א.

בתניא סוף פרק א מבאר אדמו"ר הזקן את ההבדל שבין יהודי לגוי מצד הנפש הבהמית. כלומר: חוץ מהעובדה שליהודי יש נפש האלקית דבר שלא קיים כלל בגוי, הרי גם מצד הנפש הבהמית שהיא משותפת לשניהם - ישנו הבדל בין ישראל לאומות העולם: הנפש הבהמית של ישראל היא מקליפת נוגה, והנפש הבהמית של אומות העולם היא משאר קליפות הטמאות.

אדמו"ר הזקן ממשיך ומביא מה'עץ חיים' של האריז"ל, שההבדל בין קליפת נוגה לשאר הקליפות הטמאות הוא: קליפת נוגה היא מעורבת טוב ורע, ואילו שאר הקליפות אין בהן טוב כלל. וממילא, מובנת ההשלכה לענין הנפשות: בנפש הבהמית של יהודי שהיא מקליפת נוגה, יש טוב ורע - מידות רעות ומידות טובות (המידות הרעות הן אלו שנמנו לעיל, והמידות הטובות הן רחמנות וגמילות חסדים, שאמרו חז"ל שהם הסימנים של האומה היהודית), ואילו בנפש הבהמית של גוי יש רק רע, בלי שום טוב (על זה מביא אדמו"ר הזקן את הגמרא, שגם כאשר אנו מוצאים עשיית טוב אצל גוי - כמו טוב וחסד - הרי המידה העומדת מאחורי עשיה זו היא מידה רעה, מידת הגאוה והיהירות).

הרבי מציין, שיש באומות העולם יוצאים מהכלל, שיש בהם גם טוב, וזה מצד שהנפש הבהמית שלהם אכן מקליפת נוגה ולא מצד שאר הקליפות הטמאות. אלו הם "חסידי אומות העולם", שהוא סוג מיוחד ומדרגה מיוחדת בין אומות העולם.

הרבי מביא שכך כותב רבי הלל מפאריטש (נדפס במאמרי אדמו"ר האמצעי - קנטרסים, עמ' קמד), ובזה מפרש רבי הלל מה שנאמר ב"סידור עם דא"ח" (מאמרי חסידות מאדמו"ר הזקן על סדר הסידור), שער חג המצות (רפד, ג; רפז, ג): "חסידי אומות העולם מאמינים ומשיגים בכח הפועל אלקי בנפעלים שהוא מאין ליש כו', וקצת מהם יתפעלו מזה וישמרו מעשות רע; שיש בהם הארה קצת מעולם המלאכים דעשיה, עד שימצא בהם הביטול וההתפעלות מפני השגות אלקות".

ענין כזה שייך דוקא במי שיש בנפשו מעט טוב, שבכח זה הוא יכול להתפעל מאלקות. והיינו כאמור, שחסידי אומות העולם נפשותיהם מקליפת נוגה.

ב.

בתניא פרק ד מבאר אדמו"ר הזקן את ענין ירידת התורה מלמעלה למטה. בעצם, התורה היא חכמתו של הקדוש ברוך הוא בעצמו, וכשם שאי אפשר לתפוס ולהשיג את הקב"ה כך אי אפשר להשיג את חכמתו שהיא התורה; ועליה אמרו "אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד". אלא, שהתורה ירדה בריבוי ירידות וצמצומים, עד שהיא נעשית תורה שמותאמת לנו, שגם אנחנו נוכל להבין אותה ולקיימה.

לשון אדמו"ר הזקן היא, שהתורה "נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות, עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה, שהן רוב מצות התורה ככולם והלכותיהן". כלומר: רובן ככולם של מצוות התורה שלפנינו, הם בעניינים גשמיים.

הרבי מפרש את כפל הלשון "רוב מצוות התורה ככולם, **והלכותיהן**", מה בעצם מוסיפה המילה "והלכותיהן" לאחר שכבר נאמר שרוב מצוות התורה הם בדברים גשמיים וענייני העולם הזה.

