יונתן נגן

שתי גישות למגילת שיר השירים

א. פתיחה
ב. רבי אברהם אבן עזרא
ג. דרכו של ראב"ע בפירושו לשיר השירים
ד. רבי ישעיה דיטראני
ה. סיכום

א. פתיחה

במאמר זה נציג שתי גישות למגילת שיר השירים של שניים מגדולי הפרשנים, רבי אברהם אבן עזרא ורבי ישעיה די-טראני. מטרתנו במאמר תהיה כפולה: הנושא המרכזי הוא גישתם של רבותינו אלה למגילה, אבל מתוך העיסוק בשיטותיהם יעלה ממילא דיון גם בדרכם הפרשנית ובעמדתם בשאלות יסוד הנוגעות ללימוד התורה ולעבודת ה'.

אופייה המיוחד של התורה שבכתב גרם לפירושים שנכתבו עליה שיציפו את השאלות שעומדות ביסוד מלאכת הלימוד והפרשנות: מה הכלים איתם יש להבין את הכתוב? מהי כמיהתו הפנימית של הלומד ומה הוא מנסה להשיג על ידי לימודו? האם יש ללמוד את התורה עם שכל אנושי או לנסות ולהתבטל לחכמת הבורא? כיצד ניתן לדבר על הקב"ה? מה היחס בין תפקידם של הדמיון והשכל בלימוד התורה? ושאלות רבות אחרות.

הדברים נכונים במיוחד כשמדובר בפירושים על מגילת שיר השירים, המתייחדת בין ספרי המקרא בכך שהיא כולה משל. לכן, המרחק בין מה שכתוב בה לבין מה שאנו לומדים ממנה גדול במיוחד, ולימודה דורש מאמץ פרשני גדול בהתאם. בנוסף, לפי רוב הפרשנים (ובפרט לפי שני הפרשנים שנעסוק בהם כאן) המגילה עוסקת בקודש הקודשים של הקשר בין עם ישראל לקב"ה. כפי שנראה, שני הדברים האלה מביאים את הפירושים למגילה לחשוף את ההתמודדות של רבותינו עם שאלות היסוד של הפרשנות בצורה המפורשת ביותר.

כדי להגיע לשאלות היסודיות האלה לא נסתפק בתיאור שיטתם בפירוש המגילה אלא ננסה לשחזר את תהליך החשיבה שבבסיסה עד שיהיה בעל השמועה לנגד עיננו. בפרק

* המאמר מוקדש לזכרו הטוב של פרופ' אוריאל סימון, שהיה גדול פרשני אבן עזרא בדורנו, פרשן מקרא, מורה, מחנך וגם סבא שלי.

על ראב"ע נתאר עקרונות של דרכו הפרשנית שהמגילה מאתגרת ונראה איך הכרעותיו הפרשניות נועדו להתמודד עם הקשיים האלה. בפרק על הרי"ד נתבונן בשיטות של קודמיו, נראה מה הוא קיבל מהם ומתי הוא סטה מדרכם ונציע הסבר לשיטתו לאור זאת.[1]

פירושיהם של ראב"ע ושל הרי"ד מאופיינים בקיצור נמרץ ועיסוק מרובה בענייני דקדוק. מאפיינים אלו גורמים לכך שפירושיהם עוסקים בעיקר בפרטי הפרטים שבתורה. מתוך הניסיון להעמיד את דמותו השלמה של הפרשן לנגד עיננו ולהבין את מגמתו בלימודו ובפירושיו, את הכלים הפרשניים שמשמשים כדי לממש מגמה זו ואת אופן המימוש שלהם במקרה הנידון,[2] אפשר להפוך את הביאורים הפרטיים לחרכי הצצה דרכם אפשר להתבונן על רבותינו הראשונים לומדים תורה ולקבל את האור הכללי שמתנוצץ בפרטים.

ב. רבי אברהם אבן עזרא

ראב"ע הקדים לפירושו ביאור קצר על הגישה הראויה לשיר השירים:

> זה ספר נכבד מכל השירים שחיבר שלמה, וחלילה חלילה להיותו בדברי חשק, כי אם על דרך משל, כנבואת יחזקאל על כנסת ישראל: והנה עתך עת דודים (יחזקאל טז, ח), שדים נכונו (יחזקאל טז, ז), ואכסה ערוותך (יחזקאל טז, ח), ותהיי לי (יחזקאל טז, ח), ובגלות: כה אמר י"י אי זה ספר כריתות אמכם (ישעיהו נ, א), ולעתיד: ומשוש חתן על כלה ישיש עלייך אלהיך (ישעיהו סב, ה). ולולי היותו במעלה גדולה שנאמר ברוח הקדש לא היה מטמא הידים.

את המבנה שבו בנה את פירושו הוא תיאר בשיר קצר:

> ולהיותו בדרכיו תמים, ביארתיו שלש פעמים.
> בפעם הראשונה, אגלה כל מלה צפונה.
> ובשנית אודיע משפטו, על דרך פשוטו.
> ובשלישית יהיה מפורש, על נתיבות המדרש.

משני התיאורים האלה עולה תמונה שסותרת, לכאורה, את שיטתו הפרשנית של ראב"ע בכל התנ"ך. ראב"ע מסביר בכמה מקומות שמשמעותה האמיתית של התורה

1 חשוב להדגיש שאין כאן חלילה יומרה לשחזר את כל עומק מחשבתם של רבותינו אלא רק לתאר מהלך מסוים שניתן לבסס מתוך דבריהם.

2 המהלך הזה בוצע בצורה שלמה יותר ביחס לשיטתו של ראב"ע, כיוון שבכתביו יש יותר עיסוק מפורש בנושאים אלה. אמנם, כפי שנראה, סביר שהרי"ד יסכים להרבה ממה שכתבנו על ראב"ע. נזמין את הקורא לחזור אל עקרונות שיטתו של ראב"ע ולבחון אותם לפי מה שיתבאר על שיטתו של הרי"ד - האם תפיסת הדביקות של הרי"ד תהיה שונה? האם מגמת הלימוד תהיה אחרת? וכו'.

שבכתב היא זו המתגלה על ידי דרך הפשט, ואילו מדרשי חז"ל אינם אלא כלי רטורי שחז"ל נעזרים בו כדי ללמדנו את התורה שבע"פ בדרך אסמכתא. כך למשל בהקדמתו לפירושו למגילת איכה, בה הוא מסביר על ידי משל את מערכת היחסים הזו בין פשט לדרש:

> על כן ידמו לגופות טעמי הפסוקים,
> והמדרשים כמלבושיהם בגוף דבקים,
> מהם כמשי דקים ומהם עבים כשקים.
> ודרך הפשט הוא הגוף הפשוט בדברים ובחוקים,
> וכן אמרו: שהמקרא כפשוטו, והדברים עתיקים.

יש מדרשים שמכסים את דמותו של הגוף לגמרי כמו בגד שק, ויש מדרשים שקרובים לצורתו האמיתית והם דומים לבגד משי, אבל הגוף האמיתי הוא המתגלה על ידי דרך הפשט. הדימוי הזה חוזר גם בהקדמתו לפירוש התורה שם הוא מסביר שרק דרך הפשט קולעת אל הנקודה של פירושו האמיתי של הכתוב (והוא מלמד את הדרכים השונות בהם יש להבין את כוונת המדרשים לאמיתם).[3] לעומת זאת, בפירוש לשיר השירים, ראב"ע מגדיר את פירוש המשל כפירוש הפשט ואת פירוש הנמשל כפירוש שהוא "על נתיבות המדרש". אם כן, יוצא שהמשמעות האמיתית והעיקרית של הכתוב היא דווקא זו שמתבארת "על דרך הדרש". איך ניתן להסביר את ההבדל הזה?

בנוסף, לשיטת ראב"ע כל קדושתו ומעלתו של הספר היא מצד הנמשל, ואם כן קשה להבין למה הוא מקדיש מדור נפרד לפרש באופן מלא ורציף את המשל.[4] זאת ועוד, רוב פירושיו למשל לא רלוונטיים כלל לפירוש הנמשל, ובחלקם אף עומדים בניגוד אליו![5]

כדי לתרץ את הקשיים האלה נצטרך להבין את הקושי המיוחד שמציבה המגילה בפני דרכו של ראב"ע. לצורך כך נציע את עיקרי פירושו על דרך הפשט שלו, וננסה להבין מה היסוד שעליו הם עומדים ושאותו מגילת שיר השירים מאתגרת. לפני כן, נקדים ונבאר עיקרון אחד מתוך תפיסת עולמו של ראב"ע שיהיה חשוב להמשך הדיון.

3 לניסוח אחר של הרעיון הזה ראה בהקדמתו לספר שפה ברורה.

4 יש לציין שבניגוד לנדפס כיום במהדורות של מקראות גדולות (בהם מופיעים מתחת לכל פסוק שלושת "פעמי" הפירוש), בכתבי היד נכתבה הפעם הראשונה על כל המגילה, ואז הפעם השנייה ובסוף הפעם השלישית.

5 ראה את הדוגמאות שהביא ברוך אלסטר בדוקטורט שלו: 'אהבה אנושית וזיקתה לאהבה רוחנית בפרשנות היהודית לשיר השירים', עמ' 153-156. נעיר על דבריו שלפי ההסבר שנציע להלן לחלוקת הפרשיות במגילה מתקבל שאין סתירה בין המשל לנמשל במעבר הפרשיות בסוף פרק ב'.

1. משל האורח: רוח, חומר, געגועים

כשהיה בן חמישים עזב ראב"ע את ספרד מולדתו ועבר לארצות אירופה הנוצרית. ההבדלים בין התרבויות - ואפילו בין הקהילות היהודיות - היו עצומים, ובכל נדודיו ראב"ע לא הרגיש בן בית, אלא כמי שנמצא ב"גלות בתוך גלות", כפי שהוא כותב בשיר הצרות "נדוד הסיר אוני".[6] אחת מהיצירות הראשונות שכתב ראב"ע אחרי הגעתו לאירופה היא פירושו לקהלת,[7] בפתח הפירוש מופיע שיר שבו הוא מתאר את ירידתו ממולדתו בצורה דרמטית: "ומארצו נפרד, אשר היא בספרד, ואל רומי ירד, כנפש נבהלת".[8] בהקדמה לפירוש, ראב"ע מחבר את החוויה האישית שלו למשל שמלמד על המצב האנושי:

> כי כאשר יתאוה האורח שנשבה לשוב אל ארץ מולדתו להיות עם משפחתו, כן תכסוף הרוח הַמַּשְׂכֶּלֶת לְהֵיאָחֵז במעלות הגבוהות עד עלותה אל מערכות אלהים חיים שאינימו שוכני בתי חומר, כי הגוייות נמשלות לבתים ובעפר יסודם, וכענין: די מדרהון עם בישרא לא איתוהי (דניאל ב, יא).[9]

ראב"ע מלמד שהאדם תמיד מרגיש זר בעולם החומר, לא שייך. מקורה של הזרות הוא מתחושת שייכות עמוקה יותר - געגוע למקור עליון, צימאון לא-ל חי.

הדיכוטומיה בין הרוח לחומר היא משורשי הגותו של ראב"ע, ודרכה הוא משקיף על המצב האנושי. האדם חי בעולם חומרי, אבל הוא לא יכול להסתפק בחיים החומריים ולכן הוא תמיד יחוש אי-נחת, חוסר שייכות וגעגוע. ראב"ע מסביר שהקישור של האדם אל הרוחני מתקיים על ידי החכמה:

> וזה יהיה אם תתלבן הרוח ותתקדש מטומאת תאוות הגויות המגואלות המטנפות הקודש להתערב בשאול מטה, ותשיב אל לבה לדעת יסודה, ולראות סודה בעיני החכמה שלא תכהינה. והרחוק כקרוב לפניה, והלילה כיום, אז תהי נתכנת לדעת קשט דברי אמת.

בהמשך ננסה להעמיק בביאור דברים אלה. כאן נצטט מהקדמתו של ראב"ע לפירושו

6 להרחבה על כך ראה בעמ' 36-38 בספר 'דיוקן של פרשן' של סבי מורי אוריאל סימון.

7 כל פירושי ראב"ע שקיימים בידינו נכתבו בתוך ה"גלות" הזו. רוב חכמי ספרד, כולל ראב"ע בצעירותו, כתבו בערבית ורוב ספריהם לא שרדו. רק אחרי שראב"ע עבר לחיות בארצות הנוצרים הוא התחיל לכתוב בעברית וכל פירושיו ששרדו שייכים לתקופה הזאת.

8 כל הציטוטים מתוך הקדמות לפירושים במאמר זה נלקחו מאתר 'על התורה'.

9 גם הדובר באיגרת חי בן מקיץ - שהוא משל לנשמת האדם - פותח במילים: "אני עזבתי את ביתי, ונטשתי את נחלתי, והנחתי מולדתי ומקומי".

הארוך לעשרת הדברות, משל שמופיע בכתבי ראב"ע פעמים רבות[10] וקל לראות את הקשר שלו למשל האורח:

> אמר אברהם המחבר: משפט אנשי לשון הקדש שפעם יבארו דבורם באר היטיב, ופעם יאמרו הצורך במלות קצרות, שיוכל השומע להבין טעמם. ודע: כי המלות הם כגופות, והטעמים כנשמות, והגוף לנשמה כמו כלי. על כן, משפט החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהם שוות בטעמים.[11]

יחס המילה-משמעות שראב"ע מדמה כאן ליחס הגוף-הנשמה בנוי על יחס הגוף והנשמה כפי שהתבארו במשל האורח: המסומן השכלי-רוחני הוא העיקר והמסמן הגשמי טפל ואינו חשוב. לפי ראב"ע עיקר קדושתה של התורה הוא במשמעות שאותה השכל מבין, ולא באותיות שהעין רואה או בצלילים שהאוזן שומעת.

לאחר שהצגנו בקיצור נמרץ נקודה אחת מתפיסת עולמו של ראב"ע, נתקדם ונציג את שיטת פירושו ואת 'דרך הפשט' עליה הוא מיוסד.

2. דרך הפשט: ללמוד תורה א-להית בעזרת חכמה אנושית

בראש הקדמתו של ראב"ע לפירושו לתורה מופיע שיר קצר, שבשני חרוזיו האחרונים מתוארים עקרונות גישתו הפרשנית:

> זה ספר הישר לאברהם השר,
> ובעבותות הדקדוק נקשר.
> ובעיני הדעת יכשר,
> וכל תומכו מאושר.

כפי שנרמז בשיר, פירושו לתורה מבוסס בראש ובראשונה על חכמת הדקדוק, ועליה נוסף שיקול הדעת. נשים לב ששני אלה הם ביטויים שונים של החכמה האנושית, עליה בלבד מיוסד פירושו. בהמשך ההקדמה ראב"ע מציג את סדר עבודתו כך: ראשית יש לפרש כל מילה על פי חוקי הדקדוק, ואז יש לפרש כל פסוק על פי חוקי הלשון ומבחן השכל. מבחן השכל כולל כמה סוגים של שיקול דעת:

10 שני המשלים קדומים לראב"ע, ואין מטרתנו כאן לתאר את תולדותיהם אלא רק את אופן שימושו של ראב"ע בהם.

11 כל הציטוטים של פרשנים מתוך גופי הפירושים (לא כולל הקדמות) במאמר זה נלקחו מ'מקראות גדולות הכתר', מנחם כהן www.mgketer.org.

1. השוואה לדברים אחרים שנאמרו בתורה. לדוגמא: אם נפרש שהציווי "ומלתם את עורלת לבבכם" הוא מצווה על חיתוך כיסוי העור שמעל הלב, נקבל פירוש שלא מסתדר את תיאור המצוות ככאלה ש"יעשה אותם האדם וחי בהם".
2. בחינת ההיגיון הפנימי של הפירוש. לדוגמא: מייסד הקראות ענן פירש שבציווי "בחריש ובקציר תשבות" פירוש 'חריש' הוא תשמיש המיטה. ראב"ע תוקף פירוש זה בטענה שאם כן הקציר הוא הלידה, והרי אין ביד האדם להשבית את הלידה ואם כן מוכח שהפירוש הזה לא נכון.
3. בחינת הפירוש לפי דברי חז"ל. ראב"ע כותב שבפרשנות המצוות יש לפרש בהתאם לדברי המעתיקים. השיקול כאן הוא שהשכל מלמד על צדקתם וחכמתם של הקדמונים, ולכן שיקול הדעת הנכון מלמד שיש להעדיף את פרשנותם.
4. השוואת הפירוש למה שהדעת מורה במנותק מהתורה - כלומר, על פי חוכמות אחרות. לדוגמא, יש סתירה בין הפסוק: "כי לא יראני האדם וחי" לפסוק: "ויראו את א-להי ישראל". ראב"ע מבאר שיש להכריע על פי מה שהדעת מורה - שהקב"ה איננו גשמי ולא ניתן לראותו.

