

החלום בשירה האישית ובשירת הקודש של רבי יהודה הלוי

אפרים חזן
אוניברסיטת בר-אילן

דברי פתיחה

מסורת ישראל לדורותיה ולמרכזיה אינה יכולה להתעלם מתופעת החלום וממשמעויותיה, שהרי תשתית כינונו של העם בספר בראשית נבנתה על חזיונות וחלומות. זוגות החלומות של יוסף, של שר האופים ושר המשקים ושל פרעה, מובילים את העם מצרימה אל השעבוד הגדול, אל הגאולה ואל צמיחת העם. לזה יש להוסיף את ההתגלויות האלוהיות לאבות ולנביאים. מכאן עולה הקביעה: "חלום אחד משישים לנבואה" (בבלי, ברכות נז ע"ב). הזוהר מפרש אמירה זו: "כמו שפירשוהו, והוא המדרגה השישית ממדרגת הנבואה, והיא מדרגת גבריאל הממונה על החלום..." (זוהר א, קפ"ג, ע"א-ע"ב, על פי תרגום משנת הזוהר¹ ב, עמ' קמ-קמא). בכך הוא מעצים את כוחו של החלום. מאידך הניסיון האנושי היומיומי והשכל הישר מלמדים כי לא כך הם פני הדברים, על כן היו חכמים שאימצו את פסוקו של זכריה (י, ב) "חלומות השוא ידברו" כקביעה ברורה ונחרצת. התוספתא (מעשר שני פרק ה, הלכה ט) אף קבעה להלכה: "...שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", ואמירה זו חוזרת כתריסר פעמים במאמרי חז"ל שונים. כנגד זה עומדת קביעה מעניינת: "אמר רב יוסף: נידוהו בחלום – צריך עשרה בני אדם להתיר לו" (בבלי, נדרים ח ע"א), כלומר הנידוי בחלום תופש והוא ממשי ובעל משמעות. המתח העצום הזה שבין ביטולו הגמור של החלום כנגד קיומו הוליד ספרות ענפה של דיונים מורחבים והבחנות שונות בדברי חז"ל ובספרות ההלכה והקבלה לדורותיה.² דומה כי מתח זה בין ביטול לבין קבלה נובע מעצם מהות החלום, כפי שהגדירו בן יהודה במילונו:³ "חזון שאדם חוזה בשנה, שנדמה לו כאלו הוא רואה זאת באמת", מלווה כל חולם באשר הוא.

1 ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' קכה-קכט.

2 עיין נרחב בדברי חז"ל ראו: חיים וייס, "ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה" – קריאה ב"מסכת החלומות" שבתלמוד הבבלי, באר-שבע תשע"א. לענייני הלכה ראו; יצחק פחה, "דברי חלומות בהלכה", תחומין ה (תשמ"ד), עמ' 402-428.

3 אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים, תרמ"ד-תשמ"א, כרך ג, עמ' 1561-1562.

אותו מתח משתקף יפה ביחס לספר "שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש מבעלי התוספות".⁴ רבי יעקב היה נוהג לעשות שאלת חלום לגבי שאלות וספקות שהיו לו בהלכה, התשובות שנתקבלו "מן השמים" נתפרסמו, ורבים וטובים קיבלו אותן כמעין נבואה והארה מעם נותן התורה. כנגדם דחה בעל "שבלי הלקט",⁵ אחד מגדולי ישראל, דרך זו מכל וכול, וקבע ברורות: "אין אנו צריכים לחלומי של רבינו יעקב ממרויש זצ"ל ולא לפתורנו ששאל על ידי שאלת חלום ואין משגיחין בדברי חלומות דקיימא לן 'לא בשמים היא'". בדברים אלה נשמעת נימה של דחיית החלום כחלום, אך בעיקר דחיית כל סמכות מחוץ לשכל האדם ולדרכי לימוד התורה בענייני הלכה.

שירת ימי הביניים התייחסה ברצינות רבה לחלום, משה אבן עזרא ב"כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה", הוא ספר העיונים והדיונים,⁶ מקדיש אחד משמונת פרקי הספר ל"חבור שיר בחלום... ושאלת אם הוא בגדר האפשר".⁷ לאחר התנצלות כי שאלה זו דורשת דיון ארוך הרבה מעבר למסגרת הפרק, הוא מתאר את תהליך השינה והיקיצה ואת תופעת החלום על פי תפיסת זמנו ומבחין בין סוגי החלום: "והחלום שני מינים: מין אמת, והוא הבא מן השכל והנפש השכלית... והמין השני החלום שאינו אמת, והוא מהחוש המשותף... מפני שהוא מקבל מן החוש הגשמי...". בהמשך מציג הרמב"ע סיפור על רב האי גאון שהתקשה בהבנת מילה, חידוש לשון כנראה, של רבי סעדיה גאון. בחלומי נגלה אליו רבי סעדיה בכבודו ובעצמו ורמז היכן ימצא את התשובה, וכך היה. בהמשך הפרק מציין רמב"ע שירים שונים שנכתבו בחלום, ומתוך כך ברור שאכן ייתכן גם ייתכן כי שיר או יצירה ייכתבו בחלום.

על בסיס דברי רמב"ע מרחיב א"מ הברמן⁸ את היריעה ומציג שירים רבים ויצירות מתקופות שונות שיש עליהן עדויות כי נתחברו בחלום או בעקבות חלום. בקבוצה זו מעניינים במיוחד הם השירים שנכתבו בעקבות חלום שהודיע לחולם על יום מותו הקרוב. לרשימתו של הברמן נוכל להוסיף גילוי מרתק מתוך כ"י 26 [שב]בית המדרש לרבנים בפאריס, והוא קינה שכתב רבי אפרים אנקאוה "כשראה בחלום שימות באותה שנה". קינה זו פותחת במילים "אזעק מר ואקונן / עלי מכת המוות", והאקרוסטיכון הוא "אפרים נ"ע", כלומר אפרים נוחו עדן. המחבר רואה בעיני רוחו את עצמו כמי שהלך לעולמו.⁹ להלן המחרוזת הראשונה של שיר זה:

4 מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תש"ד. מרתקת הפתיחה שכתב מרגליות לספר זה. היא כוללת סקירה מקיפה לאורך הדורות של ענייני הלכה בחלום, הן חלומות המציגים פסק הלכה והן חלומות הרומזים לפוסק שפסק שלא כראוי, בעיקר בענייני מאכלות אסורים.

5 מאת רבי צדקיה בן אברהם הרופא, מהדורת ש' בוכר, וילנא תרמ"ז. המחבר חי במאה ה"ג, ופסקיו נפוצו ונתקבלו בתפוצות ישראל, בעיקר אצל יהודי איטליה, אך גם ה"בית יוסף", הוא בעל השולחן ערוך, מצטט מדבריו.

6 ספר העיונים והדיונים לרמב"ע, ערך, הגיה ותרגם בצירוף הערות אברהם הלפין, ירושלים תשל"ה.

7 שם, עמ' 121-134.

8 אברהם מאיר הברמן, "שירים שנתחברו בחלום", בתוך: אברהם מאיר הברמן, תלמוד מאיר – קובץ מאמרים, בעריכת אביגדור שנאן, ירושלים תשע"א, עמ' 226-234.

