכונות לקבל משרתת תכלית נעלה יותר – הנכונות לוותר. במקומו של איוב הישן, שהיה עד כה כלוא ומבודד, חי לעצמו וממוקד בעצמו, צולל לעמקי התהומות של קיומו שלו, בא איוב חדש, זה שנפתח אל האחרים ונקשר אליהם, זה שיצא מן הנקיט שבו הסתתר, נע כלפי חוץ וצלל אל תוך קיום של קהילה. איוב שני זה זנח את סגירותו בתוך עולמו שלו, את עצמאותו האנוכית ואת התכנסותו בעצמו, והתעורר אל קיום חדש שאיננו מכוון רק לעצמו אלא גם אל משהו או מישהו אחר. איוב למד את אומנות החיים הדיאלקטיים. "וְהָיָה שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלֵּל בְּעֵד רַעְהוּ וַיִּסֹּף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה" (איוב מב, י).

הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, משבר הסופיות האנושי, עמ' 159

איוב התגלה כאן בגדלות רוח אל מול רעיו, בכך שלא נקם בהם ולא נטר להם טינה על התנהגותם ועל דבריהם הקשים כלפיו. בסופו של דבר, גדלות הרוח הזאת תרמה לאיוב עצמו – "וְהָיָה שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלֵּל בְּעֵד רַעְהוּ" – ה' השיב את שבותו דווקא בהתפללו בעד רעהו. איוב נהג כלפי רעיו במידת הרחמים, ובאותה מידה נהגו עימו, שבמידה שאדם מודד – בה מודדים לו.

בהתפללו בעד רעהו מכוון איוב את חיצו אל השטן, מחולל הרע בתחילת הספר, במקום אל אליפו ושני רעיו שהוא מתפלל עליהם. כך, כאדם, הוא 'מסייע' בידי הקב"ה במאבקו בלווייתן-התנין, בשורש הרע המלווה את העולם עד לניצחונם המשותף של הקב"ה ושל האדם, ובמקרה שלנו איוב, על הרע.

דומה שלמדנו דבר נוסף מאיוב שלא נקם ולא נטר, אלא התפלל בעד רעיו. לבקשת הנקמה יש חסרונות רבים. אך יש בה גם ערך נכון וראוי – דרישת הצדק. מדוע מוטל על איוב להתפלל על רעיו, שהרעו לו במקום לעמוד לימינו ביום צרתו, ומדוע לא ייענשו? הפסוק המתאר שה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו עשוי לבאר זאת: במידת

30. ראה גם להלן בפרק הסיום 'ממתיק מר במר', מעמ' 641.

הדין אכן ראוי שהרעים ייענשו עונשם במלואו. אך מידת הרחמים שואפת לתיקון החטא ולא לעונש. הרעים שחטאו לא היו אנשים רשעים. הם רצו להגן על הקב"ה מטענותיו של איוב. הם טעו בדרכם, אך לא מחמת רשע. צפוי שלאנשים כאלה יהיה כוח לתקן את העוול שעשו, והתיקון יבוא במקום העונש. כשאויב מתפלל בעדם, הוא מגביר את כוחה של מידת הרחמים. במידה שאויב מודד לרעיו, גם הקב"ה ימדוד לו. אם הקב"ה ינהיג את איוב במידת הרחמים, וינחה אותו בדרך התיקון גם בטעויותיו שלו, הוא יוכל לשוב את שבותו של איוב ולנחם אותו בטובה לעת זקנתו יחד עם דרך התיקון.

הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, עמ' 253–254³¹

(יא) וַיָּבֹאוּ אֱלֹהֵי כָל אֲחִיו וְכָל אֲחֻיּוֹתָיו וְכָל יָדְעָיו לִפְנֵים וַיֹּאכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם בְּבֵיתוֹ וַיִּנָּדוּ לוֹ וַיִּנְחָמוּ אוֹתוֹ עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר הָבִיא ה' עָלָיו וַיִּתְּנוּ לוֹ אִישׁ קְשִׁיטָה אֶחָת וְאִישׁ נֶזֶם זָהָב אֶחָד:

המילה כל מופיעה כאן שלוש פעמים; יש בפסוק תיאור של התכנסות רבתי, כולם באים. כל אחיו וכל אחיותיו וכל ידעיו של איוב, שהתנכרו אליו והתעלמו ממנו בעת חוליו וייסוריו, כפי שכתב שלמה בחוכמתו "כל אחי רש שגאָהוּ אָף כִּי מָרַעְהוּ רָחֵקוּ מִמֶּנּוּ" (משלי יט, ז), וכפי שאיוב עצמו התלונן: "אחי מעלי הרחיק וידעי אף זרו ממני, חדלו קרובי ומידעי שכחוני" (לעיל יט, יג-יד). כעת הם באים אליו, אוכלים עימו לחם לאות קרבה, נדים לו ומנחמים אותו על כל הרעה אשר הביא ה' עליו, ואף נותנים לו מתנה סמלית³².

רגשות לא מתוארים כאן. האם הם שמחים עימו? האם הם נכלמים על שהתרחקו ממנו בעת צרתו? כיצד מרגיש איוב כלפיהם? האם זאת סעודת הודיה צוהלת או סעודה קצרה ומאופקת שתכליתה לצאת ידי חובה? הכתוב אינו מפרט זאת, אך שמחה גדולה לא מתוארת כאן וגם לא בהמשך הפסוקים, כשה' שב את שבות איוב ואף בירך את אחריתו מראשיתו.

(יב) וַה' בֵּרַךְ אֶת אַחֲרִית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ וַיְהִי לוֹ אַרְבָּעָה עָשָׂר אֶלֶף צֹאן וְשֵׁשֶׁת אֲלָפִים גְּמָלִים וְאַלֶּף צֶמֶד בָּקָר וְאַלֶּף אֲתוֹנוֹת:

(ג) וַיְהִי לוֹ שִׁבְעֵנָה בָּנִים וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת:

שִׁבְעֵנָה – הם שתי פעמים שבע, שתי שביעיות, כמו "שִׁבְעִים" (ויקרא יב, ה) – שהם שתי שבועות.

רש"י³³

31. ראה שם, עמ' 256–257, שהביא שש סיבות לזכותו של איוב והן מצדיקות את החלטת ה' לשוב את שבות איוב. הכיוון שהלכנו בו כאן היה תהליך השינוי שעבר על איוב, וגם הרב מדן הביא זאת כסיבה העיקרית לכך שאיוב יצא זכאי בדינו, שם, עמ' 257–259.

32. קשיטה נזכרה במקרא אצל יעקב אבינו, "ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו מיד בני חמור אבי שקם במאה קשיטה" (בראשית לג, יט), וכן ביהושע כד, לב, כשקברו שם את עצמות יוסף. וראה התייחסות לכך לעיל, עמ' 33. התייחסות נוספת לחזרתם של אחיו, אחיותיו ומיודעיו הובאה לעיל, עמ' 302. ראה 'איוב – דברי נחמה', עמ' 179, שהציע להשוות בין המטבע 'קשיטה' למילה הארמית 'קשוט' שמשמעותה אמת, שכל העומדים מסביב בשעת הויכוח של הרעים ואיוב, מודים שהאמת הייתה עם איוב.

33. וכך כתב גם בתרגום כאן.

לפי זה, ההכפלה היא במספר הבנים, וביופי של הבנות, שלא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ, כפי שיובא להלן.

הריבוי וההכפלה של הרכוש יכולים להיות מובנים, והם מדגישים את רוב הטובה שה' בָּרַךְ אֶת אַחֲרִית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ. המספרים המדויקים מתארים בבירור את ברכת ה' שהיא תעשיר. אך לעומת כל הברכה והעושר המופלג בממד הכלכלי, קשה מאוד הברכה הזאת לגבי בניו ובנותיו – כיצד אפשר לפצות על ילדים שמתו?

ויסף ... למשנה – בממון ובחיים אבל לא בבנים, כי ריבוי הממון לא תהיה הצלחת אמת וולתי כאשר ירבה בערך אל הבנים.

רבי עובדיה ספורנו

הרמב"ן מחדש כאן פרשנות שעונה על השאלה המטרידה הזאת:

שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב – ומפרשים אמרו כי הדבר המושב לאדם תחת האובד ממנו ייקרא שבות...³⁴

ומפני אשר ראיתי בתחילת הספר כי אמר הכתוב בכל הקורות "ומלאך בא אל איוב" וגו', והיה ראוי שיספר המעשה תחילה ואחר כך הגדת המלאך ... על כן אני חושב כי לא אירע להם כן, רק השטן לקח כל אשר לאיוב והוליד אותם אל המדבר ואל ארץ גזירה, והראה למלאכים המגידים לו כאשר סיפרו, והשטן ידע כי רצון האל בניסיון לבד ולא רצה לשלוח בהם יד להמיתם, ואולי בכך נצטוה, כי אמר "הנה כל אשר לו בידך", לא אמר 'לעשות בהם כטוב בעיניך', רק בידו יהיה להביאו במצרף הניסיון.

והנה אמר שם בתחילת הספר "ומלאך בא אל איוב", או אחד מן הנערים, ולא אמר יאיש בא אל איוב, ולא מצאנו מלאך בכתוב אלא על שליח ששלוח מאת אדונו לעשות דבר, על כן נראה שהשטן שלחם ונצטוו מאיתו ללכת לאיוב ולספר לו כל מה שראו כפי דעתם. ועתה השיב ה' שבות בניו ובנותיו והנערים והאתונות והצאן והגמלים השיב לו, והוסיף אליו אחרי כן בגמלים למשנה ובצאן ... והנה הכל נשבה ביד השטן והושב לו עתה, על כן לא אמר הכתוב זייוולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות, כאשר אמר בתחילה³⁵. ואולי הנו"ן הנוסף במילה שִׁבְעֵנָה הורה על הידיעה, כי אולי כן משפט הלשון בידיעה, כאשר יורו עליה הה"א ופתחות הלמ"ד³⁶.

