

חגיגה דף ט

שונה פרקו מאה ואחד פעמים

במגלה עמוקות (פרשת תולדות) יש תוספת דברים נפלאים. כידוע שהשטן נקרא בפי המקובלים ס"מ שעולה בגימט' מאה, ועל כן כאשר לומד מאה פעמים הוא עדיין בשליטתו, אבל כשלומד מאה ואחת פעמים שעולה בגימט' מיכאל שהוא שר של ישראל, הרי משתייך לצד זה ומנותק משליטת הס"מ.

בשל"ה (פרשת שמות תורה אור טז) מבואר שהאותיות הנסותרות במילה 'משה' הן 'מאין', דהיינו שבכל אות מאותן המרכיבות את המילה 'משה' יש את החלק שמבטאים ויש את החלק הנסתר. באות מ"ם – המ' השניה נסותרת. ש"ן – ה"י והנ' נסותרים. ה"א – הא' היא נסותרת. צירוף כולם עולה 'מאין' – כנגד החכמה מאין תימצא, שורש החכמה, והוא בגימ' מאה ואחת. וזה רומז למאמר חז"ל בסוגייתנו שהשונה פרקו ק"א פעמים משתייך למדרגת "החכמה מאין תימצא". כלומר, צורת ההתגברות על כח השכחה בעולם הוא ע"י בחינת ק"א, שהיה למושה כחלק הנסתר של שמו.

ויש לצרף לכך את המבואר בהגאון ר"א חבר (אור תורה), וז"ל: "כי ראשי תיבות של עובד אלקים לאשר – עולה ק"א, וראשי תיבות של לא עבדו – הוא ק'. ורמז לזה בפרשת תצוה יש ק"א פסוקים, ושם לא נזכר משה בכל הפרשה, והוא חל בז' אדר שבו נעלם משה ונגנז ומתלבש בכל ת"ח שבדור, והבן מאד". והדברים מבוארים היטב ע"פ דברי השל"ה, שמאה ואחד הוא ה'נסתר' של משה רבינו, כשלא רואים את משה רבינו ואין הוא מתגלה, זהו כוח החכמה מאין תימצא.

זו הייחודיות של מספר מאה ואחת. המספר מאה הוא עדיין תחת הגדרים של הס"מ, של הגבולים של עוה"ז, ואילו מאה ואחת זה התקדמות מעבר, זהו המספר שהולך 'מעל'. והמתבונן יראה ויבין כיצד כל הביאורים שהבאנו, כולם עולים למקום אחד.

חגיגה דף י

גופי תורה ונשמת התורה

היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו. אין כמעט דבר לאחוז בהם. שבת חגיגות מעילות הרי הן כהררים התלויים בשערה. מקרא מועט והלכות מרובות. וכו'. והן הן גופי תורה.

לכאו' יש לתמוה בתרתי: א) לא מצינו כיוצא בו בשאר משניות שיעסקו בנושאים מסוג זה. לכאורה הנושא

"מאי דכתיב ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו. היינו צדיק היינו עובד אלקים. היינו רשע היינו לא עבדו. תרוייהו צדיקים גמורים, אלא אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד פעמים וכו'."

דברי הגמ' הללו צריכים ביאור, מה ענין המספרים מאה ומאה ואחת, שנקטו כאן חז"ל. ומצינו בכך כמה דרכים.

המהלך הפשוט הוא שאין במספר זה משמעות עצמית או סגולית אלא הוא דוגמה לריבוי חזרה. וישנו הביאור שכתב התניא (ח"א פרק טו) שבזמן חז"ל היו רגילים כולם לחזור מאה פעמים על כל לימוד. ומאה ואחד הוא תוספת מאמץ מעבר למקובל, ועל כן הוא זוכה לתואר 'עובד אלקים' (ולפי זה בזמננו שאין חוזרים כ"כ הרבה פעמים כל מאמץ נוסף הוא מספיק).

ומצינו פירוש על דרך החסידות בשם הבעש"ט (עה"ת פרשת משפטים), שענין הוספת האחד על המאה, הכוונה למושג 'אחד', שכאשר אדם לומד תורה והוא מכוין לשמו ית' שהוא האחד האמיתי, אזי הוא עובד ה'. ואילו כשאדם לומד מאה פעמים, אך יסוד תורתו ועבודתו הוא ליוהרא, וחסר הוא את ה'אחד', מה לנו ולתורתו, ואין הוא בגדר 'עובד אלקים'.

