

החוג לתנ"ך  
מכללת "יעקב הרצוג" ליד ישיבת הר עציון

עבודה סמינריונית

## תורת הגמול

# בספר קהלת לאור ספר תהילים

מוגש כחלק מהדרישות לקבלת תואר "בוגר בהוראה"

*Bachelor of Education (B.Ed)*

בהנחיית

הרב יוני גרוסמן

מגיש

משה מגיד

## תוכן העניינים

3.....	מבוא
5.....	פרק א
16.....	פרק ב
20.....	פרק ג
31.....	פרק ד
54.....	פרק ה
59.....	אחרית דבר
60.....	ביבליוגראפיה

## מבוא

העבודה שלפנינו מבקשת לעסוק מעט בנושא תורת הגמול. כמובן, שהעבודה אינה מתיימרת לעסוק בכל נושא הגמול, אשר כידוע, תורת הגמול – נושא חשוב ונרחב בעל השלכות לתחומים רבים, נושא אשר העסיק חוקרים ומלומדים בעבר ומעסיק רבים גם כיום.

כבר משחר ימי האנושות והעולם העתיק, ביקש האדם לעסוק בנושא הגמול לסוגיו השונים, ולעמוד על עיוותים שונים הנראים בעניין הנהגת הקב"ה בעולם מחד ('גמול אלוקי') כגון: 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו' מחד, ועיוותים ועושה הקיים בממד החברתי ('גמול חברתי') עושה חברתי, ניצול עניים ועיוות דין וכדו'. מאידך. בעבודה שלפנינו בחרתי לעסוק בתורת הגמול לנושאים השונים בהיבט האלוקי והחברתי כפי שעולים מעיונים בתוך ספר קהלת וכבסיס להשוואה עם קהלת, בחרתי בספר תהילים של דוד המלך, אשר נכתב בתקופה הסמוכה ופועל במתווה דומה וזהה לדרך העבודה, ולבעיות שהעסיקו את שלמה בקהלת.

ברם, האם יש לכל גמול ('הקבוצתי' ו'האישי') תקופת דומיננטיות? יש מהחוקרים הסבורים כי אכן ניתן 'למפות' את הגמול – ע"פ תקופות השונות, כלומר, הגמולים מושפעים מתמורות חברתיות בעם ישראל, דהיינו מתקופה בה המבנה החברתי-שבטי היה מאוחד – נטה הגמול לפעול בממד קבוצתי, ולאחר הגלות בה הפרט נטה לבלוט – קיבל הגמול ממד אישי יותר.

גם הערעור על הגמול תפס גם הוא מקום חשוב, כמו למשל בטענות על גמול הניתן לבנים על חטאי אבותיהם, או על חוסר איזון בין העונש לחטא וכדו'..., וכן ערעורים הנובעים מתוך קשיים רעיוניים ועניינים על הגמול. גם אם נתרץ שאין לאדם לשים עצמו ו'לערוך את חשבונותיו' של הקב"ה בעולמנו, עדיין השאלות והערעורים מנסרות את חלל האוויר. בעבודה שלפנינו נלמד ונכיר את הערעורים והפתרונות המוצעים.

ספר קהלת – אשר מהווה את עיקר 'הליבה', והבסיס של עבודה זו, נתחבר ע"י שלמה המלך, עוסק רבות בעניין הגמול לצורותיו השונים, שלמה – מלך עשיר שהיה בירושלים נתן דעתו לענייני הגמול, הקשה על הגמול, ביקש להציע פתרונות ואפילו חריפים, ומעוררי תדהמה. במסגרת עבודה זו נכיר את דעתו בעניין הגמול לסוגיו השונים ולאחר מכן נשווה את קהלת לספר אתו

חיבר אביו – נעים זמירות ישראל – דוד המלך, אשר בשונה מבנו, חשב בצורה שונה בעניין הגמול.

לסיום, ברצוני להודות למנחה העבודה ר' יוני גרוסמן, וכן לצוות הספרניות בספריה התורנית שע"י ישיבת הר עציון והספרייה הפדגוגית שע"י מכללת יעקב הרצוג, אשר בצל קורתן עסקתי בעבודה זו.

קריאה מהנה ומועילה,

מ"מ

## פרק א תורת הגמול

### רקע

הנחות יסוד שונות ניתנו בהבנת תורת הגמול באמונות ובדתות השונות. חוקר המקרא יחזקאל קויפמן<sup>1</sup> טוען כי הנחת היסוד באמונה הישראלית החדשה אשר ביקשה לטעון כי האל ביסודו משגיח בעולמו ונוהג בעולמו מנהג של צדק, משליט בו חוק ומשפט וגומל לכל איש בהתאם לגמול הראוי לו, בעוד שבאמונה האלילית - נתנו ביטוי בעיקר להסכמה שיש אל טוב ורע בלבד<sup>2</sup>. ברם, יש לציין כי אני מסתייג לחלוטין מהנחתו הנ"ל של קויפמן (כיוון שהיא סותרת בחריפות את אמנותנו היהודית-דתית), הטוען כי הנחת יסוד זו התבססה על חוסר ידיעתה של האמונה הישראלית במשפטי נפשות בשאל תחתיות, דבר זה הביא להתגברות הדעה כי הדין מתבצע עלי אדמות, דווקא. המציאות השרירה והקיימת בעולמנו הולידה התנגשות בינה לבין האמונה האידיאליסטית הזאת (יראת האלוקים בעולמנו - מבוססת ביסודה על חיי צדק, אמת, אהבה, רחמים, ענוה ויגיע כפיים).

בתקופה העתיקה מצינו שלושה סוגי גמול שונים: א. גמול המתבצע ביחיד ללא שיתוף הסביבה כלל (מות בנה של בת שבע היה עונש אישי לדוד). ב. גמול המתבצע בשיתוף (נראה כגמול קיבוצי), כגון: עונשה של מצרים<sup>3</sup> בגלל פרעה, הרעב בימי דוד בהם הומתו הגבעונים שנתפס כעונש לעם ולדוד עצמו על הריגת הגבעונים. כלומר, כיוון שבעולם העתיק היחיד והפרט היוו חלק בלתי נפרד מהמכלול השבטי-משפחתי-קיבוצי, נטה הגמול לקבל מימד ציבורי. מאידך, מצינו שאדם וחווה נענשו כפרטים וכן קין נענש בגמול אישי. ג. גמול צודק – גמול נוסף הוא: טענה לגמול צודק והוגן, משה מתלונן (במדבר טז, כב) "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף"? וכן מצינו ביונתן (שמ"א יד, כד-מה) ויונה (יונה א) שבהם הסתפקה מידת הדין, וכן בויכוח אברהם על סדום (בראשית יח).

1 קויפמן, הגמול, עמ' 623-595.

2 למרות שגם י' קויפמן, מזכיר כי בכתבי מצרים העתיקה - היו ששאלו על חוסר צדק וכי"ב.

3 אפילו אם נתעלם מתפקידם של הנוגשים המצריים.

א' ידיד<sup>4</sup> טוען כי האדם נברא בשני יצרים; יצר טוב ויצר רע. ברם, לאדם עצמו נתונה הזכות להחליט לבדו כיצד ישתמש בכל אחד מהיצרים הללו ובאיזה דרך יבחר<sup>5</sup>. ואכן כאשר האדם מגיע לעולם הזה נוצרת ממנו ציפייה שיבצע מצוות ומעשים טובים ובמקביל מטבע הדברים מצפה האדם לגמול (מידי) חיובי על מעשיו אלה. וכאשר נוצר (לדעתו של האדם) גמול חיובי כתמורה למעשה רע, אז עולה שוועתו של האדם על גמול אשר אינו עולה בקנה אחד עם המעשה הרע שנעשה. וכן להפך, כאשר נעשה מעשה טוב והתמורה הייתה רעה. עוד מסיק א' ידיד כי ע"פ המהר"ל, שהעולם נברא במידת הדין ועל האדם למצוא את המתכון שבו יוכל לבצע את המוטל עליו.

---

4 ידיד, שכר ועונש, עמ' 17-29.

5 ידיד מוכיח זאת מדברי המלב"ם (בראשית ו, ג) שהאדם זוכה לסיוע האלוקי להתמודד כנגד יצר הרע שבו. ושכר ועונש הם יסוד ובסיס באמונה היהודית.

## סוגי הגמול

קיימים סוגי גמול שונים, כאשר לכל גמול ייחודיות משלו והמשותף לכולם, הוא שהגמול מתבטא בשתי צורות לטוב ולרע כאחד; א. גמול אישי. ב. גמול קיבוצי. ג. גמול ציבורי. ד. גמול לדורות. להלן, נעמוד על הגמולים השונים וניתן את הדעת האם גמולים אלו גם מסווגים ע"פ תקופות שונות.

א. **גמול אישי** - גמול הניתן לפרט, בהתאם למעשיו בלבד. לראשונה אנו נחשפים בגמול אישי בירמיהו (לא, כח-כט): "בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה: כי אם איש בעונו ימות כל האדם האכל הבסר תקהינה שניו". כלומר, לא עוד ענישה קולקטיבית ולדורות, אלא פרטית. איש ע"פ חטאו<sup>6</sup>.

ב. **גמול משפחתי** - גמול הניתן לקבוצה כלשהי, ע"פ מעשי יחיד מהקבוצה, או הקבוצה כולה (יונה והמלחים שבספינתו).

ג. **גמול לאומי** - גמול הניתן לעם כולו, ע"פ מעשי יחיד, או רבים המרכיבים את הציבור. כגון: בפרשת בחוקותי - הפונה בענישה אל הציבור כולו, וכן מצאנו (שמות לב) בפרשת "חטא העגל", בה השתתפו 3,000 איש והעונש נגזר על כל העם.

ד. **גמול לדורות** - גמול הניתן לאדם, או לציבור בהתאם למעשי קודמיהם - "פוקד עוון אבות על בני ועל בני בנים" (שמות כ).

בבואנו להכיר את תורת הגמול לסוגיה ותקופותיה, הרי שהעולה מתוך התורה, הנביאים והכתובים, הוא בעיקר הגמול הלאומי (למעט, חריגות בודדות של גמול אישי). ואילו אצל ירמיהו אנו נחשפים לראשונה באופי של גמול אישי כאשר הכתוב מציין בבירור "לא יאמרו עוד" (ירמיהו לא, כח), לאחר מכן אנו מוצאים אף ביחזקאל בהדיא את עיקרון "האחריות האישית" המורכבת משלושה יסודות עיקריים<sup>7</sup> והם:

א. חוטא הנותר ברשעותו (אע"פ שהיה צדיק בעברו) - ימות (יחזקאל יח, כד).

ב. צדיק אינו יכול להציל את הרשע (יחזקאל יד, יב-כ).

---

6 מעניין לציין את פירוש הרד"ק (שם, כח) המבאר כי בנים נענשים על חטאי אבותיהם, רק בזמן שמעשי אבותיהם בידיהם. וגם אז מדובר בד"כ בחטאים חמורים במיוחד.

7 רביב, הגמול, עמ' 24-30.

ג. מעשיו האחרונים של האדם - הם החורצים את גורלו, ולא מעשי אבותיו. (יחזקאל יח, כ).

לדעת י' לייבוביץ<sup>8</sup>, הגמול מורכב משני רבדים עיקריים ויסודיים: א. מעגל היחסים שבין האדם למקום [גמול אלוקי]. ב. מעגל היחסים שבין האדם לחברו [גמול חברתי]. במעגל הראשון הקב"ה יודע על הרשעים ומעשיהם, והאכזבה עולה בעיקר במקרה של "רשע מאריך ברעתו".

### הגמול - תקופתו ומשמעותו

יש מהחוקרים הסבורים כי עד לתקופת הנביא יחזקאל, נשאה תורת הגמול ממד ואופי קיבוצי. זאת מתוך הנחה כי לקבוצה, או השבט היה מעמד איתן ומשמעות, בעוד ליחיד לא היה כל מעמד כפרט, אלא היווה חלק ממכלול שלם המורכב מפרטים שונים. אולם, לאחר החורבן ביהמ"ק הראשון, גלה העם והתפרק הרכבו השבטי ומכאן הפכה תורת הגמול לקבל ממד בעל אופי אישי יותר.

מ' וייס<sup>9</sup> מציין, כי במחקר קיימים שתי אסכולות מרכזיות בתורת הגמול, הגמולים השונים מאופיינים על בסיס הזיהוי חברתי - אישי וכן בצמידות לתקופתם של האירועים השונים. גם אליבא דחוקר המקרא הגרמני י' וולהאוזן (Wellhausen) ישנם שני סוגי גמול מרכזיים כדלקמן: א. "גמול - קבוצתי": Collectivisme ב. "גמול - פרטי": Individualisme. וולהאוזן מאפיין את כל אחת מהקבוצות ע"פ שייכות חברתית. את הגמול הקבוצתי הוא נוטה לשייך לבית אב (ראש המשפחה), משפחה, שבט, קבוצה ועם, ואילו את היחיד הוא משייך בתוך הגמול הפרטי. ע"פ וולהאוזן ניתן גם לחלק את הגמול לשתי תקופות מרכזיות; א. מתחילת שחר ימי האנושות עת האדם היה מכונס בתוך שבטו ולאדם הבודד לא היה כל משמעות עצמאית - נהגה תורת הגמול באופי קבוצתי. ב. מתקופת חורבן ביהמ"ק הראשון גלות בבל, בה למעשה חל כרסום עמוק וממושך במעמד השבטי והקבוצתי - קיבלה תורת הגמול ממד יותר אישי ואינדיבידואליסטי.

8 לייבוביץ, אמונה, עמ' 54-60.

9 וייס, בעיות, עמ' 236-263.



כלומר, שני הגמולים המשיכו להתקיים זה לצד זה, אולם התקופות השונות יצרו הבלטה של גמול אחד על פני רעהו.

ב' ששון<sup>10</sup> מתאר כי בעבר חי האדם כחלק בלתי נפרד מהמכלול והמארג השבטי - קבוצתי, ומתוך כך נוצרו רגשות של "אחריות משותפת"<sup>11</sup> בין היחיד לקבוצה הסובבת אותו. לדעתו של ב' ששון תורת הגמול - מהווה נדבך יסודי ביהדות. חכמינו הבטיחו טוב למקיימי מצוות האל ואילו עונשים לחוטאים. ברם, עקרון זה אינו בא תמיד לידי ביטוי במציאות ועל קרקע כזאת, עולים ופורחים זעקות השבר על קיפוח וחוסר צדק.

ב' ששון, מרחיב בביאור התקופה את השוני בין סוגי הגמול. לדעתו, בימי ביהמ"ק הראשון היחיד היווה חלק מהכלל (לטוב ולרע). עם שלהי ימיה המדיניים של מלכות יהודה, אז החל משבר לאומי שגרר אחריו משבר בדתי ותחילת גלות ושעבוד אשור ובבל צפו ועלו שאלות בסגנון: "דרך רשעים צלחה"? (ירמיהו יב, א) אפילו הנביא חבקוק מבכה את נפילתם של החזקים ועליית החלשים תחתיהם (חבקוק א, ד). גם בני דורו של יאשיהו - מלך יהודה, אשר נפלו בקרבות מול פרעה נכה הזדעזעו עד מאוד בנפול יאשיהו בקרב מגידו וראו זאת כעיוות דין משווע. ברם, הנביא יחזקאל תמך בתורת הגמול האישית כמו גם הקבוצתית. אולם, התנגד בחריפות ל"גמול דורות" ובכך ניסה לעודד את רוחם של הגולים בבבל, שאע"פ שאבותיהם סרחו, הרי תשובתם יכולה להתקבל ולתקן העוון.

