

הפרת עקרונותיה של תורת הגמול בספר איוב - התופעות ויישובן

א. תורת הפרת הגמול

על-פי תפיסת המקרא, החובה והכושר לבחור בין טוב לרע הם מהותיים לטיבו של האדם, אשר נבחן ונידון על-ידי ה' על-פי מידת צייתנותו למצוותיו: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, אוי לרשע רע כי גמול ידיו יַעֲשֶׂה לו" (ישעיה, ג', י-יא). סיפורי המקרא משקפים עיקרון זה מימי האדם הראשון, כאשר בדברי ה' לאדם ולקין מודגשת אחריותו של האיש לגבי תוצאות מעשיו (בראשית, ב', יז; ד', ז). גדולת ה' בהנהגת העולם מופגנת באמצעות הגמול שהוא מעניק לכל אדם בהתאם למעשיו, מידה כנגד מידה¹. תפיסה משפטית כזו משפיעה גם על גורלו של עם ישראל, כפי שמשקף בברית שנכרתה בערבות מואב (דברים, כ"ח) ובניסוח תמציתי יותר בדברים, ל', טו-כט². מקובל כי גזר הדין האלוהי נחרץ על-פי תורת הגמול המורכבת משני עקרונות משפטיים שניתן להציגם כמשוואות:

1. צדיק וטוב לו (צדיק = טוב לו); 2. רשע ורע לו (רשע = רע לו).

כאשר מציאות חייו של האדם סותרת אחד מיסודות תורת הגמול ונוצר מצב שבו 'צדיק ורע לו' או 'רשע וטוב לו', ועל אחת כמה וכמה, כאשר חל שיבוש בשני הכללים כאחד, עשוי האדם לתהות על טיבו של הצדק האלוהי. במקרים אלה, מוחה האדם נגד. התופעה הסותרת את העיקרון המשפטי המקובל. יש המשיגים על התופעה של 'צדיק ורע לו' (בראשית, י"ח, כה; כ', ד), יש המוחים נגד התופעה של 'רשע וטוב לו' (ירמיה, י"ב, א; מלאכי, ב', יז; ג', טו), ויש מי שטוען על הפרת שני מרכיביה של תורת הגמול (תהלים, ע"ג, יב-יד).

בדרך כלל, בכל מקום שמובאות בכתובים השגות על המשפט האלוהי, מובאות סמוך לכך גם תשובות, המסבירות כי מה שנראה לכאורה כעיוות דין אינו כזה כלל וכלל, ובסופו של דבר עתיד האדם להבין כי הצדק האלוהי לא הופר. אין הסבר אחיד ליישוב הטענות הללו, ובכל מקרה מוצעת תשובה בהתאם לנתונים הקשורים ב³.

¹ ראה למשל שמות, י"ח, יא.

² מקורות נוספים שבהם מנומק בצורה זו גורל האדם והעם: שופטים, ב', יא-יד; שמו"א, ב', ט, ל; שמו"ב, כ"ב, כא-כו ועוד.

³ בראשית, יח, כו; כ', ו-ז; ירמיה, י"ב, ה-ז; מלאכי, ג', ב-ה, יז-כא; תהלים, ע"ג, יז-כח.

ב. 'צדיק ורע לו' - על-פי סיפור המסגרת בספר איוב'

מבין הכתובים במקרא העוסקים בהפרת עקרונותיה של תורת הגמול, שמור לספר איוב המקום הנכבד ביותר. בספר זה ייסורי הצדיק אינם מוצגים כעונש, אלא כניסיון הבא לבחון את איכות אמונתו.⁴ איוב עמד בניסיון⁵, תגובותיו על האסונות שבאו עליו לא הגשימו את ציפיותיו של השטן. דבריו לאחר שאיבד את רכושו ובניו: "עֲרַם יצתי מבטן אמי וערם אשוב שמה, ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך" (א', כא), ותשובתו לאשתו לאחר שלקה בשחין: "כַּדְבַּר אחת הנבלות תדברי, גם את הטוב נקבל מאת האלהים ואת הרע לא נקבל?" (ב', ו) - מעידים על קבלת הדין האלוהי ללא ערעור.⁷ תגובותיו של איוב, אשר האמין בחפותו מעל לכל ספק⁸, מקהות את עוקצה של הבעיה העשויה להתעורר מן התופעה של 'צדיק ורע לו', מאחר שהצדיק עצמו אינו מקשה על הייסורים הבאים עליו ואינו מערער בגללם על צדקת המשפט האלוהי. לדעתו של מחבר הספר, מי שסובר כי סבלו של הצדיק עשוי לגרום להטלת ספק בצדק האלוהי, ראוי לגינוי חריף כמי שעשה מעשה נבלה. גישה זו מתגלה לראשונה בדברי איוב המגדיר כידברי נבלה את הצעת אשתו למחות נגד ה' על שהביא עליו ייסורים (ב', ו), ובפעם השנייה, כאשר ה' מאיים בימעשה נבלה על רעי איוב (מ', ז-ח) אשר שללו את האפשרות שאלוהים יביא רעה על הצדיק.⁹ בכך מוצגת תשובתו של ספר איוב לבעיית 'צדיק ורע לו', אך אין בתשובה זו מענה לשאלת 'רשע וטוב לו'. מסתבר כי מחבר הספר בחר לדון בנפרד בכל אחת מן השאלות הקשורות בהפרת עקרונותיה של תורת הגמול. בעוד שלבעיית 'צדיק ורע לו' הוא מעניק תשובה כבר בסיפור המסגרת, נושא 'רשע וטוב לו' יועלה ביוזמת איוב במהלך הוויכוחים עם רעיו¹⁰ ויזכה לתשובה נפרדת.

⁴ סיפור המסגרת בספר איוב כולל את הפרקים א-ב'; מ"ב, ז-ז.

⁵ איוב, א', יא; ב', ה. פתרון כזה לסיבת סבלו של הצדיק אינו זהה לתשובות שהוצעו במקרים האחרים שבהם הופרו לכאורה כללי תורת הגמול (לעיל, הערה 3). לעומת זאת, בספר דברים מוצגת תפיסה דומה לזו שבספר איוב, כאשר מוסבר כי אלוהים מייסר את העם על מנת לנסותו (ח', ב), והוא גם עתיד לגמול לו ולפצותו על סבלו (שם, טז).

⁶ האישור שאיוב עמד בניסיון מובא עם תום פרשת ייסוריו, כשהוא מכונה בפי ה' ארבע פעמים בתואר 'עבדי איוב' או 'איוב עבדי' (מ"ב, ז, ח).

⁷ אמנם קיימת פרשנות המסייגת את אמונת איוב על סמך הערת המחבר "בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו" (ב', ו), כדברי רבא: "בשפתיו לא חטא, בלבו חטא" (בבא בתרא, טז, ע"א), אך ניתן להסביר הערה זו גם בדרך שאינה מטילה דופי באמונתו של איוב. לענייננו, ניתן להסתפק כאן בהערותו של חכם בנושא זה: "ויש לדייק בלשון הכתוב... ולמדנו מכאן שבאמת לא חטא איוב גם עתה, ורק לפי דעת השטן חטא בלבו" (ע' חכם, פירוש 'דעת מקרא' לספר איוב, תש"ל, עמ' טז, הערה 38).

⁸ ו', י; ט', יז-כב; י"ב, י"ג; יח; ט"ז, יז; י"ט, כה-כט; כ"ג, י"ב; כ"ז, ה-ו. גם אשת איוב וגם רעיו אינם משלימים עם תופעת 'צדיק ורע לו' המתגלה בייסורי איוב. כל אחד מן הצדדים מבקש לפתור את הבעיה מנקודת מבט שונה: האישה, המכירה בתומתו של איוב ("יעודך מחזיק בתמתך?" - ב', ט), מתריסה כנגד האל; ואילו הרעים, הדוגלים בעקרונות תורת הגמול, מאשימים את איוב בחטאים המצדיקים ייסורים כאלה.

⁹ ד', ו-ז; יז; ח', ב-ו; י"א, יא-כ; ט"ו, יד-טז; כ"ב, יט-כו.

¹⁰ ט', כב-כד; י"ג, י"ב; ו-י; כ"א, ז-טו; כ"ד, א-כה.

