

ביאור תניא

ליקוטי אמרים • חלק ראשון

בכסלו תשע"ג יצא לאור הכרך האחרון של 'ביאור תניא'. באותה שנה, בהתוועדות י"ט כסלו, סיפר הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ) מדוע כתב את הספר. הוא סיפר: את נפשו הסוערת, את אהבתו ויראתו ודבקותו בכלות הנפש הכניס אדמו"ר הזקן בספר קטן ושלים כל כך שמסתיר את הרוח הענקית ואת האש שאינה פורצת את המילים. בביאורו רצה הרב לגלות לנו את הרוח החסידית הזו, את האש שגוברת מתוך המילים. אבל כשעשה זאת, בהצלחה, הוא לא הצליח להסתיר הפעם, כפי שניסה כל חייו, את רוחו שלו הסוערת, את אהבתו ויראתו ודבקותו.

בעיצומן של ההכנות להוצאת מהדורה מחודשת זו הסתלק מורנו
הרב עדין אבן-ישראל זצ"ל

נאמר בספר זה שחיי הצדיק ממשיכים גם בעולם הזה, באלה שקוראים בספריו, באהבתם, ביראתם ובאמונתם, שמקבלים ומוסיפים עוד ועוד.

המהדורה המשופרת הזו של 'ביאור תניא' הייתה תחת עיני הרב, והיא נועדה למלא את רצונו לפתוח את שערי ספר התניא לכל אחד ואחת. אנו מתפללים שמהדורה זו תסייע לדורות רבים של יהודים להתקרב לעולמו של ספר התניא, לצעוד בדרך החסידות ולהיות עובדי ה' באמת. תהיה מהדורה זו מוקדשת לעילוי נשמתו.

ביאור תניא

ליקוטי אמרים

חלק ראשון

הנקרא בשם ספר של בינונים

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-לב

ירושלים תשפ"א



A COMMENTARY ON THE TANYA

Likutei Amarim vol. 1

Likutei Amarim vol. 2

Sha'ar Hayiḥud VeHa'emuna & Iggeret Hateshuva

Rabbi Adin Even-Israel (Steinsaltz)

עריכת לשון ובדיקת מקורות: הרב דוד ברוקנר
עריכת תוכן וניקוד: הרב הלל מונדשיין
ייעוץ: הרב אמחיה אבן ישראל
עיצוב: אסתר באר, רינה בן-גל, תמי מגר ואליהו משגב
עיצוב כריכה: אליהו משגב
עימוד: חיה זיידבנד

© כל הזכויות שמורות לרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ), 2020

ספרי מגיד, הוצאת קורן ירושלים

ת"ד 4044 ירושלים 91040

טל': 02-6330533 פקס: 02-6330534

maggid@korenpub.com

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא
מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

ליקוטי אמרים א, מסת"ב: 0-306-526-965-978

ליקוטי אמרים ב, מסת"ב: 7-307-526-965-978

שער היחוד והאמונה ואגרת התשובה, מסת"ב: 4-308-526-965-978

סט תניא, שלשה כרכים, מסת"ב: 1-309-526-965-978

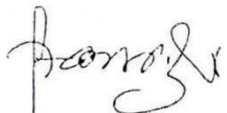
סט מהדורת חב"ד, שלשה כרכים, לא להחזרה, מסת"ב: 3-959-61329-1-978

נדפס בישראל 2020 Printed in Israel

ממכתב כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע (כ"א מנחם אב תשכ"א)
שבו הוא מעודד את המחבר לכתוב ביאור לתניא בסגנונו הייחודי.

ומובן גם כן שאין הנ"ל שולל כלל וכלל שקלא וטריא
(ושאלות ותשובות – כהמצורף למכתבו) בעניינים
המובאים בתניא, כן ביאור קצר או גם ארוך, ובסגנונו,
ערוכים בלשון בני דורנו...

בברכה לבשו"ט

A handwritten signature in black ink, appearing to be the name 'Aron' or similar, written in a cursive style.

שיעורים אלה היו בראשיתם בגדר 'תורה שבעל פה' שנאמרה במחזורי שיעורים ב'חוגי חן למשנת חב"ד' ובאופן אחר בסדרת שיעורים בספר התניא ב'קול ישראל'. שומעי השיעורים הללו הוסיפו הרבה לדברים - בשאלותיהם, בהערותיהם ואף בעצם הקשבתם. ועל כל אלה, במה שהחכימו את אומר הדברים, מובעים להם רגשי תודתי.

אבל תודה מיוחדת מגיעה לידידי ר' מאיר הנגבי, עורך הדברים הללו. במסירות רבה וביגיעה עצומה הפך דברים שנאמרו ונוסחו בעל פה לדברים הניתנים להיכתב, ויתר על כן, טרח למצוא מראי מקומות ואף השלים והוסיף הערות חשובות רבות, ועל ידי כל אלה ודאי טובה אחרית דבר מראשיתו. יישר כוחו במה שזכה ללמוד וללמד על מנת לשמור ולעשות.

עדין אבן-ישראל

תוכן העניינים

9	הקדמה למהדורה החדשה
11	מבוא
19	שער הספר
25	הסכמות
26	הסכמות
30	הקדמת המלקט
48	פרק א
66	פרק ב
84	פרק ג
100	פרק ד
118	פרק ה
128	פרק ו
140	פרק ז
162	פרק ח
174	פרק ט
194	פרק י
208	פרק יא
218	פרק יב
232	פרק יג
248	פרק יד
264	פרק טו

276	פרק טז.
294	פרק יז
304	פרק יח.
322	פרק יט.
340	פרק כ.
352	פרק כא
364	פרק כב.
376	פרק כג.
396	פרק כד.
414	פרק כה
430	פרק כו.
450	פרק כז.
466	פרק כח
478	פרק כט
502	פרק ל.
516	פרק לא
534	פרק לב.
549	הערות
567	לוח ספרים.

הקדמה למהדורה החדשה

המהדורה הראשונה של 'ביאור תניא' החלה לצאת לאור לפני למעלה משלושים שנה. מאז יצאו לאור מהדורות אחדות בשינויי עיצוב קלים אך כמעט ללא שינויי עריכה. לאחר שאזלו כל העותקים של מהדורת תשע"ג, החלטנו בשיתוף עם הוצאת 'קורן' על עריכת מהדורה חדשה, הן בעיצובה החיצוני והן ובעיקר בעריכת התכנים הפנימיים וסידורם. במהדורה זו באו לידי ביטוי לקחים שהפקנו במשך השנים מתוך הקשבה לקוראינו, היענות לרוח הזמן ורצון לפתוח את הסדרה לקוראים חדשים וללומדים מתחדשים.

שינויי עיצוב:

הספרים עוצבו במתכונת סדרת ביאורי הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) לכל חלקי התורה, סדרה היוצאת לאור בשנים האחרונות על ידי הוצאת 'קורן' בשיתוף 'מרכז שטיינזלץ'. העיצוב מרווח ומאוורר, והספרים מעט גדולים משהיו בעבר, מה שאפשר לצמצם את מספר כרכי הסדרה. הרעיון העיצובי בעיקרו הוא ארגון החומרים במפתחים של שני עמודים. הטקסט המבואר מופיע בתחילת העמוד הימני, והביאורים לו גולשים גם אל העמוד השמאלי. את הערות השוליים העברנו לסוף הספר.

נוסח ספר התניא:

על פי המסורת הנהוגה בחב"ד, ועל פי הנחיה ישירה של כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע למחבר, לא ניקדנו ולא פיסקנו את הטקסט המקורי של ספר התניא. השארנו את הטקסט כפי שהוא בראש העמוד הימני שבמפתח, כדי שהקורא יוכל לקרוא בו בראשוניותו ובעצמותו קודם לכל הפירושים ופתוח לכל הפירושים ולכל קורא. עם זאת, כדי להקל בצדדים הטכניים של עצם הגישה אל הטקסט, פתחנו את ראשי התיבות וכן קטענו את הטקסט במקומות שברור שיש בהם תחילת עניין חדש. בדרך כלל נצמדנו אל אותם מקומות שבהם חילק אדמו"ר הריי"ץ זי"ע ב'מורה שיעור' את לימוד התניא לימות השנה. בהתאמה לקיטוע בטקסט התניא יצרנו בביאור רווח של שורה ריקה. בנוסח שבמהדורה זו עודכנו התיקונים המופיעים ב'לוח התיקון' שבדפוסים הרגילים, אך לא אלה שבלוח 'הערות ותיקונים' (בדרך אפשר).

שינויי עריכה בביאור:

ניקוד ופיסוק. מה שלא עשינו בטקסט התניא בראש העמוד הימני במפתח, עשינו בציטוט דבריו שבתוך הביאור. את ה'דיבור המתחיל' בביאור, הכולל את כל דברי התניא, ניקדנו ופיסקנו במהדורה זו, כמובן על פי ביאורנו.

הרחבות. החידוש המשמעותי ביותר במהדורה זו הוא ה'הרחבות'. ביקשנו להפריד בין הביאור השוטף לתניא ובין הקטעים של הרחבה והעמקה שהיו כלולים בו. במהדורה זו

הקדמה למהדורה החדשה ♦ ליקוטי אמרים

הוצאנו את הקטעים האלה מתוך הביאור, נתנו להם כותרות משל עצמם והצבנו אותם בעיצוב שונה בתחתית הדף. ה'הרחבות', כפי שקראנו להן, כוללות הסבר של מושגים בחסידות, הרחבה לתחומים אחרים, משלים וסיפורים וכיוצא בזה. מי שאינו מתעניין בהן יכול לדלג עליהן ומי שמעוניין בנושא מסוים יכול לבחור בו לפי הכותרות. בכך הביאור עצמו הפך לממוקד יותר.

הקדמות וסיכומים. לכל ספר (מחמשת חלקי התניא) וכן לכל פרק בנפרד הוספנו דברי הקדמה וסיכום.

תרשימי זרימת הנושאים. בדף השער של כל פרק הכנסנו תרשים המראה את זרימת התוכן של ספר התניא מפרק לפרק. העמודה הימנית ביותר בתרשים מגדירה חטיבות של פרקים העוסקות בנושא מסוים, והעמודה השמאלית מתמצתת במשפט אחד את תוכנו של כל פרק בנפרד. תרשים זה מאפשר הבנה של השתלשלות התכנים זה מזה ומפרק לפרק. כל תרשים כזה כולל חמישה פרקים: הפרק הנוכחי, שני פרקים הקודמים לו ושני פרקים הבאים אחריו.

מפתחות:

הוספנו לספר מפתח עניינים לנושאים המופיעים בספר התניא. המפתח הוא ביסודו המפתח שערך כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע לספר התניא בתוספת ערכים מתוך הביאור, שבהם נושא או מושג מסוים מבוררים באופן מרוכז ומקיף. כמו כן הוספנו את לוח ספרי המקור הנזכרים בציון המהדורות שבהן השתמשנו.

כמה מכללי הכתיבה שהנחו אותנו במהדורה זו:

- א. הכתיב מתאים על פי רוב לכללים המעודכנים של הכתיב המלא חסר הניקוד, כפי שנקבעו על ידי האקדמיה ללשון העברית.
- ב. ב'דיבורי המתחיל' שבביאור – פסוקים וקטעי תפילה סומנו בתוך מירכאות. שאר הציטוטים לא סומנו.
- ג. בביאור עצמו השתדלנו להבדיל בין ציטוט (בתוך מירכאות כפולות) לבין ביטויים ומושגים (בתוך מירכאות יחידות).
- ד. בציטוט פסוקים בתוך הביאור – השתדלנו לדייק בצורתם במקרא, בתוספת ניקוד עזר בעת הצורך. בהשלמת פסוקים (וכן קטעים מן התפילה) בתוך 'דיבור המתחיל' הובא ניקוד מלא.
- ה. בהבאת הערות הרבי זי"ע בהערות הסיום – השתדלנו להביאן כצורתן המקורית מתוך המקורות שמהם העתקנום ('ליקוטי ביאורים', 'שיעורים בספר התניא', ליקוטי שיחות ועוד) מבלי לשנות ולערוך בהן, מלבד פתיחת ראשי תיבות וכדומה.

כסלו תשפ"א, העורכים

מבוא

מחברו של ספר התניא, ר' שניאור זלמן מליאדי, הנקרא 'אדמו"ר הזקן' בפי חסידי חב"ד, נולד לאביו ר' ברוך (המתייחס למשפחת המהר"ל מפראג) ב"ח באלול תק"ה (1745), בעיירה ליוזנא שברוסיה הלבנה. כבר משחר ילדותו נודע כבעל כישרונות גאוניים. שנים אחדות לאחר נישואיו (בשנת תק"כ) החליט שעליו לקבל תורה באחד ממרכזי התורה הגדולים. זמן מה התלבט אם ללכת לוילנה, מקומו של הגר"א, או למזריטש, אל המגיד הגדול ר' דב בער, ממלא מקומו של הבעש"ט, וכיוון שסבר שללמוד הוא יודע מעט, אבל להתפלל כלל לא – החליט בשנת תקכ"ד ללכת למזריטש. על אף גילו הצעיר, נמנה עד מהרה עם חבורת התלמידים הפנימית של המגיד. המגיד העריך מאוד את כישרונותיו ואת גדולתו בתורה, ומשום כך הטיל עליו (בשנת תק"ל) את התפקיד של חיבור 'שולחן ערוך' חדש ומעודכן. אדמו"ר הזקן עבד על יצירה זו במשך שנים רבות, ולחלקים ממנה אף הכין שתי מהדורות. ואולם למרבה הצער, אבד רובו של הספר בשַׁרְפָה, ורק חלק ממנו (רובו של חלק אורח חיים ומעט משאר החלקים) יצא לאור לאחר מותו. הספר, הידוע בשם 'שולחן ערוך הרב', הוא הישג הלכתי כביר של עיבוד ותמצות ההלכה עד ימיו. בספר בולטים סגנונו העברי המעולה וכושרו לבאר דברים בקיצור ובבהירות רבה, בעמקות וללא סיבוכים. בשיטתו ההלכתית הוא קרוב בתחומים רבים לשיטת הגר"א, ולולא היה הספר כרוך במחלוקת על החסידות, היה בוודאי זוכה למעמד מרכזי יותר. ואולם, גם כך זכה למעמד מכובד אצל פוסקי ההלכה בכל החוגים, והוא משמש מקור הלכתי יסודי לחסידים בכלל ולחסידי חב"ד פרט.

בשנת תקכ"ז התמנה אדמו"ר הזקן למגיד בעירו ליוזנא, ומשנת תקל"ב החלו להתאסף סביבו צעירים רבי כשרון שאת לימודיהם ניהל במסגרת של 'חדרים' (חדר א' וחדר ב', לפי דרגתם). לפי מסורת חב"ד יש לראות בשנים אלו את התחלת התגבשות שיטתו המיוחדת בחסידות.

בשנת תקל"ד יצאו הוא ורבו-חברו, ר' מנחם מענדל מוויטבסק, כמשלחת חסידית לוילנה, במטרה לפגוש את הגאון ולהגיע עימו להבנה, אולם הגאון סירב לקבלם.

לאחר הסתלקות המגיד הגדול ממזריטש בשנת תקל"ד, קיבלו החסידים את הנהגתו המרכזית של ר' מנחם מענדל מוויטבסק. אך בשנת תקל"ז, בלחץ הרדיפות והחרמות שכוונו בעיקר נגד חסידי רוסיה הלבנה, עלה ר' מנחם מענדל בראש קבוצה גדולה של חסידים לארץ ישראל. אדמו"ר הזקן, שתחילה נלווה אף הוא עמם, שוכנע לשוב ולהישאר במקומו, ונמנה, יחד עם ר' ישראל מפולוצק ור' יששכר דב מליובאוויטש, לראשות החסידים ברוסיה הלבנה. בשנת תקמ"ח מינה אותו ר' מנחם מענדל מוויטבסק במכתב

מארץ ישראל למנהיגם היחיד של החסידים באזור זה. אמנם, היה זה רק אישור לעובדה קיימת, שכן בעקבות פעילותו החינוכית רבת ההיקף, בכתב ובעל פה, והופעתו והצלחתו בכמה ויכוחים מרשימים (מהם מפורסם הוויכוח במינסק בשנת תקמ"ג), לא זו בלבד שאדמו"ר הזקן נעשה למנהיג החסידי החשוב ביותר ברוסיה הלבנה, אלא אף הגיע עם חסידיו ותומכיו לכדי גיבוש שיטה ייחודית בחסידות – שיטת חב"ד (חכמה, בינה, דעת).

השפעתו של אדמו"ר הזקן הלכה וגברה. כתבי החסידות שלו, שהופצו באמצעות העתקות, התפשטו בכל מקום, וכתביו הנדפסים, שהופצו תחילה בעילום שם המחבר, הוסיפו הרבה להפצת השיטה, כשם שפעלו להבלטת חשיבות מחברם. ואם ב'הלכות תלמוד תורה' (נדפס בשנת תקנ"ד) הראה את כוחו בנגלה, הרי עם הדפסת ספר ה'תניא' (בשנת תקנ"ז), יצר ספר יסוד בהיר ושיטתי של תורת החסידות.

השפעתו של אדמו"ר הזקן התפשטה לא רק ברוסיה הלבנה, אלא במידה גוברת והולכת בליטא ואף בוילנה עצמה שם הגיעו הדברים לכך שכמה מראשי הקהילה נמנו עם חסידיו. הדבר עורר זעם גובר בין המתנגדים, וכיוון שהחרמות הוכחו כבלתי יעילים, נקטו המתנגדים בנשק האחרון שעמד לרשותם – המלשינות. מי שהיה רבה של פינסק הגיש קובלנה רשמית לשלטונות הרוסיים, ובה האשיים כמה מראשי החסידות, ובעיקר את אדמו"ר הזקן, בהאשמות שונות: בשיגור כספים לשולטן התורכי (האופן שבו הוא הסביר את איסוף 'מעות ארץ ישראל'), וביצירת כת דתית חדשה, דבר שהיה באיסור חמור לפי החוק הרוסי באותם ימים. בשנת תקנ"ט, בעקבות המלשינות, נאסר אדמו"ר הזקן והובא כפושע פלילי לפטרבורג. לאחר משפט חשאי שעוטר בסיפורים רבים, אך פרטיו נודעו רק בשנים האחרונות,¹ זוכה לחלוטין ושחרר ממאסרו בי"ט כסלו באותה שנה. יום זה סימל את ניצחונה הפומבי של החסידות על מתנגדיה, ונקבע עוד בחייו של אדמו"ר הזקן כ'חג הגאולה'. יום זה הוא מבחינה היסטורית פריצת הדרך לחסידות, שמאז ואילך גברה והתפשטה במידה עצומה והקיפה עוד אלפי רבבות מישראל. ליום זה נקשרה גם משמעות פנימית, לפיה יסודה הפנימי של המחלוקת היה המידה שבה ראוי ומותר לגלות ולפרסם את שיטת החסידות בקרב כל ישראל – האם מוכשר הדור לקבל את הגילויים הללו? האם יהיה זה מכשיר לעלייה והתרוםמות, או שמא יביא נזק יותר מאשר תועלת? המשפט של המלכות הרוסית היה במהותו הפנימית המשפט העליון של החסידות, ופסק הדין שבו יצא אדמו"ר הזקן זכאי היה רק הד לפסק הדין העליון. מלכותא דארעא רק ביטאה בגשמיות את פסק הדין שבו הוצדקה החסידות בבית הדין של מעלה, ולפיכך נחוג יום זה כ'ראש השנה לחסידות' בין חסידי חב"ד עד היום. תאריך זה מציין גם תקופה חדשה של יצירה חסידית בחיי אדמו"ר הזקן. התקופה שלפני המאסר היא התקופה הנקראת במסורת החסידות 'לפני פטרבורג', והתקופה שלאחריו היא 'אחרי פטרבורג'. מקובל כי 'לפני פטרבורג' לא אמר אדמו"ר הזקן את דברי החסידות בצורה רחבה ומפורשת, ועדיין השאיר דברים רבים בצורת רמזים בלבד. ואילו 'אחרי פטרבורג', כאשר הרגיש אדמו"ר הזקן כי אין עוד קטרוג על תורת החסידות

וכי הגיעה העת להרחיבה ולהפיצה ברבים, הפך המעיין לנהר הגדול של חסידות חב"ד. בעקבות הלשנות נוספות הוזמן אדמו"ר הזקן שוב לחקירה בפטרבורג (בשנת תקס"א), ולאחר מאסר ממושך, אף כי בתנאים נוחים בהרבה, שוחרר סופית על פי צו של הקיסר החדש, אלכסנדר הראשון. בשובו מהמאסר עבר לעיירה ליאדי, ועל שמה נקרא אדמו"ר הזקן עד היום 'הרב מליאדי'.

לאחר שהתגבר אדמו"ר הזקן במידה רבה על מתנגדיו מבחוץ, פרצה מחלוקת פנים-חסידית חריפה שכוונה בעיקר נגד האלמנט האינטלקטואלי של שיטת חב"ד. המחלוקת, שהיו מעורבים בה גם אלמנטים אישיים, הונהגה על ידי ר' אברהם מקאליסק (תלמידו של ר' מנחם מענדל מוויטבסק), ומאוחר יותר הצטרף למחלוקת גם ר' ברוך ממז'יבוז', נכד הבעש"ט. מחלוקת זו גרמה לאדמו"ר הזקן עגמת נפש רבה, אך לא ערערה את מעמדו, ואף הבליטה ביתר-שאת את ייחודו ואת ייחודה של שיטתו.

כאשר פלש נפוליאון לרוסיה היה אדמו"ר הזקן בין המתנגדים החריפים לכיבוש הצרפתי. הוא חשש שתחת שלטון צרפתי ומתן אמנציפציה ליהודים תגבר ההתבוללות, ולכן תמך ברוסיה ככל יכולתו. עם התקדמות הצבא הצרפתי, נאלץ לברוח בעקבות הצבא הרוסי הנסוג אל פנים הארץ. בדרכו זו חלה, וביום כ"ד טבת תקע"ג בכפר הנידח פיענא נפטר אדמו"ר הזקן, ונקבר בעיירה האדיץ' הסמוכה.²

אדמו"ר הזקן היה מגדולי אישי היהדות בתקופתו – גדול בתורה, בנגלה ובנסתר, ובעל השכלה כללית רחבה, אמן השפה העברית ובעל כישרון גדול של סידור ועריכה, מנהיג מלידה ומארגן מעולה, ועם זאת מיסטיקן בעל התלהבות רבה ובעל יכולת מוזיקלית. בכל אחד מתחומי יצירתו חיבר ספרים בעלי ערך רב, שהיו הבסיס העיקרי לשיטת חב"ד לדורותיה.

ספר התניא

ספר התניא הנקרא בפי המחבר 'לקוטי אמרים' ו'ספר של בינונים', אינו רק אחד מספרי היסוד של החסידות, אלא הוא גם אחד מספרי המוסר הגדולים שנכתבו בזמן מן הזמנים. אף על פי שהמחבר מצניע את עצמו כ'מלקט' – זהו ספר מקורי הן בתפיסתו היסודית והן בתוכן הערות האגב המרובות שבו. ואף שהמחבר מרבה להעיר שאין הספר מכוון אלא לחוג מצומצם – 'ביודעיי ומכיריי' – זהו ספר החותר לפתרון הבעיות בדרך הכוללת ביותר, שאינה מיוחדת לאדם מסוים, לזמן מסוים ואף לא לתפיסת עולם מיוחדת.

