

שני פסוקים בתהלים - בין פשט לדרש ולקרוש

הפרקים צה, ק, בתהלים הם חלק מסדרה בת ששה מזמורים (צה-ק) של שירי שכח ותורה לבורא העולם ולמלכותו. המזמורים נועדו, על פי ההערכה, להיות מושרים בפי חוגגים ההולכים לבית המקדש. לצד דברי הלקח וההטפה הנאמרים מפייהם של עולי הרגלים, כדוברים זה אל זה,¹ מעלה מזמור צה זכרונות היסטוריים של עם ישראל: דור המדבר, פרשת המרגלים, מי מריבה. כל זאת כדי ללמוד לקח מחטאיהם של דורות קדמונים ולהשפיע על העם שישמעו בקול ה'.

א. תה' צה ז: "ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו"

הזימון לשבח את ה', בפרק צה, הציוי לעבוד אותו, וכן ההטפה ודברי התוכחה, מובעים באמירות מפורשות וכהוראה ישירה אל ציבור השומעים, כגון "לכו נרננה", "באו נשתחוה", ובלשון שלילה: "אל תקשו לבבכם". לעומת זה, בפרק עח ההטפה מובלעת בין השיטין, ודברי הלקח הם מסקנה משתמעת מעצם סיפור התולדות ההיסטוריות שהסקמה שלהן היא: טובת ה', חטא העם והעונש. כבר עמדו על כך הפרשנים כי כלל המזמורים הללו מתאפיינים במארג לשוני הרמוז ללשונות התורה.

והנה כאשר פונה המשורר אל העם ואומר "באו נשתחוה לפני ה'" וכו', הוא נותן טעם לצייויים הללו בנקטו לשון מטאפורית הסמוכה למטבעותיהם של משלי הרועים והצאן:

"כי הוא אלקינו ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו היום אם בקלו תשמעו" (צה ז).

מתכונת לשונית דומה חוזרת על עצמה בפרק ק. בפניית המשורר אל החוגגים וכצורתו עליהם לעבוד את ה' בשמחה ולומר לפניו שירות ותשבחות, הוא נותן טעם לכך מפני שה' "הוא אלקינו, הוא עשנו ולא (ולו קרי) אנחנו, עמו וצאן מרעיתו" (ק ג).

מטבע לשונית מעין זו נזכרה כבר קודם לכן בדברים שהפנו המתפללים אל ה': "ואנחנו עמך צאן מרעיתך" (עט יג). וכעין זה: "למה יעשן אפך בצאן מרעיתך" (עד א). הכינוי 'צאן מרעית' לעם ישראל נאמר גם מפי הקב"ה בדברו אל העם ואל רועיו השכירים הבלתי נאמנים: "היו רעים מאבדים ומפצים את צאן מרעיתי נאם ה'" (יר כג א). ועוד בדברי ה': "ואתן צאני צאן מרעיתי" (יח' לד לא).

ניתן להערך שהשימוש המגוון והשופע כמשלי הרועים והצאן גיבש עם הזמן צירופים ומטבעות לשון קבועים שנגעשו לנוסחה לשונית קבועה ושגורה כתפילה בפי העם. התוגגים, בהיכנסם אל המקדש, השתחוו וכרעו, וכשעת כריעתם הכריזו זה אל זה, כמענה על דברי המשורר: "כי ה' הוא אלקינו, ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו".² על פי תמונת הרימוי מצטייר עדר צאן המכריז על עצמו כקניינו של אדוניו ומביע

¹ ניסיון לסווג ולחאר מזמורי דרמה, שיש בהם שניים או שלושה דוברים, ראה יעקב בזק, 'מזמורי דרמה נבואיים בתהלים', בית מקרא ג (תשמ"ח), עמ' 339-345.

² לפי הצעת מפרשים שונים, הפסוקים א-ה בפרק צה הם המנון המושר בתהלוכה העולה בהר ציון אל בית האלוקים. משתגיעה התהלוכה לשערי המקדש משמיעה מקהלת לויים כעין הזמנה לכניסה: "באו נשתחוה ונכרעה נכרעה לפני ה' עשנו" (ו), ואולי גם פסוק ז בחלקו. אחר כך בא החלק השלישי, מסוף פסוק ז, שבו הופך המשורר כעין נביא מוכיח המדבר בשם ה'. דיאלוג מעין זה בין שליח הציבור והמתפללים השווה שחירת יום הכיפורים, חזרת הש"ץ לתפילת עמידה, בקרושת היום: "כי אנו עמך ואתה אלקינו; אנו צאנך ואתה רוענו". יסודו של הפיוט בשיר השירים רבה פרשה ב טז: "דודי לי ואני לו", הוא לי לאלקים ואני לו לאומה, הוא לי לרועה ואני לו לצאן.

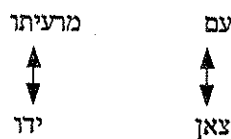
משאלה להיות תחת הנהגתו הבלתי אמצעית של בעל העדר כרועה נאמן של צאנו, בבחינת הוא רועה אותנו מזכות היותו בעל העדר, ואנו רועים תחת השגחתו מרצוננו ומתוך אמון שאנו נותנים בו. דימוי האדם לצאן, ככל שהמגמה להפיק מן ההדמיה משמעויות חיוביות, מעצם השוואתו לבעלי חיים יש משום פחות והנמכה בדרגתו. הנמכה זו עולה בקנה אחד עם כלל העמידה הנכנעת והביטול העצמי שמציגים החוגגים, קודם כול במעשה ההשתחויה והכריעה לפני ה': "באו בשתחוה ונכרעה, נברכה לפני ה' עשנו" (1). וכן בפרטיה של תמונת הדימוי: "ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו". בפרטי הדברים מובעת ציטנות לדבר ה' וקבלת מרותו. כאילו נתכוון כל אחד לומר, אימתי אנו עמו רק בזמן שאנו נוהגים בענווה כצאן, ולא, דרך משל, כאריות. ובדרשתו של 'שוחר טוב': "אבל כשאנו אריות הוא שונא אותנו, שנאמר (יר' יב ח): "הייתה לי נחלתי כאריה ביער, על כן שנאתיה", היינו: האדם מציג עצמו כצאן, כרייה חלושה ומקשיבה לקול אדוניה. הצביון המטאפורי של הפסקה מסייע לתחושת ההקטנה העצמית, שהרי הדוברים אינם מדמים עצמם: 'אנחנו כמו צאן מרעיתו של ה''. הניסוח הוא מטאפורי. העם הלוא הוא ממש צאן מרעית של ה'.

אין הדבר כך לגבי האלוקים. דימויו לרועה מבקש אמנם לשוות לו את המנהיגות הנאמנה, המיטיבה והרוממית, אך יסוד ההנמכה שבאופי הדימוי, ההורדה מן הספירה האלוקית אל מדרגה נמוכה של רועה צאן היא התרחשות ציורית בלתי נמנעת. בנסיבות הללו, כשהחוגגים באי המקדש מתייצבים לפני ה' מתוך התבטלות עצמית ומציגים את עצמם כמי שנוהגים בענווה ובשפלות רוח, לא היה נוח לדימוי הזה שייאמר מפיהם. ואכן בהתייחס להנהגת האלוקים, תואר ה' הנאמרים מפיהם מעוגנים בנוסח הקבוע הנותן ביטוי ליראת הרוממות של המתפלל. "כי הוא אלקינו", ולא הכרזו, למשל, כי הוא רענו, כי למרות הקרבה האינטימית ורגשי האהדה שיש בתואר הזה לזיקה שבין ה' לבין עמו, יש בו קירוב נטול ענווה, צמצום של מלכות האלוקים וממילא הפגה מיראת הרוממות.

