

Course Description: The book of Iyov as a springboard for a discussion of theodicy in Tanach. We will use traditional Jewish commentary from the Talmud through Rishonim and Achronim in our quest of the Jewish approach to suffering.

Topics: Chapters 1-2 narratives

Review of 3 rounds of speeches

Elihu's Speeches

Hashem's Responses

Conclusion

Assignments: Questions on chapters 1-2

2000 word paper on theodicy in Tanach concentrating on the sources in the books below

Midterm and Final

Study Guide: Mikraot Gedolot Iyov

Pamphlet containing theodicy sections of

Sefer Bereshis

Shemos

Tehilim

Koheles

Eicha

Yirmiyahu

Chavakuk

And additional readings and articles

六

କରୁଥିଲେ ଏହାମାତ୍ରମୁକ୍ତି ନାହିଁ । ଏହାମାତ୍ରମୁକ୍ତି କରିବାରେ ଏହାମାତ୍ରମୁକ୍ତି ଦେଇଲାମାତ୍ରମୁକ୍ତି । ଏହାମାତ୍ରମୁକ୍ତି କରିବାରେ ଏହାମାତ୍ରମୁକ୍ତି ଦେଇଲାମାତ୍ରମୁକ୍ତି ।

ରଖିଲୁ ମୁଁ :
ଏଥା : ହେବୁ-ନରଦେ, ଦୟା କ୍ଷେତ୍ରରେ ପରିଦେଶରେ ଦୟାପ ପାରିବୁ
ନେବା ହେବୁ ନେବୁ : ହେବୁରେ ପରିଦେଶରେ ଦୟାପ ହେବୁ ନେବୁରେ
ହେବୁ ସଦ୍ବୟ : ହେବୁରେ ହେବୁ ହେବୁରେ ନେବୁରେ ହେବୁରେ
ହେବୁ ମେଳା ମେଳା : ହେବୁରେ ହେବୁ ହେବୁରେ ନେବୁରେ ହେବୁରେ

A diagram illustrating vector fields or flows. On the left, there are five vertical arrows pointing upwards. In the center, there is one vertical arrow pointing downwards. On the right, there are three vertical arrows pointing upwards. The text 'אלא מטה' (not downwards) is written vertically next to the central downward arrow.

卷之三

סָבִיב

ג

תקסג תפלה לחבקוק הנביא. רבנין ור' יהודה (ור') [ב"ר] סימון, רבנין אמרי ארבעה הם שסדרו תפלה וקנטרו דברים כלפי מעלה. ירמיה, ואתפלל אל יי' אחרי תתי את ספר המקנה (ירמיה לב, טז), מה כתיב למעלה, הנה הסוללות באו העיר (שם, כד). חבקוק סדר תפלה, תפלה 5 לחבקוק הנביא, מה כתיב למעלה, למה (תראה) [תראן] און ועמל כתיב (חבקוק א, ג). שראה חנניה מישאל ועזריה נכנסין לתוך כבשן האש ונמלטין, וראה את ר' חנניה בן חרדיוון וחבריו נשרפין באור. כיוון שראה בן קרא תגר אמר לפניו, רבונו של עולם, אלו צדיקים 10 ואלו צדיקים, אלו טהורם ואלו טהורם, אלו נשרפין ואלו נצלין. על כן חפוג תורה ולא יצא לנצח משפט (שם, ד), אלא נובדןazar ערל וטמא ודניאל קדוש וטהור, ונובדןazar מליך לצדקהו ומלביש לדניאל ארגונו. אחשורוש ערל וטמא ומרדכי קדוש וטהור, והוא מלביש את מרדכי. פרעה ערל וטמא ו יוסף קדוש וטהור, ופרעה מליך את יוסף, כי רשות מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל 15 (שם). נגלה עליו הבה"ה איל' אחרי אתה קורא תגר לא כן כתיב אל אמונה ואין עול (דברים לב, ז). באותה שעה אמי' בשגגה אמרתוי, תפלה לחבקוק הנביא על שגונתו. דוד, דכתיב תפלה לדוד שמעה יי' צדק (קהלים יי, א), מה כתיב למעלה מן העניין, כי אתה עמל וכעס כתיב (שם, יד). משה, דכתיב ואתפלל אל יי' (דברים ט, כו), מהו אומר [למה ה'] 20 יחרה אפק בעמק (שמות לב, יא). ר' יהודה ב"ר סימון אמר והלא חפלתן היא קינטורנן, ירמיה אמר ואתפלל אל ה' (ירמיה לב, טז) מהו אומרן צדיק אתה יי' כי אריב אליך (שם יב, א) שאני היום ומחר איןני ואני אריב עמק, וכל כך למה, שאתה צדיק. חבקוק, תפלה לחבקוק הנביא, מהו אומי', יי' שמעתי שמעך יראתי. דוד, תפלה לדוד שמעה יי' צדק, 25 ומהו אומר, ממתים ידק יי' (קהלים יז, יד). משה, ואתפלל אל יי' מהו אומר, אל תשחת עמק ונחלותך (דברים שם).

אר' יתכן שאפשר למצוא סמיכות אחרת בין ההפעלה הלקוחה מספר חבקוק ובין מעמד הר סיני. מורי ורבבי הרב ג' קרליבך היד פירוטם בשנת 1933, כאשר החל היטלר ימש לפירוש את שلطונו המוקול, מאמר בשבועון החրדי בשם: "תורתנו וגורלנו" וזו תמצית הדברים: במעמד הר סיני נקראינו אנחנו להיות בכל הדורות גושאי ההתגלות ומשמעותה. לעומת זאת נעלזה זה רוחה הנביא חבקוק בספרו את הצפי לעם זה על ידי בבל, אחד מרשעי האומות, ודזוקא ביום הוכרז במעמד הר סיני יש טעם ומקום להזכיר את רוע גור דיןנו. את סכלנו ובמיוחד מתחאים ליום גורא כזה דברי התשיללה-המתחינה הלוותים והותבעים: פועלך בקרב שנים תודיע, ברגע רחם תוכורו".

ויהוה בהיכל קדשו הַס מפְנֵיו כָּל־
הָאָרֶץ: תְּפִלָּה לְחַבּוֹק דָּבְרָיָא עַל שְׁגִינּוֹת:
וְיְהוָה שְׁמֻעָתִי שְׁמַעֲרֵי אֶת־יְהוָה פָּעֵל בְּקָרְבָּן שְׁם חַיָּה
בְּקָרְבָּן שְׁם תְּדוֹעַ בְּגָרָגָר וְתְּשָׁפֵר אֶל־מִתְּמִימָה יְבָא
וְקוֹרוֹשׁ מַהְרָה־פָּאָרָן סְלָה פְּסָה שְׁמִים הַוּרָה וְהַלְּתָנוּ בְּלָא
הָאָרֶץ: וְגַהְהָ אָזְרָת תְּהִיא גְּרָנִים מְדוּרָו וְשָׁם חַבּוֹן עָזָה:
וְלִפְנֵי יְהָרָגָר וְיָצָא רְשָׁף לְגַלְגָּלוֹ: עַפְרָד וְיִמְרָד אֶרֶץ רָאָה
וַיֵּתֶר גּוֹיִם וְחוֹפְצָיו הַרְבִּיעַ שְׂרוֹג גְּבוּעָת עַולְם הַלְּכוֹת
עוֹלָם לוֹ: תְּמִתָּה אָנוּ רְאִיתִי אֲהַלִּי כּוֹשֵׁן רְגָגָן יְרָשָׁות אֶרֶץ
מִרְנָן: הַכְּנִירִים חַרְבָּה יְהוָה אָם בְּנָרִים אָפָּן
אַסְ-בִּים עַבְרָתָה בַּיּוֹרָבָה עַל־טְסִוף מַרְגְּבָתִין יְשֻׁוָּה:
וְעַרְיָה תְּעוּלָה קַשְׁתָּךְ שְׁבָעָתִים מְטוֹת אַמְרָרָסָה נְדָרוֹת תְּבָקָעָה
אֶרֶץ: רְאָקָר חַיְלָוּ הַרְבִּים וְסָמִים עַבְרָבָן תְּהָסָק קְוֹלָרָם
גַּגְיָהוּ גְּשָׁא: שְׁמַשׁ וְרָחָב עַבְרָבָן וְבָלה לְאָזְרָת חַצְּרָה לְגַנָּה
גַּבְּרָק חַיְתָה: בְּזַעַם תְּעִדר אֶרֶץ בְּאָרוֹת רְטוֹשָׁוִים: יְצָאת לְישָׁע
עַבְרָבָן לְשָׁעָת אַתְּ-מִשְׁחָה בְּחוֹזֶת אֶרֶת רְשָׁעָת עַרְות יְסָוד
עַד־עַזְעָרָסָה: נְקַבָּת בְּמִטְיוֹרָא שְׁרָוָן פָּרָוָן יְסָעָרוֹ
טְלִפְנֵי עַלְיָתָם כּוֹ-לְאָכָל עַנִּי בְּמִסְרָרָה: דְּרָכָת בַּיִם סְפִינָה
חַמְרָר קְסִים בְּרִיסָה: שְׁמַעְתִּי וְתוֹרִין בְּטַנִּי לְקֹל עַלְלָה שְׁפִתִּי יְבוֹא
רְקָב בְּעַצְמָנִי וְתְּחִתִּי אַרְגָּזָה אֲשֶׁר אַנְחָה לְיָם צְרָה לְעָלוֹת לְעַם
גְּוֹרָנוּ: כִּיְתָאָנָה לְאַתְּ-פָרָחָה וְאַיִן יְבָלָגְפָנִים חַמְשָׁלָמָה
זִוִּית וְשְׁרָמוֹת לְאַעֲשָׂה אַכְלָגָר מְפַכְּלָה צָאן וְאַיִן יְבָרָךְ
בְּרִפְתִּים: וְאַיִן יְהוָה אַעֲלָה אַיִלָּה בְּאָלָה יְשֻׁעָה: יְהוָה אֶרְדָּן
חַילְוָן וְיִשְׁם רְגָלָן בְּאַיִלָּות וְעַל־בְּמוֹתָן יְדָרְכִּי לְמִנְתָּא בְּגִגְיָהָן:

לְגָה וְאַתָּה הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בְּרָךְ מֹשֶׁה אֶלְעָזִיר הַלְּאָלָהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה הַבְּרָכָה
בְּלִפְנֵי מוֹתָה: וַיֹּאמֶר יְהוָה מְשִׁנֵּי בָּאָ וְרוֹחַ מְשֻׁעֵר לְמוֹ הַופְּנֵעַ
בְּמַךְרָן אֶתְתָּה מְרַבְּכָת קְוֹשְׁמִימִטָּא אַשְׁדָּת לְמוֹ: אֲנִי חַבָּב

דְּעַלְּהָם לְאַיְלָנָה שְׁמִים יְרָדָת כְּפִינָן הַרִּים נְזָלוּ: בְּקָרָה
אֲשֶׁר הַמְּקָלִים בְּזַיִן תְּבָעָה־אָשׁ לְהַרְעָשָׁן לְצִוְרָן מְפִינָן גּוֹיִם
וְרִזְגָּוָן: בְּעַשְׂתָּרָן נְדָרוֹת לְאַיְלָה יְרָדָת כְּפִינָן הַרִּים נְזָלוּ:

בְּעַצְרָת שְׁבָעָה כָּל־יְמֵי אַפְּכָא
סִוְן מְלָפִץ, "מְכָנוֹ וְקָמוֹ לְכָס מְלָן גַּם־בְּחַדְשָׁה הַשְּׁלִישִׁי וְמְפִיטָרִין בְּמֶרְכָּבָה
חַס כָּסָף חַלוֹת לְחַטָּאת עַמְוִי "פָּסֶל לְלִבְנָה יְמִינָה וְמְפִיטָרִין
וַיַּדְגַּר צַדְכָּטָלָחָן וְוַיַּסְעַד יְמִינָה וְמְיִזְרָעֵל כְּתָרוֹיְיחָן
צָנוֹ קְרוּין כְּיָסָס וְלְזָנוֹן צָוֹן כְּצָבָן: גִּמְגִיא אַפְּכָא
וַיְתִי בְּאַלְמָחָטָה, לְפִוְזָן צָעִינָה שְׁזִיעִינָה
צָלָמָה כְּלָמָדָה, צָלָמָה צָלָמָה
וַיְפִוְסָן גַּוְתָּה וְגַוְתָּה
צָוְוָה לְלָבָן צָמָמָה
וְמְפִיטָרִין כְּמַלְכָה. דִּיחַזְקָלָן עַל
סָס צָנְגָלָן צָסִי וְגַרְגָּוָן בְּגַנּוֹת
חַלְפִּי אַנְלָן:

וְתַשְּׁר דְּבָרָה וְכָרָק בְּנָ-אַבְנִים בְּיּוֹם הַהָא
לְאָמָר: בְּפֶרֶע פְּרָעוֹת בִּיְשָׁרָאֵל בְּהַתְּנָרָב
אַם בְּרָכָיו יְהוָה: שְׁמַעוּ מְלָכִים הַאֲוִוי
רְזִינִים אָנָכִי לְיְהוָה אַנְכִי אֲשִׁירָה אַוְרָר
לְיְהוָה אֱלֹהִי יִשְׁرָאֵל: יְהוָה בְּצָאתָה
מִשְׁעֵיר בְּעַזְבָּן מִשְׁרָה אֲדוֹם
גַּסְעָבִים גַּטְפָו
מִסְ: הַרְסָס נְלוּ מִפְנֵי יְהוָה
סְמִינָה מִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהִי יִשְׁרָאֵל:

לְמַנְאָח לְזָדְךָ מִזְמָרָה שָׁיר: יְקָום אֱלֹהִים יְפֹצֵא אַוְבָּיו וְיָנוֹסָה אַתָּה
מְשִׁנָּאוֹ כְּפָנָיו: כְּהַנְּדָר עַשׂ תְּגַנְּךָ בְּהַמִּס דָּנוֹג כְּפִינְ-אָש
אַבְדָּרָו רְשִׁיעִים מִפְנֵי אֱלֹהִים: נְצָרִיקִים יְשִׁמְחוּ יְעַלְיוֹ לְפִנֵּי
אֱלֹהִים וְיִשְׁוֹשׁוּ בְּשִׁמְחָה: שְׁיוֹזָו לְאֱלֹהִים וְפָרוֹשָׁו שְׁמוֹ תְּלַלְּךָבָה
בְּעַרְבָּה בֵּיה שְׁמוֹ וְעַלְלוֹ לְפִנֵּוֹ: אַבְיָתָם זְרוּמִים וְרִזְגָּוָן אַלְמָנוֹת
אֱלֹהִים בְּמַעְן קְדָשָׁו: אֱלֹהִים מְשֻׁבֵּבִים בְּפִתְחָה מְזִיעָה
אַסְרִים בְּבוֹשָׁרוֹת אַךְ טּוֹרִים שְׁבָנוֹנָה צְחִוָּה: אֱלֹהִים בְּצָאתָה
לְפָנֵי עַמְּךָ בְּצָעֵדָן בְּיִשְׁקָוָן סְלָה: אֶרְץ רְשָׁה אַפְּשָׁמִים
גַּטְפָו כְּפָנֵי אֱלֹהִים וְהַסִּינִי כְּפָנֵי אֱלֹהִים יִשְׁרָאֵל.

אֵת הַמְּשָׁא אֲשֶׁר חָזָה תְּקִוָה הַגְּבָא: עַד־אֲנָה יְהוָה שְׁעוֹתִי וְלֹא יְ
תְּשֻׁמְעָה אַזְעָק אַלְמָחָטָם וְלֹא תְּוַשְׁעָה: בְּלֹהָ תְּרִא אַנְזָן וְעַמְלָה
דְּתַבְּט וְשָׁד וְחַמָּס לְגַגְיָה יְהָה רְבָבָן וְמוֹרָן יְשָׁא: עַל־בְּנָתָג
תּוֹרָה לְאַיִלָּא לְנִזְעָה מְשִׁפט בְּרִישָׁה מְקַתְּרָה אֶת־הַצְּדִיקָה
הַעֲלִיבָן יְצָא מְשִׁפט מַעְקָל: רְאוּ בְּגָוִים וְתְּבִיטוּ וְהַתְּבָהָה תְּמָה
אֶת־הַצְּדִיקָה שְׁדָוָן וְהַגְּמָרָה וְהַגְּמָרָה אֲזָנִי לְרָשָׁת
מִשְׁבָּנוֹת לְאָלוֹ: אַיִם וְנוֹרָא הָא מְלָא כְּשָׁפְטוֹ וְשָׁאוֹן יְצָא:
וְקָלְלוּ מְנִכְמָוִים סְלָוִו וְתוֹדוּ מְזִיאָבִי שְׁרָב וְפָשָׁו בְּרִישָׁו וְפְרִישָׁו
מְרַחְזָק בְּאָיו יְלָפָי בְּנִשְׁרָחָל לְמַרְבָּי אָזָן לְרָשָׁת
פִּינְחָס קְרִיבָה וְיִאָסְפָּי בְּחֹל שְׁבָיָה וְהַוְא בְּפָמָלִים יְתַקְלָס וְרִזְגָּוָן
מִשְׁתָּקָל הָא לְלִכְמָבָעָר יְשָׁוָק וְעַפְרָד עַפְרָד וְיִלְבָרָה: אַיִן
יְהָה אֱלֹהִים קְרִשָּׁי לְאַבְנָות יְהָה לְמִשְׁפָט שְׁמָתוֹ וְזָוָרְחָת
יְסָדוֹת: טְהָרָעָן עַיְנָתָם מְרָאוֹת רָע וְהַבְּטִיט אַל־עַמְלָל אַל־תְּכִל
לְפָמָה תְּבִיט בְּגָוָלִים תְּהִרְשִׁישָׁ בְּבָלָע רְשִׁיעָה צִיקָּן מְפָנָן: וְתַעֲשָׂה
אָדָם כְּגָרְגִּי הַיָּם פְּרָמָשׁ לְאַדְמָשָׁל בָּו: בְּלָה בְּחַבָּה הַעַלְהָ
וְיִגְרָהוּ בְּחַרְמוֹ וְזַאֲסָפָהוּ בְּמַכְמָרָהוּ עַלְכָן יְשָׁמָח וְיִגְלֵל: עַל־

(c) 172

Shalom Carmy

Rabbi Carmy, who teaches philosophy and Jewish studies at Yeshiva University, and is chair of Jewish Studies at Yeshiva College, is incoming editor of *Tradition*.

GOD IS DISTANT, INCOMPREHENSIBLE: A LITERARY-THEOLOGICAL APPROACH TO ZOPHAR'S FIRST SPEECH

*From afar God appeared to me:
"And from eternity I loved you."*

— Jeremiah 31:2

*Show me Your Glory:
how the existence of every being
derives from Yours
despite the distance between them.*

— Seforno, Exodus 33:18

I. HOW TO INTERPRET JOB—PHILOSOPHERS ARE HUMAN BEINGS

On the first Yom Kippur morning, Moses, who for forty days had been taught the Torah on Sinai, who had then undertaken another forty-day period of supplication and self-sacrifice on behalf of his sinning people, and lastly devoted a third forty-day period during which the Torah was restored, requested of God that he be permitted to apprehend the manifestation of His glory. The Talmud (*Berakhot* 7a) says that he wished to understand why righteous people often suffer and wicked ones prosper. His desire was not granted, at least not with the transparency to which he aspired.

This rabbinic dictum confirms the judgment of many religious people, who are convinced that the ultimate philosophical question is about

Over his long career as a spiritual leader, writer and editor, Rabbi Menachem Feldman has been a perpetual witness to the intersection of eternal verities and human nature, and the fruitful interpenetration of committed thinking, literary elegance and the life-giving leaven of humor. Our community continues to be very much in need of what he has to offer.

human suffering: Why is there a lack of correspondence between what people deserve and happiness? Modern people, for reasons that will not occupy us here, tend to be more troubled by the suffering of the righteous, while traditional Jewish sources (Bible, Hazal and the classical Jewish philosophers) are equally shaken by the prosperity of the wicked.¹

Thus traditional literature and the modern temperament agree in recognizing the primacy of the question of suffering. In this light, the Talmudic view (*Bava Batra* 14b) assigning the authorship of the book of Job to Moses sounds inevitably apt. Hence the pious reader is inclined to approach Job not for solace (or not only for solace) but for definitive enlightenment. He or she hopes to discover, beneath the elusive poetry, the maddeningly obscure language and the recalcitrant syntax, things hidden from the beginning of time. For readers of conventional philosophical bent, this expectation engenders certain presuppositions about the contents of the book and the kind of key that would unlock its mysteries.

