

## מזמור פ"ב

### "עד מתי תשפטו עול... ימוטו כל מוסדי ארץ" (ב; ה)

| א |  | מזמור לאסף |  |
|---|--|------------|--|
| א | א-להים נצב בעדת אל<br>בקרב אלהים ישפט.   | ד ה        | לא ידעו ולא יבינו<br>בחשכה יתהלכו<br>ימוטו כל מוסדי ארץ. |
| ב | עד מתי תשפטו עול<br>ופני רשעים תשאו סלה. | ה ו        | אני אמרתי: אלהים אתם<br>ובני עליון כלכם.                 |
| ג | שפטו דל ויתום<br>עני ורש הצדיקו.         | ו ז        | אכן קאדם תמותון<br>וכאחד השרים תפלו.                     |
| ד | פלטו דל ואביון<br>מיד רשעים הצילו.       |            |  |
| ז | ח  | ז          | קומה א-להים, שפטה הארץ<br>כי אתה תנחל בכל הגוים!         |

#### א. בתים ב-ג: נושא המזמור ומיהותם של הדובר ונמעניו

מזמורנו, הנאמר כשיר של יום שלישי,<sup>1</sup> מתבלט בייחודו על רקע אופיים של רוב רובם של מזמורי תהילים. עיקרו של המזמור הוא נאום תוכחה בסגנון נבואי, ורק בחתימתו – בבית ז – מובעת פנייה לא-לוהים.<sup>2</sup> מזמורנו מעורר שתי שאלות שהתשובות להן חיוניות להבנת פשוטו:

- מיהו הדובר במזמור, והאם הוא דובר יחיד לכל אורכו?
- אל מי (או על מי) הוא נושא את דבריו?<sup>3</sup>

למרות שזהותם של הדובר במזמור ושל נמעניו אינה מפורשת במזמור, הרי שתוכנו הגלוי של המזמור ונושאו נידונים בהרחבה בלב המזמור, בבתי ב-ג-ד (פסוקים ב-ד). הגדרת נושא המזמור תשמש בידינו כעוגן יציב לפרשנות המזמור כולו, וממנה נגזור את התשובות גם לשתי השאלות ששאלנו.

ובכן, מיד לאחר פסוק הפתיחה (בית א), נושא הדובר במזמורנו באוזני נמעניו נאום תוכחה נמרץ שאין כל דרך לטעות בכונתו:

ב עד מתי תשפטו עול  
ופני רשעים תשאו, סלה!?

תחום הדיון בנושא זה הוא תחום המשפט: כנגד הציווי המופיע בספר ויקרא (י"ט, טו) "לא תעשוי עול במשפט" מוכיח הדובר את נמעניו, "עד מתי" תעברו על ציווי זה ותשפטו משפט עול? חדלו לכם מכך! באותו פסוק בספר ויקרא מופיעים האיסורים

<sup>1</sup> על שימוש זה של מזמורנו נדון בנספח לעיונו.

<sup>2</sup> על סוגו הספרותי של מזמורנו נדון בהמשך עיונו, בסעיף ז.

<sup>3</sup> כאמור לעיל, ברור שחתימת המזמור בפסוק ח מופנית לא-לוהים, ברם ניכר שפנייה זו בחתימה שונה בעליל מגוף המזמור.

"לא תשא פני דל, ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפט עמיתך", והנה במזמורנו נידונה נשיאת פנים חמורה יותר, שאינה מופיעה בפסוק: נשיאת פני הרשעים במשפט.<sup>4</sup>

התוכחה בבית ב כוללת הוראה של "סור מרע". התוכחה בבית ג משלימה את קודמתה, והיא כוללת הוראת "ועשה טוב":

ג שפטו דל ונתום / עני ורש הצדיקו.

ד פלטו דל וצביון / מיד רשעים הצילו.

בבית זה מתברר מי הם קרבנות העוול במשפט, ועל חשבון מי באה נשיאת פני הרשעים, שעליה באה התוכחה בבית הקודם: "דל ונתום", "עני ורש", "דל וצביון". הם אלו שאינם זוכים למשפט צדק אל מול הרשעים. על כן באה תביעת התוכחה: "שפטו [בצדק] דל ונתום" בריבם עם הרשעים, "עני ורש הצדיקו", כמובן בהיותם צודקים בדינם.

מסתבר כי בפסוק ג העני הוא התובע את הרשע, ואילו בפסוק ד הרשע הוא התובע את העני, ועל כן התביעה בפסוק ד היא להציל את העני מיד הרשע העושה בתביעותיו.<sup>5</sup>

ובכן, מי הם הנמענים לתוכחה זו? כעת התשובה ברורה: הללו הם **השופטים** היושבים בדינם של בני אדם, המצווים לשפוט בצדק, אך מועלים בתפקידם ונושאים את פני הרשעים התקיפים על חשבון הדלים והחלשים שבחברה.

ומי הוא אפוא זה המוכיח אותם? מסתבר שזהו **המשורר**. האפשרות האחרת שעלתה בדברי מפרשים חדשים אחדים היא, שה' הוא הנושא את נאום התוכחה הזה. אולם פירוש זה קשה מטעמים אחדים.<sup>6</sup>

### ב. בית ד: כישלון התוכחה ותוצאתו – "מוטו כל מוסדי ארץ"

האם תוכחתו של המשורר לשופטי העוול עשתה עליהם רושם כלשהו? האם השפיעה לטובה? התשובה על כך באה בבית ד: "לא ידעו ולא יבינו". אלו הם "דברי המשורר שהוכיחם" כדברי ראב"ע. בדברים אלו מתאר בפנינו המשורר את חוסר התגובה

<sup>4</sup> נשיאת פני דל או גדול שעליה הזהירה התורה בפסוק שבספר ויקרא נתבארה בספרא אף כזאת הנעשית מטעמים חיוביים של חמלה כלפי הנידונים. הנה לשון רש"י על פי הספרא:

לא תשא פני דל – שלא תאמר: עני הוא זה, והעשיר חייב לפרנסו. אזכנו בדין ונמצא מתפרנס בנקיות.

ולא תהדר פני גדול – שלא תאמר: עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, היאך אביישנו ואראה בבשתו?

לעומת זאת, נשיאת פני הרשעים, שעליה באה התוכחה במזמורנו, נובעת מעיוות מוסרי ומהזדהות עם הרשעים, ובהמשכה, בבית ג, מתברר שיש לה היבט סוציאלי חריף.

<sup>5</sup> מפרשים שונים חיפשו הבחנות אחדות בין פסוק ג לפסוק ד. רד"ק לדוגמה, ראה בפסוק ג תביעה לעשיית צדק במשפט על **ממון**, ואילו בפסוק ד תביעה "שלא יעשקוהו בגופו".

<sup>6</sup> לו רצה משורר מזמורנו לתת את הנאום בפי ה', היה מודיענו על כך כפי שנעשה הדבר במזמור אחר לאסף, מזמור נ':

א א-ל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ...

ד יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו:

ה אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח...

ח לא על זבחך אוכילך...

טז ולרשע אמר א-להים:

מה לך לספר חקי ותשא בריתי עלי פיד.

אולם במזמורנו אין הודעה על כך שהתוכחה באה מפי ה'.

אף תוכן התוכחה עצמה במזמורנו אינו מעיד על כך שהדובר הוא ה' (כשם שהדבר במזמור שהבאנו לעיל או במזמורים אחרים כגון צ"ה, ח-יא).

ועוד: פסוקים אחדים במזמורנו בוודאות אינם דבר ה': פסוק א, "א-להים נצב בעדת אל...", ופסוק ח "קומה א-להים שפטה הארץ..." המתארים את ה' בגוף שלישי, וודאי המשורר הוא שאומרם. ומכיוון שאין במזמורנו ראיה להתחלפות הדובר, מסתבר שהמזמור כולו נאמר בפיו של דובר אחד – הלא הוא המשורר.



נראה כי על פי תפיסת מזמורנו (וכן על פי תפיסת הדרשה במסכת שבת ומקורות נוספים<sup>13</sup>) משפט וצדק הם חלק מתנאי הקיום של העולם כפי שנברא בידי בוראו. כשם שהעולם נברא על פי חוקי טבע שנקבעו בידי הבורא, ושבצעדיהם אין העולם יכול להתקיים,<sup>14</sup> כך קבע הבורא חוקי צדק ומשפט לעולמו, שבלעדיהם אין העולם יכול להתקיים. מערכת חוקי הצדק והמשפט היא מערכת מקבילה למערכת חוקי הטבע, אלא שהאחרונים הם בתחום אחריותו של הבורא, ואילו הראשונים ניתנו בתחום אחריותם של בני האדם. כאשר האדם מקיים את חוקי הצדק והמשפט הוא הופך לשותפו של הקב"ה בקיום העולם; אך כשהוא מפר ומעוות חוקים אלו הוא מביא חורבן ממשי על העולם.<sup>15</sup>

### ג. בית א: מי הם "עַדְת אֵל" ו"אַלְהִים"

עד עתה ניתחנו את לב המזמור, את בתים ב–ד. בתים אלו מוקפים במסגרת: בית א לפניהם, ובתים ה–ו לאחריהם (בסעיף הבא ניווכח בקשר שבין בית א לבתים ה–ו, קשר המצדיק את הגדרתם כמסגרת). האם אף 'בתי המסגרת' מתאימים למסקנות שהגענו אליהן בעקבות פרשנות בתים ב–ד? האם הגדרתנו את נושא המזמור, ובעקבות כך קביעתנו את זהות הדובר וזהותם של נמעניו, הולמות את בתי המסגרת?

