

# הערות על פירושי שיר-השירים לר' שמריה האקריטי

פרופ' דב שוורץ

הפרשנות השכלתנית-האלגורית לשיר-השירים בשלוש-מאות השנים שקדמו לגירוש ספרד הייתה כמעט לסוגה ספרותית בפני עצמה.<sup>1</sup> כיסופי הרעיה לדודה הושתתו על בקשת הדבקות של השכל האישי בשכל הפועל. ר' שמריה האקריטי חיבר שני פירושים לשיר-השירים, פירוש קצר ופירוש ארוך, שהוקדשו למלך נאפולי, רוברטו.<sup>2</sup> יש פסקאות החוזרות בשני הפירושים כמעט מילה במילה.<sup>3</sup> פרשנותו של שמריה לשיר-השירים משתייכת לאותה מגמה

1. A. S. Halkin, "Ibn Aknin's Commentary on the Song of Songs", in S. Liberman (ed.), *Alexander* ראה *Marx Jubilee Volume*, New York 1950, pp. 389-420; "רביצקי, עמנואל הרומי: פירוש למגילת שיר-השירים, החלק הפילוסופי, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ל, עמ' 36-93; ש' רוזנברג, "הפרשנות הפלוסופית לשיר-השירים: הערות מבוא", תרכ"ץ נט (תש"ן), עמ' 133-151; M. M. Kellner, "Gersonides' Commentary on Song of Songs: For Whom Was It Written and Why?", in G. Dahan (ed.), *Gersonides en son temps*, Louvain-Paris 1991, pp. 81-107; Idem, "Gersonides on the Song of Songs and the Nature of Science", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4 (1994), pp. 1-21; מרציאנו, פירוש ר' יוסף בן שלמה בן פואל לשיר-השירים, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח. על פרשנויות שכלתניות מגוונות לפסוק מתוך הספר ראה י' טרמוניטה, "לריה שמניך טובים" – ר' יהודה רומנו ושיטת 'היצירה הפתוחה', בתוך ספר היובל לשלמה פינס, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 77-113.
2. ראה רביצקי (בהערה הקודמת), עמ' 59-67. להצגת רעיונות שונים בפירוש הארוך ראה G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen-Age*, Paris 1957, pp. 242-247; עמ' 205-209. השתמשתי במינוח "קצר" ו"ארוך" כשגרת לשון כדי להבדיל בין שני הפירושים.
3. ראה למשל הפירוש המקשר בין "שיעור-קומה" למוטיב המיקרוקוסמוס בסגנון הרמב"ם (שה"ש ה, י ואילך; מו"נ א, עב). פירוש זה מופיע בתוך ביאורו הקצר של שמריה לשיר-השירים שנדפס בתוך חמש מגילות עם פירושים עתיקים, מהדורת הרב יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' קא-קד. בלשון דומה הוא מופיע בפירוש הארוך, כ"י פריס 897, דפים א45-א46.

שכלתנית-אלגורית, שכוננה את סודותיו של הספר על הפסיכולוגיה בנוסח ימי הביניים. הפירוש הקצר שרד בכתבי יד ויצא לאור בחלקו הגדול בידי הרב קאפח ז"ל.<sup>4</sup> חיבורים קצרים פרי עטו של שמריה יצאו אף הם לאור בשנים האחרונות.<sup>5</sup>

מכורתו הרעיונית של שמריה הייתה בביונטיון (באי נגרופונטי; Negroponte). קרבתו לתרבות האיטלקית בוודאי הפרתה אותו, וכהוגים ביונטים לא מעטים הוא נטל את מקל הגדודים; אולם למרות דמותו הייחודית והשונה בתרבות היהודית-הביזנטית, יצירתו משקפת תרבות זו באחדים ממאפייניה הטיפוסיים, כמו הספרייה הדלה שעמדה לפני ההוגים הביזנטים.<sup>6</sup> במחצית הראשונה של המאה ה-14 חיבר שמריה שורה של פירושים לספרי המקרא ולאגדות התלמוד ומאמרים פילוסופיים קצרים. ברצוני להעיר הערות אחדות על פרשנותו של שמריה לשיר-השירים ברקע ההגות הביזנטית שבו פעל.

## ביקורת על הקדמונים

הפרשנים השכלתנים ידעו כי פרשנותם היא מהפך ביחס לדימוי המסורתי של שיר-השירים. הפרשנות התלמודית-המדרשית ופרשנות הפשט כוננו את הספר על היחס שבין עם-ישראל או כנסת-ישראל לקב"ה, כדברי ר' אברהם אבן-עזרא בהקדמת הפירוש: 'ואל תתמה בעבור שהמשיל כנסת ישראל לכלה והמקום דודה, כי כן דרך הנביאים'.

הרציונליסטים בשלהי ימי הביניים יזמו מהלך פרשני נועז. הם הוציאו את הקב"ה מן התמונה, ובמקומו הציבו את השכל הפועל; שכן לפי תפיסת העולם השכלתנית הנאופלטונית והנאוואריסטוטלית כאחת, לא יכולה להיות זיקה ישירה בין האל לבין העולם הארצי. המתווכים בין האל לרובדי המציאות החומריים הם שורה של ישויות ללא חומר (גרסה נאופלטונית) או "שכלים נבדלים", שהתחתון שבהם הוא "השכל הפועל" (גרסה פריפאטטית). ל"שכל נבדל" זה יש מקום מהותי בתהליך התפתחותו והשתלמותו של השכל האנושי-החומרי. השלב העליון בתהליך ההשתלמות הוא ההידבקות או אף ההתאחדות וההיטמעות ב"שכל הפועל". לפיכך הועתקה הדרמה מיחסי האל לעמו אל יחסי השכל החומרי ל"שכל הפועל".

4. ראה ד' 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' 527.

5. ק' סראט, "מכתב על חידוש העולם מאת שמריה בן אליה אקריטי", אשל באר שבע, ב (תש"ם), עמ' 199-227; א' ארנד, "פירוש מגילת אסתר לר' שמריה בן אליה האקריטי", בתוך ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 32-52; הג"ל, "פירוש פילוסופי לקדיש מאת ר' שמריה בן אליה האקריטי", דעת, 43 (תשנ"ט), עמ' 43-51. ד"ר ארנד עתיד לפרסם כתבים נוספים של שמריה.

6. ראה ד' שוורץ, "אקדמות לחקר השכלתנות היהודית בביונטיון בשלהי ימי הביניים" (עומד להתפרסם).

