

ד"ר מאיר ויס / ירושלים

דרכה של התורה במזמור "אשרי האיש" (להבהרת היחס בין התורה לספר תהילים)

"משה נתן חמישה חומשי תורה לישראל ורדד נתן חמישה ספרים
שבתיילים לישראל".¹

הקבלה מספרית זו אינה אלא-לבוש חיצוני² להשקפתם של חז"ל על מהותם של שני הספרים, על הקשר הפנימי שביניהם. יש במאמר הנ"ל ביסור לראיית שני הספרים כמקבילים, אך אפשר להניח כי ראייה זו קדומה יותר; בתקופת המקרא עצמו הורגשה קרבה זו שבין תורה לתהילים. דעה מוסכמת היא היום במחקר המדעי של ס' תהילים, כי חלוקתו המחומשת של ספרנו — שהיתה אולי ידועה כבר לבעל ס' דברי הימים³ — מעידה על מגמה לערוך (כנראה עריכה סופית) את קבצי המזמורים לשם לימוד, לשם תורה, לכן ניתנה לספר צורתה החיצונית של התורה, כוונה זו משתקפת, קרוב לוודאי גם

1 מדרש שוחר טוב, מזמור א אות ב (הוצאת 'באבער עמ' 3).

2 השווה: י. היינמן, דרכי האגדה, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ד, עמ' 63.

3 בעלי השערה זו מביאים ראיה מדבה"א סז, לד—לו, כיודע מקבילים פסוקים אלה לתהילים קו, פס' א ופסוקים מז—מח ומכאן שלפנינו סופר דבה"י היה פס' מח כותב בסופו של מזמור קו, ופסוק זה הוא מאותן חתימות-ברכה שנקבעו בסיזמייה של ספרי תהילים (ע' מא, יד, והשווה גם עב, יח—ט; פס, גג, אמנם סור"סיגי (הלשון 'הספר, כרך הספר, ירושלים תשי"א, עמ' 16) סבור כי 'במקום ששם נמצאו ברכות כאלה, שם קבעו אחד כך סיומי ספרים', אבל עיון בתוכן המזמורים שבסופם נמצאות חתימות אלה, יצדיק יותר את הסברה המובעת היום על ידי רוב החוקרים, כי התהליך הפוך היה: במקום שקבעו את סיומי הספרים, שם הוסיפו אחד כך את חתימות-הברכות.

4 R. Hallo (בכתבי-העת הגרמני Der Morgen, כרך ג', 1907, עמ' 23—36) ניסה להוכיח שרמיונו של ספר תהילים לתורה מתבטא לא רק בחלוקה המחומשת, אלא גם בעניין סדר המזמורים שבכל ספר וספר. הוא מניח אם כן, שסידור המזמורים נעשה מתוך המגמה שספר תהילים על חמשת ספריו ידמה לתורה. לפי דעתו אפשר לדמות את שני הספרים האלה מבחינת המבנה לשני חרטים: ספר תהילים פותח בברכה וקללה, באופק צד, במצור ובמצוק, בהמשכו הוא

בהעמדתו של מזמור א — מזמור לימודי על האיש "אשר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" (ג) — בראש ס' תהילים כעין מבוא לו. על ר' יהושע בן לוי מסופר שראה "בספרא דאגדתא: מאה וארבעים ושבועה מזמורות שכתוב בתהילים כנגד שנותיו של אבינו יעקב". אגדה זו מגלה חלוקה שונה של מזמורים מן הנהוגה בספרינו. לפיה היה מספרם הכולל של המזמורים לא 150, כי אם 147. גר' ק"ר ראה כגורם למספר זה את הכוונה להעמיד את מספר המזמורים בספר תהילים על מספר ה"סדרים" של התורה במחזור התלת־שנתי שהיה נהוג בארץ ישראל. כך הסביר גם אל בוגין⁹ (מבלי להזכיר את גרין) את חלוקתו של ספר תהילים בארץ ישראל והביע גם את ההשערה, כי אותן 53 פסיקות שבהן חילקו בעלי המסורה את ספר התהילים מכוונות כנגד הפרשיות של התורה במחזור החד־שנתי שנהג בבבל, אם כי המספר אינו מודהה בדיוק. על כל פנים דעה רווחת בדברי חז"ל, כי ספר תהילים כספר ניתן לא לתפילה בלבד, ומכל שכן לא לקריאה בלבד, אלא גם ללימוד, וכי הוא במובן זה מעין "תורה". יש לשמוע את הדעה של השקפה זו, למשל, בבקשות ששמו בעלי אגדה בפי דוד, כמחבר ספר תהילים: "אמר ר' ירמיה בשם ר' יוחנן, כתיב 'אגורה באהלך עולמים' (תהילים סא, ה), וכי תעלה על דעתך שרוד היה מבקש דירה לשני עולמים, אלא אמר: יהיו קורין ומזכירין אותי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות: כאילו אני קיים";¹⁰ "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי

פורץ גדרים וסייגים, מתעלה מעל לבני אדם, לשמי שמים, לקריאת ההלל שמעבר לרשעות ולצדקות, לקריאת ההלל של כל הנשמה. הרי חרוט העומד על קרקרו!

ספר התורה פותח במלוא רוחב שמים וארץ, מפריד בין עמים, בוחר ומואס, ומבחינה לבחירה צורף ובוחר. מוצא את משה עבדו, מדים אותו אל על עם מחזותו, מקפנתו והולשתו בעלותו מעלה־מעלה עד אשר יצווה דבר ה' לעמו. גיבור בניבורים, ואנוש בבני אדם, מנוצח ומנצח, חוטא וחוטא, רואה את הארץ מרחוק, ובידו לקלל ולברך, כי לו נודע מי מבורך ומי מקולל, כי לו נודע מה בין טוב לרע.

— הבסיס: בריאת העולם, הקדקוד: משה רבנו. הרי חרוט העומד על בסיסו!

— אם כי אין להכחיש את נכונות הערוח של Hallo, כי סיוס ספר תהילים מראה התרוממות לגבי תחילתו, אשר עיקר תוכנה "הליכה קדונית, הרגשה של מצוקה", אבל דעתו על הצד השווה הענייני שבתורה ובספר תהילים אינו אלא דברי פיוט.

5. ירושלמי שבת סז, א. 6 בפירושו לספר תהילים עמ' 9.

7. א. קניג בפירושו לספר תהילים (ע'י להלן סוף הערה 15) עמ' 666 הערה 4.

8. שוחר טוב, שם, אות ה, עמ' 9.

לפניך (יט, טו), שיעשו ויחזקו לדורות, ואל יהו קורין בהם כקורין בספרי מירס (= הומירוס), אלא יהיו קורין בהם והוגין בהם, ונוטלין עליהן שכר כנגעים ואהלות⁹.

בקשר לתהילים עה, א: "האזינה עמי תורתי" — מעיר בעל המדרש: "שלא יאמר לך אדם אין מזמורות תורה, אלא תורה הם... לפיכך: 'האזינה עמי תורתי'¹⁰."

בזמן האחרון, מובעת במחנה חוקרי המקרא דעה על קשר מיוחד בין מזמורי תהילים ובין מעמד הר סיני. ארתור ויינר¹¹ סבור כי מקדם היה בישראל ראש השנה החג של בחירת ה' בציון ובבית דוד, ובראש וראשונה של חידוש הברית שנכרתה בין ה' ובין ישראל. לדעתו נחוג החג הזה בבתי המקדש בפעולות דראמטיות שבהן הוצגו מאורעות אלה, טקסי הצגות אלו משמשים — לפי דעתו של ויינר — רקע לכמה וכמה מזמורים.

אך כל התיאוריה הזאת — על אופיו הדרמאטי של הפולחן (שהושמעה ראשונה על ידי מובינקל¹²), על תוכנו זה של ראש השנה וכן על הקשר בין חגיגתו ובין מזמורי תהילים — בדויה היא מן הלב; אין לדעה זו כל סמך אובייקטיבי לא בתורה ולא בנביאים, וכמוכן גם לא בספר תהילים¹³. ויש חוקרים, הרואים, תהום בין התורה לספר תהילים; שני עולמות מנוגדים. הם רואים בתורה דתיות קפואה וכפויה, חוקת כהנים, עשייה פולחנית חיצונית, דינים ומצוות מגבילים וכיובלים את האדם ביחסו לאלהיו; ואילו בתהילים — דתיות חופשית מכל אויקים ומוסרות, משוחררת מהדרכה וממצוות שהוטלו ממעל, דתיות אישית, דתיות של המיית הלב ושל געגועים לקרבת אלהים.