ספרי המוסר, ברובם, עוסקים בבירורן של בעיות פרטיות ובדרכים שבהן יוכל האדם להגיע להישגים ידועים בתחומים מוגדרים. בדיון מפורט שכזה יש צד של יתרון, שכן הוא מכוון לשאלות מסוימות ומבוררות ששואל האדם את עצמו, ומשום כך אף התשובות שהוא מגיע אליהן מבוררות ומוגדרות. ואולם לעומת יתרון זה, ישנו חיסרון בהגבלת הדיון לאותן בעיות מיוחדות שהספר עוסק בהן, וממילא הפתרונות אף הם

יפים לאנשים מסוימים בלבד. אדם אחר יכול לקרוא ספר כזה, להתרשם שהוא אכן יצירה גדולה ועמוקה, ויחד עם זאת, כספר מוסר, הוא לא ידבר אל לבו. תחושת הקורא תהיה שאין בו תשובה מתאימה לבעיותיו שלו, לאישיותו המיוחדת ולמצבו באותה שעה. לעומת זאת, ספר התניא בעיקרו אינו מטפל בבעיות פרטיות, אלא חותר להגיע אל שורשי הדברים, להעמיד את בעיות האדם על הבסיס היסודי ביותר ולפתור אותן בדרך הכוללת ביותר. הספר מבוסס על הכללה מעמיקה מאוד של בעיות הנפש, והוא דן במקורן הראשון – בטוב וברע בכללם ככוחות יסודיים ומהותיים שבנפש. ההדרכה שבספר התניא מכוונת את האדם לראות את אלפי הסבכים, הספקות והיצרים שבתוכו כגילויים של בעיית יסוד מהותית אחת – המאבק בין הטוב והרע שבתוך נפשו שלו.

ואכן, אף כי הספר כתוב באיפוק רב, הריהו מצייר בתנופה ואף בדרמטיות עצורה את חייו של האדם כמערך מלחמה עצום בין הטוב והרע המתחולל בו כל ימי חייו, בין הדחפים הכופים את נפשו לרדת למטה לבין השאיפה להעפיל כלפי מעלה. פרקי הספר המשתלשלים זה מזה ומשולבים זה בזה מובילים את הלומד בו להכיר את פנים הנפש, את השניות המהותית שבתוכה, את מערכי הכוחות הנלחמים, את יתרונותיהם וחולשותיהם, את דרכי המלחמה ותהפוכותיה.

בגישתו של המחבר למלחמה זו יש כעין פתח לגישה חדשה. המלחמה שבנפש האדם אינה מלחמה בין 'טוב' ל'רע' (כמעט שאין הוא משתמש בכינויים אלה, אלא אם כן הוא זקוק לשבר את האוזן על ידי הלבוש הסמנטי הרגיל), אלא מלחמה בין שני היסודות שבנפש האדם: 'הנפש הבהמית' ו'הנפש האלוקית'. הנפש האלוקית היא חלק הנפש השואף אל האלוקי בכל דרכי ביטויה, והנפש הבהמית היא חלק הנפש הקשור אל הוויות העולם הזה. ואולם, אין אלה רק חילופי שמות למושגים של 'טוב' ו'רע', 'גוף' ו'נפש', כי אם חלוקה דקה ומעודנת יותר. הנפש הבהמית מטבעה איננה רעה, ויתר על כן, מטבעה אין היא נמשכת אל התאוות הגופניות דווקא. הנפש הבהמית יכולה להתעדות, להשכיל ולהגיע להישגים גדולים בחיי הרוח – ועם כל זאת להישאר בבהמיותה. הנפש הבהמית משמעה נפשו של האדם כיצור ביולוגי, כדרגת התפתחות מסוימת במערכת הזואולוגית. ברור שגם בתחום זה האדם הוא עליון, וביכולתו להגיע להישגים גדולים בתחומי המחשבה והרגש, ועם זאת – הוא נשאר בתחומם של בעלי החיים. לעומת זאת, בשאיפתה אל האלוקי, הנפש האלוקית היא זו שיוצרת את דמות האדם. טבעה של הנפש האלוקית שהיא נכספת להתחבר ולהתבטל באלוקות, ורק בשאיפה זו, במאמץ המתמיד של הנפש האלוקית לבטל את עצמה ואת צרכיה ולהגיע להזדהות עם האור האלוקי, קונה לו האדם את זהותו האמיתית כאדם.

מתוך הגדרה זו של המאבק הפנימי שבנפש, עולה גם הפתרון המתאים. אין זו מלחמת שמד, שבה משתדל האדם כביכול לכלות ולהשמיד חלק מתוך נפשו. הנפש הבהמית הרי אינה רעה בעיקרה, ולכן המאבק נגדה הוא בעצם מאבק חינוכי. תפקיד האדם הוא לחנך את הנפש הבהמית, להעלותה לדרגה גבוהה יותר של הכרה והבנה, עד שתהא

מסוגלת להגיע לכלל איחוד, במטרות ובשאיפות, עם הנפש האלוקית שבאדם – ובדרך זו להרמוניה מלאה של גוף ונפש, ארציות ועילאיות.

למלחמה המתמדת בנפשו של אדם, הנובעת מהשניות המהותית שבו, יש גם השלכות לגבי המוסר המעשי. במשך כל הדורות הכירו חכמי המוסר בצורך, כמעט בהכרח, להביא את האדם לכלל הזדהות פנימית שלמה עם המעשים שהוא עושה. ההנחה המקובלת היא שאם המעשה הוא מכני בלבד, ערכו המוסרי והרוחני הוא נחות בדרגתו. ואולם, לדרגה גבוהה כל כך של התכוונות פנימית יכולים רק בני אדם מועטים להגיע, ואילו הרבים מתייאשים מן המאמץ הרוחני או מגיעים לכלל צביעות. ספר התניא, בהעמקתו במהות היחסים שבין שתי הנפשות שבאדם, מגיע בשאלה זו לגישה שהיא שונה ואפילו מהפכנית. אכן, לא כל אדם מסוגל להגיע לניצחון מלא של הנפש האלוקית על הנפש הבהמית, אבל לא כל אדם נדרש ומחויב לכך. עצם המלחמה בתוך נפש האדם אינה דבר שלילי. יכול שיהיה אדם שלם לא רק מצד מעשיו הטובים, אלא אף בדיבוריו ואף במחשבותיו הפנימיות, בלא שתהיה שלמות של ממש בתוך נפשו. האדם נדרש לשלמות ב'לבושי הנפש'³, אבל אין הוא נדרש להגיע לשלמות במהות נפשו. הבחנה זו משחררת אנשים רבים מחיים של צביעות, מהצורך המדומה להעמיד פנים שהם משהו שאינם, שהם בדרגה שלעולם לא יוכלו להגיע אליה. עצם ההכרה בשניותה המהותית של נפשו מאפשרת לאדם להכיר בכך שישנה שלמות שאין הוא יכול להגיע אליה, ויחד עם זה לשאוף בכל מאודו להגיע לשלמות שהוא יכול לה, ובכך למלא את תפקידו האלוקי.

מאחר שהאדם יודע שתאוותיו ומחשבותיו הבלתי רצויות נובעות מיסוד מהותי בתוכו, ואין הוא מצווה לעוקרן מהשורש – ממילא אין מציאותם בתוכו נוראה ואין היא מחייבת משבר פנימי ללא מוצא. אדרבה, דווקא מתוך ידיעה זו יכול האדם להגיע לשלמות בתוך נפשו. יכול הוא להיות כצדיק בכל פרטי חייו – ובאותה שעה להמשיך ולעמוד במאבק תמידי בתוך נפשו.

דמות רוחנית כזו מציב ספר התניא כמעמד מוסרי חדש – 'הבינוני'. הבינוני הוא גיבורו של הספר, אליו הוא מכוון, עליו הוא מספר, ועל שמו הוא נקרא. הבינוני הוא ה'עובד אלוקים', שכל ימיו הם מלחמת נצח למען האלוקי, שמאבקו עם נפשו הוא כולו המנון שבח לבורא. הבינוני, כאידיאל שאליו ישאף האדם, פותח פתח לכל אדם, בכל מקום ובכל דרגה, למצוא את מקומו בין כלל השואפים להיות עליונים – עובדי ה' באמת.

אמנם, נקודות אלה, עם כל חשיבותן, אינן ממצות את כל תוכנו של ספר התניא. זהו ספר שהערות האגב שבו, וכן פרקי העזר שמסביב לנושא המרכזי, עניינם ולקחם אינם פחותים משל הנושאים המרכזיים. זהו ספר שככל שקוראים בו יותר – מגלים בו יותר רעיונות ומחשבות, תפיסת עולם שלמה וכוללת, תבנית יסוד של היסטוריה יהודית והדרכה מוסרית באין ספור בעיות. זהו ספר שבהיקפו הכמותי המצומצם נתקפלה תורה שלמה בתמצית מגובשת, וכפי שביטא זאת ר' זושא מאניפולי: "תמה אני, כיצד אפשר להכניס א-ל גדול ונורא כל כך בתוך ספר קטן כל כך?"

אם ניתן, בדרך כלשהי, להגדיר את ספר התניא, הרי התפיסה השלמה ביותר של מהות הספר מצויה במסורת החסידית, כפי שסיכם אותה האדמו"ר הקודם, רבי יוסף יצחק מליובאוויטש זצוק"ל: ספר התניא הוא תורה שבכתב בתוך תורת החסידות, והלומד בו כלומד בחומש, ש"כל ישראל, מגדול שבגאונים עד הקטן שבקטנים לומדים חומש, וכל אחד לפי ערכו יודע מה שידוע, ואין שום אחד יודע מאומה, וכל הגדול יותר יודע יותר הפלאת המושג".

בחלקו הראשון של ספר התניא, הנקרא 'ספר של בינונים', חמישים ושלושה פרקים: **הפרקים הראשונים א-יב** עוסקים בהגדרתו של הבינוני כאדם זה ששתי הנפשות שבו, האלוקית והבהמית, חיות ופועלות בתוכו. אצל הצדיק אין נפשו הבהמית פעילה עוד ("לבי חלל בקרבי"), ואצל הרשע הנפש האלוקית אינה מצליחה להגיע לביטוי שלם בעולם. רק הבינוני יכול לחיות כך שנפשו הבהמית חיה ובושרת בתוכו פנימה, אבל רק נפשו האלוקית היא זו שמתבטאת בעולם – במחשבה, דיבור ומעשה. קיומו של הבינוני הוא קיום של מלחמה מתמדת – "לאום מלאום יאמין" (ועל כך אמרו שהתורה נקראת גם "ספר מלחמות ה'").

הפרקים יג-טז מבארים את מהות מדרגת הבינוני. הבינוני הוא מדרגת כל אדם. כל אדם צריך לראות את עצמו כמי שנמצא במדרגת הבינוני (פרק יג), וכל אדם יכול להגיע ולהיות בינוני (פרק יד). עוד נאמר, שמדרגת הבינוני אינה מדרגה אחת – יש בבינוני מדרגות של "עובד אלוקים", ויש "אשר לא עבדו" (פרקים טו-טז), ועל כל אדם להשתדל להיות במדרגת הבינוני "עובד אלוקים".

בפרק יז אדמו"ר הזקן מגיע אל המוטו של הספר – "כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבבך לעשותו" – ואומר שפסוק זה מתאר את מדרגת הבינוני. להיות במדרגת הבינוני – קרוב אליך הדבר מאוד וגו', שכן בתוך כל אדם ישנם כל כוחות הנפש להיות בדרגת הבינוני.

הפרקים יח-כה מתארים כיצד 'קרוב הדבר מאד', ועוד "בלבבך". ומבואר, שבכל אדם מישראל ישנה 'אהבה מסותרת' לקב"ה. אהבה זו היא קשר הנפש שיש לכל אדם מישראל עם הקב"ה. זוהי תכונת הנפש שמקבל כל אחד מישראל בירושה מהאבות, והיא בעצם המגדירה את מהות האדם מישראל. קשר הנפש הזה מתבטא ביכולת של כל אחד מישראל למסור את נפשו למות על קידוש ה' ובלבד שלא לנתק את הקשר הזה. ואדמו"ר הזקן מסביר בהמשך הספר כיצד להשתמש בכוח הזה בחיים של קידוש ה' ולהביאו למודעות חיה בתוכנו, כדי שמכוחו יוכל אדם לא רק למות פעם אחת על קידוש ה', אלא גם לקיים את המצוות ודקדוקיהן בכל יום ויום, כל ימי חייו. שכן, הקשר הזה של האדם מישראל עם הקב"ה עומד על כל מצווה ומצווה, ועל כל מצווה ובכל פעם שווה לו לאדם למסור את נפשו, ועל כל פנים לעמוד בקשרי המלחמה להיות בינוני עובד ה' במסירות נפש.

בפרקים נו-לא נידונים צדדים מעשיים יותר של מלחמות ה' שהבינוני נלחם. מבואר, שבמלחמה זו אי אפשר לנצח בעצבות וב'טמטום הלב'. וכנגד שתי המניעות האלה, העצבות וטמטום הלב, אדמו"ר הזקן מסביר מצד אחד, עד כמה אין ממש בסיבות לעצבות, בין ממילי דעלמא ובין ממילי דשמיא, ושצריך לעבוד את ה' בשמחה, ומצד שני, כיצד יש להיאבק ב'טמטום הלב' על ידי 'מרירות', לא כפתח לעצבות ודיכאון, אלא כפתח לשמחה האמיתית בה' אחד ובקרבתו הגדולה אלינו, בתורתו ובמצוותיו.

פרק לב הוא פרק בפני עצמו, שאמנם נובע מן הפרקים הקודמים, אבל עומד על נקודה עצמאית – אהבת ישראל. מצד אחד הנושא שייך לכאורה לתחום אחר, שאיננו שייך לחלק זה של ספר התניא, ומצד שני הוא שוזר את נושאי הספר כולם, שכולם מביאים אליו והוא מביא לכולם. ועל כן, כפי שאמרו, אהבת ישראל עומדת במרכזו של ספר התניא כנקודת משען וכציר שעליו סובב הספר כולו.

הפרקים לג-לד יוצאים מן המרירות שעסק בה פרק לא ומתמקדים בשמחה שצריכה לבוא אחריה. השמחה הזו, האמיתית, היא בעצם הייחוד האלוקי, שאם הוא אחד – אין שום דבר שמפריד בינינו. ומהכרת האחדות מובילה הדרך להפיכת האדם עצמו והעולם שבו הוא חי למשכן עבור האחדות הזו: במקדש ובמקדש הפרטי של כל אדם שהוא בונה בלימוד התורה וב'ארבע אמות של הלכה'.

בפרקים לה-לז נפתח שלב נוסף בספר התניא, שלב המבסס מבחינה תאורטית את הדברים האמורים עד כאן. דרך ביאור המילה "לעשותו" שבפסוק המוטו של הספר ובמאמר הינוקא מספר הזוהר, מבאר אדמו"ר הזקן מהי התכלית העליונה שבבריאת הבינונים (שכמבואר הבינוני איננו שלב ביניים, אלא מצב ומטרה בפני עצמם). ובפרקים לו-לז מבואר כיצד קשור הדבר לתכלית הכוללת של בריאת העולמות, שהיא כפי שאומר המדרש, ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". והרי ש"לעשותו" – את מצוות ה' בעולם המעשה הגשמי – הוא התכלית של עבודת הבינונים.

הפרקים לח-מ מדגישים שעם חשיבותו הרבה של המעשה (עד שלהלכה אין יוצאים ידי חובה אפילו בלימוד תורה ותפילה אם לא הוציא בפיו את הדברים), הרי המעשה לבד ללא הכוונה הוא כגוף בלא נשמה. בהמשך, מתוארות הדרגות שבכוונת המצוות, באהבה וביראה הטבעיות ובאהבה וביראה השכליות. ומכאן מגיע לכלל סיכום הנושא המורכב של היחס בין הכוונה למעשה במסקנה שאהבה ויראה הן כמו כנפיים – אין הן גוף המצווה, אין הן יכולות לבוא במקום המעשה, ואולם בעצם ללא אהבה ויראה אין המעשה יכול להתרומם ולעלות מתוך עולם המעשה.

הפרקים מא-נ עוסקים בהרחבה ובפירוט בכוונה עצמה, בעבודת ה' באהבה וביראה וברחמים.

בפרק מא מודגש הקשר שבין האהבה והיראה, שעבודה אמיתית אינה יכולה להיות לא באהבה לבד ולא ביראה לבד, אלא בשתייהן יחד (כמו העוף שאינו יכול לעוף ממש

אלא באמצעות שתי כנפיו). ומבואר, שאלו הן שתי הבחינות בהתייחסות שבין האדם והקב"ה – האחת כעבד אל אדונו והאחת כבן אל אביו.

בפרקים מב-מג מבוארות הדרגות שביראה, 'ראה תתאה' ו'ראה עילאה', וכנגדן הדרגות שבאהבה, 'אהבת עולם' ו'אהבה רבה'.

פרק מד עוסק ביסודות של אהבת ה' בכל דרגותיה, יסודות המושרשים בקשר הזהות הפנימי שבין ה'אני' האנושי וה'אני' האלוקי בבחינת "נפשי איתך", ופנימה יותר, "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה" (כבן המשתדל אחר אביו ואמו שהוא אוהב אותם יותר מאת עצמו ונפשו), שהוא הקשר אל השורש והמקור שמעבר להווייה הנוכחית.

פרק מה הוא הפרק של מידת הרחמים, מידתו של יעקב אבינו, ומבואר בו כיצד נעשית עבודת ה' במידת הרחמים.

הפרקים מו-מט דנים בדרך להגיע לאהבת ה' "כמים הפנים לפנים". כמו המים המחזירים לאדם את תמונת הפנים שהוא מראה להם, כך כשאדם מתבונן באהבת ה' אליו מתעוררת בו האהבה לה'. בגודלה של אהבת ה' אלינו אפשר להיווכח כאשר מתבוננים במרחק – כה רב המרחק בינינו, ואף על פי כן הקב"ה אוהב אותנו. בפרקים מח-מט מתוארים הגדולה והמרחק לאין שיעור של הקב"ה. נאמר שהקב"ה הוא נבדל וסובב כל עלמין, ומבוארות בחינות 'סובב כל עלמין' ו'ממלא כל עלמין', וכן הדרגות והצמצומים הרבים והעצומים עצמצם הקב"ה את עצמו, בבחינת "אהבה דוחקת את הבשר" באהבתו אותנו. **פרק נ** מסיים את הדיון בעבודת ה' ביראה ובאהבה. בפרק מתוארת אהבת ה' העולה על כל בחינות האהבה, אהבה שיוצאת מכלל כל הרגשה ומגיעה לכלות הנפש ממש, וכלשון הזוהר "לאשתאבא בגופא דמלכא".

הפרקים האחרונים נא-נג מביאים את הספר לכלל סיכום. את הדיון שפתח בפרק לה בביאור מאמר הינוקא מהזהר מסכם כאן אדמו"ר הזקן בביאור עניין השראת השכינה בכלל – מהי השכינה שהיא חיות כל העולמות, מה עניין השראת השכינה ומקום השראת השכינה, ואיזהו מקום השראת השכינה בכל עולם, בחינת 'קודש הקודשים' שבכל עולם ועולם.

בפרק האחרון, פרק נג, מסכם אדמו"ר הזקן את הספר ב"לעשותו" – בהשראת השכינה בעולם המעשה התחתון והגשמי שלנו. מדובר בפרק על השראת השכינה בעולמנו, כפי שהייתה בקודש הקודשים שבבית המקדש הראשון, כפי שהייתה בבית המקדש השני, וכפי שהיא עתה ב'ארבע אמות של הלכה' – כאשר אף אלה החיים כהיום הזה הם ה'בינונים' ('היא מדת כל אדם') העוסקים בארבע אמות של הלכה במעשה המצוות ומשרים את אור השכינה בעולם כשהם מדליקים ב'שמן' של מעשי המצוות וב'שרפת' הפתילה, שהיא כיליון נפשם החיונית, את "נר ה' נשמת אדם".

שער הספר

ספר לקוטי אמרים חלק ראשון

הנקרא בשם
ספר של בינונים

מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפך ובלבכך לעשותו. לכאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעוה"י. ונתוסף בו **אגרת התשובה** מאדמו"ר נ"ע בדרך ארוכה וקצרה כולל כל ענייני התשובה גם **אגרת הקודש** אשר כתב בכתב ידו הקדושה ולשונו המהור.

כל אלה חוברו יחדיו תמים מלמעלה עיר וקדיש משמיא נחיה הוא ניהו כ"ק אדמו"ר הגדול הגאון האלקי אור עולם מופת הדור נור ישראל ותפארתו קדוש ה' מכובד מרנא ורכנא **שניאור זלמן** נכנ"מ.

העתק שער התניא
דפוס וילנה
שנת תרצ"ז

יט כסלו
פשוטה
יט כסלו
מעוברת

· ספר לקוטי אמרים, חלק ראשון. הנקרא בשם ספר של בינונים. מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן מיוסד על פסוק כי קרוב אליך

את הלימוד בספר התניא נוהגים להתחיל משער הספר, הן משום שכתב אותו המחבר בעצמו, והן משום שהוא מגדיר במידה רבה את מהותו של הספר.

ספר לקוטי אמרים חלק ראשון. באופן מסורתי נדפס הספר בחמישה חלקים. החלק הראשון נקרא 'ליקוטי אמרים' או 'ספר של בינונים', כמצוין בשער הספר, ואולם כבר בזמנו של המחבר הוחל לכנותו בשם 'תניא', על שם המילה הפותחת את הספר. חלק זה, שיצא ראשון לאור, הוא חלקו המרכזי והחשוב של הספר, ועל שמו נקרא הספר כולו. חלק זה הוא גם השלם ביותר, ויש בו נ"ג פרקים (מקובל בין החסידים שספר התניא הוא כתורה שבכתב של החסידות, ונ"ג הפרקים עם הקדמת המלקט מכוונים כנגד חמישים וארבע פרשיות התורה).

החלק השני הוא 'שער היחוד והאמונה', הנקרא גם 'חינוך קטן'. כוונת המחבר הייתה שיהיה שווה בהיקפו לחלק הראשון, כחמישים ושלושה פרקים, אלא שמסיבות שונות לא השלימו. חלק זה עוסק בעיקרו בהשגחה הפרטית כתפיסה המהותית שהקב"ה נמצא בעולם, ושהוצאת דבר מהשגחה פרטית, ולא חשוב מהו, שוללת את כל תפיסת ההווה האלוקית מעיקרה. בחלק זה יש י"ב פרקים.

החלק השלישי, 'אגרת התשובה', עוסק בנושא התשובה. גם הוא אינו שלם, והוא דומה בגודלו לחלק השני (י"ב פרקים).

החלק הרביעי, 'אגרת הקדש', הוא קובץ של מכתבים. רוב המכתבים לא הודפסו בספר זה בשלמותם, אלא אותם חלקים שיש בהם עניין לכלל החסידים. החלק החמישי, 'קונטרס אחרון', מכיל הערות והשלמות לנושאים שנזכרו בחלקים הקודמים.

הַנְקָרָא בְּשֵׁם סֵפֶר שֶׁל בִּינוּנִים. שם זה שניתן לספר על ידי המחבר אכן מבטא את ייחודו של הספר. העמדת המושג של הבינוני הוא ללא ספק החידוש המכריע של חיבור זה. הבינוני כשלעצמו אינו מושג חדש, אולם ההתייחסות שהוא מקבל בספר מהווה תפנית גדולה מנקודת היסוד של רוב שיטות המוסר. המטרה של ספרי המוסר הייתה להביא את האדם לכדי הדמות האידיאלית שאליה שאפו, דמות הצדיק, וההנחת הייתה שהדבר אפשרי. לעומת זאת, ספר זה נכתב עבור בינונים, עבור אלה שאינם צדיקים אך גם אינם רשעים. יש בכך כעין ויתור על דמות אידיאלית שכל אדם ראוי לו להגיע אליה, אך לא כל אדם מסוגל לכך ולא כל אדם נדרש לכך, ובמקומה יש כאן העמדה של הבינוני כדמות שכל אדם יכול וצריך להגיע אליה.

מְלוֹקֵט מִפִּי סִפְרִים וּמִפִּי סוּפְרִים. כדרך שהיו מחברים נוהגים להצניע את עצמם, המחבר אינו אומר שהוא כתב ספר, אלא שהוא ליקט ספר. עם זאת, הספר הוא באופן בולט אינו מלוקט, הן בתפיסת עולמו המקורית והן בכך שהוא ממעט מאד בציטוטים. בוודאי

הבינוני דמות הבינוני מקבלת כאן משמעות מיוחדת. הבינוני אינו רק ממוצע, זה שאינו לגמרי צדיק ואינו לגמרי רשע, אינו מעין פשרה או תערובת אלא מהות בפני עצמה. כל ספרי המוסר שעסקו בדרגה זו ראו אותה כמצב זמני שצריך לעבור אותו, של סיבוך נפשי שעוד מעט יתייצב ויירגע. ואילו בספר זה מוגדרת מהות הבינוני כמצב מתמיד – אדם שכל ימיו נמצא במאבק נפשי על מקומו בדרכי הקדושה, ואינו מגיע לעולם לפתרון גמור של בעיות הנפש; אדם שהוא איש המעלה, שלגבי כל אדם אחר הוא כצדיק

גמור ממש, ואולם בתוכו יש מאבק מתמיד וכאב בלתי פוסק של חוסר שלמות. הבינוני אינו צדיק, כיוון שאינו יכול להגיע למצב קבוע של קדושה ושליטה ביצר הרע, אבל הוא אדם שיכול להגיע לדבקות. כשהוא בדבקות – זו ה'אמת לאמיתו' שלו, ואם הוא נופל מאותה דבקות – גם זו ה'אמת לאמיתו' שלו.