This essay is concerned with chapter 11, Zophar's first appearance in the discussion. For reasons that will soon become evident, I do not adopt the conventional philosophical approach, as propounded by thinkers like Maimonides, Gersonides and Malbim. Our analysis will not be based on the legacy of medieval philosophy, but on literary and theological considerations arising from the text. We will emphasize themes in Zophar's thinking that do not play a role in previous interpretations. Despite this, I believe that the powerful strain of Jewish exegesis represented by such medieval and post-medieval thinkers, committed to locating a philosophical outcome in the book, has something to contribute to our thinking. The interaction of philosophical doctrine and literary analysis can enrich both dimensions of interpretation. Therefore we must preface our remarks on Zophar with an assessment of the strengths and drawbacks of this approach.

The common expectation, that the book will turn out to contain a linear solution to the problem of suffering, is one of the reasons one would want the philosophical style of solution to work out. This is shattered by several salient features of the text. Neither God's speeches from the whirlwind (chapters 38-41) nor Job's responses provide an explanation of the principles of reward and punishment. The resolution in God's address, and in the happy narrative that serves as its aftermath, ignores completely the narrative prologue, in which Job's suffering comes about subsequent to two peculiar encounters between God and the Satan. If such major obstacles defy interpretive perspicuity, a careful study of the book's unfolding suggests a deliberate dead end. Different elements in

the text lead us on, inviting us to anticipate obvious solutions. It is as if the parts of the book comprised an impossibly detailed, masterfully contrived jigsaw puzzle, inviting enormous effort, which turns out not to fit together. Sooner or later, the dedicated reader begins to suspect that the book simply does not provide a conventional solution.

These difficulties might be enough to dissuade all but the most determinedly philosophical readers from investing themselves in this approach, were it not for another feature of the text, equally challenging to comprehensive and comprehensible attempts at interpretation, namely the dialogical structure of chapters 3-27. From Job's initial cursing of the day he was born, until Job's friends fall silent, we must endure seventeen agonized, angry exchanges. How do these speeches add to our enlightenment? Whether one continues to hope for a conventional denouement, one that triumphantly arrives at a logical, philosophical answer, or searches for an alternative approach, one must grapple with the conflicting voices of Job and his three friends and their prominent place in the book. Failure to do so reduces the message of Job to that of God's speeches, flanked by the narrative prologues and epilogues, passing over the central part of the book as if it were no more than a series of wearisome complaints, empty consolations and acrid recriminations.

The "philosophical" school is willing to address this problem, in its own manner. As Rambam, Ralbag and Malbim see it, philosophical argument about the question of suffering proceeds by examining alternative approaches. They thus account for the problem of dialogical form by assigning to Job and to his friends specific philosophical views on the extent and nature of divine providence. In order to arrive at truth, particularly in areas where absolute proof is impossible, it is necessary to survey the range of opinions and arguments available.² Only then can the correct opinion emerge. Rambam attributes to Job and his three friends four opinions common among medieval philosophers: Ralbag, followed by Malbim, derive the four options from logical analysis of the problem. Job, Eliphaz, Bildad and Zophar, on this approach, each represent an incorrect philosophical position. In the course of the poetic speeches they present their arguments and counter-arguments, which are excavated in greater or lesser detail by the exegetes. At last they argue to a standstill, and we arrive at the truth spoken by Elihu and, of course, by God Himself.

Despite the attractive features of the philosophers' project, their enterprise is beset by several difficulties. One problem is that the philo-

sophical doctrines of Job and his friends, as defined by the philosophical exegeses, must be extracted from a mass of argumentative poetry. The commentator must decide which passages communicate the essential idea, and treat other utterances as peripheral. Since the views of the participants are derived from the philosophical grid supplied by the commentators, rather than emerging through literary examination of the text, their reading isolates these verses from the rest of the speeches and therefore often seems forced. Maimonides, in fact, attempts to counter this difficulty by hinting that the book of Job, like other esoteric Biblical texts (and like the *Guide* itself) conceals the true positions of the disputants within a thicket of inessential verbiage.³ A reading that declines to marginalize the passages that don't fit is liable to uncover a more complex, less neat pattern of thought. Such a reading will reveal shifts and uncertainties in the argument, perhaps even sharp alterations of position from one speech to the next, or within the same speech.

The speeches in the book of Job, moreover, are replete with surplus material that does not lend itself to the kind of philosophical presentation favored by the thinkers under consideration. When Job, for example, speaks repeatedly of his desire for death,⁴ we hear not only an intellectual position respecting the sufferer's lot, but the personal expression of an attitude toward his existence that transcends the purely philosophical value of the assertion. The passages in which he accuses his friends of betrayal⁵ do not advance a philosophical view regarding providence or suffering. The passages of encouragement and the promises of restoration that appear regularly in the speeches of Job's friends are likewise fairly devoid of argument. Yet these themes take up a great deal of space and can hardly be dismissed as mere ballast or poetic adornment to the text.

It is not only that the philosophical school denies the phenomenon of change and inner development in the speeches, and downplays the importance of psychology and mood in understanding Job and the friends. To impose fixed views on the characters is to underestimate the ground shared by the friends. Whatever their philosophical and temperamental differences, they stand on one side; Job is on the other. Nahmanides, who utilizes Maimonides' insights up to a point, is not as zealous in safeguarding the distinctiveness of the friends' speeches because he is aware of the general outlook they share.⁶ Job, the narrator, Elihu, and finally God also group the three friends together because of their cooperative project of justifying God against Job.⁷

Our analysis of Zophar provides a window to the method I would employ in reading other portions of Job. The literary-theological approach that I advocate, and that we will apply to Zophar's speech, interprets the book as a discussion of the experience of suffering. The dialogue is first and foremost a confrontation between human beings, not a debate among philosophical theses. Far be it from me to disregard the philosophical theses proposed by Maimonides, Gersonides and Malbim. Human beings, especially articulate human beings, are not innocent of ideas, and there is no reason to exclude their attempts to formulate the intellectual positions of the characters as having less validity than the attempts of Rashi and Ibn Ezra, who do not subscribe to the philosophical grid, or of Nahmanides, who does so on a limited basis. Yet ideas, in the real world and in the book of Job, are attached to flesh and blood people. The book of Job is concerned with the experience of real human beings, who display both fallibility and spiritual strength in their suffering and in confronting the suffering of others.

II. ZOPHAR AND THE PHILOSOPHERS

Maimonides states that Zophar's view is identical to that of the Asharite school of Islamic theology.⁸ This view is committed to absolute divine sovereignty. According to Zophar: "Everything proceeds from will alone, and one cannot seek a reason for His actions. But our intellect fails to grasp His wisdom, whose law is that He does as he wishes, not for any other reason." The essence of Zophar is in 11:6-7, where he stresses the hidden nature of divine wisdom and the futility of attempting to investigate it. It may not be accidental that Maimonides' citation of these two verses omits the second half of 6: "God overlooks part of your guilt." From a human point of view it is significant that Zophar is the first of Job's friends to refer explicitly to his presumed sins. The thesis that God could have been even stricter with Job, if conceded, would certainly deter his grumbling. Yet this specific claim is not entailed by the general position ascribed to Zophar in the *Guide*. For that reason Maimonides does not need to quote it.

Gersonides likewise considers human ignorance of God's ways to be the primary message of Zophar's first speech. Based on our knowledge of the world, we believe that righteous people sometimes suffer undeservedly, but all three of Job's interlocutors hold that we are mistaken. They differ as to why. Gersonides offers a logical division of the possible

positions: Eliphaz maintains that the suffering is not undeserved; Bildad, that the suffering is compensated by the final outcome. Zophar maintains that we err, not because we fail to observe and evaluate human behavior and experience accurately, but because we are unable to judge who is righteous and who is not. The seemingly righteous person may, in truth, be failing to fulfill his potential, and thus deserves condemnation. Only God is capable of making this judgment. This interpretation of Zophar, unlike Maimonides', is not predicated on the notion of an arbitrary divine will. God's governance would answer to our sense of justice if we possessed His metaphysical insight into human potential.

Gersonides can appeal to the same verses highlighted by his predecessor. Writing four centuries later, Malbim's outline of the positions remains fairly close to Gersonides'. One important advance is that Malbim recognizes that thinking individuals are distinctive not only in their opinions, but also (perhaps even more so) in their fundamental intellectual temperament. Therefore he is not content to identify a philosophical opinion belonging to each of the participants. Eliphaz, according to Malbim, relies on prophecy; Bildad appeals to tradition; Zophar to "philosophy." Philosophy, in the latter half of the 19th century, means Kant, as his ideas have infiltrated Malbim's milieu. This version of Kant stresses his skepticism about human knowledge of the "noumenal" world (as opposed to the phenomena, the way in which the world appears to our senses). Like Maimonides and Gersonides, Malbim sees Zophar's primary message in the verses as an elaboration on the unknowability of God's ways.⁹

The shared element in these interpretations is undeniable. The radical finitude of human insight is clearly important for Zophar. The precise connection between human ignorance, human sinfulness and divine justice is less obvious. For Maimonides it does not figure in the philosophical theory at all: God is sovereign and therefore there is no room to question. Gersonides and Malbim link human ignorance about the divine to ignorance regarding human character, making it impossible for us to identify cases of injustice. The reference to God "overlooking" Job's sin can also be interpreted in personal ethical terms detached from the metaphysical concepts noted above. Zophar may be urging Job to consider the possibility that, in his ignorance, he is underestimating God's leniency toward him, or he may allude to God's clemency in order to motivate Job to repent, as Nahmanides interprets.¹⁰

III. ZOPHAR'S SUMMONS TO PRAYER AND ITS CONSEQUENCES

The last part of Zophar's speech calls upon Job to stretch out his hand to Him, that is, to pray to God, and to cleanse himself of his inquiry. If he does so, Zophar assures him that he will lift up his face unblemished (*ki az tisa panekha mi-mun*; v. 15). He would then forget his troubles, as life would become bright again. Confident and secure, the favor of the repentant Job will be courted by many (v. 19). At first blush, all this sounds like routine exhortation. The reader looking for nothing but theodicy may not pay careful attention to the details. I submit that a close examination of this section reveals a great deal about Zophar's mentality, and furthermore sheds light on the implications of the philosophy presented earlier in the chapter.

In the first round of dialogue, all three of Job's friends offer him encouragement, and all three recommend a change in Job's religious stance. But the regimen prescribed by each of them differs subtly from the others, and their visions of Job's restoration also vary significantly.

What do Job's friends say about prayer? Eliphaz does not instruct Job to pray. At one point he proclaims: "As for me, I seek out God (*edrash el E*)" (5:8). Rashi takes this as a recommendation of prayer; other commentators do not. Even if we follow Rashi, it is perhaps noteworthy that Eliphaz does not use a less ambiguous synonym for prayer (*hispallel, bithannen*, or "stretching one's hand"). More important, Eliphaz does not tell Job to pray, but merely indicates what he, Eliphaz, would do, with the implication that Job would do well to emulate him. This cultivation of the first person is characteristic of Eliphaz's opening speech: one might revise Malbim's image of Eliphaz by observing that he focuses less upon divine revelation as a source of knowledge than on his own overall experience. In any event, the subsequent verses, describing God's governance of the universe, suggest that *darnach* means investigation, or at most doxology, rather than petitionary prayer.¹¹ Eliphaz probably does not mention prayer because, at this stage, he regards Job as a righteous person demoralized by transient adversity (4:1ff) who is bound to flourish again (5:23ff).

Toward the beginning of his speech Bildad tells Job that if he turns to God and implores Him (*tithannan*; 8:5), and if Job is indeed pure and righteous, then God will surely respond to him by increasing his good fortune. Prayer is thus a means of regaining God's favor.

As we have seen, Zophar too wants Job to pray. While Bildad's prayer is an act of pleading with God, Zophar does not pick out the petitionary aspect of prayer. One might easily understand him to recommend stretching out one's hands as an ingredient in the process of repentance ("If there is guilt in your hand, remove it," v. 14), a point already noted by R. Eisemann.¹²

On closer inspection, however, there is a more shocking contrast between Zophar's words about prayer and Bildad's. Prayer is addressed to God. Zophar's invocation of prayer does not refer to God by name, though, of course, the reader naturally infers that God is intended by the pronoun "to Him" (*elav*). Moreover, Zophar does not state explicitly that God will respond to Job's prayer. Eliphaz, who did not refer to petitionary prayer, clearly makes God the agent of Job's restoration: "Fortunate is the man reproved by God. For He bruises and binds it up" (5:17-18). Bildad's God will be roused on behalf of the prayerful Job (8:6). Zophar does not bring himself to use such robust but conventional language.¹³

Now let us investigate the blessings that each friend associates with Job's restoration. Eliphaz (5:23ff) glories in Job's ability to survive many tribulations unscathed. At the end of the day, Job is assured, his family will be intact, and he will die happy, in ripe old age. Bildad predicts that Job, though presently diminished, will greatly increase, his disappointed enemies cloaked in shame. All this makes sense, given that Job has lost his possessions and his children. Zophar, for his part, refers neither to Job's household nor to his general increase. After stating that Job will lift up his face unblemished, he stresses his security and the prospect of others seeking his favor. Later in the book (chapters 19 and 30) Job complains at great length about his loss of social standing. So far, however, this theme has yet to make an appearance: it is Zophar who introduces it.

I believe that these two features of Zophar's exhortation are best understood in connection to the statements earlier in the speech that drew the attention of the philosophical school. Zophar, on this set of interpretations, is committed to a conviction of overwhelming divine transcendence. What matters most to human beings in their relationship with God is utterly hidden and incomprehensible. This notion comes through whether one perceives a Maimonidean Zophar's God, inaccessible in His sovereignty and omnipotence, or the mysterious God of Gersonides' and Malbim's Zophar, whose judgment is inscrutable. A theology that embraces the transcendence, power and unknowability of

God as its governing image usually claims to be more devout than a theology for which divine morality and responsiveness to the human quest play a central role. The paradox is that such a one-sided conception renders impossible the personal relationship between God and man that lies at the heart of traditional religion. The human being who has no expectation of knowing God or relating to Him may still desire to ingratiate himself with the deity, just as a desperate employee may throw himself into strenuous efforts to placate an irrational, unpredictable boss. But this does not leave room for a personal relationship. One may pray to God, distant and incomprehensible, but one does not call Him God, or *El*, or *Shaddai*: such a divinity, nameless and inaccessible, is most naturally and impersonally referred to as "Him."¹⁴

To this point, Job has not yet begun to complain about his debased position in society. He has, however, said bitter things about his relationship with God, and about the way his friends have treated him. In his response to Eliphaz (chapters 6-7) he speaks of God as the Author of his unbearable afflictions, castigates his friends for abandoning him, and later assails God as his persecutor. In his response to Bildad (chapters 9-10), he ignores his friends completely. Throughout this speech he insists vociferously that it is impossible for human beings to contend with God. In view of this, it is not surprising that in that speech he addresses God in the second person only once (9:28); the long complaint in chapter 10 is presented in the second person hypothetically; it is what Job would say to God if he could in fact speak to Him, which he can't.

An essay confined to Zophar's speech cannot undertake to trace the many oscillations of Job's positions and moods throughout the book and the way his development constitutes a series of reactions to his interlocutors, as well as an immanent unfolding of his spiritual struggle. It is evident that Job's first outburst at God (ch. 7) comes after he is disappointed in his dialogue with his friends (ch. 6). Though the content of Job's remarks is pungently objectionable—we do not encourage ourselves to make God the hero of our persecution complex—the fact that he is speaking to God, and recognizing God's agency in his life, can be regarded as a spiritual breakthrough. By his next speech, with Bildad's speech intervening, Job's mood has altered, for reasons beyond the scope of our discussion. In his new position, Job gives up on speaking to God.

This is the background to Zophar's entry into the debate. Was Zophar's philosophy formulated before hand? Was he a card-carrying Asharite, so to speak, waiting for the chance to produce his philosophi-

cal wares? Or was his thinking, like that of most people confronting the deepest existential crises, an amalgam of deep-seated instinct and inchoate argument? Was the realization of his thinking in words the confluence of logic, experience, and the exigencies and opportunities of the dialogical situation? At this stage of the discussion, therefore, when the disconsolate Job demands face-to-face arbitration with his Creator, even while conceding that dialogue with Him is out of the question, Zophar's philosophy of transcendence may seem, at least to him, a perfect solution. Job is right when he regards God as unavailable, and that's the way it should be.

Consciously or unconsciously, Zophar may also have noticed the correlation between Job's distancing himself from his friends and his aggressiveness toward God. If Job has turned against God because he is frustrated in his attempts to communicate with his conferees, then the recovery of his position as a much-honored personage would relieve much of his bitterness. Zophar ascribes to Job distress over "loss of face" ("lift up your face unblemished") and promises him "many will seek the favor of your face." In effect, Zophar is subtly implying that mending his fences with the distant, incomprehensible God will enable Job to substitute for the hopeless confrontation with God the tangible satisfactions of communal prestige. Some would consider this a sensible piece of advice. Others, of a more intense religious temper, would be outraged by a pretty piece of hypocrisy. Job's accusations in his next speech (chapter 13) leave no doubt that he belongs to the latter group. Here, too, Zophar's putative piety risks annulling the personal relationship with God.

IV. JOB SUMMONED TO PRAYER

Job's friends, condemned by God in the epilogue, are often treated as the villains of the book. Their imputations of impurity are false, their philosophy is inadequate; they can do nothing right. This approach makes for a simpler book. It ignores the simple fact that even flawed people with flawed ideas can touch on sensitive truths. Much of what the friends assert is true, and they often foreshadow themes confirmed in God's speech. To take a close at hand example: Zophar's sayings about the incomprehensibility of God's ways have something in common with God's words from the whirlwind. If the question of divine transcendence and accessibility constitutes a major theme throughout

the book, and this is evident, of course, in Job's persistent demands for a personal encounter, then Zophar's words foreshadow God's appearance. God is indeed "wholly other" (in Rudolf Otto's famous term); nevertheless, He reveals Himself to those who call out to Him in truth. Only because Zophar's mode of thinking about divine transcendence and inscrutability approaches truth does it represent a temptation to deviate from truth.

Defective insight points to truth in strange ways, not only in theology, but in personal encounters as well. When we ponder Bildad and Zophar's counsel about prayer, we realize, not without astonishment, that prayer is not one of Job's varied responses to his afflictions, at least not in the first round of speeches. By prayer I do not mean complaint, lament or argument. These are plentiful, and, as noted, sometimes they are directed to God. But prayer in the standard sense of the word, the individual asking God for a benefit, or pleading with Him to grant surcease to his pain: these are absent from Job's spiritual repertoire. Gersonides holds that Eliphaz, in the second round ("you reduce discourse before God"; 15:4) chastises Job for his lack of prayer.¹⁵ The failure to resort to prayer, despite his friends' repeated urgings, is significant, whether one views it as testimony to his stubborn honesty or as a symptom of his spiritual limitations.

Job finally does refer to his prayer life. In the second round of speeches, Job complains that God allows him to be persecuted by evildoers. And then he adds, "though there was no oppression in my hands, and my prayer being pure" (16:17). He does not pray at this juncture, and it is unclear whether he is recalling his past practice, in better times, or his present conduct.¹⁶ Interestingly, Rashi detaches this reference from its presumed "between man and God" nexus. According to Rashi's commentary, Job is not here taking credit for the piety of his prayer, in its relation to God. Instead, he laments that his enemies harm him gratuitously, insofar as he had never prayed for their destruction. It is possible that Rashi interprets thus because of the immediate context. Alternatively, Rashi may be impressed by the absence of prayer in Job's religious practice to this point, and he therefore concluded that Job speaks about his prayer only because it is pertinent to his social situation.

The promptings of his friends thus call attention to the fact that prayer does not loom large on Job's spiritual horizon. This point may shed light on the narrative framework to the book as well. Many contemporary people are certain that because God explicitly describes Job as

a righteous person, who does not deserve his afflictions, he is therefore beyond critical evaluation. Traditional Jewish thinkers, from the Talmud through Maimonides and Seforino, down to the present day, did not subscribe to this one-sided black and white portrait.¹⁷ Many of us are familiar with R. Joseph B. Soloveitchik's comment at the beginning of *Kol Dodi Dofek* about Job's personal development. R. Soloveitchik observed that before he suffered, Job offered individual sacrifices on behalf of his children. At the end of the book, when God chastised the friends for their treatment of Job, they are commanded to offer joint sacrifices. And when Job prays for them, he is restored: "And God restored Job when he prayed for his fellow man" (42:10). The lesson Job learned, according to R. Soloveitchik, is that of human solidarity.¹⁸

Let me extend R. Soloveitchik's approach with two observations. In addition to his advance toward solidarity with his fellow man, confronted Job differs from the earlier contented Job in his resort to prayer. The Job of chapter 1, whose service of God by providing individualized burnt offerings for his partying offspring bears some resemblance to a religious insurance policy, did not pray. The persistence with which prayer, or the absence of prayer, surfaces in the dialogue may hint to the importance of this evolution.