אולם מתוך עיון רציני במזמורי תהילים התברר כל השטחיות שבהערכה זו, וכרגע יכלה כעשן "הניגוד" שבין חוק ובין שירה לנוכח פסוק אחד מתוך מזמור קיט: "זמרות היו לך תקיף" (נד). ואמנם נכון הוא שבתורה קודא קול ה' אל האדם, ומגיד לאדם מה טוב, ומתוך ספר תהילים בוקע קולו של האדם אל אלהיו, ובו געגועיו לקרבת ה' אשר היא היא הטוב — אבל בזה, ואך ורק בזה, כל ההפרש שבין התורה ובין ספר תהילים! הניגוד בין שני הספרים האלה הוא הניגוד בין שאלה לתשובה, בין קריאת ה' אל בחיריו ובין עניית "הנני" של קרואיו.

9 ש. ש.

10 ש. ש. מזמור עה אות א, עמ' 344.

11 בפירושו לספר תהילים (עי' להלן הערה 15).

12 עי' י. קניפמן (להלן הערה 14), בייחוד עמ' 649—653.

13 H. Bückers, Biblica 32, 1951 עמ' 401—412.

זכאילו בכזונה — כדי להוציא מלבם של הרוצים להקים מחיצה בין תורה לתהילים ולהכתיש דעותיהם, — הועמד מזמור א בראש הספר, אותו מזמור שבו ידובר באושרו של האיש אשר בחר לו לדרך חינוך את דרכה של התורה.

וזו לשון המזמור:

- (א) אֲשֶׁר־יֵאָמֵר אֶשְׂרֵי קָשָׁים
וְנִרְדָּה תַּסְאִים לֹא אֶסְמָד
וְנִמְאָשָׁב לְגַיִם לֹא אֶשְׂכֵּב
(ב) כִּי־אִם בְּחֹרֶת יְיָ הֶסְפַּד
(ג) וְהָיָה קִשָׁף שְׂחוּל עַל־פְּלָגֵי מַיִם
(ד) אֲשֶׁר סָרְיוֹ יִהְיֶה צִמְאוֹ
וְכָל אֲשֶׁר־יִבְטֶחַ יִבְלֶיתָ.
(ה) לֹא הָן הַקְּשָׁיִם,
כִּי אִם־כַּמָּץ אֲשֶׁר־תִּדְקֶנּוּ רִיחַ.
(ו) עַל־כֵּן לֹא־יָקֻמוּ קְשָׁיִם בְּהַקְּשֵׁם
(ז) כִּי־יִוָּצֵף יְיָ וְנִרְדָּה צִדִּיקִים
וְנִסְאִים צְעֹת צִדִּיקִים,
וְנִרְדָּה קְשָׁיִם תֹּאבֶדוּ.

"אשרי האיש" — מדוע?

במה אושרו של האיש?

בטרם ניתן תשובה לשאלה זו, נברר נא מה היתה מגמת מזמור דידאקטי זה, בספרו לנו, כי "אשרי האיש"? לשאלה זאת ניתנו אמנם תשובות רבות על ידי פרשנים ראשונים ואחרים. ניס, אבל בעצם אפשר לסכמן בשתיים: (א) עניין המזמור ללמד את תורת הגמול¹⁴.

14 זוהי כוונת המזמור על פי חז"ל, וכן כנראה תפס את עיקרו ראב"ע — לפי בעל הביאור (ר' יואל בן ר' יהודה ליב = בדיל): "בשיר משכיל יורה ברכת הצדיק וקללת הרשע מאת שופט כל הארץ". — הירת (פרוש מרעי — כהנא. מהדורה שנייה, קיוב תרס"ח) סבור כי לקח המזמור הוא: "לצדיקים יש תקומה, ואחרית דשעים דעה". — סגל (מבוא למקרא ג, ירושלים תש"ז, עמ' 527—528) מגדיר את עניינו של המזמור הראשון: "שיר לימודי על ההבדל בין גורל הצדיק ובין גורלו של הרשע. המזמור מלמד את האמונה בשכר ועונש". — בדומה לו תופס את עיקר הפרק קויסמן (תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, ספר שני, תל-אביב תש"ו, עמוד 705 הערה 90): "הוא שיר לימודי על הסדר המוסרי השולט בעולם". בריגס בפירושו לס' תהילים, שהופיע אחרונה בשנת 1952 בסדרה: ICC (= The International Critical Commentary) כותב על מזמורנו: "בשני בתים אנטיסתיים מעמיד המזמור זה מול זה את אושרו של הצדיק ואת אובדנו של

(ב) עניני המזמור ללמד את הדרך שיבוך לו האדם¹⁵. כדי שנכריע בין שתי תפיסות אלה, או ביתר דיוק, כדי שנעמוד על עיקר מטרתו של מזמור א, עלינו לעשות את הצעד הראשון לקראת הבנתה המדורגת ייקת של יצירה ספרותית, הלא הוא קביעת המבנה. "הבנתו השלימה של שיר תתאפשר בעיקר על ידי תפיסתו המדוייקת של מבנהו"¹⁶. משהבנת את מבנה השיר, את חלוקתו הפנימית, את יחסי החלקים בינם לבין עצמם ואת אופן קישורם — יכול אתה לקוות שתצליח לפרש את השיר כולו פירוש נכון. גראה איפוא, את מבנה המזמור כפי שנקבע על ידי בעלי הדעה (א), הסבורים שהמדובר בו בתורת הגמול.

גונקל	קיסל	סגל (כפירושו להיליס, ת"א תש"ו)
1 א-ג הצדיק: (1) א-ב מעשיו, (2) ג גמולו.	1 א-ג חלק החיוב: (1) א-ב מעשי הצדיק, (2) ג גמולו.	1 א-ב "הצדיק". 11 ג-ד "גודל הצדיק וגודל הרשע".
11 ד-ה הרשע (גמולו). 111 ו סיכום: גורל הצדיק והרשע.	11 ד-ו חלק השלילה (גמול הרשע).	111 ה-ו "דרך צדיקים ודרך רשעים".

לפי שלוש תפיסות אלה עוסק בעל המזמור ברוב רובו של הפרק בשכר ועונש (בארבעה פסוקים מתוך שישה). חלקו הגדול של המזמור בא איפוא

הרשע". — בתורת הגמול מדובר במזמור א גם לפי ה. גונקל (גטינגן, 1926), וכך הבינו ר. קיסל (הוצאה חמישית ושישית, לייפציג, 1929): "כוונת המזמור ללמדנו ברכת הצדקה והצדק וקללתה של שכחת האל".
15 כך ניסח את דעיו המזמור בו בר בהרצאתו, שהופיעה בחוברת "הצדק והעוול על פי צרור מזמורי תהילים", ירושלים תשי"א. — לפי מ ל ב י "ם מזמורנו "בא לכאר התנאים שבעבורם יהיה האיש מאושר". — המ א י ר י (הוצאת "מקצי נדרמים", ירושלים תרצ"ו) אומר, כי "כוונת המזמור לשבח מעלת החכמה ושהיא תכלית שלימות האדם ושראוי להיות כל פעולותיו פונות אל זה התכלית הנכבד". — לפי ה. שמידס (טיבינגן, 1934) משיב המזמור על השאלה: "מהי תכלית החיים?" ותשובה: "בזאת שיראה האדם את שמחתו בעבודת האל". — ארתור וייוור (הוצאה רביעית גטינגן 1955) רואה במזמורנו "מורה דרך לכיוון הנכון לחיים... ומזמין את הקורא לשמוע בקול ה' ולשים את מבטחו בהנהגתו".

להסביר כי צדיק וטוב לו, רשע ורע לו ורעיונו המרכזי של מזמורנו — לדעתם — אינו אלא תורת הגמול.

אך נעיין בפרטי החלוקות:

נפנה את תשומת לבנו תחילה למבנה המזמור כפי שראהו סג"ל. שלוש הכותרות אינן מקבילות לא בתוכנן ולא בניסוחן.

החלק הראשון מכונה בכותרת הסתמית: "הצדיק"; השני בשם: "גורל הצדיק וגורל הרשע". מכאן שהחלק הראשון בוודאי לא בגורל הצדיק ידבר אלא במידותיו, בעצמותו, בדרך חייו. אך הנה נקרא החלק השלישי במליצה הלקוחה מן המזמור עצמו: "דרך צדיקים ודרך רשעים". מה פירושה של כותרת זו? הן המליצה "דרך צדיקים וכו'" הוראתה: התנהגותם, מעשיהם, אשר יבחרו בהם הצדיקים או הרשעים. אולם שני הפסוקים האחרון נים (ה-ו) ידונו דווקא בתוצאות התנהגותם, בשכר ובעונש אשר יינתנו להם מצד ה', בגורל אשר ימצאם. ואם כן איך יכוננו בשם "דרך צדיק ודרך רשע"? ואם תאמר שהשתמש סג"ל בביטוי "דרך צדיק ודרך רשע", שלא כפשוטו של הפסוק, אלא במובן הטובה והרעה אשר יהיו חלקם — מה יהיה לפי זה ההבדל בין החלק השני לחלק השלישי?