מ' וייס מביא את החוקר י' פדרסן (Pedersen) הסובר כי הימצאותו של הגמול השבטי-לאומי בתקופה העתיקה נעוץ "בתודעתו הפרימיטיבית של האדם הקדמון, המתבונן בבני האדם סביבו - כחטיבה אנושית אחת"<sup>12</sup>.

לעומת החוקרים הנ"ל, י' קויפמן מסרב לקבל את דעת החוקרים הנ"ל וסובר כי בתקופת הנביא יחזקאל לא השתנה מאומה בתורת הגמול ואופיו, כיוון שהרי הנביא יחזקאל עצמו אינו מחזיק בעקביות באותה הדעה שהובעה בשתי מקומות בספרו - שאין שיתוף בגמול וכל יחיד

10 ששון, נושאים, עמ' 247-255.

11 משהו מעין "כל ישראל ערבים זה לזה".

13 וייס, מקראות, 467.

לעצמו. ברם, בקרב היהדות המאוחרת השתרשה האמונה בתורת הגמול האישי לצד זה הקיבוצי. אמונה זו נבעה מתוך תפיסות תרבותיות קמאיות שרווחו בעולם העתיק במצרים ובבל. יש לציין כי היו חוקרים כדוגמת ז'לין (Sellin)<sup>13</sup> הסוברים (כפי שכבר הובא לעיל) כי הגמול הקבוצתי והפרטי היו במקביל לאורך כל התקופות, אולם עם היציאה לגלות ופירוק השבטיות בעם, נטה הגמול לקבל ממד אישי ופרטי יותר.

חוקרי המקרא חלוקים בדעתם בנוגע לשאלת הגדרת הגמול הנכון. לדעתו של קויפמן - הגמול הנכון ביותר הוא זה הפרטי, כלומר הענשת החוטא עצמו בלבד. ואילו ראולי (Rowley), סובר כי הנכון ביותר להעניש את הקבוצה כולה, מעין סולידריות של הכלל כולו ביחס לפרט. תפיסתו של ראולי, נתמכת אפוא גם בגרסתם של דאובה (Daube) וֶשְׁרֶבֶרט (Scherbert) המוצאים סימוכין להענשת הקבוצה בגלל חטאי היחיד, מתוך עיונים העולים מספרות המזרח הקדום. בספרות זו, מובא שהציבור בכללותו 'מוכתם' עקב חטאו של היחיד, והעונש הקבוצתי הנובע מאותו עונש, הוא מעין 'אחריות ציבורית' (communal responsibility) כלפי הפרט שסרח. כיוון שבתקופה העתיקה, צורת הענשה זו הייתה מקובלת ולגטימית לחלוטין על האדם בתקופה ההיא, הרי שאין בנמצא תלונות על סוג גמול זה.

ברם, לדעתו של מ' וייס - בבואנו לחקור את הגמול לסוגיו השונים במקרא, יש לנהוג בשיטתו הייחודית של וייס - "האינטרפטציה הכוללית"<sup>14</sup>. אין בתורה עקרון של גמול מסוים הפועל באופן עקבי, או דרך חיים של מתן פרס באופן מיידי כתמורה לעשיית מעשה חיובי ולהפך. אלא, התורה מדריכה, מכוונת ומורה לאדם דרך מעשית בעבודת הקב"ה, מתוך תפיסה בסיסית שהקב"ה מנהיג את עולמו בצדק. לפיכך, יש לראות באור קצת שונה את צורות הגמול השונות. ראוי לציין, כי מ' וייס<sup>15</sup> פוסל לחלוטין את החלוקה של תורת הגמול ע"פ התקופות השונות, כפי שביקשו החוקרים השונים להוכיח לעיל, מהסיבות הבאות: א. טכנית - לא נשתמרו בידינו מספיק עדויות וכתובים מהתקופה העתיקה, המקשים על בעיית הגמול, ואלו שנשתמרו - אינם מהווים

14 מובא אצל וייס, מקראות, 465.

15 דהיינו, "הסברו של כל פרט ופרט, ע"פ היצירה כולה, והסברה של היצירה כולה ע"פ כל פרט ופרט שבה, כלומר: הסבר היצירה מושתת על הבנת כל יסודותיה החיבריים יחדיו בעיצוב דמותה, כוונתה וְלִקְחָהּ" (וייס, מקראות, הקדמה - מאת יאיר זקוביץ).

16 וייס, מקראות, 487.

הוכחה מוצקה ומספקת עבור החוקרים הנ"ל. ב.) עניינית – הכתובים המצויים בידינו העוסקים בגמול, מקשים לגופו של עניין, ואינם מתייחסים לסוג הגמול ואופיו.

גמול אישי	גמול כללי	סוגי הגמול:
ע"מ להדגיש בפני הפרט, כי מעשיו ירחיקוהו, או יקרבוהו. הכל בהתאם למעשיו.	ע"מ לעורר את הפרט, והוכיחו כי מעשיו מותירים את רישומם באוכלוסייה הסובבת.	מטרה:

א"כ, הגמול נקבע ע"פ ייחודיותו של כל מקרה לגופו, ולא כעקרון זהה וגורף לכולם.

## ערעור

י' קויפמן מתאר<sup>16</sup>, כי מאז ומעולם ביקש האדם לעמוד על סוד ההנהגה האלוהית בעולם לעיתים האל מעניש את האדם כדי לנסותו, גם בעולם העתיק במגילות ובכתבי יד מצריים נתגלו שאלות העוסקות בתורת הגמול. ביהדות אנו מוצאים הענשת הפרט המעלות שאלות נוקבות, כגון: דברים ח, ב-טז וכן באיוב. למרות האמונה המוצקה בצדקת הגמול האלוקי [תיאודיצייה<sup>17</sup>]. בעוד שבאמונה האלילית מונחת הנחת יסוד בסיסית, כי קיימים סוגים שונים של אלים, מהם רעים ומהם טובים. ומתוך כך, אם לאדם רע ככל הנראה אחד האלים מקנא לו ועליו לנסות לפייסו וכן להפך. ברם, בלב האומה הישראלית שררה מצוקה שנבעה בעיקר מאמונה בסיסית באל רחום וחנון ומניגוד בין הדרישה הדתית-אלוקית לבין המציאות בשטח. שאלות ערעור על הגמול לא נשאלו רק כלפי רשע וטוב לו, אלא אפילו על צדיק<sup>18</sup> (!) הממרה את פי הקב"ה ואינו נענש (או, אפילו נהנה!). עקב חוסר תשובות מספקות בתחום התיאולוגי לבעיה זו, פנה האדם הישראלי לחפש תשובות וטעמים מוסריים.

17 קויפמן, הגמול, עמ' 602.

18 שאלת התיאודיצייה בענייננו, נחלקה במקורה לשלושה חלקים עיקריים: 1.) שאלת הרע והטבע הקדמוני (מוות, מחלות וצער). 2.) מקור האלילות - מדוע ישראל חלשים מעכ"ם. 3.) הרע המוסרי בהיבט חברתי - אנושי (עיוותים) וחוסר צדק משווע שעלו משלטון החזק על הרשע).

19 המתחזה, או המעמיד פנים ככה.

ר' רביב<sup>19</sup> מציגה שני קשיים עיקריים העולים מתוך תורת הגמול:

א. **קושי ענייני** - אנו מוצאים שירמיהו מתלונן "מדוע דרך רשעים צלחה?" (ירמיהו יב, א). כאן באים לידי ביטוי שני קשיים: 1. האם מתלונן ירמיהו על הצלחת הכשדים [רשעים]. 2. מתלונן על שכניו מתקוע. לדעתה של רביב, גם במזמור ע"ג בתהילים - ניתן לראותו כטענה כלפי גמול לאומי ולא אישי.

ב. **קושי רעיוני** - לדעת ר' רביב, תורת הגמול מושתתת בבסיסה על הנהגה של צדק אלוקי מוחלט. ברם, בגמול לאומי ולדורות - קיימת חוסר בהירות במידת הצדק האלוקי הנ"ל, הן במישור הקוגניטיבי והן במישור הרגשי. בעיות אלו צפות ועולות בזעקת העם כלפי "גמול לדורות", כגון: "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה"? (ירמיהו לא, כח), וכן: "פוקד אבות על בנים" (שמות כ), וכן בגמול לאומי: "האף תיספה צדיק עם רשע" (בראשית יח, כג).

## פתרונות

ראשית, יש לציין כי המערכת האמונית הישראלית יוצאת מהנחת יסוד שונה מזו האלילית. על כן, בבסיס התפיסה האמונית-דתית הישראלית ניתן לטעון כי אין מקום כלל לנסות ולהבין את תורת הגמול. זאת כיוון שאין לאדם את היכולת להכניס את עצמו לתוך מערכת השיקולים של הקב"ה ולנסות לעמוד על טיבה של תורת הגמול וע"י כך, מתגמדות השאלות השונות בענייני הגמול. ברם, אנו מוצאים בחז"ל כי כאשר פנה משה אל הקב"ה ושטח בפניו את טענתו בעניין סבלם של הבנים בחטאי אבותיהם, ענה לו הקב"ה: "חייך שאני מבטל את דברי ומקיים דבריך שנאמר 'לא ימותו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות'" (דברים כד, טז).

בחז"ל מצאנו גישה שונה לפיה הגמול לדורות לא יתבטל בפני הגמול האישי כדאיתא בסנהדרין (כז ע"ב): "פוקד אבות על בנים - כשאוחזים מעשי אבותם בידיהם". כלומר, העונש לדורות פועל רק בתנאי שהצאצאים ממשיכים את חטאי אבותיהם.

20 רביב, הגמול, עמ' 24-30.

החוקר א"א אורבך<sup>20</sup> טוען כי חז"ל לא התעלמו כלל מעניין הגמול, ואף ביקשו להוכיח כי עקרון "מידה כנגד מידה" - שריר וקיים! אולם, הם לא נתנו את דעתם לגבי מידת ההתאמה שבין המעשה לגמול. ברם, עדיין נותר קושי הזקוק להסבר - מדוע באים ייסורים על אנשים צדיקים? לדעתו של א"א אורבך החל מתקופת גזירות השמד של אדרינוס<sup>21</sup> - חל משבר בחשיבה התיאודיקית של חז"ל. עוד מציין א"א אורבך, כי ר' עקיבא פרץ למעשה בשיטה ייחודית שראתה דווקא בקבלת ייסורים מתוך אהבה - תכליתו העליונה של עובד הקב"ה בעולמנו. לדעת א"א אורבך שיטה זו של ר' עקיבא לא רק שהצילה את תורת ישראל וקיום מצוותיה, אלא גרמה לשינוי יסודי בהערכת היחסים שבין הצרות הבאות על היחיד והכלל לבין החטאים והעוונות.

י' יעקבסון<sup>22</sup> מציע פתרונות שונים לבעיות הגמול וחוסר הצדק החברתי. אליבא דיעקובסון, חוסר צדק בגמול האלוקי, מוצא את ביטוי בקיומו של העוני, המעלה שאלות נוקבות בעניין הגמול האלוקי לבני האדם. ברם, החברה האנושית נדרשת לתמוך בעניים ולדאוג לכל מחסורם. הגמרא (בבא בתרא, י' ע"א)<sup>23</sup> ניסתה לרדת להבנת בעיית העניות מחד, והצורך לתמוך בעניים מאידך. לפיכך, בעניין הגמול האלוקי, מציע יעקובסון ששה פתרונות שונים להבנתה;

1. הצרות והייסורים – תוצאה ישירה של חטאי בני ישראל. דהיינו, הכל תלוי באדם ובמעשיו.
2. "דרך רשעים צלחה" – הצלחתם היא זמנית בלבד, וע"כ, "אם תראה אומה מרשעת אלת תתיאש מהפורענות" (סוטה, ט ע"א).
3. עם נבחר – כיוון שעם ישראל הוא העם הנבחר ("על כן אפקוד עליכם את עונותיכם" - עמוס ג, ב), הרי מעצם קרבתנו להקב"ה נובעת הענשה קשה יותר. אולם, יתרונו של עמ"י שבניגוד לעכר"ם שאינם נענשים קשות – אך נעלמים מהעולם ללא שריד וזכר. עמ"י – שורד ופורח מחדש.

21 אורבך, חז"ל, עמ' 392-384. עיי"ש באריכות דבריו.

22 שם נענשו הצדיקים במיתות וייסורים קשים כיוון שקיימו את התורה ומצוותיה.

23 יעקובסון, בעיות, עמ' 34-23.

24 ר' מאיר מסביר (שם) כי הסיבה לקיומו של העוני נעוצה בכך שהקב"ה מבקש לזכות את בנ"א במצוות - מתן צדקה לעניים. ברם, לדעתו של יעקובסון – לא ניתן להסיק מהגמרא את הפתרונות ההולמים להבנת הגמול, ונדרשת אפוא היכולת לחתור למצוא את הפתרון המופיע באיוב (ג), שם מוסבר כי שורש הרע נעוץ בהתנהגותו של האדם ובמעשיו. ואם ירד מנכסיו – עליו לפשפש היטב במעשיו.

4. אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה – לעיתים נאלץ דור נוכחי להיענש על חטאי אבותיו. מעין "סבל לאומי".
5. ניסיון – הקב"ה מבקש לבחון את ברואיו האם יעמדו בניסיונות. כלומר, אין העונש צריך לבוא כתגובה על עשיית חטא גרידא, אלא בדרך של ניסיון לאדם. ברם, עדיין התימה בעינה נותרת - מדוע על האדם להיענש ולסבול ייסורים, אם לא שקדמו לכך חטאים? הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג, פכ"ד) מבאר כי כאשר המנוסה עומד בייסורים – הרי זה בא להודיע את כוחו של המנוסה בהקב"ה.
6. אין שכלנו האנושי והחומרי מסוגל להבין את פשרם של הייסורין וחוסר הצדק האלוקי הנראה בעיני בשר ודם. וע"כ העיצה ייעוצה לאדם, שיעשה את המוטל עליו ולא ינסה לחקור את דרכי הקב"ה והנהגותיו בעולמנו.

מ' וייס מביא<sup>24</sup> את הצעותיהם של החוקרים קוך (Koch) ופון ראד (Von Rad) המבארים כי קיימת זיקה ברורה בין החטא ועונשו ללא קשר לחוטא. כלומר מסביב לחוטא נוצרת סביבו 'הילה' הנושאת בחובה את עונשו, ומכאן שאין הגמול נקבע ע"י החוטא (האדם), או סביבתו, אלא **המעשה גורר את גמולו**, או בניסוחו של מ' וייס: "המעשה והגמול מאוחדים בהקשר הדומה לקשר הסיבתי שבחוקיות הטבע"<sup>25</sup>. עוד מציין וייס כי הצד השווה בהסברים הנ"ל, כי תורת הגמול הינה ביטוי ברור לתפיסה פסיכולוגית, תיאולוגית, או משפטית כללית הייחודית לאדם הקדמון בפרט ולעולם התרבותי הקדום בכלל. ברם, וייס עצמו מסתייג מדעות החוקרים הנ"ל בדבר התפיסה הכוללת (כפי שהוצגה לעיל) ומקשה על החוקרים הנ"ל – כיצד ייתכן שתפיסות מעין אלו מופיעות רק כאשר הדבר נוגע לעניין הגמול האלוקי (ולא זה החברתי, למשל).