ג. 'רשע וטוב לו' - במחזור הנאומים הראשון (ג'-י"ד)¹¹

העובדה שאיוב מעלה את בעיית 'רשע וטוב לו' במהלך הוויכוח עם הרעים¹² עשויה להתפרש כביקורת על הנהגת ה'. ביקורת הזו מעוררת תמיהה בפיו של אדם אשר התמודד באמונה שלמה עם בעיית 'צדיק ורע לו'; אלא כפי שניתן יהיה להיווכח, המטרה שלשמה העלה איוב נושא זה אינה ביקורת כלפי ה' אלא כלפי הרעים. בירור עניין זה מחייב מעקב אחר חילופי הדברים שבין איוב ורעיו אשר באו "לנוד לו ולנחמו" (ב', יא) ואחר השפעתם של דברים אלה על הלך נפשו של איוב.

בבואם אל איוב, מצאוהו הרעים כשהוא מתייסר בייסורים פיזיים ונפשיים¹³, כאשר משאלתו היחידה היא למות או, לחילופין, האפשרות שלא היה נולד מעולם¹⁴. ראוי לשים לב, כי משאלות אלה שתכליתן לשים קץ לייסוריו אינן מהוות ביקורת על מי שהביאם עליו, אלא מעידות על גודל סבלו וכשל כוחו לשאת אותו. למרות שמאס בחייו, מפקיד איוב את עצמו גם עתה בידי שמים ואינו מקפח את חייו כמו ידיו. בנאומו הראשון (פרק ג') מתרכז איוב במשאלת המוות שלו, אך בנאומיו הבאים, למרות שאינו נוטש את משאלתו הראשונה, הוא מביע משאלות נוספות בתגובה לדברי הרעים אשר זירזו אותו להתוודות על חטאיו. איוב עושה שימוש ברעיונות שהעלו רעיו, אם כי בדרך שהם לא נתכוונו לה כלל. למשל, בתגובה לדברי אליפז, אשר קטרג על בני האדם תוך כדי הדגשת חולשתם וארעיותם בעולם: "אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם ידכאום לפני עש" (ד', יז-כא; וכן ה', ז), מזכיר אף איוב את חולשת האדם וארעיותו בעולם, אבל בניגוד לנימת הקטרוג של אליפז, הוא מבקש בדרך זו לעורר רחמים על מנת שאלוהים יניח לו לסיים את שארית ימיו ללא סבל: "מאסתי לא לעלם אחיה חדל ממני כי הבל ימי" (ז', טז)¹⁵. בעקבות האשמתו של בלדד כי איוב מלעז על צדקת משפטו של האל: "האל יענת משפט ואם שדי יענת צדק?" (ח', ג), מעלה אף איוב את נושא המשפט ומבקש להישפט בגלוי עם ה' כדי לגלות לעין כול כי הוא חף מפשע: "אם למשפט מי יועידני?" (ט', יט)¹⁶. בקשתו של איוב לעמוד לדין אינה מלווה בטענות על עוול משפטי שנעשה לו; כל רצונו הוא להוכיח כי ייסוריו אינם תוצאה של חטא שנמצא בו: "אמר אל אלוה אל תרשיעני הודיעני על מה תריבני?" (י', ב). מושגים של 'עיוות משפט' ו'עיוות צדק' בקשר לייסורי איוב נשמעים

¹¹ הוויכוחים בין איוב ורעיו ערוכים לאורך שלושה מחזורי נאומים, כאשר בכל אחד מהם נואם כל רע בתורו, ובין דברי רע למשנהו מובאת תשובת איוב. מחזור הנאומים הראשון נמשך לאורך הפרקים ג'-י"ד, השני בפרקים ט"ו-כ"א והשלישי בפרקים כ"ב-כ"ו. במחזור הנאומים השלישי נעדרת תשובתו של צופר.

¹² ראה לעיל, הערה 10.

¹³ ג', כד-כו; ו', ב-ד; ז', ג-ז; יג-יד; ט', יז-יח; ט"ז, ט-טז; י"ט, ח-כ; ל', א-ז ועוד.

¹⁴ ג', ב-כג; ו', ח-יב; ז', ט-כא; ט', כא; י', א, יח-יט; י"ג, טו.

¹⁵ ובדומה לכך: ז', א-ב, ו-יט; י', כ-כב; י"ג, כד-י"ד, כב.

¹⁶ וכן: ט', לב-לה; י"ג, יח-כג. עם זאת מפקק איוב באפשרות להגיע לתוצאות ממשיות במשפט כזה בגלל אימתו של האל עליו (ט', טו, כ, לד-לה; י"ג, כא) הנובעת מאי-השוויון בין האל ובין האדם (ט', ב-ד, יג-יד).

לראשונה בנאומו של בלדד (ח', ג). מסתבר כי הַרְעִים סייעו לאיוב בדרך שכלל לא נתכוונו לה, מאחר שדבריהם גרמו לו להתנער משאיפת החידלון שאחזה בו וגם הציבו לפניו אתגר. מעתה מבקש איוב לאפשר לו לסיים את חייו ללא ייסורים: "שְׁעָה מַעֲלִיו ויִחַדֵּל עַד יִרְצָה כְּשִׁכִּיר יוֹמוֹ" (י"ד, ו), ולהוכיח את חפותו: "הֲנֵה נָא עֲרַכְתִּי מִשִּׁפְטֵי יַדְעִתִּי כִּי אֲנִי אֲצַדֵּק" (י"ג, יח). לצורך כך, הוא מגייס כוחות נפש אשר בייאושו הראשוני נראה כאילו אבדו לו. כל אחת מן המשאלות הללו אינה מבטלת את אלו שקדמו לה, ובמהלך הוויכוח חוזר איוב ומעלה את שלוש המשאלות הללו כפתרונות אפשריים לבעייתו¹⁷.

לצד הנושאים שנזכרו, מתייחס איוב בדבריו גם לתופעת 'רשע וטוב לו', וזאת על מנת לקעקע את תפיסת הַרְעִים אודות תורת הגמול. תפיסת עולמם של הַרְעִים, המעוגנת בתורת הגמול המסורתית, קובעת כי צדיק - טוב לו, רשע - רע לו¹⁸; ולדעתם, משוואות אלה ניתנות לקריאה ישר והפוך, ועל כן מי שטוב לו הוא צדיק, ומי שרע לו רשע הוא. תפיסה זו מופגנת בדברי בלדד: "אִם בִּינִךְ חֲטָאוּ לוֹ וישלחם ביד פְּשָׁעִים" (ח', ד; וכן שם, יא), ובדברי אליפז: "כִּי לֹא יֵצֵא מִעַפְרֵי אֲנָן וּמֵאֲדָמָה לֹא יִצְמַח עֵמֶל" (ה', ו). על רקע השקפת עולם זו סבורים הַרְעִים כי ייסורי איוב מהווים עדות על חטא שנמצא בו: "כֹּאשֶׁר רֵאִיתִי חֲרָשֵׁי אֲנָן וְזָרְעֵי עֵמֶל יִקְצְרֵהוּ" (ד', ח, ובדומה לכך: ד', ז, ט, יז; ח', ג, יא-כ; י"א, ב-ו, י-ב). לפיכך, התרופה היחידה למכתו היא עשיית תשובה: "אִם אֲנִי בִידֶךָ הֲרַחֵיקָהּ וְאֵל תִּשְׁכַּן בְּאֵהֲלֶיךָ עֲוֹנָהּ" (י"א, יד, וכן ד', ו-ז; ה', יז-כז; ח', ה-ז, כ-כב; י"א, יג-יט). איוב, אשר קיבל בהשלמה את גזר דינו של האל, אינו מוכן להשלים עם גזר דינם של רעיו ומתכוון להוכיח את חפותו. כתוצאה מכך, למרות שהוא זקוק לאמון רעיו ולתמיכתם¹⁹, הוא מתעמת עמם כדי לסתור את האשמותיהם. איוב, אשר קיבל את ייסוריו מבלי להתייחס לעקרונותיה של תורת הגמול, נאלץ עתה, משנידון בידי רעיו על-פי העקרונות הללו, להתגונן באמצעות דחיית החוקים אשר שימשו ל'הוכחת' אשמתו. הוא עושה זאת על ידי תיאור הצלחתם של הרשעים: "אֲרָץ נִתְּנָה בִיד כָּשָׁע פְּנֵי שִׁפְטִיָּה יָכֶסָה", כאשר האחריות לכך נופלת כמובן על ה': "אִם לֹא אֶפְוֵא מִי הוּא?" (ט', כד). במקום אחר הוא אומר: "יִשְׁלְיוּ אֱהִלִּים לְשִׁלְדִים וּבִטְחוֹת לִמְרִיזֵי אֵל...". (י"ב, ו), וגם כאן הוא מדגיש את אחריותו של ה' למצב: "מִי לֹא יָדַע בְּכֹל אֱלֹהֵי כִּי יָד ה' עֲשֵׂתָה זֹאת? אֲשֶׁר בִּידוֹ נֶפֶשׁ כֹּל חַי וְרוּחַ כֹּל בֶּשֶׂר אִישׁ" (שם, ט-י). איוב אינו מציג תופעה זו כעיוות במשפטו של האל, אלא מבקש להמחיש לַרְעִים כי ה' אינו מנהיג את העולם על-פי תורת הגמול המקובלת עליהם, ואשר על פיה הם דנים אותו. יתר על כן, הוא מצהיר כי ה' נאמן לאמת, ולא ניתן לפתותו בדברי חנופה (י"ג, ז-י, טז).