לעומת הצדיק, הנמצא בשיווי משקל יציב, הבינוני נמצא בשיווי משקל שאינו יציב. ובמובן מסוים, ספר התניא כולו בא להורות לבינוני כיצד לשמור על שיווי המשקל, כיצד

שלכל דבר שאומר המחבר יש מקורות, אלא שהמקורות הללו מגיעים כאן בחיתוך מחודש, פעמים מקורי לגמרי.

מקובל לומר שה"ספרים" הנזכרים כאן, מלבד ספרי היסוד (המקרא והתלמוד, הזהר, שולחן ערוך וכתבי האר"י ז"ל), הם ספרי המהר"ל מפראג (שהמחבר מתייחס אליו, דור שביעי, בן אחר בן), הספר 'שני לוחות הברית' לרבי ישעיה הלוי הורוביץ, וספר 'ראשית חכמה' לר' אליהו די וידאש. ה"סופרים" הם רבותיו, ומקובל לומר שהם שלושה: המגיד ממזריטש, שהיה רבו המובהק, ורבים מהדברים שכתב ואמר בעל פה משוקעים בספר התניא; בנו של המגיד, ר' אברהם המכונה 'המלאך', שהיה מעין תלמיד-חבר של אדמו"ר הזקן (על פי הוראתו של המגיד, הם עשו ביניהם חילופים. אדמו"ר הזקן, שהיה מפורסם כבר אז כגאון בנגלה, היה מלמדו נגלה, וה'מלאך' היה מלמדו נסתר).⁴ מתוך הקשר המיוחד שהיה לו עם 'המלאך', ראה עצמו אדמו"ר הזקן קשור בקשר של לימוד ואהבה, כמעט בקשר משפחה, אל המגיד הגדול. אדמו"ר הזקן היה אומר שאת פנימיות תורת החסידות קיבל מהמגיד ובנו, כלומר שקיבלה מהמגיד באופן שהאב אמר את הדברים לבנו; השלישי היה רבי מנחם מענדל מוויטבסק, שהיה במובן מסוים ממלא מקומו של המגיד כמנהיג התנועה החסידית (יש המונים בין הסופרים גם את הבעש"ט, למרות העובדה שאדמו"ר הזקן לא למד מפיו, מפני שהיה מחשיב אותו כ'סבו' מבחינה רוחנית, כמי שקיבל ממנו תורה שלא באמצעות ספרים אלא "מפי סופרים").

מְיוֹסֵד עַל פְּסוּק: "כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבְלִבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ" (דברים ליד). פסוק זה הינו המוטו של הספר כולו – אין הוא רק קישוט או סיסמה, אלא הוא המוטיב המרכזי העובר מדף לדף ומפרק לפרק. פסוק זה מבטא שני רעיונות יסוד: האחד, שהנדרש מהאדם – אפשר לעשותו, והשני – ש"קרוב אליך הדבר מאוד, בפך ובלבך לעשותו". נקודת המפתח של הספר היא במובן זה באופטימיזם שלו, בהנחה שאדם יכול לעשות, ולא רק לעשות את הדבר, אלא יותר מזה, לעשותו באופן של קירבה – לשנות את עצמו בפיו ובלבבו, ליצור בעצמו רגשות וחוויות ולבנות את נפשו בדרך חדשה.

להישאר באותה מדרגה שיש בה יצר הרע, אבל אין בה חטא, לא במעשה, לא בדיבור וגם לא במחשבה. הגדרת הבינוני היא לכן נקודת המרכז של הספר כולו, ולמעשה, של כל המבנה ההגותי שנוסד על גביו. היא אבן הפינה שממנה הספר שופע, ואלה הוא חוזר. אין זה עושה את הספר קל יותר להבנה, אבל, ללא ספק, זהו ספר מוסר שונה לגמרי בתפיסתו וקרוב יותר לעשייתו.

דרך ארוכה תאורטית, ישנן דרכים קצרות, דרכים שבהן ניתן לדלג מעבר להבדלים ידועים

ולגמוע מרחקים עצומים על ידי קיצורי דרך רוחניים. ואולם, הבעיה היא שקיצורי הדרך הללו אינם אמיתיים. מקצתם מסוכנים סכנה שאין למעלה ממנה, ומקצתם תאורטיים לגמרי, ולמעשה אינם ניתנים למעבר. אדם יכול ליצור בתוכו 'להבה של קש', וכשם שהיא מתלקחת מהר – היא כבה מהר, והאדם נשאר כפי שהיה, באותה דרגה ובאותו מקום. הדרך שמציע המחבר היא 'דרך ארוכה', שכן אין היא מבטיחה שאדם ירגיש מיד התעלות הנפש. אין היא דרך של קפיצה מדרגה לדרגה, של דילוג מעניין לעניין, שעל ידו יכול האדם

הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו. לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעזרת ה' יתברך.

לְבַאֵר הַיֵּטֵב אֵיךְ הוּא קָרוֹב מְאֹד, איך דבר ה' ואיך הקב"ה בעצמו קרובים מאוד – דווקא אל האדם, להראות שאפשר להגיע לדרגות גבוהות, להתעלות ולדבקות באלוקי על ידי דרך מסוימת של עבודה המבוארת בספר זה.

את הדרך הזו מגדיר המחבר בשלוש מילים: **בְּדֶרֶךְ אֲרוּכָה וְקִצְרָה**, ושלוש מילים אלו הן אולי ההגדרה התמציתית ביותר לשיטתו של אדמו"ר הזקן. הביטוי "בדרך ארוכה וקצרה" מושאל מהסיפור הידוע בתלמוד (עירובין נגב), על רבי יהושע בן חנניה, שאמר כי מעולם לא ניצחו אדם מלבד אישה, תינוק ותינוקת. והוא מספר כי פגש תינוק אחד על פרשת דרכים ושאל אותו באיזו דרך יגיע לעיר. הראה לו התינוק שתי דרכים, ואמר לו: "זו דרך ארוכה וקצרה, וזו דרך קצרה וארוכה". רבי יהושע בחר בדרך ה"קצרה וארוכה", והתברר שהיא אכן קצרה אבל אי אפשר לעבור בה אל העיר, כיוון ששם מקיפים אותה גנות ופרדסים, והוא נאלץ לחזור ולבחור בדרך ה"ארוכה וקצרה". הדרך הקצרה וארוכה נראית אמנם כדרך קיצור, אבל היא מלאה מכשולים, ובסופו של דבר כמעט בלתי ניתנת למעבר. הדרך הארוכה וקצרה נראית תחילה ארוכה, מייגעת ומורכבת יותר, אבל מתברר שהיא דרך בטוחה שאפשר להגיע בה אל המטרה. דרך עבודת ה' שמציע המחבר בספר זה – גם היא דרך ארוכה וקצרה.

בכך הוא חורז את הדברים לראשיתם, "כי קרוב אליך הדבר מאוד" – שאף שהוא קרוב מאוד, הדרך הקצרה יותר היא הדרך הארוכה יותר.

בְּעֶזְרַת ה' יִתְבָּרַךְ. אין הכוונה רק, כמו שנוהגים לומר, שהוא יבאר את הדברים בעזרת

להפוך מאדם פשוט לאיש המעלה. זו דרך של עבודה רבה, תרגול ואימון ומעט מאוד חוויות, זו דרך של עבודה קשה בחכמה, בינה ודעת כדי ליצור את המבנים של ההכרה והרגש, וזו דרך של עבודה מלמטה שאינה סומכת על השראה מלמעלה. דרך זו היא אכן דרך 'ארוכה', אך מכיוון שהמבנה שלה מבוסס היטב – היא בסופו של דבר הדרך ה'קצרה'.

דרך כתיבתו של ספר התניא ה'דרך ארוכה וקצרה' שמציע הספר ניכרת גם בצורה שבה הוא כתוב. בספר יש מעט מאוד קטעים הגורמים להתלהבות הנפש ולהרגשה מיידית עוצמתו וגם יופיו של הספר טמונים בתוך תבנית של כתיבה המזכירה את דרך כתיבתו של הרמב"ם – כתיבה פשוטה מאוד, שימוש מועט במונחים טכניים, רק במידה שהתוכן

ה' יתברך, אלא לומר שהדברים נעשים במובן מסוים בעזרת ה' יתברך. למרות שהדרך היא ארוכה, שהדרישות הן מפורשות ומדויקות – שאדם ירבה לעבוד, הרי בכל זאת, מפעם לפעם, אדם מגיע ל"עזרת ה' יתברך" – כדי שיסייע לו. הדרך הזו, אם כן, אינה כולה עניין של עבודה וייסורים מלמטה, אלא יש בה גם תקווה, התנוצצות של מעלה, של "עזרת ה' יתברך".

מחייב זאת, ומאחורי זאת, עמקות צלולה וריגוש נפש עצום במעלות ובמורדות. אין בספר ביטויים של רוממות הלב המשתפך ועולה על גדותיו, ולא משום שאינם מצויים בו, אלא משום שהמחבר כולא אותם בפנים ונותן רק לאפס קציהם להתבטא כלפי חוץ. במידה רבה בנוי הספר במתכונת של "ואידך זיל גמור". לאמור, הקורא בו חייב ליישם את הדברים בתוכו פנימה, להביא אותם אל תוך נפשו, ובהיותם חלק מבניין נפשו – יקבלו יתר עומק ותוספת משמעות, ככל שיוסיף לעיין בהם. אדמו"ר הזקן אמר לא פעם, שהתייגע הרבה מאוד לא רק על עצם המשמעות, אלא גם על

פרטי הפרטים של ניסוח הדברים. רבות מסופר כמה ישב ועיין בכל אות ואות, אם להוסיף או לגרוע ו' החיבור, אם להכניס סימן פיסוק או לא להכניס. קפדנות יתרה זו בכתיבתו של הספר אינה ניכרת בסרבול הלשון, אבל היא מחייבת, ביתר שאת, התעמקות יתרה, שכן לעומק תמציתם ומשמעותם של הדברים יגיע המעיין אם יבחין בחילופים ובדקויות שבניסוח – פעמים לא רק בדברים שנאמרים, אלא גם בדברים שאינם נאמרים, המושמטים בכונת מכוון. דרך כתיבה זו היא הדרך של היופי הקלאסי, המשוכלל היטב, היופי שצריך ללמוד להעריך, שצריך להתעמק בו כדי לראות את מה שיש בו.

הסכמות

הסכמת

הרב החסיד המפורסם איש אלהי קדוש יאמר לו סוהר"ר משולם זוסיל מאניפאלי :
הרב החסיד המפורסם איש אלהי קדוש יאמר לו סוהר"ר יהודא ליב הבהן :

הנה נראותי את הכתבים של הרב הנזכר גאון איש אלקים קדוש וטהור אספקלריא המאירה וטוב אשר עשה ואשר הפליא ה' חסדו ונתן בלבו הטהור לעשות את כל אלה להראות עם ה' דרכיו הק'. ורצונו היה שלא להעלות את הכתבים ההם לבית הדפוס מחמת שהיו דרכו נכר. רק מחמת התפשות הקונטרסים ההם בקרב כל ישראל בהעמקת רבות מידו סופרים משונים ומחמת ריבוי העמקות שיש בהם נהגו להדפיסם בהם. והוכרח להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס. והפירוש ה' את רוח השותפים ה"ה הרבני המופלג הומיק מוהר"ל שלום שבנא במהר"ל גאון וה"ה הרבני המופלג הומיק מהר"ל מרדכי נחמה"ל שמואל הלוי להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס בסלאוויצא ולפעלא פנא אמרתי יישר מילא אך עלו בלשם מגור מקניב מן הדפוסים אשר רבו שדרכן להציק ולקלקל המאורעות אי לזאת נמרטו בלביט ליתן הסכמה לכל ימים איש את ידו ואת רגלו לנרום להדפיסים הכלל שום היזק הם ושלום בהשגת גבול בשום אופן. ואסור לשום אדם לדפוס הספר הג"ל בלתי ידיעת המדפיסים הג"ל עד משך חמשה שנים רשפים מיום דלמשה ושומע לדברי אלה יבא עליו ברכת טוב הכ"ד הדורש זאת לכבוד העדה היום יום ג' ה'כפ"ל טו כי טוב פ' מנא שנה פדותינו לפ"ק.

יהודא ליב הבהן.

הקאן משולם זוסיל מאניפאלי.

צילום ההסכמות
לספר התניא
מדפוס וילנה
שנת תרצ"ז

הסכמת הרב החסיד המפורסם איש אלהי קדוש יאמר לו מורנו ורבנו הרב רבי משולם זוסיל מאניפאלי:

הנה בראותי את הכתבים של הרב האי גאון איש אלקים קדוש וטהור אספקלריא המאירה וטוב אשר עשה ואשר הפליא ה' חסדו ונתן בלבו הטהור לעשות את כל אלה להראות עם ה' דרכיו הקדושים. ורצונו היה שלא להעלות את הכתבים ההם לבית הדפוס מחמת שאין דרכו נכר. רק מחמת התפשות הקונטרסים ההם בקרב כל ישראל בהעמקות

רבות מידי סופרים משונים ומחמת ריבוי העתקות שונות רבו הטעותי סופרים במאד. והוכרח להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס. והעיר ה' את רוח השותפים הרי הוא הרבני המופלג הותיק מורנו ורבנו הרב רבי שלום שכנא בן מ' ורנו ורבנו הרב רבי נח והרי הוא הרבני המופלג הותיק מורנו ורבנו הרב רבי מ' רדכי בן מורנו ורבנו הרב רבי שמואל הלוי להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס בסלאוויטא ולפעלא טבא אמרתי יישר חילא אך עלו בלבם מגור מסביב מן הדפוסים אשר רבו שדרכן להזיק ולקלקל המאשרים אי לזאת גמרנו בלבינו ליתן הסכמה לבל ירים איש את ידו ואת רגלו לגרום להמדפיסים הנזכרים לעיל שום היזק חס ושלוש בהשגת גבול בשום אופן. ואסור לשום אדם לדפוס הספר הנזכר לעיל בלתי ידיעת המדפיסים הנזכרים לעיל עד משך חמש שנים רצופים מיום דלמטה ושומע לדברי אלה יבא עליו ברכת טוב הלא כה דברי הדורש זאת לכבוד התורה היום יום ג' שנכפל בו כי טוב פ' תבא שנת פדותינו לפרט קטן.

הקטן משולם זוסיל מאניפאלי.

הרב החסיד המפורסם איש אלהי קדוש יאמר לו מורנו ורבנו הרב רבי יהודא ליב הכהן:
 חכמת אדם תאיר פני הארץ בראותי ידי קדש המחבר הרב הגאון איש אלקים קדוש וטהור חסיד ועניו אשר מכבר נגלה מסתריו יושב בשבת תחכמוני אצל אדונינו מורינו ורבינו גאון עולם ודלה מים מבאר מים חיים וכעת ישמח ישראל בהגלות דברי קדשו המחובר להביא לבית הדפוס ללמד לעם ה' דרכי קדש כאשר כל אחד יחזה בפנימיות דבריו והמפורסם אין צריך ראייה רק מחשש קלקול הדבר שלא יגרום היזק למדפיסים באתי ליתן תוקף ואזהרה לבל ירים איש את ידו ורגלו לדפוס עד משך חמש שנים מיום דלמטה ושומע לדברי אלה יבוא עליו ברכת טוב הלא כה דברי המדבר זאת לכבוד התורה היום יום ג' פרשה תבא תקנ"ו לפרט קטן.

יהודה ליב הכהן.

כתבי ההסכמה שבספר זה, שחסידיים לומדים אותם (ואף כלולים בלוח השיעורים היומי לתניא שתיקן אדמו"ר הרי"ץ נ"ע), נכתבו על ידי שניים מחבריו של המחבר, מתלמידי המגיד ממזריטש. ואף שלא היו מהמפורסמים שבהם, דווקא אליהם פנה אדמו"ר הזקן כדי לקבל הסכמות להדפסת ספרו. בהסכמות לא נזכר שם המחבר, וזאת מאחר שבתחילה יצא הספר בעילום שמו. הייתה לכך מטרה כפולה: האחת, כדי שלא להתייגר בהזכרת שמו כמחבר ספר, והשנייה, כדי שהספר יילמד לגופו. בעל התניא חשש שהקשר שלו אל המאבק בין חסידיים ומתנגדים יזיק לדברים הכתובים בספר, וחשב שאם יעלים את שמו יתקבלו הדברים כפי שהם ויוכלו להילמד על ידי הכול. ואכן, היו רבים שהתייחסו אל הספר, במהדורותיו הראשונות, בהדרת כבוד מרובה, מבלי לדעת כלל מי חיבר ומי כתב אותו.

הסכמת

הרבנים שי' בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע.

היות שהוסכם אצלינו ליתן רשות והרמנא להעלות על מכבש הדפוס לזכרון לבני כתוב דברי יושר ואמת דברי אלקים חיים של א"א מו"ר ז"ל כתובים בכתב ידו הקדושה בעצמו ולשונו הקדוש שכל דבריו כנחלי אש בוערות ילהיבו הלבבות לקרבן לאביהן שבשמים. ובשם אגרת הקדש נקראו שרובם היו אגרת שלוח מאת כ"ק להורות לעם ה' הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו ומחמת שבכמה מקומות הציב לו ציונים בס' לקוטי אמרים שלו ה"ת עניינם במקום אחד ועשירים במ"א ומה גם בשביל דבר שנתחדש בו קנטרס אחרון על איזה פרקים אשר כתב בעת היברו הס' לק"א פלפול ועיון עמוק על מאמרי זהר תע"ח ופע"ח שנראים כסתרים וא"ו וברוח מבינתו מישבם כל דיבור על אופניו שכתב בלק"א ראו ראינו שראוי ונכון לחברם עם ספר לקוטי אמרים ואנה"ת של כ"ק א"א מו"ר ז"ל. אי לזאת באנו להטיל גודא רבה וגזרת נח"ש דרבנן דלית לה אסוותא שלא ירים איש את ידו להדפיס כתבניהם או זה בלא זה משך חמשה שנים מיום דלמטה ברם כגון דא צריך לאודועי שבע"ה ספו תמו כתבי ידו הקדושה בעצמו אשר היו בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות א' ולא נשאר כ"א זה המעט מרובה אשר נלקטו אחד לאחד מהעתקות המפורסם אצל התלמידים ואם המצא תמצא אויה טעות שגיאות מי יבין ימצא הטעות דמכת מטעות סופר והכונה תהיה ברורה:

נאום **דוב בער** בא"א מו"ר הגאון החסיד קדוש ישראל מנא ורבנא **שניאור זלמן** ז"ל נבנ"ם.

ונאום **חיים אברהם** בא"א מו"ר הגאון החסיד מנא ורבנא **שניאור זלמן** זצ"ל נבנ"ם.

ונאום **משה** בא"א מו"ר הגאון החסיד **שניאור זלמן** ז"ל נבנ"ם.

צילום ההסכמות
לספר התניא
מדפוס וילנה
שנת תרצ"ז

• הסכמת הרבנים שיחיו בני הגאון המחבר ז"ל נשמתו עדן.

כ כסלו
מעוברת

היות שהוסכם אצלינו ליתן רשות והרמנא להעלות על מכבש הדפוס לזכרון לבני ישראל כתוב דברי יושר ואמת דברי אלקים חיים של אדוננו אבינו מורנו ורבנו ז"ל כתובים בכתב ידו הקדושה בעצמו ולשונו הקדוש שכל דבריו כנחלי אש בוערות ילהיבו הלבבות לקרבן לאביהן שבשמים. ובשם אגרת הקדש נקראו שרובם היו אגרת שלוח מאת כבוד קדשו להורות לעם ה' הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו ומחמת שבכמה מקומות הציב לו ציונים בספר לקוטי אמרים שלו ודברי תורה עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר ומה גם בשביל דבר שנתחדש בו קונטרס אחרון על איזה פרקים אשר כתב בעת חיברו הספר לקוטי אמרים פלפול ועיון עמוק על מאמרי זהר ועץ חיים ופרי עץ חיים שנראים כסתרים זה את זה וברוח מבינתו מישבם כל דיבור על אופניו שכתב בלקוטי אמרים ראו ראינו שראוי ונכון לחברם עם ספר לקוטי אמרים ואגרת התשובה של כבוד קדושת אדוננו אבינו מורנו ורבנו ז"ל. אי לזאת באנו להטיל גודא רבה וגזרת נידוי חרם שמתא דרבנן דלית לה אסוותא שלא ירים איש את ידו להדפיס כתבניהם או זה בלא זה משך חמשה שנים מיום דלמטה ברם כגון דא צריך לאודועי שבעונותינו הרבים ספו

הסכמות ♦ ליקוטי אמרים

תמו כתבי ידו הקדושה בעצמו אשר היו בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות אחת ולא נשאר כי אם זה המעט מהרבה אשר נלקטו אחד לאחד מהעתקות המפוזרים אצל התלמידים ואם המצא תמצא איזה טעות שגיאות מי יבין ימצא הטעות דמוכח מטעות סופר והכוונה תהיה ברורה:

נאום דוב בער בן אדוני אבי מורי ורבי הגאון החסיד קדוש ישראל מרנא ורבנא שניאור זלמן ז"ל נשמתו בגנזי מרומים.
ונאום חיים אברהם בן אדוני אבי מורי ורבי הגאון החסיד מרנא ורבנא שניאור זלמן זצ"ל נשמתו בגנזי מרומים.
ונאום משה בן אדוני אבי מורי ורבי הגאון החסיד שניאור זלמן ז"ל נשמתו בגנזי מרומים.

הקדמת המלקט

הקדמה זו, שהיא הקדמה לספר הגדפס, מחולקת לשניים. החלק הראשון, עד "נודע בשערים בעלה וגו'", הוא הסבר מדוע נוסעים החסידים אל הרבי ואינם סומכים על ספרי מוסר. החלק השני, המתחיל ב"אך ביודעי", הוא הסבר מדוע בכל זאת כותב המחבר ספר כזה.

האיגרת מופנית הן כלפי פנים והן כלפי חוץ, שכן הספר עורר תרעומת מסוימת גם מצד חברי המחבר החסידים. הייתה טענה לא רק לגבי השיטה, שהיא רציונלית מדי, אלא לגבי עצם המעשה של ניסוח הדברים וכתיבתם. המבנה של התנועה החסידית עמד על יחסים אישיים וישירים בין הרבי והחסיד, וכל אופן שבו היו הדברים נכתבים היה נראה כמחבל בקשר המיוחד הזה. יש בדבר הכתוב משהו מת, שאינו פותר את הבעיות האמיתיות של הנפש. עצם ההכנה, אמירת תורה מוכנה מראש, וכל שכן כתיבה שלה נחשבים כאקט של התאבנות.

מפני חששות אלה נמנעו גם הבעש"ט וגם המגיד ממזריטש (וכמוהם מנהיגים חסידיים רבים עד הדורות האחרונים) כמעט לחלוטין מכתובה. הם חשבו שדברים שבכתב אינם המדיום הנכון להעביר דברים מנפש לנפש, שכתובה יפה לדברים אחרים אבל לא לחסידות. הקדמה זו באה להסביר שאין המחבר ניגש בקלות ראש לכתוב ספר, שהוא בונה את התאוריה של תורת המוסר החסידית כבניין שלם אחד, למרות שהוא יודע את המגבלות ואת הסכנות שבדבר, ושהוא עושה זאת בדרך שתענה על מקצתן, כאשר יבואר בהמשך.