העמדת יסוד הפירוש על החכמה האנושית מבוססת על אמון גדול של האדם בכוחו, ומייצרת צורת חשיבה ביקורתית ובלתי מתפשרת, כמו שכתב ראב"ע שם: "ומהשם לבדו אירא ולא אשא פנים בתורה". ההבנה הפשוטה של דבריו היא שכיוון שהוא אינו ירא מדבר זולת ה', אין למי לשאת פנים כשלומדים את התורה. בהמשך ננסה להעמיק יותר במשמעות אמירה זו.

נרצה להצביע כאן על אבחנה דקה אך משמעותית. ראב"ע לא מתכוון לאפיין את הפשט בתור הפירוש האמיתי כנגד הדרש שהוא אינו באמת פירוש, אלא את דרך הפשט בתור דרך הפירוש שנסמכת על הוכחות וראיות המכוונת אל האמת אל מול דרך הדרש שאינה נתמכת במתודולוגיה כזאת. ראב"ע מודע לכך שיש מובנים מסוימים של האמת שלא ניתן להוכיח בראיות מכריעות ולעיתים נדירות הוא אפילו יציע מעצמו פירושים שהוא יגדיר 'על דרך דרש'. נעיין בשניים מהפירושים האלה:[12]

א. בפירושו לנתינת הכהונה הגדולה לצאצאי פנחס (במדבר כה, יג) נאמר:

> אשר קנא לאלהיו -... ודרך דרש: האב כפר ובניו יכפרו.

זהו פירוש מחודש של ראב"ע,[13] ויש לברר - מדוע ראב"ע מחדש פירושים שאינם על

12 דוגמאות נוספות ניתן למצוא בערך ר' אברהם אבן עזרא באנציקלופדיה מקראית, כרך ח טור 673.

13 כך העלתה הבדיקה שלי במדרשים ובפרשני ראב"ע המפנים למקורותיו. להלן נראה שבמקומות

דרך פשט? נראה שמצד אחד, לא ניתן לתת כלל שיסביר את אופן נתינת השכר על ידי ה' בצורה אחידה לכל התורה. לכן אין ביכולתו של ראב"ע להוכיח שזה ההסבר הנכון ולא אחר ולכן הוא מוגדר 'דרך דרש'. מנגד, ברור שיש הגיון באופן בחירת השכר והוא אינו שרירותי. לכן ראב"ע לא נמנע מהצעת פתרון אע"פ שהוא לא ניתן להוכחה, אך הוא מגדיר אותו 'דרך דרש'.

ב. בפירושיו לסמיכות המצוות. נביא כאן את דבריו בנושא בראש פרשת שופטים:

> שופטים ושוטרים - אע"פ שכל מצוה ומצוה עומדת בפני עצמה, יש כדמות דרש להדבק הפרשיות.

ראב"ע מסביר שיש להבין כל מצווה מתוך עצמה, אבל אחרי שמבינים כל מצווה בפני עצמה - יש הסבר 'כדמות דרש' לסמיכות הפרשיות. נראה שההגיון כאן זהה להגיון במקרה הקודם - מצד אחד אי אפשר לתת הסבר אחיד ומוכח לכל הסמיכויות, ומצד שני ברור שסדר הפרשיות אינו שרירותי ולכן יש לתת הסבר 'כדמות דרש'. ראב"ע נאה דורש ונאה מקיים, ונותן לאורך הפרשה הסברים 'על דרך דרש' לסמיכויות (ראה לדוגמא בפירושו לדברים כב, א).

דרך הפשט, אם כן, לא ממצה את האמת שבתורה, אלא את מה שניתן להגיד בהסתמך על ראיות והוכחות. ניתן לנסח את האבחנה הזו בצורה אחרת - דרך הפשט לא מוגדרת על ידי התאמתה לאמת, אלא על ידי התאמתה לחכמה האנושית המכוונת להשגת האמת. הדוגמאות שראינו לאבחנה זו היו מקרים בהם האמת אינה ניתנת להשגה על ידי דרך הפשט, אבל יש לה גם היבט אחר, מפתיע יותר. לפי ראב"ע, גם כשדבר ידוע לנו כאמת עדיין עלינו לטרוח ולהבין אותו על ידי דרך הפשט. כך ראב"ע מסביר שהשכל מכריח שיש לקבל את דברי חז"ל על אופן קיום המצוות, ואם כן ברור שהם אמת, ובכל זאת ראב"ע הקדיש מאמצים גדולים כדי ללמוד ולפרש את דברי התורה על פי החכמה האנושית. מדוע, לשיטתו, אין די בלימוד דברי חז"ל, שהשכל מכריע שהם האמת? למה חשוב כל כך ללמוד את התורה בעזרת כלי החכמה האנושית?

בהקדמה לפירוש התורה ראב"ע מתייחס בפירוש לשאלתנו, במסגרת העיסוק בשאלה איך מכריעים האם יש לפרש דבר מסוים כפשוטו או כמטפורה. כצפוי, התשובה שראב"ע נותן היא שיש להכריע באמצעות שיקול הדעת, אבל כאן הוא גם מוסיף ומסביר למה חשוב להשתמש בשיקול הדעת:

נוספים ראב"ע מציג פירושים 'על דרך דרש' מעצמו במקומות שבהם יש שיקולים דומים, וזה מחזק את הטענה שמדובר בפירוש מחודש.

כל דבר ומצוה קטנה או גדולה,
בכף מאזני הלב תהיה שקולה,
כי יש בלב דעה
מחכמת יושב קדם נטועה.
ואם הדעת לא תסבול הדבר,
או ישחית אשר בהרגשות יתבר,
אז נבקש לו סוד,
כי שיקול הדעת הוא היסוד,
ולא נתנה תורה לאשר אין דעת לו,
והמלאך בין אדם ובין א-להיו הוא שכלו.

הלב מתואר כאן כזה שיש בו דעה שנטועה מחכמת יושב קדם.[14] את המצווה לדבוק בה' - "ובו תדבק" (דברים י, כ) ראב"ע מפרש במילה אחת: "בלב". אם כן, לפי ראב"ע, עיקר הדביקות מושגת על ידי החכמה של האדם הנתונה מחכמתו של הבורא. השכל האנושי הוא הכלי שמאפשר לאדם להתקרב לקב"ה - "המלאך בין אדם ובין א-להיו הוא שכלו".

הספר העיוני המרכזי של ראב"ע 'יסוד מורא וסוד תורה' עוסק בעיקר בטעמי המצוות (שהם "סוד התורה"). הוא בנוי בשתים עשרה 'שערים' שהולכים ומובילים את הקורא אל השלמתו. שני השערים האחרונים עוסקים בדביקות (וגם בסוד שם ה'). הדביקות, לשיטתו של ראב"ע, היא העיקר הגדול שכל התורה נועדה להוביל את האדם אליו. הפרק האחרון לפני פרקים אלה עוסק בלימוד תורה. המבנה הזה מכוון להפליא - הדביקות, אליבא דראב"ע, מושגת על ידי לימוד התורה הא-להית בעזרת החכמה האנושית שנטועה בלב האדם מחכמת יושב קדם.[15]

לפני שנמשיך הלאה, נדגיש כאן נקודה עדינה. מהקטעים שציטטנו נראה שלפי ראב"ע האדם יכול להשיג בשכלו האנושי את החכמה הא-להית. ברם, במקומות אחרים

14 במקומות רבים מאוד ראב"ע מכנה את החכם "מי שיש לו לב" [לדוגמא - יסוד מורא וסוד תורה השער השישי] ובמקומות רבים נוספים הלב מופיע כביטוי מקביל לחכמה.

15 אמנם, במקומות אחרים משמע שגם על ידי חכמה חיצונית ניתן להגיע לדביקות. שאלת היחס בין התורה היהודית לחכמה האוניברסלית היא מהשאלות העדינות והמורכבות ביותר בתורתו של ראב"ע, וכבר בתקופת הראשונים היו מחלוקות על הבנת דרכו של ראב"ע בסוגיות שונות הקשורות לזה. נפנה כאן את הקורא רק לדיונו הקצר של אוריאל סימון בחלק מהמרכיבים של הנושא, בספרו 'אזן מילים תבחן' עמ' 316-317, 322-328 (ההפניות במאמר זה לספר 'אזן מילים תבחן' הם למהדורה הראשונה). בהמשך הפרק נעסוק בנושאים קשורים.

ראב"ע מציג את החכמה הא-להית כנעלמת[16] ומזהיר שדעת עליון נשגבה ממנו.[17] לכן נראה שיש לדייק יותר ולומר שהאמת הא-להית לעולם לא מושגת באופן מלא ותמיד נשארת מושא לגעגוע. הדביקות מתקבלת כשהחכמה האנושית נענית לקריאתו של הגעגוע הזה ופועלת ככל יכולתה להתקרב אל האמת הא-להית.[18]

הדיוק הזה מאיר באור חדש את האבחנה שעשינו בין האמת של הכתוב לבין מה שדרך הפשט משיגה. הפער בין מה שניתן להשיג בעזרת דרך הפשט לבין האמת של הכתוב אינו מקרי, אלא הוא ביטוי למערכת היחסים המובנית בין האדם המשתוקק וא-להים.

לפי תפיסת בקשת הא-להים הטמונה בשיטתו של ראב"ע ניתן להבין כראוי את קנאותו לדרך הפשט ואת הביקורתיות המפורסמת שלו. מרגע שאדם מוותר על הבנה מלאה, הגיונית ומנומקת על פי חוק התבונה, הוא מייצר בתוכו שניות בין ההבנה האנושית שלו לבין מה שהוא מקבל כתורה א-להית ובכך מערער את הדביקות.[19] אם נחזור עכשיו ונתבונן במשפט: "ומהשם לבדו אירא ולא אשא פנים בתורה", נראה שלא רק היעדרה של יראה מזולתו של ה' גורמת לאי נשיאת הפנים, אלא יראת ה' עצמה סותרת ישירות את נשיאת הפנים. ראב"ע מציג דגם מיוחד של יראת שמיים: עבור מי שפוגש את ה' בקשר שנוצר בין שכלו האנושי לבין התורה, יראת השמיים מתבטאת בביקורתיות שנועדה ליצור הזדהות מלאה עם הלימוד.[20]

16 בבית השני בפיוט 'צמאה לך נפשי'. אמנם, ניתן להבין שם שהכוונה למצב קודם נתינת התורה (בבית הרביעי).

17 ראה דבריו בבמדבר כא, ח.

18 ניתן להציע לפי זה תירוץ לסתירה שקיימת בין דברי ראב"ע. במקומות רבים הוא עוסק בהסברת טעמי המצוות ובספר יסוד מורא הוא כותב שחובה להבין את המצוות ככל האפשר (עיין בשערים ז-ח ובסעיפים ו-ז במבוא של המהדירים). לעומת זאת, בכמה מקומות ראב"ע כותב שאין לנו לחפש אחר טעמי המצוות. כך בפירוש הארוך לשמות (כ, כב) ראב"ע כותב שאין לנו לחפש אחר טעמי המצוות ומיד מציע הסבר אפשרי לטעם המצווה. ניתן להציע שהמצוות הם מדעת עליון הנשגבה ולא ניתן להבינם באופן מלא, אבל הרצון לדביקות מחייב לנסות להבין את טעמי המצוות ככל האפשר., ועדיין צ"ע בסוגיה זו.

19 בדברים שלמעלה רצוננו לבסס את הטענה שאי אפשר להגיע לדבקות אם קיימת שניות בין ההבנה האנושית לבין התורה האלוקית. חשוב להדגיש שגם באחיזה בדרך הפשט אין די כדי להגיע לדביקות השלמה (שיש הרבה מה להעמיק במשמעותה). ראה במבוא ליסוד מורא וסוד תורה עמ' 52-53, 59-60. ניתן לומר שלפי ראב"ע השימוש בדרך הפשט להבנת התורה הוא תנאי הכרחי להשגת הדביקות, אך לא תנאי מספיק.

20 מעניין לדון בהקשר הזה בדברים המיוחסים לבני יששכר, שאינו יודע איך יכול אדם לשאת על כתפיו יראת שמיים כמו שהיה לראב"ע. ייתכן שמלבד הבעת ההערכה, יש כאן ביטוי של מחלוקת - דרכו של ראב"ע ביראת שמיים אינה מתאימה לכל אדם.

כעת נוכל להתחיל להבין את הקושי המיוחד שמציבה בפני ראב"ע מגילת שיר השירים. ניסוח חריף לקושי הזה נמצא בפירוש המיוחס לרס"ג שכתב שהמגילה "דומה למנעול שאבד מפתחו". כיצד ניתן להכריע בראיות מוחלטות מה הפירוש לכל דימוי במגילה? כיצד ניתן ללמוד אותה בלימוד המביא לדביקות השכל בבורא?

הקושי הזה קיים, בצורה מצומצמת, בכל פעם שיש לפרש דימוי או משל. לכן, כצעד ראשון בדרך להבנת דרך ההתמודדות של ראב"ע עם האתגר של פירוש המגילה, נתחיל בבירור דרכו של ראב"ע בפירוש משלים במקרא בכלל. בירור זה גם יחשוף צד נוסף באתגר המיוחד הזה.

3. משל ונמשל בפירושיו של ראב"ע - שיטת ההחלפה

אחת האבחנות החשובות בין 'דרך הדרש' ל'דרך הפשט' בעיני ראב"ע, היא שהמתודולוגיה של דרך הדרש מאפשרת פירושים רבים בלי להכריע כפירוש אחד לעומת משנהו. כפי שהוא כותב, לדוגמא, כנגד הפירוש המובא ברש"י ש'חניכיו ילידי ביתו' זה אליעזר כיוון שמספרם עולה לשמו בגימטריה, (בראשית יד, יד):

> וחשבון אותיות 'אליעזר' - דרך דרש (נדרים לב, א), כי אין הכתוב מדבר בגימטריא, כי יכול יוכל הרוצה להוציא כל שֵם לטוב ולרע; רק החשבון כמשמעו.[21]

הפירוש על דרך הגימטריא שייך לדרך הדרש כיוון שהמתודולוגיה שבבסיסו מאפשרת לרוצה "להוציא כל שם לטוב ולרע". זו גם הביקורת המרכזית של ראב"ע על דרך הדרש בהקדמתו לתורה.[22] בעיני ראב"ע, אם דרך הפירוש מאפשרת להוציא פירושים רבים, ממילא הבחירה בפירוש אחד על גבי משנהו היא שרירותית, דרך הפירוש הראויה צריכה לספק הוכחה לכך שהיא מספקת את הפירוש הנכון. לכן, כשלומדים את פירושיו של ראב"ע יש לשאול על כל פירוש - מדוע לשיטתו חייבים לפרש כך ולא אחרת.[23] בשתי הקדמותיו לתורה משמש הדימוי של הנקודה שבתוך המעגל כדי למיין דרכי פרשנות, ולא בכדי - אליבא דראב"ע, האמת היא נקודה מדויקת שעל הפרשן לקלוע אליה. גם בהקדמתו לספר יסוד דקדוק הוא מותח ביקורת על פרשנים שמביאים

21 לניתוח מלא של דברים אלה ושל משמעותם ראה מאמרו של הרב אהרן מונדשיין, 'ליחסו של ראב"ע אל השימוש הפרשני במידת הגימטריה', תעודה ח, עמ' 137-161.

22 שם הוא מביא הרבה דרשות שונות על המילה בראשית ומסיים "וסוף דבר - אין לדרש סוף".

23 חשוב לציין שזהירותו הפרשנית של ראב"ע הביאה אותו פעמים רבות להציע כמה פירושים שאינו יכול להכריע ביניהם באופן חד משמעי. זו דוגמא נוספת למגבלותיה של דרך הפשט, שהקריטריונים המחמירים שהיא הציבה לעצמה מונעים ממנה להגשים את מטרתה באופן מלא, כפי שכתב אוריאל סימון בערך 'רבי אברהם אבן עזרא' באנציקלופדיה מקראית ח טור 673.