ד. מחזור הוויכוחים השני (ט"ו-כ"א)

במחזור הנאומים השני מחמיר העימות שבין איוב ורעיו, טיעוני הצדדים היריבים

¹⁷ 1) ז', טז-כא; 2) ט', לב-לג; י', יח-כב; 3) י"ג, טו, יז; י"ד, א-יד.

¹⁸ ד', ו-י; ה', ב-ו, יב-כז; ח', ג-ז, יא-כב; י"א, ב-ו, יג-כ.

¹⁹ ו', טו-כט; ט"ז, כ; י"ט, כא-כב; כ"א, ה.

נעשים חריפים ובעלי נימה עוינת²⁰. בעוד שבמחזור הראשון זירזו הכּעיס את איוב לעשות תשובה, ותיארו את גורלם המר של הרשעים²¹ לעומת גורלם הטוב של בעלי התשובה²², עתה, משנתייאשו מן הסיכוי להחזירו בתשובה, הם מגנים אותו²³ ומתארים את גורל הרשעים בכוונה ברורה לרמז כי גם הוא נמנה עליהם²⁴. איוב סובל מן החשדנות, הבדידות והנידוי שמקיפים אותו, ומתאונן כי ייסוריו סגרו עליו כמבצר ("יט, ו)²⁵ הוא פונה בקריאה נואשת לרעיו שיתמכו בו ולא יוסיפו על מכאוביו ("יט, כא-כב), מאחר שמשפחתו, רעיו ואפילו עבדיו מתרחקים ממנו ומתעלמים מכאוביו (שם, ז-כ). בנאומו הבא (פרק כ"א) הוא ממשיך ומתאר מצבים שמתקיימת בהם תופעת 'רשע וטוב לו'.

ה. מחזור הנאומים השלישי (כ"ב-כ"ו)

מה שמאפיין את מחזור הוויכוחים השלישי הוא עייפותם ומבוכתם של הרעים לאחר שנוכחו כי אין לדבריהם השפעה על איוב, לא בגישתם הסלחנית במחזור הנאומים הראשון ולא בגישה התקיפה יותר שבמחזור השני. העייפות והמבוכה משתקפות בקיצורם היחסי של הנאומים, בפיצול שחל בגישות הכּעיס ובחוסר העקביות שבעמדת אליפו, הנכבד שבהם. למעשה, המחזור השלישי מתאר את דעיכת הוויכוח שבין איוב לרעיו, דעיכה המומחשת יותר מכול בהעדר נאומו הצפוי של צופר בתורו²⁶.

אליפו, בנאומו הפותח את המחזור השלישי (פרק כ"ב), מיטלטל בין שני קצוות: מצד אחד הוא מקציץ את עמדתו ומאשים את איוב בחטאים חמורים יותר משהעץ עד כה (כ"ב, ה-ו), אך מצד שני הוא מרכך את דבריו בהשוואה למחזור הנאומים השני, ושוב מבטיח לאיוב שיקום ומחילה אם יעשה תשובה (כ"ב, כא-ל). בלדד בתורו, בנאום קצר ביותר, אינו תוקף עוד את איוב בצורה ישירה, אלא מתאר בצורה כללית את גדולת האל וצדקתו לעומת קטנותו של האדם (פרק כ"ה). צופר מעדיף לשתוק.

תגובת איוב במחזור השלישי נשארת בעינה, הוא מבקש לעמוד לדין על מנת שיוכל לזכות את עצמו (כ"ג, ד-יב), וחוזר ומתאר את שלוות הרשעים על מנת להוכיח שלא ניתן לשפוט אותו באמצעות עקרונות תורת הגמול (פרק כ"ד).

²⁰ ט"ו, ד-יג, טז, כ-לה; ט"ז, א-ה, יא; י"ח, ג-כא; י"ט, ב-ה; כ', ג-כט; כ"א, ג, לד.

²¹ ד', ח-י; ה', ב-ה, יב-טז; ח', ג, יא-טו; י"א, כ.

²² ד', ו-ז; ה', יח-כו; ח', ה-ז, טז-כב; י"א, יג-יט.

²³ ט"ו, ד-טז; י"ח, ב-ד; כ', ג.

²⁴ ט"ו, כ-לה; י"ח, ה-כא; כ', ה-כט.

²⁵ הטענה שמעלה איוב: "דעו אפו כי אלוה עִתְנִי" אינה קשורה לעיוות דין דווקא. על-פי התקבולת ניתן לראות בה טענה על שה' חסם אותו בצורה שאינה מותירה לו מפלט ואינה מאפשרת לאיש לקרב אליו. ראה פירושו של חכם לפסוק זה ב'דעת מקרא', עמ' קמה.

²⁶ כך מסבירים את סיום הוויכוח בין איוב ורעיו: מ"צ סגל, מבוא המקרא, ג-ד, ירושלים, 1977, עמ' 9-62; ר' מרגליות, איוב כמו שהוא, ירושלים, 1981, עמ' 108-109.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לאחר תשובת איוב לבלדד (פרק כ"ו) נשתתקו הרעים, ולראשונה מאז באו "לנוד לו ולנחמו", לא נדרש עוד איוב להתגונן מול רמזים והאשמות אשר חייבו אותו לבקש אישור לחפותו בכל דרך אפשרית. סגל²⁷ מסביר את המצב שנוצר לאחר דעיכת השיחה שבין הרעים: "שתיקת הרעים היא מעין הודאה שאינם יכולים לנצח את איוב בדברים. היא השפיעה להשקיט את רגשותו של איוב ולהחזיר לו מעט ממנוחת רוחו. עכשיו הוא מרגיש את הצורך לבאר בבהירות את עמדתו ואת דעותיו". בעקבות שתיקת הרעים, מצליח איוב לרכז מחדש את מחשבותיו, והוא נושא שני נאומים בפרקים כ"ז-ל"א²⁸. בנאומים אלה בוחר איוב בדרך חדשה כדי לשקם את מעמדו המוסרי בעיני הרעים. מעתה, אינו דוחה עוד את תפיסתם בעניין 'רשע ורע לו', אלא משתמש בעיקרון זה עצמו על מנת לבטל את תקפותו בעיניהם.

ו. "וּיִסַּף אִיּוֹב שְׁאֵת מְשָׁלוֹ" (כ"ז-כ"ח)

גם לאחר שרעיו חדלו מלהוכיחו, לא חדל איוב לחוש את עלבון ההאשמות שהטיחו בו והמשיך במאבק להוכחת חפותו. בנאומיו הקודמים שידל איוב את רעיו להאמין בחפותו²⁹, אך משנוכח כי נבצר ממנו לשכנעם הוא נוקט אמצעי מחייב יותר ומצהיר על צדקתו בשבועה: "חִי אֶל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי וְשִׁדֵי הַמָּר נִפְשִׁי" (כ"ז, א-ו)³⁰. איוב נשבע שדבריו אמת (שם, ג-ד) ואין בו חטא (שם, ה-ו), ומי שממאן להאמין לו הוא אויבו של צדיק ועל כן נקרא 'רשע': "יִהְיֶה כְּרַשַׁע אִיְבֵי וּמִתְקַמְמֵי כַעֲנָל" (שם, ז). בכך מגדיר איוב את רעיו כרשעים

²⁷ סגל שם, עמ' 629.

