

## עקרון המראה

### זיו גורן

#### א. שתי הקדמות

מוקדם בחיי כל אדם, הוא עומד על שני צירים מכוננים הפועלים במקביל. הציר העצמי-הפרטי, שבו נאבק האדם למשול בכוחותיו הגופניים, היצריים, הרגשיים, האינטלקטואליים, הדמיוניים והרוחניים, בכדי לכונן אישיות הרמונית. בציר זה האדם, מחד גיסא, משכלל את כוחותיו השונים בכדי שיתאימו לסטנדרטים האישיים שלו ולאילו שהוא סופג מסביבו. מאידך גיסא הוא גם יוצר איזונים בין כוחותיו על מנת להשתמש במינון הנכון בכל כוח ותכונה באישיות. בין ההשתכללות וההתפתחות לאיזון ומנוחה נע הציר הפרטי של כל אדם, ועיקרו בינו לבין עצמו. נקודות המבחן העיקריות, בהכללה גסה, לעבודת ההשתכללות נמצאות בעולם המקצועי של האדם, ולאדם הדתי גם בלימוד התורה וקיום המצוות. המבחן העיקרי לאיזון והמנוחה נמצא בתפילה לאדם הדתי וביחסי האנוש לכל האדם.

בנקודה זו אנו כבר נושקים לציר השני – כוונתי לציר החברתי-המוסרי, אשר מלווה את האדם כמעט באותה תכיפות כמו המפגש עם עצמו, במיוחד בשלבי התבגרותו ולאחר נישואיו. כאן תלוי הדבר לא רק בהשתכללות המידות של האדם כפרט, אלא גם ביכולת של פרטים שונים לתפקד יחדיו על אף שונותם מכף רגל (הרגלים) ועד ראש (הפנים, הנשמה). התוצאה של ציר זה עלולה להיות קטלנית, כמו שמעידים בפנינו האחים הראשונים בהיסטוריה שהגיעו מתוך קנאה ותחרות לידי ביטול השונות ברצח. גם האדם הפרטי יכול 'לרצוח' צדדים באישיותו ואף ליטול את נפשו, ובכל זאת אדם קרוב יותר אצל עצמו והנטייה הרווחת יותר היא להעלים את האחר, בין ברצח, בין בלשון הרע, בין באדישות ובין בשעבוד חומרי או רוחני.

למעשה שיאו של הקונפליקט החברתי-מוסרי, וממילא גם נקודת המבחן העליונה ביותר לאיכותו העצמית של האדם, מגיע כאשר הוא מוצא פגם בחברו. כאן לא רק מתגלה שוני, יש גם איום, שעלול להוציא מהאדם את כוחות ההישרדות העוצמתיים והחייתיים שלו. היוכל האדם למשול בחמתו? ואם יכול הוא – האם ייסוג לאחור וידמה כמו לא היה דבר, או שמא ימצא דרך מעודנת להתייחס אל הפגם? ואחרי הכול – האם יוכל החבר לשמוע את דבריו? האם יוכלו הם לכוון באמת יחס מוסרי?

הקדמה נוספת: נשאלת השאלה, מדוע על אף חשיבותו הגדולה של הציר החברתי בחיינו והסכנה שהוא טומן בחובו, איננו מקדישים לו את מיטב זמננו?

לטעמי, המוסר סובל משני ליקויים אשר מונעים ממנו לתפוס את מעמדו המרכזי בחיי האדם:

הליקוי הראשון הוא זה שעמדו עליו בעלי המוסר, מבעל "חובות הלבבות" ועד ימינו. המוסר אינו תחום לימוד רגיל בו קונים חכמה חדשה, הוא "ידוע ומפורסם" כדברי הרמח"ל ב"מסילת ישרים", ועל כן הוא נתון לבנליזציה ולשכחה. רוב בני האדם מעדיפים להתפתח ולהשתכלל בקניין חכמה, וזונחים את לימוד המוסר, שהטמעתו כהרגל חיים קשה ומורכבת יותר ולפעמים נראית בלתי אפשרית. אשר על כן מבקש הראי"ה קוק (מוסר אביך א, ב) לשנות את סדר העדיפויות בפירושו את מאמר חז"ל: "הן יראת ה' היא חכמה" – הן אחת", ש"רק היראה לבדה חכמה" ואכמ"ל.

הליקוי השני, והמרכזי למאמר זה, נמצא בעיקר במישור היחסים האנושיים עצמם. כאן נתונה ההזנחה המוסרית להפקר גדול, שהרי אין עוררין על כך שהמוסר והיחסים החברתיים אינם עומדים במרכז הפעילות האנושית. רוב האנשים אינם מבקשים לכוון ביניהם יחס מוסרי כבסיס לכל שאר ממשקי המפגש שהחיים מזמנים להם, וגם אינם נפגשים כדי ללמוד ביחד מוסר. התוצאה היא שהחיים האנושיים מתמקדים בעיקר סביב התכלית של סיפוק צרכים אגואיסטיים המכשירה יחס אינסטרומנטלי, משעבד ונצלני של בני

האדם ושל הטבע. על כן האינטראקציה האנושית אינה רק גורם להזנחה של פיתוח היחס מוסרי בין אדם לחברו, היא אף מדרדרת את האדם מצלם אלוקים לכלי לניצול כמו כל חפץ סתמי בעולם.

במובן מסוים אנו יכולים להודות לאנשי כנסת הגדולה שלא ביטלו את יצר העריות מהעולם, כי המסגרת האחרונה שאינה מתבססת על בסיס אינסטרומנטלי גרידא, ובכך מהווה יסוד לעבודה מוסרית של האדם, היא הזוגיות ובמיוחד המשפחה.

