

הרב אריאל כהן, ישיבת הר המור

השפעת התורה על העולם

הקדמה

חז"ל אומרים במסכת שבת (פח ע"א):

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה"א יתירה למה לי? - מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

במאמר זה ובמאמרים רבים, חז"ל לימדו אותנו שהתורה היא תכלית ומגמת כל הבריאה, ובלעדיה אין לעולם ערך, וכלשון חז"ל - "יחזור העולם לתוהו ובוהו".

מתוך ההבנה שהתורה נותנת ערך לכל מעשה בראשית, נשתדל לעמוד קצת על השפעת התורה על העולם, מהו היחס בין התורה לעולם הבריאה, וכיצד התורה היא השלמתו של עולם הטבע. כמובן שסוגיה זו רחבה ועמוקה, ולא נעמוד אלא על טיפה אחת מן הים הגדול.

נפתח את ההתבוננות בסוגיית טעמי המצוות.

דרישת טעמי מצוות

במבט פשוט, ישנה מחלוקת בראשונים ובאחרונים האם וכיצד ראוי לדרוש בטעמי מצוות.

ראש וראשון לדרישת טעמי המצוות הוא רבנו הרמב"ם, וכלשון הרב זצ"ל (מאמרי הראי"ה, עמ' 18) "הראשון אשר האיר אופקנו בדרישת טעמי מצוות". הרמב"ם כותב (מורה נבוכים חלק ג, פרק מח) שאמנם יש מח' תנאים האם יש לדרוש טעמי מצוות, אך הוא בדורשו את טעמי המצוות מתבסס על דעת 'המון החכמים' (לשונו שם, פרק כו) שיש טעם למצוות.

לעומתו, ניתן להביא את דבריו של ריה"ל שנראה מדבריו שהתמימות טובה מן המחקר, כלשונו (ספר הכוזרי, מאמר שני, פסקה כו):

ומי שקבלה קבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר, אך מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא אל המחקר, טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות ולספקות מביאות אל אבדון.

בהמשך מתברר הטעם לדבר (סימן ס): "כבר אמרתי לך שאין ערך בין שכלנו ובין הענין האלהי, וראוי שלא נטרח לבקש עילת אלה הגדולות והדומה לזה". כיוון שהמצוות ניתנו לנו על ידי הקב"ה, אין לנו יכולת להבין את סיבתן וטעמן, משום ש'אין ערך' בין שכלנו לשכל האלוקי. היחס בין השכל האנושי לשכל האלוקי הוא 'אין ערך', היינו, אין שום אמת מידה שאפשר לתאר את היחס ביניהם, לא בכפולות ולא בשום יחס, וממילא לא שייך להתחיל להבין את השכל האלוקי בשכל האנושי.

המובן הפשוט מתוך דברי ריה"ל איננו שאין טעם למצוות, וודאי שהן פועלות על האדם להיטיבו ולהביאו לשלמותו. עיקר טענתו היא שאין לנו סיבה לחפש את הטעם בשכלנו, משום שהמצוות ניתנו גבוה מעל גבוה לטובתו של האדם, ובאופן פשוט הן גם מביאות את האדם למקום שהוא לא נמצא בו בין בשכלו ובין בכל כוחות חייו, וממילא לא שייך להבין כיצד המצוות מביאות את האדם למקומות שהוא כלל לא מכיר אותם בשכלו. הנסיון להבין אותם בשכל המחקרי זו החטאה אל האמת.

נצרך לשיטתו של הכוזרי את דברי המהר"ל. המהר"ל בתפארת ישראל (פרק ו) כותב על דברי הפילוסופים:

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.

כלומר, כשם שאנו לא מבינים את ההופעות של כל עולם הטבע על סיבותיו, ואיננו מבינים אותו לכל עומקו בשכל - ק"ו שאין לנו יכולת להבין בשכל האנושי את התורה, והנסיון לתת טעם שכלי לכל המצוות הוא נסיון לא מובן.

לעומת זאת, בדברי הרמב"ם, בכל חלק ג' במורה נבוכים שבו הוא עוסק בטעמי מצוות, נראה ברור שהוא מחפש טעם שכלי ומובן במה פועלת המצוות לרומם את האדם והמציאות. כך הוא מסביר מדוע הקב"ה נתן את המצוות, וכיצד הן משפיעות על התעלות העולם.

ולכאורה דבריהם של ריה"ל והמהר"ל יותר מתיישבים על ליבנו. התורה היא נצחית והיא באה להעלות את העולם והאדם הפרטי בכל מצב ובכל דור, ולכן קשה להבין כיצד אנו בשכלנו האנושי נצליח להעמיק חקר ולתת הסבר וטעם לכל המצוות, כיצד הן משפיעות להעלות את העולם בכל דור ולכל אדם מישראל. יתרה מזאת, הקושי בדברי הרמב"ם גדל כאשר אנו רואים שטעמי המצוות שהוא נותן שייכים לכאורה לעבר - הוא מבאר במצוות רבות שהן פועלות להוציא את האנושות והתרבות האנושית מהתפיסות של עובדי האלילים מכת ה'צאבה'. כלשונו של הרמב"ם עצמו במורה (חלק ג פרק מט):

וכל מה שנעלם טעמו מרוב החוקים אינו רק להרחיק מעבודה זרה, ואלו הפרטים אשר נעלם ממני טעמם ולא ידעתי תועלתם, הוא מפני שאין הדברים הנשמעים כדברים הנראים לעין, ובעבור זה אין זה השיעור אשר ידעתי אני מדעות הצאב"ה ממה ששמעתי מן הספרים, כמה שידע אותו מי שראה מעשיהם הגלויים, וכ"ש בהשתקע הדעות ההם מהיום אלפים שנה והמחות שמם, ואילו ידענו פרטי המעשים ההם ושמענו חלקי אותם הדעות, היה מתבאר לנו הטעם ואפני החכמה בחלקי מעשה הקרבנות והטומאות וזולתם ממה שלא ידעתי טעמו, אבל אין לי ספק בזה כי הכל היה למחות הדעות ההם בלתי אמתיות מלב האדם, ולבטל המעשים ההם שאין בהם מועיל, אשר כלו הימים בתהו והבל בטלו הדעות ההם מחשבת האדם מחקור ציור מושכל ומעשות מעשה מועיל, כאשר בארו לנו נביאינו ואמרנו, כי אחרי התהו אשר לא יועילו ולא יצילו כי תוהו המה.

