הרב אוריאל עיטם

# 20 **העימות עם הפילוסופיה (4)**

עסקנו בשיעורים הקודמים בעימות של המהר"ל מול התפיסה הפילוסופית, והפעם נעסוק בעימות סביב היחס לעולם החומר. המקום הבולט ביותר שבו מציב המהר"ל עמדה שיטתית ביחס לחומר נמצא בנתיבות עולם, בנתיב התורה. זהו הנתיב הפותח את ספר נתיבות עולם, ואחריו באים כל הנתיבים העוסקים במידות. בפרק הראשון של נתיב התורה מסביר המהר"ל מהי התורה, ומשם והלאה הוא עוסק בבירור מפורט מהם העקרונות המרכזיים שעל ידם יקנה האדם את התורה. מדובר בשרשרת של פרקים, שאחד הדגשים המרכזיים בה הוא היחס אל החומר. דגש זה עולה מהפתיחות לפרקים אלו; בתחילת כל פרק המהר"ל מביא כדרכו אמרת חז"ל, אבל לפני כל אמרה הוא מציב מעין כותרת במילותיו שלו. מהתבוננות בכותרות אלו, פרק אחר פרק, אפשר לעמוד את שיטתו.

בפתיחה לפרק ב, המהר"ל מסביר מדוע דרוש תהליך ארוך לשם קניין התורה:

מפני כי התורה הוא השכל העליון וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה ואם לא כך לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד עד שהוא ראוי אל התורה, כי האדם הוא בעל גוף והתורה היא שכל א-להי, לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים וצריך לדבק במדה שהיא שכלית.

הסיבה לצורך בהכנות היא שהאדם בעל גוף, והתורה היא שכל אלוקי, ויש כאן ניגוד בין החומרי לבין הרוחני. לכאורה, מקביעה זו אפשר היה להסיק שהגוף והתורה מנוגדים לגמרי, ולכן האדם לא יוכל להשיג כלל את התורה. אולם זו כמובן לא שיטת המהר"ל, והוא מלמד איך אפשר לקנות את התורה האלוקית למרות הפער התהומי הראשוני. המשימה הראשונה בדרך לקניין התורה היא עבודת המידות, לדבוק במידות שרחוקות מגשמיות, ובראשן מידת הענווה, שבה עוסק המהר"ל בפרק ב. במידת הענווה עסקנו כבר בשיעורינו על המוסר והמידות; כאן רק נזכיר כי הענווה, לפי המהר"ל, אינה רק דפוס התנהגות (שלכאורה סוטה לפעמים מן האמת, כיוון שהאדם נדרש לתפוס את עצמו כנמוך ממי שהוא באמת), אלא מידה אמיתית ומהותית, המיתדמה לפשיטות האינסופית של הקב"ה,. כיוון שבהבנה עמוקה של הענווה מדובר במידה שכלית כפי שהוסבר שם בהרחבה, הרי שהיא צעד להתקרבות האדם מהחומריות אל התורה.

תנאי נוסף לקניין התורה הוא להיות משוחרר מהתאווה הגשמית. השחרור מהחומריות בולט בכותרות של המהר"ל לפרקים הבאים. כך למשל פותח המהר"ל את פרק ד:

כבר התבאר למעלה, כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאלו העולם הזה בטל ולכך מיוחד הלילה אל התורה.

הלילה הוא זמן שבו העולם הארצי מושבת. בעולם המודרני הלילה אמנם מואר כמעט כמו היום, אבל מבחינה עקרונית ומהותית, הלילה הוא זמן שבו האדם מתנתק מהעולם החומרי. לכן זהו הזמן המתאים ללימוד תורה.

השחרור מהחומר הוא גם הטעם שנותן המהר"ל, בפתיחת פרק ו, לחשיבות הלימוד בחבורה:

לפי מה שהתורה היא השכל העליון שהוא נבדל מן האדם ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו שאותו שכל עומד בגשם ואינו שכל נבדל, רק השכל שהוא נקנה בחבורה השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף.