9 אפרים חזן, השירה העברית באלג'יריה, לוד תשס"ט, עמ' 119, 125-127.

אֶזְעַק מִרְ וְאֶקוֹנֵן / עַלִּי מִכֶּת הַמּוֹת
וְאֵילִיל מִרְ וְאֶתְאוֹנֵן / לְלֶכֶת בְּגִיא צְלָמוֹת
וּמִשְׁחִית לְלֶכְדֵי כוֹנֵן / הוּא מְלֶאךְ הַמּוֹת
הוּא הַבּוֹגֵד בּוֹגֵד / וְהוּא הַשּׁוֹדֵד שּׁוֹדֵד
שְׁמוֹעַ שְׁמַעְתִּי / אֶפְרַיִם מִתְנַוֵּדֵד

5

ביאורים ומקורות

1. מכת המות: הבשורה הרעה שנאמרה לו בחלום כי ימות באותה שנה. 2. ואתאונן: אתאבל. ללכת בגיא צלמות: על פי תה' כג, ד, וכאן עניינו מוות ממש. 3. כונן: עומד מוכן ומזומן. 4. הוא... שודד: על פי יש' כא, ב. 5. שמוע... מתנודד: על פי יר' לא, יז. וכאן משמעו: אפרים, הוא המשורר, נודד ועוזב את העולם הזה.

תחושת הפחד מן המוות המתקרב ניכרת מכל שורת שיר במחרוזות: זעקה, קינה ויללה, צלמוות ומלכודת ותנועה לכיוון המוות. עם זה, בהמשך השיר משלים הדובר עם גורלו ואף מוצא יתרון בכך שהוא נפרד מעולם השקר אל עולם שכולו טוב. מטבע הדברים, המסורת העממית התייחסה לחלום באמון מוחלט ומצאה את דרכה להתמודד עמו, כפי שסיכמה זאת תמר אלכסנדר:

תופעת החלום מוצאת את ביטוייה במסורת העממית שבעל פה לסוגיה השונים (סיפור, שיר, פתגם) בספרות הכתובה לסוגיה, באמנות, באמנות עממיות, במנהגים, בתפיסות היסוד של כל דת וברקמת התשתית של תרבויות שונות. לפי התפיסה המסורתית החלום הוא מסר של אמת, אות אזהרה או בשורה לדברים שיתרחשו בעתיד. לפיכך יש קשר אמיץ בין סיפורי חלום לתחומי פולקלור אחרים, כגון אמונות עממיות, מנהגים ואף אמנות עממית, נערכים טקסים הקשורים לשינוי חלום רע, להזמנת חלום טוב או לפתרון חלומות ומותקנים קמיעות להגנה מפני חלומות רעים.¹⁰

יוצרים וסופרים בכל הדורות שילבו את החלום בכתיבתם היוצרת, כחלק מסיפור העלילה, כמוטיב ביצירה או כאמצעי עיצוב של שיר או סיפור, ולעתים כגורם מניע או מזרז לכתיבת היצירה. רשב"ג בן התשע עשרה מבקש לכתוב שיר "בסוד דקדוק שפת קודש",¹¹ אך ידיו רפות מחמת גילו הצעיר ומכובד המשימה, ואז הוא שומע קול בחלומו הקורא לו "קום עשה", ובעקבותיו הוא כותב את השיר.¹²

10 תמר אלכסנדר-פריור, מעשה אהוב וחצי – הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס, עמ' 432, וראו שם הרחבות, ניתוחים והפניות רבות.

11 רבי שלמה אבן גבירול, שירי חול, מהדורת חיים בראדי וחיים שירמן, ירושלים תשל"ה, עמ' 169-172.

12 השיר כתוב כמובן בעברית, בשונה מכתיבתם של חכמי הלשון העברית בצפון אפריקה ובספרד שכתבו את דבריהם בערבית, ראו דן פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, ירושלים תשל"ו, עמ' 53-54.

אמנם רשב"ג לא גילה לנו מיהו הקורא לו, אך בדורות מאוחרים יותר נגלה כי דמות מרכזית הנראית בחלום או מעין חלום למשוררי ימי הביניים היא הלשון העברית, והיא מעודדת אותם ליצור ולכתוב עברית. דוגמה מובהקת לעניין זה נמצא באחת ההקדמות של אלחריזי לספר תחכמוני. לאחר שהוא מבכה את מעמדה של הלשון העברית ומדגיש את העדפת הערבית בפי היהודים, הוא מתאושש ומבקש להחזיר את כבודה של העברית לקדמותו, ואז במעין חלום המבוסס על סיפור רבקה היורדת אל הבאר, מתגלה אליו העלמה העולה מן הבאר ומזדהה בפניו: "אני לשון הקודש גברתך / ואם ייטב בעיניך אהיה חברתך / ...והיית לי לגואל... / וארשתיה לי בצדק וביראה / מבלי שטר וביאה / ואקרב אל הנביאה..."¹³. כך, במעין הקדשה לנביא העברית, הופך החולם לכותב ויוצרה.¹⁴

סדר עבודת המקדש בחלומו של החסיד-המושל

על רקע זה אנו מבקשים לבחון את החלום כדרך עיצוב ביצירתו השירית של רבי יהודה הלוי, וזאת בעקבות המקום המרכזי שתופס החלום בספר הכוזרי הן כמניע לעלילה, הן כחלק בהתפתחותה ובקידומה והן בהעמדת תבנית הספר. על עניין זה כבר עמד במפורט אליעזר שביד,¹⁵ והראה כיצד באמצעות החלום בסיפור המסגרת מלמד ריה"ל שהחיפוש הדתי הוא עניין של התנסות וחוויה ושהחלום מניע את החולם לעשייה דתית משמעותית.

כך בהגותו. בשירתו נעזר ריה"ל בחלום כדרך עיצוב לעניינים שונים שהוא מבקש לתאר או להדגיש. עוד זאת נמצא בשירה שימוש בחלום המתקשר היטב לענייני ההגות והשקפת העולם העולים מן הכוזרי, כפי שנראה מן הדוגמה הבאה:

החבר מתאר במאמר ג את דרכי הנהגתו של החסיד, ובין השאר הוא מדגיש כי על החסיד להיות בעל יכולת לשלוט ולמשול על כוחותיו, כי הוא – החסיד – "מטיל על כוח הדמיון להעביר לנגד עיניו, כחיקוי לעניין האלהי המבוקש, את המחזות הנהדרים ביותר השמורים בנפשו על ידי הכוח המשמר, – כגון 'מעמד הר סיני' ו'מעמד אברהם ויצחק בהר המוריה' וכגון 'משכן משה ע"ה' ו'סדר העבודה' ושכון ה'כבוד' ב'בית'". במילים אחרות: החסיד רואה בעיני רוחו, בראייה דמיונית אך בת משמעות, את "מעמד הר סיני" ואת "בית המקדש בעבודתו".¹⁶ ואכן, מראות כאלה נגלים לעינינו גם בשירים שונים.¹⁷

13 יהודה אלחריזי, תחכמוני, מהדורת יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים תש"ע, עמ' 72-73.

14 פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול (הערה 12), עמ' 54-58.

15 א' שביד, טעם והקשה, רמת גן תש"ל.

