

דווקא

על מפגשן של הבחירה האנושית והידיעה הא-להית

צביקי היזש

סוגיית הידיעה והבחירה בהתגלגלותה מימי הראשונים עד ימינו, הולכת ולובשת צביון פנימי ועמוק יותר, ומסוגייה עיונית מופשטת הפכה לעניין שנוגע למשמעות קיומנו נוכח גודלו האין-סופי של ה'. כנציגי התקופות השונות מובאים כאן – הרמב"ם, ר' צדוק הכהן וסרן הרב זצ"ל. בחלקו השני של המאמר מובא עיון בשיטות פסיכולוגיות שונות, שהוא משל חי לחלקו הראשון.

שאלת הידיעה והבחירה נידונה רבות בדברי הפילוסופים כשאלה עיונית טהורה. ואולם כאשר מתרגמים את שפת הפילוסופיה למילות הנפש מוצאים שהשאלה הזאת משמעותית לנו ונוגעת ברבדים עמוקים של הקיום שלנו כנבראים בעלי ממשות. עיקר השאלה שוקלת על כף המאזניים האחת את מציאות ה', אשר אין עוד מלבדו, ועל הכף השנייה את הרשות אשר נתן ה' לרופא לרפא. ככל שמכירים יותר את נוכחות ה' כממלאת כל וכדבר היחיד הקיים, מתמלאים ספק לגבי הרצינות של יכולתנו לעשות מעשים של ממש, או לשנות משהו מן הסדר הא-להי המתוכנן. כשמעמיקים להכיר את המציאות הפנימית של מה שקורה כאן, מגלים שדחפים משותפים וטבע אנושי עמוק מאחדים את כולנו. מודעות עצמית מוגברת, אין פירושה דווקא הבלטת האישיות הפרטית והעצמת יכולתה. פעמים רבות ההפך הוא הנכון. כשמעמיקים להכיר את עצמנו עשויים לגלות שכל מה שנדמה היה כי "בחרנו" בו, כל זה לא היה אלא טבע מוכרח וידוע מראש. אחרי מסכת חיים שלמה עלולים להביט לאחור ולראות כי אי אפשר היה שיהיה אחרת. אם מחפשים ציור מוחשי לעניין אפשר לתאר נער מתבגר שמורד ובוועט בהוריו ומוריו. הבחור מאוד גאה בעצמו על ה"עצמאות" שהוא מגלה, ועל יכולתו לבחור כנגד הממונים עליו. מבחינתו אלו ממננים מובהקים של חופש. ואולם באחד הימים נופל לידיו ספר פסיכולוגיה

העוסק בתהליכי התבגרות, ועיניו חשכות לגלות שכל מה שחשב כי הוא צעד של רצון חופשי ועצמאי, איננו אלא שלב טבעי וצפוי בהתפתחותו. גם המרידות והמהפכות, גם הן כלולות בסדר הנורמלי והישר של צמיחתו.

ההבנה הזאת עלולה להיות מאוד מתסכלת, והתסכול רק מעמיק ככל שמעמיקה ההכרה בנוכחות ה', כיוון שגדלות ה' נראית כמטפילה את כל תהפוכות החיים. ולא עוד, אלא שאיזה מקום נותר למשפט, לשכר ועונש, במקום שבו הנידון לא בוחר במעשיו? ! ועל גבי כל זה, ועמוק מכל זה – נדמה שהעונש החמור מכל הוא עצם הכבלים הכופתים אותנו, והחוטאים בהם אנו תלויים כבובות. לא ייתכן כי אנחנו נדרשים לרצינות מלאה כמה שכבר קבוע ועומד, שתביעה מתמדת לשינוי והתקדמות מצופה מאיתנו, בשעה שמי שהוא בעל מבט רחב יודע היטב כי כל שינוי איננו אלא אשליה ואיננו אפשרי באמת. משהו בתוכנו איננו מוכן להסכים כי העולם הזה כולו על תהפוכותיו והתרחשויותיו, ובעיקר ייסוריו, כולו אינו אלא משחק מכור מראש, ועל אחת כמה וכמה שאותו משהו בתוכנו לא מסכים עם כך שדווקא ככל שמתקרבים לה' מתרחקים מעצמנו ומאבדים את צביון החיים האנושיים.

נדרש לנו פתרון המצליח לייסד מערכת יחסים בין ידיעת ה' ובין הבחירה האנושית שבה לא נסוגה הבחירה מפני הידיעה הא-להית, ובה יש קיום לאדם גם כאשר הוא עומד נוכח גודלו של א-להיו.

למרות הנגיעה הנפשית העמוקה איננו רוצים להשאיר את השאלה כסוגיה פסיכולוגית ותו לא, וגם לא כדיון פילוסופי קר. אנו מחפשים את המקום שבו שאלת הידיעה והבחירה היא שאלה של הקשר שלנו עם ה' יתברך, קשר חי שבו העשייה שלנו היא משמעותית, והצורה האנושית לא מאבדת בה את גווניה ואת חופשה. תשובה רצויה עבורנו היא כזאת שמפגישה את שני הצדדים הבלתי אפשריים הללו, את מוחלטות מציאות ה' עם יכולת השינוי, הבחירה והפריחה האנושית.

בהתגלגלותה של הסוגיה מדברי ימי הראשונים עד ימינו התעמקו מושגי הידיעה והבחירה. אצל הראשונים הם מתייחסים למעשים בלבד, ואילו אצל המבקשים את סוד ה' שנדרשו לעניין, מושגי הידיעה והבחירה הם תכנים עמוקים של נוכחות ה' מצד אחד, והקיום האנושי מצד שני. התייחסות מושגי הידיעה והבחירה אצל הראשונים לעולם הזה, הממשי, הכריחה גם פירוד ביניהם, ואיתה גם הבדלה והפרדה חדה בין בורא ונברא. אך ההעמקה שבכל דור קירבה את מושגי הידיעה והבחירה זה לזה, ובהתאמה גם חשפה אופן מחודש ופלאי של קשר עם ה' יתברך שבו נישאים שני הפכים בנושא אחד.

זהו עיקר דברינו ותמציתם, ולשם כך נפרוש להלן מסכת בת שלוש מערכות, שהם שלושה ממדי עומק המתגלים מתוך ההשתלשלות ההיסטורית של היחס

לדברים. החלק הראשון הוא דברי הראשונים, ולשם ייצוגם נביא מדברי הרמב"ם. החלק השני הוא פרקה של החסידות ובו יצוטטו דבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין. לבסוף יחתמו הדברים בעיקר, שאמנם מקורות מפורשים מועטים בידינו עבורו, אולם אנו סבורים כי הוא עולה מן ה"רוח הנושבת" בדברי מרן הרב קוק זצ"ל, ובא לידי ביטוי עמוק בתרבות האנושית בת ימינו. בחלקו השני של המאמר נתבונן בהשלכה הנפשית של כל האמור מתוך עיון בשיטות פסיכולוגיות שונות.

בצד המאמר יש להעיר, שאין כוונתנו להציג סקירה היסטורית מדויקת, ואפילו לא להיות מייצגים נאמנים לשיטות המוכאות בדברינו, הן מפני עומק המושג וקוצר המשיג, אך בעיקר מפני שאיננו רוצים באוסף נתונים ובקיאיות בשיטות השונות, כי אם בעמדה נפשית מחודשת ובלחלוחית רעננה לעבודת ה'. הנה הפלגנו בדברינו והקדמנו את המאוחר, ועל-כן ראוי שנסדר דבר דבור על אופניו.

חלק א.

רמב"ם – פניית הבחירה אל העתיד

ולא נשאר מזה העניין אלא דבר... והוא: ידיעת ה' העתידות. לפי שהיא הטענה אשר יטען עלינו בה מי שיחשוב שהאדם מוכרח על המשמעת והמרי, ושכל מעשי האדם אין בחירה לו בהם, הואיל ובחירתו תלויה בבחירת ה'. ואשר הביא לזאת האמונה, שהוא יאמר: זה האיש, ידע ה' בו אם יהיה צדיק או רשע, או לא ידע? הנה, אם תאמר ידע – יתחייב שיהיה מוכרח על אותו המצב אשר ידעו ה' מקודם, או שתהיה ידיעתו בלתי אמיתית. ואם תאמר שהוא לא ידע זה מקודם – יתחייבו הרחקות עצומות ויהרסו תומות.

שמונה פרקים לרמב"ם פ"ח (תרגומו של הרב שילח)

הרמב"ם שואל על המעשים, לא על האישיות. שלמות ה' וחוסר השתנותו מחייבות כי העתיד גלוי וידוע לפניו. כל מעשינו צפויים מראש, ולעשות אחרת מן הגלוי וידוע לה' הלא אי אפשר, ואם כן לכאורה אנו משועבדים לתכנית הא-להית וחסרי בחירה חופשית.

את הסתירה העקרונית שבין הידיעה והבחירה באופן הזה אנו מכירים מחיי העולם הזה גם בטרם אנחנו מפגישים אותם עם ה'. העבר ידוע, אין אפשרות לשנותו ואין יכולת להשפיע עליו בכוח הבחירה. הבחירה אפשרית רק באשר לעתיד הבלתי ידוע והפתוח לכל התרחשות. בתוך התחום האנושי יש בעבר

משום שיקוף חלקי של הידיעה הא-להית, ואילו העתיד מבטא את יכולת הבחירה החופשית. אם כן, מכיוון שאצל ה' אין עבר ועתיד מחולקים זה מזה, והוא יודע גם את העתיד ממש כשם שאנו יודעים את העבר – ממילא, לפיכך, נסתם לכאורה הגולל על כל אפשרות בחירה גם לגבי מה שמעכשיו ועד עולם.

... וכבר התבאר גם כן במה שאחר הטבע, שאין יכולת בשכלינו להקיף מציאותו יתעלה בשלמות, וזה לשלמות מציאותו וחסרון שכלינו, ואין למציאותו סיבות שיוודע בהן, ושקיצור שכלינו מהשיגו כקיצור אור הראות מהשיג אור השמש, שאין זה לחולשת אור השמש, אלא להיות זה האור יותר חזק מן האור אשר ירצה להשיגו. ודובר בזה העניין הרבה, והם כולם מאמרים אמיתיים ומבוארים. ויתחייב מפני זה, שלא נדע דעתו גם כן, ולא נקיפנה בשום פנים, היות שהוא – דעתו, ודעתו – הוא. וזה העניין הוא נפלא מאד...

הנה כבר בארנו, כי המחשבה בהשגת דעתו – סכלות גמורה, זולת שנדע שהוא יודע, כמו שנדע שהוא נמצא. ואם נישאל היאך היא דעתו – נאמר שאנחנו לא נשיג זה, כמו שלא נשיג מציאותו בשלימות. וכבר גונה מי שרצה להשיג דעתו יתעלה, ונאמר לו: (איוב יא ז) "החקר אלוה תמצא?"

היוצא מכל מה שאמרנו, כי פעולות האדם מסורות אליו, וברשותו להיות צדיק או רשע, מבלי הכרח מאת ה' על אחד משני המצבים. ולזה חוייבו המצוה, והלימוד, וההכנה, והגמול, והעונש, ואין בכל זה קושי. אמנם תואר דעתו יתעלה והשגתו לכל הדברים – הרי שכלינו יקצרו מזה, כפי שבארנו. וזה כלל מה שהתכוונו להודיעו בזה העניין.

שם

ובהלכות יסודי התורה:

הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיינו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלוהות הרבה הוא וחיינו ודעתו, ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, נמצאת אתה אומר: הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה – הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על ברורו.

פ"ב ה"י

תשובתו של הרמב"ם איננה מבקשת לפתור, כי אם להרחיק מעלינו את עצם אפשרות שאילת השאלה. הרמב"ם איננו מיישב את התחומים השונים ומושיב אותם זה עם זה. תחת זאת הוא מסמן לכל אחד מהם "תחום מחיה" ברור ונבדל. פער אין־סופי מפריד בין ידיעת ה' ובינינו, פער שאיננו מושג בשכל אנושי. לו היה בכוחנו להשיגו, לא היה זה פער של ממש. אך דווקא מפני חוסר יכולתנו להבין ולהשיג, דווקא מפני שתהום פעורה בין הידיעה הא־להית והדעת האנושית, מפני כך אין התחומים מצרים זה לזה. הקושיה ביחס לידעת ה' מתורצת בחוסר ידיעתנו אנו. "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"². הידיעה נותרת תחום א־להי בלתי מושג, ומתוך כך מתאפשר חופש אנושי לבחור. חוסר היכולת האנושית למצוא פתרון לשאלת הידיעה והבחירה היא היא עומק הפתרון בעצמו³.

החלוקה הברורה והחדה הזאת מתאימה לאופייה של השאלה, הנסובה דווקא על מעשים של ממש, ולא על האישיות פנימה. דיונו של הרמב"ם הוא דיון מחשבתי טהור שאין בו סברות "נפשיות", ושלכן הוא מתייחס גם לעולם הנראה לעין. עולם המעשה הוא עולם נוקשה של גבולות, ולכן זקוק להבחנה בין בורא ונברא לשם החופש שלו. ההבחנה הזאת מסמנת את הידיעה כצד הא־להי של המטבע ואת הבחירה כצידו האנושי, והיא משמשת בסיס לכל דברינו בהמשך, כיוון שעל ידה נשמרת הדמות האנושית בצביונה מבלי להיטשטש. כל דברינו להלן תרים אחר נקודת מגע בין הידיעה והבחירה, וכשהמגע הזה מיוסד על ההבדלה הברורה הראשונית, הוא יוצר קשר בין שניים מבלי שימוסס את קיומם. נקודות המגע המבוקשות על־ידינו הן מקומות שבהם הבחירה האנושית קונה את

2. תהלים קטו טז

3. מעניין שמי שאצלו מופיע הסבר בהיר מאוד לכל זה הוא דווקא ר' נחמן מברסלב:

... שהשכל הזה הוא גדול עד למאוד, עד שאין המח יכול לסבלו, ואין נכנס במח, אלא הוא מקיף את הראש, כמו שאנו רואים כמה חכמות עמוקות, שאין יכולת במח האנושי להבין על בריו, כמו כמה וכמה מבוכות שאנו נבוכים בהם, כמו הידיעה והבחירה, שאין מח של אנושי יכול להבין את הידיעה הזאת. והשכל הזה הוא בחינת מקיף, שאין נכנס בפנימיות המח כי אם מקיף אותו מבחוץ...

ודע שזה עיקר כח הבחירה – כל זמן שהשכל אין כל־כך גדול להבין הידיעה והבחירה, אזי כח הבחירה על מקומו, כי יש בידו כח לבחור החיים או היפוכו, אבל כשיכנוס המקיף הזה לפנים, ואז יתגדל השכל האנושי, ויתגלה לאנושי הידיעה והבחירה – אז יתבטל הבחירה. וזה עיקר כח הבחירה, זה שאין יודע השכל של הידיעה והבחירה.

ר' נחמן יצא בחריפות כנגד חקירותיו של הרמב"ם במורה נבוכים (עין חיי מוהר"ן תו־תיב), אך במקום שבו מגיע גם הרמב"ם לקצה יכולת החקירה האנושית – שם שב ונפגש איתו ר' נחמן.

מעלות הידיעה האלהית, אך בשום אופן היא איננה פחות אנושית בשל כך ולא פחות בחירות.

הקומה הראשונה, זו המיוסדת על-ידי הרמב"ם היא החופש לבחור מה לעשות.

במקום שבעלי תשובה עומדים

אמנם המצע הזה הוא ראשוני וגולמי מאוד. דברי הרמב"ם מקיימים מרחב וחופש, שהם כלים ליצור על-ידים קשר, אך הקשר הזה גופא צריך להיות ניצוק לתוכם ממקום אחר. דבריו של הרמב"ם מניחים את הדעת מפני הקושיה העיונית-מחשבתית, אך מזקיקים בעצמם מתוך כך תוכן נפשי מסוג שונה מאוד.

ריחוק דעת ה' מדעתנו דוחה אפשרות של קבלת "חווה דעת" אלהית, ואם כן מה יועיל לאדם כל החופש שבעולם?! אין זאת אלא שעל גבי החופש והפער מוכרח קשר עמוק. במקום שבו העולם החיצוני מגלה פירוד ושוני, מבקשת הנשמה חיבור ומפגש, ואף ביתר שאת, מפני שהיא יודעת שככל שהשוני גדל, כך גם גדל הפלא שביכולת הקשר בין הצדדים.

החלל שנפער כאן ומבקש יציקת קשר לתוכו יכול להיות מוצג גם כקושיה "למדנית" בדברי הרמב"ם עצמו:

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה.
רמב"ם תשובה פ"ז ה"א

מושג התשובה הוא עניין סתום ביותר אליבא דהגיונו של הרמב"ם. הרי תשובה מתקנת את העבר, את הידוע, כביכול לא רק לה' אלא גם לנו, את מה שאין עוד יכולת לבחור בו. אם כן, מה תועיל תשובה?! ניחא, יש לנו אפשרות לבחור מה לעשות מאן והלאה, אך איזו יכולת יש לשנות את מה שהיה? כל שקולקל בעבר ראוי להיחשב על-פי הגיונו של הרמב"ם כ"מעוות לא יוכל לתקן"⁴. הרי גם לו יהיה אפשרי הדבר להחזיר את המצב לקדמותו, לא יחזור הזמן לקדמותו, והרגעים שחלפו ועברו בעיסוק בחטא ובתיקונו לא ישובו. אך לא רק זמן יקר הלך לבלי שוב. גלוי וידוע לפני כל מי שקלקל איזה דבר מימיו שכמעט אין מה שיכול לשוב ולהיות כשהיה, לאחר קלקולו. אי אפשר להדביק כוס שבורה ללא שייראו בה סימני השבר, וקל וחומר שכך הוא כשמבקשים להדביק לב שבור. החיים "מתעקשים" לשאת על גבם צלקות של זיכרון העבר.