כל אדם מוגבל לחשיבה האנושית הפרטית שלו, וההקשבה לקולות אחרים מתחילה לשחרר אותו ממיצרי המחשבה המוגבלת שלו ומרחיבה את המבט שלו. כשהאדם משתחרר מתפיסתו האישית, מתאפשר לו להתעלות אל מעבר לגבולות החומריים שהשכל אחוז בהם.

הביטוי החזק ביותר לניגוד שבין החומריות לתורה הוא לימוד שלא לשמה, כפי שכותב המהר"ל בפתיחת פרק ז:

אחר שהתבאר בפרקים הקודמים כי התורה היא שכל הא-להי הנבדל, ואי אפשר שיקנה התורה אם לא על ידי פרישה מן הגשמי, כל שכן וקל וחומר שלא יהיה למוד התורה בעצמו משום הנאתו, דכל הנאתו הן שעושה משום כבודו או מה שהוא מן הדברים הגשמיים והתורה היא נבדלת מן הגשמי, ואם האדם מכוין בתורתו אל דברים אלו, דבר זה הוא העדר התורה כי אל התורה אין שייכים דברים האלו שהם גשמיים, ולכך דבר זה הוא העדר התורה כמו שהתבאר.

פעולה מתוך אינטרסים אישיים היא הניגוד המוחלט ביותר לתורה. מסיבה זו האדם הלומד שלא לשמה אינו יכול לזכות לתורה; לא מתוך "עונש" חיצוני, אלא מפני שלימוד כזה באמת מונע מהאדם את הדבקות בתורה. הוא שקוע במניעים החומריים של עצמו.

לסיכומו של דבר, אנו רואים כאן יחס עקבי לחומר, שהמהר"ל מדגיש בכותרותיו לאורך הפתיחות של הפרקים, וכך שיטתו גם בפרקים עצמם. נתבונן בגוף אחד הפרקים, כדי לראות כיצד המהר"ל מבאר בגישה זו את אמרות חז"ל:

'אמר רב הונא... אם משים האדם עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת תלמודו מתקיים, ואם לאו אין תלמודו מתקיים. ואיכא דאמרי, כחיה שמסרחת אכילתו תלמודו מתקיים, ואם לאו אין תלמודו מתקיים' עד כאן. פירוש כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף, ולפיכך אם האדם הוא כמו החיה שאין החיה מסדרת אכילתה רק שהיא דורסת וממהרת אכילתה בלי שום הכנה, וכך אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית ולכך הוא מקבל השכל לגמרי ויש אל תורתו קיום, שכאשר האדם אינו גופני השכל קיים בו. ואם לאו אין תלמודו מתקיים כי נראה שהוא בעל גוף גשמי ואין לו יחוס אל השכל כלל. וכן לאיכא דאמרי כמו החיה שמסרחת ואוכלת שאינו מקפיד על אכילתו עד שתהיה האכילה אליו כראוי, ואדם זה מוכן אל השכלי. (שם ג)

הממרה מביאה שתי הדרכות חז"ל הקשורות באכילה. רש''י מפרש 'שדורסת ואוכלת' מרמז לאדם שאינו מקפידה על תענוגים ועל תיבול הטעם של המזון, ו'שמסרחת' מרמז לאדם שלא מקפיד שמזונו יתבשל כל צרכו. שתי הממרות מדריכות את לומד התורה לא להשקיע בארוחות שלו, אלא לאכול בחטף. בדומה לאגדה על רבי אליעזר בן הורקנוס, שבתחילת דרכו לא היה לו היכן לאכול, והוא היה אוכל עפר, עד שריח רע היה עולה מפיו.

המהר"ל מסביר את היסוד העקרוני של הממרה, שאדם שממהר באכילתו ואינו מקפיד על הסדר שלה, ניכר שאינו נוטה אל התאוה הגופנית. כל עוד האדם משקיע באכילתו, הראש שלו נתון בעולם הגשמי, ולכן דווקא האכילה החפוזה והבלתי מסודרת מאפשרת להתעלות למרחב הרוחני.

