דיברה תורה כלשון בני אדם

גלגולי הביטוי ותכניו

ציון עוקשי

כלל זה 'דיברה תורה כלשון בני אדם' מופיע לראשונה בספרות חז"ל, והוא הולך ולובש משך הדורות גוני משמעות שונים. במאמר זה ננסה לעקוב אחר התפתחות כלל זה,[1] ואחר המשמעויות וההשלכות הפרשניות שנוצקו לתוכו משך הדורות. נלווה את הדיון במקורות ובציטוטים החל מחז"ל דרך חכמים, גדולי ישראל, חוקרים ופרשנים מיה"ב ומהדורות האחרונים. ננסה להבין את השלכותיו לפרשנות המקרא.

לנוחיות הדיון נדפיס את המקורות והציטוטים לסוגיהם במירכוז, נמספר אותם בסדר רציף על ידי מספר בראשו של כל ציטוט, כדי שנוכל לחזור ולרמוז אליהם בקלות.

אך תחילה לנוסח מטבע הלשון.

בנוסח הביטוי חל שינוי. באיזכורים אצל כותבים שונים מאז יה"ב מתרוצצות שתי נוסחאות באות היחס (בי"ת או כ"ף) המצטרפת למילה 'לשון', דהיינו: דיברה תורה **כלשון / בלשון בני אדם**. אין ספק שהנוסח המקורי הוא בכ"ף. זהו הנוסח היחיד העולה ממקורות חז"ל גם בדפוסי לשון חז"ל, וכך מתועד גם בקונקורדנציות של לשון חז"ל — כלומר, 'כלשון' — בכ"ף. השינוי מתועד רק בדפוסים של כותבים מימי הביניים ואילך, בהם אין הקפדה ושתי הנוסחאות מתערבבות ביניהן, לפעמים אפילו אצל אותו כותב.[2]

כבר בשינוי נוסח זה אפשר להירמז על המתח שמכיל בתוכו הביטוי. בנוסח 'כלשון' יש לכאורה אמירה הבאה לבטא הסתייגות: 'כמו, לא בדיוק', ואילו בנוסח 'בלשון' יש קביעה

1 המאמר עוסק במטבע הלשון השלם 'דיברה תורה כלשון בני אדם' כפי שהוא משתקף בעניינים שהוא נוגע בהם, ואין המאמר עוסק בחלקיו 'דיברה תורה' או 'לשון בני אדם' שהם צירופים שכיחים גם בהקשרים אחרים.

2 נדגים מבחר קטן: בפירושי מצודת דוד כתוב 'בלשון' (בי"ת); בפירושי ראב"ע כתוב 'כלשון' (כ"ף); בפירושי רד"ק נמצא 'כלשון' (שופ' י', 16), ונמצא 'בלשון' (יש' ס"ג, 9); בפירוש 'גור אריה' על רש"י באותו פסוק (דב' י"א, 13) פעם 'כלשון' ופעם 'בלשון'. להלן, בציטוט המקורות שמרתי על הנוסח המקורי של הכותב ולא שיניתי.

יותר מדוייקת.[3] להיגיון לשוני זה יש 'נפקא מינה' תיאולוגית, בנוסח 'כלשון' אפשר להבין: התורה 'רק' מדברת כמו לשון בני אדם, אך לא כך הוא באמת. ועל כן מוטל עלינו לשאוף לגלות בה רובדי משמעות נוספים ואולי אינסופיים.[4] אעפי"כ לא נראה לנו שאפשר לתלות בהבדלי הנוסח הבחנות הנוגעות לקביעת תכניו ותחומי משמעותו של הביטוי, ומסתבר שהנוסחים (כלשון / בלשון) משתנים ללא הבחנה.

פרק א. 'דיברה תורה כלשון בני אדם' — בעניני סגנון ספרותי וסימנטיקה

הכלל מופיע במקורות חז"ל, בתלמוד בבלי במדרשי הלכה ובמדרשי אגדה, בהקשר של אחד עשר הביטויים האלה:[5] העבט תעביטנו, נזיר להזיר, לנדור נדר, הפדה לא נפדתה, הענק תעניק, גנוב יגנב, הכרת תכרת, אם יצא תצא, המול ימול, ראה תראה, איש איש. אפשר להיווכח מיד שמדובר בשני דגמים בלבד: א. מקור ופועל מאותו שורש כמו 'העבט תעביטנו' (10 דוגמאות) ב. הכפלת מילה 'איש איש' (דוגמה אחת).

נקרא ארבע דוגמאות (1–4) במקורן ונראה ביתר דיוק את ההקשר.

1. *כפילות של מילה בתורה בהקשר הלכתי*

ב"מ לא ע"א: 'פתח תפתח' (דב' ט"ו, 8), אין לי אלא לעניי עירך, לעניי עיר אחרת מנין? תלמוד לומר 'פתח תפתח' מכל מקום. 'נתן תתן' (שם), אין לי אלא מתנה מרובה, מתנה מועטת מנין? תלמוד לומר 'נתן תתן' מכל מקום. 'הענק תעניק' (שם 14) אין לי אלא שנתברך הבית בגללו מעניקין, לא נתברך הבית בגללו מנין? תלמוד לומר 'הענק תעניק' מכל מקום. ולרבי אלעזר בן עזריה דאמר: נתברך הבית בגללו מעניקין לו, לא נתברך הבית בגללו אין מעניקין לו, 'תעניק' למה לי? **דיברה תורה כלשון בני אדם.** 'העבט תעביטנו' (שם 8), אין לי אלא שאין לו [משלו] ואינו רוצה להתפרנס [משל ציבור] אמר רחמנא — תן לו דרך הלואה. יש לו [משלו] ואינו רוצה להתפרנס [משלו] מנין? תלמוד לומר תעביטנו מכל מקום. ולרבי שמעון דאמר — יש לו [משלו] ואינו רוצה להתפרנס [משלו] — אין נזקקין לו, תעביטנו למה לי? **דיברה תורה כלשון בני אדם.**

3 השווה לעניין זה את דרשת חז"ל במכת בכורות, המובאת ברש"י לשמות י"א 4, על ההבדל בין דברי הקב"ה 'בחצי הלילה', לעומת דברי משה 'כחצות הלילה'. הקב"ה אמר 'בחצי' כי הוא יודע לכוון שעות ורגעים, ואילו משה אמר 'כחצות', כי לא רצה להיראות בדאי בעיני איצטגניני פרעה.

4 ועיין עוד להלן במקור 18 בשם הרבי מלובביץ'.

5 להלן מראי מקום מהבבלי, אינני מציין מקבילות (הבדיקה נעשתה בעזרת פרוייקט השו"ת של בר אילן): העבט תעביטנו (כתובות סז ע"ב); נזיר להזיר (נדרים ג ע"ב); לנדור נדר (נדרים ג ע"א); הפדה לא נפדתה (גיטין מא ע"ב); הענק תעניק (קידושין יז ע"ב); גנוב יגנב (ב"מ צד ע"ב); הכרת תכרת (סנהדרין סד ע"ב); אם יצא תצא (מכות יב ע"א); המול ימול (ע"ז כז ע"א); ראה תראה (ברכות לא ע"ב); איש איש (יבמות עא ע"א); בירושלמי אין הביטוי מופיע, אך מופיע חלקו השני 'לשון בני אדם'.

מקור זה מדגים באותו הקשר ארבעה צירופים דקדוקיים באותו מבנה (מקור ופועל מאותו שורש), כולם מאותו פרק בספר דברים. ורק לגבי שניים מהם הוא מפעיל את הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' (הענק תעניק, העבט תעביטנו). הכלל הופעל כדי לתרץ את העובדה שאין ר' אלעזר (בהענק תעניק) ור' שמעון (בהעבט תעביטנו) דורשים את הכפילות. בשני הצירופים הראשונים (פתח תפתח, נתן תתן) לא הופעל הכלל. משמעותה של עובדה זו היא, שהפעלת הכלל איננה אוטומטית.

2. *כפילות של מילה בנביאים בהקשר סיפורי — בפי ר' עקיבא*

ברכות לא ע"ב: אם **ראה תראה** (שמ"א א', 11), אמר ר' אלעזר, אמרה חנה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אם ראה — מוטב, ואם לאו — תראה. אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיוון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנא' 'ונקתה ונזרעה זרע' (במד' ה 28). הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת — שפיר, אלא למאן דאמר אם היתה יולדת בצער — יולדת בריוח, נקבות — יולדת זכרים, שחורים — יולדת לבנים, קצרים — יולדת ארוכים, מאי איכא למימר? [דתניא: 'ונקתה ונזרעה זרע' — מלמד שאם היתה עקרה נפקדת, דברי ר' ישמעאל. אמר ליה ר' עקיבא — אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו, וזו שלא קלקלה נפקדת. אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער — יולדת בריווח, קצרים — יולדת ארוכים, שחורים — יולדת לבנים, אחד — יולדת שניים.] מאי 'אם ראה תראה'? — **דיברה תורה כלשון בני אדם.**

מקור זה מוסיף נקודות מבט חשובות:

1. הדרשה של 'דיברה תורה כלשון בני אדם' נדרשת הפעם על פסוק בנביאים בהקשר סיפורי ('ראה תראה') מפיה של חנה בספר שמואל, ולא על פסוק בתורה, שעניינו הקשר הלכתי.
2. במקור זה יש שני חלקים: א. הדרשה של חנה (מפי ר' אלעזר). ב. האסמכתא מברייתא (רשמתי אותה באות שונה בסוגריים מרובעים) לדרשה. אם עוקבים אחר מהלך הדיון באסמכתא, דווקא ר' עקיבא הפעם מקשה על ר' ישמעאל והוא, ר' עקיבא, סובר ש'דיברה תורה כלשון בני אדם',[6] לעובדה זו יש חשיבות, כי מקובל שרבי עקיבא הוא בעל השיטה 'לא דיברה תורה כבני אדם', וראה עוד להלן בדיון אצל השל (מקור 5).