אשר לחלוקת המזמור לפי גונקל וקיסל, אפשר לומר שדעותיהם באופן כללי מזדהות, פרט לתפיסתם את פסוק ו. גונקל רואה בו חטיבה בפני עצמה, סיכום למה שנאמר במזמור, ואילו קיסל סבור שפסוק ו שייך ל"חלק השלילה". בנוגע להגדרתו של פסוק זה בוודאי נראית יותר תפיסתו של גונקל, הרי בו מדובר גם בדרך צדיקים ואיך ייכלל ב"חלק השלילה"? ביחס לדעתו של גונקל עלינו להודות שאמנם יש לה על מה לסמוך, אם נבוא לחלק את המזמור על פי סימנים חיצוניים, על פי הנפשות שבהן מדובר. הפסוקים א-ג מדברים בצדיק, ד-ה ברשע. במחציתו של פסוק ו מדובר בצדיק ובשנייה ברשע.

אבל כלום ייתכן שהמבנה הפנימי של המזמור ייקבע על פי סימן היכר חיצוני כזה בלבד, בלי להתחשב במשקל היחסי שלהם בתוך המזמור? לפי החלוקה שהציע גונקל, מדובר בחלקו הראשון של המזמור על הצדיק, בשני אספקטים: (א) על מה שהוא עושה — על אורח חייו; (ב) על

כעין עמדת בניינים בין שתי התפיסות תופס רד"ק בכתבו: "וכלל דוד בזה המזמור תורת האדם ומה שדאוי לו לעשות בזה העולם, והגמול לצדיקים העונש לרשעים". — בדומה לו מסכם את ענין המזמור א. קניג (גיטרסלו 1927): "לפתחו של כל ספר תהלים חאיר לאדם הכתובת: עמדתם הנכונה של בני אדם לגבי תורת ה' תקבע את גודלם בחיים ובמשפט לקץ הימים".

W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk, Bern 1954 עמוד 163.

מה שניתן לו— על גמולו. ואילו בחלק השני, שנושא הוא הרשע, לא דובר אלא בעניין אחד, בגמולו בלבד.

אם כן, חסר שיווי משקל במבנה. על ידי חסרונו של תיאור מעשי הרשע מופדעת ההרמוניה במבנה הפרק. ואמנם חוסר הרמוניה במבנה מזמור אפשרי באופן עקרוני, ואין בו עדיין כדי להוכיח שחלוקת הפרק המוצעת על ידי גונקל בלתי נכונה. אבל כלום באמת נמצאים במזמור עצמו נתונים אויביקטיביים המחייבים את הנחת הדיסהרמוניה הזאת? האם אין קביעתו של מבנה הפרק רק תוצאה לדעה מוקדמת על עניינו של המזמור? הרי אפשר שגונקל— וחבריו לדעה— קבעו את חלוקת הפרק לא על פי הסתכלות בלתי מכוונת מראש בפסוקים ובמלותיהם, אלא יצאו מתוך הנחה מוקדמת על עניינו של המזמור: כפי שהוא "צריך להיות" לדעתם, ואילו התאימו את מבנה הפרק.

ואולם כדי להבהיר את מבנה המזמור לאמיתו עלינו להבין תחילה את חלקו הסתום, הוא הכולל את שני הדימויים שבפסוקים ג—ד.

וכאן עלינו להוסיף הערה מיתודולוגית, אשר יש בה גם משום עזרה דיאקטית למורה: אמדנו בתחילת דברינו, כי הצעד הראשון להבנת יצירה ספרותית הוא קביעת מבנה. לאמור: תפיסת הכלל קודמת לתפיסת הפרטים; כעת עלינו לתקן את דברינו אלה ולומר: לפעמים אין הכלל והמבנה הפנימי מתבהרים אלא על ידי הבנת פרט זה או אחר.

נמצא. שלימודה של יחידה ספרותית— ובייחוד של שיר— דורש כפעם בפעם הסחת המבט מן הכלל אל הפרט, חזרה מן הפרט אל הכלל, התפיסה הכללית תתוקן על ידי זה שנסנה את מבטנו לפרט אחד או לפרטים בודדים ונסתכל בהם הסתכלות מדויקת מקרוב, הפרט שוב ייראה באור הנכון אם נרחיב מבטנו ונשקיף על הכלל כולו הסתכלות כללית מאחדת. ועל כן נדחה כרגע את חיפושנו אחר הבנתו של מבנה הפרק ונעסוק בכוונת שני הדימויים.

ג. "והיה כעץ שתול על פלגי מים"

אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול

וכל אשר יעשה יצליח

ד. לא כן הרשעים כי אם כמץ אשר תדפנו רוח.

לפי פירושו הדגיל של קטע זה הנמשל בו גורל הצדיק והרשע. האמנם כן הוא? האם לפי פשוטו של המקרא מדגים הדימוי שכר ועונש? לזכותה של דעה זו אפשר להביא שלוש הוכחות:

(א) חלקו האחרון של פסוק ג: "וכל אשר יעשה יצליח". התרגום הארמי

אמנם הבין את המשפט הזה כהמשכו של הדימוי, כמוסב אל העץ בתרגומו: "וכל לבלבוי דמלבלב מגרגר ומצלח" (כל ניצה שהוא מעלה מבשילה גם פרי). אבל יותר נראה שהנושא של "יעשה" הוא האיש אשר על אושרו מדובר.

(ב) העץ הרענן הוא דימוי רגיל. במקרא להצלחתו של אדם¹⁷.

(ג) הדימוי של המוץ "אשר תדפנו רוח", אליו משולים הרשעים בפסוק ד, משמש בהרבה מקומות סמל לעונש הנגזר על הרשע¹⁸.
דעתה נבדוק ונבקד הטכנות אלה!

אשר לראשונה, להוראת המשפט: "וכל אשר יעשה יצליח" — נגיב עליה אחרי ברור הדימויים עצמם.

אך בסרם ניגש לברר את הדימויים הרגילים במקרא כסמל לגורל, יש להעיר הערה עקרונית:

העובדה שציריפים או ביטויים משמשים רעיון אחד ברוב המקומות, איננה מחייבת את ההנחה שציריפים או ביטויים אלה נהפכו ל"קלישאות" (גלופות) המשמשות לרעיון יחיד זה בלבד¹⁹.

נשאלת אם כן השאלה: כלום אין אנו רשאים להניח כי במקום מסויים משתמש המשורר בדימוי שכיח בהוראה אחרת מן הרגילה, בכוונה חדשה לגמרי?

האמצעי הברוק ביותר לליבוך משמעות הדימויים היא ההשוואה. נשווה איפוא, את הדימויים שבמזמורנו למקום הנראה כקרוב ביותר אליהם, והוא ירמיה יז, ה—ח.

דימוי הצדיק:

ירמיה יז	תהילים א
<p>ז ברוך הגבר אשר וגר ח והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חם והיה עלהו רענן ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי</p>	<p>א אשרי האיש אשר וגר ג והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול</p>

17 ירמיה יז, ח; תהילים נב, י; צב, יג; איוב ה, טז, כט, יט; ועוד.

18 הושע יג, ג; צפניה ב, ב; ישעיה בט, ה; תהילים לה, ה.

"On sait que dans toutes les langues un même signe a' normalement 19

והדימוי המנוגד:

ירמיה יז	תהילים א
<p>ה. ארור הגבר אשר וגו' ו. והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחמה ולא תשב.</p>	<p>ד. לא כן הרשעים כי אם כמץ אשר תדפנו רוח.</p>

בעל מזמור א, וירמיהו שווים בזה ששניהם מהמים את הצדיק לעץ שתול, אך אין שניהם מדמים גם את הרשע באותו דימוי. בתהילים — הרשעים הם "כמץ אשר תדפנו רוח", ואילו אצל ירמיהו — "כערער בערבה".

האם שוני זה רק דבר שבמקרה הוא? מבחינה מדעית בוודאי פסולה הנחה זו. לעולם אין בחירת דימוי דבר שבמקרה. כל דימוי מבהיר תכונה אחת, חלק אחר, נקודה אחת במדומה. (מעין זרקור המאיר נקודה אחת בתוך המ" ציאות החשכה ומבליטה לעין הראות) בחירת הדימוי נקבעת איפוא, תמיד בהתאם למה שנוזקק לעיניו או לעיני רוחו של הסופר כ א פ י י נ י באותו רגע בדבר המדומה, כ מ י ו ח ד ב ג, כתכונתו העיקרית. אך ייתכן גם שה דימוי נבחר בהתאם לכוונתו הדידאקטית של המשורר להראות לקוראיו את הדבר המדומה באור מסויים, להבליט בו תכונה מסוימת, לעורר בלבם את הרשם שאליו הוא מתכוון בשירה. בשירה המכוון העיקרי כמלה אינו אינפורמטיבי, אלא אמוציונאלי. ולכן יבחר המשורר באותו הדימוי המסוגל ביותר להחזיר ללב שומעיו את המכוון על דו.

ההבדל בתיאור הרשע שבתהילים ובירמיה טעון איפוא הסבר.

מהי כוונת הניגוד בזוג הדימויים בספר ירמיה?

