

הפרשנות הפילוסופית לשיר-השירים — הערות מבוא

מאת

שלום רוזנברג

שנמשל שיר השירים
למנעולים שנרחו מפתחותיהן¹

[א]

אתחיל את דיוני בסוגיה זו בהערה מהודולוגית הכרחית.² למה אנו מתכוונים בדברנו על הפרשנות 'הפילוסופית' לשיר-השירים? לשון אחר, מה הן גבולותיה של פרשנות זאת? לכאורה זו שאלה מיותרת, שהרי יכולים אנו לענות בפשטות: פרשנות פילוסופית היא פרשנות שכתבו 'פילוסופים', להוציא פשטנים, מקובלים, או יורשיה של השיטה המדרשית הקלאסית. תשובה זו מכוססת על הבחנה בין תחומים, ומן הבחינה המתודולוגית יש בה הרכה מן הצדק, אולם לא אנהג לפיה. רוצה אני להשתמש בבוהן שונה במקצת, שיהיה — כן אני מקווה — פורה יותר. בוהן זה יתבסס על עיקרון של תוכן.

נדמה לי שניתן לדבר על ארבעה כיוונים שונים, לכל הפחות, בפירוש שיר-השירים: (1) הפשט — שממנו נתעלם כאן לחלוטין; (2) הדרש של חז"ל — הקורא את הספר כדור שיח בין הקב"ה לבין ישוח קולקטיבית, עם ישראל; (3) הסוד הפילוסופי — שעל-פיו נתפס הספר כדור-שיח שבמרכזו לא עומד הכלל אלא הפרט, ישות אינדיווידואלית, הנפש

¹ פירוש רס"ג, שלושה פירושים בהוצאת יצחק בן אברהם עקריש, קושטנדינא, דף יא ע"א. מרווין ה' פופ (Marvin H. Pope) מספר במבואו לפירוש שיר-השירים (112 p. 1977, *The Anchor Bible*, New York). שנקיץ 1967 סקר בקטלוגים של בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי את הפירושים היהודיים לשיר-השירים בעברית וביידיש. אך בייקה ראשונית של הכתבים המכתימים והפרובוקטיביים ביותר שכנעה אותו, שאין הצד שווה כנזק המלך, והמאמץ לקרוא אותם אינו כדאי. 'למאמץ לא כדאי' זה להבין את המפתחות הפילוסופיים לשיר השירים מוקדטות הערות מכוא אלה.

² על סוגיה זו בכללותה, ראה: S. Salfeld, 'Das Hohelied bei den Jüdischen Erklärern des Mittelalters', *MdWJ* V (1878), pp. 110-178; VI (1879), pp. 23-38, 129-169, 189-209; G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la Théologie Juive du Moyen Age*, Paris 1957. פירוש למגילת שיר השירים, החלק הפילוסופי, עבודה לקבלת תואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ל (להלן: פירוש ר' צמנאל), ובכינויגורפיה שם.

תובין נט (תש"ן)

האנושית: (4) הסוד הקבלי — שלפיו רומז הספר לדרושיה שבין הספירות האלוהיות עצמן.¹

תבנית זו מעניינת אף בצדדיה הצורניים, שהרי יש לשים לב, שהדרש של חז"ל והרמז הפילוסופי קוראים את המגילה כדרושיה אנכי, מלמעלה למטה, בין הקב"ה לבין יצורים קרוצי חומר, בעוד שבסוד הקבלי — ובאופן פרדוקסלי, גם בפשט — הקריאה היא אופקית, בין יצורי מטה, או בין ספירות למעלה.

דברינו עוסקים בתולדותיו של המוטיב השלישי, הסוד הפילוסופי, אף אם הוא מצוי בספרים שמן הסתם יש לקטלגם כספרי קבלה. זהו פירוש אינדיודואלי ופסיכולוגיסטי. לפי האינטואיציה הבסיסית המונית ביסוד הסוד הפילוסופי, מגילת שירי-השירים מתארת את הקשר שבין היחיד לבין הקב"ה. עלינו לסייג הכללה זו, כפי שנראה להלן, אולם ניתן לקבוע בהחלט שתולדות פרשנותו של הסכר בתחום זה וההתולדות העיון בסודה של הנפש האנושית ובמושג הדבקות.

[ב]

קשה לכתוב את הפרה-היסטוריה של תולדות הפרשנות הפילוסופית על שירי-השירים. מן המפורסמות היא שאוריגנס פירש בכיוון זה את הספר, אולם אין ספק שנימה דומה קיימת כבר אצל חז"ל. בשנים האחרונות בא דבר זה לידי ביטוי במחקר המיסטיקה הקדומה.² ככל שהדבר יהיה שנוי במחלוקת, הרי אי אפשר לכפור בעובדה שבתוספתא אנו קוראים: 'רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום עליו הכתוב אומר משכני אחריו נרוצה וגו' (תוס' חגיגה ב, ד). ללא ספק, המשך הפסוק: הביאני המלך חדריו' היווה מוקד להבנת הפסוק, והמדובר אפוא בקשר כלשהו בין הנפש האינדיווידואלית לקב"ה. אולם לא ניכנס כאן לפרה-היסטוריה זאת: נקודת המוצא שלנו תהא ההגות היהודית בימי-הביניים, כשבמרכזה נעמיו את פירושו של הרמב"ם.

¹ טיפולוגיה דומה מצויה במסתו הגדולה של הרב סולובייצ'יק 'ובקשתם משם' (רי"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה — גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 215-235), והשווה שם בהערה, עמ' 119 ואילך, הרב מאח שם את שני הפירושים, פירוש חז"ל הפירוש הפילוסופי: 'לאמתו של דבר, שני הפירושים לענין אחי נתכונו: ליחס שבין הקב"ה והעולם, ברם, זיקה זו מתגלמת בינו לבין היחיד וגם בינו לבין הציבור'.
² ראה: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965, וכתוך ספר זה — עבודתו של ש' ליברמן, 'משנת שיר השירים', שם, עמ' 118 ואילך; א"א אורבן, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגנס לשיר השירים והויכוח היהודי-נוצרי', תרביץ (תשכ"א), עמ' 148-170; י"ש שפיגל, 'עוד על שיר השירים ושינוי קומה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 253; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden and Cologne 1980, עמ' 685-691; א' גרינולד, 'מקומן של מסודות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל (תשמ"ב), עמ' 685-691; א' גרינולד, 'מקומן של מסודות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שינוי קומה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (א-ב), תשמ"ז, עמ' 101-104, ובהערות שם, עמ' 119.

הרמב"ם לא היה דראשון שפירש את שירי-השירים לפי הסוד הפילוסופי. מן המפורסמות היא שזו היתה גם גישתו של ר' יוסף בן יהודה אבן עקין, בספרו 'התגלות הסודות והופעת המאורות',³ אולם ברצוני להראות, שפרשנות זו היתה קיימת עוד לפני כן.

³ לא אכנס כאן לניתוח דעתי של ר' יוסף אבן עקין, ראה עליו מאמרו של א"ש הלקין: 'Ibn 'Aknin's commentary on the Song of Songs', *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, pp. 389-424; וכן במהדורתו: יוסף בן יהודה אבן עקין, התגלות הסודות והופעת המאורות, ירושלים תשכ"ד, אבן עקין מרגיש את העובדה שלא קדמו אחר בפרשנות הפילוסופית של שירי-השירים. למרות הדמיון שבין השיטות, ייתכן ויש להבדיל ביניהן.

כדי להסביר הבדל זה שבין הרמב"ם ואבן עקין אשתמש במינוח שאפתח להלן. הנשיקה מסמלת לפי עקין את הדבקות האפיסטמולוגית: 'לפיכך המשיך את בוא ההשגות מן השכל הפועל אליה ואת הנאתה בה בהנאת האוהב מנשיקה אהובתו' (שם, עמ' 25). דבר זה נובע מן הפירוש האלגורי למאבק 'עקב והמלאך, מאבק המתפרש בספרו של ע' עקין כרומז ליחסי הנפש עם השכל הפועל (שם, עמ' 131-143). 'איש' נאבק עם המלאך, אך כיוצא 'איש' רומז על גבריאל, והיינו השכל הפועל. המאבק, כעצם תחרות, מתחיל כלילה, כלומר בעוד האדם חי, כאשר הנפש מחוברת בגוף. הצדיק החכם מטהר חייו ולפיכך השכל הפועל לא יכול לו, כלומר נפשו של הצדיק נתוקנת. אך תוקן זה לא יכול להיות מושלם. בתחרות שבין האדם לשכל הפועל יצא האחרון בגלל גיד הנשה, חיבור האדם לחומר (כפ הירך היא הגוף), כאשר תפיש השכלית נפרדת מן החומר ('בעלות השחר'), אז נעשות 'מוטטלותיה מועכלות בפועל ונחה דעתה' (שם, עמ' 133). לאחר המוות, הנפש אינה זקוקה שוב לשכל הפועל, ולפיכך נאמר 'שלחני כי עלה השחר': 'שאינה זקוקה לו אחר הפרדה מן הגוף שכבר האיר לה אור השחר והיו מושכלותיה בפועל' (שם, עמ' 133).

