

**אהבה אנושית וזיקתה לאהבה רוחנית
בפרשנות היהודית לשיר השירים**

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

ברוך אלסטר

המחלקה לתנ"ך

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

תשרי תשס"ז

רמת-גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' רימון כשר
מן המחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן.

תודות

חובה נעימה לי להודות לרבים שסייעו בידי בשלביה השונים של עבודה זו, שאת חלקם אמנה כאן, ואבקש את מחילתם של אלה שלא אזכירם.

ראשית, תודה עמוקה לה' החונן לאדם דעת, שעמד לימיני לכל אורך הדרך, והגיעני לזמן בו אוכל להוציא מתחת ידי עבודה מוגמרת, לכבודה של תורה.

תודה למי שהכניסו בי אהבת תורה, ובמיוחד להורי מרי ולואיס אלסטר, ולרבותי מיישיבת היכל אליהו – הרב משה בוצ'קו, הרב שאול דוד בוצ'קו והרב אברהם וינגורט; וכן לחברי מארגון נח"ת (נוער חובב תנ"ך), שם למדתי במיוחד אהבת המקרא ומפרשיו. תודה גם לרבנית רבקה שפירא, שדחפה אותי בפועל להתחיל בלימודים מתקדמים בתנ"ך באוניברסיטה.

מאז שנכנסתי בשערי האוניברסיטה בשנת תשנ"ט, זכיתי לסיוע מתמיד של צוות המחלקה לתנ"ך – מרכזת המחלקה חדוה קפלן, המזכירה חניה שפונגין, וראשי המחלקה ד"ר יצחק צפתי, פרופ' יעקב קליין, פרופ' שמואל ורגון, פרופ' עמוס פריש ופרופ' יעקב כדורי (קוגל). הסיוע היה גם כלכלי (בהשגת מלגות ותפקידי הוראה), גם אקדמי, גם אדמיניסטרטיבי, ובמיוחד באווירה הביתית השוררת בזכותם במחלקה, בה ניתן לפנות לכל אחד מהם בכל עניין ולהתקבל באהבה.

למדתי רבות גם ממורים נוספים במחלקה, שהשתתפתי בשיעוריהם, ותמיד היו מוכנים לייעץ בכל עניין אקדמי כשהייתי צריך לכך: פרופ' אלעזר טויטו, ד"ר דוד אלגביש, פרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין, פרופ' משה צפור, פרופ' יצחק פנקובר ופרופ' יוסף פליישמן. כך למדתי גם ממורים ממחלקות אחרות באוניברסיטה: פרופ' אהרן דמסקי וד"ר יוסי אבנרי (תולדות ישראל), פרופ' דניאל סיון וד"ר קתלין אברהם (לשון עברית ולשונות שמיות), ד"ר איתמר ורהפטיג (משפטים), ד"ר גורית בירנבוים (פסיכולוגיה), פרופ' מרים גריילסאמר (היסטוריה כללית), ד"ר אליעזר שלוסברג וגב' יוכבד בן-חיים (ערבית) פרופ' דוד הלבני (תלמוד) וגב' בלה בורט (מתורגמות וחקר התרגום). יבורכו גם מורי מחוץ לאוניברסיטה, הרב דוד דהן (צרפתית), פרופ' מאיר שטרנברג מאוניברסיטת תל-אביב (תורת הספרות), וגב' אנה דוידוב ממכון גתה (גרמנית).

במיוחד יצוינו כאן חמישה ממוכי: פרופ' אוריאל סימון, ממנו זכיתי ללמוד מאז ראשית ימי באוניברסיטה, ואני רואה בו רבי המובהק הן בחקר המקרא והפרשנות והן בשילוב המחקר בחיי כיהודי מאמין; פרופ' שמואל ורגון, שסייע לי ככל יכולתו בכל פעם שפניתי אליו; פרופ' עמוס פריש, שהחל להנחות אותי בתחילת עבודתי המחקרית, ותמך בי לאורך כל הדרך; ד"ר יוסף עופר, מורי וידידי, שלימד אותי במסגרת התואר הראשון במכללת הרצוג, והתייעצתי איתו כמעט בכל עניין בנוגע לדוקטורט; ופרופ' רימון כשר, מנחה עבודה זו והמרצה הראשון ששמעתי באוניברסיטה, ממנו למדתי על היושר והחריצות הנדרשים מחוקר, ושהדריך אותי בכתיבת הדוקטורט בחכמה ובטוב טעם, ובהשקעה מעל ומעבר לנדרש.

במהלך כתיבת העבודה נעזרתי באנשים נוספים בתחומי התמחות שונים, וביניהם: בענייני פרשנות המקרא בכלל – יונה בר-מעוז, ד"ר תמימה דוידוביץ, ד"ר יאיר האס, פרופ' רפאל

הריס, פרופ' מרדכי כהן, ד"ר אהרן מונדשיין, ד"ר שלמה סלע ואיתן פינקלשטיין; על פרשנות חז"ל – ד"ר תמר קדרי; על פרשנות ראבי"ע – ד"ר אילה משאלי; על פרשנות פילוסופית – פרופ' חנה כשר, ד"ר יוסי מרציאנו ומיכאל רני; על פירוש מלבי"ם ותקופתו – מיכל דל וד"ר אדם פרזיגר; על פרשנות תנועת 'תורה עם דרך ארץ' – פרופ' מרים גיליס-קרליבך וד"ר גבריאל חיים כהן; בענייני תקליטור הכתר – יוסי פרץ; בתורת הסיפור המקראי – ד"ר יעל שמש (שאף קראה פרק מהעבודה); בענייני שיר השירים בכלל – ד"ר יהושע ברמן וד"ר אליהו עסיס; בתחומי ההלכה – הרב אלישיב קנוהל, ד"ר בנימין קצוף (שאף הוא קרא פרק מהעבודה) ופרופ' דניאל שפרבר; בענייני תרבות ימי-הביניים – פרופ' בת-שבע אלברט, טובי ביברניג וד"ר ארי גייגר; בענייני לשון – ד"ר מירב טובול, פרופ' שמחה קוגוט וד"ר רונית שושני. תודה גם לחברי לקולוקוויום לתלמידי מחקר של המחלקה לתנ"ך, שהגיבו לפרקים בעבודה שקראתי בפניהם, וכן לתלמידי במשך השנים מאוניברסיטת בר-אילן וממכללת הרצוג, שהעירו הערות מועילות על נקודות שונות מהעבודה. תודה גם לפרופ' חיים מיליקובסקי, לד"ר אהרן עמית ולד"ר אליהו עסיס, שפתחו בפני אפשרויות נוספות להרצות את עיקרי הרעיונות המובעים כאן; וכן לעורכי כתב-העת *JSIJ*, שהואילו לפרסם מאמר הכולל עיבוד של חלק ניכר מהפרק העוסק בעלילה בפרשנות שה"ש (אלסטר 2006).

בקריאת טקסטים בשפות זרות סייעו לי במיוחד ד"ר ארי גייגר (לטינית), פרופ' יצחק גלושקא (ארמית סורית), דניאל פאנו (צרפתית עתיקה) והדר פרי (ערבית). ד"ר יצחק ששר תרגם עבורי את הקטעים מפירושיהם של ברויאר ושל קרליבך המצוטטים בגוף העבודה.

חוקרים אחדים שלחו לי מעבודותיהם שטרם פורסמו, ואני מודה להם על כך: ד"ר מיכאל אביעוז, ד"ר לאה הימלפרב, ד"ר אליהו עסיס, פרופ' משה צפור, ד"ר תמר קדרי, אסנת ריינמן ושפרה שפירא (בעזרת פרופ' מרדכי כהן). תודה מיוחדת לאנשי מפעל 'מקראות גדולות הכתר' – לראש המפעל פרופ' מנחם כהן, וכן לד"ר יוסף עופר וליונה בר-מעוז, על שהעמידו לרשותי את פירושי שה"ש שהוכנו למפעל זה. גם לפרופ' שרה יפת, ששלחה לי לא פחות משלושה מאמרים שטרם פורסמו, אודה באופן מיוחד. יהי רצון שכל המחקרים הללו יפורסמו בקרוב בבימות הראויות להם.

תודה מיוחדת נתונה לעמוס חכם, ה' יאריך ימיו ושנותיו בבריאות, שהקדיש לי מזמנו לראיון, דבר שבדרך-כלל אינו מתאפשר לחוקרי מקרא ומפרשיו, העוסקים כרגיל רק בחיבורים שנכתבו לפני מאות בשנים.

בעבודה זו נעזרתי בספריות שונות, במיוחד בתוך האוניברסיטה, ועלי להודות גם לספרנים שעזרו לי להשיג את כל החומר הדרוש לי: לאנשי הספריה ליהדות, ספריית 'הבית' של המחלקה לתנ"ך, במיוחד לד"ר רונית שושני, למנשה אלישיב ולדודי בן-נעים; לאנשי מחלקת ההשאלה והמחלקה לכתבי-עת בספריה המרכזית; לצוות הספריות לאנגלית, להיסטוריה, למדעי החברה, לספרות, לפילוסופיה ולצרפתית; ולספרנית המדרשה לנשים. תודה גם להרצליה וגנר מהמכון לפרשנות המקרא במחלקה לתנ"ך, ולהלני מספריית מכון קרליבך. מהספריה הלאומית בירושלים ברצוני להודות ליעל אוקון מהמכון לתצלומי כתבי-יד עבריים, לצוות אולם קריאה יהדות ולד"ר אסתר ליבס מספריית גרשום שלום.

תודה למי שסייעו לי מבחינה כלכלית, בהענקת מלגות נדיבות שהקלו עלי להקדיש את ארבע השנים האחרונות למחקר: לנשיא אוניברסיטת בר-אילן, למזכיר האקדמי ולתורם ד"ר פריץ מיי, שהעניקו לי את מלגת הנשיא לדוקטורנטים מצטיינים בשנים תשס"ג-תשס"ו; לקרן ע"ש בלהה מייזלס, שהעניקה לי מלגה בשנת תשס"ה; לקרן ע"ש רוז וזיגמונד סטרוכליץ, שהעניקה לי מלגה בשנת תשס"ו; ולפרופ' טובה כהן, ראש המרכז ללימודי האשה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הטר, שם זכיתי במלגה עבוד כתיבת פרקי העבודה העוסקים במגדר ובצניעות בשנת תשס"ו.

לסיום, ברצוני להודות למשפחתי: להורי ולאחי, שתמכו בי לאורך כל הדרך, לילדי האהובים חנה מרים, נפתלי בצלאל, הלל אלקנה, חגי אהרן ויחיאל משה, שעודדו אותי בכתיבה לאורך כל הדרך, למרות היעדרויות ממושכות מהבית לצורך המחקר. יהי רצון שנזכה לראותם גדלים באושר ובבריאות לתורה, לחופה ולמעשים טובים. אחרונה חביבה רעייתי רותי, לה מוקדשת עבודה זו, שכל מה שהצלחתי להשיג בעבודה הוא בזכות תמיכתה ואהבתה. יהי רצון שנזכה לחיות יחד באושר ובבריאות לאורך ימים, ושאוכל להשיב לה כגמולה בקרוב.

תוכן העניינים

א	תקציר עברי	
1	מבוא	1
1	שאלות המחקר	1.1
1	רובד מילולי ורובד אלגורי	1.2
1	הרובד המילולי בשיר השירים	1.2.1
1	הרובד האלגורי בשיר השירים	1.2.2
3	המסגרת התיאורטית: מקומו של הרובד המילולי באלגוריה	1.2.3
4	תולדות הפרשנות של שיר השירים	1.3
4	מהעת העתיקה עד המאה הי"ח: סקירה כללית	1.3.1
6	מהמאה הי"ח ועד ימינו: סקירה כללית	1.3.2
8	האהבה האנושית בפרשנות חז"ל לשיר השירים	1.3.3
11	הפרשנים הנדונים בעבודה זו	1.4
11	בחירת הפרשנים	1.4.1
12	ר' אברהם אבן-עזרא (ראב"ע)	1.4.2
14	המיוחס לרש"י	1.4.3
17	ר' יצחק עראמה	1.4.4
18	מצודות (ר' יחיאל הלל אלטשולר)	1.4.5
19	ר' מאיר ליבוש מלבי"ם	1.4.6
20	עמוס חכם	1.4.7
21	שיטת המחקר ותרומתו הייחודית	1.5
23	הרובד המילולי בפרשנות שה"ש	2
23	אחדות ועלילה בשה"ש	2.1
23	אחדות המגילה	2.1.1
23	אחדות היסטורית	2.1.1.1
25	אחדות ספרותית – הסתייגויות	2.1.1.2
28	אחדות לא-עלילתית	2.1.1.3
28	שה"ש כרצף עלילתי של פגישות ופרידות	2.1.2
28	התרגום והעלילה הפרוספקטיבית	2.1.2.1
31	ראב"ע: הזוג הכפרי לקראת מימוש האהבה	2.1.2.2
36	עראמה: לקראת חיים משותפים	2.1.2.3
39	מלבי"ם: האהבה הטהורה מנצחת את המלך	2.1.2.4
43	'האשה העזובה' בפרשנות שה"ש	2.1.3
43	רש"י ועלילת 'האשה העזובה'	2.1.3.1
45	מצודות: 'האשה העזובה' כעלילה רטרוספקטיבית	2.1.3.2
52	המיוחס לרש"י: הסיפור המורכב	2.1.3.3
58	דיון ומסקנות	2.1.4
58	הגורמים לראיית שה"ש כספר מורכב	2.1.4.1
60	הגורמים לעלילה הפרוספקטיבית	2.1.4.2
63	הגורמים לעלילה הרטרוספקטיבית	2.1.4.3
70	דמויות הדוד והרעיה: מגדר ומעמד חברתי	2.2
71	גישות פטריארכליות	2.2.1
72	המיוחס לרש"י: דרך ארץ	2.2.1.1
74	חכם: שוויון גלוי ופטריארכליזם סמוי	2.2.1.2
76	אידיאליזציה של הדוד	2.2.2

76	עראמה : הדוד כמלך	2.2.2.1	
81	מלבי"ם : 'מעלתו העצמית' של הדוד	2.2.2.2	
84	הגישה השוויונית	2.2.3	
84	ראב"ע : הקבלת הדוד לרעיה	2.2.3.1	
86	מצודות : בעקבות ראב"ע	2.2.3.2	
87	אבן-עקנין : ביקורת על הדוד והעדפת הרעיה על פניו	2.2.4	
89	דיון ומסקנות	2.2.5	
89	גישת האידיאליזציה	2.2.5.1	
92	הגישה הפטריארכלית	2.2.5.2	
94	הגישה השוויונית	2.2.5.3	
96	העדפת הרעיה	2.2.5.4	
98	הדוד והרעיה ובעיית הצניעות	2.3	
98	מבוא	2.3.1	
98	הצגת הבעיה	2.3.1.1	
99	הערות מתודולוגיות	2.3.1.2	
100	הבעיות ההלכתיות בשה"ש	2.3.1.3	
104	צניעותם של הדוד והרעיה	2.3.2	
105	עראמה : הדוד והרעיה כזוג נשוי	2.3.2.1	
107	המיוחס לרש"י : אירוסין ונישואין	2.3.2.2	
108	מצודות : זכרונות מחיי הנישואין	2.3.2.3	
109	חכם : קדושת הנישואין	2.3.2.4	
111	ראב"ע : חלומות ילדות	2.3.2.5	
113	חיון : שה"ש כספר דידיקטי	2.3.2.6	
118	חוסר-צניעותם של הדוד והרעיה	2.3.3	
118	ברויאר : חטאי הדוד והרעיה	2.3.3.1	
120	מלבי"ם : נאמנות במקום צניעות	2.3.3.2	
121	דיון ומסקנות	2.3.4	
121	הגישות ההלכתיות	2.3.4.1	
124	הגישות המוסריות	2.3.4.2	
129	הערה היסטורית	2.3.4.3	
130	היחס בין רובדי הפרשנות		3
130	תופעת 'החדירות'	3.1	
130	האחדת רובדי הפירוש על-ידי חדירות	3.1.1	
130	המיוחס לרש"י : עירוב חלקי	3.1.1.1	
133	עראמה : תלות הדדית בין הרבדים	3.1.1.2	
137	מלבי"ם : בעקבות עראמה	3.1.1.3	
139	מצודות : "והנמשל לאחדים עם המשל"	3.1.1.4	
142	חכם : החדירה כתזכורת	3.1.2	
144	ראב"ע : מיעוט חדירות	3.1.3	
147	רש"י : עיקר וטפל בפרשנות המעורבת	3.1.4	
151	תופעת הסתירות : מידת ההתאמה בין הרבדים	3.2	
151	אי-התאמת הרבדים	3.2.1	
152	עמנואל הרומי : פירוש מילולי נוסף	3.2.1.1	
154	ראב"ע : פירושים שונים	3.2.1.2	
158	התאמה עקרונית בין הרבדים	3.2.2	
158	המיוחס לרש"י : התאמה מוצהרת	3.2.2.1	
163	עראמה : בין הצהרה למציאות	3.2.2.2	
164	מלבי"ם : קריאה צמודה	3.2.2.3	

168	מצודות : קיצור האלגוריה	3.2.2.4	
171	חכם : אלגוריה 'על קצה המזלג'	3.2.2.5	
172	דיון ומסקנות		3.3
172	חדירות וסתירות	3.3.1	
173	חוסר-התאמה	3.3.2	
173	יחסם של פרשנים מאוחרים לשיטת ראב"ע	3.3.2.1	
175	שיטת ראב"ע עצמו	3.3.2.2	
182	ניתוק גמור בין הרבדים	3.3.2.3	
183	התאמת הרבדים	3.3.3	
183	הקבלה	3.3.3.1	
186	האחדה	3.3.3.2	
188	מקומו של הרובד המילולי בפרשנות שה"ש		4
188	מסגרת תיאורטית למסקנות העבודה		4.1
189	עמדות הפרשנים		4.2
189	פרשנים שעסקו בעמדתם בפרקים הקודמים	4.2.1	
189	ראב"ע	4.2.1.1	
189	מלבי"ם	4.2.1.2	
192	חכם	4.2.1.3	
194	שאר הפרשנים הנדונים בעבודה	4.2.2	
194	המיוחס לרש"י	4.2.2.1	
200	עראמה	4.2.2.2	
203	מצודות	4.2.2.3	
204	סיכום ומסקנות		4.3
204	חשיבות עיקרית	4.3.1	
204	חשיבות עצמאית	4.3.2	
204	ערך תוכני	4.3.2.1	
205	ערך היסטורי	4.3.2.2	
206	ערך אסתטי	4.3.2.3	
206	חשיבות פונקציונלית	4.3.3	
206	ערך דידקטי (המפתח')	4.3.3.1	
207	ערך הגנתי (המנעולי)	4.3.3.2	
208	ערך רטורי	4.3.3.3	
209	חשיבות קאנונית	4.3.4	
210	חשיבות למטרה שאינה פרשנית	4.3.5	
210	סיכום כללי		4.4
212	ביבליוגרפיה		5
212	פירושים לשיר השירים	5.1	
217	פירושים לספרי מקרא אחרים	5.2	
220	ספרות רבנית	5.3	
223	פירושים לספרות רבנית	5.4	
224	ספרות עתיקה וספרות ימי-הביניים	5.5	
225	מאמרים ומחקרים	5.6	

רשימת קיצורים וראשי-תיבות

	אה"ע
אבן העזר	או"ח
אורח חיים	איסו"ב
איסורי ביאה	א"מ
אנציקלופדיה מקראית	ב"ב
בבא בתרא	ב"מ
בית מקרא	במ"י
במדבר	ב"ק
בבא קמא	בר"י
בראשית	דב"י
דברים	דה"ב
דברי הימים ב'	דני
דניאל	ד"צ
דפוס צילום	ה"ל
הלכות	וי"י
ויקרא	זכ"י
זכריה	יב"י
יבמות	יוד"ד
יורה דעה	יח"י
יחזקאל	יסוה"ת
יסודי התורה	יר"י
ירמיה	יש"י
ישעיה	כ"י, כ"י"י
כתב-יד, כתבי-יד	כתו"י
כתובות	ל"ת
לא-תעשה	מג"י
מגילה	מל"א
מלכים א'	מל"ב
מלכים ב'	נו"א
נוסח א'	נו"ב
נוסח ב'	ס'י
סרט (במכון לתצלומי כ"י"י עבריים בספרייה הלאומית בירושלים)	סנה"י
סנהדרין	ע"ז
עבודה זרה	עיר"י
עירובין	קיד"י
קידושין	קעמ"י
דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות	שב"י
שבועות	שה"ש
שיר השירים	שופ"י
שופטים	שמ"א
שמואל א'	שמ"ב
שמואל ב'	שנתון
שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום	שק"י
שקלים	תה"י
תהלים	

AB	Anchor Bible
AJS	Association for Jewish Studies
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
CC	Continental Commentaries
Eccl.	Ecclesiastes

ÉJM	Études sur le judaïsme médiéval
F	Film (at the Institute for Microfilmed Hebrew Manuscripts, National Library, Jerusalem)
FCB(2S)	A Feminist Companion to the Bible (Second Series)
FS	Festschrift
HCOT	Historical Commentary on The Old Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJTP</i>	<i>Journal of Jewish Thought and Philosophy</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JPS	Jewish Publication Society
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSIJ</i>	<i>Jewish Studies: An Internet Journal</i>
JSOTSS	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series</i>
<i>JSQ</i>	<i>Jewish Studies Quarterly</i>
KHCAT	Kurzer Hand Commentar zum Alten Testament
MS	Manuscript
NICOT	New International Commentary on The Old Testament
<i>NLH</i>	<i>New Literary History</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia latina</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
<i>RÉJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of The Old Testament</i>
SVT	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	<i>Zeitschrift für Die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

תקציר

בעבודה זו אנו בוחנים את הפרשנות היהודית 'הכפולה' לשה"ש, כלומר הפירושים שהבינו את הספר כמתייחס גם לאהבה זוגית בין איש לאשה, וגם לאהבה רוחנית, בדרך כלל בין ה' לעמו, או בין ה' (או השכל הפועל) לנפש האדם. פרשנות כזו קיימת מאז ימי רש"י ועד ימינו, ובעבודה זו אנו מתייחסים בעיקר לשה"ש פרשנים המייצגים מקומות, תקופות וגישות פרשניות שונים: ר' אברהם אבן-עזרא (מאה י"ב, ספרד); פירוש אלמוני מיוחס לרש"י (מאה י"ב, צפון צרפת); ר' יצחק עראמה (מאה ט"ו, ספרד); ר' יחיאל הילל אלטשולר, בעל 'המצודות' (מאה י"ח, גליציה); ר' מאיר ליבוש מלבי"ם (מאה י"ט, גרמניה); ועמוס חכם (מאה כ', ישראל). מטרתנו המרכזית היא לבחון מדוע פרשנים שראו בשה"ש אלגוריה פירשו גם את הרובד המילולי שלו.

העבודה מתחלקת לארבעה חלקים: הראשון, המבוא, מציג את מטרת העבודה ואת הפרשנים הנחקרים בה, יחד עם סקירה של תולדות הפרשנות למגילה (כולל דיון ביחסם של חז"ל לאהבה האנושית שבה), ושל תיאוריות ספרותיות על מקומו של הרובד המילולי בטקסט אלגורי.

החלק השני עוסק ברובד המילולי של שה"ש כפי שהוא בא לידי ביטוי בפירושים הנחקרים, והוא מורכב משלושה פרקים: הראשון עוסק בשאלת אחדותה של המגילה, ובתפיסתה כסיפור עלילתי. בתחילת הפרק אנו עוסקים בהסתייגויות הקיימות במפרשים מראיית שה"ש כספר אחדותי או עלילתי. מבין הפרשנים הנחקרים אנו רואים שכולם ייחסו את המגילה למחבר אחד (בדרך-כלל שלמה), אך אצל שלושה מהם (המיוחס לרש"י, מלבי"ם, ובמיוחד חכם) ניתן למצוא הסתייגות כלשהי מאחדותה הספרותית. באופן כללי נראה שבעת החדשה קיימת נטייה מסויימת לשלול מהמגילה את אחדותה, יחסית למקובל בפרשנות ימי-הביניים.

מלבד חכם, שאין בפירושו עלילה כלל, כל אחד מהפרשנים שחקרנו מציג עמדה אחרת לגבי תוכן העלילה בשה"ש. את העמדות הללו ניתן לחלק לשתי קבוצות: עלילות פרוספקטיביות, המתקדמות פחות או יותר לאורך ציר זמן אחד המשותף לסוזיט ולפבולה; ועלילות רטרוספקטיביות, בהן ניכר העקרון של 'אחדות הזמן', ואירועים המוזכרים במהלך המגילה אירעו בפבולה לפני אירועים אחרים שקדמו להם בסוזיט. מבין הפרשנים הנחקרים, היחיד שהולך בדרך זו הוא מצודות (בעקבות רש"י), אולם יסוד רטרוספקטיבי מסויים קיים גם אצל המיוחס לרש"י ומלבי"ם, בכך שהעלילות שלהם פותחות 'באמצע העניין' (*in medias res*).

מבחינת תוכן של העלילות, ראב"ע רואה ברעיה ילדה קטנה, ואת שיא העלילה במפגש אינטימי חד-פעמי של הגיבורים בסופה. עראמה מספר על אהבתם של מלך ונערה כפרית פשוטה, המתחתנים ומתמידים בחיים משותפים, למרות הקשיים העומדים בדרכם. המיוחס לרש"י פותח את פירושו עם תמונה מאמצע הסיפור, בה מתגעגעת הרעיה לבעלה שעזבה, ולאחר מכן מספר על אירוסיהם ועל נישואיהם, כשגם אצלו חותרת העלילה להתמדת חייהם המשותפים. מלבי"ם לוקח מהמשכיל היהודי שלמה לויזון את הרעיון ששה"ש הוא 'משולש רומנטי', בו שלמה המלך חוטף את הרעיה בת-הכפר מאהובה הרועה, ומנסה להכריחה ולפתותה להישאר בהרמונו, אך היא נותרת נאמנה לדודה. ומצודות בונה עלילה על-בסיס פירושו של רש"י, המבוססת על ויכוח בין הרעיה לבנות ירושלים, בה הרעיה אומרת להן שבעלה שעזבה ישוב אליה, ומביאה סיפורים שונים

מתקופת נישואיה לדוד, האמורים להוכיח את טענתה, אך הן אינן מאמינות לה. את העלילות השונות אנו מנתחים על-ידי השוואה לתרבות בה פועל כל פרשן ולהשקפתו הפרשנית והדתית, ומגיעים למסקנה שעלילותו של ראב"ע מושפעת במיוחד מיחסו השלילי לנשים ולמיניות; זו של עראמה מפירושו האלגורי; זו של מצודות מיתרונות פרשניים שיש בה, בצירוף סמכותו של רש"י כ'אבי הפרשנים'; זו של מלבי"ם בעיקר מהפולמוס שניהל נגד פרשנות ההשכלה; וזו של המיוחס לרש"י מושפעת הן מפירושו האלגורי, והן מיתרונות פרשניים שבפתיחה 'באמצע העניין'.

בפרק השני אנו בוחנים את יחסם של הפרשנים לדמות הדוד, בהשוואה ליחסם לדמות הרעיה. רוב הפרשנים הנחקרים כאן מעדיפים בצורה כלשהי את הדוד, אם על-ידי הצבתו במעמד חברתי גבוה יותר מהרעיה (כגבר או כמלך), ואם על-ידי הערכת התנהגותו כחיובית יותר. חלק מהפרשנים (עראמה ומלבי"ם) אף רואים בדוד דמות מושלמת, בהשפעת פירושיהם האלגוריים, בהם הדוד הוא הקב"ה. אולם אחרים (המיוחס לרש"י וחכם) רואים בדוד המילולי אדם נעלה יותר מאשר הרעיה, כנראה בהשפעת תפיסות פטריארכליות הקיימות בחברה, אפילו במדינת ישראל בימינו. לעומת זאת, ראב"ע ומצודות ראו בדוד וברעיה דמויות שקולות, בעקבות הכבוד שנתנו לאשה היהודית גם מחוץ לשה"ש (מצודות), לפחות כאשר מצליחים לנטרל את ההיבט המיני שבאישיותה (ראב"ע). בפרק זה בדקנו גם את פירושו של ר' יוסף אבן-עקנין, שהעדיף את דמות הרעיה על-פני דמות הדוד, כנראה לפי מוסכמות ספרותיות ערביות של תקופתו.

בפרק השלישי אנו מנתחים את הפירושים השונים לאור הדרישה ההלכתית לצניעות בהתנהגות בין המינים. לפרק זה הקדמנו מבוא מתודולוגי על הדרך להשוות פירוש למקרא עם המערכת ההלכתית בכללותה, וכן סקירת הבעיות ההלכתיות המרכזיות המתעוררות בהבנת שה"ש לפי משמעותו המילולית. ראינו שרוב הפרשנים (פרט למלבי"ם) מתעניינים בנושא הצניעות במגילה, אם כי לא כולם במובן ההלכתי – ראב"ע והמיוחס לרש"י (פרשני המאה הי"ב) מציבים נורמות לא-הלכתיות של צניעות בפירושיהם, ונראה שאין אצלם מגמה לפרש לפי ההלכה; לעומת מלבי"ם, שפירושו הלא-הלכתי (כמו העלילה שבו) קשור בפולמוס נגד פרשנות ההשכלה. בפרק זה דננו גם בשני פרשנים נוספים (ר' יוסף חיון ור' רפאל ברויאר), המקדישים חלק ניכר מפירושיהם לעיסוק בצניעות, ואף רואים בשה"ש ספר דידקטי בנושא, כל אחד מהם בדרכו הוא.

החלק השלישי בעבודה עוסק במידת ההתאמה הקיימת בתוכנו של כל פירוש, בין חלקו המילולי לחלקו האלגורי. בהקשר זה אנו בוחנים שתי תופעות: 'חדירות', בהן חלק אחד של הפירוש מושפע ישירות ממה שנאמר בחלקו האחר; ו'סתירות', בהן מה שנאמר בחלק האלגורי של הפירוש מבוסס על הבנת הפסוקים באופן הסותר בעליל את הנאמר בחלקו המילולי. פרשנים הרואים בפירושם הכפול יחידה אורגנית אחת (המיוחס לרש"י, מצודות) מרבים בחדירות וממעטים בסתירות, ואילו פרשנים המנתקים בין שני חלקי הפירוש שלהם (ראב"ע) פועלים באופן הפוך. יש לציין שהניתוק בין חלקי הפירוש אצל ראב"ע אינו אופייני לפירושו למקרא. על-פי דרכו הרגילה הוא היה יכול להסתפק בפירוש קצר בהרבה, מפני שתוכנם המפורט של שני הרבדים אינו משמעותי בעיניו, אך הוא העדיף להרחיב בפירוש מילולי "על דרך פשוטו" ובפירוש אלגורי "על נתיבות המדרש" לכבודה של תורה, או לכבודו של מזמין הפירוש.

בין שתי קבוצות הפרשנים שהצגנו קיימת קבוצת ביניים (עראמה, מלבי"ם וחכם) של אלה המקשרים בין שני חלקי פירושיהם, אך אינם מנסים לשוות לו מראה אחדותי. את התופעה

הזו תירצנו לגבי מלבי"ם וחכם כנובע מההבדל המהותי הקיים אצלם בין הרבדים : לפי מלבי"ם, רק הרובד האלגורי הוא בגדר 'קודש', בעוד הרובד המילולי נתפס אצלו כחולין ; ולפי חכם, הרובד המילולי הוא עיקר משמעו של הכתוב, בעוד האלגוריה מהווה לגביו תוספת פרשנית מאוחרת. הוא השתמש בחדירות בעיקר כדי להזכיר לקורא שמדובר בספר קודש. לגבי עראמה, ראינו שהוא משתמש בחדירות בעיקר כדי למנוע פרשנות שרירותית של הכתוב, ואין הוא רואה הכרח לפרש את שני הרבדים כיחידה אחת.

במסגרת חלק זה של העבודה, ניתחנו גם שני פירושים נוספים – רש"י ועמנואל הרומי. את רש"י הבאנו כנציג של קבוצת פרשנים שלא הקפידו להפריד בין פירוש המילולי לזה האלגורי, שבעצם כל הפירוש המילולי אצלם מהווה 'חדירה' לתוך הפירוש האלגורי. ראינו את הדרכים בהן הוא שילב ביאורים מילוליים בתוך פירושו, תוך שמירה על משניותו של רובד זה. את עמנואל הרומי הבאנו כמי שמנתק בין רובדי פירושו עוד יותר מאשר ראב"ע, אך דווקא משום כך נזקק ל'חדירות' בתוך החלק האלגורי של פירושו, על-מנת שחלק זה יהיה מובן לקוראים. הסברנו את עצם הניתוק בין הרבדים באירוטיות הבוטה שהוא רואה ברובד המילולי, שגם אם היא מתאימה לדמותו כמשורר, היא אינה מתאימה לפירוש אלגורי-פילוסופי העוסק בסוגיית הדבקות בא-ל.

החלק הרביעי והאחרון בעבודה זו עונה על השאלה המרכזית שהצגנו, על מקומו של הרובד המילולי בפרשנות הכפולה, לאור כל מה שאמרנו עד כה. גילינו שכל ששת הפרשנים שחקרנו רואים ברובד המילולי 'מפתח' פרשני המסייע להבין את האלגוריה, ורובם (פרט לחכם, ובמידה מסויימת גם ראב"ע) רואים בכך את מטרתו העיקרית. עם זאת, כמעט כל הפרשנים (פרט למיוחס לרש"י) מוצאים ערך עצמאי כלשהו ברובד המילולי, אם מבחינה חינוכית-דתית (עראמה וחכם, שעבורו זוהי עיקר משמעות הרובד המילולי), אם מבחינה היסטורית (עראמה), ואם מבחינה אסתטית (ראב"ע, מצודות ומלבי"ם). כמו כן הסברנו את עמדותיהם של הפרשנים השונים: ראב"ע לאור ההבדל שראינו בין תפיסתו את המגילה עצמה, לבין ההרחבות שהוסיף בפירושו; המיוחס לרש"י לאור הניגוד פשט-דרש, כפי שהוא מתבטא אצל רשב"ם; עראמה לאור דרכי פרשנותו האלגורית לתורה; מצודות לאור תפיסתו הפרשנית האסתטית; מלבי"ם לאור הפולמוס שניהל נגד פרשנות ההשכלה, כמו שראינו; וחכם, המביע עמדה ייחודית של משניות הרובד האלגורי, לאור תמורות שחלו בדורות האחרונים, הן בחקר המקרא המודרני, והן ביחס העולם הרבני למיניות.

1 מבוא

1.1 שאלות המחקר

בעבודה זו נבחן את הגישה בפרשנות היהודית המסורתית לשיר השירים, שפירשה את הספר כמתייחס גם לאהבה אנושית (בהקשר של שיר השירים, הכוונה היא לאהבה זוגית בין איש לאשה), וגם לאהבה רוחנית (על אהבה זו עיי' להלן 1.3.1). נעסוק במאפייניה של גישה זו, על גלגוליה ההיסטוריים מימי רש"י ועד ימינו: ראשית, נבדוק את מידת הטיפול שלה באהבה האנושית בשיר השירים, על היבטיה הספרותיים, האירוטיים, הרגשיים, החברתיים והדתיים. שנית, נבדוק כיצד השפיעו שני רובדי הפירושים זה על זה. אך כל אלה נועדו כדי להגיע למטרותנו העיקרית, והיא לבדוק באותם פירושים מהו מקומה של האהבה האנושית בהבנתם הכוללת את המגילה. בכל השאלות שנעסוק בהן, נבחן גם גורמים אפשריים לתופעות הפרשניות השונות, הקשורים ברקעם ההיסטורי של הפרשנים, בגישתם הדתית, ובתפיסתם הפרשנית למקרא בכלל. כפי שנראה להלן (1.3.1-1.3.2), היו פרשנים אחרים שהעדיפו לעסוק באהבה האנושית בלבד או באהבה הרוחנית בלבד, הן בימי הביניים והן בעת החדשה, מה שמחדד את השאלה, מדוע קיימת גם פרשנות כפולה למגילה.

1.2 רובד מילולי ורובד אלגורי

1.2.1 הרובד המילולי בשיר השירים

כל הפירושים אותם נחקר בעבודה זו הינם כפולים, או דואליים, כלומר הם עוסקים בשיר השירים בשני רבדים במקביל: מילולי ואלגורי. במונח 'רובד מילולי', אנו מתכוונים לפירוש שיר השירים פשוטו כמשמעו, כמתייחס לאהבה אנושית. עם זאת, לא כל התייחסות לאהבה אנושית שייכת למחקר זה. אין ברצוננו לדון בדרשות לחתונה וכדומה שנכתבו על-בסיס שיר השירים (למשל, פירושו של יניב), וגם לא בהיבטים האירוטיים שבחוויה המיסטית המופיעים בפירושים למגילה (תופעה המתוארת ע"י מקגין 1992, 217-221; וולפסון 2003). נדון כאן רק בפרשנים בעלי מודעות פילולוגית (כלומר, פרשני פשט), שראו באהבה האנושית במגילה נושא הראוי לדיון, גם אם לא ראו באהבה זו פשוטו של מקראי¹.

1.2.2 הרובד האלגורי בשיר השירים

נוסף על הרובד המילולי, כל הפירושים הנחקרים כאן כוללים רובד אלגורי כלשהו, בו עוסקת המגילה באהבה רוחנית. נגדיר עתה את המונח 'אלגוריה'. אמנם משמעותו המילולית של

¹ על אפשרות קיומו של פשט שאינו מילולי עיי' הלבני 1991, 19-20; ובהקשר של שיר השירים עיי' קמין תשנ"ב, 66-68; וכן דאב 2000. לגבי הפרשנים הנחקרים בעבודתנו עיי' להלן 2.3.4.2 (על מלבי"ם) ו-3.3.2.2 (על ראב"ע) לעומת 4.2.2.1 (על המיוחס לרש"י).

המונח היווני היא 'לדבר אחרת', אך ישנם חוקרים המתנגדים לשימוש גורף בו. הרן (תשכ"ח, 548-549) מגדיר אלגוריה כ-"מיטפורה שנתרחבה לגדר סיפור עם עלילה, ובכל פרטיו משתקף העניין המדומה". הגדרה כזו מחייבת שני מאפיינים כתנאי להגדיר טקסט כאלגורי: הוא חייב להיות סיפור עלילתי; וכל פרטי העלילה בטקסט חייבים להתאים למשמעות האלגורית. הגדרה דומה מופיעה במהדורה הראשונה של **אנציקלופדיית פרינסטון לשירה ולפואטיקה** (פריי 1965, 12), ועד היום יש לה תומכים לא מעטים (למשל פרוקופה 1996, 465). הגדרה זו מתאימה מאד לפרשנות המקרא הנוצרית, שם מציין המונח לעתים קרובות פירוש הקשור בתולדות הכנסייה (עי' למשל מאטר 1990, 13, 54-55).

אולם קיימת הגדרה רחבה יותר של המונח (על מגוון הרחבות שהוצעו במחקר עי' ון-דייק 1985, 18-19). וולפסון (1947, 115-138) דן בהיבטים האלגוריים בפרשנותו של פילון, היהודי הראשון הידוע לנו שפירש את המקרא באופן זה. הוא מתייחס גם לפירושים אלגוריים לחוקי התורה, אף שאין בהם יסוד סיפורי. כמו כן, במחקרים על פרשנות שיר השירים משתמשים לעתים במונח, גם כאשר לא קיימת התאמה מלאה בין שני רובדי הפירוש². הגדרה מתאימה לגישה זו אנו מוצאים במהדורה החדשה של **אנציקלופדיית פרינסטון** (ויטמן 1993, 31), הקוראת 'אלגוריה' לכל טקסט שיש לו (או שמייחסים לו³) משמעות 'אחרת' מזו הגלויה. כך נוכל להתייחס גם למדרשי חז"ל וגם לפירוש הפילוסופי למגילה (עי' להלן 1.3.1) כאלגוריים, למרות שיש שהתנגדו לכך מפני שאין בהם סיפור רצוף (עי' למשל בויארין 1990, 108).

יש לזכור ששיר השירים עצמו הוא טקסט שירי ולא סיפורי. כיוון שכך, לא נראה שיש הכרח בעלילה (שאינה קיימת בשיר עצמו) כדי להגדיר אותו כטקסט אלגורי. לכן נראה שגם אם לא נרצה להרחיב את הגדרת האלגוריה בדרך שתכלול כל משמעות 'אחרת' לטקסט, עדיין נוכל לכנות פרשנות על שה"ש 'אלגורית' אם הרובד 'האחר' הוא עקבי ושיטתי. למעשה גם במדרש וגם בפירוש הפילוסופי ישנה עקביות כזו, הן בעצם הוצאת האהבה מפשטה לכל אורך המגילה, והן בזהותן של הדמויות הראשיות⁴. ישנם חוקרים המגלים שיטתיות מסויימת אף בדרכי הפרשנות במדרש שהש"ר (רפל תשכ"ד, 131-130; קדרי תשס"ד, 395-394) ובמקורותיו (ליברמן 1960, 119; קדרי תשס"ב).

² עי' למשל גלזר 1998, 37-43. גלזר מבאר את דרכו של המיוחס לרשב"ם לפי הגישה למשלים המיוחסת במחקר בדרך-כלל לרמב"ם, לפיה המובן האלגורי יוצא מתוך המשמעות הכוללת של הרובד המילולי, ואין משמעות אלגורית לכל פרט ופרט (עי' להלן 1.5, הע' 76; וכך 3.3.2). מרפי במבוא לפירושו (94-93) קורא לטקסט כזה 'פרבולה'.

³ ויטמן (שם) מבחין בין **טקסט** אלגורי, המכוון מראש למשמעות 'אחרת', לבין **פרשנות** אלגורית, המוצאת משמעות כזו בטקסט שאינו מכוון לכך מלכתחילה. אמנם הריס (1994, 133) טוען שבעיני הפרשן האלגורי כל טקסט שהוא מפרש כך הוא בהכרח כזה, אך נראה שאין הדבר כן, ופירושו של חכם לשה"ש יוכיח (עי' להלן, במיוחד 4.3.3.1).

⁴ אמנם יש שטענו (גושן-גוטשטיין תשס"ג-תשס"ד 157-155; בעקבות בונסירבן 1939, 225-215) שאין לחז"ל פירוש שיטתי, ואפילו לא זיהוי שיטתי של הדמויות לאורך המגילה. אולם יש לזכור שמדובר במדרשים המתאפיינים ביהזנחת הלוגוס' (עי' היינמן תשי"ד, 137-138, הדן גם בשה"ש בהקשר זה), ולא בפרשנות הקשרית, ולכן השאלה אינה צריכה להיות האם המדרשים עצמם הם שיטתיים (שהרי מעצם הגדרתם הם אינם כאלה), אלא האם הם משקפים הבנה שיטתית אלגורית של המגילה. לדעתי ניתן להבחין בין המדרשים המוסבים על הבנה אלגורית (בה הדוד הוא הקב"ה או אחד מנציגיו; והרעיה היא העם או אחד ממרכיביו, או לחלופין התורה או אחד מחלקיה – עי' קדרי תשס"ב) לבין המדרשים (המעטים) המוסבים על הבנת המגילה כעוסקת באיש ואשה (על מדרשים אלה עי' להלן 1.3.3). והשי' מה שכתבנו להלן (2.3.4.2, הע' 397) על 'האלגוריה הראשונית' אצל הוגו מסן-ויקטור.

1.2.3 המסגרת התיאורטית: מקומו של הרובד המילולי באלגוריה⁵

כפי שמעלה רולינסון (1981, 82-80), קיימים שני סוגי אלגוריות: כאלה בעלות שתי משמעויות (להלן: דו-משמעיות), וכאלה בעלות משמעות אחת (להלן: חד-משמעיות)⁶. באלגוריה חד-משמעית כל ייעודו של הרובד המילולי קשור בתפקיד שהוא ממלא כלפי המשמעות האלגורית של הטקסט, שהיא המשמעות האמיתית היחידה (על סוגי התפקידים האפשריים עיי' להלן בסעיף זה)⁷; ואילו באלגוריה דו-משמעית יהיה ניתן להגדיר את הרובד המילולי גם בפני עצמו, ללא תלות ברובד האחר. אמנם יש חוקרים המעדיפים דגם זה או אחר⁸, אך באופן כללי נראה שעדיף לטעון כרולינסון, שישנן אלגוריות מסוגים שונים.

באלגוריה חד-משמעית ניתן להעלות מספר אפשרויות לתפקידו של הרובד המילולי כלפי הרובד האלגורי. בויארין (1990, 105) מחלק בהקשר זה בין תפיסה של 'מנעול', בו תפקיד הרובד המילולי הוא להסתיר את האלגוריה⁹, לבין תפיסה של 'מפתח', בו הרובד המילולי דווקא מכוון את הקורא אל המשמעות האלגורית¹⁰. אולם קיימת גם אפשרות אחרת, שנראה להלן (4.3.3.3) אצל אבן-עקנין, שמטרת הרובד המילולי היא למצוא חן בעיני הקורא על-מנת שיתקרב לטקסט וירצה ללמדו גם לפי רבדיו האחרים¹¹.

⁵ רבות נכתב בחקר התיאוריה הספרותית על נושא האלגוריה, אך רבים מהדיונים בתחום זה אינם שייכים לענייננו, ונפנה כאן לספרות התיאורטית הנוכרת בסעיף זה, וכן לקובץ שיצא לאחרונה בעריכת ויטמן (2000). כאן נדון רק במחקר המתייחס לשאלת המחקר העיקרית שלנו – חשיבותו של הרובד המילולי במסגרת הטקסט האלגורי בכללותו.

⁶ ג"ח כהן (תשס"ו, 35-34) עושה חלוקה דומה לגבי שה"ש, כאשר הוא מעדיף לכוון את המגילה 'סמלי' (אצלנו: אלגוריה דו-משמעית), ולא 'משלי' (אצלנו: אלגוריה חד-משמעית).

⁷ אני מתייחס כאן כמובן מאליי לכך שאם מדובר באלגוריה חד-משמעית, המשמעות נובעת מהבנת הרובד המילולי כמכלול, ולא מרמזים הנלמדים מפרטים שונים המתחברים רק באלגוריה. זאת כיוון שעבודה זו דנה בפירושים כפולים, המפרשים בפועל את הרובד המילולי כשלעצמו, ואם לא היו רואים במשמעות הכוללת של הרובד המילולי תרומה להבנת האלגוריה, לא היו לכאורה צריכים לפרש אותו, אלא למטרה שאינה פרשנית (עיי' להלן 4.1). אולם בפרשנים הרואים באלגוריה שתי משמעויות, ייתכן שקיים ניתוק גמור ביניהן, ושלא ניתן כלל ללמוד את הרובד האלגורי מתוך המילולי, אלא מפרטים שונים בגוף הטקסט.

⁸ למשל פלטר (1964, 3-2), המעדיף את הדגם החד-משמעי, בכך שהוא מדגיש את היות האלגוריה 'אמירת דבר אחד במשמעות עניין אחר' (כמשמע המילולי של המונח ביונית). לעומתם ון-דייק (1985) נותנת לרובד המילולי עצמאות מוחלטת בכך שהיא מציעה שכל אחד מהרבדים נובע מהטקסט עצמו, ושהרובד האלגורי אינו מבוסס כלל על ההבנה המילולית (36-32); הוניג (1959, 13) מעריך אלגוריה מוצלחת 'סיפור המסופר פעמיים', לפי הגדרתו ככזו שיש בה 'סמכות עצמאית' לסיפור הגלוי; והש' גם בלומפילד (1972, 316-312).

⁹ ניתן להבחין בדרגות שונות של 'מנעולים' (ר' למשל בלומפילד 1972, 306-305). בקיצוניות בהן מכסה הטקסט לחלוטין על משמעו הנסתת כך שצריך 'מפתח' מבחוץ כדי לפענחו. אולם במקרים רבים נמצא המפתח בתוך הטקסט כך שרק קורא מיומן יוכל להבחין בו, מה שעושה מהטקסט 'מנעול' בפני שאר הקוראים.

¹⁰ לדעת בויארין עצמו, אין לראות בחז"ל פרשנות אלגורית לשה"ש (עיי' לעיל 1.2.2), ויש לראות את המגילה לפי המדרש כמכוון את הקורא אל הפרשנות הנכונה של התורה. בכל מקרה ניתן לדבר גם על וריאציה מעודנת יותר של תפיסת 'המפתח', בה רואים באלגוריה אמצעי רטורי שנועד ליצור רושם מסויים המתאים למגמה של הטקסט (על-פי משמעו האלגורי). בתפיסה כזו נדון להלן (4.3.3.3) כזו של רמב"ם, ובתיאוריה הספרותית זו סברתו של פלטר (1964, 22-23, 117-122). בוריאציה אחרת של תפיסה זו נמצא 'המפתח' דווקא באותם מקומות בהם הטקסט המילולי אינו מובן – חוסר-המובנות הוא הסימן לקורא שיש משמעות אלגורית. עיי' פלטר 1964, 107; ולגבי שיר השירים עיי' קריב תשכ"ח, 145-141.

¹¹ יש מי שטוען שטקסט שנכתב ביסודו כאלגוריה משתמש בשיטת 'המפתח', ופרשנות אלגורית לטקסט שאינו כזה מחייב לראות בטקסט 'מנעול'. עיי' במקורות המוזכרים אצל אסטל (1995, 23). אולם ברור לדעתי שניתן לחבר טקסט אלגורי אזוטרי, או לפרש טקסט שאינו אלגורי כאילו הוא מצביע במפורש על דבר אחר.

גם באלגוריה דו-משמעית קיימות מספר אפשרויות כדי להבין מהי אותה חשיבות עצמאית שיש לרובד המילולי. קיימות תפיסות הרואות ברובד זה קישוט בלבד (ע"י למשל רולינסון 1981, 23-18, שם מובאות גישות כאלה מהתקופה הקלאסית). אמנם לכאורה מדובר בתפיסה חד-משמעית, שהרי הרובד המילולי מקשט את המובן האלגורי, אך ניתן ללמוד מכאן על אפשרות לראות ברובד המילולי עצמו ערך אסתטי, וכך לדבר על גישה דו-משמעית במידה מסויימת. בימינו רעיון הקישוט הפואטי חסר-המשמעות אינו מקובל בחקר הספרות, כולל בתחום זה (ע"י כהן 2003, 29-28), כך שיש לשים לב לדבריו של הוויג (1959, 13-12), הרואה ברובד המילולי עיבוד של סיפור המוערך על-ידי הבריות. הערכה כזו, כפי שנראה להלן (4.1), ייתכן שנובעת מערכו האסתטי, ההיסטורי, החינוכי או הדתי של הסיפור המילולי.

1.3 תולדות הפרשנות של שיר השירים¹²

1.3.1 מהעת העתיקה עד המאה הי"ח: סקירה כללית

נוהגים לחלק את פרשנות שיר השירים לשתי תקופות, שהמעבר ביניהן חל באמצע המאה הי"ח. בתקופה הראשונה, הגישה הפרשנית הדומיננטית היתה האלגורית. הפרשנים, יהודים ונוצרים כאחד, ראו בשיר השירים ספר קודש, בהיותו חלק מהמקרא¹³, ולא היה ניתן אז להעלות על הדעת שספר קודש יעסוק ברגשות האהבה שבין איש לאשה. כלשונו של רי"ד (א', ב): "חס ושלום, לא היה לב שלמה לדברי חשק ואהבת נשים, אלא דימה אהבת הבורא ואהבת כנסת ישראל לאהבת אהוב ואהובה שאין אהבה גדולה ממנה".

ראשיתה של גישה זו אינה ברורה. מימי בית שני שרד מעט מאד חומר המעיד על פרשנות כלשהי לשיר השירים, וגם מהמעט שקיים קשה לקבוע אם היא היתה אלגורית. הטענה הנפוצה לקדמות האלגוריה (אצל אלה שאינם רואים את השיר כאלגורי מראשיתו) היא השימוש ביונה ובשושנה כמטפורות לישראל בספר חזון עזרא (ג', כד-כו; ע"י פופ, 92)¹⁴. מימי התנאים ואילך, ברור שהגישה האלגורית היא הנפוצה (על גישות לא-אלגוריות לשה"ש בספרות חז"ל ע"י להלן

¹² בסקירה זו התבססנו בעיקר על מספר סקירות קודמות: גינזבורג (20-102), פופ (89-229) וביילדס (139-167, 1999). לפרשנות הנוצרית, השתמשתי גם במאטר (1990), באנגמר (1993, 63-25) ובקאר (1998). רשימה של סקירות חשובות מופיעה אצל אלכסנדר (1996, 14, הע' 1).

¹³ אמנם היו יהודים בעת העתיקה, ונוצרים גם בתקופות מאוחרות יותר, שהתנגדו לקדושתו של הספר. רבים רואים במחלוקת על טומאת הידדים של המגילה (משנה ידים ג, ה/481-482) רמז להתנגדות כזו, וכך גם את הניסיון לגנוז את הספר (אדר"נ נו"א א/א ע"ב). נראה שכך צריך לראות גם את דברי ר' יונתן במדרש, הקורא לשיר השירים "דברי זמרי" (שהש"ר א', א, י), כפי שפירשו אותם כנראה ריקיים (הקדמה – ע"י להלן 2.3.2) ואיקריטי (בהקדמה לפירושו המודפס, יח-יט; והשי' יהודה תשמ"ז, תעז-תעח, החולק על דבריו). לגבי דעתו של איקריטי עצמו, נחלקו החוקרים: לדעת רביצקי (1970, 67-65), איקריטי לא החשיב את שיר השירים, והוא ראה בנטיית שלמה אחר נשיו את הגורם המרכזי בכתבתו. אך קריאה זו נשללת ע"י שוורץ (תשס"א, 325-323), המוכיח את הערצתו של איקריטי לשלמה, עד כדי העלאתו לדרגה גבוהה מכל הנביאים. לגבי הנוצרים, ההתנגדות הידועה ביותר לספרנו הושמעה ע"י תיאודור ממופסואסטיה (מאות ד'-ה' לספה"ט), אך גינזבורג (82) מוצא התנגדות לשיר השירים אפילו אצל מלומד אנגלי בן המאה הי"ח. בזמן הרפורמציה, התווכחו בעניין זה קלווין וקסטליו (אנגמר 1993, 18-9).

¹⁴ בהרצאה שנשא בכנס כנס 'שבעים פנים לאהבה: שיר השירים מאז ועד היום', שהתקיים באוני' בר-אילן בשנת תשס"ו, הציע זקוביץ (כפי שהזכיר בקצרה במבוא לפירושו, 34) שלמרות ששה"ש נערך רק בימי בית שני, ההתייחסות האלגורית לשירים המרכיבים אותו (שחלקם קדומים מאד) מתחיל כבר אצל נביאי המאה השמינית. פיש (1988, 95-98, 101-103) מחפש בגוף הספר את היסודות שהביאו כבר בראשית הדרך לפירוש האלגורי.

1.3.3), אולי בהשפעת ר' עקיבא, כפי שהציע אורבך (תשכ"א, 149), וכך הוא הדבר גם בפירושי אבות הכנסייה.

בפרשנות היהודית מימי הביניים ניתן להבחין בין שלושה כיוונים עיקריים של אלגוריה בפרשנות שיר השירים¹⁵: האלגוריה הלאומית¹⁶, בה הדוד הוא ה', והרעיה היא כנסת ישראל¹⁷; האלגוריה הפילוסופית, בה הדוד הוא ה' או השכל הפועל¹⁸, והרעיה היא נפשו או שכלו של האדם, עובד ה' היחיד (למבוא מקיף לאלגוריה זו ר' מרציאנו תשס"ה, 203-21); והאלגוריה הקבלית, בה הדוד והרעיה הם מידות א-להיות: הדוד הוא קודשא-בריך-הוא, והרעיה – השכינה. נוסף על מה שהזכרנו כאן, היו קיימים בימי הביניים כיוונים אלגוריים נוספים, אך אלה היו נחלתם של פרשנים מעטים בלבד¹⁹.

בפרשנות הנוצרית קיימים כיוונים מקבילים לאלה היהודיים. הפירוש ההיסטורי (על ישו והכנסייה) מקביל לאלגוריה הלאומית (הדוד דמות רוחנית, הרעיה היא ציבור). הפירוש המיסטי, או הטרופולוגי (על ישו, או על הלוגוס, ונפש היחיד) מקביל לאלגוריה הפילוסופית. הפירוש המרילוגי (על ישו והבתולה מריה) מקביל לפירוש הקבלי, בו שתי הדמויות הן רוחניות²⁰.

מבחינת הפרשנות הנוצרית, רוב החוקרים סבורים שדרכי הפרשנות האלגורית מנעו כמעט כל אפשרות לפירוש הרובד המילולי של המגילה²¹. אך לגבי הפרשנות היהודית, רובם

¹⁵ ההבחנה בין הכיוונים השונים היתה נהוגה כבר בימי הביניים, למשל בהקדמותיהם של רס"ג, של ראב"ע (הפעם הראשונה) ושל תנחום הירושלמי (בקטע המובא ע"י מרציאנו תשס"ה, 76). אך נראה שלא כל הפרשנות המסורתית היתה שותפה להבחנה זו, והם מערבים בין כיווני-אלגוריה שונים (ע"י גם מרציאנו תשס"ה, 193). ביטוי מחקרית לתפיסה כזו, המקשרת את האהבה בין ה' לפרט לאהבה שבין ה' לכלל ניתן למצוא אצל וידה (1957, 8); וע"י בדבריו המפורטים של הרב סולוביצ'יק (וביקשתם משם, 119-120, הע' 1) בהקשר זה.

¹⁶ אין במחקר כינויים אחידים לאלגוריות השונות. הכינויים 'אלגוריה לאומית' ו'אלגוריה פילוסופית' הוגדרו והוסברו על-ידי מרציאנו (תשס"ה, 8-9 – על אלגוריה פילוסופית; 11-12 – על אלגוריה לאומית).

¹⁷ שמואלי (תש"ס, 91) מציינן שני מאפיינים נוספים לשיטה זו: תורה ומצוות כמקשרות בין עם ישראל לה', והציפייה לישועה באחרית הימים. בפרשנות הקראית מקובל לראות ברעיה את קהילתם 'אבלי ציון' (ע"י פרנק 2004).

¹⁸ על הבעייתיות בדמותו של הדוד באלגוריה זו, ע"י רוזנברג תש"ן, 138-146; מרציאנו תשס"ה, 54-57, 174-178. לפי יהודה (תשס"א, 4-6), זהותו של הדוד עם ה' באלגוריה הלאומית היוותה אף היא בעיה, מה שאולי יכול לתת טעם נוסף לריבוי מדרשי ש"ש על הקב"ה והתורה.

¹⁹ ראוי לציון כאן היא האלגוריה החכמתית, בה הדוד הוא שלמה המלך (החכם מכל אדם, ומחבר המגילה), והרעיה היא החכמה. מקובל לומר שגישה זו מקורה אצל ר' יצחק אברבנאל ובנו יהודה (ע"י למשל גינזבורג, 58), אך הם בוודאי לא היו הראשונים שהגו אותה, והיא נזכרה כבר אצל תנחום הירושלמי בהקדמה לפירושו (ע"י לעיל הע' 15), ולאחרונה מרציאנו (תשס"ה, 135-131) אכן פירש את שיטותיהם באופן אחר. אמנם לפי יהודה אברבנאל (ולא לפי אביו) הרעיה היא החכמה, אך הדוד (היפה העליון) נעלה ממנה (ע"י להלן 2.2.5.2, הע' 293). אולם פירוש זה מופיע במאה ה"ט' במקום אחר, אצל שאר ישוב (ע"י מרציאנו תשס"ה, 114-116).

²⁰ באלגוריה ההיסטורית מקובל שהפרשנים הנוצרים שאבו בדרך-כלל מקודמיהם היהודים (ע"י למשל אלכסנדר 1996, 29). באלגוריה הקבלית יש מחלוקת: גרין (2002) טוען שהיהודים שאבו מהפרשנות הנוצרית, בעוד ליבס (תשס"ה; בביקורת על הגירסה העברית למאמרו של גרין) תוקף אותו. בהקשר זה ע"י גם קדרי (תשס"ב, 404), המראה שיש לגישה זו יסוד יהודי קדום, במדרשים בהם הרעיה היא התורה.

²¹ ע"י במיוחד קאר 1998, 183. אפילו דה-ליבאק, שהתאמץ להוכיח את היחס החיובי של הפרשנות הנוצרית לרובד המילולי במקרא בכלל (2000, 50-56), שלל את חשיבותו של רובד כזה בשה"ש מכל וכל (58-56). בכל זאת, באר (1994) דנה בהיבטים של אהבה אנושית בפירושו של לואיס דה-ליאון (מאה ט"ז). אצל אנגמר (1993), רוב הדיון בתולדות פרשנות האהבה האנושית עוסק בהתנגדות לפרשנות זו (39-46), אך הוא מתייחס למספר פרשנים דואליים מימי הרנסאנס (326-334). הדיון הרחב ביותר נמצא אצל אסטל (1995), הטוענת שהפרשנות האלגורית הנוצרית בכללותה

מכירים בכך שלא כל הפרשנים ראו את המגילה כאלגוריה בלבד, למרות שהיו גם פרשני פשט – מרסי"ג עד ספורנו – שעשו כך. רבים פירשו אותה באופן דואלי, כעוסקת בו-זמנית גם באהבה אנושית וגם באהבה רוחנית. אך אפילו אצל פרשנים אלה ניכרת בדרך כלל העדפתה של הגישה האלגורית. אצלם הרובד המילולי הוא הבסיס להבנת הרובד האלגורי של המגילה, ורק רובד זה הוא מובנה האמיתי (פאול תש"יו, 649).

רק חוקרים מעטים מוכנים לשער, שביסוד הפרשנות הדואלית היהודית של שיר השירים מונחת תפיסה המאפשרת את קיומו של שיר העוסק באהבה אנושית בתוך כתבי הקודש (יהודה תשמ"ז, תעה-תעו; ואולי גם שמואלי תש"ס, 103, הע' 2). השערה זו מקבלת לכאורה חיזוק מהעובדה, שהיו פרשנים בימי הביניים שפירשו את המגילה כעוסקת באהבה אנושית בלבד. בעולם הנוצרי, גישה זו גררה ניסיון לנתק את המגילה מכתבי הקודש (עי' לעיל, הע' 13). אך בעולם היהודי, שני הפרשנים הידועים שכתבו ברוח זו²² לא תמחו, כנראה, על הימצאות המגילה בכתובים.

כמו כן, בספרות ובאמנות של ימי הביניים השתמרה מסורת עממית, של קישור בין שיר השירים לבין זיווג אנושי. כך באיורים (עי' שלו-עיני תשנ"ט, 11-15) ובשירי אהבה (שמואלי תש"ס, 103, הע' 2), שרמב"ע אף הצדיק את קיומם בעברית על-סמך שה"ש (עיונים, 143-א-ב). גם בעולם הנוצרי השפיע המובן המילולי של שה"ש על סוגים ספרותיים שונים: עי' למשל במחקרו של דרונקה (1979) על שירת-האהבה באירופה המערבית בימי הביניים; במאמרו של פלינקר (1984, 65-66) בעניין השימוש שעשה מילטון באהבה האנושית שבשיר השירים, מבלי לסתור את הפרשנות האלגורית; או אצל אנגמר (1993, 461-463, 470-474, 479-480), הדין בשימוש כזה בסוגות שונות מימי הרנסאנס.

אך כל זה אינו גורע מהרושם הכללי שנוצר מפרשנות העת העתיקה וימי הביניים, שהפירוש האמיתי למגילה הוא זה האלגורי. בהמשך העבודה נראה שלמרות שרוב הפרשנים סברו שיש ערך כלשהו לרובד המילולי כשלעצמו, בדרך-כלל המשמעות העצמאית שניתנה לרובד המילולי נחשבה לטפלה להיותו 'מפתח' להבנת הרובד האלגורי.

1.3.2 מהמאה הי"ח ועד ימינו: סקירה כללית

מקובל במחקר שהתקופה השנייה של הפרשנות מתחילה בעידן ההשכלה²³. רק אז החלו פרשנים רבים, יהודים ונוצרים כאחד, להבין את שיר השירים כעוסק **בעיקרו** באהבה אנושית. אמנם בסוף המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט היו עדיין פרשנים שמרנים שסירבו לקבל עמדה

מבוססת על קריאת הרובד המילולי של המגילה (42-25), ועל הרעיון שהאהבה האנושית מובילה לרוחנית, כאשר הקורא אמור להזדהות עם הרעיה על-ידי הצד הנקבי של אישיותו (*anima*), ועל-ידי כך להגיע לאהבת האל (180-77).

²² המיוחס לקרא ואלמוני-מתיוס (עי' לגביהם יפת [בדפוס]). על הפרשנים הללו ניתן להוסיף את העדויות על קיומה של תפיסה כזו מפני חכמים שהתנגדו לה (עי' הלקין 1950, 392-390). פירושו של רי"ד מהווה לדעתי מקרה-גבול: לאחר ביקורתו החריפה נגד הבנת המגילה פשוטה כמשמעה, שהובאה לעיל, הוא מפרש את כל שה"ש מבלי להזכיר את האלגוריה אפילו פעם אחת נוספת. ועי' להלן 4.3.3.1, הע' 624.

²³ נהוג לראות בהרדר אבי הפרשנות המודרנית לשיר השירים. על דמותו בהקשר זה, עי' שמואלי תש"ס, 87-86. על קודמיו שהלכו בכיוון דומה, עי' מור 2000 (347), הע' 59-60). פרשנים אלה השפיעו על הבאים אחריהם, כנראה, פחות מהרדר.

זו; וגם בראשית המאה שעברה עוד היו מספר פרשנים, בעיקר קתולים מצרפת (אך גם גויטיין [תשי"ח, 308-315] נמנה עם קבוצה זו), שדבקו בפרשנות האלגורית²⁴. אך ככלל, לדעת רוב החוקרים, האלגוריה נעלמה כליל, במיוחד בדור האחרון.

אלא שעמדה מחקרית זו אינה מדוייקת, מפני שהיא מתעלמת כליל מגישותיהם של פרשנים דתיים הממשיכים לדבוק בפרשנות אלגורית למגילה. אפילו אלכסנדר, אחד החוקרים הבודדים המתייחסים בחיוב לגישה האלגורית-היסטורית (1996, 29), אינו נותן את דעתו לפרשנים אלה. מצאתי רק שלושה חוקרים – יהודים אורתודוקסים בעצמם – שמייחסים חשיבות כלשהי לפרשנות זו: גוטליב (1992, 2, הע' 7), רוזנברג (תש"ן, 151) ומרציאנו (תשס"ה, 19, הע' 68). שלושתם מתייחסים לפירושים שונים של הרב י"ד סולובייצ'יק (גוטליב לאלגוריה ההיסטורית של "קול דודי דופק", 76-86; רוזנברג ומרציאנו לאלגוריה הפילוסופית של "וביקשתם משם"²⁵). לגבי פרשנות אלגורית נוצרית בת-ימינו, אם כי ברמה העממית, עיי' במבואות של לונגמן (34-35) ושל גארט (100-97; הוא עצמו מציע פירוש דואלי – עיי' שם, 105).

קיימים מספר גורמים לשלילת הפרשנות האלגורית לשיר-השירים הנפוצה בעת החדשה (ר' רפל תשכ"ד, 129-130). ראשית, סר חינה של האלגוריה בכלל בעיני הפרשנות המודרנית (עיי' גם גוטליב 1992, 1-2; וכן ון-דייק 1985, 15-17), כאשר בשיר השירים אין לאלגוריה כל רמז בכתוב עצמו. שנית, המחלוקות הרבות בין האלגוריסטים רק הלכו והתרבו במהלך הדורות, מה שהקשה יותר ויותר על קבלת דעתם. ושלישית, האדם 'המודרני' (אם קיים כזה) מתקשה לתאר אהבת ה' בעוצמה המתבקשת מהאלגוריה לשיר-השירים (עיי' גם קריב תשכ"ח, 149-150)²⁶. מור (2000, 348-349) מוסיף טעמים הקשורים בהתפתחות הזהות המינית בחברה המערבית במאות השנים האחרונות.

בעת החדשה, למרות שלטונה של גישת האהבה האנושית, עדיין קיים גיוון פרשני רב. למרות הצהרות של מספר חוקרים בדבר גילוי 'המפתחות האבודים' (על-פי רס"ג, עמ' כו) של

²⁴ ראויות לציון כאן הן שתי תפיסות 'ניאו-אלגוריות' שצמחו במחקר החילוני של המאה הכ'. הראשונה, 'הגישה הפולחנית', מסתמכת בעקבות מייק (למשל 1924) על מקבילות בין ספרנו לבין שירת האהבה המסופוטמית, ורואה בשיר השירים שריד לפולחן אלילי קדום של 'נישואי קודש', בו גילמו כהן וכוהנת דמויות של אל ואלה המביאים פרוץ לעולם. כפי שמציין פופ (90, 153), מתומכי השיטה, גישה זו דומה במהותה לאלגוריה הקבלית היהודית ולפרשנות המרילוגית הנוצרית. הגישה השנייה ברוח זו היא האלגוריה הפוליטית, שהוצעה לראשונה עיי' הוג (למשל 1816), ופותחה בפירושו של וטרמן, בה הדוד והרעיה מייצגים את ממלכות יהודה וישראל. מעניין שגם פופ (להלן, הע' 34) וגם וטרמן (1-2) מביעים התנגדות נחרצת לפרשנות האלגורית לשיר השירים, וטרמן (2) אף מכיר בהיותה של הגישה הפולחנית אלגורית. לביקורת מפורטת על פופ כאלגוריסט, עיי' ברנר 1993, 277-282.

²⁵ פירוש אלגורי בולט נוסף הוא פירושו הכפול של הרב שרלו (שהוא גם תלמיד-תלמידו של הרב סולובייצ'יק). כמו כן ניתן למצוא הבנה אלגורית או כפולה של שה"ש אצל רפל (תשכ"ד, 129-127), קריב (תשכ"ח) וכהן (תשס"ו, 90-17) – עיי' לעיל הע' 6. אך מעבר לפירושים כתובים על שה"ש, יש לציון את העובדה שבמוסדות דתיים רבים בימינו, כולל מכללות למורים, הפירוש הדומיננטי לשה"ש הנלמד בהם הוא האלגורי, בדרך-כלל הלאומי. בעניין האפשרות להערכה מחקרית של פירושים מעין אלה, עיי' בכללים המוצעים עיי' פריש (תשנ"ו, 140).

²⁶ נביא כאן את דבריו החריפים של הרב קוק בפירושו (עמ' ג-ד), המהווים תגובה לתופעה מודרנית זו: "היש ערך לעומק רגש האהבה הזאת, היכולוהו ימים רבים, היכללוהו גבהי שחקים. החסרון הזה אמנם נמלא לנו בשיר-האהבה אותו שהוא קודש קדשים, הוא שיר השירים אשר לשלמה... מי שלבו ערלה... שלא טעם להתנשא אל מרומי הגיוני קודש, ולא חש מעולם נעם אור אהבת צור כל העולמים... לא יוכל להכיל את הרעיון, כי אלה הגעגועים הרבים הפרטיים הנשאים שבשיר-השירים המה רשמים של האוצר הגנוז בנפש כלל האומה... מפני שאינו מרגיש כלל שום חסרון בהפקד מקום אלה הרגשות, אשר לא ידעם".

המגילה²⁷, חלוקים המפרשים המודרניים בגישתם הבסיסית אליה. מחלוקות קוטביות קיימות במספר נושאים מרכזיים, למשל: מדוע וכיצד נכנס הספר למקרא, האם מדובר ביצירה הומוגנית או באוסף שירים, מתי הוא נכתב/נערך, כמה דמויות יש בו, ועוד. כדברי מקגין (1992, 206): "שה"ש נותר תעלומה עבור מלומדים מודרניים באותה מידה שהיה לאלה הקדומים".

פופ (90) מחלק את הפרשנות המודרנית לשיר השירים לארבע גישות בסיסיות: הגישה הדרמטית – המגילה כסיפור עלילתי רצוף הקשור בשלמה המלך²⁸; גישת שירי החתונה – המגילה כאוסף שירים שנהגו לשיר בחתונות ישראליות בעת העתיקה²⁹; הגישה הפולחנית – שריד לפולחן אלילי של 'נישואי קודש' שנעקר מתוכנו האלילי (עי' לעיל הע' 24); גישת השיר 'החילוני' – המגילה כשיר (או מספר שירים) המבטא אהבה בין איש לאשה (כך סבר הרדר – עי' לעיל הע' 23; ובעקבותיו הביאור – עי' להלן 2.1.4.2, 2.3.4.2). יש להזכיר כאן גם שתי השקפות-יסוד המשפיעות על מחקר שה"ש בדור האחרון: העמדה הפמיניסטית, המחפשת בספר את מעמדה של האשה בחברה³⁰; והעמדה הקאנונית, המחפשת את מקומו של שיר השירים בין כתבי הקודש³¹.

1.3.3 האהבה האנושית בפרשנות חז"ל לשיר השירים

לפני שנדון בהבנה המילולית של שה"ש בפרשנות המסורתית מאז ימי הביניים, כדאי לבדוק את מקורותיה של גישה זו בספרות חז"ל. כפי שאמרנו לעיל (1.3.1), התפיסה הרווחת במדרש היא אלגורית, במיוחד בקובץ המדרשי הקדום המרכזי – שהש"ר (קדרי תשס"ד, 385). אמנם קיימת תפיסה של הרובד המילולי כנחוץ להבנת האלגורי ('מפתח' – עי' לעיל 1.2.3), אולם ברוב המדרשים אין פרשנות עצמאית של רובד זה. בכל זאת לעתים נדירות הביא אפילו עורך שהש"ר מקורות המבינים את המגילה באופן מילולי (קדרי, שם).

²⁷ למשל, הצהרתו היומרנית של פופ (17), שהוא עצמו מפרש באופן אלגורי, כפי שהבאנו לעיל (הע' 24): "החיפוש אחר המפתח האבוד כביכול הוא חסר-תוחלת, שהרי הפתח להבנת שה"ש מעולם לא ננעל, ואפילו לא נסגר, אלא נותר פתוח לרווחה לכל מי שהעז לראות ולהיכנס. המחסום היה רתיעה פסיכולוגית מהמונח מאליו, בדומה ל'בגדי המלך החדשים'. הבעיה הייתה שפרשנים שהעזו להכיר במונח הגלוי של שה"ש הותקפו כאויבי האמת והצניעות. כך נמשך המשחק האלגורי מאות בשנים, עם מחאות ספורדיות בלבד".

²⁸ בווריאציה הנפוצה ביותר, הדוד הוא רועה, שאהובתו נלקחה ממנו על-ידי שלמה, אך ממשיכה גלות לו נאמנות, למרות פיתויי המלך (פירוש שפותח במיוחד ע"י אוולד, ואומץ גם על-ידי מלבי"ם; ועי' גם להלן הע' 70). בווריאציה נוספת, קיימות שתי דמויות מרכזיות בלבד – שלמה המלך ורעייתו הכפרית. דליטש פיתח רעיון זה בפירושו, אך עראמה כבר הלך בכיוון דומה במאה ה"ט. ביהדות האורתודוקסית בימינו, כך מפרשים פליקס והרב שרלו. חוקרים אחדים (לאחרונה לונגמן, 43) מייחסים בטעות לראב"ע עמדה הקרובה לווריאציה הראשונה, אך אין הדבר כך: המלך בפירושו איננו דמות מרכזית כלל בעלילה (ועי' פופ, 104).

²⁹ למשל וצשטיין 1875, על-סמך מקבילות לשירי חתונה של תושביה הכפריים של סוריה בימיו. הוא זה שהכניס למחקר שה"ש את המונח הערבי 'נצף' (תיאור), כדי לציין את שירי-התיאור במגילה, שהם מקבילים לדעתו לסוגה דומה הקיימת בשירה העממית הסורית בזמנו.

³⁰ פופ (205-210), שחיבר את פירושו ב-1977, עוסק רק במאמרה הפרוגרמטי של טריבל (1973); ההתייחסות לשה"ש בעמ' 42-47. מאז פורסם חומר פמיניסטי רב, וניתן לומר שהוא מייצג שני כיוונים מרכזיים: הראשון, חיפוש הקול הנשי בטקסט, בעקבות טריבל, דבר שאינו קשה בספר שרוב פסוקיו מושמים בפי אשה (לפי זקוביץ, 13, 52.6 אחוזים). והשני, שהתפתח מאוחר יותר (ברנר 2000, 17), הדגשת הפנים הפטריארכליות של הטקסט (למשל אקסום 2000). גישת-ביניים מאזנת מוצגת למשל ע"י קאר (2000, 242-244), בה נשמע הקול הנשי המוחה על קיפוחו, אך נשאר במסגרת החברה הפטריארכלית.

³¹ גישה זו להבנת שיר השירים הוצעה ע"י ג"ד כהן (1966). הגישה הקאנונית לגבי המקרא בכלל פותחה במיוחד במבואו של ציילדס למקרא, בו הוא מקדיש דיון מיוחד לספרנו (1979, 579-569). לאחרונה זכתה הגישה למונוגרפיה, המהווה בעצם פירוש שלם על המגילה (לקוק 1998). ברם, אין בעלי גישה זו תמימי-דעים לגבי המשמעות הקאנונית של הספר. בעוד כהן ולקוק רואים את מקומו של שיר השירים במקרא בעיקר במשמעותו האלגורית-הלאומית, מקבל ציילדס (1979, 579-578) את הספר כקאנוני במשמעו המילולי, כחלק מספרות החכמה.

מדרשים אלה, יחד עם אחרים המפוזרים בספרות חז"ל, הובאו בעבר על-ידי מספר חוקרים (למשל אורבך תשכ"א, 148, 170; יהודה תשמ"ז, תעז-תפא), ולאחרונה הרחיבה בנושא זה תמר קדרי בהרצאה בעל-פה שנשאה בכנס שהוקדש לשה"ש ולפרשנותו (ע"י לעיל הע' 14). יחד הזכירו חוקרים אלה מספר מקורות המעידים, לדעתם, על קיומה של פרשנות מילולית לשה"ש אצל חז"ל³².

יש לציין שלא כל המדרשים העוסקים באיש ואשה עושים זאת באותה דרך. מצד אחד, לא מצאתי אף מקום שחז"ל מזהים בו את דמויות הדוד והרעיה כאיש ואשה מסויימים, כפי שניתן להבין מהרובד המילולי של הכתוב³³. אבל קיימים מקומות אחרים, שם מזוהות הדמויות בפסוק מסויים, ללא אפשרות להמשיך דימוי זה על-פני המגילה כולה. כך בהסברו של ר' יצחק לפסוק "פְּשׁוּשָׁנָה בֵּין הַחוּחִים בֵּין רַעֲיָתִי בֵּין הַבָּנוֹת" על נישואי יצחק ורבקה (שהיתה 'שושנה' בבית משפחתה 'החוחים' – שהש"ר ב', ב, א)³⁴; וכן בסיפור על האח והאחות מהגליל המובא בהקשר הפסוק "מִי יִתְּנֶךָ בְּאֶחָ לִי" וכו' (שהש"ר ח', א, א). תופעה קרובה לכך היא העמדת משל אלטרנטיבי, כלומר המרת הפסוק בשה"ש במשל אחר העוסק באיש ואשה, שלעתים הוא מהווה גם פירוש לרובד המילולי עצמו. נביא כאן דוגמא שכמיטב ידיעתי לא נותחה בהקשר זה במחקר:

גן נעול אחותי כלה. רבי יהודה ברי' סימון בשם ר' יהושע בן לוי:
למלך שהיו לו שתי בנות, אחת גדולה ואחת קטנה, ולא נפנה להשיאן, והניחן המלך שנים הרבה והלך למדינת הים. ועמדו הבנות, מיחו על עצמן, והשיאו עצמן לאנשים, והיתה כל אחת מהן נוטלת חותם של בעלה וסימנטרין³⁵ שלו. לאחר ימים בא המלך ממדינת הים, ושמע קול הבריות מליזין אחר בנותיו, ואומרים: כבר זנו בנותיו של מלך. מה עשה? הוציא כרוז ואמר: כל עמאי יפקון לקמפון³⁶. בא וישב עליה בפרוזדור³⁷. אמר להן: בנותי, כך עשיתן וקלקלתן את עצמכן! מיד הוציאו כל אחת ואחת חותם בעלה וסימנטרין שלו. קרא לחתנו, אמר לו: למי את עשוי חתן? אמר לו: אני חתנך הראשון לבתך הגדולה. אמר לו: זה מה הוא? אמר לו: זה חותם שלי, וזה סימנטרין שלי. וכן

³² ע"י גם נאה תשס"ה, 414, הע' 8, המוסיף מספר מדרשים שלא הוזכרו אצל האחרים, אך חולק על תקפותן של חלק מהדוגמאות שהובאו על-ידם. נתייחס לדבריו כשהם נוגעים בדוגמאות שנביא להלן.

³³ בהרצאה בעל-פה שהזכרתי כאן למעלה טענה קדרי שהמחלוקת על משמעות הביטוי 'המלך שלמה' (שהש"ר א', א, יא) מתייחסת לשאלת האלגוריה, כך שר' יוחנן הסובר שהביטוי מכונן לשלמה המלך עצמו שולל בעצם פירוש אלגורי. אך קשה לקבל את דעתה בעניין, למרות שהוא פירש באופן מילולי במקומות אחרים (ע"י להלן הע' 39), שהרי הוא אומר במפורש שהמילה 'המלך', ללא צירוף השם שלמה, כוונתה לקב"ה.

³⁴ מדרשים כאלה משתלבים יפה עם מגמת 'המפתח' כפי שהגדיר בוויארין (לעיל הע' 10), לפיה שה"ש מהווה מפתח פרשני לתורה.

³⁵ מילה נרדפת לחותם במהדורתו לפס"כ ויהי בשלח/181).

³⁶ כלומר: לשדה פתוח (סוקולוף 2002, 496).

³⁷ אולי צ"ל: פרור, מילה נרדפת לקמפון. ע"י יסטרוב 1950, 1218.

לשני. באותה שעה אמר המלך: בנותי גדורות מהערוה, ואתם
מליזין ומבזין אותם! חייכם, אני עושה בכם דינין! (שהש"ר ד',
יב, א)

סיפור זה מובא במדרש כמשל למצבן של בנות ישראל בזמן שיעבוד מצרים, שהקב"ה
מעיד על צניעותן. אך כמו שהאלגוריה כאן עניינה צניעות בנות ישראל, כך גם הרובד המילולי
עניינו צניעותה של הרעיה, לפי מרבית הפרשנים והחוקרים. אך בניגוד לחכמים אחרים שלמדו על
צניעות בנות ישראל ישירות מהפסוק, מביא ר' יהושע בן לוי סיפור זה כמשל אלטרנטיבי, המבהיר
את שני הרבדים כאחת.

מדרשים אחרים מתייחסים לאיש ואשה בשה"ש לא דרך דמויות ספציפיות, אלא על-ידי
פירושי 'דרך ארץ' (עי' להלן 2.2.5.2), כלומר שהתנהגות המתוארת בשה"ש היא נפוצה (כבדברי ר'
חוניא על יחס הנשים לבושם – שהש"ר א', יד, א), או אפילו ראויה. הדוגמא החזקה ביותר
בהקשר זה לדעתי, שכמעט לא התייחסו אליה במחקר, היא בבלי ברכות כד ע"א, שם אף לומדים
משה"ש הלכה:

אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר "כִּי-קוֹלָךְ עָרַב וּמְרִאִיךָ
נְאֻהָ" (שה"ש ב', יד). אמר רב ששת: שֶׁעַר בַּאֲשֶׁה עֵרוּהָ, שנאמר
"שֶׁעָרְךָ כְּעָרַר הָעֵזִים" (שם ד', א).

אמנם נאה (עי' לעיל הע' 32) מסתייג מדוגמא זו וטוען שניתן לפרש מימרות אלה כנובעות
מפירוש אלגורי, וכן שבירושלמי (חלה ב, ג/נח ע"ג) נלמדה ההלכה של שמואל ממקור אחר (יר' ג',
ט, שם ברור שמדובר באלגוריה). אולם גם אם הדבר כך, אין ההלכה נלמדת מקול תפילתם של
ישראל או מ"שאר³⁸ בני כנסתך ועם הארץ" (כפירוש האלגורי לפסוקים אלה בתרגום), אלא מכך
שניתן להמשיל את אותן 'תכונות' לאומיות לקולה ולשערה של אשה, כך שיש משמעות לרובד
המילולי בכל מקרה. דוגמא זו חשובה במיוחד, כיוון שהיא מעידה שחכמים התייחסו לשה"ש
כספר קודש גם בפירושים על-דרך איש ואשה³⁹.

³⁸ המילה 'שאר' מופיעה גם במקור הארמי, מה שמעלה את האפשרות שיש כאן מעין דרשת 'אל תקרי' על המילה
'שער'. אלכסנדר בתרגומו האנגלי מפנה כאן לתרגום ז', ו, שגם שם משקף השער את השכבה הנמוכה בעם. שם היסוד
לדרשה בפסוק ברור: לא נאמר 'שערי' אלא 'דלת ראשי', מה שמיתרגם כ'דלת עמא'.

³⁹ מקור ידוע יותר ההולך בכיוון דומה (ושנאה העיר גם עליו) הוא דברי ר' יוחנן במדרש (ויק"ר ט, ו/קפה; למקבילות
עי' בהערות מרגליות במהדורתו): "למדתך תורה דרך ארץ, שאין חתן נכנס לחופה עד שתהא כלה נותנת לו רשות, הדא
הוא דכתיב 'בא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו' (ד', טז), ואחר כך 'באתי לגני אחתי כלה'". כאן לכאורה יש יותר מקום
לקבל את דבריו של נאה, כיוון שניתן להבין שאדם ינהג בחופתו כמו הקב"ה ב'חופתו', אולם אין הדבר מוכח.

1.4 הפרשנים הנדונים בעבודה זו

1.4.1 בחירת הפרשנים

לצורך בחירת הפירושים שיידונו במחקר זה, סקרתי את הפרשנות היהודית לשיר השירים בכלל⁴⁰, ואיתרתי למעלה מעשרים פירושי פשט דואליים שלמים, שנראו כראויים למחקר. כל הפרשנים הללו נמנים עם הזרם המסורתי⁴¹, והם פזורים לאורך כל התקופות⁴² ועל-פני רוב המקומות⁴³ בהם עסקה היהדות המסורתית בפשוטו של מקרא.

כדי לצמצם את מימדי המחקר כך שיהיו מתאימים לעבודת דוקטור, בחרתי ששה פרשנים המייצגים כיווני פרשנות שונים. מכל גישה פרשנית בחרתי בפרשן הקדום ביותר שהתקיימו בו שלושה תנאים: ראשית, קיימת אצלו הפרדה ברורה בין רובדי הפרשנות השונים⁴⁴. לכן לא נחקר בעבודה את פירושיהם של רש"י (שהיה כנראה הראשון לפרש את שה"ש באופן דואלי – עיי יפת [בדפוס], §א-ב), ריק"ם, אבן-תיבון, איקריטי (קאפח) ובירדוגו. שנית, שהפרשן ניסה לקשור את כל פסוקי העלילה לגישתו הכללית לספר (מבחינת הרצף העלילתי, הדמויות וכדומה). לכן לא נחקר כאן את המיוחס לרשב"ם ואת אבן-עקנין, ונעדיף על-פניהם את מצודות ואת המיוחס לרש"י, בהתאמה. שלישית, שאין גורמים אחרים המונעים מחקר יסודי של הפירוש. לכן נעדיף את מלבי"ם על-פני אלמנו, שארכנותו היתרה, יחד עם העובדה שפירוש זה נמצא רק בכתב-יד (עיי ולפיש תשנ"ד, §א.2.2), מקשה על המחקר בפירושו, ולצערנו לא נוכל להקדיש לו את תשומת-הלב הראויה במסגרת המצומצמת של מחקרנו. יש לקוות שיוקדש מחקר מקיף לפירוש חשוב זה, על היבטיו הפרשניים והפילוסופיים השונים⁴⁵, מחקר שיכלול את הוצאת הפירוש במהדורה ביקורתית.

⁴⁰ לצורך זה נעזרתי במיוחד בביבליוגרפיה החשובה של ולפיש (תשנ"ד), שהיא המקור המעודכן ביותר למידע על הפרשנות היהודית לשיר השירים במאות היי-הט"ו. כמו כן, נעזרתי בביבליוגרפיה של אנגמר (1993, *1-158*) למאה הטי"ז, ובאלה של פירסט (1960, 214) ושל זלוטוביץ (בפירושו, 205-224) לתקופות מאוחרות יותר.

⁴¹ לא מצאתי פירוש דואלי אצל פרשנים לא-מסורתיים, פרט לאחד – יפת בן עלי הקראי (עיי פרנק 2004, במיוחד עמ' 157-158), אך פירושו יצריך מחקר נפרד. נסתפק כאן רק בהתרשמות ראשונית, שפירושו כנראה לא השפיע על ראבי"ע בהקשרים הנדונים בעבודה זו. הקראים, כולל יפת, פירשו את המגילה באופן אלגורי (עיי לעיל הע' 17). לעומת זאת, בפרשנות לא-מסורתית בעידן המודרני, הגישה הרווחת היא לפרש את הספר פשוטו כמשמעו (עיי למשל שמואלי תש"ם, 85-89; קוהן 1991).

⁴² מאז הדפסתו של **מכלול יופי** לר' שלמה אבן-מלך ב-1554, ועד ראשית הופעתו של פירוש **מצודות דוד** לספרי אמ"ת ב-1753 (מהדי' זילקוב), כמעט ולא ניתן למצוא פרשנות פשט במסורת היהודית.

⁴³ לא מצאתי פירוש תימני המתאים למחקרנו. בחמש מגילות מהדי' הרב קאפח, מופיעים פרגמנטים של פירוש יתימני אלמוני לשיר השירים, אך פנטון (תש"ס, 541-543) גילה שמדובר בתחום הירושלמי. ועיי עוד מרציאנו תשס"ה, 76, הע' 162.

⁴⁴ בהקשר זה נשתמש כאן במונחים הבאים לאפיין את הפירושים השונים: פירוש 'נפרד' הוא כזה שמביא את הפירוש המילולי כולו בנפרד מזה האלגורי (בדרך-כלל המילולי קודם). פירוש 'מסורג' הוא כזה שמביא את הפירוש המילולי לפסוק בודד או למספר פסוקים, ובצמוד אליו (אך בהפרדה ברורה) הפירוש האלגורי לאותה יחידת טקסט. פירוש 'מעורב' אינו שומר על הפרדה ברורה בין שני הרבדים. בעבודה זו נחקר פירושים משני הסוגים הראשונים.

⁴⁵ לסלי (1976) עסק רק בגישתו הפילוסופית של אלמנו כלפי האהבה, כפי שהיא מתבטאת בהקדמה הראשונה למגילה ('שיר המעלות לשלמה'), אותה הוציא במהדורה ביקורתית עם תרגום אנגלי. כנספח (עמ' 258-228) תרגם לסלי גם את סיכום עלילת המגילה מההקדמה השנייה. גם מלמד (תשמ"ה, 60-62) עסק בהיבטים פילוסופיים הנובעים מההקדמה הראשונה, שיצאה לאור כבר בשנת תק"ן כספר בשם **שער החשק**.

בכל זאת הקדשתי סעיפים בעבודה גם לפירושים נוספים, כאשר מדובר בפרשן בעל עמדה ייחודית בנושא הפרק, או כאשר לא ניתן להבין את אחד הפרשנים שחקרנו מבלי לדון בהרחבה באחד מקודמיו. כך בפרק על העלילה התייחסנו לתרגום (2.1.2.1) ולרש"י (2.1.3.1), בפרק על הדמויות לאבן-עקנין (2.2.4), בפרק על הצניעות לחיון (2.3.2.6) ולברויאר (2.3.3.1), ובפרק על התאמת הרבדים לרש"י (3.1.4) ולעמנואל הרומי (3.2.1.1).

1.4.2 ר' אברהם אבן-עזרא (ראב"ע)

נולד בספרד בשנת 1089, וב-1140 יצא לנדוד במרוקו וברחבי אירופה, שם הגיע לאיטליה, לפרובאנס, לצפון צרפת ולאנגליה, ונפטר ב-1164 (וינברגר 1997, 3-8). הוא עסק במהלך חייו בתחומים רבים, אך ידוע במיוחד כפרשן מקרא, אחד מגדולי בעלי הפשט בימי-הביניים. את פירושו למקרא כתב רק לאחר שעזב את מולדתו (עי' סימון 2000, 378)⁴⁶.

לדעתו שלמה המלך חיבר את שה"ש, כאשר הרובד המילולי שלו מספר על אהבתם של רועה ורועה צעירים (כפי שפירשו מאוחר יותר גם איקריטי [כ"י], עמנואל הרומי ומזל). ראב"ע מפרש את המגילה בשלושה משוורים ('פעמים') נפרדים: בראשון הוא מביא ביאורי מילים, בשני פירוש הרובד המילולי, ובשלישי פירוש הרובד האלגורי הלאומי⁴⁷.

הפירוש נכתב בשתי מהדורות שונות: הקדומה יותר, שנתחברה כנראה בתחילת שהותו של ראב"ע באיטליה, יצאה לאור על-ידי מתיוס בשנת תרל"ד ('הפירוש הקצר'); והמהדורה המאוחרת, שנתחברה כשהיה בצרפת, היא זו המופיעה בדפוסים הרגילים ('הפירוש הארוך')⁴⁸. שני הפירושים עומדים לצאת לאור במסגרת מפעל 'מקראות גדולות הכתר' במכון לפרשנות המקרא במחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן, ובנוסף מפעל זה השתמשתי בציטוטים בעבודה. קיימים הבדלים בפרטיהם של שני הפירושים, אך באופן כללי, הגישה הבסיסית שבהם זהה. בעבודה זו נתייחס בעיקר לפירוש הארוך, בו נראה שגישת ראב"ע מפותחת יותר (כפי שסובר גם עסיס [בדפוס], הע' 17), ונשווה לפירוש הקצר לפי העניין. לכן הפניה סתמית לפירוש ראב"ע תתייחס לפעם השנית' בפירוש הארוך.

נוסחו של הפירוש הקצר זכה למחקר מקיף בעבודת-הגמר של א' ריינמן (תשס"ג), שבתנה שנים-עשר כתבי-יד של הפירוש⁴⁹. עבודה דומה טרם נעשתה על הפירוש הארוך, לו קיימים לפחות

⁴⁶ על חייו ר' גם לוי תש"ל, 9-46; כהן תשנ"ו, 44-70; על פרשנותו למקרא בכלל ר' סימון 2000, ובביבליוגרפיה שם עמ' 377-378; ועל פירושו לשה"ש ר' זלפלד 1879, 58-72; רייף 1990. מ' כהן (2003, 46-48, 263-265) דן בפירוש שה"ש בנוגע לנושא מרכזי בעבודה זו – היחס שבין שני רובדי המשמעות בפירושו.

⁴⁷ בדפוסים, ועוד יותר מכך במאגרי-המידע הממוחשבים המבוססים עליהם, ניתן לקבל את הרושם שמדובר בפירוש 'מסורג', לפחות בפירוש הארוך (עי' להלן). אך בצורה זו אין כל משמעות לגבולות היחידות, והדבר נובע משיקולי עימוד בדפוסים. תופעה דומה ניתן לראות גם בכ"י א' (לסימני כתבי-היד עי' להלן).

⁴⁸ על תיארוך הפירושים עי' לאחרונה ריינמן תשס"ג, 12-13, ובהפניות שם. על עצם חיבורן של שתי מהדורות לפירוש עי' שם, 21-31.

⁴⁹ מצאתי רק כתב-יד נוסף אחד שכנראה שייך לפירוש הקצר (פ), וכן הוא ברשימות שבמפעלו של פרופ' אוריאל סימון להוצאת כתבי ראב"ע במכון לפרשנות המקרא במחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן. רישום דומה קיים שם

עשרים וארבעה כתבי-יד. בכל מקרה נביא כאן רשימה של אותם כתבי-יד המוזכרים בעבודתנו (סימני הקיצור כאן ובכל הרשימות להלן הם שלי):

פירוש	סרט	כתב-יד	קיצור
קצר	24819	heb e 126	א1
ארוך	16193	laud. 154	א2
שני הפירושים	17262	opp. 221	א5
ארוך	17283	opp. add. fol. 24	א6
קצר	20526	poc. 184	א8
שני הפירושים	10046	or. Qu. 291/3	ב
קצר	13139	פרמה 2062	ה1
ארוך	13769	פרמה 2876/4	ה3
קצר	198	ותיקן 78	ו1
ארוך	200	ותיקן 82	ו3
ארוך	353	ותיקן 298	ו4
ארוך	534	ותיקן 488	ו6
ארוך	05428g	לונדון 2 8964add.	ל1
ר' הע' 49	5751	add. 27070	ל2
קצר	6088	add. 27298	ל3
קצר	4709	לונדון בית דין 41/6	ל4
ארוך	4562	לונדון מונטיפיורי 40	ל5
ר' הע' 49	46321g	מנצ'סטר b3764	מ
קצר (ר' הע' 49)	4119	פריס heb. 107/4	פ1
קצר	2937	פריס heb. 334/4	פ3
ארוך	11715	רומא אנגליקה or. 72/3	ר2
ארוך	11722	רומא אנגליקה 80/2	ר3

עבודתה של ריינמן כוללת אפארט מלא להקדמה ולפרקים א' וח' בפירוש הקצר, כך שאין כל קושי להשוות בין הנוסחים השונים בפרקים אלה. אולם בנוסח הכתר, שאינו כולל אפארט, אין הדבר כך. לכן בכל בעיה שהתעוררה (עקב חוסר-בהירות של הנוסח, השוואת נוסחי הכתר והדפוסים הרגילים, או בדיקת תקפותו של דיוק לשוני) פניתי ראשית כל לטיוטות של מפעל הכתר, שם קיימת קולציה של כתבי-יד שנבחרו על-ידי חוקרי המפעל (לפירוש הארוך – כ"י א6, ה3, ו3, ו6, ל1, ל5; ולפירוש הקצר – א8, ה1, ו2, פ3). רק במקרה אחד היה צורך להרחיב מעבר לכתבי-יד אלה (להלן 3.3.2.2), ולשם כך עיינתי בכל כתבי-היד שהצלחתי למצוא במכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית⁵⁰. מכל מקום, בכל מקרה ששינתי מנוסח הכתר, הדבר צויין בהערת שוליים.

לגבי כ"י ל2, אך כאן ריינמן (תשס"ג, 42, הע' 43) ציינה במפורש שיש בו שילוב של שתי מהדורות הפירוש. נוסף על כך קיים כתב-יד אחד (מ) שמצאתי הפניות אליו אך לא ראיתי צילום שלו בפועל, ואינני יודע איזו מהדורה הוא מכיל.

⁵⁰ מסיבה שאינה ברורה הביא ולפיש (תשנ"ד, §1.2.א), שלרוב עשה עבודה מקיפה מאד, רק את שלושת כתבי-היד ששימשו את מתיוס במהדורתו לפירוש הקצר (א5, ב3, פ3), ואת כ"י ו1 לארוך.

1.4.3 המיוחס לרש"י

כתב-היד מס' Acq. e Doni 121 מספריית לאורנטיאנה בפירנצה (ס' 18007) מכיל את חמש המגילות וההפטרות עם פירוש שהוגדר על-ידי הספרן המקטלג כפירושו של רש"י. אולם קביעה זו נכונה לגבי איכה, אסתר וההפטרות בלבד, והיא נובעת אולי מכך שכתב-היד פותח ומסיים בפירושי רש"י (אסתר וההפטרות, בהתאמה). הפירושים לשה"ש, רות וקהלת אינם מוכרים, והם נכתבו בידי פרשן אלמוני (או יותר מאחד)⁵¹.

לדעתו מספרת המגילה על המלך שלמה ואהובתו, כאשר העלילה פותחת בחתונה, ואז חוזרת לאחור בזמן, ומספרת את מה שאירע לזוג לפני החתונה ולאחריה⁵². פרשן אלמוני 'מסורגי' זה מפרש בכל פסוק את הרובד המילולי, ואחר-כך את הרובד האלגורי הלאומי, אותו הוא מכנה בדרך-כלל 'הדוגמה' (כמונחו הקבוע של רש"י לרובד האלגורי – עיי' קמין תשמ"ג). אולם ב-ו', יא-ח', ד-ה הוא מפריד את שני הפירושים, ומבאר את הרובד המילולי לכל היחידה לפני שהוא עובר לרובד האלגורי. הפירוש קיים בכתב-יד יחיד, ואני שוקד כעת על הוצאתו לאור במהדורה מדעית.

סגנון הכתיבה בכתב-היד הוא אשכנזי, ומטעויות ההעתקה⁵³ ברור שאין זה אוטוגרף של הפרשן. המקטלג האיטלקי בראש כתב-היד עצמו, וכן ולפיש (תשנ"ד, § 11.2.ג.11) מתארכים את כתב-היד למאה הט"ו, והאחרון מעריך שמדובר בפרשן צרפתי או אשכנזי. חמישה לעזים צרפתיים⁵⁴ מעידים שכנראה מדובר בפרשן צרפתי, השערה המחוזקת על-ידי הקרבה המיוחדת בין פירוש זה לפירוש רשב"ם לתורה, מה שמצביע גם על תיארוך משוער למאה הי"ב:

⁵¹ מבדיקה ראשונית עולה שפירושי רות וקהלת בכתב-היד הם פירושי פשט מובהקים. הפירוש לרות הוא קצר מכדי לטעון שיש קשר בינו לבין שאר הפירושים. בפירוש לקהלת מופיע כבר בתחילה (א', ב) עקרון 'פסוקי שמואל' בדומה לפרשנו (עיי' להלן), וכן (ב-א', ד-ח) קרבה מילולית לפירוש רשב"ם לדב' כ', ה-ז (אפילו יותר ממה שפירש המיוחס לרשב"ם בקהלת שם), אך שני הפירושים זקוקים למחקר משלהם לפני שיהיה ניתן לקבוע אם מדובר באותו פרשן, מחקר אותו אני מתכוון לערוך בע"ה בקרוב, לקראת הוצאת שלושת הפירושים במהדורה מדעית.

⁵² מבחינת העיסוק באהובת המלך, הלכו בכיוון זה גם אבן-עקנין וחיון (וכנראה גם תמ"ך), וכן עראמה וההולכים בעקבותיו המוזכרים בסעיף הבא. ההבדל בין שתי קבוצות הפרשנים הללו הוא, שלפי האחרונים הבדלי המעמד בין הדוד לבין הרעיה הם הגורם העיקרי המניע את העלילה, בעוד המיוחס לרש"י וסיעתו אינם מייחסים כל חשיבות לנקודה זו. מבחינת מהלך העלילה, המעמידה את החתונה במרכז, דומה המיוחס לרש"י לפירושו של ריק"ם (עיי' להלן 2.1.3.3), ובמידה מסויימת גם לזה של קרליבך (שאף הוא חילק בין 'אירוסין' לבין 'נישואין' – עיי' להלן 4.2.1.3). נציין גם שאצל הנוצרים, מאוריגנס ואילך, רבים מאלה שהתייחסו לרובד המילולי ראו את בני-הזוג כשלמה ובת-פרעה, מה שלא היה מקובל על רוב הפרשנות היהודית (עיי' למשל שרלו, 12). אך יש לציין, שהיו פרשנים שהדגישו את מוצאה המכובד של הרעיה – כך תמ"ך, למשל בפירושו ל-א', ה; ואפילו את מוצאה הזר – עיי' חיון על ו', יב).

⁵³ על חלק מטעויות אלה נעמוד במהלך העבודה. ר' למשל להלן 2.2, העי' 223-224.

⁵⁴ להלן פירוט הלעזים (על-פי גרימא 1969):

פס'	מילה במקרא	המיוחס לרש"י	צרפתית עתיקה	תרגום לעברית
ב', ב	חוחים	פבו	pavo	פרג
ה', יא	תלתלים	קריישפש	crespes	תלתלים (מופיע אצל גרימא כשם-תואר cresp)
ה', יב	עיניו... אפיקי מים	בלו וירש	blo vairs	כחול בהיר או כחול-אפור (כצבע לעיניים)
ז', יא	דלת ראש	טרייצא	trece	צמה

ראשית, הדבקות בפשט. פרשנו חותר לפרש כפשוטו של מקרא בשיטה האופיינית לרשב"ם (כלומר על-פי הדקדוק, ההקשר ודרך ארץ⁵⁵) בפירושו המילולי, והוא אף קורא לכך 'פשט' או 'פשוטו'; ואפילו ברובד האלגורי הוא חותר לפרש את הפסוקים בהקשרם, בעזרת המונחים 'חיבור' ועניין⁵⁶ (עי' להלן 4.2.2.1). בולט במיוחד בהקשר זה הוא השימוש שעושה המיוחס לרש"י בפירושי 'דרך ארץ'. פרשנו מרבה בפירושים המבוססים על מוסכמות חברתיות (למשל 'דרך המלכים' – א', ג', ג', ו) או ספרותיות (למשל 'דרך המשוררים' – א', ב', ב', ח). אמנם תופעה זו קיימת אצל פרשנים רבים (אם כי רשב"ם הוא אולי המרבה ביותר להשתמש בהם), אולם מצויות אצל המיוחס לרש"י גם תופעות הנחשבות רשב"מיות מובהקות, שפרשנים מאוחרים יותר העידו עליהן שהן מיוחדות לפרשן זה דווקא:

כך הדבר לגבי 'פסוקי שמואל', מה שקרוי במחקר 'תקבולת הצלע המורחבת'. תופעה זו קיימת בפירוש רשב"ם לתורה (בר' מ"ט, כב; שמות ט"ו, ו), ולפי עדותם של בעלי התוספות (בקטע המובא על-ידי פוזנסקי [תרע"ג, xlv]) רש"י אף קרא לה 'פסוקי שמואל' על-שם נכדו. פרשנו משתמש בעקרון זה במיוחד לגבי הפסוק "לִבְבַתְּנִי אֲחֹתִי כָּלָה" (ד', ט). כמו כן יחסו לשם 'לבנון' מתאים לדברים שהובאו בשם רשב"ם על-ידי ר' אברהם בן עזריאל, לפיהם מפרש רשב"ם שם זה כמתייחס לעצי לבונה⁵⁷. נביא דוגמא אחת מכל חיבור:

ולשון רשב"ם: "וַיִּרְיַח לוֹ פֶּלְבָנוֹן" (הושע י"ד, ז). כיער כל עצי לבונה". (ר' אברהם בן עזריאל, ערוגת הבושם, כרך ב, 109-110)⁵⁸

ונוזלים מן לבנון. המים הנובעים מתחת עצי לבונה. (המיוחס לרש"י ד', טו)

נוסף על כך המיוחס לרש"י מזהה את הביטוי "תוֹרַךְ שֶׁמָדָה" (א', ג) כמטונימיה, וככזה הוא מזהה גם ביטויים משמות ומתהלים, בדומה למה שכתב רשב"ם בפירושו לשירת היס:

ח', ח מגדלות ברטיקא bretesche מרפסת מקורה להגנה על חרכים בחומה

⁵⁵ על מאפיינים אלה כמרכיבי הפשט אצל רשב"ם, עי' בהרחבה ברגר 1982, לאורך שני הפרקים הראשונים של החלק השני (39-126), אם כי הטרימינולוגיה שלו מעט שונה משלנו. על 'דרך ארץ' ר' עוד להלן 2.2.5.2.

⁵⁶ על שימוש אחד של המונח 'עניין' אצל רשב"ם עי' ברגר 1982, 54. 'חיבור' אינו משמש את רשב"ם בתורה לציין הקשר, אולם 'מחבור' אכן מופיע באותו מובן – ר' למשל פירושו לבר' ט"ו, א; שמות ט"ז, כג; דב' כ"ו, יא.

⁵⁷ מבחינה זו פרשנו (בביאורו המילוליים) דומה לעדות זו על רשב"ם אפילו יותר ממה שדומה לה הפירוש המיוחס לרשב"ם על שה"ש. שהרי המיוחס לרשב"ם מתייחס ל'לבנון' גם כשם גיאוגרפי (בפירושו ל-ז', ה – עי' יפת 2003, 722), בעוד פרשנו עקבי ביחסו ל'לבנון' לאורך כל פירושו המילולי (הש' פירושו ל-ד', ח ול-ז', ה). לגבי האלגוריה עי' להלן 4.2.2.1.

⁵⁸ מדובר בפירוש לפיוט "אשחר אל אל כל שנות עידניי", 'יוצרי' לשבת שובה לר' מנחם ברי' מכיר. כפיוט לשבת שובה יש בו שיבוצים מהושע י"ד. השם 'לבנון' מופיע באותו פרק (פס' ו, ז, ח), אך לא משובץ בפיוט. בעל ערוגת הבושם מתייחס אליו בפירושו לביטויים אחרים מפס' ז-ח שהפייטן השתמש בהם בפועל.

יציקת השמן תולה בגוף האדם, כאילו הוא עצמו הורק⁵⁹, כמו "אָרִיק חֲרָבִי" (שמות ט"ו, ט) – כשתולה החרב קרוי 'הורק', והנה התער הורק ולא החרב. וכן דריסת הקשת שקרויה 'נחיתה'... ואף-על-פי-כן כתוב... "כִּי-חָצִיף נְחֹתוֹ" (תה' ל"ח, ג), כי תולה נחיתה בחיצים, לפי שעל-ידי נחיתה הקשת מוריס החצים. (המיוחס לרש"י א', ג)

אריק חרבי. אריק תערי בהוצאת חרבי, וכן "כִּי-חָצִיף נְחֹתוֹ בִּי" (תה' ל"ח, ג), על שמנחיצת דריכת הקשת הוא יורה החיצים. (רשב"ם שמות ט"ו, ט)

ובהשוואה בין אזכורי פסוקי התורה אצל פרשנו ובין פירושי אותם פסוקים אצל רשב"ם, לא מצאתי אף סתירה מובהקת, וכן הדבר באזכורי שה"ש בפירוש רשב"ם לתורה⁶⁰.

מכל אלה היה ניתן אפילו לזהות את המיוחס לרש"י עם רשב"ם עצמו, אך אני נזהר מלעשות זאת משתי סיבות: ראשית, קיים פירוש אחר שיוחס לרשב"ם כבר על-ידי ילינק במהדורתו לפירוש זה, המכיל מאפיינים רשב"מיים רבים, ועד היום סבורים רבים (במיוחד פרופ' ש' יפת, העומדת לפרסם אותו במהדורה מדעית) שהוא הוא פירוש רשב"ם לספרנו (על תולדות המחלוקת בעניין זה עי' גלזר 1998, 27-4). קיומם של שני פירושים שונים הקרובים לדרכו של רשב"ם מטיל ספק לדעתי בכל נסיון להוכיח זיהוי מדויק לאחד מהם.

נוסף על כך, פירושו האלגורי של פרשנו סותר בעליל את פירוש רשב"ם לתורה, ונעמוד על סתירות אלה להלן 4.2.2.1. למרות ששם נציע פתרון כולל לסתירות אלה, די בהן ובקיומו של הפירוש המיוחס לרשב"ם כדי שניאלץ להסתפק בקביעה כללית, שלפנינו פרשן צרפתי מהמאה הי"ב המקורב לחוגו של רשב"ם, מבלי לזהותו עם אישיות זו או אחרת.

1.4.4 ר' יצחק עראמה

ספרד, 1420-1494. ידוע בעיקר בזכות פירושו לתורה, המעובד מדרשות שנשא בבתי-כנסת באראגון, הקרוי **עקדת יצחק** (הלר-וילנסקי תשט"ז, 27-26). פירוש זה אינו מסודר לפי רצף הפסוקים בלבד, אלא לפי דרשות (הקרויות 'שערים') המחולקות לשניים: 'דרישה', בה דן עראמה בבעיה דתית או מוסרית; ו'פרישה', בה הוא מרצה את פירושו לפסוקים לפי הסדר, בדרך של שאלות ותשובות, ולאור התכנים שנדונו ב'דרישה' (הלר-וילנסקי תשט"ז, 30-29). הוא מפרש בדרך כלל לפי שיטה אלגורית-פילוסופית, אולם בלי לזנוח גם את הפשט, שהאלגוריה באה להוסיף עליו

⁵⁹ פרשנו מסביר (כרש"י לפניו) את המילה 'שמך' כמתייחסת לדוד עצמו, כך שהתחילית ת' היא לנוכח: "תנרק שְׁמֶךָ" – אתה הורקת.

⁶⁰ בכל זאת יש שני מקרי-גבול, מהם נראה שיש אי-התאמה מסוימת בין שני הפירושים: בשמות י"ג, ד מתייחס רשב"ם למילה "אָבִיב" כמציינת את הבשלת התבואה, ושם הוא מזכיר את 'אָבִי הנחל' שבשה"ש ו', יא. פרשנו על-אתר מציין אף הוא "באבִי". לשון אבִיב", אך המשמעות שם היא "לחלוח עשבי הנחל". וכן בבמ' י"א, ז מתייחס רשב"ם למילה 'ענין', שפירושה 'מראה'. אולם בשה"ש אומר פרשנו שהביטוי "בְּאֶחָת מְעִינִיךָ" (ד', ט) מתייחס לצבע דווקא, ולא למראה בכלל. בכל זאת נראה בשני המקרים שניתן ליישב את דברי הפירושים זה עם זה.

ולא לבטלו (הלר-וילנסקי תשט"ז, 30, 71-73). פירושו לחמש המגילות הופיע בתחילה כספר נפרד (והודפס לראשונה בריווה די טרנטו בשנת שכ"א), אך כבר מאז דפוס ונציה של"ג מופיעים שני הפירושים כספר אחד⁶¹.

גם לדעתו מספר ספרנו על המלך שלמה ואהבתו, אך הנקודה המרכזית בסיפור היא שהרעיה היא צעירה כפרית, ורקעה החברתי הנחות מוביל לסיבוכים ביחסי האהבה שלה עם המלך (כפי שפירושו מאוחר יותר גם אפשטיין, שפירא, פליקס ושרלו). הוא מפרש את המגילה בשני רבדים – מילולי ('המשל') ואלגורי-לאומי ('הנמשל') – בנפרד. פירושו מתייחד גם בכך שהוא מייחס את חיבור הספר לרעיה – היא אהובת שלמה – ולא לשלמה עצמו (עי' בציטוט המובא להלן 2.1.1.1, הע' 79).

קיימים לפירוש זה ארבעה כתבי-יד ושני דפוסים קדומים⁶², כולם מצויים ברשימה של ולפיש (תשנ"ד, §א.2.2.18):

קיצור	כתב-יד / דפוס	סרט
ו	וינה 178	1445
נ1	ניו-יורק (JTS) L463	37392
נ2	ניו-יורק (JTS) L1053	24256
פ	פרמה 2210	13366
דו	דפוס ונציה של"ג	
דר	דפוס ריווה די טרנטו שכ"א	

בשני הפרקים הראשונים שעבדתי עליהם (2.1, 2.2) ערכתי השוואה של כל עדי-הנוסח בקטעים שצוטטו בעבודה. התברר שכנראה אין עד אחד העדיף באופן ברור על האחרים, ושגם הדפוס המקובל (מהד' פולק, פרסבורג תר"ט, והדפוסים שהועתקו ממנו) אינו נופל באיכותו מכתבי-היד או מהדפוסים הקדומים. כך שבפרקים האחרים ערכתי השוואה של עדי-הנוסח רק במקומות שנראו בעייתיים בנוסח הדפוס, כמו שעשיתי אצל ראב"ע. בכל מקום ששינתי מנוסח הדפוס ציינתי זאת בהערות-שוליים.

1.4.5 מצודות (ר' יחיאל הלל אלטשולר)

גליציה, מאה י"ח. החל את דרכו בהדפסת פירושי אביו ר' דוד לספרי אמ"ת (שנקראו 'מצודות דוד') בז'ולקוב, לאחר פטירת האב (1753-1754). בשנים שלאחר מכן הוא נדד ברחבי אירופה לחפש מימון להוצאת שאר הפירוש, תוך כדי שהוא עצמו עיבד אותו ובעצם כתב אותו מחדש, בשמות 'מצודת ציון' (ביאורי המילים) ו'מצודת דוד' (ביאורי העניינים). במתכונת זו הוציא את פירושו לכל הנ"ך (פרט למגילות) בברלין 1780-1782 (לדיון רחב יותר בתולדות הפירוש

⁶¹ למיטב ידיעתי, טרם נכתב מחקר מקיף על חייו או על דרכו הפרשנית של עראמה, מעבר למה שמופיע בספרה של הלר-וילנסקי, העוסק במשנתו הפילוסופית. על פירושו לשה"ש ר' זלפלד 1879, 115-116.

⁶² דפוס דו דומה מאד לדפוס דר, אך רק בדיקה מקיפה יותר מזו שעשיתי יכולה לקבוע אם דו הוא העתק של קודמו, או ששניהם התבססו על אותו כתב-יד.

ומחברו ר' פרשל תש"ל ושישא תשנ"ז). הוא נחשב פשטן מובהק⁶³, ובעצם כיוון את פירושו ל'בעלי-בתים' הקובעים עתים לתורה, כך שהם מתאפיינים בבהירותם ובפשטותם⁶⁴. למעלה מעשור לאחר פרסום הפירוש במתכונתו החדשה (1793), הוא הוציא את פירושו לשה"ש ולקהלת (עליהם ר' שישא תשנ"ט, תרסו-תרע"א). כאן לא ברור עד כמה הסתמך על פירושי אביו, אם בכלל, שהרי לא הזכירו בהקדמתו. לדעתו מתאר הספר דו-שיח בין הרעיה לבין חברותיה (בנות ירושלים), בו היא מתגעגעת לבעלה שעזבה, ומצפה לשובו⁶⁵. כמו המיוחס לרש"י, הוא מפרש בכל פסוק את שני הרבדים – מילולי ('משל') ואלגורי-לאומי ('נמשל') – לסירוגין.

אמנם פרשן זה נחשב על-ידי רבים כחסר חשיבות מחקרית, כיוון שהוא בסך-הכל מלקט מדברי פרשני ימי-הביניים. כפי שהוא אומר בעצמו:

והוא מאוסף פרש"י ואבן עזרא ורלב"ג ורד"ק ומהרי"א ואלשיך ומכלל יופי – והנה חצב עמודיו שבעה אשר כל בית ישראל נשען עליהם, מלבד הפירושים אשר פרשו נביא נביא לבד... ומלבד מה מצאתי ראיתי איזה פירוש נחמד במקומות מפוזרות בדרשות הראשונים... ומלבד מה שקבלתי מאדוני אבי המנוח ומזולתו. והמאסף הולך אחר אחרון להוציא מלין מלבו במקום ההכרח וההזדמן... (הקדמת הני"ך)

לזאת קמתי מרעיד ודרכתי בעקבות הפ"י אשר תודה לא-ל יתברך טפחתי ורביתי על נביאים ראשונים נביאים אחרונים וכתובים... הן קלטתי הסולת מכל דברי המפורשים⁶⁶ הנדפסים ומספרי כתב-יד... ובמקום ההכרח וההזדמן הוספתי עוד נופך משלי... (הקדמת שה"ש)

מניסיוני בעבודה צמודה עם הפירוש בספרי מקרא שונים, נראה לי שקביעה זו אינה מדוייקת. ר' יחיאל הלל אלטשולר נהג לעבד את פירושי קודמיו לפי צרכיו, וכך יצר פירוש ייחודי,

⁶³ ר' בהקדמתו לני"ך: "...אם אמנם דברי חכמים כדרבנות, מכל מקום 'האי לחודא' וכו' [הכוונה לדברי הבבלי בכמה מקומות 'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי' – ר' למשל סוכה לא ע"ב], וכמ"ש 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והדרשה תדרש' [צירוף שתי המילים האחרונות לאמירה הידועה מחז"ל נעשה כבר על-ידי אברבנאל (ישועות, חלק ב, הקדמה/לד), בעקבות אמירה דומה של רש"י (שמות ו', ט)]."

⁶⁴ ייעוד הפירוש לבעלי-בתים מודגש בהקדמת ר' דוד אלטשולר לספרי אמ"ת (מצודות מהד' ז'ולקוב). בנו לא סתר את דבריו בהקדמות שכתב הוא (למהדורות ברלין וליוורנו), ונראה שזו היתה גם מטרתו. בנקודה זו, ובכלל בסוגיית היחס בין פירושי ר' יחיאל הלל לאלה של אביו, ארחיב בע"ה במאמר נפרד (ע"י להלן הע' 67). בזכות בהירות הדברים נהיה מצודות עד מהרה פירוש סטנדרטי בכל הוצאה של ני"ך 'מקראות גדולות' מאז ראשית המאה הי"ט, ועד היום מוצאות מהדורות של ני"ך עם מצודות לילדי בתי-ספר.

⁶⁵ בכך ממשיך מצודות את דרכם של רש"י והמיוחס לרשב"ם. אך קיים הבדל ביניהם לגבי זהותו של הדוד: בעוד רש"י סובר שמדובר בשלמה המלך, טוענים המיוחס לרשב"ם ומצודות שמדובר ברועה. וע"י עוד להלן 2.1.3.2, הע' 160.

⁶⁶ מסתבר שהאות ו' כאן נוספה כאן על-דרך ההגייה האשכנזית, המבטאת קמץ כתנועת o.

בדומה לדרך בה עיבד רש"י את דברי חז"ל שקדמוהו⁶⁷. בשה"ש ברור במיוחד שיש כאן עבודה מקורית רבה, ופרשנו הוא בעצם הראשון שהרחיב את עלילת 'האשה העזובה' לכדי פירוש מלא בשני רבדים. גם ההערות הספרותיות בתחילת הפירוש בהן נדון להלן (4.2.2.3) הן כנראה מקוריות.

1.4.6 ר' מאיר ליבוש מלבי"ם

נולד בוולוצ'יסק בפלך ווהלין שבפולין ב-1809. ב-1840 החל לכהן כרב בקמפן שבגרמניה, ושם החל את מפעלו הפרשני הגדול, הכולל פירושים לכל ספרי המקרא, פרט לאיכה ולקהלת⁶⁸. הוא ידוע כפרשן פולמוסי, שעיקר מאמציו פָּנְנו למאבק בתנועה הרפורמית שצמחה בזמנו. פירושו לשה"ש, אותו כינה 'שירי הנפש', נכתב כשעוד היה רבה של קמפן ב-1857, ולפני שהחל בנדודים ובמחלוקות שאפיינו אותו רוב ימיו. נפטר בקייב ב-1879⁶⁹.

לדעתו מספרת המגילה בששת 'שיָרְיָה' (עי' להלן 2.1.2.4) על נסיון של שלמה המלך לזכות בליבה של הרעיה, שנשבעה אמונים לאהובה הרועה (הדוד). הרעיה מצידה נשארה נאמנת לדודה, ולא נכנעה לפיתויי הארמון (לפי 'הגישה הדרמטית' – עי' לעיל הע' 28)⁷⁰. מלבי"ם מפרש בנפרד את הרובד המילולי ('משל') ואת הרובד האלגורי הפילוסופי ('מליצה')⁷¹, כאשר הוא צירף כנספח לפירושו מאמר בשם "החרש והמסגר", המפרש את המגילה בהתאם לאלגוריה הלאומית, על-פי תפיסה קבלית (עי' עוד להלן 2.3.4.2). בפירוש עצמו שני החלקים מעומדים זה מול זה, בטורים מקבילים, כבר מההדפסה הראשונה.

ההקדמה לפירוש ארוכה מאד, והיא מחולקת למספר חלקים: א. 'הקדמה', בה הוא מציב את השאלות המרכזיות עליהן יענה הפירוש, ומציע את העלילה המנחה את פירושו המילולי; ב. 'הוצעה', בה הוא מביא את התשתית הפילוסופית של הפירוש האלגורי; ג. 'מבוא המחברת', בו מציע מלבי"ם את תולדות המלך שלמה כרקע לפירוש האלגורי, מסכם את הספר בשני רבדיו, וחוזר על סיכומים אלה תוך חלוקת הספר לשירים; ד. פתיחות לפירושים (המילולי והאלגורי)

⁶⁷ בכך עסקתי בהרצאתי בקונגרס העולמי הארבעה-עשר למדעי היהדות, ירושלים תשס"ה. בע"ה אני מתכוון להרחיב הרצאה זו שתכלול גם דיון ביחס בין פירושי ר' יחיאל הליל לפירושי אביו (עי' לעיל הע' 64), ולפרסמה כמאמר.

⁶⁸ גם פירושו לחלקים ההלכתיים של התורה אינו פירוש לפסוקים, אלא למדרשי ההלכה לחומשים השונים, שכן מלבי"ם האמין שהמדרשים הללו הם הפירוש האמיתי (לפי הפשט) למקרא (עי' למשל הריס 1995, 220-223).

⁶⁹ על תולדותיו של מלבי"ם ר' רוזנבלום תשמ"ח, 1-87. רוזנבלום מקדיש שם גם פרק ארוך לרכי פרשנותו (160-88), ודיון קצר לרעיונות הנובעים מפירושו הפילוסופי לשה"ש (373-368). גם שכטר (תשמ"ג, 132-70) מקדיש לנושא הפרשנות פרק נרחב, ובתוכו דיון קצר (94-92) על שה"ש. ועי' גם פריש תשנ"ג, ובמאמרים המוזכרים על-ידו שם (לגבי הפירוש כולו), וכן מאמריה של הורוביץ על הפירוש לשה"ש (תשס"ב; תשס"ב-תשס"ג; תשס"ד).

⁷⁰ בפרשנות היהודית קדם למלבי"ם פירושו של אלמנו, שאף הוא ראה את הרעיה עומדת בדבקותה בדוד מול פיתויים שונים, בין השאר מצד המלך. ייתכן שגם הוא לא המציא פירוש זה יש מאין – אגדה קדומה המוזכרת כבר במאה הי"ב ברומנסה "קליזיה" לקרטיין דה-טרואה (שו' 5860-5858) מספרת על אשתו של שלמה המלך שלא התרצתה לו, וביימה את מותה כדי להשתחרר ממנו (לסיכום האגדה ר' אובט 1933, 101-100; על תולדותיה עי' במחקריו של פריס – 1878, 462; 1880, 1912, 313 ואילך). חשיבותו של מלבי"ם היא בכך שלקח את הפירוש בצורה שהיה מקובל במחקר בתקופתו, ונתן לו גוון יהודי-מסורתי (עי' במיוחד להלן 2.3.4.2). יש לציין כי ביהדות האורתודוקסית מלבי"ם היה כמעט היחיד שהלך בכיוון זה (למיטב ידיעתי רק לרמן, בפירוש בסדרת סונצינו ב-1946, הלך בעקבותיו).

⁷¹ בהקדמת הפירוש ('הקדמה') הוא מבקר גם את האלגוריה הפילוסופית, כפי שנתפרשה על-ידי קודמיו. על ההבדל בין פירושו לפירושיה עי' רוזנברג תש"ן, 151-150.

עצמם, בהן חוזר מלבי"ם על סיכום הספר, בהתאם לרובד אותו הוא מפרש. נוסף על כך, מלבי"ם חוזר על סיכום כל שיר בתחילת פירוש השיר, בהתאם לרובד אותו הוא מפרש⁷².

1.4.7 עמוס חכם

נולד בירושלים בשנת 1921 (על חייו ר' חכם 1958). פרסם פירושים רבים בסדרת 'דעת מקרא' של מוסד הרב קוק, ביניהם פירוש לשה"ש. לדעתו לא קיימת עלילה רצופה בשה"ש, והוא מחלק את המגילה לשירים נפרדים (עיי' לקמן 2.1.1.2). הוא מפרש בעיקר את הרובד המילולי בספר, תחילה בקריאה צמודה ואחר-כך בסיכום בסוף כל שיר. רק בסוף כל סיכום כזה הוא מפרש את השיר בקצרה גם לפי האלגוריה הלאומית ('הדוגמא').