נתייחס גם לתיבותיו של הצירוף "ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו" (2), צירוף שהפרשנים נתלכטו בניסוחו המדויק ובפירושו.³ מבחינה פורמאלית מאורגן הצירוף משני צמדים, שכל אחד מהם מכיל שתי מילים: מילה אחת נורמטיבית לתחום האנושי, והשנייה שאולה מתחום המרעה. המבנה משקף אפוא סידור סימטרי, והיחס בין שני הצמדים, מבחינה צורנית פיגוראטיבית, הוא כיאסטי:



אין כן המבנה התחבירי ותוכן העניין. שני טורי הצמדים מציגים בהיבט הזה תקבולת נרדפת:



³ יש המהפכים את הסדר ומנסחים "עם ידו וצאן מרעיתו", בעקבות הפשיטתא, שחרגם "עמא רילה וענא דמרעיתיה". כך המלבי"ם. ונימוקו: כי העם ימשול עליהם המלך בידו, והרועה ירעה צאנו. ויש המנסחים "עמו וצאן מרעיתו", על פי עט יג; ק ג. כך במדרש תהלים, שוחר טוב.

הקושי בהבנת הצירוף 'צאן ידר', לצד שהוא בא לידי ביטוי בניסיונות המתקנים והמתרגמים להחליק את הפסקה ולנסחה אחרת, משתקף גם כריבוי הפירושים שניתנו לו. יש לזכור שלתיבה 'יד' משמעויות מטאפוריות מסתעפות. על רקע זה נפתחו אפשרויות הבנה רבות.

מקומה של תיבת 'יד' כתקבולת לתיבה 'מרעיתו' מנתבת במידה מסוימת כיוונים לביאור. לפי אפשרות אחת יש לראות ב'מרעיתו' ציון למקום המרעה (למשל, רד"ק), כלומר עם שמקום המרעה שלו שייך לה'. אפשרות זו היא לפי דוגמת הכתוב "רעו איש את ידו" (יר' ו ג), במשמע 'את מקומו'; "ויד תהיה לך מחוץ למחנה" (דב' כג ג), במשמע 'מקום'.⁴ ב'וצאן ידו' אפשר התכוון 'על יד הרעה, מסביב לו', כמו "איש על ידו לדגליהם" (במ' ב יז), ויהיה פירוש "צאן ידו", עומדים לידו כצאן, מוכנים ללכת לכל אשר יוליכם. ויש גם 'יד' מלשון רשות, כמו: "וכל טוב אדניו בידו" (בר' כד י; ל ט ד), כלומר 'צאן הנתונים תחת השגחתו של ה', או תחת אחריותו', דוגמת דברי ראובן ליעקב "תנה אותו על ידי" (בר' מב לד), שבהם תרגם רס"ג את "ידו" בערבית 'תדבריה', היינו צאן שתחת הנהגתו, רוצה לומר: על ידיו ולא על ידי אחר, שהיה רעה אותם כידו ואינו מוסר לרעה. ניסוח אחר: הוא רעה אותנו בכבודו וכעצמו, ולא באמצעות מישהו, וזהו 'וצאן ידו'.

אפשר לפרש את 'ידו' מלשון יד מנחה ומדריכה, כלומר: צאן שהאלוקים נחה אותו בשבט אמונתו. לפי פירוש זה יש לשים לב להדגשה המשתמעת מתיבת 'ידו', כאילו ביקש הכתוב לומר, כידו ולא במקלו, כמו הרעה הרחמן הנוהג את הצאן בנטיית היד ולא במקל, והצאן כיוון שהוא מקשיב ונשמע למנהיגו די לו בנטיית היד, ואינו נזקק למקל. ראה 'מצורת דוד'.

פרקי התהלים הללו נוקטים אפוא מילות מפתח המנחות את הקורא לקשור את העניין הנרמז בפסוק לסיפור הקדום והמלא בתורה או להקשרו המקורי. את הצופן הכתוב בלשון חידה "אל תקשו לבבכם כמריבה, כיום מסה במדבר" (ח), ניתן לפענח על פי הכתוב בתורה: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסתם את ה'" וגו' (שמי' יז ז). הנאמר באופן כללי "אשר נסוגי אבותיכם" (ט) רמזו ללשון 'תורה כפרשת המרגלים (במ' יד כב). האמירה "אשר נשבעתי באפי אם יבאון אל מנוחתי" (יא) רומזת ללשון התורה "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" (ד' יב ט), וכן לנאמר "אם אתם תבאו אל הארץ אשר נשאתי את ידי" וגו' (במ' יד ל). עיקרו של המזמור מעלה את זכר לשון גאום משה בסוף פרשת כי תבא (דב' כט א-ו).

המזמור במסגרתו הפנימית נוקט מעין תבניות לייטמוטיביות כדי לקשור עניין לעניין ולהפיק משמעויות הנוגעות למכלול הפרק. הכוונה היא לשיטת החזרה על מילה מסוימת כמקבילה או כניגוד, או כחזרה לצורך חיזוק והטעמה של רעיון מן הרעיונות, או כחזרה המאפשרת מפתח ביאורי. החזרה על המילה 'היום' משמשת להשגת הקבלה ניגודית בין הנדרש עכשיו לבין התנהגותם בעבר: "היום אם בקולו תשמעו" (ז) כנגד "אל תקשו לבבכם כמריבה כיום מסה במדבר" (ח). ויהיה הפירוש: אם בקולו תשמעו, תזכו היום להיות עמו וצאן מרעיתו, ואל תקשו לבבכם כביום מסה ומריבה במדבר.⁵ כאשר לתיבה 'ידו' מאפשר המזמור מפתח ביאורי באמצעות החזרה על המילה. כך בפסוק ד: "אשר בידו מחקר ארץ", ובפסוק ה: "ויבשת ידיו יצרו". בהתייחס לפסוק ד, תוצע המשמעות של 'רשות, שלטון', ויהיה מפתח הביאור: כפי שמחקר ארץ הם בידו, ברשותו ותחת שלטונו, כך 'צאן ידו', במשמע של הצאן שתחת שלטונו ומנהיגותו.

⁴ רבים הציעו 'ידו' במשמעות 'חלקו'. וכבר הציע זאת מלמן, דברי ספר, 104, כדוגמת 'ונתתם חמישית לפרעה, וארכע הידת יהיה לכם' (בר' מז כ).

⁵ וזה על משקל מה שענה משיח לשאלת רבי יהושע בן לוי לאימתי יבוא, וענה "היום אם בקלו תשמעו" (סנהדרין צח ע"ב). ועיין בילקוט המכיר לפסוקו. ורבו הפירושים.

אשר למשפט ר"יבשת ידיו יצרו" (ה), כבר העיר ראב"ע על 'וצאן ידו' שהוא כנגד 'ידיו יצרו'. לפי זה יתפרש 'וצאן ידו', צאן שידי ה' עשו ויצרו אותו, וזה מקביל למה שנאמר בפסוק ו: "נברכה לפני ה' עשנר".

אפשר גם צירוף של שני הביאורים, כלומר: 'וצאן ידו' במשמעות כפולה, צאן שהם ברשותו ותחת שלטונו, וכן צאן שידי ה' עשו אותם. זה תואם ומקביל לתיאור מלכות האלוקים כאל גדול (יוצר), ומלך גדול על כל אלוקים (שולט ומנהיג), שהוא מוטיב העומד ביסוד הפרק. כך באשר לים: "אשר לו הים, והוא עשהו" (ה), שאינו שלו רק מצד שהוא קונהו, אלא גם מצד שהוא עשה אותו.

עוד יש כאן הנחיה סמויה באמצעות זיווגי צלילים למה שנאמר אחר כך: "והם לא ידעו דרכי" (י), רוצה לומר: בעוד מחקרי ארץ בידו, ויבשת ידיו יצרו, והצאן הם ידו, הנה בניגוד לכל זה הם לא ידעו דרכי.

קישורים לשוניים סמויים אל מוקד תמונת הצאן הנתונות להשגחתו של רוצה ישראל, ימצא הקורא בגזרות שונות של המזמור. דומה שתמונתיותו של הדימוי השפיעה על המשורר ביודעין וביודעין פחות, לברור מלים וצירופים המקיימים מגע, ברמות שונות של קרבה, עם תמונת הצאן.

