

ביאור תניא

ליקוטי אמרים
חלק ראשון

לכ"ק אדמו"ר הזקן
הרב רבי שניאור זלמן מליאדי
בעל התניא והשו"ע

מאת
הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזליץ)

עורך
הרב מאיר הנגבי

כרך א
פרקים א-כה

ירושלים תשע"ב
שנת המאתיים להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן



תוכן הענינים

9	מבוא
17	שער הספר
25	הסכמות
29	הקדמת המלקט
51	פרק א
73	פרק ב
95	פרק ג
115	פרק ד
135	פרק ה
147	פרק ו
159	פרק ז
185	פרק ח
199	פרק ט
223	פרק י
241	פרק יא
255	פרק יב
271	פרק יג
291	פרק יד
309	פרק טו
323	פרק טז
345	פרק יז
355	פרק יח
379	פרק יט
401	פרק כ
415	פרק כא
431	פרק כב
443	פרק כג
465	פרק כד
485	פרק כה

פרק א

תניא

[בספ"ג דנדה] משביעים אותו תהי צדיק ואל
תהי רשע ואפי' כל העולם כולו אומרים לך
צדיק אתה היה בעיניך כרשע וצריך להבין דהא תנן [אבות פ"ב]

כב כסלו
פשוטה
כד כסלו
מעוברת

הספר פותח, כדרך מאמרי החסידות המסודרים, באוסף של מאמרים מן המקורות. מן המקורות מעורר המחבר את רוב השאלות הפורמאליות שעליהן יבסס את דבריו מאוחר יותר. ספר זה, אף שאינו בנוי דווקא כתשובות לשאלות אלו, פותח בקטע זה כדי לקשר את הדברים אל המקורות, וכדי להראות שמתוך עיון בהם ניתן להגיע לאותן מסקנות. **תניא [בסוף פרק ג' דנדה] (ל, ב).** בגמרא מובא מאמר זה בשם ר' שמלאי שהיה אמורא, ולא מברייתא. אבל יש אומרים שהיו שני חכמים בשם זה, וזה הנזכר היה תנא. אף ר' שמלאי האמורא חי בדור המעבר בין התנאים והאמוראים, שמקצת דבריהם נכנסו לברייטות, ולכן אפשר לייחס למאמר זה את לשון הפתיחה "תניא".¹

משביעים אותו, לפני שהנשמה יורדת לגוף משביעים אותה: **תהי צדיק ואל תהי רשע.** את עניינה של השבעה זו הסבירו כהמשכה של כוח מלמעלה (מבחינת "מקיף" של הנשמה שלא בדרך של הכרה והשגה פנימית), כדי שתוכל לכבוש את היצר הרע ולא להיות רשע.² **ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע.** יש בהשבעה זו שני חלקים: האחד, שיהיה צדיק ולא יהיה רשע, והשני שיהיה בעיניו כרשע, למרות שהכל אומרים לו שהוא צדיק.

1. על פי הידוע דיוק אדה"ז בכל ענייני נגלה, מחוורתא מכל הפירושים, על פי "יבמות" ע"ב, ומדרש רבה פ' תוריע שאכן זוהי ברייתא. ולפי זה מדויק הלשון "דרש" ר' שמלאי ולא "אמר". והטעם שתפס אדה"ז הלשון שהובא במקום אחר ולא כמו שכתב על אתר בנדה, היא לרמוז וכו' (וראה ב"בית רבי") (כ"ק אדמו"ר זי"ע).

2. וראה במאמר הצמח צדק ד"ה "משביעין אותו תהי צדיק" הנדפס בספר "קיצורים והערות לתניא".

ואל תהי רשע בפני עצמך וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבו' ה' בשמחה ובטוב לבב ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו. אך הענין כי הנה מצינו בגמרא ה' חלוקות. צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע

וצריך להבין. השאלה היא כמובן על חלקה השני של השבועה. מדוע משביעים, נותנים לאדם הוראה מלמעלה, שאינה ניתנת לשינוי – שיהיה בעיניו כרשע?

דהא תנן, שהרי למדנו במשנה [אבות פרק ב' משנה י"ב] ואל תהי רשע בפני עצמך. יש איפוא סתירה בין המקורות, בברייתא נאמר שלאדם ניתנת הנחייה כללית, שהוא צריך לראות עצמו כרשע, ובמשנה נאמר שאל לאדם לראות עצמו כרשע.

בעיה זו אינה רק ביישובם של שני מקורות סותרים, אלא בעיה מהותית לעצמה. שכן וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב. כאשר אדם רואה את עצמו כרשע, כחסר ופגום, הוא מגיע להרגשה של עצבות ודכדוך הנפש. ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב (ראה פרק ו). ומצד שני, ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות חס ושלום שקל בעיניו לעבור עבירות. כאשר אדם אינו עושה ביקורת עצמית או כאשר הביקורת שהוא עושה מעלה תמיד את המסקנה שמטעם כזה או אחר, הוא תמיד צודק ובסדר, ורק האחרים: העולם, החברה, הקב"ה – עשו לו עוול – הוא מגיע לידי קלות בכל החובות המוטלות עליו.

כאמור, הבעיה אינה רק של התאמה בין שני מקורות, אלא שאלה בסיסית: כיצד צריך אדם לראות את עצמו, שלם או בלתי שלם, או בלתי שלם לחלוטין? כיצד הוא צריך להתייחס אל המכלול של עצמו? הבעיה אינה של הגדרה כלפי חוץ, אם אדם הוא צדיק או רשע בעיני אנשים אחרים. השאלה היא שאלה פנימית הנוגעת בעמקי נפשו של אדם: כיצד אדם דן את עצמו? אין זה עניין שרירותי אלא משפט של אמת שיש לו קני מידה אובייקטיביים. המשפט החיצוני, על ידי החברה, לעולם אינו שלם. החברה אינה יודעת על כל סתריו וגם לא את כל גילוייו. לעומת זאת משפט האדם את עצמו הוא קביעת האדם את מהות עצמו, שיש לה משמעות של אמת עצמית, מעבר להגדרה שאדם נותן לעצמו תואר כזה או אחר.

אך הענין. כדי להבין את הדברים יש צורך להקדים ולהגדיר את המושגים של צדיק ורשע מיסודם. כי הנה מצינו בגמרא ה' (חמש)

ורע לו ובינוני. ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור וברעיא מהימנא פ' משפטים פי' צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו' ובגמרא ספ"ט דברכות צדיקים יצ"ט שופטין כו' רשעים יצה"ר שופטין בינונים זה וזה שופטין וכו'.

חלוקות: צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו ובינוני. כאשר מחברים דברים הנמצאים בכמה מקומות בגמרא,³ מוצאים שיש חלוקה של חמישה סוגי אנשים.

ופירשו בגמרא (ברכות ז, א): צדיק וטוב לו – צדיק גמור, צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור. וכעין זה פירשו שם לגבי הרשע: רשע וטוב לו הוא רשע שאינו גמור, רשע ורע לו הוא רשע גמור. משמעות הדברים היא שאין זו חלוקה במאורעות החיים, במזלם או מקרי חייהם של אנשים בעולם, ש"צדיק וטוב לו" ו"צדיק ורע לו" הם מדריגה אחת, אלא שאחד הוא צדיק שרע לו, שיש לו חיים קשים, והשני צדיק שטוב לו, שהוא נהנה "משני שולחנות". זו חלוקה של סוגי אנשים, חלוקה פנימית, עצמית, של טבע האדם לחמש דרגות מהותיות המקיפות מקצה לקצה את כלל בני האדם (וראה בביאור סוף פרק יא).

וברעיא מהימנא, שהוא חלק מספר הזהר, פרשת משפטים (ח"ב קי"ז, ב) פירשו שצדיק ורע לו הכוונה לאדם שהרע שבו כפוף לטוב וכו'. כלומר, שהרע הוא שלו. כפי שיבואר בהמשך "צדיק ורע לו" הוא צדיק שעדיין יש בו מידה של רע, אבל הוא שולט ברע שבו. לכן הוא גם נקרא "צדיק שאינו גמור", כי הצדיק הגמור הוא זה שכבר אין בו רע כלל. וכעין זה מוסבר לגבי רשע וטוב לו, שיש בו מידה של טוב, אלא שהטוב שבו כפוף לרע שבו.