לכאורה ניתן לתמוה על הכללתו של חכם במחקרנו. רבים אינם מתייחסים לפרשני סדרת 'דעת מקרא' כפרשנים מסורתיים, אלא כחוקרים מודרניים. הנחה זו עמדה ביסודן של שתי הרצאות שנישאו בקונגרס העולמי הארבעה-עשר למדעי היהדות (ירושלים, תשס"ה), שדנו באיכותם הפרשנית של מחברי הסדרה, כאשר שני המרצים התרכזו במידת היכרות פירושים אלה עם תחומים שונים במחקר של השנים האחרונות⁷³. אולם בעבודתנו נראה שלמרות השוני הגדול בין חכם לבין רוב הפרשנים המסורתיים לאורך הדורות, שוני המתבטא בכך שהוא מדגיש דווקא את הרובד המילולי במגילה, הקפדתו על צירוף הערות אלגוריות, יחד עם מאפיינים שונים בפירוש המילולי עצמו, מאפשרת את הגדרתו כפרשן מסורתי, ומצדיקה את הכללתו בעבודה.

1.5 שיטת המחקר ותרומתו הייחודית

מחקר זה הנו השוואתי ביסודו. אין הוא עוסק בשיטתו של כל פרשן בנפרד, אלא בשווה ובשונה שבין כל הפרשנים. לכן מחולקת העבודה לפרקים לפי נושאים שייבדקו לאור כל הפירושים הנדונים כאן.

בכל נושא יידונו דעות הפרשנים כשאלה יחולקו לקבוצות לפי הגישות העיקריות המאפיינות אותם. בכל קבוצה ננסה לעמוד על הגורם לשותפות הדעה – למשל הרקע ההיסטורי והתרבותי של הפרשנים, או תפיסתם התיאולוגית או ההרמנויטית, או גורם אחר.

ייחודו של מחקר זה הוא בשלושה תחומים:

⁷² לאלה ניתן להוסיף את דבריו בעמוד השער של הפירוש (במהדורתו הראשונה, קניגסברג תרי"ז), שם הוא מסכם את שני רובדי הפירוש בקצרה, מונה את הנושאים הפילוסופיים הנדונים בו, ומשבח את שה"ש ואת הפירוש עצמו.

⁷³ מדובר בהרצאותיהם של ל' הימלפרב (בדפוס), שעסקה ביחסם של פרשני דעת מקרא לטעמי המקרא, ושל מ' אביעז (תשס"ז) שערך סקירה כללית של הפירושים. אמנם שני המרצים הדגישו את עובדת היות הסדרה מסורתית ובכך שונה מהסדרות המחקריות, אולם שניהם העמידו ציפיות מהפירושים הנובעות מההתפתחויות של חקר המקרא האקדמי בדור האחרון. כך בוודאי אביעז, לאורך כל סקירתו (למשל ציפיותיו לדיון בנוסח המקרא ובהיבטיו הספרותיים), אך גם הימלפרב – למרות שטעמי המקרא הם עניין מסורתי ולא רק אקדמי, ציפיותה (המוצדקת כשלעצמה) למצוא בסדרה התעסקות רצינית בבעיות תחביריות על-פי הטעמים נובעת מ"ההתעניינות הגוברת בטעמי המקרא בשני העשורים האחרונים" באקדמיה, ולא בעולם הדתי. נושא סיווגם של פרשני דעת מקרא אף עלה במפורש בדיון שנערך בעקבות הרצאתו של אביעז בקונגרס, כאשר רוב חוקרי המקרא צידדו באמות-המידה שהציב, ואילו חוקרי הפרשנות המסורתית העדיפו למדוד פירושים אלה באמות-המידה של פרשנות זו.

ראשית, הוא אינו מתמקד בפרשן בודד, אלא מתייחס למספר פרשנים מארצות ומתקופות שונות. הצדקה מתודולוגית למחקר השוואתי שאינו מוגבל לתקופה היסטורית מסוימת ניתן למצוא הן מתחום 'ההיסטוריה-ממרחק' של ברודל (למשל 1993, 24-36), המחפש את התכונות האופייניות לציוויליזציות לאורך מאות שנות קיומן; והן מחקר מחשבת ישראל, שם מבחין שגיא (תשס"ה, 231) "בין התנאים והנסיבות שתפיסות והשקפות עולם צומחות על רקעם לבין השקפות העולם עצמן". אך במיוחד חשובים לענייננו דבריו של רולינסון (1981, 29) על חקר הפרשנות האלגורית הנוצרית למקרא: "למרות שפרשנים ותיאולוגים יכלו לחלוק זה על זה בדעותיהם לגבי קיומה וטבעה של האלגוריה במקרא, נותר הכתוב עצמו כמקור מוכר ובלתי-משנתה"⁷⁴. על אחת כמה וכמה שמדובר בפרשנים יהודים מסורתיים, שלא רק הכתוב משותף להם, אלא אף גורמים מחוצה לו.

שנית, הוא יתמקד בגישתם של מספר פרשנים מסורתיים לאהבה האנושית שבמגילה. כל התייחסות לאהבה הרוחנית תבוא בהקשר של היחס בין שתי האהבות. בכך אנו מאירים פן בפרשנות המסורתית שהוזנח בדרך-כלל במחקרים כלליים על פרשנות שיר השירים⁷⁵, והודגש רק במחקרים על פרשנים בודדים, כמו אלה שהזכרנו בסקירתנו על הפרשנים שנבחרו למחקר בעבודה זו (לעיל הע' 46, 69), במחקרה של קמין על רש"י (קמין תשמ"ג; קמין תשמ"ו, 77-86, 247-262) או במחקרים אחדים שנעשו על המיוחס לרשב"ם (תומפסון 1988; גלזר 1998; יפת תשס"ז)⁷⁶. מצב זה נבע ממשניותה של האהבה האנושית במגילה בעיני רוב הפרשנים המסורתיים. בכל זאת, קיימת אצלם התייחסות מספקת לאהבה זו כדי להצדיק מחקר מקיף בנושא.

שלישית, עבודה זו מתייחדת גם ביחסה לפרשנות האורתודוכסית בעת החדשה, תחום שהמחקר מתעלם ממנו כמעט כליל, במיוחד בשיר השירים. התעלמות זו נובעת מכך שחלק ניכר מהעולם האורתודוכסי נשאר אדיש להתפתחויות בחקר המקרא, ולכן פירושים מעולם זה נחשבים בעיני חוקרים רבים כינחותים⁷⁷. כאן אסתפק בשלילה מוחלטת של קביעה מעין זו, על-סמך המחקר שיוחד לפרשנים אורתודוכסים בודדים לשאר המקרא (למשל אלה שהוזכרו על מלב"ם, לעיל הע' 69), ועל-סמך העובדה, שלרוב פרשני הפשט האורתודוכסים קיימת זיקה

⁷⁴ למחקר בכיוון זה ר' לקסמן תשס"ד, שעסק ביחסם של פרשנים מתקופות שונות (ואף מדתות שונות) לגילויי אלימות אצל דוד המלך.

⁷⁵ יוצא-דופן בולט הוא מרציאנו תשס"ה, 167-170, שהקדיש דיון קצר למקומו של הרובד המילולי בפרשנות הפילוסופית בימי הביניים.

⁷⁶ בהקשר זה כדאי להעיר כאן על מחלוקת בין תומפסון לגלזר ויפת בעניין מקומו של הרובד המילולי אצל המיוחס לרשב"ם. לדעת תומפסון (1988, 404-405), לפירוש הרובד המילולי של המגילה – המהווה רוב כמותי של החיבור – חשיבות לפחות כמו לפירוש האלגורי, אם לא יותר מכך (119: "לאלגוריה חשיבות מעטה בפירוש זה"). אולם גלזר (1998, 32, 54-55) נראה מהוסס יותר מקודמו. אמנם ייתכן לדעתו שההתייחסות הרחבה לרובד זה נובעת מחשיבותו היתרה (בניגוד למצב בפירוש רש"י). אך גם אם הדבר כך, לאלגוריה ישנה חשיבות עצמאית. כמו כן ייתכן שדווקא האלגוריה חשובה מהרובד המילולי, אך המיוחס לרשב"ם נמנע מלהיכנס לפרטיה כדי לא להציע פירוש דחוק (שם, 55-56). תופעה דומה קיימת גם בפרשנותו הפילוסופית של רמב"ם – עיי' להלן 3.3.3.2. יפת (תשס"ז, §ג-ג) ביססה היטב את הטענה שהמיוחס לרשב"ם רואה דווקא ברובד האלגורי את 'פשוטו של מקרא', מה שלכאורה סותר את הגולל על טענותיו של תומפסון.

⁷⁷ עיי' בביקורתו של פריש (תשנ"ו, 122-126) על תופעה זו. גם כאן, קיימים מחקרים אחדים על פרשנים אורתודוכסים בודדים, אך כמעט ולא מתייחסים לפרשנות זו כחלק מרצף המסורת הפרשנית היהודית, פרט לסקירתו החשובה של הלבני (1991, 23-35), במיוחד (30-33) על תולדות פרשנות הפשט, ולמחקריו של לוי (למשל 1996), על מצב הפרשנות האורתודוכסית בימינו.

כלשהי למחקר המודרני⁷⁸. השימוש בפרשנות העת החדשה יאפשר לנו מבט רחב יותר על מסורת הפרשנות היהודית, בו נוכל לבחון כל פירוש לא רק לאור רקעו ההיסטורי, אלא אף לאור מקומו במסורת הפרשנות, וכן יקל עלינו לבדוק היבטים נוספים (הרמנויטיים ותיאולוגיים) המקשרים בין פרשנים מדורות שונים.

⁷⁸ לפי כץ (1986, 4-5), האורתודוקסיה היהודית כולה היא פרי מפגש של היהדות המסורתית עם העולם המודרני. לגבי הפרשנים הספציפיים הנחקרים כאן, חכם ומלבי"ם מודעים היטב למחקר, כל אחד בהתאם לתקופתו (לגבי מלבי"ם עיי לעיל, הע' 28). מצודות, גם אם לא הכיר את החידושים בחקר המקרא של סוף המאה הי"ח, בכל זאת היה מודע להיבטים אחרים של התרבות המודרנית, כולל היבטים מדעיים, בשל העובדה ששהה שנים רבות במערב אירופה ובאיטליה (עיי שישא תשנ"ז, עמ' תרכ"א, תרכ"ז-תרכ"ח), והדבר ניכר לעתים בפירושו (עיי למשל בפירושו לישעיה א', ב במהדי' ליוורנו, לעומת מהדי' ברלין שקדמה לה, שם הסתמך יותר על פירושי אביו; וכן בפירושו לשה"ש ה', טו).

2 הרובד המילולי בפרשנות שה"ש

2.1 אחדות ועלילה בשה"ש

מבחינת הסוג הספרותי, מגילת שה"ש כשמה כן היא – שירה. ככזו, אין חובה להניח שיש בה עלילה, שהיא מאפיין מובהק של הסיפורת. נוסף על כך, ספרנו מתאפיין בקפיצות במקום ובזמן (עיי' לקמן 2.1.4.1), שהביאו את רוב החוקרים בימינו לזנוח את הפירוש העלילתי השיטתי למגילה (עיי' רוברטס 2001, 3-5), גם אם חלקם מקבלים כעיקרון את אחדותה, ואפילו מגלים בה יסודות עלילתיים מסויימים (למשל מרפי, 65-67; פוקס 1985, 222). גם מדרשי חז"ל אינם מפרשים את המגילה כרצף עלילתי (עיי' לעיל 1.2.2).

לאור הנתונים הללו, יש לעמוד על הבעיה, מדוע בחרו רוב הפרשנים היהודים המסורתיים, מהתרגום הארמי (שנכתב כנראה במאה השביעית או השמינית לספה"נ – עיי' במבוא למהד' אלכסנדר, 55-58) ואילך, לפרש את שה"ש כאילו הוא סיפור בעל עלילה רצופה, תופעה הנפוצה גם בפרשנות הנוצרית (אלכסנדר 1996, 15-16).

בפרק זה נבחן את העלילות השונות שהוצעו על-ידי פרשנינו לשה"ש, וננסה לעמוד על השיקולים השונים שהנחו אותם לבחור בעלילה זו או אחרת. כמו-כן נגלה שקבוצה מסויימת של פרשנים ביארו את שה"ש ללא עלילה, וננסה לעמוד על המאפיינים והשיקולים גם של קבוצה זו.

2.1.1 אחדות המגילה

כל דיון בעלילה בספרנו מצריך הנחה מוקדמת לגבי אחדותו. במונח זה אנו מתכוונים לשני עניינים שונים: אחדות היסטורית, כלומר חיבור המגילה על-ידי משורר אחד, או קבוצת משוררים שפעלו יחד; ואחדות ספרותית, כלומר היות המגילה שיר אחד ולא אוסף שירים (לדיון מתודולוגי בבעיות אלו, ר' פוקס 1985, 226-202).

2.1.1.1 אחדות היסטורית

בעניין האחדות ההיסטורית, לדעת רוב הפרשנים הנחקרים⁷⁹, ולמעשה לפי כמעט כל הפרשנות היהודית המסורתית, שלמה המלך חיבר את המגילה לבדו. תפיסה זו מונחת ביסוד הכותרת "שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמֹה", היא שנויה במדרשי חז"ל⁸⁰, ולכאורה אין פלא שקיים

⁷⁹ פרט לעראמה (א', א; עיי' לעיל 1.4.4), אך גם הוא מביא כאפשרות את העמדה המקובלת: "...נערה אחת... נכנסה חשקת אהבת המלך שלמה בלבה, והנה באהבתה אותו וחשק לבה עשתה לו שירים הרבה, והנה השיר הזה המשובח שבהם; או שייסדו שלמה דודה לשמה. והתחילה לומר...". יש לציין כי גם לדעתו, אין לספרנו יותר ממחברת אחת. גישה זו, על מחברת אשה לספר, חזרה בדור האחרון בפרשנות הפמיניסטית (עיי' לעיל 1.3.2). ר' במיוחד שלושת המאמרים המובאים בקובץ של ברנר (1993א), 57-97, שם כלול גם מאמר קדם-פמיניסטי אחד – תרגום חלקי לאנגלית של גויטיין תשי"ח (עיי' עוד להלן 2.1.1.2, העי' 95).

⁸⁰ למשל שהש"ר א', א, ח: "א"ר יודן: ללמדך, שכל מי שהוא אומר דברי תורה ברבים זוכה שתשרה רוח הקדש עליו. וממי אתה למד? משלמה, שעל-ידי שאמר דברי תורה ברבים זכה ששרתה עליו רוח הקדש, ואמר שלשה ספרים:

קונצנזוס בנושא זה. אלא שדווקא הברייתא הידועה העוסקת בחיבורם של ספרי המקרא ("ומי כתבן?" – בבלי ב"ב יד ע"ב-טו ע"א⁸¹), מייחסת את ספרנו לחזקיהו ולסיעתו, יחד עם שאר הספרים המיוחסים במקרא לשלמה (משלי וקהלת)⁸².

אין להניח ששוללים כאן משלמה את חיבור המגילה – החכם האלמוני בוודאי השליך מהנאמר במשלי כ"ה, א ("גם-אֶלֶּה מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעֱתִיקוּ אֲנָשֵׁי חִזְקִיָּה מֶלֶךְ-יְהוּדָה") לא רק על ספר משלי כולו, אלא אף על קהלת ושה"ש (מרגוליס 1922, 20-21). ובכל זאת מעניין, שעם כל הסמכות שיוחסה לאותה ברייתא בפרשנות המסורתית, קשה מאד למצוא פרשן שמוכן לחלק את חיבור המגילה בין שלמה לבין אנשי חזקיהו.

היחיד שמצאתי מהפרשנים המסורתיים בימי-הביניים שהלך בדרך זו הוא אלמוני-אפנשטיין. פרשן זה, שחיבורו שרד רק עד ג', יא (ומאז שאפנשטיין פרסם אותו ב-1907 גם שריד זה אבד – ולפיש תשנ"ד, §2.ב.2), כותב כך :

... **שיר השירים**. מיוחד מן השירים שהיו לשלמה, כי הרבה שירים היו, כדכתיב "וַיְהִי שִׁירוֹ חֲמִשָּׁה אֲלֶף"⁸³ (מל"א ה', יב), וזה אחד מהם. ויש לומר, כי מאותם שירים בחרו אנשי חכמה אלו השירים ודבקום, כדי ללמד על הקב"ה וכנסת ישראל, והכי קאמר: **שיר שנתקן מן השירים אשר לשלמה**, שלקחו משיריו ואספו זה השיר, וסדרוהו⁸⁴ על דרך הקב"ה וכנסת ישראל, והשאר הניחום. כי זה נתייחד ברוח הקדש, ונכתב בתוך כתיב הקדש, כי קדש קדשים הוא, כי אנשי החכמה סדרו דבריו של שלמה, כדכתיב "אֶלֶּה מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעֱתִיקוּ אֲנָשֵׁי חִזְקִיָּה". ומדברי משליו, דכתיב "וַיִּדְבַּר שְׁלֹמֹה אֲלֵפִים"⁸⁵ מְשָׁלֵי (שם), סדרו משלי וקהלת, שמלמדין חכמה ויראת שמים.

משלי, קהלת ושה"ש, ובמקומות רבים בפרשה; וכן תנח" בשלח י; אגדת שה"ש א, שו" 82-50. כמו כן, מדרשים רבים המתייחסים לפסוק בודד משה"ש משתמשים בביטוי "אמר שלמה" או כיוצא בו.

⁸¹ אמנם לדעת ליימן (1991, 163, הע' 259) אין בכלל אמירה על חיבור המגילה בסוגיה, מפני שהשורש כת"ב בא כאן במשמעות 'הכניס לקנון'. ועי' בדיון שהוא עורך שם במשמעויות האפשריות של פועל זה בהקשרנו. גם אם הוא צודק, לא ברור שהפרשנות המסורתית בכללותה הבינה את הסוגיה כמוהו, ולכן היה ניתן לכאורה לצפות למצוא הדים לברייתא זו ביחס לחיבור שה"ש.

⁸² גם ספר ישעיה מיוחס בסוגיה זו לחזקיהו ולסיעתו. רש"י על-אתר ואחרים מסבירים עובדה זו בהקשר רציחתו של הנביא בידי המלך מנשה (עי' למשל בבלי סנה' קג ע"ב). הבעיה עם הפירוש הזה היא שחזקיהו נפטר עוד לפני שישעיהו נהרג (ועי' תוספות על-אתר, שתירץ באופן דרשני). ייתכן שצודק מרגוליס (1922, 21), הטוען שישעיהו עצמו נחשב כאן לאחד מאנשי חזקיהו. ניתן אולי לתמוך בפירושו על-ידי נוסח חלופי, המתועד על-ידי דק"ס על-אתר וסדר עולם (נויבואר), 174, ומייחס את כל הספרים הללו לישעיהו עצמו.

⁸³ נה"מ: חֲמִשָּׁה וָאֶלֶף.

⁸⁴ על הפועל סד"ר כמצייין עריכה בפרשנות ימי-הביניים (כולל בצפון-צרפת) עי' שטיינר 2003, 124 ואילך.

⁸⁵ נה"מ: שְׁלֹשֶׁת אֲלֵפִים.

לפי פירוש זה, חיבור שה"ש נעשה בשני שלבים: בראשון, שלמה חיבר שירים רבים, שלא דווקא היו שירי קודש. בשלב השני, אספו אנשי חזקיהו ("אנשי חכמה") את השירים שנראו בעיניהם (ברוח הקודש) כראויים לתאר את יחסי ה' וישראל. מכאן ניתן להבין שני דברים: ראשית, שהשירים שחיבר שלמה שהוכנסו למגילה לא נתחברו מראש כשירי אהבה בין ה' לישראל, אלא כשירי אהבת איש ואשה (שהרי רק 'הסידור' הוא "על דרך הקב"ה וכנסת ישראל"). שנית, השירים נתחברו כשירים נפרדים, אך על-ידי מחבר אחד⁸⁶. כך שאפילו פרשן זה מקבל את אחדותה ההיסטורית (אך לא הספרותית) של המגילה בנוגע לרובד המילולי, גם אם ברובד האלגורי הוא מוכן לדבר על שלבי עריכה⁸⁷.

פרשן נוסף המסתייג במידה מסויימת מהאחדות ההיסטורית של שה"ש הוא המיוחס לרש"י. לפי פירוש זה, ניתן לפתור חלק מבעיות חוסר-הרצף במגילה בעזרת הטענה ששלמה לא פְּתָבָה בבת אחת. כך הוא אומר במפורש בפרק ב', שם (פס' ח-ט) הגיע הדוד להוציא את הרעיה מבית הוריה לקחתה לו, והוא קורא לה לצאת אליו (פס' י-יד). אולם פס' יד נראה שונה מהפסוקים הקודמים. הרעיה מדומה עתה ליונה, וחסרים תיאורי הפריחה שהיו בפס' י-יג. ישנם חוקרים (למשל זקוביץ) הרואים בפס' יד שיר בפני עצמו, המנותק מפס' ח-יג (אך הש' טענותיו המפורטות של מרפי 1985). ועל בעיה זו אומר המיוחס לרש"י שם: "השיר הזה לא ביום אחד נעשה, לכן תופס שיטתו עתה בהמשל יונה תמה". כלומר, בזמן שעבר בין כתיבת פס' יג לבין כתיבת פס' יד, שכח שלמה את פרטי השיר עד כה, וזכר את מקומו בעלילה רק באופן כללי (על אפשרות להסביר באופן דומה את פירושו לפרק ד', ע"י לקמן 2.1.3.3). אמנם מי שסובר ששה"ש הוא אחדותי מבחינה היסטורית לאו דווקא מתכוון לכך שהוא נכתב בבת אחת, אך המעניין בדבריו של המיוחס לרש"י הוא שהדבר ניכר בכתוב עצמו.

2.1.1.2 אחדות ספרותית - הסתייגויות

התמונה משתנית מעט כאשר עוברים לדבר על אחדותה הספרותית של המגילה. כאן כבר ניתן למצוא כמה פרשנים שאינם רואים בשה"ש חיבור אחדותי, גם אם הוא התחבר על-ידי אדם אחד. כך לכאורה אפילו מלבי"ם, שמוצא ברוב המגילה עלילה רצופה, בה מתחרים שלמה והדוד הרועה על לבה של הרעיה (ע"י להלן 2.1.2.4), אך עלילה זו מסתיימת בפרק ח' פס' ז⁸⁸. שבעת

⁸⁶ פרשן אחר המייחס לשה"ש שני שלבי חיבור הוא נצ"יב (א', א). אך לדעתו שה"ש כולו חובר כאלגוריה על-ידי מחברים שונים, ושלמה המלך הוא העורך. יש לציין שנצ"יב לא פירש כלל את הרובד המילולי במגילה.

⁸⁷ אצל חלק מהפרשנים, התיארוך לימי שלמה לא הפריע להם לפרש את יופיה של תרצה (ו', ד), כעוסק בבירת ממלכת ישראל לאחר הפילוג. כך ראב"ע, המיוחס לרש"י, מצודות וחכם. גם אם אצל שלושת הראשונים ניתן להסביר את הבאת התקופה המאוחרת כראיה לחשיבותה של תרצה כבר בימי שלמה, לא ניתן לומר כן לגבי האחרון, המציין בפירושו: "דְּמָה הדוד את יפי רעיתו ליפי עיר המלוכה". ייתכן שזה מעיד על נטייתו של חכם לחרוג ממסגרת התיארוך שהוכתבה לו על-ידי כותרת המגילה (ע"י פירושו ל-א', א; והמבוא לפירושו לתהלים, ט; חכם עצמו אמר לי כך גם בראיון – אלסטר תשס"ה, 65). אלמוני-מתיוס, שהבין את הבעייתיות בכך ששלמה יתייחס לעיר-בירה שלא היתה כזו בימיו, מעיד על חשיבותה של תרצה כעיר-מלוכה כנענית עוד מימים קדומים (לפי יהושע י"ב, כד).

⁸⁸ על הבעייתיות שבפסוקים האחרונים של המגילה בעיני פרשנים עלילתיים רבים, ע"י להלן 2.1.2.1; וכן 2.1.2.2, הע' 124.

הפסוקים האחרונים של המגילה מהווים נספח, ומבחינה ספרותית הם אינם מגוף הסיפור⁸⁹. ובכל זאת, למרות הצהרתו של מלבי"ם על הפרדת קטע זה מהספר, עדיין אין הפרדה כזו מוחלטת. פסוקים אלה עוסקים, לדעתו, בחששה של הרעיה שהמלך ירצה באחותה הקטנה כמו שרצה בה, ובתגובת הדוד לחשש זה. כך שגם לפי מלבי"ם, המגילה הינה יצירה אחדותית, ואפילו את הצהרתו בדבר ניתוק הנספח משאר המגילה יש להבין כמתייחסת לרצף העלילתי, ולא לאחדות הבסיסית של הספר.

גם הסתייגותו של המיוחס לרש"י מאחדות הספר, שראינו לעיל במישור ההיסטורי, אינה שלמה גם מהבחינה הספרותית. אמנם חוסר-הרציפות שאפיין את כתיבת הספר בפועל השפיע על מבנה הסיפור. ובכל זאת, השפעה זו היא מוגבלת. את רובה של המגילה מפרש המיוחס לרש"י בדרך עלילתית, והוא רואה חשיבות בקישור חלקיו השונים של הספר זה לזה (ע"י למשל בפירושו ל-ב', ח; ה', ב; ח', ה).

הפרשן המסורתי השולל באופן הברור ביותר את אחדותה הספרותית של המגילה הוא בירדוגו (אם כי קדמו לו מבין הפרשנים הדואליים המעורבים אבן-תיבון ואיקריטי [קאפח])⁹⁰. הניתוק בין השירים השונים שבספר מורגש הן ברובד המילולי והן ברובד האלגורי של פירושו. נביא כאן דוגמא אחת מכל רובד. ראשית, במישור המילולי. אחרי שפירש את פסוקיה הראשונים של המגילה (א', ב-ו) כמסבים על אשה החושקת במלך, כותב בירדוגו (פס' ז): "עכשיו עשה שלמה המלך ע"ה החשק באופן אחר, ולא בעלמות עם המלך, אך בנערה בתולה עם רועה אחד יפה תואר ויפה מראה".

שנית, דוגמא מהמישור האלגורי, שם רוב דברי הספר לפי בירדוגו עוסקים בגלות ובגאולה ממנה, אך ללא רצף ברור. כך למשל בפרק ד', משבח הקב"ה את דמותו של עם ישראל לעתיד לבוא (פס' א-י). מפסי' יא יש שבחים חדשים, שלא ברור שהם שייכים דווקא לימות המשיח: "והגדיל עוד בחשקה ואמר **מה יפו דודיך**... ואפשר שכיון בזה לשלושה דברים שהעולם עומד, והם: התורה, והעבודה וגמילות חסדים (הש' משנה אבות א, ב/353), שכלם נמצאו בישראל, ובהם נאהבים לפני הקב"ה." שבחים אלו על ישראל בהווה מגיעים עד ה', א. אך ה', ב פותח עניין חדש, שהנימה הביקורתית שבו אינה מתיישבת עם שבחי ישראל שנאמרו בכל הפרק הקודם:

אני ישנה. עכשיו חזר שלמה המלך ע"ה להנבא על ישראל בזמן הגלות, איך שהשם יתעלה מיחל ומצפה הגאולה, אלא שאין ישראל ראויים. וגם הם מתחלה בעת ביאת משיחנו לא ירצו בביאתו, כי נתישבו בערי האומות והצליחו ובנו בתים וכו', ככל רוב המון בני עמנו, ובפרט היושבים בערי אדום כמסופר לנו

⁸⁹ כך מפרש מלבי"ם את מל"א ה', יב: "ויהי שירו חמשה ואלף. הוא ספר שה"ש, שנחלק לחמשה שירים ושיר האחרון המתחיל 'אחות לנו קטנה' (ח', ח), שאומר שם 'איש יבא בפריו אלף קסף... האלף לך שלמה' (שם, יא-יב) נקרא 'שיר האלף'. "חמשה" שירים מהווים, לדעת מלבי"ם, רצף אחד, "וְאֵלֶּף" הוא שיר נוסף, שאינו שייך לרצף.

⁹⁰ מבין הקראים, כנראה ניתן להוסיף כאן את יפת בן-עלי, המצהיר בהקדמתו על חלוקת שה"ש לשלושים שירים (ע"י גם פרנק 2004, 155), שחלקם מאורגנים בשלושה קבצים, שבכל אחד מהם עלילה נפרדת (ע"י פירושו ל-ו', יא, המתורגם אצל פרנק 2004, 157).

שהם שקטים ושאננים⁹¹. ועם כל זה ה' יתעלה ברחמיו יכנס
נדחי ישראל.

ניתן אולי להבחין בגישה דומה אצל חכם. לדעתו (מבוא, 5), השירים המרכיבים את
שה"ש חוברו כל-אחד בפני עצמו (אם כי על-ידי מחבר אחד), ורק בשלב מאוחר יותר הם נקבצו
לספר אחד. אמנם לדבריו, מלאכת העריכה גם היא נעשתה ביד אמן ובכוונת מכוון, בדומה
לאלמוני-אפנשטיין, שצוטט לעיל. אך בניגוד לקודמו הביניימי, לא ראה חכם את העריכה כמכוונת
על-ידי האלגוריה או על-ידי עלילה של ממש, אלא בעיקר על-ידי שיקולים אחרים (6), כגון אחדות
הנושא (אהבה טהורה בין איש לאשה) ואחדות הדמויות. ויותר מכך – למרות דבריו במבוא על
העריכה המכוונת, חכם איננו מקפיד להצביע על חכמת העריכה בגוף הפירוש, פרט לקישורים
אחדים בין שירים שונים, לאו דווקא סמוכים⁹². כך שניתן לראות בו בכל זאת מתנגד (אם כי
מתון) לאחדותה הספרותית של המגילה⁹³.

בסיום סקירת הפרשנות המסתייגת מאחדות המגילה מבחינה ספרותית, יש לציין שפרט
לחכם, כל הפרשנים הנחקרים הבינו את שה"ש כסיפור רציף. כך ראב"ע, עראמה ומצודות, נוסף
על המיוחס לרש"י ומלבי"ם (עם ההסתייגויות שהזכרנו לעיל), מפרשים את המגילה באופן
עלילתי, כל אחד בדרכו המיוחדת.

מבחינה היסטורית נראה לכאורה שבעת החדשה קיימת נטייה אצל פרשנים רבים
להסתייג מראיית אחדות ספרותית במגילה. כך, ברמות שונות, בירדוגו, מלבי"ם וחכם. ובכל זאת
יש להיזהר מקביעות גורפות בנושא זה. אמנם בימי הביניים רוב הפירושים שנכתבו היו
עלילתיים⁹⁴. כמו כן, אצל הנוצרים חלה תפנית גדולה למדי בדורות האחרונים לא רק בנושא
האלגוריה (ע"י לעיל 1.3.2), אלא גם בנושא אחדות הספר. בכל זאת, עד היום טוענים חוקרים
ופרשנים רבים לאחדותו הספרותית (כמו מרפי ופוקס שהבאנו לעיל 2.1; וע"י רוברטס 2001, 18-

⁹¹ פירושו של בירדוגו נכתב בשנת תקנ"ז (ע"י בדברי הרב משאש במבוא למהדורתו, עמ' א-ב), לאחר תחילת מתן
זכויות-אזרח ליהודים במדינות אירופה המערבית. בכל זאת נראה שעיקר דבריו מכוונים כלפי ציבור לומדי התורה,
שאינם עוסקים בדיני הקרבנות. כך הם דבריו בהמשך הפסוק: "והוא משל לישראל שכבר שכחו רוב דיני התורה וכל
דיני העבודה וכל הלכתא למשיחא, ולזה אמרו: טוב לי שבת בשובה ונחת מלהכניס עצמי בעול כבד". נראה ש"רוב
דברי התורה" הוא ביטוי מקביל ל"כל דיני העבודה וכל הלכתא למשיחא", ואין הכוונה לתהליך החילון שהחל אז
בקהילות מערב אירופה, בעקבות ההשכלה והאמנציפציה.

⁹² במקום אחד כזה (ח', ח-ג) ניתן לדבר על קישור עלילתי, באשר יש התפתחות מאז א', ה-ו, והיא מבוססת באופן
כללי על הנאמר בינתיים, אך זהו מקרה בודד, ואין שיטתיות בעניין בפירושו של חכם.

⁹³ נראה שחכם מושפע כאן מהדעה הרווחת במחקר, ששה"ש הוא אוסף שירים שונים, אך הוא מקפיד להתנגד
להפרזות הקיימות לדעתו אצל החוקרים, הן בנושא האחדות ההיסטורית (לדעתו נכתבה המגילה על-ידי מחבר אחד),
והן בנושא האחדות הספרותית (לדעתו אין פרגמנטים במגילה, אלא רק שירים שלמים, וכן הדמויות אחידות, ועריכת
הספר נעשתה ביד אמן). כדוגמא לפרשן שחכם חולק עליו בכל הפרמטרים הללו, ר' האופט, במיוחד 207-209. יש
לציין שכבר ברט קדם לחכם כפרשן אורתודוכסי מילולי שהתנגד לאחדות המגילה, והתנגדותו היתה במישור
ההיסטורי והספרותי כאחד. אך ברט קיבל רק את אחדות הדמויות ואת אחדות 'המושב בחיים' – לדעתו מדובר
באוסף שירי חתונה, דעה שחכם התנגד לה. ע"י וינברג תשמ"ו, 84.

⁹⁴ ע"י אלכסנדר 1996, 16 (ועליו להלן 2.1.4.2), שמוצא תופעה דומה גם בפרשנות מזמורי תהלים. בפרשנות הפשט
היהודית לשה"ש מימי-הביניים, מצאתי רק את קרא שפירש את המגילה כולה באופן לא-עלילתי.

23). אולם נראה באופן כללי שסר חינה של הגישה העלילתית בעיני המחקר⁹⁵, ואלה הרואים בשה"ש חיבור אחדותי טוענים לאחדות זו לרוב באופן אחר⁹⁶. בין הפרשנים היהודים הדואליים קיימות עד היום גישות עלילתיות, למשל פירושו החדש של הרב שרלו (יצא לאור בתשס"ג), וכך גם בפרשנות הדתית הנוצרית (ע"י רוברטס 2001, 3), כך שניתן לומר שקיימת השפעה של הגישה הרווחת במחקר על הפרשנות היהודית המסורתית, אך אין השפעה זו מכרעת (וע"י לקמן 2.1.4.2, בדיונו על מלבי"ם).

2.1.1.3 אחדות לא-עלילתית

כאמור, כל חמשת הפרשנים שבדקנו, המקבלים את אחדותה הספרותית הבסיסית של המגילה, סבורים שקיים בשה"ש רצף עלילתי. בכל זאת קיימים פירושים אחרים הרואים את אחדות המגילה גם בדרך לא-עלילתית, במיוחד בפרשנות הפילוסופית. כדוגמא לאלה נביא כאן את אבן-תיבון.

אבן-תיבון בפירושו מחלק את המגילה לשלושה חלקים, כאשר כל חלק מתאר סיטואציה אחרת, אצל בני-זוג שונים: פרקים א'-ב' עוסקים בזוג צעיר בתקופת חיזוריהם, פרקים ג'-ד' (כולל ה', א) עוסקים בזוג החי יחד באושר, ופרקים ה'-ח' עוסקים בזוג בו האשה אינה מגלה נאמנות מוחלטת לאישה. כל חלק מורכב משני קטעים הדומים זה לזה בתוכנם. חלקי הספר קשורים זה לזה, הן מבחינה רעיונית, והן מבחינה עלילתית: מבחינה רעיונית, שלושת החלקים עוסקים בַּדְבָקוֹת הרצויה של האשה בבעלה. ומבחינה עלילתית, ניתן לראות בשני החלקים האחרונים תוצאות אלטרנטיביות של המצב בחלק הראשון. האשה המחזרת אחר בעלה בחלק הראשון יכולה להישאר נאמנה לו לאחר החתונה כבחלק השני, או לבגוד בו כבשלישי. בכל מקרה, אין קישור עלילתי כזה מהווה רציפות של סיפור לאורך הספר כולו, בניגוד לגישות שנדון בהן בהמשך פרק זה.

2.1.2 שה"ש כרצף עלילתי של פגישות ופרידות

2.1.2.1 התרגום⁹⁷ והעלילה הפרוספקטיבית

את הגישות העלילתיות לשה"ש ניתן לחלק לשניים: עלילות פרוספקטיביות, ועלילות רטרוספקטיביות. בחלוקה זו אנו מתכוונים להבחנה בין עלילות המתקדמות בסו"ט לאורך ציר

⁹⁵ למרות מאמריהם של בר-אילן (תשמ"ה) ושל מזור (1990) בכיוון זה, פירושו הדרמטי (ע"י לעיל 1.3.2, הע' 28) של גולדר מ-1986, ומחקרו של גויטיין (תשי"ח) שיצא בתרגום חלקי לאנגלית אצל ברנר (1993, א, 58-66 – ע"י לעיל 2.1.1.1, הע' 79).

⁹⁶ למשל העלילה הרופפת המוצעת על-ידי פוקס (1985) ומרפי, או הדעה ששה"ש הוא אוסף דמיונות וזכרונות של אשה אחת (למשל ארבל 2000, 90-91).

⁹⁷ תרגום שה"ש נחקר במיוחד על-ידי אלכסנדר (1989; 1994; 1996) ומן (2000). אלכסנדר אף הוציא אותו לאחרונה בתרגום מדעי לאנגלית. לביבליוגרפיה מעודכנת על הפירוש, ע"י בתרגום זה, 61-71. מהדורה מדעית של המקור הארמי פורסם כבר על-ידי מלמד בשנים 1921-1922. תרגומו העברי של אז"ר יצא בתרפ"ח, וממנו נלקחו המובאות בעבודה זו.

הזמן של הפבולה⁹⁸, ובהן הפערים יהיו בעיקר של מתח (פרוספקציה: מה יקרה? איך יקרה?), לבין כאלה המתחילות 'באמצע העניין' (*in medias res*; מילולית: 'לתוך אמצע הדברים'), תוך אי-התאמה ניכרת בין צירי הזמן של הסוז'ט ושל הפבולה, כך שיש בהן פערי סקרנות (רטרוספקציה: מה קרה? למה קרה?) רבים (לדיון במושגים פרוספקציה/מתח ורטרוספקציה/סקרנות, עיי' שטרנברג 1992, 524-528).

בפרשנות העלילתית לשה"ש, הגישה הפרוספקטיבית היא הוותיקה יותר. כבר במאה החמישית לספה"נ העלה הפרשן הנוצרי אפוניוס את הרעיון, ששה"ש מתאר את יחסי ישו והכנסייה לאורך ציר הזמן ההיסטורי (אלכסנדר 1996, 26). ראשיתה של הווריאציה היהודית לגישה זו היתה בתרגום הארמי למגילה, כנראה מבלי להכיר את אפוניוס (שם, 27)⁹⁹. נסכם כאן את עלילת התרגום, כשנתבסס בעיקר על סיכומו של אלכסנדר במבוא לתרגומו האנגלי (19-13).

התרגום פותח בהקדמה (א', א), המכניס את הקורא לציפייה לגאולה לעתיד לבוא, שתבוא בסוף הסיפור¹⁰⁰. הקדמה זו, וריאציה של 'מדרש עשר השירות'¹⁰¹ (מכילתא בשלח שירה א/116-118)¹⁰², מעמידה את שה"ש כתשיעית – וכמשובחת – מבין עשר השירות שנאמרו בעולם. הרעיון בהבאת מדרש זה הוא השירה העשירית, היחידה שנשארה לשיר אחרי שה"ש:

והשירה העשירית עתידים לאמר בני ישראל בשעה שְׁיִצְאוּ
מגלותם מתוך העמים, ככתוב ומפורש על ידי ישעיהו הנביא (יש'
ל', כט): "הַשִּׁיר הַזֶּה¹⁰³ יִהְיֶה לְכֶם לְשִׂמְחָה כְּלִיל הַתְּקֵדֶשׁ-חָג
הַפֶּסַח וְשִׂמְחַת לֵבָב פְּהוֹלֵךְ בְּחֹלְלֵי לְבָא בְּהַר-הַיְיִ, כַּעַם הַהוֹלֵךְ
לְהִרְאוֹת לִפְנֵי ה' שֶׁלֶשׁ פַּעֲמִים בְּשָׁנָה בְּמִינֵי זֶמֶר וְקוֹל תוֹף לַעֲלוֹת
עַל הַר ה' וְלַעֲבֹד אֶת ה' צוֹר יִשְׂרָאֵל.

לאחר פסוק הקדמה נוסף (ב), שהוא ברכה של שלמה לה', פותח התרגום בתיאור תולדותיו של עם ישראל, שהוא עיקר העלילה בפרפרזה זו למגילה. העלילה מחולקת לארבעה

⁹⁸ 'סוז'ט' הוא סדר העניינים בסיפור עצמו, ו'פבולה' היא סדר העניינים הכרונולוגי, שניתן לשחזר מתוך הסיפור (קאדון-פרסטון 1998, 328).

⁹⁹ לדעת אלכסנדר (שם, 28-29), הפרשנים הנוצרים לשיר-השירים שבחרו באלגוריה ההיסטורית (שהיא מטבעה עלילתית, ובדרך-כלל פרוספקטיבית) הושפעו דווקא מהפרשנות היהודית, ולא מאפוניוס.

¹⁰⁰ כפי שמציין אלכסנדר (1994, 333), הציפייה לגאולה העתידית חוזרת גם לאורך התרגום. עיי' ד', ה; ז', ד. מעניין, שהשלמת הגאולה עצמה אינה מוזכרת. סכנת מלחמת גוג ומגוג קיימת לאורך החלק האחרון עד ח', י. לאחר מאמר מוסגר בפסי' יא-יב, מתאר התרגום בפסי' יג את ישראל לומדים תורה באחרית הימים.

¹⁰¹ השירים המובאים בתרגום הם: א. "מְזִמֹר שִׁיר לְיוֹם הַשְּׁבִי" (תה' צ"ב), של אדם הראשון; ב. שירת היים (שמ' ט"ו, א-יט); ג. שירת הבאר (במ' כ"א, יז-כ); ד. שירת האזינו (דב' ל"ב, א-מג); ה. "שְׁמֵשׁ בְּגִבְעוֹן דָּוִם" (יהושע י', יב); ו. שירת דבורה (שוי' ה'); ז. תפילת חנה (שמ"א ב', א-י); ח. שירת דוד (שמ"ב כ"ב=תה' י"ח); ט. שה"ש; י. "הַשִּׁיר יִהְיֶה לְכֶם כְּלִיל הַתְּקֵדֶשׁ-חָג" (יש' ל', כט).

¹⁰² בין התרגום למכילתא קיימים הבדלים רבים. חשובים במיוחד לענייננו שניים: ראשית, הגירסה במכילתא אינה כוללת את שה"ש. שנית, השיר הנתפס אצלנו כעשירי מובא שם כשיר הראשון, שנאמר במצרים "כְּלִיל הַתְּקֵדֶשׁ-חָג". אך גם במכילתא, השיר העשירי הוא על העתיד לבוא. לקדמותו של מדרש עשר השירות, ולדיון מפורט בכל מקבילותיו, ר' בנספח לתרגום האנגלי של אלכסנדר לתרגום, 206-209.

¹⁰³ שלוש המילים המופיעות כאן ללא ניקוד הן תוספות של התרגום כאן, והן אינן מופיעות גם בתרגום ישעיה.

חלקים: הראשון (א', ג'¹⁰⁴-ג', ו'¹⁰⁵) מתאר את יציאת מצרים, מעמד הר סיני, חטא העגל, הקמת המשכן והנדודים במדבר עד כניסת בני ישראל לארץ בימי יהושע¹⁰⁶. השני (ג', ז-ה', א'), עוסק בתקופת בית ראשון. השלישי (ה', ב-ז', יא) מספר על גלות בבל ותקופת בית שני. החלק האחרון (ז', יב-ח', יד¹⁰⁷) מספר על 'גלות אדום', ועל השבת מלכות ישראל לעתיד לבוא על-ידי המשיח. חלק זה מסתיים (ח', יד) בתפילה לגאולה, המתאימה לימיו של בעל התרגום עצמו.

עלילה זו של התרגום פתחה את האפשרות לראות רצף סיפורי גם במישור המילולי¹⁰⁸ אצל הפרשנים הדואליים מאז ימי הביניים (על השפעת התרגום על הפירושים האלגוריים שבאו בעקבותיו, עי' אלכסנדר 1996). כמו בתרגום, העלילה בנויה על התפתחות מערכת-יחסים בין הדוד לבין הרעיה. מבין הפרשנים הנחקרים, ארבעה מוצאים בשה"ש עלילה פרוספקטיבית: ראב"ע, המיוחס לרש"י, עראמה ומלבי"ם. אך אין העלילה זהה אצל כולם: ראב"ע עוסק בפירושו בזוג צעירים כפריים שנפגשו בשדה. המיוחס לרש"י ועראמה עוסקים במלך ובאהובתו (עי' לעיל 1.4.3, הע' 52). בתווך נמצא פירושו של מלבי"ם, שם גם המלך וגם הרועה מתחרים על לבה של הרעיה.

העלילה שואפת כעיקרון לפתרון הקונפליקט¹⁰⁹ שיבוא בסופה, אך אין זה אומר שלא יהיו מכשולים בדרך. הבולט ביותר לכל קורא במגילה הוא בריחת הדוד מהרעיה בעקבות סירובה לפתוח לו את הדלת (ה', ב-ו). כל פרשן הרואה עלילה המתקדמת לקראת פתרון יצטרך להסביר את הנפילה הגדולה בדרך. אך פרשה זו איננה הבעיה היחידה, ואף לא העיקרית, לבעלי העלילה הפרוספקטיבית, וניתן להצביע על שתי בעיות נוספות הנראות חמורות יותר: ראשית, נפילות קיימות לא רק באמצע הסיפור, אלא גם בסופו. המגילה כולה מסתיימת בקריאת הרעיה "בְּרַח דוֹדִי", מה שעלול להקשות על הפרשן לראות כאן את הפתרון המתבקש מאופי העלילה. שנית, נראה שקיים במגילה מימוש האהבה באופן מלא, אך לא בסוף הסיפור, אלא באמצעו. כפי שראינו לעיל (1.3.3, הע' 39), כבר ר' יוחנן הבחין בסוף פרק ד' כעוסק במפגש אינטימי בין הדוד לבין הרעיה. כמו כן, מי שרואה בדוד את דמותו של המלך שלמה, יהיה עליו לפרש גם את סוף פרק ג'

¹⁰⁴ בדפוסים הרגילים, ובתרגום אז"ר המבוסס עליהם (וכן אלכסנדר 1994, 332-333), גם פס' ג נראה כחלק מההקדמה, באשר הוא שבו כללי לה'. אולם מהנוסח שבמהד' מלמד ברור שפס' זה עוסק ביציאת מצרים, בהזכרת שירתם של משה ובני ישראל, וכך מכריע אלכסנדר בתרגומו האנגלי.

¹⁰⁵ עקב פערי הזמנים בין ג', ו (כיבוש הארץ) לבין הפסוק שאחריו (מלכות שלמה), אנו רואים כאן סיום פרק במבנה, לעומת מהד' אלכסנדר בתרגומו האנגלי, הרואה את תיאור מקדש שלמה (ג', ז - ה', א) כחלק מהחטיבה הראשונה בתרגום.

¹⁰⁶ יש לציין שבתוך חלק זה אין עלילה רצופה לפי סדר כרונולוגי בלבד (אלכסנדר 1994, 333; ובתרגומו האנגלי, 16). אך גם בחלקים האחרים הסדר הכרונולוגי אינו תמיד מדויק, גם אם הוא נשמר בדרך כלל. כך למשל קודם נבוכדנאצר (ה', ב) לגלות שומרון (שם ד; ור' שרלו, 16-17), וב-ח', יא-יב חוזר התרגום לימי שלמה (עי' להלן 2.1.2.2, הע' 124). ועי' על כך בתרגום האנגלי של אלכסנדר, 14-15.

¹⁰⁷ אלכסנדר בתרגומו האנגלי רואה את ח', יג-יד כחטיבת סיום נפרדת, אולם עיסוקם של פסוקים אלה בגאולה העתידית קושר אותם למה שקדם להם, כפי שסבר אלכסנדר עצמו ב-1994 (333-334).

¹⁰⁸ לפי אלכסנדר (הקדמת תרגומו האנגלי, xi), גם לתרגום עצמו, למרות שכולו אלגוריה, ישנה תפיסה מילולית ברורה, שניתן לעמוד עליה מתוך קריאת התרגום במקביל לטקסט המקראי.

¹⁰⁹ כיוון שאצל ראב"ע והמיוחס לרש"י הבעיה בה דן הסיפור אינה נובעת מהתנגשות בין שני כוחות מנוגדים, לא שתמש לגביהם במונח 'קונפליקט', אלא 'בעיה'.

"וְצִאָנָה וְרֵאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלְךָ שְׁלֵמָה... בְּיוֹם חַתְּנָתוֹ" – פס' יא) כחתונתם (ולכן גם מימוש אהבתם) של בני הזוג. נבדוק, אם כן, כיצד מתמודדים הפרשנים עם הבעיות הללו.

2.1.2.2 רַאבִּיעַ: הַזּוּג הַכַּפְרִי לַקְרֵאת מִיְמוּשׁ הָאֱהָבָה

נתחיל בגישת ראב"ע. לדעתו יש בעלילה התקדמות פשוטה למדי, מהחיזורים בתחילת המגילה אל ההתחברות בסופה, כאשר הבעיה המרכזית היא אהבתם הבלתי-ממומשת של בני-הזוג. הסיפור פותח בחיזור הדדי בעונת עבודת הכרמים (עי' בפירוש הקצר ל-ב', ח). במסגרת עבודתה כשומרת בכרם, ראתה הרעיה רועה אחד עובר בדרך, והם התאהבו 'במבט ראשון'¹¹⁰. הרעיה מודעת לכך שאין היא היחידה המחזרת אחר הדוד, אך דווקא היא זו שזוכה בו (הדוד עצמו אומר כך ב-א', ט)¹¹¹, למרות מראה השזוף (פס' ה-ו)¹¹². היא שואלת למקומו, והוא עונה (פס' ז-ח). הדוד והרעיה מחליפים ביניהם דברי חיבה (א', ט - ב', ג).

המכשול הראשון אליו עלולה להיקלע העלילה הפרוספקטיבית הוא בפרק ב' פס' ד: "הִבְיָאֲנִי אֶל-בֵּית הַיָּיִן". האסוציאציות האפשריות של ביטוי זה כוללות, בין השאר, משתה חתונה, וכך אכן פירש המיוחס לרשב"ם¹¹³. אך ראב"ע נאמן לדרכו: לפי דבריו, ההליכה המשותפת למשתה, והמפגש האינטימי שבעקבותיו (פס' ו-ז) מתקיימים רק בדמיונה של הרעיה¹¹⁴. במפגש דמיוני זה מסתיים חלקה הראשון של המגילה.

בתום "ימי הכרמים" (ביטוי המופיע בפירוש הקצר בלבד), שבה הנערה לביתה, ובאביב הגיע לשם הדוד כדי לקרוא לה (ב', ח-יד). אך למרות רצונה של הרעיה ללון עמו בכרמים (בפס' טו היא פונה לנערותיה להכין את הכרם שתוכל ללון שם עם דודה), היא אינה יכולה לצאת לעת עתה, מסיבה שאינה מובנת מתוך הפירוש, והיא משלחת את דודה מעל פניה (פס' טז-יז). כאן מסתיימת פרשה נוספת.

בהיעדר דודה, מתחילה הרעיה לחלום עליו (בפירוש הקצר: "פעמים רבות"). בחלומה, היא מחפשת אותו בכל העיר, עד שמוצאת אותו (ג', א-ה). גם כאן, החלום הוא דרך לעקוף את

¹¹⁰ ב-א', א כותב ראב"ע: "נערה אחת קטנה... היתה נוטרת כרם וראתה רועה עובר, ונפל החשק בלב כל אחד מהם". קטע זה אינו מופיע בפירוש הקצר, שם (א', ב) לא נאמר במפורש שהדוד החזיר לה אהבה מיד.

¹¹¹ "אמר לה: דמיתוך רעיתי בין אותם העלמות שאהבוני כמו הסוסיא בין הרכב". כלומר, את מדומה לחי, והן לדוממים.

¹¹² מפס' ו ("אל-תִּרְאוּנִי שְׂאֲנִי שְׁחִרְחֵרְתִּי") ברור, שצבעה הכהה של הרעיה אינו נחשב יפה בעיני בנות ירושלים. קשה שלא להעיר כאן על חוקרים אחדים בימינו (במיוחד פופ; ועי' בדיונו המפורט על תולדות הפרשנות לפס' זה), הרואים בשחרותה של הרעיה חלק אינטגרלי מ יופיה (וכבר ברצלוני התווכח עם גישה דומה במאה הטי"ו). נראה שצודק לונגמן, שדעה זו נובעת בימינו מנסיון להתרחק מחשש גזענות. בהקשר זה מעניין לציין את הבדלי התפיסות בפרשנות היהודית המסורתית, המבטאים תפיסות שונות של יופי. למשל ברצלוני, המתאר באריכות רבה את 'הנאוה' יפת-האיברים: "וּזְאת הִיא יוֹתֵר יִפֵּה מֵהַלְבֵּנָה בְּיוֹתֵר". מולו נביא כאן את המיוחס לקרא: "וְזוֹ תִימָה גְדוּלָה, מֵאַחַר שֶׁהִיא שְׁחֹרָה, הַיָּאֵךְ הִיְתָה נְאוּהָ?" ומסקנתו: "כֵּן הִיְתָה מְדַבֵּרֵת אֹתָם." כלומר, אלו דברי הרעיה על עצמה, אך באמת אין היא יפה כלל.

¹¹³ משתאות יין עם גברים ונשים יכולות להביא גם אסוציאציה של הוללות מינית, מה שאולי מתבטא בפירושו של אלמוני-מתיוס ("מרוב אהבתו אותי היה מביאני עמו אל בית המשתיות אף כי אין דרך אשה ליכנס שם"), ובמיוחד של בורנשטיין ("...בית היין, והוא המקום אשר יתענגו בו בני אדם איש את אחיו לשתות יין ולהתעלס באהבים").

¹¹⁴ בפירוש הקצר, ההליכה לבית היין היא במציאות, אך פומביות המפגש היא בדמיון בלבד. ייתכן שהקשיים של בית יין שאינו מקום גלוי, ושל מימוש האהבה בשלב כזה של העלילה, הם שהביאו את ראב"ע לחזור בו בפירוש הארוך.

הבעיה של שיא בעלילה בשלב מוקדם מדי¹¹⁵. אמנם הרעיה הולכת במציאות לפגוש את הדוד במדבר (פס' ו ואילך), אך הבאתו אל חדרי אמה (הש' אלמוני-מתיוס: "מקום מוצנע למשכב דודים") בפס' ד, והלינה המשותפת עמו בפס' ה (ע"י ראב"ע ב', ז), מתקיימים בחלום בלבד.

כאשר הרעיה מוצאת את הדוד, הוא תמה עליה כיצד העזה ללכת לבדה במדבר (פס' ו-יא), למרות יופיה המופלג (המתואר ב-ד', א-ז). הדוד מפציר ברעיה שלא תיפרד ממנו עוד, ושייצאו יחד מהמדבר המסוכן (פס' ח-ט; הפירוש הקצר אינו מתייחס כאן לסכנות המדבר). לאחר מכן הוא ממשיך בתיאור יופיה וחשיבותה של הרעיה (פס' י-טו).

כמו שציינו לעיל, בקטע זה שני מוקשים למי שרואה את חיבורם של בני-הזוג כפתרון הבעיה בעלילה. ראשית, חתונת שלמה בסוף פרק ג'. ראב"ע מביא את אהובת המלך כהשוואה לרעיה. על המלך לשמור על אהובתו היפה "שמא יחטפה לסטים בעבור יפיה" (ג', ח), ולכן כיצד אף הרעיה, היפה ממנה, מעזה לצאת לבדך אל המדבר?! וכן, שלמה השיג את רעייתו רק לאחר שעשה לה אפריון (פס' ט-י), ואילו אני, הדוד, לא הוצרכתי לדבר כזה להשיגך (ד', א, בפירוש הארוך בלבד).

אך המכשול הגדול יותר הוא בסוף פרק ד'. כמקובל אצל פרשנים רבים מהתרגום ואילך, מתייחס ראב"ע לדימוי הגן הנעול (פס' יב-טו) כשבח לצניעותה של הרעיה, שלא נותנת לאיש להשיגה¹¹⁶. אם נמשיך מטפורה זו גם לפסוקים הבאים, נראה שהדוד 'בא לגן', כלומר בא אל רעייתו, במובן המיני. כך ראינו כבר אצל ר' יוחנן במדרש (1.3.3, הע' 39). אך ראב"ע (ד', טז - ה', ב) בוחר לפרש אחרת:

ענתה היא ואמרה: עד שיתעורר רוח צפון ויבוא רוח תימן ויפחו שניהם בגני ויזלו בשמיו, ילך דודי אל הגן שלו ואחר כך יבוא.

אמר: באתי לגני ואריתי מורי. והענין: שְׁבַע אני מכל טוב ולא יחסר לי כי אם דמותך. ועוד: אל תפחד, כי ריעי, שהם הרועים, כאשר כתוב בתחילה "על עֲדְרֵי חֲבִירֶיךָ" (א', ז), האכלתים והשכרתים.

אמרה: אני ישנה. אף על פי שאני ישנה לבי כמו ער. וזאת אמרה פעם שנית. רק בראשונה בקשה ממנו בחלום, ועתה בא אליה לגן שלה כאשר אמרה לו "עוֹרֵי צִפּוֹן".

¹¹⁵ אמנם יש לציין, שמבחינה פרשנית מוצא ראב"ע ראייה שמדובר בחלום מהמשפט "על-מִשְׁכְּבֵי בְּלִילוֹת בְּקִשְׁתֵּי אֵת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי", פירוש המקובל גם על כמה חוקרים. אך כפי שנראה להלן (2.1.4.2), יש בכך גם פתרון לבעיית הצניעות במגילה.

¹¹⁶ כך בארוך בלבד. בקצר מתעלם ראב"ע מהרמז המיני גם בהקשר זה. שם הוא מתייחס לגן הנעול כדימוי לחשיבותה של הרעיה, ולא לצניעותה. ואכן, עד לפס' טו מתאים דימוי זה לפסוקים, במיוחד בהתחשב בפירושו לסוף פרק ג', שם התייחס ראב"ע לחשיבותה של אשת המלך.

בפסוקים אלה, חדל הגן מלהיות דימוי לרעיה, והוא הופך להיות גן של ממש (הש' מצודות – להלן 2.1.3.2, הע' 163; והמיוחס לרש"י – להלן 2.1.3.3, הע' 179). גם לרעיה וגם לדוד יש גנים¹¹⁷, והיא קוראת לו ללכת לגנו לפני שיבוא אליה לגנה. תגובתו היא, שכבר בילה בגנו מספיק, וההנאה היחידה שחסרה לו היא דמותה. אך כאשר הגיע אליה, הוא מצא אותה ישנה. על מה שקרה במפגש זה נדון להלן.

יש לציין, שפרידת בני-הזוג כאן דומה לפרידתם בפרק ב'. גם כאן וגם שם מבקשת הרעיה מדודה להיפרד זמנית, והיא אומרת לו לאן ללכת. ההתפתחות היחידה שחלה בין שתי הפרידות היא במקום אליו משולח הדוד. בפרק ב', שילחה אותו הרעיה אל "הַרְי בְּתָר", המתפרשים על-ידי ראב"ע (ביפעם הראשונה) כמסמלים את מצב הפירוד ביניהם, אך הוא לא הלך לשם, אלא "אָל-הַר הַמּוֹר וְאֶל-גְּבַעַת הַלְבוֹנָה" (ד', ו), שלפי ראב"ע (בפירוש הקצר שם) זהו "מקום הריח הטוב". הליכת הדוד לשם במקום להרי בתר נראה כמבטא את הרעיון שחיקה לרעייתו בקרבת-מקום, וציפה כל הזמן לפגישתם המחודשת (ע"י גם ו', יא)¹¹⁸. בפרק ד', מפנה אותו הרעיה ישר "לְגִנּוֹ", שגם הוא מהווה 'מקום ריח טוב', שכן יש בו ערוגות בשמים (ו', ב). אמנם הדוד רוצה לבוא לגנה עכשיו, ולפי השפה הסמלית כאן גם הרעיה מעוניינת שזה יקרה בקרוב, אך כרגע אין זה מתאפשר, והם נפרדים.

כפי שראינו לעיל, הדוד מגיע לבית הרעיה כשהיא ישנה (ה', ב); בפירוש הקצר מדובר בחלום של הרעיה, המשתוקקת לדוד לאחר פרידתם). ראב"ע אינו מפרט את הנעשה שם, אלא רק מציין ש"כל הפרשה כולה מבוארת" (בהתייחס לפס' ב-ז). ואכן מבחינת רצף העניינים, העלילה ברורה למדי. הדוד הגיע 'לגנה הנעול' של הרעיה באמצע הלילה, והיא סירבה (תוך כדי שינה) לתת לו להיכנס. כשהתעוררה לגמרי ופתחה לו (ע"י גם ו', ב), הדוד כבר הלך, בראותו שהיא עוד ישנה. היא חיפשה אותו ברחובות, אך הצליחה לפגוש רק את שומרי העיר, שהיכו ופצעו אותה.

במסגרת חיפוש זה, פוגשת הרעיה את בנות ירושלים, ומתפתח ביניהן דו-שיח (ה', ח - ו', ג). ראב"ע כמעט ואינו מעיר על שיחה זו¹¹⁹. בסופו של דבר היא מוצאת את האובה (ו', ד-ט), והוא מתאר את יופיה ואת ייחודה, ונשבע לה אמונים¹²⁰.

¹¹⁷ ראב"ע נתלה כאן בהבדל בין 'גנה' של הרעיה ברישא של פס' טז, לבין 'גנו' של הדוד בסיפא. גם פרשנים אחרים שמו לב להבדל זה בין חלקי הפסוק, אך חלקם העדיף להסביר את העניין כהבדל בין שני דוברים, כך שהדוד הוא האומר "יִגְנִי" ברישא, והרעיה אומרת "גִּנּוֹ" בסיפא, ובעצם מדובר באותו גן של הדוד, המהווה מטפורה לרעיה. כך כותב רש"י, בהקשר אלגורי, וכן מרפי. אך רוב פרשני הפשט ראו כאן דברי הרעיה על גן אחד, כפי שאומר עמנואל הרומי במפרש: "ויבוא דודי לגני שהוא מעתה גני".

¹¹⁸ ייתכן שזהו גם פירוש הנוסח בכ"י א 8 ובכ"י פ 3 הקרוב לו (ע"י ריינמן תשס"ג, 65-67), "על כן הלכתי אל הר המור לריח הטוב אליך", כלומר 'כדי להישאר קרוב אליך'.

¹¹⁹ הנקודה המשמעותית היחידה לענייננו היא זיהוי ירידת הדוד לגנו ב-ו', ב עם בואו שם ב-ד', טז. כלומר, הרעיה מספרת לבנות ירושלים את מהלך האירועים שהביאו לפרידתם הנוכחית, והיא מתחילה בכך ששילחה אותו מעל פניה בסוף פרק ד'.

¹²⁰ מכאן ועד סוף פרק ז' ישנם הבדלים משמעותיים בין שני פירושי ראב"ע. בפירוש הקצר, מסתיימים דברי הדוד על הרעיה ב-ו', י. בפסוק הבא הוא ממשיך ומסביר מדוע ירד לגן: "להתחבר שם", כלומר להמתין לבוא הרעיה, שייפגשו שם באינטימיות. הרעיה משיבה לו (פס' יב), שחיפשה אותו בכל מקום, גם בגנים וגם במרכבות, עד שסוף-סוף מצאה אותו. תוך כדי החיפושים (ז', א), קראו אליה אנשים לשוב ולהתקרב אליהם, והיא שאלה אותם מדוע. הדוד, כמובן,

הרעיה משיבה לו ומספרת שבדרך אליו פגשה אנשים שונים, שתמהו עליה "מי זאת הנשקפה כמו שחרי" (פס' י). והיא השיבה להם, שהיא בדרך לדודה, למרות שלא שמה לב לכך בתחילה (פס' יא-יב). רואיה קראו לה לשוב אליהם, והיא שאלה אותם מדוע (ז', א). הם השיבו בתיאור מפורט של יופיה, ובהצהרה על כך שהם מתאוים לה (פס' ב-ט). אך הרעיה הבהירה להם, שהיא תהיה לדודה בלבד (פס' יא). היא מציעה לו ללכת לטייל בשדה, ולהתנשק שם, מפני שאין זה ראוי לעשות כן בעיר (ז', יב - ח', ב) :

וטעם הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים, התחברות פה.
ואמרה: כך הייתי מתאוה לנשק פיך בפרהסיא ובגלוי, ולא
אהיה לבוז בעיני בני אדם.

גם כאן קטע שניתן לראות בו מימוש האהבה מקבל אצל ראבי"ע משמעות של פגישה דמיונית, אם כי ניכר כבר שהסיפור עומד לפני סופו הטוב: אין מדובר בחלומות בעלמא, אלא בתכנית קונקרטית לצאת לכרמים. הרעיה אמנם מצטערת על כך שאינה יכולה להביא את דודה הביתה בפרהסיה, אך נראה שהזוג מממש סוף-סוף את אהבתו כאן :

והנה הדוד והנערה יחד, על כן אמרה שמאלו תחת לראשי¹²¹.
(פס' ג)

מי זאת עולה. אמרה לו, והם שוכבים יחד בכרם... (פס' ה)

במהלך הלילה (פס' ה-ז) הרעיה מעירה את הדוד כדי להזכיר לו את גודל אהבתם. בהקשר זה, של מימוש האהבה בכרם, יש להבין גם את דברי הרעיה בהמשך (פס' יא-יב). הרעיה מנצלת את מקום חיבורם בכרמים כדי לציין שזהו, בעצם, תפקידו של הכרם :

כרם היה לשלמה. והענין כי הנה שלמה המלך השכיר הכרם
שלו בעבור שיביאו לו בפרינו הנוטרים ששכרו אותו אלף כסף.
ואני לא עשיתי כן, אלא כרמי שלי לפני. וחזרה מלעגת ואומרת:
קח אתה, שלמה, האלף שלך, וירויחו הנוטרים השוכרים
מאתים. אני אינני רוצה ממון ולא קרן וריוח, אלא להיות כרמי
שלי לפני, שהתחברתי בו עם דודי, וזהו יותר תענוג לי מכל
ממון.

כך הגיעה בעיית העלילה לפתרון שציפינו לו: מימוש האהבה על-ידי הדוד והרעיה¹²².

יודע היטב מה יש ברעיה שגורם לאנשים לרצות להביט בה, והוא מתאר לפרטים את יפי איבריה (פס' ב-ח), ובסוף התיאור הוא מתאוה "להיות עמה" (פס' ט-י; הש' ברי' ל"ט, י). הרעיה מתרצית עקרונית, אך שוב דוחה אותו לזמן מה, עד שילכו יחד אל מחוץ לעיר (פס' יא-יד).

¹²¹ נה"מ: "ראשי". "לראשי" מופיע בנה"מ ב-ב', ו, אך בתנ"ך קניקוט מובאים כתבי-יד רבים הגורסים כך גם כאן.

¹²² יש לציין כאן שראבי"ע עדיין מסתייג מהרעיון של קיום יחסי-מין בין בני-הזוג, למרות שימושו בביטויים אירוטיים מובהקים. שהרי פרט להצעת הרעיה שכללה "התחברות פה" בלבד, ראבי"ע מצייין שאפילו בזמן שבני-הזוג "שוכבים

סימן נוסף לכך שאנו עומדים עתה בסיומו של הסיפור הוא הבעת נצחונה של הרעיה על אחיה, המראה להם שיחסם אליה מתחילת המגילה (א', ו), וחששם שמא כבר אינה בתולה (ח'), (ח), לא היו מוצדקים:

אז הייתי בעיני החושד אותי כמוצאת שלום, כי בתחילה נחרו

בי (א', ו), ועתה מצאתי שלום עמהם¹²³. (ח', י)

אמנם נשאר קטע קצר בן שני פסוקים (יג-יד) שנראה כממשיך מעבר לפתרון, בו מתמודדים הדוד והרעיה עם הימצאותם של אחרים בכרם-התענוגים שלהם, אך גם קטע זה בא, כנראה, כהמשך לדברי הרעיה בפס' ה-יב, ואין כאן ממש התפתחות חדשה במהלך העלילה¹²⁴.

לסיכום, ראב"ע רואה את התקדמות העלילה בשה"ש כסדרה של מספר פגישות: בראשונה (א', ב - ב', ז) נאמרו ביניהם דברי חיזור בלבד. בשנייה (ב', ח-יז), בשלישית (ג', ו - ה', א) וברביעית (ה', ב-ו), דחתה הרעיה את הדוד, אם כי בזו האחרונה היא התחרטה וחיפשה אותו בעצמה. גם בפגישה החמישית (ו', ד - ח', ב) דחתה הרעיה את הדוד, אך רק עד שיגיעו יחד לכרם, שם אכן מימשו את אהבתם¹²⁵.

2.1.2.3 עראמה: לקראת חיים משותפים

אחד החסרונות הבולטים בפירושו של ראב"ע הוא ההתעלמות השיטתית מכל רמז אפשרי למימוש האהבה לפני פרק ח'. לכן רוב הפרשנים הפרוספקטיביים בחרו בדרך אחרת וטענו, שלא מימוש האהבה מהווה פתרונה של בעיית המגילה, אלא התמדת בני-הזוג בחייהם המשותפים. כך ניתן לראות מימוש פיסי גם במהלך המגילה, כל עוד אין הדוד והרעיה נשאים יחד לאורך זמן לאחר מכן. מבין הפרשנים הנחקרים כאן, הלכו עראמה ומלבי"ם בדרך זו. גם לגבי מהות הבעיה, שני הפרשנים הללו שונים מאוד מראב"ע (וגם זה מזה). הקונפליקט בפירושו של עראמה מבוסס על ההבדל במעמד בין הדוד (המלך) לבין הרעיה (הנערה הכפרית). על-מנת שאהבתם תחזיק מעמד, על הרעיה ללמוד את דרכי ההתנהגות הנאותה בארמון.

יחד", "אמרה הנערה: **אני חומה, ושדי גדלו ונכונו**. והענין: אף-על-פי ששדי נכונו, בתולה אני" (פס' י). דיבור זה של הרעיה מתאים לתפיסת ראב"ע המסתייגת מהתחום המיני בכלל (ע"י לקמן 2.1.4.2), אך לכאורה סותרת ביטוי אחר לאותה תפיסה, והוא דעת ראב"ע שהרעיה היא ילדה קטנה. וכך מתמודד ראב"ע עם הבעיה כאן: "ויש אנשים שיתמחו ויאמרו: אם שדיה **כמגדלות**, הנה הם גדולים, ואינו כן! אלא מאחר שהיא דומה לחומה, יהיו שדיה **כמגדלות** שהם על החומה, הם הקטנים." וע"י עוד להלן 2.3.2.5, הע' 354.

¹²³ בפירוש הקצר נקודה זו מודגשת עוד יותר, על-ידי הצבתה בראש הפסקה בפס' ח. הרעיה אומרת שם: "איה דבר האחד מבני אמי שאמרו..." ולא רק "אחד מבני אמי חשד אותי ואמר..." כבפירוש הארוך.

¹²⁴ כפי שצינינו לעיל (2.1.2.1), פסוקי הסיום מהווים בעיה לפרשנים הפרוספקטיביים. כיוון שפתרון הבעיה שבעלילה אמור להגיע בסופה, יש צורך להעמיד את פרק ח', המורכב מפסקאות שלא נראית קשורות זו לזו (רוברטס 2001, 645), והמסתיים בקריאת הרעיה אל הדוד לברוח (פס' יד), כפתרון. פרשנים שונים מצליחים לשלב קטעים שונים מהפרק בתוך מארג העלילה המרכזית שלהם, בעוד שאר הפרק נראה כמתפרש באופן דחוק מבחינת העלילה. בתרגום, בעיה זו מתבטאת בהוצאת פס' יא-יב מההקשר של ימות המשיח, ובפירוש פסוקים אלה על תקופת שלמה. לראב"ע, לעומתו, יש בעיה בפס' יג-יד, המפריעים לתחושת הסיום שבפס' ג-יב.

¹²⁵ עמנואל הרומי בפירושו לרובד המילולי מציג גישה קרובה לזו של ראב"ע, ונזכירו כאן בקצרה. גם לדעתו, גיבורי הסיפור הם זוג רווקים צעירים כפריים, אלא שאצלו קיימים במהלך העלילה מפגשים אינטימיים בין הדוד והרעיה, בהם הם מממשים את אהבתם. הבעיה נפתרת לדעתו ב-ח', ה-ז. שם, תוך כדי התחברות, מבקשת הרעיה להתחבר שוב, ובכך לבטא את נצחיות אהבתם: "רצוני להתחבר עמך סלה, ושתהיה אתה חשוקי לעולם". כלומר, הפתרון לדעת עמנואל איננו ההתחברות החד-פעמית, אלא התמדת האהבה בין בני-הזוג, כפי שנראה להלן לגבי עראמה ומלבי"ם. בבעיה שבזוג רווקים מתחברים בפירוש זה נדון להלן 2.3.4.2.

מהלך העלילה מתחלק לשניים. חציו הראשון מתקדם לקראת חתונתם של בני-הזוג. הסיפור פותח בחיזור של הרעיה אחר הדוד, בתחילה על-ידי שליח:

והתחילה לומר כמדברת על-ידי שליח משלישיו (א', ב)

והיתה התשובה על-ידי שליח: **אם לא תדעי לך** וגוי (פס' ח)

השליח מתווכך בין הדוד לרעיה עד ב', ג. בפס' ד-ז מדמיינת הרעיה מפגש אינטימי בינה לבין דודה, כמו שראינו אצל ראב"ע. רק בפס' ח מגיע הדוד בכבודו ובעצמו לפגשה, אך פגישה זו מסתיימת בכישלון, כאשר הרעיה קוראת לדוד להיפרד ממנה, כנראה בעקבות ניסיונות של אחרים לפגוע בקשר שביניהם (פס' טו-יז):

ולרמוז אל שכבר קרה שנתחדשו דברים שהפרידו ביניהם וסבבו לעכב חבורם, אמרה **אחזו לנו** וגוי (פס' טו). יאמר¹²⁶ כי להיותם בתחלת אהבתם, יספיקו אלו השועלים קטנים לבלבלה ככרם בעודה סמדר. והנה לזה ראתה כי העת אינה עת דודים¹²⁷, ואפשר לדחות זמן חבורם ומקומו... לזה אמר **עד שיפוח היום** (פס' יז), יראה¹²⁸ שידחו עד אחר חצות שיהפוך היום... כלומר שיתהפכו העניינים מכמות שהם. ובין כה ובין כה יטייל דודה על **הרי בתר**, והוא החילוק והפרוד אשר ביניהם.

בכל זאת לא התכוונה הרעיה שפרידה זו תארך זמן רב, וכאשר חשבה שהגיעה העת הראויה לחזרתו של הדוד, היא יצאה לחפשו, מצאה אותו והביאה אותו לבית אמה (ג', א-ה). שם ביקשה ממנו להתחתן (פס' ה-ח):

...הביאתו אל בית אמה בית מנוחתה כלבבה... וכשהיו שם באותו המצב הנכסף, אמרה על עצמה **מי זאת עולה מן המדבר** להתלונן ביישוב עם דודה, והיא עמו **מקוטרות מור ולבונה** וגוי, אבל שעדיין לא עשה לה בית חתנות...

סיומו של פרק ג' (ט-יא) מציין את חתונתם של בני-הזוג. אירוע החתונה איננו מסתכם בשלושה פסוקים. תיאור הרעיה (ד', א-ט) הוא דברי הדוד בחתונתם, הממשיכים בהצהרה על חשקו בה (פס' י-יא), ובעניינים אחרים הקשורים לחיבור המיוחל ביניהם. בסוף הפרק (פס' טז) נותנת לו הרעיה רשות, והוא בא אליה (ה', א). כך מסתיים חציו הראשון של הסיפור.

¹²⁶ בדפוסים: "ואמר". התיקון לפי כ"י ו; 11.

¹²⁷ בדפוסים: "כי העת דודים", נוסח שנוצר על-ידי דילוג הדומות, אך אינו מתאים להקשר. התיקון לפי כתבי היד.

¹²⁸ בדפוסים ובכ"י פ: "יראו". התיקון לפי כ"י ו.

לכאורה היו יכולים הדוד והרעיה כאן לחיות באושר ובעושר עד סוף ימיהם. אך עד מהרה מתברר, שהסיפור טרם הסתיים, מפני שהנישואין נקלעו למשבר (פס' ב-ד):

אני ישנה ולבי ער... בליל ב' לזווגם... לפי שנתעכב דודה זמן מה חוץ לבית, היא סגרה פתח ביתה ושכבה על מטתה. ואחר כך בעודה ישנה ולבה ער, כלומר עדיין לא נשתקעה בשינה, בא דודה אל פתח הבית בקול **דופק** ואומר **פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי** – פייס אותה ודבר על לבה בארבעה מיני אהבה... ועוד סבה הכרחיית, שראשו **נמלא טל** קווצותיו **רסיסי לילה**, וחוייבה להצילו מן הקרח הנורא. וכל זה לא שוה לה ולא נכנסו דבריו באזנה, אבל סבה נקלה מנעתה מלפתוח לו, כמו שהיא אמרה בגובה לבה **פשטתי** וגו', וזה מה שיורה ממנה שני עניינים: הפלגת עצלתה, וקוטן ערכו בעיניה. ויתכן כי כל הפיוסין שזכר היו בזה אחר זה ובהמשך זמן מן הלילה, ותמיד היא עומדת בהפצרה מן הטעם הנזכר.

דודי. אמר כי אחר שראה דודה שאינה רוצה לפתוח, שלח יד מן חור הכותל או הדלת, אולי יכול לפתוח, ולא יכול, והלך לו.

מכאן ואילך שואפת העלילה לחיבורם המחודש של שלמה ורעייתו, והפעם לתמיד. היא יוצאת לחפש אחריו (פס' ו), אך מצליחה למצוא רק את השומרים, המכים אותה (פס' ז), ואת בנות ירושלים, שלא מבינות מדוע היא צריכה לסבול כל-כך בעבור אהבת איש (ה', ח - ו', ג)¹²⁹. בין הרעיה לבנות מתפתח דו-שיח, בו היא משכנעת אותן שראוי שתדוץ אחרי הדוד גם אם תסבול מכך, וכן היא מצהירה על נאמנותם זה לזה, למרות מה שאירע:

והיא השיבה: **דודי ירד** וגומר. לומר כי לא נפרד ממנה לגמרי, רק שהלך לטייל ולפרנס עצמו **בגנים**, וללקוט **שושנים** להביאם אליה. ולבה בטוח כי ישוב עוד ויתנם אליה, ולזה אמרה **אני לדודי**. (ו', ב-ג)

הדוד מגלה כמה סבלה הרעיה בשביל אהבתו, וכיצד שיבחה אותו בפני חברותיה, ומחליט לשוב אליה. הוא משבח אותה על יופיה שלא נפגם כששהתה בלעדיו, וכן הוא מציין את ייחודה על-פני כל הבנות, בזה שהיתה מוכנה לרדוף אחריו (פס' ד-ו). היא מצדה מודה בחטאה, שלא פתחה לו את הדלת (פס' יא-יב), והדוד מקבל אותה חזרה אל ביתו (ז', א).

כעת נפתר הקונפליקט, והדוד והרעיה נשארים יחד לאורך זמן. הפתרון מודגש בכמה תחומים. ראשית, על-ידי שיר-התיאור המיוחד של פרק ז' (פס' ב-ו):

¹²⁹ לדעתי יש כאן נקודה חלשה בפירוש. מדוע הן תמהות על התנהגות הרעיה, שמוכנה לסבול בעבור אהבתה? הרי הדוד הוא המלך בכבודו ובעצמו!

ואחר אשר שבה עמו ונסתרה עמו והתמידו קצת זמן, התחיל
לשבחה פְּלָה דרך גבר בעלמה, שכבר נתעלס¹³⁰ באהבתה והורגל
לערות בה... ואומר **מה יפו פעמיך וגו'**. (פס' ב)

שנית, הרעיה מגיבה לדברי הדוד בדברים משלה, המשווים את מצבה היום לעומת המצב
בשלים קודמים של הסיפור (ז', יא - ח', ג), כאשר היא גם מצהירה על קיום משאלותיה. כך הוא
מפרש ב-ח', א-ד :

ולפי שְׁמֹתחילה באתה בתשוקת **ישקני מנשיקות פיהו** (א', ב),
וכבר ביקש ממנה שתישק היא אליו כמו שפירשתי [לעיל ד', י],
ולזה אמרה, כי כיון שהגיע זאת התשוקה לידה, הנה עתה היא
משתוקקת שתישק היא אותו בסתר ובפומבי, כמו ששאל
ממנה... גם בראשונה אמרה **משכני**, ועכשיו **אשקך**, **אביאך**,
שמאלו, והיא התשוקה שנזכרה בפרשה ראשונה. והנה כאשר
היא דמתה עצמה היותר על זה המצב, גם על מה שהיו בו על
דרך האמת, אמרה **השבעתי אתכם**, לומר שכיון שהיא היתה
בטוב המצב ההוא, היא משבעת אותם **מה תעירו** כדפירש רש"י
ז"ל, שהיא מובטחת שמעכשיו לא יספיקו לזוז אהבתם זה מזה
בשום פנים.

גם בקטע הבא (פס' ה-ז) מצהירה הרעיה על עוצמת אהבתם, ועל הצורך להתמיד בה.
נקודה זו, שפתרון הבעיה הוא בהתמדת חוזק האהבה, מודגשת בפס' ח-י, שם מנצלת הרעיה את
ההזדמנות על-מנת להתבונן אחורה, לתקופה לפני שהכירה את שלמה המלך :

ואחר אשר נגמרו כל ענייני, והגיעו אל שעור אשר אָנְתָה נפשה
בתחלה, ושיעורה שלא יזוז לעולמי עד, זכרה מה שהיה מעניינה
אצל אָחִיה.

גם פס' יא-יב עוסקים בחיים הקבועים של הדוד והרעיה יחד: עתה היא תוכל לטפל
בכרמו, כראוי לאשה העובדת את בעלה¹³¹.

כאן מסתיים הסיפור, מבחינתו של עראמה. כמו ראב"ע, גם הוא מתקשה לחבר את
הפסוקים האחרונים (יג-יד) לעלילה שיצר, והוא מודה בכך במפורש, בסוף דבריו לפס' יב: "ובזה
נשלם כל הספור אשר יכלול כל מה שנמשך ביניהם מתחלה ועד סוף." אמנם הוא מנסה לקשר גם

¹³⁰ בדמוסים ובכ"י ו: נתעלה. התיקון לפי כ"י נ1, פ.

¹³¹ יש לציין שלפי עראמה אין שמירת הכרם אינטרס של הדוד בלבד, אלא הוא נועד לגביית כתובתה של הרעיה, כך שגם לה יש עניין בשמירה.

את הפסוקים האחרונים לרגש הקנאה, שהוזכרה בפס' ו, אך אין הוא מצליח להכניסם לרצף העניינים הכללי¹³².

רעיון זה של עראמה, של שה"ש כסיפור אהבתם של שלמה המלך ונערה כפרית, זוכה לפופולריות רבה בפרשנות היהודית-מסורתית בעת החדשה, ופותחה במיוחד על-ידי מספר פרשנים: אפשטיין, שפירא, פליקס ושרלו¹³³. אצל פרשנים אלה מודגשים במיוחד הפערים במעמד ובתפיסת-האהבה בין המלך הגדול לבין הנערה הקטנה, פערים שנדון בהם בהרחבה להלן (2.2.5.1).

2.1.2.4 מלבי"ם: האהבה הטהורה מנצחת את המלך

המאפיין הבולט ביותר בפירושו של מלבי"ם הוא זהותן של הדמויות. לפי הפרשנים שראינו עד כה, קיימות שתי דמויות ראשיות: הדוד והרעיה. לשיטת עראמה, הדוד הוא שלמה המלך, אך לשיטת ראב"ע, הדוד הוא רועה-צאן. מלבי"ם כולל בעלילתו גם את המלך וגם את רועה-הצאן, כך שיש במגילה שלוש דמויות ראשיות. המלך והרועה מתחרים על לבה של הרעיה, מה שיוצר את הקונפליקט המרכזי בעלילה: הרעיה נכלאה בבית המלך, וזודה הרועה מנסה להוציאה משם¹³⁴. בדרך כלל, הרעיה כלואה בחדרי שלמה, המנסה לפתותה להישאר עמו שם. העלילה מתחלקת לחמישה 'שירים'¹³⁵, כאשר בכל אחד מהם מצליחה הרעיה לברוח מהארמון אל זודה, עד שהיא נאלצת לשוב לחדרי שלמה. רק בשיר החמישי, מבין המלך שלא ניתן לעמוד בפני נאמנות הרעיה לדודה, והוא משחרר אותה ללכת אליו למדבר.

השיר הראשון (א', ב - ב', ז) פותח בהגעת הדוד לחדרי שלמה על-מנת לשחרר את רעייתו משם. כך שונה מלבי"ם מקודמיו שראינו עד כה גם בנקודת הפתיחה של הסוז'ט. יש כאן פתיחה

¹³² "ועתה יאמר מה שהשיב לה על עוצם האהבה וקושי הקנאה אשר זכרה..." המשך דבריו עוסק רק בקנאה, כלומר בבלעדיות של יחסיהם של הדוד והרעיה, ואינו קשור כלל לעוצמת האהבה ביניהם.

¹³³ במידה מסויימת גם בר-אילן תשמ"ה שייך לקבוצה זו, אלא שלשיטתו הדוד הוא בן-המלך ולא המלך עצמו, והספר מתנגד ליחסיו עם בת-הכפר, ולא תומך בהם. אצל הנוצרים, עיי דליטש (לעיל 1.3.2, העי' 28).

¹³⁴ גישה זו היתה מקובלת מאד במחקר בזמנו של מלבי"ם (עיי לעיל 1.3.2, העי' 28). בסקירת הפרשנות של גינזבורג, שאף הוא פירש בדרך דומה (ופירושו יצא לאור באותה שנה שבה יצא פירוש מלבי"ם), מובאים פירושים רבים, יהודיים ונוצריים כאחד, שהתבססו על התחרות שבין הרועה לבין המלך (60-59, ואיי'). מבין אלה נראה, שמלבי"ם הכיר לפחות את חיבורו של לויזון (1816; עיי רוזנבלום תשמ"ח, 369; שם, 384; רוזנברג תש"ן, 151-150; על פירושו של לויזון עצמו, עיי גינזבורג, 59).

¹³⁵ נראה להסביר את החלוקה המחומשת על-סמך פירושו לפסוק "יְהִי שִׁירוֹ חֲמִשָּׁה וְאֶלְפֵי" (מל"א ה', יב), כפי שמלבי"ם עצמו טוען שם, כאשר 'אלפי' הוא שמו של הנספח למגילה (ח', ח-יד; ועיי לעיל 2.1.1.2, העי' 89). אמנם ייתכן שהוא שאל את הרעיון מראיית המגילה כדרמה, שבסוגה זו מקובלת החלוקה לחמש מערכות (הורוביץ תשס"ב-תשס"ג, 78-79). כך אכן חילקו את הספר כמה פרשנים דרמטיים אחדים, כגינזבורג. ובכל זאת, מחזה תורני-פילוסופי שכתב מלבי"ם עצמו (משל ומליצה) חולק לארבע מערכות בלבד. כמו כן, פירושו הדרמטי של לויזון לשה"ש מחלק את הספר לארבעה-עשר חלקים. גם פרשנים דרמטיים אחרים הציגו חלוקות מגוונות של הספר (עיי רוברטס 2001, 10-11). ואפילו גינזבורג לא ראה את ח', ח-יד כנספח לעלילה, אלא כחלק מהמערכה החמישית, לעומת רנאן, שחלוקתו קרובה מאד לזו של מלבי"ם (אם כי פירושו יצא כשלוש שנים לאחר עמיתו היהודי). כאן יש לציין, שקיומו של הנספח מראה, כי גם למלבי"ם היתה בעיה לשלב את הפסוקים האחרונים בעלילה, כמו שראינו אצל ראב"ע ועראמה. הורוביץ (שם, 79) מתייחסת לנספח כעלילה משנית, לפי המקובל בדרמה השייקספירית, לדבריה. אולם יש לזכור, שעלילה משנית בדרמה משולבת בעלילה הראשית, ולא נספחת לה (מנדילוב ושילוי תשכ"ו, 45).

in medias res, כמקובל בספרות המערבית¹³⁶. חלק חשוב של העלילה (פגישה עם הדוד ולקחתה בשבי לבית שלמה) התרחש בפבולה עוד לפני תחילת הסוז'ט.

כאשר מגיע הדוד לבית המלך מעבר לקיר חדרה של הרעיה, היא מרגישה בנוכחותו, ומבקשת ממנו לשחררה (א', ב-ד). כיוון שדיבורה עלול לעורר את חשדן של הנערות השומרות אותה, היא פונה אליהן ומדברת על מראה השחור (פס' ה-ו). לפני שהדוד הולך, היא שואלת אותו היכן אפשר למצוא אותו כשתצליח להשתחרר בכוחות עצמה, והוא עונה לה (פס' ז-ח).

הרעיה אכן מצליחה לברוח מהארמון אל המקום אליו הפנה אותה הדוד. הוא מעיר לה על תכשיטיה שקיבלה משלמה (פס' ט-יא), והיא עונה לו שהיא מעוניינת רק בו, ולא בעושרו של המלך (פס' יב-יד). הדוד והרעיה מחליפים ביניהם דברי שבח ואהבה (א', טז-ב', ג). בסיום השיחה (פס' ד-ז), לוקח הדוד את הרעיה לבית היין, ושם הם מתחברים, עד שמגיעות בנות ירושלים לקחתה חזרה לארמון.

בשיר השני (ב', ח-יז) מגיע הדוד שוב לחדרי שלמה על-מנת להוציא משם את רעייתו. הוא מכניס ראשו דרך החלון, וקורא לה לצאת אליו (פס' ט-יג). הרעיה יוצאת, אך לא מצליחה להשתחרר משמירתן של הנערות. הדוד מבקש להתייחד אתה בכל זאת (פס' יד), והיא מבקשת מהנערות ללכת לעזור לה לטפל בכרמים. כשהן הולכות, נשארת הרעיה עם הדוד ומתחברת עמו עד חום היום, אז שבות בנות ירושלים מהכרם, והדוד חוזר למקומו.

בשיר השלישי (ג', א-ה', א) הרעיה מתגעגעת לדודה ויוצאת מיוזמתה לחפשו. היא מוצאת אותו מחוץ לעיר, ומחליטה להביאו לבית משפחתה כדי שיישארו שם יחד תמיד (ג', א-ד). אך אז הגיעו בנות ירושלים, ותכניתה לא יצאה אל הפועל (פס' ה).

כאן (פס' ו-יא) מסביר המשורר כיצד הצליחה הרעיה לברוח מחדרי שלמה ולהתחמק מהבנות ששמרו עליה. שלמה תכנן באותו יום לארס אותה לו. כשיצאה מהארמון, השומרים פחדו ולא עצרו אותה; וכשמצאו אותה הנערות, הרעיה שלחה אותן לטפל בענייני החתונה, ואז יכלה להתייחד עם דודה¹³⁷.

כשהדוד והרעיה יחד, הוא משבח אותה על יופיה (ד' א-ה), וכורת עמה ברית אירוסין, למרות שהוא יודע שבינתיים יהיה עליה לשוב לחדרי שלמה (פס' ו-יא):

¹³⁶ הורוביץ (תשס"ב-תשס"ג, 77-79) מצביעה על מאפיינים נוספים בפירוש המתאימים למוסכמות של הדרמה המערבית: החלוקה המחומשת והעלילה המשנית (עיי בהערה הקודמת), וכן הקונפליקט. במאמר אחר (תשס"ד, 264) היא הוסיפה לרשימה זו גם את קיומה של המקהלה – בנות ירושלים. לאלה ניתן להוסיף את ההכרה (*anagorensis*), כאשר מתפרסמת אהבת הרעיה לדוד (ה', ז). על הפתיחה 'באמצע העניין' כמאפיינת את הספרות המערבית, עיי זינט 36, 1980.

¹³⁷ יש לשים לב, שדרך זו של הסיפור יוצרת פערים רטרוספקטיביים. קודם כל מספרים שהרעיה ברחה, ורק לאחר מכן כיצד ברחה.

עד. אמר לה: הנה חיבור זה שבינינו¹³⁸ ימשך עד שיגביר חום היום וינוסו הצללים, שאז תשובנה בנות ציון מדרכן, ובכל זאת גם אז לא ארחיק נדוד מאתך כמקדם, רק אלך לי אל הר המור, שם אתעכב לפי שעה. (פס' ו)

אתי. ומשם, מלבנון, תלך ותבואי אתי להיות עמי בקביעות, כי אוציאך מחדרי שלמה. והוא קורא אותה מעתה בשם כלה, כי עתה ארְשָׁה לו באמונה. (פס' ח)

הדוד ממשיך ומשבח את הרעיה על צניעותה (פס' יב-טו), והיא מציעה לו להתחבר (ד', טז-ה', א; על הסתירה הקיימת לכאורה בין שני ההיגדים, עיי' להלן 2.3.3.2, 2.3.4.2):

עורי. אומרת... שיתעורר רוח הרצון והאהבה, ויפיח גן הידידות, כדי שתתחבר עם דודה באהבה. והדוד אומר שבא לגנו ואכל מפריו, ועושה סעודת מריעים¹³⁹ לריעים וידידים.

מתשובת הדוד אליה, הנראית כחלום-בהקיץ על סעודת נישואין, אין זה ברור שיש כאן התחברות, אך אין הוא מסרב להצעתה, וכן מתייחס מלבי"ם ברובד האלגורי להתחברות ביניהם: "הגיע עת דודים, ונתיחדו הידידים". כך נראה שבפעם השלישית (אחרי ב', ז ו-טז, שם משתמש מלבי"ם במפורש בפועל 'להתחבר'), מימשו בני-הזוג את אהבתם. אך גם הפעם, כמו שהכריז הדוד עצמו, על הרעיה לחזור לחדרי שלמה. אלא שבסיום השיר מעיר מלבי"ם שהיא "נרדמה בחדרי שלמה, ושכחה את דודה ימים רבים".

השיר הרביעי (ה', ב-טז), בו יתגלה סודה של הרעיה, פותח באותה שכחה. כשהדוד סוף-סוף הגיע לחדרי שלמה, והרעיה ישנה, היא התעצלה לקום לפתוח לו את הדלת (ה', ב-ג). הוא ניסה לפתוח בעצמו, ואז הרעיה ריחמה עליו וקמה ממיטתה. אך עד שהיא הגיעה לדלת, הדוד הלך, תוך הטחת דברים קשים בה בגלל עצלותה. הרעיה חיפשה אותו בכל העיר, אך לשווא. כשהגיעה לשער העיר, תקפו אותה השומרים ופצעו אותה, מה שגרם לפרסום כל הסיפור (פס' ד-ז).

עתה כשנודע הדבר, משביעה הרעיה את בנות ירושלים שיסייעו לה, במקום להפריע לה (פס' ח). הן שואלות אותה מה מיוחד בו שהיא כה אוהבת אותו (פס' ט), והיא עונה להן בתיאור מעלותיו (פס' י-טז).

כאן מסתיים השיר הרביעי. שלא כמו בשלושת קודמיו, אין הפגישה בשיר זה מביאה למימוש האהבה, ולא לשובה של הרעיה לארמון. הדוד מגיע לחדרי שלמה לרגע בלבד, והרעיה מחמיצה את ההזדמנות לפגשו. השיר מסתיים ללא פגישה נוספת.

¹³⁸ בדפוס הראשון: שבנינו.

¹³⁹ בדפוס הראשון: מרועים.

השיר החמישי (ו', א-ח', ז) פותח בנקודה בה הסתיים השיר הקודם: הדו-שיח שבין הרעיה לבנות ירושלים¹⁴⁰. הן מסכימות לסייע לרעיה בחיפושיה אחר דודה (פס' א), אך תוך כדי דיבורן כבר מגיע הדוד בגלוי להוציאה מבית שלמה (פס' ב-ג). הוא משבח את רעייתו על יופיה ועל צניעותה, וכן על שנתרצתה לשוב אליו (פס' ד-ז). הוא מבקר את שלמה, שלו נשים רבות, על כך שניסה לקחת את אהובתו היחידה (פס' ט-י)¹⁴¹. בכל זאת בנות ירושלים מתחננות בפני הרעיה שתישאר בבית המלך ולא תלך עם דודה, בנימוק שרק בבית המלך תזכה הרעיה לבגדים ולתכשיטים יפים ולחיי תענוגות (ז', א-ז).

כאן נכנס המלך לשיחה, והוא ממשיך את דברי הנערות. הוא מביע את חפצו בה, למרות היותה קשה להשגה (פס' ח-י). אך הרעיה נשארת נאמנה לדודה (פס' י-יא).

הרעיה והדוד מתכוננים לצאת יחד אל המדבר¹⁴² (פס' יב-יד). אמנם היא היתה מעדיפה להביאו הביתה, אך היא מבינה שאין הם יכולים לגלות אהבתם לפל בעיר (ח', א-ג). היא מסיימת את דבריה (פס' ד) בפנייה לבנות ירושלים:

אתם בנות ירושלים, אשר השביתו את אהבתינו כמה פעמים,
ואני השבעתי אתכם תמיד... אמנם עתה איני מתירא מכם, כי
מה תעירו ומה תעוררו. לא תוכלו עתה להשבית את האהבה
בשום אופן¹⁴³.

עתה פונה הרעיה אל הדוד (פס' ו), ומבקשת ממנו הגנה מפני כעסו של המלך, ושאהבתו תהיה חזקה יותר מקנאת שלמה. השיר, ועמו העלילה כולה¹⁴⁴, מסתיים בהערת המשורר (פס' ז):

רואים אנו גודל כח האהבה... אשר מים רבים ונהרות לא יוכלו
לכבותה, ר"ל שכל תחבולת שלמה שעשה להטות לב הרעיה מן
דודה לא הועילו מאומה, כי אש האהבה לא תכובה במים רבים,
וגם נהרות שדרכם¹⁴⁵ כל הנמצא בדרכם לא ישטפוה, ר"ל שלא

¹⁴⁰ חלוקת השירים כאן נראית מלאכותית, כיוון שהיא מבוססת על הרובד האלגורי, שם עובר זמן בין חטאיו של שלמה, המונעים ממנו להגיע להתגלות – נושאו של פרק ה', לבין מותו – נושאו של פרק ו'. ברובד המילולי, נראה שהיה עדיף לסיים את השיר הרביעי בפרסום דבר האהבה ב-ה', ז. עיי' להלן 3.1.1.3.

¹⁴¹ בפס' י-יב מתקיים דו-שיח בין בנות ירושלים לבין הרעיה, על סיבת יציאתה מחדרה. לא ברור מהו ההקשר שרואה מלבי"ם לקטע זה.

¹⁴² מלבי"ם משתמש במילה 'מדבר' כדי לתאר את מקומו של הדוד, למרות שבימדבר זה יש גפנים, רימונים ותפוחים (ז', יג; ח', ה). נראה שהוא מתבסס על הניגוד 'מדבר-יישוב' בלשון חז"ל (עיי' בן-יהודה תש"ח, ערך "מדבר") כדי לציין במילה זו כל מקום שאין בו בתים.

¹⁴³ בשבועה זו מפרש מלבי"ם שהרעיה מדברת בביטחון, שאין סיכוי שבנות ירושלים יחבלו באהבה. בשבועות הקודמות (ב', ז; ג', ה), הרעיה חששה שיוכלו להפריע. הבדל זה נובע כנראה משינוי הנוסח מ"אם-תְּעִירוּ" בשבועות הראשונות, ל"מה-תְּעִירוּ" כאן, ולא רק מההבדל בהקשר בעלילתו של מלבי"ם.

¹⁴⁴ סיום המגילה (פס' ח-יד), כאמור, אינו מהווה חלק מהעלילה הראשית, אלא הוא מתאר את ההתלבטות מה לעשות באחותה הקטנה של הרעיה, כדי לדאוג ששלמה לא יקח גם אותה.

¹⁴⁵ צ"ל: ששופטים; או: שדרכם לשטוף.

יכול לה שלמה לא בטוב ולא ביד חזקה. לכן אם יתן איש את כל
הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו, כי לא יקנוה בהון עתק, רק
באהבת הלב הדבר תלוי.

מלבי"ם חותם את פירושו לרובד המילולי במילים: "הרעיה דבקה בדודה".

כפי שראינו, למרות שהעלילה התחילה עם פערי סקרנות (מיהו אהובה של הרעיה? מדוע
אין הוא יכול לפגשה?), אין אנו כקוראים עוסקים לכל אורך הסיפור בפערים אלה. להיפך, בכל
פגישה הפער המרכזי הוא של מתח (האם יצליחו בני-הזוג להתחבר, או שיפריעו להם בנות
ירושלים? האם יתגלה הסוד? האם תצליח הרעיה לברוח מהארמון לתמיד?). מלבי"ם שומר על
מבנה הפגישות והפרידות שראינו אצל קודמיו, כאשר העלילה שואפת להפוך את הקשר הזמני של
הפגישות לקשר קבוע של חיים משותפים. הדגשת פערי הסקרנות מצויה אצל קבוצה אחרת של
פרשנים, שראשיתה בפירוש רש"י.

2.1.3 'האשה העזובה' בפרשנות שה"ש

2.1.3.1 רש"י¹⁴⁶ ועלילת 'האשה העזובה'

בפירושו של רש"י לשה"ש אנו מגלים סוג אחר של עלילה, השונה מכל מה שראינו עד כה.
אין כאן תיאור התפתחות אהבתם של הדוד והרעיה לאורך זמן, אלא דו-שיח בין הרעיה לבין בנות
ירושלים בזמן אחד ובמקום אחד. הרעיה היא אשה שבעלה (הדוד) עָזָבָהּ, והיא משתוקקת לשובו.
הקונפליקט נוצר על-ידי הבנות, המנסות להניא את הרעיה מלחלום עליו, בטענה שלא ישוב עוד
לעולם.

במישור המילולי של המגילה, רעיון זה פותח בעיקר בידי פרשנים מאוחרים יותר, ובאחד
מהם (מצודות) נדון בהמשך דברינו. תרומתו העיקרית של רש"י עצמו היא בחידוש שבעצם הרעיון
של 'האשה העזובה' בשה"ש, וכן בפיתוח שלו לרעיון זה במישור האלגורי. על מעמדה של העלילה
ברובד המילולי של רש"י, עיי' במיוחד להלן¹⁴⁷ 3.1.4.

¹⁴⁶ בפירוש רש"י התבססנו כאן על מהדורת י' רוזנטל, שיצא בספר היובל לשי"ק מירסקי בשנת תשי"ח. למחקר על
הפירוש עיי' לעיל 1.5, וכן בהערה הבאה.

¹⁴⁷ קיימת מחלוקת בין חוקרי רש"י בשאלה, אם הוא הכיר בכלל בקיומו של רובד מילולי במגילה. דהן (1988, 55)
שולל כל אפשרות להבנה כזו ברש"י כ'מודרנית', אולם אין הוא מוכיח את טענתו, ובניגוד לעמדת רוב חוקרי הפרשנות
היהודית (עיי' לעיל 1.3.1) הוא מתעלם במופגן מכל אפשרות לקריאה מילולית של המגילה בימי-הביניים, פרט לפירוש
המיוחס לרשב"ם (שם). גם רפל (תשכ"ד, 132) רואה רובד זה כשולי. מי שניסה להוכיח טענה זו הוא הרב שרלו במבוא
לפירושו (11-12), שהראה בהקדמת רש"י למגילה, שהכוונה בביטויים 'פשוטו' ו'משמעו' היא רק לסידור המדרשים
המובאים בפירוש בהתאם לפסוקים. לנו נראה, שאמנם כך היה ניתן לקרוא את ההקדמה, לו היתה עומדת לבדה.
שהרי זהו אחד העניינים שרש"י מתייחס אליהם שם במפורש, כשטען ש"צריך ליישב הדוגמא על אופנה ועל סדרה
כמו שהמקראות סדורין זה אחר זה". אך המינוח העקבי של רש"י, המבחין בין 'פשוטו' לבין 'דוגמא' לאורך כל פירושו,
הביאו את גלס (1981, 82-83) ואת קמין (תשמ"ו, 80-83; ועיי' גם תשמ"ג, 41) למסקנה (המוצדקת), שהפירוש עוסק
במקביל במישור המילולי ובמישור האלגורי, גם אם רש"י העדיף למעשה את האלגוריה, והתפיסה האלגורית היא
שקובעת את פרשנותו (קמין תשמ"ג, 45-47; תשמ"ו, 78; והשי' מרכוס 1993; גלזר 1998, 54-55).

לפי האלגוריה, הרעיה היא כנסת ישראל בזמנו של רש"י (קמין תשמ"ו, 78-79; שם, 249). מעמדה גלותית-ביניימית זו, היא מזכירה את עברה עם דודה (הקב"ה) באוזני בנות ירושלים (אומות העולם), ומצפה לשובו הקרוב. וכך כותב רש"י בהקדמתו:

אומר אני שראה שלמה ברוח הקדש שעתידין לגלות גולה אחר גולה, חורבן אחר חורבן, ולהתאונן בגלות זו על כבודם הראשון, ולזכור חבה ראשונה אשר היו סגלה מכל העמים לאמר "אַלְכָּה וְאָשׁוּבָה אֶל-אִישֵׁי הָרְאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אֲזוּ מֵעֲתָה" (הושע ב', ט). ויזכירו את חסדיו, ואת מעלם אשר מעלו, ואת הטובות אשר אמר לתת להם באחרית הימים.

זכרונותיה של כנסת ישראל מופיעים בדרך כלל לפי סדר התרחשותם: א', ב-ג', ד – מיציאת מצרים עד הכניסה לארץ¹⁴⁸; ג', ו-ד', ז – ימי משכן שילה¹⁴⁹; פרק ה' – תקופת בית ראשון; ופרק ו' (פרט לרישא של פס' א) – תקופת בית שני. בין לבין, מובאים קטעי שיחה בין כנסת ישראל לבין האומות (בנות ירושלים), או בינה לבין הקב"ה, המתרחשים ב'הווה הסיפורי', כלומר בתקופת הגלות.

בתחילת פרק ז', מגיעים לנקודה בסיפור בה מסתיימים הזכרונות, וכל העלילה מתרחשת מעתה בהווה, בגלות, בשיחות בין הקב"ה, כנסת ישראל והאומות. שיאה של המגילה נמצא בסופה ממש, שם יש סיכום של כל הגלויות (פס' יא), ציפייה למשפט האומות באחרית הימים (פס' יב), וציפייה לגאולת ישראל (פס' יג-יד):

ברח דודי מן הגולה הזאת ופדינו מביניהם¹⁵⁰. ודמה לך לצבי
למהר הגאולה, והשרה שכינתך על הרי בשמים, הוא הר המוריה ובית המקדש, שיבנה במהרה בימינו.

2.1.3.2 מצודות: 'האשה העזובה' כעלילה רטרופקטיבית

בעקבות רש"י, פיתחו פרשנים נוספים עלילות לשה"ש על 'האשה העזובה', בהתאם לרובד המילולי של המגילה, וביניהם מצודות¹⁵¹. אצלו, כמו אצל רש"י, מציגה העלילה דו-שיח בין הרעיה לבין בנות ירושלים, בו היא מספרת להם על עברה עם דודה, ועל ציפייתה לשובו הקרוב

¹⁴⁸ דברי הרעיה מובאים בחלק זה של המגילה בארבעה קטעים נפרדים (א', ב-ד; א', ט - ב', א; ב', ג-ד; ב', ח-ג, ד). שלושת הקטעים הראשונים הם קצרים יחסית, והאירועים הספציפיים המוזכרים בהם אינם באים דווקא לפי הסדר. רק בקטע האחרון מסכמת הרעיה את כל התקופה, מהתגלות ה' במצרים ועד להקמת המשכן בשילה (ע"י קמין תשמ"ו, 79). חוסר הרציפות דווקא בחלק זה של המגילה דומה למצב בתרגום (ע"י לעיל, הע' 18). על יחסו של רש"י לתרגום ע"י אלכסנדר 1996, 23.

¹⁴⁹ בקטע זה מוזכרים גם אירועים שאינם מהתקופה: ג', ו-ח ו-ג', יא שבים לתקופת המדבר, ואירועים מתקופות שונות מובאים כפירוש אלטרנטיבי ל-ד', א-ה.

¹⁵⁰ הכוונה לכל המקומות ("גנים של אחרים", שהוזכרו בפס' יג) שבהם מפוזרים היהודים בגלותם.

¹⁵¹ יש לציין כאן גם את המיוחס לרשב"ם, שמבנה פירושו זוכה לביורר מחקרי אצל יפת (תשס"ז, §ה), במאמר העומד לצאת לאור; וכן את ר"ד ובורנשטיין.

אליה. כך שמצד אחד, גם לפי מצודות, קיים בעלילה רצף (בדרך-כלל בסדר כרונולוגי) של פגישות ופרידות, וכן יש בה פער של מתח (האם ישוב הדוד, ומתל), אך מצד שני קיימת לאורך רוב הסיפור הסתכלות לכיוון העבר – פער של סקרנות (מדוע עזב הדוד את הרעיה), ועל פער זה בנויה העלילה. כמקובל בדרמה היוונית, ניכרת בעלילה אחדות הזמן (ההתרחשות היחידה 'על הבימה' היא השיחה בין הרעיה לחברותיה)¹⁵², והסוֹזִיט מתחיל אך מעט לפני סיום הפבולה.

לפי מצודות, נחלק שה"ש לשניים: מתחילת המגילה עד ה', א, מספרת הרעיה העזובה לחברותיה המפקפקות בכוונת הדוד לחזור (ומעט מן הדברים גם למשפחתה), על ראשית יחסיה עמו, ועל תקופת האושר של נישואיהם. דבריה מוכיחים לדעתה שהדוד עוד ישוב אליה, טענה המתבררת כנכונה, כאשר הוא אכן מביע נכונות לכך. מ-ה', ב עד סוף הספר, מספרת הרעיה לחברותיה סיפור נוסף, הפעם על עזיבת הדוד אותה, וכשהדוד שומע את דבריה בעניין, הוא מביע שוב נכונות לחזור.

העלילה פותחת בהבעת געגועיה של הרעיה ('החשוקה') לדודה ('החשוקה') הרועה¹⁵³ (א', ב-ד). מצודות מודע היטב לכך שפתיחה כזו מניחה אירועים שקדמו לגעגועים, שכן הוא כותב במאמר מוסגר (א', ב):

ועם כי לא פורש במקרא שנפרד החשוק ממנה ועזבה, אף לא פורש מי הוא המדבר כל דבר מהדברים, הנה כן המה דרכי צחות מליצת השירים המעולים, אשר יקצרו ויסתמו הדברים. אולם הם מוכיחים על עצמם מי הוא המדבר, ומי הוא המשיב, ומה היה הסבה לכל הדברים הנאמרים. ובזה הדרך הולכת וסובבת גם המגלה הזאת, עד תומה.

לדעת מצודות ניתן להבין את האירועים שקדמו בפבולה לנקודת הפתיחה של הסוֹזִיט על-ידי קריאה ביצירה עצמה, כדרך "צחות מליצת השירים המעולים"¹⁵⁴. כלומר, נפתח כאן פער של סקרנות (מדוע נפרדו הדוד והרעיה זה מזה?), ויש לצפות שבהמשך הסוֹזִיט ייסגר פער זה. יש לציין, שבפסוקים אלה נפתח גם פער המתח העיקרי של העלילה (האם ישוב הדוד?).

דברי הרעיה בפסוקים אלה נאמרים בינה לבין עצמה. את עוצמת הגעגועים אנו פוגשים בתוך נפשה של הרעיה, ולא בשיחה עם בנות ירושלים. רק בפס' ה-ו אנו מתוודעים לדמויות נוספות, אליהן פונה גיבורת הסיפור. מטענת הרעיה כאן, שהדוד לא מאס בה למרות חזותה השחורה, ניתן להבין שהוא עזב אותה, ולא להיפך. כך הושלם חלקית פער הסקרנות כאן. כמו כן, ניתן להבין מיד את תפקידן של הבנות בעלילה: לנסות לשכנע את הרעיה שדודה לא ישוב. תפקיד

¹⁵² עיי אריסטו, פואטיקה, פרק ה. על התפתחות תפיסת 'שלוש האחדויות' (פעולה, זמן ומקום) בהתבסס על אריסטו, עיי קלארק 1970. על האפשרויות שהיו לרש"י להכיר תבניות מעין זו, עיי להלן 2.1.4.3.

¹⁵³ היות הדוד רועה מתברר מהפירוש ל-א', ז-ח. ולפי ב', ג, מתברר גם שהוא איננו מהמעמד הגבוה. זאת בניגוד לרש"י, שלדעתו הדוד הוא המלך. בכל מקרה, אין זהותו המדוייקת של הדוד משפיעה על עיקר מהלך העלילה בגישה הרטרופקטיבית.

¹⁵⁴ השי שטרנברג (למשל 1978, 8), שלדבריו הפבולה כולה היא פרי תהליך שחזור שעושה הקורא לסיפור.

זה מדגיש את הפערים בסיפור, על-ידי יצירת עימות בין שתי חלופות להשלמת כל פער. בפער המתח, נוצר עימות בין משאלת הרעיה שהדוד ישוב, לבין טענת הבנות שאין הוא עתיד לשוב. אולם גם פער הסקרנות עדיין קיים. כדי להכריע בשאלת שובו של הדוד, יש לדעת קודם מדוע הוא עזב. הבנות טוענות לשיטתן, שהדוד מאס במראיה השחור של חשוקתו, ואילו היא עצמה שוללת אפשרות זו (אם כי היא אינה מעלה טענה חלופית). כך נוצר קשר בין שני הפערים על-ידי תגובת הרעיה לבנות ירושלים. אמנם פער המתח הוא החשוב יותר, אך לא ניתן להשלים פער זה ללא שנוכה למענה על סקרנותנו, מדוע עזב הדוד.

בפס' ז פונה הרעיה אל אהובה ושואלת למקומו. מצודות מדגיש שעדיין אין הם נמצאים יחד, על ידי השימוש במילה 'כאילו': "כאלו תשלח אמריה אל החשוק". גם התגובה לדבריה (שהוא נמצא ממעל לשאר הרועים - פס' ח) היא "כאלו החשוק משיב לה", וכן בהמשך (א', ט - ב', ד), בו מחליפים בני-הזוג דברי אהבה ביניהם. כאשר החשוק מדבר אליה בעצמו מרחוק בהמשך המגילה, אין מצודות משתמש במילה 'כאילו', אלא בלשון שליחה בלבד (ד', א): "שלח אמרוי לקלסה". לכן יש לומר אצלנו, שהרעיה מדמיינת בקול את חילופי הדברים בינה לבין דודה¹⁵⁵. בסוף השיחה הדמיונית עם החשוק פונה החשוקה לבני ביתה הסובבים אותה, ומבקשת מהם שירגיעו בגעגועיה אליו (ב', ה-ו).

במסגרת חילופי הדברים, נוסף לנו מידע חשוב המשלים לנו חלק מהפער הרטרופקטיבי. ב-א', טז-יז, מתייחסת הרעיה למיטתם ולביתם המשותפים, שהיו להם בעבר. משמע, שהדוד עזב את הרעיה לאחר שחיו כזוג נשוי. אך יותר מכך לא ניתן לדעת כרגע.

בנקודה שהגענו אליה בעלילה (ב', ז), נוקט מצודות בדרך ייחודית. רוב הפרשנים והחוקרים רואים בהשבעת הרעיה את בנות ירושלים נקודת סיום לחלקי השיר, אך מצודות רואה בה כאן דווקא נקודת פתיחה¹⁵⁶. בפסוקנו הרעיה משביעה את רעותיה לא בעקבות השיחה המדומה עם דודה. פס' ה-ו, שבאו בעקבות השיחה, לא פנו כלל לבנות, אלא ל"בני ביתה" של הרעיה (ביטוי ייחודי למצודות, המופיע רק כאן בפירושו). ההשבעה באה כפתיחה למפגש שמסופר עליו בהמשך (פס' י-טז). היא פונה לחברותיה ומשביעה אותן שלא יפתו הן את הדוד, ושיתנו לאהבתו אליה להתערור חזרה, כדי שיחפוץ הדוד לשוב לאשת נעוריו. מצד אחד, הרעיה חוששת מהאפשרות שהבנות יפגעו בשובה של האהבה. אך מצד שני, היא מאמינה שישוב, ומדמיינת (פס' ח-ט) שהוא כבר מגיע עתה.

¹⁵⁵ המונח 'כאילו' משמש בפירוש מצודות למגילה בעיקר בשני אופנים: לציון התרחשות דמיונית (כמו הגעת הדוד לבית הרעיה - ב', ח-ט); ולציון הסבר ענייני (ולא רק מילולי במובן המצומצם) של פסוק, במיוחד בפסוקים מטפוריים (כמו בחלק מדימויי האיברים ב-ד', א-ה). כאן ברור, שהכוונה לשיחה דמיונית.

¹⁵⁶ אנו מתכוונים כאן להשבעה שלא להעיר את האהבה (ב', ז; ג', ה; ח', ד). בפסוק שלנו כמעט שלא ניתן למצוא חבר לדעתו של מצודות, פרט לאיקריטי (קאפח), שיתכן ומצודות הלך בעקבותיו כאן. לפי שני הפרשנים, ההשבעה הראשונה קשורה בעיקר לפסוקים הבאים אחריה, המספרים על בוא הדוד לבית הרעיה. אך בעוד איקריטי מקשר את ההשבעה גם למה שלפניה, מצודות רואה בה פתיחה לדו-שיח חדש בין הרעיה לבין חברותיה בנות ירושלים. בשבועה בפרק ה' (פס' ח), שתוכנה שונה מהשבועות האחרות, מצודות מסכים עם רוב הפרשנים שאין בה פתיחה או סיום לעניין, ודווקא המיוחס לרשב"ם רואה שם פתיחה לדו-שיח חדש עם בנות ירושלים.

הרעיה קוטעת את דבריה על המפגש הדמיוני, ומתחילה לספר על ראשית מערכת היחסים בינה לבין דודה, אז הגיע לביתה, ושכנעה ללכת אחריו (פס' י-ג). נראה שחתונת הדוד והרעיה התרחשה כאן¹⁵⁷. כשהלכו יחד, הוא ביקש ממנה להתייחד עמו (פס' יד), אך הדבר לא נסתייע בידם. בני-הזוג נפרדו בעקבות דברי מסיתים, שהצליחו לפגוע באהבתם מפני שזו היתה בתחילת דרכה (פס' טו). בכל זאת הם נשארו נאמנים זה לזה (פס' טז). הרעיה הצליחה לפייס את הדוד¹⁵⁸, וקבעה אתו להיפגש באותו ערב בביתה (פס' יז). אך למרבה האכזבה הוא לא הגיע, והרעיה הלכה לחפש אחריו. היא חיפשה אותו ברחובות העיר, עד שמצאה אותו והביאה אותו הביתה לאמה, במחשבה שזו תעזור לה לשמור על אהבתה (ג', א-ד). הרעיה מסיימת את הסיפור לנערות בחזרה על השבועה בה פתחה:

השבעתי כו'. אחר שספרה תחלת האהבה, שהרבה לפתות אותה ללכת אחריו, וכל הנעשה אז, חזרה לראשית אמריה, לומר: הואיל וכן היה מאז, לכן אבטח שמהר תשוב האהבה למקומה. ולכן **השבעתי אתכם** להיות הפקר **כצבאות כו'** אם תמאסו אותי, לעורר אליכן **האהבה**, בעוד שלא שבה אלי האהבה מעצמה, וכמ"ש למעלה, כי קרובה היא לשוב, כמו ששבה מאז. (פס' ה)

בפס' ו מתחילה הרעיה נאום נוסף, בה היא מתארת את הכבוד הרב שנתן לה דודה בימי נישואיהם¹⁵⁹. הוא העלה אותה מבושמת מהמדבר (פס' ו); שמר עליה בעזרת ששים גיבורים (פס' ז-ח); ועשה לה מיטה משובחת (ט-י). גם אמו של הדוד כיבדה את הרעיה על-ידי שהכינה לו עטרה לכבוד חתונתם. כל אלה צריכים להוכיח לבנות ירושלים, שהדוד רואה ברעיה אשה הראויה לו, ולכן שובו אליה מובטח:

צאינה וראינה. עתה מתפארת בפני הנערות וכאלו אומרת אל תחשבו שהחשוק¹⁶⁰ חשק בי מפאת החשק ועם כי אין אני כדאי לו, כי צאינה מבתכן ולכנה ראינה העטרה שעטרה לו אמו ביום שנתחתן עמדי ואז היה יום שמחת לבו כי הרבה לשמוח על

¹⁵⁷ מצודות כמעט ואינו עוסק במפורש בחתונה עצמה, פרט לאזכור בדרך אגב ב-ג', יא (ועיי' להלן, הע' 159). אך ממהלך העניינים ברובד האלגורי, שם מפרש מצודות את הפסוקים הללו על יציאת מצרים, ניתן להבין שזהו מיקומה של החתונה ברובד המילולי.

¹⁵⁸ כל שאר הפרשנים הנחקרים בעבודה זו הבינו את פס' יז באופן שלילי, כלומר דחיית המפגש או הפסקתו. במחקר, לעומת זאת, רבים טוענים כמו מצודות, שבפסוק זה קוראת הרעיה לפגישה עם הדוד. עיי' למשל בדיון אצל פופ.

¹⁵⁹ היה ניתן לכאורה לראות כאן את החתונה עצמה, כאשר מה שעושה לה הדוד הוא לכבוד אירוע זה, אך אין הדבר מסתבר: ראשית, שמירת המיטה (פס' ז) נראית כמעשה קבוע ולא חד-פעמי. שנית, החתונה מוזכרת במפורש רק בפס' יא. ושלישית, גם שם החתונה מוזכרת רק בדרך אגב, ועיקר העניין הוא הכבוד שזכתה בו הרעיה מצד אמו של הדוד.

¹⁶⁰ החשוק קרוי בפסוקנו 'המלך שלמה'. למרות שמצודות, כראב"ע, רואה בדוד רועה פשוט, אין הוא רגיל לפרש כמוהו את הביטוי 'מלך', ואפילו 'המלך שלמה', כדמות להשוואה לדוד, אלא ככינוי-חיבה: "לפי מרבית אהבתה אל החשוק, היה גדול בעיניה עד שכינה אותו בשם 'מלך שלמה', שהיה הגדול והמוצלח שבכל בני אדם" (ג', ז). קדם לו בכך תמ"ד, למשל א', יב (על זיקתו של מצודות לפרשן זה, עיי' להלן 2.1.4.3, הע' 217), ובמידה מסויימת גם המיוחס לרשב"ם, למשל ג', ז-יא.

שנפלתי בגורלו, וכאומרת: הנה מזה תקחו ראייה שאני הוגנת לו,
כי לולי זאת לא העטירה לו אמו עטרה **ביום חתונתו**. (ג', יא)

מבחינת הפערים, שני נאומים אלה ממלאים את פער הסקרנות לגבי תחילת הקשר בין הדוד לבין הרעיה, אך בפער הסקרנות העיקרי (סיבת הפרידה) הם לא טיפלו. בכל זאת, כבר בנקודה זו (ד', א), עוברת המגילה לטפל בפער המתח: הדוד נכנס לתמונה בהווה, כמי ששמע את געגועי הרעיה אליו, והוא שולח לה שבחים משלו:

הנך יפה רעיתי. כאשר היה נשמע אל החשוק שהיא משתעשעת באהבתו אליו, והפלגת בטחונה בו, שלח אמריו לקלסה, וכה אמר: **הנך יפה כו'**, ר"ל יפה היית מאז עודך רעיתי ויושבת עמדי, ועדיין אתה¹⁶¹ עומדת ביופך¹⁶², ולא נפרדה היופי ממך מכל וכל בעבור הצער שעזבתך.

כמו כן, הדוד והרעיה מחליפים הזמנות הדדיות להיפגש שוב בקרוב, והדוד מבטיח להיענות להזמנתה של רעייתו:

עד שיפוח היום. כאומר: לכן, בעבור הכשרון והיופי הנמצא בך מאז ביתר שאת, הוחילי על הטובה, כי יש תקוה. ועד... עת ערב... **אלך לי אל הר** שגדל שם בושם **המור**, ואל גבעה שגדילה שם **לבונה**, ושמה אלין הלילה. (ד', ו)

ולמרבת הריח אשר יהיה נודף למרחוק, **יבוא דודי** חיש קל מהר אל הגן שהכנתי לו לטייל בו¹⁶³, ושם **יאכל** הפירות החשובים אשר זמנתי לו, למען יתמיד לשבת עמדי. (ד', טז)

באתי לגני. החשוק שלח דברו וכה אמר: כן אעשה, ואמהר לבוא¹⁶⁴ אל הגן שהכנתי לי... (ה', א)

כאן, בהבטחת שובו של הדוד, מסתיימת המחצית הראשונה של הסיפור. אך לפני שהתבשרנו על חזרתו של הדוד בפועל, חוזר הכתוב לעסוק בפער הרטרופקטיבי, והרעיה מספרת

¹⁶¹ קיימת נטייה אצל מצודות להשתמש בלשון זכר גם לגבי הרעיה, והוא עושה זאת פעמים רבות בפירושו. ייתכן שעניין זה מהווה 'חדירה' של הרובד האלגורי לתוך הפירוש המילולי. נדון בכך להלן (3.1.1.4).

¹⁶² מצודות (על דרך המדרשים בשהש"ר ד', א, א) דורש כאן את הכפל "הַנְּךָ יָפָה רַעֲיָתִי הַנְּךָ יָפָה" כך שכל אחד מציוני היופי מתייחס לזמן אחר: הראשון לעבר, לתקופה שחיו יחד ("הַנְּךָ יָפָה רַעֲיָתִי"), והשני להווה ("הַנְּךָ יָפָה").

¹⁶³ מצודות, כראב"ע, מפרש את 'הגן הנעול' כדימוי לצניעותה של הרעיה, אך הגנים שבהמשך הפסוקים הם גנים ממש.

¹⁶⁴ צורת קטל כמציינת הבטחה העתידה להתגשם, ידועה בכינוי 'עבר נבואי'. תופעה זו היתה מוכרת בפרשנות היהודית בימי-הביניים (עי' קוגוט תשס"ב, 37-35), כמו גם בפרשנות הנוצרית (לפחות בפירושו של ניקולאס דה-לירה – עי' גייגר תשס"ב, 62). לסקירת היחס לתופעה זו במחקר המודרני, עי' קליין 1990.

לבנות ירושלים מדוע עֲזָבָה דודה. מדובר באפיזודה קצרה (ה', ב-ז), שמקומה בפבולה הוא זמן מה לאחר נישואיהם של בני-הזוג.