ועדיין ניחא, היינו יכולים להתעלם מדקויות ולהאמין שמאמץ גדול לתקן, בכוחו אמנם לתדש את פני המציאות לבל יהיה ניכר בה רושם החטא. היה בידינו

לכאר שתשובה היא תיקון העבר השלילי באמצעות עשייה חיובית. כך מי ששבר כוס, ושב ותיקן אותה, תיקן גם את מעשהו הרע. חטא ותשובה היו מתפרשים באופן הזה כתנועה לפנים ולאחור על מעין ציר מתמטי שמציין את מידת הקרבה אל ה'. ואולם דברי חז"ל המעידים שגדולה תשובה שעל-ידיה זדונות לא רק "נמחקים" אלא אף נעשים לו כזכריות, ולמעלה מכך – ש"מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין"⁵, הדברים הללו מכריחים לגלות בתשובה סוג של קשר "לא נורמלי" עם ה', שחורג מסדרים רגילים של קירוב-ריחוק, התואמים למידת הציות-סירוב לדבר ה'. לו הייתה התשובה רק תיקון למה שנעשה בעבר, היה אפשר להגיע על-ידיה לכל היותר למדרגתו של מי שלא עבר עבירה מימיו. אך בעלייתו של בעל תשובה על צדיק גמור יש להעיד כי תשובה איננה מוחקת את העבר, כי אם מחברת עתיד ועבר, ומולידה קשר עמוק ומחודש עם ה' יתברך. פעולתה של התשובה איננה עולה בקלות בקנה אחד עם הבהירות השכלית שלה נדרש הרמב"ם.

אלא מאי? שהרמב"ם כמעט ואיננו עסוק בעבר, וכיוון שכך גם מושג התשובה המצויר בדבריו נוגע בעיקרו לבחירה בעתיד. כאמור לעיל, כיוון שהעבר מציג בפנינו מציאות חתומה שאמנם מצד אחד מאוד נוגעת ומשמעותית לנו, אך מצד שני, איננה ניתנת לשינוי – לכן הוא המקום בתוך גבולות העולם שבו כביכול מתגלמת בפועל הקושיה ביחס לידיעת ה'. ומכיוון שהרמב"ם מבקש להרחיק את קושיית הידיעה והבחירה מעיסוק ודיון, לפיכך גם אין בדבריו נבירה בעבר לעיין בתוכנו, ואף מושג התשובה הוא בעיקרו מושג של תיקון מעשי ממשי, שהתייחסותו לעבר היא בעיקר בהתנתקות ממנו בוודאי וחרטה, ופנייה לעתיד בתיקון המעשים להבא – "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו..."⁶ ואף באה התשובה לידי גמור רק מתוך התבררות אמיתותה בעתיד – "שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ולא עשה מפני התשובה"⁷.

ר' צדוק הכהן מלובלין – ידיעת ה' את העבר

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכיות, רצה לומר, שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך, כמו

5. ברכות לד ע"ב

6. תשובה פ"ב ה"ד

7. שם ה"א

שאמרו ז"ל (ברכות לא סוף ע"ב) ג' פסוקים כו' ואתה הסכות את לבם ואשר הרעותי כו'⁸.

וכטעם ידיעה ובחירה, שביאר האריז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף, ששניהם אמת, כל אחד במקום בפני עצמו – במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה.

וכשמשיג לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת השם יתברך, והוא ודעתו ורצונו הכל אחד. ומאחר שהשם יתברך רצה כן הרי הכל זכיות, וזוכה לכפרה גמורה שביום הכפורים.

צדקת הצדיק אות מ⁹

מושג התשובה, שהיה נראה בדברי הרמב"ם כמקום שבו טרם יושבה קושיית הידיעה והבחירה כל צרכה, משמש לר' צדוק כמקפצה לקומה חדשה של שייכות להשגחת ה'. דבריו פונים לכיוון הפוך כמעט לחלוטין מן הרמב"ם. ר' צדוק בוחר לכתחילה לעסוק בעבר, ומבקש להמיר את הבחירה האנושית בידיעה הא-להית. הרמב"ם ביקש להפריד, ואילו ר' צדוק מבקש לקשור את הצדדים ולראות כיצד כלולה הבחירה האנושית בידיעת ה'. אמנם, גם משמעותם של מושגי הידיעה והבחירה שונה בדברי ר' צדוק, ותחת היותם עוסקים במעשים הממשיים הם מתגלים כשני ממדי עומק של המציאות ושני אופני פרשנות למתרחש. אין עוד הכוונה במושג "ידיעה" רק לגלוי לפני ה', כי אם לאופן ההסתכלות הא-להית על העולם, וכמוה גם הבחירה – איננה רק אפשרות הבחירה שבפועל, הבחירה במעשה זה או אחר, כי אם אופן השקפה.

הבחירה היא ההתבוננות האנושית במציאות העולם הזה, וההתבוננות הזאת מוצאת לפנייה עולם חצוי ומפוצל – א-להי ואנושי, שלמות וחסרון, נשמה וגוף,

8. המשך הגמרא הוא:

ואמר רבי אלעזר: אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר: "ואתה הסבת את לבם אחרנית" (מלכים א יח). אמר רבי שמואל בר רבי יצחק: מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו לאלהיה? דכתיב: "ואשר הרעתי" (מיכה ד) [רש"י – אני גרמתי להם, שבראתי יצר הרע].

אמר רבי חמא ברבי חנינא: אלמלא שלש מקראות הללו, נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל: [רש"י – אלמלא שלש מקראות הללו – שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו, ולהסיר יצר הרע ממנו, נתמוטטו רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה – שהוא גרם לנו שברא יצר הרע]. חז, דכתיב: "ואשר הרעתי", וחד, דכתיב: "הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל" (ירמיהו יח). וחד, דכתיב: "והסרת את לב האבן מבשרכם, ונתתי לכם לב בשר" (יחזקאל לו). רב פפא אמר, מהכא: "ואת רוחי אתן בקרבכם, ועשיתי את אשר בחקי תלכו" (יחזקאל לו).

ברכות לא ע"ב – לב ע"א

9. עיין שם גם אות ק.

טוב ורע. המבט האנושי מראשיתו מכיר את עצמו כנכבד מבורא, וממילא נעוץ משורשו בשניות. גם בחינת המעשים באופן הזה מוצאת שתי דרכים לפנייה: מצווה ועבירה, וכנגדן – שכר ועונש, בהתאמה.

הידיעה היא המבט הא-להי השלם, והוא האופן שבו כביכול נראית המציאות מציודו יתברך. מנקודת מבט זו אין דבר שהוא חרוץ לה' ואין נפרד ממנו, ואף אין יכולת לעשות אחרת מרצון ה'. זאת מפני שה' איננו רק יודע מה שיהיה, אלא שאף כל מה שיהיה הוא ה' לבדו. למעשה בכך אנו מתקרבים לדבריו של הרמב"ם ש"הוא היודע והוא המדע והוא הידוע", וכדברי ר' צדוק עצמו: "והוא ודעתו ורצונו – הכל אחד", כיוון שכל העתיד להיות, כל הידוע – הכל זה הוא ולא יוצאות מכלל זה גם הנפילות הקשות בדרכי חיי אדם, על עוונותיו וחטאיו. וכי יעלה על דעתך שיש יכולת אמיתית לעשות הפך רצון ה'?

עיקר הבחירה המודעת, הבחירה הפעילה, היא בהכרעה לאן להשתייך, האם להישאר בקרע שבין שמים וארץ שבוי ביד המבט האנושי, או לעבור למקום בו הכל אחד, להמיר את הבחירה האנושית בידיעה הא-להית. עיקר הבחירה הוא האם לבחור בידיעה. כשנערכת הבחירה הזאת, והחטאים נצפים מנקודת המבט הא-להית, ממילא הם מתמתקים מעיקרם שכן גם הם – רצון ה' הם, ובמקום בו מתגלה הצד הזה, מובן שגם הרע איננו עור. מנקודת ההשקפה הא-להית אין מצוות ועבירות, טוב ורע. הכל מצווה והכל טוב¹⁰.

10. אלא מאי? שהאזון היהודית הבריאה מזדעזעת לשמע ה"דייסה" הזאת שכביכול איננה מבחינה בין מצווה ועבירה, וכי תאמר כי לית דין ולית דיין, ועל-כן אכול ושתו כי לא יביאך הא-להים במשפט על כל זה? חס וחלילה, ומפני שהיו תועים מדרך השכל ויראת ה' שביקשו להיתלות בדברי ר' צדוק ואדמו"רי איזביצא כדי להעניק "גושפנקא א-להית" לחטאיהם ראוי להרחיב מעט.

דבריו של ר' צדוק נסובים על העבר ולא על העתיד. הם אינם נותנים הכשר "לכתחילא" למעשים שלא כתורה וכמצווה מכאן ולהבא, אלא שבים להעלות את הנפול זה מכבר.

זאת ועוד: דוק בדבריו של ר' צדוק האומר כי "עיקר התשובה היא עד שיאיר ה' עיניו". ההכרה כי החטא גם הוא רצון ה' איננה עבודת התשובה אלא תוצאת התשובה, וכדלקמן.

דווקא אדמו"רי איזביצא (שר' צדוק הוא תלמידו של הראשון שבהם – 'מי השילוח') שעוסקים בתכנים כליכך רגישים, מדגישים פעמים אין-ספור את הברור הגדול הנצרך במעשיו של אדם, ובחפצי העולם הזה שבידו, ואת הדקדקנות הגדולה הנדרשת לאדם כדי לברר את הקבלות והרשמים שהוא סופג מן החוץ.

ה'סוד ישרים' (נכדו של 'מי השילוח') מדגיש במקומות רבים כי הניסיון להיתלות בידיעת ה' כצידוק לחטא הוא חלקם של גויי הארצות, אשר מבקשים לומר שכיון ש"הכל א-להות" אין הבדל בין מצווה ועבירה. ישראל, לעומת זאת, מתייחסים ב"רצינות" לכללים שטבע ה' בבריאה ובתורה, ושעל-פיהם יש אסור ומותר, טמא וטהור. רק מתוך הנאמנות למה שנראה כי הוא מבדיל בין רצון ה' למה שאיננו רצון ה', רק כך מתברר למפרע שהכל רצון ה', ובכלל זה גם מה שהיה נראה מנוגד לו.

תוכנו העמוק של החטא הוא היכולת האנושית לעשות כביכול אחרת מרצון ה'. מבחינה מסוימת החטא הוא הביטוי העז והחריף ביותר לדבריו של הרמב"ם,

דווקא הטענה הגויית שלפיה כביכול הכל הוא רצון ה' מותירה את מחשכי העולם "נטולי אלהות". במילים מתחכמות מעט (שאמורות להטעים לשכל את מה שמחוץ לגבולו) ינוסחו הדברים כך: אליבא דהגויים הכל רצון ה', וממילא – חוץ ממה שאיננו כזה, ואילו אליבא דישאל הכל רצון ה', ואף מה שכביכול איננו ברצונו, אף הוא רצון ה' הוא. מקור בהיר מאוד לעניין זה הוא דברי הסוד ישרים תניינא' לפרשת האזינו:

"זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור". "שובה ישראל עד ד' אלהיך". ענין תשובה מורה אשר האדם יוכל להשיב כל המעשים שלו למקור שורש העליון ושמה יתעלו גם המעשים לא טובים ויתקנו בשורש העליון... כי ענין תשובה הוא כדאי בגמ' (נדרים כא ע"ב) גבי היתר נדרים... על-ידי שהאדם מפשפש במעשיו עד שבא על דיעה מיושבת, ואז מכיר שלא היה לו בעת החטא דיעה הזאת כלל, ואם כן, מאיזה צד לקח לו שיעשה החטא?! מזה מוכרח להיות אשר החטא היה מצד השי"ת, אשר לא היה באופן שיגיע האדם אל הבהירות הזאת, כדאימא אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בה. ואם כן, כשהאדם בא אל הדיעה מיושבת רואה שהיה סדר מסודר מששת ימי בראשית, וגם החטא היה מרצון השי"ת, אשר על-ידי הכשלון הזה יבוא לידי בהירות ודיעה מיושבת, וכדכתיב "אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו" – היינו שעל ידי תשובה נתברר האדם ורואה איך שהיה הכל מסודר מרצון השי"ת, ורצון השי"ת היה כך שהיה 'קא סלקא דעתך' גדול כזה אשר ידמה להאדם שחטא נגד השי"ת, כדי שעל-ידי זה יבוא לקא משמע לך, שיראה איך שיש מקום לכל מעשיו אצל השי"ת.

אכן, אם ירצה האדם לילך מהתחלה בתקיפות כזה, ויאמר אשר אין באפשרי שיעשה מעשה נגד רצון השי"ת, ויתלה החטא והחסרון שלו שהוא מהשי"ת, על זה נאמר: "אשור לא יושיענו", היינו שבזו התקיפות לא ילך האדם, רק האדם צריך לקבל החטא עליו אשר מצידו הוא חייב כזה, וממילא אחר כך יראה איך שעל ידי תשובה יתקן לו השי"ת את הכל.

עמי תכה ד"ה זכור ימות עולם, עי"ש

מי שחוטא כשפתיו לוחשות "אין עוד מלבדו" מבקש לומר שהכל ה', ושלכן גם מה שכביכול איננו ה' – החטא – גם הוא ה' הינו. אך חוסר נטילת אחריות החטא על כתפיו לומר "אני אשם, אני חטאתי, אני אינני ה'" אוטמת מהאפשרות לגלות את מה שאיננו ה' ככלול בו, והיא שקר של רשעות (ובזה גופא הופכת להיות "לא ה'", וד"ל). רק במקום בו מכיר אדם בריחוקו מן האור האלהי, יש אפשרות לגלות אור המאיר גם לרחוקים, והמרום אותם כמעלתם גם על צדיקים גמורים.

באורות התשובה טז * מופיעים דברים דומים מאוד של הרב, ואולם הם מועטים מאוד בכמותם בתוך שאר דברי הרב, לעומת ריבויים העצום בתורותיהם של אדמו"רי איז'ביצא ור' צדוק. מובנת בהקשר זה התבטאותו של הרב ביחס לר' צדוק: "כשהגיעו ספרי ר' צדוק לידי הרב בתקופת ירושלים, התבטא: 'אנחנו אמנם נפגשים, אבל הוא (ר' צדוק) מתבטא בצורה ריקאלית, חריפה מדי' (מפי הרב ר' צבי יהודה קוק)" "שני כהנים גדולים", מאמר מאת הרב ישעיהו הדרי, מתוך "הראייה" – קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות שלושים שנה להסלקותו" בעריכת יצחק רפאל, הוצאת מוסד הרב קוק תשכ"ו, עמ' קסב).

לפירוד שבין א-להי ואנושי¹¹. הרי ודאי רצון ה' הוא שנקיים מצוותיו, ובבחירה שלא לעשות כן, מתגלה, כביכול, שבכוחו של בשר ודם לבחור בהפך מרצון ה'.

על מצע הניתוק שיסד החטא, הניתוק המעיד על חופש הבחירה הגמור, כפי שביארנו – עליו יוצקת התשובה קומה חדשה שאיננה מחליפה את קודמתה אלא ניצבת על גבה. התשובה איננה מוחקת את העבר אלא מעניקה לו פרשנות מהפכנית¹², שעל-פיה גם חופש הבחירה – עם כל חופשו, וגם במקומות בהם נטה חוץ לרצון ה' – גם שם הוא נכלל בגדרי הידיעה הא-להית¹³. כך, בצירוף

11. אמנם אליבא דהרמב"ם ה' ודאי יודע גם כי נחטא, ולפי זה החטא איננו יוצא מגדרי הידיעה, אלא שהעולה מדבריו הוא הפער האיין-סופי שבין ה' ובינינו, ופער זה מגיע למיצויו בחטא.

בצד הדברים יש להעיר כי בכתר שם טוב אות שמח מבוואר ההפך הגמור מכל המובא כאן בשם ר' צדוק. הבעש"ט מסביר כי ה' יודע כי נחטא, וקיום תורה ומצוות פירושו בחירה אנושית המתעלה מידיעת ה'. וצ"ע.

12. עיין ב'סוד ישרים תניינא' עמ' תפד ד"ה הקשה:

הקשה אדמו"ר שליט"א מפני מה כשיעשה האדם תשובה הוא יועיל, והלא לא הוי אלא דיבור, ואיתא בגמ' (קידושין נט ע"א) "דיבור אינו מבטל מעשה"? ותירץ: באמת הדיבור אינו מבטל מעשה, אם כן למה יועיל התשובה? אלא התשובה מראה שהמעשה היה רצון ה' יתברך, אבל בלא תשובה הוי חטא, אבל לאחר התשובה הוא מברר את עצמו ומראה שיש בו עומק והיה רצון ה' יתברך.

13. הפרשנות המיוחדת לחטאים מעניקה גם פרשנות חדשה בדרך ממילא לייסורים שבעקבות החטא. כל זמן שהתודעה הייתה נתונה לכך שיש מציאות אנושית ממשית שבכוחה לחטוא, היה נראה גם שיש מאורעות המתרגשים על האדם לרע לו. אך במקום בו אין זולת ה' לבדו, גם אין רע יורד מלמעלה. כשהחטא מוסבר כדבר מוכרח מכוון רצון ה' וידיעתו, אף העונש נצפה, לא עוד כעונש בלבד, אלא כתיקון והוצאה אל הפועל של מעלת האדם, שבאחריתם יאמר: "אורך ה' כי אנפת ביי" (ישעיהו יב א), ואכמ"ל.