²⁸ עדות לניתוקם של פרקים כ"ז-ל"א ממחזור הנאומים השלישי הם פסוקי הפתיחה: "וּיִסַּף אִיּוֹב שְׁאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר" (כ"ז, א; כ"ט, א). פתיחות אלו מעידות על נאומים הנבדלים מתשובת איוב החותמת את המחזור השלישי בפרק כ"ו.

²⁹ ראה לעיל, הערה 8.

³⁰ העובדה שאיוב מתאר שבועתו את האל כמי ש'הסיר משפטי' ו'המר רוחו' (כ"ז, א) עשויה להתפרש באחת משתי דרכים: איוב מוחה על שה' הרע לו מאחר שלא דן אותו כהלכה, או שאיוב מתאר את סבלו ללא ביקורת כלפי מי שגרם לכך. ניתן להכריע בין שתי האפשרויות הללו מתוך עיון במשמעם של התיאורים: "הסיר משפטי" ו"המר רוחו". משמעו של הפועל 'להסיר' במקומות אחרים בספר איוב הוא 'להרחיק', 'להסתיר' (י"ב, כ; כד; כ"ז, ה; ט', ל; י"ט, ט). מצב של 'הסרת משפטי' יהיה אם כן, הסתרת התהליך המשפטי ומניעת אפשרות לעקוב אחר שיקולי גור הדין. במלים אלו טוען איוב, כפי שכבר עשה בעבר, כי נמנעת ממנו האפשרות לעמוד לדין על מנת להוכיח כי הוא חף מפשע (ט', יט, לב; י"ג, יח; י"ד, ג; י"ט, ז; כ"ג, ד). מאחר שאיוב הביע את משאלתו לעמוד לדין על מנת להתגונן בפני האשמות הרעים ולא מתוך אי-אמון במשפט האל, אין לראות בניסוח 'הסיר משפטי' מחאה נגד האל אלא תיאור המצב אשר מונע ממנו להוכיח את חפותו. אשר לתיאור 'המר רוחו', ראוי לזכור כי גם בפרק ב', ה, הודה איוב כי ה' גרם לו 'רע', אך לא מחה על כך אלא הצהיר על זכותו של ה' לעשות גם 'טוב' וגם 'רע'. על כן אין לראות בלשון שבועתו של איוב מחאה על עוולות שנעשו לו בידי ה', אלא חזרה על עובדות שכבר הזכיר בעבר. שבועת איוב בשם ה' בתנאים האלה מעידה על יציבות אמונתו, כדברי ר' יהושע על פסוק זה: "אין לך אדם נודר בחיי המלך אלא אם כן אוהב את המלך" (ירושלמי סוטה ה', ה (כה, ע"ב)).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ומזהיר אותם כי הם מסתכנים בגורל המזומן לרשעים כפי שהם עצמם 'חזו' (שם, יב-יג). האירוניה שנוקט איוב, בשעה שהוא משיב לרעיו כגמולם ודן אותם על-פי הכללים שבהם דנו הם אותו (כ"ז, ח-כג), מעידה על היחלצותו ממצב ההתגוננות והתעוררותו לעמדה עצמאית ושנות-זכויות המאפשרת לו לנגח את הרעים ולהוכיחם. מאחר שאלפיז סמך את 'חזונו' אודות 'רשע ורע לוי' גם בדברי 'חכמים' (ט"ו, יח), איוב מערער על דבריהם ומצהיר כי לבני אדם אין חזקה על החכמה (פרק כ"ח), אלא "יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה" (כ"ח, כח).

ז. "ויסף איוב שאת משלו ויאמר" (פרקים כ"ט-ל"א)

בנאומו הקודם (כ"ז-כ"ח) חדל איוב מן התחנונים ומעמדת ההתגוננות שאפיינו את דבריו עד אז, והחל לפעול בצורה נמרצת ובלתי צפויה כדי לקעקע את קבילותו של העיקרון 'רשע ורע לוי'. ראשית, עשה בו שימוש אירוני בכך שהבהיר לרעיו כי עיקרון זה מסכן אף אותם מאחר שהם אויביו של צדיק (פרק כ"ז). נוסף לכך דחה את דברי ה"חכמים" הדוגלים ברעיון זה, מאחר שהחכמה שבשמה הם מתהדרים ואותה הם מתיימרים לייצג אינה בתחום השגתם של בני האדם (פרק כ"ח). בפרקים כ"ט-ל"א ממשיך איוב להפתיע, ויוזם מעשה על מנת להגשים את משאלתו לעמוד לדין שבו תוכח חפותו. בעבר בקש כבר איוב לקיים משפט כזה אך לא נענה. עתה אינו ממתין עוד שיעמידוהו לדין אלא מעמיד עצמו לדין 'במעמד צד אחד'. הוא מציג את עניינו באמצעות הצהרה בשבועה, בתקווה כי בבוא העת יבוא בעל דינו ויגיב על דבריו: "הן תְּהִי שְׂדֵי יַעֲנִי וְסֵפֶר פְּתָב אִישׁ רִיבִי" (ל"א, לה). הוא פותח בתיאורים מְעִבְרוּ המכובד והבוטח (פרק כ"ט), ממשיך בתיאור מצבו השפל והמיוסר בהווה (פרק ל'), ומסיים בשבועה (פרק ל"א), אשר בכוחה (כפי שיובהר להלן, סעיף ח) הוא מקווה להסיר מעצמו כל אשמה אשר עשויה להצדיק את הייסורים שבאו עליו.

שבועתו של איוב היא המעניקה לדבריו את התוקף המשפטי. הוא נשבע בדפוס הלשוני 'אם'³² ומסמך לכל שבועה את העונש הראוי לחטאים שנזכרו בה³³, כמו: "אם תטה אֶשְׂרִי מְנִי הַדֶּרֶךְ וְאַחַר עֵינֵי הַלֶּךְ לְבִי וּבְכַפִּי דַבַּק מֵאוֹם - אֲזַרְעָה וְאַחַר יֹאכַל וְצֹאצָאִי

³¹ נראה כי 'חזונו' שאיוב רומז עליו הוא 'חזונו' של אלפיז שבו תיאר את גורל הרשעים (ט"ו, יז-לה). הפעל 'חזה' שאלפיז משתמש בו כדי להוכיח את אמיתות דבריו (ט"ו, יז) עשוי לתאר התבוננות במציאות כפירושו של רש"י, או התנסות נבואית שהוא רומז עליה גם בפרק ד', יא-כא, כפירושו של מלבי"ם. כל אחד מן הפירושים הללו עשוי לשמש את איוב כדי להשיב לרעים כגמולם במידה שהם עצמם קבעו.

³² ל"א, ה, ז, ט, יג, יט, כד-כח, כט, לב, לג, לח-לט. לשון 'אם' משמשת לשבועה במקומות רבים: בראשית, י"ד, כג; שמו"א, י"ז, נה, ועוד הרבה. היא מופיעה גם ללא הזכרת לשון שבועה בשמו"ב, כ, כ; ישעיה, כ"ב, יד; תהלים, קל"ז, ה-ו.

³³ ל"א, ז-ח, ט-יא, יט-כב, כד-לד, לח-מ. בפסוקים אלה מציג איוב סדרות של מעשים אסורים ואת העונש הראוי להם. יש לשער כי העונשים המתוארים בה משקפים את הצרות שבאו עליו.

ישרשו". לאחר שהציג את עניינו הוא מצפה לתשובת ה' (ל"א, לה, לעיל). פעולתו של איוב נושאת פרי³⁴: "ויען ה' את איוב מן הסערה"³⁵ (ל"ח, א; מ', ו).