מסביר הרבי: אדמו"ר הזקן מדבר כאן על שני עניינים. ראשית, **רוב מצוות** התורה הן בעניינים גשמיים, ועיקרן הוא חפץ גשמי, כמו: ציצית, תפילין, לולב וכדומה. אך בנוסף, יש מעט מצוות שעיקרן הוא רוחני, הציווי הוא על מחשבה או על רגש וכדומה, אך גם מצוות אלו, **רוב ההלכות** שלהן הם בעניינים גשמיים.

דוגמה למצוה כזו היא מצות אהבת ישראל. עיקרה של המצוה היא על רגש האהבה, שהוא ענין נפשי-רוחני. אבל ההלכות של המצוה עוסקות בדרך כלל בביטויים המעשיים שרגש האהבה אמור להתבטא בהם, למשל: לעזור ליהודי בפרנסתו.

הרי לפנינו, עד כמה ירדה התורה לענייני העולם הזה הגשמי. בנוסף על כך שרוב המצוות הן גשמיות, הרי גם במצוות הרוחניות לא הסתפקה התורה בעצם המצוה, אלא הוסיפה גם את חלק ה'הלכה' - לבטא את הענין הרוחני של המצוה בביטוי גשמי.

ג.

בתניא תחילת פרק ה, מבאר אדמו"ר הזקן מדוע למידת שכל נקראת 'תפיסה'. לצורך כך הוא מתאר את התהליך שבו השכל לומד וקולט השכלה חדשה. וכך הוא כותב:

"הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי **השכל תופס את המושכל** **ומקיפו** בשכלו, ו**המושכל נתפס ומוקף** ומלובשבתוך השכל שהשיגו והשכילו".

לכאורה, יש כאן כפל לשון ותו לא. מתחילה מתאר אדמו"ר הזקן את ה**פעולה**, שהשכל תופס ומקיף את המושכל; ולאחר מכן מתאר את ה**תוצאה**, שהמושכל נתפס ומוקף בתוך השכל.

אך הרבי מבאר, שכוונת אדמו"ר הזקן באריכות לשונו, היא לשני שלבים שונים שיש בתהליך הלמידה והקליטה של שכל חדש:

בשלב הראשון שומעים את הדברים ותופסים את הרעיון באופן כללי, מבלי להכנס לפרטים. בשלב זה ישנה כבר 'תפיסה' שהשכל תופס את המושכל, אך תפיסה זו היא 'תפיסה ראשונית' בלבד.

לאחר מכן מגיע השלב השני, ובו עוסקים ברעיון לפרט ולהסביר אותו, לדון בשאלות שמתעוררות עליו, וכדומה. תוך כדי ההתעסקות הזו אין כאן כל הרגשה של 'תפיסה' שתופסים את השכל, ואדרבה ההרגשה כעת היא של פירוק ודיון. אך בסיום התהליך, השכל מובן היטב לאשורו מכל צדדיו, ואזי יש כאן 'תפיסה' גמורה.

תפיסה כזו מוגדרת גם 'השגה', כמו אדם שרודף אחר חברו והצליח להשיג אותו ולהגיע אליו; וכך בשכל, השכל מצליח להגיע ולהשיג את המושכל שהיה לפני כן רחוק ממנו ומהבנתו.

על שתי ה'תפיסות' הללו מדבר אדמו"ר הזקן:

א. "**השכל תופס את המושכל** **ומקיפו** בשכלו" הוא בשלב התפיסה הראשונית. בשלב הזה, מצד השכל אכן יש כאן פעולה של 'תפיסה', אך מבחינת התוצאה - בהחלט לא ניתן לומר שהמושכל נתפס, שהרי הוא מובן רק באופן כללי.

ב. "**המושכל נתפס ומוקף** ומלובש בתוך השכל שהשיגו והשכילו", כאן מתואר שלב התפיסה הסופי, לאחר ההבנה הברורה. בשלב זה, המושכל אכן נתפס ונקלט בשכל. כדי להבהיר זאת היטב, מוסיף אדמו"ר הזקן "בתוך השכל **שהשיגו והשכילו**", כלומר: כאשר כבר הגיע מצב ה'השגה', כשהסתיים ונשלם תהליך ההשכלה.