## הוויכוח על החומר

על פניו, המהר"ל מתאר ניגוד חריף בין התורה לחומריות. אפשר לכאורה לשייך את שיטתו לגישה כללית שתפסה את החומריות כאויבת השכל – "ככל שיוסיף הגוף בניין, יוסיף השכל חורבן" (על פי חובות הלבבות, שער הפרישות, ז). אולם אם נתבונן במבט רחב בדברי המהר"ל, נראה שזה רק נדבך אחד מתוך דבריו.

בספר דרך חיים, על המשנה "שנה של שחרית ויין של צהריים ושיחת ילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ – מוציאין את האדם מן העולם" (אבות ג, י), מבאר המהר"ל:

כי כל אלו דברים הם רדיפה אחר הדברים הגופיים והם הסרה מן התורה, ולפיכך הם מוציאין את האדם מן העולם...

כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר, כי כאשר האדם ישן הוא בעל גוף לגמרי שהרי כל כוחותיו הנפשיות בטלים ולא נשאר אצל האדם רק הגוף, ולפיכך שינה של שחרית שהשינה מתוקה לגמרי וכל כוחותיו בטלים לגמרי נעשה האדם גופני לגמרי.

כאשר האדם ישן, לכאורה הגוף מנצח את השכל. השכל שובת, ורק מערכות הגוף פועלות. יש כמובן צורך במנוחה, אך המבחן הוא בבוקר – זהו הזמן שבו השכל צריך לגבור, בעזרת כל הכוחות שצבר בלילה, ולתפוס מחדש את ההובלה של כוחות האדם. אם גם בבוקר ממשיכה שליטת הגוף על השכל, זה מוציא את האדם מן העולם.

עד כאן המהר"ל ממשיך את הקו של הניגוד בין התורה לחומריות. אולם בפירושו של המהר"ל למשנה הבאה מתבררת בחינה אחרת.

המשנה אומרת: "רבי אלעזר המודעי אומר: המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חברו ברבים והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא" (אבות ג, יא). במבט ראשון אפשר להציע פירוש פשוט למשנה: הקודשים, המועדות והברית הם מושגים רוחניים, והמבזה אותם הוא אדם המתמכר לגשמיות. במפתיע, המהר"ל הולך בכיוון הפוך:

וכל אלו שזכר ר' אלעזר המודעי הם הפך הראשון, כי הראשון ששם כל מחשבתו ותכליתו העולם הזה הגשמי ולכך עונשו שהוא נאבד מן העולם הזה הגשמי, ואלו שזכר רבי אלעזר הפך זה שחושב שלא יפנה רק אחר השכל ומבזה כל דבר שיש בו ענין גשמי כלל. ולכך אמר המחלל את הקדשים שאומר כי אין אכילה ושתיה לפניו, ולפיכך אין להקריב אליו דברים אלו לפי שנבזה בעיניו כל דבר שהוא אכילה, וכך המבזה המועדים שיאמר כי המועדים שמחה גופנית לאדם באכילה ושתיה, ואומר שאין הצלחה א-להית בזה שהיא אכילה ושתיה גופנית בלבד וכן מפר בריתו של אברהם אבינו שאמר כי גנאי שיהיה ברית עם השם יתברך באבר זה שהוא של גנאי וחרפה שכל ענינו שהוא רודף אחר השכלי ומרחיק את הדברים שהוא גוף, וכן הוא מלבין פני חבירו שיאמר כי האדם הוא חמרי ואין מדריגתו נחשבת לכלום כמו שאומרים בני אדם הרודפים אחר השכל והם מבזים את האדם הגשמי בכל ענין, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה וזה כאשר ימצא מצות גשמיות בתורה מגלה בהם פנים שלא כהלכה וכל זה מפני רדיפתו אחר השכל ומרחיק הגשמי. ועל זה אמר כי האיש הזה אשר תכלית כוונתו עולם הבלתי גוף הוא הפך עולם הזה שהוא גשמי, ואמר אף כי יש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא. כי השם יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה ומה שחפץ, ולפיכך מי שעושה עולם הזה עיקר ודוחה השכלי מפני שחפץ בעולם הזה והם אותם שנזכרים לפני זה שהם בעלי תענוג, אמר שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו, וכן אותם שהם הפך זה שאין העולם הזה הגשמי כלל נחשב וכל המעשים הגשמיים אף כי הם מעשים טובים אינם נחשבים לכלום, ואומרים כי כל ענין האדם ההשכלה בלבד שבזה יגיע אל עולם הבא שהוא כולו שכלי אין לו חלק בעולם הבא הפך מחשבתו. רק ראוי אל האדם שירחיק מעשה העולם הזה והם המעשים אשר אין בהם ממש דבר זה בודאי יש להרחיק, אבל מעשה העולם הזה שהם המעשים הרצוים אף כי הם מעשים גשמיים הם מעשים רצוים אל השם יתברך וקונה על ידם הצלחת עוה"ב, כי העולם הזה פרוזדור אל עולם הבא. (דרך חיים, שם)