לפי תיאור זה, תיאורי שיר השירים מתייחסים למצב שלאחר המוות, שבו יש לנפש קיום עצמאי, ואף מתחרה היא במהות קיומה עם השכל הפועל. בסוף הספר מצוי קטע המדבר על איחוד ודבקות: 'ורוחניותו שם תהיה נגלית ולא יבדילנה מכדיל מלהתאחד (אלא תצאל) כך מפני דמיוני אליך או, משום שאגיע להכלית שלמותי אשר לא ידל לרשיגה, ואז תשמח שמחה גדולה שאשיג כאורך יותר משהשגתי כל ימי היותי בגוף וזקוקה אל הכלים, והיא מתהווה שינוע במהירות הצבאים ועופר האלים ומתוך ערגתה להתאחד עם האורש העצום הזה' (שם, עמ' 489). גישה זאת נראית לי שונה מגישת הדבקות שנתפתח להלן. האיחוד שאחר המוות, מאפשר לאדם להגיע לידיעה המלאה, לעומת זאת, הדבקות מהווה איחוד אונטולוגי ולא רק אפיסטמולוגי. מעניין להעיר בקיצור על קיום המאבק שבין 'עקב והמלאך'. כאשר יעקב שואל לשמו של המלאך הוא מבקש 'ידעת אמחת עצמותו וישודיעהו שם המורה על מהותו ומה היחס שבינינו ובינו וכיצד המושכלות באים אלינו מאתו, ולא יכיר לו זאת, אלא אמר לו לחינם אתה שואל כן מפני שלא תוכל לקנות אמנת עצמותו בדרך שאני זוכה לה, וכן המושכלות הראשונים הבאים אליך מאתי, לא תדע כיצד באו ולא מאין באו' (שם, עמ' 137). אם כי הסוגיה לא כרויה לי בשלמותה, ברור שגם כאן האינטרס הפילוסופי הוא אפיסטמולוגי לחלוטין.

כפי שאנסה להראות, דיונו של הרמב"ם קבע את תולדותיה של הסוגיה בהגות היהודית, אך למרות זאת, כפי שהראה הלקין, דבריו של אבן עקין על המיתה בנשיקה השפיעו על ר' בחיי בן אשר, ראה פירושו לתורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ח, עמ' תקלח-תקלט; כד הקמת, ערך אהבה, כתבי רבינו בחיי, מהדורת שעוועל, ירושלים תשל"ט, עמ' לה. גם ר' שמואל צרצה הושפע ממנו ומצטט אותו בפירושו לפרשת וישלח. בלשון התרגום שבו השתמש צרצה, קוראים אנו: 'כי השכל הפועל ירמוז להיותה בלתי צריכה לו אחרי הפרדה מגוף, לפי שכבר האיר לה אור השחר והיו מושכליה בפועל'. האדם מבקש מתנה מאת הקב"ה מעלה כמעלת הרוחניים, השם 'יעקב' יורה על התאחדות כמו שאמר ואחרי כן יצא אחיו וידו אוזות בעקב עשו... ואמר שההולך בדרכי האיש אשר הדרו עניו להתחבר אל השכל הפועל אינו חושש לתאוות הגוף אבל יקח מהם מה לא יפסיד שכלו וישלם מה שגמס ממנו, וזה האיש הוא מכונה בשם 'ישראל' (מקור חיים, נקטובה ככ ע"ג-כג ע"ב), 'יש צרצה עצמו מפרש אה מאבקו של המלאך פירוש שונה. אור השחר הוא עבורו השכל הפועל, והמאבק עם האיש הוא ניסיון להוציא לפועל אל השכל החומרי: 'כי יעקב השיג העליונים באמצעות השכל הפועל כמו שאמר ז"ל כי פני יעקב כפני החיה הנושאת כסא הכבוד ושמה ישראל, כלומר כי יעקב התדבק שכלו בשכל הפועל שהיא החיה הנושאת כסא הכבוד ושמה ישראל כי אז שבו שכל

בהגות היהודית הניאורופלטונית. כך כותב הראב"ע במבוא לפירושו לשה"ש: 'אנשי המחקר הואילו לבאר זה הספר על סוד העולם ודרך התחברות הנשמה העליונה עם הגוף שהוא במדרגה התחתונה'. הראב"ע מסתייג לחלוטין מדרך זו, ונוזק בפירושו למתודה הקלאסית של חז"ל, הרואה בשירי-השירים תיאור של ההיסטוריה היהודית הקולקטיבית ושל ההשגחה האלוהית המצויה בה. עם זאת חשוב לקבוע, שלמרות הסתייגות זאת, פירש הראב"ע פסוקים מתוך שה"ש פירוש אינדיווידואלי באיגרת חי בן מקיץ, עיבודו לחיבורו הידוע של אבן סינא.

אדגים זאת בקטעים מספר:

אני עזבתי את ביתי
נטשתי את נחלתי הנחתי מקומי
ומולדתי ועמי
כי נחרו בי בני אמי
שמוני נוטרה ללא כרמי.⁶

השימוש כאן קרוב להפליא לפירושו הקלאסי של הרמב"ם (מור"נ ח"ג, נד). הארם בחייו היומיים חייב להתעסק בענייני גופו ולהפקיר את נפשו. והנה המשורר יוצא לבקש מרגוע:

כרי שתנוח רוחי ותנפש נפשי ותתיחד יחידתי
ועמי רעים
לדברי שומעים

הרעים הם, כנראה, הדמיון, הכעס והתאוה, כפי שנראה בפיתוח הרעיון, כאשר יגולה לאוזונו כי 'אינם ירדים כי אם מורדים' (שם, עמ' 52).

משכיל ומושגל אחד, ואו שמם אחד'. במקום אחר כותב צרצה בעקבות אבן עקנין: 'משה אהרן ומרים ששלשתם מחו בנשיקה, הכונה ששלשתם מתו בתענוג ההשגה היא מרוב החשק ובעבור שתעשה הנשיקה בשפתים. ובשפתים יגיע השכל מן הרב אל התלמיד ורוא התענוג האמיתי והתמידי והוא כמו שאמר "שפתים ישק משיב דברים נכוחים" לפיכך כינו זה לנשיקת הפה' (שם, קח ע"ב). למרות שזה גורלם של שלושת הנבחרים, מאמין צרצה שכל צדיק ידבק עם מותו בקב"ה כדעתו של אבן עזרא. והשווה דבריו של ר' יצחקן סהולה על אבן עקנין, במבוא לפירושו לשיר השירים מהדורת א' גרין, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (ג-ד), תשמ"ז, עמ' 405-406: 'מהם מישיפירש אותו על דרך עיון הפילוסופים וככללם החכם הידוע מרורב יוסףן עקנין וצ"ל אשר הכריח הפסוקים לכונתו, בצע אמרתו, כאמרו כי כולו המיונים ביציאת השכלים מן הכח אל הפעל... ודמיון הדוד הוא השכל הפועל בחכמה, והחשוקה היא הנפש השלימה, והגדיל גוף הספר במאמריו ונכרם באו שערו, עד אשר הקורא בו — כלשונו רכל, נלאיתי כלכל לא אוכל, ואם זה היתה כונת החכם שלמה בשירו, מה הועיל שבחו ומירו, יתר מזה למד ראש הפילוסופי' בקצר ענין, ובנה עליו בנן, על כן יאמר באוני, בספר מלחמות ה', אין זה כונת המיר ותפארתו, אשר היתה כאמנה אתו.⁶

⁶ ר' אברהם בן עזרא, חי בן מקיץ, מהדורת ישראל לרין, תל-אביב 1983, עמ' 49.