יסודו של מאמר זה בשני מפגשים אישיים עם מודל ההתמודדות של הבעש"ט בשאלה המוסרית: הראשון התרחש מתוך עיון אישי קיומי, ובו קראתי, כמוצא שלל רב, בספר "סוד הדעת" של הרב נתנאל לדרברג על מודל המראה בהתמודדותו הרוחנית-מוסרית של הבעש"ט עם הפרנקיזם. השני התרחש כלומד מן המניין בבית המדרש הנפגש עם הפסקאות עצמן, עירומות מפירושים והקשרים. במפגש זה הילכתי בסבך הפסקאות והסיפורים דרך עיונו של הרב מומי פאלוך בסוגיה, שבמרכזו מעמיד שלושה מודלים מובחנים של התמודדות עם מציאת הפגם בחברו.

על כתפיהם אבסס את עיוני: אמשיך לברר את משמעותו החברתית של המודל החסידי בהמשך לרב נתנאל, מתוך מגוון המקורות שקטלג הרב מומי. מטרתי היא לעמת את המודל החסידי עם השאלה המוסרית שלעיל בכדי להעמיד מתוך העיון דרך מוסרית לדיאלוג ולביקורת.

## **ב. בין צדיקים לרשעים – הזווית ההיסטורית**

ככדי להבין טוב יותר את חידושו של הבעש"ט אני מעוניין להתבונן בנושא באספקלריה היסטורית רחבה. אסייג ואומר כי הדברים שלהלן הם תמונה כללית המתבססת בעיקר על עיבוד אישי שלי. אין כאן יומרה לאבחנות מדויקות, אלא לשרטוט קו כללי או מטא-היסטורי אם נרצה.

ככלל, מהמקרא עולה הבחנה דיכוטומית חזקה בין החוטאים שומעי התוכחה ובין הצדיקים המוכיחים. התורה שבכתב מלאה נוכחות אלוות פעילה,

מתערבת ושופטת לפי סטנדרטים מחמירים של שכר ועונש. אמנם יש הרבה ביטויים של רחמים ואריכות אפיים, וגם של תשובה בתווך הארוך, אך עדיין המרכז הוא ההבחנה החותכת בין רשעים לצדיקים והענישה החמורה למי שחוטא. במחלוקות של ספר במדבר, למשל, ברור לכולם כי משה ואהרון הם הצדיקים ההולכים בשליחות ה' ומתנגדיהם נענשים בחומרה. ההתערבות האלוקית בשלב זה מונעת מחלוקת. הדיכטומיה בין חוטאים לצדיקים נשמרת גם בספרי הנביאים בשינוי משמעותי אחד: הנהגת העם נמצאת בידי המלך ולא בידי הנביא, והנטייה לפנות למלך בשר ודם ולא למלכו של עולם מתחזקת.

חז"ל, תלמידי הנביאים, מתמודדים עם הסתלקות הוודאות שהייתה בתקופת הנבואה וכן עם חוסר הצלחתה של האחרונה לחנך את העם ללכת בדרך המוסר והאמונה. העונשים והתוכחות אינם משכנעים יותר, עד כי כבר בדורו של רבי עקיבה תוהים חכמים אם יש בדורם מי שראוי לקבל תוכחה או להוכיח. מקובל לומר כי תוכחה היא אומנות ייחודית, ששמורה ליחידי סגולה המסוגלים לאחד בין דין לרחמים כך שבאמת יתיישב הדבר על לב השומע. בכל אופן, נראה כי בחז"ל כבר מגיעים למודעות שכדי להתמודד עם הפגמים של הזולת צריך למצוא דרך אחרת מן התוכחה. הרב קוק מציין כי חז"ל הצליחו בהרחבת לימוד התורה ושינון המצוות לבער מהעם את קלקולי הבית הראשון, אך העיסוק בחכמה מיעט את אור הנבואה והכשיר את המרידה של דורותינו. העולם של חז"ל הכיל בתוכו בחכמה שני קטבים הפוכים: ההלכה הנאמנה ללשון התורה שמרה על הטון החינוכי של חוטא וצדיק, ובמקביל לה האגדה והמוסר עיצבו תמונת עולם מורכבת יותר. כאן בוטאה במלואה דרך הרחמים ואריכות האף שנמצאת בתורה ובנביאים: "וְעַמּוּן כָּלָם צְדִיקִים" (ישעיהו ס כא), והחוטא הוא מי שנכנסה בו רוח שטות. התבוננות חיובית זו, הנמשכת מפסגת הנחמה והתשובה המובטחת בנבואת הנביאים, מגיעה לשיאה, כפי שמציין הרב מומי, בכלל: "הוי דן כל אדם לכף זכות" (אבות א ו).

אמנם גם האסטרטגיה הזו לא הצליחה לפתור את הקונפליקט המוסרי. על כך תעיד המציאות הכיתתית של בית שני, והמרידות בסמכות חכמים של הצדוקים, הקנאים, הנוצרים והקראים מאוחר יותר. אמנם עלינו להוקיר תודה על הצלת "יבנה וחכמיה" מהכאוס, אך האיזון העדין בין הלכה לאגדה לא הצליח למשול ברוח העם מול העוצמה של הרומאים. אציע לומר כי הביקורת המפורשת על חולשת דרכם של חז"ל מגיעה לשיאה בדבריו החרिפים של רבי יוחנן: "אמר רבי יוחנן: ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו" (גיטין נו ע"א). ר' זכריה בן אבקולס לא ידע להחליט בין דין ובין רחמים והחליט שלא להחליט, ברגע שקבע את גורל ירושלים לחורבן.

למרות הכישלון המדיני, חז"ל שמרו על עם ישראל מאוחד בגלות המרה, דבר ששום עם גולה לא הצליח לפני כן. המבט המפוכח, המשלב דין מעשי חמור ומפורט וקומה של רחמים כנורמה תרבותית, הצליח לגבש בעם ישראל חברה שבמרכזה עומדת השאיפה למוסריות כלפי שמים וכלפי אדם כאחד. אכן, כפי שטוען הרב קוק, עיקר מפעלם של חכמים, עיצוב ההלכה, לא מנע ואף עמד מנגד לרוחות הסוערות של המרד העכשווי כנגד סמכות חכמים בישראל. אמנם במבט עמוק יותר, דווקא העידון המוסרי הוא שהכשיר מחדש את המרידה בצמצום הגלותי בשם החיים הנאורים בהשכלה ובשם החיים הלאומיים בציונות. אורות התוהו החדשים הללו מכשירים את פריצתן של הנבואה והאגדה לתוך מרחב ההנהגה הציבורי בלבושן ה"סודי" ביותר – תורת הקבלה. כאן שבים אנו אל יעדנו במזרח אירופה של המאה ה-18, להתבונן בתשובתה של החסידות למצוקת התוכחה.

