

מעמדן הלוני של דרכי הדרש

מבוא

חז"ל בדרך-כלל אינם נוטים להתייחסויות מפורשות למתודולוגיה של לימוד ופרשנות התורה, ועל כן מערכות המידות שהתורה נדרשת בהן מהוות ניסוח חז"לי יוצא דופן בכך שהוא עוסק באופן ישיר בדרכי הדרש. הרב הנזיר עומד בכמה מקומות (בספרו "קול הנבואה", ובעיקר בחלק שעדיין לא ראה אור) על משמעותן העמוקה של המידות להבנת מהותו של לימוד התורה ולחשיבה תורנית בכלל. על רקע זה, העובדה שדרכי הדרש בדרך-כלל אינן לגמרי מובנות ללומד בן זמננו, מקבלת משנה משמעות. שינויו של מצב זה דורש מחקר מעמיק של המידות במישורים שונים.

במאמר זה ברצוני לבחון בקצרה נקודה אחת כללית בסוגיא עמוקה זו, שאינה אלא מבוא לנושא: מעמדן הלוגי של דרכי הדרש. במסגרת זו אדרש גם לשאלה, הנדושה משהו, האם המידות הן 'יוצרות' או 'סומכות', אשר קשורה בטבורה לבירוורו של הנדון דידך?

א. האם המידות 'יוצרות' או 'סומכות'?

ישנה שאלה בסיסית הנוגעת למדרשי ההלכה ובפרט לאלו שבהם משמשות י"ג המידות: האם המדרש הוא 'יוצר' או 'סומך'. כלומר האם הדין היוצא ממדרש ההלכה נוצר מן הדרשה המסוימת הזו, או שמא הוא

1. כידוע, ישנן כמה מערכות של מידות: ז' מידות, י"ג מידות, ול"ב מידות. ישנן גם מחלוקות באשר לדרכי הדרש, למשל בין ר"ע ור' ישמעאל, ואין כאן המקום. נציין שהרמב"ם בתחילת השורש השני מתייחס ל"ד דרכי דרש: י"ג המידות של ר' ישמעאל וריבוי.
2. כאן המקום לציין שני מאמרים משיקים לנושאים הנדונים כאן. האחד, של הרב משה פינצ'וק, עלון שבות - בוגרים ז', אלול תשנ"ה, והשני של הרב שמואל אריאל, גולות ו, חשוון תשנ"ט. הרב פינצ'וק במאמרו עומד על השאלה האם המידות הן מפרשות או יוצרות. המעיין שם יראה שזוהי שאלה שונה מאלו הנדונות כאן. הרב ש. אריאל עוסק בשאלה האם הסברא האנושית נוטלת חלק בתהליך המדרשי, או שזוהי פרוצדורה טכנית פורמלית לגמרי. דברינו כאן נוגעים גם בנקודה זו, ולהלן יתבאר.

דין ידוע (מפרשנות פשטית של התורה, מסברא, או מן המסורת - הלמ"מ) ואנו רק סומכים אותו לכתובים³. כאמור, ישנם דיונים לא מעטים בסוגיא זו, בעיקר אצל חוקרים. על כן אין ברצוני להיכנס לפרטי הראיות לשני הכיוונים, בפרט לאור העובדה שקשה מאד שלא לראות שישנם אצל חז"ל מדרשים משני הסוגים: יוצרים וסומכים⁴. מעבר לכך, בראשונים (ובעיקר ברמב"ם, ראה להלן) ניתן למצוא התייחסויות מפורשות שקובעות את מציאותם של מדרשים יוצרים. כאן ברצוני לבחון בקצרה את ההגיון שעומד מאחורי שתי הגישות הללו, ולהסיק כמה מסקנות.

במבט פשוט, הטענה שהמידות הן סומכות אינה מובנת. לשם מה יטרח מי מן החכמים לסמוך למקרא דין, שהוא כבר ידוע וברור, ובפרט בדרכים כל כך לא משכנעות (לפחות אותנו) מן הבחינה ההגיונית⁵. דומני כי הסיבה הפשוטה שגורמת לאמץ את הדעה שי"ג המידות הן סומכות ולא יוצרות נעוצה דווקא בכך שהן נראות כמבוססות על היגיון מפוקפק. השימוש במידות ובדרכי הדרש נראה לכאורה שרירותי, כאילו שהדרשן משתמש בהן כדי להסיק מהפסוקים את מה שהוא רוצה. לכן יש שנטו לאמץ את הגישה הנוחה שאנו לא מוציאים דינים מן המידות הללו, אלא רק סומכים על ידן דינים ידועים. דוגמא מובהקת לגישה כזו מצויה בהקדמת הרלב"ג לפירוש התורה, וז"ל שם:

...וזה שהם [=חכמי התלמוד] סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם [=בי"ג מידות] 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...

כאמור, הבנה כזו של תפקיד הדרש היא בעייתית מאד. הקושי מתחדד אם נשים לב לכך שמדברי הרלב"ג כאן עולה שאין לשיטת הדרשה בי"ג המידות היגיון פנימי, והיא גם איננה חד ערכית, כלומר המקרא ניתן

3. כאמור, בשאלה זו דשו כבר רבים, ראה למשל הר"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז, עמ' 501, ור' יצחק אייזיק הלוי, דורות ראשונים, פפד"מ, תרס"ו, ח"א כרך ג עמ' קמ"ו, שסברו שניהם שהמידות סומכות. ראה גם בח"ד של שו"ת שרידי אש, לרב וינברג. במאמרו של דב שוורץ (שיצויין להלן) בהערה 68 הביא עוד מראי מקומות רלוונטיים.

לפי פרשנותו של שוורץ, דעתו של הרב הנזיר היא שהדרשה סומכת ולא יוצרת. לענ"ד ספרו קול הנבואה (לפחות החלק שיצא לאור) ממש זועק את ההיפך. דומני כי כוונתו של הרב הנזיר בקטע המצוטט שם היא רק לומר שההלכות אינן מחודשות בתקופת הפורמליזציה של המידות, אלא היו קודם לכן. הפורמליזציה היא שהתחדשה בתקופת הבית השני (ראה לעניין זה בתחילת הקדמת הנצי"ב להעמק שאלה בראשית, 'קדמת העמק' ס"א אות ב). אולם גם לדעתו היחס המהותי בין ההלכות לבין המידות שדורשות אותן מהכתובים הוא יחס של יצירה ולא של סמך. הציטוט שהביא שם שוורץ הוא מקוטע, ולענ"ד מעט מטעה, ואכ"מ. לעניין זה, כמו לכל הנדון דידן, ראה במאמרו המאלף של א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', תרביץ כז, תשי"ח, עמ' 166.