המהרש"א על אתר מסביר שהנה למדנו (מנחות מג): שיש לברך מאה ברכות בכל יום, והענין בזה הוא, שיש ג' דרגות בנשמת האדם – נפש, רוח, נשמה – הנר"ג, המאה ברכות הולכים למדרגה הנמוכה של הנפש, מתוך זה הרוח נוטל עשר דהיינו מעשר, והנשמה נוטלת מעשר מן המעשר, דהיינו אחד. ונמצא שהשונה פרקו מאה פעמים נותן חלק לנפש לרוח ולנשמה. אבל השונה פעם אחת נוספת, הרי זה חלק אלוק ממעל, מעבר לנר"ג, ועל כן הוא עובד אלקים.

בדברי המקובלים מצינו דרך חדשה בביאור הגמ'. בכתבי האר"י יש ספר שנקרא שער מאמרי חז"ל, ושם כתוב: "דע כי השר הממונה על השכחה נקרא מ"ם, וזה סוד ויתן על פניו מסוה, ר"ל כי הקליפה הזו רוצה לעשות הפסק למעלה (-וזהו המסוה של משה שהסתיר את קירון אור פניו), ולפיכך השונה פרקו מאה פעמים כמנין מ"ם, שוכח, והשונה ק"א הוא מתגבר עליו ונוצחו ואינו שולט בו להשכיחו". כלומר, המספר מאה הוא מספר מסויים השייך לשכחה.

שקבעה עליו דכל היוצא מפיו יעשה ולא יחל, ושפיר נכתב איסורו בתורה בהדיא ויש לו על מה לסמוך, מה שאין כן ההיתר דתלוי בחכמה שהרי נמסר לחכמים יחיד מומחה דוקא או הדיוטות שלושה דוקא שהם בית דין לכל דבר הצריך בית דין דאי אפשר דליכא חד דגמיר, ויש בהם חכמה ותלוי כפי השגת חכמת המתירים דהחכם יותר יוכל למצוא פתח לנדר מה שאין אחר יכול למצוא, דעל כן היו הולכים לחכמים לבקש פתח וכמו שאמרו בנדרים (כ"ב.) ועל כן השאירנו תורה פורח באויר שכיון שנמסר לחכמים מצד השגת החכמים אין לו קביעות".

פירוש הדברים, יש אותיות ויש כתרי אותיות, והיתר נדרים הוא דבר נסתר מאד מעבר לאותיות. את המילים של נדרים כתוב בפרשת מטות, אבל היתר נדרים נמצא בחלק העליון, פורח באויר מעבר למילים עצמם.

עכ"פ כתוב כאן במשנה שיש חלק בתורה שבו המילים עצמן אומרות את התוכן, ויש חלקים של תורה שהמילים לא מבארות די הצורך, והשאר הוא פורח באויר, אבל כולם בכלל "גופי תורה", כי יש איזה גוף לכל אחד מהן, אם יותר ואם פחות.

וכאן אנו באים לדברי הרמב"ם (בפיה"ש תחילת פרק אין דורשין) המבאר שהמשנה שלנו (בדף י.) היא הקדמה למשנה הראשונה ב'אין דורשין': "ומה שהביא זה הענין בזה המקום, היה למה שאמר במה שקדם - 'הן גופי תורה'".

פירושם של דברים, כפי שביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל (הובא בספר ראשי פרקים): המשנה שלנו מדברת על חלק התורה של 'גופי תורה' שהתוכן יש לו אחיזה בפשט, בגוף, וכפי שמסיימת המשנה "והן הן גופי תורה", כלומר שאף שבדברים המפורטים במשנה ישנם ענינים שפורחים באויר, בכל זאת הם גופי תורה, שיש להם איזה אחיזה בפשט. וזה לעומת זה - המשנה הבאה, שהיא הפותחת את פרק "אין דורשין" עולה לקומה היותר גבוהה ועוסקת בדברים הנסתרים שבתורה - מעשה מרכבה ומעשה בראשית (ועריות - כפי שיתבאר לקמן) שאין להם שום אחיזה בפשט, והן בחינת נשמה ללא גוף.