החוגגים שנכנסו אל המקדש נגבו ביטוי לנאמנותם לה' בהווה באומרים "ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו" (ז). בהקבלה לכך, כשמוזכר להם המשורר את קשי לבם בעבר המדובר, ביום מסה ומריבה, הוא מזוהרים בשם ה', בלשון מדבר בעדו: "ואמר עם תעי לבב הם, והם לא ידעו דרכי" (י). האמירה 'עם תעי', והטור המקביל לו 'והם לא ידעו דרכי', היא קודם כול על בסיס של מקבילות ואנטיטיות בין עמדה נאמנה וציינית של העם לה', המובעת עכשיו בזמן הווה, "ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו" (ז), לבין קשי לבכם והיותם בני מרי בזמן העבר. יחד עם זאת הקשר ביניהם הוא גם על בסיס לשוני, שהלוא לשונות תעיה וואבדן דרך, שנבררו כדי לתאר את מרי לבם בעבר - 'עם תעי', 'ולא ידעו דרכי' - הן לשונות הקשורות להוויית הצאן, כמו: "כלנו כצאן תעינו, איש לדרכו פנינו" (יש' ג ו); וכן: "צאן אוכדות היו עמי רעיהם התעום" (יר' ג ו); ועוד: "תעיתי כשה אכר" (תה' קיט קעו).

דברי הזירונו שנאמרו בפסוק ו, 'נברכה לפני ה' עשנר', לשון 'נברכה' שבהם אמנם מצאנוה במקרא, 'ויברך הגמלים' (בר' כד יא), אך שם היא בהתייחס לבהמה ולא לאדם. כאן נקט המשורר לשון זו בכונה, כדי לרמוז על המפורש בפסוק הבא, שהם בבחינת עם מרעיתו וצאן ידו. גם אפשר שהמילה 'במדבר', במשפט "כיום מסה במדבר" (ח), באה בכפל משמעות: במדבר סיני ממש, שם הקשו לבכם וסירבו לשמוע בקול ה', 'מדבר' גם כמקום מרעה, ויהיה מכון כנגד 'מרעיתו וצאן ידו', אותו פירשנו כמקום המרעה של ה'.

התמונה שבה מדמה העם את עצמו לצאן מרעיתו של ה' נמצאת במרכז המזמור. היא פותחת את חלקו השני, שבו מתוארת מלכותו הגדולה של ה' מן ההיבט האינטימי: הקשר האישי והמיוחד בין בורא העולם לעמו ישראל.

כלל המזמור עוסק בהטפה ובקריאה לשבח את ה'. לצדה של כל קריאה מובאת סדרה של טעמים כדי להסביר ולשכנע את ציבור השומעים מדוע יש להלל ולהודות לה'. כך פותח המזמור את חלקו הראשון בציווי ובלשון זירו: "לכו נרננה לה'... בזמירות נריע לר" (א-ב), ותיכף לכך מפורטת סדרה של נימוקים הנותנים טעם לציוויים: "כי אל גדול ה' וגו' (ג, ד, ה).⁶

⁶ ההכפלה בתיאור גדולת מלכות האלהים: "כי אל גדול ה', ומלך גדול על כל אלהים" (ג), ובעיקר המשמעות של התיאור 'אלהים' המובא בסוף הפסוק כנינוי לישות שה' עולה עליה בגדולתו, העסיקו את הפרשנים, וכבר שאל מדרש תהלים, 'שוחר טוב', וכי יש אלהים אחרים? וכן לגבי דוד: "כי גדול ה' ומהלל מאד, נורא הוא על כל אלהים", שאם אמר ותיכף אחרי זה (ה) "כי כל אלהי העמים אלילים", איך אמר "נורא הוא על כל אלהים", הלוא אין בזה שבת כל כך, ואין בזה כל תפיסת כבוד לו, ועוד הוא בערך גנאי. כך ברוך הלוי עפטיין, 'ברוך שאמר', מו. וכעין זה כתב רש"י בפרשת יתרו (שמי

המאפיין את סדרת הטעמים הוא תיאור האלוקים כמלך גדול על כל אלהים, כבורא כל היקום ומושל על כל העולם. תחת שלטונו מתפרטים ארבעה תחומים, הבאים בשני צמדים מנוגדים: א. מחקר ארץ (המעמקים) ולצדם תועפות הרים (פסגות, גבהים); ב. הים והיבשת.

חלקו השני של המזמור בנוי במתכונת מקבילה. אף הוא פותח בלשון ציווי וזירוז אל ציבור השומעים לבוא ולהשתחוות ולכרוע לפני ה': "באו נשתחוו ונכרעה, נברכה לפני ה' עשנו" (ו). ותיכף לכך נותן הטעם לציוויים: "כי הוא אלקינו, ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו" (ז). שני החלקים מפנים את הציוויים אל החוגגים מבני ישראל המגיעים אל שערי המקדש. אולם הטעמים המפורטים שונים בשני החלקים ומציגים את מלכות האלוקים משני היבטים המשלימים זה את זה: א. הכללי, האוניברסלי והמוחלט; ב. האישי, המיוחד לישראל והמוחנה.

תיאור האלוקים כאל גדול, כעולה בגדולתו על כל המכונים אלהים, בחלקו הראשון של המזמור, וכמי שתחת שלטונו נתון היקום בכללו, נוגע אמנם גם לבני ישראל, שהלוא אף הם יצרים בתוך הכריאה הכללית. עם זאת תיאור האלוקים כבורא העולם, המנהיגו ומסדרו, וכמי שברא את כל היצורים ושאר התארים האלוקיים הם הדעות והאמונות של כל דת ודת, וטעמים לכל משפחות העמים להידמות לבורא ולעבוד אותו,⁷ בכחינת "שירו לה' כל הארץ, הבר לה' משפחות עמים" (צו א, ז).

יש עוד לשים לב כי בתחום כללי זה של הצגת האלוקים כבורא כוחות הטבע ומנהיג העולם משתקף יחס סטאטי, קבוע ומוחלט בין ה' לבין נבראיו. מנהיגותו עליהם אינה מותנית במעשי הטבע ואיננה תלויה ברצון היקום. לא מתקיים כל יחס דיאלוגי בין הבריאה: מחקר ארץ, תועפות הרים, ים ויבשת, לבין מלכות האלוקים. היחס הוא חד סיטרי. שלטונו עליהם אינו נתון לתגודות של עליות וירידות. הוא פועל יוצא והכרחי מצד שבראם. אינו תלוי ברצונם, לא בבחירתם ולא במעשיהם, מפני שאין להם רצון ולא בחירה, ואין מצד עצמם או מדעתם השתנות או התחדשות.

היבט שונה לגמרי עולה מחלקו השני של המזמור. דימוי ישראל לעם מרעיתו של ה' ולצאן ידו, כטעם מדוע עלינו להשתחוות ולכרוע לאלוקים, מעלה תמונה אינטימית ומיוחדת ביחסים שבין מלכות ה' לבין בני ישראל. גם אם אין האלוקים מכונה במפורש 'רועה', מצטיירת מן המטאפורה מערכת יחסים קרובה וחביבה של האלוקים אל בריות כשור ודם שהם קניינו, שאותם הוא נוהג כחסד וברחמים. כל זאת בניגוד לאל נורא ההוד, המוצג בחלקו הראשון של המזמור, כמלך גדול על כוחות נטולי חיות של הטבע, ומושל בכל היקום. בפעם הזאת קיים יחס דיאלוגי בין הבורא לנבראיו. היותו מנהיג ומשגיח עליהם כרועה את צאנו אינם החלטיים ואינם פועל הכרחי מעצם היותם בראיו, אלא מותגים כרצונם ובבחירתם

