

ר' לוי בן גרשון

ר' לוי בן גרשון נולד בשנת 1288 ונפטר בשנת 1344 בבאנויל שבדרום צרפת. הוא היה איש אשכולות, בעל השכלה תורנית ומדעית נרחבת, ותרומתו ניכרת בכמה מקצועות כלליים ומקצועות יהודיים: פילוסופיה, רפואה, מתמטיקה, אסטרונומיה ופרשנות המקרא.

הוא כתב חיבורים מקוריים בכל התחומים הללו, אך חידושו העיקריים היו בתחום האסטרונומיה, עובדה שהשפיעה במידה ניכרת גם על פילוסופיית הדת שלו. בתחום זה הוא המציא שני מכשירי תצפית חדשים, ועל סמך תצפיותיו הציע תאוריה אסטרונומית חלופית לתאוריה הפטולמאית במגמה של התאמה בין האסטרונומיה לפיזיקה, ובכך זכה להשפעה כללית בין מלומדי זמנו. יש חשיבות רבה לעובדה זו גם מבחינת מעמדו כפילוסוף דת יהודי.

אמנם, הרלב"ג העריך את הרמב"ם וכיבד את האוטוריטה של אריסטו, אולם הוא ראה את עצמו כאיש מדע וכפילוסוף עצמאי, שאינו תלמיד בלבד, אלא הוגה מקורי בזכות עצמו, ועל-ידי כך נעשה למבשרה של תקופה חדשה, תקופת הרנסנס, בתולדות הפילוסופיה היהודית.

חיבורו הפילוסופי העיקרי הוא "מלחמות ה'", המורכב משישה מאמרים, שכל אחד מהם עוסק בסוגיה אחת שפתרוניתה האסכולאיים התערערו:

א. הישארות הנפש.

ב. הודעת העתידות: החלום, הקסם והנבואה.

ג. ידיעת האל בפרטים.

ד. השגחת האל בעולם.

ה. גרמי השמים.

ו. חידוש העולם.

אולם מלבד חיבוריו הפילוסופיים חיבר הרלב"ג פירושים

פילוסופיים לכל ספרי התורה והנביאים בשיטה מיוחדת שהדגישה את מוסר ההשכל ("התועלות") היוצא מן הספרים הללו, ופירושים אלה התפשטו בעם וזכו להשפעה רבה.

יחסו אל הרמב"ם: הערכה וביקורת חריפה

כאמור, התייחס הרלב"ג אל הרמב"ם בכבוד רב, אבל כפילוסוף עצמאי מתח עליו ביקורת, ולעיתים ביקורת חריפה.

זו היתה ביקורת שאפשר להציגה מכיוון מנוגד לזה של אלבלג, שרצה להפריד את תחום העיון הפילוסופי-מדעי מתחום הלימוד התורני. הרלב"ג קיבל ללא סייג את ההנחה שיש זהות בין הפילוסופיה לתורה, וביקורתו על הרמב"ם ננעצה בנקודות שבהן התגלתה המתיחות שעוררה את החשד שיש סתירה בין דעתו האמיתית לדעתו המוצהרת. מנקודת ראותו העידה מתיחות מסוג זה על כישלון. הפילוסופיה אינה זקוקה לחידות ולסודות, ועליה להוכיח את ההתאמה בין הפילוסופיה לתורה בראיות גלויות. כמובן, הוא לא התעלם מפשטים הסותרים אמת פילוסופית שמוכרחים להוציאם מידי פשוטים: "כי אין התורה נימוס יכריח אותנו להאמין הדברים הכוזבים"; מהיבט זה ייחס לרמב"ם הישגי פרשנות נפלאים. אבל קביעה זו איזן מיד בטענה שלא רק לפילוסופיה יש תפקיד בביאור התורה, אלא גם לתורה יש תפקיד בהיישרת הפילוסוף אל האמת בסוגיות קשות במיוחד, שלולי התורה היינו נבוכים בחקירתנו בהן. "כי אנחנו לא נטינו לזה הדעת שנטה אליו העיון אם לא מפני ראותנו שהוא מסכים לדעת תורתנו. כי לא יותר ההימשך לעיון שיימצא חולק על האמונה. אבל כשיהיה זה, ראוי שייחס היעדר ההסכמה לקיצורנו". והוא מעיד בכמה מקומות שהתורה הנחתה אותו להשגת האמת במחקר.

השיטה שהוא מציע היא אפוא חקירה חופשית על יסוד הניסיון וההיגיון, אבל מתוך שמירת ההיגד התורני כהנחיה אל האמת, וכל-כך מפני שהיה בטוח מראש שהשקפה מחקרית ביקורתית ומדויקת תעלה בקנה אחד עם התורה. "וראוי שתדע שכבר קרה לנו במה שנזכר בתורה מעניין חידוש העולם הפך זה העניין. רצוני שלא נצטרכנו ללחץ עצמנו לבאר מה שבא בתורה באופן נאות אל העיון,

אבל היה מה שבא בתורה מזה סיבה באופן מה אל שיגיע לנו האמת בזה מדרך העיון... וראוי היה שיהיה כן בתורה וזה כי התורה למה שהיא נימוס ויִדְרֵךְ בה האדם אל קניין שלמותו האחרון."

אם נשווה דברים אלה לדברי הרמב"ם, שלא פשט הכתובים הוא המחייבנו להחזיק באמונת החידוש, כי אם צורך ביסוסה של התורה כשלעצמה – יהיה ההבדל שבינו ובין הרלב"ג ברור מאוד. על יסוד זה מתח הרלב"ג ביקורת חריפה גם על מושג "האמונות ההכרחיות" במשנת "מורה נבוכים", על שיטת הביאור האלגורית של המקראות, ועל הכתיבה בדרך של הַסְתֵר ורמז; "אבל המחברים אשר לא ינהגו כמו זה המנהג, אלא שהם מוסיפים העלם והסתר בדבריהם מצד סידורם או לעומק לשונם... הם לא די שלא יועילו למעיין, אלא שיוסיפו על מבוכתו מבוכה. האלוהים, אם לא שתהיה כוונת המחבר להעלים מההמון המעיינים שלא יבינו דבריו אלא יחידים להיות דבריו כשיובנו להמון מזיקים". במשפט האחרון יש אמנם פתח היתר לרמזים. אבל אופייני שהרלב"ג דן באותן סוגיות שהרמב"ם הצניע בגילוי גמור: "אבל אנחנו כוונתנו הפך הכוונה ההיא, וזה שאנחנו נרצה שנשיב בהרחבת לשוננו וביאורו וטוב הסידור כוונתנו למעיין מבוארה עם עומקה".

הישגיו המדעיים של הרלב"ג

נקל להבחין בביקורת זו בהשפעת הוויכוח סביב "המורה". אולם לא נוכל להבין את גישתו של הרלב"ג אם לא נביא בחשבון את שינוי הרקע הפילוסופי ואת הישגיו המדעיים העצמיים של הרלב"ג.

אשר לשינוי הרקע הפילוסופי, כזכור, התמורה שהכניס פירושו הרדיקלי של אבן-רושד הקשתה את התאמת הפילוסופיה לתורה, ומצד שני, התעורר ויכוח תוך-אסכולי על הפירוש הנכון לאריסטו. משמע הדבר – שהשיטה האריסטוטלית שוב לא יכלה להציג את עצמה כשיטה סגורה.

