

פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב

אחת התופעות המעניינות ביותר בפרשנות המקרא של הרמב"ם היא פירוש טקסט מקראי באמצעות מדרש שנדרש עליו. את המאמר הזה אקדיש לשלושה טיפוסים שונים של פרשנות מקרא באמצעות מדרשים, ואזגים אותם באמצעות שלושה פירושים שנתן הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב בבראשית פרק כח.

הרמב"ם מפרש את חלום הסולם בשלושה מקומות בכתביו¹: בהלכות יסודי התורה ג ו, במו"ג ח"א פט"ו, ושם ח"ב פ"י. עפ"י כל פירוש יש לחלום יעקב משמעות שונה; עפ"י הלכות יסודי התורה — עניינו של חלום הסולם הוא גילוי עתידות, ואילו עפ"י מו"ג עניינו 'סתרי תורה'. עפ"י הפירוש במו"ג ח"א פט"ו, נסוב חלום יעקב על הפסיקה של העולם השפל ושל עולם הגלגלים, על ההכרה האנושית ועל דמותו של הנביא כמנהיג אידאלי, ואילו עפ"י מו"ג ח"ב פ"י, חלום הסולם הוא משל פשוט יותר, וענינו הפסיקה של העולם השפל בלבד. הפסיקה אליה יש לשייך גם את תורת האדם אינה אלא 'מעשה בראשית', אחד משני המדעים האיזוטריים המרכזיים אשר לפירושם מוקדש מורה הנבוכים. תורת הנבואה אמנם איננה חלק ממעשה בראשית, אולם, עפ"י מו"ג ח"א פל"ה, היא מכלל "סתרי תורה" באמת.

1 פירוש 'רביעי' לחלום הסולם מצוי בחשובת הרמב"ם לרב חסדאי הלוי (אגרות הרמב"ם, לייפציג, כד ע"א—ע"ב). פירוש זה פרובלמטי, כי: א) האוטנטיביות של האגרת עדיין לא הוכחה. ב) גם אם האגרת אותנטית. הרי שעפ"י דברי הפתיחה שלה נכתבה בידי תלמיד של הרמב"ם אשר כתב את דברי הרמב"ם בלשונו הוא, וקשה לדעת באיזו מידה משקפים דברי האגרת את דברי הרמב"ם המקוריים. ג) גם אם פירוש זה הוא תשובת הרמב"ם לרב חסדאי, הרי שיתכן מאד שהרמב"ם יצר בשבילו פירוש של פשרה על מנת להניח את דעתו דוקא מפני שלא ראה בו את דמות הקורא האידאלי אשר בשבילו כתב את מו"ג. ד) הפירוש עצמו איננו אופיני לפרשנות המקרא של הרמב"ם, המצטיינת בנקיון והגיון פרשניים-דרשניים ברורים החסרים כאן. ה) עצם הפסרה בין שני הפירושים איננה נובעת באופן ישיר מאינטואיציה חסידית הפרשנית שהיתה לרמב"ם בפירושו לחלום הסולם — הבנת חלום הסולם על יסוד המדרשים, ומתן שלוש משמעויות שונות לחלום על יסוד שלושה מדרשים שונים שנדרשו עליו. מכל הטעמים הללו לא נראה לי שהפירוש באגרת לרב חסדאי הלוי משקף את דעתו האמיתית של הרמב"ם, ועומד באותה רמה פרשנית בה נמצאים הפירושים במו"ג, ולפיכך לא דנתי בו כאן.

את מציאותם של שלושת הפירושים השונים הללו לחלום הסולם, ניתן להצדיק ע"י תורת הנבואה של הרמב"ם מחד גיסא, וע"י התיאוריה של המשל המקראי שלו מאידך גיסא. עפ"י פירושו של הרמב"ם, חלום יעקב הוא חלום נבואי². כיוון שכך, זהו 'משל' אשר לפי תורת הנבואה של הרמב"ם עשויים להיות לו שני תחומי משמעות: גילוי עתידות ו'סתרי תורה'. מציאותם של שני פירושים שונים לתכנם של 'סתרי התורה' במשל הסולם ניתנת להצדקה חלקית ע"י התיאוריה של המשל המקראי, אותה מציג הרמב"ם בפתיחה למו"נ. בדברו על טיפוסים שונים של משלים בספרי הנבואה, אותם הוא ממיין עפ"י יחסי המשל לנמשל ועפ"י מקומו של הנמשל במשל, מצביע הרמב"ם על טיפוס של משל שיש לו שני נמשלים, דהיינו, שתי משמעויות שונות: "ופעם יהיה כולו משל לשני ענינים קרובים במין החכמה ההיא" (יואל 4, דף ו ע"א)³.

עפ"י פירושו, חלום הסולם הוא משל מן הטיפוס הזה, אם כי איננו משמש דוגמא מדויקת לגמרי שלו: אחת מן המשמעויות של חלום הסולם עפ"י הפירוש במו"נ ח"א פט"ו, ומשמעותו של החלום עפ"י הפירוש במו"נ ח"ב פ"י, שייכות לאותו 'מדע', למעשה בראשית⁴. אולם, אעפ"י שניתן להצדיק מתן שלושה פירושים שונים לחלום הסולם, ע"י תורת הנבואה וע"י התיאוריה של המשל המקראי של הרמב"ם, העובדה הזאת מוסברת, כפי שאראה כאן, בכך שבמדרשים ניתנו לחלום יעקב פירושים שונים זה מזה⁵, והרמב"ם השתמש בכל אחד מפירושיו לחלום במדרש אחר.

א. הפירוש לחלום הסולם בהלכות יסודי התורה

הפירוש הקצר ביותר לחלום הסולם מצוי בהלכות יסודי התורה ג ז. הוא מייצג טיפוס של פירוש לטקסט המקראי, בו מאמץ לו הרמב"ם את הפירוש המדרשי כפשוטו ואיננו רואה בו משל. הפירוש לטקסט המקראי מתבטא כאן בעצם בחירת המדרש, אחד מבין רבים, המפרש את הטקסט. פירוש מן הטיפוס הזה אופיני, למשל, לחלק הקוסמולוגי בסיפור בריאת העולם, במו"נ ח"ב פ"ל⁶. בהלכות יסודי התורה ג ז משלב הרמב"ם את דרך הפירוש

2 ראה מו"נ ח"ב פמ"ה (יואל 284, צא ע"ב), הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ג, וכן: A. Altmann, 'The Ladder of Ascension', Studies in Religious Philosophy and Mysticism, London 1969, p. 59.

3 אני מביאה תחילה את מראה המקום במקור הערבי: דלאלה אלאחריו, מהד' ש' מונק, בהוצאת י" יואל, ירושלים הרצ"א; ואח"כ את הוצאה המסורתית: ספר מורה נבוכים... בהעתקת שמואל אבן-הבן... עם ארבעה פירושים... ירושלים תש"ד. המילים המופיעות בעברית בטקסט הערבי מצויינות בגרשיים כפולים.

4 באופן דומה מצדיק גם כספי מציאות שני פירושים שונים לחלום הסולם. ראה משכיות כסף, עמ' 32, 92. לתיאוריה של המשל המקראי, ראה ספרי: פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 39—46.

5 במהדורת בראשית רבה שלו מעיר תיאודור, שמציאות ריבוי מדרשים שונים על חלום הסולם מוסברת בכך שהחכמים רצו, ככל הנראה, להוציא את הפירוש שרווח אצל סופרי הנוצרים הראשונים לחלום הסולם, ואשר לפיו נסב חזום הסולם על צליבת ישו הנוצרי ועל תלייתו.

ראה שם, עמ' 798.

6 ראה פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, עמ' 134—136; 162—163; 178. יתכן אולי לחלק טיפוס זה לשני תתי-טיפוסים: (א) קבלת פירוש מדרשי הוואה בטקסט המקראי משל ומפרש

הזאת בטכניקה פרשנית האופינית דווקא לטיפוס השני של פירוש מקרא באמצעות מדרש עליו אעמוד — לפירוש מקרא באמצעות מדרש שהוא עצמו משל; הרמב"ם איננו מציג כאן את כל המדרש, ואיננו מביא ממנו משפט כלשונו או עורך עליו פרפרזה, אלא רומז אל המדרש ע"י בחירת מילות המפתח המורות על משמעותו.

חלום הסולם מוצג כאן כאחת משש דוגמאות למשל נבואי שבו ראה הנביא את המשל 'במראה הנבואה' ומיד נחקק בלבו פשרו. אולם בשעה שאז שאר חמש הדוגמאות⁷ מוזכרו הרמב"ם מ ב ל י ל פ ר ש ן, הוא מוסיף הערת פירוש לחלום הסולם: 'כמו הסולם שראה יעקב אבינו ומלאכים עולים ויורדים בו והוא היה משל למלכויות ושיעבודן'. הרמב"ם כלל איננו מוזכר שהוא מאמץ לעצמו כאן פירוש מדרשי לחלום, אולם שתי מילות המפתח 'מלכויות' ו'שיעבודן' רומזות לכל המניח את הספרות המדרשית שהוא מקבל כאן כפירוש לטקסט המקראי מדרש, הרואה בחלום יעקב משל שענינו גילוי עתידות, והמצוי בפסיקתא דרב כהנא, ויקר"ר כט יב, ותנחומא פרשת ויצא⁸. אביא כאן את המדרש בנוסח הפסיקתא:

"והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו — אלו שרי אומות העולם. מלמד שהראה לו הקב"ה ליעקב שרי של בבל עולה ויורד, ושל מדי עולה ויורד, ושל אדום עולה ויורד. אמר הקב"ה ליעקב: למה אין אתה עולה? באותה שעה נתירא אבינו יעקב ואמר: כסם שיש לאלו ירידה כן יש לי ירידה? אמר לו: אם אתה עולה אין לך ירידה. לא האמינו ולא עלה. ר"ש בן יוסינה היה דורש: 'בכל זאת חטאו עוד ולא האמינו בנפלאותי' (תהלי' עח לב). אמר לו הקב"ה: אילו עלית והאמנת לא היתה לך ירידה לעולם, אלא הואיל ולא האמנת, הרי בניך משתעבדין בהללו ארבע מלכויות בעולם הזה. אמר לו יעקב: יכול לעולם? אמר לו: 'אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל, כי הנני מושיעך מרהוק ואת זרעך מארץ שבים' (ירמי' מז כז) " (מהד' מגדלבוים, עמ' 334—335).

מילת המפתח הראשונה אותה מציין הרמב"ם בפירושו לחלום הסולם כאן היא 'מלכויות'. מילה זאת רומזה לקורא, שהוא מקבל את הפירוש המדרשי לברא' כה יב 'והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו', וסובר ש'סולם' הוא סולם הזמן 'מלאכי אלוהים' העולים ויורדים בו הן ארבע המלכויות: בבל, מדי, יוון ורומא, אשר תעלינה לגדולה ותרדנה מגדולתן במהלך ההיסטוריה האנושית. פירוש זה מתאים יפה לתיאוריה של השמות רבי-המשמעות 'מלאך' ו'ירד ועלה' במו"נ. עפ"י מו"נ ח"ב פ"ו, מובנו הראשוני של השם 'מלאך' הוא 'שליח' הממלא פקודה, והוא מושאל לציון כל מה שניתן לראות בו שליח כזה. ארבע המלכויות עליהן מדבר המדרש הן 'שליח', מפני שהן ממלאות למעשה את 'פקודת האל'.