לפירושו של המהר"ל, רבי אלעזר המודעי מתווכח לא עם אלו שמזלזלים בקודש, אלא דווקא עם אלה שיוצאים נגד הגשמיות. המבזה את הקודשים טוען שהקב"ה אינו חפץ בקורבנות כי אין אכילה לפניו. לא מדובר באדם חומרי אלא להפך, בפילוסוף השולל את עבודת ה' דרך החומר. המבזה את המועדים הוא מי שאינו אוכל ושותה במועדים – כלומר, הוא פילוסוף המזלזל בכל עיסוק גשמי. המפר בריתו של אברהם אבינו – גם זה טיעון פילוסופי, המתנגד לברית שאנו כורתים עם הקב"ה דווקא באיבר שמייצג את המקום הנמוך ביותר. לאלו מצטרף גם המלבין פני חברו ברבים, כיוון שהפילוסופים מבזים את האדם, וטוענים כי הוא מצד עצמו חסר ערך, וביכולתו להגיע לדבקות רק אם יתנתק מעצמו ויידבק בשכל הפועל, וגם אז אין לאלקים ענין בו. האחרון במשנה הוא המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, שיוצא למעשה נגד כל המצוות המעשיות. מדובר במי שלומד תורה, אבל לא כהלכה, אלא מפרש את כל המצוות המעשיות כמשלים לרעיונות רוחניים תיאורטיים. כיוון שאדם כזה בז לעולם הזה, ורוצה רק את העולם הבא, הוא יקבל את "הפך מחשבתו" ולא יזכה לעולם הבא.

מתברר כי המהר"ל מנהל מלחמה לא רק מול ההליכה אחר החומריות, אלא גם מול אנשים שמנתקים את החומריות מהקדושה. התורה מלמדת שהקדושה נמצאת דווקא במצוות המעשיות, הנעשות דרך הגוף, ועליהן אנו מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו". מצד אחד השיעבוד לחומרנות מרחיק מהעולם הרוחני, כפי שהמהר"ל מבאר באופן נוקב, ומצד שני למציאות כולה – על החומר ועל הרוח שבה – יש שורש אלוקי. אם מתהלכים בעולם החומרי לפי התורה, מגלים את שורשו הרוחני של כל פרט גשמי. זהו המהלך הכולל של המהר"ל. התורה שוללת את ההשתעבדות לחומר, אבל אינה עומדת במקום אחד עם הפילוסופיה, כיוון שהפילוסופים בזים לחומר, והתורה שואפת לגילוי הקדושה שביסודו.