In the narrative section that concludes the book God twice speaks of the dependence of the humbled friends on Job's prayer for them (42:8-9). God's showing favor to Job is called "lifting his face" (*p'anav eszz*). This is the same term that Zophar used in promising Job recovery of his exalted social standing. There is an irony here. First, when Zophar predicted Job's recovered prestige, he presumably did not anticipate that his own acceptability to God would require Job's intervention. God vindicates Job with Zophar's own words. At another level, we recognize at the end of the book that Zophar was right in extolling prayer. Job ought to have listened to him. If he did not, it is because the Zophar of chapter 11 did not fully understand, or communicate, the meaning of prayer: his conceptions were flawed by the one-sidedness of his theology and perhaps by the temptation to think too much about the attainment of social status as an end in itself rather than as a fortunate byproduct of the quest for religious integrity. And Job was unready to listen back then: the message, to be sure, was garbled, and his own spiritual journey had not yet progressed to the stage at which he could decipher and appropriate it.

"The owl of Minerva spreads her wings at dusk," writes Hegel in the introduction to his *Philosophy of Right*, meaning that we achieve wisdom only with hindsight. R. Soloveitchik had a Jewish version of this adage: God said to Moses, on that first Yom Kippur, "You can see My back, My face cannot be seen." The salient difference between the Hegelian formula and R. Soloveitchik's: For Hegel, understanding takes place in time, but once we conquer the meaning of history, our dominion is absolute. For Judaism, understanding is not provided by philosophical reason, but by personal encounter. Hence insight is not only belated; it is also incomplete, in the way that our knowledge of others is always superficial and unconsummated.

The mystery of suffering and divine providence, which Moses wished to comprehend, cannot be grasped through hindsight, because so long as we live and confront the reality of suffering, we have not attained the final, eternal perspective that renders everything transparent. Seeking solace in the enigmatic resolution of Job, in the words spoken by God and in the narrative denouement, yet perpetually in a dark wood, midway in our mortal lives, we are not allowed to skip over the messy middle chapters of the book. The stumbling and the insight, the painful insensitivity and fundamental good will, the searing poetic power and the final intellectual impotence—all that makes the experience of Job so terrifying and so unforgettable, are signposts of our lives as well. For God there are no questions, and therefore no answers. For human beings there are no answers that preclude further struggle. It is for human beings that the book of Job was written.

NOTES

I am grateful to the many students who have accompanied my journeys through the book of Job over the years, of which the present essay is a sample. Rabbi Yitzchak Blau, Rabbi Aaron Liebman and Avi Shmidman commented on an early draft.

1. On this question, see my remarks in Shalom Carmy, ed., *Jewish Perspectives on the Experience of Suffering* (Hoboken, 1999), pp. 12-16.
2. Rambam himself often takes this path in addressing major theological problems. See, for example, the three opinions regarding creation (*Guide*

II, 13), prophecy (II, 32) and providence (III, 17).

3. See *Guide* III, 23.

4. E.g. chapters 3, 6-7, 10, 14 in the first round.

5. 6:14-30; 12-13.

6. See Ramban to Job 8:1 and 11:2, *inter alia*.

7. See Job 32:1-3; 42:7ff.

8. *Guide* III, 17 for the various schools and chapter 23 for application to Job. 9. See Malbim's general introduction to Job. For his use of Kant see Noah Rosenbloom, *Ha-Malbim* (Jerusalem, 1988) pp. 175-197.

10. Ramban's commentary to Job 11 and, with slight differences, his *She'ar ha-Gemul* (*Kirvei Ramban*, ed Chavel, Jerusalem 1964) p. 278. For a careful attempt to distinguish Ramban's two formulations, see Moshe Eisemann, *Iyyon* (Mesorah: Brooklyn, 1994) p. 116 n.1.

11. See Malbim 5:8. Commenting on Rebecca's "seeking God," Ramban (Gen. 25:22) states that the root *darrash*, when the grammatical object is God, refers to prayer. R. Nissim Gerondi (*Drashot ha-Ran* #2) adduces several verses that contradict this thesis. Yehuda Copperman, *Peshef Shel Mikra* (Jerusalem, 2001), I, 250, offers an ingenious resolution: Ramban is only describing the meaning of *darrash* in relation to God when this term is used in narration. He would agree that the term has additional meanings when it is used in direct quotation. A simpler response is based on Ramban's explicit comment on Exodus 18:15. Here he broadens his definition to include not only prayer, but also obtaining information about lost objects. Assuming that he did not change his mind, it would appear that Ramban in Genesis did not intend to confine *darrash* to prayer, but rather to exclude the view that it refers to prediction of the future. If this is the case, there is no reason to suppose that Ramban would subscribe to Rashi's interpretation of Job 5:8. Copperman would likewise categorize Eliphaz's speech as direct citation.

12. Eisemann, *Iyyon* p. 117 n.1.

13. Albo (*Ikkarim* 4:18), discussing Job's doubts about God's involvement in the personal governance of the world, claims that Zophar's advocacy of prayer is intended as a refutation of Job. Albo does not mention the recommendation of prayer by Bildad. Offhand this omission supports neither Eisemann's insight nor my own thesis regarding the distinctions between Bildad and Zophar. Perhaps Albo deemed the context in Zophar's speech to be more philosophical than Bildad's.

14. A full discussion of this issue would require attention to the concrete experience of theological schools strongly attached to divine transcendence, including Islamic groups like the Asharites and Calvinist thought. Where belief in the vitality of positive revelation is vigorous, the alienating effects of transcendence are no doubt mitigated. Despite the limited success of the orthopractic, mechanical outlook on religious performance in keeping the *Ribono shel Olam* at a safe distance, the relation to God fostered by constant engagement in *mitzvot* and Torah study impedes the development of an excessively transcendent orientation in Judaism. Where one's relation to the content of revelation has been weakened, and God's accessibility to natural reason denied, exiling God from the world is tantamount to exiling

Him from one's life. For an insight into such an eventuality, see the discussions of Barthianism in John Updike's novel, *Roger's Version*.

15. This position is adopted by Amos Hakham, *Da'at Mikra* (Jerusalem, 1970), 15:4. Hakham also interprets 12:4, in Job's response to Zophar, as a sarcastic attack on prayer, triggered perhaps by Zophar's exhortation.

16. In Job's final apology (chapters 29-31), where he recounts his previous status and his ethical code, there is nothing about prayer, either as a mark of piety or as an act of charity toward those less fortunate. Nor is there anything about the sacrificial cult.

17. See *Bava Batra* 16a, *Sotah*, end of chapter 5, *Guide* III, 22 and Seforno to Job 1, *inter alia*.

18. Avi Shmida points out that in "The Lonely Man of Faith," VIII, R. Soloveitchik states explicitly that the unconfronted Job prayed only for his household. Presumably his claim about Job's prayer is based on 16:17. Shmida rightly adds that philosophically R. Soloveitchik is treating sacrifice and prayer as outgrowths of the more general concept of a prayer community.

Our forefather Abraham is mentioned for the first time in the last verses of the **sidrah of Noah**. The sidrot of **Lekh Lekha** and **Vayera** are the prime sidrot dealing with his life. Afterwards, in **Hayye Sarah**, we only have Abraham's last days: the death of Sarah, his son Isaac's marriage, and Abraham's death. We have therefore decided to devote this talk to both **Lekh Lekha** and **Vayera**, even though, when we get to **Vayera**, we will deal with the **sidrah** on its own. The framework dealing with Abraham's life is symbolized and marked by identical words at its beginning and at its end: it is as if an arch is stretched over the 250 verses from (**Gen. 12:1**), "Get you (lekh lekha) out of your country, and from your kindred, and from your father's house," to (**22:2**), "Get you (lekh lekha) to the land of Moriah ... upon one of the mountains of which I will tell you."

The first **lekh lekha** was meant to have Abraham come to the designated land, while the second signified Abraham's going to the **Akeidah**.

Abraham progresses from the one **lekh lekha** to the other, that being the path of **emunah** — faith. Between the two **lekh lekhas**, there are two verses, one in the **sidrah** of **Lekh Lekha** and the other in that of **Vayera**, which indicate the significance of this path. Already in **Lekh Lekha**, we are told about Abraham — and he is the first person of which the Torah says this — "He believed in God" (**15:6**). Further, in **Vayera**, it states (**22:12**), "Now I know that you fear God." This gives us reason to pause: if already at the very outset — when he was still known as Abram — the Torah praises Abraham so highly with the words, "He believed in God," what is the significance of the episode in **Vayera**, where we are told (**22:1**), "After this, God put Abraham to the test"? Why did He test him — after all, the Torah has already testified that he believed in God! Rather, the faith in **Lekh Lekha** refers to God's words (**15:1**), "Fear not, Abram: I am your shield, and your reward is exceedingly great ... and he believed in God." We ask: What did Abraham believe in? From the text of this verse, it would follow that Abraham believed in God's protection and the reward which he was promised. But did he believe in God? And these are two very different matters.

Here I cannot resist telling of a certain person in our midst of a very high intellectual and moral caliber, who is also immersed in Judaism, who said that after Auschwitz he lost his faith in God. My response to this is: you never believed in God but in God's help, and that faith was disillusioned — God did not help. However one who believes in God does not relate this to belief in God's help; nor does he expect that God will help him. He believes in God in terms of His Godhead, not in terms of the functions that he attributes to Him concerning His dealing with man. And that is the significance of the **Akeidah**, in which God appears to Abraham, not as He who protects him and not as He who rewards him, but as He who makes the most difficult and exacting demands, a demand that he is unable to fulfill unless he nullifies all human needs, interests and values — nullifying them in order to serve God.

significance of the life story of Abraham in the two sidrot of Lekh Lekha and Vayera: from the man who feared the God who had promised him the land and promised a great future for his descendants, to the man who saddled the ass, took along his son, the fire and a slaughtering knife, and went to fulfill God's command, which would entail the nullification of all of God's promises.

The long road from the first **lekh lekha** to the second is the event-filled life of Abraham, who, as the Midrash tells us, "was tested ten times." It was a life of wandering — from Aram Naharayim to Canaan, from Canaan to Egypt, and back from Egypt to Canaan; and even in Canaan he "went on his journeys," "journeying and going on" from one place to the next, dwelling in Beit El, then in Gerar, then in Beer Sheba, then in Hebron. On his journeys, he experienced all the concerns that one does in life, both in one's personal life and one's public life: questions of property and acquiring ownership, questions concerned with relations between man and wife, as well as social and political matters — Abraham concluded a treaty with Canaanite friends, but also waged war and concluded a treaty with kings and ministers. And there were failures, too, in Abraham's life. But Abraham's entire journey from the first **lekh lekha** to the second was a journey with an awareness of the command (**17:1**), "Walk before Me and be upright." And God concluded two covenants with Abraham, which are in reality but one: the "Covenant between the Pieces," which is a mighty vision, and the **Brit Milah**, which is a tangible symbol.

But one must not forget that a covenant is a two-sided or two directional matter, and its observance is dependent on the faithfulness of each of the two sides to his obligations or promises to the other side. We know that the one side remembers the covenant, but for us — the sons of Abraham — the other side — the observance of the covenant is dependent upon us, and we are the ones liable to violate it, even if the faithfulness of the Rememberer of the Covenant is unquestionable. This is an important lesson for those who do not stop speaking of "the claims of the forefathers" which exist eternally. They ignore the fact that the greatest of the **Amora'im** and the rabbis of the Midrash and Aggadah — and much later, **Rabbenu Tam** and **Ramban** as well — discuss the question of how long "the claims of the forefathers" lasted, or when they ended. Almost all are of the opinion that these have ended, and all that remains is the covenant, which implies no claim but an obligation — to observe the covenant. These Sages were already preceded by **Tanna'im**, who stated: "three things were given conditionally — the Land of Israel, the Temple, and the kingship of the House of David." Who keeps — or who will keep — the conditions of the covenant?

Abraham withstood this test, and that is why only then was he told, "Now I know that you fear God." Indeed, there are two types of fear of God — there is the fear of God based on what the person expects or fears in terms of what God will do to him, and there is the fear of God which is but the awe of His majesty: the person fears God because of his being God and not because of a function which he attributes to Him in regard to man. That is the

VAYERA

Vayera is the continuation of Lekh Lekha, and the two sidrot are a single unit — the main points of Abraham's life, and I stress the word "main," for the Torah has not come to tell us the biography of the man named Abraham. The unit which we are discussing does not begin with the childhood and youth of Abraham, which are only mentioned in the most cursory fashion, and that already at the end of the sidrah of Noah. Nor does this unit deal with Abraham's last days — the story of Abraham's old age and his death are left for the sidrah of Hayye Sarah. The unit of Lekh Lekha — Vayera is the account of Abraham's journey in emunah — faith, of his "walking before God," and both the beginning and end of this journey are marked by the words *lekh lekha*; on the one hand "to the land which I will show you," which would be the home of his descendants; and on the other hand — "to the land of Moriah," which was meant to be the place of the Akeidah, the purpose of his dedication to the service of God.

In my previous talk, I discussed what appears to us as two different degrees of emunah: that of believing in God as a result of the promise, "I will protect you," and as opposed to this, the conduct of Abraham at the Akeidah, where he is granted the title "one who fears God." The first stand of Abram (he is still Abram!) in faith can be interpreted as his being conscious of God's relation to him; the second expresses his being conscious of his relation to God, and the difference between the two is that which was later defined in Jewish religious thought at the

difference between "shelo lishmah" — "not for its own sake" — and "lishmah" — for its own sake." (From the Mishnaic period on, there is a differentiation made between studying the Torah "for its own sake" — as an end in itself — and studying it "not for its own sake" — as a means for some other purpose. Expanding on this, one must differentiate between worship of God as an end in itself, or worshipping Him as a means for satisfying some human need or want.)

We should also note the fact that the term "fear of God" appears twice in our sidrah. When he stood before Avimelekh, king of Gerar, Abraham told him (20:11), "I thought, Surely there is no fear of God in this place; and they will kill me." Here, the term "fear of God" apparently refers to a type of relationship with a Supreme police force, whose supervision of mankind is an essential condition for people to be able to live together, so that one will not arise against another to swallow him up, in accordance with a later Tanna, who lived about 2,000 years later, regarding the necessity for "the fear of the government." From this point of view, fear of God appears as something instrumental, something which is needed for the preservation of society and the protection of mankind, or, in short, to serve man's needs. Lest the reader of the Torah conclude that that was Abraham's fear of God, we have the chapter of the Akeidah, in which this term appears again, but this time in God's words to Abraham (12:12), "Now I know that you fear God."

Again the same phrase — fear of God — but this time it is not the fear of God regarding which Abraham spoke to Avimelekh, but the exact opposite of it. Here Abraham is not speaking with a gentile king, to whom one must explain the meaning of the fear of God in concepts which he understands. Here, before us, is a man who stands before his God, whom he fears without any regard to the questions of reward and punishment. Thus here the concept of fear of God blends into that of the love of God.

Thus, on the verse (Deut. 6:5), "You shall love God with all your heart and with all your soul and with all your might," R' Akiva said, "Even if He takes your soul" (i.e., "your life"). Indeed, the command, "Take now your son, your only son Isaac ...," was as if God had taken Abraham's soul — and not only in terms of the relationship of the father to his only son whom he loved, but also in terms of the annulling of specific Divine promises that had been made to him, something which one would have imagined should have undermined his faith in God. The Midrash points out that Abraham could have offered an extremely strong argument: "Yesterday You told me (21:12), 'In Isaac shall your seed be called,' and today You say to me (Gen. 22:2), 'offer him there for a burnt offering.'" Even further: from the case of Sodom and Gomorrah, we see that Abraham was able to argue with God, and had no fear doing so (Gen. 18:25 — "Far be it from you ..."). But just here, where this affects the depths of his spiritual existence, he remains silent. The Midrash regards this silence as the highest level of faith which Abraham attained. And we understand the difference between the debate over Sodom and the Akeidah: in the case of Sodom, the topic at hand was justice ("Shall not the Judge of the earth do right?"), which can be understood within the categories of human thought and can be a topic for moral analysis, even with God. And it is not only Abraham who dares to argue with God, for even Avimelekh, king of Gerar, does so (20:4 — "Will You also slay a righteous nation?"). Here though, when Abraham is commanded, "Take now your son, your only son Isaac ...," it is a question of the perfection of faith — and Abraham does not debate that issue. He remains silent, rises early in the morning, saddles his ass, and goes on his way.

Regarding the saddling of the ass (*hamor* in Hebrew), Abarbanel says something extraordinary: "He overcame the physical (*homriut*) within himself" — the spirituality

of his faith overcame the power of human nature. And we are reminded that the very first paragraph in the Shulhan Arukh, which imposes on man the obligation to get up to serve God, makes this conditional on, "one shall make a supreme effort."

שְׁמָן 1 בְּרִכּוֹת יְטַ 2 שֵׁם מָנוֹ 3 יְרוּשָׁהָלֶם 4 שֵׁבֶת לְבָבָךְ 5 שֵׁם פָּמָ 6 שֵׁם קָדָשָׁךְ 7 שֵׁבֶת בְּנֵי 8 שֵׁם שֵׁם 9 עֲזִירָבִין כִּי 10 פְּסָחוֹת קִיבָּךְ 11 יְהוָה יְהוָה 12 שֵׁם שֵׁם 13 סְכִיחָה לְהָתָרָה 14 רְחָה תְּ 15 מְגֻלָּה אָלָה 16 יְכָמָתָה טָן 17 קְדוּשָׁה צָרָה 18 שֵׁם שֵׁם 19 שֵׁם שֵׁם 20 שֵׁם שֵׁם 21 בְּנֵי בְּנֵי 22 שֵׁם קָדָשָׁךְ 23 שֵׁם שֵׁם 24 שֵׁם שֵׁם 25 שֵׁם שֵׁם 26 שֵׁם קָדָשָׁךְ 27 שֵׁם קָדָשָׁךְ 28 תְּמִידָךְ לְבָבָךְ 29 בְּרִי יְהָ 30 שֵׁם שֵׁם 31 שֵׁם שֵׁם 32 שֵׁם שֵׁם 33 שֵׁם שֵׁם 34 שֵׁם שֵׁם 35 שְׁמָר מָנָא 36 בְּגָבְבָר כְּ 37 אַבְּרָהָם 38 שֵׁם שֵׁם שְׁמָר אָרֶךְ 39 חִתּוֹנָה וְיָאָכָב

2-1c : מארץ ישראל ר' יוסי ר' יוסי

۱۸۷

בדיעל חקיקות של הtopic אין שאלת דעקר והקיעות
הגדם על סדר הרכבות אבל למה האזרכו תקוע טקורים
והאוצרו על זה בוגם? ומס' כדו לערך השטן ע"ש
ומופרשי משמע דה"ט דכיוון שהחטן רואה כמה
חביבין מזונות על יראה שעשין וחווין וועשן
שתתקתק מלמד קטניריא וחותמי בשם העדרך פרוש
ע"פ ירושלמי דהשtan שבמבחן טמא הוא שופר
דעלעטורי והיה ביום זה הוא מקע בשופר גודול ואון לו
פנאי ללמד קטניריא על ישראל ע"ש והרבינו
צרכיהם ניאור :

טקהה בן וגדו וריוין מקדריטין פטוצאות והויל להקן
בשחרית ומתרץ בשעת הנורה שנ ובירושלמי שצ
מכואר בירר ביאור והוינו שבאמת היה כן אך שנרו
עליהם שלא לתקוע מפני שהאותם סברנו שום
התקעים בשביב איזה עניין ומה הברכות מישירית
לטסום ואף נס כשבטלה הנורה לא רצוי להנגן
כבראונה וסבירר שם דכשראו האומית שקורין ק"ש
וחתפלין וקורין בתורה ואח'כ הוקען אמרו
בגיטוטיהם הם עוסקים ולא ח'לו ונ' מוש' ולע'
גיט' ע' ופ' וזה שתקען טקדום מפני שהוא
תקען בשחרית על סדר הברכות ושוב לא היו הוקען
אך מפני הנורה דחים על מיסף ולכן כלן כדי שלא
להרחק עצם מתקנה הראשונה כל נך וקרוב
התקיעות יותר לשחרית ולהיות מהוריין התקדריטין
פטצות ומתקינו לתקוע אחר קריית התורה קודם
טסיפ והוא עירובוב השטן שראה כמו ישראיל וריוין
בטוצאות שאע'פ שנרוין עליזון מ'ם מתחאצ'ים פק'ים
דרכ' צוות עוד בירר שאת יותר עז שטקדום לא הו
תקיעים רק פעע אחת ולאחר הנורה שני פעעים וגם
מתבלה שטאן זבות קולות שופרות אלו יביא החומר
הגדויל ואין ביכולתו לקטרג ולחמס יקטרג בזון שהקב'ה
רוואה כמה הוצאות חביבה על ישראיל וכמה הס
וירויין בטוצאות :

p. p3j ſa feinen re

ל מה אין מברכין החדש תשרי בשבת שלפני ראש השנה? — כי זה שمبرכין החודש הוא להמשיך מקדושת השבת על החודש. והגנה בראש השנה אנו אומרים: זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון, היינו: כמו תחילת בריאות העולם שלא באה על ידי שום התחערויות, שהרי לא היה מי שיעורר ולא היה לה כל המשך מהשבת הקודמת, שתרי לא הייתה שבת פודמת לה. וזה למדן לאדם שיתחייב לגמרו מחדש, כאילו היום גולד ולא תוכרנה בראשוננו ולא מעלגנה על לב.