הפגישה עם זקן דמותו כדמות המלכים, יהודו כהוד המלאכים פותחת את המסע. כשהוא נשאל על שמו ומקומו, הזקן עונה: 'חי בן מקיץ שמי ועיר הקרש מקומי' (שם, עמ' 51). חי בן מקיץ הוא כנראה האנשה של המדריך הקוסמי, השכל הפועל.⁷ בעקבות המפגש הזה קורא הגיבור:

משכני אחרך נרוצה
אגילה כך ואעלוצה
כדודך אשמח ואשיש
מיין הרקח ומעסיס (שם, עמ' 57).

אין לפנינו פירוש שלם. אין גם יחס ארוטי ממשי בין המודרך לבין המדריך; אולם הקשר לשירי-השירים בולט לעין. זאת ועוד: חלק מן המליצות עוסקות ביהם שבין חי בן מקיץ ואביו:

ואהיה אצלו אמון
בבעל המון
בצילו חמדתי
וישבתי ולא אעהק
כי פריו לחכי נמתק (שם, עמ' 52).

אם כי אין כאן לפנינו פירוש שלם, יש פה ללא ספק, רמזים ברורים לפירוש אינדיווידואלי של שירי-השירים.

פירוש אינדיווידואלי ופסיכולוגיטי של פסוקי שירי-השירים מצאנו גם בתורת הנפש, המיוחס לרבנו בחיי, וכך אנו קוראים במפורש, בדיון על כינויי הנפש:

ההשם התשיעי הוא שולמית, והוא ענין הנפש השבה בשלום מן נסיעתה לעולם הזה והחזרת אל רבה בשלום עם מה שקנתה מן מעשים טובים ומדעים נכונים, וראויה היא שתקרא שולמית על דבר נסיעתה בשלום, כמו שתראה מה שנאמר עליה 'אני חומה ושדי כמגדלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום' (ח, י) נאמר עוד 'שובי שובי השולמית וגו' (ז, א).⁸

⁷ כך פירשו מפרשי אבן סינא את דמות הזקן, ראה הערותיו של לרין, שם, עמ' 50-51.

⁸ ראה תורת הנפש, מהדורת ברודא, פריס 1896, עמ' 38. והשווה שם, עמ' 35. מקבילה מעניינת לפירוש זה לשם 'שולמית' מצויה בשיר 'שובי נפשי לריה"ל, המקשר בין 'שובי נפשי למנוחתי' לבין 'שובי שובי השולמית' (שירי הקודש לרבי יהודה הלוי, מהדורת ד' ירדן, כרך ב, ירושלים תש"ם, עמ' 372-373). על משמעות שימוש זה לפרשנות שיר השירים עמד פרופ' דב ספטימוס במאמרו 'הערות לדברי חז"ל בשירת ספרד', תרכ"ג (תשמ"ד), עמ' 607-614, ובייחוד עמ' 612 ואילך.

זה רק אחד מכינויי הנפש; אם נוסיף עליו גם את הכינוי השמיני, 'עלמה', ואת הכינוי העשירי, 'מחולת המחנים', נבין — אף מבלי לבחון את העמודים הרבים שבהם הרמזים מוצעים — שלפנינו פירוש פילוסופי שלם של המגילה, בעל נימה ניאוראפלטונית ברורה. גם רבנו בחיי אבן פקודה משתמש בשה"ש כדי לרמוז על גורלה של הנפש, בייחוד בהסבירו את מצוות האהבה:

ואל הענין הזה רמז החכם באמרו 'צורר המור דודי לי' וגו'.⁹ ומהם הבדידות בזכרון ה' יתרוםם ויתהדר... בעת בדידות כל ידיד בידירו... ואמר 'על משכבי בלילות' וגו'.¹⁰

פירוש הפסוק הזה יכול להתפתח בקלות לפירוש אינדיווידואלי.

[ג]

זכרון של התחלות אלו אינו ניכר דיו בתולדות ההתפתחות הפילוסופית המאוחרת. זו נקבעה על-פי רמזיו של הרמב"ם, שלמרות היותם מועטים קבעו את המסגרת לכל מה שיבוא לאחר מכן.¹¹ על-פי רמזים אלה תיקבע המסגרת הפרשנית של הדיון בסוגיית הדבקות. הרמב"ם פירש את שיר השירים כספר המתאר את כמיהת הנפש לעליונים. השתמשתי בניסוח מעורפל, היות שבכתביו באו לידי ביטוי שני כיוונים שונים, שאבחין ביניהם להלן תוך שימוש בשני ביטויים מטאפוריים:

1. הדבקות הרומנטית: 'החשק'. פסגת יחסו של האדם לקב"ה מתואר בכמיהה הטוטאלית של הנפש.

הנוסח הקלאסי של האהבה הרומנטית מצוי כידוע בהלכות תשובה:

וכיצד היא האהבה הראויה. הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עזה מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה... והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה (פ"י, ה"ג).

הדבקות הרומנטית מועלית בידי הרמב"ם בספר המורה, כשהוא מזהה אותה עם 'החשק' המקראי: 'וכבר ידעת ההפרש שבין "אוהב" ו"חושק", כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר

⁹ שער אהבת ה', פרק א (על-פי תרגומו של ר' יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' תיב).

¹⁰ שם, פרק ר (קאפח, עמ' חגג-תכד).

¹¹ הרמב"ם מזכיר את שה"ש שבע פעמים בספר המורה: חלק ב, מג, מה, מז; חלק ג, לג, נא (פעמיים), נד. רק הדיונים בפרקים נא ונד קשורים לעניינינו כאן.

מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא, הוא החשק' (מורה נבוכים, חלק ג, נא).¹² התשובה האלוהית לחשק האנושי היא ההשגחה, בחינת 'כי כי חשק ואפלטתהו', טיבה של השגחה זו על-פי הרמב"ם לוטה בערפל; על כל פנים יש לומר, שחשק זה הוא העבודה הדתית האחרונה, לא הצום והתפילה של התמימים, אך גם לא המדע והפילוסופיה של המתחכמים. כשהוא מפרש את צוואת דוד לשלמה בנו 'דע את אלהי אביך ועבדתו, הרמב"ם מדגיש 'שני הענינים האלה להשחל בהשגתי ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה הוא להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו זמיר' (שם).

מן הראוי להדגיש מוטיב נוסף, המשתור עם הקודמים, מוטיב שאקדיש לו, אי"ה, דיון נפרד. לפי הרמב"ם, כאשר האדם מכוון את שכלו ולבו לשמים:

ושכלו נולו בעת ההיא יהיה עם השם יתעלה, והוא לפניו תמיד בלבו, ואע"פ שגופו עם בני האדם, על דרך שנאמר במשלים השיריים אשר נשאו לאלו הענינים 'אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק'... שהוא מדרגת משה רבינו עליו שלום הנאמר עליו 'וניגש משה לבדו אל ה'... וזאת גם כן מדרגת האבות (מורה נבוכים, חלק ג, נא).

השפעת הקטעים האלה מפורסמת, ואין צורך להתעכב עליה. אולם לא הושמה תשומת לב מספקת למוטיב אחר, המצוי בקטעים אלה:

2. הדבקות הארוטית: הנשיקה. שיאם של החיים הדתיים הוא חוויה הנמצאת מעבר לחיים הפסיכולוגיים הנורמליים. לפנינו חוויה שניתן לכנותה מיטא-אינטלקטואלית, אם כי אני מהסס לכנות אותה חוויה מיסטית, בשל סיבות שונות. אני משתמש במונח 'ארוטי', כי נדמה לי שהרמב"ם, בעקבות חז"ל, היה מודע לכוחו של הסמל. שהרי מרים מתה לפי חז"ל מית נשיקה על אף שאין התורה מזכירה אצלה 'על פי ה', ואין טוב לזכור זה המשל בה' (שם, שם). הכמל הארוטי עלול היה להפוך כאן לרועץ, ולפיכך שתקה התורה.

כדי להבין את מלוא משמעותה של 'אהבה' זו, יש לבחון סוגיה פילוסופית מרכזית הקשורה בנושא הנידון כאן: סוגיית הדבקות. אקדיש לכך את השורות הבאות.

[ד]

ההבחנה בין שתי האהבות — האהבה הארוטית, דהיינו הדבקות, והאהבה הרומנטית — נראית לי בעלת חשיבות מכרעת בהבנת התפתחות הסוגיה בהגות היהודית בימי הביניים. כנקודת המוצא להצגת הבעיה, נשתמש בניתוח הפעילות ההכרתית הרגילה. לפי ההגות האריסטוטלית היהודית בימי הביניים, פעילות זאת מתרחשת בעקבות מפגש בין שלושה

¹² הציטוטים כמורה נבוכים לרמב"ם מובאים כאן בתרגום אבן-תיבון.