4. אמנם נכון שבחלק גדול מן המקרים לא ברור מתוך המדרש עצמו לאיזו משתי הקטגוריות הוא משתייך.

5. באנציקלופדיה תלמודית בע' 'אסמכתא' מובאות כמה הנמקות לנוהג לעשות אסמכתאות למיניהן. בהקשר דידן אף אחת מההנמקות הללו אינה נראית רלוונטית, ועל כן הקושי שהעלינו בעינו עומד.

להידרש לכמה אנפי באמצעותה. אם כן, מדוע בכלל לסמוך דינים ידועים על פסוקים (שאינם המקור האמיתי לדינים אלו), ועוד באופנים שכאלו? נראה כי שיטת רלב"ג צריכה עיון רב.

גישה אחרת היא שהמדרש הוא לא רק 'סומך', אלא גם 'יוצר'. הרמב"ם (הל' ממרים א, ב; ב, א) כותב שבי"ד הגדול שבכל דור יכולים לדרוש את התורה בי"ג מידות. מדבריו עולה בבירור שאלו דרשות חדשות, יוצרות, שכן בי"ד בדור אחד חולק מכוח דרשה על בי"ד בדור שלפניו.

גם מדברי הרמב"ם בשורש השני נראה כך. הרמב"ם שם עוסק להדיא במעמדם של הדינים היוצאים מדרכי הדרש. הוא קובע שם שאלו הם 'דברי סופרים'. המפרשים נחלקו בכוונתו, האם כוונתו לדיני תורה שהם בעלי מעמד שונה מדינים המפורשים בכתוב, או שאלו הם ממש דיני דרבנן (כפשט לשונו שם). בכל אופן, מההנמקה שמביא הרמב"ם שם, שהדרשות הן כעין 'הוצאת ענפים מן השורשים', עולה בבירור כי זוהי פרשנות יוצרת לפסוקים.⁶

בנוסף לכך, מדברי חלק מן הראשונים בעניין גזרה שווה (ולחלק מהראשונים כן הוא ביחס למידות אחרות) נראה שבנסיבות שונות אדם יכול לדון מעצמו דינים שונים במידה זו.⁷ המסקנה היא שהמידות הן גם 'יוצרות', ולא 'סומכות' בלבד.

לפי המסקנה שהמידות הן 'יוצרות', ברור שהמידות צריכות להיות חד ערכיות (ודלא כרלב"ג), שאם לא כן, לא ניתן היה ליצור באמצעותן דינים חדשים (כטיעון הרלב"ג). לפי זה, הערפול המלווה את דרשת הכתובים נובע כנראה מהיעדר ידע שלנו אודות כללי השימוש בהן. אמנם, אין הכרח שהמידות יהיו מערכת לוגית-מתמטית ממש. בשאלת מעמדן הלוגי של המידות יעסוק הפרק הבא.

ב. היחס בין מערכת המידות למערכות לוגיות

ניתן להבין את מקומה ומשמעותה של מערכת המידות שהתורה נדרשת בהן בשלושה אופנים בסיסיים:

1. המידות הן כעין מערכת אכסיומטית, או צופן פרשני-דרשני.
 2. המידות הן הגיון אלטרנטיבי במקום הלוגיקה המקובלת.
 3. המידות הן בסיס של עקרונות בעלי משמעות פילוסופית.
- ונבאר מעט את הדברים.

6. ובפשטות לא רק בי"ד הגדול יכולים לדרוש, אלא שלעניין 'לא תסור' עוברים רק כאשר חולקים על דרשה של בי"ד הגדול.

7. ולא צריך לעניין זה בי"ד גדול בחכמה או במנין. רק לתקנות וגזירות בעינין שיהיו גדולים מקודמיהם. העירני העורך שבהקדמת הרמב"ם למשנה (אות ד) הביא להדיא גם סוג של דרשות סומכות, כמו זו שקובעת ש'פרי עץ הדר' הוא אתרוג, ע"ש.

8. אמנם יש שהבינו בשיטת הרמב"ם שאלו הלכות מדרבנן, ואז השאלה אינה עולה כלל. אלא שאז עמדתו חשופה לאותם קשיים שראינו בשי' רלב"ג.

9. ראה **אנליקלופדיה תלמודית**, ערך 'גזרה שווה', ובמאמרו הנ"ל של הרב שמואל אריאל.

1. מערכת אכסיומטית, צופן פרשני-דרשני

לפעמים אדם שולח לחברו טכסט המוצפן בקוד מסוים. בכדי לפענח את השדר צריך להימצא בידי הקורא 'מפתח'. דוגמא ידועה לכך היא צופן א"ת ב"ש, שמורכב ממערכת של 22 כללי פענוח, האומרים לנו איך 'לתרגם' כל אות בטכסט המוצפן לשפתנו. כללי הצופן הם שרירותיים, ועל כן חסרי משמעות כשלעצמם. את אותו טכסט עצמו יכולתי להצפין באמצעים שונים, ואין חשיבות לדרך המסוימת שבחרתי. אם נבין את מערכת המידות כצופן שמאפשר להוציא באמצעותו הלכות הצפונות בתורה, ממילא נתייחס למערכת זו כשרירותית. הקב"ה מסר למשה בסיני מפתח, על מנת שנוכל 'לפענח' את הרובד המדרשי של התורה. לפי זה אין טעם לחפש משמעויות כלשהן של המידות עצמן. גישה כזו משתמעת (אם כי, לא בהכרח) בספר מילות ההגיון לרמב"ם (סוף שער ז), שם הוא כותב: ולנו היקשים אחרים, נקראים היקשים הדיניים, ואין פנים לזכרם במה שאנחנו בדרכו. כלומר מערכת המידות אינה שייכת לתחום תורת ההגיון. אלו כללים שרירותיים שרלוונטיים רק בתחום לימוד התורה, ואין מקום לדון במידות בהקשר של חוקי ההגיון.

2. היגיון אלטרנטיבי

ישנם כאלו, בעיקר אנשי זמננו, שמבינים לאידך גיסא. בעיניהם מערכת המידות אינה שרירותית כלל ועיקר. לדבריהם התורה פועלת על סמך הגיון עמוק יותר, נבואי, שהוא אחר מן ההגיון המקובל. דבריו של הרב הנזיר שמתבטא בכמה מקומות כאילו שמערכת המידות מהווה הגיון עברי מיוחד ('שמעי', במונחיו של הרב הנזיר) שעומד בניגוד להגיון היווני (ה'חזותי'), מבטאים לכאורה עמדות כאלו, ומשמשים להן השראה¹⁰.

