

תוכן העניינים

1	מבוא: תאולוגיה ופילוסופיה: שיח, תגובה ועימות
3	א. גבולות השיח
7	ב. התנגשות הפרדיגמות
16	ג. תקופה ראשונה: תרבות אנדלוסית
21	ד. תקופה שנייה: תמורה
31	ה. סיכום

תקופה ראשונה: תרבות אנדלוסית

המאות העשירית עד השתים עשרה

37	פרק ראשון: רב סעדיה גאון: ביקורת עקיפה
38	א. יסודות הביקורת
42	ב. יציבות התפיסה החושית
57	ג. לקראת תפיסה מהותנית
63	ד. השוואה והשפעה
68	ה. סיכום
71	פרק שני: ר' יהודה הלוי: דו־ערכיות
71	א. ספר הכוזרי והתאולוגיה
73	ב. המבנה הספרותי של המאמר החמישי
91	ג. האזוטריות של ספר הכוזרי
102	ד. סיכום
105	פרק שלישי: ר' יהודה הלוי והרמב"ם: קרובים רחוקים
106	א. ריה"ל בתודעתו של הרמב"ם
109	ב. בין ריה"ל לאנדלוסיים
125	ג. סיכום

128	פרק רביעי: הרמב"ם: תאולוגיה חדשה
129	א. דגם של תאולוג
135	ב. ייעודו של מורה הנבוכים
144	ג. דימוי עצמי
147	ד. סיכום

תקופה שנייה: תמורה

המאות השלוש עשרה עד החמש עשרה

	פרק חמישי: תאולוגיה מול פילוסופיה במאה השלוש עשרה:
155	היפוך עמדות
157	א. גאולה, הישארות הנפש ותחיית המתים
176	ב. מדע
194	ג. מה הלאה?
198	פרק שישי: חיזיון כמפתח פרשני: בין שכלתני מזרח ומערב
199	א. מבוא
206	ב. פרשני פרוכנס: קיצוניות
212	ג. פרשני ספרד: החלטיות
220	ד. פרשני ביזנטיון
229	ה. עמדות תאולוגיות
233	ו. סיכום
235	פרק שביעי: הנס
235	א. הנחות יסוד
239	ב. צעדים ראשונים
243	ג. כוחה של דר־משמעות
249	ד. כוחה של בהירות הניסוח
257	ה. בעקבות הדר־משמעות
267	ו. פרשנות טבעית
270	ז. העמדה התאולוגית: נס חלקי, כפול ומשולש
278	ח. סיכום
281	סיכום: פרדיגמה מדעית כנרטיב
293	ביבליוגרפיה
315	מפתח אישים
323	מפתח עניינים

מבוא

תאולוגיה ופילוסופיה: שיח, תגובה ועימות

מערכת היחסים שבין תאולוגיה לפילוסופיה נתפסה מאז ומתמיד כסוערת ורבת פרקים ואפיזודות. לעתים התנהל מאבק חסר פשרות בין השתיים, לעתים הן פסעו זו בצד זו ולעתים נפרדו זו מזו. על תדמית החיכוך שבין השתיים ניתן להסיק מהעובדה, שלפני שנים אחדות הופיע חיבור פופולרי למחצה העוסק בגילוי של אריסטו בהגות המוסלמית, היהודית והנוצרית בימי הביניים, והוא נכתב בידי מומחה ליישוב סכסוכים.¹

החיבור המונח בידי הקורא עוסק בהיבטים אחדים של החיכוכים בין תאולוגיה לפילוסופיה בהגות היהודית של ימי הביניים בשתי תקופות מובחנות. לכל אחת משתי התקופות מאפיינים ותחומי עניין משלה. יתר על כן: בכל אחת מהן מוגדרות התאולוגיה והפילוסופיה בהגדרות אופייניות לה. ואלה התקופות:

תקופה ראשונה, המאות העשירית עד השתים עשרה. הדיון פותח בהגותו של רב סעדיה גאון (רס"ג) ומסיים בהגותם של ר' יהודה הלוי (ריה"ל) ורמב"ם, ההוגים האנדלוסים הנתונים בעיקר תחת שלטון האסלאם. התאולוגיה המשמשת כנקודת ייחוס בתקופה זו מיוצגת בידי הוגי הפלאם (בעברית של ימי הביניים "מדברים"), אסכולה שמטרתה לנסח תאולוגיה מוסלמית שיטתית באמצעות הגנה על אמונות האסלאם בטיעונים שכליים דיאלקטיים.²

1 ראו R.E. Rubenstein, *Aristotle's Children*, Orlando 2003

2 על המובנים של "דיאלקטי" ראו A. Hyman, "Demonstrative, Dialectical and Sophistic Arguments in the Philosophy of Moses Maimonides", in E.L. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and his Time*, Washington, D.C. 1989, pp. 35-51. להלן אתייחס בקצרה למאפיינים היסודיים של הכלאם. כבר טען לן גודמן בבהירות, שהפילוסופיה בימי הביניים היא בעלת גרעין משותף לדתות המונותאיסטיות, עד כדי כך שניתן היה לטעות בזהות הדתית של מחבר ספר אנונימי, כמו במקרה של ר' שלמה אבן גבירול. מבחינה מסוימת ניתן לומר דברים דומים גם על התאולוגיה, שכן

תקופה שנייה, המאות השלוש עשרה עד החמש עשרה. הדיון נסב על מגוון של הוגים בעיקר תחת השלטון הנוצרי. הכלאם כבר איננו מוכר לרוב ההוגים, למעט המידע שבפרקי סוף החלק הראשון של מורה הנבוכים. בקרב ההוגים היהודים התאולוגיה מתבטאת באופן מובחן ומוקצן בעמדה השמרנית שבעימותים גלויים בין שמרנים לרציונליסטים, ובעמדות המתגבשות לאחר שהעימותים שככו.³

שתי התקופות שונות מאוד בעיקר בהגדרתה של תאולוגיה וכייצוגיה והתנסחויותיה. בתקופה הראשונה התאולוגיה מיוצגת בזרם מוסלמי מובחן ורחב (כלאם), שמצא תומכים בדרך זו או אחרת בין היהודים. בתקופה השנייה היו לתאולוגיה שני ייצוגים עיקריים: א. קבוצות חברתיות פנים-יהודיות אחדות, שהעמדה התאולוגית מתנסחת בכתביהן בראש ובראשונה בדרך השלילה, לאמור התקפה חסרת פשרות על הסמכות השכלית, הפילוסופית והמדעית; ב. קבוצות שנקודת הייחוס שלהן היא הפרדיגמה הלא-אריסטוטלית הניסיונית. בכך אעסוק להלן בהרחבה. יש להבהיר שאני נוקט מכאן ואילך את המונח "מדע" במשמעות שנודעת לו בימי הביניים. על כן אין לדבר על עמדה תאולוגית אחת אלא על עמדות אחדות, שיש להן דפוס משותף לפחות מזווית הראייה המדעית: כולן חותרות לפגוע בסמכות המדע.

