

התיאולוגיה של הדבקות

יוסף יצחק ליפשיץ

הקורא בכחר מלכות, הפיוט הנודע שחיבר רבי שלמה אבן גבירול (הרשב"ג) במאה האחת-עשרה לספירת הנוצרים, ימצא בפואמה גדולה זו – משירי הקודש החשובים ביצירה העברית לאחר המקרא – תיאור עז מבע של החוויה הדתית. בתחילת הפיוט מפאר הרשב"ג את רוממותו ועוצמתו הכבירים לאין שיעור של האלוהים, שאין בכוחו של האדם להשיגם בהכרתו המוגבלת:

אתה נמצא –

ולא ישיגך שִׁמְעֵ אֶזֶן ולא ראות עין.

ולא ישלט בך איך ולמה וְאֵין.

אתה נמצא –

אבל לעצמך. ואין לְאַחַר עֵמֶךָ.

אתה נמצא –

ובטרם הֵיִוֹת כל זמן הֵיִיִת. בלי מקום חֲנִיִּת.

אתה נמצא –

וסודך נעלם. ומי ישיגנו. עֵמֶךָ עֵמֶךָ מי ימצאנו.¹

והנה, בהמשך השיר חל שינוי בנימת הדובר. כפי שמציין ישראל לוין, אשר התקין מהדורה מדעית-ביקורתית של הפיוט, המשורר פונה לקדוש ברוך

הוא "בלשון 'אלוהי'... המבטאת תחושה של קרבה בין האדם לבוראו – בניגוד לעמדת ה'נוכח' של המתפלל שהדגישה בחטיבות קודמות את ריחוקם ובדלותם זה מזה".² ואמנם, תפילתו של הרשב"ג מאמצת נימה אישית, והוא מתחנן בפני האל שיתגלה בפניו ויטה לו מחסדו:

ואל תִּסְתֵּר פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי.
וּמְחַטְאֵתִי טְהַרְנִי
וּמִלְפָּנֶיךָ אֵל תִּשְׁלִיכֵנִי
וּבְכָבוֹד תְּחַיֵּנִי
ואַחֲרֵי כִּבּוֹד תִּקְחֵנִי.
וּבְעֵת מִן הָעוֹלָם הַזֶּה תּוֹצִיאֵנִי.
אֵל הָעוֹלָם הַבֵּא בְשָׁלוֹם תְּבִיאֵנִי
וְאֵל עַל תִּקְרָאֵנִי
וּבִינֹת חֲסִידֶיךָ תּוֹשִׁיבִי
וְעַם הַמְּנוּיִים מִחֶלֶד חֶלְקֶם בְּחַיִּים תִּמְנֵנִי
וְלֹאֹר בְּאֹר פְּנֵיךָ תִּזְכְּנִי
וְתִשׁוּב תְּחַיֵּנִי.
וּמִתְהוֹמֹת הָאָרֶץ תִּשׁוּב תִּעְלֵנִי.
וְאֵז אֹמֵר: אֹדְךָ ה', כִּי אָנֹכֶת בִּי, יָשׁוּב אֶפְּךָ וְתִנְחַמְנִי
וְלֶךָ ה' חֶסֶד עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר גִּמְלָתְנִי
וְאֲשֶׁר עַד יוֹם מוֹתִי תִּגְמְלֵנִי.³

המובאות מתוך כתר מלכות ממחישות היטב את פניה הכפולים של האמונה באל טרנסצנדנטי. מחד גיסא, מושאה של האמונה הזאת, אלוהים, הוא בלתי מושג, בלתי נתפס, מרוחק לאין-קץ מן ההוויה האנושית הסופית והמוגבלת. אף שהמקרא מצמיד לו תארים אנתרופומורפיים – שהמסורת הפרשנית מדגישה כי יש להבינם על דרך ההשאלה בלבד – הוא גם עומד על כך שאין לריבון העולם קלסתר או צורה מן הסוג המאפיינים את תיאורי האלילים הפגאניים: "וְאֵל מִי תַדְמִיּוֹן אֵל וְמָה דְמוֹת תַּעֲרֹכוּ לוֹ".⁴ במהלך הדורות, הוסיפו הוגי דעות יהודים להדגיש ולחדד את אחרותו המוחלטת של האל ואת הפער האינסופי בינו ובין העולם הגשמי, הנתפס בידי החושים. גישה זו מוצאת את ביטויה המובהק בדברים שכותב הרמב"ם במורה נבוכים:

כשם שראוי לחנוך את הילדים ולפרסם להמון שהאל – יתרומם ויתעלה – אחד, ושאינו ראוי לעבוד את זולתו, כן ראוי שיקבלו שהאל אינו גוף ואין

דמיות בינו ובין ברואיו כלל בשום דבר מן הדברים, ואין מציאותו דומה למציאותם, ואין חייו דומים לחיי החי שבהם, ואין ידיעתו דומה לידיעת מי שיש לו ידיעה מהם, ושאין השוני בינו לבינם ביותר ובפחות בלבד, אלא במין המציאות... יתר על כן, כל מה שמיוחס אליו יתעלה שונה מתארינו מכל הבחינות, כך ששום הגדרה אינה משותפת להם.⁵

ואולם, מאידך גיסא, האדם המאמין אינו יכול להסתפק בתפיסה כה מופשטת של האל. הוא מתקשה להשלים עם התהום העצומה הפעורה בינו ובין מושא כמיהתו; הוא מבקש לחוש בקרבתו של אלוהים, לדבר עמו (אפילו אם התקשורת היא חד-צדדית), להתחמם בזיוו לשאוב ממנו נחמה ותעצומות נפש. עבורו, האל אינו רעיון תיאורטי כי אם נוכחות חיה ופועלת, שניתן להרגיש בה. כפי שציין הפילוסוף והפסיכולוג האמריקני ויליאם ג'יימס, "בנוגע לתחום החוויות הדתיות המובהקות רבים הם האנשים (את מספרם לא נוכל לקבוע) התופסים את האובייקטים של אמונתם לא בצורת מושגים גרידא, ששכלם מקבלם כאמיתיים, אלא יותר בצורת ממשויות כמעט-מוחשיות, הנתפסות תפיסה ישירה, ובמידה שהרגשת נוכחותם הממשית של אובייקטים אלו נתונה לתמורות, בה במידה מתנוודדת אמונתו ומיטלטלת בין חמימות וקרירות".⁶ ג'יימס מעלה נקודה בעלת חשיבות מהותית: האמונה הדתית היא בראש ובראשונה חוויה, התנסות, תחושה מסוג מסוים, שאינה סובלת את הריחוק האינסופי ממושאה הטמיר.

כיצד ניתן אפוא לגשר על הפער הזה? פולחנים מסוימים מבוססים על התפיסה כי בכוחו של ריטואל כזה או אחר להביא לחיבור מאגי ואפילו לזהות בין האל לאדם. זוהי הלוגיקה השולטת בטקסים הפגאניים של הקרבת הקרבנות, למשל, או במיסה הקתולית, שבה מוזמן המאמין לשותת מין הקודש ולאכול מלחם הקודש, ובאופן זה להכניס לגופו את "דמו" ואת "בשרו" של בן האלוהים. הנצרות, ככלל, מושתתת על האמונה כי השמימי והארצי התלכדו בהופעתו הנסית של ישו, שהיה, בלשונו של התיאולוג השווייצרי קרל בארת, "אדם כמונו בחלל ובזמן", אך גם "דמות שהיא כל-יכולות, חסדו ואמיתו של אלוהים, ועל כן המתווך האותנטי בין אלוהים לכל יתר בני האדם".⁷ מסלול אחר של התמזגות בין האינסופי לסופי מתווים מיסטיקנים החותרים לשחרר את התודעה האנושית מכבלי הקיום הגשמי על מנת שתתעלה ותזדכך מבחינה רוחנית ותשיג לבסוף את האיחוד המיוחל עם מקורה האלוהי, מצב שבו תתרוקן כליל מעצמותה המקורית ולא תדע עוד חסרים וגבולות.

המסורת היהודית נוקטת גישה שונה. היא שוללת את עצם ההנחה כי ניתן להגשים את מהותו של האל בעולם החומר או בגוף אנושי;⁸ מנקודת מבטה, לא זו בלבד שהיומרה למיזוג כזה אינה מתקבלת על הדעת – היא אף מגונה. התמונה נעשית מורכבת יותר שעה שבוחנים את מקומו של רעיון האיחוד המיסטי ביהדות, שכן החוקרים חלוקים בדעותיהם אם ניתן למצוא בטקסטים הקבליים תפיסות אקסטיטיות החותרות לבטל את המחיצות בין האדם לאלוהים.⁹ אולם גם אם יש תפיסות כאלו, אין הן עולות בקנה אחד עם העמדה השלטת בספרות התורנית, המדגישה כי בין הבורא לנברא, בין הקדוש ברוך הוא לבני-התמותה, נשמר תמיד מרחק מסוים. בגמרא אף ניתן למרחק הזה אומדן סמלי של עשרה טפחים:

ותניא ר' יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואלהיו למרום שנאמר (תהלים קטו) "השמים שמים לה" והארץ נתן לבני אדם", ולא ירדה שכינה למטה. והכתיב (שמות יט) "וירד ה' על הר סיני"? למעלה מעשרה טפחים. והכתיב (זכריה יד) "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים"? למעלה מעשרה טפחים. ולא עלו משה ואלהיו למרום. והכתיב (שמות יט) "ומשה עלה אל האלהים"? למטה מעשרה. והכתיב (מלכים ב ב) "ויעל אליהו בסערה השמים"? למטה מעשרה.¹⁰