גישה זו כפשוטה היא בעייתית, אם לא בלתי אפשרית. לא מסתבר שמוטל עלינו, או שבכלל אנו יכולים, לזנוח את צורת החשיבה של ההגיון הקלאסי כאשר אנו עוסקים בתורה. ההגיון הקלאסי כפוי עלינו, כמו על כל בני התמותה. שווה בנפשך שאתה מצווה לנטוש את חוק הסתירה (החוק הקובע שלא יתכן שטענה ושליטה תהיינה אמיתיות בו-זמנית)¹¹. במצב כזה, כאשר התורה אומרת שאסור לשאת את צרת הבת, נוכל להסיק גם שמוותר לשאתה, שהרי לפי גישה זו חוק הסתירה אינו בתוקף במסגרת הדיון ההלכתי. אם כן, ברור שלא ניתן להבין את האמירות הללו של הרב הנזיר כפשוטן. ברור שבפועל אנו לא נוהגים כך, ולא יכולים לנהוג כך, גם בלימוד תורה¹².

10. ראה קטעים מחלק ב של קול הנבואה שפורסמו על ידי דב שוורץ בהגיון כרך ב, אלומה, ירושלים, תשנ"ג (בעיקר סעי' ה-ט), ובדעת 27, תשנ"א. ראה עוד במאמרו של הנ"ל בספר הגיון, מכון צומת, 1995.

11. לפעמים קוראים לכך 'אחדות הניגודים'. לענ"ד אין דבר כזה, וזאת מן הסיבות המפורטות למעלה. ראה גם מאמרי בצהר ב.

12. **הערת העורך (ע. א.):** בענין זה עי' אורות התשובה, טז א: "ואחרי הידיעה הבהירה שהשאלה על דבר שני הפכים בנושא אחד היא רק תכונה יחסית לנו, לגבי שכלנו המוגבל, ואינה שייכת כלל בחוק בורא כל, אדון כל החוקים וסיבת כל הסיבות, מקור החכמה ובונה התבונה, ברוך הוא, הנו נכונים להבין שיש מקום גם להשקפה של בחירתו של האדם

3. בסיס של עקרונות בעלי משמעות פילוסופית

בכתביו של הרב הנזיר ישנן לכאורה סתירות בנושא זה, ובכמה מקומות משתמעת גישה שלישית, ממצעת. מסתבר שזוהי גישתו היסודית, כמו גם גישתם של פרשני המידות אותם הוא עצמו מביא¹³. ההגיון היווני נסמך על ההיסק ההכרחי (דדוקציה). לפי הרב הנזיר, ההגיון העברי (=המידות שהתורה נדרשת בהן) מוסיף לו את דרכי האנלוגיה. הוא אינו בא להחליף את ההגיון הסכולסטי אלא להוסיף עליו, ולמעשה לפרט, באופנים מסוימים, צורות חשיבה נוספות (אנלוגיה ואינדוקציה)¹⁴. הדברים דורשים הבהרה. לא מסתבר שהרב הנזיר מתכוון לדחות את ההגיון הדדוקטיבי, שכן הוא כפוי עלינו. מאידך, מסתבר שאף אחד לא יחלוק על כך שישנן דרכי חשיבה לא דדוקטיביות שניתן להשתמש

והופשו וגם לאי בחירתו ואי חופשו, והדברים נמשכים מכל הזרמים שבהווה...". ועי' באגרות הראי"ה סי' קי (עמ' קלג), שם מסביר הרב את עצמו וכותב: "שמצד המחשבה העליונה הסוקרת את עומקם של דברים, אין במציאות כלל הפכים, וכל מקום שיש הפכים יש שם בוודאי איזה תנאי נעלם...". ובהרחבה כותב הרב זצ"ל ב"שמונה קבצים" (ז, מא): "מצד שורש השורשים, אור אין סוף במילואו, אין מקום לשום נמנע, אפילו אותן הנמנעות המוחלטות, הבנויות על יסודי חוקי הזמן והמקום, כמו: התהפכות עבר לעתיד, וחלק לכל, או גם עבר מאוחר לעתיד, וחלק גדול מהכל, קו אלכסון של מרובע שווה או קצר מקו הישר, כל אלה הן מניעות מוכרחות רק בחוג הזמן והמקום, שהם מכוונים בכונניות של מצר והגבלה של הרשימו שהתגלתה רק אחרי העלמת אור אין סוף מכל אותו השטח..."; עי' שם בהרחבה. והסוגיא דורשת ליבון עמוק.

תשובת הכותב: ישנה נטייה, בעיקר בעולם הדתי, לאפשר אנטינומיות, פרדוקסים, בתיאורי הא-להות, תוך שימוש בעובדה שאין הסופי יכול לתפוס את האינסופי. לעניות דעתי אין כל אפשרות ולומר כך וגם אין בכך כל טעם. כל עוד המאמין באתם מאפייני א-להות הוא אדם, עליו להאמין באמונה קוהרנטית מבחינה לוגית. גם אם בא-להות 'אפשרית' אחדות ניגודים, באדם המאמין בה היא אינה אפשרית. אם אכן ישנה סתירה לוגית בין ידיעת הא-להים לבין הבחירה החופשית, האדם אינו יכול להאמין בשני אלו גם יחד. באמירה כאילו א-להות יכולה לסבול סתירות אין כל מזור לבעייתו של האדם שצריך להאמין בשני עקרונות סותרים בו זמנית. גם אם יאמר מאן דהו כי הוא מאמין בשני עקרונות אלו, אין לכך כל משמעות וזהו כצפוף הזריר, אם אכן ישנה כאן סתירה לוגית של ממש כהנחנתו. אם אין סתירה כזו, אזי אין כלל בעיה מלכתחילה, ואנו לא נזקקים לתלות אותה בתיאורי א-להות אינסופית. (וכבר כתבתי על כך במאמרי ב'צחר' ב ובספרי, בתחילת שער יב). המצאת 'אחדות הניגודים' היא תופעה חדשה בעולם המחשבה היהודי (היא קיימת בצורות במינוח: קוזאנוס), ולענ"ד אין לה (ולא יכול להיות לה) קיום. האפשרות היחידה היא להבין שהרב קוק אינו מתכוון לסתירה לוגית של ממש.

13. ראה במאמרו הנ"ל של שוורץ בדעת שמביא קטעים בהם הרב הנזיר מתאר לוגיקה שאינה מכירה בשני חוקיה היסודיים של הלוגיקה הקלאסית: חוק הסתירה וחוק הזהות. עדיין, לדעתי, זה חייב להיות במישור פרשני ולא מהותי, שהרי כאמור אין ביכולתנו לוותר על כללים אלו. גם האלטרנטיבה המובאת שם, עד שיבוא הכתוב השלישי, היא אלטרנטיבה פרשנית ולא לוגית. וראה שם בסוף המבוא של שוורץ, שמביא שדעת הנזיר היא ששיתת ההגיון העברי היא שילוב ההגיון החזותי-יווני עם ההגיון העברי-השמעי. ראה הבחנה דומה בספרי הנ"ל, שער שנים-עשר פרק א, בהערות השוליים (ובעיקר בהערות 62-63)

14. בפרק ד נרחיב מעט אודות דרכים אלו. יש לעיין בספר קול הנבואה (עמ' יח סעי' יא), שם האינדוקציה נכללת בחכמה היוונית. מעמדה של האינדוקציה דורש דיון לעצמו, וראה על כך מעט בספרי שתי עגלות וכדור פורח, בפרק א של השער השמיני. למעשה, היחס בין אנלוגיה ואינדוקציה כנראה שנוי במחלוקת ראשוניים, ואכ"מ.

