

א. 'הכשל הנטורליסטי' בהלכה

ויאמר א-להים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למיננו אשר זרעו בו על הארץ, ויהי כן.
ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עשה פרי אשר זרעו בו למינהו, וירא א-להים כי טוב.
 (בראשית א, יא-יב)

דרש ר' חנינא בר פפא: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' (תהלים קד, לא). פסוק זה שר העולם אמרו בשעה שאמר הקב"ה למינהו (צ"ל: למיננו) באילנות נשאו דשאים קו"ח בעצמן: אם רצונו של הקב"ה בערבוביאה, למה אמר למינהו באילנות? ועוד קו"ח: ומה אילנו שאין דרכן לצאת בערבוביאה אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מייד כל אחד ואחד יצא למיננו. פתח שר העולם ואמר: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'.
 (חולין ס ע"א)

ציווי מול ביצוע. שני הפסוקים שלמעלה מתארים את הציווי של הקב"ה על בריאת העצים והדשאים, ואת הביצוע שלו בפועל. יש הבדלים בולטים בין הציווי לבין הביצוע, ובין הלשונות שפונות לדשאים לבין הלשונות שפונות לעצים. זהו הבסיס לדרשת חז"ל בסוגיית חולין הנ"ל. מתוך הפסוק הראשון לא ברור אל מי הקב"ה פונה. מן הפסוק השני נראה שהציווי נאמר לארץ. לעומת זאת, בדרשת חז"ל נראה שהמצווים הם הדשאים והעצים עצמם, שכן הם עצמם מחליטים על אופן יציאתם החוצה. אולם זהו תיאור פרדוכסלי, שהרי אם הם עדיין לא קיימים, אזי איך מצווים אותם, ואיך הם מחליטים החלטות על אופן ההיווצרות שלהם עצמם? על כן נראה שהדרשן מניח שהדשאים והעצים היו כבר קיימים באופן פוטנציאלי בתוך האדמה (בלשון חכמים: 'שר שלהם', או 'מזלם', היו שם), והיציאה שלהם החוצה היא פרי החלטה שלהם עצמם. היצור הפוטנציאלי מחליט באיזה אופן עליו לצאת מן הכוח אל הפועל.

היחס בין 'בכוח' ו'בפועל'. מהמדרש עולה הבדל נוסף בין הפוטנציאל לבין היישום בפועל. הפוטנציאל היה כוח היולי, יחיד ואחיד, ואילו הדשאים שיצאו בפועל היו רבים ומגוונים. תופעה זו אינה מקרית. היא מתוארת בפירוש הגר"א על מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי ברכת ההבדלה, המובאת במשנה (ברכות נא ע"ב):

בית שמאי אומרים: 'שבא מאור האש', ובית הלל אומרים: 'בורא מאורי האש'.

ובגמרא שם (נב ע"ב) אמרו:

בבוא ובורא כולי עלמא לא פליגי, דברא משמע. כי פליגי במאור ומאורי: דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא, וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא.
תניא נמי הכי: אמרו להם ב"ה לב"ש, הרבה מאורות יש באור (רש"י): שלהבת אדומה, לבנה וירקרקת).

הגר"א שם, בשנות אליהו תמה בתרתי: ראשית, הרי במפורש נחלקו ב"ש וב"ה במשנה גם על הנוסח של בורא או ברא? ועוד, וכי חולקים ב"ש על המציאות שישנם כמה גוונים שונים באש?! הגר"א מציע, כדרכו, פירוש מקורי שמיישב את שתי הקושיות. הוא מסביר שב"ש וב"ה לא נחלקו על כך שהלשונות 'ברא' ו'בורא' שתייהן מתארות את בריאת האש. לשון 'ברא' עוסקת בבריאת יסוד האש, שנעשתה על ידי הקב"ה בבריאת העולם, ולכן היא אמורה בלשון עבר. לעומת זאת, לשון 'בורא' מתארת את הוצאת האש בפועל, שנעשתה על ידינו כעת. ב"ש סוברים שהברכה היא הודאה על בריאת יסוד האש, ולכן היא נאמרת בלשון 'ברא'. ב"ה סוברים שהברכה היא על הוצאת האש בפועל, ולכן בלשון 'בורא'.