כ ג: "לא יהיה לך אלהים אחרים", שאינן אלוהות אלא אחרים עשאו אלהים עליהם (על פי מכילתא). ולא ייתכן לפרש אלהים אחרים זולתי שגנאי כלפי מעלה לקראותם אלוהות אצלו. וזה מכוון לשאלתנו. אפשר שיש בזה שיגרת לשון גרידא, או מטבע של פרוזה קדומה, והמשורר לא האמין כלל היות ממשות באלוהי העמים. ובאמת פירשו רב"ע והמצודות ואחרים מוכן התואר 'אלהים' חמובא בסוף הפסוק (צו ג) ככינוי למלאכי שמים. על פי זה מחלק ספורנו בפירושו את הפסוק לשני חלקים, המתארים את שלטון ה' המקיף מטה ומעלה: כי אל גדול ה', יורה גדולתו או ככל צבאות מטה, ומלך גדול על כל אלהים – הוא צבא מרום עושי רצונו, כדוגמת דברי הכתוב בתה' צו ט: "כי אתה ה' עליון על כל הארץ, מאד נעלית על כל אלהים", כי ה' עליון על כל אלוקים בשמים ובארץ. ואת דברי יתרו "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים" (שמי יח יא) מפרש רש"י מלשון אלילים. אפשר מפני שהדברים נאמרו הפעם מפי גוי. ייתכן על פי זה, לפרש שה' מתואר כאן כמו שעולה בגדולתו על כל ישות הנקראת אצל הגויים אלהים, או הנעבדת אצלם כאלוהות, אם הוא בשמים ואם בארץ. וחלקו הראשון של הפסוק, "כי אל גדול ה'", הוא עצם תוארו של ה', כפי שמצאנו בתורה, "אל גדול ונורא" (דב' ז כא); "האל הגדול הגבור והנורא" (שם י יז); "גדול ה' ומהלל מאד" (תה' מח ב; קמא ג).

אלו היו, כדוע, טענותיו של הכוזרי נגד החבר מדוע לא הציג את אמונת ישראל כדת של חוקים ונימוסים שאפשר לעמוד עליה בסברה ובהיגיון. אך כיוון שמוצאה מהעיון השכלי, מרובים בה הספקות, כך בתשובת החבר. ועיין ספר הכוזרי, מאמר ראשון, סעיפים יב, יג.

החפשית, משמע בפועל מעשיהם. מנהיגותו עליהם ידעה על כן תנודות של עליות ומורדות. לנבראיו מכני ישראל יש היסטוריה. מלווה אותם האפשרות של השתנות והתחדשות. תמונת האלוקים כרועה צאן ידו מסמלת אפוא בציריותה אותו היבט רעיוני המתבונן בהנהגת האלוקים כהנהגה משגיחה ותובעת, המטילה עונשים ומעניקה שכר. הרי זו תפיסת העולם הישראלית הבאה לידי ביטוי בחלקו השני של המזמור.

הכרת האלוקים בשני האופנים, מצד שהוא ה' בורא העולם ומצד שהוא רועה ישראל, הובחנה ותוארה אצל המלכיים בפירושו למזמור. משמעות ההבחנה הזו מפליגות אצלו בכל אופן מבחינה רעיונית.

הכרת האלוקים מצד מעשיו הכוללים, כמתואר בחלקו הראשון של המזמור, מייצגת לדעת המלכיים אותה הכרה שהיא מיוחדת לעכו"ם. רוצה לומר, שהם ישיגוהו מצד שברא ארץ והרים ימים, ולהם מופנה הציווי "לכו נרננה לה'". ההכרה השנייה, הנובעת מצד מעשיו המיוחדים וטובותיו הפרטיות, מיוחדת לישראל. אנחנו משיגים אותו מצד שיש קשר בינינו לבינו, שרועה אותנו כרועה את צאנו, ושיש לו השגחה פרטית עלינו. המהלך, לדעת המלכיים, יהיה כדלהלן: מן ההכרה באלוקים המיוחד והפרטי, ישיגו אותו ישראל גם כן מצד שהוא הבורא הכללי שברא כול. תפיסה רעיונית זו מוצאת סימוכין בספר הכוזרי, מאמר ראשון, סעיפים יא, כה, בדברים שאמר החבר למלך כוזר, והמלכיים מביאים: שעל כן התחיל במעמד הר סיני "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר אני ה' אשר בראתי את העולם, כמו שחשב מלך כוזר שצריך היה החבר לומר, מפני שלעם ישראל נודע ה' על ידי הטובות הפרטיות שעשה עמנו ועל ידי השגחתו.

ההבחנות המדוקדקות של המלכיים בתיאור שני חלקי המזמור מפליגות במיצי המשמעות הרעיוניות. אמנם כבר רמז הגר"א, בפירושו יבני אליהו למזמורנו, על המען הכפול של המזמור, מתוך שהוא מבחין בו בדרך הניסוח של הפסוק הראשון. "לכו נרננה לה'" אמר המשורר אל כל העמים, כי לשון רינה ושם ה' הם כלליים, והשימוש בהם הוא לכלל העמים. ואילו חלקו השני של הפסוק, "נרעיה לצור ישעור", בא לומר שאנחנו עמו לברו, והתרועה היא תרועת המלך, שהוא מלכנו לבר.

אף על פי כן ניתן לראות כי אומות העולם הן חוץ לאופן התעניינותו של המשורר. הלשון הפותחת את המזמור, "לכו נרננה לה'", תואמת לכלל לשונות הציווי והזירו המובאות בפרק כשהגמען שלהן, על פי הפשט והעניין, הוא בני ישראל. משמע, אחד מן העולים אל שערי המקדש, כשליח ציבור, מזרו את כלל החוגגים, ואומר להם "לכו נרננה", וכלל את עצמו עמם, כדוגמת "לכו ונשובה אל ה'" (הו' י א); "לכו ונכחידם מגר'" (תה' פג ה), ועוד הרבה. המציע לרנן משתתף עמם גם הוא, ובמקום שרועה המדבר לעורר את זולתו בזריזות יתרה הוא מבטא בלשון 'לכו'.

הפנייה במזמור היא אפוא אל בני ישראל, אם כציווי מפי המשורר, ואם כדברי זירוז מפי ישראל אלו לאלו. אולם על פי סדר המזמור התחיל קודם בתיאור האל הכללי כבורא העולם, ורק אחר כך הציג את האלוקים הפרטי, שהוא אלוקי ישראל. סדר זה אינו תואם למה שאמר מלך כוזר. ניתן להסביר שהטעמים לעבוד את הבורא ולהודות לו נפרטו במזמור מן הכלל אל הפרט, כדוגמת סדר הבריאה והתולדות ההיסטוריות. תחילה ברא את העולם הכללי, ורק אחר כך בחר בעמו ישראל כצאן מרעיתו.

ב. תה' ק ג: "עמו וצאן מרעיתו" - בין מזמור אוניברסלי למזמור לאומי

מזמור ק נועד אף הוא להיות מושר כתפילת הודיה בשעת הקרבת קרבן תודה.⁸ בדומה למזמור צה, מאפשר המבנה של מזמור ק לפרשו גם כן כדילוג שירי בין המשורר, כשליח ציבור, לבין החוגגים ההולכים ומתקרבים אל שערי המקדש: אתם תאמרו הריעו לה' כל הארץ, וכל הארץ ישמחו לשמחתכם (רד"ק).

ההצהרה המשלבת בתוכה מטבעות מטאפוריות שגורות ומגובשות: "הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו" (ג), אפשר שהיא מענה הקהל להכרזה שנאמרה מפי המשורר קודם לכן. הוא קרא "דעו כי ה' הוא אלקים",⁹ משמע הכרזה כלפי מעלה על מלכות האלוקים, והחוגגים ענו לגבי הסטאטוס של יושבי מטה, על כניעתם לפניו כצאן מרעית ועל קבלת מרותו. תחילה הסכמה של ציווי והטפה לעבוד את ה' ולהודות לו, ואחריהם מפורטים הטעמים. סכמה זו ממשיכה להכתיב את מהלכיו של המזמור.