גם בהן. אם כך, לא ברור למה בדיוק מתכוונת האמירה אודות הגיון אלטרנטיבי¹⁵. דומני כי ההבדל נעוץ בשאלה האם מתייחסים לתוספת זו כ'הגיון'. במהלך החשיבה שלנו אנו משתמשים בדרכי חשיבה רבות, אולם לא כולן זכות למעמד של 'הגיון'. במסגרת תורת ההגיון הכללית נוהגים לעסוק בעיקר בדרכי חשיבה דוקטיביות-מתמטיות. בדרך כלל, האנלוגיה והאינדוקציה אינן נחשבות כשייכות לתחום זה¹⁶.

הבדל זה בא לידי ביטוי במידת האמון שרוחשים לתוצאותיהם של היסקים לא דוקטיביים. כאמור, גם החושב ה'יווני' משתמש בדרכי היקש אלו, אולם הוא לא נותן בהן אמון מלא, ולפעמים ההתייחסות היא כאילו יש כאן רק מסקנות סובייקטיביות (יש שיכנו זאת: 'רגש')¹⁷. ההגיון העברי נותן בדרכי ההיסק הללו אמון מלא, שכן אנו עונשים, ואף ממיתים, על סמך דינים שיצאו מהמידות שהתורה נדרשת בהן (פרט לכמה מקרים פרטיים).

אם כן, כפי שגם קובע הרב הנזיר בהרחבה במאמר הרביעי של ספרו, המידות שהתורה נדרשת בהן מפרטות ומגדירות את כללי האנלוגיה, והופכות את דרכי ההיסק הללו ל'הגיון' במלוא מובן המילה. תמצית חידושו היא שהיעדר המתמטיות של מערכת המידות אינו בהכרח מורה על עמימות.

לאור האמור כאן ניתן לראות את ההבדל בין עמדה זו לבין עמדתו של הרלב"ג. הרלב"ג טען שדרכי היסק אלו ניתנות לשימוש באופנים שונים והן אינן חד משמעיות. הרלב"ג, כמו רוב חכמי ימי הביניים, מציג גישה 'יוונית' בנקודה זו. הוא גורס שדרכי היסק לא דוקטיביות אינן יכולות להיות בעלות מובן חד. לעומתו, הרב הנזיר רואה אותן כעין הגיון אחר, בנוסף (ולא במקום) להגיון הדוקטיבי¹⁸.

על רקע זה נוסף שהערפול שמאפיין את המידות בעיני המתבונן המודרני נגזר מן ההשפעה שיש לחשיבה ה'יוונית' גם בתוך בית המדרש. מי שמשתמש בהגיון השמעי (שבעיני הרב הנזיר הוא בחינה של נבואה) מעניק אמינות גבוהה גם לטיעון אנלוגי ואינדוקטיבי. הדבר דורש, כמובן, יכולת 'שמעית', שכיום יכולה להתפתח רק בלימוד תורה¹⁹.

לסיום הפרק, נדגיש כי לפי גישתו של הרב הנזיר, ורק לפיה, יש מקום ללמוד מהמידות עצמן עקרונות מחשבתיים-פילוסופיים, שהרי אין הן כללים שרירותיים (צופן), אלא עקרונות בעלי משמעות כשלעצמם.

15. הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, בסוף ספרו תורת ההגיון בהלכה, בקטע הקרוי 'בשולי הדברים', כותב שי"ג המידות מבטאות, בצורה שונה, את ההגיון הקלאסי עצמו. להלן נרמז שלא ניתן להבין כך באופן מלא.

16. אמנם בשנים האחרונות ישנם ניסיונות לנסח 'לוגיקה אינדוקטיבית', אולם ככל שאני מכיר אלו הם ניסיונות לתת פורמולציה מתמטית להליכי חשיבה אינדוקטיביים. ניסיונות אלו בדרך כלל גם מעקרים את האינדוקציה מעיקר תכונותיה הלא-פורמליות (ראה להלן). אין כאן 'שידרוג' של מעמדה של החשיבה האינדוקטיבית עצמה. ראה בספר קול הנבואה מאמר ראשון אות ב, מאמר שני אותיות ו, ז, י, מאמר רביעי אותיות יד, כט והלאה, שמרומז פרנסיס ביקון (בעל ההגיון החדש, האנלוגי).

17. פעמים רבות אלו רק הצהרות, ובפועל גם ניתן אמון מלא למסקנות אינדוקטיביות או אנלוגיות; והמדע יוכיח. ההבחנה שהצעתי כאן אינה חדה לגמרי, אולם דומני כי יש בה הרבה מן האמת. הדברים מפורטים בספרי הנ"ל.

18. ראה במפורש קול הנבואה, ראש דבר סעי' ג ובהערות שם.

19. בספרי הנ"ל עמדתי על ההבדלים והמאבק שבין החשיבה הדוקטיבית והאנלוגית (שם: 'אנליטית' ו'סינתטית'). הקורא המעוניין בהרחבת היריעה מופנה לשם.

ככל שהבנתי מגעת, ספרו של הרב הנזיר מוקדש כולו לפירוט והבהרה של נקודה זו: ההגיון התורני-הלכתי הוא 'הגיון', והוא גם מהווה בסיס פילוסופי שעליו יש לבסס את הבנת העולם התורנית, כלומר את הפילוסופיה היהודית. כמו שאריסטו העמיד בראש הפילוסופיה שלו את האורגנון, ספר הלוגיקה שלו, כך עלינו להעמיד בראש הפילוסופיה שלנו את הגיון המידות (בנוסף להגיון היווני).

הרב הנזיר רואה בהגיון השמעי, כפי שהוא מופיע במידות שהתורה נדרשת בהן, הגיון נבואי, שיהווה מוקד של תחיית הנבואה בישראל. במצב בו שרויה בתוכינו נבואה, נוכל לבחון היסק אינדוקטיבי ואלווגי בכלים 'מדויקים', ותהיה לנו וודאות במסקנותיהם של היסקים אלו, כמו במקרה הדוקטיבי²⁰. בעת הזו תחודד ההבחנה בין רגש לאינטואיציה (שהיא חלק מהשכל), שנראית כיום מעורפלת וחמקמקה²¹. בכך גם יתפזר הערפל ששורה על המידות²².

