הפרשנות הפילוסופית לשיר־השירים — הערות מבוא

מאת

שלום רוזנברג

שנמשל שיר השירים
למנעולים שברחו מפתחותיהן[1]

[א]

אתחיל את דיוני בסוגיה זו בהערה מתודולוגית הכרחית.[2] לְמה 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 מבוססת על הבחנה בין תחומים, ומן הבחינה המתודולוגית יש בה הרבה מן הצדק. אולם לא אנהג לפיה. רוצה אני להשתמש בבוחַן שונה במקצת, שיהיה — כך אני מקווה — פורה יותר. בוחן 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 כדו־שיח בין הקב"ה לבין יֵשות קולקטיבית, עַם ישראל; (3) הסוד הפילוסופי — שעל־פיו נתפס הספר כדו־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 (*The Anchor Bible*, New York 1977, p. 112). שבקין 1967 סקר בקטלוגים של בית־הספרים הלאומי והאוניברסיטאי את הפירושים היהודיים לשיר־השירים בעברית וביידיש, אך בדיקה ראשונית של הכתבים המבטיחים וה'פרובוקטיביים' ביותר שכנעה אותו, שאין הצר שווה בנזק המלך, והמאמץ לקרוא אותם אינו כדאי. ל'מאמץ לא כדאי' זה להבין את המפתחות הפילוסופיים לשיר השירים מוקדשות הערות מבוא 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 Thëologie Juive du Moyen Age*, Paris 1957; י' רביצקי, ר' עמנואל בר' שלמה ז"ל מעיר רומי, פירוש למגילת שיר השירים, החלק הפילוסופי, עבודה לקבלת תואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ל (להלן: פירוש ר' עמנואל), ובביבליוגרפיה שם.

תרביץ נט (תש"ן)

האנושית; (4) הסוד הקבלי — שלפיו רומז הספר לדו־שיח שבין הספירות האלוהיות עצמן.[3]

תבנית זו מעניינת אף בצדדיה הצורניים, שהרי יש לשים לב, שהדרש של חז״ל והרמז הפילוסופי קוראים את המגילה כדו־שיח 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 אינדיווידואלי ופסיכולוגיסטי לפי האינטואיציה הבסיסית המונחת ביסוד הסוד הפילוסופי, מגילת שיר־השירים מתארת את הקשר שבין היחיד לבין הקב״ה. עלינו לסייג הכללה זו, כפי שנראה להלן, אולם ניתן לקבוע בהחלט שתולדות פרשנותו של הספר בתחום זה זהה לתולדות העיון בסודה של הנפש האנושית ובמושג הדבקות.

[ב]

קשה לכתוב את הפרה־היסטוריה של תולדות הפרשנות הפילוסופית על שיר־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.[4] ככל שהדבר יהיה שנוי במחלוקת, הרי אי אפשר לכפור בעובדה שבתוספתא אנו קוראים: ״רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום עליו הכתוב אומר משכני אחריך 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 נעמיד את פירושו של הרמב״ם.

[3] 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 מאחד שם את שני הפירושים, פירוש חז״ל והפירוש הפילוסופי: ״לאמיתו של דבר, שני הפירושים לעניין אחד נתכוונו: ליחס שבין הקב״ה והעולם. ברם, דיקה זו מתגלמת בינו לבין היחיד וגם בינו לבין הציבור״.

[4] ראה: G. Sholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York[2] 1965, ובתוך ספר זה — עבודתו של ש׳ ליברמן, ״משנת שיר השירים״, שם, עמ׳ 118 ואילך; א״א אורבך, ״דרשות חז״ל ופירושי אוריגנס לשיר השירים והויכוח היהודי־נוצרי״, תרביץ ל (תשכ״א), עמ׳ 148–170; י״ש שפיגל, ״עוד על שיר השירים ושיעור קומה״, תרביץ מז (תשל״ח), עמ׳ 253; I. Gruenwald, *Apocaliptic and Merkavah Mysticism*, Leiden and Cologne 1980; י׳ דן, ״חקר ספרות ההיכלות והמרכבה״, תרביץ נא (תשמ״ב), עמ׳ 685–691; א׳ גרינולד, ״מקומן של מסורות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה״, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (א–ב), תשמ״ז, עמ׳ 101–104, ובהערות שם, עמ׳ 119.