பார்க்
பார்க்
பார்க்

כיוון שראה שלא יוכל במגנו, הילך ונעשה לפניו נגר גודל. מיד ירד אברהム לתוך המים והגיעו עד ברכינו. אמר לנוינו: באו אחריו! ירדו אחרינו. כיוון שה הגיעו עד חצי הנגר, הגיעו המים עד צוארו. באותה שעה תלה אברהם עיניו לשטמים. אמר לנוינו: רובנו של טומם, בחורתי וגנולית לי ואמרתו לי אני יחיד ואתה יחיד, עליך יודעת שמי בעולם, והעליה יצחק בן לך לפני לעולה — ולא עיבכתי והריני פסק במצויך, ועבדיו באו מים עד נפש. אם אני או יצחק בניו טובע — מי קלים מאמרך? על מי יתיחיד שמא? אמר לו הקב"ה: חייב מעיל ידיך יתיחיד כמו בעולם! מיד נער הקב"ה במעין ייבש וצמחו ביבשת.

בבבבבב

שודקה עיה ה'א' ונסח' 180, קאמ איז כאו אל לא שותה
בשם בלבד. אבל לעצם השופטנו שאנו אמורים
שאיידיעותם דבר נסח על עצומתו. הרי
הבראות בכל הדברים הללו הם כפי בධנות
קייעתו, אשר אין לה שמות עם ידיעתו כב
אם בשם בלבד. אך הכוונה נאמרת כתפקיד שאנתנו
מתווניגים, וכי שאותם שוכן בוגותנו מעתה
בשותה. וככזאת אמרה בשותה על מה
שאנו משגיחים עליו, ועל מה שאמרם יהודא
תעללה משגיחה בזאת כי גובנו איזם, שענין
הרבי מרכזם ומוחשבותיהם.²⁰
בללו של שוני אשר אני אומר וממצאה, כי כמו
שען אין אנו מושגים אמתה עצמה, אך אם
נאית ידענו כי מציאתו המazingות שלמה
בזורה, ילא בזואה חסרון ולא נשני גל
תפעולות בשום אופן, כן עם הינו בלח
יבאו הדלקויות, ריתוער הספקות האמורם.
וכל מון שיתרחש שבל מה נולם, א
הבראות מתחוו הינה שענין איז כולם, א
קייעתו, אשר יתבונן מעתה יתבונן, אבל
באר שיש הבדל בין אלה המהוות
וזהו הנטוותם אלינו באמור, וכל דרכיהם דרכיהם,
כפי שסביר הוכיחו את זה לעיל.²¹

ט' ב' [ב' א]

[८८]

שנוגנו ונכיביל¹. הלא, רודריך דה מושבנהו
ולכון הרואן דודו השאמון ואיש הנדרק שירא
בדעה². טהוא יתעללה לא נעלם מאומה
כלל, אל הכל גלי לזרעיה שעטפל³,
וושגס והשאלה של השגה לא תיכנו שזועה אגהנה
אלם המאה בה מאומה מן
אם מההקה עליה לא תמא בזונת
והשאגה, ווה דבר שר אונדו ומצעה במעאות כי אם
לו יתעללה ואיה עצמוני. והבוי את זה, לימי
שענגי אמר שהשפה נונגה
מן
הטעות ולא מן התטעית, ולא ישגאה והרויות
בי השגאים באנו קהל
הוכחה ביל, לא כדי דשקבונו אנו קהל
ההורותיהם⁴, ולא כדי דשקבתו הפלוטופים
כפי מהלוקותיהם בשאלה זו, וככחירותו
כפי לא תמכנו בהן הוכחה ראי ללבנה בתם
בדרכו הוז אשר הלכנו בה אנו בשאלה זו,
כלומר שאית ריעטה דה את זולמת, והבינהה.
כ ב]

וְהַלְלוּתָם מִזְבְּחָלָת וְתָמֹתָה בְּכָל הַשְּׁאֵלָה הַזֶּה שֶׁל
תְּהָאָר אֲתָה אֶתְוֹב בְּבִזְבְּחָתָה, וְלֹא אָמַר אֶלְלָה חַסְכָּם
אוֹ מַבְּיָן אֲיוֹן מַשְׁכִּיל, אֲלֹא וְאָרוּ בְּמַעַלְתָּה מִדְרוֹתָה
וְיֹרֶשֶׁת מַעֲשָׂתָם, כִּי אֶלְיָה הַכְּנָם לֹא הִיא עִנְיוֹן
קְשָׁה שְׁלִירִי בְּמַדְבָּרָה יְהוּדָה, וְאַחֲרֵי זֶה עָרָךְ
מִגְּאוֹרָעָתָה לְפִי יְהוָם מַצְבָּה, בְּאַתְּ אֶתְמָם, כִּי יְשָׁשָׁ
מִאֱלֹתָיו וְהַבְּזִבְחָה אֲיוֹן הָאָהָר, וְאַתְּ
מִבְּבָנָיו אֲמָר בַּיּוֹתָהָם בְּאָרוֹן לְהַמִּיצְבָּה עַל הָ
הַוְּאָה בְּעִינֵי, אֲבָל, בְּהַלְלוֹ עַבְדָּיו מִזְבְּחָתָה
וְיַעֲשֵׂה בְּיַגְןָה. וְלֹא, בְּבִנֵּי אָדָם מִי סְטוּבָל
וְאַנְגָּדוּ בְּדָרָה וְאַפְּלִינוּ לְאַבְדָּן הַבָּנִים, אֲבָל סְבוּלָת
וְהַבְּנָה רְאֵיתָהָם מִצְאֹתָה הַכְּלָל לְפִי יְהוָם אֶחָד,
וְהַבְּנָה רְאֵיתָהָם מִזְבְּחָתָה בְּכָל הַשְּׁאֵלָה הַזֶּה שֶׁל
אָישׁ וְהַבְּנָה רְאֵיתָהָם שְׁתַּתְבִּגְנוּ בְּרָאֵי עַזְּזָה,
תְּהָאָר עַזְּזָה בְּאַרְיָן, לְפִי שְׁהָא שֶׁם אָדָם אָתְעָרָא
אוֹ מַבְּיָן אֲיוֹן מַשְׁכִּיל, אֲלֹא וְאָרוּ בְּמַעַלְתָּה מִדְרוֹתָה
וְיֹרֶשֶׁת מַעֲשָׂתָם, כִּי אֶלְיָה הַכְּנָם לֹא הִיא עִנְיוֹן
קְשָׁה שְׁלִירִי בְּמַדְבָּרָה יְהוּדָה, וְאַחֲרֵי זֶה עָרָךְ
מִגְּאוֹרָעָתָה לְפִי יְהוָם מַצְבָּה, בְּאַתְּ אֶתְמָם, כִּי יְשָׁשָׁ
מִאֱלֹתָיו וְהַבְּזִבְחָה אֲיוֹן הָאָהָר, וְאַתְּ
מִבְּבָנָיו אֲמָר בַּיּוֹתָהָם בְּאָרוֹן לְהַמִּיצְבָּה עַל הָ
הַוְּאָה בְּעִינֵי, אֲבָל, בְּהַלְלוֹ עַבְדָּיו מִזְבְּחָתָה
וְיַעֲשֵׂה בְּיַגְןָה. וְלֹא, בְּבִנֵּי אָדָם מִי סְטוּבָל
וְאַנְגָּדוּ בְּדָרָה וְאַפְּלִינוּ לְאַבְדָּן הַבָּנִים, אֲבָל סְבוּלָת
וְהַבְּנָה רְאֵיתָהָם מִצְאֹתָה הַכְּלָל לְפִי יְהוָם אֶחָד,

ה' ר' רבנן לרב כ' עצם והחפוץ היה ר' איתן, ולא דושב אם זו הנזה או שאלת. 3. קשייל בחלק נ' פפרק ט'. *³ שמי תיבות מלאלו "גנזריק השלם" לא אמרו בקשר לאין-באותן כלילו ובדלקמן. כ' בעפי' שליל יונתן ואדם. 5. על דוד בסוף ה' שליל בחרגה יג. א. 6. מרגום מלולי ר' אובי א. ב. 7. אובי א. ב. א. 8. בראשה כב. א. 9. ישעיה ה. י. 10. אפסר : בתרור ה' האמת. 11. איב א. ב. א. 12. אפסר : בתרור ה' האמת. 13. איב א. ז. ב. ב. 14. ראה לעיל ח'ב פרק ל. 15. שם ל' ב' בחרל זה אפסר : אות. 16. קלמן פריך גנד. 17. אפסר : בר'ש". כ' ב' ופקק י. יה. וילקמן פריך גנד ר' והגהה בראה לי' עתנה. "א"ש בעבורות הפלגנו להשות רעה" אין. 18. ראה לעיל ח'א פריך ג. ו. 19. קלמן פריך גב סכטם השפט א'יבו. 20. ראה בראשית לו' ל'ג. 21. ב'ז'

אָמֵן מלה אמרהנו מלמן, ונכפלנו הענינים ילעג¹⁰. אמר אםakash בוא השפטון.

מזהה וערוד, ישראאו לו לשוטק
ושלא ישחרר מוסרות הדרורי אדם המוח^ה והוֹא
עם אָם, אלְיאַיְעַשׂ לְגֻרוֹת הַיִשְׁמָךְ.
אמור כי גורל דיסוריין מגע התותלה ותשב
בכל מֶאֱד ואמ' גבריהו וגבריהו ואהו
סְמִצּוֹת, מדוע וטעם ייחוי עטקה גם
גבורה חיל, זרעם ברכו לפיקרים וגויי. ואשר
תנא אָתָה הַחֲצִילָה
געשׂ וככל מזן טראיאת רישע. בהצלחתה גרי

בטופו, יתהOPER הדבר, ואבד הוא, ויהלו בו
ובבנאי פגעים, ויהלו בו
זה שבים שליל-ה-ט. ואם ראית צידק
ורועו והרעו חטאיהם. ואם ראית צידק
מהיחס הרוי בודאי לרופא מוחכם. עניין זה
אהדרין ויברעה עקבותיהם, מה
המצלילה מה שיראע בגאנשי ביזון אהדרין גז'
וישלשלותם מסכימים על דשנפער עז ויאני ז'

סינון פיננסי

גלויאר

-31-

תרגומו "אי צדוק". ר' ר' של תרגמה ע"ה ווהשנה "חטף". 3 "חצבייה" כלומר דברי הילגעה ובה"ש "העצה על הסבל והאינו יודע מהו. 4 בריש "אטאל ישלה רסן לשוגר" והתרגום

הה, ואמר עוד עלי התהיל מחרך ומגרד ¹⁰. אבל אמר יתר עליה לאleinoo ²² כי לא בברכה

אל בונגה שצדדי איבן *³⁰.
בון יאנקונטן צל רד ²² צאי יאנקו אמרו חכמים
במחציתם עלי רד ²² צאי יאנקו אמרו חכמים
בונגה שצדדי איבן ²¹.

²³ צערו, בלחמו שההגה צלותם של ה' הוא קומי.

שלא תיגען, הִנֵּה עַבְדָּךְ לֹא יָמַר וּבְמַלְאֲכִיכְךָ

אַלְפָטָבָה (Alphabata) – מילון עתיקה ביוונית ורומיית, אשר נזכר בפעם הראשונה בימי קדומים, ולא חידש אליפטובה סביב העணין.

ההנורתיים ישבו באַבְלָה, אשר דע את ההַמִּזְבֵּחַ ושְׂדֵרוֹתָיו. מאַבְלָה נסעו צבאותיו לשְׁעָרָה, ושְׁעָרָה נסעה לאַבְלָה.

וְעַתָּה הִנֵּצֶר לְכָל מִשְׁרָעָן וְלֹא יַעֲמִידֵנו
שְׁבָרוֹת אָנוּ מִמְּחִיבָּם עֲזָנָשׁ גָּלָם כַּחֲנוֹן
וְעַתָּה נָאֵן אֶלְמָנָה תְּמִימָה תְּמִימָה
שְׁבָרוֹת אָנוּ מִמְּחִיבָּם עֲזָנָשׁ גָּלָם כַּחֲנוֹן

וְעַבְדָתָךְ הַמִּלְאָךְ, וְכֵן אָמֶר הָאָלֹהִים כִּי
הַסּוֹרֵן הַגְדוֹלָה שֶׁבְּלִינְצָה אֲמָת בְּבָבָרְיָה.

בנין שמיון יידעך אתה דה עיל פי הטעת תורי ביגללים יגיד הגאנטלי, ועתיק לשללם לא בדרד העזיזו, ולפיכך נבדק אנטם גוינו לאו.

אֶלְעָזָר וּנְהַמְּרָאָה עַל עֲשָׂרָה עַד
צְדָקָה, וְתִיֵּן בְּאַחֲרָה אַמְּשָׁבֵחַ שְׁמָרָה
נְדָבָר וְשִׁיר אֶתְהָ בְּעֵת
וְעַתָּה יְעַרְבֵּל וְשָׁלָם גּוֹת

הנתקה מארון הגדתתנו. וברור היה גם פיטום השkontה זו בענין מאדר. ובברור דעתם כל קון אמאס כל אשר מאדר.³⁵

כפי שהונה מזכרו ²⁹ והוא ישב בתור
בר ³⁰ בלבד אביו ישב בדור
אבל והקפת צופר גנטומתי ניאן בסביבה או
וישם, וככל שברנגר ³⁶.

וְהַיְלָה כִּי תֵּלֶךְ בְּבָנָה וְבָנָה שְׁגֹנֶר כִּי תֵּלֶךְ גָּנוֹת וְגָנוֹת אֲזָמְנָת.

19 כל זה בבסהו בטהו טו. 20 ריש הוסטן מלשלן "אלטנרטו" (בראשו)

וְעַבְדָּךְ אֱלֹהִים שֶׁבֶר נְבָנָה לְמִרְמָה
וְעַבְדָּךְ אֱלֹהִים שֶׁבֶר נְבָנָה בְּלֵבָבֶךָ. 23 בְּבָא
וְעַבְדָּךְ אֱלֹהִים שֶׁבֶר נְבָנָה מִשְׁפָּטֶךָ 22 כְּלֹמֶר מֵהָא
וְעַבְדָּךְ אֱלֹהִים שֶׁבֶר נְבָנָה לְחִילָה שֶׁל אָבוֹ
וְעַבְדָּךְ אֱלֹהִים שֶׁבֶר נְבָנָה לְחִילָה בְּהַשְׁגָּחוֹן. 21 אָבוֹ

מִתְּמָנָן בְּבֵין הַגָּלֶגֶל הַגָּלֶגֶל אֲחֵת תְּמָסֵק כִּי לֹא דָבָרָם וְכוּ".
24 בְּרִישׁוֹ "וְעַזְּהָ לְמַתָּה" שָׁלָא
אַבְּקָא אֶת דָּבָרָכֶיךָ לְמַתָּה.
25 אַיִל וּבָנָה כְּפָאָן חַולְקָשׁ לְרָאֵל,
מִתְּמָנָן בְּבֵין הַגָּלֶגֶל אֲחֵת תְּמָסֵק כִּי לֹא דָבָרָם וְכוּ".
26 אַחֲרֵי יְמִינָה וְלִמְנָה, אֲחֵת תְּמָסֵק כִּי לֹא דָבָרָם וְכוּ".

... “סם...” מהרירם אמר בפעם הראשונה. “זה לא נכון שפָּרָק אַלְמָן עַל עֲמִים אֶתְרִיאָן הַעֲסֵקְסָם מִכְּאַזְבָּן...”

28	אַיִב מְבָדֶל.	שְׁנִיאָה, עֲמָקָם.
29	כְּלֹמֶר שְׁנִיאָה	מְגַדֵּל
30*	וְקוּסִירָה הַהֲרָבָעָה	אַיִב ב. ה.
31	עַם שְׁנִיאָה	כְּלֹמֶר
32	עַם שְׁנִיאָה	מְגַדֵּל

של אל דעתו. וכמו שטענה במאמרתו פסק פג' סוף נ"ה ע"ג. אירוב ז' י"ח-ע. שראין טקלין אלל נ"ה ע"ג. ובראש העמוד מזכיר פסק א. י"ג-ז' י"ג. ובקבוקה ותשבנה פג' סוף נ"ה ע"ג.

[scroll] ס' 36, ג' ג' ו' ו' ו' ו'

四三

הַלְּהֻפָּשׁ לִמְעֵנָיו סְבָה כָּלֶל, וְאֵין לֹמֶר לְמַה
עַשָּׂה זוֹ וְלֹא מִזְעָן אֶעֱשָׂה זֹה, וְלֹפֶק אֲנָדָם
לְהֻפָּשׁ בְּקוֹדֶת הַצְּדָקָה וְלֹא אָוטָנוּ חַכְמָה בְּכָל מַה
לְאוֹבוֹ מִי יְהוָה אֱלֹהָה דָּבָר וַיְפַתֵּח שְׁפָטוֹ עַמְּדָה,
וַיַּדְרֵךְ תְּשִׁלְמָנוֹת הַכְּמָה כִּי כְּפָלִים לְרוֹשִׁים,
הַחֲקָר אֶלָּה תְּמִצָּא אָם עַד תְּכִלָּת שְׁרָה
רָאָה וְהַתְּבִנָּה הַיאָר הַוּגָה הַפְּרִישָׁה אֲשֶׁר
תְּבִיבָה⁴⁰ אָהָן בְּנֵי אָדָם וְהַבִּיאָתָם
לְהַשְׁקָפָה
אֲשֶׁר בָּאָרָנוּם לְעַלְלָה⁴¹ בְּהַשְׁגָּהָת הַהְנָּאָת,
וְחוֹכְרֵךְ כָּל מָה שָׂחוּבֵיהָ הַחֲלֹקָה וְרִיחָה
לְאָחָד המְפֻרְסָמָם בְּדוֹרוֹתָה וּבְחַמְמָה⁴²
אָם הַיָּה זֶה מְשָׁלָל, אָמָרוּ בְּאַמְתָה דִּירָה
פְּרָשָׁה שְׁאַרְיָה עָלָה, וְהַגָּה הַהְשָׁקָפָה
לְאַיּוֹב בְּוֹסְתָה לְהַשְׁקָפָת אֲרָסְטָן, וְהַשְׁקָפָת
גָּנוֹתָה לְהַשְׁקָפָת תְּרָבָנוֹגָה, וְהַשְׁקָפָת בְּלָדָן גּוֹטָה
לְעַשְׂתָּה "מְעַתְּלָהָה", וְהַשְׁקָפָת צָוֶרֶב נִוְתָּה לְשָׁטָה
הַאֲשָׁרְיָה⁴³, וְאֵלה הַיְיָ הַהְשָׁקָפָה הַעֲלָקָות
בְּהַגְּגָה.

לְקָרְבָּן וְאַזְמָנָן
לְפָגָה בְּעֵד

מ ב ר א

בין החכורים הנכבדים אשר הניח לנו הרב הגדול ר' משה בן נחמן ז"ל, איש האשכבות, "הארى הגדול שבמעונות הארץות"¹ בין חכמי ספרד, ואשר הרשב"א העיד עליו שאין לנו גדול ממנו בחכמה ובמנין וביראת חטא"² — הם שני פירושיו הגדולים למקרא: פירושו לתורה ולספר איוב.³

זמןו של הספר וסיבת חיבורו
באיזו תקופה מתאפשרה היו חיבר רבינו את פירושו זה, ומהו המנייע בכך, שמלל ספרי
הנבאים והכתובים בחר בספר איוב דוקא כדי לחבר עליו פירוש?
העיוון המדוקדק בספריו יעדנו בבירור הן על זמנו של חיבור זה והן על המניעים
שהביאו אלין.