ח. נאומי ה' (ל"ח, א - ל"ט, ל; מ' ו - מ"א, כו)

בהאשימם את איוב התבססו הרעים על התפיסה כי סבלו של האדם מעיד על חטא שנמצא בו; לפיכך, כדי לדחות את טענותיהם חייב איוב להוכיח כי משפט ה' אינו פועל על-פי העיקרון של 'רשע ורע לוי'. במשפט שעורך איוב לעצמו, הוא עושה שימוש בעיקרון הזה, הפסול בעיניו³⁶, ונשבע כי ייסורים כשלו הם גמול צודק על חטאים שהוא מונה בשבועתו³⁷. במעשה זה מציב איוב לפני ה' שתי אפשרויות: האחת שלא להגיב, ובמקרה זה שתיקתו של אלוהים, היודע כי איוב חף מפשע, תגרום לכך ששבועת איוב תתקבל כהודאה באשמה. יש לשער כי איוב מצפה שאלוהים לא יעמוד מנגד ולא יוסיף על ייסוריו גם הרשעה שאינה צודקת, ועל כן ינקוט את האפשרות השנייה ויחשוף לעין כול את חפותו. ואלוהים אמנם הגיב על דבריו: "ויען ה' את איוב מן הסערה" (ל"ח, א). מאחר שנאמו הראשון של ה' (ל"ח, ב - ל"ט, ל) לא סיפק לאיוב מענה לבעייתו³⁸ (מ', ג-ד), פונה אליו אלוהים בנאום נוסף (מ', ז - מ"א, כו), אשר בעקבותיו חוזר בו איוב מדבריו הקודמים ומביע חרטה³⁹.

בסקירה ראשונה נראים נאומי ה' דומים זה לזה; שניהם מתארים את החכמה האלוהית המושקעת בבריאה וכן ברואים שונים בתוכה. הדמיון הקיים לכאורה בין שני הנאומים מעורר את השאלה מהו החידוש בנאום השני של ה' שגרם לאיוב לחזור בו מדבריו, למרות שלא עשה כן לאחר הנאום הראשון?

הקושיה מתבהרת כאשר מתברר כי תכליתם של הנאומים אינה רק לפרסם את גדולת

³⁴ בין נאומו של איוב לבין תשובת ה' מובאים דברי אליהוא (ל"ב, ו - ל"ז, כד). מאחר שאין בדבריו עניין לדיון בתשובת ה', לא ידונו כאן.

³⁵ דוגמאות נוספות לכך שהאדם כופה את רצונו על בר הפלוגתא שלו באמצעות שבועה קיימות במקרא גם במקומות אחרים:

א. דוד מחייב את יונתן להתייחס לדבריו בכבוד ראש באמצעות שבועתו (שמו"ב, כ', ג).

ב. אנשי דוד מנעו ממנו לצאת למלחמה באמצעות שבועה (שמו"ב, כ"א, יז)

ג. אלישע מחייב בשבועתו את אליהו לקחתו עמו (מלכ"ב, ב', ד, ו).

³⁶ כפי שעשה בפרק כ"ז כאשר השתמש בעיקרון הזה כדי להמחיש לרעיו עד כמה חטאו כלפיו.

³⁷ ראה לעיל, הערה 33.

³⁸ יש פרשנים הרואים בתגובת איוב בפרק מ', ג-ד, הודאה כי חזר בו מדבריו כבר לאחר נאומו הראשון של ה'; ויש סוברים כי ניתן ללמוד ממנה כי חזר בו רק בצורה חלקית. לשתי גישות אלה אין תמיכה בכתובים עצמם (ראה לעניין זה הערתו של חכם בידעת מקרא, עמ' שי, הערה 117, וכן להלן, הערה 43). בתשובתו מכריז איוב על שפלותו מול גדולת ה' (שם, ג), עם זאת, אינו חוזר בו, אינו משנה ואינו מוסיף על דבריו הראשונים (שם, ד). תשובת איוב מבהירה כי הבעיה שהעלה בדבריו עדיין תקפה (מבלי שיהיה צורך לפרט כאן את טיבה על-פי הפרשנים השונים).

³⁹ גם לתשובה זו רבו הפירושים אשר תקצר כאן היריעה מלדון בהם. לענייננו, לדעת רוב הפרשנים משתמע מפשוטו של מקרא בפרק מ"ב, ב-ו, כי איוב מעיד שדעתו קצרה מלהבין ומביע חרטה על דבריו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ה' ותפארת הבריאה, אלא כל אחד מהם מציב בתורו, אתגר שונה בפני איוב. כישלונו של איוב להתמודד עם האתגרים הללו אמור לגרום לכך שיכיר בטעותו ויחזור בו מהערכתו כלפי משפט ה' בעולם, המקיים, לדעתו, מצבים שבהם 'רשע וטוב לו'. העובדה שאיוב חזר בו רק לאחר הנאום השני מעידה כי מה שלא השיג הנאום הראשון השלים הנאום השני.

ט. הנאום הראשון (ל"ח, א - ל"ט, ל)

בנאומו הראשון, מציב אלוהים לפני איוב 'מבחן דעת' על מנת להוכיח עד כמה אינו כשיר להבין ולהעריך את מעשיו. במבחן זה נשאל איוב אודות בריאת העולם, ארגונו ונפלאות ההשגחה המלווה את ברואיו. מגמת הנאום, המיועד להבהיר לאיוב עד כמה הוא חסר דעת, מודגשת בשימוש הרב שעושה ה' בפועל 'ידע', בחלקו הראשון⁴⁰. לאחר שאיוב נשאל אודות יצירת האור, החשך, המוות, המשקעים, השמים וצבאם ועוד (ל"ח, ד-לח), מתאר ה' באוזניו את ההשגחה המקיימת את בעלי החיים. אלוהים מציג לפניו את האריה, העורב, יעלי הסלע, הפרא, הערוד, הראם, בת היענה, סוס המלחמה, הנץ והנשר. רוב היצורים המתוארים כאן הם בעלי חיים אשר אין בהם תועלת לאדם⁴¹. היפוכו של דבר, אלוהים מדגיש את שאיפת החופש שלהם, את מרדנותם בעולו של האדם וכן את הסכנה הקיימת בהם לאדם ורכושו. לצדם, מתוארות גם האיילה ובת היענה שהם בעלי חיים החסרים תבונה לשמירת מינם⁴². בעלי חיים אלה הם נחותים או שליליים מנקודת ראותו של האדם, ולמרות זאת הם זוכים לחסדי האל. מן העובדה שמבחינת האדם אין הצדקה לחסד שזוכים בו בעלי חיים אלה יש ללמוד שאין בידי האדם מפתח להבנת הנהגת ה' בעולם.

כאמור, בתשובתו לנאום זה מודה איוב בנחיתותו כלפי ה': "הן קלותי מה אשיבך ידי שמתו למו פיי" (מ', ד), אך אינו חוזר בו מן הדברים שאמר: "אחת דברתי ולא אענה ושתים ולא אוסיף" (שם, ה)⁴³.

⁴⁰ פרק ל"ח, ב, ג, ד, ה, יג, יט, כא.

⁴¹ פרט לסוס המלחמה (ל"ט, יט-כח), אבל גם בו אין תרומה ליצירה ובניין אלא להרס וחורבן.

⁴² מאחר שהאיילה נחבאת מעין רואה בשעת ההמלטה, נוצרו אגדות שונות בנושא זה. בגמרא (בבא בתרא טז, ע"א-ע"ב) מובאות שתי אגדות: 1. "יעלה זו אכזרית על בניה. בשעה שכורעת ללדת, עולה על ראש החר, כדי שיפול ולדה ממנה וימות, והקב"ה מזמין לה נשר שמקבלו בכפיו ומניחו לפניו".

2. "איילה זו רחמה צר, בשעה שכורעת ללדת, אני מזמין לה דרקון שמכישה בבית הרחם, ומתרפה ממולדה, ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד, מיד מתה" (וראה: "פליקס, בעלי החיים שבתשובת ה' לאיוב, נתיבות, יד, תשל"ז).

א' ביליק, ערך "איל, אילה", אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 264, לומד מספר ירמיה (י"ד, ה) כי האיילה שאינה יכולה לכלכל את ולדותיה, עוזבת אותם לנפשם. וכמוה גם בת היענה זקוקה לחסד מיוחד ולהשגחה צמודה על ביציה שלא יירמסו (ל"ט, יג-יח).