הניגוד אינו יכול להצטמצם בכך, שצמח אחד נותן פירות והשני אין בכוחו לתתם, כי לוא התכוון הנביא לזה, היה מעמיד מול העץ אשר "לא ימיש מעשות פרי" את הערער אשר לעולם לא יעשה פרי. ולא כך נאמר! הניגוד ביניהם הוא אחר: הצמח האחד אינו סובל מחוסר מים אפילו בימי הבצורת, ואילו לצמח השני אין מים די צרכו גם כימות הגשמים. שזוהי כוונת הנביא בשני הדימויים המנוגדים, יוכיח הנשוא המשותף בשני התיאורים:

plusieurs valeurs et que chaque valeur est exprimée par plusieurs signes". (Ch. Bally, Le langage et la vie, Paris 1926 — עפי קיזור
שם, עמ' 106).

"ולא ידאה כי יבוא טוב" (ז)

"ולא ידאה כי יבא חס" (ח)

כלומר הערער אינו נהנה לעולם מן הטובה שבאה לעולם, ואילו העץ השתול על מים אינו טובל מכל פורענות.

ועתה: מהו הניגוד בשני הדימויים במזמורנו?

נפתח בבירור הדימוי של המוך! נניח שגם כאן מובע הרעיון — לפי שימור שו הרגיל של הדימוי הזה במקרא — שהרשע ייעלם במהרה ועל נקלה מן העולם בדומה למוך "אשר תדפנו רוח". אבל לוא היתה זאת כוונת בעל המזמור, היה צריך להביא כניגוד עץ שנשטרש יפה באדמה. כפי שבאמת פירשו חז"ל את הדימוי שבפסוק ג, באמרו על המלים "כעץ שתול": "נטוע אין כתיב כאן אלא 'שתול', ללמדך שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו"²⁰.

דברי המדרש היו הולמים את פשוטו של הדימוי, לוא היה יסוד לשוני להנחת המדרש שההבדל בין "נטוע" ובין "שתול" הוא, ששתול הוא העץ ששרשיו הם עמוקים — אבל להנחה זו אין כל יסוד לשוני, ויש שבעלי המדרש מייחסים לפועל שתול את ההוראה המנוגדת לזאת²¹.

יתר על כן, לוא היתה כוונת הדימוי להשתרשות הצדיק, היו מתן הפרי ורעננות העלה לכל היותר פליטים טפלים בציור, ואילו בכתוב הם מהווים את העיקר. אולם אם לא יציבותו של האיש המאושר היא הנמשל, אולי שכר אחר גרמו בדימוי?

להבהרת העניין נוכל להגיע אם נוסיף להשוות את דימוי העץ שבמזמורנו לזה שבספר ירמיה לגבי שאר הפרטים שהם משותפים בשני המקומות המק"בילים.

ירמיה	תהילים
אשר פריו יתן בעתו	היה עלהו רענן
ועלהו לא יבול	ולא ימיש מעשות פרי

20 ילקוט ג"ד, רמז תריד.

21 "והיה כעץ שתול על פלגי מים" אמרי דבי רבי ינאי, כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן בריכה לעולם" (ע"ז י"ט ע"א). פה נדרש אישוא הפועל "שתול": "נעקר מכאן וחזר ונשתל במקום אחר" (רש"י). בניגוד לפועל "נטוע" שנתפרש בהוראה: "נטוע מעיקרו ולא זו משם" (רש"י). — וכן במדרש שחזר טוב על פסוקנו (אות יט, עמוד 10): "ר' שמואל בר רב יצחק היה שותל עצמו מחבורה לחבורה לקיים מה שנאמר 'מכל

הסתכלות מדוייקת תראה, שאם כי בשני המקומות נמצאים אותם פרטים ממש, יש בכל זאת הבדלים בניסוח:

(א) הסדר הפוך. במזמור מדובר ראשונה בפרי ואחר כך בעלה, ואילו בירמיה תיאור העלה קודם לפרי.

(ב) במזמור כתוב: "פריו יתן", ובספר ירמיה: "מעשות פרי".

(ג) האיש המאושר במזמור משול לעץ "אשר פרו יתן בעתו" בלבד, ואילו "הגבר אשר יבסח בה" שבירמיה הוא כעץ אשר "לא ימיש מעשות פרי", זאת אומרת תמיד הוא עושה פרי.

(ד) במזמורנו נאמר על העלה כי "לא יבול", ובירמיה שהוא "רע נן" — ההבדלים אמנם קטנים, אבל יגלו את כוונת הדימויים במזמור.

הצירוף "לעשות פרי" ידוע לנו מפרשת בראשית: "עץ פרי עשה פרי" (בראשית א, יא—יב).

ובהשאלה: "ויספה פליטת בית יהודה הנשארה שרש למטה ועשה פרי למעלה" (מל"ב יט, ל; ישעיה לו, לא).

הצירוף "נתן פרי" מופיע בתוכחות ובהבטחות, כגון: "אם בחקתי תלכו וגו' ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פדיו" (ויקרא כה, ג—ד); "ואם לא תשמעו לי וגו' ועץ השדה לא יתן פדיו" (שם יד, כ); "ונתן עץ השדה את פדיו" (יתחקאל לד, כז); "כי זרע השלום הגפן נתן פריה" (זכריה ה, יב).

הוה אומר: כשהמדובר בעץ מבחינה בוטאנית-ביולוגית, כמו בפרשת בראשית, העץ מתואר כ"עושה פרי", ואולם כשהמדובר בעץ מבחינת ברכתו לאדם, הרי הוא "עץ נותן פרי". מתן פרי הוא התפקיד שהוטל עליו. כשמדמה בעל המזמור את הצדיק לעץ הנותן פירות, אין כוונתו איפוא לדבר בגורלו של העץ, כלומר בגמולו של הצדיק, אלא במילוי תפקידו, שהוא נותן את פרו בעתו. ירמיהו מדבר בשכרו של הבוטח בה, אצלו מופיע הצירוף של "לעשות פרי".

הדימוי של העץ במזמור אינו בא אם כן לתאר את גורל הצדיק אלא את מהותו. אין הוא סמל למה שיפול בחלקו, אלא לעצמותו. כך יתפרשו גם ההבדלים האחרים בניסוח הדימוי. העץ אינו נותן פרי אלא בעתו, בעונתו, אבל כשהברכה שורה עליו "לא ימיש מעשות פרי".

ועוד: גורלו הטוב של העץ יתואר על פי סדר זמני צמיחתו והבשלתו:

מלמדי השכלתי (תהילים קיט, צט) — השוה גם: "מראש ינקותי רד" אק טף ושתלתי אני על הר גבה ותלול" (יתחקאל יו, כב).

תחילה עלה, אחד כך פרו. והוא הסדר בספר ירמיה. ואולם כשידובר בעץ הנותן מתתו לאדם, הסדר אשר בו יהולל העץ הוא לפי מידת השיבותו לאדם: תחילה פרו ואחר כך עלה. בדברי ירמיהו על הברכה בה יבורך העץ נאמר: "עלהו רענן", מפני שלעץ לא די בכך, כי "עלהו לא יבול", רק אם "עלהו רענן" ייחשב לו לשכר טוב, ואילו כשיסופר על הברכה הניתנת על ידי העץ, העיקר הוא, כי "עלהו לא יבול".

דימוי העץ במזמורנו בא לומד: כשם שמהותו וערכו של העץ נקבעים על ידי פרו ועליו המוריקים, כי זהו תעודתו מאת בוראו — כך מהותו וערכו של הצדיק בזה שהוא ממלא את רצון קונו.

פסוק ג לפי זה הנו המשכו הישר של פסוק ב. האישי ההוגה "בתורת ה' יומם ולילה", אפילו כל פגעי הזמן יפגעו בו, אין משפיעים עליו. הוא ממלא את תפקידו, ונותן את פרו לעולם בעתו.

"לא כן הרשעים!" (ד) — רצונו לומר, כפי שפירש רד"ק: "כי לא ייהנו מהם בני אדם ומטבתם".

"כי אם כמץ אשר תדפנו רוח". גם כוונת הדימוי הזה איננה עונשם של הרשעים, אלא זאת היא ההשוואה המכוונת: האיכר אוסף את אלומותיו גורנה, דש את התבואה וכשנשארים הגרעינים מעורבים במוץ יורם במזרה לרוח. גרעיני התבואה הכבדים יפלו לארץ, והמוץ הקל, שאין בו כל גרעין, כי אם קש ריק בלבד — יעוף למרחקים. כך הם חיייהם של הרשעים, חיים של שכחי אלהים: חיים בלי תורה דומים בעיני המשורר לשדופים, חסרי גרעין, חסרי כל ערך ותוכן — "כמץ אשר תדפנו רוח"²².