הרמב״ם לא היה הראשון שפירש את שיר־השירים לפי הסוד הפילוסופי. מן המפורסמות היא שזו היתה גם גישתו של ר׳ יוסף בן יהודה אבן עקנין, בספרו ״התגלות הסודות והופעת המאורות״.[5] אולם ברצוני להראות, שפרשנות זו היתה קיימת עוד לפני כן,

[5] לא אכנס כאן לניתוח דעותיו של ר׳ יוסף אבן עקנין. 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 עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות, ירושלים תשכ״ד. אבן עקנין מדגיש את העובדה שלא קדמו אחר בפרשנות הפילוסופית של שיר־השירים. למרות הדמיון שבין השיטות, ייתכן ויש להבדיל ביניהן.

כדי להסביר הבדל זה שבין הרמב״ם ואבן עקנין אשתמש במינוח שאפתח להלן. הנשיקה מסמלת לפי ר׳ עקנין את הדבקות האפיסטמולוגית: ״לפיכך המשיל את בוא ההשגות מן השכל הפועל אליה ואת הנאתה בה בהנאת האוהב מנשיקות אהובתו״ (שם, עמ׳ 25). דבר זה נובע מן הפירוש האלגורי למאבק יעקב והמלאך, מאבק המתפרש בספרו של ר׳ עקנין כרומז ליחסי הנפש עם השכל הפועל (שם, עמ׳ 131–143). ״איש״ נאבק עם המלאך, אך כידוע ״איש״ רומז על גבריאל, דהיינו השכל הפועל. המאבק, בעצם תחרות, מתחיל בלילה, כלומר בעוד האדם חי, כאשר הנפש מחוברת בגוף. הצדיק־החכם מטהר חייו ולפיכך השכל הפועל ״לא יכול לו״, כלומר נפשו של הצדיק מתוקנת. אך תיקון זה לא יכול להיות מושלם. בתחרות שבין האדם לשכל הפועל ינצח האחרון בגלל גיד הנשה, חיבור האדם לחומר (כף הירך היא הגוף). כאשר הנפש השכלית נפרדת מן החומר (״כעלות השחר״), אזי נעשות ״מושכלותיה מושכלות 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 מתחדה היא במהות קיומה עם השכל הפועל. בסוף הספר מצוי קטע המדבר על איחוד ודבקות: ״ורוחניותו שם תהיה נגלית ולא יבדילנה מבדיל מלהתאחד (אלאתצאל) כך מפני דמיוני אליך אז, משום שאגיע לתכלית שלמותי אשר לאל ידי להשיגה, ואז תשמח שמחה גדולה שאשיג מאורך יותר משהשגתי כל ימי היותי בגוף וזקוקה אל הכלים, והיא מתהווה שינוע במהירות הצבאים ועופר האילים ומתוך ערגתה להתאחד עם האושר העצום הזה״ (שם, עמ׳ 489). גישה זאת נראית לי שונה מגישת הדבקות שנפתח להלן. האיחוד שאחר המוות, מאפשר לאדם להגיע לידיעה המלאה. לעומת זאת, הדבקות מהווה איחוד אונטולוגי ולא רק אפיסטמולוגי. מעניין להעיר בקיצור על סיום המאבק שבין יעקב והמלאך. כאשר יעקב שואל לשמו של המלאך הוא מבקש ״לדעת אמתת עצמותו ושיודיעהו שם המורה על מהותו ומה היחס שבינינו ובינו וכיצד המושכלות באים אלינו מאתו, ולא בירר לו זאת, אלא אמר לו לחינם אתה שואל כן מפני שלא תוכל לקנות אמתת עצמותו כדרך שאני זוכה לה, וכן המושכלות הראשונים הבאים אליך מאתי, לא תדע כיצד באו ולא מאין באו״ (שם, עמ׳ 137). אם כי הסוגיה לא ברורה 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 עקנין על המיתה בנשיקה השפיעו על ר׳ בחיי בן אשר. ראה פירושו לתורה, מהדורת ח״ד שעוועל, ירושלים תשכ״ח, עמ׳ תקלח–תקלט; כד הקמח, ערך אהבה, כתבי רבינו בחיי, מהדורת שעוועל, ירושלים תש״ל, 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 מהגוף, 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 אוחזת בעקב עשו... ואמר שההולך בדרכי האיש אשר הורו עיניו להתחבר אל השכל הפועל אינו חושש לתאוות הגוף אבל יקח מהם מה שלא יפסיד שכלו ושישלים מה שנמס ממנו. וזה האיש הוא מכונה בשם ישראל״ (מקור חיים, מנוסובה כב ע״ג –כג ע״ב). ר״ש צרצה עצמו מפרש את מאבקו של המלאך פירוש שונה. אור השחר הוא עבורו השכל הפועל, והמאבק עם האיש הוא ניסיון להוציא לפועל את 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 הניאו־אפלטונית. 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, ונזקק בפירושו למתודה הקלאסית של חז״ל, הרואה בשיר־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 (מו״נ ח״ג, נד). האדם בחייו היומיומיים חייב להתעסק בענייני גופו ולהפקיר את נפשו. והנה המשורר יוצא לבקש מרגוע:

כדי שתנוח רוחי ותנפש נפשי ותתיחד יחידתי
ועמי רעים
לדברי שומעים

הרֵעים הם, כנראה, הדמיון, הכעס והתאווה, כפי שנראה בפיתוח הרעיון, כאשר יגולה לאוזניו כי ׳אינם ידידים כי אם מורדים׳ (שם, עמ׳ 52).

משכיל ומושכל אחד, ואז שמם אחד׳. במקום אחר כותב צרצה בעקבות אבן עקנין: ׳משה אהרן ומרים ששלשתם מתו בנשיקה, הכונה ששלשתם מתו בתענוג ההשגה ההיא מרוב החשק ובעבור שתעשה הנשיקה בשפתים, ובשפתים יגיע השכל מן הרב אל התלמיד והוא 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׳ יצחק ן סהולה על אבן עקנין, במבוא לפירושו לשיר השירים, מהדורת א׳ גרין, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ן (ג–ד), תשמ״ז, עמ׳ 405–406: ׳מהם מי שפירש אותו על דרך עיון הפילוסופים ומכללם החכם הידוע מר ורב יוסף ן׳ עקנין זצ״ל אשר הבריח הפסוקים לכונתו, בצע אמרתו, באמרו כי כולו דמיונים ביצ׳את השכלים מן הכח אל הפעל... ודמיון הדוד הוא השכל הפועל בחכמה, והחשוקה היא הנפש השלימה. והגדיל גוף הספר במאמריו ונכרים באו שעריו, עד אשר הקורא בו — בלשונו רכל, נלאיתי כלכל לא אוכל, ואם זה היתה כונת החכם שלמה בשירו, מה הועיל שכחו וזמירו, יתר מזה למד ראש הפילוסופי׳ בקצר ענין, ובנה עליו בנין. על כן יאמר באזני, בספר מלחמות ה׳, אין זה כונת השיר ותפארתו, אשר היתה באמנה אתו׳.

6 ר׳ אברהם בן עזרא, חי בן מקיץ, מהדורת ישראל לוין, תל־אביב 1983, עמ׳ 49.

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

משכני אחריך נרוצה
אגילה בך ואעלוצה
בדודיך אשמח ואשיש
מיין הרקח ומעסיס (שם, עמ׳ 57).

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

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

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

פירוש אינדיווידואלי ופסיכולוגיסטי של פסוקי שיר־השירים מצאנו גם ב׳תורת הנפש׳, המיוחס לרבנו בחיי. וכך אנו קוראים במפורש, בדיון על כינויי הנפש:

והשם התשיעי הוא שולמית, והוא ענין הנפש השבה בשלום מן נסיעתה לעולם הזה והחוזרת 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 השוּלמית וגו׳ (ז, א).[8]

7 כך פירשו מפרשי אבן סינא את דמות הזקן. ראה הערותיו של לוין, שם, עמ׳ 50–51.