ועם זאת, בד בבד עם ההקפדה על ההבחנה בין האנושי לאלוהי, מורה היהדות גם על דבקות האדם בקדוש ברוך הוא: "אחרי ה' אֱלֹהֵיכֶם תִּלְכוּ וְאַתֶּם תִּירָאוּ וְאֵת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְבִקְלוֹ תִשְׁמְעוּ וְאַתֶּם תַּעֲבֹדוּ וְבו תִּדְבְּקוּן".¹¹ משמעותו של ציווי זה, שאינו מידת חסידות אלא תביעה מחייבת, הייתה שנויה במחלוקת בקרב החכמים: חלקם פירשו אותו על דרך הפשט, כדרישה לבוא במגע הדוק מאוד עם האלוהות,¹² והיו שביארו אותו כהוראה ללכת בדרכי האל ולהישמע למצוותיו.¹³ אף שחוגים מסוימים של בעלי סוד הושפעו מן הקריאה המילולית, הגישה השנייה מקובלת יותר בתיאולוגיה ובהלכה היהודית. לדברי גרשום שלום, דבקות במובנה הרווח הזה משמעה "היות תמידי עם האל, קשר אינטימי והתאמה בין הרצון האנושי לאלוהי", תוך שמירה על "תפיסה הולמת של מרחק או של אי-התאמה".¹⁴

אם הדבקות היא התכלית העליונה של החיים הדתיים, הרי שהמצוות הן האמצעי העיקרי להשגתה, כמאמרו של "החבר" בכוזרי: "אין להתקרב אל האלוה כי אם על ידי מעשים אשר צוה עליהם".¹⁵ ואמנם, כמה מן החיובים הבולטים ביותר של הדת היהודית מכוונים לצמצום הפער בין האדם לאלוהים – הגם שלא

לביטולו. במאמר זה אבחין בין שני סוגים של ציוויים בתוך המערכת ההלכתית הענפה המכוונים למימוש אידיאל זה: מן הצד האחד – מצוות המנכיחות באופן כלשהו את האלוהות או סממנים הקשורים לה בתוך הווייתם היומיומית של המאמינים, ובאופן זה מקרבות את הקדוש ברוך הוא אל האדם; ומן הצד השני – מצוות המיועדות לחזק את הזדהותו של האדם עם אלוהים, וכך לקרבו אל הקדוש ברוך הוא. למרות שההבדל בין הקטגוריות המוצעות כאן אינו תמיד חד וחלק, הן משקפות וקטורים הפוכים ומשלימים של פעילות דתית: האחד מזמן ו"מוריד" לכאורה את השמימי אל המישור הארצי, והשני מרומם ומשגיב את הארצי עד שהוא מקבל צביון כמו־שמימי. כפי שאראה, מצווה אחת – לימוד תורה – ממלאת את שתי הפונקציות הללו גם יחד ומאפשרת התקרבות הדדית בין האנושי לאלוהי. בדיוק מן הטעם הזה, היא נחשבת לגילוי המובהק של דבקות וממלאת תפקיד חשוב כל כך בחיים היהודיים המסורתיים לאורך הדורות.

ב

בין המצוות שבהן נעסוק במאמר זה, אלה המבקשות לקרב את אלוהים אל האדם הן, ללא ספק, הבולטות ביותר מבחינה חיזונית. הסיבה לכך נעוצה באופיין הריטואלי ובעובדה שייעודן העיקרי הוא להעיד על מעורבותו הפעילה של האלוהי בעולם ועל הכרת התודה שאנו חשים כלפיו. האמונה היהודית מלמדת כי הבורא אינו אדיש ביחס למתחולל בבריאה; עניינו בה לא תם לאחר שיצר אותה יש מאין. האל מתגלה שוב ושוב בהיסטוריה, מפגין את כוחו לעיני ברואיו, מעניש רשעים וגומל לצדיקים. הוא כרת ברית עם ישראל, פרש עליו את חסותו והעניק לו את תורתו כדי שיהא לגוי קדוש ולממלכת כהנים. על פי המסורת, השכינה שרתה בארץ ישראל – במשכן ובבית המקדש הראשון¹⁶ – במחיצתו של העם, ואף ליוותה אותו בגלות. גם בתקופה של הסתר פנים, שבה מתמעטים לכאורה אותות ההשגחה העליונה, משתוקק היהודי המאמין לזכות בקרבתו של אביו שבשמים. חלק מן המצוות מאפשרות לו להנכיח את האל בחייו היומיומיים, במחשבותיו ובמעשיו, למן הרגע שבו הוא משכים לקום בבוקר ועד עלותו על משכבו בלילה. מובן שההנכחה שאנו מדברים בה כאן אינה התגלות אלוהית במלוא מובן המילה – אירוע נדיר ומזעזע שמעטים זכו להיות עדים לו – אלא תופעה

צנועה ואנושית יותר, שניתן לכנותה גם "היפתחות בפני הטרוסצנדנטי"; היא ניכרת בעיקר ברושם הנלווה לה, באפקט הייחודי המתעורר באדם כאשר הוא מכוון את תודעתו למה שמצוי מעבר לגבולות ההווה הנתפסת בידי החושים. חוקר הדת רודולף אוטו השתמש במונח "נומינוזי" לתיאור התנסות זו, הממלאת מקום מרכזי כל כך בחיים הדתיים. בחיבורו הקלאסי הקדושה מסביר אוטו כי "הרגש הנומינוזי" הוא תחושה של "התפעמות עזה" ו"התעלות חגיגית", הניכרת "בהתפרצויות עזות של התלהבות רליגיוזית על גילוייה השונים, באווירה הרוחנית החגיגית השורה בטקסים ובפולחן, במה שרוחש באוויר ועוטה כאד מסביב למגדלים, בתי כנסת וכנסיות, ואנדרטות שהוקמו לשם שמים".¹⁷ הוא מוסיף כי "הרגשה כזאת עשויה להציף את הנפש כזרמי גאות הקולחים בעדנה, או בדמות הלך רוח ניח מרחף של השתקעות בתפילה. מזה היא עשויה לעבור בהדרגה למעין זרימה מתמדת של הלך נפש הנמשך ומרטיט עוד זמן רב לפני שהוא נמוג כליל ומניח לנפש לשוב אל חיק החולין".¹⁸

אולי אין זה מפתיע שאוטו זכה להשראה שהניבה את ספרו על הקדושה בעקבות ביקור שערך בבית כנסת במרוקו ב־1911. בתפילת השבת שבה נכח הושמע ה"קדושה דסדרא", הפסוק המקראי מחזון ישעיהו: "קדוש קדוש קדוש ה' צב־אות, מלוא כל הארץ כבודו".¹⁹ על פי עדותו, הקריאה הרמה של המתפללים ב"מקום צנוע זה" העבירה בו רעד של יראה, משום שחש כי היא מעידה על "המסתורין של העולם האחר" הטמון בחביונה של הנפש האנושית.²⁰ אוטו עמד אל נכון על החוויה הנפשית העזה הנלווית לתפילה. למעשה, המרכיב הפסיכולוגי אינו רק חלק בלתי נפרד ממצוות התפילה, אלא ההיבט המכריע בה, מאחר שהיא נתפסת כצורה מופנמת של פולחן: "דתניא (דברים יא) 'לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם' – איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה".²¹ אם המתפלל ממלא מצווה זו בדבקות הראויה, הוא נמלא התרגשות כבירה, הנובעת מן האמונה שלא זו בלבד שהוא פונה בדברים לקדוש ברוך הוא, אלא שהוא עומד ממש במחיצתו של קונו: "דאמר רב חנה בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר (תהלים טז) 'שויתי ה' לנגדי תמיד'".²² אף שהפסוק המקראי המצוטט כאן דורש מן האדם לדמות כי הוא נמצא מול בוראו כל העת, חז"ל סברו כי דרישה זו יפה בעיקר לזמן התפילה. ברוח זו מבאר גם רבי יעקב בעל הטורים את המימרא:

המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכונה כנגדו; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו; ויחשוב כאלו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל ייכשל קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חוקר כל המחשבות. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה.²³

התפילה פותחת אפוא את נפשו של המתפלל כלפי האלוהי ומזמנת את קרבתה של השכינה. אך המקורות מדגישים שתחושת הסמיכות לאל, הפוקדת את המאמין בעודו שקוע בתפילתו, אינה אילוזיה גרידא: "אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת שנאמר (תהלים פב) 'אלהים נצב בעדת אל'; ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם? שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל'".²⁴

מובן שהתפילה אינה האמצעי היחיד להנחת האלוהות בתודעתו של המאמין. התורה מצווה על שורה של פעולות טקסיות, המקיפות את היהודי באותות ובסימנים המזכירים לו ללא הרף את זיקתו לאלוהים. עם המצוות האלה, המכוונות מעין שגרה של חיים בקדושה – שגרה שיש בה עידון ומתינות, בניגוד לפאתוס המופגן והמתפרץ של התפילה – יש למנות, מטבע הדברים, את חובות קביעת המזוזה, הנחת התפילין וההתעטפות בציצית.