זהו מאמר המשנה – "הכל צפוי, והרשות נתונה, ובטוב העולם נידון, והכל לפי רוב המעשה" (אבות פ"ג מט"ו). חצי המשנה הראשון עוסק בחופש המעשים, וחצי השני בדיון. שני החצאים "מתלכדים" זה בזה בהתאמה. קיי – כשהכל צפוי ואין מקום לבחירה אנושית, בד בבד גם בטוב העולם נידון, ורק במקום בו הרשות נתונה מתגלה הדין לפי רוב המעשה (והשתא דאתינן להכי דו"ק ותשכח שחצי המשנה הראשון הוא נתינת המקום הא-להית לעולם, וחצייה השני הוא אופן היחס אליו. הכל צפוי אצלו יתברך, והרשות נתונה לבריאה להיברא, ובטוב העולם נידון כשגלויה פנימיותו וידוע "כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ולא אוסיף עוד להכות את כל חי...") (בראשית ח כא), והכל נערך בפועל לפי רוב עשיית האדם).

ההפך מכל זה היא האיציטגנינות האלילית שהיא הרטרמיניזם אשר "לעומת זה" בטומאתו, אשר מעמיק להתבונן עד כדי מציאת ההכרח הא-להי שבמציאות, ואשר טוען עם זה למצוא בו רע, ובכך מבקש לכבוש את האדם תחת ממשלת הסבל שאיננו ניתן לפתרון. "ראו כי רעה נגד פנינים" – ... כוכב אחד יש ששמו רעה, אמר להם פרעה – 'רואה אני באיציטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה'" (שמות י, י ורש"י שם).

שתי המדרגות זו על גב זו, מופיע האדם כבעל ממשות וקיום "רציני"¹⁴, וכך בכך מתגלה כיצד כל קיומו האנושי גם הוא אופן ביטוי של הכל יכולת האלהית.

מכל זה מתחיל להתרקם טעם מענג של נשיאת הפכים אלהית, בהיות הרחוק והבלתי נתפס, נוגע ומשמעותי גם הוא.

אמנם דבריו של ר' צדוק נסוכים על העבר לבדו. אין בכל דבריו מקום בו משתייכת הידיעה האלהית לבחירה האנושית ביחס לעתיד. הדבר מובן על-פי דברינו לעיל, שהעבר הוא התחום האנושי המשקף את הידיעה האלהית, ולכן גם הקשר אל ידיעת ה' יהיה דווקא בפנייה אליו. ניסיון להשליך את דבריו של ר' צדוק גם על העתיד – קרי, לחשוף את ידיעת ה' גם במה שיתרחש מכאן ולהבא – איננו אפשרי במגבלות האנושיות, אשר אינן יכולות להכיר בעתיד את הידיעה האלהית, ופירושו של ניסיון כזה הוא הענקת לגיטימציה לחסאים, חלילה, בתואנה שהכל רצון ה'^{15,16}.

14. בחסידות איז'ביצא מבואר במקומות רבים שעל-ידי ההכרה שהכל הוא רצון ה' לבדו, ואילו לאדם אין כלום משל עצמו, על-ידי הכרה זאת חוזר ה' לתת לאדם נוכחות וקיום, ולדוגמא:

אזי כשמגיע לשנת השביעית... הוא מוסר כל כח הפעולה והבחירה שלו להשי"ת... ולא נשאר לו להאדם רק זו ההכרה בעצמה בלבד, וכשמברר עצמו שבע פעמים שבע והוא מזוקק שבעתים, אזי הוא יוכל, היינו שחוזר ומוסר זו ההכרה עצמה להשי"ת, ומוזה השי"ת חוזר ומנחיל לו קנין בהחזרה, שיכיר כי עבודתו – יש לו מקום והויה בשורש, ואזי נאמר זה הכתוב: "שמתי מקום לעמי ישראל" סוד ישרים תניינא פר' בהר ג

גם במקומות רבים אחרים בחסידות מבואר כי מסירת החיים האנושיים וביטולם מגדילה ומחזקת את הקיום, ולדוגמא הביטול בחב"ד: "כי ביטול, זה הוא אמיתיות חיות הנבראים, ולא כליון חיו" (דרך מצוותיך טז ע"ב). כן מבואר גם כי הביטול הוא מדרגה הבאה לאחר בריאת היש הנפרד מן האלהות, מעין דברינו על התשובה בדברי ר' צדוק, הבאה לאחר החטא, שמבטא את העצמאות האנושית.

15. עיין לעיל הערה 10.

16. אמנם אצל ר' נחמן מברסלב אנו מוצאים גם מעין השלכה של הדברים על העתיד לבוא:

טוב מאד להשליך עצמו על השם יתברך ולסמוך עליו. ודרכי, כשבא היום אני מוסר כל התנועות שלי ושל בני ושל התלויים בי על השם יתברך, שיהיה הכל כרצונו, וזה טוב מאד. גם אזי אין צריך לדאוג ולחשוב כלל אם מתנהג כראוי אם לאו מאחר שסומך עליו יתברך. ואם הוא יתברך רוצה בענין אחר, הוא מרוצה להתנהג בענין אחר כרצונו יתברך.

גדול כוחו של ר' נחמן שהיה יכול למסור את בחירתו ביד ה' לא רק מכאן ולמפרע כי אם אף מכאן ולהבא.

אמנם אם נרצה נוכל למצוא גם אופן אחר של השתקפות דברי ר' צדוק האמורים על ידיעת העבר, ביחס לבחירה בעתיד. נוכל לכנות זאת "בחירה חסידית". כך הוא אצל הבעש"ט הקדוש:

פנייתו של ר' צדוק אל העבר לשם המתקתו וגילוי כרצון ה', עדיין איננה פתרון שדי בו כדי להפגיש את הידיעה והבחירה זו עם זו, כפי שר' צדוק עצמו מביא בשם האריז"ל, שבמקום בו יש ידיעה אין בחירה, וכן ולהפך. אמנם ר' צדוק מגלה שבכוחו של האדם לבחור היכן להימצא – בתחום האנושי או בתחום הא-להי – ובכך נפתח כבר פתח לחיבור בין הצדדים כיוון ששניהם בתחום השגת האדם (מה שוודאי אינו כן אצל הרמב"ם). אלא שעדיין, גם כאשר האדם הוא הבוחר לעבור לתחום הידיעה הא-להית, בכל זאת נותרת הידיעה ידיעת ה', ומעשיו של האדם נמסרים כולם ביד גבוהה. ואף-על-פי שההיבלעות הזאת נעשית בבחירתו החופשית של האדם, עם כל זה, הרי בכך בוחר האדם לוותר על בחירתו.

מעניינת ההשלכה הנפשית של העניין הזה. כמדומני שהתחושה העולה מדברי ר' צדוק ומהפנמתם והפיכתם לתוכן חי היא שכביכול חומקים החיים "בין האצבעות" –

... כי כל דבר באם שיהא האדם במתינות לא היה הדבר נחשב לו לחטא, כי היה השי"ת מצווה לו שיעשה זאת, כי באמת כל דבר שעשה האדם הוא רצון השי"ת, רק עיקר החטא של האדם הוא ברגע הבחירה שממהר לעשותה, ולוקח קודם הזמן... ולכן מלמד לנו שהאדם מצידו יקבל עליו החטא... שמצד האדם יצרך לומר שוגג הייתי ולא הייתי בדעה מיושבת, אבל לאחר התשובה מאיר לו השי"ת שרצונו היה בזה.

סוד ישרים תניינא עמ' תל ד"ה עם נבל

אמנם בא ר' צדוק להשיב הכל לה' לבלתי יידח ממנו נדח, אך כשהתשובה הזאת נערכת על-ידי הפנייה תמידית של המבט אל העבר להתבונן בחיקונו למפרע מתבקשת תחושה עמוקה של פספוס, של חיים שמקדימים בתמידות את זמנם. אם החטאים מתקנים בהיכללם בעבר, הם נותרים כמשהו שאיננו יכול להיחשב א-להי ונרצה מצד עצמו, והוא נזקק ללא הרף לפרשנות ולתרגום

"והבוטח בה' חסד יסובבנו". וכשהוא להיפך, שהוא מתירא תמיד ממת ד', ומהעונש, אז הוא מתרבה עצמו בדינים, וח"ו שלא יבוא לו רעה, כמ"ש 'ימגורתם אביא להם'. שבכל מקום שאדם הוא חושב הוא מתרבה. ואם מחשב בדין הוא מתרבה בדין, וכשהוא בוטח בחסד, שם ידבק נשמתו, והחסד יסובבנהו, ותמיד יטמין את עצמו כולו בשם יתעלה.

מצד אחד יש כאן בחירה, אך מצד שני אין הבחירה הזאת בחירה במעשים שבפועל כי אם בחירה פנימית במציאות הרצויה עצמה. זוהי בחירה משוחררת לאין ערוך, בחירה מהווה ויוצרת. מרגלא בפיהם של אדמו"רי חב"ד דבריו של ה"צמח צדק" – "טראכט גוט, וועט זיין גוט" – "חשוב טוב, ויהיה טוב". בחירה כזו מכריעה את המציאות כולה לטובה.

הניתנים לו בעת שהוא "מושלך" לאחור. כביכול אי אפשר גם 'להיות' וגם להיות א-להי.

ועדיין לא מצאנו, אם כן, כיצד ביכולתה של הבחירה האנושית להישאר איתנה וממשית, ולבוא במגע, כפי שהיא, עם הידיעה הא-להית.

הרב קוק – דילוג פנימה אל ההווה

הקומה השלישית של יחס בין הידיעה והבחירה, שאותה אנו מבקשים להציב על גבי קודמותיה, היא הנעלמת והחמקמקה מבין השלוש. לא מצאנו לדברים הבאים מקורות המציגים משנה סדורה בעניין, ואנו נסמכים בעיקר על ה"ריח" העולה מדברי מרן הרב זצ"ל. כאן אנו רוצים לומר כי הידיעה והבחירה מתנקזות אל נקודה אחת משותפת, והיא – בחירה אנושית נעלמת בהיות ההווה כפי שהוא, בדווקא ולא במקרה. 'דווקא' מבטא את עומק הרצון שיהיו הדברים בדיוק כפי שהם, ולא בשום אופן אחר, ו'דווקא' מבטא גם את עומק ההכרח וחוסר האפשרות שיהיה אחרת. 'דווקא' מבטא היות משמעות מסוימת ודקדקנית לדברים, ו'דווקא' מבטא את היות המשמעות הזאת סתומה ונעלמת.

לצביונות נבראו

אמר רבי יהושע בן לוי: כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, לדעתן נבראו, לצביונות נבראו.

לדעתם – שאלם אם חפצין להבראות, ואמרו: הן.
בצביונם – בטעם [כל] אחד ואחד, ובדפוס כל אחד.

תורף דברי הגמרא לגלות סוד כמוס – שמה שנדמה לנו כהכרח א-להי – קרי, ידיעת ה' – אף הוא אינו אלא בחירתנו אנחנו. הגמרא משיבה אותנו אל הנקודה שטרם הבריא, ושם היא מגלה את חלק הבורא שבנו שבחר להיות נברא, ואף בחר בדמות שבה יתגלם, ובאופן אחר – את היותו 'חלק בוחר שנעשה נבחר'.

דברי חז"ל אלו אינם נותרים רק כידיעה בעלמא של עבר רחוק ונעלם, שכן אין בהעלם הזה לקרב משהו מקומתנו ומצביונו אל הקיום היום יומי שלנו. לו היו דברי הגמרא סיפור דברים בעלמא על מה שהתרחש בטרם בריאתנו, עדיין הייתה נותרת הסכמתנו להיברא נעלמת מאיתנו עצמנו, וממילא – חסרת משמעות בחירתית. אמירת ה'הן' המושמת בפירו על-ידי הגמרא נוגעת לקיום שלנו רק אם היא מתגלה גם בחפצנו ההווי, ולא רק בעבר הרחוק.

אין זאת אלא שהעבר שבטרם נבראנו הוא עומק ההווה בכל עת. אמר הבעש"ט¹⁷ על הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים" שמאמר ה' עומד לעולם להחיות את השמים ואת הארץ, ובכל רגע מתחדש מעשה הבריאה ברצון ה'. אם כן, כשם שמעשה הבריאה מתחדש בכל רגע בהווה, כך בכל יום תמיד אנו בוחרים בקומתנו לצביונו¹⁸ ולדעתנו. מאמר ה' "נעשה אדם" מפורש על-ידי חז"ל כהימלכות בנשמותיהם של צדיקים באשר לבריאת העולם – "במי נמלך? ... בנפשותיהן של צדיקים נמלך"¹⁹, וכיוון ש"עמך כולם צדיקים" הרי שבעומק הנשמה, בנקודת הצדק והיושר שבה, כביכול מבקש ה' יתברך מכל יהודי הסכמה על בריאת העולם וצביונו. בנקודה הנשמית-פנימית הזאת מקבלת המציאות ערך לכתחילאי גמור. בנקודה הזאת הרצון כמציאות הוא הוא קיומה. המציאות האנושית, קרי – החיים שלנו, הם ההתגלות שבפועל של הרצון הזה. לא נבראנו מפני שמישהו אחר רצה בכך, אנחנו עצמנו הננו התגשמות רצוננו. הוא אשר אמרנו על חלק בוחר שנעשה נבחר. במקום בו נחשף עומק החיים מתגלה בכל תוקף שדווקא כך אנו רוצים את העולם, כפי שהוא ברגע זה ממש על היתרונות והחסרונות שבו. וכך אנו רוצים להיות, כפי שאנחנו, על היתרונות והחסרונות שבנו^{20,21}.

בחירה גלויה, בחירה כמוסה

הבחירה הצפונה היא יסוד כל חק ומשפט והיא שמה את המערכות לפי מדרגותיהן, מגדולי המציאות עד קטניהם.

והבחירה הגלויה, המתגלמת בבני אדם, שהמשפט המורגש מתראה על ידה, היא רק כנטף מן הים לגבי הבחירה הכמוסה, שכל מערכת המשפט של כל היש מתנהגת על ידה. אורות הקודש געמי' לד

17. כתר שם טוב קצר, ושם בהוספות נט
18. העיר לי דוד ריינוס, שמה אפשר לפרש את מאמר הגמרא 'לצביונם' גם שלא כרש"י, אלא כפירוש המילה הארמית 'צבי' – רצון.
19. בראשית רבה פרשה ח
20. כך מקובל בשמו של ר' ישראל מרוזין – שמה שנראה כאן כהכרחם של ילדים להיוולד להורים שהם לא בחרו בהם מעולם – מתגלה בעולם העליון כהפך הגמור. שם בוחרים הילדים הם בהוריהם.
21. להבדיל, ישנן חכמות מזרחיות ואף מקצת הפילוסופים שטענו מעין כל זה, שכל העובר עלינו אינו אלא התגלמות של בחירה עמוקה שלנו. ואולם, דוק ותשכח שהרבה מדבריהם אלו באו רק להחריף את הדטרמיניזם של הסבל וחוסר היכולת להמציא לו פתרון, שהרי אין מישהו שיגאל וירפא, וממילא מתוספת כאן גם האשמה עצמית חמורה (עייין הערה 13 בסופה). ואולם אצל הרב, כפי שיבואר לקמן, הבחירה הנעלמת שלנו להיות מי שהיננו היא התוכן האלהי של החיים, שמכוחו גילוי הטוב והאוויר.

מצד משפט הצדק אנו מקשרים תמיד את הזכות עם הבחירה. כשאדם בוחר בטוב ומעשיו מצליחים על-פי מדת אורח טובו, אנו מוצאים מחזוין זה הנאה לחוש הצדק שבנו. אבל הלא ישגן זכויות רבות מאד שאינן תלויות בבחירה, לא מבעי זכויות חיצוניות, כעושר, כבוד, גבורה, יופי וכיוצא בהן, אלא גם זכויות פנימיות כחכמה, יושר לב, תכונות טובות במידות, חברה טובה, לאום טוב... וכיו"ב.

השקפתנו יכולה היא להתעלות לדרוש מאיתנו טעמו של דבר, מפני מה אנו מכירים את הצדק בהטוב המתיחש לבחירה החפשית. או אנו משיבים לה: מפני שמכירים אנו, שהחופש הגמור, המחולל בקרבו רצון שאין בו שום מועקה מבחור – על ידו מתגלה העצמות של מהות החיים, המקבלים את התכנית של הגורל הטוב או הרע. ועל כן רק כפי ההתגלות העצמית ראוי שיהיה נמשך הטוב או הרע לנושא אותו בחיים.

... אמנם כשאנו באים למוד את הבחירה החפשית, כמו שהיא נמצאת בפועל בחיים המתגלים לפנינו, לעולם לא נמצא אותה במילואה. בכל תנועה חפשית נמצא המון הכרחים המעכבים את חופשה והסוללים לה בעל כרחא את נתיבתה. ההשקפה על פני הטוב הא-להי, המוכן להיטיב במילואו השלם, תדריכנו להכיר, שיש במציאות חופש נעלם שאיננו יוצא אל הפועל כי אם בחלקים קטנים מאד מכל שיעור קומתו. זה החופש הנעלם הוא המסגל את העצמיות שבחיים והוא הנושא את סגולת הטוב, והחופש הגלוי הנראה בפועל איננו כי אם גילוי קלוש מכללותו. כשאנו עולים במרחבי ההויה למעלה ממדתם של הזמן והמקום, אנו יודעים שהצפיה העליונה חובקת את החופש הגמור, ועל פיה מתעצם הטוב בנושא המקבל אותו. רק החלק הקטן, המתגלה בתור בחירה מעשית, מתוה לפנינו בגלוי את ארחות הטוב והרע, אבל עקרו הוא למעלה מזה. כשאנו באים לדרוש פתרון על דבר כל מערכות הטוב והרע, שאינן מתאימות אל הבחירה הגלויה, הרי אנו מוצאים אותו בבחירה הגנוזה של הצפיה הכללית, העומדת ממעל לכל ההכרחים המעשיים, אשר רק מטרה של טובה מוחלטת גורמת, שתשאר מדת בחירה כזאת בגניזתה ותתגלה בחיים רק בצורה של מסיבות מכריחות. אגרות הראי"ה, אגרת רפג

שאלת הידיעה והבחירה אצל הרב שונה מאוד מן האופן בו היא מוצגת הן אצל הרמב"ם והן אצל ר' צדוק. ה' איננו מוזכר כלל בדברי הרב, והם נסובים על התחום האנושי לבדו, על הכרחי החיים ותכונות האופי המעכבים את דרכה של הבחירה החופשית. ההתייחסות של הרב אל צדדי הידיעה והבחירה נערכת בתוככי האדם עצמו, הצדדים הא-להיים והאנושיים באים לידי ביטוי במקום אחד ממש, ומכך גופא הוא פתח המפגש ביניהם.