34. כאן מביא הרמב"ן פרשנות שלפיה בניו ובנותיו של איוב מתו מפני פשעם, וניתנו לו בנים ובנות אחרים.

35. כפי שכתוב בתחילת הספר (א, ב) – "ויולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות", וכאן כתוב: "ויהי לו שבעה בנים ושלוש בנות".

36. דהיינו, כמו ה"א הידיעה או למ"ד הידיעה שמופיעות בתחילת המילה ומנוקדות בפתח, שמלמדות על התייחסות לדבר ידוע, כך הנו"ן שבמילה שִׁבְעֵנָה עשויה ללמד על הידיעה, דהיינו הבנים והבנות הראשונים שהיו לאיוב קודם לכן.

דוגמאות לה"א הידיעה מוכרות. דוגמה ללמ"ד מיודעת מנוקדת בפתח: "והביא את אֶשְׁמוֹ ... אֶחָד לַחֲסָאתָ וְאֶחָד לַעֲלָה ... וְהָקִיר אֶת אֶשְׁר לַחֲסָאתָ רֵאשֹׁנָה" (ויקרא ה, ז-ח). הביטוי הראשון "לַחֲסָאתָ", למ"ד בשווא; הביטוי השני "לַחֲסָאתָ", למ"ד בפתח, דהיינו החטאת המיודעת שזכרה קודם לכן. תודה לתלמידי היקר דוד ינון הירשפלד, על הדוגמה הזאת.

הרמב"ן כאן, לשיטתו שאיוב היה גם היה, וממילא הסיפור צריך להיסגר באופן אמיתי ונכון³⁷. החידוש של הרמב"ן – מתוך דיוק בפסוקים, שהבנים והבנות שהיו לו לאיוב בסוף ימיו הם אותם הבנים והבנות שהיו לו קודם לכן – מרגיע ומניח את הדעת, את דעתו של איוב וגם את דעת הקוראים³⁸.

(ד') וַיִּקְרָא שֵׁם הָאֶחָת יְמִימָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית קְצִיעָה וְשֵׁם הַשְּׁלִישִׁית קָרְן הַפּוֹךְ:

(ט') וְלֹא נִמְצָא נָשִׁים יְפוֹת בְּבָנוֹת אִיּוֹב בְּכָל הָאָרֶץ וַיִּתֵּן לָהֶם אֲבִיהֶם נַחֲלָה בְּתוֹךְ

אֲחֵיהֶם:

בנותיו של איוב ... נכפלו ביופי ... וַיִּקְרָא שֵׁם הָאֶחָת יְמִימָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית קְצִיעָה וְשֵׁם הַשְּׁלִישִׁית קָרְן הַפּוֹךְ, יְמִימָה – שהיתה דומה ליום³⁹, קְצִיעָה – שהיה ריחה נודף כקציעה⁴⁰, קָרְן הַפּוֹךְ ... אמר רב חסדא: ככורכמא דרישקא במיניה⁴¹, שנאמר: "כִּי תִקְרָעִי בַּפּוֹךְ עֵינַיִךְ" (ירמיהו ד, ל).

בבא בתרא טז ב

בנות בדרך כלל לא היו יורשות נחלה, אלא אם כן לא נולדו לאביהן בנים, שאז היו הבנות יורשות את הנחלה, כמו בנות צלפחד. איוב נתן לבנותיו נחלה בזכות עושרו הרב ומעמדו המכובד, וגם מתוך חשיבותן ויופין.

37. כהנגדה אפשר להביא את שיטת הרמב"ם, שספר איוב עוסק בעיקר בדיון תאולוגי פילוסופי. הרמב"ם כתב את פרשנותו על איוב בתוך מורה הנבוכים שהוא ספר פילוסופי מחשבתי, ולא כפרשנות למקרא. סיפור המסגרת אינו העיקר, וייתכן שאיוב לא היה ולא נברא, וממילא שאלות ודיון בפרטים כאלה לא עולים אצלו כלל.

38. אפשר לדייק באופן נפלא את פירוש הרמב"ן מתוך הפסוקים עצמם גם בתחילת הספר. בכל הפורענויות נאמר שהנערים הוכו – "וְאֵת הַנְּעָרִים הָכּוּ לְפִי חָרֵב", "וַתִּבָּעַר בְּצֶאֱן וּבְנִעָרִים" במשמעות של עבדי איוב. גם בפורענות הרביעית שמזכירה את בניו ובנותיו של איוב – נאמר "וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים וַיָּמּוּתוּ". כמובן שאיוב שומע מתוך הדברים שגם בניו ובנותיו מתו אך הבשורה הקשה נאמרה על הנערים, ובהשוואה לשלוש הפורענויות הקודמות מדובר על עבדיו של איוב ולא על בניו ובנותיו.

אמנם רמב"ן מביא גם את האפשרות שבני איוב מתו, אך אם כך היה, הרי זה מפני שהיו חייבים מיתה. "והנערים והבנים אשר מתו, נתן לו עבדים ובנים ובנות אחרים, כי הראשונים חייבים היו מעצמם וישלחם ביד פשעם". שתי האפשרויות הללו יכולות להיות מסומלות בשאלה איזה סוג של משתה היו עורכים בני איוב, האם משתה שיכורים הולל או סעודה משפחתית אפיינו את אורח חייהם.

39. צחה ומלובנה כיום, רש"י כאן, ובבבא בתרא כתב "ברה כחמה". בדעת מקרא כתב שהוראתה יונה קטנה, וכן הוא בערבית, וכך כתב גם באנציקלופדיה אוצר ישראל (כרך א, ערך 'איוב', עמ' 253).

40. כמו "מר וְאֶהְיֶה קְצִיעוֹת", תהלים מה, ט.

41. "כרכום של גן הגדל בגינה" – רש"י, שם. ובפשטות הוא נרתיק או צלוחית ששמים בה צבע למשיחת העיניים, כמו "וַתִּשֶׁם בַּפּוֹךְ עֵינֶיהָ" (מלכים ב, ט, ל), "כִּי תִקְרָעִי בַּפּוֹךְ עֵינַיִךְ" (ירמיהו ד, ל). ובמצודות פירש קָרְן – זוהר הארה, כמו "קָרְן עוֹר פָּנָיו" (שמות לד, ל), הפוך – אבן יקרה, כמו "אֲבָנֵי פוֹךְ וְרִקְמָה וְכָל אֲבָן יְקָרָה" (דברי הימים א' כט, ב).

פירוט היתר על בנות איוב, שמותיהן, יופיין והעובדה שנחלו בתוך אחיהן, אינו מובן. בסיומו של הספר, שרובו ויכוחים סוערים, מתלהמים, נוקבים עד התהום ועוסקים במושגים הנשגבים והעמוקים ביותר בבריאה – מה לנו לעסוק בשמות הבנות, ביופיין ובנחלותיהן? אולי בא הדבר ללמדנו שאפשר לחיות בנחת גם אם אין מקבלים תשובות לכל השאלות הגדולות הללו⁴². הפסוקים הבאים מתארים בנים ובני בנים ארבעה דורות. דורות שלא היו עם איוב בזמן הסבל והייסורים, שיכולים לסמל אצל איוב עידן חדש, ללא צער, ללא ויכוחים, צעקות ופולמוסים. "ועתה קרא שמות חדשים לבנותיו, כי היו יפות מראה ובריות בשר מאשר בראשונה" (רמב"ן). בזקנותו של איוב מתוארת נינוחות מסוימת. בניו ואף בנותיו היפות יושבים לבטח בנחלותיהם, עם נכדים ונינים לרוב. יש אריכות ימים ונחת, גם אם אין את השמחה שבהתרת הספקות. אלו הפסוקים שנבחרו כדי לתאר את אחרית ימיו של איוב ואת סיומו של הספר הסוער הזה.

(טז') וַיְחִי אִיּוֹב אַחֲרֵי זֹאת מֵאָה וָאַרְבָּעִים שָׁנָה וַיְרֹאֶה אֶת בָּנָיו וְאֶת בְּנֵי בָנָיו אַרְבָּעָה דְּרוֹת:

(יז') וַיָּמָת אִיּוֹב זָקֵן וְשָׁבַע יָמִים:

רבי יוחנן, כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי: סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים. אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם, ועליו אמר שלמה: "טוב שם מְשָׁמֵן טוֹב יוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הַחַיָּוִת" (קהלת ז, א).

ברכות יז, א

42. ראה את פרק העיון – 'תכלית הידיעה – שלא נדע', לעיל, עמ' 623.

תקיעה	תרועה
איסוף העדה או ראשי העדה – "ותקעו... ונועדו אליך", ובהקהיל את הקהל לתקעו ולא תריעו".	מסע המחנות – "ותקעתם תרועה ונסעו המחנות".
ימי שמחה, מועד וראשי חודשים – "ובימים שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם".	מלחמה – "וכי תבאו מלחמה בארצכם והרעתם".

הקול האחד והפשוט של התקיעה מסמל אחדות, שלווה ומנוחה ללא זעזועים, ובהתאם לכך התקיעה מסמלת התכנסות מתוך רגיעה בימי שמחה ומועד. בניגוד גמור לכך, התרועה מסמלת שבר, מלחמה, קושי והתמודדות. הדבר דומה לצפירת האזעקה בימינו – "קץ בא, בא הקץ, הקיץ אליך הנה באה: באה הצפירה אליך יושב הארץ, בא העת, קרוב היום מהומה ולא הן הרים" (יחזקאל ז, ו-ז). התרועות המרוסקות, ולחלופין בימינו – הצפירות העולות והיורדות, מזעזעות ומחרידות את הנפש. בניגוד לקול הפשוט והאחד של התקיעה שמשמש עד היום כצפירת ארגעה.