הבנה זו במחלוקתם מבארת גם את הנקודה השנייה. יסוד האש הוא כוח אחד, שעדיין אינו מחולק לגוונים שונים ('חדא נהורא איכא בנורא'). אולם האש בפועל, כוללת גוונים רבים ('הרבה מאורות יש באור').¹ אם כן, אנו רואים שהכוח הפוטנציאלי הוא אחיד והיולי יותר, והמימוש הריאלי הוא היוצר את המיגוון והפירוט. זה בדיוק מה שראינו למעלה במדרש על הדשאים. זה מה שעולה גם מפירוש רש"י על הפסוקים הללו, שמסביר את ההבדל בין דשא לעשב. רש"י מסביר שיעשבי הוא שמו של הצמח הבודד, שמכל שורש יוצא עשב אחד. לעומת זאת, 'דשאי' הוא שמו של המרבד כולו (בלשונו: 'לבישת הארץ'). הדשא, כיישות קולקטיבית, הוא הכוח הפוטנציאלי שקיים באדמה. באופן הטבעי הוא היה אמור גם לצאת לפועל כיצור אחד. אולם הפוטנציאל הזה מסיק שרצון ה' הוא שיציאתו תהיה בצורה של עשב, כלומר כל שורש לעצמו.

¹ הרב זיין, בספרו לאור ההלכה, במאמר 'לשיטות בית שמאי ובית הלל', מביא את המחלוקת הזו, וטוען שזוהי שיטה כללית של ב"ש וב"ה: ב"ש חולקים אחרי ה'בכוח', וב"ה אחרי ה'בפועל'. דאה שם עוד דוגמאות.

על אף שההתפרטות היא תופעה מהותית שכרוכה ביציאה מן הכוח אל הפועל, לגבי העצים המצב הוא כנראה שונה. אלו קיבלו הוראה מראש להיברא 'למינו', וגם יצאו 'למינהו'. אוסף של עצים אינו יוצר קולקטיב כלשהו. לכן כבר במצב הפוטנציאלי העצים קיימים כל אחד לחוד, בניגוד לדשאים. הציווי של הקב"ה רק מכיר בכך דה-פקטו, והיציאה לפועל משקפת זאת.

סיכום: שלושה שלבים. התמונה המתקבלת עד כאן היא תלת שלבית: בהתחלה ישנו פוטנציאל שכבר קיים באדמה. העצים הם בעלי תכונה של פרטים נפרדים, והדשא הוא קולקטיב בפוטנציה. כעת מגיע השלב השני, המתואר בפסוק יא, שהוא ציווי הקב"ה. לגבי העצים הוא קובע שעליהם לצאת כתכונתם, כל אחד לחוד, ואילו לגבי הדשאים אין כל הנחייה.² כעת מגיע השלב השלישי, היישום (פסוק יב). כאן היינו מצפים שכל אחד ייצא על פי תכונתו, ובהתאם לציווי: העצים ייצאו לחוד, והדשאים ייצאו כקולקטיב. והנה הדשאים נושאים קו"ח בעצמם, ומחליטים לצאת באופן שונה. הבחנה זו מוליכה אותנו כעת לבחון את השיקולים שעשו הדשאים, ולהשוות בינם לבין העצים.

שיקולי הדשאים. שני השיקולים מתוארים במדרש כדרשות של קל וחומר (=קו"ח). קו"ח היא המידה הראשונה ברשימת יג מידות הדרש של ר' ישמעאל (שמופיעות בתחילת הספרא, מדרש תנאים לספר ויקרא).