ויש לומר שהסדר בתוך מסכת חגיגה הוא על דרך זו. פרק א' עוסק ב'גופי תורה', הגוף יחד עם הנשמה, ועל כן פותח בענין העלייה לרגל, שיהודי בא יחד עם גופו להיראות את פני ה'. ומסיים הפרק ב"הן גופי תורה". בפרק השני - אין דורשין - האדם כבר התעלה יותר, ובו

הזה מתאים למדרשים ולא למשניות. (ב) כמו כן אין מובן הקשר של ענינים אלו למקום זה במסכת חגיגה.

וכדי לבאר את הדברים, נפתח ונתמקד במשפט שמופיע בסיום המשנה: "והן הן גופי תורה". והגמ' לקמן מבארת שזה קאי על כל המשנה.

ובביאור הביטוי 'גופי תורה', כתב החיד"א בספר מדבר קדמות (תחילת אות פ"א): "פשט התורה הוא כמו גוף המלביש לנפש, וכמו שפירש רבינו האר"י זצ"ל דזהו שאמרו הן הן גופי תורה ואמרו גופי הלכות דהוה כמו הגוף והסוד כמו הנפש".

כלומר, כמו שיש לאדם גוף, ובתוכו נשמה, כך בדברי תורה. וכשם שאם אדם תופס את הגוף בלי הנשמה חסר לו העיקר, כך אם תופסים את גופי התורה בלבד, חסר כאן דבר עיקרי מהתורה.

החיד"א ממשיך ואומר: "ואפשר כי התורה נמשלה למים ויין - המים רמוז לפשט והיין רמוז לסוד וזה שאמרו נכנס יין יצא סוד, ויין בגימטריא סוד. ומי שאומר כי אין בתורה כי אם פשט, לייט עלייהו בזה"ק. וזה רמוז 'טפש כחלב לבם' - טפש אותיות פשט, כי האומר דהתורה היא פשט דוקא, טפש כחלב לבם". מי שתופס רק את הפשט של התורה הרי זו טפשות, כי חסר לו דבר עיקרי מהתורה.

ותוספת ביאור בזה הוא בחלק הראשון של המשנה - "היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו", וכפי שמבואר בגמ' וברש"י הכוונה שאין על כך שום דרשה מהכתובים.

ומסביר רבי צדוק (מחשבות חרוץ אות יב): "הפריחה באויר הוא מה שאין לו רמז דרש בגופו של כתב, אלא רמיזא בעלמא בכתרי אותיות שהיה רבי עקיבא דורש (מנחות כ"ט ע"ב), שכמו שאמרו ז"ל (במדבר רבה יג, טו) דבלוחות בין דיבור לדיבור היו כל מצוותיה של תורה, כך בתורה שבכתב בין שיטה לשיטה רמוז כל תורה שבעל פה כולה וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, הכל רמוז באויר שבינתים בתגין וכתרי האותיות וכיוצא, וזהו כוונת הלשון פורחין באויר היינו האויר שבין הכתב וכו' והיתר נדרים אף שהוא הלכה מקובלת ולא מחידוש חכמים, מכל מקום הואיל והדבר נמסר לחכמים להיות לשונם מרפא ושייכותו להתיר מה שאסרה תורה ואין בזה הלכה קבועה, ואינו דומה לגופו של נדר דגם כן אינו הלכה קבועה ותלוי בדעתו של נודר אם ירצה יאסור על עצמו, דזה מסור לכל אחד ואין צריך חכמה כלל ואם כן אין איסורו מצד כוחו וחכמתו אלא מצד התורה

בעריות וכו". אבל עכ"פ סיים: מיהו בתלמוד שלנו משמע שהדבר כפשוטו, ויש לדון על מה נתכוין, ועי' גם בהמרש"א ח"א כאן שכתב: "גמ' בעריות בשלשה כו' מוקי לה בסתרי עריות כו'. פרש"י שאין מפורשות כגון בתו מאנוסתו ואם חמיו כו' עכ"ל. ולשון סתרי לא משמע כן ומתוך ספר ישן למדתי לפרש סתרי ממש וסוד איסור עריות וכו' והשתא ניחא דהוה סתרי עריות דומה ממש למעשה בראשית ולמעשה מרכבה שהם ודאי סודות ודברים נסתרים ממש" (ועיי"ש מה שביאר לפי דרכו).