לעומת זאת העמדה הפילוסופית, המבססת את ההסתמכות על המדע כידע בר סמכא, מיוצגת בראש ובראשונה בידי הגישה האריסטוטלית (בגוון נאור-אפלטוני או בלעדיו), במובן מסוים כבר בתקופה הראשונה, ובמובן מוחלט במהלך התקופה השנייה. אמנם התקופה הראשונה פותחת בהכרה חלקית של האריסטוטליות, שעל פי רוב איננה רציפה ולכידה, אך היא הולכת ומתגבשת עד להכרה יסודית בדמותו של הרמב"ם.

התפיסות השמרניות של הדתות המונותאיסטיות, שדחו את מעמדה של התבונה כגורם עצמאי היכול להפיק מדע, היו בעלות מאפיינים דומים. דברים אלה יפים במיוחד להגות היהודית, שנסמכה על רעיונות מהסכיבה. לכן קל להבין מדוע תאולוגיה מוסלמית היא סמן קיצוני ומישור התייחסותי לתאולוגיה היהודית. ראו ל' גודמן, "פילוסופיה של ימי הביניים", בתוך א' כשר וש' לפין (עורכים), זרמים חדישים בפילוסופיה, ב, תל אביב תשמ"ה, עמ' 93-166.

3 לסקירה קצרה על ניכוס המדע בתרבויות היהודיות בתקופות אלה ראו G. Freudenthal, "The Assimilation of Greco-Arabic Learning by Medieval Jewish Cultures", in idem (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge 2011, pp. 13-16

א. גבולות השיח

המושגים "תאולוגיה" ו"פילוסופיה" הם מושגים טעונים, והתכנים שנתלים בהם משתנים במשך התקופות השונות. באותה מידה המתח ביניהם מתפרש בהתאם לתרבות הדתית, וזו תלויה תקופה, סביבה גאוגרפית ומסורות דתיות. למעשה תאולוגיה ופילוסופיה מבטאות שתייהן תבניות חשיבה ודפוסי עזר שהחוקר מחיל על המציאות הדינמית. דפוסי עזר כאלה נתלים בדרך כלל בעמדות קיצוניות מובחנות ובונים מערכת שנתות לסיווג רוב העמדות. על כן מן הראוי להציב את גבולות הדיון באמצעות הגדרות והבחנות יסודיות ממוקדות ככל האפשר. כל כך מפני שלפחות בתקופות שקדמו להופעת העולם המודרני המתח שבין תאולוגיה לפילוסופיה הוא מתח מכוון ומעצב זהות חברתית וקהילתית בעולם המערבי המוסלמי, הנוצרי והיהודי.

הגדרות

הערכה מקובלת, ובמידה רבה גם שחוקה, על ההגות בימי הביניים מציגה אותה כמערכת של יחסים (עימות, השלמה, הקבלה) בין פילוסופיה לתאולוגיה: תאולוגיה היא מערכת מושגית שהיגדיה מבססים עמדות שמרניות, כלומר עמדות שנוטות לשמר מסורות פנימיות ולהסתגר מהשפעות חיצוניות. לעומת זאת הפילוסופיה היא מערכת שהיגדיה מבססים פתיחות כלפי שינוי מושגי. משמעותה של הפתיחות איננה בהכרח גמישות, אלא פנייה למערכות חוץ ביחס למערכת הסמכותית הדתית. השיח המחקרי העוסק בהגות בימי הביניים מסתמך על צמד המונחים, ורואה בהם מוטיבים מנחים המאפשרים תיוג וחלוקה.

למונח **תאולוגיה** משמעויות רבות ומגוונות, וכיניהן ניתן למנות את אלה: (א) תוכן: התאולוגיה משקפת את גוף הידע, הגישות, דרכי החשיבה וטכניקות ההגנה שנועדו להנהיר את מערכת האמונות של הדת ולהציגה כמערכת היגדים לכידה ועקיבה.

(ב) לגיטימציה: התאולוגיה מושתתת על סמכותיות ויתרון של מסורת ההתגלות, ובתור שכזו היא מנוגדת לעצמאות החשיבה האנושית. בעיקרון זה כלול ממד של שמרנות.

(ג) פרשנות: לטקסט הסמכותי מיוחסת חשיבות ראשונה במעלה. בפרשנות לטקסט שולט על פי רוב העיקרון הפרשני, שיש להיצמד למשמעות המילולית שלו או לכל היותר לפרשנותם של חז"ל (יהדות) או של החדית (אסלאם).

(ד) מקור הסמכות: התאולוגיה שואבת את סמכותה מכך שהיא מייחסת להיגדיה מקור חיצוני לעולם ההכרה והחשיבה האנושיות, ובעצם לספֵרה האנושית והקוסמית בכללה. גורם זה הוא אלוהי ועליון.

התאולוגיה מוצבת בדרך כלל מול פילוסופיה, מונח שמציין בימי הביניים משמעויות אלה:

(א) תוכן: הפילוסופיה משקפת את גוף הידע, הגישות ודרכי החשיבה של המדעים המתייחסים לתפיסות העולם הנאו־אפלטונית והאריסטוטלית על פי פרשנוי היוונים והמוסלמים של אריסטו (לתפיסות עולם אלה השתרכבו יסודות מתוך אסכולות שונות, כמו הסטואה).

(ב) לגיטימציה: הפילוסופיה מייחסת ערך עליון לתבונה, לאוטונומיה של החשיבה האנושית ולעמדתה העצמאית כנגד גופי ידע שסמכותם שואבת מסמכות על־אנושית אלוהית.

(ג) פרשנות: העמדה העצמאית של הפילוסופיה מיתרגמת לפרשנות עצמאית פתוחה לטקסט הסמכותי ולביקורתיות.

(ד) מקור הסמכות: סמכותה של הפילוסופיה נשאבת מתוכה, כלומר מעצם התבוניות שלה.