### ג. התפנית החסידית – "הרואה פגם בחברו, יתלה החיסרון בעצמו"

שנינו במסכת נגעים (ב ה) כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו, ופירש הבעש"ט הק' כל הנגעים שאדם רואה חוץ, זה נמשך מנגעי עצמו. כמאמר רבותינו (קידושין ע ע"א) על הפוסל במומו פוסל.

החידוש של הבעש"ט, כדרך של הרבה תורות החסידיות, מתבסס על ציטוט מדברי חז"ל עצמם. המשנה בנגעים מדברת על כוהן מומחה לנגעים שאינו רשאי לפסוק לגבי נגעים בגופו עצמו האם הם טהורים או טמאים. ההלכה מתבססת על פסוק בתורה שמורה כי הכוהן שיש לו חשד לנגע יבדוק זאת על-ידי כוהן אחר, אף שהוא יכול לזהות נגעים באנשים אחרים. אולם הניסוח הייחודי של המשנה מאפשר לקרוא את ההלכה מחוץ להקשרה כאמירה קיומית או רוחנית על האדם. אם כך המשנה מעידה על אי-יכולתו של האדם לראות את נגעיו. אנו עיוורים לפגמים שלנו וזקוקים למבט החיצוני שישקף לנו את מצבנו האמתי כדי שנכיר בו. הבעש"ט הולך עוד צעד בעקבות המשנה וקובע כי הנגעים שאדם רואה בחוץ, כלומר באחרים, הם בעצם גם הנגעים של עצמו במידה מסוימת. מעתה לא רק המבט של הזולת עלינו משקף לנו את הנגעים שנסתרים מאתנו, אלא הנגעים שאנו רואים בזולת הם שחושפים בפנינו היכן אנו נגועים.

אין כל ספק כי זו אינה קריאה מובנת מאליה במשנה, לפחות מבחינה לוגית. הבעש"ט קורא אחרת את המשפט (העברת הפסיק לאחר המילה "חוץ" במקום לפניה) ומעניק לו הקשר חדש.

אמנם ההקשר החדש הזה שייך להקשר אחר בדברי חז"ל, על "הפוסל במומו פוסל". הדיון בגמרא בקידושין עוסק בדיני פסילת זרעו של אדם, כלומר אדם הפוגם ביוחסין שלו ככוהן כלוי או כישראל. בסופו עולה המסקנה כי אדם הנוהג לומר על אחרים כי הם פסולים בפגם יוחסין, הדבר מעיד עליו כי הוא עצמו פסול ביוחסין. סימן לדבר הוא שאותו אדם אינו רואה בשבחם של אחרים לעולם. שמואל, המרחיב את הכלל של הפוסל במומו פוסל גם לעניינים אחרים, עדיין מדבר על מקרה של אדם הפוסל אחרים בלי לראות בשבחם. אותו כלל חוזר גם בסיפור שמביאה הגמרא על אדם שנהג לקרוא לאחרים עבדים ולבסוף התגלה שהוא עצמו עבד. אם כן, העיון בגמרא מצמצם את הכלל בשני צמצומים: (1) הדוגמאות הן רק מתחום היוחסין; (2) החשוב יותר הוא שמדובר באדם שפוסל באופן קבוע ואינו מסוגל לראות בשבח אחרים.

יש להוסיף כי המילה "פוסל" מציינת פעולה אקטיבית של גינוי, כמו שרואים אצל אותו עבד בגמרא. לכן ניתן לומר כי אדם הפוסל אחרים במידה שהוא אינו מוצא בהם שבח, עד כדי הוצאתם מכלל ישראל, הוא אכן פסול בעצמו. אמנם בהקשר לדבריו של הבעש"ט, אין מדובר בפעולה אקטיבית של פסילה ומספיקה ראייה כדי לחשוף למתבונן את הנגע שיש גם בו. מצד שני, יש בדרשה החסידית גם ריכוך של הגמרא: האדם הרואה נגע בחברו אינו פסול, הוא רק מכיר כעת במה שעליו לתקן בעצמו, ואין זה בהכרח מעיד כי הוא אינו מבחין נכון ברע של אחרים.

על כל פנים, מעיון בדברי חז"ל המבססים את שיטת הבעש"ט, עולה כי משניהם הבעש"ט מוציא מסקנה נועזת הרבה יותר, לפחות לעומת ההבנה התחבירית-לוגית של הדברים. מה נותן לו את החירות לכך? מעבר לעובדה שכדי להיפתח לדברי הבעש"ט צריך קודם כל לשנות את ה"משקפיים" שבהם אנו קוראים את חז"ל, אני רוצה להציע שני הסברים נוספים:

1. הסיבה שמקריאה לוגית פשוטה של חז"ל איננו מגיעים להבנתו של הבעש"ט היא שהמקורות שעליהם הוא באמת מסתמך אינם נמצאים בגמרא אלא בקבלה. ממבט קבלי, כפי שנראה בהמשך, דבריו מסתדרים יותר מבחינה לוגית.

2. עיקרון חשוב בדרך הלימוד של הבעש"ט והחסידות בכלל את הטקסטים הקנוניים בעם ישראל (מקרא, משנה וגמרא) הוא שיחידת הבניין הבסיסית איננה המשפט אלא האות, ובמיוחד התיבה. גם כאן נמשכים הדברים מתורת הקבלה, אך בחסידות פיתחו זאת לרמה של חופש פרשני יצירתי ונועז יותר, המשוחזר מהמגבלות של סדר המילים הלוגי.