פירושים רבים ולא מבינים שהשאיפה של הפרשן היא להביא פירוש אחד - את הפירוש הנכון.

אחת הדוגמאות לשרירותיות הזו של דרך הדרש בעיני ראב"ע היא הניסיון לתת משמעות לכל פרט שמופיע במשל, כך כתב ראב"ע בפירושו לזכריה (א, ח):

> והנה הכלל: כל מעשי השם הנכבד - על יד המלאכים הם, שהם עושי דברו. והנה המשל שיבינו בני האדם, למלך יושב על כסאו וְישלח שלוחיו, מהם רגלים ומהם רוכבים על סוסים, שיבואו מהרה ויודיעוהו הדברים שהם בממלכתו; וככה זה: והנה איש - מלאך, כמו "והאיש גבריאל" (דניאל ט, כא). על סוס אדום - ככה ראה, ואין צורך לבקש טעם למה אדום. וככה לא נבקש טעם למה "צליל לחם שעורים" (שופטים ז, יג), ולא 'חטים'. והמפרש כי "שעורים" - מדרך 'סערה', ואדום כמו הדם, לשפוך דמים - ואלה כדברי דרש הם.

לא ניתן להביא ראייה הגיונית לכך שהצבע האדום מסמל דווקא שפיכות דמים, וניתן להביא הרבה אפשרויות אחרות שיהיו משכנעות לא פחות,[24] ולכן פירושים כאלה מוגדרים כ'דברי דרש'. כדי לפרש משלים על דרך הפשט ראב"ע משתמש בשיטה אחרת, שנועדה להפחית את השרירותיות ככל האפשר, הרב מרדכי כהן כינה את השיטה הזאת 'שיטת ההחלפה'.[25]

לפי ראב"ע התוכן האמיתי של המקרא מדבר בשפת השכל וההיגיון. ההנחה היא תמיד שהכתוב פונה אל השכל של הקורא ונועד להיות מובן ונהיר.[26] אמנם, כמשורר ראב"ע מודע היטב לשלל הכלים השיריים שבהם הכתוב מתנסח, והוא מצביע על מקומות בהם סגנון זה גורם לחוסר מובנות, ומצדיק את הניסוח לפי העיקרון של כתיבה ב'דרך צחות',[27] שהיא כתיבה יפה. הכתוב מתנסח בצורה אסתטית וזה מצדיק אפילו חוסר בהירות.[28] לפי

24 ראה לדוגמא בפירוש ראב"ע לשיר השירים ה, י הפעם השלישית.

25 'Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi'.
בפרק החמישי של הספר, הרב מרדכי כהן מאריך להסביר את השיטה בדוגמאות רבות, מבאר את היסודות שעליהם היא עומדת, משווה אותה לשיטות אחרות וכמעט שלא השאיר לנו בקעה להתגדר בה. לכן, בסעיף זה נסתפק בהסבר כללי, בהדגמה ובכמה תוספות והתאמות הנוגעות לענייננו. הקורא המבקש ביסוס והרחבה לדברים מוזמן לעיין בספרו של הרב כהן.

26 בהקדמה לספר יסוד דקדוק ראב"ע מסביר שזה מטרתה של הלשון, ולכן הדבר כך בכל לשון וק"ו בלשון המקרא.

27 ראה לדוגמא בפירוש הארוך לשמות כב, ה.

28 דיון רחב ב'עקרון המובנות' ובחריגות ממנו נמצא בספר 'אזן מילים תבחן' עמ' 82-99. אי"ה

ראב"ע האסתטיקה של המקרא לא מדברת אל השכל, ולכן הוא ממעט לעסוק בה בפירושו, וכשהוא מצביע על שימוש של הכתוב באמצעים שיריים-אסטתיים זה בא לרוב כדי להסביר מדוע אין צורך לפרש את משמעותם המיוחדת של הדברים.

השימוש של המקרא בשפת הדמיון - במשלים ודימויים - הוא דוגמא מובהקת לעיקרון הזה. המקרא מסתיר את כוונתו המילולית-שכלית ופונה אל הדמיון כדי לעורר את החוויה האסתטית. ממילא, לפי ראב"ע הדרך הנכונה לפירוש המשלים היא לתרגם את המשל חזרה לשפת השכל. לצורך כך יש לאפיין את מוקדו של המשל ולהחליף אותו במושאו ההגיוני על פי ההקשר. אין צורך לתת משמעות מיוחדת לפרטים הנוספים של המשל ולא לעובדה שהמשל הספציפי הזה נבחר, שהרי הם נועדו ליופי ולא לתוספת משמעות.[29]

לצורך השוואה, תפיסה אחרת, שאולי תראה פשוטה יותר לאינטואיציה של קורא בן זמננו, היא שהמקרא מכוון את מסריו אל הדמיון, ולא רק אל השכל. המקרא מדבר אלינו בעזרת דימויים כי בעזרתם ניתן להעביר מסרים בצורה הרבה יותר מלאה מכפי שניתן באמצעות טיעונים והסברים מילוליים-שכליים, כיוון שדימויים מפעילים את עולמנו הפנימי במרחב שהוא ראשוני ועמוק יותר מהמרחב המילולי.

ראב"ע לא מוכן לקבל עמדה כזאת. לשיטתו, מסר בעל ערך הוא רק כזה שניתן להבין, להסביר ולהוכיח. לכן, הוא מסביר את שפת הדמיון של התנ"ך כתרגום אסתטי של רעיונות מילוליים. נדגים את שיטתו ואת ההבדל בינה לבין התפיסה החלופית שהצגנו באמצעות פסוק ממגילת אסתר (א, יב):

> וַתְּמָאֵן הַמַּלְכָּה וַשְׁתִּי לָבוֹא בִּדְבַר הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בְּיַד הַסָּרִיסִים וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמָתוֹ בָּעֲרָה בוֹ.

במילים "וחמתו בערה בו" הפסוק מדמה את הכעס של אחשוורוש לאש שבוערת. כיצד יש להבין את הדימוי הזה?

הפירוש הפשוט, לכאורה, הוא שהדימוי מכוון אל עולם הדימויים הפנימי של הקורא. החוויה של הכעס כאש מבטאת תחושה שמוכרת לנו - כמי שנכוו מכעסם של אחרים

ארחיב במקום אחר על מקומו של היופי בתפיסת עולמו הדתית של ראב"ע. תשתית לדיון על זה ניתן למצוא בספרו של אוריאל סימון 'ארבע גישות לספר תהילים' עמ' 146-157.

29 דוגמא לעיקרון הזה הביא הרב כהן (לעיל הערה 25) מפירוש ראב"ע לברכות יעקב בבראשית מט. ראב"ע מפרש שם שהזאב, האריה והנחש הם שלושה דימויים לגבורה ומשמע שם ששלושת הדימויים האלה משמשים לבטא את אותו רעיון, אין ביניהם שום הבדל ואין כאן אלא גיוון סגנוני.

או כמי שהרגישו את הכעס בוער בתוכו. הדימוי של חמת המלך לאש נותן לנו הבנה שהסבר מילולי לא היה יכול להחליף.

ראב"ע לא יכול לקבל הסבר כזה. לשיטתו, דימוי האש הוא מעין כתב חידה שמכיל בתוכו אמירה הגיונית-מילולית שיש לפענח ולגלות את התובנה שמסתתרת בתוכו. לפי מבנה הפסוק, ה"אש" צריכה להיות דימוי לתכונה של הכעס,[30] אבל מה היא תכונת הכעס שמגולמת בדימוי האש? ראב"ע נותן לשאלה זו פתרון מבריק, שמבוסס על הבנה מעמיקה של אופן פעולתו של הכעס. כך לשונו בפירוש הראשון למגילה: "ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו - הטעם: שהוסיפה, כאש". ובפירוש השני: "וטעם בערה בו - בלבו, כי החֵמה תוסיף רגע אחר רגע". כמו שריפת יער שמתחילה מסיגריה מושלכת מתחת לשיח, כך גם הכעס מתחיל בניצוץ של עצבנות שהולך וגובר עד שהוא מכלה את הכול.

כדי שנוכל להבין כראוי את גישתו של ראב"ע, ננסה להעמיק מעט ביסודותיה הרוחניים. 'שיטת ההחלפה' מנטרלת על ידי הפשטה מושגית את פעולתו הפשוטה של הדימוי - יצירת זיקה בדמיונו של השומע בין שני דברים. הצדקנו אותה לפי גישתו הכללית לפירוש המקרא, אבל נראה לי שאפשר למצוא בה ממד נוסף. לפי הדיכוטומיה בין הרוח לחומר שראב"ע דוגל בה. זיקה ישירה בין הרוחני לגשמי עומדת בסתירה ישירה לתפיסת העולם הזאת, ולבן שפת הדמיון היא שקרית במהותה. אמנם, לא ניתן לדבר על עצמים רוחניים בלי דימויים ארציים, ולכן התורה נאלצת להשתמש בדימויים כאלה (כפי שראב"ע מסביר בפירושו הארוך לשמות יט, כ). אבל על הקורא לדעת תמיד להפשיט את הדימוי ולהתמקד בתוכנו השכלי. הדברים האלה אמורים בפרט על "עליון העליונים" (כלשון ראב"ע שם), שהתנ"ך מרבה מאוד לדבר עליו בדימויים גופניים וחלילה חלילה אם נבין שהכוונה ליצור זיקה דמיונית בינו לבין עצמים חומריים!

אמנם, נראה שכאשר עוסקים בקב"ה, החלפת הדימוי בתוכן שכלי אינה מספיקה לדעת ראב"ע, ויש אף מגבלות על הדימויים שניתן להשתמש בהם. נביא דוגמא לכך מפירושו של ראב"ע ליואל (ד, יג), בקטע שעוסק בזיהוי 'עמק יהושפט':

> והמפרש "יהושפט" (לעיל יב) - כי השם ישפטם, זה דרך דרש הוא; כי על דרך הפשט נכון הוא שיקרא שם אדם כשם עושהו, כמו "צורי שדי". רק השם הנכבד לא יקרא בשם אדם; על כן פירשתי כי "שלמה" בשיר השירים (א, א), שהוא חול.

ראב"ע מסביר שזה שבח לאדם להיקרא בשם ה' אבל גנאי לה' שיקרא בשם אדם, ולכן לא ייתכן שיואל יתייחס אל הקב"ה בעזרת שם של אדם. מאותה סיבה לא יעלה על

30 היא אינה יכולה להיות דימוי לכעס עצמו, שהרי הוא מופיע בפירוש בכתוב.

הדעת ששלמה המלך דימה את הקב"ה לעצמו. עצם שיתוף השם בין הקב"ה למרחב האנושי היא פגיעה בכבוד העליון.

לכאורה, היה ניתן לצפות שגישת "המילים כגופות והטעמים כנשמות", יחד עם האילוץ לדבר על דברים רוחניים באמצעים גופניים, תוביל להכרה שאין בעיה בקריאה לה' בשם אדם, שהרי הכתוב פונה אל השכל שמשיל את המילה הספציפית ופונה אל משמעותה הרוחנית באמצעות החלפה. אמנם, ראב"ע מלמד שלמרות כל זה, עדיין יש גנאי לה' בזה שמתייחס אליו מסמן בעייתי, לכן, למרות האילוץ, יש להשתמש במסמנים מופשטים ככל האפשר כשמדברים על הקב"ה.

ניתן היה לומר שמדובר בטיעון ערכי שמשפיע על הפרשנות "מבחוץ", אבל ראב"ע מגדיר בפירוש את ההימנעות מפירושים שיש בהם גנאי לקב"ה כחלק מ'דרך הפשט'. דרך הפשט היא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, היא לא יכולה לסבול פירושים שיש בהם גנאי לקב"ה. פירושים אלה לא סותרים רק את מה שהשכל גוזר, אלא מבטלים את השכליות עצמה.

לפי זה נוכל לאבחן קושי נוסף שמציבה המגילה בפני ראב"ע, אבל ראשית נצטרך להראות שראב"ע ראה גנאי גדול בשימוש ב"דברי חשק". אוריאל סימון כתב על זה בפרק ט' של ספרו 'דיוקן של פרשן', על סמך מקורות רבים מכתבי ראב"ע. אנו נסתפק בהצבעה על ההד של תפיסה זאת בפירוש שיר השירים:

1. ההוו"א שראב"ע שולל בהקדמתו: "ואל תתמה בעבור שהמשיל כנסת ישראל לכלה והמקום דודה" מוכיחה שלשיטתו זה דבר מתמיה שיש להצדיק. תשובתו של ראב"ע לתמיהה זו נעשית בשיטה של "פתרון הבעיה בעזרת החרפתה" הנפוצה בפירושיו. במקום להסביר למה היה צריך להשתמש בדימוי כזה, ראב"ע מראה שזו תופעה נפוצה, ולשיטתו די בכך כדי להסיר את התמיהה אע"פ שהקושי המקורי עומד על תילו.[31]
2. לכאורה המשפט "וחלילה חלילה להיותו בדברי חשק" מופיע כחלק מהטענה שהספר אינו חול בעלמא, אבל ניתן לדייק שההסתייגות החריפה היא מהמחשבה שהספר עוסק בדברי חשק, שזה יותר גרוע מסתם חול.

31 במקרים האלה ראב"ע מקשה קושיא על דבר שמופיע בכתוב ובמקום לתרץ הוא מביא עוד דוגמאות למקרים בהם קיים אותו קושי. כוונת ראב"ע אינה לחזור בו מהקושיה, אלא לומר שמכך שהתופעה קורית במקומות רבים מוכח שיש לה הסבר, ולא צריך לתת תירוץ מקומי. וראה מה שנכתוב להלן בפרק ד.2 על תשובת הרי"ד לשאלה זו.

3. שרה יפת[32] השוותה בין פירושי רש"י ורשב"ם לפירוש ראב"ע והראתה שבניגוד לפירושים אליהם ראב"ע מתעלם באופן שיטתי מתיאורי הגוף ואף מבאר תיאורי גוף מסוימים כנוגעים ללבוש.[33]

כעת נוכל להסביר מה הקשיים שמציבה המגילה בפני שיטתו של ראב"ע בפירוש משלים:

ראשית, ראינו שלפי ראב"ע יש גנאי בקריאה לקב"ה בשם של אדם, אלא שלפי מה שראינו על גישתו לדברי חשק, הדיבור על ה' בעזרת משל גופני כל כך היה צריך להיאסר מקל וחומר!

בנוסף, הרב כהן[34] הצביע על כך שפירושו של ראב"ע לשיר השירים מהווה חריגה מגישתו הכללית בפירוש משלים במקרא. לכאורה היינו מצפים שיסתפק בנתינת פירוש כללי לנמשל המגילה ולא יאריך בפרטים, כפי שמסביר הרמב"ם בפתיחה למו"נ,[35] אבל ראב"ע נתן פירוש ארוך ורציף שמתייחס לכל פרט במגילה, גם במשל וגם בנמשל!

32 'דור דור ופרשניו' עמ' 60-62.
בעמ' 110-111 בדוקטורט של ברוך אלסטר יש דוגמאות נוספות למגמתו של ראב"ע לפרש את המגילה באופן צנוע.

33 בחינת ההבדלים בין שני פירושי ראב"ע לשיר השירים מלמדת הרבה במקרה הזה. שרה יפת מצביעה על שורה של פירושים לקוניים בפירוש א' שמתייחסים לתיאורי הגוף ומציינת שבפירוש ב אפילו פירושים אלה חסרים. על כך יש להוסיף שני הבדלים בעלי מגמה דומה: 1. בפירוש א' ראב"ע מפרש את המילים "מֵעָיו עֶשֶׁת שֵׁן" כמתארות את בטנו של הדוד, בפירוש ב' הוא כותב: " מעיו עשת שן - חגור מתניו אצל מעיו חגורים, כי איננו ערום" 2. בפירוש א' פסוקים ב-י בפרק ז הם מדברי הדוד, בפירוש ב' הם מדברי הרואים. הרב יובל שרלו בספרו 'אחריך נרוצה' עמ' 110-113 פירש את פסוקים אלה כמו פירוש ב וכתב שפסוקים אלה מכילים את התיאורים המפורשים ביותר במגילה ולכן יותר סביר ליחסם לרואים ולא לדוד. נעסוק בהבדל הזה בהרחבה להלן.
העולה מכל זה הוא שבפירוש ב' שולט עקרון הצניעות ומכוחו ראב"ע מתעלם לגמרי מתיאורי הגוף ובפירוש א' למרות מרכזיותו של העיקרון הזה עדיין יש עיסוק מועד בתיאורים אלה. נראה שכנגד עיקרון הצניעות עומד הצורך הבסיסי של פרשן לפרש כל קושי בספר שלפניו. רש"י ורשב"ם לא מצאו גנאי מיוחד בשימוש בדברי חשק בדימוי שעוסק בקב"ה (ואולי אפילו ראו בזה ערך מיוחד, כשיטת בעל איגרת הקודש ואכמ"ל) ולכן לא הבחינו בין חלקים אלה לחלקים אחרים וביארו הכל. ראב"ע ראה בזה גנאי גדול ולכן למרות שיש בעיניו ערך בפירוש כל פסוק ופסוק, בפירוש ב' התעלם לגמרי מתיאורי הגוף כיוון שאינם עניין לעיקר משמעותה של המגילה.