ובגמרא סוף פרק ט' דברכות (סא, ב) נאמר: צדיקים יצר טוב שופטין כו' רשעים יצר הרע שופטין, בינונים זה וזה שופטין וכו'. ולמדים זאת מהכתוב: "כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו" (תהילים קט, לא). שיש לאדם שני שופטים לנפשו, יצר הטוב ויצר הרע. ההבדל בין אנשים שונים במדרגתם, בין צדיק לרשע, הוא בכך שלכל אחד מהם גורם אחר הקובע ומכריע בנפשו, גם אם לצידו יש קולות אחרים. אצל הצדיק זהו יצר הטוב, אצל הרשע – יצר הרע, ואצל הבינוני המצב מורכב יותר, כפי שיבואר בהמשך.

3. ברכות ז, א עניין צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו. ושם סא, א הבינוני.

אמר רבה כגון אנא בינוני א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה וכו' ולהבין כל זה באר היטב וגם להבין מה שאמר איוב [ב"ב פ"א] רבש"ע בראת צדיקי בראת רשעי כו' והא צדיק ורשע

אמר רבה: כגון אנא בינוני (שם סא, ב). הצדיק והרשע הן מדרגות ברורות, הבינוני הוא בכל אופן מדרגת ביניים, מדרגה מורכבת שקשה לעמוד עליה. לכן כדי ללמד מהי, אומר רבה, כדוגמה, שאדם כמוהו – הוא בינוני.

אמר לו אביי, שהיה בן אחיו ותלמידו המובהק של רבה לא שביק מר חיי לכל בריה וכו'. אינך מניח חיים לכל אדם. רבה אומר על עצמו שהוא בינוני, אולם רבה אינו סתם אדם, רבה הוא ראש ישיבת פומבדיתא, מגדולי האמוראים בבבל, אדם קדוש שאפילו מלאך המוות לא יכול היה לשלוט בו! (ב"מ פו, א). ולכן מתרעם אביי ואומר לו: אם אתה בינוני הרי קנה המידה שאתה קובע אינו משאיר מקום לשום אדם. אם אתה בינוני אין אדם שיכול להיות צדיק (רש"י שם), ואם אתה בינוני הרי אנו לפי זה רשעים (ביאור הרש"ג).

ולהבין כל זה באר היטב. עניין חלוקות אלו של צדיקים רשעים ובינונים, וכיצד נוגעות הגדרות אלו בבסיסים הראשונים של דרך עבודת ה', בשאלות הפתיחה שכל אדם צריך להעמיד לעצמו כאשר הוא בוחר בדרך העבודה שלו.

וגם להבין מה שאמר איוב [בבא בתרא פרק א] (טז, א). הגמרא מביאה בשמו של איוב דברי תרעומת קשים כנגד הקב"ה. לאו דווקא על גורלו הפרטי, אלא על חוסר יושר עקרוני בבריאת העולם, שיצורי העולם מתחילה לא נוצרו שווים: בראת שור פרסותיו סדוקות, בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן, בראת גיהינם בראת צדיקים בראת רשעים כו'. איוב טוען כלפי הקב"ה שהוא ברא את יצוריו בצורה קבועה מראש, המחייבת אותם להתקיים ולפעול לפיה. דרך החיים של כל יצור היא בהתאם לתורשה שלו, בהתאם למתנות הנפש הבסיסיות של הוויתו, ואין הוא יכול לשנות זאת. הטענה של איוב היא לכן על חוסר היושר שבדין. כפי שאומר רש"י שם: "אנוסים הם החוטאים", אדם נברא באופן כזה או אחר, צדיק או רשע, ואין לבוא אליו בטענות. מדברים אלה מסתבר כאילו ברא הקב"ה מראש את בני האדם שיהיו צדיקים או רשעים. ואולם, והא והרי במסכת נדה (טז, ב) מסופר כיצד היא תחילתו של אדם: אותו מלאך הממונה על ההיריון נוטל טיפה של זרע, מעמידה לפני הקב"ה ושואל: ריבוננו של עולם, טיפה זו מה תהא

לא קאמר. וגם להבין מהות מדרגת הבינוני שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא

עליה? גיבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני? ומוסיפה הגמרא שצדיק או רשע לא קאמר, שהמלאך לא שואל והקב"ה לא אומר לו אם יהיה אותו אדם צדיק או רשע. שכן, כפי ההמשך שם, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". אדם מקבל כמתנות, או בתורשה את תכונות הנפש, את הכשרונות ואת הכוחות לעשות דברים מסוימים שהוא מצטיין בהם ולא דברים אחרים. ניתן לו אף מסלול מסוים של חיים שמכוחו הוא נעשה עשיר או עני, אומלל או מצליח. ואולם הבחירה בטוב או ברע, אם יהיה צדיק או רשע – נשארת בחירה חפשית הנתונה בידי האדם, בכל עת במשך חייו. הקב"ה ברא את השור בפרסות סדוקות ובראו כשר והוא ברא את החמור בפרסות קלוטות ובראו טמא. החמור אינו יכול להפוך מרצונו ובחירתו להיות טהור, והשור חייב להיות בהמה טהורה ואינו יכול להיות טמא. לעומת זאת אין דרך של גורל הכופה את האדם להיות צדיק או רשע. השאלה איפוא היא כיצד יכול איוב לבוא בטענות אל הקב"ה ולומר: "בראת צדיקים בראת רשעים", הרי לא הקב"ה קובע מי יהיה רשע ומי יהיה צדיק, אלא הדבר תלוי ועומד בבחירתו של האדם.

וגם להבין מהות מדרגת הבינוני. למרות שדובר עד כה בחמש מדרגות (ה' חלוקות), ההדרגה היא שיש להבין דווקא את מהות מדרגת הבינוני. שכן, כאמור בביאור לשער הספר, "הבינוני" הוא הציר שעליו סובב הספר כולו. הספר נקרא "ספר של בינונים" והספר בעיקרו עוסק בביאור "מהות מדרגת הבינוני". כפי שיבואר בהמשך, יש הבדל בין "מהותו" ובין "מדרגתו" של הבינוני. ואפשר אף לומר, שהספר כולו עומד על המתח הפנימי בין "מהות" ובין "מדרגת" הבינוני.

שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות. בינוני כממוצע בכל עניין אינו דבר פשוט. לא בכל דבר אפשר למצוא שלש חלוקות, לא תמיד ניתן למצוא בין שני דברים ממוצע שיש לו משמעות. יש דברים רבים שאי אפשר לעשות ביניהם אמצע, והם יכולים להיות רק כך או כך. אמנם, כפי שיאמר בהמשך, יש אופן שבו משמש המושג של בינוני, בדרך של השאלה, כדי להגדיר ממוצע, אדם שיש בו זכיות ויש בו עוונות והם שקולים. אולם כהגדרה של מהות: שצדיק הוא זה שכולו מצוות, רשע הוא זה שכולו עבירות, והבינוני הוא זה שעוונותיו וזכיותיו הם מחצה על מחצה – אי אפשר לומר בשום אופן. בין השאר משום שאם כן איך

בינוני ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא עד שאפי' מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו ואיך היה יכול לטעות במחצה עונות ח"ו. ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור] ואפילו העובר על איסור קל של

טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני? אם בינוני הוא אדם שחציו מצוות וחציו עבירות – בהכרח שעבר כה הרבה עבירות שהדבר ניכר בו. ולא יתכן לומר על אדם כרבה, שעסק כל ימיו בתורה וגמילות חסדים, שהיה מגדולי הדור, שלמד תורה בדוחק ובייסורים – שהוא מחצה על מחצה. ומצד שני אי אפשר לומר שרבה אמר זאת כביטוי של ענווה. כידוע אין ביטוי של ענווה שהוא ביטוי של שקר. אדם שהוא גבה קומה האומר על עצמו שהוא קטן קומה – אינו ענוותן – אלא אינו אומר אמת. וכמו כן, אדם האומר על עצמו שהוא רשע בעוד הוא צדיק אין בו יותר אמת מאשר רשע שאומר על עצמו שהוא צדיק. ובכל אופן שאדם מקטין את עצמו ומשנה מן העובדות – זו אינה ענווה. אפשר לקבוע הערכה של ענווה במקום שדברים אינם ניתנים להגדרה מדויקת, אבל אדם אינו יכול להגיד על עצמו דבר שהוא לגמרי לא נכון. ענווה של אמת יש במקום שאדם מעריך את עצמו כלפי הקב"ה. ובאופן אחר, כאשר אדם מעריך את עצמו כלפי עצמו. ענווה כזו אפשר למצוא דווקא אצל אנשים גדולים, אלה שיודעים את מעלת שרש נשמתם, שיודעים למה הם מוכשרים – הם אלה שרואים את המרחק שבין הפוטנציאל לבין ההתממשות. השוואה כזו, שהיא טובייקטיבית, של אדם כלפי עצמו היא מקור לענווה של אמת. ואולם כאשר הדברים ניתנים להערכה אובייקטיבית – אין כל מקום לביטוי של ענווה.