8 ראה תורת הנפש, מהדורת ברוידא, פריס 1896, עמ׳ 38. והשווה שם, עמ׳ 35. מקבילה מעניינת לפירוש זה לשם ׳שולמית׳ מצויה בשיר ׳שובי נפשי׳ לריה״ל, המקשר בין ׳שובי נפשי למנוחיכי׳ 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׳, תרביץ נג (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 ניאו־אפלטונית 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 'צרור המור דודי לי' וגו'.[9] ומהם הבדידות בזכרון ה' יתרומם ויתהדר... בעת בדידות כל ידיד בידידו... ואמר 'על משכבי בלילות' וגו'.[10]

פירוש הפסוק הזה יכול להתפתח בקלות לפירוש אינדיווידואלי.

[ג]

זכרן 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 ה'חשק 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 ו (קאפח, עמ' תכג–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 לענייננו כאן.

מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא, הוא החשק' (מורה נבוכים, חלק ג, נא).[12] התשובה האלוהית לחשק האנושי היא ההשגחה, בחינת 'כי בי חשק ואפלטהו'. 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 ועבדהו', הרמב"ם מדגיש שני הענינים האלה להשתכל בהשגתו ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה הוא להמסר אליו ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד' (שם).

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

> ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם השם יתעלה, והוא לפניו תמיד בלבו, ואע"פ שגופו עם בני האדם, על הדרך 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 מיתת נשיקה על אף שאין התורה מזכירה אצלה 'על פי ה'', 'ואין טוב לזכור זה המשל בה' (שם, שם). הסמל 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 ממורה נבוכים לרמב"ם מובאים כאן בתרגום אבן־תיבון.

גורמים: (1) הגורם האובייקטיבי: העץ ממולי הנתפס על ידי; (2) הגורם הסובייקטיבי: האדם המסתכל, על כל רְכיביו, הגשמיים, הנפשיים 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 עשויה 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. הדבקות האפיסטמולוגית נמצאת בבסיס כל הכרה, 'אין היא מתחמקת ממנו ואין היא מכסה את פניה בהינומא'.[13] אולם, הייתכן קשר מעבר לשפע רגיל זה?

בהגות ימי־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 שבחושך, אך אינו רואה מה שבאור. כך אנו, ילודי אשה קרוצי חומר, רואים דברים שבטבעם אינם מאירים, אך אין אנו רואים את האור עצמו, מחמת חוזקו ותוקפו. הגבול המפריע להכרתנו אינו ה'ספ', 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 באותו רגע.

[13] רי"ד סולובייצ'יק (לעיל, הערה 3), 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 וירבה 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 בעת ההנאה ההוא. ועל זה העניין רמזו החכמים במות משה אהרון ומרים, ששלשתם מתו בנשיקה... ונמשכו החכמים ז"ל בזה המאמר על דרך מליצת השיר המפורסמת שתקרא שם ההשגה המגעת עם חזוק 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 הקבלה 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 כלשהי בסוגיה הפילוסופית של 'אפשרות הדבקות'.

הסוקר את תולדות הפילוסופיה שלאחר הרמב"ם, עשוי להבחין שלושה כיוונים עיקריים בסוגיָה זו: (א) משנתם של התיבונים, 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 רֻשד.

התיבונים

למרות הקרבה הבסיסית לרמזי הרמב"ם, תרגמו התיבונים 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 רז״ל באמרם 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 בעבורה, והוא שתשכיל העליון אשר מאתו בא לה הכח ההוא 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 השמיימי. אולם יש להדגיש, שה’חשק’ הפך כאן לנקודה משנית. המטרה איננה המפגש עם ’אתה’ שמיימי, אלא מימוש עצמי; פרי המפגש הזה הוא ’השכל בפועל’, בן 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, לרמוז 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, מהדורת 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, והוא 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: ’האשה הזונה’ וממילא גם ’אשת חיל’, כולם התפרשו כמציינים את החומר; אלא שכאמור לא כך היתה דעת הרמב״ם לגבי ספר שיר־השירים.