ע"כ, מבקש אפוא, וייס להוכיח כי אין למצוא במקרא שיטתיות, או עקרון גורף ואחיד בנושא הגמול. אלא יש להתבונן "שאופן הצגת הגמול – האישי, או הקיבוצי – הוא דבר אימננטי בסיפור, ונקבע ע"י מגמתו"<sup>26</sup>.

25 וייס, מקראות, 469.

26 וייס, מקראות, 476.

27 וייס, מקראות, 476.

ר' רביב, מציעה פתרון נוסף מתוך לימוד הפסוקים: "איש בעוון אחיו" ו"כל ישראל ערבים זה לזה" ; א. נימוק משפטי (מוסרי) - בגלל העובדה שלא ניסו למנוע מאותו פרט לחטוא. ב. נימוק פילוסופי - ציבור נושא כולו באחריות לבודדים המרכיבים אותו, מעין ערבות הדדית כללית.

בסיכום פרק זה, הכרנו את תורת הגמול באופן כללי, ע"פ האמונה היהודית ולהבדיל האלילית על רבדיה השונים, תוך אבחנה בתקופות השונות, עמדנו על יסודות שונים בביאור תורת הגמול, ע"פ דעות החוקרים השונים. העלנו שאלות נוקבות בתחומים השונים של הגמול וניסיון לפתרונות שונים. לקמן, נעמוד על הגמול כפי שניבט מתוך עיון בספר קהלת.

## פרק ב קהלת

### רקע

הברייתא (בבא בתרא, יד ע"ב), מציינת כי ספר קהלת<sup>27</sup> ממוקם בחטיבת הכתובים בין משלי ושיר השירים וכן גם סדרה בתרגום השבעים. ברם, בימינו סדרהו המדפיסים בהתאם לסדר קריאתו ע"פ סדר מועדי השנה - בחג הסוכות<sup>28</sup>, דהיינו, אחרי מגילת איכה ולפני מגילת אסתר. הימצאותו לראשונה של ספר קהלת במגילות קומראן<sup>29</sup> מעידה על חשיבותו.

### מחברו

דעות שונות נאמרו בנוגע לזיהויו של מחבר ספר קהלת. ע"פ חז"ל (בבא בתרא, יד ע"ב) מקובלת הדעה כי קהלת נכתבה ע"י שלמה המלך, זאת מתוך הסכמת קהלת לשיר השירים ומשלי שחוברו גם כן ע"י שלמה המלך. בסדר עולם רבה (טו) מובא כי לעת זקנתו של שלמה המלך שרתה עליו רוח הקודש ובמהלך תקופה זו, גם חיבר את משלי, שיר השירים וקהלת. רש"י בפתח הספר כי מקור השם נובע מכך שהקהיל חכמות רבות ומביא את דברי האומרים<sup>30</sup> כי היה אומר את כל דבריו בהקהל<sup>31</sup>.

קהלת מזוהה עם עושר רב ועצום, תיאור היקף גודלו ותפארתו מצוי בקהלת (ב, ד-י) ובהם תיאורים נרחבים על בניינים שבנה ובעלותו היו עבדים, משרתים ומטלטלים רבים. היו שביקשו למצוא השוואות לעושר המתואר בשיר השירים (ח, י-יא) כראיה לזיהויו של שלמה המלך כמחבר קהלת. גם א' כהנא<sup>32</sup> הוכיח כי שלמה המלך אכן השיג בימי חייו מכל קנייני העולם "ואם כן עליו (שלמה - מ"מ) אפשר לסמוך אם הוא עומד וצווח שאין כל זה שווה כלום - ושהכל הבל. ברם, בהמשך דבריו מבקש א' כהנא להוכיח כי הספר הרשומה כיומן 'אינטימי' של אדם רם מעלה (ולא בדרך של משא ומתן) מחזקת את האפשרות כי נכתבה, ככל הנראה, ע"י "אדם מישראל שהיה

28 הפניה סתמית בעבודה זו מתייחסת לספר קהלת.

29 המנהג לקוראו בחג הסוכות, נעוץ ככל הנראה כבר בתקופת הגאונים.

30 הבלרים במערות קומראן, נטו להעתיק בעיקר את המגילות החשובות.

31 מדרש קהלת רבה (א).

32 שמו הלטיני של קהלת (ע"פ מילון עברי-אנגלי, מהדורת Justrow): Ecclesiastes - שפירושו בלטינית, מְקָהִיל קהילות.

כהנא, קהלת, עמ' ככו-קכח.



עשיר וראה הרבה בחייו ושהיה חקרן ומחפש סוד החיים, היה מהרהר בעניין זה ומעלה הרהוריו על הספר – – – ונכתב בימי זקנותו של אותו מחבר". מהמתואר בקהלת (יב, ט-י) ביקש א' כהנא להוכיח כי הספר עצמה נכתבה ונערכה ע"י אחד ממקורביו של אותו עשיר אשר הכירוהו היטב, ולא דווקא שלמה המלך.

## יחס חז"ל לספר קהלת

חז"ל בקשו לגנוז את ספר קהלת מכמה סיבות: א. דבריו סותרים<sup>33</sup> זה את זה. ב. מעלה בעיות אמוניות קשות. הגמרא (שבת, ל ע"ב) מביאה את דברי ר' יהודה בר שילת שאמר כי בקשו חכמים לגנוז את קהלת, ברם, לא גזוהו כיוון שתחילתו<sup>34</sup> (של הספר) וסופו<sup>35</sup> דברי תורה (רש"י שם, מוסיף וכל שכן באמצעיתו). ממד נוסף הוא עניין גזירת "טומאת הידיים"<sup>36</sup>, במסכת ידים (ג, ה) מצינו דיון לגבי כתבי הקודש - האם מטמאים את הידיים, או לאו. ת"ק סבר שכל כתבי הקודש מטמאים את הידיים (ובכללם קהלת). ר' יהודה סבר כי שלגבי קהלת יש מחלוקת חכמים. ר' יוסי סבר כי קהלת - אינה מטמאת את הידיים. בהמשך, מובאת דעתו של ר' שמעון הסובר כי בית שמאי הקלו בקהלת - שלא מטמאת את הידיים, ואילו בית הלל מחמירים. בסיום המשנה מובאים דברי רבי יוחנן בן יהושע בן חמיו של רבי עקיבא: כדברי בן עזאי (שסבר שקהלת מטמאת את הידיים), כך נחלקו וכן גמרו להלכה.

---

33 ראה לקמן.

34 "מה יתרון לו לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (ט), משמע שאין קודם לשמש.

35 שכתב: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (יב), כלומר שכל העולם כולו נברא, אלא בשביל לשמור מצוות ה'.

36 ע"מ להימנע ממצב שבו יטמינו הכוהנים את תרומותיהם בארונות המיועדים לכתבי הקודש. כתוצאה מכך, עלולים להופיע שם עכברים ולכרסם את התרומות וע"י כך, יפגעו גם כתבי הקודש ויתבזו, גזרו שנגיעה בכתבי הקודש תטמא את הידיים.

## הסתירות

הסתירות בעניין "תורת הגמול"<sup>37</sup>:

פסוקים העוסקים בגמול	פסוקים התוהים על הגמול
<p>"אל תרשע הרבה ואל תהי כסל למה לך תמות בלא עתך?"</p> <p>(ז, ז)</p> <p>"טוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים"</p> <p>(ח, יג)</p>	<p>"יש צדיק אובר ברשעו ויש רשע מאריך ימים ברעתו"</p> <p>(ז, טו)</p>
<p>"יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלוקים"</p> <p>(ח, יב)</p>	<p>"יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים"</p> <p>(ח, יד)</p>
<p>"את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלוקים כי עת לכל חפץ ועל כל מעשה שם"</p> <p>(ג, יז)</p>	<p>"כי אין מעשה וחשבון ודעת ותכמה בשאול אשר אתה הולך שמה"</p> <p>(ט, י)</p>

בגמרא (שבת, ל ע"ב) מובאות הסתירות הבאות: "טוב כעס משחוק" (ז, ג), לשחוק אמרתי מהולל (ח, ב), "ושבחתי אני את השמחה" (ה, טו), "ולשמחה מה זו עושה" (ב, ב). מן הראוי לציין, כי הגמרא מיישבת את הסתירות הנ"ל. בפירוש "דעת מקרא"<sup>38</sup> הביא כי הסתירות הנ"ל הן מבחינת ההגיון, בעוד שיש סתירות המשתקפות בתחום הדתי וע"כ, בקשו אפוא חז"ל לגנוז את הספר. ע"מ ליישב את הסתירות - יישבו חז"ל הסתירות בדרשות ובאגדות. ראב"ע הרחיב את הדיבור על הסתירות וכתב שבספר הזה (קהלת) דברים קשים וסותרים זה את זה, וע"כ בקשו חז"ל לגנוז

37 הסתירות מתבטאות בעניינים שונים, אך כאן אתמקד בעניין הגמול בלבד.

38 כהנא, קהלת, עמ' 24.

ובסיום דבריו לאחר שהתייחס לסתירות אשר מנה, כותב הראב"ע "והמחפש היטב (סתירות) ימצא עוד כאלה בספר הזה".

## פרק ג קהלת ותורת הגמול

יעקובסון<sup>39</sup> טוען כי קהלת מנסה בפרק שלפנינו - להעריך את החיים, ומבקר את הצדק האלוקי והחברתי. הוא גם מציין את העוולות וחוסר הצדק הקיים בחברה האנושית. ברם, הוא חדור אמונה (לבסוף), כי הרשעים יבואו על עונשם. יותר מכל 'מעיק' על קהלת - העדר הצדק כביכול בהנהגת העולם ע"י הקב"ה: "ראה את מעשי האלוקים כי מי יוכל לתקן את אשר עוותו" (ז, יג). כלומר, ע"פ יעקובסון למרות שקהלת רואה את התוצאות השליליות הנובעות מחוסר הצדק האלוקי בעולם בסופו - הוא חדור אמונה שהצדק ייצא לאור.

במקומות שונים מופיעים ענייני הגמול בספר קהלת. להלן, אפרטם ע"פ סדר הופעתן.

### א. הגמול האלוקי כפתרון לבעיית הצדק החברתי

"וְעוֹד רְאִיתִי תַחַת הַשָּׁמַשׁ מְקוֹם הַמְשַׁפֵּט שָׁמָּה הָרָשָׁע וּמְקוֹם הַצְדֵק שָׁמָּה הָרָשָׁע:  
אֲמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי אֵת הַצְדִּיק וְאֵת הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים כִּי עַתָּה לְכֹל חַפְזִי וְעַל כָּל  
הַמַּעֲשֵׂה שֵׁם"

(ג, טז-יז).

ב"מזמור העייתים" בקהלת - אנו מוצאים התייחסות לענייני הגמול. קהלת מציין כי במקום המשפט שם מצויים שופטים רשעים ובמקום הצדק שמה הרשע- במשמעות שאפילו פסקי הדין מובנים ברשעות. אולם, קהלת מסיק באופן דטרמיניסטי כי הקב"ה ישפוט את הצדיק כגמולו הטוב ואת הרשע על רשעותו ועל כל המעשה שם [עולם הבא].

בפסוקים אלה אנו נתקלים לראשונה בטרזוניה ישירה בנושא הגמול אותה מעלה קהלת (וזאת כהמשך לנאמר<sup>40</sup> לעיל ב"שיר העייתים"; ג, י). קהלת מציין כי "תחת השמש" (בחברת בני

39 יעקובסון, בעיות, עמ' 12-15, 58-71.

40 שם שמח קהלת על שהקב"ה נתן לבני האדם את האפשרות להנות מעמל כפם.

האדם), ודווקא במקום (- היכל הצדק והמשפט) האמור ומיועד לייצג נאמנה את הצדק והאמת החברתית בין האדם לחברו – שם שולטים עיוותים ועוולות של שלטון הרשע! ואילו הצודק, או הצדיק – נרדפים. ע"כ מהרהר, אפוא, קהלת בקול אנחה של ייאוש, כי בסופו של עניין גם אם ישתהה הצדק האלוקי ("עת לכל חפץ ועל כל המעשה") הקב"ה לאחר שהחליט מיהו הצדיק והרשע מבין הנידונים, יוציא את הצדק האמיתי לאור<sup>41</sup>.

רש"י (שם) מבאר, כי אע"פ שנראה כי קיים עיכוב במשפט הרשעים, הרי שנהיר שהקב"ה יבוא בחשבון עם כולם (כולל הרשעים) על כל מעשיהם הגלויים והסמויים כביכול. הרשב"ם מוסיף כי על חטאי הצדיקים - הם נטרדים מן העולם ורשעים באים תחתיהם "והכל הוא שנידונים שניהם כאחד ורשע".

חוקר המקרא מ' דובשני, מציין כי קהלת בא לזעוק כלפי הניגוד המוחלט בין תורת הגמול המבטיחה הצלחה לצדיקים ואבדון לרשעים, לבין המציאות הריאלית המוכיחה את ההפך (ג, טו) עד כדי קיצוניות מעוררת רוגז על שמקום המשפט – עליו נושאים כולם את עיניהם שיסמל את היושר והצדק האמיתי והראוי (ואף יהווה 'מגדלור של צדק' לחברה האנושית כולה), הרי דווקא מוסד זה נגוע ברשע.

רובד נוסף אנו מוצאים בביאורו של החוקר י' פדרסן<sup>42</sup> הטוען, כי קהלת מניח כהנחת יסוד בסיסית: שהטבע עובד במחזוריות אין-סופית, והעיקרון המוביל הוא "עיקרון הצדק", דהיינו אותה צדק - המלווה את הצדיק במישור האישי בכל דרכו, ובמישור הלאומי - מנחיל לעם ניצחונות; עד שלפתע נוצר שינוי קיצוני במצב, הנובע לדעת י' פדרסן כפועל יוצא מתוך תמורת בינלאומיות<sup>43</sup>. שינוי זה יצר מצב שבו נוכח הציבור לדעת כי למרות שהאדם מבצע את הנדרש ממנו אין הדבר יוצר זיקה, או תמורה כלשהי גמול למעשיו. ומתוך כך, אין הפעולה האלוקית מתגמלת כראוי את המעשה האנושי. שינוי זה אף התבטא במעמדו של הצדיק אשר לפתע לא נראה עוד כמי שחיי סוגים בשושנים וכשולט בגורלו (בהתאם למעשיו), אלא "כאחד הנכנע לחוקי האלוקים" ולפיכך,

41 פירוש "מכלול יופי" (ר' אלי אשכנזי, מכלול יופי, ברלין תקל"ה, עמ' יב) בביאורו לפס' טז; הביא בשם ר' יהושע בן לוי (לא מצאתי מקור זה – מ"מ): "מקום המשפט" - מקום הסנהדרין הגדולה אשר בה היו יושבים וחותכים דיניהם של ישראל. "הרשע" - אלה שרי מלכות בבל שהיו בעלי השפעה בתוך הסנהדרין.

42 פדרסן, ספקות, עמ' 269-284.

43 התפתחות המעצמה האשורית מחד, והאסונות אשר ניחתו על העם כתוצאה מכך מאידך, גרמו להתפוררות מוסד המשפחה ומעידת עקרונות המוסר שהיו מקובלים בחברה.

נקל להבין מדוע חי הצדיק לעיתים מזומנות חיי סבל למרות צדיקותו. לדעת י' פדרסן הקושי בהבנת חיי הסבל של הצדיק, יוצרים אצל קהלת שינוי תפיסה מחשבתית אל עבר המסקנה שעל האדם לשאוף להיות צדיק מידי (ח, יב).