נוספו על כך ההתפתחויות במחשבה הנוצרית בזמנו של רלב"ג. גם הן פתחו מחדש כמה סוגיות עיקריות בתורת ההכרה ובמטפיזיקה. אם הרמב"ם קיבל את פילוסופיית אריסטו כשיטה מושלמת

ומוסכמת, הרי הרלב"ג קיבלה כשיטה פתוחה שלא פתרה את כל בעיותיה ואפשר לבקר בה לא רק מסקנות מסוימות הנוגעות לדעת התורה, אלא יסודות לגופם.

כאמור, חידש הרלב"ג את מדע האסטרונומיה על סמך תצפיותיו. היתה לכך חשיבות רבה מאוד לגבי הסוגיה של חידוש העולם יש מאין. נזכור כי הרמב"ם הסתמך על הפער בין האסטרונומיה הפטולמאית ובין הפיזיקה האריסטוטלית כדי להוכיח שסבירות חידוש העולם גדולה מסבירות קדמותו. הרלב"ג סגר את הפער הזה על-ידי התאוריה האסטרונומית החדשה שלו, ובכך הוכיח את עצמאותו, הן לגבי אריסטו והן לגבי הרמב"ם.

נבעה מכאן תפנית פילוסופית לא רק לגבי הרמב"ם, אלא לגבי תולדות הפילוסופיה הכללית. הרמב"ם ביסס את פתרונו תיו לבעיית הפערים בין הפילוסופיה ובין התורה על ההנחה שגבולות השיטה הפילוסופית קבועים ומוצקים, ועל-כן הסוגיות שאריסטו לא הצליח להגיע בהן לידי הכרעה מופתית הן, עקרונית, מעבר ליכולת ההשגה של שכל אנושי, ועל-כן נוכל לקבל בהן את דעת התורה על יסוד ההתגלות, ואילו הרלב"ג, היודע שהשיטה האריסטוטלית אינה מוגמרת, ושמה שאינו ודאי היום – ייתכן שיתברר מחר, מסרב להכיר בגבולות עקרוניים למחקר. אדרבא, על יסוד ההנחה שהמחקר מתקדם וכובש תחומי אמת חדשים טען מצד אחד, שהתורה מְנַחֶה את המחקר, ומצד אחר, שכל הוראה תורנית ניתנת עקרונית לביאור פילוסופי.

התוצאה הפרדוקסית היא שהתביעה לרציונליזם עקבי עולה בקנה אחד עם התביעה להתאמה בין הפילוסופיה לתורה או ביתר חידוד: הרלב"ג מגיע לכלל מסקנה שעל-ידי דיון פילוסופי עקבי יותר מזה של הרמב"ם ואף של אריסטו – אפשר יהיה להגיע להתאמה עקבית יותר בין הפילוסופיה ובין התורה. ואכן הוא יצא לבחון מחדש, מתוך עמדה ביקורתית, מושגי יסוד של הפיזיקה האריסטוטלית כדי להגיע מתוך השקפה עקבית יותר קרוב יותר לפשוטו של מקרא. על רקע זה נראית ההנחה שיש לפרש את התורה לאור הפילוסופיה ואת הפילוסופיה לאור התורה כעמדתו הכנה של פילוסוף תורני, שאמונתו בזהות התחומים כנה ופשוטה.

פילוסופיית הדת של הרלב"ג

נפתח את עיוננו בתאולוגיה של הרלב"ג בנקודה הרגישה ביותר במשנתו הדוגמטית של הרמב"ם – חידוש העולם יש מאין. זוהי, כזכור, נקודת ההכרעה בשאלת היחס שבין הפילוסופיה לתורה. אם אפשר לקיים את הנחת החידוש על-פי המחקר השכלי – אפשר לקיים את מתן תורה כהתגלות אלוהית לעם כולו, כלומר, כ"תורה מן השמים", ואם העולם קדמון ומאורע על-טבעי אינו באפשר, הרי התורה אינה אלא יצירת אנוש.

הרלב"ג מסכים להנחה הזאת, אבל דווקא משום כך אין הוא מרצה ממצב הדיון כפי שהונח על-ידי הרמב"ם. ראשית – ספק אם האמין במה שהודה; שנית – אפילו האמין במה שהודה, לא הוכיח את החידוש, אלא רק הניחו כמסתבר יותר, ותלה את ההכרעה במה שלמעלה מן ההשגה. שלישית – הטענה שעל-ידה ביקש להוכיח שהראיות לקדמות העולם מן הפיזיקה האריסטוטלית אינן מופתיות נתגלתה על-ידו כמוטעית. כזכור טען הרמב"ם שאין להקיש מדבר לאחר שנתהווה על דבר שבתנועה אל ההווה. אולם לדעת הרלב"ג, חוקי השכל הם כלליים ונצחיים. הם תופסים תמיד. אם מחייבת התנועה תנועה קודמת והזמן מחייב זמן קודם, ואם מחייב ה'יש יש שקדמו, הרי כלל זה חל תמיד, ולא ייתכן שיהיה מושג במחשבת האל דבר שהוא אבסורד במחשבת האדם. משמע: אם משפטי הפיזיקה של אריסטו עצמם נכונים בוודאות, אין מנוס מהמסקנה שהעולם קדמון. ועוד: הרמב"ם נסמך על אי יכולתם של אריסטו ושל פרשניו לתת הסבר סיבתי רצוף לתנועת גלגלי השמים, וגם זאת נתלה בטענה שלא תיתכן ידיעה ודאית ומדויקת בתחום האסטרונומיה. על סמך הישגיו בתחום זה חלק הרמב"ם על קביעה זו: אפשר להגיע למסקנות ודאיות על יסוד תצפיות מדויקות.

על יסוד כל אלה ניגש אפוא הרלב"ג לדיון גלוי, כדי להוכיח במופת ולא על דרך ההסתברות גרידא שהעולם מחדש. שלוש מטלות פילוסופיות הצטרפו בדיון זה לאחת: ביקורת הפיזיקה האריסטוטלית והאסטרונומיה הפטולמאית, הוכחה שהמדעים פתוחים למחקר חדשני, וההוכחה שהתורה מְנַחֶה את הפילוסופיה לגילוי האמת המדעית.

הרלב"ג פותח את הדיון בבעיית החידוש מנקודת הראות של הפיזיקה, ולצורך זה הוא מעלה לבחינה מחדשת את ההבחנה בין ישים מחויבי מציאות, שסיבת מציאותם בהם עצמם, לִישים אפשרי המציאות, שסיבת מציאותם חיצונית להם, והם בהכרח מחדשים. כיצד נבחין ביניהם? תשובתו של הרלב"ג היא שקל להגיע אל ההבחנה הברורה מצד תכליתם של הישים הנחקרים: ישים שתכליתם בהם עצמם והם משיגים אותם על-ידי חוקיות פנימית עצמית הם מחויבי המציאות ואינם נתלים בסיבה חיצונית. ואילו ישים שתכליתם בִּיש אחר חיצוני להם שאינו נובע מחוקיותם העצמית הם אפשרי המציאות ונתלים בסיבה חיצונית שקבעה להם את תכליתם וגרמה להם לנוע לקראתה.

נובע מכאן שאם נוכיח שכל הישים בעולם המוכר לנו מכוונים לא רק לתכלית עצמם, אלא בעיקר לתכלית חיצונית להם, נוכיח ממילא שהעולם מחדש.