ג. הגיון המידות - תמונה כללית

שני הפרקים הקודמים עסקו בשאלת היותן של המידות 'יוצרות' או 'סומכות', ובשאלת מעמדן הלוגי (שרירותיות, או בעלות משמעות). יש קשר הדוק בין שתי השאלות הללו.

כפי שראינו, ביסוד הגישה שהמידות הן סומכות חבויה ההנחה שהן עמומות, כדעת הרלב"ג. כבר הערנו שלפי זה לא ברור מדוע בכלל לעסוק במדרש המידות. לעומת זאת, לפי הגישה שהן יוצרות, ברור שהן צריכות להיות ברורות ולא עמומות. ועדיין יש לדון האם יש להן מעמד הגיוני, משמעות, או שהן שרירותיות. הרמב"ם כנראה סבר שיש להן מעמד כעין מערכת של קוד שרירותי, ומכאן נגזר שהן חייבות להיות בעלות מבנה מתמטי קשית. ייתכן שזוהי תוצאה של עמדתו הפילוסופית של הרמב"ם (כאותם חכמי ימי הביניים הנ"ל) שלתואר 'הגיון' זכאי רק הגיון דוקטיבי קשית.

גישתו (המשתמעת) של הרמב"ם, שהמידות הן קוד שרירותי, היא בעייתית גם מבחינה תיאולוגית: איך

20. כאן ניתן לחזור שוב לשאלה בה עוסק הרב שמואל אריאל במאמרו הנ"ל. לפחות לתפיסת הרב הנזיר נראה שהשאלה האם הסברא מעורבת בהליך הדרשני נענית כאן בחיוב, שכן המידות ביסודן מערבות שיקולי אלווגיה ואינדוקציה, שהם תלויים בדעת החכם הדורש (וראה על כך להלן). אולם זהו חיוב מסויג. שכן לעתיד לבוא, סברא זו של החכם הדורש, או איחוד כל הסברות האמיתיות שהועלו ע"י כל החכמים, תיעשה ברורה כמו היסק לוגי דוקטיבי. במצב כזה הדרש ההלכתי יכול להיתפס דווקא כהליך שאינו תלוי (או הרבה פחות תלוי) בסברת החכם הדורש.

21. ראה בספרי, שער אחד-עשר פ"א.

22. יש לציין שחלק מן המידות אינן מבטאות צורות חשיבה, אלא צורות פרשנות (לשונית בעיקרה). אלו מכוונות להסקה מתכונה של הטכסט ולא מהגיון פנימי של הנושאים הנדונים. קיומן של מידות מסוג זה לכאורה מרמז על ההבנה שהמידות הן כעין צופן ולא בעלות משמעות פילוסופית כשלעצמן.

אמנם אם נבין שהלשון המקראית איננה שרירותית כמו לשונות אנושיות אחרות, אזי נפתחת בפנינו הדרך לומר שגם למידות הפרשניות ישנה משמעות הגיונית, פילוסופית.

הרמב"ם, כפי שהראה הרב הנזיר בספרו (מאמר א סעי' כו-כט), הבין שהלשון המקראית אינה שונה משאר לשונות אנושיות, וגם היא שרירותית והסכמית כמותן. ממילא סביר שהוא יסיק מקיומן של מידות לשוניות בתוך מערכת י"ג המידות, שאופיין של המידות הוא אכסיומטי-שרירותי. למעלה ראינו שכך גם משתמע מדבריו של הרמב"ם במילות ההגיון. אולם לשיטות רוב הראשונים החולקים עליו עדיין פתוחה האפשרות לסבור כגישת הרב הנזיר שלמידות יש משמעות.

הקב"ה יוצר משהו שרירותי בעולם, משהו שאין לו תפקיד כשלעצמו. ישנן כאן לכאורה דרגות חופש מיותרות בבריאה, וקשה להבין מדוע הקב"ה, שמאומה לא נבצר ממנו, יצר עולם שקיימים בו רכיבים שרירותיים, שאין להם משמעות ותפקיד כשלעצמם.²³

לעומתו, הרב הנזיר תפס את המידות כבעלות אופי אנלוגי (ולא קשיח). השימוש בהן מלווה באינטואיציות של החכם הדורש, והוא אינו רק הפעלה טכנית של כללים פורמליים. חשוב להדגיש שהרב שמואל אריאל (במאמרו הנ"ל) הראה כי לא יתכן להבין את מדרשי המידות כפעולה טכנית ללא התערבות סברתו של הלומד.

לפי הרב הנזיר, המידות יוצרות דינים חדשים, ועל כן גישה כזו מחייבת הנחה שיש לנו אמון מלא בתוצאות הניתוח והלימוד המידותי, על אף מבנהו האנלוגי (הלא מתמטי). אמון זה הוא תוצאה של משמעותם של העקרונות המבוטאים בהגיון המידות.²⁴

מסקנה זו מובילה אותנו לשאול, מהו ההגיון הפנימי שמונח ביסודה של כל אחת מהמידות? ובעקבות כך, מהו הלוקח הפילוסופי-מחשבתי שכל אחת מהמידות באה ללמדנו? הדגמות קונקרטיות לגבי משמעותן של מידות מסוימות יובאו בעז"ה בעתיד. בפרק הבא נעסוק בכמה יסודות עיוניים נחוצים לקראת פיתוח הבנה כזו.

ד. דדוקציה, אינדוקציה ואנלוגיה

לכאורה דרכי הסקת המסקנות ההגיוניות הן מגוונות ושונות זו מזו. מקובל לחלק את אופני ההיסק השכלי לשלושה סוגים עיקריים: דדוקציה (מן הכלל אל הפרט), אנלוגיה (מפרט לפרט אחר, וגם מכלל לכלל אחר) ואינדוקציה (מן הפרט אל הכלל). נמחיש זאת בקצרה.

1. דדוקציה

טיעון דדוקטיבי מסיק מן הכלל אל הפרט, למשל:

הנחה א (ההנחה הגדולה, הכוללת): כל הצפרדעים הן ירוקות.

הנחה ב (ההנחה הקטנה, הפרטית): A היא צפרדע.

²³ אמנם ברמב"ם רואים גישה תיאולוגית כזו בכמה הקשרים. לדוגמה, בהבנת הקדושה שבלשון הקודש, שהרמב"ם תופס אותה כהסכמית-שרירותית (ראה בהערה הקודמת). כך גם בתורת ההשגחה שלו (שישנם קבוצות שמושגחות רק על הכלל ולא על כל פרט), וכך גם בתורת טעמי המצוות (שלתפיסת הרמב"ם פרייהן שרירותיים), ועוד. בעלי הסוד, רובם ככולם, חלוקים עליו בנקודה זו, והם סוברים שלכל פרט בבריאה ישנה משמעות כשלעצמו, ואין במעשי הבורא שום פרט שרירותי. נראה כי הרב הנזיר הולך כאן בעקבותיהם.