המהלך הפרשני היה נועז גם מבחינה אחרת: הפרשנות הפרטיקולרית, שכוננה את הספר על עם-ישראל או על ייצוגו הסמלי "כנסת ישראל" כרעיה, הפכה כעת אוניברסלית. לאור מהלך זה נקל להבין את הביקורת שמתחו השכלתנים על הפרשנויות הקודמות לשיר-השירים. הרי פרשנותם הופכת את הקערה על פיה. נעיין בהצהרות ביקורתיות שבהקדמות השונות לפירושים השכלתניים לשיר-השירים:

ואני משה ב"ר שמואל ב"ר יהודה בן-תבון מרמון-ספרד ז"ל, בראותי המגלה יקרה מאד וגדולה, וראיתי הראשונים הלכו בפירושה בדרכים שונים, קצרו מהשגיח על פרטיה והחלק פרשיותיה, והשיבו אותה כלה לדרשות.<sup>7</sup>

ועד עתה לא בא לידינו פירוש לאדם מבעלי הפירושים שיוציא את תעלומותיה לאור, ונתבלבלה דעתם, ונחלקו בפירושיה לעניינים רבים, ולא מצאו מענה, וצללו בים תבונתה במים אדירים והעלו חרש בידם, זה אומר ככה וזה אומר ככה...<sup>8</sup>

ראינו לבאר המגלה הזאת, והיא "מגלת שיר-השירים", לפי מה שנראה לנו בה, כי לא ראינו בה ביאור, יתכן בו שיהיה ביאור דברי זאת המגלה, אבל ראינו כל הביאורים אשר ביארו בה הקודמים ממי שהגיעו אלינו דבריהם, הולכים מהלך הדרש, ובכלל מהלך מה שנאמר בו בדברים, חלוף מה שכונן בהם.<sup>9</sup>

ר' יוסף אבן-עקנין, שחיבר את פירושו לשיר-השירים באקלים תרבותי שונה מאשר ספרד, איטליה ופרובנס, אמנם ציין את הפרשנויות שקדמו לו (פרשנות הפשט, המדרש) בכבוד הראוי; אולם אף הוא ציין שפירושו האלגורי הוא "תכלית" (בערבית: גאיה) הביאורים האחרים.<sup>10</sup> הווי אומר: הפרשנים הקודמים עסקו באמצעים למטרה האמתית. נמצאנו למדים, שהביקורת על הקדמונים הפכה לאפיון מובהק של הפרשנות הפילוסופית-האלגורית הספרדית, האיטלקית והפרובנסלית של שיר-השירים במאה ה-13.

כפירושי לשיר-השירים החרה-החזיק ר' שמריה האקריטי אחרי קודמיו, והסתייג מפרשנות הפשט הספרדית-הצרפתית. בפירושו הארוך הקשה: וכי מה טעם לשקע את רמזי ההיסטוריה של עם-ישראל מיציאת מצרים ועד לבוא המשיח בניסוחים "סתומים וחתומים" כניסוחיו של שיר-השירים? על כן טען ששיר-השירים הוא "ספר הנפש", שכן:

7. ר' משה אבן תבון, פירוש לשיר-השירים, מהדורת שזח"ה (האלברשטאם), ליק 1874, עמ' 6.
8. ר' יוסף בן שלמה אבן פואל, פירוש שיר-השירים, פתיחה, בתוך מרציאנו (לעיל, הערה 1), עמ' 64. על ביקורתו של עמנואל הרומי ראה רביצקי (לעיל, הערה 1), עמ' 10-14.
9. הרלב"ג, פתיחת ביאור שיר-השירים. מובא לפי מהדורת מ' קלנר (עתיד להתפרסם).
10. ר' יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 19.

הנה מושכל ראשון שאין מדע מועיל לאדם מכל המדעים שבעולם כאלה, והמה לדעת למה באה נפשו בגופו לעמוד בו זמן אחד, ואחרי כן יפסד הגוף, והנפש — לא נדע מה נעשה בה.<sup>11</sup>

דברי הביקורת שאנו מוצאים במהלך הפירוש הארוך, מעידים במידה מסוימת גם על ספרייתו המצומצמת של שמריה. הוא כתב:

וכל דברי הספר נקשרי' <ם> מתחלתו עד סופו בכונתו, יקשרו או לא יקשרו במשל הגשמי, כמו שפירשתי בספר משלי, שמשלי הספר ההוא יש להם מציאות גם לפי גשמותם. אבל משלי הספר הזה אפשר שאין להם מציאות גשמי, כי לא נתכון רק שישאו דבריו כונתו הרוחני.<sup>12</sup> והנה חזרתי על כל חכמי ישראל מן המפרשים הנמצאים בידינו ולא מצאתי לי חבר, חוץ מן האיש הגדול רבינו משה ז"ל, לו מצאתי בספר ה"מורה" דבר, זה לשונו:

'אבל הגיע איש מבני אדם מהשגת האמתיות ושמתו במה שהשיג ענין שיהיה מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם השם, והוא לפניו תמיד בלבד, ואע"פ שגופו עם בני אדם על הדרך אשר נאמר במשלים השיריים אשר נשאו לאלה הענייני' <ם> "אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק" (שה"ש ה, ב). איני או' <מר> שהיא מדרגת כל נביא, אבל אני אומ' <ר> שהיא מדרגת משה רבנו ע"ה.<sup>13</sup>

הנה כבר מתבאר מדבריו ז"ל שהספר הזה דבריו נשואים על עניני הנפש, לא על ענינים גשמיים כדברי המפרשים.<sup>14</sup>

ולכן א' <מר> במודעת הספר: "שיר השירים אשר לשלמה", להודיע שבח הדבר אשר הספר מדבר עליו, שאינו מדבר רק על נפש האדם, לא על דברים גשמיים כשאר ספרי הקדש. ואמ' <ר> "אשר לשלמה", לאמר שלא אמרם נביא וחווה שדבריהם בלתי ראייה, אבל אמרם מי אשר כל דבריו מושכלים, עד שא' <מר> "אין כל חדש תחת השמש" (קהלת א, ט). לא כדברי המפרשים את הספר על ענינים שעשה הקב"ה לישראל ושעתיד לעשות להם; שאין דברי הספר דברים נבואיים, אבל דברים טבעיים, מושכלים על עניין הנפש, אשר לא נתבאר ענינה בשאר כתבי הקדש.<sup>15</sup>

11. הפירוש ["הארוך"] לשיר-השירים, כ"י פריס 897, דף 21ב.

12. כלומר ספר משלי ניתן להתפרש בפירוש אלגורי, שלפיו דברי הכתוב סובלים יותר ממוכן אחד, בעוד שדברי שה"ש ניתנים לפירוש מטאפורי בלבד, שכן אין משמעות לפשוטם.