את הרובד הנסתר שלו. לטיפוס זה יהיה שייך חלום הסולם; (ב) קבלת פירוש מדרשי המפרש את המקרא עפ"י 'פשוטו'. לטיפוס זה יהיו שייכים הפירושים לחלק הקוסמולוגי בסיפור בריאת העולם.

7 עפ"י הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ב מציין הביטוי 'מראה הנבואה' את התמונות שרואה הנביא הן בחלום והן במראה.

8 החיות שראה 'חוקאל', הסיר הנפות ומקל השקד שראה ירמיהו, המגילה שראה יחזקאל והאיפה שראה זכריה.

9 ניסח שונה מצוי בבר"ר סה יג, אולם ממילות המפתח בהן משתמש הרמב"ם עולה שלא נוסח

שבה נרמס העפר אבל גם מטפס ועולה על רגלי הדורך, לומד המדרש את אותו הרעיון משתי תכונות שונות של העפר: היות העפר מכלה מתכות והיות העפר נרמס ברגלים. המדרש מקשר את תכונתו של העפר כמי שמכלה את המתכות עם חלום נבוכדנאצר על הצלם, הוא ארבע המלכויות הנמשלות בחלום הצלם לארבע מתכות, וחלום זה הוא עפ"י בר"ר סח יג פשיו של חלום הסולם, דהיינו: של המראה שראה יעקב יג.

ג. הפירוש לחלום הסולם במו"נ ח"ב פ"י

הפירוש לחלום הסולם במו"נ ח"ב פ"י רחב יותר מקודמו. הוא מציג במו"נ את הטיפוס הרווח ביותר של פירוש מקרא באמצעות מדרש הנדרש עליו. זהו פירוש הרואה בטקסט המקראי 'משל', אשר משמעותו מצויה ברובד הנסתר שלו. הוא מפורש ע"י מדרש אשר גם הוא כתוב בצורה הספרותית של 'משל', ולכן דורש פירוש שיעמוד על הרובד הנסתר שלו. פירוש זה נתלה דווקא בהרחבות האגדיות המצויות במדרש, דהיינו: באותם היסודות שהמדרש מוסיף על הטקסט המקראי. פירוש מקרא באמצעות מדרש מן הטיפוס הזה אופיני לפירוש הרמב"ם לבריאת האדם, לסיפור גן-העדן ולסיפור על בני אדם, במו"נ ח"ב פ"ל. כמו בפירוש לחלום הסולם במו"נ ח"ב פ"י, מפרש כאן הרמב"ם מדרשים שנדרשו על הטקסט המקראי, איתם הוא בוחר ומסדר לפי הסדר של הרובד הנסתר שלהם, ולא את הטקסט המקראי עצמו¹¹.

כמו במרבית הפירושים מן הטיפוס הזה, מציין הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"י במפורש שפירושו נסוב על הפירושים המדרשיים לטקסט המקראי. הוא מציין בשמו של אחד מהם (מדרש נחחומא), מביא בלשונם בעברית קטעי מדרש אחר, או אולי ניסוח עברי משלו למדרש — פרקי דרבי אליעזר, פרק ד, ומקבילותיו (בר"ר סח יב, חולין צא ע"ב, ועורך פרפרזה ערבית למדרש, ולמקבילות הנ"ל).

המיידח את הפירוש במו"נ ח"ב פ"י מבין פירושים אחרים מן הטיפוס הזה הוא ההפרדה שעורך כאן הרמב"ם בין דצגת תחום המשמעות של המשל לבין רמזי פירושו לרובד הנסתר שלו. בתחילה מציג שם הרמב"ם בלשון מושגית תחום משמעות רחב יותר ממשמעותם של חלום הסולם (ברא' כח יב—יג) וחלום המרכבות של זכריה (ו א), אשר לפירושים הוא רומז בסוף הפרק. תחום המשמעות הזה הוא, למעשה, תחום משמעותו של חזון המרכבה של יחזקאל, והפרק שלפניו משמש הקדמה לרמזי הפירוש לסיפור המרכבה שיביא הרמב"ם רק במו"נ ח"ג א—ז. חלום יעקב וחלום המרכבות של זכריה מציגים בדרך של משל, דהיינו: בלשון דימוית חלק מתחום המשמעות הזה.

ה'תיזה' של החלק התיאורי במו"נ ח"ב פ"י היא, שבתיאור הנהגת העולם התחתון, עפ"י דעת הפילוסופים, יש משמעות מיוחדת למספר ארבע: יש משמעות לחלקים לארבע קבוצות או לארבעה כדורים (כדור הירח, כדור השמש, כדור שאר הכוכבים הנבוכים

השליט על ההיסטוריה האנושית. ליריד ועלה' יש עפ"י מו"נ ח"א פ"י משמעות משאלת של ירידה ועליה במעלה, במשמעות זאת הם משמשים גם במדרש שלפנינו.

הזכרת מילת-המפתח 'ושיעבודן' רומזת לקורא, שהרמב"ם קיבל גם את ההרחה בה האגדית המצויה במדרשים ואשר לפיה, מאחר שיעקב סרב לעלות בעצמו בסולם ישמעאל עם-ישראל לארבע המלכויות הללו, אם כי לבסוף ינצל מן השעבוד הזה. עפ"י ההרחבה האגדית הזאת מוסטת נקודת הכובד של החלום לעם-ישראל — חלום יעקב הוא חלום על ההיסטוריה העתידית של עם ישראל. עם ישראל אמנם ישמעאל לארבע המלכויות אבל לא לעולם, בסופו של דבר יוושע. כפי שנראה עוד בהמשך, קבלת הרחבות אגדיות בפירוש המדרשי לטקסט המקראי אופינית מאד לטיפוס של פירוש מקרא באמצעות מדרש שהוא עצמו 'משל'.

מענין, שבחיבור אחר שלו, באיגרת תימן, חוזר הרמב"ם לפרש פסוק אחר מחלום יעקב ונותן לו אותה המשמעות עצמה. בעסקו בעלייתו ובנפילתו של הדתות המערעות על הדת היהודית, הוא מפרש את ברא' כח יד 'והיה זרעך כעפר הארץ', שהוא פסוק מן החלק שבו בא ליעקב בחלום דיבור מפורש של האל, ולא מן החלק הראשון של החלום שהוא 'מראה נבואה', וכתוב:

וכבר הבטיח הקב"ה ליעקב אבינו, עליו השלום, שאף-על-פי שישמעאלו האומות בזרעו ויענו אותם ויגברו עליהם — הם ישארו ויעמדו. והמשמעבדים בהם — יחלפו ויאבדו, כמו שנאמר: "והיה זרעך כעפר הארץ". כלומר, אף-על-פי שהם נתונים למרמס ולמרפס כעפר הזה שהכל דורסים אותו — סוף שיגברו וינצחו. וכן על דרך המשל: כמו שהעפר באחריתו יעלה על הדורסים אותו וישאר הוא, והדורסים לא יעמדו (עמ' קכח, במהדר' מ"ד רבינוביץ).

לעפר יש שתי תכונות: מצד אחד הוא נרמס על-ידי הכל, ומצד שני הוא עולה על הרגל הרומסת אותו ומכסה אותה. עפ"י פירושו של הרמב"ם, מנצל הדימוי 'כעפר הארץ' את שתי התכונות הללו של העפר כדי לבטא את הרעיון שעב ישראל אכן ישמעאל לאומות, ידרס על ידן, אבל בסופו של דבר יתגבר עליהן. עפ"י הפירוש הזה מקבילים דבריו המפורשים של האל למראה הנבואה שראה יעקב קודם לכן, ולפניו מקרה של פירוש מראה הנבואה בחלום עצמו. פירוש זה מתאים יפה לתיאור המדרגי השלישית ממדרגות הנבואה במו"נ ח"ב פ"ה: "שיראה הנביא משל 'בחלום' ובתנאים ההם כולם אשר קדמו באמתת הנבואה, ובגוף החלום של נבואה' יתבאר לו ענין המשל ההוא אי זה דבר נרצה בו, כרוב משלי זכריה כולם" (יואל 285, צב ע"א).

נראה לי, שגם בפירוש הפסוק הזה, כמו בפירוש מראה הסולם, מקבל הרמב"ם את גרעין הרעיון הפרשני מן המדרש שנדרש על הפסוק הזה. בר"ר סח יג דורש את הפסוק ואומר: "מה עפר הארץ מכלה את כלי מתכות והוא קיים לעולם כך בניד מבליים את כל אומות העולם והן קיימין לעולם, מה עפר הארץ עשוי דיש כך בניד עשויין דיש למלכויות"¹⁰.

בשעה שהרמב"ם לומד את הרעיון הפרשני שלו מאותו דמוי עצמו — הדריכה על העפר

זה ראה כאן לנגד עיניו. לפירוש בר"ר סח יג רומז הרמב"ם בפירושו לתורה כאן באמרו: 'ודרך סולם להיות סמל או על מספר סיני, דרש הוא'.

10 והשווה גם: בר"ר מ (מא) ט, שנדרש על דברי ה' לאברהם: 'ושמתי זרעך כעפר הארץ' (ברא' יג טז).

11 כפי שראינו, מפרש הרמב"ם גם את מראה הסולם ע"י מקבילת המדרש המזהה סולם = סמל = צלמו של נבוכדנאצר.

12 לפירוש מקרא באמצעות דרשות חז"ל ראה ספרי: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית — פרקים בתורת האדם של הרמב"ם, ירושלים השמ"ז, עמ' 3, 96, 101, 187—192, 210—212, 270—273.

(= כוכבי הלכת) וכדור הכוכבים העומדים), כל אחד מהם נע בשל ארבע סיבות (צורת הגלגל, נפשו, שכלו והשכל הנבדל אשר הוא השוקו), כל אחד מהם אחראי על אחד מארבעת היסודות (כדור הירח מניע את המים, כדור השמש — את האש, הכדור השלישי מניע את האוויר, ואילו הכדור הרביעי — את יסוד הארץ), כמו כן שופעים מארבעת הכדורים ארבעה כוחות על העולם השפל: כח הווית המחצבים, כח הנפש הצומחת, כח הנפש החיה וכח הנפש המדברת.

משהציג את תחום המשמעות הזה פונה הרמב"ם לפירוש חלום הסולם של יעקב, המציג ברובד הנסתר שבו קטע מתחום המשמעות הזה, תופעה בעולם הפיסי שהיא במספר ארבע. אולם, את מספר ארבע אין הרמב"ם מוצא בטקסט המקראי של חלום יעקב, אלא רק כהרחבה אגדית במדרשים המפרשים אותו. לפיכך הוא פונה אל המדרשים ומפרש את חלום הסולם באמצעותם:

במדרש רבי תנחומא אמרו: "כמה מעלות היו בסולם ארבע", ר"ל אמרו: "והנה סולם מוצב ארצה", ובכל המדרשות יזכר ש"ארבע מחנות של מלאכים הם", ונכפל דבר זה. וראיתי באחת הנוסחאות "כמה מעלות היו בסולם — שבע", אבל הנוסחאות כולם וכל המדרשות מסכימים שמלאכי אלוהים אשר ראם עולים ויורדים אמנם היו ארבע לא יותר, שנים עולים ושנים יורדים, ושארבעה נקבצו במדריגה אחת ממדריגות הסולם והיו הארבעה בשורה אחת, השנים העולים והשנים היורדים, עד שהם למדו מזה שרוחב הסולם היה עולם ושליש עולם במראה הנבואה, כי רוחב המלאך האחד במראה הנבואה היה שיעור שלישי העולם, כאמרו: "וגויתו כתרשיש" (דניאל י ו), יהיה רחב הארבעה א"כ עולם ושליש (יואל 189—190, כו ע"ב).