א. בביורו לספר איוב (א, ח) כותב הרמב"ן: "כוֹן כָּל הַנֶּסִיּוֹנָה אֲשֶׁר לְאֵל עַם
חֲסִידָיו בְּתֹרֶה אוֹ בְּנָבִיאִים כִּאֵשׁ בִּיאָתִי בְּעַנִּין הַגָּמֹול". כוונתו ל"שער
הgamol" שבסוף ספר "תורת האדם" — שבו דן ביעודי שכר ועונש שבאו בתורה ובנבאים
ובכתובים ובבדרי חז"ל, בחיי האדם ולאחר מותו. וב"שער gamol" כשהוא מבאר שיטות
איוב וחבריו ומפרש בדרך אגב פסוקים אחדים, הוא מסיים: "וְאֵין לְנוּ לִפְרִיסָם לְכָל פִּירּוֹשׁ
הַסְּפָר הַזֶּה".⁴

ניתן איפוא להסיק שהרמב"ן הגיע לחיבור זה בעקבות "שער gamol", שהעוניים
הנידונים בו הביאוalo לשימם מעינו בספר איוב. כי שם בספר התואם יקשׂו כל העולה על
הלב להקשׂתו בענין זהה, לשם צרך שהיה המתווך gamol⁵. אלא שב"שער gamol",
מן קוצר המשען, עמד רק על העיקרים בספר איוב, ולאחר מכן בא להציג ולבאר
רעיונו על סדר הכתובים.

ב. משלוון רבינו בהקדמתו לספר איוב: "וַיְשִׁיבֵר מִכְאִיב הַלְּבָבוֹת וְמִדְאִיב
הַמְּחֻשּׁוֹת, וּמִמְּנוּ לְבָדוּ נִשְׁכְּנוּ רְבִים בְּכָל הַדּוֹרוֹת לְכִפּוּרָה גַּמָּרָה, וְהָרָאות בְּעוֹלָם
מִשְׁפְּט מְעוּקָל" — ניתן להסיק על טעם ניכבר נוספת בסוף שהביאו לספר איוב, והוא הצורך למצוא
תנומומיים מציאות הזמן שבו בעת החיים. ענותה ולהזהה של האומה באותו תקופה נשמעים
גם משלונו בספר הגאולה⁶, שכתב קרוב באותו זמן: "אָנַתָּנו בְּדוּר שְׁפֵלִי הַקּוֹמָה וְהַכְּלָתָה,
וּמְעוֹטִי הַדּוֹתָה וְהַשְּׁכָל, וּנְפִשְׁנוּ מְרַבָּה לְהַכְּלִיל הַגָּלוֹת וְהַצְּרוּת עַד שָׁבָת לְבָנוּ כַּבְשָׂר הַמִּתְּ
שָׁאַנְנוּ מַרְגִּישׁ בְּאַיּוֹל".⁶

לא נתעה איפוא אם נסיק מכאן כי כוונת הרמב"ן בפירושו לספר איוב הייתה לבן
ולברר את "הדבר הקשה שהוא שורש המרי ושורש האמונה שבו נתחבטו הראשונים וגט

1 ב"שם הגדולים" בעברית. 2 תשוכות תלמיד ר' בן הרבא"ד (עי' ביאור הרד"ל לפירוש
הרשב"א חלק א, סימן חג). 3 על דבר דברי אליעור, פרק שלישי, הערכה יב). 4 שער
פירוש שיר השירים המיוחס להרמב"ן. כבר כתוב gamol, ד"ה והנה שלשת החברים האלו יגלו
הרד"ל ש"איננו לו" אלא הוא להחכם רבי עזרא, דעתם וכו'. 5 בהקדמה לספר איוב. 6 ריש

ערכו הופיעו של הרמב"ן. מבלתי שיגרתו חמש אל גראן דרי¹⁶ : השם שבר אב אבות אינץ, מס' ר' הרמב"ן. הרמב"ן שאל שיאוב לא היה לו אלא שטחון בזבזון מה שסתמם בזבזון רמוים: "ויהללה מה שסתמך בו אמרו: איש היה בארץ ציון. והביא שם משתתף, והוא צרי, שהוא צורי בעצמה ובתגאה... ואלו יאמר לך: הסתכל בזבזה המשל והתבוננו בו והעללה בידך צניבוי, והוא העת האמתית מה ר' ר'".¹⁷

לאלא רמוים, שהוא שרי, והוא צורי מושך אמרו: אם אומת מושך — מושך אבוד, שהוא שרווש האמונה. והנה אין ספק שמידות במציאות. והנה אין קיימות במציאות. והאוצרות הנוראות בספר איוב שמהן גישחה בזאת של משמות היסטריות ואותנטיות ריאגיש המחריות בעצם היחיד הסובב ומונעננה — גם להלוד והמעין שוטפים לרגש הדמי ופותול.

הרמב"ן היה הראשון בין המפרשים שגינה להסבירות דברי איוב והבירו ביחסותם מטיימטה. גם בדר זו כבר קדמו הרמב"ם¹⁸, אלא במקום שהרמב"ם ראה בשיטות איוב מטיימטה. "ההשעת המירוחים לאיבר הולך וגדה איסטן, וועצת אליפז הולך וגדה המשעתלה, והבירין גילוי דעתו של הפליגויסטן היוניגס והערבערים — "ההשעת המירוחים לאיבר הולך וגדה איסטן, וועצת אליפז הולך וגדה המשעתלה, תיאר הרמב"ן — תיאר הרמב"ן איזערה" ²⁰.

האהרגנים בכל אומה ולשון, והוא ענון צדיק וortho רשות וטווב לו – – כדי שיריה ל"ג' – הגנות והוצרות" משען דעתו ונחמה.⁹
ב' יש גם להנעה שררבען הסובב שם ר' יהונתן (שין) בא בתרא טוי, ב' משנה ריביגו צ"ה שבב ספר אווב, "וְנוֹאמֵר לוּ מִפְּיַה גָּבוֹרָה עֲנוֹן הַאֲיָשׁ הַהְאָא וְהַהְבִּירָם הַהְמָה, כאשר נאמר לו ספר בריאותה, וגו' טורה בכתיבת ה' תפבי היהת עניינו שורש באמונה ייסוד התורה ר' – – דעה זו היה שרשיפעה צליין במדחה רבבה לשעם עזונו בספר הנכבד הזה. ולבך משתחמת רבינו באותן הגדרות ביהם לשני הספרים. ספר באשיות ה'ו' שרשיפיעו ייסוד התורה ר' – – ספר אווב ה'ו' שרש באמונה ויסוד התורה ר' – – שני פירושיו למקרא – – איטרא יציראת אהידה. הקשווה קשו פכמי.

פירושו לטורו ולספר איוב – – לתם. אם איטרא יציראת אהידה. הקשווה קשו פכמי.

לפיכך מסתבר, כי הופיעו לנויב בערוב ימיוי, אחרוי שסיטו היבורי והשוגן שבב ספר הלכתה של רב אלעט (הילכונות בכרות ותלה, הילכבות גדיים, וכו'), בספר הזרכות) ורב חידושיו ל"ס, וספר "מורת האדים" שסתום הוא בגין הכלול ובפרט, לשליטין בדרכי אדו' הגבורה אויב והביבר, לטפרם בככל וגבורם. "לתוכה דעתה ההלמידים יגעי גאלות וגבורם." לתוכה חדושים בתפקידו ה'ו' – – לדרכיה דעתה ההלמידים יגעי גאלות והוצרות.¹³ קרוב גם לודאי שהייתה צוקק בשני הפירושים ביחס אחד.

האמורה, או הימהה נסתהה. מה שהגניע אותו לגור בדור זו בדור. כל המפרשים עמדו על התרמיה, למטה שתק אירוב למגען אליהו ולא השיבו דבר. המבוגה בגדודו זה רבתה בין המפרשים, לעמו הרשונם ועד הדר'ם. גם הדר'ם, בפרק שוחקיש בספר אירוב, צמ"ל של המלה זו והשתדל בישוגה. עד שבא הרמב"ן ²¹ —osalohao romo b'dibroin — של המלה זו והשתדל בישוגה. מטרתו מגדיר מושגיהם דעתו וושׁב רק הוכחה להם לומר נסתר, שהוא ס"ד גורל מסורתה המורה ית', והוא נזכר בדבר אליהו". ואבואר הד' מפי מלמד עד משא רבינו עזיה מפי הגבורה ית', והוא נזכר בדבר אליהו. לא קיבל מענה אה אירוב מון הסעודה ונילקה לו אמיתה הסוד של אליהו מוכחת טול והשנין, ואין אדם (²² מאליהו) ורק כי אטשר אבל אין לאליהו ראה מוכחת טול והשנין... אבל אמר לו (זה) כי כן המשפט ובר' הילדה אמר (איוב) ייכל לדעת זה רlik בדור קבללה, ותה אמר לו (זה) כי כן המשפט ובר' הילדה אמר (איוב) אז שמעים את דבר אירוב האזרונים: על כן אמרנו לנו גוימתנו: ומABA רבענו: "אמבר (איוב) כי יתגשם על גוטו שריה החפץ בו, וזהו ראה כי היהים הוו חסיד והם לא צדיק ממה ועהה אונתם על חמי בונת, וארצאה לדבקה בה, לאור באור פניך ולהיות נפשי צדורה. עמר

לכארה רירה שבאו של הרמב"ז לספר אירב הוא בבדיחתו פירוש גוף בבי הփירושים. מכוון ה הספר ומכורו מי לאו רירה שבאו של הרמב"ז לספר אירב הוא בבדיחתו פירוש גוף בבי הփירושים. ואולם המשמעיק בו תעריר בלבד שפוק שך שבפירוש זה דומה לו למלב"ז בין המאשגנים והאהרגנים. וכן ש באשר לשלב והפרשנגי התהנתן, באורי המלים והתובים כמותו בין השבטים, ואולם טיקר והשיבותו, של פירושים פושים של המקרהות, יש בבירורים הענוגים והשערוגים לשאלת צדיק של פירושים והמברגן זיהו הבלתי נבדקו בבלעדו הלאו בבלעדו המוסר של שאלת צדיק זו היא מגמתו ותכליתו של המצע מרגוט לעצניינו בפסיו — מי שמקצת יטוא השובה במישור ורשות לו ושע טומבו לנו, להמציא מרגוט לעצניינו בפסיו — מי שמקצת יטוא השובה במישור

הסיבות לכך ידוועתו. הרמב"ז חיבר הקדרה נהרבת ומתקפה להקירה בעיטה היסוד שלליה ווועב ספר איוב. עד לפני שניגש לבאר את הסער גופו. לאמייתו של חבר, אבל קדיימו הרמב"ם בכר ע. ברם אין ספק שששנתבגון בקיי השיחות והניגוד שביניהם, יובלט הטעוני והומויסי יבא עצם ספרו ר' ר' בפירושו של הרמב"ז.

1. סטר הוארלה. הרקדרה לפירוש המורה. על המורה, עט' ג. 14. כן שערתי.

2. בדרשתו על קהלה. מסורת יוס' אבן בסבא לפירוש הרמב"ז. עט' ג. 8. סעם זה מהקדמת יוס' ג' בירא. העברה ב. אלא לא בירא להשתערת שטמטע:

למלואים המוגדרים לו (אלאו) באשר סדרו, והאטון
בנ"ז עוז כי הוציא האל בנסיו לבר ואנו נזעקה לשליטה
בנם ר' דה מהותם, ואלו ובר' עצמה כי אמר רבנן
כל אשר לו בדרל לא אמר לעשנות בהם בסבוב
בעניר... (מבר. ३). ואלט המגינות אלה ממקום
שם. שם — מודיק לחן הסוטוקהן. ציון שט.
ולציצין שלימות שלמיין. — ולש מורה נבכחים ג. ג.
הוּמְבָרֵן ריש טרר איגו. עד כמה שטרלח ליהוּת
מהוּת נמכרים ג. ג. 19 מורה נבכחים ג. ג.
18 עניינו מורה נמכרים ג. ג. כב. כב.
17 מורה נמכרים ג. ג. כב.
16 בנהוּת שמיין. 16 בנהוּת שמיין.

ירישלים אשר נספהר מילישנובן... הבה באה אל
צעיקת בוי, טראאל... לאמר ה' מה הרעה לעט
“זיד”, ווסתמגהי סל ליזון הרמאַן בהקדמות
ברבות הפורוש להויה או שירה עוזק בשנזונט
לספר איזוב שרטוב, “זאָטער פרישטיי בעיד-
הטראָר”, ודיומרי טהו רמי ליפרשו על ההויה
לספר איזוב אַזְעָק עיל כהֶבֶן”.
— זינחאי סחרה שאין ליפש ביטשי הו
במושב
זונַל, אלאָ באַטֵּן שבארהו זאָלן שהרונה לדרבוט
שכתר הַרְמָבֵן לעיל באָתָה הדקמה לספּר איזוב.
געגאָ שנתרה ריך האַטְמָרָה צעטְק בושׂו,
הצוריוטם בוזה. ומסתבּ שטירשו יאַיב גאנְטַ
לעטִי פירשו להויה.
12 בשר הסתודה ליפורש התורה.
13 סוכן איזוב.

למרות שפירוש הרמב"ן לספר איוב לא מפסיק בדפוסים הربבה, כמו פרידמן לתוכה, מילא מקום משך הומן נפלו בו עשויה וגירסאות מסוימות של הראשנותם ובעיקר של דפסים והפירוש עד לביל הכבר. המהורה סלטנו מירודה כל הדפסים הראשנותם ובעיקר של דפסים וונציאר רענץ הערתית מהתו י"ד אלה: א) כ"י לוגון אשר במיליאן ב"י הבריטי, בקטלוג מג'ג'ליה, מס' (2), 533, הוא כתוב באחד אפריקן, נחתב במאה ד"ה. ב) כ"י פאריש, בקטלוג טנברג, מס' (1), 226, נחתב על קלף במאה ה"ד. ג) כ"י רוכבי, בקטלוג טנברג, מס' (1), 84, נחתב על קלף במאה ה"ד.

בבאיורים השתרדיים למצוות טוויט ואימיהם של דבורי ריבני, להחיה לשלונו המתבזבז באור על פיס מקבילות שבאשר ספריה, וכן לעזין את המלחמות טרוון לפניו.

בסיום דבריו חובה נזכינה היא ליהיב עצה הגדננה להכל אלה אשר צורנו בධיברו זה. הלא ומה: בני יצחק שונתני עזח ומשיח: מאר יעקב המ"ר, שעורני לשבורה זו, מאר משאה סנרטס מלונדור שעמל לו לשיג עבורי העתקה וחילומים מכרי אשר במיליאן הבריטי; הראב מאיר הרשקוביץ מברוקליין, המעדני הדריב עעל ספרים ותביברים המהיראים אור עז כתבי הרמב"ן; לשראי מר יתרה החיק מחיטה — גולם יתגרכו מעוזו הבכלה.

שנאמר או ראה ויספחה הינה וטחנה (אינוב כה). רואת הביט בע מהשכחה הטהורה באשר משער אדם המעשה יבר". והוא פירוש במכוון בירעת השפטה הרמבה"ז בלשון הרקאנטי במשפטה בראשתם (דוח נ' ב). רידוט ב' התיאר הגדרל' של התורת מתניות הרקאנטיים להרמבה"ז. ואלו ב' א' מילים וזה, יולק' (א' ב').

נשכה להמב"ן (ריש פ"ק ב).
דעתה הומב"ן (ריש פ"ק ב).
ה. ויק בספרו אודר, והוא פירוש ר' יוריה הברצליוני על סוף אuib' מזאת יהוד
החרוג לשילוליה. חכם זה חוץ לשוזן עיל פירוטה ההמבה"ז לאיבוד שלא בהגן, ³² עד שעלינו
לשפטו בטענו של הדריך"א שנתחייבת עתלו רב גהrol אחד שחדנו לומר נגד הרמב"ן לא
ירד לעצם והעבini במתנית בבודו" — והגבג להחיק"א: „השר ליה שכותב על הרמב"ן אמר
ידעתה הומב"ן (ריש פ"ק ב).
ו. גם בימינו אלה מוגשת הטענה פירוש הרמב"ן על מפרשיו המקרים, ולדובנו
הפרוש לאיבוד כל א.ג. ריבנוביץ וא. אברונין, ³³ שהסתמכו הרבה על פירוש הרמב"ב".
סובות האדם וצערתו הם מגיירה מסתה המעריבה, ובעבורה זה היה מלך יומו" — וזהו
שאינו מזכיר בשטחן. וכן כותב הוא במאמר ה פרק ה: "ירדמה שדעת איבוד היה
שלכל פרושה בעקבות פירושי הומב"ז, א".

הרבבה והטעמורה”³⁴. של פירושו לאלה מוגבש השם פירוש הומני על מפרשיו המקרים ולרגוגין – גם בימיו אלה שסתמכו הרבה הרבה של פירוש הומני – נ. וביבריך וא. אברגנוץ³⁵, שטוטטו בשונו של הילך קמאי, אשר משאותו יגורלה, דבר איש אל עצהו, וכי ריד לענטק הדען במחילה בבדורו – והגביה לירד לענטק הדען במחילה בבדורו – וירח לשליליה. חכם זה הוציא על פירושו הומני לאיקוב שלא בהוגן, שעד שעלוינו ספ"ג איב"ב, ³² י. וירחיה הברצליוני על ספ"ג, ³³ ע"ב.

CN2

בְּרַאשׁ

אמור המחבר : דבר ברור וירוץ, כי האמונה בידיעת האל מוגני הטעלים ואישיהם.

ולכם איווֹן חלך וצקה זכרון בירושים.
ולכם עַמִּקְנָהמי בְּגַבְעָה זכרון בירושים.

למושת האלהים באללה, ובליהו רוחם של הגדודים. ובליהו רוחם של הגדודים. ובליהו רוחם של הגדודים.

א' **איש** בית אבגד טה. **ב'** מפורש מוה * בת אדם יושבת בארץ.

וְיַעֲשֵׂה יְהוָה כָּל-מַה אָמַר לְךָ בְּיַד־מֹשֶׁה.

אותו במרוצת הזמן מילא השכלויות מוקם הרים והוא מושב מושלים לאלהיהם. וככל חביבון הגאנד נטה בסיסו בדור. וכאן מינימום וכאן מינימום מילא השכלויות מוקם הרים והוא מושב מושלים לאלהיהם. וככל חביבון הגאנד נטה בסיסו בדור. וכאן מינימום וכאן מינימום

הנחייה הדרינית, ייחשוף מוחה גלעדי... כתובות ברוחן, כתובות אורה שענו במאזות עתוי וברשות:

11. הילאך ג. 12. שיטוטים ג. ג. — אפרה, במקרא: ויאטוו — עבדו, שוכן בפרק ר' גותה ובגדי

בְּאֵלֶּה הַסִּים וְעַד אֲשֶׁר כָּלָת בְּעֵת
יְמֵינֵךְ תְּמִימָה תְּמִימָה תְּמִימָה תְּמִימָה

הנ' עכלה לא נאל איש הכם או מכם נא
בפצעך: "וְעַל־גָּבֵעַ תִּשְׁאַל וְעַל־מִזְרָחַ תִּשְׁאַל וְעַל־מִזְרָחַ תִּשְׁאַל"

אבירו: “בו שלוש אברהם אה בוראו”. **והיכר את בראו.** כמו זויל אברהם משכילי, אבל תואר במלואו מדרות ווישר פעלנותו.”

בְּאַתָּה תִּרְאֵנִי כִּי אַתָּה מְלֵךְ עַמּוֹתֶיךָ וְאַתָּה
מְלֵךְ כָּל־עַמּוֹתֶיךָ וְאַתָּה מְלֵךְ כָּל־עַמּוֹתֶיךָ

בגדי רחובות שצממה שפעם (בראשו מטה) נטה צפרא שוכן מזינו גם ליבר אחד מבנייה לא הינה עצום, ואראלדים וסור "סוט", הינו שכל יראות אלדרים של אראת הינה.

-43-

ספר ארבעה עשר

קבלה על מלכויות שמנים

אדרת ניר אגדה

- 44 -

טלאר אלטנער שער

רֹאֵין אֶחָד שׁוֹבֵבָה. עֲשָׂה מִירָאָה — שָׁאָם בָּאָה לְבָעָזָת.

ההשלה מה המצעה בירק הניתנה דצלילית ומקובלת.