16 יהודה הלוי, ספר הכוזרי, יהודה אבן שמואל (מתרגם), תל-אביב תשל"ג, מאמר ג, ה.

17 מתוך השירים ניתן להדגים את העניין על פי השיר 'יעירוני בשמך רעיוני', חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א-ד, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 516.

שיר המדגים באופן ברור את המטלה של החסיד להעלות לנגד עיניו את בית המקדש בעבודתו הוא השיר "אלהי, משכנותיך ידידות",¹⁸ שמעתיקו בדיוואן הוסיפו לו את הכתובת "על חלום אשר חלם והנה הוא עומד בבית המקדש בעת העבודה".¹⁹

אלהי, משכנותיך ידידות / וקרבתך במראה לא כחידות.
הביאני חלומי מקדשי אל / ושרתי מלאכותיו החמודות,
והעולה ומנחתה ונסכה / וסביב תימרות עשן כבודות,
ונעמתי בשמעי שיר ליום / בסודיהם לסדר העבודות,
הקיצותי ועודי עמך, אל, / והודיתי – ולך נאה להודות!

ביאורים ומקורות

1. משכנותיך ידידות: על פי תה' פד, ב. משכנותיך: מקדשך. וקרבתך... בחידות: הקרבה לאל לא הושגה דרך ראייה מעורפלת או ברמזות. במראה ולא בחידות: על פי במ' יב, ח. מלאכותיו: עבודת הקודש והקרבת הקורבנות. 2. הביאני חלומי: בכתובת הערבית שעל גבי שיר זה בדיוואן נכתב: 'ואמר בתארו חלום שראה'. ובכתב יד אחר נאמר: 'והתגברו עליו הגעגועים לארץ ישראל עד שראה את עצמו בתוכה בחלום וכתב את הבתים האלה בתארו את מה שראה'. כלומר, שיר זה נכתב בעקבות חלום שחלם ריה"ל מתוך כיסופים וגעגועים לארץ ישראל. ושרתי: חזיתי, ראיתי, על דרך: 'ומגבעות אשורנו', במ' כג, ט. מלאכותיו: עבודות בית המקדש. 3. והעולה... ונסכה: על פי במ' כט, טז ועוד. תימרות עשן: על פי יואל ג, ג. 4. ונעמתי: ונעם לי. בסודיהם: בקהליהם, על דרך: 'בסדך אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבדי', בר' מט, ו. 5. הקיצותי... עמך: על פי תה' קלט, יח, כאילו נמשך החלום בהקיצו. ולך... להודות: על פי ברכת 'מודים' בתפילת העמידה.

כוח הדמיון שנצטווה להציג את "סדר העבודה" ו"שכון הכבוד ב'בית'" מצליח במשימתו עד כדי חלום מפורט, העולה מן הגעגועים הגדולים המתגלים ברמז המקראי "משכנותיך ידידות" (תהלים פד, ב) ובהמשכו "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו לאל חי". תחושה אישית שכזו מביאה גם לניסיון אישי של 'במראה ולא בחידות', ואף כאן השיבוך המקראי (במדבר יב, ח) מדבר בעד עצמו, וכולל בתוכו את ההתנסות האישית והלאומית שהיא חלק ממשנתו של ריה"ל. פירוט הדברים והתחושה של נוכחות ממשיית מלמדים על אותה הפעלה מכוונת של כוחות הנפש לקראת חלום ההתגלות שבשיר שלפנינו. הוא שאמר החבר: "החסיד הוא המושל". ועולה השאלה: האם לפנינו שיר בעקבות חלום, כפי שהעידו המעתיקים, או שמא שיר הבא לעורר את "הדמיון" כדי לחוש את "שכון הכבוד בבית". בין כך ובין כך החלום הוא האמצעי לממש את הדרישה מן החסיד להפעיל את דמיונו בכיוון הנדרש.

18 שם, א, עמ' 517.

19 יהודה הלוי, דיוואן, חיים בראדי (מהדיר), א-ד, ברלין תרנ"ד-תר"ץ, עמ' 160.

מעמד הר סיני כחזיון

אשר להפעלת הדמיון לחזות את מעמד סיני, הזדמנויות רבות למשורר להציבו במרכזם של שירים שונים לחג השבועות ואף לחג הפסח. מתוך השירים נדגים את ענייננו מן השיר 'עירוני בשמך רעיוני'.²⁰ אמנם השורש "חלם" אינו נזכר במפורש בפיוט, אך הוא עולה מן השיר כולו, ובעיקר מן המילה "בחזיוני", בבית שלפני האחרון של השיר.

יְעִירוֹנִי בְּשִׁמְךָ רַעֲיוֹנִי / וַיְשִׁימוּ חֲסָדֶיךָ לִפְנֵי –
הַבִּינוֹנִי דָּבָר נֶפֶשׁ יִצְרָתָהּ / קְשׁוּרָה בִּי – וְהִיא נִפְלְאָתָה בְּעֵינַי!
וְלִבִּי רָאָה וַיֵּאֱמָן בָּךְ – / כִּאלֹו מַעֲמָד הָיָה בְּסִינִי
דְּרָשְׁתִּיךָ בַּחֲזִיוֹנִי – וְעֵבֶר / כְּבוֹדְךָ בִּי וַיֵּרֶד בְּעֵנְנִי
הַקִּימוֹנִי שְׁעָפִי מִצִּוְעִי / לְבָרְךָ שֵׁם כְּבוֹדְךָ אֲדֹנִי.

על שיר זה אומר ישעיהו ליבוביץ:²¹

הקשר בין השורות המעטות האלה ובין חג השבועות אינו אלא הזכר ל"סיני", אולם – שלא כבכוזרי – אין כאן מעמד הר-סיני (או זכר כל מאורע היסטורי) נקודת המוצא של האמונה: זו צומחת מ"רעיוניו", מ"מראה לבו", מ"חזיוניו" ו"סעיפיו" של המשורר עצמו, שהם-הם המעלים בו את זכר "סיני". תודעת מעמדו לפני ה' קודמת לזכר מעמד ישראל בסיני. "ועבר כבודך בי וירד בענני" – רמז ברור ל"וירד ה' בענן... ויעבור ה' על פניו", אלא שכאן התגלות ה' למשורר מתרחשת בו ובתודעתו ואינה מגיעה אליו ממראה עיניו: "ראיית הלב" מספיקה לו להאמין בה' ולברך שם כבודו.

אנו נוסיף ונדגיש כי "רעיוניו", "מראה לבו", "חזיוניו" ו"סעיפיו" מעלים בדובר את זכר סיני על פי אותה הוראה שצוינה בכוזרי, היא המטלה שמטיל החסיד "על כוח הדמיון להעביר לנגד עיניו". החרוז המבריק העובר לאורך השיר הוא ביסודו כינוי קניין לגוף ראשון, ומצביע יפה על ההתעוררות הבאה מן האדם עצמו ומתוכו. וכדברי אהרן מירסקי²² על שיר זה: 'לבו ומחשבותיו הם שניטל עליהם לעוררהו'. סיומה של המילה ד' (שם השם) בחרוז האחרון מציין ביסודו כינוי קניין, אלא שאנו תופסים בדרך-כלל את כל המילה כשם עצם פרטי, ויסוד הקניין אינו נשמע לאוזנינו. בשיר זה חוזרת המילה אל עיקרה, ויחד עם שאר כינויי ה'נ' נשמע בה קשר השייכות של האדם ל'אדוניו', ולפי שהיא מקשרת אותנו אל התפילה היא יוצרת את

20 שם, עמ' 417.

