

מזמור קל"ט

"ה' חֲקֵרְתִּי וַתִּדְעַ" – "חֲקֵרְנִי אֵל-ל וְדַע..."

(חלק ראשון)

א למנצח לדוד מזמור

א	ה' חֲקֵרְתִּי וַתִּדְעַ.	ד	יד	אודך על כי נוראות נפְלִיתִי נפְלֵאִים מַעֲשֶׂיךָ וְנִפְשִׁי יִדְעֶת מְאֹד.
ב	אַתָּה יִדְעָתָ שְׁבִתִּי וְקוּמִי בְּנִתָּה לְרַעִי מֶרְחֹק			לֹא נִכְחַד עֲצָמִי מִמָּוֶד אַשֶּׁר עָשִׂיתִי בְּסִתְּךָ רָקִמְתִּי בְּתַחְתִּיּוֹת אֶרֶץ.
ג	אַרְחִי וְרַבְעִי זָרִית וְכָל דָּרְכֵי הַסִּפְּנִתָה.		טו	גִּלְמִי רָאוּ עֵינַיִךְ וְעַל סִפְרְךָ כָּלִם יִפְתָּבוּ יָמִים יֵצְרוּ וְלֹא (וְלוֹ קִרִּי) אֶחָד בָּהֶם.
ד	כִּי אֵין מֶלֶךְ בְּלִשְׁוֹנִי הֵן ה' יִדְעָתָ כָּלָה.		טז	
ה	אַחֹר וְקִדְּם צִרְתִּנִּי וַתִּשָּׂת עָלַי כִּפְכָּה.			
ו	פְּלִיאָה דַעַת מִמֶּנִּי נִשְׁגָּבָה לֹא אוֹכֵל לָהּ.	ה	יז	וְלִי מָה יִקְרוּ רַעִיד אֵל-ל מָה עֲצָמוֹ רִאשִׁיָּהֶם. אֶסְפָּרָם מִחוּל יִרְבּוֹן הִקִּיצְתִּי וְעוֹדִי עָמָד.
ז	אַנָּה אֵלֶיךָ מְרוֹחֶךָ וְאַנָּה מִפְּנֶיךָ אֲבָרַח.		יח	
ח	אִם אֶסֶק שְׂמִים – שֵׁם אֶתָּה וְאַצִּיעָה שְׂאוֹל – הַגִּד.	ו	יט	אִם תִּקְטֹל אֶל-לוֹהַ רֶשַׁע וְאַנְשֵׁי דָמִים סוּרוּ מִנִּי. אַשֶּׁר יִמְרוּד לְמִזְמָה נָשׂוּא לִשְׂוֹא עָרִיד.
ט	אַשָּׂא כִנְפֵי שָׁחַר אֲשַׁכְּנָה בְּאַחֲרִית יָם.		כ	
י	גַּם שֵׁם יִדְּךָ תִּנְחֲנִי וְתִאחַזֵּנִי יְמִינְךָ.		כא	הֲלוֹא מִשְׁנֵאִיד ה' אֲשַׁנָּא וּבִתְקוּמִיךָ אֶתְקוּטָט. תִּכְלִית שְׁנָאָה שְׁנֵאֲתִים לְאוֹיִבִים הָיוּ לִי.
יא	וְאָמַר: אֵךְ חֹשֶׁךְ יִשׁוּפְנִי וְלִלְקָה אוֹר בַּעֲדָנִי.		כב	
יב	גַּם חֹשֶׁךְ לֹא יַחֲשִׁיד מִמָּוֶד וְלִלְקָה פִּיּוֹם יֵאִיר כַּחֲשִׁיכָה כְּאוֹרָה.			
יג	כִּי אַתָּה קִנִּיתָ כְּלִיתִי תִּסְכְּנִי בְּבֶטֶן אִמִּי.	ז	כג	חֲקֵרְנִי אֵל-ל וְדַע לִבִּדִּי בְּחִנֵּי וְדַע שְׁרַעֲפִי. יִרְאָה אִם דָּרְךָ עֹצֵב בִּי וַיִּנְחֲנִי בְּדָרְךָ עוֹלָם.
			כד	

א. מבוא: ההבחנה בין שתי מחציות המזמור

ר' אברהם אבן עזרא מקדים לפירושו למזמורנו מבוא בלתי רגיל זה:

זה המזמור נכבד מאוד בדרכי השם, ואין באלה חמישה ספרים מזמור כמוהו. וכפי בינת אדם בדרכי השם – כפי הבנתו את דרכי ה' בהנהגת עולמו) ודרכי הנשמה – (וכפי הבנתו את נפש האדם) יתבונן בטעמיו – (במשמעויותיו). ועתה אפשרנו בדרך קצרה בעזרת האל.

ואכן, אף שמזמורנו מצריך יגיעה פרשנית רבה ואינו מובן בשלמותו בקריאה ראשונה, הקורא את המזמור חש כבר במפגש הראשון עמו בעוצמת הרגש הדתי המפעם בווידויו של המשורר לפני א-לוהיו. מראשו של המזמור ועד לסופו פונה הדובר אל ה' כנוכח, ונושא אליו וידוי שבו הוא מתאר את כובד משקלה של נוכחות ה' בחייו.