3. *כפילות של מילה בהקשר הלכתי — בפי ר' ישמעאל*

סנהדרין סד ע"ב: **הכרת תכרת** (במדבר ט"ו, 31), הכרת — בעולם הזה, תכרת — לעולם הבא. דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' ישמעאל — והלא כבר נאמר 'ונכרתה' (שם 30), וכי שלושה עולמים יש? אלא ונכרתה — בעולם הזה, הכרת — לעולם הבא, תכרת — **דיברה תורה כלשון בני אדם.**

במקור זה יש לשים לב, שאין הבדל באופי הדרש בין ר' עקיבא לבין ר' ישמעאל. שניהם

6 על אפשרות שאולי יש כאן חילופי גירסה עיין אנצ' תלמודית עמ' עח הע' 22.

דורשים את הכפילות. אלא שר' ישמעאל מפעיל את הכלל במקום שאי אפשר לדרוש (וכי שלושה עולמות יש?). כלומר ההבדל בהפעלת הכלל איננו עקרוני אלא תלוי בשיקוליו של הדרשן. ולמעשה גם ר' ישמעאל דורש דרשות של ייתור, על אף שהוא סובר 'דיברה תורה כלשון בני אדם', וראה עוד על כך להלן אצל סימון (מקור 7).

4. *גיוון בניסוח פועל — במקומות שונים בתורה*

ספרא קדושים פרשה י: ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמור אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל, ואתה תצוה את בני ישראל, רבי יוסי דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש.

מקור זה אומר במפורש שאין הבדל של תוכן בין הפעלים: תאמר, תדבר, אמור, דבר, צו, תצוה. ההבדלים ביניהם באים לגיוון 'כלשון בני אדם'. הוה אומר, בעוד שהדוגמאות עד עתה (מקורות 1–3) היו מצומצמות למדרש הלכה של פסוק מוגדר. יש כאן (במקור 4) אמירה מפורשת שהכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' משמש גם לצרכים סגנוניים וספרותיים.[7]

מן המקורות עד עתה עולה התמונה הבאה. השימוש בכלל זה רובו מצומצם למבנה לשוני צר מאוד — בעיקר לכפילות של מקור ופועל מאותו שורש (גם בתורה וגם בנביאים — מקור 1–3). רוב הדוגמאות עניינן דיון הלכתי. מקור אחד (מקור 4) מנסח ניסוח כללי הנוגע לעניינים סגנוניים. בדוגמה אחת (מקור 2) הכלל הזה מיוחס גם לר' עקיבא ולא רק לר' ישמעאל. עובדות אלה מחזקות את הדעה שתחולתו של הכלל איננה רחבה, הפעלת הכלל במקורות חז"ל איננה אוטומטית ושמא היא תלויה בשיקולי הדרשן, עד שכמעט ניתן לומר על השימוש בכלל זה בתלמוד, שהוא יותר בדיעבד ולא לכתחילה.[8]

7 יש אמנם סתירה פנימית בין הניסוח 'כלשון בני אדם בלשונות הרבה' (כלומר שאין צורך להידרש) לבין המשכו 'וכולם צריכים להידרש', ואברמסון כבר העיר שיש כאן אשגרת סופרים ואינו בכתב יד רומי. ראה אברמסון, מולד 421 הע' 1.

8 הקשיים השונים הכרוכים בכלל זה בהופעותיו בתלמוד כבר נוסחו על ידי בעלי התוספות. הם כותבים בסוטה כד ע"א, תוס' ד"ה ורבי יונתן: "ונקשה ליישב שמועות דדיברה תורה, דקשיא דר' מאיר אדרבי מאיר, ודר' יהודה אדרבי יהודה, ודר' יוסי אדרבי יוסי, ודר' שמעון אדרבי שמעון". כלומר, לאותו תנא מיוחס לפעמים הכלל והיפוכו. עוד שם ובמקומות אחרים דנים התוספות בניסיונות להבחין מתי דורשים את הכלל. סיכום של הדיון בגמרא בסוגיות שונות, והפניות לדיון אצל אחרונים, ראה 'שדי חמד' מערכת הדל"ת כלל מו, ד"ה 'דברה תורה כלשון בני אדם'. וכן בערך 'דברה תורה כלשון בני אדם' באנצ' תלמודית.
הרב שלמה כשר בספרו 'תורה שלמה' דן בביטוי בקשר לפסוק "ועתה הלוך הלכת כי נכסוף נכספת לבית אביך" (בר' ל"א, 30, תורה שלמה סעיף סט). כאן יש כפילות (מקור ופועל מאותו שורש) בטקסט סיפורי בפיו של לבן הארמי ליעקב אבינו, כלומר לא בהקשר של דבר הלכה אלא בציטוט הבא ממש מלשון הדיבור של בני אדם. והשאלה האם גם כאן צריך לדרוש כפילות או להפעיל את הכלל, ובאיזה אופן. הרב כשר נושא ונותן באריכות בהצעות שונות של חכמים לקבוע שיטה להפעלת הכלל בהלכה ובאגדה, אך משאיר גם סימני שאלה.

גם חוקרים חדשים דנים בתחולתו של כלל בתלמוד. אין ביניהם אחידות דעים באשר להערכת היקפו. חלק ירחיבו את משמעותו לרמה עקרונית. וחלק יצמצמו אותו לתחום המקרים הנידונים בתלמוד בלבד. חוקרים כמו אברהם יהושע השל וגב"ע צרפתי מרחיבים, וחוקרים כמו פונקנשטיין וסימון מצמצמים. נסקור להלן ביתר הרחבה את דבריהם.

5. *אברהם יהושע השל — כלל זה הוא כלל סגנוני עקרוני*[9]

הכלל הגדול, בשיטה ר' ישמעאל, 'דיברה תורה כלשון בני אדם', שימש בית אב לכמה כללים הדנים בלשון התורה, כגון: 'דרך ארץ דיברה תורה', 'דיבר הכתוב בהווה', 'כינה הכתוב', אנו מכנין אותו מבריותיו', 'משמיעין את האדם לפי כוחו', 'התורה מדברת בלשון נקייה' ומשנה את הלשון מטעם הנימוס, 'איידי דכתב האי כתב האי', 'אורחיה דקרא הוא', 'יגדיל תורה ויאדיר', 'דיברה תורה לשון בדאי', 'דיברה תורה לשון הבאי'.
רבי עקיבא ואנשי המסתורין שבאו אחריו הביטו בעין רעה על הגישה השכלנית שדחקה עצמה אל תוך רשות התורה, רשות הרזים וקודש הקודשים בעיני אנשי המסתורין, החכמים המקרבים את דברי התורה אל השכל מורידים את התורה למדרגת ספר בעלמא ועושים את התורה חולין. הם [אנשי המסתורין] ידעו ששוא יעמלו העמלים לפזר את הערפל העוטף את דברי התורה. ובניגוד לפשטנים, השתדלו לשחרר את האדם מכבלי ההיגיון הפשוט והעמידו לפניו אספקלריא של מעלה.

השל מחדד מאוד את ההבדלים בין סגנונות הדרש והלימוד של שני בתי המדרש של ר' ישמעאל ושל ר' עקיבא. לדידו, כלל זה 'דיברה תורה כלשון בני אדם' הוא העיקרון המייצג את ההבדלים ביניהם. עד כדי כך שהוא מקנה לביטוי מרחב לשוני פרשני העוטף בתוכו את כל שאר הביטויים החזלי"ם העוסקים בפרשנות ובסגנון, והוא מרחיב את תחולת הביטוי 'דיברה תורה כלשון בני אדם' הרבה מעבר להיקרויותיו בתלמוד.

גם חוקר הלשון פרופ' גב"ע צרפתי יוצק לתוך הכלל שלנו הבחנות לשוניות — סימנטיות, ורואה בהן יסוד מבחין בין הגישות השונות של בתי המדרש (ר' עקיבא ור' ישמעאל).

6. *גב"ע צרפתי — כלל זה הוא כלל סימנטי עקרוני*[10]

המדרש מבקש למצוא משמעות דינוטטיבית בכל מבע ובכל מילה, ואינו משלים עם תוספת מילים הבאות למטרות אחרות, כגון לנוי, לחיזוק, להבעת חריפות ורגישות: גם מילים אלו הוא מפרש כך שיימצא בהן תוכן הכרני, כך שימסרו מושגים חדשים משלהן. על דברי הכתוב 'והבור רֵק אין בו מים' (בר' ל"ז, 24) אמרו בבראשית רבה (פד, טז) 'מים לא היו בו, נחשים ועקרבים היו בו'. ופירשו דרשה זו בגמרא (שבת כב

9 השל, תורה מן השמים, מבוא לכרך א', עמ' LI. וראה גישה דומה, הרואה בכלל זה את המחלוקת היסודית בין שני בתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל, בחוברת האוניברסיטה הפתוחה לתורה שבע"פ סעיף 2.7 עמ' 151.

10 צרפתי, סימנטיקה עמ' 49–50.

ע"א) 'ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים? אלא מה תלמוד לומר אין בו מים? מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו'. רש"י הביא דברים אלו בפירושו לתורה, והרמב"ן הוסיף עליהם: "ועל דרך הפשט יאמר והבור ריק אין בו מים כלל, שגם אם היו בו מים מעט יקרא ריק, וכן 'מת אתה ולא תחיה' (מל"ב כ', 1) — כלל, בשום פנים, והכול ביאור וחיזוק'.

המדרש מחפש ערך הכרני[11] גם כאשר מגמת הכתוב היא ריגושית או סיגונית באופן מובהק. 'ויהי כשמוע לבן את שמע יעקב בן אחותו, וירץ לקראתו ויחבק לו וינשק לו' (בר' כ"ט, 13). הפסוק מבקש לבטא את הדחיפות ואת הלבביות של לבן על ידי שלושת הפעלים הרצופים המתארים את מעשיו, אך המדרש חיפש כוונה מיוחדת בכל פועל ופועל: 'וירץ לקראתו — כסבור ממון הוא טעון; ויחבק — כשלא ראה עמו כלום אמר שמא זהובים הביא והנם בחיקו; וישק לו — אמר שמא מרגליות הביא והם בפיו'.