אלה הם מאפיינים אחדים בלבד של הפילוסופיה והתאולוגיה. ממאפיינים אלה נגזרות תכונות אחרות, כגון חיוב או שלילה של פתיחות וסובלנות כלפי מיסטיקה דתית ועיצוב הגישה כלפי סוגיות רעיוניות מוגדרות (גֵזֶרָה קדומה, מאגיה ותאורגיה ועוד). בעיני התאולוגים ההוגים המתנגדים לתאולוגיה הם לרוב "כופרים"; בעוד שבעיני הפילוסופים אלה המתנגדים לפילוסופיה הם טועים או נחשלים ("המון").⁴ הוגים בימי הביניים התאמצו להבחין בין פילוסופיה לתאולוגיה, וההבחנות הללו בחלקן נועדו לשרת מטרות פולמוסיות. למשל: להלן בפרק השני נעמוד על ההבחנה של ר' יהודה הלוי, שלפיה פילוסופים מבקשים את האמת⁵ בעוד שתאולוגים מבקשים את התועלת, לאמור את מה שישרת את עדיפותה של דת כלשהי.

4 ראו למשל G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester 1967

5 כבר בתקופה המוקדמת של ההגות בימי הביניים נשענו הוגים על תפיסתו של אריסטו (Metaphysica 993b19-31), שלפיה פילוסופיה היא "ידיעת האמת". על ניסוחו של אלכנדי ראו A.L. Ivry, "Al-Kindī's on *First Philosophy* and Aristotle's *Metaphysics*", in G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, p. 17

ויש להבהיר: תאולוגיה ופילוסופיה הן מערכות מושגיות המוחלות על המציאות הקונקרטית. שני התחומים כפי שאופיינו הם דפוסים אידאליים. במציאות לעתים קרובות מיטשטשים הגבולות שבין תאולוגיה לפילוסופיה, אך על פי רוב הגבולות מוגדרים ומובחנים גם אם הם תלויי תקופה וסביבה. הדיון בזיקה שבין תאולוגיה לפילוסופיה בפרקים הבאים יישוב על ההגות היהודית בימי הביניים, ומישורי הייחוס יהיו הסביבה והתרבות הרלוונטיות. על כן אתייחס לתאולוגיה בתקופה הראשונה בעיקר באופן שבו נתפסה בעולם המוסלמי של אותה עת, בדוקטרינה המכונה כלאם (מונח המקביל ללוגוס, דהיינו מילה, דיבור, טיעון וכדומה), ואציג מאפיינים אחדים של היחס בינה לבין הפילוסופיה. יצחק יוליוס גוטמן כתב על התאולוגיה במאמרו רב ההשפעה "הדת והמדע במחשבת ימי הביניים והעת החדשה":

אין פירוש הדבר שהאינטלקטואליזם העל-טבעי שבמושג זה של האמונה ממצה את הבנת הדת אצל מאמיניה ואין ספק שרק במקרים יוצאים מן הכלל נתמצתה בו. אנו רואים אותו מחובר לתפיסה מעמיקה של כל פנימיות התודעה הדתית. לאינטלקטואליזם הנוקשה ביותר בתפיסת מושג-ההתגלות תוכל להתחבר התודעה העמוקה ביותר בדבר הכוח וההשפעה המעניקים אושר של תוכן-התגלות.⁶

לפי דברים אלה יש הצדקה לראות בכלאם ביטוי של תאולוגיה (דיאלקטית ושכלית) במונח התודעתי של המונח. דהיינו הכלאם איננו רק הגנה ופולמוס, אלא גם ביטוי של השקפת עולם. התאולוגים אינם (רק) אינטרסנטים ממוקדי מטרה, אלא הם מייצגים סוג של דתיות. מאחורי הטיעונים והמתודה של הכלאם עומדת תודעה דתית שורשית, וזו מתנגשת עם התבוניות. גוטמן ודאי הושפע מהדיונים על מבנה התודעה הדתית בין הפנומנולוגים של הדת בראשית המאה העשרים (גררדוס ון דר ליו, רודולף אוטו, מקס שלר ואחרים).⁷ מכל מקום, החיכוך של התאולוגיה עם הפילוסופיה מבטא מפגש של שני תחומים בעלי מלאות ובעלי שורשים עמוקים במבנה התודעה הדתית.

הבחנות

כותבי תולדות ההגות בימי הביניים נדרשו לעתים קרובות להבחנה שבין

6 י"י גוטמן, דת ומדע, תרגם ש' אש, ירושלים תשל"ט, עמ' 5 (להלן גוטמן).

7 ראו למשל E.J. Sharpe, *Comparative Religion*, London 1975, p. 234

פילוסופיה לתאולוגיה. כל כך משום שהבחנה זו נוחה במלאכת מיפוי הגישות, ומאפשרת להעמיד שמרנים מול רציונליסטים. באמצעותה אפשר ליצור קנה מידה לתיאור הגישות השונות. ג'ון מרנבון, למשל, הגדיר את ההבחנה בין פילוסופיה לתאולוגיה במילים אלה:

פילוסופיה היא מה שבני אדם יכולים לגלות באמצעות תבונה (reason) והתבוננות, הפותחות בעקרונות בסיסיים של מגוון התחומים האנושיים ללא סיוע ההתגלות. לעומת זאת תאולוגיה, אף על פי שהיא בגדר תחום הנצרך לחשיבה ארגומנטטיבית, משתמשת באמתות של ההתגלות, שמקורן בכתבי הקודש.⁸

ההבחנה בין פילוסופיה לתאולוגיה בימי הביניים היא תלוית דת ותרבות. העוסק בפילוסופיה מוסלמית מבחין בינה ובין פועלן הרעיוני והפולמוסי של קבוצות הוגים שעסקו בהגנה עיונית על דת האסלאם, המתפלמון, שהמחקר חלוק לגבי זמן הופעתם. אוליבר לימן קבע, כי "פילוסופים משתמשים בהנחות פילוסופיות בעוד שהתאולוגים (מתכלמון) מפנים את מרצם לטקסטים של הדת".⁹ ועוד טען, כי השיח הפילוסופי איננו מוגבל לקהילה מסוימת ואילו התאולוגיה מוגבלת לקהילת המאמינים של הדת, ואין לה שום משמעות או השפעה מחוץ לקהילה זו.¹⁰ ג'ורג' חורני טען באופן פשטני, כי במאות הראשונות של האסלאם תאולוגיה ופילוסופיה נחשבו כשני תחומים מובחנים, המושתתים על הנחות יסוד ומסורות אינטלקטואליות שונות. לפי חורני, "מדע הדיאלקטיקה" (עלם אֶלְפֵאם), דהיינו התאולוגיה המוסלמית, נגזר מתוך הקוראן והחדית', בעוד שהפילוסופיה הייתה מדע "חיצוני", המושתת על הידע המדעי ומושפע בעיקר מהפילוסופיה היוונית הקלסית.¹¹ בנימין אברהמוב הציג את הניגוד שבין מסורת לתבונה כקריטריון להבחנה בין פילוסופיה לתאולוגיה. המסורת מסתמכת על

8 J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction*, London & New York 1987, p. 66. מרנבון התייחס בעיקר לסכולסטיקה במאות השלוש עשרה והארבע עשרה; אולם גישה זו נכונה גם ביחס להוגים רבים במאה השתים עשרה.