לילה אחד, כאשר הלכה הרעיה לישון אך טרם נרדמה ממש, הגיע הדוד וביקש להיכנס הביתה, אך אשתו התעצלה להישמע לו:

ועתה שבה לספר מה היה הסיבה אשר החשוק נפרד ממנה כל-
כך הרבה מן הזמן, ואמרה: כאשר הלכתי לישון, ועדיין היה **לבי ער** כי לא נשתקעתי בשינה, שמעתי **קול דודי** נוקש על הדלת, וכה אמר: **פתחי לי** הדלת אתה **אחותי רעיתי** הדבוקה בי כיונה בבן זוגה, התמימה באהבתה אלי. (ה', ב)

פשטתי את כתנתי. ואני השבתי לו: הנה כבר פשטתי את כתנתי כדרך ההולכים לישון, ואין ללכת ערומה, ואיך אם כן **אלבשנה?** כי יש לי טורח בזה. וכבר **רחצתי את רגלי** עד לא עליתי על המשכב, ואיך אם כן **אטנפם** ללכת בארץ לפתוח לך הדלת? (ה', ג)

הדוד ניסה לפתותה לפתוח על-ידי שהכניס את ידו בחור שליד הדלת, ואכן הרעיה קמה. לפני שפתחה לו, היא בישמה עצמה לקראתו, וכאן כנראה היתה אי-הבנה ביניהם: הוא חשב שהיא עדיין מתעצלת לקום, ועזב בכעס:

קמתי אני. אז קמתי ממטתי **לפתוח לדודי** את הדלת, ובכדי להתאהב עליו, התבשמתי להיות ריחי נודף, ובעבור מרבית הבושם, היו **ידי נוטפים מור**, ומן **אצבעותי** היה **המור עובר** ויורד **על ידי המנעול** האוחזים את הדלת לסגרה. (ה', ה)

פתחתי. כאשר פתחתי לו הדלת, אז סבב עצמו **ועבר** משם: (ה', ו)

נפשי יצאה בדברו. כי כשפנה ממנה, דבר קשות לאמר: לא אשוב עוד אליך¹⁶⁵... (שם)

הרעיה חיפשה את דודה שוב ברחובות העיר (השי' לעיל ג', ב-ד). אך בניגוד לפעם הקודמת, בה לא הפריעו לה השומרים, כאן הם התייחסו אליה כאל אשה נואפת, המסתובבת לבדה ברחוב

¹⁶⁵ ייתכן שהמשפט הזה הוא הגורם לכך שהבטחתו המפורשת של הדוד לשוב הובאה בסוויט לפני קטע זה. אם לא היינו יודעים שישוּב, היינו סומכים על דבריו המפורשים כאן, ומצדדים בעמדתן של בנות ירושלים.

בלילות¹⁶⁶, והיכו אותה. נראה שהשומרים מבטאים את תחושתו של הדוד שהרעיה אינה רוצה בו, גם אם ברור לקורא שהיא פעלה בתחילה מתוך עצלנות ועייפות, ואחר-כך מתוך אהבה וציפייה לפגישה.

הרעיה מסיימת את סיפורה לבנות ירושלים עם פנייה אליהן (פס' ח), בה היא מתארת את מצבה הרגשי לאחר שדודה עזבה:

...אני חולה מרוב הגעגועין אל אהבתו... אין חליי בעבור
ההכאות שהכו ופצעו בי השומרים, כי הצער הזה הוא כאין מול
צער הפרדתו ממני, וזהו חליי.

כאן מתפתח דו-שיח נוסף בין הרעיה לבין חברותיה¹⁶⁷. הן מבינות מדבריה שהחשוק ראוי לכך שהיא תסבול עבורו את מכות השומרים ואת ייסורי הפרידה, והן שואלות מדוע הוא כה מיוחד (פס' ט). הרעיה משיבה בתיאור מפורט של דודה (פס' י-טז), תוך כדי שהיא משבחת את יופיו, חשיבותו, ריחו, חכמתו ומידותיו¹⁶⁸. עם כל התכונות הללו, ברור לה שהיא תחפוץ רק בו:

זה דודי כו'. הנה מי שיש בו אלו השבחים זהו דודי ורעי.
וכאומרת: ובהיות כן, איך לא אשתוקק אליו? וכי יש מי להעריך
אליו?!

הבנות משתכנעות שהצדק עמה, ואפילו הן, שבדרך-כלל עוינות את האהבה בין הדוד לרעיה, מציעות את עזרתן בחיפוש אחריו (ו', א). הרעיה משיבה להן (פס' ב-ג), שהדוד בוודאי הלך להביא לה מתנה, שהרי הוא נאמן לה ומצפה לפגשה בקרוב.

בנקודה זו נראה, שכל הפערים הרטרופסקטיביים הושלמו. אנו יודעים מיהו הדוד, כיצד נפגש עם הרעיה, כיצד נישאו זה לזה, ומדוע עזבה לאחר מכן. כמו כן, הצלחתה של הרעיה לרתום את בנות ירושלים לעזרתה מורידה גם את העימות מהפער הפרוספקטיבי, וכעת כל הדמויות מצפות לפגישתם המחודשת של בני-הזוג (ואפילו הדוד עצמו, כשעזבנו אותו בראשית פרק ה'). כך שפער המתח שעוד נשאר לנו איננו עצם שובו של הדוד, אלא הזמן והדרך שבהם זה יתרחש (והשי' שטרנברג 1985, 277-278 על המתח הקיים בסיפור כשהתוצאה ידועה מראש).

¹⁶⁶ בפעם הקודמת שיצאה הרעיה לרחובות באמצע הלילה, מצודות שם בפייה דברי ביקורת עצמית, על שהעזה לשאול את השומרים על אהובה (ג', א): "כי מרבית האהבה קלקלה את השורה, והשלכתי הבושה מנגד, ושאלתים... אבל לא מצאתי מענה". עיי' להלן 2.3.2.3.

¹⁶⁷ לאורך השיחה משתמש מצודות במונח 'כאילו' כדי לציין את דברי כל אחת מהדמויות, גם כשאין מדובר בהסבר הדברים (עיי' לעיל, העי' 155), אלא בהצגת הדברים עצמם (כמו ב-ה', ט: "כאלו הנערות משיבות אותה"), כאשר ברור מהקשר שאין זו שיחה דמיונית. נראה לומר, שהשימוש הרב הנעשה כאן במונח בא בעקבות ההופעה הראשונה שלו בדו-שיח זה, בפס' ח, שם מביא מצודות פרפרזה של דברי הרעיה ("משביע אני אתכן" וכו'), ולאחר מכן הסבר לדברים עם המונח: "וכאלו תאמר: אין חליי בעבור ההנאות" וכו'.

¹⁶⁸ רוב דימויי האיברים מתפרשים אצל מצודות כמביעים יופי. הביטוי "דגול מְרַבָּה" (פס' י) מבטא חשיבות, "שִׁפְתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נְטֹפֹת מוֹר עֲבֵר" (פס' יג) – ריח, ו"חֶפְזוֹ מִמֵּתְקִים וְכָלוֹ מִחֲמֵדִים" (פס' טז) – חכמה ומידות טובות.

כעת אנו שבים לדברי הדוד, השומע מרחוק את השיחה שבין רעייתו לבין חברותיה. הוא שולח לה דברי שבח על יופיה ועל ייחודה (פס' ד-י), ומאמת למעשה את הנחתה של הרעיה על מעשיו מאז שעזב אותה (פס' יא):

אל גנת אגוז¹⁶⁹ ירדתי. גם זה מדברי החשוק, שאמר: הנה כשנפרדתי ממנה, לא הלכתי לחבק חיק נכריה, אבל געגועי היו עליה. ולהפג הגעגועין ירדתי אל גנת אגוז לטייל שם...

הרעיה מצדה שולחת לדודה התנצלות על עצלנותה בפגישתם האחרונה, שגרמה לה להיות בודדה ונתונה לחסדי אחרים (פס' יב). הדוד מזמין אותה לשוב אליו, והוא ואנשי ביתו יעמדו עליה לעשות חפצה. הרעיה תתייפה כשתשוב, ובני-הזוג יחיו יחד באהבה ובעונג (ז', א-י).

כמו בפעם הקודמת בסוף פרק ד', מזמינה גם החשוקה את החשוק לגן. היא רוצה להראות לו את אהבתה בטבע הפורח (פס' יא-יד). לצערה היא אינה יכולה להראות לו את אהבתה ברחוב, כמו שיכולה לנשק בפומבי את אחיה הקטן, והיא מדמיינת את עצמה מביאה אותו לבית אמה לעיני כל, שם גם הוא מראה לה את אהבתו (ח', א-ג). כאן (פס' ד) שוב משביעה הרעיה את בנות ירושלים שלא יפגעו באהבה (כמו ב-ב', ז). כפי שהתברר בפסוקים הקודמים, עדיין לא שבה האהבה לשיא פריחתה, ולכן היא עדיין פגיעה, מה שמצריך שבועה נוספת¹⁷⁰. בפס' ה-ז הרעיה חוזרת ופונה אל הדוד, לקראת פגישתם המחודשת, שהפעם לא ייפרדו לעולם:

כי עזה כמות אהבה. האהבה שיש לי אליך היא חזקה כמות, כי היא עומדת נגד המות, בל יוכל להבטל אותה. ר"ל יותר אקבל עלי המיתה מלסור אהבתי ממך, ולכן מהראוי שלא תסיר אהבתך ממני.

שני הקטעים הבאים, פס' ח-י ופס' יא-יב, מהווים דברים שהרעיה שלחה לחשוק (ללא קשר ישיר לאהבתם), שמצאו חן בעיניו¹⁷¹. היא מספרת אותם לנערות עכשיו כדי להדגיש מציאת-חן זו:

אז הייתי כו'. היתה משתבחת לפני הנערות ואמרה: **אז כשדברתי הדברים האלה, הייתי בעיניו יקרה ונכבדת, כדרך שמייקרין למחזרת אחר השלום ומוצאת אותו...** (פס' י)

¹⁶⁹ במהדורה הראשונה: גנוז.

¹⁷⁰ מצודות רואה ב-ח' א-ד מפגש דמיוני, כרש"י והמיוחס לרשב"ם שקדמו לו בפירוש הרטרוספקטיבי, ובניגוד לפרשנות הפרוספקטיבית, הרואה בפסוקים אלה מימוש אהבה. ברוב הפירושים הרטרוספקטיביים (פרט למיוחס לרשב"ם), העלילה כולה מסתיימת בצפייה למפגש, ואינה מגיעה כלל לרגע המצופה. עיי' על כך לקמן, הע' 171.

¹⁷¹ כך גם מצודות מתקשה בהכנסת כל קטעי פרק ח' לרצף העלילתי (עיי' לעיל 2.1.2.2, הע' 124). אך בניגוד לפרשנים הפרוספקטיביים, שהיו צריכים לחבר את ח', ח-יד לפתרון הבעיה, מצודות יכול להסתפק בחיבור לרצף באופן כללי, מפני שהפתרון מגיע ממש בפסוקים האחרונים (ר' לקמן). הש' המיוחס לרשב"ם, הרואה כנראה את פס' ה ואילך כפגישה המחודשת בין בני-הזוג (וכך כפתרון הקונפליקט), ולכן עומדת מולו בעיה דומה לזו של הפרשנים הפרוספקטיביים.

הנה בעבור שהייתי מחזרת אחר שלום הקרובה¹⁷², יקרה דברי
בעיניו לקלס את כל מאמרי. (פס' יא)

הדוד, המנסה לשמור על ייחודה של הרעיה על-פני נשים אחרות, מציע לה לשמור את
רעיונותיה החכמים לשיחה פרטית (פס' יג). ולכך היא מגיבה (פס' יד):

ברח דודי. ואני אמרתי לו: אם יש לחשוש בזה, מהר ללכת מן
הגנים... ובוא **על הרי בשמים**, ואני אבוא אחרריך, ושם נשב,
ושם נדבר דברינו, ולא ימצא מי שם מקשיב אמרינו.

קריאה זו להיפגש, כאשר בעצם לא ניתן להישאר יותר במצב של פרידה, היא המסיימת
את העלילה. הפער לא הושלם בסיפור, אך הקורא נתבע להשלימו לבד, ולדמיון את פגישתם
המחודשת של בני-הזוג גיבורי הסיפור. כך מצודות (בעקבות רש"י) מתגבר על בעיית מיקומו של
הפתרון בעלילה (ע"י לעיל 2.1.2.2, הע' 124) – הספר כולו יסתיים בציפייה, ולא בפגישה עצמה.

2.1.3.3 המיוחס לרש"י: הסיפור המורכב

מספר פרשנים שלא הלכו בעקבות רש"י וחבריו בבניית עלילה רטרופקטיבית בעיקרה,
אימצו בכל זאת מאפיינים מסויימים של גישתו. יש שפתחו את הסיפור שבפירושו *in medias*
res, אך בהמשך הסוּז'ט עברו אחורה לתחילת הפבולה, ומשם המשיכו לאורך ציר הזמן. כך כותב
ריק"ם בהקדמתו, אם כי הוא מתייחס כאן לאלגוריה:

וזה הספר נחלק לשלשה חלקים: ראשיתו מתן תורה, שהוא
מעמד יקר, נמשל לסעודת חתן וכלה, כמו שנמשל בית המקדש
לחופה. ואחר כן יספר הדוד כל מעשהו מראש, מן **לסוּסתי** (א'),
ט), לקלוס. ואחריו תספר הכלה מעשיה מראש ועד סוף, **מקול**
דודי הנה זה בא (ב', ח) על קו נכון עד סוף הספר, ותדלג מתן
תורה מפני שכבר נקדם.

אנו מביאים כאן את המיוחס לרש"י כנציגה של גישה זו¹⁷³. אמנם אין הוא רואה את כל
המגילה כעלילה רצופה אחת, כמו שראינו לעיל (2.1.1.1), אך באופן כללי הוא מתאר עלילה
בסיסית של המגילה קרובה לזו של ריק"ם, שאינו נאמן להצהרתו לאורך כל פירושו.

המגילה פותחת בתיאור תמונה הבאה מאמצע הפבולה: געגועי הרעיה לבעלה שעזבה (א'),
ב-ח)¹⁷⁴. תפקידה הספרותי של התמונה הראשונה הוא כנראה הצגת הבעיה המרכזית בעלילה:

¹⁷² הכוונה ל'אחותה הקטנה', עליה דיברה הרעיה בפס' ח-י.

¹⁷³ המיוחס לרש"י מאמץ גם את מוטיב 'האשה העזובה' בפירושו ל-א', ב-ח, שם מתנגעת הרעיה לדודה שעזבה. יש
לציין בהקשר זה גם שני פרשנים צרפתיים נוספים, אלמוני-מתיוס ואלמוני-אפנשטיין, שאף הם השתמשו במוטיב זה
במסגרת עלילה פרוספקטיבית ביסודה. בהתחשב בכך שהמיוחס לרש"י פירש את המגילה בעקבות עלילתו של
רש"י, נמצא שרוב שאר פרשני הפשט הצרפתיים (ארבעה מתוך ששה, להוציא המיוחס לקרא ותוספות שה"ש, שכלל
לא כתב פירוש רציף, אלא עיונים בפסוקים בודדים) הושפעו ישירות מעלילתו של רש"י.

הקושי של הדוד והרעיה להתמיד בחייהם המשותפים (השי' דברינו על עמנואל הרומי, לעיל 2.1.2.2, הע' 125).

לאחר מכן מתאר פרשנו את משתה האירוסין (א', ט-ג', ה). תיאור זה אינו לפי סדר כרונולוגי רצוף, שכן תיאור המשתה גופו (א', ט-ב', ז) קודם לסיפור הוצאת הרעיה מביתה לקראת האירוסין (ב', ח ואילך). אולם המיחוס לרש"י אינו מייחס כל חשיבות להיפוך הסדר, "שכן דרך המשוררים" להפוך את סדר האירועים בסיפור שעניינו אחד¹⁷⁵ (ב', ח) :

קול דודי הנה זה בא. עתה חוזר לאחוריו. לפי הפשט: היאך החתן יוצא מתחילה ובא לקדש את¹⁷⁶ ארוסתו. והדוגמה: שהוציאם ממצרים ונתן להם את התורה. ואל תתמה, שכן דרך המשוררים, לפי שבחדש השלישי נתן להם את התורה, שעל מנת כן הוציאם ממצרים כדי לקבל מצות ואח"כ יכנסו לארץ. לכך הוא שונה את דבריו וחוזר ושונה. וכן תמצא: " יָקוּם אֱלֹהִים וּפְיוּצוּ"¹⁷⁷ אוּיָבְיוּ" (תה' ס"ח), שכן הולך בסירוגין, יציאת מצרים ואח"כ מתן תורה, וחוזר עוד ומשלש¹⁷⁸ ... אף כאן בשה"ש תפש שיטה זו.

הדוד קורא לרעיה לצאת מביתה אליו דווקא עתה, בעונת הפריחה, שאז "העת נאה לשמחת חופה ואירוסין" (פס' ח-ג). אולם לפני שהסיפור ממשיך, הוא מביא לנו וריאציה נוספת של אותה קריאה (פס' יד-טו), בטענה ש"השיר הזה לא ביום אחד נעשה" (ועי' לעיל 2.1.1.1). בגירסה זו הרעיה משולה ליונה המסתתרת בנקיקי הסלעים מפחד השועלים, והדוד אומר לה שאלה כבר נתפסו.

מכאן ואילך הסיפור מתקדם לאורך ציר הזמן ללא שינויים כרונולוגיים משמעותיים. הרעיה אכן יצאה לקראת דודה, אך נפרדה ממנו כחום היום, עד שיהיה קריר יותר (פס' יז). בכל זאת היא לא שבה אליו עד הלילה, אז הצטערה על כך שעזבה אותו (ג', א). היא קמה ממיטתה לחפשו, והסתובבה בכל העיר עד שמצאה אותו והביאה אותו לבית אמה, שם 'בית האירוסין' (פס' ב-ד).

¹⁷⁴ בהמשך הפירוש עוזב הדוד את הרעיה פעמיים: הראשונה בתחילת פרק ה', כשהיא מתעצלת ולא מכניסה אותו הביתה; והשנייה בסוף פרק ו', לאחר שמצאה אותו שוב, והוא רצה לחכות לזמן מתאים יותר לחידוש האהבה (עי' להלן). לפי אזכור הסבל שעברה הרעיה (א', ו), נראה שמדובר כאן בעזיבתו הראשונה של הדוד. אמנם ב-א', ד נראה שהרעיה עדיין מצפה לאירוסין ולנישואין, אך ניתן להבין זאת כציפייה לאירוסין שניים, ציפייה שאכן מתממשת בהמשך המגילה (ר' דברינו להלן על פירושו ל-ח', ב). בכל זאת יש לציין שפסוק זה משמש את פרשנו אחר-כך (ב', ח) לתאר דווקא את האירוסין הראשונים.

¹⁷⁵ השי' שטרנברג (1990, 83-85), הטוען שבתוך הסיפור הבודד יש שינויים כרונולוגיים רבים יותר מאשר בסיפור הסיפורים בתוך יחידות גדולות יותר במקרא.

¹⁷⁶ בכתב-היד: א.ם.

¹⁷⁷ נה"מ: יָפּוּצוּ.

¹⁷⁸ בהמשך דבריו מביא המיחוס לרש"י פירוש למזמור ס"ח, שם הוא מפרש חלק מהפסוקים כמתייחסים ליציאת מצרים, וחלק למתן תורה, לסירוגין.

כאן אנו מגיעים לאותה נקודת-זמן בעלילה בה תואר משתה האירוסין עצמו לעיל. לכן חוזרת המגילה על דבריה האחרונים של הרעיה מאותו מעמד: השבעתה את בנות ירושלים שלא יפגעו באהבה (ב', ז; ג', ה).

לאחר האירוסין מתוארת החתונה (ג', ו-ה', א). מבית אמה של הכלה מוביל אותה החתן לבית אמו שלו, שם החופה, תוך קריאות התפעלות של כל הסובבים על יופיה של הרעיה (ג', ו-ז). החתן (שלמה המלך) קרא אז לכולם לבוא לראות בגדולתו ביום שמחתו (פס' יא). גם הוא שיבח אז את כלתו, על יופיה, דיבורה ותכשיטיה (ד', א-ה). וכשהגיעה אליו הוא הזמינה לטייל עמו בארץ כמלכה (פס' ו-ח):

עד שיפוח היום בעוד שיפוח היום, שיהיה חס, **אלך** לרוח היום
על הרי בשמים, **הר המור וגבעות הלבונה**, ואת תבואי לטייל
אתי מלבנון כלה וגומי. כך חיבור הפסוקים...

כולך יפה ולכך אתי מלבנון ... מגבעת הלבונה. **תשורי מראש**
אמנה. "אַמְנָה וּפְרָפֶר נְהָרוֹת דְּמִשְׁקִי" (מל"ב ה', יב). **תשורי**.
תסתכלי ותביטי, כי שלך יהיו המלכיות הללו.

לא ברור אם טיול זה יצא לפועל. בפסוקים הבאים (ט-יא) חוזר הדוד לשבח את הרעיה, ולאחר מכן (ד', יב-ה', א) הוא מזמינה לטייל עמו ועם חבריו בגן המלכותי¹⁷⁹:

גן נעול אחותי כלה ... לך אחותי כלה אני אומר, שגן נעול הוא
אותו שלנו, ומתוך כך הוא נאה מאד, שלא הדריכוה בני אדם
וחיות, ורגל בהמה לא עבר בה, וגם **גל**. **מעין** מים חיים שבתוך
הגן להשקות הגן **חתום** בגלים¹⁸⁰. וכל הפסוקים הללו מחוברים,
לומר: **באתי לגני אחותי**, ותבואי עמי, **כי אריתי מורי**...

עורי צפון ובואי תימן. שיבא הרוח וינשב באילנות של בשמים,
ויפלו הבשמים במעיין, ויזלו דרך מעין המים הבשמים הנופלים,
ונלקוט אותם, ואחר **יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו**. ופסוק זה
היא אומרת לדודה...

באתי לגני. היא אומרת: **יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו**, והוא
משיב לה: **באתי לגני** אני וריעי לאכול ולשמוח עמך.

¹⁷⁹ יש לציין כאן, שהמיוחס לרש"י אינו מקבל עקרונית את הדימוי של הרעיה לגן בפסוקים אלה, אפילו לא בפס' יב: "והמפרש גן נעול אחותי למור [צ"ל: לומר] שאחותי כלה היא גן נעול לא ידע הפשט, כי כל 'אחותי כלה' שבזה הספר אינו שמזכיר שמה, ולא על שם הדבר שהוא אומר, אלא כאדם שקורא כלה ואומר לה דברי חיבתו, כמו 'ליבבתיני אחותי כלה' (ד', ט); 'מה-גפני דדגדג' [המילה דדגדג מחוקה בכתב-היד] אַחֲתִי כְלָהּ (ד', ז); וכן כולם". והש' מה שכתבנו לעיל על ראבי"ע ומצודות.

¹⁸⁰ בכתב-היד: דגלים.

לא ברור מה מקומם של דברי השבח וההזמנה הללו. ייתכן שהם מהווים המשך של דברי הדוד הקודמים, שאף בהם היה שבח (ד', א-ה) והזמנה לטייל (פס' ו-ח). אולם קיימת גם אפשרות אחרת, והיא שהפסוקים האחרונים מהווים וריאציה על הראשונים, כמו שראינו בקריאת הדוד לרעה לפני האירוסין (ב', ח-יג לעומת ב', יד-טו). בכל מקרה, כאן מסתיים סיפור החתונה.

הסצינה הבאה בסיפור מתרחשת זמן מה לאחר החתונה. לילה אחד, הרעה הלכה לישון לפני שחזר בעלה מעבודת יומו, "כדרך אנשים המצויים בשוקים לעשות סחורותיהם או לראות מעשיהם"¹⁸¹. כשהגיע הביתה ודפק בדלת, הרעה (שעוד לא ממש נרדמה) התעצלה לפתוח לו (ה', ב-ג).

כשהרעה התעשתה והתגעגעה לדודה (פס' ד), היא קמה לפתוח לו, אך זה היה מאוחר מדי: הדוד כבר הלך. היא יצאה לקרוא לו ולחפשו ברחובות העיר, אך ללא הועיל (פס' ה-ו). אז מצאה שומרי העיר והיכוה, על שהיא, אשה נשואה, העזה להסתובב ברחובות בלילה (פס' ז).

הרעה פנתה לחברותיה שיסייעו לה למצוא את בעלה. היא מצהירה על התמדת אהבתה אליו, ושרק בגלל עצלות רגעית נתנה לו לחמוק ממנה (פס' ח). הן שואלות אותה כיצד הוא נראה¹⁸² (פס' ט), והיא משיבה להן בתיאור מפורט (פס' י-טז). מסתבר שהן לא ראוהו, והן שואלות אותה לאן נראה לה שהלך (ו', א). כאן דילג מעתיק הפירוש על קטע הכולל את הרובד המילולי של פס' ב-ג¹⁸³, כך שלא ברור מה בדיוק ענתה להן הרעה, אך מהפירוש לפס' ד מובן שדבריה בפס' ג ("אֲנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי") מציינים מפגש מחודש בין בני הזוג.

הדוד שיבח את רעייתו על יופיה, על חשיבותה, ועל כך שהיא מושכת אותו (פס' ד-ט). וכל מי שראה את בני הזוג כשהתאחדו מחדש שיבחם גם הוא (פס' י). כאן מקבלת שיבת הרעה לדודה מעמד של מעין חידוש הנישואין, באשר שבח הדוד ושבח הסובבים הם מוטיבים הבאים מסצינת החתונה (הדוד: ד', א-ה, ט-יא; הסובבים: ג', ו). כאן מציין המיוחס לרש"י במפורש שמסתיימת פרשה.

¹⁸¹ לאורך פירושו מזהה המיוחס לרש"י את הדוד עם שלמה המלך (עיי למשל ג', יא). כאן נראה זיהוי זה בעייתי, אם כי לא בלתי-אפשרי. אמנם הדוד היה מחוץ לבית "כדרך אנשים המצויים בשוקים", אך יש לזכור שגם למלך יש עבודה.

¹⁸² אמנם אין המיוחס לרש"י מבאר את שאלת בנות ירושלים במפורש, אך נראה מההמשך שהן ביקשו תיאור של הדוד, כדי לדעת אם ראוהו או לא. בסוף התיאור אומרת הרעה (ה', טז): "זֶה דוֹדִי וְזֶה רִיעִי. הרי פירשתי לכם מה ששאלתוני ימה-דוֹדִיךָ מְדוֹדִי." והבנות משיבות לה בשאלה (ו', א): "אֲנֵה הֲלֹךְ דוֹדֶךָ שֶׁאֵת מִבְקֶשְׁתְּךָ כִּי אֲנִי לֹא רִאִינוּהוּ".

¹⁸³ בפירוש לפס' א-ג פותח המיוחס לרש"י בד"ה "אֲנֵה הֲלֹךְ דוֹדֶךָ", והוא מבאר את השאלה במישור המילולי. לאחר מכן, הוא ממשיך לד"ה "וּנְבַקְשִׁינוּ עִמְךָ", ומכאן ועד סוף הקטע הוא מפרש במישור האלגורי בלבד. נראה שהמעתיק דילג מד"ה "וּנְבַקְשִׁינוּ עִמְךָ" בפירוש המילולי לדיבור המקביל בפירוש האלגורי, שהופיע כנראה שורות מעטות אחריו.

הפרשה הבאה (ו', יא - ח', ה) מתארת את חידוש האהבה בין שלמה לבין רעייתו. על-מנת לחדש את האהבה, יורד המלך לגינה לראות אם הגיעה עונת הפריחה, שהיא עת דודים (ע"י לעיל, בדבריו על ב', י-ג). אולם הוא לא ראה פריחה, והלך מהגינה אל גיבוריו¹⁸⁴.

בינתיים קרא קהל הסובבים לרעה להתחבר אליהם במקום לדודה הנעדר, אך היא סרבה בטענה, שאין היא מעוניינת אלא בקרבת אהובה (ז', א-יא):

שובי שובי השולמית¹⁸⁵. אמרו לה האומות¹⁸⁶: הנה ברח¹⁸⁷ דודך. שובי עתה אלינו, ונראה ביופיד, ותתנהגי באהבה עמנו. והיא משיבה להן: **מה תחזו בשולמית כמחולת המחנים?** מה לכם להסתכל בהם¹⁸⁸? איני חוששת בכם. אלא כמו שאומר בסוף הפרשה **אני לדודי ועלי תשוקתו**, אבל בקרבתכם לא חפצתי...

אני לדודי. כך משיבה: העולם¹⁸⁹ לא אפנה אליכם, אך אפנה לדודי עד עת דודים, שתפרח הגפן פתח הסמדר.

כשהגיעה העת, חזר המלך אל אהובתו, והם הלכו לראות בפריחה ולחדש את אהבתם (פס' יב-יד). כיוון שלא ניתן לבטא את אהבתם לעיני כל (ח', א), הם הולכים שוב לבית אמה (מוטיב החוזר מהאירוסין ב-ג', ד¹⁹⁰), שם ילמד אותה הדוד "חכמה וענייני חיבה". שם משביעה הרעה שוב את חברותיה לבל יפגעו באהבתם (ח', ב-ד):

שמאלו תחת לראשי¹⁹¹. לאחר שהנהגתיו אל בית אמי, **השבעתי אתכם** כמו שפיי, שיתרחקו מכאן בצבאות אם יעלה על דעתכם לעורר שנאה בינינו.

כאן בעצם מסתיים מהלך העלילה¹⁹². בהמשך מובאים שלושה קטעים שניתן לראות בהם דברי סיום, המדגישים את אהבתם ואת נאמנותם של בני הזוג לאחר ששבו והתאחדו. כך

¹⁸⁴ הביטוי "מְרַקְבֹת עַמֵי נְדִיב" מתפרש אצל המיוחס לרש"י כ"גבורי המלך שלמה, שהוא ממשפחת עמי נדיב", כלומר עמינדב (פרשנו מפנה לרות ד', יט-כא). וע"י להלן 2.2.1.1, הע' 235.

¹⁸⁵ בכתב-היד: השלומית. קניקוט אמנם אינו מביא נוסח כזה, אך הוא מעיד על כתב-יד רבים הגורסים "השלמית".

¹⁸⁶ המדברים מוזכרים כאן כ"אומות", בהשפעת האלגוריה (ע"י להלן 3.1.1.1, הע' 403). ברובד המילולי הכוונה כאן כנראה לכל הקהל העומד לידה (ע"י א', ג; ו', י; ובמיוחד ג', ו).

¹⁸⁷ בכתב-היד: בתרח.

¹⁸⁸ נראה שצ"ל: בי. אך ייתכן שגם כאן יש חדירה של האלגוריה (לעיל הע' 186)

¹⁸⁹ אולי צ"ל: לעולם. אך ייתכן שיש כאן לשון שבועה.

¹⁹⁰ בפירוש האלגורי מובא במפורש עניין החזרה לאירוסין באפריון (ז', יא): "ונחדש חיבת קדמוניות [בכתב-היד: קדמונית] בשמחת אפיריון".

¹⁹¹ נה"מ: ראשי. ע"י לעיל 2.1.2.2, הע' 121.

מתארים פס' ו-ז את עוצמת אהבתה וקנאתה של הרעיה לדודה, ובפס' יא-יד כל אחד מבני-הזוג מבקש מחברו לדבוק רק בו :

כרם היה לשלמה. כך היה המעשה: האהוב שלה היה מביא לראייה דברי המעשה, כמו שאפרש, וכן הוא אומר לרעייתו: אין משפטך לידבק לאחרים, כי אם לי, שטרחתי באהבתך, כגון מעשה של כרם של שלמה... לכך אני אומר: את רעייתי **היושבת בגנים, חבירים שלי מקשיבים לקולך, השמיעני.** הם מתאווים לקולך ולאהבתך. טוב שתשמיעי לי ולא להם, שאני אהבתיך עד עתה והטבתי לך, כמו שעשה שלמה שנתן פירות הכרם לנוטרים, ולא לאיש אחר שהוא נוכרי בה. והיא משיבה לדודה: **ברח דודי,** ותוציאני מן החבירים ונתרחק מהם, ואני ואתה נתעלסה באהבים.

הקטע האמצעי (פס' ח-י) הוא בעייתי יותר:

אחות לנו קטנה. כך אומרים אחיה: **מה נעשה לאחותינו** כשיגדלו שדיה ותהא ראוייה להנשא, **וידובר בה** ליתנה לבעל? **אם חומה היא,** קבועה כאשה 'כבודה בת מלך פנימה', ולא יצאנית, נעשה לה כלים נאים ובית מצופה בכסף. **ואם דלת היא,** יצאנית וקלה¹⁹³, אז נעשה לה תכשיטים דלים ולא חמודים. והיא משיבה להם: **אני חומה** וקבועה וצנועה, **ושדי** כבר הגדילו, וראויה אני להנשא. **כמגדלות.** מגדלות קטנות עושים בחומת עיר... התלויות בחומה כעין דדי אשה. **אז הייתי בעיניו של דוד,** כשנשאתי לו, **כמוצאות שלום,** שאהבני, והייתי בשלום אצלו.

כאן מספרת הרעיה כיצד חיתנו אותה אחיה עם בעלה. לכאורה אין זה מקומו של הקטע, והיינו צריכים לומר כאן את הכלל שראינו לעיל (2.1.1.1) על מורכבות כתיבת הספר, אך בכל זאת נראה שהוא קשור לדברי הסיום בשני אופנים. ראשית, הקטע מסתיים במציאת הרעיה שלום בבית הדוד, רעיון השייך בהחלט לסיום המגילה. ושנית, הקטע כולו עוסק בצניעותה של הרעיה, ששמרה על עצמה לפני נישואיה. ייתכן שדברים אלה הובאו כאן כדי להדגיש את אותה צניעות, עליה שמרה גם לאחר נישואיה, בזמנים הקשים בהם עזבה דודה.

¹⁹² פרשנו מציון במפורש (בפירושו ל-ו', יא), שבפס' ד כאן מסתיימת פרשה. אלא שנראה מפירושו לפס' ה, שפסוק זה אף הוא שייך לאותה פרשה, שהרי יש בו שבח לרעיה על מעשיה בחלקה האחרון של העלילה: "כאשה שנתרחק בעלה והיא חוזרת אליו כימי קדם".

¹⁹³ בכתב-היד: ולקלה. ייתכן שצ"ל: ונקלה.

יש לשים לב כיצד מתמודד המיוחס לרש"י עם בעיית סיום הספר, שראינו אצל פרשנים אחרים. מבחינתו, גם אם אין הקטעים האחרונים (פס' ו-יד) ממשיכים את מהלך העלילה, הם מבטאים את הרעיון המרכזי של הסיפור: עוצמת אהבתם ונאמנותם של שלמה ואהובתו.

2.1.4 דיון ומסקנות

2.1.4.1 הגורמים לראיית שה"ש כספר מורכב

על-מנת להבין את השיטות השונות בעניין העלילה בספרנו, יש לדון בראיות הקיימות בספר עצמו לאחדותו, ואפילו להיותו בעל עלילה, לעומת הראיות למורכבותו. מצד אחד, קיימת במגילה אחדות סגנונית מפליאה. הדימויים דומים לכל אורך הספר – למשל דימוי היונה (העיניים כיונים – א', טו; ד', א; ה', יב; הרעיה כיונתו של הדוד – ב', יד; ה', ב; ו', ט) והפריחה (ב', יב-יג; ו', יא; ז', יג-יד); קיימים ביטויים שלמים החוזרים על עצמם (הבולט שבהם: "הַשְּׁבַעְתִּי אֶתְּכֶם בְּנֹת יְרוּשָׁלַם" – ב', ז; ג', ה; ה', ח; ח', ד), וקיימת הקבלה בין תחילת המגילה לסופה (אינקלוזיו), בדימוי נטירת הכרם ובהזכרת אחי הרעיה (א', ה-ו מול ח', ח-יב). כמו כן, אין שום סימן חיצוני להפרדה בין חלקיה השונים של המגילה. אין כאן כותרות כמו בתהלים¹⁹⁴, או אקרוסטיכונים כמו באיכה¹⁹⁵. נוסף על כך, ישנם קטעים במגילה שהם עלילתיים במובהק (במיוחד ב', ח-יז; ג', א-ה; ה', ב - ו', ג), וצירוף מסויים של הקטעים הללו עשוי להוות עלילה לחלק נכבד מהספר¹⁹⁶.

מצד שני, את המגילה כולה קשה לקרוא ברצף. יש להשלים פערים רבים בכתוב על-מנת ליצור סיפור בעל משמעות, הרבה מעבר למילוי הפערים המקובל בקריאת סיפור מקראי. מהיכן מגיעות בנות ירושלים (א', ה-ו), ומדוע הן לועגות למראיה של הרעיה? אם הרעיה והדוד נמצאים יחד בראשית פרק ה' (פס' א), כיצד הוא מתדפק על דלתה בפסוק הבא? ואם היא מחפשת אותו בראשית פרק ו' (פס' א-ג), כיצד היא פתאום עומדת לפניו (פס' ד)? שאלות אלה ואחרות ניתנות להישאל על-ידי המנסה לקרוא את שה"ש כרצף עלילתי.

גם הדמויות אינן דווקא אחידות במבט ראשון. בפרק א' הרעיה היא נוטרת כרמים (פס' ה-ו), ואחר-כך רועה (פס' ז-ח), אם כי ייתכן שבנוה מדבר כעין-גדי (שכרמיו מוזכרים ב-א', יד) עסקו בשני המקצועות גם יחד. הדוד רועה (שם), ואחר-כך מלך (פס' ט-יא). גם כאן, המבקש לקרוא במגילה סיפור עלילתי יתקשה.

¹⁹⁴ בספר תהלים מספר מזמורים ללא כותרת אכן מתחלקים באופנים שונים במסורות שונות. עיי סרנה 1997, 9-10; וכן חכם במבוא לפירושו לתהלים (ב-ג).

¹⁹⁵ למרות הסימן החיצוני של האקרוסטיכונים, ישנם חוקרים רבים הטוענים לאחדותה של מגילת איכה כולה. ר' נימוקיו המפורטים של עסיס (תשנ"ה, 9-40).

¹⁹⁶ בפרק ב' (ח-יז) מגיע הדוד לבית הרעיה, אך היא משלחת אותו מעל פניה. בתחילת פרק ג' היא מתגעגעת אליו, מחפשת אותו ומוצאת (פס' א-ה). סוף פרק ג' מתאר חתונה, ודברי הדוד בפרק ד' ניתנים להסבר כדברי חיבה שבין חתן לכלה. כך אכן פירשו, למשל, המיוחס לרש"י ועראמה.

במחקר הוצעו פתרונות אחדים לבעיה זו. יש מי שרואה דמויות אחידות לכל אורך המגילה, אך שירים שונים שנכתבו עליהן¹⁹⁷. שיטה אחרת טוענת לאחדות ספרותית שאינה עלילתית, למשל אוסף תמונות מדמיונה של אשה אחת (ארבל 2000, 91-90), או תמונות מחייהם של זוג אוהבים מסויים, שאינן מסודרות באופן כרונולוגי (פוקס 1985, 225-226)¹⁹⁸. אחרים מחפשים אחדות בשה"ש רק בכך שכל השירים שבו שייכים לסוגה ספרותית אחת – שירי חתונה או שירי אהבה (למשל וצשטיין 1875; זקוביץ, 3). והגישה האחרונה רואה בספרנו אוסף שירים של מחבר אחד, או של קבוצת מחברים אחת, ולכן האחדות נמצאת יותר במישור ההיסטורי מאשר במישור הספרותי (כך כבר הרדר – עי' ביילדס 1999, 137; וכן סגל תש"ז, 678-676).

חכם הולך בעקבות קבוצת החוקרים האחרונה. מצד אחד הוא מושפע מהמחקר של תקופתו, הנוטה יותר ויותר גם לפרש את שה"ש באופן מילולי, וגם לנתק בין חלקי המגילה. לכן אין הוא מקבל את הגישה האלגורית המובהקת, או את תפיסת האחדות הספרותית. אך מצד שני, הייחוס המסורתי לשלמה, הנובע מכותרת המגילה עצמה (עי' חכם על-אתר; ובמבוא לפירושו לתהלים, ט) מונע ממנו לטעון לחיבור המגילה על-פני דורות רבים, כמו בתפיסת האחדות הז'נרית. כמו כן, למרות שהוא אינו רואה במגילה אחדות ספרותית של ממש, הוא מקבל את אחדות הדמויות (6). כך מתאימה גישתו של חכם להיותו מחבר חשוב בסדרה 'מסורתית-מדעית' (עי' קיל תשס"ג, 13; ולהלן 4.2.1.3)¹⁹⁹.

2.1.4.2 הגורמים לעלילה הפרוספקטיבית

כאמור, רוב הפרשנים המסורתיים ראו בשה"ש סיפור עלילתי דווקא. לדעת אלכסנדר (1996, 15-16) קריאה זו קשורה לתפיסה בסיסית, שכל טקסט הוא נרטיבי. לדבריו, "פרשני מקרא – וכן מבקרי ספרות בכלל – מגלים לרוב מנטליות פרוזאית, וכתוצאה מכך אינם מיטיבים להתמודד עם שירה לירית" (שם, 15). ובכל זאת נראה שיש לנרטיביות מקום מיוחד בפרשנות הפשט למקרא, הן ביהדות והן בנצרות. כפי שמראה סיגנר (2003), אחד ממאפייני העיקריים של פרשנות הפשט של רש"י מכאן, ושל אסכולת סן-ויקטור (אסכולה פרשנית שפעלה בפריס במאה הי"ב – ר' סמולי 1964, 83 ואילך) מכאן, הוא יצירת מסגרת סיפורית שתתאים למקרא כולו, ושיר השירים היא הדוגמה המובהקת לכך (עי' שם, 76-74).

הפרשנים המסורתיים תיארו לעצמם מן הסתם את עלילת המגילה במבנה דומה לסיפורים המוכרים להם ממקורות יהודיים אחרים, ובמיוחד התנ"ך, המדרש והספרות הייחודית

¹⁹⁷ בעצם, תפיסה זו עומדת ביסוד הגישה הפולחנית (עי' לעיל 1.3.2, הע' 24), שהרי זהו המצב בחלק ניכר משירת האהבה המסופוטמית (גודניק-וסטנהולץ 1995, 2472-2474).

¹⁹⁸ כבר בימי-הביניים הציע המיוחס לקרא גישה דומה. כאמור לעיל (2.1.1.3), גם פרשנים פילוסופיים הציעו אחדות לא-עלילתית למגילה.

¹⁹⁹ מעניין להשוות את דעתו של חכם כאן לעמדותיו שלו בספרי מקרא אחרים, וכן לעמדותיהם של שאר פרשני סדרת 'דעת מקרא', במיוחד בספרים המיוחסים בתלמוד לחזקיהו ולסיעתו. בספר ישעיה (16-17), נוקט חכם עצמו גישה המתאימה לדבריו בספרנו: הביטוי 'חזקיהו וסיעתו' מציין את תלמידי הנביא ישעיהו, שפעלו במשך כמה דורות, והם ערכו את הספר לפי מסורות וכתבים מקוריים שקיבלו מרבים. כמו אצלנו, היתה פעולת עריכה (בשה"ש אין הוא מתייחס לזמנה), אך דברי הספר כולם נאמרו בזמנו של מי שהספר מייחס עצמו אליו – שלמה או ישעיהו. קיל במבואו למשלי (תשמ"ב, 106) מייחס את חיבור רוב הספר לשלמה, ואת העריכה לאנשי חזקיהו. זר-כבוד בפירושו לקהלת (3-4) מביא רק את דעת חז"ל המזהים את קהלת עם שלמה, אך הוא מקפיד שלא להביע עמדה אישית בנושא.

לתקופתו של כל פרשן. כיוון שמרבית הספרות הזו היא בעלת מבנה פרוספקטיבי, אין להתפלא שכך ראו רוב פרשנינו את פני הדברים. אולם קיים גורם נוסף שהשפיע כנראה על הטיית העלילה לכיוון זה: האלגוריה הלאומית ההיסטורית. כיוון שיחסי עם ישראל (כציבור) עם א-להיו הם היסטוריים במהותם, תיארו הפרשנים – מהתרגום הארמי ואילך – את היחסים הללו לאורך ציר היסטורי-כרונולוגי²⁰⁰, ומכאן קצרה הדרך לתאר גם את יחסי הדוד והרעיה ברובד המילולי לאורך ציר כרונולוגי מקביל.

ניתן לראות את האלגוריה כגורם גם לבעיות המרכזיות המניעות את העלילה אצל חלק מהפרשנים. כך אצל עראמה, שלפי פירושו נובע ההבדל המעמדי בין הדמויות מההבדל המהותי בין הא-ל לבין האדם (בנושא זה עיי לקמן 2.2.5.1). כמו כן, אצל המיוחס לרש"י נראה שחוסר-היציבות המאפיין את יחסייהם של הדוד והרעיה משקף בעיקר את העליות והמורדות בקשר שבין ה' לישראל לאורך ההיסטוריה, כפי שהוא מתאר אותם באלגוריה.

אצל מלבי"ם נראה שהתהליך מורכב יותר. מצד אחד, האלגוריה הפילוסופית שלו מבוססת על הניגוד בין העולם החומרי לעולם הרוחני, ניגוד המהווה יסוד חשוב בהגותו של מלבי"ם בכלל: למשל, כל דרשותיו בספר **ארצות השלום** עוסקות בו באופן כזה או אחר (עיי שכטר תשמ"ג, 189), ומלבי"ם אף מפנה לדרשותיו בהקשר זה בפירושו האלגורי ל-ג',²⁰¹. בשה"ש מתבטא הניגוד במאבק פנימי בנפשו של שלמה בין כוחות החומר לכוחות הרוח, מאבק המתואר למעשה בדרוש ד' שם (דף יז ע"א):

האדם! באשר נמצא ביצירתו דבר יתדמה בו אל העליונים, להיותו קיים באיש כמוהם, ודבר יתדמה בו אל התחתונים, להיות קיים במין; כמו שהודיעה התורה בבריאתו, "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ" (בר' א', כז), שהוא על כח הצורי שבו... ומצד חומרו שבגללו יחויב להיותו קיים במין, אומר, "זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם" (בר' ה', ב); בהכרח כי נמצא פי שנים ברוחו²⁰² לעולם, רצוני, כי הגוף והנפש שני סולמות הם, בסולם הראשון ירד לשאול תחתית, להיות כלה ונפסד... ומצד זה מוכרח שיפרה וירבה להשאר קיים במינו; ובסולם השני יעלה במעלות, בעת יעצים עוז לדכא כחות גופו תחת ממשלת הנפש, ואכל מעץ החיים וחי לעולם²⁰³, להיות כאחד מצבא מרום קיים באיש, כמו שהיה אדם קדם החטא, וישראל קדם חטא העגל,

²⁰⁰ שטרנברג (1990, 89-90) טוען שיש למבנה הפרוספקטיבי בסיפור המקראי חשיבות תיאולוגית בכך שהוא מבליט את קשר הסיבתיות בהיסטוריה, וכך מודגש תפקידו של ה' כמנהל ההיסטוריה.

²⁰¹ ועיי גם בסעיף הראשון בחיבורו ההלכתי **ארצות החיים** (חלק 'ארץ יהודה'). לדיון נרחב במרכזיות הניגוד בין גוף לנשמה אצל מלבי"ם, עיי שכטר תשמ"ג, 188-191; ובמיוחד רוזנבלום תשמ"ח, 368-373.

²⁰² על-פי מל"ב ב', ט. גם שם מפרש מלבי"ם שמדובר בשני כוחות שונים, אם כי לא מנוגדים כמו כאן: כוח נבואתו של אליהו יתוסף על כוחו הנבואי העצמי של אלישע.

²⁰³ על ביטוי זה עיי להלן 3.2.1.1.

והצדיקים בכל דור ודור, אשר הסירו הבגדים הצואים ותאות
החומרניים מעליהם...

גם המשלת המלך ברובד המילולי לכוחות החומר ברובד האלגורי מתאים לגישתו הכללית של מלבי"ם. בפירושו לדברים (י"ז, יד) ולשמואל א' (ח', ו), הוא רואה בשלטון המלוכני צורך של העולם הטבעי, בעוד שבעולם המונהג בדרך נס אין צורך בשלטון כזה²⁰⁴. לכן נראה שהקונפליקט המרכזי של העלילה לפי מלבי"ם נטוע היטב בהגותו.

אלא שלגבי הרצף העלילתי, לא התפיסה הפילוסופית היא שהכריעה (שהרי הפרשנות הפילוסופית נוטה לחוסר-עלילתיות), אלא השפעת חקר המקרא של תקופתו (על זיקתו של מלבי"ם למחקר זה, עי' רוזנבלום תשמ"ח, במיוחד 131-140). בזמנו של מלבי"ם היו שתי תפיסות מקובלות במחקר: זו של הרדר, שראה בשה"ש אנתולוגיה של שירי-אהבה; והפירוש הדרמטי בשלוש דמויות (עי' לעיל 1.3.2, העי' 28). גם אם לא קרא מלבי"ם את הפירושים הנוצריים במקור, הוא היה יכול להתוודע אליהם מפירושי המשכילים היהודים, בעלי הביאור שפירשו בגישה האנתולוגית, ולויזון (1816) שפירש בגישה הדרמטית. מבין שתי הגישות הללו, בחר מלבי"ם דווקא בשנייה, מכמה סיבות: ראשית, היא התאימה לקונפליקט חומר-רוח, היסודי כל-כך בהגותו. שנית, הדגש של הרדר ושל הביאור הוא אסתטי בעיקרו, להראות את יופיה של האהבה, בעוד הגישה הדרמטית מובילה למסקנה מוסרית, על חשיבות הנאמנות באהבה (עי' פופ, 131 ו-136). תיתכן גם סיבה שלישית: שהגישה האנתולוגית נשמעה למלבי"ם כמערערת על אחדותו של ספר, שיוחס במסורת למחבר אחד – שלמה (השי' שכטר תשמ"ג, 86-87). לפי סיבה זו יש להבין את גישתו של מלבי"ם לשה"ש בהקשר של גישתו כלפי אחדות ספר ישעיה, שגם שם שלל כל חלוקה של הספר בין נביאים שונים (עי' רוזנבלום תשמ"ח, 140-141)²⁰⁵.

אמנם גם בגישה שנקט מלבי"ם לא חסרות בעיות דתיות: הדגשת נאמנות הרעיה לבחיר-ליבה יכולה לפגוע במוסד השידוכים, ואף מעבר לכך: הדוד והרעיה 'מתחברים' (ב', ו, טז) עוד לפני שהוא "ארשה לו באמונה" (ד', ח)! נדון בבעיות הללו להלן (2.2.5.1, 2.3.4.2).

לגבי ראבי"ע, ברור שהבעיה המרכזית של העלילה (השאפה הבלתי-ממומשת לחיבורם של האוהבים) אינה מושפעת ישירות מהאלגוריה²⁰⁶, אך לא ברור מהיכן הוא שאב אותה. קיימות שתי

²⁰⁴ נראה שאף בארצות השלום (יז ע"ב) התכוון לכך, כאשר כתב שהחברה המדינית היא הכרחית לשלמות החמרית (ולא לרוחנית). השי' דבריו שם ("שמצד היותו קיים במין... מוכרח שידור במדינה עם קיבוץ רב מן האנשים") עם דבריו בפירושו לשמואל (שם): "כי הקמת המלך הכרחי אל הקיבוץ, ונצרך מאד, וכמ"ש החוקרים שיחוס המלך בקיבוץ המדיני כיחוס הלב בגוף הבע"ח אשר לו לב וכיחוס המציאות אל הסבה הראשונה יתעלה". עי' גם פירושו לבמדבר כ"ז, טז; ובהסברו של שכטר (תשמ"ג, 187-188) לקטע זה. נראה שמבחינה פוליטית תמך מלבי"ם בשלטון המלוכני, באשר יזם וחיבר תפילות מיוחדות לנסיך רומניה (גלר תש"ס, 68, 106-110).

²⁰⁵ עי' גם בדבריו נגד הביאור בחתימת פירושו לשה"ש המובאים להלן (2.3.4.2), משם נראה שאחדות הספר היא חלק מהגדרת הפשט אצלו. אך דעתו של מלבי"ם על חיבור ספר תהלים שונה מזו שראינו לגבי ישעיה, בעיקר מפני שלגבי מזמורי תהלים קיימות גם דעות בחז"ל (בעקבות כותרות המזמורים עצמם) המייחסות מזמורים רבים למחברים אחרים מלבד דוד, ולפעמים אף לכאלה המאוחרים לדוד (רוזנבלום שם, 133-135; 141-143). בשה"ש המצב במסורת נראה קרוב יותר לזה שבישעיה (עי' לעיל 2.1.1.1).

²⁰⁶ ב'פעם השלישית' בני-ישראל אכן זוכים לחיבורי, כלומר להתגלות ולהשראת שכינה בתוכם עוד לפני פרק ח', למשל ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני (ב', ח-יד), וכן בהשראת השכינה על המשכן לאחר חטא העגל (ג', ד-ה). ועי' להלן 3.2.1.2.

אפשרויות: או שהוא הושפע כאן מגורם פילוסופי, כלומר מעמדתו העקרונית השלילית כלפי האשה כמקור התאוות הגופניות²⁰⁷, כפי שמתאר אותה רצון (תשס"ג, 227-228); או מגורם ספרותי, משום שראה בעצם החיבור הפיסי בין האוהבים את פתרון הבעיה²⁰⁸, ולכן היה מחוייב לדחות חיבור זה לסוף הספר.

נראה שהמפתח להתרת ספק זה הוא בדבריו בהקדמתו:

וחלילה חלילה להיות שיר השירים בדברי חשק, כי אם על דרך משל. ולולי גודל מעלתו, לא נכתב בסוד כתבי הקדש, ואין עליו מחלוקת כי הוא מטמא את הידים. (הקדמה²⁰⁹)

לא יתכנו דברי חשק במדינה לעיני כל הרואים! על כן הוא המשל: נערה אחת קטנה מאד, שאין לה עדיין שדים, היתה נוטרת כרם, וראתה רועה עובר, ונפל החשק בלב כל אחד מהם. (הקדמה ליפעם השנית')

בקטע הראשון מסביר ראב"ע מדוע חייבים לומר ששה"ש הוא אלגוריה: אחרת לא היה ניתן להעלות על הדעת שהוא נכלל בין כתבי הקודש. אך בקטע השני, הוא מדבר על הרובד המילולי בלבד. בכל זאת, גם אם ייתכנו "דברי חשק" ברובד זה, הם לא ייתכנו "במדינה לעיני כל הרואים". לכן ראב"ע מדגיש שתי נקודות, הקשורות בבעיה המרכזית בעלילה: קטנותה של הרעיה, והימצאותם של האוהבים בשדה ולא "במדינה"²¹⁰.

נראה לומר, שגם בקטע השני ראב"ע חושש מבעיית הצניעות, הקשורה בגורם הפילוסופי, ודבריו אינם נובעים מתפיסה ספרותית כלשהי, וזאת משלוש סיבות: ראשית, עצם השיתוף הלשוני בין שני הקטעים, באמצעות הביטוי "דברי חשק", מה שמעיד שראב"ע מתמודד עם אותו קושי בשניהם. שנית, בספרות מתקופת ראב"ע אין מניעה מתיאור יחסים של אהבה "במדינה לעיני כל הרואים" (למשל במקאמה "נאום אשר בן יהודה" לר' שלמה אבן-צקבל – עיי' שירמן-פליישר תשנ"ז, 106-100). כלומר לא צריכה להיות לראב"ע בעיה עם אהבה עירונית בספרות בכלל, אלא עם הימצאותה במקרא. לא ניתן להעלות על הדעת שהמקרא יתאר חברה שאינה שומרת על גדרי הצניעות. רק בשדה, בשולי החברה, נוכל למצוא "דברי חשק". ושלישית, ההדגשה שהרעיה היא עדיין ילדה. את אותו סיפור של חלומות-התחברות והתגשמותם היה יכול ראב"ע

²⁰⁷ עיי' במיוחד בפירושו לקהלת ז', כו ('ומוצא אָנִי מִרְמָוֶת אֶת-הָאִשָּׁה'): "מִצָּא החשק יְעֹנֵר עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלֹף מַחְשְׁבוֹתָם וְתִתְּבַלַּע חֲכָמָתָם... והענין שאין לב האשה ומחשבותיה בכל רגע, כי אם לשטוח חרמים לצודד נפשות... ואמר כי הַמְּנִיָּה היה לחכם טוב מהחשק".

²⁰⁸ רודולף הביא במבוא לפירושו (97) את הטענה הזו, אך הוא ראה את החיבור כבר במקומות קודמים בספר, ולכן דחה כליל את הגישה העלילתית.

²⁰⁹ הצהרה דומה מצויה בהקדמה ליפעם השנית בפירושו הקצר.

²¹⁰ העובדה שמפגשי האוהבים במגילה אכן אינם מתרחשים בציבור מראה לכאורה שזו כוונת ראב"ע כאן, בניגוד לדעת רייף (1990, 5), שמבין את ראב"ע כאילו אומר כאן שכיוון שהאהבה בשה"ש היא "במדינה לעיני כל הרואים", ברור שמדובר במשל.

לספר על אשה בוגרת, אך נראה שהעדוף את הילדה הקטנה כדי להוריד מהסיפור את המתח המיני, הנראה בעיניו כשלילי במהותו, ולשוות למעשי הגיבורים מימד של תמימות. רק אצל ילדה קטנה בשולי החברה, ניתן לתת לגיטימציה כלשהי למשחקי-אהבה.

2.1.4.3 הגורמים לעלילה הרטרופסקטיבית

בניגוד לתבנית הפרוספקטיבית, הנפוצה בכל הספרות היהודית, מופיעה תבנית רטרופסקטיבית רק לעתים נדירות. הדוגמא הבולטת מהמקרא שניתן להביאה בהשוואה לספרנו היא סיפור משפט שלמה (מל"א ג', טז-כח; ועי' שטרנברג 1985, 283-284). גם שם עיקר הסיפור הוא דו-שיח (בין שלמה לבין שתי הנשים), כאשר תוך כדי השיחה נזכרים מאורעות מהעבר (מותו של הילד), ולצדם יש ציפייה לעתיד (גזר הדין).

אך לא ברור שרש"י שאב את הרעיון למבנה-עלילה כזה דווקא משם. ייתכן שרש"י לא הבחין בין תבנית רטרופסקטיבית, כמו במשפט שלמה, לבין תבנית אחרת, של סיפור הכתוב בגוף ראשון, בו ניתן לעבור בין זמנם של האירועים המסופרים לבין זמנו של המספר. הדוגמא הבולטת לכך במקרא היא ספר נחמיה, בו מתערב הגיבור-המספר על-ידי תפילות קצרות, שבהן הוא מבקש שה' יזכור את המעשים שעשה בסיפור (למשל ה', יט; י"ג, לא; ועי' שטרנברג 1985, 73-74, 159). נראה שכך הדבר כאן, כיוון שבפירושו לשה"ש ב', ח, מצפה רש"י לרציפות כרונולוגית בדברי הרעיה, כאילו כל דבריה בספר מהווים סיפור אחד רצוף:

קול דודי וגו'. חזר המשורר על הראשונות, כאדם שקיצר בדבריו וחוזר ואומר לא אמרתי לפניכם ראשית הדברים. הוא התחיל ואמר "הִבְיֵאֵנִי הַמֶּלֶךְ הַדָּרְיוֹ" (א', ד), ולא סיפר האיך פקדם במצרים בלשון חיבה, ועכשיו חזר ואמר משיכה זו שאמרתי לכם שמשכני דודי ורצתי אחריו כך היתה...

הערה זו, היחידה בפירוש רש"י העוסקת במפורש בסדר הזמנים בספר, מצפה לסדר כרונולוגי לא רק בדברי הדמויות 'העומדות על הבימה', אלא אף בין דיבוריה השונים של הרעיה. אם היא סיפרה בתחילת המגילה על לקיחתה לבית דודה המלך (א', ד), יש להסביר מדוע עתה היא מדברת על היותה בבית אביה. ייתכן, אם כן, שרש"י רואה את עלילת שה"ש קודם כל כצירוף דברי הרעיה לסיפור שלם, אותו היא מספרת לבנות ירושלים. ואז תפקידה של הרעיה בסיפור הוא כמספר מתערב, כמו בספר נחמיה²¹¹. אצל הפרשנים שהמשיכו את דרכו של רש"י בעלילה, כבר

²¹¹ נראה שניתן להשוות תפיסה זו למה שקורה בפרשנות הקראית לשה"ש. גם הקראים, כרש"י, פירשו את המגילה על דורם, אך אצלם 'בנות ירושלים' הן בני קהילתם ולא אומות העולם, כך שמדובר בעיקר בתפילה לה' להושיעם מהגלות, על-סמך מספר אירועים מהעבר, המהווים פרה-פיגורציה למה שצפוי להתרחש לעתיד לבוא. עי' פרנק 2004, 156, 159-160.

ניכרת הדגשת הימצאות הרעיה ליד בנות ירושלים, וכך, אולי, חדרה תפיסת 'אחדות הזמן' לפרשנות המגילה²¹².

אך נראה יותר שהיתה לרש"י היכרות (לפחות בעל-פה) עם סיפוריהם של הנוצרים, שם התבנית הרטרופקטיבית נפוצה יותר. למשל בדיאלוגים של גרגוריוס, בהם מספר המחבר לבנו פטר סיפורים שונים על קדושים נוצריים קדומים, תוך כדי דו-שיח ביניהם; או בתבנית הקיימת במספר סיפורי-הטפה (*exempla*), שבהם מתווכחים כוחות הטוב (הבתולה מריה, אחד הקדושים או איש דת אחר) עם השדים על נשמתו של נפטר, תוך הזכרת מעשיו בחייו (למשל גסטה רומנורום 93; ועי' גרג 1997, 153-154). מעניין במיוחד בהקשר זה הוא חיבורו של איזידור מסיביליה (על האמונה, ספר ראשון), בו מתווכח המחבר עם היהודים, תוך כדי שהוא מספר את תולדות חייו של ישו, לפי סדר כרונולוגי (על ההיבט הסיפורי-כרונולוגי, ר' בסקירת מבנה הספר אצל כהן 1999, 115-120). חיבור זה, למרות שאין בו דו-שיח של ממש, נראה מקביל לפירוש רש"י לספרנו. שני החיבורים מהווים ספרי-ויכוח, שכל אחד מהם נועד בעיקר לחיזוק אמונתם של בני קהילתו הוא, ולא לקריאה על-ידי היריב (עי' אלברט 1977, 40-1; קמין תשמ"ג-תשמ"ד, 228). הראיות בוויכוחים אלה מהוות סיפור רצוף, של ה' ועם ישראל מכאן, ושל חיי ישו מכאן²¹³.

השערה זו בדבר השפעה נוצרית – ובמיוחד ספרות ויכוחים – על פירוש רש"י, מתחזקת על-ידי עיון בקונפליקט המרכזי בעלילה (הוויכוח בין הרעיה לבנות ירושלים). ברור היום לחוקרים, שנגד עיניו של רש"י עמד הוויכוח היהודי-נוצרי. באמצעות פירושו לשה"ש טיפל רש"י בבעיות דורו, שבו עזיבת האל את היהודים היוותה טענה מרכזית בפי הנוצרים לצדקת אמונתם. בפירוש סייע רש"י ליהודים לטעון כנגדם שה' עוד ישוב לגאול את עמו, ושמצא עזיבתו את ישראל, הוא לא בחר בעם אחר או באמונה אחרת תחתיו.

היותו של הוויכוח הנימוק העיקרי לגישת רש"י לשה"ש מובעת יפה על-ידי קמין (תשמ"ו, 248-250):

מה טעם בחר בכלל בתפיסה כזו? הלא בשום מקום בשיר השירים לא נאמר שדמות האשה היא ב"אלמנות חיות". להיפך. לפי מובנו המידי של שיר השירים זהו שירם של אוהבים בראשיתה או בשיאה של אהבתם, ולא קינתם על אהבתם שנשתבשה. יתר על כן, המבנה שרש"י מציע, הקושר את היחידות הבודדות בקשרים ענייניים וצורניים, איננו המבנה הברור והניכר מצורתה של היצירה, שהוא אוסף שירי אהבה...

²¹² הדגשת הדו-שיח המתקיים 'על הבימה' כסיפור העיקרי, על חשבון סידור דברי הרעיה לכדי סיפור אחד רצוף קיימת לא רק אצל מצודות, שאת פירושו ניתחנו לעיל, אלא אף בימי-הביניים, אצל המיוחס לרשב"ם (ב', ד; ג', ז; ועי' יפת תשס"ז, סעיף ה) ורי"ד (ב', ד; ב', ח; ג', א; ועוד).

²¹³ על תפוצת חיבורו של איזידור לאורך ימי-הביניים, עי' אלברט 1977, 1. מכל מקום, אין אנו טוענים שרש"י קרא בעצמו את "על האמונה", או כל חיבור נוצרי אחר, אלא שהיה מודע לדרכי הסיפור הנוצריים (אולי דרך שיחות בעל-פה), ולשימוש הנוצרי בדרכי-סיפור אלה במסגרת וויכוחיהם עם היהודים.

דומה, שקשה להסתפק בהסברים מתחומה של המתודולוגיה לתמיהות אלה ויש לתור אחר הסבר... פירושו של רש"י לשיר השירים, על צדדיו השונים, נראה לנו כמכוון לוויכוח מקיף ויסודי עם עיקריה של תפיסת הנצרות את היהדות...

האשה באלמנות חיותה היא... כנסת ישראל בימיו של רש"י, ואם כן, דורו של רש"י הוא המדבר בשיר השירים. בכך הופך הפירוש האלגורי להיות כלי שבאמצעותו יכול רש"י לבטא את מצוקות זמנו ובעיותיו ולהתייחס אליהן...

הרעיון שעם ישראל, גם בגלותו, עודנו עם בחירתו של הקדוש-ברוך הוא ושבחירה זו נצחית היא, עומד בזיקה פולמוסית ישירה לתפיסה הנוצרית, הרואה בגלות רָאִיָה לכך שבחירתו של עם ישראל בוטלה והועברה לכנסייה הנוצרית – יורשתו של ישראל... פירושו של רש"י על שיר השירים נקרא כתשובה על טענה זו, הן בתפיסתו הכוללת והן בפרטי הפירוש.

אלא שלא ניתן לדעתי לראות את כל ערכו של הפירוש הרטרופקטיבי לשה"ש בפולמוס הביניימי היהודי-נוצרי, מכמה סיבות. ראשית, העלילה שהציע רש"י התקבלה גם על פשטן כמיוחס לרשב"ם²¹⁴. גם הוא תפס את הרובד המילולי כבעל עלילה רטרופקטיבית. אמנם גם רשב"ם עצמו התפלמס עם הנוצרים בפירושו, ולשם כך אף נקט עמדות הנראות בעינינו מאולצות (עי' טויטו תשס"ג, 170-175), אך קשה לקבל שפרשן בעל משמעת מתודולוגית פשטית כה חמורה יאמץ פירוש שאינו מתאים כלל בעיניו לאופיו של הכתוב. יש לחפש גם הסבר מתודולוגי, שהמיוחס לרשב"ם היה יכול לראות כנגד עיניו, לסוג זה של עלילה.

שנית, היה ניתן להתמודד עם טענות הנוצרים גם ללא הפירוש הרטרופקטיבי. המיוחס לרש"י, המגיע גם הוא מאסכולת הפשט הצרפתית, בנה עלילה פרוספקטיבית הכוללת מוטיבים מהפולמוס היהודי-נוצרי (כמו שעשו גם אלמוני-מתיוס ואלמוני-אפנשטיין). גם אצלו, כמו אצל רש"י עצמו, מנסות בנות ירושלים ושאר הסובבים את הרעיה לפגוע בקשר בינה לבין דודה (עי' למשל בפירושיהם לשבועה הראשונה – ב', ז), ואף לפתות אותה לעזוב את דודה לטובתם (עי' למשל בפירושיהם לפרק ז').

שלישית, יש לדון גם בגלגולים נוספים של מוטיב 'האשה העזובה' בפרשנות שלאחר רש"י. באחד מגלגולים אלה, פרשן אלמוני מאיטליה מתקופת הרנסאנס (אלמוני-איטליה); עי' ולפיש תשנ"ד, § 10.2.2.ב), מבוססת העלילה על שלוש דמויות עיקריות: הדוד, אשתו לשעבר – העזובה

²¹⁴ גם אם זיהויו של פרשן זה אינו ודאי, ברור שמדובר בפרשן בעל מתודולוגיה דומה לזו של רשב"ם עצמו. על מורכבותה של בעיית הזיהוי, עי' לעיל 1.4.3. בכל אופן, לא נראה לקבל את החילוק שעושה יפת (תשס"ז, סעיף ד) בין העלילה של רש"י הרחוקה מהפשט (לדבריה), לזו של המיוחס לרשב"ם, הקרובה יותר לפשט. שהרי הרעיה 'הבתולה' של המיוחס לרשב"ם, בדיוק כמו 'האלמנה' של רש"י, היא אשה נשואה (עי' המיוחס לרשב"ם על ב', ד: "והכניסני לחופה") שבעלה עזבה, ולכן אין הבדל למעשה בין תפיסותיהם העלילתיות, מעבר למה שכתבנו בפרק זה.

(הגרשה'), ואשתו הנוכחית (הדבקה)²¹⁵. הסיפור עוסק בניסיונה של הגרושה לשוב לבעלה, כאשר זה לא כל-כך רוצה לקבלה (מוטיב הקיים גם אצל אפשטיין; עיי' להלן 2.2.5.1), אך הדבקה דווקא מסייעת לה:

והמשל לשתי נשים היו לאיש אחד. כל אחת מהנה חושק לאיש; וזאת נתגרשה מבית תענוגים, וזאת דבקה בו. אלא שהדבקה לא תצר לה בהיות הגרושה מבקשת להדבק עם אישה, אבל שתיהן מספרות יחד על איש דודיהם: זאת דרך קנאה וחשק, וזאת דרך תענוג וסיוע לרעותה. ולא תדחפנה בידיהם להסירה מחשק זה, אבל תדבר על ליבה ותיעצנה איך תעשה להגיע אל הדבקות, כי יודעת באיש דודיה כי יספיק בכח ועושר ובכל דבר לשתייהן. (הקדמה, עמ' 36א)

הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים וגו'. כלומר שכבר הדוד עשה הכנה לגדור גדר שלא תוכל הגרושה להתקרב אליו, והעמיד ששים גבורים לשמור, מפחד פן תבא בלילות והוא לא ידע בשכבה ובקומה. **אפריון עשה לו המלך שלמה.** גם זה להעיד שלא יוכל להתקרב עם הגרושה, שֶׁלְבּוֹ שלם עם הדבקה, ועשה לה אפריון נאה. דבר ידוע כי אפריון הוא הרקום המיוחד לחופה, ובו יתחיל להזדווג החתן עם הכלה, ואנחנו נוהגים תמורתו בטלית... (ג', ז-ט)

אמנם פירוש זה נראה מתמיה (ובצדק), אך אם נתבונן כאן בהקשר של הוויכוח היהודי-נוצרי, נראה דבר מעניין. פרשנו לוקח מרש"י את המוטיב של עזיבת הדוד את הרעיה, אך העובדה שיש חוסר-רצון מצדו לקבלה חזרה, יחד עם העובדה שיש לו אשה נוספת הדבקה בו, חותרת מתחת ליסודות הפולמוסיים של פירוש רש"י, שהוא המקור למוטיב זה.

יש לציין שבפירוש עצמו, הנמשל הוא פילוסופי (על נשמת האדם השואפת לדבקות בשכינה – עיי' מרציאנו תשס"ה, 153-150), ולכן אין כאן טענה על חוסר-רצון של ה' לשוב לעמו. ובכל זאת, עצם האפשרות להפוך את גישת רש"י כך שהיא לא תתאים כלל לוויכוח עם הנוצרים²¹⁶, מביאה אותנו לבחון מהי חשיבות פירושו מעבר להקשרו ההיסטורי המצומצם.

²¹⁵ יש להזכיר כאן את פירושו של הרמר האנגלי מהמאה הי"ח (מובא על-ידי גינזבורג, 85), שגם אצלו יש שתי דמויות נשיות ראשיות, אך העלילה שונה לחלוטין מזו של פרשנו, והיא מבוססת על יריבות בין שתי הנשים, הנשואות בו-זמנית לשלמה.

²¹⁶ קיימת מחלוקת במחקר לגבי טיבו של הוויכוח היהודי-נוצרי ברנסאנס האיטלקי. לפי שולוואס (תשט"ו, 195-191) לא היתה אז סכנה ברורה של המרת-דת, מה שמראה שלא היה ניתן להבחין בסכנה הדתית הטמונה בפירוש; אולם בונפיל (תשנ"ד, 97-99) דווקא טוען לקיומה של תופעת התנצרות המבוססת על שכנוע רעיוני. ועיי' רחימי תשס"ו, שהקדיש חלק ניכר מהדיסרטציה שלו (9-161) לניתוח הפולמוס האנטי-נוצרי בפירוש ספורנו לתורה, פולמוס שנבע דווקא מהרקע של הרנסאנס האיטלקי, שם לא היו לדעתו ויכוחים ישירים בין הדתות (161-160). הוא מזכיר גם (28) ספורנו הדגיש פולמוס זה במיוחד בפירושו לתהלים ולשה"ש.

רביעית, אפילו הפרשנות הנוצרית הושפעה מרש"י. ברור שהשפעות לגבי פירושי מילים או אפילו פרשיות שלמות משה"ש ייתכנו גם אם נבין את פירוש רש"י כפולמוס, אך לא ניתן לדעתי להסביר בדרך זו את קיומו של הפירוש *Secundum Salomonem* (על-פי-רש"י), שאימץ את תפיסתו הכוללת של רש"י על המגילה. אם כל ערכו של פירוש רש"י היה כפולמוס אנטי-נוצרי, כיצד ניתן להעלות זאת על הדעת?!

חמישית, גם פרשנים מאוחרים יותר, שאין בפירושיהם כל יסוד של פולמוס אנטי-נוצרי, קיבלו את העלילה הרטרופסקטיבית, ובמיוחד מצודות, בו אנו דנים בעבודתנו. פרשן זה, שהיה יכול לבחור כל אחת מבין העלילות שהכיר, העדיף את 'אחדות הזמן' של רש"י על-פני אפשרויות פרוסקטיביות שהוצעו על-ידי ראב"ע, תמ"ך ואחרים²¹⁷. לכן נראה שיש לחפש הסבר מתודולוגי לבחירתו ללכת בדרכו של רש"י.

לדעתי קיימים שלושה גורמים שהביאו להמשך קיומו של הפירוש הרטרופסקטיבי, שיכולים להסביר את כל התופעות שהזכרנו. הראשון, חשיבותו של רש"י במסורת הפרשנית היהודית. כך מבקר מצודות את קודמיו בהקדמתו:

שלמים וכן רבים שמו עין עיונם על מגלת שיר השירים לפרשה
בפנים מפנים שונים, איש איש ממלאכתו אשר המה עושים.
אולם כל רודפי הפשט לא מצאו מנוח, ועדיין לא נתקררה דעתם
בכל אלה, היות מהם יצאו הרחק מאד מדרך רז"ל במדרשות
ומדרך רש"י אבי הפרשנים, והסיעוהו לדבר אחר...

רש"י מושווה כאן לרז"ל, כמי שהפרשן (גם בעל הפשט) חייב ללכת בדרכיו. גם אם לא כל פרשן אחר יסכים לקביעה זו²¹⁸, וגם מצודות עצמו אינו תמיד נאמן לה²¹⁹, עצם קיומה מציג את ההערכה לה זכו פירושי רש"י למקרא ולתלמוד בבית-המדרש. לכן אין להתפלא על כך שקמו פרשנים מאוחרים שתפסו חלקים משיטת רש"י על שה"ש, כל אחד בדרכו הוא.

הגורם השני הוא ספרותי. נראה לומר שדווקא העלילה הרטרופסקטיבית יכולה לתת מענה לבעיית הרצף העלילתי בשה"ש. הדגם שהציע רש"י שרד עד לעת החדשה כיוון שהוא נראה כקריאה טבעית של המגילה. כמו שהבאנו לעיל, קיימים מספר גורמים שהביאו את פרשנינו לראות בשה"ש סיפור עלילתי. אולם קריאה ראשונית במגילה מגלה שקשה למצוא בה רצף. כאן

²¹⁷ מבין הפרשנים שמצודות מזכיר בהקדמת פירושו לני"ך, פרט לרש"י, רק ראב"ע פירש גם את הרובד המילולי בשה"ש. מחתימת הפירוש ניתן להבין שהכיר אף את פירושיהם של עראמה ושל אלמנו. את היכרותו עם תמ"ך הסיק פלדמן במהדורתו לפרשן זה (47-49).

²¹⁸ על ויכוחיו של רשב"ם עם רש"י בעניין סמכות המסורת בפרשנות ע"י טויטו תשס"ג, 76-68. בכל מקרה, ברור שפרשנים רבים בכל הדורות חולקים על רש"י בעניינים גדולים כקטנים.

²¹⁹ מצודות לא התחייב ללכת בעקבות רש"י באף ספר אחר במקרא. אדרבה, בהקדמתו לפירושו לני"ך הוא מצהיר נאמנות ללא פחות משבעה פרשנים, שהם העמודים "אשר כל בית ישראל נשען עליהם" (רי' לעיל 1.4.5). כך גם כאן, למרות הערצתו לרש"י, הוא בחר במודע בדרכו הפרשנית, ולא היה מחוייב לקבלה על-ידי מסורת. עם זאת יש לציין שבאופן כללי הוא ראה את עצמו מחוייב למסורת הפרשנית, במובן זה שאין אצלו כמעט פירושים מקוריים, ופירושו בשאר המקרא משקף את הכרעתו מבין הפירושים שהיו לפניו (לעיל שם).

טמון יתרונה של העלילה הרטרנספקטיבית. כיוון שהיא נעה לכל אורכה בין ההווה הסיפורי (מצב הפירוד) לבין העבר (חוויותיהם המשותפות של בני-הזוג), אין להתפלא על כך שקשה להבחין ברצף. כל בעיות הרצף הן בעצם מעברים בין הזמנים בסיפור. כך אצל רש"י, למשל, ניתן להסביר את המעבר באמצע פרק ב', ממצב של חיבור ("שְׁמַאלוֹ תַּחַת לְרַאשֵׁי" – פס' ו) למצב של פירוד, שרק אחריו מגיע הדוד לבית הרעיה (פס' ח). בין שתי תמונות אלה מופיעה השבעת בנות ירושלים, המתרחשת בהווה הסיפורי, בעוד שתי התמונות הסמוכות לה התרחשו בזמנים שונים בעבר. נקודה זו פותחה במיוחד על-ידי מצודות, כפי שראינו לעיל²²⁰.

את השפעת הגורם השני ניתן לגלות גם במיוחס לרש"י. יש לשים לב, שדווקא שני הקצוות של שה"ש נבחרו כדי לצאת מהעלילה, כקטעי הקדמה וסיכום: גם בפרק א' וגם בפרק ח' קיימת בעיה קשה של חוסר רציפות (עי' רוברטס 2001, 189-196; 701-703). כמו כן, פרשן זה הוא שטען לקטיעת העלילה עצמה (ב-ב', יד) על-ידי הטענה ש"השיר הזה לא ביום אחד נעשה".

הגורם השלישי קשור בתוכנו של הרובד המילולי של שה"ש ביחס לבעיית הצניעות. עלילה רטרנספקטיבית מאפשרת לפרשן לטעון שכל פסוק בו מקיימים הדוד והרעיה מפגש אינטימי התרחש לאחר נישואיהם, גם אם הוא מופיע בתחילת המגילה (ועי' להלן 2.3.2.3).

לסיכום, אמנם הגורם הישיר לעלילת 'האשה העזובה' אצל רש"י היה הוויכוח היהודי-נוצרי, אולם לא ניתן להסביר דרכו את הפופולריות של העלילה, על גלגוליה השונים, בתקופות רבות כל כך. נראה שהסיבות המרכזיות לאימוץ גישתו של רש"י היו הצלחתה של העלילה הרטרנספקטיבית להתמודד עם בעיות הרצף הסיפורי של המגילה והצניעות מחד גיסא, וסמכותו של רש"י כ'אבי הפרשנים' מאידך גיסא. הסיבה האחרונה הביאה לגלגולים שונים של מוטיב 'האשה העזובה' גם מעבר לפרשנות האלגורית-הלאומית (כאלמוני-איטליה), ואילו הסיבה הראשונה הביאה לאימוץ מבנה העלילה הרטרנספקטיבי על-ידי פרשנים שונים, ביניהם מצודות.

²²⁰ להסבר דומה לעלילה הרטרנספקטיבית של המיוחס לרשב"ם, אך ללא הרקע התיאורטי המובא בפרק זה, עיי' יפת תשס"ז, סוף §ה.

2.2 דמויות הדוד והרעיה: מגדר ומעמד חברתי

רבים עמדו על כך, ששה"ש נכתב מנקודת מבטה של הרעיה. כך כתב כבר המיוחס לרש"י

(א', א):

אשר לשלמה. משירים שיש בה[ם] שלמה. כמו "אֶשֶׁר לְמִלְךָ
אֶחְשָׁנוּרֹשׁ" (אסתר א', ט), אשר לשלמה. או שעשתה אהובתו
של שלמה המלך עליו, לפי שכתוב בספר "אֶפִּירְיוֹן עֵשָׂה לוֹ הַמֶּלֶךְ
שְׁלֹמֹה" (ג', ט), " הִנֵּה מִסְתּוֹ שֶׁל שֹׁלֹמֹה"²²¹ (ג', ז), ואין זה אלא
הבל, שהרי בכל הספר לא נזכר שם האהובה, כי אם שלמה.
נמצא ששלמה עשאו, כמו "מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה" (משלי א', א; שם י,
א), "דְּבָרֵי קְהֵלֶת" (קהלת א', א), "דְּבָרֵי אֶגּוּר" (משלי ל', א),
"חֲזוֹן יִשְׁעָנָה" (יש' א', א)²²². מי חכם ויבן אלה, כי הנשים דרכן
לשיר במקלות, כמו שמצינו בספר שמואל בהריגת גלית²²³
"הִכָּה שָׂאוֹל בְּאֶלְפֵי וְדוֹד בְּרַבְבְּתִי" (שמי"א י"ח, ז), ובירמיה
לענין קינות "כִּי-שָׁמְעָה"²²⁴ נָשִׁים אֶת²²⁵ דְּבַר-יְיָ וְתַקַּח אֶזְנָנָם
דְּבַר-פִּי וְלַמִּדְנָה בְּנֹתֵיכֶם נָהִי וְאִשָּׁה רְעוּתָהּ קִינָה" (יר' ט', יט).
אך כאן שלמה שיסד שיר זה עשאו במקום האהובים²²⁶,
שמשוררת על דודה. שכל דברי השיר שאינם מדברי שניהם, היא
אומרת: "עֲנֵה דוֹדִי וְאָמַר לִי" (ב', י). לא תמצא בספר 'ענתה
דודתי'. אלא היא אומרת: כך אמר לי דודי: "הֲנֵךְ יָפָה" (א', טו);
ד', א; ואמרת לי: "אֲנִי יִשְׁנָה וְלִבִּי עָר" (ה', ב)²²⁷.

פרשן זה מתמודד עם פירוש, שהיה כנראה ידוע בתקופתו, שאשה חיברה את ספרנו (דעה שאומצה מאוחר יותר ע"י עראמה – עיי' לעיל 1.4.4). הוא אמנם דוחה פירוש זה, אך הוא דורש

²²¹ נה"מ: שְׁלֹשְׁלֹמָה. קניקוט מזכיר שני כתבי-יד הגורסים כאן שתי מילים, כפרשנו.

²²² כאן נדמה שפרשנו סותר את עצמו. מצד אחד, ההתייחסות לשלמה בגוף שלישי בספר היא הוכחה לכך שלא הוא כתבו (וכך גם בהמשך דבריו, כשמוכיח שהרעיה היא המספרת), ומצד שני עצם הזכרת שמו בניגוד לאלמוניותה של הרעיה היא הוכחה שהוא המחבר ולא היא. כדי לפתור סתירה זו, ייתכן שיש לראות בהשוואת כותרת ספרנו לאלה מספרי משלי, קהלת וישעיה, ולא באלמוניותה של הרעיה, את הראיה המרכזית שלו לייחוס הספר לשלמה.

²²³ בכתב-היד: "בספר שופטים בהריגת גת". המעתיק כאן קיצר בטעות את השם גלית על-סמך מקומו (או שקיצר את הביטוי 'גלית מגת' בדילוג הדומות). לגבי שם הספר, ייתכן שבפני המעתיק עמדו ראשי-התיבות 'בס"ש'.

²²⁴ בכתב-היד: "כי אל מענה נשים". האות ש' של "שְׁמְעָנָה" הועתקה בטעות כמילה נפרדת, "אל". כפי שהראה לי פרופ' י' פנקובר, מחיקת חלקה הימני של האות ש' משאירה צורה הדומה לא', ואם מאריכים אותה, היא דומה לצירוף א-ל.

²²⁵ בנה"מ מילה זו חסרה.

²²⁶ נראה שצ"ל: האהובה.

²²⁷ מדבריו כאן משמע שסיפור עזיבת הדוד את הרעיה בפרק ה' ("אֲנִי יִשְׁנָה" וכו') הוא דברי הרעיה לדוד. אולם בפירוש לאותו פסוק נראה, שהפנייה בסיפור זה (ובכלל במגילה, כשהפנייה איננה כתובה במפורש) היא אל נמען חיצוני, מה שאנו רגילים לקרוא 'הקורא המובלע', ובמונחים של פרשנו – 'הבריות': "ואף ספירת דברים שאינם בינו לבין היא אומרתו לבריות".

להבחין בין מחברות הספר לבין דמות המספר(ת) בו. שלמה המלך הוא המחבר, אך הוא יצר דמות נשית (המייצגת את אשתו) כמספרת, כלומר נקודת המבט הספרותית של הספר היא נשית²²⁸. המניע העיקרי לראות את הרעיה כמספרת (או כמחברת) הוא כמות הפסוקים המיוחסים לה במגילה (עי' לעיל 1.3.2, העי' 30), וכך העובדה, המצויינת במפורש על-ידי המיוחס לרש"י, שדברי הדוד מובאים לעתים בגוף שלישי על-ידיה ("עֲנֵה דוֹדִי"), אך אין דבריה מובאים כך על-ידיו ("לא תמצא בספר 'ענתה דודתי'²²⁹).

כפי שציינו לעיל (שם), המאפיינים הנשיים של ספרנו לא נעלמו מעיני המחקר הפמיניסטי, ואחת הטענות הנפוצות במחקר (הגם שקיימות גם גישות אחרות, ואף הפוכות) היא ששה"ש מבטא 'קול נשי', ואפילו שהספר חובר בידי אשה, וזאת במסגרת תפיסה כללית הרואה בשה"ש שוויון מגדרי, או אפילו העדפה לאשה. אך דווקא אצל אותם פרשנים מימי הביניים שקיבלו באופן תיאורטי את נקודת-המבט הנשית בשה"ש (המיוחס לרש"י, שקיבל את נקודת-המבט הנשית הספרותית; ועראמה, שקיבל את הרעיה כמחברת ממש), לא נראה שהדבר השפיע על הבנתם במספר סוגיות במגילה: מעמד החברתי של הדוד והרעיה, תיאור רגשות האהבה שלהם, תיאור התנהגותם כאוהבים, והערכת אותה התנהגות. אצל שני הפרשנים הללו נראה באופן עקבי שדמותו של הדוד מקבלת יחס 'מועדף'. דווקא פרשנים אחרים, שלא הדגישו במפורש את פניה הפמיניסטיות של המגילה, ראו ברעיה ובדוד דמויות 'שקולות', או שהעדיפו אותה על-פניו. במהלך פרק זה נדון באופן שיטתי ביחסם של ששת פרשנינו ושל אבן-עקנן לסוגיות אלה, ונסה להציע הסברים לגישות השונות המתגלות אצלם.

2.2.1 גישות פטריארכליות

מספר פרשנים רואים בדוד וברעיה גבר ואשה, שההבדלים ביניהם נובעים ממגדרם. רבים מהם טוענים כך במפורש, וחלקם אף מנחים את קוראיהם (הגברים) לנהוג בנשותיהם בהתאם²³⁰. אחד הפרשנים שהשתמשו ברעיון זה באופן העקבי ביותר ברובד המילולי הוא אבן-תיבון. פירושו, בו הוא מערב את הרובד המילולי עם האלגוריה הפילוסופית, מבוסס על שלוש תמונות של זוגיות: זוג מחזרים, זוג נשוי באושר, וזוג בו האשה בגדה באישה (עי' לעיל 2.1.1.3). אמנם עיקר מגמתו היא פילוסופית, אך ברור לכל אורך הפירוש שגם מבחינת האהבה האנושית אין מקום לשוויון. כך

²²⁸ גם המיוחס לרשב"ם הבחין בין שלמה המחבר לרעיה המספרת, אולם אצלו אין שלמה קיים במגילה כדמות של ממש, אלא רק כמקור השראה לדימוי-שבח לדוד. הש' פירושו ל-ג', ו-יא לזה של המיוחס לרש"י, ועי' גם תומפסון 153-155, 1988.

²²⁹ יש לשים לב לשימוש המיוחס לרש"י במילה "דודתי" במקום 'רעייתי'. ייתכן שרצה בכוונה להביא ביטוי שאינו קיים בשה"ש, כדי להדגיש את הרעיון המובע כאן, שאין הדוד מביא את דברי רעייתו כלל.

²³⁰ עיי' למשל בדבריו של אלמוני-אפנשטיין (א', ד), שנאמרו דווקא בהקשר אלגורי: "...ונוהג עצמו [ה' עם אברהם] כחשוק ערום וחכם לפי נוהג שבעולם. כי דרך החשוקים החכמים בחשוקתו [כאן חסר בכתב-היד] אותו ואומרת לו: 'אני חושקת אותך מאוד'. יש נשים שיש להן שפתי חלקות, ואין הדברים לה אלא מפה ולחוץ, והוא מנסה אותה בדברים קשים, אולי יהיה לבה שלם ותסבול בשביל אהבתו. ואם תסבול, מחבבה ומגדלה, כי הבין שלבה שלם עמו".

מוגדרת אצלו האשה הַשְּׁלֵמָה פעמים רבות בפירוש ככזו שיתשוקתה אל אישה²³¹, ותפקידה לבקש דודה תמיד, מה שהרעיה לא עשתה כשדודה דפק בדלת, כמצויין בפרק ה':

הנה נראה לכל מבין, כי זאת²³² פחותה מן השתים אשר לפניה,
כי זאת שכבה והתחילה לישן, ולא שאלה דודה ולא בקשה אותו
ולא המתינה לו. (ה', ב)

לא רק דמותה של הרעיה מעידה על גישתו הפטריארכלית של אבן-תיבון. גם בדיון הפילוסופי על משמעות המְלָכוֹת, הפילגשים והעלמות (ו', ח), הוא מסביר מדוע דווקא ששים מלכות מוזכרות כאן, לעומת ששים גיבורים בפרק ג' (פס' ז): "או אפשר שזכרם שם בלשון זכר למעלתם, וזכרם הנה בלשון נקבה לפחיתותם". כלומר, הנקבה היא במהותה פחותה מהזכר. לאמירה זו אמנם יש בעיקר משמעות פילוסופית, הקשורה בכוחות החומרניים של האדם בששים שנותיו הראשונות, אך לא ניתן להתעלם מהשלכותיה המגדריות. על-סמך כל הנאמר עד כה, ניתן בהחלט לראות באבן-תיבון נציג מובהק של גישה פטריארכלית בפרשנות שה"ש.

2.2.1.1 המיוחס לרש"י: דרך ארץ

מבין הפרשנים הנחקרים בעבודתנו, נראה ששניים מהם – המיוחס לרש"י וחכם – הולכים בכיוון דומה, אם כי בצורה מעודנת יותר. לפי המיוחס לרש"י, הדוד הוא המלך שלמה, והרעיה היא בת חכמה למשפחה מבוססת²³³. בפירוש זה ברור שיש הבדל בתפקיד המגדרי של בני-הזוג: האישה מלמד את רעייתו, ולא להיפך. כאשר הדוד בא לבית אמה של הרעיה כדי לחדש את אהבתם (ח', ב), הוא מלמד אותה "כאיש המלמד רעייתו חכמה וענייני חבה". כלומר, לא רק הדוד מלמד את רעייתו, אלא כך דרך גברים בכלל: לפחות בכל הקשור לאהבה, הם המשפיעים. בדומה לכך, הדוד מביא גם מתנה לרעיה (תכשיטים – א', ט-יא), בעוד היא לא נותנת לו דבר לאורך כל הספר.

גם בפרידותיהם של בני-הזוג ניכרת עדיפות הדוד: שתי הפרידות הראשונות הן באשמת הרעיה. בסוף פרק ב', היא ביקשה להיפרד לכמה שעות מפני החום. אך עד הלילה היא לא יזמה אתו פגישה מחודשת, והעניין נחשב לה לפשע (ג', א: "נזכרתי לדודי שנתרחק בפשע"). גם בפרק ה' הדוד התרחק ממנה בגלל עצלנותה לפתוח את הדלת. לעומת זאת, בפעם היחידה שהדוד יזם את הפרידה, לא היתה זו אשמתו: הוא בסך הכל חיכה לאביב, שהוא הזמן המתאים לחידוש האהבה, וגם הרעיה הכירה בכך שצדק:

²³¹ על-פי ברי' ג', טז: "וְאֵל-אִשְׁךָ תִּשְׁוֹקְתֶךָ וְהוּא יִמְשַׁל-בְּךָ". מבחינה פילוסופית, משמעות הביטוי לפי אבן-תיבון היא שאיפת נפש האדם להידבק בשכל הפועל. על סוגיה זו עיי' רוזנברג תשי"ן, 138-142, 145-147; והשי' מרציאנו תשס"ה, 174-178.

²³² הכוונה לרעיה בחלק השלישי של הספר.

²³³ הרעיה היא משוררת (א', א, בקטע שהבאנו בראש פרק זה), ואחיה הם בעלי כרמים (א', ו) היכולים לתת לאחותם תכשיטים (ח', ח).

אל גינת אגוז. אהוב שלה אומר כן: אל גינת הזרעים אחד שעמו
ירדתי לראות... לחלוח עשבי הנחל אם עודם באבם... ואם
פרחה הגפן פתח הסמדר²³⁴ הנצו הרמונים, כי הוא אז עת לחדש
שמחת דודים כימי קדם בטרם נתרחקתי מאהובתי... לא
ידעתי. לא יכולתי להכיר אם עדיין צמחו, ולא הגיע עת דודים...
נפשי שמתני מרכבות עמינדיב²³⁵. ...נפשי הזקיקתני²³⁶ ללכת
אצל גבורי המלך שלמה, שהוא ממשפחת עמי נדיב... ושם אלך
לנהוג גבורתי עמהם עד שיגיע פריחת הגפן, אז אתן את דודי
לך²³⁷. (ו', יא-יב)

לכה דודי נצא השדה. כשהגיע העת, חזר לה דודה, ואמרה לו
לכה דודי ונראה אם פרוחה הגיע עת דודים שהיית מצפה...
הדודאים נתנו ריח. כבר הגיע עת... (ז', יב-יד)

יתרון נוסף של הדוד על הרעיה ניכר בנושא הבלעדיות שביחסי בני-הזוג: כל אזכור של
רעיון זה בפירוש (בדברי הרעיה – ז', א-יא; ח', ו-ז; ובדברי הדוד – ח', יא-יד) בא בהקשר של
נאמנות הרעיה לדודה, ולא להיפך. אמנם אחד הגורמים להבדל זה הוא היות הדוד מלך, אך נראה
שאין זה הגורם היחיד. שלא כעראמה וההולכים בעקבותיו, אין מעמדו של הדוד או ריבוי נשיו
מהווים עיקר הקונפליקט בעלילה, אלא רק נקודה צדדית. כל הדיון בפסוקים שציינו הוא
בנאמנותה של הרעיה, כאשר צרותיה מוזכרות פעם אחת בלבד בספר (ו', ח-ט), כשהדוד מציין את
ייחודה של הרעיה בין שאר נשותיו), מה שנראה כמעיד על הדגשת ההבדל המגדרי, לא המעמדי,
בין בני-הזוג.

עם כל יתרונותיו של הדוד, אין הוא מושלם. יחסו למבטה של הרעיה (ו', ה) מעיד על
מגבלותיו האנושיות. אין הוא יכול לסבול את אהבתה באינטנסיביות רבה מדי:

שהם הרהיבוני. הגיסו את רוחי יותר מדאי יופיך ואהבתך.
דעתי מטורפת מתוך אהבה יתירה. הסיבי עצמך שלא תסתכלי
בי, שאיני יכול לסבול עוז אהבה, שהיא כאש²³⁸ וכשלהבתיה.

²³⁴ הביטוי "פתח הסמדר" אינו מופיע כאן במגילה (ו', יא – "לראות הפרחה הגפן הנצו הרמונים"), והוא לקוח מ-ז', יג: "נראה אם פרוחה הגפן פתח הסמדר הנצו הרמונים", עליו מוסבים דברי הרעיה המובאים כאן בהמשך.

²³⁵ נה"מ: עמי נדיב, כשתי מילים נפרדות, וכפי שמופיע בהמשך הפירוש. בכל מקרה, לפי פרשנו מדובר בשם הפרטי
"עמינדיב", מאבותיו של שלמה (רות ד', יט), וכפי שמתרגמים תה"ש והוולגטה כאן. קניקוט מביא עדי-נוסח רבים עם
"עמינדיב" כמילה אחת, ועוד כמה עם "עמינדיב".

²³⁶ בכתב-היד: הזקיקתני.

²³⁷ ביטוי זה מובא אף הוא מ-ז', יג. יש לציין שכאן פרשנו מביא ביטוי זה כאילו הוא דברי הדוד, בעוד שבמקומו הוא
דברי הרעיה, גם לפי דעתו (בקטע הבא שנביא כאן).

²³⁸ בכתב-היד מופיעה המילה "כעוז" עם סימן מחיקה עליה, ומיד לאחריה המילה "כאות". הגירסה המחוקה היתה
יכולה להיות מתאימה להקשר, אם כי לא מתאימה לגמרי מבחינה תחבירית, ואכמ"ל. נראה שהסופר פשוט העתיק

חשיבותה של נקודה זו תתברר בהמשך, כשנדון בפרשנים הרואים בדוד דמות אידאלית, כמעט על-אנושית²³⁹.

2.2.1.2 חכם: שוויון גלוי ופטריארכליזם סמוי

נראה שגם בפירושו של חכם מובעת עמדה פטריארכלית בהתייחסותו לדמויות הדוד והרעה. במבט ראשון, קביעה זו היא מפתיעה, כיוון שהדוד והרעה באים אצלו ממעמד חברתי דומה²⁴⁰, מפני שהבלעדיות היא ערך לשני בני-הזוג²⁴¹, ובמיוחד כיוון שהוא מכריז בפירוש על השוויון הקיים באהבתם:

דודי לי ואני לו. אפשר שבלשון זאת יש פְּנֵה לומר, שבאהבתם הם רואים עצמם שְׁוִים זה לזה, ואין אחד מושל בשני. (ב', טז)

אני לדודי ועלי תשוקתו. ...הלשון נראית כמְּכַוֶּנֶת כנגד לשון הקללה האמורה לְחֹנָה: "וְאֶל-אִישׁוֹ תִּשְׁוֶקְתֶּךָ וְהוּא יִמְשַׁל-בְּךָ" (בר', ג', טז), ללמדנו שאהבתם שלהם – אין הקללה חלה עליה, והיא אהבה הדדית²⁴². (ז', יא)

אולם עם כל הצהרותיו נראה שבדמויות הדוד והרעה בפירושו של חכם משתקף דווקא חוסר-שוויון, הקשור בתפיסה מגדרית פטריארכלית. ראשית, הרעה מתוארת כ'מרכבה' לדודה: "וואף הרעה... משבחתו שהוא הנדיב (המלך) והיא כמרכבתו"²⁴³ (סיכום ו', ד-יב). גם רש"י, מצדודת ואחרים רואים במרכבה מטפורה לרעה, כאשר מבחינתם דימוי זה מרמז לשיעבוד, ולא

את המילה "עוז" שהופיעה כמה מילים קודם לכן. אך הגירסה 'המתוקנת' קשה עוד יותר. נראה לדעתי שיש כאן שיבוש של המילה 'כאש', (במקביל ל'יוכשלהבתיחה'), שיבוש שנוצר על-ידי מחיקת רוב בסיסה של האות ש' (פרט לקצהו השמאלי), והצמדת שני הראשים השמאליים של האות.

²³⁹ יש לציין, שקיימת בפירוש המיוחס לרש"י גם נקודת שוויון בין הדוד לרעה: השבחים בהם מתארים בני-הזוג זה את זה דומים במהותם. לשניהם העיקר הוא השבח החושני (במיוחד תיאור הרעה ב-ד', א-ה ותיאור הדוד ב-ה', י-טז), ושאר תכונותיו של בן-הזוג טפלות לאותו יופי פיסית. ההתייחסות לתכונות שאינן חושניות קיימת בתיאור הדוד שם רק בתחילת הקטע ובסופו (פס' י, טז), ובתיאור הרעה שם רק בפס' ג (שם משבח הדוד את דיבורה של הרעה, אך ייתכן שהוא מתכוון לנעימות קולה, ולא לתוכן דבריה או לסגנונם), וכך בהמשך אותו פרק (פס' י). בכל זאת, לא נראה שהדמיון בשבחים סותר את גישתו הפטריארכלית של פרשנו שראינו עד כה.

²⁴⁰ שני בני-הזוג הם רועים (מבוא, 7). חכם מצהיר בפירוש על הרעה כבאה ממשפחה עשירה (שם), אך אין אזכור מפורש של מעמדו החברתי של הדוד מעבר למקצועו. הדבר היחיד שאולי ניתן לדעת עליו הוא שהוא נחשב 'רווק מבוקש' (א', ג-ד, כאפשרות). אך גם אם מעמדה של הרעה גבוה במעט מזה של הדוד, אין זה בא לידי ביטוי כלל במהלך הספר.

²⁴¹ היות הדוד יחיד לרעייתו מתברר בדבריו מכך שהוא מדמה את עיני הרעה ליונים (א', טו; ד', א), המסמלים בין השאר נאמנות; ובדבריה כשאינה מוכנה לשיר בפני חבריו (ח', יד; ועיי' להלן 2.3.2.4). היות הרעה יחידה לדודה מתברר בדבריו מהנגדת עצמו למלך בעל הנשים הרבות (סיכום ו', ד-יב); ובדבריה כשהיא מבטאת את קנאתה לו (ח', יז-י).

²⁴² חכם מפרש כאן בעקבות גורדיס. מפתיעה בהקשר זה היא דעתו ההפוכה של ראב"ע: "ועלי תשוקתו. לעשות חפצו". עיי' על כך להלן 2.2.3.1.

²⁴³ בגוף הפירוש מביא חכם כמה אפשרויות להבין את הפסוק "לא ידעתי נפשי שמתני מרְבֹת עמי נדיב" (וי', יב), שנחשב בדרך-כלל לקשה ביותר בספר. בסיכומי לשיר, הוא מכריע כשיטה שהבאנו כאן.

אמנם בידי זרים²⁴⁴. אך גם אם נבין את סמליות המרכבה אחרת, למשל כסימן למלכותו (כמו רכביהם של אבשלום ואדוניה – עיי בפירושו של קרא למלי"א א', ה)²⁴⁵, ברור שאין כאן שוויון בין בני-הזוג.

שנית, הרעיה נראית כביישנית ליד דודה, והוא מלא ביטחון ויכול להרגיעה. כך למשל:

ישקני. ... ודרך צניעות פותחת בלשון נסתר. (א', ב)²⁴⁶

אחתי כלה. מכאן ואילך קורא לה פעמים אחדות **אחתי**. והוא, כנראה, לשון חֲפָה ופיוס וְשָׂדוּל שלא תהא בּוֹשָׁה ממנו, כאחות באחיה. (ד', ט)

נראה מכאן שהביישנות והצניעות מהוות קו מאפיין באישיותה של הרעיה, בהתאם לתפיסה הרווחת, שעל האשה להקפיד על צניעות בהתנהגותה יותר מהגבר, ובהתאם לסטריאוטיפ, שלאשה פחות בטחון עצמי מאשר לגבר.

שלישית, הדוד מרבה בשבחי הרעיה (בעיקר הגופניים, אך גם הנפשיים²⁴⁷), וכמעט ולא מבקש ממנה דבר (פרט לתענוגות גופה – ז', ח-י; ולהתמדת אהבתם – ז', ג, כאפשרות). לעומת זאת, הרעיה כמעט ואינה משבחת אותו (פרט לשבח על ייחודו ומעלתו – ב', ג), ושבחיה הם בעיקר לעצמה (א', יב; ב', א). אך היא רוצה ממנו הרבה מאד: נשיקות (למשל א', ב), ילדים (סיכום ג', א-ה), מפגשים אינטימיים (למשל ח', א-ב), פרסום אהבתם (שם), ועוד. אפילו שיר-התיאור²⁴⁸ על הדוד איננו עוסק בשבחיו, כי אם בגעגועיה אליו²⁴⁹. גם כאן ניתן להסביר את ההבדל בבטחונו

²⁴⁴ ניתן אולי לראות גם שיעבוד הפוך, של הדוד לרעיה, שהרי הרעיה 'לקחה את לבו' של דודה (ד', ט). פירוש זה למילה "לִבְבָתִּי" אכן מופיע אצל ראבי"ע, ורעיון דומה, שהדוד לא יסיר מחשבותיו מרעייתו, קיים אצל אבן-עקנין (ח', ו). שני הפרשנים הללו אינם מעדיפים בדרך כלל את הדוד על הרעיה, כפי שנראה להלן בפרק זה (2.2.3.1; 2.2.4). אך כמוטיב ספרותי, לקיחת לב האוהב על-ידי האהוב איננו מעיד כלל על כך שיד 'הלוקח' על העליונה. עיי למשל במפורד 1995, 62.

²⁴⁵ קיימת גם בפילוסופיה משמעות לדימוי האשה למרכבתו של האיש, כאשר האשה המייצגת את הגוף והאיש את השכל (עיי למשל בפירושו עראמה לבראשית, שער ט/עג ע"ב), וגם כאן ההירארכיה המגדרית ברורה מאד. אמנם יש לציין שבאופן יחסי עראמה נחשב לפרשן פחות פטריארכלי מאחרים בני תקופתו. עיי להלן 2.2.5.3, העי' 296.

²⁴⁶ וכן בהמשך הפירוש, כאפשרות להסביר את דיבורה על עצמה בגוף שלישי (פס' ג), ובלשון רבים (פס' ד). אמנם קיימת אפשרות שגם הדוד משנה דיבורו ללשון רבים "דרך צניעות", אך חכם מוסיף שם מיד: "או בדיחות הדעת", כאילו הדיבור הצנוע אינו מתאים לדוד. על ביישנותה של הרעיה עיי גם ד', טז בסיכום השיר; ואולי גם ח', ג (אך השי' בטחונה העצמי המועלה כאפשרות פרשנית בסיכום השיר; וכן הפסוק המקביל ב', ו).

²⁴⁷ רוב שבחי הדוד לרעיה, כולל אלה שבשירי התיאור (עיי בהערה הבאה), עוסקים במראה ובריחה. שאר שבחיה עוסקים בתומה, בחינה ובנאמנותה (למשל א', טו); בהתנהגותה הצנועה (למשל ב', יד); בקולה הֶעָרַב (שם); בתענוגות גופה (למשל ד', טז); בכבודה, בייחוסה המשפחתי ובייחודה משאר הבנות (למשל ו', ט-י); ועוד.

²⁴⁸ בשה"ש קיימים ארבעה שירי-תיאור: שלושה על הרעיה (בפרקים ד', ו' ו-ז'), ואחד על הדוד (בפרק ה'). הגבולות המדויקים של כל שיר שנויים במחלוקת, ואנו מציינים אותם כאן בהתאם לכל פירוש שנעסוק בו. בכלל, זכו שירים אלה לדיון מקיף במחקר, בעיקר בעקבות ממצאיו של וצשטיין (1875), שהשווה בין שירים אלה לבין שירי נָצַף (תיאור) המושרים בחתונות בכפרי סוריה בעת החדשה (עיי לעיל 1.3.2, העי' 29). לדיונים מקיפים בתיחום השירים בשה"ש, עיי רוברטס 2001; וכן בפירושו של לוינגר.

²⁴⁹ כך מבטל חכם את ערכם הוויזואלי של פרטי השבח בשיר זה: "תאור הדוד בפי הרעיה אינו תאור שמתארים אדם חי להכירו כשפוגשים בו, אלא תאור רצוף בטוים מלאים רגשות געגועים לפי ולזהר... לאמתו של דבר פְּנַת השיר...

העצמי של הדוד לעומת חוסר-בטחונה של הרעיה, וכן בהתאם לסטריאוטיפ נוסף, על תשוקתה המינית המופרזת של האשה, שלעולם לא ניתן להשביע את רצונה.

אמנם יש לציין שמאפיינים אלה של בני-הזוג אינם מוחלטים. דמותה של הרעיה מתפתחת לאורך המגילה, ובמהלכה היא מצטערת על ההתחמקות מדודה (סיכום ה', ב-ו', ג; לאחר שהתחמקה ממנו ב-ב', טו-ז), ולאחר מכן היא נראית כמלאת בטחון באהבתה. בכל זאת, גם בסוף הספר מדברת הרעיה אל דודה, ולא אל חבריו (אף שמתכוונת אליהם), "מפני הכבוד", ונראה שחוסר-ביטחון מהווה עדיין תכונה בולטת אצלה. כמו כן, לפחות במקרה אחד גם הדוד נבדק מפני הרעיה, "כחושש שמא אמר יותר מהראוי" (ד', ו), אך זהו מקרה יוצא-דופן.

רביעית, הגברים שולטים גם בחברה הסובבת. אחי הרעיה לוקחים ממנה את כרמה, ורואים את עצמם אחראים לנישואיה (ר' במיוחד סיכום ח', ח-י). כמו כן, שומרי העיר (הגברים) אינם רואים בעין יפה אשה המסתובבת לבד ברחוב בלילה (ה', ז)²⁵⁰.

כך נראה שגם חכם, למרות הצהרותיו על שוויון המינים, לא רק שרואה בשה"ש השתקפות של חברה פטריארכלית, אלא אף רואה בו תמיכה של ממש בחוסר שוויון בין הדוד לרעיה (ועי' עוד להלן, 2.2.5.2).

2.2.2 אידיאליזציה של הדוד

מספר פרשנים הלכו רחוק יותר בהעדפת דמותו של הדוד על זו של הרעיה. לדידם, יתרונותיו של זה אינם נובעים רק משאלת המגדר, אם כי אין אצלם בהכרח מניעה מלומר שגברים עדיפים על נשים. בכל זאת, הדוד אינו גבר רגיל, אלא אדם מיוחד בעל מעלה – דמות אידיאלית, ולא רק בעיני הרעיה.

2.2.2.1 עראמה: הדוד כמלך

מבין הפרשנים הנחקרים כאן, הקיצוני ביותר בהעדפת דמותו של הדוד, עד כדי כך שראה בו דמות מושלמת, הוא עראמה. כמו שראינו לעיל (2.1.2.3), פירושו מבוסס על פער מעמדי בין הדוד לרעיה: הדוד הוא מלך, והרעיה היא נערה כפרית פשוטה. על גודל הפער יכולה להעיד

להקל את סבלה של הרעיה, חולת האהבה, המתנגעת על דודה. היא אינה רואה אותו בעיניה ממש, אבל מוצאת לה מרגוע בתאור נלהב בעיני דמיונה... " (סיכום ה', ב-ו', ג). הש' דרכו של מלבי"ם בפירוש תיאור הדוד (להלן, 2.2.2.2).

²⁵⁰ בשני המקרים הללו הרעיה מביעה את התנגדותה לשלטון הגברים בה על-ידי אירוניה ("השומרים, שהיה ראוי להם שיגנו עלי ויעזרו לי, הם שעשו לי כך!" – ה', ז) ולעג ("עכשו נזכרתם בי? אחרתם את המועד! אין אני קטנה... אלא גדולה, וכבר מצאתי את המיעד לי ואין אני זקוקה למתנותיכם היקרות"), אך אין דבריה מבטלים את המבנה הפטריארכלי של החברה, שגם הרעיה כפופה לו בסופו של דבר. בנקודה זו אפשר לראות קרבה בין חכם לבין כמה חוקרים חדשים (למשל קאר 2000), הרואים בשה"ש מחאה נשית נגד החברה הפטריארכלית, מבלי לשבור את מסגרתה. בכל זאת, טענתנו לגבי חכם היא, שאף בתוך יחסיהם של בני הזוג ניכרים סימנים לסטריאוטיפים פטריארכליים מובהקים.

העובדה, שבתחילת המגילה אין הרעיה מדברת עם הדוד ישירות, אלא באמצעות שליח²⁵¹. כך כותב עראמה בהקדמתו:

...לנערה אחת שומרת הכרמים, שעלתה על לבה היות אהובה
מלך גדול. והיא מדברת מתשוקתה ע"י איש אמצעי, משנהו או
שלוחו, הממשכת עמו דבריה והפלגת שבחיה ותשוקותיה, עד
שבא המלך אליה. ותצא מן העיר לקראתו...

במצב כזה, על הרעיה ללמוד את נימוסי המלכות. גם כשהיא נישאת למלך היא עדיין כפופה לו, ועליה לשמוע בקולו²⁵² ולא לשכוח מניין היא באה. כך רואים מהמעשה בתחילת פרק ה' (פס' ב-ג), בו דפק הדוד על דלת חדרה בלילה, והיא סירבה לפתוח "בגובה לבה... הפלגת עצלתה וקוטן ערכו בעיניה", מול בקשות חוזרות של דודה שהיא תפתח, כשהיא עומדת בסירובה כל הלילה.

בהמשך הסיפור, הרעיה מודה בחטאה, ומצדיקה את כל התלאות שעברו עליה בחיפושיה אחר דודה (במיוחד המכות שהיא ספגה משומרי החומות בפס' ז):

...אל גנת. וזה בדרך משל: לפי שהאגוז בלתי נותן פריו כי אם על יד מכות וחבטות, הודתה על עצמה כי היא כבר ירדה אל גנת אגוז, וכבר סבלה מלקיות ויסורין אשר על ידן באה לידי הכרה גמורה בחטאה אשר חטאה כשלא קמה לפתוח לדודה, ושמה ראתה כי פרח הגפן גפן הדעת, הנצו הרמונים רמוני המוסר, כי עד עתה האריך פתיותה ובל ידעה מה. (ו', יא-יב)

הדוד מצדו הוא זה שבדק אם היא באמת למדה מוסר מאז:

לכה דודי נשכימה²⁵³. דבריה אלו הם ענייני אוהבים מפורסמים²⁵⁴. אחשוב כי נאמרו בשיר על דרך שְׁיִבְחוּן ויבדוק בענייניה, אם קנתה בימי עֵנְיָה ומרודיה מן המוסר וההכנעה אליו שיעור שתתרכזה אליו בתכלית הידידות, וכמו שאמרנו אצל

²⁵¹ בכל מקרה מדובר כאן בשיחה של ממש באמצעות שליח, ולא בדמיונה של הרעיה, למרות שכך היה אולי ניתן להבין מהביטויים "עלתה על לבה" ו"מדברת מתשוקתה". הביטוי הראשון מציין כנראה את היות הרעיה יוזמת הקשר, והשני מציין את נושא דיבורה (כמו 'מדברת על תשוקתה') או את מצבה הנפשי ('מדברת מתוך תשוקתה').

²⁵² יוצא-דופן יחיד בעניין זה הוא ד', יב, שם הדוד מבקש מהרעיה רשות לבוא אליה. אך אין לראות מכאן כל כפיפות של הדוד לרצונה של הרעיה, ואפילו לא שוויון ביניהם. בסך הכל יש כאן הד לדבריו של ר' יוחנן במדרש (שהובאו לעיל 1.3.3, הע' 39), שְׁאַל לו לחתן לכפות עצמו על הכלה בליל הכלולות.

²⁵³ נוסח הפסוקים (ו', יב-יד) במלואם: "לְכָה דוּדִי נִצָּא הַשְּׂדֵה נְלִינָה בַּפְּרִים: נְשָׁפִימָה לְכָרְמִים נְרָאָה אִם-פְּרָחָה הַגֶּפֶן פִּתַח הַסְּמִדָר הַנְּצוּ הַרְמוֹנִים שָׁם אָתָּן אֶת-דְּדֵי לֶךְ: הַדּוּדָאִים נְתַנּוּ-רִיחַ וְעַל-פֶּתַחַיִנִי כָּל-מְגִדִים חֲדָשִׁים גַּם-יִשְׁנִים דוּדִי צְפִנְתִּי לְךָ".

²⁵⁴ כלומר האהבה בגן היא מוטיב מקובל בספרות (עיי' למשל רוזן 2003, 109-108). ובכל זאת אין היא מובאת כאן מסיבה זו בלבד, אלא שיש לה מטרה מיוחדת: בחינת הרעיה על-ידי הדוד (הש' הציטוט מאלמוני-אפנשטיין שהבאנו לעיל הע' 230).

"אֶל-גַּנְתִּי אֶגְזֹז" (ו', יא). ולענין זה אמרה ה**דודאים** וכו' **דודי** וכו'.
לומר כי מוסריה הקדומים, עם מה שנתחדשו לה בזמן הרב
ההוא, כלם צפנתם לו ולכבודו... (ז', יב-יד)

ייתכן כמובן שחובת הרעיה לשמוע בקול דודה, כמו גם התנהגותה המצטנעת (א', טז)
והביישנית (ח', א), נובעת מעצם היותה אשה (ועי' מה שכתבנו לעיל 2.2.1.2 על חכם באותו עניין),
כפי שעראמה עצמו כותב בפירושו לבראשית (שער ח'סו ע"א) על דברי אדם הראשון "לָזֹאת יִקְרָא
אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ-זֹאת" (בר' ב', כג), "להורות כי הוא הנמצא ראשון וממנו **לוקחה**, ולזה חוייב
שתהיה בטבעה נופלת על הסכמתו תמיד"²⁵⁵. ואם כן, גם אם לא היה סובר שדודה מלך, היה
עראמה מקבל את התנהגותה בפרק ה' כ'חטא', עליו יש לחזור בתשובה, ואפילו על-ידי
ייסורים²⁵⁶. שהרי הדוד בעצם הוא כמו 'מלך' שלה מעצם היותו בעלה, כמו שיוצא מתיאור חתונת
המלך בתה' מ"ה, המפורש על-ידו שם (סב ע"ב-סג ע"א).

אך עראמה מתייחס בפירושו לבראשית (שם/סה ע"א) גם לסוג הזוגיות המתוארת
בפירושו לשה"ש – מלך ונערה כפרית – כדבר שאינו מציאותי: "ומזה הטעם אין מדרך האהבה
שנרצה לאוהבינו שיהיו מלאכים או מלכים...". יש להבין מכאן שמלך הוא סמל לשלמות (מושווה
למלאך), ושסביר שרעיון המלך והכפרית נובע אך ורק מתוך הפירוש האלגורי. כמו כן ניתן לראות
שהפער בין בני-הזוג אינו מגדרי בעיקרו על-ידי דמותן של בנות ירושלים, הנמצאות במעמד גבוה
יחד עם הדוד, ומעל לרעיה. שהרי הרעיה חוששת מהן, שהן עלולות לשכנע את הדוד לעזבה, והיא
משביעה אותן שלא "להניע משם את דודה, כי בעבור האהבה תחפץ לשבת עמו" (ב', ז'²⁵⁷). כלומר
עראמה מנסה להדגיש עד כמה גדול הפער בין הדוד לרעיה, פער הנובע ממעמדם החברתי, ולא רק
המגדרי.

נראה שמעמדו של הדוד כמלך מבטא גם רעיון אחר, גם אם עראמה לא כתב זאת במפורש
– שהדוד הוא אדם מושלם. אמנם מוטיב המלכות כמסמל שלמות בולט במיוחד אצל הפרשנים
שאינם רואים בדוד מלך²⁵⁸, אך הרי גם עראמה עצמו השווה את המלך למלאך מבחינת מעלתם
הגבוהה ביחס לאדם הממוצע, המביא לכך שרוב בני אדם אינם אוהבים מלכים (היפך התפיסה
בספרות החזרונית). ועי' להלן בדיוננו על עראמה בסעיף המסקנות של פרק זה (2.2.5.1).

²⁵⁵ גישה זו היתה מקובלת מאד בפרשנות הנוצרית למקרא, והיא מופיעה למעשה כבר באגרותיו של פאולוס
(טימותיאוס א ב, יב-ג). בכל זאת יחסו של עראמה לנשים בפירושו לסיפור בריאת חוה הוא מורכב יותר. עי' להלן
2.2.5.3, הע' 296.

²⁵⁶ בהקשר זה יש לציין שרק הרעיה נועדה להתאמץ ולסבול (כדבריה ו', יא-יב; ח', יא-יב), ולא הדוד. הש' הציטוט
מאלמוני-אפנשטיין (לעיל הע' 230).

²⁵⁷ וכן בשבועה השנייה (ג', ה). רק בסוף הסיפור, בשבועה האחרונה (ח', ד), הרעיה כבר אינה חוששת שהבנות ירחיקו
את דודה ממנה.

²⁵⁸ כך ראו ראב"ע ורבים אחרים את המלך כדמות להשוואה לדוד (למשל "המלך חדריו". יותר נשמח בך ממה
שיביאני המלך חדריו" – ראב"ע א', ג). מצודות ראה במילה "מלך" ברוב הופעותיה כיוני חיבה לדוד בפי הרעיה,
המבטא את היותו מושלם בעיניה (עי' לעיל 2.1.3.2, הע' 160).

שלמותו של הדוד מתגלית לא רק מבחינה מעמדית (בחברה בכלל ובהשוואה לרעהי בפרט), אלא אף בדרך אהבתו אותה. אהבתו אליה היא מושלמת. כשהוא הגיע לדפוק על דלתה של רעייתו (ה', ב), מול "גובה לבה" ועצלנותה, מובא כינוי-האהבה המרובע "אַחֲתִי רַעֲיָתִי יוֹנָתִי תַמָּתִי" המתפרש על-ידי עראמה כך:

...פייס אותה ודבר על לבה בארבעה מיני אהבה: האהבה, שהיא אהבה טבעית; הריעות, שהיא אהבת המועיל, "רַעֲהוּ הַעֲדוֹלָמִי" (ברי' ל"ח, יב), "דַּמִּיתִיךָ רַעֲיָתִי" (שה"ש א', ט), כמו שיבא בנמשל²⁵⁹; אהבה זווגיית, כמה שאמר (כתובות סג ע"א) "יונתך הזכרת; ויש אומרים: זוגתך הזכרת"²⁶⁰; אהבת טוב ושלמות, "תַמָּים תִּהְיֶה" (דבי' י"ח, יג), "וְהָיָה תַמָּים" (ברי' י"ז, א).

סוגי האהבה שעראמה מביא כאן מקבילים פחות או יותר להגדרת שלושת סוגי האהבה (עָרֵב [או מהנה], מועיל, טוב) שהיתה מקובלת בהגות היהודית בימי-הביניים, חילוק שמקורו באתיקה לאריסטו (ח, ב-ד; השי' מלמד תשמ"ה, 58; וכן עראמה, בראשית, שער יב/פט ע"א-ע"ב), ספר אהוד במיוחד על עראמה (עי' ספטימוס 1999, *13-14). אהבת המועיל ואהבת הטוב מוזכרות כאן במפורש, ונראה לפי הקשר הציטוט שהוא מביא מהתלמוד שדברי עראמה על "אהבה זווגיית" מכוונים לאהבת הערב²⁶¹. כמו כן נראה שאף האהבה הטבעית שאובה מהאתיקה, מהשוואת אריסטו את ידידותם של איש ואשה לזו של קרובי משפחה (ח, יב). גם במקום אחר בו מתאר עראמה אהבה מושלמת, הוא מתייחס לאהבה הטבעית בצירוף שלושת הסוגים הידועים, בדבריו על אהבת ה' בפירושו לפרשת 'שמע' (דברים ו', ד-ט; עראמה על-אתר, שער צ/כו ע"א)²⁶². כך שהדוד אוהב את רעייתו בכל מיני האהבה הקיימים בעולם. לעומת זאת, אין כל הצהרה מקבילה שלה כלפיו²⁶³.

²⁵⁹ נראה שפרשנו מבין כאן את יחסיו של יהודה עם "רַעֲהוּ" חירה כקשר תועלתני, אם כי בפירושו לבראשית ל"ח אין הוא מתייחס לכינוי זה. כך גם בהוצאת ה' את ישראל ממצרים, המדומה בפירושו האלגורי לאדם הקונה סוסה צעירה. גם שם לא צויין במפורש שה' מפיק תועלת מבני ישראל.

²⁶⁰ אלה דברי רבא לבנו רב יוסף כשחזר הביתה מלימוד תורה מוקדם מהצפוי. הנוסח המובא כאן אינו זהה לזה שבדפוסים וברוב כתבי-היד של התלמוד (עי' ולר תשמ"ז, 299). הנוסח המוכר הוא "אמר ליה: 'זונתך נזכרת'. איכא דאמרי, אמר ליה: 'זונתך נזכרת'". המקור לגירסתו של עראמה הוא באוספים של אגדות התלמוד, שם מופיע "זונתך" במקום "זונתך", כנראה כדי לשמור על שפה נקייה ביחס לחכמי התלמוד (כדברי וייס תשט"ו, 228, גם לגבי הגירסה הכפולה בתלמוד עצמו), או אולי כדי לא לפגוע באשתו של רב יוסף על לא עוול בכפה (כפי שמציע מהר"ם שיף על-אתר).

²⁶¹ באופן כללי, יש לאהבת איש ואשה בעיני עראמה היבטים של ערב, מועיל וטוב גם יחד – עי' פירושו לבראשית, שער יב/פט ע"א-ע"ב.

²⁶² "הסכת ושמע ישראל: הוא הטוב, והוא אלהינו המהנה והמועיל, אשר אל שלש אלה חוזרות כל מיני האהבה, ועוד שהוא אחד בתכלית הייחוד, שהאהבה לו דבר טבעי ומחוייב".

²⁶³ אמנם עראמה מדגיש הקבלות בין דרכי אהבתם של בני-הזוג, אך אלה בעיקר בנושאים טרוויאליים (עי' בפירושו ל-ד', י-יא; ח', א-ג). הקבלה אחת שהיא אכן בעלת משמעות היא ששני בני-הזוג מצפים לבלעדיות זה מזה (הרעיה – ז', יא; הדוד – ח', יג-יד), למרות שציפיה זו אינה מעשית כל כך, מפני ריבוי נשיו של הדוד-המלך (ו', ח-ט). השי' שרלו, שבפירושו המילולי זוהי אחת הבעיות המרכזיות: "ההפתעה הקשה יותר נכונה לנערה בעת שהיא מגלה שאין היא אהבתו היחידה של המלך. בצירוף האפריון מוזכר כי יתוכן רצוף אַהֲבָה מְבֹנֶת וְרוֹשְׁלָם... היא מיוחדת לו, אך לא יחידה... המלך יבאר כי 'ששים הפה מְלָכּוֹת וְשִׁמְנִים פִּילְגָשִׁים וְעֵלְמוֹת אֵין מְסָפְרִים... דומה כי זהו חלק בלתי-נפרד מכבודו ומהדרו של המלך... [הרעיה] ראתה נשים רבות, ופירשה מציאות זו כבגידה של המלך בה".

נקודה נוספת שיש לציין כאן כהבדל בין הדוד לרעיה היא ביוזמות להיפגש ולהיפרד. ברור מבחינת מעמדם שאין הרעיה יכולה ליזום פגישה עם הדוד סתם כך, ואכן הוא זה שנגלה אליה לפתע מיוזמתו בתחילת אהבתם וקרא לה לצאת עמו לדרך (ב', ח-יד). גם כשהיא מחפשת אותו בהמשך המגילה, המפגש תלוי ברצונו ולא ברצונה: בפרק ג' (לאחר שנפרדו בעל כרחם בסוף פרק ב'), היא אמנם מצליחה למצאו ולהביאו לבית אמה, אך לאחר חטאה בפרק ה' אין היא מצליחה בכך, והוא זה שיוזם את המפגש המחודש עמה רק כאשר הוא שומע על צערה (ו', ד).