כתיבת דברי חסידות מסופר על הבעש"ט שראה בחלום שד הולך וספר בידו. שאל אותו הבעש"ט: "מהו הספר שבידך?" אמר לו השד: "זה הספר שאתה חיברת". למחרת אסף הבעש"ט את תלמידיו ושאל אותם: "מי מכם כותב תורה בשמי?" הודה אחד התלמידים שאכן ליקט מדבריו וכתבם. ביקש אותו הבעש"ט שיראה לו את הכתבים, עיין בהם ואמר: "אין כאן מילה אחת ממה שאמרת!"

על הכנת דברי חסידות חסידים ראשונים היו דורשים את הכתוב "ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר" (דברים יז, כ): כאשר הדרשה היא טובה, ואפילו אמיתית, ואולם 'נכון הדבר', כלומר היא הוכנה מראש – הרי "נעשתה התועבה הזו בישראל" (שם)

והיא אגרת השלוחה לכללות אנשי שלומינו ישמרם צורם וגואלם:

כ כסלו
פשוטה
כא כסלו
מעוברת

אליכם אישים אקרא שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' וישמע אליכם אלקים למגדול ועד קטן כל אנשי שלומנו דמדינתנו וסמוכות שלה איש על מקומו יבוא לשלום וחיים עד העולם נצח סלה ועד אמן כן יהי רצון:

הנה מודעת זאת כי מרגלא בפומי דאינשי בכל אנשי שלומנו לאמר כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם ואם שכלו ודעתו מבוכללים ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה' בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז בספרים אף כי מתוק האור לעינים ומרפא לנפש

והיא אגרת השלוחה לכללות אנשי שלומינו ישמרם צורם וגואלם. הקדמה זו לקוחה מתוך 'איגרת כללית', כלומר מכתב המכוון לכלל החסידים ולא לקהילה או לאדם מסוים בלבד.

אליכם אישים אקרא שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' וישמע אליכם אלקים למגדול ועד קטן כל אנשי שלומנו דמדינתנו וסמוכות שלה איש על מקומו יבוא לשלום וחיים עד העולם נצח סלה ועד אמן כן יהי רצון. כפי שיבואר בהמשך, הספר מיועד לאנשים מסוימים, ואין המחבר יודע אם הספר יפעל באותה מידה על אנשים מרקע אחר, ולכן הפנייה היא אל "אנשי שלומנו דמדינתנו וסמוכות שלה", כלומר אל החסידים של אזורי רוסיה הלבנה וסביבותיה – הציבור שהיה מוגדר אז רק במעומעם כ'חסידות חב"ד'.

הנה מודעת זאת כי מרגלא בפומי דאינשי (שרגילים אנשים לומר) בכל אנשי שלומנו (החסידים) לאמור כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים. האמרה "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" (ראש השנה כהב) מקבלת כאן משמעות הפוכה. בדברי מוסר הבאים לעורר את הלב לעבודת ה' יש הבדל גדול בין שמיעת דברים ובין ראייתם, לאמור קריאתם בספרים. זה הטעם מדוע אין להסתפק בקריאה של כתבי הצדיקים וגדולי הדורות, ומדוע צריך אדם ללכת אל החכם שבימיו כדי לשמוע דברים שבתמציתם כבר נאמרו.

שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם. כל ספר, ואפילו הוא ספר גדול וקדוש, אינו יכול להתאים את עצמו אל הקורא. הקורא הוא זה שקובע: מה הוא קורא, כיצד הוא קורא, ומה הוא מבין. כל קורא נתון בשתי מגבלות יסודיות: האחת, שהוא קורא בספר "לפי דרכו ודעתו". כלומר, אדם אינו קורא באופן פסיבי, אלא הדברים נקלטים בהבנה ובפרשנות שלו, לפי נטיותיו הרוחניות ולפי מצב רוחו ומעמדו באותה שעה שהוא קורא בספר. ספר אינו אחד לשני אנשים שונים. שני אנשים יכולים לקרוא אותם הדברים עצמם, והדברים ישפיעו על כל אחד מהם באורח

שונה. לכל קורא יש נטיית הלב הפרטית שלו, זווית הראייה המיוחדת, הסטייה שבה הוא רואה באותה שעה את הדברים – ומהסטייה האידיאלית והאמוציונלית הזו אי אפשר להתעלם. והמגבלה השנייה היא, שהקורא קורא "לפי השגת ותפיסת שכלו", כיוון שגם אם נפשו באמת מכוונת אל הדברים, אם אין לו הכישרון והכנת השכל להבין את מה שהוא קורא – אין הוא יכול לקבל את הדברים באופן הראוי.

חוץ מהגבלת האינטלקט יש ל"השגת ותפיסת שכלו" הגבלות נוספות, כגון **אם שכלו ודעתו מבולבלים**. יש 'בלבול השכל' ויש 'בלבול הדעת'. בלבול השכל הוא בלבול ועיקום בכושר המחשבה. בלבול הדעת הוא בלבול בדעות, במושגים ובתפיסת העולם, כאשר אדם אינו מבין את עצמו ואינו יודע מה הוא מחפש, ומה הן הדרכים שהוא צריך ללכת בהן. **ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה'**. גם אדם חכם, משכיל ואפילו מבריק במגוון נושאים, יכול להיות שבענייני עבודת ה' שכלו ודעתו עלולים להיות מבולבלים. ענייני עבודת ה' אינם רק עניינים שבשכל, אלא הם נוגעים לדברים גבוהים שבגבוהים למעלה ובדקויות שבדקויות שבנפש למטה. אלו דברים שאדם יכול בקלות לטעות ולהטעות עצמו בהם, דברים שקנה המידה שלהם הוא מורכב ומסובך ביותר, וכל עיוות קל שבנפש או בשכל מותר את האדם בחשכה גמורה. בעניינים אלו צריכים להרבה עבודה והרבה סייעתא דשמיא כדי להגיע לנקודה כלשהי של אור.

בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז בספרים, אף כי מתוק האור לעינים ומרפא לנפש. למרות שבאופן כללי הספר ממעט מאוד בציטוטים, הוא מרבה להשתמש בביטויים השאולים מן המקרא ומדברי חז"ל ולרמז בכך להקשרים אחרים ולמשמעויות נוספות. אף כאן, מרמז הביטוי "האור כי טוב הגנוז בספרים" לנאמר במדרש (בראשית רבה פרשה ג, ושמות רבה פרשה לה, א), שאת אור ששת ימי בראשית, שנאמר בו "כי טוב", גזז הקב"ה לצדיקים, ולמה שנאמר בשם הבעש"ט: "שגנוז בתורה"⁵. ומשמעות הדברים היא שבספרי הקודש גנוז אור גדול, אור הבריאה, אורו של הקב"ה, אלא שהוא גנוז באופן שלא תמיד ניתן לראותו. ומאחר שהאדם הקורא בספרים רואה את הדברים לפי דעתו והבנתו שלו, הרי אם יש מכשול מבחינת עצמו – גם אם "מתוק האור לעינים" (קהלת יא, ז) אין האדם רואה את האור.

דברים הכתובים בספרים, גם אם הם קדושים כשלעצמם, אם הקורא מטה אותם לכיוון כזה או אחר, אין הם מעוררים אותו, הוא אינו מוצא בתוכם את המתקנות ואת המרפא לנפש שאנשים מחפשים בספרים אלו. הבעיה מצויה בנקודת המעבר מן הנושא המופשט, הכתוב בספר, אל אפשרות היישום שלו בתוך האדם. לא בהבנה התאורטית (שגם היא בעייתית) מצויה הבעיה, אלא בהתייחסות המהותית וביישום הדברים בפרטים ובפועל ממש.

הקורא בספר נתון בהכרח למגבלות הסובייקטיביות של הווייתו שלו. אדם אינו רואה בעצמו את חסרונותיו, ולכן הוא אינו יכול למצוא את התרופות למחלתו – כיצד יוכל למצוא את הדרך אם אינו יודע היכן שגה? לעומת זאת, כאשר אדם שומע את הדברים

ובר מן דין הנה ספרי היראה הבנויים על פי שכל אנושי בוודאי אינן שוין לכל נפש כי אין כל השכלים והדעות שוות ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל ומתעורר שכל חבירו וכמו שאמרו רבותינו ז"ל גבי ברכת חכם הרזים על ששים ריבוא מישראל שאין דעותיהם דומות זו לזו וכו' וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל במלחמות שם בפירוש הספרי גבי יהושע שנאמר בו איש אשר רוח בו שיכול להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד וכו'.

מפי רבו, הרב יכול לתקן את הדברים ולהציג אותם כפי שהאדם זקוק לשומעם באותה שעה. יתר על כן, אפשר לשאול את המדבר ולברר אצלו את הדברים על בוריים. הקורא בספר, לעומת זאת, אם אינו מבין – לא תמיד יידע שאינו מבין, לא ישים לב כאשר הוא טועה וסוטה מן הדרך, ולכן הוא עלול להישאר כפי שהיה, והאור שבספר לא יביא לו את התועלת והשינוי שיכול היה להביא.

ובר מן דין (חוץ מזה), מהמגבלות הנובעות מהאדם הקורא בספרים, מדעתו ותפיסת שכלו, ישנה נקודה פנימית יותר. באשר גם אם האדם הוא כלי מוכן לקבל את האור, ישנה מגבלה מצד עצם האור שבספר, שאינו יכול להתקבל אצלו.

הנה ספרי היראה הבנויים על פי שכל אנושי. ספרי מוסר רבים הם בעיקרם פילוסופיים, מיוסדים על מחשבה והיגיון אנושי. אחדים מהם ספרים גדולים וחשובים, כגון ספר 'חובת הלבבות', אלא שעם היותו ספר מוסר גדול הוא בנוי במידה רבה על פי שכלו ודעתו של המחבר.

בוודאי אינן שוין לכל נפש כי אין כל השכלים והדעות שוות ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל ומתעורר שכל חבירו. תאורטית, כל שכל הוא שכלי, כלומר ניתן להשגה שכלית. כל דבר שבהיגיון ניתן גם לתפיסה ולהשגה בדרך ההיגיון. אולם ההבדל בין אנשים אינו בעצם ההשכלה, אלא בקשר שנוצר בין המושכל ובין האדם. כאמור, נושאים שכליים אינם נוגעים באנשים במידה שווה. יש רעיון שמדבר אל שכלו וליבו של אדם אחד ואינו מדבר כלל לאדם אחר. מה שיכול להביא אדם אחד לשיאים של התרגשות והתעלות הנפש עלול לא ליצור כל תגובה מיוחדת אצל אדם אחר. ספר מוסר או הגות, גם אם הוא גדול מבחינת עצמו, מכל מקום, השאלות הנשאלות בו, הבעיות המעסיקות אותו, אינן בהכרח השאלות ששואל קורא מזמן אחר או מתרבות אחרת. התשובות הניתנות בספר ודברי המוסר הנאמרים בו, גם אם הם אמת, גם אם הם יפים לעצמם, לא תמיד תהיה להם משמעות עבור הקורא. הדברים לא יגעו בו,

אסטרונומיה כספר מוסר במשנה תורה ומסכם: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו לרמב"ם, בהלכות יסודי התורה (פרק ד), ישנו קטע שהוא "ספר יראה הבנוי על פי שכל אנושי". הרמב"ם מלמד שיעור באסטרונומיה, ומכיר כל הברואים וכו' – מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא". ואכן, יש מי שכלל שהוא

לא יעוררו את נפשו והוא לא יפעל לשנות את עצמו על פיהם. אין כאן ערעור על קדושתם של הספרים, אלא שיש לספרים אלה מגבלה מצד עצמם. ספר המבוסס על תפיסה אנושית מדבר אל המחבר ואל אנשים שהם באיזושהי התאמה איתו, בעוד ייתכן שאנשים אחרים כלל לא יתפעלו ממנו.

וּכְמוֹ שְׂאֵמְרוּ רְבוּתֵינוּ ז"ל (ברכות נח,א) **גְּבִי בְרַכַּת חֲכָם הַרְזִים עַל שֵׁשִׁים רִיבּוּא מִיִּשְׂרָאֵל**, שהרואה שישים ריבוא מישראל צריך לברך: "ברוך... חכם הרזים", והטעם הוא שֵׁשִׁים **דְּעוּתֵיהֶם דּוֹמוֹת זו לְזוֹ** (ברכות שם). ויש בזה שבח לקב"ה, שברא מספר גדול זה של אנשים שונים זה מזה, והוא לבדו "חכם הרזים" שיודע ומכיר דעתו של כל אחד ואחד. והיוצא מזה, שבשש מאות אלף איש אין שני אנשים שהם דומים זה לזה בתכלית. שש מאות אלף איש הם שש מאות אלף דעות, דרכים וגישות שונות זו מזו. ולכן, ספר שנכתב בשכל אנושי אינו יכול להתאים לכל שישים ריבוא נשמות ישראל. הוא יכול, אולי, להתאים למספר קטן של אנשים, במקום מסוים ובזמן מסוים.

וּכְמוֹ שֶׁכָּתַב הַרְמַב"ן ז"ל בְּמִלְחָמוֹת שָׁם. בפירושו על הרי"ף בעניין ברכת חכם הרזים על שישים ריבוא מישראל, מאיר הרמב"ן צד נוסף בהלכה זו. מסיפור המובא בהמשך התלמוד (שם עמוד ב) ברב חנינא בריה דרב איקא, שבירך ברכת 'חכם הרזים' בראותו את רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, נראה שראוי היה לברך ברכה זו גם על חכמים גדולים כאלה שנכללו בהם כל הדעות. ואף שגם הרמב"ן אינו סבור כך להלכה, מכל מקום, יש בזה, כפי שאומר הרמב"ן: "רמז מיסודי חכמה". **בְּפִירוֹשׁ הַסְּפָרִי גְּבִי יְהוֹשֻׁעַ שְׁנַאֲמַר בּוֹ: "אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ" (במדבר כז,יח) "שִׁיכּוֹל לְהִלּוֹךְ נֶגַד רוּחוֹ שֶׁל כָּל אֶחָד וְאֶחָד וְכוּ'".** משה מבקש ש"יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה", מנהיג לישראל. וה' עונה לו שייקח "את יהושע בן נון איש אשר רוח בו", כלומר (וכפירוש הספרי) שיכול להלוך נגד רוחו של כל אחד, שיכול לכוון את עצמו כנגד כל אחד ואחד, להבין אותו, לתפוס את מבנה נפשו, את תפיסת עולמו וגישתו. זוהי ההגדרה האמיתית של מנהיג ישראל – האיש שיכול לכוון את רוחו כנגד כל אחד משישים ריבוא נשמות ישראל. העולה מכל זה, שאנשים שונים זה מזה, ואי אפשר לכתוב דבר שיהיה שווה לכל נפש. אמנם, כאשר אנשים שומעים דברים מאדם מדבר, הוא יכול לכוון את עצמו כנגד רוחו של השומע, הוא יכול לתקן את חוסר ההתאמה הראשונית. הרב שמדבר דברי תורה ודברי מוסר צריך לא רק לומר דברים נכונים, אלא אף חייב להתאים את עצמו אל השומע – אחרת אין הוא ממלא את תפקידו. הוא צריך להרגיש את רוחו של השומע ולהלך כנגד

רואה יותר "שמיק מעשי אצבעתיך" (תהלים רבים לומדים אסטרונומיה ואין בשרם כמִהָ ח,ד) ככל שהוא יודע יותר – כך נפשו נמוגה לאהבת ה'. למחבר הספר נדמה שהדברים יותר (וזה כולל גם אנשים כמו איינשטיין, מעוררים את הלב – אבל הקורא אינו מרגיש ולהבדיל, גם קאנט). ועם זאת, אנשים זאת.

אלא אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חכמינו ז"ל אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד וכל ששים רבוא נשמות כללות ישראל ופרטיהם ופרטי פרטיהם עד ניצוץ קל שבקלים ופחותי הערך שבעמינו בני ישראל כולהו מתקשראן באורייתא ואורייתא היא המקשרת אותן להקדוש ברוך הוא כנודע בזוהר הקדוש הרי זה דרך כללות לכללות ישראל ואף שניתנה התורה

הרוח הזו. הוא צריך לדעת מהן הנחות היסוד של השומע ומהו הקף ההבנה שלו, ולומר דבר, שמתוך מבנה הנפש של השומע, השקפת עולמו, דעתו ומצב רוחו, ישמע את הדברים שרוצים לומר לו. ברור אפוא שלדבר עם שני אנשים קשה לאין ערוך יותר מאשר לדבר עם איש אחד, ולדבר לפני קהל, כל שכן לכתוב ספר – צריך להיות אדם שבמהותו הוא 'מנהיג ישראל' שיכול לדבר בכל הלשונות, ושכל אחד יוכל לקבל מהדברים הללו.

המגבלה של השונות האנושית, של ההבדלים בין אדם לחברו, מצויה לא רק בספרים שאדם כותב מדעתו ושכלו האנושיים אלא אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש, מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם (על פי שמואל ב כג,ב). כפי שאנו מאמינים, דברי חז"ל אינם רק דברי חכמה, עמוקה ככל שתהיה, אלא דברים שנאמרו בגילוי מסוים של רוח הקודש, לאמור שהאלוקי מדבר מתוך גרונו ומצוי בתוך דבריהם. יתר על כן, דברים אלה אמורים לא רק בדברי הראשונים אלא גם בדברי האחרונים. בשם הבעש"ט⁶ היו אמרים, שכל ספרי הקודש, עד ובכלל המהרש"א, כתובים ברוח הקודש. אף שאי אפשר לדקדק בכל מילה ומילה, הרי עיקר דבריהם של חכמי התורה, ואפילו בדורות האחרונים, נאמרים בהשראה של קדושה. כאשר אדם מכוון אל התורה וכוונתו לשם שמיים – הרי "רוח ה' דיבר בם". אפילו אין הלכה כדברים אלה, ואפילו אין כל העולם נוהג כך, עדיין "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", עדיין הם הדברים עצמם שנאמרו למשה מסיני.

ואורייתא וקוב"ה כולא חד (שהתורה והקב"ה הכול אחד). וכשם שהוא נצחי וכולל הכול, כך התורה נצחית וכוללת דעת כל הנשמות.

וכל ששים רבוא נשמות כללות ישראל ופרטיהם ופרטי פרטיהם. שישים ריבוא, המספר של בני ישראל שיצאו ממצרים, הוא מספר נשמות כללות ישראל. נשמות אלו

מנהיג ישראל סיפור מעניין מספר שלמה מימון (ודוקא משום שהיה אפיקורוס גמור, עדותו בעניין זה היא בוודאי מהימנה). לדבריו הוא בא אל המגיד ממזריטש והיה נוכח בשעה שהמגיד קיבל את פני האורחים. המגיד ישב בראש השולחן וקרא לכל אחד מהאורחים בשמו ושם עירו. אחר כך ביקש המגיד מכל אחד לומר פסוק שיעלה בדעתו. כל אחד אמר פסוק, המגיד חשב רגע, ואז אמר דרשה שהייתה צירוף מכל אותם פסוקים. מה שעורר השתאות היה, שכל אחד מהשומעים היה בטוח שהמגיד מדבר רק על הפסוק שלו, ומתייחס רק אל חייו שלו ואל בעיותיו הפרטיות. הנקודה החשובה אינה כיצד ידע

הן השורשים, הן שיישים ריבוא הדמויות של עם ישראל המתחלקות לפרטי פרטים של נשמות פרטיות עד אין מספר (ראו להלן פרק לז). ולכן, למרות שיש רק שיישים ריבוא נשמות בישראל, יכול להתקיים בהם גם "אשר לא יספר מרוב". אולם הנשמות לא תהיינה אז 'נשמות חדשות', אלא רק ניצוצות פרטיים של נשמות כלליות, שורשיות.

שיישים ריבוא הנשמות כוללות את כל ישראל, מראשי ישראל **עַד נִיצוץ** המחיה **קל שבקלים ופחית הערף שבְעֵמִינוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**, כלומר אדם שאין לו שום מטען – לא של חכמה, לא של יראה ולא של מצוות.

כֹּלְהוּ מִתְקַשְׂרָאן בְּאוּרֵייתָא (כולם מתקשרים בתורה). כל שיישים ריבוא הנשמות ופרטיהן מתקשרים בתורה. יש אנשים שנראה עליהם שהם מתקשרים בתורה, יש אנשים שכל ימיהם, כל עיסוקם ומחשבתם בתורה. אולם ההדגשה כאן היא שכולם מתקשרים בתורה, גם קל שבקלים, גם זה שאינו עוסק בתורה וגם זה שאולי אינו רוצה בתורה – אף על פי כן "כולהו מתקשראן באורייתא".

וְאוּרֵייתָא הִיא הַמְקַשְׂרֵת אוֹתָן לַהֲקַב"ה. התורה היא לגבי כולם הדרך של התקשרותם בקב"ה, ולכן לכולם יש קשר אל התורה.

כְּנֹדַע בְּזֵהָר הַקְּדוּשׁ (חלק ג עגא). שם נאמר: כי "תלת דרגין אינון מתקשרין דא בדא, קודשא בריך הוא, אורייתא וישראל". שלוש דרגות הן המתקשרות זו בזו – הקב"ה, התורה וישראל. התורה קשורה אל הקב"ה, היא תורת ה', ולכן היא מהות קדושה. יחד עם זאת, התורה אינה נבדלת ממהות ישראל אלא קשורה לכל אדם מישראל, יהא אשר יהא, בכל מקום שהוא. התורה היא המדיום, המתווך, שדרכו נשמות ישראל מתקשרות בקב"ה (זוה נכון לגבי כל נשמות ישראל). כך התורה קשורה אל נשמתו הפרטית של כל אדם מישראל ומחייבת אותו. ומכאן דברי התורה, בין תורה שבכתב ובין דברי החכמים בתורה שבעל פה, אינם אפוא ביטוי לאישיותו הפרטית של המחבר, אלא דברים היונקים מן המקור הכולל, שכל נשמות ישראל מתייחסות אליו ומתאחדות בו. וספר שנכתב מכוחה של התורה, שיסודתו בהררי קודש, צריך להיות שווה לכל נפש. שהרי כל נשמות ישראל קשורות בתורה, ואין אחד, ואפילו קל שבקלים, יכול לומר: התורה אינה עבורי, התורה אינה מדברת אליי.

עם זאת, **הַרִי זֶה דֶּרֶךְ כָּלֵלֹת**. הקשר של התורה לישראל הוא קשר כללי, **לְכָלֹת יִשְׂרָאֵל**,

המגיד את שמות האורחים, אלא שיכול היה לדבר באופן שכל אחד מהנוכחים שמע את מה שהוא צריך לשמוע ואת מה שהמגיד רצה שישמע בפרט. התופעה של מנהיג ישראל שיכול לדבר בפני חמישים איש ובפני אלף איש, ועדיין לדבר אל כל אדם באופן פרטי דברים שנוגעים ומתייחסים אליו בדיוק – זאת אי אפשר לעשות בספר. גם אם מחבר הספר הוא אדם גדול וחכם המבין דברים לעומקם, הרי למעשה הוא כותב את הדברים מתוך נקודת ראותו שלו ומהכרתו את האנשים שאליהם הוא מכוון, הקרובים אליו במקום ובזמן ובהשקפת העולם, ואילו אנשים אחרים יכולים להרגיש זרים ומנוכרים לדברים.

לידרש בכלל ופרט ופרטי פרטות לכל נפש פרטית מישראל המושרשת בה הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה:

והנה אף בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו מצאנו ראינו מחלוקת תנאים ואמוראים מן הקצה אל הקצה ממש ואלו דברי אלהים חיים לשון רבים על שם מקור החיים לנשמות ישראל הנחלקות דרך כלל לשלשה קוין ימין ושמאל ואמצע שהם חסד וגבורה וכו' ונשמות ששרשן

שכן התורה בכללה מתייחסת לכלל ישראל. ההגדרה שיש תרי"ג מצוות בתורה היא הגדרה כללית של כל המצוות המכוונות לכלל ישראל. זו אינה הגדרה פרטית, לגבי אדם מסוים, שהוא מצווה לקיים תרי"ג מצוות, שהרי בפשטות לא ייתכן שאדם אחד יקיים את כל תרי"ג המצוות. יש מצוות שהן רק לכהנים ויש מצוות שהן רק לישראלים, יש מצוות לאנשים ויש מצוות לנשים ויש מצוות פרטיות החלות רק על המלך. התורה מדברת אל המהות של כלל ישראל, שאף נמצאת בתוך פנימיותו של כל אחד ומחייבת את פנימיותו. אבל כל אדם בפרט, בחייו המסוימים בזמן מסוים, קשור למעשה רק לחלק בתורה, כפי שאנו מבקשים בתפילה: "ותן חלקנו בתורתך", את החלק שלנו בתורה.