בתצוגת המזמור בראש עיונו מופיע המזמור כשהוא מחולק לשתי מחציות. עלינו לנמק חלוקה זו:

במחצית הראשונה, על כל שלוש הפסקאות שמהן היא מורכבת, מתאר המשורר את נוכחות ה' בחייו: זוהי נוכחות בכל ממדי הקיום האפשריים של האדם, הן במרחב והן בזמן, והיא חודרת אף אל פנימיותו של האדם – אל מחשבותיו ואל דיבורו. האווירה במחצית זו היא אפוא אווירה קשה – אווירה של לחץ ומצוקה, ושל חוסר מוצא מפני ה'. זהו הרושם הראשוני העולה מן הקריאה במחצית זו, רושם שנבסס על פרשנות מדוקדקת שלה, כפי שנציע בסעיף ב של עיונונו.¹

פתיחתה של המחצית השנייה במילה "אוֹדֶךָ" היא בגדר שינוי דרמטי במהלך 'עלילתו' של מזמורנו. אין הכוונה לעלילה כמו זו שקיימת בסיפור, אלא לעלילה הנפשית, להלך הרוח ולעולם המושגי שבו שרוי הדובר במזמור. במחצית השנייה ניתן למצוא בכל פסקה מארבע פסקאותיה ביטוי ליחס רגשי חיובי אל ה' שאליו הוא פונה כנוכח: בפסקה הראשונה (ד), מלבד הפתיחה "אוֹדֶךָ" – "וְנִפְלְאִים מַעֲשֶׂיךָ, וְנִפְשִׁי יִדְעֵת מְאֹד"; בפסקה השנייה (ה), בפתיחתה: "וְלִי מִה יִקְרוּ רַעֲיָךָ אֶל-"; בפסקה השלישית (ו) באמצעה: "הָלוֹא מִשְׁנָאִיךָ ה' אֶשְׁנָא"; והפסקה האחרונה (ז) – כולה רצופה פניות בקשה נמרצות של הדובר אל ה', שבהן הוא מביע את חפצו בנוכחותו האקטיבית של ה' בחייו: "חֲקֹרְנִי..."; "בְּחַנֵּנִי..."; "וְיָרָא... בִּי"; "וְנִחַנֵּנִי...". ארבע הפניות הכלולות בפסקה זו, ובהן בקשה לנוכחות ה' בחייו של הדובר, נוגעות באותו נושא המתואר במחצית הראשונה. אך כמה בולט ההבדל ביחס הנפשי שלו אל נוכחות זו! במחצית הראשונה הנוכחות הזו היא **עובדה** המעוררת לחץ, מצוקה ורצון לברוח, ואילו במחצית השנייה הנוכחות הזו היא **משאת נפש ומשאלת לב** של הדובר.

בהמשך עיונו נתאר את הניגוד בין שתי המחציות במלוא היקפו, אולם בשלב זה די לנו להשתמש בכותרת עיונונו, המעמדת את פתיחת מזמורנו עם חתימתו:

"ה' חֲקֹרְתִּי וַתֵּדַע" (עובדה) – "חֲקֹרְנִי אֶל-יָדַע לִבִּי" (בקשה)

את ההבחנה בין שתי המחציות עשינו על פי התוכן של כל אחת מהן, או שמא מוטב לומר על סמך התפנית הדרמטית במהלך המזמור, המתבטאת במילת הפתיחה של המחצית השנייה "אוֹדֶךָ".

אולם האם התפנית הזו אכן יוצרת חלוקה לשתי מחציות שוות באורכן? שוויון כמותי בין שתי המחציות שמהן בנויה היחידה הספרותית הוא מאפיין בולט הן בסיפורת והן בשירה במקרא. אם שתי המחציות אכן שוות באורכן, יהא בכך חיזוק רב ערך להבחנה התוכנית שעשינו ביניהן.

ובכן, מבחינת מספר הפסוקים אורכה של המחצית הראשונה 13 פסוקים, והיא עודפת בשני פסוקים על פני זו השנייה שאורכה 11 פסוקים. פער כזה אינו כה גדול. אלא שבמזמורי תהילים יש לבחון את אורך המחציות על פי מספר המילים בכל מחצית. ספירת המילים מראה שוויון גמור בין שתי המחציות – 86 מילים בכל מחצית (גם מבחינת מספר הצלעות יש שוויון כמעט מלא – 26 צלעות במחצית הראשונה ו-25 בשנייה).

ממצא זה מהווה חיזוק מבני להבחנה התוכנית בין המחציות במזמורנו.

מאליה עולה השאלה, מהי סיבת השוני הנפשי הניכר בין שתי המחציות? שוני זה אינו רק בימצב רוחו הכללי של הדובר במזמור, אלא בנושא המרכזי, החורז את המזמור מראשו ועד סופו – ביחסו אל ה', שאליו הוא פונה בווידוי אישי לאורך

¹ אמנם לא כל המפרשים חשו בכך, ויש שפירשו את המחצית הזו בניחותא, ואף מצאו בה רגשות התפעלות והתרוממות רוח. על כך נעמוד בסעיף ג.

המזמור כולו. כיצד ומדוע משתנה יחסו אל ה' ואל נוכחותו בחייו, מתיאור עובדתי שיש בו נימה של תלונה אל הודיה ושאיפה לזכות באותו הדבר שאותו תיאור במחצית הקודמת בנימה שלילית?

שינוי זה אינו מוסבר לכאורה במזמור. הוא מתרחש בחריפות ובדרך דרמטית כבר במילה הראשונה הפותחת את המחצית השנייה "אֹדָךְ...".

שאלה זו היא השאלה המרכזית המתעוררת בלב המעיין במזמור השלם, השם לבו למבנה המזמור וליחס שבין שני חלקיו הגדולים. כדי לענות עליה, עלינו לעסוק בכל מחצית בפני עצמה: לפרש את סתומותיה ולענות על השאלות הנוגעות לאותה מחצית. רק לאחר מכן נוכל לערוך השוואה מקיפה בין שתי המחציות, לעמוד על הבסיס המשותף להן, וגם על הניגוד החריף ביניהן ולגשת לענות על השאלה הגדולה – מה שורש הניגוד הזה.

את סעיף ב נקדיש לדיון במחצית הראשונה של המזמור: נפרש את שלוש הפסקאות א–ג שמהן מורכבת מחצית זו.

אחר כך, בסעיף ג, נעלה שאלה עיקרית המתעוררת בקריאת המחצית הראשונה ונדון בתשובה על שאלה זו.

את סעיף ד נקדיש למחצית השנייה של המזמור: נבאר בו את ארבע הפסקאות ד–ז כסדרן.

לאחר מכן, בסעיף ה, ננסה לענות על השאלה המתעוררת בלב המעיין במחצית השנייה, שאלת הקשר בין פסקאותיה ואחדותה הפנימית של מחצית זו.

בסעיף ו נעמוד על הקשרים המתגלים בין המחצית השנייה לזו הראשונה, ונשאל על טעמו של הניגוד החריף המתגלה בין שתיהן, העולה מתוך השוואתן זו לזו.