22 לפי גונקל: "מזמור זה בלי ספק אינו אלא יצירה בעלת ערך דל. גם רעיונו וגם סגנונו הולכים במסלול גדוש". לפי דעתו השגרתית שולטת בכל מה שקובע גונקל על רעיון המזמור, עוד גדון בו בהמשך דברינו, כעת נייחד את הדיבור רק על הערכתו האסתטית. זוהי הערכתו המפורטת:

"דומה המזמור ביותר לבואה שבספר ירמיה יז, ה—ה. אבל את שני חלקי הניגוד לא עיבד בעל המזמור עיבוד יפה כמו הנביא. את גורלו של הרשע דימה במוץ 'אשר תדפנו רוח', דימוי זה אמנם שכיח (עיין לעיל הערה 18), אבל מתאים פחות 'כניגוד לדימוי הראשון של העץ, וכן הפריע המשורר לאיזון החלקים המקבילים על ידי כך שלא תיאר ברשעים את מעשיהם. ועוד יש ציין לשבחו של ירמיה שחבלים והעמיד זה מול זה: ברכה וקללה, ואילו בעל התהילים שמד על הברכה בלבד, ולקללה לא השאיר זכר במזמורו".

אולם אנו הוכחנו כי מזמורנו מבחינה אמנותית אינו "יצירה בעלת ערך דל" כל עיקר, ואף נתברר שבלתי נכונה היא הדעה, כי "הסגנון הולך במסלול גדוש". להיפך, נמצאנו למדים, כי בעל המזמור משתמש בצמרים מקובלים בהוראה חדשה לגמרי, ובהוראה מקורית, ואשר לשתי הערותי האחרונות של גונקל,

עתה נוכל לבאר את חלקו האחרון של פסוק ג המפרש את משל העץ: "וכל אשר יעשה יצליח".

הפעל "יצליח" ניתן להתפרש:

- (א) כפועל יוצא, כמו: "כי אז תצליח את דרכך" (יהושע א, ח), או
 (ב) כפועל עומד, כמו: "ונדעה התצליח דרכנו" (שופטים יח, ה).
 ראשונה היינו נוטים לייחס למלה "יצליח" כאן את ההוראה של פועל יוצא, קודם כל בגלל הפסוק מיהושע שיש לו שייכות לפסוק ב של מזמורנו. אבל לפי הקשר הענייני עלינו להעדיף על הסבר זה את המשמעות של פועל עומד. כוונת המשפט תהיה: כל מה שהצדיק יעשה, — יצליח. לא הצדיק יצליח, אלא מה שיעשה, מעשיו יצליחו!

לפי זה אין עוד מקום להצעתם של חוקרים המציעים למחוק את המלים "וכל אשר יעשה יצליח" כהוספה מיהושע. גונקל אמנם סבור כי מלים אלה "מהוות פירוש מיותר ופרוזאי לציר". אבל משפט זה בשום פנים אינו "פירוש מיותר" לדימוי ועוד פחות מזה הוא "פרוזאי". בלי משפט זה הייתי מבין את הנמשל שכשם שהעץ השתול על פלגי מים נותן פרי שטובו נראה לעין, כך יזכה הצדיק לעשות מעשים שטובתם גלויה לעין כל תיכף ומיד. אבל לא כך הוא! "וכל אשר יעשה יצליח", מה שהצדיק עושה — הכל יצליח, הכל לדבות כל כשלונותיו ואף מפלתו. יש שבשעת מעשה אין לצדיק הצלחה, אבל בסופו של דבר יתברר שגם מפלתו, גם כשלונו הנם בעצם הצלחה וניצחון²³.

עם בירורה של כוונת הדימויים מתלבן מבנה המזמור:

I	א—ב	התעסקותו של הצדיק
II	ג—ד	אודח חייהם של הצדיק והרשע
III	ה—ו	גורל הצדיק והרשע

שבעל המזמור (שלא כנביא) נמנע מלתאר את מעשה הרשעים והשמים את ביטוייהם... המפורש של הקללה — יש לומר, שלא היתה כוונתו של המזמור, כפי שמצפה ממנו גונקל, לדבר באופן סימטרי על צדיק ורשע, אלא כוונתו היתה לדבר בצדיק ובאשרו בעיקר, והרשע אינו נזכר בו אלא כאנטיתזה בלבד, כדי לשמש רקע שחור לשם הבלטה, בהתאם למגמתו הדידאקטית, כפי שנראה עוד. ואילו ירמיהו התכוון במפורש לצייר גם את קללתו של הרשע וגם את ברכתו של הצדיק.

23 ואם יסען הטוען הלא, הדיינו שבעל המזמור משתמש במה שכתוב ביהושע א, ח, ושם ללא ספק יש לפרש "תצליח" הוראה אחרת, נאמר לו, שאף הפעם אין

היוצא לנו מן המבנה הזה, שהגדרת מהותו של האדם תופסת ארבעה פסוקים (א-ד), ואילו קביעת גמולו רק שניים. לומר לך, כי העיקר הוא הוראת הדרך הנכונה דרך האמת היחידה. והגמול אינו אלא תוצאת הדרך. להבהרתו הנוספת של נושא המזמור יש לשים לב גם לחלוקתו לפי תיאוריהם של שני הטיפוסים שבו!

בפסוק א	מתואר (באופן שלילי):	הרשע
" ב "	"	הצדיק
" ג "	"	הצדיק
" ד "	"	הרשע
" ה "	"	הרשע
" ו א "	"	הצדיק
" ו ב "	"	הרשע

זאת אומרת המזמור מתחיל ברשע ומסיים ברשע, ובעצם מדבר הוא בצדיק. תיאור הצדיק מוקף תיאורי הרשע. תופעה ספרותית זו היא תוצאת מגמתו הדידאקטית של שיר לימודי זה: להציג את הצדיק על רקע הרשעות, את הלבן על הרקע השחור. האופן אשר בו מתחלפים שני הטיפוסים המנוגדים מגלה לנו, שלאמיתו של דבר בנוי המזמור שני חלקים ראשיים, שכל אחד מהם פותח ברשע וגומר ברשע, ומבנהו המדויק הוא כך:

I	א-ד	מהותו של הצדיק:
(1)	א-ב	התעסקותו,
(2)	ג-ד	אורח חייו.
II	ה-ו	גורלו של הצדיק.

מאחר שעיון מדוקדק בצורתו של המזמור הבהירה את ענייניו, נוכל לגשת להבהרתם של פרטי העניין, לליבון הרעיונות ולבירורם. מהותו של הצדיק מתוארת מתוך שני אספקטים: ראשונה מתוארת התעסוקתו (א-ב): "אשר לא הלך בעצת רשעים וגו'", היינו שבתחילה מוגדרת דרכו באופן שלילי, מתוך מגמה דידיאקטית כאמור: להראות את הלבן על רקע השחור לשם הבלטה. אבל יחד עם זאת מתבטא בהגדרה שלילית זו גם הכלל החינוכי: "סור מרע - ועשה טוב".

משוררנו משתמש בכתוב כי אם כחומר גלמי ומכניס בו תוכן חדש ורעיו, אשר בודאי אינו "פרואי".

כבר העירו קדמונים, שיש באזהרתו של פסוקנו לסוד מרע הפרעת ההדרגה הרגילה: "לא הלך", "לא עמד", "לא ישב"²⁴. ולקח פידאגוגי מעמיק הסיק מכך ד' שמעון בן פזי: "וכי מאחר שלא הלך היכן עמד, ומאחר שלא עמד היכן ישב? אלא לומר לך, שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב"²⁵. פסוק א' אומר מהו אשר לא יעשה האיש, פסוק ב' מהו אשר עשוה יעשה. אחרי שסיפר הכתוב ממה ברח, בא להודיענו במה ידבק.

"כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה".
נשים לב. לשינוי שבזמני הפעלים. בפסוק א' באים הפעלים בעבר: "לא הלך", "לא עמד", "לא ישב", בפסוק ב' הפעלים אינם בעבר: "בתורת ה' תפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה".
בפסוק א' נאמר מה שלא עשה מעולם. בפסוק ב' את אשר יעשה בהווה מתמיד, כי ככה יעשה האיש וכן משפטו כל הימים.
ומהו הדבר אשר יעשה תמיד?

"בתורת ה' חפצו" — לא די בקבלו תורת ה', בהטותו שכמו לקבלת עולה, אלא חפצו בה, כל תשוקתו בה. לפיכך אין כתוב כאן "ובתורתו יקרא", אפילו לא "ובתורתו יעסוק", "ובתורתו יחיה", אלא "ובתורתו יהגה יומם ולילה".