אדמו"ר הזקן מוסיף כאן עוד הגדרה שלא הזכיר קודם: "המושכל נתפס ומוקף **ומלובש** בתוך השכל שהשיגו והשכילו", כלומר: בשלב זה, המושכל מתקבל ומתיישב היטב בתוך השכל.

ד.

לאורך פרק ה בתניא מסביר אדמו"ר הזקן את המעלה בלימוד התורה, כאשר יהודי לומד דבר תורה, הרי דבר־התורה מתאחד לגמרי עם נשמתו. ומכיון ש"אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד", הרי על ידי התאחדות זו מקבל היהודי תוספת חיות לנשמתו מאור ה'.

ובזה הוא מבאר מה שהתורה נקראת 'מזון', כי כמו שהמזון נכנס לתוך הגוף ונהפך להיות חלק ממנו, ואזי האדם מקבל ממנו חיות; כך התורה, כאשר היהודי לומד אותה וחושב עליה עד שהיא הופכת להיות חלק ממנו, הרי היא נותנת בו חיות אלוקית.

לסיום מביא אדמו"ר הזקן, שזהו מה שנאמר בזוהר (וכן בכתבי האריז"ל, בספר 'עץ חיים') שמזון הנשמות בגן עדן הוא ממה שבהיותם בעולם הזה עסקו בתורה לשמה. והיינו כאמור, שהתורה היא בחינת 'מזון' לנשמה.

ומוסיף אדמו"ר הזקן: "ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה". כלומר: מה היא הכוונה ב"תורה **לשמה**" שהוזכר כאן? הכוונה בזה היא לימוד תורה במטרה להתקשר באמצעותה עם ה'.

ואינו מובן, מדוע פונה אדמו"ר הזקן לענין צדדי - לבאר מהו "תורה לשמה".

מבאר הרבי:

אדמו"ר הזקן הביא ראיה מהזוהר שהתורה היא המזון לנשמה. אך בעצם, הרי בזוהר נאמר שהמזון הוא לאלו שעסקו בתורה **לשמה**. ואם כן, מנין לנו שהתורה היא המזון, שמא המזון נובע מעבודת ה' הייחודית "לשמה".

לשם כך ממשיך ומוסיף אדמו"ר הזקן, ש"לשמה" אינה איזו עבודה אחרת שבכוחה להמשיך 'מזון' אלוקי לנשמה. כי אדרבה, ההגדרה של 'לשמה' היא: לקשר את נפשו עם אלוקות **על ידי לימוד התורה**. ואם כן מובן, שהמזון האלוקי לנשמה, נמשך מהתורה.

אלא שגילוי האלוקות שבתורה להיות מזון לנשמה, תלוי בכוונה לשמה. שכאשר לימוד התורה של האדם הוא באמת במטרה לקשר את נפשו לאלוקות, אזי האלוקות שבתורה מתגלית, והיא מאירה ומחיה את הנפש כמו המזון.

ה.

בפרקים הראשונים של ספר התניא, מבאר אדמו"ר הזקן באריכות שביהודי יש שתי נפשות. מתחילה הוא מדבר אודות הנפש האלוקית (פרק ב), עשר כוחותיה (פרק ג), ושלוש לבושיה (פרק ד-ה); ובהמשך הוא ממשיך אודות הנפש הבהמית (פרק ו), ועד היכן היא יכולה להידרדר (פרקים ז-ח). לסיום, בתחילת פרק ט, מבאר אדמו"ר הזקן שמקום משכנה של הנפש הבהמית הוא בחלל השמאלי שבלב, ומקום משכנה של הנפש האלוקית הוא במוח ובחלל הימני.

בהמשך לזה, עובר אדמו"ר הזקן לתאר את מלחמת הנפשות זו עם זו, והוא פותח במלים "אך הנה כתיב ולאום מלאום יאמץ".

צריך ביאור בלשון אדמו"ר הזקן, מהו "**אך**" (שפירושו כמו "אבל") - מהו הניגוד לעומת מה שהתבאר עד כאן. לכאורה, מתחיל כאן ענין חדש, ומתאים היה יותר סגנון כמו "**והנה כתיב** ולאום מלאום יאמץ".