9 O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985, pp. 7-8

10 Idem, *Maimonides*, London 1990, p. 85

11 G.F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, p. 6. ראוי לציין, שאל אנדלוסי טען כי היהודים היו מעורים בנבואה בעוד שעמים אחרים עסקו במדע; ובכך משתקפת החלוקה בין הדת למדע. ראו א' מלמד, רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, ירושלים תש"ע, עמ' 90.

רצף, והתבונה על שינוי; המסורת מסתמכת על סמכויות קדומות, ואילו התבונה מבוססת על מאמצים והישגים אישיים.¹² לעומת זאת העוסק בפילוסופיה סכולסטית נדרש לתופעה שהייתה ייחודית לעולם הנוצרי, והיא הופעת האוניברסיטאות. כריסטופר ג'ון מרטין ציין, כי "רוב ההוגים הגדולים של האוניברסיטאות בימי הביניים לימדו בפקולטות לתאולוגיה",¹³ ועל כן חלקם לא הגדירו עצמם כפילוסופים אלא כתאולוגים. המובחנות שבין תאולוגיה ופילוסופיה בעולם המוסלמי לתאולוגיה ופילוסופיה בעולם הנוצרי, במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, נבעה גם מנקודות החיכוך שביניהן: בעולם המוסלמי מוקדי החיכוך נסבו על סוגיות כמו מהותנות מול הזדמנותיות (אוקזיונליזם), גזירה קדומה מול רצון חופשי והאוטונומיה של המוסר, קדמות הקוראן או בריאתו וכדומה, בעוד שנקודת החיכוך בעולם הנוצרי, לפחות בתקופה מסוימת, היו בסוגיות שונות לחלוטין כמו טיבו של השכל החומרי (ההילי), האם הוא משותף לכל בני אדם או שהוא אישי, וכן הלאה. ויש נקודות חיכוך משותפות בשתי הדתות, כגון קדמות העולם ונצחיותו.

ב. התנגשות הפרדיגמות

הזירה המרכזית שבה התנהלו החיכוכים והמאבקים בין פילוסופיה לתאולוגיה בהגות היהודית בימי הביניים הייתה המדע, דהיינו מכלול ההסברים העקיבים והמוסדרים לאובייקטים (קיומם והתנהגותם) ולתהליכים ביקום החומרי. ההסברים הללו משתמשים גם בקביעת מציאותם והתנהגותם של אובייקטים ותהליכים שאינם חומריים, כדוגמת הנעת הגלגלים בידי שכלים נבדלים, אולם המטרה של רוב החיבורים המדעיים האריסטוטליים, למשל, היא בראש ובראשונה הסבר התהליכים ביקום החומרי. אמנם מדע כולל תחומים שאינם נחשבים פילוסופיה (לשון, רפואה וכדומה), ופילוסופיה כוללת תחומים שאינם נחשבים מדע או מדע טהור (כדוגמת תורת המוסר), אולם היחס למדע (מטה-מדע) כמקור לידע מבוסס

B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998, p. vi

.C.J.F. Martin, *An Introduction to Medieval Philosophy*, Edinburgh 1996, p. 11

ראו עוד י' שורץ, מהמנזר אל האוניברסיטה: בין תאולוגיה לפילוסופיה בימי הביניים, תל אביב תשנ"ט.

מייצג את העמדה הפילוסופית באופן ממוקד.¹⁴ ובתוך "מדע" אני כולל את המובן של מטה-מדע, כלומר רפלקסיה על מעמדו ומקומו של המדע בחיים הדתיים והפילוסופיים.

המדע איננו הזירה היחידה של מפגש התחומים. סוגיות כמו ידיעה אלוהית והשגחה קובעות הבחנה בין תאולוגים לפילוסופים, שאיננה בהכרח הבחנה מדעית. אם התאולוג תובע, למשל, להבין את הביטויים המגשימים במקרא או בקוראן כפשוטם, והפילוסוף טוען שהאל איננו גשמי ואף משולל תארים, הרי שסלע המחלוקת נעוץ יותר בעקרונות פילוסופיים על טיבה של השלמות, ופחות בחוק או בהסבר מדעי כלשהו. אם התאולוג טוען שהאל משגיח על הפרטים, והפילוסוף טוען שהוא איננו מכיר את הפרט בפרטיותו אלא את החוק הכללי שממנו נגזר מעשה הפרט, הרי ששוב נסב סלע המחלוקת על סמכות החשיבה הפילוסופית בהבנת הכתבים המקודשים.

פרדיגמה ראשונה: אריסטוטליות

לפי המשגתו של תומס קוהן אתיחס לגוף הידע המדעי כבנוי מפרדיגמות. פרדיגמה כוללת שלושה מרכיבים לפחות: (א) שורה של אמונות; (ב) שורה של הנחות יסוד מקדימות; (ג) קהילה מובחנת של מדענים המקבלים את הפרדיגמה באופן שזו מדריכה את צעדיהם.¹⁵

הפרדיגמה אמנם איננה מתמצה בתיאור שטחי כזה; קוהן עצמו תיאר את הפרדיגמה בסגנון קאנטיאני, כמערכת המספקת ומכוננת את עבודתם של מי שהפנימו אותה. מערכת או מסגרת כזו מכתובה לבעליה מה יעלה על הדעת ומה לא יעלה על הדעת; כלומר יש בפרדיגמה ממד של השקפת עולם נורמטיבית. מאחר שאני מבקש לא רק למפות את התגובות התאולוגיות והפילוסופיות אלא גם להבין את חילופי הפרדיגמות (בעיקר בתאולוגיה), כלומר את התנועה, התמורה

14 על בעיית הזיקה שבין "פילוסופיה" ל"מדע" בימי הביניים כבר נכתב חומר רב. היו מדעים שנכללו ב"פילוסופיה" והיו שלא נכללו. ראו למשל W.A. Wallace, O.P., "The Philosophical Setting of Medieval Science", in D.C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago & London 1978, pp. 91-92

15 ראו T.S. Kuhn, *The Essential Tension*, Chicago & London 1977, pp. 293-319. גישתו של קוהן נידונה בהרחבה בספרות המחקר. חיבור ביקורתי חשוב המתמודד עם קוהן, הוא M. Friedman, *Dynamics of Reason*, Stanford 2001. פרידמן הצביע על חשיבות הפרדיגמה כדגם המשתקף גם בתפיסות שאינן בתחום תולדות המדע (ראו למשל שם, עמ' 43-44). להתדיינות עם חיבור זה ראו M. Fisch, "Taking the Linguistic Turn Seriously", *The European Legacy* 13 (2008), pp. 605-622

וההתגייסות להן, הרי שתפיסת הפרדיגמות מוגבלת, שכן אין היא מסבירה את המעבר מפרדיגמה לפרדיגמה אחרת.¹⁶ ואף אם יש במושג "פרדיגמה" חוסר בהירות, כפי שקוהן הודה במפורש, הוא מסייע לעניות דעתי יותר מכל מושג אחר לתאר את ההיסטוריה של המדע באופן מובנה.