מצוות קביעת מזוזה מדגימה יפה כיצד מטביעה היהדות את חותמו של האל בהווי היומיום האנושי. המזוזה, המכילה מגילת קלף שעליה נכתבות פרשיות "שמע ישראל"²⁵ ו"והיה אם שָׁמַע",²⁶ מותקנת בכל פתחי הבית, כדי לשמש תזכורת תמידית למחויבותו של היהודי כלפי הקדוש ברוך הוא: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מְצַוְךָ היום על לבבך, ושננתם לבניך ודברתָ בם, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. וקשרתם לְאוֹת על יְדְךָ והיו לְטֹפֹת בין עֵינֶיךָ. וכתבתם עַל-מְזוֹת ביתך ובשערך".²⁷ נוכחותו של סימן זה אינה מניחה לשוכני הבית ולבאים בשעריו לשכוח את הקשר ההדוק שהם מקיימים עם הנצחי. כפי שמסביר הרמב"ם:

חייב אדם להיזהר במזוזה, מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל עת שייכנס ויצא יפגע בייחוד שמו של הקדוש ברוך הוא – ויזכור אהבתו, וייעור משנתו ושגייטו בהבלי הזמן; וידע שאין שם דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים,

אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו, והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים, כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו – מוחזק לו, שלא יחטא: שהרי יש לו מזכירין רבים; והן הן המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שנאמר (תהלים לד) "חונה מלאך ה' סביב ליראיו; ויחלצם".²⁸

הרמב"ם, כדרכו, מבאר את המצווה באופן רציונליסטי ומתאר את המזוזה כמזכרת – או מה שמכונה לעתים בפסיכולוגיה הקוגניטיבית "מנגנון מַנְמוּנִי"²⁹ – שנועדה לעורר את הכרתו הדתית והמוסרית של המאמין. ברם, כפי שגרוסו חכמים אחרים, כוחה של המזוזה, בדומה לזה של התפילה, אינו מתמצה בהשפעתה הסובייקטיבית על מצבו הנפשי של האדם. המסורת היהודית – ובעיקר האמונה העממית – מייחסת לה גם את הסגולה לספק הגנה על הבתים שבהם היא מותקנת, משל היה ביכולתה לזמן התערבות אלוהית.³⁰ בעוד שהמזוזה הנה אות של קדושה המותקן במגוריו של האדם, בפרטיות ביתו, מצוות התפילין והציצית חלות על מרחב אינטימי עוד יותר: הגוף האנושי עצמו. ואמנם, הנחת תפילין היא חוויה פיזית כשם שהיא התנסות רוחנית; היהודי קושר אל ראשו ואל ידיו את ההצהרה על מרות הקדוש ברוך הוא, ובאופן זה כמו "נדבק" בכל הווייתו בהשראה הקורנת מן האלוהי. רבי יהודה הלוי כותב כי החסיד

קושר... את מחשבתו בעניין האלוהי על ידי אותות שונים, הלא הם המצוות, שמקצתן פרשו בתורה שבכתב ומקצתן בתורה שבעל פה. כך הוא מניח "תפילין" במקום מסוים בראש, שהוא מקום המחשבה והזיכרון, וממשיך מהן רצועה המגיעה עד ידו, כדי שיראה אותה בכל שעה; וכן הוא מניח "תפילין של יד", כנגד הלב, מקור הכוחות; וכך הוא נושא "ציצית" לבל יטרידוהו חושיו בענייני העולם השפל – וכמו שאמר הכתוב: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". אשר ל"תפילין" – כתוב בהן דבר ייחוד השם, ודבר שכר ועונש, ונאמר עליהן כי הן "זכר ליציאת מצרים", שהיא ראיה שאין לדחותה על היות לעניין האלוהי התחברות בנבראים והשגחה עליהם וידיעה במעשיהם.³¹

רבי יהודה הלוי רואה אם כן בתפילין אמצעי להתחברות עם מה שהוא מכנה "העניין האלוהי". הוא מייחס אותו תפקיד גם למצוות הציצית, המאפשרת לאדם להתעלם מרשמי חושיו ולדבוק במה שמצוי למעלה מן העולם הזה. חשוב לציין שבניגוד לתפילין, על גבי הציצית לא כתוב דבר; ועם זאת, המתעטף

בה חווה את הנומיננזי. חוויה זו קשורה בצבעי התכלת והלבן של הציצית, המזכירים את גווני הרקיע שעליו שוכן כסא הכבוד:

תני בשם רבי מאיר "וראיתם אותה" אין כתיב כאן, אלא "וראיתם אותו" מגיד שכל המקיים מצות ציצית כאלו מקבל פני שכינה. מגיד שהתכלת דומה לים, והים דומה לעשבים, ועשבים דומין לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, והכסא דומה לספיר, דכתיב (יחזקאל י) "ואראה והנה על הרקיע אשר על ראש הכרוב כאבן ספיר כמראה דמות כסא".³²

הציצית, על פי קביעתו של רבי מאיר, אינה רק פריט לבוש, אלא מכשיר המאפשר למקיימי המצווה "להציץ", כביכול, בעולמות העליונים, או לפחות לחוש בקרבתם. רעיון דומה מובע במדרש תהלים: "אמר רבי חזקיה בזמן שישראל מתכסין בציצית לא יהיו סבורין שמה תכלת הן לובשין, אלא כך יהיו ישראל מסתכלין בציצית כאילו הדר שכינה עליהן".³³

אין לטעות בכוונת הדברים האלה או במשמעות המקורות שציטטנו לעיל: הציצית, בדיוק כמו המזוזה או התפילין, אינה מזוזה עם הכוח העליון עצמו; זיהוי כזה הוא בגדר עבודה זרה. עלינו להקפיד על ההבחנה בין הסימן למסומן. האבזר הגשמי אינו מושא הפולחן, אלא כלי מתווך המפנה את תשומת לבנו אל מה שמצוי מעבר לתפיסה החושית הרגילה. ואולם, כאשר המצוות המעמידות לרשותנו כלים כאלה ממלאות את ייעודן – כלומר, כאשר אנו ממלאים את ייעודנו באמצעותן – הן פותחות בעולמנו צוהר אל הטרנסצנדנטי, ומאפשרות לנו, לבני-התמותה הרגילים, להרגיש כי אנו מצויים במחיצתה של הנוכחות הטמירה והנשגבת מכל. ברגעים כאלה, כותב החזון אי"ש, נגלה לבן אנוש "עולם חדש, כי אפשר לאדם בעולם הזה להיות כמלאך לרגעים, וליהנות מזיו הקדש, וכל תענוגי העולם הזה כאפס נגד ענג של דבקות האדם ליוצרו יתברך".³⁴

ל עומת הצביון הפולחני של המצוות החותרות להנכיח את האל בעולם הארצי, למצוות המבקשות לקרב את האנושי אל השמימי נודעת השפעה בעיקר על יחסיו של האדם עם זולתו ועם הסביבה שבה הוא חי. ועם זאת, הן נחשבות לביטוי עילאי של דבקות, משום שהכוח המניע אותן הוא ההזדהות עם הקדוש ברוך הוא.

בניגוד להתגשמות בבשר, שבה מאמינים הפגאנים והנוצרים, או לאיחוד הרוחני, שאליו עורגים המיסטיקנים, ההזדהות עם האל, שאותה מעלה היהדות על נס, אין פירושה זהות עמו; הפער בין האדם לקדוש ברוך הוא אינו מתבטל וייחודו של האנושי אינו מתמוסס בתוך האינסוף האלוהי. כפי שמדגיש הרב יוסף דב סולובייצ'יק:

ראשית, אי־אפשר לדבר על איחוד האדם עם האלוהים, אלא על דבקות האדם באלוהים, שנית, האדם אינו מתדבק באלוהים על ידי הכחשת עצמותו הריאלית, כי אם להיפך, בקיום עצמותו. האישיות הממשית... מתקרבת אל אלוהיה כשהיא חיה חיים עצמיים, רבי־גוונים, מקוריים, טעוני מגמה, יזמה ופעילות, ומשתחררת מדמיון של עצמאות גאה ומחוצפת. אז, ורק אז, מתחילה היא להתקיים קיום אלוהי.³⁵

לדברי הרב סולובייצ'יק, התקרבותו של המאמין לבוראו אינה כרוכה בויתור על עצמותו ועל אנושיותו. האדם לא נוצר כדי להיות אסקופה נדרסת; אף שעליו להימנע מ"עצמאות גאה ומחוצפת", שהיא בבחינת התרסה כלפי שמיא, אין באפשרותו "להתקיים קיום אלוהי" אם לא ייזום, יפעל וייצור, אם לא יממש את הפוטנציאל הטמון בו כמי שנברא בצלם. רעיון דומה מובע במדרש:

רבי יהודה בן רבי סימון פתח (דברים יג) "אחרי ה' אלהיכם תלכו". וכי אפשר לבשר ודם להלך אחר הקדוש ברוך הוא אותו שכתוב בו (תהלים עז) "בים דרךך ושבילך במים רבים" ואתה אומר: אחרי ה' תלכו ובו תדבקו? וכי אפשר לבשר ודם לעלות לשמים ולהידבק בשכינה? אותו שכתוב בו (דברים ד) "כי ה' אלהיך אש אוכלה" וכתוב (דניאל ז) "כורסיה שביבין דינור" וכתוב (דניאל ז) "נהר דינור נגד ונפק מן קדמוהי" ואתה אומר: ובו תדבקו? אלא מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקדוש ברוך הוא אלא במטע תחלה, הדא הוא

דכתיב (בראשית ב) "ויטע ה' אלהים גן בעדן", אף אתם, כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה הדא הוא דכתיב (ויקרא יט) "כי תבאו אל הארץ".³⁶

דבקות במובנה המילולי, מציין רבי יהודה בן רבי סימון, אינה מן האפשר; בשר ודם אינו יכול "להלוך אחר הקדוש ברוך הוא", או "לעלות לשמים ולהידבק בשכינה", בדיוק כשם שאינו מסוגל לעמוד בחום הלוהט של אש להבה. לפיכך, החכם מפרש את הפסוק "אחרי ה' אלהיכם תלכו ובו תדבקון" כהוראה לחקות את האל, לאמץ את הדוגמה שהוא מציג ולפעול על פיה – כמיטב היכולת האנושית.