החידוש של הבעש"ט מתברר יותר אם נבחן אותו מהזווית המוסרית-חברתית שתיארנו בפתיחה. ממצב שבו המרכז הוא הפגם שבחוטא ועיקר העיסוק (בתורה ובחז"ל) הוא במתח בין ענישתו לתיקונו, המרכז מועתק לפגם הפנימי של רואה הפגם ולתיקונו את עצמו. על אף הקסם הגדול שיש בדרישה לתקן את עצמי כי גם לי חלק בסיפור, שינוי המוקד משאיר אותנו יתומים מהדיכוטומיה המוכרת בין חוטא לצדיק. כמובן זה הפירוש של הבעש"ט

מעמיד כל בר דעת עם מנה ראויה של מבוכה מוסרית או לפחות תמיהה: כיצד זה מתיישב עם התמודדות מוסרית עם חטאו של האחר? לפני שננסה לברר מה המשמעות המוסרית של הדרכה זו, נכיר מהם שלושת המודלים הקיימים בחסידות לתיקונו של האדם המבחין כי הרע שבחוץ נמצא גם בו. כבר כאן צריך אני לשלול, לפחות בשלב זה, פרשנות היסטוריוסופית: האם מדובר כאן רק בתגובה למציאות שבה מנהיגי העדה אינם מבינים יותר את נפש הדור, ותוכחתם היא בבחינת הפוסל במומו פוסל? יש בוודאי יסוד לומר כי מדובר גם בתגובה של מנהיג רוחני לאתגרי תקופתו, כפי שאבקש לטעון בהמשך מדברי הרב נתנאל, אך העמדת הכול על בסיס היסטורי תחטא לעיקר; ותחטא קודם כל למקורות החסידיים עצמם, אשר מעידים על בסיס מוצק של תובנות יסוד החצובות מעולמה של תורת הקבלה כתשתית לעצות המעשיות.

#### ד. שלושת המודלים לתיקון עצמי

כפי שצוין לעיל, מיון המקורות והשיטות שלקמן מסתמך על המאמר של הרב מומי פאלוך, וכאן אציג את הדברים בקצרה ובהקשר למגמת המאמר הכללית. הרוצה להחכים יותר באחד מן המודלים או בכלם ימצא זאת בפירוט במאמר.

##### 1. מודל ההשגחה

המודל מניח את התשתית לתיקון העצמי של האדם הרואה פגם בחברו על רעיון ההשגחה הפרטית, שמשמעו כי הפגם באחר הוא מסר מהקב"ה לעורר את הרואה לתיקון הפגם שבו גם הוא נופל. על האדם הרואה פגם בחברו לבלום את האינטואיציה הראשונית שלו לייחס את הפגם לאחר, ולהפנים כי גם כאן ישנה התגלות של ה' המגלה לו את הדרוש תיקון בתוכו. לטעמי הרעיון התשתיתי העומד במרכז המודל הוא "לית אתר פנוי מיניה" ו"מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו ג).



הרעיון הקבלי הוביל בחסידות למסקנה כי יש נוכחות א-לוהית בעולם על כל פרטיו, ולמעשה אין מסך מבדיל בינינו ובין הקב"ה. זו אינה מליצה או אמת מטאפיזית השייכת לעולם העליון, בחסידות זו תובנה המחייבת את האדם לחיות במציאות של מפגש עם קב"ה כל רגע ורגע. הדבר מודגם בפסוק החורז לא מעט מהדרשות הקשורות למודל ההשגחה, והוא "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהלים טז ה), ומשמעו שה' הוא גם כנגדי, כלומר בפגם שבאחר. זהו גם היסוד לדרשת הבעש"ט על מאמר המשנה: "לפיכך חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם" (סנהדרין ד ה) כיסוד להבנה שכל מה שמגיע אל האדם, ובמיוחד הרע, הוא בשבילי ולמענו מאת ה'. שוב אנו רואים פרשנות חדשנית ונועזת של מאמר חז"ל על בסיס פיתוח יסוד מתורת הקבלה.

יש לדייק כי הפגם שהאדם מוצא בחברו אינו דמיוני לפי הסבר זה, הוא קיים ונוכח, אך הוא מקבל הקשר רחב יותר בתוך תורת ההשגחה הפרטית הקושרת בין החוטא למתבונן בו. על כן נראה כי גם התיקון של החוטא קשור בעבודה הפנימית של הרוואה, כפי שמציין רבי יעקב יוסף מפולנאה, מתלמידי הבעש"ט:

מ"מ נתן הפסוק תקנה לזה (לרואה הפגם – ג.ז.) שידע שהוא ניתן לו לראות כדי שיסור הוא עצמו מרע ויתקן את עצמו שיהיה טוב, ואז גם הרשע יחזור בתשובה אחר שיכליל אותו עמו ע"י אחדות הנ"ל שכולם אדם אחד...

אמנם התיקון תלוי בראשיתו באדם הרוואה את הפגם, אך באמצעותו מתאפשר פתח תשובה לחוטא. הבסיס לכך הוא שלמעשה שורש החטא האנושי נוגע לחוסר יכולתנו להפנים את מציאות ההשגחה הפרטית ולהתנהג לפיה. כשאדם מכיר בנוכחות ה' בכל רגע ורגע הוא יכול להגיע לדבקות ולפעול בהרמוניה "כנגד ה'", אך כשאינן זה כך מגיע חטא. על כן כשמתבצע התיקון השורשי של הפנמת השגחת ה' אצל כל אחד מהצדדים בסיטואציה, יש תיקון לרוואה ותשובה לחוטא. לשאלה כיצד מעורר התיקון הפנימי של מוצא הפגם את התשובה של החוטא, עונה ר' יעקב יוסף דרך מודל האחדות שנעסוק בו בהרחבה בהמשך.