וְאֵף שְׁנֵיתָנָה הַתּוֹרָה לִידְרֵשׁ בְּכֹל וּפְרָט. אין זו דרשת 'כלל ופרט' במובן ההלכתי אלא מליצה: התורה ניתנה להידרש בכלל ופרט במובן זה שיש לדברים הן משמעות כללית והן פרטית, לא רק לכלל מסוים של אנשים אלא גם לכל אדם בפרט.

וּפְרָטֵי פְרָטוֹת לְכָל נֶפֶשׁ פְּרָטִית מִיִּשְׂרָאֵל הַמוֹשְׁרֶשֶׁת בָּהּ. עצם נשמתו של כל אדם מישראל קשורה בתורה. הוא יונק מן התורה, מקבל ממנה וחי ממנה. ולכן התורה מדברת אליו בצורה הפרטית והאישית ביותר – אליו באופן מיוחד, באשר הוא שם, לפי טבעו ומקומו.

עם זאת, **הָרִי אֵין כָּל אָדָם זֹכֵה לְהִיֹּת מְכִיר מְקוֹמוֹ הַפְּרָטִי שֶׁבַתּוֹרָה.** אכן, התורה מדברת כל הזמן לכל אחד מאיתנו, בכל מאורע, בכל חוויה, בכל גלגול של הווייתו. אלא שלא כל אדם זוכה לקרוא את התורה באופן הזה. לא כל אדם זוכה להכיר את התורה באופן

חלקו בתורה אדם צריך לדעת מה שייך אליו, האר"י שלא יעסוק בקבלה אלא בדרוש, מהו החלק בתורה שהוא רלוונטי לאישיות ולחיים הפרטיים שלו, מהו החלק שעכשיו הוא צריך לעשות, ברגע המיוחד הזה. אך לא כל אדם יודע זאת. מסופר על רבי יוסף קארו (בעל השולחן ערוך), שלאחר פטירת הרמ"ק הלך לשמוע את תורת הקבלה מפי האר"י הקדוש, והיה נרדם בכל עת שהאר"י היה מדבר. עד שאמר לו האר"י שאין זה חלקו בתורה, שקבלת האר"י אינה בשבילו. בדומה, מסופר שגם לר' משה אלשיך אמר

האר"י שלא יעסוק בקבלה אלא בדרוש, כיוון שזה חלקו בתורה. ור' משה אלשיך אכן כתב את ספרו 'תורת משה' בדרך הדרוש. היו שפירשו את התפילה: "ותן חלקנו בתורתך" לא רק כבקשה שיהיה לנו חלק ונחלה בתורה במובן זה שנעסוק בתורה, אלא כבקשה שנדע מהו החלק שלנו בתורה. אדם יכול וצריך ללמוד תורה, אבל אם הוא עוסק בתורה שאינה שלו, אף שאין זה ביטול תורה, הוא אינו מקבל בלימוד זה את התועלת לנפשו כשם

האישי, בדרך שבה התורה מדברת אל ליבו שלו, אל אישיותו הפרטית המיוחדת של עצמו.

וְהִנֵּה אִף בְּהִלְכוֹת אִיסוּר וְהִיתֵר "הַנְּגִלוֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ" (לשון הכתוב בדברים כט, כח). לא רק בדברים שבסתרי הנפש, שקשה לעמוד עליהם, אלא גם בדברים שאפשר להגדיר אותם, שאפשר לדון בהם, **מְצָאנוּ רְאִינוּ מַחְלֻקֹת תְּנָאִים וְאִמּוֹרָאִים מִן הַקְּצָה אֶל הַקְּצָה מִמֶּשׁ**. אין כל הבדל אם המחלוקת היא בפרטים או בכללים, אם היא בעיקרי אמונה או בפרטי הלכות – הנקודה היא שאפשר לחלוק גם בנגלות, מן הקצה אל הקצה ממש. לדוגמה, 'צרת הבת' (וכן בשאר 'חמש עשרה נשים'). לדעת בית שמאי מצווה לייבם אותה, ולדעת בית הלל יש בזה איסור כרת והולד ממזר. כלומר, כאשר שני חכמים עוסקים באותו עניין בתורה, גם בדברים שאפשר לדבר בהם ולדון עליהם – כל אחד אומר דבר אחר, דברים שאינם רק שונים אלא אף מנוגדים מקצה לקצה.

ועל דברי בית הלל ובית שמאי אמרו חכמים: **וְאֵלוּ וְאֵלוּ דְבָרֵי אֱלֹהִים חַיִּים** (עירובין יג, ב ועוד). **לְשׁוֹן רַבִּים, עַל שֵׁם מְקוֹר הַחַיִּים לְנִשְׁמוֹת יִשְׂרָאֵל**. הביטוי "אלוקים חיים" אינו תואר עצמי, שהאלוקים הוא חי, אלא פועל יוצא – שהוא נותן חיים, שהוא מקור כל החיים. ולכן הלשון 'חיים' היא לשון רבים, שכן החיים שהוא נותן הם באופנים רבים ושונים זה מזה. השפעת החיים והתורה אינה אחת לכל הנשמות, כל נשמה מקבלת באופן שונה, המתאים לקו שהיא שייכת לו.

באופן כללי מאוד, הנשמות נחלקות דרך כלל לשלשה קוין: ימין ושמאל ואמצע, שהם **חֶסֶד וְגְבוּרָה וְכו'**. את עשר הספירות מחלקים, באופן שבו מציירים את הספירות, לשלושה קווים אנכיים. קו הימין הן הספירות: חכמה, חסד, נצח. קו השמאל הן: בינה, גבורה, הוד. וקו האמצע הן הספירות: דעת, תפארת, יסוד ומלכות. כל 'קו' הוא קבוצה של ספירות שיש להן תכונה משותפת. בכל קו יש ספירה אחת שמאפיינת אותו: בקו ימין – ספירת החסד, בקו שמאל – ספירת הגבורה, ובקו האמצע – ספירת התפארת. חסד היא אפוא ימין המקרבת, גבורה היא שמאל הדוחה, ותפארת היא מידת האמצע, הממוצעת מחסד וגבורה.

שהיה מקבל אילו עסק בחלק התורה השייך המשמעות היא שהוא מתיר אותו מתחום הקליפה ומוציאו אל תחום הקדושה, שהוא נותן לו את האפשרות להגיע לקדושה. לעומת זאת, כאשר החכם אוסר דבר – הוא אוסר (קושר) אותו אל תחום הקליפה, והריהו גוזר עליו כביכול גזר דין של מיתת עולמים. מסופר על רב אחד שפסק בשאלה מסוימת בדיני טרפות נגד הש"ך. כששאלו אותו אם אינו חושש לחלוק על אדם גדול כל כך, אמר: "כשאגיע לעולם האמת, מוטב לי לעשות דין תורה עם הש"ך מאשר עם השור..."

הדין עם השור הצד הפשוט בזה שאדם האוסר דבר בדיני התורה, למשל בדיני טרפות, גורם לישראל הפסד ממון או מצד להם באופן אחר. לכן הנהגה כזו היא מצד מידת הדין, מידת ההסתדר והצמצום. ולהפך במידת החסד. אולם בהמשך (ראו פרק ז) מדבר המחבר על מושגי האיסור וההיתר בהיקף פנימי יותר. כאשר החכם מתיר דבר,

ממדת חסד הנהגתן גם כן להטות כלפי חסד להקל כו' כנודע וכל שכן וקל וחומר בהנסתרות לה' אלהינו דאינון דחילו ורחימו דבמוחא ולבא דכל חד וחד לפום שיעורא דיליה לפום מה דמשער בליביה כמו שכתוב בזהר הקדוש על פסוק נודע בשערים בעלה וגו':

ונשמות ששרשן ממדת חסד הנהגתן גם כן להטות כלפי חסד להקל. שורש נשמתו של אדם משפיע במידה רבה על הנהגתו בחייו – כיצד הוא מבין דברים ואילו החלטות הוא מקבל. והדבר נכון גם לגבי דברי תורה. מה שגורם לחכם שייטה להקל או להחמיר הוא במידה רבה שורש נשמתו. אם נשמתו היא מצד מידת הדין, לצמצם ולהגביל – הוא ייטה להחמיר, ואם מצד מידת החסד, להתרחב ולפתוח את הגבולות – הוא ייטה להקל. הנקודה החשובה לעניין זה היא שגם בדברים שיש בהם שיקול דעת רציונלי, מסתבר שנשמתו של אדם גורמת לו להטות את הדברים מקצה לקצה. אדם מסוים רואה נימוק לצד אחד, ואדם שני רואה נימוק לצד האחר.

פְּנוּדָע. במחלוקות אלו, שהן מן הנגלות, כל אחד יודע כמה רבות הדעות וכמה שונים הנימוקים ההלכתיים לכל צד.

וְכָל שְׂכֵן וְקָל וְחוּמָר בְּ"הַנְּסִתְרוֹת לַה' אֱלֹהֵינוּ" (לשון הכתוב בדברים שם). אם בדברים שהם גלויים ורציונליים, שאפשר לראות את הגורמים כולם על פני השטח, אנו מוצאים חילוק בין דעותיהם של אנשים שונים, בהשקפת עולם ובפסיקה הלכה למעשה, הרי בוודאי כאשר מדובר בדקויות שבנפש, בעניינים שהם "הנסתרות לה' אלוקינו", אנו מוצאים שהנתיב הפרטי של כל אדם הוא מיוחד לעצמו ורב משמעות עד כדי כך שבעצם אי אפשר כלל לדון בדברים בכללות.

דְּאִינוּן דְּחִילוּ וְרַחֲמֵי דְּבְמוּחָא וְלִבָּא דְּכָל חַד וְחַד לְפֻּם שִׁיעוּרָא דִּילְיָה, לְפֻּם מַה דְּמִשְׁעַר בְּלִיבִיָּה (שהם יראה ואהבה של המוח והלב של כל אחד ואחד לפי השיעור שלו, שהוא לפי מה שהוא משער בליבו). **כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב בְּזֶהַר הַקְּדוּשׁ** (חלק א קג,א), **עַל פְּסוּק "נֹדָע בְּשַׁעְרֵי בַעֲלָה וְגו'"** (משלי לא,כג). אהבת ה' ויראת ה' של אדם תלויות במידה שה'

מקולי בית שמאי וכו' למרות האמור, במציאות בני אדם אינם עשויים מקו אחד, אלא הם תרכובת זו או אחרת. אין אדם שהוא חסד גמור או גבורה גמורה, אלא הרכבות שונות, כמו חסד שבגבורה או גבורה שבחסד וכו'. משום כך, למרות שבית שמאי מחמירים בדרך כלל ובית הלל מקילים, יש הלכות שהן מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל. וכפי שאפשר לראות, גם חכמים הידועים כמחמירים גדולים מקילים לא פעם גם במקום שאחרים מחמירים.⁷

אך בידועי ומכירי מובן שאין להבין דברים אלו כפשוטם, שרק אליהם הוא מדבר, שהרי הוא כותב ספר שכל מטרתו היא להגיע גם לאנשים שלא מגיעים אליו ומקבלים ממנו ישירות. ואפשר לומר, שאדמו"ר הזקן אכן ידע והכיר ברוח קודשו כל מי שילמד בספר זה, וכלפיהם הוא מכוון את דבריו. בלשון אחרת אפשר לומר, שכיוון שמתחילתה לא כוונה הכתיבה אל קהל מופשט, אלא אל אנשים מסוימים ושאלות

ידוע לו. ה' הוא גדול או נורא או נאהב לפי מה שדעתו של אדם משערת. אין זה דבר שאפשר להסביר או ללמד, אלא עניין של הכרה אישית פנימית שאינה ניתנת להעברה. על הכתוב: "אני ידעתי כי גדול ה' וגו'" (תהלים קלהב), אמר אחד הצדיקים,⁸ שיש להדגיש את המילים "אני ידעתי". שכן, רק אני ידעתי כמה גדול ה' בשבילי, רק אני ידעתי ואין אחר יכול לדעת. איני גדול או קטן יותר – אני פשוט אחר. ומכיוון שאני אחר – את הדבר הזה, את הכרת הלב שלי בגדלות ה', רק אני ידעתי.

דברים שבנגלה אפשר להעביר מאדם לאדם, אפשר להתווכח עליהם ולדון בהם גם עם אנשים החושבים אחרת. לעומת זאת, כיצד האדם משער ומרגיש את גדולת ה', את ההרגשה הזאת אי אפשר להעביר מאדם לחברו. מה שכל אחד ואחד משער בליבו, גם בתורה, הוא יחיד במינו, כמו שורש הנשמה הפרטי של כל אחד, וכמו המציאות הפרטית המיוחדת הנסתרת של כל אדם.

בסיכומו של דבר, הסביר המחבר בחלק זה של ההקדמה מדוע אי אפשר לקבל באמת את דברי התורה מתוך הספרים. כל ספר, גם אם הוא באמת 'דברי אלוקים חיים', אינו יכול לכוון בדיוק אל הקו המיוחד המדויק של הקורא בו. אדם יכול לעסוק בספרים ולדעת מה כתוב בהם ומה כתבו עליהם וכו', הוא יכול לטבוע בדברים אלו ולעולם לא להגיע אל חלק התורה שלו ואל דרך העבודה המיוחדת לו. לכן אדם צריך ללכת אל המורה החי ואל המגע הישיר, ולא להסתפק בספרים. לאחר שהסביר המחבר באריכות מדוע אין לכתוב ספרי מוסר, הוא ימשיך ויסביר בחלקה השני של ההקדמה מדוע בכל זאת הוא כתב את הספר הזה.

אך בְּיִדְעֵי וּמְפִירֵי קְאָמִינָא (ביודעיי ובמכיריי אני מדבר). אל האנשים שאני יודע ומכיר אני כותב בספר זה. כפי שנאמר, המגבלה הראשונה של כל ספר היא שהכותב מדבר במידה רבה עם עצמו. הוא אינו יכול להתייחס אל הקורא – שהרי אינו מכיר אותו. ולכן אומר המחבר שהוא כתב את הספר כיוון ש"אך בְּיִדְעֵי וּמְפִירֵי קְאָמִינָא". ספר זה אינו מכוון אל 'הקהל הרחב', אלא לאנשים מסוימים, אנשים שעבור המחבר אינם

מסוימות שהעלו לפניו אנשים שידע דיבר אדמו"ר הזקן בחלקה הראשון של והכיר, נשארו הדברים גם בהמשך צמודים ההקדמה. ועוד, שאם ההתקשרות אל אותם לאותם מקרים פרטיים שהיו, לאותן שאלות אנשים שהכיר הייתה אכן בפנימיות נקודת ובעיות, לאותם מבני נפש שהכיר. הספר נפשם ('יחידה שבנפש', שבה מאוחדות כולו מתייחס אל דברים אלו שבמציאות, כל הנשמות), הכתיבה יכולה מתוך כך ולעולם אינו חורג להתייחסות אל הפשטות (אמנם לא בהכרח, שכן גילוי דבר זה תלוי שאינן קיימות במציאות. דרך זו של כתיבה, גם בקורא) להגיע אל פנימיות נפשו של כל ייתכן שהיא נראית לפעמים פחות מסודרת, הקורא בהם בכל הזמנים. כזו שנכנסת לפרטים מסוימים, אלא שבכך היא נשמרת מסכנות הכתיבה שעליהן

הקדמת המלקט ♦ ליקוטי אמרים

כא כסלו
פשוטה
כב כסלו
מעוברת

אך ביודעיי ומכיריי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנשי שלומנו שבמדינותינו וסמוכות שלה אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו וגילו לפני כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה' התלויה בלב אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלנו וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבארץ הקודש תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן. וקצתם שמעתי מפייהם הקדוש בהיותם פה עמנו וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנשי שלומנו דמדינתנו תמיד כל אחד לפי ערכו לשית עצות כנפשם בעבודת ה' להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות וגם השכחה מצויה על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיניו ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'

תעלומה גמורה, מאחר וכבר דברו איתו ב'יחידות' וגילו לפניו את תעלומות נפשם. (ומקובל אצל החסידים, שדבריו אלה של אדמו"ר הזקן מכוונים ל"יודעיי ומכיריי" שבכל הדורות, שכל מי שלומד וילמד בספר התניא יכול למצוא בו את התשובות לשאלותיו הפרטיות).

הם כל אחד ואחד מאנשי שלומנו שבמדינותינו וסמוכות שלה. כלומר, הם אותם אנשים שהיו חסידיו המובהקים, אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו וגילו לפני כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה' התלויה בלב, אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים. המחבר מתייחס אל חסידיו אלה שהיה קשר פנימי עמוק ביניהם, אלה ששפכו את ליבם לפני הרבי לספר לו, לא כל כך את מכאוביהם החיצוניים,¹⁰ אלא בעיקר את בעיות הנפש הפנימיות, את הבעיות שבעבודת ה' התלויה בלב, בדרך ובמאמצים להגיע להתייחסות אל הקב"ה.

מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלנו, וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבארץ הקודש תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן. וקצתם שמעתי מפייהם הקדוש בהיותם פה עמנו. כאן חוזר אדמו"ר הזקן על דברים שאמר בשער הספר (וראו בביאור שם), שעם היות הדברים הכתובים בספר מתייחסים כלפי אנשים מסוימים שהוא מכיר, הם מבוססים על דברי רבותיו גדולי החסידות.

וכולם, כל הדברים האמורים בספר זה, הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנשי שלומנו דמדינתנו תמיד. הספר הוא בעצם ספר של תשובות לשאלות, השאלות המצויות, שאנשים שאלו כל אחד לפי ערכו – על בעיות הנפש, על המצוקות ועל המאבקים להגיע אל דרך ה'.

ברור שהשאלות היו מרובות מאוד. בין החסידים היו אלפי אנשים ששאלו, כל אחד

ליקוטי אמרים ♦ הקדמת המלקט

לפי ערכו. ושאלתו של אדם שהוא בעל דרגה, שכבר הגיע בעבודתו למעלה מאחרים, אינה שאלתו של האיש הפשוט שרק מתחיל להיאבק לראות את עצמו ואת אור ה'.

לְשִׁית (לתת) יַעֲזוֹת בְּנַפְשָׁם בְּעִבּוֹדַת ה'. דרך עבודת ה' שכל אדם צריך לעמול בה היא דרך מפותלת ורבת מכשולים. גם בצדדים של הלכה למעשה, ובעיקר בשאלות הנוגעות לעבודת הנפש, שהרי המושג של עבודת ה' מתייחס בעיקר לעבודת הלב. כיצד צריך אדם להגיב לבעיותיו, לשאלות ולכאבי נפשו, ומהיכן הוא מקבל את הכוח הנפשי להמשיך ולהוסיף בעבודתו יום ועוד יום. חלק גדול, עקרוני ומהותי, מתפקידו של הרבי החסידי, היה לייעץ לאנשים בשאלות אלו, להיות איתם שם, לשמוע ולכוון.

לְהִיּוֹת כִּי אֵין הַזְמַן גְּרָמָא עוֹד לְהָשִׁיב לְכָל אֶחָד וְאֶחָד עַל שְׂאֵלָתוֹ בְּפִרְטוֹת. בתחילה, כאשר מספר החסידים לא היה גדול, אפשר היה שכל אחד ייכנס לדבר עם הרבי ביחידות, יציג את שאלותיו בהרחבה ובפירוט וגם יקבל תשובות מסודרות המכוונות אליו אישית. ואולם משרבו החסידים במאוד מאוד, שוב אי אפשר היה להקדיש לכל אחד ואחד את הזמן הנחוץ לדבר עימו בפרטות.

וְגַם הַשִּׁכְחָה מְצוּיָה. השכחה מצידו של השומע. שכן מה שאומר הרבי לאדם ביחידות הם דברים מרוכזים ביותר. כל מילה חשובה, כל נקודה, כל גוון של ניסוח הדברים יש לו משמעות של חיים עבור החסיד. משמעות הדברים בחלקה הגדול אינה מובנת באותה שעה אלא רק מאוחר יותר, ולפעמים שנים מאוחר יותר. ובין כל אותם פרטים שאינם נקשרים מיידית במשמעות מסוימת, עלול השומע לשכוח פרט אחד או שניים, ומשום כך לא לשים לב לכל צדדי הדברים הנאמרים לו. ולכן, גם כאשר אדם מקבל עצה פרטית, אין הוא יכול תמיד לקלוט אותה בכל פרטיה ובכל היקפה.

עַל כֵּן רְשָׁמְתִי כָּל הַתְּשׁוּבוֹת עַל כָּל הַשְּׂאֵלוֹת. לכאורה מובן מדברים אלה שאין הספר אלא לקט של תשובות, מעין אוסף של פתקים, של תשובות לשאלות שנשאל אדמו"ר הזקן בזמנים שונים מאנשים שונים. ואולם כפי שניתן לראות, הדברים מורכבים הרבה יותר. הספר אינו רק מלאכת מחשבת של אריגת הדברים בתבנית אחת, הוא אף אינו נראה כלל כתשובות לשאלות. הספר בנוי בתבנית של ספר מוסר כללי. הוא מעלה בעיות שבמופשט, בעיות הנוגעות בעבודת ה', בכל הקשור למאבקיו של האדם בעולם ובעצמו, באהבת ה' וביראת ה' ומפתח אותן בצורה מושכלת. אלא שתבנית זו היא רק התבנית החיצונית המכסה על המבנה הפנימי, שאינו אלא תשובות לשאלות מסוימות מאוד של אנשים מסוימים. בצד זה רואה המחבר את יתרונו של הספר, בכך שלא נועד להיות ספר כולל, ספר הגות מופשט שאדם מחבר מתוך עצמו (במידה רבה כביטוי של עצמו), אלא צומת של תשובות ספציפיות רגישות מאוד לשאלות פרטיות של אנשים רבים. עם זאת, כיוון שהשאלות הן רבות ביותר, חייבות התשובות להיות מובנות בצורה כוללת, שלא תהיינה רק מענה פרטי לאדם מסוים בלבד.

לְמַשְׁמַרְתְּ לְאוֹת לְהִיּוֹת לְכָל אֶחָד וְאֶחָד לְזַכְרוֹן בֵּין עֵינָיו וְלֹא יִדְחֹק עוֹד לִיכְנֹס לְדַבֵּר עִמִּי בִּיחִידוֹת כִּי בְּהֵן יִמְצָא מְרְגוּעַ לְנַפְשׁוֹ וְעֵצָה נְכוֹנָה לְכָל דְּבַר הַקֶּשֶׁה עָלָיו בְּעִבּוֹדַת ה'.