יש להוסיף, שמבחינה הרמנויטית יש חידוש מעניין בפירושו של הרלב״ג, שכן הוא נוגע לעצם בעיית קיומו 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 שבחו בהם זה את זה, החשוק את חשוקתו היו קצתם לפי המשל ולפי הנמשל וזה הרבה, וקצתם לפי הנמשל לבד כאמרו ’שערך כעדר העיזים’ כי לא יורה לפי המשל על יופי בשער במדרגה מה שהיה ראוי אם היה לפי המשל. וכן ’בטנך ערמת חיטים’, ’שררך אגן הסהר’, ’אחות לנו קטנה’ וגו׳. ואמר אחר כך ’אם דלת היא’ וגו׳ אם חומה היא וגו׳׳ כי זה לא יאות לפי המשל כלל. וזה ג״כ נמצא הרבה בזה הספר, וזה היה ממנו להעיר על עניין 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 העלמם ממי שאינו ראוי להם והגלותם לראוי להם (ד ע״ב).

ביודעים או בלא־יודעים, הרלב״ג מזווג כאן שני עקרונות פרשניים, שהרמב״ם השתמש בהם בנפרד.[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), עמ׳ 85–157.

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 מוזרה, 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 אזור הבנוי שכבות שכבות. אם נחפור 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 מעטָה בלבד למציאות עמוקה יותר. זו היא העצמאות של הנגלה ״תפוחי זהב במשכיות כסף״.

ר׳ משה נרבוני

ר׳ משה נרבוני לא פירש את שיר־השירים, אך לעומת זאת כתב פירוש ארוך ומיוחד על מגילת איכה. הפירוש, הנמצא עדיין בכתב־יד,[18] פותח בפסוק מקהלת ״טוב ללכת אל בית אֵבֶל מלכת אל בית משתה״ (ז, ב). פסוק זה משמש לנרבוני מעין סִסמת קרב: טוב לפרש את מגילת איכה — דהיינו ״בית אבל״ — מלפרש את מגילת שיר־השירים, ואף את ספר משלי, ספרים הנתפסים ״כמין זמר ותענוגות״ על־ידי ״הטועים בהבלי 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 שנולד דמי. הוא לוח ריק וחלק, ישות 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 גוֹלֶה בין החושים״, אין הוא משול לקטן שנולד ללא היסטוריה, אלא הגיע לכאן מעולם אחר.

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

[18] כ״י קיימבריג׳ 1180.

אנו לומדים, שהשכל בא ״מעולם השמחה והתענוג והוא חלק מעצמות בעל השבעים אלף פנים כמו שאמר ״דגול מרבבה״ (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 הישות האינדיווידואלית בעולם שלנו היא תוצאה של מעין קטסטרופה פסיכולוגית, שבה השכל ״ישכח את אשר שם וידע את אשר הנה״. ה״דיבוק״ 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״. שיר־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.

[ו]

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.

נתבונן באחד הקטעים הידועים ביותר בספר המורה, בזכות עצמו ובזכות השימוש שנעשה בו בהגהה הראשונה של הרמ״א לשולחן ערוך:

> אין ישיבת האדם והנהגתו ותנועתו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועתו ועסקיו והוא לפני מלך גדול... ומפני זה מי שיבחר בשלימות האנושי ושיהיה איש האלהים באמת, יעור 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 עמנו תמיד? ייתכן שהשפעתו של הרמ״א משכיחה מאתנו שהמלך איננו אלא השכל הפועל: ״והמלך 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, לדעתי, להמעיט מחריפותה של הבעיה. שיא 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 הבולט שהמושג ״קיצוץ בנטיעות״

תופס בהגות הקבלית של התקופה. המקבילה לדבקות הפילוסופית היא הדבקות עם הספירות. מה שמושג כאן איננו נפרד מהקב״ה, אלא מהווה אחד הגילויים 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־הבינים 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, אומַר רק שהוגים מסוימים התנערו 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 ובמטאפיסיקה המאוחרת. לא היה זה ׳מוות טבעי׳ של מושג, אלא תוצאה של מאבק מכוון.

