הרב אוריאל עיטם

# 17 **העימות מול הפילוסופיה**

בס"ד

בשיעור הקודם עסקנו בספר תפארת ישראל, ונמשיך לעיין בו גם בשיעור הזה. תפארת ישראל הוא מהספרים השיטתיים והמסודרים ביותר של המהר"ל, והגענו אליו מתוך סוגיית התורה ומהותה. אף שנושאו המרכזי של תפארת ישראל הוא התורה, המהר"ל פותח אותו בעיסוק מעמיק במהותה של הנפש. עסקנו בשיטת המהר"ל, המעוגנים בפסוקים ("ויפח באפיו נשמת חיים") ובעיקר במקורה בתורת הסוד, שלפיה הנפש היא אלוקית – 'חלק אלוק ממעל'.

לאחר חמישה פרקים (א-ה) שבהם המהר"ל עוסק בסוגיית המצוות כסוגיה פנים-יהודית, מפרק ו והלאה הוא יוצא לעימות חזיתי מול התפיסה הפילוסופית. עימות זה מתפרס עד סוף פרק טז. בשיעורנו זה נעסוק בעימות בין המהר"ל לפילוסופים סביב סוגיית המצוות, ובשיעורים הבאים נראה סוגיות נוספות שבהן באה לידי ביטוי האלטרנטיבה שמציב המהר"ל לפילוסופיה. כמובן, גישת המהר"ל אינה צומחת רק לאחר הפילוסופיה ובתור תגובה אליה, אלא המהר"ל שואף לשאוב את תפיסת התורה היהודית ממקורותיה בדברי חז"ל, תוך ניסוח והמשגה שלה.

נושא העימות מול הפילוסופיה הוא סוגיה יסודית בלימוד המהר"ל. מי שנכנס לבית מדרשו של המהר"ל שומע מושגים פילוסופיים רבים: חומר וצורה, בכוח ובפועל, עילה ועלול ועוד רבים. אלה מושגים שמקורם בפילוסופיה היוונית שהתגלגלה אל הפילוסופיה הערבית ומשם אל הראשונים דוגמת רס"ג והרמב"ם והבאים אחריהם. המהר"ל משתמש בשפת הפילוסופיה ובמושגיה כדי להרצות את תורתו. המפגש עם מושגים אלה מעניק ללומד תחושה שהוא מצוי במרחב פילוסופי. מנגד, במקומות רבים אנו רואים את המהר"ל מתעמת עם הפילוסופים. אם כן, באיזה צד נמצא המהר"ל? ואם אכן הוא מתנגד לפילוסופים, מדוע הוא משתמש במושגים שלהם?

כתשובה ראשונית נאמר שהמהר"ל מחפש את החתירה לעומק, והשפה הפילוסופית מאפשרת זאת. יש שפה פילוסופית ותכנים פילוסופיים; את השפה המהר"ל מאמץ, אבל עם התכנים יש לו ויכוח נוקב. למעשה, המהר"ל והפילוסופים דומים בשאלות ובבירור שהם עורכים אבל שונים בתשובותיהם: ראינו לאורך לימודנו שהמהר"ל מחפש תמיד אחר העומק והמהות. זה גם מושא החיפוש של הפילוסופים, אלא שתוצאות החיפוש שלהם שונות, בעיקר מפני שכלי החיפוש שלהם שונים: הפילוסופים מחפשים דרך השכל, והמהר"ל דרך התורה, גם כשהוא עמל להבהיר את התכנים בשפה שכלית.

המהר"ל לא נוקט בשמות בויכוחו זה. הויכוח הוא במידה מסוימת כנגד הפילוסופיה היונית, ובמידה פחותה למול חכמי ישראל שאימצו חלקים ממנה, תלוי במידת האימוץ. גם אנחנו לא נפריד בהמשך דברינו בין הפילוסופיה היונית לבין הנסמכים עליה במידה כזו או אחרת מחכמי ישראל. אלא נעסוק בויכוח העקרוני.

## תפיסת המצוות

בסוגיית המצוות, נציין תחילה נקודה שבה יש הסכמה בין המהר"ל לפילוסופים, ומתוך כך נעבור לבאר את הוויכוח.

