

בכא בתרא דף יא

הוסיפו לו כ"ב שנה

בנימין הצדיק פרנס אשה ובניה בשני בצורת, ולימים חלה וזכה לקריעת גזר דינו והוסיפו לו כ"ב שנים.

המפרשים עמדו מדוע דוקא כ"ב שנים.

המהר"ל מבאר (נתיב הצדקה פ"ג): "נגד התורה שניתנה בכ"ב אותיות, ובתורה נברא העולם". וכ"כ בתורת חיים: "הוסיפו לו כ"ב שנה כמנין אותיות התורה, רמז שהוסיפו לו בשביל התורה לקיים מה שנאמר בתורה כל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא".

בקול אליהו (פרשת ראה) מובא בשם הגר"א כדלהלן. איתא בסוטה (כ, א) דזכות תולה, וכמה זכות תולה, פליגי שם, וקיי"ל כחכמים שתולה ג' חדשים. והנה איתא לעיל הנותן פרוטה לעני מתברך בו' ברכות והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות, ומעתה, אם כל זכות מעניקה ג' חדשים הרי במעשה של בנימין הצדיק דינו לזכות ל"א ברכות (שהרי גם פייס אותה בדברים שאמר לה שאין בקופה של צדקה ולא כלום) כפול שלשה חודשים, כפול שמונה אנשים שהציל, וביחד עולה 264 חודשים שהם בדיוק כ"ב שנים.

אך יש להעיר על חשבון זה שאין בו התייחסות לשנים מעוברות. ועוד מקשה המדפיס בקול אליהו וכן בשם הרבי מאוסטרובצה שהרי הנותן צדקה וגם מפייס בדברים זוכה ל"ז ברכות, כמבואר בתוס', ולמה בנימין זכה רק ל"א ברכות ולא ל"ז. אך יש לתרץ קושיא זאת, דהנה צ"ע מה המעלה של בנימין שפרנס את האשה, הרי בלעדי כן היתה מתה (כפי שאמרה לו), וכל אדם היה נוהג כן. אלא נראה, שבאמת החידוש בדבריו היתה שפייס אותה בדברים והסביר לה את המניעה לפרנסה. דבר שהביא אותה להסבר לו את מצבה. ובאמת שעל עצם נתינת הצדקה לא היה זכותו של בנימין הצדיק כ"כ גדולה, ולכן שכרו הוא על הפיוס בלבד.

ביאור נוסף מובא בחת"ס, וכן בבן יהודע (שמביא שם כמה פירושים, ע"ש), דהנה כשקין הרג את הבל, היתה עליו תביעה גם מצד הדורות שהיו עתידים לצאת מהבל - "דמו ודם זרעיותיו", וא"כ כל שכן לענין הטובה שמחשיבים לו זרעיותיו, ויען כי מצוות פר"ו היא לכל הפחות בן אחד ובת אחת (יבמות סא, ב), וא"כ האשה ושבעת בניה ו"ד בני בניה שראויים להוליד, הם כ"ב נפשות.

וע"ע בספר אור תורה לרבי מאוסטרובצא שהביא כמה פירושים נוספים לענין זה.

דף יב

חכם עדיף מנביא

אמר רב דימי דמן חיפה, מיום שחרב בהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים ונתינת לחכמים... אע"פ שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה. וחכם עדיף מנביא. פרש"י שניטלה מהנביאים שאינם חכמים, ומהנביאים שהם חכמים, לא ניטלה.

הרמב"ן חולק על רש"י: "ואין דעתי נוחה, אלא ה"ק, אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה. אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם".

וביאור הענין איתא במהר"ל (גבורות ה' הקדמה ראשונה), דהנביא נקרא "חזוה", "רואה", כמו אדם שרואה דבר שמחוץ לו ומתחבר אליו, כך הנביא רואה גילוי ומתחבר אליו. ועכ"פ אין החזון אלא דבר חיצוני אליו. לעומת זאת, החכם תופס את האמת בשכלו ובדעתו ואינה חיצונית לו. זה ההבדל בין נביא לחכם

ועל כן החכם עדיף.