34 בספרו המצוין לעיל הערה 25 עמ' 263-265. כאן המקום לציין שהמהלך בגוף המאמר חולק על חלק מדבריו של הרב כהן ובעיקר על הדברים שכתב בספרו בעמ' 46-48, וכן על דברים שונים של מחברים אחרים ואכמ"ל.

35 וראה דבריו על משמעות שה"ש בהלכות תשובה י, ג (באיגרת תימן מופיע גישה אחרת למשמעות שה"ש ואכמ"ל).

כהתחלה של תשובה לקושי זה, הרב כהן מצביע על קושי שמעוררת המגילה בפני גישתו הפרשנית של ראב"ע. הכלי המרכזי בו משתמש ראב"ע כדי לפצח את משמעותם של דימויים ומשלים הוא בחינת תפקידו של המשל בהקשרו - ואילו כאן במגילה אין שום הקשר שניתן להיעזר בו, ומתוך המגילה עצמה בקושי ניתן להבחין שמדובר במשל.[36]

כעת, לאחר שסיימנו באיסוף הרכיבים, נוכל לקחת צעד אחורה ולהתבונן על התמונה השלמה.

ג. דרכו של ראב"ע בפירושו לשיר השירים

נקבץ את התופעות המפתיעות והחריגות שמצאנו בפירוש ראב"ע לשה"ש:

1. בהקדמה לפירושו, ראב"ע מכנה את פירוש הנמשל, שהוא עיקר משמעותה של המגילה, פירוש "על דרך הדרש" בניגוד לדבריו בכמה מקומות שעיקר המשמעות של הכתוב מתגלה על ידי דרך הפשט.
2. למרות שעיקר המשמעות היא בנמשל ראב"ע מפרש באופן רציף את המשל, כולל בחלקים שאינם משמעותיים לפירוש הנמשל.
3. לא זו בלבד, אלא שיש סתירות בין פירוש המשל לפירוש הנמשל.
4. בפירוש הנמשל, ראב"ע מאריך לבאר את משמעותם של כל הפרטים במגילה ולא מסתפק בפירוש כללי על משמעות המשל כמו בשאר פירושיו.

כדי להבין מדוע חרג ראב"ע מדרכו בשאר פירושיו, פרסנו את עיקרי דרכו הפרשנית ובחנו איך שה"ש מציב אתגר מיוחד בפני עקרונותיו הפרשניים של ראב"ע. מצאנו שני קשיים מרכזיים:

1. מגילת שה"ש היא כמנעול שאבד מפתחו. אי אפשר לפענח את הדימויים שבה באמצעות ראיות והוכחות. בפרט, העובדה שאין למשל שבמגילה הקשר שבו ניתן לבחון מה המשמעות שיש לתת לו, מונעת מראב"ע לפענח את משמעות הדימויים בשיטה שבה הוא משתמש בדרך כלל.
2. המגילה מדברת על עליון העליונים - הקב"ה - באמצעות דימויים ארציים וגופניים שיש בהם גנאי.

36 ראב"ע כותב "זה הספר נכבד מכל השירים שחבר שלמה; וחלילה חלילה להיותו בדברי חשק". אם כן, הגדרת המגילה את עצמה כ"שיר השירים אשר לשלמה" (והכללתה בכתבי הקודש כפי שהוא כותב בהמשך) מספיקות כדי להוכיח שמדובר במשל, אבל אין כאן די כדי להשליך על משמעות הנמשל.

החריגה של ראב"ע מדרכו הפרשנית - כתיבת פירוש שלם "על דרך הדרש" - היא תוצאה ישירה של הקושי הראשון שהמגילה מציבה בפני דרך זו. כמו בשתי הדוגמאות שהבאנו לפירושים על דרך דרש שראב"ע מחדש, גם במגילת שיר השירים עולה מהכתוב שאלה שברור שקיימת לה תשובה, אבל לא ניתן למצוא אותה באופן חד משמעי באמצעות הכלים של דרך הפשט. זו הסיבה שראב"ע - במודעות עצמית אופיינית - מכנה את חלקו המרכזי של פירושו פירוש על דרך דרש. אמנם, הדוגמאות שהבאנו הם לפירושים בודדים בתוך פירוש פשט מקיף, ואילו כאן מדובר על ספר שלם בתנ"ך שכל משמעותו נלמדת על ידי דרך הדרש ויש לתמוה, כיצד ניתן ללמוד אותו בלימוד שמביא לדביקות השכל בבורא?

נראה שהתופעה השנייה - כתיבת פירוש רציף למשל אף כאשר אינו רלוונטי לפירוש הנמשל - באה כדי לפתור בעיה זו. ראב"ע מתחיל במיצוי מה שניתן להגיד על המגילה באמצעות דרך הפשט, ראשית בפירוש המילים ואז בפירוש המשל. כפי שהזכרנו, על כך קשה מה משמעותו של פירוש פשטי למשל, כשאת עיקר המשמעות של המגילה לא ניתן להשיג על ידי דרך הפשט?

כדי לענות על כך נתייחס לשאלה נוספת. כדי להיות נאמן לדרכו, לכאורה ראב"ע היה צריך לפרש את הנמשל פירוש דל בפרטים וצמוד ככל האפשר לפירוש המשל. למה ראב"ע לא הלך בדרך זו?[37]

נראה שהסיבה לכך היא האתגר השני שמציבה המגילה בפני דרכו של ראב"ע. כפי שראינו, לשיטתו של ראב"ע לא ייתכן שנדבר על עליון העליונים באופן ישיר על ידי משל של 'דברי חשק' - הרי זה גרוע לא פחות מלהתייחס לה' בעזרת שם של אדם. לכן, ראב"ע לא יכל לפרש את הנמשל בצורה צמודה למשל.

לאור זאת, ננסה להבין מה התועלת שנותן הפירוש פשטי למשל לצורך הבנת הנמשל. מתוך העיון בפירוש הנמשל מתברר שראב"ע משתדל לא לפרש בצורה שרירותית, אלא משתמש בפירוש הפשט של המשל כדי להגביל את השרירותיות ככל יכולתו. בה בעת ראב"ע מקפיד לגזור את הנמשל בצורה עקיפה, כך שהמשל רק רומז על הנמשל ולא מצביע עליו ישירות, ובכך נפתרת הבעיה של הדיבור על הקב"ה באמצעות דימויים גופניים. מתוך פרשנות פרטי העלילה של המשל יוצאות הכרעות כלליות ומופשטות יותר על סיפור המגילה, ובהן ראב"ע משתמש לצורך הבנת הנמשל, וזו הסיבה לכך

37 פירושו של רשב"ם למגילה הוא דוגמא טובה לפירוש כזה - רשב"ם חילק את המגילה לחלקים, ובכל חלק פירש את המשל בפירוט ואז ביאר בקצרה מה הנמשל של החלק הזה. בניגוד לראב"ע, רשב"ם מכנה את פירושו פירוש פשט בלי שום הסתייגויות.

שחשוב לפרש בתחילה את המשל באופן שיטתי.

נצביע על כמה הכרעות 'כלליות' של ראב"ע על סיפור המגילה שעולות בפירוש המשל ונראה איך הן משפיעות על פירוש הנמשל.

1. חלוקת הפרשיות ונושאיהם

הדרך המרכזית שבה פירוש המשל משליך על פירוש הנמשל הוא במבנה הסיפור. אם נחלק את סיפור המשל ל'סצינות', נגלה שבכל פעם שיש מעבר של זמן ומקום[38] פירוש המשל בנוי לפי אותו מבנה בדיוק - כל סצינה במשל מכוונת כנגד שלב אחד בהשתלשלות ההיסטוריה של עם ישראל וסוג הקשר שמתואר באותה סצינה בין הדוד לרעיה מתאים לרמתם הרוחנית של עם ישראל באותו שלב היסטורי.[39]

פרשייה ראשונה: א,א - ב,ז[40]

במשל: האהבה נופלת בלב הדוד והרעיה, הרעייה מייחלת שיהיה להם בית וחולמת על מפגש עם האהוב.

בנמשל: אברהם החל בשמירת דרך ה'. בנ"י מצאו את דרכם לעבודת ה' במצרים וייחלו שיזכו לשמוע דברי ה' ולהגיע לארץ ולעובדו שם.[41]

פרשייה שנייה: ב,ח - ב,יז[42]

במשל: כשעברו ימי הכרמים הדוד מגיע לבקר את הרעייה בביתה והיא משלחת אותו.

38 בפירוש ב' ראב"ע מכריז בשני מקומות על סיומה של פרשייה. מתוך עיון במקומות אלה (שיערך בהערות השוליים הבאות) ניתן לראות שמדובר על חלוקה של סצינות לפי מעברי זמן ומקום. פרמטר מרכזי להבנת החלוקה הוא שלפני כמעט כל פרשייה ראב"ע מקדים הקדמה קצרה שמתארת את נסיבות המקרה.

39 כבר רמז לכך הרב כהן בעמ' 263 בספרו שהזכרנו לעיל בהערה 25.

40 בסוף פירוש המשל שבפירוש השני לפסוק ב,ז ראב"ע כותב: "נשלמה זאת הפרשה". בנוסף, בתחילת הפסוק הבא ראב"ע מתאר את הרקע לפרשייה הבאה: "והיא הלכה אל ביתה... והנה הוא בא אחריה בעת צאת בני אדם להתענג בחוץ לראות הנצנים" בדומה לרקע שנתן ראב"ע לפרשייה הראשונה בתחילת פירושו.

41 יש לציין שכאן פירוש הנמשל מורכב משני שלבים היסטוריים - אברהם, וישראל במצרים, כך שההתאמה לא מושלמת. אמנם, בפירוש א' ראב"ע מקשר בין המרכיבים בפירוש הנמשל לפסוקים יב - יד.

42 בסוף פסוק ב, יז כותב ראב"ע "נשלמה הפרשה". אמנם, בפסוק י מפרש ראב"ע "ענה דודי - כל הפרשה", ובפסוק יד מפרש ראב"ע "ועוד יונתי בחגוי הסלע - אמר לה..." ואם כן כשאמר "כל הפרשה" הכוונה הייתה עד סוף פסוק יג, ולכן בפסוק יד היה צריך לחזור ולומר שאלה דברי הדוד, אבל נראה שכאן כוונת ראב"ע לומר שעד הפרשייה הסגורה שאחרי פסוק יג אלה דברי הדוד,

בנמשל: הקב"ה התגלה וגאל את ישראל מגלותם אבל אחרי חטא העגל נוצר ריחוק בן ה' לעמ"י.

פרשייה שלישית: ג,א - ג,ה[43]

במשל: הרעייה חולמת שהיא מחפשת את הדוד ובזכות השומרים היא מוצאת אותו ומביאה אותו אל בית הוריה.

בנמשל: כנסת ישראל התחננה שהשכינה תחזור ותשכן בקרבה, ובזכות משה ואהרן כך קרה, וה' התרה בישראל שלא יעלו לארץ.

פרשייה רביעית: ג,ו - ה,א[44]

במשל: הרעייה מתעוררת ומוצאת את הדוד. הם מחליפים דברי אהבה והדוד מזמין אותה לבוא איתו, אבל היא אומרת שילך לגנו ושהיא תגיע כשתוכשר העת. הוא אומר שהוא בגנו ומזמין אותה לבוא.

בנמשל: בני ישראל עלו לארץ ובנו מקדש, אבל אחרי תקופה של קרבה גדולה הם חטאו ונסתלקה שכינה מביניהם.

פרשייה חמישית: ה,ב - ו,ג[45]

במשל: פרשייה זו כוללת חלום שבו הרעיה מחפשת את דודה ולא מוצאת אותו, ושיחה של הרעיה עם בנות ירושלים שבה היא מתארת את הדוד.

וכשראב"ע מכריז "נשלמה זאת הפרשה" זה כבר חלוקה פרשנית שלו. שני המקומות שהזכרנו הם המקומות היחידים בהם ראב"ע מזכיר שזה "פרשייה", במקומות אחרים הוא מסתפק בלתאר את הרקע של הפרשייה הבאה.

43 ראב"ע מתאר בפירוט את המעבר בזמן ובמקום בין פסוק ה' לו', בדומה למה שראינו בהבחנה בין הפרשייה הראשונה לשנייה: "וכאשר היה בבקר - רדפה הנערה אחרי דודה וכאשר אותה אמר...".

44 בפסוק ה,ב ראב"ע מתאר את הרקע לסצינה הבאה: "... וזאת אמרה פעם שנית, רק בראשונה בקשה אותו בחלום ועתה בא אליה לגן שלה" בפירוש הראשון ראב"ע מתאר את הרקע כבר בפסוק א, אבל הוא כותב שם שהיא התגעגעה בעקבות מה שאמר לה, ואם כן פסוק א' הוא מה שאמר לה במפגש הקודם ולכן גם לשיטה זו מעבר הפרשיות הוא אחרי פסוק א. נציין כאן שאחד ההבדלים המשמעותיים בין הפירושים הוא בפרשיה זו, לפי פירוש א' כל התיאור הוא חלום ולפי פירוש ב' זה מציאות.

45 יש מחלוקת קטנה בין שני הפירושים של ראב"ע בהבנת המעשה בפרשייה זו - בפירוש א' מבואר שהשיחה עם בנות ירושלים היא אחרי היקיצה וניתן לראות באמירה זו הבחנה בין פרשיות. בפירוש ב' מבואר שגם השיחה היא בחלום וההקדמה הבאה נמצאת לפני פסוק ו, ד: "וכאשר הקיצה רדפה אחריו". אם כן בפירוש ב' זו במובהק פרשייה אחת ובפירוש א' לכאורה ניתן להבין שמדובר בשתי פרשיות: פרשיה ה,ב -ה,ז שעוסקת בחלום ופרשייה ה,ח - ו,ג שעוסקת בשיחה

בנמשל: פרשייה זו עוסקת בגלות בבל שבנ"י ישראל היו רחוקים מעבודת ה' אבל עדיין רצו לחזור, הם אכן ניסו לחדש את הקשר בבניין בית שני אבל זה היה מעט ומאוחר מדי ולכן השכינה לא חזרה לשכון עמהם.

פרשייה שישית: ו,ד - ח,ד[46]

הפרשייה השישית היא המקום בו נמצאים עיקר ההבדלים בין פירוש א' לפירוש ב' ולכן נקדיש לה תשומת לב מיוחדת בסעיף נפרד בהמשך (ג.3.). כפי שנראה שם, גם בה מבנה הסיפור במשל ובנמשל זהים.

פרשייה שביעית: ח,ה - ח,יד

במשל: הדוד והרעיה מתעוררים ביחד ומדברים.

בנמשל: בזמן הגאולה, בני ישראל יחזרו לארץ ישראל והקב"ה ישכון בתוכם על הררי ציון.