בסעיף ז נבאר את מהלך המזמור בשלמותו, בדרך שבה תתברר אחדותו ויתברר טעמו של הניגוד בין המחציות.

ב. המחצית הראשונה (פסקאות א–ג)

1. פסקה א (א–ה): אֶתָּה יְדַעַתָּ

א	ה' חֲקֵרְתָּנִי וַתֵּדַעַתָּ:
ב	אֶתָּה יְדַעַתָּ שְׁבִתִּי וְקוּמִי
ג	אֶרְחִי וְרִבְעִי זָרִיתָ
ד	כִּי אֵין מֶלֶךְ בְּלִשְׁוֹנִי
ה	אֲחֹר וְקָדָם צִרְתָּנִי
	וַתֵּשֶׁת עָלַי כִּפְכָּה.

הכותרת – פסוק א:

את המילים הפותחות את מזמורנו "ה' חֲקֵרְתָּנִי וַתֵּדַעַתָּ" הצבנו בראשה של פסקה זו ככותרת, לא רק משום שפסוק א מכיל זלע בודדת שאין לה מקבילה, אלא משום שמילים אלו נראות ככלל שהמשך הפסקה מפרט אותו.

השורש חק"ר מופיע במקרא כארבעים פעם, ועניינו בדיקה ובחינה של דברים הנסתרים מן העין.

הנה שני פסוקים במקרא שבהם מיוחס הפועל חק"ר לה' אשר חוקר את נסתרותיו של האדם:

יִרְמִיָּהוּ י"ז, י אֲנִי ה' חֲקֵר לֵב בָּחֹן כְּלִיֹּת

תהילים מ"ד, כב הֲלֹא אֶל־לִהִים יִחְקֹר זֹאת כִּי הוּא יִדַּע תַּעֲלָמוֹת לֵב.

אף במזמורנו "ה' חֲקֵרְתָּנִי וַתֵּדַעַתָּ" פירושו: אתה חוקר את סתריי ויודע את תעלומות לבי, ובדומה לכך יש לפרש אף את בקשת המתוודה בסיומו של המזמור, שהוא כעין פתיחתו:

כג חֲקֵרְנִי אֶל־, וְדַע לִבִּי בְּחִנֵּי וְדַע שְׁרָעִפִּי (– מחשבותיי).²

² בשני הפסוקים שהבאנו לעיל, וכן בפסוק זה, קשורה חקירת ה' את האדם ב'לבו', כלומר במה שצפון בפנימיותו – רגשותיו ומחשבותיו, ואילו בפסוק א מושא החקירה הוא ה'אני' כולו – 'חֲקֵרְתָּנִי', וחקירה זו כוללת הן את מעשיו החיצוניים של האדם – 'שְׁבִתִּי וְקוּמִי', 'אֶרְחִי וְרִבְעִי', והן את מחשבותיו הפנימיות – 'בְּנִתָּה לְרַעִי'. ואמנם אף מעשיו החיצוניים של האדם נעשים לעתים בהיותו יחידי או בהיותו בחדרי

חיזוק לקביעתנו כי המילים שבפסוק א הן כלל, והפסוקים הבאים הם פרטיו, ניתן לראות בהופעת השורש יד"ע:
 לראשונה מופיע השורש בפס' א: "וַיִּדְעוּ", והוא חוזר שנית כבר בראש פסוק ב: "אֶתָּה יָדַעְתָּ..." ובהקבלה ל"ידיעת" באים
 בהמשך פסוק א שלושת הפעלים "בִּנְתָּה"; "זָרִית"; "הִסְכַּנְתָּה", ולבסוף שוב חוזר כסיכום השורש יד"ע: "יָדַעְתָּ כָּלָה".
 והנה, הכותרת מתייחדת משאר הפעלים בכך שאין לפועל "וַיִּדְעוּ" מושא, וזאת כיוון שהמושאים לידיעת ה' את סתריו של
 המתפלל הולכים ומתבררים, הולכים ומתפרטים בפס' ב-ג:

יָדַעְתָּ – שְׁבִתִּי וְקוּמִי
 בִּנְתָּה – לָרְעִי מִרְחוֹק
 זָרִית – אַרְחִי וְרַבְעִי
 הִסְכַּנְתָּה – כָּל דְּרָכִי

פסוקים ב-ג:

פסוקים ב ו-ג מקבילים זה לזה בהקבלה כיאסטית: בשתי צלעותיו של פסוק ב קודם הפועל למושאו, ואילו בשתי צלעותיו
 של פסוק ג קודמים המושאים לפועל:

ב אֶתָּה יָדַעְתָּ שְׁבִתִּי וְקוּמִי
 ג אַרְחִי וְרַבְעִי זָרִית
 בִּנְתָּה לָרְעִי מִרְחוֹק
 וְכָל דְּרָכִי הִסְכַּנְתָּה

המבנה הכיאסטי הזה מעניק אופי 'סגור' לשני פסוקים אלו המהווים בית בתוך הפסוק הראשונה.

מה משמעותם של שני הפעלים המופיעים בפסוק ג: "זָרִית"; "הִסְכַּנְתָּה"?

את המילה 'זָרִית' פירשו רש"י, ראב"ע ורד"ק מלשון "זָרָה קָבִיב" (שמות כ"ה, כד), ומשמעות המשפט היא אפוא "דרכי
 ורבעי סבת מחיצה, שאין לי לעשות דבר בלא ידיעתך" (לשון רש"י). ה'זָר' הוא אפוא ידיעת ה' האופפת את כל מעשיו של
 האדם.³

השורש סכ"ן כשהוא בא כפועל בבניין הפעיל עניינו לשון רגילות, כדברי האתון לבלעם (במדבר כ"ב, לא) "הִסְכַּנְתָּה
 לַעֲשׂוֹת לָךְ כָּהֵן". משמעות "וְכָל דְּרָכִי הִסְכַּנְתָּה" היא אפוא 'רגיל אתה בכל דרכי ומכיר אותן על בוריין'.⁴

בארבע הצלעות של פסוקים ב-ג מנויים חמישה תחומי חיים שאותם 'יודע' ה': 1. שבת 2. קומי 3. רעי 4. אורחי 5. רבעי.
 הצלע הרביעית חותמת את הפירוט באמירה כללית – "וְכָל דְּרָכִי הִסְכַּנְתָּה" – והיא כוללת את כל מה שנתפרט לעיל וגם תחומים
 נוספים שלא נזכרו.