בית א מצייר לפנינו תמונה נשגבה:

א אֶל־לֵהִים נִצַּב בְּעֵדְת אֵל  
בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט

נושא הפסוק הוא "אֶל־לֵהִים", הקב"ה, והוא אשר ניצב ב"עַדְת אֵל", ושופט בקרב "אַלְהִים". מיהי אותה "עַדְת אֵל" שהוא ניצב בה? ומיהם "אַלְהִים" שבקרבים שופט א-לוהים?

הצירוף הקרוב ביותר במקרא לצירוף "עַדְת אֵל" הוא "עַדְת ה'", ובכל ארבע הופעותיו של צירוף זה במקרא הכוונה לעם ישראל.<sup>16</sup> משמעות זו אינה מתאימה לפסוקנו, הן מחמת צלעו השנייה, הנראית מקבילה לראשונה, והן מחמת המשך המזמור, שאינו עוסק בישראל.<sup>17</sup>

ובכן הבה נשאל, מיהם 'אַלְהִים' בצלעו השנייה של הפסוק? ברור שאין הכוונה לה', שהרי ה' הוא נושא המשפט, והוא השופט "בְּקֶרֶב אֱלֹהִים".

בספר שמות מכונים השופטים פעמים אחדות בכינוי 'אלוהים':

שמות כ"ב, ז ... וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שֶׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רְעֵהוּ.  
ח ... עַד הָאֱלֹהִים יָבֵא דָבָר שְׁנִיָּהֶם

<sup>13</sup> בנספח לעיוננו מובאת דרשת ר' עקיבא על מזמורנו, שרומזת אף היא לקשר בין קיום הארץ לעשיית משפט צדק.

<sup>14</sup> ראה בראשית ח', כב; ירמיהו ל"א, לד-לה ועוד.

<sup>15</sup> על אחריותו של האדם במעשיו לקיומו הפיזי של העולם הנברא, דרשו חכמים בקהלת רבה את הפסוק שם (ז', יג) "רְאָה אֶת מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים, כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן אֶת אֲשֶׁר עָשָׂו":

בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן. וכל מה שבראתי, בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת – אין מי שיתקן אחריך.

במדרש לא נאמר אֵילו מעשים רעים הם שעלולים לקלקל את העולם. אולם נראה שמעשי האדם אשר יביאו ל'קלקול' ו'ליהרבה' של העולם אינם בתחום האקולוגי כפי שמתפרש המדרש בזמננו, אלא בתחום החברתי המוסרי והדתי.

<sup>16</sup> בתורה: "וְיָלַד תְּהִי עֵדְת ה' פְּצֹאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רָעָה" (במדבר כ"ז, יז); "וַיְהִי הַמִּגְפָּה בְּעֵדְת ה'" (במדבר ל"א, טז). ועוד פעמיים בספר יהושע: כ"ב, טז; כ"ב, יז.

<sup>17</sup> אף על פי כן, פרשנים אחדים מן הראשונים פירשו בדרך זו: ראב"ע: "הכבוד שהוא עם עדת ישראל – בקרב אלהים ישפוט...". רד"ק: "כבודו עמהם להשגיח במעשיהם יותר משאר אומות, לפקוד עליהם במעשיהם". ובדומה פירש המאירי. לפי פירוש ראב"ע נראה שאין הקבלה כלל בין שתי צלעות הפסוק. רד"ק ומאירי ניסו לשמור על קיומה של הקבלה מסוימת, אלא שהצלע השנייה מצומצמת מאוד ביחס לזו הראשונה: מעם ישראל כולו, שמעשיו נבחנים על ידי ה', עוברת הצלע השנייה לדייני ישראל בלבד, שאותם בוחן ה' במשפטם.

התוצאה מפירושים אלו היא צמצום התוכחה במזמורנו לדייני ישראל בלבד, וזאת בניגוד למשתמע מן הפסוק האחרון במזמור "שִׁפְטָה הָאָרֶץ, כִּי אָתָּה תִּנְחַל בְּכָל הַגּוֹיִם". וראה בסוף סעיף ה להלן.

אַשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים – יִשְׁלַם שְׁנֵים לָרְעוּהוּ.

כ"ב, כז אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל, וְנִשְׂאֵא בְעַמְדָּךְ לֹא תֵאָר.<sup>18</sup>

לראשונה בספר שמות מופיע כינוי זה לשופטים בפרשת העבד העברי הנרצע:

כ"א, ו וְהִגִּישׁוּ אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים, וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדֹּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה...

ושם מנמקים המפרשים כינוי זה. ראב"ע בפירושו הארוך: "מילת 'אֱלֹהִים', כמו מקיימי משפט א-לוהים בארץ". ובפירושו הקצר: "ונקראו 'אֱלֹהִים' – כי הם פקידי א-לוהים בארץ". לפי שני פירושו של ראב"ע נקראים השופטים אלוהים מפני שהא-לוה הוא מקור סמכותם לשפוט, או מפני שהם 'פקידיו' – ממוניו, או מפני שהמשפט שעל פיו הם שופטים הוא 'משפט א-לוהים'.

הרמב"ן מסביר כינוי זה לשופטים בדרך שונה:

לדעתי... לרמוז כי הא-לוהים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע... וכך אמר משה "כִּי הַמִּשְׁפָּט – לֹא-לֵהִים הוּא" (דברים א', יז). וכך אמר יהושפט "כִּי לֹא לְאֲדָם תִּשְׁפָּטוּ כִּי לֵה', וְעַמְּכֶם [– נמצא ה'] בְּדָבָר מִשְׁפָּט" (דהיי"ב י"ט, ו). וכן אמר הכתוב: "אֶל-לֵהִים נִצָּב בְּעֵדֶת אֵל, בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפָּט", כלומר, בקרב **עדת אלוהים** ישפוט, כי הא-לוהים הוא השופט...

על פי פירושו של רמב"ן השופטים קרויים 'אלוהים', מפני שא-לוהים **שותף עמם בעצם תהליך המשפט**, הם 'עדתו של הא-לוהים', והוא פועל בקרבם. רמב"ן מביא את הפסוק ממזמורנו כחזוק לפירושו, ודבר זה אכן נאמר בו: "אֶל-לֵהִים... בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפָּט".

נשוב עתה לפירוש הצירוף "עֵדֶת אֵל": על פי התקבולת, גם כאן הכוונה לשופטים, שהם עדתו של הא-ל: בקרבם הוא ניצב לשפוט עמהם. ואכן המילה 'עדה' מופיעה במקרא פעמים אחדות בהקשר של משפט ככינוי לשופטים:

במדבר ל"ה, כד וְשֹׁפְטוֹ הָעֵדָה בֵּין הַמַּחֲנֶה וּבֵין גֹּאֲלֵי הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה.

כה וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֲלֵי הַדָּם

וְהִשִּׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ

תהילים א', ה על כֵּן לֹא יִקְמוּ רְשָׁעִים בַּמִּשְׁפָּט

וְחֹטְאִים [לא יקומו במשפט] בְּעֵדֶת צְדִיקִים.<sup>19</sup>

עתה, כשנתבררה לנו משמעותו של הפסוק הפותח את מזמורנו במלואו, עלינו לברר את תפקידו כמבוא לתוכחת המשורר את השופטים בפסוקים הבאים אחריו.

דבר זה אינו צריך לפנינו: הפסוק הפותח מניח תשתית תיאולוגית לתוכחת המשורר הבאה מיד בהמשך: כיוון שא-לוהים הוא שותף בפעולת המשפט של השופטים האנושיים – אי אפשר לסבול את עיוות המשפט מצדם! "עַד מָתַי תִּשְׁפָּטוּ עֲוֹל...", הרי בכך אתם **מחללים** את תהליך המשפט, ומתכחשים לשותף הנסתר בפעולת המשפט הראויה!<sup>20</sup>

<sup>18</sup> אונקלוס תרגם 'אֱלֹהִים' – 'דיינא', וכך נראה מהקבלת שתי צלעות הפסוק, וכמוהו פירושו רס"ג, רשב"ם, ראב"ע, חזקוני וספורנו. (רשב"ם ביאר אף את הפסוק בדברים כ"א, כג "כִּי קָלַת אֱלֹהִים תְּלוּי" – "כשרואין את האדם תלוי, מקללין את הדיינים, לכך ציוה (שם) 'לא תִּלְיִן בְּבִלְתוֹי'").

אך בסנהדרין סו ע"א נחלקו תנאים אם "אֱלֹהִים" בפסוק זה שבספר שמות הוא קודש (ואז זוהי אזהרה על ברכת ה') או חול. רשב"ם (שם) ביאר אף את הפסוק בדברים כ"א, כג "כִּי קָלַת אֱלֹהִים תְּלוּי" – "כשרואין את האדם תלוי, מקללין את הדיינים, לכך ציוה (שם) 'לא תִּלְיִן בְּבִלְתוֹי'".