[יש שרצו לבאר, שהכוונה כלפי מה שכתב אדמו"ר הזקן לפני כן שלכל נפש יש את משכנה המיוחד, ועל פי זה לכאורה לא היתה אמורה להיות מלחמה בין הנפשות, כי לכל אחת יש את ה'טריטוריה' שלה. על כך ממשיך אדמו"ר הזקן, שבאמת אין זה כך, כי כל אחת רוצה לכבוש את הגוף כולו, ולכן יש מלחמה ביניהן.

אמנם, הרבי כתב שביאור זה אינו נכון כלל. שהרי גם לפני כן כתב אדמו"ר הזקן שהן הנפש האלוקית והן הנפש הבהמית מתפשטות ממקומן **אל כל האברים**. ואם כן, ברור שיש מלחמה בין הנפשות, וכל אחת מעוניינת שהיא תהיה זו שמתפשטת באברי הגוף].

ומבאר הרבי:

מכל מה שנאמר בתניא עד כאן, היה אפשר להבין שכל נשמה עוסקת בענייניה. הנפש הבהמית - בתאוות, התפארות, כעס ודומיהן; ולעומתה הנפש האלוקית - באהבת ה', שמחת לבב בתפארת ה', ושאר המידות הקדושות. ולכן, אמנם כל נפש מעוניינת להתפשט באברי הגוף, אבל מה שחשוב לה הוא למלא בזה את מטרותיה; אך אין לה ענין **להילחם ולהתנגד** למטרות של הנפש האחרת. כלומר: לא איכפת לה ולא מעסיק אותה אם גם הנפש האחרת פעלה באברי הגוף, כל שלא היתה בכך הפרעה לפעילות שלה.

על כך אומר אדמו"ר הזקן שאין זה כך, בפסוק נאמר "ולאום מלאום יאמץ", כלומר: כל אחד מנסה להתגבר **נגד השני**. והיינו: בנוסף על מה שרצונה של הנפש האלוקית להתפשט באברי הגוף, היא רוצה גם שהנפש הבהמית **לא תתפשט** בהם; וכלשון אדמו"ר הזקן להלן: "ויהיה הגוף כולו מלא מהם לבדם, ולא יעבור זר בתוכם חס ושלום".

ועוד יתירה מזו, היעד הסופי של הנפש האלוקית הוא להפוך את הנפש הבהמית מתאוות העולם לאהבת ה', כפי שמתבאר בהמשך הפרק.

ו.

בפרק י' מסביר אדמו"ר הזקן, שמי שהרע לא נהפך אצלו לטוב, ברור שנשאר בו מעט רע. כי "אילו חלף והלך לו לגמרי כל הרע שבו, היה נהפך לטוב ממש".

משפט זה נראה כסתירה מתחילתו לסופו. בתחילתו נאמר שהרע היה חולף ו**הולך** לגמרי, ובסופו נאמר שאז היה הרע **נהפך לטוב**; ולכאורה, אם כל הרע הלך וחלף, מה נשאר ממנו שיתהפך לטוב?

מבאר הרבי, על פי הידוע שכח התאווה של הנפש הבהמית מורכב משני רבדים (ענין זה מבואר בלקוטי תורה פרשת חוקת דף נו, ג-ד):

הבסיס, הוא עצם "הכח המתאוה" של הנפש הבהמית. הגדרתו של כח זה היא: כח שמתאווה לדברים שגורמים הנאה ועונג. כח זה אינו רע בעצם מהותו; הוא מתאווה להנאה ותענוג כל שהם, והוא יכול להימשך לתענוגים טובים כמו שהוא נמשך לתענוגים לא־רצויים.

בהמשך לזה, כאשר מצייר האדם לעצמו איזה דבר הנאה ותענוג, הרי הוא מכניס ו'מלביש' את הכח המתאווה להתאוות לתענוג מסויים זה. ה'לבוש' הזה, שהוא תאוה בפועל לתענוגי גשמיות העולם, הוא רע גמור.