כך מפרשים כפלי מילים: 'ויירא יעקב ויצר לו' (בר' ל"ב, 8) — אומר רש"י: ויירא — שמא ייהרג, ויצר לו — שמא יהרוג את אחרים'. 'ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו' (בר' מ', 23) — אמר רש"י: ולא זכר — בו ביום, וישכחהו — לאחר מכן. השיטה הזאת, של מתן ערך סימנטי טהור לכל מילה הנושאת ערך ריגושי בלבד, או הממלאה תפקיד דקדוקי או תחבירי, קיבלה את אישורה ואת פיתוחה בבית מדרשו של ר' עקיבא: 'נחמיה עיסמוני שימש את ר' עקיבא עשרים שנה, ולמדו: אתים וגמים ריבויין, אכין ורכין מיעוטין' (ירוש' ברכ' ט, ז). כמו כן הוא ייחס משמעות מלאה לכל כפל מילים, למקור המוחלט הבא לפני הפועל הנטוי, וכל כיוצא בזה. כנגדו סבר ר' ישמעאל 'דיברה תורה כלשון בני אדם', כלומר — במונחים שלנו — כמו בלשון בני אדם, כך בתורה, יש למילים תפקידים רבים מלבד הוראתן.

...הגדיל לעשות לשיטתו של ר' עקיבא, המלבי"ם, אשר בראש פירושו לישעיהו הודיע שפירושיו מכוונים כך 'שלא יימצא בשום מקום כפל עניין במילות שונות ושכל מילה הבאה במאמר מוכרחת לבוא במאמר ההוא על פי כללי הלשון והבדלי הנרדפים'.

צרפתי גם הוא, כהשל, מרחיב את הכלל כמייצג עקרוני של ההבדל בין בתי המדרש (ר' עקיבא ור' ישמעאל), ומבאר את הכלל במונחים סימנטיים. לכל מילה יש משמעות בעלת תוכן ממשי,[12] אך יש לה גם שוליים סימנטיים שונים, הבאים לבטא הדגשה, חיזוק, צליליות, נוי, התרגשות וכדי'. כמו כן, מול המשמע הדינוטטיבי יש גם הוראות קונוטטיביות, המעלות אצל הקורא או השומע קונוטציות שאינן כתובות במילון. ומי שסובר 'דיברה תורה כלשון בני אדם' מביא בחשבון את כל גוני הגוונים האלה, גם אם אינם מביעים תוכן ממשי במציאות.

11 כלומר, המוסר אינפורמציה בעלת תוכן ממשי במציאות (בניגוד לתוכן ריגושי או סיגוני). לניסוח זה מונחים מדעיים שונים, המביעים גוונים סימנטיים שונים: תוכן הכרני (מכוון לתחום ההכרה של האדם), תוכן רפרנציאלי (מכוון לרפרנט מסוים במציאות), תוכן דינוטטיבי (המשמעות הבסיסית בניגוד למשמעות קונוטטיבית) וכד'.

12 ראה הערה קודמת.

גישה זו, שהוצגה עד עתה על ידי השל וצרפתי, המחדדת את ההבחנה בין בתי המדרש על יסוד הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם', אינה מקובלת במלואה על חוקרים אחרים, והם נוטים לניסוחים מרוככים יותר של ההבחנות בין בתי המדרש. נביא להלן את דבריהם של סימון ופונקנשטיין.

7. *אוריאל סימון — הכלל מציין הבחנה כמותית ולא איכותית*[13]

הביטוי הזה [דיברה תורה כלשון בני אדם] בא להביע הבדלים של דרגה (עד היכן ניתן לדרוש), ולא הבדלים של מהות [זה פשט וזה דרש]. כך למשל, לומדים בסנהדרין צ ע"ב ר' עקיבא ור' ישמעאל כאחד, שתחיית המתים מן התורה מלשון הכתוב 'הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה' (במד' ט"ו, 31). אך הם חלוקים בדרך הלימוד. ר' עקיבא דורש את כפל הלשון: 'הכרת — בעוה"ז, תכרת — בעוה"ב; ואילו ר' ישמעאל דורש 'ונכרתה' [בפסוק הקודם] — בעוה"ז, 'הכרת תכרת' — לעוה"ב. אמת, יש יסוד פשטי בהימנעות מלדרוש את המילה 'תכרת' בנימוק שחזרה כזאת משמשת בלשון בני אדם להטעמה ולא לתוספת. אך על רקע המחלוקת כולה ברור שאין הימנעות זו באה אלא להצר במקצת את גבולות הדרש. גם ההבחנה השכיחה בין אלה 'דאית להם דיברה תורה כלשון בני אדם' לבין אלה 'דלית להם דיברה תורה כלשון בני אדם' מעידה שאין זו מחלוקת עקרונית בין בעלי הפשט לבין בעלי הדרש. וכי יעלה על הדעת שאלה שאינם נוקטים כלל פרשני זה שוללים את תוקפו של הפשט? מה עוד שבעלי התוספות מעירים (ר' ב"מ לא ע"ב ד"ה 'דיברה תורה'), שהעמדות בסוגיה זו אינן עקביות או עקרוניות, ושהתַנאים משנים אותן בהתאם להבנתם בכל פסוק לגופו.

כלומר, המחלוקת בין ר' ישמעאל לבין ר' עקיבא איננה מהותית אלא תלויה בגבולות הדרש של כל תנא. ר' עקיבא מרחיב את גבולות המדרש ור' ישמעאל מצמצם אותו בעזרת הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם', אך סופו של דבר גם ר' ישמעאל דורש את הכתוב.

8. *עמוס פונקנשטיין — הכלל בתלמוד מצומצם לתחום הלכתי־משפטי*[14]

ראשיתו של העיקרון היא משפטית בלבד. דהיינו, כפילויות המילים שבמקרא, יש שראו בהן משמעות משפטית מיוחדת ויש שטענו שזוהי שגרת לשון רטורית בלבד. כך למשל נאמר על העבד העברי שבשנה השביעית יצא לחופשי, 'הענק תעניק לו' — אתה חייב לו מתת. ומכפל הלשון, יש מי שלמד שעליך להעניק לו, בין אם הינה [גרם הנאה] את בעל הבית ובין אם הזיק לו, ואחרים אומרים — כפל הלשון איננו אלא שגרת דיבור בלבד, 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. וכיוצא בזה בכתוב 'מכה איש ואמו מות יומת', יש מי שרואה בחזרה משמעות משפטית מיוחדת, כגון אופן המוות, ויש מי שאומר, זוהי שגרת לשון בלבד. וההבדל הזה שמקורו בשאלה האם צריך לגזור כל מושג משפטי שבתורה שבעל פה מן התורה שבכתב או שמא מספיקה

13 סימון, המקרא ואנחנו, עמ' 166. המובא בסוגריים מרובעים הוא השלמות שלי לביאור.

14 פונקנשטיין, סגנונות, עמ' 36.

> המסורת שבעל פה, הגיע לידי חידוד שיטתי במחלוקת שבין ר' עקיבא ור' ישמעאל. אבל על כל פנים העיקרון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' [בתלמוד] היה מצומצם לשאלות משפטיות.

פונקנשטיין אמנם מרחיב את הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' בתלמוד גם לפסוקים אחרים באותו דגם (כגון 'מות יומת) למרות שבמקור התלמודי לא הוזכר לגביהם מטבע הלשון 'דיברה תורה', אך הוא מצמצם את תחולתו לדיונים הלכתיים־משפטיים ואינו רואה בו (במסגרת היקרויותיו בתלמוד) אמצעי ספרותי כולל.

לסיכום פרק א

הופעתו של כלל זה במקורות חז"ל מצומצמת. יש מחלוקת בין חוקרים, האם משמעות היקרות מצומצמת זו בלשון חז"ל, אמנם מאפשרת להקנות לכלל משמעות עקרונית ונרחבת מעבר להיקרויותיו במקורות חז"ל. יש מרחיבים — השל לעבר הסגנון, וצרפתי לעבר הסימנטיקה. ויש המצמצמים — סימון מגדיר את הכלל הגדרה כמותית ולא איכותית, פונקנשטיין מגביל את הכלל לתחום ההלכתי ולא לספרותי־לשוני.

עובדה היא, שכלל זה 'דיברה תורה כלשון בני אדם' מצוטט בימינו ככלל העיקרי המייצג את הגישה העקרונית המתירה לפרשן מרחב לשוני שאינו מחוייב להידרש. לדעתו של מי שמרחיב את תחולת הכלל, משמעות הדבר היא מרחיקת לכת. פירושה הוא שיש רשות לפרשן להשתמש באמצעים ספרותיים, סגנוניים, לשוניים, המשמשים אותו בניתוח טקסט של בני אדם, ולהפעיל אותם על לשון התורה שהיא לשון אלוקית. כלומר, כשם שבלשון בני אדם אין נותנים משמעות לכל מילה כך בלשון התורה אין חייבים לדרוש כל מילה. למשל, אפשר לנתח מרכיבים מקצביים כגון מקצב, תקבולת וכד'; אפשר להניח שיש חזרות או השמטות בכתוב, כמו שהן קיימות בלשון בני אדם, בלי לייחס לכל אלה משמעות תוכנית.

ייתכן שיש בניסוח הלשוני הכוללני של הביטוי מה שסייע להיקלטותו הרחבה היום. אך ראוי להזכיר, שהוא איננו היחיד במקורות חז"ל ולידו נמצא מגוון ביטויים, בעברית ובארמית.[15] המתייחסים לשאלות סגנוניות וספרותיות במקרא.

פרק ב. 'דיברה תורה כלשון בני אדם' — לעניין ביטויי הגשמה של הקב"ה

הכלל הזה קיבל כיוון חדש ומיוחד בספרות ימי הביניים למן תקופת הגאונים. הוא בא בהקשר פילוסופי ושימש כמצע להסביר את הביטויים המואנשים על האלוהות במקרא.[16]

15 כגון: 'דרך ארץ דיברה תורה'; 'דיבר הכתוב בהווה'; ועוד, ראה רשימה אצל השל — מקור 5 לעיל, וכן אצל אברמסון, מולד עמ' 421, בין הביטוים גם ביטויים הקרובים בניסוחם לכלל שלנו, כגון: "מיין ושכר יזיר, והרי יין הוא שיכר ושיכר הוא יין, אלא שדיברה תורה שתי לשונות" (ספרי במדבר כב), "לשונות כפולות הן והתורה דיברה כדרכה: הלוך הלכת, נכסוף נכספת, גנוב גנבתי" (ירושלמי שבת פרק יט ה"ב).