ארבעה מצבים מתוך אלה המנויים במזמור כוללים את כל מצבי החיים הפיזיים של האדם, וכדברי ראב"ע בפירושו לפסוק

ג:

חדרים, ועל כן אף הם בבחינת 'נסתרות' הראויות לחקירת ה'. כוונת מזמורנו לתאר את ידיעת ה' הטוטאלית, המקיפה את כל ההיבטים של
 חיי האדם ושל אישיותו.

³ רש"י מביא פירוש זה בשם מנחם בן סרוק, ובמחברת מנחם הוא נמצא בערך 'זָר'. מן המפרשים החדשים יש שגזרו את המילה 'זָרִית' מן
 השם 'זרת'. הזרת משמשת במקרא כמידת אורך קטנה (לדוגמה, שמות כ"ח, טז), ומשמעות המשפט היא אפוא 'ארחי ורבעי מדדת בזרתי' –
 מדידה היורדת עד לפרטים הקטנים. משמעות המשפט על פי פירוש זה דומה אפוא למשמעותו על פי הפירוש הראשון, ושני הפירושים
 מתאימים להקשר.

פירוש נוסף המופיע בדברי המפרשים הראשונים (בעקבות דברי הגמרא נידה לא ע"א) כי 'זָרִית' הוא מלשון זורה תבואה, אינו מתאים
 להקשר הפסוקים.

⁴ וכדברי המאירי: "ידוע שידעת האדם במה שמורגל בו תמיד הוא אצלו ידיעה ברורה. ולזה אמר דרך השאלה באל, שידעתו ברורה כידיעת
 הדבר המורגל תמיד".

בדברי המפרשים הראשונים קיימת נטייה לפרש את הפועל 'הִסְכַּנְתָּה' כפועל יוצא, ומשמעות המשפט היא אפוא 'אתה הרגלת את אבריי
 לעשות את כל חפציי'. נושא זה של יצירת האדם אמנם עתיד לידון בהמשך מזמורנו, אך בשלב זה פירוש זה חורג מהקשר הבית הנוכחי.
 ההקשר מחייב ש'הִסְכַּנְתָּה' יהיה פועל עומד בדומה ל'יָדַעְתָּ', 'בִּנְתָּה' וכדומה.

הזכיר (– בפסוק ב) הישיבה והקימה, ויזכיר (– בפסוק ג) ההליכה, והיא "אָרְחִי" (– דרכי), והנה יהיה "רַבְעִי" – כמו בשכבי (– רבצי, בחילופי עי"ן בצד"י)⁵, כי אלה הם הנזכרים בקריית שמע (דברים ו', ז' "וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ").

אלא שבקריאת שמע האדם הוא הנדרש לדעת את ה' בכל מצבי חייו, ואילו במזמורנו ה' הוא היודע את האדם באותם מצבים עצמם.⁶

בין שני מצבי החיים הראשונים "שִׁבְתִּי וְקוּמִי" לבין השניים האחרונים "אָרְחִי וְרַבְעִי" מופיעה ידיעה נוספת של ה' את האדם: "בִּנְתָּה לְרַעֲי מֶרְחֹק". זוהי ידיעת ה' את עולמו הפנימי של האדם, כשם שפירש ראב"ע: מילת "לְרַעֲי" כמו 'מחשבתני, וכמוהו "וּבְרַעֲיוֹן לְבָוִי" (קהלת ב', כב), ובארמית: "רַעֲיוֹנָךְ עַל מִשְׁכְּבְּךָ סֶלְקוּ" (דניאל ב', כט)...⁷ וטעם "מֶרְחֹק" – מזמן רחוק, כמו "מֶרְחֹק ה' נִרְאָה לִי" (ירמיהו ל"א, ב). והנה הטעם (– המשמעות): קודם רעי, כדרך "בְּטָרָם אֶצְרָךְ בְּטָן יְדַעְתִּיד" (ירמיהו א', ה).

פסוק ד:

פסוק ד "כִּי אֵין מְלָה בְּלִשׁוֹנִי, הֵן ה' יְדַעַתְּ כֻּלָּה!" מהווה קריאה נרגשת העומדת בפני עצמה מבחינת סגנונה, ועל כן הוא מהווה בית בפני עצמו.

כך פירש ראב"ע את הפסוק:

קודם שתהיה המילה שלמה בלשוני, אתה ידעת כולה, ועוד לא [ה]שלמתיה.

על פי פירושו זה קיימת קרבה רבה בין האמור בפסוק ב "בִּנְתָּה לְרַעֲי מֶרְחֹק", לבין הקריאה הנרגשת בפסוק ד "כִּי אֵין מְלָה בְּלִשׁוֹנִי, הֵן ה' יְדַעַתְּ כֻּלָּה": בפסוק ב מדובר בידיעת ה' את מחשבותיו של האדם, ואילו בפסוק ד – בידיעת ה' את דיבורו.

ההבדל בין הפסוקים הוא שהקביעה בפס' ב כי ה' מבין את מחשבותיו של האדם עוד בטרם חשב אותן האדם עצמו היא קביעה עיונית; ואילו הידיעה שה' יודע את כל דברי האדם אשר הוא עומד לדבר מנוסחת בפס' ד כחווייה ממשית, אולי מפני שהיא כרוכה בפעולה ממשית של האדם – הדיבור.

חתימה – פסוק ה:

עתה אנו מגיעים לפסוק ה, החותם את הפסקה הראשונה. פסוק זה מתאר את תחושתו של המתפלל הנובעת מכלל הפרטים שנאמרו לפני כן:

אַחֲרֵי וְקָדַם צִרְתָּנִי וְתִשָּׁת עָלַי כִּפְכָּה.