אך יש לשים לב גם לפרידות. לא רק שהפרידה בפרק ה' נבעה מחטאה של הרעיה (ר' לעיל 2.1.2.3), אלא שאפילו הפרידה בפרק ב', למרות שלא היתה באשמת הרעיה, היתה ביוזמתה, והיא זו שמצטערת עליה אחר-כך:

ולרמוז אל שכבר קרה שנתחדשו דברים שהפרידו ביניהם וסבבו לעכב חבורם, אמרה **אחזו לנו** וגו'. ואמר כי להיותם בתחלת אהבתם, יספיקו אלו השועלים קטנים לבלבלה ככרם בעודה סמדר. והנה לזה ראתה כי העת אינה עת דודים²⁶⁴, ואפשר לדחות זמן חבורם ומקומו... לזה אמר **עד שיפוח היום**. יראו שידחו עד אחר חצות שיהפוך היום... כלומר שיתהפכו העניינים מכמות שהם. ובין כה ובין כה יטייל דודה **על הרי בתר**, והוא החילוק והפרוד אשר ביניהם. ואחר ההפרדה הזאת תספר מה שמצאה מן הדאגה והצער על התפרדו מעליה, ואמרה **על משכבי** וגו'. אמרה שכבר היה מן הראוי שימצא עמה או בבית משכבה, ושבקשה אותו ולא מצאתהו. (ב', טו - ג', א)

גם בשבחים ההדדיים של הדוד והרעיה ניתן להבחין בהבדל ביניהם. אמנם גם בתיאורי הדוד את הרעיה וגם בתיאוריה אותו רוב השבחים עוסקים במראה ובתכונות חושניות אחרות, ורק המיעוט עוסק בתכונות-נפשם של האוהבים. אך ההבדל ביניהם לפי עראמה הוא בהסתכלות הכוללת על אותם תיאורים. בהקדמותיו לשני שירי-תיאור (ד', א-ה; ז', ב-ל) הוא מדגיש במפורש שמדובר בתיאורי מראה (וכן נראה מרוב השיר השלישי – ו', ד-י – שם ברור בפס' ד-ז שמדובר בהעתק של הווצף מפרק ד'). לעומת זאת, בתיאור הרעיה את הדוד (ה', י-טז), היא מסכמת את דבריה בציון ייחודו הכללי, ובשבח אמרי פיו ("**חכו** בכל דבריו **ממתקים**"). כלומר, בעוד שלמעשה עיקר שבחה של הרעיה הוא ב יופיה, הדוד מצטיין במעלות אחרות. בכל זאת אין לעראמה בעיה עקרונית עם תיאורי המראה של הדוד, כפי שנראה בדברינו על מלבי"ם בהמשך (2.2.2.2; 2.2.5.1).

²⁶⁴ עיי לעיל 2.1.2.3, העי' 127.

כל ההיבטים האלה בדמותו של הדוד, ובהשוואה בינה לבין זו של הרעיה, מראים שהדוד נתפס בפירושו של עראמה כאדם מושלם²⁶⁵.

2.2.2.2 מלבי"ם: 'מעלתו העצמית' של הדוד

להבדיל מעראמה, שבפירושו מהווה המלכות סימן-היכר לשלמותו של הדוד בפל, נראה שאצל מלבי"ם נתפסת המלכות כתכונה שלילית. לשלילה זו יסודות פילוסופיים, כפי שכתבנו לעיל (2.1.4.2), שלפיהם המלכות והשלטון המדיני נתפס כחלק מעולם החומר. לכן אין הדוד מלך בעצמו לפי מלבי"ם, אלא הוא עני מהמדבר שנאבק מול שלמה על לבה של הרעיה²⁶⁶.

הפער המעמדי שבין שלמה לדוד מודגש פעמים רבות במהלך הפירוש. נביא כאן דוגמא אחת. כאשר בנות החצר מנסות לשכנע את הרעיה להישאר בארמון ולא ללכת עם דודה למדבר (ז), א-ז), טענתן העיקרית היא עושרו של המלך לעומת עניו של הדוד. למשל בפס' ב:

...הנה פעמיך יפו מאד, אבל רק בנעלים, לא אם תלכי יחף. ר"ל
אם תצאי אל דודך הרועה, שאז לא יהיה לך מנעלים, תתגנה
יפיך. חמוקי ירכיך דומים כמו חלאים (כחלי כתם), אבל רק אם
מעשה ידי אמן. ר"ל אם מצומדים עליהם חלאים שעשה האומן
במלאכה, אז יפו גם הם, לא אם תהיי אצל דודך הרועה בלא
תכשיטין.

לעומת פער זה הקיים בין הדוד לשלמה, אין כל פער מעמדי בין הדוד לרעיה. היא כפרית כמוהו, ולכן מתאימה לו, ולא למלך. כך הוא מבין את התשובה לשאלה "מי זאת עלה מן-המדבר מתרפקת על-דודך" (ח', ה):

(תשובת הדוד²⁶⁷) תחת התפוח עוררתיך. בפעם הראשון
שמצאתי אותך, מצאתי אותך ישנה תחת התפוח, ושם
עוררתיך. וגם שם, תחת התפוח, חבלתך אמך. שם הולידה

²⁶⁵ ייתכן ששני ביטויים בפירוש מעידים על התנהגות 'מאוהבת' מצד הדוד, מה שלכאורה סותר את טענתנו: בגלל יופיה, הרעיה 'הרהיבה לבו' של הדוד (ד', ט), ואחר-כך היא 'נוקפת פיו' (ו', ה). אולם אין ביטויים אלה מובנים כל צרכם בהקשרם, ולא ברור שיש בהם בהכרח חולשה של הדוד.

²⁶⁶ למרות ששלמה במקרא נחשב גם כחכם מכל אדם, ולא רק כעשיר מופלג, מלבי"ם מתעלם מנקודה זו בפירושו המילולי. בפירושו האלגורי, נפשו של שלמה היא הרעיה, הקרועה בין עולם החומר לעולם הרוח, ובעצם זוהי דמותו של שלמה הקרועה בין עושרו ובין חכמתו.

²⁶⁷ בנה"מ ברור שהרעיה היא הדוברת כאן ("עוררתיך... חבלתך אמך... ולדודך"). הצורך של מלבי"ם בשינוי הניקוד כאן נעוץ כנראה ברובד האלגורי. אמנם כבר תה"ש (ע"י טריט 1996, 420), הפשיטתא והתרגום (ע"י בהערות שבמהד' אלכסנדר) רואים כאן דברי הדוד, כאילו כתוב כאן 'עוררתיך', כך מפרש גם אלמנו, ודעתם השתרשה במחקר (ע"י למשל בודה, לעומת הערותיהם של פופ וקייל המקיימים את נה"מ), אך אצל מלבי"ם כל תיקון נוסח צריך לעורר תמיהה, כיוון שכפולמוסן אורתודוכסי הוא התנגד עקרונית לביקורת טקסטואלית במקרא (רוזנבלום תשמ"ח, 102-107), כולל שינוי ניקוד (ע"י פירוש מלבי"ם לתלמוד, המלוקט משאר כתביו, ברכות י ע"א). אולם באלגוריה מחוייב מלבי"ם לפרש קטע זה כדברי הדוד (ה') לרעיה (הנפש), שהרי אין לו אִם כלל (כמתחייב מהפסוק), ואילו אִם הרעיה מופיעה גם בשאר המגילה (א', ו; ג', ד; ח', א-ב), ולפרשנו שיטה קבועה בעניין – אמה של הנפש היא הגוף.

אותך. וגם שם **חבלה ילדתך**. גם אמך נולדה **תחת התפוח**²⁶⁸.
ר"ל היא למודה להיות במדבר לא בעיר, כי שם נמצאה ושם
נולדה, היא ואבותיה.

בכל זאת ניתן לראות שמלבי"ם רואה בדוד דמות אידאלית, בהתאם לתפיסתו הפילוסופית שהזכרנו. ראשית, הרעיה מתארת את הדוד כמושלם בכל מה שאינו גופני. כך שאפילו תיאור הדוד (ה', י-טז) אינו מתפרש על פרטי מראהו, אלא על "סימניו ומעלותיו" בכלל, כאשר מלבי"ם בוחר לא להתייחס כלל לפרטי הדימויים במישור המילולי²⁶⁹. ב-א', ד מצינת הרעיה במפורש שאהבת הדוד היא רק מצד מעלתו העצמית, ולא כאהבת המלך, שהיא "מצד ההנאה והמועיל והערב" (הפך עראמה – עי' לעיל 2.2.2.1). השיא בשבח זה הוא ז', י, שם מכנה הרעיה את הדוד 'מישרים', שהרי "הוא ציור המישור עצמו, כי הוא מלא מישרים וצדק". הדוד מושלם בתכונותיו הרוחניות, לא הגשמיות, כיאה למי שמייצג באלגוריה את עולם הרוח במאבקו מול עולם החומר.

במקומות המעטים בהם יש שבח חושני לדוד, הוא מתייחס בעיקר לריחו (א', ג; א', יב-יד; ג', ג)²⁷⁰. המילה 'ריח' במקרא מהווה לפי מלבי"ם במקומות רבים סמל לרוחניות (למשל ברי' ח', כא; ברי' כ"ז, כז; שמות ל', ד"ה "רמזי מזבח הקטורת והכירור"²⁷¹), וכן הוא בפירושו האלגורי לאזכורים של ריח הדוד אצלנו. השבחים היחידים שכנראה מתייחסים למראה מנוסחים בלשון עמומה למדי, כמו: "**הנך יפה דודי** מצד תוארך, **אף נעים** מצד שלמותך" (א', טז).

שנית, הדוד אינו חושק בגופה של הרעיה. אמנם הוא משבח את יופיה (ב', יד; ד', א; ו', ה-ז) ואת קולה (ב', יד), כמו גם תכונות שאינן חושניות: נאמנות (א', טו) וצניעות (ד', יב-יד). אך רצונותיו מהרעיה מסתכמים בחיים משותפים (ד', ח), ובציפייה לנאמנות ולבלעדיות²⁷² (ב', ו; ה), ואין בהם זכר לחיבור פיסי. לעומתו, הרעיה מביעה את רצונה גם בנשיקות (א', ב) ובהתחברות²⁷³ (א', טז-יז; ד', טז).

²⁶⁸ מלבי"ם מפרש כאן "יְלֵדְתְּךָ" כ-"אמך" (כמו תה"ש והוולגטה, ובניגוד למקובל בפרשנות היהודית המסורתית), ואת "חַבְלָה" כ-"נולדה", ולא כ-"ילדה", בניגוד לביטוי שקדם ("...חבלתך אמך. שם הולידה אותך"). בוולגטה שני הביטויים בסביל.

²⁶⁹ זה כל מה שמלבי"ם כותב בביאור המילולי לתיאור הדוד: "**דודי**. משיבה סימניו ומעלותיו על כל דוד, ומסיימת זה **דודי**. ר"ל הנמצא כמהו?!".

²⁷⁰ לא נראה שמלבי"ם מושפע מכך שהריח נחשב לחוש ה"רוחני" ביותר בעולם הקלאסי (עי' קלאסן, האוז וסינוט 1994, 42-50), רעיון הקיים גם בתלמוד (בבלי ברכות מג ע"ב) ובפרשנות המקרא היהודית (בשה"ש, עי' תמ"ך א', ב). מלבי"ם עצמו ראה בריח דווקא את אחד הפחותים שבחושים (יחד עם חוש הטעם – עי' מלבי"ם, הגיון, 90), כנראה בהתבסס על אריסטו (על הנפש ב, ט).

²⁷¹ דווקא בישי' י"א, ג, שם לכאורה מועמד הריח מול הראייה והשמיעה, וכבר רבא (בבלי סנה' צג ע"ב) ראה כאן תכונה על-טבעית הקשורה בריח, מלבי"ם מקפיד לפרש את הפועל המקראי "יְהַרְיֵחוּ" כקשור ברוח, ולא בריח (על תולדות הפרשנות לפסוק זה עי' אונטרמן 1992, 17-20).

²⁷² לא ברור אם הבלעדיות הנדרשת מהרעיה נדרשת גם מהדוד. השי' ו', ב, שם הדוד בוחר ברעיה בלבד; מול ח', ח-יד, שם קיימת אפשרות שהדוד יקח גם את אחותה של הרעיה.

²⁷³ שלמה, המייצג לפי מלבי"ם את עולם החומר, אף הוא רוצה בהתחברות עם הרעיה (ז', ח-ט). בשונה ממנה, הוא מבטא את רצונו בשפה בוטה. לגבי הדוד, הוא אמנם שמח להתחבר עמה (השי' ב', ו: "והדוד מתחבר עמה באהבה"),

שלישית²⁷⁴, האהבה גורמת רק אצל הרעיה להתנהגות מבולבלת, מעין טירוף הדעת. כך היא אומרת לבנות ירושלים (ו', יא-יב):

אמרה להם אמתלאות למה יצתה מחדרה... כי ירדה לגנת אגוז,
ושם הלכה לטייל לראות באבי הנחל, ומשם הלכה לראות
הפרחה הגפן וכו'. אמנם חוזרת מדבריה, אומרת לא ידעתי. אני
בעצמי איני יודע למה יצאתי. רק נפשי, ר"ל דודי הרועה שהוא
נפשי וחיי רוחי, הוא שם אותי מרכבות עמי נדיב, הוא המניע
אותי כמרכבה רצה וחשה אל עמי נדיב, אל בני עמי הנדיבים,
שלא אהיה עוד כלואה בחדרי שלמה, רק אצא וארכב אל בני
עמי.

רביעית, גם מלבי"ם, כמו פרשנים רבים אחרים, רואה בהתנהגות הרעיה בפרק ה' חטא כלפי דודה. תחילת החטא לפי מלבי"ם בכך שהרעיה שכחה את דודה למשך זמן רב בשבתה בחדרי שלמה, והמשכו בסירובה לצאת אליו כשהוא הגיע לקרוא לה. הוא, לעומת זאת, מעולם לא שכח אותה.

כך גם עראמה וגם מלבי"ם, כל אחד בדרכו, רואים את ההבדלים בין הדוד לרעיה לא רק כהבדלים בין גבר לאשה, אלא כהבדלים מהותיים בין דמות מושלמת לדמות שאינה כזאת. בכל זאת כדאי לעמוד על הבדל משמעותי אחד בין שני הפירושים הללו מעבר לדרכיהם השונות לאידאליזציה של הדוד: עראמה מדגיש את עליונותו של הדוד על הרעיה לאורך כל פירושו. מלבי"ם, למרות שרואה בדוד דמות מושלמת, מדגיש בעיקר את יתרונותיו על-פני שלמה, כאשר הרעיה (גם אם אין היא מושלמת) מתאימה לדוד באופן בסיסי. נקודה זו חשובה אם מתייחסים להיבטים מגדריים בשני הפירושים. אם אצל עראמה הבדלים רבים בין הדוד לרעיה מתאימים גם לגישה הפטריארכלית, אצל מלבי"ם אין הדבר כך – הדוד והרעיה אנשי המדבר נמצאים בקבוצה אחת (גם אם אין הם ממש שווים), ומולם ניצבים שלמה ובנות ירושלים²⁷⁵.

אלא שאין הוא מביע את רצונו בכך לכל אורך הפירוש. גם תגובתו לבקשת הרעיה להתחבר (ה', א) אינה ברורה כל צרכה (י"שבא לגנו ואכל מפריו ועושה סעודת מרועים לרעים וידידים"), ונראה שמלבי"ם משתדל מאוד שלא לייחס לדוד תאוה מינית.

²⁷⁴ לעומת שני הנימוקים הראשונים, המהווים ראיה של ממש לטענה שמלבי"ם רואה בדוד דמות מושלמת, שני הנימוקים האחרונים אינם אלא ראיות מן השתיקה, המעידות שאין בפירוש מלבי"ם פגמים בדמות הדוד שיש בדמות הרעיה שם.

²⁷⁵ נקודה זו מתאימה לדבריו בפירושו לאסתר א', יג, שם מלבי"ם מתייחס לחובתה של ושתי להופיע בפני אחשוורוש: "היה הדין אז כמו שהוא עוד היום בארצות המזרח, שהאשה משועבדת תחת בעלה וצריכה להכנע לעשות רצונו, ואם תעבור ענוש תענש". כלומר, במקומו של מלבי"ם אין האשה חייבת לשמוע בקול בעלה. בכל זאת גם אצל מלבי"ם ניתן להבחין בהבדל אחד בין הדוד לרעיה הנובע כנראה ממגדר: אחד הדברים שהרעיה מבקשת מהדוד הוא הגנה מפני חמת המלך (ח', ו). אך גם שם באה לידי ביטוי עליונותו של הדוד על מתחרהו, שהרי כוחו – אהבה – בא מה' (מלבי"ם קורא את 'שלהבת-י-ה' כשתי מילים), ואילו כוחו של שלמה – הקנאה – בא מהשאל.

2.2.3 הגישה השוויונית

קיימים פרשנים שאינם רואים כל עדיפות לדוד על-פני הרעיה, ושתי הדמויות המרכזיות מתוארות באופן שווה או דומה. מבין הפרשנים הנחקרים בעבודה זו ניתן לציין כאן את ראב"ע ומצודות, שאצל שניהם ניתן למצוא נקודות דמיון רבות בין האוהבים.

2.2.3.1 ראב"ע: הקבלת הדוד לרעיה

יש לציין כאן שלמרות גישתו הכללית העוינת של ראב"ע כלפי נשים (רצון תשס"ג, 227-228), לא נראה כל פער מהותי בין הדוד לרעיה בפירושו לשה"ש. ניגוד זה יידון בסעיף המסקנות של פרק זה (2.2.5.3). גם גילה הצעיר של הרעיה, עם כל חשיבותו לראב"ע (עי' לעיל 2.1.4.2), אינו משפיע במבט ראשון על היחסים בין הדמויות בפירושו, ולכן גם אם נאמר שהדוד הוא מבוגר ממנה בהרבה (מה שלא ברור מהפירוש, כיוון שאין ראב"ע מתעניין כלל בגילו), עדיין לא תהיה כאן העדפה שלו על פניה.

לפי ראב"ע, הדוד הוא רועה עשיר (הדוד רועה – א', ז-ח; והוא מייעד לרעייתו תכשיטי זהב – א', ט-יא), וכן הרעיה ממשפחה אמידה (משפחה היא בעלת כרמים, והרעיה לא היתה צריכה לעבוד בהם עד שכעסו עליה אחיה – א', ה-ו; וכן יש לה "בית נכבד" – א', יז). אמנם בתחילת הספר חברותיה של הרעיה בזו לה על עבודתה כנוטרת כרמים (א', ה-ו), אך הדוד מכיר בערכה האמיתי (למשל א', יא: "ולא היה ראוי לך שיהיו התורים שלך כי אם זהב עם נקודות הכסף").

גם בתפיסות האהבה ובביטויי הרגש שלהם, ניתן לראות קווי דמיון בין בני-הזוג. ראשית, התאהבותם הראשונית היתה הודית: "ונפל החשק בלב כל אחד מהם" (הקדמה לפעם השנית)²⁷⁶.

שנית, קיימת הקבלה מסויימת בין שבחיהם ההדדיים. הדוד מתאר בעיקר את מראהו של הרעיה (במיוחד בשירי-התיאור ד', א-ז; ו', ד-ט), וקיימים אצלו גם שבחים על תכונות-נפש ועל מוסר (א', טו; ד', יב); בעוד הרעיה, בנוסף על תיאור מראה דודה (ה', יא-טז), מתמקדת בריחו (א', ג; א', יב-יד; ב', טז; ח', ה; ועי' לעיל 2.2.2.2, הע' 270), ללא התייחסות לתכונותיו האחרות.

שלישית, לפי שני בני-הזוג האהבה היא דבר המסור ללב. הדוד רואה ברעיה כמי שלקחה את לבו (ד', ט; ועי' לעיל 2.2.1.2, הע' 244), והיא שואפת לדבקות בגוף ובלב (ח', ו). כאן יש להבחין בין האוהבים לבין הקהל החושק ברעיה (ז', ב-י), שאצלו האהבה היא חושנית בלבד²⁷⁷.

²⁷⁶ כך בפירוש הארוך בלבד. בקצר הרעיה היא החושקת בדוד ראשונה: "נערה חוץ מן המדינה בכרמיה ראתה רועה עובר וחשקה בו".

²⁷⁷ תיאורי האיברים (פס' ב-ו) מתייחסים כולם למראה. מפס' ח' ואילך, המתבוננים מתאווים לאחוז בגופה של הרעיה, להריחה ולטעום את נשיקותיה. אמנם בפס' ז, "החשק" מוגדר כ"תענוג לנפש... דבר יפה ונעים", אך המושג "נפש" בהגותו של ראב"ע מציין דווקא את כוחות החיים הטבעיים, ולא מעבר לכך (עי' כהן תשנ"ו, 222, ובהפניות שם).

רביעית, גם הדוד וגם הרעיה רואים חשיבות בהתבודדות בכרמים. גם כאן, יש להבחין בין גישת האוהבים לכרם לבין גישתם של אחרים, במקרה זה המלך שלמה, הרואה בכרמו נכס כלכלי בלבד. יחסן של הדמויות לכרם מופיע בפסוקים האחרונים של המגילה (ח', יא-יד):

...כי הנה שלמה המלך השכיר הכרם שלו בעבור שיביאו לו
בפריו הנוטרים ששכרו אותו אלף כסף. ואני לא עשיתי כן, אלא
כרמי שלי לפני, וחזרה מלעגת ואומרת: קח אתה שלמה האלף
שלך וירויחו הנוטרים השוכרים מאתים! אני אינני רוצה ממון,
ולא קרן וריוח, אלא להיות כרמי שלי לפני, שהתחברתי בו עם
דודי, וזהו יותר תענוג לי מכל ממון. אמר דודה: כשאת יושבת
בגנים שיש בתוך הכרם, אל תרימי קולך, כי חברים יש לי, והם
מקשיבים לקולך. ועתה השמיעני ואמרי לי ברח דודי, כאלו
תחשבי שאני עמהם, שלא יחשדוני שאני עמך בכאן...²⁷⁸

קיימות הקבלות בין בני-הזוג גם מבחינת התנהגותם. שניהם דוחים את כל מחזריהם האחרים (היא – ז', יא; הוא – א', ט); והוא שומע בקולה (ב', יד), כמו שהיא שומעת בקולו (ז', יא), גם אם לא באותו אופן (עיי להלן). שניהם עושים מאמצים להיפגש על-ידי ריצה מהירה (הדוד – ב', ח; הרעיה – ו', יב, למרות שהיא אינה מודעת למרוצתה), וכן בתעוזה (הרעיה ההולכת לבדה במדבר – ג', ו-יא) או בערמה (הדוד המערים על חבריו שייצאו מהגן בו נפגשים בני-הזוג – ח', יג-יד). כמו כן, שניהם לפעמים דוחים זה את זה: בסוף פרק ב', הרעיה דוחה את פגישתם, כנראה עד הקיץ; ובסוף פרק ד', היא דוחה לזמן מה, ואומרת שהדוד ילך לטייל בגנו לפני שיבוא לטייל בגנה (עיי לעיל 2.1.2.2). מיד לאחר מכן (ה', ב ואילך) הדוד בא לביתה של הרעיה, מצאה פְּשָׁה, והלך מיוזמתו.

בכל זאת יש לציין כאן מקום אחד שאולי מצביע על מגמה פטריארכלית אצל ראבי"ע. בעניין מה שראינו זה עתה ששני בני-הזוג שומעים זה בקולו של זה, יש הבדל ביניהם: הוא רק מבקש את עצתה בעניין מסויים, ואילו היא מצהירה שעליה לעשות כל חפצו, וראבי"ע קושר את דבריה (ביפעם הראשונה) לקללת חוה "וְאֶל-אִישׁוֹ תִּשְׁוֹקֶתְךָ" (בר' ג', טז); והשי' דבריו של חכם שהובאו לעיל 2.2.1.2²⁷⁹. בכל זאת ההקבלות הרבות בין הדוד לרעיה, והעובדה שלפחות בעניין

²⁷⁸ בכל זאת קיים הבדל בין הדוד לרעיה הראוי לאזכור כאן. מעבר לשבחים ולחשק שתואר עד כה, נראה שהרעיה מחפשת כל הזמן, ובמצבים שונים, את המפגש האינטימי וההתחברות עם דודה. עיי גם בפירושי ראבי"ע ל-א', יב-יד; ג', א-ה. ייתכן שחוסר רצונו של הדוד להתחברות נובע מהיות הרעיה ילדה קטנה, ואז אין בהתנהגותה דבר מעבר לחלומות ילדות, שאינם מפריעים לשוויון הבסיסי בין האוהבים.

²⁷⁹ בהקשר זה ניתן להזכיר גם שבספרות האהבה החזרונית מימי-הביניים קיים מוטיב של שיעבוד האביר לגבירה, שלפי המחקר נועד לחזק דווקא את המבנה הפטריארכלי של החברה (עיי דיבי 1994, 61-63, 71-73).

מסויים גם הוא שומע בקולה, מטות את הכף לטובת ראיית ראבי"ע כשווינוי בכל הנוגע ליחסים בין בני-הזוג²⁸⁰.

2.2.3.2 מצודות: בעקבות ראבי"ע

אצל מצודות קיימים מאפיינים רבים הדומים למה שראינו אצל ראבי"ע. כך שני בני-הזוג הם בני אותו מעמד, כפריים ממשפחות בעלות נכסים (הרעיה שומרת על כרמי אחיה – א', ו; הדוד בעל כרם – ח', יא-יב). הדוד משבח מדי פעם את כבודה ומעמדה של הרעיה (למשל א', ט-יא), אך ייתכן שמעמד זה קיים רק בעיניו, כמו שמעמדו הנעלה קיים בעיניה (ה', י). בכל מקרה יש לדוד 'אנשי בית' הסרים למרותו (ז', א), למרות שהוא לא נחשב לעשיר (ב', ג).

כמו כן, שני בני-הזוג יוזמים פגישות משותפות (הדוד: ב', י-יג; ה', ב; הרעיה: ב', יז-ג', ד), אפילו שהדוד הוא שיצא לקראת הרעיה בראשונה. גם השבחים ההדדיים של הדוד והרעיה דומים זה לזה, כאשר קיים איזון בין השבחים החושניים לבין אלה הנפשיים או המוסריים, במיוחד בתיאורי הדוד את הרעיה. שבחיו כלפיה כוללים את מראה (למשל א', טו), משיכתה אותו (למשל שם), צניעותה (למשל ב', ב), נעימות קולה (למשל ב', יד), אהבתה אליו (למשל ד', א), חכמתה וכשרונה (למשל ד', ג), ריחה (למשל ד', י-יא), נאמנותה לו (למשל ה', ב), חשיבותה (למשל ו', ד), מידותיה הטובות (למשל ו', ח-ט) ועוד. גם תיאורי הרעיה את הדוד הם לא רק חושניים, ויש בהם, למשל, גם שבח יושרו (א', ד) וחכמתו (למשל ב', ג). בכל מקרה יש לציין, שרצונותיהם של שני בני-הזוג כוללים לפי מצודות גם הנאות גופניות והתחברות (הדוד: ג', ט; ז', ט; ועוד; הרעיה: א', יג; ב', יז; ועוד).

אצל שני בני-הזוג נתפסת האהבה כעניין מהותי בחיים. כך היא מדברת על מסירות נפשה למען האהבה (ה', ח; ח', ו-ז), ועל כך שהדוד אוהב אותה מרגע לידתו (ח', ה).

מבחינת הבלעדיות והנאמנות, רק לדוד יש מחזרות (ר' למשל ג', י-יא), אך לרעיה יש חברות המנסות לשכנעה לשכוח מאהבתה לדודה (עי' לעיל 2.1.3.2), המעמידות אותה במבחן נאמנות מסוג אחר. על הנאמנות ההדדית במצודות עי' עוד בדברי הרעיה (ב', טז): "עם כל זה²⁸¹ לא נפסקה אז האהבה מכל וכל, אבל דודי היה מיוחד לי, ולא געלתי בו לחשוק במי; וכן אני הייתי מיוחדת לו, ולא געל בי לחשוק באחרתי".

כמו אצל ראבי"ע, גם בפירוש המצודות שומעים שני האוהבים זה בקולו של זה: הדוד מבטיח שהוא ואנשי ביתו ימלאו אחר כל בקשותיה של הרעיה (ז', א), והיא מבקשת ללמוד מאמה כיצד לעשות כן לאהובה (ח', ב), והוא אף מעיד עליה שהיא "סר למשמעותו" (ב', ד).

²⁸⁰ כאן יש לציין גם את פירושו של עמנואל הרומי, ששאב מראבי"ע לא רק את עיקרי העלילה (לעיל 2.1.2.2, הע' 125), אלא אף את השווינויות, ההדדיות והנאמנות שבאהבה. אולם בניגוד לראבי"ע, עמנואל ראה בעקרונות אלה (במקום בצניעות – עי' להלן 2.3.2.5, הע' 354) בסיס לתפיסתו את טוהר אהבתם של הדוד והרעיה.

²⁸¹ מצודות מתייחס כאן למה שאמר בפירושו לפסוק הקודם, שאנשים הצליחו בעורמה להפריד בינה לבין הדוד. עי' לעיל 2.1.3.2.

ניתן למצוא גם התנהגות של מאמץ ותעוזה כדי להיפגש אצל שתי הדמויות (הדוד הלך למפגש בלילה גשום – ה', ב; הרעיה הלכה אחריו למדבר – ח', ה). אצל הרעיה הדבר יכול להתבטא גם בהתנהגות שלילית של חוסר צניעות (ג', ג, כשהיא שאלה את השומרים למקומו של הדוד), אך הכל מתוך אהבתה לדוד. ייתכן שמקרה זה עם השומרים מעיד בכל זאת על תפיסה פטריארכלית אצל מצודות, אך אין תפיסה זו משפיעה כלל על יחסי הרעיה עם הדוד, אלא רק על יחסיה עם העולם הגברי שמסביבה. ועיי עוד להלן (2.2.5.3; 4.2.2.3, הע' 614).

נוסף על כך, מצודות מקפיד לכל אורך פירושו (פרט לכותרת – א', א) לקרוא לבני-הזוג 'חשוקי' ו'חשוקה', שניהם בסביל²⁸². הקבלה זו של הכינויים מעצים את ההקבלות בהתנהגות ובדיבור שראינו בפירושו עד כה.

רק ממקום אחד נראה מצודות כמתייחס לדוד כעדיף על הרעיה ביחסים ביניהם – דרישתו מהרעיה 'להיזהר בכבודו' (וי, יב-ז', א). אך אין ביוצא-דופן זה כדי לפגוע בתמונה הכללית השוויונית, במיוחד בהתחשב בכך שבפירושו לפגישה הלילית המוחמצת בתחילת פרק ה', עליה מוסבים דבריו כאן, הוא מקפיד דווקא להגן על הרעיה מפני ביקורת (עיי לעיל 2.1.3.2; והשי' דברינו על אבן-עקנין להלן 2.2.4).

כל ההקבלות הללו מעידות שגם מצודות רואה את הדוד והרעיה כשווים זה לזה, ללא מתח מהותי ביניהם הנובע מהבדלי מגדר או מעמד חברתי.

2.2.4 אבן-עקנין²⁸³: ביקורת על הדוד והעדפת הרעיה על פניו

מבין הפרשנים היהודים המסורתיים, מעטים הם המוכנים למתוח ביקורת על הדוד בפירושו המילולי, ומעטים עוד יותר מתארים את הרעיה באופן חיובי יותר מאשר את הדוד, כפי שעושה אבן-עקנין, בו נעסוק כאן²⁸⁴. הדוגמה הבולטת אצלו לביקורת כלפי הדוד היא ב-ג', א: "בלילות הודיעה שסר אהובה ממנה ובגד בה, והיא חשבה אותו לנאה ואוהב, ולא צדקה מחשבתה". כלומר שעתה היא מודה שקודם לכן לא צדקה בחשבה אותו לאוהבה. כמו כן, בסיכום

²⁸² קדם לו בכך כבר רי"ד, שכינה את גיבורי הספר "אהוב" ו"אהובה". רי"ד עצמו איננו בהכרח בעל תפיסה שוויונית בשחי"ש, אך מצודות שילב את הקבלת הכינויים מפירושו בהתאם לשיטתו המקבילה בין הדוד לרעיה גם בעניינים אחרים.

²⁸³ ר' יוסף בן יהודה אבן-עקנין חי במרוקו במאה הי"ב. על חייו ועל פירושו לשחי"ש, הפירוש האלגורי הפילוסופי המלא הקדום ביותר לספר זה, ר' הלקין 1950; מרציאנו תשס"ה, 58-62. פירוש 'מסורג' זה מביא לכל פסוק שלושה פירושים: מילולי (לרוב פילולוגי, אך יש בו גם פירוש ענייני), לאומי (לפי חז"ל) ופילוסופי (הפירוש המועדף עליו). לא ידוע שכתב פירושים לספרי מקרא אחרים. לרשימת כתביו ר' בהקדמה למהד' הלקין לפירושו לשחי"ש, יג-יד.

²⁸⁴ הפרשן הקרוב ביותר לאבן-עקנין בעניין זה הוא כנראה ר' יצחק משאטיבה (ר' מרציאנו תשס"ה, 140-137). לדעתו אמנם לכל אורך הספר הדוד הוא הפעיל והרעיה הסבילה (באלגוריה הפילוסופית שלו מדובר במורה ותלמיד), אך בסוף הספר הדוד סוטה מהדרך הנכונה ומנסה לשכנע את הרעיה לעשות כן, והיא דוחה באומץ לב את דבריו. קיימים גם פרשנים נוספים המבקרים את הדוד, גם אם באופן כללי הם מעדיפים אותו על-פני הרעיה. כך אלמוני-איטליה (ב', יד-טז), שם הרעיה (זו הקרויה 'הַדְבָקָה' – עיי לעיל 2.1.4.3) מלמדת את הדוד פרק בהלכות צניעות כשיצרו מתגבר עליו. ביקורת דומה מצויה במיוחד לרשב"ם ז', א, אם כי שם ייתכן שהרעיה מתרצת לבקשתו הלא-צנועה של הדוד (פסי' יא: "וכל אשר יאבה אעשה לו"). ייתכן שגם תמ"ד רומז לביקורת על הדוד במספר מקומות, למשל כשהדוד מתנצל על שאיחר לבוא לחדרה של הרעיה, מה שאילץ אותה לחפשו (וי, יא). בעניין העדפת הדוד על-פני הרעיה, עיי שטרנברג (תשס"ג, 101-100) הצליחה להוכיח שקיימת גישה בספרות חז"ל לפיה הרעיה היא ה' והדוד הוא עם ישראל, מה שמביא אותה להציע פירוש חדש לשחי"ש, בו היא מתארת את הרעיה באופן חיובי הרבה יותר מאשר את הדוד גם במישור המילולי (שם, 115-104), אולם פירוש זה נראה רחוק מאוד מהפשט, ועיי מה שכתבנו להלן (3.2.2.1, הע' 478). ועיי גם מה שכתבנו לעיל (1.3.1, הע' 19) על האלגוריה החכמתית.

עלילת המגילה, המבוסס על ארבע השבועות שבספר (ב', ז; ג', ה; ה', ח; וכן ח', ד, שם מופיע הסיכום), אבן-עקנין רואה דווקא את דמותו של הדוד כמתפתחת, לעומת הרעיה שאהבתה לדוד קבועה ועומדת לאורך כל הסיפור. כך בשבועה הראשונה, הרעיה מחפשת את הדוד, ולא מצליחה לתפסו. בשניה היא תפסה אותו, אך הוא התחמק. בשלישית הוא התקרר לביתה ולא נכנס (אמנם היא התמהמהה לפתוח לו, אך לא היתה זו אשמתה – ר' להלן), וברביעית סוף סוף הצליחה למצוא את דודה ולהיות עמו יחד. לכל אורך הדרך, הרעיה רוצה את הדוד, אך הוא איננו מתמיד באהבתו אליה.

קיימות גם התבטאויות של הרעיה על כך שאינה אוהבת את הדוד מספיק, והיא זו שמעודדת את עצמה לאהבו יותר, ומבקשת מחברותיה שיכפו זאת עליה. כך פירושו השני (והמועדף) להשבעת בנות ירושלים "אם-תְּעִירוּ וְאם-תְּעוֹרְרוּ אֶת-הָאֵהָבָה עַד שְׁתִּחַפְּצוּ":

והנה נצנץ בדעתי פירוש אחר, והוא שאם כאן להכרעה ואשור
ואמות, כמו "וְאם-תְּקַרְיב מְנַחַת בְּפוֹרְיִים" (וי' ב', יד) אינו
רשות²⁸⁵... ולפי הפרוש הזה כוונתה להאיץ בהן שיעירו, ואם גם
בכפייה, עד שתשוב להיות בחריצות ובזריזות... וזה פירוש יפה.

אמנם סירובה של הרעיה לפתוח לדודה את הדלת (ה', ג) נתפס גם על-ידי אבן-עקנין כחטא (לדבריו, החטא הוא שאהבת הדוד חזקה מאהבתה), ובכל זאת פרשנו מנסה להבין את כל התנהגותה של הרעיה שם (פרט לעצם העובדה שנרדמה בפס' ב) כנובעת מתוך אהבתה לדוד, מה שממעיט הרבה מחומרת מעשיה. בכל מקרה, גם אם בנקודה זו בסיפור אהבתו גדולה מאהבתה, עצם אהבתה היא קבועה ועומדת, בעוד אהבת הדוד אליה יודעת עליות וירידות, ולמעשה הוא עוזב אותה גם כאן על לא עוול בכפה:

...אף כי נרדמתי מחוזק חשקי בו ותשוקתי לאהבתו, לבי שבור-
אהבה מאוהב בו, והנה אהובי **זופק** על פתחי, ובלבו רגשות
אהבה וכאב רבים וחזקים ממה שהרגשתי, שאני הנה נרדמתי
במטתי, אם כי כאב לבי בעבורו, והוא לא נהנה משינה ולא מצא
מנוח עד שנשאו הצער והכאב והיגון, כמה שאמר **שראשי נמלא
טל קְנֻצוֹתֵי רִסְיֵי לֵילָה**, וזה קצה האהבה. (ה', ב)

אחר שתיארה בפסוק הקודם שעלתה על מטתה ולא ישנה אלא
שנת נדודים... ספרה שפשטה בגדיה לשינה, וכשקרב אליה

²⁸⁵ המילה 'אם' בחוק המקראי מתפרשת במסורת ההלכתית פעמים רבות (במיוחד לשיטת ר' עקיבא) כפתיחה למצווה גמורה ('חובה' במונחים של חז"ל), ולא כמילת תנאי ('רשות'). עיי בבלי סוטה ג ע"א; מכילתא יתרו בחדש יא/243-244; פרנקל תרפ"ג, 113. הפסוק המובא ע"י אבן-עקנין כאן הוא אחד משלושה בתורה שגם ר' ישמעאל מודה שהם 'חובה' (מכילתא שם; שני הפסוקים האחרים הם שמות כ', כב; שמות כ"ב, כד). אולם גם במסורת ההלכתית ניתן לגלות אפשרויות שונות כיצד להבין את המילה 'אם' במקרים הללו. נוסף על דעת אבן-עקנין אצלנו, הרואה במילה זו פתיחה לציווי "להכרעה ואשור ואמות", ניתן להבינה במשמעות 'כאשר' (כרש"י ורשב"ם בויקרא), או לטעון ש'אם' היא אמנם מילת תנאי, אך קיים פסוק אחר בתורה שמשם נלמד שמדובר ב'חובה' (כרמב"ן שם). דעתו של אבן-עקנין מובאת כאחד הפירושים של 'אם' בספר השרשים לאבן-גינאח: "ותהיה עוד [אם] לקיים הדבר", שם מובאים בין שאר הדוגמאות שמות כ', כב ו-וי' ב', יד. בשבועות בשה"ש באה שם "אם" להרחקה ולהזהרה עם השבועה".

אהובה נדהמה ונבוכה, ומשום כך לא ידעה איך תלבש בגדיה
מחמת תוקף הכיסופים שאפפוח ונפשה ההומה לקראתו. (פס' ג)

וּדוּדֵי חֶמֶק עֵבֶר... מתוך תרעומת, שלא מצא אותה מוכנה
ומצפה לו על הפתח, והתרעם עליה שהיא שוכבת על משכבה אם
כי לא ישנה אלא שינה קלה, ושומה עליה שתפליג באהבתה
כמעשהו הוא, שהצטער וכיתת רגליו בלילה ולא שכב על צדו
במטה... והואיל ואין הדבר כך, דאגתה לאהבתו אינה אמתית.
ומשהלך הכירה בטעותה... (פס' ו)

לפי אבן-עקנין, שה"ש מספר על התפתחות הקשר בין בני-זוג המחוייבים לאהוב זה את זה²⁸⁶. הרעיה מודעת לחובתה ומשתדלת לכל אורך הדרך למלא אחריה, אך הדוד צריך ללמוד בדרך הארוכה על מחוייבותו לאהובתו. אפילו בסוף הספר לא ברור שהם מצליחים לגבור על כל המכשולים, שהרי עדיין היא מבקרת אותו על שהוא משתמש בכרמו לצורך רווח ממוני, ולא למפגש אוהבים:

ובאהובה **שלמה** היא גוערת ונוזפת בו וכועסת עליו, שלא הניח
גנו זה לתענוג ולמנוחה וליחוד ולהתבודדות עמה בו, אלא נמשך
אחרי אסיפת יבולו, וענין זה השכיחה את אהבתו²⁸⁷. (ח', יא)

2.2.5 דיון ומסקנות

ננסה עתה לדון, מהם הגורמים שהביאו לדעות השונות שראינו בפרק זה. עד כמה השפיע הפירוש האלגורי על דעתו של כל פרשן, עד כמה המצב החברתי של הנשים בתקופתו, ועד כמה גורמים אחרים, השקפתיים ופרשניים.

2.2.5.1 גישת האיידאליזציה

לכאורה העמדה הקלה ביותר להסביר היא זו של עראמה ומלבי"ם, הרואים בדוד דמות איידאלית. שהרי בפירושיהם האלגוריים, כמו ברוב הפרשנות היהודית, הדוד הוא הקב"ה, ולכן לא פלא שחלק מתכונותיו של הא-ל יעברו לבן-דמותו ברובד המילולי, הגם שאין יסוד לאיידאליזציה זו בפשוטו של מקרא.

הדבר נראה פשוט במיוחד לגבי עראמה. תיאור הקב"ה כמלך בשר ודם מופיע פעמים רבות בספרות חז"ל (עיי' במיוחד ציגלר 1903), ועראמה עצמו בתחילת פירושו האלגורי (א', א) מדגיש את דימויי השלטון הארצי המתייחסים לה' גם בשאר המקרא:

²⁸⁶ לא נראה שיש קשר בין חיוב זה לבין נישואיהם של בני-הזוג, שהרי המחוייבות ההדדית מוזכרת (למשל ב', ז; ג', א) עוד לפני החתונה (ג', ו-יא).

²⁸⁷ לביקורת דומה של הרעיה על שלמה, השי' ראבי"ע על-אתר (לפיו שלמה אינו הדוד). לגישה דומה לזו של הדוד כאן, שהמלאכה דוחה את האהבה, עיי' בדברי הרעיה בפירושו של חכם (ב', טו-יז).

שיר השירים. שררה כנסת ישראל למלך שהשלוט שלו, והסכימה על זה השם להיותו המלך היותר מפורסם בחכמה ובמעלה מכל המלכים, על דרך שאמר הנביא (יחי א', כו) "ועל דמות הפסא דמות כמראה אדם עליו מלמעה". כי לפי שהאדם הוא הנודע למושל ולמנהיג על כל הנמצאים אשר תחתיו, לזה אמר כי על אותו דמות שהוא מתואר המרכבה העליונה אל הכסא, הוא מדמה ומתאר על אשר על הכסא מראה אדם, שהוא על כסא הממשלה על כל מה שתחתיו²⁸⁸. (ינמשל א', א)

רעיון זה פותח על-ידי פרשנים מאוחרים יותר, שהדגישו לא רק את שלמותו של הדוד כמסמלת את שלמותו של ה', אלא אף את הפער הגדול בין המלך לבין אהובתו בת-הכפר כמשקף את ההבדל המהותי הקיים בין הקב"ה לבין עמו (עי' לעיל 2.1.2.3). נביא כאן את דבריו של שרל (48; והשי' דבריו של אפשטיין, המובאים לקמן בסעיף זה):

אהבת הדוד והרעה נתקלת בבעיות... אימננטיות, פנימיות לאהבה, ולא חיצוניות לה. במבט שטחי נראית אהבה זו כדבר-מה שהוא בלתי-אפשרי. שכן... אהבה בעולמו של המלך שונה לחלוטין מאהבה בעולמה של הנערה. כל עולם הדימויים, השאיפות ההדדיות, החלומות, דמות החיים המשותפים, המושגים, מקומם של אנשים נוספים בעולם האהבה ועוד מאפיינים רבים של עצם הדיבוק ההדדי, מצטיירים בעולמו של כל אחד מהם בדרך שונה לחלוטין... מספר שיר השירים עולה כי הבעיה העיקרית מצויה במה שנראה בלתי-אפשרי – גישור בין עולם מושגי שונה לחלוטין. עניין זה יעמוד גם במוקדו של הנמשל. אנו נראה כי ספר שיר השירים נוגע במה שהוא עיקר חיי האמונה... הניסיון הבלתי-אפשרי לקשר בין עולם בני-האדם – נערות עין גדי – לבין המלך בירושלים, הוא ריבונו של עולם, שהוא לעילא לעילא מכל ברכתא ושירתא.

גם הקישור בין שלמות האהוב לבין שלמות האהבה מתאימה למה שכותב עראמה על אהבת ה' (מובא לעיל הע' 262). ה' הוא המלך, הוא הישות המושלמת וגם האוהב המושלם. לכן הדוד המהווה משל אליו גם הוא מלך, וגם הוא אוהב באופן מושלם.

נוסף על כך, הרעיון לראות במלך סמל לשלמות מתאים גם לתפיסת המלוכה של עראמה. למרות שיש הגבלות על מלך בשר ודם (רני תשס"א, 63-62), עראמה האמין בשלטון ריכוזי מונארכי כאידיאל, המקביל למלכות שמים (שם, 60-58), ורק באחרית הימים (לאחר ימות המשיח) יהיה שלטון ה' ללא מעורבות אנושית (שם, 72-71).

²⁸⁸ כלומר, הכינוי "אדם" והישיבה על כסא בחזון המרכבה מסמלים את היות הקב"ה שליט על כל העולם, מה שמתבטא אצלנו בדמותו של הדוד, הוא המלך שלמה.

לגבי מלבי"ם, ברור ששלמותו של הדוד, המתבטאת בין השאר בהיעדרם של תיאורי גופו, נובעת מהיותו משל לקב"ה, שאין לו גוף. נקודה זו בולטת במיוחד אם נשווה בין שני פירושו לתיאור הדוד (ה', י-טז). בעוד התיאור ב'משל' בא במילים ספורות בלבד ולא נכנס כלל לפרטי התיאור, כפי שראינו לעיל (הע' 269), ב'מליצה' מביא מלבי"ם את תיאורו של כל 'איבר' בפירוט רב. כך למשל פס' יא :

ראשו. ר"ל מהות מחשבתו הנעלמת והרצון העליון כמו שהוא במקורו טרם התגלה, הוא דבר נעלם... ותארה זה בכתם פז... ר"ל דבר יקר מאד הסתום ונעלם בתכלית העלמה. **קוצותיו.**... שזה מורה ראשית התגלות מחשבתו הנעלמה, הם **תלתלים** תלי תלים, כי בהם תלויים עולמות שאין להם סוף, אבל הם **שחורות כעורב.**... וזה משל על רוב התעלמותם, שאורן גנוז בהם וצפון בתוכם בלתי מתגלה מהם מאומה, ודומים **כעורב** ותערובות שאין ניכר לנו מהם שום הבדלה ורושם כלל.

בפירוש האלגורי יש צורך למלבי"ם להרחיב בפרטי התיאור, כדי להראות שמדובר בתיאור רוחני ולא גופני. אך בפירוש המילולי מלבי"ם מתרחק מהגשמה קיצונית (אם כי קיימת בעיה של הגשמת הא-ל בעצם המשלת הקב"ה לדוד האנושי), ואינו מוכן לייחס לדוד מראה גוף של ממש.

כאמור לעיל, עראמה ומלבי"ם נוקטים בדרכים שונות כדי לתאר את הדוד כמושלם, אולם במישור המגדרי קיים הבדל משמעותי ביניהם, וכן הוא הדבר במישור הצניעות. ייתכן שגישתו של מלבי"ם אף נראתה בעיני חלק מבני דורו כחתרנית, וכפוגעת בסדר החברתי המקובל. שהרי אהבתם של הדוד והרעיה באה מתוך התאמתם האישית ובחירתם החופשית, כאשר הממסד החברתי תומך לכאורה בנישואי הרעיה לשלמה המלך. בחברה היהודית האורתודוקסית במאה הי"ט, המחייבת את נישואי השידוך לעומת נישואי הבחירה, יש לצפות להסתייגות מצד גורמים שמרניים, הרוחאים בפירוש מעין זה של מלבי"ם כניעה לתנועת ההשכלה, במיוחד במזרח אירופה בעשורים שלאחר פרסום הפירוש, שם בלט נושא שחרור האשה במצעה של ההשכלה הרדיקלית (ע"י במיוחד ביאל 1992, 175-149). למעשה מלבי"ם חורג כאן מעמדתו הקבועה בענייני שידוכין: במקומות אחרים הוא התנגד לבחירת בן-זוג ללא שידוך (דב' כ"ד, א, §קלד), ואף הצהיר על מוסר קשוח למדי בתחום זה (שאסור לאח צעיר להינשא לפני אח בכור – רות א', ד), וע"י עוד להלן (2.3.4.2).

על רקע זה יש להבין את פירושיהם של אפשטיין ושפירא, שני פרשנים ליטאים במחצית השנייה של המאה הי"ט, שגם הם ראו בדוד דמות אידאלית, אך העדיפו את המודל הפרשני של עראמה. נביא כאן דוגמא מאפשטיין, שהקצין מאד את הדרישה מהרעיה לשמוע בקולו של הדוד. כך הוא פותח את סיכום פירושו המילולי ('הצעת המשל'):

המלך שלמה אהב עלמה אחת מבנות הכפרים ויביאה להיכלו. ולא ידעה מנהג הנאות בהיכל מלך, ויגרש אותה וישימה לנוטרת. כרמיו, ואם תנטרם כחפצו, יהי פרי הכרמים שכר עבודתה.

והוא התחפש ויהי לרועה צאן, למען יביט עליה שלא יתעללו בה זרים, ואם תיטיב דרכה יקח אותה לאשה לאחר שילמדנה משפט אשת מלך כמוהו²⁸⁹.

פירושו של אפשטיין כה מוקצן בנושא זה עד שאפילו בסוף הסיפור (ח', ח-יד) אין הרעיה מצליחה לסור למשמעתו של דודה, והיא רק מביעה את אמונתה שבסופו של דבר תוכל לשוב אליו. כך הוא מסיים את 'הצעת המשל':

העלמה נפרדת מדודה ומתפחדת פן ישכחנה... והדוד משיב כי לא ישכחנה אם לא תבגוד בו, רק יתמהמה עד שתנוקה מכל מדותיה הכפריות ותוכל להיות בהיכלו אז יקחנה אליו. ובזה מתפרדת העלמה, ובתום לבבה מבטחת אותו כי לא תתן אהבתה לאחר...

קיצוניות זו, והסגנון הפולמוסני האנטי-משכילי שבהקדמת הפירוש, מעלים את השאלה אם אין כאן פולמוס ישיר נגד דרך פירושו של מלבי"ם, שאלה שלא נוכל לדון בה במסגרת עבודה זו²⁹⁰.

2.2.5.2 הגישה הפטריארכלית

לכאורה, מקורה של הגישה הפטריארכלית ברורה אף היא: מדובר בשיקוף של החברה הכללית, שבה מעמדו של הגבר גבוה מזה של האשה. אצל פילוסופים כאבן-תיבון, משתקפים גם דימויים פילוסופיים (אשה=חומר, איש=צורה²⁹¹) שיש להם משמעות מעבר לתפיסה המגדרית האנדרוצנטרית שבוודאי טמונה בהם²⁹² (השי' למשל אלן 1987, 91; רוזן 2003, 86-81)²⁹³.

מבחינת המיחוס לרש"י, גם אם בצרפת במאה הי"ב היה מצבה של האשה טוב יחסית (גרוסמן תשס"א, 495-500), ברור שלא ניתן לדבר על שוויוניות של ממש. כך שפרשן המקבל את העיקרון ש'דרך ארץ' (כלומר דרך התנהגותם הרגילה של אנשים במצבים מסויימים) היא פשוטו

²⁸⁹ השי' סיכום הרובד המילולי בהקדמתו של הפרשן הנוצרי הצרפתי ויליאם מסנט-תיירי (1085-1148), כפי שהוא מצוטט על-ידי מיניס 1984, 48. עלילתו של ויליאם דומה להפליא לזו של אפשטיין, אך חסרונה של הרעיה (בת-פרעה, לדעתו) אינו מעמדה החברתי הנמוך, אלא המנהגים הזרים שהיא דבקה בהם.

²⁹⁰ בכל זאת יש לציין שמ"י אדלמן, בנו של פרשן שה"ש ש"ר אדלמן, טוען שאפשטיין הגיע לפירושו אך ורק דרך הנמשל (השי' אדלמן תרנ"ו, 25-26 לדברי אפשטיין על אביו בהקדמתו), כמו שכתבנו כאן על עראמה.

²⁹¹ 'צורה' היא 'בניגוד לחומר: הענין העצמי המקיים אמיתת כל עצם ועצם, ושעל ידו הוא נבדל מזולתו' (קלצקין תר"ץ, 231). לזיהוי החומר עם האשה והצורה עם האיש, ע"י גם רמב"ם, מו"נ א, יז ו-ג, ח. להבהרת המושגים הללו בפירושו של אבן-תיבון, ע"י וולפסון 2003, 95.

²⁹² לפי פרנטה (1975, 2), הדימוי הפילוסופי של האשה כולל בתוכו גם צדדים חיוביים, אך מכל מקום אין הם באים לידי ביטוי בפירוש אבן-תיבון לספרנו.

²⁹³ כיוון זה במסורת הפילוסופית ממשיך גם בדורות מאוחרים יותר. כך כותב יהודה אברבנאל (שיחות, 455) על הדוד והרעיה: 'וכיון שהיותו נאהב עליה מוצדקת יותר מהיות היא נאהבת עליו, כי הוא מקורה ויוצרה והיא פועל ידיו ולמטה ממנו, על כן היא קוראת לו תמיד 'דודי', היינו 'אהובי', כדרך הנחות לנעלה יותר, ואילו הוא לעולם אינו קורא לה 'אהובה' כי אם 'אחותי רעייתי יונתי תמתי', כדרך הנעלה יותר לנחות ממנו... ובדומה לכך נולד מן הזכר השלם ומן הנקבה הבלתי שלימה היחיד האנושי...".

של מקרא, כנהוג אצל רשבי"ם ובני חוגו²⁹⁴, ישליך מן הסתם מהמצב בתקופתו על הזוג שבשה"ש (לתופעה זו אצל אלמוני-מתיוס, עיי' יפת [בדפוס]). כתימוכין לדבריו מהכתוב עצמו הוא יוכל להביא את היחס אל הרעיה מצד דמויות גבריות אחרות – האחים (א', ו; ח', ח-ל) והשומרים (ה', ז), יחס המראה על הדומיננטיות הגברית בחברה המתוארת בשה"ש, מה שמאפשר (גם אם אינו מחייב) לראות מצב דומה גם ביחסי הדוד והרעיה (והשי' מה שהבאנו לגבי חכם לעיל, 2.2.1.2; וכן לגישות השונות בפרשנות הפמיניסטית, לעיל 1.3.2, העי' 30).

את דעתו של חכם, המגלה עמדה שוויונית ומסתיר עמדה פטריארכלית, קשה יותר להסביר. מצד אחד, בפסוקים הנראים על-פניהם אנטי-נשיים הוא נוטה להציג עמדה שוויונית יותר. כך בתה' קכ"ח, ג האשה נמצאת 'בירכתי הבית' רק לצורך עניינים שהצנעה יפה להם. העניין קשור באורח חייו של ירא ה', שאחת ממדותיו החשובות היא "דבקותו באשתו אִם בניו" (כך בסיכום המזמור). ביאורו את המזמור בדרך זו (שמדובר באורח חיים ולא רק בברכה), מקנה לפירוש מימד דידקטי. כלומר, חכם רוצה ללמד את הגישה השוויונית, ולא הפטריארכלית.

בפסוק 'פטריארכלי' אחר בתהלים, הקריאה לכלת המלך "וַיִּתְּאוּ הַמֶּלֶךְ לְפָנָיו פִּי-הוּא אֲדַנְּךָ וְהִשְׁתַּחֲוִי-לוֹ" (מ"ה, יב), נראה שחכם מתלבט. בגוף הפירוש הוא מציב שתי אפשרויות: או שהכוונה באדנות המלך היא ליחסי אישות (שאינם הירארכיים לפי ההקשר), וההשתחוויה היא עניין נפרד הקשור בטקס החתונה (וגם הוא אינו מעיד על הירארכיה בין בני הזוג); או שהן האדנות והן ההשתחוויה מעידות על כפיפות המלכה למלך. נראה שהוא מעדיף את הפירוש השני, הפטריארכלי, מפני שהוא מציין שפירוש זה מתאים לטעמים. אולם בסיכום המזמור, חכם מפרש אך ורק לפי הדעה הראשונה, השוויונית. כמו אצלנו, יש כאן שוויוניות גלויה ופטריארכליזם נסתר, שרק מי שיקרא את הפירוש במלואו יגלה אותו.

העובדה שחכם מנסה להדגיש פנים פרו-נשיות בטקסט גם בתהלים וגם בשה"ש מעידה לכאורה שיש לו כעיקרון עמדה חינוכית שוויונית. בתהלים מ"ה קל להסביר מדוע הסתיר את הדעה הפטריארכלית – אין הוא רוצה לומר שיש בנישואין יהודיים מימד של שיעבוד, וכן ברור מדוע פִּתְּבָה בכל זאת: זוהי המשמעות הברורה היוצאת מהמקרא לפי פיסוק הטעמים (על הבנתו של חכם בטעמים ביחס לשאר פרשני 'דעת מקרא', עיי' הימלפרב [בדפוס]). ייתכן שזהו המצב גם בשה"ש, ועמדתו הפטריארכלית נובעת מתפיסתו את הטקסט עצמו. אולם תיתכן אפשרות נוספת, הקשורה ביתרון הניתן לגברים גם בחברות שמעמד האשה בהן הוא גבוה. אפילו בתי המשפט בישראל, עם החוקים השוויוניים ועם ריבוי הנשים בעלות התפקידים במערכת, נמצאו כמקבעים סטריאוטיפים מסורתיים המעדיפים את המגדר הגברי (בוגוש ודון-יחיא 1999, למשל 257-258), קל וחומר אצל פרשן מקרא מסורתי. כלומר, למרות כוונתו לפרש לטובת האשה, ולמרות שאין הכתוב מתבטא נגד הרעיה במפורש (לפחות בכל הקשור ליחסיה עם הדוד), אין הוא מצליח להשתחרר מתוויות אנטי-נשיות מסויימות, וחלקן אולי אפילו במודע: בראיון שערכתי עמו

²⁹⁴ על המונח 'דרך ארץ' אצל רשבי"ם בפירושו לתורה, עיי' ברגר 1982, 113-99; טויטו תשס"ג, 145-134. על המונח בפירוש המיוחס לרשבי"ם לשה"ש, עיי' תומפסון 1988, 149-144. פרשנו אמנם אינו משתמש במונח 'דרך ארץ', אולם המונח 'דרך' במשמע נוהג מקובל בחברה מופיע אצלו לפחות שבע פעמים (א', ג; ב', ו; ג', ו; ז; ה', ב, ד-ז).

(אלסטר תשס"ה, §1ה), הוא הסביר חלק מהמקומות שהגדרנו כאן כפטריארכליים כתפיסה חינוכית של צניעות האשה.

2.2.5.3 הגישה השוויונית

בעלי הגישה השוויונית שחקרנו לא התעלמו בהכרח מקיומו של הרקע הפטריארכלי בשה"ש. אולם הם לא השליכו מכאן על יחסיהם של בני-הזוג, אלא ראו את הקשר שבין הדוד לרעיה כניגוד למקובל בחברה. ואכן, כמו שציינו בתחילת הפרק, קשה להתעלם בפשט מפעילותה הנמרצת של הרעיה להשגת הדוד, וממרכזיותה במגילה, בניגוד לתפיסה החברתית המקובלת.

לגבי ראב"ע, כבר ראינו לעיל (2.1.4.2) שהסיפור בשה"ש מתרחש דווקא בשולי החברה, ועובדה זו מסייעת להסביר לא רק את בעיית הצניעות במגילה, אלא גם את יחסיהם השוויוניים של הדוד והרעיה, שאינם מתאימים לנורמות המקובלות.

כמו כן יש להבין, שראב"ע באופן כללי לא התנגד לאשה כאישיות, אלא רק לעיסוק בגוף ולחיי מין. כמקובל בפילוסופיה היהודית בימה"ב, גם הגוף וגם האשה הם בחינת 'חומר'. כבר ראינו אצל אבן-תיבון שכחומר, האשה היא נחותה מן הגבר, שהוא בחינת 'צורה' (לעיל 2.2.5.2). לכן לא פלא שגם בכתבי ראב"ע ניתן למצוא ביטויים מיזוגניים רבים, ואלה מכוונים בעיקרם נגד פיתוי האשה את הגבר, בהנחה שהאשה קשורה להיבטים החומריים שבאדם (רצון תשס"ג, 227-228). אך נחיתות זו של האשה לא תהיה מוחלטת, אם נניח שניתן לנטרל את הצד הגופני שלה²⁹⁵. שהרי בסיפור בריאת העולם (בר' א', כו-כז) ראב"ע קובע שגם האשה נבראה בצלם המלאכים, כמו הגבר²⁹⁶. במקרה דנן אין מדובר באפשרות תיאורטית בלבד. שהרי לפי ראב"ע הרעיה בשה"ש היא ילדה קטנה "שאיין לה שדים" (עי' לעיל 2.1.4.2), ובני-הזוג כמעט ואינם נוגעים זה בזה במשך כל המגילה, מה שבעצם מנטרל את המין כגורם מרכזי בקשר שלהם, וכך מאפשר לראב"ע לתאר את יחסי הדוד והרעיה באופן שוויוני.

לגבי מצודות, נראה שגם במספר מקומות אחרים בפירושו ניתן למצוא הדים לשוויון יחסי בין בני-זוג. כך בסיפור דבורה (שופ' ד', ד) הוא מבטל כל אזכור של בעלה, ומשבח אותה על זריזותה (בעקבות אברבנאל): "אשת לפידות. ר"ל אשת חיל, זריזה במעשיה כלפיד אש, והוא ענין מליצה, וכאשר יאמרו הבריות"²⁹⁷. בסיפור אלישע והשונמית (מל"ב ד', ט) הוא מביא מדרש

²⁹⁵ כמו שראב"ע אומר במפורש על 'הצובאות' (שמות ל"ח, ח): "וטעם הצובאות. כי משפט כל הנשים להתייפות, לראות פניהם בכל בִּקְר במראות נחשת או זכוכית לתקן הפארים שהם על ראשיהם, הם הנזכרים בספר ישעיהו (ג, כ), כי מנהג ישראל היה כמנהג ישמעאל עד היום. והנה היו בישראל עובדות השם, שסרו מתאנות זה העולם, ונתנו מראותיהן נדבה כי אין להם צרך עוד להיות יפות, רק באות יום יום אל פתח אהל מועד להתפלל ולשמוע דברי המצות".

²⁹⁶ ייתכן שיש כאן קרבה לחילוקו של עראמה (שהושפע רבות מראב"ע – עי' הר-וילנסקי תשט"ו, 41) בין 'אשה' לבין 'חיה' – עי' פירושו לבראשית שער ח/סד ע"א-סז ע"ב. ההבדל ביניהם הוא שבעוד ראב"ע רואה באשה את הצד השווה לאיש רק כאשר ההיבט המיני מנוטרל (למשל לפני החטא בגן-עדן, או עם הנערה הקטנה בשה"ש), עראמה מסתכלת כנראה על שתי בחינות של האשה הבוגרת גם במציאות היומיומית, ולדעתו הגבר והאשה שווים מבחינת אישיותם וכישוריהם. על גישה זו של עראמה, שהיא 'שוויונית' באופן יחסי, עי' גם גרוסמן תשס"א, 28-29; שוורצמן 2006.

²⁹⁷ כבר בחז"ל קיימת גישה הרואה בביטוי "אִשֶּׁת לְפִידוֹת" כינוי לדבורה עצמה. כך בבלי מג' יד ע"א: "מאי אִשֶּׁת לְפִידוֹת? שהיתה עושה פתילות למקדש".

(שמקורו בבבלי ברכות י ע"ב) על יתרון של נשים על גברים, נוסף על פירוש פשט הפסוק, למרות שלרוב אין דרכו להביא שני פירושים לעניין אחד²⁹⁸. בפירושו למלאכי ב', י-טז הוא מדגיש את הציפייה לנאמנות הדדית בין בני-הזוג על-ידי הדגשת הבגידה בנשים והפרת ברית הנישואין במעשי אנשי יהודה, שנשאו נשים נכריות על נשותיהם היהודיות²⁹⁹. בתהלים מ"ה, הביטוי "כִּי-הוא אֶדְנִיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִי-לוֹ" (פס' יב) אינו פונה כלל לאשה, אלא לאומות העולם³⁰⁰. ובקהלת, "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-היא מְצוּדִים וְחַרְמִים לְפָנָי" (ז', כו) היא האשה הנואפת דווקא, וגם "וְאִשָּׁה בְּכָל-אֶלֶה לֹא מְצָאֶתִי" (פס' כח) עוסק בנשי שלמה ולא בכלל הנשים, ובתכונות השייכות ליחיד סגולה גם בין הגברים³⁰¹.

צירוף הפירושים הללו מעלה בבירור שיחסו הכללי של מצודות לנשים הוא חיובי, ולאשה אין עמדה נחותה במשפחה ביחס לבעלה. אולם אין זה אומר שיש לה מעמד בחברת הגברים הכללית, חברה שאסור לה לקיים עמה כל מגע, מטעמי צניעות: כאשר הרעיה מחפשת את דודה ברחובות העיר באמצע הלילה לאחר שלא הופיע לפגישתם שנקבעה בחדרה (ב', יז-ג', ב), היא פוגשת בשומרים ושואלת אותם אם ראו אותו. מצודות מציג את הרעיה כאילו היא מבקרת את עצמה על שאלתה, למרות שאין לנימה ביקורתית זו כל רמז בכתוב:

והנה לא בושתי, ואת פיהם שאלתי: האם ראיתם את שאהבה
נפשי? כי מרבית האהבה קלקלה את השורה, והשלכתי הבושה
מנגד ושאלתים. (ג', ג)

לא ברור על מה מתבססת גישה זו, הגורסת מצד אחד שהאשה היא בעלת מעמד עצמאי, ומצד שני אסור לה לדבר עם גברים זרים מטוב ועד רע, גם אם יש בכך צורך. ברור מהדוגמאות שהבאנו שלא רק פשוטו של מקרא עמד מול עיניו של בעל המצודות בנושא זה, אלא תפיסה רחבה

²⁹⁸ אמנם אין כאן סתירה בין הפשט לדרש, ובכל זאת המדרש מובא לאחר פירוש הפשט, בעזרת מילות ההקדמה "וואמרו רו"ל".

²⁹⁹ לגבי מעשיהם של אנשי יהודה יש הסכמה רחבה בפרשנות המסורתית (המחלוקת העיקרית היא אם גירשו את נשותיהם היהודיות או לא), והפרשנים נבדלים בהבנת מהות החטא, אם מדובר בפגיעה בנשים (רש"י; ועיי גרוסמן תשס"ה, 160-161, 180), בעצם נשיאת נשים נכריות בניגוד למצוות התורה (רד"ק), בגירושין ללא סיבה מספקת (אלשיך), או בעבודה זרה ובבגידה לאומית (אברבנאל). בפרטי הפירוש, מצודות שואב בעיקר מרד"ק, אך הדגשת הבגידה קרובה הרבה יותר לעמדתו של אלשיך, והדגשת הפרת הברית קרובה במיוחד לדברי אברבנאל.

³⁰⁰ בנקודה זו הולך מצודות בעקבות רש"י, שלדעתו פס' יב פונה לכנסת ישראל (לעומת אומות העולם לפי מצודות), ולא לנשים הממשיות ("בנות מלכים", "שגל") שנזכרו בפס' י. אך הפירוש למוזמור כולו מתבסס בעיקר על רד"ק. גם בפסוקנו, זהות הדמות שהמלך אדון לה היא נכרית לפי שני הפירושים – לרד"ק מדובר בנשי המלך הנכריות (בנות המלכים מפס' ט), ולמצודות באומות העולם עצמן. נראה שהעיבוד שעושה מצודות כאן לרד"ק דומה למה שעשה בנבואת מלאכי שנדונה בהערה הקודמת. בשני המקומות דן רד"ק במעמד העדיף שראוי שיהיה לנשים ישראליות על נכריות, בעוד מצודות רואה אידיאל של איש אחד עם אשה (ישראלית) אחת, בקשר הדדי שיש בו נאמנות ואין בו שיעבוד (דברים אלו שונים מדעתו של גרוסמן [תשס"א, 403-404] על גישת רד"ק במלאכי). על יחס מצודות לרד"ק בפסוקים אלה בכלל הרחבתי בהרצאתי בקונגרס העולמי הארבעה-עשר למדעי היהדות (עיי לעיל 1.4.5, הע' 67).

³⁰¹ מבין מקורותיו הקבועים של מצודות (עיי לעיל 1.4.5) כמעט כולם מפרשים לפחות אחד מהפסוקים הללו בגנות כלל הנשים (רש"י ורלב"ג לפס' כח, אלשיך לשני הפסוקים) או בגנות התאוה המינית (ראב"ע ורלב"ג לפס' כו). הגבלת הנשים אליהן מתייחס הכתוב לנשות שלמה מצויה בפירוש ראב"ע (שכאמור התנגד למיניות, לא לנשים). יש לציין שרש"י מפרש את פס' כו על מיניות (כלומר נצרות) ולא על נשים. רק התרגום נראה שותף לצמצום הפגיעה בנשים בשני הפסוקים: הוא מסייג שרק האשה העושה צרות גדולות ("עבדא עקין סגיאין") לבעלה היא "מר מְקוּת", והנושא אותה הוא חוטא שנלכד בזנותה ("וחייבא קדם יי גבר דיסבינה ואתלכד בזנותהא"); ו"וְאִשָּׁה בְּכָל-אֶלֶה לֹא מְצָאֶתִי" מתייחס רק לנשי המלכים שבנו את מגדל בבל.

יותר. ייתכן שקיים קשר כלשהו לשיפור מצבה של האשה בקרב המעמד הגבוה ביהדות מערב אירופה בתקופתו (על נדודיו באזור זה ר' שישא תשנ"ז), שהתבטא גם בהפרת כללי הצניעות שהיו נהוגים עד אז (עי' פיינר תשנ"ג, 457-464), אך עניין זה טעון בירור מקיף, שאין כאן המקום לעסוק בו. ובכל זאת, גישה הרואה שוויון בין הדוד לרעייה בתוך חברה סובבת פטריארכלית, יש לה יסוד בפשוטו של מקרא.

2.2.5.4 העדפת הרעייה

את אהדתו של אבן-עקנין דווקא לרעייה נראה שיש להסביר בעזרת מוטיבים מספרות החול של תקופתו. סחיפרס (2002, 91-93) מציין שבספרות הערבית והעברית בארצות האסלאם בימה"ב היה קיים מוטיב של נשים פעילות כמו הגברים ואף יותר מהם, אם כי הדוגמאות שהוא מביא מאוחרות לפרשנו. אבן-עקנין עצמו ידוע בדבקותו בתרבות הערבית (עי' בן-ששון תש"ן, 33-34; אך הש' הסתייגותו של צוקר תשנ"ה, 307-308), ובפירושו לשה"ש הוא תוקף את ר' יהודה אבן-בלעם³⁰², שאמר "מה שהוא בניגוד למה שימצא חן בעיני הערבים" בפירושו לתיאור הרעייה בפרק ז' (פס' ג)³⁰³.

נראה מהפתיחה לפירוש שלרובד המילולי במגילה יש מטרה המחייבת את יופיו, ולכן גם את התאמתו למוסכמות הספרותיות הערביות:

...ידענו לחבב [את ספרנו] על הכלל ולעורר תשוקה אליו, והנה
ההמון יחזיקו בפשוטו וכשיחכימו קצת... יתעוררו לחקור את
סודותיו בקנותם דעה ממי שיסביר אותה להם...

עצם קיומו של הרובד המילולי בשה"ש נועד לפי אבן-עקנין כדי למשוך את לבו של הקורא הצעיר, כדי שיתחיל לעסוק בטקסט שמשמעו האמיתי הוא ברובד עמוק יותר, פילוסופי (ועי' עוד להלן 4.3.3.3). כדי למשוך את הלב ברור שהספר חייב להיות יפה, וכפי שאמרנו, היופי לפי אבן-עקנין מוגדר על-ידי המוסכמות הערביות (כהן 1995-1996, 19)³⁰⁴.

מעבר לכך נראה שלדעת אבן-עקנין המוסכמות הערביות הן בגדר 'פשוטו של מקרא', כיוון שלדעת פרשני ספרד בימה"ב המקרא עצמו נוהג לפיהן (כהן שם, 36-37). כך שאבן-עקנין

³⁰² אין בידינו כיום פירוש של אבן-בלעם לשה"ש, אולם ברשימת ספרים מהגניזה (מנ 1921, 165) מוזכר "תפסיר שיר השירים לכן בלעם".

³⁰³ להשפעת האסתטיקה הערבית על פרשנות המקרא היהודית בספרד בימי הביניים עי' כהן 1995-1996. דיונו בהקדמת אבן-עקנין כאן מתבסס עליו (19). יש לציין שכהן (שם, 20-19) מתייחס לאבן-עקנין כמי שלא פירש את ההיבטים האסתטיים של שה"ש, אלא רק את הפילוסופיים (למרות שהוא שיבח גם את האסתטיקה של המגילה).

³⁰⁴ נראה שיש לשלול את האפשרות, שהעדפת אבן-עקנין את הרעייה נועדה כדי לבטא בסתר תלונה נגד ה' על מצבו של עם ישראל בימיו (אבן-עקנין היה אחד האנוסים בתקופת האלמוחידון במרוקו, והדבר משתקף בכתביו – עי' בן-ששון תש"ן). ההתייחסות הנרחבת לה זכה העיקרון של צידוק הדין בספרו **מרפא הנפשות** (חלק ששי; ועי' צוקר תשנ"ה, 309) מעידה לכאורה על התייחסות אחרת לגמרי למצבו. וכמובן אל לנו להתעלם מדבריו המפורשים המייחסים חטא לעם ישראל ברובד הלאומי באותו מקום שהדוד הוא הבודד ברובד המילולי: "ולפי שטת רבותינו ז"ל, הרי כנסת ישראל, כיון שחטאה ונשתנתה ופנתה עורף, ונגלתה בה הכפירה תחת האמונה, מסר אותה בידי האומות, והשוותה זו למי שהוא בחשכת הליל ואין לו אור ללכת בו. וכן קרה לה במעשיה הרעים, ונסתר ממנה בוראה, כלשונה **בקשתיו ולא מצאתיו**" (הפירוש הלאומי, ג', א).

מפרש לפי תפיסת הפשט המקובלת בימיו, ותפיסה זו מושפעת מהמוסכמות הספרותיות של אותם ימים, ולא דווקא של תקופת המקרא.

ניתן לסכם ולומר, שבעוד בעלי גישת האידאליזציה של דמות הדוד שואבים את פירושם מהאלגוריה, בעלי שאר הגישות שראינו אינם מושפעים ממנה בנושא הנידון כאן, אלא משיקולים רעיוניים (אבן-תיבון, ראב"ע, מצודות), או משילוב של שיקולים פרשניים עם גורמים היסטוריים וחברתיים (המיוחס לרש"י, אבן-עקנין, חכם).

2.3 הדוד והרעיה ובעיית הצניעות

2.3.1 מבוא

2.3.1.1 הצגת הבעיה

אחת הבעיות המרכזיות הניצבות בפני פרשן מסורתי בבואו לבאר את הרובד המילולי של שה"ש היא מהות הקשר שבין הדוד לרעיה. לאורך כל הספר לא ברור אם הם נשואים³⁰⁵, אולם לא ניתן להתעלם מההיבטים האירוטיים של דבריהם, ואף של מעשיהם³⁰⁶. כך נראה על פניו ששה"ש אינו מתאים לתפיסה ההלכתית-רבנית של הצניעות (שבמרכיביה נדון להלן 2.3.1.3), תפיסה שבעיני הפרשנות היהודית המסורתית אמורה להיות מחייבת³⁰⁷.

כדי לחדד את הבעיה נזכיר כאן שתי גישות מודרניות לשה"ש הרואות במגילה אנטיתזה לאתוס הצניעות ההלכתי. כך למשל קליינס (1995) מגדיר את שה"ש "כספרות אירוטית, ואולי פורנוגרפית" (113-114), שחברה כדי לענות על הצורך של ציבור גברי בספרות כזו (100). וכן וגנר (תשנ"ז, 74), שמאמרה בכללו עוסק בדמותה 'המשוחררת' של הרעיה, משווה בינה לבין האשה הסוטה בספר במדבר (ה', יא-לא):

מה לרעיה בשיר השירים ולסוטה? זו אוהבת וזו אוהבת, זו פורעת סדרים וזו פורעת חוק, זו נושאים את רדידה מעליה וזו קורעים בגדיה. אלא מאי? זו שרה את שירה וזו אסורה

³⁰⁵ האזכור המפורש היחיד של חתונה בשה"ש הוא חתונת שלמה (ג', יא): "צָאָנָה וְרָאָנָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלְךָ שְׁלֹמֹה כְּעֶטְרָה שְׁעֵטְרָה-לוֹ אִמּוֹ בָּיּוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבָיּוֹם שְׂמֵחַת לְבוֹי", כאשר זיהויו של הדוד כשלמה שנוי במחלוקת. אפילו הכינוי 'לכה', המופיע לאורך פרק ד', אינו בהכרח מעיד על חתונה (עיי פוקס 1985, 135). אולם פרשנים וחוקרים שונים מצאו רמזים לחתונה בשה"ש. בולט בעניין זה הורין (2001), שעיקר מחקרו עוסק במוטיבים של נישואין מהמזרח הקדום המופיעים במגילה. ועיי גם אודה (1957); ציילדס (1979, 575); ובפירושים של לונגמן (60-59); מרפי (99-97); וגארט (104-102). אך חוקרים רבים אינם רואים כל קשר מהותי בין תיאורי האהבה בשה"ש לבין מוסד הנישואין, ואף רואים בקישור זה אפולוגטיקה דתית-מוסרית (עיי למשל הערתו של גרלמן בפירושו ל-ז', ג).

³⁰⁶ בולט במיוחד בהקשר זה הוצף המפורט בפרק ז' (פס' ב-ד): "חֲמוּקֵי רְבִיבָה... שְׁרָרָה... בְּטָגָה... שְׁנֵי שְׂדֵיךָ...". ובקשת ההתחברות בהמשך הפרק (פס' ח-ט): "זאת קוֹמְתָה דְמַתָּה לְתִמְרָה... אֲמַרְתִּי אֶעֱלֶה בְתִמְרָה... וְיִהְיֶה-נָא שְׂדֵיךָ כְּאֶשְׁפָּלוֹת הַגִּפְנִי". קטע זה נראה בעיני פרשנים מסורתיים רבים כבוטה מכדי להיות דברי הדוד, והם שמו דברים אלה בפי דמויות אחרות, שליליות בעיניהם. עיי למשל ראב"ע, המיוחס לרש"י, חיון, מלבי"ם (למרות שאינו מקפיד כל-כך על הצניעות בשה"ש – עיי להלן 2.3.3.2), ובמיוחד שרלו: "בעוד תיאורו של הדוד [בפרקים ד' ו-ו'] צנוע היה והתייחס לפלג גופה העליון בלבד, הם מעזים לסקור את גופה מכף רגל ועד ראש בלי לפסוח אף על איברי הגוף האינטימיים ביותר. בהתנהגותם הם חושפים את הפער שבין אהבה לתאוה, ואת גסות ההתייחסות לגופה של הרעיה" (פס' ב). ובהמשך (פס' ט): "אחד מהם, אולי החצוף שבכולם, מתאר כי חלומו היה לקרב אל הרעיה".

³⁰⁷ אף אחד מהפרשנים הנחקרים בעבודה זו אינו ידוע כבעל עמדות לא-הלכתיות. כך המיוחס לרש"י, שבקיאיותו בספרות חז"ל ניכרת לכל אורך פירושו; עראמה, שהיה מבכירי רבני דורו; מצודות, שהוסמך לרבנות וכנראה אף כיהן כרב וכדיין (שישא תשנ"ז, תרדכ-תרכו); ובוודאי מלבי"ם, הפולמוסן האורתודוכסי הידוע. גם חכם, למרות שאמר לי בראיון (אלסטר תשס"ה, §1א) שאין לו בעיה עקרונית לפרש בניגוד להלכה, חיבר את פירושו בסדרה (ידעת מקראי) שיש לה עורך הלכתי (בתפקיד זה כיהן אז הרב שאול ישראלי ז"ל), ושהמוציא לאור (מוסד הרב קוק) לא הרשה לו לפרש כך (עיי להלן 2.3.4.1). אפילו ראב"ע, למרות שלא תמיד הקפיד על פרשנות לפי ההלכה, אינו פרשן אנט-הלכתי (עיי במיוחד מאורי תשס"ב, 229-230). בכל מקרה, על כל פרשן שננתח כאן נשאל את השאלה אם היה מודע לבעיית הצניעות או לא. בסופו של דבר נגלה שלא כל התייחסות לצניעות היא לנורמה ההלכתית, וחלק מהפרשנים מתכוונים לנורמה חברתית-מוסרית.

במסורות, זו דובבת שפתייה ישנות וזו שתוקות שפתייה, זו גופה-

כרמה וזו מכרכמים גופה...³⁰⁸

הבעייתיות שיש בגישות אלה מנקודת-מבטו של הפרשן המסורתי היא ברורה: שתיהן רואות את שה"ש כמשקף ערכים המנוגדים להלכות צניעות. אמנם שני המחברים שהבאנו הם בני-זמננו, אך דומה שהרבה מהדיון ברובד המילולי של שה"ש בפרשנות היהודית המסורתית מאז ימי-הביניים נסב על בעיה זו של הצניעות, כפי שנראה להלן.

2.3.1.2 הערות מתודולוגיות

אנו ננסה בפרק זה להבין את מידת ההתאמה בין הפירושים השונים לבין דיני הצניעות, את הדרכים הפרשניות בהן השתמשו להגיע להתאמה זו, ואת המקרים בהם התעלמו הפרשנים מבהעיה, בכל המגילה או בחלקים ממנה.

לצורך ניתוח השיטות בהם השתמשו הפרשנים כדי להתאים את פירושיהם להלכה בשה"ש, יש לדון תחילה בדרך בה נחקר תופעות מעין אלה במונח הרחב, כלומר: ההתמודדות של פרשנים יהודים עם סתירות בין ההלכה לבין המקרא, המופיעות מחוץ לחלקים ההלכתיים של התורה ושל ספר יחזקאל. בעוד יחסם של הפרשנים היהודיים לפרשיות הלכתיות זכה למספר מחקרים³⁰⁹, לא כן הדבר ביחס לגישתם ההלכתית בפרשיות שאין ההלכה עניין המרכזי, שטרם זכה כמעט להתייחסות שיטתית³¹⁰.

באופן כללי נראה שיש לבחון מספר פרמטרים על כל סתירה שבין הלכה למקרא, כשמטרתנו לחקור את יחס הפרשנות המסורתית לסתירות אלה. ראשית, מקורה של אותה הלכה בעיני המסורת היהודית. בהקשר זה ניתן לדבר על ארבע קבוצות של הלכות: דינים שלפי האמונה ב"תורה מסיני" (כלומר האמונה בקדמות התורה שבכתב ובעל-פה) חייבים להיות קדומים לכל מה שנאמר ב"ד", כלומר אלה המפורשים בתורה שבכתב, אלה המוגדרים 'הלכה למשה מסיני' (על תולדותיה של הגדרה זו, ר' ספראי תש"ן), ואלה שנתבארו במדרשי ההלכה מתוך הכתוב בתורה (אצל אותם פרשנים הרואים במדרשים הלכות מימי משה – ע"י הריס 1995, 73 ואילך); דינים

³⁰⁸ שלוש הנקודות במקור. והשי' מאמרו של קלופר (2002), שהגיע למסקנה דומה לגבי היחס בין שה"ש לבין דיני הטומאה והטהרה בספר ויקרא.

³⁰⁹ ע"י למשל: קופרמן תשס"א, כרך ב, 48-67 (על רש"י); טויטו תשס"ג, 177-188 (על רשב"ם); ויס תש"ד ומאורי תשס"ב (על ראב"ע); קאפח תשס"ו (על רמב"ן); רחימי תשס"ו (על ספורנו); נחמני תשמ"ח, 158-170 (על בירדוגו); קופרמן תשל"ו, 23-29, 38-72 (על משך חכמה); ועוד. חומר רב בנושא זה, במבט כולל יותר, ניתן למצוא במחקרו של הריס (1995) על תולדות היחס למדרש ההלכה. יש לציין שההתעניינות בגישת הפרשנים לחלקים ההלכתיים בתורה אינה עומדת בדרך כלל בפני עצמה, והיא קשורה למחקר על גישת הפרשן למדרשי חז"ל. אולם כפי שניזכר בהמשך פרק זה, אין ההלכה נעצרת במדרשי חז"ל, ופרשנים רבים נוטים לייחס חשיבות להלכה הפסוקה, בין אם מקורה במדרש (ובניגוד לדעות מדרשיות שלא נפסקו), ובין אם מקורה מאוחר יותר. החוקר היחיד, למיטב ידיעתי, שעמד על נקודה זו הוא הלבני (1991, 168-173), אך הוא התייחס אליה באופן כללי בלבד, ללא פירוט בהקשרים הרלוונטיים לגבינו.

³¹⁰ ניתן לציין כאן בכל זאת את קופרמן (תשל"ו, 29-37) שעסק במשך חכמה, ואת גוטל (תשנ"ג) שעסק בקבוצת פרשנים קטנה (ע"י ברשימה המופיעה שם, הע' 1) שפתרה בעיות פרשניות במקרא בעזרת דיונים הלכתיים. נוסף על כך, מספר כותבים בשנים האחרונות התייחסו באופן שיטתי לסוגיית ההתאמה בין ההלכה למקרא כתחום להתעניינות דתית. ר' זיון, לאור ההלכה, ק-קלז (על היבטים הלכתיים בסיפורי אברהם); ושם קסה-קעג (על היבטים הלכתיים בשה"ש, אם כי בעיקר ברובד האלגורי של המגילה); שרלו, ומלאה הארץ; וכן פרקים רבים בתוך קופרמן תשס"א.

אחרים המיוחסים בספרות חז"ל לתקופה הקדומה לחיבור הספר בו מופיעה הסתירה; ההלכה 'החתומה', כלומר דינים המופיעים בטקסטים שהם 'מפעלי חתימה'³¹¹; והלכות אחרות שהפרשנים מתמודדים אתן בפועל, למרות שאין הן נכנסות לשלוש הקטגוריות הקודמות.

שנית, חומרת ההלכה הנסתרת במקרא. יש להניח, שככל שהעבירה חמורה יותר, כך יימנעו פרשנים רבים יותר מלייחסה לדמות מקראית.

שלישית, יחסם של המקרא ושל חז"ל לעניין. האם קיימת במקרא ביקורת מפורשת כלפי הדמות שהתנהגותה אינה בהתאם להלכה, האם קיימת תמיכה מפורשת, או שהמקרא נשאר לכאורה נייטרלי ביחסו למעשה? האם חז"ל הצדיקו את המעשה או לא?

רביעית, יחסם של המקרא ושל מסורת חז"ל לאותה דמות בכלל. ברור שפרשנים רבים יותר ינסו להצדיק את התנהגותו של דָּן מבחינה הלכתית, מאשר את זו של אחאב, גם במקומות שאין בהם הערכה מפורשת במקרא או בחז"ל. בשה"ש לא ניתן לדבר על יחס המסורת לדמויות ברובד המילולי, אך כאשר לוקחים בחשבון את האלגוריה, ברור שיש כאן שתי דמויות – הדוד-הקב"ה והרעיה-כנסת ישראל – הנחשבות בעיני המסורת כדמויות חיוביות³¹², מה שעשוי לגרום לפרשנים ללמד סגוריה עליהם³¹³, גם במהלך פירושים המילולי.

הפרמטר האחרון שנבחן בו את יחסם של פרשנינו לבעיות ההלכתיות בשה"ש הוא מיוחד לספר זה – הפירוש האלגורי. ייתכן שסתירות בין ההלכה לבין הרובד המילולי של שה"ש יכולות לבוא על פתרון במישור האלגורי. כלומר, כיוון שהפרשן נזקק לפירוש מסויים באלגוריה, הדבר משפיע על פירושו המילולי, גם במחיר של סתירת ההלכה. יתר על כן, ייתכן שלפרשנים מסויימים לא תהיה התייחסות כלל לנושא הצניעות, כיוון שאין אצלם כל חשיבות ערכית לפירוש המילולי (גם אם הם כותבים פירוש כזה בפועל). לכן נצטרך להביא ראיות על כל פרשן שנושא הצניעות חשוב לו, לפני שנדון בגישתו המפורטת לנושא.

2.3.1.3 הבעיות ההלכתיות בשה"ש

באופן כללי, המושג 'צניעות' שנדון בו בפרק זה מתייחס למכלול ההלכות הקובעות את ההתנהגות הראויה בתחום המיני. אם במקרא גופו הדבר מסתכם בעיקר באיסורי עריות (בעיקר בוי' י"ח ו-כ') ובאיסור על החזרת גרושה שנישאה לאחר (דב' כ"ד, א-ד), בספרות ההלכתית מחז"ל ואילך ישנם איסורים רבים נוספים, הבאים הן כדי 'להרחיק את האדם מן העבירה' (עי' למשל

³¹¹ מונח זה נטבע ע"י הבלין (תשמ"ג, 183), ומשמעו מפעל ספרותי-הלכתי מקיף החותם תקופה בהלכה (על עצם התיקוף בהלכה, עי' הבלין שם, 148-154). בהמשך (183-192) דן הבלין בהרחבה בהיותו של **משנה תורה** לרמב"ם (רמב"ם) מפעל כזה, ונראה לכלול בכך גם את הספרים **ארבעה טורים** לר' יעקב בן הרא"ש (טור) ו**שולחן ערוך** לר' יוסף קארו (שו"ע; עי' הבלין שם, 154, הע' 35).

³¹² בהקשר זה, דמותו של הדוד עשויה להיות מושלמת, לעומת הרעיה שניתן לייחס לה חטאים. עי' מה שכתבנו בעניין זה לעיל (2.2.5.1).

³¹³ לגישה המסנגרת בשה"ש יש גם מקור מפורש במדרש (שהש"ר א', יב, א; ב', ד, א), בהתקפת ר' יהודה על ר' מאיר: "דיין מאיר! אין דורשין שיר השירים לגנאי אלא לשבח, שלא ניתן שיר השירים אלא לשבחן של ישראל". בהרצאה בעל-פה בכנס 'שיר השירים בראי הדורות', שהתקיים באוניברסיטת חיפה בשנת תשס"ה, טען א' גושן-גוטשטיין שמגמת השבח קיימת ברוב מדרשי חז"ל על המגילה. ועי' גם ליברמן 1960, 122-123, הע' 24; קדרי תש"ד, 384.

כהן תשס"ג, 17-18), והן מפני שהצניעות המינית נחשבת מידה טובה בפני עצמה (עי' למשל כהן תשנ"ז, 16-17).

ברור שלא בכל תקופה ולא בכל מקום נשמרו ההלכות הנוגעות לצניעות באותה מידה, ואכן נתייחס בדברינו בהמשך הפרק לחלק מההתנהגויות הלא-הלכתיות שרווחו למעשה בקהילות שונות, אך הבסיס לדיוננו יהיה הנורמה הדתית 'הרשמית' – ההלכה. מצד שני, גם אם הלכות צניעות לא תמיד נשמרו במלואן, עדיין קיים מושג של צניעות לא-הלכתית, שנקרא לה צניעות 'חברתית' או 'מוסרית'. בכל חברה יש נורמות המגבילות את היחסים בין המינים, מי יותר ומי פחות. במהלך פרק זה נגלה שרוב הפרשנים הנחקרים כאן ראו צורך להתאים את פירושיהם לשה"ש לדרישות ההלכה, אך חלקם תפסו את הצניעות כעניין מוסרי, ושלא בהתאם להלכה. בסעיף המסקנות של הפרק (2.3.4) ננסה לעמוד גם על המניעים לשיטות אלה.

אם נתייחס באופן פרטני לבעיות ההלכתיות בשה"ש, נראה שניתן למקד את הדיון בארבע סוגיות מרכזיות³¹⁴:

א. מגע פיסי בין הדוד לרעיה לפני החתונה. קיימים מספר פסוקים המתארים לכאורה מגע בין בני-הזוג, מבלי לאזכר במפורש את נישואיהם (עי' לעיל הע' 1), למשל "בין שְׂדֵי יָלִין" (א', יג); "שִׁמְאֵלוֹ תַּחַת לְרֵאשִׁי וַיִּמְיֵנוּ תַּחֲבֹקְנִי" (ב', ו; והש' ח', ג); ועוד³¹⁵. יש לציין כאן גם את ביאת הדוד אל 'גנה' של הרעיה (ד', טז-ה', א), שהתפרש כבר בספרות חז"ל כרומז לקיום יחסי-אישות (אם כי במסגרת נישואין – עי' לעיל 1.3.3, הע' 39).

מבחינה הלכתית, בכל הנוגע לקיום יחסי-מין, מקור האיסור שנוי במחלוקת. אין הוא מצוי במפורש במקרא³¹⁶, וגם בפרשנות חז"ל לחוקי התורה לא ברור אם הוא קיים, פרט לרמזים אפשריים בדין המפתה (שמי' כ"ב, טו-טז) במכילתא דרשב"י על-אתר (208)³¹⁷, וכן בכתב-יד אחד של ספרי דבי (רס/283) על איסור הקדשה (דב' כ"ג, יח)³¹⁸. אך גם אם אין הדבר אסור מהתורה,

³¹⁴ יש להעיר שלא מדובר כאן בסקירה מחקרית של תולדות ההלכה, אלא בניית התפתחות ההלכה כפי שהיא נראית בעיני בעלי ההלכה, ובעיני החכמים הנאמנים למסורת ההלכתית (כולל פרשני המקרא), עצמם.

³¹⁵ התיאור הבוטח ביותר הוא ללא ספק הנאמר בסוף פרק ז' (עי' לעיל הע' 306), אך נראה שהוא מהווה בקשה להתחבר, ולא תיאור של מעשה ממשי.

³¹⁶ בכל זאת טוענים חוקרים אחדים שדין זה מרומז במקרא גופו, בחוק המפתה (עי' הוטמן, שמות כ"ב, טו) או בחוק המוציא שם רע (דב' כ"ב, יג-כא; עי' טיגלי, דברים 477). לדעת שד"ל (שמות שם), גם אם לא היתה עבירה ביחסים שלפני הנישואין, לא היה זה מעשה מקובל מבחינה חברתית.

³¹⁷ כך נראה מסדרת ההשוואות שעורך המדרש בין המפתה לבין האנס (דב' כ"ב, כח-כט). הפיתוי מוגדר פִּדְיִן 'הקל' לעומת האונס 'החמור' (בלימוד קל-וחומר בין שני דינים אלה), המפתה מוגדר כ-חייבי בדין, ואין לו אפשרות שלא לשאת את בת-זוגו (לעומת בבלי כתו' לט ע"ב; ירוש' כתו' ג, ד/כז ע"ד).

³¹⁸ בכתב-יד זה נאמר על איסור הקדשה: "זו אזהרה למופנה, שנאמר 'לא-הִיְתָה בְּזָה קְדֻשָּׁה' (בר' ל"ח, כא)". ר' סולמן אוחנה בהגהותיו לספרי על-אתר מסביר ש-'מופנה' היא פנויה. אך עי' בתרגומו האנגלי של המר לספרי, המפרש באופן אחר.

חז"ל התייחסו לעניין באופן שלילי וכדבר שחומרתו מובנת מאליה³¹⁹, למשל בחזקה המשפטית "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" (בבלי יב' קז ע"א ומקבילות; ועי' מגיד-משנה אישות א, ד). רמב"ם (הל' אישות שם) ראה איסור מהתורה על קיום יחסים עם פנויה על-סמך דין הקדשה, אך רבים (ובראשם ראב"ד על-אתר) חלקו עליו, וטענו שאשה המיוחדת לאיש אחד, הגם שאינם נשואים, אינה בגדר 'קדשה', אם כי הם לא חלקו כנראה על עצם האיסור³²⁰, ואכן אחרים (למשל ריב"ש, שו"ת תכה, עמ' תרמד) ציינו במפורש שמדובר באיסור דרבנן.

בקשר למגע אחר, לא נראה שיש איסור מפורש בהלכה כלל. אמנם כל זה מדובר כל עוד אין האשה נדה. שהרי ריב"ש (שם, עמ' תרמה) מזכיר את המנהג המקובל, שפנויות אינן טובלות לטהרתן (כלומר, כל אשה פנויה מוגדרת כנדה), מה שהופך את קיום היחסים עמן לאיסור מפורש בתורה (וי' י"ח, יט: "וְאֶל-אִשָּׁה בְּנֵדָת טְמֵאָתָה לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עִרְוָתָה"), ואת הנגיעה בהן לאיסור הנלמד מדרשה על אותו פסוק: "אין לי אלא שלא יגלה. מנין שלא תקרב? תלמוד לומר: לא תקרב" (ספרא אחרי-מות/פה ע"ד)³²¹. אך נראה שבעת העתיקה עד תקופת האמוראים, כל עוד דיני הטומאה והטהרה היו תקפים במלואם (עי' אופנהיימר 1977, 66), גם פנויות טבלו.

ב. התבודדות ('ייחוד') לפני החתונה. בשה"ש בעיית הייחוד קיימת לכאורה במספר מקומות, למשל: א', ז-ח, שם הרעיה מבקשת לפגוש את הדוד ללא נוכחות חבריו, והדוד משיב לה כיצד למצוא; ב', יד, שם הדוד קורא לרעיה "יוֹנְתָּה... בְּסֵתֶר הַמִּדְרָגָה... הַרְאִינִי אֶת-מְרִאֲךָ הַשְּׂמִיעֵנִי אֶת-קוֹלְךָ"; ועוד. מקורו של איסור הייחוד אינו בתורה³²², והוא מופיע לראשונה כנראה במשנה (קיד' ד, יב/328): "לא יתְיַחַד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתיחדת עם שני

³¹⁹ למרות שעד ימי התנאים היו כנראה זוגות ביהודה שנהגו כך בפועל, וחיו יחד לפני שנישאו רשמית. עי' אילן 1993. לדעתה נוהג זה אף מוזכר במשנה (כתו' א, ה/90), בהקשר של חיים משותפים בין האירוסין לנישואין. ועי' עוד לקמן הע' 345.

³²⁰ אך השוו תשובתו המאוחרת יותר (מאה י"ח) של ר' יעקב עמדן (שו"ת, חלק שני, טו), שהתיר לגבר יחסים עם פנויה שייחדה לו, מדין פילגש, תשובה שזכתה בתקופה האחרונה ליתחיה' מחודשת, במאמרו של זוהר (תשס"ו; ר' גם התגובות למאמר שפורסמו באותו כרך של **אקדמות**; והשי' גם בורוביץ 1969, 103). לסקירות היסטוריות על תולדותיו של דין זה, ר' בורוביץ 1969, 43-50; וכן לאורך מאמרו של זוהר.

³²¹ אמנם דרשה זו אינה מקובלת על כל חכמי התלמוד (עי' בבלי שבת יג ע"א; ע"ז יז ע"א), ואף האמוראים המקבילים שם את איסור הקריבה לעריות מעדיפים ללמדו מפסוקי נביאים וכתובים או מפתגמים עממיים, ולא מהפסוק בויקרא. רמב"ם (הל' איסו"ב כא, א) קובע שמדובר בעבירה דאורייתא, ובסה"מ (ל"ת שנג) הוא מביא גם את הספרא, אך נראה מלשונו שהוא מפרש את ר' פדת, האמורא העיקרי שנראה בבבלי כמגביל את האיסור לביאה בלבד (ועי' מגילת אסתר לסה"מ שם; והשי' השגתו של רמב"ן שם, הטוען שאפילו דרשת הספרא היא אסמכתא לדין דרבנן בלבד).

³²² אנו עוסקים כאן באיסור ייחוד של גבר עם אשה פנויה שאינה נדה. ייחוד עם אשת איש, קרובת משפחה ונדה פנויה נלמד על-ידי ר' יוחנן (בבלי קיד' פ ע"ב בשם ר' ישמעאל, אך בסנה' כא ע"ב ובע"ז לו ע"ב בשם ר' שמעון בן יהוצדק, ובירושלמי במספר מקומות בשם ר' שמעון בר יוחאי – עי' א"ת, ערך "ייחוד", תרלב-תרלג) מדרשה על הפסוק "כִּי יִשְׁתַּדַּף אֶחִידָךָ בְּ-אֶמְךָ" (דב' י"ג, ז). דרשה זו אמנם רחוקה מפשוטו של מקרא, ואף ר' יוחנן מציין שזהו "רמז לייחוד מן התורה", ובסוגיה בקידושין, אפילו הגמרא עצמה שואלת מיד: "פשטיה דקרא במאי כתיב?". אולם לדעת הסתמא דגמרא בסוגיות בסנהדרין ובעבודה-זרה מדובר בדין דאורייתא, וכך פסקו כמה חכמים בימי-הביניים (עי' א"ת, ערך "ייחוד", תרלג-תרלד, הע' 22; שם, תרלט, הערות 80 ו-84). דרשה קרובה יותר לרוח המקראות נמצאת באדר"נ נו"א ב/ה ע"א, שם לומדים את איסור ייחוד מהפסוק "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שָׂאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגִלּוֹת עִרְוָה" (וי' י"ח, ו), כהרחבה של דיני העריות, בדומה לאיסור הנגיעה שראינו לעיל (§א). מעניין שהמילה "יִנְסַתְרָה" בפרשת סוטה (במ' ה', יג), שהובנה על-ידי חז"ל כייחוד המהווה תנאי לביצוע טקס הסוטה (עי' למשל משנה סוטה א, ב/233; ספרי במ' ז/12), לא הוזכרה כמקור אפשרי לאיסור מהתורה של ייחוד עם אשת איש.

אנשים³²³. אולם הבבלי (סנה' כא ע"ב; ע"ז לו ע"ב) מייחס את האיסור לגבר להתייחד עם אשה פנויה לתקופתו של דוד המלך, כלומר לפני חיבור שה"ש. לפי רב (בבלי קיד' פא ע"א), עונשו של המתייחד עם הפנויה הוא מלקות (עי' א"ת, ערך "ייחוד", תרלד; לעומת שם, תרנא-תרנב, לגבי תפקיד המלקות).

ג. ראייה של חלקי-גוף צנועים לפני החתונה. בשה"ש מספר שירי-תיאור (תיאורי הרעיה: ד', א-ז; ו', ד-ז; ז', א-ו; ותיאור הדוד: ה', י-ט)³²⁴, שברובם (פרט לתיאור הרעיה בפרק ו') מתוארים גם איברים צנועים של בני-הזוג. מבחינה הלכתית, עצם ההסתכלות של איש באשה לשם יופי הוא אסור. דין זה נלמד בברייתא בבבלי³²⁵ מהפסוק "וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דָּבָר רָע" (דב' כ"ג, ו')³²⁶, אך רמב"ם מחשיבו כאיסור דרבנן שעונשו מכת מרדות (ה' איסו"ב כא, ב; וכן שו"ע אה"ע כא, א). רק לשם נישואין מותר, ואף רצוי, להסתכל ביופיה של אשה (בבלי קיד' מא ע"א), אך גם אז – לא י' דרך זנות' (רמב"ם שם, ג; שו"ע שם, ג)³²⁷. לגבי הסתכלות האשה באיש, נראה שאין איסור בהלכה החתומה³²⁸. הבעיה בתיאור הרעיה את הדוד היא בקהל-היעד של התיאור, עניין שיידון בסעיף הבא.

ד. תיאור פרטים אינטימיים על בן-הזוג בפני זרים. בשיחותיה של הרעיה עם בנות ירושלים, היא מגלה להן (ולא רק לקורא) את עוצמת רגשותיה כלפי הדוד (ב', ה, כאשר בפסוק הבא יש תיאור כיצד הוא מחבקה; ה', ח), ובשיר-התיאור שבפיה היא מתארת גם את "מַעֲיוֹ" (ה', יד), כלומר בטנו (על-פי דני ב', לב). האיסור על התנהגות כזו מקורו במשנה (כתו' ז, ה/111-112): "המדיר את אשתו... אמר לה: על מנת שתאמרי לפלוני מה שאמרת לי או מה שאמרת לך... יוציא ויתן פְּתָהּ", כמו שמפורש בירושלמי (כתו' ז, ה/לא ע"ב): "אמר לה: על מנת שתאמרי לאיש

³²³ ברור שאיסור זה כולל בתוכו את הייחוד של איש אחד עם אשה אחת, בניגוד לדברי ולר (תש"א, 25), ולמרות קיומו של המנהג מאזור יהודה שהזכרנו לעיל (הע' 319; והש' משנה יב' ד, ה/31-32), שהרי מנהג זה עוסק בבני-זוג מאורסים בלבד.

³²⁴ ההפניות כאן לפסוקים העוסקים בתיאור, ואין כאן בהכרח תיחום ספרותי של השירים. עי' גם לעיל 2.2.1.2, הע' 248.

³²⁵ ע"ז כ ע"א-ע"ב. ועי' שם בדעת רב ובמעשיהם של רבן שמעון בן גמליאל ור' עקיבא, מהם משמע שהם עצמם לא קיבלו איסור גורף זה. אולם כבר בעריכת הסוגייה, ובוודאי בספרות הפסיקה המאוחרת יותר, הפך האיסור למוחלט.

³²⁶ הפסוק עוסק בקדושת המחנה הצבאי, שם יש לשמור על דיני הטומאה והטהרה, כאשר המשך הפסוקים מתייחס במפורש לטומאת קרי. יתכן שיסוד הדרשה במילה יכל', הבאה בעיני חז"ל במקומות רבים להוסיף דין שאינו מפורש בפסוק. פסוק אחר בתורה משם לומדת הגמרא על חומרת איסור ההסתכלות הוא רשימת התכשיטים שהובאו כקרבן לה' מהשלל במלחמת מדין (במ' ל"א, נ; עי' בבלי שבת סד ע"א-ע"ב). במקומות אחרים בבבלי מובאים פסוקים מנביאים וכתובים כמקורות לאיסור זה או למידת חומרתו: משלי י"א, כא ("יָד לָדָד לֹא-יִנְקָה רָע" – עירי יח ע"ב); קהלת ו', ט ("טוֹב מִרְאֵה עֵינַיִם מִהֲלֶךְ-נֶפֶשׁ" – יומא עד ע"ב).

³²⁷ הפסוק באיוב (ל"א, א) "בְּרִית כְּרַתִּי לְעֵינַי וּמָה אֶתְבּוֹן עַל-בְּתוּלָה" מצויין כהחמרה ראויה בספרות חז"ל (בבלי ב"ב טז ע"א; אדר"נ נ"א ב/ו ע"ב-ז ע"א; אדר"נ נ"ב ב/ ד ע"ב-ה ע"א), אך רמב"ם ובעקבותיו שו"ע דרשו את הפסוק דווקא על המידתיות הראויה בהסתכלות לשם נישואין.

³²⁸ במקור אגדי (מדרש שמואל יג, ח/86), טוען ר' יוסי לאיסור בהסתכלות כזו. מקור זה עוסק בדו-שיח בין שאול לנערות השואבות (שמ"א ט', יא-יג). ר' יהודה אומר שם שהבנות האריכו בדבריהם כדי להמשיך ולהסתכל ביופיו של שאול (הש' לעניין זה הורביץ 1983, 122), אך ר' יוסי מגיב: "אם כן, עשית בנות ישראל כך?!!" והוא מביע את דעתו שיש תפקיד אחר לאורך דיבורן של הנערות. בבבלי (ברכות מח ע"ב) מובאות שתי הדעות (אך בשם שמואל ור' יוחנן, בהתאמה), ללא דברי הביקורת.

פלוני מה שאמרת ליי. ביחיד³²⁹. וכך נפסק גם להלכה (רמב"ם הלי אישות יד, ה; שו"ע אה"ע עו, יב).

עתה נוכל לבדוק את יחסם בפועל של הפרשנים השונים לבעיות של הלכות צניעות בשה"ש.

2.3.2 צניעותם של הדוד והרעיה

הדרך הנפוצה ביותר לפתור את בעיות הצניעות במגילה היא לטעון שלאורך רוב הספר הדוד והרעיה נשואים זה לזה. כך לדוגמא כותב ריק"ם בהקדמתו:

לפיכך תקן השיר הזה במשל יקר ונהדר מכל המשלים אשר על פני האדמה. ואי זהו? חתן בחור נחמד וכלה יפה כלולה... לפיכך המשיל המלך שלמה עליו השלום כבוד אלהי ישראל לחתן יפה ונחמד, והמשיל כנסת ישראל לכלה הדורה כלולה, והם החתן והכלה הנזכרים בספרו זה. וגם ישעיהו הנביא עליו השלום המשיל המשל הזה באמרו "וּמְשׁוֹשׁ חֶתֶן עַל-הַפֶּלֶה"³³⁰ (יש' ס"ב, ה). ומכאן נלמוד שזה המשל יקר מכל המשלים כמו שאמרנו, שאם היו שני הנביאים עליהם השלום מוצאים משל יקר מזה, אותו המשל היו מביאים בזה המקום שאין למעלה ממנו. אבל לא מצאו יקר מזה המשל...³³¹ והמפרש שאמר שלא עשה המלך שלמה השיר הזה אלא בימי בחורותיו על דרך האהבים וכשירי העגבים העשויים לשעשועים להשתעשע בהם המשוגעים – לא תאבה לו ולא תשמע אליו ואל תקשיב להבליו. וחס ושלום להביא ספר עגבים ושיח אהבים בין כתבי הקדש הנעימים והנאהבים³³². וחיזוק לדברינו מה שאמרו חז"ל (משנה ידים ג, ה/481) "כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים". ולא אמרו דבר זה אלא מפני שהיו יודעים שהוא דבר מעולה, יקר ומופלא, בנבואה נאמר, וברוח הקדש נגמר.

³²⁹ לשון הבבלי כאן (עב ע"א) היא דו-משמעית: "דברים של קלון". אמנם רוב פרשני המשנה והתלמוד (למשל רמב"ם למשנה כתוי' ז, ג) הבינו ביטוי זה כלשון נקייה לעניינים שבינו לבניה, אך יש גם כאלה (למשל מאירי שם/רנט) שהבינו את הביטוי פשוטו כמשמעו.

³³⁰ נה"מ: פֶּלֶה.

³³¹ בהמשך מתואר הפירוש האלגורי של המגילה. רוב הקטע שדילגנו עליו כאן צוטט לעיל 2.1.3.3.

³³² טענות נגד ראיית שה"ש כשיר עגבים' וכדומה ניתן למצוא גם בהקדמותיהם של פרשנים רבים, למשל המיוחס לרש"י (רי' להלן 4.2.2.1), הביאור, דייטשלנדר (רי' להלן 4.2.1.2) ומזל; וכן רי"ד בפירושו ל-א', ב (שהובא לעיל 1.3.1) ומלבי"ם ב'החרש והמסגרי' (להלן 2.3.4.2). בדרך כלל טענה זו באה רק כדי לנמק את הצורך בפירוש אלגורי, ואין היא קשורה (לפחות לא במפורש) לדרך ראיית הרובד המילולי. אך השי' הקדמותיהם של ראב"ע (עי' לעיל 2.1.4.2) ולוינגר, שדבריהם נראים קרובים יותר להסברנו את ריק"ם. ר' יצחק משאטיבה (עי' מרציאנו תשס"ה, 169), קמינקא וחכם הלכו רחוק עוד יותר, ופתרו את בעיית 'שיר החשק' על-ידי התייחסות לטוהר האהבה המתוארת בו בלבד.

לעומת הגישה הרואה בשה"ש "כשירי העגבים העשויים לשעשועים להשתעשע בהם המשוגעים", ונראה שהכוונה כאן היא לדברי ר' יונתן שהובאו לעיל (1.3.1, הע' 13), מצדיק ריק"ם את קיומה של האהבה האנושית בשה"ש על-ידי היותה "משל יקר", כלומר על-ידי מיסוד האהבה בטקס נישואיהם של הדוד והרעיה³³³. רק החתונה יכולה להעלות את אהבתם לרמה שתאפשר, ואף תצדיק, את השימוש בה כמשל לאהבה עליונה יותר.

דרך זו להתמודד עם בעיית הצניעות בשה"ש היא, כאמור, הנפוצה ביותר. מבין הפרשנים הנחקרים בעבודתנו, ארבעה פתרו את הבעיה באופן זה: המיוחס לרש"י, עראמה, מצודות וחכם³³⁴. להם נוסף את חיון, שמייחס משקל כה רב לנישואין ולצניעות, שנקדיש לו סעיף מיוחד (2.3.2.6)³³⁵. אולם גם הפרשנים הללו לא תמיד הצליחו לפתור את כל הבעיות שהזכרנו לעיל, משתי סיבות: ראשית, הבעיה של פרסום דברים אינטימיים קיימת גם אם הזוג נשוי. שנית, חלק מהפסוקים המתארים מגע או ייחוד מופיעים בתחילת המגילה, לפני חתונת הדוד והרעיה, כפי שנראה להלן.

לראב"ע יש דרך אחרת להתמודד עם הבעיה: לדעתו הרעיה היא ילדה קטנה, מה שמנטרל את ההיבט האירוטי של יחסיה עם הדוד. גם אצלו לא כל הבעיות נפתרות, בעיקר משום שדין ייחוד שייך גם בילדה קטנה, כפי שנראה להלן. אך נדון קודם כל בפרשנים הרואים בגיבורי המגילה זוג נשוי, ובראשם עראמה.

2.3.2.1 עראמה: הדוד והרעיה כזוג נשוי

לדעת עראמה, שהוא השיטתי ביותר מבין הפרשנים המחתנים את הדוד עם הרעיה (פרט לחיון), מתואר אירוע החתונה עצמו לאורך פרק וחצי במגילה (ג', ו-ה', א). ניתן לראות שעראמה מבחין באופן חד בין התנהגותם של הדוד והרעיה לפני הנישואין להתנהגותם לאחרים. הבדל זה מודגש במיוחד בהשוואת שירי-התיאור של פרק ד' ושל פרק ז'. בהקשר זה מתייחס עראמה במפורש לנקודת-מבטו החדשה של הדוד על הרעיה כבעלה החוקי, שמצדיקה את תיאורם של איברים צנועים, החסרים בתיאור של פרק ד'³³⁶:

³³³ גם במחקר קיימות גישות המנסות לטעון לצניעותן של הדמויות בשה"ש, במיוחד על-ידי ראיית המגילה בהקשר של נישואין, ובדרך-כלל אצל חוקרים בעלי נטייה נוצרית דתית (ע"י לעיל הע' 305).

³³⁴ אמנם יש לציין כאן גורם נוסף לגישה 'המחתנת' את הדוד עם הרעיה: פרשנים המזהים את הדוד עם שלמה חייבים לפרש כך לפי ג', יא, המספר על חתונת שלמה. לעומת זאת, לפרשנים שאינם מזהים את הדוד עם שלמה, כל האפשרויות פתוחות בשאלה אם הדוד והרעיה נשואים.

³³⁵ מבין הפרשנים הכפולים שלא נדון בהם כאן, ניתן להוסיף למשל גם את רש"י, המיוחס לרשב"ם, תמ"ד, אלמוני-איטליה וקרליבך. אצל מזל ושפירא רוב המגילה מתארת את האירועים שהובילו לחתונה.

³³⁶ בניגוד לאיברים הצנועים, שהיו אסורים לראייה של הדוד בפרק ד' ומותרים בפרק ז', התכשיטים שהיו לרעיה בחתונתה (ד', ד: "והיו בה [בצואר הרעיה] קשוריה לעדי עדים") נעלמים מאוחר יותר בספר, ועראמה מתרץ זאת כמנהג נשים נשואות לא להתקשט (ז', ה: "...כיון שנשאה שוב אין מנהגה לתלות חרוזים על צארה"), לכאורה אפילו לפני בעליהן. לא מצאתי מקור למנהג זה.

ולפי שהיתה עדיין כעין ארוסה אליו ועדיין לא הערה בה, לא
קִלְסָה כִּי אִם בְּשִׁמְנָה תֹארוֹם, שְׁכָלָם נֹרְאִים לַחוּץ בְּכֹל
הַבְּתוּלוֹת³³⁷. (ד', א)

ואחר אשר שבה עמו ונסתרה עמו והתמידו קצת זמן, התחיל
לשבחה פֶּלָה דֶרֶךְ גֵּבֶר בַּעֲלָמָה, שִׁכְבֵּר נִתְעַלַּס בְּאַהֲבָתָה וְהוֹרֵג
לַעֲרוֹת בַּה. (ז', ב; ועי' לעיל 2.1.2.3)

צניעותה של הרעיה כרווקה בחלקו הראשון של הספר מודגש גם במקומות נוספים. כך
ב-א', יז ("אֶף-עַרְשָׁנוּ רַעְנָה") אין מדובר במיטה משותפת של בני-הזוג, אלא במיטת הרעיה בבית
אביה. גם בפסוק הסמוך (ב', א) מביעה הרעיה משאלה שתחיה יחד עם דודה בעתיד, משמע שאין
זה המצב כעת. בסוף תיאור החתונה (ד', יב) משבח הדוד את הרעיה על היותה בתולה, ומעט לאחר
מכן (ה', ב) מביא עראמה אפשרות שהיא טובלת מדם בתולים³³⁸.

לאחר החתונה, כמובן, אין כל בעיה במפגשים אינטימיים (כמו הגעת הדוד לחדרה של
הרעיה ב-ה', ב, או הצעת ההתחברות שבסוף פרק ז'), במגע בין הדוד לרעיה (כמו "מִתְרַפֶּקֶת עַל-
דוֹדָהּ" – ח', ה), או בהסתכלות הדוד על איבריה הצנועים³³⁹.

כל זה אינו אומר שהתנהגותם של הדוד והרעיה היא מושלמת מבחינה הלכתית בפירושו
של עראמה. פרשנו גם מותח ביקורת על הרעיה בנושא הצניעות, כשהיא יוצאת באמצע הלילה
לחפש את הדוד, הן לפני נישואיהם (ג', ב), והן לאחר מכן (ה', ו)³⁴⁰. במקרה הראשון, יציאתה
מוגדרת כ'גנאי'; ובמקרה השני, נוסף על המכות שקיבלה מהשומרים (ה', ז), הרעיה אף מבקרת
את עצמה על הפגם בצניעותה (ה', טז). בשני המקרים נראה שאהבתה הגדולה של הרעיה לדוד
היא הגורמת ליציאתה "ממחיצת הצניעות" (שם).

במקרים אחרים נראה שעראמה מקבל בשוויון-נפש התנהגות לא-הלכתית של הרעיה, כפי
שהתנהגות כזו עולה מהפסוקים. אמנם ברוב תיאורי המגע והיחוד המופיעים לפני תיאור

³³⁷ תיאור השדיים בפס' ה מוסבר על-ידי עראמה כתיאור מה שנראה מבעד לבגד ש"נקרא בלשונינו 'גור גאיירון'", או
בשמו הידוע בצרפתית 'gorgerette' (עי' במהד' פולק), שהוא פיסת-בד או צעיף שלבשו נשים במאה הט"ו לכסות את
החזה (עי' קישרה 1877, 287, 309). עראמה מדגיש בתיאורו את "הצניעות הראויה" באיבר זה, צניעות המתבטאת על-
ידי לבישת אותו בגד. השי' השיר המובא ע"י קישרה (שם, 336) בעניין זה.

³³⁸ מעיקר הדין דם הבתולים הוא טהור, ואין צורך לטבול ממנו (עי' גרוזמן תשמ"א, 19-21). אך כבר בתקופת
התנאים התייחס אליו ר' אליעזר כדם טמא (כלה א, ב/125; ועי' גרוזמן שם, 35-38), וכך פסקו האמוראים רב
ושמואל בבבלי (נדה סה ע"ב), לפחות בנוגע למי שנישאה לאחר שכבר ראתה דם נדה (עי' גרוזמן שם, 40-45). הגמרא
שם דנה במקור לדבריהם, והיא מביאה לא את דעת ר' אליעזר, אלא ברייתא המיוחסת ל"רבותינו" (כלומר "חכמים
מאוחרים שקדמו לרב ושמואל" – גרוזמן שם, 40), ש"חזרו ונמנו", כלומר קיימו דיון ביניהם, והחליטו לפסוק כך
להלכה. ואכן זו ההלכה המקובלת עד ימינו של עראמה (עי' גרוזמן שם, 63-72; 74-75), ועד ימינו (שו"ע יו"ד קצג, עם
הגהת רמ"א שם). כלומר, מדובר אמנם בהלכה 'חתומה', אך אין ספק לגבי איחורה.

³³⁹ יש לציין שבהלכה קיימות בכל זאת הגבלות מסוימות על הסתכלות גבר באיבריה האינטימיים של אשתו (שו"ע
או"ח רמ, ד), אך אין הן מקובלות על הכל (עי' למשל רמב"ם הל' איסו"ב כא, ט).

³⁴⁰ על המקורות היהודיים המורים לאשה להסתגר בביתה, על-סמך דרשת הפסוק "כֹּל-כְּבוֹדָהּ בֵּת-מִלְךָ פְּנִימָה" (תה'
מ"ה, יד), עי' כהן תשנ"ז, 43-53. אולם עראמה עצמו במקום אחר, בפירושו למעשה דינה בברי' ל"ד (שער כ"ז/רי ע"ב),
מגנה רק את מי שיוצאת מביתה למטרה מגונה, שלא כדינה, "שלא היתה בלבה מחשבה פוסלת ביציאה זו". אולם
יציאה לפגוש גבר אהוב, גם אם האהבה היא חוקית למהדרין, כנראה אינה מקובלת על פרשנו.

החתונה (המתחיל ב-ג', ו) טוען עראמה שמדובר במשאלה של אחד הדוברים שכך יהיה לכשיינשא. כך אכן הוא מפרש את דברי הרעיה בפסוקים "הַבִּיאֲנִי הַמְּלֶךְ הַדָּרִי" (א', ד), "בֵּין שְׂדֵי גְלִי" (א', יג) ו"שְׂמָאלוֹ תַחַת לְרַאשֵׁי וְיָמִינוֹ תַחַתְּכֶנִּי" (ב', ו)³⁴¹. נראה שאלה התיאורים האינטימיים ביותר בחלקו הראשון של הספר. אך בתיאורים פחות אינטימיים, עראמה אינו נמנע מלטעון שמדובר במעשה שהיה. כך כשהדוד מוציא את הרעיה מביתה בפרק ב', הם יוצאים לטיול משותף, ומתייחדים שם "בנקרת הצורים ובנקיקי הסלעים" (פס' יד).

כמו כן, הרעיה מדברת על הדוד בפני זרים. אמנם תיאורה-העצמי של הרעיה כ"חולת אֶהְבָּה" ותיאור החיבוק שבעקבותיו (ב', ה-ו) הם רק בדמיונה ואינם משקפים קשר אינטימי בינה לבין הדוד, אך הרעיה גם "חולת אֶהְבָּה" על בעלה בפרק ה' (פס' ח), והיא אף מתארת שם את בטנו החשופה (פס' יד)³⁴².

אולם בסך הכל ברור שעראמה מייחס חשיבות רבה לנושא הצניעות, שהדוד והרעיה הם בעיקרם דמויות חיוביות (במיוחד הדוד – ע"י לעיל 2.2.2.1) גם בהקשר זה, ושנישואיהם של בני-הזוג מהווים הפתרון המועדף על פרשנו לבעיות הנדונות כאן.

2.3.2.2 המיוחס לרש"י: אירוסין ונישואין

על יחסו של המיוחס לרש"י לצניעות ברובד המילולי בשה"ש אנו לומדים מאזכור מפורש אחד בלבד – הצהרתה של הרעיה בדבר צניעותה מול חששותיהם של אחיה בנדון (ח', ח-י; וע"י לעיל 2.1.3.3)³⁴³:

אחות לנו קטנה. כך אומרים אחיה: מה נעשה לאחותינו כשיגדלו שדיה ותהא ראוייה להנשא, וידובר בה ליתנה לבעל? אם חומה היא, קבועה כאשה 'כבודה בת מלך פנימה' (לפי תה' מ"ה, יד) ולא יצאנית, נעשה לה כלים נאים ובית מצופה בכסף. ואם דלת היא, יצאנית וקלה³⁴⁴, אז נעשה לה תכשיטים דלים ולא חמודים. והיא משיבה להם: אני חומה וקבועה וצנועה...
(ח', ח-י)

³⁴¹ פתרון אחר מוצא עראמה בעניין אחיזת את הדוד (ג', ד), שם נראה שמדובר בביטוי ספרותי בלבד: "ומרוב חשקה בו, אמרה אחזתיו ולא ארפנו עד שהבאתיו וגו'".

³⁴² כדאי להזכיר כאן דמות נוספת בפירושו של עראמה למגילה, שיש לה תפקיד מרכזי בביצוע 'השידוך' של הרעיה הכפרית עם הדוד המלכותי – השליש. איש זה שומע מפי הרעיה לא רק הצהרה כללית על עוצם רגשותיה, אלא אף את דבריה הראשונים של הרעיה בספר – "שֶׁקֶנִי מִנְשִׁיקוֹת פִּיהוּ" (א', ב). הוספת השליש לסיפור באה ברובד המילולי כמענה לבעיית חילופי הגוף בפסוק זה. לפי עראמה, הדברים בגוף שלישי נאמרים על הדוד, ואילו אלה שבגוף שני – "כִּי-טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּי" – נאמרים לשליש. כנראה שמקומו כשדכן – ועראמה חייב שדכן בגלל פערי המעמדות בין בני-הזוג – פותר את בעיית הצניעות שיש בדברי הרעיה אליו.

³⁴³ ניתן אולי להוסיף כאן את עמידתה של הרעיה מול הצופים בה המנסים לפתותה בפרק ז'. לשונם היא בוטה ביותר, והרעיה נשארת נאמנה לדודה. לקריאה כזו של הפרשה, ע"י שרלו (לעיל 2.3.1.1, הע' 306). בכל זאת לא ברור בפירוש המיוחס לרש"י שיש כאן דבר מעבר להצהרת נאמנות, ובוודאי לא עיסוק מפורש בצניעות.

³⁴⁴ בכתב-היד: ולקלה.

גם אצל פרשן זה, רוב הפסוקים 'הבעייתיים' מבחינת הצניעות נפתרים על-ידי החתונה. החתונה עצמה מופיעה לשיטה זו באמצע המגילה (ג', ו-ה', א, כמו אצל עראמה), אך גם הפתיחה (א', ב-ח, הכולל את הפסוק הבעייתי "הַבְּיָאֲנִי הַמְּלֶךְ הַדָּרְיוֹ") היא זכרונות מתקופת הנישואין שהרעיה מעלה בפני בנות ירושלים לאחר שבעלה עזבה (עי' לעיל 2.1.3.3).