בהקשר זה, ראה למשל בספר הכללים, לבעל הלשם, כלל טו ענף יא, שמתאר את מחלוקת הרמב"ם עם המהר"ם גבאי לגבי השאלה האם לכל נברא יש תכלית כשלעצמו, או שיש נבראים שהם אמצעים בלבד. זוהי ממש הנקודה הנדונה כאן לגבי כללי הדרש.

²⁴ האמון באינטואיציה, הוא יסודה של העמדה הסינתטית, שנדונה בהרחבה בספרי הנ"ל. כפי שהראיתי שם, ללא האמון הזה אין כל אפשרות לבסס גם את האמון בכללי הלוגיקה.

מסקנה (פרטית): A היא ירוקה.

יש לשים לב לעובדה שכל טיעון בעל מבנה כזה הוא טיעון תקף ללא תלות במושגים המופיעים בו. לכן ניתן לנסח צורה של טיעון מטיפוס זה כך:

הנחה א: כל א' הוא ב'.

הנחה ב: ג' הוא א'.

מסקנה: ג' הוא ב'.

כל שלשת מושגים שנציב במקום ה'משתנים' תיצור טיעון תקף. אמיתותו של טיעון כזה איננה תלויה במושגים שמופיעים בו אלא בצורתו בלבד. כדאי לשים לב שבטיעון כזה יתכן מצב שבו כל רכיביו שקריים ובכל זאת הטיעון הכולל הוא אמיתי. למשל:

הנחה א: כל בני האדם הם מושלמים.

הנחה ב: נחש הקדמוני הוא בן אדם.

מסקנה: נחש הקדמוני הוא מושלם.

תקפותו של טיעון דדוקטיבי משמעותה שמסקנתו נובעת מהנחותיו (ולא שמסקנתו נכונה). טיעון דדוקטיבי הוא כמובן אמיתי בהכרח.²⁵

2. אנלוגיה

טיעון אנלוגי מסיק מסקנות מפרט אחד לפרט אחר, למשל:

הנחה א: הצפרדע A היא ירוקה.

הנחה ב: B גם היא צפרדע.

מסקנה: B גם היא ירוקה.

טיעון כזה הוא רווח, אולם ברור בעליל שהוא איננו הכרחי. מעבר לכך, הוא גם לא צורני (פורמלי): אם נחליף את המושגים המשמשים בטיעון לא בהכרח נקבל טיעון אנלוגי סביר. החלפת המונח 'ירוק' במונח 'בעל אורך של שלושה סנטימטר בדיוק', תיצור טיעון אנלוגי בלתי סביר.

כפי שאנו נוכחים לדעת, האנלוגיה היא צורת היסק בעייתית יותר מן הדדוקציה. כדי להשתמש בה לא די לנו בפורמולה, ואנו נדרשים להניח הנחות בדבר התכנים המעורבים בטיעון. התכונה 'בעל צבע ירוק' נראית רלוונטית, כלומר מהותית לצפרדע, ולכן ניתן ללמוד אותה מצפרדע אחת לצפרדע אחרת. לעומת זאת, התכונה 'בעל אורך של שלושה סנטימטר' איננה נראית רלוונטית למין הצפרדע, ולכן לא ניתן ללמוד אותה מפרט אחד לחברו.

מושג הרלוונטיות של התכונות הוא בעייתי מאד. אם אכן אנו יודעים עוד לפני מסקנת הטיעון שצבע ירוק

²⁵ נעיר כי המושג 'דדוקטיבי' משמש לתיאור טיעון הכרחי בכלל. ישנן צורות טיעון הכרחיות שלא מנוסחות כהיסק מן הכלל אל הפרט (אם כי, בד"כ קיים 'תרגום' לצורה כזו), למשל:

הנחה א: אם A נכון אז B נכון.

הנחה ב: A נכון.

מסקנה: B נכון.

הוא רלוונטי לצפרדעים, אזי אין חדש במסקנת הטיעון. אם ידענו שצבע ירוק הוא מהותי למין הצפרדעים, ידענו במובלע שכל צפרדע תהיה ירוקה. אם כן, טיעון כזה במידה מסוימת מניח את המבוקש.

3. אינדוקציה

טיעון אינדוקטיבי מסיק מן הפרט אל הכלל, למשל:

הנחה א: צפרדע A היא ירוקה.

הנחה ב: צפרדע B היא ירוקה.

מסקנה: כל הצפרדעים ירוקות.

אין הכרח להשתמש בידיעת קיומה של התכונה בשני פרטים. ניתן בהחלט להסיק את המסקנה מפרט אחד, שלושה, או יותר.

מובן מאליו שגם טיעון זה אינו פורמלי. לא ניתן להחליף את המושגים המופיעים בטיעון וליצור בכל מקרה טיעון סביר אחר. אם ראינו אדם אחד שחובש כובע, אין בכך כדי להסיק שכל בני האדם חובשים כובע. כמו באנלוגיה, גם כאן נדרשת רלוונטיות של תכונות הדמיון בין הפרטים לכלל. היות בעל חמש אצבעות הוא רלוונטי למין האדם, ועל כן ניתן להסיק את קיומה של תכונה זו באינדוקציה לגבי כל בני האדם, מה שאין כן חבישת כובע. לכן הנחת המבוקש תאפיין גם את האינדוקציה.

חשוב להעיר על הבדל מהותי בין שלושת סוגי ההיסק הללו. הדדוקציה היא תקפה בהכרח, אולם תכונתה זו נובעת מן העובדה שמסקנתה למעשה חבויה כבר בתוך ההנחות. כלומר עוד לפני ההיסק ידענו כבר את מסקנת הטיעון. אם אני יודע שכל הצפרדעים הן ירוקות, ברור שבאותו שלב אני כבר יודע למעשה שגם A, שהיא צפרדע, היא ירוקה. הטיעון משמש רק להבהרת ידע שכבר קיים אצלנו. רק בגלל עובדה זו ההיסקים הדדוקטיביים הם הכרחיים.

בטיעונים המשתמשים באנלוגיה ובאינדוקציה, לעומת זאת, ברור שהמסקנה רחבה מן ההנחות, ולכן מובן מאליו שהמסקנה אינה חבויה בהן. מסיבה זו צורות היסק אלו אינן הכרחיות. זוהי חולשתן של האנלוגיה והאינדוקציה, אולם דווקא כאן מצוי גם יתרונן. האינדוקציה והאנלוגיה, שלא כמו בדדוקציה, מלמדות אותנו דברים חדשים על העולם²⁶.