במה מתבטא, אם כן, חיקוי האלוהים? בראש ובראשונה, בהזדהות עם עמדותיו המוסריות של הקדוש ברוך הוא, הבאות לידי ביטוי בדברי התורה ובנבואה. המצוות אינן רק אוסף של הוראות מחייבות, המביעות את רצון הריבון האלוהי; הן משקפות תפיסה ערכית כוללת, שהאל מבקש להנחיל לברואיו. היהודי מצווה לשמור לא רק על חוקי האל, אלא גם על רוח החוקים הללו. על יסוד זה דורש אבא שאול בגמרא: "אבא שאול אומר 'ואנוהו' הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום".³⁷ הרמב"ם מרחיב בעניין:

הוא שצונו להידמות בו יתעלה לפי יכלתנו והוא אמרו (דברים כח) "והלכת בדרכיו". וכבר כפל צווי זה ואמר ללכת בכל דרכיו ובא בפירוש זה. מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הקדוש ברוך הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הקדוש ברוך הוא נקרא צדיק אף אתה היה צדיק. מה הקדוש ברוך הוא נקרא חסיד אף אתה היה חסיד. וזה לשון ספרי וכבר נכפל הצווי הזה בלשון אחרת ואמר (דברים יג) "אחרי ה' אלהיכם תלכו", ובא בפירוש גם כן שענינו להדמות בפעולות הטובות והמדות החשובות שיתואר בהם האל יתעלה על צד המשל יתעלה על הכל עילוי רב.³⁸

כפי שניתן ללמוד מדברי הרמב"ם, התביעה "והלכת בדרכיו" אינה מתמצית בהנחיה לקיים את המצוות, אלא מכוונת גם לטיפוח המידות הטובות, לפיתוח האישיות המוסרית. האדם אינו צריך לפעול כנתין כנוע, המבצע את המצופה ממנו, אלא כשותף להשקפה, לדרך, העושה את הדבר הנכון משום שהוא מאמין בו באמת ובתמים. רק כך, באמצעות רימומה של העצמות האנושית למדרגה גבוהה יותר, ממומש האידיאל של ההידמות לאל.

אחת הדוגמאות הבולטות לדרישה לאמץ את טעמו המוסרי של הקדוש ברוך הוא נוגעת לתחום ההתנהגות המינית. דרישה זו מוצגת, בין היתר, במדרש על הפסוק המקראי "והייתם לי קדשים, כי קדוש אני ה'" ³⁹: "כשם שאני קדוש כך אתם היו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם היו פרושים" ⁴⁰. מובן שאין להבין את שם התואר "פרוש" כפי שהוא מופיע במדרש כפשוטו, אלא כאמצעי להדגשת ההבדל התהומי בין האל הטרנסצנדנטי הטהור, החף מכל תאוה גשמית, ובין האלים הפגאניים, שהיו שקועים עד צוואר בהנאות חושניות. די אם נזכיר בהקשר הזה את זאוס, הפטריארך האולימפי, שנאפופיו הולידו חלק ניכר מגיבורי המיתולוגיה היוונית; את קרישנה, האוואטר (הגלגול הגופני) של וישנו, שפיתה נערות כפריות ביער ורינדאוון; את הזיווגים התכופים בין אחים לאחיות בפנתיאון המצרי; ואינספור אלילי ואלילות פריון, שניצחו על פולחנים אורגיאטיים פרועים בכל רחבי העולם. האלוהות שבה מאמינים היהודים היא הניגוד המוחלט של כל אלה; לא זו בלבד שאין לייחס לקדוש ברוך הוא תשוקה גופנית, הוא סולד ממעשי זימה ואוסר עליהם בתכלית האיסור. התורה נוקטת לשון קשה, המעידה על תיעוב עמוק, ביחס להפקרות מינית:

ואיש אשר ישכב את פִּלְתוֹ מוֹת יוֹמְתוֹ שְׁנִיחָם תָּבֵל עֲשׂוּ דְמִיָּהֶם בָּם. ואיש אשר ישכב את זכר מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עֲשׂוּ שְׁנִיחָם מוֹת יוֹמְתוֹ דְמִיָּהֶם בָּם; ואיש אשר יִקַּח את אשה ואת אמה זָמָה הוּא בֹאשׁ יִשְׁרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זָמָה בְּתוֹכְכֶם... ואיש אשר יקח את אשת אחיו נָדָה הוּא עֲרֹוֹת אֲחִיו גְּלָה עֲרִירִים יְהִי; וְשִׁמְרָתָם אֵת כָּל חֻקֹּתַי וְאֵת כָּל מִשְׁפָּטַי וְעֲשִׂיתֶם אִתְּם וְלֹא תִקִּיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לְשַׁבֵּת בָּהּ; וְלֹא תִלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלַּח מִפְּנֵיכֶם כִּי אֵת כָּל אֱלֹהֵי עֲשׂוּ וְאֶקַּץ בָּם; ⁴¹

הפריצות לסוגיה – ניאוף, גילוי עריות, יחסי מין שלא כדרך הטבע – כה שנואה על האל, עד שהוא מאיים שאם ישראל ייכשלו בה הוא ימאס בהם והארץ תקיא אותם מתוכה. ואמנם, על פי המדרש, בלעם יעץ לבלק מלך מואב לפתות את בני ישראל להתנהגות מינית משולחת רסן כדי להשניא אותם על אלוהיהם:

הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם, מה היה דבר בלעם? אמר להם אפילו אתם מכניסים כל המונות שבעולם אין אתם יכולים להם. שמא מרובים אתם מן המצריים שנאמר בהם (שמות יד) "ויקח שש מאות רכב בחור?" אלא בואו ואני נותן לכם עצה מה תעשו. אלוהיהם של אלו שונא זימה הוא. העמידו

להם נשיכם ובנותיכם לזימה והם שטופים בזימה ואלוהיהם שולט בהם. שזה כלל שכל זמן שישראל עושים רצונו הוא נלחם להם שנאמר (שמות יד) "ה' ילחם לכם" ובזמן שאין עושים רצונו כביכול הוא נלחם במ שנאמר (ישעיה סג) "ויהפך להם לאויב הוא נלחם במ" ולא עוד אלא שעושיך את הרחמן אכזרי שנאמר (איכה ב) "היה ה' כאויב בלע ישראל".⁴²

כדי למלא את ייעודו בעיני אלוהים ולא לעורר עליו את זעמו צריך היהודי לחקות אפוא את "פרישותו" של הקדוש ברוך הוא. יחד עם זאת, יש להיזהר שלא לפרש דרישה זו באופן גורף מדיי: היהדות, בניגוד לנצרות הקתולית למשל, אינה מקדמת בברכה התנזרות מוחלטת ממין, משום שהדבר עומד בסתירה גלויה לציווי האלוהי "פרו ורבו ומלאו את הארץ"⁴³ ולהבטחת הקדוש ברוך הוא לאברהם כי ירבה את זרעו כחול אשר על שפת הים. לפיכך, ההידמות לאל, בתחום ספציפי זה, אינה כרוכה בשלילת המיניות, אלא בריסונה, בהכפפתה למרותה של הרוח ובניתובה לתכליות ראויות.

גם ביחסה של התורה לעבירות ממון ורכוש יש יסוד של הזדהות עם אלוהים. אף שהמצוות האוסרות על עבירות מסוג זה נשענות על תפיסה של "צדק טבעי" בעל תוקף אוניברסלי,⁴⁴ ויש להן מקבילות כמעט בכל חוקה אנושית מקדמת דנא, הן מקבלות משנה תוקף מכוח ההכרזה ששם האל בפיו של הנביא ישעיהו: "כִּי אֲנִי ה' אֱהָב מִשְׁפָּט, שִׁנְאָה גֹזֵל בְּעוֹלָה".⁴⁵ הגמרא מבארת בעניין זה:

משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו: תנו מכס למוכסים. אמרו לו: והלא כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים, ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקדוש ברוך הוא אמר: אני ה' שנא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ובריחו עצמן מן הגזל.⁴⁶

דחייתו של הקדוש ברוך הוא את העולה הגזולה הנה, אם כן, מופת מוסרי, שבני האדם צריכים לנהוג לאורו. למרות שממילא כל הדברים הנבראים – ובהם הבקר, הצאן והעוף, הנשרפים לכבודו על המזבח – שייכים לאלוהים, אין הוא מוכן לקבל קרבן שהושג בדרך פסולה זו. עבירת הגזל אמנם שייכת לתחום היחסים שבין אדם לחברו, אך היא שנואה על האל, ונחשבת לפגיעה ישירה וחמורה בו. מן הטעם הזה מחייבת התורה את עובר העברה לא רק בהשבת הגזלה לבעליה ובתשלום פיצויים נוספים, אלא גם בהקרבת קרבן אשם לאלוהים.⁴⁷

