

אהד וקנין

דיברה תורה כלשון בני אדם

על הופעותיו ומשמעותו של הביטוי בכתבי הרמב"ם

את עיקרו של החלק הראשון במורה נבוכים מקדיש הרמב"ם לדיון בתיאורים מקראיים רבים המתייחסים אל הקב"ה באופן מוגשם ואנושי – היותו בעל גוף, בעל תכונות אנושיות ורגשות אנושיים ועוד. הרמב"ם מבקש לנטרל את התיאורים הללו כדי להרחיק את האל מכל חשש הגשמה, ועיקרון פרשני חשוב שהוא משתמש בו הוא "דיברה תורה כלשון בני אדם". את ההיגד הזה לא טבע הרמב"ם בעצמו, ושורשיו כבר בספרות חז"ל. אולם אם נבחן את שימושו של הרמב"ם בביטוי לעומת השימוש החז"לי, נראה שהרמב"ם שינה ממשמעות הביטוי.

בדברים שלהלן אבקש לברר כיצד הבין הרמב"ם את הביטוי החז"לי, וכיצד השתמש בו בעצמו. אפתח בסקירת משמעותו של הביטוי אצל חז"ל ובהצגת השימוש של הרמב"ם בו. לאחר מכן אסקור שתי הצעות שהעלו חוקרים בהבנת הביטוי. את עיקר הדיון אקדיש להצעה חדשה בהבנת שימושו של הרמב"ם בביטוי, המתבססת על המקום החשוב שנותן הרמב"ם בהגותו לתרגום אונקלוס.

"דיברה תורה כלשון בני אדם" בספרות חז"ל

מקורו של הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" בהופעה יחידה בספרות התנאים,¹

* כתיבת מאמר זה החלה כחודש וחצי טרם התגייסתי לצה"ל. ברצוני להודות לאביעד עברון, שהיה לי למורה ומדריך במהלך כל הכתיבה והעריכה של המאמר, מאמר זה שייך לו כפי שהוא שייך לי. תודה לה' יתברך שסייעני לחדש ולבאר דבר אשר היה זקוק לביאור ובירור.

1 הופעה נוספת בספרא (קדושים פרשה ה): "רבי יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש" נמצאת רק בנוסח הדפוסים והיא כנראה שיבוש, ובכל כתבי היד מופיע: "ר' יוסה הגלילי אומר: דיברה התורה בלשונות הרבה, וכולם צריכין להידרש", בלי "כלשון בני אדם".

בדרשה המתייחסת לפסוקים הבאים (במדבר טו, ל-לא):

והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש
ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תפרת הנפש ההוא עונה
בה.

על פירושה של כפילות הפעלים "הכרת תכרת" מובאת בספרי במדבר מחלוקת בין גדולי התנאים, רבי עקיבה ורבי ישמעאל:

הכרת תכרת – הכרת בעולם הזה, תכרת בעולם הבא, דברי רבי עקיבה. אמר לו ישמעאל: לפי שהוא אומר תכרת² הנפש ההיא, שומע אני בשלוש כריתות בשלוש עולמות? מה תלמוד לומר "הכרת תכרת" – דיברה תורה לשון בני אדם.³

רבי עקיבה מוטרד מקיומן של מילים בפסוקי התורה שנראות מיותרות, והוא סובר שיש לדרוש את הכפילות של מילים מאותו השורש. בשונה ממנו טוען רבי ישמעאל כי אין צורך להעמיס משמעות מיוחדת על הכפילות הזאת, בדרשות שעשויות להגיע עד לאבסורד. כפל הפעלים איננו ייתור, אלא זוהי "לשון בני אדם" ואין מה להתרגש מכך או לדרוש את הכפילות. השימוש של התורה בכפל מילים מאותו השורש נועד להעביר בצורה הברורה ביותר את המסר. במקרה שלפנינו, הכפילות "הכרת תכרת" מעוניינת להדגיש את עונש הכרת של "הנפש אשר תעשה ביד רמה", ואין סיבה לחשוב כי למילה "הכרת" משמעות מסוימת, ולמילה "תכרת" משמעות שונה.⁴

מלבד דרשת הספרי, מופיע הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" קרוב לעשרים פעם בתלמוד הבבלי.⁵ הביטוי מוסב על פסוקים כגון: "העבט תעביטנו", "איש איש" ו"ראה תראה", ובכולן הוא משמש בדומה לשימוש בספרי, לדחיית דרשה המתבססת על הפרדה בין מילים כפולות שנראות מיותרות. באמצעות הביטוי הזה מבקשים

2 ברוב נוסחי הספרי, וכן במקבילה בבבלי (סנהדרין סד ע"ב; צ ע"ב), האזכור השלישי הוא "ונכרתה" שבפסוק הקודם (ל). לדיון בנוסח עיינו אצל מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"ה, עמ' 808.