נתבונן אפוא בכל הישים הידועים, וניווכח מיד שיש בהם תכונות שאינן דרושות להם לתכלית עצמם: בדומם נמצא תכונות שהם לתועלת הצומח, בצומח תכונות שהם לתועלת בעלי החיים, ובבעלי החיים תכונות שהם לתועלת האדם. היפוכו של דבר בנמצאים שלמעלה מן האדם שיש בהם תכונות שהם לתועלת הישים שמתחתם, והם הכוכבים, הפועלים פעולות שונות בעולמנו, שבלעדיהם לא היה מתקיים. לדעת הרלב"ג מעידות העובדות הללו שהם נוצרו על-ידי יש בעל כוונה ורצון, ואין הם מחויבי המציאות מצד עצמם; והרי זו הוכחה ברורה שהם מחדשים.

נקל להיווכח כי הנחה זו סוטה מן ההשקפה האריסטוטלית בעניין מהותי שגם הרמב"ם הסכים לו, דהיינו: שכל יש ויש נמצא לשם עצמו ושואף אל שלמותו, והאחרות מושגת על-ידי היכללות כל הישים בישותו האורגנית של היקום, שהאל הוא צורתו. אדרבא, טוען הרלב"ג: המבנה הפיזיקלי של היקום מעיד שחלקיו השונים מתקיימים אמנם גם לשם עצמם, אבל בעיקר לשם זולתם. אבל הסטייה מאריסטו בעניין מהותי זה איפשרה לו לטעון שהקביעה שהאל הטרנסצנדנטי לעולם רוצה במציאות היקום מוכחת בוודאות גמורה מן המבנה הפיזיקלי של היקום.

על סמך הוכחה ישירה זו יכול היה הרלב"ג לבטל את טענת הרמב"ם שלא נוכל לדון בחוקיותו של יש בעת שהוא מתנועע לקראת מציאותו מן החוקיות המתגלה בו כשהוא נמצא. במקום טענה זו הוא מציע טענה אחרת: יש להבחין בין סיבות מציאותו של כל חלק מן השלם לסיבות מציאותו של השלם, וטענה זו פותחת לו פתח לבקר את מושגי הזמן והתנועה של אריסטו ולבטל את ראיותיו לקדמות העולם, המתבססות על איך-סופיות התנועה והזמן.

מושג הזמן של הרלב"ג

הרלב"ג מקבל את הגדרת אריסטו לזמן, שהוא מידת התנועה. אף-על-פי-כן, מושג הזמן שפיתח שונה מהותית מזה של אריסטו. הוא אינו מקבל את ההנחה שהזמן נמצא בכוח בכל חלקיו באותו מובן, או במילים אחרות – שהמשפט הקובע שהעבר כבר אינו, מבחינת ההווה, שווה במשמעותו למשפט הקובע שהעתיד עדיין אינו. העבר – טוען הוא – קרוב יותר להיות בפועל מן העתיד, ואם כך, בטלה תמונת המחזוריות של הזמן האריסטוטלי ובאה במקומה תמונת זמן שאפשר לציירה כקו נמשך ולא כמעגל. קו המתקדם מן העבר אל העתיד. מה עומד מאחורי תפישה זו? ראשית ההכרה הברורה של הרלב"ג שהמדעים והיצירה התרבותית בכללותה אינם מוגמרים ושלמים – אלא הם בבחינת מערכת פתוחה ומצטברת, ונשלמת בהתמדה. יש התפתחות בזמן, והוא מודד לא תנועה השבה על עצמה, כי אם יצירה. ולכן העבר הוא בפועל. הוא קיים ביסוד ההווה בעוד העתיד הוא באמת בכוח בלבד, והוא טעון חידוש.

עם זאת, ברור שתפישה זו קרובה יותר לתפישת הזמן ההיסטורי של המקרא, שאינה מחזורית, אלא מתארת תהליך של התקדמות והתרחשות בעלת משמעות. בזאת יש אפוא התקרבות אמיתית אל התפישה המקראית, לא רק מבחינת רעיון חידוש העולם, אלא מבחינת הבנת התכלית שאליה מנהיג אלוהים את האנושות כולה.

אולם אם העבר הוא בפועל יחסית לעתיד, פירוש הדבר שלא ייתכן שעבר זמן איך-סופי עד לכל נקודת הווה בזמן. גם על-פי אריסטו איך-סופיות בפועל היא אבסורד בלתי נתפש, וההוכחה שהביא רס"ג לחידוש העולם על יסוד טענה זו חוזרת ומקבלת את תקפותה. דין

הזמן כדין המקום. הזמן מוכרח להיות סופי מבחינת ראשיתו. לאותה מסקנה הגיע הרלב"ג גם מתוך בחינת מושג הזמן כמידת התנועה. מידה היא ממהותה מוגבלת. אחרת אין היא מודדת. כשם שהמקום מקיף את תכולתו, כך גם הזמן מקיף את התנועה המוכלת בו, ובסוגיה זו משתמש הרלב"ג בכלל שמעמד החלק לגבי המכלול אינו כמעמדו של המכלול. כשאנו תופשים כל יחידת זמן בבחינת חלק מרצף זמן מקיף יותר, נכון שתחילתה נראית לנו תמיד אחרי זמן שקדם לה וכל הווה נתפש כסוף העבר וכראשית העתיד ואפשר לחלק אותו עד לאינסוף, כפי שטוען אריסטו. אולם כל יחידת זמן, כשהיא נידונה מתוכה כשלמות, היא מוגבלת ואחת, כלומר: מידת הזמן של תנועה מסוימת מרגע שהחלטנו להתחיל בה עד לרגע שהחלטנו לסיימה – היא יחידה סופית ומוגבלת ממש כמו יחידת המקום. ומאחר שמושג השלם, הנתפש מתוך עצמו, קודם למושג החלק, שהוא קטע מרציפותו, הרי כשם שהמקום בכלל הוא אחד ומוגבל, מן ההכרח שנניח שגם הזמן בכלל הוא אחד ומוגבל מנקודת ראשית מוחלטת שלא קדם לה זמן.

הביקורת על מושג התנועה של אריסטו דומה לביקורת על מושג הזמן: כל יחידת תנועה היא מוגבלת וסופית. אחרת היא לא תהיה בת מדידה. לכן התנועה בכלל מן ההכרח שתהיה סופית, אף שלאחר מכן היא ניתנת לחלוקה. בנקודה זו אפשר להצביע על אבסורדים רבים הנובעים מן ההנחה שהתנועה היא אינסופית. למשל: התצפיות מראות שתנועות הכוכבים אינן שוות במהירותן. פירוש הדבר שלכל גלגל מהירות משלו, ואם תנועתם היא אינסופית, נצטרך לטעון שאינסופיותו של הגלגל המהיר גדולה מאינסופיותו של הגלגל האיטי...

האמור בתנועת העצמים אמור גם בתהליך התהוותם. נכון שכאשר מתבוננים בכל עצם כחלק מתוך שלם, הוא מתהווה מתוך עצם שקדם לו, וכך אין אדם שלא נולד מהזרים שקדמו לו. אבל כשאנו מתבוננים בכל עצם לחוד כיש בייחודו ובחד-פעמיותו, הריהו "בתוך עצמו" – יחידה שלמה וסופית. בתור שכזה לא קדם לו עצם, אלא יש לו התחלה וסוף משלו, והוא נידון כמחודש. ועל-כן, גם המציאות כשהיא נידונה בכוליותה היא חד-פעמית ומחודשת.