### ב. גמול אנושי חברתי

בפרק ד' (א-ג) - קהלת מייחד שוב במגילתו מספר פסוקים לנושא העיוותים בחברת בני האדם. לאחר שתיאר קהלת לעיל (ג, טז) את העוולות החברתיות והעיוותים המתבצעים ע"י בני האדם, הוא שב<sup>44</sup> לברר את העניין.

”וְשָׁבֹתִי אֲנִי וְאֶרְאֶה אֶת כָּל הַעֲשׂוּקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמַיִם וְהִנֵּה דִמְעַת הַעֲשׂוּקִים וְאִין לָהֶם מְנַחֵם וּמִיֵּד עֲשָׂקִיהֶם כַּח וְאִין לָהֶם מְנַחֵם: וְשָׁבַח אֲנִי אֶת הַמֹּתִים שֶׁכָּבַר מֵתוֹ מִן הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עַדְנָה: וְטוֹב מִשְׁנִיָּהֶם אֶת אֲשֶׁר עַדְן לֹא הָיָה אֲשֶׁר לֹא רָאָה אֶת הַמַּעֲשֵׂה הַרַע אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם”

(ד, א-ג)

אם קודם לכן תיאר קהלת את התופעה בכלליות, הרי שכאן נחשף בפנינו אפיק נוסף אותו מעלה קהלת והוא מצב העשוקים בחברה, הנאנקים תחת העוולות החברתיות שהם חווים על בשרם ומתוך כך עיני העשוקים ספוגים בדמעות ואיש אינו מנחמם. פעמיים מציין קהלת: ”ואין להם מנחם” - ככל הנראה בא קהלת לציין כי חוסר תנחומים לעשוקים נובע משני מישורים שונים: א. פחד מהעושקים אשר הם ככל הנראה ”גברתנים אלימים”. ב. התעלמות חברתית - כיוון שהחברה ברובה ככל הנראה כבר נגועה בעוולות מוסריות, לפיכך אין דמעות העשוקים מעניינים איש. גם הרשב"ם בפירושו<sup>45</sup> מבאר כי קהלת שב לראות את ”העשוקים שנאנס ממונם מידם”.

44 לענ"ד, ניתן לדייק מהמילה ”שבת”, כי עניין 'עוולות חברתיות' טרד את שלוותו וע"כ חזר שוב לברר עניין זה.

45 יפת, רשב"ם, עמ' 85.

ר' פז<sup>46</sup> מעמידה את מסקנותיו של קהלת בענייננו (ד, ב-ג) בשלושה תנאי חיים שונים:

1. את העשוקים המוות גואל מחיי סבל ואומללות, ללא נחמה, או תקווה.
2. הרואה בסבל העשוקים – "אינו מסוגל ליהנות בחייו ומוטב לו שיפטר מהם".
3. הנהנה מחייו למרות סבל העשוקים, או שהוא עצמו אחראי לסבל זה, "אינו ראוי לחיות".

למעשה קהלת אינו מציע פתרון לבעיות<sup>47</sup> שהציג (כפי שהיה מתבקש ממלך במעמדו), אלא בוחר לדרך אחרת והיא: נטייה לשבח את ה...מתים אשר אינם עוד בעולמנו, ולפיכך, אינם נאלצים להיאנק תחת העוולות, וכן לשבח את אלה שעדיין לא באו לאוויר העולם על שאינם נאלצים להתמודד עם העוולות המוסריות הקשות בעולמנו. א"כ, מסקנתו של קהלת שבעיית הצדק החברתי היא חלק אינטגרלי בתוך המציאות היום - יומית ואין פתרון לבעיה זו.

## ג. הגמול האלוקי

כעת נעבור לדיון במישור הגמול האלוקי – עיקרה של עבודה זו. עיסוק נרחב בבעיית "צדיק ורע לו רשע וטוב לו" מוצאת את מקומה בפרק ז (יג-כה). לשם הנוחות אחלק<sup>48</sup> לקמן את המקטע<sup>49</sup> לפסקאות ע"פ נושאים;

46 פז, קהלת, עמ' 55. (הציטוטים לקמן לקוחים מספרה הנ"ל).

47 ברם, בהמשך דבריו (ד, יג-טז) מעלה קהלת תקוות כלשהן לגבי שינוי המצב, אולם אלה תקוות שווא.

48 ע"פ דעת מקרא, קהלת, עמ' מא.

49 במקטע שלפנינו לא הזכרתי את העניינים שאינם בעלי זיקה ישירה לנושא הגמול.

הנושא	הפסוקים
הגמול האלוקי	<p>(יג) רָאָה אֶת מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן אֶת אֲשֶׁר עָוְתוּ: (יד) בְּיוֹם טוֹבָה הִיָּה בְּטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רָאָה גַם אֶת זֶה לְעֵמֶת זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים עַל דְּבַרְתָּ שְׁלֹא יִמָּצֵא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה:</p>
	<p>(טו) אֶת הַכֹּל רָאִיתִי בְיָמַי הַבְּלִי יֵשׁ צְדִיק אֲבָד בְּצַדְקוֹ וַיֵּשׁ רָשָׁע מֵאֲרִיךְ בְּרַעְתּוֹ: (טז) אֵל תְּהִי צְדִיק הַרְבֵּה וְאֵל תִּתְחַכֵּם יוֹתֵר לְמָה תִּשׁוּמָם: (יז) אֵל תִּרְשָׁע הַרְבֵּה וְאֵל תְּהִי סָכֵל לְמָה תָּמוּת בְּלֹא עֵתָד: (יח) טוֹב אֲשֶׁר תִּאָּחַז בְּזֶה וְגַם מִזֶּה אֵל תִּנַּח אֶת יָדְךָ כִּי יֵרָא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת כָּלָם: (יט) הַחֲכָמָה תַּעֲזֹ לְחַכָּם מַעֲשֵׂרָה שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּעִיר:</p>
	<p>(כ) כִּי אָדָם אֵין צְדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא: (כא) גַם לְכֹל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יִדְבְּרוּ אֵל תִּתֵּן לְבָד אֲשֶׁר לֹא תִשְׁמַע אֶת עַבְדְּךָ מִקְלָלְךָ: (כב) כִּי גַם פְּעָמִים רַבּוֹת יִדַּע לְבָד אֲשֶׁר גַם אֶתָּה קִלַּלְתָּ אַחֲרָיִם:</p>

### א. חוסר יכולת האדם לשנות את הגמול האלוקי (ז, יג-יד)

בפסוקים אלה מתבטא קהלת בעניין מעשי האלוקים וגמוליו הבלתי ברורים לבני האדם ועל תמיהות הציבור או הפרט על החלטות הקב"ה בהענשת, או לחילופין במענק שכר לברואיו.

מתוך ניסיון חייו של קהלת ("את הכל ראית"), קהלת מניח שאין האדם יכול לשנות את הגזירות האלוקיות לאחר שנתנו. ע"כ מציע קהלת<sup>50</sup> שכאשר תראה את מעשי האלוקים, דהיינו גן עדן ערוך לצדיקים וגיהנום לרשעים. הרי שהכל מוכן לבני האדם – ע"פ מעשיהם. וע"כ נותר

50 ע"פ רש"י בד"ה 'ראה את מעשי'.



לאדם לבחור באיזה דרך יבחר. הרשב"ם<sup>51</sup> מוסיף שכאשר תתבונן במעשיו של הקב"ה תעלה על פניך יראה - אשר תמנע ממך את החטא, כמו"כ היות ואין לאדם לתקן עיוותים אשר עשה הקב"ה, לפיכך יש לבנ"א לירא מפניו. הר' ברויאר<sup>52</sup> מבהיר כי פס' יג הינו המשכו של פס' י ('על תאמר'), כלומר אל תביט על המצב במבט פסימי, כיוון שהרי הכל (עיוותים וייסורים) הם מאת הקב"ה - לבלתי יכולת לשנותם. וכל העיוותים לדעת ברויאר הם יצירה אלוקית **המשתלבת בצורה הרמונית** עם הבריאה והעולם כולו.

ע"כ קהלת מציע עצות מעשיות - "ביום טוב" - שיש בידך לעשות טוב, עשה טוב! (רש"י). הרשב"ם<sup>53</sup> מבאר כי ביום רעה ופורענות - "כי כאשר ישלח לך הקב"ה פורענות - ראה וסבול פורענותך. דום לפניו והתחולל (ובכך) תהיה לך לכפרה ואף הטובה אשר נתן לך הקב"ה - היא תשלום שכר לנגד המצווה שעשית, ואת רעה ששלח לך ביום רעתך - הנה היא תשלום שכר לעומת העבירה שעשית". כלומר שכר כנגד מצווה ועונש כנגד חטא. ע"כ מסכם שם הרשב"ם ש"כל המעשים עושה הקב"ה על אודות שלא ימצא האדם אחריו של הקב"ה מאומה (כלומר, אין האדם יכול לרדת לעומק מחשבת הקב"ה) כי אם **צדק ומשפט**. ואילו הר' ברויאר (שם) מבאר בצורה מעט שונה: "ביום טובה - פתח לבך בשמחה **ואל תהרהר על העתיד**, ברם ביום פורענות - "ראה" [=הבט קדימה"], כיוון ש"גם המדכא והמצער יחלוף". על הפסוק "על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה" (ז, יד) מבאר רש"י שהנ"ל נובע עקב חוסר יכולת האדם להבין את דרך הנהגת הקב"ה בעולם. הר' ברויאר מוסיף שהעליות והירידות בחיי האדם - נועדו לחנכו לביטחון מוחלט בהקב"ה. וכמו"כ, "אין דעתו של ה' נוחה מבני האדם העוקבים אחריו ובוחנים בחשד האם החשבון מתאים - - לא נוח לה' שבני האדם יביטו אחרי גבו במנוד ראש".

לסיכום עניין זה, בקשנו לברר על אודות הגמול האלוקי. קהלת מציע בשני אופקים שונים: א. אין האדם יכול להבין את "חשבונותיו" של הקב"ה בעולמנו. ב. הפרשנים השונים העלו שעונש הוא בד"כ מענה לחטא והיפוכו במקרה של מצווה.

51 יפת, רשב"ם, עמ' 101.

52 ברויאר, קהלת, עמ' 55.

53 יפת, רשב"ם, שם.

**ב. על צדיק – אובד בצדקו, ורשע – מאריך ברעתו (ז, טו-יט)**

בראשית הפסקה מציין קהלת כי כבר הבחין בחייו במצבים חסרי כל הגיון (אנושי) לכאורה,<sup>54</sup> הבאים לידי ביטוי בהכחדות צדיק מן העולם – למרות שעשה רק טוב וחסד בעולמו, בעוד הרשעים – אשר למרות חטאיהם – הרי אלה מאריכים ימים ושנים ע"פ האדמה. רש"י בד"ה צדיק, מסביר כי שהצדיק אע"פ שאובד – עדיין נותר בצדיקותו.<sup>55</sup>

מביאור הרשב"ם עולה כי, קהלת 'מוציא' כאן את הקב"ה מעניין הגמול, דהיינו כיוון שהסיבה לענישת הצדיק - נעוצה אפוא, בצדיק עצמו. זאת כיוון שהצדיק בנד"ד - הוא למעשה צדיק "יותר מידי" ואינו דורש "וחי בהם" (במצוות - מ"מ) ולא שימות בהם" ועל בסיס זה הוא נהרג על מצוות קלות. ברם, הרשעים<sup>56</sup> אשר עוברים על מצוות קלות - אינם נהרגים עליהם, מכיוון שדורשים "וחי בהם"<sup>57</sup>.

ע"כ מציע קהלת מסקנה המופיע בפס' טז-יח, כלומר: "אל תהי צדיק הרבה". רש"י (שם) מביא דוגמה משאול המלך שדימה להיות צדיק, אך ריחם על הרשעים (שמואל א' טו, ו). ראב"ע מבאר "אל תסור מן הדרך כמו המתפללים כל היום ומוסיפים ומתענים". הר' ברויאר מוסיף בפירושו כי בעצם ההצדקות – הורס האדם את עצמו (כפי ששאול חרץ את גורל ממלכתו), ומאידך "אל תרשע הרבה"<sup>58</sup> (ז, יז) כפי שמבאר ע"כ השפתי חכמים (שם) אפילו אם האדם הרשע במעט, "אל יהיה תוהה על הראשונות", כלומר שלא ימשך לקיצוניות הפוכה – רשעות. כיוון שזו (האחרונה) – תקצר את חיך ותמנע ממך האפשרות לשוב בתשובה שלימה.

54 זאת כמובן אם נניח כי אין לנו – בני האדם היכולת והאפשרות להבין את מעשי הקב"ה.

55 כגון המעשה ביוסף בן פנחס הכהן שעלתה נימא ברגלו (עיין מדרש זוטא קהלת, ז, ג).

56 כאן כמובן של צדיקים שחטאו אפילו חטא קל - קרויים רשעים.

57 הרב יעקב מ'ן (ר"מ בשיבת הר עציון, אלון-שבות) הסביר לי בע"פ, כי כאן למעשה, נעוצה מחלוקת ר"ת ורשב"ם אחיו לגבי מסירת הנפש על מצוות.

58 מעניין לציין את פירוש "אבן יחיא" של ר' יוסף בן דון דוד יחיא (אבן יחיא, בתוך: קהלת - מקראות גדולות, הוצאת מכון משנת דוד, ירושלים תשנ"ט, עמ' צה) פרשן מתקופת ימי הביניים המדייק את המילה "הרבה". כלומר, במקרים מסוימים קיים 'היתר' להרשע מעט, כמו במקרה של גדליה בן אחיקם – שאילו קיבל את הלשון הרע מיוחנן בן קורח, היו ניצלים חייו (ירמיהו מ, ג-טו).

בנקודה זו מגיע קהלת למסקנה מדהימה ומעוררת פליאה ותמיהה כאחד: "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידיך" (ז, יח). דהיינו, **אחוז גם ברשע** (!!!), קהלת אף 'מגבה' את המלצתו זו בכך (שאפילו) ירא האלוקים – יצא את כולם. הרלב"ג בפירושו (שם) 'מעדן' את הדברים וטוען כי יאחז בצדק – במקום הראוי לכך וברשע – במקום הראוי לכך. ברם, "שירא ה' יקח הממוצע וייצא בפעולותיו עם כל הקצוות – – – וזהו הממוצע על דרך האמת" עכ"ל. גם חוקר המקרא א' כהנא<sup>59</sup> מסביר בדרך דומה לרלב"ג, שיאחז בשתי האפשרויות במקביל, דהיינו יחכים וגם ישתדל להיות ירא אלוקים, כיוון שירא אלוקים ניצל משממון ומקצור ימיו. הרשב"ם (שם) מבאר כי האדם ירא השמים - "יוצא ידי חובתו בכולם שהוא שומר את עצמו שאינו צדיק הרבה ואינו רשע יותר מידי, לפי שכל מעשיו עושה לשם שמים"<sup>60</sup> וכן ביאר רש"י שיצא ידי שניהם (הצדק והרשע) כהלכתן.

לסיכום פסקה זו, אנו מוצאים כי קהלת מעלה את טענתו בנושא הגמול האלוקי; כי לאור המציאות בה צדיקים הנאבדים בצדקתם ורשעים אשר הקב"ה 'מאריך להם אף', מסיק קהלת מסקנה מדהימה: שעדיף לאחוז בשני האפשרויות (צדקות ורשעות)! ובכך ייצא את הכל.