ישנן דרכים שונות ליישב את הקושי בדרישת טעמי המצוות, אך נעמיק יותר את הקושי מתוך דברי המהר"ל, ולאחר מכן ננסה ליישב את דברי הרמב"ם.

מצוות התורה כאמצעי לתיקון המדינה

נקדים את חידושו הגדול של הרמב"ם (מו"נ חלק ג, פרק כז) שכתב שהתורה באה להשלים את האדם בשני מיני שלמויות עקרוניות. חלק ראשון של פעולת התורה הוא יצירת השלימות השכלית על ידי נתינת דעות אמיתיות, והתועלת השנייה של התורה היא תיקון המציאות המציאות החברתית:

כונת כלל התורה שני דברים, והם תיקון הנפש, ותיקון הגוף, אמנם תיקון הנפש הוא שינתנו להמון דעות אמתיות כפי יכלתם, ומפני זה יהיה קצתם בפירוש וקצתם במשל, שאין בטבע ההמון לסבול השגת הענין ההוא כפי מה שהוא.

ואמנם תקון הגוף יהיה כתקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם, וזה הענין ישלם בשני דברים, האחד מהם להסיר החמס מביניהם, והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וברצונו וביכלתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל, והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בהכרח עד שיסודר ענין המדינה.

וביתר ביאור מברר הרמב"ם (שם) את היחס בין שני החלקים:

דע ששתי הכוונות האלה, האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה והוא תקון הנפש, ר"ל נתינת הדעות האמתיות, והשנית קודמת בטבע ובזמן, ר"ל תקון הגוף והוא הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכולת, וזאת השנית היא הצריכה יותר תחלה.

דהיינו, בתורה יש הדרכה מדינית וטבעית - כיצד טבע האדם יבוא לשלמותו, והוא אמצעי למטרה של שלמות הנפש בדעות אמתיות.

לאור זאת, הקושי הנ"ל על טעמי המצוות מתעצם - וכי המצוות ניתנו לנו בשביל ליצור תיקון חברתי?

אכן המהר"ל (תפארת ישראל פרק ז) תוקף בחריפות את גישתו של הרמב"ם. מפורש בדברי המהר"ל שהוא אינו חולק על העיקרון שיש טעם למצוות "כי כל דבר שבתורה בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה". ונראה שהוא גם לא מסתייג מבידור של טעמי המצוות, כמבואר בהמשך דבריו שם (פרק ח):

המצוות שאין טעמם ידוע ונגלה, הלא הם ידועים למשה ולשאר חכמים לפי מעלתם ומדרגתם. עד שכל המצוות הם לפי סדר השכלי ראויים לאדם, ולכך הם מזכים ומצרפים את נפשו עד שהיא צרופה וזכה.

אך המהר"ל מסתייג באופן חריף מהאספקלריא של דרישת טעמי המצוות של הרמב"ם. הוא כותב שאם התורה הייתה באה רק בשביל טעמי המצוות שהרמב"ם כתב, ואפילו אם הייתה באה לתקן את המידות (כמבואר בדבריו שם) - לא הגענו בכלל להתבוננות הנכונה על התורה: "אין זה טעם באיסור והיתר, שאם כן היתה התורה ספר רפואות או ספר הטבע" (שם, פרק ח). המהר"ל חולק על כל יסוד טעמי המצוות של הרמב"ם, משום שנראה מדבריו שהתורה באה להדריך את המציאות הטבעית, וללמדנו כיצד עלינו לחיות את חיי הטבע באופן נכון כדי שיהיו ראויים למטרה של תיקון הדעת.

המהר"ל אומר דברי טעם - התורה לא באה לעולם בשביל לעשות את עולם הטבע מתוקן ונאה יותר. ואם ניעזר בדברי חז"ל, הרי 'התורה קדמה לעולם' (פסחים נד ע"א. ועיין נתיבות עולם למהר"ל, נתיב התורה פרק א), וממילא לא יעלה על הדעת שהיא באה לשרת את המציאות הטבעית, שהרי היא קודמת לה בזמן ובמהות.

יתירה מזאת, אם המצוות באו לתקן את העולם האנושי, המשמעות היא שיש לעולם האנושי מקום גם לולי התורה, והתורה באה רק בשביל לעדן אותו ולעשות אותו טוב יותר ממה שהוא היה בלעדיו. אם נתייחס למדרש שפתחנו בו - אם לא הייתה ניתנת התורה אין סיבה להחזיר את העולם לתוהו ובוהו, משום שאפשר להמשיך ולנסות להפוך את העולם למקום טוב יותר מבחינה אנושית, עד שהאדם יגיע לכל מיני שלמויות אנושיות. משמעות המדרש לכאורה היא שאין כלל ערך לטבע, אלא מצד מה שהוא מביא לידי ביטוי את התורה האלוקית, והטבע הוא רק הבסיס לתורה, והתורה לא באה בשביל לשרת אותו כלל.

אם כן לכאורה נראה יותר לומר שלא כדברי הרמב"ם, ואכן המהר"ל מסיק שכל עניין התורה הוא להיות דבקים בקב"ה ובקודש "מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ד'" (פרק ז), ולא לתקן את הטבע.

לסיכום, הכוזרי מעמיד אותנו על הבדל אחד יסודי - ברור שהתורה לא יכולה להיות מובנת בכלים השכליים הפשוטים שלנו, אלא היא באה מעולם מרומם ומשכל עליון בשביל להיטיב עמנו לפי החכמה העליונה ולא לפי השכל שלנו, ומשום כך לא נכון לחפש להם טעם בהבנה המצומצמת שלנו.