מסתבר כי הוראת הפועל "הגה" תהיה כמו בפסוק שאליו מתיחס בעל מזמורנו:

24 מלבי"ם. בהקדמה לפירושו לספר ישעיה: "כלל גדול, שהמליצה תעלה תמיד במושגיה מן הקל אל החמור, מן הקטן אל גדול, מן המעט אל הרב, ולא בהיפך; וכל מקום שתמצא שני עניינים שונים, בהכרח שהשני מוסיף על הראשון, בלשון המורגל: המליצה תדבר תמיד בדרך 'לא זו אף זו'... עד שהדבר היה לנו לעינים לדעת על ידו גודלי השמות הנדרשנים, שכל מלה המאוחרת ידענה שכוללת יותר מן הקודמת לה: כשאומר (ישעיה י'): 'להשמיד בלבבו ולהכרית גויים לא מעט', ידענו ש'הכרתה' כוללת יותר מ'השמדה'. ולזה: כשבא בשלילה — אמר (ישעיה מה, יט) 'לא יכרת ולא ישמד' — ואף לא ישמד... וכן (משלי ו, ד) 'אל תתן שנה לעיניך' — ותנומה לעפעפיך' — שלא לבד שלא יישן שנת קבע, אף לא ינום תנומת אדע"י — ואם תמצא סותר אל הכלל, יש להעיר עליו".

ולכלל זה מוסיף מלבי"ם עוד כלל שני באילת השחר, כלל ר"א: "ולפעמים הפך הכתוב הסדר הזה (כנוגתו: סדר לא זו אף זו) לפי הסיבות ומסובביהם, שבא סדר הכתוב לפי התולדה שיצמח ממעשיהם. וכן דרשו חז"ל על הפסוק (תהילים א, א) 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חסאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב', שאם הלך — סופו לעמד, אם עמד סופו לישב".

25 עבודה זרה, יח, ע"ב; שוחר טוב א, אות ז, עמוד 5.

"לא ימוש ספר התורה הזה מפידן והגית בו יומם ולילה" (יהושע א. ח).

וכפי שבצו האלהי הניתן ליהושע, לשר צבא בעומדו לפני כיבוש הארץ לא ייתכן שכוונת הדרישה "הגית" היתה לקרוא בקול, כהוראתו המקורית של הפרע⁶, או לעיין בתורה, אלא להרהר, לחשוב עליה — כן צדק דש"י לגבי מקומנו באמרו: "כל לשון הגה בלב הוא". פירושו של המשפט יהיה אפוא כדברי רד"ק: "ועתה זכר כוונת לבו ומחשבתו, שתהיה היום והלילה מחשבתו על התורה ועל המצוות... כמו שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים".

אין אדם חושב על תורת ה' יומם ולילה, כלומר תמיד, אלא אם בתורת ה' חפצו, ואם יחשוב האדם על תורת ה' יומם ולילה בשל היותה חפצו — אזי תהיה תורת ה' מרכז חייו המקרינן לכל נקודה ונקודה שבהיקפו של מעגל חובותיו. זה שאמר הכתוב "יומם ולילה": תמיד, בכל זמנו עלי אדמות יהיה האדם כולו תורה, ואז הוא משול "כעץ שתול על פלגי מים וגו'", הוא ימלא את תפקידו מבלי להתחשב במצביו, בתנאיו החיצוניים.

כך יתגלה הסדר הפנימי בתיאור מהותו של הצדיק:

(1) מה הן הדרישות הנדרשות ממנו?

לסור מחברה רעה (א).

להשריש את כל מהותו בתורה (ב).

(2) מהי התוצאה המעשית מהטיית האוזן לדרישות אלה? (ג).

מהי התוצאה המעשית מאטימת האוזן לדרישות אלה? (ד).

בהגדרתו החיובית של עיסוק הצדיק מתבטאת התפיסה היהודית המיוחדת על ה"דתיות", שאיננה "אמונה" בהוראה של הרגשת הלב בלבד, איננה רק רגש, געגועים לה, השתפכות הנפש, התרפקות על האלוהות, אלא ציות מתמיד לדברי ה' ככל שטחי החיים, ככל התנאים וככל המצבים.

הבאנו למעלה (בהערה 22) את דברי גונקל: "מזמורנו בלי ספק אינו אלא יצירה בעלת ערך דל גם מבחינת רעיונה וגם מבחינת סגנונה". ולמה רואה בגונקל "יצירה בעלת ערך דל" הנופלת בהרבה מירמיה? לדעתו — והיא דעה פרוסטטנטית אנטי-נומיסטית (המתנגדת למצוות המעשיות) מובהקת — מדבר ירמיה באדם השם בטחונו בה' ואילו מזמורנו רואה את הטיפוס האידיאלי בלמדן, היודע את החוקים והמשפטים. יתרון דברי ירמיה על

26 "אהגה כיונה" (ישעיה לה, יד); "כאשר יהגה האדיה" (שם לא, ד); "אל אנשי קיר חרש יהגה" (ירמיה מח, לא).

מזמורנו כיתרון האדם הבוטח בה' על האדם אשר כל מאודו "הלמדנות בתורה" ("Gesetzesgelehrsamkeit").

בדומה לו כותב קיטל: ההבדל בין שני המקומות הוא ההבדל שבין הדתיות הנדרשת על ידי הנביאים לבין הדתיות הדורשת קיום המצוות. והנה הוא הניגוד — לפי דבריו — בין תפיסה שלפיה זכות מעשיו היא העומדת לו לאדם ובין העיקרון הדתי שזכות אמונתו היא העומדת לו לאדם ("Glaubens gerechtigkeit" — "Werk gerechtigkeit").

אולם באמת אין להערכה זו כל יסוד אובייקטיבי, אין היא הערכה מדעית, היא מושגת על ההנחה כי תפיסתה הדתית של הברית החדשה היא השלמתה וסיומה של הנבואה, ששמה את הדגש באמונה.

כל מי שאינו מקבל הנחה זו או אינו מושפע — ביודעין או בלא יודעין — ממנה, לא ימצא במקרא כל הבדל בין דתיותה של הנבואה ובין זו של התורה. המקרא אינו רואה לעולם קיום המצוות כ"מוסרות", ככבלים וכאזיקים הכובלים את נפש האדם. וכן בעל מזמורנו אף הוא בוודאי לא הרגיש כזאת בתורת ה'. האיש אשר בו הוא מדבר — "בתורת ה' חפצו". (דרך אגב, בכלל אין כאן הטיפוס האידיאלי של "למדנות בתורה", כפי שגונקל קובע!) כשם שהמהרהר שבתהילים יט קובע, כי "פקדי ה' ישידם משמחי לב" (ט), "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים" (יא), וכמו שמתוודה בעל מזמור קיט לפני בוחן כליות ולב: "זמדות היו לי חקיד" (נד).

ואף פעם לא הורגש ביהדות הבדל — ואין צריך לומד ניגוד, — בין געגור עים לה' ובין כמיהה לתורת ה'. מה שמצא את ביטויו במושגי חז"ל, "שמחה של מצוה", "עובדים את ה' מתוך אהבה", אפשר למצוא לו הקבלות רבות בספר תהילים. ומקומות אלה אינם מביאים דרישה הנדרשת מן האדם, אלא מעידים שזו היא גישה מצד האדם והרגשת לבו. הרי ספר תהילים אינו מוסר לאדם את דבר ה', כלומר הנאמר "מלמעה למטה", אלא הוא ספר הבוקע ממעמקי לבו של האדם, הנאמר אם כן "מלמטה למעלה". ונאמנים עלינו בעלי המזמורים שפונים הם אל ה' מתוך ההכרה: "כי לא לפניו חנף יבוא" (איוב יג, טז).

והרי אחדות מן העדויות האלה המוכיחות, כאמור, שאין כל סתירה בין געגועים אל ה' והתרפקות עליו ובין אהבת התורה והשתעשעות במצוותיה. "נפשי לה' משמדים לבקר" (קל, ו) | "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (קיט, טב) | "חלקי ה' אמרתי לשמר דבריך" (ה' מנת חלקי" (טו, ה); (שם, גז)

<p>”טוב לי תורת פיך” (שם, עא)</p>	<p>ואני קדבת אלהים לי טוב” (עג, כח)</p>
---------------------------------------	---

אולם החוקרים החדשים מגלים עוד "נקודת תורפה" בעולמו הרתי של מזמור א. היא תורת הגמול "הפרימיטיבית" המובעת בו שלפיה הגמול הוא שכר חומרי ופיסי, והעונש — חומרי ופיסי.

דעה זו היא תוצאה מדרך פירושם את הדימויים בפסוקים ג—ד. הם פירושם, כאמור, כסמל הגורל שיפול בחלקו של הצדיק והרשע, אבל כבר הוכחנו שלא זוהי כוונת הדימויים. ורק שני הפסוקים האחרונים של המזמור (ה—ו) הם העוסקים בתורת הגמול.

נתבונן בפסוקים אלה ונראה האם התפיסה על שכר ועונש המתבטאת בהם — אפשר לכנותה "פרימיטיבית"?

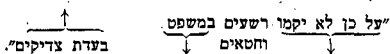
”על כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים” (ה).

הפרט הראשון הטעון ליבון בפסוק הזה, הוא המלה "במשפט". מהי כוונת המלה "במשפט"?

התרגום מתרגם "במשפט": "ביום רבא", ביום הגדול, לפי דעתו התכוון בעל המזמור ליום הדין שבאחדית הימים, הוא "יום ה'" שעליו נביאו נביאינו החל מעמוס (ה, יח—כ). כנראה פירש כך את המלה "במשפט", גם רש"י.