הקושי בפתרון בעיית הבריאה: קדמות החומר

הרלב"ג מתח ביקורת על קביעות מרכזיות בפזיקה של אריסטו, אבל נקל לראות ששיטתו עדיין אריסטוטלית ביסודה, גם מן הבחינה הקוסמולוגית (תורת גלגלי השמים) וגם מבחינת מושג החומר ומושג הצורה, הבכוח והבפועל וההגדרות של מושג הזמן ומושג המקום ביחס לתכולותיהם. משום כך אין תימה שהוא נתקל בהמשך הדיון בקשיים רציניים. הוא הצליח להוכיח את חידוש הזמן, התנועה וההתהוות, אבל לא הצליח להוכיח שהחידוש הוא "יש מאין".

הכלל האריסטוטלי, שמן האין לא יצא אלא האין, נשאר שריר וקיים גם לגבי האל. ומאחר שקיבל הרלב"ג גם את תפישת האלוהות האריסטוטלית כשכל המשכיל את עצמו, ודחה את תורת האלוהות הנאופלטונית, שעל-פיה העולם נאצל מתוך האל, הוא מוכרח להניח חומר קדום שממנו נברא העולם בבחינת "ההתחלה" שאיננה תלויה באל. כמובן ההנחה הזאת עלולה להפיל את כל בניינו. לדעת אריסטו, אין חומר ללא צורה, על-כן אם החומר קדום – העולם קדום. ועוד: קדמות החומר מנוגדת להשקפה התורנית שרצון הבריאה של האל הוא ריבוני ואינו מותנה בגורם חיצוני לו. כדי להיחלץ מן הקשיים הללו המציא הרלב"ג את המושג "חומר בלתי שומר תמונתו", דהיינו חומר סביל לחלוטין, שאין בו תנועה ועל-כן אינו בזמן, ואין הוא סיבה פעילה ליקום – אלא מצע לקיומו. כלומר, פוטנציאליות מוחלטת שלא תצא אל הפועל מעצמה, אלא רק על-ידי רצון האל. זהו מאמץ אינטלקטואלי מרתק לאפס את החומר עד ל"מינימום" ההכרחי ביותר, כדי שיהווה מצע ליש, ועם זאת לא ייתפש כגורם פעיל בבריאה. אבל המאמץ כשלעצמו מעיד על סתירה שאין ליישבה, מפני שחומר חסר צורה העומד על גבול היש והאין הוא פלפול אבסורדי שיכול לשכנע רק את מי שזקוק לו נואשות.

הקשיים מנקודת הראות של תורת האלוהות

הרלב"ג טוען, כזכור, שההתכוונות הרצונית הניכרת בתכונות שיש בעצמים לתועלת זולתם מוכיחה שהעולם מחודש על-ידי גורם חיצוני לו. קביעה זו מחייבת אל בעל רצון וכוונה שאינו פועל בשביל עצמו, אלא למען זולתו כדי להיטיב. גם מבחינה זו שיקם הרלב"ג טיעון

כלאמי של רס"ג, ובאמצעותו חזר אל התפישה המקראית. אבל עם זאת, לא היה הרלב"ג מוכן לוותר על ההנחה האריסטוטלית שלאחר הבריאה מתקיים העולם על-פי החוק המוטבע בו. כלומר: לאחר שהעולם נברא הריהו "נוהג כמנהגו", ופירוש הדבר שהאל אינו צריך להמשיך ולהנהיג אותו או להשפיע בו את השפעתו. רצון האל מתגלה באופן זה במאורע חד-פעמי של בריאה. לאחר מכן הוא נתפש כשם שאריסטו תפשו, כשכל המשכיל את עצמו. המסקנה הבעייתית היא שכשם שעלינו להניח "חומר בלתי שומר תמונתו כתנאי לבריאה, עלינו להניח גם אקט של רצון חד-פעמי באל, שהוא בבחינת חריגה מ"טבעו" הרגיל. פעם אחת יוצא האל מגדרו כדי להיטיב ובורא את העולם. לאחר מכן הוא ממשיך לחשוב את עצמו, והבריאה מתקיימת בהתאם לחוקיות שנטבעה בה. אם כך, מה מקור חידושו של הרצון באל, ואיך אפשר להסביר חריגה כזאת של אלוהים מתוך עצמו? כלום אין זה שינוי באל שעל-פי אריסטו הוא נצחי ואינו בר שינוי?

על תמיהות אלה אין הרלב"ג משיב, אף שדחה את דרכו של הרמב"ם בקביעת הגבול שהושם למחשבת אדם.

תורת האלוהות של הרלב"ג

כאמור, מושג האלוהים של הרלב"ג הוא כשלעצמו אריסטוטלי: אחדות מוחלטת של "השכל" "המשכיל" ו"המושכל". האל חושב אפוא את עצמו, ומחשבתו את עצמו היא אידאלית. כיוון שבריאת העולם נתפרשה אצל רלב"ג כמו אצל אריסטו כהתפרטות מכלול הדעת הצורנית מתוך התגשמותו כריבוי של צורות נבדלות בחומר "הבלתי שומר תמונתו", יש להסיק שבידיעתו את עצמו יודע האל את כל הצורות שהוא סיבת התגשמותן בחומר, אותן צורות שהאדם לומדן מתוך הסתכלות במציאות החיצונית המוגשמת. הבריאה מוכיחה עוד שהאל אינו רק משכיל, אלא גם רוצה, ורצונו זהה עם חוכמתו. אבל נזכור שוב כי הרלב"ג דחה את כל הגרסאות של תורת אצילות נאופלטוני. האל נתפש אצלו כישות טרנסצנדנטית מוחלטת הבוראת ברצייה פשוטה שכיוונה את הטבע כישות הפועלת על-ידי חוקיות הנטועה בה, וזוהי הסטייה היחידה של

רלב"ג ממושג האלוהים של אריסטו.

מובן מאליו שנובעות מתפישה זו מסקנות רדיקליות לגבי היחס שבין אלוהים לעולמו בכלל ובינו לאדם בפרט.

דחיית תורת התארים השלייים של הרמב"ם

המסקנה הראשונה נוגעת לתורת התארים השלייים של הרמב"ם. הרלב"ג דוחה אותם מכל וכול, ואלה נימוקיו:

א. תואר שליילי כמות שהרמב"ם מגדירו הוא "שליילת ההיעדרים", כלומר, שליילת השלילה, והרי כל תלמיד מתחיל בתורת ההיגיון יודע שאם יש לשליילת השלילה משמעות, היא חיובית. באומרנו שהאל אינו סכל, אמרנו למעשה, שהאל הוא חכם, ואם אנו מסוגלים להבין מה שאמרנו על האל, על כורחנו אנו מבינים חוכמה באל כדרך שאנו מבינים חוכמה באדם. המסקנה הנחרצת היא שתורת התארים של הרמב"ם היא לדעת הרלב"ג משחק מילולי ריק מתוכן. לכל היותר הוא מסתיר דעה הפוכה שהרמב"ם לא רצה לגלותה.