16 דוגמאות למשמעות חדשה זו, תוך הזכרת הביטוי 'דיברה תורה כלשון בני אדם' יש אצל חכמים שונים

נדגים להלן כמה ניסוחים:

9. יהודה אבן קורייש — המאות התשיעית-עשירית

אבן קורייש ב'ריסאלה':[17] ונאמרו על האלהים, ירומם ויתעלה, מלים גשמיות, תכונות ותארים כאלה, אבל אין כל זאת אלא פנייה אל בני האדם בדברים, שהם מבינים מעצמם, כפי שאמרו החכמים: 'דיברה תורה כלשון בני אדם', והוזכרו אצל האלוהים, יתעלו תהילותיו האף, השפתיים, הפה, הלשון והרוח, אשר הם כעס וזעם, והכוונה בהם בכולם עונש וגמול.

לכל תיאור גשמי של האלהים, יתעלה זכרו, יש משמעות אשר מתאים לה הדרש, כמו שבן האדם, אשר הוא גשמי, אפשר להזכיר ממנו את העין ואת הלב, ואין הכוונה בזה לעין וללב, אלא הכוונה לביטויים מושאלים של תשוקה, אהבה ותאווה, וזאת בדבריו: 'כי אין עיניך ולבך כי אם על בצעך' (יר' כ"ב, 17), ואין היא כמו 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם' (במ' ט"ו, 39), אשר הן עיניהם המביטות וליבותיהם החומדים. וכך גם 'ויתעצב אל לבו' (בר' ו', 6), הוא ביטוי מושאל על סמך כינוי הלב, אשר בו מכונים הצו והרצון, שכן נאמר: הכעיסו את פקודתו והמרו את רצונו, לפי דבריו: כעסוני בהבליהם' (דב' ל"ב, 21) — הכעיסו אותי באליליהם. והאלהים, ירומם ויתעלה, אין נכנסים בו הכעס ושביעות הרצון כבבני האדם, כך שישתנה ממצב למצב.

ר' יהודה אבן קורייש חכם מסוף המאה התשיעית חי בצפון אפריקה, כתב מילון מקראי המבאר מילים מקראיות עפ"י השוואה לארמית, ערבית ולשון חז"ל. אגב פירוש הערך 'אחטם לך' הוא סוטה מדבריו ומקדיש מקום נרחב לשאלת תוארי ההגשמה כלפי הקב"ה. עיקר דבריו הוא שהתארים האלה הם מיטאפוריים ובאים לבטא משמעויות מושאלות, באותה דרך שבני אדם משתמשים בלשונם לבטא מיטאפורות. למשל, כשאדם אומר 'ליבי כואב' הוא יכול להתכוון לשני דברים: או שהוא באמת מרגיש כאב פולח בליבו, או שכוונתו לומר בדרך מיטאפורית — שהוא עצוב, נבוך, מאוכזב וכד'. אבן קורייש מדגיש שלגבי הקב"ה אפשר להבין רק את המשמעות השנייה — המשמעות המיטאפורית. וגם כשמדברים במשמעות מיטאפורית צריך לתרגם את התארים כך שיתאימו לגבי הקב"ה. דהיינו, כשאומרים שהקב"ה 'עצוב או כועס' אין הכוונה לתארים אנושיים של עצבות וכעס אלא למידותיו של הקב"ה — עונש וגמול.

פונקנשטיין מחדד היבט נוסף לכלל פרשני זה אצל הגאונים:[18] "המקרא מרבה בביטויים מואנשים על האלוהות, כגון: 'ויחר אפו' או 'ימין ה' עושה חיל' וכיו"ב, ביטויים שבהם האלוהות מתוארת בתארים אנושיים. וכבר הגאונים ניסו לתרגם, כביכול, את הביטויים האלה למשמעות מופשטת יותר: 'ימין ה' פירושה 'הכוח האלוהי' או 'היכולת האלוהית', אבל הם

בימי הביניים: רב האי גאון, ר' יהודה אבן קורייש, מנחם, דונש, רבינו בחיי, בן בלעם, בן פרחון, ר' יוסף אלבו ועוד. למראי מקום עיין אברמסון מולד; וכן בקר, אבן קורייש 180 הע' 4.

17 בקר, אבן קורייש, עמ' 180–188.

18 פונקנשטיין, סגנונות עמ' 36.

עדיין היו חייבים תשובה לשאלה: אם משמעות המקראות היא מופשטת, מדוע אין משתמשים בהן בלשון מופשטת יותר? והם עונים: 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. דהיינו המיטאפוריקה המקראית סיגלה את עצמה לדרגת הבנתם של רוב בני האדם".

השאלה העולה מדברי הגאונים היא מדוע בחרה התורה בתארים מגשימים, ולו מיטאפוריים (כדברי יהודה אבן קוריש). מדוע לא הייתה יכולה להשתמש בניסוחים מופשטים יותר לומר את הדברים, אולי בדרכים דומות למה שעושים בניסוחים פילוסופיים ודומיהם. למשל, מדוע כתבה התורה 'ימין ה', כשעלינו לתרגם בראשנו צירוף זה למשמעות מיטאפורית של 'כוח ה', ולהמשיך הלאה לתרגם משמעות זו למשמעות פילוסופית של 'עונש וגמול', התשובה היא שהתורה בחרה בדרך זו כדי לקרב את הדברים לדעתם ולהבנתם של בני אדם מן השורה ולדבר באותה דרך שבני אדם מדברים ומבינים. היה חשוב יותר לתורה להגיע אל הרבה יותר אנשים ולו במחיר של לשון גשמית יותר.[19]

הרמב"ם במורה נבוכים מחדד מנקודת מבט אחרת את האבחנה באשר לשימוש בתארים המגשימים:

10. הרמב"ם — מורה נבוכים[20]

כבר ידעת אמרתם הכוללת לכל מיני הביאורים שיש להם קשר בעניין זה, והוא אמרם 'דיברה תורה כלשון בני אדם'.

עניינו שכל מה שאפשר לכל בני אדם להבינו ולהשכילו במחשבה ראשונה הוא אשר נעשה ראוי כלפי ה' יתעלה, ולפיכך תיארוהו בתארים המורים על גשמות כדי להורות עליו שהוא יתעלה מצוי, כי אין ההמון משיג בעיון ראשון מציאות אלא לגוף דווקא, ואשר אינו גוף או מצוי בגוף אינו מצוי אצלם. וכן כל דבר שהוא שלמות אצלנו יוחס לו יתעלה להורות עליו שהוא שלם בכל אופני השלמות ולא יבואהו חיסרון כלל. לפיכך כל מה שההמון מבין שהוא חיסרון או העדר לא יתואר בו, ולכן לא יתואר באכילה ולא בשתייה ולא בשינה ולא בחולי ולא בעוול ולא במה שדומה לכך.

הרמב"ם מפרש את הביטוי כך: כל תיאור שנתאר כלפי הקב"ה, ולו המופשט ביותר, בהכרח יהיה גשמי. אמנם התורה בחרה לדבר כלשון בני אדם, בתארים מגשימים, כדי להגיע לדרגת הבנתם. אך גם בשימוש בתארים גשמיים דיברה תורה כלפי הקב"ה לפי דעתם של בני אדם. התורה השתמשה כלפי הקב"ה רק באותו אוצר מילים אנושי שנחשב אצל בני אדם כאוצר מילים המורה על שלמות (מצוי, שלם, מתנועע וכד'), ולא השתמשה באותו אוצר מילים המורה בדעתם של בני אדם על חיסרון או על העדר (אכילה, שתייה, שינה וכד').

כלומר, מוקד משמעות הביטוי 'דיברה תורה כלשון בני אדם' אצל הרמב"ם אינו השפה המיטאפורית או הפילוסופית בלבד, אלא גם המשמעות הערכית — התייחסותם של בני אדם

19 ועוד צעד צעדו הגאונים בפירוש הביטוי. אברמסון, (מולד עמ' 422) מצטט את רב האי גאון כמי שהרחיב את שימוש של הביטוי לא רק לגבי דברי תורה אלא גם בשימושם של דברי חז"ל עצמם. גם חז"ל בדבריהם, בייחוד בדברי אגדה, משתמשים בדרכים של 'דיברה תורה כלשון בני אדם'.

20 מורה נבוכים ח"א פרק כ"ו בתרגומו של הרב קאפח.

אל אוצר המילים בשפה. אין כאן שימוש חופשי בלשון אלא שימוש סלקטיבי ונבחר לפי דיעותיהם של בני אדם על הלשון. דהיינו, רק מבעים המציינים אצל בני אדם 'איכות ושלמות' נבחרו להורות על מידות הקב"ה.

פרשני המקרא הספרדיים משתמשים לא מעט בכלל זה בפירושיהם לתורה ולנביאים, נדגים להלן מאבן עזרא:

11. אבן עזרא — בר' ו', 6

'וינחם ה' ידוע כי לא אדם הוא להינחם, רק דיברה תורה כלשון בני אדם, כי המשחית מה שעשה — יראה שניחם. וטעם 'ויתעצב אל לבו', היפך 'ישמח ה' במעשיו' (תה' ק"ד, 31), כי טוב בעיניו שיקבלו נבראיו חסדיו.

שני תיאורים מגשימים נמצאים בפסוק: וינחם ה' — כביכול התחרט; ויתעצב אל לבו — כביכול היה שרוי בכעס. הראשון תיאור גשמי ל'שינוי' שכביכול התחולל בקב"ה, והשני תיאור גשמי ל'הרגשה' שכביכול מקננת אצל הקב"ה. בשני התיאורים 'דיברה תורה כלשון בני אדם', ואבן עזרא עוקב אחרי מהלך מחשבתם של בני אדם בכל תיאור. בראשון זו מסקנה לוגית ובשני זהו תיאור מיטאפורי כתחליף להסבר תיאולוגי. בראשון 'וינחם' — רק נדמה שחל שינוי בקב"ה, זו מסקנה הגיונית שיכולים להסיק ממעשי הקב"ה (אמחה את האדם אשר בראתי). כדרך שמסיקים ממעשיו של אדם המשחית את מעשי ידיו. בשני 'ויתעצב אל לבו' — זהו תיאור מיטאפורי (כמו 'שמח' ודומיו, הבאים דרך שיטה במקרא) לתאר את הנהגתו של הקב"ה — שפע טובו וחסדו לבני אדם או מניעת חסדו.