3 ספרי במדבר, פסקה קיב (מהדורת כהנא, עמ' 310).

4 מחלוקת זו בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל הייתה אחד המפתחות לאבחנה בין גישותיהם של שני התנאים הללו ושל בתי המדרש שלהם. ראו סיכום אצל ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 27-28.

5 ברכות לא ע"ב, יבמות עא ע"א, כתובות סז ע"ב, נדרים ג ע"א-ע"ב, גיטין מא ע"ב, קידושין יז ע"ב, בבא מציעא לא ע"ב, שם צד ע"ב, סנהדרין נו ע"א, שם סד ע"ב, שם פה ע"ב, שם צ ע"ב, מכות יב ע"א, עבודה זרה כז ע"א, זבחים קח ע"ב, ערכין ג ע"א, כריתות יא ע"א, נידה לב ע"ב, שם מד ע"א.

התנאים לומר כי כשאנו נפגשים בפסוק בתורה המכיל כפילות של אותה המילה או של פעלים מאותו השורש, אין אנו צריכים לדרוש כל אחת מהמילים, אלא להבין שהתורה מדברת באופן שבו בני אדם מדברים, ולהבין את משמעו הפשוט של הפסוק.

“דיברה תורה כלשון בני אדם” בכתבי הרמב”ם

הביטוי “דיברה תורה כלשון בני אדם” מופיע כמה פעמים בכתבי הרמב”ם,⁶ ומשמש יסוד חשוב בתפיסתו המחשבתית, כפי שנראה להלן.

פעמיים מופיע הביטוי במשנה תורה, ושתיהן בתחילת החיבור, בפרק הראשון של הלכות יסודי התורה. כך מסביר הרמב”ם את הופעתם של תיאורי גוף ביחס לאל, אף על פי שאין לו דמות הגוף (ח–ט):

הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקדוש ברוך הוא גוף וגוייה, שנאמר: “כי ה’ אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת”, והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר: “כי לא ראיתם כל תמונה”, ונאמר: “ואל מי תדמיוני ואשוה”, ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים.

אם כן מהו זה שנאמר בתורה: “ותחת רגליו”, “כתובים באצבע אלהים”, “יד ה’”, “עיני ה’”, “אזני ה’”, וכיוצא בדברים האלו? הכל לפי דעתן של בני אדם הוא, שאינן מכירין אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם, והכל כנויין הן, כמו שנאמר: אם שנותי ברק חרבי. וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג? אלא משל. והכל משל.

בדומה לכך קובע הרמב”ם בסוף אותו הפרק, לגבי תיאורי רגשותיו של האל (יב):

והואיל והדבר כך הוא, כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן, כמו שנאמר: “יושב בשמים ישחק”, “כעסוני בהבליהם”, “כאשר שש ה’” וכיוצא בהן. על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני אדם [...] וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה.

באותו אופן משתמש הרמב”ם בביטוי בכל שאר המקומות. מטרתו להבהיר כי אמנם

6 הביטוי מופיע בפירוש המשניות פעם אחת, ב”הקדמה לפרק חלק”, בביאור העיקר השלישי משלושה עשר עיקרי האמונה, העוסק בשלילת הגשמות. במשנה תורה הוא מופיע פעמיים בפרק א מהלכות יסודי התורה (ראו להלן בסמוך). במורה נבוכים הביטוי מופיע במלואו שמונה פעמים: בחלק א פרקים כו, כט, לג, מו, מז, נג, נט, ובחלק ג פרק יג; ובנוסף הביטוי “לשון בני אדם” לבדו, ללא “דיברה תורה”, מופיע עוד פעמיים, בחלק א פרקים כו, נז. בנוסף לכך מצאנו גם הופעה אחת במאמר תחית המתים (מהדורת קאפח של אגרות הרמב”ם, עמ’ עז).