ונודע שאפילו זמן לא היה לו לעשות את העבירות הללו דלא פסיק פומיה מגירסא (ב"מ פו, א). שלא פסק פיו מללמוד תורה עד שאפילו מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו (שם). מסופר שם ששלחו משמים לקחת את נשמתו, אלא שמלאך המוות לא יכול היה לגשת אליו כיוון שלא פסק לרגע מלומר דברי תורה.⁴ ומסופר שנשבה רוח והשמיעה רעש רבה שסבור היה שאלו הפרשים הרודפים אחריו, מסר נפשו למות שלא ימסר בידיהם, ורק אז יכול היה מלאך המוות לשלוט בו.

ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אחר כך

4. והוא כעין האמור שבמתן תורה זכו ישראל לחרות אף ממלאך המוות, אלא שחטא העגל גרם שחזר המוות אליהם. ולכן הלומד תורה בקדושה – אין המוות יכול לפגוע בו ("תורת חיים" על הש"ס).

דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבועות] וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפש' לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה

עשה תשובה נקרא צדיק גמור]. מדבריו של רבה ומהידוע לנו על אישיותו ברור שהבינוני אינו מחצה עוונות. ברור שהבינוני אינו נבדל עד כדי כך מהצדיק שאי אפשר להבדיל ביניהם. ואולם השאלה היא בעצם חריפה יותר, מאחר שמדובר כאן לא בהגדרה חיצונית לדבריו ומעשיו של אדם, אלא בהגדרה אמיתית של מהותו הפנימית של האדם, מתעוררת שאלה עקרונית על עצם האפשרות להגדיר בינוני באופן הזה. כיצד יכול להיות מעמד ממוצע בין צדיק לרשע? האם יתכן בכלל דבר כזה שיהיה אדם בינוני? שהרי, בשעה שאדם עובר עבירה ולא משנה מזה היו זכויותיו קודם לכן – הוא באותה שעה נקרא רשע גמור. ואם אותו אדם עושה תשובה, אין זה משנה אם היו בידיו זכויות או שהיו בידיו רק עבירות – הוא באותה שעה צדיק. ואם כן מתי יכול אדם להיות בינוני?

ואם נאמר שהבינוני הוא זה שעושה רק מצוות לא חשובות ועובר רק עבירות קטנות, הרי ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפרק ב' דיבמות (ב, א) ובפרק קמא דנדה (יב, א). שלא רק העובר על עיקרי דברים הכתובים בתורה, אלא גם העובר על פרט מדברי חכמים – נקרא רשע.

ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע [בפרק ו דשבועות] (לט, ב). אדם יכול להיות רשע לא רק על ידי מעשה, אלא גם על ידי מחדל, כאשר עמד פסיבי מול הרשע, כאשר היה בידו למחות ואולי לעכב את הרשע ולא עשה דבר.

ואם נאמר שהבינוני הוא זה שלא עשה כל עבירה אך גם לא עשה מצוות כראוי, הרי זה וכל שכן וקל וחומר במבטל איזו מצות עשה שאפשר לו לקיימה. אדם שיכול לקיים מצווה ואינו מקיים אותה – גם הוא כבר אינו בינוני אלא רשע. העובדה שלא עבר עבירה באותה שעה שלא עשה את המצווה אינה מוציאה אותו מהגדרת הרשע.

ודוגמה לכך, המבליטה ביתר שאת את עניינו של הבינוני: כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק. אדם שיכול היה במשך זמן מסוים ללמוד תורה ובמקום ללמוד תורה עשה דברים אחרים שהם אינדיפרנטיים מבחינת טוב ורע עליו דרשו רז"ל (סנהדרין צט, א): "כי

וגו' הכרת תכרת וגו' ופשיטא
דמקרי רשע טפי מעובר איסור
דרבנן וא"כ ע"כ הבינוני אין בו
אפי' עון ביטול תורה ומש"ה טעה
רבה בעצמו לומר שהוא בינוני

• הגהה

(ומ"ש בזהר ח"ג ד' רל"א כל שממועטין
 עונותיו וכו' היא שאלת רב המנונא
 לאליהו אבל לפי תשובת אליהו שם פ'
 צדיק ורע לו הוא כמ"ש בר"מ פרשה
 משפטים דלעיל ושבעים פנים לתורה):

דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עוונה בה'
 (במדבר טו, לא).⁵

ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן. ופשוט שאדם כזה
 נקרא רשע יותר מזה שעובר על איסור מדברי חכמים, שהרי חז"ל
 מייחסים לו עונש כבד של "הכרת תכרת".

ואם כן על כרחך הבינוני אין בו אפילו עון ביטול תורה. מי שעבר
 עבירה גדולה נקרא רשע, מי שעבר עבירה קטנה נקרא רשע, מי שלא
 מיחה ביד אחר מלעשות עבירה גם כן נקרא רשע ואפילו מי שהיה בידו
 לקיים מצווה שבכל יום ובכל עת, כמו לעסוק בתורה, ולא קיים – נקרא
 רשע. יוצא איפוא, שאדם הנקרא בינוני צריך שלא תהיה בו כל עבירה
 ושהוא קיים את כל המצוות שהוא יכול לקיים, כפי שיאמר, במחשבה
 בדיבור ובמעשה. ברור איפוא שהבינוני אינו ה"איש הנורמאלי", האיש
 הממוצע של הסטטיסטיקה. הבינוני הוא אדם מיוחד, שאין בו עבירה
 ושקיים כל מצוה שאפשר לו לקיים. והשאלה המרכזית תהיה עתה:
 מדוע אם כן הוא נקרא בינוני? מה חסר לו שאינו נקרא צדיק? וכפי
 שיסביר בהמשך, מה שחסר לבינוני אינו מתבטא במעשיו, בדבריו ואף
 לא במחשבתו של אדם, אלא ברבדים הפנימיים יותר בנפשו. שם, במקום
 שאין אדם מלבדו יודע, מצויה ההבחנה בין צדיק ובינוני.

הגהה

ומה שכתוב בזהר ח"ג ד' רל"א: **כל שממועטין עונותיו ויש בו רוב**
זכויות – הוא הנקרא צדיק היא שאלת רב המנונא לאליהו ואינה
מסקנת הזהר שם. אבל לפי תשובת אליהו שם הפירוש "צדיק ורע לו"
הוא כמו שכתוב ברעיא מהימנא פרשת משפטים דלעיל בעמוד הקודם,
שצדיק ורע לו אינו אדם שיש לו רוב מצוות ומיעוט עוונות, אלא אדם
מסוג אחר, שהרע שבו כפוף לטוב.

אמנם דבריו של רב המנונא גם אם אינם למסקנה יש להתחשב
 בהם. ולכן יש לומר כי מאחר ש**שבעים פנים לתורה**, שמשמעות הדברים

5. וראה תו"א צט.ב.