גורמים: (1) הגורם האובייקטיבי: העץ ממולי הנתפס על ידי; (2) הגורם הסובייקטיבי: האדם המסתכל, על כל כריכויו, הגשמיים, הופשיים והשכליים; (3) הגורם הקוסמי: השכל הפועל, המשפיע עלינו, ומתוך כך מאפשר את עצם הידיעה. קיומו של שכל קוסמי זה, שאתו אנו קשורים בפעילות ההכרתית הרגילה, היתה הנחת יסוד של כל ההגות האריסטוטלית. לעומת זאת, היתה נטושה מחלוקת קשה בכל הנוגע להסברת פעולתו. מחלוקת זו גרמה ליצירתם של דגמים שונים בהסברת מהותו של השכל הפועל, וממילא למאבקים פנימיים במסגרת המסורת האריסטוטלית. הנראית עשירה מקשה אחת למעיין התמים.

הקשר שבין השכל האינדיווידואלי לבין השכל הקוסמי הוא קשר קבוע, המצוי בשיטות השונות, רובן ככולן. הקשר הרגיל עם השכל הפועל, הדבקות האפיסטמולוגית, היא מעין הארה קוגניטיבית, המסבירה את ההכרה הרגילה. אלא שקשר זה הוא אפיסטמי ולא אונטי. במלים אחרות, שפע כלשהו נובע מן השכל הקוסמי אל האדם הפרטי, אך אין כלל איחוד ביניהם. הרבקות האפיסטמולוגית נמצאת בבסיס כל הכרה, אין היא מתחמקת ממנו ואין היא מכסה את פניה בהינומא.¹³ אולם, הייתכן קשר מעבר לשפע רגיל זה?

בהגות ימיה הביניים הועמדה השאלה בנוסח שונה, אך נוסח שקול לראשון מבחינת תוכנו: השכל הקוסמי מסייע לנו בהשגת הנמצאות שבעולם השפל. אולם האם ניתן להשיג את השכל הקוסמי עצמו? הקיימת אפשרות של דבקות אונטית מעבר לדבקות האפיסטמית. התשובה לשאלה זו, שאלת 'אפשרות הדבקות', עוררה מחלוקת פילוסופית מתמשכת. חשיבותה של שאלה זו נעוצה בין היתר גם בהיותה קשורה לסוגיית הישארות הנפש. נחזור לשאלה עצמה. השכל הפועל מאיר את המציאות הממשית כשמש. תחת השמש יש השכלה ויתרון. הדרך למעלה מן השמש, אל השכלים הנפרדים שמעבר לשכל הפועל, סגורה לחלוטין עבורנו. אולם האם השמש עצמה בת השגה? האם ניתן להסתכל בה, להשיג אותה וממילא להיות לאחדים אתה?

המחייבים השתמשו בטיעונים שונים, וביניהם בולט טיעון שניתן לנסחו כקל וחומר פשוט: ומה דבר שטבעו אטום לשכל נהפך שקוף בגין השפעתו של השכל הפועל – השכל הפועל שטבעו שקוף על אחת כמה וכמה.

המתנגדים ניסו להפריך את טיעון הקל וחומר במה שניתן לכנות 'טיעון העטלף'. מקרהו של העטלף יוכיח – שהוא רואה מה שבהושך, אך אינו רואה מה שבאור. כך אנו, ילודי אשה קרוצי חומר, רואים דברים שטבעם אינם מאירים, אך אין אנו רואים את האור עצמו, מחמת חזקו ותוקפו. הגבול המפריע להכרתנו אינו ה'סף', אלא ה'משקוף'.

נראה לי כי עמדתו של הרמב"ם עומדת באמצע בין שתי התיאוריות השונות. עמדה זו טוענת, שהדבקות תיתכן אך רק ברגע המוות עצמו. 'עזה כמוות אהבה' שוב איננה מליצה גרידא: אהבה ומוות מתאחדות כאותו רגע.

¹³ ר"ד טולוביצ'יק (לעיל, הערה 8), עמ' 27.

החיים מאפשרים את התפתחותו של האדם, אולם החומר מעכב אותו. החלשת כוחותיו של החומר מביאה להתגברות כוחותיו של השכל. נקודת המגע בין שני כיוונים הפוכים אלה הוא רגע המוות. דווקא ברגע זה, מלוא הפוטנציאל האנושי עשוי להתממש; זהו הפוטנציאל להגיע לידי דבקות. זה פשר שיטת חז"ל על ה'מיתה בנשיקה', שהוא גם המפתח להבנתו של הפסוק הראשון בשיר-השירים: 'ישקני מנשיקות פיהו'. וכך מתאר הרמב"ם את חווית הנשיקה:

כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירכה אורו ותחזק השגתו וישמח במה שהשיג, עד כשיבא האיש השלם בימים ויקרב למות תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה ותרבה השמחה בהשגה ההוא והחשק למושג, עד שתפרד הנפש מן הגוף אז כצת ההנאה ההוא. ועל זה העניין ימזו החכמים כמות משה אהרון ומרים, ששלשתם מתו בנשיקה... ונמשכו החכמים ז"ל לזה המאמר על דרך מליצת השיר המפורסמת שתקרא שם ההשגה המגיעת עם חזק חשק הש"י 'נשיקה' כאמרו 'ישקני מנשיקות פיהו' (שם, שם).

החשק הוא תנאי לנשיקה. האהבה הרומנטית היא תנאי למימושה של האהבה הארוטית.

[ה]

אכן, ההתפתחות המאוחרת של הפרשנות על שיר-השירים נסובה סביב בעיית הדבקות. ניתן למצוא דקבלה כמעט מושלמת בין תולדותיה של סוגיה זו לבין התפתחות הפרשנות על שיר-השירים.

במידה מסוימת של הגזמה אפשר לומר, שהפירושים לא נתחדשו מכוח עצמם. החידוש נבע, על-פי רוב, מהתפתחות כלשדרי בסוגיה הפילוסופית של 'אפשרות הדבקות'.

הסוקר את תולדות הפילוסופיה שלאחר הרמב"ם, עשוי להבחין שלושה כיוונים עיקריים בסוגיה זו: (א) נשנתם של התיכונים, וביניהם אני כולל גם את ר' עמנואל הרומי, המקבלת תוך היסוסים את תורת הדבקות. גישה זו קרובה עקרונית אל גישתו של הרמב"ם; (ב) הגותו של הרלב"ג, ששלל לחלוטין את תורת הדבקות; (ג) הגותו של ר' משה נרבוני, שנתן פשר חדש לתורת הדבקות. פשר זה ניזון מהקטגוריות הפסיכולוגיות של אבן רושד.

התיכונים

למרות הקרבה הבסיסית לרמזי הרמב"ם, תרגמו התיכונים סוגיה זו רחוק מהמקור. נדמה לי שהדברים נכונים לגבי פירושו של משה אבן תיבון, ובעקבותיו גם לגבי פירושו של עמנואל הרומי. וכך כותב עמנואל הרומי:

ואמרו 'ישקני' הם דברי השכל החומרי אשר בנפש האדם שהוא מתאוה להדבק בשכל הפועל, ואל הדיבוק הזה רמזו ד"ל כאמרם על פי ה' מלמד שמת בנשיקה. והנשיקה היא אם יוציא האדם הכח השכלי אשר בו מן הכח אל הפועל או שיוציא ההכנה ההיא אל אשר נמצאת בו כעבודה, והוא שתשכיל העליון אשר מאתו בא לה הכח שהוא או ההכנה ההיא ובהשכילה אותו תתאחד ותדבק בה כדרך כל שכל עם מושכלו בפועל, ואז תשוב נצחית ותשאר!¹⁴

בטקסט שלפנינו אנו עדים להיסוסיו של עמנואל הרומי. הוא מציע לנו בעצם שני פירושים: הראשון אפיסטמי, השני אונטי. ר' עמנואל גם יוצר מסגרת ('אם... או...'), כדי שנמצא את מקומנו בין שתי האפשרויות. הוא רוצה לפרש את שיר-השירים גם לשיטתם של שוללי אפשרות הדבקות. לפי גישה זו, האהבה היא עדיין אהבה בין הרעיה הארצית לבין הדוד השמימי. אולם יש להדגיש, שה'חשק' הפך כאן לנקודה משנית. המטרה איננה המפגש עם 'אתה' שמימי, אלא מימוש עצמי; פרי המפגש הזה הוא 'השכל בפועל', כן האלמוות. ר' משה אבן תיבון — הדגם שממנו שאב עמנואל הרומי את השראתו — אכן פירש את הנשיקה כרומזת לדבקות, ואולם נראה לי שכוונתו לדבקות אפיסטמית, ששיאה בנבואה. נדגים זאת בקטע קצר:

ואמרו 'ישקני' לנסתר, ואמרו 'כי טובים דודיך' לנוכח, לרמזו כי השגת השם אינה תדירה אבל פעם יושג ופעם לא, כאור להט החרב המתהפכת, ועוד כי הוא מצד פעולותיו נראה לעין כל תמיד, ומצד עצמו נעלם מעין כל חי.¹⁵

הרלב"ג

התיבונים היוו כאמור אסכולה שהמשיכה את דרכו הפרשנית של הרמב"ם, ואילו הרלב"ג הפך את הקערה על פיה. הוא התנגד באופן מוחלט לתורת הדבקות הפילוסופית. המפתח חייב היה אפוא להימצא במקום אחר. המפתח לסוד מצוי, לפי הרלב"ג, בהבנת מהותה של ירושלים: 'שהוא מן הנראה בעצמו כי זה החכם המשיל בספרו זה האדם לירושלים... כחות הנפש לבנות ירושלים, והמשיל השכל לשלמה להיותו מלך בירושלים, וכן השכל הוא מושל... הכחות הנפשיות המתיחסות יותר אל פעולת השכל לבנות ציון.'¹⁶

לא אכנס כאן להצגה מפורטת של הסימבוליקה והתיאור שבעקבותיה; רק אדגיש את מהותה של האהבה המתוארת בספר. זו איננה אהבה בין אדם לבין מישהו שמחוצה לו, אלא בין כוחות המצויים באדם פנימה; זהו תהליך המתרחש בין השכל לכוח המדמה:

¹⁴ פירוש ר' עמנואל, עמ' 193.

¹⁵ ר' משה אבן תיבון, פירוש שיר השירים, מהדוות מקיצי נרדמים, ליק 1874, עמ' 15.

¹⁶ ראה: ר' לוי בן גרשום, פירוש חמש מגילות, קניגסברג תר"ך, ד ע"א.

המשיל זה החשק אשר בין הזכר והנקבה החושקים זה את זה להורות על הפלגת זה החשק, והמשיל השכל לזכר להיותו במדרגת הצורה לכח המדמה (ד ע"ב).

הפירוש חדל להיות מאונך כמקודם, יהוא מקבל עכשיו משמעות חדשה. לפנינו תיאור אהבה דיאלקטית המתרחשת בתוך תוכו של האדם.

מוטיב זה יחזור ויופיע בצורות אחרות, בייחוד כדו-שיח שבין השכל לחומר, פירוש הידוע לנו רק מתוך ביקורתו החריפה של ר' אלישע גליקו בהקדמתו לביאורו ומדבריו של יצחק אבן סהולה: 'מהם מי שפירש אותו בין הגוף והנשמה'. חשוב להדגיש, שפירוש מעין זה היה יכול להתקבל אף כמבטא את דעתו של הרמב"ם, שהרי מצאנו פירוש מעין זה על היחס שבין איש ואשה בספר משלי: 'דאשה הזונד' וממילא גם 'אשת חיל', כולם התפרשו כמציינים את החומר; אלא שכאמור לא כך היתר דעת הרמב"ם לגבי ספר שיר-השירים. יש להוסיף, שמבחינה הרמנויטית יש חידוש מעניין בפירושו של הרלב"ג, שכן הוא נוגע לעצם בעיית קיימו של פירוש אלגורי. לפנינו משל ונמשל; אולם הטקסט מכיל בתוכו רמזים שהוא טקסט אלגורי. הרמה של המשל איננה מובנת כשהיא לעצמה. ישנם קטעים מוזרים, שלא היינו מצפים להם בשירת אהבה כלשהי. דבר זה מראה, שהסבר הספר אינו יכול להיות נעוץ ברמת המשל גרידא, ולפיכך עלינו לחפש את הנמשל, כלומר את תוכנו האלגורי:

וראוי שלא יעלם ממנו התארים אשר שכחו בהם זה את זה, החשוק את חשוקתו היו קצתם לפי המשל ולפי הנמשל וזה הרבה, וקצתם לפי הנמשל לבד כאמרו 'שערך כעדר העזים' כי לא יורה לפי המשל על יופי בשער במדרגה מה שהיה ראוי אם היה לפי המשל, וכן 'בטנן ערמת חיטים', 'שררך אגן הסהר', 'אחות לנוקטנה' וגו'. ואמר אחר כך 'אם דלת היא' וגו' אם זומה היא וגו' כי זה לא יאות לפי המשל כלל, וזה ג"כ נמצא הרבה בזה הספר, וזה היה ממנו להעיר על ענין הנסתר, ושלא יטעה אדם שהיה המאמר בזה הספר לפי הנגלה, ובמעט מהמקומות היו התארים ההם לפי מה שנראה לנו לפי המשל בלבד, וזה להשלמת המאמר ותיקונו וכאילו היה זה לקבץ בין ההעלם והגלוי כי זה מה שיוסיף העלם בדברינו עד שישלם בהם מה שראוי בכמו אלו הדברים, והוא העלם ממי שאינו ראוי להם והגלותם לראוי להם (ד ע"ב).

כיוודעים או בלא-יודעים, הרלב"ג מזווג כאן שני עקרונות פרשניים, שהרמב"ם השתמש בהם כנפרד.¹⁷ עיקרון אחד ידוע ביותר, והוא הטוען שהאלגוריה איננה מכסה לפעמים את כל הפרטים; המשל מקבל עצמאות, במידה מסוימת, ומתעטר באפיונים ובפרטים שאינם

¹⁷ ראה על כך במאמרי 'על פרשנות המקרא בספר המורה' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א).

ממין הנמשל. הרמב"ם הדגים עיקרון זה במשל האשה הזרה בספר משלי. אולם מצד שני הראה כבר הרמב"ם, שלפעמים הנמשל פורץ לתחום המשל, במקרים מסוימים לא יכולה להיווצר במשל מקבילה המתאימה לנמשל, ואזי מופיעה יחידה מזרה, ומבחינתו של הרובד הנגלה — המשל מחוספס וקשה; הטקסט מאבד את הקשרו או אף את משמעותו, ועל כל פנים מפתיע אותנו: אנו נשארנו בעולמו של המשל, בעוד שהטקסט עזב את הנגלה ושקע בנסתר. למרות שהטקסט ממשיך לדבר בלשונו של הנגלה, הרי הוא חדל להיות בעל משמעות כמשל, אלא רק כנמשל. ייתכן שדימוי מתחום הגיאולוגיה ימחיש זאת. לפנינו אוור הבנוי שכבות שכבות. אם נחזור בו נוכל לחדור לשכבה עמוקה יותר. אולם לפעמים מתחולל שבר גיאולוגי, ואז השכבה העמוקה פורצת למעלה ומתגלה על פני השטח. באותו שבר, השכבה השטחית, הפשט, איננה קיימת כלל. אנו חייבים להיות מודעים לכל פרצה מעין זו, זוהי הפריצה של הנסתר אל הנגלה. מצד שני יש לזכור, כי לשכבה העליונה יש חיים משל עצמה, והיא, ורק היא, הצמיחה ציצים ופרחים. למרות שהיא מעטה בלבד למציאות עמוקה יותר, זו היא העצמאות של הנגלה 'תפוחי זהב במשכיות כסף'.

ר' משה נרבוני

ר' משה נרבוני לא פירש את שירי השירים, אך לעומת זאת כתב פירוש ארוך ומיוחד על מגילת איכה. הפירוש, הנמצא עדיין בכתב-יד,¹⁸ פותח בפסוק מקהלת 'טוב ללכת אל בית אֶבֶל מלכת אל בית משתה' (ז, ב). פסוק זה משמש לנרבוני מעין סמטת קרב: טוב לפרש את מגילת איכה — דהיינו 'בית אבלי' — מלפרש את מגילת שירי השירים, ואף את ספר משלי. ספרים הנתפסים 'כמין זמר ותענוגות' על-ידי 'הטועים כהבלי הזמן'. אולם ביקורתו של נרבוני אינה מצטמצמת להוללים אלה בלבד. גם הפרשנים הפילוסופיים מעלו לדעתו בתפקידם; הם אמנם הבינו נכונה שהספר עוסק ב'דיבוק', אולם לא הסבירו 'את ההשגה בעת הדיבוק' ולא 'ביאור המושג ומהותו'.