ונסיף מה ששמעתי מזמו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, שהחילוק בין ראייה לשמיעה הוא, ששמיעה שייכת להבנה שכן כל שמיעה מורכבת מצירוף צלילים שבאים זה אחר זה - למשמעות אחת. לעומת זאת ראייה היא בבת אחת ואינה זוקקת כ"כ להבנה. הראייה אינה מצריכה שיתוף של דעת הרואה, בשונה משמיעה.

רבי צדוק הכהן (רסיסי לילה אות נו) מבאר החילוק בין תפיסת ראייה לתפיסה שכלית: "ואף שהנבואה הוא גילוי מפורש מראות ה' יותר מהשגת החכמים, מ"מ אמרו בב"ב י"ב א' דחכם עדיף מנביא, וע"ש ברמב"ן דיכול להשיג מעמקים יותר. וכידוע מהאריז"ל שהגיד דברים בעולמות עליונים, שכפי דעת עצמו הוא למעלה מהשגת כל הנביאים ואפילו השגת משה רבינו ע"ה, כנודע להוגים בכתבי האריז"ל. אלא שהם השיגו דרך ראייה, וא"א לראות בעוה"ז יותר מכפי התלבשות גופניות דעוה"ז, דעל כן דבריהם ניתנו לכתוב בלבוש גמור בעוה"ז, אבל הוא השיג דרך השגה בשכל, שזהו השגת רוח"ק כמ"ש רמב"ן שם, ושלא דרך ראייה אפשר להשיג הרבה. וזה מה שאמרו במנחות (כט, ב) דמשה רבינו ע"ה לא הבין דברי ר"ע... ואף דלא קם כמוהו היינו מצד השגתו דרך ראייה".

פירוש, דנבואה תלויה בכח הראייה של האדם, ולראייה יש גבולות, אבל תפיסת החכמים היא מעבר להשגת הראייה ולכן יכולים לתפוס יותר. וצ"ע לכך מה שביארנו לעיל (דף ג') אודות החילוק בין בית ראשון לבית שני.

החת"ס בסוף שו"ת או"ח (סי' רח) כותב למהר"ץ חיות, דהשגת רוח"ק של החכם ענינה הוא שכאשר אדם עמל בתורה נותנים לו מתנה מלמעלה להשיג הרבה יותר ממה שבחוקו להשיג. וכמו שמצינו (תמורה טו, א) שעתניאל בן קנז זכה להחזיר את ההלכות ע"י פלפול, מה שלא היה בטבע חכמתו להשיג זה.

נמצא שאמנם החכם משיג באמצעות השכל, אך הוא זוכה לסיעתא דשמיא לקבל שכל עליון, יותר מכפי טבעו. וזהו ענין רוח הקודש.

דף יג

ישונא מתנות יחיה

נחלקו רבנן ורשב"ג, בחצר שאין בה כדי חלוקה, ואחד השותפין מצייע לזולתו ליטול שיעור חלוקה, והוא עצמו יקח פחות. לדעת רבנן ניתן לדרוש חלוקה כזו. ולרשב"ג אינו יכול לדרוש כן, שאומר לו השני: אם אתה מבקש שאשלם לך על כך שהנני מקבל יותר, אין לי ממון. ואם נפשך לתת לי בחינם - ישונא מתנות יחיה (משלי טו, כז).

הריטב"א תמה מאי טעמייהו דחכמים, ותיירץ: "והנכון דאינהו סברי דבכה"ג לאו מתנה היא, דלהנאת עצמו מתכוין, שרוצה בפחות ולא יהיה עם אחרים בשיתוף". פירוש שכאן מי שמבקש לחלק ולתת המתנה עושה זאת לטובת עצמו ולא לטובת המקבל, וכן ביאר הסמ"ע (קעא, י).

בספר דברי שלום מעיר דהנה נחלקו הראשונים בטעם פסוק זה. רש"י במשלי מבאר דמאחר שהוא ישונא מתנות כל שכן שישונא את הגזל. ועל דרך זו מבאר רבינו יונה שהישונא מתנות הגיע אל הקצה האחרון בהרחקת החמדה, ותציל ממוקשי החנופה.