בכל אופן, בנוגע לשאלה המוסרית של תיקון החוטא, מבטל מודל ההשגחה כל צורך בציר שבין אדם לחברו. אם לומר זאת באופן בוטה במקצת: העמידה הבסיסית של האדם היא קודם כל בציר הפרטי מול בורא עולם, ולצורך תיקונו הפנימי כל שאר העולם וגם בני האדם בו משמשים אמצעי. אין הכרח לשלול כל אינטראקציה בין השניים, שהרי יהיה זה מגוחך לקבוע מסקנה נחרצת על תמונת הדבר במציאות מתוך עצה; אף על פי כן מוקד התיקון אינו מתרחש בין האדם לחברו אלא בין כל אחד מהם ובין ה'. ברור כי אין כאן תשובה למצב של פשע מוסרי או עברה חמורה הדורשים מהרואה פעולה דחופה, ונראה כי העצה אינה עוסקת במקרים כאלה. עם זאת, אין פירוש הדבר כי העצה אינה טומנת בחובה עבודה עמוקה ומשמעותית להרבה מקרים, ויכולה אפילו לסייע במקרים קיצוניים, אולם נשאר את הדין בכך לשלב המסקנות.

## 2. מודל המראה

התשתית של מודל המראה לתיקון הפנימי היא התשתית הנפשית-פסיכולוגית. הפגם בזולת משמש לרואה מראה לכך ש"יש בו שמץ מינהו", כלומר אותו הפגם שהוא מזהה בזולתו נמצא במובן דק יותר בתוכו, שהרי לא היה רואה את הפגם ולולי היה הוא גם בתוכו. כפי שמציין הרב מומי, המודל הזה נוח יותר ממודל ההשגחה לזיהוי הפגם שיש לתקן, וננסה להסביר כעת כיצד הוא עובד.

המודל מתבסס על מאמר חז"ל באבות (ד א): "איזהו חכם הלומד מכל אדם". הפירוש המקובל הוא שהחכם הוא אדם עניו היודע להקטין את עצמו וללמוד ממי שכביכול קטן ממנו. הלימוד אצל הבעש"ט אינו של תורה, אלא לימוד מהו התיקון שלי. החכם של הבעש"ט הוא המבין לעומק את עקרון המראה – כל דבר שאתה רואה בזולת הוא שיקוף של מי שאתה, ולכן הוא מלמד אותך על עצמך. הדגש העיקרי של הבעש"ט הוא לימוד התיקון מהפגמים של האחר, אך למעשה מדובר גם על לימוד זכות, על דרך: כל הרואה זכות בחברו "יש בו שמץ מנהו". גם כאן לטעמי הפירוש היצירתי לדברי חז"ל נשען על תשתית מהקבלה, כמו שנראה בדברי האדמו"ר מקומרנא:

שמעתי ממורי, איזה חכם הלומד מכל אדם, כשרואה חסרון זולתו יודע שיש בו שמץ מנהו. וזה דרך הטוב לתלות החסרון בעצמו ושהוא פחות שבנבראים. אבל אם לא ירגיש החסרון בעצמו ישנא גם את הטוב שברשע, כי באמת גם הטוב מלא סוגים. ולכן אחי אשכילך שאם יארע לצדיק שנאה על אדם מישראל אף לרשע בלי שום צד אהבה וראיות טוב וזכות, ידע באמת שגם הוא עשה איזה צד רע שמץ מנהו, ולכן נתערב נפשו טוב ורע, ומזה שנתערב אצלו הלבבות שונא את אחיו, כי צדיק המבורר הטוב מן הרע מדת צד הטוב אינו רואה רק טוב על כל ישראל אף על הרשעים... ומזה עצה היעוצה הוכח תוכיח את עצמך, שלא תהיה מעורב בעצמך ואז בודאי יהי לך אהבה על כל ישראל אף לרשע, ועל ידי אהבה ואחדות עם התוכחה הנכונה יתקרבו .

אדם העובד לפי עקרון המראה יודע שבפנימיותו העמוקה, האלוקית, יש לו משקפיים נקיים הרואים רק זכויות בכל ישראל אפילו ברשעים. הוא אינו תופס את עצמו כאישיות פרטית המצומצמת לד' אמותיה, אלא כביטוי פרטי של סדר השתלשלות שלם של עולמות המורידים את השפע האלוקי עד לאישיותו החד-פעמית. נכונים דברי הרב מומי במאמרו שכאן עומד יסוד קבלי, הנוגע לתקוות אנשי הסוד להופיע את עולם האצילות הזך והמתוקן בעולמנו המעורב טוב ורע כתיקון לחטא אדם הראשון . האדם המדובר כאן, הצדיק החסידי ובמידה פחותה כל איש ישראל, הוא שליח לאותו תיקון עולמות שגילה האר"י המתרחש בנפשו פנימה. מנקודת מבט כזו, אם הוא רואה רע באחרים הוא מבין שגם בו יש ערכוב טוב ורע, ועליו לברר את הטוב מהרע מחדש. במודל זה הבירור נעשה בעיקר בהעמקה או בהגבהה של המבט לעולם גבוה יותר ששם מתגלה הטוב לבדו, ובשפת המשל בזיכרון הפנים או בניקוי המשקפיים.

## 2.1 "הכעס הקדוש" של מתי וכסלר

פירוש חיוני למודל המראה של הבעש"ט אביא כאן בשם מתי וכסלר, מייסד מכללת כוונה. המכון מפתח גישה להתפתחות אישית והשגת מטרות מעשיות בחיים על בסיס מקורות יהודיים העוסקים בעבודה פנימית ובעבודת מידות .

מודל המראה של הבעש"ט מתורגם כאן לעבודה אישית מול כעס. הנחת היסוד של המודל היא שהכול נברא בידי הקב"ה לכבודו, ולכן אין שום מידה שאין לה מקום, כולל המידות הרעות ביותר. על כן כשאנו כועסים על מידה רעה באחר, אנו למעשה חושפים בתוכנו מידה אחת שאיננה מאוזנת כפי שצריך.

ביתר דיוק, הפגם שאנו רואים באחר מעיד על שני דברים: (1) מהו הערך שחשוב לנו לשמור; (2) מהי המידה שאיננו מאפשרים לעצמנו להביא לידי ביטוי.