את היחס בין המצוות לשכר אפשר לתפוס באופן הבא: כל מצווה שאדם מקיים נרשמת במקום כלשהו למעלה ('פנקס', אם נשתמש בביטוי הציורי של חז"ל), ובסוף חייו האדם מקבל שכר בתמורה לסך כל המצוות שקיים. המהר"ל והפילוסופים שותפים להתנגדות לתפיסה זו. הם מסכימים כי קיום המצוות אינו רק צבירת נקודות של זכות אלא תהליך שמטרתו לבנות את קומתו של האדם, והשכר הוא פרי של התהליך המשמעותי שעבר על האדם עצמו, ולא רק של נקודות שנצברו לזכותו בפנקס חיצוני כלשהו. השכר אינו ניתן לאדם כמשכורת על מעשים שעשה, אלא הוא תוצאה של מי שהאדם הפך להיות מכח מעשים אלו.

אם כן, הן המהר"ל והן הפילוסופים מסכימים שהמצוות בונות ומעצבות את האדם, כך שיתקרב באישיותו אל הקב"ה. אולם מכאן ואילך מתפתח הבדל נוקב ביניהם.

נראה את עמדתו של המהר"ל כפי שהיא מוצגת בתפארת ישראל. נגענו בפרקים הראשונים, שבהם מתחיל המהר"ל להרצות את שיטתו שלא על ידי ויכוח. בפרק ו מתחיל העימות, ופרק ט משמש כעין סיכום לשלושת הפרקים שלפניו, לכן מופיעים בו יסודות רבים הנוגעים לסוגיה. נתבונן בתחילת פרק ו:

יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים. תמוה בעיניהם מאד בענין המצות המעשיות, שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהיא גשמית. ואמרו, כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי. ויותר מזה הם מתמיהים; כי אילו היו המצות כלם תכונות טובות בנפש האדם, כמו מצות צדקה (דברים טו, ח), ומצות "לא תשנא אחיך בלבבך" (ויקרא יט, יז), ו"לא תעמוד על דם רעך" (שם שם טז), וכיוצא בהן מן המדות הטובות, שהן תכונות טובות בנפש העושה, אפשר לומר דמכל מקום יקנה האדם על ידיהן תכונות טובות, ומתרחק מן הרע. ונאמר כי השם יתברך נותן שכר טוב למי שנמצא בו הטוב, ומשלם רע לעושה הרע. אבל מצות שעטנז (ויקרא יט, יט), וכלאי זרעים (שם), ומצות שחיטה מן הצואר ולא מן העורף, ובמקדש מליקה מן העורף ולא מן הצואר (חולין יט ב), אם מן העורף הוא מעשה רע, למה נאסר השחיטה מן הצואר במקדש (שם). ואם מן הצואר הוא טוב, אם כן למה במקדש נמצא הפכו. והנה הם חתרו דרכים הרבה לתת סבה וטעם כפי דעתם, אשר הוא רחוק מדרכי התורה ומדרכי החכמים. ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת.

הוויכוח מול הפילוסופים בפרק זה מתנהל סביב המצוות הגשמיות, המתקיימות דרך מעשים וחפצים חומריים. אלו ש"חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים" שואלים כיצד מעשים אלו יכולים להביא לידי דבקות רוחנית. המהר"ל חולק על עצם המבט שבו מסתכלים הפילוסופים:

ואף כי מן הראוי שלא להשיב על שאלתם כלל. כי דבר זה מה שרוצים לתת סבה מחייבת בכל הדברים, אילו היינו רואים שנתנו לנו סבה בכל הדברים הטבעיים הפחותים מאד, היה מוטל עלינו לתת לב על שאלתם. ועם כי הבדל יש כגבוה שמים מעל הארץ, כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון, מכל מקום היה מוטל עלינו לתת לב על השאלה.

אך אין הדברים כך. כי הדברים הטבעיים, כמו הבעלי חיים, ואף הצמחים, אין נותנים לנו סבה וטעם. כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד, וכן לצמחים. ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה - הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו - אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם. ואם הדבר הזה הוא בדברים הטבעיים, כל שכן בדברים אלקיים והם המצות האלקיות אשר חייב האדם לפעול, למה יעשה פעולה זאת ולא יעשה פעולה אחרת. כשם שלא נדע גופו ותוארו - אשר הוא קיומו בעולם הזה - לא נדע על השלמות. ואם לא היה נברא על זה התאר, לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים. ומכל שכן פעולות האלקיות המביאים את האדם אל החיים הנצחיים, אף אם לא נדע באיזה ענין ולמה הם בענין הזה, אין זה פלא. והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה, אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא. אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה. (שם)

המהר"ל טוען כי אי אפשר להסתכל על הסוגיה דרך משקפיים אנושיים. אפילו את הטבע הפיזי אין השכל יכול לנתח עד תום, קל וחומר שאין ביכולתו לעמוד על העניינים האלוקיים. המהר"ל חולק כאן על עצם הנחת היסוד של הפילוסופים שהשכל האנושי יכול להעמיד שאלה כלפי התורה, ומבקר את היומרה שבגישה לסוגיה מנקודת מבט שכלית.