בהמשך (ז, יט) מבהיר קהלת כי החכמה עדיפה, כי היא מגבירה בגופו של האדם את השכל על פני התאוה (ספורנו) ונותנת לו כוח לשוב בתשובה יותר מעשרה שליטים, ע"פ רש"י – אלו שליטים שהיו בירושלים קודם יאשיהו<sup>61</sup> (מל"ב, כג-כה).

### ג. גם צדיקים חוטאים (ז, כ-כב)

בפסוק כ – מבאר קהלת כי העובדה שאנו רואים צדיקים (למרות מעשיהם) המתקצרים ימיהם, ההסבר לכך נעוץ בכך שאין צדיק בארץ - אשר אינו חוטא ומתוך כך מת בעוון חטאיו<sup>62</sup>.

59 כהנא, קהלת, עמ' קצג, קהלת מציע כאן שיבחר בדרך האמצעית כדברי אריסטו ואובידיוס שאמרו: "באמצע תלך לבטח".

60 האם אפילו האוחז ברשע – עושה זאת לשם שמים? (מ"מ).

61 והם: רחבעם, אביה, אחזיה, יואש (אחרי מותו של ידיעה הכהן), אחז, מנשה, אמון, יהויקים, צדקיהו. ויאשיהו אשר פשפש במעשיו.

הרשב"ם מלמדנו בק"ו כשם שאין צדיק [=חכם<sup>63</sup> - ע"פ הרשב"ם] אשר לא יחטא, ק"ו שאנו (האנשים הרגילים) צריכים לנקוט במשנה זהירות שלא נבוא לידי חטא.

בהמשך (כג-כה), מתאר קהלת כי למרות שניסה לחקור באמצעות חכמתו ולהבין את התופעות המתוארות לקמן, הרי שככל שהרבה לחקור, התרחקה ממנו חכמת חקירה זו. ונאלץ להגיע למסקנה מה שאירע בעבר – נשגב מבינת ויכולת הבנתו של האדם. ע"כ, מציין קהלת כי הוא חוזר בו מהשאפה להבין היכן נעוצים שורשי הרשעה (הנובעת מהסכלות) ומעשי ההוללות.

#### ד. הגמול החברתי (ח, ט-יד)

ט) אֵת כָּל זֶה רָאִיתִי וְנִתּוֹן אֶת לְבִי לְכָל מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם  
עַתָּה אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לְרַע לוֹ: (י) וּבְכֵן רָאִיתִי רְשָׁעִים קְבָרִים וּבָאוּ  
וּמִמָּקוֹם קְדוֹשׁ יִהְיוּ וַיִּשְׁתַּכְּחוּ בְּעִיר אֲשֶׁר בֵּן עֲשׂוֹ גַם זֶה הִבֵּל: (יא) אֲשֶׁר  
אִין נַעֲשֶׂה פִתְגָם מַעֲשֵׂה הָרַע מִהֲרָה עַל כֵּן מָלֵא לֵב בְּנֵי הָאָדָם בָּהֶם  
לַעֲשׂוֹת רָע: (יב) אֲשֶׁר חָטָא עֲשֶׂה רָע מֵאֵת וּמֵאֲרִיךְ לוֹ כִּי גַם יוֹדַע אָנִי  
אֲשֶׁר יִהְיֶה טוֹב לִירְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ מִלְּפָנָיו: (יג) וְטוֹב לֹא יִהְיֶה  
לְרַשָּׁע וְלֹא יֵאָרֶיךָ יָמִים כִּצֵּל אֲשֶׁר אֵינָנו יִירָא מִלְּפָנֵי אֱלֹהִים: (יד) יֵשׁ הִבֵּל  
אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר מַגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה  
הָרְשָׁעִים וַיֵּשׁ רְשָׁעִים שְׂמָגִיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצְדִיקִים אֲמַרְתִּי שְׂגָם זֶה  
הִבֵּל:

62 ברם, עדיין יש לתמוה האם קיימת זיקה בין חומרת העונש לעונש וייתכן לענות כי "הקב"ה מדקדק עם צדיקיו כחוט השערה".

63 שהרי לעיל (יט) נקבע כבר כי החכמה - עדיפה.

אחרי שקהלת עשה (ח, א-ח) אבחנה בין אנשים הנזהרים "שבועת אלוקים" (ח, ב) כלומר, מחויבים לשמור את מצוות הקב"ה עליהם נשבעו בחורב. מגיע קהלת לדון בענייני הגמול החברתי בין אדם לחברו ובעוולות הנגרמים כתוצאה מכך. ובכלל זה מקרים בהם אנשים מנצלים את השררה השלטונית ע"מ להרע לזולתם.

"את כל זה ראיתי" (ח, ט) מתייחס לנאמר לעיל (ז, טו) שם התלונן קהלת על חוסר צדק בגמול האלוקי. "ראיתי רשעים קבורים"<sup>64</sup> (ח, י) רש"י בד"ה רשעים מציין תופעה חמורה, של שוטטות חופשית של רשעים בתוך תחומי ביהמ"ק ואלו ומתגאים במולדתם על מעשיהם. ברם, גם למעשים כאלה יש השלכה על העם כפי שממשיך רש"י בפירושו הנ"ל, והוא שהעם נוטה להסיק ממקרים כאלה שאין הקב"ה נוטה להיפרע מיידית מאותם רשעים (או עושי עוול אחרים) שאין דין ואין דין – ואיש הישר בעיניו יעשה. גם בעלי השררה מנצלים 'אוזלת ידו' של הקב"ה כלפי עושי העוול להמשיך במעשיהם הרעים והנלוזים.

קהלת ממשיך במרירות: "אשר חוטא עושה מאת ומאריך לו" (ח, יב) שאפילו אנשים אשר חוטאים מאה פעמים עוולות, או כדברי ה'מצודת דוד' (שם) רשעים העושים עוולות למאה אנשים – הקב"ה מאריך להם אפו. הספורנו (שם) מציין כי החברה האנושית עלולה להסיק בעליל כי גם בעולם הבא אין עונש כלל.

לבסוף מציין קהלת "כי גם אני יודע" (ח, יב) שאע"פ שנראה שאין הקב"ה נפרע כביכול מהרשעים, הרי בעולם הבא "סוף כל אחד ליטול את שכרו, וליראים – יהיה טוב" (רש"י). דברים אלה מציגים באור שונה את הקב"ה מזה המוצג לעיל (ז, טז), התם משמע כי ישנו עוול במידת הצדק האלוקי בעולמנו, בעוד שהכא עולה כי הפתרון לעוולות החברתיות הוא הקב"ה – אשר סופו להעניש את הרשעים ולתגמל בטוב את הצדיקים.

בהמשך (ח, יד) שב קהלת לסקור עוול מקומם במיוחד, והוא שיש צדיקים אשר מתנהגים כרשעים ומגיע להם כמשפט הרשעים, ויש רשעים המתנהגים כמעשה הצדיקים ומגיע להם כמשפט הצדיקים. ברם, גם כאן אומר קהלת שזה "הבל", דהיינו 'בלתי נחשב' (ספורנו).

64 ע"פ הספורנו – רשעים בחייהם קרויים מתים.

העולה מענייננו זה, בו הציג קהלת את העוולות הנעשות בחברת בני האדם [גמול חברתי], והפתרון לכך אליבא דקהלת, נעוץ אפוא, בגמול האלוקי דווקא (ח, יב-יג), זאת בניגוד לתימה אותה מעלה קהלת לעיל (ז, טו) כלפי הקב"ה על חוסר הצדק בגמול האלוקי.

א' סקל<sup>65</sup> מציע לבאר כי בתחילה מבטא קהלת את המציאות המרה כפי שניבטת מבעד לעיניו, ובהם: עוול משווע, חוסר גמול לצדיקים, רשעים – אשר אינם נענשים ואף נקברים בכבוד, בעוד שאיש אינו זוכר את הצדיקים. קהלת מתחבט בבעיות הנ"ל הנוצרות אצלו כתוצאה מעצם הסתירה בין המציאות הקיימת 'תחת השמש' לבין האידיאל המשתקף מתוך התורה. קהלת מבקש אפוא, לחמוק מהסתירות הנ"ל וע"כ בוחר בתשובת 'המלטות': "הכל הבל".

### דחייתו העיקרית של קהלת כלפי הגמול

הכל כַּאֲשֶׁר לְכָל מְקָרָה אֶחָד לְצַדִּיק וְלְרָשָׁע לְטוֹב וְלְטָהוֹר וְלְטָמֵא וְלַזָּבֵחַ וְלַאֲשֶׁר

אֵינָנו זֹבֵחַ כְּטוֹב כַּחֲטָא הַנְּשָׁבַע כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יֵרָא

(ט, ב)

הרשב"ם בד"ה הכל, מבהיר כי כל הפורעניות באות כמות שהן לאדם – מקרה אחד לכולם. ר' פז-מלמד סוברת<sup>66</sup> כי קהלת בא להתאונן על כך שאין האדם "זוכה לגמול ראוי על מאמציו, לא ע"פ מעשיו ולא ע"פ רמתו המוסרית. וע"כ, לדעתה קהלת נאלץ להסיק כי המוות – המשותף לכולם.

### מסקנתו של קהלת

סוף דְבַר הַכֹּל נִשְׁמַע אֶת הָאֱלֹהִים יֵרָא וְאֵת מִצְוֹתָיו שְׁמֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם: כִּי אֵת

כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל נַעֲלָם אִם טוֹב וְאִם רָע

(יב, יג-יד)

לאחר שחקר ובירר, הרהר ופתר, מגיע קהלת אל המסקנה הסופית, דהיינו מסקנתו של קהלת היא שהקב"ה ישפוט את כולם, כל איש ע"פ כל מעשיו.

65 סקל, פנים, עמ' 27-28.

66 פז, קהלת, 103.

## פרק ד תהילים

### תהילים ותורת הגמול

להלן נעמוד על תורת הגמול בתהילים, תהילים ישמש כמצע לביקורת השוואתית מול

קהלת.

תורת הגמול בתהילים באה לידי ביטוי במזמורים רבים ושונים בענייני הגמול, והעיקרים

שבהם הם מזמורים<sup>67</sup>: א, לו, לז, מח, מט, עג, צב, צד, קיג, קטו, קטז, קיח, קכה; בעבודתנו נעמוד בקצרה על חלק מן המזמורים הנ"ל.

לדעת י' קויפמן<sup>68</sup> ספר תהילים מכיל יסודות שונים ובהם: יסודות קיבוציים, ואישיים

בממדים של עני מול רשע וכדומה, הנביאים וכן דוד ראו ברוע החברתי של בין אדם לחברו – מכשול והפרעה ברורה לסדרי מוסר תקינים. וע"כ הרבו להתלונן על עיוותים מעין אלה.

בתהילים – הצדיק זוכה תמיד במאבקו מול הרשע. הרשע אמנם מצליח, אולם ההצלחה

היא זמנית ולמראית עין בלבד. לדעתו של קויפמן, מובעת אמונה בסיסית בסדר עולמי – הבא לידי ביטוי בהתממשות התמידית של תורת הגמול, ע"פ הסדר הבא:

הצלחת הרשע ← הצדיק מתפלל לעזרה ← האל מושיע.

ברם, אנו מוצאים תלונות על הצלחת הרשעים (מזמורים: י, יב, יד, צד, נח, פב, עג), אולם

תלונות אלה הן 'על היסטוריות' גרידא ואינן מתייחסות לרשע ייחודי, או לאומה רשעה, אלא "טיפוס המתחבר לבני בליעל כמותו, לצורך ביצוע פשע"<sup>69</sup>. כמו"כ, מביא קויפמן את החוקר אֶרמן

(Ermann) המבקש למצוא השוואות בין תלונותיו של המשורר לתלונות זהות המצויות בספרות המצרית העתיקה. בספרות זו ("תלונות האיכר") נמצאו תלונות אודות עוול ושחיתויות של בעלי

67 עיקרי החלוקות נעשו ע"פ דעת מקרא.

68 קויפמן, הגמול, עמ' 705-690.

69 קויפמן, הגמול, 699.

השררה וההון כלפי הרשים והדלים בחברה המצרית. עוד לדעת קויפמן משפט הרשעים בתהילים הוא 'תהליך מחזורי', ותמיד הרשעים יבואו על עונשם, גם אם משפטם מתמהמה. האל, לעומת זאת, מופיע כמשגיח על הנבראים ודואג להם (ואינו מיוצג רק כמעניש את הרשעים), וגומל חסדים עם בריותיו. כלומר, האל מנהיג את בריותיו מחד, וגומל לצדיק ולרשע מאידך.

לדעתו של מ' וייס<sup>70</sup> גם דוד מערער על מידת הגמול (שמואל ב, כד, יז) על הענשת הקב"ה את כל העם, אולם וייס מסתייג וטוען כי תלונותיו אלה של דוד נובעים מרגשות אמוציונאליים גרידא ולא כתלונה ממש. וכן מביא וייס<sup>71</sup> את החוקר קוך (Koch) הטוען כי בספר תהילים הקב"ה – מהווה ציר פעיל, אשר תורת הגמול סובבת סביבו, ובלעדיו אין גמול.

ב' ששון<sup>72</sup> טוען כי המשורר בתהילים בתחום הגמול, מבטא שלוש גישות:

- א. הצלחת הרשעים – הצלחה זמנית בלבד (לד, א-ב).
- ב. הקב"ה (לבסוף) מטיב עם הצדיקים ומרע עם החוטאים (לד, כב-כג).
- ג. הייסורים הבאים על הצדיקים – הם בגדר ניסיונות בלבד (צד, יב).

לדעת ר' יואל בן נון<sup>73</sup>, ספר תהילים רווי מתחים בין ישועת היחיד לבין ישועת הכלל. הדבר (לדעתו) בא לידי ביטוי במזמורי ההלל המבטאים מעברים חדים בין הישועות השונות, כאשר הצדק והאמונה בבחון מוחלט בצדקת הנהגת הקב"ה בעולמו.

---

70 וייס, בעיות, 267.

71 וייס, מקראות, 496.

72 ששון, גמול, עמ' 247-255.

73 ראש ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים.



## מזמור א

מזמור זה מחולק לשלושה חלקים, להלן נעמוד על הפסקאות השונות;

1. ההבדלים בין הצדיקים לרשעים.
2. הניגוד בין הרשעים לצדיקים בשימוש אליגורי (עץ ומוץ).
3. גמול הצדיקים והרשעים.

חלוקת המזמור (ע"פ מ' וייס<sup>74</sup>):

### (א) אשרי האיש

אשר לא הלך בעצת רשעים                      חטאים לא עמד

ובמושב לצים לא ישב

(ב) כי אם בתורת ה' חפצו                      ובתורתו יהגה יומם ולילה

(ג) והיה כעץ שתול על פלגי מים

אשר פרוי ייתן בעיתו                      ועלהו לא יבול

וכל אשר יעשה יצליח

(ד) לא בן הרשעים

כי אם כמוץ                      אשר תדפנו רוח

(ה) על בן לא יקומו רשעים במשפט                      וחטאים בעדת צדיקים

(ו) כי יודע ה' דרך צדיקים                      ודרך רשעים תאבד.

לדעתו של וייס, מגמותיו של מזמור זה הם שניים:

---

74 וייס, מקראות, 111.

א. לימוד תורת הגמול.

ב. לימוד את הדרך שיבור לו האדם.