13. מו"נ ג, נא. ראה גם "משנה-תורה", הלכות תשובה י, ג. והשווה לפירוש הכוזרי ב, כד, הנמנה עם סוג הפירושים שנדחו בידי שמריה.

14. הפירוש הארוך, דף 47א-ב.

15. שם, דף 61ב.

כאמור, דברי שמריה מעידים על העובדה, שלא היו לפניו פירושים שכלתניים-אלגוריים של שיר-השירים. לפיכך נתלה בדבריו של הרמב"ם ב"מורה-הנבוכים", שלפיהם רומזים דברי הכתוב בשיר-השירים ("אני ישנה ולבי ער") לדבקות השכל או להתעלותו בהיותו בחומר. גם בפירושו הקצר מתח שמריה ביקורת דומה על הקדמונים, וכתב: "אמנם בראותי העדר מאמר אחד כתו[ב] ממנו על אמתתו, נאנחתי ונדפתי בתוך לבבי".<sup>16</sup>

הנה כי כן, עשרות שנים לאחר שהחלו להתחבר הפירושים הפסיכולוגיים-הפילוסופיים לשיר-השירים, עדיין מותחים הפרשנים-השכלתנים שורה של ביקורות על הקדמונים, שלא כוננו את משמעותו על הפסיכולוגיה האריסטוטלית, לפי הפרשנות שהעניקו לה הפילוסופים המוסלמים. באחת: המשמעות העמוקה, ולפי שמריה היחידה, של הספר היא שאיפת השכל החומרי לקנות את הנצח בדבקותו ב"שכל הפועל". הפירוש השכלתני-האוניברסלי איננו עומד בצד הפירושים האחרים, אלא הוא מאפיל על אפשרויות פרשניות אחרות, ודוחה אותן לחלוטין. לא רק הפשט, אלא גם הדרש הלא-שכלתני נדחה לחלוטין מפני המטאפורה הפילוסופית של שיר-השירים.

## כלום היה שלמה נביא ?

הפרשנות האלגורית-הפילוסופית לשיר-השירים הסתמכה על הצגת שלמה המלך כחכם מכל אדם. שלמה נתפס כדגם של אינטלקטואל שכל החכמות והמדעים נהירים לו. לעתים הוצג שלמה כסמל לחכמה ולשכל המשיג אותה. דוגמה להצגת שלמה כחכם בסגנון הרציונליסטי, ניתן לראות בדבריו של ר' אלנתן בן משה קלקיש, שנודד מטרפזוס (Trabzon) לקונסטנטינופול. קלקיש היה מקובל ביוזנטי בעל אוריינטציה פילוסופית מובהקת. חיבורו רחב היריעה, "אבן-ספיר", על מהדורותיו השונות (גרסה קצרה וארוכה בהבדל של ששים שנה ביניהם) מכיל חומר קבלי, שכלתני ודקדוקי. קלקיש כתב:

עוד נאמר בראשית ברא, בית בראשית, כי הבי"ת שזכר בראשונה שהיא התורה היא ראשית והתחלה, שהוא מההתחלות הראשונות הנמצאות,<sup>17</sup> ואין ראשית אלא חכמה, שאין ראוי שתהיה בהתחלה הזאת רק חכמה, ר"ל שכל נפרד, שיש במציאות התחלה שכלית מעלת שאינה מורכבת בטבע כמאמ' <ר> הפילוסופי' <ם>, ואין חכמה אלא ברכה, ועצם החכמה ראוי שתקרא 'ברכה', וכן מצינו למלך שלמה שנאמר:

16. כ"י פריס 334, דף 150א. מובא מתוך ארנד, "פירוש מגילת אסתר" (לעיל, הערה 4), עמ' 39 הערה 20.  
17. המונח "התחלה" נתפס כפרינציפ, כלומר כיסוד ראשוני שהרדוקציה מוליכה אליו. על ההוראות השונות של המונח "התחלות" בכתבי אריסטו ראה למשל T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988. על זיקת ה"התחלה" לתאוריה המדעית בכתבי אלכסנדר מאפרודיסיאס והרמב"ם ראה ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 115.

יִיבֹרַךְ אֱלֹהִים אֶת שְׁלֹמֹה,<sup>18</sup> וְאַחַר אָמַר: 'וַיֹּוִי' נָתַן חֲכֵמָה לְשֹׁלֹמֹה' (מלכים א, ה, כו). זהו השכל האורי<sup>19</sup> אשר הקנהו והשפיעו מבריתו העליונה,<sup>20</sup> ואם השכל נקרא 'ברכה' כל שכן השכל הפועל. והשכלים הנפרדים מציאותם הוא בעבור עצמם, לא בעבור זולתם, והנמשך מאצילותם במציאות איננו הוא המכוון במציאותם אבל הוא ברכה ואצילות שפע נמשך מגודל שלמות השפע הנמשך להם מן העלה הראשונה עד שימשך ממנו אל הגלגל, שהוא גשם חמישי בשיתוף השם ושני במערכת השכלים, אך בערך מעלת העילה הראשונה או אמור הסבה הראשונה השרפים הם שניים והחיות שלישיים,<sup>21</sup> ומהם ימשך אל הד' במדרגה והוא החי המשכיל הדברי המתיי<sup>22</sup> בדרך ברכה בחוק הניצוק והקטפרס כמין מדרון משופעת,<sup>23</sup> זהו סדר אבג"ד.<sup>24</sup>

לפי קלקיש האצילו השכלים הנבדלים בכלל והשכל הפועל בפרט את החכמה על שכלו של שלמה המלך. ההאצלה נעשתה לפי סדר ההיפוסטוזות מהאל ועד לשכל החומרי. קביעה זאת הולמת את כוונת קלקיש בפירוש "בראשית", שהעולם נברא במיצוע השכלים הנבדלים, ואלה פועלים בשפע שהושפע עליהם מהאל. קלקיש התאים אפוא את הדגם הנאופלטוני הקלאסי של הוויית העולם לדגם של רכישת החכמה, לאמור את המבנה האונטולוגי למבנה הפסיכולוגי, וכך הסביר את מקור חכמתו של שלמה. קלקיש הדגיש במקום זה את חכמתו של שלמה המלך, אך לא תיאר אותו כנביא. גם בנוסח הקודם של החיבור מוצג שלמה כחכם אך לא כנביא.<sup>25</sup> בהקדמת הפירוש הבהיר שמריה את מעלותיו המופלגות של שלמה המלך, שהודות להן נתחבר שיר-השירים. הוא כתב:

וצריך לדעת ששלמה ע"ה היה אחד מן השלמים, והיו בו כל מעלות המדות והשכליות, ולולי זה לא הגיע למעלת הנבואה אשר היא תכלית המעלות, וכבר העיד הכתוב בגבעון נראה ה' אל שלמה (מלכים א' ג, ה), וגזרה מוסכמת מן החכמים

18. ראה מלכים א, ה, ט.
19. הנפש מכונה "עצם רוחני, אורי" בתרגום התיבוני של חובות הלבבות, שער הבחינה, פרק ה, מהדורת א' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 66.
20. ראה ח"ז דימיתרובסקי, "הבריכה העליונה", בתוך ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 277-290.
21. השרפים הם השכלים הנבדלים, והחיות הן הגלגלים. אם הקב"ה נתפס כדרגת מציאות הרי ישנן ארבע דרגות: האל, השכלים הנבדלים, הגלגלים והאדם.
22. כלומר, שסופו למות.
23. כלומר, בדרך ההאצלה בשלבים. ראה משנה, טהרות ח, ט; בבלי, גיטין, טז ע"א; עבודה זרה, עב ע"א.
24. אבן ספיר, כ"י פריס 727, דף 78ב.
25. אבן ספיר, מהדורה מדעית על פי כתב יד וטיקן 284, ההדיר רפאל כהן, ירושלים 1998, עמ' 11, 21.

והפילוסופים כי אי אפשר למי שלא ישלם להתנבות כחמור וצפרדע,<sup>26</sup> כ"ש בהיות נבואתו לצורך עצמו ולשלמותו ולא לצורך אחרים שאין לומר עליו כי רצה השם לצורך שנשלח אליהם. וגם דברי הכתובים מעידים עליו ויחכם שלמה מכל האדם (שם ה, יא). ואמנם מצאנו בו מדה אחת מגונה והיא תוקף תאות המשגל, אמנם לא כל אשר יחסר מדה מן המדות תמנע הנבואה ממנו, כי גם כן מצאנו באליהו מדת אכזריות, ובזה יהיו הנביאים חלוקי המדרגות.<sup>27</sup>

רעיון עליונותו של שלמה מופיע גם בפירוש הארוך של שמריה לשיר-השירים, ושם הוא מוצג אף כנעלה על נביאים אחרים; וכבר העיר ואידה (Vajda) על מקורות הרעיון.<sup>28</sup> כפי שראינו לעיל, בפירוש הארוך מוצג החכם כנעלה על הנביא, שכן דברי החכם מבוססים בראיות בניגוד לחזיונות הנביא.<sup>29</sup> עם זאת, שמריה צידד בהיות שלמה המלך נביא. כידוע, הרמב"ם דירג את שלמה עם "המדברים ברוח הקודש" (מו"נ ב, מה), ומתוך דיונו המורכב ניכר שאין שלמה נכלל בין הנביאים המובהקים.<sup>30</sup> לעומת זאת, שמריה צידד בשני פירושו לשיר-השירים גם יחד בהיותו של שלמה נביא, ואף הפליג להציגו כעדיף על נביאים מובהקים. תפיסתו זו נבעה מהגישה האפולוגטית של שמריה לדמותו של המלך.

## האמנם חטא שלמה?

בהקדמתו לפירושו הגן שמריה בלהט על דמותו של שלמה גם מפני הדימוי העולה מעדות הכתובים על מעידתו של המלך בסוף ימיו. הוא הסכים עם העמדה השכלתנית המקובלת, שאין יכול אדם להיות שלם בשלמות שכלית אם איננו מושלם גם מבחינה מוסרית. השכל מושפע מהכוחות החיניים והצמחיים של הנפש, ובהידרדרותם לתאוות ניוזק השכל. לעומת זאת, על החכם מכל אדם ייאמר: "מעלת נשמת שלמה יקרה מכל הנשמות".<sup>31</sup> שכלו של שלמה ניחן במעלה גבוהה ביותר, המאפשרת לו שלא להיות מושפע מהכוחות השפלים של הנפש. לפי המסורת האפלטונית, הרואה בנפש השכלית מושלת על הרבדים הנמוכים של הנפש כמשול רוכב על סוסים, כתב שמריה:

26. על פי מו"נ ב, לב.

27. הפירוש הקצר לשיר-השירים, מהדורת הרב קאפח, עמ' יט-כ.

28. ראה Vajda, *L'amour de Dieu* (supra note 2), עמ' 245.

29. ראה במובאה לעיל, סביב הערה 14.

30. בשמונה פרקים, פרק ז, קבע הרמב"ם כי שלמה נביא היה, ולא פירש את מעלתו. ראה על סוגיה זו בהרחבה בתוך ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 188-164.

31. הפירוש הקצר לשיר-השירים, מהדורת הרב קאפח, עמ' כב.

והנה נשמת שלמה עם נפשו ורוחו כאדם המושל על בהמתו, ואם יניח הבהמה לאכול ולרבוע, לא תחלש נשמת האיש ההוא באכילת הבהמה ורביעתה.<sup>32</sup>

מכאן נובע כי דמותו של שלמה הייתה יחידנית ביכולתה לנתק את השכל משאר כוחות הנפש, ולפיכך לא ניזוק השכל בפעולתן של כוחות אלה. מאחר שהכיר שלמה בגודל מעלת שכלו והתנתקותו מרבדי הנפש האחרים, "רצה לנחול גם העולם הזה הגופי".<sup>33</sup>

למה אפוא התכוונו הכתובים בתיאור מעידתו של שלמה המלך בסוף ימיו? במשך הזמן התערער הניתוק שבין השכל לשאר כוחות הנפש, ואלה השפיעו גם עליו. זה היה חטאו של שלמה, להפקיע מפשוטם של כתובים. שכן לפי המקרא "נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" (מלכים א, יא, ד), ושמריה פירש "אלהים אחרים" כסמל לכוחות הנפש הנחותים. הסברה זו מצטרפת לתפיסת שלמה המלך כנביא כהאדרת דמותו של "החכם מכל אדם".