חז"ל למדו מהפסוקים שכל תרועה מצריכה תקיעה פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה (ראש השנה לג, ב). אמנם יש סוגים שונים של תרועה: שברים; תרועה; שברים-תרועה; אך בכל אחת מהאפשרויות של התרועה צריך פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה – תשר"ת, תש"ת ותר"ת². התנועה הזאת מלמדת על תהליך חשוב ביותר, שתחילתו במצב של מנוחה ושלווה, לאחר מכן מגיע שלב של קושי, של התמודדות, ולעיתים אף שבר ומלחמה, ובסיומו מגיע שוב השלב של המנוחה והשלווה.

לכאורה, התהליך מחזיר את המצב לקדמותו. התקיעה האחרונה חוזרת אל המצב של התקיעה הראשונה, לאותה השלווה הקדומה, לנקודת המוצא. אך למרות הדמיון החיצוני בין התקיעה הראשונה לתקיעה האחרונה, מבחינה פנימית יש ביניהן הבדל גדול, פער דרמטי.

תהליך ההתמודדות שמסומל בשבר של התרועה גורם לתקיעה האחרונה לקבל משמעות נוספת שלא הייתה קיימת בתקיעה הראשונה. התרועה שהיא לב התהליך מכניסה אל התקיעה האחרונה ממד מחודש. התהליך של תקיעה – תרועה – תקיעה, הוא תהליך חיוני שמאפשר התקדמות, כעין לולאה – ספירלה – שחוזרת לנקודה גבוהה יותר מעל נקודת המוצא. המטרה היא שההתמודדות, הקושי והייסורים, ישאירו רושם בנפש שילווה אותה גם לאחר החזרה למצב של השלווה³. לכן, על אף ההשוואה החיצונית, לא הרי התקיעה הראשונה שלפני התרועה כהרי התקיעה האחרונה שלאחריה. חז"ל רמזו על כך כשפינו את התקיעה שמסיימת את התקיעות כולן בשם 'תקיעה גדולה', ולמדו זאת מהפסוק "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" (ישעיהו כז, יג). חזרה לנקודת המוצא ללא התקדמות, מבלי לקבל תובנות מהתהליך, היא החמצה של התהליך.

הפסוקים דלעיל, העוסקים בניגוד שבין התקיעה והתרועה, יכולים ללמד על התהליך המתבקש. כאלה הם, לדוגמה, הפסוקים שעוסקים במסע המחנות. המסע תחילתו בשלווה,

2. "סדר תקיעות שלוש של שלוש שלוש", משנה, ראש השנה פרק ד, ט (בבלי, שם לג, ב). כלומר, שלוש תרועות, שלכל אחת מהן פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה. רמב"ם, הלכות שופר פרק ג, א.

3. המושג 'רשימו', המופיע בקבלה, כולל את המשמעות הזאת.

פרקי סיום

עולם בנוי וחרב ובנוי – תובנה מרכזית בספר

נח דניאל ואיוב – לפי שאלו שלושה ראו שלושה עולמות: נח ראה העולם בנוי וחרב ובנוי, ודניאל את בית המקדש או את עצמו תחלה שר על כל השרים, סוף הושלך לגוב אריות וחזר לגדולתו, וכן איוב ראה את עצמו מיושב וחרב ומיושב.

רש"י, יחזקאל יד, יד

ספר איוב מתאר עולם בנוי, חרב ובנוי. התנועה הזאת מזכירה את תקיעות השופר: תקיעה – תרועה – תקיעה. לתנועה המשולשת הזאת יש משמעות רבה בתחומים רבים ביהדות ובאנושיות בכלל, ויש לה גם תובנות אמוניות חשובות.

התורה הקצתה פרשה מיוחדת להגדרת התפקיד והיחס שבין התקיעה לתרועה:

וידבר ה' אל משה לאמר: עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אתם והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות:

ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד: ואם באחת יתקעו ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל:

ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החנים קדמה: ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החנים תימנה תרועה יתקעו למסעיהם:

ובהקהיל את הקהל לתקעו ולא תריעו:...

וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בחצוצרת ונזפרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם:

ובימים שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם.

במדבר י, א-י

התורה מבדילה בין תקיעה לתרועה, והיא מאפיינת את משמעותן על פי ההקשר שבו הן מופיעות:

1. על פי פסיקתא זוטרתא (לקח טוב), בראשית, פרשת נח, פרק ו, ט.

בנקודת מוצא מוגנת ובטוחה. לעומת זאת, הדרך מזמנת קשיים שיש להתמודד עימם: "המוליך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים" (דברים ח, טו). בסוף המסע מגיעים לנקודת הסיום המוגנת שמקבילה לנקודה הראשונית של תחילת המסע, אך נדרש תהליך מאומץ כדי להגיע אליה. המסע מצריך כוחות גוף וכוחות נפש, והאדם עשוי להשתנות תוך כדי המסע. מי שמסיים את המסע יכול להיות כלפי חוץ אותו אדם, אך מבחינה פנימית הוא עבר תהליך של שינוי. המסע עשוי להיות פיזי אך הוא עשוי להיות גם מסע רוחני או חוויה נפשית מטלטלת. לעיתים אדם מרגיש שבעקבות המסע הוא עבר שינוי כל כך דרמטי עד שהפך להיות אישיות אחרת. תקיעה ותרועה ותקיעה.

התהליך בולט עוד יותר ביציאה למלחמה. בדרך כלל קודם למלחמה יש הכנות שנעשות בשלווה יחסית, בשטחי כינוס עורפיים. במסגרת ההכנות הללו מתבצע מפקד מסודר, החיילים מצטיידים ונערכים ומכינים את מכונות המלחמה. לאחר שהמלחמה פורצת מתרחשת מהומה, "בוקה ומבוקה ומבלקה ולב נמס ופק ברכים וחלחלה בכל מתנים" (נחום ב, יא). שבר גדול, קושי והתמודדות, ספרי חיים וספרי מתים פתוחים, מי בחרב ומי באש, מי בקיצו ומי לא בקיצו. בסיום המלחמה אוספים שוב את החיילים למפקד, מעין חזרה לשגרה, אך לא כל מי שהיו במפקד הפתיחה זכו להגיע למפקד הסיום. גם אלה שמגיעים למפקד בסיום המלחמה עוברים לעיתים שינוי קיצוני באישיותם, טראומה ופוסט-טראומה. אף על פי שמבחינה חיצונית מפקד הסיום מקביל למפקד הפתיחה, יש ביניהם פער גדול. תקיעה ותרועה ותקיעה. מצינו תקיעה ותרועה בכיבוש יריחו, שישה ימים של תקיעות והכנות, וביום השביעי – תרועה והכרעה:

וּסְבָתָם אֶת הָעִיר כָּל אֲנָשִׁי הַמִּלְחָמָה הִקְיף אֶת הָעִיר פַּעַם אַחַת כֹּה תַעֲשֶׂה שִׁשֶּׁת יָמִים: וְשִׁבְעָה כְּהֲנִים יִשְׂאוּ שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים לִפְנֵי הָאָרוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִסְבּוּ אֶת הָעִיר שִׁבְעַת פַּעֲמִים וְהַכְהִימָה יִתְקְעוּ בַשּׁוֹפְרוֹת: וְהָיָה בְּמִשְׁךְ בִּקְרֹן הַיּוֹבֵל כְּשֶׁמַּעֲבֶכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יִרְעוּ כָּל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנִפְלָא חֹמַת הָעִיר תִּחַתְּתֶיהָ וְעָלָיו הָעָם אִישׁ נִגְדָּו... וַיִּרַע הָעָם וַיִּתְקְעוּ בַשּׁוֹפְרוֹת וַיְהִי כְשֶׁמַּע הָעָם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיִּרְעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתִּפֹּל הַחֹמָה תִּחַתְּתֶיהָ.

יהושע ו, ג-ה, שם כ

התרועה היא מצוות היום בראש השנה: "מצוות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר: 'יום תרועה יהיה לכם'" (במדבר כט, א. רמב"ם, הלכות שופר פרק א, א). ראש השנה הוא הן יום הזיכרון שבו כל המעשים נזכרים ונבדקים, והן יום הדין שבו ספרי חיים וספרי מתים פתוחים; הוא בחינה של תרועה, ביקורת והתמודדות אל מול אימת הדין. אָמנם לכל תרועה יש תקיעה פשוטה לפנייה ולאחריה, אך התרועה היא עיקר המצווה והיא המגדירה את מהות היום.

ראש השנה הוא גם שמו של יום הכיפורים בשנת היובל: "בְּרִאשׁ הַשָּׁנָה בְּעֶשְׂרִי לַחֹדֶשׁ" (יחזקאל מ, א)⁴. זהו המועד שבו עבדים עבריים יוצאים לחופשי ושדות חוזרים לבעליהם. גם

4. זאת הפעם היחידה שהביטוי 'ראש השנה' נזכר במקרא.

כאן יש בחינה של תקיעה, תרועה ותקיעה. העבד היה בן חורין, אדון לעצמו, וזו בחינה של תקיעה. לאחר מכן נתרועע ונהפך עליו עולמו והוא הפך לעבד – בחינה של תרועה. הבחינות הללו קיימות גם אצל מי שהיה בעלים של קרקע ונאלץ למכור את שדה אחוזתו. תרועת השופר ביום הכיפורים של שנת היובל, עם התקיעה לפנייה ולאחריה, היא הסמל לסיום פרק העבדות ושעבוד הקרקעות, וחזרה למצב של חירות שמסומל בתקיעה.

מצוות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל.

מראש השנה עד יום הכיפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן, ולא השדות חוזרות לבעליהן, אלא עבדים אוכלין ושותים ושמים ועטרותיהם בראשיהם, כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן.

רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פרק י, י; שם יד

תחושתו של העבד שהשתחרר אינה כשל בן חורין רגיל, הוא יודע להעריך את חירותו טוב יותר. כך גם אדם שנאלץ למכור את שדה אחוזתו וזכה לקבל אותו בחזרה, והוא מייטיב להעריך ולהוקיר את עובדת היותו בעלים בקרקע. זיכרון השעבוד, הקושי והייסורים מעניק משמעות עמוקה לימי החרות, והוא חיוני להמשך חייו של בן החורין ושל בעל האחוזה שחזרו למעמדם ולעושרם. לכן התורה מצווה פעמים רבות לזכור את יציאת מצרים. השעבוד במצרים והיציאה ממנה לחרות הם הסיפור המכונן שלנו: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים ה, טו; שם טז, טז; יב; שם כד, יח; שם כב)⁵. כיוצא בזה, התורה מצווה לזכור את קשיי הדרך וההליכה במדבר: "וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ זֶה אֲרָבָעִים שָׁנָה בְּמִדְבָּר" (דברים ח, ב). חשיבות הזיכרון באה לידי ביטוי בכך שחג הפסח נקבע לזכר היציאה ממצרים וחג הסוכות נקבע לזכר ההליכה במדבר. הזיכרון הוא כל כך חשוב עד שהתורה מכנה את ראש השנה גם בשם "זִכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג, כד), ובתפילות הוא נקרא "יום הזיכרון". הזיכרון אמור לעצב את המשך החיים של האדם גם כשיחזור לימי הטובה השלווים. גם כשנמצאים במצב של שלווה ומנוחה, דווקא אז, אסור לשכוח את הקושי והשעבוד.

אוי ואבוי לו לאדם אם הייסורים לא הביאוהו לידי משבר רוחני, ונשמתו נשארה קפואה ונעדרת סליחה! אוי ואבוי לו לסובל אם אין נפשו מתחממת בלהט הייסורים, ואם אין החבלים מעלים את נר ה' בו! כשמכאובים תועים בחללה של תבל ככוחות אטומים ללא תועלת, קטרוג גדול בוקע ועולה לעומת האדם המפסיד את סבלו.

הרב יוסף דוב הלוי סלוביצ'יק, בסוד היחיד והיחד, קול דודי דופק, עמ' 341–342⁶

חובת הזיכרון מדגישה את ההבדל העקרוני בין התקיעה הראשונה, שלפני התרועה, לבין התקיעה האחרונה, שלאחריה. בזכירה סוד הגאולה. הזיכרון כביכול מאפשר לבורא להעניק

5. החזרה המרובה מדגישה את הצורך העמוק בזיכרון.

6. התייחסות והשלמה לדברים הללו תובא להלן בפרק האחרון של הספר, 'ממתיק מר במר', מעמ' 641.

לאדם חיים טובים ונוחים, שאין בהם צרות ובעיות. אך לחיים הטובים יש תנאי – שזיכרון הקושי והייסורים ילמד את האדם להעריך את כל הטוב שיש לו, כדי שלא יבעט מרוב טובה. בהיעדר הזכירה, ברירת המחדל הפשוטה של חיי שפע טובים היא ירידה רוחנית ומוסרית.

יִרְכְּבֶהוּ עַל כַּמָּתִי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שָׂדֵי וַיִּנְקְהוּ דְּבַשׁ מִסֵּלַע וְשָׁמֶן מִחִלְמִישׁ צוּר: חֲמָאָה בָּקָר וַחֲלָב צֹאן עִם חֲלָב כְּרִים וְאֵילִים בְּנֵי בֶשֶׁן וְעֵתוּדִים עִם חֲלָב כְּלִיֹּת חֶשֶׁה וְדָם עֲנָב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר: וַיִּשְׁמֶן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט שְׁמֶנֶת עֲבִית כְּשִׁית וַיִּטֵּשׂ אֱלֹהֶ עֲשָׂהוּ וַיִּנְבֵּל צוּר יִשְׁעָתוֹ. דברים לב, יג-טו, שירת האזינו

ירידה רוחנית ומוסרית לאורך זמן מחייבת חזרה למצב של ייסורים. כך לדוגמה, בספר שופטים גרמו מצבי הרגיעה – "ותשקוט הארץ" – לירידה רוחנית ולעשיית הרע בעיני ה', שחייבו חזרה למצב של שעבוד וייסורים. באין זכירה משמעותית שתעצב את החיים הטובים ותגאל אותם מירידה רוחנית, עם ישראל חזר פעם אחר פעם לשעבוד, לקושי ולייסורים.

את התנועה המשולשת של תקיעה – תרועה – תקיעה אנחנו מוצאים במקומות רבים. כך לדוגמה בחיי האדם, שבטרם נולד הוא מצוי במעי אמו בנחת ובשלווה:

דרש רבי שמלאי: למה הוולד דומה במעי אמו – לפנקס שמקופל ומונח ... ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו ... ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים, שנאמר: "מִי יִתְּנִי כִּירְחֵי קֶדֶם כִּימֵי אֱלֹהֶ יִשְׁמְרֵנִי" (איוב כט, ב).

נדה ל, ב

אדם עשוי לזכות לעולם הבא אחרי מותו. עולם הבא, עולם שבו צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (ברכות יז, א). מבחינה זאת העולם טרם לידתו של האדם והעולם שאחרי מיתתו הם בחינה של תקיעה – שלווה ומנוחה. לעומת זאת, חיי האדם בעולם הזה הם בבחינת תרועה – התמודדות יומיומית עם אתגרי העולם וקשייו. התמודדות זו היא עיקר משמעות חייו של האדם – "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" (משנה, אבות פרק ד, יז). ההשוואה של הרגיעה ברחם לנחת שבחיי העולם הבא מדגישה את ההבדל הבולט בין העובר, שלא הספיק לפעול מאומה, לבין בני האדם בכלל והצדיקים בפרט, שהתאמצו ופעלו כל ימיהם. תקיעה ותרועה ותקיעה. התהליך הזה יכול לסמל כל יום ויום בחיי האדם. שנת הלילה היא בחינה של תקיעה – מנוחה והכנה להתמודדות של היום שהיא בחינה של תרועה. אחרי ההתמודדות במשך היום, שהיא עיקר תכליתו של האדם, יבוא לילה נוסף, באה מנוחה. תקיעה ותרועה ותקיעה.

כך מדי שבוע, השבת היא בחינה של תקיעה – באה שבת, באה מנוחה. ההתמודדות בששת ימי המעשה היא בבחינת תרועה, עד לשבת הבאה, וחוזר חלילה. תקיעה ותרועה ותקיעה. כך גם בבריאת העולם, שתחילתו במלכות ה' לבדו בעולם – "אדון עולם אשר מלך, בטרם כל יציר נברא", וסופו במלכות ה' לבדו בעולם – "ואחרי ככלות הכל, לבדו ימלוך נורא". בין בריאת העולם לבין סופו מצויה ההתמודדות האנושית, שכוללת אמונה וכפירה, עשיית טוב ורע, והיא עיקר הבריאה ותכליתה. תקיעה ותרועה ותקיעה.

בכל הדוגמאות הללו קיים היסוד של האמונה בתהליך של התעלות העולם מיום ליום, מחודש לחודש, משנה לשנה ומדור לדור. יש דרישה מוסרית מכל אדם, על פי כוחותיו, לשאוף לתיקון העולם, אחד המרבה ואחד הממעיט⁷.

בעריכת הספר ובפרשנותו התמקדתי במבנה המשולש תקיעה – תרועה – תקיעה, שמקביל למבנה של עולם בנוי – חרב – ובנוי, כדי להתייחס לשאלות הגדולות שעלו מסיפורו של איוב: מדוע איוב חזר בו בסוף הספר? האם איוב קיבל תשובה לשאלתו? ואם כן – מהי? התשובה המקובלת – אינך יכול להבין! היא כמוכּן נכונה⁸, אך הלומד והמעייין מחפש תשובה שיכולה להתיישב יותר על הדעת.

וְאֲנִי כַּמְעַט נָטִיו רַגְלִי כָּאֵין שִׁפְכוּ אֲשָׁרִי:
כִּי קִנְאַתִּי בַּהֲלָלִים שְׁלוֹם רְשָׁעִים אֲרָאָה:
כִּי אֵין חֲרָצָבוֹת לְמוֹתָם וּבְרִיא אֵילָם...
הִנֵּה אֱלֹהֶ רְשָׁעִים וְשִׁלּוֹי עוֹלָם הִשְׁגוּ חֵיל:
אֵךְ רִיק זִכְרִי לִבִּי וְאַרְחֵץ בְּנִקְיוֹן כְּפִי:
וְאֶהְיֶה נְגוּעַ כָּל הַיּוֹם וְתוֹכַחְתִּי לַבְּקָרִים...
וְאַחֲשָׁבָה לְדַעַת זֹאת עֲמָל הוּא בְּעֵינֵי:
עַד אָבוֹא אֶל מִקְדָּשִׁי אֶל אֲבִינָה לְאַחֲרִיתָם:

תהלים עג, ב-ד; יב-יד; טז-יז

משורר תהלים מתאר קושי נפשי ותסכול לנוכח הצלחת הרשעים לעומת ייסורי הצדיקים. תחושת התסכול נמשכת עד לשלב שבו מתוארת הבנה – "עד אָבוֹא אֶל מִקְדָּשִׁי אֶל אֲבִינָה לְאַחֲרִיתָם" – הארה מסוימת שנותנת מענה לתחושות הקשות. בניגוד לשלב הקודם, שבו לא היה אפשר להבין, "וְאֲנִי בְּעַר וְלֹא אֶדַּע בְּהִמּוֹת הָיִיתִי עֲמָךְ" (שם, פס' כב). במזמור מתקיים תהליך שגורם להבנה ולהסתכלות אחרת אל המציאות, הסתכלות שמחליפה את הקושי הנפשי והתסכול. תהליך נפשי כזה מתואר גם בדברי הפרשנים:

וזו הייתה מטרת ספר איוב בכללותו, כלומר: מתן היסוד הזה בדעה, וההערה על למידות זו בדברים הטבעיים, כדי שלא תטעה ותבקש בדמיוןך שתהא ידיעתו כידיעתנו או כוונתו והשגחתו והנהגתו ככוונתנו והשגחתנו והנהגתנו. וכאשר ידע האדם את זאת יקלו בעיניו כל ייסורים, ולא יוסיפו הייסורים ספקות בה', והאם הוא יודע או לא יודע, או משגיח או הזניח, אלא יוסיפו בו אהבה, כמו שאמר בסוף החזון הזה: "עַל כֵּן אֶמְאָס וְנִחַמְתִּי עַל עֲפָר

7. יש דוגמאות נוספות למבנה הזה והן רבות מספור. נזכיר כאן כדוגמה את מזמור כג בתהלים שפותח במנוחה, "בְּנִיאוֹת דָּשָׁא, עַל מֵי מִנְחוֹת וּבְמַעְגְלֵי צֶדֶק", וגם סיומו של המזמור הוא בשלווה, "אֵךְ טוֹב וְחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי". אלו בחינות של תקיעה. אך מרכז המזמור ושיאו הוא "בְּגִיָּא צִלְמֻנֹת", בחינה של תרועה, ובו פונה משורר תהלים אל ה' בגוף שני, נוכח: "לֹא אֵיךְא רַע כִּי אֲתָה עֲמָדִי", ולא בגוף שלישי, כפי שהיה בתחילת המזמור ובסופו.