2. זיהוי הדמויות

ראב"ע מפרש שהדוד אינו המלך אלא רועה[47] ובכל הפסוקים שמזכירים את ה'מלך' או את שלמה מדובר בהשוואה שמייצרת האדרה. לדוגמא, על הפסוק "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך" (א, ד) ראב"ע מפרש שכוונת הרעיה להגיד שאפילו אם ה'מלך' יביאני חדריו, עדיין יותר נגילה ונשמחה 'בך' - בדוד. הפירושים האלה מתבססים על שיקולים פרשניים מקומיים - לדוגמא, בפסוק שהבאנו מסתבר שהשיקול הוא שהדיבור על המלך הוא בגוף שלישי "הביאני המלך" והדיבור אל הדוד הוא בגוף שני "נשמחה בך" ואם כן מסתבר שמדובר בדמויות שונות.[48] מתוך השיקולים הפרטניים האלה עולה הכרעה שמשפיעה על כל סיפור המגילה[49] ובפרט

עם בנות ירושלים. יש להעיר שבפירוש ב' ראב"ע כותב "וכל הפרשיה מבוארת" בפסוק ה,ג וחוזר ומפרש החל מפסוק ה,י ואם לכאורה שם מתחילה פרשיה חדשה, אבל כפי שציינו, לפי פירוש ב' כל זה חלק מהחלום, ולכן נראה שיש לומר שכוונת ראב"ע שכל המעשה שבפרשייה מבואר, אבל הוא כן חוזר ומפרש את משמעותם של הדימויים שמופיעים בפרשייה.

46 בפירוש ב, ההקדמה הבאה נמצאת בפסוק ח, ה, בפירוש א קצת משמע שהמעבר בין הפרשיות הוא כבר בפסוק ג, אבל אין הדברים מכריעים.

47 הזיהוי של הדוד והרעייה כרועים מבוסס על פסוקים א, ח-ט.

48 זה לא טיעון מכריע, כי יש פסוקים שיש בהם חילוף בגופים והם במובהק פונים אל הדוד, ראה לדוגמא א, ב.

49 מעניין לציין שבקטע שהבאנו מהפירוש ליואל מובא נימוק נוסף להכרעה זו שאין לו זכר בפירוש המגילה. זה דוגמא יפה לדרך בה מתחברים שיקולים מקומיים ושיקולים עקרוניים בפרשנותו

על חלוקת הפרשיות שעסקנו בה.[50]

3. פירוש הפרשייה השישית

פירושים כפולים של אותו מחבר מעניקים לנו הזדמנות מיוחדת במינה ללמוד על דרך חשיבתו, כפי שהראה אוריאל סימון בכמה מקומות.[51]

זכינו ויש בידינו שני פירושים משל ראב"ע לשיר השירים. רוב ההבדלים ביניהם נוגעים לפירושים של דימויים ספציפיים, והם ביטוי לקושי שיש בביאור חד משמעי למשמעותם של דימויים במגילה. לעומת זאת במבנה הסיפור כמעט ואין הבדלים בין הפירושים, לא בפירוש המשל ולא בפירוש הנמשל, מלבד ההבדלים שבפרשייה השישית שבהם נדון כאן.[52] כפי שנראה, יש התאמה מושלמת בין השינויים במשל לשינויים בנמשל וזה ממחיש את השימוש של ראב"ע במשל לצורך הקטנת השרירותיות בפירוש הנמשל.

לפי שני הפירושים הסיפור במשל בפרשייה זו הוא שהדוד והרעיה נפגשים, היא מספרת על בהלתה כשחיפשה אחריו ועל השיח שלה עם הרואים והם הולכים למקום בו תהיה להם פרטיות. אמנם, יש הבדלים משמעותיים בפירוש פסוקים ו, י - ז, יא:

(י) מִי זֹאת הַנִּשְׁקָפָה כְּמוֹ שָׁחַר יָפָה כַלְּבָנָה בָּרָה כַּחַמָּה אֲיֻמָּה כַּנִּדְגָּלוֹת:
(יא) אֶל גִּנַּת אֱגוֹז יָרַדְתִּי לִרְאוֹת בְּאִבֵּי הַנָּחַל לִרְאוֹת הֲפָרְחָה הַגֶּפֶן הֵנֵצוּ הָרִמֹּנִים:
(יב) לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי מַרְכְּבוֹת עַמִּי נָדִיב:
(א) שׁוּבִי שׁוּבִי הַשּׁוּלַמִּית שׁוּבִי שׁוּבִי וְנֶחֱזֶה בָּךְ מַה תֶּחֱזוּ בַּשּׁוּלַמִּית כִּמְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם:
(ב) מַה יָּפוּ פְעָמַיִךְ בַּנְּעָלִים בַּת נָדִיב חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ כְּמוֹ חֲלָאִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָמָּן...
(י) וְחִכֵּךְ כְּיֵין הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדוֹדִי לְמֵישָׁרִים דּוֹבֵב שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים:
(יא) אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ:

לפי הפירוש הראשון פסוק ו, י הוא דברי הדוד שמתאר כיצד הבנות מהללות את הרעיה ופסוק ו, יא הוא דברי הדוד בהם הוא מסביר לה היכן הוא היה. הרעיה בתגובה מתארת את מרוצתה המבוהל אליו (פסוק ו, יב) את תגובת הרואים שרצו לראותה ודבריה אליהם שאין מה לראות בה (פסוק ז, א). בתגובה הדוד מאריך ומדבר על יופיה ותשוקתו אליה (פסוקים ז,ב - ז,י) והיא מקבלת על עצמה למלא את תשוקתו (פסוק ז,יא).

של ראב"ע.

50 הכרעה זו משפיעה גם ישירות על הנמשל בפירוש לפסוקים ג, ז - ג, יא.

51 ובמיוחד בפרק השלישי בספרו 'אזן מילים תבחן'.

52 בהערות לאורך פרק ג.1. ובהערה 33 הערנו על כמה הבדלים נוספים.

לפי הפירוש השני כל הקטע עוסק בריצתה של הרעיה. פסוקים ו, י - ו, יב מתארים את ריצתה, ופסוקים ז, א - ז, יב מתארים את השיחה שלה עם הרואים שמתאווים אליה, וכנגדם היא אומרת שהיא של דודה והיא נענית רק לתשוקתו.

ניתן לסכם את ההבדלים האלה בשתי נקודות מרכזיות:

1. בפירוש א תיאור מרוצת הרעיה מתחיל בפסוק ו, יב ושני הפסוקים שלפני כן הם דברי הדוד, ואילו בפירוש ב׳ כבר בפסוק י׳ מתחיל תיאור המרוצה.
2. בפירוש א׳ כבר בפסוק ז, ב מתחילים דברי הדוד, ואילו בפירוש ב׳ אלה דברי הרואים והדוד לא מדבר עד סוף הפרשייה. ממילא הנמען והמשמעות של דברי הרעיה בפסוק יא׳ משתנים - מקבלה של תשוקת הדוד בפירוש א׳ לדחייה של דברי הרואים בפירוש ב׳.

כפי שנראה מיד, בשני המקרים רובד המשל בפירוש ב׳ פשוט והגיוני יותר, אבל בפירוש א׳ ההתאמה בין המשל לנמשל גדולה יותר, ובשני המקרים יש הבדל בין הנמשלים שמתאים בדיוק להבדל בין המשלים. המהלך המצטייר הוא שבפירוש א׳ ראב״ע העדיף שהפירוש יסתדר עם הנמשל (שהוא עיקר הפירוש), ובפירוש ב׳ ראב״ע פירש את המשל באופן עצמאי בצורה שלמה ועקבית ואז השליך ממנו על הנמשל.

נתאר כעת את המהלך עבור שני המקרים:

ההבדל הראשון משפיע על הבנת ההקשר של המילים: ״איומה כנדגלות״. ראב״ע מסביר את הביטוי: ״איומה - שיש אימה ממנה לכל רואיה; כמו ״איום ונורא״ (חב׳ א, ז). כנדגלות - כמחנות בעלות הדגלים״[53] כלומר, הרעיה מפחידה כמו מחנה צבאי. בפירוש הנמשל נאמר שזה מלמד על הפחד שמטילים ישראל באומות העולם, אבל קשה להבין מדוע בפירוש המשל זה חלק מתיאור שבחה (על ידי הדוד בפסוק ד׳ ועל ידי הבנות בפסוק י׳) - מה שבח יש בזה? לפי הפירוש השני זה חלק מתיאור המרוצה המבוהלת והדרמטית, ולכן המשל מסתדר יפה.[54] היתרון בפירוש א׳ הוא שגם במשל וגם בנמשל זה שבח שמופנה לרעיה/כנסת ישראל.

כעת נבחן את ההבדלים בין מבנה הסיפור במשל ובנמשל לאורך פרק ו׳. לפי פירוש א׳ פסוקים ד׳ - י״א מתארים במשל את מפגשם של הדוד והרעיה ובנמשל מדברים על

53 מצוטט מפירוש ב׳, הפעם הראשונה פרק ו פסוק ד. דברים זהים, אם כי פחות מפורשים, נמצאים גם בפירוש א׳ על אתר.

54 נזכיר שמבנה העלילה בשלב זה הוא שהרעיה רדפה אחרי הדוד ומצאה אותו לפני פסוק ו,ד, הדוד משבח אותה ואז היא מספר על הדרך שהיא עברה כדי למצוא אותו. לכן גם בפסוק ד וגם בפסוק י הביטוי בא לתאר את הרעיה במרוצתה.

ימי חשמונאי. החל מפסוק י"ב מתחיל במשל התיאור של מנוסת הרעיה ובנמשל מדובר על ימי הגלות השנייה ובתוך זה הנבואה על ימי הגאולה שמחזיקה את ישראל בגלותם והתפילה של כנסת ישראל על המשיח. לפי פירוש ב' רק פסוקים ד' - ט' מתארים את מפגש הדוד והרעיה פסוקים י' - י"ב מתארים את מנוסת הרעיה ובפרק ז' מתוארת השיחה שלה עם הרואים את מנוסתה. בנמשל המבנה דומה למבנה הסיפור שבפירוש הראשון, אלא שהפעם פסוקים ד'-ט' מדברים על ימי הבית השני קודם שהייתה מלוכה בישראל, פסוקים י' - י"ב מדברים על תקופת מלוכת בית חשמונאי ופרק ז' עוסק בנבואה על הגאולה לעתיד לבוא. אם כן, בפירוש א' המעבר בין שלבים היסטוריים בנמשל מתאים למעבר בין שלבי העלילה בפירוש הפשט. בפירוש ב' החלוקה של שלבי העלילה בפירוש הפשט השתנתה ממניעים פשטיים, ופירוש הנמשל השתנה בהתאם.

כעת נפנה להבדל השני. גם כאן, פירוש המשל בפירוש א' מתאים יותר לפירוש הנמשל - בפירוש הנמשל אלה דברי שבח אמיתיים לכנסת ישראל, ומתאים שהם יאמרו על ידי הדוד. לעומת זאת, אם נתבונן על רובד המשל בפני עצמו, פסוקים ז, ב - ז, י נראים כתשובה לשאלה שבפסוק א', ולכך מתאים יותר פירוש ב' של ראב"ע, לפיו מדובר בהמשך התמונה המתוארת בפסוק ז, א, והדוד לא מופיע.[55]

בפירוש הנמשל, ההבדל הבולט בין שני הפירושים הוא בביאור הפסוק "אני לדודי ועליי תשוקתו":

בפירוש א' נתפרש הפסוק: "אני לדודי - אמרה כנסת ישראל: כל זה שאמרו הנביאים, אני מקוה עד שאראנו". זה משתלב יפה עם תפיסת הפסוקים האלה כנבואות על הגאולה, ומראה את סוג הקשר שקיים לדעת ראב"ע בין המשל לנמשל. הקשר הוא לא בתוכן הפסוק, אלא בתפקיד שהוא ממלא ביחס לקודמיו - בשניהם הפסוק מבטא ציפייה להתממשות הקשר שהרצון אליו תואר בפסוקים הקודמים.

בפירוש ב' נתפרש הנמשל של הפסוק באופן אחר: "אני לדודי - "כי חלק יי' עמו". האמירה שה' חלק עמו מכל הא-להים וישראל חלק ה' מכל העמים מתבארת בכתבי ראב"ע כמדברת על הברית הקדומה שבין ה' לעמ"י. ה' משגיח על עם ישראל בעצמו ולא על ידי מזל וכוכב ועם ישראל נאמנים לה' ולא עובדים אלהים אחרים.[56] בפירוש

55 הרב יובל שרלו בספרו אחריך נרוצה עמ' 110-113 פירש את פרשייה זו בדומה לפירוש ב של ראב"ע. ניתן למצוא טיעונים נוספים לטובת שיטה זו, וראה מה שכתבנו בהערה 33.

56 ראה בפירושו לדברים ד, יט. בפירושו לדברים לב, ט ובדברי הסיום של ספר יסוד מורא וסוד תורה ראב"ע רומז לסודות הקשורים לעניין זה ועיין בביאורם של אוריאל סימון ויוסף כהן לספר יסוד מורא שם.

ראב"ע לאיכה ג, כד ובבית האחד עשר של הפיוט 'צמאה נפשי לא-להים'[57] הברית הזאת נזכרת כחלק מתפילה על הגאולה וכמבארת את מערכת היחסים בין ה' לעם ישראל כנגד אומות העולם.[58] נראה שזו משמעות ההזכרה שלה גם כאן - עם ישראל שומרים על הברית עם ה' ומצפים למימושה השלם בגאולה. בפירוש ב' משמעות המילים האלה במשל היא הסירוב של הרעיה להיענות לרואים ושמירת הברית שלה עם הדוד, וזוהי בדיוק המשמעות של המילים האלה גם לפי הנמשל. אם כן, יש התאמה מושלמת בין השינוי במגמת הפסוק "אני לדודי ועליי תשוקתו" מפירוש א' לפירוש ב' במשל לבין אותו שינוי בנמשל.

4. הגאולה השלמה והבריחה מה"רואים"

בסעיפים הקודמים הראנו מקומות בהם אפשר לראות בבירור קשר בין פירוש המשל לפירוש הנמשל. אם נקבל את הטענה שהמגמות המופשטות שמובעות במשל באות לידי ביטוי במשמעותה של המגילה, הרי שיש לשאול גם על מגמות שלא מצאנו בפירוש השתקפות שלהם בפירוש הנמשל, האם יש ללמוד מהם על משמעותה של המגילה?

נבחן את השאלה הזו בעזרת דוגמא. בפירוש המשל ראב"ע חוזר ומדגיש שהדוד והרעיה לא מצליחים להתייחד לאורך כל המגילה עד סופה. הוא מעמיד את תיאורי ההתייחדות כחלומות ודמיונות ומדגיש בהקדמה לפירוש ב': "לא יתכנו דברי חשק במדינה לעיני הרואים" (השווה לפירושו לפסוק ז, יב בפירוש א'). לעומת זאת, בנמשל, לכאורה היה קשר מתוקן בין ה' לעמ"י בבית ראשון. יש לשאול: האם מכך שבמשל מתואר תהליך ששיאו בפרשייה שמקבילה לימי הגאולה יש ללמוד שהמצב בימי הגאולה יהיה מתוקן יותר מימי בית ראשון?

57 לא נהגו לשיר את הבית הזה והוא לא נמצא בזמירונים הנפוצים. ניתן למצוא אותו בכתבי היד ובמהדורות המדויקות. ראה במהדורתו של ישראל לוין 'שירי-הקודש של רבי אברהם אבן-עזרא' כרך ב עמ' 170.

58 המשמעות המדויקת של הזכרת הברית משתנה בהתאם להקשר. לדוגמא, את הפסוק באיכה "חלקי ה' אמרה נפשי על־כן אוחיל לו" ראב"ע מפרש: "והוא היה חלקי מימי קדם מכל אלהים". למילים "מימי קדם" אין במה להיתלות בלשון הפסוק (השווה לפירושיהם של רש"י ומהר"י קרא) ונראה שראב"ע מכוון להתאים את תוכן התפילה לגלות של חורבן בית שני. הגויים שבזמן חורבן בית ראשון עבדו לאלילים והיה די להכריז כנגדם שה' הוא חלקנו. לעומתם, הגויים בימיו של ראב"ע טוענים שהם אלה שעובדים את ה' באמת, וכנגדם יש להזכיר את הברית הקדומה. על כך שלפי ראב"ע מגילת איכה היא תפילה לגאולה מהגלות אכתוב בהקשר אחר אי"ה, ובינתיים עיין בפירושו לאיכה ה, כב.

בפרט, במשל הבעיה שיש להתמודד עמה היא "הרואים" שמונעים מהדוד ורעיה להתייחד ומנסים להרחיק את הרעיה מהדוד (כך לפי פירוש ב בפסוקים ז,א - ז,י). האם ניתן ללמוד מהעובדה שבמשל השיא של הסיפור הוא התייחדות בלי שהרואים יכולים להפריע ששיא הגאולה העתידה תהיה בקשר של ה' ועמ"י שאומות העולם לא יכולים לפגוע בו, מה שלא היה בימי בית ראשון?