בפירוש הארוך הציג שמריה טעם אחר למעורבות המפלגה של שלמה בעניינים החומריים. בפירוש הקצר נימק שמריה מעורבות זו ברצון לכבוש לא רק את היעדים השכליים אלא גם את העולם החומרי. לעומת זאת, בפירוש הארוך אנו מוצאים הנמקה רעיונית-טקסטית:

שהוא ע"ה [= שלמה] הבין והשיג יקר הנפש מכל מבין ומשיג, כי הוא רואה בנפשו מה שלא ראה שום אדם בשלו, וידע שהוא עצם שמימי יקר נצחי כשאר העצמים היקרים השמימיים הנצחיים, והשכיל והבין למה בא העצם הזה היקר בגוף הזה האפל הארצי. וכשידע שנשלחה נפשו בגופו בעבור שיעורנה הגוף במשאלותיו לפשט את השגחתה והשתדלותה בכל הארציים, ותתפשט גם השגחת השם במ על ידה ויחיו, גזר עליו שכלו להתאמץ ולהזדרז לעשות שליחותה בכל יכלתה ולהתפשט בארציים תכלית ההתפשטות לשום [?] רצון קוהו, והסכים לענג ולפנק את הגוף בכל מיני תענוג לעורר תאוותו ולחזקה ולאמצה כדי שתטה הנפש אליו למלאת כל שאילותיו, ובכך תתפשט השגחתה על כל הארציים כי את כלם הוא שואל לא תשבע עינו לעולם.<sup>34</sup> ואליו ע"ה היה צורך גדול להרבות לעורר תאוותיו יותר מאדם אחר, כי אלו לא עשה כן היתה נפשו החכמה מרדמת כחותיו כלם, ולא היתה אחת מהן מרימה ראש, אמנם היתה ממיתה אתהן ולא יהיה מרגיש אפילו לכסות עצמו כמו שנהיה באדם הראשון עד שאכל מעץ הדעת ונתגברו תאוותיו ונשאו ראש להתאוות. ככה עשה שלמה מפני התגברות נשמתו על כחותיו הגשמיות שהוצרך להגבירם בעבור שימלא את שליחותו בארץ זמן רב להפיק את רצון יוצרו, והכשיר כל המין כולו, ר"ל המין האנושי, לקלוט על ידי חכמתו.<sup>35</sup>

שני מניעים למעורבות היתרה בחיים החומריים נזכרים בפקה זו:

32. שם, עמ' כג.

33. שם, עמ' כב.

34. על פי קהלת א, ח; ד, ח.

35. הפירוש הארוך לשיר-השירים, כ"י פריס 897, דפים 225-226א.



(א) השגחה. מעלתה העליונה של הנפש השכלית מניעה את האדם השלם להשליטה על כול אורחות החיים, כולל העולם החומרי. השלטת הנפש על החומר נתפסת כביטוי או ככלי של ההשגחה האלוהית ("ותתפשט גם השגחת השם במ [ = בעניינים החומריים ] על ידה"). לפיכך מעורבות בחיים החומריים משמעה ביחס לאדם השלם – שליטת הנפש על העולם החומרי.

(ב) שליחות. מעלתה העליונה של נפשו של שלמה המלך הייתה מניעה אותו להתנתק מן החיים החומריים ומן הנורמות שלהם. כידוע, הנטייה האסקטית היא איפיון מובהק של בקשת הדבקות השכלית.<sup>36</sup> לעומת זאת, ייעודו של שלמה היה להפיץ את החכמה בעולם, ולשם כך היה עליו להמשיך ולהשתקע בעולם החומרי. המעורבות בחומר ובתאוותיו הייתה אפוא טקטיקה מובהקת ("התחכמות") שנועדה למנוע את ההתנתקות מהחומר.

המניע הראשון מאפיין את האדם השלם באשר הוא, בעוד שהמניע השני הולם במיוחד את דמותו של שלמה המלך. מעורבותו הפוליטית והחומרית של שלמה מוסברת כדרך להכשרת העולם כולו לאידאל החכמה. יש במעורבות זו משום שליחות אלטרואיסטית.<sup>37</sup> בהתאם לכך הסביר שמריה את עדות הכתוב "נשיו הטו את לבבו", על פי הנמקת חז"ל שלא מיחה בידן.<sup>38</sup> לדידו, בסוף ימיו של שלמה, כש"נפלו כחותיו הגשמיות", שוב לא היה יכול המלך לעמוד מול הפצרת נשותיו, ולפיכך "נתן להן רשות".<sup>39</sup> את הכתוב "הטו את לבבו", פירש שמריה שנשותיו של שלמה היו מסיחות את דעתו מהרהור במושכלות.<sup>40</sup> בעוד שבפירוש הקצר התבססה ההנמקה האפולוגטית על ניתוק השכל מכוחות הנפש, הרי בפירוש הארוך הסתמכה ההנמקה על שילובו ההכרחי בכוחות פסיכולוגיים אלה. ומכאן למדנו, שהמעורבות בחיי החומר הייתה מחושבת מלכתחילה, ולפיכך הפכה לכלי לשלמות האנושית.

36. במקום אחר כתב שמריה, כי "שלמה עומד ומתנפל לפני האלהים שיפריד נפשו מגופו ויאספנה אליו ויעשנה אחת מנשיותיו. וכבר פירשתי בהקדמה שנשמתו גברת על כל כחתינו. וכל עת שתרצה פושטת גופה מעליה ונשארת נפש בלי גוף, גם לובשת אותו כשתרצה על ידי התחכמות כרכוי נשים ושאר תאוות" (שם, דף א37). ראה ד' שורץ, "המתח בין המוסר המתון והמוסר האסקטי בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים", בתוך ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 185-208.

37. "ואין רצונה [של נפש שלמה] להפרד מגופה קודם זמנו. אמנם רצונה הוא לעמוד בו כל זמן שתוכל, כי ואם עדנת נפשו גדולה מאד בשובה לשמים מומן עמדה בגוף, רחמיה על קיום העולם מכריעים עדנתה, כי הוא רואה שעמידתה בארץ הוא קיום ומחית כל העולמים, כי בכח נפשו לקלוט את השם בתכלית המקלט, ולפשוטו בתכלית הפשוט כל זמן שהוא בגוף, מה שאי אפשר לשום נמצא מנמצאיו ית' לעשות, שאם המלאכים קולטים אותו ית' כשלמה, אינם מפשטים אותו בארץ. ואם שאר בני אדם מפשטים אותו בארץ כשלמה, אי אפשר להם לפשט רק מה שקולטים, ואין אדם קולט לערך מקלטו כלום, ששלמה פושט גופו וקולט כמלאכים ולובש גופו ומפשט כל מה שקלט" (כ"י פריס 897, דף א37-ב).

38. שבת, נו ע"ב; ילקוט שמעוני למלכים א, רמז קצ"ו.

39. הפירוש הארוך, דף ב26.

40. שם, דף א27.