עוד ראוי להתבונן בתחומי החיים שלגביהם מציב הרב את השאלה. אצל הרמב"ם היו אלו המעשים. אצל ר' צדוק עיינו בכוונה שהולידה אותם. אך הרב

שואל על החיים בעצמם, על נקודת המוצא הקיומית שהיא הפתח לעשיית כל מעשה – התכונות החיצוניות, ובעיקר הפנימיות – חכמה, ישר לב ומידות טובות. שאלת הידיעה והבחירה מתכנסת אצל הרב לשורש העצמי של קיום החיים, והנגיעה בשורש היא המקום האחדותי של חופש גמור שאיננו מכיר שום הכרח וסתירה בין עניין למשנהו²².

הבחירה הגלויה היא הבחירה המודעת, הבחירה מה לעשות, ואיננה אלא כנטף מן הים לגבי הבחירה הלא מודעת, הבחירה מי להיות.

הבחירה הגלויה מתקיימת ברובד המודע של האישיות, ולפיכך מתגלה כחופש ממשי, המוכר לנו כבחירה החופשית שבפועל. ואולם, מה שנראה כבחירה חופשית למעשה איננו אלא בחירה שבדיעבד, המוצאת לפניה מערכות חיים קיימות זה מכבר, ובתוך הנתון והמוכרע היא מבקשת לערוך שינויים.

לעומתה, מבטאת הבחירה הכמוסה חופש הנעלם מן ההכרה, ומתגלה לה כהכרח, כ"נתוני הפתיחה" הבלתי ניתנים לשינוי של האישיות, שהם המצע לכל בחירה גלויה. ואולם בתוכיותם של ההכרחים, מתגלה הבחירה הכמוסה כערך הא־להי ה"דווקאי" של מדרגות המציאות ושל ה"מסוימות" שבה הן מעוצבות. כלולה בבחירה הכמוסה מעלת תוקף וממשות הקיום שבהכרח, ומעלת החופש הגמור של הרצון, והן מתנוצצות בהכרחי החיים. הבחירה הכמוסה היא לכתחילאית לחלוטין, כיוון שאיננה כפויה ומשועבדת לשום מציאות הקודמת לה. אדרבא, היא הבוחרת בעצם היות היש כפי צביונו הנוכחי.

22. מבחינה מסוימת קרוב תחום עיונו של הרב דווקא לרמב"ם ולא לר' צדוק. הן הרמב"ם והן הרב עוסקים בנגלה – בחיים הממשיים שבפועל, ולא ברבדים הנעלמים שבהם. אמנם הרב שואל בעיקר על הזכויות הפנימיות, ועל תכונות האופי, אך גם הללו שייכות לטבע הנגלה, ולא לכוונה הנסתרת והלא מודעת, שבה מעיין ר' צדוק.

כך מופיע בחסידות – שכלולים במציאות שלושה רבדים זה לפנים מזה – חיצוניות, פנימיות ועצמיות. החיצוניות היא הרובד השטחי הנגלה לעין, הפנימיות היא תוכה ותוכנה של המציאות, הכוונה שבה. העצמיות היא תורף החיים, שאין שום כלי ביטוי יכול להכילו. טרחה תורת החסידות לבאר בארוכה שמצדדים משמעותיים רבים קשורה החיצוניות לעצמיות יותר משקרובה אליה הפנימיות, כיוון שדווקא החיצוניות משרתת אופי עצמי-עצמאי, מתכחשת למקורה ומציגה את עצמה כאילו "מציאותה מעצמותה", ובכך רומזת על מקורה העליון – ה' יתברך – אשר כל גילוי עצמיות שבעולם נגזר מעצמיותו, ואשר מציאותו מעצמותו.

ליחס הכפול הזה בקשר שבין העצמיות לפנימיות ולחיצוניות יש השלכה נוספת לענייננו. יש משהו ברמב"ם שדווקא הוא מותיר חופש גדול יותר מאשר ר' צדוק. אמנם הארכנו לבאר בנזף המאמר את מעלת דבריו של ר' צדוק כמי שקרב את ידיעת ה' לחוג הבחירה האנושית, אך יחד עם זאת, מצדדים מסוימים, מטושטשת בדבריו הדמות האנושית, ואילו אצל הרמב"ם באה לידי ביטוי "נורמליות" וחופש אמיתי של המעשים האנושיים, כפי שמתבטא גם אצל הרב, ויבואר בהמשך בהרחבה.

הבחירה הגלויה מביטה במה שנעשה זה מכבר לפניו, ותוהה על מה שאפשר לעשות עימו בעתיד. הבחירה הצפונה, לעומתה, משוחררת בכל רגע להוות את כל שיעלה ברצונה בכל רגע, מבלי להביט לפנים ולאחור, אל העבר או העתיד²³. לכן היא זו ש"שמה את המערכות לפי מדרגותיהן", קרי – בוראת את כל יצורי עולם לדעתם בצביונם²⁴.

יש ברצון עילוי, שהוא יסוד העולם כולו, ויש בהכרח עילוי, שהנהו חותם העליוניות, למעלה ממראה אדם, כי לא אדם הוא, ואין ההכרח הכרח, כי אם עניין נעלה בכל מרצון. אורות הקודש ג, 'ההכרח והחופש העליון' עמ' כו

עומק הבחירה האנושית, המקום בו היא מזדהה עם הידיעה האלהית הוא הבחירה במצב כפי שהוא. הבחירה והידיעה לא רק מתקיימות זו בצד זו, כי אם גם משמשות שני פנים למציאות אחת – ידיעת ה' היא היא הבחירה האנושית הנעלמת. החופש של "הצפיה הכללית" מתגלם בהכרחי החיים, קרי – בחיינו כפי שהם. האחדות הזאת מתקיימת תמיד, בין אם במודע ובין אם לאו, ותפקידה של הבחירה המודעת הוא לחשוף את המעמקים הללו, ולגלות את השלמות הטמונה במציאות הקיימת, לגלות את הים ממנו היא נוטפת.^{25,26}

23. עיין גם אורות הקודש ג, 'הטבע המוסרי והבחירה הכמוסה' עמ' כג:

ההנהגה האלהית, המקושרת עם היחס המוסרי, בין באישים פרטיים בין בלאומים ובכללים, הכל הוא המשך מן הטבע של המוסר הכללי, הנמסך בעצמיותה של ההויה, בשם אלהים.

אמנם למעלה מזה עומדת היא הבחירה הכמוסה, שאיננה על-פי התוכן המוסרי המתגלה, אלא על-פי האידיאל העליון, שעל-פי הצפיה העליונה, למעלה מהתנאים שההויה נמצאת בהם כעת. ההזרחות שבאות מתוכן זה הם אורות הנשמה הפנימית של כל היש, והן כוללות את העבר ההויה והעתיד, למעלה מסדר זמנים וצורתם, וכל זה כלול בשם ההויה, כסדרו ובכל אופני צירופיו.

אמנם דבריו של הרב מתרוממים לגלות את הבחירה הכמוסה למעלה מסדרי הזמנים והשתנותם, הן בפסקה זו והן באגרת המצוטטת לעיל, ואילו בגוף המאמר, כאן ובהמשך, אנו מדגישים את שייכות דברי הרב דווקא ביחס להויה. אכן אין הדברים סותרים, ועל גבי דברי הרב ומתוכם באנו לומר כי מה שהוא למעלה מן הזמן מתנוצץ ומשתקף בתוך הזמן בדמותו של ההויה.

24. והיא מתקיימת גם באלו שאין מופיעה בהם בחירה חופשית גלויה.

25. אמנם שלא כפי אצל ר' צדוק אין הגילוי הזה נערך רק על-ידי עמל ההכרה, כי אם בדרך של מפגש חווייתי פנימי כמבואר לקמן.

26. גם כאן, כמו במקומות אחרים במאמר אנו מוצאים שר' נחמן מעמיק את הדברים ומוסיף עליהם:

"ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו" (אבות פרק ג). כי שמעתי בשם הבעל-שם טוב: כי קדם כל גזר דין שבעולם, חס ושלוש, מאספין כל העולם אם מסכימין להדין ההוא, ואף את האיש בעצמו שנגזר עליו הדין, חס ושלוש, שואלין אותו אם הוא מסכים, אזי נגמר הדין, חס ושלוש. והענין, כי בוודאי אם ישאל לו בפרוש על עצמו,

הטובה הכמוסה במסיבות המכריחות

ועדיין צריך ביאור מהי אותה "מטרה של טובה מוחלטת (ש)גורמת, שתשאר מדת בחירה כזאת בגניזתה ותתגלה בחיים רק בצורה של מסיבות מכריחות", ומדוע אמנם נדמית הבחירה הגלויה, המוגבלת, כחופש ממשי, ולמה לא תתגלה בפועל גם הבחירה הכמוסה?²⁷

כאן נצרכת הקדמת דברים (מייגעת מעט, אך חשובה).

בתודעה ובהכרה הגלויות, ברובד שבו מתקיימת הבחירה החופשית, מתקיימת גם שניות תמידית בין האישיות ובין מושא התבוננותה והעולם הסובב. רצוננו

בודאי יכחיש ויאמר שאין הדין כן, אך מטעין אותו, ושואלין אותו על כיוצא בו, והוא פוסק הדין, ואזי נגמר הדין. וכענין שמצינו ברוד המלך, עליו השלום, בבוא אליו נתן הנביא וכו', וספר לו מעשה האורח (שמואל ב יב) ענה ואמר: חי ה' וכו', ואת הכבשה וכו', אזי נפסק הדין על דוד כאשר יצא מפיו. וזהו "ונפרעין מן האדם מדעתו", כלומר ששואלין דעתו ואף-על-פי-כן הוא "שלא מדעתו", כי אינו יודע שהדין הוא עליו.

ליקוטי מוהר"ן תורה ק"ג

דעתו הלא מודעת של אדם היא מקום הבחירה הצפונה, שהיא כדברי הרב "יסוד כל חוק ומשפט" – המשפט הפנימי, המקיים את היש ומבדיל בין המדרגות השונות. אין האדם יכול אלא לדין שהוא פוסק לעצמו, בין אם במודע ובין אם לאו.

עולה מדבריו של ר' נחמן שהגילוי של הבחירה הצפונה נולד מתוך יחסו של אדם לסביבתו, כדוגמת דוד המלך וכבשת הרש. היחס אל הזולת הוא שיקוף של יחס נעלם של האדם לעצמו. לכן אומר ר' נחמן במקום אחר כי:

במה מעלין את היראה? בבחינת משפט... הינו שישפט את כל עסקיו... ובזה יסיר מעליו כל הפחדים, ויעלה בחינת יראה ברה ונקיה, ותשאר אך יראת-השם ולא יראה אחרת.

כי כשאין אדם דן ושופט את עצמו, אזי דנין ושופטין אותו למעלה, כי "אם אין דין למטה – יש דין למעלה" (דברים רבה ה). וכששופטין את האדם במשפט לדעלא, אזי הדין נתלבש בכל הדברים, וכל הדברים נעשים שלוחים למקום לעשות בזה האיש משפט כתוב, כמו שאמר חכמינו, זכרונם לברכה (גדרים מא ע"א): "למשפטיך עמדו", אזי "הכל עבדיך" – לעשות דין בזה האדם.

אבל כששופט את עצמו, וכשיש דין למטה אין דין למעלה, ואין היראה מתלבש בשום דבר לעורר את האדם, כי הוא בעצמו נתעורר.

וזהו שהאדם מפחד את עצמו מאיזה דבר, משר או מגנבים ושאר פחדים – זה הוא שהיראה נתלבש בזה הדבר, כי אם לא היה נתלבש היראה בזה הדבר, לא היה כח בזה הדבר להפחיד את האדם.

ליקוטי מוהר"ן תורה טו. (תודתי לחיים-מאיר גלעד שהאיר עיני בתורה זו).

כשבכוחו של אדם למצות דין וחשבון של תכונות נפשו, הוא איננו זקוק להד מן המציאות. אך כשאין הדבר כך, משמשת המציאות מראה משקפת לתכונות הפנימיות, והכוחות שהיו אמורים לשמש אותו כדי לפנות החוצה, תחת זאת פונים כנגדו. הדברים יקבלו תוספת ביאור בעיון בחלקו השני של המאמר.

27. ומסתברא שלצבינונו ולדעתנו בחרנו גם בעניין זה עצמו, שלא לזכור בעלמא הדין את הסוד הזה...

לומר: כשאנו מתייחסים לאיזה עניין שלא יהיה, הרי שההתייחסות נשענת על הנחת היותנו נבדלים ממנו, והיותו חוץ לנו. אם אנו אומרים ש"הכדור הוא אדום", מאחורי המילים וקודם להן אנו מעידים על עצמנו כצופים בלתי תלויים בכדור העומדים מחוץ לו, ואשר אין קיומנו מותנה בו משום צד. היכולת לתאר את הכדור ואת יחסנו אליו מבטאת בו בזמן את הנפרדות ממנו.

לכן אמנם, בכל הקשור למעשים של ממש, השניות שבמודעות של הבחירה החופשית היא עניין רצוי, כיוון שהיא מבחינה בינינו ובין המעשים, ומגלה את היותם חיצוניים לאישיות. כדוגמת הכדור האדום כך גם כאן – כשיש בידינו יכולת לבחור בין מעשה זה או אחר הרי ש"מוכח" מכאן שאין אישיותנו תלויה בבחירה לכאן ולכאן, והראיה – שוודאי נישאר אותם שהיינו בין אם נבחר כך ובין אם נבחר אחרת. ממילא עולה שכל מה שבכוחנו לבחור בו, הן במעשים והן בתכונות הנפש – כל זה עדיין איננו אנחנו. כביכול מבחירה לנו השניות הזאת שה'אני' נעלם ונחבא מאחורי כל דבר שנוכל להתייחס אליו, ואיננו זהה עם תכונות נפש שהן חיצוניות לנו, וקל וחומר שלא עם מעשים של ממש.

ואולם כשאנחנו מבקשים להצליח ליצור בכל זאת איזשהו מגע עם ה'אני' הנעלם, אנחנו מוצאים שהחיפוש המודע אחריו הוא עניין מייגע. כשאנחנו שואלים "מי אני?" אנחנו מוצאים שכל מה שאנחנו יכולים לבטא במילים וכביכול לומר עליו "זה אני" הוא ודאי מחוץ לנו ואיננו אנחנו²⁸. הלא, כאמור, כל דבר שאנחנו יכולים להתבטא ביחס אליו, מוכח על-ידי כך כעומד מחוץ לעצמיותנו. ואם כן, חומק ומתעלם ה'אני' עד אין-סוף. כמבואר לעיל, הפיצול והשניות הן תכונותיה הבלתי נפרדות של התודעה, ולכן מודעות עצמית רק "מבריחה" את ה'אני' מפניה, מתישה ומעייפת.

אין הדבר נפתר אלא בידיעה שעצמיות הנשמה – לה דומיה תהילה, ושדווקא רוחב החיים בכל "סיבותם המכריחות", במחוזות הלא בחיריים שבהם – הם ביטוי אולם, תקיף וחופשי מכל הכרח של חיים א-להיים, שאין בהם שניות של פנים וחוץ, עצם ומקרה, והם כולם אומרים כבוד²⁹.

יש אצל הרב, כאן, כמו גם במקומות רבים אחרים, מוכנות להיפגש מפגש בלתי אמצעי עם המציאות, כביכול "להיספג" אל הקיים ולגלות בכך את תכונתו הא-להית מתוכו, מבלי לעסוק באבחנה מתמדת בין "אני" ו"אתה"³⁰. הכרחי

28. דוק ותשכח שהשאלה בעצמה איננה אפשרית, שכן עולה ממנה שיש איזשהו 'אני' נעלם שעומד כביכול מחוץ לעצמו ותוהה על קיומו שלו. כשמנסים להסב את המודעות כלפי הצדדים הלא בחיריים שבהם מסתבכים ב"פלונטר" המתואר בנוף הדברים.

29. כשמשתחררים מהפיצול של התודעה חוזרים לגלות שגם כל מה שהרחקנו מעלינו בתודעתנו ואמרנו "זה לא אני", ובכלל זה אף המעשים שבפועל, גם הם כולם אינם אלא אנחנו בעצמנו, ואכמ"ל.

30. התייחסויות משמעותיות מאוד של הרב לעניין זה מצויות במאמרים 'דעת א-להים' ו'עבודת א-להים' שב'עקבי הצאן'. אמנם, שם עוסק הרב ביחס שבין ה'אני' ובין העצמיות הא-להית,

החיים הם גם המכריחים למצוא בהם את השתקפות "הצפיה הכללית העומדת ממעל לכל ההכרחים המעשיים".