ב. כי היחס הסיבתי שבין האל לעולם מחייב שנניח הקבלה ביניהם. אריסטו קבע בצדק שאין במסובב מה שאין בסיבה. אי-אפשרי אפוא שבשכל אלוהי נתפש כאפשרי מה שמוכח כבלתי אפשרי בשכל אנושי, ואי-אפשר שלא תהיה התאמה בין המושג בשכלנו למושג בשכל אלוהי. משום כך ראוי לנו לתאר את האל כנמצא, כאחד, כקדמון, כחכם וכד', בדרך חיובית. אמנם גם הרלב"ג מסכים כי אין האדם יכול להשיג את האל – זאת משום שאין הוא יכול להקיף את המציאות כולה בידיעה אחת, ואילו יכול היה להשיג את האל – הרי היה הוא בעצמו האל. אבל יודעים אנו שהוא נמצא, אחד, חכם, רוצה ונצחי בלי שנקיף את מציאותו, את אחדותו, את חוכמתו ואת רצונו ואת נצחיותו.

ג. מכאן לטענה הבאה: יש כמובן הבדל בין כל תואר ותואר כשהם מיוחסים לאל ובין אותם תארים כשהם מיוחסים לברואיו. האל הוא סיבת הכול. הוא מקור כל התארים, לכן הוא קודם במציאות, באחדות, ובכל שאר התארים לכל ברואיו, ויתר על-כן: המרחק שבין הראשון, הנצחי והמוחלט ובין המאוחר המסובב ממנו גדול

לאין-סוף. אולם למרות המרחק הזה, השימוש במושג "נמצא" לגבי האל ולגבי אדם אינו ב"שיתוף-השם" גמור, כדעת הרמב"ם, כי אם "בקדימה ואחור", במשמע זה שמציאות האל קודמת סיבתית, והיא מקור למציאות האדם וכד'.

מתעוררת השאלה: האם ריבוי התארים אינו יוצר ריבוי באל? ותשובת הרלב"ג היא שהריבוי נוצר במחשבת האדם על האל, אבל לא במושגו, כי התארים השונים מציגים את היבטיו השונים מבחינת האדם, ואילו במחשבת האל מתאחדים כולם. אבל אין בכך כל רבותא: גם במחשבתו של אדם על עצמו אין הוא מבחין בין מציאותו לאחדותו ובין חוכמתו לרצונו.

דחיית התאוריה של התארים השליליים מאפשרת אפוא לרלב"ג לקיים יחד, גם את ההשקפה האריסטוטלית העקבית וגם את ההשקפה התורנית העקבית: אריסטו ייחס לאל תארים חיוביים, וגם הנביאים עשו זאת. הבעייתיות שהרמב"ם התמודד איתה בתורת התארים שלו נראית מפרספקטיבה זו מלאכותית ומיותרת.

ידיעת האל את העולם ואת יצוריו

אולם הבעיה הגדולה של ההתאמה בין הפילוסופיה ובין התורה מתעוררת סביב שאלת "ההשגחה", ובראש ובראשונה: האם יודע האל את העולם ואת יצוריו כמות שהם מבחינת עצמם בזהותם האינדיבידואלית? אריסטו טען בעקביותו הנחרצת שהאל יודע רק את הצורות הנצחיות הנובעות ממנו ואת החוקיות הקובעת את היחסים ביניהם, אבל אין הוא יודע את הפרטים המשתנים, מתחלפים, מתהווים וקלים, שהם "למטה מכבודו", ביטוי שמשמעותו הפילוסופית היא שאי-ידיעתם של פרטים אלה, הנוגעים ליצורים נחותים מן האל, איננה פגם או בערות, אלא מעלה, שהרי תוקף של אמת יש רק לנצחי ולקבוע ולא למתהווה ולמתחלף, וגם מבחינת החוכמה האנושית ידיעת הפרטים היא רק אמצעי להכללה המושגת על-ידם.

הרמב"ם התגבר על דעת אריסטו על-ידי הטענה שהאל יודע את

הפרטים מפני שהוא סיבתם הראשונה המגיעה אליהם באמצעות העצמים המתווכים בין אלוהים לעולם הארצי. אולם טענה זו מבוססת על תפישה נאופלטונית של האלוהות, שהרלב"ג דחה אותה מכל וכול. עקביותו חייבה אפוא שיקבל את מסקנת אריסטו ללא שום סייג:

האל אינו יודע את הפרטים. אין זו מגרעת באל, משום שידיעת הפרטים היא למטה מכבודו של האל. אבל האם פירוש הדבר שהאל אינו משגיח בעולמנו? תשובה חיובית על שאלה זו פוגעת באמונת יסוד של התורה, ופילוסוף דת תורני לא יוכל לקבל אותה.

בעיית ההשגחה

כיצד פותר הרלב"ג את בעיית ההשגחה? כזכור, לדעתו, אחרי מאורע הבריאה "עולם כמנהגו נוהג". זוהי השקפה אריסטוטלית עקבית, מנוגדת לדעת הרמב"ם שהנס נכנס למהלך ההיסטוריה כמאורע שיבטיח את התקדמות הגשמת ייעוד האל בהיסטוריה. הרלב"ג, שגם הוא האמין בהתפתחות היסטורית, אך לא תלה אותה בהתערבות אלוהית מתמדת, חיפש את החלופה בחוקיות אינהרנטית שנקבעה מלכתחילה בבריאה, ומצא אותה באסטרולוגיה, שאליה התייחס כאל מדע אמפירי. קשה להתגבר בהקשר זה על התובנה שלפנינו תקדים לתאוריה המטריאליסטית של מרקס, שחתרה לעגן את הקידמה בחוקיות המוטבעת בחומר.

לדעת אריסטו, תנועת הגלגלים היא הגורמת לחומר ההיולי לקבל את צורת היסודות, וליסודות שיתערבבו ויצרו על-ידי כך את ההכנה לקבל צורות גבוהות יותר. הנהגת העולם על-פי טבעו ניתנה להתפרש בכלים האריסטוטליים רק בדרך זו. החידוש של הרלב"ג, המבשר את מחשבת הזמן החדש, הוא שהחוקיות האינהרנטית בטבע יש בה פתיחות לקידמה שאינה נובעת מהתערבות על-טבעית.

הרלב"ג גרס כי הנהגת העולם כפי טבעו יש בה גם קביעה הכרחית של המאורעות העוברים על הפרטים כפרטים, שעל-פי אריסטו הם עניינו של המקרה. וגרסה זו היתה מבוססת, הן על האסטרולוגיה, שהרלב"ג קיבלה כמדע ניסיוני ודאי, והן על הנחתו שגלגלי השמים לא נבראו לצורך עצמם בלבד, אלא יש בהם רכיבים שנבראו לשם

פעולה בִּישִׁים זולתם. השפעתם על עולמנו אינה נובעת אפוא מכורח מהותם, אלא הם פועלים מתוך התכוונות אל זולתם, והתכוונות זו, שכליה הם הכוכבים והמזלות, היא הקובעת לא רק את המהלך הכללי של ההתהוות, כי אם גם את פרטיה. קיימת אפוא מערכת פנים-עולמית הקובעת את כל ההתרחשויות ההיסטוריות בעולמנו על-פי תוכנית שנקבעה מראש.