והנה, בפירושו לישעיהו ראב"ע מביא מחלוקת בין המפרשים בשאלה על מי נאמרה הנבואה שבפרק יא. כך דבריו שם (ישעיהו יא, א):

> ויצא - רובי המפרשים אמרו כי זה המשיח, והטעם, שימות מחנה אשור הצר על ירושלם, ועוד יבא עת גאולת ירושלם השלימה. ולפי דעת רבי משה הכהן שעל חזקיהו רמז, כי הוא דָּבֵק עם הפרשה.

לאורך הנבואה ראב"ע מפרש על פי שיטת רוב המפרשים בסתם ומוסיף בסוף כל ביאור איך יפרש מי שסובר שהנבואה היא על חזקיהו. אם כוונת ראב"ע להכריע כרוב המפרשים, הרי לנו הוכחה שלשיטתו הגאולה השלמה תהיה רק בימי המשיח. וגם אם ראב"ע לא התכוון להכריע במחלוקת, משמע מלשונו שלכו"ע הגאולה השלמה תהיה רק בימות המשיח - אחרת זו לא הייתה טענה לטובת רובי המפרשים. אם כן, הגאולה השלמה היא זו שתגיע לעתיד לבוא ובפסוק ו' שם מתבאר שאחד ממאפייני הגאולה הוא השלום והנחת מהאויבים. מה ששיערנו על סמך פירוש המשל קיבל אישוש בכתבי ראב"ע, אע"פ שאין לו השתקפות מפורשת בנמשל.[59]

5. סיכום

נסכם אם כן, את גישתו של ראב"ע לשיר השירים. ראב"ע ראה בתורה מתנה שניתנה לישראל כדי שיוכלו לזכות דרכה לדבקות עם הא-ל. לכן, בכל פירושיו ראב"ע חיפש את הדביקות שנקנית על ידי שימוש בשכל האנושי.

מגילת שיר השירים מציבה בפני דרך הפשט אתגר פרדוקסלי: מחד, דרך הפשט מחייבת לבטל את הגנאי שבדיבור על הקב"ה בעזרת דימוי כל כך גופני על ידי הרחקת הנמשל מהמשל ככל האפשר, מנגד דרך הפשט דורשת להימנע משרירותיות, ולכן מחייבת לפרש בצורה הצמודה למשל ככל האפשר.

לכן ראב"ע פותח את פירושו בפירוש של המשל, בו הוא מפרש את כל מה שניתן להגיד על המגילה בעזרת ההוכחות והראיות של השכל האנושי. מההכרעות הכלליות

59 דוגמאות לביאורים פרטיים בנמשל הנסמכים על המשל ולהפך ראה בעבודת הדוקטורט שהזכרנו בהערה 5 עמ' 142-145. אמנם, מדובר שם על סוג שונה של השפעות ממה שעסקנו בו כאן, ואכמ"ל.

שעולות מפירוש המשל ראב"ע למד את מסגרת הסיפור של הנמשל ואז נתן ביאור הגיוני לכל דימוי ספציפי ויישם אותו באופן עקבי. למרות כל מאמציו, ראב"ע מכנה ביושר את פירוש הנמשל פירוש "על נתיבות המדרש".

נצעד צעד אחורה ונתבונן על המלאכה הפרשנית של ראב"ע כפי שתיארנו אותה. מקריאה פשוטה של הפירוש ניתן לחשוב שראב"ע ויתר על דרכו הפרשנית בפירושו למגילה, אבל זו אבחנה חסרה. בפירושו למגילה ראב"ע מקדיש מאמצים הרואיים להתמודדות עם בעיה פרדוקסלית וההתמודדות הזו היא דווקא אות לדבקותו בעקרונות שיטתו. בפרט, אם נזכור את שאיפתה של דרך הפשט להשתמש בכלים של החכמה האנושית כדי לדבוק בחכמה הא-להית האינסופית והנעלמת, הרי שפירוש שיר השירים של ראב"ע אינו ויתור על דרך הפשט, אלא אחד מהשיאים שלה.

ד. רבי ישעיה דיטראני

בתחילת פירושו של הרי"ד[60] לשיר השירים (ב, א) נמצא קטע העוסק במשמעותה של המגילה:

> חס ושלום לא היה לב שלמה לדברי חשק ואהבת אשה, אלא דימה אהבת הבורא ואהבת כנסת ישראל לאהבת אהוב ואהובה שאין אהבה גדולה ממנה, כמו שאמר דוד על יהונתן: "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים" (ש"ב א, כו). וכל זה הספר מדבר כעין משל אהוב ואהובה, כמו שדיבר יחזקאל: "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים ואפרוש כנפי עלייך ואכסה ערותך" וגו' (טז, ח), "ואלבישך רקמה ואנעלך תחש" וגו' (שם, י), "ואעדך עדי ואתנה צמידים על ידיך ורביד על גרונך" (שם, יא), והרבה כאלו. וכך אומרת האהובה, דהיינו כנסת ישראל...

לאור דברים אלה, פירושו של הרי"ד מעורר קושי גדול - פירוש הנמשל חסר לגמרי. הקושי מתחדד כשמשווים את פירושו לפירוש ראב"ע, שכתב דברים דומים בתחילת פירושו ופירש גם הוא ברציפות את כל המשל, אבל עבורו כל מטרת פירוש המשל היא להיות בסיס לפירוש הנמשל שהוא עיקר הפירוש ורובו. אצל הרי"ד היסודות קיימים אבל הבניין עצמו, לכאורה, חסר.

60 רבי ישעיה די-טראני המוכר כבעל התוספות רי"ד. במאתיים השנים האחרונות הולכים ומתגלים שאר כתביו, ביניהם פסקי הרי"ד, נימוקי החומש, תשובות הרי"ד, ספר המכריע ופירוש על הנ"ך. ראיות מספיקות לייחוס פירוש הנ"ך לרי"ד ניתן למצוא בהקדמת המהדיר לכרך ג' של פירוש הרי"ד לנ"ך בהוצאת כתב יד וספר ובהפניותיו שם.

את העיון בשיטתו של ראב"ע התחלנו בעיון במקומות שבהם הוא מסביר את דרכו הפרשנית ואת הכרעותיו. הרי"ד לא כתב הקדמות ופירש את הכתוב בקיצור נמרץ, כך שכמעט ואין בפירושיו הסברים מתודולוגיים. נפתח במקום בו הרי"ד מתייחס לדרכו הפרשנית בצורה המפורשת ביותר, ונשלים את החוסרים בעזרת השוואת דבריו לדברי קודמיו. בקהלת (יב, י-יב) כתוב:

י) בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת, לִמְצֹא דִּבְרֵי-חֵפֶץ; וְכָתוּב יֹשֶׁר, דִּבְרֵי אֱמֶת.
יא) דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת, וּכְמַשְׁמְרוֹת נְטוּעִים בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת; נִתְּנוּ, מֵרֹעֶה אֶחָד.
יב) וְיֹתֵר מֵהֵמָּה, בְּנִי הִזָּהֵר: עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ, וְלַהַג הַרְבֵּה יְגִעַת בָּשָׂר.

והרי"ד (שם) מפרש:

י) למצוא דברי חפץ - אלו הם הלכה למשה מסיני וגזירות שוות וקל וחומר וכל הקבלות שלמדו בעלי המשנה והתלמוד, שגם מתחילה בימי הנביאים היו לומדים אותם על פה.
וכתוב יושר דברי אמת - וביקש למצוא אותם כדי שיהיה כתוב ביושר דברי אמת, הם דברי התורה, כדי שלא ייכשל אדם בהם; שאילמלא הם לא היה אדם מבין את התורה ביושר.
יא) דברי חכמים - מפני שדברי חכמים, שמפרשים את התורה על ידי הלכה למשה מסיני ועל ידי גזירה שוה וקל וחומר, הם דומים לדרבונות שמיישרים את הפרה לחרישה, כך מיישרים דבריהם את האדם להבין את התורה ביושר... (ראה לעיל, י)
יב) ולהג הרבה יגיעת בשר - על ויותר מהמה בני היזהר עונה, כלומר: תיזהר הרבה מדבריהם, שמבארים ומבינים ומיישרים את התורה על ביאורה; כי הלימוד שאדם עושה בלי הבנה הוא יגיעת בשר, בלי תועלת.

הרי"ד מזהיר כאן מלימוד התורה שלא דרך חכמתם של חז"ל ואומר שהוא חסר תועלת. מדקדוק הדברים עולה שהכוונה לפרשנות של מדרש ההלכה: "... דברי חכמים, שמפרשים את התורה על ידי הלכה למשה מסיני ועל ידי גזירה שוה וקל וחומר" ואכן, בפירושיו הרי"ד משתמש בעיקר בחכמת הדקדוק ובסברה והוא לא מהסס להגדיר מדרשי אגדה כנוגדים את הפשט.[61] הדברים מזכירים את שיטתו של ראב"ע שמשתמש בכלי הפשט כדי לפרש את הכתוב בהתאם להלכה. אמנם, ראב"ע לא מקבל את מדרש ההלכה כפרשנות אמיתית לכתוב, אלא מפרש לפי דרך הפשט ובלבד שהמסקנה ההלכתית תתאים להלכה שמסרו חז"ל. בניגוד אליו, לפי הרי"ד במקום שיש נפק"מ

61 ראה לדוגמא: יחזקאל כח, ב.

להלכה, מסורת חז"ל מלמדת גם איך לקרוא את הפסוק ולא רק את המסקנות ההלכתיות.[62]

נעבור להשוואת דברי הרי"ד לדברי קודמיו. יצחקי[63] הראה שהפרשן המשפיע ביותר על פירושיו של הרי"ד הוא רד"ק, ושניתן לזהות גם השפעה משמעותית מאוד של רש"י והשפעה משמעותית פחות של ראב"ע.[64] אמנם, אם נצמצם את מבטנו לפירוש הרי"ד לשיר השירים נראה שראב"ע היה, בפער גדול, המקור המשמעותי ביותר שבו השתמש הרי"ד. נביא כאן כמה דוגמאות לפירושים בעלי זיקה מילולית ועניינית לפירושי ראב"ע:

1. ציטטנו בתחילת הפרק על ראב"ע את הפתיחה שלו לפירוש המשל בה הוא מסביר שיש להבין את המגילה כמשל. בתחילת הפרק הזה ציטטנו את הפתיחה של הרי"ד לפירושו בה הוא טוען את אותה טענה. השוואה ביניהם מראה זיקה מילולית ועניינית.
2. המבנה של פירוש שלם ורציף למשל שבמגילה מופיע לראשונה אצל ראב"ע.
3. לדעת רוב המפרשים שיר השירים ממשיל את הדוד לשלמה המלך. ראב"ע שולל את הזיהוי הזה ומסביר שכל מקום שבו נכתב "שלמה" או "המלך" מגיע לצורך השוואה שמאדירה את הדוד או את הרעיה. כחלק משיטתו זו ראב"ע מפרש שכל מקום שהמגילה מדברת על שלמה הכוונה לשלמה המלך עצמו ולא לדוד: "וכל 'שלמה' הוא שלמה המלך...", וכן בקטע שציטטנו מפירוש ראב"ע ליואל כתוב: "על כן פירשתי כי "שלמה" בשיר השירים (א, א), שהוא חול". הרי"ד כותב: "וכל 'שלמה' האמור בספר זה הוא חול והוא שלמה המלך" ומפרש בכל המקומות בהם מוזכר המלך או שלמה בדומה לראב"ע.
4. ראב"ע[65] מפרש שפסוקים ז, ב - ז, י הם דברי הרואים ולא דברי הדוד. הרי"ד מקבל את דבריו באופן מוגבל וכותב שפסוקים ז, ב - ז, ו הם דברי הרואים ומכאן ואילך דברי הדוד.

62 הדברים האלה משפיעים בעיקר על פירוש התורה, אבל גם בפירוש הנ"ך ניתן למצוא דוגמאות לפירושים הלכתיים של הרי"ד כפי שהראה משה יצחקי בעבודה: פירושו של רבי ישעיה די-טראני לנביאים וכתובים: האיש התקופה והמקורות לפירוש. עמ' 98-105.

63 בהערה הקודמת, 138-160.

64 אין בכוונתנו לסקור באופן מלא את מקורותיו השונים של הרי"ד, די לנו בשלושה-ארבעה מקורות שנוכל להשוות את שיטתו אליהם.

65 בפירוש ב', ראה לעיל פרק ג.3.

ארבעת הדוגמאות האלה הן להכרעות כלליות שמשפיעות על הבנת המגילה. הרי"ד פירש כראב"ע גם בביאורים פרטיים רבים, נביא כאן כמה דוגמאות:

1. את הביטוי "בצבאות או באיילות השדה" מפרש ראב"ע: "וזה הענין: השבעתי אתכם בדומות לכם; כאלו השבעתי אתכם בכם" והרי"ד: "אומרת האהובה לחברותיה: אני משביעה אתכם בחי עצמיכם, שעצמיכם דומות לצבאות או לאיילות השדה".
2. את פסוקים ג, ו-יא מסביר ראב"ע (בפירוש המשל שם) כמתארים את תמיהת הדוד על זה שהרעיה באה אליו מהמדבר בלי קושי כאשר אפילו שלמה המלך צריך לשמור על האהובה ולהתאמץ כדי לראותה. הרי"ד מפרש שם באופן כמעט זהה, בשימוש באותם מונחים.[66]
3. בפירוש ראב"ע ז, א: "השולמית - שהיא מן "שלם" (בר' יד, יח), היא ירושלם" והרי"ד שם כותב: "השולמית - כלומר: בת ירושלם; שירושלם היתה נקראת 'שלם' מתחילה (ראה בר' יד, יח), לכך קורא אותה 'שולמית'".

ראינו שדרכו של הרי"ד בפרשנות המקרא קרובה לדרכו של ראב"ע. בנוסף, מתברר כאן שבפירוש שיר השירים הרי"ד אימץ הכרעות פרשניות של ראב"ע שנובעות מקשיים שהמגילה הציבה בפני גישתו הפרשנית. כפי שראינו בפרק הקודם, האמירה שכל שלמה במגילה הוא חול היא תולדה של הצורך להפחית בהגשמה, והפירוש הרציף והשלם למשל הוא תולדה של הצורך בהפחתת השרירותיות. בהמשך הפרק נראה שגם את ההבדלים המרכזיים בין פירוש הרי"ד לפירוש ראב"ע ניתן להסביר כתולדה של ההתמודדות עם שני הקשיים האלה. לכן נראה שהרי"ד היה שותף לראב"ע בהבנת הקשיים שמציבה המגילה בפני גישתו ופירש בדרך דומה כדי להתמודד עם אותם קשיים, או עם קשיים דומים.[67]

66 ראב"ע: "וכאשר ראה אותה, תמה ואמר" רי"ד: "ומיד כשראני תמה ואמר", ראב"ע: "ואיך עלתה מן המדבר לבדה?!" רי"ד: "ואת הולכת כך יחידה במדברות?!", ראב"ע: "רצוף... ויש אומרים שהוא כמו 'שרוף', מן ובידו רצפה והוא הישר בעיני" רי"ד: "רצוף - שרוף, מלשון ובידו רצפה".

67 מסקנותינו בפרק זה מצריכות להעלות מחדש את שאלת מידת ההשפעה של ראב"ע על הרי"ד. בהקדמת פירוש אבן העזר על פירוש ראב"ע לתורה, רבי יהודה משקוני סוקר את הפירושים השונים שהוא ראה על פירוש ראב"ע לתורה וביניהם הוא מזכיר פירוש שנכתב על ידי 'רבי ישעיה מתראני'. הסקירה הספרותית נכתבה מהזיכרון וחלק מהמידע שהוא מוסר התברר כשגוי, לכן העדות שלו על פירוש כזה צריכה תמיכה נוספת. כך עלתה השאלה: האם סביר שהרי"ד חיבר פירוש לפירוש ראב"ע לתורה? י"מ תא שמע כתב שזה לא סביר מכמה טענות וביניהם הטענה שלא ניכרת השפעה גדולה של ראב"ע על הרי"ד כפי שהיינו מצפים מפרשן של ראב"ע, ואוריאל

למרות שהרי"ד ראה את המגילה ואת קשייה באופן דומה לראב"ע, ניכר שהפיתרון שלו שונה. מתברר ששורש ההבדל בין הפירושים נעוץ בתפיסה אחרת של תפקיד המשלים בתנ"ך ושל הדרך לפרש אותם. בסעיף הבא נעיין בפרשנותו של הרי"ד למשלים בתנ"ך, ובסעיף המסיים נחזור לפירושו לשה"ש, נעיין בהבדלים בין פירושו לפירוש ראב"ע ונתאר לפי ממצאינו את גישתו למגילה.