8. כך לדוגמה האגדתא במנחות כט, ב (הובאה לעיל, עמ' 9): "אמר לפניו (משה רבנו): ריבונו של עולם! זו תורה וזו שכרה! אמר לו: שתוק! כך עלה במחשבה לפניו".

וְאָפֶר" (מב, ו), וכמו שאמרו ז"ל: "עושים מאהבה ושמים בייסורין" (שבת פח, ב).
רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כג

כל זמן שאיוב התפלסף, כעבד הגורל, בדבר שאלת הסיבה והנימוק ודרש גילוי מהות הרע והיה חוזר ושואל ורוגז: מדוע ולמה באו הייסורים? ענה לו הקב"ה נמרצות בהא השאלה של 'הידעת?': "מִי זֶה מַחְשִׁיךְ עֵצָה בְּמַלְיָן בְּלִי דַעַת, אֲזֹר נָא כְּגֶבֶר חֲלָצִיךָ וְאֶשְׁאַלְךָ וְהוֹדִיעֵנִי: אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיַסְדֵי אֶרֶץ? הֲגֵד אִם יָדַעְתָּ בִּינְהוּ! ... הִידְעָתָ עֵת לָדַת יַעֲלִי סֵלַע חֲלָל אֵילֹת תִּשְׁמַר?" אם אין אתה יודע את האלפא ביתא של היצור, מדוע תתחצף להקשות קושיות על הנהגת העולם? אבל כשהבין איוב מה מוזרה היא שאלתו, וכמה גדולה בערותו, והודה ולא בוש: "לֵכֶן הִגַּדְתִּי וְלֹא אֶבִּין, נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי וְלֹא אֲדַע" – גילה הקב"ה לאיש היעוד את היסוד האמיתי הצפון בייסורים, כפי ניסוחה של ההלכה. אמר לו הקב"ה: איוב! אמנם, לעולם לא תבין את סוד ה"מדוע"? סיבת הייסורים ותכליתם, אבל דבר אחד מחובתך לדעת: את יסוד תיקון הייסורים. אם תוכל להתרומם על ידי הייסורים לדרגה שעד עכשיו לא הגעת אליה, תדע שנועדו המה כאמצעי לתיקון הנפש והרוח. הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, בסוד היחיד והיחד, קול דודי דופק, עמ' 343–344

תשובה לשאלות נכבדות אלה היא משימה גדולה, וכל פרשנות לספר איוב צריכה להתמודד עם השאלות הללו. הכיוון הפרשני שהלכתי בו, בעקבות הפרשנים כמובן, הוא שאיוב עבר תהליך נפשי תוך כדי הסיפור והדיונים שמתוארים בספר. התהליך שאיוב עבר הוא ציר מרכזי בספר, והוא זה שאיפשר לאיוב בסופו של דבר להתנחם על דבריו הקשים. לטעמי, הבנת התהליך הזה היא ליבו של הספר והמשמעות המרכזית שיש ללמוד ממנו. התהליך הזה קשור להבדל בין אישיותו של איוב האיש בתחילת הספר לבין אישיותו בסופו. עולם בנוי וחרב ובנוי. תקיעה ותרועה ותקיעה.⁹

תהליך כזה עשוי להזכיר את תהליך התשובה על פי הראי"ה קוק בספרו אורות התשובה¹⁰. הרב כותב שהתשובה היא נשמת הבריאה, היא יסוד מתמיד של החיים המניע את העולם כולו לקראת התפתחות והתקדמות. התהליך מתקיים מתוך מצב של שלמות ראשונית שיכולה להיות מסומלת בתקיעה; משבירה הכרחית שמסומלת בתרועה; ובסיומו של התהליך – מתקין שיכול להיות מסומל בתקיעה הגדולה.

כל רעיון רוחני שמתנסח במילים מאבד חלק ממשמעותו. הרצון לנסח רעיון רוחני מופשט במסגרת נוקשה של אותיות, מילים ומשפטים, נוטל חלק מהמשמעות הרעיונית בטהרתה,

9. יש כאן התייחסות אחת למבנהו של ספר איוב. הספר מורכב ומכיל מבנים נוספים, קומה על גבי קומה עד לשיאו. כך המחזור השני של הוויכוחים בנוי על גבי המחזור הראשון, והמחזור השלישי – על גבי השני; מענות אליהוא על גבי שלושת מחזורי הוויכוח עם הרעים, ומענה ה' וחזרת איוב מדבריו – שיאו של הספר – על גביהם. אין בכך סתירה לרעיון המבני שהוצג כאן של תקיעה ותרועה ותקיעה, אלא השלמה, כמו התיאור הספירלי שהובא כאן. פירוט נרחב למבנהו של ספר איוב הובא לעיל, עמ' 10.

10. על פי הרב שמעון סטרליץ, 'התשובה לאור הסתכלותו של רבנו', מובא בסוף אורות התשובה במהדורת ישיבת אור עציון.

משמעות שאי אפשר לאומרה במילים. איבוד המשמעות בא לידי ביטוי בצורה בולטת עוד יותר במעבר מדיבור למעשה. הצהרות מילוליות אינן יכולות לבוא לידי ביטוי מלא על ידי פעולות מעשיות. החלום הוא תמיד גדול יותר מאשר היישום המעשי שלו. המעברים הללו ממחשבה לדיבור ומדיבור למעשה, מורידים את הרעיון למטה, עד כדי שבירתו. כך לדוגמה, בריאת העולם היא סוג של חורבן האידאל העליון. אור אינסוף יורד לעולם ומתגשם בנבראים החומריים המגושמים. המעבר מאלוהיות לעולמיות מאבד את האור העליון. זוהי שבירת הכלים. בעצם בריאת העולם מתקיים המושג 'בונה עולמות ומחריבן'. עם זאת, אי אפשר לקיים את העולם מבלי להוריד את הרוחניות למעשה. אי אפשר לתקן את המציאות הנמוכה אם לא יוצרים אותה קודם לכן. הישוארות ברעיון המקורי מבלי לממש אותו היא כמו תינוק שלא רוצה להיוולד¹¹, מעין אוכלי המן במדבר שלא רצו להיכנס לארץ מחשש לשבירת הרעיונות הרוחניים שכתובים בתורה. הבריאה היא הורדה מרוחניות נשגבת לגשמיות נמוכה, ותהליך התשובה מטרתו להעלות את הגשמיות בחזרה אל עבר הרוחניות. התשובה מבטאת את השאיפה לחזור לרעיון הרוחני בטהרתו כשהוא משולב בתוך העולם החומרי; להעלות את החומריות הגסה אל עבר הממד הרוחני העליון. תשובה קדמה לעולם, מפני שעוד לפני הירידה כבר קיים רעיון העלייה מחדש. רצוא ושוב. נמצא שיש בתהליך התשובה שלושה שלבים – הרעיון בטהרתו, בחינת תקיעה נינוחה, אחידה ופשוטה, מעין אור אינסוף לפני בריאת העולם; לאחר מכן הבריאה, שמורידה את הרעיון הנשגב לחומריות, הלא היא שבירת הכלים הרוחניים העליונים, בחינת תרועה, מעין חורבן, חטא ועוון; בסוף התהליך באה התשובה שמבקשת להחזיר את החומריות הגסה אל עבר הרעיון הנשגב הבראשיתי. התשובה באה מאי הסיפוק התמידי הקיים בהווה החומרית, מהרצון לשוב לאלוהיות, לתיקון העולם והתעלותו. תקיעה, תרועה ותקיעה. איוב שבתחילת הספר אינו איוב שבסופו, על אף שמבחינה חיצונית יש דמיון רב ביניהם. איוב עבר משבר וייסורים, ומתוך כך הוא עבר גם תהליך נפשי שהפך אותו לאדם אחר. התהליך הזה מוצפן בפסוקי הספר, והוא דרמטי בחשיבותו. התהליך הזה מתקשר למענה ה' לאיוב בסוף הספר, שגרם לאיוב לשוב בו מדבריו הקשים ואף להתפלל בעד רעהו. תהליך כזה יכול להיות רמוז בפסוק "וַיִּסַּף ה' אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה". בפשטות מדובר על כך שהוא קיבל פי שניים ממה שהיה לו קודם לכן, אך יכול להיות רמוז כאן גם השינוי שחל באיוב, הפיכתו לאדם שונה מאשר היה בתחילה. עולם בנוי וחרב ובנוי. תקיעה, תרועה ותקיעה.

ממתיק מר במר¹²

אֲוֹדֶךָ ה' כִּי אֲנַפֶּת בִּי יִשָּׁב אֶפְךָ וְתִנְחַמְנִי.