לשם המחשה, אם אני נוטה לזהות פגם של אגואיזם באנשים אחרים, מה שחשוב לי הוא התחשבות בזולת. אמנם למעשה, אני מתחשב כל כך בזולת עד ששכחתי לדאוג לעצמי, כך שהכעס מגלה לי שאני צריך גם לדאוג לעצמי במידה הנכונה כדי להתקדם בחיים. בשלב המפותח של הלימוד הזה, עלינו להתייחס לאנשים שמעצבנים אותנו יותר מכל – כמורים שלנו להתפתחות במידות. במובן הזה ברור כיצד אפשר להיפטר מכעסים ולהפוך אותם ללימוד, כחכם הלומד מכל אדם, ולהמשיך מכך ללימוד זכות גם על רשעים גדולים.

בהתייחס לשאלתנו בנוגע להשפעה של השימוש במודל על תיקון האחר, דומה כי עבודה נכונה של שינוי היחס למידה שעליה אנו כועסים מאפשרת, במובן הגבוה שלו, להגיע ישר ללימוד זכות. אכן נראה כי התכלית של עקרון המראה היא להגיע ללימוד זכות מוחלט המייתר את הצורך בתוכחה במובן הנוקשה שלה. לפיכך יכול האדמו"ר מקומרנא ליעץ: הוכח תוכיח את עצמך על הרע שבך (בשינוי הפסוק המקורי) וזו כבר עיקר העבודה. אמנם גם הוא, כפי שראינו בפסקה שלעיל, אינו מבטל את התוכחה שלאחר התיקון הפנימי, ומשאיר מקום לאינטראקציה ממשית שאינה רק לימוד זכות. האדמו"ר מקומרנא מציין שזו תוכחה מהולה באהבת ישראל שלמה ואחדות, ולשם הבנה מעמיקה יותר במושגים ניגש למודל האחרון.

### 3. מודל האחדות הנשמטית

וכן שמעתי בשם ריב"ש שאמרו לו פעם אחת על אחד מישראל שחילל שבת השיב הריב"ש שבעצמו יש לו חלק בעבירה זו כי בעצמו חילל שבת במה שהשתמש עם תלמיד חכם שדומה לשבת ונתפשט' עבירה זאת עד שעבר אותו ישראל עבירה גמורה שחילל שבת.

המודל של אחדות נשמות ישראל הוא התובעני ביותר בכל הקשור ליחסים בין החוטא ובין הרואה (או במקרה שלנו השומע) את חטאו. מהסיפור שלעיל נרמזת אפשרות שמקור חילול השבת של היהודי היה חטא של הבעש"ט, כלומר אדם שומע או רואה חטאי אחרים שהוא גרם להם. בהקשר החסידי מדובר בחטאים דקים של הצדיקים המביאים בסופו של דבר לחטאים גסים אצל חסידיהם או אנשי האזור בכלל. מעניין כי היסוד בדברי חז"ל למודל זה, כמו "כל ישראל ערבים זה בזה" (ספרא בחקתי ז ה) או "עשה מצווה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות" (קידושין מ ע"ב), אינם מוזכרים בדרשות החסידיות. דומה כי הפעם דווקא מצומצמים דברי חז"ל משיקול חינוכי רק לעבודתו של הצדיק ולא של כל אדם, ואכן האחריות בהדרכה זו מופנית בעיקר כלפי הצדיקים.

הסבר אחר כמובן מוסיף על טענתי כי התשתית נעוצה בקבלה, והפעם מדובר באחדות של כל נשמות ישראל כפי שמבואר בכתבי האריז"ל. כמו שהסברנו בעקרון המראה, כל אחד ואחד מישראל הוא ביטוי פרטי של נשמה אחת ראשונית, וכאשר אדם חוטא או מיטיב הדבר משפיע ישירות על כולם דרך הרובד הנשמתי המאחד. זו אפוא המשמעות התשתיתית של הערבות בעם ישראל, ערבות בין אברים בגוף אחד ממש. במודל החסידי עיקר האחריות על הצדיק, שהוא אבר מרכזי בתוך הגוף המשפיע במעשיו ישירות על כל שאר האברים.

הנקודה המרכזית לענייננו במודל האחדות הנשמתי היא דווקא ההתייחסות לשאלת התיקון של החוטא. במודל זה מתבררת ההשפעה של התיקון הפנימי של הרואה פגם בחברו על החוטא בכך שהקשר הנשמתי ביניהם יוליד את יכולת התיקון גם באחר. לא מדובר כאן בקשר "מיסטי" במובנו העממי,

פעולה מאגית המשפיעה על האחר כוח לתשובה מבלי שהוא ראוי לו. יש כאן תשתית רוחנית המנסה לתת הבניה לוגית לסוד המיוחד של ההשפעה של התפתחותנו הרוחנית והמוסרית על הסובבים אותנו. אין זו השפעה ברבדים פסיכולוגיים או סוציולוגיים, זו השפעה ברבדים שמאפשרים לנו להתעלות מעל המשקעים הללו ולבצע שינוי עמוק. רבדים אלו לרוב סודיים גם לנו. החסידות אפוא מתבססת כאן על קרקע פורייה מחז"ל ועד האר"י, בהניחה תשתית זו ביסוד התקווה לתיקון חיצוני מתוך עבודת התיקון הפנימי.

אם נחזור לדבריו של ר' יעקב יוסף: "ואז גם הרשע יחזור בתשובה אחר שיכליל (רואה הפגם – ז.ג.). אותו עמו ע"י אחדות הנ"ל שכולם אדם אחד..." נראה שהתיקון של החוטא יתרחש מאליו מכוח האחדות. כוח האחדות נוכח כל כך באינטראקציה הבינאישית לאחר התיקון הפנימי המרוכז של הרואה את הפגם, כך שללא צורך בתוכחה החוטא יחזור בתשובה.

אצל האדמו"ר מקומרנא: "ועל ידי אהבה ואחדות עם התוכחה הנכונה יתקרבו". ייתכן גם צורך בתוכחה כדי לקרב את החוטא, אך גם היא ביסודה מתוך גילוי האחדות. מבלי הכרה כי ישראל העומד מולי הוא למעשה ביטוי פרטי של הנשמה העליונה האחת, אי אפשר להתבונן על חטאו כאחריות שלי ובוודאי שלא להחזירו למוטב. רק אחרי שאני הגעתי למדרגה של אהבת כל אחד מישראל, היא תוכל להתגלות לחוטא בתוכחה שלי ולהשפיע עליו לטובה.