המהר"ל מעמיד אותנו על יסוד עמוק יותר - גם אם נאמר שאנו מסוגלים להבין את עומק העומקים של התורה, אנו לא יכולים לחפש אותו בעולם החומר והטבע. התורה בהכרח לא באה לשרת את עולם החומר, אלא התורה באה לבנות בנו עולם רוחני וקדוש. התורה היא המבנה הפנימי של הנשמה, והמצוות הן אלו שבונות אותה. וכלשון הרב זצ"ל: "המצוות בונות הן את הנשמה, בין נשמת היחיד, בין נשמת הציבור" (קובץ א, קע).

השכל וידוע אותי

כדי לברר לעומק את עניינם של טעמי המצוות על פי דרכו של הרמב"ם נעמיק קצת בשיטתו וננסה ליישב אותה מקושיות המהר"ל. מתוך כך נראה שתתברר לנו תמונה שלמה ורחבה יותר על עומק פעולתה של התורה בעולם, והיחס הנכון בינה ובין מעשה בראשית.

השפעת התורה על העולם ♦ רסה

מִרְיָן הָרַב זצ"ל במאמרו "לאחדותו של הרמב"ם" (מאמרי הראיה, עמ' 109-108) מתייחס לקושי הזה בדברי הרמב"ם, ומעמיד אותנו על אבן הפינה שממנה יתבאר גודל כוחו של הרמב"ם.

הרמב"ם בסיום ספר מורה נבוכים (פרק נד), מסכם את התכליות של האדם, ומבסס דבריו על הפס' בירמיהו (ט, כב-כג):

פֶּה אָמַר ה' אֵל יִתְהַלֵּל חֶכְם בְּחֻכְמָתוֹ וְאֵל יִתְהַלֵּל הַגְּבוּר בְּגִבּוֹרָתוֹ אֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר בְּעֲשָׂרוֹ: כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמֵּתְהַלֵּל הַשֶּׁפֶל וְיִדַע אוֹתִי כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֹסֵד מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאָרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חִפְצָתִי נְאֻם ה':

בתחילת הפרק מונה הרמב"ם ארבע שלמויות שיכול להשתלם בהם האדם - שלמות הקניין, שלמות הגוף, שלמות המידות ושלמות המעלות השכליות. ומסיים הרמב"ם שהתכלית האחרונה היא אך ורק שלמות המעלות השכליות, וכל שאר השלמויות אינן בגדר תכליות, אלא רק אמצעים לקניין השלמות השכלית. נביא את לשונו משום חריפות הדברים:

והמין השלישי הוא שלמות בגוף האדם יותר מן השני (שלמות תבנית הגוף - הבריאות), והוא שלמות מעלות המדות, והוא שיהיו מדות האיש ההוא על תכלית מעלתם. **ורוב המצות אינם רק להגיע אל זה המין מן השלמות**, וזה המין מן השלמות גם כן איננו רק הצעה לזולתו **ואינו תכלית כוונה בעצמו**, כי המדות כולם אינם רק בין האדם ובין זולתו, וכאלו זה השלמות במדותיו הוכן בה לתועלת בני אדם ושב כלי לזולתו, שאם תעלה בלבך שאחד מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם, נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות אין צריך להם ולא ישלימוהו בדבר, אמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו.

לכאורה כאן הרמב"ם חוזר על שיטתו, ולכאורה חוזר על הטענה ה'בעייתית' שמצוות התורה ברובן הן אמצעים ולא מטרות. אבל באופן מפתיע הרמב"ם מסיים את הפרק עם קניין המידות והמעשים הטובים כחלק מהשלמות השכלית. אומר שם הרמב"ם:

ואחר שזכרנו זה הפסוק מה שכולל מן העניינים הנפלאים, וזכרנו דברי החכמים ז"ל עליו, נשלים כל מה שהוא כולל. וזה, שלא הספיק לו בזה הפסוק לבאר שהשגתו ית' לבד היא הנכבדת שבשלמויות, כי אלו הייתה זאת כוונתו, היה אומר כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, והיה פוסק דבריו, או היה אומר

השכל וידוע אותי כי אני אחד, או היה אומר כי אין לי תמונה, או כי אין כמוני, ומה שדומה לזה.

אבל אמר שאין להתהלל רק בהשגתו ובידיעת דרכיו ותארו, ר"ל פעולותיו, כמו שבארנו באמרו הודיעני נא את דרכיך וגו', ובאר לנו בזה הפסוק **שהפעולות ההם שראוי שיודעו ויעשה בהם, הם חסד משפט וצדקה**. והוסיף ענין אחר צריך מאד, והוא אמרו בארץ, אשר הוא קוטב התורה, ולא במחשבת ההורסים שחשבו שהשגחתו יתעלה כלתה אצל גלגל הירח, ושהארץ ומה שבה נעזב, עזב ד' את הארץ, אינו רק כמו שבאר לנו על יד אדון כל החכמים, כי לד' הארץ, יאמר שהשגחתו גם כן בארץ כפי מה שהיא, כמו שהשיגח בשמים כפי מה שהם, והוא אמרו כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ, ואחר כך השלים העניין ואמר כי באלה חפצתי נאם ד', ואמר בחסד במשפט וצדקה חפצתי נאם ד', ר"ל שכוונתי שיצא מכם חסד משפט וצדקה בארץ, כמו שבארנו בי"ג מדות, כי הכוונה להדמות בהם ושנלך על דרכם. אם כן הכוונה אשר זכרה בזה הפסוק, הוא באורו, **ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכוון בהם תמיד לעשות חסד ומשפט וצדקה, להדמות בפעולות השם**, כמו שבארנו פעמים בזה המאמר.

בדברי הרמב"ם מבואר שהאדם שרוצה להגיע להשגת ד', לא מספיק שיעשה זאת בשכלו בלבד, אלא צריך לצרף לזה מעשים. אלא שעל פי דבריו אלו המעשים אינם אמצעי למטרה של דבקות שכלית, אלא הם חלק מהדבקות עצמה, משום שכוונת הקב"ה היא שהאדם השלם יהיה דבק גם במעשים בדרכי ד' יתברך והמעשים האלו הם חלק מה'השכל וידוע אותי'.