הקו"ח הראשון של הדשאים בנוי על הוכחה שרצונו של הקב"ה הוא בהבחנה ולא בערבוביה. הם מוכיחים זאת מכך שכבר בפסוק הציווי הקב"ה אמר 'למינו' באילנות. כלומר הוא רצה שהם יובחנו זה מזה. אם כן, הדשאים מסיקים שכנראה זהו רצונו גם לגביהם. השיקול הזה אינו ברור. ראשית, מן העובדה שהקב"ה לא אמר זאת לגביהם, ייתכן שרצונו מהם הוא שונה. שנית, לא ברור איזה קו"ח יש כאן. זהו שיקול סברתי, שבנוי לכל היותר על היקש השוואתי (אנלוגיה), ולא על לימוד מן הקל לחמור כפי שאנו מכירים בשימוש הרגיל במידת קו"ח (ועיין בפירוש הרי"ף בעין יעקב בסוגיית חולין שם).

הקו"ח השני אמנם נראה דומה יותר לקו"ח רגיל, אולם גם הוא אינו חף מקשיים. אם העצים במצבם הראשוני כבר בעלי אופי מעוצב, לצאת באופן מובחן ולא מעורבב, מדוע הקב"ה בכלל צריך לצוות אותם לצאת באופן כזה? מאידך, הדשאים הרי אינם בנויים מראש באופן כזה (שכן דרכם לצאת בערבוביה), אם כן איך הם מסיקים שחובת ההתפרטות מוטלת גם עליהם? מכל זה מסתבר שמהלך המדרש אינו מתאר שני שיקולים אלא שיקול אחד. הדשאים עושים שיקול של קו"ח בן שני שלבים: ראשית, אם הקב"ה מצווה על האילנות 'למינו', אזי הוא כנראה רוצה הבחנה בעולם, ולא ערבוב. שנית, הרי האילנות בנויים באופן שהיציאה הטבעית שלהם נעשית באופן מובחן ולא מעורבב, ואם הקב"ה בכל זאת מצווה עליהם לצאת מובחנים כנראה שהדבר מאד חשוב לו. אם כן, בדשאים שאין דרכם לצאת מובחנים מעצם מהותם, קו"ח שהקב"ה מצפה מהם להיפרד ולהתבדל זה מזה.

הצורך בציווי, או: הלכה וציווי. אולם נותרת עדיין השאלה מדוע היה צורך בציווי של הקב"ה על העצים לצאת 'למינם'. כדי להבין זאת, אנו עוברים לנקודה הלכתית. הבבלי (שם ע"ב) מסתפק האם יש איסור כלאיים בעשבים. הוא תולה את הספק בשאלה האם העובדה שהקב"ה לא ציווה זאת על העשבים אומרת שהוא אינו אוסר עלינו לערבב אותם. או שמא מכיון שהקב"ה הסכים על ידם, זה כאילו שהוא ציווה במפורש. לכאורה הדבר תמוה: מדוע לא נעשה אנחנו עצמנו את הקו"ח שעשו הדשאים?

אנו חוזרים כאן לתמונה התלת-שלבית שתוארה למעלה. היה ברור לגמרא, לפי כל צדדי הספק, שאיסור כלאיים לא נקבע על פי המצב 'בפועל' (שלב ג), שהרי בשלב זה ברור שגם בדשאים היתה הבחנה. בה במידה לא נכון לומר שהאיסור נקבע על פי ה'ביכוח' (שלב א), שהרי אז אין כלל מקום לספק לגבי דשאים. הספק בגמרא אינו מוצג כהסתפקות למה משני אלו להתייחס, אלא האם הסכמת הקב"ה שבדעיבד, מהווה ציווי דה-פקטו, או לא.

אם כן, מן הגמרא עולה שאיסור כלאיים מתייחס דווקא לשלב הביניים: שימור ממד הציווי שבבריאה. כך גם מבואר במפורש בירושלמי כלאיים (א, ז) שדן לגבי איסור כלאיים בגוי:

תני בשם ר"א: מותר הוא גוי ללבוש ולזרוע כלאים, אבל לא להרביע בהמתו כלאים, ולא להרכיב אילנו כלאים. למה? מפני שכתוב בהן למיניהן. והרי דשאים כתיב בהן למיניהן? אין כתיב בציווי אלא בהוצאה.