לעומת זאת רבינו בחיי (כד הקמח ערך חמדה) מבאר שהנהגה זו שייכת למידת הבטחון, שהישונא מתנות בוטח בה', ועל כן יחיה, כי הקב"ה יספק לו טרפו ומוזונו ולא יצטרך למתנות.

ואפשר שזו המחלוקת בסוגיין, שאם הגנאי במתנה הוא משום מידת החמדה, הרי שכאשר הנותן עושה זאת לטובת עצמו, אין חשש שיבוא מכך המקבל

לחמדה וגזל. אך אם הביאור הוא מצד עבודת הבטחון, הרי שגם אם הנותן עושה זאת לטובת עצמו, סוף סוף המקבל נהנה משל אחרים. דו"ק.

דף יד

משה כתב ספרו ופרשת בלעם

משה כתב ספרו ופרשת בלעם.

ותמוה מאד מדוע פרשת בלעם נחשבת לענין בפני עצמו, הרי פשיטא שנכללת בתורה.

המהר"ל דיסקין (דברי אגדה בסוף השו"ת) עומד על כך ומבאר: הנביאים רואים חזון אך אין החזון ברור והוא זוקק פירוש ופענוח. ועל כן כל נביא רואה את הדברים כפי הבנתו, ולכן אין שני נביאים בסגנון אחד. וכמו הרואה דרך זכוכית, כפי צבע הזכוכית כך יראה המראה. וזהו שכל הנביאים נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה. לעומת זאת, משה רבינו ראה את נבואתו באספקלריא מאירה. גם כשהתורה מצטטת נבואות אחרות, הדברים עוברים דרך המבט הבהיר של משה רבינו.

אך אין הדבר כן אצל בלעם, שהרי הוא היה נביא בדרגת משה רבינו. וזאת, מפני שאילו היתה נבואתו כשאר הנביאים, הרי שהיה עליו לפרש אותה, ושוב היה פועל בכך נגד עם ישראל. על כן נתן לו הקב"ה נבואה בהירה שאינה זקוקה לפירוש, וכך לא יוכל להסב אותה כנגד ישראל. נמצא שכאשר משה מביא את דברי בלעם, אין צורך שיעביר את הדברים דרך אספקלריא דידיה, ואינו אלא מעתיק את הנבואה. והיינו שמשה כתב ספרו ופרשת בלעם, פירוש כתב ספרו לפי תפיסתו, ופרשת בלעם כמעתיק בעלמא.

האבי עזרי (הלכות יסוה"ת) מביא את דברי המהר"ל דיסקין וכותב: "והנה אין לי מה להוסיף על הדברים האמתיים האלו, רק מה שאורו עיני אחרי ראותי הדברים הנ"ל, בזה להבין יותר את גודל הנסיון של העקידה, שלכא' הרי ה' דיבר עם אברהם ואמר לו מפורש קח את בנך יחידך אשר אהבת את יצחק, ופירש לו מפורש הכל שאין מקום לטעות, וה' שבידו להמית ולהחיות, איך יעלה על הדעת להמרות את פי... ולפי הדברים האמתיים הנ"ל מיושב ומובן שפיר שמאחר שגם נבואתו של אברהם ה' באספקלריא שאינה מאירה, וכו', וגם להנבואה של העקידה היו צריכין לפתרון של הנביא בעצמו שהוא אברהם, ונמצא שהיה צריך אברהם לפתור את המשל שהראו לו, באופן זה שה' אמר לו שיעלה את יצחק בנו יחידו את אשר אהבו לעולה, וע"י שנפשו ה' זכה ובהירה פתר לו כן ולא ה' לו שום נגיעה להורות היתר בק"ן טעמים לפתור בצורה אחרת... זה הנסיון אף אחרי הציווי, והדברים מאירים בעז"ה".