אולם גם כאן קיימים מקרים בהם פירושנו אינו מתאים לדיני הצניעות ההלכתיים. בכל חלקי המגילה בהם אין בני-הזוג נשואים, הם בכל זאת מאורסים, מצב שאינו מקנה לכאורה הקלות כלשהן בנושא הצניעות³⁴⁵. אך בתיאור משתה האירוסין (א', ט-ב', ז) מתארת הרעיה את הדוד 'שוכב אצלה' (א', יג) ומחבק אותה "דרך חתן וכלה שמחבקין זה את זה" (ב', ו)³⁴⁶. בעיה נוספת קיימת בתיאור הדוד בפרק ה', שם מתארת הרעיה את בטנו של הדוד בפני בנות ירושלים.

גם בהתחשב בבעיות הללו נראה באופן כללי שפרשנו טוען לצניעותם הבסיסית של הדוד והרעיה, תוך ייחוס רוב המעשים הבעייתיים לתקופת נישואיהם. אולם בשל מתן האפשרות לקיום יחסים בין הדוד לרעיה בזמן אירוסיהם, יש להבין את הפירוש לא כדואג לצניעות במובנה ההלכתי, אלא במובנה המוסרי בלבד, כפי שנסביר להלן (2.3.4.2).

2.3.2.3 מצודות: זכרונות מחיי הנישואין

גם מצודות מזכיר במפורש את נושא הצניעות בפירושו המילולי, ובשני הקשרים: ראשית, הצניעות נחשבת כתכונה משובחת, הן אצל הרעיה (ב', ב; ד', יב-יג) והן אצל אחותה (ח', ט-י). בהקשר אחר הרעיה מבקרת את עצמה על כך שפתחה בשיחה עם השומרים, מעשה שאינו צנוע (ועי' מה שכתבנו על מקרה זה לעיל 2.2.5.3).

ברור אם כן שמצודות מתעניין בנושא הצניעות במגילה. אך יחסו לנישואין ברור פחות. בכל פירושו הוא כמעט שאינו מזכיר את אירוע החתונה, וגם במקום היחיד שהוא עושה זאת (ג', יא, בקטע שציטטנו לעיל 2.1.3.2) אין זה עיקר עניינו.

בכל זאת נראה לשייך אותו לפרשנים הפותרים את בעיית הצניעות בעזרת הנישואין. לעיל (שם, הע' 157, 159) הסברנו שנישואי הדוד והרעיה מתרחשים כאשר הוא מוציא אותה מביתה במהלך פרק ב'. מכאן יוצא שכל המפגשים האינטימיים בין הדוד לרעיה (בעיות המגע ובעיות הייחוד), ללא יוצא מהכלל, מתרחשים לאחר החתונה. שהרי עד ב', ז (תחילת סיפור החתונה לפי מצודות) פסוקים רבים (כולל אלה שאנו דנים בהם – א', ב; א', יג; ב', ו) הם זכרונות של הרעיה מתקופת נישואיה לדוד, שהיא נזכרת בהם רק עתה, לאחר עזיבתו.

³⁴⁵ אמנם יש לאירוסין ההלכתיים (הקרויים גם 'קידושין') מעמד משפטי האוסר את הארוסה על שאר הגברים בעולם, אך בני-הזוג המאורסים אסורים גם זה על זה, אם כי רק מדרבנן (על מעמדם ההלכתי המדויק, עי' א"ת, ערך "ארוסה"). מעניין בהקשר זה הוא מנהג יהודה המוזכר במשנה (כתו' א, ה/90; יב' ד, ו/31-32) שהארוס אכן מתייחד עם ארוסתו, תוך הנחה שהם מקיימים יחסי אישות בתקופה זו (עי' ולר' תשס"א, 25; לעיל, הע' 319). אולם מנהג זה לא שרד בהלכה. בכל זאת ייתכן שהאירוסין המתוארים על-ידי המיורס לרש"י אינם בעלי מעמד הלכתי כלל, אלא הם רק סיכום תנאי החתונה (הכוללת בתוכה את הקידושין, כמו שנהוג גם בימינו), כפי שהיה המנהג כבר בזמנו (עי' גרוסמן תשס"א, 88-90).

³⁴⁶ למרות שחיבוק זה אינו בהכרח אסור מבחינה הלכתית (עי' לעיל 2.3.1.3, §א), אנו מתייחסים אליו כאן כבעייתי מפני המשפט הנוסף אצל פרשנו שמדובר ב-דרך חתן וכלה', כאילו שזהו המנהג בימיו של פרשנו.

כאן טמון יתרון של מבנה-העלילה הרטרוספקטיבי שהציע מצודות (עי' לעיל 2.1.4.3). כאשר ההווה הסיפורי הוא זמן רב לאחר החתונה, וקיימות קפיצות כרונולוגיות רבות במהלך העלילה, ניתן בקלות לייחס כל אזכור של מגע או של ייחוד לתקופת הנישואין.

אך אותו מבנה-עלילה מהווה בעיה ככל שמדובר בגילוי פרטים אינטימיים לזרים. שהרי כל העלילה לפי מצודות היא דיבור הרעיה אל בנות ירושלים. כך שלא רק תיאור הגוף בפרק ה' הוא בעייתי, אלא אף תיאורי המפגשים האינטימיים, בהם פרשנים אחרים יכולים לומר שדברי הרעיה מכוונים אל הקורא, ולא לבנות ירושלים. אך זו תהיה הבעיה היחידה מבחינת הצניעות בפירוש כזה.

2.3.2.4 חכם: קדושת הנישואין

גם חכם מדגיש מספר פעמים את צניעותם³⁴⁷ של בני-הזוג ואת התאמת אהבתם לכללים המקובלים. כך הוא כותב במבוא לפירושו (6; והשי' סיכום ג', א-ה; ח', ב):

האהבה המתוארת בשיר השירים היא אהבה זכה וטהורה. כל האהבה היא בתחום הראוי, המותר והמקובל... הרעיה מביאה את דודה אל בית אמה, כלומר, הכל נעשה לפי הנהוג והמקובל ועל דעת המשפחה.

ובפירושו ל-א', ז (עי' גם בהערת-השוליים שם; והשי' ב', יד):

פְּעֻטָּיהָ. לא נתברר פְּרוּשָׁהּ. ושמא יש לומר... לשון נקיה לאשה זונה (עי' ברי' ל"ה, טו), כלומר: שהרעיה חוששת לשאל את הרועים, חברי דודה, למקומו של דודה, פן תהיה לבוזה... (אולי גם משום שהיא תעטף מחמת צניעות, והרועים יחשבו זאת לאות אבלות).

חכם מציין במפורש במבוא (7-8, בדיון על העדר שם שמים בשה"ש) שעקרונות אלה חשובים כדי להתאים לקדושתה של המגילה:

ואמנם, כבר אמרו מפרשים והוגי דעות שקדושת הענין אינה תלויה במנין האזכרות, ויש דבר שתוכנו מעיד עליו שהוא קדש קדשים³⁴⁸, אף אם לא נזכר בו שם שמים כלל, וכן הוא באהבה הזכה והקדושה המתוארת בשיר השירים.

³⁴⁷ המושג 'צניעות' משמש את חכם גם כדי לציין התנהגות ביישנית (עי' לעיל 2.2.1.2). לפירוט משמעויות המושג לאורך הדורות עי' כהן תשנ"ט, 15-19.

³⁴⁸ על שימושו של חכם בביטוי זה, עי' להלן 4.2.2.2.

חכם משתמש בשתי הדרכים שראינו עד כה לפתור בעיות של צניעות: בחלק מהספר הזוג נשוי, ובחלק אחר מדובר בדמיונות בלבד. אולם בניגוד לקודמיו, אין הוא מוגבל על-ידי פירוש עלילתי כלשהו המכתיב לו באלו שלבים של הסיפור בני-הזוג נשואים. תפיסתו הלא-עלילתית (עי' לעיל 2.1.1.2) מאפשרת לו חופש-פעולה מלא בתחום זה, כך שכל קטע שהוא רוצה יכול להתייחס לתקופת הנישואין.

כך במיוחד בפרק ד' (עד ה', א) מדובר בשיר הנאמר בין החתן לכלה בעת נישואיהם, כאשר שיא השיר הוא מימוש הנישואין שבסופו. ובמספר מקומות בספר הרעיה מדמיינת או חולמת על הדוד: ב-א', טז-יז היא מדמיינת את חתונתם (על-ידי תיאור מיטתם וביתם, כלומר חדר-הכלולות שלהם); בהמשך אותו שיר (ב', ד-ו; וכן ח', ג) היא מדמיינת שהדוד מחבקה; ואף המפגשים הליליים שלהם (גי, א-ה; ה', ב-ח) מתרחשים בחלומותיה בלבד. גם תיאורה את הדוד בפרק ה' אינו תיאור ממשי אלא תיאור דמיוני הנובע מגעגועים (עי' סיכום ה', ב-ו, ג).

מחוייבותו של חכם לרעיון הצניעות כה גדולה, שלמרות הבהרתו שמדובר בדמיונה של הרעיה, בכל זאת הוא אומר באחד המקומות שתיאורה אינו צנוע, והוא ניתן להיאמר רק מפני היותה "חולת אֶהְבָּה" (סיכום ב', ד-ז).

פירושו של חכם שונה מאלה של קודמיו בסוגיה אחת הקשורה לצניעות: בעיית 'קול באשה'³⁴⁹. בשיר האחרון בספר (ח', יג-יד), פוגש הדוד המטייל עם חבריו בגנים את הרעיה המזמרת לעצמה. הוא מבקש ממנה לשיר בפני חבריו. היא אכן עונה לו בשירה, אך שיר זה הוא בעצם סירוב מצדה לבקשתו, מטעמי צניעות:

הדוד מבקש ממנה לשיר לפני חבריו. בקשה זו באה משום כבוד חבריו שלא לְבִיֶּשֶׁם. מצד אחד מְלֵאָה בקשתו ושרה, ומצד שני הודיעה בשירה זה שאינה רוצה שדודה יהיה עמה שם, אלא שיברח משם, וממילא יברחו גם חבריו, אלא שמפני הכבוד אמרה לדודה שיברח. וכך מְסַפֵּיִם שיר השירים בשיר הרעיה, שמשמעת ממנו נאמנות גמורה לדודה, שאין ברצונה להשמיע את קולה אלא לדודה בלבד.

חכם רומז כאן להתנגשות ערכית-הלכתית בין האיסור לבייש את דודה ואת חבריו (עי' משנה אבות ג, יא/366; רמב"ם הל' דעות ו, ח) לבין האיסור לשיר בפני מי שאינו בעלה. הפתרון שהוא מציע (בפי הרעיה) מאזן בין שני הערכים, ומתיר באופן זמני את השירה בפני אחרים, כאשר בשירתה מביעה הרעיה ביקורת עצמית על מעשה זה. במידה מסויימת, פתרון זה מזכיר את מנהג

³⁴⁹ דין זה, שהובן על-ידי רוב הפוסקים כמתייחס לקול שירתה של האשה בפני גבר שאינו בעלה (ובנסיבות מסויימות גם בפני בעלה), מקורו בוודאי אינו מקראי (עי' למשל שמ"ב י"ט, לו; קהלת ב', ח; קוסמן וגולן 2004, 358-359), והוא מיוחס בבבלי לאמורא שמואל, בהסתמכו על פסוק משיר השירים (ב', יד; עי' לעיל 1.3.3). לתולדות ההלכה בנושא זה עי' ברמן 1980; כהן תשס"ג, 215-223; קוסמן וגולן 2004, 358-363). למרות הפסוקים המורים שאיסור זה לא נהג בתקופת המקרא, היו פרשנים מסורתיים שניסו להתאים גם את הפסוקים הללו להלכה המאוחרת (עי' למשל רש"י ורי"ד לפסוק בקהלת, לעומת קרא ורלב"ג שם). מבין פרשני שה"ש שראינו עד כה, המיוחס לרש"י ומצודות אינם מתייחסים לבעיה זו בפירושיהם, ואילו עראמה נאמן לשיטתו, שהרעיה שרה בפני הדוד רק לאחר נישואיהם (עי' ב', יד לעומת ח', יג-יד).

רבני גרמניה בעת החדשה להושיט יד לשלום לאשה כדי לא לביישה (ברויאר תשנ"א, 24-25), את דבריו של ר' עזריאל הילדסהיימר (שו"ת, מ) המכיר באופן עקרוני בעניין הבושה כשיקול בפסיקה בהלכות צניעות, ואת דעתו של ר' עובדיה יוסף (יביע אומר, שב) להתיר נתינת טבעת רגילה בחופת נדה כדי לא לבייש את הכלה³⁵⁰.

אמנם גם אצל חכם קיימת בעיה בנושא צניעות כאשר הדוד מביט ברעיה כשהיא רוקדת (ז', ב-ז), למרות שלא מפורש בדבריו כאן אם הם נשואים. אולם ברור אצל פרשן זה כמו אצל קודמיו, שהצניעות מהווה ערך בסיסי ביחסי הדוד והרעיה במגילה. בין בני-הזוג קיים קשר למטרת נישואין לכל אורך הספר, ומטרה זו מתגשמת במהלכו.

2.3.2.5 רַאב"ע: חלומות ילדות

ראב"ע מתייחס באופן מפורש לצניעות בהקדמתו ל'פעם השנית':

לא יתכנו דברי חשק במדינה לעיני כל הרואים, על כן הוא המשל: נערה אחת קטנה מאד שאין לה שדיים, היתה נוטרת כרם, וראתה רועה עובר, ונפל החשק בלב כל אחד מהם.

כאמור לעיל (2.1.4.2), הפתרון שראב"ע מציג לבעיה הוא כפול: מחד גיסא, הרעיה היא ילדה קטנה, נתון שראב"ע חוזר עליו גם בגוף הפירוש (א', ח; וכן א', ג ב'פעם הראשונה'). כך הוא מעניק לדברי הרעיה בספר מימד של תמימות, המנטרל את ההיבט האירוטי שבהם³⁵¹. מאידך גיסא, המפגשים האינטימיים בין האוהבים מתרחשים בכרמים, הרחק מעיני הציבור, רעיון המופיע שוב לקראת סוף המגילה (ז', יב-ח', יד). כמובן שנקודה זו אינה תואמת את ההלכה (איסור ייחוד), ועל כך נרחיב בהמשך.

התנהגותה הצנועה של הרעיה בולטת גם במספר מקומות נוספים בפירוש: הרעיה איננה "קרובה לקחתה" (ב', ב); היא דומה לגן נעול ש"לא יוכל אדם להכנס אליו" (ד', יב); היא מתארת את גופו של הדוד כפי שהוא נראה בבגדיו, "כי איננו ערום" (ה', יד; והש' תיאור הרעיה בבגדיה בפרק ז'); והיא מצהירה על עצמה שהיא בתולה מול חשדם של אחיה (ח', ח-ג)³⁵².

גישה מיוחדת יש לראב"ע בפתרון הבעיה שבפרשת 'גן נעול' (ד', יב-ה', א), שגם בה עסקנו לעיל (2.1.2.2). את 'הביאה לגן' (ד', טז; ה', א), אותה כנראה זיהה כבר ר' יוחנן במדרש עם יחסי אישות, מפרש ראב"ע כאילו מדובר בגן ממש. גם כאן נראה שמדובר בדרך לדחות את פגישתם

³⁵⁰ בנוגע לסוגיית 'קול באשה' היו אפילו בנות ששרו סולו בפני קהל מעורב בבית-הספר של הקהילה האורתודוקסית הפורשת בפרנקפורט, והדבר פורסם בנימה חיובית בתוך עיתונו של יצחק הירש, בנו של רש"י הירש. עיי הירש 1885, 10-11; וכן ברויאר תשנ"א, 23. אך נראה שחכם לא הרחיק לכת עד כדי כך בעניין זה.

³⁵¹ גם בטקסטים נוצריים המבוססים על שה"ש קיימת תופעה של נטרול ההיבט האירוטי של המגילה, על-ידי תיאור מערכת היחסים בשה"ש כמחברת בין שני אחים או בין אב לבתו, במקום בין איש לאשה. עיי אסטל 1995, 119-124. לעיל (1.3.3) הזכרנו דוגמא מקבילה מספרות חז"ל.

³⁵² ריף (1990, 7) מסביר גם את הקיצור בתיאור המתרחש בפרק ה' (החמצת המפגש הלילי, והדו-שיח בין הרעיה לבנות ירושלים) כשייך למגמה של בריחה מאירוטיקה, מגמה המצויה במתח מתמיד עם הכרתו של ראב"ע ברמזים האירוטיים במגילה.

האינטימיות של הדוד והרעיה. אמנם ראב"ע איננו היחיד שפירש בדרך זו (הש' מצודות והמיוחס לרש"י שהזכרנו לעיל שם), אך בשבילו הפירוש נראה כנצרך דווקא לעניין זה.

קטנותה של הרעיה פותרת לכאורה את בעיית המגע בין בני-הזוג, שהרי ילדה קטנה אינה מוגדרת כנדה, מה שמתיר לחלוטין את המגע אתה (עי' לעיל 2.3.1.3, §א). אולם לגבי ייחוד, ההלכה מחילה את האיסור על ילדה (מתוקף 'תקנת דוד' – עי' לעיל שם, §ב) כבר מגיל שלוש, אז היא מוגדרת 'ראויה לביאה' (א"ת, ערך "ייחוד", תרס)³⁵³. כך התבודדותם של בני-הזוג (במיוחד ב-ז', יב-ח', יד) מהווה בכל זאת בעיה הלכתית, אלא אם נניח שגם הדוד קטן מגיל מצוות (עי' א"ת, ערך "ייחוד", תרס-תרסא), אך ראב"ע עצמו אינו מנסה לטעון כך.

נוסף על כך, יש לשים לב שדווקא באירוע הבעייתי ביותר מבחינת הצניעות – 'ההתחברות' בגן (ז', יב-ח', יב), שזהו המקום היחיד בכל פירוש ראב"ע בו הדוד והרעיה נוגעים זה בזה³⁵⁴ – הרעיה מעידה על עצמה, בצדק או שלא בצדק, שכבר בגרה (ח', י): **"אני חומה, ושדי גדלו ונכוננו"**. נראה שמה שעושה את התנהגות בני-הזוג כאן לצנועה בעיני ראב"ע היא העובדה שהם נמצאים במקום סתר, ולא ברחובה של עיר (י'מדינה' – עי' פירושו ל-ז', יב)³⁵⁵. כלומר, ראב"ע לא נעזר בקטנות הרעיה כטיעון הלכתי בעניין המגע (שם הטיעון תקף הלכתית), והוא משתמש בטיעון זה דווקא בעניין הייחוד, שם אין לכך משמעות הלכתית. מעבר לכך, הוא משתמש בייחוד (כלומר, בריחוקם מהרואים) כטענה חיובית לצניעותם של הדוד והרעיה, כאשר מבחינה הלכתית ההיפך הוא הנכון. לכן נראה שתפיסת הצניעות של ראב"ע אינה מבוססת על ההלכה, אלא על נורמות חברתיות, ונרחיב על כך להלן, בסעיף המסקנות של פרק זה (2.3.4.2).

³⁵³ נראה שהטעם לאסור ייחוד מגיל כה קטן הוא שהחשש המרכזי איננו מפיתוי של האשה את האיש, אלא מפיתוי או מאונס מצד הגבר, כפי שמוכיחה יפה ולר תשס"א, 24-20; ועי' א"ת, ערך "ייחוד", תרלו-תרלו על דעות כאלה בספרות ההלכתית.

³⁵⁴ נראה שלדעת ראב"ע לא קיימו בני-הזוג יחסי-מין, למרות השימוש בביטויים "התחברתי... עם דודי" (ח', יב) ו"הם שוכבים יחד" (ח', ג; אך ביטוי זה אינו חד-משמעי), בעיקר מפני שהוא משתמש בפועל 'להתחבר' במפורש כדי לתאר מגע אחר: "וטעם הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים. התחברות פה אל פה". כמו כן, הצהרת הרעיה על בתוליה (ח', י) נראית כמתייחסת גם להווה הסיפורי, ולא רק לזמן שבה דיברה עם אחיה (עי' לעיל 2.1.2.2, הע' 122). אמנם גם עמנואל הרומי הלך בעקבות ראב"ע הן בעניין המונח 'התחברות' והן בעניין הצהרת-הבתולים, אך אצלו ניתן להוכיח בבירור שהצהרה היא שקר מוחלט (עי' פירושו ל-ד', טז-ה', א; ח', ג-ה), שנועד כנראה לפייס את אִחִיה בעוד היא עצמה מתחברת עם דודה כאוות נפשה. מעבר לכך הוא אינו מתעניין בצניעות בכל פירושו, בניגוד למה שראינו על ראב"ע.

³⁵⁵ ריף (1990, 5) טוען שאין כאן צניעות, אלא ריאליזם. אך הש' מה שכתבנו לעיל (2.1.4.2) על יחס ראב"ע לאפשרות של מערכת יחסים פומבית בין הדוד לרעיה.

2.3.2.6 חיון³⁵⁶: שה"ש כספר דידקטי

אחד הפרשנים הקיצוניים ביותר המחזיק בטענה לצניעותם של הדוד והרעיה הוא חיון. מבחינת הטיפול בבעיות הצניעות, אין הוא שונה בהרבה משאר הפרשנים הטוענים שהדוד והרעיה הם זוג נשוי. המייחד את פירושו הוא ההצהרה המופיעה בהקדמתו למגילה, שאחת ממטרות ספר שה"ש היא:

...התועלת הנמשך מהמשל הוא לבאר איך ראוי לאשה ולאיש המזדווגים בזיווג הנישואים להיותם אוהבים זה לזה תכלית האהבה והחשק, ולהיותם מתייחדים באחדות אחת מצד האהבה אשר ביניהם... ולכן האריך הספר הזה באהבת החשוק לחשוקתו ובאהבת החשוקה לחשוק.

לאורך פירושו נשאר חיון נאמן למטרתו, וקטעים רבים בפירושו עוסקים בענייני הלכה, מנהג, מוסר ואגדה בכל מה שקשור ליחסים הראויים בין איש לאשתו³⁵⁷. נביא כאן מספר דוגמאות:

א. איסור נגיעה (ע"י לעיל 2.3.1.3, §א). ב-ד', יב-טו, הדוד משבח את הרעיה על צניעותה, המתבטאת בכך שלא נתנה לאיש ממחזריה הרבים לגעת בה:

אחר שחשוקתו כמו הגן המלא עצים בעלי ריח טוב ובעלי פרי, והוא נעול וסגור שאין אדם יכול ליכנס בו, וכן היא יפה ונעימה,

³⁵⁶ רבה של ליסבון במאה הטי"ו. פירושו לשה"ש טרם נחקר. הוא בנוי באופן מסורג, כאשר על כל פסוק באים בזה אחר זה ארבעה מדורים: 'ביאורי-המילים', 'המשל', 'הנמשל הראשון' (האלגוריה הלאומית, המועדפת על פרשנו) ו'הנמשל השני' (האלגוריה הפילוסופית). על חייו ודרכי פרשנותו בכלל, ע"י גרוס תשנ"ג, הכולל גם מהדורה מדעית להקדמתו לשה"ש ולקטע קצר מגוף הפירוש (183-191); ולאחרונה גם במבוא לפירוש יחזקאל במהד' שושנה-ציפור. לפירוש שה"ש, שטרם יצא לאור, שמונה כתבי-יד (בטבלה להלן עם הקיצורים שלו). השתמשתי בכ"י 1מ כבסיס, כפי שעשה גרוס במהדורתו להקדמה, והערתי לעת הצורך על נוסחאות מכתבי-היד האחרים.

קיצור	כתב-יד	סרט
א	אוקספורד 106	21026
ל	לונדון 1004	5965
1מ	מוסקבה 168	6848
2מ	מוסקבה 782	48049
נ	ניו-יורק (JTS) 494	23771
ס	פריס 261	27840
פ	פרנקפורט 115	25927
ק	קיימברידג' F.12.4	12148

³⁵⁷ ה"ש חכם במבוא לפירושו (8-9), שלדו יש לטוהר אהבתם של הדוד והרעיה חשיבות בהבנת שה"ש כספר קודש, אך אין הוא עוסק בנושא זה בגוף הפירוש, מלבד ציונים סתמיים על טוהר אהבתם של גיבורי המגילה, שהזכרנו לעיל (2.3.2.4). הקבלות מודרניות לשיטתו של חיון ניתן למצוא בפירושו הדרשני של יניב (ר' במיוחד 24), וכן בכמה פירושים מהעולם הנוצרי (ע"י ברשימה במבוא לפירושו של גארט, 99). אצל עראמה, בן דורו של חיון, יש כמה פירושים העוסקים בעניינים הלכתיים מעבר לנישואין עצמם (ר' פירושו ל-ה', ב; ז', ה; ח', יא-יב), אך אין מה להשוות ביניהם מבחינת השיטתיות בפרשנות כזו.

וכל בני אדם חושקים להתקרב אליה ואינם יכולין³⁵⁸, כי היא
צנועה וכשרה ושומרת עצמה לבל יגע בה שום אדם, ואפילו
באצבעו הקטנה³⁵⁹.

אמנם חיון מעדיף בסופו של דבר פירוש אחר, בו פרשת 'גן נעול' כולה מתייחסת לגן של
ממש שהיה לרעיה (עי' לעיל 2.1.3.3, הע' 179, על המיוחס לרש"י), אך הבאת הפירוש הראשון עם
הדגשה יתרה של נושא הצניעות, ומבלי לדחותו במפורש, מעידה לדעתי על מגמתו החינוכית של
שה"ש בעיני חיון, כפי שראינו בהקדמתו.

ב. איסור לאשה ליזום יחסי-מין באופן מילולי, אלא ברמיזה בלבד³⁶⁰. כך נוהגת
הרעיה ב-א', ב:

...ואף על פי שמדברת עמו פנים בפנים לנכח, כאמרה **כי טובים**
דודיך מיין, אמרה זה המאמר על דרך הנסתר דרך מוסר, כי
היה לה גנאי בהיותה תובעת ממנו בפה שינשקינה, כי לאיש
נתנה הרשות לתבוע עיניי התשמיש ולא לאשה, ולכן אמרה זה
המאמר כאלו נאמר שלא בפניו³⁶¹.

ג. דין 'נכסי מלוג', כלומר נכסים שהיו לאשה לפני הנישואין ולא העבירה אותם
לרשות בעלה, מותר לבעל ליהנות מפירות הנכסים, והוא אף יורש את הנכסים עצמם במותה
(רמב"ם הל' אישות טז, א-ב; שם כב, ז)³⁶². נכסים אלה של הרעיה, וזכות דודה בהם, מופיעים
בפירוש לראשונה בסוף פרק ד' (פס' טז), כאשר חיון עוסק בגנה של הרעיה (עי' לעיל §א):
"...ואמרה **יבא דודי לגנו**, עם היות הגן שלה. כיון שלקחה, הרי הוא הגן נכסי מלוג, שהבעל לוקח

³⁵⁸ ה'ש' הפירוש ל-ז', יא.

³⁵⁹ הביטוי 'אפילו באצבע קטנה' מופיע בבבלי בנוגע לצניעות בשני הקשרים: בדברי האשה לאליהו על בעלה שמת
בחצי ימיו, האומרת על ימי נדתה: "חס ושלום, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי" (שבת יג ע"ב); ובמימרא של רב ששת
על האיסור להסתכל באשה: "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה – כאילו מסתכל במקום התורפה" (בבלי שבת סד
ע"ב). ניסוח כלל דומה לעניין נגיעה מופיע במסכת כלה (א, 132/ז). יש לציין שבמקורו מתייחס הביטוי לאצבעה של
האשה, ובפיתוחו של חיון (לפי כל עדי-הנוסח, פרט לכ"י ק) – לאצבעו של הגבר.

³⁶⁰ המקור לדין זה הוא בבבלי (נדרים כ ע"ב) בדברי האמורא ר' לוי על "בני תשע מדות", הכוללים גם "בני חצופה"
(מההקשר ברור שמדובר בתביעת האשה לתשמיש). דין זה נסמך על פסוק בספר יחזקאל (כ', לח): "ויברוטי מִפֶּם
הַמְרָדִים וְהַפְּשָׁעִים בִּי". אמנם מקור זה נראה כדברי אגדה, אך הוא נפסק גם להלכה (רמב"ם הל' איסורי'ב כא, יב-יג;
שו"ע אה"ע כה, ג).

³⁶¹ ה'ש' חכם, שהביע כאן רעיון דומה, אם כי בצורה מעודנת יותר (לעיל 2.2.1.2). ברור שהלכה זו קשורה לתפיסת
הצניעות כביישנות. חיון עצמו דבק בתפיסה זו במקומות שונים בפירושו, למשל א', ד: "...וקודם שימשכנה, לא תלך
אחריו בזולת רשות, כי איננו דרך מוסר". וכן ג', ט-יא: "ולפי שבנות ציון לא באו שמה לכבוד החתונה ההיא, כי לא
באו אלא בנות ירושלים, שלחה החשוקה היא לבקש מהן שתבאנה גם הן לכבודה... ותלתה הדבר בחשוקה ולא
בעצמה דרך מוסר וכבוד החשוק...". וכן ח', א-ב, משם נראה שתפקידה של האשה הוא לשרת את בעלה: "ועוד תעשה
שנתהיגיהו ותבאהו לבית אמה בפרסום ותלמדה אמה אופני שירותיה איך תשרתהו כפי מה שעשתה היא לבעלה".

³⁶² לא מצאתי הגדרה קדומה של דין זה. בבבלי (כתו' נ ע"א ומקבילות) הוא מופיע כמובן מאליו, ור' יוסי ברי' חנינא
מייחס שם לחכמי אושא תקנה נוספת שחלה על נכסי מלוג (במקבילה בב"ק פח ע"ב התקנה מובאת בשם האמורא
שמואל, ללא אזכור של חכמים קדומים יותר).

פירותיהן בחייה³⁶³. והשי גם פירושו ל-ח', יב, שם מזכירה הרעיה את "כרמי שהבאתי לך בנכסים מלוג שלי".

ד. מנהג הכלה לכסות את פניה בהינומה (להפניה למקורות ההלכתיים הדנים במנהג זה, עיי' אדלר, הנישואין, שסז). כך מכוסה הרעיה בחתונתה עם הדוד (ד', א): "הנך יפה רעיתי מבעד לצמתיך. והוא המסוה הדק המניחים לכלה על פניה".

ה. משניותה של ההנאה הגופנית שבזיווג לעומת רגש האהבה³⁶⁴. כך ברצונה של הרעיה בנשיקת הדוד (א', ב):

...ואמרה כי טובים דודיך מיין. רצה לומר, מה שאני חושקת שתנשיקני מנשיקות פיך, אין זה לתכלית הנאת הנשיקה, אלא לתכלית שאכיר אהבתך אותי, וזה כי כאשר תנשיקני הנה זה יורה על גודל אהבתך אותי, כי לא ישק האדם בפיו אלא הדבר האהוב אצלו מאד. וכאשר תנשיקני, תורה שאתה אוהב אותי אהבה גדולה, וזו מה שאני חושקת שתאהב אותי...

ו. הרעיון שזיווגו של אדם נקבע על-פי מזלו, רעיון המצוי אף הוא בדברי חז"ל על הנישואין (עיי' בבלי סוטה ב ע"א, ופירוש רש"י שם). כך מצהירה הרעיה (ב', טז):

...אמרה החשוקה דודי לי ואני לו. רצה לומר, אנחנו שנינו נאותים ונערכים זה לזה, כי הוא בן גילי ואני בת גילו, ושנינו בני חד מזלא אנחנו...³⁶⁵

אך אין זה אומר, שחיון אדיש לבעיות אנושיות פשוטות בנוגע להתמדת הנישואין. כך הוא מפרש את סירוב הרעיה לפתוח את הדלת בפרק ה':

...ולאומר שיאמר: אחרי היותה אוהבת כל-כך דודה³⁶⁶, איך לא השיבתו מיד כאשר אמר לה פתחי לי, והוצרך להתחנן אליה ולקראה בכל אלה השמות? ועוד אחרי שהתחנן אליה, למה לא קמה ממטתה, והיא אוהבת אותו תכלית אהבה? והנראה בזה,

³⁶³ בהמשך מוסיף חיון כאפשרות שנייה (וכנראה מועדפת) פירוש מטפורי, שהדוד הוא פרי הגן. והשי' מה שכתבנו לעיל §א על 'הגן הנעול' של הרעיה.

³⁶⁴ לדיון הלכתי ורעיוני בנושא זה, ר' לאחרונה אריאל, קדושה, במיוחד 77-76. מעניין להשוות את דברי חיון כאן למה שכתב בהושע (גי, א), שם חטאו ישראל לדבריו לא רק בעצם הבגידה בה' לטובת עבודה זרה, אלא: "ועוד יעשו רעה אחרת, כי יחליפו אהבתו באהבת התענוגים הגופניים..."

³⁶⁵ ייתכן לקשור לעניין זה גם את מאמר חז"ל שהובא על-ידו (ח', ה-ז; ועיי' גם בפירושו ליח' כ"ג, ח): "ואין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי" (על-פי בבלי סנה' כב ע"ב; ועיי' מהרש"א על-אתר).

³⁶⁶ בכ"י מ: 1: דודך. התיקון על-פי כ"י א, ס ו-ק.

כי אף על פי שהיתה אהבה³⁶⁷ גדולה בין שניהם, נפלה קטטה קטנה ביניהם על שום ענין, שיצא מביתה להכעיסה, ואח"כ נתחרט ויבא אל ביתה וידפק בדלת. שאם לא היה ביניהם שום קטטה, לא ילך מן הבית באשמורת הלילה. ולפי שנתחרט, בא בחצי הלילה והדפיק בדלת, והיא להכעיסו על שיצא מביתה בחרי אף לא רצתה להשיב לו דבר, וגם לא רצתה לקום ממטתה לפתוח לו הדלת אף לאחר שפייסה.

ז. הרעיון שהאהבה חשובה מהכסף³⁶⁸. חיון מביא כאפשרות (ח', יא-יב) שהרעיה נהנית בכרמה לא מהרווח הכלכלי שיהיה לה, אלא מאכילת פירותיו ומהשהייה שם עם דודה (והש' ראב"ע ועמנואל הרומי על-אתר):

...**כרמי** אשר לי היה לפני תמיד, ואני בא אליו לאכול מפריו כשארצה, כי לא חכרתהו לשום אדם. והתחילה להלעיג מדודה, ותאמר לו: יהיה לך האלף כסף שנותן לך כל אחד מהנוטרים, ויהיה גם כן לכל אחד מהם **מאתים** כסף שיוכל להרויח בחכירתו בכרם ההוא, כי אני שמחה יותר בביאתי לכרמי לאכול מפריה כאשר ארצה מכל ריוח אותו הכסף, כי אני מתענגת בלכתי³⁶⁹ שמה בגנים אשר לי, ונתעלצה שם באהבים, וכמו שאמרה לו למעלה (ז', יב-יג) "לָכֶּה דֹדִי נִצָּא הַשָּׂדֶה" וכו' "שָׁם אֶתֵּן אֶת-דִּדִי לָדֹ". וכאשר אמרה לו המאמר הזה היו יושבים שניהם בגנים ומתעלצים ושמחים שמה...

אך עם כל ההקפדה על ענייני הלכה, מנהג, מוסר ואגדה, גם אצל חיון ניתן לכאורה למצוא מקום אחד בו הדוד פועל לכאורה שלא כראוי. לאחר תיאור הרעיה בפרק ו', הוא ממשיך ומשווה אותה ל"שֵׁשִׁים הֶמָּה מְלָכוֹת וְשִׁמְנִים פִּילִגְשִׁים וְעֶלְמוֹת אֵין מִסְפָּר" (ו', ח). חיון מצדין במפורש (בייאורי המילים' שם) את יחסיו של הדוד עם נשים אלו:

פילגשים³⁷⁰. הם בקידושים ובלא כתובה. כך פירש רש"י ז"ל, והוא הנכון אצלי, אף על פי שאחרים חלקו עליו ואמרו

³⁶⁷ בכ"י מ1 מילה זו חסרה. התיקון על-פי כ"י א, ס, פ ו-ק.

³⁶⁸ הש' בבלי קיד' ע ע"א: "אמר רבה בר רב אדא אמר רב: כל הנושא אשה לשום ממון הויין לו בנים שאינן מהוגנים, שנאמר (הושע ה', ז) 'בִּה' בְּגָדוּ כִּי-בָנִים זָרִים זָלְדוּ'".

³⁶⁹ בכ"י מ1: בלתי. התיקון על-פי כ"י א, מ2, פ ו-ק.

³⁷⁰ בכ"י מ1 חסר ד"ה. השלמתי לפי כ"י מ2 ו-ק.

שפילגשים הן בלא קידושים ובלא כתובה³⁷¹. ועלמות אין מספר

הם בלא כתובה ובלא קידושים...³⁷²

את יחסו למי שחי עם אשה בלא קידושין וכתובה הוא מביא בפירושו להושע (א', ב), שם מצטווה הנביא לקחת "אֵשֶׁת זְנוּנִים": "ואמרו 'אשת זנונים' בלא קדושין וכתובה, כי בעילתם בעילת זנות", למרות שמהמשך פירושו (על הצהרת ה' 'כי-היא לא אֵשֶׁתִי וְאֶנְכִי לֹא אִישָׁה" – הושע ב', ד) נראה, שאין מעשה זה חטא גמור, שהרי בסופו של דבר האשה היא ננויה.

קטע נוסף בפירושו הנראה בעייתי מבחינה הלכתית הוא פגישת הרעיה עם רואיה (ו', יא-ז', יד). אמנם המתבוננים ברעיה הם הנוהגים בחוסר-צניעות, והרעיה עומדת בגבורה בפיתוייהם (עיי לעיל §א), אך הם מנמקים את בקשתם לראות את הרעיה רוקדת על-ידי דוגמא ממרים הנביאה:

כמחולות המחנים. רצה לומר, הנה אנחנו חושקים לראות מחולות המחנים, והוא כאשר יצאתה מרים וכל הנשים אחריה מים סוף בתופים ובמחולות, כמספר בתורה (שמ' ט"ו, כ-כא) שהיו³⁷³ רצין ישראל לראותן ומשוררין ומנגנין עמהם – "קִדְמוּ שָׁרִים אַחַר נוֹגְגִים [בְּתוֹךְ עֲלְמוֹת תּוֹפְפוֹת]" (תה' ס"ח, כו). רצה לומר, קדמו השרים ללכת אחרי העלמות התופפות לשורר עמהם, ואחרי כן הנוגגים בכלי הניגון, והיו משוררים ומנגנים בתוך העלמות התופפות...

חיון מתייחס כאן לפסוק בתהלים, אותו הוא מפרש בהקשר של שירת הנשים לאחר קריעת ים סוף. בעוד בתורה עצמה יש מקום לפרש ששירה זו התקיימה בנפרד משירת הגברים (עיי למשל רש"י וחכם לשמות על-אתר; גם הוטמן [295] מביא פירוש זה כאפשרות), הפסוק בתהלים – בהנחה שהוא עוסק בקריעת ים-סוף (כדעת רש"י) – מבהיר לפי פרשנותו של חיון כאן שגברים צפו בנשים המחוללות³⁷⁴. כלומר מבחינתו של חיון מרים הנביאה רקדה בפני גברים וכך גרמה להם להסתכל בה, אך אין בדבר כל פגם (אם כי ניתן לומר שזה היה לפני מתן תורה).

³⁷¹ גירסת הבבלי שבידינו (סנה' כא ע"א): "נשים בכתובה ובקידושין, פלגשים בלא כתובה ובלא קידושין", והגירסה דומה למדי בכל עדי-הנוסח שבתקליטור מכון ליברמן. אך בפירושו רש"י לבראשית (כ"ה, ו) מובא: "נשים בכתובה, פלגשים בלא כתובה". קטע זה מופיע במהדורת הכתר בסוגריים, משמע שאין אלה דברי רש"י עצמו, אולם ניתן לראות שחיון הכירם כחלק מהפירוש. גישה זו מקורה כנראה בדברי ר' מאיר בירושלמי (כתו' ה, א/כט ע"ד): "אשה יש לה כתובתה, פילגש אין לה כתובה".

³⁷² פסוק נוסף בו נראה שחיון עצמו הבחין בבעיה דומה הוא בתיאור האפריון (שלגביו זהו "מושב החתונה והחופה שעשה לישב שם ולברך שם ברכת נישואין" – ג', ט, ב'משל', ודומה לו ב'ביאורי המילים') מחתונת הדוד והרעיה, שם אומר חיון ב'ביאורי המילים' שלדוד אהובות רבות מבנות ירושלים שהיו יושבות עמו באפריון. אמנם ייתכן שמדובר בנשיו האחרות, אך נראה שחיון חזר בו בפירושו 'המשל', ופירש את 'בנות ירושלים' שם בפס' י כאורחות בחתונה.

³⁷³ בכ"י מ1 נראה: "שהווי". התיקון על-פי כל שאר כתבי-היד.

³⁷⁴ בפירושו לתהלים כותב חיון שמרם והנשים דווקא שמרו על גדרי הצניעות, ולא חוללו מול הגברים: "כי היו משוררים ומנגנים בין העלמות התופפות ומקישות בתופיהן, כאמרו 'וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה' וגו' (שמות ט"ו, כ), ואמר 'בין העלמות', כי העלמות מצד חוץ והאנשים מצד פנים לצניעות, כי ההפך יהיה פריצות". והשי' בבלי סוכה נא ע"ב.

מעבר לאותם שני מקומות ספציפיים שהזכרנו, נראה שקיימת בעיה בסגנון הפירוש עצמו: חיון מרבה, מעבר למקובל אצל פרשנים אחרים, לעסוק בתיאורים גרפיים של גוף הרעיה. כך ב-ז', ב תיאור כמעט גרוטסקי של הירכיים³⁷⁵; בהמשך אותו פרק (פס' ח-ג) תיאור מפורט של המעשים שהמתבוננים ברעיה רוצים לעשות בה; וגם האחים המפקפקים בצניעותה של הרעיה (ח', ח-ט) זוכים להסבר מפורט של דבריהם. אמנם כל הקטעים הללו מופיעים בדבריהם של דמויות שליליות, והפסוקים נאמרו בלשון מטפורית הדורשת הסבר, אך בכל זאת היינו מצפים מפרשן שדיני צניעות כה חשובים לו להקפיד יותר על 'לשון נקייה'³⁷⁶.

2.3.3 חוסר-צניעותם של הדוד והרעיה

2.3.3.1 ברואר³⁷⁷: חטאי הדוד והרעיה

בניגוד לכל הפרשנים שראינו עד כה, קיימים אחרים הרואים את מעשיהם של הדוד והרעיה שלא בהתאם להתנהגות ההלכתית המקובלת. איננו עוסקים כאן בשוללי קדושתו של שה"ש (ע"י לעיל 1.3.1, הע' 13), אלא בפרשנים שראו בו ספר קודש, ושפירשו אותו בשני רבדים (מילולי ואלגורי), אך פירושם המילולי איננו מתאים לדיני הצניעות ולמנהגיה.

מבין הפרשנים הללו, יש לתת תשומת-לב מיוחדת לברואר. הסקנדל שעורר פירושו המילולי כשיצא ב-1912 נבע לא רק מהיותו נטול-אלגוריה (עד שהוא עצמו הוציא פירוש אלגורי 'לתקן' את הרושם שעשה פירושו הראשון), כפי שטוענים, למשל, מ' ברואר (תשנ"א, 308) ושפירא (1999, 82-83). זאת ניתן להוכיח בעיקר מהתגובות החיוביות יותר לפירושו של קרליבך, שיצא ב-1931³⁷⁸. גם דבריו של ברואר עצמו על חשיבות האלגוריה (הקדמה, xxii-xxi) מעידים שלא זו

רש"י בתהלים שונה מפירושו לשמות בכך שהוא מציין שהגברים היו "בתוך עלמות תופפות. עם מרים ונערותיה", אך הוא מתעלם כאן לגמרי משירת הנשים וממחולותיהן (החמורות יותר מבחינה הלכתית), ומתייחס לנגינה בתופים בלבד.

³⁷⁵ "חמוקי ירכיך" מתפרש כ-"סבובי [כלומר: עיגולי] ירכיך" (השי' ראב"ע, 'הפעם הראשונה': "המקום אשר יסב הירך"), אך הסיבובים שחיון מדבר עליהם הם עיגולי שומן, אותם הוא מתאר בפירוט. תפיסה זו ששמך הוא יפה משותפת גם לעראמה כאן: "ואמר חמוקי ירכיך, שהם מלאים, שהם שמנים, ונערכים כמעשה ידי אומן". לפי מתיוס-גריקו (1993, 55-56) תפיסה זו רווחה באירופה בעיקר במאה הטי"ז ולא בטי"ו, אך תיאור הירכיים אצל שני פרשנים ספרדים מהתקופה שלפני הגירוש מעיד שכבר אז היא היתה קיימת, לפחות בספרד.

³⁷⁶ החיוב להתבטא בלשון נקייה מקורו בברייתא (בבלי פסחים ג ע"א: "תניא דבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקייה"), אולם הספרות ההלכתית כמעט שלא התייחסה לנושא זה כלל, והוא נחשב כעניין של מידות טובות בלבד. ע"י למשל בהלכות לשון נקיה אצל זכאי (הבית היהודי, 173-176), שם כמעט כל מקורותיו הם ספרי הגות ומוסר, פרט לדיון הלכתי בשאלה אם מותר לספר לאדם על מות קרובי משפחתו. למעשה כבר הגמרא עצמה (שם ע"א-ע"ב) מסתייגת מהחלת דין לשון נקייה על כל דיבור, ובעקבותיה חלקו חכמי ההלכה בנושא זה (ע"י א"ת, ערך "דרך ארץ", תרעו-תרעז).

³⁷⁷ הרב רפאל ברואר (1881-1932) היה בנו של הרב ש"ז ברואר, שכיהן כרב הקהילה האורתודוקסית הפורשת שייסד חותנו רש"ר הירש בפרנקפורט. ברואר הבן כתב פירושים לספרים מקראיים שונים (בגרמנית), ובהם פירוש מילולי לשה"ש שעורר שערורייה גדולה (מסיבות שנפרט להלן בסעיף זה), ואף היווה עילה למנוע ממנו לרשת את מקומו של אביו כרב הקהילה. גם נסיונו להגן על פירושו (ברואר, הגנה) לא עלה יפה (ע"י בהערה הבאה). מאוחר יותר הוציא גם פירוש אלגורי לשה"ש, שאף תורגם לעברית, יחד עם שאר פירושו למגילות, בידי ז"ז ברואר. הפירוש המילולי לשה"ש נחקר במאמרו הגרמני המקיף של מורגנשטרן (2001), המשווה בין פירושו לזה של גרץ. על חיו ויצירתו ע"י שם, 126-136. הציטוטים בעברית מפירושו המובאים כאן בעבודה תורגמו במיוחד בידי "ש"ר. מורגנשטרן פרסם גם מאמר עברי קצר (2003) על פירושו של ברואר, הכולל חלק מן הנאמר במאמר הגרמני.

³⁷⁸ כל הביקורות העיתונאיות שהצלחתי למצוא על ברואר היו שליליות, ועל קרליבך חיוביות. כך על ברואר בעיתונים: *Die jüdische Presse*, 10 מאי 1912, עמ' 177-179 (על הפירוש); שם, 30 אוג' 1912, עמ' 336-334 (על ברואר 1912); *Der Israelit*, 18 יולי 1912, עמ' 9 (עם אזכור של ביקורת קודמת); *Das jüdische Blatt*, מסי' 2813

הסיבה העיקרית לביקורת. נראה שהבעיה המרכזית שראו בפירושו היא בדרך בה הוא פירש את דמויותיהם של הדוד והרעיה – במקום שיהיו דוגמא חיובית להתנהגות צנועה, ברויאר ראה בהם דוגמא שלילית, בני-דמותם של צעירים יהודים מגרמניה בתקופתו³⁷⁹. הבעיה רק מתעצמת כשלוקחים בחשבון את האלגוריה: כיוון שהדוד והרעיה מייצגים שם את הקב"ה וכנסת-ישראל, לא ניתן לבקר אותם ברמה שברויאר מציע, אפילו ברובד המילולי, במיוחד לא לאור הנחיית ר' יהודה (עי' לעיל 2.3.1.2, הע' 313), שבאופן שיטתי יש ללמד בשה"ש זכות בלבד.

פירושו של ברויאר מבוסס על 'הרפתקאות אירוטיות' שעוברים גיבורי המגילה בבית היין (ב', ד-ו), בטיול משותף (ב', טז-יז; ד', ח-ה', א) ובבית הורי הרעיה (ג', א-ד; ועי' גם בסיכומו של מורגנשטרן [139-140, 2001] לעלילת הפירוש). אלא שמטרת הספר איננה לשבח התנהגות זו, אלא לגנותה, על-ידי כך שהגיבורים עצמם מצטערים עליה³⁸⁰. כך למשל הוא מפרש את השבועה לבנות ירושלים "אִם-תִּעְרְוּ וְאִם-תִּעֲזְבוּרְוּ אֶת-הָאֱהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ" (ב', ז; ג', ה; והשי' ח', ד) כמסר אותו מעבירה הרעיה לחברותיה לאחר שהיא מתחרטת על מעשיה:

ברגע שבו שולמית תפשה למה היא התגעגעה כל כך, היא משביעה... את **בנות ירושלים** לא לעשות לה זאת מיד, לא להעיר את האהבה ולא לעוררה, אלא לחכות עד שזה ימצא חן בעיניה.

בצבאות או באילות השדה. בצבאות ובאילות אני משביעה **אתכם**. הן נמלטות בביישנות כשהן משגיחות מרחוק בצעד של אדם. למדו מהן ביישנות זו, אתן, בנות ירושלים! אל תדחפו קדימה! אל תהיינה 'מתגרות'! יהא פרצופכן גאה וטהור!

אם תעירו וגו'. נפש נשית, לב-אשה טהור, היודע בדיוק מתי עליו להיפתח. 'כשהיא חפצה': כשהאהבה עצמה, הטהורה, הצנועה, הטבעית דורשת זאת. לב אשה טהור לא 'יעיר', וכל שכן 'יעורר', לא יגביר באופן מלאכותי את **האהבה** לתשוקה חמה. בצניעות קדושה הוא יחכה **עד שתחפץ**.

(1912), עמ' 9-10 (על ברויאר, הגנה). ועל קרליבך בעיתונים: *Der Aufstieg*, אפריל 1932, עמ' 260-261; *Israelitisches Familienblatt*, 13 מאי 1931; *Deutsche Israelitische Zeitung*, 30 אפריל 1931, עמ' 4; *Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde*, 10 יוני 1931, עמ' 4; *Israelitische Gemeindezeitung*, 1 אפריל 1931.

³⁷⁹ עיי' מורגנשטרן 2001, 127-128; שם, 138-139; שם, 141; מורגנשטרן 2003, 107. לפי המאמר האחרון (105), ייתכן שברויאר התכוון במיוחד לדמותה של בת-דודו רחל הירש, שנטשה את האורתודוכסיה במקביל להתקדמותה האקדמית.

³⁸⁰ יש לציין כאן גם את פירושו של אבן-תיבון, בו יש בכחצי מגילה ביקורת על התנהגות הרעיה, אם כי במישור הציוני דוד, לא במישור הצניעות (עי' לעיל 2.2.1).

בסיום המגילה הרעיה מצליחה ללמד את 'אחותה הקטנה' פרק ב'הלכות צניעות" וב'הלכות אישות" (הביטויים בעברית במקור) על-סמך הטעויות שעשתה היא בצעירותה, והיא גורמת לאחותה לדחות את דרישותיו של הגבר המחזר אחריה (הקדמה, xxi-xx):

בקושי היה [שלמה] יכול למצוא עבור שירו סיום יותר ברור, כדי לגלות את מובנו, מן המחווה שבה 'האחות הקטנה' – בת-זוגה של 'שולמית' – דוחה בגאווה את אהובה, בלמדה אותו הלכות צניעות והלכות אישות.

2.3.3.2 מלבי"ם: נאמנות במקום צניעות

גם מלבי"ם, כמו ברויאר, אינו רואה את הדוד והרעיה כנוהגים בצניעות. אך שלא כמוהו, אין אצלו כל ביקורת על התנהגותם זו. אדרבה, גיבורי המגילה הם דמויות חיוביות לאורך הפירוש כולו. אולם התנהגותם הלא-צנועה בולטת, והיא מתבטאת בעיקר בעמימות הקיימת בפירוש בקשר למעמדה החוקי של הרעיה, אם היא נשואה או מאורסת לדוד או לשלמה.

מצד אחד, הרעיה נקראת בהקדמה לפירוש ('מבוא המחברת') "מחותנה אל רועה צאן", לפני שנחטפה לארמון על-ידי אנשי שלמה (ע"י לעיל 2.1.2.4). וכן בפרק ב' (פס' טו) היא קוראת לדוד "אָשִׁי וָאֲרוּסִי". מכאן נראה שגם אם היה קשר משפטי בין בני-הזוג, הוא היה של אירוסין בלבד (וע"י מה שכתבנו לעיל 2.3.2.2 על המיחוס לרש"י בעניין זה).

אך מצד שני, בפתיחה לגוף הפירוש נקראת הרעיה לפני החטיפה "אהובת ריע לרועה צאן". הביטוי 'אהובת ריע' לקוח מספר הושע (ג', א), שם מבהיר מלבי"ם שהאשה המדוברת יש לה אמנם אהוב, אך אין היא נשואה. זו משמעות הביטוי בעיניו³⁸¹, ואת הראיות לכך (ב'ביאורי המילים' שם) הוא מביא דווקא משיר השירים. גם בפרק ד' בספרנו (פס' ח) נראה שהם עוד לא היו מאורסים עד אז: "והוא קורא אותה מעתה בשם כלה, כי עתה ארשה לו באמונה". למעשה אפילו בהקדמה ('הקדמה לשירי הנפש') ניתן ביטוי לגישה זו, שהרי עובדת נישואיהם אינה מצויינת שם כלל. גם כוונתו של שלמה לשאת את הרעיה לאשה (ר' במיוחד ג', ט) מעידה שלא היתה נשואה או מאורסת קודם לכן.

נראה להסיק מכאן שמלבי"ם לא התעניין מספיק בשאלת נישואיהם של הדוד והרעיה על-מנת שיתייחס לנושא זה באופן שיטתי. אך אם כך הוא הדבר, אזי מלבי"ם מתעלם מהצניעות גם בנוגע למפגשיהם האינטימיים של בני-הזוג. שהרי בכל מפגש, הדוד והרעיה 'מתחברים' (וע"י לעיל 2.1.2.4):

שמאלו. והדוד מתחבר עמה באהבה. (ב', ו)

³⁸¹ קיימת מחלוקת בין המפרשים בספר הושע, אם הביטוי הזה מציין נישואין או לא. לדעת רש"י, הרע המדובר אינה אלא בעלה של האשה. אולם לפי ראב"ע, הכינוי "רע" מתייחס למאהב ולא לבעל (הש' ויסמן ולוינשטיין, המביאים את שתי האפשרויות). מבחינת משמעות הביטוי, דעה זו קרובה לדעתו של מלבי"ם, אך האחרון הדגיש את היות האשה שם לא נשואה כדי להוציא את הושע (ואת הקב"ה שציווה אותו לקחת את האשה) מחטא אשת-איש.

דודי. בתוך שהלכו בנות ירושלים לצוד שועלים, **דודי לי.**
והתחברה עם דודה. (ב', טז)

עורי. אומרת שיתעורר רוח הצפון והדרום ויפיח הגן ובשמיו,
כדי שיבוא הדוד לתוכו ויאכל מפריו. ר"ל שיתעורר רוח הרצון
והאהבה ויפיח גן הידידות, כדי שתתחבר עם דודה באהבה. (ד',
טז)³⁸²

בכל זאת אין זה אומר שמלבי"ם לא ראה בגיבורי המגילה דמויות חיוביות. אדרבה, ברור
לאורך כל הפירוש שהאהבה הטהורה היא המנצחת. אלא שטוהר האהבה אינו מוגדר כאן
כתוצאה של נישואין ושל קיום הלכות צניעות, אלא של נאמנות מוחלטת בין בני-הזוג. זה עם זה
הם עושים כאוות נפשם, אך בשום פנים ואופן לא יתפתו לאחרים³⁸³, כמו שהרעיה אומרת למלך:

הולך לדודי. היין הזה של חכי לא לך יהיה, רק הוא הולך לדודי
הרועה. אל תעל אל קומתי³⁸⁴, כי לדודי אלך, ולו אהיה. (ז', י)

כך נוקט מלבי"ם, הפולמוסן האורתודוכסי הנודע, בגישה לא-הלכתית בעליל לגבי
הצניעות בשה"ש, גישה שנצטרך להסבירה להלן (2.3.4.2).

2.3.4 דיון ומסקנות

2.3.4.1 הגישות ההלכתיות

כמו שראינו, קיימת גישה רווחת במצפרשים (עראמה, חיון, מצודות וחכם) הרואה בדוד
וברעיה זוג נשוי, והמתאימה פחות או יותר לדרישות ההלכה בענייני צניעות. דבר זה אינו צריך
להפתיע, שכן מדובר בפרשנים הרואים בהלכה מערכת מחייבת (עיי לעיל 2.3.1.1, הע' 307). מה
שמצריך דיון בפרשנים הללו הוא אותם מקומות בהם הם סטו מדרך זו.

למעשה גם גישתו של ברויאר מתאימה בכוונה להלכה, אם כי בדרך אחרת (ראו למשל
מורנגשטרן 2003, 107-105), ובדומה לכך מתאימים גם אותם מקומות אצל הפרשנים האחרים
בהם הם מבקרים את הרעיה. אלא שבעוד הרעיה והדוד שומרים על תדמית חיובית לכל אורך
הפירושים הללו, אצל ברויאר כל מעשיהם הם שליליים. גישה זו היא אמנם בעייתית (עיי לעיל

³⁸² אמנם כמה פסוקים קודם לכן אמר הדוד על הרעיה ש"איש לא ידעה" (פס' יב), אולם ייתכן שמלבי"ם מתכוון
לומר 'איש מלבד הדוד'.

³⁸³ קשה שלא להיזכר כאן בפירושו של עמנואל הרומי, שלא היה עמום כלל לגבי מעמדם האישי של בני-הזוג ("חושק
ולא בעל" – ב', ט), ואף תיאר בפירוט רב את המתרחש במפגשיהם האינטימיים (למשל ד', יב-ה', א). גם הוא העמיד
את טוהר אהבתם על נאמנותם המוחלטת זה לזה (עיי לעיל 2.2.3.1, הע' 280).

³⁸⁴ דברי הרעיה כאן נאמרים בתגובה לדברי שלמה (ז', ח-י1): "זאת קומתך דמתה לתמר ושידך לאשכלות: אמרת
אעלה בתמר אחזה בסנסניו ויהיו-נא שדיך פאשכלות הנפן נריח אפך פתפוחים: וחפך פלין הטוב".

2.3.3.1), אך לברויאר ההתנהגות המפורשת בכתוב של גיבורי המגילה נראתה מוגזמת³⁸⁵, ולכן היה חייב להגדירה כשלילית על-מנת שלמגילה תהיה משמעות חינוכית לבני דורו³⁸⁶. נוסף על כך, אין לדידו כל קשר בין הפירוש המילולי של המגילה, המבוסס ישירות על הפסוקים, לבין הפירוש האלגורי, המבוסס על מדרשי חז"ל ללא תיווך הביאור המילולי (עיי' בהקדמתו לפירוש האלגורי; וכן להלן 3.2.1.1, הע' 465; והש' מורגנשטרן 2003, 107).

לגבי ההתנהגות הלא-נורמטיבית של הדוד והרעיה שאינה מבוקרת על-ידי הפרשנים, ננסה ללכת כאן בדרך שהתווינו במבוא לפרק זה (2.3.1.2), שם העמדנו מספר קריטריונים כדי להבין את התמודדותם של פרשנים עם בעיות מסוג זה. הקריטריונים הרלוונטיים כאן לענייננו הם מקור ההלכה, חומרת העבירה, והאלגוריה.

הפרשן הקל ביותר להסביר כאן הוא מצודות. כל הבעיה ההלכתית בפירושו מסתכמת בתיאור מאת הרעיה של הפרטים האינטימיים ביותר על חייה עם הדוד בפני בנות ירושלים, כאשר תמיד מדובר על תקופת נישואיהם. כך שכאשר אנו משווים את פירושו לאחרים שפירשו את המגילה כעוסק בזוג נשוי, ברור שזוהי הדרך המתאימה ביותר להלכה: הוא התגבר על הבעיות של איסורי מגע, הסתכלות וכדו' דווקא על-ידי מבנה העלילה הרטרופקטיבי שלו, ואותו מבנה הוא שקבע שהרעיה תאמר את כל דבריה בפני בנות ירושלים, ולא בפני הקורא בלבד. כיוון שפרסום דברים אינטימיים מהווה עבירה 'קלה' (במשנה שהבאנו לעיל 2.3.1.3 §ד, מעשה זה מהווה עילה לפירוק הנישואין, אך איננו מחייב ענישה פלילית), וכיוון שהדוד ממילא עזב את הרעיה, וכל מטרתה בסיפורה היא לחזק את אמונתה שעוד ישוב אליה, נראה שמצודות לא ראה בדברי הרעיה בעיה כלשהי. ובאותה דרך נוכל להסביר את דיבורה של הרעיה על בטנו של הדוד (ה', יד) גם לפי עראמה, עליו נדבר בהמשך.

לגבי חכם, בחירתו בפירוש לא-עלילתי מאפשרת גם לו לטעון שכל מעשה בעייתי מבחינת הצניעות מתרחש בתקופת נישואיהם של הדוד והרעיה. כך הוא אכן נוהג, פרט למקרה אחד. בשיר מחול השולמית (ז', א-ז) הרעיה רוקדת בפני הדוד, כאשר כל הריקוד מכוון לכך שהיא תלך מחברותיה אליו, אולם חכם אינו מציין במפורש שמדובר בריקוד של חתונה. ייתכן שמיקומו של השיר לאחר שיר-הכלולות שבפי הדוד (ד', א-ה', א), וסגנון הריקוד המתאים דווקא לחתונה, גרמו לחכם להתעלם מהצורך להדגיש כאן את ההקשר. אך ייתכן גם הסבר אחר: בראיון שערכתי אתו (אלסטר תשס"ה, §יא1) הוא הודה בפני כי נטייתו היתה לפרש את המקרא על-פי הפשט גם כנגד ההלכה, בהסתמך על דעתו של הגר"א (שמות כ"א, ו) בעניין, אך המו"ל (מוסד הרב קוק) לא אפשר לו (ועיי' לעיל 2.3.1.1, הע' 307). בהקשר זה שאלתי אותו על חוסר-צניעות בקטעים שונים בשה"ש (לפני שבדקתי אותם לעומק וגיליתי שקיים רק מקום בעייתי אחד), והוא אמר שאין לחייב את

³⁸⁵רעיון הפוך, כלומר ביקורת על הנורמות החברתיות והדתיות המחמירות בענייני צניעות בעקבות הנאמר בשה"ש, קיים אצל גרץ, וכן אצל פרשנים נוצרים מראשית המאה הי"ט. עיי' מורגנשטרן 2001, 141.

³⁸⁶המגמה החינוכית-דידקטית מהווה אחד המאפיינים המרכזיים של פרשנות אסכולת 'תורה עם דרך ארץ' בכלל. עיי' למשל פריש תשנ"ו, 132-135 (על פירוש רש"י הירש לתורה), ובהקדשתו של קרליבך את פירושו לשה"ש "לכל החתנים והכלות (Brautpaaren) בישראל". למחקר נוסף על מפעלו הפרשני של ברויאר במסגרת תנועת 'תורה עם דרך ארץ', עיי' מורגנשטרן 2001, 130-134 (חלקם מופיעים גם במורגנשטרן 2003, 104).

הדוד והרעה לנהוג על-פי ההלכה, שהיא ביסודה מאוחרת יותר. כך שייטכן שריקודה של הרעה בפני הדוד נובע מעיקרון זה, ורק עורכי הפירוש לא שמו לב לעניין. בכל זאת יש לציין שחכם הדגיש בפני באותו ראיון (§ה1) את חשיבות הצניעות בשה"ש (בעיקר של הרעה) כערך מוסרי. מהניתוח שבפרק זה עולה כי מוסר זה הוא בדרך כלל נוסף על ההלכה, ולא מחליף אותה. ומסתבר לומר שדבקתו של חכם בעקרון הצניעות בפירושו נובעת לא רק מהוראות המו"ל, אלא אף מכך שזוהי המשמעות העיקרית של הספר לדעתו³⁸⁷.

אצל עראמה קיימת בעיה חמורה יותר – ייחוד. על-פי המסורת, איסור זה הוא קדום לחיבור שה"ש (יתקנת דודי – עיי לעיל 2.3.1.3 ב), ויש עליו עונש בבית-דין (מכת מרדות, כאיסור דרבנן – עיי א"ת, ערך "ייחוד", תרנא-תרנב). ובכל זאת ב-ב', יד מתייחדים הדוד והרעה כשהוא מוציאה מבייתה. מבחינה פרשנית היתה לעראמה כאן ברירה: הוא היה יכול לטעון (כמו למשל ראב"ע) ש"יִנְתִּי בְּחִנְיֵי הַסֵּלֶע" הוא ביטוי לרעה שאינה מוכנה להתגלות אליו, וכך לא היה פוגע בהתנהגותה הצנועה.

אך נראה שמה שגרם לעראמה לשנות מדרכו בעניין הצניעות כאן הוא האלגוריה. הפירוש האלגורי שלו לפסוקנו עוסק במעמד הר סיני. מעמד זה מתאים דווקא למצב של ייחוד בנסיגת הסלעים – בני ישראל נמצאים בהר סיני במדבר מבודד, ללא נוכחות אחרים מלבד הקב"ה עצמו. נראה שהרושם מהאירוע המכונן של היחסים האינטימיים בין ה' לעם ישראל הביא בהכרח לפריצת גדר הצניעות המקובלים על עראמה ברובד המילולי, אחרת היה נוצר לגביו פער גדול מדי בפירושו בין המשל לנמשל (עיי להלן 3.2.2.2). אולם נראה שבכל זאת גם עניין הצניעות השפיע כאן. שהרי אירוע כה מרכזי של התגלות ה' לעם כולו היה מובא בלשון התחברות מלאה, אם לא היתה בעיה שהזוג ברובד המילולי אינו נשוי. שכן מעשה הזיווג בפירושו של עראמה מזוהה גם עם עבודת הקרבנות והשראת השכינה במקדש (עיי ה', א), גם עם שינויי הטבע בימות המשיח (ז', א), וגם עם מצב בו אין הקב"ה מעניש את ישראל (ב', ו; ח', ג), ובוודאי היה ניתן – ואף רצוי – לזהותו גם עם התגלות לכל העם, אלא שזיהוי כזה היה עומד בסתירה חריפה מדי לתפיסת הצניעות בפירוש.

אצל חיון אין כמעט בעיה הלכתית בהתנהגותם של הדוד והרעה. אפילו היעלמות שלקח הדוד-המלך אינן מהוות חטא של ממש, גם אם אין בכך דבר רצוי, כפי שכתבנו לעיל (2.3.2.6), והן מוזכרות במפורש בכתוב כקבוצה הנוספת על המלכות והפילגשים. פרשן כחיון, המזכיר את ההלכה בכל הזדמנות, לא היה יכול להתעלם מהמעמד המשפטי של נשי שלמה, כפי שעשו המיוחס לרש"י ועראמה, גם אם הדוד לא יוצא מכך מהדר במצוות.

אולם שתי בעיות הלכתיות אחרות התגלו בפירושו, שאינן קשורות ישירות להתנהגות הדמויות בספר. הראשונה מתייחסת לדמותה של מרים הנביאה, שלדעתו הובילה את נשות ישראל בריקוד לפני הגברים, ובשירה יחד עמהם. חיון איננו מחוייב מבחינת המסורת לדעה זו,

³⁸⁷ ייתכן שיש לקשר בין מרכזיות הצניעות אצל חכם לבין הצורך שיש לו להדגיש את קדושתו של שה"ש למרות שלדעתו הספר אינו אלגורי בעיקרו (הש' דברינו לעיל 2.3.2.6 על חיון, הרואה את ההתנהגות הראויה בין איש לאשתו המטרה היחידה של הרובד המילולי).

שהרי פרשנים רבים התייחסו אחרת לגמרי לפסוקים הרלוונטיים בשמות (ט"ו, כ-כא) ובתהלים (ס"ח, כו) – עיי' לעיל 2.3.2.6, ואף הוא עצמו בפירושו לתהלים (לא נמצא בידינו פירוש של חיון לשמות) אינו מציין שהנשים רקדו (עיי' לעיל שם, הע' 374). נראה שהעניין כאן הוא שהמעשה מופיע בהצעה מגונה מפי דמויות שליליות, וברור מהפירוש שהרעיה צודקת בסירובה להצעה זו. ייתכן שדווקא בשל כך עירב כאן חיון את מרים הנביאה – הפיתוי הוא יותר גדול כשיש תקדים שניתן לכאורה להסתמך עליו. אך הרעיה הצליחה לעמוד גם באפשרות 'ללמד היתר לעצמה' על-ידי פרשנות מפורפקת לפסוקי תהלים, ולא התפתתה לצופים בה.

הבעיה השנייה, של היעדר 'לשון נקייה' בפירושו (בעיקר בהתייחסות לדמויות שליליות), משותפת כנראה גם לפירושו לפרקים ביחזקאל המדמים את עם ישראל לאשה (ט"ו; כ"ג), שגם שם משתמש חיון בביטויים חריפים עוד יותר מהכתוב עצמו (עיי' למשל פירושו ליח' כ"ג, כ). כך שייתכן שחיון לא ראה כל בעיה בבוטות הלשונית שלו כאן, לפחות כל עוד ההקשר הוא שלילי (הצעת הצופים ברעיה אצלנו, ודימויי המנאפת ביחזקאל).

כך ראינו שלושה מפרשים (עראמה, חיון וחכם) המנסים בשיטתיות להתאים את הכתוב בשה"ש להלכה, וכשהעניין איננו מתאים, ניתן למצוא הסבר מקומי לבעיה. ואילו מצודות וברויאר חרגו מהתאמת התנהגות הדוד והרעיה להלכה באופן מערכתי – מצודות נתן לרעיה לעבור על איסור 'קלי' כדי שלא יצטרך תירוץ חדש בכל מקום שנראה כחוסר-צניעות, ואילו ברויאר כל-כך מתנגד למעשים המתוארים בשה"ש, שהוא הופך את הדוד והרעיה לדמויות שליליות ברובד המילולי של פירושו.

2.3.4.2 הגישות המוסריות

חלק מהפרשנים הטוענים לצניעותם של הדוד והרעיה אינם מתייחסים לצניעות על כל פרטיה ודקדוקיה ההלכתיים, אלא להתנהגות הנחשבת מוסרית בעיני החברה. כך ניתן לראות בבירור אצל המיוחס לרש"י וראב"ע. גם מלבי"ם, שמתעלם מבעיית הצניעות בשה"ש, מציע ערך מוסרי חלופי בו הוא משבח את גיבורי הספר – הנאמנות.

המיוחס לרש"י הוא הפרשן היחיד מבין אלה 'המחנתנים' את הדוד והרעיה שקיים אצלו מגע פיסי ביניהם לפני הנישואין. גם אם אין איסור של ממש בחיבוק (ב', ו; ועיי' לעיל 2.3.1.3, §א), בפירושו הדוד גם 'שוכב אצל' הרעיה במשתה האירוסין (א', יג) – ביטוי המופיע במקרא במפורש כלשון נקייה ליחסי-מין (עיי' ברי' ל"ט, ז). מבחינת האלגוריה לא נראה שיש כאן פתרון לבעייתנו, שהרי החיבור באירוסין מתייחס להשראת השכינה במשכן, ואילו אירועי-שיא אחרים בתולדות ישראל (מעמד הר סיני; בניין בית המקדש) אינם זוכים לדימויי חיבור בהכרח: מעמד הר סיני הוא נתינת תכשיטים לרעיה (א', יא); ובניין בית המקדש כלל אינו מקבל אזכור בפירוש האלגורי. יתר מכך: השראת השכינה במקדש, האירוע הקרוב ביותר להשראתה במשכן, מוזכר בפירוש המיוחס לרש"י כטיול משותף בגן, דווקא במקום שפרשנים רבים אחרים מבינים אותו כחיבור פיסי של בני-הזוג (ה', א; ועיי' דברינו לעיל 2.1.3.3, הע' 179). כך שיש לחפש את הפתרון במקום אחר. נראה שאין בכוונתו של פרשנו להציג דגם הלכתי של צניעות, אלא דגם שיהיה מקובל מבחינה חברתית,

וייחוד ומגע – ואף יחסי-מין – בין בני-זוג מאורסים היו תופעה מוכרת לאורך הדורות, במיוחד בקהילות אשכנז (עי' ביאל 1992, 72-70)³⁸⁸. אמנם לא סביר שבבית-מדרשו של רש"י, משם מגיע פרשנונו (עי' לעיל 1.4.3), תמכו בהתנהגות כזו בפועל, אולם אם אין ברירה מבחינה פרשנית (הרי כתוב "בין שְׂדֵי גְלִי", ופרשנונו אינו סבור שהרעיה מדמינת את העתיד בלבד, אלא חווה את ההווה), זהו 'הרע במיעוטו', ועדיף על קיום יחסים ללא הקשר של אירוסין³⁸⁹.

כבר הראינו שגם ראב"ע, הרואה ברעיה ילדה קטנה ואת המפגש האינטימי בין בני-הזוג כמתקיים בשולי החברה, מדגיש את צניעותם של הדוד והרעיה על-פי דגם של מוסר חברתי, ולא על-פי ההלכה. כפי שראינו לעיל (2.1.4.2), המיניות היא שלילית בעיניו מסיבות פילוסופיות, ולכן אין מגע בין בני-הזוג עד פרק ח', שם כנראה ראב"ע לא רואה לעצמו ברירה אחרת מבחינה פרשנית, ולכן הוא מסתפק שם בדחיקת המפגש האינטימי בין הדוד לרעיה (שאין בו כנראה יחסי-מין מלאים – עי' לעיל 2.1.2.2, הע' 122; וכן 2.3.2.5, הע' 354) אל מחוץ לעיר, ומה שעושה את המפגש 'צנוע' הוא חוסר-הפומביות שלו, יחד עם גילה הצעיר של הרעיה. מה שמעניין את ראב"ע, אם כן, אינו אם הדוד והרעיה נוהגים כהלכה, אלא אם הם נוהגים כראוי על-פי נורמות מוסריות מקובלות, הדוחקות את המגע בין המינים אל משחקי הילדים בכרמים, כלומר גם נוטלים ממנו את המימד האירוטי, וגם מעבירים אותו אל שולי השיח החברתי.

גם פירושו של מלבי"ם, העומד בסתירה בולטת להלכה, בכל זאת מתאים כאמור לעקרון מוסרי בסיסי – הנאמנות בין בני-הזוג. הדוד אינו עוזב את הרעיה לטובת אשה אחרת גם כשהיא מסרבת להכניסו לחדרה, ובמיוחד היא אינה נכנעת לפיתוייו של שלמה להעדיף אותו על דודה הרועה.

הבעיה היא שבניגוד לראב"ע, שפירושו סותרים את ההלכה במקומות רבים, וכן בניגוד לעמנואל הרומי (לעיל 2.3.3.2, הע' 383), שיחסו החופשי לענייני צניעות בולט גם בשאר כתביו³⁹⁰, ההתעלמות המוחלטת של פולמוסן אורתודוכסי כמלבי"ם מענייני הצניעות בשה"ש ללא נסיון כלשהו להמעיט בחומרת הבעיה (כפי שעשו ראב"ע והמיוחס לרש"י) נראית תמוהה ביותר: דווקא בנושא שהיה עליו פולמוס בין אורתודוכסים למשכילים בתקופתו (עי' לעיל 2.2.5.1), הוא פירש בניגוד להלכה. יש לציין שבדרך כלל מלבי"ם היה נאמן לחלוטין להלכה בפירושו למקרא, ואף הדגיש את התשתית ההלכתית של המקרא גם במקומות שלא נצרך לכך מבחינה פרשנית (עי' רוזנבלם תשמ"ח, 126-130).

³⁸⁸ ייתכן שיש רמז לכך אף בטור (אה"ע סב/תסה), שם מוזכר מנהג להתייחד בין האירוסין לנישואין. אמנם בית-יוסף על-אתר רואה כאן רמז למנהג יהודה מימי המשנה (עי' לעיל הע' 319), אך אין זה מחוייב.

³⁸⁹ כשהרציתי את תמצית פרק זה בפני הסמינריון המחלקתי של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן (ניסן תשס"ו), העיר לי עמיתי רועי ז"ק, שיתכן שהמיוחס לרש"י מתייחס למציאות של מנהג יהודה, כיוון שמדובר בתקופת המקרא, ולכן יש להגדירו כתואם את ההלכה. אולם נראה שהלשון "דרך חתן וכלה" מתאימה דווקא למנהג הקיים בימיו, בין אם הוא מבוסס על מקורות קדומים ובין אם לא.

³⁹⁰ עי' גרוסמן תשס"א, 252. עמנואל היה כה ידוע בגישה זו, והמחברות שכתב היו כה פופולריות, עד שחיבור זה 'זכה' להלכה מפורשת האוסרת על הקריאה בו (שו"ע או"ח שז, טז).

נראה לומר שמלבי"ם לא התייחס במלוא הרצינות לפירושו המילולי. הוא לא ראה בו ערך דתי כלל, ואפילו הערך המוסרי שיש בו אינו לפי המוסר היהודי-אורתודוכסי, אלא לפי המקובל בקרב יריביו המשכילים³⁹¹. כך הוא עצמו כותב בחתימת הפירוש ('החרש והמסגר'):

...לא דמה המכסה הלוט הלוט את פני השיר הקדוש הזה אל המסכה הנסוכה על כל כתבי הקדש, כי מקראי קדש... הספורים אשר יתלבשו סתריהם במו, כולם קדש המה... מלאים חכמה ומוסר, מלמדים עצה ותושיה צדק ומישרים, מחכימים פתי. לא כן השיר הזה, לבש אדרת שער ויתכס שק ואפר ויהי כשיר עגבים, לשיחה בפי פריצים ולשותי שכר נגינות...³⁹²

אך זה האות על הוד השיר הזה, וזה המופת על רוב הדרו וקדושתו: כי בעבור שגם השמלה אשר בה יתעטף היא כתונת בד קדש ומעטה תהלה... באופן שהפירוש אשר קראתנו בשם 'מליצה' הוא ספור החצוני של השיר הנשגב הזה, והוא המשל באמת, כמו שאבאר. והפירוש אשר קראתי שמו 'משל' היא קליפה חצונה מקפת את הלבוש הדק וסוככת על האדרת היקר מעטה לבושו. המליצה קדש והמשל חול. המליצה היא הפשט הפשוט, והמשל היא משל אליו. המליצה היא משל אל הסודות הנעלמות הצפונות בשיר הקדוש, והמשל היא משל אל המשל, לבוש אל הלבוש. לבוש שק על לבוש מלכות, כתונת עור על כתונת אור...

ומעתה כי ישאלך איש לאמר על מה הוסד השיר הזה כפי פשוטו... השמר לך ושמור נפשך מאד פן תאמר לו כי פשוטו הוא... דברי דודים וחשק, חלילה וחלילה. רק כה תאמר אליו: הספור המשלי שלו כפי פשוטו הוא קורות הרעיה הקדושה נשמת שלמה המלך עליו השלום, וזכחה עם דודה בשחקים...³⁹³

³⁹¹ כאן אנו מצטרפים למעשה להערכתו של שכטר (תשמ"ג, 94-92). אך בכל זאת ניתן אולי לשער, למרות תמיכתו הגלויה במוסד השידוכין, שמלבי"ם היה יכול להעלות על הדעת פירוש לא-אורתודוכסי כזה, אפילו כרובד מילולי חסר משמעות אמיתית, דווקא בהקשר של נורמות הנישואין, בשל החוויות השליליות שהיו לו בתחום זה עם שתי הנשים שנישא להן בצעירותו (עי' גלר תש"ס, 133-129).

³⁹² כאן ממשך מלבי"ם במאמר מוסגר בביקורת נוקבת כלפי בעלי הביאור, שלא רק שפירשו את שה"ש לפי הרובד המילולי בלבד, כלומר כשיר חול, אלא אפילו את הרובד הזה לא פירוש נכונה. ועי' עוד להלן בסעיף זה, ולעיל 2.1.4.2. למעשה קיבלו מחברי הביאור את קדושתו של שה"ש, והצהירו בהקדמתם שפירושם הוא חלקי בלבד, אלא שהאלגוריה ידועה לכל, ויש צורך לבאר את המובן המילולי של הכתוב עליו היא מבוססת. לכן הם גם הצמידו לביאורם את פירוש רש"י. יש לציין שמלבי"ם איננו מציין כלל את הפרשנים הנכרים או המשכילים היהודים שהקדימוהו בפירוש הדרמטי לרובד המילולי (עי' לעיל 1.3.2, העי' 28).

³⁹³ בהמשך דן מלבי"ם בצורך ברובד המילולי, אם אינו אלא "משל אל המשלי". עי' להלן 4.2.1.2.

אמנם דברים אלה סותרים לכאורה את מה שמלבי"ם עצמו כתב ב'הקדמה':

המשל מספר, כי בין המון הנשים מלכות ופלגשים, אשר בהמה דבק שלמה לאהבה, חשקה נפשו רהבים, אילת אהבים, עלמה כקציעה וימימה, ברה כחמה, כולה מתאימה, אין כמוה על אדמה, והיא רועה צאן בני אמה. והיא כרחל לפני גוזזיה נאלמה, כי כאש עצור בעצמותיה ולהבה, רשפי אש שלהבת אהבה, אל עלם נעלם, פלוני אלמוני, טוב רואי אדמוני, יפה עינים, וזרזיר מתנים, בחור כארזים, וחכם הרזים, רועה צאן וגדיים, הררי בשדה בירכתיים.

אך בקריאה מדוקדקת נבחין, שלמרות יחסו החיובי לרובד המילולי בהקדמה, אין מלבי"ם מתחייב שם שה'משל' הוא הפשט. להיפך, נראה שדווקא צירוף 'משל' ו'מליצה' יחד הוא מה שמוגדר כ'פשט', שכן הוא כותב (שם):

...רוב הפירושים והבאורים, שוכנים חרירים בירכתי צפון ביערים, בגבול הרמז והדרוש נעצרים, מעיר מושב הפשט רחוקים... והגם כי ידענו זאת כי הדבר האלקי לו שבעים פנים ואלף כונים, בכל זאת הבאור הפשטי הוא ראשית דעת, הוא המפתח בו נפתח השערים טרם נבוא בחדרים אל הקדש פנימה ואל היכלי מלך. לכן יצאתי להשכילך בינה...

המשל יספר הבלי שלמה עודו בחיים חייתו, נשיו הרבות והעלמה אהובת ריע אשר מאסה אהבתו, והמליצה תחווה דעת ידו החזקה ברוח נבואתו, עת פשט בגדיו הצואים ובאלקים חיים דבקה נשמתו. המשל והמליצה יחדיו יהיו תמים, וימלאו ימיהם ללדת והנם בבטן אם אחת תאומים.

בעצם, מלבי"ם מכוון בדבריו לפולמוס נגד משכילי דורו בשתי דרכים. ראשית (שם; ועי' שכטר תשמ"ג, 86, 92), פולמוס גלוי נגד מחברי הביאור, שהוא גם מילולי בלבד (למרות קבלתם העקרונית את האלגוריה – עי' לעיל הע' 392), וגם מחולק לשירים שונים ללא קשר ביניהם:

השמלה אשר בה יתכסה השיר בהגלותו לעיני רואים, הוא שיר ידידות הוסד לפי דברי המבארים בין המלך שלמה וחשוקתו, או בין רועה בצאן ורעייתו, מלא דברי חשק אין סדרים למו, ומליצות רבות אין מבין אותמו, ורוב המליצות והדמיונות נלאו

המפרשים לשבצם במשבצות זהב הפשט במלואותם, ושימו
העקב למישור ויאמרו משל היה³⁹⁴.

שנית, פולמוס סמוי³⁹⁵ נגד לויזון (1816, לב ע"ב-מה ע"ב) ואחרים, שראו בשה"ש עלילה דרמטית בקווים הכלליים שצייר מלבי"ם עצמו (עי' לעיל 2.1.4.2), אך ללא אלגוריה, כאילו לומר להם: גם אם פירושכם נכון על-פי מילות השיר, אין בכך כל משמעות, שהרי פירוש זה אינו מחליף את האלגוריה, אלא משמש מצע לפירוש הפשט האמיתי, העוסק באהבה רוחנית והמהווה משל ל'סוד', שהוא הנמשל האמיתי³⁹⁶.

כך יכול מלבי"ם לציין שדווקא הוא שומר על קדושתו של הפשט בשה"ש מפני שהפשט האמיתי איננו עוסק באהבה האנושית-זוגית כלל, אלא בחיבור בין ה' לנפשו של שלמה. וחיבור זה הוא בעצם משל לרובד העמוק יותר, הסוד³⁹⁷, שהוא פירוש אלגורי-לאומי, שאת הזיקה בינו לבין 'המליצה' מבסס מלבי"ם על הקבלה (על קישור האלגוריות השונות זו לזו עי' לעיל 1.3.1, הע' 15).
לכן מלבי"ם רואה עדיפות בפירושו על קודמיו:

על פי הדברים והאמת האלה נטיתי מדרך המפרשים כולמו, כי
כפי דרכם פשט השיר הוא שיר ידידות בין דוד ורעה, רק תוכו
רצוף אהבה, וכוח בין ה' עם סגולתו וכדומה. וכפי דרכם תוכו
קדש וקליפתו חול, והוא נמשל ככהן גדול ולובש בגדים צואים...
לא כן כפי הדרך אשר סוללתי: הפשט קודש, והלבוש טהור.

אם כן, בעוד ראב"ע והמיוחס לרש"י מנסים לשמור על רמה כלשהי של צניעות, מלבי"ם אינו מייחס כל חשיבות לאמות-המידה המוסריות הקיימות בפירושו המילולי, והן אינן אלא מס-

³⁹⁴ המשפט האחרון מביע כנראה ביקורת נוספת כלפי המבארים: שעל פירוש להתאים למעשים שהיו במציאות. בחתימת הפירוש מנסח מלבי"ם ביקורת זאת באופן מפורש, כאשר הוא כותב שאחד הקריטריונים לפירוש פשט הוא "שיסכימו עניניו עם מחבר הספר ועם קורותיו". מעניין שבהקדמתו לספר איוב, נראה שמלבי"ם מעדיף לטעון שימשל היה, אם כי אין הוא אומר זאת במפורש. אך בכל זאת הספר קשור בעיניו לתולדות מחברו: מלבי"ם קושר את מאמר חז"ל המייחס את איוב למשה רבנו (בבלי ב"ב יד ע"ב), עם התמודדותו של משה עם בעיית הגמול האלוהי במדרש אחר (כנראה שם"ר מה, ה).

³⁹⁵ לא ברור מדוע רוזנבלום (תשמ"ח, 369) שיער שהקטע הפולמוסי הגלוי מכוון גם נגד לויזון, שלא חילק את הספר לשירים נפרדים אלא חיבר פירוש עלילתי.

³⁹⁶ ייתכן שהחלטתו של מלבי"ם לקרוא לרובד הפילוסופי שבפירושו 'מליצה' (לעומת 'משל' לפירוש המילולי) נבעה בין השאר משם ספרו של לויזון (**מליצת ישורון**), בו הוא מציע פירוש ללא רובד אלגורי כלשהו. לויזון עצמו השתמש בביטוי 'מליצה' כדי לציין את דרכי הפואטיקה (לויזון 1816, מהד' כהן, 39). יש לציין שלפי ברגר (1966, 31) זו היתה שיטתו הקבועה של מלבי"ם, להשתמש בכלים משכיליים לפולמוס נגדם.

³⁹⁷ השי' דעת הוגו מסן-ויקטור (דידסקליקון, ו, ד/140-142), האומר שברובד המילולי מותר שיהיו סתירות פנימיות והיגדים לא-הגיוניים, אך האלגוריה הבנויה עליו חייבת להיות מושלמת. לכן יש אלגוריה ראשונית שעליה מבוססת כל שאר האלגוריות – לא הכל מתאים לרובד המילולי, אך הכל מתאים לאלגוריה הראשונית, שהיא עיקרי התיאולוגיה הנוצרית המהווים מפתח פרשני למקרא כולו.

שפתיים שהוא משלם למשכילי דורו, שגם אם יודעים לפרש את מילות הספר, אין הם מבינים בו דבר³⁹⁸.

2.3.4.3 הערה היסטורית

לסיום פרק זה ניתן להביט על כלל הפרשנים הנחקרים כאן לתקופותיהם ולגלות התפתחות מעניינת, שיש לבדוק אותה עם פרשנים נוספים ובסוגיות הלכתיות נוספות: במאה הי"ב עוסקים הפרשנים בצניעות לא-הלכתית, השייכת לתחום המוסר החברתי. במאה הט"ו מדברים כבר על צניעות במובן ההלכתי, ובעת החדשה (פרט למלבי"ם, הפועל כאן בהקשר פולמוסי) יצרו פתרונות מערכתיים הפותרים מראש את הבעיות שעוד נותרו בפרשנות תקופת הרנסאנס³⁹⁹.

ייתכן שהמחוייבות לפרשנות על-פי ההלכה הפסוקה מתחילה להיות נפוצה בפרשנות היהודית רק לאחר המאה הי"ב, אולי בעקבות הקודיפיקציה של ההלכה עם פרסומם של 'מפעלי החתימה' הגדולים של ימי-הביניים⁴⁰⁰, או בעקבות השפעתו של רמב"ן, שדרש באופן קבוע פרשנות על-פי ההלכה (עי' במיוחד קאפח תשס"ו, 11 ואילך), למרות שעדיין לאחר תקופה זו עוד היו פרשנים שלא הקפידו לבאר את המקרא לפי ההלכה⁴⁰¹.

³⁹⁸ כפי שכתב גם קרליבך במפורש במבוא לפירושו (3) על גישתו של אוולד, אם כי מסיבות שונות: "עיקר חסר מן הספר" (העברית במקור). אך יחסו של קרליבך לרובד המילולי שונה לחלוטין משל מלבי"ם – עיי' להלן 4.2.1.3. ניתן להוסיף כאן שפולמוס דומה נמצא בפרשנות האלגורית הנוצרית למקרא, הטוענת שהפרשנים היהודים אינם מסוגלים לראות מעבר למסווה של הפשט (עי' קמין תשמ"ד, 391).

³⁹⁹ בהקשר זה השי' מה שהעיר מורגנשטרן (2003, 108) על הבעיה המערכתית הקיימת בפרשנות האורתודוקסית ההלכתית למקרא.

⁴⁰⁰ הכוונה בעיקר לרמב"ם ולטור; ועיי' עוד לעיל 2.3.1.2, העי' 311. על רמב"ם כנקודת מפנה בקודיפיקציה של ההלכה, ר' אלון תשמ"ח, 977.

⁴⁰¹ עיי' למשל רחימי תשס"ו, 220-223 (על ספורנו); וכן הריס 1995, 237-239, (על הגר"א). על הערתו העקרונית של הגר"א בפירושו לשמות כ"א, עיי' עוד לעיל 2.3.4.1.

3 היחס בין רובדי הפרשנות

לאחר שדננו ברובד המילולי כשלעצמו בעיני הפרשנים השונים, נדון עתה ביחס בינו ובין הרובד האלגורי, כשנתמקד בשתי תופעות הקשורות זו בזו: ראשית, קיומם של קטעי פרשנות מילולית בתוך החלק האלגורי של כל פירוש, וכן להיפך – קטעי פרשנות אלגורית בתוך החלק המילולי. לתופעה זו נקרא כאן 'חדירות' (3.1). ושנית, קיומן של סתירות בין החלק המילולי לחלק האלגורי של כל פירוש (3.2). שתי תופעות אלה מראות עד כמה ראה כל פרשן זיקה הדוקה בין שני הרבדים הקיימים לדעתו בטקסט המקראי, מה שמצדיק לדעתי הסקת מסקנות משותפות לגבי שתי התופעות (3.3).

3.1 תופעת 'החדירות'

כמו שציננו לעיל במבוא (1.4.1), אנו עוסקים כאן רק בפרשנים שהפרידו באופן שיטתי בין פירוש המילולי לבין פירוש האלגורי לשה"ש. אולם בדיקה מדוקדקת מראה שגם פרשנים אלה לא תמיד הקפידו על אותה הפרדה שהם הצהירו עליה. גם פירושים שהגדרנו כ'מסורגים' וגם כאלה שהגדרנו כ'נפרדים' עוסקים לעתים באלגוריה של שה"ש בתוך פירוש המילולי, וכן ניתן למצוא אצלם התייחסות למשמעות המילולית של שה"ש בתוך הפירוש האלגורי. כפי שנראה להלן, הפרשנים השונים משתמשים ב'חדירות' בדרכים שונות, אך לרובם אותה מגמה – יצירת פירוש אחדותי הכולל את שני הרבדים כאחד.

3.1.1 האחדת רובדי הפירוש על-ידי חדירות

הנסיון לתת צורה אחידה לפירוש באה אצל הפרשנים הנידונים כאן בשלוש דרכים שונות: על-ידי עירוב חלקי של הרבדים במקומות שונים בפירוש (המיוחס לרש"י); על-ידי תלות הדדית של הרבדים זה בזה (עראמה ומלבי"ם), ועל-ידי תלות מוחלטת של הפירוש האלגורי במילולי, תוך ציון מפורש על אחדותם של שני רובדי הפירוש בפסוקים אחדים (מצודות)⁴⁰².

3.1.1.1 המיוחס לרש"י: עירוב חלקי

המיוחס לרש"י מפרש את שה"ש כאלגוריה על תולדות ישראל, מיציאת מצרים עד הגאולה העתידה. הוא מאחד בין שני רובדי פירושו על-ידי עירוב חלקי ביניהם. שלא כפרשנים 'המעורבים' בהם נעסוק בהמשך הפרק (להלן 3.1.4), ניתן לראות בו בבירור פירוש 'מסורג'. אולם קיימים מספר קטעים בהם הוא מערב בין שני חלקי פירושו, כדי להבהיר שמבחינתו מדובר

⁴⁰² ההבדלים בין הדרך השנייה לשלישית הם שבדרך השלישית אין תלות של הרובד המילולי באלגורי, ובדרך השנייה אין ריבוי הצהרות מפורשות על אחדות הפירוש.

בפירוש אחד. כך לפחות בשבעה מקומות בפירוש (א', ה-ו; ב', ח-יג; ג', ד; ד', ב; ז', א; ח', ה; ח', ו-ז), שבחלקם נדון כאן⁴⁰³.

במקום אחד (ח', ו-ז) חסר מינוח המציין את תחילת הפירוש האלגורי, בניגוד לשאר החיבור, בו תחילת הפירוש האלגורי לכל פסוק מסומן על-ידי מונח מתאים, בדרך-כלל 'והדוגמה'⁴⁰⁴:

קנאה. שאני מקנאה באהבתו... **אם יתן איש כל הון ביתו** להפוך
אהבתי אליו תחת אהבת אהובי, **בוז יבוזו** לממוך.

שימני כחותם על לבך. שלא נִבְדַל עוד ממך, ולא נוסף לגלות
עוד ימים רבים. כל האומות לא יוכלו להבדיל בינינו ובין
בוראינו.

בארבעה מקומות (א', ה-ו; ב', ח-יג; ג', ד; ח', ה), עוסק פרשנו לסירוגין בשני הרבדים,
ועובר ביניהם יותר מפעם אחת בפירוש אחד (לא תמיד בעזרת מינוח). כך למשל:

שחורה אני ונאווה. כלומר אחר שהביאני חדריו נעשיתי שחורה
קצת לפניו,

דוגמת מעשה העגל,

ונתרחק ממני⁴⁰⁵. **ששזפתני השמש.** ומתוך טורח וסבל⁴⁰⁶
השמש משחרת. והיא נאה באיברים, וכשתנוח מחום השמש
יחזור לה יופיה וְתִתְקַבֵּב לבעלה. **בנות ירושלים.** כלומר לכם כל
יריעותי, **אל תבזוני בכך,** כי אני עתה **כאהלי קיודר** המשחירי מן
השמש – סופי להיות נאה **כיריעות שלמה.**

יריעות המשכן עשו שלום לישראל על מעשה העגל, ושיטה זו מן
התרגום.

ועיקר **אל תראוני** לגנאי. **שאני שחרחורת,** כי אין שחרותי מן
הבטן, אלא **שזפתני השמש,** ששמוני **נוטירה הכרמים** עם
שומרי כרמיהם, **וכרמי שלי** שהיה שלי ועלי לשמור, לא יכולתי

⁴⁰³ את החדירה שב-ז', א ראינו כבר לעיל (2.1.3.3, הע' 186). זהו המקרה היחיד (פרט אולי לאפשרות מסויימת לפרש את ג', ז – ע"י להלן 3.2.2.1, הע' 490) שמצאתי בפירוש בו המיוחס לרש"י משתמש בלשון המתאימה לאלגוריה בהקשר מילולי.

⁴⁰⁴ לנוחות הקורא הצגתי כאן (וכן בשאר המובאות מהמיוחס לרש"י, ממצודות ומרש"י בפרק זה) את שני רובדי הפירוש בפסקות נפרדות.

⁴⁰⁵ בכתב-היד: ממנו.

⁴⁰⁶ בכתב-היד: וטבל.

לשמור מפני השמש, וברחתי משם, ולכך פצעוני ונחרו בי, וכל זה גרם לי השחרות, כמו "וְלֹא שָׁזַפְתּוּ עֵינַי אֶיָּהּ" (איוב כ"ח, ז).

השמש הוא משל על זה שעשו את העגל... **בני אמי**. ערב רב למדוני לעבוד את אלוהיהם. **כרמי שלי לא נטרתי**. מצותיו. שיטה זו מן התרגום. (א', ה-ו)

בקטע זה עובר פרשנו שלוש פעמים מהרובד המילולי לאלגורי, ופעמיים בכיוון ההפוך. לא ניתן לטעון שהוא פשוט חילק את היחידה א', ה-ו לשלושה חלקים ופירש כל-אחד בנפרד, שהרי הפסקה השנייה היא למעשה קטע מאמצע משפט של הפירוש המילולי (סוף הפסקה הראשונה ותחילת השלישית); והפסקה הרביעית אף היא הערה קצרה בלבד, המתאימה למילים האחרונות שבפירוש המילולי בפסקה השלישית. כך בעצם הפירוש לפסוקים אלה מחולק כך: חמש הפסקות הראשונות מהוות יחד את הפירוש המילולי ליחידה, אלא שמעורבות בתוכו שתי הערות אלגוריות, ורק הפסקה האחרונה היא הפירוש האלגורי בעצמו, וגם הוא פותח ב'דיבור המתחיל' ולא במונח (המונח 'משל על-' בא רק אחר-כך). כך יוצר המיוחס לרש"י רושם של פירוש 'מעורב', לפחות בפסוק זה.

המקרה האחרון של עירוב חלקי בין רובדי הפירוש מופיע אצל המיוחס לרש"י בתיאור שיניה של הרעיה ב-ד', ב, שם מושוות השיניים לרחלים. אלא שפרשנו מזכיר את המשכן (המשמעות האלגורית) בתוך פירושו המילולי, ובו בזמן הוא עוסק ברחלים כבעלי-חיים בפירוש האלגורי:

שיניך כעדר הרחלים לאחר שעלו מן הרחצה. לאחר שהשקו את הצאן, ונתלבנו שיניהם מאבקת עשב השדה, שהוריקו שיניהם קודם ששתו. **שכולם מתאימות**. עומדות צמודות, כקרשי המשכן שהיו תאומים מלמטה ומלמעלה, ולא אחת יוצאת ואחת נכנסת. **ושכולה אין בהם**. זהו שבח שאין אחת מהן שבורה, כדכתיב: "שֵׁן רֵעָה וְרָגֶל מוֹעֵדֶת [מִבְּטָח בּוֹגֵד בְּיּוֹם צָרָה]" (משלי כ"ה, יט)⁴⁰⁷.

והדוגמה כתרגומו⁴⁰⁸: **שיניך כעדר הרחילים**. כמה נאים הכהנים מקריבי הקרבנות כעדר הרחלים של יעקב אבינו לאחר שתותם מן הנחל, ומתעברות ויולדות תאומים, ואין בהם מְשֻׁפְּלָה.

⁴⁰⁷ כלומר בגידתו של מי שהאדם בוטח בו משולה לשן רעועה ולרגל מועדת. נראה שפרשנו רואה פסוק זה כמתייחס לשן רעועה ולרגל מועדת כבעיות שכיחות, ולכן זהו שבח הרעיה שאין לה שן שבורה. ייתכן שהביא פסוק זה גם בגלל האסוציאציה "הרחלים"-"רעה".

⁴⁰⁸ בכה"י: כתרגווי. ועיי' להלן 3.2.2.1, העי' 480.

בפסוק מדומות השיניים לרחלים. פרשנו מסביר דימוי זה כמתייחס לצבע בלבד, והוא מסביר את הסיפא של הפסוק ("שִׁפְלָם מִתְאַיְמוֹת וְשִׁפְלָה אֵין בָּהֶם") כמתייחס לשיניים בלבד, ולא לרחלים. אך כאן הוא מכניס דימוי נוסף: השיניים מתאימות זו לזו ואין שן חסרה, כמו שקרשי המשכן התאימו זה לזה ולא היה קרש אחד חסר. כך משמשים בקטע המילולי לא רק הרחלים, אלא אף המשכן, דימוי לשיניים. בקטע האלגורי, הרחלים (של יעקב) הן דימוי לכהנים (אולי מפני שהם מקריבים רחלים על המזבח), שהם מהווים את המשמעות האלגורית של השיניים. למרות שהאלגוריה כאן עוסקת במקדש שלמה ולא במשכן, קשה להתעלם מהסימטריה בין החדירות בפירוש פסוק זה, הקושרת את שני הרבדים לכדי פירוש מלוכד.

3.1.1.2 עראמה: תלות הדדית בין הרבדים

החדירה הנפוצה ביותר אצל עראמה הוא החזרה על פרטי הפירוש המילולי בתוך החלק האלגורי של הפירוש, המספר את תולדות עם ישראל משיעבוד מצרים עד הגאולה העתידה. כך הוא כותב בשני פירושו לתחילת פרק א' פס' ו:

...אל תראוני וגו'. כלומר אל תדינוני שאני שחרורת מבית ומחוץ, שאינו כן, רק השחרות הוא בשטח הפנים לבד, ששזפתני השמש. (המשל')

...אל תראוני שאני שחרורת מבית ומחוץ, שאינו כן, כי אין השחרות רק בחיצוני מעשי לבד⁴⁰⁹, אשר נמשך מאשר שזפתני השמש, רוצה לומר המצב השמימי ותולדותיו. (הנמשל')

במקרה זה הפירוש האלגורי פותח בלשון השייכת בעיקר לרובד המילולי – הצבע השחור שייך בגוף הנערה הכפרית (היא הרעיה ב'משל'), ואילו בעם ישראל (הרעיה ב'נמשל') השחרות היא מטפורה לחטא. רק בסוף כל משפט מובאת המשמעות האלגורית. כך עראמה לא רק מזכיר את המשמעות המילולית של הפסוק למי ששכח אותה (או שמא דילג עליה), אלא תולה את הבנת המשמעות האלגורית בהכרת הרובד המילולי לפרטיו.

דוגמא נוספת מצויה בתחילת פרק ז' (פס' ב-ג). שם אמנם אין כמעט הקבלות לשוניות בין הפירושים, אך הפירוש האלגורי פותח בעניין השייך בעיקר למשמעות המילולית: "והתחיל בשבחיה ממטה למעלה". לעם ישראל אין 'מטה' או 'מעלה', וכיוון זה אינו בא לידי ביטוי במהלך פירוט האיברים ב'נמשל'⁴¹⁰. עניין זה שייך רק לגופה של הנערה הכפרית. גם כאן, כמו במקרה הקודם, מדובר בהערה בתחילת הפירוש האלגורי המזכירה לקורא את פרטי הפירוש המילולי כדי

⁴⁰⁹ השי' דבריו בפירושו לתורה (נשא, שער עג), המוסבים על תהי' מ"ד, יט-כא: "לא-נסוג אַחור לַבְנו וְתַט אֶשְׁרִינוּ מִנִּי אַרְחָד'. ירצה אף על פי שנטתה אשורנו מני ארחך לפעמים, הנה לא נסוג אחר לבנו באמונתנו. והוא עצמו מה שירצה 'אם-שִׁכְחָנוּ שֵׁם אֱלֹהֵינוּ, אף על פי שלפעמים פירשנו 'פִּינֵנו לְאֵל זָרִי'".

⁴¹⁰ השי' רש"י לפס' ב, שם יש משמעות אלגורית לכיוון, שעראמה אינו מזכיר או אפילו מרמז לה: "קילוסו של הקדוש ברוך הוא – ישראל מקלסין אותו מלמעלה למטה, מתחילין מיראשו כתם פז' (ה', יא) ויורדין ובאין עד 'שוקיו עמודי שש' (ה', טו), לפי שהם באים לרצותו, להוריד שכוננו מן העליונים לתחתונים. והוא מונה קילוסה מלמטה למעלה, מה יפו פעמיד הם הרגלים, ומונה והולך עד 'ראשך עליך ככרמלי' (פס' ו), שהוא בא למושכה אליו".

לבסס את הפירוש האלגורי עליו. במקרה זה אמנם אין הכיוון של תיאור איברי הרעיה משמעותי בהמשך הפירוש, אך הוא בהחלט מזכיר את גוף הרעיה כמכלול לפני הצגת התיאור הפרטני. נראה שתיאור כולל זה מופיע רק בפירוש האלגורי בעיקר בגלל אורכם של פרטי התיאור שם, העלולים להשכיח את המסגרת הגופנית. אין מדובר כאן באוסף מקרי של שבחי עם ישראל בימות המשיח (נושא הווצף באלגוריה לפי עראמה), אלא תיאור של העם בימות המשיח שניתן להמשיל לשבח גופה של אשה שנאמר דווקא בפי בעלה⁴¹¹, שזהו הפירוש המילולי. הבנת האלגוריה תלויה בהבנת כיוון התיאור ברובד המילולי.

לעתים החדירה קיצונית עוד יותר, ופירוש לפסוק שלם מנוסח בלשון המתאימה בעיקר לנערה הכפרית, או לפחות בלשון דו-משמעית, כמו למשל בפירוש הפסוק האחרון במגילה (ח', יד). כך כותב עראמה בפירושו האלגורי לשני הפסוקים האחרונים:

היושבת בגנים. ירצה: אַתְּ רעיתי היושבת בגנים, כלומר שלא במקום יישובך, שמעי נא ודעי חטאתיך, והוא כי **חברים**, כלומר אדונים זולתי, **מקשיבים לקולך**, והכוונה כי את דורשת ומבקשת הצלתך מצרותיך מאלהים⁴¹² אחרים, או ממלכים אחרים, שרים ויועצי ארץ אשר את בוטחת בהם, ולא אותי קראת. לא תעשי כן, **השמיעני לי לבדי**, ואני אענה. והיא אמרה: אם בזה תלוי, הרי אני מחלה פניך ואומרת **ברח דודי ודמה לך לצבי על הרי בשמים**, כי שם נתייחד ושם נתראה פנים.

הפירוש לפס' יג הוא אלגורי במובהק. הרעיה 'חוטאת', 'חברים' שבפסוק הם 'אלהים אחרים' או 'מלכים', שרים ויועצי ארץ, וניכר בעליל שהדובר הוא הקב"ה. אך בפס' יד האלגוריות עמומה יותר: הרעיה מציעה לדוד 'להתייחד' ו'להתראות פנים', לשונות המתאימים יותר לאוהבים בשר-ודם, כאשר אין כל ציון מדויק המבהיר היכן הם 'הרי הבשמים' האלגוריים, שם יתראו. רק הקישור המפורש לפסוק הקודם ("אם בזה תלוי") מבהיר שמדובר ברעיה שהיא עם ישראל, הפונה אל דודה שבשמים⁴¹³. גם כאן ברור שלא ניתן להבין את האלגוריה ללא הבנת שה"ש גם ברובד המילולי על פרטיו.

⁴¹¹ במשלי עראמה מדגיש את היותם של בני-הזוג נשואים כאן, על-מנת להצדיק את תיאור האיברים האינטימיים של הרעיה בפרק זה, לעומת חסרונם בפרק ד' (עיי' לעיל 2.3.1). ההשלכות האלגוריות של עניין זה מפורטים על-ידו בפס' א, שם הוא עוסק בהבדלים בין ימי בית ראשון (פרק ד') ובין ימות המשיח (ז').

⁴¹² במהד' פולק: מאלדים. גם ברוב כתבי-היד (פ, 11 ו-21) קיים שינוי בכתוב למילה 'אלהים', גם אם אין מדובר בה' אלא (כמו כאן) באלילים, אך הכתיב הספציפי 'אלדים' אינו מצוי שם, אלא 'אליים'. מכל מקום ייתכן ששינוי זה נוצר משיטת קיצור שהיתה מקובלת בכתבי-יד קדומים, בה היתה נרשמת האות ה' בצורה הדומה ל-ד' (רי' ייבין תשמ"ד, 38). בכ"י ו' ובדפוסים הראשונים המילה 'אלהים' כתובה כאן כדרכה, וכך גם בהמשך הקטע, בו נדון להלן (הע' 12) בכ"י ו' בלבד, שגירסת הדפוסים אינה כוללת מילה זו כלל. יש לציין שלא כל עדי-הנוסח עקביים לחלוטין בכתובת שמות ה', ואכמ"ל.

⁴¹³ אמנם יש לדעת שמקרה זה תלוי במחלוקת גירסאות: בעוד שני הדפוסים הראשונים (כמהד' פולק בעקבותיהם) גורסים את סוף הקטע כפי שכתבנו כאן, כל כתבי-היד מכניסים את האלגוריה לסוף הפירוש: במקום "ושם נתראה פנים" מופיע "ושם תהיה לי לאלהים ואין עוד". אך קשה להאמין שזו הגירסה המקורית. אין שום דמיון צלילי או

בפירושו של עראמה קיימות גם מספר חדירות של הרובד האלגורי לתוך הפירוש המילולי. בשנים מהן עסקנו בפרקים קודמים, כשטעננו שהיותו של הדוד 'מושלם' ברובד המילולי (לעיל 2.2.5.1), והייעודי בין הדוד לרעה לפני חתונתם (ב', יד; לעיל 2.3.4.1) מושפעים מהאלגוריה. כך הדבר לפחות בשלושה מקרים נוספים⁴¹⁴: מיקומו של הדוד ב-א', ח (עיי' להלן 3.1.3, הע' 437), הימצאות הדוד במדבר ב-ב', א ושיעבוד הרעה בידי העמים ב-ו', יב⁴¹⁵. למעשה אין כל משמעות לימדבר' ולעמים' בסיפור המלך והנערה הכפרית, ונתונים אלה מובנים רק כחדירות של האלגוריה. השפעות אלה של המובן האלגורי על פירושו של עראמה לרובד המילולי מעידות שלא רק המובן האלגורי תלוי בהבנת הכתובים כמשמעם, אלא גם ההיפך – לא ניתן להבין את הרובד המילולי במלואו ללא האלגוריה.

אך בסוג אחר של חדירות אין מדובר בביסוס תוכנו של רובד אחד על הבנת משנהו, אלא בהפניות מפורשות, אם כי ללא ציטוט. כך לדוגמה בהפניות מהרובד המילולי לאלגורי: ב-ה', ב יש הפניה מפורשת לגבי הכינוי "רַעְיָתִי" בפי הדוד: "...ודבר על לבה בארבעה מיני אהבה: ...הרעות שהיא אהבת המועיל – רַעְיָהוּ הַעֲדוּלָמִי (בר' ל"ח, יב); יְדִמִיתֶיךָ רַעְיָתִי (שה"ש א', ט), כמו שיבא בנמשל". בפירוש האלגורי שם מתייחס עראמה להיות ה' לישראל "רַעַ נאמן ושותף מועיל בימי עניה", וגם שם יש הפניה לדימוי הסוסה מפרק א'. וב-ח', יב מובאת הפניה לאלגוריה כראיה לנכונות פירושו שהרעה מציעה לשמור בעצמה על כרם שלמה במקום הנוטרים: "וזה הפירוש נכון ומסכים מאד אל הנמשל". גם שם בפירוש האלגורי נאמר שמדובר בכך שעם ישראל כבר לא יצטרכו מנהיג באחרית הימים (על מקומה של תפיסה זו במשנתו של עראמה ר' רני תשס"א, 71-72; ועיי' לעיל 2.2.5.1).

בשתי הדוגמאות הללו, כמו בחדירות הקודמות שראינו, תלוי ה'משל' ב'נמשל'. ניתן להביא נימוק בפירוש האלגורי ורק להפנות אליו במילולי, וכן ניתן להביא ראיה לנכונות פירוש מילולי מהיותו נכון מבחינה אלגורית. בהפניות לימשל' המצויות ב'נמשל' מדובר בתלות הפוכה:

והיא אמרה **כתפוח בעצי היער** לכלול כל מיני התועלות, ועל-
דרך "כי גדול יי' מכל האלהים" (שמות י"ח, יא), כמו שאמר
במשל. (ב', ג)

גרפי בין שתי הגירסאות, ואין כאן דילוג או חזרה כלשהי, מה שמחזק את האפשרות שמדובר בשינוי מכוון. נראה שהגורם לשינוי זה הוא תיאולוגי – לא ניתן 'להתראות פנים' עם ה'. לכן שינה מעתיק לניסוח דתי מובהק.

⁴¹⁴ ייתכן שגם בתיאור איברי הרעה בפרק ו' יש השפעה של האלגוריה בהסבר מדוע איברים מסויימים נכללים בתיאור, אך שם עראמה מקפיד להסביר את העניין לפי המשמעות המילולית, גם אם פירושו נראה דחוק: "ולא זכר בהן 'מבעד לצמתך' כבראשונה כי הצער וחזרתה אחר אבדתה גורמין גלוי עינים... כי הצואר והשדים והמדבר והשפה אין מטבעם להשאר על יופיין באשה העזובה והנרדפת".

⁴¹⁵ גירסת מהד' פולק ורוב עדי-הנוסח חסרה כאן, למרות שניתן להבין ממנה את הרעיון המרכזי ("...לא ידעתי נפשי עד שהייתי כבושה תחתם, שהיה ראוי שיהיו הם תחת", מבלי לציין את זהות הכובש). הדברים מתבהרים לפי גירסת כ"ו: "לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב. ירצה מצד חוסר ידיעתי שמתני נפשי מרכבות עמי נדיב. מרכבות נדיבי עם שהייתי כבושה תחתם, שהיה ראוי שיהיו תחת".

כמה נעמת במה שיחדת זה הענין אל החדרים⁴¹⁶, כי הוא המועיל בכל אלו העיונים, אל שנעלה בהם התועלת בלי שום נזק כתבור החלב עם הדבש, כמו שאמר במשל. (ד', יא)

בשני קטעים אלה מפנה עראמה לדברים שכתב בפירושו המילולי. בקטע הראשון הכוונה לרשימת מעלותיו של התפוח ("כי התפוח ימצאו בו הריח והיופי ועוד המאכל והצל"), ובשני למעלת תערובת הדבש והחלב ("כי זה הענין"⁴¹⁷ הוא מתוק בלי שום נזק כמו שהוא ערוב הדבש והחלב לפי דרך הרפואה⁴¹⁸). בשני הקטעים מדובר בביסוס ביטוי מסויים כדימוי לשלמות: התפוח מושלם כיוון שיש בו מעלות רבות, ותערובת הדבש והחלב מושלמת כיוון שכך אומרים הרופאים. בשני המקרים הביסוס עצמו מצוי בפירוש המילולי בלבד, ואילו באלגורי יש חזרה על הציון שמדובר בדימוי לשלמות, כאשר הביסוס לדבר זה מובע על-ידי ההפניה בלבד. בכל מקרה הרובד האלגורי תלוי במילולי – היותם של התפוח והחלב עם הדבש מושלמים נובעת לא מהפסוקים עצמם אלא מפירושו של עראמה להם, וההפניה מסבה את תשומת-ליבו של הקורא לתלות זו.

אצל עראמה קיימים גם מקומות בהם הוא מפרש את הרובד המילולי של המגילה בתוך 'הנמשל', אך הדברים סותרים את מה שכתב בפועל ב'משל'⁴¹⁹. כך לדוגמא בפירושו האלגורי לשבועה הראשונה לבנות ירושלים (ב', ז):

ולרוב התשוקה שיהיה כן, אמרה **השבעתי** וגומר. והתנה⁴²⁰ שיזכו לטוב אם יעוררו את האהבה ממקומה **עד שתחפץ** להגיע אליה. והנכון כי אמרה היא כמתלוצצת על שאר הבנות אשר לא ידעו ללכת לקראת האהבה כמוה, שמשבעת אותן **בצבאות או באילות השדה** שהם בעלי חיים קרובים להם בצלמם, **אם** יעוררו להניע⁴²¹ אהבתו אליהן עד שתחפץ האהבה מעצמה לרדוף אחריהן. כלומר שאם לא יתחילו באהבה לא ישיגו ממנו דבר. והוא נכון מאד ומסכים למה שכתבנו מענין ההתחלה.

⁴¹⁶ עראמה מתייחס כאן למה שאמרה הרעיה (א', ד): "הַבִּיאֲנִי הַמְּלֶכֶת הַדְּרִי"ו", שלדעתו פסוקנו מהווה תגובת הדוד לדבריה אלה (ובכלל – כל הקטע ד', י-יא הוא תגובת הדוד לדברי הרעיה ב-א', ב-ד). מבחינה אלגורית עוסק פסוקנו בעיון בעניינים הא-להיים.

⁴¹⁷ הכוונה לדבריה "נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בָּךְ" (א', ד). ועי' בהערה הקודמת.

⁴¹⁸ אמנם ראו בימי הביניים סגולות רפואיות לעירוב חלב ודבש (עי' למשל אלטברי, פרדוס, 388, 443; רמב"ם, פרקי משה, 245; פלקירה, צרי הגוף, 127), אך אין תערובת זו כה מושלמת כפי שעשאה עראמה כאן, והיא עלולה אף להזיק (רמב"ם, שם).

⁴¹⁹ מצאתי תופעה זו רק כאן וב-ד', ח. יש לציין שבשני מקומות נוספים (א', ב; ד', א) מובאים ב'נמשל' פרטים השייכים לרובד המילולי אך אינם מובאים ב'משל', גם אם אין בהם סתירה לנאמר שם. מי שתופעה זו נפוצה במיוחד אצלו הוא עמנואל הרומי, שנדון בו להלן (3.3.2.3).

⁴²⁰ כך במהד' פולק וברוב עדי-הנוסח. לכאורה מדובר בשיבוש דקדוקי, והיה צריך להיות 'והתנתה'. אולם כ"י פ גורס "וְהַפְּנִינָה". אם זו אכן הגירסה המקורית, הנוסח כאן נוצר כנראה על-ידי כתיבה משובשת של האותיות 'כו' כאילו הן 'ת'.

⁴²¹ כך בכ"י פ ו-11. במהד' פולק ובשאר עדי-הנוסח: "להגיע".

עראמה מביא כאן שני פירושים: הראשון, שהרעיה משביעה את בנות ירושלים שיעוררו את האהבה ממקומה, ואם כן יזכו לטוב. זאת בניגוד לפירוש השני (שעראמה מעדיף בעזרת המונח "והנכון"), לפיו אין לגרום לאהבה (כלומר הדוד, הוא הקב"ה) לבוא אל האדם, אלא האדם עצמו הוא שצריך לבוא אל האהבה, וזהו 'עניין ההתחלה' עליו מדבר פרשנו – מי 'מתחיל' באהבה⁴²².

אך פירושו המילולי נראה כסותר את דבריו כאן:

וכשהיתה בדמיונה על זה האופן מההנאה, היתה משבעת את
בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם יעוררו את
האהבה, כלומר להניע משם את דודה, כי בעבור שאהבה תחפץ
לשבת עמו.

אין כאן קריאה ליטול יוזמה באהבה, אלא אדרבה – אזהרת הרעיה לחברותיה שלא להפריע לאהבתה-היא. נראה שהסתירה כאן קשורה להבדל מהותי בין יחסי ה' וישראל לבין יחסי הדוד והרעיה. בעוד הרעיה האנושית מעוניינת להיות אהובתו היחידה של המלך, עם ישראל מבין שעליו ללמד גם את אומות העולם ('בנות ירושלים') לאהוב את ה' (עיי' בי'משל' ל-ה', ח ואילך)⁴²³. לכן בי'משל' הרעיה מעודדת את חברותיה ליזום אהבה כמוה (מבחינה מילולית – כל אחת עם אהובה היא, ומבחינה אלגורית – כל אומה עם הקב"ה), ואילו בי'משל' אין הרעיה עוסקת באהבת הבנות כלל, אלא באהבה שלה לדודה. כך בשני הרבדים השבועה היא שלא יפעלו הבנות על הדוד, אלא שהפעולות שונות ואף סותרות.

3.1.1.3 מלבי"ם: בעקבות עראמה

גם אצל מלבי"ם חוזרת 'המליצה', המספרת על התגלויותיו של ה' לשלמה בחייו ובמותו, על תכנים רבים מ'המשל'. חדירות כאלה מופיעות לאורך כל הפירוש באופן שיטתי. כל פרט בי'מליצה' מופיע בצמוד למקבילו המילולי. כך כבר בסיכום עלילת 'המשל' בהקדמה ('מבוא המחברת'), ובהמשך בפירוש כולו. נביא כאן רק דוגמא אחת פשוטה לתופעה. כך אומר מלבי"ם בי'מליצה' לגבי פניית הדוד לבנות ירושלים בבקשה להניח לו לשחרר את רעייתו מבית שלמה, בטענה שלשלמה מספיק נשים גם בלעדיה (ו', ח – 'שְׁשִׁים הִמָּה מְלָכוֹת וְשָׁמַנִּים פִּילִגְשִׁים וְעַלְמוֹת אֵין מְסָפְרִים'):

ששים. ישים פניו אל בנות ירושלים, שהם כחות הגויה
המתאספים עתה סביב סביב הנפש, אמר הלא יש לו לשלמה,

⁴²² אני מודה לידידי מיכאל רני על הבנה זו בעראמה. בכל זאת ייתכן להבין את הפירוש הדחוי כאן באופן אחר, כשבועה בלשון סגי נהור, שאם יעוררו את האהבה ממקומה כל עוד האהבה עצמה חפצה להיות במקומה ("עד שתחפץ להגיע אליה"), ירע להן, ולא ייטב להן. כך דבריו כאן (בפירוש הדחוי) יתאימו למה שכתב בלשון דומה למדי בי'משל' (ר' להלן). אולם לפי הבנה זו קשה להסביר מהו 'עניין ההתחלה'.

⁴²³ שרלו פיתח מאד בפירושו את הרעיון של רצון הרעיה בבלעדיות (עיי' למשל 51-48). לדעתו זוהי נקודת מחלוקת בין הדוד לרעיה: בעוד הוא כמלך איננו רואה כל בעיה בריבוי נשיו, אהובתו מקנאת בצרותיה. אך בניגוד לעראמה הוא מרחיב פירוש זה גם לרובד האלגורי, שם עם ישראל מעוניין שה' יתפקד רק כאל לאומי, בעוד ה' עצמו מנהל את העולם כולו.

שהיא הכח המושל בגויה, נשים וכחות רבות: **ששים מלכות**.
ר"ל כחות ראשיות המושלות בגויה, ותחתיהן **שמונים** כחות
פחיתות מהן במדרגה כמדרגת **הפלגשים**, ותחתיהן **עלמות אין**
מספר. ר"ל יותר תכונות ומדות וכחות אשר אין מספר להן.

אין כאן רק הצמדת האלגוריה למילות הפסוק, אלא יש גם קישור ענייני – המלכות
והפלגשים שייכות לשלמה ברובד המילולי, והן הכוחות השייכים לגוף באלגוריה.

כמו אצל עראמה, קיימות אצל מלבי"ם גם חדירות בכיוון ההפוך. כך ב-ח', ה הוא מפרש
את המילה 'עוררתיך' כפניית הדוד אל הרעיה, בניגוד לניקוד המסורתי, ובהשפעת האלגוריה, כפי
שכתבנו לעיל (2.2.2, הע' 267). וב-א', ו הוא מנמק את בחירת הכתוב בשורש נט"ר (לעומת שמ"ר
או נצ"ר⁴²⁴) בכך שמדובר בעניין מופשט באלגוריה (ללא פירוט מהות העניין):

ודע שיש הבדל בין 'נטר' ובין 'שמר' או 'נצר', שפֿעל 'נטר' לא
יבוא רק על דברים הגיונים, כמו 'נוטר איבה', 'נוטר חמה'
וכדומה⁴²⁵, ולפי זה לפי המשל היה לו לומר 'שומרה' או 'נוצרה'
את הכרמים, ותפס פעל 'נטר' לפי הנמשל, שהכרמים האלה הם
ענינים הגיונים.

יש לציין כאן שרוב החדירות של האלגוריה לרובד המילולי אצל מלבי"ם עוסקות בעצם
העניין שמדובר בדבר מופשט, כמו בשתי הדוגמאות שהבאנו כאן, ובכך למעשה מהוות 'תזכורת'
(ע"י להלן 3.1.2). מה שמאחד את שני הפירושים הוא אופיין השיטתי של חדירות הפירוש המילולי
אל האלגוריה, וכן ריבוי החדירות בשני הכיוונים. אך קיימות גם חדירות בהן מה שמשפיע על
הפירוש המילולי היא האלגוריה כמות שהיא על פרטיה. כך למשל ב-ו', א הוא מתחיל יחידה
חדשה במגילה ללא הצדקה ברובד המילולי (ע"י לעיל 2.1.2.4, הע' 140) – שם הרעיה נמצאת
בעיצומו של דו-שיח עם בנות ירושלים, אלא רק באלגורי, שם מתחיל סיפור מות שלמה:

אנה. אחר שהכירו בנות ירושלים מעלת הדוד ויקר האהבה
הזאת, מסכימים ללכת עמה לבקשו, שואלים **אנה הלך דודך אם**
יודעת מקומו... (משל')

⁴²⁴ הסבר ההבדל בין מילים נרדפות מהווה אחד המאפיינים החשובים של פירוש מלבי"ם למקרא, מה שהוא מכנה
בהקדמתו לישעיה כ'עמוד התווך' הראשון (מבין שלושה) המונח ביסוד הפירוש: "לא נמצא במליצות הנביאים כפל
ענין במלות שונות – לא כפל ענין, לא כפל מאמר, ולא כפל מליצה, לא שני משפטים שענינם אחד, לא שני משלים
שהנמשל אחד, ואף לא שני מלות כפולות". ע"י שכטר תשמ"ג, 109-113; והשי' גם אלמן 2003, 209-211. לאחר פטירתו
יצא לאור מילון המילים הנרדפות שלו **יאיר אור**.

⁴²⁵ הפועל נט"ר מופיע בעברית המקראית חמש פעמים חוץ משה"ש (וי' י"ט, יח; יר' ג', ה; שם, יב; נחום א', ב; תה'
ק"ג, ט), ובכולן מדובר בעניין מופשט, וליתר דיוק – שמירת שנאה בלב. הביטויים שהביא כאן בכל מקרה אינם
מפורשים במקרא. 'נטירת איבה' קיימת בעברית של ימי-הביניים (ע"י למשל רש"י ובכור-שור לוי' י"ט, יח). לא מצאתי
מקור ל'נטירת חמה'. ייתכן שמלבי"ם לקח ביטוי זה מהצמדת התיאור 'בעל חמה' ל'נוטר' באגדת שה"ש א', 9/
וברמב"ם, מו"נ א, נד (בתרגום אבן-תבון), אולי בעקבות הופעת שני הביטויים באותו פסוק בנחום.