עיקר השימוש של אבן עזרא בהזכירו את הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' הוא לענייני תיאורי הגשמה במקרא [ראה עוד כגון: תה' ב', 3]; אצל אבן עזרא נמצא גם פיתוח של הכלל הזה לעבר אמצעים ספרותיים, שאינם קשורים דווקא להגשמה, כגון הדוגמה הבאה:

12. אבן עזרא — שמות ד', 8 — הפירוש הארוך

והיה אם לא יאמינו לך — ידענו כי השם ידע אם יאמינו או לא יאמינו, רק הכתוב דיבר כנגד משה, שאם היו מקצת ישראל שלא יאמינו לאות הראשון יאמינו לאות האחרון.

והכתוב אמר 'לקול האות האחרון' — ואין לו קול, רק דיברה תורה כלשון בני אדם, כמו 'מות וחיים ביד לשון'.

בפירושו זה של אבן עזרא שני ביאורים. הראשון תיאולוגי, איך ה' יכול לומר 'והיה אם לא יאמינו לך', הרי ה' יודע עתידות? ואבן עזרא עונה שהכתוב דיבר כנגד משה, מנקודת מבטו של משה. השני ספרותי — 'לקול האות האחרון' והיכן יש ל'אותות' קול? אלא 'דיברה תורה כלשון בני אדם' בלשון מושאלת, כמו בביטוי 'מות וחיים ביד לשון', גם זו לשון מושאלת, שהרי אין 'יד' ללשון, והאם הלשון ממיתה ומחיה, הרי זה האדם בדיבורו

ובמעשיו? נראה שהפעם התכוון אבן עזרא בכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' לאו דווקא לביאור התיאולוגי הראשון, אלא בעיקר לצירופים המושאלים: 'קול האות, מות וחיים ביד לשון'.

דוגמה נוספת מאבן עזרא מעניינת במיוחד בשימוש מפתיע של הביטוי 'דיברה תורה כלשון בני אדם' בפירושו לספר דניאל הוא כותב:

13. אבן עזרא — דניאל סוף פרק י' פסוק 21

> על כן יאמרו חכמים ז"ל 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. יאמרו: ומראש עפרות תבל; וכיסה את עין הארץ; והאזיני ארץ; הטי אזנך; ועל האבן — כי היא שמעה את דבר ה'; ותפתח הארץ את פיה; מירכתי ארץ; בלב ימים; על שפת הנהר; יד הירדן; וכובע ישועה בראשו; עיני ה'; באזני ה'; כי פי ה' דיבר; אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים; ויאמר ה' אל לבו; על כן המו מעי לו; ותחת רגליו; ועל זה הדרך: 'ויחר אף ה'; אוהב ה'; ויילך ה'; ה' למבול ישב; הנה ה' רוכב על עב קל; עורה למה תישן; ויקץ כישן ה'; החשיתי מעולם אחריש אתאפק. (דניאל י', 21).

קטע זה הוא חלק מהרחבה פילוסופית של אבן עזרא לפרק העוסק בשיחה (במראה חזון) של דניאל עם האיש לבוש הבדים. לפני ההרחבה הוא מקדים: "וקודם שאדבר על דבר פרס אדבר על דבר המלאכים, ואין ביניהם קנאה, וכתוב 'עושה שלום במרומיו' והנה הם סודות עמוקים לא יבינום רק אחד מני אלף, **ואומר בסוד התולדות ודברי נשמת אדם שאינה גוף**, וחכמת הגלגלים ותנועתם עם דברי המשרתים והמזלות, ועתה ארמוז לך רמיזות כי כבוד אלהים הסתר דבר ואתה שים לב לתבונה והשם יתן לך חכמה". לאחר הקדמה זו באים תיאורים פילוסופיים, ולאחריהם בא הקטע המצוטט לעיל הכולל את הביטוי 'דיברה תורה כלשון בני אדם', וכנראה משמעו הפעם פילוסופי לפי ההקשר: דיברה תורה בענייני הגלגלים והמלאכים ובענייני הקב"ה — כלשון בני אדם, דהיינו, בציורים הלקוחים מדמות הגוף של האדם — ראש, עין, אזן, פה, ירכתי, לב, שפה, יד, כובע וראש, מעיים, רגליים. ואפילו מתחום התנועות וההרגשות — אף (כעס), אהבה, הליכה, ישיבה, רכיבה, שינה, יקיצה, שתיקה, התאפקות.

לסיכום פרק ב

חכמי ימי הביניים שינו כיוון במשמעותו של הביטוי והקנו לו משמעות בעלת תוכן תיאולוגי. הביטוי בא לחדד את העובדה, שהתורה והנביאים מדברים על הקב"ה בלשון שהיא אנושית, בלשון של הגשמה. זאת כיוון שאין ביכולתם של בני אדם לדבר או להבין מושגים אלוקיים אלא אם 'יתורגמו' ללשון אנושית, לשון המובנת על ידי בני אדם. עם זאת אין השיטה פרוצה ואינה בשימוש חופשי. לפי הרמב"ם השימוש בתארים המיוחסים לאל מוגבל בשימוש רק לתארים כאלה, שגם בלשון בני אדם יש להם קונוטציות של איכות וחשיבות.

מגמת 'ההגשמה' בשימוש הביטוי 'דיברה תורה כלשון בני אדם' היא המגמה העיקרית בימי הביניים. אך מצאנו שם גם את המשך המגמה הקודמת — הסגנונית ספרותית —

שראשיתה בלשון חז"ל, והיא הודגמה אצל אבן עזרא (במקור 12) ואף יש פריצה אל עבר משמעויות פילוסופיות (מקור 13).

פרק ג. 'דיברה תורה כלשון בני אדם' — ולא במונחים מדעיים

לעיל ראינו כיצד בימי הביניים פרץ לו הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' משמעויות חדשות. תהליך זה ממשיך, ובדבריו של הרב קוק עולה משמעות מיוחדת. כיוון זה יש לו חשיבות לא רק לתחומי הפרשנות של הכתוב אלא חשיבות מפליגה מעבר לכך.

14. הרב קוק — אדר היקר[21]

> דבר זה אנו רואים בחוש, למשל כל בר דעת יודע שאין ענין כלל לקיום האמונה, לא בכללות היסוד האלוקי של דעת הי"ת בעיון ולא מצד קדושת התורה במעשה, לאיזה מצב של ידיעות תכוניות (אסטרונומיות), או גיאולוגיות, ובכלל אין יחש לתורה מצד עצם הנגלה שבה, כי אם לידיעת האלוקות והמוסר וענפיהם בחיים ובפועל, בחיי הפרט, האומה והעולם, שבאמת הידיעה הזאת, שהיא נזר החיים כולם, היא יסוד הכול וכוללת הכול. אבל לצורות של ידיעות מחקריות וחושיות, שהם נצוצים קלים לגבי הדעה הכללית של דעת האלוקים וקדושת החיים, אין שום הבדל ביחש לדברי תורה, ואין שום הפרש, למשל, בין דעת בתלמיאוס לקופרניקוס וגלילי ועוד ועוד, גם כל החדשות שבחדשות שישנן ושיוכלו לצמות, וכן לכל הדעות שהולכות בדרך המחקר והדרישה מזמן לזמן. כבר מפורסם למדי שהנבואה לוקחת את המשלים להדרכה האנושית, לפי המפורסם אז בלשון בני אדם באותו הזמן, לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע בהווה...
>
> ולולא השנאה שהולידה ההנהגה הרעה של הקתוליות, למשל, שהתפארה באמונה באלוהות ובקדושת כתבי הקודש... לא היה עולה על הדעת כלל להונות את האמונה ע"י השיטות החדישות, לא העוברות, לא ההוות ולא העתידות, כי 'הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע' (יר' כ"ג, 29), ומתחלק לכמה ניצוצות, כן דברי תורה מתחלקים לכמה טעמים, ודברה תורה כלשון בני אדם בהווה.

הדברים ברורים, לימוד התורה אינו תלוי באיזו תפיסה או תיאוריה מדעית בת הזמן, שמטבע הדברים היא עלולה להיות בת חלוף. ואם יש התבטאות בתורה המתייחסת לענייני מדע, הרי היא מנוסחת בדרך דידקטית, שבני אדם יבינו, והיא 'לפי המפורסם אז בלשון בני אדם באותו הזמן', ו'דיברה תורה כלשון בני אדם בהווה'. הרב קוק חיבר כאן לכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' כלל אחר בחז"ל 'דיבר הכתוב בהווה', כלומר, הדוגמה שננקטה היא דוגמה שכיחה ומקובלת, אך היא רק דוגמה מייצגת.[22]

21 הרב אי"ה קוק, אדר היקר, מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' לז–לח.

22 על הביטוי 'דיבר הכתוב בהווה' עיין למשל, 'מי האיש אשר נטע כרם (דב' כ', 6) אין לי אלא כרם, שאר אילנות מניין? תלמוד לומר, 'אשר נטע', אלא דיבר הכתוב בהווה" (מכילתא לשמ' כ"ב ל פרשת משפטים, מהדורת הורוויץ רבין 320–321, ושם דוגמאות נוספות).

עם זאת ראוי לשים לב לניסוח הזהיר (בשורה 4) של הרב קוק: "לתורה מצד עצם הנגלה שבה". לא נאמר כאן דבר על התורה מצד הנסתר שבה. לצד הנסתר של התורה יש כללים אחרים, ובוודאי יש בו מה שאין בנגלה, אך הוא ידוע רק ליחידי סגולה, ואינו שייך ללשון בני אדם, שאופייה הוא הנגלה בלבד.