דרך אחרת מצינו ברבי צדוק הכהן, ויסוד הדברים מובא לרוב בספריו. יש שתי הנהגות עמנו: א' הנהגת שכר ועונש, שנקבעת כפי מעשינו. ב' הנהגת "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא", שבין כך ובין כך קרויים בנים, ולעולם לא יזים מחיבתם.

כל התורה כולה היא תלויה במעשים, לטוב ולמוטב. (והבאנו לעיל על דרך זה בשם הלשם, שעל כן עוה"ב לא מוזכר בתורה, שהרי כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, ואף החוטאים לבסוף יגיעו לעוה"ב, כפי שדרשו דורשי רשומות בגמ' בסנהדרין (קד, ב), נמצא שעוה"ב לא שייך דוקא לשכר ועונש, ועל כן אינו מוזכר בתורה). ולגבי הגמ' דידן, מבאר רבי צדוק (צדקת הצדיק קלא) שפרשת בלעם מתמקדת במעלת עם ישראל ושבחם, שבכל מצב הם במעלתם "שאפי" יגדילו חטאים זו על זו אין אהבת הש"י ניתקת מהם כמלוא נימא".

נמצא לפי זה שזוהו ביאור הגמ': משה רבינו כתב ספרו ופרשת בלעם, ספרו של משה הוא ע"פ המעשים, ואילו פרשת בלעם היא אהבה שאינה תלויה בדבר.

דף טו-א

משה כותב בדמע

אפשר משה חי וכתב וימת שם משה. לרבי יהודה יהושע כתב פסוקים אלה.

ולרבי שמעון א"א לומר כן, שהרי נאמר "לקוח את ספר התורה הזה" ואיך יתכן שהס"ת יהיה חסר. "אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואיך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע".

ותמהו המפרשים מה הועיל שכתב בבכי, והרי סוף סוף כתב את הדברים בעודו חי. וכן צ"ב מדוע בפסוקים אלה לא אמר כפי שאמר את שאר התורה?

המהרש"א מביא דהכוונה שכתב באמצעות דמעות ולא בדיו, דלא הוה כתב גמור כדמצינו בגיטין (יט, א) שרושמים לעדים ברוק, ולכך לא מחזי כשיקרא. ומוסיף שהיה עוד ענין שנחסר בכתיבה זו, שבכל התורה משה אומר וכתב, וכאן רק כתב.

המהר"ל בגור אריה (דברים לד, ה) מביא פירוש זה בשם הרא"ם, ומקשה בין היתר שהרי טענת רבי נחמיה היתה שהס"ת היה שלם, ומה הועיל שכתב בדמעות, שאין זה ס"ת כשר.

וביאר שם וכן בח' אגדות כאן, כפשוטו שכתב מתוך בכי, אלא שהעומק הוא שאותן דמעות הן התחלת סילוק הגוף וכליון כוחו, ונחשבים כהתחלת מיתתו ושייך לומר "וימת". פירוש דבכיה היא התחלת מיתה. ומו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל בשיעורי ת"ב היה מזכיר דברים אלה, ומוסיף שבכיה היא מלשון מבוכה, נבוכים הם בארץ, שאדם איבד את דרכו. חוסר חיות.

פירוש שלישי מובא במקורות שונים, ומיוחסים הדברים הן לבעש"ט (בעש"ט עה"ת וזאת הברכה) והן לגר"א (דברי אליהו וזאת הברכה). ונפתח הדבר בשאלה, הרי התורה היתה כתובה בתקע"ד דורות קודם בריאת העולם, ואיך יתכן שמוזכרים בתורה תולדות עם ישראל וכל חטאיהם, והרי זה סותר לבחירה החופשית. ותירצו שהתורה בהיותה בשמים, לא היו המילים בחלוקה הנוכחית, אלא היו שם אותיות, והצירוף למילים היה שונה [וכן מביא הרמב"ן בהקדמה לחומש שכל התורה שמותיו של הקב"ה לפי חלוקה שונה של המילים]. וכפי בחירת בני האדם כך ייקבע כיצד לחלק את המילים בעולם הזה.