את המילה 'צִרְתָּנִי' מפרשים ראב"ע ומאירי מלשון מצור – צרת עליי.⁸ המאירי אף משווה פסוק זה לפסוק ג: "הוא כעניין 'אָרְחִי וְרַבְעִי זֵרִית'". מצור הסוגר ומקיף מלפנים ומאחור הוא מצור שאין ממנו מנוס.⁹

⁵ בהמשך דבריו אומר ראב"ע: "ורבי משה (– ג'קטילא) אמר, כי 'רַבְעִי' תרגום 'רַבְצִי'. ואכן את הפסוק בשמות כ"ג, ה' "חֲמוֹר שִׁנְאָךְ רַבִּי תַחַת מִשְׁאֹז" מתרגם אונקלוס "חמרא דשנאך רַבִּיעַ תחות טועניה". הצורה 'רַבְעִי' מושפעת אפוא מן הארמית, והשפעת הארמית ניכרת בעוד כמה מקומות במזמורנו, כפי שנציין בכל מקום כזה. השפעת הארמית על לשונו של מזמורנו, יש בה כדי ללמד על זמנו.

⁶ ההשוואה בין פסוקי 'קריאת שמע' לפסוקים שלנו מבליטה גם הבדל ביניהם בסדר המצבים האנושיים המתוארים בהם. בשני המקומות ישנם שני צמדים המכילים פעולות מנוגדות: במזמורנו: 'שבתִי-קומִי' / 'אורחי-רבעִי', ואילו בקריאת שמע 'שבתִי-ילכתִי' / 'שכבִי-קומִי'. בקריאת שמע מתפרשות המילים 'שכבִי' ו'קומִי' (לדעת בית הלל) כשני זמנים ביממה – זמן השכיבה לישון וזמן היקיצה מן השינה. אולם במזמורנו ההבחנה בין המצבים השונים היא מן ההיבט הפיזי. מן ההיבט הזה היפוכה של הישיבה היא הקימה, והיפוכה של התנועה – המנוחה.

⁷ וכך מפרש ראב"ע גם את האמור בהמשך מזמורנו (יז) "וְלִי מַה יִּקְרוּ רַעֲיוֹנֵי אֶל-י" – מחשבותיך, והוא קושר בין שני הפסוקים הללו. יש לציין ש'רַעֲיוֹנֵי' במשמעות רעיון, מחשבה אינו מופיע עוד במקרא. ואפשר שגם כאן יש השפעה ארמית (ראה סוף הערה 5), שכן 'רַעֲיוֹנֵי' בארמית פירושו רצון (וגם כאן, כמו ב'רַבְעִי-רַבְצִי', מתחלפת העי"ן בארמית בצד"י בעברית). מסתבר שאף המילה 'רַעֲיוֹנֵי' בקהלת היא ביסודה מילה ארמית.

⁸ ראב"ע: "ואל תתמה בעבור שלא אמר 'צרת עלי' כי הנה כמוהו 'אֶל תִּצָּרֶם וְאֶל תִּתְּגַר בָּם' (דברים ב', יט)".

מפרשים אחרים פירשו את המילה 'צרתני' מלשון צורה – צרת את צורתי (רד"ק), או מלשון יצירה – יצרתני, בראתני (ר' ישעיה). פירושים אלו מקדימים את המאחר ואינם מתאימים לשלב הנוכחי של המזמור (ראה סוף הערה 4).

⁹ השווה שמ"ב י', ט: "וַיִּנָּא יוֹאָב כִּי הִנֵּה אֵלָיו פָּנֵי הַמֶּלֶכָּה מִפְּנִים וּמֵאֲחֹר..."

המאירי מפרש את המילים 'אָחוֹר וְקֶדֶם' ככינויים לשתי רוחות השמים – מערב ומזרח,¹⁰ "וזכר שתי הרוחות במקום ארבע" – משום שהמרחב הכלול בין מזרח למערב הוא המרחב כולו, על הדרום ועל הצפון שבו.

המצור המתואר בצלע הראשונה של הפסוק הוא אם כן בתחום המרחב האופקי. ואילו בצלע השנייה מתואר מצור אנכי מלמעלה כלפי מטה: "וְתִשָּׁת עָלַי כַּפָּה". "והנה נזכרו שש הקצוות אשר לאדם תנועה בהם" (המאירי).

אלא שתחושת המצור בצלע השנייה של פסוקנו קשה מזו שבראשונה. דימוי תחושת הסגר להנחת כף ידו של ה' על האדם, כוללת בתוכה גם תחושה של חושך ומחנק, כמו גם תחושת קטנות נוראה; כחרק הלכוד תחת כף ידו הגדולה של אדם הסוגרת עליו.

אולם מהו מצור זה שהמתפלל חש כי הוא נתון בו? זוהי כמובן ידיעת ה' אותו בכל דרכיו ובכל תנועותיו, כמתואר בפסוקים הקודמים: "הקפתני, שלא אוכל לזוז בלי ידיעתך" (לשון המאירי).

ראב"ע מסכם את התחושה המובעת בפסוק ה בשלמותו: "ואין מצור ומצוק כזה".

2. פסוק ב (ו-יב): אָנָּה מִפְּנֵיךְ אֲבָרַח?

ו	פְּלִיאָה דַּעַת מִמֶּנִּי	נִשְׁגָּבָה לֹא אוֹכֵל לָהּ:
ז	אָנָּה אֵלֶיךָ מְרוֹחֵךְ	וְאָנָּה מִפְּנֵיךְ אֲבָרַח?
ח	אִם אֶסֶק שְׂמִים – שָׁם אֶתָּה	וְאֶצִּיעָה שְׂאוֹל – הִנֵּךְ!
ט	אֶשָּׂא כִנְפֵי שָׁחַר	אֶשְׁכְּנָה בְּאַחֲרִית יָם.
י	– גַּם שָׁם יָדָךְ תִּנְחָנִי	וְתִאחַזְנִי יְמִינֶךָ.
יא	וְאָמַר: אֵךְ חֲשֵׁךְ יִשׁוּפְנִי	וְלִילָה אוֹר בַּעֲדָנִי.
יב	גַּם חֲשֵׁךְ לֹא יַחֲשִׁיד מִמֶּנִּי	וְלִילָה פִּיּוֹם יֵאִיר
כְּחֲשִׁיכָה – כְּאוֹרָה.		