כג כסלו
פשוטה
כה כסלו
מעוברת

*והא דאמרי' בעלמא דמחצ' על מחצה מקרי בינוני ורוב זכיות מקרי צדיק הוא שם המושאל לענין שכר ועונש לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין אבל לענין אמינות שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים

תלויה בהקשר שבו הם נאמרו. באיזה פנים, באיזו פניה, כלפי איזה צד שבעולם נאמרו הדברים.⁶

והא דאמרינן בעלמא מה שאומרים בכמה מקומות (ראה ר"ה טז, ב. קידושין לט, ב וברמב"ם הלכות תשובה פ"ג) דמחצה על מחצה, מחצה זכויות ומחצה עוונות, מקרי בינוני, ורוב זכיות מקרי צדיק – זו אינה הגדרה אמיתית, אלא הוא שם המושאל לענין שכר ועונש. לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין. יש שם שהוא שם העצם, שהוא שם הדבר עצמו כמו: אדם, שלחן וכו'. יש שם שהוא שם תואר כמו: חכם, גיבור וכו'. ויש שם שהוא רק מושאל, שהוא שם העצם של דבר אחר, ורק משום שיש בו פרט אחד כמו בעצם הוא משאל את שמו (ביאור הרש"ג). יש אדם שהוא צדיק במהות, שצדיק הוא "שם העצם" שלו ויש אדם שרק נקרא צדיק בהשאלה, שהוא בעצם אינו צדיק, רק מבחינה מעשית – הוא צדיק בדינו (וכמו כן יש רשע בדינו ויש בינוני בדינו, במובן זה שמעשיו הטובים ומעשיו הרעים הם שקולים). הגדרות אלו הן הגדרות האדם שדנים אותו לפי מעשיו ושוקלים מצוות שעשה כנגד עבירות שעשה. זהו סיכום מעשיו של אדם אולם זו אינה הערכה של טבעו ומהותו העצמית, אם הוא צדיק או רשע. שיקולים אלו אינם אומרים מאומה לגבי מהותו של האדם. הערכת מהותו של אדם מתוך מעשיו צריכה להיות גם כמותית וגם איכותית ולנו אין כל דרך להבחין בין מצוה גדולה ומצוה קטנה, בין עבירה קטנה ובין עבירה גדולה, אין לנו כל דרך של עיון ודיון בזה. ולכן כאשר שוקלים אדם והוא נמצא זכאי, אין זה אומר שהוא אכן צדיק וישר. הוא צדיק וישר בהשאלה, כמו: "נקי וצדיק אל תהרוג" (שמות כג, ז), שאין המדובר שם בצדיק דווקא, אלא במי שנמצא זכאי בדינו והריהו כמו צדיק שאסור להרוג אותו.

אבל לענין אמינות שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים. כאשר הצדיק מוגדר כרוב זכויות – באמת אין כל הבדל

6. רוב המנוגא סבר שיש פן אחד שרוב זכויות אכן נקרא צדיק, אמנם לפי תשובת אליהו שם אין היא כלל משבעים פנים שבתורה אלא רק שם המושאל (מהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע).

ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטן שנא' ולבי הלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו אף שזכויותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם: אך ביאור

בין צדיקים ובינונים. אמנם לפי "אמיתת שם התואר", לפי ההגדרה המהותית של מדריגת האדם עצמו יש הבדל בין הצדיק והבינוני. במובן מסוים מגביה המחבר את המושגים הללו כולם בכמה דרגות. "רשע" הוא כל מי שעשה עבירה כלשהי או נמנע מלעשות איזו מצווה שאפשר היה לו לעשותה, ועדיין לא חזר בתשובה על אותה עבירה. רשע כזה הוא אדם שמקובל אצלנו כאדם ממוצע "נורמלי". הבינוני, לפי הגדרתו, הוא אדם שכלפי חוץ עשה כל מעשה טוב שראוי לעשות ולא עשה מימיו מעשה רע שלא תיקן אותו. אך לפי זה לא ברור מהו הצדיק? ולכן הוא מסביר:

אמרו רבותינו ז"ל: צדיקים יצר טוב בלבד שופטן שנאמר: ולבי הלל בקרבי (תהילים קט, כ) שאין לו יצר הרע. הלב הוא משכן היצר הרע, הוא המקום של החשק, של רציית הרע. אצל הצדיק – לבו הלל בקרבו – המקום הזה הוא ריק, אין בו יצר הרע. נקודה זו היא מהותו של הצדיק, שלא רק נוהג כצדיק (שהרי גם הבינוני נוהג כצדיק) אלא שהוא צדיק בעצם, שאין בו יצר הרע כלל. ההבדל בין צדיק ובינוני הוא לא במעשיהם, לא בדיבוריהם וגם לא במחשבותיהם. כפי שיאמר, זה שחוטא במחשבה – הוא רשע גמור, זה שחושב מחשבות של איסור מטמא את הנפש, וזה אולי יותר גרוע מאשר לחטוא במעשה. הבינוני אינו חוטא גם במחשבה, אולם לבינוני יש יצר הרע. הוא לא נותן לו להתגלות אבל הוא קיים בו והוא מרגיש אותו. הצדיק לעומתו – "לבו הלל בקרבו" – אין לו יצר הרע כלל.

אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו, שאין לו יצר הרע כלל, אף שזכויותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל. ולכן אמרו רז"ל במדרש (יומא לח, ב): ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמו שכתוב: וצדיק יסוד עולם (משלי י, כה). הצדיקים הם אלה שמחזיקים את העולם, שבזכותם ממשיך העולם להתקיים, אך כיון שאין הם מרובים פיזר אותם הקב"ה בכל הדורות כדי שיהיה קיום לעולם בכל דור ודור.

הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה [ובע"ה שער נ' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות וכדכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות נפש אחת מצד

ברם, הספר בעיקרו אינו עוסק בצדיקים, אלא בבינונים. הוא מדבר על הצדיק – רק כדי להשלים את התמונה – כי הנושא אינו פרקטי. הוא מדבר על רשעים מעט מאד – כי הוא סבור שכל אחד מכיר אותם. הוא מדבר על הבינוני בעיקר כי הבינוני הוא החידוש של הספר. כאמור, כישלונם של הרבה מספרי המוסר היה ביצירת אידיאל אנושי שבמעט אינו ניתן להגשמה והחידוש של הספר הזה הוא ביצירת אידיאל חדש – של הבינוני.

עד כאן היתה זו מעין הקדמה, הצבת המושגים של צדיק, רשע ובינוני מן המקורות ומן העיון הראשוני בהם. מכאן מתחיל בעצם הבניין התאורטי המסודר של הספר. מה הן שלש הדרגות של צדיק, רשע ובינוני, כיצד הן נוצרות ואיך פועל האדם במסגרת ההגדרות הללו. אך ביאור הענין על פי מה שכתב הר"י חיים ויטל ז"ל בשער הקדושה (חלק א' שער ב') [ובע"ה חיים שער נ' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות. הבסיס לכל מה שיאמר בהמשך הוא, שלכל אדם מישראל יש שתי נשמות. עצם המציאות של שתי נשמות בתוך האדם אינה תלויה במהות האדם: גדול או קטן, צדיק או רשע. יש הבדל בגילוי של הנשמות, איזו מהן מתגלה, באיזה אופן ובאיזו דרגה בתוך מציאות האדם ובתוך התודעה שלו. אך בעיקרו של דבר שתי נשמות אלו קשורות יחד והן מהותיות לכל אדם מישראל, יהא אשר יהא.

דכתיב: "ונשמות אני עשיתי" (ישעיה נז, טז). "נשמות" ברבים?
שהן שתי נפשות. קודם אמר המחבר שלכל איש ישראל יש שתי נשמות, וכאן הוא כביכול מתקן ואומר, שאותן שתי נשמות הן בעצם שתי נפשות. המושגים של נפש ונשמה אינם מושגים זהים. אמנם בלשון

7. לכאורה אפשר היה להוכיח זאת גם מדברי התורה: "וייצר ה' אלקים את האדם וגו'" (בראשית ב, ו), שאמרו חז"ל (ברכות סא, א) מהו שכתוב "וייצר", בשני יו"ד – שני יצרים, יצר טוב ויצר רע. אלא כפי שביאר בתו"א סג"ב יצר טוב נקרא רק המידות של הנפש האלוקית ויצר הרע המידות של הנפש הבהמית, וכאן חידש המחבר שיש נפש בהמית מצד קליפת נגה שכלולה מעשר ספירות וכן נפש אלוקית שהיא קומה שלימה כלולה מעשר ספירות (וראה גם לקו"ת דברים לז, ד). ומכל מקום יכול היה להוכיח גם מהפסוק בירמיהו (לא, כו): "וזרעתי את בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה" (מקיצורים והערות לתניא). ובביאור הרש"ג אומר שהראיה בעצם אינה מהפסוק והיא בדרך אסמכתא בלבד.

הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות

המקרא השימוש במונחים של נפש, רוח ונשמה אינו עקבי. פעמים שיש להם משמעות זהה וכללית ופעמים משמעויות מוגדרות ונבדלות. אולם בספרי הקבלה יש לכל אחד מהם משמעות מדויקת ונבדלת לעצמה. למונח נפש יש משמעות גם פרטית וגם כללית. נפש במשמעות הכללית היא ההוויה הרוחנית שמחיייה את האדם (ולא רק האדם אלא כל נברא ואפילו דומם ממש, כאמור בשער היחוד והאמונה פ"א בשם האריז"ל). נפש וגוף היא החלוקה הראשונית של כל הוויה פיסית: הגוף הוא החלק החומרי שלה והנפש היא החלק הרוחני, הנפש היא כוח החיים לעומת הגוף שהוא מושא החיים. ולכן אף שלכל נברא חומרי יש רק גוף אחד – הנפש יכולה להיות בדרגות שונות ובאופנים שונים. בין דרגות הנפש (במובן כללי זה) של אדם – נפש רוח נשמה חיה יחידה, יש גם נפש במשמעות הפרטית. ה"נפש" היא דרגת הנפש הקרובה יותר אל הגוף, זו שמחיייה אותו באופן ישיר. כוח החיים עצמו אינו חומרי, וכדי ליצור את המגע עם העולם החומרי ולפעול בו הוא צריך לעבור דרך אמצעי כלשהו שיקשר ביניהם. אותו חלק שבנפש המתחבר אל החומר הוא הנקרא בפרטות "נפש". כל אחת מדרגות אלו נקראת נפש כי היא אופן של נפש, של כוח חיים רוחני המחיייה את הגוף. וצריך להבחין בין נפש בשימוש הכללי ובין נפש במשמעות הפרטית המדויקת שלה. (מונח שיש לו משמעות רחבה הכוללת פרטים שונים וגם משמעות פרטית באותו כלל מצוי בתחומים שונים. לדוגמה: כאשר אומרים שמברכים על נטילת לולב הכוונה לכל ארבעת המינים, ויחד עם זאת לולב הוא במובן המדויק גם פרט אחד מארבעת המינים).

לפי זה, לומר שלכל איש ישראל יש "שתי נשמות" הוא ביטוי לא מדויק.⁸ ולכן הוא מוסיף "שהן שתי נפשות" לומר שאין הכוונה למדריגת נשמה שבנרנח"י (נפש רוח נשמה חיה יחידה), אלא לעצם הנפש במשמעות הכוללת, של כוח רוחני המחיייה את הגוף.⁹

נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא. יש באדם שתי נפשות והנפש האחת היא מצד הקליפה וסטרא אחרא. קליפה וסטרא אחרא הם נושאים שאין עוסקים בביאורם יתר על המידה, וזאת משני טעמים:

8. ונובע מלשון הכתוב: "ונשמות אני עשיתי" ושבעים פנים למקרא (רש"ג). ויש לזה אף משמעות מדויקת, שלמעלה בבחינת "אני עשיתי" – נשמות, ובירידתן למטה להתלבש בגוף – נפשות (כ"ק אדמו"ר זי"ע).

9. ופשוט כיון שמדריגת נשמה אינה מוכרחת בכל אדם "אחד צדיק ואחד רשע" אלא רק מדריגת נפש. כ"ק אדמו"ר זי"ע.

טעם אחד הוא שאת הצד הזה בין כה וכה כולם מכירים ואין צורך לתאר אותו. טעם שני הוא, שככלל אין תועלת רבה יוצאת מעיסוק בנושאים אלה. יתר על כן העיסוק ברע בכל אופן שיהיה, גם כדי לתקן אותו, מושך לכוון הרע, הוא יוצר היכרות ומגע שמשפיע בכל הכיוונים. מכל מקום, באופן כולל מאד ומבלי להתייחס לפרטים, ניתן לומר שהעולם מחולק לשני צדדים: "סטרא דקדושה" (צד הקדושה) ו"סטרא אחרא" (הצד האחר). צד הקדושה הוא הצד ששייך לקב"ה, של כל מי שמכיר בו ומקבל את מרותו. סטרא אחרא, הוא במובן מילולי הצד האחר, זה שאין לו אפילו שם בפני עצמו, אלא רק ה"אחר", כלומר שאינו צד הקדושה. במובן זה, התפיסה היא שאין דבר שהוא נייטרלי, בין קדושה ולא קדושה. כל דבר, או שהוא קדושה או שהוא לא קדושה, ואם הוא אינו קדושה – הוא סטרא אחרא. אדם הדבק בה' – הוא בצד הקדושה, ואם אינו דבק בה' – הוא סר ממנו והוא בצד האחר. אי אפשר להיות נייטרלי. או שאדם קשור אליו ואז הוא איתו, בצד שלו, או שהוא בצד האחר. מי שהוא אינו בעד הוא ממילא נגד.

גישה זו קשורה גם לתפיסתו של המחבר את הבינוני. כפי שנאמר, בין צדיק ורשע אין אמצע. מי שאינו צדיק, שאינו שייך לצד הקדושה, הוא ממילא שייך לסטרא אחרא, הוא ממילא רשע. בין צדיק ורשע במובן של "צדיק ורשע לא קאמר", של מה שעושה האדם בעצמו, במצוות ובעבירות – אין בינוני. הבינוני של התניא הוא במובן זה לא במה שעושה האדם אלא במה שעושה הקב"ה, והאדם הוא שמסיט אותו לצד הקדושה או לצד האחר, לסטרא אחרא.

אמנם תפיסת ההלכה היא אחרת. המבנה ההלכתי הוא מבנה משולש: ההלכה מכירה בדבר שהוא מצווה, בדבר שהוא איסור ובדבר שהוא רשות. בהלכה יש תחום שלם של דברים שהם לא מצווה וגם לא עבירה, שהם אינדיפרנטיים מבחינתה. תחום זה, תחום הרשות בהלכה, שייך בתפיסה הקבלית, ביסודו של דבר לתחום הסטרא אחרא. שכן למרות שאין דבר באמצע, בין קדושה ללא קדושה, בין קדושה לטומאה, יש חלוקה מהותית בתוך תחום הטומאה עצמה. יש טומאה שיש לה תיקון ויש טומאה שאין לה תיקון. הקליפה שאין לה תיקון, שאי אפשר לשחרר אותה ולהעלותה לקדושה – שייכת לתחום האסור בהלכה. הקליפה שיש לה תיקון, שאפשר להעלותה לקדושה היא בתפיסה ההלכתית – תחום הרשות, התחום ששייך לסטרא אחרא אבל אפשר וצריך להעבירו לתחום הקדושה.

מובן נוסף שיש לביטוי "סטרא אחרא" הוא של צד אחורי, במובן של פנים ואחור. מובן זה קשור לכינוי הנוסף שיש כאן כלפי הרע –

הגוף וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא וממנה באות כל המדות

ה"קליפה". קליפה אינה רק כינוי אלא משל ליחס בין טוב ורע. הפרי מוקף בקליפה, הפרי הוא הטוב והרצוי והקליפה המקיפה אותו תפקידה רק להגן עליו. הקליפה עצמה בלתי אכילה, ובשלב מסוים, כאשר הפרי מגיע לבשלות, הקליפה היא מכשול, ותכליתה אז – שישברו אותה, שהיא לא תהיה. "קליפה" ו"סטרא אחרא" אינם רק שני שמות לדבר אחד. סטרא אחרא היא הגדרה של צד בעולם. יש צד אחד השייך לקב"ה, שמכיר אותו ומקבל את מרותו והצד האחר שאינו מכיר בזה. הקליפה אינה רק הגדרה של צדדים, אלא של היחסים ביניהם. במקום מבנה החותך בקו את המציאות כולה לשני חלקים, יש כאן מבנה קונצנטרי. הקדושה היא בפנים והקליפה היא הסובבת מבחוץ. והיחס הוא, שכאשר בוקעים את הקליפה – מגיעים אל הקדושה. מה שאין כן כאשר מדברים על צד הקדושה וצד הטומאה, על חיוב ושלילה, על אור וחסך, אי אפשר להגיע אל האור על ידי שוברים חשך, השלילה אינה יוצרת את החיוב. כאשר מדברים על פרי וקליפה, אם שוברים את הקליפה ניתן למצוא תחתיה את הפרי. ולכן, כפי שיאמר בהמשך (פכ"ט ובאגה"ת פ"ז), יש צורך לשבור את הקליפה וסטרא אחרא, לבטש אותה ולהכניעה עד עפר, עד שיראה מתוכה האור שבפנים.

והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב: "כי נפש הבשר בדם היא" (ויקרא יז, א). נפש זו היא הנפש החיונית, הטבעית. היא נפש החיים הנותנת את החיים לאדם בכל היקף הוויתו הטבעית, הרוחנית והגשמית. זוהי "נפש הבשר", נפש החיים הטבעיים המקיימת את האדם כחלק מהמערכת הביולוגית הכללית.