ה. בחזרה לדרכי הדרש

לאור דברינו אלו ניתן לראות בבירור את מהותן ואת שורש העמימות של י"ג מידות הדרש. כפי שראינו, הדדוקציה היא הגיון משותף לכל באי עולם. הגיון המידות אינו מיועד להחליף אותו אלא להוסיף עליו. לדעת הרב הנזיר המידות מנסות להגדיר בצורה מדויקת ככל שניתן דרכי היסק אנלוגיות ואינדוקטיביות, ואלו הן דרכים עמומות מעצם מהותן (בעידן הסתתרות הנבואה). מכאן חשיבותה של סברת הדרשן בהליך הדרשני. הדרשן הוא אשר מחליט האם הדמיון בין הלמד למלמד הוא בתכונות רלוונטיות לדינים הנדונים

²⁶ בפילוסופיה קרויה תכונה זו 'ריקנותו של האנליטי'. ראה בספרי הנ"ל, שער ראשון.

או לא.

דווקא לאור זה חשוב לחדד נקודה נוספת. לפי כל שיטות הראשונים י"ג המידות הן הלכה למשה מסיני²⁷. אם אכן המידות מבטאות כללים לוגיים פשוטים, יוניים, לא מסתבר שהיינו צריכים לקבל אותן מסיני. אנו משתמשים בדדוקציה, וגם באינדוקציה ואנלוגיה, בכל שטח משטחי העיון והפעילות שלנו גם ללא היתר מפורש מן הקב"ה. גם בלימוד תורה אנו עושים כך על כל צעד ושעל. מאד לא סביר שתוכנן העיקרי של המידות הוא פשוט ניסוח של היתר (או ציווי) עקרוני להשתמש בחשיבה האנושית המקובלת. דרכי חשיבה אלו הן תנאי להבנת מה שכתוב בתורה.

אם כן, ברור שהמידות אינן יכולות להיות דדוקטיביות²⁸. אולם מאותה סיבה גם לא סביר שהן רק ניסוח שונה לאנלוגיה ואינדוקציה. ברור שכל מידה צריכה לבטא כלל ספציפי יותר מאשר דרך חשיבה אנושית סטנדרטית. צריכה להיות סיבה כלשהי מדוע אנו בכלל זקוקים להלכה למשה מסיני שתציג לנו את השימוש בכללים הללו. המסקנה המתבקשת היא שבכל מידה ומידה עלינו לשאול את עצמנו מהי משמעותה הפילוסופית, כלומר מהי הנקודה שהיא מחדשת מעבר לכללים הלוגיים הרווחים.

ו. היחס בין שלוש צורות ההיסק

לסיים, אנסה להצביע על הסיבה למעמדן המרכזי של המידות בעיניו של הרב הנזיר. לכאורה שלושת צורות הטיעון שהוצגו למעלה, הדדוקציה, האינדוקציה והאנלוגיה, מקיימות היררכיה ברורה של תקפות: הדדוקציה, שהיא כאמור תקפה בהכרח, נמצאת בראש הפירמידה, בעוד האנלוגיה והאינדוקציה, שאינן כאלו, יבואו אחריה. גם בין שתי אלו ישנה לכאורה היררכיה. האנלוגיה מסיקה מסקנה רק לגבי פרט אחד, ולכן היא 'מעיזה' נחות, וממילא תקפה (בטוחה) יותר. האינדוקציה היא 'נועזת' יותר, שכן מכוח קיומה של תכונה מסוימת (דין) בנושאים בודדים היא מסיקה על קיומה של התכונה הזו בקבוצה שלימה, ולכן לכאורה היא הפחות תקפה.

אולם היחס בין צורות ההיסק איננו כה פשוט. אם מתבוננים בדדוקציה, מייד עולה השאלה מנין למדנו את ההנחה הכוללת שעומדת בבסיסה (כל הצפרדעים ירוקות). לכאורה ניתן ללמוד זאת רק באמצעות היסק אינדוקטיבי (כלומר היסק שמכליל מצבען של צפרדעים מסוימות בהן פגשנו לצבען של כל הצפרדעים). אלא שאם כך הדבר, תוקפה של מסקנת הטיעון הדדוקטיבי מוטל באותו ספק כמו מסקנת הטיעון האינדוקטיבי שעומד בבסיסו²⁹.

בבחינה דומה שנערוך ליחס בין אינדוקציה ואנלוגיה נבחין בבעיות דומות. האם תהליך האנלוגיה איננו למעשה אינדוקציה מוסווה? כאשר הסקנו מצבעה הירוק של צפרדע A על כך שצבעה של צפרדע B גם הוא ירוק, למעשה הנחנו במובלע שצבען של כל הצפרדעים הוא ירוק. אין שום דבר מיוחד בצפרדע B מעבר לעצם היותה צפרדע, ועל כן טיעון זה מניח במובלע שצבען של כל הצפרדעים ירוק. באופן כללי יותר

27. בקטעים המובאים במאמרו של שורץ, הרב הנזיר מביא מהשל"ה שניסה ללכת בדרך אחרת, ע"ש.

28. המועמדת הטבעית לייצג את החלק הדדוקטיבי בחשיבה של חז"ל היא מידת הקל וחומר. במאמרי בהגיון ב, הראיתי שאפילו מידת הקל וחומר אינה דדוקציה. במאמרי הנ"ל ציינתי שלפי חלק מרבנותינו בעלי הכללים ישנו סוג קו"ח שהוא כן דדוקטיבי (בכלל מאתים מנה).

29. זהו ערעורו של הפילוסוף סטיוארט מיל על הדדוקציה. ראה בספרי הנ"ל, בשער השמיני.

ניתן לומר: ביסודה של כל אנלוגיה עומדת אינדוקציה מוסווה.

נתבונן כעת באינדוקציה, ונשאל את עצמנו איך הסקנו מצבען של צפרדע A ו-B על צבען של כל הצפרדעים. האם ההכללה מצבעה של צפרדע מסוימת לצבען של כלל הצפרדעים איננה בנויה למעשה מאוסף של אנלוגיות. האם לא ביצענו כאן השוואה בין צפרדע A שצבעה ירוק, לצפרדע B ו-C וכו', וביטאנו זאת כמסקנה כוללת אחת. אנו מגיעים למסקנה הפוכה בדיוק מהקודמת: **ביסודה של כל אינדוקציה עומדות אנלוגיות.**

המצב נראה מביך. לכאורה לא ניתן לסדר את שלושת צורות ההיסק הללו בהיררכיה כלשהי, ולמעשה לא ניתן אפילו להפריד ביניהן באופן חד. ביסוד הדדוקציה עומדת אינדוקציה, וביסודה של זו אנלוגיה, וביסודה של זו שוב אינדוקציה, וחוזר חלילה.