## "החוש אשר הוא חרפה" – המהר"ל מול הרמב"ם

בנקודה זו חולק המהר"ל על הרמב"ם. שיטת הרמב"ם ביחס לחומר קרובה יותר לשיטת הפילוסופים. לדוגמה, בפרקי טעמי המצוות במורה נבוכים, לאחר שעוסק הרמב"ם בטעמי מצוות מתחום העריות, הוא כותב:

ואין המוסר הזה מצד התורה לבד, כי הענין הזה גם כן אצל הפילוסופים, כבר הודעתיך דברי אריסטו בלשון אמר, זה החוש אשר הוא חרפה לנו, ר"ל חוש המשוש, המביא לבחור המאכל והמשגל. (מורה נבוכים ג, מט)

הרמב"ם מביא את דברי אריסטו, שמגדירים כ"חרפה" את חוש המישוש שמוביל לאכילה ולעריות. זו הגישה שהמהר"ל כיוון נגדה את חיציו, וכך הוא מבין את ביקורתו של רבי אלעזר המודעי. מתברר שהרמב"ם מביא אותה בגלוי, משמע שהוא מוצא בה קרבה לתורה. במקום אחר, המהר"ל יוצא במפורש נגד דברי אריסטו אלו:

כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל, אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה, וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל. ודבר זה הוא בודאי דעת התורה, דכתיב (בראשית ב, כה) "ויהיו שניהם ערומים גו' ולא יתבוששו". הרי הדבר הזה לא היה גנאי כלל, ואילו היה גנאי למה לא יתבוששו. ואם בשביל שלא היה דעת בהם, דבר זה לא יסבול הדעת, שהאדם שקרא שמות לכל הנבראים (בראשית ב, כ), וזה יורה על הפלגת חכמתו, לא יהיה בו דעת שדבר זה פחיתות לאדם... אבל העניין הוא כמו שאמרנו, כי אין פחיתות בעניין זה כלל מצד עצמו, רק בשביל שהאדם מכוון לתאותו ויצרו, ומצד הזה הדבר הוא גנאי. ולפיכך קודם שחטא ונטה אל תאותו ואל יצרו, אין בזה שום גנאי. רק כאשר נכנס בו היצר, והתלבש בתאוה חמרית, אז הוא גנאי מצד התאוה... (באר הגולה באר ה, ד)

המהר"ל שולל בתוקף את האפשרות שהכח הגופני שבו תלוי כל עתיד הדורות, ודרכו מתקימת מצות פריה ורבייה של איש ואשתו, הוא כח מגונה במהותו. אם הקב"ה ברא כך את העולם, ודאי שהוא מעוניין בחיבור בין איש לאשתו. המהר"ל חוזר אל השורש האידיאלי של העריות, ומוצא שהוא מבורך וגדול מאוד, אלא שהיצר לוקח אותו לכיוון של תאווה וחומרנות. במצב זה, לאחר ההטיה לכיוון החומרני, אכן כבר לא מדובר בחיבור של איש ואשתו, אלא בהנאה אגואיסטית של האדם.

מאמירה קיצונית זו של אריסטו ומתגובת המהר"ל אליה, אפשר להסיק את היחס של המהר"ל לעולם החומר בכללו: לא החומר עצמו הוא השלילי, אלא החומרנות. החומר הוא בריאה אלוקית, ביכולתו לשמש בסיס לקודש, ורק שימוש לא נכון בו מרחיק מהתורה ומהדבקות בקב"ה.

## הוויכוח סביב הרצון

בשולי הדברים ניגע בוויכוח נוסף בין המהר"ל לפילוסופים, בנושא הרצון. נושא זה העסיק מאוד את הפילוסופים. בריאת העולם מתוארת כתוצאה של רצון אלוקי; הקב"ה רצה לברוא את העולם, וברא אותו כפי רצונו. הפילוסופים, לעומת זאת, מסרבים לייחס לאלוקות רצון.