<sup>19</sup> פירושו פסוק זה כתקבולת חסרה שבה 'המשפט' נעשה 'בעדת צדיקים', שהם השופטים את הרשעים והחטאים. התרגום הארמי למזמורנו מתרגם את הביטוי 'עֵדֶת אֵל' 'כנישת צדיקיא'.

<sup>20</sup> קשר זה בין בית א לבתים ב–ג הבאים אחריו מתבטא גם בתופעה סגנונית המקשרת ביניהם: השורש שפ"ט משרשר את בית א לבית ב, ואת בית ב לבית ג: "בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפָּט. עַד מָתַי תִּשְׁפָּטוּ עֲוֹל... שֹׁפְטוּ דַל וְיָתוֹם".

דברי הטפה דומים הנאמרים לשופטים על בסיס דתי זהה, מופיעים בעוד שני מקומות במקרא. אלא ששם נאמרים הדברים לשופטים בראשית פעולתם, כדי למנוע מהם מראש לשפוט עוול:<sup>21</sup>

דברים א', טז וְאַצְנֶה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר:  
שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם, וּשְׁפִטְתֶם צְדָק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ.  
יז לֹא תִכְרֹוּ פְּנִים בְּמִשְׁפָּט... לֹא תִגּוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ  
**כִּי הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים הוּא!**

ויהושפט, בעת שהוא ממנה שופטים בארץ, מצווה עליהם:

דהיי"ב, י"ט, ו וַיֹּאמֶר אֶל הַשֹּׁפְטִים: רְאוּ מָה אֲתֶם עֹשִׂים  
**כִּי לֹא לְאָדָם תִּשְׁפֹּטוּ, כִּי לַה', וְעַמְּכֶם בְּדָבָר מִשְׁפָּט.**  
ז וְעַתָּה יְהִי פַחַד ה' עֲלֵיכֶם, שְׁמְרוּ וַעֲשׂוּ  
כִּי אֵין עִם ה' אֶל-לִהְיֵנוּ עֹלָה וּמִשְׁאֵל פְּנִים וּמִקַּח שֹׁחַד.

ראה עד כמה קרובים דברי התוכחה במזמורנו וביסוסם הדתי לשני נאומים אלו, של משה ושל יהושפט!

עיקרון השותפות שבין השופטים האנושיים לקב"ה, וכובד האחריות המשתמע ממנו, חוזר בכמה מדרשי חז"ל, על בסיס הפסוק הפותח את מזמורנו. כך במסכת סנהדרין (ז ע"א):

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל, שנאמר: "אֶל-לֹהִים נִצָּב בְּעֵדַת אֵל, בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט". וכל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו, גורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר "מִשְׁדַּע עֲנִיִּים, מֵאַנְקַת אֲבִיּוֹנִים עֲתָה אֶקוּם יֹאמַר ה'" (תהילים י"ב, ו).

וכן במדרש תהילים בראש מזמורנו:

...שלא יאמרו הדיינים: אנו יושבים לעצמנו בדן, אלא אמר הקב"ה לדיינין: הו יודעין כי עמכם אני יושב, שנאמר "אֲנִי ה' אֹהֵב מִשְׁפָּט" (ישעיהו ס"א, ח). ואם הטייתם את הדין – אותי אתם מטים... הווי "בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" – באמצע הדיינין ישפוט...

בדרך זו פירשו גם כמה מפרשנינו הראשונים את פסוק א ואת שימושו כמבוא לתוכחה שבפסוקים הבאים:  
ראב"ע בפירושו השני למילים "בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט":

כמו "אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל", והטעם: כי הוא בקרבם, ועליהם להישמר שלא ישפוטו עוול. (ובפירושו לפסוק ב): עתה יוכיח השופטים שהם 'אלהים'.

וכך רבי ישעיה:

אֶל-לֹהִים נִצָּב בְּעֵדַת אֵל – בעדת הדיינים שהיא 'עדת אל', הבורא ניצב שם, ובקרב אותה עדה, א-לוהים ישפוט, ויודע מי הוא זכאי בדינו ומיהו חייב... ואתם הדיינים, הואיל והבורא שופט ביניכם – 'עַד מָתִי תִשְׁפֹּטוּ עֲוֹלִי וְגוֹמַר'.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> ורמב"ן בדבריו שהובאו לעיל ציטט את שני המקומות הללו.

<sup>22</sup> לצד הפירוש שהבאנו למעלה לפסוק א, ישנו פירוש דומה שיש לו גוון קצת שונה, ואף אותו אנו מוצאים במדרשי חז"ל ובפירושי הראשונים. לפי הפירוש הזה, הפסוק הפותח את מזמורנו אינו נאמר כהצהרה דתית נשגבה, אלא כאזהרה ואיום לשופטים, והוא חלק מהתוכחה עצמה (סנהדרין ו ע"ב):

רבי יהושע בן קרחה אומר: ...יהו הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין **ומי עתיד ליפרע מהן**, שנאמר: "אֶל-לֹהִים נִצָּב בְּעֵדַת אֵל".

וכך פירש רש"י:

אֶל-לֹהִים נִצָּב בְּעֵדַת אֵל – **לראות אם** אמת ישפוטו.

וכן רד"ק (ומאירי):

בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים – בקרב הדיינים הוא, **לראות אם** ישפוט הישר כמו שציווה אותם, ואם לא יעשו כן, הוא יודע, ופוקד עליהם עוונותם. על פי פירושים אלה משמעות הפסוק "אֶל-לֹהִים נִצָּב בְּעֵדַת אֵל" היא שא-לוהים ניצב בעדת השופטים לא כמי ששופט יחד אתם את שאר בני האדם, אלא כמי שבא לשפוט אותם עצמם כנידונים, ולבחון אם הם שופטים בצדק או בעוול. הקשר בין פסוק זה לתוכחה הבאה בהמשך חלק יותר על פי פירוש זה, ויש לו יתרון פרשני נוסף, שעליו הצביע פרופסור י"מ גרינץ ז"ל בספרו 'מוצאי דורות' (תשכ"ט, עמוד 254 הערה 41):

א-לוהים מדומה תמיד כיושב בפמליה, וצבא השמים עומד עליו (עיין מל"א כ"ב, יט; דניאל ז', ט-ז), קל וחומר כשמדובר במשפט. בזה (– במשפט), ודאי אי אפשר להפוך את הסדרים המקובלים ולדמות את א-לוהים כעומד... לפועל האמור בזה ("אֶל-לֹהִים נִצָּב"),

## ד. בתים ה-ו: מחשבת הטעות ביחס לשופטים והתפכחות ממנה

ה ו אֲנִי אֶמְרָתִי: אֱלֹהִים אַתֶּם

וּבְנֵי עֲלִיוֹן פְּלִקְכֶם.

ו ז אַכֹּן כְּאָדָם תְּמוֹתוֹן

וּכְאֶחָד הַשָּׁרִים תִּפְלוּ.

לאחר שנוכחנו עד כמה מתאים בית א במזמורנו לשמש כמבוא חיוני וכתשתית תיאולוגית לנאום התוכחה לשופטי העול בבתים ב-ג-ד, עלינו לדון עתה בבתים ה-ו (פסוקים ו-ז) הבאים לאחר אותה תוכחה ותיאור כישלונה.

מבחינת **סגנונם**, בתים ה-ו אינם נפרדים לגמרי מנאום התוכחה: בבתים אלו מחדש המשורר את פנייתו לשופטי העול כנוכחים: "אֱלֹהִים אַתֶּם..."<sup>23</sup>, כשם שעשה בבתים ב-ג: "עַד מֵתֵי תִשְׁפֹּטוּ..." (ולאחר שבבית ד הפסיק את הפנייה אליהם, ודיבר עליהם בגוף שלישי כנסתרים). בזאת שונים בתים ה-ו מבית א: בבית א דיבר המשורר על השופטים **באשר הם** (שאותם הוא מכנה 'עַדְת אֱלֹהִים'), לפיכך הוא מדבר בבית א על השופטים בגוף שלישי, כנסתרים. אולם בבתים ה-ו הוא פונה אל אותם שופטים שאותם הוכיח קודם לכן.

ברם **תוכן** דבריו של המשורר בבתים ה-ו אינו נראה כהמשך לתוכחה הנאמרת בבתים ב-ג, ואדרבה, מבחינת התוכן, ממשיכים בתים ה-ו את בית א דווקא, העוסק במעמדם של השופטים, ומחמת כן הגדרנו בראש הסעיף הקודם את בית א ואת בתים ה-ו כמסגרת לבתים שביניהם.

פתיחת הדברים במילים 'אֲנִי אֶמְרָתִי' באה להדגיש, כמו במקומות נוספים במקרא, "שהייתה זאת מחשבה שעלתה בדעתו של המשורר, ולבסוף נוכח שאינה אמת"<sup>24</sup> (עמוס חכם כאן). ובכן, מהי אותה מחשבת טעות שעלתה בדעת המשורר ביחס לשופטים שאותם הוכיח קודם לכן?