בין הכיוונים החדשים שהתפתחו, ברצוני להדגיש כאן שניים:

האחד — כיוון שמקורו הקדום בספר הכוזרי לריה״ל, ייחס את ה׳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 עראמה.

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

הכיוון הראשון דיבר בפשטות על הדבקות בקב״ה. נדגים אותו בפירוש שיר־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 אשר המציאה בגוף האדם, ושאר הנפשות היוליאניות הם אצולות מהשכל הפועל וזהו אומרו, ׳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. ועז״א ׳נעשה אדם בצלמנו כדמותנו׳. ולכן יחס בריאת האדם לשם. ולא כן שאר הנמצאים בעלי הנפש אמ׳ ׳תדשא הארץ דשא׳, ׳ישרצו המים שרץ׳. ולכן מעלת הנפש ושלימותה הוא לידבק עם הש״י כאמרו ׳ובו תדבקון׳ 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 לפי מה שביארתיו בזה הפי׳ בנמשל הב׳ הזה. ולפי שחברתי הפי׳ הזה בזמן קצר מאד, אתיצב עליו התיצבות שני, ואשלים מה שחסר ממנו בהתיצבות הראשון. תושלב״ע.[20]

את הכיוון השני אדגים בפירוש שיר־השירים לר׳ שלמה אלקבץ: ׳אילת אהבים׳, שבו נמצא את הרעיון שהדבקות פירושה דבקות בתורה:

> כי היא [שיר־השירים] תזכירהו ליראה את השם הנכבד והנורא תזרזהו בעבודתו, תלהיבהו בתורתו כי כל פריה קדש הלולים, בהוראת כוסף השלם הלז להתדבק ביוצר כל על ידי התורה האלהית בבואו אל הקודש, קדש סתריה מצפוניה 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, נב ע״א). המסקנה היא אפוא שמטרת הדבקות היא התורה: ׳כי היא המקנה לנו הדבקות בו ית׳ כי כאשר נדבק עמה אנו דבקים עם בוראנו למה שהוא וחכמתו אחד׳ (שם, מב ע״א). רעיון הדבקות בתורה מצוי גם במשנתו של ר׳ אלישע גאליקו.

התורה מהותה ברמז, והיא מתגלית לפנינו שעה שהיא הופכת לגשמית, לובשת מלבוש. הביטוי החשוב ביותר להשקפה זו היא התפיסה, שייעודה 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 זהה עם השכל הפועל.

ר׳ יוסף קארו

במשנתו של ר׳ יוסף קארו אנו מוצאים דבקות בתורה, אך לאור רעיון הדבקות הרומנטית. כך אומר אליו המגיד: ׳אזדהר להיות מחשבתיך דביקה בי תמיד כי איש אתה... ובעידן דאת

20 ר׳ יוסף חיון, פירוש שיר השירים, כ״י מוסקבה גינצבורג 168 (סימנו במכון לתצלומי כתבי־יד שעל־יד בית־הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: ס׳ 6848) דף 59א ואילך. תודתי נתונה לאברהם גרוס מן המחלקה להיסטוריה באוניברסיטת בן־גוריון, שהעמיד לרשותי העתק מטקסט זה.

מפסיק מלהרהרא במילין דקדושה, ומה גם את מהרהר במילי דגופא, ההוא כרוזא מתלחש... וייחד לבבך ומחשבותיך להיות דביקה בי תמיד בלי הפסק ואשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ואתה שלום'.[21] זוהי דבקות רומנטית, אך דבקות בתורה: 'להורותך ולהראותך שאין לך להפסיק הקשר והדבקות של הש"י והרהור בתורתו אפי' רגע' (שם, ויקהל, עו ע"א).