## 1. ההבדלים בין הצדיקים לרשעים.

אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים

לא ישב: (ב) כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה

(א-ב)

אשרי האיש אשר לא הלך לאסיפות של רשעים [=לצים] ולא למד ממעשיהם (מצודות

דוד), ועסק רק בתורה, כיוון ששייבה במושב לצים מביא לידי ביטול תורה (רש"י). חלק זה הציג

את הצדיק ומעשיו, גורלו של הצדיק יובא לקמן (פס' ג).

## 2. הניגוד בין הרשעים לצדיקים בשימוש אליגורי (עץ ומוץ).

ג) והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פרוי ייתן בעיתו ועלהו לא יבול וכל אשר

יעשה יצליח: (ד) לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח

(ג-ד)

המזמור עוסק באורח חייהם של הצדיק והרשע, ופותח בפסוק ג' – בגמולו וגורלו של

הצדיק. כיוון שעסק בתורה, הרי גמולו – משול לאילן נטוע הנהנה מהשקיה רציפה ותמידית

(“פלגי מים”), עליו – אינם נושרים, ופרותיו נותנים תנובתם בזמנם ובעתם, דהיינו זרעו אחריו -

גדלים בדרך טובה (מצודות דוד). לקמן נעמוד על המשל והנמשל ע"פ המלבי"ם (על אתר); המשך

הפסקה (פס' ד) עוסק ברשע וגמולו / גורלו.

המשל	הנמשל
<b><u>צדיקים:</u></b>	
עץ	חיותו ועיקרו באדמה.
שתול	שתול במקומו, אולם גם ניתן להעבירו למקום אחר (ע"מ שישפיע על הרשעים בסביבה).
פלגי מים	מזונו תמיד מצוי לו.
פריו יתן	בעיתו - נותן תמיד את פרו.
ועלהו לא יבול	אפי' הפסולת שבו – היא לצורך, מכאן שאפילו שיחת תלמידי חכמים זקוקה ביאור.
וכל אשר יעשה יצליח	ההצלחה תהיה גם לדורות הבאים.
<b><u>רשעים:</u></b>	
מוץ	כלומר הרשעים. וברגע שתוסר הקליפה של הדגן [הצדיקים], ראה להלן.
תדפנו הרוח	הרוח מעיפה את המוץ מהדגן, ומפרידה בין הרשעים לבין הצדיקים. תהליך זה נעשה ע"מ להשביח את הדגן ואת הצדיק.

### 3. גמול הצדיקים והרשעים.

(ה) על כן לא יקומו רשעים במשפט וחטאים בעצת צדיקים (ו) כי יודע ה' דרך

צדיקים ודרך רשעים תאבד.

(ה-ו)

מכאן עובר קהלת לסיכום העיסוק בגמולם וגורלם של הצדיקים והרשעים. לפיכך, אפילו רשעים החוטאים בעבירות קלות הנובעות מיצר התאוה, לא יוכלו לטעון לחפותם כלפי שמים - כי לא יכלו לשלוט ביצרם וע"כ חטאו (זאת כיוון שהם יראו לידם את הצדיקים - אשר גברו על יצרם). ברם, דוד מסיים בנימה אופטימית כי הקב"ה יודע דרכם של ואלה. ודרך הרשעים - חטאתם תובילם אל עבר האבדון (מלבי"ם).

מ' וייס מעיר<sup>75</sup> כי יש לחקור לעומק את פסוקים ג-ד, בהתאם לחלוקת המזמור לעיל. מהחלוקה הנ"ל - עולה חוסר התאמה במשל הצדיק והרשע, כפי שמופיע במשל העץ והמוץ. כי אם הייתה כוונתו של המשורר להדגים בין הצדיק לרשע, היה עליו לדמות גם את הרשע לעץ (אשר בניגוד לצדיק, אינו שתול היטב). ברם, המשורר בחר בדרך שונה (של מוץ) וקיצונית מדימוי של הצדיק, ככל הנראה ע"מ להדגיש את השוני הבסיסי והמהותי ביניהם. ואכן, עצו של הצדיק; עליו אינם נושרים ופרותיו נותנים בעתם. או כדברי וייס עצמו: "דימוי העץ במזמורנו בא לומר: כשם שמהותו של העץ נקבעים ע"י פרותיו ועליו המוריקים, כי זו היא תעודתו מאת בוראו, כך מהותו וערכו של הצדיק בזה שהוא ממלא את רצון קונו"<sup>76</sup>. גם דימוי של הרשע לדעת וייס מייצגים "חיים של שכחי אלוקים, בלא תורה הדומים בעיני המשורר לשדופים, חסרי גרעין וחסרי כל ערך ותוכן"<sup>77</sup>. מתוך הבנה זו נקל להבין את משמעות "כל אשר יעשה יצליח", בהבנה של 'הכל יצליח' (אפילו כישלונותיו, אף הם גם סוג של הצלחה).

א"כ, המזמור פותח בשבח האיש אשר לא נמשך אל הרשעים ובמקום זה הוא הוגה בתורה, ועצו של הצדיק - מניב פרות בעתו, כלומר מדמה את מהותו של הצדיק המפיץ תורה לסובבים אותו, משם ממשך המזמור לתאר את המעלות היוצאות ללומד התורה בשימוש של משל ונמשל וכן את מציין המזמור את גורלם הרע של הרשעים (יאבדו) על דרך הניגוד ("לא כן"). בפסקת הסיום מבהיר המשורר כי לרשעים לא תינתן כל זכות ואמתלה להצדיק את מעשיהם הרעים. ולסיכום, המשורר בא להשפיע על קוראיו ללכת בדרך התורה - האושר האמיתי, אשר נוכחות הקב"ה בחיים אלה - הנם תוצאה של אורח חיים כזה, וזאת הדרך הרצויה. כמו"כ, הן

75 וייס, מקראות, 121.

76 וייס, מקראות, 122.

77 וייס, מקראות, 122.

דרכיו של הצדיק והן דרכיו של הרשע – ידועים היטב לפני הקב"ה, דרכו של הרשע – תובילו  
לאבדון. כלומר: "אשרי האיש" ? – אשר הולך בדרך התורה !

## מזמור לז

המזמור נחלק (ע"פ מ' וייס<sup>78</sup>) לשני חלקים עיקריים:

(א) ב-ה: אפיונו הקודר של הרשע.

(ב) ו-י: תיאור מרנין של חסד הקב"ה לדבקים בו (חלק זה מסתיים בפס' יא-יב: בתפילה לגורל הצדיקים).

(א) למנצח לעבד ה' לדוד

בקרב לבי

(ב) נאם פשע לרשע

אין פחד ה' לנגד עיניו

למצא עונו לשנא

(ג) כי החליק אליו בעיניו

חדל להשכיל להיטיב

(ד) דברי-פיו און ומרמה

יתייצב על דרך לא טוב

(ה) און יחשב על משכבו

רע לא ימאס

אמונתך עד שחקים

(ו) ה' בהשמים חסדך

משפטיך תהום רבה

(ז) צדקתך כהררי אל

תושיע ה'

אדם ובהמה

ובני אדם בצל כנפיך יחסיון

(ח) מה יקר חסדך אלוקים

ונחל עדניך תשקם

(ט) ירויון מדשן ביתך

באורך נראה אור

(י) כי עמך מקור חיים

וצדקתך לישרי לב

(יא) משוך בחסדך ליודעך

ויד רשעים אל תנדני

(יב) אל תבואני רגל גאווה

78 את המזמור זה ערכתי ע"פ מ' וייס, מקראות, 174-182.

דוחו ולא יכלו קום

(יג) – שם נפלו פעלי און

לדעתו של מ' וייס לא קיימת חלוקה סימטרית בין שני חלקי המזמור, כלומר מול טיעוני הרשע לא מופיעים בהקבלה תיאורי הצדיק, כמתבקש, אלא תיאוריו של הקב"ה.

גם עולמותיהם (של הצדיק והרשע) – שונים בתכלית, בעוד הצדיק מבוטא עולמו בגורלו הטוב, הרי שעולמו של הרשע – מוצג באמצעות תיאור מניעיו הרעים. הרשע במזמורינו, אליבא דמ' וייס, אינו במובן של רשע כלפי החברה האנושית הסובבת, אלא, רשע לעצמו, ומניעיו מהווים אפוא, כר נרחב למשורר לבסס את מזמורו. הרשע – עדיין טרם הפנים את עובדת היות העולם מונהג ע"י הקב"ה. וע"כ, נוטה הוא לחשוב כי בעולמנו - 'לית ליה דין ולית ליה דיין' ('אין פחד אלוקים לנגד עיניו'). ומתוך כך, הוא משעבד עצמו אל הפשע ('נאום פשע לרשע').

לדעתו של וייס ניתן גם למצוא במזמור את גורלו של הרשע ("על דרך לא טוב") – דרכו היא מנת חלקו של הרשע, וזהו עצם הענישה: רשע שאינו מואס ברוע, אלא בוחר בדר רשעות – זה העונש האמיתי (!). בעוד שהצדיק, אשר הקב"ה ממלא את עולמו, אותו צדיק זוכה ליהנות מהנאות הטבע בעוה"ז (לו, ח-י), הנאות אלו ניתנות רק לחוסים בצל הקב"ה.

בסיום המזמור, פונה המשורר בבקשה הגנה עצמית מפני עושק הרשעים, ובקשתו שלא יוכלו לשוב לעולם (לו, יג).

## מזמור לז

מזמור זה מיוסד ע"פ סדר האל"ף – ב"ת, ונחלק לחמשה חלקים; להלן נעמוד על המרכיבים השונים של המזמור.

1. יש לבטוח בהקב"ה שיאבד את הרשעים ויטיב עם הצדיקים (א-יא).
2. הצדיק ניצל מחרב הרשעים (יב-יז).
3. הצדיק ניצל מרעב (יח-כט).
4. הצדיק ניצל ממשפט בעל רקע עלילתי - אשר הרשעים טופלים עליו (ל-לג).
5. סיום וזירוז הצדיק לסמוך על הקב"ה ולחסות תחת כנפיו (לד-מ).

### 1. פתיחה; יש לבטוח בהקב"ה שיאבד את הרשעים ויטיב עם הצדיקים.

(א) לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה: (ב) כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון: (ג) בטח בה' ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה: (ד) והתענג על ה' ויתן לך משאלת לבך: (ה) גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה: (ו) והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים: (ז) דום לה' והתחולל לו אל תתחר במצליח דרכו באיש עשה מזמות: (ח) הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע: (ט) כי מרעים יכרתון וקוי ה' המה יירשו ארץ: (י) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו: (יא) וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום:

(א-יא)

הקב"ה פונה אל דוד שלא יקנא ("תתחר") ברשעים, גם אם אלה הצליחו בחייהם (ייתכן והכוונה ל'רשע וטוב לו' – מ"מ), הרי שחלק לא מבוטל מהצלחותיהם נובע ממזימות ותחבולות. וסופם של רשעים אלה יהיה רע. ברם, בטח בטחון בהקב"ה, "גול עליו" (גלגל את מבטחך בה) –



בטחון בהקב"ה הוא יוצר למעשה את 'המפתח' להצלחה וישועה (רש"י). המלבי"ם מבאר כי הרשעים יאלצו להרחיק ולנדוד ע"מ לשבור את מטה לחמם. ולבוטחים בהקב"ה – מובטח טוב.

## 2. הצדיק ניצל מחרב הרשעים.

(יב) זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו: (יג) אדני ישחק לו כי ראה כי יבא יומו: (יד) חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוח ישרי דרך: (טו) חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה: (טז) טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים: (יז) כי זרעות רשעים תשברנה וסומך צדיקים ה':

(יב-יז)

בפסקה זו מציין כי הרשעים מנצלים את האביונים, אולם, גם חרבותם של רשעים אלה – תשברנה. וע"כ, טובים מעטים צדיקים אפילו כנגדם המון רשעים. כי הקב"ה ידאג להכות ברשע ולהציל את הצדיק.

## 3. הצדיק ניצל מרעב (יח-כט).

(יח) יודע ה' ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה: (יט) לא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו: (כ) כי רשעים יאבדו ואיבי ה' כיקר כרים כלו בעשן כלו: (כא) לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן: (כב) כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו: (כג) מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ: (כד) כי יפל לא יוטל כי ה' סומך ידו: (כה) נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם: (כו) כל היום חונן ומלוה וזרעו לברכה: (כז) סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם: (כח) כי ה' אהב משפט ולא

יעזב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת: (כט) צדיקים יירשו ארץ וישכנו

לעד עליה:

(יח-כט)

הצדיקים ינצלו בעוד הרשעים ירעבו ברעב, ואפילו בא רשע וגזלו בא הקב"ה ומשיב לנגזל (רש"י) כי סופם של הרשעים לאבדון ולכלות כעשן בלא להותיר אחריהם צאצאים. ומכאן עובר המשורר להבהיר את האופן המעשי לבצוע של מצוות הקב"ה, אשר בעזרתם יוכל האדם לשכון לבטח לעולם.

#### 4. הצדיק ניצל ממשפט בעל רקע עלילתי - אשר הרשעים טופלים עליו.

(ל) פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט: (לא) תורת אלהיו בלבו לא תמעד

אשריו: (לב) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו: (לג) ה' לא יעזבנו בידו ולא

ירשיענו בהשפטו:

(ל-לג)

כמו בפסקה הקודמת, מתואר כאן הקב"ה כמציל את הצדיק למרות הרשעים הבאים

להציקו.

#### 5. סיום; וזירוז הצדיק לסמוך על הקב"ה ולחסות תחת כנפיו.

(לד) קוה אל ה' ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה: (לה)

ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן; (לו) ויעבר והנה איננו ואבקשהו ולא

נמצא: (לז) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום: (לח) ופשעים נשמדו יחדו

אחרית רשעים נכרתה: (לט) ותשועת צדיקים מה' מעוזם בעת צרה: (מ) ויעזרם

ה' ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו:

(לד-מ)

המזמור מסיים בכך שהצדיק צריך לסמוך על הקב"ה. כי גם הרשעים אשר כעת נראה כי חיהם 'סוגים בשושנים' הרי אלה נעלמים ונאבדים. והישועה היא רק מאתו יתברך.

מזמור זה מיוסד ע"פ סדר האל"ף בי"ת, ולכל ארכו מבהיר כי אין לקנאות ברשעים, אלא טוב לחסות ולבטוח בהקב"ה. על האף העובדה כי הרשעים מצליחים, הרי הצלחתם היא זמנית וסופם להיאבד מהעולם בלא להותיר זכר אחריהם.

## מזמור מט

מזמור זה עוסק בבעיית הצדק החברתי ומציג את העשירים החיים חיים נוחים יותר ויתרה מזו, "העושר אף נותן להם בטחון וערובה כלפי העתיד"<sup>79</sup>.

(יז) אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו: (יח) כי לא במותו יקח הכל לא

ירד אחריו כבודו:

(יז-יח)

באמצע המזמור מכניס המשורר את עניין המוות (יז-יח) אשר לדעת יעקובסון – "מטשטש את הגבולות בין העני והעשיר", ובכך הפתרון לבעיה, נעוץ אפוא במוות המשותף לכולם, ובכך מנחם את העניים מפני העשירים - הרשעים. ברם, מעניין לציין כי פירוש דעת מקרא, מסתייג לחלוטין מדעתו הנ"ל של יעקובסון, וטוען כי מזמור זה מתייחס רק לנושא של העושר שאינו ממשיך לשאול גרידא, ואינו מתעסק בנושא עשירים – רשעים, כיוון שהרי נהיר לכולי עלמא שאינם יכולים לרדת שאולה יחד עם ממונם, וכמו"כ, בעודם בחיים עדיין העשירים ממשיכים לאמלל את הרשים ועניים, ובכך אין כל נחמה לעניים.