נמעניו של המזמור הם החוגגים הקרבים לשערי המקדש, אם שהוא דיאלוג בין המשורר לציבור החוגגים, ואם שדברי המזמור הם קריאות הלל והודיה, שאותן מכריז הציבור בינו לבינו. הנסיבות של הקרבת תודה הקשורות לאמירת המזמור מסכימות עם הפירוש לציוי "הריעו לה' כל הארץ" (א), במשמע שם כולל לכל יושבי ארץ ישראל (ראב"ע), וזהו מזמור לתודה הריעו לה' כל קהילות אנשי הארץ (רס"ג). ובדרך הדרוש: "הריעו לה' כל הארץ", וחזר ואמר לנוכח "עבדו את ה' בשמחה", משמע לישראל מדבר ולא לכל הארץ (חתם סופר, ירושלמי, שבועות א ה). שמחת המשורר גדולה כל כך, עד שהוא מבקש בנימה פיוטית פאתיטית שכל יושבי הארץ יריעו לה' (רד"ק), ולמעשה הוא מכוון אל קהל החוגגים, שהלוא תכף ציווה "עבדו את ה' בשמחה" (ב), משמע לישראל מדבר (חתם סופר, שם).

מצד שני, יש המפרשים את המזמור כמתכוון לעורר את כל המין האנושי להודות לשם ה' (ספורנו), והציווי "הריעו לה' כל הארץ" הוא קריאה לאומות שירודו כי ה' הוא האלוקים. שעתידים אומות העולם וישראל למור תודה לה'. וכן: "מזמור לתודה" - אמר הקב"ה יודו בי כל האומות ואני מקבלם (שוחר טוב לפסוק א). אפשרויות הבנה לכאן ולכאן לניסוחים דומים, המקבילים לפסוקנו, ראה במדריך: "הריעו לה' כל הארץ" (צד ד); ומעין זה: "שירו לה' כל הארץ" (צו א); וכן: "חילו מפניו כל הארץ" (צו ט), ועוד.

זיהוי הנמענים שאליהם מופנה המזמור, ההתפלגות בין הנרטים לגלות במזמור מגמות אוניברסליות לבין המפרשים אותו כמזמור לאומי-פרטי לישראל, מתבטאים גם לגבי הצהרת המשורר: "דעו כי ה' הוא אלקים" (ג). אמנם אין כאן הניסוח האישי והפרטי "כי ה' הוא אלקינו", המדגיש את היחס שבין ה' לעמו, כמובא בפרק צה ז. אפשר אפוא שבחלק זה של הפסוק מדובר בהכרת האלוקים כאלוהי העולם, ובהיבט זהו מבקש המזמור לציין שאנו ואומות העולם שווים יחד בכריאה. אחר כך, בחלקו השני של הפסוק, "הוא עשנו ולא אנחנו עמו וצאן מרעיתו", מדובר על שאנו נבדלים מהם ונבחרים להיותנו עמו וצאן מרעיתו. ודייק בזה יוסף יעבץ: "וחלק האומות לצד האחד, וישראל לצד אחד. כנגד האומות אמר 'הריעו לה' כל הארץ' (א), וכנגד ישראל אמר 'דעו כי ה' הוא אלקים' (ג)". ובלשון אחר: א. הכירו כי ה' הוא

⁸ הברייתא בשבועות טו ע"ב מפרשת ששור "מזמור לתודה" בכינורות ובנבלים ובצלצלים על כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה שכירושלים. סדר התחלוקות והמזמורים מתואר במשנה שבועות ב ב. ובלשון תרגום יונתן לתה' ק א: "שבחא של קורבן תורתא", וכן רש"י. על המנהג לומר מזמור זה בשחרית של חול ולדלג בשבתות ויו"ט ולהפך, ראה ביצה יט ע"ב; שו"ע, או"ח נא ט; 'שבלי הלקט השלם, נץ-יורק תשכ"ז, 298; סידור 'עבודת ישראל, בכיבוד ייכין לשון; ובספרי המנהגים השונים. החשיבות היתרה הנודעת למזמור ק מתבטאת בדברי המדרש שלעתיד לבוא יתבטלו כל הקרבנות והתפילות כולן, פרט לקרבנות תודה ולתפילות תודה, (ויקרא רבה, פרשה טו-כו; שוחר טוב ק ד).
⁹ ובבראשית רבה ק גרסינן "ה' הוא האלקים". ועיין מנחת שי לפסוקנו.

אלוה העולם; ב. ואנחנו לא לבד שנבראנו ממנו בשווה עם כלל הבריאה, אלא גם נבחרנו ונקדשנו. ושתי דרגות ההכרה מקבילות למה שאמר במזמור זה.

מפרשים אחרים גורסים שמדובר פה על אלוקים כאלוקי ישראל, אם שמתקנים הנוסחה על פי צה ז וגורסים: ה' הוא אלהינו (פשיטתא), ואם שמפרשים על פי המשתמע מתיקון הנוסחה. ויש המפרשים ודורשים את שני כינויי הבורא בפסוק כמיוחדים לישראל וכמבקשים להדגיש את אחדותו. ובלשון הדרוש, שמא תאמר שני כינויי הבורא, 'ה' ו'אלהים', שתי רשויות הן, כלומר, ה' כאלקות בפני עצמה שתכונתה האחת היא, דרך משל, מידת הרחמים (ה'), ואלהות אחרת שמהותה מידת הדין (אלוקים), וכן, שמא תדיו סבורים כסברת המינים שיש אל טוב שברא טוב, ויש אל אחר רע, וכאילו הוא שתי אלקות, דעו כי ה' שהוא רחמים, הוא אלוקים שהוא מידת הדין. התנהגות ישראל היא המשפיעה והגורמת איזו מידה מן השתיים תבוא לידי ביטוי.¹⁰ ויש שפירשו, ה' הוא אלוקים לבדו.¹¹

מרכזיותו של פסוק ג, "דעו כי ה' הוא אלקים הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו", משתקפת מתוך הצבתו באמצע המזמור בן חמשת הפסוקים. שני הפסוקים שלפניו (א-ב) מציינים את ערך השמחה והרגנה בעבודת ה', ושני הפסוקים שלאחריו (ד-ה) מדגישים את יסוד התודה וההודיה. מזמור זה הוא מיוחד בשם 'מזמור לתודה' לא בגלל השבח והתודה וההילול שבו, רק לפי שיש בו הכרות אלוקותו ופרסומה, שהוא אלוקינו ואנחנו עמו. כי עיקר המכוון במזמור הזה הוא הכתוב המפרסם אלקותו: "דעו כי ה' הוא אלקים, הוא עשנו ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו", והוא הנקרא תודה. ויתר הפסוקים, מלפניו ומלאחריו, הם רק התעוררות לשבח אותו, יתברך שמו, על זה (סידור 'צלותא דאברהם', פירוש 'עמק ברכה'). הטונאליות האינטימית והתמונה שבדימוי ישראל לצאן מרעיתו, כשזו מובעת מפי המשוליים עצמם, נותנת לפסוק ג את הדגשו המיוחד. כאשר לררכי ניסוחו, הנה תחבירו המקוטע, הגמישות המאפיינת כמה ממילותיו, באפשרן למשוך אותן למעלה ולמטה, וכן האפשרות לשמוע מן הצירופים כמה טעמים, היו לפרשנים סוגיה מורכבת לגילוי פנים ולחידושי משמעויות, הן על פי הפשט והן, ולא מעט, בדרך הדרשה.

על פי הפשט הפסוק נחלק לארבעה חזויים: 1. דעו כי ה' הוא אלקים; 2. הוא עשנו; 3. ולא (ולו קרי) אנחנו; 4. עמו וצאן מרעיתו.