רמזי פירושו של הרמב"ם למשמעות חלום הסולם מעוגנים בבחירת המדרשים המפרשים את החלום, בהצבעה על אותם היסודות שבהם המשמשים מפתח להבנתו, ובסלוק אותם היסודות שאינם בעלי משמעות ברובד הנסתר, ולכן אין לנסות לפרשם או להתחשב בהם בנסיון להבין את המשל הזה. למעשה, נתלה כאן הרמב"ם בשלוש הרהרות אגדיות המצויות במדרשים:

א. מדרש תנחומא (בנוסח שאיננו נמצא בדינו)¹³ מפרש את "והנה סולם מוצב ארצה" ומשיב על השאלה: "כמה מעלות היו בסולם? — ארבע". הרמב"ם מודה אמנם שמקצת הנוסחאות של המדרש מציירות שבע מעלות לסולם, אבל חשוב לו לציין שמצויה נוסחא המונה ארבע מעלות לסולם.

ב. ההרחבה האגדית החשובה ביותר לרמב"ם, אשר בה למעשה מעוגנת המשמעות של המשל, היא התשובה שנותנים המדרשים לשאלה: כמה מלאכים עלו וירדו בסולם. כאן, מציין הרמב"ם קיימת הסכמה בין כל המדרשים על המספר ארבע. הגיסוה "ארבע מחנות של מלאכים הם", קרוב ביותר לנוסח של פרקי דרבי אליעזר, פרק ד: "ארבע כתות של מלאכי השרת מקלסין לפני הקב"ה, מחנה ראשונה... מחנה שנייה... מחנה שלישיה... מחנה רביעית...". אבל בכל המדרשות "מתכוון הרמב"ם ללא ספק גם למקבילות לפרקי דרבי אליעזר: במדבר רבה ב י, פסיקתא רבתי פמ"ו; וכן למדרש בבר"ר ולמקבילות, אשר בהרחבות האגדיות שלהם אחז מיד.

13 ראה S. Munk, Le Guide des Egarés, vol. II, p. 90, n. 1.

ג. ההרחבה האגדית השלישית היא זו המצויה בבר"ר סח יב ובמקבילתו בחולין צא ע"ב: ר' ברכיה אמר: עולם ושליש עולם הראה לו, עולם — אין עולים פחות משנים ואין יורדים פחות משנים, המלאך שלישי של עולם מנ' שהמלאך שלישי העולם, שנ' "וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק וגו'" (דניאל י ו).

הרמב"ם איננו מזכיר כאן את המדרשים בשמם, אלא מביא פסוק אחד בעברית שנים עולים ושנים יורדים' הקרוב יותר לנוסח בחולין שם: 'עולים שנים ויורדים שנים, ועורך פרפרזה ערבית למדרש בבר"ר שם. ההרחבה האגדית הזאת משמשת לו בעיקר כאשורש לטענה פרשנית מרכזית. לפיה מספר המלאכים שעלו וירדו בסולם היה 'ארבעה לא יותר'. המדרש בבר"ר מסביר כיצד הגיע לקביעה שהיו לפחות ארבעה מלאכים; מלשון הרבים של הפעלים 'עולים' ו'יורדים' בפסוק המקראי הוא למד שאין 'עולים' פחות משנים ואין 'יורדים' פחות משנים. אבל לרמב"ם חשוב דוקא הרעיון שמספר המלאכים לא עלה על ארבעה. רעיון זה הוא למד מהמשכו של המדרש, לפיו ראה יעקב 'במראה נבואה' עולם ושליש עולם. החישוב המדרשי הזה מתבסס על הקביעה ש'מלאך שלישי של עולם, ועל ההנחה שיעקב ראה בדיוק ארבעה מלאכים. אילו היה רואה יותר מארבעה מלאכים, לא היה רואה 'עולם ושליש עולם' היינו: שלישי כפל ארבע. עם זאת, הרמב"ם מדגיש רעיון נוסף, המצוי רק בהרחבה האגדית הזאת ואיננו מצוי בקודמתה, והוא שארבעת המלאכים שעלו וירדו בסולם נקבצו במדריגה אחת ממדריגות הסולם. יעקב יכול היה לראות עולם ושליש עולם כאשר כל המלאכים, ששיעורו כל אחד מהם שלישי עולם, עמדו יחד על מדריגה אחת. רעיון זה ברור אולי יותר בניסוחו של חולין צא ע"ב, המדבר על רוחב הסולם בממדים של פרסאות: 'תנא: כמה רחבו של סולם: שמונת אלפים פרסאות, דכתיב: 'והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו', עולים שנים ויורדים שנים וכי פגעו להדי הדדי הו להו ארבעה, וכתיב ביה במלאך 'וגויתו כתרשיש', וגמירי דתרשיש תרי אלפי פרסי הווי'. סביר להניח שבמ"ג ח"ב פ"י הרמב"ם ראה לנגד עיניו את שתי הנוסחאות, זו של בר"ר וזו של חולין.

לצד הדגשת הנקודות המשמשות מפתח להבנת הרובד הנסתר במדרש הזה דואג הרמב"ם גם להרחיק את אותם היסודות במדרש אשר ע"י פירושו אינם רלוונטיים להבנת הרובד הנסתר. הוא מדגיש שממדי כל מלאך — שלישי עולם — וממדיהם של כל ארבעת המלאכים יחד — עולם ושליש עולם — הם כאלה רק "במראה הנבואה". הם שייכים לרובד הנגלה היוזואלי של המשל, ללביש הדימויי שניתן בחלום למסר העיוני בלבד. ברובד הנסתר יש משמעות רק לרעיון הטמון בהצגת הממדים הללו, לרעיון שארבעת המלאכים נקבצו במדריגה אחת ממדריגות הסולם.¹⁴

14 במו"ג ח"ג פ"ו מיהס הרמב"ם את ההשקפה "שהמלאך" גוף מאש שורפת שיעורו נשליש העולם כולו לאלו החושבים שהם 'זכמי ישראל', ולא למי שזם 'זכמי ישראל' באמת. בסיום מו"ג ח"ב פ"י, אחרי שרמזו גם לפרוש חלום המרכבות של זכריה, הוסיף הרמב"ם 'הערה' (תנביאה) לפיה גם 'למלאך שלישי של עולם' יש משמעות נסתר, אותה יש להבין על יסוד הציר הסמנטי הפילוסופי: "ואמנם אמרם שהמלאך שלישי העולם הוא אמרם בבראשית רבה בזה הלשון, 'שהמלאך שלישי של עולם' הוא מבואר מאד. וכבר בארנו זה בחבורנו הגדול בתלמוד (הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג) כי הנבראות כולם שלושה חלקים: השכלים הנפרדים הם 'המלאכים', והשני נופות הגלגלים והשלישי החומר הראשון, ר"ל הגופות המשתנות המיד

פירושו של הרמב"ם להרחבה האגדית הראשונה, לפיה לסולם היו ארבע מעלות, 'סולם' הוא סוג של 'מקום'. סביר איפוא לפרש, שאם ארבעת המלאכים שעלו וירדו בסולם הם ארבעת היסודות, הרי שהסולם עצמו הוא ארבעת המקומות הטבעיים של ארבעת היסודות הללו.

עפ"י הפירוש הזה לחלום הסולם, משמעותו של החלום הזה היא בתחום 'סתרי תורה', יעקב ראה בחלום קטע מ'בעשה בראשית' — את עקרונות היסוד של הפיסיקה של העולם השפל. השגתו על יעקב מקבילה איפוא להשגה הנמוכה ביותר מהשגות המרכבה ביחזקאל, למראה האופנים.

ג. הפירוש לחלום הסולם במו"נ — בפתיחה ובח"א פט"ו

הפירוש המעניין, המורכב והמלא ביותר לחלום הסולם הוא זה המצוי במו"נ ח"א פט"ו. בפירוש זה משתמש הרמב"ם במתודת הפיזור שלו, ולפיכך יש להשלימו ע"י הדיון הפורמלי גרידא במשל הסולם בפתיחה ובח"א פ"ג.

בפירושו זה אין הרמב"ם מסתמך בנלווי על שום מדרש. נראה דבר כאילו הוא נגש ישירות לפירוש הטקסט המקראי על יסוד הציר הסמנטי הפילוסופי ועל יסוד המילון המקראי-פילוסופי שבנה במו"נ. אולם נראה לי, שגם פירוש זה, כשני קודמיו, מעוגן במדרש שנדרש על חלום הסולם, וחלקו המרכזי מציג טיפוס שלישי של פירוש מקרא באמצעות מדרש בו משתמש הרמב"ם. הרמב"ם איננו מקבל כאן את הפירוש המדרשי כפשוטו, וגם איננו רואה בפירוש המדרשי 'משל' אותו יש לפרש ולהבין עפ"י הרובד הנסתר שלו. המדרש משמש כאן רק כגורם ה'מעורר' אותו להבנת תחום המושגים של המשל המקראי. טיפוס כזה של פירוש מקרא באמצעות מדרש מצוי, למשל, גם בפירוש הרמב"ם לסיפור גן-העדן במו"נ ח"א פ"ב¹⁷, אם כי בצורה מפותחת פחות, ואולי גם בפירוש לדמות השטן בסיפור המסגרת של ספר איוב¹⁸.

המדרש שיעור' את הרמב"ם לפירוש הזה מצוי, כמו המדרש המרכזי שעל יסודו פייש את חלום הסולם במו"נ ח"ב פ"י, בבר"ר סח יב¹⁹:

רבנין פתריין ליה בסיני: "ויתחלו והנה סולם" — זה סיני. אותיות דדין הוא אותיות דדין. "מוצב ארצה" — "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט כ), "וראשו מגיע השמימה" — "וההר כוער באש עד לב השמים" (דברים ד יא). "והנה מלאכי אלוהים" — "... דבר אחר "והנה מלאכי אלוהים" זה משה ואהרן דכתיב: "ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה' לעם" (חגי א יג). "עולים" — "ומשה עלה" (שמות יט ג).

17 כפי שהראיתי בספרי (לעיל הערה 12) עמ' 95—96, 101—104, 122—123, מפרש הרמב"ם את איוב יד כ ואת תהל' מט יג במו"נ ח"א פ"ב כמוסבים על 'אדם' גיבור סיפור גן-העדן. הסתמכות זאת ניתנת להסבר על יסוד העובדה, שכבר במדרשים נדרשו שני הפסוקים הללו על אדם הראשון. איוב יד כ נדרש בבר"ר יא יב, יב ו; נתחומא כובר, ז ע"א; בר"ר טז א וכא יד. ואילו תהל' כט יג נדרש בבר"ר יא ב, יב ו, סנהדרין לה ע"ב ופסיקתא רבתי לברא' ג כב.