## אפשרות הדבקות

אחת השאלות הנכבדות בפסיכולוגיה של ימי הביניים היא: האם ניתן לממש את אידאל הדבקות בחיים, לאמור: האם יכול השכל החומרי להידבק בשכל הנבדל בעודו כבול לחומר. וכבר דנו החוקרים בשאלה זו בהרחבה.<sup>41</sup> קבוצה נכבדה של הוגים טענה, שאין אפשרות להגיע לדבקות, לפחות לא בחיים, מאחר שאין אפשרות לבעל חומר להכיר את הישיות הלא-חומריות כמו השכלים הנבדלים והאל.<sup>42</sup> בדעה זו צידד גם שמריה:

הנה זה עומד וגו' (שה"ש ב, ט), משל השכל הנבדל אשר לא יוכל להדבק בו השכל האנושי, להיות החומר העב ככותל מפסיק ביניהן ומונע ומבדיל הדבקות, ובאמת כי הוא המסך הגדול המפסיק בין שני האוהבים ומונעם מלהדבק כאשר יכדיל הכותל בין האיש והאשה, ולזה ענה דודי ואמר לי קומי לך רעיתי וגו' (שם, שם י) כלומר קומי צאי מתוך ביתך ולכי לך מארצך, כענין 'ויאמר ה' אל אברם לך לך' (בראשית יב, א), כי בלכתה מן הבית יחרב הכותל ותשאר החשוקה נטושה על הבקעה ויחבקנה הדוד בכל עת שיחפוץ דבוק גמור וחזק מבלי מבדיל בין הדבקים, אבל בהיותה תוך הבית והבית מקיפה אין הדוד יכול להדבק עמה כלל דבוק אמת...<sup>43</sup>

העומד מאחורי הכותל הוא אפוא השכל הנבדל, שאי אפשר להשיגו בחיים. עיקרון זה פותח את הפירוש ומסיימו. בפירוש שה"ש א, ב רמז לכך שמריה באיזכור מיתת הנשיקה, שנתפרשה בדבריו כדבקות,<sup>44</sup> ובסופו העיר על עניין ה"היפרדות" המהירה בדבקות, שעניינה ההתנתקות מהממד החומרי.<sup>45</sup> כיסוי גישה זו ברמיזות מופיע ככל הנראה גם בדבריו של חכם ביזנטי נודע במאה ה-15, ר' מרדכי כומטינו.<sup>46</sup>

מן המקורות החשובים לתפיסה זו היא העדות על גישתו של אלפאראבי בפירושו האבוד לאתיקה לניקומכוס. לפי עדות זו, שכבר הפכו החוקרים במשמעותיותה,<sup>47</sup> אין להשיג את הידע המטאפיסי ולפיכך אין אפשרות להידבק בנבדל. הוגים רבים לא הקצינו עד כדי שלילה טוטלית

41. ראה ביבליוגרפיה בתוך ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בהגות היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז, עמ' 183-184.

42. ראה למשל שם, עמ' 203-210.

43. הפירוש הקצר לשיר-השירים, מהדורת הרב קאפח, עמ' נא-נג.

44. שם, עמ' כט.

45. שם, עמ' קכו.

46. "וימת [שם משה עבד ה' בארץ מואב] על פי י"י (דברים לד, ה) כי כן אמר לו השם ומות בהר (שם לב, ג) וחז"ל אמרו מת בנשיקה (בבא בתרא, יז ע"א; מדרש תנאים לדברים לד, ה) והוא סוד גדול" (פירוש התורה, כ"י פריס 265, דף 173א).

47. ראה למשל H. A. Davidson, "Maimonides on Metaphysical Knowledge", *Maimonidean Studies* 3 (1992/1993), pp. 49-103.

של הדבקות, שממנה משתמעת שלילת הישארות הנפש, אולם הם דחו את אפשרות הדבקות בחיי החומר. מסתבר שהדי גישה זו הגיעו גם לביזנטיון, וניתן למצוא אותה בחיבורו של ר' אלנתן קלקיש, בעל "אבן-ספיר":

ואחר שהוא כן ראוי שימצאו קצת מבני אדם שיביטו אל השכל בהכרח, והם אשר הושלמו בחוכמות העיוניות,<sup>48</sup> ואפשר שלא ימצאו לאלה כולם אלא למקצתם, ישימנו האל יתע' מרואי זיו אורו וכבוד פניו לא מן הנבדלים ממנו. ואם יאמר האומר זה כולו יש לספק עליו הספק אשר אמר אבונצר אלפראבי בספר ניקומתוס (!), הנקרא ספר המידות, והוא שהשכל אשר הוא בכח הוא דבר אחר, שלא נוכל שנאמר שטבעו טבע ההעדר, כלומר שאינו העדר, וזה הטבע הוא מתודש בהכרח, ואילו היה מקבל צורת השכל הנפרד היה מתאחד וישוב הוא. ואילו היה זה אפשר היה ההוה נצחי, וזה לא יתכן מעולם להיות ההוה נצחי. כה עיינתי בספרי הפילוסופים הנקראים אוהבי החכמה בהיותם בקיבוץ עיון חכמתם.<sup>49</sup>

על טענה זו השיב קלקיש: "לכן ישובו הפתאים לפני האדון יו' צבאות, ויקנו חיי העולם הבא... ויתרחקו מדרכי שאול". על כל פנים, מסורת זו בשם אלפראבי הגיעה להוגה הביזנטי בטיעון זה: לא ייתכן שהשכל האנושי, שאיננו פוטנציאל טהור מאחר שהוא בגדר מצע פסיכולוגי-חומרי נתון ומתהווה, יהיה נצחי. אף שקלקיש דחה את אי-אפשרות הדבקות, הוא הסכים עם שמריה שהשגת העצמים הנבדלים מחומר איננה אפשרית בחיי החומר. "וההשגה האמיתית בענין הנפרדים היא בשלילה בלא ספק, ובלבד שתהיה השלילה כראוי"<sup>50</sup> קלקיש שלל השגה חיובית של השכלים הנבדלים. טעמו היה שההשגה האנושית המופשטת נעשית בדרך של אנלוגיה; השכלים הנבדלים פשוטים הם, ואילו השכל האנושי משיג מסכיבותיו עצמים מורכבים בלבד. בניסוחו של קלקיש: "ואין לנו דרך לדמותם [= צורות שכליות נוראות", לאמור שכלים נבדלים] אל דבר מהדברים הנמצאים אתנו לא מורגש ולא מושכל"<sup>51</sup> אפשר להסיק לפי דברי קלקיש במקומות אחדים, שאפשר להשיג את השכל הפועל<sup>52</sup> אולם גם מסקנה זו איננה מערערת את ההנחה היסודית, שהנבדלים מהחומר אינם מושגים לשכל החומרי. בעקבות קביעות אפיסטמולוגיות אלה, קבע קלקיש, שהנבואה משיגה מה שאין הפילוסופיה מסוגלת לו.<sup>53</sup>

48. כלומר אנשים שעסקו בחכמות השונות והשתלמו בהן יכולים לעסוק במטאפיסיקה ("שיביטו אל השכל"), ולא ייפגעו מפני חוסר ההכנה.