ולדרך זו של הזוהר, נבוא לבאר את החילוק בין הג' לימודים שבמשנה.

המהר"ל בהקדמה ראשונה לגבורות ה' נותן לנו את המפתח לתפוס משהו מן הדברים האמורים כאן.

האחד הוא המרכבה במה שהוא ית' נבדל מן הנמצאים לגמרי, ומפני כי ההשגה הזאת במה שהוא ית' נבדל מן העולם, לכך אין ראוי שיהיה פרסום בעולם לגמרי לדבר זה, ואין דורשין במרכבה ליחיד. ומעשה בראשית שהוא יציאת העולם לפועל מן השי"ת, והוא מדרגה יותר נראה בעולם, דורשין לאחד ולשנים אסור, שהרי מעשה בראשית רק מה שהוציא לפועל הנבראים. אבל העריות שהוא חוק הנמצאים עצמם שלא יצאו מסדר הראוי להם, הוא מדרגה עוד יותר נתלה בנמצאים עצמם, הוא יותר קרוב אל העולם ולפיכך לשנים מותר ולג' אסור.

הוא מביא את הפסוק (תהלים נ) "ק-ל אלקים ה' דיבר ויקרא ארץ", יש כאן ג' שמות של הקב"ה: ק-ל, אלקים, הוי"ה. ומבאר המהר"ל שכל אחד מהשמות הללו מכוון כנגד שלושת הנושאים שמוזכרים במתניתין: מעשה מרכבה, מעשה בראשית, וסתרי עריות. כל אחד מהם הוא גילוי מסוים של הקב"ה. ונביא את דבריו עם הנוסף שהוסיף מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל:

מעשה מרכבה הוא גילוי שם הוי"ה. שם הוי"ה מדבר על ה'היה הווה ויהיה' אשר מהווה את הכל. מדובר פה על גילוי ה' שהוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. אותו הגילוי הגמור שאין עוד מלבדו, דהיינו ה' הוא המציאות עצמה, ואין מציאות אחרת בר מיניה. זה הגילוי העצום שיש בשם הוי"ה. תפיסה זו היא הרבה מעבר לתפיסת העולם והאדם, כי העולם שלנו לא יכול להשיג כזה מושג של ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. דבר זה נקרא מעשה מרכבה, כי מרכבה הוא לשון רכיבה, שכביכול ה' רוכב על העולם, כל דבר ודבר בעולם זה גילוי כבודו, כמרכבה שמגלה את המלך.

התנא עובר לדבר על סודות שעומדים בגובהו של עולם, עד כדי שאין דורשין אותם.

מובן א"כ מה המשנה שלנו באה ללמדנו ולמה היא נמצאת דוקא כאן. זה סדר העבודה, ממצב של קשר לגוף, למהלך יותר גבוה, שכבר הוא מופשט ונעלה, עד שאין דורשין אותו.

חגיגה דף יא

פתיחה לפרק אין דורשין

אנו מתחילים פרק אין דורשין, המלא וגדוש בעניני סודות התורה, שאין דורשין אותם לרבים.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל מסר בערוב ימיו סדרת שיעורים על פרק זה. כה רחבה היריעה, וכל כך ניסה לתת תפיסה וטעם בדברים עד שבמשך שנה וחצי לימד דף אחד בלבד (מדף יא: עד יב:!),

שיעורים אלה נדפסו בספר 'ראשי פרקים'. במסגרת 'מחשבה קצרה', ננסה להביא כמה פנינים מתוך אותם שיעורים שגילו טפח מסוים המהווה פתח עבורנו להבין משהו מתוך הדברים העמוקים האלה.