מחשבתו הייתה כי הם 'אֱלֹהִים' ו'בְנֵי עֲלִיוֹן'. מחשבה זו של המשורר נקשרת אל דבריו בבית א: שם כינה המשורר את השופטים 'עַדְת אֱלֹהִים' ו'אֱלֹהִים'. בכינוי שבו סיים את בית א – 'אֱלֹהִים', בו פתח את בית ה.<sup>24</sup> ממילא אתה למד שהכינוי לשופטים 'בְנֵי עֲלִיוֹן' דומה ומקביל לכינוי 'עַדְת אֱלֹהִים'. 'עליון' הוא אחד הכינויים הרווחים לה' במקרא.

ובכן, מה היה אורח מחשבתו של המשורר ("אֲנִי אֶמְרָתִי...") שממנו התפכח?

אורח המחשבה הזה מתבטא בכינויים שהוא מכנה את השופטים. עלינו לשוב לדברי המפרשים שהובאו בסעיף הקודם, בבואם לנמק את הכינוי הניתן לשופטים בספר שמות 'אלוהים'. הכל מסכימים כי כינוי זה נאצל להם מ'א-לוהים' כשם קודש. לדעת ראב"ע משום שהם "פקידי א-לוהים בארץ", או משום שהם "מקיימי משפט א-לוהים בארץ". ברם נראים יותר דברי רמב"ן שהבאנו שם: כינוי זה בא "לרמוז כי הא-לוהים יהיה עמהם בדבר המשפט", והוא מביא פסוקים אחדים להוכיח זאת, ואחד מהם הוא הפסוק הפותח את מזמורנו:

וְכֵן אָמַר הַכְּתוּב "אֱ-לֹהִים נִצַּב בְּעַדְת אֵל / בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" כלומר 'בקרב **עדת** א-לוהים ישפוט', **כי הא-לוהים הוא השופט**.

על פי דבריו, משפט הצדק האנושי, כאשר הוא נעשה כראוי, הוא באמת משפטו של א-לוהים עצמו "כי הא-לוהים הוא השופט" הנוכח בין השופטים בשר ודם, ושופטים אלו הם 'עדתי', הסובבת את השופט האמתי הנוכח בקרבם.

נראה כי תיאור כזה של ה', העושה משפט בקרב עדתו, לקוח מתיאורים הבאים במקרא, שבהם מתואר ה' במרומיו כמנהל משפט (או דיון משפטי), כשהוא מוקף במלאכיו:

יש אפוא בהכרח משמעות שונה... הוא בא ביחס לה' תמיד במובן עמידת ה' על בני אדם... ובייחוד הוא אמור לעניין של משפט על בני אדם. דבר זה גלוי בייחוד בישעיהו ג', יג: "נִצַּב לְרִיב ה', וְעַמֵּד לְדִין עַמִּים". הוא הדבר גם בפועל 'קום' המקביל לו, השווה ישעיהו ב', יט ו-כא: "בְּקוֹמוֹ לַעֲרֹץ הָאָרֶץ"... ובמזמורנו פסוק ח "קוֹמָה אֱ-לֹהִים שִׁפְטָה הָאָרֶץ". ברור אפוא שגם במזמור שלפנינו, ה' **ניצב למשפט שופטי הארץ**.

על אף האמור בהערה זו, הפירוש שהבאנו למעלה הוא הנראה יותר, ואת יישוב קושיותיו של גרינץ על פירושו נביא בהערה בסעיף הבא.

<sup>23</sup> בהערה 9 מביא המפרש דוגמאות נוספות: ישעיהו ל"ח, י; שם מ"ט, ד; תהילים ל"ז, ז ועוד.

<sup>24</sup> בכך מתקיים 'כלל זיידלי' בתוך אותו מזמור עצמו (ראה ספרו 'חקרי מקרא', ירושלים תשל"ח, עמוד ב).

מל"א כ"ב, יט רְאִיתִי אֶת ה' יֹשֵׁב עַל כְּסֵאוֹ  
**וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עֲלָיו מִיְמִינֹו וּמִשְׁמָאלֹו.**  
 כ וַיֹּאמֶר ה': מִי יִפְתָּה אֶת אַחְזָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד...  
 איוב א', ו וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה'  
 וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם...  
 ח וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן הֲשִׁמְתָּ לְבָד עַל עַבְדֵי אִיּוֹב...

נראה כי המשפט האנושי כפי שהוא מתואר במזמורנו ובמקומות נוספים במקרא, מהווה השתקפות ארצית של המשפט הא-לוהי השמימי<sup>25</sup>: בשני המשפטים א-לוהים הוא השופט (בשמים – בגלוי; על הארץ – בנסתר), ובשניהם הוא מוקף בעדתו, המכונה בכינויים שונים שיש ביניהם חפיפה חלקית (בשמים – 'צבא השמים', 'בני האלהים'; על הארץ – 'עדת אל', 'אלהים', 'בני עליון').

נמצא כי תפיסת המקרא את מהות המשפט האנושי כפעולתו של א-לוהים, הנעשית בקרב השופטים ובאמצעותם, משליכה על כינוייהם של השופטים האנושיים, המכונים בדרך השאלה בכינויים השמורים למלאכים.<sup>26</sup>

השימוש המושאל בכינויי מלאכי שמים ביחס לבני אדם – לשופטים, אינו שימוש סגנוני גרידא, אמצעי ספרותי ותו לא. מאחריו עומדת התפיסה, שבשופט האנושי דבקה מידה א-לוהית, ושבעשותו משפט צדק בחברה האנושית הוא משמש שליח, שותף או מייצגו של הא-ל בעצמו, ואינו ככל האדם.<sup>27</sup>

עתה עלינו לשוב לבית ה ולעמוד על מלוא משמעות מילותיו:

אָנִי אֲמַרְתִּי:  
 אֱלֹהִים אַתֶּם  
 וּבְנֵי עֲלִיוֹן כְּלַכְּם.

כלומר, בטרם נתגלה קלונכם כשופטי עוול נושאי פני הרשעים, חשבתכם בטעות לימלאכי א-לוהים, לשותפיו בעשיית משפט צדק בעולם, וראיתכם כבני אדם שדבקה בהם תכונה א-לוהית המבדילה אותם משאר בני האדם.

אך התברר שלא כן הדבר, אלא היפוכה של מחשבת הטעות:

אֲכֹן כְּאֲדָם תְּמוֹתוֹן  
 וּכְאֶחָד הַשָּׁרִים תִּפְלוּ.

ובכן, אינכם 'אלוהים' אלא 'אדם' – בשר ודם; ולא 'בני עליון', אלא 'שרים' – אישים הנוהגים בשררה על חבריהם.

אלא שבית ו מציב לפנינו קשיים פרשניים אחדים:

לוי הייתה מסקנתו של המשורר 'אכן אדם אתם' – ניחא. או אז היינו מפרשים זאת: אינכם 'אלהים' – אינכם מורמים מעם, ולא דבקה בכם תכונה א-לוהית כמלאכי שמים, אלא 'אדם אתם' – בני אדם רגילים, שאין בהם כל ייחוד, ואין להם כל מעלה המרוממת אותם לכעין מלאכים.

<sup>25</sup> באמת, ההשתקפות בין שני המישורים היא דו-סטריית: אף התיאור השמימי מהווה השתקפות של התנהגות ארצית – של מלך היושב בין יועציו ודן עמם בשאלות גורליות. ראה דברינו בסדרת העיונים למל"א כ"ב 'מלחמת רמות גלעד ומות אחאב בה', עיון י סעיף 6.

<sup>26</sup> שימוש מושאל זה בכינויי מלאכים לשופטים בשר ודם, לא הובן על ידי כמה מן המפרשים החדשים, והם פירשו את מזמורנו כולו כפניית תוכחה למלאכים עצמם. כך נשתבש פירושה למזמור כולו.

<sup>27</sup> עלינו להעיר, כי למרות ההשתקפות הזאת שאנו עוסקים בה, גדולים השופטים האנושיים המכונים בכינויי מלאכי שמים, ממקביליהם שבשמים: תפקידם של המלאכים במשפט השמימי הוא טכני, אף כאשר השתתפותם פעילה (כזו של השטן באיוב, או של 'הרוח' במל"א כ"ב), קל וחומר כשהם משמשים אך ורק כתפאורה. בסופו של דבר, גזר הדין הוא של השופט העליון – ושלו בלבד.

לא כן הדבר במשפט הארצי: כאן השופטים האנושיים הם חורצי הדין על פי שיקול דעתם האנושי, ואילו א-לוהים הוא שותפם הסמוי, אף כשהוא מתואר כמצוי בקרבם, ואף כשהמשפט עצמו מוגדר כפעולתו של א-לוהים.

מכאן ההיפוך שתמה עליו גרינץ (ראה הערה 22 בחלקו הקודם של העיון): במשפט השמימי – א-לוהים מתואר כיושב, ואילו צבא השמים "עומד עליו", ובני האלהים באים "להתיצב על ה'". אולם במשפט האנושי – הדיינים הם היושבים, שהרי הם הדנים והם המכריעים את הדין בשיקול דעת אנושי, ואילו א-לוהים ניצב בקרבם – "אלהים נצב בעדת אל". עמידתו זו של ה' בקרב הדיינים – משמעה סיוע, מתן סמכות, ואולי גם בחינה.



אולם מסקנת המשורר היא: "אֶכֶן פְּאָדִם תְּמוּתוֹן"<sup>28</sup>. וכי עלה על דעתו של המשורר כי שופטי צדק אנושיים, הגם שהוא מדמה אותם ל'אלוהים' ול'בני עליון', מחוסנים הם מפני המוות?