ר"ד ק כותב: "במשפט — רצונו לומר ביום הדין, והוא יום המיתה". דעה זו נזכרת כבר על ידי ראב"ע המביא גם את הסברה הקודמת: "שהוא יום הדין לכל — יום אחד, או לכל אחד — במותו". (כוונתו: "יום הדין" לאנשות כולה, או יום הרין האינרבידואלי "במותו").

שתי הדעות האלה תפשו את התקבולת של הכתוב כנמשכת ומשלימה. זאת אומרת כל צלע משלימה את הפרטים החסרים בה על ידי הנמצאים בחברתה²⁷ (כדברי ראב"ע במקומות רבים בפירושו: "מושך עצמו ואחר עמו").



דהיינו: על כן לא יקמו רשעים וחטאים במשפט בעדת צדיקים.

27 דוגמאות אחדות לסוג תקבולת זה מביא סג"ל, מבוא המקרא, א. ירושלים תש"ו עמ' 66.

"בערב ילון בכי ולבקר (תליון) רנה" (תהילים ל, ה) וכן בנויים כל פסוקי מזמור ק"ד, כגון:

"בצאת ישראל ממצרים (בצאת) בית יעקב מעם לעז" (א).

בטרם נחליט אם הפיסה זו הולמת את פשוטו של הפסוק, ננסה להתחקות אחרי שרשיה.

כנראה שתי סיבות המריצו את פרשנינו לפרש כפי שפירשו:

(א) הצורה המיודעת של המלה: "במשפט" (בבית פתוחה).

(ב) אך כנראה עוד יותר גרם להסבר זה הקושי הנוצר בפירושה של מלת הקשר שבראש הפסוק "על כן", אם יתפרשו הפסוקים ג—ד—כפי שנתפרשו על ידי הפרשנים—כתיאור הגורל. אם בפסוקים אלה מתואר גורלו של הצדיק "כעץ שתול וגר", וגורלו של הרשע "כמץ וגר", מהי כוונת ההמשך "על כן"? צריך לומר איפוא, גורלם יהיה, כפי שצויין בפסוקים ג—ד, בעולם הזה "ועל כן" תהיה מנת חלקם הגמול הכתוב בפסוקים ה—ו בעולם הבא:

ברם מאחר שלגורם השני אין יסוד על פי מה שהסברנו את הדימויים, יש לפקפק בצדקת ההנחה שבעל המזמור באמרו "לא יקמו רשעים במשפט וגו'" התכוון לגמול בעולם הבא או באחרית הימים.

זאת ועוד: המזמור מעמיד כניגוד לאורח חייו של הצדיק (ג) את "הרשעים" (ד), ולא את החטאים. וכן מתוארת מול "דרך צדיקים" בפסוק האחרון (ו) "דרך רשעים", ולא דרך "חטאים". האם בפסוקנו המלה "חטאים" נרדפת ל"רשעים"?

בובר²⁸ סבור, שבעל המזמור אינו משתמש במלה "חטאים" באותה ההוראה כמו בביטוי "רשעים". נראה שבפרקנו משמעות "חטאים" עדיין המקורית היא, בדומה להוראה שבשפות שמיות אחרות וכפי שנשמרה עוד במקומות אחדים במקרא, כגון:

"כל זה קלע באבן אל השערה ולא יחטא" (שופטים כ, טז);

"כי מצאני מצא חיים וגו'";

ו"חטאי חמס נפשו" (משלי ח, לה—לו).

28 מאלפת היא הערתו של חיות על פסוק ה: "ואין להכחיש כי הקשר הזה מתמיה קצת, שהרי פסוק ד אינו סיבת כתובנו אלא שהוא המשל האמור כאן ביאורו, הנמשל. ולהיפך פסוק ה הוא טעם לפסוק ד מפני שלא יקמו במשפט, המשולים לקש ומוץ, וסבור אני לומר, כי היתה צורת כתובנו: 'לא יקמו רשעים וגו'', 'על כן' כא מפסוק ד ושם מקומו נכון אלא שנגרוס: 'לא כן'. — הערה זו היא אוסיינית לשיטה "מדעית" הנהוגה עוד היום בחוגים אחדים של חוקרי המקרא. לא הטקסט הנתון הוא או בייקטיבי הוא המשמש יסוד לפירוש, אלא להיפך! ישנו פירוש — שנכונותו לא הוכחה כל עיקר — ועל פי הפירוש הסובייקטיבי הזה קובעים את הטקסט "הנכח"!

29 בהרצאתו (הנוכרת בהערה 15) בעמ' 4.

זאת אומרת חָטָא הוא מי שאינו מוצא את הדבר המבוקש, מי שאינו מוצא את הדרך הנכונה, הטועה³⁰.

לפי זה מכונים בשם "חטאים" במזמורנו המחסיאים את הדרך הנכונה, כלומר המתכוונים ללכת בה, אבל אינם הולכים בה. בה בשעה שהרשעים דוחים את דרך ה' ככוונה מתוך עיקרון, הרי החטאים מחסיאים אותה (בובד). ההבדל הזה שבין הרשעים ובין החטאים מוצא את ביטויו גם בגורלם המתואר בפסוק ה. על החטאים לא נאמר אלא ש"לא יקמו בעדת צדיקים". כלומר עדת צדיקים איננה נותנת להם לעמוד, להימצא בחברתם, מפני שהיא חוששת לקיומה, בדומה למה שנאמר למעלה בפסוק א, כי הצדיק "לא הלך בעצת רשעים וגו'".

ואילו הרשעים, אין הכתוב מעיד עליהם ש"לא יקמו בעדת צדיקים" — זה מובן מעצמו — אלא שלא תהיה להם תקומה "במשפט".
מתי יתקיים אותו המשפט?

בספר תהילים מדובר תכופות ב"משפט", כגון: "אלהים שופט צדק ואל זעם בכל יום" (ז, יב); "ה' לעולם ישב כונן למשפט כסא" (ט, ח); "נודע ה' משפט עשה בפעל כפיו נוקש רשע" (שם, יז).

אף פסוקים מעטים אלה מוכיחים, כי בביטוי "במשפט" — בו מדובר בקשר לרשעים במזמור שלנו — אין הכוונה לדין ביום המוות וגם לא למאורע ההיסטורי שבאחרית הימים, אלא הכוונה למשפט התימדי של ההשגחה הגומלת לאיש חסד כמפעלו ונותנת לרשע רע כרשתו בעולם הזה. שמיידט בפירושו למזמורנו סבור, כי המשורר מתכוון לומר שזוהי פורענות שבאה לעולם, קאטאסטרופה בטבע, ואז ייספו הרשעים, יישמדו ואינם.

אך לא בזאת מדובר. המשפט בו לא יקומו הרשעים הוא גילוי מידתו של ה' כשופט את העולם יום יום, כמשגיח על העולם בלי הרף. "במשפט" נרמזת אותה פעולה של ה' המנוסחת על ידי ר' יוסי: "אדם נידון בכל יום", ועל ידי ר' נתן: "אדם נידון בכל שעה"³¹, ופשוטו של פסוק הוא, שאין הרשעים מחזיקים מעמד בחיים, שבהם נידון האדם בכל יום ויום, בכל שעה ושעה ובכל רגע ורגע.

באיזה מובן אומר פסוק ה שאין לרשעים תקומה?
השאלה הזאת תמצא את פתרונה על ידי הבנתו הנכונה של הפסוק הבא. פסוק ו, הבא לנמק את הכתוב בפסוק ה, כפי שמוכיחה מלת "כ"י" שבראשו

30 השוה: "חטאותם אלו השגגות" (יומא לו, ע"ב).

31 ראש השנה טו, ע"א.

207.

דרכה של התורה במזמור "אשרי האיש"

(ואין הודאתה, כשם שפרשנים אחרים סבודים: "אכן", אלא: "מפני ש —").
 "כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד".

מה פירוש "יודע ה'?"

תירגומו של משפט זה בתרגום הארמי: "מטול דגלי קדם ה' אורח צדיקא",
 כלומר "בגלל שגלויה לפני ה' דרך הצדיקים".

אבל האם דרכם של הרשעים אינה ידועה וגלויה לפניו?

אלא שהפועל "ידע" משמש כאן בהודאתו המקורית. שהרגיש בה כבר
 רש"י לבראשית יח, יט: "כי ידעתיו" לשון חיבה... ואמנם עיקר לשון...
 אינו אלא לשון ידיעה שהמחבר את האדם מקרבו וידעו ומכירו".

כיתד דיוק הגדיר ב"ב ר"ב² את מושג "ידיעה" בעברית המקראית כמגע
 בין עצם לעצם בלא אמצעי. "אין הגורם המכריע להכרה בהתבוננות שאדם
 מתבונן בדבר, אלא במגע שבינו לבין הדבר המוכר".