וביאר זהו משה כותב בדמע, מלשון דימוע, לשון עירבוב, שכתב את האותיות שלא כפי צירוף המילים המורות על מיתתו, אלא כתב באופן של ערבוב אותיות בלי מילים מסודרות. והחלוקה למילים היתה ע"י יהושע אחר מיתת משה.

נמצא שלפי זה אין מחלוקת גדולה בין רבי יהודה לרבי נחמיה, דלכו"ע יהושע השלים את הדברים.

ומדוקדק שמבואר בגמ' שפסוקים אלה משה כתב מבלי לומר קודם לכן, בשונה משאר התורה שאמר וכתב, ולפי הנ"ל מבואר, שהרי לא היה יכול לומר את הדברים, שכן לא היתה חלוקה למילים.

דף טו-ב

איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה

ית"ב ההוא מרבנן קמיה דרב שמואל בר נחמני וית"ב וקאמר, איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. והגמ' דוחה שיטה זו, דא"כ שמו ושם עירו למה.

וצ"ב בהבנת שיטה זו מה כוונתה "לא היה ולא נברא". הבן יהודיע מביא שאיוב הוא גלגול תרח אבי אברהם, ומה שאמרו "לא היה" פירושו שתרח לא בא בגלגול עד שבא איוב. והפירוש "לא נברא" הוא, שאיוב לא היתה לו ברית מילה, שנולד מהול ולא עשו לו הטפת דם ברית ולכך אינו נחשב כמהול, ומי שאינו מהול לא נחשב "נברא" לגמרי [ומביא בשם המפרשים על הפסוק "נעשה אדם", שהקב"ה ברא את האדם אך לא הושלמה בריאתו עד ברית המילה, נמצא שהמהול שותף בבריאתו, וזהו "נעשה" הקב"ה והמהול]. ומה שאמרו "משל היה" מבאר הבן יהודיע שכל אדם יש בגופו אותיות "שלום" - ש' בנחירי האף; ל' כשהאדם מרים את ידו; מ' כשפותח את פי י' ש"ס סתומה; ו' הוא ברית המילה. וכיון שאיוב לא היה מהול, אין בגופו אלא אותיות "שלם" שהם אותיות "משל".

פירוש דומה מובא בספר 'שיר מעונן' פרשת דברים (לנכד החת"ס, ומודפס בסוף

החת"ס עה"ת), שבפסוק באיוב נאמר "הן כל אלה יפעל א-ל שלש עם גבר", ואיתא בספרים שגילה לו בזה סוד הגלגול שנתגלגל אדם שלוש פעמים כדי לתקן את עצמו. ומי שהוא צדיק לא צריך לבוא בגלגול. וזהו "לא היה" בגלגול אחר, "ולא נברא" שלא יחזור לעולם כיון שהוא צדיק גמור. ומה שאמרו "משל" אין פירושו שלא היה במציאות, אלא שבאמת היה פעם אחת, ומטרת יצירתו היא להיות משל לדורות, וכפי שמצינו בפסוק "והיית למשל ולשנינה" שמתפרש כמציאות אמיתית שמשמשת כמשל.

ונקודה זו שיש כאן מוסר לעולם, איתא בתיקוני זהר חדש (כו ע"ג בדפוס הגר"א) "ואיוב מה דאמר כולא הוה משל על ישראל", ובבגה"א מציינ לגמ' כאן. ועי' ביערות דבש (ח"א דרוש יד) שמאריך בכך שאיוב משמש כמשל לעם ישראל, שאיוב היתה לו הצלחה בתחילה, וכך עם ישראל הצליח בתקופת שלמה המלך. ואט אט נתמעטו מגדולתם כמו שהיה באיוב, ולבסוף אנו מתאוננים על מצבנו כאיוב. ובסופו של דבר אצל איוב הגיע אליהו בן ברכאל והוא רומז לאלהיו שיבוא לבשר את ישראל על הגאולה, בב"א.

דף טז-א

צדקת איוב

במהלך הסוגיא יש סתירה אם איוב היה צדיק או רשע. מצד אחד "גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם אבינו", ומאידך כאן נאמר "ביקש איוב להפוך קערה על פיה", ופירש רש"י שחירף וגידף כלפי מעלה.