כאשר אנו דנים אודות עבודתו של הצדיק להפוך לטוב את הרע שבנפשו הבהמית, הרי את ה'לבושים' לא ניתן כלל להפוך לטוב, שהרי אלו התאוות המסויימות שהן באמת רע, ואין דרך בה הם יהפכו ויהיו טוב. ולכן, עבודתו של הצדיק הוא למאוס בהן עד שיחלפו מאישיותו כליל. בשלב זה, כאשר הוא פועל בעצמו למאוס לגמרי בתאוות העולם, הרי הוא בעצם הסיר את ה"לבושים הצואים" מעל עצם הכח המתאוה; ואזי, כשנשאר רק הכח המתאוה עצמו, הוא נהפך לטוב - מתלבש בעניינים רצויים להתאוות לטוב ולקדושה.

וזהו פירוש לשון אדמו"ר הזקן כאן: "אילו חלף והלך לו לגמרי כל הרע שבו [כלומר: הרע של תאוות תענוגי העולם הזה], היה נהפך [הבסיס של הרע - הכח המתאוה] לטוב ממש".

ז.

בפרק י' מבאר אדמו"ר הזקן את מדרגתו של "צדיק **וטוב לו**", שיש לו טוב בלבד, כי גם הרע שבו התהפך לטוב. וממשיך, שצדיק כזה מכונה "צדיק **גמור**" על שם שאהבתו לה' היא אהבה בשלימות. ומסביר באריכות, ששני העניינים תלויים זה בזה - הפיכת הרע לטוב, ואהבת ה' בשלימות; וכמו שאמרו חז"ל "צדיק וטוב לו - צדיק גמור" (כמובא בתניא בפרק א).

ובהמשך הפרק מביא אדמו"ר הזקן, שמדרגה עליונה זו נקראת בלשון הרשב"י "בני עליה"; כי התואר "בני **עליה**" הוא על שם ש**מעלים** את הרע והופכים אותו לקדושה.

לאחר מכן מוסיף אדמו"ר הזקן עוד קטע, ומבאר שישנו הסבר נוסף בתואר "בני **עליה**", שעבודתם היא "לצורך גבוה", ולא רק כדי לרוון את צמאונם ותשוקתם להידבק בה'.

כוונתו של אדמו"ר הזקן בהוספה שבקטע זה האחרון אינה ברורה. היו שלמדו שרצונו לומר שישנה עוד מדרגה גבוהה יותר בבני עליה, שמעבר לכך שהם הופכים את הרע לקדושה, עבודתם היא לצורך גבוה.

אולם הרבי שולל את ההבנה הזו, ומפרש את דברי התניא באופן שעל פיו מובנת היטב כוונתו של אדמו"ר הזקן בהוספה זו, וגם עולה יפה ההקשר לנושאים שהתבארו בפרק:

כפי שהובא לעיל, למדרגה העליונה ב'צדיק' יש שני תארים: "צדיק וטוב לו" - על שם הפיכת הרע לטוב, ו"צדיק גמור" - על שם שלימות מדרגת אהבת ה' שלו.

בהמשך לזה, כאשר אדמו"ר הזקן מבאר שזו היא מדרגת "בני עליה", הוא מבאר שני פירושים ב"בני עליה" - כלפי שני התארים של הצדיק במדרגה עליונה זו:

כלפי התכונה של "צדיק וטוב לו" שהופך את הרע שלו לטוב, מתפרש התואר "בני עליה" על שם שמעלים את הרע והופכים אותו לקדושה. וכלפי התכונה של "צדיק גמור" שמורה על שלימות אהבת ה' שלו, מתפרש התואר "בני עליה" על שם שעבדותם היא לצורך גבוה; כפי שממשיך אדמו"ר הזקן ומסביר, שעבודה לצורך גבוה נובעת ממדרגה גבוהה מאד של אהבת ה' - "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה, דרחים לון יתיר מגרמיה".

ח.