⁴³ נראה כי איוב העדיף לא להגיב כלל על נאומו הראשון של ה', ותגובתו בפרק מ', ד-ה, באה רק לאחר דרישה מפורשת של ה' (מ', ב). מסקנה זו עולה מן הפתיחה בפרק מ', א, המציינת פנייה חדשה של ה' לאיוב, ומעידה כי דברי ה' בפרק מ', ב, נאמרו לאחר שנתייחס נאומו הראשון ואינם חלק ממנו. זו גם המסקנה העולה מתשובת איוב המסביר כי לא מצא לנכון לענות על דברי ה' "הן קלותי מה אשיבך ידי שמתו למו פיי" (מ', ד).

י. הנאום השני (מ', ו - מ"א, כו)

מאחר שבסיום נאומו הראשון של ה' לא מש איוב מדעתו, פונה אליו ה' שנית ומאשים אותו כי בלהיטותו והצדיק את עצמו הוא מטיל דופי בצדקת משפטו: "האף תפר משפטי, תרשיעני למען תצדק?" (מ', ח)⁴⁴. לאחר מכן פונה ה' לאיוב בהצעה אירונית לקחת לעצמו סמכות ולשפוט כראות עיניו את רשעי העולם (מ', ט-יג): "הפך עברות אפך ראה כל גאה והשפילהו, ראה כל גָּאָה הכניעהו וְהִדָּךְ רשעים תחתם" (שם, יא-יב)⁴⁵. הנימה האירונית נמשכת כשאלוהים מודה לאיוב על העזרה שתצמח ממעשה כזה (שם, יד). בהמשך מציג ה' לפני איוב שני בעלי חיים, את הבהמות ואת הלווייתן⁴⁶, ומתאר את צורתם החיצונית ואת יחסם לסובבים אותם.

קיימים הסברים שונים בדבר הקשר שבין נאומו ה' ובין טענותיו של איוב. גיוון הדעות מעיד על הקושי להסביר קשר זה בצורה חד-משמעית. יש לזכור כי תשובה לשאלה זו צריכה להסביר גם מהו היתרון שיש לנאומו השני של ה', אשר גרם לאיוב לחזור בו מדבריו.

כשם שהאתגר שהוצב לפני איוב בנאום הראשון נתברר כבר בפתיחתו מתוך השימוש הרב שנעשה בשורש 'ידע'⁴⁷, כך ניתן לעמוד גם מפתיחת הנאום השני על האתגר הטמון בו: לשפוט את רשעי העולם (מ', יא-יב). מוסר ההשכל הצפון באתגר זה קשור בתיאורי הבהמות והלויתן המופיעים בהמשך, ומתברר לאחר שתוחמים את גבולותיהן של הפסקאות המתארות את בעלי החיים הללו.

כאשר באים להצביע על המעבר שבין תיאור הבהמות לבין תיאור הלווייתן מסתבר כי אין בעניין זה תמימות דעים בין הפרשנים. רש"י ואבן עזרא סבורים כי תיאור הלווייתן מתחיל בפרק מ', כה, במקום שנזכר שמו לראשונה⁴⁸, לעומתם סבור רלב"ג כי תיאור

⁴⁴ כך מפרשים רש"י, רמב"ן, מלבי"ם ועוד.

⁴⁵ העובדה כי ה' קורא לאיוב לתקן 'עוול' על-ידי הענשת רשעים, ואינו מתייחס לבעיית הצדיקים הסובלים, מעידה כי טענות איוב קשורות רק בגורלם של הרשעים, וכי עד לסופו של הניסיון לא נשתנתה עמדתו הראשונה כלפי ייסוריו, ואינו טוען נגד תופעת 'צדיק ורע לו' שנתנסה בה.

⁴⁶ יהודה פליקס (לעיל, הערה 42) סבור שהבהמות הוא ההיפופוטם, והלווייתן הוא התנין. ניתן לאשר מתוך הכתובים כי הלווייתן המתואר בתשובת ה' אינו זהה לחיית הים היונקת, מאחר שהוא בעל 'קשקשי עורי' (מ"א, ז-ח) המאפיינים את התנין ואינם קיימים אצל הלווייתן. גם מרבצו של הלווייתן על היבשה (מ"א, כב) אינו כדרכו של היונק הימי, לעומת התנין הרובץ הן במים והן ביבשה.

⁴⁷ ראה לעיל, הערה 40.

⁴⁸ לכאורה, זו גישה הגיונית משום שביר להניח כי במקום שבו נזכר הלווייתן לראשונה שם גם מתחיל תיאורו. עם זאת ניתן לערער על חד-משמעותה של מסקנה שכוז מאחר שקיימת אפשרות של חילופי נושאים מבלי שהדבר יתברר מיד לכשנעשה. דוגמה לכך בספר איוב, ח', יב-כ, כאשר תיאור גורלו של הרשע בפסוקים יג-טו מתחלף בתיאור גורלו של הצדיק מבלי שהדבר יצוין במפורש. רק בפסוק כ, כאשר הכתוב מסכם: "הן אל לא ימאס תם ולא יחזיק ביד מרעים", מתברר כי פסוקים יז-יט עוסקים בגורלו של הצדיק. על כן, אין לבטל את האפשרות שתיאור הלווייתן מתחיל לפני ששמו נזכר לראשונה.

הלווייתן מתחיל במ', כד. מלבי"ם קובע כי תיאור הלווייתן מתחיל בפסוק כג, ועל-פי התרגום הארמי מתחיל תיאורו כבר בפסוק טז. למעשה קיימת הסכמה רק לגבי תחילתה של הפסקה המתארת את הבהמות בפרק מ', טו, ומכאן ואילך יש לבחון בשיקולים ענייניים וספרותיים עד היכן נמשך תיאורו של בעל חיים זה.

מפסוק הפתיחה (מ', טו), אנו למדים כי הבהמות הוא חיה צמחונית: "הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כבקר יאכל". התרגום הארמי מציג פסוק זה כפסוק היחיד המוקדש לבהמות, אבל השרשור הקיים בין פסוק טו הנפתח ב"הנה נא", לבין פתיחה דומה בפסוק טז, קושר את שני הפסוקים האלה לשרשרת עניינית אחת, ויש לראות בפסוק טז המשך תיאורה המרשים של החיה. פסוקים יז-יח ממשיכים בנושא שתחילתו בפסוק טז כשהם מגדילים ומעצימים את הרושם העז והאימתני של הבהמות: "עצמיו אפיקי נחושה גרמיו כמטיל ברזל". פסוקים יט-כ קשורים ביניהם במלית 'כי' המציגה את דרך הזנתה של חיה צמחונית המתקיימת מיבול הרים הנמצא לה בשפע: "כי בול הרים ישאו לו וכל חית השדה ישחקו שם" (שם, כ)⁴⁹, ותיאור כזה המאפיין את הבהמות (ראה פסוק טו) מצדיק את ההנחה כי גם פסוקים אלה מתארים אותו.

לאחר שנתברר כי פסוקים טו-כ מתארים את הבהמות, ניתן להבחין כי קיים ניגוד בין צורתו החיצונית מטילת האימה של הבהמות ובין תמימותו כאוכל עשב שאינו פוגע לרעה בנפש חיה. הניגודים הללו ממחישים עד כמה ניתן ללכת שולל אחר מראה העיניים, אשר אינן מעמיקות לראות את מהותה הפנימית והאמתית של המציאות הגשמית. מוסר השכל

⁴⁹ מוסכם על הפרשנים כי "בול" (כ) הינו 'יבול', אך קיים קושי באשר למשמעות הביטוי - "העשֹׂו יִגָּשׁ חרבו" (יט) המתקשר באמצעות 'כי' לפסוק כ שבו מתואר שפע היבול המצוי בהרים למאכל הבהמות. פרשנים שונים הפרידו מבחינה עניינית את פסוק יט מפסוק כ, מבלי להתחשב ב'כי' כמלת חיבור מבארת. לדעתם של רש"י ואבן עזרא (וכן לדעת חכם), "העשֹׂו יִגָּשׁ חרבו" מודיע על "העשֹׂו" - שהוא הקב"ה, יוצרו של הבהמות, שהוא היחיד שיכול להגיש את חרבו עד לבהמות ולשחטו. פירוש כזה מעורר קשיים מאחר שגם האדם מסוגל ללכוד ולהרוג בהמה זו, כמו כן, מה טעם להלל את האל בהקשר של הריגת בעל חיים בלתי מוזיק זה?