פסוקי התורה מתארים את האל כבעל גוף, או כבעל תכונות אנושיות, כגון רגשות או יכולת תנועה – אך לאמיתו של דבר כל התיאורים הללו שגויים. כך הוא כותב בהרחבה בדיונו הראשון בביטוי במורה נבוכים:

ידועה לך האמירה שלהם הכוללת את כל סוגי הפירושים הקשורים בתחום זה, דהיינו, מה שאמרו: **דברה תורה כלשון בני אדם**. משמעות הדבר **שכל מה שבני האדם כולם מסוגלים להבינו ולציירו במחשבה ראשונה הוא אשר יוחס כהכרחי לאל יתעלה**. לכן הוא תואר בתארים המצביעים על גשמות, כדי להורות על כך שהוא יתעלה נמצא. שכן אין ההמון משיג ברגע הראשון מציאות זולת מציאות של גוף דווקא. לדעתם מה שאינו גוף, או מצוי בתוך גוף, אינו נמצא. [...] ואין הבדל אם מייחסים לאל אכילה ושתייה או מייחסים לו תנועה. אבל **על פי לשון בני אדם, כלומר, הדמיון ההמוני**, האכילה והשתייה הם חסרונות בעיניהם כשהם מוסבים על האל, והתנועה אינה חיסרון לגביו, אף כי הזקיקות מחייבת אותה. [...] לכן בכל אותם השמות המצביעים על כל מיני התנועות של בעלי חיים, מתואר האל מן הבחינה שאמרנו, כשם שמייחסים לו חיים. זאת מכיוון שתנועה היא מקרה צמוד לבעלי חיים. ואין ספק שעם ביטול הגשמות מתבטל כל זאת, כלומר, ירד, עלה, הלך, נצב, עמד, סבב, ישב, שכן, יצא, בא, עבר וכל כיוצא בהם.⁷

אך אם כל התיאורים הללו אינם נכונים, מדוע בכל זאת התורה מדברת "בלשון בני אדם"? כך מסביר הרמב"ם בעצמו:

זאת הסיבה לכך שדברה תורה כלשון בני אדם כפי שהסברנו, וזאת מפני שהיא פתוחה שיתחילו וילמדוה ילדים, נשים וכל האנשים. הללו אין ביכולתם להבין את הדברים כהווייתם. לכן מגבילים אותם לקבל בקבלה – לא כפי מהותה האמיתית – כל דעה נכונה שעדיף לקבלה כאמיתית וכל תפישה שכלית אשר הדעת מורה שהיא קיימת במציאות, לא לפי מהותן האמיתית.⁸

לשיטתו של הרמב"ם, יש צורך בתיאור הקב"ה כמי שכועס או שמח ממעשיהם של בני האדם, מאחר שאין ביכולתו של ההמון להבין את האמת האלוהית באופן מופשט ופילוסופי. במקום אחר הוא מסביר כי התפיסה לפיה האל הוא בעל רגשות היא מעין "אמונה הכרחית" שמטרתה ליצור מצע לקיום מצוות ולפיתוח מידות טובות:

ויש שאותה אמונה הכרחית להרחקת העֶשֶׂק ההדדי או להקניית מידות טובות,

7 מורה נבוכים א, כו (מהדורת שורץ, עמ' 62–63).

8 מורה נבוכים א, לג (מהדורת שורץ, עמ' 76).

כגון האמונה שהאל יכעס מאוד על מי שעשק, כמו שאמר: "וחרה אפי והרגתי [אתכם בחרב. והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים]", וכגון האמונה שהוא יתעלה נענה מייד לשוועת העשוק או המרומה: "והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני".⁹

השימוש של הרמב"ם בביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" הוא ברור ועקבי. אולם אם נשוב לסעיף הקודם, נראה שזהו שימוש שונה מהשימוש החז"לי בביטוי. בעוד שבספרות חז"ל הביטוי משמש לדחיית דרשות המתבססות על כפילות במילים או שורשים בפסוקים, אצל הרמב"ם הוא מוסב על פסוקים בהם הקב"ה מתואר כבעל גוף או תכונות אנושיות אחרות. בפסוקים אלו, אומר הרמב"ם, הגשמת האל איננה משמעותם האמיתית, אלא היא משל בלבד. נראה אפוא שהרמב"ם משנה את משמעות הביטוי החז"לי,¹⁰ ולפיכך נבקש לברר כיצד הבין הרמב"ם את הביטוי, ומה משמעות השינוי אל מול מובנו החז"לי.