אבל חיקוי האל אינו מסתכם באימוץ עמדותיו המוסריות,⁴⁸ הוא בא לידי ביטוי גם בעצם העובדה שהאדם, כמו בוראו, הוא כוח יצירתי. כאשר הוא מחולל שינויים בסביבתו כדי להתאימה לצרכיו ולתכניותיו, הוא משקף במעשיו את האקט הפרימורדיאלי של בריאת העולם. רעיון זה מהדהד בדבריו של רבי יהודה בן רבי סימון, שצוטטו לעיל: "מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקדוש ברוך הוא אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב (בראשית ב) 'ויטע ה' אלהים גן בעדן', אף אתם, כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה".⁴⁹ אף שהאדם, בניגוד לאל, אינו יוצר דבר יש מאין אלא משתמש בחומרי גלם קיימים,⁵⁰ עצם יכולתו לחרוג מן התבניות הקיימות, להטביע את חותמו במציאות, ליצור חידושים מכוח רצונו החופשי, מייחדת אותו משאר הברואים ומקרבת אותו אל הקדוש ברוך הוא. רבי חיים מוולוז'ין, בעל נפש החיים, רואה ביכולת הזאת את הסגולה הגדולה ביותר של המין האנושי: "האדם נקרא הנפש ונשמת החיים של ריבי רבוון [ריבוא רבות] עולמות... ולזאת, לו לבדו ניתנה משפט הבחירה, להטות עצמו ואת העולמות לאיזה צד אשר יחפוץ".⁵¹

בעבודה היצירתית, וליתר דיוק במה שחז"ל מכנים "מלאכת מחשבת",⁵² ניכר אפוא דמיון – מכוון או לא־מכוון – בין האדם לאלוהים. ואולם, היהדות מייחסת חשיבות דתית מכרעת גם למנוחה, שעליה מורה מצוות השבת. דווקא מצווה זו, שעיקרה אי־עשייה, נחשבת לדוגמה הבולטת ביותר של חיקוי האל במסורת היהודית: כשם שהקדוש ברוך הוא שבת ממלאכתו ביום השביעי של הבריאה, כך נדרשים גם בני ישראל לשמור את יום השבת בהימנעות מפעולות מסוימות, שבהן קיים אותו יסוד של כוונה ומודעות, או "מחשבת": חרישה, זריעה, קצירה, אריגה, תפירה, בנייה, בישול וכתובה וכיוצא באלה.⁵³ האנלוגיה בין השבת האלוהית לזו האנושית מוצגת, בין היתר, בכתביו של הפילוסוף היהודי ההלניסטי פילון האלכסנדרוני:

האומה היהודית חוגגת את השביעי בלא הפסק, תמיד לאחר שישה ימים. בפרשת בריאת העולם כתוב מאמר, הכולל טעם הכרחי לכך: הוא אומר שהעולם נברא בשישה ימים, וביום השביעי שבת אלוהים ממלאכתו והחל לעיין במה שנברא בכי־טוב. הוא גזר אפוא על האנשים המתכוונים לחיות על פי אותו משטר, ללכת אחרי האל גם בזה, כמו בכל השאר: לגשת למלאכתם שישה ימים, אך להימנע ממנה ביום השביעי ולעסוק בפילוסופיה; לבלות את הפנאי בעיון בענייני הטבע, וכן לבדוק שמא בימים הקודמים נעשה דבר שלא בטהרה, ולתבוע מעצמם במועצת הנפש דין וחשבון על מה שאמרו ועשו...⁵⁴

בעיני פילון, תכליתה של השבת היא פינוי זמן לעיסוק בעניינים "רוחניים", כמו חשיבה פילוסופית ודין וחשבון מוסרי. גישה נוספת, רווחת יותר, מציגה את המצווה כתחיקה סוציאלית, המקלה את עומס העבודה שבו נושאים בני האדם העמלים. ברם, אף שיש מן הסתם גרעין של אמת בהסברים אלו, ספק אם הם נותנים בידינו את המפתח להבנת התמונה בכללותה; זאת, משום שהם נוטים להתעלם מן היסוד המימטי של המצווה, כלומר מתפיסת השבת כחיקוי אנושי של היום השביעי של הבריאה. אחרי הכל, הקדוש ברוך הוא אינו נזקק לאתנחתא לצורך התאוששות או לפסק זמן להרהורים ברומו של עולם. מהו, אם כן, פשר הדוגמה שהוא מציב?

פתרון החידה נעוץ, כפי שהצעתי במאמר אחר,⁵⁵ בהכרה שהמנוחה – זו האלוהית, וכמותה גם זו האנושית – אינה חלק נפרד מתהליך היצירה. ההפך הוא הנכון: שבידת האל ממלאכה ביום השביעי היא החתימה ההכרחית של מעשה הבריאה. לא בכדי מכונה השבת בסדר התפילה "תכלית מעשה שמים וארץ".⁵⁶ המדרש בבראשית רבה מתאר את העיקרון הזה במושגים הלכותיים מעולם האומנות:

רבי [יהודה הנשיא] שאליה [שָׁאֵלוּ] לרבי ישמעאל ברבי יוסי אמר לו: שמעת מאביך מהו ויכל אלהים ביום השביעי? אתמהא. אלא כזה שהוא מכה בקורנוס על גבי הסדן, הגביהה מבעוד יום, והורידה משתחשך.⁵⁷

המדרש מתחיל בתהייה מתבקשת: מדוע, על פי התורה, סיים האל את מלאכתו "ביום השביעי" ולא בסוף היום השישי? התשובה מדמה את הבריאה לעבודת הנפח, המרים את קורנסו כאשר השמש עוד זורחת במרום ומוריד אותו על הסדן עם רדת הלילה. דימוי זה מצייר את היום השביעי כשיאה ההכרחי של המלאכה האלוהית: כשם שעבודת הנפח מושקעת בהרמת הקורנס אך התוצאות מושגות דווקא בהנחתו על הסדן, כך הגיעו ששת ימי המעשה לתכליתם בשבת בראשית.

את השבת אין לתפוס, אם כן, רק כהעדר של פעילות. יש לה מהות פוזיטיבית, המתגלה דווקא בהימנעות ממלאכה. בתוך המכלול של הבריאה, של היצירה האלוהית, השבת היא יסוד אי-העשייה, אשר מעניק לתהליך שקדם לה שלמות וגמירות. כפי שמטעים המהר"ל: "השבת הוא השלמת הבריאה והכל פונה אל ההשלמה שהוא עיקר, ולפיכך כל ששת ימי מעשה פונים אל השבת שהוא השלמת הבריאה, ויש לזכור יום השבת בשביל זה כל ימי השבוע, כדי שיהיה הכל פונה אל השלמת הבריאה".⁵⁸

לפי הפרשנות המוצעת כאן, מצוות השבת מלמדת בעצם את האדם כיצד עליו למצות את הפוטנציאל היצירתי הטמון בו. הדגם האלוהי של הבריאה, שאחריו עליו להתחקות, חושף בפניו מעין מקצב-על של עשייה, המשלב בין פעולה להשהיה, בין אקטיביות לפסיביות, בין יש לאין; באיזון בין ההיבטים המנוגדים והמשלימים הללו כמוס סוד היצירה. השבת נותנת בידינו את המפתח לפענוח הסוד הזה ומאפשרת לנו, במידה שאנו נכונים לאמץ את המופת שהיא מציגה, למלא את ייעודנו לא רק כחקייניו של אלוהים, אלא גם – כנגזר מכך – כשותפיו ממש למעשה בראשית.

ד

המצוות שאותן בחנו עד כה משתייכות, באופן עקרוני, לאחת משתי הקטגוריות שהצגנו בתחילת המאמר: חלקן מקרבות את הנוכחות האלוהית אל האדם וחלקן מרוממות את שיעור קומתו של האדם ומקרבות אותו אל האלוהים. והנה, מצוות תלמוד תורה, שבה נדון להלן, ממלאת את שתי התכליות הללו בעת ובעונה אחת, וכמו משיגה את המיזוג המיוחל בין השמימי לארצי. משום כך, מתארים אותה החכמים כתמצית הדבקות והיא מוצגת במקורות כגולת הכותרת של הקיום היהודי.