1. משמעות המשלים בפירושיו של הרי"ד

הדיון המפורש ביותר על משלים ומשמעותם נמצא בפירושי הראשונים לפסוק במשלי (א, ו): "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם".

ר' יוסף קמחי (להלן: ריק"ם)[68] פירש: "להבין משל ומליצה - המשל כמו המשלים שנמצא בכתוב, שאינן כמשמען ויש להם מליצה; כמו "הלוך הלכו העצים למשוח עליהם" (שו' ט, ח); וכמו "שני אנשים היו בעיר אחת" (ש"ב יב, א) - שהכתוב אינו כמשמעו, כי מליצה יש לו על אשר דבר הכתוב עליו. על זה אמר להבין משל ומליצה. להבין משל - דרך המשל והמליצה להתבונן איך תתפרש...".

כלומר, המליצה היא הנמשל. כדי להבין את משמעותו של המשל יש להבין את המליצה שבה יש לקח עבור השומע.

סימון הסכים לדעתו (עיין בספרו אזן מילים תבחן עמ' 380 ובהפניות שם).
נראה שהתרשמות זו, שאין לראב"ע השפעה גדולה על הרי"ד, מבוססת על כך שהרי"ד מזכיר את ראב"ע בשמו פעמיים בלבד. ניתן להוסיף על כך את אופיו של ספר נימוקי החומש לרי"ד, שסגנונו ותכניו רחוקים מאוד מפירושיו של ראב"ע ואת דבריו של יצחקי על הכמות הקטנה, יחסית לרש"י ולרד"ק, של פירושים בהם הרי"ד הולך בדרכו של ראב"ע. לעומת זאת, כפי שנראה בפרק זה, מלבד נקודה יסודית אחת שבה הרי"ד חולק על ראב"ע, הוא מקבל את גישתו למגילה. כפי שכתבנו במבוא, מגילת שיר השירים והקשיים המיוחדים שבה, מעמידה אותנו מול היסודות של תפיסתם הפרשנית של רבותינו. בפרט, ראינו איך הקשיים שהמגילה מציבה בפני ראב"ע הם תולדה של גישתו היסודית לפרשנות הפסוקים וראינו שהרי"ד מתמודד אם אותם הקשיים. לכן נראה שיש ללמוד מכאן שלמרות שבביאורים פרטיים הרי"ד הולך בעקבות ראב"ע פחות מאשר רש"י ורד"ק, הרי שבתפיסה הבסיסית על תפקידו כפרשן הוא הולך בעקבות ראב"ע. באמת, המבנה של פירושי הרי"ד לנ"ך, שמבוסס על פירושים קצרים ותמציתיים שמתמקדים בעיקר בדקדוק לשון הכתוב דומה למבנה של פירושי ראב"ע יותר משהוא דומה לפרושיהם של רש"י ורד"ק. על פי דברינו נראה שהדמיון החיצוני הזה מלמד על שיוויון מהותי בתפיסתם את תפקידם הפרשני, וראוי להאריך בזה ואין כאן מקומו.

68 בעבודה של יצחקי שהסתמכנו עליה בזיהוי מקורותיו של הרי"ד אין התייחסות לריק"ם (כנראה בגלל ההיקף הקטן של פירושיו ששרדו), אבל סביר מאוד שהרי"ד הכיר את פירושיו כשם שהכיר את פירושי רד"ק.

רש"י פירש: "להבין משל ומליצה - שיתנו לב להבין במקראות שני הדרכים: המשל והמליצה; שיבינו את מה המשיל למליצה. ואף מן המליצה לא יסורו לבם, שגם היא צריכים להבין. כשאמר "להצילך מאשה זרה" ו"נכריה" (מש' ב, טז) - על עבודה זרה נאמר; הרי המשל. ואף המליצה שהוציא משלו בלשון 'אשה' - הָבֵן בה והזהר מאשה זונה".

בדומה לריק"ם, רש"י גם פירש שהמליצה היא הנמשל, אבל הדגיש שיש לקח ללמוד גם מהמשל בפני עצמו.

רד"ק כתב בסוף ההקדמה למשלי: "וחבר זה החכם ספרו בדברי משל לתת דמיון לדבריו כדי לעורר לבות השומעים המשל שידקדקו בו עד אשר יבינו הדבר הנמשל אליו, כי כמו שהמשל אמת, כך המוצא ממנו הוא אמת" ובפירוש לפסוקנו: "להבין משל ומליצה - המשל הוא כמו שפירשנו (בסוף ההקדמה), והמליצה היא סיפור הדברים ככתבם".

עולה מפירושו שמדובר בשני דרכים שונות ללמד לקח: מליצה מלמדת באופן ישיר "סיפור הדברים ככתבם" ואילו משל מעיר את ליבות האנשים מתוך האמת שבו וכשהם מדקדקים ומוצאים את הנמשל הם לומדים על האמת שבנמשל מתוך האמת שבמשל.[69]

שלוש הגישות שראינו מלמדות שהמשל פועל בכלי הדמיון, אבל מכוון את מסריו אל החכמה. מבין דבריהם שמענו שלוש דרכים להפוך את הדמיון שבמשל לחכמה - לפי ריק"ם המשל מצביע על החכמה שבמליצה, רש"י מוסיף על כך את החכמה שבמשל עצמו ורד"ק מחבר את האמת שבמשל והאמת שבנמשל למהלך אחד. נתבונן כעת בפירושו של הרי"ד:

> להבין משל ומליצה - המליצה היא סיפור הדעת והחכמה, כמו מה שמזהיר שלמה לפנים אל בני אדם; ואמר: "אשה יפה וסרת טעם" (מש' יא, כב). ומשל הוא הדוגמא והדמיון שמביא על הדבר, כגון "נזם זהב באף חזיר" (שם), שמביא אותו לדמיון על "אשה יפה וסרת טעם".

הרי"ד מפרש כרד"ק שמליצה היא דברי חכמה ישירים ומביא כדוגמא את אזהרת הכתוב מאשה יפה וסרת טעם. לפי הקריאה הזו, הפסוק: "נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם" מורכב משתי חלקים. המליצה: "אשה יפה וסרת טעם" פונה אל החכמה ומזהירה מאשה יפה שאין לה דעת (כפי שנראה שהרי"ד מפרש להלן); המשל: "נזם זהב באף חזיר" פונה אל הדמיון. אם נבחן את הפרשנות הזו לפי שלושת המודלים של קודמי

69 להרחבה על גישתו של רד"ק בפירוש משלים עיין בספרו של הרב מרדכי כהן שהזכרנו לעיל, בהערה 25, בפרק 3 ובפרק 6.

הרי"ד, נגלה שאף אחד מהם לא מתאים כאן - כיוון שהלקח אמור בהדיא הרי שהדימוי לא מוסיף שום לקח מוסרי. נראה שלדעת הרי"ד המשל לא פונה את החכמה אלא אל הדימיון, ומטרתו לא ללמד אותנו דבר חדש, אלא לתת למה שלמדנו כבר אחיזה בדמיון.

כך מתברר גם מהשוואה של דברי הרי"ד לפירושי קודמיו לפסוק זה (משלי יא כב). בפירושיהם מצינו שני הסברים למשמעות דימוי הנזם, או שזה משל לדבר בעל ערך שנידון להתגולל באשפה (רש"י, רד"ק) או שזה דימוי לדבר יפה מחוץ אבל טמא מבפנים (ריק"ם). הרי"ד לא מקבל אף אחד מהפירושים האלה וכותב: "כמו שאינו נאה נזם זהב באף חזיר, כך אינו נאה היופי לאשה שהיא סרת טעם - כלומר, שאין לה דעת וחכמה". אין כאן שום מילות הסבר שמסבירות למה זה אינו נאה, כי הדימוי לא מסתיר בתוכו הסבר הגיוני, המשמעות של הדימוי היא הדימוי עצמו, כיוון שהכתוב פונה אל הדמיון ולא רק אל השכל.

יש לציין שגם לפי הרי"ד ניתן להפיק לקח מוסרי מהדימוי, אבל עיקר הדימוי לא בא אלא בשביל הפעלת הרגש והדמיון, כפי שניתן לראות בפירוש של הרי"ד לפסוק: "אמר לחכמה אחתי את" (משלי ז, ד). רש"י מפרש את הדימוי בקצרה: "אחותי את - קָרְבָנה אליך", כלומר, כוונת הכתוב לומר שיש לקרב את החכמה אליך. הרי"ד מקבל את פירושו של רש"י אבל משנה את המוקד שלו: "אמור לחכמה אחותי את - משל הוא; כלומר: כך תקָרְבֶנה ותאהבנה כאחותך" כיוון שזהו משל, עיקרו נמצא בדימוי הרגשי. כוונת הכתוב ללמד על היחס הראוי לחכמה על ידי זה שהוא מעלה על הלב את רגשי האהבה והקרבה שיש בין אח ואחות וממילא ניתן ללמוד שיש לקרב אליך את החכמה. הרי"ד נעזר בפירוש הזה כדי לפרש את הלשון הקשה "והקיצות היא תשיחך" במשלי ו, כב: "והקיצות היא תשיחך - כעין משל הוא; כלומר: אם תאהב את התורה שמלמדך אביך ואמך ותקרבנה אצלך, גם היא, התורה, תאהב אותך ותתקרב אצלך, כאילו הייתה אמך ואחותך שמשיחה עמך" כאן אין מסקנה מוסרית, אבל המשל עצמו משמעותי ומלמד הרבה על היחס בין האדם לתורה.[70]

נפנה להתבונן בפירושים של הרי"ד למשלים מורכבים ומפורטים. מתברר שהרי"ד לא מקפיד לפרש את פרטי המשל ופעמים רבות מסתפק בפירוש מגמתו של המשל באופן כללי. הדברים מנוסחים בצורה המפורשת ביותר בפירושו למשל יותם (שופטים ט, ח):

70 נפנה כאן למקומות נוספים בפירושי הרי"ד שמתבארים לפי העיקרון הזה. בישעיה יג, י, ישעיה ט, יז, עמוס ח, ט הרי"ד מסביר דימויים בלי להביא משמעות שכלית אלא רק להסביר את מה הדימוי ומה המושא. בירמיה ג, ח, ישעיה סה, יז, תהילים צח, ח, הרי"ד מתייחס למסר אפשרי שניתן להסיק מהפסוק ודוחה אותו על ידי זה שהוא אומר שזה משל ומשאיר את הכתוב עם משמעות שקיימת ברובד הדמיון בלבד.

> ויאמרו לזית מלכה עלינו - מפרשים הפרשנים זית הוא עתניאל, תאנה היא דבורה, גפן הוא גדעון, שלא רצו לקבל עליהם מלכות. ולפי פשוטו נראה: משל הביא להם למה באו למשוח האטד, וסוף המשל נופל עליהם, שבחרו להם הגרוע שבבני גדעון; ויותר הרעו, שמאסו בטובים ובחרו את הרע, מה שלא עשו העצים.

הרי"ד מצטט את פירושו של רש"י, שטורח להסביר את פרטי המשל, וכותב שלפי הפשט אין צורך בכך, אלא יש להסתכל על מגמתו של הסיפור, ודרכה להבין מה המשל מלמד על מושאיו. השיטה הזו משתלבת היטב בתפיסה של תפקיד המשל שראינו לדעת הרי"ד - המשל מדבר אל הדמיון, והדמיון לא מדבר בדקדוקי פרטים. הפרטים בונים ביחד תנועה כללית והיא מעבירה את המשמעות האמיתית של המשל. חשוב להדגיש שהרי"ד אומר רק שאין הכרח שהמשל יתאים לנמשל בכל פרטיו, אבל הוא לא שולל את קיומם של משלים שהם אכן תמונת מראה מפורטת של הנמשל, והוא מפרש כך כשההקשר דורש זאת.[71]

נקודה חשובה נוספת תעלה מתוך התבוננות בפירוש הרי"ד למשל הכרם (ישעיהו ה, א-ז). אם נתבונן בפירושי רש"י, ראב"ע ורד"ק (שם), נראה שפירושם מורכב משלושה שלבים: ראשית, הם מפרשים את המשל כסיפור העומד בפני עצמו; בשלב השני הם מסבירים את הדמיון בין פרטי העלילה של המשל לפרטי העלילה של הנמשל; לבסוף, הם מוציאים את הלקח שאותו בא המשל ללמד. ראינו שהרי"ד סובר שהמשל פונה אל הדמיון ולא צריך בהכרח ללמוד ממנו לקח ושלשיטתו לא צריך לבאר כל פרט במשל ואם כן הוא לא מקבל את השלב השני והשלישי בתהליך הזה. אם נדקדק בפירושו לפסוק א, נראה שהרי"ד שולל גם את השלב הראשון:

> אשירה נא זו השירה בעבור ידידי - זה השם. וזו שירת דודי היא בעבור כרמו. כרם היה לידידי, להקדוש ברוך הוא, בקרן בן שמן - בזוית שמינה ומקום עידית.

הרי"ד מפרש ש"ידידי - זה השם" ואז חוזר ומפרש: "כרם היה לידידי - להקדוש ברוך הוא" מה פשרה של הכפילות הזו? לפי שאר הפרשנים יש כאן שני רבדים של משמעות: הידיד במשל הוא אדם והידיד בנמשל הוא הקב"ה. נראה שלפי הרי"ד אין כאן משל ונמשל כלל, המשל פונה ישירות אל הדמיון ומלמד מה להרגיש על הקשר בין ה' ועמו. לכן, בדומה לשאר הפרשנים, מפרש הרי"ד שהידיד בכותרת הוא השם, אבל הוא צריך לחזור ולהדגיש שהידיד במשל הוא הקב"ה כדי ללמד שיש כאן רק רובד

71 ראה לדוגמא בפירושו ליחזקאל טז החל מפסוק ז, ושמא יש להבחין בין משלים רטוריים למראות נבואיים.

אחד של משמעות, המשל אינו אלא כסות דקה שמאפשר לדבר על מערכת היחסים בין הקב"ה ועמ"י בצורה שתפעיל את הדמיון ואת הרגש.

הדברים משתלבים היטב עם העקרונות הקודמים של פרשנות הרי"ד למשלים. ראינו שלפי הרי"ד אפשר לדבר על מושא מסוים בעזרת מליצה, שמדברת אל השכל ומפעילה את החשיבה ואפשר להשתמש במשל שמדבר אל הדמיון ומפעיל את עולם הדימויים והרגש. כאן מתברר שלפי הרי"ד אין צורך להבין את המשל כסיפור שעומד בפני עצמו, כיוון שאין כאן שני רבדים של משמעות אלא רובד אחד בלבד, רובד המשל שמפעיל את הדמיון ביחס למושאו.[72]

2. דרכו של הרי"ד בפירושו לשיר השירים

לאחר שסקרנו את עקרונות פירוש המשלים של הרי"ד נחזור ונתבונן בפירושו לשיר השירים. הצבענו על הדמיון הרב בין פירושו לפירוש ראב"ע, נצביע כעת על שלושה הבדלים שמעידים על גישה שונה:

1. ההבדל הבולט ביותר הוא היעדרו של פירוש לנמשל, שאצל ראב"ע הוא רוב ועיקר הפירוש.
2. בדברי הפתיחה שציטטנו לעיל, גם ראב"ע וגם הרי"ד מסבירים איך ייתכן שהכתוב ממשיל את אהבת ה' ואהבת עמ"י לאהבת אהוב ואהובה. בעוד ראב"ע לא מעניק שום הסבר ענייני לתופעה ומסתפק בפתירת הבעיה על ידי החרפתה כמו שכתבנו לעיל, הרי"ד מסביר: "אלא דימה אהבת הבורא ואהבת כנסת ישראל לאהבת אהוב ואהובה שאין אהבה גדולה ממנה". לדברי הרי"ד, המשל של אהבה זוגית נבחר בגלל שזו אהבה שאין גדולה ממנה.
3. גישתם לזיהוי הדמויות. גם ראב"ע וגם הרי"ד שללו את זיהוי הדוד עם המלך. ראב"ע הסביר שהדוד והרעיה שניהם רועי צאן, ונסמך בזה על הפסוקים (א, ז-ח): "הַגִּידָה לִּי שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי אֵיכָה תִרְעֶה אֵיכָה תַּרְבִּיץ בַּצָּהֳרָיִם שַׁלָּמָה אֶהְיֶה כְּעֹטִיָּה עַל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ: אִם לֹא תֵדְעִי לָךְ הַיָּפָה בַּנָּשִׁים צְאִי לָךְ בְּעִקְבֵי הַצֹּאן וּרְעִי אֶת גְּדִיֹּתַיִךְ עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרֹעִים". נתבונן בפירוש הרי"ד (שם):

> הגידה לי מה שאני מתאוה: איכה תרעה את צאנך? ומדבר דרך משל, כאילו היה האהוב רועה והאהובה רועה. ואיכה תרביץ צאנך בצהריים, בחום היום? שלמה אהיה כעוטיה וסובבת על עדרי חבריך ואטרח למצאותיך?... אם לא תדעי לך - אומר האהוב: אם לא תדעי אנה אני רועה, צאי לך ותלכי בעקבי הצאן ורעי את

72 להלן, בסעיף 2 נראה דוגמא נוספת, מובהקת יותר, לעיקרון הזה.