אנה. מספר כי עת הגיע לשלמה תור הגויעה, ואז הכירו גם בנות הגויה את מעלת הדוד העליון ויקר תשוקת הנפש האלהית אל הדיבוק בו, והם מסכימים כולם לבקש את ה' ולהשתוק אליו... ('מליצה')

בפירוש המילולי שאלת בנות ירושלים נובעת מדברי הרעיה בפסוקים הקודמים. הרעיה תיארה את הדוד, ולכן חברותיה הכירו במעלותיו. אך בפירוש האלגורי עובר זמן בין סוף התיאור לבין תחילת פרק ו', ורק 'לעת הגויעה' – במות שלמה – מכירים כוחות הגוף בחשיבות התשוקה לדבקות בה⁴²⁶.

3.1.1.4 מצודות: "והנמשל לאחדים עם המשל"

דרכו של מצודות לאחד את שני הרבדים של פירושו היא מפורשת הרבה יותר. לפחות בשמונה מקרים בפירוש האלגורי, המתאר את ויכוח עם ישראל עם אומות העולם בזמן הגלות על הגאולה העתידה, חוזר על עצמו הביטוי "והנמשל (הוא) לאחדים עם המשל": ג', ה; ד', א; ד', יג; ד', יד; ח', ו (פעמיים); ח', ז; ו-ח', י. כך למשל בשבועה "השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם-תעירו ואם-תעוררו את-האבה עד שתחפץ" (ג', ה):

השבעתי כו'. אחר שספרה תחלת האהבה, שהרבה לפתות אותה ללכת אחריו, וכל הנעשה אז, חזרה לראשית אמריה, לומר: הואיל וכן היה מאז, לכן אבטח שמהר תשוב האהבה למקומה. ולכן **השבעתי אתכם** להיות הפקר **כצבאות** כו' אם תמאיסו אותי, לעורר אליכן **האהבה**, בעוד שלא שבה אלי האהבה מעצמה, וכמו שכתבתי למעלה, כי קרובה היא לשוב, כמו ששבה מאז.

והנמשל הוא לאחדים עם המשל, וכמו שכתבתי למעלה.

הפירוש המילולי לפסוק זה כתוב בלשון דו-משמעית. אין בו כל סימן שהאוהבים הם דווקא בשר ודם, וכמו שהנערה מספרת לחברותיה כיצד חתנה "הרבה לפתות אותה ללכת אחריו", ושאהבתם "קרובה היא לשוב" גם היום, לאחר שעזבה, כך יכולה באותה מידה כנסת ישראל לספר לאומות העולם על הקב"ה, ללא שינוי במילה אחת, וללא דוחק בהבנת הפירוש.

הפירוש האלגורי מדגיש דו-משמעות זו. "והנמשל לאחדים עם המשל", כלומר: אין לי מה להוסיף כאן, את הכל אמרתי כבר בפירוש המילולי של הפסוק, ובמקרה זה של פסוק החוזר על עצמו (עי' ב', ז) – גם "כמו שכתבתי למעלה".

⁴²⁶ לא מצאתי אצל מלבי"ם חדירות שהן גם סתירות, אולם במקרה אחד (ה', ז) נוסף פירוש מילולי ב'מליצה' שלא הוזכר ב'משל'.

בשתי הופעותיו של הביטוי בפרשת 'גן נעולי' (ד', יג-יד), החדירה בפירוש המילולי איננה מתמצית רק בפירוש דו-משמעי הקשור בדברים המשותפים לאוהבים בשר-ודם ולזוג האלגורי של הקב"ה-כנסת ישראל. הדוד האנושי משבח מעשים של הרעיה שיש להם גם ערך דתי, ומברך את זרעה בברכה שיש גם לה ערך כזה, מה שמזמין מראש את האחדת הפירושים:

שלחיד. הנה לפי מעשיך ההגונים ושמירת הצניעות מובטחני בך
שיהיו שלחיד **פרדס רמונים**, ר"ל פרי בטןך המתפשטים
ונשלחים ממך יהיו מלאי חכמות... **עם פרי מגדים**. גם יהיו בני
מדות טובות כפרי משובח... בטעם וביופי וכדומה. **כפרים עם**
נרדים. פרסום שמותם תתפשט למרחוק כריח כפרים עם
נרדים...

והנמשל הוא לאחדים עם המשל.

נרד וכרכם. ר"ל פרסום שבחם יהיה מוסיף והולך להתפשט
ממרחק רב...

והנמשל לאחדים עם המשל.

הדוד משבח את 'מעשיה ההגונים' ואת צניעותה של הרעיה, ומביע את בטחונו שגם בניה יהיו אנשי חכמה ומדות טובות. אין כאן כל אזכור של תכונות חושניות לגבי הרעיה או זרעה. רק ליפרי המגדים יש בדברי מצודות טעם ויופי, ולבשמים ריח, לא לצאצאי הרעיה או לשמם הטוב. כך שהאחדת המשל והנמשל מתבקשת.

אך בשני מקרים אחרים (ח', ו, בהופעה הראשונה של הביטוי; ח', י), הביטוי 'והנמשל הוא לאחדים עם המשל' מופיע גם לאחר קטע שאינו דו-משמעי. כך לדוגמא:

אז הייתי כו'. היתה משתבחת לפני הנערות, ואמרה: אז,
כשדברתי הדברים האלה, הייתי **בעיניו** יקרה ונכבדת, כדרך
שמייקרין למחזרת אחר **השלום ומוצאת** אותו, כי הוטב בעיניו
מה שהייתי מחזרת אחר שלום הקרובה⁴²⁷.

והנמשל הוא לאחדים עם המשל. (ח', י)

הפירוש המילולי כאן אינו דו-משמעי כלל. אמנם דאגת הרעיה לשלום 'קרובתה' יכולה (לפחות בדוחק) להתאים לדאגת היהודים לבני עשרת השבטים (שהם 'האחות' האלגורית), אולם בשום אופן לא ניתן ברובד האלגורי לקרוא לאומות העולם – חברותיה של הרעיה – 'נערות'. בכל זאת מצודות מאחד את שני רובדי פירושו לפסוק זה, מה שמעיד אולי יותר מכל על האחדות הבסיסית של שני הרבדים בעיניו.

⁴²⁷ הכוונה ל'אחות הקטנה' שבפס' ח-י. עיי לעיל 2.1.3.2.

אך נראה שהדוגמאות שהבאנו עד כה הינן חלק מתופעה רחבה עוד יותר. צריך לקרוא את 'המשל' על-מנת להבין את 'הנמשל', לא רק באותם מקומות בהם נאמר במפורש "לאחדים". כך הוא הדבר גם לאורך הפירוש כולו, כיוון שזהות הדובר בכל פסוק מצויינת בדרך כלל רק בחלק המילולי. למשל:

הנך יפה רעיתי. כאלו החשוק ישלח דברו לקלסה, ולומר: הנך יפה...

והנמשל הוא לומר: הנה מעשיך טובים והגונים...

אם הפירוש האלגורי היה מקביל במדויק למילולי, היה לו לומר: 'הקב"ה מקלסה לומר: הנה מעשיך...!'. אך היות הקב"ה הדובר כאן מובן מתוך הפירוש המילולי: "כאלו החשוק ישלח דבריו". נראה לדעתי שגם חיבור זה בין הרבדים הופך אותם לפירוש אחד⁴²⁸.

עוד חדירה ייחודית למצודות (למרות שמבחינת חשיבותה אין היא יוצאת מגדר 'תזכורת' – ע"י להלן 3.1.2) היא דרכו להתייחס לרעיה בלשון זכר. אמנם תופעת חילופי זכר-נקבה היתה נפוצה בכתיבה הרבנית בשלהי המאה הי"ח (שכביץ תשכ"ז, 236), ומצודות עצמו השתמש לעתים קרובות בתופעה זו, אבל לפחות בנקודה אחת נראה שיש כאן שיטתיות: הפנייה אל הרעיה בלשון 'אתה'⁴²⁹. למשל:

אם לא תדעי לך. כאלו החשוק משיב לה, וישלח דברו לאמר: אתה היפה בין הנשים, אם לא ידעת מקום תחנותי איו, **צאי** ולכי במדרך **עקבי רגלי הצאן צאני**, ותרעי גם אתה את גְדִיתִךְ... (א', ח)

אתי מלבנון כלה. הנה אתה כלה, ר"ל כלולה בכל מיני יופי, אתי, ומפרש: **אתי מלבנון תבואי**, ר"ל ממקום שאתה עומדת עתה בלבנון... **תשורי מראש אמנה.** תצעדי ותלכי ממקום שאתה שם מראש הר אמנה... (ד', ח)

אנה הלך דודך. כאשר שמעו הנערות אמריה כי נעמו, אמרו לה: אתה היפה בנשים, אם לא מצאת את דודך בעיר, אמרי נא... אנה דרכו ללכת, ונלך **עמך** לבקשו במקום ההוא, וכאלו תאמרנה: אם אתה מתפחדת ללכת יחידי, נלכה גם אנו בחברתך. (ו', א)

⁴²⁸ כאן יש לציין גם מקרה אחד (ועד כמה שידי מגעת, זהו מקרה יחיד) של עירוב חלקי בתוך הפירוש: ב-ג', יא, לאחר הפירוש המילולי והאלגורי כמקובל, חוזר מצודות לרובד המילולי עם ההערה הבאה: "וכל זה חוזר למעלה [כלומר פס' ו-יא מוסבים על פס' ה] לומר: הואיל וכן הוא, בודאי תמהר לשוב האהבה למקומה, ולכן 'השבעתי אתכם' (פס' ה) כו", הערה דו-משמעית המתאימה בסגנונה גם לפירוש המילולי.

⁴²⁹ בפעמים היחידות שמצאתי פנייה לרעיה בלשון 'אתי' בפירושו המילולי של מצודות, מצורף לפנייה פועל בלשון זכר: "עם כל זה לא תעזוב את מי לקרוב אליך" (ב', ב); "כי כמו כן לא תעזוב את מי לגשת אליך" (ד', יב).

שיטתיות זו נראית כחריגה אפילו בעברית הרבנית של התקופה, שחילופיה לרוב אינם שיטתיים. ואפילו 'את' לזכר, תופעה בעלת שרשים מקראיים (במ' י"א, טו; דב' ה', כד; יח' כ"ח, יד) המקובלת מאד בלשון חכמים, אינה נפוצה בתקופה זו⁴³⁰. לכן, ולמרות שהרעיה היא בדרך-כלל דמות נקבית גם בפירוש האלגורי ('כנסת ישראל'), יש לשער שהכינוי 'אתה' המוסב על הרעיה מתכוון ל'ישראל' או ל'עם', המשמשים ביטויים נרדפים ל'כנסת ישראל' בפירוש (עי' למשל ב', יד; ב', טז), ולא לרעיה בשר ודם, שלא ניתן להחליפה כלל בביטוי בלשון זכר. חיזוק לאפשרות זו ניתן למצוא בעובדה שהמקרה היחיד הנוסף שמצאתי של תופעה זו מופיע אצל ר' דוד אלטשולר, אביו של פרשנו (מצודות, מהד' זילקוב, תה' מ"ה, יא), וגם שם הפנייה היא לכנסת ישראל: "אתה כנסת ישראל בתי הטי אזנך אלי"⁴³¹.

3.1.2 חכם: החדירה כתזכורת

אצל פרשנים אחדים משמשת החדירה כתזכורת לקורא שלא ישכח תוך כדי קריאת רובד אחד של הפירוש את קיומו של הרובד האחר. מבין הפרשנים הנחקרים בעבודתנו, היחיד שהלך בדרך זו הוא חכם, שבפירושו מצויים מספר קטעים אלגוריים בתוך פירושו המילולי⁴³². כיוון זה של החדירות מובן מהיחס הכמותי בין שני הרבדים בפירושו: הפירוש האלגורי מורכב מהערות-סיכום קצרות על יחסי ה' וישראל (ללא סדר כרונולוגי) הבאות בסוף כל יחידה ספרותית במגילה, לאחר פירוש מילולי רצוף של פסוקי היחידה, וסיכומה ברובד המילולי.

בדרך-כלל האלגוריה מוזכרת במפורש בחדירות של חכם⁴³³, ונראה שמגמתו היא להזכיר באופן קבוע לקורא את עצם קיומה של האלגוריה, במיוחד על-ידי הצעת הסברים אלגוריים של ממש למילים במגילה בתוך הפירוש המילולי, גם אם הם נמצאים בהערות-השוליים של הפירוש, או שהם מובאים כאפשרות בלבד. לדוגמא:

קרות בתינו ארזים....ונאמר בתינו בלשון רבים, אולי היתה החפה מצנעת בית בתוך בית, ואולי בא הרבוי של בתינו פְּרָבוי של מקום, ואף על פי שהבית הוא אחד. ודומה לו: 'מְרַאֲשֹׁת', 'מְעַמְקִים' ועוד. ואולי נאמר לשון רבים לפי ה'דגמא' שמוסב על

⁴³⁰ בצר תש"ן, 336-337. בקורפוס שהוא בדק (שו"תים מהמאה הי"ח-הי"ט) אין בכלל פניות לנקבה בכינוי גוף פרוד. כמיטב ידיעתי, אין מחקר המתייחס לכינוי הנוכחת בלשון הרבנית. אולם כמה חוקרי לשון אתם שוחחתי אמרו לי שלא ראו מעולם 'אתה' לנוכחת.

⁴³¹ באופן כללי פרשנו שולט בדקדוק העברי טוב יותר מאביו, ולכן אין זה סביר שמדובר פשוט בטעות לשונית שהתרגל אליה מהבית. על היחס בין שני הפרשנים לבית אלטשולר ארחיב בע"ה במקום אחר (ר' לעיל 1.4.5, הע' 67).

⁴³² בעניין זה יש יוצא-דופן אחד: חכם, כראב"ע, עוסק בצניעות בפרשת 'גן נעול' בשני הרבדים – מה שניתן לראות כחדירה לשני הכיוונים.

⁴³³ להלן (3.2.2.5) נדון בחדירה אחת שאינה מפורשת אצל חכם, שהבאתה כאפשרות בפירוש המילולי נובעת מהעדפת פירוש זה באלגוריה.

בתי המקדש (שחרבו ושעתיד להבנות – עי' בתרגום הארמי), או
על בתי כנסיות ומדרשות⁴³⁴. (א', יז)

כאן מעלה חכם אפשרות שהפסוק מנוסח מראש כאלגוריה, ללא משמעות מילולית של ממש. דבר זה הוא יכול לומר רק כ'אפשרות', ואין הוא יכול להכריע במפורש לפיו, שהרי האלגוריה מבחינתו היא רובד משני במגילה (עי' לקמן 3.3.3.1).

הדוגמא השנייה היא מהפסוק "אִם-יִתֵּן אִישׁ אֶת-כָּל-הוֹן בֵּיתוֹ בְּאֶהָבָה בּוֹז יְבוּזוֹ לֹ" (ח', ז), יש בה ביסוס של פירוש מילולי על-ידי היותו מתאים לאלגוריה:

אפשר שהכתוב מכוון כנגד מנהג המוהר, שהיו נותנים את הנערה לכל המרבה במוהר, ולא השגוחו באהבה. ואפשר שהדיבור בּוֹז יְבוּזוֹ לוֹ איננו סיפור דברים כהווייתם, אלא לשון ציווי ומשאלה, כלומר: איש כזה ראוי לבוז. ורגילים לפרש בּוֹז יְבוּזוֹ לוֹ למקבל הממון בשכר האהבה. וכן מתפרש הכתוב הזה לפי הדוגמא, על הממירים אמונתם בה' תמורת ממון שהמסיתים נותנים להם, שהם, הממירים, ראויים לבוז. (ח', ז, הע' 11)

תזכורות אלה חשובות במיוחד לחכם, הרואה באלגוריה מובן משני בלבד של הכתוב, מה שמצריך אותו להראות מדוע שה"ש הוא בכל זאת ספר קודש. גם אם הוא מצהיר בהקדמתו (8) שקדושת המגילה נובעת כבר מהרובד המילולי, הזכרת האלגוריה מחזקת את יסוד 'הקודש' בפירוש, ואף מסייעת לכך שהפירוש יוכל להתקבל גם אצל מי שאינם מסכימים עם עמדותיו לגבי משניות האלגוריה וקדושת הרובד המילולי. חיזוק לטענתנו ניתן לראות בחוסר-השיטתיות בהחדרת קטעי אלגוריה לפירוש המילולי (בניגוד למלבי"ם – לעיל 3.1.1.3, שיחדירותיו מכוונות את הקורא במיוחד אל הקב"ה והנפש), וכן בדיונים בפירושו המילולי בנושאים דתיים מובהקים שאינם קשורים ישירות לאלגוריה, שאף הם מחזקים את יסוד 'הקודש' בפירוש. מצאתי דיונים כאלה לפחות בחמישה מקומות (א', יב-יד; ג', ו-ז; ד', יב-יד; ה', יד-טז; ח', ו), והם עוסקים במגוון נושאים: ענייני המשכן (הקטורת, שמן המשחה, אבני החושן ומבנה המשכן עצמו), מאבק יעקב עם המלאך, מעמדו של החתן על-פי הגמרא, סיפור גן-עדן מספר בראשית, ישועת ה' את ישראל בימי כורש, תפילין, ושמו של הקב"ה. דיונים אלה קובעים יחד עם החדירות את אופיו של הפירוש כחיבור יהודי-דתי.

3.1.3 ראב"ע: מיעוט חדירות

מבין הפרשנים הנחקרים בעבודתנו, המקפיד ביותר לפרש כל רובד בנפרד הוא ראב"ע⁴³⁵. מתוך כל פירושו מצאתי רק ששה מקומות שנראו כ'חדירות' משמעותיות – שלושה ב'פעם

⁴³⁴ בפירוש 'הדוגמא' בסיכום השיר, חכם אומר רק שמדובר בבית המקדש (בלשון יחיד), בהקשר של דברי שבח הדדיים הנאמרים בין ה' לישראל. הבדל זה מחזק את דברינו שמדובר בתזכורת ולא בהאחדה.

השנית', ושלושה ב'פעם השלישית', העוסקת בתולדות ישראל מימי האבות עד ימות המשיח. ננתח את כולן כאן כדי להבין את דרכו בשימוש בתופעה זו.

ראשית, בפירושו ל-א', ז-ח. הרעיה שואלת את הדוד היכן אפשר למצוא: "הגידה לי שְאָהָבָה נִפְשֵׁי אֵיכָה תִרְעָה אֵיכָה תִרְבִּיץ בְּצִהָרִים שְלֵמָה אֶהְיָה כְּעֵטָה עַל עֲדְרֵי חֲבָרִיד", והוא עונה לה: "אם-לא תִדְעֵי לָךְ הִיפָה בְּנָשִׁים צְאֵי-לָךְ בְּעֵקְבֵי הַצֶּאֱן וְרַעֲי אֶת-גְּדֵיתֶיךָ עַל מְשָׁכְנוֹת הָרְעִים". על שיחה זו אומר ראב"ע:

וחזרה לרועה⁴³⁶ ואמרה לו הגידה לי איזה מקום תרעה ותרביץ, כי אני רוצה לשוב, וארדוף אחריו. השיבה צאי לך בעקבי הצאן ורעי גדיות קטנות כמו שאת קטנה למעלה ממשכנות הרועים, כי שם הוא מקומי. (א', ז-ח)

שני רמזים לאלגוריה יש כאן. הראשון, שהרעיה רוצה 'לשוב' אל הדוד. אין כל משמעות לכך ברובד המילולי (כיוון שלפי ראב"ע עדיין לא היו יחד – עיי לעיל 2.1.2.2), אך ברובד האלגורי על עם ישראל לשוב אל ה', וכך הוא מפרש ב'פעם השלישית': "שחזרו בתשובה וישאלו: איך היתה רועה האבות?".

הרמז השני הוא בתשובת הדוד, האומר בפסוק שמקומו הוא "על מְשָׁכְנוֹת הָרְעִים", כלומר לידם, כפי שפירשו רש"י ואחרים⁴³⁷. ראב"ע הכיר משמעות זו של המילה 'על', שכן כך הוא מפרש בבמ"ב, ה'⁴³⁸. אך בפסוקנו הוא העדיף פירוש אחר: מקומו של הדוד הוא "למעלה ממשכנות הרועים, כי שם הוא מקומי".

ברור לכאורה שראב"ע רומז כאן ל'מקומו' של הקב"ה, גבוה מעל כל ברואיו. אולם יש להביא כאן שלוש הסתייגויות לטענה זו: ראשית, הביטוי "על מְשָׁכְנוֹת הָרְעִים" איננו מתפרש כלל ב'פעם השלישית', כלומר ראב"ע עצמו לא הביע במפורש בפירושו האלגורי את מה שלכאורה רמז במילולי. שנית, קיים הסבר נוסף, אם כי לכאורה דחוק יותר, לפירושו כאן – שהוא עונה לתמיהה כיצד ייתכן שהדוד מבקש מהרעיה לחפשו ליד משכנות הרועים, כאשר בפסוק הקודם היא ביקשה לפגשו רחוק מחבריו⁴³⁹. ושלישית, ראב"ע מתנגד במקומות שונים בפירושו לשימוש במילה

⁴³⁵ אין כמעט הבדל משמעותי בעניין זה בין הפירוש הקצר לארוך. יש להוסיף כאן מהקצר רק את הדגשת המובן האלגורי דווקא בהקדמה ל'פעם השנית', המילולית: "זה הספר נכבד מכל השירים שחבר שלמה. וחלילה חלילה להיותו בדברי חשק, כי אם על דרך משל, כנבואת יחזקאל על כנסת ישראל...".

⁴³⁶ בפסוקים הקודמים (א', ה-ו) פנתה הרעיה אל בנות ירושלים.

⁴³⁷ מהפרשנים הנחקרים בעבודתנו, עיי המיוחס לרש"י, מלבי"ם וחכם. עראמה ומצודות, שפירשו בעקבות ראב"ע, כנראה רצו אף הם להחדיר את המשמעות האלגורית כאן לפירושם המילולי.

⁴³⁸ "והחונים עליו. כמו 'עמו'. והם אחריו, וקודם השלישי". כלומר שבט יששכר חונה סמוך לשבט יהודה ('עליו'), בין יהודה ובין שבט זבולון. יש לציין שראב"ע לרוב לא התייחס לפירוש זה של 'על', ולכאורה ראה בו דבר מובן מאליו.

⁴³⁹ בהקשר זה מעניין להזכיר את פירושו של זקוביץ, לפיו הדוד ענה כך לרעיה מפני שרצה לפגשה דווקא יחד עם חבריו (והשי' שרלו). אך ייתכן גם (כפי שהציע לי תלמידי נתן מאיר) שיעדרי החברים 'וימשכנות הרועים' אינם כינויים שונים לאותו מקום – במהלך היום הרועים נוהגים להתרחק ממשכנותיהם, ואם כן הדוד אומר לרעיה שתוכל למצוא אותו קרוב למקום הלינה.

מקום' ביחס לקב"ה, אם כי בהקשר אחר⁴⁴⁰. אך גם בהתחשב בהסתייגויות אלה נראה שראב"ע רומז כאן לה', ולכן יש כאן חדירה של האלגוריה לתוך הפירוש המילולי.

בחדירה השלישית מביא ראב"ע בפירושו המילולי פסוק העוסק במפורש באהבת ה' וישראל בהקשר של אהבת הדוד והרעיה בשה"ש:

ובעלות השחר נשכימה, ובמקום הראוי, שיש לו ריח טוב, שם
אתן את דודי לך. כעניין "נְתַתִּי אֶת-דִּידוֹת נְפֹשֵׁי" (יר' י"ב, ז),
ואם הוא הפך. (ז', יג)

בפסוק בירמיה נותן ה' את ישראל ידידות נפשו' "בְּכַף אֲבִיָּה". ואילו כאן נותנת הרעיה את 'דודיה'⁴⁴¹ לדודה. ביפעם השלישית מכניס ראב"ע את ז', יג (אם כי ללא ביאור ישיר של הביטוי 'לתת דודים') במסגרת גאולתו הסופית של עם ישראל:

לכה דודי. אמרה כנסת ישראל: הואיל והסתכל בכרמים, שהם
ישראל, תראה אם פרוחה הגפן; כמו שהעתיקו חכמינו ז"ל: אם
ישראל עושין תשובה, נגאלין; ואם לאו – הקדוש ברוך הוא
מעמיד עליהן מלך שגזירותיו כגזירת המן, ונגאלין⁴⁴².

פסוק זה נראה מתאים במיוחד להיות 'הפך' הפסוק בירמיה: שם מדובר על הענשת ישראל על חטאיהם, כאן על מתן שכרם על תשובתם. אך הקישור בין הפסוק המובא ביפעם השנית לבין הפירוש שביפעם השלישית הוא ברור.

נעבור עתה לחדירות של הרובד המילולי לתוך הפעם השלישית. נראה שהחדירה המשמעותית ביותר, כפי שנראה להלן, היא ההסבר שנותן ראב"ע לדמותן של בנות ירושלים בהקדמה ליפעם השלישית – בנות ירושלים מהוות 'קול פנימי של הרעיה':

ודע, כי 'בנות ירושלים' – השתבשו בו אנשים רבים: אחר שכנסת
ישראל היא המדברת, מה עניין 'בנות ירושלים'⁴⁴³? יש אומרים
כי שנים הנה: אחת בשמים ואחת בארץ תחתיה כנגדה, ועניין
'בנות ירושלים' – המלאכים שלמעלה. ואחרים אמרו שהם

⁴⁴⁰ למשל בהקדמתו לאסתר: "כי לא נקרא השם 'מקום' בכל ספרי הקודש, רק נקרא 'מעון', שהוא לעולם גבוה". ועיי בפירושו לדב' ל"ג, כז: "ולעולם הימעון למעלה מהחוסה בו, והימקום – למטה". אך אצלנו לפי ראב"ע עצמו נמצא 'המקום' למעלה.

⁴⁴¹ ביפעם הראשונה מפרש ראב"ע את המילה 'דודים' כ'אהבים', על-פי משלי ז', יח: "לְכֶה נְרוֹה דְדִים עַד-הַבֶּקֶר נְתַעְלָסָה בְּאֶהָבִים". נראה שפירוש המילה הוא 'מעשי אהבה' (ועיי רד"ק על הפסוק במשלי), למרות שאין ראב"ע אומר זאת במפורש.

⁴⁴² על-פי בבלי סנה' צז ע"ב: "ר' אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה – נגאלין, ואם לאו – אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע: אם אין עושין תשובה, אין נגאלין!! אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה, ומחזירן למוטב".

⁴⁴³ כלומר אם הרעיה היא עם ישראל, שבירת ממלכתו ירושלים, כיצד יכולות 'בנות ירושלים' להיות דמות נפרדת?

אומות העולם, כטעם "וְנִתְּתִי אוֹתָם"⁴⁴⁴ לְךָ לְבָנוֹת" (יח' ט"ז, סא). והנכון בעיני, שהמשל הוא על אשה מדברת עם נפשה, ותשיב אמריה לה וכאילו תאמר עם מחשבותיה, והם 'בנות ירושלים'.

כחלופה לשתי דעות אלגוריות מובהקות (ש'בנות ירושלים' הן המלאכים – דעה שלא מצאתי לה מקור; או אומות העולם – דעה נפוצה במדרשים, שאומצה על-ידי התרגום, המיוחס לרס"ג ורש"י) מציע ראב"ע עמדה חלופית, אותה הוא מנסח רק במישור המילולי. לא 'כנסת ישראל מדברת עם נפשה', אלא "המשל הוא על אשה מדברת עם נפשה...". ברור שכוונתו של ראב"ע היא למשמעות האלגורית של העניין⁴⁴⁵, אך הוא נזקק לפרשנות מילולית כדי לבטא כוונה זו. החדירה כאן באה כנראה להסביר את ההגיון מאחורי פירושו – כיוון שהוא מעוגן בהתנהגותן המקובלת של נשים בשר ודם⁴⁴⁶, הוא מתאים להיות פירוש נכון גם באלגוריה. ויש לדייק: לא התאמת השיטה לפסוקים בפועל על-פי הפירוש המילולי שב'פעם השנית' היא הקובעת (שהרי ראב"ע ב'פעם השנית' טוען שבנות ירושלים הן בנות ממש – ע"י להלן 3.2.1.2), אלא עצם ההתאמה האפשרית לאשה בשר-ודם.

חדירה נוספת היא הזכרת מצבן של העלמות (ב'פעם הראשונה: "נערות קטנות"), שב'פעם השלישית' מודגשת רווקותן: "על כן עלמות שאין להן בעל אהבוך; כך אנשים שלא היה להם אלוה – הכניסם [אברהם] תחת הייחוד".

החדירה האחרונה היא הדיון בצניעות בסוף פרק ד' (יב-טו). תיאור הרעיה כיון נעולי נתפס ברובד המילולי כרומז לצניעותה של הרעיה, שאינה מתפתית למחזירה ("ולא יוכל אדם להכנס אליו"), ובאלגוריה: "בתולותיהם [של ישראל] צנועות".

קשה למצוא שיטה מכוונת בחדירות המעטות שבפירוש ראב"ע. נראה שבאופן כללי הוא נטה לא להשתמש בתופעה זו, באשר היא מסייעת לקשור בין שני רובדי הפירוש, בעוד ראב"ע דבק בהפרדת הרבדים, כפי שנראה להלן (3.2.1.2).

3.1.4 רש"י: עיקר וטפל בפרשנות המעורבת

לא ניתן לסיים את דיוננו בתופעת החדירות ללא התייחסות גם לפירושים 'המעורבים', שהרי למעשה כמעט כולם הם פירושים אלגוריים שלתוכם 'החדירו' ביאורים מילוליים במקומות שונים בפירוש⁴⁴⁷. עצם המבנה הזה של הפירוש מעיד על משניות הרובד המילולי בעיני הפרשנים

⁴⁴⁴ נה"מ: אֶתְיָהוּ.

⁴⁴⁵ דעה זו, שגם הרעיה וגם בנות ירושלים הן כנסת ישראל, נפוצה במדרשים, והתקבלה גם על הפרשנות הקראית, שראתה ב'בנות ירושלים' רמז לקהילתם. ע"י בפירושו של יפת בן עלי ל-א', ב, המצוטט על-ידי פרנק (2004, 156).

⁴⁴⁶ עקרון פרשני זה קרוי בפי רש"י ובני חוגו 'דרך ארץ' (ע"י לעיל 2.2.5.2), מונח שראב"ע אינו נוהג להשתמש בו.

⁴⁴⁷ אני מתייחס כאן רק לפירושים הרציפים (כגון רש"י ואבן-תיבון), ולא לאלה הבנויים על הערות לפסוקים נבחרים, כתוספות שה"ש. יוצא דופן לעניין זה הוא אלמוני-אפנשטיין, שלא ניתן להגדיר את פירושו כאלגורי או מילולי בעיקרו, אלא מורכב מקטעים של זה ושל זה, שהוא עובר ביניהם ללא סדר מוגדר מראש.

הללו, ולכן ניתן לומר שהתפקיד העיקרי של החדירות אצלם הוא להעיד על היות הרובד האלגורי עיקר והמילולי טפל. לפירושים אלה, למרות שונותם מבחינת המקום, הזמן, סוג האלגוריה ועוד, קווים מאפיינים משותפים בכל הקשור לסיווגן של אותן חדירות. נדון כאן בפירושו של רש"י, שהוא כנראה הקדום ביותר מבין הפרשנים 'המעורבים' לשה"ש, ובעל המודעות הגבוהה ביותר לרובד המילולי⁴⁴⁸.

אמנם גלס (1981, 83) ראה בפירוש רש"י למגילה שתי עלילות נפרדות ("הסיפור המילולי והסיפור הפיגורטיבי מתקדמים כל אחד בקו שלו"), אך נראה בכל זאת שאין מודל ההקבלה מתאים במלואו כאן. בחלקים אחדים של המגילה (למשל ד', ח; ו', א-ב; ח', יא-יד), מתעלם רש"י לחלוטין מהרובד המילולי, והוא עוסק באלגוריה (ויכוח בין ישראל לאומות-העולם בגלות על הגאולה העתידה) בלבד. כך לדוגמא:

אנה הלך דודך. מְאַנִים ומקנטרים האומות את ישראל: אנה הלך דודך – למה הניח אותך עזובה אלמנה? **אנה הלך דודך.** כשחזר והשרה רוחו על כורש ונתן רשות לבנות הבית והתחילו לבנותו, באו ואמרו להם **אנה פנה דודך** – אם חוזר הוא אליך, **נבשנו עמד**, כעניין שנאמר "וַיִּשְׁמְעוּ צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן כִּי-בָנִי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הַיְכָל" וגו' "וַיִּגְשׁוּ אֶל-זָרְבָבֶל" וגו' ו"נִבְנָה עִמָּכֶם כִּי כָכֶם נִדְרוֹשׁ לְאַלְהֵיכֶם" וגו' (עזרא ד, א-ב), וכוונתם לרעה כדי להשביתם מן המלאכה. (ו', א)

במקומות אחרים, מוגבל עיסוקו ב'פשוטו' או ב'משמעו' לפן הפילולוגי, ואין הוא עוסק בהקשר הענייני והעלילתי. כדברי חכם (5): "הרציפות שבספר נמצאת לפי רש"י בעיקר בנמשלו של השיר". לדוגמא:

לא ידעתי. כנסת ישראל מתאוננת: לא ידעתי ליזהר מן החטא, שאעמוד בגדולתי ובכבודי, ונכשלתי בשנאת חנם ומחלוקת, שגבר במלכי בית חשמונאי הורקנוס ואריסטובלוס, עד שהביא אחד מהם את מלך רומי וקיבל מידו המלוכה ונעשה לו עבד, ומאז **נפשי שמתני** להיות מרכבת להרכיב עלי נדיבות שאר אומות.

עמי נדיב.⁴⁴⁹ כמו 'עם נדיב', יו"ד יתירה כיו"ד "שְׁכָנִי סְנָה" (דב' ל"ג, טז); "שְׁכָנִי לְבָדָד" (מיכה ז', יד); "גְנוּבְתֵי יוֹס" (ברי' ל"א, לט); "רְבֵתֵי עָם" (איכה א', א).

⁴⁴⁸ לגבי המודעות לרובד המילולי, ניתן לראות גם את בירדוגו כבעל מודעות גבוהה כמו של רש"י. על מודעותו של רש"י לרובד המילולי עיי' גם לעיל 2.1.3.1, הע' 147.

⁴⁴⁹ במהד' רוזנטל נדפס בטעות: כמי.

נפשי שמתני. אני בעצמי מניתים עלי, כעיניין שנאמר "נאָתָּ
לְמַדְתָּ אוֹתָם עֲלֶיךָ אֱלוֹפִים לְרֹאשׁוֹ" (יר' י"ג, כא). (וי, יב)

אך קיימים בהחלט מקומות רבים בפירוש בהם מחדיר רש"י קטעים של פירוש מילולי ממש, והם מתחלקים לדעתי לשני סוגים. הראשון הוא העלילה הרצופה על האשה העזובה המתגעגעת לבעלה (עי' לעיל 2.1.3.1). כיוון זה מפותח בעיקר באלגוריה, כאשר הרובד המילולי אינו עומד בפני עצמו, אך חלקים נרחבים של הפירוש מנוסחים בלשון דו-משמעית, או שקיים בהם דיון המבהיר נקודה ברובד המילולי לצורך הבנת עניין כלשהו באלגוריה. כך למשל בתחילת פירושו (א', ב):

ישקני מנשיקות פיהו. זה שיר בפיה בגלותה ואלמנותה: מי יתן וישקני המלך שלמה מנשיקות פיהו כאשר מאז, לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף, אך אני מתאוה ושוקקה להיותו נוהג עמי במנהג הראשון, כחתן על כלה פה אל פה, **כי טובים לי דודיך** מכל משתה **יין**, מכל עונג ושמחה. ולשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כענין שנאמר "אֶל-בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן" דאסתר (ז', ח) "בְּשִׁיר לֹא יִשְׁתּוּ-יַיִן" (יש' כ"ד, ט) "וְהָיָה כְּנֹר וְנֶבֶל וְחִלְלִל וְתוֹף"⁴⁵⁰ וַיַּיִן מִשְׁתֵּיהֶם" (יש' ה', יב). זה ביאור משמעו.

ונאמר דוגמא, על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים. ואותם דודים עריבים אליהם מכל שעשוע, ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה, ומחלים פניו לקיים דברו, וזהו **ישקני מנשיקות פיהו**.

קטע זה מפריד כעיקרון בין הרובד המילולי ("משמעו") לאלגורי ("דוגמא"). כך הרעיה בפסקה הראשונה היא ב"אלמנותה", והיא מתגעגעת אל "המלך שלמה", ביטויים שאינם מתאימים לאלגוריה. רק הביטוי האלגורי 'גלות' עושה את המשפט הראשון בפסקה לדו-משמעי, מפני שבפסקה השנייה אין מצבה של כנסת-ישראל מתואר במפורש. הפסקה השנייה, לעומת זאת, היא על טהרת האלגוריה, פרט למילה "דודים" – המופיעה בפסוק גופו – שמחליפה במשפט השני את "תורתו".

אין להסיק מהפרדת הרבדים בפסוק זה על קיומו העצמאי של הרובד המילולי. חוסר-הרציפות של פירושים כאלה, יחד עם פתיחת הפסקה הראשונה (המילולית בעיקרה) בפירוש

⁴⁵⁰ נה"מ: תנף וְחִלְלִל.

אלגורי ("בגלותה"), מערער את עצמאותו של הרובד המילולי בפירוש רש"י, ומכפיף אותו באופן כולל לאלגוריה, שהיא העיקר⁴⁵¹.

הסוג השני של פירושים מילוליים ברש"י הוא הסברים קצרים המנוסחים בלשון כוללת על יחסים שבינו לבניה, ואינם משתלבים בהכרח בעלילה, אך הם מסייעים בהבנת נקודה מסוימת ברובד האלגורי, שם נאמן רש"י לעלילה⁴⁵². קטעים אלה דומים לקטעים הפילולוגיים שבפירוש, בכך ששניהם מרבים להשתמש במונח 'לשון-א' (על מונח זה כפתיחה לביאור לכסיקאלי ר' קיציס תשנ"ו, 163). למשל:

רהיטנו. לא ידעתי אם לשון קרשים או לשון בריחים... (א', יז)

כל העניין הזה⁴⁵³ לפי פשוטו לשון חבת פתוי שבחור מרצה את ארוסתו לילך אחריו. (ב', יג)

במקרה זה השימוש במילה 'ארוסה' לגבי הרעיה מתאים לעלילה – היא מספרת לחברותיה כאן את "ראשית הדברים" (פס' ח), כאשר מדובר בפירוט על הנאמר ב-א', ד "מְשַׁכְּנֵי אַחֲרֵיךָ נְרוּצָה", המבואר שם בפי רש"י: "אני שמעתי משלוחיך רמז שאמרת **למשכני**, ואני אמרתי **אחריך נרוצה** להיות לך לאשה". אולם אין זה מה שמודגש כאן. רש"י אינו אומר בפסוקנו 'לפי פשוטו פיתה את ארוסתו לילך אחריו', שהיה ממקד את העיסוק המילולי בזוג גיבורי המגילה, אלא מתנסח באופן כללי על התנהגות זוגות מאורסים בכלל: "בחור" – כלשהו – "מרצה את ארוסתו לילך אחריו". והקישור לזוג הספציפי המופיע מיד לאחר מכן כבר מחזיר אותנו לאלגוריה: "כך עשה לי דודי: **ענה דודי** על ידי משה..."

אך לא תמיד מצב בני הזוג בהערות אלה מתאים למצבם באותה נקודה בעלילה. ניקח לדוגמא שתי חדירות המופיעות בפסוקים הראשונים של פרק ה'. דברי הדוד בפס' ב הם "לשון אדם שבא בלילה **דופק** על פתח אהובתו, אומר כן: בשביל חיבתך באתי **בלילה** בעת **הטל** או הגשם". לשונו הכללית של רש"י כאן מראה לכאורה שבני-הזוג אליהם הוא מתייחס אינם נשואים – אחרת לא היה צורך לדוד לבוא בלילה אל פתחה, מפני שמן הסתם כבר היה שם⁴⁵⁴. אך לפי העלילה של רש"י עצמו, הדוד והרעיה כבר נשואים בנקודה זו – פרק ה' מתאר את עזיבת הדוד את הרעיה לאחר נישואיהם, עזיבה שהביאה למצבה העגום בהווה.

⁴⁵¹ אמנם יש לציין שרש"י הודה בקיומם של פסוקים שיש להם משמעות מילולית בלבד במגילה. עיי' להלן 3.3.2.1, העי' 531.

⁴⁵² עיי' בפירושו של הלפרין לרש"י על ספרנו, בו הוא מנסה ליצור הרמוניזציה של הקטעים הללו עם העלילה של שאר המגילה, וכן להוסיף לעלילה שב'פשוטו' פרטים רבים שהוא לוקח מ'הדוגמא', וכן מפיוטים אשכנזיים מסויימים המבוססים על המגילה. אולם נסיונו להתאים את כל פרטי הפירוש למערכת אחת מושלמת נראה מוגזם. אם לא נטען שרש"י חרג מתפיסתו העלילתית, יקשה עלינו להסביר את הסתירה בין פירושי רש"י בפרק ה', שנביא כאן בהמשך.

⁴⁵³ הכוונה לקריאת הדוד לרעיה לצאת מביתה (ב', יג).

⁴⁵⁴ גם פרשנים אחרים התייחסו לבעיה זו. השי' עראמה: "לפי שנתעבב דודה זמן מה חוץ לבית"; והמיוחס לרש"י: "כדרך אנשים המצויים בשווקים לעשות סחורותיהם או לראות מעשיהם". והשי' גם דבריו של חיון לפסוק זה שהבאנו לעיל (2.3.2.6).

עובדת היות בני-הזוג נשואים היא ברורה גם מחדירה אחרת מאותו סוג המפרשת את סירובה של הרעיה לפתוח לדוד את הדלת (פס' ג): **"ולשון פשטתי כתנתי, רחצתי רגלי. לשון תשובת האשה המנאפת שאינה רוצה לפתוח לבעלה הדלת"**. אך כאן קיימת בעיה אחרת – קשה להניח שהרעיה אכן נואפת כאן, כיוון שרש"י מודה (בחדירה נוספת מאותו סוג, אך בלי המונח 'לשון') שבהמשך הערב היא התחרטה ופתחה את הדלת: **"קמתי אני לפתוח לדודי וידי נטפו מור**. כלומר בלב שלם ובנפש חפצה, כמקשטת עצמה להתאהב על אישה בריח טוב". אלא שמלשונו של רש"י ניתן להבין שלא הרעיה עצמה בוגדת בבעלה, אלא דבריה כאן דומים לצורת הדיבור האופיינית לנואפות. ברובד האלגורי, לעומת זאת, יש כאן בהחלט עבירה המקבילה לניאוף – חטא העבודה הזרה שעבדו ישראל בזמן בית ראשון (ועי' על כך גם רש"י ל-ד', ה):

אני ישנה. כשהייתי שלוח ושקטה בבית ראשון נואשתי מעבוד הקדוש ברוך הוא... (פס' ב)

פשטתי את כתנתי. כלומר כבר למדתי לעצמי דרכים אחרים, לא אוכל לשוב אליך עוד, כענין שנאמר "וימאז חדלנו לקטר למלאכת השמים" וגו'⁴⁵⁵ (יר' מ"ד, יח), שהיו הדרכים האלה ישרים בעיניהם. (פס' ג)

למעשה גם בהערה הקודמת שראינו, דברי רש"י היו מתאימים יותר לאלגוריה מאשר לעלילה ברובד המילולי – שלא כבעל בשר ודם, אין הקב"ה נמצא 'בחדרה' של רעייתו – כנסת ישראל – באופן תדיר, ולכן דימוי 'האדם' ה"דופק על פתח אהובתו" מתאים יותר מאשר דימוי הבעל לפסוק זה.

בשני המקרים מסביר רש"י על-ידי 'דרך ארץ' (עי' לעיל 2.2.5.2) נקודה מסויימת בעלילה האלגורית, בה יש עניין להבין את מעשיהן, מניעיהן ורגשותיהן של הדמויות כאילו היו בשר ודם, אך לא דווקא בהתאם למצב האנושי שבעלילה המילולית, המהווה את סוג החדירות הראשון שעסקנו בו⁴⁵⁶.

כך שני סוגי החדירות מראים על משניותו של הרובד המילולי בפירוש: הראשון, מפני היותו בלתי-רציף; והשני, מפני שכל הערה מסוג זה באה להסביר נקודה באלגוריה, ללא תיווך העלילה המילולית כלל. כלומר לפנינו פירוש אלגורי, אם כי בעל מודעות לקיומו של רובד מילולי, וכזה שמאפשר חדירות מאותו רובד מילולי אל תוכו.

⁴⁵⁵ הפסוק המלא בנה"מ: "וימאז חדלנו לקטר למלאכת השמים והסד-לה נסכים חסרנו כל ובהרב ובהרב תמנו". קניקוט מזכיר עדי-נוסח רבים הגורסים "למלאכת", אבל אף לא אחד הגורס 'ומאז'.

⁴⁵⁶ מצאתי בפירוש רש"י לפחות חמישה מקרים מהסוג הזה, נוסף על השלושה שדננו בהם למעלה: ד', ב-ד; ה', ה; ה', ו; ו', ה; ח', ה. כמו כן ניתן להוסיף את הביטויים 'לשון נוי' ו'קילוס נוי' וכדומה המופיעים בתיאור הרעיה בפרק ד' ובתיאור הדוד בפרק ה'.

3.2 תופעת הסתירות: מידת ההתאמה בין הרבדים

3.2.1 אי-התאמת הרבדים

לא רק בשאלת החדירות יכול פרשן לעצב את חיבורו כפירוש אחד או כשני פירושים נפרדים, אלא גם מבחינת תוכן דבריו בכל רובד פרשני. קיימים פרשנים שדבריהם באלגוריה מתאימים למה שכתבו ברובד המילולי, אך אצל אחרים נראה שפירושים האלגוריים מתבסס על הבנה מילולית אחרת של הפסוקים.

אמנם מתח כזה בין שני הרבדים הוא כמעט הכרחי בכל אלגוריה. כפי שכותב ויטמן (1987, 2-7), אלגוריה בנויה ממאזן של התאמה-אי-התאמה מעצם הגדרתה, שהרי הרבדים דומים זה לזה (אחרת אין מה לדמות ביניהם), ובכל זאת שונים זה מזה. לדבריו, לא ניתן ליצור טקסט מורכב שבו הרובד המילולי משקף בכל פרטיו אמת אלגורית כלשהי, כל שכן שלא ניתן לפרש בהתאמה מלאה טקסט מורכב בפירוש אלגורי⁴⁵⁷, למרות שריבוי פרטים בטקסט שיש לו משמעות אלגורית מעיד על כוונת המחבר למפתח פרשני מסויים (8-9)⁴⁵⁸.

נראה שהדבר נכון גם לגבי סתירות של ממש בין הרבדים, כלומר מתן פירוש אלגורי לפסוק מסויים שאינו תואם את מהלך הדברים או את רוחם ברובד המילולי. למשל אם בפירוש המילולי פס' א גורם לנעשה בפס' ב, המצב באלגוריה הוא שפס' ב גורם לפס' א, או שאין קשר בין שני הפסוקים. או אם פס' א מתאר מעשה חיובי ברובד המילולי, ברובד האלגורי המעשה בפסוק הוא שלילי⁴⁵⁹.

כל הפרשנים שנבדקו כאן הכילו לפחות מספר סתירות כאלה⁴⁶⁰. ובכל זאת נראה שרובם (כל הפרשנים הנחקרים בעבודה, פרט לראבי"ע) שואפים להתאמה מכסימלית בין הרבדים, בעוד מיעוטם (ראבי"ע, וכן עמנואל הרומי) אינם שואפים לכך.

⁴⁵⁷ על ההבחנה בין טקסט אלגורי לבין פרשנות אלגורית, עיי' לעיל 1.2.2, הע' 3. מעניין להביא כאן גם את תמי"ך, פרשן שלא נחקר כאן בפועל: בהקדמתו הראשונה הצהיר שישתדל להתאים את 'הנמשל' (או 'הנסתר') ל'משל' ('ואחרי כן אל נסתרו אשית לב להסכימו אל משלו ככחיי'), ובשנייה עמד על כך שיש לכלל זה יוצאי-דופן ("...לפעמים תהינה המלות מסכימות בענין אחד למשל ובענין אחר לנמשל, מבלי שיסכימו אל המשל והנמשל בדרך אחד"), אם כי נראה מדבריו שם שזוהי תופעה נדירה ביותר. כלומר, למרות שהוא שואף להתאים את הרבדים זה לזה, הוא מודע לכך שאין זה תמיד אפשרי.

⁴⁵⁸ ה"ש דבריה של לייבורן (1956, 6), שבאלגוריה מוצלחת צריך שיהיה מספיק שוני בין הרבדים כדי שהקורא יפעיל את דמיונו באופן מהנה, אך מספיק קרבה ביניהם כדי שהקורא יראה את הקשר ביניהם כלגיטימי וכדי שלפחות הקורא הנבון יוכל לפענח את המשמעות האלגורית מתוך הרובד המילולי.

⁴⁵⁹ תופעה של פירוש אלגורי חיובי המוצמד לפסוק שלילי היתה מקובלת בפרשנות הנוצרית לחטאי דמויות מקראיות, עד שהותקפה החל מסוף המאה הי"ג בגלל חוסר-ההתאמה בין הרבדים (מיניס 1984, 107-103), התקפה שיסודותיה הונחו כבר בראשית ימיה של הנצרות על-ידי קלמנט מרומא (עיי' רולינסון 1981, 66). היבט אחר של אי-התאמה ברמה המוסרית נדונה אצל ון-דייק (1985, 48-49) בהקשר של יצירת טקסט אלגורי בו דמות המייצגת תכונה חיובית מבצעת מעשה אלים, ולדעתה הפער המוסרי בין הרבדים בא להצדיק את פעולת הדמויות האלגוריות (למשל תוקפנות במלחמת היצר בפסיכומכיה לפרודנטיוס).

⁴⁶⁰ ברצוני להתייחס בקצרה כאן למחקרים בשאלה זו, שנעשו על פרשני צפון-צרפת רש"י והמיוחס לרשב"ם. קיימת מחלוקת בשאלה, עד כמה היה רש"י עקבי בהתאמה בין 'פשט' ל'דוגמא'. רפל (תשכ"ד, 134-132) וקמין (תשמ"ו, 80) מצביעים על אי-הקפדה בהתאמת פרטי המשל והנמשל. אך גלזנר (1998, 37) מראה עיי' השוואה לפירוש המיוחס לרשב"ם, שהיה חשוב לרש"י להתאים בין המישורים, וזו מהות דרכו "ליישב הדוגמא על אופנה". סיווג החדירות כאן

לפחות שני פרשנים ביארו את שה"ש לפי האלגוריה באופן אחר לחלוטין ממה שביארו ברובד המילולי, עד כדי כך שפירושם האלגורי מניח הבנה מילולית שונה לגמרי ממה שכתבו הם עצמם בפירושם המילולי: עמנואל הרומי וברויאר, מתוכם נדון כאן בראשון.

פירושו המילולי של עמנואל הרומי בנוי על זה של ראב"ע (עי' לעיל 2.1.2.2, הע' 125). מדובר בסיפור על אהבתם של זוג רווקים צעירים, אלא שאצל עמנואל (להבדיל מראב"ע) מממשים בני-הזוג את אהבתם במהלך המגילה (לעיל 2.3.2.5, הע' 354). אולם הפירוש האלגורי, הבנוי על זה של אבן-תיבון (עי' לאחרונה מרציאנו תשס"ה, 84-83), אין בו עלילה רצופה, אלא שלושה שירים המתארים שלושה מצבים נפרדים (עי' בדברינו על אבן-תיבון, לעיל 2.1.1.3; וכן מרציאנו תשס"ה, 74-75):

החלק הראשון הוא מתחלת הספר עד "על-מִשְׁפְּבֵי בְּלִילוֹת" (ג'),
 (א); והחלק השני הוא מן "מִשְׁפְּבֵי בְּלִילוֹת" עד "אֲנִי יְשִׁינָה" (ה'),
 (ב); והחלק השלישי הוא מן "אֲנִי יְשִׁינָה וְלִבִּי עָר" עד סוף הספר.
 והשלוש פרשיות הנזכרות הם דומ' לשלשה בני אדם. וביאור זה
 כי הפרשה הראשונה... הוא משל אל האדם שהיה בגן-עדן בכח
 או בפועל קודם שחטא, כל זמן שלא הוציא בפועל בחירתו לטוב
 או לרע... וזה החלק הראשון מן הספר הוא משל על מי שישתדל
 ללמוד החכמה על סדר וירא וחרד מהביט אל האלהים בראותו
 שאין פירותיו מבושלים...

הפרשה הראשונה עוסקת במי שעוד לא בחר בין שני עצי גן-עדן – עץ החיים, שמי שאוכל ממנו חי חי נצח; ועץ הדעת, שהאוכל ממנו מות ימות. עמנואל הרומי אינו נזקק כאן לכל תמיכה של רובד מילולי כדי להבהיר את דבריו. כל מערכת הסמלים שלו כאן לקוחה מסיפור גן-עדן ולא משה"ש, ועל סיפור זה מבוססת ההבנה הפילוסופית של שני פרקיו הראשונים של המגילה, שם מדובר באדם שהוא בתחילת לימודיו, ועדיין לא הגיע ללימודים האלהיים. אך בשתי הפרשיות האחרות משתלב סיפור יחסיהם של דוד ורעיה בשר-ודם בתוך מערכת הסמלים הזו:

והפרשה השנייה... משל אל מי שמצא אשת חיל אל אישה
 תשוקתה מבקשת דודה על משכבה ואשר בטח בה לב בעלה,

מצביע על קיומן של שתי תופעות זו לצד זו: התאמת הרבדים ברוב הפירוש, וסתירה ביניהם בהערות המנוסחות בלשון כוללת. מחלוקת בשאלת התאמת הרבדים קיימת גם בנוגע למיחוס לרשב"ם. גלזר (1998, 37) מצביע על חוסר התאמה, לעתים עד כדי סתירה של ממש (41-43), בניגוד לתומפסון (1988, 406-407), הטוען ששני הרבדים בפירוש מתאימים זה לזה. בהתאם לעמדות אלה רואה גלזר (1998, 52-53) את המונח של המיחוס לרשב"ם לפירוש האלגורי – 'דמיון' – כנובע מחוסר-ההתאמה בין הרובד המילולי לבין האלגוריה, בעוד תומפסון (1988, 162) רואה במונח ביטוי של זלזול.

⁴⁶¹ פרשן, משורר ומדקדק שחי באיטליה בסביבות שנת 1300. הוא כתב פירוש 'נפרד' לשה"ש: הרובד המילולי ('פשוט המקראות'), שיצא לאור בתרס"ה על-ידי י"ד אשווגה, בעקבות ראב"ע (עי' לעיל 2.1.2.2, הע' 125); והפירוש הפילוסופי, שהוהדר על-ידי י' רביצקי בעבודת הגמר שלו (1970), בעקבות אבן-תיבון (עי' להלן בסעיף זה). על פירושו הפילוסופי לשה"ש ר' רביצקי 1970; מרציאנו תשס"ה, 84-82. מעבר לכך טרם נחקרה פרשנותו למקרא למיטב ידיעתי.

והוציא לפועל מה שהיה בו בכח ושלח ידו ולקח גם מעץ החיים
ואכל וחי לעולם...

כאן דבקות האשה הטובה בבעלה, כמו ה'לקיחה מעץ החיים', מהווה משל ל'הוצאת הכח אל הפועל' – מימוש הפוטנציאל של לימוד החכמה הטמון באדם⁴⁶², והשגת הדבקות בשכל הפועל (ר' גם פירושו ל-א', ב). גם בפרשה השלישית מופיע המשל משה"ש במקביל למשל מגן-עדן:

והפרשה השלישית... הוא משל על אדם שיש לו אשה חוטאת
ונסתת לנפש המתאוה⁴⁶³ והוא נשמע אליה ואשר אכלה מעץ
הדעת טוב ורע ותתן גם לאישה עמה...

בזאת האשה אשר לא בקשה דודה לפני משכבה ולא המתינה לו,
והלכה לישן והפשיטה בגדיה ורגליה רחצה וידיה ואצבעותיה
מבושמות במור עובר לא נצחי וקיים, גם התעצלה לפתוח
מהר... ואמנם אחרי כן משל בה אישה והיתה בעלת תשובה כי
לא נשקעה בשינה אבל היא היתה לבה ער ופתחה לדודה
בעצלותה הגדול, והנה דודה חמק עבר... עד כי לא נזכר בה
שדבקה בדודה,

כי כן לא נזכר בתורה באדם אחרי שגרש מגן-עדן ששלח ידו
ולקח מעץ החיים ושב ורפא לו.

החטא מונע מהאדם להגיע לדבקות, כמו שהאדם לא אכל מעץ החיים לאחר הגירוש מגן-
עדן, וכמו שהאשה שלא פתחה לבעלה את הדלת לא שבה לחיות אתו חי אישות.

לסיכום, פירושו האלגורי של עמנואל הרומי בנוי על הבנה מילולית שונה לחלוטין ממה
שהציג הפרשן עצמו בפירושו המילולי, והדבר מתבטא גם בחדירות הקיימות בפירושו האלגורי,
המבטאות את התפיסה המילולית של אבן-תיבון⁴⁶⁴ (בהתאם לאלגוריה), ולא את תפיסתו
המילולית של עמנואל הרומי עצמו (המבוססת על ראב"ע)⁴⁶⁵.

⁴⁶² לפירושים פילוסופים לעץ החיים של פרשת גן-עדן, עיי' ראב"ע לבר' ג', כא (בפירושו הארוך; בעקבות ר' שלמה אבן-
גבירול); וכן רמב"ם, מו"נ ב, ל, עם ניתוח דבריו שם אצל קליין-ברסלבי תשמ"ז, 240-248.

⁴⁶³ היא הנחש בפרשנות הפילוסופית לסיפור גן-עדן (עיי' למשל ראב"ע בפירושו הארוך בר' ג', כא).

⁴⁶⁴ למשל בתחילת הפירוש, על תשוקת הרעיה לדודה (א', ב), לאחר שקבע שהדוברת היא השכל החומרי, והנמען
השכל הפועל: "והתחילה דבריה כאשת חיל אל אישה תשוקתה מבקשת להתחבר עם דודה...". ציטוט כמעט מילה
במילה מדברי אבן-תיבון לפסוק זה, אך רחוק מאד מהפירוש המילולי שלו עצמו, שם הוא מדגיש שבני-הזוג אינם
נשואים (עיי' לעיל 2.3.3.2, העי' 383).

⁴⁶⁵ באופן דומה ניתן לתאר את שני פירושו של ברויאר. בעוד הפירוש המילולי מהווה עלילה המתארת את
'הרפתקאותיה האירוטיות' של הרעיה עם הדוד כתופעה שלילית (עיי' לעיל 2.3.3.1), הפירוש האלגורי עוסק ביחסיהם
החיוניים של הקב"ה וכנסת ישראל, ללא הקפדה על סדר עלילתי-היסטורי כלשהו – כך למשל בפירושו ל-ג', ו-יא, שם
עורך ברויאר השוואה בין תקופת המדבר לתקופת שלמה, לאחר שמאמצע פרק ב' עד אמצע פרק ג' הוא עסק בגלות

מבין הפרשנים הנחקרים בקביעות בעבודתנו, היחיד שאינו מנסה להתאים בין הרבדים הוא ראבי"ע, כפי שטענה יפת (תשס"ז, ג), ובניגוד להצהרות ההפוכות של רפל (תשכ"ד, 134) ושל רייף (1990, 248), שהובאו ללא ביסוס. כמו שראינו לעיל (3.1.3), פירושו שומר על הפרדה בסיסית בין הרבדים. לא רק שכמעט ואין בו חדירות, אלא שיש בו סתירות רבות. בדיקה ראשונית מעלה שבכחמישים אחוזים מהפסוקים יש סתירות כאלה⁴⁶⁶. אך שלא כעמנואל הרומי, קיים דמיון בין המסגרות העלילתיות של שני הרבדים.

אחת הדוגמאות הבולטות לסתירה בין שני חלקי הפירוש היא דברי ראבי"ע על בנות ירושלים. בעוד בהקדמה ליפעם השלישית הן מהוות 'קול פנימי' של הרעיה, כפי שראינו לעיל (3.1.3), ביפעם השנית אין הן אלא נערות בשר-ודם, חברותיה של הרעיה:

משכני. וכל אחת מהעלמות מתאוה ואומרת **משכני אחר**
נרצה... בעבור שאלה העלמות אומרות **משכני**, חזרה הנערה
 להן ואמרה להן: אינני פחותה מכם. (א', ד-ה)

יש לציין כי קיים הגיון פרשני בהבדל זה. בעוד הרעיה ברובד המילולי היא נערה ירושלמית אחת (ע"ז, א ביפעם הראשונה), הביטוי 'בנות ירושלים' מתייחס לנערות רבות, כך שלא ניתן לזהותן עם הרעיה עצמה. אך באלגוריה, כאשר אין הרעיה אלא הציבוריות הישראלית, אך טבעי הוא לזהותה עם דמות קיבוצית של נערות ישראליות, הלא היא 'בנות ירושלים' (לזיהוי דומה בספרות חז"ל, ע"י במיוחד בסוגיית 'שלוש השבועות' בבבלי כתו' קיא ע"א).

דוגמא נוספת, האופיינית לסתירות בין הרבדים אצל פרשנים רבים, היא בדברי הרעיה בתחילת הספר (א', ב). ביפעם השנית מנוסחים דבריה כמשאלה: **ישקני**. דברי הנערה כאילו תדבר עם נפשה בכל תאנתה שישק אותה פעמים רבות, כי לא תשבע מאחת. וכאילו הרגיש הרועה...". אולם ביפעם השלישית דבריה הם תיאור עובדה:

ישקני. החל מאברהם, שהיה העיקר⁴⁶⁷. **ונשיקות** הפה הם
 התורות והמצות, כאשר כתוב **יעקב אֶשֶׁר-שָׁמַע אֶבְרָהָם בְּקוֹלֵי**
וַיִּשְׁמָר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקוֹתַי וְתוֹרוֹתַי (בר' כ"ו, ה). ואל

האחרונה ובגאולה העתידה. יש לציין שבניגוד לעמנואל הרומי, ברויאר ממעט בחדירות של המובן המילולי לתוך הפירוש האלגורי.

⁴⁶⁶ בפרק א' שבעה פסוקים (ב, ד-ו, ט-יא); בפרק ב' ששה (ז-ח, יד-יז); בפרק ג' בכל הפרק קיים חוסר התאמה; בפרק ד' ארבעה פסוקים (א, ה, ח-ט); בפרק ה' שני פסוקים (ג, י); בפרק ו' חמישה (ד-ה, י-יב); בפרק ז' עשרה (א-י); ובפרק ח' תשעה (ב-ה, ח-י, יג-יד). סה"כ ב-54 פסוקים מתוך 116 (פרט לכותרת) יש חוסר-התאמה בין שני רובדי הפירוש של ראבי"ע. בפירוש הקצר אף יותר מכך: בפרק א' עשרה פסוקים (ב-ח, יב-יד); בפרק ב' שמונה (ב, ד-ה, ז, יד-יז); בפרק ג' עשרה (כל הפרק פרט לפס' ג); בפרק ד' שמונה (א-ו, ח, טז); בפרק ה' ארבעה (א, ו, ח, יג); בפרק ו' שניים (י, יב); בפרק ז' שלושה-עשר (כל הפרק פרט לפס' ט); ובפרק ח' שמונה (ה, ח-יד). סה"כ 63 פסוקים.

⁴⁶⁷ כנראה שכוונתו שאברהם אבינו הוא אביהם הראשון של ישראל, ולכן הוא מהווה תחילת הקשר בין עם ישראל לא-להיו. השי' המשפט המקביל בפירוש הקצר: "כן החל שלמה מימי אברהם, שהוא הראשי". נראה שמשמעות המילה 'עיקר' כאן היא 'אב', כמו במספר מקומות נוספים בפירושי ראבי"ע למקרא, למשל במ' כ"ד, יז: **"בני שת**. כמו 'בני אדם', כי הוא העיקר, כי נח מבני בניו היה". השי' גם פירושו לברי' (הקצר) ח', א; כ"ד, ח; מ"ו, כז; ברי' (הארון) ט', כ; שמי' (הארון) י"ב, מ; י"ח, ו; כ"ט, כו; ואכמ"ל.

תתמה בעבור שיאמר ישקני לדבר עבר, כי כן דרך המקרא: "אָז
יָשִׁיר-מִשָּׁה" (שמי ט"ו, א); "יַעֲשׂוּ-עֵגֶל בְּחֹרֵב" (תהי ק"ו, יט).
והפך הדבר – "אֱלֹהִים בָּאוּ גֹיִם בְּנִחְלָתָדָךְ" (תהי ע"ט, א)⁴⁶⁸;
ורבים כמוהם.

ראב"ע מודע לכך, שעל-מנת לפרש את הפסוק על מעשיו של אברהם אבינו, יש להבין את
הפועל "ישקני" כמצוין לשון עבר, למרות שלרוב מציינת צורת 'יפעל' זמן עתיד (על תופעה זו לאור
פרשנות ימה"ב, ר' קוגוט תשס"ב, 61-54). אך הבעיה שהוא מעלה כאן היא עם ניסוח הפסוק, לא
עם מובנו המילולי כפי שבא לידי ביטוי ב'פעם השנית' (שם הבין ראב"ע את אותו הפועל כעתיד
רגיל). הפירוש האלגורי בנוי על הפסוק באופן עצמאי לחלוטין.

יש לציין שלא תמיד הדבר כך. קיים לפחות מקום אחד בפירוש בו נראה שלא זו בלבד
שהאלגוריה מתאימה לפירוש המילולי, אלא שהיא אף בנויה עליו, ולא ישירות על דברי הפסוק.
על הדו-שיח ב'פעם השנית' בו שואלת הרעיה למקומו של הדוד (אותו ניתחנו לעיל 3.1.3) מפרש
ראב"ע ב'פעם השלישית':

הגידה לי. שחזרו בתשובה, וישאלו: איך היתה רועה האבות,
ונאחז דרכם, ולא נתערב עם אלהים אחרים שיאמרו שהם
כמוך; וזה עניין **חביריך**. **אם לא תדעי**. השיבם הנביא שהתנבא
להם במצרים, ויש אומרים שהיה אהרן, וכן עניין "שֶׁלַח-נָא בְּיַד-
תְּשַׁלַּח" (שמות ד', יג) – שלח נא ביד אותו שתשלח בכל עת
לישראל⁴⁶⁹. **את גדיותיך**. הם קטני אמנה, שאין להם דעת נכונה.
(הפעם השלישית 'א', ז-ח)

מצד אחד יש כאן סתירה בין הפירושים: בעוד הרעיה ברובד המילולי שואלת על מנהגיו
הנוכחיים של הדוד, זו האלגורית מתעניינת במנהגו מימי האבות. מצד שני יש כנראה בקטע הזה
חדירה, כמו שראינו לעיל (3.1.3). אך מה שמעניין אותנו כאן במיוחד הוא סוף הפירוש האלגורי,
שם 'הגדיות' שבפסוק מסמלות 'קטני אמנה'. נראה שפירוש זה בא בעקבות הביאור המילולי, שגם
שם יש לגדיות משמעות סמלית – "גדיות קטנות כמו שאת קטנה", ומשם הועבר מוטיב זה
לאלגוריה – מקטנות בגיל לקטנות באמונה.

כדי לעמוד על טיבה של הגישה הכוללת בפירוש ראב"ע ננתח כאן את שני רובדי הפירוש
לפרק ג', המאופיין כולו בסתירות בין הרבדים. ראשית, ההקשר. ב'פעם השנית', דברי הרעיה ב-ג',
א ("על-משפכי בלילות בקשתי את שאַהֲבָה נַפְשִׁי") פותחים עניין חדש: בסוף פרק ב' מעיר ראב"ע:

⁴⁶⁸ על היות מזמור זה נבואה לעתיד – עיי' הקדמת ראב"ע לתהלים; סימון תשמ"ב, 206-208.

⁴⁶⁹ ראב"ע בפירושו הארוך לפסוק בשמות מוכיח שהיו נביאים לישראל בזמן שיעבוד מצרים מיח' כ', ה: "וְאֶנְדַע לָהֶם
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם", שלדעתו (בעקבות תנח' שמות כז) אינו מתייחס למשה. הזיהוי של אותו נביא כאהרן (שראב"ע שם
מקבל אותו) מבוסס על תשובת ה' למשה בפס' טו ("הלא אַהֲרֹן אֶחִידְךָ חֵלֹוֹי יַדְעָתִי כִּי-דַבֵּר יְדַבֵּר הוּא") ועל פניית ה'
לאהרן ללכת לקראת אחיו בפס' כז.

"נשלמה הפרשה". אך ב'פעם השלישית', מהווה ג', א המשך ישיר של מה שנאמר קודם לכן, לאחר חטא העגל:

וטעם **עד שיפוח היום... סב דמה לך... על הרי בתר**. הוא שאמרה השכינה "כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ" (שמות ל"ג, ג); "וּמִנְשָׁה יִקַּח אֶת-הָאֵהָל וְנָטָה-לוֹ מִחוּץ לַמִּחֲנֶה" (שם, ז). אמרה כנסת ישראל **על משכבי בלילות**. אז חליתי כאשר שוכבת והיא במחשך בלא נר, וזה עניין **בלילות**, ו**ביקשתי** השכינה שתלך בקרבי. ('הפעם השלישית', ב', יז-ג', א)

מצבה העגום של כנסת ישראל נגרם על-ידי חטא העגל ועזיבת השכינה בעקבותיו, ואין לראות פתיחת עניין חדש כלשהו בראש פרק ג'. אך יש בקטע זה גם הבדלים מהותיים אחרים ממה שנאמר בפירוש המילולי:

היתה רואה בחלום, וזה עניין **על משכבי בלילות**, שהיתה מבקשת דודה עד שמצאה אותו, והביאתו אל בית אמה, והיתה משבעת בנות ציון שלא יעירוהו. (פס' א-ה)

ברובד המילולי מדובר בחלום, וברובד האלגורי במציאות ממשית. כמו כן, התיאור השלילי של הרעיה (שכיבה כמחלה, לילה כחושך) חסר לחלוטין בפירוש המילולי, שם השכיבה בלילה משמעה חלום, מה גם שמדובר בחלום טוב, בו מצליחה הרעיה למצוא את דודה.

גם השבועה בפס' ה⁴⁷⁰, שברובד המילולי הרעיה משביעה את חברותיה בחלומה, שונה מאוד באלגוריה, שם לא כנסת ישראל משביעה, אלא דווקא הקב"ה⁴⁷¹:

השבעתי אתכם. אף על פי שנכנסה השכינה עמכם, לא תוכלו להכנס לארץ עד שיגיע הקץ⁴⁷². והם אמרו "הֲנֵנוּ וְעַלְיֵנוּ" (במ' י"ד, מ), וכתוב "וַיִּכְּסוּ וַיִּכְתְּבוּ" (שם, מה).

לא רק זיהוי המשביע שונה כאן; גם הקישור של פסוק זה לקודמיו. ב'פעם השנית', זהו חלק מחלום הרעיה; ואילו ב'פעם השלישית', אין קשר ישיר לתוצאותיו של חטא העגל, אלא עניין חדש – חטא המרגלים והמעפילים.

⁴⁷⁰ פס' ב-ד מפורשים ב'פעם השלישית' לפרטיהם. לרוב הפרטים הללו אין כל קשר – לחיוב או לשלילה – לפירוש המילולי. רק הבאת השכינה אל הארון (פס' ד) מתאימה לפירוש המילולי, בו מביאה הרעיה את הדוד לבית אמה (אמנם בחלום).

⁴⁷¹ ייתכן שיש כאן (כמו אולי גם בסוגיית השבועות בבבלי שהזכרנו לעיל בסעיף זה) תפיסה הממשילה את הקב"ה לרעיה (ועי' עוד להלן 3.2.1, הע' 478), אך מסתבר יותר ש'הפעם השלישית' כאן מפרשת את השבועה כדברי הדוד.

⁴⁷² כמו שאמרנו בראש סעיף זה, אין לראב"ע בעיה עם העמדת "בְּנֹת יְרוּשָׁלַם" ככינוי נוסף לרעיה עצמה. אולם על-פי אותו עקרון, הרעיה הלאומית היתה צריכה להיות גם המשביעה, באשר 'בנות ירושלים' מהוות קול פנימי שלה, ואין הדבר כן. כאן ראב"ע הולך בעקבות סוגיית השבועות, שם ה' הוא המשביע, אם כי הגמרא עוסקת בגלות האחרונה, והוא בנדודי המדבר. על עצמאותו הפרשנית של ראב"ע, עי' להלן 3.3.2.2.

לפי הפירוש המילולי, לאחר שחיפשה את דודה בחלום, הרעיה יצאה בבוקר לחפשו במציאות, ומפס'ו ואילך מובאים דבריו אליה כשראה אותה. הוא תמה על תעוזתה ללכת במקום סכנה לחפשו, כאשר שלמה המלך היה צריך להגן על אהובתו (שהרעיה לדבריו יפה ממנה) בעזרת גיבוריו, ולשמרה בתוך אפריון ("בניין נכבד", לפי הפעם הראשונה). אך ביפעם השלישית הסיפור שונה לחלוטין:

מי זאת עולה מן המדבר. כנסת ישראל שעלתה מן המדבר ושומעה הולך בכל המדינות... הנה מטתו. הנה ארץ ישראל, שהיא היום מטתו של שלמה. ועניין ששים גבורים. ששים רבבות, הם הבאים אל הארץ כאשר פקד אותם משה ואלעזר הכהן. מפחד בלילות. שהיו מלומדי מלחמה והרגו כל נשמה, כי היו מפחדים שיביאום לידי גלות. אפריון. ואחריכן עשה המלך שלמה אפריון, והוא בית יי'... צאינה וראינה. הוא 'ויקְהלוּ אֶל-הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה' (מל"א ח', ב). (פס' ו-יא)

כנסת ישראל לא הלכה לחפש את הדוד במדבר, אלא היתה שם אתו מלכתחילה, ועלתה אתו משם. היא אינה נועזת במיוחד (שהרי אין שום השוואה בינה לבין אהובת שלמה), ודווקא הפחד (מפני החטא) הוא השולט. כל הפסוקים על שלמה ועל אהובתו מתייחסים לכנסת-ישראל עצמה.

השימוש כאן בשם 'שלמה' מראה בצורה הטובה ביותר את הנתק בין שני רובדי הפירוש. ביפעם השנית, שלמה הוא כאמור דמות להשוואה לרעיה (ליתר דיוק, שמירת שלמה על אהובתו מהווה ניגוד להתנהגותה חסרת-הפחד של הרעיה). ואילו ביפעם השלישית, שלמה נשאר כדמות בשר ודם, בנו של דוד מלך ישראל, אך תפקידו כאן הוא כמחברו של שה"ש – ארץ ישראל "היא היום מטתו של שלמה" (בניגוד לדרשת ריש לקיש [בבלי סנה' כ ע"ב], שלמד מהפסוק שלמה לא שלט בכל הארץ). השם משמעותי בעיקר כציון זמן – "היום" – ולא כמסמל את המלכות, כמו ברובד המילולי. הפירוש האלגורי נשען על השם שלמה שבפסוק, ולא על המשמעות המילולית הנלווית אליו. וכמו שאמרנו, זו דרכו של ראב"ע בפירוש כולו.

3.2.2 התאמה עקרונית בין הרבדים

שאר הפרשנים הנחקרים בעבודה זו ניסו להתאים את תוכני הרבדים השונים של פירושיהם זה לזה, אם כי לא כולם באותה מידה, כפי שנראה להלן. ניתן לחלק את הפרשנים הללו לשלוש קבוצות, שנדון בהם בהמשך הפרק: המיוחס לרש"י ועראמה, שהצהירו במספר מקומות על התאמת הרבדים; מלבי"ם, שהצמיד את פירושו האלגורי לזה המילולי; ומצודות וחכם, שקיצרו מאד בפירושיהם האלגוריים. יש לציין שמבחינת מידת ההתאמה, מלבי"ם, עראמה וחכם הקפידו פחות להתאים את פירושיהם מאשר המיוחס לרש"י ומצודות, ולכן נדון בהם בנפרד בסעיף המסקנות של פרק זה (3.3.3.1).

המיוחס לרש"י מצהיר במפורש על העדפתו לפירושים המתאימים לשני הרבדים⁴⁷³. לפחות בארבעה מקומות בפירושו (ב', טו-טז; ו', י; ז', ב; ז', יד) הוא מעדיף פירוש אלגורי שמסתדר לפי סדר כרונולוגי של העניינים, או שמתאים לאירועים שבפסוקים הסמוכים. כך למשל ב-ב', טו-טז, כאשר הפסוקים הקודמים עוסקים במעבר ים סוף:

אחזו לנו שועלים. "וַיָּבֹא עֲמֶלֶק וַיִּלָּחֶם בַּיַּשְׁרָאֵל"⁴⁷⁴ (שמות י"ז, ח), וזינב הנחשלים משבט דן בשביל פסל מיכה שהיה עמהם, כדכתיב "וַיַּעֲבֹר בָּיָם צָרְחָה" (זכ' י', יא). **מחבלים כרמים.** ישראל שנמשלו לכרם. **דודי לי ואני לו.** חזרו בתשובה, "וַיִּחַלֵּשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת-עֲמֶלֶק" (שמות י"ז, יג). אבל לפי הפשט וחיבור המקראות, כולם מדברים במעבר ים סוף⁴⁷⁵, כמו שפירשתי: **דודי לי ואני לו.** שבאתי אליו⁴⁷⁶ בנסיקת הסלעים, והעבירני⁴⁷⁷ בים, וניער פרעה, וקרבנו לפני הר סיני.

פרשנו מביא כאן שתי אפשרויות לפתרון שני הפסוקים האחרונים של פרק ב' באופן אלגורי. הראשונה מבוססת על התרגום, והיא מופיעה בין השאר בבבלי (סנה' קג ע"ב), הקושר את העניין לפסוק בזכריה "וַיַּעֲבֹר בָּיָם צָרְחָה". 'הים' שבפסוק הוא ים סוף בזמן שישראל עברו בו, וה'צרה' היא פסל מיכה, כביכול צרתה של השכינה⁴⁷⁸ (השי' המקבילה במכילתא בשלח ויהי ג/99). תרגום שה"ש מסביר את ההתקפה העמלקית על ישראל (שמות י"ז, ח) כעונש על פסל מיכה (ועי' הערתו של אלכסנדר לתרגום על-אתר).

אולם המיוחס לרש"י דוחה עמדה זו מפני שהיא אינה מתאימה "לפי הפשט וחיבור המקראות". אין העניין רק שאם אנו עוסקים בקריעת ים סוף, אז כל הפרשה צריכה לעסוק בכך, שהרי הוא עצמו מסיים את הפרשה בתיאור מעמד הר סיני, ואחר-כך גם חטא העגל (בפס' יז)⁴⁷⁹. הבעיה כאן היא שברובד המילולי מהווים פס' יד-טו קריאה אחת של הדוד, ושם השועלים אינם

⁴⁷³ בדברינו לעיל (3.1.1.1) על החדירות לא עסקנו בהיבט זה אצל המיוחס לרש"י, מפני שהעירוב החלקי שדננו בו מהווה חדירה חזקה יותר, כאשר יש מספר קטן של דוגמאות להצהרה על התאמת הפירושים.

⁴⁷⁴ נה"מ: עס-יִשְׂרָאֵל. גירסת פרשנו מתועדת על-ידי קניקוט כמופיעה בעד-נוסח אחד.

⁴⁷⁵ בכתב-היד: בחברים סוף. הנוסח המשוחזר למעלה נראית לי סבירה בהקשר, אך קשה לי לשער כיצד הצירוף 'מע' הפך לאות ח'.

⁴⁷⁶ בכתב-היד: אלא. הצירוף יו-דומה לאות א בכתב-יד אשכנזיים (ר' בדוגמאות אצל בית-אריה 1993, 17-18).

⁴⁷⁷ בכתב-היד: והעבירני.

⁴⁷⁸ השתמשתי כאן בביטוי בלשון נקבה כדי להתאים לדימוי 'הצרה'. חטא העבודה הזרה מתואר כניאוף במקומות רבים במקרא (למשל יר' ג, א: "וַיֵּאָתְּ זָנִית רָעִים רַבִּים וְשׁוֹב אֵלַי נָאִם-ה'"), אלא כאן הדימוי הפוך, והא-להים הוא האשה, מה שלא מצאנו כדוגמתו במקרא כולו – גם במקומות שיש דימוי נשי לה' מדובר בדימוי אמהי (עי' גרובר תשמ"ה, 76-82). לדוגמאות לפרשנות אלגורית כזו לשה"ש (בהן הקב"ה הוא הרעיה) וליחסי ה-ישראל במקרא בכלל, ר' שטרנברג תשס"ג, במיוחד 99-103 (ועי' לעיל 2.2.4, הע' 284).

⁴⁷⁹ כמו כן יש להעיר כאן שברובד המילולי המיוחס לרש"י מקבל את הרעיון שהדימוי בפסוקו אינו קשור לדימויים בפסוקים הקודמים בתירוץ ש"השיר הזה לא ביום אחד נעשה" (עי' לעיל 2.1.1.1).

דבר המפריע בפועל לרעיה (כפי שמשמע מהתרגום, שם מדובר במלחמת עמלק), אלא בעיה שכבר נפתרה :

יונתי הטמונה בחגוי ובנקיקי הסלעים, ובסתר המדרגות בין שורה לשורה, מפני דאגת השועלים המצויין בכרמים עתה, שהרי כרמינו סמדר, הראיני את מראיך וצאי משם ובואי אלי מן הכרמים... אחזו לנו שועלים. צאי מנקיקי הסלע ובואי לטייל בכרמים, כי השועלים בין גדולים בין קטנים שהיו מחבלים כרמים שכבר חנטו ונעשו סמדר, כמו שאמר למעלה "הַקְּפְּנִים סְמֶדֶר נָתַנּוּ רִיחַ" (ב', יג) כבר אחזום ותפשוים עבדים שלנו, ואל תדאגי מהם. (פס' יד-טו)

בשני מקרים אחרים מצוין המיוחס לרש"י במפורש שפירוש אלגורי מסויים מתאים לפירוש המילולי (א', טו), או שדוחה פירוש כיוון שאינו מתאים ללשון הפסוקים כפשוטם (ו', יא-יב). ננתח כאן את הדוגמא השנייה :

אל גינת אגוז וגומי. התרגום⁴⁸⁰ מפרש שְׁמִשְׁבָּח⁴⁸¹ בית המקדש שנבנה על ידי כורש. וגם לא ידעתי נפשי שמתני מפרש שרוצה הקב"ה להיטיב להם לישראל, שלא יוסיפו בני עולה לענותם. אך אין לשון לא ידעתי משמע כן. וחיבורן שלפנינו מוכיח, שהאומות אומרים לה השבחים כדי למשכה לאהבתם, ואינו רוצה, כמו שפירשתי. וכן צריך לפרש, כי בעת שחלה הגאולה, היא הפקידה שהיתה י"ח שנה קודם שהיתה עיקר הגאולה, והלשינו עליו וביטל עד לבסוף שחזרו וגמרו הבנין⁴⁸², וזיהו שנאמר אל גינת אגוז ירדתי, שזהו ישראל, כמו שנאמר "כִּי כָּרַם י"י צְבָאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל" (יש' ה', ז)⁴⁸³.

בסוף פרק ו' מופיעים שני פסוקים שקשה לעמוד על מובנם: "אֶל-גִּינת אֶגֶז יִרְדְּתִי לְרֵאוֹת בְּאֵי הַנְּחַל לְרֵאוֹת הַפְּרָחַה הַגִּפְּן הַנֶּצֶו הַרְמָנִים: לא ידעתי נפשי שמתני מְרַבּוֹת עִמִּי נְדִיב". פרשנו פותח את דבריו כאן עם פירוש התרגום, לפיו אלה דברי הדוד (הקב"ה) לרעיה (כנסת ישראל) על בנין בית שני בימי כורש. אולם הוא דוחה דברים אלה, מפני שאינם מתאימים ללשון "לא

⁴⁸⁰ בכתב-היד: התרגומי, כפי שהוא נוהג בכמה מקומות (למשל א', ד; ז', ב; ז', יד). במקרים שניתן להשלים 'כתרגומי וכדומה השלמתי, אך כשלא היה אפשר (כמו כאן) סיימתי את המילה במ' סופית.

⁴⁸¹ לפי התרגום הקב"ה הוא הדובר בפסוק זה.

⁴⁸² כלומר הנסיון מצד האומות לפגוע בנאמנות הרעיה לדוד מהווה משל לנסיונות מימי שיבת ציון להפסיק את בניין בית המקדש, נסיונות שעל-פי המסופר בספר עזרא (ד', כד-ה', ב) הצליחו לכמה שנים.

⁴⁸³ פרשנו רואה כאן את הדימויים 'גינה' ו'כרם' כנרדפים.

נְדַעְתִּי⁴⁸⁴, ומפני שאינם מתאימים ליחיבור המקראות, כלומר להקשר של הפסוקים הבאים, שם חברותיה של הרעיה פונות אליה לעזוב את הדוד ולהצטרף אליהן, מה שתומך בגישה שהרעיה היא הדוברת בפס' יב, ולא הדוד. אמנם אין כאן הסתמכות ישירה על המשמעות המילולית של הפסוקים, אך ההצהרה על התאמה להקשר הענייני, המשותף לשני הרבדים, מהווה למעשה התאמה גם לרובד המילולי של הפירוש. ונראה שכך הוא מצהיר במפורש בפסקה הקודמת לקטע זה⁴⁸⁵:

ועתה אפרש הדוגמה, מאחר שאין מפורשת כמו שמפורשת
ב"אֲשִׁיחָהּ נָא לִדְיָדִי" דישעיה (ה', א'⁴⁸⁶) ומשלות דיחזקאל. אנו
צריכים לפרש לפי עניין מרצת דברי השירה.

המונח 'שירה', המציינת לפי פרשנו את הרובד המילולי⁴⁸⁷, מהווה בסיס עליו נשען הפירוש האלגורי.

גם במקום אחד שיש בו סתירה, הוא מתייחס לכך כבעיה, ומתרץ. כך בדבריו על הפסוק
"עַד-שֶׁהַמֶּלֶךְ בְּמִסְבוֹ נִדְיָ נִתַּן רִיחוֹ" (א', יב):

עד שהמלך במסיבו. בעוד שאהובי היה עמי בבית סעודת
אירוסין, היה ריחי ערב לו...

ואעפ"י שהשיר הזה היה עשוי כעין אהבת שמחה, הדוגמה
מוחלפת, אך בלשון נקייה כתיב סורחנה, וכן דוגמה כתרגומו:
בעוד שהיה משה בהר לקבל לוחות עשינו את העגל⁴⁸⁸, וערב רב
נתן ריחו.

הציון המפורש והיחידאי "הדוגמה מוחלפת", שהופך פסוק חיובי במובנו המילולי
(השיר!) לשלילי במובנו האלגורי, והתירוץ של 'לשון נקייה', מעידים על עומק מחויבותו של
המיוחס לרש"י להתאים את דבריו בשני הרבדים.

⁴⁸⁴ התרגום מפרש "לא ידעתי" כהמשך דברי ה' מהפסוק הקודם, ומשמעם "לא אוסיף עוד להשפילם ולא אעשה עמהם כלה". כמו שאלכסנדר כותב בהערה לפסוק זה במהדורתו (בתרגום שלי), "ייסוד [תרגום זה] לא ברור".

⁴⁸⁵ פסקה זו מהווה פתיחה לפירוש האלגורי ליחידה ו', יא-ח', ד-ה, אותה פירש המיוחס לרש"י ברצף ברובד המילולי ורק לאחר מכן ברצף לפי האלגוריה (עי' לעיל 1.4.3).

⁴⁸⁶ שם מפורשת 'הדוגמא' בפס' ז: "כִּי כָרַם ה' צְבָאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאִישׁ יְהוּדָה נָטַע שְׁעִשׂוּעִיו", כמו שמציין המיוחס לרש"י עצמו, בסוף ההקדמה לפירושו שראינו כאן לעיל, כראיה לכך שגם שה"ש הוא אלגוריה.

⁴⁸⁷ כך גם במספר מקומות נוספים בפירוש: "שאם אין דומיון ומליצה ומשל לשירה הזאת, אם [כן] ח"ו למה נכתבה?" (הקדמה); "ולפי שהספר הזה שירה הוא ללמוד ממנו דוגמות הקב"ה ומעשיו לישראל עמו" (א', א); "כי כל דרכי שירה הללו צריך למצוא מדרש אגדה דוגמה לדברי השיר" (ד', טו-טז); "וצריך למצא דוגמה לשיר פן יהיו דבריו בטילים" (ה', טו); וכן בקטע הבא שיובא להלן (א', יב).

⁴⁸⁸ בכתב-היד: עשינו עגל את העגל.

ובכל זאת גם אצלו יש מספר סתירות בין החלקים המילוליים של הפירוש לאלה האלגוריים. בבדיקה ראשונית גיליתי בסך-הכל שבע כאלה, פרט לדוגמא שדננו בה עתה, שם פרשנו מודע לסתירה (ב', יב; ג', ז; ג', יא; ד', ג; ד', טו; ה', יג-יד), ונביא כאן שלוש מתוכן. הראשונה בתיאור שומרי מיטת שלמה (ג', ז-ח), שם קיימת התאמה בחלק מהפרטים המוזכרים בפסוקים, אך לא בכולם (והש' פירושו ל-ב', יב). הכתוב אומר: "הִנֵּה מִטָּתוֹ שְׁלֹשׁ לְמֵה שְׁשִׁים גְּבָרִים סָבִיב לָהּ מִגְּבָרֵי יִשְׂרָאֵל: כָּלֶם אֶחָזִי חָרֵב מְלַמְּדֵי מִלְחָמָה אִישׁ חָרְבוֹ עַל-יָרְכוֹ מִפְּחַד בְּלִילוֹת". ומפרש המיוחס לרש"י:

הנה מטתו. כשהביאוני אוהבי שלומן מן אל בית חופת נישואי⁴⁸⁹, הנה כילת חתנים היתה לו, מקום ששוכב בלילה שם, מסובבת **מגבורים** לשמרם משרים⁴⁹⁰ המקנאים כדרך המלכים, "שומר אשימך לראש⁴⁹¹ כל-הימים" (שמ"א כ"ח, ב)⁴⁹². **ששים** אינן דווקא, כמו "הקמה מלכות" (שה"ש ו', ח), כלומר הרבה⁴⁹³.

והדוגמה כתרגומו על בית המקדש, והיו בו כהנים המברכים את העם בברכת כהנים, שיש בהם⁴⁹⁴ ס' אותיות. **מלומדי מלחמה** של תורה. **איש חרבו על ירכו.** היא המילה. **מפחד בלילות.** מתוך כך היו ניצולין מן המזיקין⁴⁹⁵.

נקודות הדמיון בין שני הפירושים ברורות: גיבורי שלמה שומרים את מיטתו מפני שרים, והכהנים, גיבוריו של הקב"ה, שומרים את המקדש מפני שדים. הגיבורים עם חרב של ממש על

⁴⁸⁹ משפט זה אינו ברור. לדעתי יש לקרוא: "כשהביאוני אוהבי שלמה מן [בית האירוסין] אל בית חופת נישואי".

⁴⁹⁰ האות ר' במילה 'שרים' דומה לדי', מה שמאפשר לקרוא כאן 'שדים'. אמנם אין זו אפשרות סבירה כפירוש מילולי, אולם היא מתאימה לאלגוריה, שם מדובר על פחד "מן המזיקין". אך ייתכן גם שפרשנו קישר ישירות את 'השרים' ל'מזיקין', כמו שגם המלאכים נקראים 'שרים של מעלה' במדרשי אגדה אחדים (למשל שהש"ר א', ב; א; ח', יד, א).

⁴⁹¹ נה"מ: שֹׁמֵר לְרֵאשִׁי אֶשְׁמְךָ.

⁴⁹² הש' אלמוני-מתיוס, שמדבר על פחדו "שהיה שלמה ירא פן יגזלוה פרשים ממנו, שזה דרך החושקים שיש להם תמיד געגועים על אהובתם, ויראים פן יחטפום מהם". אך הפסוק משמואל המובא כאן וצורת הרבים 'לשמרם' מוכיחים שפחדו של שלמה אינו רק מחטיפת הכלה, אלא מהאפשרות שיהרגו את שניהם.

⁴⁹³ כלומר, המספר ששים כאן איננו מציינן כמות מדויקת, אלא מסמל ריבוי מופלג, בדיוק כמו בפסוק "ששים הקמה מלכות". ועיי' להלן.

⁴⁹⁴ לכאורה צ"ל: שיש בה. ייתכן שהכינוי לרבים נוצר על-ידי הכפלה של האות ס' בטעות, כאשר הס' הראשונה הובנה מאוחר יותר כמ' סופית.

⁴⁹⁵ בכתב-היד מופיע ד"ה 'מפחד בלילות' באלגוריה פעמיים, גם כאן וגם לפני ד"ה 'מלומדי מלחמה'. ייתכן שמדובר ביחזרה מחמת הדומות, או ליתר דיוק 'תהליך קיטוע של השמטה מחמת הומויטלאוטון המניב חזרה', כפי שקורא לכך גוטליב (תשס"ג, 37-38, בהקשר של חקר נוסח המקרא). כלומר הסופר החל לכתוב את ד"ה 'מלומדי מלחמה' עם האות מ', חזר להביט בספר המקור, שם הוא ראה דווקא את ד"ה 'מפחד בלילות', שאף הוא מתחיל באותה אות, והעתיק אותו ('השמטה מחמת הדומות'). לאחר מכן הוא הבין שטעה, וחזר להעתיק את הטקסט כסדרו, מבלי למחוק את מה שכתב בטעות.

ירכס, והכהנים עם אות ברית המילה על ירכס⁴⁹⁶. הגיבורים מנוסים במלחמה פיסית, והכהנים במלחמה רוחנית⁴⁹⁷. גם זיהוי המיטה עם בית המקדש הנובע מהשם 'שלמה' איננו מהווה סתירה, למרות שבדרך-כלל שלמה הוא שמו של הדוד ברובד המילולי, בעוד שבאלגוריה הדוד הוא הקב"ה: בסופו של דבר שני הפירושים מתייחסים כאן לשלמה המלך ולבניינים שהוא בנה, שם נפגשים הדוד/הקב"ה והרעיה/כנסת ישראל.

אך נקודה אחת כאן נראית כסתירה בין הרבדים: תפקיד המספר ששים. בעוד הפירוש המילולי רואה כאן ציון של ריבוי ותו לא, האלגוריה מתייחסת למספר אותיותיה של ברכת הכהנים (במ' ו', כד-כו). אמנם גם באלגוריה אין המספר מציין את מספר השומרים סביב המיטה, ובכל זאת לא ניתן לומר עליו כלל "ששים אין דווקא" כמו בפירוש המילולי.

הדוגמא השנייה, מתיאור הרעיה את הדוד (ה', י-טז), קשורה בסתירה בין תפקידה של אחת הדמויות בנקודה מסויימת ברובד המילולי לבין תפקידה באותה נקודה באלגוריה (והשי' פירושו ל-ג', יא). פרטי שבחיה של הרעיה על דודה ברובד המילולי משבחים לא רק את ה' באלגוריה, אלא גם את ישראל (כלומר את הרעיה עצמה), כמו למשל בפס' יג: "לחיינו כערות הבושם... ומפרשים בהם ששם ישראל ערבים כבשמים".

הדוגמא השלישית היא בפירוש הביטוי "עַת הַזְמִיר הַגִּיעַ" בדברי הדוד (ב', יב). המחלוקת אם מדובר בזמירת העופות (כפי שפירשו למשל רש"י וראב"ע) או בזמירת ענפי האילנות (כפי שפירש למשל המיוחס לרשב"ם) ידועה⁴⁹⁸, ופרשנו מעדיף ברובד המילולי את האפשרות הראשונה. אך ברובד האלגוריה הוא מזהה את 'הזמיר' עם מכת בכורות (בעקבות התרגום), ומנמק: "שנזמרו ונחמסו כגן"⁴⁹⁹. אמנם יש לציין שהמיוחס לרש"י לא נטש לגמרי ברובד האלגוריה את המשמע המילולי שנתן הביטוי, שהרי בפתיחת הפסוק הבא ("הַתְּאֵנָה חִנְטָה פְּגִיחַ") הוא מפרש, גם כן בעקבות התרגום: "התאינה חנטה פגיה. הגיע זמנה לומר שירה על הים".

3.2.2.2 עראמה: בין הצהרה למציאות

כמו המיוחס לרש"י, גם עראמה מצהיר במספר מקומות על התאמת הרבדים זה לזה, כפי שראינו לעיל (3.1.1.2). בסך-הכל עראמה מעיד במפורש בשנים-עשר מקומות ב'נמשל' על התאמת הפירושים: א', ב'; ב', ג'; ג', ב'; י, ב'; יז, ג'; ח, ד'; יא, ד'; טז-ה', א (פעמיים); ה', ב'; ה', ו'; יב, ח',

⁴⁹⁶ המילה ירך' נתפסת במקרא כלשון נקייה למקום ברית-המילה, במיוחד בביטוי יוצאי-ירך' (בר' מ"ו, כו; שמות א', ה'; שופ' ח', ל) ובשימת היד תחת הירך בשבועות (בר' כ"ד, ב; שם, ט; שם מ"ז, כט – ע"י בהפניותיו של סרנה בפירושו לכ"ד, ב; וכן מלול 1985, במיוחד 198). תופעה זו קיימת גם בתרבויות אחרות – ע"י דה-פריס 1976, 461.

⁴⁹⁷ על העברת פסוקי מלחמה לימלחמתה של תורה' בספרות חז"ל, ע"י בתרגום האנגלי של אלכסנדר לתרגום שה"ש על-אתר, הע' 43. אלכסנדר (בהקדמה לתרגומו, 25-26) תולה סוג זה של דרשות בתרגום עצמו בתפיסה אנטי-מיליטריסטית בנוגע להחשת הגאולה העתידה.

⁴⁹⁸ השי' שהשי"ר על-אתר, שמפרש בשתי הדרכים: "עת הזמיר הגיע. הגיע זמנן של ישראל להגאל, הגיע זמנה של ערלה שתזמר, הגיע זמן של מצרים שיזמרו, הגיע זמן עבודת כוכבים שלהן שתעקר... הגיע זמן של ים שיבקעו מימיו... הגיע זמן של שירה שתאמר...".

⁴⁹⁹ פרשנו רומז כאן לפסוק באיכה (ב', ו): "וַיִּחְמָסוּ כַּגֵּן שֹׁפָו", שם מפרש רש"י: "ויחמוס. לשון כריתה, וכן יחמס כַּפְּו (איוב ט"ו, לג), יחמסו עקב'ו' (יר' י"ג, כב)". וכן פירש המיוחס לרשב"ם לפסוק באיוב.

ד⁵⁰⁰. בדרך-כלל גם במקומות שאין בהם ציון מפורש מקפיד עראמה על התאמת הרבדים, וגם בכך דננו לעיל (שם).

אבל בסך הכל עראמה הקפיד הרבה פחות מהמיוחס לרש"י על ההתאמה, ומצאתי בכשלושים אחוזים מהפסוקים בפירושו חוסר-התאמה מובהק בין חלקי הפירוש: א', ט; ב', יד; ב', יז; ז', א; ז', ה; ז', יא; חמישה פסוקים מפרק ג' (ד, ו, ט-יא); שבעה מפרק ד' (א, ד-ה, ח-יא); אחד-עשר מפרק ה' (א, ד-ח, י-יד); וחמישה מפרק ח' (ו-ט, יא). אולם הסתירות אצלו, כמו אצל המיוחס לרש"י, הן בפרטים קטנים יחסית.

כך למשל ב-ג', ב-ד. גם כאן יש התאמה כללית בין הרבדים: חיפוש של הרעיה/העם אחר הדוד/התגלות ה' על-ידי שאלת השומרים/משה, אהרן ומרים, ובסוף מציאת הדוד/גילוי שכניה ליהושע; ובכל זאת חלק מהפרטים סותרים: כשהיא מוצאת אותו מפריד 'הנמשל' בין מה שאמרה "אַחַזְתִּיו" ובין "וְלֹא אֶרְפְּנוּ", וכן בין הבאת הדוד 'אל בית אמה' ובין הבאתו 'אל חדר הורתה', כאילו מדובר על שתי תקופות שונות:

ומרוב חשקה בו אמרה **אחזתי ולא ארפנו עד שהבאתי וגו'.**
(ימשל')

ועל כל ימי יהושע והזקנים אשר האריכו ימים אחריו... אמרה **אחזתי**. ועל שאר השופטים עד דוד אמרה **ולא ארפנו**⁵⁰¹... ועל שהיה בימים הראשונים המשכן בשילה עד שנבנה הבית על-ידי שלמה, הנה על היישוב הראשון אמר **אל בית אמי**, ועל השני אמר **ואל חדר הורתי**. (נמשל')

ב-ח', ח-ט יש סתירה בין הרבדים מבחינת הדמויות, אלא ששם מדובר בחילוף הדובר. אם ב'משל' אחיה הבכור של הרעיה מדבר על אחותו ("הגדול שבאחיה היה אומר לאחיו עליה"), ב'נמשל' אין זה אחיה (לפי הפירוש האלגורי ל-א', ו האחים הם אומות העולם), אלא הקב"ה/הדוד ("...הדוד המרום הזה היה אומר לפמליא שלו על כנסת ישראל בהיותה בגלות").

הדוגמא האחרונה שנביא כאן לסתירה בפרטי הפירוש אצל עראמה היא ב-ד', א, שם מתפרשת המילה 'צמה' ב'משל' ככיסוי לפני (משורש צמ"מ); וב'נמשל' כמבטאת חיבור (משורש צמ"ת):

ואמר **מבעד לצמתך** לתאר הצניעות. ירצה שנראה לו כן מבעד לקשוריה, לא בגלוי גמור. (ימשל')

⁵⁰⁰ במקום אחד מצהיר עראמה על התאמת הפירוש האלגורי להקשר העניינים בפסוק (הש' מה שכתבנו לעיל 3.2.2.1 לגבי המיוחס לרש"י): ב-ח', יא-יב הוא כותב: "ודעת רז"ל והמפרשים שהם דברי שלמה, כי על כן אמר כי כל שלמה שבספר זה קדש חוץ מהאלף לך שלמה (ע"י בבלי שבו' לה ע"ב), שהוא אומר כן על מלך המשיח שיתקיימו בידו כלם משם ואילך (הש' ראב"ע 'הפעם השלישית' על-אתר). אמנם לפי פשוטי הדברים ויישובם הם דברי הכנסיה...".

⁵⁰¹ בנוסח הדפוסים במשפטים אלה חסר חלק ניכר מהמשפט הראשון כאן, מה שגרם גם להחלפת המילה "עד" במשפט השני ל"על". תיקנתי כאן בהתאם לכל כתבי-היד.

...מבעד לצמתך. ירצה מלבד המלך והכהן, שהם היותר מפורסמים לנהוג האומה, מצומתים ומחוברים יחד... (ינמשל')

3.2.2.3 מלבי"ם: קריאה צמודה

הפירושים 'הנפרדים' שעסקנו בהם עד כה (ראבי"ע ועראמה) מביאים את הביאור המילולי כולו לפני זה האלגורי. זהו המצב בכתבי-היד של שני הפרשנים, וכן בדפוסים של עראמה. רק בדפוסים של ראבי"ע (בעקבות כ"י א2 – ע"י לעיל 1.4.2, הע"י 47) התקבלה השיטה של הדפסת הפירוש בטורים מקבילים; ובמאגרי מידע ממוחשבים – אף בצורה 'מסורגת'. אך מלבי"ם, שגם הוא כתב פירוש 'נפרד', העמיד מראש את שני חלקי פירושו בטורים מקבילים, כך שהקורא בפירוש האלגורי יוכל לעיין בכל רגע נתון בפירוש המילולי. נראה שהדבר ניכר בפירוש עצמו, כאשר לכל אורכו מנסה מלבי"ם להצמיד את האלגוריה להבנה מילולית, כמו שראינו לעיל (3.1.1.3). כלומר יש לחדירות בפירוש האלגורי תפקיד כפול: הזכרת הרובד המילולי מחד גיסא, והבטחת ההתאמה בין הרבדים מאידך גיסא. הדוגמא שראינו לעיל, בה כל פרט ברובד האלגורי מופיע בצמוד למובנו המילולי בתוך הפירוש האלגורי עצמו, בהחלט מספקת גם לעניין ההתאמה, ולכן לא נביא כאן יותר מדוגמא אחת נוספת, מתיאור הדוד את הרעיה ב-ו', י ('מי-זאת הנשקפה כמו-שחר יפה כלבנה ברה פחמה אַיְמָה פְּנִדְגְלוֹת') ב'מליצה':

מי זאת הנשקפה מן החלונות, ר"ל מבין חרכי העפר והגויה,
שמושטת את ראשה מן החלון אל החוץ להפרד מן הגויה, והיא
דומה כמו שחר. שהשחר הוא הגבול שבין היום ובין הלילה, סוף
הלילה והתחלת היום, כן עומדת עתה בגבול שבין החיים
הזמנים החשכים צלמות ולא סדרים כלילה, ובין החיים
הנצחיים ששם מצהרים יקום חלד וכאור בקר יזרח שמש...
ברגע זו, שהיא עת הפרידה מן הגויה, היא כמו שחר, שבו ימצאו
שני המאורות הגדולים שהיא יפה כלבנה וגם ברה כחמה, כי
עדן היא בגויה, אבל כבר נשקפה בראשה מן החלון חוץ לגויה.
והיא אינמה כנדגלות. כי ילוו אותה המון לכבים ואורות רבות
מתנוצצים, שהם נר מצוה ותורה אור ואורות מלאכיות מן
המעשים הטובים אשר עשתה.

רואים כאן כיצד מבסס מלבי"ם את הדימוי לשחר, חמה ולבנה כדימוי אחד – לשעת 'שחר', כלומר הגבול בין היום ובין הלילה, שבו ניתן להבחין גם בשמש וגם בירח. ניכר שמלבי"ם מבסס את דבריו על מה שאמר ב'משל', ולא רק על הכתוב עצמו:

מי זאת הנשקפה כמו שחר. שהשחר הוא המחבר יום ולילה,
שאז רואים שקיעת הלבנה ויפיה, וזריחת השמש בהדרה, והיא
דומה כשני המאורות הנראים בעת אילת השחר, שהיא יפה
כלבנה וברה כחמה, וגם היא אינמה כנדגלות. כהמון לכבים
וצבא השמים המתנוצצים בעת השחר.

'השחר' כאן אינו שעת זריחת כוכב נוגה מבחינה אסטרונומית, אלא כינוי כולל לגבול היום והלילה. כך יכול מלבי"ם לטעון שמדובר בדימוי אחד של זמן מעבר – ב'שחר' רואים את השמש, הירח והכוכבים גם יחד. ייתכנו כאן שני גורמים לפירוש זה, וניתן לשער ששניהם השפיעו כאן על פרשנו: ראשית, האלגוריה מדברת על זמן מעבר. ושנית, ראיית 'שחר' ככינוי לזמן מעבר מאפשרת את איחוד כל הדימויים בפסוק ('שחר', 'לבנה', 'חמה', 'נדגלות') לדימוי אחד מורחב. מה שחשוב לנו כאן הוא שאת הדימוי המורחב הזה לקח מלבי"ם אל האלגוריה ופירש על-פיו כל פרט ופרט בהתאם למה שעשה ברובד המילולי. גם אם הרעיון הכללי לפירוש בא מהאלגוריה, הקורא מבין את ההתפתחות בכיוון ההפוך – שהרי כל פרט מופיע קודם כל במובנו המילולי, ורק לאחר מכן במשמעו האלגורי. כך מצליח מלבי"ם להשתמש באותה 'קריאה צמודה' להדגשת התאמת רובדי הפירוש זה לזה.

אולם אין זה אומר שמלבי"ם מקפיד על התאמה מלאה של שני הרבדים. יש בפירוש פסוקים לא מעטים (בבדיקה ראשונית – כעשרים⁵⁰²) בהם נמצאו סתירות, חלקן מהותיות. נביא כאן דוגמא מקטע קצר שיש בו כמה נקודות של סתירה בין הרבדים. כאשר הרעיה עוזבת את בית שלמה ללכת עם דודה למדבר, היא אומרת למלך: "הוֹלֵךְ לְדוּדֵי לְמִישְׁרִים דּוֹבֵב שְׁפָתַי יְשָׁנִים: אֲנִי לְדוּדֵי וְעָלִי תְשׁוּקָתוֹ" (ו', י-2-יא). מלבי"ם מפרש את תחילת דבריה, שהיא הולכת אל דודה, המכונה בפיה גם 'מישרים'. גם במישור האלגורי הולכת הנפש בזמן המוות אל דודה שבשמים. אך יש הבדל ביניהם מתי הוא רגע הפרידה/המוות ביחס לפסוקים אלה. אמנם בתחילת דברי הרעיה, שני חלקי פירושו של מלבי"ם מתאימים מאד זה לזה:

הולך לדודי. היין הזה של חכי לא לך יהיה, רק הוא הולך לדודי הרועה. אל תעל אל קומתי⁵⁰³! כי לדודי אלך, ולו אהיה. **למישרים.** אני הולך עתה לדודי שהוא המישרים, רצה לומר הוא ציור המישור עצמו, כי הוא מלא מישרים וצדק. ('משל')

הולך לדודי. לא אשיב⁵⁰⁴ עוד אל המלך שהוא הלב⁵⁰⁵ והגויה, כי אני הולך לדודי העליון ואשוב אל מעוני בשמים. אני הולך **למישרים.** אל המישור, רצה לומר אל אלקי הרוחות שהוא מקור היושר והטוב. ('מליצה')

⁵⁰² ד', ט; ה', ג; ה', ו; ארבעה פסוקים בפרק ג' (ד, ט-יא); חמישה בפרק ו' (א, ג-ד, יא-יב); ארבעה בפרק ז' (א, י-יב); וארבעה בפרק ח' (יא-יד).

⁵⁰³ קטע זה מתייחס לנאמר בפסוקים הקודמים, בהם ניסה שלמה לשכנע את הרעיה להישאר אצלו בארמון, נסיון שהרעיה מגיבה לו כאן. 'יין חכה' של הרעיה מתייחס לדברי המלך בתחילת פס' י: "יְחַכֵּךְ כִּינּוּ הַטּוֹב". והעליה בקומה מתייחסת לדבריו בפס' ח-ט: "זאת קומתך דמתה לתמר... אמרת אעלה בתמר".

⁵⁰⁴ נראה שצ"ל: אשוב. הנפש תשוב אל מעונה בשמים, ולא אל הגויה. אולם ייתכן שהגירסה המודפסת כאן נכונה, וכוונת הנפש היא שאין לה יותר מה לענות לדברי הגויה – הקטע פותח בהערה בסוגריים: "(משיבה הנפש)".

⁵⁰⁵ למרות שהלב מבטא בדרך-כלל ב'מליצה' עניינים הקשורים בנפש, במספר מקומות הוא מתפקד כמרכז הגוף. כאן מסתמך מלבי"ם על מה שאמר בהקשר זה שני פסוקים קודם לכן (ז', ח) על "המלך שלמה עצמו", שהוא בדרך-כלל הגוף: "היא הלב שממנו תוצאות חיים, והוא הדופק, וחי עד סוף הגויעה, שאוסף מרוצת הדם והחיים אליו", ועיי"ש. והשי' פירושו האלגורי ל-ג', י; וכן 'החרש והמסגר'.

אולם מיד בהמשך מתברר שיש ביניהם סתירה: מלבי"ם מתייחס אל הפרידה משלמה כמשהו העומד להתרחש ברובד המילולי, אך כמשהו שקורה עכשיו ברובד האלגורי⁵⁰⁶:

דובב שפתי ישנים. שגם⁵⁰⁷ בעת ששפתי ישנים בשינה ידובבו
מרוב תשוקתי והרגלי בזכרון דודי, ויאמרו לאמר **אני לדודי**
ועלי תשוקתו. שזה ידובבו שפתי גם בעת שנתם. ('משלי')

דובב שפתי ישנים. כי עתה רגע הגויעה, ושלמה גוסס אז וכבר
שפתיו ישנים בשנת המות, והשפתים אלה הישנים וגוססים
ומתעלפים למות דובבים ואומרים (בשם הנפש) לאמר **אני לדודי**
ועלי תשוקתו, כי יצתה נשמתו בנשיקה ותשוקה⁵⁰⁸... ('מליצה')

יש כאן גם סתירות נוספות. ראשית, זהות הדובר והנמען (הש' מה שראינו לעיל 3.2.1.2 על ראב"ע לשבועה ב-ג', ה). בפירוש המילולי ממשכה הרעיה לפנות אל שלמה. באלגוריה "דובב שפתי ישנים" נראים כדברי המשורר, ובכל מקרה אינם פונים אל הגוף הגוסס. שנית, חשיבות השינה/המוות בפסוק. ברובד המילולי הרעיה נשבעת אמונים לדודה **אפילו** כשישנה, ואילו באלגוריה נשבע שלמה אמונים לה' **דווקא** כשמת.

בתחילת אותו פרק (ז', א) קיימת סתירה דווקא במקום שהיה ניתן לצפות להתאמה מובהקת בעקבות קריאת הפירוש המילולי. הרעיה פונה שם אל בנות ירושלים השומרות אותה:

מה תחזו בשולמית. איך אפשר שתנהגו בי כבוד, אחר שאני
דומה ביניכם **כמחולת המחנים,** שתמיד אני מוקף משני מחנות
שעומדים סביבי לשמר אותי, ואני כשבויה ביניכן?!

כיוון שגם באלגוריה יש ל'בנות ירושלים' תפקיד 'לשמור על הרעיה' – כלומר הכוחות הנפשיים התלויים בחומר אינם מאפשרים לנפש להתעלות מעל הגוף – היינו מצפים שגם ה'מליצה' תלך בכיוון זה. אך שם נאמר בפירוש המילה 'מחנים':

כמחולת המחנים. כמוקפת משני מחנות: א. מחנה אלקים וצבא
קדושים, מחנה היצר הטוב המבקשים שאנזר מן כל חמדת
העולם ואתקדש לתורה ועבודה ופרישות. ב. מחנה השטן וגדודי
היצר הרע ובנות הגויה, שמבקשים שאמלא תאות הגוף
וחמדותיו בכל דבר פשע.

⁵⁰⁶ סוג כזה של סתירה ראינו לעיל (3.2.1.2) אצל ראב"ע, והוא מופיע לפחות בארבעה מקומות נוספים אצל מלבי"ם: ג', ד; ה', ו; א, ח'; יא-יב. בכל אלה זמן האירוע המתואר ב'משלי' אינו זהה לזמן האירוע המקביל לו ב'מליצה'.

⁵⁰⁷ במהד' קניגסברג: שנס.

⁵⁰⁸ במהד' קניגסברג: וחשוקה.

מלבי"ם דורש כאן את צורת הזוגי 'מִתְנַקֵּם' כמכוון לשני מחנות, הרוחני הטוב והגופני הרע. לא הכוחות התלויים בחומר ('בנות ירושלים') הם המונעים מהרעיה כבוד בעולם הזה, אלא הכוחות הללו יחד עם כוחות הקודש מונעים ממנה שלווה על-ידי המתח המתמיד הקיים ביניהם (ועי' עוד על דוגמא זו להלן 3.3.3.1).

אך למרות ריבוי הסתירות, עדיין הרושם העיקרי מקריאת פירוש מלבי"ם הוא ההתמדה בשמירה על התיאום בין שני חלקיו, בעקבות השיטתיות בהצמדת הפירוש האלגורי לפרטים מהמילולי.

3.2.2.4 מצודות: קיצור האלגוריה

גם מצודות מקפיד בסך-הכל על התאמה בין הרבדים, למרות שאינו מתייחס לכך במפורש כמיוחס לרש"י וכעראמה, ואינו מרבה ב'קריאה צמודה' כמלבי"ם. פרשן זה מקצר מאד ב'נמשל', כך שבדרך כלל הוא מתאר אותו בקווים כלליים בלבד, המתאימים לרעיון המרכזי שב'משל' (הש' רמב"ם, מו"נ, פתיחה/17-19; ועי' להלן בסעיף המסקנות של פרק זה 3.3.3.2). כמו שהוא אומר במפורש במאמר מוסגר (א', א):

ועם כי שאין הנמשל דומה אל המשל בכל חלקי פרטי הענינים,
אין בכך כלום, כי כן המה דרכי המשל, שיש בו דברים נוספים
ליפותו, להיות מקובל על הלב לרדת חדרי בטן.

נביא כאן שלוש דוגמאות לשיטתו. ראשית, מדימוי הרעיה לסוסה (א', ט):

לססתי⁵⁰⁹. אתה רעיתי, הן דמיתי אותך מול העלמות כולן
לסוסיא הקשורה ברכבי פרעה מול שאר הסוסיות אשר בארץ
מצרים, שהנה מעולות מכולן, כי מוצא הסוסים המה ממצרים
כמ"ש "ומוצא הסוסים אֶשֶׁר לְשִׁלְמָה מִמִּצְרַיִם" (מל"א י',
כח=דה"ב א', טז)⁵¹⁰, והמובחרות שבכולן יקשרו במרכבת
המלך.

והנמשל הוא לומר: הנה אתה חביבה מכל משפחות האדמה, אף
מן המובחרים שבהם.

הנמשל נאמר כאן בפשטות, ללא היצמדות מפורשת לפרטי הפירוש המילולי, אך עם הסתמכות על הדימוי המרכזי שבו: הרעיה מדומה לסוסה משובחת מתוך קבוצה של סוסות משובחות. ללא הבנת דימוי זה אין דרך להגיע לפירוש האלגורי המובא כאן. כלומר בפירוש האלגורי נצמד מצודות לפירושו המילולי, ולא ישירות לפסוקים, אך בקיצור וללא פרטים מיותרים.

⁵⁰⁹ במהד' אוסטרחה: לסתסי.

⁵¹⁰ על מצרים כמוצא הסוסים כולם, הש' רש"י וראב"ע לדב' י"ז, טז.

דוגמא נוספת נביא מתיאור האפריון שעשה הדוד (ולא שלמה – עיי לעיל 2.1.3.2, העי' 160)
לרעה (ג', ט):

אפריון. עתה חזרה לספר בשבח ויופי האפריון שעשה מאז
להתעלס עמה בו, וכה אמרה: הנה האפריון עשה **מעצי הלבנון**,
מן המובחר במינם.

והנמשל הוא על בנין המקדש שהיה בנין נפלא ומפואר.

גם כאן מתייחס מצודות לשבח הנאמר ברובד המילולי ככללי בלבד, מבלי לרדת לפרטים,
כמו חשיבות הדימוי דווקא ליעצי הלבנון מבחינת האלגוריה. נקודה זו בולטת במיוחד, כיוון שלא
היתה למצודות כל בעיה לעשות כן, שהרי בבנין מקדש שלמה נעשה שימוש נרחב בארזים, הם
יעצי הלבנון, עד כדי כך שבמדרשי חז"ל "בית יער הלבנון" המוזכר במל"א ז', ב אינו אלא בית
המקדש עצמו (עיי' יפת 2003, 710, העי' 17), אם כי לפי מצודות שם כינוי זה הוא לבית שלמה. אך
אין למצודות עניין מיוחד להיכנס לפרטים בפרשנותו האלגורית, והוא מעדיף בדרך-כלל התאמה
כללית יותר בין הרבדים.

את הדוגמא האחרונה לדרכו של מצודות נביא מדימוי הרעה לערים תרצה וירושלים (ו'),
: (ד)

...יפה אתה רעיתי כעיר תרצה. והיא היתה עיר יפה מאוד
בבנינים נפלאים... **נאוה כירושלים.** שהיתה נאה מאוד בהפלגת
הסדור וההנהגה⁵¹¹.

והנמשל הוא לומר: **...יפה אתה במעשים הגונים ובמדות
ישרות.**

בפירוש המילולי יש הבחנה בין מעלותיה של תרצה לאלה של ירושלים, אך באלגוריה
הבחנה זו נעלמת⁵¹², תופעה הפוכה מזו שראינו אצל מלבי"ם⁵¹³. מבחינתו של מצודות, כל פרט
בכתוב הוא משמעותי ברובד המילולי, אך באלגוריה מספיקה התאמה כללית לפסוקים בלבד.

⁵¹¹ תיאור זה של ירושלים נועד לכאורה להעמיד רק אותה כעיר מלוכה. מצודות מודע למעמדה של תרצה כבירת
ממלכת ישראל לאחר הפילוג, ואף ציין עובדה זו במפורש במאמר מוסגר (שדילגתי עליו בציטוט קטע זה), אך
התייחסות לתרצה כעיר מלוכה היתה יכולה לכאורה לגרור תיארוך של המגילה לאחר מות שלמה (ועיי' על כך לעיל
2.1.1.1, העי' 87). גם אם הרובד האלגורי של המגילה משקף אירועים שטרם התרחשו בימי שלמה, אין לכך כל רמז
ברובד המילולי. כמו כן קשה לייחס לשלמה פסוק הרואה בחיוב את פילוג המלוכה.

⁵¹² לא נראה לחלק בין מעשים הגונים ל'מידות ישרות' מבחינת התקבולת כאן, כמו שקשה לחבר בין כל אחד
מאברייה (תרצה וירושלים) עם משמעם המילולי (בניינים יפים וממשל מסודר) לבין מידות או מעשים דווקא.

⁵¹³ לכאורה יש כאן סטייה מעמדותיהם הקבועות של שני פרשנים אלה בסוגיית 'כפל עניין במילים שונות'. לגבי
מצודות נצוין רק שלמרות שהוא מרבה בשימוש בעקרון זה, לפעמים הוא מבחין בין מילים בביטויים הנראים נרדפים
(עיי' למשל פירושו ליש' כ"ח, טו ["בְּרִית" לעומת "חֶזְהָה"]; שם כ"ט, טו ["מִי רֵאָנוּ" לעומת "וּמִי יִדְעָנוּ"]). לגבי מלבי"ם
עיי' להלן 3.3.3.1.

בכל זאת גם אצל מצודות יש סתירות בין הרבדים⁵¹⁴, ונביא לכך שלוש דוגמאות. הראשונה, בתירוץ שנותנת הרעיה לצבעה השחור (א', ו), שבימשל' הוא מראיה הנוכחי של הרעיה: "אל-תראוני שְׁאֲנִי שְׁחַרְחַרְתָּ שְׁשָׁזְפַתְנִי הַשְּׁמֶשׁ בְּנֵי אֲמִי נְחָרוּ-בִי שְׁמִנִי נִטְרָה אֶת-הַכְּרָמִים כְּרָמֵי שְׁלִי לֹא נִטְרַתִּי". אך בימשל' אין השחרות קשורה בגלות האחרונה, הנוכחית (עי' לעיל 2.1.3.2), אלא בחטאי ממלכת ישראל:

והנמשל היא שאמרה כנסת ישראל: **אל** תבזו אותי על שעבדתי
מאז לעגלי הזהב בימי מלכי ישראל, כי לא מלבי נעשתה אלא על
ידי הכרחת המלכים, ונוחה הייתי להפרש מהם בסור
המכריחים.

כיוון שסתירה זו בין הרבדים קשורה לזמן ההתרחשויות, ניתן לקשור אותה לסתירות אחרות שראינו אצל פרשנים אחרים (לעיל 3.2.1.2, וכן הע' 506), שהקבילו בין משאלות ברובד המילולי (זמן עתיד) לעובדות באלגוריה (זמן עבר).

אך פרט לשאלת הזמן, יש כאן התאמה מלאה בין שני פירושי של מצודות כאן. כמו באלגוריה, גם ברובד המילולי מפרש מצודות את הביטוי המקראי "אל-תראוני" כ'אל תבזוני' ("אל תסתכלו בי דרך בזיון"); בשניהם מתרצת הרעיה שאין 'שחרותה' מהותית לה, אלא נגרמה על-ידי גורם בעל סמכות, שהכריח אותה לפעול נגד מצפונה (בימשל': "אל תחשבו שאני יצאנית... אלא אחי בני אמי... שמו אותי להיות יושבת ומשמרת את כרמיהם לעין השמש"); ובשניהם יוצא שהרעיה 'תלבין' ברגע שיפסיקו להכריח אותה לפעול כך (בימשל': "ונוחה אני אם כן להתלבן בקל בסור המקרה כשאעמוד בצל").

דוגמא אחרת שנביא כאן לסתירה היא דימויי השדיים, המופיעים שלוש פעמים במגילה (ד', ה; ז', ד; ז', ט). בהופעה הראשונה מתאר הדוד את שדי הרעיה "כְּשֵׁנִי עֶפְרַיִם תְּאֹמֵי צְבִיָּה הָרוּעִים בְּשׁוֹשְׁנִים" במסגרת שיר-תיאור⁵¹⁵, ושם הוא אומר:

שני שדיך. דדיך היו שווים זה עם זה **כשני** ילדי **צביה** שנולדו
תאומים, שהם בשווי גמור, וכשהם רועים בין השושנים, שאז
המה נחמדים ביותר אל עין הרועה, וכן נחמדו היו שדיך. (ד', ה)

התיאור האלגורי המקביל אינו עוסק רק ביופי ובסימטריה של השדיים, אלא גם בהנקה, מה שאולי מתבקש מהדימוי לעופרים תאומים. אך ההנקה שבפירוש המצודות אינה מה שהרעיה מיניקה, אלא מה שהיא יונקת:

⁵¹⁴ אצל מצודות מצאתי בבדיקה ראשונית ארבעה-עשר פסוקים שיש בהם סתירות: א', ו; ב', יג; ג', ג; ג', ו; ו', ב; ז', ח-ט; ז', יב; ח', ו; ח', יג; וארבעה פסוקים בפרק ד' (ג, ה-ו, טו).

⁵¹⁵ ב-ז', ד, גם כן בשיר-תיאור: "כְּשֵׁנִי עֶפְרַיִם תְּאֹמֵי צְבִיָּה", ללא דימוי השושנים.

והנמשל הוא על המלך וכהן גדול שהיו מניקים אותה מאז, ומשפיעים לה טובה – המלך במלחמתו וכהן גדול בעבודתו, והיו שווים בגדולה ומסכימים ונשמעים זה לזה כרעים אהובים, והיו מקובלים על האומה **כשני עופרים** כו⁵¹⁶.

סתירה זו בין הרבדים ממשך גם בהופעה השלישית, שם מבקש הדוד להתענג בשדי רעייתו ("וְיִהְיֶה-נָא שְׂדֵיךָ כְּאֶשְׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן"):

ויהיו נא שדיך. רצה לומר: עתה בזמן קרוב אתענג בשדיך שיהיו **כאשכלות** התלויים כלפי מטה.

והנמשל הוא לומר: בזמן קרוב ישפיעו לך המלך וכהן גדול טובה מרובה **כאשכלות** המשפיעים את היין.

גם כאן מי שיפיק תועלת משדי הרעיה באלגוריה אינו הדוד כברובד המילולי, אלא הרעיה עצמה, המושפעת מטובת מנהיגיה.

הדוגמא האחרונה היא בדברי הרעיה לבנות ירושלים על מקומו של הדוד (ו', ב):

דודי ירד לגנו. כאלו משיבה לומר: דרכו ללכת בגנים, ובודאי ירד שם אל בין **ערוגות**⁵¹⁷ **הבושם**, **לרעות** ולטייל **בגנים**, **וללקוט שושנים** להביא לי תשורה.