קיימת דרך להסביר את הפסוק "העשֹׂו יִגָּשׁ חרבו" באופן שיובהר הקשר שבינו ובין פסוק כ הקשור אליו באמצעות 'כי'. לצורך זה יש להסביר את הפועל 'יגש' כפעולת הקרבת מזון כפי שהוא משמש במקומות אחרים במקרא (בראשית, כ"ז, כה; שופטים, ו', יט; שמו"א, כ"ח, כה; שמו"ב, י"ג, יא; י"ז, כט ועוד). משמעות כזאת קרובה לעניינו של פסוק כ העוסק במזונו של הבהמות, אלא שיש להסביר כיצד משתלב הביטוי 'חרבו' בנושא המזון שבפסוקים הללו. חכם (עמ' שטו, הערה 24) מביא פירוש שעל פיו 'חרבו' מתאר את 'שיניו של הבהמות שהן חדות כחרבות', ומביא ראיה מאוגריתית שבה המילה 'חרב' מציינת "סכין שבה מחתכים את המאכל" (חכם, עמ' מא, פירוש לפרק ה', טו). במקרא משמשת 'חרב' כמטפורה ל'שן' במשלי, ל', יד, באיוב, ה', טו ובתהלים, נ"ז, ה. על-פי פירוש זה, פסוק יט מלמד כי ה' מגיש את מזונו של הבהמות ישר לפיו (לשינו), ופסוק כ מסביר כיצד נעשה הדבר: "כי בול הרים ישאו לו". אמנם עדיף היה לו נמצאה ל' התכלית לפני 'חרבו', והיינו קוראים "העשו יגש לחרבו", אבל גם במקומות נוספים בספר איוב חסרה ל' התכלית ועובדה זו אינה פוגמת בהבנת הנאמר, למשל: "לא מים עיף תשקה" (כ"ב, ז) שמשמעו "לא מים לעיף תשקה".

כזה קשור, ללא ספק, למשימה שהוטלה על איוב כאשר נדרש להתבונן ולשפוט את הרשעים כראות עיניו: "וראָה כל גאה והשפילהו, רַאָה כל גאה הכניעהו" (מ', יא-יב).
 נותר לברר אם לאחר פסוק כ ממשיך הכתוב לתאר את הבהמות או שעובר לתאר את הלווייתן. בפסוק כא מתואר בעל חיים אשר: "תחת צאלים ישכב, בסתר קנה ובצה". רצוי היה להיעזר בהכרת מנהגייהם של בעלי החיים כדי לזהות מי מהם רגיל לשכון תחת צאלים, אלא שלצורך כך יש לזהות תחילה את הצמח המכונה כאן 'צאלים'. רס"ג ורבי יונה אבן ג'נאח זיהו את הצאלים כשיזף השיח, שהוא שיח קוצני נפוץ מאוד חסר גזע מרכזי, ענפיו הנמוכים והסבוכים בוקעים משרש עבה, ורק בעלי חיים קטנים יכולים לחסות בצלו⁵⁰. פליקס דוחה זיהוי זה מאחר שלדבריו: "אין לתאר כי בעל חיים גדול כמו הבהמות יוכל לשכב בצלו"⁵¹. דחייה זו של דברי רס"ג ואבן ג'נאח באה על יסוד ההנחה כי פסוק כא מתאר את הבהמות, אלא שהנחה זו עדיין לא נתבססה. אמנם הבהמות אינו יכול להסתתר מתחת לשיזף השיח, אבל הלווייתן המזוהה כתנין יכול גם יכול⁵², וכל עוד לא נתברר שפסוק זה מדבר בבהמות אין סיבה לדחות את הגדרתם של רס"ג ואבן ג'נאח, אשר נקבעה ללא אילוצים פרשניים. יתר על כן, פסוקים כא-כב מתארים כיצד החיה נבלעת במסתור קני הביצה וערבי הנחל, ותיאור כזה אינו מתאים לבהמות אשר גודל גופו מסגיר אותו בכל מקום. הנה כי כן, אין מניעה לראות בתנין, המסוגל לרבוץ בצלו של שיזף השיח, את נושאו של הפסוק⁵³. אם נקבל את זיהוים של רס"ג ואבן ג'נאח, מסתבר כי גם תיאורו של התנין (מ', כא-מ"א, כו), כמו תיאור הבהמות, ממחיש עד כמה ניתן ללכת שולל אחר מראה עיניים. מבחינה חיצונית הוא מתואר כיצור נמוך המסוגל להסתתר אפילו מתחת לצאלים, אך בסיכום המתאר את טיבו נאמר עליו: "את כל גְבֵהַ יראה הוא מְלֶךְ על כל בני שחַץ" (מא, כו). הניגוד שבין נמיכות קומתו הפיזית של התנין ובין עליונות כוחו המאיים משלים את הרעיון שהוצג באמצעות הבהמות, אם כי מכיוון שונה. בעוד שהבהמות הוא יצור אימתני למראה אבל תמים ובלתי מזיק למעשה, התנין הוא בעל חיים אשר בגלל כושרו להתמזג בנוף סביבתו אינו נראה לעין, אבל מי שמתקרב אליו מתחייב בנפשו.

כך מתקשרים תיאורי הבהמות והתנין לאתגר שמציב ה' לפני איוב. בתיאורים אלה מוכיח ה' לאיוב, המעריך את משפט האל על-פי מראה עיניו, עד כמה הוא לוקה בכושר שיפוטו מאחר ש"האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב"⁵⁴. פירוש כזה מבהיר את היתרון

⁵⁰ על-פי: י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן, 1968, עמ' 128.

⁵¹ פליקס, שם.

⁵² מה גם שעל-פי עדותו של פליקס שיזף השיח "הוא שיח נפוץ מאוד בעמק הירדן" (שם), ועובדה זו תומכת באפשרות שמדובר בלווייתן אשר על-פי נאום ה' שוכן בירדן (מ', כג).

⁵³ כפי שיתברר בהמשך, יש טעם בהדגשת נמיכות קומתו של התנין עד כדי כך שהוא מסוגל להסתתר גם מתחת לשיח שענפיו נמוכים כל כך. אשר לשאלה העשויה להתעורר על שהתנין לא נזכר במפורש בפסוק זה, ראה לעיל, הערה 48.

⁵⁴ פסוק זה הלוקח משמו"א, ט"ז, ז, מתמצת את המסקנה העולה מנאומו השני של ה'.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שיש לנאום השני, אשר ממחיש את מגבלותיו של האדם המונעות ממנו מלהעמיק ולהעריך נכונה את טיבה של המציאות הנראית לעין. רק לאחר שה' מדגים לאיוב כיצד כושר השיפוט הערכי של האדם נחסם במראה עיניו, חוזר בו איוב מהצהרותיו הקודמות בדבר משפט ה' בעולם ומהערכתו כי רשעים אינם נענשים ומתקיים בהם מצב של 'רשע וטוב לוי': "לכן הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא אדע" (מ"ב, ג).