לכאורה הסתירה בולטת מאוד בין שני החלקים של הפרק האחרון של מורה נבוכים. האם המעשים הטובים נועדו לתקן את המציאות החברתית כאמצעי למטרה של השלמות השכלית, או שהם חלק מהשלמות והתכלית עצמה.

ונראה שההסבר הפשוט הוא שכדי שמעלות המידות תהיינה חלק מהשלמות השכלית הן צריכות לבוא מתוך הכרה וידיעה באלוקות. כאילו נאמר שאם אדם לא למד את כל המורה ולא הפשיט את מחשבתו, ותפיסת האלוקות שלו נשארה מגושמת - המצוות לא יקרבו אותו 'להדמות בפעולות השם', משום שכל תפיסת האלוקות שלו היא מגושמת.

הצורה החיצונית של המעשים תהיה דומה במובן מסוים למעשי ד', אבל כל התוכן של עשיית 'חסד משפט וצדקה' לא יהיה שם.

אמנם המצוות מועילות מצד עצמן לבניית החברה ותיקון המדינה, וזה אכן יכול להועיל מצד אמצעי לשלמות השכלית. דרך המצוות הפועלות על האדם את תיקון החברה והמידות, ניתן יהיה להגיע אל התכלית האחרונה של הדבקות השכלית. וכאשר אדם מגיע אל קצה הסולם של השלמות השכלית - אז הוא יכול גם לקחת איתו את כל האוצר של המידות הטובות והמצוות, כחלק מהשלמות השכלית והדבקות באלוקות.

המצוות פועלות לעידון הטבע

אם כנים דברינו, יש לשאול מדוע הרמב"ם לא ביאר את כל טעמי המצוות, ולפחות החברתיות שבהן, מהצד העליון שבהם - מצד מה שהן חלק מהשלמות השכלית של האדם ועל ידם הוא דבק במידות האלוקיות "חסד משפט וצדקה".

ונראה שיש להשיב על כך בשני רבדים:

ברובד הראשון נראה שיש לומר שהמצוות נועדות לכל ישראל, גם להמון ולאנשים פשוטים שלא יכולים להשיג בשכלם את העניינים האלוקיים. לא ניתן לומר שכל המצוות לא משפיעות על תיקון אנשים אלו, ולכן צריך לבאר את פעולת המצוות על האדם גם ברובד של האנשים שאינם משכילים.

אך נראה שישנו רובד עמוק יותר. אם היינו משאירים את ערכה של התורה רק כלפי הרובד העליון של האדם - אזי היינו חוטאים כלפי הרבדים הנמוכים יותר של האדם. היינו משאירים את הרבדים הנמוכים מחוץ לעולם הקודש וההדרכה האלוקית.

המהר"ל לשיטתו עונה על קושי זה, משום שהוא מבאר את פעולת התורה על הפנימיות של האדם, ועל הנפש האלוקית שלו, כלשונו (תפארת ישראל פרק ח):

השם יתברך חקק וסדר לאדם מעשיו כפי מה שחייב השכל... אבל אינו דבר טבעי, רק הכל שכל אלהי. ואל האדם הוא חוק וגזרה כאשר אינו עומד על טעם המצוה, שהוא שכל אלהי. וכך הם כל המצוות, שהם שכל אלהי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות - כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם - הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע.

על פי ההבנה שהתורה פועלת על פנימיות נפש האדם, אין לחלק בין אדם פשוט לאדם משכיל - בשניהם מצוות התורה פועלות לתיקון נפשו.

לעומת גישה זו של המהר"ל, המבארת שפעולת התורה היא על פנימיות נפש האדם הישראלי, הרמב"ם סובר שהתורה מקושרת גם לעידון הטבע הכללי העולמי, ובמעשי המצוות האדם מרומם גם את טבע נפשו להיות עדינה יותר וראויה יותר לקבל את האור השכלי.

אך נראה שניתן לבאר עומק נוסף בדברי הרמב"ם. באופן עמוק יותר ניתן לומר שהתורה איננה רק הדרכה חיצונית, כיצד עלינו לנהוג כדי לעדן את טבע הנפש האנושית, אלא התורה היא הצורה שבה מתגלה השפעת האלוקי בעולם, כדי להעלות את הטבע מהמצב הגולמי שלו אל המצב העדין והשלם. על ידי התורה הקב"ה פועל בעולם להביאו אל שלמותו העליונה. התורה היא אמנם ציווי של מה שעלינו לעשות כדי לעדן את נפשנו, אך יחד עם זאת היא גם תיאור של מה שהקב"ה עושה בעולם, על ידי ישראל שעושים זאת במצוותיהם.

כאשר הרמב"ם מתאר את טעמי המצוות, הוא מברר לנו כיצד הקב"ה פועל בעולם, וכיצד עלינו לדבוק במידותיו של 'חסד משפט וצדקה' על ידי עשיית המצוות, משום שהן כולן גילויים של מידות אלו.

תיקון התוהו

על פי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם נראה לומר שעיקר עניינו של הרמב"ם בלימוד טעמי מצוות הוא להראות שהתורה מחוברת להנהגת ד' בעולם והעמדתו על המציאות השלמה. הרמב"ם בדבריו מראה בכל המצוות כיצד התורה מעלה ומרוממת את הטבע, שנברא על ידי הקב"ה כחומר חסר, אל המציאות השכלית הטהורה מכל חומר עכור.

ניתן לדבר דוגמא אחת בולטת מטעמי המצוות היותר פשוטים, וממנה נלמד עקרון לכל שאר המצוות.

בביאור איסור עריות של קרבת משפחה כותב הרמב"ם (שם, פרק מט):

והעריות מן הנקבות כלם יקבצם ענין אחד, והעניין ההוא הוא שכל אחת מהן נמצאה על הרוב עם האיש שנאסרה עליו תמיד בביתו, והיא ממחרת לשמוע לו לעשות רצונו, וקרובה להימצא אליו לא יטרח להזמינה, ואי אפשר לשופט להרחיק על אדם כשימצאו אלו עמו, ואלו היה דין הערוה כדין הפנויה, ר"ל שיהיה מותר

לישא אותה ושלא יהיה בה מן האסור רק שאינה אשתו, היו רוב בני אדם בכישלון זנותם תמיד, וכאשר נאסרה בעילתן כל עיקר ונמנעו לנו מניעה גדולה ר"ל במיתת בית דין ובכרת, ושאיין שם שום צד היתר על בעילתם, יש לבטוח בזה שלא יכוון האדם עליהם ושלא ירהר בהם כלל.