הפרדיגמה האריסטוטלית, בשילוב גישות נאו-אפלטוניות או בלעדיו, אפיינה את השכלתנות בימי הביניים. אדגים מרכיבים אחדים בפרדיגמה האריסטוטלית.

(1) אמונות כלליות (הנחות אוניברסליות מקדימות על מבנה היקום):

1. הטבע בפרטיו שואף לשלמות ונע לקראתה.

2. הטבע פועל לפי עקרונות אסתטיים.

3. היקום סופי וסגור.

4. יקום זה הוא יציב, כלומר חוקיותו אינה משתנה עם הזמן.

(2) הנחות יסוד (הנחות הנובעות מהתבוננות בפעילות היקום):

1. מהותנות: היקום מורכב ממהויות.

2. חוק: היקום כפוף לחוקיות טבעית הכרחית. אמנם קיימת מקריות, אך

היא איננה מהווה מפתח להבנת ההוויה.

3. הכרה: ניתן להכיר את היקום ולפחות חלקים נרחבים שבו על בסיס

התפיסות החושיות.

(3) קהילות:

1. האסכולה הפריפטטית בעולם היווני וההלניסטי.

2. הפילוסופים המוסלמים (פלספה).

3. קהיליית השכלתנים שהשתתפו בוויכוח הרמב"ם בראשית המאה השלוש

עשרה.

הפרדיגמה האריסטוטלית אף כוללת מערכת של מונחים, שניתן להם פירוש מסוים האופייני לאותה פרדיגמה (ארבע הסיבות, בכוח ובפועל, קטגוריות וכדומה).

בתקופה הראשונה היה מחזור להוגים היהודים, כי מבנה היקום וחוקיותו, כפי שנתפסו בידי הפרדיגמה האריסטוטלית, מנוגדים לתפיסת הכלאם. בעיניהם הכלאם ייצג את התאולוגיה המוסלמית, ואת התאולוגיה בכלל. ההוגים הרבנים הסתייגו מהכלאם, ונטו לפרדיגמה האריסטוטלית. אחד מהם, ר' יהודה הלוי, תקף

את הפרדיגמה האריסטוטלית.¹⁷ לפי הוגים רבניים גרס הכלאם ככל הנראה כי בחירת תפיסות קדם-סוקרטיות¹⁸ תשיב את המהפכה האפלטונית והאריסטוטלית אחור; לידם ביקש הכלאם להציב מבנה יקום שונה, שיסודותיו סותרים את היסודות של הפרדיגמה האריסטוטלית.

בעיני הוגים יהודים בתקופה הראשונה (רס"ג, ר' יצחק ישראלי, רמב"ם)¹⁹ התקומם הכלאם המוסלמי נגד הסמכות של הפרדיגמה האריסטוטלית, והציג הנחות המנוגדות להנחות שהצגתי לעיל כאפיון של פרדיגמה זו. למשל:

- (1) היקום מורכב מעצמים ומקרים אך לא ממהויות.
- (2) היקום כשלעצמו מושתת על מקריות וארעיות. אם קיימים בו סדר והתמדה הם קיימים אך ורק בעקבות התערבות אלוהית מתמדת.
- (3) החושים אינם מספקים הכרה נאותה של התהליכים המתרחשים ביקום, ולפחות יש להטיל ספק בהם או לפקח על פעילותם.
- (4) היקום כשלעצמו איננו יציב.²⁰

מכאן ברור הטעם לכך שבחרתי לייצג את התאולוגיה בתקופה הראשונה בידי הכלאם: תפיסת המקריות מציגה את האל כיסוד האיתן היחיד של המציאות. היקום החוץ-אלוהי הופך להיות ערטילאי ורעוע. עצם קיומו וההסבר השליט בו תלויים ברצון האלוהי המוחלט. ארבע ההנחות חושפות את הכלאם כניגוד לפרדיגמה האריסטוטלית. אני מתכוון להראות להלן, שהניגוד איננו רק בגדר שלילה אלא הוא מבטא פרדיגמה מדעית חלופית; האריסטוטליות של המאה

17 ראו להלן פרק שני.

18 דוגמה להערצת הקדמונים היא החיבור שיוחס לאמפרוקלס (העצמים החמישה), ושהיה מקור להגותו של ר' שלמה אבן גבירול. על ר' יצחק ישראלי, שייחס את מקור האטומיזם של המעתולה לרמוקריטוס, והרמב"ם, שייחס אותה לקדמונים, ראו H.A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, MA & London 1979, pp. 162-171; S. Pines, *Studies in Islamic Atomism* (tr. by M. Schwarz, ed. by Y.T. Langermann), Jerusalem 1997, pp. 109-110. פינס טען, שניתן לראות קו מקשר בין האטומיזם הקדם-סוקרטי, השונה מאוד מהכלאם, ובין אפיקורוס, שיכול היה להיות מקור לאטומיזם האסלאמי. כן הצביע על מקורות הודיים. ראו שם, עמ' 108-141. כאמור, בתודעה של הוגים יהודים המקור לאטומיזם היה יווני.

19 בפרק השני אטען שגם ר' יהודה הלוי הצטרף אליהם, אך במרומז.

20 יש מהמתכלמון שצידדו בתלות חלשה, דהיינו הקיום של היקום תלוי בקיום האלוהי, ובלעדיו היקום יתפרק; ורבים מהם צידדו בתלות חזקה, דהיינו היעדר מתמיד של היקום ככל נקודת זמן נתונה וחדושו בנקודת הזמן העוקבת וחזור חלילה.