ונכון יהיה לבו בטוח בה' גומר בעדינו: ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו ואליהם בקשתי שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר הם ושלום וכנודע עונש המר על מונע בר וגודל השכר ממאמר רבותינו ז"ל על פסוק מאיר עיני שניהם ה' כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים. ומחיה חיים יזכנו ויחיינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כולם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אמן כן יהי רצון:

את כוחו של הספר מגלים כאשר שמים לב לכך שהספר הוא תשובה לשאלה. לכן, מי שהשאלה אינה ברורה לו, מי שהשאלה אינה כואבת לו, אינו יכול להבין היטב את התשובה. אך חסרון זה הוא גם מעלתו של הספר, שכן הוא יותר מספר, הוא שיחה של המחבר עם אנשים חיים מסוימים, הוא 'יחידות' של הרבי עם חסידיו.¹¹

וְנִכּוֹן יְהִי לְבוֹ בְּטוּחַ בְּה'¹² **גוֹמֵר בְּעֵדֵינוּ.**¹³ אין זו רק מליצה, ויש לדייק, שצריך להיות ליבו בטוח לא רק בה', אלא ב"ה' גומר בעדינו". ומשמעות הדברים היא, שבכל הנוגע לעבודת ה' אין לסמוך על עזרת שמיים (שהרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים")¹⁴. אפשר לצפות לסיוע, לתוספת של הארה יתרה, אבל אי אפשר לצפות שהקב"ה יעשה את המלאכה עבורנו. אפשר לצפות לכל היותר שהקב"ה "יגומר בעדינו" אם אנו מתחילים. עד כאן הסביר המחבר מדוע נכתב ספר זה. הוא נכתב במקום השיחה ב'יחידות' עם הרבי. הקורא בספר צריך לראות בקריאה התחלה והמשך של שיחה פרטית, לראות מה יש בידו לשאול, ולמצוא את התשובה המוצנעת בתוך הספר. אמנם כיוון שהשאלות והתשובות אינן תמיד גלויות, אלא מוצפנות בתוך תבנית של ספר כללי, והספר כתוב בלשון קשה ותכניו כלל אינם פשוטים, יתקשה הקורא לא פעם במציאת הקשר הפרטי שלו אל הדברים. ולכן מוסיף המחבר את הקטע הבא:

ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו. אילו היה הספר ערוך כרשימה של שאלות ותשובות, היה אולי קל יותר לאדם מסוים לדלות ממנו את העצה הפרטית שהוא זקוק לה. אולם באופן זה היה צורך להיכנס לפרטי הבעיות, עד כדי כך שהתשובות היו נעשות אישיות ופרטיות מדי, ולא היה כוחן יפה אלא לאדם מסוים זה, ואף גם זאת רק בנקודה מסוימת ופעם אחת בלבד. ולכן, כדי שהדברים יהיו משמעותיים לאנשים שונים ולמקרים רבים יותר, הספר ערוך בצורה אחרת. פעמים רבות שואלים אנשים שונים באופנים שונים אותה שאלה עצמה, והם גם צריכים לקבל אותה תשובה. ולכן, המכנה המשותף של הספר הוא התשובות, ולא השאלות. התבנית החיצונית, הכוללת,

על דרכו של ספר התניא הספר לא נועד ה'. הספר שונה מספרי המוסר הרגילים לפתח תאוריה פילוסופית או תאולוגית בכך שלא נכתב מן המחבר אל ה'קהל', אל ואף לא מוסרית, אלא הרבה יותר מזה – הבעיות בצורתן הכוללת והמופשטת כפי שהן להתייחס לבעיות נפש מסוימות בעבודת מתייחסות אל כלל הציבור, אלא כתגובות

של הספר היא של תשובות כלליות, ואילו השאלות נשארות כפי שהן, השאלות הפרטיות של כל אדם מתוככי נפשו לפי זמנו ומקומו. הקושי הוא שאת הדרך מן השאלה האישית הבודדת כעת בליבו אל התשובה הכתובה צריך הקורא למצוא בכוחות עצמו, ולא כל אדם מסוגל לכך.

כדי להתגבר על קושי זה מציע המחבר **שיפּרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו**. מי שמרגיש שהספר אינו עונה באופן ישיר לבעיותיו יפרש את בעיותיו, ישוחח עם גדולי החסידים שבעירו **והם יבוננוהו**, ייתנו לו את הבינה להבין מעצמו ולמצוא את התשובה לשאלותיו.

ואליהם, מאותם גדולים, בקשתי שלא לשום יד לפה, שלא לשתוק ולומר שהם אינם יודעים, **שלא להתנהג בענווה ושפלות של שקר חס ושלוש**. אם אדם יכול להבין דבר, אך הוא מצטנע שאין ביכולתו להסביר את הדברים לאחרים, וחושב זאת למידת ענווה ושפלות – זו "ענווה ושפלות של שקר". ענווה ושפלות הן מידות טובות, ואין ספר מוסר שאינו מדבר בשבחן. אבל כאשר אדם יודע את התשובה, והוא נוהג "בענווה ושפלות" ונמנע מלהשיב כדי שלא יחשב כיהיר בעיני הבריות – אין אלו ענווה ושפלות של אמת, כיוון שהן פועלות נגד האמת. ענווה אינה צריכה להיות מכשול בפני כוחו של אדם לעשות את מה שהוא יכול. ענווה של אמת היא בהערכת עצמו, כמה הוא גדול או קטן בעיקר ביחס למה שיכול היה להיות. אבל מי שיכול לעשות דבר שצריך לעשות, שמבין ויודע להסביר עניין – חייב לעשות זאת! לא כזכות המגיעה לו, אלא כחובה המוטלת עליו.

וכנודע בדברי חז"ל בתלמוד (סנהדרין צא,ב) עונש המר על מונע בר. נאמר שם ש"כל המונע הלכה מפי תלמיד – אפילו עוברין שבמעיי אמו מקללין אותו, שנאמר: 'מונע בר יקבהו לאום'" (משלי יא,כו). כלומר, שהמונע את טובת התורה, את לחמה של תורה ('בר' היינו תבואה), מאלה שהוא יכול לתת להם – נענש עונשים מרים.

וגודל השקר המגיע לאדם כאשר הוא מקדיש את זמנו ואת חייו כדי ללמד את מי שיודע פחות ממנו, כפי שנאמר בהמשך (שם צב,א), **וכנודע ממאמר רז"ל (תמורה טז,א) על פסוק (משלי כט,יג): 'רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה'"** – "בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו: 'למדני תורה', אם מלמדו – מאיר עיני שניהם ה'". כלומר, הקב"ה עוזר לא רק ל"רש", לתלמיד המקבל, אלא "מאיר עיני שניהם ה'" – מאיר גם את עיני הרב כשכר על שהאיר את עיני התלמיד.

כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים. ומחיה חיים יזכנו ויחינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כולם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' אמן כן יהי רצון: המחבר מסיים את ההקדמה באריגה מופלאה של ציטוטים מן המקורות,¹⁵

לבעיות חיות, ממשיות של הקוראים. אכן, בתוך צירופי משפטים, ממקום אחד ומכמה הקורא בספר צריך לחפש בו את התשובה מקומות; פעמים במה שנאמר ופעמים במה לשאלתו הפרטית, והוא יכול למצוא אותה כי היא קיימת בו – פעמים בתוך משפט, פעמים מובאים.

יִוְהַנֵּה אַחַר שְׁנַת־פְּשָׁמוֹ הַקּוֹנְטְרִיסִים הַנּוֹכְרִים לְעֵיל בְּקֶרֶב כָּל אֲנָשֵׁי שְׁלוֹמְנוּ הַנּוֹכְרִים לְעֵיל בְּהַעֲתָקוֹת רַבּוֹת מִיְדֵי סוֹפְרִים שׁוֹנִים וּמְשׁוֹנִים הֵנָּה עַל יְדֵי רִיבּוּי הַהַעֲתָקוֹת שׁוֹנוֹת רַבּוֹ כְּמוֹ רַבּוֹ הַמְּעוּיּוֹת סְפָרִים בְּמֵאֹד מֵאֹד וּלְזֹאת נִדְבָה רוּחַם שֶׁל אֲנָשִׁים אִפְרָתִים הַנְּקוּבִים הַנּוֹכְרִים לְעֵיל מֵעֵבֶר לְדָף לְמִרוּחַ כְּגֹפֶם וּמֵאֹדֵם לְהַבִּיא אֶת קוֹנְטְרִיסִים הַנּוֹכְרִים לְעֵיל לְבֵית הַדְּפוּס מְנוֹקִים מְכַל סִיג וּמְעוֹת סוֹפֵר וּמוֹגְהִים הֵיטֵב וְאֲמִינָא לְפַעֲלָא טַבָּא יִישֵׁר חֵילָא וּלְהִיּוֹת כִּי מִקְרָא מִלֵּא דְבַר הַכְּתוּב אַרְוֵר מְסִיג גְּבוּל רַעְהוּ וְאַרְוֵר בּוֹ קַלְלָה בּוֹ נִידוּי חֵם וְשִׁלּוּם וְכוּ' עַל כֵּן כִּי־הוֹדָה וְעוֹד לְקִרָא קְאֵתִינָא לְמִשְׁדֵי גּוֹדָא רַבָּא עַל כָּל הַמְדַפְּיִסִים שֶׁלֹּא לְהַדְפִּים קוֹנְטְרִיסִים הַנּוֹכְרִים לְעֵיל לֹא עַל יְדֵי עֲצֻמָּן וְלֹא עַל יְדֵי גִירָא דִּילְהוֹן בְּלִתֵּי רִשׁוֹת הַנְּקוּבִים הַנּוֹכְרִים לְעֵיל מִשְׁךְ חֲמֵשׁ שָׁנִים מִיּוֹם כְּלוֹת הַדְּפוּס וּלְשׁוֹמְעִים יוֹנֵעַם וְתַבּוּא עֲלֵיהֶם בְּרַכַּת טוֹב כֹּה דְבַרֵי הַמְּלַקֵּט לִיקוּטֵי אֲמָרִים הַנּוֹכֵר לְעֵיל:

הַמִּתְיַיְחָסִים לְמָה שֶׁכָּתֵב בְּהַקְדָּמָה וּמְשַׁלְּמִים אוֹתוֹ. לְאַחַר שֶׁבְּהַקְדָּמָה הַסְּבִיר (וְהַתְנַצֵּל) לְמָה נֶאֱלָץ לְכַתּוֹב סֵפֶר, הוּא מְסִיִּים בְּמִשְׁאֵלָה שִׁיגִיעַ זְמַן הַגְּאוּלָּה הַשְּׁלֵמָה, שְׁבוּ יִגְלֶה הַקַּב"ה אֶת עֲצֻמוֹ בְּשִׁלְמוֹת לְכָל אֶחָד בְּאוֹפֵן הַמִּיּוּחָד לוֹ, כְּפִי שֶׁתִּיָּאֵר בְּהַקְדָּמָה, וְלֹא יִצְטָרְכוּ עוֹד לְלַמּוֹד זֶה מִזֶּה וּלְכַתּוֹב סְפָרִים זֶה לְזֶה.

'הַקְדָּמַת הַמְּלַקֵּט' נֹעֵדָה לְהַסְבִּיר מְדוּעַ חוֹבֵר סֵפֶר זֶה וּמָה יִיחַוְדוּ מִשְׁאֵר סְפָרֵי הַמוֹסֵר. כְּאִמּוֹר, מִחֻלְקַת הַקְדָּמָה זֶה לְשֵׁנֵי חֻלְקִים. הַחֻלְק הָרֵאשׁוֹן מְבַאֵר מְדוּעַ סִלְדָה תְּפִיסַת הָעוֹלָם הַחֲסִידִית מִסְפָּרֵי הִירָאָה וְרֵאתָה בָּהֶם רַק תְּחֻלִּיף בְּלִתֵּי מוּצֵלַח לְאֲנָשִׁים חַיִּים. שְׁהָרִי עִם כָּל חֲשִׁיבוֹתֶם וְקְדוּשַׁתֶּם שֶׁל הַסְּפָרִים, הֵם אֵינֶם מְסוּגָלִים לְהַגִּיעַ לְאוֹתָהּ תְּכֻלִּית שֶׁל הַתִּיַּחְסוֹת יִשִּׁירָה, שֶׁל נְגִיעָה בְּאוֹתָהּ נְקוּדָה אִישִׁית, עֲדִינָה וְרִגִישָׁה שֶׁל כָּל יַחִיד וְיַחִיד, שֶׁהִיא נְקוּדַת הַחֲסִידוֹת.

חֻלְקָה הַשֵּׁנִי שֶׁל הַהַקְדָּמָה מְסַבֵּר שֶׁלְמִרוֹת שֶׁהַסֵּפֶר הוּא רַק תְּחֻלִּיף לְמַגַּע הַחֵי, ל'יַחִידוֹת' עִם הַרְבֵּי, הַסֵּפֶר מְנַסֶּה בְּכָל זֹאת לְהִיּוֹת אַחֵר, שֶׁכֵּן הוּא נִכְתָּב מִתּוֹךְ ה'יַחִידוֹת' שֶׁהִיִּתָּה לְרַבִּי עִם הַחֲסִידִים, מִתּוֹךְ הַשְּׁאֵלוֹת וְהַבְּעִיּוֹת שֶׁעָלוּ בִּיחִידוּיּוֹת אֵלָיו. הַסֵּפֶר הוּא בְּעֵצֶם תְּגוּבָה. הַתְּגוּבָה כְּתוּבָה בְּצוּרָה כּוֹלֵלַת, בְּתוֹךְ מְבַנֶּה מְשׁוּכְלָל מֵאֹד, וְאֵף עַל פִּי כֵּן הִיא תְּגוּבָה לְבַעֲיוֹת הַפֶּרֶט, תְּגוּבָה לְשֵׁאלוֹת הַיַּחִידִים. בְּזֶה כּוֹחוֹ שֶׁל הַסֵּפֶר וּמִכַּאֵן גַּם הַקּוּשִׁי בְּהַבְנַתּוֹ – הַצּוּרֵךְ לְעֵיִן בּוֹ פֶּעַם אַחֵר פֶּעַם כְּדִי לְהַגִּיעַ לְאוֹתָהּ הַבְּנָה פֶּרֶטִית-אִישִׁית שֶׁהוּא רוֹצֵה לְהַעֲבִיר. אֶת הַסֵּפֶר הוּא מְגַדִּיר כ'תְּשׁוּבָה לְשֵׁאלוֹת', וְהַקּוּשִׁי שֶׁל הַיַּחִיד הוּא לְהַגִּיעַ לְנִיסוּחַ הַשְּׁאֵלָה הַפֶּרֶטִית שֶׁלוֹ וּמִתּוֹךְ כֵּךְ אֵל הַתְּשׁוּבָה הַפֶּרֶטִית שֶׁלוֹ.

דְּבַרֵי הַקְדָּמָה אֵלוֹ הֵיוּ בְּמוֹבְנִים רַבִּים הַקְדָּמָה כּוֹלֵלַת לְסְפָרִים רַבִּים שֶׁנִּכְתְּבוּ בְּאוֹפֵן כֹּזֶה, כְּתוּרָה שֶׁבַעֵל פֶּה שְׁקִיבֵלָה צוּרָה שֶׁבְּכַתֵּב, אֵךְ עֲדִינָן מְבַקְּשֵׁת לְהִישָׁאֵר כְּשִׁיחָה שֶׁבַעֵל פֶּה, שִׁיחָה אִישִׁית וְאִינְטִימִית שֶׁל הַרְבֵּי עִם חֲסִידוֹ, דְּבַר חֵי וְרוּטֵט שֶׁבְּמַגַּע הַבֵּין-אִישִׁי.

והנה אחר שנתפשו הקונטרסים הנ"ל בקרב כל אנשי שלומנו הנ"ל, בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים, הנה על ידי ריבוי ההעתקות שונות רבו כמו רבו הטעויות סופרים במאוד מאוד. ולזאת נדבה רוחם של אנשים אפרתים (חשובים, מיוחסים) הנקובים הנ"ל מעבר לדף לטרוח בגופם ומאדם להביא את קונטרסים הנ"ל לבית הדפוס, מנוקים מכל סיג וטעות סופר ומוגהים היטב. ואמינא לפעלא טבא יישר חילא (ואומר לפועלם הטוב יישר כוחם), ולהיות כי מקרא מלא דבר הכתוב: "ארור מסיג גבול רעהו" (דברים כז, ז), וארור בו קללה בו גדוי חס ושלוש וכו' (על פי שבעות לוא). על כן כיהודה ועוד לקרא (כמזהיר נוסף על עצם האיסור שמן התורה).¹⁶ קאתינא למשדי גודא רבא (אני בא להטיל איסור רב) על כל המדפיסים שלא להדפיס קונטרסים הנ"ל לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהון (בא כוחם) בלתי רשות הנקובים הנ"ל משך חמש שנים מיום פלות הדפוס. ולשומעים יונעם ותבוא עליהם ברכת טוב. כה דברי המלקט ליקוטי אמרים הנ"ל.

דברים אחרונים אלה מתייחסים לא לכתיבת הספר אלא להדפסתו. אדמו"ר הזקן מסביר כי ההעתקות הרבות של קונטרסים בכתב יד גרמו לשיבושים מרובים, ולכן ניתנה רשות להביא את הספר לדפוס, תוך האזהרה הרגילה בדבר שמירת הזכויות למדפיסים, שלא ייגרמו להם נזקים על ידי הדפסות אחרות. בפועל הודפס הספר בעשרות אלפי עותקים, ואף הודפסה מהדורה נוספת כבר בתוך חמש שנים אלה.

פרק א

פרק א	שלוש דרגות - צדיקים, רשעים ובינונים. להבין מהי מדרגת הבינוני על פי המובא מהקבלה שלכל אדם מישראל יש שתי נפשות: נפש אחת מצד הקליפה והיא הנפש הבהמית שבישראל.	שתי נפשות
פרק ב	הנפש השנייה, האלוקית, שהיא חלק אלונה ממש.	הנפש האלוקית
פרק ג	עשרת כוחות הנפש האלוקית - שכל ומידות.	
פרק ד	לבושי הנפש האלוקית - מחשבה, דיבור ומעשה.	
פרק ה	התורה היא מזון הנפש האלוקית.	

פרק א

הפרק הראשון של הספר פותח, כדרכם של מאמרי החסידות המסודרים, באוסף מאמרים מן המקורות, אשר מתוכם מעורר אדמו"ר הזקן את השאלות שעליהן יבסס את דבריו בהמשך. ספר התניא, אף שאינו בנוי דווקא כתשובות לשאלות אלו, פותח בקטע זה כדי לקשר את הדברים אל דברי חז"ל, וכדי להראות שמתוך עיון והעמקה בהם ניתן להגיע לאותן מסקנות.

תניא [בסוף פרק ג' דנדה] משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע וצריך להבין דהא תנן [אבות פרק ב'] ואל תהי רשע בפני עצמך וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לכבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבוד השם בשמחה ובטוב לבב ואם לא ירע לכבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות חס ושלום.

אך הענין כי הנה מצינו בגמרא ה' חלוקות. צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו ובינוני. ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור וברעיא מהימנא פרשת משפטים פירש צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו' ובגמרא סוף פרק ט' דברכות צדיקים יצר טוב

כב כסלו
פשוטה
כד כסלו
מעוברת

תניא [בסוף פרק ג' דנדה] (ל,ב). בתלמוד מובא מאמר זה בשם ר' שמלאי, שהיה אמורא, ולא מברייתא. אכן, יש אומרים שהיו שני חכמים בשם זה, וזה הנזכר כאן היה תנא. ועוד, שר' שמלאי האמורא היה מחכמי הדור הראשון לאמוראים, שמקצת מדבריהם נכנסו לברייתות, ולכן אפשר לייחס למאמר זה את לשון הפתיחה "תניא".¹

משביעים אותו, לפני שהנשמה יורדת לגוף משביעים אותה בנוסח המורכב משני חלקים. החלק הראשון: **תהי צדיק ואל תהי רשע**. והחלק השני: **ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - היה בעיניך כרשע**.

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

דקא תנן (שהרי למדנו במשנה) [אבות פרק ב' משנה יב]: **ואל תהי רשע בפני עצמך**, ונמצא אם כן שיש סתירה בין המקורות: בברייתא נאמר שלאדם ניתנת הנחיה כללית שלפיה עליו לראות עצמו כרשע, ובמשנה נאמר שאל לאדם לראות עצמו כרשע.

וגם, הבעיה בהשבעה "היה בעיניך כרשע" אינה רק ביישובם של שני מקורות סותרים,

אלא בעיה מהותית לעצמה, שכן אם יהיה בעיניו כרשע - ירע לבבו ויהיה עצב. כאשר אדם רואה את עצמו כרשע, כחסר ופגום, הוא מגיע להרגשה של עצבות וכדורך הנפש, ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב (ראו פרק כו). ומצד שני, ואם לא ירע לבבו כלל מזה - יכול לבוא לידי קלות חס ושלום, שקל בעיניו לעבור עבירות. כאשר אדם אינו עורך ביקורת עצמית, או כאשר הביקורת שהוא עורך מעלה את המסקנה שתמיד, מטעם כזה או אחר, הוא צודק ובסדר, ורק האחרים - העולם, החברה, הקב"ה - עשו לו עוול, הוא מגיע לידי קלות, התייחסות שאינה מחייבת, בכל החובות המוטלות עליו. כאמור, הבעיה אינה רק שאלת ההתאמה בין שני מקורות, אלא שאלה בסיסית: כיצד צריך אדם לראות את עצמו - שלם, בלתי שלם, או שמא פגום לחלוטין? בעיה זו אינה של הגדרה בעיני אנשים אחרים, אלא שאלת אמת פנימית הנוגעת בעמקי נפשו של אדם מעבר לכל תואר שהוא מקבל או לוקח לעצמו.

אך העניין, כדי להבין את הדברים יש צורך להקדים ולהגדיר את המושגים של 'צדיק' ו'רשע' מיסודם: כי הנה מצינו בגמרא ה' (חמש) חלוקות: צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו, ובינוני. כאשר מחברים דברים הנמצאים בכמה מקומות בתלמוד,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. ומשמעות הדברים אינה שמדובר בחלוקה במזלם ובמאורעות חייהם של אנשים בעולם, ש"צדיק וטוב לו" ו"צדיק ורע לו" הם באותה דרגה של צדיקות אלא שאחד הוא צדיק שחיוו הם קשים ורעים והשני הוא צדיק שטוב לו בחייו והוא נהנה מ"שני שולחנות", אלא מדובר בחלוקה בין סוגי אנשים, חלוקה פנימית ועצמית של האדם לחמש דרגות מהותיות, המקיפות מקצה לקצה את כל בני האדם (וראו בביאור סוף פרק יא).

וברעיא מהימנא, שהוא חלק מספר הזהר, פרישת משפטים (חלק ב קיז,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, אלא שהוא שולט ברע שבו, ולכן הוא נקרא "צדיק שאינו גמור", בעוד הצדיק הגמור הוא זה שכבר אין בו רע כלל. וכעין זה מוסבר גם לגבי רשע וטוב לו - שיש בו מידה של טוב, אלא שבפועל הטוב שבו כפוף לרע שבו ואינו בא לידי ביטוי.

ובגמרא סוף פרק ט דברכות (סא,ב) נאמר: צדיקים יצר טוב שופטן כו' רשעים

משביעים אותו את עניינה של השבעה של הכרה והשגה פנימית), כדי שהאדם זו הסבירו כהמשכה של כוח מלמעלה יוכל לכבוש את יצרו הרע ולא להיות (מדרגת ה'מקיף' של הנשמה, שלא בדרך רשע.²

שופטן כו' רשעים יצר הרע שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו' אמר רבה כגון
אנא בינוני אמר ליה אביי לא שביק מר היי לכל בריה וכו'

ולהבין כל זה באר היטב וגם להבין מה שאמר איוב [בבא בתרא פרק
א'] רבנו של עולם בראת צדיקים בראת רשעים כו' והא צדיק ורשע לא
קאמר. וגם להבין מהות מדרגת הבינוני שבודאי אינו מחצה זכיות
ומחצה עונות שאם כן איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ונודע דלא

יצר הרע שופטן, בינונים זה וזה שופטן וכו'. ולומדים זאת מהכתוב: "כי יעמד לימין אביון
להושיע משופטי נפשו" (תהלים קט, לא), שיש לאדם שני 'שופטים' לנפשו, יצר הטוב ויצר
הרע. ההבדל בין הטיפוסים השונים, בין אדם צדיק לאדם רשע, הוא בכך שלכל אחד מהם
גורם אחר הקובע ומכריע בנפשו, גם אם לצידו יש קולות אחרים. אצל הצדיק זהו יצר
הטוב, אצל הרשע זה יצר הרע, ואצל הבינוני המצב מורכב יותר, כפי שיבואר בהמשך.
וממשיך התלמוד בברכות שם: **אמר רבה: "כגון אנא (כמוני) - בינוני"**. 'צדיק' ו'רשע'
הן מדרגות ברורות, ואילו 'בינוני' הוא מדרגת ביניים מורכבת שקשה לעמוד עליה. לכן,
כדי ללמד מהי, אומר רבה, כדוגמה, שאדם כמוהו - הוא בינוני.

וממשיך התלמוד, שעל דבריו אלה של רבה **אמר לו אבוי**, שהיה בן אחיו, ותלמידו
המובהק: **"לא שביק מר חיי לכל בריה וכו'"** (לא השאיר אדוני חיים לכל אדם). רבה
אומר על עצמו שהוא בינוני, אולם רבה אינו סתם אדם, אלא ראש ישיבת פומבדיתא
ומגדולי אמוראי בבל, אדם קדוש שאפילו מלאך המוות לא יכול היה לשלוט בו! (בבא
מציעא פו, א). לכן מתרעם אביי ואומר לו: 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).