49. אבן ספיר, כ"י פריס 727, דף 69.

50. שם, דף 89.

51. שם, דף 111.

52. למשל: "ואין יתרון לבד השיג העשירי" (שם, דף 12א).

53. שם, דף 41א.

נמצאנו למדים, כי התפיסה בדבר שלילת השגת הנבדל בחיי החומר הייתה ידועה בביזנטיון במחצית הראשונה של המאה ה-14. שכלתן כשמריה ראה בתפיסה זו מבוא ודרך להשגת השכלים הנבדלים לאחר המוות. לאמור ההשגה המוגבלת בחיים מובילה להשגה המוחלטת לאחר המוות. מקובל כקלקיש ראה בהגבלת תפיסת הנבדל את אוזלת ידה של הפילוסופיה לעומת הקבלה. השגת הכבוד מתאפשרת לנביאים ולמקובלים, וההישג ההכרחי-הפילוסופי מפנה את מקומו לדרכי תורת הסוד.

## ערך היצירה

העיסוק בעניינים ברזומי של עולם, לאמור בדבקות הנפש בעליונים, הביא את שמריה להעריך מחדש את משמעות יצירתו הספרותית בפרט והיצירתיות בכלל. אף כאן אופי דיונו איננו שגרתית בשכלתנות של המאה ה-14. בחתימת הפירוש הארוך הציג שמריה שורה של עיונים פילוסופיים בהישארות הנפש. הוא ניסח ארבע שאלות המטרידות את הנפש. השאלות מנוסחות ניסוח עיוני-פילוסופי כדיאלוג בין ההוגה (כלומר שמריה) לבין נפשו. בניגוד לניסוח המופשט של השאלות, התשובות נובעות במישרין מכתובים ודברי אגדה. ואלה השאלות:

והנה לחצתני נפשי לעיון עליה בארבעה דברים, ולאמתם לה בראיות ברורות ע"ד שתראה מעלתה ותתקרב דעתה:

העיון הראשון הוא אם תשאר קיימת אחרי הפרדה מגופי או תפסד בהפסדו.

והעיון השני כשתשאר קיימת נצחית מה יהיה ענינה, אם תהיה ששה ושמה ומתענגת או לא יהיה לה שום פעלה לא ששון ולא עצבון כחתיכת זהב או כסף.

והעיון השלישי הוא אם תחיה ששה ומתענגת, מחמת מה תהיה ששה ומתענגת, ומה תהיה רואה בעצמה שתהיה ששה מחמתו ומתענגת. הרי אלה שלשה דברים שלחצתני נפשי לעיין בהם, מה יהיה בה אחרי הפרדה מגופי.

והעיון הרביעי אם יהיו לה ששון ותענוגים תמידיים אחרי הפרדה מגופי, למה אינם נמצאים לה היום בעודה בגופי.<sup>54</sup>

במהלך מתן התשובות חשף שמריה את הערכתו המופלגת ליצירתו ולכתביו. יצירת חיבוריו היא לא פחות מאשר "לידה", וילדי רוחו הם נצחיים. במלים אחרות, היצירה והכתיבה מעניקות לבעליהן את ההישארות הנצחית. יצירתו הספרותית של האדם הופכת כביכול לחלק מנפשו, ממש כשם ששכלו הוא חלק של הנפש. ואכן הראיות על הישארות הנפש מושתתת על עיקרון ערך היצירתיות. נעיין בניסוחו של שמריה:

54. הפירוש הארוך לשייר-השירים, כ"י פריס 897, דף 69.

והנה הראיתי לה בראיה מבוארת, שהיא תשאר קיימת נצחית אחרי הפרדה מגופי. והראיתי השני מופתים על זה הראשון שכל הנפש הוא הנפש. דעותי ופירושי אשר ילדה מכל ספרינו הקדושים המה שכל נפשי; א"כ דעותי ופירושי המה נפשי, והוא מאמר הנביא ישעיה ע"ה "ותפק לרעב נפשך" (ישעיה נח, י), כי שכל הנפש הוא הנפש. והמופת השני הוא זה: דעותי ופירושי יתקומו לנצח, כי האמתיות לא יפסדו כמו שאי אפשר להפסד אמתת יתרון השנים מהאחד והשלשה מן השנים; נפשי הוא דעותי ופירושי; א"כ נפשי תשאר קיימת לנצח. הנה הראיתיה על ידי שני המופתים האלה שהיא תשאר בהפרדה מגופי קיימת לנצח.<sup>55</sup>

מכאן שההוכחות להישארות הנפש הן נחלתו של היוצר וההוגה בלבד. אדם שאיננו יצירתי במובן של כתיבה פרשנית-ספרותית, איננו מוצא את החוליה המקשרת בין האמיתות הנצחיות לבין הנפש הפרטית, שכן חוליה זו היא היצירה. "הדעות והפירושים" הם הדרך אל הנצח. תשובת השאלה השנייה מפליגה הרבה יותר. שמריה הביא את מחלוקת החכמים בסוגיית פילגש בגבעה. ר' יונתן ור' אביתר חלקו בשאלה מה דבר מגונה נמצא בפילגש:

חד א <מר> נימא וחד א <מר> זכוב. ואמרו אשכחיה ר' אביתר לאליהו. א"ל: מאי קא עביר קב"ה? א"ל: קא עסיק בפלגש בגבעה. א"ל: ומאי קא <מר>? א"ל: אביתר בני כך הוא או <מר>, ויונתן בני כך הוא אומ' <ר>.<sup>56</sup>

על כך כתב שמריה:

ואם דעות ר' יונתן ור' אביתר שנחלקו בדבר קטן כזה ידועות לו יתעלה ואומרם משמם, על אחת כמה וכמה שידועות לו דעותי ופירושי שילדתי בספר הזה ושאר ספרי הקדש וספרי רבו' <תינו> ז"ל, והוא אומרם משמי, ולא לבד אני אומ' <ר> שידועות לו ואומרם משמי, אמנם משבחם ושמח ושש בהם, מפני שהם לצרכו ולעבודתו.<sup>57</sup>

שמחת הנפש לאחר המוות נגזרת משמחת הקב"ה ביצירת ההוגים. למשל:

ואיך לא ישיש וישמח על מה שקיימתי פסוק בראשית במפתי <ם> גמורים והרסתי דברי הפלוסופים המכזיבי <ם> תורתו ומעלתו ואומרי <ם> שהעולם קדמון מחויב להמצא ממנו?<sup>58</sup>

55. שם.