פסוק ו משמש הקדמה לשאלה הרטורית הנשאלת בפסוק ז, וכדברי ר' ישעיה: "פליאה ומכוסה הדעת והחכמה ממני למצוא מקום אנה אלך ואסתר מרוחך".¹¹

פסוקים ח-יב מהווים פירוט והמחשה של המובע בשאלה שבפסוק ז, "אָנָּה אֵלֶיךָ מְרוֹחֵךְ, וְאָנָּה מִפְּנֵיךְ אֲבָרַח?".¹² בפסוקים אלה מעלה הדובר סדרת אפשרויות היפותטיות לבריחה מפני ה', וכל אפשרות כזו זוכה לשלילה נמרצת. חמישה יעדי בריחה כאלה מעלה המתפלל, והם נחלקים לשלוש קבוצות, שתי הקבוצות הראשונות עוסקות בתחומי המרחב ואילו השלישית עוסקת בתחום הזמן:

¹⁰ פניו של האדם במקרא מופנות אל השמש העולה, ועל כן המזרח הוא 'קדימה' (או 'קדם'), וממילא המערב הוא 'אחור', הדרום – 'ימין' והצפון – 'שמאל'.

¹¹ רד"ק, שפירש את פסוק ה כמתאר את יצירת האדם (ראה הערה 8), קושר את פסוק ו למה שלפניו: "פְּלִיאָה דַּעַת מִמֶּנִּי – ... והדעת היא יצירת גוף האדם". אולם מי שפירש את הפסוק הראשונה כולה (א-ה) כעוסקת בידיעת ה' את האדם, כפי שפירשנו אנו, יתקשה לקשור את פסוק ו אל מה שלפניו, וזאת, בניגוד לפירושו של עמוס חכם לפסוק ולדבריו של ויס אודותיו (אמונות ודעות במזמורי תהילים עמ' 194–195).

¹² נמצא, המבנה הכללי של פסוק ב דומה לזה של פסוק א: בראשה של כל אחת משתי הפסקאות קביעה כללית, מעין כותרת, ואילו בהמשך כל פסוקה בא פירוט של אותה קביעה.

תחום הבריחה	יעד אפשרי לבריחה	שלילת האפשרות
קבוצה ראשונה	1. אם אָסַק ¹³ שָׁמַיִם	שָׁם אֶתָּה ←
	2. וְאַצִּיעָה ¹⁴ שָׂאוֹל	הַנֶּזֶד! ←
קבוצה שנייה	3. אֶשָּׂא כְנָפֵי שָׁחַר ¹⁵	גַּם שָׁם יָדָד תִּנְחָנִי ←
	4. אֶשְׁכֶּנֶה בְּאַחֲרִית יָם ¹⁶	וְתֹאחֲזֶנִי יְמִינֶךָ.
קבוצה שלישית	5. וְאָמַר: אֵד חֹשֶׁךְ וְשׁוֹפָנִי ¹⁷	גַּם חֹשֶׁךְ לֹא יַחֲשִׁיד מִמֶּנִּי ←
	וְלִילָה אוֹר בְּעֵדְנִי ¹⁸	וְלִילָה כִּיּוֹם יֵאָיֵר כְּחֹשֶׁכָה – כְּאוֹרָה.

אפשרויות הבריחה בנויות על מערכות ניגודים: מקומות הבריחה השונים הם בקטבים הפוכים. בקבוצה הראשונה: שמים ושאוול (מעלה/מטה); בקבוצה השנייה: שחר וים (מזרח/מערב).¹⁹ אף בקבוצה השלישית נרמז ניגוד ביחס לקבוצה השנייה: בקבוצה השנייה המעבר מקצה מזרח לקצה מערב נעשה בתחום היום בעקבות מהלך השמש, ואילו בקבוצה השלישית מתואר תחום הלילה.²⁰ ניגודים אלה נועדו לשרת ניגוד אחר, שהוא העיקרי בפסוקים, הניגוד בין ה'הוה אמינא' ל'מסקנה', בין האפשרות ההיפותטית לברוח לבין שלילתה. אפשרויות הבריחה השונות אל הקצוות הניגודיים והקיצוניים ביותר, כוללים ממילא את כל מה שביניהם ומעצימים את שלילת האפשרות לברוח.

יש לשים לב כי השלילה של אפשרויות הבריחה השונות הולכת וגוברת, הולכת ומתעצמת מקבוצה לקבוצה.

¹³ השורש נס"ק בארמית הוא כמו השורש על"ה בעברית (ואפשר שהוא גלגול של השורש הארמי סל"ק שמשמעותו זהה, על דרך סיכול אותיות וחילופי ל/ג). בספר דניאל בחלקו הארמי מופיע השורש נס"ק שלוש פעמים (ג', כב; ו', כד). הופעת שורש זה במזמורנו בעברית היא יחידאית. בכמה מקומות בעיון זה כבר ציינו את השפעת הארמית על מזמורנו (ראה הערות 5 ו-7).

¹⁴ משכבו של אדם מכונה במקרא 'מצע' (ישעיהו כ"ח, ב) או 'יצוע' (בראשית מ"ט, ד), והכנת המשכב היא 'הצעתו'. על פי זאת יתפרש הפסוק 'ואציעה את שאול כמקום משכבי' – "לפי שהשאוול מצע האדם במותו" (רד"ק). משמעות המשפט תהא אפוא: "אם אתקן לי מקום להיסתר בקבר – שם אתה מצוי" (ר' ישעיה). והשווה לדברי רבי אלעזר הקפר (אבות ד', כב) "ואל יבטיחך יצרך שהשאוול בית מנוס לך".