חשוב לציין שפונקנשטיין מציע משמעות זו כבר בדבריו של אבן עזרא:[23]

15. אבן עזרא — בר' א', 6

> אבן עזרא לבר' א', 16: ויעש אלקים את שני המאורות... ואם ישאל שואל, הלא אמרו חכמי הספירות (האסטרונומים), שכוכב צדק וכל הכוכבים חוץ מכוכב ונוגה גדולים מהלבנה, ואיך כתוב 'הגדולים'? התשובה, אין פירוש הגדולים על מידתם בגופם, רק על אורם. ואור הלבנה כפלי כפליים, בעבור היותה קרובה לארץ.

לאחר דיון במקומות נוספים מאבן עזרא מסכם פונקנשטיין: 'דיברה תורה כלשון בני אדם' (אצל אבן עזרא) פירושו: א) המקרא מביא רק מינימום של מדע הנחוץ כדי להבין את המסר הבסיסי שאיננו מדעי, אלא קשור לתפקידו של האדם על הארץ. ב) המסר נמסר בלשון השווה לכל נפש, או בלשון אבן עזרא: 'כי המדבר אדם גם כן השומע'.

דהיינו, אין לראות התבטאויות של התורה בנוגע לעניינים שבמדע כמתכוונים להציג עובדות כמו בספר מדעי. כשהתורה כתבה 'המאורות הגדולים' אין הכוונה שהלבנה היא הגרם השמימי הגדול, כי יש גדולים ממנה. אלא שהתורה דיברה מנקודת מבטו של האדם הרואה בלבנה, בשל קרבתה, שהיא גדולה. קיצורו של דבר, התורה איננה אנציקלופדיה. בהקדמתו לתורה מבקר אבן עזרא את הפרשנות האנציקלופדית של הגאונית ומעיר, ש'הרוצה ללמוד חכמות חיצוניות ילמדה מספרי אנשי תבונות'.

משמעות זו שמציע פונקנשטיין לדבריו של אבן עזרא קרובה לזו של הרב קוק. דא עקא, שהזיקה לכלל עולה רק בהבנתו של פונקנשטיין את דברי ראב"ע. אבן עזרא עצמו לא הזכיר בהקשר זה את מטבע הלשון 'דיברה תורה כלשון בני אדם'.

פרק ד. 'דיברה תורה כלשון בני אדם' — גם כשלעיניו עולות סתירות או טעויות

מקום מיוחד יש לשיטתו של הרב מרדכי ברויאר, חוקר הטעמים ובעל שיטת הבחינות. הוא תרם פרשנות מיוחדת ומקורית לכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. פרשנות זו מתבטאת בשני כיוונים: סתירות במקרא וטעויות בנוסח המקרא. נצטט תחילה את דבריו באשר לעניין הראשון — סתירות במקרא.

23 פונקנשטיין, סגנונות עמ' 39.

16. הרב מרדכי ברויאר — הכלל מבטא מצב של סתירות במקרא[24]

> נציע כאן הצעה אחרת להגדרת 'פשוטו של מקרא'. הגדרה זו קשורה במאמר הידוע 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. הוה אומר: יש לפרש את לשון התורה כדרך שמפרשים לשון בני אדם. והנה דרכם של בני אדם, שהם מדברים על פי כללי דקדוק, תחביר וסגנון; לא הרי דקדוק לשון השירה כהרי דקדוק לשון הפרוזה, ולא הרי סגנון ספרות החכמה כהרי סגנון החוק והמשפט. דברים אלה כמעט מובנים מאליהם ביחס למאמר היוצא מפי אדם, אך אין הם מובנים מאליהם ביחס למאמר פי ה'. באו חז"ל והורו לנו, שגם תורת ה' מדברת כלשון בני אדם. מעתה — כל המפרש את המקרא על פי כללי הלשון האנושית — מפרש אותו על פי פשוטו.
>
> מעלתה של הגדרה זו שהיא פותחת פתח גם לדרכים אחרות של פרשנות. שהרי לא נאמר כאן, שהתורה עצמה היא לשון בני אדם, ומוצאה מפי אדם. התורה היא אלוקית, והיא מאמר פי ה', אך היא מדברת בלשון בני אדם. כביכול צמצם הקב"ה את כוח דיבורו, ואין הוא מדבר בתורתו בלשון האל המדבר לבדה, אלא גם בלשון האדם השומע.
>
> ... כל הבעייתיות של פרשנות המקרא על פי פשוטו גלומה בצירוף זה: תורה שנאמרה מפי ה', אך היא מתבארת גם כאילו נאמרה מפי אדם. דרושה אמונה גדולה כדי לעמוד בסתירה זו: להאמין בתורה משמים, ולפרש אותה כאילו נאמרה מפי אדם.
>
> ... בעיה זו, שהייתה קיימת מאז ומתמיד החריפה בדורות האחרונים. לשעבר נראתה לשון האדם שבתורה מתאימה לאדם אחד. הכופרים בתורה משמים יכלו לייחס לשון זו למשה רבינו, שכתב את התורה מליבו: ואילו ישראל היו מאמינים באמונה שלמה, שאל בורא עולם נתן לישראל תורה, המדברת בלשון אדם. היום הסתירה נראית חריפה יותר, שהרי הוכח ללא צל של ספק, כי לשון האדם שבתורה איננה מתאימה כלל למחבר אחד.
>
> ... נמצא אפוא שהתורה האלוקית שניתנה מידי ה' מדברת בלשון בני אדם — פשוטו כמשמעו: היא מדברת בלשון בני אדם רבים ושונים זה מזה תכלית שינוי במחשבות ליבם ובסגנון כתיבתם.

הרב ברויאר מפרש כמעט בדרך של דרשה מדרשית, המוציאה את הצירוף 'לשון בני אדם' מפשוטו. הוא מפרשו לא במשמעות המושאלת שלו, אלא במשמעות הדינוטטיבית שלו, במשמעות המילולית שלו. כלומר, 'לשון בני אדם' לשון של בני אדם רבים ממש. את הדגש הוא שם לא על המילה 'לשון' אלא על הצירוף 'בני אדם' המנוסח בלשון רבים.[25] התורה שניתנה על ידי הקב"ה ניתנה כבר כך, כאילו היא דוברת ומייצגת לשונות רבות של בני אדם. בדרך זו מבאר הרב ברויאר תופעות קשות כמו תופעת הסתירות, ובלשונו:[26] "הסתירות עתה

24 ברויאר, פשוטו, עמ' 154–155.

25 דהיינו, אילו הכלל היה מנוסח 'דיברה תורה כלשון בן אדם' — ביחיד, לא היה יכול הרב ברויאר להיעזר בו כאסמכתא לשיטתו.

26 שם 157.

אינן עוד סתירות מדומות, בחינת טעות של תלמיד שלא העמיק כל צרכו. היפוכו של דבר: הסתירות הן ממשיות ובלתי ניתנות ליישוב — והתורה נתכוונה להן". דהיינו, אם ראית סתירה בין דברי תורה 'שני כתובים המכחישים זה את זה', יש שתי דרכים להתמודד — הדרך המקובלת היא למצוא פתרון הרמוניסטי. והדרך המוצעת כאן היא לקבל את הסתירה כמשקפת אמת כשלעצמה. הסתירה בכתוב היא גם סתירה אמיתית במציאות והכתוב רק נותן לה ביטוי. על הקורא לנסות להבין את מהות הסתירה ואת שתי הבחינות הסותרות המיוצגות בכתוב. התורה מודיעה על שיטה זו של לשון בני אדם כבר בשני הפרקים הראשונים של ספר בראשית, המציגים שני תיאורים שונים על בריאת האדם. אמנם כן, אלה שני פנים שונים, ואפילו סותרים, של מהות האדם, ואין צורך לטרוח ליישב את הסתירה אלא להבין את פישרה.

תופעה אחרת המוסברת על ידי הרב ברויאר, בעזרת הפירוש החריף לביטוי 'לשון בני אדם', הוא מציג בעניין אחר — נוסח המקרא וטעויות העלולות להשתרבב לתוכו.

17. *הרב מרדכי ברויאר — הכלל יכול להוות עיקרון תיאורטי להסבר טעויות בנוסח המקרא*[27]

> אפילו יעלה בידי המדע להוכיח, שהכרעת הרוב הייתה טעות פה או שם — ואין לנו כל סיבה להניח שדבר זה אינו יכול לקרות — הרי אין בכך כדי לגרוע מקדושתו של הנוסח הזה. אותה 'טעות' משנתקבלה על ידי הרוב של חכמי ישראל — גם היא תורה וגם היא צריכה לימוד.
>
> ... אכן גם 'טעות' שנתקבלה לנוסח המקרא בהכרעת הרוב של חכמי ישראל, גם היא ניתנת להתפרש — לא רק בדרך הדרש והסוד — אלא גם בדרך הפשט הרגיל. שהרי זה כל פשוטו של מקרא: הוא מבאר את התורה כספר, המדבר בלשון בני אדם. אולם לשון בני אדם מביעה את מחשבותיהם בדרכים רבות ומגוונות. והטעות — לא פחות מן הלשון המתוקנת — היא לשון שבני אדם מדברים בה. גם היא מביעה את מחשבת הלב — אולי יותר מכל לשון אחרת, ולפיכך גם היא טעונה פירוש. ואם 'טעות' כגון זו מצויה במקרא, יש לפרש אותה כדרך שמפרשים כל טעות של לשון בני אדם — על פי הכללים הרגילים של פירושי לשון.

הרב ברויאר מוסיף כאן מימד מעניין ל'לשון בני אדם'. הטעויות הן חלק מלשון בני אדם. 'כל היודע פרק בתורת המעמקים יודע — אין לך טעות שאין לה סיבה'.[28] גם הטעות היא בעלת משמעות. לכן גם אם יעלה בידי המדע להוכיח 'טעות' בנוסח המקרא, הרי זו טעות שנקבעה בהכרעת רוב של חכמי ישראל, ולא יעלה על הדעת לתקן אותה, אלא יש להבין, מבחינה אמונית, שהיא בעלת משמעות. הרב ברויאר מבאר בשיטה זו שני מקומות בדבריהם של נביאים — ישעיהו י 32 ('הר בית ציון' לכאורה במקום 'הר בת ציון'); הושע ה 1-2 ('שִׁטים' בשי"ן שמאלית, לכאורה במקום 'שִׂטים' בשי"ן ימנית).