18 במו"נ ח"ג פ"ב כותב הרמב"ם: "ואזכיר לך דברי ה' חכמים" המעוררים (אלמנבה) אותי למה שהבינותיו מן המשל" (יואל 352, לב ע"ב). המדרשים שהוא מביא בפרק הזה רומזים להבנת דמות השטן בספר איוב.

19 למדרש מקבילה בנתחומא כובר, ויצא ג. ובמדרש לקח טוב, ויצא.

על יסוד הרמזים הללו על הקורא של מו"נ לקשור בעצמו בין החלק התיאורטי המוצג בתחילת הפרק לבין חלום הסולם עפ"י הפירוש שנתן לו המדרש, ולמצוא מה ראה יעקב בחלום: מיהם המלאכים העולים ויורדים בסולם ומהו הסולם עצמו. הרמב"ם מצפה מן הקורא אותו שישתמש גם במתודת 'השב פרקיו זה על זה', וישלים את רמזי פירושו כאן ע"י יישום המשמעויות הנכונות של השמות הרב-משמעיים 'מלאך' ו'ירד ועלה' בהם הוא דן בפרקים קודמים במו"נ¹⁵, וע"י קריאת מו"נ ח"א פ"ב בו הוא מציג את 'כלל המציאות על צד ההגדה' (שם, פ"א, יואל 127, קי ע"ב).

עפ"י החלק התיאורטי של הפרק עשויות ארבע תופעות בעולם הפיסי לענות על הרמז הפרשני שמספר המלאכים שראה יעקב בחלום היה ארבעה: ארבעת הכדורים, ארבע הסיכות לתנועתם, ארבעת היסודות וארבעת הכוחות השופעים מן הגלגלים. עפ"י מו"נ ח"ב פ"ו וח"ג פ"ג, רק שלוש מהן עשויות להקרא 'מלאכים': הגלגלים (עפ"י מו"נ ח"ג פ"ג)¹⁶, ארבעת היסודות וארבעת הכוחות (שם ח"ב פ"ו). אולם רק משמעות ארבעת היסודות מתאימה לתיאור המלאכים כמי שנמצאים בתנועה של עליה וירידה. עפ"י הפיסיקה האריסטוטלית, יש ליסודות העפר והמים תנועה טבעית כלפי 'מטה', ואילו ליסוד האוויר והאש — כלפי 'מעלה'. התיאור המדרשי אותו מביא כאן הרמב"ם, 'שנים עולים ושנים יורדים', מתאים יפה לעקרון הזה של הפיסיקה האריסטוטלית ולתיאור הנועת היסודות במו"נ ח"א פ"ב: "התנועות הישרות הנמצאות לאלו הארבע יסודות כשישתנועו לשוב למקומותם שתי תנועות: תנועה על צד המקיף והיא לאש ולאוויר, ותנועה אל נקודת המרכז והיא למים ולארץ" (יואל 128, קיא ע"א—ע"ב). מכאן: 'מלאכים' הם ארבעת היסודות, ואילו הפעלים 'עולים ויורדים' מופיעים כאן במשמעותם הראשונית, דהיינו: כעליה וירידה במקום פיסי.

ההרחבה האגדית השלישית בה נתלה הרמב"ם בפירושו באה, כאמור, בעיקר כדי לאשש את הקביעה שיעקב ראה בחלום ארבע מלאכים ולא יותר, אבל יש בה גם רמז לענין נוסף בחלום הסולם — ארבעת המלאכים נקבצו בשורה אחת, הם עמדו יחד על מדרגה אחת ממדרגות הסולם. הרחבה אגדית זאת רומזת ככל הנראה לחוק טבע נוסף הקשור בארבעת היסודות, ואשר אותו מתאר הרמב"ם במו"נ שם: "וכשיתנועע הגשם החמישי בסבוב בכללו תמיד תתחדש ביסודות מפני זה תנועה הכרחית יצאו בגללה כמקומותם, ר"ל באש ובאוויר וידחו אל המים ויעברו כולם בגוף הארץ אל עמקה ויתחדש ליסודות ערב" (יואל 128, קיא ע"ב). ארבעת היסודות מתערבים אלו עם אלו בתנועה מאולצת שמקורה בעולם הגלגלים, ועירוב זה יוצר את המזגים השונים מהם מורכבים כל הנמצאים בעולם השפל.

על יסוד הפירוש לשתי ההרחבות האגדיות הללו, יכול הקורא לנסות ולפרש את רמזי

אשר תחת גלגל הדרה. כן יבין מי שירצה להבין חידות הנבואה" (יואל 190, כו ע"א). ולא מצאתי להערה זאת פירוש טוב מזה שהציע הנרבוני, בפירושו למורה הנבוכים כאן, כח ע"ב: "כי למה שהיה המלאך שלישי של עולם נקח אלה הד' כאילו כל אחד מהם המלאך ההוא. ונבאר מזה שרוחב הסולם עולם ושליש. וכשנבחר זה המלאך מהו, נראה שארבעתם אינם אלא המלאך ההוא שהוא שלישי של עולם והוא החלק השלישי השפל מחלקי הנבראות".

15 'מלאך' — מו"נ ח"ב פ"ו; 'ירד ועלה' — שם ח"א פ"י.
16 יואל 328, יט ע"ב.

המקום עומד לידו ומדבר אליו, מגלה לו עתידות או מגלה לו כיצד ירפא ממחלתו.²³ אולם הרמב"ם רואה ב'והנה ה' נצב עליו' יחידת משמעות השייכת לחלק היווואלי של החלום. לפי התיאוריה של טיפוס המשל, אותו הוא מדגים באמצעות משל הסולם, חייבת יחידה זאת להוסיף ביכלל הנמשל של החלק היווואלי הזה. בקביעה זאת מצוי אפוא כבר הפירוש ש'נצב' הוא נצב על הסולם, ולא נצב על יעקב השוכב וחולם.²⁴

הדיון הפורמלי במשל הסולם מזיק השלמה שתעמוד על משמעות המשל הזה. השלמה כזאת מביא הרמב"ם במו"נ ח"א פט"ו ובפרק זה בלבד. שהרי, עפ"י הפירוש למשל הסולם במו"נ ח"ב פ"י, ה'סולם' הוא העולם השפל אשר קצהו העליון מגיע עד השמים, דהיינו: עד לגלגלים. מי שנמצאים 'עליו' הם הגלגלים ולא ה'. מכאן, אין 'והנה ה' נצב עליו' יכול לשמש יחידת משמעות שביעית המוסיפה בכלל המשל של החלום הזה. אכן, המדרשים עליהם מסתמך כאן הרמב"ם אינם מזכירים ואינם מפרשים לא את יחידת המשמעות 'וראיו מגיע השמימה', ולא את יחידת המשמעות 'והנה ה' נצב עליו'. כיוון שכך, יתכן שבעצם חלוקת משל הסולם לשבע יחידות משמעות, הרמב"ם רומז שאת משל הסולם אותו יפרש במו"נ ח"א פט"ו יש להבין על יסוד המדרש מבר"ר סת יב.

במו"נ ח"א פט"ו מפרש הרמב"ם את חלום הסולם במסגרת פרק העוסק בפירוש השמות הרבי-משמעיים 'נצב' ו'יצב'. 'נצב' ו'יצב' הם שני שורשים שונים שיש להם אותה המשמעות בכל אחד משמיהם. משמעותם הראשונה היא 'קיימה והתיצבות' של גוף פסי, ואילו משמעותם הנגזרת היא 'קיום והתמדה'. במשמעות זאת הם יכולים להאמר גם על עצמים בלתי גשמיים ועל ההשגה השכלית. עפ"י המודל השליט בפרקים העוסקים בפירוש שמוה רבי-משמעויות בחלק הראשון של מו"נ, טוען כאן הרמב"ם, אחרי שהציג את שתי משמעויות הפעילים הללו והדגים כל משמעות באמצעות פסוק מקראי מתאים, שכאשר 'נצב' או 'יצב' מוסבים על האל ועל פעולותיו יש להם תמיד משמעות של 'קיום והתמדה', שהיא המשמעות המושאלת של הפעילים הללו. כדוגמא לשימוש המקראי ב'נצב' ביחס לאל, מביא הרמב"ם את ראשית פסוק יג בברא' פרק כח, 'והנה ה' נצב עליו'. על-פי פירושו לא נראה האל ליעקב כבעל צורה פיסית, אלא כמי שהוא 'קיים עומד עליו' (על הסולם). הדוגמא הזאת לשימוש ב'נצב' בהוראתו המושאלת מביאה את הרמב"ם לסטייה מענינו המפורש של הפרק — פירוש שמות רבי-משמעויות — לפירוש החלק היווואלי של חלום יעקב כולו.²⁵

אם נתבונן יפה בחלק היווואלי של חלום הסולם, נראה שניתן להבחין בו בשני יסודות: סטטי דינמי. היסוד הסטטי בנוי מיחידות המשמעות 1, 2, 3, ו-7: 'סולם', 'מוצב ארצה', 'וראיו מגיע השמימה', 'והנה ה' נצב עליו'. ואילו היסוד הדינמי בנוי מיחידות המשמעות 4, 5, ו-1: 'מלאכי אלוהים', 'עולים' ו'יורדים'. הרמב"ם, שיש לו רגישות טקסטואלית רבה וכשרון פרשני-דרשני מופלא, מפרש במו"נ ח"א פט"ו כל אחד מן היסודות הללו בנפרד, כשהוא נאמן ללוגיקה של הטקסט המקראי, וכפי שנראה אח"כ, גם לאינטואיציה היסוד

"יורדים" — "יורד משה מן ההר" (שם, שם, יד), 'והנה ה' נצב עליו' — "יורד ה' על הר סיני" (שם, שם, כ).

המאפיין את המדרש הזה הוא שאין בו כלל הרחבות אגדיות המוסיפות על הנאמר בטקסט המקראי עצמו. המדרש מחלק את הטקסט המקראי לשבע יחידות משמעות, ומפרש כל אחת מהן בפני עצמה. על יסוד הפירוש 'סיני' = 'סולם'²⁶ קובע המדרש שתחום משמעותו של חלום הסולם הוא עלייתו של משה להר סיני וירידתו ממנו, ומפרש ברוח זאת את יתר מילות הטקסט המקראי.

בפתיחה למו"נ, כאשר עוסק הרמב"ם בתיאוריה של המשל המקראי, הוא מביא את משל הסולם כדוגמא לאחד משני טיפוסים מרכזיים של משלים המצויים במקרא;²⁷ משל הסולם מוצג כדוגמא למשל הבנוי כספיס של שמות רבי-משמעות, ולפיכך לכל מילה או קבוצת מילים שבו יש משמעות ברובד הנסתר של המשל. כדי להבין משל מן הטיפוס הזה, יש לערוך תחילה אנליזה ליחידות משמעות בסיסיות, לפרש כל אחת מהן על יסוד הציר הסמנטי הכללי שלו, ולבסוף לערוך סינתזה, לצרף את כל המשמעויות שהתקבלו במהלך הפרשני הזה ולבנות מהן את הנמשל. פירוש כל אחת מיחידות המשמעות של המשל על יסוד הציר הסמנטי שלו וצירופן זו לזו הכרחיים להבנה מלאה של הרובד הנסתר של המשל, מאחר שכל מילה מוסיפה להבנת כלל המשמעות שלו. כדי להדגים את הטיפוס הזה של משל מקראי, עורך הרמב"ם אנליזה לחלום הסולם של יעקב. הוא מחלק אותו לשבע יחידות משמעות בסיסיות, שהן בדיוק אותן שבע יחידות משמעות שהמדרש בבר"ר סת יב מחלק:

אמנם דמיון המין הראשון מן משלי הנבואה אמרו: "והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", כי אמרו "סולם" יורה על עניין אחד, ואמרו "מוצב ארצה" יורה על עניין שני. ואמרו "וראשו מגיע השמימה" יורה על עניין שלישי. ואמרו "והנה מלאכי אלוהים" יורה על עניין רביעי. ואמרו "עולים" יורה על עניין חמישי. ואמרו "יורדים" יורה על עניין ששי. ואמרו "והנה ה' נצב עליו" יורה על עניין שביעי. הנה כל מילה שבאה בזה המשל היא לענין מוסיף בכלל הנמשל (יואל 8, ח ע"א—ע"ב).