בפרק יא מבאר אדמו"ר הזקן את מדרגת הרשע, שקיים אצלו גם מצב של עבירה בפועל. אדמו"ר הזקן מתאר מצב בו האדם עובר עבירה רק לעתים רחוקות, ואף על פי כן אין הוא 'בינוני' אלא 'רשע', מאחר שסוף סוף לא מופרך אצלו לעבור עבירה.

וכך נאמר בתניא על מצב זה: "אינו בתמידות ולא תדיר לפרקים קרובים אלא לעתים רחוקים מתגבר הרע על הטוב".

כאשר ננתח את המשפט, נראה שבעצם הוזכרו כאן שלושה מצבים: התגברות של הרע **לעתים רחוקים**, התגברות של הרע **לפרקים קרובים**, והתגברות של הרע **בתמידות**.

מה עומד מאחורי החלוקה הזו?

הרבי מקשר זאת עם דברי הגמרא במסכת סוכה (נב, ב), בסוגיא העוסקת ביצר הרע: אמר רבא, בתחילה קְרָאוֹ 'הלך', ולבסוף קראו 'אורח', ולבסוף קראו 'איש'; שנאמר (שמואל־ב יב, ד) "וַיָּבֹא **הֵלֶךְ** לְאִישׁ הֶעָשִׁיר, וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָ**אוֹרֵחַ** הַבָּא לוֹ, וַיִּקַּח אֶת כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָ**אִישׁ** הַבָּא אֵלָיו".

הפסוק הוא ממשל כבשת הרש, שהביא נתן הנביא לדוד המלך במעשה בת שבע. ומבארת הגמרא, שבחילופי הלשונות התכוון נתן הנביא לרמוז לדוד המלך על שלבי ההשתלטות של היצר הרע על האדם. מתחילה הוא כמו 'הלך' בלבד, עובר אורח; לאחר מכן הוא 'אורֵח'; ולאחר מכן הוא 'איש' - בעל הבית, המתגורר במקום בקביעות.

במקביל לזה, הן המצבים שמפרט אדמו"ר הזקן כאן: לעתים רחוקים, לפרקים קרובים, ובקביעות.

ט.

בהבנת מדרגת ה'בינוני' יש קושי גדול. בתחילת פרק יב אומר אדמו"ר הזקן, שהבינוני "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם", ואם עבר עבירה פעם אחת, הרי הוא מוגדר 'רשע' למרות שהתחרט וחזרבתשובה, כפי שהתבאר בפרק יא. ואילו בפרק יד נאמר ש"מידת הבינוני היא מידת כל אדם . . שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה", ולכאורה, מכיון שכבר עבר עבירה, כיצד יכול הוא להיות בינוני?

מבאר הרבי:

מהי באמת הסיבה שמי שעבר עבירה בעבר אינו בינוני? הרי מדובר במי שעשה תשובה כראוי על העבירה, ומדוע לקרוא לו רשע?

ביאור הדברים הוא כך: 'רשע' הוא מי שלטוב יש 'כפיפה וביטול' אל הרע (כלשון אדמו"ר הזקן בפרק יא), ואפילו במידה מזערית, כפי שנוקט שם אדמו"ר הזקן שגם אם לפרקים רחוקים הרע מתגבר, הרי זה רשע. ולכן גם במי שעשה תשובה, נכון שלענין מצבו **בפועל** בוודאי אינו מוגדר רשע, אבל התארים 'צדיק' 'בינוני' ו'רשע' שבספר התניא מתייחסים למצב **הנפש**, ואם הוא עדיין במצב שעמד בו בעבר - שכאשר מגיע נסיון גדול הוא לא עומד בו אלא נכשל בעבירה, הרי הוא אינו 'בינוני' אלא 'רשע'.

על פי זה מובן, שאדם שהתעלה בעבודתו מהמצב שעמד בו בעבר, ובמצבו הנוכחי מופרך הדבר שהיה עובר עבירה כזו, הרי אין כל סיבה לומר שהוא 'רשע'. אדם כזה נכלל ב"לא עבר עבירה מימיו", כי במצב נפשו הנוכחי מושללות אצלו העבירות שהיו בעבר.