השנים עשרה הציגה פרדיגמה, וזו יצרה מהפכה והחליפה בסופו של דבר את הפרדיגמה התקנית ("נורמלית", כמינוח שנקט קוהן) של הכלאם. בתקופה השנייה (המאות השלוש עשרה, הארבע עשרה והחמש עשרה) ניסו תאולוגים לפגוע בסמכות הפרדיגמה האריסטוטלית, שייצגה את קהילת השכלתנים בשלמותה, ולערער את אמינותה. הם צבעו אותה בצבעים דמוניים, והציגו אותה כניגוד חריף לתפיסה הדתית. מעתה המצדדים בפרדיגמה האריסטוטלית אינם טועים אלא "כופרים" ופורקי עול.

פרדיגמה שנייה: "ניסיונות"

הפרדיגמה האריסטוטלית החלה להיות נוכחת טיפין טיפין בהגות היהודית במאות העשירית והאחת עשרה, והפכה לשלטת במאה השנים עשרה ובמאות שלאחר מכן. פרדיגמה זו הייתה בסיס ויסוד לתפיסת עולמם של השכלתנים. במקום אחר טענתי, שאחד המפתחות המרכזיים להבנת הדינמיקה של ההגות היהודית בשלהי ימי הביניים הוא המאבק שבין הממד התאורטי של הפרדיגמה האריסטוטלית לבין הממד הפרקטי של הפרדיגמה הניסיונית, הכוללת מאגיה, סגולות, אלכימיה וכדומה.²¹ ודוק: "ניסיונית" ולא "ניסויית". כמה דברים אמורים?

אריסטו הסביר את התנהגות הגופים בעולם התת-ירחי אך ורק בהתייחס לארבע האיכויות היסודיות שלהם (חום, קור, יובש ולחות) ולתורת המקומות הטבעיים; לידרו ההשפעה החיצונית היחידה על העולם החומרי הנדרשת להסברת השינויים שבו מקורה בתנועת השמש במסלולה השנתי. מסגרת מדעית ורעיונית זו פרנסה את הפילוסופים האריסטוטליים לדורותיהם. במקביל התפתחו מסורות אחרות, אשר קיבלו את קיומן של תופעות על-חושיות מסוגים שונים, כגון תפיסות מאגיות ומאגיות אסטרליות. חסידי המסורות הצליחו להביך את האריסטוטליים בהציגם תופעות מסוימות אשר מחד גיסא לא ניתן היה לשלול את ממשותן (זהו ה"ניסיון"), ומאידך גיסא לא היה להן הסבר במסגרת האריסטוטלית. על אף הגמישות של הפרדיגמה האריסטוטלית, שאפשרה להכיל גישות כמו אסטרולוגיה,²² היא לא הצליחה להכיל את כל התופעות הללו. על

21 ראו ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט.
 22 R. Glasner, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford 2009; ג' פרוידנטל, "ארבעת הכדורים בשמים של הרמב"ם: ארבע הערות (מורה הנבוכים, חלק ב, פרקים ט-י)", בתוך א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות מקוריות מהפכנות, ירושלים תשס"ט, ב, עמ' 499-527.

כן התהוותה פרדיגמה חלופית. פרדיגמה זו התעצמה בעקבות התפתחות הרפואה וכן גם עם עלייתה של המיסטיקה. יסודותיה נגדו את הפרדיגמה האריסטוטלית, והיא איימה להחליף אותה.

מכאן ואילך אכנה פרדיגמה זו, המקבלת את הממשות של כישוף אסטרלי ולא אסטרלי, אלכימיה, מגנטיזם, סגולות, ואולי גם תפיסות נאו־פיתגוראיות – "פרדיגמה ניסיונית". לפי פרדיגמה זו המדע ממוקד בהתנסות בטבע. כלומר הטבע מספק תשובות לשאלות, אך לא במובן של חיוב או שלילה כמו בניסוי מדיד במדע המודרני, אלא במובן של חשיפת חוקיות באמצעות מעקב אחר התנהגות הטבע. הכרת חוקיות זו איננה מושגת בדרכים תאורטיות, אלא באמצעות פנייה ישירה לטבע.

כיצד ניתן לאפיין את הפרדיגמה הניסיונית? אם נבחן את שלושת מרכיביה לפי קוהן, נוכל לתאר מודל כזה:

(1) אמונות כלליות:

1. מטרת המדע איננה להכיר את העולם ואת חוקיותו, אלא להשתמש בחוקיו על מנת להפיק תועלות עבור המשתמש. כלומר המדע הוא פרקטי.

2. המדע לא נועד מלכתחילה להציע את האדם לשלמותו, אלא לאפשר לו לשלוט על היבטים מסוימים של הטבע. דהיינו המדע איננו קונטמפלטיבי.

(2) הנחות יסוד:

1. בטבע קיימים כוחות ואצילויות שאינם נגלים להכרה החושית.
2. שימוש בכוחות כאלה מחייב ידע אסטרונומי, ידע מטלורגי, ידע בתורת הנסתר (לחשים, נוסחאות הנכתבות על קמעות) וכדומה.
3. שימוש בכוחות כאלה מחייב ביצוע טכניקות שאינן ניתנות להיסק תבוני, אלא הן מתגלות בניסיון.
4. הצורה המינית (לפי אריסטו) היא רק אחת מצורות החלות על החומר. צורות אחרות מתגלות בניסיון.

(3) קהילות:

1. הצאפאיים בחרו, לפחות לפי התודעה של החכמים בשלהי ימי הביניים.
2. רופאים באמצעות מאגיה אסטרלית, במיוחד במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ובמאה הארבע עשרה.²³

23 על פרדיגמה זו ראו למשל L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923-1934; W. Eamon, *Science and the Secrets of Nature*,

לפרדיגמה הניסיונית יש רווח תאולוגי, מפני שהיא מאפשרת אמונה בבריאה ובנסים ביתר קלות מאשר הפרדיגמה האריסטוטלית. פרדיגמה זו פרוחה בעיקר בתקופה השנייה, ובעקבות הרמב"ן היא הפכה לכיסוס העמדה התאולוגית.

פרדיגמה שלישית: "כלאם"

התאולוגיה המוסלמית השכלית הדיאלקטית (כלאם) העמידה פרדיגמה מתחרה לשתי הפרדיגמות – האריסטוטלית והניסיונית – שהמשותף להן הוא התפיסה, שיש הכרחיות בטבע והמדע יכול לתאר אותה. הכלאם העמיד תפיסה תאולוגית קיצונית, והיא שהיקום מושתת על מקריות בלבד; וזאת הוא עשה באמצעות האטומיזם. אני מבקש לטעון, שגם הכלאם הציג פרדיגמה מדעית.