21 ישעיהו ליבוביץ, "הסליחות והפיוטים של ריה"ל", בתוך: משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, מלב"ד ח' שוורץ, ירושלים תשל"ח, עמ' 197.

22 אהרן מירסקי, "משמעות החרוז בשירת ספרד", לשוננו לג (תשכ"ט) עמ' 75.

תפארת החיתום. נראה לי כי במסגרת זו גם השם 'סיני' מבקש, כביכול, לקושרו בכינוי קניין אל הדובר: 'ולבי ראך ויאמן בך / כאלו מעמד היה בסיני'. סיני נעשה כאן קרוב, אישי ושייך. בעבודת המחקר שלו קושר ישראל לוי²³ בית זה למשנתו ההגותית של ריה"ל, ומצביע על מרכזיותו של מעמד הר סיני בספר הכוזרי. עיקרו של הבית 'ראיית הלב' בהקשר לאמונה, וראיית הלב בהכרח חוזרת אל הנקודה האישית ואל ההתעוררות העצמית. כינוי הקניין בי חוזר בשיר קצר זה עוד ארבע פעמים (מלבד החרוזים), מהם פעמיים כחרוז ביניים: רעיוני, חזיוני, ובפעמים האחרות: שעפי, יצועי.

כינוי אחר לגוף ראשון, כינוי הפעול, חוזר בשיר שלוש פעמים ויוצר חריזות ביניים: יעירוני, הבינוני, הקימוני. שלוש מילים אלה הן המילים הראשונות בבית א, ב ובבית האחרון, ועיקרן אחר: הרעיונות העצמיים המעירים את האדם. כינויים לגוף ראשון באים גם במילים 'בי' (בית ב, ד) ו'לבי' (בית ג). כל זה מגלה ומדגיש עד כמה שליט, בשיר שלפנינו, רעיון ההתעוררות העצמית הבאה מן הדובר.

ההתעוררות העצמית מכוונת להיקשר לבורא ולדבוק בו. הדיבור המופנה אל הבורא בשירנו, כמו גם בתפילות רבות, הוא דיבור ישיר בלשון נוכח, לשון המבליטה קרבה לאל וגישה אישית אליו. רעיון זה של קרבה לאל מגלה המשורר בתבניות הלשון שהעמיד בתוך השיר בכינויים לנוכח, הן כינויי קניין: שמך, חסדיך, כבודך; הן כינויי מושא: ראך, דרשתיך, והן אחרים: בך. מלבד הכינויים יש מקום לבדוק גם את צורות הלשון האחרות, כגון: מילית היחס 'ב' החוזרת ג פעמים: 'קשורה בי', 'עבר בי', 'ויאמן בך'. והדברים מתקשרים כך: הנפש הקשורה בי מביאה אותי להאמין בך, והאמונה בך מביאה [את] כבודך לעבור בי. מילית שימוש אחרת הבולטת בשיר היא ה'וא'ו'. היא מצרפת רעיון לרעיון בקשר של ניגוד 'קשורה בי' – והיא נפלאה, ובקשר של תוצאה 'ראך ויאמן', 'דרשתיך... ועבר...'. 'הבינוני... ולבי ראך'. הוא'ו, על גיווני תפקידיה, מצליחה להציג את ההתפתחות המתרחשת בשיר מ'יעירוני' ועד 'קימוני'.

הרעיונות, הנפש והלב, מתוך התעוררות משנת הסכלות, מעירים את הגוף משנתו, שינה ממש, לברך את כבוד ה'. ההאנשה של הרעיונות והלב ופעולתם העצמאית, כביכול, יש להן אחיזה במשנתו ההגותית של הלוי, שבה מדומה החסיד למושל. החסיד מושל באבריו ובכוחותיו הגופניים והרוחניים, ומכוונם על תפקידם ועל פעולתם בעבודת הבורא. אותו הקטע החשוב שהצגנו לעיל, נראה כאילו לא בא שירנו אלא כדי לממשו: '...אחרי כן מטיל החסיד על כוח הדמיון להעביר לנגד עיניו, כחיקוי לענין האלוהי המבוקש, את המחזות הנהדרים ביותר השמורים בנפשו על ידי הכוח המשמר כגון מעמד הר סיני...'. כיוון שמפעיל החסיד את רעיונותיו, הרי הם פועלים, ומכאן שלשון ההאנשה, השגרתית לכאורה, יש לה בסיס הגותי איתן ובכוונת מכוון היא באה.

23 ישראל לוי, שירת ריה"ל ביחסה למקורות העבריים הקדומים, עבודת דוקטור בהדרכת פרופ' חיים שירמן, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ד, עמ' 155.

זאת ועוד, הביטוי 'ולבי ראך' מעלה לפנינו רעיון מרכזי אחר במשנת ההגות של ריה"ל, וכפי שמצטט שירמן²⁴ מתוך הכוזרי ד, ג: '...שכן ניתן לבחירי ברואיז עין פנימית, הרוואה את כל הדברים, כמו שהם בהוויתם הבלתי משתנית... מי שנתן מבריאיתו בעין כזאת הוא הפקח באמת... עין זו היא הרוואה צורות עצומות ונוראות המורות על אמתות אין בהן ספק'. נמצא שהביטוי השגור 'ולבי ראך' אינו מופיע כאן בדרך השגרתית: הבנתי, הרגשתי, אלא טומן בחובו תורה פילוסופית שלמה על ראיית הלב באותה עין פנימית הרוואה עצומות ונוראות. דומה שסיכומו של רוזנצווייג לשיר זה קולע אינטואיטיבית לקריאה המפורטת שהובאה בזה:

מה שנכסף לו המשורר אירע, חזיון לילה הביא לו את חוויית ראיית האל. בהיותו בין חלום ליקיצה — במצב שיש בו החוקיות העצמית של החלום והתקפות של היקיצה — כשהוא מהרהר על הקשר בין גוף ונפש הוא חווה את האל כאילו לבו היה נוכח במעמד סיני. החוויה הנוכחית חוזרת על ההתגלות בהיסטוריה ומאשרת אותה... הנס לא איבד את ניסיותו לגביו. אלא הראייה נתנה לו את העוז להשתחוות בפני מקור הנס. בעיה הגותית הפכה לכוחו של הלב.²⁵

האנשת החטא בחלום לקראת הסליחה והתשובה

בהקשר המתואר משמש החלום את החסיד, כלומר דמות שהיא שלמה במידותיה ובמעלותיה ושולטת בכוחותיה הגופניים והרוחניים. כנגד זה בפיוטי הסליחות יסייע החלום למי שעדיין זקוק לתיקון ולתשובה כדי להצטרף לאמירת הסליחות בציבור, צעד שיביא לסליחה ולתשובה. אחד היסודות הבולטים בפיוטי הסליחות הוא ההתעוררות, היקיצה משנת הסכלות, מהבלי העולם הזה, אל התשובה ואל המעשים הטובים. והנה המעמד הפיזי, הממשי, של היקיצה מן השינה, נעשה לסמל ליקיצה הרוחנית, ובתוך כך מדגיש המשורר את ההתעוררות העצמית, ההתעוררות וההתנערות הבאות מתוך האדם. ברם ברור למשורר כי היקיצה הממשית באשמורת הלילה, כמו היקיצה הרוחנית, אינה קלה כלל ועיקר, כי על כן מנצל הוא את "התפאורה" של מראות הלילה זרוע הכוכבים וצבא השמים הממושעים והעושים רצון קונם כחלק מפיוטים אלה.²⁶

מראות הלילה בפיוטי הסליחות גוררים לשיר את תמונת החלום, שאדם המקיץ מחלומו נזכר בו, כפי שעולה מן הסליחה בתבנית המוסתאג'יב "אתיו אמונים ביחד":²⁷

24 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 17), א, עמ' 516.