אין הרמב"ם מפרש כאן כלל את יחידות המשמעות של המשל, ואף איננו רומז כל רמז לתחום המשמעות הכללי שלהן.²⁸ עם זאת, בעצם הטענה ש'והנה ה' נצב עליו' הוא יחידת משמעות שביעית של משל הסולם יש כבר משום פירוש כל שהוא. אם נתבונן בטקסט המקראי נראה, שחלום יעקב נחלק לשני חלקים: חלק ויוואלי — המראה שראה יעקב, וחלק מילולי — דברי האל ליעקב בחלום. 'והנה ה' נצב עליו' הוא פתיחה לחלק השני של החלום, לדבור המפורש של האל ליעקב. יעקב רואה את ה' נצב עליו, דהיינו: עומד מראשותיו, מדבר אליו ומגלה לו את העתיד. תמונה זאת אופיינית מאד לחלומות שנחלמו במקומות קדושים ובמקדשים בעולם העתיק; הישן במקום קדוש היה חולם שהאל של

20 על יסוד הגימטריא: סיני=130. סולם=130.

21 ראה הערה 4 לעיל.

22 הפרשנים הקדומים עסקו ב'פרשנות יצירתית' כאשר תלו בניתוח הפורמלי שבפתיחה פירוש מטפסי לחלום הסולם.

23 Cf. J. G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament, London 1923, pp. 225–228

24 כבר המדרשים והלקים ביניהם על פירוש 'עליו'. יש מפרשים אותו כמוסב על הסולם, ויש מפרשים אותו כמוסב על יעקב.

25 מבנה כזה של פרק לקסיקוגרפי מצוי גם במו"נ ח"א פ"ז. וראה כפרי (לעיל הע' 12). עמ' 270–267.

לגבי משמעות חלום הסולם, אותה הוא מפרש במסגרת הרחבה יותר של מחשבתו ושל פרשנות המקרא שלו.

את היסוד הסטטי מפרש הרמב"ם משתי פרספקטיבות שונות: קוסמולוגית או אונטו-לוגית והכרתית. הפרספקטיבה הקוסמולוגית מעוגנת בנקודת ההתחלה של הפירוש: "יהנה ה' נצב עליו" משמש מצד אחד, דוגמא לפירוש 'נצב' בהוראת 'קיום והתמדה', ובכך מסיים את הדיון בשמות הרבי-משמעיים 'נצב' ו'נצב'; אבל מצד שני, חלק הפסוק הזה משמש כפתיחה לפירוש חלום הסולם של יעקב. התחלת הפירוש לחלום הסולם ביחידת המשמעות השביעית היא כבר שנוי סדר יחידות המשמעות המקורי של המשל הזה. שינוי הסדר הזה משמש לרמב"ם כנקודת התחלה של פירוש החלק הסטטי בחלום הסולם מנקודת מבטו של האל העומד 'על' הסולם, ולא מנקודת מבטו של יעקב השוכב על האדמה ורואה סולם מוצב ארצה וגו'. נקודת המבט הזאת מחייבת את הרמב"ם לשנות גם את הסדר המקורי של יחידות המשמעות (2) ו-(3) בחלום הסולם, ולהקדים את (3) 'וראשו מגיע השמימה' ל-(2) 'מוצב ארצה'. שנוי זה אין הוא עורך באופן שרירותי, אלא מבסס אותו על פירוש המילה 'וראשו' ביחידת המשמעות השלישית. 'ראשו' מבין הרמב"ם כ'ראשון', ומכאן מפרש ש'ראשו מגיע השמימה' הוא 'קצהו הראשון בשמים' (טרפה אלאול פי אלסמא) (יואל 27, לב ע"ב). מפירוש זה הוא מסיק ש'קצהו הראשון' (וטרפה אלאכ"י) בארץ' (שם, שם). לפירוש האספקט הזה של היסוד הסטטי בחלום מוסיף הרמב"ם גם פירוש המאשר את זה שנתן כבר הקורא ל'נצב עליו' בקראו את הפתיחה למו"נ: "יהנה ה' נצב עליו, קיים עומד עליו, כלומר על הסולם" (שם, שם). אין הרמב"ם עונה כאן לציפיות הקורא, שמכיר את הדיון הפורמלי במשל הסולם בפתיחה למו"נ, מפרש לו באופן ברור כל אחת מיחידות המשמעות של המשל בפני עצמה. הוא איננו מפרש לא אה יחידת המשמעות 'סולם' ולא את 'שמים' ו'ארץ' ביחידות המשמעות (2) ו-(3). על הקורא להשלים בעצמו את הפירוש כאן ע"י שמוש במתודת 'השב פרקיו זה על זה', וליישם את המשמעויות של 'שמים' ו'ארץ', עליהן עומד הרמב"ם בפרקים אחרים במו"נ, כאן. על יסוד הפירוש הזה יוכל גם להסיק מהי משמעות 'סולם'.

את השם 'שמים' מפרש הרמב"ם במו"נ ח"א פ"ע. פירושו הוא דוגמא נוספת לטיפוס הראשון של פירוש מקרא באמצעות מדרש שהצגתי כאן. זהו פירוש המאמץ לעצמו פירוש דרשני כפשוטו, והוא דומה מאוד באופיו לפירושים לחלק הקוסמולוגי של סיפור בריאת העולם במו"נ ח"ב פ"ל⁶. כפי שבמו"נ ח"ב פ"י הסתמך הרמב"ם על הסכמה כללית בין החכמים במדרשים שטענו כי מספר המלאכים שעלו ויודו בסולם היה ארבעה, כך גם כאן הוא מסתמך על 'דברי החכמים הנכפלים (אלמתכרר) בכל מקום' (יואל 118, קד ע"א) והמתחיסים לעולם הגלגלים, אשר לפיהם: א. מספר הרקיעים הוא שבעה. ב. "ערבות" הוא העליון המקיף הכל⁷. מאחר שהרמב"ם מניח שהחכמים חשבו במושגי הפילוסופיה האריסטוטלית, הוא מבין ש'רקיע' בדברי החכמים הוא 'גלגל', ומכאן ש'ערבות' הוא הגלגל העליון, דהיינו: הגלגל החלק או הגלגל המקיף. בפירוש זה של דברי החכמים הוא רואה

26 ראה הערה 6.

27 ראה חגיגה יב ע"ב, פרקי דרבי אליעזר פרק יח, פסיקתא רבתי כ ג, דברים רבה ג ועוד.

פשוט, אין לדעתו כל פירוש אחד ל'רקיע' ול'ערבות' בדבריהם⁸. על יסוד ההנחה שזהו הפירוש הנכון היחיד למושגים 'רקיע' ו'ערבות', מקבל הרמב"ם כפי שהוא, וללא כל תוספת או פירוט, את הפירוש שנתנו החכמים ל'שמים'. הוא מסמך כאן במפורש על בבלי חגיגה, ומביא את הפירוש שם בלשונו:

"ערבות" רם ונשא שוכן עליו שנאמר "סולו לרוכב בערבות" (תה"ל סח ה). ומא לן דאיקרי "שמים", כתיב הכא "לרוכב בערבות" וכתיב התם (דבר' לג כו) "רוכב שמים" (חגיגה יב ע"ב).

על יסוד הפירוש ערבות=הגלגל העליון המקיף בכל, ועל יסוד הפירוש הדרשני של החכמים בחגיגה יב ע"ב לפיו ערבות=שמים, יכול הרמב"ם לערוך את המשוואה שמים=הגלגל העליון המקיף הכל. משמעות זאת על הקורא ליישם גם בפירוש חלום הסולם במו"נ ח"א פ"י. קצהו הראשון של הסולם איננו אלא הגלגל העליון.

את השם 'ארץ' מפרש הרמב"ם במסגרת פירושו לסיפור בריאת העולם במו"נ ח"ב פ"ל. 'ארץ' עפ"י פירושו שם הוא שם רבי-משמעית מסוג השמות הנאמרים 'בכלל ובפרט': 'יאמר בכלל על כל מה שתחת גלגל הירח ר"ל היסודות ה', ויאמר בפרט על האחד האחרון מהם והוא הארץ" (יואל 246, נט ע"ב). מכאן, 'ארץ' ביחידת המשמעות השניה של חלום הסולם היא או יסוד הארץ, שהוא עפ"י תורת המקום הטבעי של אריסטו במרכז העולם השפל, או כל ארבעת היסודות מהם מורכבים הדברים בעולם השפל.

קביעת משמעות שני הקצוות של הסולם—הגלגל העליון ויסוד הארץ או ארבעת היסודות—מאפשרת לקורא להבין גם את יחידת המשמעות הראשונה של חלום יעקב—את 'סולם'. איננו אלא המציאות החומרית—כל הנמצאים המורכבים מחומר ומצורה והמסודרים בהייררכיה עפ"י מדרגתם האונטולוגית.

אין הרמב"ם מסביר באופן מיוחד את הביטוי 'נצב ארצה' ביחידת המשמעות השניה, אולם סביר להניח שהוא מצפה מן הקורא ליישם את המשמעות המושאלת של 'נצב' כאן ולפרש שה'סולם' עומד קיים, דהיינו: שהמציאות החומרית מתמידה, נצחית.

עפ"י הפירוש הזה לארבע יחידות המשמעות המכוננות את היסוד הסטטי של חלום הסולם, יש להבין שברובד הנסתר שלו מציג אספקט זה של היסוד הסטטי את תמונת העולם הפיסי מנקודת המבט של האל שהוא 'התחלת' העולם הפיסי. העולם הפיסי מתחיל מן הגלגל העליון ומסתיים בארבעת היסודות. תיאור כזה בדיוק, בלשון מושגית, מביא הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ד: "כמו שהשמים יתחילו מן הגלגל העליון ויכלו אצל היסודות ומה שהורכב מהם" (יואל 179–180, כ ע"ב). בטרמינולוגיה של פרשנות המקרא של הרמב"ם, ענינו של האספקט הזה כמשל הסולם הוא 'מעשה בראשית' שהוא 'מכלל סתרי תורה'.