ביאור הדברים מתבאר על פי מה דאיתא בשם הגר"א (קול אליהו פרשת שלח), בהקדם הפירוש במושג "להפוך קערה על פיה", ע"פ המעשה המפורסם המובא בספר בן המלך והנזיר (שער כ"ד), שהיה מלך עז ורב חמה, וכולם יראו ממנו כי לא היה אפשר לכפר על כעסו, ויהי היום וישם אחד ממשרתיו לאכול לפניו ומרוב הפחד והאימה נדחה ידו והטה הקערה ונשפך מעט ממנה, ותבער חמת המלך, וידע העבד כי כלתה אליו הרעה, ויקח את הקערה ויהפכה על פיה בזדון, ויצו המלך לכרות את ראשו. ואותו עבד הסביר את מעשהו, כי ידע שאחת דתו להמית על כל חטא קטן, וחשש על חילול כבוד המלך, כי יראו העם מיעוט העוון וקושי הגזירה האכזרית, לכן הזיד בזדון לשפוך את כל הקערה על פיה, למען יצדיקו הכל את הדין הקשה. ויטב מאד בעיני המלך ויפטור אותו מכל עונש.

וי"ל דכאן תפסו חז"ל הלשון הפך הקערה על פיה, שכן איוב היה ידוע ומפורסם לצדיק גדול ועובד מאהבה, וכראותו את הרעות הרבות והייסורים הנוראים אשר דכאהו ה', וכל העולם הרעישו ותמהו על זאת, חשש איוב לכבוד השי"ת ושלא יאמרו שוא עבוד אלקים, על כן התחיל לדבר אשר לא כדת, כדי שיחזיקוהו הבריות לחוטא ואשם, ויצדיקו את משפט ה'. וכהאי גוונא אמרו חז"ל סנהדרין (קז, א) על דוד המלך שביקש לעשות כן. נמצא לפי"ז שאיוב עמד בצדקו מתחילה ועד סוף.

ועדיין צ"ב מה שאמרו שבאיוב נאמר ירא אלקים תם וישר וסר מרע, ואצל אברהם נאמר רק ירא אלקים, וכי באמת היה צדיק מאברהם.

המשך חכמה (פרשת וירא) מבאר שאדרבה הדבר מראה על גדולת אברהם, שהיה בעל דעה גדולה וכל המעלות נכללו בתוך היראת שמים דידיה. ואילו איוב לא היה בדרגה זו, ולא תפס לגמרי מה נכלל ביראת שמים, ועל כן היו לו מידות נוספות כגון תם וישר וסר מרע.

ובפרשת בא מוסיף המשך חכמה, על החילוק בין איוב לאברהם בענין ההסתכלות. דאיוב לא עשה סייגים ורק היה סר מעצם הרע. ואילו אברהם עשה גדרים, וכך כלל ישראל לדורותיו עשו גדרים שלא לעבור על איסורי תורה. והדבר מתחבר למה שכתב בפרשת וירא, שאברהם היה כולו יראת שמים, וחלק מכך הוא עשיית גדרים. משא"כ איוב אע"פ שהיה צדיק, לא עסק בגדרי יראת שמים.

דף טז-ב

השטן

הגמ' בדף זה עוסקת במושג "שטן" ואיך יצר הרע מלאך המות ונוא חד הן. ונפתח בגמ' ביומא (כ, א) שביום הכפורים אין רשות לשטן להשטין, שכן השטן בגימטריא שס"ד, וכיון שבשנה יש שס"ה ימים, נמצא שיום אחד אין לו רשות להשטין. וצ"ב שהרי גימטריא זו עולה רק כשמוסיפים אות ה"א לשטן, ומאי האי, ולמה שלא נוסיף את האות ו' ויהיה זה שס"ה?

אלא הביאור ע"פ הגמ' כאן שהוא השטן הוא יצה"ר והוא מלאך המות, והנה ביוה"כ יש יצה"ר (כמבואר בסוגיא שם ביומא), וכמו"כ מלאך המוות ישנו - שאנשים מתים גם ביוה"כ, א"כ איזה חלק ניטל מן השטן ביום זה?