הנפש מתקשרת עם הגוף באופן שהיא "מתלבשת בדם האדם". התלבשות היא מונח שאינו רק גשמי, אך הוא צריך להיות מובן כמו הלבוש הגשמי, כמושג הכולל בתוכו גילוי וכיסוי כאחד. הלבוש מכסה ומסתיר את האדם עצמו, אך הלבוש הוא זה שמגלה את האדם החוצה, כלפי האחרים. יחס של התלבשות, לא גשמי, הוא למשל היחס בין הדיבור והמחשבה. המחשבה מתלבשת בדיבור, כלומר הדיבור מגלה את המחשבה אך גם מסתיר אותה, כי השומע מתייחס אל הדיבור בלבד. בצד מסוים זהו גם היחס בין אור וכלי, בין הכלי והתוכן שבו. הכלי הוא המדיום שבו האור מתגלה ופועל, ויחד עם זאת הכלי מסתיר את האור עצמו. וזהו גם היחס של הנפש המתלבשת בדם האדם. היא מסתרת בתוכו ומתגלה בו, היא משפיעה דרכו את כוח החיים הרוחני

רעות מארבע יסודות רעים שבה דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה. ותאות התענוגים מיסוד המים כי המים

ומסתתרת בגוף החומרי. הדם הוא איפוא המדיום להתגלותה של הנפש הבהמית, של נפש החיים שהיא הכוח הרוחני המחייה את הגוף הגשמי.

וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה. כל
המידות הרעות הקיימות באדם נובעות מהנפש החיונית, בהתאם לארבע היסודות המרכיבים אותה. החלוקה לארבע יסודות (אש, מים, רוח, עפר) היא החלוקה הכוללת של העולם הפיסי (גשמי) שהיתה מקובלת בעולם העתיק, ובמידה מסוימת גם במחשבה היהודית. כבר אמרו¹⁰ שאין הכוונה ליסודות כמו היסודות הכימיים שאי אפשר לחלקם, אלא לארבע היסודות, החלקים, שכל דבר מרכיב מהם. המפרשים הקדמונים מסבירים שהכוונה היא לתכונת החומר: קר, לח, חם ויבש. וביחס למושגים המקובלים בזמננו אפשר להקביל את החלוקה הזו למצבי הצבירה של החומר: המוצק, הנוזל והגז, והאנרגיה, ומובן שכאן הכוונה להקבלה של הדברים בתחום הנפש.

כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה. המידות כעס וגאווה קשורות זו בזו בקשר פנימי, האחת מולידה את השניה, אולם כאן מדבר המחבר בצד המבני שלהן. כמו האש המתנשאת תמיד למעלה כך הכעס והגאווה הן מידות של התנשאות האני והדגשת יישותו. הגאווה היא התעצמות האני, והכעס היא ההתנגדות לכל מה שמפריע לאני להיות "אני ואפסי עוד". כמו האש העולה ומתנשאת מאליה כך המידות של כעס וגאווה הן מידות שיש בהן גידול ספונטאני. מידות אחרות, ככל שמרבים להתעסק בהן העניין בהן הולך ומתפוגג עם הזמן. לעומת זאת, כעס וגאווה, ככל שעוסקים בהן יותר הן גדלות. הן צומחות מעצמן מתוך ההתעסקות בהן. משום כך משתמשים בעברית בשתייהן בבניין התפעל: אדם מתגאה ואדם מתרגז. הפעולה של גאווה חוזרת אל הפועל אותה, אדם מתגאה והגאווה חוזרת אליו והוא מתגאה עוד יותר. אדם כועס והוא עוסק בזה והוא מתכעס עוד יותר. הפעולות הולכות וחוזרות בתוך עצמן, מלבות את עצמן ומשתלבות כאש הזו שעולה ומתלקחת ומגביהה עצמה למעלה.

ותאות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג.
תאוות התענוגים אינה תאוה סתם, שהרי כל תאוה היא הרצון

10. ראה אגרות קדש כ"ק אדמור"ר זי"ע חלק יט עמ' רלט.

מצמיחים כל מיני תענוג. והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח. ועצלות ועצבות מיסוד העפר. וגם מדות

והשאיפה לדבר מה, ויש גם תאווה של גאוה ותאווה של כעס. תאוות התענוגים היא התשוקה לדברים שמתענגים מהם, לאותם דברים שהם מיסוד המים, שהם יסוד החיים, יסוד הפריה, יסוד העונג שבנפש. המים מרמזים לכוחות החסד והאהבה ש"בזה לעומת זה", בבחינת הרע, הם מגיעים לתאוות רעות, לאהבה רעה ותשוקות אל העונג כשלעצמו בכל אופן שהוא מופיע בו.

והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח. מידות אלה הן דברי הבאי, דברי רוח. אין הן מידות שיש בהן ממשות, לא בבחינת התעצמות האני ולא בבחינת העונג. ליצנות והוללות והתפארות הם סוג של הפקרות, שאדם עושה דברים בלי אחריות. אין כאן תשוקה לגדולה או לתענוג אלא תשוקה של סתם, תשוקה של רוח. כמו שאומרים על דבר שהוא מלא ברוח, שהוא נראה מלא, שהוא נראה עושה, אבל בעצם הוא מלא בלא כלום ועושה רק רוח. (המחבר מחלק כאן, שהתפארות אינה שייכת לגאוה. התפארות שייכת ליסוד הרוח וגאוה באה מיסוד האש. וכפי שרואים, יש אנשים שהם בעלי גאוה אבל אינם מתפארים, ולהיפך יש אנשים שמתפארים והם אינם בעלי גאוה. אלה שתי מידות שונות ואינן שייכות בהכרח לסוג אחד של אדם).

ועצלות ועצבות מיסוד העפר. העפר הוא היסוד הנמוך היורד למטה, וממנו נובעות העצלות והעצבות המושכות את הנפש כלפי מטה, לחוסר עשייה. אם מתוך עצלות פשוטה ואם מתוך עצלות שמלווה אותה מרה שחורה. העצלות היא תחושה של כבודות, של חוסר יכולת האדם להזיז את עצמו למה שהוא צריך ולמה שהוא חפץ. העצבות פועלת לשתק את רצון העשייה והיצירה, ואף היא מורידה את האדם אל כבודות ושיתוק היכולת לפעול ולהגיב אל דברים.

חלוקת המידות הרעות לפי ארבעת היסודות לא באה לומר שאדם אחד אינו יכול להכיל את כולן יחד, זה בהחלט יתכן. חלוקה זו דומה לחלוקות שבתחום ההלכה, של אבות (כמו אבות מלאכה או אבות נזיקין) של מסגרות בסיס שונות שכל אחת היא בניין בפני עצמו. ה"תולדות" הבאות מיסוד אחד הן בשרשן מידה אחת והן מצטרפות זו עם זו למידה אחת. המידות שהן "תולדות" של "אבות" שונים יכולות אמנם להצטרף באדם אחד, אבל הן אינן מצטרפות במידה אחת. לעולם הן שתי מידות שונות, אף שהן יכולות לשכון באדם אחד.

צד נוסף ומשמעותי בתפיסת המידות הרעות היא שהן באות מארבע יסודות שבנפש, אבל הן אינן זהות להם. בדתות שונות ובתפיסות עולם מסוימות יש נטייה לזיהוי המידות (הטובות והרעות) עם תכונות נפש מסוימות. לשם דוגמה: יש הנחה רווחת, שלהיות קצת עצוב היא מידה טובה ושעליזות נחשבת לפגם. זו הנחה שהחטא הולך עם שמחה ועליזות ולא עם עצבות וכובד הראש. יש לעומת זאת תפיסה הפוכה, שהמידה הטובה היא תמיד זו שמביאה לפעולה. ששמחה ועליזות הן מידות טובות בעצם ושאפילו כעס וגאווה אינם דווקא אלמנטים שליליים. ברור מכל מקום, שחלוקה בין מידות טובות ורעות אינה יכולה להיות תלויה בהגדרה של דברים מסוימים שהם רעים או טובים. אותן מידות יכולות להיות טובות בתוך הקשר מסוים ורעות בתוך הקשר אחר. זה תלוי במקורן, בתפקידן ובדרך שבה הן פועלות. המידות הטובות והרעות אינן שני סוגים נבדלים, הן מתייחסות זו אל זו כהשתקפות של מראה, כדמויות ראי האחת של השניה. כמו שכתוב: "זה לעומת זה עשה האלקים" (קהלת ז'ד), כמו הקדושה והקליפה עצמן, גם המידות מחולקות לא במהותן ובאופיין, אלא במידה רבה בשימושן, בהתייחסותן אל דברים. משום כך אדם שהוא בעל תכונות כאלה או אחרות אינו בהכרח טוב או רע. הוא יכול להיות טוב והוא יכול להיות רע, הדבר תלוי במה שהוא עושה בכוחות שיש בנפשו ובאפשרויות העומדות לרשותו. אפילו מידת העצבות, שכל הוגי החסידות דיברו בגנותה – יש פעמים שצריך להשתמש בה. אמנם בזהירות רבה כי היא אכן מידה רעה, אך במידה ובזמן הצריך היא יכולה לשמש כמידה טובה (וראה פ"ח פכ"ז ופל"א). וכיוצא בזה, אמר אחד הצדיקים על חסיד שלו, שהוא אינו עובר עבירות רק מחמת גאווה. משום שלפי מהות נפשו אין הוא יכול לקבל שאדם כמוהו, במעלתו ובדרגתו, יוריד את עצמו לדברים שפלים ובוזיים כמו עבירות. וכיוצא בזה בתחומים אחרים, גם הרעלים הקטלניים ביותר אינם רעל בכל אופן ובכל כמות. כמה מהם (קוררה למשל), משמשים בכמויות ובאופנים מסוימים גם לרפואה.