הצעות קודמות בהבנת שימוש הרמב"ם בביטוי

בניסיון להסביר את השינוי שהרמב"ם עשה במשמעות הביטוי החז"לי, אבקש לעיין בפירושיהם של שני חוקרים שעסקו בביטוי: אברהם נוריאל ושרה קליין-ברסלבי. בספרו **גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית**, מזהה אברהם נוריאל את הבעייתיות בדברי הרמב"ם, ומניח כי המתודה שבה יש לבאר את משמעות הביטוי כפי שהרמב"ם משתמש בו, היא אותה המתודה שהרמב"ם עצמו משתמש בה כשהוא רוצה לבאר את המשמעות של מילה המופיעה בתנ"ך: מתודה לקסיקוגרפית. הוא מניח כי אוצר המילים של הרמב"ם הוא קבוע, אחדותי ומחושב, ולפיכך מבאר כל מילה ממילות הביטוי בנפרד לפי שימושה במילונו של הרמב"ם,¹¹ ובחיבור המשמעויות נוכל להבין את האופן בו הרמב"ם מבין את משמעות הביטוי, וכלשונו:

את הנאמר עד כאן נוכל לסכם על ידי נסוח משפט שיהיה מקבילו של המשפט

9 מורה נבוכים ג, כח (מהדורת שורץ, עמ' 520).

10 יש לציין כי בהבנה הזו של הביטוי קדמו לרמב"ם שניים מחכמי ספרד במאה ה-11, רבי יהודה הלוי (ספר הכוזרי, מאמר ה, כז) ורבנו בחיי אבן פקודה (חובות הלבבות, שער היחוד, י), ואפשר שהרמב"ם מכיר את השימוש שלהם בביטוי. אולם כל אחד מהם השתמש בביטוי פעם אחת בלבד, ואצל הרמב"ם הביטוי מופיע פעמים רבות ומשמש יסוד לתורתו המחשבתית, ולפיכך נראה שיש ליחס משמעות מיוחדת למשמעות השינוי דווקא אצל הרמב"ם, גם אם איננו הראשון שעושה זאת.

11 ביאור המילה "דיבור" – מורה נבוכים א, סה; "תורה" – ג, יג; "לשון" – ב, ל; "בני אדם" – א, יד.

"דברה תורה כלשון בני אדם" כפי פרושו של הרמב"ם, והוא "היצירים הלשוניים בהם משתמשים הנביאים להדריך בהם בני אדם הם כפי הדמיון ההמוני".¹²

השימוש במתודה לקסיקוגרפית כדי לפרש את הביטוי כפי שהרמב"ם הבין אותו, וזו מביאה את נוריאל למסקנה הבאה: הרמב"ם מבין את הביטוי באופן שונה מחז"ל, משום שהוא מפרש את המילים החז"ליות כפי שהוא מבין את משמעות אותן המילים בהופעותיהן המקראיות. כלומר, אכן נעשה כאן שינוי, אך הוא איננו מכוון; כך הבין הרמב"ם את הביטוי.

כיוון אחר בפתרון שאלת היחס בין השימוש החז"לי בביטוי לבין שימושו של הרמב"ם הציעה שרה קליין־ברסלבי. קליין־ברסלבי יוצאת מנקודת הנחה ראשונית לגבי מהותה של התורה שבכתב:

המקרא מכוון לעם־ישראל כולו, דהיינו לקהילה שיש בה מיגוון רחב של אנשים מבחינת יכולתם האינטלקטואלית ומבחינת השכלתם בפועל. הקוטב האחד של הקהילה הוא ההמון הרחב, הכולל נשים וילדים, ואילו הקוטב המנוגד הוא משכילים בעלי השכלה מדעית ופילוסופית מושלמת. כדי שכל אדם מישראל יוכל למצוא במקרא משמעות התואמת את מדרגת השכלתו והבנתו, חייב היה הטקסט להיכתב בלשון סימבולית, המאפשרת רב־משמעות.¹³

לאור הנחה זו, היא מסיקה כי לביטוי החז"לי שני עניינים:

ללשון הסימבולית יש איפוא שני תפקידים: תפקיד של גילוי ותפקיד של הסתר. על הלשון הסימבולית לגלות לאיש המשכיל והראוי לכך אותן אמיתות מטפיסיות שהוא מסוגל להבין. על בעל ההשכלה הפילוסופית לפרש את הלשון הזאת ולמצוא את הרובד הנסתר של הכתובים, את "אמיתת" התורה. גם לגבי איש ההמון יש ללשון הסימבולית תפקיד של 'גילוי': עליה לנטוע בו אמונות יסוד בתורת האלוהות בדרך שתתאים לצורת חשיבתו ותפיסתו. איש ההמון יקבל אמיתות אלו באמצעות הבנת הלשון הזו על־פי פשטה דוקא. תפקידה השני של הלשון הסימבולית הוא להסתיר את האמיתות המטפיסיות מפני איש ההמון ומפני כל מי שעדיין לא הגיע למדרגה בה יוכל להבין אותן באופן נכון.¹⁴

לדברי קליין־ברסלבי, התורה כתובה בשני רבדים, משום שהיא מיועדת לקהלי יעד

12 א' נוריאל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 95.

13 ש' קליין־ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 23–24.

14 שם, עמ' 27.

שונים: על ההמון להבין את פשט הכתובים כדי שינטעו בו "אמונות הכרחיות"¹⁵, ובאותה העת האדם המשכיל צריך לדרוש את הרבדים הנסתרים שבפסוקים. אל מול שתי ההצעות הללו אבקש להציע הצעה שלישית, שלדעתי מסבירה טוב יותר את הפער בין שימושו של הרמב"ם בביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" לבין השימוש החז"לי בו. דומני כי המפתח לכך אינו ביאור המילים על פי המילון שהרמב"ם יוצר בהגותו, כפי שניסה להסביר נוריאל, וגם לא יציאה מנקודת הנחה כי התורה מדברת אל שתי קבוצות בעם ישראל, כפי שטוענת קליין־ברסלבי. לדעתי, כדי להבין את דבריו של הרמב"ם, עלינו להקדיש תשומת לב מיוחדת לשימוש של הרמב"ם בתרגומו של אונקלוס.

הרמב"ם ותרגום אונקלוס

חלקו הראשון של מורה נבוכים מוקדש רובו ככולו לפירוש משמעות מילים ופעלים המופיעים בתורה, בנביאים ובכתובים. בפתיחתו של החלק, מבהיר הרמב"ם שיש מילים בתנ"ך אשר משמעות מהן משמעויות שונות, כאשר הן מופיעות בהקשרים שונים:

כל המדבר עברית יודע שהשם "אלהים" משותף לאלוה, למלאכים ולמושלים מנהיגי המדינות. אונקלוס הגר, עליו השלום, הבהיר – ונכון מה שהבהיר – שבדבריו "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" הכוונה היא למשמעות האחרונה. הוא אומר: "וּתְהוֹן כְּרַבְרַבִּיא"¹⁶.

בסיפור גן עדן אומר הנחש לאישה על האכילה מפרי עץ הדעת: "כִּי בְיוֹם אֶכְלֶכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעֵי טוֹב וְרָע" (בראשית ג, ה). פסוק זה מעורר קושי – כיצד יוכלו בני אדם להיות כאלוהים? כדי לפתור את הקושי הזה משתמש הרמב"ם בפירושו של אחד מפרשני המקרא הקדומים ביותר – אונקלוס. אונקלוס כמתרגם התורה נדרש לבאר כל מילה ומילה, והרמב"ם מציג אותו כמי שיודע להבחין בין הפירושים המילוליים השונים לאותה המילה. בדוגמה הזו, אונקלוס מפרש שמשמעות המילה "אלוהים" היא מושלים, ואם כן הקושי התאולוגי נפתר. באותו אופן מתרגם אונקלוס את הפסוק "וַיֵּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם [...]" (בראשית ו, ב) – "וּחְזוּ בְנֵי רַבְרַבִּיא ית בנת אנשא [...]", ובכך פותר את הקושי בגוון המיתי

15 ראו לעיל, הערה 9.

16 מורה נבוכים א, ב (מהדורת שורץ, עמ' 32).

שמשתמע מן הסיפור. לעומת זאת, במקומות אחרים משתמש אונקלוס בתרגומים אחרים למילה "אלוהים", הכול לפי העניין. למשל, את הפסוק הפותח של התורה, "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים [...]" (בראשית א, א), מתרגם אונקלוס במשמעות הרגילה: "בְּקִדְמִין בְּרָא יי"; ואילו את הופעתה של המילה "אלוהים" פעמיים בפסוק הבא: "עַד הָאֱלֹהִים יָבֵא דְבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרַעְהוּ" (שמות כב, ח) – מתרגם אונקלוס כדיונים: "לקדם דייניא ייעול דין תרויהון, דיחייבון דייניא ישלים על חד תרין לחבריה".