אלא דיש להבין המשא ומתן בין הקב"ה לשטן האם איוב הוא באמת צדיק, ותמוה דאם הקב"ה מעיד עליו שהוא צדיק, כיצד השטן מנסה לערער על כך. אלא שמבואר בדברי חז"ל שזה גופא תפקידו של השטן, שנוצר כדי להעמיד תביעה שהדברים הטובים ייצאו לפועל, ובלעדי כן אין כאן טוב. השטן דורש לראות במציאות שאיוב הוא אכן צדיק, ולא רק שיעידו על פנימיותו.

ומעתה מבואר, שאמנם יש יצה"ר ומלאך המוות ביוה"כ, אך התביעה של השטן למצוא ביטוי למציאות של הטוב, את התביעה הזו אין ביוה"כ. וזה הביאור במה שנאמר שם בגמ' ביומא שכאשר הקב"ה מלמד זכות על ישראל שיש להם יצר הרע ולכן חוטאים, אין השטן משטין על כך ודורש לראות את הטוב בפועל.

והנה אות ה"א היא מבטאת את הגילוי בפועל של דברים (כמו "הא לכם זרע"), ולכן משמש כה' הידיעה. וזהו ש"השטן" לית ליה רשות לאסטוני, דתביעה זו של אות ה"א של השטן, לא נוהגת ביוה"כ, אבל עצם מציאות שטן ישנה ביוה"כ כשם ששאר חלקיו קיימים.

דף יז

עטיו של נחש

ת"ר ארבעה מתו בעטיו של נחש, בנימין בן יעקב, עמרם אבי משה, ישי אבי דוד, וכלאב בן דוד.

מפרש רש"י, בעטיו של נחש: בעצתו של נחש, כלומר לא היו ראויין למות אלא שנגזרה גזירת מיתה על כל תולדותיו של אדה"ר בעצתו של נחש. המשמעות הפשוטה היא שאותם אנשים לא חטאו כלל.

רבי צדוק הכהן בספריו עוסק רבות בענין זה של "עטיו של נחש" (ואזכור ענין זה נמצא בספריו למעלה ממאתיים פעמים). ולדבריו המהלך בזה הוא שכמעט לא שייך צדיק בארץ שיהיה משולל נטיה לגופניות. ועיקר התכלית בעולם היא שאדם יגיע לדרגה שהוא מתחבר בכל עצמותו לרוחניות. אדם שלוקח ונהנה מהעוה"ז אף מדבר הרשות, הרי זה חסרון בחוקו. וזהו עטיו של נחש'. וחסרון זה נקרא קליפת נוגה שמביאה את האדם לקחת דבר הרשות שלא לשם שמים. אולי אצל רבי מצאנו שלא נהנה מהעוה"ז, אך באופן כללי לא שייך כזה מצב.

עטיו של נחש הוא שהנחש הטיל זוהמא במין האנושי שאותה זוהמה גורמת לאדם להיות נוטה אחר החומר. וכתב השל"ה שגזירת המיתה אינה עונש אלא תיקון, שלא יוכל האדם להגיע לעוה"ב בגופו העכור מזוהמת הנחש. ונמצא דעטיו של נחש מתייחס לכל המין האנושי, אפילו הצדיקים הגדולים. על כולם נאמר "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", שלא יתכן שיזכה לטהרה גמורה, אלא תמיד יש בו נקודת חטא פנימית, שמוציאה שותו לכיוון של הנאה עצמית. ועל ישי נאמר "ובחטא יחמתני אמיי", שהיה בדבר בחינה של חטא וכנ"ל.

אפילו ארבעת הצדיקים המוזכרים כאן היו מוכרחים למות ולזכך את זוהמת הנחש שפשטה בכולם. ונמצא שאין זה כעונש בלא חטא, אלא עטיו של נחש פירושו שזו הסיבה שמוכרחים למות אפילו צדיקים גמורים כי יש להם מה לתקן.