כמו בטבע גם במידות, אין דבר שהוא כשלעצמו רע בכל מצב, אלא רק בהתייחסות מסוימת אל דברים אחרים. ולכן אין לקבוע יחס אל דברים באופן כללי, אין להחליט מראש שדברים אלה דוחים אותם ודברים אלה מקבלים אותם. כל דבר צריך לשפוט לגופו, להתבונן מה מקומו, מה עניינו, לפי האדם ולפי הסיטואציה, בהתחשבות בכל היקף המציאות – ואז אפשר לקבוע אם דבר מסוים הוא לעניין זה טוב או רע.

טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח באות

וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם. הנפש החיונית אינה בהכרח נפש של רע, הנפש החיונית היא זו שמגדירה את החלק הטבעי שבאדם, את המערכת החיונית, הרוחנית והאמוציאונאלית המחייה את האדם כאחד היצורים של הביולוגיה. כפי שנאמר, לכל נברא יש נפש. הנפש אינה כוח סתמי של חיים, אלא כוח חיים מורכב ומיוחד העושה את הדבר למה שהוא. אם אדם, אם בהמה, אם כל דבר. אלה הן התכונות הנפשיות, הרציות, ההבנות והתשוקות הגשמיות והרוחניות שעושות את האדם למה שהוא. אין כאן שאלה של טוב או רע, אלא מציאות של יצור מסוים. נפשו הבהמית של האדם היא ההגדרה של האדם בתחום הביולוגי, הוא ההגדרה שלו בפרמטרים של הבהמה. ובמובן זה, כוח המחשבה והדיבור האנושי גם הוא חלק מאותה הגדרה. גם הפילוסופיה אינה ביטוי של קדושה דווקא אלא של כוח המחשבה שהוא חלק מההגדרה הביולוגית של האדם. האדם הוא יצור גבוה ומורכב ויש לו נפש מורכבת הכוללת: תאוות שונות, ליצנות ודברים בטלים וגם מחשבה, הבנה וידיעה. כמו החלק הגופני של האדם, שהוא "הומו ספיניס" בהגדרה הזואולוגית, כך גם נפשו החיונית אינה קשורה כלל לכל מה שיכול להיות באדם מעבר לזה.

ב"ביולוגיה" שלהן, נפשות ישראל הם מין לעצמו. יש בעלי חיים, יש מין מיוחד של בעלי חיים שהם בני האדם, ויש מין באדם שהם ישראל (וכפי שיאמר בהמשך יש גם מין מיוחד בישראל והם הצדיקים). כמו שאדם נולד אדם – ישראל נולד ישראל. השאלה באיזו מידה הוא יהיה ישראל בפועל, ביחוד ובמעלה שיש בו, היא שאלה אחרת. הדבר תלוי בחינוך, בהתפתחות והרבה מאד ברצונו. אולם דבר זה נכון גם לגבי האדם בכלל. ידוע הדבר שילדים הגדלים בין חיות לא מפתחים את תכונות האדם, אלא במידה פגומה ביותר, אם בכלל. במחקרים שנעשו ביצורים אחרים מתברר שככל שהיצורים גבוהים יותר, הם צריכים למידה רבה יותר של חינוך והכנה כדי שיפעלו בצורה המיוחדת למינם. זבוב אינו לומד, כל מה שהוא צריך הוא יודע מעצמו ולא ילמד הרבה יותר. יצורים גבוהים יותר צריכים ללמוד, ואם לא ילמדו אותם, אם יהיה איזה שינוי בדרך גידולם – הם שוב לא ינהגו כשאר בני מינם. כיון שמדובר כאן בנפשו הטבעית של האדם מישראל, הרי כחלק ממבנה נפשו יש בה גם מידות טובות. לכל בעלי החיים יש מבנה נפש מיוחד להם, יש מהם טורפים אכזריים ויש מהם בעלי רחמים, יש

ממנה כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפ' נוגה שיש בה

מהם עזים ויש מהם נכנעים. כך גם נפשו של האדם מישראל, בדרגת הוויתו הפשוטה, המינימאלית ביותר, יש בה גם מידות טובות. בטבע נפשו, בלא מאמץ מיוחד, הוא עושה דברים מסוימים, מגיב על דברים מסוימים, בלי מחשבה שניה, בלי הרהור נוסף, כמעט באופן גופני. זה שיש לאדם תאוה – לא צריך ללמד אותו, את התינוק לא צריך ללמד לכעוס – הוא יודע לבד. מידות אלו הן חלק ממבנה הנפש, חלק מדמות האדם הבסיסית. ובאדם מישראל, כמו הכעס והתאוה – יש גם מידות טובות של רחמנות וגמילות חסדים.

כמו רחמנות וגמילות חסדים. הדברים קשורים לאמור בגמרא (יבמות עט,א) ששלשה סימנים יש באומה זו: רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים. תכונות אלו הן חלק מן הדמות של ישראל, עד שהיו אומרים שמי שאין בו ממידות אלה – בידוע שאינו מזרע ישראל. אדם מישראל הוא גומל חסדים לא משום שהכניע את יצרו או שהוא אדם טוב במיוחד, אלא משום שזה חלק ממבנה נפשו. כמו שיש חולשות לאנשים, סימפטיות לדברים מסוימים, כך יש "חולשות" לאדם מישראל, שהוא ביישן רחמן וגומל חסדים (וראה בספר מלכים א' (כ, לא) שברור גם לגויים שמלכי ישראל ובכללם מלך רשע כאחאב "מלכי חסד הם"). יש אנשים שיש להם חוש מוזיקאלי והם לא טובים או רעים יותר בגלל זה. כך ישראל הם ביישנים רחמנים וגומלי חסדים. זו מהות נפשם, עם זה הם נולדו, את זה הם קיבלו בתורשה, וזה לא עושה אותם צדיקים – זה עושה אותם כפי שהם.¹¹

כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה גם כן טוב. באופן כללי מדברים על ארבע קליפות, שלש קליפות הטמאות וקליפת נגה. שמותיהן של הקליפות יוצאים כולם מפסוק אחד בתיאור המרכבה ביחזקאל (יחזקאל א, ד). שלש הקליפות הטמאות הן: "רוח סערה", "ענן גדול" ו"אש מתלקחת", ונגה לו סביב" היא הקליפה הרביעית הנקראת קליפת נגה. קליפת נגה היא התחום שבין עולם הטומאה שכולו חשך והעדר, ובין הקדושה שכל כולה אור. היא אמנם קליפה, היא חשך, אבל חשך שיש בו נגה, שיש בו זריחה של אור מעט.

11. על השאלה מדוע נמנות כאן רק שתי המידות: רחמנים וגומלי חסדים, ולא ביישנים, מעיר כ"ק אדמ"ר ז"ע שרחמנות וגמילות חסדים הן מידות שבטבע תולדותם, מה שאין כן ביישנות, שהרי ישראל הם עזים שבאומות (ביצה כה,ב) ורק מעת מתן תורה שהתיישה את כוחם נעשו ביישנים. וראה בנדרפס בליקוטי ביאורים ובמהרש"א ביבמות שם.