בנוסף להבחנה בין משמעויות שונות של אותה המילה, הרמב"ם מתאר דרך נוספת שבה אונקלוס מבקש לשלול את הגשמת האל בתרגומו. כך הוא כותב בהמשך החלק הראשון, בפרק המברר את משמעות הפועל המקראי "עבר":

התרגום, לעומת זאת, נהג כמנהגו בדברים אלה: שכלפי כל דבר שהוא מוצא מיוחס לאל, ודבקו בו הגשמה או ספחי הגשמה, הוא מניח שנשמט הנסמך, והוא מסביר את היחס הזה כמוסב על דברמה מושמט הנסמך לאל. על הכתוב "והנה ה' נצב עליו" (בראשית כח, יג) הוא אומר: "יקרא דה' מעתד עלוהי". על הכתוב "יִצְפָּה ה' ביני ובינך" (שם לא, מט) הוא אומר: "יסך מימרא דה' [ביני ובינך]". בשיטה זאת ממשיך פירושו (של אונקלוס), עליו השלום, וכך עשה לגבי הכתוב "ויעבר ה' על פניו" (שמות לד, ו): "זאעבר ה' שכנתיה על אפוהי וקרא". הדבר אשר עבר, לשיטתו, הוא אפוא נברא בלי ספק. הוא הסביר את הכינוי (במלה) "פניו" כנסוב על משה רבנו. פירוש "על פניו" יהיה "בנוכחותו" כמו שאמר: "ותעבר המנחה על פניו" (בראשית לב, כא), ואף זה פירוש טוב ויפה.¹⁷

הרמב"ם מבקש להתמודד עם הקושי בכך שהתורה מתארת את הקב"ה בפעלי תנועה – ניצב, עובר וכדומה – וממילא כבעל גוף. כדי לפתור את הקושי נעזר הרמב"ם בתרגומו של אונקלוס. הרמב"ם מסביר את דרך הפעולה השיטתית של אונקלוס במקרים כאלה: "הוא מניח שנשמט הנסמך, והוא מסביר את היחס הזה כמוסב על דברמה מושמט הנסמך לאל". כלומר לא האל עצמו מבצע את פעלי התנועה, אלא דברים המיוחסים לו – כבודו (יקרא דה'), דברו (מימרא דה') או שכינתו (שכינתיה). כשהפסוק אומר "ויעבר ה' על פניו ויקרא", מסביר אונקלוס כי שכינתו של ה' היא העוברת על פניו של משה, ולא ה' בעצמו. אפשר להביא עוד דוגמאות רבות לכך, ונסתפק באחת – את הפסוק "ויעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח), מתרגם

17 מורה נבוכים א, כא (מהדורת שורץ, עמ' 57).

אונקלוס: "ויעבדון קדמי מקדש ואשרי שכיתי ביניהון" – ה' איננו שוכן במקדש בעצמו, אלא משרה את שכנתו.

אם נחבר את שני הכלים הפרשניים שהרמב"ם מוצא אצל אונקלוס – ההבחנה בין משמעויות שונות של אותה המילה, והפקעתם של פעלי תנועה מה' והעברתם לדברים אחרים המיוחסים לו – נמצא כי תרגום אונקלוס הוא אבן יסוד במהלכו הרחב של הרמב"ם לבטל את תיאורי הגשמת האל המקראיים. ואכן, בהמשך חלקו הראשון של מורה נבוכים, מונה הרמב"ם במפורש את איכויותיו של תרגום אונקלוס למקרא:

אונקלוס הגר שלם מאוד בשפה העברית והארמית. הוא הציב לעצמו מטרה לסלק את ההגשמה. מכאן שהוא מפרש כל תואר שהכתוב מתאר, המביא לגשמות, בהתאם לעניינו. לכן, בכל השמות האלה שהוא מוצא, המצביעים על מין כלשהו של תנועה, הוא מפרש את משמעות התנועה כהתגלות וכהופעת אור נברא, כלומר, **שכינה**, או פעולת השגחה. הוא תירגם אפוא **"ירד ה"** (שמות יט, יא): **"יתגלי ה"**; **"וירד ה"** (שם, כ): **"ואתגלי ה"**, והוא לא אמר: **"ונחת ה"**; **"ארדה נא ואראה"** (בראשית יח, כא): **"אתגלי כען ואחזי"**. כן הוא נוהג בעקביות בכל פירושו.¹⁸