25 פירוש פונץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי — תרגום ואיתור פסוקי מקרא ואמרות חז"ל המאוזכרים בשירים: מיכאל שוורץ, 'ירושלים תשע"א', עמ' 42.

26 כך בבירור בפיוט הסליחה "ישן אל תדרם ועזוב התלהלהך", ראו בנימין ברתקוה ואפרים חזן, שירת ההלכה, רמת גן תשנ"א, עמ' 19-26.

27 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 220.

וְדוֹנִי רְאִיתִיו בְּחִלּוֹמִי
וְאָמַרְהָ: "אֵיכָה בְּנוֹמִי
בָּא אֵלַי לְשֹׁכֵב עִמִּי?" / וְאָקְרָא בְּקוֹל גָּדוֹל:
"חֲנָה חֲנִית עָלַי
וּתְאַסֵּר לִי בֵּין אֲבָרֵי וּכְסָלֵי
מֵרָאשִׁי וְעַד רִגְלֵי / מִי אֶתָּה הֵר הַגָּדוֹל?!"

הדובר, המתקשה כנראה להקיץ לסליחות, ממשיך את שנתו, אך נפשו אינה שקטה, שכן מודע הוא לחטאיו, ואלה ממשיים הם בעיניו עד כדי כך שהחטא לובש ישות ומתגלה אליו בחלום בלהות. השיר מצטט את קריאת-זעקתו של הדובר כנגד החטא, מעין יצר הרע הבא עליו להחטיא. התגלות הזדון בחלום בונה דרמה מרתקת ומעמידה מונולוג זעקת הצלה של מי שעומד לפני אונס וכמי שהר גדול עומד לכסותו ולבולעו.

בעקבות חלום הביעותים הזה הוא מבקש פתרון מן "הטהורים", כלומר החכמים זכי הלב:

טְהוּרִים פְּרָשׁוּ לִי הַחֲלוֹם
וְאָמְרוּ לִי "שְׁלוֹם שְׁלוֹם
אֲבֵל גֵּשׁ וְאָמַר הָלוֹם / וַיֹּאמֶר קִין אֵל ה' גָּדוֹל..."

הפתרון הוא לטובה, כלומר, למרות התמונה הקשה של החלום, אין על החולם אלא לשוב, להתוודות על עונו ולשוב בתשובה. כך יבטל את "הזדון" וישתחרר באחת מסיוטי החלום. התמונה כולה מציירת לפנינו את מלחמת האדם ביצרו ובפיתוייו.

עוצמה מיוחדת יש בסימנות המקראית החותמות את המחרוזות. הן באות מהקשר שונה ויוצרות הפתעה של תדהמה לנוכח המקור. כך הוא השיבוץ מבראשית לט, יד, החותם את המחרוזת הראשונה, והמביא אל השיר את דברי אשת פוטיפר כנגד יוסף הצדיק, וכך היא חתימת המחרוזת השנייה מזכריה ד, ז. כך היא בעיקר הסימנות המקראית במחרוזת השלישית, "ויאמר קין אל ה' גדול...", שהוא שיבוץ קטוע, שעיקר אמירתו בשיר הוא ההמשך החסר "גדול עונוי מנשוא", ודרשות חז"ל כי קין חזר בתשובה ואף לימד את אדם הראשון תשובה מהי (בראשית רבה, כב, יג ועוד).

החלום כנבואה

בין כך ובין כך לחלום עוצמה ומשמעות רבה עד כדי העמדתו בהקשר אחד עם נבואה. כך בפיוט "אלוהי נשמה שנתת בי..." יקרו לדבר²⁸, פיוט מסוג ה"מוחרך"²⁹, שבמרכזו הנשמה

28 דב ירדן (מהדיר), שירי הקודש לרבי יהודה הלוי, א-ד, ירושלים תשל"ח-תשמ"ו, עמ' 842-844.
29 על משמעות השם ראו: אפרים חזן, "משמעות המונח הפיוטי 'מוחרך'", תרביץ, מו (ניסן-אלול תשל"ז), עמ' 323-325.

ומעלותיה תוך שיחה הרמונית בינה לבין האדם הנושא אותה. בסופו שלפיוט מודות הנפשות לאל על תחושת ההתגלות:

חַי הָעוֹלָמוֹת / לָךְ תִּהְיֶה תְּאוֹת
בְּהִמְצָא תְּעוֹמוֹת / וּבְהִגְלוֹת פְּלִיאוֹת
גַּם בְּחִלּוֹמוֹת / גַּם בְּנִבּוּאוֹת

בחלומות, כמו בנבואה, מתגלות נפלאות ותעלומות הנסתרות בדרך כלל מעין האדם ומשכלו. אכן, קשר זה בנוי על הפסוק (במדבר יב, ו) "וַיֹּאמֶר שְׁמָעוּ נָא דְבָרֵי אִם יִהְיֶה נִבְיָאֵכֶם בְּמִרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדַּע בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר בּוֹ". הלשון עצמה היא על פי שמ"א כח: "וַיִּשְׁאַל שְׁאוּל בַּה' וְלֹא עָנָה ה' גַּם בְּחִלּוֹמוֹת גַּם בְּאִוִּרִים גַּם בְּנִבְיָאִים". ההקשר המקראי מדבר על נביא שהוכר והוכרז כנביא, ואילו הלוי רואה בחלום אפשרות התגלות לכל אדם הראוי לכך. עם זה יש לזכור כי יכולת ההשגה של האדם מוגבלת בהחלט, וגם בפיוט "כל עצמותי... יצרי ויצורי ממך היו", שכל כולו דבקות באל, המחשבות והחלומות אינם מספיקים: "וחלומותי / ושעיף רעיוני / לא דמוך", כי על כן הוא מצהיר: "מי יתנני לחזותו בחלום / אישן שנת עולם ולא אקיצה". תמורת ראייה שיש בה השגת האל מוכן המשורר למסור את נפשו.