בדבריו מלמדנו הרמב"ם שהתורה לא רק הרחיקה את מעשה הזנות כאיסור מעשי חיצוני טכני בלבד, אלא היא פועלת עלינו להרחיק גם את ההרהור, שעל ידי מה כל הקרובות תיאסרנה על האדם בעונשים חמורים, הוא יחדל מלהרהר בהם. עולה מדבריו שלפני שהתורה ניתנה היה האדם מהרהר בקרובותיו והיה חשש גדול שהוא יגיע לזנות איתן. מתוך מה שהתורה אסרה והזהירה והרחיקה על ידי עונשים שונים - התורה פעלה את הרחקת הרעיון של קרבה לקרובותיו.

למדנו מכך שהמציאות התרבותית והחברתית שאנו מכירים כיום, שיחסי אישות עם קרובות משפחה נראה לנו דבר זר - הוא מכח פעולת התורה על תודעת העולם, והמבנה החברתי והתרבותי של העולם. אם כן, התורה פועלת לא רק על פנימיות טבע הנפש הישראלית כדברי המהר"ל, אלא היא מעדנת גם את המציאות הטבעית הכללית, ומקדמת אותו להיות כלי מוכשר להופעת אור השכל.

מתוך כך מתבארת דרכו של הרמב"ם, בהסבירו את טעמי מצוות באופן שמתייחס למציאות התרבותית שהייתה בזמן התורה. הרמב"ם מבאר שהתורה באה לשנות את ההרגלים המגונים שהיו לבני האדם בזמן קבלת התורה, ולכן כותב (שם) שאם היינו יודעים את הנהגת בני האדם קודם קבלת התורה היינו מבינים את כל טעמי המצוות - כיצד הן פועלות להעלות את הטבע ולתקן אותו להיות כלי ראוי להופעת השכל האלוקי.

אמנם יש בזה עדיין קושי גדול. והרמב"ם עומד על הקושי הזה בפתחה לכל נושא של טעמי המצוות. כותב הרמב"ם (שם, פרק לב):

ואני יודע שנפשך תברח מזה הענין בהכרח בתחלת מחשבה ויכבד עליך, ותשאלני בלבך ותאמר לי איך יבאו מצות ופעולות עצומות מבוארות מאד והושם להם זמנים, והם כלם בלתי מכוונים לעצמם אבל הם מפני דבר אחר, כאלו הם תחבולה שעשה השם לנו להגיע אל כונתו הראשונה, ואי זה מונע היה אצלו לצוות לנו כוונתו הראשונה ויתן בנו יכלת לקבלה ולא היה צריך לאלו אשר חשבת שהם על צד הכוונה השניה.

מביא הרמב"ם את השאלה הפשוטה העולה מתוך כל דרכו - למה שהקב"ה יצווה מצוות שהן אינן תכליתיות מצד עצמן?

עונה על כך הרמב"ם ומייסד את דבריו על ההתבוננות בהנהגה האלוקית:

שמע תשובתי אשר תסיר מלבך זה החלי ויגלה לך אמתת מה שעוררתיך עליו, והוא שכבר בא בתורה כמו זה העניין בשוה והוא אמרו ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים וגו', ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף וגו', וכמו שהסב השם אותם מן הדרך הישרה אשר היתה מכוונת תחלה, מפני יראת מה שלא היו יכולים לסבלו לפי הטבע, אל דרך אחרת עד שתגיע הכוונה הראשונה, כן צוה בזאת המצוה אשר זכרנו מפני יראת מה שאין יכולת לנפש לקבלו לפי הטבע עד שיגיע הכוונה הראשונה, והיא השגתו יתעלה והנחת עבודה זרה.

הרמב"ם מבאר שהקב"ה מנהיג את עולמו על ידי העלאת הטבע באופן מדורג. וכמו שיכול היה הקב"ה לתת כוח ואומץ ביד עם ישראל לעמוד מול הפלשתים מיד ביציאת מצרים, ולא עשה זאת אלא הסב את דרכם עד שיקבלו אומץ להילחם, כך גם בשינוי הטבע הנפשי כלפי עבודה זרה או כלפי טבעים שונים של האנושות שהיו מקולקלים - התורה מעלה אותם ומתקנת אותם באופן איטי.

ממשיך הרמב"ם ומתייחס לשאלה מדוע הקב"ה לא משנה את המציאות עצמה, ואומר שיש לחלק בין שינוי מקרי לשינוי מהותי: "שהאותות כלם, אף על פי שהם שנוי טבע, ישנה השם איש אחד מאישי הנמצאות". דהיינו, מצאנו לפעמים שהקב"ה משנה את הטבע, אך זה היה רק באופן מסוים וחלקי:

אך טבע בני אדם לא ישנהו השם כלל על צד המופת, ומפני זה השרש הגדול אמר מי יתן והיה לבבם זה וגו', ומפני זה באר המצוה והאזהרה והגמול והעונש, וכבר בארנו זאת הפנה במופתים במקומות רבים מחבורינו, ולא אמרתי זה מפני שאני מאמין ששנוי טבע כל אחד מבני אדם קשה על השם יתעלה, אך הוא אפשר ונופל תחת היכולת, אלא שהוא לא רצה כלל לעשות זה ולא ירצהו לעולם כפי הפנות התוריות, ואלו היה מרצונו לשנות טבע כל איש מבני אדם למה שירצהו יתעלה מן האיש ההוא, היה בטל שליחות הנביאים ונתינת התורה כלה.