וחשוב להקדים את מה שהדגיש רבי משה זצ"ל, שהשיעורים והנסיון שלנו להבין, אינם כלל וכלל בגדר סוד. אנו לא לומדים כאן סודות התורה, אלא רק מנסים לטעום מעט טעמי תורה, ולקבל את ההבנה שלנו בתפיסה מסוימת. הלא אם הדברים כתובים אצלנו בתלמוד בבלי, הוי אומר שניתן שתהיה לנו בהם תפיסה מסוימת, הבנה מסוימת, וממילא חובה עלינו לנסות להגיע לאותה הבנה.

ונעמוד על תחילת הפרק: "אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד".

יש כאן שלושה נושאים. ולכאורה מאליהם מתבארים הדברים, שכשם שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הינם סוגיות של סודות התורה, כך גם הענין הראשון של 'עריות', מישך שייך לסודות התורה.

וכן כתב להדיא רבינו הרמ"א (דרכ"מ יו"ד סי' רמו, ט): "ואני מצאתי בספר הזוהר פרשת אחרי מות סתרי עריות וטעמן על דרך הקבלה ושרומזין כולן על מעשה מרכבה ולכן נראה לי שעל זה אמרו שאין דורשין

אלו הם הג' לימודים שכתובים במשנה, וככל שהגילוי יותר גדול אפשר לגלות אותו יותר. וכפי שמורה לנו המשנה: מעשה מרכבה לא שייך לגלות אותו בכלל אף לאדם אחד, רק לחכם ומבין מדעתו, דהיינו בתור חכמה אבל לא כדיבורים כלל. מעשה בראשית אפשר גם לגלות לאחד, כי מדובר על הנהגה בעולם שאפשר להשיג אותה. עריות שזה הנהגת העולם וממילא גם עבודת האדם, מ"מ אין לגלות יותר מדי אלא רק לשנים ולא יותר, וכפי שמוסיף המהר"ל שכמו שכל חיבור הוא בין שנים, כך צורת הלימוד של הדבר צריך להיות בין שנים. זו ההקדמה הנמצאת במשנה הראשונה של הפרק.

חגיגה דף יב-א

אור הגנוז

"אמר רבי אלעזר אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנוז מהן... ולמי גנוז, לצדיקים לעת"ל". כעין זה מצינו בדברי הגמ' (נידה ל:): על מצבו של עובר במעי אמו "נר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו".

הפירוש ב"צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו", הוא הסתכלות באמיתת הבריאה ועומקה. האור הרגיל שיש לנו כיום מראה רק את הבחינה החיצונית שמופיעה במסגרת הגבולים של העוה"ז. ואילו האור הגנוז כשמו כן הוא, לא רק על שם שנגנו אלא על שם שמראה לעינינו את הגנוזות, את האמת לאמתה, ולא רק מה שמתגלה בחיצוניות. ועל דרך מש"כ התוס' בשבת (כב, ב ד"ה וכי) שכל ארבעים שנה של ישראל במדבר היה מאיר להם עמוד הענן בכל המקומות "כדאמרינן בברייתא דמלאכת המשכן היה מסתכל בטפיח ויודע מה בתוכו, בחבית ויודע מה בתוכה".

באמת שגם האור שאנו מכירים בעוה"ז הוא דק ורוחני מאד (וגם מבחינה מדעית א"א לתפוס את מהותו). האור מעמיד את כל ענין החיים בעולם. סומא חשוב כמות, כי הגילוי של חיים, ושל תפיסת המציאות, הוא דרך אור. אך סוף סוף אותה הארה השלטת בעוה"ז מוגבלת ואינה מגלה אלא את החיצוניות, ולעתיד לבא יתגלה האור שחושף את כל רבדי המציאות, וזהו אור הגנוז.

הלימוד השני הוא מעשה בראשית, דהיינו בריאת העולם. כאן גילוי של הקב"ה הצטמצם כי הוא מתגלה באופן מוגבל כפי העולם וגבולותיו. הרי העולם הזה הוא המקום שהאדם פועל בו, ועל כן יש בו מעשים משפטים וגבולים. גילוי זה מגיע מהשם אלקים, כי אלקים זה השם שברא את העולם כמ"ש "בראשית ברא אלקים". שם אלקים הוא השם ששייך למידת הדין דהיינו לגבולים.