אחרי שפירש את היסוד הסטטי במשל הסולם מן האספקט האונטולוגי או הקוסמולוגי שלו, חוזר הרמב"ם ומפרש את אותו יסוד עצמו מנקודת מבט נוספת—מנקודת מבטו של יעקב השוכב על הקרקע ורואה את הסולם מוצב ארצה, ראשו מגיע השמימה וה' נצב עליו. יש להדגיש שראייה זאת איננה ראייה המלאכים העולים ויורדים בסולם, אלא הראייה

28 גם את דברי החכמים על 'שמים' ו'ארץ' בברא' א א, עליהם הוא מסתמך בפירוש לסיפור הבריאה במו"נ ח"ב פ"ל, מבין הרמב"ם כמוסבים על הגלגל העליון או הגלגלים, ועל יסוד הארץ או על ארבעת היסודות, ורואה בהבנה זאת את הבנת הטקסט המקראי על-פי פשוטו.

שרואה יעקב את היסוד הסטטי של הסולם בלבד. מנקודה מבט זאת מספר חלום הסולם על ההכרה המדורגת של המציאות הפיסית המשמשת אמצעי להכרה המטפיסית — הכרת מציאות האל כמי שעומד קיים' על ראש הסולם. מנקודת המבט של ההכרה, 'מתחיל' הסולם' מן הארץ' — יסוד הארץ או ארבעת היסודות, ומסתיים' בגלגל העליון. 'זנהה ה' נצב עליו' מקביל ל'רוכב שמים' ול'רוכב בערבות', שפירושו עפ"י מו"נ ח"א פ"ע: 'מסבב הגלגל המקיף ומניע ביכולתו ורצונו' (יואל 120, קו ע"א)²⁹. מו"נ ח"א פ"ע איננו משמש רק מפתח להבנת השם 'שמים' בחלום הסולם, אלא הוא גם המקבילה שלו מבחינה עניינית. דברי משה בביתו בדבר' לג כו—כו ותהל' סח ה, אותם מפרש הרמב"ם במו"נ שם בעיקר באמצעות הגיגה יב ע"כ³⁰, וחלום יעקב מציגים, עפ"י פירושו, אותה תמונת עולם עצמה — האל הוא הסיבה הראשונה המניעה בגלגל' (מו"נ ח"א פ"ב, יואל 171, יד ע"א). למסקנה הזאת, המתבססת על פירוש המקרא, מקבילה במישור הדיון הפילוסופי הטהור ההוכחה הראשונה למציאות האל אותה מציג הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"א — ההוכחה למציאות האל כתנועת הגלגל, שהיא עפ"י מו"נ ח"א פ"ע 'הגדולה שבאיות שנודעת מציאות השם בה' (יואל 121, קו ע"א)³¹.

על הקבלה זאת עמדו כבר הפרשנים: אפודי, קרשקש, שטייטב ואברבנאל.
 29 את תהל' סח ה הוא מפרש גם על יסוד פרקי דרבי אליעזר פרק יח.
 30 בשאלת יחסו של האל לגלגל העליון מצויה סתירה במו"נ. במישור הפרשני עומדים חלום יעקב, דברים לג כו—כו ותהל' סח ה, עפ"י הפירוש שנותן להם הרמב"ם באמצעות הגיגה יב ע"ב ופרקי דרבי אליעזר פרק יח, כנגד חזון המרכבה של יחזקאל עפ"י הפירוש שנותן לו הרמב"ם. כפי שעמד על כך כבר ש' רוזנברג, בהרצאתו בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות (אב תשמ"ה), מפרש הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"ו "שמות אדם שעל הכסא' אינו משל עליו יח' מכל המרכבה, אבל משל על דבר נברא" (יואל 369, י ע"א). מכאן שעפ"י פירושו של הרמב"ם לחזון המרכבה של יחזקאל, השכל הראשון הנברא' (מכילוק) הוא הסיבה הראשונה המניעה את הגלגל העליון ולא האל. בהרצאתו הציג ש' רוזנברג את הסתירה כסתירה בין פרקי דרבי אליעזר לבין סיפור המרכבה ביחזקאל. קביעה זאת איננה נראית לי. כפי שהראתי כאן, הסתירה במישור הפרשני היא בין טקסטים מקראיים לבין עצמם. חלקם של הטקסטים המקראיים — דברים לג כו—כו ותהל' סח ה — מפרשים באמצעות פירוש דרשני — הגיגה יב ע"ב ופרקי דרבי אליעזר פרק יח. יתר על כן, סתירה זאת מצויה גם בין חלום יעקב שדוא' חלום נבואי' לבין חזון המרכבה של יחזקאל. מכאן עהסתירה קיימת בין שני מראות נבואה, ולא בין פרקי דרבי אליעזר לבין חזון נבואי. יש גם להרגיש שסתירה זו איננה מצויה רק במישור הפרשני, ואיננה נובעת רק מכוחה פרשני, מנסיון כן לעמוד על משמעות טקסטים שונים במקרא ובמשמעות חזו"ל, אלא גם במישור הדיון הפילוסופי הטהור. בהוכחה הראשונה למציאות האל במו"נ ח"ב פ"א — ההוכחה מתנועת הגלגל — מוכיח הרמב"ם את מציאות האל כמי ש' ישר' על הגלגל העליון. לעומת זאת, במו"נ ח"ב פ"ד הוא טוען במפורש "שהיה השי" הוא אשר המציא השכל הראשון אשר השכל הוא מניע הגלגל הראשון על הצד אשר ביארנו" (יואל 179, כ ע"ב). נראה לי, שגם ההוכחה הרביעית למציאות האל במו"נ ח"א פ"ב בה מושפע הרמב"ם מאבן-סיני, ומוכיח את מציאות האל כמתחייב המציאות לעומה השכלים הנפרדים שהם 'אפשרי המציאות מצד עצמם', מציגה אותה תמונה עצמה, כמו מו"נ ח"ב פ"ד. ועל הסתירה בין חלום יעקב ומו"נ ח"א פ"ע לבין מו"נ ח"ב פ"ד עמד כבר יצחק אברבנאל בשמים חדשים, דרוש חמישי, מז ע"ב—מח ע"א. אברבנאל סבור, שדעתו האמיתית של הרמב"ם היא זו העולה מן ההוכחה הראשונה למציאות האל במו"נ ח"ב פ"א.

ביותר האפשרית לאדם והדרך בה הוא משיג אותה. מי שלומד באופן מסודר ומדורג את מדעי הפיסיקה יכול להגיע בסופו של דבר להשגת מציאות האל כמי שמניע את הגלגל העליון, ויש להבין — באמצעות ההוכחה הראשונה למציאות האל המוצגת במו"נ ח"א פ"ב. דברי הרמב"ם, 'זבו יעלה כל מי שיעלה'³² עד שישגי מי שעליו בהכרח'³³, נותנים מקום לחשוב שהשגת האל עליה מדובר כאן איננה ייחודית לנביא. זוהי המדרגה האחרונה של ההשגה השכלית הדיסקורסיבית, והיא מושגת ע"י הפילוסוף. הנביא זוכה לה בתוקף היותו הפילוסוף המושלם.³⁴

אחרי שהבהיר את שני האספקטים של היסוד הסטטי במשל הסולם עובר הרמב"ם לפירוש היסוד הדינמי שבו, לפירוש יחידות המשמעות (4), (5) ו- (6): 'מלאכי אלוהים', 'עולים' ו'יורדים'. נראה לי, שלפירוש יסוד זה בחלום הסולם 'עורר' את הרמב"ם המדרש מבר"ר סח יב. ה'הערה' שקיבל הרמב"ם מן המדרש הזה היא גם שהשפיעה על הפירוש שנתן לשני האספקטים של היסוד הסטטי במשל. עם זאת, אין כמוהו להתעלם מכך שבפירוש לחלום הסולם מצויים 'הדים קלושים' של המוטיבים של 'סולם החכמות' ושל 'סולם העליה', כפי שטען א' אלטמן.³⁵

החלק הדינמי במשל הסולם מורכב משלושה שמות רבי-משמעות מן הסוג הלוגי, אותם מסביר הרמב"ם במקומות אחרים במו"נ באופן שיטתי — מן השם 'מלאך', המפורש בעיקר במו"נ ח"ב פ"ו, ומן השמות 'ייד' ו'עלה', המפורשים שם ח"א פ"י.

ענין מיוחד מעורר הפירוש לשם 'מלאך'. במו"נ ח"ב פ"ו מפתח הרמב"ם תיאוריה לשונית להסבר משמעויותיו השונות של השם הרבי-משמעי הזה. הוא מסביר 'זכבר ידעת שעניין "מלאך" שליח (רסול)' ו'כל מוציא פקודה לפועל הוא "מלאך"' (יואל 182, כג ע"א). כיוון שכך מוסב שם זה על כל דבר שניתן לראות בו 'שליח' המוציא פקודה לפועל. על יסוד האנאלוגיה בין פעולות האל בעולם לבין פעולות האדם הוא מראה שניתן להשאל את השם 'מלאך' לכל מי או לכל מה שמציע בין האל לבין העולם השפל או לבין נמצאים מסויימים שבו. כל מצעע כזה נהפס כ'שליח' כמוהו מוציא לפועל את פקודת האל. המשמעות הראשונה של 'מלאך' במו"נ 'שליח' עליה עומד כאן הרמב"ם היא 'נביא'. 'נביא' הוא 'מלאך' כיוון שהוא שליח האל לאדם. את השמוש המקראי בשם 'מלאך' בהוראת 'נביא' מדגים כאן הרמב"ם באמצעות שני פסוקי מקרא: 'זיעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים' (שופ' ב א) ו'וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים' (במד' כ טו).

גם בפירושו לחלום הסולם, במו"נ ח"א פט"ו, מפרש הרמב"ם את השם 'מלאך', אלא שכאן הוא מעונין במשמעות שיש לשם 'מלאך' בחלום הסולם בלבד, ולא במשמעות

32 כבר כאן מפרש הרמב"ם במובלע את משמעות העליה. הוא משתמש במילה הערבית 'יוליע' המקבילה ל'עלה' בעברית, ומדבריו כאן ברור ש'עליה' בסולם היא עליה בהשגה.
 33 מאור שמדובר כאן בהכרה, בהתקדמות ההדרגתית של הפילוסוף לקראת הכרת האל, סביר לפרש שעד שישגי מי שעליו בהכרח' הוא 'עד שישגי בהכרה מי שעליו', ולא 'עד שישגי מי שנמצא עליו בהכרח', דהיינו: שההכרה חל על ההשגה ולא על מציאות האל. וכך סבור גם ש' פינס, המתרגם: "So that he necessarily apprehends Him".
 השויה: "celui qui est nécessairement en haut".
 34 וכך סבור גם הפרשן שטייטב, הכותב: 'זיויב ש' המ ש' כ' לים' וההכמים הנבונים העולים בזה הסולם ישיגו כי יש עלת העלות על הכל' (לב ע"ב).
 35 ראה הערה 2 לעיל, עמ' 58.