כלומר, אין לקב"ה בעיה לשנות את טבע בני האדם וליצור טבע מתוקן יותר שיהיה מתאים לרצון האלוקי, אך הקב"ה לא חפץ בכך. בשביל לשנות את הטבע הקב"ה נתן לנו

תורה, והיא תעזר את המציאות הטבעית על ידי מעשה בני האדם. הקב"ה רצה שאנחנו נפעל על הטבע להעלות אותו ולעזר אותו על ידי מעשי המצוות.

יסוד חשוב העולה מדברי הרמב"ם הללו הוא, שהכישלונות של האנושות ביחס לעבודה זרה אינם מקריים, משום שאם היו מקריים לא היה צריך שינוי של הטבע האנושי. הסיבה שבני האדם בתקופת התורה עבדו עבודה זרה ועסקו בכל מיני סוגי כישופים וכד', טבועה בטבע האנושי כל עוד הוא לא קיבל את התורה. רק מכח התורה אפשר להעלות את הטבע האנושי למצב מתוקן. ואם נחזיר את העולם להיות ללא תורה - העולם יחזור לתוהו ובוהו - למציאות לא מתוקנת.

אמנם הרמב"ם מבאר במקומות שונים בספר (עי' חלק ג פרק כט, וחלק ב פרק לט) שהקריאה בשם ה' התחילה כבר לפני משה. אבל גם אצל אברהם אבינו ואצל שם ועבר וכל מי שהדריך את האנושות לאמונה, זה נבע משפע שכלי ששפע עליהם, ומכח השפע האלוקי הם יכלו להדריך את האנושות לתיקון המציאות הטבעית. אם כן, הטבע ללא השפע האלוקי הוא טבע חסר, ועלול לאלילות ועבודה זרה.

עוד מבאר הרמב"ם (חלק ג, פרק נא), שגם האבות הקדושים ידעו שהתיקון השלם של המציאות יהיה על ידי אומה שתדריך את העולם: "כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע האלוה ותעבדהו... הנה התבאר לך כי כוונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד ד' בעולם ולהישיר בני אדם לאהבתו".

לפי הבנה זו אפשר לחזור למאמר שפתחנו בו - 'אם מקבלים אתם את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו'. כעת המאמר יתבאר כפשוטו: אם לא יקבלו ישראל את התורה כתיקון והשלמת המציאות הטבעית, אזי עולם הטבע - שהתחיל להיות מתוקן על ידי אברהם אבינו - יחזור לתוהו, להיות טבע גולמי חסר צורה.

בדרכו של הרמב"ם, אנו למדים על הקשר והחיבור העצמי שיש בין הטבע האנושי לתורה. הטבע אינו 'דף חלק' שניתן לבסס עליו את התורה, אלא הוא חומר חסר צורה שראוי וצריך לקבל צורה, והתורה היא שנותנת לו את הצורה. אם התורה לא תיתן לטבע את הצורה, הוא לא יהיה מציאות שלמה מצד עצמו, אלא יהפוך להיות גס ועכור ויוריד את האדם לשאול תחתית של עבודה זרה וכל מרעין בישין.

ניתן למצוא לדבר סמך במדרש תנחומא (פרשת תזריע, סימן ה):

שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא איזה מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם, א"ל של בשר ודם נאים, א"ל טורנוסרופוס הרשע הרי השמים

והארץ יכול אתה לעשות כהם, א"ל ר' עקיבא לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין בהן, אלא בדברים שהן מצויין בבני אדם. א"ל למה אתם מולים, א"ל אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקדוש ברוך הוא, הביאו לי שבולים וגלוסקאות, אמר לו אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם, אין אלו נאים?

מדברי המדרש אנו למדים שהתורה באה לשכלל את מעשה הטבע. אך נראה ללמוד שלא רק שהטבע חסר כאשר התורה לא משכללת אותו, אלא הטבע נברא באופן שבו הוא מוכשר להתעלות על ידי התורה. כלומר, בטבע גנוז החסרון שעתיד להתמלא על ידי התורה. החיטה נוצרה עם כל המאפיינים שהאדם יוכל ליצור על ידה את הגלוסקאות. אי אפשר לעשות גלוסקאות אלא על ידי חיטה, שהיא מעשה הקב"ה. כלומר, במעשה הקב"ה גנוזה המציאות המשוכללת שצריכה להיות מפותחת על ידי התורה והאדם.

ממילא עולה בידינו הקשר ההדוק בין הטבע ובין התורה. שניהם מעשה ה' המה, והם נבראו כדי להוות חטיבה אחת של טבע כהכשר למציאות האלוקית השכלית.

נסיים את החלק הזה בדבריו של מרן הרב זצ"ל באורות הקודש (ח"ג, עמ' קפ):

אין המחשבה האצילית שלמה באדם, כשהוא מתנשא לצייר את הטוב הכללי, ולהתאמץ לחשוק בו לעצמו, ולעולם כולו, אלא אם כן היא **מחפשת אפשרות לצורת חיים כזאת, שתבסס את העולם, במה שתתקן את תכונתו החברתית, ותכריע גם כן לטובה את החיים הפרטיים, בין בחיצוניותם, בין בפנימיותם, ותעמיד את היסוד לבסס את מעמד החיים באופן כזה, שהחיים הנצחיים, שהם קשורים בזיכוך הנשמות, ואימוצן הרוחני המוחלט, הם יהיו נמשכים והולכים מהתיקון המסודר של המעמדים החברתיים והפרטיים, ומאוצר המחשבות, שהמחשבה הראשית גורמת להריק על החיים.**

בדבריו כאן הרב מחבר את המחשבה האצילית עם תיקון התכונה החברתית. הצדדים החיצוניים של החיים, יכולים וראויים הם להיות בסיס לחיים הנצחיים, והמחשבה האצילית היא זו שיכולה לתקן את המציאות החברתית להיות ראויה לכך. מבואר בדברי הרב זצ"ל שלמרות שיש חיים חברתיים זמניים ויש את החיים הנצחיים - דווקא החיים האציליים הם אלו שיכולים לבנות את החיים החברתיים באופן מתוקן שיהיה מתאים לחיים הנצחיים.

לעומת המחשבה הזאת, ממשיך הרב ואומר שיש מחשבה אחרת:

כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות ופורחת באויר רוחני לבדה, ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגלים.