¹⁵ על פי ההקשר "אֶשָּׂא כְנָפֵי שָׁחַר" הוא ניגוד של "אֶשְׁכֶּנֶה בְּאַחֲרִית יָם" והכוונה: אם אסתר בקצה המזרח או בקצה המערב (ר' ישעיה). אלא שפירוש המילים "אֶשָּׂא כְנָפֵי שָׁחַר" הוא עמום. אפשר ש'אֶשָּׂא' פירושו 'אֶנְשָׂא' אל כנפי שחר – אל המקום שבו עולה השחר ופורש את כנפיו כעוף המתרומם מן הארץ בפרישת כנפיו. המטפורה 'כנפי שחר' או בדומה לה אינה מופיעה במקום אחר במקרא. רד"ק פירש מילים אלו בדרך שונה: "אקח כנפי שחר ואעוף בהם ממזרח למערב".

¹⁶ בהערה הקודמת פירשנו כי "אַחֲרִית יָם" היא קצה המערב, וכך אכן פירשו רוב המפרשים הראשונים. ברם ראב"ע מעדיף לפרש את התיבה "יָם" בפסוקנו לא ככינוי הרגיל במקרא לרוח המערב, אלא "ים ממש, כי כבר הזכיר (בפסוק ח) השמים והארץ... ועתה יזכיר הים". ונראה פירושם של הרוב, משום המעבר ההגיוני שבין ניסיון הבריחה ל'אַחֲרִית יָם' במשמעות קצה המערב לבין ניסיון הבריחה הבא אחריו, אל החושך השורר בלילה, לאחר היעלמות השמש במערב.

¹⁷ פעלים מן השורש שו"ף מופיעים בעוד שני מקומות במקרא במשמעות 'מחץ':

בראשית ג', טו "הוא יְשׁוּפֶד ראש וְאֶתָּה תְשׁוּפֶנּוּ עֵקֶב".

איוב ט', יג "אֶשָּׂר בְּשַׁעֲרָה יְשׁוּפֶנִי וְהִרְבָּה פִּצְעֵי חַנָּם".

אולם משמעות זו אינה מתאימה למזמורנו. על פי ההקשר יש לפרש 'חושך' יכסני, יסתירני או בדומה לכך. המפרשים הראשונים פירשו ששורש המילה במקומו אינו שו"ף אלא נש"ף במשמעות 'לילה' (והשווה לאיוב כ"ד, טו "וְעֵינַי נֹאֲף שְׁמֵרָה נֶשֶׁף, לֵאמֹר לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה עֵינִי וְסִתַּר פָּנִים מִיָּמַי").

המילה 'אד' בראש המשפט נובעת מהיותו אפשרות הבריחה האחרונה: לאחר שנכשלו כל ניסיונות הבריחה בתחום המרחב "אָמַר: אֵד חֹשֶׁךְ וְשׁוֹפָנִי" – רק בחושך יש עוד תקווה שיסתירני.

¹⁸ פירושים רבים נאמרו למילים אלו. הפירוש הסביר בעיניי הוא ש'אוֹר' בא כאן כביטוי למה שהאדם חפץ בו ושמו עליו, כיוון שבו הוא מרגיש ביטחון ותועלת. מי שחפץ להסתתר בחשכת הלילה מפני רודפו, הלילה והחושך הם לו בבחינת 'אוֹר', שכן רק בחשכה הוא חש ביטחון. והשווה לאיוב ל"ח, טו "וְיִמְנַע מִן־שָׁעִים אוֹרָם".

¹⁹ אף בפסוק ה מתוארת נוכחות ה' וידעתו את האדם ממערב למזרח ומלמעלה למטה, כפי שפירשנו לעיל.

²⁰ הניגוד הלשוני בין 'חושך' ל'אוֹר' ובין 'יום' ל'לילה' מצוי בגוף הקבוצה השלישית.

בקבוצה הראשונה מובעת שלילה קצרה ונמרצת לאפשרות הבריחה, הנובעת מעצם נוכחותו של ה' במרחב:

אם אֶסֶק שְׁמִים – שָׁם אֶתָּה
וְאַצִּיעָה שְׂאוֹל – הִנֵּךְ.²¹

בקבוצה השנייה מובעת השלילה בפסוק שלם בעל שתי צלעות, והיא משותפת לשתי אפשרויות הבריחה שהוזכרו לפני (3 ו-4 יחד):

אֶשָּׂא כִנְפֵי שָׁחַר... יָם – גַּם שָׁם יִדְדָה תִּנְחַנִּי וְתֹאחֲזֵנִי יְמִינֶךָ.

התגברות השלילה בקבוצה זו אינה רק מבחינת מספר המילים, אלא בעיקר מבחינת התוכן: בעוד שבקבוצה הראשונה מה שהכשיל את הבריחה הוא עצם נוכחות ה' בשמים ובשאוֹל, בקבוצה השנייה המכשול לבריחה הוא פעולתו האקטיבית של ה', שידו אוחת בבורח ומנחה אותו אל מקומו הראוי.

בקבוצה השלישית זוכה אפשרות הבריחה היחידה – הבריחה אל חשכת הלילה – לשלילה נמרצת המובעת על פני פסוק שלם שיש בו שלוש צלעות. השלילה בפסוק זה הולכת ומחריפה מצלע לצלע, ביחס הפוך להתקצרותה המילולית.

גַּם חֲשֹׁךְ לֹא יִחְשִׁיד מִמֶּנִּי
וְלִלְלָה פִּיּוֹם יָאִיר
כְּחֲשִׁיכָה כְּאוֹרָה.²²

אופייה של השלילה עתה שונה מהותית מאופיין של השלילות הקודמות: בקבוצות הקודמות נוכחותו של ה', או פעולתו במקומות שאליהם העלה המתפלל על דעתו לברוח, היא שמסכלת את הבריחה אליהם. אולם בקבוצה השלישית השלילה נובעת מחוסר התוחלת שבעצם הבריחה, שכן מבחינתו של ה' אין כל משמעות לחושך, והריהו בטל ומבוטל, וממילא בטלה האפשרות לברוח על ידי ההסתתרות בו.

3. פסוק ג (יג): הנמקה כפולה

יג כי אֶתָּה קִנִּיתָ כְּלִיתִי תִסְכְּנִי בְּבֶטֶן אִמִּי.