נראה כי המשפט החלופי שהצענו קודם לכן – 'אֶכֶן אָדָם אַתָּם' – משפט זה אינו מתאים לביטוי האכזבה והגנאי שחש המשורר כלפי שופטי העוול. "אֶדָם אַתָּם" משמש כתואר כבוד במקרא,<sup>29</sup> ואין בו די כדי לבטא את השפלות שמצא המשורר באלו שחשב אותם קודם ל'אלוהים'.

המשורר מחפש דווקא את התכונה המנמיכה את כבוד האדם, ותכונה זו היא מותו:

קהלת ג', יט      פִּי מְקַרְהָ בְּנֵי הָאָדָם וּמְקַרְהָ הַבְּהֵמָה וּמְקַרְהָ אֶחָד לָהֶם  
 פְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה וְרוּחַ אֶחָד לִפְלֵ  
 וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אֵין...

ובכן, הניגוד שאותו חפץ המשורר להביע אינו בין 'אלוהים' ל'בני אדם', אלא בין 'אלוהים' במשמעות מלאכים לבין 'בני תמותה' שסופם לעפר: אמנם גם בני אדם שהם כמלאכי א-לוהים, כגון אותם שופטים כשהם ממלאים את תפקידם כראוי, סופם למות ככל בני האדם. ברם הנטייה האנושית-חברתית היא להתעלם מכך, ולהגביר את תודעת תפארת קיומם של אישים אלו, על אף הידיעה בדבר סופם הבלתי נמנע. אולם משנתברר כי השופטים בוגדים בתפקידם ועושים עוול במשפט, נגוזה תפארתם, והם שבים להיתפס כבני אדם פשוטים ההולכים אל מותם, ושבים אל העפר כבהמות.

אולם מה פשר כ"ף הדמיון בתיבה "פְּאָדִם"?

נראה שבבית ו ישנה תקבולת חסרה ויש להשלים את הצלע הראשונה מזו השנייה:

אֶכֶן      פְּאָחַד      ה[אָדָם]      תְּמוּתוֹן  
 וּפְאָחַד      הַשָּׁרִים      תְּפִלוֹ.

הצירוף 'כאחד האדם' מופיע במקרא פעמיים, בסיפור על שמשון ודלילה (שופטים ט"ז). דלילה מנסה לגלות את סוד תכונתו הא-לוהית של שמשון – כוחו הגדול, וכיצד ניתן לבטל את תכונתו זאת, ושמשון עונה לה: אם יעשו לי כך וכך "וְחִלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּאֶחָד הָאָדָם" (פסוקים ז; יא). לבסוף הוא מגלה לה את האמת, כי נזירותו לא-להים היא סוד תכונתו הא-לוהית המעניקה לו את כוחו הגדול, ו"אִם גִּלְחִיתִי וְסָר מִפְּנֵי כְּחִי וְחִלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּכָל הָאָדָם" (יז).

תכונתם הא-לוהית של השופטים היא עשיית משפט צדק לבני האדם, תוך שא-לוהים ניצב בתוכם ומשתתף ביחד עמם בעשיית המשפט. אולם אם יבגדו הללו ביעודם וישפטו עוול, 'וחלו והיו כאחד האדם' – תפארתם האלוהית תיעלם מהם, והם ימותו כאחד האדם.<sup>30</sup>

לבסוף, עלינו לבאר את הצלע השנייה של בית זה – "וּפְאָחַד הַשָּׁרִים תְּפִלוֹ". מי הם 'שרים' אלו שאליהם רומז הכתוב, ומה פשר 'נפילתם'?

הדבר שמאפשר לשופטים לשמור על מעמדם כשופטים, גם כשאִינם שופטי צדק, הוא סדרי חברה מקולקלים שמכוחם הם נוהגים שררה בציבור. במצב זה השופטים אינם אלא 'שרים' – נוהגים שררה בחברה, לא מחמת היותם מייצגיו של הצדק הא-לוהי, אלא מחמת אינטרסים אנושיים פוליטיים. וככאלה – הם צפויים לנפילה ממעמדם, כפי שקורה מפעם לפעם לבעלי שררה רבים, שהתנגשות האינטרסים האנושיים הסותרים מביאה לנפילתם.

<sup>28</sup> מ' בובר, במאמר שכתב על מזמורנו, מסיק ממשפט זה "הגוזר על 'אלהים' אלו שימותו כאדם – שהם אינם בני אדם" אלא מלאכי שמים (הצדק והעוול על פי צרור מזמורי תהילים, בתוך ספרו 'דרכו של מקרא', ירושלים תשל"ח, עמוד 158). מסקנה זו נתמכת לכאורה בשתיים: ראשית בכ"ף הדמיון – "פְּאָדִם"; שנית, בגזר הנגזר להם, או בגורל המזומן להם – "תְּמוּתוֹן". בעקבות פסוק זה כפי שבובר הבין אותו הוא מבאר את כל מזמורנו כעוסק ביישים שמימיים. וראה הערה 4.

<sup>29</sup> השווה לדוגמה ליחזקאל ל"ד, לא: "וְאֶתְּן צֹאנִי, צֹאן מְרֻעִיתִי, אָדָם אַתָּם, אֲנִי אֶל־לְהִיכֶם". אמנם שם 'אדם' מופיע כניגוד ל'צאן', ובכל זאת, זהו תואר כבוד.

<sup>30</sup> ההבדל בין שמשון לבין השופטים שאנו דנים בהם במזמורנו הוא, שתכונתו הא-לוהית של שמשון התבטאה במישור הפיזי, בכוחו הגדול, ועל כן גם בהופכו ל'אחד האדם' התבטא הדבר בהתאם, באופן פיזי, בחולשתו ביחס לפלשתים. לעומת זאת, תכונתם הא-לוהית של השופטים אינה מתבטאת בפרמטרים נראים לעין, ועל כן גם בהופכם ל'אחד האדם' מתבטא הדבר בשינוי תדמיתם, ולא בדבר הניכר לעין.

לו היו השופטים פועלים עם האל הניצב בתוכם בצדק וביושר, ללא משוא פנים, היו זוכים למעמד אנושי שונה מהותית מכל המנגנונים החברתיים הפוליטיים הפועלים מחוצה להם: הם אכן היו נתפסים כ'עדת-אל', 'בני עליון', ובתור שכאלה – היו מחוסנים מנפילה.

### ה. בית ז: חתימת המזמור

ז ח קוּמָה אֶל-לֹהִים, שְׁפָטָה הָאָרֶץ  
כִּי אַתָּה תִּנְחַל בְּכָל הַגּוֹיִם!

בית ז, הבית האחרון של מזמורנו, משמש כחתימה למזמור, והוא עומד מחוץ למבנה גופו של המזמור (בתים א-ו), מבנה שעליו נעמוד בסעיף הבא.<sup>31</sup> הסיבה לקביעה זו היא, שרק בבית זה פונה המשורר לא-לוהים ('קוּמָה... שְׁפָטָה... כִּי אַתָּה תִּנְחַל...'), ואילו בכל שאר בתי המזמור הוא פונה אל השופטים (בבתים ב-ג; ה-ו) או מדבר עליהם בגוף שלישי (בבית א ובבית ד).

הפנייה לא-לוהים לקום ולשפוט את הארץ היא מסקנת המזמור כולו:

כפי שנוכחנו, על פי מהלך מזמורנו אף המשפט האנושי, כאשר הוא נעשה בצדק וביושר, אינו מנותק מא-לוהים. אדרבה: ה' הוא הניצב בעדת השופטים ומשתתף בקרבם במשפט. מכוח השתתפותו עמם, מכונים השופטים במזמורנו 'עֲדַת אֱלֹהִים' ו'בְּנֵי עֲלִיוֹן'. אלא ששותפות זו של א-לוהים בתהליך המשפטי האנושי, שותפות נסתרת היא. כלפי חוץ המשפט האנושי הוא פעולת בני אדם, ורק במהותו הנסתרת, הפנימית, הוא פעולה משותפת לא-לוהים ולשופטים.

שותפות זו נכשלה: השופטים האנושיים מעלו בתפקידם, ונתברר שהם אינם 'עֲדַת אֱלֹהִים' ו'בְּנֵי עֲלִיוֹן', אלא בני תמותה ירודים ובעלי שררה שסופם נפילה.

מי נותר אפוא לעשות משפט צדק בארץ? הווה אומר, השותף הסמוי. על פי תחושת המשורר, לא ניתן עוד להפקיר את הארץ בידי השופטים הרשעים. הללו גורמים לכך ש'ימוטו כָּל מוֹסְדֵי אָרֶץ' (ה). מכאן הקריאה הנואשת לא-לוהים, שיקום הוא בכבודו, וישפוט לבדו את הארץ, בגלוי, וללא שותפיו האנושיים שהכזיבו, וכדברי רד"ק: "אחר שאין השופטים שופטי אמת, צריך שתשפוט אתה הארץ, ותיקח משפט העניים מעושקיהם".