הפילוסופים מרגישים את העוצמה של השכל האנושי, והיא מובילה אותם להתרכז בו, לפתח אותו ולעבוד איתו. לשכל אכן יש עוצמה, באמת מועילה וחשובה, אלא שהיא מפתה את הפילוסופים לראות בה קנה מידה בלעדי. כשהאדם רואה בשכל קנה מידה, ממילא הוא רואה גם את עצמו בתור המודד הבלעדי, שהרי הוא זה שבוחן את הדברים בשכל. יומרה זו של האדם, לבחון את כל המציאות בכליו שלו, ולהסיק מסקנות מוחלטות, היא כעין פיתויו של הנחש: "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע" (בראשית ג, ה).

(נציין כי מאז האנושות עברה דרך ארוכה מאוד, עד שהפילוסופיה בעצמה הגיעה במאות השנים האחרונות למסקנה שהשכל האנושי אינו יכול להוכיח באופן ודאי. אולם הפיתוי להעמיד את האדם ואת שכלו במרכז כקנה מידה מוחלט עדיין קיים, מאז חטא אדם הראשון ועד העידן שלנו ממש).

## המצוות – בעלות טעם או גזרות מלך?

לאחר הערה עקרונית זאת המהר"ל עובר לברר את סוגיית טעמי המצוות, על פי דברי חז"ל בעניין מצוות שילוח הקן. הוא מתעמת מול הרמב"ם והרמב"ן, שפירשו את דברי חז"ל בדרכים אחרות, ומביא את שיטתו שלו.

תנן בפרק אין עומדין (ברכות לג ב), האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, ועל טוב יזכר שמך, 'מודים' 'מודים', משתקין אותו, עד כאן. וקאמר בגמרא (שם), בשלמא 'מודים' 'מודים', מחזי כשתי רשויות. 'ועל טוב יזכר שמך' נמי, דמשמע על הטובה, ולא על הרעה, ותנן (ברכות נד א) חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. אלא 'על קן צפור יגיעו רחמיך', מאי טעמא לא. פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין, ורבי יוסי בר זבידא; חד אמר, מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. וחד אמר מפני שעושה מדותיו רחמים, ואינם אלא גזרות, עד כאן. וביאור ענין זה, שאין לומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', דמשמע כי המצוה הזאת צוה השם יתברך מצד שהוא מרחם על קן צפור. ובזה עושה חלוק ופרוד בין הנמצאים, עד שאין העולם אחד. כי למה ירחם על קן צפור, ולא ירחם על מינים אחרים. דודאי אם הם גזרות שגזר בחכמתו כך, אין זה קושיא, כי כך ענין הגזרה, שגזר בזה דוקא, ולא באחר. כמו שהמינים מחולקים בעצמם, שזה מין זה, וזה מין אחר, כך יש לומר במין זה נוהג דבר זה, ובמין זה נוהג דבר אחר. אבל מדת הרחמים, כל מעשיו ראוים לרחמנות בענין אחד, ואם כן למה ריחם על זה דוקא. והיה זה פרוד וחלוק במינים, שיש דבר במין זה אצל השם יתברך, מה שאין כן במינים אחרים.

ולמאן דאמר 'שעושה מדותיו רחמים, ואינם אלא גזרות', פירוש שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) שם "א-להים", לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים (רש"י בראשית א, א). ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו - שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו - רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי.

המהר"ל נסמך על דברי חז"ל, שהמצוות הן "גזרות". במבט ראשון הכוונה לקביעה אלוקית שרירותית שאין בה טעם. לפי זה יש עדיפות לשיטה שהמצוות הן גזרה אלוקית, מפני שברגע שנמצא טעם הגיוני למצוות, לכאורה הטעם יהפוך להיות הסיבה למצווה ולא הרצון האלוקי. זאת לעומת עמדתו העקרונית של הרמב"ם, שלמצוות יש טעמים, ולפרקים הרבים שבהם הוא פורס מהערך שלם של טעמים למצוות.