והנמשל הוא אשר תשיב אמריה מעולם: דרכו להשרות שכינתו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, להקשיב רינה של תורה ותפלה, לקבלם ברצון להיות שמורים אצלו לשלם עליהם שכר טוב. וכאומרת: הנה בעסק התורה והתפלה אפתנו לשוב אלי.

גם בפירוש המילולי וגם באלגורי הרעיה/כנסת ישראל מוסרת לחברותיה/האומות מידע כללי על מקום הימצאותו האפשרית של הדוד: כיוון שדרכו ללכת לגנים/לבתי-מדרש, כנראה ששם הוא נמצא כעת. אך בעוד בימשל' הרעיה בטוחה בשובו של הדוד ללא כל מעשה מצידה (הוא בודאי יביא לה שושנים במתנה מטיולו בגנים), בימשל' היא זו שעליה להשיב לעצמה את אהובה. שהרי 'ערוגות הבושם' אינן דבר חיצוני לה (משם מביא לה הדוד שושנים), אלא הן חלק ממנה עצמה – בתי-הכנסת ובתי-המדרש בהם מתפללים ולומדים תורה. הקב"ה דודה הלך לראות את מצבה הרוחני שמתבטא באותן 'ערוגות', ועליה להוכיח לו שהיא דבקה בו על-ידי לימוד תורה ותפילה.

⁵¹⁶ ייתכן שהדימוי לרעים מהווה פירוש אלגורי למילה "הרועים" בפסוק.

⁵¹⁷ במהד' הכתר: לערוגות. גירסת מצודות על-פי מקראות גדולות.

לסיכום, נראה לי שהסתירות הללו הן בפרטים קטנים יחסית, כאשר גם באותם פסוקים שיש בהם סתירות, הרבדים מתאימים בשאר פרטי הפסוק.

3.2.2.5 חכם : אלגוריה על קצה המזלג

אצל חכם ההבדל בין שני הרבדים מבחינת חשיבות הפרטים בולט עוד יותר מאשר אצל מצודות, כיוון שפירושו האלגורי מורכב בעיקר מקטעים קצרים בסוף הסיכום של כל יחידה בספר (עיי לעיל 1.4.7). הפירוש המילולי, לעומת זאת, כולל גם פירוש צמוד לכל פרט בפסוקים וגם סיכום כל יחידה (שגם הוא ארוך בהרבה מהסיכום האלגורי המופיע בסופו).

בדרך-כלל גם חכם מקפיד להתאים את תוכן פירושו האלגורי למה שכתב לפני-כן בסיכום המילולי לאותה יחידה. בכל זאת מצאתי אצלו שלושה-עשר פסוקים שיש בהם סתירה בין הרבדים: ד', ח; ו', יב; ז', א-ז; ח', ח-ט; ח', יג-יד, מתוכם כדאי להתייחס כאן לדוגמא אחת, שיש בה עניין מיוחד:

בסיכומו את היחידה האחרונה בספר (ח', יג-יד), מביא חכם שני פירושים לרובד המילולי. לפי הראשון, שנראה מועדף על פרשנו, הרעיה אומרת לדודה לברוח ממנה יחד עם חבריו, כדי שלא תשיר בפניהם (ועיי לעיל 2.3.2.4). הפירוש השני מובא בשם 'יש מפרשים', ולא הוזכר כלל בפירוש המפורט, ולפיו הרעיה קוראת לדוד לברוח יחד אתה. האלגוריה מובאת אך ורק בהקשר לפירוש השני:

ופירוש זה מתאים ביחוד ל'דגמא' שלפיה מתבאר שיר זה
כשיחה בין הקב"ה ובין כנסת ישראל. הקב"ה מבקש מכנסת
ישראל, שתשמיע לפניו את קולה... וכנסת ישראל עונה לקב"ה
בבקשה ובתחנה, שיקחנה עמו ויוציאנה מן הגלות ויביאנה
במהרה אל ארץ ישראל ואל הר המוריה...

נראה שכל הבאתו של פירוש זה בסיכום המילולי כאן נובעת מהאלגוריה, שם אין מקום לקריאת כנסת ישראל לה' לברוח כדי שלא ישמעו קולם בפני 'חבריו', שזהו הפירוש האלגורי שהיה מתאים לפירוש המילולי הראשון. לכן מעדיף חכם לפרש שכנסת ישראל קוראת לה' לקחת אותה מהגלות לארץ-ישראל, ושאין בהכרח דופי בשמיעת קולה על-ידי מלאכי השרת (הם 'החברים'), מה שמצריך אותו להכניס פירוש מילולי חדש, שלא הוזכר קודם לכן. יש לציין שפרט לדוגמא זו, הסתירות אצל חכם נוטות להתרכז בפרטים קטנים.

3.3 דיון ומסקנות

3.3.1 חדירות וסתירות

עד כה בחננו בנפרד את תופעות החדירות והסתירות אצל הפרשנים השונים. אך כמו שציננו בפתיחה לפרק זה, הקשר בין התופעות ברור: מיעוט חדירות קשור בריבוי הסתירות. כך עומד ראבי"ע מול כל שאר הפרשנים הנחקרים כאן בכך שהוא מפריד את פירושו, וכך המיוחס

לרש"י ומצודות מאחדים את פירושיהם על-ידי חדירות, וכמעט לא נמצאו בהם סתירות. רק בפירושו של עמנואל הרומי נראה שריבוי החדירות אינו תואם כלל את ריבוי הסתירות. בכל זאת גם לגבי פרשנים נוספים קיים מתאם חלקי בלבד בין שתי התופעות: אצל עראמה ומלבי"ם יש סתירות רבות למרות שהשתמשו בחדירות כדי לתת לפירושיהם מראה אחדותי; ואילו אצל חכם יש מעט סתירות אך אין הוא מציג את שני חלקי פירושו כשלמות אחת בעזרת החדירות. בכל אלה נדון להלן.

3.3.2 חוסר-התאמה

3.3.2.1 יחסם של פרשנים מאוחרים לשיטת ראב"ע

היעדר ההתאמה בין הרבדים שראינו לאורך פירושו של ראב"ע היה ידוע לפרשנים שונים לאורך הדורות. לפחות שניים מהם התייחסו לעניין זה ישירות: ברצלוני במאה ה"ט⁵¹⁸, ושפירא במאה הי"ט⁵¹⁹. ברצלוני מבקר בהקדמתו (עמ' 5-6א) את שיטת ראב"ע בעניין:

ועם היות רבים מהמפרשים לא חששו אל הפשט כי אם החכם ראב"ע ז"ל, אבל לא פירש הפשט והמכוון⁵²⁰ על דרך אחד, ובמקומות רבים השמיט קצת מהפסוקים, וכאשר היותר ראוי לישבו על דרך המשל ועל דרך הנמשל⁵²¹. כי עם היות מצינו שני מיני משלים, הראשון שהמשל בכל חלקיו דומה לנמשל והשני שלא ידמה כי אם בחלק ממנו, כי במקומות רבים המכוון משל איזה יהיה⁵²². אבל בדברי⁵²³ חכם מכל חכמים בכל חכמה בשיר ובמשל (ע"י מל"א ה', יב), ונכתבים ונחתמים בספרי הקדש, אין ראוי לחשוב כי חסר לו השגת משל דומה למה שרצה להמשיל, והוא היה עולה על כל ממשל משלים ודובר חידות בכל מיני החכמות, כמוהו לא נמצא בארץ למיום הוסדה ועד עתה, וכל שכן כי בכל ספרינו לא נמצא אפילו תג אחד יתר, כל שכן אות וכל שכן תיבה. ולכן דעתי כי אין בהם נפתל ועקש ולא יתרון וחסרון, כי אם שלם על השלימות, ואם יש הוא מצד קוצר

⁵¹⁸ לפי עדותו בהקדמה לפירושו היה ר' יצחק בן אלברגילוני רופא מהעיר אשטודיליו (עמ' 2-ב) שגדל בעיר פרומישטה (4א), אחיינו של ר' יהודה אבן-בירגה (3א) – אולי הכוונה לר' יהודה אבן-וירגה, חכם ספרדי מהמאה ה"ט.

⁵¹⁹ לפי שער הפירוש, שהתפרסם בתרמ"ה, חי שפירא בבריסק שבליטא.

⁵²⁰ 'פשט' ו'מכוון' הם הרובד המילולי והאלגורי, בהתאמה.

⁵²¹ בניגוד לעמדה בתיאוריה הספרותית המודרנית הרואה דווקא בחוסר-הקוהרנטיות של הטקסט כמשמעו סימן להיותו אלגוריה, מה שהיה לכאורה מצדיק פרשנות חלקית לרובד המילולי. ע"י לעיל 1.2.3, הע' 10.

⁵²² כלומר, משלים שבהם הרבדים אינם מתאימים במלואם הם חיבורים שאין בהם ייחוד.

⁵²³ בכתב-היד: כדברי.

השגתינו. ולכן ראוי לנו להשתדל לתקנו ולישבו בלי אות יתירה או חסרה, כפי השגת שכלינו וכפי מה שנוכל לבאר.

ברצוני רואה בהתאמה בין משל לנמשל חלק משלמות היצירה. חיבור אלגורי שלא כל פרטיו מתאימים הוא פגום⁵²⁴, כיוון שיש בו מילים מיותרות. לכן לא ייתכן שזה יהיה המצב בספר מקראי⁵²⁵, במיוחד לא כזה שנכתב על-ידי החכם מכל אדם, שבוודאי היה יכול למצוא משל המתאים בדיוק לכוונתו האמיתית (כלומר למובן האלגורי).

לעומת זאת, שפירא מצדיק באופן שיטתי את גישת ראבי"ע (ולפעמים גם מזכירו במפורש), ואף טוען לאורך כל פירושו להסתמכות נפרדת של כל רובד על הפסוקים. למשל בדבריו על הדימוי "עֵינֵיךָ בְּרָכוֹת בְּחֶשְׁבוֹן", המופיעים בפירושו ל-א', יד :

והראבי"ע בפסוק "שׁוֹקֵינוּ עֲמוּדֵי יֶשׁׁ" (ה', טו) פירש במשל "יֶשׁׁ" מן אבן שיש, ובנמשל פירש "יֶשׁׁ" מלשון מספר ששה שכתב שרומז על ששה קצוות, ובפסוק "עֵינֵיךָ בְּרָכוֹת בְּחֶשְׁבוֹן עַל-שְׁעַר בַּת-רָבִים" (ז', ה), שידוע שמלת "בְּחֶשְׁבוֹן" פירושה 'בעיר חשבון'⁵²⁶... הנה פירשו (הראבי"ע) בנמשל: "עֵינֵיךָ" הם הנביאים, שהיו עד עתה "בְּחֶשְׁבוֹן" ובמספר, ואז בימות המשיח יהיו "רָבִים", כמו שנאמר "וְנִבְּאוּ בְּנִיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם" (יואל ג', א)⁵²⁷, ודי בכל זה עדות וראיה לעניננו, כי בהיות שדרך הכתוב לכוון לפעמים במלה אחת כוונות שונות, הנה בספר שה"ש שהוא רומז על ענינים הרבה הצפונים במשל, הענין מעיד שכיוון המשורר במקומות לכלול בו על פי הנמשל כוונה נוטה מפירושו במשל⁵²⁸.

דווקא אופיו המיוחד של שה"ש מחייב את הבדלי המשמעויות בין המשל לנמשל. שני הרבדים של המגילה הם בעצם כוונות שונות של הפסוקים, ואם במקרא כולו קיימות מילים רב-

⁵²⁴ בכך פוסל ברצוני לא רק סתירות, אלא גם הרחבות אסתטיות. על הרחבות אלה בתפיסת המשל של ראבי"ע ושל פרשנים אחרים, עיי לעיל 3.2.2.3, ולהלן 3.3.2.2 ו-3.3.2.3.

⁵²⁵ אך עיי כהן 1995-1996, המביא תפיסות של פרשנים שונים מספרד מימה"ב שראו ערך אסתטי בחלקים מהמקרא. ועיי עוד להלן 4.3.2.3.

⁵²⁶ יש לציין שראבי"ע אינו מתייחס לדימוי המדובר ב'פעם הראשונה' וב'פעם השנית' (רק בפירוש הקצר ולא בצורה ישירה), אלא שמדובר בפירוש "ידוע" ומובן מאליו.

⁵²⁷ אין כאן ציטוט מדויק של ראבי"ע, לא על-פי כתבי-היד ולא על-פי נוסח הדפוס הרגיל, וכנראה הם הרחבה של דבריו. הנוסח אצלנו: "עֵינֵיךָ. הם הנביאים, שהיו בתחלה בחשבון, עתה יהיו רבים, כענין 'וְהָיָה אֶחָד-כֶּן אֶשְׁפּוֹף אֶת-רוּחִי עַל-כָּל-בָּשָׂר' וגו'". ייתכן שבחירתו של שפירא להשתמש בהמשך הפסוק "וְנִבְּאוּ בְּנִיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם" נובעת מהביטוי "בַּת-רָבִים" המופיע בפסוק.

⁵²⁸ רולינסון (1981, 25) מציין שאטימולוגיה שונה לשני הרבדים הוא המפתח להבנת הרובד האלגורי אצל הסטואים.

משמעויות⁵²⁹, קל וחומר בשה"ש, שכולו רב-משמעי באופן שיטתי. הוא מקבל את העיקרון של ברצלוני שאין פרט מיותר בכתוב⁵³⁰, אך טוען שדווקא ריבוי הפירושים לעניין אחד מוסיף להבנת מלוא המשמעות של הספר ולא מהווה פגם ספרותי⁵³¹. כך בעוד ברצלוני רואה את כל מובנה של המגילה ברובד האלגורי, ומה שקיים רק במשל איננו ראוי להיכתב, שפירא רואה ברובד המילולי משמעות מקבילה לזה האלגורי.

3.3.2.2 שיטת ראב"ע עצמו

במידה מסויימת, התנגדותו של ברצלוני והסכמתו של שפירא לראב"ע הן מפתיעות. שהרי ראב"ע דוחה במפורש כל אפשרות לרב-מובנות של שה"ש:

אנשי המחקר הואילו לבאר זה הספר על סוד העולם ודרך
התחברות הנשמה העליונה עם הגוף, שהוא במדרגה התחתונה;
ואחרים פרשוהו על המתכונת; ואת כולם ישא רוח כי הבל
המה. ואין האמת כי אם מה שהעתיקו קדמונינו ז"ל, שזה הספר
על כנסת ישראל.

ראב"ע מכיר בפירושים שונים לשה"ש⁵³², אך מכריע שיש משמעות אלגורית אחת, והיא הנכונה. גישה זו מתאימה לתפיסת הפשט הרגילה שלו, שקיים רק פירוש נכון אחד לכל פסוק⁵³³. אך הפרדתו את הרבדים הובנה על-ידי שני הפרשנים שהבאנו כמביעה עמדה הפוכה. כך ברצלוני מנמק את החובה להתאים את חלקי הפירוש זה לזה בהיות כל פרט ברובד המילולי שאין לו משמעות אלגורית פגם במשל. כלומר, רק המשמעות האלגורית היא פירוש נכון למגילה, בניגוד

⁵²⁹ לפי כהן (2003, 65-73) זיהוי כזה בין רב-משמעות של מילים ובין משלים קיים אצל רס"ג, אך ראב"ע עצמו הסתייג ממנו.

⁵³⁰ תופעה זו קרויה omniscience (כל-משמעות) – עיי קוגל 1981, 104. על עליית הפרשנות הזו במאה היי"ט-הכ"בליטא (סביבתו של שפירא), עיי אלמן 2003, 218-222, 226-238.

⁵³¹ בדומה לדברי גרינשטיין (1993, 54) על קיומו של הפשט לצד הדרש בפירושי רש"י. יש לציין שגם בשה"ש זוהי כנראה התפיסה של רש"י, מפני שבדיונו בדימוי "אֶפֶדֶן פְּמַנְדֵל הַלְבָנוֹן" (ז', ה), הוא מעיר: "איני יכול לפרשו לשון 'חוטם', לא לענין פשט ולא לענין דוגמא", כאילו פירוש שהיה מסתדר או עם 'הפשט' או עם 'הדוגמא' בלבד היה מספיק.

⁵³² השי' הקדמת המיוחס לרס"ג למגילה, לה הוא קורא 'מנעול שאבד מפתחו' ('קפל תלף מפתאחה') בגלל ריבוי המחלוקות על המשמעות האלגורית האמיתית. רשימה מקיפה למדי של פירושים אלגוריים מתקופה מעט מאוחרת יותר (מאה י"ג) נמצאת בהקדמתו של תנחום הירושלמי (עיי לעיל 1.3.1, הע' 15, 19).

⁵³³ כלומר שהמדרש מהווה בדרך-כלל תוספת על הפסוק, ולא פירוש נפרד הנלמד ממנו. עיי למשל סימון 2000, 381. אך השי' הריס (1995, 83-84), לפיו ראב"ע הכיר בחלק מהמדרשים כפרשנות הכתובים, אם כי יש צורך במסורת מחוץ לכתוב להצדיק מדרש כזה כפירוש. באותם מקומות בודדים (חוץ מהקדמת שה"ש שנדון בה בסעיף זה) שראב"ע מתייחס לרובד המילולי (הדחוי) של משל כ'פשט' (והמוזכרים אצל כהן 2003, 36-38), ברור למה כוונתו, אך אלה מקרים יוצאי-דופן. בשה"ש נראה שאין זה המצב, כפי שנראה להלן. יש לציין, שבמקומות בודדים נוספים מצוין ראב"ע במפורש שיש לפסוקים מסויימים משמעות כפולה (עיי כהן 2003, 51, הע' 73), וגם אלה יוצאי-דופן.

להסברו את ראב"ע. לעומת זאת, שפירא מצהיר במפורש שכל המגילה היא רב-משמעית⁵³⁴, בהתאם להסברו את ראב"ע.

כדי לפתור את הבעיה שהעלינו, נבדוק אם חוסר-ההתאמה בין רובדי הפירוש אצל ראב"ע אכן מעיד על דו-משמעות של שה"ש בעיניו, או שהצהרותיו על חד-משמעיות הספר אינן סותרות את דרכו בפירוש כולו. לשם כך יש להבין קודם כל את גישת ראב"ע למשלים ולדימויים במקרא בכלל.

כהן (2003, 97-33, 271-228) חקר באופן יסודי את גישת ראב"ע למטפורה ולאגוריה במקרא, אותה הוא הגדיר (256) כ'תרגום מושגי' (conceptual translation). לדבריו (במיוחד 259) רואה ראב"ע את האלגוריה (או המטפורה) כנובעת מהמשמעות הכוללת של הרובד המילולי. מכאן שאין צורך להסביר את כל הפרטים ברובד זה, שכל תפקידם הוא קישוט⁵³⁵, ואין הם תורמים להבנת הרובד האלגורי, שהוא הפירוש האמיתי.

לדוגמא נביא כאן את פירושו לנבואה בה רואה הנביא זכריה "אִישׁ רֶכֶב עַל-סוּס אָדָם וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַהַדְסִים אֲשֶׁר בְּמִצְלָה וְאַחֲרָיו סוּסִים אֲדָמִים שְׂרָקִים וּלְבָנִים" (זכ' א', ח), ובה רוכבי שאר הסוסים מוסרים לרוכב הראשון דין וחשבון על מסעיהם בארץ (פס' ז-ז), דוגמא שהובאה גם על-ידי כהן (246-245):

והנה המשל שיבינו בני האדם, למלך יושב על כסאו, וישלח שלוחיו, מהם רגלים ומהם רוכבים על סוסים, שיבואו במהרה ויודיעוהו הדברים שהם בממלכתו... **על סוס אדום**. ככה ראה, ואין צורך לבקש טעם למה אדום. וככה לא נבקש טעם למה "צָלִיל לֶחֶם שְׁעוּרִים" (שוי' ז', יג), ולא 'חטים'. והמפרש כי "שְׁעוּרִים" – מדרך 'סערה', ו**אדום** – כמו הדם, לשפוך דמים, אלה כדברי דרש הם.

החלק המשמעותי של המשל הוא התמונה הכוללת, לפיה יש מלך השולח את שליחיו לפקח על הנעשה ברחבי ממלכתו. כל הפרטים מעבר לכך, כולל בחירת המילים של הפסוקים, אין להם משמעות אלגורית, אלא הם באים להמחשה ולייפוי בלבד (כמו בשיטת רמב"ם וההולכים בעקבותיו – עיי' לעיל 3.2.2.5-3.2.2.4, ולהלן 3.3.3.2). כל נסיון לתת להם משמעות מעבר לכך הוא בגדר 'דרש' ולא 'פשט'.

גם בשה"ש ראב"ע הגדיר את הספר כ'משל', שיש לו 'סוד' או 'נמשל' (על הטרימינולוגיה – ר' כהן 2003, 44):

⁵³⁴ שפירא מתאים כאן לתפיסה האופיינית לפרשנות המקרא בליטא בפרשיות הלכתיות, לפיה הפשט והדרש מהווים משמעויות נפרדות של הכתוב. עיי' הריס 1995, 248-237.

⁵³⁵ גם אם יש למשל לעתים חשיבות נוספת, הדבר לא הביא את ראב"ע לפרש משל לפרטיו. עיי' כהן 2003, 85-84. בכל מקרה ראב"ע אינו מזכיר חשיבות כזו לגבי שה"ש.

כי זה השיר מעולה מכל השירים אשר לשלמה, ובו סוד סתום וחתום, כי החל מימי אברהם אבינו עד ימי המשיח... ואל תתמה בעבור שהמשיל כנסת ישראל לכלה, והמקום – דודה... וחלילה חלילה להיות שיר השירים כדברי חשק, כי אם על דרך משל. (הקדמה)

ואין האמת כי אם מה שהעתיקו קדמונינו ז"ל, שזה הספר על כנסת ישראל. לכן אפרשנו ב'פעם השנית' על דרך המשל... ובעבור שיש בספר הזה מלים קשות הואלתי לבאר אותם בתחלה, ואחרכן אפרש ענייני המשל והנמשל בו. (הקדמה)

לא יתכנו דברי חשק במדינה לעיני כל הרואים, על כן הוא המשל: נערה אחת... היתה נוטרת כרם וראתה רועה עובר, ונפל החשק בלב כל אחד מהם. (הקדמה ל'פעם השנית')⁵³⁶

את פירוש ראב"ע לשה"ש רואה כהן (2003, 263-265) כיוצא-דופן כיוון שפרשנו הרחיב בו את דבריו על הרובד המילולי לכדי פירוש שלם (והוא אף הגדיר אותו ככזה במפורש), ולא הסתפק בסיכום קצר של העלילה.

בהמשך לדברי כהן יש לציין שגם הפירוש האלגורי של ראב"ע הוא מפורט יותר מהרגיל אצלו במשלים (כפי שמציינת גם יפת תשס"ז, הע' 26). אם רוב פרטי הרובד המילולי באים לקישוט בלבד, אזי לא רק שאין צורך לבארם במשמעם המילולי, אלא שאין להם מובן אלגורי כלל. אבל בפירוש שה"ש לראב"ע מבארת 'הפעם השלישית' לפרטי פרטים את המובן האלגורי של המגילה. כך למשל כל פרט בנימוקי הדוד לקריאתו לרעה לצאת מביתה (ב', יא-יג) מקבל הסבר אלגורי בפירושו:

כי הנה הסתיו. משל לגלות. וענין **הגשם**. יום המעונן, והיא הצרה שהיו בה, והענין – כענין "יום עָנָן וְעָרְפָּל" (יח' ל"ד, יב). **הניצנים**. הם הצדיקים שלישאל. **עת הזמיר**. שתאמרי השירה. **קול התור**. שהגיע תור ישראל. **התאנה חנטה פגיה** בארץ ישראל להביא ביכורים, **והגפנים** לייין. או ידמה אותה לתאנה שחנטה **פגיה** ולגפן כשהיא **סמדר**, כמו שהוא כתוב "פְּעֻנְבִים בְּמִדְבָּר מְצֹאתִי יִשְׂרָאֵל כְּבַכּוֹרָה" וכו' (הושע ט', י).

מצד שני, יש לעמוד על כך שהטרמינולוגיה 'משל-נמשל' איננה היחידה שקיימת בהקדמות ראב"ע לפירושו. גם בשיר הפתיחה וגם בשני מקומות בהקדמה ל'פעם השלישית' מעדיף ראב"ע להתייחס לחלקים השונים של פירושו בעזרת המינוח 'פשט-דרש'⁵³⁷:

⁵³⁶ על פסקה זו עיי' לעיל 2.1.4.2; 2.3.2.5.

ולהיות⁵³⁸ בדרכיו תמים פירשתיו של פועמים :
 בפעם ראשונה אגלה כל מלה צפונה,
 ובפעם השנית יהיה משפטו על דרך פשוטו,
 ובפעם השלישית יהיה מפורש על נתיבות המדרש.

אין למעלה מ'מדרש שיר השירים' שדרשו רבותינו ז"ל. לכן
 כאשר ראיתי גדולים ועמודי עולם עשו גם הם דרש והוסיפו
 וגרעו, גם אני יצאתי בעקבותיהם...

ועתה אחל לדרוש⁵³⁹ על פי אשר תשיג ידי...⁵⁴⁰

יש להדגיש: אם הרובד המילולי הוא 'משל', אין לו חשיבות כשלעצמו בתפיסת ראב"ע
 מעבר להיותו קישוט, והמשמעות האמיתית של הפסוקים הוא הרובד האלגורי, 'הנמשל'. אך אם
 הרובד האלגורי הוא 'דרש', אז הוא עצמו מהווה רק 'מלבוש'⁵⁴¹ לפירוש האמיתי, שהוא הרובד
 המילולי, המוגדר 'פשוט'.

כהן (2003, 264) מנסה לפתור את הסתירה בין מערכות המינוחים על-ידי הגדרת 'הפעם
 השנית' כמעין 'פשוט היפותטי': "...ייתכן שהוא מבאר את הרובד המילולי של שה"ש על-מנת
 להראות כיצד היה ניתן לפרש את הספר בדרך הפשוט". כלומר ראב"ע הבין את שה"ש כמשל,
 כלומר פירושו האלגורי הוא מובנו האמיתי של הספר. אולם כיוון שאין במגילה עצמה כל רמז
 להיותה משל, ראב"ע העדיף לצרף לפירושו ביאור מילולי-הקשרי, שניתן ללמוד ממנו כיצד היה
 נראה הפשוט אילו הספר לא היה משל; וההגדרה 'דרש' לרובד האלגורי מביעה את כניעתו בפני
 מסורת חז"ל כנגד המתודולוגיה הרגילה שלו⁵⁴².

⁵³⁷ לדעת כהן (2003, 48-47), ראב"ע לא היה עקבי במינוח שלו כשכתב את הפירוש הקצר (שם הוא משתמש במונחים
 'פשוט' ו'דרש' מעט יותר), ובארוך הוא העדיף טרמינולוגיה של 'משל-נמשל' בלבד. לשם כך הוא מוכן לשער (48, הע'
 65) ששיר הפתיחה מהווה תוספת מעתיקים בארוך. אולם ההקדמה ל'פעם השלישית' מוכיחה לדעתי שאין הדבר כך,
 ושראב"ע השתמש במכוון בשתי מערכות המונחים זו לצד זו בשתי המהדורות של פירושו.

⁵³⁸ כך במהדורת הכתר לפירוש הקצר. בארוך היא גורסת: "ולהיותו". על בעיית חילופי הגירסאות כאן, עיי' להלן
 בסעיף זה.

⁵³⁹ בדפוסים: "לפרש". בדיקה בעשרים וארבעה כתבי-יד שהצלחתי למצוא מעלה שרק בשלושה מופיע נוסח
 הדפוסים: 3, 6 ו-6א. אך גם אם הנוסח המקורי היה 'לפרש' (מה שאינו סביר לדעתי) עדיין הפסקה הקודמת
 שהובאה כאן מראה שכוונת ראב"ע לפרש לפי הדרש.

⁵⁴⁰ גם השימוש במונח 'משל' בהקדמה ל'פעם השלישית' שונה מהשימוש בו שראינו לעיל. שהרי ראב"ע טוען כאן
 "שהמשל הוא על אשה מדברת עם נפשה", כאשר כמו שהוכחנו לעיל (3.2.1.2), בנות ירושלים הן עלמות בשר ודם
 ב'פעם השנית'. אם כן אין המונח 'משל' מרמז כאן על פירוש ראב"ע ב'פעם השנית', אלא על המובן המילולי המונח
 ביסוד 'הפעם השלישית'.

⁵⁴¹ כלשון ראב"ע בהקדמתו לתורה: "אשר מעט השכל בלבן, ואף כי אשר חכמת אלהים בקרבן, יוכל להוציא
 מדרשים, וכולם כנגד הגוף הפשוט הם כמלבושים". ועיי' גם כהן 2003, 231. השימוש שהוא עושה בדימוי הלבוש הוא
 היפוכו של השימוש שעשה בו מלבי"ם מאות שנים אחריו, במיוחד בהקשר של שה"ש. עיי' להלן 4.2.1.2, הע' 580.

⁵⁴² השי' לוי תש"ל, 35-34, הרואה בראב"ע חוסר יושר אינטלקטואלי כאן: "לא-אחת גילה רציונליזם חסר-פשרות,
 ממיט אגדות-עם תמימות – אף-על-פי-כן התמכר כאן לאגדה ולתמימות בהכרזו כי 'זה הספר על כנסת-ישראל'...".
 יש כאן דמיון מסויים לדעתו של כהן, אך עם הערכה הפוכה – בעוד כהן מכבד את נאמנותו של ראב"ע למסורת, לוי
 מזלזל בה. לפי כהן ראב"ע הכניע עצמו במודע למסורת, ולפי לוי אין ראב"ע הפעיל סטנדרט כפול. השי' גם דעת גרץ
 במבוא לפירושו (119), שראה בדברי ראב"ע כאן חוסר-יושר מכיוון אחר: לדעתו האמין ראב"ע שהיחס בין 'הפעמים'

לכאורה ניתן לחזק השערה זו לגבי 'הפשט ההיפותטי' על-ידי השוואת פירוש ראבי"ע כאן לפירושו לתה' מ"ה, יא, שהוא אחד המקורות המקראיים שראבי"ע מביא בהקדמתו לשה"ש להצדקת היות ספרנו משל. בעוד כל שאר המקורות שהביא הם דברי נביאים, בהם משולים יחסי ה' וישראל ליחסי איש ואשה⁵⁴³, תה' מ"ה עוסק בנושא אחר (לפי פירושו האלגורי של ראבי"ע שם, במלך המשיח), וראבי"ע מביאו כאן כדוגמא למשל שאין נמשלו בצידו. וכמו בשה"ש, יש לראבי"ע שם שני פירושים מפורטים שאחד מהם פיגורטיבי. אך נראה שאין משם ראיה להשערנו של כהן כיוון שהפירושים שם מובאים כשתי אפשרויות שונות שלא ברור איזו מהן נכונה (פס' ב: "וזה המזמור נאמר על דוד, או על המשיח בנו"), והפירוש האלגורי איננו מוגדר בכללותו כדרך משל, אלא רק פרטים אחדים ממנו⁵⁴⁴.

גם רוב הדוגמאות שמביאים כהן והחוקרים המצוטטים על-ידו לפירושים היפותטיים אינן רלוונטיות, כיוון שראבי"ע מציין בהן במפורש שמדובר ב'הוה אמינא' בלבד, למשל (וי' כ"א, ב-ד): "היה נראה לנו... שלא יטמא הבעל באשתו. וכאשר ראינו שהעתיקו רבותינו כי יטמא לאשתו... ואמרו, כי פירוש בעל – גדול, שהעם ברשותו... בטל הפירוש הראשון". הדוגמא היחידה שאולי שייכת כאן היא במ' ה', ז, בנושא גובה הקנס המוטל על הגזלן:

וחמישיתו יוסף עליו אם הוא מתודה מעצמו; ואם יש עדים עליו – יוסף שני חמשיות. ומעתיקי הדת אמרו: חומש החומש. ודעתם רחבה מדעתינו.

כאן לכאורה מדובר במקרה הדומה לשה"ש: ראבי"ע נכנע לחז"ל, ובכל זאת מביא פירוש שלו מבלי לדחות אותו במפורש כפירוש היפותטי. אך זהו המקרה היחיד שמצאתי, וגם הוא נראה בנוי באותה מתכונת של שאר הפירושים ההיפותטיים, ולא כמו הקדמותיו לשה"ש, שם ראבי"ע מבסס את תמיכתו בחז"ל על ראיות מהמקרא, ולא על סמכותם.

גם בעניין 'הדרש' של ראבי"ע קשה לקבל את טענתו של כהן שמדובר רק בכניעה למסורת חז"ל. כבר עמדו על כך גירון (1990), רייף (1990, 7), אלכסנדר (1996, 23) ושפירא (1998), שראבי"ע

הוא של פשט ודרש, והעדפת הנמשל מהוה מס-שפתיים למסורת בלבד (ועי' בדברי הביקורת של רייף [1990, 248-249] ושל יפת [תשס"ז, הע' 26] עליו).

⁵⁴³ יש לציין כאן שמדובר ביוצא-דופן מבחינת הפרשנות האלגורית של ראבי"ע. לפי כהן (2003, 252-254) ראבי"ע רגיל לקבל רק את ההקשר המידי של הכתוב כמקור להבנת הרובד האלגורי שלו. אולם כאן הוא מתייחס במפורש למשלי הנביאים בכלל. כנראה שהדבר נובע מכך ששה"ש חייב להיות אלגוריה על-פי תפיסתו בעניינים שבינו לבינה (לעיל 2.1.4.2), אך אין לאלגוריות זו כל רמז בגוף הספר. לפי כהן (2003, 39-40) ראבי"ע ראה במשל פתרון אפשרי לטקסט מקראי שנראה על-פניו בעייתי.

⁵⁴⁴ כך נראה גם בשמות (ארוך) כ"ה, טז, שם מתמודד ראבי"ע עם מדרש שהכיר, המתייחס לדב' י', א-ג והמובא גם ברש"י (דב' י', א) ובמדרש מאוחר (מדא"ג דב' י', ג/קפט), האומר שהיו במשכן שני ארונות, אחד שעשה בצלאל בספר שמות, ואחד שעשה משה בספר דברים. גם כאן (ובקטע המקביל בפירושו לדברים) ראבי"ע מביא שתי אפשרויות, כדעתו וכמדרש, אך כאן מצד אחד הוא טוען במפורש שהוא נכנע לחז"ל, ומצד שני הוא מוכיח מדוע גישתו נכונה יותר (בשמות [ארוך] ל"ב, יב הוא מפרש פסוק זה כפשוטו בלבד), ונראה גם כאן שהוא לא הכריע בעניין (לא נראית לי דעתו של מאורי [תשס"ב, 203], שדחיית הפירושים ההיפותטיים אינה חד-משמעית). בשה"ש לעומת זאת ראבי"ע מוכיח דווקא את נכונות המדרש (על-ידי מקבילות מהמקרא לשימוש בדימוי של יחסי איש-אשה ליחסי ה'–ישראל), ואינו מציין כל סיבה מדוע בחר לפרש 'פשט', מעבר לרצונו לכתוב פירוש 'תמים'. יש לציין שבעניין הארון פירושו מתאים למדרשים אחרים: בירוש' שק' ו, ב/מט ע"ג כמות הארונות שנויה במחלוקת (ללא הקישור לפסוקים בדברים), ובבבלי יומא עב ע"ב מובאים שני הפסוקים במפורש כמתייחסים לאותו ארון. נראה שראבי"ע לא היה מודע לשני המקורות הללו.

הוא עצמאי למדי בפירושו האלגורי, ולא ראה את עצמו כבול לפרטי המדרשים. מכאן שראבי"ע לא התכוון בביטוי 'דרש' לכניעה לחז"ל, אלא לדרך פרשנית-מתודולוגית שהוא למד מהם.

מכל הנאמר כאן נראה שיש להסביר את הסתירה בהגדרת שה"ש לפי ראבי"ע בדרך זו: פרשנו מחלק בין שלמה המלך מחבר הספר, שכתב 'משל', שיש להבין ממנו את 'הנמשל'; ובין פירושו שלו, בו הוא השתמש במתודולוגיה של 'פשט' ב'פעם השנית', ובמתודולוגיה של 'דרש' ב'פעם השלישית'.

אך אם הוא ראה בשה"ש עצמו משל, מדוע לא פירש אותו ככזה? נראה שהתשובה מרומזת בשיר הפתיחה לפירוש: "ולהיותי בדרכי תמים/ פירשתי שלש פעמים". המילה הראשונה במשפט זה נתונה במחלוקת גירסאות: ברוב כתבי-היד של הפירוש הארוך, וכן בגירסת מפעל 'מקראות גדולות הכתר', הגירסה היא "ולהיותי", ובשאר כתבי-היד "ולהיות" (כולל כתב-היד הקדום ביותר – 3ה). גם בפירוש הקצר, שם הופיע קטע זה לראשונה, רוב כתבי-היד גורסים "ולהיותי" (כולל כתב-היד הקדום ביותר – 3ל, ששימש יסוד למהדורה במחקרה של ריינמן [תשס"ג]⁵⁴⁵), אך ארבעה כתבי-יד משני אזורים שונים (שניים מביזנטיון – 3פ [אחד משני כתבי-היד עליו מתבססת מהד' מתיוס] ו-8א; ושניים מספרד – 5א [כתב-היד השני של מתיוס] ו-21 [היסוד למהדורת הכתר]) גורסים "ולהיותי"⁵⁴⁶. ההבדל בין הגירסאות ברור: בעוד 'להיות' או 'להיותי' מתייחסות לראבי"ע שרוצה להיות 'תמים'⁵⁴⁷, הגירסה 'להיותי' בוודאי אינה כן⁵⁴⁸. ייתכן שהיא מתייחסת לשיר השירים, וייתכן לקב"ה, שהוא נושא המשפט הקודם לקטע שלנו בהקדמת ראבי"ע לפירוש הקצר, שהיא הקשרו המקורי של הקטע: "נאם אברהם הספרדי/ אפרש זה הספר בכל מאודי/ על פי אשר תשיג ידי/ אם יהיה אלהים עמדי".

נראה שגירסה אחרונה זו, למרות הופעתה ברוב כתבי-היד של שתי המהדורות, היא בעייתית. מצד אחד, קשה לומר שהכוונה לה', כיוון שבפירוש הארוך חסר ההקשר של המשפט הקודם. נוסף על כך, השימוש בכינוי הנסתר על ה' כאן ("ולהיותו בדרכי תמים") יסתור את

⁵⁴⁵ כתב-יד זה הוא קדום יותר גם מכתבי-היד של הפירוש הארוך, והוא נכתב במאה הי"ב או הי"ג, כלומר קרוב יחסית לימי חייו של פרשנו. על טיבו של כתב-היד עי' ריינמן תשס"ג, 46-47.

⁵⁴⁶ אמנם גם גירסת "ולהיותי" קיימת בפירוש הקצר, אולם רק בכ"י 4ל (שריינמן [תשס"ג, 62] מחשיבה אותו לגרוע במיוחד), ובכ"י ב שהועתק ממנו (שם, 61). בכ"י 1א מופיעה גירסה אחרת, הפותחת במילים "ולהיות החבור [תמים]", שנראית כפירוש לאחת הגירסאות האחרות, ולא ניתן להביא משם ראיה לענייננו.

⁵⁴⁷ אין חובה להבין את "ולהיותי" כאמירה יומרנית שראבי"ע רואה עצמו כבר עתה 'תמים בדרכיו', אלא נראה שגם לפי גירסה זו מדובר בתיאור תכליתי, כמו במקומות אחרים בפירושו למקרא, למשל: "והקמותי את בריתי אתכם. להיותכם ככוכבי השמים וכעפר הארץ" (וי' כ"ו, ט); וכן "הדרך שאעלה בה אל השמים להיותי עם מלאכי עליון" (תהי' ט"ז, יא).

⁵⁴⁸ לא נראה שראבי"ע מדבר על עצמו כאן בגוף שלישי, למרות מנהגו לעשות כן בחלק משירי הפתיחה לפירושו. דווקא ההקדמה בה הוא מאריך ביותר בשימוש בגוף שלישי על עצמו היא ההוכחה שאין זה המקרה כאן. כמו בהקדמת הפירוש הקצר לשה"ש, פותחת ההקדמה לפירוש הארוך לבראשית בשיר פתיחה בן שני חלקים. החלק הראשון הוא כללי, והשני, המתחיל במילים "נאם אברהם הספרדי" או בביטוי דומה, מהווה הקדמה מתודולוגית (או לפחות התחלה של הקדמה כזו). רק בחלק הראשון בשיר הפתיחה לבראשית מדבר ראבי"ע על עצמו בגוף שלישי, למשל "ומספר שני חייו שמנה על שמנה". אולם בחלק השני, שפתיחתו כמעט זהה לקטע שלנו ("הנה בשמים עדי/ היודע סודי/ כי בכל לבי ובכל מאודי/ אפרש התורה בעודי/ על פי אשר תשיג ידי/ אם יהיה אלהים עמדי"), הוא מקפיד להשתמש בגוף ראשון בלבד.

השימוש בו על שה"ש בצלע המקבילה ('פירשתיו שלש פעמים')⁵⁴⁹. מצד שני, קשה לומר שהה"ש הוא 'תמים בדרכיו', מפני שגירסה זו אינה מתאימה לשיטת ראב"ע בפירוש משלים מקראיים – אין זה נכון שמשל 'שלם' מתפרש הן לפי הרובד המילולי והן לפי הרובד האלגורי, שהרי המשל הוא לקישוט הנמשל בלבד, ורק הנמשל מהווה פירוש אמיתי.

דווקא הגירסה 'ולהיות' או 'ולהיותי' מתאימה לתפיסת המשל של ראב"ע: כיוון שפירוש שה"ש כמשל היה נראה קצר ביותר, והיה כולל בתוכו את 'הפעם הראשונה' בלבד, יחד עם סיכום קצרצר של שתי 'הפעמים' האחרות⁵⁵⁰, לא רצה פרשנו לפטור ספר מקראי שלם בביאור שנראה על פניו כה חלקי. לכן הוא העדיף להרחיב בפירוש המשל כאילו הוא פשוט (כהשערת כהן), ובפירוש הנמשל כאילו הוא דרש⁵⁵¹. בכך למעשה התאים לגישת רש"י לפי גרינשטיין (לעיל, הע' 531) בכך שהוא מחפש להוציא מהכתוב את מרב המשמעויות הטמונות בו⁵⁵², וזוהי 'תמימותו'. ובדרך זו הלך מאוחר יותר שפירא, שזיהה נכון את התופעה בפירוש ראב"ע⁵⁵³.

מדוע ראה ראב"ע צורך לפרש את שה"ש על-פי תפיסה שונה מזו שבה הוא עצמו ראה את הספר? מדוע לא רצה להסתפק בפירוש קצר לשה"ש⁵⁵⁴? לדעתי ייתכנו שני גורמים: מצד אחד, יש לזכור שראב"ע היה פרשן מקצועי שכתב פירושים לפי הזמנה (עי' סימון תשמ"ה, 33). פירוש קצר מדי לשה"ש היה עלול להיראות בעיני הפטרוני או התלמיד המזמין כפירוש פחות-ערך שאינו מצדיק את ההשקעה שהשקיע בו. אך מצד שני, ייתכן שכבר ראב"ע עצמו לא רצה להשאיר ספר שכה שיבח עם פירוש שנראה גם בעיניו כעלוב, גם אם הוא נכון. לכן, מבלי להסתיר את מה שעשה, (בניגוד לטענת גרץ – לעיל הע' 542), ומבלי לפגוע בפירוש 'האמיתי' (שה"ש כ'משלי'), הוא הרחיב את פירושו המילולי לכדי פירוש 'פשוט' מלא, ואת פירושו האלגורי לכדי פירוש 'דרש' מלא. אך אין אלה הפירושים האמיתיים של הכתוב, אלא תרגילים אינטלקטואליים יפים בלבד.

⁵⁴⁹ לכן לא סביר גם בגירסת 'להיות/להיותי' שכינוי הקניין במילה 'בדרכיו' יתייחס לה', כלומר שראב"ע 'תמים' בדרכי אלוקיו.

⁵⁵⁰ ה"ש הקדמות עראמה ומלבי"ם ('מבוא המחברת'), שם מופיע סיכום העלילה בפסקה אחת (אצל מלבי"ם שם יש סיכום דומה גם לעלילה האלגורית); וכן פירושו האלגורי-פילוסופי של אבן-כספי, שכל אורכו כחמש מאות מילים בלבד (ועי' עליו מרציאנו תשס"ה, 96-97). נראה שרי' שמואל אבן-תיבון גם סובר כך בפירושו לקהלת (עי' מרציאנו תשס"ה, 66-67).

⁵⁵¹ ה"ש פירושו לבמ' כ"ג, כד, שם מציע ראב"ע 'דרש' (בהגדרה שלו), לפיו חלק מפסוק העוסק בפשוטו בעם ישראל בכלל מתפרש גם על ימיו האחרונים של משה רבנו. נקודה זו נראית מתאימה למה שהוא עושה בשה"ש, שם הספר כמשל עוסק ביחסי הי-ישראל באופן כללי, וה'דרש' מזהה פרטי פסוקים עם פרטי אירועים היסטוריים וכדומה.

⁵⁵² גם כהן (2003, 265, הע' 114) מעיר על 'דמיון בולט' בין פירושי רש"י וראב"ע לשה"ש. למחקר המדגיש את ההבדלים ביניהם (למרות שגם הוא מודה בדמיון), ר' עסיס (בדפוס).

⁵⁵³ בכל זאת ראב"ע שונה משפירא בכך ששפירא מייחס את ריבוי המשמעויות לכתוב, ואילו ראב"ע מייחס אותן לפרשן. נראה שגם ברצלוני הבין את ראב"ע באופן חלקי, שהרי גישתו לכתוב היא חד-משמעית כזו של קודמו, ובהנחה כזו לא ייתכנו סתירות בין הרבדים גם לשיטת ראב"ע (אם כי יישארו פרטים מיותרים ברובד המילולי, בניגוד לדעת ברצלוני). אלא שראב"ע מרחיב את פירושו כאילו הכתוב היה רב-משמעי, ובהרחבת אלה מצויות הסתירות.

⁵⁵⁴ פירוש לשה"ש שהיה מורכב רק מ'הפעם הראשונה' עם תוספות קצרות היה אורך כנראה (בפירוש הקצר, שהוא הקדום יותר ולכן המשמעותי בהבנת בחירתו של ראב"ע בשיטה שנקט) כאלפיים מילה או מעט יותר, קצת פחות מפי שניים מאורך הספר עצמו. אמנם יחס כזה קיים בפירוש ראב"ע למגילת רות, שהיא ספר באורך דומה לשה"ש, אולם לא ניתן להשוות ספר שירי קשה לספר פרוזאי פשוט.

הבנה זו של פירוש ראבי"ע, לפיה היחס בפועל של שני רובדי פירושו הוא כשל פשט ודרש, מסבירה היטב גם את היעדר החדירות ואת הסתירות בין שני הרבדים. שהרי לפי ראבי"ע, הפשט והדרש אינם תלויים זה בזה, יש להם מגמות שונות⁵⁵⁵, והם סותרים זה את זה לעתים קרובות (ע"י בהקדמותינו לתורה בפירוש הארוך והקצר לספר בראשית, הדרך הרביעית והחמישית; וכן שפירא 1998, הע' 15)⁵⁵⁶.

3.3.2.3 ניתוק גמור בין הרבדים

לכאורה פירושו של עמנואל הרומי סותר את דברינו עד כה: למרות ש'החלק הפילוסופי של פירושו סותר באופן מהותי את 'פשט המקראות' שלו, הוא מרבה בחדירות של ביאורים מילוליים ב'חלק הפילוסופי'. אולם בעיה זו היא למראית עין בלבד. שכן החדירות עצמן אינן חדירות של ביאורים שהוא קיבל בפירושו המילולי, אלא להיפך, של ביאורים שאינם מתאימים בעליל לפירושו זה. הסתירה הקיצונית בין הרבדים היא זו שמצריכה את החדירות, לא כדי להזכיר את קיומו של הרובד המילולי, ולא כדי לאחד בין הפירושים, אלא כדי להביא חלופה להבנה שבפירוש המילולי, שתוכל להוות בסיס לפירוש האלגורי, כמו בדוגמאות שהבאנו, וכן כדי להבהיר נקודות בפירוש האלגורי, המצריכות דיון במשמעות המילולית של הדימויים שבפסוקי המגילה. למשל:

סמכוני באשיות. אומרת עתה הרעיה לחברותיה: אחרי שאיני ראויה להתחבר עם דודי, סמכוני באשיות שליין, ועשו רפידתי **מתפוחים** בעלי ריח טוב ויתמכוני, **כי אני** חולה בעבור אהבתי, ונלאיתי כלכל ולא אוכל, והייתי חפצה שיהיה **שמאל** הדוד **תחת לראשי וימינו תחבקיני**.

ור"ל בעוד שאני איני ראויה אל הדבוק האלקי, תתמכו אותי בעשיית המצוות ובהנהגת ישרות ובמוסרים תתענג בהם הנפש לטוב ריחם, כי אני חולה בעבור שאיני יכולה להגיע אל אהבתו, ותאותי ותשוקתי היא להתחבר עמו החבור האמיתי, והוא אשר כנה באמרו **שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקיני**. (החלק הפילוסופי, ב', ה-ו)

הפסקה הראשונה, המילולית, המופיעה בתוך הפירוש האלגורי, משמשת כאן כביסוס להבנת האלגוריה. אין האלגוריה מסתמכת ישירות על המילים בקטע זה, אלא על מצב אנושי מסויים המובע ברובד המילולי, והשונה מהותית ממה שמפרש עמנואל הרומי ב'פשט המקראות',

⁵⁵⁵ כמו שראבי"ע מציין בפירושו לדב' ט"ז, יח לגבי כל מה שהוא עצמו כותב על 'סמיכות פרשיות': "אע"פ שכל מצוה ומצוה עומדת בפני עצמה, יש כדמות דרש להדבק הפרשיות".

⁵⁵⁶ בכל זאת יש לזכור, שלפי ראבי"ע שני רובדי הפרשנות בשה"ש מקבילים במידה מסויימת, באשר בשניהם יש עלילה המתקדמת בסדר כרונולוגי דומה. ייתכן שסדר עלילתי זה נובע מתביעתו הכללית שגם לדרשנות יהיו גבולות, תביעה שמתבטאת למשל בפירושו הקצר לבר' מ"ט, יב ("וזה דרך דרש משובש"), ובפירושו לעמוס ה', ח ("אינינו פשט ולא דרש"). וע"י כהן 2003, 271, הע' 133.

שם הוא מתעלם לחלוטין מפס' ה, ושם הרעיון שהרעיה 'אינה ראויה' לדוד הוא זר לחלוטין, שכן הרעיה בפירושו המילולי אינה משועבדת לדוד, אלא יש הדדיות גמורה ביניהם (עיי' לעיל 2.2.3.1, הע' 280).

עצם האפשרות שהרובד האלגורי סותר לחלוטין את הרובד המילולי, כפי שהדבר מתבטא כאן, אינה צריכה להפתיע: גישה זו קיימת לפחות מאז המאה הראשונה לספירה, אצל קווינטיליאנוס (חינוך ח, ו, 44), שאמר: "האלגוריה... מציגה דבר אחד במילותיה ודבר אחר במשמעותה, ולפעמים אפילו דבר הפוך". ולפי כהן (2003, 289), גם רד"ק רואה את כוחה של מטפורה ביכולתה להביע משמעויות סותרות בו-זמנית.

במקרה דנן, הגורם לפירוש כזה דווקא בשה"ש⁵⁵⁷ הוא ברור: השלכותיה הפילוסופיות האפשריות של האירוטיות הבוטה שעמנואל הרומי מצא ברובד המילולי. בחירתו בדרכו הפרשנית של ראב"ע ברבד המילולי (בה הדוד והרעיה אינם נשואים – עיי' לעיל 2.1.2.2, הע' 125; 2.3.3.2, הע' 383), יחד עם רגילותו בכתיבה אירוטית (עיי' לעיל 2.3.4.2, הע' 390), הביאו את פירושו לבוטות כזו, שקשה לתאר כיצד ניתן להשתמש בו כדימוי לקודש, במיוחד כאשר הוא מעוניין לפרש את שה"ש כאלגוריה פילוסופית. אלגוריה כזו, העוסקת בקשר שבין האדם הבווד לא-להיו, דורשת את הרחקת ההגשמה, ולא את הקצנתה. גם אם מצאנו את הנשיקה כדימוי ליחסי האדם והאל במסורת הפילוסופית (עיי' רוזנברג תש"ן, עמ' 139 וא"י), יחסי-מין בוודאי לא מצאנו. לכן עמנואל הרומי, כמו ראב"ע, רואה באלגוריה פתרון אפשרי לקטע מכתבי-הקודש הנראה בעיית⁵⁵⁸, אך בניגוד לקודמו אין הוא מנסה להמעיט בבעייתיות של הספר, אלא הוא מקצין אותה בפירושו המילולי, ומציע פירוש אלגורי המתרחק ממנה לחלוטין.

3.3.3 התאמת הרבדים

3.3.3.1 הקבלה

אצל עראמה ומלבי"ם קיימות חדירות רבות המכוונות להתאמת הרבדים זה לזה, אך כמות הסתירות בהם גדולה יחסית. אמנם לגבי עראמה, ניתן לכאורה לומר שמדובר בחוסר-הצלחה ליצור פירוש עם פחות סתירות, שכן הוא כתב כנראה את שני חלקי פירושו בזה אחר זה, והסתירות הן בפרטים קטנים יחסית, כך שיתכן שהוא לא תמיד זכר את כל פרטי פירושו המילולי כשכתב את האלגורי. אולם מלבי"ם, שהעמיד את פירושו זה מול זה באופן שיטתי, והסתירות אצלו משמעותיות יחסית, בוודאי לא שכח כיצד פירש. ואפילו עראמה, עם ריבוי החדירות אצלו לשני הכיוונים, ועם הצהרותיו בזכות התאמת הפירושים, סביר יותר לומר שלא ניסה להתאים יותר את פירושו.

⁵⁵⁷ אמנם גם בפירוש משלי לא הקפיד עמנואל הרומי על התאמת הרבדים, אולם שם המרחק ביניהם קטן הרבה יותר (רי' למשל בדוגמה המובאת במבוא של גולדשטיין לדפוס-הצילום של הפירוש, 14-15).

⁵⁵⁸ תופעה זו קיימת גם אצל פרשנים והוגים אחרים. עיי' למשל כהן (2003, במקומות רבים לאורך הספר) על המטפוריזציה של פסוקים שיש בהם משום הגשמת האל-אצל ראב"ע, רמב"ם ורד"ק; וכן את מה שכתבנו לעיל (הע' 459) ביחס לחטאי גיבורי התנ"ך בפרשנות הנוצרית (בו דננו לעיל).

ייתכן שסוג החדירה הנפוץ אצל שני הפרשנים הללו, של חזרה על המובן המילולי לפני כל פירוש אלגורי, לא נועד לאחד את שני הרבדים לגמרי, אלא לדאוג לכך שהפירושים לא יסטו זה מזה יותר מדי, ושיקיימו ביניהם יחס של הקבלה. כך לגבי עראמה, ייתכן שהקבלת הרבדים נועדה למנוע פרשנות שרירותית לכתוב, כפי שהוא אומר בהקדמתו:

להיות חק וזכרון בפי כל ישראל: "שיר השירים קדש קדשים" (משנה ידים ג, ה/481), הסכימו כל החכמים לתלות בו עינם בעיוניהם איש איש ממלאכתו אשר המה עושים ומיוחדים בה, ובה יתהלל חכם בחכמתו, מקובל בקבלתו ואלהי באלהותו⁵⁵⁹, כמו שנתפרסם מן פירושיהם. ואפשר דכלהו איתנהו ביה... האמנם כי מה שידובר בו מחכמי הקבלה בו⁵⁶⁰ סתום וחתום, לא יועיל כי אם להודיע היודע ליודע שיודע, לא זולת... גם מה שיפורש עליו מדברי החכמות אשר ראינו באמת קרה לו מה שכתב המורה בפתיחת פירושו לפרקי החכם אבוקרט (רמב"ם, היפוקרטס) והוא היות דבריהם בו חבור בפני עצמו איננו בכתובים לא בכח ולא בפעל⁵⁶¹. והנה לא תתקורר בפירושים ההם נפש מבקש כונת הכתובים בשום פנים... אכן מה שיקבלהו הדעת ומה שיתישב בו הלב הוא מה שרצוהו חז"ל מהיותו שיר ידידות כנסת ישראל לבורא יתברך...

מעין גישה זו קיימת כבר אצל אוגוסטינוס. לפי רולינסון (1981, 44-48), אוגוסטינוס דרש התאמה בסיסית בין הרבדים במקרא⁵⁶², כי אחרת כל פירוש היה אפשרי, אך ריבוי הפירושים האלגוריים שהוא איפשר לכל טקסט מקראי מראה לכאורה שלא צידד בהתאמה מלאה בין הרבדים בפרשנות המקרא⁵⁶³.

אצל מלבי"ם נראה שהעניין נובע מסיבה אחרת. מצד אחד התאמת הרבדים על-ידי הצמדת כל פרט ברובד המילולי למקבילה אלגורית היתה יכולה להביא לפירוש אחדותי, ובכל זאת פרשנו לא רצה בכך. נראה שההבדלים בין הרבדים קשורים להבדל עקרוני הקיים ביניהם:

⁵⁵⁹ ייתכן שיש כאן רמז לשלושת סוגי האלגוריה בפרשנות שה"ש, כאשר 'החכמים' הם בעלי האלגוריה הפילוסופית, 'האלהיים' הם בעלי האלגוריה הקבלית (המיסטית), ו'המקובלים' הם בעלי האלגוריה הלאומית, ההולכים לפי קבלת חז"ל. אולם בהמשך ברור ש"הקבלה" פירושה 'המיסטיקה'.

⁵⁶⁰ השארתי את הגירסה כך למרות ההכפלה במילה 'בו'. כל עדי הנוסח גורסים כאן מילה כלשהי – הדפוסים 'בו', ורוב כתבי-היד 'בא'. אמנם גירסה זו נראית מעט הגיונית יותר, אך ייתכן גם שהיא נוצרה לתקן את חוסר הבהירות שבהכפלת המילה 'בו', שאולי היתה (כנראה בטעות) בטקסט המקורי.

⁵⁶¹ נראה שיש כאן משחק מילים על הביטויים 'בכח' ו'בפעל' השכיחים בפרשנות הפילוסופית. עיי למשל בציטוטים שהבאנו לעיל (3.2.1.1) מפירושו של עמנואל הרומי.

⁵⁶² לפי אוגוסטינוס כתבי הקודש הם אלגוריים, אך האגדות הפגאניות שהוצמדה להן פרשנות אלגורית אינן באמת אלגוריות, והוא לועג לשתירות בולטות בין הרבדים אצלן (רולינסון 1981, 54-60).

⁵⁶³ נימוקו: הרובד המילולי הוא הרובד ההיסטורי, והיסטוריות אינה מספיקה להיכלל בכתבי הקודש. על הערך ההיסטורי של הרובד המילולי אצל פרשני שה"ש היהודים, עיי להלן 4.3.2.2.

לשון-קודש של הרובד האלגורי מול לשון-חולין של הרובד המילולי. כבר ראינו לעיל (2.3.4.2) שמלבי"ם ראה את הרובד האלגורי כ'פשט', ואת המילולי כ'לבוש חיצוני' לכתוב, שאין בו משמעות דתית, ושפירושו המילולי מיועד בעיקר כפולמוס סמוי נגד שיטתו של לויזון בפירוש המגילה. הבנה זו של מהות הרבדים, שהתבטאה למשל בדוגמא שהבאנו מפירוש המילה 'מחניים', מביאה בהכרח להבדלים ולסתירות ביניהם, כפי שנראה גם בדוגמא הבאה:

בפניית הרעיה אל רוחות הצפון והדרום (ד', טז) קיימת סתירה, אם הרוחות מייצגות עניין אחד (בפירוש המילולי), או שני עניינים נפרדים (בפירוש האלגורי):

עורי. אומרת שיתעורר רוח הצפון והדרום ופיח הגן ובשמיו,
כדי שיבוא הדוד לתוכו ויאכל מפריו. רצה לומר שיתעורר רוח
הרצון והאהבה ופיח גן הידידות, כדי שתתחבר עם דודה
באהבה.

מלבי"ם מתייחס כאן לרוחות הצפון והדרום כרוח אחת, המהווה מטפורה ל'רוח הרצון והאהבה'. אולם באלגוריה הוא מבחין בין שתי הרוחות:

עורי. עתה תצוה הנפש אל הרוחות שיתעוררו, וזה משל אל
הרוח המתעורר המעלה ציוריו אל הלב, והוא משל אל רוח צפון;
ואל רוח הקדושה והאהבה וכל מדות היקרות הנפשיות שמצד
היצר הטוב, שזה משל הרוח דרום הפונה לימין. ואמר בצפון
עורי כי רוח זה אין דרכו להפיח הגן לעבודת ה', ובתימן בואי כי
דרכו בכך ואין צריך התעוררות.

בפירוש המילולי קוראת הרעיה להתעוררות רוחות הצפון והדרום ולבוא שניהם אל הגן, כאילו שתי הרוחות אחת הן. אך בפירוש האלגורי הוא מבחין ביניהן, ונותן לכל אחת מהן תפקיד משלה. אין החילוק בין הרוחות סותר בעליל את הפירוש המילולי, וגם לפי פירוש זה ייתכן שיהיה הבדל ביניהם (כמו ש'צפון' ו'דרום' אינן מילים נרדפות), אך אין זה מעניינו של מלבי"ם. רק באלגוריה הוא מקפיד על ההבחנה ביניהן.

נראה שיש כאן אותה תופעה שראינו בפירוש המילה 'מחניים'. ברובד המילולי יש מקום לפרשנות שאינה 'כל-משמעית'⁵⁶⁴. ברובד האלגורי, לעומת זאת, מלבי"ם נאמן לדרכו בפירוש המקרא כולו. לכן הוא מפרש לשון זוגי כמציינת שתי תופעות ספציפיות⁵⁶⁵, ולכן הוא מבחין בין

⁵⁶⁴ אמנם גם ב'משל' קיימים פירושים 'דווקניים' לתקבולות ולמילים נרדפות אצל מלבי"ם (למשל ההבחנות בין 'עלמות' ל'בנות' ב-א', ג; בין 'בנות ציון' ל'בנות ירושלים' ב-ג', יא; ובין 'גיל' ל'שמחה' ב-א', ד; ועוד), אך פירושים אלה מושפעים בדרך-כלל מהאלגוריה, ומכל מקום ההקפדה על ההבחנה במילים נרדפות היא פחות קיצונית ממה שמלבי"ם רגיל בשאר המקרא, ובוודאי ממה שהוא עושה בפועל בפירושו האלגורי. אמנם יש לציין כאן את ה', ג, שם הוא מסביר את שאלת הרעיה "אֵיכָה אֶטְנֶפֶם" כנובעת מהמשמעות המילולית, כך שאין לה תפקיד אלגורי. אך מקרה זה הוא יוצא דופן, ולא נראה לי שהוא מעיד על שיטתו באופן כללי.

⁵⁶⁵ למדרשים דווקניים על לשון זוגי, עיי' למשל בר"ר עד, יז/876-877 (על המילה "מִחְנִיִּים" – בר' ל"ב, ג), ומלבי"ם בפירושו לבראשית על-אתר.

תפקידיהן של הרוחות השונות המוזכרות בדברי הרעיה. כלומר הרובד האלגורי מתפרש כחלק מכתבי הקודש, אך המילולי מתפרש כחיבור ספרותי חילוני⁵⁶⁶.

לגבי חכם, שהשתמש בחדירות לשם תזכורת בלבד על-מנת להעמיד את שה"ש כספר דתי, נראה שיש לשייכו לקבוצת הפרשנים המקבילה בין הרבדים, למרות מיעוט הסתירות בפירושו. את מיעוט הסתירות ניתן להסביר בשתי דרכים. ראשית, אורך פירושו האלגורי. פירוש זה, המורכב בעיקר מהערות קצרות בלבד בסוף כל יחידה במגילה (עיי לעיל 3.1.2), אין בו מספיק מקום לאפשר יותר סתירות ועדיין לשמור על יחס קבוע בין הרבדים. סיבה נוספת היא שחכם, בניגוד לכל שאר הפרשנים הנחקרים כאן, רואה את הרובד האלגורי כנוסף על המילולי. כך הוא כותב בהקדמתו (8):

...אמנם לפי המשמעות המילולית הפשוטה מתוארת בשיר
השירים אהבה שבין דוד ורעיה שהם שניהם בשר ודם, אלא
שבהיות אהבה זו תמה, זכה, טהורה וקדושה, ראויה היתה
שתשמש סמל ודוגמה לאהבה נעלה יותר.

פירוש כזה מניח שאין קיום עצמאי לפירוש האלגורי כלל. הוא נוצר אגב המשמעות המילולית ובתקופה מאוחרת יותר, כיוון שיש תכונות משותפות לשתי האהבות, האנושית והרוחנית. משום כך הרובד האלגורי מתאים לרובד המילולי ואין ביניהם סתירות רבות – האלגוריה נוצרה בזכות אותה התאמה. אך מצד שני גם חדירות המאחדות את הפירוש לא שייכות כאן, שהרי אין זה פירוש אחד: הביאור המילולי של חכם הוא פירוש פשוטו של מקרא, ואילו האלגורי הוא התאמת דברים מהמסורת היהודית אל המקרא⁵⁶⁷.

3.3.3.2 האחדה

לכאורה הגישה המחייבת התאמה מרבית של הרבדים זה לזה (כמו שראינו אצל המיוחס לרש"י ומצודות) אינה צריכה הסבר כלשהו – ככל שהרבדים מתאימים יותר, הטקסט נראה שלם יותר, מה שמקבל חשיבות עליונה בתפיסת פרשנים מסורתיים רבים את המקרא, וכפי שראינו אצל ברצלוני (לעיל 3.3.2.1)⁵⁶⁸. בכל זאת שתי נקודות ראויות כאן לדיון, אחת בקשר למיוחס לרש"י ואחת בקשר למצודות.

⁵⁶⁶ אין לערב גישה זו עם עמדה נוצרית שחילקה בין המחבר האנושי של הרובד המילולי במקרא לבין רוח הקודש שחיברה את הרבדים האחרים (עיי מיניס 1984, למשל 73), שהרי מלבי"ם מציין את היות האלגוריה 'פשוט' כיוון שהיא מתאימה לתולדות חיי המחבר האנושי – שלמה (שכתב ברוח הקודש, כפי שמשתקף כבר במשפט הראשון של הקדמת הפירוש: "...אביר החכמים ברוח ה' עליו השכיל...").

⁵⁶⁷ בראיון שערכתי עם חכם (אלסטר תשס"ה, §10), שאלתי אותו על סתירות בין הרבדים בפירושו, והוא ענה שאם יש סתירות, הן באות מחוסר תשומת-לב מצידו, או (ונראה שזהו הגורם העיקרי) מהיות הפירוש שהוא מציג באלגוריה מקובל במסורת המדרשית. והש' מה שהבאנו לעיל (3.2.2.5), על אחת הסתירות אצלו.

⁵⁶⁸ גישה כזו בתיאוריה הספרותית המודרנית ניתן למצוא אצל הוניג (1959). לדעתו התאמת הרבדים היא חובה, שהרי שני הרבדים מהווים יצירה אחת (93, 114), אם כי הוא מכיר גם בהתאמה אירונית בין הרבדים כראויה (129-137). והש' בלומפילד (1972, 310), הטוען שככל שהטקסט אלגורי יותר כך יותר הקפדה על התאמת הפרטים.

לגבי המיוחס לרש"י, ניתן לראות שהוא לומד לא רק מהרובד המילולי לאלגורי, אלא אף מהאלגורי למילולי. כלומר, אהבת ה' מלמדת אותנו על אהבה זוגית, בדיוק כמו שאהבה זוגית מלמדת אותנו על אהבת ה' (והש' הסיפור על ר' יחזקאל סרנא שיובא להלן 4.2.1.3):

על משכבי בלילות. נזכרתי לדודי שנתרחק בפשעי, כי בלילה
אדם מזכיר את דודו, כדכתיב "על-יצועי באשמורות אהבה-
בך" 569 (תה' ס"ג, ז).

עקרון זה מעיד על תפיסה 'אינטראקטיבית' של המשל בשיר השירים (עי' בלק 1962, 44-47), כלומר תפיסה האומרת שהרובד המילולי אינו קישוט שנבחר מסיבות אסתטיות בלבד, או 'מנעולי' הבא למנוע נגישות אל המשמעות האמיתית של הטקסט. המשל נבחר בקפידה, וכל דרך ביטוי אחר היה מפספס חלק מהמשמעות שניתן ללמוד מהכתוב. ראינו גישה כזו לרובד המילולי בשה"ש בהקדמת ריק"ם (לעיל 2.3.2) 570, וכחן (2003, 272-331) חקר אותה כפי שהיא מובעת בפירושי המקרא של בנו רד"ק 571, אך נראה שהמיוחס לרש"י הולך רחוק יותר. בעוד ריק"ם מצהיר בעיקר על התאמת הרובד המילולי למונח האלגורי, ורד"ק מפרט כיצד ניתן ללמוד פרטים רבים על האלגוריה מתוך הרובד המילולי, המיוחס לרש"י מאפשר מעבר מידע דו-כיווני 572, המחזק את הקשר בין שני הרבדים, וגם מעלה את ערכו של הרובד המילולי.

לגבי מצודות, גישתו בעניין הסתירות (המשותפת גם לחכם) אינה מקורית לו. כבר רמב"ם דיבר על פרטים בטקסט אלגורי שאינם רלוונטיים להבנת האלגוריה (מו"נ, פתיחה/19-17) 573, ועוד לפניו זו היתה דרכו של ראב"ע ברוב המשלים במקרא (כהן 2003, 263-260). בשה"ש כתב כך בפועל המיוחס לרשב"ם (עי' גלזר 1998, 56), ונושא זה נדון בהרחבה בפרשנות הפילוסופית (עי' מרציאנו תשס"ה, 169-170). על-פי תפיסה זו, רוב פרטי הרובד המילולי (אם כי לא כולם) במשלים רבים באים לשם קישוט או למטרה אחרת (למשל כדי שהרובד המילולי יהיה מובן יותר כשלעצמו, או כדי להסתיר את היות הטקסט אלגוריה), והמשמעות האלגורית עולה מתוך ההבנה

569 הפסוק המלא הוא: "אם-זכרתיך על-יצועי באשמורות אהבה-בך". לא נראה שהציטוט החלקי משקף פירוש המתעלם מהתקבולת. אדרבה, יש כאן הבנה ששני חלקי הפסוק נרדפים לחלוטין, ולכן אפשר לצטט את הביטוי "על-יצועי" יחד עם הסיפא. על יחסם של פרשני צפון-צרפת לתקבולת הנרדפת, או, ליתר דיוק, לתופעת 'כפל עניין במילות שונות', עי' האס 2005.

570 גם בגוף הפירוש הלך ריק"ם בדרך זו, למשל בדבריו על א', ג: "עלמות אהבך. משל לקהלות ישראל. ולמה נמשלו לעלמות ולא לנשים? שהן בתחלת זמן תלמודם ככלה עלמה שלמדה לשרת בעלה ומנהג דרכי ביתה עד שתהיה אשה גמורה מלומדה בכל דרכיה". והש' פירושו ל-ב', ד; ד', א; ו', ז. ב-א', ו הוא מסביר את שיטתו כיכל-משמעית' (עי' לעיל, סוף 3.3.2.1): "שים אחי לבך לדבר הזה ותראה גדולות הנביאים וחכמתם, ברוך שבחר בהם ובנבואתם. שרצה להחכימם ולגלות להם סודיו... והנביאים כלם היו לוקחי אמרים, וטעמי דברים, להנעים אמריהם, ולהפאיר ספריהם, ממש רבינו עליו השלום שהיה אבי החכמים וראש הנביאים".

571 בכך ניתן להוסיף לדברי כהן (2003, 303-306) על השפעת דרכו של ריק"ם בפרשנות הפשט על פירושי בנו. לא רק בשאלת 'כפל עניין' (בה דן כהן), אלא גם בשאלת היחס לאלגוריה למד רד"ק מאביו.

572 ר' בבלי סנה' כב ע"ב, שם לומד רב על אופיין של נשים מפסוק בישעיה (נ"ד, ה) בו מדומים יחסי ה-ישראל ליחסי איש-אשה. וכן הש' אמפסון (1985, 347) המתייחס לכך בדרך אגב: "כך שני הרעיונות המושווים כאן לא רק מאירים זה את זה כמו באלגוריה...".

573 אמנם רמב"ם הכיר בקיומם של משלים שיש בהם משמעות אלגורית לכל פרט מילולי (מו"נ, פתיחה/17), אך הוא לא החשיב משלים אלה ליתמימים יותר. אדרבה, לפי כהן (2003, 183-181) נראה שהוא ראה חשיבות יתרה דווקא במשלים שמובנם האלגורי יוצא מתוך הבנה כוללת של הרובד המילולי.

הכוללת של הרובד המילולי, לא מתוך הפרטים שבו. כך שבשום אופן אין לראות בגישה זו תופעה מיוחדת לעת החדשה, גם אם בפרק זה מצאנו אותה אצל פרשנים מודרנים בלבד.

4 מקומו של הרובד המילולי בפרשנות שה"ש

לאחר שדננו בהיבטים שונים של הרובד המילולי ושל יחסו לרובד האלגורי אצל הפרשנים השונים, ניתן כעת לגשת לשאלה המרכזית בה פתחנו את העבודה: מהו מקומו של הרובד המילולי בפרשנות הכפולה לשה"ש? מדוע פירושים המסבירים את המגילה כאלגוריה כוללים גם פירוש מילולי?

4.1 מסגרת תיאורטית למסקנות העבודה

כפי שראינו לעיל (1.2.3), רולינסון (1981, 82-80) מבחין בין שני סוגי אלגוריה: אלגוריות בעלות שתי משמעויות – הגלויה והנסתרת; וכאלה בעלות משמעות אחת – נסתרת – בלבד. הדבר נכון גם בחלוקה בין פרשנים שונים לגבי אותה אלגוריה – יש מביניהם שנותנים לרובד המילולי חשיבות עצמאית שאינה תלויה במובן האלגורי, ואילו אחרים רואים בו חשיבות פונקציונלית בלבד, שאין בו אלא מה שהוא משרת את המובן האלגורי של הכתוב. אבל פרשן הרואה חשיבות עצמאית ברובד המילולי לאו דווקא שולל ממנו כל חשיבות פונקציונלית. וכן להיפך: גם פרשן הרואה ברובד המילולי של שה"ש גורם שעיקר משמעותו במה שהוא משרת את הרובד האלגורי יכול בכל זאת לראות בו גם חשיבות עצמאית כזו או אחרת. לכן נבנה כאן מודל מעט מורכב יותר כדי להתמודד עם כל הגישות הפרשניות הללו.

למעשה ניתן לפרק את חשיבות הרובד המילולי בעיני הפרשנים לסוגים שונים:

ראשית, חשיבות עיקרית, כלומר שהרובד המילולי הוא מובנו הבסיסי של הכתוב, וששה"ש כשלעצמו אינו אלגוריה, אף שניתן (ואולי צריך) לפרשו גם ככזה.

שנית, חשיבות עצמאית, כלומר שיש ערך כלשהו לרובד המילולי עצמו, ללא תלות במובן האלגורי, ובכל זאת הרובד האלגורי הוא המועדף מבחינה פרשנית. ערכו של הרובד המילולי יכול להיות תוכני, כלומר שיש לרובד המילולי רעיון מוסרי ו/או דתי היוצא ממנו; היסטורי, כלומר שהוא כולל תיאור של מעשים שהיו; או אסתטי. בכל אלה ייתכן שפרשן יחשוב שהרובד המילולי היה מספיק כשלעצמו כדי להכניס את שה"ש למקרא, אך ייתכן גם שלא, ורק בזכות קיומה של האלגוריה יכלה המגילה להיכלל בכתבי הקודש.

שלישית, חשיבות פונקציונלית, כלומר שיש לרובד המילולי תפקיד בקריאת המגילה כאלגוריה. תפקיד זה יכול להיות בכך שהמובן המילולי עצמו מוביל את הקורא להבנה האלגורית הנכונה (מודל 'המפתח' של בויארין – לעיל 1.2.3); בכך שדווקא הוא מסתיר את ההבנה האמיתית ממי שאינו ראוי לכך (המנעולי של בויארין); או בכך שהוא מושך את תשומת-ליבו של הקורא אל הטקסט, כדי שירצה ללומדו גם לפי משמעותו האמיתית.

רביעית, חשיבות קאנונית, כלומר גם אם אין לו כל ערך הנראה לעין, עצם קיומו של שה"ש במקרא מעניק לו חשיבות גם ברובד המילולי שלו, גם אם אין הוא מובנו העיקרי.

וחמישית, חשיבות למטרה שאינה פרשנית, כלומר שהפרשן מפרש את הרובד המילולי בשה"ש כדי לשרת מטרה שאינה קשורה במגילה עצמה, ופירוש זה אינו משקף בהכרח את מובנה האמיתי.

כל פרשן שפירש את שה"ש לפי הרובד המילולי סבר כנראה שיש לו חשיבות כלשהי, ונראה בהמשך שיש פרשנים שראו בו יותר מסוג אחד של חשיבות. את שיטותיהם של חלק מהפרשנים הנדונים כאן (ראב"ע, מלבי"ם, חכם) כבר ראינו בפרקים הקודמים, ונותר לנו כאן רק לסכם את הדברים. אולם בנוגע לפרשנים האחרים (המיוחס לרש"י, עראמה ומצודות) עוד נצטרך לדון מהי עמדתם בשאלה שהעלינו כאן, על-סמך מה שראינו בפרקים הקודמים, ועל-סמך נתונים נוספים. כדי להשוות את המצב לגבי הפרשנים השונים, נפתח בסיכום עמדותיהם של הפרשנים שכבר דנו בהם, לאחר מכן נברר את שיטותיהם של שלושת הפרשנים הנוותרים, ולבסוף נערוך סיכום תמטי, שיתייחס לפרשנים השונים בהשוואה זה לזה.

4.2 עמדות הפרשנים

4.2.1 פרשנים שעסקו בעמדתם בפרקים הקודמים

4.2.1.1 ראב"ע

את עמדתו של ראב"ע ניתחנו בעיקר לעיל (3.3.2.2). ראינו שיש לחלק לגביו בין שה"ש עצמו לבין ההרחבות הפרשניות בפירושו המילולי: שה"ש הוא משל, ולכן תפקידו של הרובד המילולי הוא להיות קישוט אסתטי בלבד, על-פי שיטתו הקבועה של ראב"ע בפירוש משלים. אך ההרחבות הפרשניות הן "על דרך פשוט", כלומר מתאימות לדקדוק ולהגיון האנושי⁵⁷⁴, בהנחה (ההיפותטית בלבד) שמדובר בטקסט לא-אלגורי. אם כן, ערכו של הרובד המילולי של שה"ש הוא אסתטי⁵⁷⁵, וערכו של פירוש 'הפעם השנית' לראב"ע הוא של תרגיל אינטלקטואלי, הנעשה לשם כבוד הציבור או כבוד התורה, כמו שראינו לעיל. אם בכבוד תורה מדובר, זאת אומרת שראב"ע רואה ברובד המילולי בשה"ש על כל פרטיו חשיבות קאנונית – יש לפרשו כיוון שהוא חלק מהתורה. ואם בכבוד הציבור מדובר, יש כאן חשיבות למטרה שאינה פרשנית, בדומה למה שראינו אצל מלבי"ם, שאת גישתו נסקור בסעיף הבא.

4.2.1.2 מלבי"ם

גם את עמדתו של מלבי"ם ניתחנו לעיל (במיוחד 2.3.4.2 ; 3.3.3.1). ראינו שהוא מפרש את הרובד המילולי בשה"ש בעיקר מסיבות פולמוסיות, ושמבחינתו אין לרובד פרשנות זה ערך של

⁵⁷⁴ כפי שהגדיר ראב"ע בשיר הפתיחה לפירושו הקצר לתורה: "ובעבותות הדקדוק נקשר/ ובעיני הדעת יכשר". על ביטוי זה ומשמעותו לתפיסת הפשט של ראב"ע, עיי' סימון תשנ"ו.

⁵⁷⁵ לדעת סימון (תשמ"ב, 148, הע' 68) ראב"ע לא התייחס בדרך-כלל למאפיינים צורניים של השירה המקראית, כיוון שאין בה מאפיינים המתאימים למוסכמות של השירה הערבית (השירה המשובחת בעיני ראב"ע – עיי' להלן 4.3.2.3), ומסיבה זו הדגיש את שבח התוכן. אולם כבר ראינו לעיל (3.3.2.2) שיש בתפיסת ראב"ע את המשל המקראי גם היבטים אסתטיים.

ספר קודש, דבר המתבטא הן ביחסו להלכה והן ביחסו למילים נרדפות ב'משל'. כמו אצל ראבי"ע, הכללים הפרשניים הרגילים שלו לא חייבו אותו לפרש את מלוא הרובד המילולי של שה"ש, ולכן יש לחלק גם אצלו בין פירוש 'המשל' שלו, הנובע מהפולמוס, ובין ראייתו את חיבור שה"ש על-ידי שלמה, שלדעתו היה חייב להשתמש בשפה אלגורית כדי להביע את רעיונותיו על יחסי הגוף והנפש:

וכן היה מוכרח ברצותו לספר דברי שיר הלז שמדבר מן
הרוחנים להשאיל שמות ומלות משלים ודמוים ולבושים מן
העולם המוחש, לצייר את הנשמה הרוחנית ותשוקתה אל הדוד
הנעלם בציור עלמה מתרפקת על דודה, את הדוד הקדוש
המשגיח באהבתו על נפש חסידיו בציור רועה במדבר חושק
אילת אהבים, וכדומה ככל דברי השיר, כי אין אומר ואין דברים
בלשון אשר ידבר בם האדם וחי בעודנו מתהלך בגויה על דברים
רוחניים. (החרש והמסגר')

מה שמלבי"ם אינו מסביר הוא מדוע נבחר דווקא משל זה, שהוא עצמו מודה שיש בו ערך חינוכי שלילי. אולם הצמדת פרטיו של הרובד האלגורי לאלה של הרובד המילולי מראה לכאורה מהו הגורם המרכזי לבחירתו של שלמה המלך להביע את רעיונותיו על הגוף והנפש בעזרת סיפור על 'משולש רומנטי': יש בסיפור זה פרטים רבים שניתן להקבילם למובן האלגורי, שהוא 'הפשט'. גם אם לא כל הפרטים מקבילים, וגם אם קיים הבדל מהותי בין קדושת האלגוריה לבין היות הרובד המילולי בעל משמעות חילונית בלבד, עדיין תפקידו העיקרי של המובן הגלוי של המגילה הוא להדריך את הקורא אל המובן האמיתי, הסמוי.

בכל זאת נראה שגם מבחינת הפולמוס העדיף מלבי"ם לפרש את הרובד המילולי מאשר להתעלם ממנו, בניגוד למה שעשה לפניו דייטשלנדר, בפירוש המהווה אף הוא פולמוס סמוי נגד דברי לויזון על המגילה במליצת ישורון (1816, לב ע"ב-מה ע"ב)⁵⁷⁶. פרשן זה, אף הוא ממרכז אירופה, שפרסם את חיבורו כעשור לפני פרשנו (תר"ח לעומת תרי"ז), הביא בהקדמתו את עקרונותיו הפואטיים של לויזון עצמו מאותו ספר, בהם הוא משתמש בפירושו האלגורי. נראה שאחד מהם מובא אצלו אף כדי להצדיק את פירושו האלגורי מבחינה פואטית. כך הוא מצטט (במדויק) את דבריו של לויזון על עקרון 'הדמיון' (הוא 'המשל', 'comparatio', 'גלייכניס') בשירה העברית:

⁵⁷⁶ הפולמוס הגלוי של דייטשלנדר הוא קודם כל נגד החוקר הגרמני אייכהורן (1790, 531), אליו הוא מפנה בהערה הראשונה בהקדמתו, כדוגמא לגישה ביקורתית קיצונית למגילה. יחסו לביאור (שמלבי"ם התפלמס אתו בגלוי) מעודן יותר: מצד אחד התרגום הגרמני בנוי על זה של מנדלסון (הקדמה, יא ע"א), אך מצד שני כותרת הפירוש מזכירה את כותרת הביאור, אלא שביאורו של דייטשלנדר מוגדר שם כ"ביאור על פי חקירה אמיתית", משמע שהביאור המקביל אינו כן (אם כי יש לציין ש'חקירה' היא במשמעות 'פילוסופיה' [הקדמה, ב ע"ב ו-ו ע"ב], דבר שהביאור אינו מתיימר לדון בו כלל). כלומר בעוד מנדלסון זוכה לדברי שבח גלויים, תלמידו מבארי שה"ש זוכים אולי לביקורת מרומזת. לויזון, לעומת זאת, זוכה במפורש רק לדברי שבח, אך השימוש בפואטיקה שלו כדי לתמוך בפירוש הרחוק מפירושו נראה בעיני כביקורת סמויה.

דע! כי כח השופט אשר בנפש האדם יפעל על שני דרכים המתנגדים בעיניהם. כי לפעמים ידרוש בעצמים הדומים זה לזה לפי טבעם, למצוא הבדל מה ביניהם; ולפעמים ידרוש בעצמים השונים זה מזה לפי טבעם, למצוא דמיון מה ביניהם. והנה כפי טבע שלמות הנפש, תִּרְבַּח חריצות כח השופט אשר בקרבה לפעול על דרך זה או על דרך האחר... וכל עוד אשר תגדל יכולת כח השופט בנפש האדם למצוא דקות הבדל מה בין עצמים דומים, תגדל הכנתו להיות חוקר נאמן מבין באמתות כל דבר חכמה; אמנם כל עוד אשר תגדל יכולתו למצוא דמיון מה בין עצמים שונים, תגדל הכנתו להיות מליץ ומשורר נעים, כי מדרך המליצה הוא לצייר משיג מה בעצם, בדמות אליו עצם אחר השונה ממנו בטבעו, והדומה אליו במשיג זה. (לויזון 1816, כג ע"א-ע"ב=דייטשלנדר, הקדמה, ד ע"ב)

לפי לויזון, יצירת דמיונות בין עצמים שונים הוא אחד מיסודות השירה. מבחינת דייטשלנדר, יש כאן הצדקה לכל מפעלו הפרשני האלגורי – מה שונה יותר מ"שיר עגבים" (הקדמה, ד ע"א) ו"קודש הקדשים" (הקדמה, ג ע"ב)⁵⁷⁷? אם כן, דייטשלנדר משתמש בלויזון כדי לחתור תחת פירושו של המשכיל עצמו⁵⁷⁸.

אך מלבי"ם לא היה יכול לעשות כן, למרות שהיה רגיל להשתמש בכלים משכיליים בפולמוסיו (ברגר 1966, 31). הקדמתו של דייטשלנדר, עם כל נאמנותו לאלגוריה בשה"ש, מקבלת כמובנת מאליה את נכונות הכללים הספרותיים של לויזון לגבי פרשנות המקרא. אולם מלבי"ם התנגד לדרכו של לויזון לא רק בשאלת המשמעות של שה"ש, אלא בעיקר בעצם הדגשת המימד האסתטי במקרא ככלי פרשני⁵⁷⁹. ניתן לראות זאת בשימוש השונה שעושה מלבי"ם במילה 'נשגב', מילה שגם לויזון מרבה להשתמש בה. אך בעוד בעיני המשכיל השיר 'הנשגב' הוא זה המזעזע את הקורא ולכן "המענגת את הנפש עונג רב" (לויזון 1816, ט ע"ב; ועי' במהד' כהן על-אתר, ובמבוא, 51-55), 'הנשגב' בעיני מלבי"ם אינו שייך לחוויה האסתטית של הקורא, אלא למגמה הדתית של המחבר (ועי' שכטר תשמ"ג, 90):

⁵⁷⁷ השימוש בעקרונות פואטיים כדי להצדיק פרשנות אלגורית היתה נפוצה גם בפרשנות הפילוסופית בימי-הביניים. עי' מרציאנו תשס"ה, 179-183.

⁵⁷⁸ גם העלילה של דייטשלנדר שונה מזו של לויזון, למרות שהוא משתמש ברעיון המאבק בין טוב (ה') לרע (כוחות החומר, 'האדמה'). הנתון הבולט ביותר בהקשר זה הוא דמות המלך – אין המלך מהווה הגורם הרע, אלא זהו כינוי לדוד הא-להי בכבודו ובעצמו, "המלך העליון על כל הבריאה הגדולה" (הקדמה, ג ע"א).

⁵⁷⁹ למרות שלויזון ראה ביסודות הספרותיים כלי להבעת התוכן (ט' כהן במבוא למהדורתה, 44), עדיין מלבי"ם לא קיבל את כלליו כלגיטימיים. לפי כהן (שם) נראה שמבחינה זו דווקא תפיסה המנתקת את הצורה מהתוכן יש לה יותר מקום בפרשנות המסורתית, מה שהביא את מנדלסון (במבוא לשירת היס שבביאור לשמות, פב ע"א-פו ע"א) לתמוך בהפרדה כזו. הש' דבריו של מ' כהן (1995-1996, 39-40) המצביע דווקא על הדמיון בין תפיסה המאחדת צורה ותוכן לבין הפרשנות המדרשית.

לא נמצא במליצות הנביאים קליפה בלא תוך, גויה בלא נשמה,
לבוש בלא מתלבש⁵⁸⁰, מאמר ריק מרעיון נשגב, דבור לא תשכון
תבונה בו, כי דברות אלהים חיים כולם אל חי בקרבם, רוח
חיים באפם, רוח איוס אביר אדיר ונורא.

דברי הנביאים הם 'נשגבים' כשלעצמם, ללא תלות בהרגשתו הסובייקטיבית של הקורא.
מבחינת מלבי"ם לא שייך להפעיל כלי פרשנות שנועדו לדברי בשר-ודם על כתבי-הקודש שהם דבר
ה' (ועי' כהן 1995-1996, 40). לכן העדיף פרשנו דרך פולמוס אחרת, בה הוא הראה שלויזון צודק
בכל מה שהבין בשה"ש, אך כל עוד לא הודה בהיות הספר אלגוריה, הבנתו היא שטחית, ולמעשה
לא הבין דבר.

4.2.1.3 חכם

את עמדתו של חכם ניתחנו בקצרה לעיל (3.3.3.1). בניגוד מוחלט לשני הפרשנים האחרים
שעסקנו בהם עד כה (וגם לשאר הפרשנים הנחקרים כאן), הוא רואה ברובד המילולי את עיקרו של
שה"ש. לגביו לא ניתן לשאול על מקומו של הרובד המילולי, שהרי מקומו וחשיבותו ברורים
מאליהם – לרובד זה בלבד התכוון מחבר המגילה, ואת הרובד הזה מדגיש חכם בפירושו. השאלה
שצריכה להישאל לגביו היא על מקומו של הרובד האלגורי, המובן מאליו אצל פרשנים מסורתיים
אחרים. וכמו שכתבנו לעיל, ההתאמה המהותית של האהבה האנושית לאהבה הרוחנית הביאה
לדבריו את חז"ל להוסיף מובן אלגורי למגילה, כאשר הוא עצמו הלך בעקבותיהם מסיבה זו
עצמה, וכן בגלל מקומו המרכזי של הפירוש האלגורי במסורת היהודית.

דרכו של חכם שונה מזו של רוב פרשני שה"ש המסורתיים לאורך הדורות. נראה שהוא
מושפע כאן מהמחקר המודרני הרואה ברובו את שה"ש כעוסק באהבת איש ואשה בלבד (עי' לעיל
1.3.2), אך לא רק משם. לדעתי יש כאן גורם נוסף, לא פחות חשוב: היחס החיובי לקשרי אהבה
בין איש לאשה בספרות הרבנית בעת החדשה⁵⁸¹. בעניין זה אציין רק שתי נקודות הרלוונטיות
במיוחד לגבי שה"ש: ראשית, אנקדוטה ששמעתי על חתונתו של יהודה קיל (מעורכי סדרת
הפירושים 'דעת מקרא' ומפרשניה הבולטים) מאחד מבני משפחתו, לפיה מסדר הקידושין, ראש
ישיבת 'חברון' בירושלים ר' יחזקאל סרנא (תר"ן-תשכ"ט), אמר שם שלשה"ש שני פירושים –
פירוש 'קודש' על הקב"ה וכנסת ישראל, ופירוש 'קודש קדשים' על איש ואשתו⁵⁸². קשה להעלות
על הדעת חכם מימי-הביניים שהיה יכול להוציא מפיו משפט כזה.

⁵⁸⁰ יש לשים לב לדימויי הגוף והלבוש כאן, בהשוואה לשימוש בהם בפירוש שה"ש, שם 'הגוויה' היא דמות המלך
בפירוש האלגורי, ו'המלבוש' הוא הדימוי לרובד המילולי בכלל.

⁵⁸¹ עיי ביאל 1992, 212-214 (על האורתודוקסיה בארה"ב). מעבר לכך לא הצלחתי למצוא מחקר על הנושא. אך השינוי
בעמדה הרבנית הוא כה בולט עד שאפילו הרב א' ליכטנשטיין (2005), המתנגד נחרצות להיסטוריוזיה של ההלכה,
רואה את עצמו מחוייב להתמודד עם שינוי זה מבחינה תיאולוגית.

⁵⁸² אמנם יש לציין שבהערותיו על שה"ש, פירש הרב סרנא רק על-פי האלגוריה, כולל את הביטוי 'קדש קדשים' (א',
א), בו הוא דן בעקבות רש"י (עי' להלן 4.2.2.2, כולל הע' 613).

הנקודה השנייה היא פירושו של קרליבך למגילה, שייתכן בהחלט שחכם קרא בו בעצמו⁵⁸³. כפי שהזכרנו לעיל (2.3.4.1, הע' 386), קרליבך הקדיש את פירושו "לכל החתנים והכלות בישראל", ובכך רמז למגמתו החינוכית, המתבטאת גם במבוא, בו הוא מדגיש את הצדדים הרגשיים – ולא הפיסיים – של האהבה הזוגית; וגם לכל אורך הפירוש, בו הוא מתייחס להתפתחות היחסים של גיבורי המגילה דרך תקופת אירוסיהם (ב', ח ואילך) ונישואיהם (ד', ח ואילך).

נראה שחכם הולך בעקבות קרליבך במידה מסויימת גם בנושא היחס ההרמנויטי בין שני רובדי הפרשנות במגילה. למרות שקרליבך מדבר במבוא לפירושו (17) על אחדות מלאה בין הרובד המילולי לאלגורי, ועל רמזים ברורים לקיומה של האלגוריה בתוך הטקסט עצמו (13-14), במקום אחר במבוא, שם הוא מקשר בין המצב בשה"ש לבין יחסי הפשט והדרש בכלל, הוא מדמה את היחס בין הרבדים בעזרת דוגמא מעולם המוסיקה (22-23, בתרגום שהכין עבורנו י' ששר):

ברצוני להאיר את העובדות במשל מתחום הפיסיקה, במונח 'גון-הצליל'. כשאני מנגן את אותו הטון באותה עוצמה בשני כלי נגינה, למשל פסנתר וכינור – הרי אין שני הטונים שווים; מה שמבדיל ביניהם – את זה מציינת האקוסטיקה כ'גון-הצליל'. את התכונה החידתית של זה גילתה גאונותו של הלמהולץ: הוא הוכיח, שיחד עם כל צליל מצלצלים עוד צלילים הרמוניים שונים הנקראים 'צלילים עיליים' – 'מקהלה' של שותפים, השונים מכלי לכלי... את... 'הצלילים העיליים' – אין האוזן הבלתי מזויינת יכולה להפריד ולהגדיר, והיא שומעת רק את צליל היסוד בעל עצמת הצליל החזקה ביותר... ובכל זאת, מנקודת מבט אקוסטית, הרי את הצלילים העיליים אפשר להוכיח, והם בעלי השפעה כמו צליל היסוד שלהם.

המובן הפשוט של מילת-המקרא, הפשט, הוא 'צליל היסוד'. בכל זאת, בכל מקום בא לקראתנו מובן היסוד הזה של הפסוק... בצורת התבטאות מיוחדת, ובכך מונח היופי שאין לחקותו של התנ"ך. לחז"ל היו היכולת והאוזן הרגישה להבחין בין 'הצלילים העיליים' של השפה... זוהי תכונת המדרש – מדרש ההלכה והאגדה.

גם אצל קרליבך, הרובד המילולי הוא הבסיסי במגילה. אך כבר מרגע חיבורו קיים בו רובד נוסף, שהקורא הרגיש יכול להבין בו. גם מי שלא שמע את 'הצליל העילי' של האלגוריה עדיין הבין את עיקרו של הספר, אך לא את מלוא משמעותו. כאן כמובן נבדל חכם מדרכו של קודמו: לדעת חכם נוסף המובן האלגורי מאוחר יותר, גם אם הפוטנציאל לפרשנות האלגורית (בזכות

⁵⁸³ בראיון עמו (אלסטר תשס"ה, §1א) לא הסכים חכם לציין שם של פרשן שהשפיע עליו במיוחד. כששאלתי במיוחד על קרליבך, אמר רק ששמע הרבה דעות על הספר.

קדושתה של האהבה האנושית) היה קיים במגילה מרגע חיבורה⁵⁸⁴. ומהרגע שנוסף הפירוש האלגורי, לא ניתן לכתוב פירוש יהודי מסורתי מבלי להתייחס אליו⁵⁸⁵.

4.2.2 שאר הפרשנים הנדונים בעבודה

4.2.2.1 המיוחס לרש"י

בהקדמה לפירושו, דוחה המיוחס לרש"י כל אפשרות לפרש את הרובד המילולי באופן עצמאי:

שיר השירים אשר לשלמה. אמרו חכמים: "כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים" (משנה ידים ג, ה/481), שמחבב את ישראל לקרותן 'ביתו', 'אמו', 'אחותו'⁵⁸⁶. לפי הפשט כך צריך לפרש, שאם אין דומיון ומליצה ומשל לשירה הזאת, אם [כך] ח"ו למה נכתבה? כי בלא דומיון שיר עוגבים יהיה! אך ודאי משל הוא ודומיון לנסים וחבה וריעות ואהבה שהראה הקב"ה לישראל עמו כאיש שמחבב לכלתו...

גם במהלך הפירוש הוא חוזר וקובע את הצורך להתמיד בחיפוש הסברים אלגוריים לכל פרט במגילה. כך בסוף פירושו לכותרת (א', א):

ולפי שהספר הזה שירה הוא ללמוד ממנו דוגמות הקב"ה ומעשיו לישראל עמו, אפרש מן הדוגמה לפי כחי, ולפי התרגום של רב יוסף⁵⁸⁷, כי כל פשטו של ספר צריך אגדות ודוגמות.

קטע זה מסביר גם את מקומו של הרובד המילולי – תפקידו ללמד על האלגוריה: "שירה ללמוד ממנו דוגמות הקב"ה ומעשיו לישראל"⁵⁸⁸. אך יש לשים לב לשינוי בשימוש במונח 'פשט': אם בקטע הראשון הנמשל הוא 'הפשט', שזהו הפירוש 'האמיתי' לעומת הרובד המילולי חסר-

⁵⁸⁴ כדברי הוניג (1959, 23-26) על פרשנות אלגורית בכלל, שהפוטנציאל האלגורי קיים בטקסט לפני שמפרשים אותו, אך אינו ממומש עד שמגיע הפרשן.

⁵⁸⁵ למרות שפרשנים הסוברים שבשה"ש יש לרובד המילולי 'חשיבות עיקרית' לכאורה אינם רואים בו כל חשיבות נוספת, ודאי לא חשיבות פונקציונלית, עדיין היחס בין הרבדים כפי שראינו כאן אצל חכם רומז על דמיון לגישותיהם של פרשנים אחרים המעדיפים את האלגוריה כפירוש העיקרי. שהרי בפועל הגיעו חכמים לאלגוריה על-ידי קריאה ברובד המילולי, וגם חכם מסכים שהקישור שעשו חז"ל בין האהבה האנושית לרוחנית היא טבעית ומתבקשת.

⁵⁸⁶ על-פי מדרש הפסוק "בְּעֵטָרָה יִשְׁעֶטְרָה-לוֹ אִמּוֹ", המובא בשם ר' יוסי (שהש"ר ג', יא, ב): "...למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי והיה קורא אותה 'בתי', ולא זו מחבבה עד שקרא אותה 'אחותי', ולא זו מחבבה עד שקרא אותה 'אמי'".

⁵⁸⁷ פרשנו מייחס את תרגום שה"ש לרב יוסף, כפי שגם הפירוש לרות באותו כתב-יד מייחס את תרגום רות לאותו מתרגם בבלי ידוע (על רב יוסף כמתרגם, ע"י היימן תשכ"ד, 746). ייחוס תרגום שה"ש לרב יוסף נמצא גם בכתב-יד איטלקי מהמאה הי"ד לפירוש ראבי"ע (ר').

⁵⁸⁸ המונח 'שירה' מתאר באופן עקבי את הרובד המילולי, כפי שראינו לעיל (3.2.2.1). שימוש זה במונח אינו נפוץ בין פרשני צרפת, והיחיד שמצאתי המקשר באופן כלשהו בין 'שיר' למשלי הוא רא"ב (יש' ה', א; יח' ל"ג, לא-לב). אולם גם הוא אינו זהה במונח זה לפרשנו, וייתכן ששימוש זה הוא מיוחד לו, או מיוחד לשה"ש. 'דוגמה' היא המונח הרגיל אצל פרשנו לאלגוריה.

המשמעות, בקטע השני 'הפשט' פירושו הרובד המילולי דווקא, והוא צריך ל'דוגמה' כדי להעניק לה משמעות.

בדיקה מקיפה של כל הפירוש מגלה שהשימוש במונח 'פשט' בהקדמה הוא יוצא-הדופן. בתשע הופעות המונח (כולל הצורה 'פשוטו') בגוף הפירוש מתוך חמש-עשרה בסך הכל (כולל מה שראינו בכותרת), הוא מציין את הרובד המילולי עצמו. בשאר ההופעות, הוא מתייחס לנכונותו של פירוש מילולי ספציפי על-פי כללי הדקדוק וההקשר, לעומת אפשרויות פרשניות מילוליות אחרות.⁵⁸⁹ רק בקטע שראינו בהקדמת הפירוש, מציין המונח 'פשט' פירוש אלגורי. לכן נראה שעיקר משמעו הוא 'פירוש על-פי כללי הדקדוק וההקשר', כאשר הרובד המילולי, ולא האלגורי, הוא המתאים בדרך-כלל לפירושים כאלה.

הבנת משמעות זו כעיקרית מתחזקת על-ידי ההשוואה שערכנו בין פירוש זה לפירוש רשב"ם לתורה בהקשר של זיהוי הפרשן (לעיל 1.4.3). ציינו שם שכל אזכורי הפסוקים בתורה המצויים בפירוש מתאימים לפירושו של רשב"ם, או לפחות אינם סותרים אותו בעליל. אך לא כן הדבר בפירושים האלגוריים, שם אין כל בעיה לפרשנו לסטות מפירושי רשב"ם. למשל בתיאור ענני הכבוד שהקיפו את בני ישראל במדבר (על-סמך ספרי במ' פג/79):

שמאלו תחת לראשי. והדוגמה שבעת עננים שהיו מקיפים אותם, מלפניהם⁵⁹⁰ ומלמעלה ומלמטה ומארבע רוחות העולם, ואחד שהולך לפניהם להראות להם הדרך.

גם רשב"ם בפירושו לתורה מתייחס לאותו מדרש, אך דוחה אותו מבחינה היסטורית ופרשנית כאחד. בשירת 'האזינו' (דב' ל"ב, י) מתאר משה את ה' כשומר על עמו: "מְצַאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתַהוֹ יֵלֵךְ יִשְׁמַן יִסְבְּבֵנְהוּ וּבִזְנוֹנָהוּ יִצְרְנֵהוּ וְאֵיִשׁוֹן עֵינָיו", ושם כותב רשב"ם:

יסובבנהו. במלאכיו ששמרום; כדכתיב [חוננה מלאך יי סביב ליראיו ויחלצם] (תהי ל"ד, ח). וכן ייסד הפייטן: "לָנוּ מְלָאכָךְ סָבִיב יִחְנֵהוּ"⁵⁹¹. והמפרשו בהיקף עננים אינו [אלא טועה]. כי לפי הפשט אין הענן אלא לעמוד ענן לפניהם, כדכתיב "...הוֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם... בְּעֲמוּד עָנָן לְחַתֵּם הַדֶּרֶךְ" (שמות י"ג, כא). ועוד, כי **יצרנהו** כפילו של **יסובבנהו**.

⁵⁸⁹ בקבוצה הראשונה: א', א (הקטע שהובא כאן), טו (פעמיים); ב', ח, יד; ג', ד, יא; פתיחה לפירוש המילולי לרצף ו', יא-ח', ד-ה (עיי לעיל 1.4.3); ח', ה. בקבוצה השנייה: א', א; ב', ז (פעמיים); יז, ד', יב.

⁵⁹⁰ בכתב-היד: מל פניהם, כשתי מילים נפרדות. נראה שהענן ההולך לפני בני-ישראל מוזכר כאן בטעות פעמיים.

⁵⁹¹ הכוונה לר' שמעון בר יצחק, פיוט "אמרתך צרופה", 'מגן' לשחרית יום ב' של ראש השנה (מחזור, 88-89).

רשב"ם דוחה כאן את עניין העננים שהקיפו את בני ישראל משתי סיבות: אחת מפני שאין זה הפירוש הנכון לפסוק, בגלל הכפילות 'יסובבנהו'-'יצרנהו'⁵⁹²; ואחת מפני שאין זה נכון גם לא כפירוש לפסוק, שהרי לא היה במדבר יותר מענן אחד. כך חולק רשב"ם במפורש על המדרש המובא אצל המיוחס לרש"י.

גם טענת פרשנו שחטא העגל קדם לציווי לבנות משכן (ב', יז; על פי תנח' תשא לא) סותרת את דברי רשב"ם האומר ההיפך (שמות ל"ד, לב). וקביעתו (ה', יד) ש"אבות היו כתובים באבני אפוד וחושן כמו שאמרו רבותינו (בבלי יומא עג ע"ב⁵⁹³)", וכן תיאור חלוקת התורה לשבעה 'חומשים'⁵⁹⁴ (ג', ל), חסרים לחלוטין בפירוש רשב"ם לתורה, למרות שלכאורה היו צריכים להופיע שם לו סבר כן, אם כי זו כמובן ראיה מן השתיקה.

גם בביאור המילה 'לבנון', בו עסקנו לעיל (1.4.3), המיוחס לרש"י מעדיף לפחות במקום אחד בפירושו האלגורי את גישת המדרש על זו של רשב"ם, והוא מפרש מילה זו כמתייחסת לבית המקדש (על תולדות פירוש זה במסורת היהודית, ע"י במיוחד יפת 2003, 715-707): "ומהו ונוזלים מן לבנון? מן בית יי"י". (המיוחס לרש"י ד', טו)⁵⁹⁵.

אם כן נראה שלדעת פרשנו הרובד המילולי הוא 'פשוטו של מקרא', בעוד הרובד האלגורי מקביל לפרשנות המדרשית לתורה⁵⁹⁶. הקבלה אחרונה זו מתחזקת לאור השימוש במונח 'מדרש' בהמשך קטע זה, שם הוא מציין פירוש אלגורי. נראה עתה את הפסקה כולה:

מעין גנים. הדוגמה כתרגומו על מי השילוח ומותר המים המשקין את ארץ ישראל בזכות עוסקי תורה שנמשלה לבאר מים, ובזכות הכהנים המקריבים בבית המקדש שנקרא לבנון. ולפי דעתי יש לפרש כי לא היה שלמה חסר מחכמת הנביאים

⁵⁹² על שיטת רשב"ם בעניין 'כפל עניין במילים שונות', המשקפת כנראה תפיסה של מילים נרדפות ולא של תקבולת, ע"י האס 2005, יח-כא.

⁵⁹³ הרעיון הזה מפורט יותר בתרגום שה"ש על-אתר. בכל מקרה, בכל המקורות שבדקתי מדובר בכתיבת שמות האבות על החושן, המתפקד גם כ'אורים ותומים', ולכן חייב לכלול את כל אותיות הא"ב (ע"י בבלי יומא שם), ולא על האפוד, שבעניינו לא מצאתי מקור לדברי פרשנו.

⁵⁹⁴ ע"י בבלי שבת קטו ע"ב-קטז ע"א. הגמרא שם דנה בפרשת "וַיְהִי בְּנִסְעַ הָאָרֶץ" (במ' י', לה-לו), המוקפת בספרי-התורה על-ידי שתי אותיות נ' הפוכות, מעין סוגריים. בברייתא המובאת שם מנמק רבי את הסוגריים כמעידים על היות הפרשה ספר בפני עצמו, ומימרא של ר' יונתן מובא כממשיכו של קו זה על-ידי שהוא מזהה שבעה 'ספרי תורה' (בדרשה על משלי ט', א), כאשר "וַיְהִי בְּנִסְעַ" עומד כספר בפני עצמו, המחלק את חומש במדבר לשלושה. פירוש זה לא נתקבל על-ידי רש"י בחומש, אך הוא הביאו בפירושו למשלי כאפשרות.

⁵⁹⁵ במקום אחר ייתכן שהזכרת בית המקדש על-ידי פרשנו נובעת מהמילה 'לבנון' בפסוק, אך אין הדבר ברור. כך ב-ג', ט מבאר המיוחס לרש"י את האפריון של שלמה כבית המקדש, אולי כיוון שהיה עשוי "מַעֲצֵי הַלְבָּנוֹן". ובמקום נוסף ייתכן שהוא מקשר בין שני הפירושים ל'לבנון': בתיאור האלגורי של אפה של הרעיה המדומה למגדל הלבנון (ז', ה) מסביר פרשנו: "אפך. ראש בית אב. כמגדל הלבנון. על שם הקטרת". הקטרת כללה לבונה והוקרבה בבית המקדש. נוסף על כך, פירושו לאחד המופעים של 'לבנון' במגילה (ד', ח) נראה חסר בחלק האלגורי, ולא ניתן לדעת כיצד פירש שם.

⁵⁹⁶ חילוק זה (במיוחד עם ההבדל בין 'פשט' בתורה לבין 'פשט' בשה"ש עליו נעמוד להלן) דומה לחילוק שעושה רש"י בין 'פשט' ל'דוגמא' בפירושו לשה"ש (על ההבדל הקיים בכל זאת בין 'דרש' לבין 'דוגמא' אצל רש"י ע"י קמין תשמ"ו, 83-86). לעומת זאת הפירוש המיוחס לרשב"ם (כמו מלבי"ם – לעיל 2.3.4.2) רואה ברובד האלגורי, או בצירוף שני הרבדים יחד, את 'פשוטו של מקרא' (יפת תשס"ז, §ב-ג; יפת [בדפוס], §א). את דבריו של הריס (1994, 141) כאילו גם רש"י סובר כן יש לייחס לאי-דיוק בטרמינולוגיה.

שאמרו "מַעֲנֵן מִבֵּית י"י יֵצֵא וְהִשְׁקָה אֶת-נַחַל הַשִּׁטִּים" (יואל ד', יח). ומהו ונוזלים מן לבנון? מן בית י"י. וגם עורי צפון יכול להיות עם קיבוץ גליות, כדכתיב "האומר לצפון תני ולתימן אל-תכלמי להביא בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ"⁵⁹⁷ (יש' מ"ג, ו). כי כל דרכי שירה הללו צריך למצוא מדרש אגדה דוגמה לדברי השיר. (ד', טו-טז)

כאן מביא פרשנו מספר אפשרויות לפירוש הרובד האלגורי של הפסוקים הנדונים: אחת בעקבות התרגום, ושתיים שהן פירושים מקוריים שלו על-פי פסוקים מהנביאים, אותם הוא פותח ב"ולפי דעתי" וב"יכול להיות" (למרות שפירושו לעורי צפון מופיע כבר בבבלי זבחים קטז ע"א, ואומץ בפרשנות שה"ש על-ידי רש"י). נראה שהוא מתייחס לכל הפירושים הללו בהיגד המתודולוגי שבסוף דבריו: "כי כל דרכי שירה הללו צריך למצוא מדרש אגדה דוגמה לדברי השיר" (ועי' מה שכתבנו לעיל [3.2.2.1, הע' 487] על היגד זה ודומיו).

במשפט זה מציינים המונחים 'שיר' ו'שירה', כפי שראינו לעיל, את הרובד המילולי, הפך 'דוגמה', ציון קבוע לרובד האלגורי. 'מדרש אגדה' כאן הוא התוכן שיש לצקת לתוך הפירוש האלגורי כדי שיהיה משמעותי וראוי להיות חלק מכתבי הקודש. כיוון שהמונח מופיע ביחס לפירושים אותם מציג פרשנו כמקוריים, נראה שהוא מציין מתודולוגיה פרשנית, ולא מקור לפירושים כמו בשאר ההופעות של המונח (א', ד; ב', ו). ויש לציין, שאת המונח הקרוב 'אגדה' ראינו בפירושו לכותרת המגילה בהקשר דומה לימדרש אגדה' כאן (על כפילות דומה במשמעות מונחים אלה אצל רש"י, עי' קמין תשמ"ו, 139-157).

אם כנים דברינו, אזי גם המינוח של המיוחס לרש"י מקביל בין הרובד האלגורי של שה"ש ובין מדרשי התורה כפי שנתפסו ונדחו על-ידי רשב"ם⁵⁹⁸, בדומה להקבלת הרובד המילולי בשה"ש לפי פרשנו לפשט התורה לפי רשב"ם.

לכאורה קביעה כזו היא בעייתית. שהרי הקטע שהבאנו לעיל בתחילת סעיף זה מהקדמת הפירוש דוחה בעליל כל הבנה מילולית של המגילה כמנוגדת ל'פשט', כלומר לפירוש הנכון, כיוון שאין היא מתאימה לקדושתו של הספר. כיצד אם כן ניתן להקביל את תפיסת פרשנו את שה"ש לדרכו של פשטן מובהק כרשב"ם? אלא נראה כי דווקא בעקבות הקבלה זו ניתן להציע פתרון: למרות דבקו של רשב"ם בפשוטו של מקרא לכל אורך פירושו, ולמרות שבאופן עקרוני לא פירש במקומו את הדרש, ואף דחה פירושים ממקורות חז"ל מפני פירושו שלו, הוא לא ראה בפשט תחליף לדרש. מבחינתו יש לתורה לפחות שני רובדי פירוש לגיטימיים. יותר מכך, לפי אמירותיו

⁵⁹⁷ בנוסחנו: "אמר לצפון תני ולתימן אל-תכלאי הביאי בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ". ייתכן שהנוסח 'להביא מושפע מיש' ס', ט: "להביא בני מרחוק".

⁵⁹⁸ על המונח 'דרש' ברשב"ם כמציין מתודולוגיה פרשנית, ר' פירושו לברי' ל"ז, לה; במי' ה', י; במי' י"א, לה; דבי' י', ו. בכל המקומות הללו הוא מציין במפורש מה גרם לחכמים לדרוש את שדרשו, ונראה מדבריו שאין הוא מדגיש את הפן המסורתי של המדרש, אלא הפרשני.

הפרוגרמטיות הוא ראה את הדרש (ההלכתי והאגדי כאחד) כחשוב יותר (ור' על כך לוקשין 1989, 184), למשל:

ידעו ויבינו יודעי שכל, כי לא באתי לפרש הלכות, אף-על-פי שהם עיקר... כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל, ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי, ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ. ואף-על-פי-כן ההלכות עיקר, כמו שאמרו רבותינו: הלכה עוקרת מקרא⁵⁹⁹. (רשב"ם שמות כ"א, הקדמה)

לפי רשב"ם, יהודי החי על-פי ההלכה נזקק למדרשי חז"ל כדי לקיימה, ולכן הדרשות ('הלכות' ו'הגדות' כאחד) הם 'עיקר'. גם רשב"ם עצמו מעולם לא הפסיק להניח תפילין מפני שהוא פירש את המצוה כמטפורה (בפירושו לשמות י"ג, ט)⁶⁰⁰. אך נראה שהוא מתכוון כאן לא רק להלכות שעברו במסורת כתורה שבעל-פה, כדברי טויטו בספרו (תשס"ג, 53; והשי' רשב"ם וי"ג, ב), אלא אף לדרש כדרך פרשנית (עיי' יפת 2004, 420). שהרי כך הוא מתייחס למדרש כאן, כלימוד הלכה ואגדה 'מיתור המקראות'. בהיגד מתודולוגי אחר הוא אף מניח שהתורה נכתבה כמות שהיא על-מנת שיוכלו לדרוש אותה: "ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון, שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה" (בר' א', א).

כלומר, רשב"ם אינו דוחה את הדרש כדרך פרשנית, הוא רק מקפיד על הפרדתו מהפשט, הזוכה אצלו למעמד עצמאי. וכך הדבר במידה רבה גם אצל פרשנו: תשומת-הלב אותה הוא מעניק לרובד המילולי של המגילה – 'הפשט' – אינה סותרת את העדפתו המובהקת לאלגוריה, בדיוק כמו שפירושי הפשט של רשב"ם אינם סותרים את אמונתו בנכונות המתודה הדרשנית, ההלכתית והאגדית. התורה ניתנת לפרשנות ביותר מרובד אחד, אך הרובד החשוב ביותר לעולם הוא הדרש, ועל-פיו אנו חיים⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ בספרי דב' (קכב/180) נאמר: "מיכן היה רבי ישמעאל אומר: בשלשה מקומות הלכה עוקפת המקרא". הגירסה 'עוקרת' מופיעה רק בדפוס ילק"ש על התורה (שיז/497 בהע'), ובכמה ראשונים (עיי' דק"ס השלם סוטה טז ע"א/רלח; ולוקשין בתרגומו האנגלי לרשב"ם, על הקטע המצוטט כאן). מסתבר שהיא נובעת מפירוש רש"י לבבלי סוטה שם ('עוקבת'. מקפחת את עקבו, מעמדו ועוקרת. בשלושה מקומות הלכה למשה מסיני באה ועוקרת את הפסוק'), פירוש המבוסס על דברי רב פפא בסוגיה, הטוען שרשימת שלושת המקומות בהם ההלכה 'עוקבת' (כך גירסת הבבלי) את המקרא כוללת רק מקומות בהם "הלכה עוקבת ועוקרת" (בניגוד להשערתו של רוזין במהדורתו לפירוש רשב"ם). יש לשים לב שרשב"ם כאן מתייחס לרשימה של ר' ישמעאל ככלל גורף, למרות שהוא כנראה מייצג את המקומות יוצאי-הדופן: עיי' הנשקה תשנ"ו, 427-428; ידן 2004, 143-144. על-פי הנשקה (שם, 436-438; והשי' הלבני 1991, 198-199, הע' 63) גם אין דברי ר' ישמעאל כשלעצמם עוסקים ביחסי פשט-דרש, והקישור נעשה לראשונה לדעתו בגלוסה שנוספה בסוגיית הבבלי, אולם ידן (שם) חולק על דבריו.

⁶⁰⁰ איש-שלוש (תרמ"ג, 223) מספר כך (בפיסוק שלי): "זה שנים פגעני לייצן אחד ושאלני: איזה תפלין אתה מניח, של רש"י או של רבנו תם? ולקיים 'ענה קסיל פּאָנְלָתוּ' (משלי כ"ו, ה) השבתי: ואיזה תפלין אתה מניח? ויעני: אני מניח תפלין של הרשב"ם".

⁶⁰¹ השוואה מקבילה (ומרחיקת-לכת) בין סמכות הפרשנות ההלכתית של חז"ל לבין סמכות פרשנותם האלגורית לשה"ש (להבדיל משאר פירושיהם למקרא) מצויה בדברי הרב י"ד סולובייצ'יק (וביקשתם משם, 120-121, הע' 1): "התואר 'קודש קדשים', אשר בו משתמשת המשנה במסכת ידים (ג, ה) ביחס לשיר השירים... מכוון כלפי הסמליות האלוהית המתוארת בה. ברם, תואר זה מבטא עיקרון הלכתי: מגילה זו לא ניתנה להתפרש כפשוטה. בכל התורה כולה מותר לנו לפרש את הפסוקים בין כמדרשם ובין כפשוטם. פשוטו של מקרא מהווה חפצא של תורה. בשיר השירים נתמעט הפשט המילולי מחלות שם תורה ואת מקומו ירש מדרש הכתובים. המיתודה הסמלית יחידה היא.

אמנם יש לציין שיחסו של המיוחס לרש"י לרובד המילולי בשה"ש אינו זהה לגמרי ליחסו של רשב"ם לפשט התורה. בעוד רשב"ם רואה בבירור ערך חינוכי לפירושו, נראה שערך כזה נעדר כמעט לחלוטין מהפירוש המילולי של המיוחס לרש"י: התמודדות ישירה עם הנוצרים קיימת רק ברובד האלגורי של המגילה (השי' לעיל 2.1.4.3), אין הטפה של ממש בנושא מעמד האשה (לעיל 2.2.1.1), והיחס לצניעות רחוק מההלכה המקובלת בימיו (לעיל 2.3.2.2; 2.3.4.2). הבדל משמעותי יותר בין פרשנו לרשב"ם הוא בהתאמת פירושי שני הרבדים זה לזה. בפירוש רשב"ם לתורה אין המדרש מבוסס על הבנת הפשט כפי שהיא בפירושו, אלא הוא מבוסס על הפסוקים באופן אחר. לכן הוא יכול להנגיד בין הפירוש הפשטי שלו לבין הפירוש המדרשי של חז"ל, גם כשהוא איננו דוחה אותו במפורש. למשל:

**ובכל אשר אמרתי אליכם מיום התחלת הדברות עד עכשיו –
תשמרו. חוזר ושונה וכופל אזהרותיו. ורבותינו דרשו (בבלי שבת
יח ע"א): "לרבות שביתת כלים". (רשב"ם שמות כ"ג, ג)**

לעומת זאת, בפירוש המיוחס לרש"י לשיר השירים מבוססת 'הדוגמה' באופן קבוע על 'הפשט', ואין כמעט סתירה מהותית ביניהם, בניגוד למה שקורה אצל פרשנים רבים אחרים, כמו שראינו לעיל (3.2.2.1). התאמה זו בין הרבדים מסבירה לדעתי למה צריך בכלל את אותו רובד של 'פשט', אם הוא לכאורה חסר-חשיבות: עֲרָכו של 'הפשט' הוא כנראה בעיקר פונקציונלי – בלעדיו לא היה ניתן להגיע למשמעות האלגורית. ניתן להראות זאת גם מגישתו 'האינטראקטיבית' של פרשנו ליחסי הרבדים, לפיה ניתן ללמוד גם מאהבת ה' על יחסי איש ואשה, ולא רק מאהבת איש ואשה על אהבת ה' וישראל (לעיל 3.3.3.2)⁶⁰². ואם שתי האהבות כה קרובות בתכונותיהן, כנראה לא היה ניתן לתאר את אהבת ה' וישראל בדרך טובה יותר מאשר באמצעות אהבה בין איש לאשה. הרובד המילולי לפי פרשנו אינו רק קישוט פואטי, אלא אמצעי נחוץ להבנת מהותו האמיתית – האלגורית – של שיר השירים. דווקא משום כך הוא ראוי להיקרא באותו כינוי – 'פשט' – כמו פסוקי התורה שעל-פי רשב"ם יש בהם ערך חינוכי, גם אם לא הלכתי.

ייתכן שגישה זו יש לה תפקיד גם בפולמוס היהודי-נוצרי. בהתאם להשערתו של טויטו, שהפרשנות האלגורית הנוצרית היוותה אחד הגורמים העיקריים לעליית פרשנות הפשט היהודית בצפון-צרפת, ובמיוחד זו של רשב"ם (עי' טויטו תשס"ג לכל אורך הספר, ובמיוחד 34-45), כך גם בטקסט שלא היה מנוס מפרשנות אלגורית שלו תבע המיוחס לרש"י שגם הוא לא יסטה יותר מדי מלשון הכתוב ומהקשרו⁶⁰³.

כל המבאר מגילה זו על פי פשוטם של הכתובים ביחס לאהבה חושנית, מחלל קדושתה וכופר בתורה שבעל פה. עיקרון כזה אנו מוצאים בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות (עמ' יט) ביחס לפירושים אחרים. ישנו סוג מיוחד של פירושים המקובלים ממש רבנו, שאין אדם יכול לחלוק עליהם. רק הדרשה קיימת, הפשט המילולי הופקע לגמרי. פירוש הכתובים כמו שנאמרו 'יִקְצוּתָה אֶת-פִּפְּהָ' (דב' כ"ה, יב), 'עֵינַי תַּחַת עֵינָי' (שמות כ"א, כד; וי' כ"ד, כ), 'פְּרִי עֵץ הָדָר' (וי' כ"ג, מ), במשמעותם המילולית היא קציצת נטיעות הקבלה...".

⁶⁰² למרות דבריו בהקדמה (שהובאו לעיל בראש סעיף זה) שהרובד המילולי בשה"ש הוא "שיר עוגבים". אך יש להבחין כנראה בין יחס חיובי לאהבת איש ואשה מבחינה ערכית ובין השוואתה לאהבה רוחנית מבחינה פסיכולוגית.

⁶⁰³ השי' דברי יפת (בדפוס 1, §1) על הפולמוס היהודי-נוצרי כגורם לפרשנות יהודית לא-אלגורית לשה"ש בצפון-צרפת (המיוחס לקרא ואלמוני-מתיוס).

לפי עראמה ברור ששה"ש נכתב במקורו כטקסט אלגורי. רואים זאת מההשפעה העצומה של המובן האלגורי על פירושו המילולי, המתבטאת בתופעות שראינו בכל פרקי העבודה: לא רק חדירות מפורשות של פרטים אלגוריים ספציפיים לימשלי (לעיל 3.1.1.2), אלא תפיסות היסוד של 'המשלי' בנויות על 'הנמשל' – העלילה הפרוספקטיבית קשורה בסיפור יחסי ה' וישראל (לעיל 2.1.4.2), והיות הדוד מלך נובע ישירות מהיותו משל לה' (2.2.5.1). יוצא-הדופן המרכזי בעניין הצניעות (ייחוד לפני הנישואין – ב', יד) נובע אף הוא מהמשמעות האלגורית של אותו פסוק (2.3.4.1)⁶⁰⁴.

ברור גם שמקומו של הרובד המילולי הוא פונקציונלי, והוא נועד לכוון את הקורא לפירוש האלגורי הנכון ('מפתח'), גם אם לא לכל פרטיו. רואים זאת מהקפדתו לחזור על המובן המילולי בפירושו האלגורי, לעומת הסתירות הרבות הקיימות בפרטים קטנים בין פירושי הרבדים (לעיל 3.2.2.2).

רעיון 'המפתח' נתמך כנראה גם על-ידי המשפט היחיד בפירוש בו עראמה מתייחס למקומו של הרובד המילולי בפירושו (סוף ההקדמה): "ומעתה נבאר המגלה הזאת לפי חֹמֶר המשל כי הוא דבר ראוי ונאות, ואח"כ נבא אל הנמשל". הביטוי 'ראוי ונאות' בכל המקומות שמצאתי בפירושו לתורה ולמגילות משמעו 'מתאים' או 'צריך לעשות', ולא 'טוב'⁶⁰⁵. כלומר, אם נביא את דבריו בפרפרזה: 'צריך לפרש את המשל לפני הנמשל, ולכן אעשה זאת'.