נראה כי הנימה המאפיינת את המזמור כולו, נימת אכזבה ואף ייאוש ממערכת המשפט האנושית, מתחלפת בנימה אופטימית: בתקווה ובבקשה להופעת א-לוהים לשפוט את הארץ ולתקן את המעוות. ברם בקשה זו באמת נוגעת להופעת ה' באחרית הימים, לשם תיקון העולם שהסתאב. זהו חזון רחוק, שאינו מתייחס להווייה העכשווית הפגומה, וקשה לתרגמו למושגים ריאליים בעת הזאת.<sup>32</sup>

הקשר בין הבקשה החותמת את המזמור לבין תפיסת המשפט האנושי שהכזיב אשר נפרשה עד לאותה חתימה, מתבטא בכך שכל מילה בצלע הראשונה של הבית החותם ('קוּמָה אֶל-לֹהִים, שְׁפָטָה הָאָרֶץ') קשורה לדברים קודמים במזמור:

א. הקריאה "קוּמָה אֶל-לֹהִים" נקשרת למילה האחרונה בבית הקודם "תִּפְלוּ". 'נפילה' ו'קומה' הם צמד הפכים נפוץ במקרא.<sup>33</sup> הרעיון המובע כאן הוא אפוא: כיוון שהשופטים האנושיים הכזיבו, והם עתידים 'ליפול' כאחד השרים' – קומה אתה ועשה משפט צדק בארץ.

ב. "קוּמָה אֶל-לֹהִים" – "אֶל-לֹהִים נִצַּב" – הפעלים 'ניצב' ו'קום' עשויים להתחלף ביניהם במקרא לעתים, ויש שהם באים יחדיו.<sup>34</sup> ובכן מה בין פתיחת המזמור, שבו קבע המשורר כי "אֶל-לֹהִים נִצַּב בְּעֲדַת אֱלֹהִים" כדי לשפוט בקרב השופטים, לבין חתימתו, שבה הוא קורא לא-לוהים "קוּמָה... שְׁפָטָה...!" כבר הבהרנו זאת: שותפותו הנסתרת של א-לוהים במשפטם של 'עדת אל', עמידתו בקרבם, לא עלתה יפה מפני קלקולם של השופטים בעוול, ועל כן קורא לו המשורר לקום לבדו, בגלוי, ולשפוט את הארץ בצדק.

<sup>31</sup> על החתימה כתופעה אופיינית למזמורי תהילים רבים, ראה בעיון המבוא לסדרת עיונים זו בסופו.

<sup>32</sup> במזמורי תהילים אחדים, שעניינם הופעת ה' באחרית הימים, מתואר משפט הצדק שיעשה ה' בארץ בעת שיופיע בה, ושמתת הגויים בכך: צ"ו, ז-יג; צ"ז; צ"ח, ד-ט; צ"ט, א-ד; וראה גם ס"ז ד-ו.

<sup>33</sup> שמות כ"א, יח-יט; ישעיהו כ"ד, כ; ירמיהו נ', לב; עמוס ה', ב; שם ח', יד; מיכה ז', ח; תהילים כ', ט ועוד. בדרך כלל הנפילה והקומה הם של אותו נידון, אך יש והם של שני נידונים שונים, כשם שהדבר בתהילים כ', ט וכשם שהדבר במזמורנו.

<sup>34</sup> בראשית ל"ז, ז "וַהֲנִיחַ קַמְהָ אֶלְמָתֵי וְגַם נִצַּבָה"; תהילים צ"ד, טז "מִי יָקוּם לִי עִם מְרַעִים / מִי יִתְנַצֵּב לִי עִם פְּעֻלֵי אֲנֹן" ועוד.

ג. "שִׁפְטָה" – "בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" – ההבדל בין הקביעה בבית א כי ה' שופט בקרב השופטים בני האדם, לקריאה לא-לוהים בבית ז לשפוט את הארץ לבדו הוא אותו הבדל כמו בסעיף הקודם.

ד. "שִׁפְטָה הָאָרֶץ" – "יִמּוּטוּ כָּל מוֹסְדֵי אָרֶץ" – אם הכוונה בבית ד היא להתמוטטות יסודות החברה האנושית מפני משפט העוול של השופטים (ראה התלבטות ביחס לפירוש זה בסעיף ב), ברור הקשר בין שני המקומות: הקריאה לא-לוהים לשפוט את 'הארץ' – את החברה האנושית בארץ,<sup>35</sup> נועדה למנוע את התמוטטות מוסדי הארץ מפני משפט העוול של השופטים האנושיים.

הצלע השנייה בבית ז באה לנמק את הקריאה לא-לוהים שבצלע הראשונה: "כִּי אֶתָּה תִּנְחַל בְּכָל הַגּוֹיִם". המילים בהנמקה זו – כולן 'חדשות' במזמור, ואף הרעיון – חדש. ובכן, כיצד מנמק המשורר את קריאתו?

ראשית נבאר בעקבות ראב"ע את הצירוף "בְּכָל הַגּוֹיִם": "בִּי"ת 'בְּכָל הַגּוֹיִם' – נוסף, כמו 'לְכוּ לַחֲמוּ בְּלַחְמֵי [וְשִׁתּוּ, בְּיַיִן מְסֻקָּתִי] (משלי ט', ה)". כוונת הפסוק במשלי 'לכו אכלו [את] לחמי, ושתו [את] היין שנסכתי', אות השימוש ב"י"ת אין לה משמעות מיוחדת. אף בפסוקנו, "אֶתָּה תִּנְחַל [את] כָּל הַגּוֹיִם". כוונת המשפט בשלמותו היא אפוא: 'כל הגויים הם נחלתך', ולשון העתיד של הפועל היוצא 'תנחל' פירושה, שזוהי פעולה מתמשכת, כלומר, אתה נוחל תמיד את כל הגויים.

משמעות ההנמקה היא אפוא: כיוון שהגויים כולם הם נחלתך, עליך האחריות לקום ולשפוט אותם בצדק, כשם שבעל נחלה דואג לניהולה התקין של נחלתו.<sup>36</sup>

בצלע האחרונה הזו של בית ז החותמת את מזמורנו טמון חידוש חשוב, שמעניק למפרע משמעות מדויקת למזמור כולו: הקריאה לא-לוהים היא שישפוט את יושבי הארץ **כולה**, שהרי "כָּל הַגּוֹיִם" הם נחלתו. מזמורנו הוא אפוא מזמור אוניברסלי (וראה הערה 10).

מי הם אפוא השופטים שבהם מדובר במזמורנו? אין אלו דווקא שופטי ישראל, אלא שופטי הגויים כולם. הם שהכזיבו ושפטו עוול, וביחס אליהם נתברר כי "כְּאֶדָם תָּמוּתוּן", והם שעתידיים ליפול "כְּאֶחָד הַשָּׁרִים".<sup>37</sup> למשמעות אוניברסלית זו של מזמורנו ישנה חשיבות רבה ביחס לבירור שנעשה בנספח הראשון לעיוננו, שבו נדון על מקומו של מזמורנו בספר תהילים.

## ו. מבנה המזמור

גופו של מזמורנו – בתים א–ו (למעט בית ז המשמש כחתימה) – נחלק כמקובל לשתי מחציות כמעט שוות באורך: שלושה בתים במחצית הראשונה ובהם 27 מילים; שלושה בתים גם במחצית השנייה ובהם 23 מילים.

מה בין המחצית הראשונה לזו השנייה?

עיקרה של המחצית הראשונה הוא התוכחה לשופטים בבתיים ב-ג (ובית א מהווה הקדמה נחוצה לתוכחה זו). המוכיח – מאמין ביכולתו לשנות את התנהגות נמעניו, ואם כן בתוכחתו מפעמת תקווה שהמצב המקולקל – בר-תיקון הוא.<sup>38</sup> ואכן,

<sup>35</sup> ברור שיהארץ' בצירוף "שִׁפְטָה הָאָרֶץ" היא החברה האנושית, ולא הארץ עצמה, הן מחמת העניין והן מחמת ההקבלה החלקית לצלע השנייה – "בְּכָל הַגּוֹיִם".

<sup>36</sup> הנמקה דומה מופיעה בתפילות אחדות במקרא ביחס לעם ישראל. הנה לדוגמה תפילת משה על ישראל לאחר חטא העגל: "אֵל תִּשְׁחַת עֲמֹד וְנִחַלְתָּד אֲשֶׁר פָּדִיתָ... וְהֵם עֲמֹד וְנִחַלְתָּד... (דברים ט', כו-כט).

<sup>37</sup> רש"י פירש את מזמורנו על דייני ישראל דווקא (לדוגמה, בפירושו לפסוק ו כתב: "אֱלֹהִים אֲתָם – מלאכים, כשנתתי לכם תורה, נתתיה לכם על מנת שאין מלאך המוות שולט עוד בכם"). לפיכך פירש את הפסוק החותם כך: "קוֹמָה אֱ-לֹהִים – אסף התחיל להתפלל, שיקום ויכרית דיינים מקולקלים מישראל, כי אתה הוא הנוחל בכל הגויים, והכול בידך לשפוט".

אף מפרשים ראשונים נוספים (ראב"ע, רד"ק, מאירי) פירשו את המזמור על דייני ישראל, וזאת מחמת הפירוש שפירשו את הצירוף 'עדת אלי' כעדת ה' שהיא במקרא עדת ישראל, ראה הערה 17 בחלקו הראשון של העיון. ואף על פי כן ביארו הללו את החתימה כתפילה על הגויים כולם.