השקפה זו השפיעה על תפישת תפקיד השכל הפועל במשנת הרלב"ג. על-פי התפישה המקובלת בימי הביניים, השכל הפועל הוא אחדות כל המושכלות של עולמנו; על-פי תפישת הרלב"ג, הוא כולל גם את החוקיות המאחדת את המציאות ומקדמת אותה. פירוש הדבר שהחכם המתעלה על-ידי מחקריו ומתדבק בשכל הפועל יוכל לנבא את העתיד. זוהי תפנית רבת-משמעות: הרלב"ג ייחס לשכל הפועל את מה שנמנע מלייחס לאלוהים. "השכל הפועל" הוא "המלאך" הממונה על עולמנו, ואפשר לומר שהוא המשגיח בו. אלא שאין לו שלטון לשנות את מערכת הכוחות הפועלים שנקבעה מראש בבריאה. כמובן, עדיין אין דברים אלה פותרים את כל בעיית ההשגחה, הם קובעים רק שכל פרטי המאורעות בעולמנו אינם מקריים, אלא הם קבועים על-פי תוכנית. אבל רעיון ההשגחה מתבסס על ההנחה שיש לאדם חופש בחירה, ושהאל מתערב על-ידי שכר ועונש. נזכור כי הרמב"ם הגדיר את ההשגחה כ"דין". האם מאפשרת השקפת הרלב"ג לאשר הגדרה תורנית זו?

גם על כך ביקש הרלב"ג להשיב בחיוב. כל יצורי העולם מתקיימים לדעתו על-פי הגזירה הסיבתית הנקבעת על-ידי תנועת גרמי השמים, אולם לאדם ניתנה היכולת לשקול ולבחור. זאת משום שניתנה לו היכולת לשער במידה מסוימת את העתיד.

מובן מאליו: בחירת האדם אינה יכולה לשנות את גזרת גרמי השמים. אבל השפעתם תלויה לא רק במה שהיא "שופעת", אלא גם בתכונותיהם של הישים המושפעים מהם. האופן שבו הם מציבים את עצמם באותה השפעה גם הוא קובע את גורלם, וזהו מקור ההבדל בין כל היצורים שאינם שליטים בטבעם ובין האדם, המסוגל לשנות את טבעו על-פי בחירה. השפעת גרמי השמים אינה משתנה, אבל תוצאתה יכולה להשתנות על-ידי החלטותיו הרצוניות של האדם,

ותוצאות אלה אפשר להגדיר כהשגחה לשכר ועונש. אם פעל אדם מתוך הבנה נכונה של העתיד – ייגמל לטוב, ואם יפעל מתוך בערות – ייענש כגמולו.

דומה כי דווקא בנקודה זו בולטת העובדה שהרלב"ג קיים את ההיבט הטפל ברעיון ההשגחה מנקודת הראות הדתית, אם כי הוא הוא ההיבט שהודגש במחשבה העממית, דהיינו – שאין מקריות בגורלו של האדם, שגורלו נקבע מגבוה. אבל הוא שילם על כך בווייתור על החלק העיקרי מן ההיבט הדתי-מוסרי שהיה חשוב בעיני הרמב"ם: שההשגחה מבטאת יחס גומלין בין האדם לאלוהיו.

הסבר הנס

תופעת הנס הוסברה על-ידי הרלב"ג בדרך דומה: יחס הגומלין בין בחירה אנושית לגורל קבוע מראש. השאלה שהתעוררה על-ידי הסבר זה היא: מדוע איננו מתנסים בנסים בכל עת? מדוע הם נדירים כל-כך?

על כך באה שוב התשובה: שהכול תלוי לא רק בהשפעת הגלגלים והכוכבים, אלא גם בנכונות שמצד בני האדם. הנסים מתרחשים כאשר נמצאים בני אדם או קיבוצים הראויים לכך מצד מעשיהם ותכונותיהם. גם בסוגיה זו קיים הרלב"ג את האמונה העממית בנסים כהתרחשות החורגת מן הטבע, ומצד היותה חלק מן המערכת ותלויה בהכנה – כהתרחשות המבטאת "השגחה"; אבל הוא ויתר על העיקר שהרמב"ם שמרו, דהיינו, על היות הנס ביטוי להתערבותו המכוונת של האל במהלך ההיסטוריה לשם תכלית עליונה. נמצא שהרלב"ג התקרב להשקפת ההיסטוריה המקראית, אבל ויתר לשם כך על עיקרה המוסרי.

בעיית הנבואה

מכל הנאמר לעיל קל לשער כיצד פתר הרלב"ג את בעיית הנבואה. הוא הסכים עם הרמב"ם שנביא צריך להיות שלם במידותיו, בשכלו ובכוח דמיונו. אבל מה שמייחדו כנביא איננו מצוי לדעתו בתחום השכלי-עיוני, אלא בתחום המנהיגות המדינית. זאת מפני שהוא מוכשר לחזות את העתיד בדייקנות גמורה, והוא יודע לתת את העצה

הנכונה בהתאם למה שצפוי להתארע. הדבר מתבטא בסגנון נבואותיו, שיש בהן תמיד התניה: אם ינהג העם באופן מסוים, תהיה התוצאה אחת, ואם ינהג אחרת, תהיה התוצאה שונה. העם נדרש לבחור, וזהו ההבדל בין נביא לקוסם.

ביסוד תפישה זו של הנבואה מונחת ההכרה שצפיית העתיד על-פי מצב מערכת גרמי השמים היא מדעית, ויתר על-כן: שמערכת גרמי השמים פועלת על כוח דמיונם ושכלם המעשי של בני האדם על-ידי חלומות וחזיונות שונים. הרלב"ג מסתמך בעניין זה על מחקר אמפירי: פיענוח חלומות נבואיים של בני אדם שכוח דמיונם מסוגל לזה. הניסיון מוכיח לדעתו כי פיענוח נכון של חלומות כאלה מביא תוצאות חיוביות. זוהי לדעתו תופעה מצויה ביותר, ואין מיוחדת לנביאים.

מה מבדיל אפוא את הנביאים מחולמי חלום ומקוסמים? ראשית: יש ביניהם הבדלים מבחינת הבהירות והדיוק של הצטיירות העתיד בדמיון (הדבר תלוי במקור ההצטיירות אם הוא מגרמי השמים או היישר מהשכל הפועל). שנית: לא די בחלום עצמו, שהוא פעולת הצטיירות בדמיון רגיש, נדרשת גם הידיעה "לקרוא" את החלום, כלומר: לפרשו (פרעה חלם חלום נבואי, אבל רק יוסף ידע לפענח אותו). אכן, אין לתמוה שדווקא רכי השכל נוטים לחלום חלומות נבואיים. הללו דמיונם עז ושכלם אינו מרסן את דמיונם, אבל אין חלומם מדויק, ואין הם עצמם יודעים לפרש את חלומותיהם.

הנביא הוא אפוא אדם בעל כוח מדמה זך מאוד ובעל שכל בהיר מאוד. הוא משיג במישרין מן השכל הפועל. חלומותיו בהירים וצלולים, והוא יודע לפרשם. ההוכחה היא שהנביא צודק תמיד ואינו טועה. מיתוספת על כך כמובן העובדה שהנביא משתמש בידיעתו למטרה נכונה ונשגבה. ומכל הבחינות האלה הוא נבדל מן הפילוסוף, מן הקוסם ומן המנחש. אולם דומה כי גם בזאת התקרב הרלב"ג אל הדימוי העממי של הנביא כחווה עתידות, ושילם על התקרבות זו במחיר הוויתור על שיעור הקומה הרוחני המוסרי המיוחד לנביא במשנת הרמב"ם.