לעיל נדונו השאלות באשר לזהות הנמען שאליו מופנה החיווי הראשון והמשמעות של המושג 'אלקים' כנשוא שמני המפרש ומתאר את מושג ה' שקדם לו (ה' הוא אלקים). החיווי השני טעון בירור: אם לשון "הוא עשנו" מתכוונת להצביע על ה' כיוצר ובורא בני האדם בכלל, או שמא מסומנת כאן נימה אישית, וכוננת האמירה לתאר את ה' כמי שעשה אותנו לו לעם. הפירוש נוגע שוב בדגשות הכיוון האוניברסאלי של המזמור. הצגת ה' כבורא העולם ואלוקי העמים, או במיוחדותו כאלוקי ישראל. ביאור האמירה השלישית, "ולא (ולו קרי) אנחנו", מותנה קודם כול בשאלת הכתיב והקרי. ההבדל בין 'לא' באל"ף לבין 'לו' בוא"ו מכריע בכיוון הפירוש ועשוי להוליך להבנות שונות. חוסר בהירות מאפיין גם את עצם המקרא הקצר של "ולא אנחנו" שקשה להולמו. "ולא אנחנו" מה? ! החיפוש אחר הנשוא הנעלם עשוי להוליך אחורה אל מה שאמר קודם. אך גם להפך, אל מה שאמר אחר כך. עוד ייתכן שהצירוף 'לא אנחנו' צריך להתפרש כמשפט הכולל בתוכו נושא ונשוא.

מוקשה יותר הוא החיווי הרביעי. "עמו וצאן מרעיתו" הריהו שוב מקרא קצר ומקוטע. אפשר לפרשו כנושא כולל בלי שנתחבר לו נשוא בהמשך. או להפך, הריהו נושא שמני כולל, שאת הנושא שלו יש

¹⁰ אלשיך, רשב"ם, 'חסד לאברהם', מהר"ם אלבילדה, 'חזו ציון' (מובא בתהלים מקדש מעט), חתם סופר (דרוש לפרשת כי תבא הנדפס ריש מס' תולין), וכן סידור 'אוצר התפלות' (פירוש 'עין יוסף').

¹¹ מדברי ראב"ע.

לחפש באחת האמירות שקדמו בפסוק. עוד יש לשאול אם שני כינויי הקניין הרבוקים הנמצאים ב'עמר' וב'צאן מרעיתו' מסמנים שתי משמעויות או שמא נקט המזמור שני כינויים גרדיים גרדא, הראשון ('עמר') שגור וקבוע, והשני מושאל-מטאפורי. ואפשר שהאיבר השני, 'וצאן מרעיתו', הוא דימוי לראשון, בבחינת 'אנחנו לו עם מרעיתו', כפי שתרגם ופירש רס"ג.

בתוך שפע הפירושים בולט פירושו יוצא הדופן של רש"י, שעליו כבר נאמר שיש בו טעות מעתיקים.¹² על פי המובא בדפוסי המקראות מסתמך רש"י על הכתיב, ופסוקו לפסוק ג חורג ותמוזה. על פי הטעמים יש לקרוא 'הוא עשנו ולא אנחנו' (אתנה ב'אנחנו'). רש"י מציין את הדיבור המתחיל כאילו האתנה נמצא ב'ולא', כלומר, 'הוא עשנו ולא', ומפרש: כשלא היינו בעולם. משמע: הקב"ה ברא אותנו והוציאנו מן ההעדר אל המציאות, בלשון 'מעם לועז'.

בהסתמך על הפסוק צה ז ניתן עכשיו להשלים את חלקו השני של הפסוק: 'אנחנו עמו וצאן מרעיתו'. הפירוש מציין, על פי זה, שתי דרגות בידיעת האלוקים: אלוקי הברואה הכללית ('הוא עשנו ולא') והאלוקים הפרטי של עמו ישראל ('אנחנו עמו וצאן מרעיתו'). היחס בין ה' לעמו, המועתק באמצעות ההשאלה הציונית לתמונה של רעה וצאן מרעית, מבליט את האינטימיות הגדולה במישור הייחוס הזה, וזאת לעומת הממד העצום והבלתי מושג שבתיאור ה' כאלוקי הברואה הגדולה.

הכרה כפולה זו בשלטון האלוקים, המקובלת בניואנסים שונים אצל פרשנים, עשויה לפרש את המשפט שקדם לו: "דעו כי ה' הוא אלוקים". משמע: דעו כי ה' המיוחד לנו, לעמו ישראל, הוא אלוקי העולם. היחס בין שתי האמירות יהיה על פי זה במעין הקבלה צולבת:

- א. ה' הוא אלוקים (מן הפרטי, ה', אל הכללי, אלוקים).
 ב. הוא עשנו ולא אנחנו עמו וצאן מרעיתו (מן הכללי אל הפרטי).

פירושו: באמירה הראשונה, ה' הפרטי של ישראל הוא אלוקי הברואה בכללה. המהלך הוא מן הפרטי אל הכללי. באמירה השנייה המהלך הוא הפוך, מן הכללי אל הפרטי. אלוקי הברואה שעשאה יש מאין, כלומר האלוקים שעשה וברא את כלל בריות העולם, הוא אלוקי עמו וצאן מרעיתו. אצל כמה מן הפרשנים ניכרת השפעתו של רש"י. כך אצל אברהם בן הגר"א בפירושו 'באר אברהם'. הרעיון שהאלוקים ברא את כלל היצורים יש מאין והמציאם מהאפס מתקשר אצלו למכלול המשפט שבאמירה הראשונה. כלומר: הקריאה "ה' הוא אלוקים" מציגה את ה' כאלוקי הברואה הכללית. חלקו השני של הפסוק מתפרש על פי אותו עיקרון, אך מצטמצם ועוסק בייחוסו של האלוקים אל עם ישראל. קיימת זיקה ומהלך מקביל לדרך הפירוש של החלק הראשון. היינו: כפי שהקריאה הראשונה "ה' הוא אלוקים" נתפרשה אצלו כמציגה את אלוקי הברואה הכללית שכרא את כלל היצורים מן האין, כך מתפרשת הפסקה השנייה על פי אותו עיקרון, אך בנוגע לעם ישראל: הוא עשנו (את עם ישראל) כשעדיין לא היינו אנחנו עמו וצאן מרעיתו.

דירוג הפסוק לשני חלקים, המתארים שתי דרגות בידיעת האלוקים, אלוקי הברואה הכללית והאלוקים הפרטי של עמו ישראל, נמצא אצל מהר"י יחיאל (מובא בתהלים, 'מקדש מעט'). הדירוג מתייחס הפעם לאמירה "הוא עשנו ולא אנחנו, עמו וצאן מרעיתו". ויהיה הפירוש: והוא עשאנו בני האדם, ולא אנחנו בראנו את עצמנו ('ולא אנחנו' חוזר ל'עשנו' שלמעלה). עד כאן אנחנו ואומות העולם בשווה. אנו נבדלים מהם להיותנו עמו וצאן מרעיתו. 'עמו וצאן מרעיתו' משתמע על פי

¹² ועיין פירוש רש"י על פי כתבי יד, חלק ג, תהלים, מקור, ירושלים תשל"ב. בנוסח זה מפרש רש"י על פי הקר, זלו אנחנו. וההחזרה המוצעת בספר אינה מקלה על הפירוש.

זה כמקרא קצר שהנושא שלו מצוי במשפט שקדם לו ('אנחנו'). ובאמת אפשר, כדרכו של רש"י בפסוק, למושך את תיבת 'אנחנו' למעלה ולמטה: ולא אנחנו (בראנו את עצמנו), אנחנו עמו וצאן מרעיתו. בדרך הדרש (חתם סופר, דרוש לפרשת כי תבא, הנדפס ריש מס' חולין) ניתן יהי לגשר בין שני החיזויים המושכים לעצמם את תיבת 'אנחנו', כשמגמת החיבור ותיבות הקישור היא להאדיר את מעלת ישראל ולתת טעם לדרגת יתרוננו: כי הוא עשנו ולא אנחנו עשינו את עצמנו, ובכל זאת לו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו.

'חזה ציון' (מובא בתהלים 'מקדש מעט') נמשך אל הפירוש הזה. אצלו מצוינת במפורש התופעה של קרי וכתוב כדרך מדרכי הארגון של הכתוב המקראי המאפשרת פירושים כפולים סימולטאניים.¹³ כיוון הפירוש ממשיך להציג מעבר מדורג מן האל הכללי אל הפרטי. כשמתווסף מהלך ביניים על יסוד הקרי: הוא עשנו, ולא אנחנו עשינו את עצמנו (על דרך הכתיב "ולא"). בד בבד מופקת משמעות נוספת מן הקרי: מפני זה (מפני שאנו יודעים ומכריזים שלא אנחנו עשינו את עצמנו), ולו אנחנו, אנו שלו. המהלך האחרון מייחד את עם ישראל, ולכן אנו עמו וצאן מרעיתו. ובפרפרזה מסכמת: הוא עשנו ולא אנחנו עשינו את עצמנו. מפני זה: ולו אנחנו, ולפיכך אנו עמו וצאן מרעיתו.