"עתה ידעתי"

ה"לכתחיליות" הזאת, שמוענקת להיות הדברים כפי שהם מתגלמת דווקא בהווה, בהתייצבות מול הקיים. הרמב"ם פונה אל העתיד ואל מרחב האפשרויות הפתוחות והבחירה החופשית, ר' צדוק עוסק בעבר ובידיעה הא-להית, ואילו מפגש ממשי וקונקרטי של ידיעה ובחירה אפשרי בהווה לבדו.

קיומו של ההווה הוא קיום פלאי. העבר אין והעתיד עדיין, וההווה הוא הממשות היחידה הקיימת באמת, אלא שגם הוא כהרף עין ופחות מכך. כאשר תנסה "לחפוס" את ההווה הרי הוא כבר עבר ואין. ההווה הוא נקודת ציון חסרת ממדים בזמן שמקפלת בתוכה את כל העבר כזיכרון חתום, ואת העתיד כאינסוף אפשרויות למימוש. הקיום הלא קיים הזה, המפגיש עבר ועתיד, מפגיש גם ידיעה ובחירה, מפני שההווה כממד זמן נושא בתוכו גם שני תכנים נפשיים פנימיים. מצד אחד מבטא ההווה את הקיום המוכרח והבלתי ניתן לבחירה – "זה מה יש", ויחד עם זה ההווה מבטא את נוכחותה המלאה של האישיות בכל כוחותיה, רצונותיה ואפשרויותיה הבלתי מוגבלות לבחור. מחד גיסא הרינו נתונים ו"בלועים" בהווה, מפני שאנו מוצאים את קיומנו בו כעובדה מוגמרת, ומאידך גיסא הרי ההווה נתון בתוכנו מפני שבכוחנו להטות אותו כרצוננו.

הגילוי של ידיעת ה' כמחיה את עומק הרצון והבחירה האנושיים נעשה בדרך של דילוג³¹, הדורש מוכנות לויתור על הרבה משענים בהם משתמשת הנפש בדרך-כלל. הדבר דומה לילד המסיר את גלגלי העזר מאופניו ומנסה את כוחו ברכיבה על שני גלגלים. נפילות לא נעימות נגרות מכך, אך בסופו של דבר התהליך מקנה לו יכולת רכיבה עצמאית³².

ואילו כאן דובר על היחס בין האיני' ובין המציאות המוכרחת של חיי העולם הזה, אך הדברים קשורים קשר הדוק כיוון שהחיים חוזרים להיות הכר למפגש בלתי אמצעי עם הא-להות. עיין שם וביצמאון לא-ל חי', זרעונים, אורות.

מעין זה ובאופן אחר הם דברי ר' נחמן על היחס בין דברי הפסוק "איה מקום כבודו" ובין "מלוא כל הארץ כבודו". עיין ליקוטי מוהר"ן תניינא ז', ובביאור הדברים בימצין מן החרכים' (שיחות מאת הרב יהושע שפירא, בהוצאת ישיבת רמת-גן) במאמר 'הקיצו ורננו שוכני עפר'.

31. "הסיכוב שמחויב המציאות לאפשרות אין בו הדרגה, והוא מעין זריקה, כשלג שתחת כסא הכבוד שורקו ואמר ליה הוה ארץ" (אורות הקודש ג כא, 'החיוב והאפשרות'). וממילא כן הוא גם בכיוון ההפוך, בגילוי ההכרח וה"לכתחיליות" שבקיומו של האפשרי.

32. חלום מפורסם פוקד ילדים רבים, ובו הם רואים את עצמם נופלים מגבהים אין-סופיים, עד שברגע הפגישה עם הקרקע הם מתעוררים כבהלה ומוצאים את עצמם על המזרון.

חלומות המשותפים לאנושות כולה מבטאים רבדי עומק משותפים של הנפש. על-כן, בדרך צחות אפשר לדרוש את החלום הנ"ל כהתהליך המתואר כאן – כהתמטטות המשענים

גלגלי העזר הם העבר והעתיד. העבר – במחוזות הנעימים שבו – משמש נוסטלגיה להתרפק עליה, ובזכרונות הקשים שבו – שם הוא דוחף לחלום על עתיד ורוד יותר. כך עלולים להפוך העבר והעתיד לסעד תומך מלפנים ומאחור, שבסופו של דבר רק מעקר את יכולת נטילת היוזמה, העשייה והשותפות במתרחש בהווה.

ואולם, כאמור, העבר והעתיד מקופלים שניהם בהווה. לפיכך, מוכרח ההווה להכיל בעצמו צעד לקראת העתיד הוורוד. לולא כן, לו יכיל ההווה חלום בלבד, הרי שכאשר יגיע העתיד, יהפוך הוא להיות הווה, וגם הוא כמו קודמיו יכיל חלום ותו לא³³.

מכאן אמונו הגדול של הרב בתהליכים, ובהתנהלותו העצלה של הטבע. דווקא הדילוג המהפכני אל ה'כאן והעכשיו' וההתייצבות האמיצה מול המצוי, דווקא הוויתור על ההישענות על מה שחוץ לתחומי ההווה, הם שמאפשרים את שינויו העמוק מתוכו הוא, שינוי המלווה בסבלנות מרובה, שאין בה הזדקקות למהפכים חריפים המוחקים את כל מה שהיה עד כה. לכן "לא חלישות כח הוא זה מה שישועתם של ישראל היא קמעא קמעא, כי אם גבורת גבורות"³⁴. יתירה מכך – גם במקומות בהם ההווה הוא נפול מצליח לגלות הרב את עומק הטוב שבו. הרב מגלה סבלנות גדולה כלפי העולם, וכביכול נותן לו חופש להיות מה שהוא, על חסרונותיו וחולשותיו הנוכחיים, ועל-כן הוא סמוך ובטוח כי "גם מתוך החופש הפרוץ יבא העול האהוב"^{35, 36}.

והמסעדים שגוררת תחושת מפלה ואכזבן האישיות, ושאמנם אחריתה היא התעוררות אל המציאות הממשית והחיה יותר מכל חלום, שבה מוצאים את עצמם החיים מעניקים הם לעצמם את המשען שלו הם זקוקים.

33. היה פרופסור אחד שאמר שהמשיח יישאר לעולם בבחינת "יבוא". מי שאיננו מאמין שביאת המשיח טמונה בעומק ההווה, מוכרח שיסבור שתישאר לעולם חלום העתיד שלא יתממש, והריהו מחרף ומגדף כלפי מעלה, כיוון שהוא עוקר את הטוב הא-להי מן המתרחש כעת, ומתוך כך גם מאשר יתרחש לעולם. רק אמונה כי ההווה מכיל בתוכו את ההתקדמות והשינוי לקראת העתיד הטוב תגלה מתוכו את התגשמות החלום. כך גם בדברי הרב המובאים בסיום המאמר, שם הוא מדגיש כי האושר הגמור מסור בידו של אדם בכל רגע, ואילו "המחשבה שהאושר תלוי במה שהוא חוץ ליכולתו של האדם... מחשבת פגול הוא רשעות וסכלות היא מרופדת".

ומכאן שראייה עמוקה מוצאת לפניו רק שתי דרכים אפשריות – או שהכל טוב ואור, או שחלילה ההפך.

34. אגרות הראי"ה ג, אגרת תשנב

35. אורות התשובה יז א

36. כמובן שאין דבריי מקיפים את סוגיית הידיעה והבחירה אצל הרב במלואה, והיא מצריכה ידיעה רחבה נוספת. מקורות נוספים בנושא ניתן למצוא באורות הקודש ג, "חטיבת החק והחופש העליון", וכן באגרות הראיה א, אגרת רפג, ובאגרות הראיה ב, אגרת שעט.

אצל ר' צדוק הייתה הבחירה האנושית בלועה בידיעה הא-להית, ולא עוד אלא שחתום הידיעה נותר אצל ה', כביכול, ונפרד מן האדם. תהליך הבירור שבדברי ר' צדוק הוא תהליך הגילוי כי רצון האדם גם הוא רצון ה' – הפנייה היא מן האדם אל ה', ומן הבחירה אל הידיעה. אין מעשי האדם מתמתקים כי אם על-ידי ביטולם באור הא-להי. אצל הרב, לעומת זאת, יש תיקון ופתרון למעשים גם מבלי לטשטש את אנושיותם. המפגש בין הידיעה והבחירה והדמעבר ביניהם הם הדדיים ודו-סטריים. כאן מתגלה, לא רק שהרצון האנושי הוא חלק מן ההכרח הא-להי, כי אם שגם ההכרח הוא רצון האדם – ויש כאן פנייה לא רק מן הבחירה אל הידיעה הא-להית, כי אם גם מן הידיעה אל הבחירה האנושית.

הרמב"ם הדגיש באריכות כי השם יתברך הוא המדע והוא היודע והוא הידוע, ואילו לאדם אין נגיעה בכל זה. אצל ר' צדוק לעומת זאת, בראשית דרכנו למגע בין הידיעה והבחירה ראינו שהיות ה' היודע והידוע כאחד משמעותית מאד גם לנו, כיוון שאם הכל זה ה' אין דבר היוצא חוץ לרצונו. על-פי דברינו כעת הפגישה בין ידיעה ובחירה ובין בורא ונברא היא כל כך תקיפה ואיתנה עד שבמילים חוששות ומסויגות, אנו יכולים לומר כי אם הכל זה ה' לבדו, והאדם בכלל זה, אין זאת אלא שגם באדם בעצמו מתגלים ניצוצות המעידים עליו שהוא, האדם, הוא היודע והוא המדע והוא הידוע. בתוככי האדם גופא אנו רואים כי הוא ודעתו חד הם – צביונו והווייתו הם כפי דעתו.

אצל הרמב"ם הניתוק בין הידיעה והבחירה הוא גמור. הרמב"ם טרח להדגיש דווקא את המרחק. נראה, לכן, שגם דרך תיקונו הראויה של הרע על-פי דרך זו תהיה בכיליונו. אצל ר' צדוק התגלה קשר ומגע בין הצדדים השונים. מצאנו בדבריו יכולת אנושית לקנות את הידיעה הא-להית באמצעות עמל תודעתית-הכרתי של הפנמת מציאות ה'. אם כן מוצא הרע את תיקונו על-ידי קשירתו לה' ורצונו. ואולם אצל הרב כביכול דווקא במקום שיש ידיעה, בו יש בחירה חופשית

משלל המקורות עולה כי ביחס לא-להות ההכרח הוא מעלה והאפשריות היא ירידת דרגה המופיעה במעשה הבריאה, ואילו כשיוורדים אל העולם הזה מתהפכות היוצרות – ההכרח הוא שורש כל רע, והמעלה העליונה היא החופש הגמור. ישראל מבטאים את החופש והבחירה שבבריאה, ועל-ידי עליו הרצון הם מרוממים גם את ההכרח התחתון לבוא למדרגת ההכרח העליון, הא-להי.

במילים אחרות נאמר, כי חופש הבחירה של ישראל הוא השיקוף של ההכרח הא-להי העליון. על-כן, המפגש בין קוב"ה ושכינתיה הוא החיבור שבין ההכרח וחופש הבחירה, המבוקש בדברינו.

החתירה שבדברי הרב לחבר ולקשור את ההכרח הא-להי ואת חופש הקיום האנושי מופיעה גם במקורות נוספים, ולדוגמה: קובץ א סה, צה-צו, אורות הקודש ב עמ' שצט"א.

באמת. המעבר מכאן לכאן, מן ההכרח התחתון, "המסיבות המכריחות" אל מה שלמעלה מחופש והכרח, הוא בדרך של דילוג גמור, לקפוץ פנימה אל הקיים והנוכח כעת, ואף לא מתוך פנייה אל ה' אלא מתוך פנייתו אל עצמו, להכיר במי שהוא. רק מתוכו הוא ומתוך הכרתו את עצמו הוא מיתקן ושב אל ה'.³⁷

... והתשובה הראשית שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישוב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האלהים.

אורות התשובה טו י

עצת ה' העליונה היא לסור ממוקשי רע, ולהעלות את האדם ואת העולם ממעמקי הרע אל מרומי הטוב. ולזה נועד העולם והאדם, ולזה נועד גם הרע עצמו, שבתור מהות עצמי מצוי, בפנימיותו, יתעלה גם הוא ויתהפך לטוב, על ידי מה שיכיר את שאיפת הרע שבו מכוונת אל השכלול הכללי של הטוב.

אורות הקודש ב עמ' תעה, עומק טוב ועומק רע

עד כאן בכוח המילים להסביר ולבאר, וכאן מסתיים יסודו של המאמר. הקושי בביאור התכנים הוא אמנם גם מפני קוצר דעת הכותב, אך גם מפני שהעיקר העולה מכל דברינו הוא שפתרון אמיתי לשאלת הידיעה והבחירה איננו יכול להינתן באופן עיוני טהור, והוא מוכרח להיות עניין חי, שיש בו הדדיות וזהות של ה'יודע' עם ה'מדע' ועם ה'ידוע'. החלק המובא להלן הוא ההמשך הישיר של כל שלעיל, והוא נצרך מאוד לשם החייאת כל הנאמר וקירוב הדברים אל הנפש. הוא הניסיון שלא 'לדבר על', אלא 'לדבר את'. ואולם, כדי לא לערב קודש וחול הפרדנו בין החטיבות השונות.

חלק ב.

לתכנים הפנימיים בהם עוסק המאמר – הקשר בין ידיעת ה' ויכולתו של האדם לבחור – אנו מוצאים השלכה נפשית הדוקה, המתבקשת מאליה, כמובא בפתח הדברים. אלא שכדי להימנע מלהיכשל בדמיון מלא בין המערכות הנפשיות ובין התכנים האלהיים יש לציין שכל המובא מכאן ואילך הוא אך משל לכל הנאמר עד כה. המשל הזה הוא אמנם משמעותי ונוגע, ואף-על-פי-כן – משל. העומק

37. כל זה על דרך שלבי ההכנעה, ההבדלה וההמתקה שבדרך תיקון הרע שביאר הבעש"ט. הכנעה נדרשת במקום בו אין קשר בין הצד האנושי של המטבע וצידה האלהי. הבדלה היא עיון במציאות האנושית לדלות מתוכה את ניצוצות האלהות שבה. יש כאן אמנם קשר בין שני הצדדים, אך הוא מתקיים באופן חד סטרי, רק מכוח האור האלהי השורה בעולם הזה, מה שמאפיין מאוד את דרכה של החסידות. ההמתקה מוכנה "לכבוד" את המציאות של העולם הזה כפי שהיא לעצמה. באופן כזה הקשר בין השניים הוא קשר "רציני" וממשי, שבו השניים השונים אינם נתבעים להידמות זה לזה.

הנפשי הפסיכולוגי הוא מבלבל ונדמה לפעמים כתורף הנשמה ועצם חייה. על-כן יש להרגיש בנקודה זו שלא כך. "חכמה בגויים תאמין, תורה בגויים אל תאמין", והפסיכולוגיה היא הצד ה"גויי" של הנפש המשותף ליהודים ולאומות העולם.

אמנם, על גבי כל זה אפשר וצריך להוסיף כי הדמיון בין משל ונמשל אינו דמיון מקרי של סממנים חיצוניים. השגחת ה' מופיעה ודאי בכל תחומי החול, ולכן גם הקשר העמוק ההולך ומתגלה בין ה' ובינינו, והיכולת שלנו כבני אנוש לגלות בקרבנו תכנים א־להיים אלו מוצאים הד גם בתחומי העולם הזה. המשל הוא שיקוף הנמשל במציאות העולם הזה³⁸, ולכן ביכולתו לשמש סולם לעלות באמצעותו מן העולם הזה אל העולם הבא, ולפיכך בסוף המאמר הדברים שביס לעסוק במושג התשובה ובפנייה אל ה'.

... ולפי ערך ההכשר הזה שהעולם מתכשר לצפונותיה של חכמת היצירה המעשית, הולכים לעומתו הרעיונות של חכמת היצירה הרוחנית, ומתגבלים עם החיים והמציאות.

... ופתחי השערים של מעשה בראשית הם הם גורמים עצמיים לפתיחת שערי מרכבה ... אורות הקודש אעמ' רז

את שלוש הקומות המוצגות בדברינו – הרמב"ם, ר' צדוק והרב – נקביל לשלוש שיטות פסיכולוגיות – ביהיורזים, פסיכואנליזה, וגשטאלט. לא נאריך בתיאור השיטות וניתוחן, לבד מתיאור תמציתי החשוב לענייננו. בעיקר נקצר בשתיים הראשונות, ונאריך בבואנו לדון בגשטאלט.

[בטרם נפתח בתיאור השיטות נקדים לומר כי הפסיכולוגיה, ובעיקר המודרנית, נושאת עימה לא מעט בעיות הלכתיות קשות, והקורא עתיד לפגוש מעט מהן בתיאורים לקמן. לא נעסוק בהתנגשויות הללו, וגם לא בשאלה העמוקה יותר – האם רוח התורה נוחה מדרך טיפול כזו. אנו אמנם מביאים כאן את השיטות השונות ודולים מתוכן את מה שבעינינו הוא חיובי מאוד ונכון, אך אין הסוגיה הפסיכולוגית עיקר עבורנו בכל זה, ודאי שיחס היהדות לפסיכולוגיה ולדרכי הטיפול שלה צריך להיערך באופן רחב ועמוק הרבה יותר³⁹].

ביהיורזים

ביהיורזים הוא פסיכולוגיה התנהגותית ואיננו מתיימר לעסוק בנפש כשהיא לעצמה. מטרתו היא שינוי ותיקון האישיות והבעיות הפסיכולוגיות המצויות בה על-ידי שינוי ההתנהגות, בבחינת – "אחר המעשים ימשכו הלבבות". אין

38. ובספרות חב"ד מבואר כי שורשו אף למעלה מן הנמשל.