היינו כחולמים

לחלום תפקיד מרכזי גם בשירתו הלאומית של הלוי. כמו שהמשכה של שנת הסכלות והשינה ממש הוא החלום, כך גם המשכה של שנת הגלות³⁰ הוא החלום, אלא שציורי החלום נבנים על הפסוק בתהלים קכו, א: "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב ה' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחִלְמִים", ובכך מתחבר השיר אל המזמור כולו על תיאורי הגאולה שבו. קישור חלומות הגאולה אל מזמור זה מתגלה בבית המפורסם ביותר משירתו של הלוי "לבכות ענותך אני תנים, ועת אחלם שיבת שבותך אני כנור לשיריך".³¹ בראדי מפנה דווקא אל פסוק ב, "אֶזְרָא יִמְלֵא שְׁחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵינוּ רִנָּה", כלומר בעת הגאולה אני אממש אותה רינה ואהיה לה כינור. חשוב להדגיש כי לצירוף "היינו כחולמים" הוצעו פירושים שונים.³² רש"י מפרש כי בעת שיבת ציון "נהיה כחולמים",

30 דימוי הגלות לשינה הוא דימוי קדום, המצוי כבר במקרא, בדברי הנחמה של נביאי ישראל. כך ישעיהו (נב, א) "עורי עורי לבשי עוֹךְ, צִיּוֹן", והיטיב לפרש זאת בעל מצודת דוד: "את ציון, הקיצי מעתה מתרדמת הצער".

31 "ציון הלא תשאלי", ריה"ל, דיואן (הערה 19), עמ' 155; שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 17), ב, עמ' 485-489. השיר נכתב כשיר אישי של געגועים לציון, אך עד מהרה אומץ כקניה לתשעה באב בכל קהילות ישראל.

32 הפירושים המובאים הם על פי נוסח מקראות גדולות, עמ' 192-193. ראו: ספר תהלים, עם פירוש דעת מקרא, מפורש בירי עמוס חכם, ירושלים תשמ"א, עמ' תסג-תסו.

כלומר החלום הוא דימוי לתחושה בעת הגאולה. ראב"ע מרחיב ומפרש את דימוי החלום: "אין אדם רואה בהקיץ הפלא הזה רק בחלום". הרד"ק בשם אביו רואה בחלום דימוי לשנות הגלות הארוכות והקשות: "כחלום יעוף יהיה בעינינו צרות הגלות, מרוב השמחה שתהיה לנו בשובנו לארצנו", וכך מפרשים גם ר' ישעיה מטראני ור' מנחם המאירי. מיוחד הוא פירושו של בעל התרגום לתהילים, המתרגם "היינו כחולמים" כעניין של החלמה והבראה.

נחזור אל הלוי. הוא משתמש בחלום השיבה שבתהילים כמשמעות של תקווה וכיסופים לגאולה לשיבה שתבוא, כיסופים העשויים להביא את הנכסף לחזות – בחלום או בהקיץ – את תהליך הגאולה. לעת הזאת הוא "כינור" לשירת ציון. כך עולה בבירור מן הפיוט "ירוחם בך יתום"³³:

יִרְחֵם בְּךָ יְתוֹם אֲסִיר תִּקְוָה
וְלִבּוֹ בְּגַחְלֵי הָעָנִי נִכְוָה
יַחְכֵּה וְנִפְשׁוֹ מִחֲכֹת דָּוָה
וַיַּחֲלֵם בְּשׁוֹכֵה אֶת־שְׁבוֹת חֵילֶךְ / כְּאֲסִיר פְּדוֹת חָלֶם

הדובר תולה עיניו באל, מצפה, מייחל ומחכה, ובתוך כך חולם "בשוב ה'" כאסיר החולם על שחרורו. ואף כאן החיבור הוא לתהילים קכו, שהוא התשתית לחלומות השיבה. אותה תשתית מעצבת את חלום הגאולה גם בפיוט "קוראים בלבב שלם / שאלו שלום שלם"³⁴: "... כי אין מרעה ומרכץ / לעדר כבר חולם / ובשוב שבותו – כחולם". עם ישראל המשולים לצאן אינם מוצאים לעצמם מקום מנוחה ואמצעי מחיה בעוד שהם זקוקים להיות "מחלימים" בשדה מרעה דשן. במצב זה אין לו לעם אלא לחלום את שיבתו שאינה מגיעה. המעניין בצימוד "חולם – חולם" הוא כי המשורר משלב בתוך דבריו את פירושו של בעל התרגום, שראינו לעיל.

אין פותר חלומי

חלום השיבה נמשך ונמשך, הגלות מתמשכת לאין קץ, והתפילות לגאולה אינן נענות, כפי שניתן לראות מן הסליחה הלאומית "היכל ה' ומקדש הדומו"³⁵, המתארת את עם ישראל מכוונים לבם ותפילתם כאשר "מגמת פניהם ירושלים / אל אביהם אשר בשמים". כך, בתיאור נרחב, בארבע המחרוזות הראשונות. במחרוזת החמישית הוא נזכר, כביכול, שעד עתה תפילתו לגאולה לא הועילה, ואז בהתרסה ובאירוניה חריפה הוא אומר:

33 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 14.

34 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 63.

35 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 171.

שֶׁפֶן תְּפִלָּה וְצוֹר מִתְעַלֵּם
וְשָׁמַע חֲרָפוֹת וְהָיָה כְּאֵלִים
בְּשׁוֹב שְׁבוֹת צִיּוֹן הָיָה כְּחֹלִים / וּבְהִקְצוֹ וְאֵין פֹּתֵר חֲלוֹמוֹ

בשונה מן החלום בסליחה האישית, הזוכה לפתרון חיובי מפי "טהורים", ואשר פתרונו תלוי בדובר עצמו, ובשונה מן הפיוטים שראינו, שבהם מתואר החלום מתוך תקווה, הנה כאן אין פותר לחלום, אין מי שיממש את החלום ויהפוך אותו למציאות, ולדובר אין אלא לזעוק את שאלת הדורות "מתי אקרא ואתה תרצה / ואת משפטי לאור תוצא". המשורר מתאר כך את חלום העם: 'ובשוב שבות ציון / היה כחולם // ובהקיצו אין פותר חלומי'. זהו משחק נפלא עם השיבוץ מתהילים קכו, א, המוכר לנו כל כך. שם השיבה היא ממשית והחלום הוא מטפורי, וכאן החלום הוא ה'ממש', והשיבה אינה אלא חלום חסר פתרון (=מימוש). זהו חלומה של כנסת ישראל, של העם כולו. עניין זה של חלום שאין לו פתרון ואין בו פתרון, חוזר בשיר "נפשי לבית אל נכספה גם כלתה / גם בחלומות לחזותי עלתה"³⁶. הנפש מבקשת להגיע לבית ה', ומרוב געגועיה היא מגיעה אליו בחלומותיה, אלא שחלומות אלה אינם מעלים מרפא: "עלתה — ולא מצאה ארוכה, כי חלום לא יחלים נפש בהקיץ חלתה". הנה כי כן, ראיית האל בחלום אינה נותנת תשובה לגעגועי הגאולה.