רלב"ג ונרבוני עומדים בשתי קצותיה של הקשת הפסיכולוגית בהגות הפילוסופית היהודית בימי הביניים. אליבא דרלב"ג, השכל החומרי — בתחום ההכרה שלנו — כקטן שנוגד דמי. הוא לוח ריק וחלק, 'שות בכוח גרידא'. אליבא דנרבוני הדברים הם אכן כך, אולם רק לכאורה. השכל החומרי הוא שכל קוסמי שעבר טרנספורמציה רדיקאלית. כפי שיאמר נרבוניסט מאוחר יותר במאה החמש-עשרה, ר' אברהם ביבגו: 'הנה השכל הוא גולה בין החושים', אין הוא משול לקטן שנוגד ללא היסטוריה, אלא הגיע לכאן מעולם אחר.

נרבוני מגניב בתוך חיבורו על איכה פירוש לפסוקים מסוימים בשירי השירים, שמהם

¹⁸ כ"י קיימברידג' 1180.

אנו לומדים, שהשכל בא 'מעולם השמחה והתענוג והוא חלק מעצמות בעל השבעים אלף פנים כמו שאמר 'דגול מרכבה' (שה"ש ה, ו). 'לפי דבריו, לא הבינו המפרשים מגילה זו עד תומה, 'כי הם נמשכים בשכל היוליאני על שהוא נאצל מן השכל הפועל, לא שהוא חלק ממנו בעצמו, אשר הוא האמת'.

אכן, ההבנה הנכונה של מהות השכל היוליאני כחלק מן השכל הפועל מאפשרת להבין את 'הדיבוק' המתואר במגילה. הופעת ה'ישות' האינדיווידואלית בעולם שלנו היא תוצאה של מעין קטסטרופה פסיכולוגית, שבה השכל 'שכח את אשר שם וידע את אשר הנה'. הדיבוק הוא השלמת התהליך תוך חזרה: 'יש ישכיל עצמו וידע את אשר שם ולא יזכור את אשר הנה'. אזי יפתח בפניו העולם והנמצאות שבו 'על צד אשר ישכילם השכל הפועל בעצמו'. שירי השירים ואיכה מתאחדים. הפסוק 'השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם' (איכה ה, כא), רומז אל 'ירושלים של מעלה'. השכל האינדיווידואלי הוא 'גלות', השיבה אל המקור היא הגאולה.

[1]

לכאורה מיצתה המסורת הפילוסופית את האפשרויות כולן, אולם לא כך היו פני הדברים. מצאנו במסורת הפרשנית כיוון שונה לחלוטין. הסיבה לשינוי היתה טמונה בפרשנות הרמב"ם עצמו.

נתכונן באחד הקטעים הידועים ביותר בספר המורה, בזכות עצמו ובזכות השימוש שנעשה בו בהגדה הראשונה של הרמ"א לשולחן ערוך:

אין ישיבת האדם והנהגתו ותנועתו ועסקיו והוא לבדו בכיתו, כישיבתו ותנועתו ועסקיו והוא לפני מלך גדול... ומפני זה מי שיבחר בשלימות האנושי ושיהיה איש האלהים באמת, יעזר משנתו וידע שהמלך הגדול המחופף עליו והדבק עמו תמיד הוא גדול מכל מלך בשר ודם' (מורה נבוכים חלק ג, נב).

מי הוא אותו מלך שדבק עמו תמיד? ייתכן שהשפעתו של הרמ"א משכיחה מאתנו שהמלך איננו אלא השכל הפועל: 'זהמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל השופע עלינו'. עובדה זאת מאפשרת להראות את הדילמה העמוקה והחמורה שהציבו דבריו של הרמב"ם בפני ההגות היהודית המאוחרת: דבקות רומנטית עם הקב"ה, או דבקות ארוטית עם השכל הפועל, שאיננו זהה כלל עם אותו מחויב המציאות, שלו לבדו ראוי לעבוד.

מבחינתו של הרמב"ם ניתן להשיב על הדילמה: אולם למרות זאת אי אפשר, לדעתנו, להמעיט מחריפותה של הבעיה. היא החיים הדתיים מתקיים בדבקות עם ישות שאיננה הקב"ה. האם מטרה זו היא בעלת חשיבות דתית? אתמהה!!

נדמה שלאור הבעייתיות הזו יש להבין את המקום הכולט שהמושג 'קיצוץ בנטיעות'

תופס בהגוה הקבלית של התקופה. המקבילה לדבקות הפילוסופית היא הדבקות עם הספירות. מה שמושג כאן איננו נפרד מהקב"ה, אלא מהווה אחד הגלויים שלו. 'כי הספירות כלן עד העטרה והעטרה בכלל הכל מיוחד בלי פרוד'.¹⁹

תפיסה זו היתה אולי נכונה בעמדת הקבלה, אולם במסורת הפילוסופית מצאנו כיוון שונה, שהתבלט בשלהי ימי הביניים ובתקופה המאוחרת יותר. העובדה שדמויות מרכזיות שונות בלטו באופן יחסי בתקופה זו גרמה לכך, שפעמים רבות לא הוקדשה תשומת לב מספקת לתהליכים שהתרחשו אז בהגותם של הוגים 'חשובים' פחות, והמצביעים על כיווני התפתחות שונים. מבלי להיכנס לסקירה מפורטת של תהליכים אלה, אומר רק שהוגים מסוימים התעוררו לחלוטין מתורת הדבקות בכלל, והעמידו במקומה 'תורת אמונה', בעוד שאצל אחרים תורת הדבקות המשיכה להתקיים. תוך כדי שינוי והתפתחות. השינוי המכריע בתקופה זו הוא תהליך 'הנאוטרליזציה של השכל הפועל'. השכל הפועל חדל להיות מרכזי בתיאולוגיה ובמטאפיזיקה המאוחרת. לא היה זה 'מוות טבעי' של מושג, אלא תוצאה של מאבק מכונן.

בין הכיוונים החדשים שהתפתחו, ברצוני להדגיש כאן שניים:

האחד — כיוון שמקורו הקדום בספר הכוזרי לריה"ל, ייחס את ד'פונקציות' של השכל הפועל לקב"ה, ומחק ממילא כל הישות הממצעת ואת המרחק התיאולוגי שהפריד בין האדם לבין קונו. דוגמה לכיוון זה מצויה בהגותו של ר' יצחק עזאמה.

האחר — החשוב יותר לענייננו — גילה כי התורה היא אותה ישות שמקומה ביהדות, במקביל למקום השכל הפועל הפילוסופי. כשהפכה זו נטל לדעתו מקום מרכזי ר' יוסף בן שם טוב ובית מדרשו.

הכיוון הראשון דיבר בפשטות על הדבקות בקב"ה. נדגים אותו בפירושי שירי-השירים של ר' יוסף חיון, המפרש את הספר בשלושה רבדים שונים: על-פי פשט המשל, על-פי הדרש, כלומר הנמשל של חז"ל, ועל-פי הנמשל הפילוסופי. המחבר מוסיף קטע מעניין בחתימת הפירוש, הפוקח את עינינו:

אמר יוסף, כל מה שפירשתי בפי' המגילה הזו לפי הנמשל הב' הוא לפי דרך הפילוסוף אשר יאמין כי הנפש המדברת אצולה מהשכל הפועל כשאר הצורות היוליאנות והמעוטר בתורתנו הקדושה יאמין שהיא מושפעת ונאצלת מהי"ת. והוא אשו המציאה בגוף האדם ושאר הנפשות היוליאניות הם אצולות מהשכל הפועל. וזהו אומר, 'כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי', ר"ל כי הרוח החיוני יעטוף מאותו שהוא לפני, והוא השכל הפועל. אמנם הנשמות לא כן, כי אני הוא העושה

¹⁹ משיב דברים נכוחים, פרק לא, עמ' 196.