תכלית האדם: שלמות ידיעת האמת הנצחית

נעיר לבסוף על שאלת ההנהגה הדתית הנכונה לדעת הרלב"ג. לפחות במקום אחד בחיבורו אמר הרלב"ג כי העובדה שהעולם נברא כמעשה של הטבה מחייבת שהאדם יודה על כך באופן שהפולחן יתפרש כביטוי של מחוות ציות והודיה לאל הבורא על חסדו. אבל מאחר שעניין הבריאה נשאר אצל הרלב"ג חד-פעמי, גם הטעם הסמכותי לקיום המצוות נשאר צדדי. על-פי עיקר תפישתו, נשאר הרלב"ג נאמן לאריסטו. תכלית האדם היא שלמות ידיעת האמת הנצחית. בזה תלויה גם הישארגת הנפש לאחר המוות. ואמנם בסוגיה זו – שבה תרם הרלב"ג תרומה מקדמת למחשבה הדתית – נסגור את דיונונו במשנתו.

בעיית הישארות הנפש

הדיון בבעיית הישארות הנפש נפתחה מחדש על-ידי התפשטות השקפת אבן-רושד על היחס שבין השכל הפועל ובין שכל האדם, אולם הרלב"ג העמיד אותה כדרכו ביתר חריפות על רקע המחויבות לאמת התורנית כפשוטה, ומבחינתה נראו כל הפתרונות שהתבססו על תורת הנפש האריסטוטלית, כולל פתרוננו של הרמב"ם, בלתי מספקים מכל וכול. אם ניתן דעתנו על דברי חז"ל כפשוטם, הרי אין הם מדברים על הישארות השכל, כי אם על הישארות הנפש, ולדעת הרלב"ג עניינה של הבחנה מושגית זו היא בהתייחסותם של חז"ל אל האישיות האינדיבידואלית במלוא פרטיותה. שני דגשים השתמעו מהגדרה זו:

- א. יש ערך נצחי לקיומו האינדיבידואלי של כל אדם בפני עצמו.
 - ב. יש הבדל בין נפש האדם ובין המלאכים ("השכלים הנפרדים"), ואין הוא נעלם גם אחרי המוות. אמנם, לפי התורה נפרדת הנפש מן הגוף וזוכה לחיים רוחניים, אבל היא נשארת אנושית ולא נעשית מלאכית.
- הפתרונות האריסטוטליים הידועים עד זמנו של הרלב"ג אינם עומדים בשני בחנים אלה של הישארות-הנפש האינדיבידואלית.

ניתוח הדעות בדבר הישארות הנפש

על רקע הפתרונויות האריסטוטליים שדחה הרלב"ג מפני דעת התורה, נתנסחה השאלה הפילוסופית באופן זה: מהו היחס בין נפש האדם לשכלו הנקנה מזה, ומהו היחס בין השכל הנקנה של האדם לשכל הפועל מזה? האם מחשבת כל אדם יחיד היא מחשבתו שלו אף כי הוא מושפע מן השכל הפועל או שמא, כפי שנובע מדעת אבן-רושד, השכל הפועל הוא החושב באמצעות שכלם ההיולי של בני האדם, ועל-כן שכלם הנקנה מזדהה עם השכל הפועל ומופק מפרטיותו? הדיון המפורט של הרלב"ג בשאלות אלה בוחן את כל הפירושים שנודעו בזמנו לרברי אריסטו. נסתפק בפירוש שהוא העדיף והסתמך עליו, והוא פירושו של אלכסנדר מאפרודיסייה – אחד מפרשניו הקדומים והמהימנים ביותר של אריסטו.

לפי פירוש זה שכלו ההיולי של האדם הוא "הכנה" (כשרון) נשוא בכוחות הנפש המשרתים את תהליכי ההכרה: הדמיון והחושים. כוחות אלה פועלים על-ידי אורגנים גופניים שבאמצעותם מחוברת הנפש לגוף, ועל-ידי כך נוצר חיץ בין השכל לגוף. הוא מהווה גם תשתית לאינדיבידואליות של החשיבה: כל יחיד חושב את מחשבתו שלו באמצעות חושיו האינדיבידואליים ודמיונו האינדיבידואלי, ועל-כן גם אם תסכים מחשבת ראובן עם מחשבת שמעון, כל אחד מהם חושב את מחשבתו בפני עצמו, בזיקה לכוחות ההכרה שלו, באופן שהאינדיבידואליות מופנמת אל האני החושב ואינה תלויה עוד בגוף במישרין.

ביקורת האינדיבידואליות בשיטה האריסטוטלית

נקל להיווכח כי מבחינת הישארות הנפש זוהי רק ראשית הדרך. הבעיה העיקרית היא: מה מקיים את האינדיבידואליות לאחר שניתק הקשר עם כלי הגוף? כלום אין אינדיבידואליות זו נשמרת רק כל זמן שהשכל הוא יכולת נשואה בכוחות הנפש והיא נעלמת כאשר נפסק הקשר עם הגוף, וממילא מכוחות הנפש המתגלים על-ידי פעולת האורגנים הגופניים? אמנם השכלה אינדיבידואלית נראית שלמה בתוכה ועומדת לעצמה, אבל עם זאת, תורת ההכרה האריסטוטלית

מזהה את השכל הנצחי עם ידיעה כוללת, ולידיעה כוללת אין קיום אינדיבידואלי נפרד: מה שאריסטו יודע באמת ומה שאפלטון יודע באמת – והידוע בשכל הפועל אחד הם! הקושי נעוץ אפוא בתפישתה של האינדיבידואליות לפי השיטה האריסטוטלית כתכונה של הגופים הגשמיים. עצמות רוחנית לא תוכל להיות יותר מאחת. פרטיותה תהיה כוללת-כול. על-כן גם באדם לא תישמר לפי זה האינדיבידואליות אלא מצד דבקותה בגוף. ההפרדה מן הגוף מבטלת אותה. אין מוצא אלא בניסיון לתקן תפישה אריסטוטלית זו. ואף-על-פי שגם בעניין זה לא הרחיק הרלב"ג לכת בביקורתו ונשאר אריסטוטלי בסופו של דבר, הרי בכל זאת הצביע על הבעיה העיקרית ותרם תרומה מקורית לפתרונה, והוא חידושו הפילוסופי החשוב בסוגיה זו.

כיצד תיתכן אינדיבידואליות שאיננה נשואה בגוף?