ביחס לחלום עולות שתי נקודות מרכזיות. האחת היא היכולת "לעלות", לחזות חלום, כפי שניתן ללמוד מן הסוגר של הבית הפותח, והשנית היא כי החלום אינו יוצר מציאות, כדרך שמודגש בצימוד הגזרי "חלום לא יחלים". הפתיחה בלשון מזמור פד מעצימה את הפער בין הכיסופים שיש להם מימוש לבין הכיסופים הנשארים תלויים ועומדים. השימוש בצורת המקור "בהקיצו" "בהקיץ" בשני השירים, והרעיון כי החלום אינו יוצר ממשות, מהדהדים את ישעיהו כט, ז-ח: "וְהָיָה כְּחֹלִים חֲזוֹן לִי לֵאמֹר... וְהָיָה כְּאִשֶּׁר יִחַלֵּם הָרָעַב וְהָנָה אוֹכֵל וְהָקִיץ וְרִיקָה נִפְשׁוֹ וְכַאֲשֶׁר יִחַלֵּם הַצָּמָא וְהָנָה שֹׁתֶה וְהָקִיץ וְהָנָה עֵיפִי וְנִפְשׁוֹ שׁוֹקֶקָה כִּן יִהְיֶה הַמּוֹן כָּל הַגּוֹיִם הַצִּבְאִים עַל הָרַ צִיּוֹן". האכזבה גדולה כפלים, שהרי המשל בישעיהו מתייחס לאומות המבקשות לפגוע בירושלים וחלומן אינו מתממש, ואילו כאן דווקא החלום להגיע לבית אל ולראות בבניינו ורצון הנפש להתקרב עד לתפיסת מושג האלוהות הם המתנפצים אל קרקע המציאות.

חלום גדול כנקודת ציון מרכזית בחיי המשורר

שירת הלוי מכירה חלומות פרטיים על הגאולה. הם באים בשירים שאינם פיוט, והם באים כתגובה על חלום שיש לו מקום בביוגרפיה של המשורר, כעדות הכתובה "ואמר על מה

³⁶ ריה"ל, דיואן (הערה 19, ג, עמ' 306). השיר בנוי בדרך השרשור, כלומר המילה המסיימת בית פותחת את הבית השני, והתבנית ממחישה את התגלגלות הנפש לקראת מאווייה.

שראה בחלומו", כפי שתרגמה שירמן³⁷ מתוך הדיוואן, ואילו בראדי³⁸ הציע את הכתובת "ראה בחלום מפלת מלכות ישמעאל, שנת תתץ".

נִמְתָּ וְנִרְדַּמְתָּ וְחָרָה קִמְתָּ — / מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתָּ?
אוֹלֵי חֲלוֹמֵי הָרֶאֱךָ שׁוֹנְאֵךְ / כִּי דָל וְכִי שָׁפֵל — וְאַתָּה רִמְתָּ?
אִמְרוּ לְבֶן־הָגֵר: אֲסֹף יָד גְּאוּהָ / מִבֶּן־גְּבִרְתָּךְ אֲשֶׁר זָעַמְתָּ!
שָׁפֵל רֵאִיתִיךָ וְשׁוֹמֵם בְּחֲלוֹם — / אוֹלֵי בְּהָקִיץ כֵּן כָּבֵר שָׁמַמְתָּ?
וְשָׁנַת תַּת"ץ תַּתִּיץ לָךְ כָּל־גְּאוּהָ, / תִּבּוֹשׁ וְתַחֲפֹר מֵאֲשֶׁר זָמַמְתָּ. 5
הָאֵת אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמֶךָ פָּרָא אָנוּשׁ! / מָה כְּבֹדָה יָדְךָ וְמָה עֲצָמְתָּ!
הָאֵת מִקְרָא פֶם מִמְלַל רִבְרִבֵּן / וְאֲשֶׁר בְּקִדְיָשִׁי זָבֹול לְחֻמְתָּ,
הָאֵת חֲסֹף טִינָא בְּרִגְלֵי פְרוּזָלָא / בְּאַחֲרִית בָּאתָ וְהִתְרוּמְמָתָ,
אוֹלֵי נִגְפָה אֵל בְּאַבְנָא דִּי־מַחַת / צִלְמָא וְשִׁלֵּם לָךְ אֲשֶׁר הִקְדַּמְתָּ!

ביאורים ומקורות

1. נמת... קמת: הדובר מדבר אל עצמו מתוך התרגשות רבה בעקבות החלום. מה... חלמת: שיבוץ כלשונו, מתוך בראשית לז, י. 2. אולי: מאחר שמדובר בחלום נוקט הדובר לשון ספק, וכן בבית הרביעי ובבית האחרון. 3. לכן הגר: הוא ישמעאל בן השפחה הגר, המציין את המוסלמים. אסף יד גאווה: הפסק להתנשא ולשלוט. מבן גברתך: הוא יצחק בן שרה הגבירה, המציין כאן את עם ישראל. זעמת: שפגעת בו בזעם ובשנאה. 4. שפל... בחלום: החלום הראני כי ירדת מגדולתך ומשלטונך. אולי... שממת: אולי חלומי אמת הוא וכבר נפלה מלכותך גם בהקיצך. 5. ושנת תת"ץ: היא שנת 1130. תתץ... גאווה: תתנפץ גאוותך ועליונותך. 6. האת... אנוש: אכן אתה הוא זה שהתורה קראה לו "פרא אדם" (בר' טז, יב). מה... עצמת: הכבדת עולך על ישראל. 7. האת... נלחמת: הדובר מזהה את ישמעאל עם הדמויות שראה דניאל בחזון קץ הימים, על פי דניאל ז, ח. בקדישי זבול: במלאכי מרום, על פי דניאל ז, כא. פם ממלל רברבן: פה מדבר גדולות ודברי רהב. 8. האת... פרזולא: אכן אתה הוא הצלם העשוי מטיט חרס וברזל. צלם זה מציין את המלכות האחרונה אשר תוכה ותיפול. 9. אולי... צלמא: הוכיח באבן שמחצה את הצלם, כמתואר בדניאל ב, לד. ושלם... הקדמת: נענשת על מעשיך הקודמים.

השיר מתאר את ההתרגשות העצומה בעקבות חלום בעל עוצמה, שהחולם רואה בו חלום נבואי. עדות לה הן הפנייה אל עצמו והפעלים החוזרים והחוזרים ביניהם. אף לשון הנוכח, הדיבור הישיר "לכן הגר", והפנייה הישירה אליו בצירוף ה"א החיזוק "האת", מעצימים את ההתרגשות ואת התחושה כי הדברים קרובים וממשיים. מדרש הלשון "תתץ" – תותץ", ובעיקר החפיפה שיוצר הדובר בין חזון דניאל לחלום, מאמתים כביכול את תחושת הדובר כי אכן הגיעה עת מפלתו של ישמעאל. המעניין הוא כי בשונה מן השירים הקודמים שבהם תיאר ריה"ל את החלומות בפירוט, הנה בשיר זה מעלה הדובר אווירה והתרגשות, אך החלום

37 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 17), ב, עמ' 480.

38 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ב, עמ' 302, וראו בביאור, שם, עמ' 280-282.

עצמו חסר מן השיר. האם חלם משהו מעין חזון דניאל וכיצד ראה את מפלת ישמעאל לנגד עיניו – סתם ולא פירש.