<sup>38</sup> אם ברור לאדם שהשומע לא יקבל את תוכחתו, ואדרבה, הוא יתחפר במעשי הרעים ויתעקש עוד יותר להחזיק בהם, הוא פטור ממצוות תוכחה (שמקורה במצוות התורה ויקרט י"ט, יז "הוֹכַח תּוֹכֵחַ אֶת עַמִּיתְךָ"). ועל כך אמרו חז"ל "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע" (יבמות סה ע"ב).

בשאלה הרטורית בבית ב "עַד מְתִי...," ובסדרת הקריאות בבית ג "שִׁפְטוּ... הַצְדִּיקוּ... פְּלֹטוּ... הַצִּילוּ..." מונחת ההנחה שלתביעות האלו יש סיכוי להתקבל.

בראש המחצית השנייה – בבית ד – חלה יתפנית בעלילה<sup>39</sup>: התוכחה של משורר מזמורנו אינה מתקבלת על ידי השופטים, והוא מתאר את כישלון תוכחתו, תוך שהוא מדבר על השופטים בגוף שלישי: "לא יָדְעוּ וְלֹא יָבִינוּ..."

בהמשך המחצית השנייה, בבית ה-ו, מחדש המשורר את פנייתו לשופטים בגוף שני, אך עתה אין זו פניית תוכחה (שאינה מהווה המשך לפנייתו אליהם בבית ג-ב במחצית הראשונה), אלא פנייה המביעה את אכזבתו המרה מהם, את ההכרה בטעות שטעה בהערכתם, ואת הערכתו העכשווית ההפוכה ביחס אליהם, לאחר ייאושו מן האפשרות שיתקנו את דרכם הנלוזה.

ובכן, ההבחנה בין שתי המחציות היא ההבחנה בין **תקווה** ביחס לתיקון מערכת המשפט לבין **ייאוש** מן האפשרות לכך. חתימת המזמור אמנם מהווה המשך תוכני ברור של המחצית השנייה: רק האכזבה והיאוש ממערכת המשפט האנושית היא שמולידה את הפנייה לא-לוהים ואת הבקשה ממנו בחתימה<sup>40</sup>.

ברם הקשרים הלשוניים והרעיוניים העיקריים מקשרים את חתימת המזמור דווקא למחצית הראשונה שלו, ועל כך עמדנו בסעיף ה שהוקדש לחתימת המזמור. הסבר הדבר הוא בכך שהקריאה לא-לוהים לקום ולשפוט את הארץ איננה רעיון חדש ומפתיע, אלא זוהי מסקנה מתבקשת מתפיסת המשפט האנושי הראוי, כפי שהוצגה בראש המזמור: א-לוהים הוא שותף סמוי בכל בית משפט אנושי הממלא את תפקידו כראוי. כאשר השותפים האנושיים בגדו בתפקידם, נותר לקרוא למי שהמשפט הוא שלו ונעשה מכוחו, להתגלות ולשפוט את האנושות כולה במקום השופטים שהכזיבו.

נמצא שחתימת המזמור בנויה הן על הנחות המחצית הראשונה שלו, והן על מסקנת המחצית השנייה, ויש בה תיקון לנימת הייאוש המפעמת במחצית השנייה.

שני אספקטים להקבלה בין שתי המחציות: האחד הוא סגנוני והאחר הוא תוכני, והמבנה המתקבל על פי כל אחד משני האספקטים הללו הפוך מחברו. נבחר זאת להלן:

מבחינה סגנונית, כל מחצית פותחת **בבית אחד** שבו מדבר המשורר על השופטים בגוף שלישי כנסתרים, ומסיימת **בשני בתים** שבהם הוא פונה **אל** השופטים בגוף שני כנוכחים. כך נוצרת **הקבלה ישרה** בין שתי המחציות:

| מחצית א: תקווה   | מחצית ב: ייאוש                          |                    |
|--|---|--------------------|
| בית א:   | בית ד:                                  |                    |
| "אֱלֹהִים... בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט"              | "לֹא יָדְעוּ... בְּחֹשֶׁךְ יִתְהַלְכוּ" | <b>על השופטים:</b> |
| בתיים ב-ג:   | בתיים ה-ו:                              |                    |
| "עַד מְתִי תִשְׁפְּטוּ עָלַי... שִׁפְטוּ... הַצִּילוּ" | "אֲכֹן כְּאֲדָם תָּמוּתוּן..."          | <b>אל השופטים:</b> |

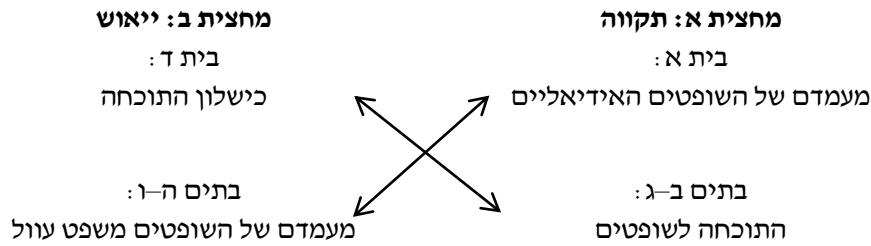
ההקבלה הישרה הזאת בין המחציות מבוססת על היבט פורמלי של דמיון ביניהן – הגוף הדקדוקי שבו משתמש המשורר. אולם באמת אין ניכרת זיקה עניינית בין החלקים המקבילים זה לזה.

מן האספקט התוכני (שלעתים יש לו גם היבטים לשוניים) ההקבלה בין שתי המחציות היא כיאסטית ניגודית: בית א מצוי בהקבלה ניגודית לבתיים ה-ו. בשלושת הבתים הללו נידון **מעמדם של השופטים**: בבית א קובע המשורר כי השופטים **באשר הם** הם "עַדְת אֱלֹי וְאֱלֹהִים", מפני שהי ניצב בקרבם ומשתתף במשפטם. בבית ה חוזר המשורר על תארים אלו לשופטים **הנוכחים לפניו**: "אֱלֹהִים אַתֶּם, וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כְּלֶכֶם", אך הפעם הוא מזכיר תיאורים אלו כטעות שעלתה במחשבתו בעבר, והוא ממחר לתקנה בבית ו: "אֲכֹן כְּאֲדָם תָּמוּתוּן...".

<sup>39</sup> השתמשנו כאן במונח שבו אנו רגילים להשתמש בניחות המבנה של הסיפור המקראי: הדבר המסמן את פתיחת המחצית השנייה של הסיפור במקרא הוא בדרך כלל תפנית דרמטית בעלילת הסיפור. השימוש במונח זה בניחות המבנה של מזמור תהילים הוא כמובן מושאל.

<sup>40</sup> מן הבחינה הלשונית הדבר מתבטא בסמיכות הפועל הבא בסיום המחצית השנייה "תִּפְּלוּ", לפועל הפותח את החתימה "קוּמָה"; ובחזרה בחתימה על המילה 'ארץ' שכבר הוזכרה בסיום בית ד. ראה על קשרים אלו בסעיף ה.

בתים ב-ג במחצית הראשונה מצטרפים לבית ד הפותח את המחצית השנייה, והם מהווים שלושתם חטיבה עניינית אחת במזמור: 'התוכחה לשופטים וכישלונה'. בבתים ב-ג מפנה המשורר את תוכחתו לשופטים, ומבטא בכך את תקוותו לשינוי דרכם; בבית ד הוא מתאר את כישלון תוכחתו ואת ייאושו מהם. כך תיראה אפוא ההקבלה בין המחציות:



### ז. בין נבואת תוכחה למזמור הגות

עיקר תוכנו של מזמורנו הוא בדברי התוכחה שנושא המשורר כלפי השופטים העושים משפט עוול. דבר זה מקשר אותו לנאומי תוכחה נבואיים דומים הרווחים בספרי הנביאים הנואמים ('נביאים אחרונים'). נראה אפוא כי בהוכיחו את שופטי העוול, מתפקד משורר מזמורנו כאותם נביאים הנושאים דברי תוכחה כלפי מנהיגים ושופטים העושים עוול במשפט, והמקפחים את דינם של החלשים בחברה.<sup>41</sup>

הנה לדוגמה תוכחת ישעיהו בפרק א' פסוק יז:

לְמַדוּ הַיֵּטֵב, דְּרָשׁוּ מִשְׁפָּט, אֲשֶׁרוּ חֲמוּץ  
שִׁפְטוּ יְתוֹם, וְיִבּוּ אֶלְמָנָה

ואנו נזכרים בקריאה דומה לשופטים במזמורנו: "שִׁפְטוּ דַל וְיְתוֹם".

בהמשך אותו נאום תוכחה אנו קוראים:

כא      אֵיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה קַרְיָה נְאֻמָּנָה  
מְלֵאֲתֵי מִשְׁפָּט צָדֵק לְיוֹן בָּהּ - וְעַתָּה מְרֻצָּחִים...  
כג      שָׁרְיָה סוֹרְרִים וְחֲבָרִי גִנְבִים  
כָּלוּ אֶהָב שִׁחַד וְרֹדֵף שְׁלֹמֹנִים  
יְתוֹם לֹא יִשְׁפֹטוּ, וְרִיב אֶלְמָנָה לֹא יָבוֹא אֲלֵיהֶם.