אותם. וכן הוא אשר עשה לנו את הנפש הזאת. ועד"א נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ולכן יחס בריאת האדם לשם. ולא כן שאר הנמצאים בעלי הנפש אמ' 'תדשא הארץ דשא', 'שרצו המים שרץ'. ולכן מעלת הנפש ושלמותה הוא לירבק עם הש"י כאמרו 'ובו תדבקין ואומ' 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם', וזהו דרך האמונה השלימה ודרך התורה. ולכן ראוי שיפורש זה הספר לפי הנמשל הב', על פי האמונה הזאת. ונקל יהיה מאד לכל משכיל לפרשו כן לפימה שביארתי בזה הפי' כנמשל הב' הזה. ולפי שחברתי הפי' הזה בזמן קצר מאד, אתיצב עליו התיצבות שני, ואשלים מה שחסר ממנו בהתיצבות הראשון, תושלכ"ע.²⁰

את הכיוון השני אדגים בפירושי שירי-השירים לר' שלמה אלקבץ: 'אילת אהבים', שבו נמצא את הרעיון שהדבקות פירושה דבקות בתורה:

כי היא [שירי-השירים] תזכירהו ליראה את השם הנכבד והנורא תזוהו בעבודתו. תלהיבהו בתורתו כי כל פריה קדש הלולים, בהוראת כוסף השלם הלז להתרבק ביוצר כל על ידי התורה האלהית כבואו אל הקודש, קדש סתריה מצפונה וסודותיה (ב ע"א).

ב'אילת אהבים' נמצאת במפורש ההשוואה בין התורה לבין השכל הפועל, כאשר נטענת הטענה שהשכל הפועל הוא הנבדל האחרון, בעוד ש'התורה הזאת משפעת אלינו ממנו ית' מחכמתו הטהורה' (שם, וב ע"א). המסקנה היא אפוא שמטרת הדבקות היא התורה: 'כי היא המקנה לנו הדבקות בו ית' כי כאשר נדבק עמה אנו דבקים עם כוראנו למה שהוא וחכמתו אחד' (שם, מב ע"א). רעיון הדבקות בתורה מצוי גם במשנתו של ר' אלישע גאליקו.

התורה מהותה ברמו, והיא מתגלית לפנינו שעה שהיא הופכת לגשמית, לובסת מלבוש. הביטוי החשוב ביותר להשקפה זו היא התפיסה, שיעודה של הנפש הוא בעצם חזרה אל מקורה הראשון, או ליתר דיוק — חשיפה מחדש של מהותה האמיתית. באופן מתמיה, ניתן לראות ברעיון האחדות שבין נפשות בני ישראל לתורה מעין מקבילה צורנית לתזה של אבן רשד ונרבוני, שלפיה השכל החומרי של בני האדם וזהו עם השכל הפועל.

ר' יוסף קארו

במשנתו של ר' יוסף קארו אנו מוצאים דבקות בתורה, אך לאור רעיון הדבקות הרומנטית. כך אומר אליו המגיד: 'אודהר להיות מחשבתך רביקה בי תמיד כי איש אתה... ובעידן דאת

²⁰ ר' יוסף חיון, פירוש שירי-השירים, כ"י מוסקה גינצבורג 168 (סימנו כמכון לתצלומי כתבי-יד שעליה בתי-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: ס' 6848) דף 93א ואילך. תודתי נתונה לאברהם גרוס מן המחלקה להיסטוריה באוניברסיטת בן-גוריון, שהעמיד לרשותי העתק מטקסט זה.

מפסיק מלהרהר במילין דקדושה, ומה גם את מהרהר במילי דגופא, הוא כרוזא מתלחש... ויחד לכבך ומחשבותי להיות דביקה בי תמיד בלי הפסק ואשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ואתה שלום.²¹ זוהי דבקות רומנטית, אך דבקות בתורה: 'להוותך ולהראותך שאין לך להפסיק הקשר והדבקות של הש"י והרהור בחורתו אפי' רגע' (שם, ויקהל, עו ע"א).

הדבקות הארוטית הסופית מצייה גם היא כמשנתו של ר' יוסף קארו. אנו רואים כאן אפוא חזרה למסגרת הבסיסית שקבע הרמב"ם, אך בהבדל מעניין. אצל ר' יוסף קארו, הנחת הגלגול גוררת אחריה את התפיסה שהמוות לא יהיה סוף התהליך. הדבקות מובנת לא כאיחוד, אלא כשיאו של תהליך, שרק בו האדם מתנער משרידי החומר והופך לרוחני במוחלט.

ר' אברהם אזולאי

פירוש נוסף בתקופה זו הוא פירושו של ר' אברהם אזולאי, החכם הגדול מצפון-אפריקה. רצוי להתעכב על הגותו, משום שכולט בה השינוי בפירוש שיר-השירים לאור תורת דבקות שונה מזו הפילוסופית. פירושו של אזולאי אופייני לכיוון שפתח בו ר' יצחק עראמה, והוא מהווה מעין מיוזג בין הפרשנות המדרשית לבין הפילוסופית. מקום מרכזי בפרשנות זו מוקדש לא רק לדבקות, אלא גם לצימות עם הדתות הזרות, אלא שכאן זהו עימות על השגת הדבקות.

בהתחלת פירושו לשיר-השירים, ר' אברהם אזולאי כותב ששיר-השירים הוא המעולה שבשירים:

והעניין לפי שהדברים יבחנו מצד תכליתם והנה תכלית כל השירים הוא לפרסום האלהות בלבד ר"ל שע"י אותו השבח ידעו בני העולם שהאל ית' משיגה על הצדיקים והחסידים ולזה ואוי לכל שומע לעבדו. אמנם תכלית זה השיר להדריך האדם לדבקות בו ית' שהוא מושג אחר העבודה אליו.

כדי לעמוד על מהות הדבקות בהגיתו יש להדגיש, שאצל ר"א אזולאי ניכר שוב המאבק נגד הגישה הפילוסופית, הרואה בשכלים את אובייקט האהבה והכיסופים. מערכת השמים טפלה היא, 'שהאל ית' לב העולם וכל הנמצאים כולם הם כקליפה עולים ממנו ית', וטפלים אליו. לזה העבודה רק אליו ית' לא לזולתו.²² המסקנה המעשית היא שהדבקות לא תושג

²¹ ר' יוסף קארו, מגיד מישורים, בשלח, ירושלים חש"ך, סא ע"ב – סב ע"א. וראה דעתו של פרופ' ר"צ ורבלובסקי בסוגיה זו: R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Oxford 1962. בייחוד עמ' 156 ואילך. שלא כדעתו של ורבלובסקי (עמ' 49), נראה לי שבהגות היהודית הקלאסית היתה הבחנה כרוה בין דבקות לבין נבואה. הדבקות נתפסה כתופעה אישית לחלוטין, ואילו לנבואה היו ממדים חברתיים.

²² ר' אברהם אזולאי, בעלי ברית אברהם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 191.

'אחר העיון על הסדר בחכמות', אלא אחר 'המירוץ מהמעשים הרעים ואחר כך זיכרון נפשותם מחלאת מעשיהם הבלתי נכונים' (שם, עמ' 191). הדרך לדבקות אינה החקירה אלא האמונה.

גם אזולאי מקבל, כמוכח, את הרעיון שמטות החיים הדתיים היא הדבקות. אולם הוא מגדיר באופן שונה לחלוטין את הדבקות:

והעניין לפי שהדבקות המבוקש בו ית' אינו שיתאחד שכל האדם בו ית' ויהיו לאחדים ע"ד שחכמינו הפילוסופיים באפשרות הדבקות שכל האדם בשכל הפועל כי זה א"א שישורב שכל האדם עצם האלוה כנזכר ג"כ הוא מן הגנות להאמינו (שם, עמ' 188).

הדבקות שאותה הפילוסופים מבקשים היא בלתי אפשרית ו'גנית' כאחד, פגיעה בהשקפותינו הדתיות הבסיסיות ביותר. לכאורה יכול היה אזולאי להימנע כלל מלהשתמש במושג 'דבקות', אולם לכונח היתה כבר סנקציה דתית מקובלת, והוא מפרשו פירוש הקרוב לגישתו של ריה"ל:²³

אמנם דבקות בו ית' המבוקש הוא להיוחנינו אנחנו עדת ישראל הצינור לקבל השפע המושפע ממנו ית' ר"ל שלא יהיה שום אמצעי להורדת השפע אלינו זולתינו וזהו תכלית הדבקות בו ית' לא זולת.