השונות שיש לשם הרב-משמעי הזה. הוא מביא כאן את אותם הפסוקים עצמם בהם הוא משתמש אח"כ בח"ב פ"ו להדגמת השמוש בשם 'מלאך' בהוראת 'נביא', אבל כאן לא כהדגמה לשמוש המקראי בשם הרב-משמעי הזה אלא כמסמכתא לפירוש 'מלאכי אלוהים' בחלום הסולם כ'נביאים'. הוא איננו מעגן כאן כלל את פירושו 'מלאך' בתיאוריה הכללית של השם הזה. המיוחד לבמד' ב' נז' ולשופ' ב' א' הוא, שמשמעות השם 'מלאך' בהם ברורה מתוך ההקשר. ניתן איפוא להסתמך על הפסוקים הללו ולטעון, שעפ"י המילון המקראי יש לשם 'מלאך' הוראה של 'נביא'. נראה כאילו לומד כאן הרמב"ם על הוראת 'מלאך' מן הטקסט המקראי עצמו. אולם, נראה לי, שגם כאן עומדים אנו בפני אחד הגילויים של פירוש מקרא הנסמך על מדרש באופן סמוי, הפעם על פירוש מילים רב-משמעיות במקרא על יסוד הפירוש שנתן להן כבר המדרש. לגד עיני הרמב"ם עמד ככל הנראה ויקר"ר א' א' (או אחת ממקבילותיו)³⁶ הלו מד מפסוקים אלו עצמם שלשם 'מלאך' יש במילון המקראי גם הוראה של 'נביא'. הרמב"ם מסתמך כאן ככל הנראה במובלע על כך שכבר התחמם למדו על ההוראה 'מלאך'='נביא' מן הפסוקים הללו:

נקראו הנביאים מלאכים הודא הוא דכתיב: "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים". וכי מלאך היה? והלא משה היה, ולמה קורא אותו מלאך? אלא מכאן שהנביאים נקראים מלאכים. ודכותה: "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים". וכי מלאך היה? והלא פנחס היה. ולמה קורא אותו מלאך, אלא אמר ר' סימון: פנחס בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו היו פניו בוערות כלפידים. אמר ר' יוחנן: מבית אב שלהן נקראו הנביאים מלאכים הודא הוא דכתיב: "ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'" (חגי א' יג), הא על כרחך אתה למד שמבית אב שלהן נקראו הנביאים מלאכים (ויקר"ר א' א').

מדרש זה עצמו מזכיר הרמב"ם במו"נ ח"ב פמ"ה בשם 'החכמים' ואף מצטט ממנו פסוק: אמנם אמרו "ויעל מלאך ה' מן הגלגל" (שופ' ב' א'), "ויהי בדבר מלאך ה' את הדברים האלה אל כל בני ישראל" (שם שם ד). ה"חכמים" כבר אמרו ש"מלאך ה'" שנאמר הנה הוא פינחס ואמרו: "זה פנחס שבשעה שהשכינה שורה עליו דומה למלאך ה'".³⁷ הנה בארנו שהשם "מלאך" משותף ושהנביא גם כן יקרא "מלאך", כמו שכתוב: "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים", ואמרו: "ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'" (חגי א' יג), "ויהיו מלעיבים במלאכי האלוהים" (דברי הימים ב' לו טז)³⁸ (יואל 276, פז ע"ב).

מדבריו כאן ברור שהוא מסתמך על המדרש בקביעה שלמלאך=נביא. נראה הדבר שבמו"נ ח"ב פ"ו הוא משלב בין התיאוריה הלשונית של השם הרב-משמעי 'מלאך' לבין האסמכתא שמוצא המדרש במקרא לפירוש 'מלאך'=נביא.³⁹

36 במדבר רבה פט"ו, א: תנחומא בוכר, שלח סי' א.

37 בנוסח שבידנו: 'היו פניו בוערות כלפידים'.

38 הפסוק מדברי הימים מופיע רק בתנחומא שבדפוס, שלח, א.

39 תופעה כזאת מצויה גם בפירוש הרמב"ם לשם 'בן' במו"נ ח"א פ"ו. הרמב"ם כפרש כאן 'בן' בהוראת 'תלמיד', ולומד הוראה זו מן הביטוי 'בני הנביאים', גם כאן הוא מסתמך במובלע על המדרש, ספרי ואתחנן סי' לד. וראה בהרחבה על כך בספרי (לעיל בהע' 12), עמ' 267–270.

את הפעלים 'ירד' ו'עלה' אין הרמב"ם מפרש כלל במו"נ ח"א פט"ו. הוא מניח שהקורא מכיר כבר את ח"א פ"י, בו הסביר באופן שיטתי את צמד הפעלים הגדודיים הללו ואת משמעויותיהם, והוא מסוגל לבחור כאן במשמעות המתאימה לפירוש חלום הסולם. עפ"י ח"א פ"י 'ירד' ו'עלה' הם שמות רבי-משמעות מן הסוג הלוגי המתחסיים זה לזה ביחס של גגוד. בכל אחת מן דמשמעויות שלהם תהיה משמעות האחד היפוכה של משמעות השני. למעשה, 'ירד' ו'עלה' אינם אלא האספקט הדינמי של 'מקום', אשר על רב-משמעויות עומד הרמב"ם במו"נ ח"א פ"ח, ומשמעויותיהם מקבילות למשמעות 'מקום'. כפי של'מקום' יש הוראה ראשונית פיסית, 'מקום' מיוחד וכוללי, כך גם ל'ירד' ו'עלה' יש הוראה ראשונית פיסית 'נחיתה וסליקה'. במשמעותו המושאלת 'מקום' הוא 'שם למעלת האיש וערכו ר"ל לשלמותו בעניין אחד' (יואל 28, כה ע"א). במקביל בהוראתם המושאלת מתיחסים 'ירד' ו'עלה' ל'גדולה ולעוצם', 'עד כשתשפל מדרגת האיש יאמר "ירד" וכשתגבה מעלתו בגדולה יאמר "עלה"' (יואל 24, כז ע"ב). מן המשמעות המושאלת הזאת של 'ירד' ו'עלה' נגזר צמד משמעות נוסף. כפי ש'מקום' יכול להיות 'מדריגת עיון והשקפת שכל', כך גם 'ירד' ו'עלה' יכולים להורות על האספקט הדינמי של העיון. מנקודת מבטו של האדם תהיה השגת המושכלית והשגת האל 'עליה', ואילו הפניית המבט כלפי הצד המנוגד — כלפי תחום המעשה המנוגד לתחום התיאוריה — תהיה 'ירידה'. או בלשונו של הרמב"ם: "והיות האיש פונה במחשבתו אל עניין פחות מאוד יאמר שירד, וכן כשיפנה במחשבתו אל עניין מעולה ונכבד יאמר עלה" (יואל שם, כז ע"ב—כח ע"א).

הקורא שכבר נרמז ע"י דברי הרמב"ם בערבית: 'ובו יעלה כל מי שיעלה עד שישגי מי שעליו בהכרח' שה'עלייה' בסולם היא עלייה בהשגה עיונית, יבין שעליו ליישם את צמד המשמעויות המושאלות האחרון בפירוש לפעלים 'עלה' ו'ירד' בחלום הסולם.

הערות הפירוש היחידה של הרמב"ם במו"נ ח"א פט"ו להבנת משמעות 'ירד' ו'עלה' בחלום הסולם נסבה על הסדר שבו מופיעים הפעלים הללו בחלום הסולם. הסדר של הפעלים הללו הוא, עפ"י פירושו, המפתח להבנת היסוד הדינמי בחלום הסולם. לדעתו, סדר זה מכוון ותכליתי: "ומה טוב (מה אהב) אמרו 'שלים ויורדים' העליה' קודם הירידה" (יואל 28, לב ע"ב). בסדר של הפעלים מוסר המשל המקראי הזה את אחד הרעיונות המרכזיים של תורת הנבואה ותורת המדינה המקראיים; הנביא הוא מלאך במובן שלי. שליחותו מתבטאת דוקא ב'ירידה' שלו, בהפניית מחשבתו לעבר התחום המעשי, לעבר הנהגת בני האדם. אולם ההנהגה המדינית האידאלית איננה אפשרית אלא לאחר העלייה, לאחר ההשגה השכלית. ולכן, אצל הנביא כמנהיג מדיני אידאלי קודמת העליה לירידה: "כי אחרי העליה וההגעה אל מעלות ידועות (או מסוימות) מן הסולם תהיה הירידה במה שקיבל (תלקי)⁴⁰ מן הענין (או מן הצו)⁴¹, מן אלאמר) להנהגת אנשי הארץ ולמודם"⁴² (יואל 28, לב ע"ב).⁴³

כפי שראינו, הסולם, עפ"י פירוש הרמב"ם לחלום יעקב כאן, הוא העולם הפיסי: העולם

40 תרגום זה הציע לי פרופ' מיכאל שוורץ.

41 ראה הערה 40. ש' פינס מתרגם: decree.

42 יתכן ש'ילומדים' מוסב על הוראת המצוות.

43 את אספקט הירידה/בחלום הסולם מדגיש: L. V. Berman, 'Maimonides on Political Leader-ship', in: Kinship and Consent, Ramat-Gan 1981, p. 117 and n. 18.

השפל ועולם הגלגלים הוא מתואר בחלום יעקב משלוש פרספקטיבות שונות: כשלעצמו, או מן הפרספקטיבה האונטולוגית, מנקודת מבטו של האדם המכיר את העולם הפיסי באופן מדויק (ובהכרתו של האדם הופך הסולם ל'סולם החכמות'), ולבסוף כמי שמוכר ע"י הנביא שהוא המנהיג האידיאלי הרואה בו מודל לחיקוי בהנהגה המדינית. על ההכרה האחרונה עומד הרמב"ם בהסברו לאספקט הדינמי של חלום הסולם, והיא הדורשת הסבר נוסף כאן.

הפירוש ליסוד הדינמי בחלום הסולם מקביל לפירושו של הרמב"ם לבקשות משה לפני ההתגלות בנקרת הצור ולפירושו להתגלות בנקרת הצור, ולפיכך ניתן להבהיר על-ידו. במו"נ ח"א פנ"ד מפרש הרמב"ם את דברי האל למשה לפני ההתגלות בנקרת הצור, "אני אעביר את כל טובי על פניך" (שמות לג יט) כהבטחת האל למשה "להראות אותו הנמצאות כולם הנאמר עליהם 'יורא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', ר"ל בהראות אותם לו שישגי טבעם והקשרתם קצת בקצת וידע הנהגתו להם איך היא בכלל ופרט" (יואל 84, פ"ע"א).

השגה זאת איננה אלא השגת 'דרכי' האל, שהן תארי הפעולה שלו. בהתגלות בנקרת הצור מובטח איפוא למשה להכיר את כל עולם הפיסיקה ואת הקשרים הפנימיים שבו, לא כשלעצמו, אלא כתואר הפעולה של האל בהכרה זאת מועילת הפיסיקה למדרגה של מטפיסיקה, ידיעת הפיסיקה הופכת לידיעה החיובית האפשרית לאדם באל. הפירוש הזה מתאים יפה לפירוש הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב. הסולם, כפי שראינו, איננו אלא העולם הפיסי. הכרתו על-ידי הנביאים היא הכרתו כתואר הפעולה של האל. הכרה זו שונה מהכרת 'כל מי שיעלה בסולם', דהיינו מהכרת הפילוסוף המתקדם באופן הדרגתי בהשגת הפיסיקה או בלמוד מדעי הפיסיקה על מנת להגיע בסופו של דבר לידיעת מציאות האל כסבת התנועה של הגלגל העליון.