"יודע ה' ימי תמימים" (תהילים לו, יח) = ה' במגע ישיר עם ימי
 תמימים, וימיהם הם במגע עם ה', זאת אומרת התמימים חשים בימיהם,
 בחייהם במגע האלהי.

"ידעת בצרות נפשי" (שם לא, ח) = בצרות נפשי הדגשתי במגעך.
 "וידע אלהים" (שמות ב, כה) = אלהים בא במגע עם בני ישראל, זאת
 אומרת נתן להם להרגיש בו. ולראיה היא המסופר תיכף אחרי כן בפרק ג,
 התגלותו של ה' למשה דבנו בחורב בסנה.

זהו גם מה שבעל המזמור שלנו מתכוון לומר: "יודע ה' דרך צדיקים" —
 ה' נמצא במגע עם דרך צדיקים, זאת אומרת שבדרך חייהם — ותהיה זו
 הקשה, האכזרית והמסוכנת ביותר — חשים הצדיקים על כל צעד ושעל במגע
 האלהי. אין הם מבודדים ועוזבים אף פעם. "גם כי אלך בגיא צלמות לא
 אירא רע כי אתה עמדי" (תהילים כג, ד).

ובזה נבדלה דרכם של הרשעים מדרך הצדיקים, ונאמר עליה:
 "ודרך רשעים תאבד", זאת אומרת הרשעים בדרכם עלולים להיווכח
 שהגיעו למבוי אטום וסתום, הגיעו למצב שאין מוצא ממנו לא קדימה, ולא
 אחורה — דרכם לא דרך, דרכם אבדה להם.
 זוהי משמעות הנאמר בפסוק הקודם: "לא יקמו רשעים במשפט". במובן
 זה אין להם תקומה!

רעיונו זה של הכתוב האחרון על שכר ועונש מוצא את ביטויו גם במבנהו
 הבלתי מקביל של הפסוק.

"כי יודע ה' דרך צדיקים

ודרך רשעים תאבד".

שם, עמ' 6.

אין בפסוק זה ההקבלה החיצונית הרגילה בסגנון הפיוטי במקרא ואופיינית לה. יש כאן חוסר הקבלה, כי המלה המשותפת לשתי צלעות הכתוב ("דרך") משמשת בראשונה מושא, בשנייה — נושא. בצלע הראשונה הנשוא — "יודע" הוא פועל יוצא, בשנייה הנשוא — "תאבד" פועל עומד המעניק לחלק זה של הפסוק אופי פסיבי.

אחדים מן הפרשנים החדשים סבורים שבטקסט המסודתי המלה "תאבד" היא תוצאה של שיבוש. בנוגע למלה שהיתה כתובה — לפי דעתם — בנוסח המקורי, הובעו הצעות שונות, כגון: "יאבד", "מאבד", "יעות". אבל כל ההצעות לחיסול חוסר ההקבלה בפסוקנו מופרכות על ידי העובדה, שתופעה סיגנונית זו חוזרת פעמים רבות בשירה המקראית ודווקא כשמוצג הרשע מול הצדיק, כגון:

תהילים לא

(יס) "תאלמנה שפתי שקר" (כנגד) (כ) "מה רב טובך אשר צפנת ליראך פעלת לחוטים בך
(כא) תסתירם... תצפנם וגו'"

תהילים לד

(כ) "רבות רעות צדיק ומכלס יצילנו ה'" (כנגד) (כב) "תמותת רשע רעה וגו'"

תהילים לז

(יזא) "כי זרעות רשעים תשברנה" (כנגד) (יזב) "ומומך צדיקים ה'"

(לח) "ופשעים נשמדו יחדו"

אחרית רשעים נכרתה" (כנגד) (לט) "וחשתת צדיקים מה"

(מ) "ויעזרם ה' ויפלטם"

הפסוק הדומה ביותר לפסוקנו, בשמואל א, פרק ב:

(סא) "רגלי חסידיו ישמר" (סב) "ורשעים בחשך ידמו"

הרי מקומות אחדים שבהם נמצא אותו חוסר הקבלה כמו בפסוקנו. מהו הצד השווה שבהם? בכולם מתואר גורל הצדיק בניגוד לגורלו של הרשע. וכשמדובר בצדיק המשפט אקטיבי, ואילו המשפטים על הרשע הם בדרך כלל פסיביים ובמקרים שהנם אקטיביים הנשוא הוא פועל עומד. במשפטים שמדובר בהם על הרשעים הגושה הוא תמיד הם

או מעשיהם, ואילו במשפטים על הצדיקים, הצדיקים או מעשיהם משמר שים מושא, והנושא בכל עת: ה'. אמנם מצויים גם פסוקים המדברים בהבדל שבין גורלו של הצדיק לגורל הרשע ואינם בנויים בחוסר הקבלה:

"שומר ה' את כל אהביו ואת כל הרשעים ישמיד" (תה' קמה, כ).

"ה' שמר את גרים וגו', ודרך רשעים יעות" (שם קמה, ט).

אבל דווקא מקומות אלה היוצאים מן הכלל מוכיחים שאין להתייחס לתופעה זו כאל מקרה, אלא כאל משהו מחושב, מתוכנן. הלוא הסגנת הוא דאי הנפש. חוסר הקבלה בשיר אינו רק קישוט ספרותי; ואינו רק טכסיס הבא לגוון ולהפיג מונוטוניות. חוסר הקבלה סגנונית מעידה על חוסר הקבלה עניינית. בפסוקנו שתי הצלעות שבו, מדברות בלשונות שונות, אחת בלשונו של הצדיק, ואחת בלשונו של הרשע, לכן אין הקבלה, אף לא הקבלה ניגודית. הצדיק מדגיש בדרכיו, בקורות חייו על כל תופעותיה, את פעילותו של ה', הוא חש שנושא חייו ה' הוא, הוא הוא הפרעל, המנהיג, המכוון, והוא האדם עצמו, אינו אלא המושא של פעולה אלהית זו. ואילו הרשע אינו מבחין בעין הרואה וביד המכוונת, בעיניו הינו בעצמו הפרעל, העושה, ואם תאונה אליו הרעה, הרי לפי תפיסתו נעשתה ונשתלשלה מעצמה.

לכן אומר הכתוב:

"כי יודע ה' דרך צדיקים

ודרך רשעים תאכזר."

זהו השכר! וזהו העונש!

וזהי תורת הגמול המובעת במזמור א!

האושר בעיני בעל מזמורנו בוודאי אינו חומרי, להיפך, קרוב אפילו לוודאי, שהאדם הרואה רק לעינים אינו רואה בחייו של האיש אשר "בתורת ה' הפצו" כי אם לבטים ויסורים, צרות וכשלונות, אך משוררנו — רואה ללבב, של אותו האיש, לכן מעיד הוא ומכריז עליו, שעל אף הכל ולמדות הכל: "אשרי האיש".

בדומה להכרתו של המשורר במזמור עג: "הנה דחקיך יאבדו" (כו) קובע גם מזמורנו: "ודרך רשעים תאבד" (ו), וכשם שנאמר שם: "ועמך לא חפצתי בארץ" (כה), "ואני קרבת אל קים לי טוב" (כח), כך אנו למדים כאן:

"אשרי האיש" (א).

"כי יודע ה' דרך צדיקים" (ו).

* * *

בתחילת מאמרנו שאלנו את השאלה, מהי מטרתו החינוכית של המשורר במזמור דידאקטי זה?

בבואנו לסוף דברינו נסיף עליה שאלת משנה: האם הבטחת הגמול היא כוונתו העיקרית?

אם כי על שאלתנו האחרונה הזאת ניתנה בעצם תשובה על ידי מבנה המזמור, שחלקו המכריע מוקדש לתיאור מעשיו של הצדיק, יש גם למצוא היכחה נוספת שמגמתו של בעל המזמור היא להשפיע על קוראיו ללכת בדרך התורה, כי בעצם זהו עיקר האושר, הרגשתה התמידית של נוכחות ה' איננה אלא תוצאה לאורח חיים זה.

הוכחה זו היא "המלים המדריכות" במזמור. אותן מלים המופיעות פעמים מרובות באופן יחסי ובהרגשה יתרה, כדי שתדרכנה את הקורא להבין למה התכוון המשורר בסופו של עניין.

מלים אלה הן: "דרך", הנמצאת במזמורנו שלוש פעמים (א, וא, וב) והיא מובלטת על ידי התופעה הבלתי שכיחה: היא מופיעה בשני חלקי הכתוב תחת אשר כדגיל תבוא בצלע המקבילה מלה חדשה, נרדפת. מסיבה זו יש לראות גם במלה "תורה" מלה מדריכה, היא אמנם אינה נזכרת כי אם פעמיים. אבל שתי הפעמים האלה הן באותו הפסוק (ג).

הוזה אומר: העיקר הוא דרך התורה!

מהי איפוא התשובה לשאלה בה פתחנו: במה רואה מזמורנו את אושרו של האיש שעליו הוא מכריז: "אשרי האיש"?

בהליכתו בדרך התורה!