וללהבין כל זה באר היטב. חילוקי הגדרות אלו של 'צדיקים' 'רשעים' ו'בינונים', וכיצד
נוגעות הגדרות אלו בבסיסים הראשונים של עבודת ה', בשאלות הפתיחה שצריך כל
אדם להעמיד לעצמו כאשר הוא בוחר בדרך העבודה שלו,

וגם להבין מה שאמר איוב [בבא בתרא פרק א] (טז, א). התלמוד מביא בשמו של איוב
דברי תרעומת קשים שאמר 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 גיהנום; **בראת צדיקים,
בראת רשעים כו'**". איוב טוען כלפי הקב"ה שהוא ברא את יצוריו בצורה קבועה מראש,
המחייבת אותם להתקיים ולהתנהל לפיה. דרך החיים של כל יצור היא בהתאם לתורשה
שלו ולמתנות הנפש הבסיסיות של הווייתו, שאותם אין הוא יכול לשנות, ובעקבות כך
מלין איוב על חוסר היושר שבדין, כפי שאומר רש"י שם: "אנוסים הם החוטאים" - שהרי
אם אדם נברא באופן כזה או אחר, צדיק או רשע, אין לבוא אליו בטענות.

מדברים אלה נשמע כאילו ברא הקב"ה מראש את בני האדם באופן שיהיו צדיקים או רשעים. **וְהָא** (והרי) במסכת נידה (טז,ב) מסופר כיצד היא תחילתו של אדם: "אותו מלאך הממונה על ההריון... נוטל טיפה (של זרע) ומעמידה לפני הקב"ה, ואומר לפניו: ריבונו של עולם, טיפה זו מה תהא עליה? גיבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני?" ומוסיף התלמוד **שְׂצִדִּיק וְרָשָׁע לֹא קָאָמַר**, שהמלאך לא שואל, והקב"ה לא אומר לו, אם יהיה אותו אדם צדיק או רשע; שכן, כפי שנאמר בהמשך שם, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". אדם מקבל כמתנות או בתורשה את תכונות הנפש, את הכישרונות 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 חופשית הנתונה בידי האדם בכל עת במשך חייו. ואם כן, יש לשאול על טענתו של איוב כלפי הקב"ה: השור אכן נברא בפרסות סדוקות, והחמור אכן נברא בפרסות קלוטות. החמור אינו יכול להפוך מרצונו ובחירתו להיות טהור, והשור חייב להיות בהמה טהורה ואינו יכול להיות טמא. ואולם לעומת זאת, אין דרך של גורל הכופה את האדם להיות צדיק או רשע, ואם כן כיצד יכול איוב לבוא בטענות אל הקב"ה ולומר "בראת צדיקים בראת רשעים", והרי הדבר אינו נקבע על ידו אלא תלוי ועומד בבחירתו של האדם.

וְגַם לְהַבִּין מֵהוּת מְדַרְגַת הַבִּינוּנִי. למרות שדובר עד כה בחמש מדרגות (ה' חלוקות), ההדגשה 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' והוא עוסק בעיקרו בביאור "מהות מדרגת הבינוני". כפי שיבואר בהמשך, יש הבדל בין 'מהות' ובין 'מדרגתו' של הבינוני, ואפשר אף לומר שהספר כולו עומד על המתח הפנימי שבין שני מרכיבים אלה.

שְׂבֻדָּאֵי אֵינּוּ מְחַצֵּה זְכוּיּוֹת וּמְחַצֵּה עֲוֹנוֹת. בינוני כמוצע בכל עניין אינו דבר פשוט. לא תמיד ניתן למצוא בין שני דברים הופכיים דבר שלישי, ממוצע, שיש לו משמעות עצמית. יש דברים רבים שאין ביניהם אמצע, והם יכולים להיות רק או כך או כך. אמנם, כפי שיאמר בהמשך, יש אופן שבו משמש המושג של בינוני, בדרך של השאלה, כדי להגדיר ממוצע: אדם שזכויותיו ועוונותיו שקולים. אולם כהגדרה של מהות - שצדיק הוא זה שרובו מצוות, רשע הוא זה שרובו עבירות, והבינוני הוא זה שעוונותיו וזכויותיו הם מחצה על מחצה - אי אפשר לומר בשום אופן.

וראיה לדבר: **שְׂאֵם כֵּן אֵיךְ טָעָה רַבָּה בְּעַצְמוֹ לֹמַר שֶׁהוּא בִּינוּנִי?** אם בינוני הוא אדם שחציו מצוות וחציו עבירות - בהכרח שעבר עבירות רבות כל כך עד שהדבר ניכר בו, וממילא לא ייתכן לומר על אדם כרבה, שעסק כל ימיו בתורה ומצוות ובגמילות חסדים, שהוא מחצה על מחצה. ואף אי אפשר לומר שרבה אמר זאת כביטוי של ענווה, שכן כידוע ביטוי של ענווה לא יכול להיות שקר: אדם גבה קומה האומר על עצמו שהוא קטן קומה אינו ענווה, אלא אינו אומר אמת. כך, אם אדם מקטין את עצמו ומשנה מן העובדות - אין זו ענווה.

פסיק פומיה מגירסא עד שאפילו מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו ואיך היה יכול לטעות במחצה עונות חס ושלום. ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אחר כך עשה תשובה נקרא צדיק גמור] ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפרק ב' דיבמות ובפרק קמא דנדה ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפרק

ו' דשבועות] וכל שכן וקל וחומר במבטל איזו מצות עשה שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו' ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן ואם כן על כרחך הבינוני אין בו אפילו עון ביטול תורה ומשום הכי טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני*

*הגהה

(ומה שכתוב בזהר חלק ג' ד' רל"א כל שממועטין עונותיו וכו' היא שאלת רב המנונא לאליהו אבל לפי תשובת אליהו שם פירוש צדיק ורע לו הוא כמו שכתוב ברעיא מהדימנא פרשה משפטים דלעיל ושבעים פנים לתורה):

וְנֹדַע שאפילו זמן פנוי לא היה לרבה לעשות עבירות, דְּלֹא פְּסִיק פּוּמִיָּה מְגִירָסָא (שלא פסק פיו מללמוד תורה) עַד שְׁאֵפִילוּ מְלֹאךְ הַמָּוֶת לֹא הָיָה יָכוֹל לְשַׁלֹּט בּוֹ, כפי המסופר בתלמוד (בבא מציעא פו,א) ששלחו משמיים לקחת את נשמתו, אלא שמלאך המוות לא יכול היה לגשת אליו כיוון שלא פסק לרגע מלומר דברי תורה,⁴ עד שנשבה רוח והשמיעה רעש שנדמה לרבה כפרשים הרודפים אחריו, ולכן מסר נפשו למות, שלא יימסר בידיהם, ורק אז יכול היה מלאך המוות לשלוט בו.

וְאִיךְ הָיָה יָכוֹל לְטָעוֹת בְּמַחְצָה עֲוֹנוֹת חֵס וְשְׁלוֹם וְעוֹד שֶׁהָרִי בְּשָׂעָה שְׁעוֹשֶׂה עֲוֹנוֹת נִקְרָא רְשָׁע גָּמוֹר [וְאִם אַחַר כֵּן עָשָׂה תְּשׁוּבָה נִקְרָא צְדִיק גָּמוֹר]. מדבריו של רבה, ומהידוע לנו על אישיותו, ברור שלא רק שהבינוני אינו "מחצה עוונות", אלא שהוא אף דומה לצדיק עד כדי כך שאי אפשר להבדיל ביניהם. ואולם, השאלה היא חריפה יותר: מאחר שאין מדובר כאן רק בהגדרה חיצונית לדבריו ולמעשיו של אדם, אלא בהגדרה אמיתית של מהותו, מתעוררת שאלה עקרונית על עצם האפשרות להגדיר בינוני באופן הזה. כיצד יכול להיות מעמד ממוצע בין צדיק לרשע? האם ייתכן בכלל דבר כזה, שיהיה אדם בינוני? שהרי, בשעה שאדם עובר עבירה, ואין זה משנה מה היו זכויותיו קודם לכן – באותה שעה הוא נעשה רשע גמור. ולאחר מכן, אם עשה אותו אדם תשובה, אין זה משנה אם היו בידיו זכויות אחרות אף שהיו בידיו רק עבירות – באותה שעה הוא נעשה צדיק. ואם כן, מתי יכול אדם להיות בינוני?

ואם נאמר שהבינוני הוא זה שעושה רק מצוות לא חשובות ועובר רק עבירות קטנות,

ענווה של אמת, ענווה של שקר ענווה אדם מעריך את עצמו כלפי עצמו. ענווה של אמת יש רק במקום שבו אדם מעריך כזו אפשר למצוא דווקא אצל אנשים גדולים, את עצמו כלפי הקב"ה, ובאופן אחר כאשר אלה שיודעים את מעלת שורש נשמתם

והרי אפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע, כדאיתא בפרק ב' דיבמות (כ,א) ובפרק קמא (ראשון) דנדה (יב,א). שלא רק העובר על עיקרי דברים הכתובים בתורה נקרא רשע, אלא גם העובר על פרט מדברי חכמים נקרא כך.

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 ולא עשה דבר כאשר היה בידו למחות בו, ואולי אף לעכבו.

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, והעובדה שלא עבר עבירה באותה שעה שלא עשה את המצוה אינה מוציאה אותו מהגדרה זו.

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 ניטרליים מבחינת טוב ורע עליו דרשו רז"ל (סנהדרין צט,א): "כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תפירת הנפש ההוא עונה בה" (במדבר טו, לא).⁵ ופשיטא דמקרי (ופשוט שנקרא) אדם כזה, המבטל תורה, 'רשע' טפי (יותר) מעובר על איסור דרבנן (מדברי חכמים), שהרי חז"ל מייחסים לו עונש כבד של "הכרת תפירת". ואם כן על כרחך הבינוני אין בו אפילו עון ביטול תורה. ומשום הכי טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני.

בסיכום הדברים, 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 שנוהגת בכל יום ובכל עת, כמו לעסוק בתורה, ולא קיימה – נקרא רשע. נמצא שאדם הנקרא בינוני צריך שלא תהיה בו כל עבירה, ושקיים את כל המצוות שהוא יכול לקיים, כפי שיאמר בהמשך, במחשבה בדיבור ובמעשה. ברור אפוא שהבינוני אינו 'האיש הנורמלי', האיש הממוצע בסטטיסטיקה, אלא הוא אדם מיוחד, והשאלה המרכזית תהיה עתה: מדוע, אם כן, הוא נקרא בינוני? מה חסר לו שאינו נקרא צדיק? כפי שיוסבר בהמשך, מה שחסר לבינוני אינו מתבטא לא במעשיו, לא בדבריו ואף לא במחשבתו, אלא ברבדים הפנימיים יותר בנפשו. רק שם, במקום שאין אדם מלבדו יודע, מצויה ההבחנה בין צדיק ובינוני.

הגהה

על הגדרת מדרגות הצדיק, הרשע והבינוני שהוצגה בפרק זה אפשר להקשות ממקום אחר בזהר. ומה שפיתוב בזהר חלק ג' דף רל"א, א: כל שממועטין עונותיו ויש בו רוב זכויות, נותנים

ולמה הם מוכשרים, ועם זאת רואים את כלפי עצמו, היא מקור לענווה של אמת. המרחק שבין הפוטנציאל לבין ההתממשות. ואולם כאשר הדברים ניתנים להערכה השוואה כזו, שהיא סובייקטיבית, של אדם או בייקטיבית ביחס לאנשים אחרים – אין

נג כסלו
פשוטה
כה כסלו
מעוברת

והא דאמרינן בעלמא דמחצה על מחצה מקרי בינוני ורוב זכויות מקרי צדיק הוא שם המושאל לענין שכר ועונש לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים אמרו רז"ל צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולכי חלל בקרבי שאין לו יצר הרע כי הרגו בתענית אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו אף שזכויותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל ולכן אמרו רז"ל במדרש ראה הקדוש ברוך הוא בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם:

לו (כביכול מענישים אותו על) חובותיו בעולם הזה - ועל כך הוא נקרא 'צדיק ורע לו' - והיא תפיסה שונה לכל העניין מכפי שנאמר לעיל, היא שאילת רב המנונא לאליהו שם, ואינה מסקנת הזהר. אבל לפי תשובת אליהו שם, הפירוש 'צדיק ורע לו' הוא כמו שכתוב ברעיא מהימנא פרשת משפטים דלעיל, שהביא אדמו"ר הזקן בתחילת הפרק, שצדיק ורע לו אינו אדם שיש לו רוב מצוות ומיעוט עוונות, אלא הגדרת מהות אדם מסוג אחר, שהרע שבו כפוף לטוב. אמנם דבריו של רב המנונא, גם אם אינם מובאים למסקנה, יש להתחשב בהם, ולכן מוסיף המחבר את האמירה הכללית כי "שבועים פנים לתורה". את מציאות הדעות השונות המובאות בתורה (ובמיוחד נכון הדבר בפנימיות התורה) יש לראות לא כנכון ולא נכון, אלא כפנים שונות שבהן ניתן לראות זאת; באיזה הקשר, באילו פנים, באיזו פנייה, כלפי איזה צד שבעולם נאמרו דברי התורה הללו.⁶

והא דאמרינן בעלמא מה שאומרים בדרך כלל⁷ דמחצה על מחצה, שמי שהוא מחצה זכויות ומחצה עוונות, מקרי (נקרא) בינוני, ורוב זכויות מקרי צדיק - אין זו הגדרה במהות האדם, אלא הוא שם המושאל לענין שכר ועונש, לפי שנידון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו, מאחר שזוכה בדין. יש שם שהוא שם העצם, שם הדבר עצמו, כמו: 'אדם', 'שולחן' וכו', ויש שם שהוא שם תואר, כמו: 'חכם', 'גיבור' וכו', ויש שם שהוא רק מושאל, כלומר שהוא שם העצם של דבר אחר ורק משום שיש בו פרט אחד כמו בדבר האחר הוא משאיל את שמו (ביאור הרש"ג). כך, יש אדם שהוא צדיק במהות, שצדיק הוא 'שם העצם' שלו, ויש אדם שנקרא צדיק רק בהשאלה, שאינו צדיק 'בעצם' אלא רק צדיק 'בדינו' (וכמו כן יש 'רשע בדינו' ויש 'בינוני בדינו', במובן זה שמעשיו הטובים ומעשיו הרעים הם שקולים). הגדרות אלה הן סיכום מעשיו של אדם, אולם אינן הערכה של טבעו ומהותו.

זה ביטוי אמת של ענווה אלא של שקר מהותו של אדם מתוך מעשיו צריכה להיות גם כמותית וגם איכותית, ולנו אין כל דרך לבחון את איכותם של בני אדם כמו גם את איכות המצוות - מהי מצווה גדולה ומהי

אָבֵל לְעֵינֵי אַמִּיתֵת שֵׁם הַתּוֹאֵר וְהַמַּעֲלָה שֶׁל מַעֲלַת וּמִדְרָגוֹת חִלּוּקוֹת צְדִיקִים וּבִינּוֹנִים.
 כאשר הצדיק נקרא כך בשם המושאל, בשל רוב זכויות – באמת אין כל הבדל מהותי בין צדיקים ובינונים. אמנם לפי "אמיתת שם התואר", לפי ההגדרה המהותית של מדרגת 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'. וכן, לפי הגדרתו, 'בינוני' הוא אדם שעשה כל מעשה טוב שראוי לעשות, ואף לא עשה מימיו מעשה רע שלא תיקן אותו. אך לפי זה לא ברור מהו 'צדיק', ולכן הוא מסביר:

אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל (בתלמוד בברכות שם): **"צְדִיקִים יֵצֵר טוֹב בְּלִבּוֹ שׁוֹפְטוֹ, שְׂנֵאֲמַר: 'לִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי'"** (תהלים קט, כ), והיינו שֵׁאִין לוֹ יֵצֵר הָרַע כִּי הָרַגוּ בְּתַעֲנִית. הלב הוא משכן היצר הרע, הוא המקום של החשק והרגש המתייחס אל העולם, שייכול להיות גם חשק ומשיכה אל הרע, אך אצל הצדיק – 'לבו חלל בקרבו'. המקום הזה הוא ריק ואין 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 איננו במעשיהם, לא בדיבוריהם וגם לא במחשבותיהם (שהרי גם אדם החושב מחשבות של איסור ומטמא את נפשו בכך הוא חוטא, ואף יש צד בדבר שהוא גרוע יותר מאשר חטא במעשה), שכן גם הבינוני, כמו הצדיק, אינו חוטא אפילו במחשבה. ההבדל הוא שלבינוני יש יצר הרע, ואף על פי שהוא לא נותן לו לצאת אל הפועל אפילו במחשבתו, עדיין הוא קיים ומורגש בו. ואילו הצדיק – לבו 'חלל בקרבו': אין לו יצר הרע כלל.

אָבֵל כֹּל מִי שֶׁלֹּא הִגִּיעַ לְמִדְרָגָה זוֹ שֵׁאִין לוֹ יֵצֵר הָרַע כְּלָל, אֵף שְׂזִכְיוֹתָיו מְרֻבִּים עַל עֲוֹנוֹתָיו אֵינּוּ בְּמַעֲלַת וּמִדְרָגַת צְדִיק כָּלֵל. וְלָכֵן אָמְרוּ רַז"ל בְּמִדְרָשׁ (יומא לח, ב): "רָאָה הַקַּב"ה בְּצְדִיקִים שֶׁהֵם מוֹעֲטִים, עֲמַד וּשְׁתָּלֵן בְּכָל דּוֹר וְדוֹר וְכוּ' וְכֵמוֹ שֶׁכְּתוּב: 'וְצְדִיק יִסוֹד עוֹלָם' (משלי י, כה)". הצדיקים הם אלה שמחזיקים את העולם, שמצדיקים במעשיהם הטובים את קיומו של העולם ובזכותם הוא ממשיך להתקיים, אך כיוון שאין הם מרובים, פיזור אותם הקב"ה בכל הדורות כדי שיהיה קיום לעולם בכל דור ודור. אכן, עיקרו של ספר זה אינו עוסק בצדיקים, אלא בבינונים דווקא. כאמור לעיל, בעייתם של רוב ספרי המוסר שלפניו הייתה בהעמדת אידיאל אנושי שכמעט אינו ניתן להגשמה, וחידושו של ספר התניא הוא ביצירת אידיאל חדש – הבינוני.

מצווה קטנה, מהי עבירה קטנה ומהי עבירה גדולה. ולכן כאשר שוקלים את מעשיו של אדם והוא נמצא זכאי, אין זה אומר שהוא צדיק. מובן כזה של המושגים נמצא גם בדברי התורה, כמו: "נקי וצדיק אל תהרג" (שמות כג, ז), ששם אין המדובר בצדיק בשם העצם אלא בשם המושאל, במי שנמצא זכאי בדינו והריהו כמו צדיק, שאסור להורגו.

אך ביאור הענין על פי מה שכתב הרב חיים ויטאל ז"ל בשער הקדושה [ובעין חיים שער נ' פרק ב'] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות כדכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים

עד כאן הייתה זו מעין הקדמה - הצבה של המושגים צדיק, רשע ובינוני על פי המקורות, ועיון ראשוני בהם. מכאן מתחיל בעצם הבניין המסודר של הספר: מה הן שלוש הדרגות של צדיק, רשע ובינוני, כיצד הן נוצרות, ואיך פועל האדם במסגרתן.

אך ביאור הענין על פי מה שכתב הר' חיים ויטל ז"ל בשער הקדושה (חלק א שער ב) [ובעין חיים שער נ' פרק ב'] דלכל איש ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נשמות. הבסיס לכל מה שיאמר בהמשך הוא שלכל אדם מישראל (וכפי שיוסבר בהמשך, ההדגשה היא דווקא בנשמות ישראל ולא בשאר האומות) יש שתי נשמות. עצם המציאות של שתי נשמות בתוך האדם אינה תלויה במהותו של האדם: גדול או קטן, צדיק או רשע. יש הבדל בגילוי של הנשמות - איזו מהן מתגלה, באיזה אופן ובאיזו דרגה - בתוך חיי האדם ובתודעה שלו. אך בעיקרו של דבר שתי נשמות אלה הן מהותיות לכל אדם מישראל, היא אשר היא.

וכדכתיב: "ונשמות אני עשיתי" (ישעיה נז, טז). "נשמות", ברבים.⁸

שהן שתי נפשות. קודם אמר המחבר שלכל איש ישראל יש שתי נשמות, וכאן הוא

שהוא נייטרלי בין קדושה ולא-קדושה, ואם דבר כלשהו אינו שייך לצד הקדושה, הרי הדבר מחייב שהוא מן הסטרא אחרא. אדם הדבק בה' - הוא בצד הקדושה, ואם אינו דבק בה' - הוא סר ממנו ונמצא בצד האחר; מי שאינו בעד, הוא ממילא נגד.

גישה זו קשורה גם לתפיסתו של המחבר את הבינוני. בין צדיק ורשע אין אמצע. מי שאינו צדיק, שאינו שייך לצד הקדושה, ממילא הוא רשע ושייך לסטרא אחרא. בין צדיק ורשע במובן של "צדיק ורשע לא קאמר", של מה שעושה האדם במצוות ובעבירות - אין בינוני. הבינוני של התניא הוא במובן זה כמו הצדיק, שאינו עובר עבירה ואינו שייך לצד האחר כלל; וכשהוא עובר - הוא שייך כבר לתחום האחר, לסטרא אחרא.

אמנם, תפיסת ההלכה היא אחרת, משולשת. ההלכה מכירה בדבר שהוא מצווה, בדבר

קליפה וסטרא אחרא קליפה וסטרא אחרא הם נושאים שבחסידות בכלל, ובחסידות חב"ד בפרט, אין עוסקים בביאורם יתר על המידה. טעם אחד הוא שאת הצד הזה מי שמכיר - מכיר מעצמו, ומי שאינו מכיר - למה להכיר לו. והטעם העיקרי הוא שהעיסוק ברע בכל אופן שיהיה, גם כדי לתקן אותו, מושך לכיוון הרע ויוצר היכרות ומגע שמשפיעים בכל הכיוונים. באופן כולל מאוד 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 עליו את ההשלכות הרגשיות והמעשיות שיש לכך. וסטרא אחרא הוא במובן מילולי הצד האחר, שאפילו שם בפני עצמו אין לו, כי אין לו מהות בפני עצמה אלא רק מה שהוא 'אחר', כלומר שאינו צד הקדושה ולכן מהווה שלילה של צד זה. במובן זה התפיסה היא שאין דבר

ליקוטי אמרים ♦ פרק א

כביכול מתקן עצמו ואומר שאותן שתי נשמות הן בעצם שתי נפשות. המונחים של נפש ונשמה אינם מונחים זהים. למונח 'נפש' משמעות כפולה – פרטית וכללית. במשמעות הכללית נפש היא כלל ההוויה הרוחנית של האדם, המתחלקת לחמש דרגות, זו למעלה מזו. במשמעות הפרטית נפש היא אחת מחמש הדרגות של הוויה זו – הדרגה הנמוכה ביותר, הסמוכה ומתקשרת אל הגוף, בעוד דרגת ה'נשמה' היא שתי רמות למעלה ממנה בסדר זה של חלקי הנפש. לפי מובן זה, לומר שלכל איש ישראל יש "שתי נשמות" הוא ביטוי לא מדויק,⁹ ולכן מוסיף המחבר "שהן שתי נפשות", כדי לומר שבביטוי "שתי נשמות" אין הכוונה למדרגת 'נשמה' הפרטית שבדרגות הנפש, אלא למשמעות הכוללת של 'נפשות' כהוויה הרוחנית שבגוף.¹⁰

נֶפֶשׁ אַחַת מֵצַד הַקְּלִיפָה וְסִטְרָא אַחְרָא (הצד האחר), הוא צד הרע והטומאה שלעומת צד הקדושה.