המחשבה שהתורה והרוחניות לא צריכות ולא ראויות לסדר את החיים החברתיים, היא שקר (בדבריו הרב מכון אל המינות). ולעומת זאת:

וכל מחשבה שדבר אין לה עם הרוממות הנצחיות, ומתעסקת רק עם סדרי החיים החמריים ותיקוניהם, אפילו אם יהיו בה תוכנים מוסריים וארחות צדק ומישרים, סופה להתעכר, מפני קטנותה, ומפני הזוהמא והסרחון שהחיים החמריים לקויים בהם בטבעם, כשהם מנותקים מיסוד חיים נצחיים ותשוקתם.

אומר הרב שלא ניתן להעמיד סדרי חיים ללא נצחיות. הטבע ללא התיקון הרוחני האלוקי שלו הוא חומר גלם שלא נופחת בו הנשמה, ולכן הוא נרקב וסופו להיעכר. ומסיים הרב:

ביחוד תוכר חולשה של מחשבה קיבוצית כזאת, במה שתשים את מרכזה רק בצעירים, שהחיים החומריים משחקים לפנייהם בכל מהתלותיהם ושגיוניהם, וזקנים לא יוכלו לקחת בה חלק אמיץ, כי אם ברצון עשוי ובלב מיואש. וכך היא המדה היונית, להביט על הזקנים במבט בוז, כדברי אריסטו, בריטוריקה. ומה לקויה היא מחשבה ציבורית, שאינה יכולה להתפשט יפה על כל חלקיה, ונאמר, כי מלך ד' בהר ציון ובירושלם, ונגד זקניו כבוד.

כאשר אנו משאירים את הטבע בגסותו, ללא הדרכה שנובעת מתוך החיים הנצחיים האידיאליים - הרי הם נרקבים. ריקבון הוא מצב של כח חיים שעלול לצמיחה, שלא מקבל את הכח המחיה שלו, ואז כח החיים הגולמי נרקב. ריקבון החיים עצמם, הוא המלמד אותנו על כח החיים הצפון במציאות הגולמית, שעלולה ומחויבת להיות מפותחת.

אחדות שמים וארץ

עד כאן ביארנו את דרכו של הרמב"ם לפי קוצר דעתנו. כעת ננסה לעמוד על נקודת החיבור בין דרכו של הרמב"ם לדרכם של ריה"ל והמהר"ל.

המהר"ל והכוזרי מדגישים בדבריהם את הקשר בין סגולת התורה והמצוות לסגולת ישראל. התורה מתאימה אך ורק לישראל, משום שהיא המהות הפנימית של ישראל. היחס הניגודי בין דברי המהר"ל והכוזרי לדברי הרמב"ם בולט מאוד, משום שבדברי

הרמב"ם - שהמצוות באו לתקן את מציאות הטבע העולמי השייך לכל הטבע האנושי, וכל מצוות התורה מוסברות באופן שכלי כללי - לא מובן כלל היחס לסגולת ישראל.

ניתן להוסיף על כך גם הבדל מעשי. נחלקו הראשונים האם יש טעם לגוי לשמור את מצוות התורה שאינן ממצוות בני נח. ע"פ הכוזרי והמהר"ל נראה ברור שאין לגוי מה לקיים את מצוות התורה, משום שהן אינן שייכות לנשמתו כלל, והן לא ביטוי של הטבע שלו (כמבואר בכוזרי מאמר א פסקה כז, ובעוד מקומות. ובתפא"י למהר"ל פרק א, ועוד). אך מדברי הרמב"ם נראה שיש משמעות גם לקיום התורה על ידי גוי. כתב הרמב"ם (הל' מלכים י, ז): "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה" (מלבד לימוד תורה ושבתי¹).

אם נבוא 'לתמם את החזיונות', נאמר על פי דברי הרמב"ם שאכן התורה פועלת לתקן את הטבע, ויש בכוחה של התורה ובסגולתה להרים את כל הטבע העולמי, משום שהיא הצורה המתוקנת לכל חיי הטבע העולמי. אך כאמור התורה איננה רק הדרכה חיצונית כיצד לעשות זאת, אלא היא גילוי התכנית האלוקית - כיצד הקב"ה פועל על העולם דרך עם ישראל להעלות את כל העולם, ועל ידי הדרכת התורה הוא מביא את הטבע הגולמי אל תיקונו השלם. התורה איננה פעולה חד פעמית, אלא היא הצורה של החומר העולמי, וכמו כל צורה וחומר או נשמה וגוף יש ביניהם התאמה מלאה וחיונית. כאשר התורה מופיעה בעולם הטבע - הוא מתנהל בצורה מתוקנת והוא חי, וכאשר התורה איננה חיה בקרבו - הוא נרקב ומסריח.

התורה, שהיא התוכנית האלוקית של המציאות הטבעית, טבועה היא בנשמתנו. הנשמה הישראלית כוללת היא את כל התוכן הצורני של הטבע העולמי. נשמת ישראל איננה מנותקת מהעולם, אלא היא "הגילוי הרוחני העליון שבההויה האנושית" (אורות ישראל א, סעיף ב). המציאות הרוחנית של ישראל היא התיקון של הטבע העולמי. לא ניתן להפריד בין הטבע העולמי וסגולת ישראל, משום שזו מערכת אחת של לב באיברים, נשמה וגוף, צורה וחומר.

אכן התורה שייכת בטבע רק לעם ישראל, משום שהמשמעות של צורה וחומר איננה טכנית. וכמו שאם נלביש צורה חיצונית של חתול לבשר לא יצא לנו חתול חי, אלא פוחלץ

1. אמנם נחלקו המפרשים בביאור דברי הרמב"ם הללו, משום שהם מוקשים מגוף דברי הרמב"ם בכמה מקומות - האם יש מקום לגוי לקיים מצוות ולקבל על כך שכר. אבל מדברי הרב זצ"ל בשו"ת דעת כהן (סי' קמט) נראה שסובר כמבואר, שיש לגוי שכר כמי שאינו מצווה ועושה.