גיל ופליישר, בספרם המונומנטלי "יהודה הלוי ובני חוגו",³⁹ ניתחו ניתוח מפורט ומרתק את כתב היד ENA NS 1,f.5 (תעודה 19 בסידורם של המחברים) המכיל מכתב בכתב ידו של יהודה הלוי המופנה לחלפון בן נתנאל. ממנו הם למדים כי כבר בשנת 1129 היה ריה"ל לקראת נסיעה מזרחה ועלייה לארץ ישראל, ואף יצא לדרך והגיע לצפון-אפריקה, אלא שמסיבות לא ברורות נאלץ לשוב על עקביו.⁴⁰ עובדה זו, המצביעה על ניסיון לממש את העלייה לארץ ישראל בסביבות 1130, מסבירה כמה וכמה סתומות בשירי ריה"ל.⁴¹ ברם משמעות מיוחדת מקבל שירנו בעקבות עיון זה, כדבריהם:⁴² "שנה זו, שנת ד' תת"ץ, לא היתה שנה רגילה בעיני ריה"ל. בחלום שראה באחד הלילות בסמוך לעת ההיא נתבשר שבאותה שנה יקיץ הקץ על מלכות ישמעאל ויגיע זמן גאולתם של ישראל... קרובה הסברה שחלום זה חיזק את הלוי עוד יותר בקביעת מועד עלייתו המתוכננת". הווה אומר, שיר החלום על מפלת ישמעאל היה מניע רב משמעות בניסיון הראשון של ריה"ל לעלייתו לארץ ישראל בשנת 1130, ניסיון שבסופו של דבר לא הצליח, אך הוא חשוב להבנת נקודות רבות בתולדותיו של ריה"ל, בשירת חייו ובהגותו.⁴³ מכאן שריה"ל האמין בחלום זה בכל לבו, והחלום אף המריץ אותו לעשות מעשה שלא עלה יפה, ובסופו של דבר האכזבה לא איחרה לבוא.

א' קומם⁴⁴ מצביע על ההדרגתיות העולה משירת הלוי לגבי החלום: תחילה מופיע החלום בגדר משאלה בשיר "לקראת מקור חיי אמת ארוצה",⁴⁵ בו הוא מצהיר "מי יתנני לחזותו בחלום / אישן שנת עולם ולא אקיצה". חלום מעין זה להשגת האל הוא בגדר משאלה שאין אחריה אלא המוות. מעבר למשאלה הוא חלום מפורש בשיר "אלהי משכנותיך ידידות", ומעבר לזה חלום של נבואה במציאות אקטואלית עולה בשיר "נמת ונדרמת וחרד קמת". בשני השירים האחרונים דנו לעיל. אולי יש כאן הדרגה ביחס לחלום, אך בוודאי אין לקבוע כאן סדר זמנים,⁴⁶ מה עוד שלשיר האחרון תאריך ברור, כפי שראינו.

39 משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, ירושלים תשס"א, עמ' 174-197.

40 גיל ופליישר, יהודה הלוי ובני חוגו (הערה 39), עמ' 199-200.

41 גיל ופליישר (הערה 39), עמ' 188-189, 194-195.

42 גיל ופליישר (הערה 39), עמ' 188-189.

43 שכן חלומו של מלך הכוזרים מניעו לחפש את המעשה הנכון. יתר על כן, חלום נוסף המתואר בראשית מאמר ב שולח אותו אל מערה בהרי ורסאן, ושם הוא מקבל עליו את היהדות ומתגיייר (ריה"ל, הכוזרי |הערה 16|, ב, א, עמ' מז). החלומות הנאמנים הם "ערוץ תקשורת" לידעת "הנעלם" (שם, ג, יא, עמ' קה). וחשובה כאן הערתו של י' סילמן: "מן הראוי לציין שה'חלומות הנאמנים' מופיעים שם בשורה אחת עם האורים והתומים. ברור שלדעתו הם האמצעי היחיד העומד לרשות בני דורו".

44 א' קומם, "בין שירה לנבואה", מולד סדרה חדשה ב (כה) (תשכ"ח-תשכ"ט), עמ' 676 ואילך.

45 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 296.

46 וראו התייחסותו למאמרו של קומם: אפרים חזן, תורת השיר בפיוט הספרדי – לאור שירת הקודש של ר' יהודה הלוי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 220-221.

השוואה קלה לשימוש בחלום בשירת החול של ריה"ל תדגיש בפנינו את גודל החשיבות שהעניק ריה"ל לחלום בהגות, בפיוט ובשירתו האישית. בשירת החול החלום הוא מוטיב שגורתי,⁴⁷ המקרב רחוקים והמהווה חלק מן ההפלגה בשירת השבח, לענייננו נסתפק בהדגמה קצרה: השיר "בכנפי החלום אעוף כיונה / להר המור ואל גבעת הלבונה"⁴⁸ הוא שיר שכתב ריה"ל לידידו אברהם בן אלרביב לחתונתו. המשורר לא יכול היה להיות נוכח בחתונת ידידו, והוא בונה את השיר על חלום המביאו אל החתונה. תוך כדי כך הוא מתאר ומשבח את המעמד ואת החתן והכלה: "וראה פני שמש בהלו / ואיכה נאצל על הלבנה". הדובר נמצא כביכול בחברת החוגגים באמצעות החלום, "חלומי העבירוני עליהם / ולבב ער בתוך גופה ישנה". החלום כאן אינו אלא דרך עיצוב, המאפשרת למשורר לתאר את פאר החתונה ואת כבודם ויופיים של החתן והכלה. טכניקה דומה הוא מפעיל בשיר "אל בחלום ליל תשמחי דוה / בקר ונפרע מאשר הלוה".⁴⁹ בראדיו⁵⁰ מוצא לנכון להקדים לביאור השיר הקדמה קצרה, ולציין "שמנהג המשוררים הערביים (והעבריים ההולכים בעקבותם) לשיר הרבה על דבר פגישת האוהבים בחלום בחזיון לילה...". בדרך כלל פגישת החלום יש בה מעין פיצוי על המרחק והפרידה במציאות, ואולם בשיר זה בחר הלוי לבטל את שמחת החלום שבו הוא רואה את ידידו, שכן עם בוקר תגדל האכזבה כפלים. אמירה זו מזמנת לדובר אפשרות להכריז על שבחי אהובו לפרטיהם, בהקדמה הכתובה כשיר חשק. בבית המעבר שואל הדובר: "מי לי בפותר החלום דודי / מי ימשכהו לי בחוט אחוה". בית זה מאפשר לדובר לעבור באופן וירטואוזי אל שבחו של הנמען הישיר, הוא אבו אלחג'אג', הוא יוסף בן לאיר, שכן החיפוש אחרי פותר החלומות מעלה את זכרו של יוסף, ויוסף הקדמון איננו. בתחבולה נוספת מתנחם הדובר על היעדרו של יוסף המקראי בידידו יוסף ובאיגרת שהגיעה ממנו, "הוא החלום הבא ופתרונו". זהו אפוא פתרון החלום. השורש "פתר" בהקשר זה מציין את מימוש החלום, ולא את ביאורו ופרשנותו.

בין כך ובין כך נמצאנו עומדים על ההבדל הרב שבין הופעת החלום בשירת הקודש, שהוא מעין נבואה ובעל חשיבות לגבי שלמות האדם, לבין החלום בשירת החלום, שאינו אלא תחבולה רטורית וטכניקה פואטית.

47 ראו דוד ילין, תורת השירה הספרדית, מהדורה שנייה מצולמת עם מבוא וביבליוגרפיה מאת ד' פגיס, ירושלים תשל"ב, עמ' 35-36.

48 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ב, עמ' 276-278; גיל ופליישר (הערה 39), עמ' 132 הערה 101.

49 ריה"ל, דיואן א, עמ' 19, וראו גיל-פליישר, עמ' 117 הערה 15.

50 ריה"ל, דיואן א, חלק הביאורים עמ' 39-40.