27 ברויאר, נוסח המקרא 108.

28 שם 109.

אם כן, גם סתירות וגם טעויות הן חלק מלשון בני אדם, והן גם חלק מהלשון שהתורה מדברת כלשון בני אדם.

פרק ה. 'דיברה תורה כלשון בני אדם' — לשתי הלשונות יש רובדי עומק של משמעות

נסיים את המקורות בדבריו של הרבי מלובביץ'. הדברים מובאים בספר 'כללי רש"י' הערוך על פי שיחות הביאורים של הרבי לפירושי רש"י. הספר נכתב על ידי אחד מתלמידיו אך קיבל את הסכמתו של הרבי. הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם' נידון בספר אגב פירוש ההבחנה בין 'פשט ל'דרש'.

18. *הרבי מלובביץ' — לתורה יש רובדי משמעות בו זמניים*[29]

> עלינו להתבונן בדרכי השיחה וההרצאה של בני אדם, בינם לבין עצמם, והרי 'דיברה תורה בלשון בני אדם'. דבריו של כל אדם עשויים להיות מורכבים מרבדים רבדים של הבנה. הרובד העליון הוא המובן השטחי ביותר כפי המשמעות הראשונית ביותר, ומתחת לרובד זה בנויים הרבדים הנוספים המכילים מובנים נוספים המחייבים חקירה ודרישה כדי למוצאם. האפשרויות של מציאת רבדים אלה תלויות במידת הידיעות המוקדמות שיש בנושא לזה שחוקר ודורש.
>
> דוגמא: נכנס אורח לבית, ואני אומר לילדי — 'הגש כיסא לאורח'. במשפט זה יש רובד אחד שילדי מבין אותו במשמעותו השטחית, שהיא היחידה, שעליו להגיש כיסא לאורח. השומע פטור כאן מחקירה ודרישה. ברם, פעמים הנני אומר לילדי: 'ראה נא, הגיע אורח, והוא עומד'. אם ילדי יקבל את הדברים במשמעותם הראשונית והשטחית, הוא יבין כאן רק שמוסרים לו מידע מסויים לגבי האורח, ותו לא. אלא שילד נבון יבין שעליו לדרוש כאן משמעות נוספת, ולחפש רובד נוסף של הבנה, והוא שעליו להגיש כיסא לאורח. לשם כך דרושה מידת ניסיון מוקדם וידיעות קודמות של הילד בנושא זה. עשוי להיות מקרה אחר, שבו רק אומר לילד: 'ראה נא, הגיע אורח'. מבלי שאוסיף את המילים 'והוא עומד'. אז הילד צריך להיות נבון עוד יותר, כדי להגיע למשמעות הרצויה. פעמים שהמשמעות הנוספת למשפט האמור אינה רק שעל הילד להגיש כיסא אלא גם שעליו להגיש כיבוד, למשל.
>
> אנו רואים, שגם לשון רגילה של בני אדם כוללת משמעויות שונות, אנו רואים גם שישנן משמעויות שכדי להגיע אליהן אנו צריכים לדרוש את הביטויים שהושמעו, כלומר — להתעמק בתוכם ולחפש רבדים פנימים יותר מן הרובד החיצוני של ההבנה השטחית — הראשונית.
>
> 'פשט' הוא אם כן המשמעות השטחית — הראשונית של הדברים, ואילו המושג 'דרש' כולל את כל המשמעויות הפנימיות, זו לפנים מזו.
>
> ... נסיק אפוא, לגבי 'לשון בני אדם', שתי מסקנות: א. עשויות להיות שכבות רבות של

29 בלוי, כללי רש"י, עמ' 19–21.

דרוש, זו לפנים מזו. ב. פעמים ששכבה מתוך שכבות ה'דרוש' עולה כאילו על פני השטח, והופכת להיות 'פשט', לאור ידיעות מוקדמות מסוימות שיש למדבר ולשומע, ושברור לנו שהן קיימות.

לאור הידוע ש'דיברה תורה בלשון בני אדם' נוכל להסיק מן האמור לעיל גם בקשר להבנת פירוש התורה. אלא שכאן אל לנו לשכוח את מה שהוסבר לעיל כי התורה היא אלוקית ולכן היא אינסופית. פירוש הדבר לענייננו הוא כך: אדם כשהוא אומר משהו, הוא מתכוון בדרך כלל למובן אחד, אם בדרך ה'פשט' ואם בדרך ה'דרש'. ברם התורה מדברת בו זמנית בכל הדרכים. יש לכל מילה בתורה גם המובן השטחי, גם המובן הפנימי יותר, וגם עוד אינסוף של מובנים הן ברמז, והן בדרוש והן בסוד, ואפילו בפשט יכולים להיות למילה אחת בתורה כמה וכמה מובנים. כשהקב"ה, נותן התורה, מתכוון כביכול, אכן לכל הפירושים האפשריים.

הדברים עוסקים בצד השווה בין לשון בני אדם ובצד השונה. הצד השווה — שתי הלשונות, לשון בני אדם ולשון התורה בנויות רבדים, רבדים. הפשט הוא המשמעות הבסיסית, זו הרשומה בדרך כלל במילון. שאר המשמעויות הנובעות מכוונות הדוברים,[30] מהמוסכמות התלויות בתקשורת הבינאישית, מהאינטראקציה החברתית והלשונית שביניהם — אלה הם ה'דרש'. כל 'דרש' כזה יכול להיות בסיטואציה מסוימת ה'פשט' של אותה סיטואציה.[31]

אם גם 'לשון בני אדם' בנויה רבדים, במה שונה 'לשון התורה'? שהרי 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. הצד השונה טמון בקיום הבו־זמני של הרבדים. לשון בני אדם יכולה לסבול בו זמנית רובד אחד של משמעות. לעומתה לשון התורה יכולה להכיל בו זמנית אינסוף רבדים, בחינת 'שמור וזכור בדיבור אחד'.

פרק סיכום

מטבע הלשון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' מצוי כבר במקורות חז"ל והוא משמש עד ימינו. ביטוי זה נתפס ככלל פרשני הבא להתמודד עם שני טיפוסי קשיים — קושי תיאולוגי וקושי הרמנויטי. הקושי התיאולוגי מעלה את השאלה איך ייתכן שתורה, כדבר אלוקים מן השמים, תדבר בלשון אנושית? אמנם שתי דרכי הבעה אלה נקראות 'לשון' — לשון בני אדם ולשון תורה אלוקית, אך הן נקראות 'לשון' רק בשיתוף השם, בהשאלה בלבד, וסביר להניח שביניהן יש פער עמוק, ושאלה היא אם בכלל אפשר למצוא ביניהן משהו מן המשותף, ואם הן יכולות לדור בכפיפה אחת תחת קורת גג אחת.

בצד הקושי התיאולוגי מתעורר גם קושי הרמנויטי, כיוון שזו לשון אלוקית, כיצד יש

30 תחום זה של משמעויות — כוונות הדוברים והרבדים התקשורתיים — נידון במקצוע יחסית חדש בתחום הלשון הנקרא 'פרגמטיקה'. ראה עליו למשל, צרפתי, פרגמטיקה.

31 בהמשך קובע הרבי מלובבין שהרמה המינימלית של הפשט היא של ילד בן חמש, על פי מאמר חז"ל 'בן חמש למקרא'. כל רובד מעל רובד ראשוני זה הוא פשט או דרש לפי ההקשר. לפי עיקרון זה רש"י המכוון את עצמו ל'פשוטו של מקרא' מתכוון בראש ובראשונה לרמת ידיעות של ילד בן חמש.

להתייחס לכל החזרות, ההשמטות, האמצעים הספרותיים והסגנוניים וכד'. שמא מה שעינינו רואות בספרי המקרא איננו אלא חיזיון מטעה, ואנו צריכים לחפש דרכי פיענוח מתאימות לקריאה בדברי התורה והנביאים, עלינו למצוא כלים פרשניים להבין את דבר ה' העולה מתוך מילות הכתוב. האם הפרשן צריך לדקדק ולמצוא בכל תג את משמעות המסר או שיש לראות בכתוב גם מרכיבים סגנוניים השייכים לצורה ולא לתוכן.

דרך ארוכה עבר מטבע הלשון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' למן חז"ל ועד ימינו. מה שנראה בתלמוד כניסוח של 'בדיעבד' שמשתמשים בו כשאין מוצא אחר, הפך להיות יסוד מוסד, עד שיש הרואים בו יסוד מהותי לכתחילה בלשון התורה.[32] עיקרון מארגן של כל הפרשנות המקראית.

לביטוי היו כמה תחנות של התפתחות. נסכם בקיצור את גלגוליהן.

בתחנה הראשונה — ספרות חז"ל — החל הצעד הראשון. מוצאים ניסוחים אצל חז"ל האומרים שבמקרא יש 'לשון יתרה' שאין צורך לדורשה. צעד זה היה מצומצם בעיקרו לפן המשפטי־הלכתי (מקורות 1–3 מהתלמוד, ומקור 8 — פונקנשטיין), אך דיי היה בו לשמש פריצת דרך רחבה הן להרחבה לעבר האמצעים הספרותיים (השל — מקור 5) ולהרחבה לעבר האמצעים הסימנטיים־לשוניים (צרפתי — מקור 6). אלה האחרונים — השל וצרפתי — אף ראו בכלל שלנו עיקרון מייצג של בית המדרש של ר' ישמעאל בניגוד לשיטת בית המדרש של ר' עקיבא. סימון (מקור 7) מיתן את החלוקה הדיכוטומית בין שני בתי המדרש ממימד של איכות למימד של כמות.