את השגתו בהתגלות בנקרת הצור מבטא משה בדברים: 'ה', 'ה', אל רחום וחנון, אך אפיו רוב חסד ואמת וגו' (שם' לד ז). עפ"י פירוש הרמב"ם תרגם כאן משה ללשון התכונות המוסריות, ללשון 'יג מידות', את השגת אותם האספקטים של העולם הפיסי אשר עניינם המצאת האדם וההשגחה עליו. הוא ערך אנאלוגיה בין האדם הפועל פעולות מסוימות לבין האל הפועל בטבע פעולות דומות להן, ובטא את השגת הפעולות האלוהיות הללו באמצעות שמות אותן תכונות נפש אשר אצל האדם הן מקור הפעולות האנאלוגיות הללו. בפרשו את "יג המידות מכאן הרמב"ם: "ואמנם הספיק לו זכרון אלו שוש עשרה מידות, ואף על פי שכבר השיג כל טובו, ר"ל כל פעולותיו, כי אלה הם הפעולות הבאות ממנו בחק המצאת בני-אדם 'הנהגתם' (יואל 84—85, פ"ע"ב). י"ג המידות הללו אינן אלא חלק מתארי הפעולה של האל, זהו החלק המשמש למשה כדגם על-פיו ינהיג את העם. פירוש זה ל"ג המידות מתאים יפה לתיאור הנביאי 'עולים' ביסודם עפ"י פירוש הרמב"ם: "כי אחרי העליה וההגעה אל מעלות ידועות (או: מסוימות) מן הסולם".

'מעלות מסוימות מן הסולם' הן, עפ"י ההקבלה בין חלים הסולם להתגלות בנקרת הצור, י"ג המידות⁴⁴. הנביאים 'עולים' בסולם 'יורדים' רק אחרי שהם מגיעים להשגת אותם

44 עפ"י האנאלוגיה הזאת נראה לי, שאין לקבל את הצעת הפירוש של א' אלטמן, לפיה 'מעלות

תארי הפעולה של האל, שעניינם המצאת בני האדם והנהגתם, כי רק תארי פעולה אלה משמשים אותם בהנהגת העם עפ"י עקרון ה-Imitatio Dei⁴⁵. בחלום הסולם מוצג רעיון חיקוי האל ע"י הסדר של הפעלים 'עלה' ו'ירד', ולכן מדגיש הרמב"ם כל כך את הסדר הזה. הפעלים 'עלה' ו'ירד' עצמם מורים על אופיו וערכו של הפעולות הללו מנקודת המבט של העיון. בהתגלות בנקרת הצור, עפ"י הפירוש שנתן לה הרמב"ם, ברור הרעיון יתר. בשמ' לג יג מבקש משה מן האל: 'הודיעני נא את דרכיך—ואדעך—למען אמצא חן בעיניך—וראה כי עמך הגוי הזה'. פסוק זה נחלק, עפ"י פירוש הרמב"ם, לארבע יחידות משמעות: 1. בקשת משה מן האל להשגת תארי הפעולה. 2. הטענה, שע"י השגת תארי הפעולה מגיע האדם לידיעת האל, וליתר דיוק: ידיעת האל האפשרית לאדם באופן חיובי איננה אלא ידיעת תארי הפעולה. 3. התכלית האישית של השגת תארי הפעולה של האל או של ידיעת האל היא ההתקרבות לאל אשר פן אחר שלה הוא ההשגחה הפרטית. 4. התכלית האחרונה של השגת תארי הפעולה של האל ע"י משה היא לא רק השלימות השכלית, ההתקרבות לאל והשגת ההשגחה הפרטית, אלא התכלית המדינית—הנהגת העם מתוך חיקוי פעולות האל בעולם: "וזאת היתה אחרית כוונת שאלתו, כי בסוף המאמר: 'ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה', כלומר: אשר אני צריך להנהיגם בפעולות אלה בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם" (שם, שם) 46.

לקראת סוף פירושו להתגלות בנקרת הצור מסתבר שהרמב"ם מבין את ההתגלות הזאת כמחלל להתנהגות הנכונה של המנהיג הנביא בכלל, ולא רק כפירוש לסיפור ההיסטורי על עליית משה להר סיני, ובכך כפרק בשאלת ייחודה של נבואת משה. הוא כותב: "וצריך למנהיג המדינה כשיהיה נביא שידימה באלו התארים ויבואו ממנו אלו הפעולות" (יואל 86, פ"ע"א).

כן האספקט הזה מקביל החלק הדינמי של משל הסולם, שענינו מודל ההתנהגות של הנביא-המנהיג האידיאלי, להתגלות בנקרת הצור. ה'מלאכים' מקבילים למשה כמי שמשמש דגם להתנהגות הנביא-המנהיג⁴⁷.

נראה לי, שההקבלה בין הפירוש ליסוד הדינמי בחלום הסולם לבין ההתגלות בנקרת הצור מוסברת יפה ע"י ההנחה שהמדוש מבר"ר סח יב, אותו הצגתי בראשית דברי על הפירוש לחלום הסולם בפתיחה למו"נ ובח"א פט"ו, הוא שעורר את הרמב"ם לפירוש

מסוימות מן הסולם' הן מדרגות מסוימות של נבואה. ראה מאמרו המובא לעיל בהערה 2, עמ' 58.

45 לשאלת Imitatio Dei ראה בעיקר L. V. Berman, 'The Political Interpretation of the Maxim: The purpose of Philosophy is the Imitation of God', *Studia Islamica*, XV (1961), pp. 53-61; *idem.*, 'Maimonides on Political Leadership', p. 122, n. 7; A. Altmann, 'Maimonides' "Four Perfections"', *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), pp. 15-24. ט' פיינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ו, עמ' 162-163; א' גולדמן, 'העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות', שנתון בראילון, ח' תשכ"ח, עמ' 309-312; ו' הרווי, 'בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנה הרמב"ם', "עיון", כט (1980), עמ' 211-212.

46 וראה פירושו של שם"ט, המשווה בין משל הסולם לבין פירוש הרמב"ם להתגלות בנקרת הצור (לב ע"ב—לג ע"א). גם אפודי וקרשקש מפרשים 'סולם' כמקביל להשגת משה בהתגלות בנקרת הצור.

47 לשני הפירושים הללו מקבילה פרשנית נוספת, הפירוש לירמ' ט כג במו"נ ח"ג פ"ד.

לסכום, נראה לי, שהעובדה שבכתביו נתן הרמב"ם שלושה פירושים שונים לחלום הסולם של יעקב מוסברת יפה בכך שפירושו מעוגנים במדרשים שונדרשו על החלום הזה. בכל אחד מפירושו השתמש הרמב"ם במדרש אחר כדי להבין את הרובד הנסתר של משל הסולם. שלושת הפירושים שראינו כאן עשויים לשמש דגם יסוד לתיאור טיפוסי פרשנות המקרא באמצעות מדרש בכתביו של הרמב"ם.

היסוד הזה בחלום הסולם. עפ"י המדרש, ה'מלאכים' הם אמנם משה ואהרן, שהם מלאכים בלשון רבים, אבל מי שיעלה ויריד בסולם הוא משה בלבד. עם זאת, כפי שניתן להוכיח בקלות, אין הרמב"ם מפרש כאן את המדרש המפרש את הטקסט המקראי. הוא מקבל מן המדרש רק את הפירוש לתחום המשמעות של חלום הסולם — חלום הסולם מספר על עלייתו של משה להר-סיני. העליה המשמעותית של משה להר-סיני איננה העליה הראשונה עליה מספר המקרא בשמות פרק יט, ואשר אליה מתיחסים המדרשים בפירושים ל'עולים', 'יורדים' ו'הנהגה' נצב עליו, אלא העליה השנייה — ההתגלות בנקרת הצור עליה מסופר בשמות לג — לה. להתגלות בנקרת הצור, כפי שראינו, מקום מרכזי במו"ג, והיא מסבירה את השגתו של האדם האידיאלי, את משמעותה של ידיעת האל, את דרכי ההתקרבות לאל והשגת ההשגחה, ואת דמותו של הנביא בחינת מנהיג מדיני אידיאלי. הרמב"ם מפרש איפוא את הרעיון המדרשי, לפיו ענינו של חלום הסולם הוא עליית משה על הר סיני עפ"י ההתגלות בנקרת הצור בפירוש שהוא נותן לה במו"ג, ורואה את הרובד הנסתר של החלום הנבואי של יעקב כמקביל מבחינת משמעותו למשמעות האירוע ההיסטורי — ההתגלות בנקרת הצור.

עפ"י הקביעה הזאת אפשר לחזור ולהתבונן שוב בפירוש הרמב"ם ליסוד הסטטי בחלום הסולם. נראה שגם שם קיימת הקבלה בין חלום הסולם לבין ההתגלות בנקרת הצור. בהתגלות בנקרת הצור אומר האל למשה: 'הנה מקום אתי ונצבת על הצור'. פסוק זה מפרש הרמב"ם במו"ג חלק א במתודת הפיזור שלו בפרקים ח, טו וטז, ורומז למשמעותו גם בפרק גד, בפירושו להתגלות בנקרת הצור. 'הנה מקום אתי' הוא 'מדריגת עיון והשקפת שכל, לא השקפת עיון' (מו"ג א ח, יואל 23, כח ע"ב), ואילו 'ונצבת על הצור' הוא 'השען ועמוד על התבוננות היותו יתעלה התחלה שהוא המבוא אשר תגיע ממנו אליו, כמו שבארנו באמרו הנה מקום אתי' (מו"ג א טו, יואל 28, לג ע"ב). עליית משה, 'אדון החכמים', להר-סיני מקבילה ל'עלייה' הראשונה עליה מדבר הרמב"ם בפירושו לחלום הסולם, לעליית 'כל מי שיעלה בסולם עד שישגי מי שעליו בהכרח'. זוהי דרך ההשגה הדיסקורסיבית של הפילוסוף המושלם המכיר בהדרגה את העולם החמרי ומשיג בסוף הדרך הזאת את האל כ'נצב עליו (על הסולם)', או כ'צור' שהוא 'ההתחלה' (אלמבדא) ⁴⁸ והסבה הפועלת לכל אשר זולתו' (מו"ג א טז, יואל 28, לג ע"ב). השגת האל כ'התחלה' וסבה פועלת קודמת להתגלות בנקרת הצור בה רואה משה, עפ"י שם' לג כג, את 'אחורי' האל. וראית את אחורי', מפרש הרמב"ם: 'השיג מה שנמשך אחרי ונתדמה לי ונתחייב מרצוני, כלומר בריאותי כולם' (יואל 59, נט ע"ב). השגה זאת היא שמבוטאת בשם' לד ו—ז ע"י 'ג המידות. להשגת תאורי הפעולה של האל בחינת 'אחורי' האל או 'ג מידות' מקבילה במשל הסולם, עפ"י פירוש הרמב"ם, 'עלייה' נוספת — עליית הנביאים בסולם. 'עליית' הנביאים איננה מקבילה איפא לעליית משה על הר סיני, כפי שמפרש המדרש, אלא להתגלות למשה אחרי שעלה על הר-סיני. מבחינה זאת סוטה הרמב"ם מן הפירוש המדרשי, אם כי נשאר נאמן לרוחו. הוא מעבד כאן את פירוש המדרש ומשלב אותו להודך מסגרת פרשנות המקרא שלו במו"ג — הפירוש להתגלות בנקרת הצור — ולרעיונות הפילוסופיים-תיאולוגיים העומדים ביסודה.

48 למושג 'התחלה', ראה פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, עמ' 120—128.