39. עיין במאמרו של הרב ליאור זילבר 'נפשנו חיתה לה', בגיליון זה, עמ' 353.

בביהיורזים עיסוק ישיר בתחושות עומק והתמודדות איתן. תהליך הריפוי נעשה על-ידי תרגול וחזרה על מעשים המכוונים את הנפש למצב בריא.

דרך טיפול שכזאת, כולה "בחירה". כביכול אין כאן תשומת לב לכך שמה שנגלה על פני השטח נולד מתוך הכרח וצורך עמוק, שאיננו יכול לבוא על סיפוקו בתיקון המעשים לברם. האמונה הביהיוריסטית היא שכל שינוי הוא ניתן ואפשרי על-ידי בחירה בדרך חדשה ופעולה על-פיה. הביהיורזם איננו עסוק במה שהיה זה מכבר, כי אם בעתיד להיות וכדרכים לסלול אותו באופן טוב ונכון יותר.

הדברים תואמים במידה רבה את אופי דבריו של הרמב"ם המדגיש באופן חריף ש"פעולות האדם מסורות אליו". גם כאשר הרמב"ם מתמודד עם החוליים הנפשיים בהקדמתו למסכת אבות, הוא מציע דרכי טיפול על-ידי הרגל הנפש באמצעות מעשים. מי שהוא קמצן יפזר מכספו עד שיתמצע במידה הנכונה וכיו"ב. אם כי יש בכך עיון בטיבה של הנפש, בכל זאת המגע עימה מתרחש בעיקרו על-ידי המעשים.

אמנם, כפי שציינו לגבי הרמב"ם כן יש להזכיר גם כאן – דווקא הנגיעה ברבדים החיצוניים של החיים מאפשרת גם הרבה בריאות ו"נורמליות" שהן בסיס להעמקה פנימה⁴⁰.

פסיכואנליזה

שיטתו של פרויד עוסקת בריפוי הנפש על-ידי חשיפת מעמקיה הנסתרים. הטיפול מבוסס על שיחות ארוכות עם המטופל הנוגעות לעברו הרחוק, ודלית רגשות וצרכים שהודחקו בו. המצע עליו מתקיימת הפסיכואנליזה הוא הצלילה אל התת-מודע הנעלם. הטיפול הפסיכואנליטי הוא לרוב ממושך ואיטי מאוד, וכולל סדרות של מפגשים שבועיים שעשויות להימשך שנים אחדות. כלי הריפוי הוא לא תרגול מעשים כי אם שיחה עמוקה בין מטפל ומטופל. השינוי הוא שינוי ממילאי, ולא דווקא שינוי בחירי.

מבחינה זאת לובשת הפסיכואנליזה אופי מובהק של התאמה ל"דיעה", מכיוון שהיא מבוססת על ההכרח הכובל את המטופל להתנהג כפי שהוא מפני מה שהתרחש בעברו. אין בכוחו של המטופל לבחור לשנות את דרכיו, כי אם על-ידי שיבה אל עברו הכופה אותו.

כל זה הוא מעין דבריו של ר' צדוק הפונים אל העבר לגלות את ההכרח העומק של היות הדברים כפי שהם⁴¹.

40. עיין לעיל הערה 22.

41. כמדומני שעד דברי ימי החסידות אין כמותה עוד מי שעוסק בנפש ומעיין בה באופן שיש בו תשומת לב מרובה כל-כך לרגישויותיה ודקויותיה. בין החסידויות בולטת איז'ביצא בצבעוניות שבה מצוירת בה הנפש, ובהיות הנפש מושא בפני עצמו לעיון ודיון (ואילו אצל

גשטאלט

גשטאלט היא שיטה פסיכולוגית בת כשישים שנים, שפותחה על-ידי יהודי גרמני בשם פרדריק פרלס, ושזוכה לריבוי "אוהדים" בשנים האחרונות.⁴²

גשטאלט – פירושו בגרמנית 'דפוס' או 'תבנית'. טענת השיטה היא כי כל חוויה נפשית היא תבנית נפשית, שבריאותה בשלמותה, קרי – ביכולת להביא בה לידי ביטוי מלא את הצדדים השונים של הנפש. כך למשל, כאשר מישוהו מעליב את זולתו, והלה, תחת להגיב בוחר להדחיק את רגשותיו, הרי שבכך הוא משאיר תבנית פתוחה. תבניות פתוחות נסחבות אחרינו כל חיינו ודורשות את השלמתן בצורה של מצוקות שונות. השלמתה של תבנית, לעומת זאת, מאפשרת לנפש חיים בריאים של זרימה מתמדת של חוויות, ורכישת כלים חדשים לתקשורת ומערכות יחסים של אדם עם סביבתו ועם עצמו כאחד. תגובה על עלבון איננה חייבת להיות דווקא עלבון כנגד, אם כי גם זו אפשרות סבירה. לכל נפש צרכים מיוחדים. לא ניתן להציג מתכון לתגובות "נכונות" לפי המקרה. גשטאלט מאמינה בכריאות הנפש הבסיסית, ובכך שמה שעולה בה כעת הוא הדבר הנכון להוציא אל הפועל. לכן כאשר מישוהו מעליב אותי, ייתכן שארצה לפגוע בו חזרה, אך ייתכן גם שארצה לומר לו עד כמה נפגעתי. את חשיבות הצורך בנתינת מקום לרגשות השונים, גם הקשים והלא נעימים אפשר לחוש מן הצד השני. כאשר אנו פוגעים במישוהו ומבקשים את סליחתו, אנו רוצים לחוש שמחילתו באה על-גבי תחושת העלבון המורגשת לו. אך כאשר הוא מגיב בדחיית הסליחה ובהפסרת: "שטויות, בכלל לא נעלבת", אנו עלולים להרגיש שהלה אכן נפגע אך איננו מרשה לעצמו לחוש זאת, וממילא גם איננו מאפשר לנו "לעשות תשובה" ובכך אוטם את עצמו ומונע אפשרות של קרבה גדולה.⁴³ דווקא

חב"ד שאמנם אין שני לה בניתוח הנפש המדוקדק, לרוב משמשת הנפש משל לא-להות, או שמשמש הדין בה ככלי שרת, שתפקידו ללמוד את דרך פעולתה, לשנותה ו"ללמדה" א-להות).

השוואה מתבקשת נוספת בין דבריו של ר' צדוק ובין דרכו של פרויד (להבדיל בין קודש עליון ובין מה שמרובה בו טומאה רצוצה) הוא העיסוק בענייני האדם הצנועים. ה"שפיץ" של העיסוק בידיעה הא-להית אצל ר' צדוק מופיע בפגם הברית ובתשובתו, אשר שם ההכרחים העמוקים והלא נודעים ביותר, שמהם אין אדם ניצול בכל יום (כבא בתרא קסד ע"ב).

42. תיאור השיטה על-ידי מחברה מצוי בספר "גשטאלט – תראפיית התבנית מילה במילה" מאת פרדריק ס' פרלס.

43. ראה בהקשר זה את דברי מן הרב:

"ת"ד הנעלבים ואינם עולבים... עליהם הכתוב אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'... לא אמר מי שמעליבים אותם ואינם עולבים, כי אז היה אפשר להכניס בכלל גם אותם שהושפלה נפשם עד למדרגת ההמתה הרוחנית, באופן שהחוש המרגיש את רגשי ההנאה של הכבוד ורגשי הצער של העלבון נתמטם אצלם, ובאמת לא זוהי דרכה של תורה, כי אם שהנשמה תהיה חזקה, כח החיים יהיה במילואו, הרגש

כשמביעים את צריכת הפגיעה מתאפשרת תקשורת עם הפוגע, ובעיקר מתאפשר בכך חיווקה של הנפש שנחלשה מן העלבון, ועתה היא משיבה לעצמה את כוחה על-ידי הבעת רצונותיה וצרכיה.

כשם שהוא במריבה כך הוא באהבה. גם הצורך לומר "תודה", להביע אהבה או לספוג ולקבל אהבה – גם אלו צרכים וכשרונות נפשיים שדורשים לבוא על סיפוקם, וכל זמן שלא כך הם פני הדברים נותרת הנפש בחסרונה ושממונה.

כשתבניות נפשיות נשאות פתוחות, קרי – כאשר לאורך ימים ושנים צדדים וכשרונות נפשיים נחסמים מלבוא לידי ביטוי, האישיות "שוכחת" את כוחותיה ואת היותם חלק אורגני ממנה, ותחת זאת רגילה להשליך אותם על הזולת. שום כוח נפשי איננו הולך באמת לאיבוד, אך כששוכחים להשתמש בו הנפש מדמה את קיומו בזולת ולא בה עצמה. אז הופכים כשרונותיה אלו ממש לשמש נגדה.

דוגמה לדבר: כאשר אדם הסופג ביקורת של "טול קיסם מבין שיניך" רוצה לומר "טול קורה מבין עיניך" אך מכניע את רצונו זה, הוא איננו משתמש בכוח הביקורתיות שבו, שהיא בעצם עמידתו על דעתו ועצמאותו. לפיכך, כיוון שאמנם יש בו צורך לבטא את תקיפות עמידתו, אך אין הצורך הזה בא לידי ביטוי בפועל, לכן ירגיש מן הסתם שהסכיבה ביקורתית מאוד כלפיו. הביקורתיות, שהייתה נצרכת להיות מבוטאת ממנו והלאה, מורגשת לו כמופנית בכיוון ההפוך – מן הסכיבה כנגדו. אם לעומת זאת, ידע להביע דעה מוצקה על המתרחש סביבו, יחוש בנוח ולא מאוים גם כאשר תופנה כנגדו ביקורת, והוא יראה בה ביטוי של אהבה והזדמנות ללמידה חדשה.

פרלס מביא דוגמה אחרת שמן הסתם מוכרת לכל. יש אנשים, הוא אומר, "ללא עיניים", אנשים המפחדים מלהביט ולבחון את העולם שסביבם. בכך הופכת תכונת נפשם זו להצטייר בתוכם כשייכת לאלו שחוק להם, והם חיים בתודעה מתמדת של עיניים הנוצרות בהם, כאשר למעשה אין זה אלא מבטם שלהם המופנה נגד עצמם.

הטיפול הגשטאלטי עוסק במפגש מחודש של המטופל עם הצדדים ש"שכח" באישיותו על-ידי דו-שיח בין חלקי הנפש השונים, שאינם מתיישבים זה עם זה, ואשר למעשה כולם הם המטופל עצמו. כך, בדוגמא דלעיל ננסה להפגיש את

של הרגשת הכבוד ומכאוב העלבון הטבעי יהיה במלא בנינו הנפשי, במדה הראויה לאדם מצד צלם אֵלֵהִים אשר לו, המופיעה על מעלת נשמתו שהיא כבודו, אבל בכל המעמק של ההרגשה הברורה בצער העלבון, עד שהם נעלבים, בכל זאת רגש המוסר ואהבת הבריות... הוא חזק כל כך עד שהם אינם עולבים, דוקא עם אותו המכאוב הגדול שנפשם מציירת בעלבונם הם משתמשים בו לעצור ברוחם, שלא להיות הם מזיקים ומכאיבים את אחרים אע"פ שהם הם עולביהם עצמם. זאת היא גבורת הקודש של החיים. עין־איה, שבת פח ע"ב אות פג.

המטופל המרגיש כי מביטים בו כל הזמן, עם דמויותיהם של אלו שהוא סבור כי הם מביטים בו, שלמעשה גם הם, כאמור, אינם אלא צד נוסף בנפשו הוא.

בפועל נערך הטיפול על-ידי משחק תפקידים שבו מונחה המטופל ליצירת דיון חווייתי בין שני הצדדים – בינו כפי שהוא מוכר לעצמו ובין מי שהוא מדמה כי הוא עומד ומביט בו. המשחק בתפקיד "נועץ העיניים" הוא משבר של ממש עבור המטופל, שכן עד היום הוא הכיר בו כמי שעומד מחוץ לו ומתנכל לפגוע בו. המטופל התרגל להתעמת עם הדמות הזאת, וכעת הוא נדרש להיכנס לנעליה ולדבר מתוך גרונה. מי שאיננו יודע להביט בעולם בביטחון מרגיש מאוים על-ידי אלו שהוא סבור כי הם מביטים בו, והוא נוטר להם טינה עמוקה כעומק תחושת האיום שהוא חש. והנה, כעת דורש ממנו המטפל להיות "אחד מהם". כיוון שהגשטאלט עסוק תמיד בחוויה הנפשית ולא בניחוח העיוני, אין יכולת להתחמק מן המשבר הזה על-ידי משחק תפקידים שכלי קר בסברות של "מה הוא היה אומר למשמע הטענה הבאה..." את זה אנחנו עושים כל הזמן ממילא. אנחנו מבינים היטב את הצדדים המתעמתים איתנו, ולכן אפשר שלמראית עין, לא יהיה חידוש בדו-שיח הגשטאלטי. אולם כשנדרשת חוויה של ממש והזדהות עם הדמות המשוחקת, צפים ועולים רגשות אחרים לחלוטין. אנו נדרשים להזדהות עם הצדדים ה"קשים" והנוקשים באישיותינו, עם הצדדים הפגיעים והחלשים. אמנם, סופו של דבר שהדו-שיח הזה מביא להתכללות והיספגות חלקי הנפש זה בזה. הוא משיב את הכוחות האבודים של הנפש, ואיתם גם את האושר והשמחה. אמון הגשטאלט בבריאותה של הנפש מתבטא בכך שהטיפול מתעסק תמיד במה שעולה "כאן ועכשיו". מה שמציק הוא מה שהנפש מציפה אל המודע כדי לעסוק ולטפל בו, ולכן הטיפול הטוב ביותר הוא לדידה של הגשטאלט, לא ניתוח העבר, כי עם נתינת מקום רחב להווה להביע בו את עצמו.

פרלס תוקף בחריפות הן את פרויד, מצד אחד, והן את הביהביוריזם, מצד שני. בביהביוריזם הוא רואה שיטה טכנית שאינה נוגעת במאומה לרברדיה הפנימיים של הנפש. פרויד, לעומת זאת, מותקף על-ידי פרלס כמי שעוסק אמנם במעמקי הנפש אך מבלי שהמגע הזה יהיה מפגש חי עימה, ולכן גם איננו מועיל לה. פרויד מספר לנפש על עצמה אך איננו עוזר לה מפני שאין המודעות שהוא מציע לנפש מודעות חווייתית שבה היא נוכחת ושותפה. פרויד, טוען פרלס, היה בעצמו איש סגור ומופנם, והשכיב את מטופליו על ספה כיוון שלא היה מסוגל להביט בעיניהם. בגשטאלט לעומת זאת המטפל שותף בטיפול עם רגשותיו ועם העובר עליו הוא. פרלס לא מספר לנפש מי היא, אלא נותן לה לעשות כן בעצמה.

בבחינת מראה עיניים, שהוא טוב מאלף מילים, נביא חלק מטיפול שערך פריץ פרלס עצמו למטופל בפני קבוצת צופים, טיפול העוסק בבעיה שתיארנו לעיל:

פריץ: האם אתה מסוגל לשחק עכשיו את העיניים? גש אל הקהל. האם יש עיניים לך או האם יש לקהל הצופים עיניים? האם אתה מרגיש שמשתכלים בך, או האם יש לך עיניים משלך ואתה מסוגל לראות, ולו במקצת? או כפי שהטיפוס הזה מכונה בפי: רבים רבים הם גוררי מראות. הם לעולם גוררים את מראתם עמם ומשתמשים בזולת לצורך השתקפות. בדרך כלל אין להם עיניים משלהם...

לבקשת פריץ פונה סאם אל הקהל:

סאם: המממ... אינני מרגיש דבר, כשכל עיניכם מושלות בי.

פריץ: מה אתה רואה?

סאם: אולם אף אינני מביט אליכם בפועל ממש. כעין... בפשטות נוח הוא לשלוח מבט ולראות את כל הנוכחים. אולם אינני מביט אליכם בפועל ממש. אני מעביר מבט חטוף... הנה שם אשתי... אני חושב שכולכם סקרנים, מי יותר ומי פחות... כן, ואף-על-פי-כן אכפת לכם באמת... אבל לא יותר מדי.

פריץ: עכשיו שחק אותם. שב בכיסא הזה. "אני סקרני, אולם לא אכפת לי מכם יותר מדי".

סאם מחליף תפקיד, ופונה אל עצמו, כביכול מתוך גרונו של אחד הצופים בו:

סאם: אני סקרני, אולם לא אכפת לי ממך יותר מדי. מה שאני עושה באמת הרי זה להמתין לתור שלי שם למעלה. עם זאת אתה בחור שאיכשהו נראה מעניין. קצת סגור. אינך נראה כאדם הנותן הרבה מעצמו... מן הסתם אתה מתקשה להוציא לפועל עבודה כלשהי בדרך שאתה פועל. אולם אני משער שאינך מכיר דרך פעולה אחרת.

פריץ: החלף שוב את הכיסא.

כעת סאם הוא שוב סאם המוכר לעצמו, והוא מתבקש לענות על הדברים ששמע מאיתו זה הרגע בשם היושבים בקהל:

סאם: לא הייתי מכנה זאת הערה של אכפת.

פריץ: איך היית מכנה אותה?

סאם: (חרש) אינני חושב שאתה עומד לצידי, כך אני מרגיש. אתה בפשטות נותן את דעתך למספר אחד⁴⁴. אני הייתי מכנה זאת הערה אנוכית.

והנה הוא שוב מחליף תפקיד, ועונה כאחד האנשים בקהל:

44. הסיטואציה המתוארת היא של סדנה קבוצתית. הטיפול נערך בפני הקבוצה, וכל אחד בתורו עולה לבמה לטיפול. זהו פשרם של המספרים המוזכרים בדברים.