> גדיותייך, ותמצאי אותי על משכנות הרועים - כלומר: משָׁבְנִי עומד גבוה על כל משכנות שאר הרועים. ומדמה את האהובה לרועה שרועה הגדיים, שדרך האשה לרעות הקטנים, שאינם צריכים טורח.

הרי"ד מדגיש שהאהוב והאהובה אינם באמת רועים, וזה אינו אלא דימוי שהם נוקטים בחלק זה של שירתם.[73] מי הם, אם כן, האהוב והאהובה לפי הרי"ד? תשובה לזה נמצאת בקטע הפתיחה שציטטנו לעיל: "וכך אומרת האהובה, דהיינו כנסת ישראל" האהובה היא כנסת ישראל והאהוב הוא הקב"ה. הרי"ד נמנע מלתת שום זיהוי לאהוב ולאהובה ושומר עליהם כדמויות ערטילאיות בגלל שלשיטתו אין כאן משל בעל קיום נפרד אלא שירת אהבה של ה' וכנסת ישראל שמשתמשים בדימויים ומשלים רבים להביע את אהבתם.

בתחילת הפרק שיערנו על סמך הדמיון בין פירוש ראב"ע לפירוש הרי"ד, שהרי"ד הבין את הקשיים שהמגילה מציבה בעיני ראב"ע וניסה במודע להתמודד איתם, התבוננות בהבדלים מחזקת את ההשערה הזו:

1. ראב"ע התחיל את פירושו בפירוש רציף ומלא למשל על דרך הפשט כדי לצמצם את השרירותיות שבפירוש הדרש. הרי"ד פירש גם הוא פירוש רציף ומלא למשל, ולא זו בלבד אלא שהשמיט את פירוש הנמשל השרירותי לגמרי. בתחילת הפרק הצגנו בקצרה את דרכו הפרשנית של הרי"ד ומתברר שדרך הפשט שלו קרובה במתודולוגיה שלה לדרכו של ראב"ע. אם כן, הבריחה מהשרירותיות מאפיינת גם את דרכו.
2. ראב"ע שלל את הזיהוי של הדוד כמלך שלמה כדי להקטין את ההגשמה והגנאי שבהשוואת הבורא לבשר ודם. הרי"ד שלל גם הוא את הזיהוי הזה, ולא זו בלבד, אלא ששלל גם את הזיהוי של האהוב כרועה צאן והקפיד להשאיר את דמותו מופשטת מזיהויים אנושיים.[74]

73 בפסוק א, ב הרי"ד כותב שהמגילה ממשילה את הקב"ה ואת כנסת ישראל לאהוב ואהובה, וכאן כותב שהאהוב והאהובה מדמים זה את זה לרועים. זו שכבה נוספת של דימוי ולא הדימוי המקורי.

74 כשהצגנו את הקושי הזה בפרק הקודם התמקדנו בקושי שבשימוש בדימוי של "דברי חשק" לאור יחסו של ראב"ע אל הקשר הזוגי שמתבאר במקומות רבים בכתביו. בכתבי הרי"ד יש פחות מקורות שעוסקים בנושא הזה, אך ניתן לשער מה גישתו בעזרת המקבילות בפירושו להדים שמצאנו בפירוש ראב"ע להסתייגותו משימוש בדימוי כזה: את המשפט "וחלילה חלילה להיותו בדברי חשק" הרי"ד כותב בצורה דומה "חס ושלום לא היה לב שלמה לדברי חשק ואהבת אשה". בניגוד לראב"ע יש אצלו ביאורים מפורטים לתיאורי הגוף, אבל הם מעטים יחסית למה שנמצא בפירוש רשב"ם ובפירושים נוספים. בניגוד לראב"ע שמנסח את התמיהה על השימוש בדימוי

אם כן, גם הרי"ד סובר שכדי להבין את המגילה יש להבין את הנמשל שלה, אבל צריך לפרש אותו בצורה שאיננה תהיה שרירותית אלא מבוססת על הכתוב, ובצורה שלא מגשימה ולא מייצרת גנאי לקב"ה. הפיתרון של הרי"ד מבוסס על גישתו השונה למשלים במקרא, שהרי שלושת ההבדלים בין גישתו של הרי"ד למגילה לבין גישתו של ראב"ע אינם אלא יישומים של עקרונות שיטתו בביאור משלים:

1. המשל פונה אל הדמיון והרגש, ולכן המשל של אהוב ואהובה נבחר בגלל "שאין אהבה גדולה ממנה".
2. אין צורך להבין כל פרט אלא את המגמה שנבנית מהפרטים, ולכן אין פירוש רציף לנמשל.
3. המשל אינו בעל שני רבדים אלא הוא כלי ביטוי שמאפשר לדבר בצורה שמפעילה את הדמיון, ולכן האהוב והאהובה הם לא דמויות אנושיות שהקב"ה וכנסת ישראל משולים אליהם אלא הקב"ה וכנסת ישראל בעצמם.

וכך יש להבין את הפיתרון של הרי"ד לשתי הבעיות שהצבנו. המסר של המגילה אינו פונה אל השכל, אלא אל הרגש והדמיון, לכן המגילה פונה אל הרבדים האלה בשפתם - שפת המשל.[75] שיטת הרי"ד פוטרת אותנו מלפרש את המשמעות של כל דימוי או של כל פרט בעלילה ומזמינה אותנו להפנות את המבט אל התנועות הרחבות - האהבה המתפרצת שמגייסת את כל משאבי הטבע הארצישראלי כדי להתבטא, תחושת הפספוס הצורבת, הגעגועים העזים ותחושת הגאולה והשמחה הגדולה שיש במפגש המחודש.

ניתן לומר שהברית בין עמ"י לקב"ה היא הנושא המרכזי של התנ"ך, והיא נבחנת בו בעיקר מבחינה חוקית ומבחינה היסטורית. מגילת שיר השירים, אינה עוסקת

הזה בפירוש ולא נותן לה תשובה, הרי"ד מסביר "דימה אהבת הבורא ואהבת כנסת ישראל לאהבת אהוב ואהובה שאין אהבה גדולה ממנה". לפי העולה מכל זה ניתן לשער שהרי"ד רואה את הצד הגופני שבקשר הזוגי באופן שלילי בדומה לראב"ע אבל לשיטתו הצד הרגשי של הקשר הזוגי הוא מכובד ונעלה ולכן הוא מצדיק את השימוש בדימוי הזה.

לאור זאת, בחרנו לנסח למעלה את הקושי תוך דגש על בעיית ההגשמה ולא כמו שנוסח בפרק על ראב"ע.

75 את הטענה שהמסר של המגילה הוא רגשי ניתן למצוא בהדיא בהקדמת פירוש הספורנו ובהקדמת פירוש 'רינה של תורה' של הנצי"ב. הנצי"ב מביא לכך סמך מדברי רש"י (ברכות נז, ב ד"ה שיר השירים). ברם, פרשנים אלה פירשו את הנמשל של המגילה בפירוט ולשיטתם המסר הרגשי של אהבת ה' מתקבל מתוך ההבנה השכלית של הנמשל. ניתן לומר שהם מקבלים את העיקרון הראשון של הרי"ד (או לפחות את יישומו במקרה הזה) אבל לא את השני ולא את השלישי.

בהיסטוריה של הקשר בין עמ"י לקב"ה בדרך רמזים, אלא ממלאת את התפקיד החשוב של פיתוח הדימוי של הקשר הזוגי באופן מלא ורב צדדי.

גישתו של הרי"ד למשלים פותרת את הקושי הראשון באופן מלא - לשיטתו אין שום צורך בפירושים שרירותיים לא בשיר השירים ולא באף משל תנ"כי אחר. ניתן לנחש שלו ראב"ע היה שומע על גישתו, הוא היה טוען שזו גישה מגשימה - איך ייתכן לדמות את אהבת ה' וישראל לאהבת איש ואשה בלי סייגים? האם הקב"ה מרגיש רגשות אנושיים כמו אהבה? כדי להימנע מהגשמה ראב"ע סובר שאנו מוכרחים לפרש את המגילה בצורה מופשטת יותר. נראה ששורש המחלוקת הוא בשאלת היחס לדמיון.[76]

בדיכוטומיה של ראב"ע בין הרוחני לגשמי, הדמיון שייך לגשמי והוא מעיין חוש גשמי פנימי של האדם, רק ההפשטה השכלית היא רוחנית.[77] ממילא יוצא שהדמיון איננו נמען ראוי למסר התנ"כי. הרי"ד בוודאי חולק על כך, ונראה שהמפתח להבנת גישתו נמצא בעיקרון השלישי שהצבענו עליו בשיטתו למשלים מקראיים.

כפי שהראנו, לפי הרי"ד המשל אינו השוואה בין שני רבדים של משמעות אלא כלי ביטוי שפונה אל הדמיון במקום אל השכל. נראה שזה משקף תפיסה שרואה בדמיון כלי להבנת המציאות, שפועל באופן מקביל ומשלים לשכל. השכל מבין את המציאות על ידי הפשטה מושגית שמייצרת תמונת עולם בהירה ומובנת שניתן להעביר אותה על ידי טיעונים הגיוניים וברורים. הרגש והדמיון משקפים את המציאות לעולם פנימי שלם ועשיר עם עומקים לא נתפסים שלא ניתן להעביר באופן ישיר אלא רק לעורר על ידי דיבור שירי וציורי.

לפי זה אפשר להציע פתרון לבעיית ההגשמה. בניגוד לשכל, הדמיון והרגש נשארים בתוך עולמו הפנימי של האדם ואין להם יומרה לתאר את העולם החיצוני. הרגש והדמיון כשהם לעצמם אינם מגשימים, רק במסקנות השכליות היוצאות מהם יש הגשמה. לכן, אם אנו מבודדים את מרחב הדמיון והרגש כעולם שעומד בפני עצמו הרי שאין כאן שום הגשמה.[78]

76 מהשוואה בין פירוש הרי"ד ליחזקאל א, כח לפירוש א' של ראב"ע לשה"ש ה, י עולה שיחסו של הרי"ד להגשמה מקביל בעיקרו ליחסו של ראב"ע ואין ביניהם מחלוקת בנקודה זו.

77 השווה לשיטתו של הרמב"ם בשמונה פרקים פרק א ובמו"נ חלק א פרק עג.

78 הדברים האלה הם בחינת 'הררים התלויים בשערה', ובעקבות מיעוטם של הדברים המפורשים של הרי"ד אנו נאלצים להשלים את הפערים בעצמנו על פי סברה (גם את התפיסה השלמה שתיארנו על הדמיון ומהותו וגם את ההסבר מדוע אין כאן הגשמה). שני הרעיונות האלה נכתבו בפירוש וגם קיבלו עיבוד ופיתוח נרחבים בתורתו של הראי"ה.

ה. סיכום

במאמר זה רצינו לברר את דרכם של רבי אברהם אבן עזרא ושל רבי ישעיה די-טראני בפרשנות מגילת שיר השירים. כדי לערוך את הבירור בצורה מבוססת ניסינו להחיות את הדיון בבית מדרשם של רבותינו אלה, לבחון את האפשרויות שהם הכירו ושללו ולהבין מה העקרונות שעמדו לנגד עיניהם בלימודם. נסכם את המסקנות שהעלנו ביחס למגילה.

הראנו שהמגילה מציבה שני קשיים בפני פרשן הדבק בדרך הפשט:

1. המשל במגילה מובא בלי הקשר שמאפשר לפענח אותו.
2. המגילה מדברת על עליון העליונים במשל שיש בו גנאי.[79]

הראנו שההבדלים בין שני הפירושים נובעים מתפיסה שונה של הנמען של המגילה:

לפי ראב"ע המגילה מדברת אל השכל, לכן יש לתרגם את המשל אל שפתו של השכל באמצעות הפשטה. לפי העמדה הזאת שני הקשיים שציינו מייצרים מעין פרדוקס: ככל שנפרש את הנמשל בצורה שצמודה למשל יתגבר הגנאי שבהשוואה, וככל שנתרחק מהמשל כך תגדל השרירותיות שבפרשנות הנמשלים. לכן ראב"ע כתב שפירושו לנמשל הוא על דרך המדרש. למרות זאת, הראנו שראב"ע מקדיש מאמצים גדולים כדי להקטין את השרירותיות של חלק הנמשל ככל האפשר ולצורך כך הוא מקדים פירוש למשל על דרך הפשט.

על תפיסת הדמיון והרגש ככלים שמכירים את המציאות באופן מקביל ומשלים לשכל ראו בעיקר באוה"ק א, שער שני סדר ג' ועיינו בפרק א' במאמרו של הרב אמנון ברדח: "בקשו פנייי" מבוא למאמר 'דעת א-להים', בקובץ: מעשה חושב א, עמ' 49-59 ובהפניות שם. הנושא נידון בהרחבה ובעומק בסדרת השיעורים 'אמונה תודעה וזמן' של מו"ר הרב אמנון דוקוב (זמינה להאזנה ביוטיוב ובספוטיפיי).

על היחס בין הקב"ה לבין העולם הפנימי של האדם ראו פנקס ראשון ליפו פסקאות: נ, עד, פו ובהרחבה במאמר דעת א-להים, ועיינו במאמרו של הרב ברדח שהזכרנו לעיל.

סוגיה שלישית שנידונה בכתבי הראי"ה בהרחבה וקשורה קשר הדוק לדיון במאמר היא שאלת יחס התורה למיתוס. עיינו בפרק 'דמיון, אומנות ואמונה ביהדות ובתפיסתו של הרב קוק' בספר 'שיעורים על תורת הרב קוק' חלק א' של הרב שג"ר ובהפניות שם.

תפיסות אלה משפיעות בצורה ישירה על גישתו של הרב לשיר השירים כפי שהיא מתבטאת בהקדמה לשיר השירים בעולת ראיה ב עמ' ג-ד ואכמ"ל.

79 במאמר עסקנו ב'דרך הפשט' של ראב"ע ובמסגרתה ביססנו את הקושי הזה. פרשנים אחרים ב'אסכולת הפשט' שמחזיקים תפיסות שונות מראב"ע יכולים לטעון שאין כאן גנאי יותר מכל מקום אחר שהתנ"ך מדבר על הקב"ה "בלשון בני אדם". נראה שזו עמדת רשב"ם וראה מה שכתבנו בהערה 33.

לפי הרי"ד המגילה מדברת אל הרגש והדמיון. העמדה הזו אפשרית בזכות תפיסה שונה על תפקידם של דימויים ומשלים בתנ"ך, לא כחידה שיש לתרגם אל שפתו של השכל, אלא כפנייה ישירה אל הדמיון והרגש האנושי. לכן, הרי"ד מפרש רק את המשל ולא את הנמשל. לשיטתו המגילה אינה מדמה את הקב"ה וכנסת ישראל לדמויות אנושיות, אלא היא שירתם הישירה בה הם משתמשים בשפת דימויים כדי לעורר תנועה נפשית של אהבה שאין גדולה ממנה. הצענו שלפי הרי"ד בעיית ההגשמה נפתרת לפי ההבנה שהדמיון והרגש פועלים בעולמו הפנימי של האדם ואינם מתיימרים לנסח תיאור עובדתי של הבורא.