יותר מכל חובה דתית אחרת, מצוות תלמוד תורה היא פעילות בעלת אופי אינטלקטואלי. עיקרה, לדברי הרמב"ם, הוא "שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה – וזה הוא שנקרא: תלמוד תורה, והוא אמרו (דברים ו) 'ושנתתם לבניך' ולשון ספרי: 'לבניך' – אלו תלמידיך".⁵⁹ מדובר, חשוב לציין, גם בחובה של לימוד עצמי: "כשם שמצווה עליו ללמד את בנו, כך הוא מצווה ללמד את עצמו".⁶⁰ באופן זה מובטח כי התורה שנמסרה לידי עם ישראל בהר סיני – זו שבכתב וזו שבעל פה – תישמר ותועבר מדור לדור. יתר על כן, כפי שמסביר הרמב"ם, לימוד התורה מאפשר ליהודי להעמיק את הבנתו בנוגע למצוות שהוא מקיים, ובכך ממריץ אותו ומחזק את ידיו, "מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד".⁶¹ למרות שמדובר בדרישה תובענית במיוחד מבחינה שכלית – ואף גופנית – ההלכה אוכפת אותה ללא פשרות: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה: בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה

ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אישה ובנים – חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר (יהושע א) 'והגית בו יומם ולילה'⁶². אבל תלמוד תורה אינו פרקטיקה דידקטית ותו לא, והכוח המניע של מצווה זו אינו רק הצורך להבין את המצוות כדי לקיימן או השאיפה להשכיל ולהרחיב דעת, אלא הרצון ליצור חיבור של ממש בין האנושי לאלוהי. עלינו לזכור שמנקודת המבט היהודית המסורתית, התורה היא הרבה יותר מגוף של ידע; היא התגלות נסית של הקדוש ברוך הוא, והכוח הנובע ממנה מזין ומחיה את הבריאה כולה. בגמרא נטען כי "אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר (ירמיהו לג) 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתיו'⁶³. גם לאחר שהורדה מן השמים אל הארץ, טבועה התורה בחותמו של בורא עולם. במקורות מסוימים, שאיש אינו מערער על סמכותם התורנית, היא אף מזוהה עם האל עצמו; כך גרס, למשל, רבי חיים מוולוז'ין, מייסד עולם הישיבות הליטאיות, שקבע בחיבורו הנודע נפש החיים כי "אין תורה אלא קודשה בריך הוא"⁶⁴. האמונה באיכויותיה האלוהיות של התורה הופכת את העיסוק בה לחוויה דתית עזת רושם. ובדומה להתעוררות הרגש הנומינזי המלווה מצוות אחרות שאותן סקרנו, גם התנסות זו קשורה בתחושה של קרבה לנוכחות על-טבעית. הרב יוסף דב סולובייצ'יק סיפר: "כשאני לומד דף גמרא אני מרגיש כאילו הקדוש ברוך הוא עומד מאחורי גבי, שם ידו על כתפי, מציץ בגמרא ושואל אותי מה אני לומד שם. אינני מדבר על דמיון. עבורי זוהי חוויה של ממש"⁶⁵. במסכת אבות אנו מוצאים תיאור דומה של חברותא בין השמימי לארצי:

רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה – שכינה ביניהם, שנאמר (תהלים פב) "אלהים נצב בעדת אל". ומנין שאפלו חמשה? שנאמר (עמוס ט) "ואגודתו על ארץ יסדה". ומנין שאפילו שלשה? שנאמר (תהלים פב) "בקרב אלהים ישפוט". ומנין שאפלו שנים? שנאמר (מלאכי ג) "אז נדברו יראי ה', איש אל רעהו; ויקשב ה', וישמע". ומנין שאפלו אחד? שנאמר (שמות כ) "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך"⁶⁶.

נוכחות האל בבית המדרש, כלומד בין הלומדים, היא מוטיב בולט באגדות חז"ל. בסיפור הידוע על תנורו של עכנאי משתתפת "בת קול" בוויכוח בין החכמים, אף שהתערבותה נדחית בסופו של דבר בידי רבי יהושע, הפוסק כי "לא בשמים היא"⁶⁷; הקדוש ברוך הוא עוקב בעניין גם אחר פולמוס אחר, בין התנאים יונתן ואביתר, סביב פרשת פילגש בגבעה:

ותזנה עליו פילגשו, רבי אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא [שערה] מצא לה, ואשכחיה [מצאון] ר' אביתר לאליהו [הנביא], אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא [מה עשה הקדוש ברוך הוא]? אמר ליה: עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר [ומה אמר]? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה: חס וחלילה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא [האם יש ספק לפני שמים]? אמר ליה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן. זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד.⁶⁸

הצגת הקדוש ברוך הוא כתלמיד חכם, המתעסק גם הוא בפלפולים הלכתיים, נראית אולי תמוהה במבט ראשון, אך היא מביעה עקרון חשוב. בניגוד לרושם המוטעה שמעוררים כיום "בתי המדרש" לחילונים, לימוד התורה אינו רק "קריאת טקסטים", בדיוק כשם שההכרעה ההלכתית, הנשענת על ההבנה שנרכשה בלימוד זה, אינה רק "החלטה משפטית"; אלו פעילויות בעלות משמעות מטאפיזית מרחיקת לכת, המתרגמות את השפע הכמוס בתורה, ב"דברי אלוהים חיים", לשפת המציאות. בשום תחום אחר של ההווה האנושית אין שותפות הדוקה כל כך בין האדם ובין ריבון העולמים. לא בכדי שיבחו החכמים את מי שההלכה נפסקה על פי דעתו ש"השם עמו".⁶⁹

לימוד התורה לא רק ממלא את בית המדרש בנוכחות אלוהית; הוא גם מעלה תלמידי חכמים למדרגה רוחנית (ולעתים אף פיזית) גבוהה יותר מזו של בני-תמותה רגילים. ספרות האגדה גדושה במעשיות על אודות תכונותיהם העל-אנושיות של חכמי ישראל: רבי יוחנן נפחא, למשל, ריפא את רבי אלעזר בן פדת במגע ידו,⁷⁰ ולרבי שמעון בר-יוחאי יוחסה היכולת לשרוף חפצים ואנשים בכוח המבט בלבד.⁷¹ התקרבותם של החכמים לקדוש ברוך הוא הפכה אותם לנציגיו עלי אדמות, ובתור שכאלה גם לדמויות שיש לנהוג בהן לעתים כפי שנוהגים באל עצמו. כך, לדוגמה, סבר רבי עקיבא, על פי הסיפור המובא במסכת פסחים:

נחמיה העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה. כיון שהגיע (דברים י) ל"את ה' אלהיך תירא" פירש. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתים שדרשת מה תהא עליהן? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרשה, כך אני מקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ודרש: "את ה' אלהיך תירא", לרבות תלמידי חכמים.⁷²

רבי נחמיה העמסוני הסביר לתלמידיו מדוע מופיעה מילת הקישור "את" במקומות שונים בתורה, אף שבמקרים מסוימים נדמה, לכאורה, שאין בה צורך.

לשיטתו, כל אימת שנעשה שימוש במילה זו יש בכך כדי להעיד כי מושאיה רבים יותר מכפי שניתן להתרשם בקריאה שטחית: הפסוק "וה' פקד את שרה"⁷³, לדוגמה, מרמז שיחד עם האם המקראית נפקדו כל הנשים העקרות באותו דור. והנה, כשהגיע רבי נחמיה העמסוני לפסוק "את ה' אלהיך תירא" בחר החכם לפרוש מן הדיון ולא להחיל עליו את העיקרון הפרשני שהציע, שהרי אין זה מתקבל על הדעת שהיראה הראויה לאל לבדו צריכה להיות גם מנת חלקם של אחרים. בנקודה הזאת חלק עליו רבי עקיבא. לטענתו, הוראת הפסוק מתייחסת גם לתלמידי חכמים: אף מהם יש להתיירא, כשם שמתיראים מן הקדוש ברוך הוא.

זוהי קביעה מרחיקת לכת, אולם אין היא חריגה כל כך. במקום אחר בגמרא משמיע רבי אלעזר בן פדת דברים ברוח דומה:

אמר לו: רבי, מצאתי להן [לעמי־הארץ] תקנה מן התורה (דברים ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום" – וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב (דברים ד) "כי ה' אלהיך אש אוכלה" אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.⁷⁴

בדומה לרבי יהודה בן רבי סימון, סבור גם האמורא רבי אלעזר בן פדת כי דבקות בקדוש ברוך הוא עצמו אינה אפשרית, ובדיוק מאותן סיבות – האל נשגב מדיי, נורא מדיי, ועל כן אי־אפשר לבוא עמו במגע. לפיכך, הוא מציע תחליף אנושי ומעשי יותר: מי שמבקש לדבוק בשכינה צריך להתחבר אל בני האדם הסמוכים אליה ביותר – תלמידי חכמים. באופן הזה מתאפשר גם לעמי־הארצות, שאינם בקיאים בתורה, להתקרב, גם אם באופן עקיף, אל האלוהי.

תרומתה המכרעת של מצוות לימוד התורה לצמצום המרחק בין העולם הארצי ובין האלוהות מקנה לה מעמד ייחודי בהלכה. היא נחשבת במובנים רבים למצווה החשובה ביותר; בתלמוד הבבלי נקבע שתלמוד תורה "גדול יותר" מהקרבת קרבנות,⁷⁵ מבניין בית המקדש, מכיבוד אב ואם ומהצלת נפשות,⁷⁶ ובירושלמי נטען כי "אפילו כל העולם כולו אינו שווה לדבר אחד של תורה", ולא זו בלבד אלא ש"אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה".⁷⁷ אין אלו ניסיונות שקופים להאדרה עצמית מצד אינטלקטואלים המתייחסים לעיסוקם השכלתני ברצינות יתרה; האמירות הללו מבטאות מושכלת יסוד במסורת ישראל: אם יש לעם היהודי ייעוד אלוהי, אם הוא נבחר בידי הקדוש

ברוך הוא למלא תפקיד נעלה כלשהו עלי אדמות, ואם יש ברצונו להבין מהי השליחות הזאת וכיצד עליו לבצעה, כי אז עליו לקשור את כל הווייתו בתורה ולהתמסר לחלוטין ללימודה ולהנחלתה לדורות הבאים. רק כך הוא מגשים את הציפיות שתלה בו אביו שבשמים; רק כך הוא יכול לממש את התקוות והכמיהות שטיפחו בניו ובנותיו מזה מאות רבות בשנים.