ישעיהו יב, א

11. ראה מדרש תנחומא (ורשא), פרשת פקודי, ג.
12. הפרק הקודם, 'עולם בנוי וחרב ובנוי', מראה את התהליך, והפרק שלפנינו, 'ממתיק מר במר', מראה איך דווקא הייסורים הם אלה שגרמו לתהליך להתחולל.
הערה כללית: לא עסקנו בספרנו בהנהגת המשפט – שכר ועונש, לעומת הנהגת הייחוד – ההנהגה הכללית של העולם ושל ההיסטוריה לתיקון העולם כולו, שתלוי במזל. אלו עניינים גדולים ועמוקים שאי אפשר להאריך בהם כאן. ראה דעת תבונות, דרכי הנהגת הייחוד, שהביא את הנהגת הייחוד כהנהגה ראשית, ואת הנהגת העולם על פי שכר ועונש כהנהגה משנית. כך גם אפשר להבין ממה שכתב הראי"ה קוק, אורות, ישראל ותחייתו, ב.

איוב בתחילת דרכו כנראה לא היה אדם שמח¹³, על אף חיייו הטובים כלפי חוץ ועושרו העצום. הדבר בא לידי ביטוי הן ביחס שלו לעצמו, הן לסביבתו וגם כלפי ריבונו של עולם. בניגוד לתיאור המפורט של עושרו העצום, אין בספר תיאור כלשהו לתחושת סיפוק או שמחה אצל איוב. אדם עשיר עלול להרגיש מרירות יותר מאשר אדם ממוצע, מפני שהעושר נותן תחושה שהכל אפשרי, ואנחנו יודעים שעושר אינו מביא בהכרח שמחה. כך לדוגמה, ספר קהלת מעיד על התסכול הגדול שחש מלך עשיר, דווקא עקב הפער העצום בין העושר העצום לבין תחושות הלב שיש בהן תהייה וספקנות אל מול העולם, ולעיתים אף ריקנות גדולה. לכן סביר לתאר את איוב בראשיתו כאדם שאינו מרגיש סיפוק בחייו המונוטוניים שאין בהם חידוש או צמיחה. חיים כאלה של חוסר משמעות עלולים לגרום תחושת חוסר טעם, היעדר שמחה ואף מרירות. התיקון של המרירות הזאת היה על ידי תהליך מר ביותר, ייסורים קשים כל כך עד שהפכו לסמל – 'ייסורי איוב'. אבל דווקא המרירות הזאת היא שגרמה בסופו של דבר לאיוב לעבור תהליך תיקון שסופו נחמה ומיתוק¹⁴.

"וַיֵּצֵא אֶל מוֹצָא הַמֵּיִם וַיִּשְׁלַךְ שָׁם מֶלַח" (מלכים ב, ב, כא). אמר רבן שמעון בן גמליאל: בא וראה כמה מופרשין דרכיו של מקום מדרכי בשר ודם, בשר ודם – במתוק מרפא את המר, אבל מי שאמר והיה העולם לא כן אלא – במר מתקן את המר, הא כיצד? נותן דבר המחבל לתוך דבר שנתחבל כדי לעשות בו נס בתוך נס, והוא שנאמר: "וּמִמֶּכֶתֶךָ אֶרְפָּאֶךָ" (ירמיהו ל, יז), במה שהוא מכה בו הוא מרפא, שנאמר: "וַיֵּצֵא אֶל מוֹצָא הַמֵּיִם וַיִּשְׁלַךְ שָׁם מֶלַח", והלא מים מתוקים ויפים כשאדם נותן בהם מלח מיד הם מסריחין, הא כיצד? נותן דבר המחבל לתוך דבר שנתחבל כדי לעשות בו נס בתוך נס. כיוצא בו – "וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיֹּרֶהוּ ה' עֵץ וַיִּשְׁלַךְ אֶל הַמֵּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמֵּיִם" (שמות טו, כה), ר' יהושע אומר: זה עץ של ערבה, ר' אלעזר המודעי אומר: זה עץ של זית, שאין לך מר יותר מזית, ר' יהושע בן קרחה אומר: זה עץ של הרדופני, אלא הא כיצד? נותן דבר המחבל לתוך דבר שנתחבל כדי לעשות בו נס בתוך נס. כיוצא בו – "וַיֵּאמֶר יִשְׁעִיָּהוּ קְחוּ דְבַלְתַּת תְּאֲנִים וַיִּקְחוּ וַיִּשְׂמוּ עַל הַשְּׁחִין וַיָּחִי" (מלכים ב, כ, ז), והלא בשר חי כשאיתה נותן עליו דבלת תאנים מיד הוא נסרח, הא כיצד? נותן דבר המחבל לתוך דבר שנתחבל כדי לעשות בו נס בתוך נס. ילקוט שמעוני, מלכים ב, רמז רכו¹⁵.

13. השמחה נזכרת פעמים ספורות בלבד בספר איוב. פעם אחת בהקשר לרצון למות (ג, כב), שלוש פעמים בהקשר לרשעים (כ, כה; כא, יב; כב, יט); ועוד פעמיים שבהן איוב נשבע שלא שמח: בעושרו הרב ובנפילת שונאיו. אם כן, אין בספר איוב שום אזכור של שמחה בהקשר החיובי המקובל, גם לא בתחילת הספר ובסופו שבהם איוב זכה לשפע טובה.

14. כסמל חשוב לכך אפשר לבחון את התיאור של בניו ובנותיו של איוב. מהתיאור בתחילת הספר מסתבר שאינם נשואים, הם עורכים את המשתאות לעצמם בלבד, וממילא ברור שאין לאיוב נכדים. לעומת זאת התיאור בסוף הספר הוא שאיוב ראה את בניו ובני ארבעה דורות. השמחה שיש לאדם בנישואי בניו ובנותיו ובהעמדת הדורות הבאים היא מהשמחות הגדולות והמשמעותיות ביותר שיש לאדם בחייו. השמחה הזאת קיימת רק בסופו של הספר ולא בתחילתו.

15. מדרש כעין זה הובא לעיל, עמ' 554. שם ההתייחסות הייתה למידתו של הבורא שממתיק מר במר, וכאן הדגש הוא על האדם שצריך ללמוד להפוך מר למתוק.

המדרש מביא כמה דוגמאות לדרכו של הבורא לרפא מר במר, הפוך מתכונתו של בשר ודם. ומה בא זה ללמדנו? אם על כוחו וגבורתו של הבורא – כבר ידוע הדבר, ומה טעם לשנותו שוב? שמא בא ללמדנו שגם בשר ודם יכולים לנהוג כך, הפוך מהחשיבה הרגילה והמקובלת. המרירות שמתוארת כאן יכולה להתבאר גם כסוג של מאמץ הכרחי כדי להצליח. כך לדוגמה בתהליך גיבוש של יחידה מובחרת עוברים החיילים תהליך קשה ומאומץ כדי לגלות בתוך עצמם כוחות שלא היו מודעים אליהם קודם לכן. אי אפשר לקבל תוצאות רצויות על ידי מתיקות בלבד. יש צורך במאמץ רב, כמעט אכזרי לעיתים, שמביא את הלוחמים למצבי קצה. היכולת להתמודד במצבים מורכבים ולהצליח מעצימה את היכולת האישית ומאפשרת לאדם להתמודד שוב ושוב עם מצבים מסובכים. המרירות שקיימת בהתמודדות הראשונות הופכת למתיקות כשהאדם מצליח להתמודד. הקושי והאתגר המר לכאורה, הופכים למתיקות ונותנים סיפוק לאדם, ועקב כך אף רצון לאתגרים חדשים ומסובכים אף יותר. המר הפך למתוק.

לעיתים אדם היה מוותר על מיצוי יכולותיו ומסתפק בהישגים פשוטים, בינוניים. אך הישגים כאלה אינם מניחים את דעתו, ויש לו ייסורים שמאלצים אותו למאמץ וגיעה. בסופו של דבר מתברר שהייסורים גרמו לתהליך שהביא את האדם למעלה רוחנית כבירה. המר הפך למתוק.

לפעמים יחפץ האדם להיות בערך פשוט ביחס לעבודת שמים, אבל מפני שיש לו כשרון להשכיל ביתר עומק, על כן אין מניחים את דעתו בזה, כדי שיתייגע ויוציא פנינים למען יביא תועלת לעולם. והם מכלל יסורים של אהבה בערך הרוחניות. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, קבצים מכתב יד קדשו, פנקס "ראשון ליפו", מח

דוגמה נוספת של מיתוק מר במר היא להביא את האדם למצב של קושי שלא הצליח להתגבר עליו, ולתת לו את הכלים להצליח ולהתגבר. כך לדוגמה נוהגים בנפגעי טראומה, שעוברים תהליך שיקומי, ובסופו מעמיתם אותם עם אותו מקום של קושי שלא יכלו להתמודד מולו. בפעם השנייה, לאחר הדרכה מתאימה ובעזרת תמיכה נכונה, הם מצליחים להתמודד בהצלחה. כך ממתיקים את המר במר עצמו. הכישלון הראשוני מומתק על ידי ההתמודדות השנייה, שבה האדם מצליח להפוך מר למתוק. דוגמה נוספת היא של בעל תשובה, שלאחר שנכשל וחטא, הוא מתייצב באותו מקום ומצליח להתמודד.

אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלוֹן כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה.

רמב"ם, הלכות תשובה פרק ב, א

היכולת להמתיק מר במר שמורה לתלמידי חכמים מיוחדים שמסוגלים לראות את האור עוד בתחילתו, אלו שיודעים להפוך חושך לאור ומר למתוק.

מאן מנכון די חשובא מהפכן לנהורא וטעמין מרירא למתקא עד לא ייתון הכא, מאן מנכון דמחכאן בכל יומא לנהורא דנהיר בשעתא דמלכא פקיד לאילתא ואתייקק ואתקרי מלכא מכל מלכין דעלמא, מאן דלא מצפא דא בכל יומא בהורא עלמא לית ליה חולקא הכא.

תרגום חופשי – מי מכם שהופך חושך לאור וטעם מר למתוק עוד לפני שבא הנה, מי מכם שמחכה בכל יום לאור שעולה בשעה שהמלך פוקד לאיילת השחר לעלות, שאז מתייקר ונקרא מלך יותר מכל מלכי העולם, מי שלא מצפה לכך בכל יום ויום באותו העולם – אין לו חלק כאן.