אמנם כפי שיבואר בהמשך, גם הקליפות הטמאות אינן בעצם נעדרות אור לחלוטין. אין דבר שלא מעורב בו טוב. המהות של טוב, של קדושה, ושל מציאות אלקית היא ביסודה אחת. ולכן בהגדרה דבר שאין בו טוב כלל הוא אפס המוחלט. דבר שקיים – בהכרח יש בו איזה דבר טוב.¹²

ההבדל המהותי שקיים, בין שלש הקליפות הטמאות וקליפת נגה, הוא ביכולת לשחרר את הטוב שבהן. כמו בתחומים אחרים, יש דברים שאפשר לשחרר מהם תכונות מסוימות ויש דברים שלא ניתן לשחרר מהם אותן תכונות. הדבר תלוי לאו דווקא בכמות היחסית שהדבר מצוי, אלא בקלות שבה ניתן לשחרר אותו. לשם דוגמה: אחד החומרים הדרושים ביותר בכל תעשייה הוא אלומיניום. אלומיניום הוא אחד היסודות הנפוצים ביותר בטבע, כמעט בכל אדמה יש אלומיניום, אלא שלהוציא אלומיניום מסתם אדמה כמעט בלתי אפשרי מבחינה פרקטית. ולכן צריך לחפש חומרים נדירים ויקרים (כמו בוקסיט) ולא משום שיש בו יותר אלומיניום, אלא משום שאת האלומיניום שבו ניתן לשחרר ולהוציא. זוהי במונח מסוים גם ההבחנה בין קליפת נגה לקליפות הטמאות. גם בהן יש טוב, אלא שלמעשה אי אפשר לחלץ אותו משם. לעומת זאת, בקליפת נגה התערובת היא גלויה יותר וניתנת להפרדה.

הנפש החיונית שבישראל באה איפוא ממקור שאינו קדושה, מקליפה. ואולם קליפה זו, קליפת נגה, יש בה גם טוב, טבועים בה אלמנטים מסוימים של טוב ובלחץ מסוים הם עשויים להתגלות. מידות אלה מתגלות בישראל לא משום שהוא בוחר בטוב ומואס ברע, אלא כפעולה שהיא כמעט אינסטינקטיבית. מה שאין כן, כפי שיאמר בהמשך, לגבי אומות העולם. לא שאין אדם מהם שיהיה גומל חסדים, רחמן וביישן, אלא שאצלו תכונות אלה הן תוצאה של חינוך וטיפוח מיוחד. כמו שיש גם בנשמות ישראל תכונות שאינן "טבעיות", שהן שייכות לעבודת ה' שהוא צריך לעבוד. כמו שמחה של מצווה, כמו ענווה ועוד, שאדם מישראל לא נולד איתן, שהן אינן שייכות לצורה הביולוגית שלו וכדי לקנות אותן הוא צריך להוסיף בחינוך, בעבודה ופעמים אף לשבור את מידותיו הטבעיות.

התכונות הטבעיות, הרעות והטובות, אינן בעלות ערך־עצמי של טוב ורע. אדם מישראל שהולך בכל אחר תאוותיו ימצא גם רחמנות

12. וראה קיצור תניא לצ"צ הנדפס בסוף ספר "דרך מצוותיך" וז"ל: שלש קליפות הטמאות אין בהן טוב כלל, רוצה לומר בעצמותן, אבל בבחינת גלות בו יש חיות אלוקית, ניצוץ מעשר ספירות וכו'. וראה בליקוטי ביאורים ע' כז, כח ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ג"כ טוב והיא מסוד עין הדעת טוב ורע: משא"כ נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות העולם עושין אינן אלא להתייהר בו:

וגמילות חסדים בין מידותיו הרעות. ובמובן מסוים, גם במידות הטבעיות של נפשות האומות יש צדדים מסוימים שהם דו־ערכיים. הם החיסרון והם גם היחוד שלהם. לכל חסרון צמודות תמיד מעלות ידועות. יחד עם גאוה יש תמיד סוג ידוע של שמירת חוש המידה. אופן מסוים של הוללות והתפארות קשור תמיד לפתיחות הלב ועוד.

"המידות הטבעיות שבטבע כל ישראל" הן איפוא חלק מהתכונות היוצרות את מסגרת היחס בין הגוף והנפש. אותה מסגרת המקיימת את כל יצורי העולם באשר הם, אולי מורכבת יותר, אולי משוכללת יותר בהכרתה, אבל לא שונה במהות.

והיא מסוד עין הדעת טוב ורע: עין הדעת טוב ורע הוא היסוד והסמל של קליפת נגה, של התערובת בין האור והחשך, הטוב והרע המשמשים בערבוביה.

מה שאין כן נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמו שכתוב בעץ חיים שער מ"ט פ"ג. מערכת הקליפה מוגדרת בכך שהיא כולה במדריגת ה"אני", שהאני הוא המרכז והציר של כל מה שנעשה מכוחה. נקודת המוצא היא תמיד: "מה יצא לי מזה?" ולכן גם הטוב שעושים מכח זה נובע ממניעים תועלתניים. אם כדי להתפאר, אם כדי לשמור על שלום העולם שה"אני" חי בו... ומכל מקום אין הוא פונה כלפי ה"אחר", אלא "כל טיבו דעבדין האומות, כל טוב שהם עושים, לגרמייהו עבדין" לעצמם הם עושים.

וכדאיתא בגמרא על פסוק וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות העולם עושין אינן אלא להתייהר בו. דברים אלה לא נועדו כדי לתאר את אומות העולם, הם משמשים רק כרקע לנושא שהוא עוסק בו כאן, שהוא הנפש החיונית, הטבעית, שבישראל. שכן, הבחירה של ישראל, היחוד של ישראל מן האומות, הוא בתחום הזה של הנפש החיונית (ולא הנפש האלקית שאין בהם כלל). מן הגזע של נפשות אומות העולם צומח הענף של הנפש הבהמית שבישראל, שיש בה מהשווה והשונה מנפשות אומות העולם. בחירת ישראל כפי שהיא

מתוארת בספר בראשית, היא כמו שעושים, בדרך משל, בירור גנטי של צמחים. מתוך עשרות אלפי הרכבות שונות מבחינים בשלשה ארבעה שתילים שיש להם תכונות מיוחדות. מסמנים אותם, עוקבים אחריהם ומרכיבים אותם שוב ושוב זה בזה עד שמגיעים אל מין אחד שמתגלות בו בבירור ולא ברמז, בטבעו ולא בשינוי טבעו – תכונות חדשות. הסיפורים בספר בראשית מספרים סיפור דומה, מתוך מיליונים של אנשים בוחר הקב"ה ענף אחד, מתוך הענף הזה הוא בוחר שוב צד מיוחד, פרט אחד, ואותו הוא מגדל בזהירות רבה עד שהוא צומח למין חדש לגמרי של אדם. המין הזה, כמו שקורה בטבע, הוא תוצאה של ברירה טבעית וגם של מוטציה, שנוצרת מתוך אלפי אפשרויות. במין הזה התפתחו תכונות מסוימות שהן טבעיות לו, שהוא אינו צריך לשבור את טבעו, להיות טוב באופן יוצא מן הכלל, כדי לעשות דברים מסוימים. שאר המינים, לא שאין בהם את היכולת לעשות מעשים כאלה בפועל, אלא שהם צריכים לזה מאמץ, מחשבה מכוונת והכנה ראויה של הנפש כדי לעשות את אותם דברים שהם טוב בשלימות.

מסופר שבזמן מאסרו נדרש אדמו"ר הזקן לענות על מספר גדול של שאלות, בקשר לחסידות ולעמדת החסידות בנושאים שונים. היו שאלות על מנהגים, היו שאלות בתורת הסוד והיתה שאלה אחת לגבי הדברים שכתב כאן על אומות העולם. כפי שמתואר בספר "בית רבי" (שהופיע ברוסיה תחת צנזורה של תקופת הצאר), על כל השאלות השיב אדמו"ר הזקן תשובות שהשביעו את רצון החוקרים. אך כאשר הגיע לשאלה זו – לא ענה דבר וחיך. וכתוב שם, שהטעם שחיך מובן למבין. ובמקום אחר מסופר שאמר להם כך: אחרי שעניתי על כל השאלות והוכחתי לכם שאני צודק, אתם רוצים שאענה גם על השאלה הזו ואוכיח לכם זאת? מוטב שישאר הדבר תלוי ועומד.