בתחנה השנייה — ימי הביניים — הפנו את הדגשים אל עבר הפן התיאולוגי לגוניו השונים, הכלל שימש מצע להסביר את הביטויים המואנשים במקרא (אבן קורייש — מקור 9), בלשון מובנת לבריות, ובבחירה סלקטיבית של אוצר מילים המורה על שלמות (רמב"ם — מקור 10). דוגמאות לכך יש הרבה אצל פרשני ימי הביניים הספרדים, והדגמנו מאבן עזרא (מקור 11). אצל אבן עזרא חזר גם הפן הלשוני (מקור 12) ואף נוסף פן פילוסופי מיוחד (מקור 13).[33]

התחנה השלישית הייתה העת החדשה ובה נוצקו לתוך הביטוי משמעויות חדשות מגוונות ואף מפתיעות. בהתייחסות לסתירה כביכול בין גילויים מדעיים חדשים לבין הכתוב בתורה, השתמש הרב קוק בביטוי זה כדי להדגיש (מקור 14 ואולי כבר אבן עזרא — מקור

32 כך כותב ישראל רחנסון: "לעיתים נוטים לתפוס את המאמר 'דיברה תורה בלשון בני אדם' כעניין שבדיעבד. כביכול, לא הייתה לו לקב"ה ברירה, ואם חפץ היה להביא דברו לבני האדם נאלץ היה פה ושם לדבר בלשונם, כותב שורות אלה אינו סבור כך. לדידו שאלת האופן שבו מדבר אלינו המקרא אינה מצטמצמת להבחנה הנושאת במידה רבה אופי פסיכולוגי — כיצד מבכר היה מן דהו לראות את דבר ה' ולזהותו, וכיצד ראוי היה להבחין בינו לבין דברי בשר ודם. דיבור בשפת בני אדם הוא עניין עקרוני שבא לכתחילה. יש לו מטרות מוגדרות הכרוכות בשאלה כיצד יובנו המסרים המקראי, ואיזו היא הדרך הנכוחה להביא להבנתם" (רחנסון, יהושע עמ' 5).

33 ראוי לציין שהביטוי השלם 'דיברה תורה כלשון בני אדם' אינו מצוי אצל רש"י. אך הוא משתמש בכמה מקרים בביטוי 'לשון בני אדם' בלבד בהקשר לתופעות ספרותיות ולא תיאולוגיות. במאמר זה בדקנו רק את ההיקרויות של הביטוי השלם 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. אילו היינו מרחיבים את הדיון גם להיקרויות של 'לשון בני אדם' כביטוי עצמאי, כפי שהוא מופיע במקורות שונים למן חז"ל ועד היום, הייתה היריעה מתרחבת לאין שיעור, ואולי על כך, בעזר השם, בפעם אחרת.

15), שאין התורה מדברת במונחים מדעיים אלא מדברת אל בני אדם בלשונם ועל פי הבנתם בנקודת הזמן הנתונה. הרב ברויאר (מקורות 16–17) פירש את הביטוי באופן שיאפשר להסביר סתירות במקרא, ואפילו להבין 'טעויות' נוסח במקרא. הרבי מלובביץ' (מקור 18) תרם ראייה מקיפה להבדל בין לשון התורה לבין לשון בני אדם. בשתיהן יש רבדים רבים של משמעות, אך הן שונות בכך שלשון בני אדם יכולה להביע רק רובד אחד בכל פעם, ואילו בתורה כלשון אלוקית, טמונים בו־זמנית אינסוף רובדי משמעות.

שערי משמעויות לכלל שלנו לא ננעלו, אך את הסיכום נסיים בפן לשוני מיוחד של הכלל, כפי שרואה אותו שופט בית המשפט העליון — השופט חשין. הוא רואה בו השתקפות של היחסים בין הדורות הדוברים עברית. כלומר, בין המילים והצירופים הנמצאים במקורות לבין אותם מילים וצירופים כפי שהם מתפרשים בכל דור ודור. זו הבחנה בין צורות הלשון הקבועות, דהיינו המילים, לבין תוכנן המשתנה מדור לדור. וחשין לומד שהתורה דיברה כלשון בני אדם — בצורות, אך התכנים מתורגמים בכל דור לפי צורכי הדור.

הדברים נכתבו על ידי השופט חשין באחד מפסקי הדין שכתב בבית המשפט העליון. השאלה הייתה באיזו מידה יש להתחשב במקורות כדי לפרש מילים בספר החוקים של המדינה. הדיון עסק בהבחנה בין הפעלים: חוייב/הורשע, וכך הוא כותב:

19. *השופט חשין — הכלל מבחין בין צורה לתוכן*[34]

> דיברה תורה בלשון בני אדם, וחוק הכנסת דובר אלינו בזמננו, במקומנו ולמעננו; מאוויים אליהם שאף מחוקק ובעיות שביקש להכריע בהן וחילוקי דעות שאמר ליישב הם שלנו ומשלנו.
>
> בחקיקה הישראלית החדשה, בעיקר בתחום האזרחי, מצינו עוד ועוד, שוב ושוב, מונחים ישנים וותיקים ממכמני הלשון העברית ומכבשונו של המשפט העברי. כך 'שומר חינם', 'שומר שכר' ו'שואל', כך 'שלוחו של אדם כמותו' ו'אין שליח עושה שליח', ועוד רבים, רבים וטובים. כל אלה כלים וצורות הם, חדשים קדמונים, אך התכנים משלנו הם. בסוף כל הסופות עיקר בפירושו של חוק הוא במציאת המתחים הפנימיים בו, באיתור הכוחות המושכים לצדדים, בניסיון לברר לאשורה דוקטרינה שביקש מחוקק להציב, עיקרה וסייגיה. זו תימצא בחוק גופו, והמשפט העברי — כחי הנושא את עצמו — יימצא בינותינו כאב קדמון שלולא הוא לא היינו, משהיה היינו אנו, ואולם את חיינו לעצמנו בונים ומעצבים אנו. נזכור ונדע, שבקציהם של שורשים כל שהיה הוא שיהיה, בעיות שמחוקק מכריע בהן — בעיקר בתחומי המשפט הפרטי הקלסי — כימות עולם הן וסדנא דארע חד הוא. השפעה של צורות — כן; השפעה של תכנים — לא, ובוודאי לא בהכרח.
>
> כללם של דברים: צורה לחוד ותוכן לחוד.

השופט חשין מעמיד את פירושו על משמעות 'לשון' כאוצר המילים וכללי הדקדוק. דיברה תורה בלשון בני אדם, בלשון ממש — בהגאים, בצורות המילים, בכללי התחביר. אלה הם מורשה לעברית ממקורותיה, אך היא יוצקת לכלים אלה תכנים סימנטיים חדשים בהתאם

34 לשוננו לעם, מחזור נ' חוברת א (תשרי — כסלו), תשנ"ט, עמ' 34.

להקשרים החברתיים והאנושיים המשתנים. שורש העניין עדיין אותו שורש, אך ענפיו כבר הרחיקו לנופים שונים. דיברה תורה בלשון הצורות, אך השאירה את עיצוב התוכן הפנימי, אירגונו והשתמעויותיו לכל דור.

הנה כי כן, יפה הוא מטבע הלשון 'דיברה תורה כלשון בני אדם' לציין את הזיקה בין לשון אלוקית ל'לשון בני אדם'. בעזרת המשמעויות הגלומות בניסוחו הכוללני והמקיף הוא ממחיש את מרחביה של לשון בני אדם. בהשוואה הזו אפשר לחוש שהדימוי של לשון התורה ללשון בני אדם אינו 'צמצום והקטנה' ללשון התורה, אלא היפוכו של כיוון, 'שבח והעצמה' ללשון בני אדם. מתברר שמרחביה של 'לשון בני אדם' כמעט בלתי מוגבלים, ומשום כך הם יכולים לשמש כלי ללשון התורה.

התפתחות מדע הלשונות, מחקר הספרות ופריחת מדעי החברה במימד התקשורתי־לשוני תרמו להכרה עמוקה של לשונות שונות, ולפיתוח הבחנות אפילו באותה לשון — לשון משפטית מדוקדקת לכל תג; לשון שירה מרומזת; לשון דיבור אליפטית או ארכנית; לשון משל ומליצה; לשון ספרותית או ריטורית; תזוזות משמעות לכל גוניהם; לשון התקשורת הבינאישית ומשמעויותיה תלויות ההקשר. כל אלה הולכים וממחישים כמה עמוקה ומלאת רבדים היא לשון בני אדם. ואם זהו היקפו של הכלל 'דיברה תורה כלשון בני אדם', צא ולמד מהו שיעורו של הכלל 'דיברה תורה שלא כלשון בני אדם'.

ביבליוגרפיה

אברמסון, מולד — ש' אברמסון, 'מאמר חז"ל ופירושו', מולד 1971 עמ' 421–422.

אוניברסיטה פתוחה — מבוא לתורה שבעל פה, האוניברסיטה הפתוחה יחידה 2 (1991) עמ' 151–154.

אנציקלופדיה תלמודית בלוי, כללי רש"י — אנצ' תלמודית, הערך 'דברה תורה כלשון בני אדם', עמ' עח–פב.
ט' בלוי, כללי רש"י, על פי שיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש, בעריכת הרב ט' בלוי, כפר חב"ד, תש"ם.

בקר, אבן קוריש — ד' בקר, הריסאלה לאבן קוריש, מהדורה מדעית, ת"א תשמ"ד.

ברויאר, פשוטו של מקרא — מ' ברויאר, 'לימוד פשוטו של מקרא — סכנות וסיכויים', המקרא ואנחנו (עורך: אוריאל סימון), ת"א 1987, עמ' 153–171.

ברויאר, נוסח המקרא השל, תורה מן השמים — מ' ברויאר, 'אמונה ומדע בנוסח המקרא', דעות מז, תשל"ח עמ' 102–113.
א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, 4 כרכים, לונדון וניו יורק, תשכ"ב.

סימון, המקרא ואנחנו — א' סימון, המקרא ואנחנו, ת"א 1987.

פונקנשטיין, סגנונות — ע' פונקנשטיין, 'אבן עזרא והעיקרון: 'דיברה תורה כלשון בני אדם'', סגנונות בפרשנות יה"ב, אוניברסיטה משודרת 1990.

צרפתי, סימנטיקה — גב"ע צרפתי, סימנטיקה עברית, רובינשטין, תשל"ח.

צרפתי, פרגמטיקה — גב"ע צרפתי, 'הפרגמטיקה ופעולות הדיבור', לשוננו לעם לד (קונטרס שלח), 167–173.

רחמנסן, יהרשע — י' רחמנסן, עיונים בספר יהרשע, הבעה היסטורית ומשמעות דתית, ירושלים תשנ"ה.