---

79 ע"פ יעקובסון, בעיות, עמ' 15.

## מזמור עג

מזמור זה נחלק לשני חלקים;

מבוכה בעניין שלוות הרשעים;	חלק ראשון
1. המשורר היה קרוב לכישלון (ב-ג).	
2. הצלחת הרשעים וחוצפתם (ד-ט).	
3. הדעות הנפסדות הנפוצות בקרב העם (י-טז).	
האמת בעניין לגבי ההבדלים בין הצדיק לרשע;	חלק שני
1. המשורר זכה להבין (ז).	
2. הצלחת הרשעים - אשליה, בעוד סופם האמיתי יהיה - אבדון (יח-כ).	
3. המשורר זוכה להשגחת הקב"ה ולקרבתו (כא-כו).	
4. הרשעים - אובדים ברוחקם מהקב"ה (כז).	
5. לצדיקים - טובה קרבת הקב"ה.	

### הקנאה ברשעים והשפעתם על הסיבה

לדעת מ' דובשני<sup>80</sup> מזמור עג – הוא היחיד בו מובעת (בהדיא) קנאה ברשעים המצליחים ע"י דוד. ולדעתו של ר' בן נון קיים במזמור זה פיתוי עצום למשורר להמשך אחר הרשעים. גם ירמיהו וחבקוק התלוננו על הצלחתם של הרשעים, אך לא קינאו בהם. ברם, מדוע קינא דוד ברשעים? לדעתו של דובשני, הסיבה לכך נעוצה בתיאור הרשעים כחיים בשלום וללא ייסורים, גופם חזק ובריא ואינם עמלים כשאר יצירי אנוש (בפסוקים להלן): (ג) כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה: (ה) בעמל אנוש אינמו ועם אדם לא ינגעו: (יד) ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים; תיאורים אלו - עוררו את דוד לבעיות הגמול בפרט, ומדיניות 'שכר ועונש' בכלל.

השפעת של הרשעים על סביבתם מוצאת את ביטוייה בשני תחומים עיקריים; א. העם בראותו בהצלחת הרשעים, הצוברים רכוש וכוח (פס' יב) ללא כל הפרעה אלוקית, ומכך מסיקים

80 מ' דובשני, תהילים, עמ' 95-92.

העם כי אין השגחה אלוקית על בני האדם (פס' יא). ב.) יתרה מזאת העם עלול להיגרר אחרי רשעים אלה (פס' י). במזמור (פס' יג, יד-טו, כא) גם מובעות קשייו השונים של דוד להסביר לעם מדוע הרשעים מצליחים.

## פתרון לבעיית הגמול

לדעתו של דובשני – מגיע הקץ לסבלו הנפשי של דוד בדבר בעיות הגמול (אשר הוצגו לעיל), בהגיעו לשתי מסקנות עיקריות;

א.) הצלחת הרשעים – זמנית וחולפת, וסופם ימעדו וייכשלו (יה-יט):

(יח) אך בחלקות תשית למו ! הפלתם למשואות.

(יט) איך היו לשמה כרגע ! ספו תמו מן בלהות.

כלומר, כגודל הצלחתם של הרשעים – כך גם תהיה מפלתם.

ב.) קרבת האלוקים – האושר האמיתי (א, כה, כח):

(א) אך טוב לישראל אלהים לְבָרִי לִבָּב.

(כח) ואני קרבת אלהים לי טוב

(כה) מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ.

עצם הקרבה לאלוקים – טומנת בחובה את האושר האמיתי, אשר שואף אליו ירא הקב"ה. והיא ההצלחה האמיתית, בעוד הצלחת הרשעים היא זמנית וגשמית. ומכאן יש להבין את גודל השתוקקותו של דוד להתקרב אל הקב"ה המופיעה בפסוקים כג-כה.

ר' בן נון, סבור כי הדבר שהשיב את המשורר אל הקב"ה, נעוץ בהבחנה אותה מצא המשורר בהבדל הטמון בין מאמיני הקב"ה לבין עובדי עו"ז. כלומר, מקדשי העכו"ם – אולי נוצצים

כלפי חוץ, אולם אינם מעניקים כל הגנה לחוסים תחתיהם בעוד הקב"ה מעניק הגנה ותמיכה למאמיניו.

לסיכום, מזמור עג – אינו מבטל את האמונה בתורת הגמול<sup>81</sup>, אלא מנתב את הדיון בעניין הגמול לאפיק שונה – אושרו של האדם אינו תלוי בהשפעת הסביבה (וע"כ, אינו צריך להיות טרוד כלל מהצלחות רשעים, או הסביבה וכיו"ב). אלא האושר האמיתי הוא זה הרוחני הנקבע ע"י האדם, בהתאם לרגשותיו הפנימיים של האדם גרידא. דובשני מעיר<sup>82</sup> עוד, כי מזמור זה הוא ייחודי בתהילים, בעוד מזמורים א', ע"ג – העוסקים ברובד של ההצלחה המעשית, וחומרית כאושרו של האדם. מזמור זה מטמיע עקרון של אם האדם צדיק – בהכרח טוב לו (על פני 'צדיק ורע לו').

---

81 הסוברת כי קיים שכר ועונש גם בעולם הבא.

82 דובשני, תהילים, עמ' 95.

## מזמור צב

עניני הגמול במזמור זה<sup>83</sup> מחולקים לשלושה חלקים עיקריים:

1. טוב להודות להקב"ה.
2. הרשעים והצדיקים.
3. מפלת הרשעים והצלחת הצדיקים.

### 1. טוב להודות להקב"ה.

המזמור פותח בהודיה להקב"ה, (הכותרת העוסקת בשבת, לדעת מ' וייס<sup>84</sup> אינה שייכת למזמור, אלא "פותחת בשיר תודה על ההצלה המופלאה של חי המתפלל, או על נצחונו של מלך"<sup>85</sup>, ולאחר מכן עובר לעיסוק ברשעים ובצדיקים, מעשיהם של אלה מול אלה. להלן אתאר את החלקים השונים<sup>86</sup>;

### 2. הצדיקים והרשעים;

(ז) איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת (ח) בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי אוון להשמדם עדי עד (ט) ואתה מרום לעולם ה': (י) כי הגה אויביך ה' יאבדו יתפרדו כל פועלי אוון:

(ז-י)

---

83 במזמור זה הבאתי רק את הפסוקים העוסקים ישירות בעניין הגמול.

84 וייס, אמונות, 143.

85 בשם החוקרים: קראוס וטייט, המובאים אצל וייס, אמונות, 143.

86 החלוקה לקמן אינה זהה לחלוקה שנעשתה לעיל.



המשורר קובל על כך שהרשעים ופועלי אוון מתרבים וטוב להם. מכאן פונה המשורר אל הקב"ה שהרי כולם יודעים כי הקב"ה שופט בצדק בעולמו (רש"י). ברם, הצלחתם היא זמנית והקב"ה משמידם.

### 3. הצדיק ומפלת הרשעים;

(יא) ותרום קרני בלתי בשמן רענן: (יב) ותבט עיני בשורי בקמים עלי מרעים

תשמענה אזני:

(יא-יב)

הצדיק מתאר על ששמע כי רשעים באים לכלותינו, אולם, הם לא יצליחו במזימתם זו. "קרני" – מלשון קרן, המשמש ככינוי לעוז וכוח; "בלות" – זקנתי; "בשמן רענן" – כעץ זית, בעל עלים המניבים פרות עד זקנה מופלגת. בפס' יב – מתאר המשורר את הזיקה שבין אויבי הקב"ה (פס' י) לבין אויביו שלו ("עלי מרעים").

### 4. הצדיקים מאריכים ימים;

(יג) צדיק כתמר יפרח כארו בלבנון ישגה: (יד) שתולים בבית ה' בחצרות אלוהינו

יפריחו: (טו) עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו: (טז) להגיד כי ישר ה' צודי ולא

עולתה בו:

(יג-טו)

גמול הצדיק מתואר כאן שילוב של עץ תמר (עץ הניב את פרותיו בקביעות בכל עונה) ועץ ארז (גזעו חזק מאוד) – ע"פ המלבי"ם. הצדיקים יפרחו בבית הקב"ה (רש"י). מ' וייס מביא את חלוקי הדעות של החוקרים פליקס וגונקל בהבנת פסוק יד, לדעתם פסוק זה מהווה המשך של הדימוי של העצים השתולים - המפארים את המקדש, בלא התייחסות לצדיקים מהפסוקים שלעיל, לעומתם סבור וייס, כי פסוק זה עוסק בתיאור הצדיקים הפורחים ומפריחים את זולתם.

אנו מוצאים במזמור את חששו של המשורר מפני הרשעים, אולם לכל אורכו של המזמור  
אנו מוצאים כי 'הקו המנחה' הוא – ההכרה הברורה כי הקב"ה דן דין צדק בעולמו, וע"כ הוא  
מהללו. סופם של הרשעים – אבדון וכליה.

## מזמור צד

### 1. זעקת המשורר על הצלחת הרשעים

(ג) עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלוזו (ד) יביעו ידברו עתק יתאמרו כל פעלי אוון: (ה) עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו: (ו) אלמנה וגר יהרוגו ויתומים ירצחו: (ז) ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלוהי יעקב:

(ז-ג)

בפסקה זו מקונן המשורר על הצלחת הרשעים ומעשיהם הרעים אפילו כנגד השכבה החלשה (יתומים ואלמנות). ובקש לדעת עד מתי מעשי רשעים אלה ימשיכו. בהמשך (ח) מביע המשורר על כך שהטיפשים בעם עלולים להבין כי אוזלת ידו של הקב"ה מתפרשת כהסכמה למעשיהם.

### 2. הבעת אמון מוחלט בהקב"ה ומעשיו

(ט) הנוטע און הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט: (י) היסר גוים הלא יוכיח המלמד אדם דעת: (יא) ה' יודע מחשבות אדם כי המה הבל: (יב) אשרי הגבר תייסרנו יה ומתורתך תלמדנו: (יג) להשקיט לו מימי רע עד יכרה לרשע שחת: (יד) כי לא יטש ה' עמו ונחלתו לא יעזב: (טו) כי עד-צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי-לב: (טז) מי יקום לי מרעים מי יתיצב לי עם פעלי אוון: (יז) לולי ה' עזרתה לי כמעט שכנה דומה נפשי: (יח) אם אמרת מטה רגלי חסדיך ה' יסעדני: (יט) ברב

שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי: (ב) היחברך כסא הוות יצר עמל עלי-חק:

(כא) יגודו על נפש צדיק ודם נקי ירשיעו:

(ט-כא)

בפסקה זו פותח המשורר כי גם החושבים שאין הקב"ה מטה אוזנו אל שוועת הדלים והרשים הנאנקים תחת עוולות החברתיות. ברם, המשורר מיד ממשיך בהבעת אמון מוחלט בהקב"ה; הנפתחת בכך שהקב"ה יודע את כל מעשי האדם (ובכללם הרשעים), וממשיך בנקודה ייחודית לתהילים (בניגוד לקהלת) שאשריו של האיש המתייסר ע"י הקב"ה, והתבוננות על ייסורים כדבר חיובי ונשגב! והבשורה המשמעותית אותה נושאת הפסקה (פס' יד) - היא כי **הקב"ה לא ייטוש עמו לעולם!** והייסורים נועדו למרקם (רש"י). הקב"ה מתואר כעמוד תמך למשורר בשעותיו הקשות בפני המבקשים את רעתו.

### 3. סופם של הצדיקים והרשעים

(כב) ויהי ה' לי למשגב ואלהי לצור מחסי: (כג) וישב עליהם את אונם וברעתם

יצמיתם ה' אלוהינו:

(כב-כג)

בפסקה זו מסיים המשורר כי הקב"ה יהיה לו לצור, מחסה ומבטח. ואילו הרשעים יקבלו

את עונשם.

במזמור זה המשורר פותח בשבח על הקב"ה (א-ג) וממשיך בפסקה המופיעה לעיל על

תיאור מעשי הרשעים וזעקתו של המשורר – "עד מתי רעים יעלוזו". עניין נוסף אותו מעלה

המשורר הוא מבט מעניין על 'צדיק וטוב לו' – כי אשריו (!) של הצדיק המתייסר. בהמשך מבהיר המשורר כי הקב"ה מהווה מחסה ומגן לצדיק ויעניש את הרשע.

## פרק ה קהלת מול תהילים – ניגודיות והשוואה

### רקע

בבואנו להשוות בין קהלת ותהילים, עלינו לשים לב כי הבסיס בין שני המחברים וחיבורים - שונה בתכלית.

שלמה המלך<sup>87</sup> בכתובתו את 'קהלת', המדרש (קהלת רבה, א) כותב כי שלמה המלך כתבו ברוח הקודש. ואילו יש האומרים כמו החוקר א' כהנא<sup>88</sup>, כי הוא כתבו בסגנון של 'יומן אישי' הנובע מתוך נקודת מבטו של אדם שבע ועשיר היושב בארמונו ומתבונן על העולם סביבו, על העוולות ועל חוסר הצדק במעגל הסובב, אשר אינן נוגעות לו ברמה האישית. כמו"כ, עוסק הספר בתחומי חיים נוספים. בעוד, דוד המלך אשר בעת כתיבת המזמורים, לא התגורר בתוך ארמון מפואר, ולא נח על 'זרי הדפנה' (גם ע"פ צורת כתיבתו), אלא התנסה בייסורים (רובם) מבני האדם. **באופן אישי** את החוויות הקשות אותן הוא מתאר, הן ברמה החברתית והן ברמת הגמול האלוקי. מכאן, שנקודת המוצא בין שני הספרים – שונה.

### תורת הגמול

אצל דוד ושלמה – אנו מוצאים טענות כלפי הגמול החברתי והאלוקי. אולם קיימים שינויים ביניהם. אצל דוד המלך אנו מוצאים בד"כ מיד אחרי הטענות כלפי הגמול אלוקי, או החברתי תבוא ההכרה הברורה "כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (סב, יג) – היינו לדוד ברור ונהיר כשמש, כי קיים גמול מאת הקב"ה לכל אדם – ע"פ מעשיו. למרות שבמזמורים שונים אנו מוצאים את תהייתו של דוד על עניין הגמול כמו במזמור עג, שם מתלונן אסף על כך שרעים השיגו חייל וכוח. אולם, מיד הוא נענה כי סופם של הרשעים יהיה: "ספו תמו מן הבלעות" (עג, יח). כלומר, אצל דוד הגמול מונח כהנחת יסוד בסיסית שסופה להיפרע, איש איש ע"פ גמולו המגיע לו.

ברם, אף בקהלת עניין זה מופיע מספר פעמים (ראה לקמן בטבלה); אולם מ' זר כבוד (בהקדמת פירושו על דעת מקרא), מבאר כי למרות שגם את קהלת הטרידו עניינים אלה היטב,

87 ע"פ הסוברים כי קהלת – נכתבה ע"י שלמה המלך.

88 אשר הובא לעיל.