השאלה המתעוררת בהקשר זה היא: האם שלמותו של שכל נקנה אינדיבידואלי מאחדת אותו בהכרח עם השכל הפועל המשפיע בו את מושגיו, כפי שטענו אבן-רושד ורוב פרשני אריסטו לפניו? כנגדם טוען הרלב"ג שאפילו השכלה מושלמת של אדם אינה יכולה להגיע להשכלת השכל הפועל ולהתאחד איתה, כי כדי להגיע למעלה כזאת נדרשת ידיעת הכול כתוכן של מושכל אחד. האדם המשכיל באמצעות חושיו אינו יכול להבחין בכל אין-סוף הפרטים המרכיבים את העצמים שיש כנגדם מושכל בשכל הפועל, ועל-כן לא תהיה ידיעתו כוללת, כי אם חלקית; הוא לא יבחין גם בכל מדרגות הביניים שבין הדומם, הצומח, החי והמדבר, אלא רק במדרגות המציאות העיקריות, אולם בלא מדרגות הביניים לא נוכל לתפוש את ריבוי התופעות של עולמנו כרצופות לגמרי וכאדוקות זו בזו, לכן לא נוכל להשכיל אותן כתוכן של מושכל אחד. הווה אומר: ההגבלות הנובעות מתלות השכל האנושי בחושים מחייבות שידיעת האדם, גם אם אפשר שתלך ותתרבה, לעולם תישאר חלקית ומורכבת. ודוק: בהקשר זה מדובר בהגבלה שההיפרדות מן הגוף והחושים לאחר המוות לא תסיר אותה, מפני שהמגבלה אינה באיכות הידיעה מבחינת בהירותה וטוהרתה או עכירותה, אלא בהיקפה ובעצם תוכנה.

אבל גם כך נשאלת השאלה מה יכול לשאת את קיום השכל האינדיבידואלי הבלתי מושלם כאשר הוא ניתק מגוף? האם אינו מוכרח להיעלם עם הגוף? בנקודה זו הציע הרלב"ג את חידושו העיקרי. נזכיר תחילה כי בדיון על חידוש העולם הביע הרלב"ג את דעתו, שכל אדם כאשר הוא אדם פרטי מסוים הוא מחודש. זהותו האישית אינה מתן של הוריו, אלא היא נמצאת בתוך עצמה. על קביעה זו מיתוספת הקביעה שהעבר אינו בכוח כמו העתיד. מה שהיה הוא בפועל פחות מן ההווה, אך יותר מן העתיד, ופירוש הדבר הוא שלכל אינדיבידואל שהיה יש ערך חד-פעמי בפני עצמו והוא קיים באופן מסוים גם אם נעלם מבחינה גופנית. על כל אלה יש להוסיף כי לדעת הרלב"ג מקיף השכל הפועל בידיעתו לא רק את המינים ואת הסוגים, אלא גם את הפרטים ואת ההתרחשויות הפרטיות, כי ידיעת הכול פירושה ידיעת כל הפרטים הבונים אותו. על כך מתבססת אפוא טענתו הבאה שכל עצם ועצם הוא מושא של הסתכלות והשכלה מיוחדת לו. אין ההשכלה זהה עם מושכלי עצמים אחרים אפילו הם בני סוגו ומינו, לכן כל פעולה של השכלה, בתור שכזאת, יש לה מעמד נצחי בתוך עצמה. אם אתבונן בראובן ובשמעון, אשכיל על-ידם בדרך ההפשטה את צורת האנושות, אם זולתי יתבונן בלוי וביהודה, הוא ישכיל על-ידם אותה צורה כללית, אולם מושכלם של ראובן ושמעון אינו מושכלם של לוי ויהודה, ומושכל האנושות שלי אינו מושכל האנושות של זולתי. אלו הם שני פעלים שכליים נפרדים זה מזה, והם מכוונים למושאים שונים זה מזה. יש להם אפוא מושכלים נבדלים זה מזה בשכל של כל משתכל, וממילא בשכל הפועל.

בלשון הרלב"ג: "ייהיה המושכל אצלי דרך משל זולת המושכל אצל מי שקדמנו, כי המושכל אצלי הוא נסמך אל האישים הנמצאים עתה, והמושכל אצלם הוא נסמך אל האישים הנמצאים בזמנם". ועם זאת, כל פועל של השכלה אינו חופף פועל מקביל לו אצל הזולת. עצם העובדה שאני הוא החושב ולא זולתי בת-משמעות היא אפילו חשבנו שנינו אותה מחשבה, או בלשונו של הרלב"ג "שהמושכלות הם לאיש במה שהוא איש הזדמן". נוסיף עתה: כיוון שלהשכלה בתור שכזאת אין סיבת הכיליון, הרי ההשכלה הנבדלת של מושכלות

פרטיים שונים יכולה להתקיים מבלי להתאחד עם השכל הפועל לנצח.

בכך התרחק הרלב"ג מרחק רב מן ההשקפה האריסטוטלית הקלאסית, אבל נשאר בכל זאת צמוד להנחה האריסטוטלית שמקור האינדיבידואליות הוא החומר, הגוף. ראשית: לא הגוף הפרטי הוא נצחי, אלא רק המושכל שנוצר ממנו בשכל המתבונן בו, והמושכל הוא פרטי מצד התכונות הפרטיות של הגוף ולא מצד מהות הצורה הנשואה בו (צורת האנושות המיוצגת על-ידי ראובן ולוי, שמעון ויהודה אחת היא!) ושנית: פרטיותו של השכל האנושי החושב לעצמו היא מצד תלותו בכלי החושים, ודווקא בכלי החושים החד-פעמיים שנתנו לו בגוף מסוים זה, אבל לא בעצם טיבה של פעולת ההשכלה (משמעות המושג "להשכיל" אינה שונה אצל כל בעל שכל), וכיוון שכך, אפשר להראות שעל-ידי הטענה שכל פועל של השכלה הוא נפרד בתוכנו ובעצם היותו, הרלב"ג טוען רק זאת: הקשר אל הגוף, בתור העיקרון של האינדיבידואליות, נשמר גם במושכל מצד היותו מושכל פרטי וגם במשכיל מצד היותו משכיל פרטי.

אבל בסופו של דבר, כשנעלם הגוף נשאר המושכל האינדיבידואלי אך ורק בזיכרונם של אלה שזוכרים אותו וביזכרונו הנצחי של השכל הפועל. האם נפתרה על-ידי כך שאלת הישארות הנפש האינדיבידואלית כדרך שהתורה מבינה אותה?

אפשר לפקפק, אבל אין להכחיש כי בסוגיה זו כבסוגיה של חידוש העולם הצליח הרלב"ג להוכיח את טענתו שביקורת עניינית ורדיקלית על ההשקפה האריסטוטלית יכולה להוליך קרוב יותר לתורה. הוא הבליט והגדיר בבירור רב את "הרגשת המציאות" המיוחדת למחשבה התורנית הקלאסית, להבדיל מ"הרגשת המציאות" של הפילוסופיה האריסטוטלית, הן מצד חשיבותה של ההיסטוריה והן מצד חשיבותו של הפרט ואופן עמידתו מול האל, והוא הציע פתרון שיש בו תרומה מתקדמת מבחינת התפתחותה של פילוסופיית-דת תורנית.

סיכום

אולם מניסיונו המעניין של הרלב"ג לפתור את הבעיה באמצעות ביקורת על השיטה האריסטוטלית אך בלי לצאת ממסגרתה, אפשר ללמוד שהמהלך הפילוסופי שהתבסס על האסכולה האריסטוטלית נתמצה עד תום בלי להגיע לפתרונות מספקים. זהו אפוא גבול ההתפתחות של אסכולת הרמב"ם במסגרתה השיטתית המקורית, וכל התפתחות נוספת חייבה ביקורת רדיקלית יותר שתחליף את השיטה האריסטוטלית בשיטה המבוססת על יסודות חדשים, וזהו הצעד הנועז שנעשה על-ידי ר' חסדאי קרשקש.