ייתכן שזוהי התשובה מדוע נדרש הציווי לעצים. הציווי קובע את רצון ה', וממנו נגזרות הנורמות המוטלות עלינו כבני אדם (איסור כלאיים). כפי שכבר קבע הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום (בי'כשל הנטורליסטי המפורסם שלו), המציאות העובדתית כשלעצמה היא נייטרלית (דיסקריפטיבית), ולא ניתן לגזור ממנה נורמות. אלו נוצרות רק מציווי (פרסקריפטיבי). אמנם ישנן חובות שהקב"ה

² ולפי התיאור הזה לא קשה כלל קושיית המהר"ל בגוד אריה שתובא להלן בח"ב. הוא מקשה איך שמעו הדשאים את הציווי לעצים שניתן לפני שהם נבראו. ייתכן שזו גם היתה כוונת המהר"ל בתשובתו.

מצפה מאיתנו לקיימן גם ללא ציווי, אולם אלו אינן מצוות וגם לא איסורים. ההלכה, כקטגוריה עצמאית (לאו דווקא בלעדית) של נורמות, נקבעת אך ורק על פי ציווי ה'. לכן ההבדל בין עצים שנצטוו לדשאים שלא נצטוו מצביע על רצון אלוקי שרק בעצים יהיה איסור כלאיים לגוי.

ב. למהותן של יג מידות הדרש: 'אפלטוניזם מדרשי'

שיקולים של דוממים. ישנה שאלה בסיסית שעולה ביחס למדרש שהבאנו בחלק הראשון. איך עלינו להתייחס לשיקול 'קל וחומר' שמבוצע על ידי דשאים? מה פשר העניין שדוממים שוקלים שיקולים? אמנם מצינו כמה תיאורים כאלו במדרש. למשל, הצפרדעים במצרים נשאו קל וחומר בעצמן, והחליטו להיכנס לתנורים. נהר גינאי, בגמרא חולין (ז ע"א) גם הוא מגלה אינטליגנציה לא מבוטלת. ים סוף אף מעז להתווכח עם משה רבנו, שיסד שם את שיטת המקל (=המטה) והגזר, וילסרב פקודה'.

בתוד"ה 'א"ל' בחולין ז ע"א מסביר ששוקל השיקולים היה שרו של הנהר, או הים. כך מסביר גם המהרש"א בשתי הסוגיות. אולם המהר"ל, בגור אריה על הפסוקים שלמעלה, מציע הסבר שעל פניו נראה שונה:

אף על גב שבעת שאמר הקב"ה 'למינהו' לאילנות, לא היו הדשאים נבראים, ואיך שמעו?... אי נמי הך שמיעה ר"ל קבלת הגזירה מאת הקב"ה. שלשון שמיעה יבוא על הקבלה ברוב. ומפני שהקב"ה גזר גזירה על האילנות שיצאו למיניהן, אותה הגזירה בעצמה קיבלו הדשאים. אף על גב שלא נגזרה הגזירה על הדשאים, מכוח קו"ח היתה הגזירה אף על הדשאים. וכאילו גזר הקב"ה על האילנות וקו"ח לדשאים, וחדא גזירה היתה. ולפיכך שמעו הדשאים, רוצה לומר קיבלו הגזירה. וכל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה אף על גב שעדיין לא נברא. ופירוש זה נכון למדקדק.