הכוזרי, כשהוא מביא בפתיחת ספרו את תמצית גישתם של הפילוסופים, מסביר מדוע התנגדו הפילוסופים לייחוס רצון לקב"ה: "אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה, כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכונות, כי הכונה מורה על חסרון המכוין וכי השלמת כונתו שלמות לו, ובעוד שלא תשלם הוא חסר" (ג, א). הרצון נובע מדבר-מה שחסר. אם יש רצון, סימן שמאחורי הקלעים יש חיסרון שבגללו מתעורר הרצון להשלמתו. כיוון שהקב"ה שלם, לכאורה לא אמור להיות לו רצון כלל.

המהר"ל דן בסוגיה בספר באר הגולה, בביאורו לאגדה קשה במסכת ברכות:

מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל. מאי מצלי? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי, ויגולו רחמי על מדותי, ואתנהג עם בני במדת רחמים, ואכנס להם לפנים משורת הדין. (ברכות ז, א)

אגדה חריפה זו טעונה הסבר: האמנם הקב"ה מתפלל? למי הוא מתפלל? לכאורה הוא פונה אל עצמו, שיכבשו רחמיו את כעסו, אבל מדוע בכלל הוא צריך לדבר אל עצמו? הפילוסופים אכן זלזלו באגדה זו, אבל המהר"ל קורא לנו להבין את שפתם של חז"ל. את העקרונות שהפילוסופים ביטאו באופן מופשט, חז"ל ביטאו בצורה מוחשית, כגון על ידי תיאור של הקב"ה כמתפלל. המהר"ל מבאר מהו העיקרון שמובע דרך תיאור זה:

ובדבר זה באו לגלות [שיש] להרחיק דעת הפלוסופים, שאמרו שכל הדברים באו מאתו יתברך על צד החיוב, מבלי שיכוין וירצה לעשות, רק באים על צד החיוב. וחכמינו הרחיקו דברים אלו, ואומרים שבאים מאתו על צד הכוונה והרצון. ולכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, כי החפץ ומבקש דבר, אין אותו דבר מחויב. שאם היה אותו דבר מחויב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב. ולפיכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר מבקש שיהיה דבר שאינו מחויב, כמו זה שיכנוס עמהם לפנים משורת הדין. ולדברי הפלוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו החכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין, וזה על ידי שרוצה ומבקש הטוב. (באר הגולה באר ד, ב)

המהר"ל מבקש לדעת מה משמעות המושג "מתפלל", מהי המהות שרצו חז"ל לקפל בביטוי מוחשי זה. תשובתו היא שהביטוי "מתפלל" מבטא הבעת רצון. יש שתי אפשרויות לפעול, מצד המחויב או מצד רצון. מידת הדין פועלת על פי מה שמחויב, ואינה יכולה לעשות מעבר לזה. לפי המהר"ל, המילים "מתפלל" ו"שורת הדין" מקבילים למושגי הרצון והמחויב בפילוסופיה. חז"ל באו ללמד שהקב"ה אינו פועל רק בהתאם למחויב, אלא גם באופן חופשי. הוא אינו מוגבל לדין המחייב. רצונו של הקב"ה אינו נובע חלילה מחיסרון, אלא להפך; הוא שלם, ומתוך שלמותו יש בו רצון חופשי להשפיע ולתת, לפנים משורת הדין.

זו נקודה נוספת בוויכוח של המהר"ל מול הפילוסופים, וכפי שראינו – גם מול שיטות בתוך חכמי ישראל שאימצו יותר מדי את הפילוסופים. הפילוסופים טוענים כי הם מאדירים ומגביהים את הקב"ה בכך שהם שוללים ממנו קשר לחומר ולרצון, אך באמת, טוען המהר"ל, הם מצמצמים אותו. לשיטתם הוא מוגבל רק לדין ולמחויב, ואילו לפי התורה הוא אינסופי, מעל ומעבר לכל גבול, ועל כן יכול גם להיות מקור לרצון חופשי וגם קשור באופן חופשי לחומר.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב אוריאל עיטםעורך: חיים אקשטיין, תשפ"ד\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית: <http://etzion.org.il/he>האתר באנגלית: [http://etzion.org.il/en](http://www.vbm-torah.org)משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \*  |