ונקודה נוספת בזה: כל עבירה משאירה רושם ו'פגם' בנפש; ולכן, גם מי שהתעלה ממצבו הקודם ומופרך אצלו לעבור את העבירה שעבר עליה בעבר, הרי היא השאירה 'חלישות' בנפש האלוקית. ולכן עדיין אין הוא 'בינוני' אלא 'רשע'. אך אם התעלה עד כדי כך שלא נותר כל רושם מהעבירה שעשה, הרי הוא "לא עבר עבירה מימיו", כי נפשו היא כמי שלא עבר עבירה מימיו.

וכך גם מתפרש מה שנאמר כאן שהבינוני "לא יעבור לעולם". אילו מצבו הנוכחי הוא באופן שעלול לעבור עבירה כשיתעורר נסיון מסויים, הרי הוא אינו בינוני; נכון שאינו 'רשע' **בפועל**, אבל הוא רשע **בכח**. אבל כאשר **במצבו הנוכחי** הוא איתן וחזק, ובכוחו לעמוד גם בדבר שדורש מלחמה גדולה עם היצר הרע, הרי הוא בינוני. למרות שבהחלט יתכן שיהיה זמן בעתיד שלא יעמוד בו במצב נפשי כמו עכשיו, ואז לא יצליח לעבור בנסיון כזה.

וזהו שאומר אדמו"ר הזקן ש"כל אדם יכול להיות בינוני", כל אחד יכול לעבוד את ה' במידה כזו, עד שיעמוד כעת במצב כזה שאין לו כל שייכות לעשיית עבירות בפועל.

י.

בחלקו אחרון של פרק יב מתאר אדמו"ר הזקן את הבינוני אחר התפילה, שעולים במוחו רצונות לתאוות העולם הזה.

כיצד בכל זאת עומד הבינוני בנסיון, והוא אינו מממש את הרצונות והתאוות שעולות במוחו? אומר אדמו"ר הזקן: "רק שלזה מועיל **הרשימו במוחין** . . להתגבר ולשלוט על הרע הזה המתאוה תאוה, שלא להיות לו שליטה וממשלה בעיר להוציא תאותו מכח אל הפועל להתלבש באברי הגוף". כלומר: נכון שהבינוני אינו עומד כעת במצב המרומם שעמד בו בתפילה, שהיא זמן 'מוחין דגדלות'; אבל בכל זאת נשאר במוחו 'רשימו' (רושם) מהמצב שעמד בו בתפילה, ובכח זה הוא יכול להתגבר על התאוות שמתעוררות אצלו.

לכאורה, יש כאן אי-בהירות. לעיל בפרק כבר הזכיר אדמו"ר הזקן את הבעיה, שאצל הבינוני לאחר התפילה מסתלקים ה'מוחין דגדלות' ואזי יכולה להתעורר אצלו תאוה לענייני העולם. ושם כתב אדמו"ר הזקן שהכח של הבינוני להתמודד עם הבעיה הזו היא באמצעות הטבע של "מוח שליט על הלב" - טבע האדם הוא שלשכל ולהגיון שלו יש כח לעצור את תאוות לבו. בשונה ממה שנאמר כאן, שהכח של הבינוני להתמודד הוא באמצעות ה'רשימו' שנשאר מהתפילה.

מסביר הרבי, ששני העניינים משלימים זה את זה, והם מוכרחים להסתייע זה מזה:

נכון אמנם שהמוח שליט על הלב, כפי שמסביר אדמו"ר הזקן "שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאותו שבלבו", אך הרי זהו כאשר רצונו שבמוחו הוא ברור ומוחלט באופן מסויים. אך בבינוני לאחר התפילה, גם במוחו עלול להיווצר בלבול, שהרצון לתאוות העולם מעורר גם את מוחו להתעניין בהן.

דוקא באמצעות ה'רושם' מהתפילה שנשאר במוח, הרי עמדת המוח נשארת ברורה ומוצקה והוא אינו הולך שולל להרהר בתאוות העולם; ואזי, המוח שליט גם על הלב, לעצור ולאפק אותו שלא להוציא את תאוותו מהכח אל הפועל.