(בחוסר סבלנות) ובכן, אתה מבזבז זמן רב. שום דבר אינו קורה. הבה נמשיך ב... עוד מעט הוא ייגש אלי. אני מספר 20 או משהו דומה לכך. כמה זמן עוד תשב שם?

ושוב סאם "חוזר לעצמו" ועונה:

בפשטות, בפשטות הפסק	/ פריץ: אמור זאת עוד פעם /
הפסק	/ פריץ: בקול רם יותר /
הפסק	/ פריץ: בקול רם יותר ! /
הפסק	/ פריץ: בקול רם יותר ! /
הפסק ! ...	

פריץ: על מה אתה מתרגש כל-כך? (צחוק) איש אינו מנסה לתפוס אותך. התרגע...

בהתפרצות מתמצה הויכוח, ובעקבותיה חל בטיפול מפנה הגורר תחושות חדשות:

פריץ: איך אתה מרגיש עכשיו? ...
 סאם: (נאנח) המממ... אני עוצר את נשימתי.
 פריץ: איך נראה לך העולם? קהל הצופים...
 סאם: סקרנים מתעניינים, אכפתיים, רבי קשב.
 פריץ: האם אתה רואה דבר מה? ...
 סאם: כמה פרצופים מחייכים...

דוגמה נוספת תשמש לנו כדי לשוב ולקשור את הדברים למושגי הידיעה והבחירה. (הטיפול מצוטט כאן בהשמטות נרחבות כדי ללקט ממנו את השלד הגולמי והבהיר. אמנם מומלץ לעיין במקור).

פריץ: אם כן הבה ונשוב אל החומה, התשחקי את החומה עתה? ...
 מיי פונה אל עצמה בשם החומה שהיא חשה שמונעת ממנה להקים קשר עם הסביבה:

מיי: לא אניח לך להקים מגעים עם איש.
 פריץ: אמרי זאת אליי, את החומה ואני מיי.
 מיי: מיי, לא אניח לך להקים מגעים עם איש. את יכולה להתוודע אליהם ולראותם, אולם לעולם לא תוכלי להקים מגעים ללא שיוור עמם בתור יצור אנוש, כבן אדם, ואני מסרבת להניח לך שתעשי כן...
 פריץ: מדוע לא? (מגלם את העצוב ונכה הרוח) מה עוללתי לך שכך ראית לנהוג בי?

מיי: בעצם קיומך את ראויה ליחס כזה. אני חומה נבזה מאד ולא אניח לך לצאת.

פריץ: אֶרְקִי, החליפי עתה את התפקידים. עתה היי מיי. החומה פנתה אליה זה עתה...

כעת עונה מיי לחומה שדיברה אליה:

מיי: דומה הדבר שאת מונעת ממני ליהנות ממשוהו ללא שויר, ולו פעם אחת. הייתי רוצה... עלי למצוא דרך להבקיע אותך, החומה... והחומה אומרת: ניחא, איסוג קמעה; רק כדי להשרות עליך הרגשת נוחות, אולם אני תמיד קיימת... וברגע שלא תפללי לכך אשוב ואתעצם ומחוך אמחץ אותך.

...

פריץ: אני רואה... נחזור נא איפוא על דר־השיח שבין החומה לבינך...

מיי: אינני יכולה לדבר על כך, או אינני מסוגלת לדבר אל הקיר.

אינני מסוגלת לדבר...

...

פריץ: פני אל חומתך, רק כדי כך. דברי אליה...

מיי: זוהי החומה, כאן, במקום הזה, ומעבר לה נמצאת אני.

פריץ: אמרי זאת אל החומה – או שימי בפי החומה את המילים: "אני כאן כדי להגן עלייך".

מיי: את – את מולי, החומה, ומאחוריך אני בטוחה.

והחומה אומרת "כן" ולעולם לא תצליחי להבקיע אותי. אם תבקיעי אותי תהיי פגיעה ואנשים יוכלו להיכנס. והחומה הזאת מחזיקה בך-אדם.

פריץ: אני מרחיקה בני-אדם.

...

פריץ: עכשיו עוד הפעם, התחשבני עם החומה הקרובה הזאת, קראי אותה לדין.

מיי: (נאנחת) את מתקרבת כל-כך עד כי... לפעמים אינני מסוגלת לנשום, ואני מתחילה לפחד מאוד. אף-על-פי-כן אינני מצליחה להבקיעך... אני אינני מרשה לעצמי להבקיע לי דרך... יכולה הייתי להסתער ולמחוך את עצמי בפועל ממש.

פריץ מבקש לתעל את תחושותיה של מיי ביחס לחומה כלפיו הוא:

פריץ: אֶרְקִי. עכשיו גשי הנה ומחצי אותי עוד פעם. אני מתכוון לכך באמת ובתמים. מחצי אותי.

מיי: לא אינני רוצה למחוך אותך. רק את עצמי.

...

פריץ: כיצד את מוחצת את עצמך? ... כיצד את מוחצת את עצמך? ...
מיי: אני מתכרבלת בתוך עצמי ואינני מדברת.

פריץ: כיצד את מוחצת את עצמך? ... כן? מה קרה זה עתה?
מיצוי התחושות מביא למהפך בהן:

מיי: אינני מוחצת את עצמי כלל וכלל.

פריץ: אינך מוחצת את עצמך בכלל. את שיחקת משחק.

מיי: כן.

פריץ: ככה. מה את מרגישה עכשיו? ... שמתי לב שחדלת מענות אותי
במשחקך.

מיי: (בערנות) מה, ממש עכשיו? אינני יודעת, אני מרגישה את עצמי
כמין טיפשה.

פריץ: הביטי אל קהל הצופים. (מיי צוחקת) הביטי אליהם.

מיי: הם כולם נוכחים.

פריץ: אמרי זאת אליהם.

מיי: (בהתרגשות, כמעט בכי) כולכם נמצאים שם, אני יכולה לראות את
עיניכם, ואת פניכם המביטים אלי. לכולכם פנים יפים...

פריץ: אנא רדי מן הדוכן ונגעי באימי שאת רואה.

מיי: יכולה הייתי לנגוע בכולכם (מיי יורדת, נוגעת באנשים ומתחבקת
עמם ומתחילה לבכות).

מתוך עיון בשתי הדוגמאות וניתוח התהליך הנפשי המתרחש בטיפול נסמן
שלושה שלבים כרונולוגיים בו, שמבחינתנו מהווים תהליך מפגש בין צדדי
הידיעה והבחירה בנפש – ההכרח והחופש שבה (השלבים הללו אינם שלבי
טיפול שונים אלא שלבי התרחשות תוך כדי התהליך, אך לא מצאתי חלוקה כזאת
אצל אנשי הגשטאלט. אף־על־פי־כן אני סבור כי ניכרים דברי אמת):

שלב א. "זה מה יש"

השלב הראשון בטיפול הוא ההלם שעובר המטופל כשהוא מגלה ש"זה מה יש". השבר הזה מתרחש מתוך ההזדהות שהוא נדרש להזדהות עם מה שעד היום הרחיק ודחה מתוכו. המשמעות הנפשית של משחק התפקידים היא "זה אני ואין אחר, וכל כמה שלא נעים לי בכך, אני מוכרח להודות בזה". המילים הללו מחלחלות בעומק הנפש, לא כאמירה בלבד, אלא כמציאות קיומית, מתוך שהמטופל מוטל אל הדו-שיח עם חלקיה השונים של נפשו. עד היום העדיף לשגות בדמיונות של אישיות אחרת, ולראות במה שהיה נראה חסרונות בעיניו, מקרים בלבד, שאינם עצמיים לו. אך כעת הוא ניצב מול מראה שמציגה בפניו דמות קשה ולא נעימה (עבורו בכל אופן) אך בלית ברירה הוא מבין, ויותר מכך – מעכל נפשית – שהמראה לא משקרת.⁴⁵

התהליך הראשוני הזה הוא נקודת המפתח העיקרית לריפוי ולפתרון, ובמושגים בהם עסקנו במאמר זה – זהו המפגש העיקרי שבין הידיעה והבחירה בתוך הנפש, ומוטב אולי לומר – התנגשות. כאן מורגש במלוא עוצמתו התסכול שעליו דיברנו בראשית דברינו, התחושה של חוסר היכולת להשתנות והשעבוד לדמות שאינני רוצה בה. הבחירה האנושית חשה כי הכרע המציאות המוחלטת הוא גדול מכפי מידתה ואינו מותיר לה מקום ויכולת לפעול. הדמות האנושית מתמעטת וקורסת בשעה שהיא מגלה כי עליה לוותר על חלומותיה, קרי – על הדברים בהם רצתה לבחור ולשנות. בשלב הזה נדרשת הנפש לוותר על כל שיפוט של טוב ורע ועל ביקורת מכל סוג שהוא, ולהכיר במציאות כפי שהיא, על מגרעותיה וחסרונותיה. הוויתור הזה נתפס בראשית הדרך כהקרבה וגדיעת אברים חיים מן הנפש. החלומות מצטיירים בעיני הנפש כדבר המתוק העיקרי בעולמה, וכאן הם כביכול ניטלים ממנה יחד עם כל מתיקותם. יש בכך תחושת אבדן עמוקה, שכן עד היום הזדהיתי בעיקר עם הרצונות העתידיים שלי ועם ציורי השלמות שלי כפי שאני חפץ להיות עוד ימים ושנים, וכעת כל הדמות הזאת מתפוגגת ונעלמת.

המשבר מתרחש מתוך הפגישה שבין חופשה של הנפש וההכרח שבה. שני צדדים הפוכים בנפש שלרוב מתחמקים זה מזה יושבים עכשיו אל שולחן אחד. צד אחד הוא הצד החולם על שינוי ומציאות חיים אחרת, ומדמה בנפשו שדמותו כיום איננה תואמת אותו כפי שהוא באמת. צד זה הוא הצד המודע – הבחירה הגלויה, כפי שהיא מופיעה בדברי הרב לעיל. הצד הלא מודע, שעומו כפויה הנפש להזדהות בטיפול הוא צד הידיעה הכמוסה, ההעלם הנפשי הבוחר להיות

45. טכניקת הדו-שיח היא גורם חשוב במכלול אמצעים שמטרתם הזדהות והתכללות עם כוחות הנפש השונים. כך, למשל, הפנייה בגוף שני או שלישי אל צדדים שונים בנפש איננה לגיטימית בגשטאלט. במקום לומר "אני מתוח" יש לומר "אני מותח את עצמי" וכד'.

כפי שהוא, זה שיצר את החסרונות והקשיים מהם מבקשת הבחירה הגלויה להתחמק.

שלב ב. דווקא כך

אמנם מכאן גם פתח התיקון מכיוון שיש כאן מפגש אמיתי, שגם אם הוא צורב בראשיתו, הוא נושא עימו רפואה גדולה באחריתו. ההתמוטטות והשבר מכריחים את הנפש לגלות את לוו החיים שבה, וכשהחלומות עליהם נסמכה הנפש עד כה נעלמים ואינם, כשהעתיד לא יכול לספק עוד משען דמיוני להווה, נאלץ ההווה לחשוף את כוחותיו מתוכו הוא. בשלב הראשון חשה הבחירה הגלויה שהיא טובעת באותו ים ממנו נטפה, שהיא מאבדת את יכולתה לבטא רצון ורעה. ואולם בשלב השני מתעוררת הבחירה שנית, ומעומק כוחות החיים הנשמתיים עולה קריאה תקיפה "את זה דווקא אני רוצה, את הדמות הזאת – תהיה איך שתהיה". ההכרח מתגלה כנקודת מהפך ארכימדית לאישיות כולה. הוא מביא את הבחירה לזהות את ההווה הקיים והמצוי כרצוי בעיניה מכיוון שיש משהו תקיף וממשי בקיום ההווי יותר מכל החלומות העתידיים. המציאות מקבלת ערך לכתחילאי כפי שהיא, מתוך בחירה ורצון אנושיים. על-ידי כך פוקעת סתמיותה של המציאות הנוכחית, ומתגלה בפני הבחירה המודעת טוב הטעם שיש במצב כפי שהוא כעת.

הביטוי הנפשי לכך מופיע היטב בטיפול המצוטט. החומה שכל-כך העיקה והציקה למיי מתגלה אליה כמגינה ושומרת עליה מפני הסביבה. הדבר ממנו עמלה שנים כה רבות להתחמק הופך להיות הדבר שבו היא רוצה. בפני התודעה האנושית נחשפת הבחירה הלא מודעת בדיעה. מתחוויר היטב לאישיות כי לצביונה נבראה, ולצביונה היא נבראת בכל רגע, ובהווה הקיים כפי שהוא – דווקא בזה היא רוצה ולא בשום דבר אחר. ההכרח נחשף כעומק הרצון פנימה, ומומתק על ידו. השלמה פנימית עמוקה מחדשת את כוחות החיים ומרימה אותם מעפרם. האישיות חוזרת לאסוף וללכד את כוחותיה אליה, והעיקר – ליטול אחריות על כל המתרחש בקרבה. בכך מתחדש קיומה מקיום של בדיעבד, הנוקק להצדיק את עצמו על-ידי דמיונות העתיד, לקיום לכתחילאי הווי.

שלב ג. חופש פנימי מחדש

אמנם אין זה סוף הדרך. מקובל לומר בגשטאלט שכל שמנסים להשתנות יותר משתנים פחות, וככל שמנסים להשתנות פחות, כך משתנים יותר. דווקא כעת, בשעה שמוכן לנפש שאין טעם לחלום על מציאות אחרת, דווקא כעת נפתח פתח לשינוי. משעה שחזרה האישיות לבעלותה על כוחותיה, מתחדש כוח בחירתה לבחור בצביון בו היא חפצה להיברא. עד היום כילתה הנפש את כוחותיה במלחמה בתוך עצמה בין הדמיונות והחלומות ובין המציאות ההווית, אך מעתה, מרגע שהיא נוטלת על אחריותה את ההווה הקיים, ביכולתה לפרוח

בכל כיוון בו תרצה. השלב השלישי והמשמעותי ביותר, הפלא הגדול ביותר, הוא שכאשר פוגשת הבחירה המודעת את הבחירה הכמוסה, זו שחפצה עד כה בחסרונות ובחולשות, היא גם קונה לעצמה חופש לבחירה מחודשת בדמות בה היא רוצה להתגלם. בטיפול המצוטט בולט הדבר שכשמי מבינה עד כמה חומה זו היא עצמה, ויתירה מכך – עד כמה היא זקוקה לה, ולא יכולה להסתדר בלעדיה, דווקא מאותו רגע היא יכולה גם יכולה להסתדר בלעדיה. כשנוגעים בנקודה העמוקה הזאת הופך הרצון חופשי להשתמש בכוחות הנפש כרצונו, ומה ששימש עד היום כחומה מפני הסביבה, משמש כעת לתקשורת של אהבה עם הסביבה. בדומה – העיניים שהיו נעוצות בסאם ומופנות נגדו, מופנות כעת כדי לגלות עולם חדש.

בנקודה הזאת מגיע המפגש שבין צדדי הידיעה והבחירה בתוככי הנפש למיצוי השלם והבריא, וכעת מתגלה בנפש חופש עמוק, להיות בכל רגע נתון מי שהיא רוצה להיות באמת, לא בדרך של השתנות מכאן ואילך כי אם בדרך של בחירה הווית עמוקה.

[הדגשנו בפתח הדברים את ההכרח להבחין בין קודש לחול ולדעת כי התהליכים הפסיכולוגיים הם רק משל למתרחש בנשמה. ראוי לתת את הדעת לצורך הזה כאן. יש משהו נוקשה מאוד בגשטאלט, שיש בו סרך של ייאוש מהיכולת לברוא מציאות טובה באמת. ואמנם הבאנו אותו כדוגמא דווקא מפני הצדדים ההפוכים שבו, אלו שבהם ההכרח הוא נקודת מהפך שנוגד ממנה חופש פנימי עצום, ואף-על-פי-כן עדיין רחוקים הדברים מהחופש והגודל האלהי המוכר לנשמה מתוכה, שם הכל טוב גמור, ואין מעצור לפניה. הנשמה היא הצד באישיות אשר קדם לחיי העולם הזה, ובו אכן מופיע כי "לצביונם נבראו", ואילו הנפש היא הצד השייך למוגבלות העולם הזה, ונברא מתוכו, ולכן גם לא יכול לבחור בקיומו מרישא].

כלב עילי – כלב תחת

כל דברינו אלו, באשר לשלושת שלבי מפגש הידיעה והבחירה עומדים לעצמם כאופן אחד של התבוננות. כעת נביט בסוגיה מזווית שונה על-ידי שימוש באחד מן המבנים הנפשיים הבסיסיים ביותר המתוארים בגשטאלט.

בתוך הנפש, אומר פרלס, מתקיים עימות תמידי בין שני ה"כלבים" שבה – הכלב העילי והכלב התחת⁴⁶, שהם שני חלקים באישיות. הכלב העילי הוא בדוגמת ה"אני העליון" – הסופר אגו של פרויד. הוא התובעני והצדקן, זה שאיננו נותן מנוחה לרגע. בפיו תמיד משפטים של חוסר נחת, כגון: "תראה אותך, מתי תתחיל לעשות עם עצמך משהו? תזוו! תתקדם!" אי אפשר לרצות

46. מסתבר שזהו תרגום אומלל של Under dog ו Upper dog אך נשתמש בו כפי שהוא.

את הכלב העילי. לעולם בפיו טענות של חוסר סיפוק ומנוחה. לעומתו רופס הכלב התחתי במסכנות תמידית ובפיו תירוצים מוכנים מראש לכל טענות עמיתו: "אבל הרי כל כך השתדלתי" "מה, אתה לא רואה כמה אני עצמי אומלל ממצבי?" "מה יש, לי לא מגיע לנוח קצת?" וכו' וכו' וכו' תירוצים עד אין-סוף.