כך או כך, יש כאן אמון גדול מאוד באחדות התשתיתית של עם ישראל, ובאפשרות שלה להיות מרכיב נוכח בחיינו היומיומיים ומכריע בהתנהגותנו המוסרית. אין ספק לטעמי כי הבשורה החינוכית שיש ביסוד הדברים עודנה רחוקה ממיצוי הפוטנציאל שלה במסגרות החינוכיות של החברה הישראלית ובנורמה התרבותית. יסוד האחדות הנשמית והשלכתו לערכות ההדדית עדיין רחוקים מלהיות היסודות התשתיתיים של קיומנו.

**ה. בין תיקון עצמי לתיקון חברתי**

- לעת סיום, אבקש להתייחס לשתי קושיות בנוגע להשפעת מודל התיקון העצמי החסידי על תיקון החוטא, בין בתוכחה ובין בהשפעה רוחנית:
- 1) האם המודל אינו נאיבי בכל הנוגע להשפעת התיקון העצמי על האדם החוטא?
  - 2) מהו היחס בין המרכיבים של תיקון עצמי ותיקון החוטא במודל החסידי?

בנוגע להשפעה על החוטא, ראינו שהעיקר בשלושת המודלים הוא עבודת האדם על עצמו, ולשאלת התוכחה יש תשתית רוחנית של אחדות נשמתית המאפשרת את התיקון החיצוני של החוטא. תשתית זו מנסה לפתור את המתח הבסיסי שקיים בין אדם לחברו בנקודות של קונפליקט, על ידי עבודה פנימית של תיקון המאפשרת לאדם בשיאו להיות נקי מרע. במבט ראשון, האמונה הזו נראית נאיבית מאוד, כי בהסתכלות נכוחה במציאות אין הרבה מקרים שתיקון פנימי של אדם אחד גורם לתשובה אצל סביבתו. אולם כידוע, בעניינים רוחניים איננו לומדים על אמתותם מתוך הניסיון אלא מתוך קשב הלב הפנימי שלנו, ואז גם נוכל לראותם במציאות. כמו שנרמז לעיל, האמונה שיש רובד שבו נשמותינו מחוברות באמת, והוא מסוגל לכונן בינינו קשר של אחדות וחיים של מוסריות ושלמות אישית, הוא הלוי של האמונה המשיחית בישראל. לפיכך, אף שיש להיות מציאותיים ולרצות במילוי הפער, אין לבטל את האמת היסודית הזו מכיוון שאיננו שם עדיין.

אכן, עבודה דרך מודל כזה בניסיון לבטל את ההתמודדות המוסרית עלולה להיות נאיביות שקרית, כי העבודה הפנימית נמדדת בסופו של דבר בתוצאה שלה לגבי יחסים עם אחרים. וכאן, בהנחה שנדרשת סיטואציה של תוכחה או התמודדות מוסרית, ברוב המקרים היומיומיים אדם העובד דרך המודל יתמודד עם מתחים בינאישיים בצורה טובה יותר ממי שלא. לפיכך, עבודה נכונה דרך המודל אמורה להביא אותנו להתמודדות מוסרית כשאנו מודעים יותר, ולפתור בקלות קונפליקטים רבים ביחסינו עם אחרים ואפילו עם רשעים. אין כאן הבטחה של תיקון, אבל אין ספק שיש כאן בשורה

משמעותית בנוגע ליחסים הבינאישיים שלנו ולאפשרות שלנו להתפתח כחברה עם הפנמת המודל, ודי לנו בכך לטעמי.

השאלה המעניינת יותר היא אם הבעש"ט בכלל ראה כמטרה את התיקון של האחר, או שמטרתו הייתה בעיקר תיקונו העצמי של הרואה פגם בחברו. לכאורה דווקא אי העיסוק בשאלת התוכחה של האחר ופתרונה על ידי מודל האחדות הנשמטית מלמד אותנו כי מטרת החסידות היא באמת תיקון עצמי. כך מציע למשל הרב מומי פאלוך:

אם נשווה את הדרכת הבעש"ט על פי דגם המראה לדגם האחדות, יתבאר שראיית הפגם ובקשת התיקון אינה נובעת באופן ישיר ומהותי מן הדיאלוג, אלא ממוקדת באדם ובאיכות ההשפעה והנוכחות שלו ביחס לזולתו, ומרכיב הדיאלוג הוא משני ותוצאת לוואי. הראי הוא משוב חשוב ועמוק של הופעת האדם והשפעתו בעולם, ומכוחו נתבע האדם לתיקון. העובדה שהזולת משנה את דרכיו בעקבות תיקונו האישי אינה אלא תוצאה עקיפה (מבורכת ומתבקשת), אולם היא מבוססת על יסודות האחדות הנשמטית הקיימת באופן אבסולוטי.

המראה עיקרה תיקונו העצמי של הרואה פגם בחברו, וההשפעה על החוטא עצמו היא עקיפה ולא מרכזית. ההשפעה החברתית כולה אינה שייכת לרואה פגם בחברו אלא לקשר של האחדות הנשמטית, או במילים אחרות לריבוננו של עולם שיעורר אותו לתשובה.

עמדה הפוכה עולה מספרו של הרב נתנאל לדרברג "סוד הדעת". הוא ממקם את מודל המראה בהקשר להתמודדותו הציבורית של הבעש"ט עם הפרנקיסטים בדורו. מודל המראה הוא חלק מהקשר גדול יותר של אחריות של הבעש"ט כמנהיג רוחני ומעבודת "ירידת הצדיק". הבעש"ט מתמודד עם גילוי הרוע הגדול ביותר בדורו, הפרנקיזם כממשיכי השבתאות, על ידי הגעה אל החוטאים והכרת מקומם מקרוב. לצורך כך נדרשת דווקא "ירידה" למקומו של החוטא שיש בה גם סכנת נפילה רוחנית באותו החטא.