אולם בפרק הבא, פרק ז, המהר"ל חולק שוב על שיטתו של הרמב"ם, והפעם מהכיוון ההפוך. הוא מביא את דברי חז"ל: "וכי מה אכפת לקב"ה אם שוחט מן הצוואר או שוחט מן העורף, הרי לא ניתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות" (בראשית רבה מד, א). הרמב"ם שדוגל במתן טעמים ל מצוות מביא במורה נבוכים (ג,כו) את הממרה הזו שלכאורה סותרת את שיטתו, ומיישב שלמצוות עצמן יש טעמים, אך לפרטים הספציפיים שנקבעו (כגון אם לשחוט מהצואר או מהעורף, ומה מספר הבהמות שיש להביא לקרבן ספציפי) אין טעם, והם נקבעו כי בסופו של דבר יש צורך לקבוע מקום כלשהו לשחוט, או מספר כלשהו של מוקרבים.

המהר"ל חולק על דברי הרמב"ם וטוען שאפילו לפרטי הפרטים של המצוות יש טעמים. אם כן, האם המצוות שרירותיות לטעמו או בעלות טעמים הגיוניים? נתבונן היטב בדברי המהר"ל: "כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר". משפט זה כולל לכאורה ביטויים מנוגדים – האם מדובר בגזרות, כלומר בקביעה בעלות אופי שרירותי, או בחכמה שיש בה אמת והיושר?

אם נדייק, המהר"ל אינו אומר שמאחורי המצוות אין חכמה כלל, אלא שהן נובעות מחכמתו של הקב"ה. המהר"ל מוסיף ואומר שהמצוות הן לפי "שכל אלוקי". מקורן בעולם אחר לגמרי מעולמנו הארצי ומשכלנו המוגבל, וגם מטרתן אינה לטפל בצרכינו ולפתור את בעיותינו בעולם הזה. המצוות אינן באות בשבילנו, אלא שאנחנו נתבעים להתעלות אליהן, ולחיות לפי נורמות אלוקיות. זו משמעות היותן גזרות מלך; יש בהן היגיון, אבל היגיון ששייך לממד עליון יותר מהממד האנושי והרציונלי המוגבל.

עד המהר"ל, נראה היה כי יש שתי גישות אפשריות לטעמי המצוות: לפי גישה אחת, עניינן של המצוות הוא להיות גזרות, ועלינו לקיים אותן בתור עבדים. לפי הגישה השנייה, המצוות הן הגיוניות ועלינו לקיימן בגלל הטעם ההגיוני או המוסרי העומד מאחוריהן. אפשר גם לחלק בתוך המצוות עצמן, כפי שהרס"ג הבחין בין המצוות ה"שכליות" למצוות ה"שמעיות" – את המצוות השכליות מקיימים בגלל התוכן שלהן, ואת השמעיות מקיימים מתוך ציות למלך. למהר"ל יש גישה שלישית: הוא שולל את ראיית המצווה כשרירותית, אך גם חולק על הגישה שהן נובעות מהיגיון אנושי. לדבריו המצוות שייכות לעולם אחר. הן נובעות מחכמה אחרת לגמרי, חכמה אלוקית, ומיועדות לממש את הצד האלוקי שבאדם. מדובר בגזרה לא בגלל שזו קביעה שרירותית, אלא מפני שהיא מוכתבת לנו מממד שמעל ומעבר להוית החיים הרגילה שלנו, ויש לה תוקף של החכמה האלוקית ולא של הסברא האנושית.

## להחזיר את הנפש לדבקות בקב"ה

מה היחס בין קביעה זו לבין דברי המהר''ל בפרקים הקודמים של הספר, בהם עסקנו בשיעורים הקודמים? ראינו כי ספר תפארת ישראל נפתח בהבנת הנפש ומהותה, ובהבנת המצוות כפעולות המתאימות לנפש. המצוות אינן מבטאות את הטוב המוחלט, אלא את הטוב הנכון לנפש האדם. לכן יש הבדל בין ישראל לבני נח, כיוון שלא לכל נפש מתאימות אותן מצוות. אם המצוות נובעות מערך מוחלט, אין סיבה שהגוי יהיה פטור מהן, ולא ייתכן למשל שיתחייב מיתה אם שמר שבת. המהר"ל מסביר שלנפש הגוי יש אופי שונה וצרכים שונים משל נפש היהודי, ושמירת השבת אינה מתאימה לצרכיו ואף מנוגדת להם. הוא ממשיל את ההבדל בין היהודי לגוי להבדל בין גרעינים של שני סוגי עץ; כל עץ צריך לממש את הפוטנציאל שטמון בגרעין שלו דווקא. כך המצוות מצמיחות את מה שטמון בנפשו של האדם מישראל, ומוציאות זאת מן הכוח אל הפועל. החיוב במצוות אינו אובייקטיבי מוחלט, אלא קשור באופן הדוק לנפש האדם.[[1]](#footnote-1)

האם המצוות מתאימות לנפש כדברי המהר"ל בתחילת הספר, או דווקא מוכתבות לנו מהממד האלוקי שמעל ומעבר לנו? כדי לענות על כך נשלים את התמונה.