הרי הוא ניחן בדרך ייחודית, דהיינו: הוא מקדים את הפתרון לבעיה בדרכו של המאמין באלוקים, כגון: "גם יודע אני אשר יהיה טוב" (ח, יב-ג), וכל זה אינו מונע ממנו להלין כלפי חוסר הצדק האלוקי: "יש רשעים המגיע להם" וכו' (ח, יד). עניין נוסף אותה מעלה ה' ברוך<sup>89</sup> כי יותר משמתלונן קהלת על סבל הצדיקים, מתלונן הוא על הצלחת הרשעים, מכיוון ששלוות הרשעים – יוצרת מורת רוח אצל כולם. כלומר, אצל קהלת הגמול – מהווה סוגיה להתלבט בה (!), וקהלת אף נותרת בספקות ברמת השאלה הבסיסית, בעניין הצדק האלוקי, הוא אינו ממחר להסכים כי הקב"ה - דן בעולמו דין צדק לכל. כמו"כ, קהלת 'מעז' לטעון ולהעלות ספקות ואפילו עצות על גבול האפיקורסיות ממש. בעוד דוד למרות ייסוריו (אותם כאמור חווה על בשרו) לעולם לא הציע עצות מהסוג אותם מציע קהלת, ותמיד (כמעט) ייגמר המזמור בהבטחה שהקב"ה תמיד מושיע לצדיקים ומעניש את הרשעים.

לדעת י' יעקובסון<sup>90</sup>, ספר תהילים מפיך תועלת חיובית מתהליכם שונים המתרחשים בחיים (קכז, ג). ישעיהו לייבוביץ'<sup>91</sup> סובר, כי בעוד תהילים נפתח במזמור (א') המתאר את אושרו של האדם אשר בחר בדרך הנכונה, והדרך ברורה לכל אורכה. לעומת זאת, קהלת – מוחזקת בספקנות דתית, הבא לטעון כי יראת ועבודת הקב"ה – הן עניין עצמאי ללא כל זיקה לגמול הנוצר כתוצאה מכך, וזה תפקיד האדם.

ועיקר ההשוואה בין קהלת לתהילים, אליבא דלייבוביץ', נעוץ ביחסים שבין האדם למקום. קהלת מנקודת מבטו של עשיר היושב בארמון המלוכה מתבונן על האדם ומעשיו בזוית של "הכל הבל", בעוד המשורר בתהילים מניח בבסיסו (מתוך ניסיונו האישי) כי הקב"ה מכיר היטב את האדם (צדיק ורשע כאחד) וסופו לגמול לכול אחד – ע"פ מעשהו. לדעת לייבוביץ' המסקנה המשותפת העולה משניהם: "כולם מגיעים אל האמונה לשמה".

89 ברוך, גמול.

90 יעקובסון, בעיות, עמ' 12-15.

91 לייבוביץ', אמונה, עמ' 54-60.

תהילים	קהלת
<u>השוואה</u>	
<p>כי אתה תשלם לאיש במעשהו (סב, יג)</p>	<p>אמרתני אני בלבי את הצדיק ואת הרשע ישפט האלהים כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם: (ג, יז)</p>
<p>הנה רשעים ושלוי עולם השיגו חייל (עג, יב-יד)</p>	<p>אשר חטא עשה רע מאת ומאריך לו כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר יראו מלפניו: וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים בצל אשר איננו ירא מלפני אלהים: (ח, יב-יג)</p> <p>שמח בחור בילדותו וטיב לבד לבד בימי בחורותיו והלבד בדרכי לבד ובמראי עיניו ודע כי על כל אלה יביא האלהים במשפט: (יא, ט)</p>
<u>ניגודיות</u>	
<p>אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו: כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו: (מט, יז-יח)</p>	<p>כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה בן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל: הכל הולך אל מקום אחד הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר: (ג, יט-כ)</p>

הנושאים (העקרים)



## 1. 'המוות';

בקהלת אנו מוצאים עניין זה בשני היבטים: א.) לאחר טענתו אודות הרשע במקום הצדק. אנו מוצאים כי המוות **משותף** לכולם, בנדון זה לאדם ולבהמה, (ג, יט-כ). ב.) אח"כ אנו מוצאים בעניין הגמול החברתי, כי קהלת משבח את המתים, או את אלה אשר טרם באו לעולם, על שאינם צריכים להיאנק תחת העוולות. בתהילים (מט, יז-יח) אנו מוצאים כי המשורר מתריע כי הרשעים – למרות כל הרכוש שצברו בעוה"ז, הרי יבוא המוות וייקחם לשאול תחתיות, ללא רכושם כמובן. בעוד אצל דוד אין המוות משמש כדבר משותף, אשר מתוכו יכול האדם להבין כי אין הבדל בין הרשעים והצדיקים.

## 2. תורת הגמול;

גם דוד וגם שלמה מתלוננים על תורת הגמול. אולם, בעוד דוד מתלונן על הגמול ועל 'עד מתי רשעים יעלוז', אולם הוא מכיר באופן חד משמעי כי הקב"ה **גומל ודן דין אמת וצדק בעולמו**, גם אם זה אורך זמן.

אולם, שלמה בספר קהלת מעיז להעלות ספקות ותמיהות (את הכל ראיתי בימי הבלי יש צדיק אבד בצדקו ויש רשע מאריך ברעתו. אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם: אל תרשע הרבה ואל תהי סכל למה תמות בלא עתך. וע"כ מסקנתו הקשה והאפיקורסית: טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך כי ירא אלהים יצא את כלם; ז, טו. ומתלונן על הגמול וחוסר הצדק האלוקי: יש הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים; ח, יד. ומסקנתו: כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הלך שמה; ט, י). עוסק בגמול ועושק חברתי (ושבתי אני ואראה את-כל-העשקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם; ד, א-ג; את כל זה ראיתי ונתון את לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש עת אשר שלט האדם באדם לרע לו: ובכן ראיתי רשעים קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר בן-עשו; ח, ט-יד), מנסה להציע את הקב"ה כפותר הבעיות בתחום החברתי (אמרתי אני בלבי את הצדיק ואת הרשע ישפט האלהים כי עת לכל חפץ ועל כל המעשה שם; ג, טז-יז), והרהורים שונים בעניין תוצאות הגמול האלוקי (ראה את-מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עניתו; ז, יג), דוחה את הגמול (הכל פאשר לכל מקרה אחד

לְצַדִּיק וְלִרְשָׁע לְטוֹב וְלִרְעָוָה וְלִטְמֵאָה וְלִזְבָּח וְלִאֲשֶׁר אֵינְנוּ זֹבְחִים; ט, ב). כלומר קהלת מעלה טענות קשות ואינו מגיע למסקנה ברורה ומוצקה דיה (אִמְרָתִי אֲנִי בְּלִבִּי אֶת הַצַּדִּיק וְאֶת הַרְשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים כִּי עַתָּה לְכָל חַפֵּץ וְעַל כָּל הַמַּעֲשֶׂה שָׁם; ג, יז; וטוב לא יִהְיֶה לְרְשָׁע וְלֹא יֵאָרֶיךָ יָמִים כְּצֶל אֲשֶׁר אֵינְנוּ יָרֵא מִלְּפָנֵי אֱלֹהִים; ח, יג; וְדַע כִּי עַל כָּל אֱלֹהִים יִבְיָאֵךְ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט; יא, ט), המתבקשת משלמה המלך.

ברם, גם דוד מתלונן על חוסר צדק ועיוות (עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלוזו) אולם, מגיע (כמעט) תמיד למסקנה כי הגמול האלוקי - קיים ומובטח, (על כן לא יקומו רשעים במשפט וחטאים בעצת צדיקים: כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד; א, ה-ו. כי אֶתֶּה תִּשְׁלֵם לְאִישׁ כְּמַעֲשָׂהוּ; סב, יג. ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו; לז, י) צודק ביסודו ובבסיסו, ועל האדם להתעודד, כיוון שלעולם הרע ייענש (קווה אל ה' ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה; לז, לד) ואין מעשיהם הרעים של בני האדם נסתרים מעיני הקב"ה.

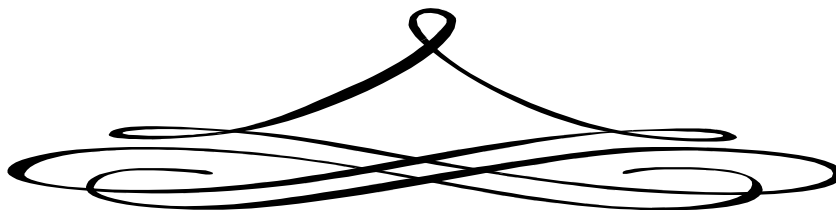
אליבא דמ' זר-כבוד, המשותף אפוא ביניהם, הוא ההתבוננות 'מלמעלה', כלומר ראיית המערכת מגבוה, דהיינו, יש אלוקים הצופה ממעל על מעשי האדם ויודע להשיב לכ"א כגמולו. כגון: מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ (קיג, ה-ו) ובקהלת: "כי האלוקים אשר בשמים ואתה על הארץ" (ה, א).

## אחרית דבר<sup>92</sup>

כפי שראינו, נושא הגמול הינו מורכב מתחומים שונים ורבים, בעבודה זו ביקשתי רק לפתוח צוהר קטן. את תורת הגמול – ניתן לסווגה לתקופות שונות, למרות שלדעתי – אין זה מחייב ומוחלט (מאחר וגם לאחר תקופת הגלות ניחתו על עמנו עונשים בעלי אופי קבוצתי מובהק).

בנוגע לגמול האלוקי, לענ"ד: אין לנו - בני האדם (מפאת היותנו יצירי אנוש) היכולת לרדת לסוף דעתו של הקב"ה, ואף לא לכך נועדנו, ולכן למרות שלעיתים עולים טענות (אפילו מוצדקות) כלפי מידת הגמול, הרי שהנחת היסוד הבסיסית צריכה להיות מושתתת על ההבנה הנ"ל. וכן במקרי הגמול החברתי' עלינו להניח כי הקב"ה רואה את מעשי האדם הרעים כלפי זולתם, וסופם שייענשו.

ההבנה השונה בין דוד ושלמה נבעת בין השאר, מהעובדה ששלמה המלך לא נאלץ להתמודד באופן אישי עם הטענות אותן העלה בנושא הגמול, בעוד דוד המלך, אשר ספרו עוסק רבות בעניין הגמול, למרות שסבל באופן אישי ממרעים, ומעולם לא שקל להציע עצות כפדניות, עדיין הכיר כי הקב"ה דן דין צדק וסופו להעניש את הרשע, גם אם אלה (הרשעים) נהנים ומצליחים, הרי הצלחה היא זמנית בהחלט, וסוף דבר שהקב"ה יעניש הרשעים ויזכה את הצדיק.



92 הדברים שלפנינו מהווים מעין 'סיכום', מאחר וכבר הדברים סוכמו לעיל, בגוף העבודה.

## ביבליוגרפיה

- פירוש 'אבן יחיא', בתוך: **קהלת - מקראות גדולות**, הוצאת מכון משנת דוד, ירושלים תשנ"ט.
- אפרים אלימלך אוֹרְבֵךְ, **חז"ל - פרקי אמונות ודעות**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ח, עמ' 384-392.
- אינצקלופדיית עולם התנ"ך**, הוצאת דוידזון, תל אביב 1995.
- יהודית אנגרס, **עיון במגילות קהלת**, [חש"ד], עמ' 117-120.
- אלי אשכנזי, **מכלול יופי**, ברלין תקל"ה, עמ' יב.
- מ' בר מגן, "תהילים פרק מט", בתוך: **בשדה חמ"ד**, ד, תל אביב תשל"ו, עמ' 233-242.
- רפאל ברויאר, **מגילת קהלת**, (תורגם ע"י ז' ברויאר), הוצאת קורן, ירושלים תשנ"ה, עמ' 55.
- הרצליה ברון, "תורת הגמול במקרא", בתוך: **הוראת נושאים מן התנ"ך**, אוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט.
- מנשה דובשני, **בעיית הגמול במקרא ואמונת הייחוד**, הצאת יבנה, תל אביב תש"ם.
- מנשה דובשני, **ארבעה מזמורי תהילים**, הוצאת עם-עובד, תל אביב תשל"ז, עמ' 92-95.
- מרדכי זר-כבוד, **קהלת - חמש מגילות**, בתוך: דעת מקרא, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן.
- רפאל ברויאר, **תהילים**, בתוך: דעת מקרא, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן.
- מאיר וייס, **אמונות ודעות במזמורי תהילים**, (עורך: יאיר זקוביץ), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ח.
- מאיר וייס, "מבעיות תורת הגמול המקראית", בתוך: **תרביץ** (לא) ג, (עורך: ח' שירמן), ירושלים תשכ"ב. עמ' 236-263.
- מאיר וייס, **מקראות ככונתם**, אוסף מאמרים, (עורך: יאיר זקוביץ), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשס"א.
- אליהו ידיד, "פרקי שכר ועונש", בתוך: **שמעתין** (יט) 70, תשמ"ב, עמ' 17-29.
- ישכר יעקובסון, **לבעיות הגמול במקרא**, הוצאת סיני, תל אביב 1989, עמ' 23-34.
- שרה יפת ורוברט סולטרס (מהדירים), **פירוש רשב"ם לקהלת**, הוצאת מאגנס, ירושלים – סט. אנדרוס, תשמ"ה.
- א' כהנא, **קהלת** – בתוך: **תנ"ך עם פירוש מדעי**, הוצאת מקורות, תל אביב 1930. עמ' קכו-קכח.
- ישעיהו לייבוביץ, **קהלת**, בתוך: **חמשה ספרי אמונה**, הוצאת כתר,
- אבן יחיא, קהלת
- אורבך, חז"ל
- אינצקלופדיה, תנ"ך
- אנגרס, קהלת
- אשכנזי, מכלול
- בר מגן, חמ"ד
- ברויאר, קהלת
- ברון, גמול
- דובשני, הגמול
- דובשני, תהילים
- דעת מקרא, קהלת
- דעת מקרא, תהילים
- וייס, אמונות
- וייס, בעיות
- וייס, מקראות
- ידיד, שכר ועונש
- יעקובסון, בעיות
- יפת, רשב"ם
- כהנא, קהלת
- לייבוביץ, אמונה

ירושלים, עמ' 54-60.	
אשר סקל, <b>ספר קהלת – שתי פנים</b> , חולון תשי"ט, עמ' 26-28.	<b>סקל, פנים</b>
J. Pedersen, `Scepticime Isralite`, Librairie Felix Alean, Paris 1931; בתוך: צבי ארד, <b>השקפת העולם של התנ"ך</b> , הוצאת מסדה, תל אביב 1958. עמ' 269-284.	<b>פדרסן, ספקנות</b>
רות פז, <b>קהלת במסע מן המלכות אל החכמה</b> , הוצאת נשיא, רעננה תשנ"ט.	<b>פז, קהלת</b>
יחזקאל קויפמן, "תורת הגמול", בתוך: <b>תולדות האמונה הישראלית</b> , ד, מוסד ביאליק, ירושלים 1972, עמ' 595-623.	<b>קויפמן, הגמול</b>
רבקה רביב, "תורת הגמול במקרא - עקרונות בסיסיים ונקודות מוצא אפשריות בהוראת ספר דברים", בתוך: <b>שמעתין</b> , (לא) 115-116, (עורך: ד' שחור), בני ברק תשנ"ד, עמ' 24-30.	<b>רביב, הגמול</b>
ב' ששון, "שכר ועונש (תורת הגמול)", בתוך: <b>נושאים בתנ"ך</b> , [חש"ד]. עמ' 247-255.	<b>ששון, נושאים</b>