ובמה דברים אמורים? לפי התאוריה המדעית של הכלאם אי אפשר לחלק את החומר עד לאינסוף, גם לא באופן תאורטי, מפני שהחומר בנוי מאטומים. אטומים הם חלקיקים יסודיים שאינם נחלקים, ולפי גישות תאולוגיות רבות בכלאם הם נבראים ונעלמים בכל יחידת זמן מינימלית (אטום של זמן). לאטומים אין קיום רצוף, והם מקריים לחלוטין.

המדע החלופי של הכלאם נוצר מתוך הסתמכות חלקית ומגמתית על תפיסות פילוסופיות שלא נכללו בפרדיגמה המדעית האריסטוטלית. הפרדיגמה האריסטוטלית, שחלקים מרכזיים ממנה היו ידועים כבר במאה העשירית לרב סעדיה גאון, הייתה מושתתת בעיקר על מבנה היקום, תורת הנפש והמוסר לפי אריסטו ועל הפוליטיקה של אפלטון ("המדינה" ו"החוקים"). לעתים הוסיפו הוגים גם את הקוסמוגוניה שבדיאלוג "טימאוס" לאפלטון. המדע החלופי של התאולוגים המוסלמים הושתת על אוקזיונליזם, ששלל לחלוטין את היסוד המהותני של היקום,²⁴ וממילא אין בו מקום למונחים כמו "צורה", מונח המבטא עוגן מהותי של החוקיות הטבעית. נוסף לכך טענו התאולוגים, שהכללי-כוללת (אומניפוטנציה) האלוהית כוללת גם את האובייקטים שקיומם איננו אפשרי

;Princeton, NJ 1994; R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1995

שוורץ, אסטרוגויה (לעיל הערה 21).

24 A.J. Freddoso, "Medieval Aristotelianism של אוקזיונליזם ראו and the Case against Secondary Causation in Nature", in T.V. Morris (ed.), *Divine and Human Action*, Ithaca & London 1988, pp. 74-118. על הגרסה האוקזיונליסטית השוללת מהותנות ראו שם, עמ' 93-97. פרדוסו הציג גרסה קיצונית יותר של האוקזיונליזם, P.L. Quinn, "Divine Conversation, וראו עוד Secondary Causes, and Occasionalism", *ibid.*, pp. 55-79

פרק ראשון

רב סעדיה גאון: ביקורת עקיפה

כתיבתו של רב סעדיה גאון (רס"ג) הייתה קרובה לסגנון התאולוגיה המוסלמית (כלאם) יותר מאשר כתיבתם של הוגים רבים אחרים ביהדות הרבנית. קרבה זו היא בראש ובראשונה קרבה מתודולוגית, לאמור דרכי הטיעון וסגנון ההתפלספות. לעתים ניתן לראות גם במונחי היסוד ובתכנים את חותם ההגות של הכלאם, כמו אימוץ החלוקה לעצם ולמקרה ותפיסת המצוות כנחלקות לשכליות ולשמעיות. מבחינה זו ניתן לקבוע, כי הפילוסופיה היהודית השיטתית החלה את צעדיה הראשונים כשמישור הייחוס התאולוגי הברור ביותר שלה הוא הכלאם. אמנם לא מדובר בכלאם באופן כללי אלא במעטלה, שגופי רעיונותיה קרובים לרוח המקורות היהודיים; אולם מבחינת הפרדיגמה המדעית, דהיינו ההסברים לפעילות היקום החומרי, לא הייתה המעטלה שונה באופן מהותי מהזרמים האחרים של הכלאם. רס"ג הושפע גם ממסורות הגותיות אחרות, וכבר נשתברו על כך קולמוסים רבים; אולם הן גישתו השיטתית, הן דרכי הטיעון והן תורות מרכזיות שאימץ מוכיחות, שמישור הייחוס הדומיננטי להגותו הוא הכלאם.¹

הקרבה של רס"ג לכלאם דחפה אותו למתוח ביקורת עקיפה אך חריפה וחד-משמעית על תורת הטבע של התאולוגים המוסלמים, וביקורת זו נעוצה בראש ובראשונה בהערכה של תפיסת החושים. תוצאת הביקורת היא אפוא מערכת מורכבת של אימוץ הדגם התאולוגי מתוך הצורך להציב גבולות בין הגות המאמץ ובין הדגם המאומץ. ובמילים אחרות, הפנמת הדגם התאולוגי אינה

1 מאפייני הכתיבה של הכלאם שהופנמו בידי רס"ג כבר סוכמו בידי שרה סטרומזה. ראו ש' סטרומזה, "סעדיה גאון: הוגה יהודי בחברה יס־תיכונית", תרבות היהודים בארצות האסלאם וחקר הגניזה ב (תשס"ב), עמ' 11-22; S. Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", in D.H. Frank & O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 71-90. וראו עוד י' ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ז, עמ' 54-57.

מחייבת הפנמה של הפרדיגמה המדעית התאולוגית. אפשר שלא לקבל את תורת הטבע של התאולוגיה ואת הסבריה לפעילות הטבעית אף שמאמצים עמדה תאולוגית ונוקטים את דרכי הטיעון והסגנון שלה. בכך הניח רס"ג את היסודות להפנמת הפרדיגמה האריסטוטלית (או האריסטוטלית בגוון נאו-אפלטוני), אף על פי שעדיין לא הכיר אותה כמות שהיא.

א. יסודות הביקורת

כבר דיברו חוקרים בעובדה שרס"ג לא התייחס לכלאם באופן ישיר, ובוודאי התעלם מתורת הטבע של התאולוגים המוסלמים. בכלל, יחסו של רס"ג לאסלאם נותר בערפל.² ברצוני להתחקות אחר הגורמים לכך שהפולמוסן הגדול החליט להסוות את פולמוסו דווקא בחיבורים בעלי אופי גלוי ושקוף כמו "אמונות ודעות".

שתיקה רועמת

רס"ג היה מודע לא־שיות תורת הטבע של הכלאם. האטומיזם, למשל, נזכר אצלו בהקשרים שונים, אך לא בהקשר של הכלאם.³ לעומת זאת אימץ רס"ג את רוב המאפיינים היסודיים של הקוסמולוגיה האריסטוטלית, בניגוד קוטבי לתורת הטבע של הכלאם. הא כיצד? רס"ג צידד בתורת ארבעת היסודות, מקומותיהם הטבעיים והיותם מקור לאיכויות (חום, קור, יובש ולחות),⁴ בעוד שהכלאם ראו בתורת היסודות פגיעה בכל-יכולתו של האל, שכן היסודות הם בגדר סיבות משניות לתהליכים הטבעיים. לפי רס"ג היסודות מסודרים בארבעה כדורים (דואיר) הנתונים זה בתוך זה,⁵ הלא הם כדורי הארץ, המים, האוויר והאש, שהוא לדידו הגלגל הקרוב ביותר לשמים (את"ר).⁶ יתר על כן: רס"ג

2 ראו א' שלוסברג, "יחסו של רס"ג לאסלאם", דעת 25 (תש"ן), עמ' 21-51; ד"י לסקר, "נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?", דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 5-11; א' שלוסברג, "תשובה למאמרו של פרופ' דניאל לסקר", שם, עמ' 13-17.