ההתייחסות אל המסר הכפול של המשפט, על פי הכתיב שלו ועל פי הקרי, היא דווקא בגלל הסתירה ההדרגתית בין 'לא' באל"ף לבין 'לו' בוא"ו. הסתירה אפשרה לבעלי הדרוש והרמז לגלות בצירוף כפלי משמעות, אם על דרך החידוד ואם כדי ללמד הנהגת האדם. הדרוש המשלב בין השניים מובא בשם רבים,¹⁴ ותפוצתו הרחבה מלמדת על מידת התקבלותו ועל מידת חביבותו: אם ולא אנחנו, היינו אם אנו מחזיקים עצמנו ל'לא' (באל"ף), שאין אנו בעינינו כלום, או לו אנחנו (בוא"ו); אם ישראל ממעטים עצמם, הקב"ה חושק בהם; ואם אנו מחזיקים עצמנו ל'לו' (בוא"ו), אז לא אנחנו (באל"ף).

תוכן הפירוש, הנושא אופי מוסרי, עניינו טיפוח המידה הטובה של ענווה ושפלות רוח. יסודו בדברי חז"ל (חולין פט ע"א): לפי שאתם ממעיטין עצמכם בענווה, לפיכך חשק בכם הקב"ה ונתן לכם גדולה. שילוב הפירושים, פיתוחם של הכתיב והקרי זה בזה, הטביעו חותם דרשני. עם זאת, בהתייחס אל הכתיב, 'ולא' באל"ף, כשלעצמו, כבר מצאנו מעין מה שגדרש אצל הפרשנים: 'ולא אנחנו', אין אנחנו חשובים כלום לעומת הבורא, על משקל דברי הכתוב: "וכל דיר ארעה כלה חשיבין" (דני' ד לב), כלומר: וכל יושבי הארץ כאין נחשבים.

קבוצת פירושים זו, והשימוש שהיא עושה בכתיב ובקרי, מיוסדת בעצם על מה שדרשו חז"ל בבבאשית רבה ק א, על הפסוק "יכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף על עמיו" (בר' מט לג). מעמד הפטירה מסופר מנקודת ראות רגועה, כאילו עניין המוות הוא לדידו של יעקב מעבר שגור ונינוח ממקום למקום ומתפקיד לתפקיד.

יעקב משלים את הברכות, ובאותו שקט עובר בעצמו לתפקיד אחר, אוסף את רגליו אל המטה וכו'. למעמד הפטירה מסמיך המדרש את הכתוב בתהלים "דעו כי ה' הוא אלקים". פירושו של הפסוק שגוי במחלוקת אמוראים. ר' יהודה בר סימון אמר: דעו כי ה' הוא האלקים, הוא עשנו, ולא אנחנו בראנו את נפשנו, לא כפרעה שאמר "לי יאך ואני עשיתיני" (יח' כט ג);¹⁵ ור' אחא אמר: דעו כי ה' הוא האלקים, הוא עשנו, ולו אנו משלימים את נפשותינו.

¹³ ובמסורה פרשה שמיני (וי' יא כא) נחשב צירוף זה, 'ולא אנחנו', בין טו מקומות של כתיב באל"ף וקרי בוא"ו, וכולם לדרשה. ראה 'מנחת שי'.

¹⁴ 'וסף תהלות' להחיד"א, ספר 'עוללות יתורה', 'בוצינא דנהורא', 'אמרות טהורות', 'מעם לועז', ובתהלים 'מקדש מעט'.
¹⁵ אנלוגיה ניגודית זו, בין הנאמר בתהלים לבין דברי פרעה, טבעה את חותמה בספרות הפרשנית. היא מצוטטת אצל ראב"ע ור"ק בשמו של רס"ג. בפירושו של רס"ג לתהלים אינה נזכרת. כך גם 'חזה ציון', מהר"י ק' יחיא בתהלים 'מקדש מעט', בפירוש המאירי וב'מעם לועז'.

לדעת שני האמוראים, האמירה 'הוא עשנו' עניינה בריאת האדם. ר' יהודה בר סימון גורס על פי הכתיב ומוצא אסמכתא בדברי פרעה המצוטטים ביחזקאל, ומילת המפתח המקשרת בין שני הכתובים ושני המקרים הוא הפועל 'עשה' במשמעות בריאה. כנגד רעיון הכפירה המובע בנימה שחצנית כפי פרעה, 'ואני עשיתיני', מובע רעיון האמונה בתהלים, מתוך ענווה והכנעה: הוא עשנו, ולא אנחנו כראנו את עצמנו.

ר' אחא גרס כפי הקרי. ההיגיון המנחה את פירושו הוא יסוד האמונה באלוקים הקושר את החיים ואת המוות, את הראשית ואת האחרית. האלוקים הוא שהעניק חיים לאדם עם בריאתו. ולו, להקב"ה כבורא, אנחנו מוסרים (משלימים) את נפשותינו ברצון בעת המוות.¹⁶ שני הפירושים אפשריים זה לצד זה בהעניקים הסבר לפשר השלווה שאפפה את יעקב שעה שנסתלק מן העולם.

המלבי"ם מציג בפירושו את מבנהו המדורג המלא של הפסוק, היינו את המהלך והיחסים הממומשים שלב אחר שלב בכל איבר מאיברי הפסוק על פי סדר מצטמצם מן האל הכללי למיוחד ולפרטי.

האמירה הפותחת ב"דעו כי ה' הוא אלקים" מציגה את ההכרה הכללית כבורא העולם, מקור כל הכוחות במציאות, והוא המנהיג את כולם. סטאטוס זה משקף את מעמדה של כלל החכמה האנושית ושל היקום הגדול בייחוסם אל האלוקים.

האמירה השנייה, 'הוא עשנו', מסלקת, בלשון הגוף הראשון שבה, את נוכחותן של אומות העולם ומצטמצמת בתחומי הדוברים מכני ישראל. הללו מציגים את עצמם ומתארים את ייחוסם האישי אל ה'. תוכן האמירה מתאפיין עדיין במהותו הכללית. ייחוסנו אליו הוא מצד שעשה אותנו מאין ליש. ההצטמצמות ניכרת גם מצד הצגת האלוקים כבורא היחידים, כיוצר האדם.

ההסתמכות על הקרי 'ולו אנחנו' מוליכה אל ההצטמצמות השלישית. התיבה 'לו' מתפרשת אצל המלבי"ם בהוראת הקניין והשייכות, כמו 'לה' הארץ ומלואה" (תה' כד א). לפי זה יתבאר הצירוף כך: אנחנו קניינו של ה' (רס"ג, המאיר) וזה מתאים למה שאמר הכתוב "הוא אביך קנך" (דב' לב ו).

כך ניתן לתאר את הדיוקים בפיתוח מהלכיו הרעיוניים של הפסוק: מה שאמרו קודם שעשה אותנו מאין ליש, עדיין ייתכן שככלות מעשה בריאתו תמה התקשרותו המיוחדת אתנו, ואנו ניתקנו את שייכותנו אליו. באים ואומרים 'ולו אנחנו' בייחוס הקניין, זו השייכות המיוחדת והמתמדת של ישראל לה'. וגם אחרי שעשאנו, לו אנחנו. מעשנו אינו כעשיית הכלי, שאחרי שנגמר מעשהו אינו צריך לעושהו (וינה גירונדי, פירוש לאבות, פ' רביעי, כט).

על פי המשתמע מפירוש המלבי"ם מתפקדת המילה 'אנחנו' בנושא, ואליו מקושרים שלושה נשואים. כל אחד מהם מייצג שלב במבנה המדורג של הפסוק.