ה

התקרבות בין האנושי לאלוהי היא רק אחת מן המטרות שהמצוות חותרות להגשמתן. ההלכה היא מערכת נורמטיבית ענפה ומסועפת, המסדירה תחומים שונים ומגוונים של הקיום האנושי: יחסים חברתיים, תהליכים פוליטיים, קשרים כלכליים, פעילויות פנאי, חיי משפחה – אפילו תפקודים גופניים בסיסיים. מובן שאי־אפשר להעמיד בניין כה מורכב על עיקרון תיאולוגי אחד ויחיד. ועם זאת, המצוות שנידונו כאן אמנם נוגעות ברובד העומק של ההלכה ובדחף היסודי הטוען אותה בחיוניות וביכולת התמדה רבה כל כך. הדחף הזה, אם נידרש להגדיר אותו בתמציתיות, הוא ההשתוקקות העזה "להיות עם" אלוהים: לפרוץ את הגבולות המנטאליים והפיזיים של ההוויה הנבראת ולהתחבר עם הבורא עצמו, עם "מי שאמר והיה העולם". היהדות אינה מקבלת את האפשרות של התמזגות האדם עם האל, אולם היא מכירה בעוצמת הערגה של הסופי אל האינסופי ומעניקה לה ביטוי הולם.

במאמר זה הבחנתי בין שתי דרכים של היות־עם־אלוהים – או דבקות – בדת היהודית: הדרך ראשונה היא קירוב האלוהי אל האנושי, תהליך המתרחש בעיקר במישור התודעתי־החוייתי של המאמין, החש בנוכחותה של השכינה במהלך הטקסים היומיומיים שהוא עורך על פי ציווי התורה; הדרך השנייה היא קירוב האנושי אל האלוהי, באמצעות העמקת הזדהותו של היהודי עם טעמו המוסרי של הקדוש ברוך הוא וחקיוו בפעלתנות יצירתית, אך גם – בסיומו של כל שבוע עבודה – במנוחה ממלאכה.

משתי הדרכים הללו נגזרות אפוא אסטרטגיות שונות של חתירה לדבקות בעולם ההלכתי – אולם חשיבותן אינה מסתכמת בכך. כל אחת מהן מייצגת נקודת מבט מסוימת ביחס למעמדו של האדם בפני האל: רוב המצוות המנכיחות את האלוהות במישור הארצי, ובהן התפילה, קביעת המזוזה, ההתעטפות בציצית

והנחת התפילין, הנן הצהרות חגיגיות על קבלת עול מלכות שמים; הדמות האנושית המשתקפת בהן היא של נתין נאמן ושפל רוח, המציית בהכנעה לרצונו של ריבון העולמים. מן העבר השני, האידיאה של ההידמות לקדוש ברוך הוא מעוגנת ברעיון כי האדם הוא ברייה עילאית, אשר נבראה בצלם אלוהים, ועל כן ניחנה בפוטנציאל עצום, בלתי מוגבל כמעט, של צמיחה רוחנית ומוסרית.⁷⁸ ההכרה בשניות המהותית הזאת של המצב האנושי עוברת כחוט השני במחשבה וביצירה היהודית מראשיתה ועד ימינו, אך איש לא היטיב לנסחה יותר מן המשורר המקראי, נעים זמירות ישראל, הקורא: "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו: ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרנהו".⁷⁹

למרבה האירוניה, האיכויות הנעלות שרוכש האדם כאשר הוא מתאמץ לגשר על הפער בינו ובין האלוהים מעידות על הפן החיובי בקיומו של פער כזה. אף שאנו חותרים לצמצום המרחק בין השמימי לארצי, אל לנו להתעלם מן היתרונות הטמונים בו עבור האנושות: האמונה כי האדם הוא נזר הבריאה, בן טיפוחיו של הקדוש ברוך הוא, ממלאת אותנו גאווה וממריצה אותנו ליזום מפעלים מעוררי השתאות, אך ההבנה כי אנו רק יצורים בשר ודם, בני־תמותה רצוצים הניצבים בחיל ורעדה בפני מלך מלכי המלכים, נוטעת בנו ענווה שיש עמה מעלות מוסריות רבות. הגדולה האנושית ניזונה מן המתח בין שתי אמיתות מכוננות אלו, וייתכן שהיינו נאלצים לוותר עליה לו ניתנה לנו ההזדמנות לחזור באמת ובתמים לחיקו של האל ולאבד בו את עצמותנו. לפיכך, הגעגועים והכמיהה אל האלוהות, הממלאים תפקיד מרכזי כל כך בחוויה הדתית, אינם בהכרח סימפטומים של משבר קוסמי או של קרע מטאפיזי שיש לאחותו. אפשר שהם המחיר שעלינו לשלם עבור החסד שעשה עמנו בורא עולם, כאשר יצר אותנו בצלמו, חונן אותנו ברצון חופשי ושילח אותנו למצוא את דרכנו ביקום נורא ונפלא זה, מעשה ידיו להתפאר.

יוסף יצחק ליפשיץ הוא עמית בכיר במרכז שלם.

הערות

המחבר מבקש להודות לאסף שגיב על עזרתו בכתיבת המאמר.

1. ישראל לוי, כחר מלכות רבי שלמה אבן גבירול (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ו), פסקה ג, עמ' 257 (להלן כחר מלכות).
2. ישראל לוי, "כתר מלכות" לר' שלמה אבן גבירול ומאבק האדם בחטא", הארץ, 11 בנובמבר, 2005. כן ראה לוי, כחר מלכות, עמ' 28–34.
3. לוי, כחר מלכות, פסקה מ, עמ' 289–290.
4. ישעיה מ:יח.
5. רמב"ם, מורה נבוכים, תרגם מיכאל שוורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג), חלק א, פרק לה, עמ' 83 (להלן מורה נבוכים). דעה מנוגדת הביע רבי משה תקו, "ספר כתב תמים", בתוך אוצר נחמד (וינה: יצחק בלומענפעלד, תר"ך), עמ' 58–99.
6. ויליאם גיימס, החוויה הדתית לסוגיה, תרגם יעקב קופליביץ (ירושלים: מוסד ביאליק, 1949), עמ' 44–45.
7. קרל בארת, יסודות הדונמטיקה הנוצרית, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2004), עמ' 111, 114.
8. דוגמה מפורסמת לעמדה עקרונית זו ניתן למצוא בפרק ג של ביטול עיקרי דת הנוצרים, חיבורו הפילוסופי של חסדאי קרשקש, שבו מסביר הפילוסוף היהודי בן המאה הארבע-עשרה כי האמונה באלוהותו של ישו מנוגדת בתכלית ל"מושכל האמתי שאין שייך שום גופניות והגשמה גסה כזו באלוהות, אלא הכל הוא רוחני ואין בו שנוי ותמורה מזמן היותר קדמון עד הזמן היותר מאוחר בלי תכלית וגבול".
9. גרשום שלום, ובעקבותיו רבים מתלמידיו, החזיק בדעה שתופעת האוניו-מיסטיקה זרה למסורת הקבלית. לטענתו, "רק במקרים נדירים ביותר מבטאת האקסטזה איחוד של ממש עם האל, שבמהלכו מקריבה עצמה האינדיבידואליות האנושית להתעלות של הזרם האלוהי. גם במצב תודעה אקסטטי זה מוסיף המיסטיקן היהודי לשמור על תחושה של מרחק בין הבורא לברואו". ראה Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1946), pp. 122–123 (להלן זרמים עיקריים). חוקר הקבלה משה אידל יצא כנגד מוסכמה זו. לדבריו, ניתן לאתר ביטויים אוניו-מיסטיים בספרות הסוד היהודית, ובכלל זה בכתבי המקובל אברהם אבולעפיה, ובכתבי דמויות מן הדור הראשון בחסידות. ראה משה אידל, קבלה: היבטים חדשים (תל אביב: שוקן, תשנ"ג), עמ' 77–91. למותר לציין, בהקשר זה, שרוב הדמויות שעליהן נסמך אידל רחוקות מאוד מדרך המלך. אבולעפיה הוחרם בידי הרשב"א, ואף על הדור הראשון של החסידים יצא קצפם של רוב רבני ישראל בדיוק בגלל אותה יומרה לאיחוד עם האל.
10. בבלי סוכה ה ע"א.
11. דברים יג:ה.
12. ראה, למשל, בבלי סנהדרין סד ע"א: "אתם בית ישראל אינן כן (במדבר כה) – הנצמדים לבעל פעור' – כצמיד פתיל, (דברים ד) 'אתם הדבקים בה' אלהיכם' – כשתי תמרות

הדבוקות זו בזו. במתנייתא תנא 'הנצמידים לבעל פעור' כצמיד על ידי אשה, 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם' דבוקים ממש".

13. ראה אברהם יהושע השל, חורה מן השמים באספקלריה של הדורות, כרך א (לונדון: שונצין, תשכ"ב), עמ' 153-155. לדברי השל, המחלוקת על הדבקות היא מחלוקת בין רבי ישמעאל הריאליסט ובין רבי עקיבא המיסטיקן. כן ראה אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 56-57, והערות 9-11 בעמ' 305.

14. שלום, זרמים עיקריים, עמ' 123.

15. רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגם יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל (תל אביב: דביר, תשל"ג), מאמר ב, סעיף מו, עמ' עג.