דומה כי מסקנה אחת ניתן בכל זאת להסיק באופן ברור. לדדוקציה תמיד קודמים טיעונים בעלי אופי אנלוגי או אינדוקטיבי שיוצרים את הנחותיה. אם כך, ניתן לומר שצורת החשיבה, או אולי צבירת המידע, האנושית, תמיד מתחילה מפרטים כלשהם שלגביהם ידועה לנו אינפורמציה כלשהי. מכאן אנו מתקדמים על ידי אנלוגיה או אינדוקציה, ומגיעים להכללה בדבר קיומן של התכונות בקבוצה שלמה כלשהי. לבסוף, לאחר שידועה לנו ההכללה, ניתן לשוב ולהסיק בהליך דדוקטיבי את קיומה של התכונה הנדונה בפרט אחר. אם כך, ניתן לומר שחשיבה אנושית שמוסיפה ידע על העולם איננה כל כך מגוונת. כמעט תמיד זוהי אנלוגיה בין פרטים, שלצורכה אנו משתמשים בהכללה אינדוקטיבית (בדרך כלל סמויה, ואולי גם היא מבוססת על אנלוגיות), ומן החוק הכולל, אנו שבים וגוזרים ע"י דדוקציה מסקנה פרטית.

בדוגמא שלמעלה, צפרדע A היא ירוקה. אנו עושים אנלוגיה לצפרדע B ומסיקים שגם היא ירוקה. הליך האנלוגיה הזה מורכב משני שלבים: (1) הכללה אינדוקטיבית (שאולי מבוססת בעצמה על אוסף אנלוגיות) שמובילה אותנו למסקנה שכל הצפרדעים ירוקות. (2) הפרטה דדוקטיבית של הכלל שמובילה אותנו למסקנה שצפרדע B בפרט היא ירוקה³⁰.

מסקנה נוספת היא שהלוגיקה המקובלת (הדדוקטיבית) אינה מתארת אלא חלק מסוים (הפשוט יותר) של החשיבה האנושית. החלקים החשובים והבעייתיים יותר מתוארים על ידי האנלוגיה והאינדוקציה. חשיבה אנושית ריאלית (גם החשיבה המדעית), כזו שמוסיפה ידע על העולם, אינה מתוארת על ידי הלוגיקה. מדברי הרב הנזיר, לפי הניתוח דלעיל, נראה שמערכות המידות מהוות הגדרה ומיון מדויקים יותר של דרכי האנלוגיה (והאינדוקציה). תהליכים אלו יהפכו את האנלוגיה ל'הגיון' מדויק יותר.

לפי זה, פענוח משמעותן של המידות והחזרה לשימוש בהן, יש להם משמעות מרחיקת לכת, מעבר לכלי פרשנות הלכתית גרידא. זהו התיאור המדויק היחיד של החשיבה הריאלית (להבדיל מהחשיבה המתמטית

30. ניתן לייצג את המסקנה הזו בצורה סמלית כך: אנלוגיה = אינדוקציה + דדוקציה (החיבור משמעותו הוספה של פעולה לוגית עוקבת).

הטהורה) של אופן ההסקה המדעי, והאנושי בכלל³¹.

במאמר זה תיארונו את מעמדן הלוגי ומשמעותן של דרכי הדרש באופן כללי. בעתיד, ננסה בעז"ה להציע כמה הדגמות קונקרטיות לגבי משמעותן הפילוסופית של מידות דרש ספציפיות.



31. **הערת העורך (ע. א.):** הכותב עמד על כך שהמידות מאפיינות את ההגיון השמעי, שהוא הגיון אינטואיטיבי. בניגוד לשכל, האינטואיציה משתמשת בכל כוחות הנפש של האדם, ובכלל זה - לא רק את סך כל הידע הקיים אצל האדם ונסיון החיים שלו, אלא אף הרגשות העמוקים והשטחיים שלו, כוח הדמיון שלו, הערכים המכוננים את חייו, דרכי חשיבה מולדות (שחלקן אוניברסליות, חלקן לאומיות-עבריות וחלקן אישיות), ואף מרכיב של השראה מלמעלה (רוח הקודש). כדי לשבר את האוזן, נוכל לומר שלרשותו של בעל האינטואיציה עומדים הכלים המשמשים את מי שמתבונן ביצירה אומנותית. כל מי שקורא יצירה ספרותית של עגנון, למשל, ורואה שהוא משתמש בביטוי הלקוח מסיפור תנ"כי כלשהו, יכול לתת לכך שני הסברים: (א) שהסופר נהנה להשתמש בביטוי זה "לתפארת המליצה"; וא"כ השימוש באותו ביטוי הוא חסר משמעות. (ב) הסופר ביקש לרמוז על זיקה בין הסיפור התנ"כי לבין העלילה שהוא מציג, כאשר האסוציאציה המתעוררת בלבו של הקורא תעזור לו לקלוט את המסר. במציאות, שני ההסברים נכונים, ומבחינה לוגית טהורה, ודאי שלא ניתן לקבוע בבירור איזה מקרה שייך לאיזו קטגוריה. אולם מבקר ספרות מנוסה, שניחן באינטואיציה מפותחת, יכול להגיע לקביעה די ברורה שבמקרה זה אכן זו היתה כוונת הסופר (ולו בתת-הכרתו), והזיקה הלשונית בין הסיפור העגנוני לבין המקור המקראי אכן באה לבטא רעיון מסוים, שאף ניתן להצביע עליו בבירור. דומני שרבות מדרשות חז"ל מוסברות על ידי ההבנה שהם קראו את התורה קריאה "אומנותית"-אינטואיטיבית, ודאי שכך יש להסביר את מידת "גזרה שווה". זהו היגיון "שמעי". אין הוא מנוסח בכלים פורמליים כלשהם, אלא שמתוך התבוננות במה שגלוי לפניך, אתה עומד על מה שנמצא מעבר לו. ככל שהתרחקנו מגדלות בתורה, מן הנבואה, מן המקדש ומחיים לאומיים בריאים ושלמים, נפגמה אצלנו האינטואיציה המדוייקת. על כן אין אנו דורשים דרשות מדעתנו. ואף בזמנם של חז"ל הוגבלה יכולתם של חכמים לגזור גזירה שווה מדעתם (עי' במאמרו הנ"ל של בן דודי, הרב שמואל אריאל). אולם אף שבלימוד הלכה אנו זיהרים מלהשתמש בכלים אלו, של דרש, מקובל להשתמש בדרכים דומות בלימוד תנ"ך. דוגמא לכך היא השימוש ב"מילה מדריכה", הרווח כיום.