אנחנו לו - בהוראת הקניין והשייכות, כפי שהתבאר לעיל.

אנחנו עמו - בהוראת ההנהגה, שהוא מנהיגנו בפועל ואנו לו עם סגולה ונבחר.

אנחנו צאן מרעיתו - תמונת הצאן שהרועה מוליכו אל שדות המרעה היא המוקרנת מיידית מן הדימוי, ועניינה להציג את ה' מצד שהוא מחיה ומכלכל את עם ישראל.

חותם דיוקנו של המלבי"ם ניכר בפירושו של רש"י הירש לפסוק. אף הוא בוחן כל אמירה ואמירה מחלקי הפסוק ומגלה בכל אחד מהם מהלך רעיוני נוסף במבנהו המדורג של הפסוק. מלבד הסגנון הדיקטטי המיוחד להירש הוא מפרש את הצירוף 'ולא אנחנו' במשולב, הן על פי הקרי והן על פי הכתיב, וכן באשר לאמירה 'הוא עשנו'. לצד הרעיון של אלוים כבורא כל יחיד ויחיד שולט בפירושו הכיוון הלאומי.

¹⁶ בלשון מנחת שי' לתה' ק ג: "ומר אמר חרא, ומר אמר חרא, ולא פליגי. מר דריש כפי הכתיב, ומר דריש כפי הקרי".

בדומה לפירוש מלבי"ם, אף אצל רש"י הירש מסומנת באמירה "ה' הוא אלקים" ההכרה כאל הכללי. ובדיוקי לשונו: "הוא הבורא, המחוקק, המסדר והשליט של העולם".

האמירות האחרות מתארות דרגות בייחוסו של עם ישראל אל האלוקים. הוא עשנו - יש להכיר בכורא לא רק כאלוקי העולם כולו, אלא כבוראו של עם ישראל ושל כל יחיד ויחיד בתוכו. הוא אלוקיהם של היחידים.

(ולא) ולו אנחנו - מצד השייכות והקניין. כיוון שלא אנו בראנו את עצמנו, על כן אנו שייכים לו. אנחנו עמו - במעשה חיינו אנחנו עמו. הסכמנו כי כל מעשי חיינו יהיו מנוהלים על ידיו. הפירוש מצביע על ייחוס האלוקים אלינו מצד הנהגתו.

אנחנו צאן מרעיתו - ובגורל חיינו צאן מרעיתו. כיוון שקיבלנו על עצמנו את מנהיגותו, קיבל הוא על עצמו את הדרכת גורלנו המיוחדת בתור 'צאן מרעיתו'.

לפי הפרשנים הפסוק נתפס כמשפט מחובר בעל חמישה איברים, שכל אחד מהם נושא משמעות רעיונית נוספת על משמעות האיבר שקדם לו. שני האיברים המחברים 'עמו וצאן מרעיתו' מושכים תשומת לב בגלל החיבור יוצא הדופן בין איבר שגור וקבוע בספירת בני האדם, 'עמו', עם איבר שהוא שאול מעולם הצאן והמרעה, ושניהם מציגים במשולב כינוי ודימוי לישראל הדוברים ומכרזים על עצמם את הדברים האלה בגוף ראשון. ההצהרה שאנו גם עמו וגם צאן מרעיתו משקפת התייחסות והערכה עצמית מנוגדת. עמדה של גאווה ורום היחס לצדה של עמדה כנועה ויחס של התקטנות.

שני האיברים המחברים צריכים להתייבב לפני הפרשן כמעובים ומטוענים גם על רקע העובדה שנתנו עניין לדורשי רשומות לענות בו והיו שדה חקר לסימבוליקה הפרשנית.

החיבור בין 'עמו' ל'צאן מרעיתו', שאותו דרש ויזר כמייצג שילוב בין גאווה להכנעה, נדרש בלשון הסימבוליקה הקבלית בשילוב בין דין לרחמים. לקבלת השכר והטוב הננו לו עמו, וכשירצה להתדיין עמו יעשה אותנו כמדרגת הצאן להקל עלינו (תהלים 'מקדש מעט'). ובלשון אחרת, המפרשת את משמעות שתי התיבות בהיפוך, המושג 'עמו' מקביל לספירת חסד, ומושג 'צאן מרעיתו' לספירת דין. ורצה לומר: טובים וצדיקים נקראים 'עמו', ואם לאו, נקראים 'צאן מרעיתו' (החיד"א, ב'יוסף תהלות').

להלן עוד פירושים מן הדרוש ומן הסימבוליקה הקבלית המצביעים על המושג 'עמו' כמייצג מדרגה גבוהה יותר מאשר צאן מרעיתו: עמו בנשמתנו, וצאן מרעיתו בגופנו, כי אנו אוכלים ושותים כבהמה מצד הגוף (תהלים 'מקדש מעט'). וכיוצא בזה: אנחנו עמו מצד האלוקות בבחינת הנפש שהוא העיקר, ובבחינת החומר אנו דומים לצאן כי הוא מאכילנו ומשקנו (אלשיך; תהלים, 'מקדש מעט').

מבחינה תחבירית הציגו הפירושים האחרונים אפשרות חדשה לפיסוק הפסוק ולחלוקת איבריו, וזאת בהסתמך על הקרי 'ולו אנחנו'. ניסח זאת 'עמק ברכה' (פירוש למזמור, בסידור 'צלותא דאברהם'): "וזה שאמר כאן הוא עשנו ולו אנחנו, ומפרש מה אנחנו לו - עמו וצאן מרעיתו". ולפי זה, הצירוף 'ולו אנחנו' איננו איבר עצמאי, אלא יש למושכו למטה: ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו. מבחינה תחבירית: 'אנחנו' - נושא; 'עמו וצאן מרעיתו' - נשוא כולל; 'ולו' - מושא עקיף. כך המאירי, תוך שגם הוא מבחין בין שני הנשואים כמייצגים שתי דרגות בייחוסו של ה' אל עם ישראל: "עמו יורה עלינו כעם סגולתו, וצאן מרעיתו יורה על השגחתו בנו".¹⁷ וזאת על רקע התכונה הראשונה והכוללת הקשורה לתמונת צאן המרעית שלצורך קיומו הוא נזקק להשגחה מתמדת מצד הרועה.

¹⁷ על משיכת 'ולו אנחנו' למטה ראה גם ד"ק ו'מצודת דוד': "ולו אנחנו, מיוחדים אנחנו לו להיות נקראים עמו וצאן מרעיתו". וכן רב"ע בפירושו על פי הקרי: "ושלו אנחנו עמו".

והנה מצאנו עוד חלוקה, שונה מן הקודמת, המושכת את 'עמו וצאן מרעיתו' למעלה, כמושא ל'עשנו' (תהלים 'מקדש מעט'), ויהיה הפירוש על פי הכתיב: הוא עשנו עמו וצאן מרעיתו, ולא אנחנו. וכך גם רד"ק: "ולא אנחנו בכוחנו ובעוצם ידינו עשינו את עצמנו לעם".

עדיין לא מיצינו את מלוא אפשרויות המיפוי של המבנה התחבירי בפסוק עד שהגענו אל פירושו של ראב"ע.¹⁸ המילה 'עמו' שבה, לדעתו, אל התיבה 'דעו', כלומר: הצירוף 'עמו וצאן מרעיתו' מתפקד מבחינה תחבירית כפנייה, והתיבה 'דעו' משמשת כנשוא להם. סידורו התחבירי של הפסוק יהיה על פי שיטתו כדלהלן: עמו וצאן מרעיתו, דעו שה' הוא אלוקים לבדו, הוא עשנו ושלנו אנחנו.

¹⁸ ראב"ע מביא אף הוא את שני הפירושים המסתמכים פעם על הקרי ופעם על הכתיב. ובשני' כא ה אמר בשמו של ר' סעדיה גאון: "ולא אנחנו, הטעם האחר כי אנחנו לא עשינו עצמנו, והשני כי לו אנחנו. והנכון בעיני כי זה השני הוא האמת לבדו".