הדבקות הארוטית הסופית מצויה גם היא במשנתו 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 שבולט בה השינוי בפירוש שיר־השירים לאור תורת דבקות שונה מזו הפילוסופית. פירושו של אזולאי אופייני לכיוון שפתח בו ר' יצחק עראמה, והוא מהווה מעין מיזוג בין הפרשנות המדרשית לבין הפילוסופית. מקום מרכזי בפרשנות זו מוקדש לא רק לדבקות, אלא גם לעימות 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' משגיח על הצדיקים והחסידים ולזה ראוי לכל שומע לעבדו. אמנם תכלית זה השיר להדריך האדם לדבקות בו ית' שהוא מושג אחר העבודה אליו.

כדי לעמוד על מהות הדבקות בהגותו 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 מישרים, בשלח, ירושלים תש"ך, סא ע"ב –סב ע"א. וראה דעתו של פרופ' רייצ 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 ברורה בין דבקות לבין נבואה. הדבֶקות נתפסה כתופעה אישית לחלוטין, ואילו לנבואה היו ממדים חברתיים.

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

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

גם אזולאי מקבל, כמובן, את הרעיון שמטרת 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 שישוב שכל האדם עצם האלוה כנזכר ג"כ הוא מן הגנות להאמינו (שם, עמ' 188).

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

> אמנם הדבקות בו ית' המבוקש הוא להיותינו 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 ריבונו־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 מנשיקות פיהו' — נאמר בגוף שלישי, כי אף הדבקות האפיסטומולוגית נמנעת מאִתנו: 'לפי שהאל ית' נעלם מצד מהותו, ולזה דיבר בלשון נסתר' (שם, שם). זה ועוד, אין תועלת מתוספת בדבקות זו, 'אחר שההשפעה 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 הקִרבה והאהבה. כך מוגדרות שתי צורות שונות של דתיות: דתיות האומות — 'על כן עלמות אהבוך' — שמטרתה השגת הטובות, או אולי

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

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

ראינו את שתי הפרשנויות שבקריאת שיר־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, שיר־השירים עוסק במעמדו של עם ישראל בגלות. במגילה זו ניכרת סתירה בין החיצוניות המקרית של עם ישראל — ׳אל תראוני שאני שחרחורת ששזפתני 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 כן, זו אחת האפשרויות, אולי הטובה והמועילה 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:

> וז״ש אני ישנה ולבי ער, והכונה לומר שבעת הגלות כמו שפירשו המפרשים ז״ל אומרת כנסת ישראל כי היא ישנה, ר״ל חומרה ישן ונרדם וכוחותיה נחלשים מצד עינוי הגלות. ובזה, 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).

[ז]

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 שהוא נותן לפרשנות הפילוסופית, כשהוא מסתייע בתבנית פרשנית אחרת שבה אין בספר שני גיבורים — אלא שלושה: המלך, הרועֶה והרעיה. על דרך פרשנית זאת

רמז כבר הראב״ע, אם כי ניתן לשער שהמלבי״ם הושפע כאן מ׳מליצת ישורון׳ של שלמה לויזון.[24]

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

המלבי״ם טוען, שלשיר־השירים מספַר רבדים. הפשט קשור בביוגרפיה הנפשית של שלמה, ומתאר אותו מתנדנד בין חוויות הנבואה לבין היגררות אחרי הנאות העולם הזה. הרובד השני מתאר את העימות בין ההיגררות אחרי החומר לבין הכמיהה לחוויה המיסטית. החזרה למקור. נוסף על רבדים אלה מצוי רובד שלישי, רובד קִבָּלי, הדן 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 לשיר־השירים: ׳ובִקשתם משָם׳ של ר׳ יוסף דב סולוביצ׳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 אלוקיה בפרט׳.

בתמונה הראשונה האדם כְּמֵהַ 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׳, חיקוי 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 יזַכני, אקדיש לה מאמר מיוחד.

24 וינה, 1816. כ״ד גינצבורג מייחס דרך פירוש זו גם לעמנואל הרומי. ראה מבוא לפירושו לשיר־השירים:
Ch. D. Ginsburg, *The Song of Songs and Qohelet*, New York 1970, p. 56.

25 ראה רי״ד סולובייצ׳יק, לעיל, הערה 3.