העימות הנפשי-פנימי מתקיים באופן הזה כמעט בכל נפש במידה זאת או אחרת כיוון שהוא מבטא מתח בסיסי מאוד הקיים בכל נפש בין הרצוי לה ובין המצוי לה. זהו המתח בין הרצון להשתנות ובין התחושה שהשתנות פירושה איבוד עצמי לדעת, והוא עומד בבסיסן של רוב המצוקות הנפשיות.

אלא שהדור־שיח בין שני הצדדים הללו איננו נפתר לעולם באופן המתואר, כמריבה הדדית של טענות ומענות. אדרבה, הוא מספק אוצר בלתי נדלה של ייסורים עצמיים, תחושת מסכנות, ומניפולציה עצמית וסביבתית. שני ה"כלבים" מעקרים את יכולת הפעולה האחד של רעהו, הם חשים מאוימים זה מפני זה ולפיכך מתגוננים ומתבצרים בעמדותיהם בלי לקיים תקשורת הדדית. הנתק בתקשורת בין שני הצדדים הללו בנפש אשר מוליד את כל האומללות שבעקבותיו, מבטא עבורנו משל קולע ביותר לנתק בין צדדי הידיעה והבחירה בתוך הנפש.

הכלב העילי מייצג את צד הבחירה הנפול. בהיותו תובע שינוי מתמיד הוא רוצה לבחור אחרת מן הנוכח והקיים. הכלב התחתי לעומתו מייצג אופן פגום של ידיעה, שכן תוכן טענותיו הוא שאין אפשרות אמיתית לשנות את המצב, ולכן גם אין מקום לצפות ממנו כי "יזיז את עצמו". ממילא אין כאן גם מקום לעונש, ומכאן מקור אומללותו מהסבל בו הוא נתון.

אמנם עם כל חריפותו של העימות בין הצדדים, מסתתר מאחוריו קשר עמוק שאינו מצליח לבוא לידי ביטוי בריא ונכון. דווקא המריבה מבטאת התייחסות הדדית. מריבה מתרחשת במקום בו חשים שהזולת מפריע לקיום שלי, וממילא מסתבר שהזולת הזה הריהו נוגע ומשמעותי לקיומי. כשם שאמרנו לעיל, שחוסר היכולת להביע כוחות נפשיים גורמת להטלתם על הזולת ולהפנייתם כנגד האישיות, כך נלמד גם בכיוון ההפוך ביחס לדמויות המתגלות בתוככי הנפש עצמה – שתחושת האיום של כל אחד מפני רעהו הריהי מפני שיש באותו אחד כוח שאיננו בא לידי ביטוי ומוטל על זולתו.

הכלב העילי מסמל את המצפון – הוא נציגו של "אלהים". הכלב התחתי, לעומתו, מרגיש כי הוא נתבע לבלתי אפשרי, קרי לשינוי ולבחירה, ולכן נמצא בעמדת הקרבן התמידי. אמנם, אלהים כזה המצוי דווקא בצידו האחד של המטבע בלבד הוא אלהים אחרים. יש כאן חלוקת תפקידים נוצרית בין בורא לנברא שבה "יהי לאלוה אשר לאלוה ולקיסר אשר לקיסר" – ובחלוקת תפקידים זו האלוה הוא אלוה מכוח התנשאותו על האדם החוטא לעולם. האלהים מולך

על גבי חטאיהם של ברואיור-בוראיו ולכן למעשה איננו שונה מהם באמת. אין כאן הבדל של ממש בין הצדדים אלא לבושים הפוכים לאותו דבר ממש. בחריפות גדולה מובע הדבר בדברי הבעש"ט:

שמעתי ממורי הבעש"ט זלה"ה ביאור מוסר למוכית, שיזהר בעצמו על-פי משל, שנכנס חסיד אחד לכרך שיש בה בתי זונות, ובקש לחקור מהות אנשי הכרך. אמר: אלך אל בית המוזג ששם רבים מצויים ויש להבחין מענייני הסיפורים ודיבורים, כי הלשון הוא קולמוס הלב. וכך היה, שזה סיפר מה עשה עם הזונה פ', וכן חברו כו', עד שחרה לו עד מאוד, וכאשר הרגישו בו שהוא חסיד מפורסם נתנו לו כל אחד מתנה הגונה שיכפרו פניו במנחה. למחר עשה תחבולות שיתאספו שמה, שיקבל מהם מתנות, עד שאחר כך עשה כמעשיהם, והנמשל מובן. לכך ישמור את עצמו המוכיח מן הכיעור והדומה לו.⁴⁷ כתר שם טוב ש

במילים מינימליסטיות ביותר מצליח הבעש"ט להעביר ביקורת חדה כתער.

ה'חסיד' ששומע את סיפורי התועבות של אנשי הכרך איננו מבקש להיטיב דרכיהם בפועל. אמנם חורה לו מאוד, אך החרון הזה מתגלה באחריתו כמשחית בעצמו. גם אנשי הכרך אינם מתקנים מעשיהם. אין בהם צער או חרטה על מה שעשו, ורק מפני שהכירו בו שהוא חסיד מפורסם כיפרו פניו במנחה. ומה הטעם בכך? ולו לא היה חסיד מפורסם היו מתרים מעשיהם? וכי כעת, כאשר הניחו חרון אפו של החסיד אף מעשיהם שבו ונתקנו? יש כאן מערכת עכורה וחולה של תשובה, שמזכירה מאוד את אופן הכפרה הנוצרית, העמלה לרצות בשר ודם. החסיד המוכיח "מוזן" מן המתנות שהוא מקבל ככפרה, ולכן בסופו של חשבון הריהו נהנה מן החטא כמותם. הם לעומת זאת לא שבים מחטאם כמלוא נימה. אדרבא, הענקת המתנות מאפשרת להם להמשיך לסבוב במעגל החטא. יד רוחצת יד, ואינטרסים משותפים נוחים זה לזה. חלוקת התפקידים הזאת מקיימת ביציבות רבה את המערכת הקלוקלת הזאת.

47. הערת אגב היסטורית: תחילת צמיחתה של החסידות באה על רקע מגידים מוכיחים שהיו מסתובבים בעיירות ומטיפים לפשוטי העם דברי מוסר חריפים. הבעש"ט ותלמידיו יצאו בתוקף כנגד התופעה.

על ר' שמואל מונקעס, שהיה חסיד של האדמו"ר הזקן שדעתו בדוחה עליו, מסופר כי נודמן פעם לעיירה שבה מוכיח שכזה. למחרת דרשתו של המגיד, שבה הזדעזע הקהל בבכיות נוראות, נכנס ר' שמואל מונקעס לחדרו של המגיד מוכיח תוך שהוא משחזר שני סכינים גדולים. המוכיח המבוהל שאל לפשר מעשיו של ר' שמואל. ענה לו ר' שמואל שכיוון שבעיירתם מצויים רק פשוטי עם, וכיוון שמדרשתו לציבור ניכרת צדקתו העצומה של הרב המוכיח, עלה בדעתו לשחטו ולקברו בעירם, כך שיהא מצוי אצלם קבר צדיק להשתטח עליו. בלית ברירה התודדה המגיד המוכיח על רוב עוונותיו ופשעיו בפני ר' שמואל מונקעס, וגורש משם בבושת פנים.

במבטו העמוק רואה הבעש"ט מאחורי שני הצדדים השונים כל-כך מציאות חולה אחת – "עד שאחר כך עשה כמעשיהם". לכן צריך המוכיח לשמור עצמו מן הכיעור, לא רק מן הכיעור שבחורן, כי אם גם ובעיקר עליו לטהר את עצמו הוא, עד שתהיה תוכחתו ותכחה של אהבה ושל תיקון⁴⁸.

המערכת הזאת, המתנהלת בין החסיד ואנשי הכרך מתקיימת גם בתוך הנפש, בדמות הסכסוך בין שני ה"כלבים". החסיד הוא נציג נאמן לכלב העילי ואנשי הכרך מבטאים את דמות הכלב התחתי השרוי בחטאו. מערכת נפשית שכזאת, עם כל כמה שלא נעים להודות בכך, נוחה מאוד כיוון שהיא מאפשרת "לרקוד על שתי החתונות" היא מאפשרת להמשיך בהרגלים ישנים ופגומים, ולתרוץ אותם במחיר האומללות המשולמת. ייסורי מצפון ורגשות אשם עלולים לשמש כיסוי להמשך בחטא, מפני שהנפש רואה בהם מתנות שעל-ידם היא מכפרת את פניו של החסיד⁴⁹. אם כך מה טוב – החסיד מקבל את שלו, והיצר הרע את שלו. עמדה פנימית כזאת מאפשרת לחלום על דימוי עצמי של חסיד ומוכיח, ולהיות מאוכזב וחמוץ פנים מן המצב הנוכחי.

האפשרות לפתרון הסכסוך ולהבאת הנפש למצב אחדותי ובריא של כוחות משוקללים הפונים לטוב, נעשית על-ידי תקשורת בין הצדדים, ועל-ידי הגילוי כי כל צד מכיל את זולתו, וממילא כי נקודה אחת קושרת ומולידה אותם.

הכלב העילי התובע כל-כך שינוי, הרי איננו מתכוון לעשות בעצמו דבר. תביעותיו מופנות אל הכלב התחתי, והדבר מעיד היטב על כך שתודעתו הראשונית והלא מוכרת לו היא תודעה של "ידיעה" – של חוסר אפשרות שינוי. לכן, הוא מצפה כל כך שמישהו אחר יגשים את מה שהוא מבין היטב בעומק תודעתו כי אינו מסוגל לו. כעין זה הכלב התחתי השקוע בתודעת הידיעה חסרת תוחלת השינוי והבחירה, הרי איננו שמח במצב ומצפה לשינוי תמידי. אך כמו עמיתו כן הוא – מתכה שמישהו אחר יממש את כיסופיו. מסתבר שגם אצלו שוכנת תודעת עומק לא מוכרת לו, ועל-פיה יש טעם לצפות לשינוי ובחירה.

48. על דרך ההוכחה הראויה עיין כש"ט אות קלא, ועל מעורבותו המוכרתת של המוכיח בחטא עיין כתר שם טוב עה, פט, קט.

49. ההתלבטות הנפשית ויכולת ההבחנה בין כאב אמיתי ובין ייסורי מצפון מזויפים היא מבלבלת מאוד, ואפשר שמבחן מוצלח לשם כך הוא הניסיון לתאר את ההרגשה לו מישוהו אחר וקרוב היה חוטא תחתי. כמובן שאם לא אני הייתי החוטא אלא מישוהו זר ורחוק, לא היה נוגע לי הדבר כלל. אך אם לעומת זאת היה חוטא מישוהו קרוב, הנוגע לי ואני רוצה בטובתו – ודאי היה מתעורר כאב גדול, אך לא היה מקום לייסורי מצפון ולא נטייה "לאכול את עצמי". הכאב על חטאו של מישוהו אחר הוא כאב שחפץ בתיקון ובהטבת המצב, כאב שבטוח בתשובה ופניו אליה. ייסורי המצפון, לעומת זאת, נולדים רק מתוך תחושת המעורבות האישית בחטא, והתחושה הזאת מפריעה ואיננה מסייעת.

הפיצול שבתוך הנפש בין צדדי הידיעה והבחירה מתגלה כפיצול בכל אחד מן הצדדים בעצמו. הכלבים אינם מכירים בעצמם את נטיותיהם ההפוכות ומשליכים על זולתם את התכונות שאינן נעימות להם.

למד מכאן: הפכים בהכרח מתייחסים זה לזה בקשר עמוק. היותם הפוכים זה מזה, מעידה על היותם סובבים דווקא סביב ציר משותף. בתוך כל אחד מן הצדדים שוכן עמיתו ההפוך ממנו, שבאמצעותו הוא מגדיר היטב "אני לא כזה". כאשר נקודת המגע הזאת נעלמת מעיניהם, סופו של דבר – שבר ותסכול עמוק, שכן הסכסוך איננו מאבק עם החוץ אלא משבר פנימי עמוק. אולם כאשר מתקיימת תקשורת בין הצדדים השונים, הם מגלים נקודת אחדות עמוקה שעומדת על-גבי שניהם, וסופו של דבר – פתח תשובה ושער לבוא בו נוכח ה' יתברך. נטילת אחריות על ההווה ועל צדדיו הפגומים, המוכנות להשלים עם המוכרח והידוע זה מכבר – אחריתה שהיא מגלה לאדם מתוכו את מעלת נשמתו הא-להית וחופשה הגמור לבחור כרצונה הטוב.

רמזנו כבר שכאשר עומדים שני הכלבים משני צידי המתרס כדוגמת החסיד המוכיח ואנשי הכרך, הרי שגם דמותו של ה' הטוב מסולפת ומעוותת. ה' נדמה כעין החסיד המוכיח החפץ במתנות לרצותו, חלילה. בעומק הנפש נדחק ה' להיות א-להי המצוות והטוב לבדם, שאין לו דבר עם הפגם והנפילה, ושכביכול אינו מושל בחטאים ובעבירות. בד בבד נדמה לנפש כי הצד האנושי הוא זה של אנשי הכרך, ושבחלוקת התפקידים שבין בורא ונברא אמור הנברא לייצג את החוטא והפושע (ושוב, נצרות...). כמעט נדמה שזהו המצופה ממנו כנברא חסר ושפל, ולכן הוא רק "מתחפר" יותר ויותר בברך שאליו הכניס את עצמו.

בפנים אחרות מתבטא הדבר הזה כאשליה עמוקה המחלחלת בנפש ש"יום אחד, כשאהיה כמו שצריך להיות, כשאתקן את המידות, ואתחיל סוף סוף להתנהג כיהודי אז אוכל לבוא לפני ה'".⁵⁰ אלא שאין לך שקר גדול מזה – וכי איך יתקנו המידות ללא עזרת ה' ותמיכתו?⁵¹ ההיגיון הזה מובן גם לנפש, והוא מותיר אותה מיואשת מאפשרות של פתרון, ומחזיר אותנו שוב למערכת יחסים עם ה' שבה ה' הוא אל זועם ותובעני, ואילו האדם כפוי להיות חוטא ומיוסר מחטאיו.

50. עיין לעיל הערה 32.

51. אחד מחסידיו של ר' אשר מסטולין הגיע אליו לאחר תקופה ארוכה בה לא נתראו. שאל אותו ר' אשר לפשר העדרותו הממושכת, ונענה על-ידי החסיד כי במשך זמן ארוך היה נפול בעבודתו ולכן נמנע מלהגיע ולהיראות לפני רבו. תמה על כך ר' אשר, ואמר כי בזמנו, כשהיה הוא חסידו של ר' שלמה מקרלין היה משתדל להסתיר מרבו את זכויותיו ולהציג לפניו דווקא את פגמיו כדי לזכות לתיקונם על-ידו. וסמך דבריו על דברי הפסוק: "נגע צרעת כי תהיה באדם, והובא אל הכהן, וראה הכהן..."

ואולם כאשר הנפש בריאה ומכירה את עצמה על כל צדדיה, על הטוב והרע שבה, כאשר נוטלת הנפש אחריות על כל אלה, ויודעת שכל זה הרי זה היא עצמה, אז גם מובן לה שאין דבר יוצא חוץ לה' ושאיך בלבוש שק באים לפני המלך. אז תשובתה מלאה שמחה באישיות כפי שהיא, יחד עם אמונה גדולה ואופטימית באפשרות אמיתית לשינוי. תהליך ההבראה אינו קל, ומנגנוני הגנה רבים מונעים אותו מפני הרגישויות והחולשות שיצטרכו להיחשף בפני ה', אך כאב ההיחשפות הוא כאב מוכרח. זהו כאב התשובה – חבלי לידת חיים חדשים.

שנואה היא העצבות, מפני שהיא נובעת ממקור היותר משחת שבדעות וברגשות.

הידיעה, שהאדם בהתגלותו בתור בעל רצון, אופיו משתלם כולו בנקודת רצונו דווקא, האושר שלו הוא רצון טוב. כל קוי האושר וההצלחות הרוממות, שלב כל אדם עורג להם, אינם כי אם תולדות מנקודת חיים מלאים זו, נקודת הרצון הטוב הקדוש והבהיר, ובתוכן זה דומה האדם בחופשו ליוצרו, ליוצר כל, בחפצו המקיף והחפשי מכל מועקה, כשידיעה זו מתבררת, מיד מוצא האדם את עצמו מלא חדוה, מסולק מכל עצבות. הוא מכיר שהוא אינו צריך כי אם לאמץ את רצונו לטוב, וזה מסור בידו בכל עת ורגע, ותיכף כשרצונו מתעלה, הרי הוא מתעלה, וכל הספירות העולמיות התלויות בו מתעלות עמו. ואיך לא יהיה האדם מלא תמיד עז וחדוה, אם טובת הטובות, עושר העשירות, הצלחת ההצלחות, מסור ונתון בידו, והוא מושל בכל המכמנים הנפלאים האצורים באוצר נחמד ושמן זה.

המחשבה שהאושר תלוי במה שהוא חוץ ליכולתו של האדם, ממה שהוא חוץ להוייתו, וחוץ לרצונו, מחשבת פגול הוא רשעות וסכלות היא מרופדת. והיא מעוררת את כל התכונות השפלות וכל המידות הרעות שביסוד הרשעה, שכחת ה' וטובו, אורו וישעו, חכמתו חסדו וגבורתו. על כן ישרי לב שמחים תמיד, שמחו בד' וגילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב. אורות הקודש ג עמ' קה, שמחת הרצון החופשי