אל תחריו לך, ותבונן, גוינו ואשׁםיהם, בא' להראותה במאהר של אנטיגונוס אשׁר סוכב עבדים את הרוב על מנת לקבל פוטר, אלא הוו שבעדים

የኢትዮጵያውያንድ የፌዴራል ስርዓት በኋላ እንደሆነ ይፈጸማል

העבָרָה וּבְרִיאָה שונתני לאדם על דרך התบทבה, מוגבי' שעשנה קדרה רורה לימות'כ'ז, הרי' עבד שאנו מצטצ'ם למגמול את אדונינו מאהבה, או לפתח מהדור הכרת טובה. אנטיגנותינו איננו אומר די ביחס זה, אלא הוו מושיכ' י'יהי מורה

FIELD NOTES

כטבְּרָה

של אברם ובביסיגו במשה העקדה. על ניסיגו של אברם הצביעו קדמוניות בהירה רמו לו במלים ומצעת אה לבבו נאם לפניך²⁸ (ט, ט). בן סירא כתוב: 'בשברו ברה לוי והנרי במאן' (מד, כה); וכן: 'אברם הלא במיון גניעו לא במאן'. אבל רק התנאים הגניעו לא במאן. אנטיגוט קבע את יהוד האדום המשמשה בעבד המזעא של אנטיגוטוס חצא למלך על ההבדל שברין דבריו לברין דברי פילון. בקרדה המזעא של אבל אליהו במריא שוכנה להגדמה לשבר ונונש, ואך לא לא בבריו שום זיקה רמז למירוחו של אלהים ביחסו לאדם. פילון דאלכסנדרוני המשמש גם הלא המשגה פרונה אל אלה שאמנים מעתיכים על הפסח האלים שליהם תוארי ובארם, אבל המזעא מורהק מורהק מורהק ליהושב גם בהמון. בין שחם חמץם: עלי לעבדם הסרי היבן ובורא אבל המזעא בינה מה מושיע אל אדרון המתיל אל אימנה, שהרי הימ יראו מאהו וairoו, וכך להינוך הנכון, הסרה להם היכלה של ראייה והליך יוקרים לירטאים פילון תופס בדראשו זו²⁹ אמר אם אין להיבר מהירות מוכיחום, שימצא את הטטרול הנאות לפמי לעבדם הסרי יש וההסר בגדות מושיע אל אדרון המתיל אל אימנה, שהם יראו מאהו וairoו, וכך והם בעז בחרות מתיכרums על ידי הטעד. כל אלה לימדו אה השקר לחתולות...'. אמת הדרשה פילון תופס בדראשו זו³⁰ אמר אלה שאבוי איהם לככל בינה עלה ידי האמתה. פילון תופס בדראשו זו³¹ אמר הדראה המיהודה לעבדם הסרי היבן, הנקוקים לאדרון המיטיל אימתה. לאריה ישר פילון מכיר מורה שמי' כערך אמיה, וברודא לא כערך למשון שמו בבד³². אין פילון מכיר מורה שמי' כערך אמיה, ואריה הילקם של עבדים הממשים את הרוב של לאלאים פילון על העברד, ובוטים הם אמר חרורי לאודיסיאה 'ברך דרכי עבדים, אם אין ייד אונדים דחפהה, ובוטים הם המטהה ערוף המזהה בעבד המזעא בגדות מושיע אל אדרון המתיל אל אימנה, שהם יראו מאהו וairoו, וכך כריך הוא בכתבים שהדא רושם עצם פילון כי דרכו לעשן הסקה מסקנות דמיות, ור' להלן,³³ עמל', 30. דברם, ה; וה, פילון שם 54. שם, 69.

47 -

תנו. ר' ריבכטה ט-ט', יד ע-ב וביבלי שומא ט-ט':
400, 399. מלהרות בובר, שליחאות ייד, במדרבין יי. ב. ור' ogl LEDIM ס' מז':
'ערדרהו באשון עזין, אלטיל בקען, מארברם אבעו געלע עונען, הוה גונען לן,
ויל גולל געלען בלבד גווחן לן, אליא אוח נטשל הוא גונען לן...'. ובברר ט' 603: כי
עתה דיענין... עעהה עלה אורהנו... מצעלה אונע ערלן, באילו שאמארו.
לך שתקירב לי אה עצמן, ויל עיבתבהה.

ההשדר א' יין" ר' ברש"ה יסודת צב' ור' היגאליה ישראלי ר' א' אטחא ליקתינה צב' ור' יוכן הדין לרמאניה ר' בראשית טו' ר' יהוה ליה הינונא דאל לא ר' ברש"ה יסודת צב' ור' היגאליה ישראלי ר' ברודאטייה של J. Wier. 44. דימתה קה' גז'ה.

הרבנים אלה. כדי לטרש את מאמר של אטינטוס, אבל לא הוכיח אף אחד דבריו פילון הבהירם שלהם. רוחם עמיר במאמר זה-לו, עמי 48 הע' 14.

בגירה אל קוקטיילו, יט, שאיליהם רוחם עמיר במאמר זה-לו, עמי 33. באגרת, 18, 34. במאמר זה אנו מודלים מעובדה ההשוני והמהודק שבי' אלהים, בט' 35. במאמר זה משמשתו בדברי סנקה, על זו ר' ז'ן-Severster, J. N. Sevenster, Paul and Seneca, 1961. חול' לבין כל מה שהעה מחר ובהמשתקה מושביה המשמשות המהושך, אלהים, בט' 36. עמי 26. אלייר, 1961. מירה למקרא ולתורת חז"ל, אבל המחבר אפללו לא טרחה לשאלות שאלות, גז, אך השכל הייעשה שוע לעולוי אנאלוינה להריא ליריך. ונס התעלם מכל מה ששבtab על היהודים, ואפלו מתארו של "ברגמן", Hermann Cohen Festschrift, Die Stötsche Philosophie und die jüd. Frömmigkeit, Judaisma, Berlin, 1912, עמי 145 – אץ לו וכבר בספרהן. עדעת עמי, 48, שם עמי, 51, ואין טעם להזכיר סטוא – בלתי ידוע – המשחרר לשלומם. 364. ר' להאן, עמי, 37. מטה לא ע"א, אבל בכ"י מיניבן ובתוס' סוטה ס"ו ה"א, עמי, ר' אמר: וכן ביל"ש איבת החזבא (נ"כ אוקט) אבל באנדרת התמלוד, הוא בבדותם התולמים.

קבלה של מלכיה שם

עתה רצון השבר והעוזרנו. אבל בוגוסה ובידי רבן הצעיר עזרא לא אמרתי לך – אדונך, אלא עזבך מעתה ונראה לך – אדונך. והוא אמרתך לשבטך לאינה מצריה – ראה – אדונך.

מגמה קיצונית יותר, בקרים ר' עקיבא: ארבבנ' בניים למלך: אחד לודקה משתק, ואחד לרוקה ומבצעת, ואחד לרока ומתחנה; אחד לודר לאבוי "הילקי". ארבבנ' שאמור: לוֹדֵקְנָה וְשִׁמְעָנָה.

וְאֵלֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּה אָמַרְתָּ לְעֵדָה כִּי־בְּעֵדָה שָׁמָרָתָה
וְאֵלֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּה אָמַרְתָּ לְעֵדָה כִּי־בְּעֵדָה שָׁמָרָתָה
וְאֵלֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּה אָמַרְתָּ לְעֵדָה כִּי־בְּעֵדָה שָׁמָרָתָה

Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch, nikowski Berlin 1902, אין בכלל דין בבעיה המעטיקת אותה לא אסף ויליקט שמהםן אל מאהבה, שנאמר: הן קימלני לו אהול (איוב, יג, ט). שברנול (כ) ישב לאו רתיר. לא אוחל רתיר. לון ערלהו רתיר. לא אוחל רתיר. רבינו הילר בן הרקנוס דרש: לא עבד איוב את דבר

מוצבך לירוי ההלוד לומר: עד אגונע לא אסיר והו מהי מנגן (שם כז, ה) – לימוד שנדארתבה עשתה. רבינו יהושע בן הגריה קיבל את דעתו ו אמר: מי גילה עטר מעין ר' להלה עט' שם 47. שבאות פ"ח ו' מדרש תלמידים כה, בעמ' 215, ושם בלי שם הדאמר, אבל ר' שם בהצע' ב' שבא באה ונבדל בין הנמאזנות, ובמיוחד בבראונותם. 48.

דברים ייש לעמור בדורשת ר' יהושע בן הרקנוס. לאחד, שעין הוא מבטל את הכתובם. רוגם במדרשה תלמידים מני, גזרה, שם מסתהיינן רוח מרבנן אדרם שמלהשבין רלא אליהם מוחר טרוריה, ואותו: לא, לא עשתי און, אויהם לא באון ולא מיראה אלא מאבהה.

הרבנן קוקלוי לא אדולר, והרבנן שואגראן הדריך שאייב עשה מהאבותה לכהונתן.

51. ר' ליעיל, עמ' 240 ולהלן, עמ' 366.

וְאֵת אֲנִיב מִכְרַי וְאֶת-עָרֹב לְבָדָה אֲשֶׁר-לְבָדָה שָׁמֶן.

דבָּרֶת שְׁרֵךְ מִלְכֹות שְׁמַיִם

לתרעומותינו, הנותן מהן את עיראק הטרוגנית והקובלבנית. וכבר הדבָר בולט במאלה.

FIELD ARBUTUS - 849

אָמֵן אֶת־בְּרִית־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֶת־בְּרִית־מֹשֶׁה־בֶּן־נַׂעֲמָן:

אין לנו יודעום, איזה תרגום הובא לפבר רבנן גמליאל הזקן, אם ירוני אמר ארמי:

ויבכבי שם קתלו עזע-א. וחל החריות קתבנין דה' Secher Bacher W. ספרא: ו. שבת סח' ר' בעמ, 128, ובמהד' ליברמן, צמי' 57: ר' ר' שם סטרא הי' טו צ'ג'.

עַד וְתָרֵא, תְּרֵא 87' חִוּבִים, כְּחִוּבִים, תְּרֵא 223-208, תְּרֵא 208-223, תְּרֵא, תְּרֵא 1871.)

של כתבי היד הנודים דארמי שלס איג, שמולי בקטר במערת ה-ה' J. Van der Ploeg, 11, Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumran רם ש' 1962, Amsterdam.

אבל המרבה בהשערות והקיצועים על מנת ואיסוי של המרחב שמי' הדקע שהדרט חלחלה מעצמה שביבא אין הקביעה של 'Van der Ploeg', ע"מ 11.

ברורה כל כך. שונגה הוא מונדרת השבעם. בטעמם Le langum... est du type simple תגליל תרמו את המלים "הה", שב את שנות איזוב, ווותרים כיילו הוה כתוב י' אשן, אה בני איזיב בהשתילו בעד רעהה, וכשה ניצל מון חורה שברחנות השבעם, סבראו והעלינו ביריל, בית מלמד שהה ד (הדרמה), עמי, 43; ואלא אל-איל; א' ביכר בספריו etc., עמי 136 וותחה לקובלה.

קבלה על מלכויות שמים

בְּנֵי נָתָן

כט ל' ט' ט' ט' ט'

סוד נר בענין - גאל

מפרשי ב"ר פירש איש הדר הביטויו 'אמורה טהה', שאמור דברי הסתמכות להנזהה
וירא אותה יג מהדר' בפבר אות ז' אויב בלהעה פה באבל אברם בבלשה', ר'.
ויאור שם העז 2. אבל כמי שהזכיר (לשםן, ברוך ל' והשכחה') הנותן
היאודור שם השם כמי שהזכיר (לשםן, ברוך ל' והשכחה') הנותן
שבב"ד הוא המקרה. אמרה טהה. ואמרה טהה. ואמרה טהה. ואמרה טהה.
היסוס, וזה מה מקורי, שהשמה לא תורגם
המלחים 'אמורה טהה' או בונאה לא הספקתיה, וההזהה
ב-ט"ע מיטרול התהנות האהורה ר' מכלה נוראל ורומ. ר'. ר' שם מהר' שם.
ר' שם מהר' שם.
זה בדבר' אוילנטיק', XXXV, HUCA, 1964). 7-6. *Quis rerum divinorum heres*.
ההיריבור בספרטה קרוב היה לא לדיorth. ס. 28-21 ס. 228 על הראה הכהילה של אמריך.

ת. ירו שם ע"ד, וביר סון פג'ן, עמ' 618: צדיק אחד שרד באומה... .
 ג. ירו טמותה של אבotta דר-ג', מדור' שכטר, עמ' 164, התשעתה במלשון בערך פון מיצ'אוד איוב', ר' לי גינצברוג, ח"ב, Legends, 384. 39.
 ד. טרטליאנט שט' ורלמן, שם, עמ' 56, אורה לאליטיק, HUCA, XXVIII, Studies etc. עמ' 558, וביברל בספרו היל' עמ' 138, עמ' 2.
 א. קין תורות לוכבל Sander, שם זה, עמ' 81. 69. ב. ציון (א-ז), עמ' 138, שם ע"ד, עמ' 3. 22. ג. קדרלה, Brook, JQR, 11, Text and Studies, The Testament of Abraham, James. 68. ד. ג'רמיינס, שם ע"ד, עמ' 99. 67.

דרכם של מלחמות מודרניות

אין לך זדיק באלה בחרוכות... אין לך גובל
בונאים ממשה ומשיעיה, ושניהם לא באו אלא בתהנוונם, (ובב' פ"ב אות ד).
דבריך אלה אונם רוחוקים מון ההבחנה בין אובי בדור אחדם, כפי שגדרה מפל-
רילוי, שהビיעת איבט לאלתיהם בדור מוקרייה, הדא אמר: שחתון התבורן לשם שמיים, כי בראותו שדעתו על הקב"ה הדר אורה, איבט אמר:
שהטמן התבורן ליה לרוחותיה דרבון אורה, בדור שאותו ר' יהונתן אמר ר-
דבון אללה אונם רוחוקים מון ההבחנה בין אובי בדור אחדם, כפי שגדרה מפל-
רילוי, שגדיר איבט לא קרא הניגר, בשם שאמרם עבשורי בתפלה
הניגר בדור פטץ על איבט: "אליל לא קרא הניגר, בן היי אומרים "אללה איבט", (פסיק)
אללה אמרת אללה, עצה ואללה, עטב", בן היי אמרת אללה אורה, ר' יהונתן אמר ר-
רבנן, קצ"א. טבטו של אלתים בדורותיה דרבון אורה, מפבי שקרא הניגר בגדרה,
ולכון אין מצערין טבטו, בשומרותם בתפילה את אללה, האבטה. ובבא שאמר על במתה
וכמה מה מדבריו על איבט שמיים, מפבי שחייר מבורך לא מצער
לו כוות אהרת אללא טבאיין אדם בתפעס על צערו, ואיזוב דיבר מתן צער וויסטרום.
ההערכות השוגנה של מותה הדתית של איבט לשותותם בתפילה של האחים
על דרבני היראה וההבהה, ולא בזיטום לאמורם הצעלים ולהסתדריהם ובוראו שאין
מקודם לעזמותם רבי יהונתן בן זכאי, ר' אליעזר ור' חייא מצד אודה,
ושל ר' יהושע בן הרקנוס, בן פטור ור' יהושע מצד שמי, בגיןד בר' השקפה
פארטיקולאריסטית, שלפיה אין הסיד בכרי, באיזוב יכול להשייא את מעתנו של
אברותם, לבני השקפה אגדברטלית, שלפיה בינתן גם לבני להלשוג מעלה זו. זבק.
יעטנו של ר' יהושע בן הרקנוס — שהטבטים לה ר' יהושע בן הגבינה, שאיזוב — עט-
קי ראת ההנגר שלו ועם התמסחיו — היה עבד מאהבה, לא נתקבל העל דרבן
רוב הגאנאים והאמוראים. הדין על איזיזו של איבט והבדירו מורה על דרבן
גיבורם של המושגים 'ר'ראוי' ו'אהבה'. יראה מורתן אדבה שוכב איבט ר'אה, אללה
אהבה; אבל אהבה המכביא את האדים ליהו גם לירוא תנרג על דרכיו
ולסתה דברים בגדרו, איבטה אהבה, ועדיפה ממנה יראה מהמתה פודח העונגה. בשת אמר
ר'ון יהונתן בן זכאי למלמד שבי עבנינים בסוגיה זו. הרוא ומתברן לביברלו של מורה בש-
רודם ויקבל עול מלבות שמורים במקומו. ותשובה של רבנן יהונתן בן זכאי על שלא
אותה של תלמידיך מסיעתו, בששאלו תלמידיך סביה ראה הוה, לרבעצ-
באגון יותר מכל אבירוין, השיב لهم: טרקה (הארון) מבנות כל מלכות שמיים
והמליכיה עליה עול בשור ודרם: לפיכך אדרם הכתוב: הובא איזין ותרצעע, שלוא שמרה
את מה שטענה ר' יהונתן. הדבר השב, שבא למלמד הרוא, שמשמעויה המעשיה של ר' יהונ-
תאן. 85. תוספთא ב' ק"ב ס"ה, עמ' 358, ועל התוסחה במקבילות ר' מה שכתבתי בציון 'שב'ה
84. ר' ליעיל, גמ' 357.
85. ב' טו ע"א, ר' דק"ס, עמ' 73 הע' 3.

סְרִיד אַרְבָּעָה - טַהֲרָה

שוננה לגמורי של היראלה מנאסר בדורותהו הআরোহা. אין ואט אלְ סקלט פילון אַךְ
הוא משוחרר מן המאפיין הআরোহা של ה'ל' על היראלה הנבוצה מהורן
אליו הדרים מדרשותיהם על עמידתו של אברם מול אלה. ברם, השובדה שפלוון
היא מוחילה את דרשתו דורך בפסוק 'מהן תמן ל', ולבפסוקים ישבטי אברם
בבאו לההפלל על אנטיסי סדום, אמותה דרשני. אבל הobar מסחרר דורך מתרן
דו-שוני לו לפסוקים אלה ביחסים מחדך יישוב הדעת באשלוי, אבל מוחלת מדברי הצעזה עלי
שכשלאלתו של אברם, שאנכם מחדך יישוב הדעת באשלוי, אבל מוחלת מהירה עלי
טבכה עיר שעלה שאמור טהרה גם צדיקים גם עיל יד הרשעים. לדברי פלון
Ճאומו של אברם הדיטה נဟגה גם לאגושים שום מעורבות של צדיק ורשע.
מצוד שבי גם הshallה מטהה לוי בתנה לו הזדמנות לבקש להונפה
donegal.⁸⁰

52 -

80 עמרם רודריך, K. Marcus ומקביליםו, עמרם ואילר, העלה השערו, שבסורה של 300 מונהות עמרם רודריך, סולין שבשען דרשנו .. נמי נסאל .. ומאהר שלר .. נוקך לשלש המקרים. גיסה להאחים טריל והאחים זאופיסי ליר, עמרם של הרים מאיר-ישראל שהושמעה באלאסנדריה: סולין שבשען דרשנו של הכלם מאיר-ישראל .. הדיעודה את נמי נסאל .. ומאהר שלר .. ביהה הונכתה של מוטס הנטומט האהובים בירושלים .. און הדראשה את נמי נסאל .. שברד... (עמ' 59).

עמרם לשוחור את הדראשה המהיר על הדראשה בידו אלא עשי' המגאות שאין להן מוקד ועל ידו הדרשה לביטום והאחים זאופיסי ליר, כהנות זותה ושל פילון ונחר בילד מודועה השמאות, זאופיסי דודו, והדבר שנות, שלא היו לפניו פילון בכאן שוו' שמות אליא ריק סוסט, גאנגד, שאורה הוה דודו, שמר מזרב בערך ר' שבת העז ווועצ' (עמ' 59). אבל מה עשה עברה הוה, פשטן, מאיציא', עמרם מזרב בערך ר' שבת העז ווועצ' (עמ' 59). אבל מה עשה עברה הוה, פשטן, מאיציא', עמרם ערב שדרש אה שעז השמות בשתי המזרדים בין עון מזרדו ומסקי, שדרש אה ערב לזרע ליפמי ום בהרזה אורץ עירן בין שם של הקבר להבן שhortה דרכיו היה מצורי ומי יתיר שדרס וטליט ביכל ובדר, עמר' 60). אבל כלבים אין וזה מירקה, שצמוד זה לא השאר שרדי וטליט ביכל ובדר, התנאים והאמוראים עמל ר' יראה ואברהם, עמל כל ר' המשבה ברודו. ובר' ר' יהושע בן הרוקנום, שעירוב מאבדה עצה, ערבuro את הציגמו גה'יל, והדרשה בכל מודה ומדחה של יהוא מודד, לר' בין בימדה הפטועה, מפקיעה בימדה, מטבוש און האהבה מיקחה אל אותה משפטה המירות. אבל עלה על ר' יהונן בין יראי' לירמא', שאייג עבד מיראה, מחדה והדרין לבין הפטועה ומידה הדרין לבין היראה, אללא משומות שיאויב בעט בשעה הפטועה ולכון הוה סבורו, שבל עבדו של איוב לא אללא מיראה, הוה מטור ויר לא מאיר, שארוב עבד מאהבה, ממשם שארוב הטופ לביבן מירחת הפטועה. ברם ר' יהושע לא מאיר, שארוב עבד מאהבה, ממשם של ראה היניב על הפטועה 'באהבה', אללא כפ' שפרושו (ר' לעיל עלי' 35) משום של ראה בתנובה אויב ותמהרוו - בעטה'.