המפרשים הסכימו כאן כי 'קִנִּיתָ' פירושו 'עשית', והביאו פסוקים שונים שבהם משמש הפועל הזה במשמעות עשייה: (בראשית י"ד, טו) "קִנְיָה שְׁמִים וְאֶרֶץ"; (בראשית ד', א) "קִנִּיתִי אִישׁ אֶת ה'"; (דברים ל"ב, ו) "הֲלוֹא הוּא אֲבִידָךְ קִנְיָה הוּא עֲשֶׂה וְיִכְנָנְךָ".

המפרשים הראשונים הסכימו גם בפירושה של המילה 'תִסְכְּנִי' שהיא כמו 'תשוככני', כלומר 'תארגני' כשם שאורגים אריג (אחת ממלאכות האריגה במשנה שבת ז, ב היא 'המסד'). הדימוי של יצירת הוולד בבטן אמו לאריגת אריג מופיע באיוב י', יא: "עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישֵׁנִי, וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תִּסְכְּכֵנִי".²³

פסוק יג מהווה פסקת חתימה למה שנאמר לפניו. התיבה 'כִּי' משמשת כאן כסיבה: העובדות המתוארות לאורך המחצית הראשונה כולה אודות נוכחותו המוחלטת של ה' בחיי האדם – מוסברות בכך שה' הוא שיצר את האדם. כיצד עובדה זו משמשת ראייה למה שנאמר לפני? רד"ק פירש את חלקו הראשון של הפסוק כך:

ואיך ייסתרו מחשבותי ממך, ואתה קנית (- עשית) כליותי? ואמר 'קִנִּיתָ' [כְּלִיתִי] כי הם תחילת המחשבה,²⁴ כי הכליות יועצות והלב גומר, ואם אתה קנית אותם, איך ייסתר ממך מה שהן יועצות?

²¹ המילה "הִנֵּךְ" מבטאת הפתעה, ועל כן השלילה שבה חזקה יותר מן המילים "שָׁם אֶתָּה". הבדל זה נובע מכך שנוכחות ה' בשמים – אין בה כל הפתעה; אולם נוכחות ה' בשאוֹל – שבתפיסת עמי הקדם הוא תחום המופקע מן האלוהות – היא מפתיעה.

²² בצלע הראשונה: "גַּם חֲשֹׁךְ לֹא יִחְשִׁיד מִמֶּנִּי" – יש אמנם ממשות לחושך, אולם ביחס לה' החושך אינו ממלא את תפקידו. בצלע השנייה: "וְלִלְלָה פִּיּוֹם יָאִיר" – הלילה, לא זו בלבד שאינו מסתיר דבר מפני ה', אלא שביחס לה' הוא מאיר כיום (בהיפוך אירוני לדברי המתפלל ביהוה אמינא – "וְלִלְלָה אֹרֶךְ בְּעֵדֶנִי" – ראה הערה 18).

בצלע השלישית שתי מילים בלבד: "כְּחֲשִׁיכָה כְּאוֹרָה" – אין כל הבחנה מבחינת ה' בין חשיכה לאורה – הכל אחד. ²³ אמנם יש מפרשים שגזרו את המילה 'תִסְכְּנִי' וכן את המילה 'תִסְכְּכֵנִי' שבספר איוב מ"סכך': "סוככתני וכסיתני בעור ובשר ובעצמות וגידים" (לשון המאירי במזמורנו).

²⁴ תיאור הכליות כמקום המחשבות והרגשות מופיע בכמה מקראות, לדוגמה: (תהילים ט"ז, ז) "אֶף לִילּוֹת יִסְרוּנִי כְלִיּוֹתַי"; (משלי כ"ג, טז) "וְתִעְלֶזְנָה כְלִיּוֹתַי"; (ירמיהו י"א, כ) "בִּחַן כְּלִיּוֹת לֵב".

על פי פירוש זה משמש חלק זה של הפסוק כהנמקה למה שנאמר בפסוק א, על ידיעת ה' את כל דרכי האדם, ואף את מחשבותיו - "בְּנִתָּה לְרַעִי מִרְחוֹק".

הבה נתבונן בפירושו של רד"ק לחלקו השני של פסוק זה:

ועוד: כי אתה 'תִּסְכְּנִי בְּבֶטֶן אִמִּי' - שהוא מקום חושך, ואין שם אור. ואם שם יצרתני, ובעצמות וגידים שוכתני (על פי איוב י', יא), איך לא תדע כל הסתרים?

נראה כי על פי פירוש רד"ק צלעו השנייה של הפסוק באה לנמק את שני הפסוקים שלפניה, יא-יב, הפסוקים שבסוף פסוקה ב: ודאי שהניסיון להיסתר בחושך לא יצלח, שהרי כל יצירתו של האדם על ידי ה' בבטן אמו לא נעשתה אלא בחושך הגמור השורר שם. הייתכן אפוא כי מי שידע לשוכך את האדם בגידים ועצמות באותו חושך, לא יראה אותו בבגרותו בניסיונו להיסתר בחושך?

נמצא על פי פירוש רד"ק, כי פסוק יג מתייחס לשתי הפסקאות שלפניו ומשמש להן הנמקה: בחלקו הראשון הוא משמש נימוק לאמור בפסוק א, כי ה' יודע אף את מחשבותיו של האדם, ואילו בחלקו השני – הוא מנמק את האמור בפסוק ב, כי ה' רואה את האדם גם בחושך. פסוק יג משמש אפוא כחתימה לכל המחצית הראשונה של מזמורנו: כיוון שה' הוא היוצר את האדם במסתרים – הרי שהוא יודע את כל צפונותיו, את הצפון בסתר לבו, במחשבותיו (פסוק א); ואת ניסיונו להיסתר מן ה' בחסות המרחק והחושך (פסוק ב).

(המשך העיון יישלח בשבוע הבא)

* *

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולרב אלחנן סמט, תשפ"א *

* עורכת: נחמה בן אדרת *

* *

* בית המדרש הוירטואלי שליך ישיבת הר עציון *

* האתר בעברית: <https://www.etzion.org.il> *

* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *

* משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דוא"ל: office@etzion.org.il *

* *