3 רס"ג הפריך את האטומיזם. ראו י' אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל אביב תשכ"ה, עמ' 41 (להלן אפרת).

4 ראו למשל ספר יצירה עם פירוש רס"ג, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' פה, גג-צד (להלן פירוש ספר יצירה).

5 פירוש איוב, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' נ, קעה (להלן פירוש איוב).

6 שם, עמ' נא. על האת"ר ראו R. Fontaine (ed.), *Otot ha-Shamayim: Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, Leiden 1995, p. 14

פרק שישי

חיזיון כמפתח פרשני: בין שכלתני מזרח ומערב

הנבואה היא סוגיה מרכזית בהגות היהודית בימי הביניים שהייתה מוקד למפגש ער בין תאולוגים לפילוסופים. הוגים התמודדו עם הגדרתה של הנבואה, עם שילובה בתפיסת עולם שכלתנית, עם התחרות הסמויה והגלויה שבינה ובין החכמה, עם הרלוונטיות שלה בזמנם ועם דרגותיה השונות.¹ עם זאת לנבואה יש היבט פרשני מובהק: המקרא הוא תוצר של הנבואה, הוא מבטא את סגנונה, והוא מקור לא אכזב לקביעת אישיותם, רעיונותיהם וייעודם של הנביאים. וכאן התעוררה השאלה, מהי הזיקה בין האירועים המתוארים בנבואה ובין המישור הראלי. ברור היה לשמרנים ולשכלתנים כאחד, כי משלי הנבואה התרחשו בדמיונם של הנביאים. מקל שקד וסיר נפוח, למשל, הם תוצר הדמיון של הנביא ירמיהו ושל חיזיון שראה (יר' א, יא, יג). אולם ככל שחזרו הפרשנים אחורה בזמן ובקורפוס המקראי כך גם גדלה הבעיה. כתוצאה מהתפיסה הפילוסופית של הנבואה החלו הפילוסופים בגלוי ובסמוי לכרסם בממשות הסיפור המקראי. ואילו העמדה התאולוגית הייתה איתנה בצדדה בממד הראלי והפשטי של המקרא.

כמה דברים אמורים? ויכוחים סוערים התחוללו, למשל, סביב השאלה אם באמת ראה אברהם שלושה מלאכים בעיניו או שמא כל האירוע התרחש בדמיונו, והמקרא מדווח על אשר התרחש ברוחו של הנביא. הדיונים המשיכו עד הפיכת סדום ושרשרת האירועים שהתלוו אליה. הדיונים בחלקם הגדול התמקדו בכלל שקבע הרמב"ם, והוא שבכל מקום שנזכר בסיפורי המקרא מלאך מתרחש האירוע במראה הנבואה. התאולוג הדבק בהתרחשות הראלית של הסיפור המקראי נאבק בניסיון

1 ראו למשל H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, Boston & London 2001

לפגוע בהתרחשות הממשית שלו. לעומת זאת הפילוסוף נאבק באותה מידה להפקיע את המקרא מיסודות על-טבעיים המערערים את נצחיותם והכרחיותם של חוקי המדע. על כן הוא מצמצם ככל האפשר את הממשות של מלאכים בבחינת ישויות על-טבעיות, וממשיך באופן כזה לצמצם עד גבול האפשר את ממשותם של המרכיבים הנוספים של הסיפור המקראי. וכך אט אט התרחבה היריעה. שכלתנים פירשו או רמזו לפרשנות העקרה כמתרחשת בחזיונותיו של אברהם, ולסיפורו של יונה הנביא כפרי הדמיון. ההיסטוריה הועתקה לזירת החזיון, ובמילים אחרות לדמיונו של הנביא. במקביל אך באופן שונה נעתקו גם האירועים העתידיים, המשיחיים, שאף הם נובעים מהנבואות האפוקליפטיות, מהמישור הראלי למישור האיש. ככוונתי לבחון בדיון זה את הגוונים ואת ההתפתחויות של התפיסה שהעבירה את ההתרחשות הממשית למראה הנבואה בהגות היהודית בשלהי ימי הביניים, כלומר אני מבקש לבחון את העמדה הפילוסופית ואת מידת ההעזה שהפגינה.

הדיון בממשות הסיפור המקראי החל למעשה במאה השנים עשרה (ר' אברהם אבן עזרא והרמב"ם), ואפיזודה נוספת התרחשה במאה השלוש עשרה (רמב"ן והוויכוח בשנות העשרים של המאה). אולם המאבק המפורט והמסועף שבין התאולוגיה לפילוסופיה בסוגיית ממשותו של הסיפור המקראי העוסק במלאכים ובאברהם אבינו התרחש בעיקר במאה הארבע עשרה. בעת היא הופיעו בפרובנס, בספרד ובביזנטיון עמדות פילוסופיות קיצוניות, שביקשו להעתיק את ההתרחשות באופן שיטתי למחזה הנבואה. עמדות אלה נצמדו להכרחיות שבחוקי הטבע, הכרחיות שאיננה נפרצת. התאולוגים צידדו באירועים הפורצים את ההכרחיות הזו כמו הופעת מלאכים, שיח בין אדם לאלוהים והפיכת סדום. במאה החמש עשרה דעך המאבק, אם כי לא נעלם לחלוטין. ההוגים המרכזיים בספרד במאה זו לא פקפקו בממשות האירוע, וכדרכם של התאולוגים נצמדו לפשט האירוע, ודנו בתפקודים של המלאכים או של האנשים שפקדו את אברהם ושרה והפכו את סדום. הדיונים שלהם הסתכמו בדרך שבה מילאו המלאכים או האנשים את שליחותם, והדיונים שלהם משתייכים יותר לתחום פרשנות הפשט. לפיכך עיקר הדיון בפרק זה יתמקד במאה הארבע עשרה, שבה הופיעו ריכוז ומובחנות של עמדות שכלתניות המערערות על ממשות הסיפור המקראי שמעורבים בו מלאכים.

א. מבוא

נבחן את הרקע לדיונים שהתעוררו בסוגיית העתקת הסיפור המקראי למראה