- כך לא יצא לנו עולם טבע מתוקן ואלוקי ללא עם ישראל שיחיה את התורה מתוך טבעיות נשמתו. וכדברי הכוזרי (מאמר שלישי, פסקה ט) שדמיון האומות אלינו ביום השבת הוא "כדמיון צורות הצלמים אל צורות בני האדם החיים".

היסוד שהתורה שהיא נשמת ישראל, נשמת הטבע כולו, מלמד אותנו שיש בסגולת ישראל את הכישרון של העלאת הטבע. עם ישראל איננו חי רק לעצמו, וקיום כל המצוות כולם וחיי ישראל בארצו אינם באים רק בשביל לפתח את הכישרון הלאומי הפרטי של עם ישראל, אלא הם עתידים להעלות את כל הטבע לתיקונו השלם.

אורו של משיח

ההתבוננות על המציאות הטבעית ועל המציאות האלוקית כחטיבה אחת, היא אבן יסוד בדברי הרב בספר אורות בהתייחסו לגאולה. פרקים רבים בספר אורות ובשאר כתבי הרב מוקדשים להבנת האחדות האלוקית של כל העולמים כולם, הנס והטבע, הרוח והחומר, השכל והרגש ועוד גילויים חלקיים שמתוך מבט שלם הרואה את כל העולם כולו כמציאות אלוקית - אפשר לראות את תיקון הכל ההולך וצומח בדורנו דור הגאולה.

אומר הרב (ישראל ותחייתו, ט):

קרואים אנו לאורו של משיח, שיתנוצץ מכל העברים, מכל מסבות החיים, מכל הבחירות, מכל העצות, מכל משטרי הטבע, מכל ההשכלות ומכל הקדושות, מכל הנסים ומכל הנפלאות, והעני הרוכב על החמור בעצמו עם ענני שמיא כבר אנש אתה.

אורו של משיח לא שייך לתיקון מסוים של המציאות. ולכן הוא לא מגיע ממקום מסוים, הוא חייב להיות מגיע מכל העברים ומכל מסיבות החיים, משום שהוא נשמת הכל, שמו קדם לעולם, והוא מתקן את הכל. הוא השלמות של המציאות כולה.

עוד כותב הרב (שם, ז):

כנסת ישראל שואפת לתקון העולם בכל מלוואו, לסליחה מקורית מטהרת, שבאה לא רק מישועת נפש האדם והטבת רצונו מצד עצמו, - שבזה צריכים להפגש בויתור ומדת חסד מיוחדת, בלא התכללות עם כל המדות כולן ובלא שקול של עז צדק ומשפט, - כי-אם תקון כולל לסבת החטאים. חק הטהרה, העברת רוח הטומאה על ידי שמו של משיח שקדם לעולם, 'פרה אדומה מכפרת', והיא מטהרת מטומאת מת, נעוץ בסלוק המיתה מיסודה, בהעלאת העולם מעמק

חטאו, מחטא הארץ ומקטרוג הלבנה, מנפילת התיאוריה העולמית ביסוד מציאותה, מהנמכת האידיאל העולמי במציאות, מה שהכשיר את החטא האנושי וכל הצרות הרבות הבאות ממנו. הכל, הכל צריך להיות מתוקן, הכל צריך להיות מטוהר. **שאיפת ישראל לבנין האומה, לשיבת הארץ, היא שאיפה של עומק הטוב החודר את כל היש בשרשו.** לא זקיפת לבנה מאיזה בנין כי אם פניה שלמה ועמוקה אל היסוד של כל הבנין, לכוננו בתקון. לא עצים אחדים וענפים מאילן החיים והטוב, אלא לחשוף את המקור, את מעין החיים שלשד עץ החיים, עם כל שרשיו, גזעיו ענפיו, פארותיו ועליו, משם יונק, וממנו יבא רוח חיים, רוח חדש, ועולם חדש, יבנה, 'כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ד' כן יעמד זרעכם ושמכם'.

כמו פרקים רבים ב'ישראל ותחייתו', גם כאן הרב מתייחס לנצרות, ומעמת את מציאות החיים ותפיסת העולם הישראלית לעומתה.

שמו של משיח שייך לתיקון שורש כל החטאים, לתיקון חטא אדם הראשון שהוא נפילת כל הטבע. התפיסה הנוצרית מיואשת מתיקון הטבע ותיקון החומר, משום שהיא לא מאמינה כי "א-ל, הבורא היוצר, הקורא כל יש מאין, הנוטה צפון על תהו, אשר בידו מחקרי ארץ ותועפות הרים לו, מעונה אלוקי קדם" (ישראל ותחייתו, א). ולעומת זאת "העם אשר ד' אלוקיו יודע לספר כח מעשי ד', יודע לספר, שאלוקי ישראל אלה עולם הוא, בורא שמים וארץ ושהכל ברא לכבודו" (שם).

האמונה שהקב"ה ברא את עולם הטבע כעולם חסר, המשתלם על פי התוכנית של התורה האלוקית הישראלית, שייכת בייחוד לעם ישראל. ולעומת זאת, חוסר האמונה בתיקון הכל, מתחיל מחוסר אמונה בכך שהקב"ה ברא הכל לכבודו - את השמים ואת הארץ, את החומר ואת הרוח. ישראל במהלך גאולתם גואלים את הנפילה הרוחנית הנוצרית, שהתייחסה למציאות החומר כמציאות חסרה שאין לה תיקון.

מכל דברינו התבאר שלא רק שהמציאות יכולה להגיע לתיקונה השלם, אלא שהיא נבראה באופן כזה שהתורה היא ההשלמה שלה, ורק משום שהתורה לא חיה ופועמת בקרבה על ידי ישראל - המציאות לא מגיעה אל תיקונה השלם. גאולת ישראל היא גאולת העולם כולו, משום שבגאולת ישראל הרוחנית והגשמית גנוז הפתרון לחוסר היכולת של עולם החומר לחיות באופן שלם ומתוקן. בגאולת ישראל נגאלת צורת ונשמת העולם, ועל ידי כך גם החומר והגוף העולמי חוזר לתחיה, והעולם בא לשלמותו.