התיאור הזה מופיע בפרק העוקב לאזכור הראשון של הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" במורה נבוכים (פרק כו), והוא קשור אליו תוכנית. בפרק הקודם מנויה רשימת פעלי תנועה שהמקרא מייחס לאל לפי "לשון בני אדם", והפועל הראשון הנמנה שם הוא "ירד". אותו הפועל מובא כאן כדוגמה לפועלו התרגומי של אונקלוס המבקש להרחיק מן ההגשמה, כאשר אונקלוס אינו מתרגם את הפועל "ירד" לגבי ה' במובנו הפיזימוחשי ("נחת"), אלא כהתגלות ("אתגלי").

הרמב"ם ממשיך וטוען טענה על הקשר בין אונקלוס לבין הבנת **פשט פסוקים**:

אבל "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד) הוא תירגם: "אנא אחות עמך למצרים". זאת פרשה נפלאה מאוד המצביעה על שלמותו של אותו איש אציל ועל יפי פרשנותו והבנתו את הדברים כפי שהם. בתרגום זה הוא אף פתח לנו פתח אל ענין רב-חשיבות מענייני הנבואה והוא שבראשית הפרשה הזאת אמר: "ויאמר אלהים לישראל במראת הלילה ויאמר יעקב יעקב ... ויאמר אנכי האל ... אנכי ארד עמך מצרימה" (שם, ב-ד). מכיוון שהדברים כוללים בראשיתם שזה היה במראות

הלילה, לא ראה אונקלוס פסול בכך שימסור את הדברים שנאמרו במראות הלילה כלשונם. והוא נכון, שהרי זה תיאור של מה שנאמר ולא תיאור מאורע שקרה, כגון "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ), שהוא תיאור של מה שאירע במציאות, ולכן כינה זאת בדרך המליצה "התגלות" ושלל ממנו מה שמצביע על מציאות תנועה. אך את מה שבדמיון, כלומר, מסירת מה שנאמר לו, השאיר כפי שהוא, וזה נפלא.

הרמב"ם טוען כי אונקלוס מתרגם את דברי התורה "כפי שהם".¹⁹ בדוגמה הנזכרת, הרמב"ם סובר שמדובר ביוצא מן הכלל המעיד על הכלל. לא כל תיאור שנדמה כהגשמה צריך לפרש באופן המרחיק מן ההגשמה, אלא רק תיאור של אירוע שקרה. אולם כאשר מדובר באמירה על דבר שעתיד לקרות, או בדבר שנראה בחלום – וכאן שני הדברים נכונים – אין צורך להשתמש במינוח ששולל הגשמה. ואכן, אונקלוס אינו חושש כאן מתיאור מגשים. כאן נכנס העיקרון שהרמב"ם מנסח לגבי אונקלוס כי הוא מבין את הדברים כפי שהם.²⁰ לדברי הרמב"ם, פירושו של אונקלוס המרחיקים מהגשמה אינם דרשות ואינם מפקיעים את הפסוקים ממשוטים. להפך, זוהי הכוונה האמיתית של הפסוק.

לאור דברים אלו, נראה כי אי אפשר לפרש את שימושו של הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" כפירושה של נוריאל ושל קליין-ברסלבי שהובאו לעיל. נוריאל טען כי הרמב"ם הבין את הביטוי על פי הלקסיקון שהוא משתמש בו לפירוש מילים מקראיות, ולפיכך שינה את משמעות הביטוי מבלי משים. קליין-ברסלבי טענה כי הרמב"ם מעניק למקרא שני רבדים – הרובד הפשוט, והוא שייך להמון, והרובד הדרשני, השייך למשכילים ולפילוסופים.