הקדמת הזוהר, דף ד, א

הדברים אמורים לגבי התלמידים שראויים להיכנס בהיכלו של משיח.

כדי להתקבל כתלמיד בישיבה של המשיח יש 'קריטריון קבלה' אחד: לדעת להפוך חושך לאור ומר למתוק. מי שאיננו מסוגל לכך לא יוכל להיכנס לישיבה. כדי להתמודד עם החושך של תקופת הגאולה, יש צורך באנשים היכולים לראות אור בחושך, ולהפוך את החושך לאור.

הזוהר אומר שאחד החכמים שהיה יכול להיכנס לאותה ישיבה הוא רבי חייא. בתלמוד הירושלמי (ברכות פרק א, א) מסופר שרבי חייא התהלך בבקעת ארבל יחד עם רבי שמעון בן חלפתא. בקעת ארבל היא הבקעה היורדת לטבריה, ולפי התלמוד (ראש השנה לא, ב), טבריה היא המקום בו תתחיל הגאולה. כלומר: ההליכה בבקעת ארבל היא העיסוק בענייני גאולה. אותם חכמים הלכו בבקעה באמצע הלילה, ואת הנושא עליו הם דיברו אנו למדים מהמשך הדברים: "עד שראו איילת השחר שבקע אורה" – ראו את האור הראשון שיוצא מתוך החושך, "אמר לו רבי חייא הגדול לרבי שמעון בן חלפתא: ברבי, כך היא גאולתן של ישראל", זאת אומרת שהם עסקו בשאלה איך תיראה הגאולה, וכאשר הופיעה איילת השחר הסביר רבי חייא לרבי שמעון בן חלפתא: כך היא הגאולה. השחר, במהלך הלילה, הוא אותו שלב שבו אור הכוכבים מועם מכיוון שהשמש עומדת לעלות. מבחינה פסיכולוגית נדמה לצופה שהחושך רק הולך ומעמיק. מי שאין לו ידיעה שעוד מעט האור עולה – מתייאש, ואילו מי שיש לו ידיעה שעוד מעט יבוא האור – שמח כשהוא רואה שהכוכבים נכבים, כי אצלו זהו סימן לכך שהגאולה מופיעה. הדבר מסביר את המשמעות הכפולה של המלה 'שחר': יש לה אמנם דמיון לשוני לתואר 'שחור', אבל יש לה גם משמעות נוספת הנובעת מהפועל 'לשחר' שפירושו בעברית הוא 'לקוות': "נִפְשֵׁי אֵינֶתְךָ בְּלִילָה אֶף רוּחִי בְּקֶרְבִּי אֲשַׁחֲרֶךָ" (ישעיהו כו, ט). כלומר, כשרואים את תגבורת החושך – זה הזמן של הציפייה לאור.

הרב אורי שרקי, 'יסורי גאולה', עקבות משיח, ב – היכלו של משיח, גאול ישדאל – על גאולה ראשונה וגאולה אחרונה



ביבליוגרפיה

1. **אבות דרבי נתן** – אבות דרבי נתן, מיוחסת לרבי נתן הבבלי, מהדורת אליהו בן אברהם מדעליאטיץ, תקצ"ג.
2. **אבן עזרא** – פירוש רבי אברהם בן עזרא על ספר איוב, בתוך מקראות גדולות 'נחמד למראה', ירושלים תשנ"ד.
3. **אוצר מדרשים** – יהודה דוד אייזענשטיין, אוצר מדרשים, בדפוס המו"ל י"ד אייזענשטיין, נויארק, תרע"ה.
4. **אורות** – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
5. **אורות הקודש** – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.
6. **אורות התשובה** – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התשובה, ישיבת בני עקיבא אור עציון תשל"ט.
7. **אטלס דעת מקרא** – יהודה אליצור, יהודה קיל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג.
8. **איוב – בין חושך לאור** – הרב יעקב מדן, איוב – בין חושך לאור, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, מכללת הרצוג – תבונות, אלון שבות תשע"ט (2019).
9. **איוב – דברי נחמה** – הרב איתן כהן, איוב – דברי נחמה, תובנות חדשות בספר איוב שעלו בעקבות לימוד עם תלמידים ומאורעות מלחמת "חרבות ברזל", ללא שם הוצאה, תשפ"ה.
10. **איוב – כמו שהוא** – רחל מרגליות, איוב – כמו שהוא, שני כרכים, כרך שני – הבעיה ופתרונה, י. מרכוס, ירושלים תשמ"א 1981.
11. **איוב עם תרגום ופירוש רס"ג** – הרב יוסף קאפח, איוב עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, ירושלים תשל"ג.
12. **איש האמונה** – הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה (הדפסה שלישית).
13. **אלא משל היה** – חננאל מאק, אלא משל היה, איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה.
14. **אנציקלופדיה מקראית** – אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, מוסד ביאליק, ירושלים 1982.
15. **ביאור הגר"א לנ"ך, כתובים** – הרב יאיר אבידן, ביאורי ופירושי רבינו הגאון רבי אליהו מוילנא זצ"ל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשע"ג.
16. **ביאורים לספר איוב** – ר' אריה בן צבי, ביאורים לספר איוב מתוך מחברות ר' אריה בן צבי. הוצאת המשפחה, בן צבי – פורת – וגנברג, חיפה תשנ"ט.

17. **בן איש חי** – רבי יוסף חיים מבגדד, בן איש חי, חלק ההלכות, מרכז הספר, ירושלים תשמ"ו.
18. **בן סירא** – חכמת שמעון בן סירא, מהדורת דוד כהנא, תושיה, ברלין תרע"ג.
19. **בסוד היחיד והיחד** – הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, בסוד היחיד והיחד, אורות, ירושלים ללא שנת הוצאה.
20. **גא'ל יש'אל** – על גאולה ראשונה וגאולה אחרונה – הרב אורי עמוס שרקי, גא'ל יש'אל – על גאולה ראשונה וגאולה אחרונה, ארז, ירושלים תשס"ו.
21. **גבעת פנחס** – רבי פנחס מפאלצאק, תלמיד הגר"א, גבעת פנחס על איוב, מכון הגר"א, ניו יורק תשס"ג. [מהדורה ראשונה וילנא תקס"ח]
22. **דורנו מול שאלות הנצח** – ד"ר אהרן ברט, דורנו מול שאלות הנצח, ירושלים תשי"ד.
23. **דעת מקרא** – עמוס חכם, פירוש דעת מקרא לספר איוב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ו (מהדורה שלישית).
24. **דרך ה'** – רבי משה חיים לוצאטו, דרך ה', פלדהיים, ירושלים תשל"ח.
25. **הכוזרי** – רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת יהודה אבן שמואל, דביר, תל אביב תשל"ג.
26. **הקדמת הרמב"ם למשנה** – הקדמת הרמב"ם למשנה, מהדורת הרב יצחק שילת, הוצאת מעלות, ירושלים ה'תשנ"ב.
27. **זוהר** – ספר זוהר, וילנא תרפ"ד.
28. **חזון איש** – הרב אברהם ישעיה קרליץ, חזון איש, אמונה ובטחון, יוצא לאור על ידי הרב שמואל גריינמן, דפוס המסורה, ירושלים תשי"ד.
29. **חזון הצמחונות והשלום** – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, חזון הצמחונות והשלום, המלקט והמעריך הרב דוד כהן, נזר דוד, ירושלים תשמ"ג.
30. **חידת הייסורים – כאב ואובדן במבט קיומי, הגותי ויהודי** – עורכים ד"ר ברוך כהנא, ד"ר חיותה דויטש, רוני רדמן, חידת הייסורים, בית מורשה בירושלים, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, ירושלים 2012.
31. **חיי אישות, זוגיות ופוריות** – עורכים ליויה כסלו, ד"ר אנה רובל, הרב מנחם בורשטין, הרב גבריאל גולדמן, הרב אריה כץ ואחרים, חיי אישות, זוגיות ופוריות – מדריך לגבר הדתי שחלה בסרטן ולאשתו, האגודה למלחמה בסרטן בשיתוף מכון פוע"ה, ירושלים תש"ף (2020).
32. **טור** – רבי יעקב בן אשר, ארבעה טורים, מפעל הטור והשו"ע השלם, מכון ירושלים, ירושלים תש"ן.
33. **ילקוט ראובני** – רבי ראובן הכהן כץ, פראג 1660.
34. **ילקוט שמעוני** – רבי שמעון מפרנקפורט, ילקוט שמעוני, ח' וגשל, ירושלים תשנ"ב [דפוס צילום של הוצאת ורשה תרל"ו].
35. **יפה תואר** – הרב שמואל יפה אשכנזי, פירוש יפה תואר על בראשית רבה, פראג תמ"ט.
36. **ירושלמי** – תלמוד ירושלמי, וילנה, מהדורת "מאורי אור", ירושלים תשס"ה.
37. **כד הקמח** – רבנו בחיי בן אשר, כד הקמח, בתוך כתבי רבנו בחיי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ל (1969).