三

אַרְבָּעָה-אַשְׁר

כג' ינואר

הנפקה 1000

שיחת על אירוב

בגמר יש כמח דעות, מתי היה אירוב, אבל דעת הרוב הוא מה שאמרנו
רוכמים אומרים אירוב בימי כשרים חי, שנאמר "כשרים שמנו שלשה ראשיט"
(AIROB איז), ורש"י מסביר בימי מלכorth כשרים חי, בימי נבורכדנאצר
חי וכא גם ^{עליך איז} _{עליך.}

לפי דעתו, המחבר של אירוב הוא חנבייא ירמיהו, וזה מתחאים לדעת
הרוב, מפני שירמיהו חי באמת בימי נבורכדנאצר. והហמרא קושחה "פלורוני"
כח"י עם התקורת שבת חי אירוב. השוחח: "משה כתוב ספרו ופרשת בלאם
ואירוב מסיטיעא ליה לרבי לוי בר לחמא דאמיר רבי לוי בר לחמא אירוב
בימי משת חי" (ב"ב ט"ו ע"א). ועוד חז"ל אמרו בפירוש (אייכא רבא)
על הפסוק שאמיר ירמיהו "אנכי הגבר" (אייכא גז) "אנכי הוא אירוב".

הראיות שנוגנות לנו לחושך שאירוב נכתב על ידי ירמיהו מכוסותות
בחלקן על המקובלות הרבות שיש בין דברי ירמיהו לדברי אירוב.

למשל, אירוב מתחילה בזח שהוא מקלל את ירמו (AIROB גז):

"יאבד ירום אורולד בו וחלילת אמר תרה גבר,
היום החורא יחי חשק אל ידרשו אלurd ממיל
ואל חרפע עלייך נחרחה ובר"

ארתו דבר אומר ירמיה על עצמו (ירמיה כז):

"ארוד חיום אשר ילדחי בר ירום אשר
ילדתני אמי אל יחי ברור"

וזה רק שרואים כאן וכך אה קללה, אלא שיש החכמה גדולה בלשונו:

פה כתוב "אל יחי ברור", ושם כתוב "אל ידרשו... ראל חומע...".

ירמיה משיר והוא אומר (שם 17,15):

"ארוד האיש אשרبشر את אבי לאמר ילד לך
בן זכר שמת שמחה... אשר לא מרוחתני מרחת
ותחדי לי אמי קברץ ורחמת חרת ערלים..."

ואירוב אמר (בז):

"למה לא מרחט אמרות מבנן יצאת וAGERUT,
מרוע קדרובי ברכבים ומה שדים כי איינק."

תורי זה אARTHOR דבר, ארთא מחשבה, ארתו הלשון.

נקודות שנייה - איווב שואל וחוזר ושאל למה הרשעים מצליחים, כדוגמא,

בפרק כ"א פסוק 7 הוא אומר:

"מדוע רשעים יחיו עתקו גם בבר חיל,
זרע נכוון לפנייהם עם רצאניהם לעינייהם,
בחינם שלום מפחד ולא שבת אלוד עליהם."

ארחו דברו אלו מרצאים בירמיה (י"ב:1):

"צדיק אתה ח', כי אדריך אליו אך משפטים
אדבר אורחך, מדוע דרך רשיים צלחת שלו כל
בגדי בגדי, נטעם בס שרש ילכבר גם עשר טרי
קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליהם."

לא רק שתՐעיוֹן דומה בשני המקרים אלא גם הלשון דומה. באיווב חוו
אומר "מדוע רשעים יחיו", ובירמיה - "מדוע דרך רשיים צלחת".
בשני המקרים ישנה המלה "מדוע" ו"רשעים", ו"צלחת" תיאו כמו
"עתקו גם בבר חיל", ומה שאמר ירמיה "קרוב אתה בפייהם ורחוק
מכליהם" מהאיים למה שאמר איווב (שם 14-16):

"ויאמרו לאל סור מנגנו ודעך דבריך לא חפצנו,
מה שידי כי נשבדנו ומה נרעיל כי נפצע בר,
than לא בידם טרכם עצם רשיים רחוך מני."

אחר כך הוא מקל אורתם ואומר (שם 17-19):

"כמה נר רשיים ידעך ויבא עליהם אידם,
חלילים יחלק באפו יתינו בחבן לפניך דוח,
רכמצ גנבותך סופת אלוד יצפן לבנינו אונדו,
ישם אליו וידע ידראו וגו'"

וגם ירמיה, אחרי שתיאר אותם, קילל אותם (י"ב:3):

"ואתה ח', ידעתני חוראני ובחנות לבי אתך,
חתקם עצמן לטבחה ותקדש ליום הרbatch."

ויש עוד מספר רב של ביטויים ומשפטים באיווב שהם דומים לגמרי
למשפטים מקבילים בספרי חthalim וaicah ומשלי, ולא נפרטים כאן.

אלא שחוקרים של ספר איווב שחרגி�שו בזה אמרו שבר היה חיתת הלשון,
שכאשר נכתוב ספר איווב היו הלשונות של ספר חHALIM וaicah שגורדים
כפי חיציבור והוא קלט את הלשון מתווך השגורות וחרבילה כתמי תעס
וחמחבר הכתיבת הספר איווב. אורלים אונדו לא יכולים להסבירו זאת,
מןגי ספר איווב הוא מקורו מאוד, וחרביה יותר גראת לנו לומר
כי ספרי חHALIM וaicah ואיווב מחבד אחד להם.

יודעים אנהגד כי אה מגיעת איבח כהמ יומית; דבר זה גם מתאשר מדבריו העורבדא כי בכל פסוק בפרקם א-ב, ד שבאייח וכאן בכל קבוצה של שלשה פרוקים שבפרק ג', יש "חתימה" של ירמיהו, ובפרק ח' שאיננו על סדר א"ב, יש חתימת אחח, וכן יש מזמוריהם בחליהם שיש בהם "חתימת" שלו רגם בספר איוב מופיעים החתימות של ירמיה. מסתבר אפוא לומר שמי שאמר את הדברים באיבח ובחליהם חרא אמר את הדברים באירוב, וחייב של מחבר אחד, ולא שחיו לשונם כאלה שגוררים בפי חעם ושמחבר ספר איוב תוצרך ללוות ולשאול ביטויים מן הלשון השגורת. זה בכלל לא מתkowski על הדעת.

בש הדרינו באיבח ובחליהם ובחלק ממשלי דומים פאוד לאלה שבספר איוב, ונראה שמחבר אחד לחם.

עוד יש דברים פרטיים באירוב שהם שייכים לדוד לירמיה, למשל,
איוב אמר (ד:15):

"兄 כי בגדי כמו נחלcaf נחלים יעברו"

חרי זה דבר פרטי שאדם יגיד שאחיו בגדיבו, לא כל אדם אומר דבר כזה ולא מרכחה שיקרה לכל אדם דבר כזה, אבל אננו רואים כי ח' אמר לירמיה כדומה לזה (י"ב:6):

"כי גם אחיך ובייח אביך גם המת בגדי בר,
גם המת קראך אחריך מלא אל חקנך בס כי ידברו
אליך טרכות".

וכמו כן איוב אמר (ט"ז:12):

"שלו היחי ריקומני וואהן בערפי ויפצצני
ריקומני לו למתרת יסכו עלי רביה
יפלח כליותי ולא יחמל ישפך לארכ מדרתי".

ראשית - "ריקומני לו למתרת" יש לו קשר בלי ספק עם העורבדא שירמיה היה אסור בחצר המטראה, כמו שכחוב (ירמיה ל"ז:21 ואילך), "וימקדו את ירמיהו בחצר המטראה... וישב ירמיהו בחצר המטראה". דמעניין שבאייח

אמר ירמיהו כמעט אותו דבר (ג:12):

"דרך קשתו ריציבני כמקרה לחש"

ואחד מפרש את רעהו.

רعود דבר פרטוי -

איוב אמר, "ומלטוני מיד צד ומיד ערייצים חפדרוני" (איוב ו:23) -

מי הם העריצים שעמדו על איוב?

לפי דעתנו אין אלה אלא ארכם ה"עריצים" שעמדו על ירמיה, כמו

שכתוב, "והצלחיך מיד רעים ופדריך מכפ ערייצים" (ירמיה ט"ו:21).

חרי זה ממש אורתח הלשון בשני חפסוקים, וזה דבר פרטוי ומירוחד לירמיה,

כי הלא לא ראיינו במקרא אדם אחר שמתארונו על זה שעמדו עליו "עריצים",

רק בחחלים מצאו, "...עריצים בקשר נפשי" (ב"ד:5; פ"ג:14),

אבל לפי דעתנו גם זה נאמר על ידי ירמיה, ריש על זה ראיות.

ואתם דבריהם ביחס ל"מרעים".

באיוב (ח:20) נאמר "חן אל לא ימאם הם ולא יחזיק ביד מרעים",

רחרי זה דומה למה שכתוב בירמיה (כ"ג:14), "ובגבאי ירושם ראייתי

שערדה נארף וחלף בשקר וחזקן ידי מרעים וגר"

כבר הזכרנו מה שאמרו רבותינו כי מחבר ספר איוב היה בימי נבוכדנאצר, בימי כשודים שנאמר "כשודים שמך שלש ראשים" (איוב א:17). יש עוד רמזים בספר איוב לזמן שחסדים, נבוכדנאצר או בכלל לקחו את בני ישראל בשבי.

בלבד שהוא אמר לאיוב, "אם בנייך חטא לך וישלחם ביד פשעם" (איוב ח:4), ולשונו דומה לזה כתובות בירמיה, "כן אכיד את גלוות יתרודה אשר שלחת מן חמיום חזח ארץ כשודים לטרבה" (כ"ד:5).

יש עוד ראיות רבות לכך שירטיה כתוב את ספר איוב, וביניהם גם עניין "החותימות" של ירמיה, שלפי דעתנו ישנן ככל פרק ופרק ספר איוב. אין כאן מקום להסביר את הדבר, ונסתפק רק לומר שיש רמז בדברי רבותינו שירטיה ואיוב הם אדם אחד, כי כן אמרו במדרשו אמרת רבתי, על הפסוק "אני חגבר וגור" (איכת ג:1) – "אני הוא איוב" – אם כן יש פה יותר מרמז שהו שוכן ירמיה ואיוב זהים.

על יסוד הדברים הללו, ומכלו להאריך בראיות כי מחבר ספר איוב הוא ירמיה, נוכל לבאר עניין שלפי דעתנו לא הוסבר עד חירם, והוא זה שאע"פ שה' דיבר עם איוב כמה וכמה פעמים, הוא חמיד עמד איתן על דעתו ועל טענותיו ואמր שחווא לא ייחח, חנה אחורי ששמע על הבחמות וחלייתן (איוב מ-ט"א) החמור לגמרי ואמר, "ידעתי כי כל תורל...על בז אמא רנחותי על עפר ואפר" (ט"ב:1-6). מה יש בדברים ששמע על הבחמות וחלייתן שגרם לו לאיוב שיזור בו מעמדתו חזקתו בה נקט עד עכשו.

נחברון אפוא בمعנה זה האחرون שעה ח' את איוב, שהוא אשר שכנע את איוב שאין לו עוד מה לדבר, ונראה כי גם פה אז חנו רואים בהתאם דבר בין דברי ח' אל איוב כאן לדברי ח' אל ירמיה בחדירת נבואותו (ירמיה פרק א').

ח' אמר לאיוב (ט:7), "אזר נא כביך חלצין אשאלך וחרדי עמי", וhalb זה דומה מאוד למה שאמר ח' לירמיה (א:17), "וְרָאתָה אֶזֶר מִתְנִינָה וקמת דברות אליהם את כל אשר אנכי אזכיר אל תה מניחם פן אהתק לפניהם...".

במובן אומר ח' לאיוב (פסוק 8), "האף חפר משפט, חרשי עמי למען חדק". ח' מגלת פה לאיוב כי השורש של כל טענותיו הוא שהוא רוצח לרשותו אה עצמו חף מפשע, ומכוון שבר יש לו טענות על ח', למח ח' נוחן הצלחה לרשעים, למח אין הוא ערשות משפט בחם. אבל הוא ערשות את זה אולי בלי שיתיה מודע לכך, למטרת מסויימת, "האף חפר משפט חרשי עמי למען חדק". הוא רוצח לרשותו את ח' כאחראי ואת עצמו כבלתי אשם ובailleו אין לו חלק בכל התחרטויות הללו. אבל ח' לא מסכים לו. ח' אומר, אני לא חמורה שלך לנקרות את העולם מרשעים כדי שאחיה בשלה, זה אייבו החפקיד שלו. אני שמתי אנשים כמרק בעולם כדי שהם יילחמו למען חדק ולמען המשפט ואם אתה יש לך רגש כה חזק למשפט ולירוש רצדק, אז אתה מוכנה לעשות משחוק ולא לשכת בחיבור ידים ולצעוק למח אני לא עושה. אתה חופך את סדר של כל חבריאת,

ורואמר לו כך, "רואם זרעו כא-ל לך וביקול כמהו חרעט" (9) – אם אתה מרגיש כל כך שאחיך יכול לדבר נגד כל הרשעים ואתה יודע גם להרים את קולך נגד ח' , השם באורתו לכך לחזורבו עם הרשעים במקום לחזורבו גבד ח' . – "עדת נא גארען רגבען ותזרד רחדר' חלבש" (10) – לבש אורתו הגארען שאחיך משחטש בו נגיד רוחטש בו גבד הרשעים, "חפץ עברות אף רראת כל גאות ותשפיטליהו" (11) – חפץ אתה כעס על הガイיס וחשפילס, למה אתה יושב בחדר ספוזן, "ראת כל גאות חכנייחו רחדר' רשעים החטט, טמצע בעפר ייחד פניהם חבש בטמן, וגם אני אוידך כי חושע לך ימיניך" (12-14). אני אווחט את המשפט ואת האזרק, אבל אני אווחט שכני אדם יעשן משפט וצדק ולא יניחו את הכל עלי. ולמה אתה לא עושה זאת? שתי סיבות הן שבודמותך לך לא לטעולז א', אתה חושב שלדבר כזה צריכים חזרות בגדיים וושאין לך כאלה, וב' שאחיך פרוחד לעשות את הדבר אפיקל אם יש לך כח לכך, אתה מפחד ללחט ולדבר אל המלבינים ועל חשייס טמא יחרגו אורתך. וכך נגיד שני מחדים אלה, ח' אומר לך, אתה חושב שאין לך כח לכך – אני יכול לחת לך כח, ותראייה, ואני בראיי חייך שנקראת "בהתורת" שיש לך כח עצום אע"פ שאתה רק אורכתה – חציד –

"הנה נא כהמורה אשר עשייתי עמר חזיר כבקר יאכל,
הנה נא כחיר במתניין ראנדר בשערין בטנו,
יחפץ דנברו כמו ארץ גידי פרחד ישרגר
עאמיר אפיקי נחשה גרמיין כמטייל ברזל".

אורתו הדבר דיבר ח' אל ירמיהו בתחילה נבוארו כשהוא אמר לו, "ואתה תאזר מחנייך רבר". ירמיהו היה זוקק לך רב במתניין, הוא היה צרייך להוכיח את עצמו לחילוך רב מענחות לירושלים ומירושלים לענחות – "חלוך וקראת באזני ירושלם רבר" (ירמיהו כ:2); "חלוך וקראת את הדברים חאלח רבר" (ב:12); "חלוך וקזית" (י"ג:1); "חלך ראמרת" (ל"ד:2). ועוד, וחרי גם כאן בתווך "הנה נא כחו במתניין", כמו שכותב שם "ואתה תאזר מחנייך". בנוסף לכך, כמו שכירמתה (א:18) נאמר לו, "וואי הינה נחנייך חיווט לעיר מבצר ולבמוד ברזל ולחמורת בחשת על

בקיזור, כמוordan על זה שירמיה חשב שאין לו כח לעשות את כל המעשיות
שחייבין צריך לעשומתם, אמר לר' ח', אני הרא אשר נחתתי כח ל"כחות"
ובך אני יכול לחתך כח גם לך. זה דומה מואוד לחשובה שחביב הקב"ה
למשה רבינו, במשמעות אמר "מי אגבי כי אלך אל פרעה וגו'", "זרני
ערל שפחים", אמר לר' ח', "מי שם פה לאדם וגו'", ז"א אני יכול
לחתך לך פה ולשונו וכוכו. אחריו לדבר אמר ח' לירמיהו.

ובנגד חמחד של ירמיה לכת ודבר את הדברים אל מלכיהם ולאל תשרים,
אמר לו ח', הגה בראתי בריה שאינה מכירה מהו חמחד - חוליתן -
אשר עיקר תcornח שרו איננו מפחד משום דבר -

"חמשך לרווחן בחכמת ובכחול תשקייע לשנו",
החשים אגמן באפר ובחורה תקב לחידר,
הירבה אליו חנגורנים אם ידבר אליו רכותה,
היכרת ברית עמר' הקחנו לעבד עולם,
תחשיך בו צפ/or ותקשרנו לנערותיך,
יכרו עלייך חברותיך יחוּרנו בין כנעדים...". (איוב מ:25 וアイלך)

ד"א, חלريحן כל כך גדול עד שאחח לא מוכן לסתור אוThor ברכה רגילה
שאחח צד בת דבבים.

ובפרק "ברכי נפשי" (*כהלים ק"ד*), אמר חמשורר (וחזוא ירמיהו),

"זה חיים גדול ורחב ידים... לוייתן זה יצרת לשחק בר" (עמ' 25-26),

שאלת אוחז (איוב מ:29), "חחשך בר כצפר רבר" - איך יכול לשחק בר;

חולויתן המתויר כאן (באיוב מ"א), ייתכן שゾחי חייה קדם חיטטורייה
שהיתה דומה לסתיגרוסדרום, שהיתה מכוסה כולה במעין מבנים של עצם,
וઆ"פ שהלויתן נראה היה חי במים וחתיגרוסדרום לא היה חי במים,
ייתכן שגם גם חייה בזאת הייתה כמים רגס **ללא** חיים **כעינן** קשושים
של עצם שכיסו את כל ברפה, ושתקדמונדים ידעו עליה ויש לנור מה תיאורה.

"מי גלח פנִי לכּוֹשׁוֹ, בְּכָפֵל רַסְגּוֹ מֵ יִבּוֹרָא,
דְּלַתִּי פָנִיוֹ מֵ פַתַח, סְבִיבָהּ שְׁנִיוֹ אִימָה,
בָאוֹרָה אֲפִיקִי מְגֻנִים, סְגוּר חֶרְחָם צָרָ" (שם 5-7)

ז"א, כולו כמו מגינים, וחם כל כך קרובכים זה לזה ועם כל זה -

"אחד באחד יגשוו, ורוחם לא יבא בינויהם,
איש באחיהם ידבקו, יתלבכו ולא יחרפדו,
הנתקה הלה נטה אבר בפיגור רשותם שחר."

- 4 -

בספרי חכemu מדבר על חיות קדם היסטוריה שחיו פולטוח אידי ארים
מנחיריותם שחיו מרדיימות בתם את התיה שחיו רצורת לטוף, וזכה כנראה
מה שאמר "מנחיריו יצא עשן".

"גפער בחלים תלחת, ולהב מפיו יצא,
בצוארו ילין עד, ולפניו תזוץ דבבה,
מפלוי בשרו דCKER, יצוק עלייר בילימוט,
לבו יצוק במו אבן, רייזוק כמלת החתיות,
משתו יגורר אלים, משבריהם יחתטא",
משיבגר חרב בלוי קוס, חניכח מסע ושרית" (שם 13-18)

ז"א, כל כלי חמלחה לא עורק עלייר שום רושם.

"יחשב לתבן ברזל, לעץ רקבון נחרשה" (19)

אםילו חברזל לא יעשה עלייר רושם ואך לא כלי נחרשת, כי הוא חרש
ארומם לתבן ולעץ רקבון.