16. לטענת חז"ל, השכינה לא שרתה בבית המקדש השני. "ואמר רב שמואל בר אינאי מאי דכתיב (חגי א) 'וארצה בו ואכבד' וקרינן ואכבדה מאי שנא דמחוסר ה"א – אלו חמישה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים". בבלי יומא כא ע"ב; וראה גם רש"י בפירושו לחגי א:ח.

17. רודולף אוטו, הקדושה, תרגמה מרים רון (ירושלים: כרמל, 1999), עמ' 13, 17.

18. אוטו, הקדושה, עמ' 17-18.

19. ישעיהו:ג.

20. מכתבו של אוטו מצוטט אצל: Rudolf Otto, "Buddhism and Christianity: Compared and Contrasted," trans. Philip C. Almond, *Buddhist-Christian Studies* 4 (1984), p. 101.

21. בבלי תענית ב ע"א. וראה גם רמב"ם, משנה תורה, ערך יצחק שילת (ירושלים: הוצאת מעליות שעל יד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים, תשס"ו), הלכות תפילה וברכת כהנים א, א, עמ' כ: "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כג) 'ועבדתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה, ונאמר 'ולעבדו בכל לבבכם', אמרו חכמים, אי זו היא עבודה שבלב, זו תפילה".

22. בבלי סנהדרין כב ע"א.

23. שולחן ערוך, אורח חיים, צח.

24. בבלי ברכות ו ע"א.

25. דברים ו:ד-ט.

26. דברים יא:יג-כא.

27. דברים ו:ד-ט.

28. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ו, יג, עמ' פו.

29. mnemonic device – מתקן או שיטה המסייעים לפעולת הזיכרון.

30. ראה למשל רש"י, בבלי פסחים ד ע"א, ד"ה חובת הדר: "לפי שהיא משמרתו". כן ראה בבלי עבודה זרה יא ע"א וכן ירושלמי פיאה א, א. אמונה זו קשורה, כמוכן, לאירוע המשתקף במצווה: ההגנה שלה זכו בני ישראל מפני מכת בכורות כאשר התיזו את דם קרבן הפסח על משקופי בתיהם במצרים. ראה שמות יב:כא-כב.

-
31. רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ג, סעיף יא, עמ' קז-קח.
32. ירושלמי ברכות א, ב.
33. מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, צ.
34. אברהם ישעיהו קרליץ, ספר חזון איש על ענייני אמונה. ביטחון ועוד (ירושלים: הוצאת הרב שמואל גריינמן, תשנ"ז), פרק א, ט.
35. יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, "וביקשתם משם", בתוך איש ההלכה – גלוי ונסתר (ירושלים: ספריית אלינור, הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני והמחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, תשל"ט), עמ' 190.
36. ויקרא רבה כה, ג.
37. בבלי שבת קלג ע"ב. וראה זהר חדש, כרך ב, מגילת רות, נא ע"א.
38. רמב"ם, ספר המצוות לרמב"ם, תרגם ר' משה אבן תבון (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ם), עשה ח, עמ' קנח. ראה גם מורה נבוכים, חלק א, פרק נ"ד, עמ' 130-135.
39. ויקרא כ:כו.
40. ספרא קדושים פרשה י.
41. ויקרא כ:יב-כג.
42. ספרי במדבר פיסקא קנז, י. וראה גם בהקשר זה בבלי סנהדרין קו ע"א.
43. בראשית א:כח.
44. כפי שניתן ללמוד, למשל, מן הדברים המצוטטים בבבלי עירובין ק ע"ב: "אמר רבי יוחנן: אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה".
45. ישעיה סא:ח.
46. בבלי סוכה ל ע"א.
47. ויקרא ה:כא-כו.
48. נוסף על האיסורים על עריות ועל גזל אפשר לציין גם את הלכות הכשרות כמצוות המבטאות הזדהות עם האל. אלו הלכות סתומות שטעמן אינו גלוי; היהודי מקיים אותן כגזירת מלך, פשוט משום שהאל ציווה עליהן. כך, למשל, נכתב במדרש: "רבי אלעזר בן עזריה אומר מניין שלא יאמר אדם אי איפשי ללבוש שעטנז אי איפשי לאכול בשר חזיר, אי איפשי לבוא על הערוה, אבל איפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים" (ספרא קדושים פרשה י). יחד עם זאת, מקורות שונים גורסים כי אכילת מזון לא כשר נחשבת למשוקצת ממש בעיני הקדוש ברוך הוא. תפיסה זו של הטעם האלוהי היא שעומדת בבסיס המדרש המציג את יציאת מצרים גם כגאולה מן האוכל המשוקץ שאותו אכלו בני ישראל בארץ הפרעונים: "דתנא דבי רבי ישמעאל: אמר הקדוש ברוך הוא: אילמלא (לא) העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה, שאין מטמאין בשרצים – דיי" (בבלי בבא מציעא סא ע"ב).
- הנימוק שנקשר לדיני הכשרות – תחושת גועל הנפש שמעורר האוכל הלא-כשר בקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו – עומד אולי גם ביסוד הטענה שמזון מסוג זה מטמם את הלב,

ומרחיק את מי שנכשל באכילתו מן האל. טענה זו, המופיעה בתלמוד ובמדרשים, הפכה לנימוק חשוב בשמירה על הלכות כשרות. כך, למשל, מסביר הרמב"ן את המצווה "קדושים תהיו": "ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש, על כן אמר (שמות כב) 'אנשי קודש תהיון לי', כלומר אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש, לפיכך לא תגאלו נפשותיכם באכילת הדברים המתועבים" (רמב"ן שמות כב ל).

49. ויקרא רבה כה, ג.

50. ראה לעניין זה דברי רבי חיים מוולוז'ין בנפש החיים (ויקליף, אוהיו: אהרן דוד גולדברג, ישיבת טלז, תשנ"ז), שער א, פרק ב: "ועניין מה שהוא יתברך נקרא בעל הכוחות, כי לא כמידת בשר ודם מידת הקדוש ברוך הוא. כי האדם כשבונה בניין, דרך משל מעץ, אין הבונה בורא וממציא אז מכוחו העץ, רק שלוקח עצים שכבר נבראו, ומסדרם בבניין, ואחר שכבר סדרם לפי רצונו, עם שכוחו הוסר ונסתלק מהם, עם כל זה, הבניין קיים. אבל הוא יתברך שמו, כמו בעת בריאת העולמות כולם, בראם והמציאם הוא יתברך, יש מאין בכוחו הבלתי תכלית, כן מאז כל יום וכל רגע ממש, כל כח מציאותם וסדרם וקיומם תלוי במה שהוא יתברך שמו משפיע בהם ברצונו יתברך כל רגע כח ושפעת אור חדש. ואלו היה הוא יתברך מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחת, כרגע היו כולם לאפס ותהו". כן ראה עוד בהגה"ה שער א, פרק יג.

51. ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער א, פרק ז, עמ' מה.

52. מקורו של מושג זה בתיאור כשרונותיו של המהנדס שהיה ממונה על פרויקט המשכן בספר שמות: "ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה וימלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובעצת ויכל מלאכה ולחשב מחשבת לעשות בזהב ובכסף ובנחשת ובחרשת אבן למלאות ובחרשת עץ לעשות בכל מלאכת מחשבת" (שמות לה:ל-לג). הפעולות השונות הקשורות בהקמת המשכן שיקפו את ה"חכמה", ה"תבונה" וה"דעת" שהאציל הקדוש ברוך הוא על הבונים. התכונות האלה נמזגו יחדיו במלאכת מחשבת, מושג המכוון, לדעת רש"י, למלאכה "שהמחשבה חשבה בדעתו ונתכוון לה" – או, במילים אחרות, לעבודה שיש בה מרכיב נפשי של רצון ותכליתיות. רש"י לבבלי חגיגה י ע"ב, ד"ה "מלאכת מחשבת".

53. ראה בהקשר זה יוסף יצחק ליפשיץ, "מלאכת מחשבת", חכמת 10 (חורף התשס"א/2001), עמ' 120-147.

54. פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ב, תרגמה סוזן דניאל-נטף (ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשנ"א), ספר המצוות, חלק ראשון, עמ' 204.

55. ליפשיץ, מלאכת מחשבת.

56. תפילת ערבית לשבת, תפילת העמידה, ברכת קדושת היום.

57. בראשית רבה י, ט.

58. רבי יהודה ליוואי בר רבי בצלאל (המהר"ל מפראג), ספר נבורות ה' (לונדון: החינוך, תש"ם), פרק לט, עמ' קמז.

59. רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה יא.

60. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, ה.

61. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, ד.

-
62. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, יא.
63. בבלי פסחים סח ע"ב.
64. ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער ד, פרק י.
65. יוסף דב סולובייצ'ק, על החשובה (ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ח), עמ' 296.
66. משנה אבות ג, ו.
67. בבלי בבא מציעא נט ע"ב.
68. בבלי גיטין ו ע"ב.
69. בבלי סנהדרין צג ע"ב.
70. בבלי ברכות ה ע"ב.
71. בבלי שבת לג ע"ב.
72. בבלי פסחים כב ע"ב.
73. בראשית כא:א.
74. בבלי כתובות קיא ע"ב.
75. בבלי מגילה ג ע"א וכן סנהדרין מד ע"א ועירובין סג ע"ב.
76. בבלי מגילה טז ע"ב.
77. ירושלמי פיאה א, ד.
78. ראה בהקשר זה יאיר לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה (תל אביב: שוקן, 2004), עמ' 474-475.
79. תהלים ח:ה-ו.