התנהגותם זו של השרים והשופטים תביא עליהם את העונש הבא:

כד      לָכֵן נֶאֱמַר הָאֲדוֹן ה' צָבָאוֹת אֲבִיר יִשְׂרָאֵל:  
הוֹי אֲנַחֵם מִצָּרִי, וְאֲנַקְמָה מֵאוֹיְבֵי.

כה      וְאֲשִׁיבָה יְדֵי עֲלִיָּה  
וְאֲצַרְף כַּפֵּר סִינִיָּה וְאֲסִיָּרָה כָּל בְּדִילִיָּה.

ובהמשך אותה נבואה בא חזון התיקון:

כו      וְאֲשִׁיבָה שִׁפְטֵיךָ כְּבָרָאשְׁנָה וְיִעֲצִיָּה כְּבִתְחִלָּה  
אֲחֲרֵי כֵן יִקְרָא לָךְ עִיר הַצָּדֵק קַרְיָה נְאֻמָּנָה.

כז      צִיּוֹן - בְּמִשְׁפָּט תִּפְדָּה, וְשִׁבְיָה - בְּצִדְקָה.

ובכן, נושא אחד נידון בשתי סוגות ספרותיות שונות אלה: במזמורנו ובנבואת ישעיהו. האם העובדה שאנו עוסקים במזמור **תהילים** מחייבת קיומו של שוני מהותי בין המזמור לבין הנבואה? ואם כן, מהו השוני הזה?

נציין שלושה הבדלים עקרוניים בין מזמורנו לבין הנבואה שהבאנו, ומהם נסיק מסקנה כללית ביחס לתכליתו של מזמורנו לעומת תכליתן של הנבואות.

<sup>41</sup> הנה רשימה חלקית: ישעיהו א', יז ושם כא-כז; ה', כג; עמוס ה', יב; מיכה ה', ט-יא.

1. **מי הם הנמענים** – ישעיהו מפנה את תוכחתו למנהיגי ירושלים ושופטיה<sup>42</sup> שפעלו בה באותה עת שנשא את נבואתו. מסתבר שנבואתו נאמרה בפועל לפני אנשי ירושלים. לעומתו, משורר מזמורנו פונה בדבריו לשופטי כל העמים ("שִׁפְטָה הָאָרֶץ, כִּי אַתָּה תִּנְחַל בְּכָל הַגּוֹיִם").<sup>43</sup> דבריו אינם קשורים למקום מסוים ולזמן מסוים, וגם לא לאנשים מסוימים. מסתבר אפוא כי משורר מזמורנו, בניגוד לנביא, כלל לא אמר את דבריו לפני קהל.
2. **מהו ה'איום' על שופטי העוול** – ישעיהו בנבואתו מייעד לשופטים עונש שיבוא מאת ה' בפעולה ישירה שלו כנגדם (כפי שראינו בפסוקים כד–כה). במזמורנו לא נידון כלל עונש לשופטי העוול! אולם תוצאות מעשיהם אכן נידונו: בבית ד נידונה התוצאה ביחס לארץ: "יִמוּטוּ כָּל מוֹסְדֵי אֶרֶץ"<sup>44</sup>; בבית ו נידונה התוצאה ביחס למעמדם ולגורלם של השופטים עצמם: "אֲכֹן כְּאֶדְם תִּמְוֹתוֹן, וְכֶאֱחָד הַשָּׂרִים תִּפְלוּ". בשני הפסוקים הללו אין מדובר בעונש ולא בפעולה ישירה של ה', אלא בתוצאה טבעית הכרחית של משפט העוול שעשו.
3. **מהו ה'תיקון' לעתיד** – בנבואת ישעיהו התיקון יבוא לאחר העונש: "וְאֶשְׁיֵבָה שִׁפְטֵיךָ כְּבָרָאשְׁנָה... צִיּוֹן בְּמִשְׁפַּט תִּפְדָּה". ירושלים תשוב למה שהייתה – "עיר הַצֶּדֶק, קְרִיָּה נְאֻמָּה", וזאת באמצעות שופטים צדיקים שישובו לפעול בקרבה במשפט ובצדקה. במזמורנו התיקון הוא בקימתו של ה' לשפוט את הארץ במקום השופטים האנושיים שסרחו. אין זו גאולה 'טבעית', אלא בקשה למימוש חזון עתידי לאחרית הימים, שעל פיו ה' יתגלה בעולם כשופט כל הגויים.<sup>45</sup>

באמת, כל שלושת ההבדלים שהצבענו עליהם נובעים מן ההבדל היסודי בין נבואה לבין מזמור תהילים.

נתחיל את דיוננו בהבדל הראשון שצינו, במה שנוגע לנמענים השונים בנבואה ובמזמור: הנבואה היא פעולה פוליטית היסטורית, השואפת לשנות מציאות חברתית נתונה, במקום ובזמן מוגדרים. הפנייה של הנביא לנמעניו היא פנייה ממשית, שיש לה תכלית מעשית.

לא כך הדבר במזמורנו: הפנייה האוניברסלית של המשורר לכל שופטי העמים והארצות בכל דור שהם פועלים בו ובכל מקום שהם מצויים בו, אינה יכולה להיות פנייה ממשית. זוהי אפוא **פנייה ספרותית**.

אם כך, לשם מה אומר המשורר את דבריו, אם לא כדי להשיג תיקון במציאות נוכחת?

התשובה על כך היא, שמזמורנו אינו נאום תוכחה כעין נבואי כפי שהנחנו בראש הסעיף, אלא זהו **מזמור הגותי**. הוא נועד לבטא את עמדתו של המשורר, ולפיה מערכת המשפט בחברה האנושית נכשלה בתפקידה. הכישלון אינו רק של השופטים עצמם, אלא של החברה האנושית כולה, שלא השכילה לייסד מערכת משפט הפועלת בצדק וביושר. המשימה שהטיל ה' על האדם ביחס לניהול חייו החברתיים לא נתמלאה, ועל כן יש צורך ב'השבת המנדט' לה'.

אם זו עמדת המשורר, מדוע הוא פותח את המזמור בתוכחה שיש בה לכאורה תקווה לשינוי?

את עמדתו ההגותית-מוסרית אין המשורר מנסח באופן ישיר, אלא מעצב אותה באופן ספרותי-דרמטי, כנאום תוכחה הבא במחציתו הראשונה, אשר נכשל במחצית השנייה: "לא יָדְעוּ וְלֹא יָבִינוּ בְּחִשְׁבָּה יְתִהֲלֻכוּ". תוכחה זו אינה מכוונת לנמען ממשי ואינה משקפת תקווה אמיתית של המשורר לשינוי. 'התקווה' במחצית הראשונה לא באה אלא כדי להישלל מיניה וביה במחצית השנייה, והיא מובאת רק כדי לשרת את טענת הייאוש העולה מן המזמור בשלמותו.

מתוך הבנה זו של מהות המזמור כמזמור הגותי, מתבארים גם שני ההבדלים האחרים בינו לבין הנבואה: כיוון שהמשורר במזמורנו אינו פועל כשליח ה' אל מול קהל מוגדר של נמענים כדי לשנות את דרכיהם, אין הוא מאיים על 'נמעניו' הספרותיים בעונש. אולם בהגות לבו הוא מתאר את האכזבה המרה מן האישים עצמם, שנתגלו בקטנותם האנושית ("אֲכֹן כְּאֶדְם תִּמְוֹתוֹן..."), וצופה את התוצאות החמורות של כישלון השופטים מבחינת קיום העולם ("יִמוּטוּ כָּל מוֹסְדֵי אֶרֶץ").

כיוון שאין ביד משורר מזמורנו 'תכנית פעולה נבואית' כמו זו שישנה בפיו של ישעיהו, אין הוא יכול לנחם את קוראיו במה שבו מנחם הנביא את שומעיו – בכך שלאחר העונש המטהר ישיב ה' את השופטים הצדיקים על מכונם. אם אין עונש שנגזר בנבואה מאת ה', גם אין גאולה, המובטחת אף היא מפי ה'.

<sup>42</sup> שמה של ירושלים אמנם לא נזכר במפורש בנבואה זו, אולם כמה כינויים שלה מופיעים בה: קריה נאמנה (כא; כו), עיר הצדק (כו), ציון (כז).

<sup>43</sup> על המשמעות האוניברסלית של מזמורנו, ראה דבריו על חתימת המזמור בסוף סעיף ה. בהערה 15 שם מובאת דעת הפרשנים הראשונים שלא פירושהו בדרך זו.

<sup>44</sup> ביחס לפרשנות תוצאה זו, ראה דיונו בסעיף ב לעיל.

<sup>45</sup> ראה דבריו בחלקו הראשון של סעיף ה.

משורר מזמורנו עורך 'חשבון נפש אוניברסלי' בעניין קיום הצדק המשפטי בחברה האנושית. הוא מאוכזב עד עמקי נשמתו מן השופטים האנושיים, ומודאג מהשלכות כישלונם על החברה האנושית ואולי אף על הארץ עצמה. הוא אינו מאמין עוד באדם ובכוחו לשנות את דרכו, ותקוותו היחידה היא בהופעת א-לוהים לשפוט את כל הגויים, שהם הם נחלתו בעולם.