וְהִיא הַמִּתְלַבֶּשֶׁת בְּדָם הָאָדָם לְהַחִיּוֹת הַגּוּף וּכְדָכְתִּיב: "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בְּדָם הִיא" (ויקרא יז, א). נפש זו היא הנפש החיונית, הטבעית, הנותנת את החיים לאדם בכל היקף הווייתו הטבעית, הרוחנית והגשמית. זוהי הנפש המתלבשת בגוף דרך התלבשותה בדם שבגוף,¹¹ והיא המקיימת את גוף האדם כחלק מהמערכת הביולוגית הכללית.

וּמִמָּנָה בָּאוֹת כָּל הַמִּדּוֹת רְעוֹת מֵאַרְבַּע יְסוּדוֹת רְעִים שְׁפָה. כל המידות הרעות הקיימות באדם נובעות מהנפש החיונית-הטבעית הזו (לעומת המידות הקדושות הנובעות מהנפש האלוקית, כמו שיתבאר לקמן), בהתאם לארבעת היסודות המרכיבים אותה.

שהוא איסור ובדבר שהוא רשות. בהלכה קיים תחום שלם של דברים שהם לא מצווה וגם לא עבירה, אלא ניטרליים מבחינתה. תחום זה, תחום הרשות בהלכה, שייך בתפיסה הקבלית, ביסודו של דבר, לתחום הסטרא אחרא. שכן למרות שאין דבר באמצע 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 לשחררה ולהעלותה לקדושה – שייכת לתחום האסור בהלכה. והקליפה 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, שלעומת צד הפנים. מובן זה קשור לכינוי הנוסף המופיע כאן כלפי הרע –

ה'קליפה'. קליפה אינה רק כינוי, אלא משל ליחס בין טוב ורע. הפרי, שהוא החלק הטוב והרצוי, מוקף בקליפה שתפקידה רק להגן עליו. הקליפה עצמה בלתי אכילה, ובשלב מסוים, כאשר הפרי מגיע לבשלות, הקליפה היא מכשול, ואז תכליתה היא שישברו ויסירו אותה. נמצא ש'קליפה' ו'סטרא אחרא' אינם רק שני שמות לדבר אחד, אלא 'סטרא אחרא' היא הגדרה של צד משני צדדים בעולם, ו'קליפה' היא הגדרה של היחסים בין הצדדים. במקום מבנה החותך בקו את המציאות כולה לשני חלקים, יש כאן מבנה קונצנטרי – הקדושה בפנים והקליפה היא הסובבת מבחוץ, והיחס הוא שכאשר בוקעים את הקליפה – מגיעים אל הקדושה. יחס זה אינו מתקיים כאשר מדברים על 'צד הקדושה וצד הטומאה', 'חיוב ושלילה', 'אור וחושך'. בכל אלה השלילה אינה יוצרת את החיוב – אי אפשר להגיע אל האור

שבה דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה. ותאות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמידים כל מיני תענוג. והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח. ועצלות ועצבות מיסוד העפר. וגם מדות טובות

החלוקה לארבעה יסודות (אש, מים, רוח, עפר) היא החלוקה הכוללת של העולם הפיזי (גשמי) שהייתה מקובלת בעולם העתיק, ובמידה מסוימת גם במחשבה היהודית. כבר אמרו¹² שאין הכוונה ליסודות כמו היסודות הכימיים שאי אפשר לחלקם, אלא לארבעת היסודות, החלקים, שכל דבר מורכב מהם. המפרשים הקדמונים מסבירים שהכוונה היא למצבי החומר: קר, לח, חם ויבש, וביחס למושגים המקובלים בזמננו אפשר להקביל את החלוקה הזו למצבי הצבירה שלו: המוצק, הנוזל, הגז והאנרגיה. כאן קושר אדמו"ר הזקן את הדברים אל מידות הנפש הקשורה אל הגוף ואל עולם החומר, וכמו הנפש הזו בעצמה, כך גם מידותיה הן "מידות רעות" השייכות לתחום החולין שמצד הקליפה.

דְּהֵיִינוּ כְּעֵס וְגֵאוּוּה מִיְסוּד הָאֵשׁ שְׁנִגְבָּה לְמַעְלָה. המידות כעס וגאווה קשורות זו בזו בקשר פנימי, האחת מולידה את השנייה, אולם כאן מדבר המחבר בצד המבני שלהן. כמו האש המתנשאת תמיד למעלה, כך הכעס והגאווה הן מידות של התנשאות האני והדגשת ישותו. הגאווה היא התעצמות האני, והכעס הוא ההתנגדות לכל מה שמפריע לאני להיות "אני ואפסי עוד". כמו האש העולה ומתנשאת מאליה, כך הכעס והגאווה הם מידות שיש בהן גידול ספונטני. במידות אחרות, ככל שמרבים להתעסק בהן כך הולך העניין בהן ומתפוגג עם הזמן, ואולם מידות הכעס והגאווה רק גדלות וצומחות מעצמן ככל שעוסקים בהן יותר. זוהי גם הסיבה לכך שבעברית משתמשים בשתייהן בבניין התפעל, 'מתגאה' 'מתרגז' 'מתגדל' - מפני שאלה פעולות החוזרות אל הפועל

על ידי ששזורים חושך. ואולם כאשר מדברים על פרי וקליפה, אם שזורים את הקליפה ניתן למצוא תחתיה את הפרי. לכן, כפי שעוד יאמר בהמשך (להלן פרק כט והלאה, ואיגרת התשובה פרק ז) יש צורך לשבור את הקליפה והסטרא אחרא, 'לבטשה' ולהכניעה עד עפר, עד שיראה מתוכה האור שבפנים.

התלבשות הנפש בדם התלבשות היא מונח שאינו רק גשמי, אך הוא יכול להיות מובן כמו הלבוש הגשמי, כמושג הכולל בתוכו גילוי וכיסוי כאחד. הלבוש מכסה ומסתיר את האדם עצמו, אך הוא גם זה שמגלה את האדם החוצה, כלפי האחרים.

יחס לא גשמי של התלבשות הוא למשל היחס בין הדיבור והמחשבה. המחשבה מתלבשת בדיבור, כלומר הדיבור מגלה את המחשבה אך גם מסתיר אותה, מפני שהשומע מתייחס אל הדיבור בלבד. כזהו גם היחס בין 'אור' ו'כלי', כלומר בין הכלי והתוכן שבו. הכלי הוא המדיום שבו האור מתגלה ופועל, ועם זאת הכלי מסתיר את האור עצמו. כך הנפש המתלבשת בדם האדם מסתרת בתוכו ומתגלה בו: היא משפיעה דרכו את כוח החיים הרוחני, ומסתרת בגוף החומרי. "הדם הוא הנפש" כי הדם הוא המדיום להתגלותה של הנפש הבהמית המחיה את הגוף הגשמי.

אותן. אדם מתגאה, והגאווה חוזרת אליו והוא מתגאה עוד יותר. אדם כועס, והוא מתכעס עוד יותר. המידות מלבבות את עצמן ומשתלהבות כאש הזו, שעולה ומתלקחת ומגביהה עצמה למעלה.

וְתֵאוֹת הַתְּעַנּוּגִים מִיִּסוּד הַמַּיִם, כִּי הַמַּיִם מְצַמְיָחִים כָּל מִינֵי תְעַנּוּג. תאוות התענוגים אינה תאוה סתם, שהרי כל תאוה היא רצון ושאיפה לדבר מה, ויש גם תאוה של גאווה ותאוה של דיבור וכו'. תאוות התענוגים היא התשוקה לדברים שמתענגים מהם, לאותם דברים שהם מיסוד המים - יסוד החיים, יסוד הפרייה, יסוד העונג שבנפש. המים הגשמיים מרמזים לכוחות החסד והאהבה שמצד הקליפה; הם מגיעים לתאוות רעות, לאהבה רעה ולתשוקות אל סיפוק העונג כשלעצמו.

וְהוֹלָלוֹת וְלִיצְנוֹת וְהַתְּפָאָרוֹת וְדְבָרִים בְּטָלִים מִיִּסוּד הָרוּחַ. מידות אלה הן דברי הבאי, דברי רוח. אין הן מידות שיש בהן ממשות, לא בבחינת התעצמות האני ולא בבחינת העונג. ליצנות, הוללות והתפארות הם סוג של הפקרות, כאשר אדם עושה דברים בלי אחריות. אין כאן תשוקה לגדולה או לתענוג, אלא תשוקה של סתם, תשוקה של רוח, וכמו שאומרים על דבר שהוא 'מלא ברוח' - נראה כאילו הוא מלא בתוכן ועושה דברים, כאשר מצד האמת הוא מלא בלא כלום ועושה רק רוח.

וְעִצְלוֹת וְעִצְבוֹת מִיִּסוּד הָעֶפֶר. העפר הוא היסוד הנמוך, היורד למטה, וממנו נובעות העצלות והעצבות המושכות את הנפש כלפי מטה, לחוסר עשייה, אם מתוך עצלות פשוטה ואם מתוך עצלות שגלווית לה מרה שחורה. העצלות היא תחושה של כבודות, של חוסר יכולת האדם להזיז את עצמו למה שהוא צריך ולמה שהוא חפץ, והעצבות פועלת לשתק את רצון העשייה והיצירה ואת היכולת לפעול ולהגיב אל דברים. חלוקת המידות הרעות לפי ארבעת היסודות לא באה לומר שאדם אחד אינו יכול להכיל את כולן יחד, ומצב כזה אף ייתכן בהחלט. חלוקה זו דומה לחלוקות של 'אבות'

התפארות וגאווה התפארות שייכת ליסוד הרוח והגאווה ליסוד האש. אלה שתי מידות שונות שאינן שייכות בהכרח לסוג אחד של בני אדם. וכפי שרואים יש אנשים שהם בעלי גאווה אבל אינם מתפארים, ולהפך - אנשים שמתפארים ואינם בעלי גאווה (ההתפארות היא עצם הדיבור והעשייה ביופי שבדבר, ואילו הגאווה עסוקה ב'אני' וביישות של עצמי המתגדלת ומפארת את עצמה).

מידות ויסודות המידות הרעות באות מארבעת היסודות שבנפש, אך אינן זהות להם. בדתות שונות ובתפיסות עולם מסוימות יש נטייה לזיהוי המידות (הטובות והרעות)

עם יסודות ותכונות שבטבע הנפש, כגון הנחה רווחת שעצב במידה מועטת הוא טוב ושעליזות נחשבת לפגם, מתוך הנחה שהחטא הולך עם שמחה ועליזות ולא עם עצבות וכובד הראש, או תפיסה הפוכה שהמידה הטובה היא זו שמביאה את האדם לפעולה, ולפיכך שהשמחה והעליזות הן מידות טובות בעצם, ואפילו הכעס והגאווה אינם אלמנטים שליליים. ואולם התפיסה כאן, וכפי שיראה בסיום הפרק, היא שחלוקה בין מידות טובות ורעות אינה תלויה ביסודות הנפש, ואותם יסודות ותכונות יכולים להיות טובים בתוך הקשר מסוים ורעים בתוך הקשר אחר.

שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וגמילות חסדים באות ממנה כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה גם כן טוב והיא

הקיימות בתחום ההלכה (כמו 'אבות מלאכה' או 'אבות נזיקין'), כלומר מסגרות בסיס שונות שכל אחת מהן היא בניין בפני עצמו. פירוש הדבר הוא שה'תולדות' הבאות מיסוד אחד הן בשורשן מידה אחת, והן מתערבות ומזינות זו את זו, ולעומת זאת המידות שהן 'תולדות' של 'אבות' שונים, אף שהן יכולות להצטרף באדם אחד, לעולם יישארו כשתי מידות שונות בנפשו.

המידות הטובות והרעות לא נובעות משני יסודות נבדלים, אלא הן אפשרויות ביטוי שונות של אותם יסודות, כדמויות ראי האחת של השנייה, וכמו שכתוב: "זה לעומת זה עשה האלהים" (קהלת ז,ד). החילוק ביניהן אינו במהותן ובאופיין, אלא במידה רבה בשימושן, ומשום כך אדם שהוא בעל תכונות כאלה או אחרות אינו בהכרח טוב או רע. אפילו מידת העצבות, שכל הוגי החסידות דיברו בגנותה - יש פעמים שצריך לעשות בה שימוש, גם אם בזהירות רבה, ובאותו הזמן יכולה גם היא לשמש כמידה טובה.¹³ כיוצא בזה אמר אחד הצדיקים על אחד מחסידיו, שהוא אינו עובר עבירות רק מחמת גאווה: משום שאין הוא יכול לקבל שאדם כמוהו, במעלתו ובדרגתו, יוריד את עצמו לדברים שפלים ובזויים כמו עבירות. תכונה זו אינה קיימת רק בנפש, אלא גם בטבע החומרי יש מעין זה. כך למשל, גם הרעלים הקטלניים ביותר אינם רעל בכל אופן ובכל כמות, וכמה מהם משמשים בכמויות ובאופנים מסוימים גם לרפואה.

ובעיקר ברצונו. דבר זה נכון גם לגבי ההבדלה של האדם בכלל מבעלי החיים. ידוע הדבר שילדים הגדלים בין חיות לא מפתחים את תכונות האדם אלא במידה פגומה ביותר, אם בכלל. במחקרים שנעשו ביצורים אחרים מתברר שכל שהיצורים גבוהים ומפותחים יותר, הם צריכים עבודה רבה יותר של לימוד, חינוך והכנה כדי שיפעלו בצורה המיוחדת למינם. הזבוב אינו לומד, אלא יודע מעצמו כל מה שהוא צריך, וגם לא יוכל ללמוד הרבה יותר מזה, ואילו יצורים גבוהים יותר צריכים ללמוד, ואם לא ילמדו אותם, או אם יהיה שינוי בדרך גידולם - לא ינהגו כשאר בני מינם.

ביישנות על השאלה מדוע נמנות כאן רק

הנפש הטבעית של האדם כפי שנאמר, לכל נברא יש נפש, שאינה כוח סתמי של חיים, אלא כוח חיים מורכב ומדויק העושה את הדבר למה שהוא - אם אדם, אם בהמה, אם עץ או אבן. אלה הן התכונות הנפשיות, הרציות, ההבנות והתשוקות הגשמיות והרוחניות שעושות את הנברא למה שהוא. נפשו החיונית הבהמית של האדם היא ההגדרה של האדם בתחום הביולוגי, ובמובן זה גם כוח המחשבה והדיבור האנושי, אפילו בתחומים גבוהים של פילוסופיה, הם חלק מאותה הגדרה, ובאדם מישראל יש בדמות היסודית הזו גם מידות טובות. השאלה באיזו מידה הוא יהיה אדם וישראל בפועל, ביחוד ובמעלה ובמידות הטובות שיש בו, היא שאלה אחרת, והדבר תלוי בחינוכו, בהתפתחותו,

וְגַם מִדּוֹת טוֹבוֹת שֶׁבְטַבַּע כָּל יִשְׂרָאֵל בְּתוֹלְדוֹתָם. כאמור, הנפש החיונית הטבעית של האדם מישראל אינה בהכרח נפש של רע. היא זו שמגדירה את החלק הטבעי שבאדם מישראל, שהוא חלק מהטבע של העולם, וחלק זה יכול להיות רע ויכול להיות טוב.

כְּמוֹ רַחֲמָנוֹת וְגַמְיָלוֹת חֲסָדִים בְּאוֹת מְמָנָה. הדברים קשורים לנאמר בתלמוד (יבמות עט,א) ש"שלושה סימנים יש באומה זו: רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים". תכונות אלה הן חלק מדמותם של ישראל, עד שהיו אומרים שמי שאין בו ממדות אלה - בידוע שאינו מזרע ישראל. אדם מישראל הוא גומל חסדים לא משום שהוא אדם טוב במיוחד שהכניע את יצרו, אלא משום שזה חלק ממבנה נפשו. כמו שיש חולשות לאנשים, סימפטיות לדברים מסוימים, כך יש 'חולשות' לאדם מישראל, שהוא ביישן, רחמן וגומל חסדים. כשם שקיומו של חוש מוזיקלי אצל אנשים אינו עושה אותם לאנשים טובים או רעים יותר, כך ישראל הם ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים במהות טבע נפשם - עם זה הם נולדו, את זה הם קיבלו בתורשה, וזה כשלעצמו לא עושה אותם צדיקים, אלא פשוט למה שהם.¹⁴

כִּי בְיִשְׂרָאֵל נֶפֶשׁ זֹאת דְקָלִיפָה הִיא מְקַלֶּפֶת נוֹגַהּ שֵׁשׁ בָּהּ גַם כֵּן טוֹב. באופן כללי מדברים על ארבע קליפות - 'שלוש קליפות הטמאות' ו'קליפת נגה' - ושמותיהן יוצאים כולם מפסוק אחד בתיאור המרכבה ביחזקאל (א,ד): 'שלוש הקליפות הטמאות הן "רוח סערה", "ענן גדול" ו"אש מתלקחת", והקליפה הרביעית היא "ונגה לו סביב", הנקראת משום כך 'קליפת נגה'. קליפת נגה היא התחום שבין עולם הטמאה, שכולו חושך והיעדר, ובין הקדושה שכל כולה אור. היא אמנם קליפה, חושך, אבל חושך שיש בו נוגה, זריחה של אור מועט.

שתי המידות 'רחמנים' וגומלי חסדים, ולא ביישנים, מעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע שרחמנות וגמילות חסדים הן מידות שבטבע תולדותם, מה שאין כן ביישנות, שהרי ישראל הם עזים שבאומות (ביצה כה,ב) ורק מעת מתן תורה שהתישה את כוחם נעשו ביישנים. וראו בנדפס בליקוטי ביאורים, ובמהרש"א ביבמות שם.

קליפת נוגה והקליפות הטמאות כפי שיבואר בהמשך, גם הקליפות הטמאות אינן נעדרות אור לחלוטין. אין דבר שלא מעורב בו טוב. המהות של טוב, של קדושה ושל מציאות אלוקית היא ביסודה אחת, ולכן דבר שאין בו טוב כלל הוא אפס המוחלט. דבר שקיים במציאות - בהכרח יש בו איזה

דבר טוב.¹⁵ לפיכך, ההבדל המהותי שקיים בין שלוש הקליפות הטמאות לקליפת נוגה איננו בעצם מציאות הטוב בתוכן, אלא ביכולת לשחררו משם. 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 שהוצאת אלומיניום מסתם אדמה היא כמעט בלתי אפשרית מבחינה פרקטית, ולכן צריך לחפש חומרים נדירים ויקרים, כמו בוקסיט, לשם הפקתו.

מסוד עין הדעת טוב ורע: מה שאין כן נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמו שכתוב בעין חיים שער מ"ט פ"ג וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא על פסוק וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות העולם עושין אינן אלא להתייהר בו:

וְהִיא מְסוּד "עֵץ הַדְּעַת טוֹב וְרָע" (בראשית ב,ט). עץ הדעת טוב ורע הוא היסוד והסמל של קליפת נוגה, של התערובת בין האור והחושך, הטוב והרע המשמשים בערבוביה. אכילת האדם מעץ הדעת שברה את האיזון העולמי בין הטוב והרע ויצרה מציאות ביניים בין הקדושה והקליפה, שבה הן נאבקות, יונקות ומשפיעות זו בזו. זוהי מציאות מסוכנת, שבה הקליפה יונקת חיות מהקדושה אך גם נתקנת ומתבררת על ידה מעט מעט. זוהי המציאות של קליפת נוגה שבעולם הזה, שאליה נשלחו נשמות ישראל לאחר החטא, לעבדה ולתקנה.

מֵה שְׂאִין בְּנִפְשׁוֹת אֹמּוֹת הָעוֹלָם הֵן מְשָׂאֵר קְלִיפּוֹת טְמֵאוֹת שְׂאִין בְּהֵן טוֹב כָּלֵל, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב בְּעֵץ חַיִּים שְׂעֵר מ"ט פָּרָק ג': " וְכָל טִיבוֹ דְעִבְדִּין (כל טוב שעושים) הָאֹמּוֹת - לְגֵרְמֵיהֶן עִבְדִּין (לעצמם הם עושים)".

מערכת הקליפה בנויה כולה סביב ה'אני'. תחושת הישות של האני היא המרכז והציר של כל מה שנעשה מכוחה, ונקודת המוצא היא תמיד: "מה יצא לי מזה". לכן, גם הטוב שעושים מכוח זה נובע ממניעים תועלתניים - אם כדי להתפאר, אם כדי לשמור על שלום העולם שה'אני' חי בו וכיוצא בזה. ומכל מקום אין הוא טוב אמיתי שעניינו הוא ביטול האני וההשפעה לאחר.

וְכִדְאִיתָא בְּגִמְרָא (בבא בתרא יב) עַל פְּסוּק "וְחֶסֶד לְאֹמִים חֲטָאת" (משלי יד, לד) שְׂכָל צְדָקָה וְחֶסֶד שְׂאֹמּוֹת הָעוֹלָם עוֹשִׂין אֵינָן אֶלָּא לְהִתִּיְהָר כו'. דברים אלה לא באו לגנות

מתוך עשרות אלפי הרכבות שונות מבחינים בשלושה-ארבעה שתילים שיש להם תכונות מיוחדות, מסמנים אותם, עוקבים אחריהם ומרכיבים אותם שוב ושוב זה בזה עד שמגיעים למין אחד שמתגלות בו - בבירור ולא ברמז, בטבעו ולא בשינוי טבעו - תכונות חדשות. כך, להבדיל, מסופר בספר בראשית סיפור דומה: מתוך מיליוני אנשים בוחר הקב"ה ענף אחד, מתוך הענף הזה הוא בוחר שוב צד מיוחד, פרט אחד, ואותו הוא מגדל בזהירות רבה עד לצמיחתו כביכול למין חדש של אדם. המין הזה, כמו שקורה בטבע, הוא תוצאה

הבוקסיט אינו מיוחד מאדמה אחרת דווקא בכמות האלומיניום שיש בו, אלא בכך שאת האלומיניום שבו ניתן לשחרר ולהוציא. זוהי, במובן מסוים, גם ההבחנה בין קליפת נוגה לקליפות הטמאות: גם בהן יש טוב אלא שבפועל אי אפשר לחלצו משם, ואילו בקליפת נוגה התערובת היא גלויה יותר וניתנת להפרדה.

בחירת ישראל בחירת ישראל, כפי שהיא מתוארת בספר בראשית, היא על דרך משל ולהבדיל כמו בירור גנטי שעושים בצמחים.

ליקוטי אמרים ♦ פרק א

את אומות העולם, אלא רק לשמש כרקע לנושא שאדמו"ר הזקן עוסק בו כאן, שהוא הנפש החיונית, הטבעית, שבישראל. שכן הבחירה של ישראל והבדלתם מן האומות היא בתחום הזה של הנפש החיונית ולא של הנפש האלוקית שאינה באומות כלל. מן העץ של נפשות אומות העולם צומח הענף של הנפש הבהמית שבישראל, שיש בה מהשווה והשונה מנפשות אומות העולם.

של ברירה טבעית וגם של מוטציה שנוצרת מתוך אלפי אפשרויות. בעקבות כך מתפתחות במין החדש תכונות מסוימות שהן טבעיות לו, ופירוש הדבר שאין הוא צריך לשבור את טבעו ולהיות טוב באופן יוצא מן הכלל כדי לעשות דברים מסוימים, בעוד שאר המינים, אף שהם מסוגלים לעשות מעשים כאלה בפועל, נצרכים למאמץ, מחשבה מכוונת והכנה ראויה של הנפש כדי לעשותם.

מסופר שבזמן מאסרו נדרש אדמו"ר הזקן לענות על מספר גדול של שאלות בקשר לחסידות ולעמדותיה בנושאים שונים. היו שאלות על מנהגים, היו שאלות בתורת הסוד, והייתה שאלה אחת לגבי הדברים שכתב כאן על אומות העולם. כפי שמתואר בספר בית רבי, על כל השאלות השיב אדמו"ר הזקן תשובות שהשביעו את רצון החוקרים, אך כאשר הגיע לשאלה זו - לא ענה דבר וחייך. וכתוב שם, שהטעם שחייך מובן למבין. ובמקום אחר¹⁶ מסופר שאמר להם כך: "אחרי שעניתי על כל השאלות והוכחתי לכם שאני צודק, אתם רוצים שאענה גם על השאלה הזו? מוטב שיישאר הדבר תלוי ועומד".