בדברי המהר"ל כאן טמונה נקודה עמוקה. הקל וחומר המתואר במדרש לא נעשה על ידי אף אחד. הציווי של הקב"ה לעצים כלל בתוכו מכוח ההגיון של הקו"ח גם את הציווי לדשאים, ולכן הדשאים יצאו בפועל (שלב ג) באופן מובחן ומופרד. התיאור הזה מבטא תפיסה שההגיון של הקל וחומר טבוע בבריאה עצמה. הקב"ה אינו אומר אותו למישהו, אלא הוא אחת מאבני היסוד של הטבע. העולם וחוקיו מתנהלים על פי ההגיון הזה.³

הגישה האפלטונית למתמטיקה. לשם השוואה, בפילוסופיה של המתמטיקה ישנה הדילמה של האפלטוניות. הגישה האפלטונית למתמטיקה רואה ביישם המתמטיים משהו קיים במציאות (בעולם האידיאות האפלטוני). לעומתה, ישנן גישות אחרות שרואות במתמטיקה וביצוריה יישים שמצויים אך ורק בשכלו של האדם, ולא בעולם עצמו. כמו לגבי היישים המתמטיים, ניתן גם להסתפק לגבי חוקי המתמטיקה, האם אלו הם חוקי טבע מדעיים, או חוקים מסוג שונה (שעוסקים בשכל, ולא בעולם כשלעצמו).

שאלות דומות עולות גם בקשר ללוגיקה. גם שם ניתן לשאול האם החוקים ההגיוניים הבסיסיים מתארים את העולם כשלעצמו, או אותנו (את חשיבתנו)? למשל, האם העיקרון 'שני גדלים ששווים לגודל שלישי שווים ביניהם', זהו משפט על התנהלותו של העולם כשהוא לעצמו (הנואומנה), במונחים קאנטיאניים) או עלינו (פנומנה)? האם חוק הסתירה (שלא יכולות להיות נכונות טענה והיפוכה בו-זמנית), טוען טענה עלינו או על העולם עצמו?⁴

יישום גישה אפלטונית לדרש. לאור האמור כאן, נוכל להבין שהמדרש הנ"ל טוען טענה מעניינת: מידת הקל וחומר מתארת את התנהלות העולם כשהוא לעצמו. היא איננה רק צורת לימוד ודרשה של התורה. העולם כשלעצמו מתנהל לפי כללים אלו. אפילו הדשאים צומחים לפי חוקיות זו, שכן הקב"ה הטביע אותה בטבע הבריאה. נציין שבמקרים רבים ניתן לראות שיקולי קו"ח שנעשים על ידי בעלי חיים. למשל, בעל חיים שפוחד מעמית שאינו מוכר לו, רק בגלל שהוא גדול מאריה, ולכן קו"ח שהוא מסוכן לו. בעוד שמבעל חיים לא מוכר וקטן הוא לא יפחד. סביר מאד שהוא אינו עושה קו"ח מודע, שכן לא סביר שבע"ח שוקלים שיקולים במודע. אולם במובלע הוא מתנהג על פי חוקיות שבבסיסה מונח קו"ח. ישנן, כמובן, גם דוגמאות נוספות. מעניין לחשוב האם ישנן לכך דוגמאות מן הצומח או הדומם.

האם הקו"ח הוא ייחודי. קל מאד לייחס את התכונה הזו דווקא למידת הקו"ח, שכן רבים מאמינים שזו מידה חריגה, בכך שהיא מבטאת הגיון ברור. לעומתה, שאר המידות נראות

³ לאור הסבר זה, מובן יותר הביטוי 'נשאו קו"ח בעצמם', שמופיע רבות ביחס לקו"ח שעושים דוממים. אגב, על פי ד"ר שוורץ, בספרו קל וחומר, ניסוח זה מאפיין קליין וחמורין מתקופות קדומות.

⁴ ניתן שני מקורות לעניין זה. בתחום המתמטיקה - ארנון אברון, משפט גדל ובעיית היסודות של המתמטיקה, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, תל-אביב תשנ"ח, בעיקר בפרק ט. בתחום הלוגיקה - הוגו ברגמן, מבוא לתורת ההגיון, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ה (מהדורה שלישית), בפרק שישי.