המהר"ל מסביר כי המטרה העליונה של המצוות היא הדבקות בקב"ה. האדם יכול להגיע לדבקות הודות למקורה האלוקי של נפשו, והמצוות השונות משחררות את הנפש מהממד הארצי והאנושי הרגיל ומאפשרות לה לממש את טבעה האלוקי. הפילוסופים לעומת זאת אינם מאמינים במקורה האלוקי של הנפש, ולכן סבורים שהאדם אינו יכול להגיע לדבקות באמצעות מעשים. לשיטתם רק השכל של האדם יכול לדבוק ברוחניות, ולכן רק הוא משייך את האדם אל הנצח. המהר"ל מקשה עליהם: אם השכל הוא שמידבק בקב"ה, מה נשאר אחרי המוות – האדם, או רק השכל שלו? אולי רק תכני האמת נשארים כי האמת נצחית, ומהאדם לא נשאר דבר? הפילוסופים ניסו להתמודד עם שאלה זו בדרכים שונות, אבל המהר"ל מציג שיטה אחרת לחלוטין: נפש האדם אלוקית מיסודה, ולכן יש לה יכולת להידבק באלוקים. צריך רק לאפשר לה להשתחרר ממגבלות החומר ולהגיע אליו, וזאת על ידי פעולות שנובעות מהממד האלוקי ולא מהממד הארצי - המצוות.

לפי חכמי ישראל שהולכים בכיוון של הפילוסופים, המצוות המעשיות (או לפחות חלקן) באמת אינן מביאות לדבקות בקב"ה, אלא רק בונות תשתית שעל גביה תיבה הדבקות השכלית באמת. לפי הרמב"ם, כפי שראינו בשיעורים קודמים, האדם צריך להגיע לידיעת ה' דרך שכלו, אלא שטרדות החברה מפריעות לידיעת ה', ולכן יש מצוות שמסדרות את החברה. לעומת זאת, לפי המהר"ל בכוחן של המצוות הארציות להביא את האדם לדבקות ממש, כי הן אינן אמורות ליצור מציאות רוחנית יש מאין, אלא להחזיר את הנפש למצבה המקורי.

במילים אחרות, התורה באמת מוכתבת לנו ממישור אלוקי, אבל כיון שגם הנפש באה ממקור אלוקי, הרי שהכתבה זו מותאמת לאופיה השורשי.

נציין עוד, כי המחלוקת בעניין הנפש נוגעת גם לעניינו של הגוף. לשיטת הפילוסופים, שהנפש אינה אלוקית, כל שכן שהגוף רחוק בתכלית מן הרוחניות. המהר"ל, לעומתם, טוען כי גם בגוף מוכרח להיות יסוד אלוקי, שהרי התורה קובעת כי האדם נברא בצלם אלוקים.[[2]](#footnote-2) לכן דרך מעשים הנעשים בגוף, יכולה הנפש האלוקית לחזור להיות מי שהיא באמת, ולהתקרב חזרה אל האלוקים שממנו היא אצולה.

זו תמצית עמדתו של המהר"ל מול הפילוסופים בסוגיית המצוות, בספר תפארת ישראל. בשיעור הבא נראה את העימות בינו ובינם בסוגיות נוספות ובספרים אחרים.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \* | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב אוריאל עיטם  עורך: חיים אקשטיין, תשפ"ד  \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*  בית המדרש הוירטואלי  מיסודו של  The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash  האתר 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](mailto:office@etzion.org.il) | \* \* \* \* \* \* \* |

1. שורשים להסבר הזה מצויים כבר בספר הכוזרי, שמסביר את ההבדל בין תרי"ג המצוות לשבע מצוות בני נח דרך מושג ה"סגולה". הגוי אינו מחוייב בתריג מצוות, מכיוון שהן תואמות את הסגולה האלוקית, שאינה נמצאת אצל אומות העולם. דווקא ישראל חייבים במצוות, בהתאם לתכונה הפנימית שבהם. [↑](#footnote-ref-1)
2. תפארת ישראל פרק ד. סוגית צלם אלוקים היא סוגיה עמוקה מאד בכתבי המהר"ל ואולי עוד נגיע אליה בהמשך השיעורים. [↑](#footnote-ref-2)