אולם מן הקישור שהרמב"ם עושה בין תרגום אונקלוס לבין דינו בביטוי, עולה כי לפי הרמב"ם משמעות הביטוי היא שיש להבין את הפסוקים כמשמעותם הפשוטה,

19 יש לציין כי הרמב"ם מעלה בהמשך הפרק סברה נוספת לפירושו של אונקלוס: "גם אפשר, לדעתי, שאונקלוס פירש את אלהים הנאמר כאן כמלאך. לכן לא נרתע מלומר עליו: אנא אחות עמך למצרים. אל יהיה פסול בעיניך שהוא האמין כי אלהים כאן הוא מלאך אף שאמר לו: אנכי האל אלהי אביך, שכן דברים אלה יהיו באותה לשון גם בפי מלאך". אולם, הצעה פרשנית חלופית זו איננה משנה את העיקרון עליו נשען הרמב"ם, לפיו אונקלוס מפרש את הדברים "כפי שהם".

20 הערכתו של הרמב"ם לתרגום אונקלוס כביטוי מהימן להבנה הנכונה של התורה, מתבטאת בשני מקומות במשנה תורה שבהם הרמב"ם מביא את התרגום כמעין מקור להלכה. דרכו של הרמב"ם במשנה תורה לתמוך את ההלכה בפסוקי התורה באופן תדיר. כמובן לא לכל הלכה יש מקור מפורש בתורה, אולם בשני מקומות כאלה מביא הרמב"ם את תרגום אונקלוס כדי להראות כי האיסורים הנידונים משמעים מהמקרא, לפי התרגום. ראו הלכות אישות יב, יג; הלכות אבל ה, יט.

ולא לדרוש אותם. במובן הזה, שימושו של הרמב"ם הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" הוא המשך ישיר של השימוש החז"לי בביטוי. בשניהם, הביטוי מבקש למקד את תשומת הלב בפרשנות העניינית של הפסוקים, במקום פרשנות היפרמילולית, כלומר פרשנות המתמקדת במילים עצמן ולא בתוכנן. השפה האנושית מטבעה משתמשת במילים במגוון צורות וסגנונות, מפורטים יותר ופחות, מפורשים ומטפוריים. ואם כן, בניגוד לנטייה הראשונית, יש מקום להבחין בין מושג הפשט לבין פרשנות מילולית יתר על המידה. כאשר נעשה שימוש סימבולי במילה או בצירוף, הבנתם המילולית והקונקרטית אינה בהכרח הפשט. באותו האופן, אם השימוש הלשוני המקובל בלשון המקרא הוא בפעלים כפולים במבנה של מקור ופועל נטוי (כדוגמת "שלח תשלח"), ההבנה הפשוטה של הצירוף איננה נעוצה בחיפוש משמעות שונה לכל אחד מן הפעלים, אלא דווקא בראייתם כיחידה אחת. שני הדברים הללו נעוצים בקריאה של התורה על פי מאפייני השפה האנושית, וכך יש להבין את הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם".

אם כן, בניגוד לדבריה של קליין-ברסלבי, אין כאן רובד נסתר המיועד ליודעי ח"ן, אלא דווקא זוהי ההבנה הפשוטה של הפסוקים. ובניגוד לדבריו של נוריאל, נראה שהרמב"ם איננו משנה את הביטוי בחוסר תשומת לב, אלא מרחיב את המשמעות שלו באופן אורגני וטבעי.

סיכום

הביטוי "דיברה תורה כלשון בני אדם" הוא ביטוי חז"לי שמטרתו לדחות דרשות המתבססות על כפל מילים או פעלים. הרמב"ם הפך ביטוי זה לכלי מרכזי במפעלו לשלול את תיאורי ההגשמה האלוהיים במקרא. בקריאה פשוטה נראה שהרמב"ם משנה את משמעות הביטוי ואף מעביר אותו מהשדה ההלכתי לשדה התאולוגי. בעוד שבספרות חז"ל הביטוי מבקש לשלול קריאה דרשנית יתרה, בשימושו של הרמב"ם הביטוי משמש להפקעת תיאורים מגשימים ממשמעותם המילולית הפשוטה, ולכאורה נראה שהרמב"ם הופך לחלוטין את משמעות הביטוי, מכלי פשטני לכלי דרשני. אולם לאור עיון במפעלו של אונקלוס בתרגומו, ובמקום שנתן לו הרמב"ם במורה נבוכים, הצעתי כי הרמב"ם תופס את הביטוי כמפתח להבנת פסוקים לפי הלשון האנושית הפשוטה, וכנגד פרשנות היפרמילולית של הפסוקים. לפי הבנה זו, הרמב"ם אמנם מרחיב את משמעות הביטוי מעבר למשמעותו החז"לית, אך הרחבה זו היא המשך ישיר וטבעי, ואיננה היפוך בין פשט ודרש.