כאיזושהי מערכת אזוטריית, ולכן הן נתפסות ככללי פרשנות ייחודיים לתורה שבכתב. בעז"ה בגיליונות הבאים נראה שהבחנה זו אינה נכונה, וזאת משני כיוונים שונים: מחד, הקל וחומר אינו שונה מהותית משאר המידות, והוא בהחלט אינו סילוגיזם (=היקש) דדוקטיבי. ולכיוון ההפוך, גם מידות שאינן סילוגיזמים לוגיים יכולות לתאר משהו בעולם עצמו. מסקנתנו היא שמידות הדרש הן צורות התבוננות בעולם עצמו, ולא כללי פרשנות שרירותיים גרידא. מסיבות מובנות נכנה את העמדה הזו 'אפלטוניזם מדרשי'.

שלוש גישות למהותן של מידות הדרש. מידות הדרש בכלל מעוררות קשיים למעיין בן זמננו. הן לא מובנות, לא חד-משמעיות, ונראות שרירותיות. לא פלא שהשימוש בהן פסק מאז חתימת התלמוד. אולם בש"ס עצמו נראה שהן היוו כלי לימודי חשוב מאד. על כן, ישנן שלוש דרכי התייחסות בסיסיות ביחס למערכת מידות הדרש:

א. התייחסות ראשונה שרואה אותן כמערכת של כללי פרשנות שרירותיים, עמומים, ולא חד-משמעיים. דוגמה לעמדה כזו מצויה אצל הרלב"ג,⁵ שכותב בהקדמת פירושו לתורה את הדברים הבאים:

והנה בביאורינו המצות והשרשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית לא יהיה מנהגנו בכל המקומות לסמוך אותם השרשים אל המקומות אשר סמכו אותם חכמי התלמוד באחת מי"ג מדות לפי מנהגם. וזה שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם להיותם כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם, לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינים מאלו המקומות. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ, כמו שזכרו ז"ל. אבל נסמוך אותם אל פשטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינים האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר. ואין בזה יציאה מדברי רז"ל כי הם לא כווננו, כמו שאמרנו, שיהיה עכ"פ מוצא הדינים ההם מהמקומות אשר סמכו אותם להם. אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו, ובקשו להם רמז מן הכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות ובפירוש המשנה.⁶

הרלב"ג מבין שהמידות הללו הן שרירותיות ולא חד משמעיות, ולמעשה שימוש בהן יכול להוביל לכל דבר שנעלה בדעתנו. לא פלא שהוא מסיק שכל ההלכות שנסמכות אליהן התקבלו במסורת. לעומת רלב"ג, הרמב"ם כנראה מבין שהמידות הן קוד אמין וחד-משמעי, ולכן בהחלט ניתן היה לסמוך עליו. מסיבה זו הוא כותב בהקדמת פירוש המשנה (וכן מוזכר בשורש השני, ובתחילת הלכות ממרים) שיש שני סוגי הלכות שנוצרות מדרשות: כאלו שידועות, והדרשות הן רק אסמכתאות עבורן, וכאלו שנוצרו מהדרשות עצמן. ניתן להבין את תפיסת הרמב"ם בשני אופנים, שמובילים אותנו לשתי תפיסות נוספות של מהות מידות הדרש:

ב. אמנם יש כאן קוד שרירותי לגמרי, אלא שבניגוד לרלב"ג, לפי הרמב"ם זהו קוד חד ערכי, ולכן בר שימוש. למשל, אי"ת ב"ש הוא קוד שאין לו שום משמעות כשלעצמו, אולם לאחר שהוא מסוכם מראש על ידי שני הצדדים ניתן להשתמש בו באמינות. מסיבה זו הקב"ה יכול לתת אותו כמעין מפתח סודי, ליצור הלכות חדשות שחבויות בתורה.⁷ לפי גישה זו, העמימות של המידות, ואי ההבנה שלנו אותן, נובעות אך ורק משכחה. איבדנו את היכולת להשתמש בקוד הזה.⁸ ניתן להבין את מערכת מידות הדרש באופן שלישי (שבו דגל הנזיר הירושלמי, הרב דוד הכהן זצ"ל): זהו קוד שאינו שרירותי, ולכן יש לו משמעות גם כשלעצמו, ולא רק כמפתח לפענוח המקרא וליצירת הלכות חדשות.