"לא יבריחנו בן קשת (=חץ), לקש בחרפו לו אבני קלו,
कקש נחשבו חרחת, ושתק לדרש בידרין,
חתהייו חדודי חרש, ירפוד חדוץ עלי טיט,
ירחיה כסיר מאולח, ים ישים כמרקחה,
אחריו יאריך נחיב, יחשב ההר לשיבת,
אין על פFER משלו, תשׁוּ לבלי חת" (שם 20-25)

ז"א, אין ברית כמותו בעולם שהוא עשרה לבלי חת, שלא לפחד
וזהרי זה מזכיר לנו מה שה אמר לירמיה, "ואתה תאזר מנהיגך וקמת
ורברת אליהם... אל חחת פגניתם פן אחיתך לפניהם" (ירמיה א:17).

חקרודה היא אפוא שה' אומר לו שלא יפחד, וレスם זה הוא גrhoת לו את חדרגתה
של חלופיתן מכירון שתוא פשרי לבלי חת וראיינן פחד מצלום -

"את כל גבח יראח, הוא מלך על כל בני שחץ" (איוב מ"א:26)

אםילו כשהוא רואה מלך, הוא איינן פחד מפנוי, כי הוא רואה את עצמו
מלך על כל בני שחץ, על כל הנבראים. ובם את, כשאתה רואה את מלך,
אתה לא צריך לחסוך שפנוי שאתה צרייך לפחד מפנוי, כי אם
אתה צרייך להרגיש את עצמן מלך ואתחה למעלה מפנוי, כמו שלוויתך
את כל גבח יראח" כשהוא רואה אדם גבוה הוא מסתכל עלייך מלמעלה
למטה וחוشب כי "הוא מלך על כל בני שחץ".

חקרודה היא - אני רוצה שאתת השגה את בני החברת, רפה, בירמיה, נאמר
בארכיות ובחרכות מה שאמר הז' לאיוב בקייזר.

10

באיור ח' הוא מדבר על כל החקופה שعبارة על ירמיה למנី שנעשה לנבי
או ייתכן אפילו אחורי שנעשה לנבי לאבל למני שפוד בפרץ וכשהיו לו
ריכוחים עט ח', רמה שנאמר בפסוקים אחדים בסוף פרק א' שבירמיה
כאן בספר איירב אנדר קוראים באוריך, מה שהוא דיבר אל ח' ומה שה'
ענ' לו.

ט

תובן הדברים הוא אפוא כי ח' הוא אמן שופט צדק, אבל לא תמיד הוא
מכצע פיד את המשפט, וכך גם נאמר בירמיה:

"כי אם בזאת יחולל המהلال השכל וידע אורתי
כי אני ח' עשה חסד משפט וצדקה הארץ, כי
באלת חפצתי נאם ח'" (ט:23)

אני חוץ כי בני אדם יעשו את זה, איןני חוץ חמיד שאיןי אעשה את זה
ישירות. אני גותן מקומם לבני אדם לעשות, רם ח' אם איןם עושים,
הרשע מתחזק, אבל בני האדם הם האחראים על כך. אני רוצה כי הם
יחיזר אחראים, מפני שם אני חייתי עושה את הכל, עד לא היה מקום
לאדם בבריאות, כי לא היה לו מה לעשות. אילו כל דבר היה שלם,
מה יש לו לאדם לעשות עוד? מוכחה הדבר שחלק מהשלמות של העולם
ychbta ccc'h sh' יברא אי שלמות בעולם, וαι השלמות תיא היא השלמות,
כי אם היה הכל שלם מבלי עזר האדם, לא היה לאדם שום חפקיד בחיהם.
ח' לקח חלק מהו היה צריך לעשות ונחן אחר לבני אדם, ואם הם
לא מוציאים את זה לפועל, הם האחראים, רחាជיות תיא אמיתית, ז"א,
כיוון שיש לו לאדם בחירה, ח' גותן לו לאדם לעשות באהמת טוב ובאהמת
רע, כי יש באלת שלא חל עליהם דין לא לטוב ולא לרע, למשל תינוק
שעדין לא עשה שום דעתו יתנו לו עונש ולא עשה טוב שצרכיהם ליתן
לו שכד - הוא גויטרלי - א"כ האדם הגויטרלי חז' החורים יכוליט
לכrown אוthon, יכוליט לעשות אחר טוב, יכוליט לחגך אוthon יפה,
וזה הם באהמת בראו מין טוב כעולם, שאלמלא הם זה לא היה בר',
אבל אם הם מהנכדים אוthon לא כמו שצורך ומצונחים אוthon ונוחנים לו
לחירות פושע, הם באהמת גרטו לו אה כל חרעה חזקה.

ז"א, במקרים שיש גויטרליות, כשיש אדם שעדיין לא זכה לא לשכח ולא
לעונש, שם כל אדם שיש לו בחירה יכול לעשות טובות אמיתית, מפני שזה
לא היה מוכחה לקבל את הטובה הזאת, אתה נתת לו ועשית לו טבה אמיתית,
ראף אחד לא יכול לקבל רקחת את זה מך, אבל אם ח' עשית לו רעה, חרי

עשית לו רעה אמיתית; הוא לא היה מוכרה לקבל את חרעת הדעת, כי הוא לא חטא. זה מה שקדורה באחריותו לאדם. וכי שואומר שזה בין כה ובין כה היה קורה - למשל, אם דרבנן חרג את שמעון זה מפני שכין כה היה שמעון חייב מיתה - זה לא אמר ולא לפי החורה. כי ה' אמר לקין, "kol demi achin zo'ukim ali min haadamah", רקין באמת אמר, "השומר אחיך אונכי" - אתה היה צריך לשמור אותו, ואם לא שמרת, אתה אחורי והוא אני. רצוי לא היה חסובה נכרנה. ה' לא יכול לדemer לו, זה רק דמיון, אני חרגתי את קין, אבל אתה, בירון שזה נתגבל על ידך, אתה אחורי. כי קין יכול להשיב, זה מין שתוק, בין כה ובין כה אתה היה חורג אותו, לכן אני לא עשייתי כלום. החסובה היא - לא, אם אתה היה משמש בכחירותך ומתגבר על יארך ולא היה חורג אותו, הזכורה של המעשה חזת היה גורם שהוא יהיה, לא הייתה אני חרג אותו. שמי אתה זה לבחירה שלך, אתה יכול לעשות טוב אמיתי וגם רע אמיתי.

זאת היא אתה הסיבור להן שהאדם אינו יכול להימלט מביתם, מפני שהוא רעה לזרות הוא באמת גرم לו רעה, אז איך ימלט מזח? הוא אחורי לzech ואין לו כפרה עד שאתה מחקן את הדבר באיזו דרך שחיא, או שאתה מחדרת או עושה איזה תיקון אחר, אבל האדם הוא באמת אחורי, ובайн בריחת מן האחריות, ה' שם אתה כל האחריות על ירמיהו ואמר לו כי הוא מוכרה ללקת ולעשות את כל מה שאתה רוצה.

מה אגיד למדים מזח? שבאמת הדבר לא חייל כמו שירטתי חשב כי הרא
הגיון לפוגה שלמותו. בפתחו לספר איוב כחוב, "איש היה בארץ עוז
איוב שמו ויחית האיש החרו חם רישר וירא אלדים וסר מרע" - כל זה
כברן, אבל הוא עדין איןנו צדיק - לא בחוב שהודא היה צדיק - חרו
חייה חם רישר, לא היה מחרת אחורי מידותיו של ח' ויחיה מהלך עם בני אדם
בירוש ובנאמנויות, היה ירא אלדים וסר מרע, לא היה עושות עול, אבל חסר
פה דבר שהוא ב"קום ועשה", הוא לא היה חורף ונלחם בעד הצדק והמשפט,
וזח היה חסר בר. אלא שהודא רואה את עצמו כשלם, ולבן ח' אמר אל
חשטן, "חשת לבך על עבדי איוב וגוו" (איוב א:8 וαιילך).

השאלת היא - למה ח' דיבר אל השטן על איוב, אין בזאת משפט רכילות?
וחלא ר' אמרו, "לפוקם אל יספור אדם בשכחו של אדם, שמתוך שכחה
בא לידי בגרתו", ובאן מתוך זה שה' שיבח את איוב לפני השטן ואמר
עליו "כי אין כמותו בארץ איש חם רישר ירא אלדים וסר מרע", ענה
חשטן מה שעשה. אם כן, למה ח' עשה זאת?

אבל חמת היא שמה שנאמר על איוב שהיה "חם רישר וגוו", מידותו
שאיוב היה רואה את עצמו שהוא השׁוֹרֵךְ חם רישר וכו', וכתרצתה ממחשבתו ذات
היה תמיד טוען לפני ח' וואמר, אתה צריך לעשות לי בך זכר, אתה
צריך להכנייע את כל אריבי, אתה צריך להציגני, אתה צריך לעשות הכל
שייתח טרב לי. וכשהקבי"ח שמע טענה בזאת, הוא צריך לבודך את הדבר,
וזא אמר לשטן, איוב צוק אליו וואמר שהוא חם רישר, האם זה נכון?
והשׁטן ענה לו, זה בכלל לא נכון. אם כן מה שה' אומר לשטן, זה מה
שאיוב אומר לה' על עצמו, ולבן ח' צריך להעביד את ח"חשבו"ן" חזה
ל"פקיד" שלו, לראו אם הוא נכון, אם כן לא שה' בא לשבח את איוב
כפי אם איוב הוא שביבה אה עצמן, ובכל דרכו, בכל משך הספר, איוב
דרכ ברעיון חזה שהוא חם רישר וכו', עד שלבסוף ח' גילוח לו שככל זאת
עדין אין הוא צדיק, כיון שהוא מוכן לתบาลות בבחינה "קום ועשה",
הוא לא תולן להילחות ברשעים ועם חרש ועם חועל, ולבן כל חזרות חללו
באו עליו.

עכשו אנד מבניים כי הצרות באו עלינו כדי שישאל ר' ידע כי זה חפונש
שלו להעיר אותו על כך שהוא לא בסדר; הוא חושב את עצמן בסדר, וזה
ברם לו שיבואו עליו כל העורכים האלה, לחפשיל אותו עד כדי כך שיתהיה
לו אזדים לשמרו אפילו חחסרון שלו. אבל מפני שהיה חם וירוש רחיה
מאמין בה, בסופו נחבלה לו שה' שופט זדק. אם לא היה לו חתימות
לא היה מועילים לו כל היסורים הללו.

ובספרו של דבר, כיון שהיה חם וירוש כמו שאמור "עד אגרע לא אסיד
חרמי מנגין" (כ"ז:5), כשהם לו חבריו כך וכך וכך, והוא אמר,
אני לא רוצה לשם, אני חם, אני רוצה את האמת, אזני חיר דרכות
לשמר את האמת, הוא לא רצה לשמר מה שם אומרים שהוא אדם רשע,
שהוא עשה עול - כך חם אמר לו, אתה לא יודע אבל עשי עול, גנבת,
חמסת, עשית כך, עשית כך, אבל כל המעשים האלה שתלו בו באמת לא היה
בו, וכל מה שם אמר לו Cainelo הוא רשע ולכון באו עליו היסורים,
זה לא היה אמת; היסורים באו עליו מפני שהוא לא היה ערשות די
ב"קום ועשה".

ולבסוף הוא שמע את זה; האmittorth שיתה בו עזרה לו לחדרות על האמת
ולחכיד שהוא חסר מאד, ושביל הדברים האלה שהוא מחרגן עליהם הוא
באמת מחרגן על עצמו. התחיל לחכיד באמת העמוקה שהוא רוצה לשחרר
את עצמן מכל אחריות, הוא לא רוצה לקבל על עצמן אחידות, אם כן מי
אחראי שכל הדברים אינם חולכים בסדר, וראי ה', אז ה', ביליה לו שבל
מה שהוא מחרגן עליו הוא באמת מחרגן על עצמן אבל לא רוצה לקבל על
עצמם, רצחו מה שבביאו אותו לטפור את הכל על ה', אורלם באמת לא ברא
ה', את אורלמו כך שהוא בעצם יהיה מוכחה לשנות את העולם כולה, אלא
הוא איזוב צרייך לעשוות.

דבר ח' אל ירמיהו, בראשית נבראותו, הוא קיזור וסיכון של כל ספר איוב.

"וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲלֵיכִי לֵאמֹר,
בְּתְּרוּ אֶצְבָּר בְּבֵן יִדְעָתִיךְ וּבְכָרֵם חֶזֶא מְרֻחָם הַקְדְּשָׁתִיךְ,
נְבִיא לְבוּדִים נְחַתִּיךְ,
וַיֹּאמֶר אֲחָת א' י' חֶנֶּה לֹא יִדְעָתִיךְ דָּבָר כִּי גָּעָר אַנְכִּי,
וַיֹּאמֶר ח' אֲלֵיכִי
אל חָמֵר גָּעָר אַנְכִּי כִּי עַל כָּל אֲשֶׁר אַשְׁלַח חָלָךְ
וְאַתָּה כָּל כָּל אֲשֶׁר אַצְרֵךְ תְּדַבֵּר.
אַל תִּירָא מִפְנִימֵיכֶם כִּי אַתָּה אֲנֵי לְחַצְלָךְ נָאָמָה ח' ...
וְאַתָּה חָזֵר מִתְנִיר וּקְמָה וְדִבְרָתָה אֶלְيָהָם אֶת כָּל אֲשֶׁר אַנְכִּי אַצְרֵךְ,
אַל תִּתְחַתְּ מִפְנִימֵיכֶם פָּנֵן אַחֲתָךְ לְפִנֵּיכֶם.
וְאַנְכִּי חֶנֶּה נְחַתִּיךְ חִירּוֹת לְפִיְרָם מִבְצָר וּלְעַמּוֹד בְּרֹזֶל וְלִחְמֹת נְחַשָּׁת
עַל כָּל הָאָרֶץ ... רַגְלָתָמָר אֶלְיָךְ וְלֹא יַרְכִּלוּ לְךָ
כִּי אַתָּה אֲנֵי נָאָמָה ח' לְחַצְילָךְ" (ירמיה א' 4-19).

ירמיה לא רצה ללבת לדבר אל מלבי יהודת ושרית, וכל ספר איוב הוא הרחבה של המיאור הזה. ח' אמר לו, "אל חָמֵר גָּעָר אַנְכִּי" – אתה רוצח להיוות בכנען, אתה לא רוצח להיוות אחראי, אתה חושב, لماذا אני צדיק להיוות אחראי بعد חoulosט, אני רוצח ללבת בדרך שקטה ושלוחה, אתה רוצח שניי אעשה עם המלך ועם שריו ועם נביי השקר מה שאעשה ושאתה לא תחיה מעורב בזה ולא תחיה אחראי עליהם – אל חָמֵר גָּעָר אַנְכִּי – אל חָמֵר שאחח רוצח להשחתת מהאחריות – "גָּעָר" הוּא מתגעדר, משחתת מהאחריות – אני לא גרות לך להיוות גער, אתה צדיק להיוות איש.

ירמיה לא היה חפץ בחפkid שחוטל עליו, והדברים הגיעו לידי כך
שהוא קילל את יומו, ואמור,
"אוֹרֵי לִי אָמֵן כִּי יַלְדָתַנִּי אִישׁ רִיב וְאִישׁ מְדוֹן לְכָל
הָאָרֶץ, לֹא נִשְׁתַּחַוו וְלֹא נִשְׂרַע בַּיַּכְלָה מַקְלָלוֹנוּ" (שם ט"ז:10)
הוא לא רצה להיוות איש ריב ומדוון, מטבעו היה איש שקט, איש שלום
ואיש רך, ועכשו הוא צדיק לתקרטש עם כולם, וחרדי אלה הם חיים קשים לו.

ואת כל זה הוא מתאר בספר איוב. חושבני כי "רפאנו" של איוב אינו
אזרחים כי אם מחשבותיו, מלשונו "וְלֹא מֵת יָקֹר דָּעֵיךְ אֶלְיָה" (חלהים קל"ט:17),
כלומר מחשבותיך, ובתחילה הוא מתייחס לרוב שרעפיו (רעינו) אחר,
ברוב שרעפי בקרבי, חנורטיך ישעשעו נפשיך" (צ"ד:19).
צ"א, כשמחשבותיך היר רבות בקרבי ותיר או מרותה לי כי אני אשם בכל מה
שמחתרש בעולם, חנורטיך – רוח חנוראה – מלשונו "וְגַחַח עַלְיוֹ רָוח ח'"
(ישעיה י"א:2) – שטע נבראותיך היר משועשים את נפשי. ואתה לאם
לאט מגלה לי את האמת, כדי שאוכל לעמוד בכל חזרות חבאות עלי.

בסוף ספר אירוב יש גם מענה אליו הרא רגס מענה ח', רחם מקבילים זה לזה.
מענה אליו הרא מבהיר מעבר לדברי שלוש חרים לדברי ח'. הוא משמש
הכנה לחתgeneות יותר גדולה ממה שמחשובתו חעלן עד כה. הכנה זו באח
מאחר שעוד עכשו היו מריבים אחר בארפנ איש וארומריס לו, אחה עשית
בר וכך, איינך מבין, איינך מאמין, עכשו אליו הרא מדבר עם אירוב על דבריהם
ירוח גדוליים:

"כי באחת ידבר אל, ובשתיים לא ישורגח,
בחילום חזירן לילח, בונפל חרדמת על אנשים בחנומות עלי משכבות,
از יבלח און אנשים, ובמסרטם יחתט,
לחשיך אדם מעשה, וברוח טבר ייכתת,
יחשך נפשו מנדי שחתח, וחיתוך מעבר בשלה" (אירוב ל"ג:14-18).

ח' יכול לגלוות לאדם בנכראה או בחלום את האמת, מה שבאמת הרא חסר,
לא מה שארומריס לו סתום בני אדם, מה שטרופלים עליו שקר.

"חן כל אלה יפעל אל, פעמים שלוש עם גבר,
להшиб נפשו מנדי שחתח, לאור באור חמיכים,
הקשב אירוב שמע לי, חחרש ואנכי אדבר" (שם ל"ג:29-31).

הוא איינך מדבר אחר עכשו על מעשי הרעים. הוא מדבר אחר על צדקו
של ח', ז"א, הוא חרים את הויכוח לרמה יותר בכורה.

"לכן אנשי לבב שמעו לי, חלילה לא-ל מרושע וש' מעול.
כי פעל אדם ישלם לו, וכארח איש ימצאנור,
אף אםכם אל לא ירשיע וש' לא יערות משפט. (שם ל"ד:10-12).

הוא מכיר את מחשבתו של אירוב לחשוב שאولي היה איזה דבר שנתקה
מננו, שהוא לא יודע עלייך, שהוא עוזה איזה דבר שלא בסדר, שהוא
לא מכיר. הוא לא אומר לו כך עשית כי הוא לא יודע, אבל הוא אומר
לו שלא צריך לדבר כך על ח'.

"אם צדקה מה תחן לו, או מה מידך יקח" (שם ל"ה:7)

אחה מדבר כאילו הוא חייב לך, אבל לא בכורן:

"לאיש כמור רשות, ולבן אדם צדקהך" (8)

בימי הביניים עשו מאירוב ושלושת רעייה מעין אסכירות של פילוסופיה
שהיו נוחגרות אז, כגון של אריסטו אפלטון וקדוטה. אני לא חושב שאנו
מוכרחים לחסוב כך. שלושת הרעים של איוב הם מזכי רוח של ירמיה
בצמו. בלבד השוחי - שוחי - פלשוון שוח, כמו שאומר ירמיה באיכה
(ב:20), "זכור חזרך וחשיך עלי נפשי", כשהוא מרבייש עצמו שהוא לא
יכול להרים ראש... וצופר הנעמתי אולי מלשוון לאפור, לשורך (בערבית
''יצפר'' הוא לשון שrike וואלי שורש המלה צפור), ובaan הוא אדם שורך
עליו, זה גם כן מין מצב רוח, שחיה שורך על עצמו. אליפז התיימני... איזנץ
יודע בדיק לכוון את השם, אבל אין ספק שהשם מתאר את האופי של האיש.
בלדר - כל דר - לא ריע, לא דוד.

השם איוב פירשו אדם שעשו אותו בעל ברחו לאוריב, מלשוון החפעל.
איוב אמר לה, "ותחשבני לאוריב לך" (איוב י"ג:24). ובכן איוב זה אדם
שנעשות אוריב, שמחנהגים אחריו כמו עם אוריב. גם רברותינגו ז"ל אמר:

"אמר איוב להקב"ח, כלום נחלה לך בין איוב
לאוריב?"
כוונתם, אתה עשית אורתי לאוריב.