'דבקות' פירושה אפוא בלתי-אמצעיות. הקשר הבלתי אמצעי עם ריבוננו-של-עולם, קשר זה איננו 'איחוד', ה'איחוד' איננו באפשרותם, לא של בני אדם ולא של מלאכים. לעומת זה בלתי-האמצעיות היא תכונתם של ישראל, הנמצאים 'במעלה יותר ממלאכי השרת שהם לא יקבלו השפע ממנו ית' אלא ע"י אמצעים רבים' (שם, עמ' 188). כאן נוצר הפרדוקס. הקשר ה'דיאלוגי' נהרס; 'ישקני מנשיקה פיהו' – נאמר בגוף שלישי, כי אף הדבקות האפיסטמולוגית נמנעת מאתנו: 'לפי שהאל ית' נעלם מצד מהותו, ולזה דיבר בלשון נסתר' (שם, עמ' 188). זה ועוד. אין תועלה מתוספת בדבקות זו, 'אחר שהשפעה מגעת בין ע"י אמצעי בין שלא ע"י אמצעי'. בלתי-האמצעיות שבדבקות היא-היא המבוקשת על ידינו. רצוננו לשבת ראשונה במלכות, על שולחן המלך, אך לא בגין טיב המאכלים המוגשים בו. 'השפע והטוב בעצמו'. אנו שואפים לעצם הקרבה והאהבה. כך מוגדרות שתי צורות שונות של דתיות: דתיות האומה – 'על כן עלמות אהבוך' – שמטרתה השגת הטובות, או אולי

²³ השווה למשל לדבריו של ריה"ל: 'אמר החבר, אבל יעדינו הדבקות בעניין האלקי בנבואה ומה שהוא קרוב לה, והתחבר העניין האלקי בנו בגדולה ובכבוד וכמותים... כי מי שרוצה ללכת אל ארץ הודו, הוא קל עליו מאד כשידבק בעבודת המלך... (הכוונה מאמר ראשון, קט. בתרגום אבן-תיבון).

אף הודיה כנה על הטובות; לעומת הדבקות, בלתי-האמצעיות שבקִבֵּה אל האֵל, שהיא האהבה שאינה תלויה בדבר.

ראינו אף שתי הפרשנויות שבקריאת שירי-השירים: האחת קראה אותה כאלגוריה לדרמה ההיסטורית, שבה נתון עם ישראל; השנייה — כאלגוריה לדרמה של הנפש האנושית, הנאבקת להגיע לדבקות. ר' אברהם אזולאי קורא את השיר קריאה משולבת: האהבה היא הדבקות, אולם הדרמה איננה בתוך האדם, בין כוחותיו, אלא בין העמים המתווכחים על היומרה היהודית להגיע ל'דבקות'.

תוך כדי פרישת המסכת הרעיונית על תורת הדבקות, שירי-השירים עוסק במעמדו של עם ישראל בגלות. במגילה זו ניכרת סתירה בין החיצוניות המקרית של עם ישראל — אל תראוני שאני שחרחרת שזפתני השמש' — לבין הפנימיות העצמית. היעדר השלמות של אותם היהודים ה'הולכים אחר עניני העולם הזה' הגשמי, הוא דבר מקרי וחיצוני. בפנימיותם של יהודים אלה — 'מצד עצמותם הם משתוקקים להשגת השלימות'. הסתירה, הניכור לעצמיות, היא תוצאת הגלות. אלא שבאופן פרדוקסלי הגלות מחזקת את האפשרות להגיע לדבקות. יש כאן ללא ספק ניגוד קוטבי לעמדתו של הרמב"ם, שהדגיש את החופש מן המצוקות החומריות כתנאי להתעלותו השכלית של האדם. אמנם כך, זו אחת האפשרויות, אולי הטובה והמוצילה ביותר מבחינת התועלת העצמית. אולם דווקא המצוקה החומרית יכולה להיות אף היא דרך של התגברות על החומר וממילא להביא לידי התעלות שכלית ורוחנית. תקופת העצמאות החופש וההתערות בארץ היא ביטוי לאפשרות הראשונה שנכשלה; ואילו הגלות — היא האפשרות השנייה:

וְיִשׁ אֲנִי יִשְׁנָה וְלִבִּי עַר, וְהִכְוֵנָה לֹמֵר שִׁבְעַת גְּלוּת כְּמוֹ שִׁפְרוּשׁוֹ הַמְּפָרְשִׁים ז"ל אומרת כנסת ישראל כי היא ישנה. ר"ל חומרה ישן ונרדם וכוחותיה נחלשים מצד עיני הגלות. ובה, הלב שהוא משכן השכל, הוא ער ומוכן לעשות עניניו להשיג שלמותו. ולז"א 'קול דודי דופק'. ר"ל שהאל ית' אומר לישראל אחר שאין החומר מעיק לשכל. לזה הכינו עצמיכם לשלמות (שם, עמ' 193)

[1]

לכאורה תמה ונשלמה הפרשנות הפילוסופית בתחילת העידן המודרני; אולם אין הדבר כך. אינני יכול לסיים את סקירתי מבלי להזכיר שני פירושים מן התקופה החדשה, הממשיכים בדרכים שונות את המסורת שנותקה.

הפירוש הראשון הוא 'שיר הנפש' למלבי"ם. ייתכן שחידושו הגדול של המלבי"ם מתמקד בהיסט שהיה נותן לפרשנות הפילוסופית, כשהוא מסתייע בתבנית פרשנית אחרת, שבה אין בספר שני גיבורים — אלא שלושה: המלך, הרועה והרעה. על דרך פרשנית זאח

רמו כבר הראב"ע, אם כי ניתן לשער שהמלבי"ם הושפע כאן מ'מליצת ישרון' של שלמה ליוון.²⁴

לעומת כל הפרשנים הקלאסיים ולעומת מסורת חז"ל, שלמה — אליבא דהמלבי"ם בפירושו החדש — אינו 'המלך שהשלום שלו' ואין בו רמו לקב"ה. אלא להפך, הוא רומז לגוף הסוגר על הנשמה החפצה לחזור לאהובה הרועה.

המלבי"ם טוען, שלשירי-השירים מספר רבדים. הפשט קשור בכיון-רפיה הנפשית של שלמה, ומתאר אותו מתנַדנד בין חוויות הנבואה לבין היגררות אחרי הנאות העולם הזה. הרובד השני מתאר את העימות בין ההיגררות אחרי החומר לבין הכמיהה לחוויה המיסטית, החורה למקור נוסף על רבדים אלה מצוי רובד שלישי, רובד קבלי, הדין ביחס בין הספירות. הרובד השני הוא פרק נוסף בתולדות הפרשנות הפילוסופית.

הפירוש האחר בן זמננו שברצוני להזכיר כאן הוא מסה פילוסופית, שאיננה אלא פירוש חדש לשירי-השירים: 'ובקשתם משם' של ר' יוסף דב סולובייצ'יק שליט"א.²⁵ במסה זו נתפס הספר כתיאור הדרמה של היחסים האמביוולנטיים בין האהובה לאהוב, בין האדם לבין הקב"ה: 'שיר השירים הוא שיר הדיאלקטיקה האלוקית-אונטית היותר נהדרת והיותר מתמיהה. הוא שיר היצירה ושיר יוצרה בכלל, ושיר האומה ושיר אלוהיה בפרט'.

בתמונה הראשונה האדם פְּמָה לקב"ה, אולם האהוב מסתתר. זהו חיפושו של האדם כאיש-הדת אחר הקב"ה המסתתר. לכאורה זה הכול, אולם בתמונה השנייה, הקב"ה הוא המחפש את האדם: 'קול דודי דופק', ואילו האדם נאבק נגד קריאה זו. וכאן מתחילה עלייה משולשת נפתלת: הליכה בדרכי ה', חיפוי הקב"ה, ושוב, הדבקות בו כשלב אחרון. אכן גם אליבא דהרב סולובייצ'יק השלב האחרון הוא שלב הדבקות, אלא שהדבקות כאן שונה: היא איננה אפיסטמית, וקל וחומר שאיננה אונטית: היא הדבקות של הרצון. אלא שכאן נפתחת סוגיה חדשה שאין באפשרותי לעסוק בה במאמר זה, ואם הקב"ה יִכְנֵנו, אקדיש לה מאמר מיוחד.

²⁴ וינה, 1816. כ"ד גינצבורג מייחס דרך פירוש זו גם לעמנואל הרומי. ראה מכא לפירושו לשירי-השירים:

Ch. D. Ginsburg, *The Song of Songs and Qohelet*, New York 1970, p. 56

²⁵ ראה רייד סולובייצ'יק, לעיל, הערה 3.