כמה מפרשניו של הרב הנזיר טוענים שהוא רואה במידות אלטרנטיבה יהודית להגיון הסילוגיסטי היווני, וכך אולי נראה גם מכמה ביטויים של הרב הנזיר עצמו. אולם זוהי פרשנות שגויה. אין, ולא יכול להיות, תחליף להגיון האנושי האוניברסלי, וגם היהודי אינו פטור מן הכפיפות אליו. מערכת המידות היא רק כעין 'קומה שנייה'. אם הלוגיקה הקלאסית מתארת את החשיבה וההיסק הדדוקטיבי, המידות הן בבחינת 'בית ספר לאנלוגיה ואינדוקציה'. מערכת המידות מהווה תשתית תיאורטית (לא ממש פורמלית) שמאפשרת לנו למפות את דרכי ההיסק האנלוגי-אינדוקטיבי, וכך להבין ולפתח את היכולת האינטואיטיבית שלנו. כל זאת על גבי הקומה הלוגית-מתמטית שבנו.

ברור שלפי אינטרפרטציה זו אין כאן היגיון יהודי פרטיקולרי, וגם לא קוד שרירותי, אלא תרומה 'יהודית' לחשיבה הכללית. אפילו 'הדשאים' משתמשים בצורות היסק אלו. מכאן גם עולה שעלינו להבין את ההגיון שחבוי במערכת המידות עצמה. היא לא רק כלי פענוח, או קוד, אלא יש לה

⁵ ראה מיכאל אברהם, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהר יב, תשרי תשסג, וגם את הויכוחים שהתעוררו ביחס לפרשנות דברי הרלב"ג בגיליונות הבאים.

⁶ כוונתו כנראה לשורש השני בהקדמת ספה"מ"צ, ולהקדמה לפירוש המשנה.

⁷ במאמר הנ"ל הובא ציטוט מדברי הרמב"ם במילות ההיגיון שאולי משתמעת ממנו תפיסה כזו.

⁸ די ברור שגם הרמב"ם לא טוען שיש כאן ממש מערכת אכסיומטית, במובן המתמטי-דדוקטיבי שלה. לכל הדעות זוהי מערכת שבנויה על עקרונות אנלוגיים, גמישים למדי, ולא דדוקטיביים חמורים.

משמעות פילוסופית משל עצמה. זהו המסר של 'אפלטוניות מדרשית', שמצאנו לעיל בדברי המהר"ל על מדרשים שעוסקים בשיקוליהם של יישים דוממים.

מטרות להמשך. ישנה חשיבות רבה מאד, הלכתית ופילוסופית, לעיסוק במערכת מידות הדרש. מדברינו עולה שהעיסוק במידות הוא בעל ערך בשני מישורים: 1. ערך תורני: החזרת יכולת פסיקה ופרשנות שאבדה לנו. 2. ערך פילוסופי: המידות הן מערכת של כלים פילוסופיים ולוגיים, שיש להם חשיבות בהגות הכללית.

בשבועות הבאים ננסה להמשיך ולבחון את דרכי הדרש מזוויות שונות, הלכתיות ופילוסופיות, כפי שמתבקש מן הגישה שהוצגה כאן. מטרתנו העיקרית היא לעורר את העניין הציבורי בנושא זה, ולהביא לגיבוש קבוצות עניין שיעסקו בחקר מידות הדרש באופן אינטנסיבי ושיטתי.

הערה לקורא: בעז"ה תהיה המשכיות מסויימת בין המאמרים לאורך השנה, ועל כן מומלץ לצבור ולשמור את הדפים מן השבועות החולפים.