לסיום, ראוי לשים לב כיצד מנמק איוב את השינוי שחל בעמדתו: "לשמע אֶזְנִי שמעתיך, ועתה עיני רָאֵתֶךָ" (מ"ב, ה). רגילים להסביר פסוק זה כתיאור השינוי שחל בדרך שבה הכיר איוב את ה'. בעוד שבעבר הכיר איוב את ה' מעדות שמיעה, עתה הוא מכיר מראייה⁵⁵. הסבר כזה מתעלם מן השאלה מדוע לא חזר בו איוב מדעתו לאחר הנאום הראשון, שאף הוא היה 'מראה עיניים' במידה שווה לנאום השני. העובדה שאיוב לא חזר בו לאחר הנאום הראשון מחייבת לתלות את השינוי לא בעצם ההתגלות אלא בתוכנו של הנאום. מכאן, שעל מנת להבין את הסברו של איוב לגבי השינוי שחל בעמדתו, יש לברר משמעויות נוספות ל'ראיית העין' פרט לפעולה הנעשית באמצעות איבר הראיה הפיזי. במקרא משמשת ה'עין' גם לתיאור הלך נפש, מחשבה ומודעות⁵⁶. גם פעולת ה'ראייה' מקבלת במקרא משמעויות נוספות, והיא משמשת לתאר ה'כרה' ו'הבנה'⁵⁷. ניתן אם כן להסביר את 'ראיית העין' שאותה מזכיר איוב (מ"ב, ה) כהבנה רוחנית ושכלית חדשה שהשיג לאחר ששמע את נאומו השני של ה'⁵⁸, ואשר גרמה לו להכיר ביתרון שיש לאלוהים בנושא שהוא נכשל בהבנתו. ראייה חדשה זו היא שגרמה לו לחזור מהערכתיו הקודמות לגבי דרך משפטו של אלוהים בעולם: "על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר"

יא. סיכום

בספר איוב מוצג פתרון שונה לכל אחת מן השאלות המתעוררות כאשר מופר אחד מכלליה של תורת הגמול. בעיית 'צדיק ורע לוי' מתיישבת בכך שייסורי הצדיק אינם מעידים על חריגה מכללי הצדק במשפט האלוהי⁵⁹. הצדיק האמתי מקבל את ייסוריו בהשלמה (א', כא; ב', י), ומי שסבור שייסורי הצדיק מעידים על עיוות במשפטו של האל

⁵⁵ כך רמב"ן, רש"י, אבן עזרא, מלבי"ם ועוד.

⁵⁶ במילון B.D.B. (1979) מוסבר המושג 'עין' גם כדימוי לכישורים רוחניים ושכליים (3). בספר איוב נמצא דימוי כזה בפרק ט"ו, יב: "מה יקחד לבך ומה ירזמון עיניך" (ט"ו, יב). דוגמאות נוספות בויקרא ד', יג; במדבר, ט"ז, יד; דברים, ט"ו, יח; ט"ז, יט; שמו"א, י"ד, מ; ט"ו, יז ועוד.

⁵⁷ במילון B.D.B. (1979) מוגדרת ה'ראייה' גם כ'התבוננות שכלית' (7). משמעות כזו לפועל 'ראה' מודגמת בפסוקים הבאים: "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלהים לאשר לא עבדו" (מלאכי ג', יח). "כאשר נתתי את לבי לדעת חכמה ולראות את הענין... (קהלת, ח', טז); "ילא ידעו ולא יבינו, כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבתם" (ישעיה, מ"ד, יח) ועוד.

⁵⁸ על-פי זה יש לפרש "שמעתיך" כמשמעו, כלומר, 'שמעתי אותך', בעוד שהפירוש הרווח (של הפרשנים שנזכרו לעיל, הערה 55) מסביר זאת 'שמעתי אודותיך'. נראה כי ראוי יותר להתייחס למשמעות המדויקת של ההטייה, וזו תומכת בפירוש המוצע כאן.

⁵⁹ בספר איוב מנומקים הייסורים כאמצעי לנסות בהם את הצדיק (כפי שנעשה גם בספר דברים ח', ב, טז); אלא שהצדיק המוכה אינו יודע זאת, ועבורו מצב 'צדיק ורע לוי' הוא חסר פשר. עם זאת, מדברי ה' לשטן בפרק ב', ג, ניתן ללמוד כי כאשר ה' מייסר את הצדיק יש לכך סיבה, ואין אלו ייסורי חנם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הרי הוא כעושה מעשה נבלה (ב', י; מ"ב, ח). עם זאת, אחריתו של איוב המתוארת בפרק מ"ב, יב-יז, מאשרת כי בסופו של דבר מתקיים הכלל 'צדיק וטוב לו'.

בניגוד להשלמה עם המצב שבו 'צדיק ורע לו', אפשרות קיומה של תופעת 'רשע וטוב לו' עשויה להעיד על הפרת הצדק במשפטו של האל. מסקנה זו עולה מנויפת ה' באיוב על שהרשע אותו בהפרת משפט, כאשר העיד על תופעת 'רשע וטוב לו': "האף תפר משפטי תרשיעני למען תצדק?" (מ', ח). ה' מדגים לפני איוב כיצד חושיו של האדם מונעים ממנו מלהעריך נכונה את מראה עיניו⁶⁰, ובכך מציג את טענת איוב בדבר 'רשע וטוב לו' כהתרשמות חיצונית שאינה משקפת את טיבה האמתי של המציאות.

יש הסבורים כי תשובת ה' אינה קשורה ישירות לבעיות שהטרידו את איוב⁶¹. אבל לגופו של עניין, אין לתמוה על שה' לא הסביר לאיוב את הסיבה לייסוריו, מאחר שאיוב מעולם לא ביקש לדעת זאת, וכל מבוקשו היה רק להוכיח שייסוריו אינם תוצאה של חטא שנמצא בו. לעומת זאת, ה' מתייחס לטענות איוב בעניין 'רשע וטוב לו' ומדגים כיצד נמנע מן האדם, החסר תכונות ואמצעים השווים לאלה של הבורא, להבין את דרכי הנהגתו ולהעריך את משפטו. אין לראות בדברי ה' התחמקות מתשובה עניינית ישירה, מאחר שהכרה בנחיתותו של האדם מול האלוהים מחייבת לקבל תשובה כזו כתשובה האפשרית היחידה לעניין זה.

אלוהים גם מספק את מאווה איוב לשיקום מעמדו המוסרי בעיני רעיו, בכך שהפנה אותם אליו בשעה שהיה עדיין שרוי בייסורים, מוכה שחין ומושפל, על מנת שיתפלל עליהם (מ"ב, ז-ח)⁶². בבואם אליו ידעו הרעים כי הם ה"נבלים" והוא "עבד ה'" (מ"ב, י) אשר מתקיים בו מצב של 'צדיק ורע לו'.

לסיכום, על-פי ספר איוב, תופעת 'צדיק ורע לו' היא תופעה קיימת, גם אם זמנית, שאינה דורשת התנצלות או הסבר בדבר צדקת המשפט האלוהי. בניגוד לכך, הערכת מציאות מסוימת כהתגשמות מצב שבו 'רשע וטוב לו', אינה אלא מסקנה מוטעית הנובעת מקוצר יכולתו של האדם להבין ולהעריך את דרכי ההנהגה האלוהית⁶³. בעקבות ההארות הללו על התופעות הפוגמות, כביכול, בחוקי תורת הגמול, נמצא, כי גם על-פי ספר איוב, כמו במקרים אחרים במקרא⁶⁴, מתקיימים, בסופו של דבר, עקרונותיה של תורת הגמול, למרות שלא תמיד מושג הדבר בהכרתו של האדם.

⁶⁰ תשובה דומה מבחינה עקרונית קיבל גם ירמיהו כאשר התאונן על מצב של 'רשע וטוב לו' (ירמיה, י"ב, א-ב). בתשובתו לירמיהו מציג ה' מצבים שהנביא אינו מסוגל להתמודד עמם בגלל מגבלותיו, וגם שם עולה המסקנה כי דרכי המשפט האלוהי אינם בכוח הרבנות של הנביא (ירמיה, י"ב, ה).

⁶¹ ראה למשל מ"צ סגל, מבוא המקרא, כרך ב, ספר ג, עמ' 650: "איוב קיווה שה' יענהו על טענותיו, שה' יצדיק את מעשיו... ויבטיח לו רפואה ממחלתו והצלה מצרותיו". וכן אצל חכם, עמ' שכח: "לא גילה לו לאיוב למה הביא עליו את הייסורים ולמה רשעים יושבים בשלווה ויש צדיקים מתייסרים".

⁶² עובדה זו נלמדת מתוך הדגשתו של המחבר כי: "ה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו" (מ"ב, י), כלומר, שעה שפנו אליו הרעים עדיין לא נגאל איוב מייסוריו.

⁶³ ייתכן שלרעיון כזה מתכוון מחברו של ספר קהלת בפרק ב', כו: "ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים"; וכן שם, ה', יב: "עשר שמור לבעליו לרעתו". דומה לכך גם בתהלים, צ"ב, ז-ח.

⁶⁴ ראה לעיל, הערה 3.