56. בבלי, גיטין ו ע"ב; ילקוט שמעוני, שופטים, רמז ע"ד.

57. הפירוש הארוך, שם, דף 70א.

58. שם. שמריה התכוון מן הסתם לפירוש שהתפרסם בידי סיראט (לעיל, הערה 1).

ולבסוף, היצירה ממקמת את נפשו של ההוגה לא רק בארץ, אלא גם בשמים ובשמי שמים. בתשובת השאלה האחרונה כתב שמריה:

ועוד אני אומר שגם היום בעוד נפשי בגופי, אחרי שדעותי ידועות לו ית' והמה בשמים, והם נפשי; א"כ נפשי היא בשמים ובארץ. ואחרי שהיא בשמים בלתי גוף יש לה שמחות ותענוגים מחמת מה שרואה בעצמה תמידיים. אמנם מציאותה בגופי מעדירים אותם מכאובי הגוף וקורותיו, והנה גם בעודה בגוף ששה ומתענגת בהיות גופי בלתי כאב מפני שרואה בעצמה מה שרואה.<sup>59</sup>

דברים אלה חותמים את פירושו הארוך של שמריה לשיר-השירים. תודעת היוצר והיצירה התעלתה בכתיבתו של שמריה לגבהים שלא נתנסחו קודם. לא די שהיצירה מביאה את יוצרה להיכלות הנצח, אלא הידיעה האלוהית חלה עליו כשם שחלה על דברי האמוראים, ונפשו הופכת נצחית אף בחייו.<sup>60</sup> שמריה אף רמז בפסקה האחרונה שההשגות העליונות גורמות להתנתקות מן הגוף וממכאוביו. כשם שהסביר את מבנה נפשו של שלמה המלך כניתוק בין הכוחות הפסיכולוגיים, כך התייחס שמריה לנפש היוצר וההוגה, ששכלו מתנתק מהוויתו החומרית. באחת: היצירה היא הנצח, והיא נחשבת לעבודת אלוהים ברמה הגבוהה ביותר.

## סיכום

חשיבותו של ספר שיר-השירים בעיניו של ר' שמריה האקריטי גדולה הייתה. די בעובדה שטרם לפרש את הספר במלואו בשני פירושים רחבי היקף כדי להעיד על מרכזיותו בעולמו של השכלתן הביזנטי בן המאה ה-14. אמנם פירושו של שמריה לשיר-השירים מבחינת מבנהו ופרשנותו הרציונליסטית איננו שונה מפירושים אחרים שנכתבו בידי רציונליסטים ספרדיים, פרובנסליים או איטלקיים לספר זה. עם זאת הציג שמריה שורת רעיונות מעניינים, מקוריים וקיצוניים בחלקם, כמו היות שלמה נביא ותודעת היוצר. נראה שאפשר לתלות רעיונות אלה גם בבידודה של הסביבה הביזנטית ממקודי השכלתנות שבפרובנס ובספרד. בידוד כזה הוליד מטבע הדברים רעיונות לא שגרתיים ביחס להגות המערב, ועדיין זקוקים רעיונות אלה למחקר מקיף ויסודי.

59. הפירוש הארוך, שם, דף 70ב. רעיון זה מזכיר במידה מסוימת את גישתו של ר' יהודה הלוי לנבואה, שהיא חיי העולם הבא בעולם הזה. ראה ד' שורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 65-69.

60. ראה לעיל, הערה 31 וסביבה.

## נכתב בצידו:

### לזכרו של הרב קאפח ז"ל

רבות נאמר, נכתב ועוד ייכתב על פועלו של הרב קאפח כחשיפת גנוזות ובתרגום היצירה ההגותית-היהודית מערבית-יהודית לעברית. בתחומים אלה עסק הרב קאפח בעיקר בספרות הכתובה ערבית-יהודית החל מפועלו של רס"ג וכלה ביצירתם המוקדמת והמאוחרת של חכמי תימן. פירוש ר' שמריה משתייך מבחינה מסוימת ליוצאי הדופן במהדורותיו של הרב קאפח לחיבורים שנכתבו בימי הביניים; שכן הוא פירוש שנכתב עברית במקורו. אולם הוא משקף את עניינו של הרב קאפח בחיבורים שכלתניים, ובמיוחד כאלה הדנים באידאל הדבקות השכלית בישות העליונה והנצחית ("שכל פועל"), כמו פירוש שיר-השירים לר' שמריה האקריטי. כמדומה שהרב קאפח ראה בכך תורת חיים, ולפיכך שקד להקדים גישה זו כבר לתקופת התנאים:

ר' עקיבא ראה בשיר-השירים מלחמת האדם להשגת קיומו הנצחי, מאבק האדם באשר הוא אדם למילוי יעדו אשר בעבורו בא אל העולם הזה, וכפי שהדברים מפורשים, ואם תתעקש אמור רמוזים, על ידי הרמב"ם.<sup>61</sup>

עובדה מרשימה הראויה למחקר בין-תחומי היא כינוס חוג לומדים מסביבו של הרב קאפח, שהערכים שרווחו בו תאמו את אידאל הלמידה לשם למידה, לאמור: האינטלקטואליזם הצרופי. חברים רבים בחוג זה, שהשתתפו בקביעות בשיעור שבועי, גילו ומגלים עניין בחיבורים שכלתניים של ההגות היהודית בימי הביניים. אחדים מהם אימצו את סולם הערכים של חיבורים אלו ואת הסגנון האזוטרי הנמצא באחדים מהם. יש רגליים לדבר, שהרב קאפח עצמו נקט בלשון אזוטריה שלעתים מגלה טפח אך מסתירה טפחיים, למשל ביחסו לתורת הנסתר. מבחינה זו עקב אחר גישתו של הרמב"ם, שלפיה האדם החכם והשלם איננו חושף את דעותיו ברבים ומכסה אותן במשלים וחידות. כאמור, פעילות זו של חוג הלומדים האליטיסטי היא מיוחדת במינה, וראויה לבחינה מעמיקה כעדות לתרומתו החברתית והאינטלקטואלית של הרב קאפח.

61. כתבים (בעריכת י' טובי), ירושלים תשמ"ט, כרך ב, עמ' 620.