38. **כתבי רמב"ן** – רבי משה בן נחמן, כתבי רבינו משה בן נחמן, מאת הרב חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
39. **כתר מלכות** – רבי שלמה אבן גבירול, כתר מלכות, מבוא ופירוש מאת י.א. זיידמן, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"י.
40. **לבעיית הגמול במקרא** – יששכר יעקבסון, לבעיית הגמול במקרא, הוצאת ספרים סיני, תל אביב 1977.
41. **ליקוטי תורה** – רבי שניאור זלמן, ליקוטי תורה עם ביאורי הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, ירושלים.
42. **לרפא עולם שבור** – הרב יונתן זקס, לרפא עולם שבור – החיים כקריאה לאחריות, ספרי מגיד, הוצאת קורן, מהדורה שלישית בעברית 2016.
43. **מדרש איוב הקדום** – מלוט על ידי רבי שלמה אהרן ורטהיימר, מדרש איוב הקדום, כתב יד וספר – מכון לעריכת והוצאת ספרים וכתבי יד עתיקים, ירושלים, תשס"ג.
44. **מדרש רבה** – מדרש רבה על חמשת חומשי תורה וחמש מגילות, הוצאת לוי-אפשטיין, ירושלים, תשל"ז.
45. **מדרש תהלים** – מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מהדורת שלמה בובר, ניו יורק, תש"ח, דפוס צילום של הוצאת וילנא ראם, תרנ"א.
46. **מדרש תנחומא** – מדרש תנחומא, מהדורת שלמה בובר, ירושלים תשי"ח, מהדורת צילום ורשא תרל"ה.
47. **מהר"ל** – רבי יהודה ליוואי, חידושי אגדות מהר"ל מפראג, הוצאת יהדות, בני ברק, תש"ם, דפוס צילום של הוצאת לונדון, תש"ך.
48. **מורה הנבוכים** – רבנו משה בן מימון, מורה הנבוכים, מהדורת הרב יוסף קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז.
49. **מחזור ויטרי** – רבנו שמחה בן שמואל, מחזור ויטרי, מהדורת שמעון הלוי איש הורוויץ, ירושלים תשמ"ח.
50. **מחזור לימים הנוראים** – מחזור לימים הנוראים.
51. **מילון אבן שושן** – מילון חדש, אברהם אבן שושן, מהדורה רביעית, הוצאת קרית ספר, ירושלים תשט"ו.
52. **מלבי"ם** – רבי מאיר לייבוש מלבי"ם, פירוש המלבי"ם השלם לספר איוב, נביאים וכתובים נחמד למראה, הוצאת תורה מפארה, ירושלים תשס"א.
53. **מן הסערה** – הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, מן הסערה, על אבילות, ייסורים והמצב האנושי, מאוצר הרב, הוצאת ידיעות אחרונות, ספרי חמד 2009.
54. **מסילת ישרים** – רבי משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, הוצאת אשכול, ירושלים תשל"ח.
55. **מעולם ועד עולם** – גבריאל גולדמן, מעולם ועד עולם, ספר הדרכה לאבלים, ספרי מגיד, הוצאת קורן, ירושלים, מהדורה רביעית תשע"ד 2014.
56. **מעין גנים** – רבי שמואל בר"נ מסנות, מעין גנים הנקרא מדרש איוב, בתוך צרור חיבורי קדמונים על ספר איוב, ירושלים תשס"ג.

57. **מעליות** – בטאון ישיבת ברכת משה מעלה אדומים, מעליות ד, הוצאת ישיבת מעלה אדומים, בטאון ד, תשמ"ג.
58. **מצודות** – רבי יחיאל הלל אלטשולר, פירוש מצודת דוד ומצודת ציון, הוצאת ראם, וילנא תרצ"ג.
59. **משך חכמה** – הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה על התורה, ריגא תרפ"ז.
60. **משנה** – שישה סדרי משנה.
61. **ניצוצי אור** – הרב ראובן מרגליות, ניצוצי אור, מוסד הרב קוק, ירושלים, הדפסה שניה תשס"ב.
62. **סדר עולם רבה** – סדר עולם רבה, מהדורת ליינר, ורשא תרס"ה.
63. **סידור תפילה** – סידור תפילה.
64. **ספר איוב** – ד"ר א. ארזי, ספר איוב עם מבוא ופירוש, שיעורים מתודיים בפרקי חובה לבחינות בגרות ומילואים למורים, המכון העברי להשכלה בכתב בישראל, ירושלים תשכ"ו.
65. **ספר איוב כמדריך להארה** – איתן דור-שב, 'ספר איוב כמדריך להארה', תכלת 32 (קיץ התשס"ח / 2008), מהדורה אינטרנטית.
66. **ספר איוב, מבית מדרשו של רש"י** – רש"י בנוסח חדש, רבינו תם, תלמיד רש"י, מהדיר ועורך אברהם שושנה, מכון אופק, ספריית פרידברג, ירושלים תש"ס.
67. **ספר פוע"ה** – גבריאל גולדמן, מנחם בורשטין, **כרך ב** – פוריות, ירושלים תשע"ז, **כרך ג** – הריון ולידה, ירושלים תשע"ט.
68. **ספרא** – ספרא דבי רב, הוא ספר תורת כהנים, הוצאת ספרא, ירושלים תשי"ט.
69. **עולם התנ"ך** – איוב, דודזון-עתי, מוציאים לאור, תל אביב 1996.
70. **עין איה** – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עין איה, על אגדות חז"ל שבעין יעקב, מהדורה שניה מתוקנת, המכון ע"ש הרצ"ה קוק זצ"ל, ירושלים תשנ"ה.
71. **פסיקתא רבתי** – פסיקתא רבתי, מהדורת מאיר איש שלום, מכון אור עולם, ירושלים תשס"ח.
72. **פצעי אוהב** – שמעון גלבשטיין, פצעי אוהב, ביאור לספר איוב, פרקי עיון ביסודות האמונה, פלדהיים, ירושלים – ניו יורק תשס"ג.
73. **פרקי דרבי אליעזר** – פרקי דרבי אליעזר, מהדורת מ' היגר, ניו יורק תש"ד.
74. **צורו חיבורי קדמונים על ספר איוב** – צורו חיבורי קדמונים על ספר איוב, הוצאת פלדהיים, ירושלים תשס"ג.
75. **רבי יוסף קרא** – פירוש רבי יוסף קרא לספר איוב, משה ארנד, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ט.
76. **רבי עובדיה ספורנו** – רבי עובדיה ספורנו, פירוש לספר איוב, בתוך מקראות גדולות 'נחמד למראה', ירושלים תשנ"ד.
77. **רבנו בחיי** – רבנו בחיי בן אשר אבן חלאוה, מדרש רבנו בחיי בן אשר על חמישה חומשי תורה, מהדורת צילום, ירושלים תשמ"א.
78. **רלב"ג** – רבי לוי בן גרשם, פירוש רלב"ג לספר איוב, בתוך מקראות גדולות 'נחמד למראה', ירושלים תשנ"ד.

79. **רמב"ם** – רבי משה בן מימון, משנה תורה, מהדורת וילנא.
80. **רמב"ן** – רבי משה בן נחמן, פירוש לספר איוב, בתוך כתבי רמב"ן, כרך ראשון, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
81. **רש"י** – רש"י על ספר איוב, בתוך מקראות גדולות 'נחמד למראה', ירושלים תשנ"ד. רש"י בביאורו למקרא, מקראות גדולות.
82. **שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן** – שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, ורשא 1883.
83. **שו"ת שבט הלוי** – הרב שמואל הלוי ואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ד, בני ברק, תשס"א.
84. **שלחן ערוך** – רבי יוסף קארו, שלחן ערוך, עם הגהות הרמ"א.
85. **שלשלת הקבלה** – רבי גדליה בן יחייא, נדפס לראשונה בוונציה 1587.
86. **שמונה קבצים** – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט.
87. **תוכחת חיים** – פירוש לספר איוב, הוצאת המוסד לעידוד לימוד התורה, ספריית בני תורה המרוכזת ע"ש משפחות ליבוביץ – קעסט, 131.
88. **תלמוד בבלי** – המהדורות המקובלות.
89. **תנ"ך** – תנ"ך, הוצאת קורן, ירושלים.
90. **תרגום** – תרגום יונתן על ספר איוב, בתוך מקראות גדולות 'נחמד למראה', ירושלים תשנ"ד.

שיעורים מוקלטים

91. **ד"ר מיכה גודמן**, סמינריון בספר איוב.
92. **הרב מנשה וינר**, שיעורים בספר איוב, אתר ישיבת עכו.
93. **הרב משה ליכטנשטיין**, שיעורים בספר איוב, אתר ישיבת הר עציון.
94. **הרב אורי שרקי**, שיעורים בספר איוב, אתר מכללת הרצוג.

מילואים

עמ' 580

הערה 66*

מלבד המסר הכללי – אם אינך מבין את הטבע, הפיסיקה, מעשה בראשית, כיצד אתה יכול לחוות דעה על הגמול האלוקי, המטא-פיסיקה? יש גם מסר שרמוז בכל אחת מהדוגמאות שה' מביא. על ההתנהגות של עזיבת הביצים, אפשר לתת את המסר הבא: יש הנהגות מוזרות אצל העופות. בדוגמה כאן – עזיבת הביצים על הארץ, בניגוד לאינסטינקט הטבעי לשמור על הדור הבא יותר מכל. כלומר, יש בטבע הנהגות סותרות שאיננו יודעים להסביר – שמירת הנץ והנשר על האפרוחים, שתובא להלן, לעומת עזיבת בת היענה את ביציה; הפרא, הערוד והרים שלא מסכימים להתביית לעומת החמור, הסוס והשור שהתבייתו; הסוס השש אלי קרב לעומת רוב בעלי החיים שבורחים מסכנה. בעולם הטבע יש סתירות לכאורה שלא מובנות לאדם מדוע הן קורות, ובחלק מהדוגמאות יש גם מושגים של גמול – ההישרדות של בעלי החיים לעומת אובדנם או אובדן צאצאיהם, היכולת לקבל אוכל אצל בעלי החיים המבויתים לעומת חוסר הנכונות להתביית כשהמחיר עלול להיות חוסר אפשרות לשרוד, והתמסרות הסוס לסכנות כנגד הנטייה הטבעית להימלט. בהשוואה לכך, גם בעולם הגמול יש פעולות שלא מובנות לאדם ובמרכזן התופעות של צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. בהקבלה בין עולם הטבע לעולם הגמול, האדם לא מבין את הסתירות שיש בתוך עולם הטבע, מדוע בעלי החיים פועלים באופנים כל כך מנוגדים, למרות שהאינטרס הפשוט הוא הישרדות, שלהם ושל הדור הבא. מכאן גם חוסר האפשרות להבין את שאלת הגמול בבני האדם שהיא מורכבת הרבה יותר.