כך ניתן להבין את משמעות העיקרון דרך מנהיגותו הרוחנית של הבעש"ט ושל צדיקי החסידות בכלל. יש כאן דרישה מהצדיק להתקרב אל החוטא ואל



שורש חטאו, ולא להישאר בעמדה צדקנית מרוחקת המבדילה אותו מהחוטאים, וזה נעשה על ידי זיהוי החטא שלהם בקרבו. הוא מבקר את רבני דורו שנידו את הפרנקיסטים כמעשה חטא ברמה האישית – התעלמות משמץ החטא שבם, וברמה החברתית – הוצאת החוטאים מכלל ישראל. יתר על כן, יש כאן הבנה המתאימה למודל האחדות שחטא הוא תמיד קולקטיבי, וכך מוצא הבעש"ט את מידת הגאווה גם אצל הפרנקיסטים וגם אצל הרבנים המתנגדים להם.

אמנם גם במקרה של הפרנקיסטים הבעש"ט אינו מתמודד איתם ישירות אלא בתפילה ובהטפה רוחנית, אך ברור שהוא ציפה כי הרבנים יממשו את דבריו בגישתם אל הפרנקיסטים. קשה שלא להתרשם מהיישום החברתי של תובנת עומק זו, ואי אפשר שלא להתרשם מהרגישות למצבם הנפשי של החוטאים והמחויבות להוצאתם מהעבדות למידה בלתי מבוררת. דומה כי לפחות עבור הבעש"ט וצדיקי החסידות הבאים, הרגשת הערכות ההדדית הבאה מתוך האחדות הנשמטית הייתה מניע לפעולה חברתית של תיקון.

נראה כי האמת מורכבת משתי הדעות: בתפיסה של צדיקי החסידות בוודאי משמעות התיקון העצמי הייתה השפעה חברתית מובהקת גם על החוטאים של דורם. אולם בלימוד התורה הם לא עסקו ישירות בשאלה כיצד להוכיח אלא בהטפה חזקה לתיקון עצמי, באמונה שמתוך כך יבואו הדברים לתיקונם בבחינת "הבא לטהר, מסייעין אותו". אולי בשלב זה תיקון החוטאים הוא תוצאה עקיפה רצויה, אך בהתבוננות עמוקה יותר החינוך החסידי יאפשר בעתיד מציאות חברתית שבה רובנו מתקנים את עצמנו ומלמדים זכות. במציאות חברתית כזו, האפשרות של חטאים המרחיקים מהאחדות אפשרית פחות. דומה כי דווקא ההתמקדות בתיקון הפנימי תתגלה בסוף כפנים חברתיות חדשות והתוצאה העקיפה תתגלה לבסוף כהישג העיקרי.

## ו. כיצד מוכיחים?

בהשראת הדברים האלו, שהתגשמותם בצדיקיננו, חכמינו ובנו יכולים להיות סיבה לביאת המשיח לא פחות מייחוד ייחודים, אני רוצה להתייחס בכל זאת לשאלת התוכחה. אני עושה זאת כי לטעמי יש להתייחס למודל החסידי לא כדרישה לעתיד לבוא ובינתיים לעסוק בתיקון עצמי בלי לעסוק בתיקון אחרים. יש סכנה חינוכית של הסרת אחריות בשימוש במודל החסידי בדרך שמציע הרב מומי כתיקון עצמי שלא מתחשב בזולת. במיוחד מאז חזרתנו לארץ ולאתגר החיים בה מתוך קיבוץ גלויות ואיחודן, אסור להוציא את דברי החסידות מהקשרם המוסרי ומביטויים המעשי ביחסי אנוש. המציאות הציבורית השסועה של החברה הישראלית דורשת מאתנו לגייס את העוצמה הרוחנית והתבונה המעשית לחולל מציאות של תיקון עצמי ולימוד זכות כמו שייחלו הבעש"ט וממשיכיו. לאור זאת רואה אני חשיבות בדיון בשאלה כיצד לומר ביקורת ותוכחה מתוך אחדות, שלום ולימוד זכות.

כדי להתחיל במלאכה, אני חושב שאפשר לראות בצורה אחרת את העובדה שאיננו ראויים להוכיח מחוסר נקיות ותיקון. הכרת היותנו בתיקון מתמיד אינה אמורה לשלול אפשרות של תוכחה או ביקורת; להפך, דווקא בגלל המודעות ניתן להבין כי הביקורת שאנו נותנים לאחר היא ביסודה חלקית. התייחסות כזו יכולה לשחרר אותנו מהקונפליקט שבאמירת תוכחה המכריחה אותנו לומר דברים ממקום נקי. מהכרה ענוותנית כזו שאיננו יודעים הכול אבל אנו כן יודעים חלק, ניתן לטפס יחד עם הזולת למקום שבו הקונפליקט והדרישה ההדדית מתחדדים. למעשה מדובר במה שרוב האנשים עושים אחרי שנרגעו מהכעס הראשוני והם מנסים לפתור את הקונפליקט ביניהם. טוב נעשה אם נמשיך במנהג אנושי זה ונשכלל אותו, על ידי שנרשה לעצמנו אישית ותרבותית לומר את אשר על לבנו, גם אם הוא רק חותר ללימוד זכות שלם. דווקא כך אפשר לטעמי לכוונן יחסים של אמון הדדי, ולבצע עבודה אמיתית של לימוד זכות דווקא מתוך קונפליקט.

כמו שבמודל החסידי אנו משמשים לאחר מראה לחסרונותיו, על אחת כמה וכמה בתוכחה ישירה שאינה באה מתוך כעס אימפולסיבי, אלא מדרישה

עקרון המראה

מהאחר לתיקון, גדילה והתפתחות. חוסר היכולת להוכיח או לקבל תוכחה יכול דווקא להיות יתרון ליחסים של כנות, כי בכל ביקורת יש אמת חלקית. האם תהיה זו קומה נוספת של הפנמת התיקון האישי החסידי לתיקון חברתי-מוסרי?