לכאורה זהו תפקידו העיקרי של הרובד המילולי, גם על-פי מה שהוא אומר בפירושו לתורה (בר' שער זנה ע"ב), שם הוא דן במפורש בערכם של פשוטי הכתובים לצד מובנם האלגורי, אותו הוא מרבה לפרש בכל התורה כולה (עיי' הלר-וילנסקי תשט"ז, 77-70). אולם הוא מחלק בין כפל הרבדים בסיפורי התורה לבין כפל הרבדים בסיפורים אחרים (ומבחינתו גם שה"ש הוא סיפור):

וזה היתרון הנפלא נמצא לתורה האלהית על כל חבור ספרי שאר החכמות והנמוסים: כי מהם שיכוונו אל מה שיאמר בהם ולא על זולתו; ומהם שיכוונו אל הפנימי שבהם, והחיצוני הוא דבר רק שאין בו ממש. וזאת התורה – החיצוני והפנימי ממנה, הכל אמת ומכוון מאתה. והוא ענין נפלא, לא יאות כלל אלא אל יכולת החכמה האלהית לבד. כי הנה שלמה כבר חבר ספרים שהחיצוני מהם דברי מוסר ודרך ארץ והפנימי הוא דבר חכמה ודעת, כמ"ש הוא בעצמו "תְּפוּחֵי זָהָב בְּמִשְׁפְּיֹת כָּסֶף" וכו'.

⁶⁰⁴ השפעה זו מזכירה את דברי ויטמן (1987, 9-10), שטען כי בתרבות של המאה הי"ב יצירת טקסט אלגורי מהווה מהלך פרשני בו הרובד המילולי מפרש את הרובד האלגורי.

⁶⁰⁵ פירושו של עראמה אינו מצוי במאגרי המידע התורניים הסטנדרטיים, אלא ב'אוצר החכמה' בלבד, בו החיפוש הוא פחות מדויק. בחיפושים במאגר זה מצאתי עשרים ושבעה מופעים של הביטוי, עשרים וחמישה מהם בתורה ושניים בפירוש לקהלת, ובאף אחד מהם לא סביר לפרש את משמעות הבטוי כ'טוב'.

(משלי כ"ה, יא), וכמו שפירש הרב המורה ז"ל (רמב"ם, מו"נ, פתיחה/16-17). אמנם שיהיה החיצוני הגדות וספורים אמתיים, ממה שהיה ונברא בעולם או מצות ומשפטים ויחיו בהם בעודם, והפנימי ענינים נפלאים מסודות המציאות והצלחת האדם, הוא דבר שלא נתן איפשרותו כי אם לו ית' לבדו. והוא מה שהפליג הוראתו מרי רזין דנא (מו"נ שם⁶⁰⁶).

כלומר, רק בטקסט א-להי ייתכן שיש משמעות עמוקה לסיפור שאירע במציאות⁶⁰⁷. וכיוון ששה"ש נכתב בידי אדם⁶⁰⁸, משמעותו נמצאת או באמיתותו ההיסטורית של הסיפור או בחשיבות מסרו האלגורי, אך לא בשניהם (ועי' הלר-וילנסקי תשט"ז, 72-73).

בכל זאת נראה שעראמה רואה גם ערך לרובד המילולי עצמו בשה"ש, אותו הוא חותם (לפי נוסח הדפוסים) בחרוז "נשלם פירוש שיר השירים/ תהלה ליוצר אורים". ראשית, ערך תוכני. יחסו לצניעות התואם את ההלכה, ביקורתו על הרעיה כשהתנהגותה אינה מתאימה לדרכי הצניעות (עי' לעיל 2.3.2.1), והאזכורים המפורשים בדבריו של הלכות הקשורות בצניעות ובנישואין (לעיל 2.3.2.6, העי' 357), מעידים על ערך דתי עצמאי לפירושו המילולי, למרות שלא הזכיר זאת במפורש כמו חיון⁶⁰⁹. כמו כן יש לשים לב שעראמה אינו מדבר בגנות תוכנו של הרובד המילולי בשה"ש. אין הוא מהמזדעקים נגד ההוה-אמינא להכניס 'שיר עגבים' למקרא (עי' לעיל 2.3.2, העי' 332), והדבר תואם את יחסו החיובי לנשים בכלל וליחסי איש ואשה בפרט⁶¹⁰, כפי שכבר הרחיבה בעניין שורצמן (2006).

אך גם ערך היסטורי יש לסיפור שלמה ואהבתו הכפרית, למרות דבריו בפירושו לתורה, שהרי הוא כותב (א', א) :

שיר השירים. אמר כי נערה אחת, אינה מזרע המלוכה ומן הפרתמים כי רועה היא, נכנסה תשוקת⁶¹¹ אהבת המלך שלמה

⁶⁰⁶ נראה שהחילוק שעושה רמב"ם שונה בכל זאת מהחילוק שעושה כאן עראמה: בעוד שעראמה מחלק בין התורה למשלי הנביאים, מחלק רמב"ם בין משלים מהמקרא למשלי חז"ל (עי' כהן 2003, 124-122), שהרי לדעתו אין משלים בנבואת משה, אלא בדברי שאר הנביאים בלבד (הלי' יסוה"ת ז, ו; ועי' כהן 2003, 196-197, 221-223). כמו כן רמב"ם עוסק שם בערכו החינוכי של הרובד המילולי, לא בערכו ההיסטורי (ועי' להלן העי' 618).

⁶⁰⁷ בכך שונה עראמה מעמדתו של דנטה, המשקפת עמדה נוצרית רווחת לגבי העולם החומרי בכלל, לפיה יש משמעות להיסטוריה מעבר לעצם ההיסטוריות שלה (אוארבך 1984, 76-71).

⁶⁰⁸ אהבתו של שלמה (עי' לעיל 1.4.4). לכן אין לקשור את שה"ש עם ספרי החכמה של שלמה, אליהם מתייחס עראמה כאן – הוא מדבר כנראה רק על משלי וקהלת.

⁶⁰⁹ יש לציין שקיומו של פרשן נוסף בן זמנו ומקומו שראה במפורש את הרובד המילולי כבעל ערך דתי עצמאי מוסיף לדעתי לסבירות של אפשרות זו. דור לאחר מכן העריך כך גם ר' יצחק משאטיבה, מגולי ספרד שפעל באיטליה (עי' מרציאנו תשס"ה, 137, 169; ועי' לעיל 2.3.2, העי' 332), את הרובד המילולי בשה"ש.

⁶¹⁰ השי' מה שכתבנו לעיל (2.2.2.1), שהכנעת הרעיה בפני הדוד אינה נובעת אצל עראמה ממעמדה הנמוך כאשה, אלא ממעמדו הגבוה כמלך לעומת בת-הכפר הפשוטה. הדוד הוא מושלם כפי שה' הוא מושלם, אך לא המגדר הוא הקובע כאן.

⁶¹¹ במהד' פולק חסר ו'. התיקון לפי כל עדי-הנוסח.

בלבה. והנה באהבתה אותו וחשק לבה עשתה לו שירים הרבה,
והנה היה השיר הזה המשובח שבהם. או שייסדו שלמה דודה
לשמה.

קטע זה מניח כמובן מאליו את ערכו ההיסטורי של הסיפור. אותה נערה היתה קיימת
במציאות: או שהיא כתבה לשלמה שירים רבים (ששה"ש הוא רק אחד מהם), או ששלמה
(שבוודאי היה דמות היסטורית בעיני עראמה) כתב לה. מהמשך דבריו ברור שהוא מכריע כדעה
הראשונה⁶¹², אך בכל מקרה זהו סיפור אוטוביוגרפי. כיצד ניתן אם כן ליישב את דבריו עם מה
שכתב בפירוש לתורה?

נראה שהתשובה נמצאת במעמד המיוחד של 'קדש קדשים' הניתן לשה"ש, שעראמה
מתייחס אליו במשפט הראשון בהקדמתו (ועי' מה שכתבנו על קטע זה לעיל 3.3.3.1):

להיות חק וזכרון בפי כל ישראל: "שיר השירים קדש קדשים"
(משנה ידים ג, ה/481), הסכימו כל החכמים לתלות בו עינם
בעיוניהם איש איש ממלאכתו אשר המה עושים ומיוחדים בה,
ובה יתהלל חכם בחכמתו, מקובל בקבלתו ואלהי באלהותו, כמו
שנתפרסם מן פירושיהם. ואפשר דכלהו איתנהו ביה...

מקטע זה יוצא שריבוי המשמעויות בשה"ש קשור בהיותו "קדש קדשים". גם אם מקורו
של ביטוי זה בדברי ר' עקיבא, שמבחינתו שה"ש 'ניתן לישראל', ביטוי המזכיר את מתן תורה מן
השמים (ועי' במיוחד ליברמן 1960, 118-119), הוא התקבל גם אצל פרשנים שלא ראו אותו כניתן
מן השמים⁶¹³, ועראמה רואה בו דבר המוסכם "בפי כל ישראל", ולכן המסורת בעצם מאפשרת לו
להתייחס לשה"ש כספר בעל סגולות מיוחדות. השימוש בביטוי "קדש קדשים", אם כי הוא תמוה
לגבי ספר שכנראה נכתב בידי אשה אלמונית ממוצא כפרי, נותן לעראמה אפשרות להבין את
הרובד המילולי של שה"ש גם כמביא עובדות היסטוריות, גם כמלמד התנהגות נאותה בענייני
צניעות, וגם כמכוון את הקורא למשמעות האלגורית.

⁶¹² השי' מה שראינו לעיל (2.2) לגבי המיוחס לרש"י, המבחין בין מְחַבְרֵת לנקודת-מבט ספרותית, מה שעושה כל דיון
בהיסטוריות של המגילה ללא-רלוונטי.

⁶¹³ למשל רש"י, המצטט את דברי ר' עקיבא במלואם, אך מצהיר במפורש ששלמה הוא המחבר (על כך ארחיב בע"ה
במאמר שנמצא אצלי בהכנה, על תפיסות של חיבור שה"ש בפרשנות הצפון-צרפתית). כך מקובל גם בפרשנות
הפילוסופית (ר' מרציאנו תשס"ה, 166-165). בפרשנות האורתודוקסית מאז דייטשלנדר, ביטוי זה מצוי כמעט בכל
הפירושים, גם הכפולים, ואפילו אצל חכם (לעיל 2.3.2.4). כפי שאמר הירשמן (1992, 65; אמנם בהתייחסו לדברי
חז"ל): "שפר גורלה ונתמזל מזלה של מגילת שיר השירים. לא זו בלבד שהמגילה המיוחדת הזו נתקבלה ונקבעה בין
כתבי הקודש, אלא היא זכתה בהילה של קדושה המייחדת אותה מיתר כתבי הקודש". בהקשר זה מעניין להזכיר את
חיון, בן דורו של עראמה, שנראה מתרחק במכוון ממשמעות דבריו של ר' עקיבא, אפילו כשהוא מצטט אותם. לאחר
שהוא הצהיר שמדרגת שה"ש היא כשל שאר הכתובים (הביטוי 'קדש קדשים' אינו מופיע אצלו בהקשר זה כלל), הוא
מצטט קטעים מדברי ר' עקיבא, ביניהם: "אין העולם כדאי כיום שנכתב בו שיר השירים" (הקדמה/184). והשי' דבריו
של מרציאנו (תשס"ה, 42, הע' 68) על ראב"ע. יש לציין שלדעת בויארין (תשמ"ז, 496-493), נתינת שה"ש אינה נתפסת
כמתן תורה בספרות חז"ל.

גם מצודות, כמו המיוחס לרש"י, עראמה ומלבי"ם, נראה כמייחס לרובד המילולי בעיקר ערך פונקציונלי: ראשית, במאמר המוסגר (א', א) שניתחנו לעיל (3.2.2.4), שם הוא כותב שיופיו של הרובד המילולי מסייע לקורא להפנים את המובן האלגורי. אך נראה שגם תוכן פירוש 'המשל' מסייע להבנת 'הנמשל' – ההאחדה שהוא עושה לפירושו המילולי עם האלגורי, בסגנונו המיוחד בו לא ניתן להבין את 'הנמשל' מבלי לקרוא את 'המשל' (לעיל 3.1.1.4), מראה שמגמת הרובד המילולי עצמו היא להוביל את הקורא להבנה האלגורית של הספר.

בדומה למיוחס לרש"י, ובניגוד לעראמה, נראה שאין הוא רואה ברובד המילולי ערך חינוכי משמעותי – למרות שהוא טוען לכשרות היחסים בין שני הגיבורים, הוא לא עושה מזה הטפה של ממש. הראיה לכך – החתונה כמעט ואינה מוזכרת בפירושו, וכשהוא מזכירה, זהו רק בדרך אגב (עיי' לעיל 2.3.2.3)⁶¹⁴. אמנם אין לשה"ש ערך חינוכי שלילי במשמעו המילולי (ואכן גם הוא אינו נמנה עם הזועקים נגד פירוש שה"ש כשיר עגבים' – עיי' לעיל 2.3.2, העי' 332), אך מטרת קיומו של הרובד המילולי איננה חינוכית כשלעצמה. גם אין רמז כלשהו בפירושו להיות הרובד המילולי בעל ערך היסטורי. אם יש ערך עצמאי לרובד זה, זהו רק במישור האסתטי. מצודות מתייחס בתחילת פירושו להיבטים האסתטיים של השיר בשלושה מאמרים מוסגרים בהם הוא פורס את שיטתו בנושא זה. ההערה הראשונה היא זו שכבר הזכרנו כאן, בה הוא רואה בערך האסתטי הקיים ברובד המילולי של שה"ש חשיבות פונקציונלית. את השנייה (א', ב) ניתחנו לעיל (2.1.3.2), ובה מצודות משבח את לשונה הקצרה של המגילה, כשהוא מציין שזוהי דרכה של "צחות מליצת השירים המעולים", כלומר שה"ש הוא יפה כשיר 'מעולה'. בהערה השלישית (שם) הוא מסביר מדוע בכל זאת הכתוב מאריך לעתים:

ועם כי אמרה **מנשיקות**, הוסיפה לומר **פיהו** להוספת ביאור, כי
 כן דרך הנשים המזכירות אהבת נעורים, מבררות אמריהן
 במלות נוספות לפי גודל הגעגועין, וזה יחשב להן לצחות מליצה.

כאשר הכתוב מצטט את דבריה של אשה מאוהבת, הוא מאריך בדברים, כי זו דרכן של נשים מאוהבות. כלומר, על השירה המעולה לשאוף למיזויס מכסימלי כשהיא מביאה את דברי הדמויות, ואילו בדברי המשורר עצמם יש לקצר, והכל לפי תפיסה אסתטית מגובשת.

גם נקיטתו בגישת 'קיצור האלגוריה', שמקורה בתפיסה הביניימית שהרובד המילולי במשל מהווה קישוט בעלמא (עיי' לעיל 3.3.3.2), יכולה להעיד על ערך זה הקיים במגילה. אך בכל אופן אין האסתטיקה עומדת בפני עצמה, אלא היא מהווה 'כלי יפה' המחזיק את האלגוריה ומסייע להפנמתה.

⁶¹⁴ אמנם ראינו שם שבמקום אחד בפירושו נראה מצודות כמטיף בענייני צניעות (ג', ג; ועיי' לעיל 2.2.5.3), אך נראה שזהו היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. נראה ששם בא מצודות (בעקבות עראמה) לפתור בעיה פרשנית – מדוע הזכרו השומרים אם לא נאמר שעשו דבר (הש' ה', ז; וכן פתרונו של עמנואל הרומי בפרק ג', לפיו השומרים הם שהדריכו את הרעיה על-פי בקשתה).

4.3 סיכום ומסקנות

4.3.1 חשיבות עיקרית

הפרשן היחיד שחקרנו כאן הטוען שהמשמעות המרכזית של שה"ש היא במישור המילולי הוא חכם. עמדתו היא נדירה מאד בין הפרשנים היהודים המסורתיים, וקשה למצוא תקדים למי שראה חשיבות עיקרית ברובד המילולי ובכל זאת חיבר גם פירוש אלגורי⁶¹⁵. ראינו שבמידה רבה הוא מתבסס על גישתו של קרליבך, אולם הוא מרחיק לכת יותר ממנו בהערכת חשיבותו של הרובד המילולי בשה"ש. בעצם, בניגוד כמעט לכל הפרשנים המסורתיים (פרט למי שביארו את שה"ש לפי הרובד המילולי בלבד – ע"י לעיל 1.3.1, הע' 22), חכם רואה בשה"ש טקסט שנוספה לו פרשנות אלגורית, ולא טקסט אלגורי כשלעצמו (על חילוק זה ע"י לעיל 1.2.2, הע' 3). כל הפרשנים האחרים שבדקנו בעבודה זו ראו במגילה טקסט שיסודו אלגורי, גם אם יש משמעות עצמאית למובנו המילולי.

בכל זאת יש לראות בחכם פרשן מסורתי בעצם זה שהביא את האלגוריה לציודו של הרובד המילולי וכחמשכו הטבעי. הוא לא סובר שחז"ל הלבישו על הכתוב רעיונות שאינם שייכים לו, אלא להיפך – ראוי הוא שה"ש שפירוש אלגורי כזה יוצמד לו. בכך הוא מבטא נאמנות למסורת הפרשנית היהודית מבלי להתפשר על תפיסת הפשט שלו, המושפעת מהמחקר המודרני, שדחה את האלגוריה.

4.3.2 חשיבות עצמאית

4.3.2.1 ערך תוכני

לעומת הגישה המסתייגת מתוכנו של הרובד המילולי בשה"ש שראינו אצל ראבי"ע (לעיל 2.1.4.2), המיוחס לרש"י (לעיל 4.2.2.1) ומלבי"ם (על שלשתם ר' לעיל 2.3.4.2), קיימת גישה אחרת הרואה בו ערך חינוכי. תפיסה כזו קיימת לא רק אצל חכם, שהיה חייב להצדיק את קדושתו של הרובד המילולי בספר כיוון שראה באלגוריה רובד משני⁶¹⁶, אלא אף אצל פרשנים אלגוריים מובהקים, כגון חיון (לעיל 2.3.2.6) וברויאר (לעיל 2.3.3.1), שכל אחד בדרכו טען לכפיפות הרובד המילולי לאלגורי, אך ראה בו בכל זאת ערך חינוכי עצמאי. מבין הפרשנים הנחקרים אצלנו לאורך כל העבודה, כך סבר כנראה עראמה (לעיל 4.2.2.2).

גישה זו לכאורה מוכרת מחיבוריהם של פרשנים אחרים, הן במסורת היהודית והן בזו הנוצרית. כך טען רד"ק שבמשלים יש לרובד המילולי משמעות עצמאית (ע"י במיוחד בדוגמא שמביא כהן [2003, 154-153]), וגם הוגו מסן-ויקטור (דידסקליקון, 135-138) ראה ברובד המילולי של המקרא ערך תוכני, מעבר לערכו ההיסטורי ולפונקציה שהוא ממלא כלפי האלגוריה. אולם שני

⁶¹⁵ הפרשן היחיד מימי הביניים שאולי פירש כך הוא עמנואל הרומי, אך גישתו מצריכה מחקר נפרד. ניתן לשער שגם פירושו המתוכנן של מ' פישביין בסדרת JPS ילך בדרך זו.

⁶¹⁶ פרשן שהצליח 'להתחמק' מבעיה זו הוא אלמוני-אפנשטיין, שטען שהספר נערך על-דרך האלגוריה ברוח הקודש, אך השירים המרכיבים אותו התחברו כשירי חול (ע"י לעיל 2.1.1.1).

הפרשנים הללו מתייחסים בעיקר למקומות במקרא בהם המסר החינוכי ברור – סיפורי המקרא שניתן להכיר מהם את מעשי הא-ל בעולם (הוגו); ופרקי האשה הזרה בספר משלי, מהם ניתן ללמוד להיזהר מחטא הניאוף (רד"ק). בשה"ש, שקשה להוציא ממנו מסר חינוכי כלשהו בקריאה ראשונית, לא פלא שרוב הפרשנים שבדקנו לא הלכו בדרך זו.

4.3.2.2 ערך היסטורי

רוב הפרשנים שחקרנו כאן אינם רואים גם ערך היסטורי ברובד המילולי בשה"ש⁶¹⁷, פרט לעראמה (לעיל 4.2.2.2). ייתכן שהדבר נובע ממרכזיות ההיסטוריה בפרשנות האלגורית הלאומית, כמו גם באלגוריה של מלבי"ם, שהדגיש שפירושו מספר את הביוגרפיה הרוחנית של שלמה המלך כפי שהדברים התרחשו בפועל⁶¹⁸:

כי גדר הפשט ותנאיו הוא: א. שישכימו עניניו עם מתבר הספר
ועם קורותיו... ובוזה תבחן כי הפירוש הנקרא בפנים בשם
'מליצה' שומר ארבעה תנאים אלה: א. כי הוא מסכים עם
קורות שלמה מצד נשמתו שיצאה חמשה פעמים מגוייתו ודבקה
בחי העולמים דודה... (יהחרש והמסגר, מ ע"ב)

ואם קיימת אמת היסטורית בשה"ש ברובד האלגורי אין כל סיבה לטעון לאמת כזו ברובד המילולי.

התפיסה שלרובד המילולי באלגוריה יש ערך היסטורי היא קדומה מאד, אך היא מודגשת בעיקר בספרות הנוצרית. בעוד בחז"ל מופיע המונח 'משל' כניגוד של 'אמת' (בבלי סנה' צב ע"ב), הנוצרים מאז אוריגנס ראו במקרא כולו טקסט רב-רובדי, הכולל רובד הנקרא גם *sensus literalis* ('מובן מילולי') וגם *historia* (עיי' מקנאלי 1967, 708), וכן רובד הנקרא *allegoria* (על ההבדל בין אלגוריה נוצרית לבין התפיסה המדרשית של חז"ל, עיי' לעיל 1.2.2). אוגוסטינוס אף טען כנראה ליתרון האלגוריה (לאו דווקא במקרא) המבוססת על אירועים שקרו (רולינסון 1981, 53). בפרשנות היהודית המסורתית, כאמור, תפיסה זו לא קנתה לה תומכים רבים, לפחות לא בימי-הביניים⁶¹⁹, לא בשאר המקרא ולא בשה"ש.

⁶¹⁷ או לפחות שאינם מתייחסים לערך כזה, גם אם ייתכן שחלק מהפרשנים שראו בשלמה המלך דמות בסיפור סוברים שהוא אכן התרחש במציאות.

⁶¹⁸ נראה שבכך נבדל מלבי"ם מהפרשנות הפילוסופית של ימי-הביניים, שהיתה אמונה על המסורת הרמב"מית, שהתנגדה לקביעת ההיסטוריות של המקרא כעיקרון חשוב (עיי' למשל מרציאנו תשס"ה, 6-7). מבחינה זו נראה שמזל ודייטשלנדר, הפרשנים הפילוסופיים בני-דורו של מלבי"ם, הלכו בעקבות חכמי ימי-הביניים. נראה שגם בנקודה זו כוונת מלבי"ם לפולמוס נגד לויזון, שטען כי הדברים בסיפור המילולי (על שלוש דמויותיו הראשיות) "כתבם שלמה מלך ישראל למען הזכיר לדור אחרון מקרה אהבים אשר קרה לו את אחת בנות עמו" (לויזון 1816, לב ע"ב).

⁶¹⁹ על ההיסטוריות כמרכיב חשוב בפרשנות היהודית (במיוחד הציונית, לאו דווקא האורתודוקסית) בעת החדשה, עיי' למשל סימון 2004, 269.

4.3.2.3 ערך אסתטי

אצל ראב"ע, מצודות ומלבי"ם ראינו התייחסות לרובד המילולי בשה"ש כבעל ערך אסתטי. אין זה אומר שערך זה היה מספיק להכניסו למקרא, אך הוא בכל זאת קיים. לגבי ראב"ע (וכן אבן-עקנין, הדומה לו בעניין זה – עיי' לעיל 2.2.5.4), הדבר קשור בתפיסה הרווחת בפרשנות הספרדית, שהמקרא כתוב בסגנון ראוי על-פי הפואטיקה הערבית (ר' בהרחבה כהן 1995-1996)⁶²⁰. גם מקומו של מצודות ברשימה זו אינו צריך להפתיע – במספר מקומות במקרא הוא מעיר על היבטיו האסתטיים⁶²¹. ולגבי מלבי"ם, שלדעתו המקרא אינו כתוב בסגנון ספרותי, רק היות הרובד המילולי בשה"ש חולין מאפשר לו להתייחס לתכונותיו האסתטיות. כמו שאומר בלומפילד (1972, 312 ו-317), כיוון שיש לרובד המילולי באלגוריה ערך אסתטי, מי שרואה ערך זה באופן שלילי תהיה אצלו הערכה שלילית לרובד המילולי באלגוריה.

4.3.3 חשיבות פונקציונלית

4.3.3.1 ערך דידקטי ('המפתח')

כל ששת הפרשנים שחקרנו בעבודה זו רואים באופן זה או אחר את אחד מתפקידיו של הרובד המילולי בשה"ש להוביל את הקורא להבנת המשמעות האלגורית של הכתוב. כך ראינו כבר לגבי המיוחס לרש"י, עראמה, מצודות ומלבי"ם, שלגביהם מדובר בתפקידו העיקרי של רובד זה. אך גם בפירושיהם של ראב"ע וחכם קיים אלמנט דידקטי ברובד המילולי: הרי גם אם מדובר ב'קישוטי' (כמו אצל ראב"ע – לעיל 3.3.2.2), לקישוט זה אין ערך אם לא ניתן להבין כלל דרכו מהי המשמעות האמיתית. השאלה היחידה תהיה במקרה זה, אם כל אחד יכול להבין את המובן האמיתי דרך המובן הגלוי, או רק חכמים המבינים בחידות. וכיוון שראב"ע לא ציין כלל את היות שה"ש (או פירושו לספר) בגדר חידה (על שה"ש כחידה ר' זקוביץ תשס"ו), יש להניח שהוא ראה במשל כמות שהוא אמצעי דרכו ניתן להבין את המשמעות האלגורית הכוללת (אך לא כל פרטי 'הפעם השלישית', שהם כאמור 'דרש' אבן-עזראין)⁶²².

אפילו אצל חכם, שרואה ברובד המילולי את משמעותו העיקרית של שה"ש, קיימת במידה מסויימת גישה 'דידקטית': אמנם הספר לא נועד במקורו להיות משל, אך חז"ל הובלו בפועל על-ידי הרובד המילולי אל פירושיהם האלגוריים⁶²³.

⁶²⁰ לגבי ראב"ע, גם להרחבות 'הפעם השנית' יש ערך אסתטי – עיי' בהצעתו השנייה לפירוש הביטוי "מִלְךְ אָסוּר בְּרִיקָה" (ז', ו), שם הוא מביא סמך לדבריו ממוסכמות השירה הערבית: "כי המלך הוא מתאוה להיות אסור וקשור בחבלי שעה; וזה העניין הזכירוהו שרי קדר החושקים".

⁶²¹ למשל שמ"ב כ"ב, ז; תה"ב, ג; משלי ז', ט – על תופעת 'כפל עניין במלות שונות' (על הסיבות השונות של הערות פרשניות לתופעה זו עיי' האס תשס"ה, 256-257); וכן שופי י"ד, יח; מל"א כ', יח; יש' ט"ו, ט – על תופעות אחרות.

⁶²² כמובן, זה שניתן להבין דרך הרובד המילולי את האלגוריה אינו אומר שניסוח הטקסט כפי שהוא נועד לשם כך – שהרי זוהי מהותה של תפיסת 'הקישוטי'.

⁶²³ לפי אוגוסטינוס, כל קורא יוכל במשך הזמן להבין את האלגוריה דרך הרובד המילולי (אוארבך 1984, 39). והשי' דעת אסטל שהובאה לעיל 1.3.1, העי' 21.

אך אין זה אומר שכל הפרשנים המסורתיים הכפולים רואים את הרובד המילולי בשה"ש כימפתחי' באופן כלשהו. אמנם רבים כן⁶²⁴, אך מצד שני לא ברור מהי עמדתו של חיון בנושא, וברור לחלוטין שדעתו של אבן-עקנין שונה (עי' לעיל 2.2.5.4, הע' 304).

4.3.3.2 ערך הגנתי ('המנעולי')

תפקיד אחר שיש לרובד המילולי כלפי האלגורי הוא כאמור 'המנעולי' (לעיל 1.2.3), כלומר שתפקידו להסתיר אמיתות אזוטוריות מהמוני העם, כמו שמקובל בהרבה מהפרשנות הפילוסופית (עי' למשל מרציאנו תשס"ה, 168, הע' 48). אך דווקא הופעתו של דימוי 'המנעולי' לראשונה אצל המיוחס לרס"ג, שפירש את שה"ש לפי האלגוריה הלאומית, מעידה שלא רק פרשנים פילוסופיים הלכו בדרך זו.

מבין הפרשנים הנחקרים כאן, ייתכן שתפיסה מסויימת של 'מנעולי' קיימת אצל מלבי"ם. למרות שכעיקרון דגל בגישת 'המפתחי', הרי הפולמוס הסמוי שניהל כנגד לויזון מראה שהכיר בכך שבפועל לא כל קוראיה של המגילה הבינו את 'המליצה' מתוך 'המשל', ולכן צריך פרשן שיבוא ויפתח את 'המנעולי' על-ידי 'מפתחי' שאמנם אינו חיצוני לטקסט, כפי שמונח בגישות 'המנעולי' הקיצוניות (לעיל פרק 1.2.3, הע' 9), אך עובדה היא שאין הוא מצוי בידי כל אחד.

תפיסה כזו של פירוש מלבי"ם, בה אין בהכרח סתירה בין 'מנעולי' ל'מפתחי', ניתן לדמותה לזו של מקרוביוס (חי בסביבות שנת 400 לספ"ה). לפי גישה זו (פירוש א, ב, ט-יג/84-85; ועי' רולינסון 1981, 12-13) קיים סוג של טקסט אלגורי (הנפוץ בטקסטים פגאניים) המהווה שיקוף של אמיתות על-ידי סיפור בדיוני. כלומר הרובד המילולי בדיוני, בעוד האלגורי הוא אמת, אם כי לאו דווקא אמת היסטורית. הרובד המילולי משקף אמונה עממית ומסתיר אמונה עמוקה ומופשטת יותר, שלעתים אין ברירה אלא לאומרה במשל. כל העקרונות הללו קיימים בפירוש מלבי"ם: גם אצלו האמונה שבאלגוריה היא מופשטת מכדי לתארה במפורש, ולכן חייבת רובד מילולי כימפתחי'; גם אצלו משקף הרובד המילולי אמונה עממית – זו המהללת את הנאמנות לאהבה ולא להלכה (עי' לעיל 2.3.3.2), ולכן הרובד המילולי מהווה במידה מסויימת 'מנעולי', שהקורא הרגיל יראה בו את אמונתו הפשוטה בלבד; והסיפור ברובד המילולי הוא בדיוני.

4.3.3.3 ערך רטורי

תפקיד אחר שניתן לרובד המילולי הוא משיכת תשומת-לב של המוני העם לטקסט שרק מאוחר יותר יבינו אותו לאשורו. כך כותב במפורש אבן-עקנין בהקדמתו, על הבעיה של תוכן קדוש המובע על-ידי אלגוריה שהרובד המילולי שלה שלילי:

...בהביעו דעותיו במלים אלה היתה כוונתו לחבבו על הכלל ולעורר תשוקה אליו. והנה ההמון יחזיקו בפשוטו, וכשיחכימו

⁶²⁴ לדעתי כאן גם מקומו של ר"ד, שהצהיר על נאמנותו לאלגוריה, אך פירש רק לפי הרובד המילולי (עי' לעיל 1.3.1, הע' 22). נראה שהוא חשב שלאחר קריאת פירושו המובן האלגורי יהיה ברור מאליו. כך סוברת גם יפת (בדפוס 1, §18), בניגוד לדעתו של ולפיש (תשנ"ד, 1.א.2.א), הטוען שמדובר בימס-שפתיים לפירוש האלגורי.

קצת יהרהרו בשכלם כי לא יעלה על הדעת שאיש כמוהו עי"ה⁶²⁵
כיוון לפשט קלפות מלותיו, והבאים אחריו, והם הנביאים
והחכמים, קבעו לו מקום בכתבי הקדש, וחשבוהו יותר
מדבריהם, מפני שהעריכוהו וזירזו בני אדם ללמדו, אלא שיש בו
סודות נעלים. וכך יתעוררו לחקור את סודותיו...

רק ספר המושך את הלב כשה"ש, למרות ההיבטים המוסריים השליליים ברובד המילולי,
יכול להבטיח שצעירי ישראל יקראו בו וירצו ללמוד גם את סודותיו⁶²⁶.

גישה זו דומה לדברי רמב"ם על הגשמת הא-ל במקרא. לפי כהן (2003, 210-208) ההגשמה
מוגדרת בדרך כלל אצלו כ"השאלה" ולא כ"משל",⁶²⁷ מפני שהרובד המילולי הוא שלילי מבחינה
אמונית ואסור שאפילו המוני העם יאמינו בו, וכן הדבר גם בתיאור שינויי טבע בדברי הנביאים
(שם, 226-223). אולם במקומות מסויימים (פרקי הסיכום של חלק א במו"נ: כו, מו, מז) מוכן
רמב"ם להודות שאין ברירה אלא להציג בפני ההמונים תמונה מסולפת ומוגשמת של הא-ל כשלב
פדגוגי ראשוני (כהן 2003, 216-210), בדומה למה שראינו לגבי שה"ש אצל חברו אבן-עקנין⁶²⁸.
לכאורה גם לפי רמב"ם היה צריך שה"ש להשתייך, על הרובד המילולי השלילי שלו, לקטגוריה זו,
אך אין הדבר כן. שכן שה"ש אינו מוגדר אצלו כ"השאלה", אלא כ"משל":

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את י"י אהבה גדולה
יתירה רבה עזה עד מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת י"י
ונמצא שוגה בה תמיד, כְּאֵלו חוֹלֵי האהבה שאין דעתם פנויה
מאהבת אותה אשה, שהוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין
בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת י"י
בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שְׁצוּנו "בְּכָל-לְבָבָךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ
וּבְכָל-מְאֹדְךָ" (דב' ו', ה). והוא ששלמה אומר דרך משל "כִּי-
חוֹלֵת אֶהְבֶּה אֲנִי" (שה"ש ב', ה). וכל שיר השירים משל הוא
לענין זה. (רמב"ם הלי' תשובה י, ג)

⁶²⁵ כלומר שלמה המלך, מחבר המגילה על-פי המסורת.

⁶²⁶ בפרשנות הנוצרית ייתכן לראות קווים דומים אצל ברנרד מקלרוו, המביא את הרובד המילולי בדרשותיו על-מנת
לשלוט אותו, כדי ששומעיו יהיו ערים ליצר המיני (השלילי) הקיים אצלם, וכדי לספק את יצרם על-ידי התייחסות
לנפשם כאשה (אסטל 1995, 98-91). חברו ויליאם מסנט-תיירי מתאר במפורש במבוא לפירושו את הפיכת אהבת-
הבשר לאהבת-הרוח (19-18; ועי' אסטל 1995, 101-100). ובכל זאת אצל שניהם מודגש גם דמיון בין האהבה האנושית
לרוחנית, דמיון שאינו קיים אצל אבן-עקנין.

⁶²⁷ 'השאלה' היא מטפורה מתה (עי' כהן 2003, 201). אך הש' דבריו של לורברבוים (תשס"ב, 92-90), שלא חילק בין
שני המושגים.

⁶²⁸ על חברותם של רמב"ם ואבן-עקנין עיי' בהקדמת הלקין לפירוש אבן-עקנין, יא. יש בכל זאת הבדל בין הגישות: לפי
אבן-עקנין הרובד המילולי בשה"ש נועד למשוך את הקהל הצעיר על-ידי צורתו היפה; ואילו ההגשמה לפי הקטע הזה
במו"נ נובעת מחוסר יכולתם השכלית של ההמונים להאמין בה' כמופשט. כך טוען כהן (2003, 196-195) שלרמב"ם
אין ערך אסתטי מספיק כדי להצדיק כתיבה אלגורית במקרא, וצריך שיהיה למשל גם ערך דידקטי או הגנתי, לעומת
ן' עקנין לפיו מספיק הערך האסתטי כדי שכותב מקראי יתבטא בעזרת אלגוריה. וכמו שאמר לי כהן עצמו בשיחה
בעל-פה, לפי הרמב"ם הרובד המילולי תורם בעצמו להבנת הרובד האלגורי, בעוד לפי אבן-עקנין הרובד המילולי סיים
את תפקידו ברגע שהקורא הצעיר נמשך אל הטקסט.

נראה שבשה"ש המצב שונה מהותית לפי רמב"ם מאשר בנושא ההגשמה. שהרי הרובד המילולי בשה"ש מתאר מצב אמיתי, אלא שלא ראוי לעסוק בו; ובכך אין זה דומה להגשמת הא-ל, שאיננה אמיתית, והיא קיימת רק בגלל תפקיד פדגוגי. אלא שמגמת הרובד המילולי בשה"ש היא חיזוק רטורי בהעברת המסר ע"י הפעלת הדמיון. כלומר הרובד המילולי הוא מושך ומשכנע כשלעצמו, ולכן ניתן להעביר דרכו את המסר ביעילות⁶²⁹. זהו שלב הכרחי בחינוך, לפני ההבנה השכלית (ע"י כהן 2003, 193-195, וההפניות שם)⁶³⁰. בגישה זו של רמב"ם הלך גם מצודות, כפי שראינו לעיל (3.3.2).

4.3.4 חשיבות קאנונית

למרות שעיקר פירושו מבוסס על העיקרון שהרובד המילולי הוא 'קישוט', ראב"ע הרחיב את 'הפעם השנית' הרבה מעבר למקובל אצלו במשלים מקראיים אחרים. מסתבר שאחד הגורמים לכך הוא 'כבוד התורה', כלומר רצונו שלא להשאיר ספר מכתבי הקודש שאינו מפורש בהרחבה כראוי. שיקול דומה ניתן לראות אצל מספר פרשנים אחרים, אם כי לאו דווקא מאלה שנחקרו בקביעות כאן. כך מצד אחד יש פרשנים שנמנעו מביאור הרובד המילולי באופן שיש בו ערך חינוכי שלילי מפני היות שה"ש בכתבי הקודש, כלומר אסור לפרש ספר מקראי כאילו יש בו ערך שלילי, גם אם הרובד המילולי אינו חשוב כשלעצמו (ע"י במיוחד ריק"ם – לעיל 2.3.2).

ניתן אולי למצוא גורם מעין זה גם בפרשנות רשב"ם לתורה. לפי מחקרו של כסלו על פתיחת הפירוש לויקרא (תשס"ד, 235-236), רשב"ם מצדיק את עיסוקו בפשט גם בניגוד למסורת חז"ל על-ידי הטענה שמדובר בדבר ה'. יש לציין כאן שלפי דהן (2000, 203), זו גם אחת הסיבות לעיסוק ברובד המילולי בפרשנות המונסטית – המילים עצמן הן דבר הא-ל, ולכן יש לעסוק בהן, גם ללא קשר למשמעותן 'האמיתית'⁶³¹.

4.3.5 חשיבות למטרה שאינה פרשנית

אצל מלבי"ם ראינו שעיסוקו ברובד המילולי נבע לאו דווקא מהתכונות החשובות שייחס לרובד זה, אלא מסיבה פולמוסית, כלומר כתגובה לגורם חיצוני שאיננו קשור ישירות לפרשנות הכתוב שלפנינו. גם אם לא מיצה רעיון זה עד תום, מפני שבכל זאת ראה ב'משל' ערך דידקטי,

⁶²⁹ בכל זאת קריאתו של רמב"ם בה' תשובה מוצאת משמעות בעצם קיומם של הפרטים – כמו שאהבת האיש לאשה תופסת את כל ישותו, כך אהבת עובד ה' לאלוקיו. כך מצליח רמב"ם לתת מקום גם להערכה אסתטית של הרובד המילולי כשלעצמו (כהן 2003, 186-188).

⁶³⁰ לגבי גישתו הכללית של רמב"ם למשלים ע"י גם קליין-ברסלבי תשנ"ז, המדגישה לכל אורך ספרה את הצדדים האזוטריים של רמב"ם, כלומר את תפיסתו את המשל כימנעולי; לעומת לורברבוים תשס"ב, הטוען לתפיסת 'מפתח' משוכללת כיסוד לגישתו.

⁶³¹ ה"ש גם ברויאר בהקדמה לפירושו, xxi, שאולי רומז לכך; וכן רמב"ע (עיונים, 143-א-ב), המצדיק כתיבת שירת-אהבה בעברית על-סמך שה"ש.

עדיין ניתן לראות כאן הד לגישה שאיננה מייחסת כל חשיבות לרובד המילולי, גישה שבדרך-כלל הביאה להתעלמות מוחלטת מרובד זה (כמו למשל אצל דייטשלנדר⁶³²).

גם לגבי ראב"ע קיימת אפשרות שפירש את הרובד המילולי למטרה שאינה פרשנית – לרצות את מזמין הפירוש. אך גם אם זה נכון, ראב"ע לא פירש רובד זה רק מסיבה זו, אלא הרחיב בגללה את פירושו המילולי וכתב את 'הפעם השנית' (וגם את 'הפעם השלישית') במקום סיכום כללי של מהלך המגילה.

4.4 סיכום כללי

ננסה לסכם עתה בקצרה את מסקנותיה המרכזיות של העבודה: בפרקים הקודמים ראינו שקיים גיוון רב בין הפרשנים השונים בתחומים רבים, הן בהבנת הרובד המילולי עצמו, עד כדי כך שקריאת פירושים שונים לשה"ש יוצרת רושם של קריאה בספרים מקראיים שונים (כפי שהדגמנו לעיל, לכל אורכו של פרק 2.1), והן ביחס שבין הרבדים. גיוון זה לפעמים קשור בהתפתחות היסטורית כוללת, כלומר שניתן להצביע על מגמה כללית שרוב הפרשנים שותפים לה – אם מבחינת המעבר מתפיסה אחדותית-עלילתית של שה"ש בימי-הביניים לתפיסה בעת החדשה המוכנה לקבל יותר מורכבות ספרותית בספר; ואם מבחינת היחס לצניעות, העובר מגישה 'מוסרית' במאה ה"ב לגישה הלכתית במאה ה"ו, גישה המשתכללת בעת החדשה. בנושאים אחרים, לעומת זאת, אין לקשור את ההבדלים בין הפרשנים להתפתחות היסטורית כללית בפרשנות היהודית, וניתן לדבר על בעיות-יסוד בפרשנות היהודית או הכללית למגילה שכל פרשן בוחר לו עמדה בהתאם להשקפתו הדתית והפרשנית, בהתאם לראייתו את מחויבותו למסורת היהודית, ובהתאם לרוחות התרבותיות הנושבות בזמנו ובמקומו⁶³³.

אך בשאלה המרכזית של העבודה, בעיית חשיבותו של הרובד המילולי בטקסט שיש לו גם משמעות אלגורית, ראינו שכל הפרשנים שבדקנו סבורים שהרובד המילולי מהווה אמצעי דרכו ניתן להבין את המשמעות האלגורית של הספר. גם אם רובם מוסיפים יתרונות נוספים לרובד המילולי המצדיקים את טרחתם בכתיבת פירושם, גם אם מיעוטם אף אינם רואים בכך את חשיבותו העיקרית, וגם אם ברור שקיימים פרשנים שלא בדקנו שאינם מקבלים תפיסה זו כלל, עדיין ניתן להצביע על תפיסה נפוצה מאד בפרשנות היהודית 'הכפולה' לשה"ש, הרואה את הרובד המילולי כ'מפתח' להבנת האלגוריה, בעקבות התפיסה הרווחת בחז"ל.

⁶³² אני מהסס לנקוט בשמות נוספים, מפני שגם מי שפירש לפי האלגוריה בלבד יכול לראות חשיבות כלשהי לרובד המילולי, לפחות כימנעולי. לכן מבלי לבדוק לעומק פירושים אלגוריים, דבר שהוא מעבר ליכולתי במסגרת הדוקטורט, קשה לקבוע עמדה לגבי גישתם לנושא בו אנו דנים.

⁶³³ בהקשר של השפעת הזמן והמקום נציין כאן את הייחוס של ערך תוכני לרובד המילולי בשה"ש, האופייני דווקא לדור גירוש ספרד ולדורות האחרונים, אך לא לתקופות אחרות, וללא קשר הנראה לעין בין שתי התקופות הללו.

5 ביבליוגרפיה

5.1 פירושים לשיר השירים

1. אבן-כספי פירוש ר' יוסף אבן-כספי, בתוך: הכתר (מס' 31).
2. אבן-עקנין ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין, **התגלות הסודות והופעת המאורות: פירוש שיר השירים**, מהד' אי"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד.
3. אבן-תיבון ר' משה בן שמואל אבן-תיבון, **פירוש על שיר השירים**, מהד' שז"ח הלבשרטם, ליק תרל"ד.
4. אדלמן שמחה ר' אדלמן (ש"ר בן חי"ל העדלמי), "שיר השירים", **השושנים**, קניגסברג תר"ך.
5. אוולד Georg H. A. Ewald, *Das Hohelied Salomos*, Göttingen 1826.
6. אוריגנס Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, ed. R.P. Lawson (Ancient Christian Writers 26), Westminster 1957.
7. איקריטי מהד' קאפח: פירוש ר' שמריה איקריטי, בתוך: קאפח (מס' 60). פירוש בכתב-יד:
MS. BN (Paris) héb. 897 (Zotenberg 155), fols. 21a-70b (F26853).
8. אלמוני-איטליה פירוש בכ"י:
MS. BN (Paris) héb. 276 (Zotenberg 37), fols. 35a-54a (F4295).
9. אלמוני-אפנשטיין S. Eppenstein, "Fragment d'un commentaire anonyme du Cantique des Cantiques", *RÉJ* 53 (1907), pp. 242-254.
10. אלמוני-מתיוס הנרי י' מאתיאוס, "פירוש שיר השירים לא נודע מחברו", בתוך: **תהלה למשה** (ספר יובל למי שטיינשניידר), לייפציג תרנ"ו (ד"צ: ירושלים תשל"ל), עמ' 164-185 (הקדמת המהדיר בעמ' 238-240 בחלק האנגלי).
11. אלמנו ר' יוחנן בן יצחק אלמנו, **חשק שלמה**, ההקדמה הראשונה ("שיר המעלות לשלמה"), בתוך: לסלי 1976 (מס' 385), עמ' 326-608. ההקדמה השנייה והפירוש עצמו בכ"י:
MS. SBB (Berlin) Or. Qu. 832 (Steinschneider 143) (F1784).
12. אפוניוס Apponius, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (Sources Chrétiennes 420), trad. B. de Vregille et L. Neyrand, Paris 1997-1998 (3 vols.).
13. אפשטיין ר' שמואל נ"ה עפשטיין, **ספר אמרי שפר**, וילנא תרל"ד.
14. בודה Karl Budde, "Das Hohelied", in: *Die fünf Megillot* (KHCAT), Leipzig 1898, pp. ix-48.

15. בורנשטיין ר' יחיאל מ' אבן-תומר (בורנשטיין), **מגלת שיר השירים עם... פירוש... מעיין מבית ה'**, יוהנסבורג תרט"ו.
16. ביאור אהרן בן-זאב ויואל ברי"ל, **חמש מגילות עם תרגום אשכנזי ובאור**, וינה 1818² (1788).
17. בירדוגו ר' רפאל בירדוגו, "שיר השירים", **משמחי לב** (מהד' הרב ש' משאש), ירושלים תשנ"א, עמ' 197-226.
18. ברויאר הפירוש המילולי:
Raphael Breuer, *Die fünf Megilloth, erster Teil: Hoheslied*, Frankfurt a.M. 1912.
הפירוש האלגורי: רפאל ברויאר, **מגילת שיר השירים**, תרגום ז"ז ברויאר, ירושלים תשנ"ו (מקור גרמני: 1923).
19. ברט Jacob Barth, *Hohelied*
(כ"י מעזבונו הנמצא במכון לפרשנות המקרא במחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן).
20. ברנד מקלרוו Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, trans. K. Walsh and I.M. Edmonds, Kalamazoo 1979-1986.
21. ברצלוני ר' יצחק בן אלברג'לוני, **עלמות שיר**, בכ"י:
MS. RNL (St. Petersburg) EVR II A 234/3 (F64495).
22. גארט Duane Garrett, "Song of Songs", in: *Song of Songs/Lamentations* (WBC), pp. 1-265.
23. גולדר Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs* (JSOTSS 36), Sheffield 1986.
24. גורדיס Robrt Gordis, "The Song of Songs", *The Song of Songs and Lamentations*, New York 1974² (Song of Songs originally published: 1954), pp. 1-112.
25. גינזבורג Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs and Coheleth*, New York 1970² (1857).
26. גרלמן Gillis Gerleman, "Das Hohelied", *Ruth/Das Hohelied* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1965, pp. 41-227.
27. גרץ Heinrich Graetz, *Schir Ha-Schirim*, Vienna 1871.
28. דייטשלנדר ר' שמואל דייטשלנדר, **מראה הלבנון**, פרסבורג תר"ח.
29. דליטש Franz Delitzsch, "The Song of Songs", *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, trans. M.G. Easton, Grand Rapids 1950² (trans. 1885; German original: 1851; Wetzstein's appendix added: 1875).

- Paul Haupt, "The Book of Canticles", *AJSL* 18 (1902), pp. 193-245; "The Book of Canticles (Continued)", *AJSL* 19 (1902), pp. 1-32. 30. האופט
- "שיר השירים", **מקראות גדולות הכתר : חמש מגלות**, מהד' מ' כהן, רמת-גן (בדפוס). 31. הכתר
- Johann Gottfried Herder, *Lieder der Liebe*, Leipzig 1778 (reprinted in: B. Suphan [ed.], *Herders Sämmtliche Werke*, vol. 8, Berlin 1892, pp. 485-588). 32. הרדר
- "Canticum Canticorum", *Biblia Sacra Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem*, vol. 11, Rome 1957, pp. 173-197. 33. וולגטה
- Leroy Waterman, *The Song of Songs*, Ann Arbor 1948. 34. וטרמן
- William of St. Thierry, *Exposition on the Song of Songs*, trans. C. Hart, Spencer 1970. 35. ויליאם מסנט-תיירי
- R. Meir Zlotowitz, *Shir haShirim* (Artsroll), New York 1977. 36. זלוטוביץ
- אייר זקוביץ, **שיר השירים** (מקרא לישראל), ירושלים ותל-אביב תשנ"ב. 37. זקוביץ
- ר' יוסף בן אברהם חיון, **פירוש שיר השירים**, המבוא והחתימה: "הקדמת שיר השירים", בתוך: אברהם גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 183-189. 38. חיון
- הפירוש עצמו בכ"י:
- MS. RSL (Moscow) Guenzburg 168, fols. 1a-60a (F6848).
- עמוס חכם, "שיר השירים", בתוך: **חמש מגילות** (דעת מקרא), ירושלים תשל"ד. 39. חכם
- ר' שמואל יניב, **תוכו צפון אהבה: על שיר השירים ועוד שירים**, ירושלים תשנ"ט. 40. יניב
- Yapheth abou Aly, *In Canticum Canticorum*, ed. J.J.L. Bargès, Paris 1884. 41. יפת בן עלי
- ר' יצחק בן חיים הכהן משאטיבה, פירוש בכתב-יד: 42. יצחק משאטיבה
- MS. BL (London) Add. 26,960, fols. 5a-46b (F5626).
- Luis de León, *Cantar de Cantares de Salomon*, ed. J.M. Blecua, Madrid 1994. 43. לואיס דה-ליאון
- אליעזר לוינגר, **שיר השירים**, ירושלים תשל"ג² (תש"ב). 44. לוינגר
- Tremper Longman III, *Song of Songs* (NICOT), Grand Rapids and Cambridge 2001. 45. לונגמן
- S.M. Lehrman, "The Song of Songs", in: A. Cohen (ed.), *The Five Megilloth* (Soncino), London 1946, pp. x-xiii, 1-32. 46. לרמן

47. מזל, אברהם מזל, **ספר מהללי החכמה**, וילנא תרכ"ט (ד"צ ברוקלין תשנ"ד).
48. מלבי"ם, ר' מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל מלבי"ם, **שירי הנפש**, קניגסברג תרי"ז.
49. מצודות, ר' יחיאל הלל אלטשולר, **ספר שיר השירים וקהלת עם... מצודות דוד... מצודות ציון**, אוסטרעא תקנ"ג. הפירוש לשה"ש בדף א ע"ב-כט ע"א.
50. מרפי, Roland E. Murphy, *The Song of Songs* (Hermeneia), Minneapolis 1990.
51. נצ"ב, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, **מגלת שיר השירים עם... רנה של תורה**, ורשה תרמ"ו.
52. ספורנו, ר' עובדיה ספורנו, "פירוש לספר שיר השירים", **כתבי רבי עובדיה ספורנו**, מהד' ז' גוטליב, ירושלים תשמ"ג, עמ' יט-לו.
53. סרנא, ר' יחזקאל סרנא, "הארות ועיונים בשיר השירים", **דליות יחזקאל**, כרך ד, ירושלים תשס"ג, עמ' סד-סז.
54. על-פי-רש"י, ש' קמין וא' סולטמן, **על-פי רש"י Secundum Salomonem: פירוש לטיני לשיר השירים מהמאה הי"ג**, רמת-גן תשמ"ט.
55. עמנואל הרומי, פירוש הפשט: ר' עמנואל בן שלמה הרומי, **פירוש... על שיר השירים (ביאור המילות ופשט המקראות)**, מהד' י"ד עשוועגע, פרנקפורט תרס"ה. החלק הפילוסופי: "פירוש עמנואל הרומי לשיר השירים", בתוך: רביצקי 1970 (מס' 478), עמ' xi-i, 193-240.
56. עראמה, ר' יצחק עראמה, **עקידת יצחק: ספר ויקרא עם מגלת שיר השירים**, מהד' ח"י פולק, פרסבורג תר"ט (ד"צ ירושלים תשכ"א). הפירוש לשה"ש בדף קס ע"א – קפב ע"א.
57. פופ, Marvin H. Pope, *Song of Songs* (AB), Garden City 1977.
58. פליקס, יהודה פליקס, **שיר השירים: טבע, עלילה ואליגוריה**, ירושלים תש"ס² (תשל"ד).
59. פשיטתא, "Song of Songs", ed. J.A. Emerton and D.J. Lane, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitā Version*, IOSOT edition, part II, fasc. 5, Leiden 1979.
60. קאפח, "שיר השירים", **חמש מגילות... עם פירושים עתיקים**, מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' ג-קלב.
61. קוק, הרב אברהם י' הכהן קוק, "שיר השירים", **סדר תפלה עם פרוש עולת ראיה**, כרך שני, עמ' א-ט.
62. קייל, Othmar Keel, *The Song of Songs* (CC), trans. J. Gaiser, Minneapolis 1994 (German original: 1986).
63. קמינקא, אהרן קמינקא, "שיר השירים", **תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי: חמש מגילות** (מהד' א' כהנא), תל-אביב תר"ץ (ד"צ ירושלים תשכ"ט), עמ' ג-סט.

64. קרא (מיוחס לו) פירוש ר' יוסף קרא, בתוך: הכתר (מס' 31).
65. קרליבך Joseph Carlebach, *Das Hohelied*, Frankfurt a.M. 1933.
66. ראביע פירוש ר' אברהם אבן עזרא, בתוך: הכתר (מס' 31).
מהד' מתיוס (הפירוש הקצר בלבד): ר' אברהם אבן עזרא, **פירוש שיר השירים (מהדורא ראשונה)**, מהד' היי מאתיאוס, אוקספורד תרל"ד (ד"צ ירושלים תשכ"ז).
67. רי"ד פירוש ר' ישעיה דטראני, בתוך: הכתר (מס' 31).
68. ריק"ם פירוש ר' יוסף קמחי, בתוך: הכתר (מס' 31).
69. רנאן Ernest Renan, *The Song of Songs*, trans. W.M. Thomson, London 1895 (French original: 1860).
70. רס"ג (מיוחס לו) פירוש מדרשי מיוחס לרס"ג, בתוך: קאפח (מס' 60).
71. רשב"ם (מיוחס לו) פירוש ר' שמואל בן מאיר, בתוך: הכתר (מס' 31).
72. רש"י יהודה רוזנטאל, "פרוש רש"י על שיר השירים", בתוך: ש' ברנשטיין וג"א חורגין (עורכים), **ספר יובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי**, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 130-188.
73. רש"י (מיוחס לו) פירוש שיר השירים מיוחס לרש"י, בכ"י:
MS. BML (Florence) Acq. e Doni 121, fols. 16a-23a (F18007).
74. שאר ישוב "פירוש שאר ישוב" (המחבר אינו ידוע), בתוך: **שלושה פירושים על שיר השירים**, מהד' י' עקריש, קושטנטיןא שלי"ז, דף ג ע"א-י ע"ב.
75. שפירא ר' ישראל א' שפירא, **ספר אהבת ירושלים**, ורשה תרמ"ה (ד"צ ברוקלין תשס"א).
76. שרלו ר' יובל שרלו, **אחריוך נרוצה: פירוש על שיר השירים**, תל-אביב תשס"ג.
77. תה"ש "The Song", *The Septuagint Version of the Old Testament with an English Translation*, ed. L.L. Brenton, London 1884, pp. 830-835.
78. תוספות שה"ש פירוש בכ"י:
MS. BN (Paris) héb. 334, fols. 194b-198a (left column) (F2937).
79. תמ"ך R. Abraham b. Isaac ha-Levi TaMaKh, *Commentary on the Song of Songs*, ed. L.A. Feldman, Assen 1970.
80. תנחום הירושלמי ר' תנחום הירושלמי, פירוש שיר השירים, **כתאב אלביאן**, בכ"י:
MS. BL (Oxford) Poc. 320 (Uri 83; Neubauer 363), fols. 7a-73a (F17282).

81. תרגום א"ז רבינוביץ, **תרגום התרגום לשיר השירים**, תל-אביב תרפ"ח. הודפס מחדש בתוך: שרלו (מס' 76).

מקור ארמי:

Raphael H. Melamed, "The Targum to Canticles According to Six Yemen Mss. Compared with the 'Textus Receptus' (ed. de Lagarde)", part II, *JQR* 12 (1921-1922), pp. 57-117.

תרגום אלכסנדר:

The Targum of Canticles, ed. and trans. P.S. Alexander (The Aramaic Bible 17a), Collegeville 2003.

5.2 פירושים לספרי מקרא אחרים

82. אבן-מלך (תנ"ך) ר' שלמה אבן מלך, **מכלול יופי**, דפוס אמסטרדם תמ"ד (ד"צ ירושלים תש"ל).

83. אבן-תיבון (קהלת) James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, diss., Harvard Univ., Cambridge 2002, vol. 2.

84. אברבנאל (נביאים) ר' יצחק אברבנאל, **פירוש על נביאים וכתובים**, ירושלים תש"ך.

85. אלשיך (תנ"ך) ר' משה אלשיך, פירוש תנ"ך, ברקלין 1960-1977.

86. ביאור (שמות) משה מדעסויא (מנדלסון), **ספר נתיבות השלום: ספר שמות**, פראג תקצ"ו.

87. בירדוגו (תנ"ך) ר' רפאל בירדוגו, **משמחי לב**, מהד' הרב ש' משאש, ירושלים תשנ"א.

88. בכור-שור (ויקרא) **פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה**, מהד' י' נבו, ירושלים תשנ"ד.

89. ברויאר (איכה) ר' רפאל ברויאר, **מגילת איכה**, תרגום ז"ז ברויאר, ירושלים תשנ"ה.

90. ברויאר (אסתר) ר' רפאל ברויאר, **מגילת אסתר**, תרגום ז"ז ברויאר, ירושלים תשנ"ו.

91. ברויאר (קהלת) ר' רפאל ברויאר, **מגילת קהלת**, תרגום ז"ז ברויאר, ירושלים תשנ"ה.

92. ברויאר (רות) ר' רפאל ברויאר, **מגילת רות**, תרגום ז"ז ברויאר, ירושלים תשנ"ה.

93. גר"א (תורה) ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא, **אדרת אליהו**, תל-אביב תשכ"ג.

94. הוטמן (שמות) Cornelis Houtman, *Exodus* (HCOT), trans. S. Woudstra and J. Rebel, Kampen 1993-2002 (Dutch original: 1986-1996).

95. הירש (תורה) ר' שמשון רפאל הירש, **חמשה חומשי תורה... עם פירוש**, תרגום מ' ברויאר, ירושלים תשכ"ז-תשמ"ח.

96. הכתר (תנ"ך) **מקראות גדולות הכתר**, מהד' מ' כהן, רמת-גן תשנ"ב-.

97. ויסמן ולוינשטיין (הושע)
זאב ויסמן ודוד לוינשטיין, "ספר הושע", בתוך: ז' ויסמן (עורך)
עולם התנ"ך: תרי עשר א, תל-אביב 2000, עמ' 83-13.
98. זר-כבוד (קהלת)
מרדכי זר-כבוד, "קהלת", בתוך: **חמש מגילות** (דעת מקרא),
ירושלים תשל"ד.
99. חיון (יחזקאל)
ר' יוסף חיון, **פירוש לספר יחזקאל**, מהד' א' שושנה ומ' צפור,
ירושלים תשס"ו.
100. חיון (הושע)
ר' יוסף חיון, פירוש תרי-עשר, בכ"י:
MS. Oriental Institute (St. Petersburg) B 373 (F53549).
101. חיון (תהלים)
ר' יוסף חיון, פירוש לספר תהלים, בתוך: **ספר תהלים עם פירוש
הרב ר' דוד קמחי ז"ל ועם פירוש הרב ר' יוסף חיון ז"ל**, סלוניקי
רפ"ב.
102. חכם (שמות)
עמוס חכם, **ספר שמות** (דעת מקרא), ירושלים תשנ"א.
103. חכם (ישעיה)
עמוס חכם, **ספר ישעיהו** (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ד.
104. חכם (תהלים)
עמוס חכם, **ספר תהלים** (דעת מקרא), ירושלים תשל"ט-תשמ"א.
105. טיגיי (דברים)
Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary:
Deuteronomy*, Philadelphia 1996.
106. מלבי"ם (תורה)
ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **התורה והמצוה**, ירושלים תשט"ז.
107. מלבי"ם
(נ"ך, פרט למגילות)
ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **מקראי קדש**, ורשה תרכ"ו-תרכ"ח.
108. מלבי"ם (רות)
ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **מגילת רות עם פירוש... גזע ישי**, ווארשא
תרל"ט.
109. מלבי"ם (אסתר)
ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **מגילת אסתר עם... באור חדש**, ברעסלואי
תר"ה.
110. מצודות
(נ"ך, פרט לקהלת)
מהד' ז'ולקוב (ספרי אמ"ת): ר' דוד אלטשולר, **מצודות דוד**, זאלקווא
תק"יג-תק"יד.
- מהד' ברלין: ר' דוד ור' יחיאל הלל אלטשולר, **נביאים אחרונים עם
פירוש מצודות דוד ומצודות ציון**, ברלין תק"ל.
- מהד' ליוורנו: ר' יחיאל הלל אלטשולר, **ספר ישעיה עם... מצודת
דוד... מצודת ציון**, ליוורנו תק"ם-תקמ"ב.
111. מצודות (קהלת)
ר' יחיאל הלל אלטשולר, **ספר שיר השירים וקהלת עם... מצודת
דוד... מצודת ציון**, אוסטרעהא תקנ"ג. הפירוש לקהלת בדף כט ע"ב-
סג ע"ב.
112. משך חכמה (תורה)
ר' מאיר שמחה כהן, **משך חכמה**, ריגה תרפ"ז.
113. ספורנו (תורה)
פירוש רבינו עובדיה ספורנו, מהד' א' דרום וז' גוטליב, בתוך: תורת
חיים.

114. ספורנו (תהלים) ר' עובדיה ספורנו, "פירוש לספר תהלים", **כתבי רבי עובדיה ספורנו**, מהד' ז' גוטליב, ירושלים תשמ"ג, עמ' ע-רנח.
115. סרנה (בראשית) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia 1989.
116. עמנואל הרומי (משלי) **ספר משלי עם פירוש עמנואל הרומי**, נאפולי רמ"ז, ד"צ ירושלים תשמ"א עם מבוא מאת ד' גולדשטיין.
117. עראמה (תורה, מגילות) ר' יצחק עראמה, **ספר עקדת יצחק**, מהד' ח"י פולק, פרסבורג תר"ט (ד"צ ירושלים תשכ"א).
118. קניקוט (תנ"ך) *The Kennicott Bible*, facs. edition, London 1985.
119. קרא (מלכים) פירוש ר' יוסף קרא, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
120. קרא (קהלת) פירוש ר' יוסף קרא, בתוך: תקליטור הכתר (תנ"ך) (מס' 142).
121. רא"ב (נביאים) פירוש ר' אליעזר מבלגנצי, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
122. ראב"ע (תורה) ספר בראשית: פירוש ר' אברהם אבן עזרא, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
שאר התורה: פירוש רבינו אברהם אבן עזרא, מהד' א' וייזר, בתוך: תורת חיים (מס' 141).
123. ראב"ע (הושע-עמוס) **שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי-עשר**, מהד' א' סימון, כרד, א, רמת-גן תשמ"ט.
124. ראב"ע (תהלים) פירוש ר' אברהם אבן עזרא, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
125. ראב"ע (קהלת) *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés (Introducción, traducción y edición crítica)*, ed. M. Gómez Aranda, Madrid 1994.
126. ראב"ע (רות, אסתר) פירוש ר' אברהם אבן עזרא, בתוך: תקליטור הכתר (תנ"ך) (מס' 142).
127. רד"ק (מלאכי) פירוש רד"ק, בתוך: תקליטור הכתר (תנ"ך) (מס' 142).
128. רד"ק (תהלים) פירוש רד"ק, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
129. רד"ק (משלי) "פירוש ר' דוד קמחי לספר משלי", **פירושים לספר משלי לבית קמחי**, מהד' א' תלמג', ירושלים תשנ"א, עמ' 328-427.
130. רי"ד (נ"ך) ר' ישעיה הראשון מטראני, **פירוש נביאים וכתובים**, מהד' א"י ורטהיימר, ירושלים תשי"ט-תשל"ח.
131. רלב"ג (קהלת) רות בן-מאיר, **פרוש רלב"ג לקהלת: ניתוח וטקסט**, דיס', האוני' העברית, ירושלים תשנ"ד, כרד ב.
132. רמב"ן (תורה) פירוש רבינו משה ב"ר נחמן, מהד' הרב ח"ד שעוועל, בתוך: תורת חיים (מס' 141).
133. רשב"ם (תורה) ספר בראשית: פירוש רשב"ם, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).

- מהד' רוזין (כל התורה): ר' שמואל בן מאיר, **פירוש התורה**, מהד' ד' ראזין, ברסלויא תרמ"ב (ד"צ ירושלים תש"ל).
תרגום לוקשין (שמות):
- Rashbam's Commentary on Exodus: An Annotated Translation*, ed. M.I. Lockshin, Atlanta 1997.
134. רשב"ם (מיוחס לו, איוב) **פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר איוב**, מהד' שי יפת, ירושלים תש"ס.
135. רשב"ם (מיוחס לו, קהלת) *The Commentary of R. Samuel ben Meir Rashbam on Qoheleth*, ed. S. Japhet and R.B. Salters, Jerusalem and Leiden 1985.
136. רש"י (תורה) בראשית: פירוש רש"י, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
שאר התורה: פירוש רבינו שלמה יצחקי, מהד' הרב ח"ד שעוועל, בתוך: תורת חיים (מס' 141).
137. רש"י (תרי-עשר, משלי, קהלת) פירוש רש"י, בתוך: תקליטור הכתר (תנ"ך) (מס' 142).
138. רש"י (תהלים) פירוש רש"י, בתוך: הכתר (תנ"ך) (מס' 96).
139. רש"י (מיוחס לו – רות, קהלת) פירוש מגילות מיוחס לרש"י, בכ"י:
MS. BML (Florence) Acq. E Doni 121, fols. 23b-24b (Ruth), 35a-41b (Eccl.) (F18007).
140. שד"ל (תורה) ר' שמואל דוד לוצטו, **פירוש שד"ל על חמשה חומשי תורה**, מהד' פי שלזינגר, תל-אביב תשכ"ו.
141. תורת חיים ר' מרדכי ל' קצנלנבוגן, **תורת חיים: חמשה חומשי תורה**, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג.
142. תקליטור הכתר (תנ"ך) מנחם כהן (עורך), מאגר 'הכתר', גירסה 2 (יולי 2006).
143. תרגום (רות) Etan Levine, *The Aramaic Version of Ruth*, Rome 1973.
144. תרגום (קהלת) Peter S. Knobel, *Targum Qoheleth: A Linguistic and Exegetical Inquiry*, diss., Yale Univ., New Haven 1976 (fac. edition: Ann Arbor).

5.3 ספרות רבנית

145. א"ת ר' מאיר בר-אילן ור' שלמה י' זוין (עורכים), **אנציקלופדיה תלמודית**, ירושלים תש"ז-.
146. אבן-עקנין, חלק ששי: יוסף טובי, "הפרק השישי ב'טב אלנפוס' לרב יוסף אבן עקנין", בתוך: י' טובי (עורך), **לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל**

מרפא הנפשות	תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח , ירושלים תשנ"ה, עמ' 311-342.
147. אברבנאל, ישועות	ר' יצחק אברבנאל, ספר ישועות משיחו , בני-ברק תשנ"ג.
148. אברהם בן עזריאל, ערוגת הבושם	ר' אברהם בן עזריאל, ספר ערוגת הבושם , מהד' א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג.
149. אגדת שה"ש	אגדת שיר השירים , מהד' ש' שכטר, קיימברידג' 1896.
150. אדלר, הנישואין	ר' בנימין אדלר, ספר הנישואין כהלכתם , ירושלים תשמ"ה ² .
151. אדר"נ	מסכת אבות דרבי נתן , מהד' ש"ז שכטר, ניו-יורק תשכ"ז ³ .
152. אריאל, קדושה	שמואל אריאל, "קדושה בחיי אישות", צהר כ (תשס"ה), עמ' 67-78.
153. בבלי	תלמוד בבלי , דפוס וילנא תר"ם.
154. ברויאר, הגנה	R. Raphael Breuer, <i>Zur Abwehr</i> , Frankfurt a.M. 1912.
155. בר"ר	מדרש בראשית רבא , מהד' י' תיאודור וחי אלבק, ברלין-ירושלים תרס"ג-תרצ"ו (ד"צ ירושלים תשכ"ה).
156. הילדסהיימר, שו"ת	ר' עזריאל הילדסהיימר, שאלות ותשובות ר' עזריאל , תל-אביב תשכ"ט-תשל"ו.
157. ויק"ר	מדרש ויקרא רבה , מהד' מ' מרגליות, ירושלים תשי"ג-תש"ך.
158. זוין, לאור ההלכה	ר' שלמה יוסף זוין, לאור ההלכה: בעיות ובירורים , ירושלים תש"ו.
159. זכאי, שמירת הלשון	ר' אהרן זכאי, הבית היהודי , כרך ז: שמירת הלשון , ירושלים תשנ"ג.
160. טור	ר' יעקב בן אשר, ארבעה טורים , מהד' מפעל הטור והשו"ע השלם, ירושלים תש"ן-תשנ"ד.
161. יוסף, יביע אומר	ר' עובדיה יוסף, יביע אומר , חלק חמישי, ירושלים תשכ"ט.
162. ילק"ש	ר' שמעון הדרשן, ילקוט שמעוני על התורה , מהד' ד' הימן וי' שילוני, ירושלים תשל"ג-תשנ"ב.
163. ירוש' תשס"א	תלמוד ירושלמי , מהד' המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים תשס"א.
164. כלה	מסכת כלה, בתוך: מסכתות כלה , מהד' מ' היגר, ניו-יורק תרצ"ו (ד"צ ירושלים תש"ל).
165. מדא"ג	מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה , מהד' ש' בובר, וינה תרנ"ד.
166. מדרש שמואל	מדרש שמואל , מהד' ש' בובר, קראקוב תרנ"ג (ד"צ ירושלים תשכ"ה).
167. מחזור	מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם , מהד' ד'

גולדשמידט, כרך א: ראש השנה, ירושלים תש"ל.

168. מכילתא .168 **מכילתא דרבי ישמעאל**, מהד' ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, פרנקפורט תרצ"א (ד"צ ירושלים תש"ד).
169. מכילתא דרשב"י .169 **מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי**, מהד' י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו.
170. מלבי"ם, .170 **ארצות החיים**, ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **ספר ארצות החיים**, ורשה תר"ך² (תקצ"ו).
171. מלבי"ם, .171 **ארצות השלום**, ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **ארצות השלום**, קראטאשין תקצ"ט.
172. מלבי"ם, הגיון .172 ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **ספר יסודי חכמת ההגיון**, מהד' א"ל גורדון, ורשה תר"ס.
173. מלבי"ם, יאיר אור .173 ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **יאיר אור**, ווארשא תרנ"ב.
174. מלבי"ם, משל ומליצה .174 ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, **שירי קדש ולהם משל ומליצה**, ורשה תרל"ז² (תרכ"ז).
175. משנה .175 **ששה סדרי משנה**, מהד' ח' אלבק, ירושלים ותל-אביב תשי"ט.
176. סדר עולם (נויבאואר) .176 "סדר עולם", **סדר החכמים וקורות הימים**, מהד' א' נויבאואר, כרך א', אוקספורד תרמ"ח, עמ' 163-175.
177. סולובייציק, וביקשתם משם .177 ר' יוסף דב סולובייציק, "וביקשתם משם", **איש ההלכה: גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 115-235.
178. סולובייציק, קול דודי דופק .178 ר' יוסף דב סולובייציק, "קול דודי דופק", **איש האמונה** (ספרית יעקב מיכאל כג), ירושלים תשכ"ח, עמ' 65-106.
179. ספרא .179 **ספרא דבי רב**, מהד' א"ה וייס, וינה תרכ"ב.
180. ספרי במ' .180 ספרי על ספר במדבר, בתוך: **ספרי דבי רב**, מהד' ח"ש הורוביץ, לייפציג תרע"ז (ד"צ ירושלים תשכ"ו).
181. ספרי דב' .181 **ספרי על ספר דברים**, מהד' א"א פינקלשטיין וח"ש הורוביץ, ברלן ת"ש (ד"צ ניו-יורק תשנ"ג).
תרגום אנגלי:
- Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, ed. R. Hammer, New Haven 1986.
182. עמדן, שו"ת .182 ר' יעקב עמדן, **ספר שאילת יעבץ**, למברג תרמ"ד.
183. פסרי"כ .183 **פסיקתא דרב כהנא**, מהד' ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב.
184. ריב"ש, שו"ת .184 ר' יצחק בר ששת, **שאלות ותשובות**, מהד' ד' מצגר, ירושלים תשנ"ג.
185. רמב"ם .185 ר' משה בן מימון, **ספר משנה תורה הוא היד החזקה**, מהד' ש' פרנקל, ירושלים ובני-ברק תשל"ה-תשס"ג.
186. רמב"ם, מו"נ .186 ר' משה בן מימון, **מורה נבוכים**, תרגום מ' שורץ, תל-אביב תשס"ג.

תרגום אבן-תיבון: ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים , תרגום אבן-תיבון, מהד' י' אבן-שמואל, ירושלים תשמ"ב.		
ר' משה בן מימון, ספר המצוות , מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשל"א.	רמב"ם, סה"מ	187.
"שיר רבה", מדרש רבה , דפוס וילנא תרמ"ז, כרך ב (ד"צ ירושלים תר"ץ).	שהש"ר	188.
ר' יוסף קארו, שולחן ערוך , ירושלים תשנ"ד.	שו"ע	189.
"שמות רבה", מדרש רבה , דפוס וילנא תרמ"ז, כרך א (ד"צ ירושלים תר"ץ).	שמ"ר	190.
ר' יובל שרלו, "ומלאה הארץ דעה את ה": על היחס שבין נביאים ראשונים לבין תורה שבכתב", פרי הארץ 3 (תשמ"א), עמ' 57-62.	שרלו, ומלאה הארץ	191.
מדרש תנחומא , ירושלים תשל"ב.	תנח'	192.

5.4 פירושים לספרות רבנית

ר' סולימן אוחנה, הגהות על מכילתא, ספרא וספרי, כ"י אוני' בר-אילן 1229.	אוחנה (מכילתא)	193.
ר' יוסף קארו, בית יוסף, בתוך: טור (מס' 160).	בית-יוסף (טור)	194.
רפאל נ"נ ראבינאוויטץ, ספר דקדוקי סופרים , מינכן תרכ"ח-תרנ"ז.	דק"ס (בבלי)	195.
דקדוקי סופרים השלם , מהד' מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשל"ב.	דק"ס השלם (בבלי)	196.
ר' מנחם המאירי, ספר בית הבחירה , מהד' מ' כהן, ירושלים תשל"ו.	מאירי (בבלי)	197.
ר' וידאל די טולוזא, מגיד משנה, בתוך: רמב"ם (מס' 185).	מגיד-משנה (רמב"ם)	198.
ר' יצחק די-ליאון, ספר מגלת-אסתר, בתוך: ספר המצות לרבינו משה בן מימון ז"ל , מהד' ש' פרנקל, ירושלים ובני-ברק תשנ"ה.	מגילת אסתר (רמב"ם, סה"מ)	199.
ר' מאיר שיף, חדושי הלכות, בתוך: בבלי (מס' 153).	מהר"ם שיף (בבלי)	200.
ר' שמואל אידלס, חדושי אגדות, בתוך: בבלי (מס' 153).	מהרש"א (בבלי)	201.
ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, חדושי המלבי"ם על הש"ס , מהד' ש' דריליך, ירושלים תשכ"ו.	מלבי"ם (בבלי)	202.
ר' אברהם בן דוד מפוסקירה, השגות הראב"ד, בתוך: רמב"ם (מס' 185).	ראב"ד (רמב"ם)	203.
ר' משה איסרליש, הגהות הרמ"א, בתוך: שו"ע (מס' 189).	רמ"א (שו"ע)	204.

205. רמב"ם (משנה) **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט.
206. רמב"ן (רמב"ם, סה"מ) **ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן**, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א.
207. רש"י (בבלי) בתוך: בבלי (מס' 153).
208. תוספות (בבלי) בתוך: בבלי (מס' 153).

5.5 ספרות עתיקה וספרות ימי-הביניים

209. אבן-גינאח, שרשים ר' יונה בן גינאח, **ספר השרשים**, תרגום אבן-תיבון, מהד' ב"ז בכר, ברלין תרנ"ו (ד"צ ירושלים תשכ"ו).
210. אברבנאל, שיחות יהודה אברבנאל, **שיחות על האהבה**, תרגום מ' דורמן, ירושלים תשמ"ג.
211. איזידור מסיביליה, על האמונה Isidore of Seville, "De Fide Catholica contra Judæos", PL 83, cols. 449-538.
212. אלטברי, פרדוס עלי אלטברי, **פרדוס אלחכמה מן אלטב**, ברלין 1928.
213. אריסטו, אתיקה Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. R. Crisp, Cambridge 2000.
214. אריסטו, על הנפש אריסטו, על הנפש (תרגום והערות מ' לוז; פירוש א' בן-זאב), תל-אביב 1989.
215. אריסטו, פואטיקה אריסטו, **על אומנות-הפיוט**, תרגום מ' הק, תל-אביב תש"ז.
216. גסטה רומנורום *The Early English Versions of the Gesta Romanorum*, ed. S.J.H. Herrtage, Oxford 1879.
217. גרגוריוס, דיאלוגים Gregory the Great, *Dialogues*, trans. O.J. Zimmerman (The Fathers of the Church 39), Washington 1959.
218. הוגו מסנט-ויקטור, דידיסקליקון *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*, ed. J. Taylor, New York 1991² (1961).
219. חזון עזרא חזון עזרא, **"חזון עזרא"**, בתוך: **הספרים החיצוניים** כרך א, מהד' א' כהנא, תל-אביב 1956.
220. טימותיאוס א "I Timothy", *The New Oxford Annotated Bible*, New York 1973.
221. מקרוביוס, פירוש *Macrobius' Commentary on the Dream of Scipio*, ed. W.H. Stahl, New York 1952.
222. עמנואל הרומי, מחברות עמנואל הרומי, מהד' ד' ירדן, ירושלים תש"ז.

223. פלקירה, צרי הגוף
צרי הגוף לר' נתן בן יואל פלקירה: החלק הרביעי במאכלים
והסמנים ומזגם ומעלותם ופעולתם ותועלתם, מהד' ז' עמר וי'
בוכמן, רמת-גן תשס"ד.
224. פרודנטיוס, פסיכומכיה
"Psychomachia", in: *Prudentius*, trans. H.J. Thomson,
vol. 1, pp. 274-343.
225. קווינטיליאנוס, חינוך
Quintilian, *The Orator's Education: Books 6-8*, ed. D.A.
Russell, Cambridge 2001.
226. קרטיין דה-טרואה,
קליז'ה
"Cligès", *The Complete Romances of Chrétien de
Troyes*, trans. D. Staines, Bloomington 1990.
227. רמב"ם, היפוקרטס
ר' משה בן מימון, פירוש לפרקי אבוקראט, תרגום אבן-תיבון,
מהד' ז' מונטנר, ירושלים תשכ"א.
228. רמב"ם, פרקי משה
ר' משה בן מימון, פרקי משה (ברפואה), תרגום ר' נתן המאתי,
מהד' ז' מונטנר, ירושלים תשי"ט.
229. רמב"ע, עיונים
ר' משה אבן-עזרא, ספר העיונים והדיונים (על השירה
העברית), מהד' א"ש הלקין, ירושלים תשל"ה.

5.6 מאמרים ומחקרים

230. אביעוז (תשס"ז)
מיכאל אביעוז, "סדרת 'דעת מקרא': בין מסורת לביקורת", מורשת
ישראל 3 (תשס"ז), עמ' 5-15.
231. אדלמן תרנ"ו
מרדכי י' עדעלמאנן, ספר חכם ושר, ורשה תרנ"ו.
232. אוארבך 1984
Erich Auerbach, *Scenes from the Drama of European
Literature* (Theory and History of Literature 9), Manchester
1984² (1959).
233. אובט 1933
Henri Hauvette, *La "morte vivante"*, Paris 1933.
234. אודה 1957
Jean-Paul Audet, "The Meaning of the Canticle of
Canticles", *Theology Digest* 5 (1957), pp. 88-92.
235. אונטרמן 1992
Jeremiah Unterman, "The (Non)Sense of Smell in Isaiah
11:3", *Hebrew Studies* 33 (1992), pp. 17-23.
236. אופנהיימר 1977
Aharon Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz*, trans. I.H.
Levine, Leiden 1977.
237. אורבך תשכ"א
אפרים א' אורבך, "דרשות חז"ל ופירושי אוריגנס לשיר השירים
והוויכוח היהודי-נוצרי", תרביץ ל (תשכ"א), עמ' 148-170.
238. אייכהורן 1790
Johann G. Eichhorn, "Hohes Lied", *Einleitung ins Alte
Testament*, dritter Theil, Reutlingen 1790, pp. 529-546.

- Tal Ilan, "Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (Ketubbot 1.4)", *HTR* 86 (1993), 247-264. 1993 אילן 239
- מאיר איש-שלום, "תפלין של הרשב"ם", **בית תלמוד** ג (תרמ"ג), עמ' 223-224. איש-שלום תרמ"ג 240
- Bat-Sheva Albert, *Études sur le "De Fide Catholica contra Judaeos" d'Isidore de Séville*, diss., Bar-Ilan Univ., Ramat-Gan 1977 (2 vols.). 1977 אלברט 241
- מנחם אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים תשמ"ח³ (תשל"ג). אלון תשמ"ח 242
- Philip S. Alexander, "The Aramaic Version of the Song of Songs", in: G. Contamine (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, Paris 1989, pp. 119-131. 1989 אלכסנדר 243
- Philip S. Alexander, "Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs", in: D.R.G. Beattie and M.J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (JSOTSS 166), Sheffield 1994, pp. 318-339. 1994 אלכסנדר 244
- Philip S. Alexander, "The Song of Songs as Historical Allegory: Notes on the Development of an Exegetical Tradition", in: K.J. Cathcart and M. Maher (eds.), *Targumic and Cognate Studies* (FS M. McNamara, JSOTSS 230), Sheffield 1996, pp. 14-29. 1996 אלכסנדר 245
- Yaakov Elman, "The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis in the Nineteenth and Twentieth Centuries", *JSIJ* 2 (2003), pp. 199-249. 2003 אלמן 246
- [<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Elman.pdf>]
- Prudence Allen, "Plato, Aristotle, and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy", *Florilegium* 9 (1987), pp. 89-111. 1987 אלן 247
- ברוך אלסטר, ראיון עם עמוס חכם, י"ז בכסלו תשס"ה. העתק סיכום הראיון אצלי. אלסטר תשס"ה 248
- ברוך אלסטר, "'האשה העזובה' בפרשנות שיר השירים", *JSIJ* 5 (2006). 2006 אלסטר 249
- [<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/5-2006/Alster.pdf>]
- William Empson, *The Structure of Complex Words*, London 1985² (1951). 1985 אמפסון 250

- Max Engammare, *Le Cantique des Cantiques à la Renaissance*, Geneva 1993. 251 אנגמר 1993
- Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca 1995² (1990). 252 אסטל 1995
- J. Cheryl Exum, "Ten Things Every Feminist Should Know About the Song of Songs", in:
ברנר ופונטיין 2000 (מס' 280), עמ' 24-35. 253 אקסום 2000
- Daphna V. Arbel, "My Vineyard, my Very Own, Is for Myself", in:
ברנר ופונטיין 2000 (מס' 280), עמ' 90-101. 254 ארבל 2000
- Jane Barr, "Luis de León and the Song of Songs", in: S.E. Balentine and J. Barton (eds.), *Language, Theology, and the Bible* (FS James Barr), Oxford 1994, pp. 311-324. 255 באר 1994
- רינה בוגוש ורחל דון-יחייא, **מגדר ומשפט: אפליית נשים בנתי המשפט בישראל**, תרגום ע' ירון, ירושלים 1999. 256 בוגוש ודון-יחייא 1999
- דניאל בויארין, "שני מבואות למדרש שיר השירים", **תרביץ נו** (תשמ"ז), עמ' 479-500. 257 בויארין תשמ"ז
- Daniel Boyarin, "The Song of Songs, Lock or Key: The Holy Song as a Mashal", *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington & Indianapolis 1990, pp. 105-116. 258 בויארין 1990
- Joseph Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et exégèse Paulinienne*, Paris 1939. 259 בונסירבן 1939
- ראובן בונפיל, **במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס**, ירושלים תשמ"ד. 260 בונפיל תשמ"ד
- Eugene B. Borowitz, *Choosing a Sex Ethic: A Jewish Inquiry*, New York 1969. 261 בורוביץ 1969
- David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992. 262 ביאל 1992
- John D. Baildam, *Paradisal Love: Johann Gottfried Herder and the Song of Songs* (JSOTSS 298), Sheffield 1999. 263 ביילדם 1999
- Malachi Beit-Arié, *The Makings of the Medieval Hebrew Book*, Jerusalem 1993. 264 בית-אריה 1993
- Morton W. Bloomfield, "Allegory as Interpretation", *NLH* 3 (1972), pp. 301-317. 265 בלומפילד 1972
- Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca 1962. 266 בלק 1962

267. Christopher Bamford, "Culture of the Heart", *Parabola* 20/4 (1995), pp. 56-62. במפורד 1995
268. אליעזר בן-יהודה, **מלון הלשון העברית הישנה והחדשה**, ירושלים תש"ח. בן-יהודה תש"ח
269. מנחם בן-ששון, "לזהותם היהודית של אנוסים: עיון בהשתמדות בתקופת האלמוחדון", **פעמים** 42 (תש"ן), עמ' 16-37. בן-ששון תש"ן
270. צבי בצר-ביסטריצר, **תורת הצורות של לשון התשובות במאה ה-19 (הפועל והכינויים)**, דיס', אוני' בר-אילן, רמת-גן תש"ן. בצר תש"ן
271. מאיר בר-אילן, "בחירת הנוסח, עניינים ארוטיים ומעשי כשפים במגילת שיר השירים", **שנתון ט (תשמ"ה)**, עמ' 31-53. בר-אילן תשמ"ה
272. David Berger, "Malbim's Secular Knowledge and His Relationship to the Spirit of the Haskalah", *Yavneh Review* 5 (1966), pp. 24-46. ברגר 1966
273. Morris B. Berger, *The Torah Commentary of Rabbi Samuel ben Meir*, diss., Harvard Univ., Cambridge 1982 (facsimile edition: Ann Arbor). ברגר 1982
274. Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, trans. R. Mayne, New York 1993 (French original: 1987). ברודל 1993
275. מרדכי ברויאר, **עדה ודיקונה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918 – היסטוריה חברתית של מיעוט דתי**, תרגום: אי' קדימה, י' ברום והמחבר, ירושלים תשמ"א (מקור גרמני: 1986). ברויאר תשמ"א
276. Saul J. Berman, "K^ol 'Isha", in: L. Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 45-66. ברמן 1980
277. Athalya Brenner, "To See Is to Assume: Whose Love Is Celebrated in the Song of Songs", *Biblical Interpretation* 1 (1993), pp. 265-284. ברנר 1993
278. Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs* (FCB 1), Sheffield 1993. ברנר 1993א
279. Athalya Brenner, "Introduction", in: ברנר ופונטיין 2000 (מס' 280), עמ' 17-21.
280. Athalya Brenner and Carole R. Fontaine (eds.), *The Song of Songs* (FCB2S 6), Sheffield 2000. ברנר ופונטיין 2000
281. Joan Goodnick Westenholz, "Love Lyrics from the Ancient Near East", in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4, pp. 2471-2484. גודניק-וסטנהולץ 1995
282. ר' נריה גוטל, "פרשנות הלכתית לתורה", **מחניים** 4 (תשמ"ג), עמ' 212-223. גוטל תשמ"ג

- Isaac B. Gottlieb, "The Jewish Allegory of Love: Change and Constancy", *JJTP* 2 (1992), pp. 1-17. 283 גוטליב 1992
- ליאור גוטליב, **שני סוגים של חזרה שגויה בעדי נוסח המקרא**, עבודת-גמר, האוני' העברית, ירושלים תשס"ג. 284 גוטליב תשס"ג
- שלמה דב גויטיין, "אופיו הספרותי ופירושו הסמלי של ספר שיר השירים", **עיונים במקרא**, תל-אביב תשי"ח, עמ' 282-317. 285 גויטיין תשי"ח
- אלון גושן-גוטשטיין, "פולמוסומניה: הרהורים מיתודיים על חקר הוויכוח היהודי-נוצרי בעקבות פירושי חז"ל ואוריגנס לשיר-השירים", **מדעי היהדות** 42 (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 119-190. 286 גושן-גוטשטיין תשס"ג-תשס"ד
- ארי גיגר, **המקורות היהודיים לפירוש הליטרלי (Postilla Literalis) של ניקולס דה לירה לאיכה (Lamentationes)**, עבודת-גמר, אוני' בר-אילן, רמת-גן תשס"ב. 287 גיגר תשס"ב
- Luis Girón Blanc, "El Comentario a 'Cantar de los Cantares' de Abraham ibn Ezra y el 'Midraš Šir ha-Širim Rabbah'", in: F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y Su Tiempo/ Abraham ibn Ezra and His Age*, Madrid 1990, pp. 121-128. 288 גירון 1990
- יצחק גלזר, **האלגוריה בפירושי רש"י והמיוחס לרשב"ם לשיר השירים: היבטים שונים**, עבודת-גמר, האוני' העברית, ירושלים 1998. 289 גלזר 1998
- Benjamin J. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi* (ÉJM 9), Leiden 1981. 290 גלס 1981
- יעקב גלר, **המלבי"ם ומאבקו ברפורמים**, לוד תשי"ס. 291 גלר תשי"ס
- Joan Y. Gregg, *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany 1997. 292 גרג 1997
- מאיר גרובר, "דימויים נשיים בזיקה לה' בישעיהו השני", **באר-שבע** ב (תשמ"ה), עמ' 75-84. 293 גרובר תשמ"ה
- מאיר צ' גרוזמן, **תולדותיהן של הלכות נדה המתיחסות לימי טוהר**, דיס', אוני' בר-אילן, רמת-גן תשמ"א. 294 גרוזמן תשמ"א
- אברהם גרוס, **ר' יוסף בן אברהם חיון**, רמת-גן תשנ"ג. 295 גרוס תשנ"ג
- אברהם גרוסמן, **חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים**, ירושלים תשס"א. 296 גרוסמן תשס"א
- אברהם גרוסמן, "האישה במשנתו של רש"י", **ציון** ע (תשס"ה), עמ' 157-190. 297 גרוסמן תשס"ה
- A.J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien Français jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris 1969. 298 גרימא 1969

- Arthur Green, "Shekhinah, The Virgin Mary, and the Song of Songs", *AJS Review* 26 (2002), pp. 1-52. 2002 גרין .299
- גירסה עברית: אברהם י' גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים: הרהורים על סמל קבלי בהקשרו הנוצרי, תרגום ד' לוביש, ירושלים תשס"ג.
- Edward L. Greenstein, "Sensitivity to Language in Rashi's Commentary on the Torah", *The Samuel Goldman Lectures* 6 (1993), pp. 51-71. 1993 גרינשטיין .300
- Mary Dove, "Literal Senses in the Song of Songs", in: P.D.W. Krey and L. Smith (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden 2000, pp. 129-146. 2000 דאב .301
- Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 2, trans. E.M. Macierowski, Grand Rapids and Edinburgh 2000. 2000 דה-ליבאק .302
- Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam 1976² (1974). 1976 דה-פריס .303
- Gilbert Dahan, "Rashi et saint Bernard dans l'exégèse médiévale autour du Cantique des Cantiques", *Archives Juives* 24 (1988), pp. 51-58. 1988 דהן .304
- Gilbert Dahan, "Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages", in: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I, part 2: *The Middle Ages*, Göttingen 2000, pp. 196-236. 2000 דהן .305
- Georges Duby, *Love and Marriage in the Middle Ages*, trans. J. Dunnett, Chicago 1994 (French original: 1988). 1994 דיבי .306
- Peter Dronke, "The Song of Songs and Medieval Love-Lyric", in: W. Lourdaux and D. Verhelst (eds.), *The Bible and Medieval Culture* (Mediaevalia Lovaniensia 7), Leuven 1979, pp. 236-262. 1979 דרונקה .307
- יאיר האס, מודעות ויחס לכפל ענין במלות שונות' כתופעה אופיינית לסגנון המקראי בפרשנות המקרא היהודית בימי הביניים, דיס', אוני' בר-אילן, רמת-גן תשס"ה. 2005 האס תשס"ה .308
- יאיר האס, "עקרון 'כפל ענין במלות שונות' באסכולה הפרשנית של צפון צרפת", *HUCA* 75 (2005), עמ' נא-עט. 2005 האס .309
- שלמה ז' הבלין, "על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית (ספר יובל לשי' ליברמן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192. 2005 הבלין תשמ"ג .310
- Johann L. Hug, *Schützschrift für seine Deutung des Hohen Liedes*, Freyburg 1816. 1816 הוג .311

- Edwin Honig, *Dark Conceit: The Making of Allegory*, Evanston 1959. 312 הוניג 1959
- Avi Hurvitz, "Ruth 2:7: A Midrashic Gloss?", *ZAW* 95 (1983), pp. 121-123. 313 הורביץ 1983
- טליה הורוביץ, "המלבי"ם כדרמטיקון שיר-השירים", **קובץ הציונות הדתית ה (תשס"ב)**, עמ' 279-286. 314 הורוביץ תשס"ב
- טליה הורוביץ, "לבחינת דגמי פרשנות אלגורית של מגילת שיר השירים (רש"י, ראב"ע, מלבי"ם ומה שביניהם)", **שאנן ח (תשס"ב-תשס"ג)**, עמ' 73-80. 315 הורוביץ תשס"ב-תשס"ג
- טליה הורוביץ, "שלמה המלך – גיבור ראשי בדראמה מקראית?: עיון בפירושו של המלבי"ם למגילת שיר השירים", **מיס מדלן 15 (תשס"ד)**, עמ' 255-265. 316 הורוביץ תשס"ד
- Steven C. Horine, *Interpretive Images in the Song of Songs: From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Studies in the Humanities 55), New York 2001. 317 הורין 2001
- אהרן היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, לונדון תר"ע (ד"צ ירושלים תשכ"ד). 318 היימן תשכ"ד
- יצחק היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים תשי"ד² (תש"י). 319 היינמן תשי"ד
- לאה הימלפרב, "על מעמדם של טעמי המקרא בפרשנות המקרא בימינו", **ב"מ (בדפוס)**. 320 הימלפרב (בדפוס)
- Isaac Hirsch (ed.), *Jeschurun* 18\1 (Jan. 1885) [www.compactmemory.de]. 321 הירש 1885
- מנחם הירשמן, "אהבה וקדושה: על מדרש שיר השירים ודרשותיו של אוריגנס", **המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות-הכנסייה**, תל-אביב 1992, עמ' 65-73. 322 הירשמן 1992
- David Weiss-Halivni, *Peshat and Derash*, New York and Oxford 1991. 323 הלבני 1991
- A.S. Halkin, "Ibn 'Akqānīn's Commentary on the Song of Songs", in: S. Lieberman (ed.), *Alexander Marx Jubilee Volume*, English Section, New York 1950, pp. 389-424. 324 הלקין 1950
- שרה הלר וילנסקי, **ר' יצחק עראמה ומשנתו**, ירושלים ותל-אביב תשט"ז. 325 הלר-וילנסקי תשט"ז
- דוד הנשקה, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", **תרביץ סה (תשנ"ו)**, עמ' 417-438. 326 הנשקה תשנ"ו
- Robert A. Harris, "Allegory as P'shat: A Contextual Reading of Scripture Through Northern French Medieval Biblical Exegetes", *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 56 (1994), pp. 132-143. 327 הריס 1994

328. הריס 1995. Jay M. Harris, *How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany 1995.
329. הרן תשכ"ח. מנחם הרן, "משל", א"מ ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 548-553.
330. וגנר תשנ"ז. רתם וגנר, "כרמי שלי לפני: דמות הרעיה בשיר השירים", אלו ואלו ד (תשנ"ז), עמ' 74-85.
331. וולפסון 1947. Harry A. Wolfson, *Philo*, vol. 1, Cambridge 1947.
332. וולפסון 2003. Elliot R. Wolfson, "Asceticism and Eroticism in Medieval Jewish Philosophical and Mystical Exegesis of the Song of Songs", in: J.D. McAuliffe, B.D. Walfish, and J.W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford 2003, pp. 92-118.
333. ויטמן 1987. Jon Whitman, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987.
334. ויטמן 1993. Jon Whitman, et al., "Allegory", *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (ed. A. Preminger and T.V.F. Brogan), Princeton 1993, pp. 31-36.
335. ויטמן 2000. Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden 2000.
336. ויידה 1957. Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie Juive du Moyen Age*, Paris 1957.
337. וייס תשט"ו. אברהם וייס, **לחקר התלמוד**, ניו-יורק תשט"ו.
338. וינברג תשמ"ו. צבי וינברג, "הערותיו של יעקב ברט לפרקי הנחמה בספר ישעיהו, לשיר השירים ולקהלת", ב"מ 31 (תשמ"ו), עמ' 78-87.
339. וינברגר 1997. Leon J. Weinberger, *Twilight of a Golden Age: Selected Poems of Abraham Ibn Ezra*, Tuscaloosa 1997.
340. ויס תש"ד. פנחס ר' ויס, "אברהם אבן עזרא והקראים בהלכה", **מלילה א** (תש"ד), עמ' 35-53.
341. ולפיש תשנ"ד. דב ולפיש, "ביבליוגרפיה מוערת של הפרשנות היהודית על שיר השירים מימי הביניים", בתוך: ש' יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 518-571.
342. ולר תשמ"ז. שולמית ולר, **הפרק החמישי (אף על פי) במסכת כתובות בתלמוד הבבלי: נוסח ופרשנות**, דיס', ביהמ"ד לרבנים באמריקה, ניו-יורק תשמ"ז (ד"צ אן-ארבור).
343. ולר תשס"א. שולמית ולר, **נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד**, תל-אביב תשס"א.

344. ון-דייק 1985. Carolyn Van Dyke, *The Fiction of Truth: Structures of Meaning in Narrative and Dramatic Allegory*, Ithaca 1985.
345. וצשטיין 1875. J.G. Wetzstein, "Remarks on the Song", in: דליטש (מס' 29), עמ' 162-176.
346. זוהר תשס"ו. צבי זוהר, "זוגיות על-פי ההלכה ללא חופה וקידושין", **אקדמות** יז (תשס"ו), עמ' 31-11. תגובות למאמר (כולל תשובת המחבר) פורסמו באותו גליון בעמ' 82-33.
347. זלפלד 1879. Siegmund Salfeld, *Das Hohelied Salomos bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters*, Berlin 1879.
348. זינט 1980. Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, trans. J.E. Lewin, Ithaca 1980 (French original: 1972).
349. זקוביץ תשס"ו. יאיר זקוביץ, "שיר השירים: חידת החידות", **'אביעה חידות מני קדם': חידות וחלומות-חידה בסיפורת המקראית**, תל-אביב תשס"ו, עמ' 212-221.
350. חכם 1958. עמוס חכם, "פרקים אוטוביוגרפיים", **מעריב**, 14 ספט' 1958, עמ' 19; 19 ספט' 1958, עמ' 5; 26 ספט' 1958, עמ' 7; 3 אוק' 1958, עמ' 6, 17; 10 אוק' 1958, עמ' 4.
351. טויטו תשס"ג. אלעזר טויטו, **"הפשטות המתחדשים בכל יום": עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה**, רמת-גן תשס"ג.
352. טריבל 1973. Phyllis Tribble, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *JAAR* 41 (1973), pp. 30-48.
353. טריט 1996. Jay C. Treat, *Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witnesses*, diss., Univ. of Pennsylvania, 1996 (facs. edition: Ann Arbor).
354. ידין 2004. Azzan Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004.
355. יהודה תשמ"ז. צבי א' יהודה, "שיר השירים: קדושתה של המגילה ופרשנותה", **סיני** ק (תשמ"ז), עמ' תעא-תפו.
356. יהודה תשס"א. צבי א' יהודה, "שיר השירים במדרשי האלגוריה של חז"ל", **הדואר** 80 ט' (תשס"א), 3-6.
357. ייבין תשמ"ד. ישראל ייבין, "על כתיבת שם 'אלהים' בכתבי-יד", **עלי-ספר** יא (תשמ"ד), עמ' 55-37.
358. יסטרוב 1950. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950.

- Sara Japhet, "'Lebanon' in the Transition from Derash to Peshat: Sources, Etymology and Meaning (with Special Attention to the Song of Songs)", in: S.M. Paul et al. (eds.), *Emanuel* (FS E. Tov) (SVT 94), Leiden 2003, pp. 707-724. יפת 2003 .359
- Sara Japhet, "The Tension Between Rabbinic Legal Midrash and the 'Plain Meaning' (Peshat) of the Biblical Text – An Unresolved Problem?: In the Wake of Rashbam's Commentary on the Pentateuch", in: C. Cohen et al. (eds.), *Sefer Moshe* (FS M. Weinfeld), Winona Lake 2004, pp. 403-425. יפת 2004 .360
- שרה יפת, "פרשנות ופולמוס בפירוש רשב"ם לשיר השירים", **עיוני מקרא ופרשנות ח** (תשס"ז – בדפוס). יפת תשס"ז .361
- Sara Japhet, "'The Lovers' Way': Cultural Symbiosis in a Medieval Commentary on the Song of Songs", in C. Cohen et al. (eds.), Shalom M. Paul Jubilee Volume, Winona Lake (in print). יפת (בדפוס) .362
- שרה יפת, "פשוטו של מקרא בשיר השירים: לדמותם של רש"י וממשיכי דרכו כמפרשי הפשט", בתוך: א' גרוסמן ושי' יפת (עורכים), **רש"י: דמותו, יצירתו והשפעתו לדורות** (בדפוס). יפת (בדפוס1) .363
- Gerson D. Cohen, "The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality", in: L. Finkelstein (ed.), *The Samuel Friedland Lectures 1960-1966*, New York 1966, pp. 1-21. כהן 1966 .364
- Mordechai Z. Cohen, "'The Best of Poetry...': Literary Approaches to the Bible in the Spanish *Peshat* Tradition", *The Torah U-Madda Journal* 6 (1995-1996), pp. 15-57. כהן 1995-1996 .365
- יוסף כהן, **הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן-עזרא**, ראשון לציון תשנ"ו. כהן תשנ"ו .366
- אורה כהן, **הלכות צניעות בעידן המודרני: רצף ותמורה**, עבודת-גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ז. כהן תשנ"ז .367
- אורה כהן, **צניעות האשה בעידן המודרני: רצף או תמורה בהלכה היהודית?**, אלקנה תשנ"ט. כהן תשנ"ט .368
- Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley and Los Angeles 1999. כהן 1999 .369
- אורה כהן, **חברה מעורבת: הלכה ומנהג**, דיס', אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג. כהן תשס"ג .370
- Mordechai Z. Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi* (ÉJM 26), Leiden 2003. כהן 2003 .371
- גבריאל ח' כהן, **עיונים בחמש המגילות**, ירושלים ורמת-גן תשס"ו. כהן תשס"ו .372

373. כסלו תשס"ד
 איתמר כסלו, "וואשר שם לבו לדבר יוצרינו": ההיגד המתודולוגי של רשב"ם בתחילת פירושו לספר ויקרא ותרומתו להבנת יחסו של רשב"ם לפירושו של רש"י", **תרביץ** עג (תשס"ד), עמ' 225-237.
374. כץ 1986
 Jacob Katz, "Orthodoxy in Historical Perspective", *Studies in Contemporary Jewry* 2 (1986), pp. 3-17.
375. לוי 1996
 B. Barry Levy, "The State and Directions of Orthodox Bible Study", in: Shalom Carmy (ed.), *Modern Scholarship in the Study of Torah* (The Orthodox Forum 4), Northvale 1996, pp. 39-80.
376. לויזון 1816
 שלמה לעווזאהן, **מליצת ישרון**, וינה 1816.
 מהד' כהן: טובה כהן, 'מליצת ישרון' לשלמה לויזון: היצירה ויוצרה, רמת-גן תשמ"ט.
377. לוי תש"ל
 ישראל לוי, **אברהם אבן-עזרא: חייו ושירתו**, תל-אביב תש"ל.
378. לוקשין 1989
 Martin I. Lockshin, "Tradition or Context: Two Exegetes Struggle with Peshat", in: J. Neusner et al. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding*, (FS M. Fox), vol. 2, Atlanta 1989, pp. 173-186.
379. לורברבוים תשס"ב
 יאיר לורברבוים, "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי: על תפיסת המשל ב'מורה הנבוכים'", **תרביץ** עא (תשס"ב), עמ' 87-132.
380. ליבס תשס"ה
 יהודה ליבס, "האומנם הבתולה היא השכינה?", **פעמים** 101-102 (תשס"ה), עמ' 303-313.
381. ליברמן 1960
 שאול ליברמן, "משנת שיר השירים", בתוך:
- Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 118-126.
382. לייבורן 1956
 Ellen D. Leyburn, *Satiric Allegory: Mirror of Man* (Yale Studies in English 130), New Haven and London 1956.
383. ליימן 1991
 Sid Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, New Haven 1991² (1976).
384. ליכטנשטיין 2005
 R. Aharon Lichtenstein, "Of Marriage: Relationship and Relations", *Tradition* 39/2 (2005), pp. 7-35.
385. לסלי 1976
 Arthur M. Lesley, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, diss., U.C. Berkeley, 1976 (facsimile edition: Ann Arbor).
386. לקוק 1998
 André LaCocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs*, Harrisburg 1998.

387. לקסמן תשס"ד מוטי לקסמן, **דוד בן-ישי: יחס הכתובים ופרשנויות שונות לאלימות בחייו**, עבודת-גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד.
388. מאורי תשס"ב ישעיהו מאורי, "על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל", **שנתון יג (תשס"ב)**, עמ' 201-246.
389. מאטר 1990 E. Ann Matter, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990.
390. מור 2000 Stephen D. Moore, "The Song of Songs in the History of Sexuality", *Church History* 69 (2000), pp. 328-349.
391. מורגנשטרן 2001 Matthias Morgenstern, "Von 'jüdischer Züchtigkeit' und 'sinnlichem Vergnügen': Die Kommentare zum Hohenlied von H. Graetz und R. Breuer", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 28 (2001), pp. 121-148.
392. מורגנשטרן 2003 מתיאס מורגנשטרן, "הרב רפאל ברויאר ופירושו לשיר השירים (1912)", **ראה 9 (2003)**, עמ' 103-109.
393. מזור 1990 Yair Mazor, "The Song of Songs or the Story of Stories?: 'The Song of Songs' – Between Genre and Unity", *SJOT* 1990, pp. 1-29.
394. מיניס 1984 Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London 1984.
395. מיק 1924 Theophile J. Meek, "The Song of Songs and the Fertility Cult", in: W.H. Schoff (ed.), *The Song of Songs: A Symposium*, Philadelphia 1924, pp. 48-79.
396. מלול 1985 Meir Malul, "More on Pah□ad Yis□haq (Genesis xxxi 42, 53) and the Oath by the Thigh", *VT* 35 (1985), pp. 192-200.
397. מלמד תשמ"ה אברהם מלמד, "גלגולו של מוטיב אהבת הערב, המועיל והטוב אצל אלבו, אלימאנו, יהודה אברבנאל ומוסקאטו", בתוך: מ' דורמן וז' לוי (עורכים), **פילוסופית-האהבה של יהודה אברבנאל**, תל-אביב תשמ"ה.
398. מן 1921 Jacob Mann, "Listes de livres provenant de la Gueniza", *RÉJ* 72 (1921), pp. 163-183.
399. מן 2000 Esther M. Menn, "Targum of the Song of Songs and the Dynamics of Historical Allegory", in: C.A. Evans (ed.), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition*, Sheffield 2000, pp. 423-445.
400. מנדילוב ושלוי תשכ"ו א"א מנדילוב ו-א' שלוי, **שקספיר: עולמו ויצירתו**, תל-אביב תשכ"ו.
401. מקגין 1992 Bernard McGinn, "The Language of Love in Christian and

- Jewish Mysticism”, in: S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, New York and Oxford 1992, pp. 202-235.
- R.E. McNally, “Exegesis, Medieval”, *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, pp. 707-712. 1967 מקנאלי 402
- Max L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making*, Philadelphia 1922. 1922 מרגוליס 403
- Ivan G. Marcus, “The Song of Songs in German Hasidism and the School of Rashi”, in: G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040-1990* (FS E.E. Urbach), Paris 1993, pp. 265-272. 1993 מרכוס 404
- Roland E. Murphy, “Cant. 2:8-17 – A Unified Poem?”, in: A. Caquot, S. Legasse and M. Tardieu (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT), Kevelaer and Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 305-310. 1985 מרפי 405
- יוסי מרציאנו, **הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים בימי הביניים: ר' יוסף בן שלמה אלפואל ופרשנים אחרים**, כרך א, דיס', האוני' העברית, ירושלים תשס"ה. 1985 מרציאנו תשס"ה 406
- Sara F. Matthews Grieco, “The Body, Appearance and Sexuality”, in: N. Zemon Davis and A. Farge (eds.), *A History of Women*, vol. 3: *Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge 1993, pp. 46-84. 1993 מתיוס-גריקו 407
- שלמה נאה, “טובים דודיך מיין: מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה”, בתוך: מ' בר-אשר, י' לוינסון ובי' ליפשיץ (עורכים), **מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ**, ירושלים תשס"ה. 1985 נאה תשס"ה 408
- אלישע נחמני, **ר' רפאל בירדוגו, ופירושו לתורה**, עבודת-גמר, אוני' בר-אילן, תשמ"ח. 1985 נחמני תשמ"ח 409
- משה צבי סגל, **מבוא המקרא**, ספר שלישי: כתובים, ירושלים תש"ז. 1985 סגל תש"ז 410
- Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan and Baltimore 2002² (1990). 2002 סוקולוף 411
- Arie Schippers, “Medieval Hebrew Narrative and the Arabic Literary Tradition”, *Frankfurter Judaistische Beiträge* 29 (2002), pp. 87-94. 2002 סחיפרס 412
- Michael A. Signer, “Restoring the Narrative: Jewish and Christian Exegesis in the Twelfth Century”, in: J.D. McAuliffe, B.D. Walfish, and J.W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford 2003, pp. 70-82. 2003 סיגנר 413
- אוריאל סימון, **ארבע גישות לספר תהלים: מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא**, רמת-גן תשמ"ב. 1985 סימון תשמ"ב 414

415. סימון תשמ"ה. אוריאל סימון, "ר' אברהם אבן עזרא: בין המפרש לקוראיו", **קעמ"י** 9 (תשמ"ה); כרך ישיבות מרכזיות: מקרא ומזרח קדמון, עמ' 23-42.
416. סימון תשנ"ו. אוריאל סימון, "שני עקרונות-יסוד של פירוש התורה לראב"ע: 'בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר'", בתוך: דב רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 109-113.
417. סימון 2000. Uriel Simon, "Abraham ibn Ezra", in: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I, part 2: *The Middle Ages*, Göttingen 2000, pp. 377-387.
418. סימון 2004. אוריאל סימון, **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה**, תל-אביב 2004² (2002).
419. סמולי 1964. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame 1964.
420. ספטימוס 1999. Bernard Septimus, "Yitzhaq Arama and Aristotle's *Ethics*", in: Y. Assis and Y. Kaplan (eds.), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion* (Hebrew Title: **דור גירוש ספרד**), Jerusalem 1999, pp. 1*-24*.
421. ספראי תש"ן. שמואל ספראי, "הלכה למשה מסיני: היסטוריה או תיאולוגיה?", **מחקרי תלמוד א** (תש"ן), עמ' 11-38.
422. סרנה 1997. נחום מ' סרנה, "מבוא לספר תהלים", **תהלים**, כרך א (עולם התנ"ך), עורך נ"מ סרנה, תל-אביב 1997.
423. עסיס תשנ"ה. אליהו עסיס, **מייאוש לתפילה: עיון ספרותי בקינה השלישית במגילת איכה**, עבודת-גמר, אוני' בר-אילן, רמת-גן תשנ"ה.
424. עסיס (בדפוס). אליהו עסיס, "מה בין פירושי רש"י וראב"ע לשיר השירים", בתוך: מ' בר-אשר, י' כדורי וי' עופר (עורכים), **ספר היובל לעמוס חכם** (בדפוס).
425. פאול תשל"ו. שלום פאול, "שיר השירים", **א"מ ז**, ירושלים תשל"ו, עמ' 645-655.
426. פוזנסקי תרע"ג. שמואל א' פאזנסקי, "מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא", **פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי**, ורשה תרע"ג, עמ' clxvi-ix (ד"צ של המבוא בלבד: ירושלים תשכ"ה).
427. פוקס 1985. Michael V. Fox, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Madison 1985.
428. פיינר תשנ"ג. שמואל פיינר, "האשה היהודיה המודרנית: מקרה-מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה", **ציון נח** (תשנ"ג), עמ' 453-499.
429. פירסט 1960. Julius Fürst, *Bibliotheca Judaica* 3-4, Hildesheim 1960.
430. פיש 1988. Harold Fisch, "Song of Solomon: The Allegorical Imperative", *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and*

Interpretation, Bloomington 1988.

- Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca 1964. 1964 פלטשר 431
- Noam Flinker, "Canticles and the Juxtaposition of Holy and Sexual in Seventeenth-Century England", in: D.H. Hirsch and N. Aschkenasy (eds.), *Biblical Patterns in Modern Literature*, Chico 1984, pp. 61-71. 1984 פלינקר 432
- יוסף ינון (פנטון), "פירוש מיסטי לשיר השירים בידו של ר' דוד בן יהושע מימוני", **תרביץ** סט (תש"ס), עמ' 539-589. 433 פנטון תש"ס
- J.F. Procopé, "Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament", in: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I, part 1: *Antiquity*, Göttingen 1996, pp.451-477. 1996 פרוקופה 434
- Northrop Frye, "Allegory", *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (ed. A. Preminger), Princeton 1965, pp. 12-15. 1965 פריי 435
- Gaston Paris, review of A. Scheler (ed.), *Li Bastars de Buillon, Romania* 7 (1878), pp. 460-462. 1878 פריס 436
- Gaston Paris, "La femme de Salomon", *Romania* 9 (1880), pp. 436-443. 1880 פריס 437
- Gaston Paris, "Cligès", *Mélanges de littérature Française du moyen age*, Paris 1912, pp. 229-327. 1912 פריס 438
- עמוס פריש, "פרשנותו של המלבי"ם למקרא", **מחניים** 4 (תשנ"ג), עמ' 370-379. 439 פריש תשנ"ג
- עמוס פריש, "הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאות הט"ז-הי"ט", בתוך: ד' רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 122-141. 440 פריש תשנ"ו
- Joan M. Ferrante, *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante*, New York 1975. 1975 פרנטה 441
- Daniel Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, (ÉJM 29), Leiden 2004. 2004 פרנק 442
- זכריה פרנקל, **זרבי המשנה, התוספתא, מכילתא, ספרא, וספרי**, ורשה תרפ"ג² (תר"ט). 443 פרנקל תרפ"ג
- טוביה פרשל, "עוד על ר' יחיאל הלל אלטשולר", **סיני** סו (תש"ל), 444 פרשל תש"ל

עמי קסט-קעב.

- .445 צוקר תשנ"ה שאול צוקר, "ציודוק הדין כספרות נחמה ביצירת ר"י אבן עקנין", בתוך: י' טובי (עורך), **לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 310-305.
- .446 ציגלר 1903 Ignaz Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau 1903.
- .447 ציילדס 1979 Brevard S. Childs, "Song of Songs", *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, pp. 569-579.
- .448 קאדון-פרסטון 1998 J.A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Oxford 1998⁴ (revised by C.E. Preston).
- .449 קאפח תשס"ו יוחנן קאפח, **דרכו של הרמב"ן בפרשנות ההלכתית על פי פירושו לפרשת משפטים**, עבודת-גמר, אוני' בר-אילן, רמת-גן תשס"ו.
- .450 קאר 1998 D.M. Carr, "The Song of Songs as a Microcosm of the Canonization and Decanonization Process", in: A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization* (Studies in the History of Religions 82), Leiden: Brill, 1998, pp. 173-189.
- .451 קאר 2000 David Carr, "Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and Its Interpretations", *JBL* 119 (2000), pp. 233-248.
- .452 קדרי תשס"ב תמר קדרי, "תוכו רצוף אהבה": על התורה כרעיה בדרשות תנאים לשיר השירים", **תרביץ** עא (תשס"ב), עמ' 404-391.
- .453 קדרי תשס"ד תמר קדרי, **למלאכת העריכה במדרש שיר השירים רבה**, דיס', האוני' העברית, ירושלים תשס"ד.
- .454 קוגוט תשס"ב שמחה קוגוט, **המקרא בין תחביר לפרשנות: סוגיות בתחביר המקרא באספקלריא של הפרשנות היהודית הקלסית**, ירושלים תשס"ב.
- .455 קוגל 1981 James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven 1981.
- .456 קוהן 1991 Peter Kuhn, "Jüdische Hoheliedexegese seit dem Beginn der Aufklärung", *Nordisk Judaistik* 12/2 (1991), pp. 83-92.
- .457 קוסמן וגולן 2004 Admiel Kosman and Ruth Golan, "'A Woman's Voice Is 'Erva': The Female's Voice and Silence – Between the Talmudic Sages and Psychoanalysis", in: M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Leiden 2004, pp. 357-375.
- .458 קופרמן תשל"ו ר' יהודה קופרמן, **פרקי מבוא לפירוש "משך חכמה" לתורה**, ירושלים תשל"ו.
- .459 קופרמן תשס"א ר' יהודה קופרמן, **פשוטו של מקרא: על מקומו של פשוטו של**

מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, ירושלים תשס"א.

460. קיל תשמ"ב יהודה קיל, "מבוא לספר משלי", **ספר משלי** (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ב.
461. קיל תשמ"ג יהודה קיל, **לגמרו של המפעל הפרשני 'דעת מקרא'**, ירושלים תשמ"ג.
462. קיציס תשנ"ו שבתאי קיציס, **זרכו של רש"י בביאור המלה הבודדת (על פי פירושו לספר בראשית)**, עבודת-גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ו.
463. קישרה 1877 J. Quicherat, *Histoire du costume en France*, Paris 1877².
464. קלאסן, האוז וסינוט 1994 Constance Classen, David Howes, and Anthony Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell*, London 1994.
465. קלארק 1970 Barrett H. Clark, "Unities, The Three", *Dictionary of World Literary Terms* (ed. J.T. Shipley), London 1970, pp. 348-349.
466. קלופר 2002 Frances Klopper, "The Rhetoric of Conflicting Metaphors: A Fountain Desired in the Song of Songs but Abhorred in Leviticus", *OTE* 15/3 (2002), pp. 675-686.
467. קליין 1990 G.L. Klein, "The 'Prophetic Perfect'", *JNSL* 16 (1990), pp. 45-60.
468. קליין-ברסלבי תשמ"ז שרה קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, ירושלים תשמ"ז.
469. קליין-ברסלבי תשנ"ז שרה קליין-ברסלבי, **שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם**, ירושלים תשנ"ז.
470. קליינס 1995 David J.A. Clines, "Why Is There a Song of Songs, and What Does It Do to You If You Read It?", *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSS 205), Sheffield 1995, pp. 94-121.
471. קלצקין תר"ץ יעקב קלצקין, **אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית**, חלק שלישי, ברלין תר"ץ.
472. קמין תשמ"ג שרה קמין, "דוגמא בפירוש רש"י לשיר השירים", **תרביץ** נב (תשמ"ג), עמ' 41-58. הודפס מחדש עם קמין תשנ"ב, עמ' 13-30.
473. קמין תשמ"ג-תשמ"ד שרה קמין, "פירוש רש"י על שיר השירים והויכוח היהודי נוצרי", **שנתון ז-ח (תשמ"ג-תשמ"ד)**, עמ' 218-248. הודפס מחדש עם קמין תשנ"ב, עמ' 31-61.
474. קמין תשמ"ד שרה קמין, "הפולמוס נגד האליגוריה בדבריו של ר' יוסף בכור שור", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ג (תשמ"ד), 367-392. הודפס מחדש עם קמין תשנ"ב, עמ' 73-98.

475. קמין תשמ"ו שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו.
476. קמין תשנ"ב שרה קמין, "זיקתו של ניקולס דה לירה לרש"י בפירושו לשיר השירים", *בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא*, ירושלים תשנ"ב, עמ' 62-72.
477. קריב תשכ"ח אברהם קריב, "שובי השולמית: לחידת שיר השירים", *שבעת עמודי התנ"ך: אישים ואידיאות בספר הספרים*, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 138-150.
478. רביצקי 1970 ישראל רביצקי, ר' עמנואל ב"ר שלמה ז"ל מעיר רומי: פירוש למגילת שיר השירים – החלק הפילוסופי, עבודת-גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ל.
479. רוברטס 2001 D. Phillip Roberts, "Let Me See Your Form": Seeking Poetic Structure in the Song of Songs, diss., Westminster Theological Seminary, 2001 (facsimile Edition: Ann Arbor).
480. רוזן 2003 Tova Rosen, *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia 2003.
481. רוזנבלום תשמ"ח נח ח' רוזנבלום, המלבי"ם, ירושלים תשמ"ח.
482. רוזנברג תש"ן שלום רוזנברג, "הפרשנות הפילוסופית לשיר-השירים: הערות מבוא", *תרביץ* נט (תש"ן), עמ' 133-151.
483. רולינסון 1981 Philip Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh and London 1981.
484. רחימי תשס"ו משה רחימי, פירוש רבי עובדיה ספורנו לתורה: כללים ומגמות, דיס', אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו.
485. ריינמן תשס"ג אסנת ריינמן, פירוש ראב"ע לשיר השירים: נוסח אחר, עבודת-גמר, Baltimore Hebrew Univ., ירושלים תשס"ג.
486. רייף 1990 Stefan C. Reif, "Abraham ibn Ezra on Canticles", in: F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y Su Tiempo / Abraham ibn Ezra and His Age*, Madrid 1990, pp. 241-249.
487. רני תשס"א מיכאל רני, סוגיות במחשבה מדינית בפירושו של ר' יצחק עראמה על התורה עקידת יצחק, עבודת-גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א.
488. רפל תשכ"ד דב רפל, "עיוני פרשנות בשיר השירים", *ב"מ* 8/א-ב (תשכ"ד), עמ' 124-134.
489. רצון תשס"ג מנחם רצון, העקרונות המדיניים והחברתיים בהגות ר' אברהם אבן עזרא, דיס', האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג.
490. שגיא תשס"ה אבי שגיא, "הפולמוס על החכמות החיצוניות בספרות השו"ת: עיון בשלוש גישות בשאלת היחס לתרבות שביחוץ", בתוך: ר' הורביץ ואחרים (עורכים), *ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל*, ירושלים תשס"ה, עמ' 231-253.

491. שוורץ תשס"א דב שוורץ, "הערות על פירושי שיר-השירים לר' שמריה האקריטי", בתוך: ז' עמר וחי' סרי (עורכים), **ספר זיכרון לרב יוסף בן דוד קאפח זצ"ל**, רמת גן תשס"א, עמ' 319-333.
492. Julia Schwartzmann, "Isaac Arama and His Theory of Two Matches (Zivvugim)", *JSQ* 13 (2006), pp. 27-49.
493. משה א' שולוואס, **חיי היהודים באיטליה בתקופת הרניסאנס**, ניו-יורק תשט"ו.
494. Richard C. Steiner, "A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium: Its Rabbinic Roots, Its Diffusion and Its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification", *JSIJ* 2 (2003), pp. 123-167
[<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Steiner.pdf>].
495. Meir Sternberg, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore 1978.
496. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985.
497. Meir Sternberg, "Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology", in: R.M. Schwartz (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Oxford 1990, pp. 81-145.
498. Meir Sternberg, "Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity", *Poetics Today* 13 (1992), pp. 463-541.
499. עדינה י' שטרנברג, "שימני כחותם על לבך" – זווית פרשנית חדשה במגילת שיר השירים, "מגדים לו (תשס"ג), עמ' 95-120.
500. חיים שירמן, **תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת**, עדכן והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז.
501. אברהם הלוי שישא, "מצודת דוד ומצודת ציון: תולדות המחברים והשתלשלות ההדפסה של הפירושים", **ישורון** ג (תשנ"ז), עמ' תריז-תרמח.
502. אברהם הלוי שישא, "מצודת דוד ומצודת ציון [ב]", **ישורון** ו (תשנ"ט), עמ' תרסא-תרעז.
503. בעז שכביץ "ארבע לשונות: עיונים של ספרות בלשון המשכילים על פי 'המאסף'", **מולד** כד (תשכ"ז), עמ' 236-242.
504. ש' צבי שכטר, **משנתו של המלבי"ם**, דיס', האוני' העברית, ירושלים תשמ"ג.
505. שרית שלו-עיני, "אתי מלבנון כלה", **רימונים** 6-7 (תשנ"ט), עמ' 6-20.

506. שמואלי תש"ם
אפרים שמואלי, "פרשנות שיר השירים: עולמות של סמלים", **שבע תרבויות ישראל: עיון חדש ביהדות ובתולדותיה**, תל-אביב תש"ם, עמ' 85-105.
507. שפירא 1998
Shifra Schapiro, "R. Abraham Ibn Ezra's Commentary on Song of Songs: A Foray into Midrashic Exegesis", unpublished paper, Yeshiva Univ., New York 1998.
508. שפירא 1999
Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg, 1884-1966*, London 1999.
509. תומפסון 1988
Yaakov Thompson, *The Commentary of Samuel ben Meir on the Song of Songs*, diss., Jewish Theological Seminary of America, New York 1988 (facs. edition: Ann Arbor).