הלימוד השלישי נקרא סתרי עריות. והכוונה בזה לאותם יחסים שיש בין כוחות שונים בבריאה. כפי שמבואר בדברי המקובלים, כל עניני עריות שמתגלים בעולם וכתובים בתורה שאסור לאדם לעשות, כולם בשמים הם גילויים נפלאים של הנהגה של העולם. העולם מתנהג בשרשו עם אותם חיבורים שמתגלים כאן בעולם התחתון כעריות. כאן בעולם אסור שתהיה לנו שייכות אליהם, כי הם מתגלים רק בעולם העליון בצורה מסוימת. בעצם מדובר כאן על כל הנהגה של העולם התלוי בחיבורים, והחיבור הכללי ביותר הוא החיבור של האדם והעולם - להקב"ה ולעליונים. והשם ששייך לענין זה הוא שם ק-ל.

הוסיף רבי משה זצ"ל וביאר: שם אלוקים שייך לבריאת העולם, ואילו שם ק-ל שייך להנהגת העולם. והוא כפי שאנחנו אומרים ב'אני מאמין': "הוא בורא ומנהיג". בורא זה שם אלקים, מנהיג זה שם ק-ל. בתנחומא כתוב (כי תשא, ה) ששאלה מטרוניתא אחת את ר' יוסי בן חלפתא במה הקב"ה עוסק אחרי שברא את העולם, וענה לה שהוא מזווג זיווגים, בת פלוני לפלוני וכו'. ביאור הדברים, כל הנהגה של העולם היא בזיווגים וחיבורים בין דברים נפרדים, כאשר ע"י חיבורם ובנינם מביאים לתיקון העולם. ותכלית החיבור הוא בין תחתונים לעליונים, חיבור שמים וארץ.

עיקר המושג 'הנהגת העולם' הוא בדומה למה שאנו מדברים בעריות - יחסים בין שני צדדים. כשהיחס מתגלה בצורה לא נכונה בעולם יש כאן איסור עריות, אבל באופן כללי מדובר על החיבורים שיש בעולם המייצרים את הנהגה.

נמצא שאותם ג' ענינים המוזכרים במשנה הם סדר אחד: מעשה מרכבה הוא גילוי ה' הכללי, מעשה בראשית הוא הגילוי של הצורה המסוימת של הגילוי בתוך גבולי העוה"ז, והעריות זהו החיבור בין שניהם. בסוד מש"כ בגר"א במשלי, "שמים וארץ ואדם המחברים". שמים זה מעשה מרכבה, הארץ זה מעשה בראשית, האדם המחברים זה החיבור ששייך לעריות.

וכמו כן ידועים דברי הרוקח של"ו נרות שמדליקים בחנוכה הם כנגד הל"ו שעות ששימש האור הראשון, וביאר זאת בבני יששכר (מאמרי כסליו ב, ח) דקאי אאור הגנוז, והוא שע"י נרות חנוכה אפשר להתחבר לאור הגנוז. נמצא שאף שהאור נגנוז מהעולם ונתעלם, אבל יש כמה אופנים שניתן דרכם להתחבר ולהתקשר אליו.

חגיגה דף יב-ב

שמים וארץ

ב"ש אומרים שמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ, וב"ה אומרים ארץ נבראה תחילה. וחכמים אומרים

ובמדרש (ב"ר א, טו) מובא שחכמים זה רשב"י

מה ביאור דברי הגמ' מהי המחלוקת כאן? הרי כמובן שלא מדובר בויכוח מציאותי.

מו"ר הגרמ"ש זצ"ל ביאר (מובא בספר ראשי פרקים): השמים מייצגים את רצון ה' בטהרתו, את התכנית המקורית כיצד הדברים צריכים להיראות ללא בדל של סטייה. לעומת זאת הארץ היא מקום שבו נמצא האדם, ועל כן הדברים מופיעים כפי דרכם של בני אדם, דהיינו עם בחירה, ועם נסיונות ויצר הרע. לא לגמרי מושלם.

רש"י בתחילת החומש אומר בשם חז"ל שמתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, אבל ראה הקב"ה שאין העולם יכול להתקיים כך. כלומר, מידת הדין היא הנהגה של שלימות בה האדם זוכה לפי מעשיו בלבד, ואינו מקבל כלום מעבר לכך. אבל העולם כפי שהוא נברא כאן למטה, עם בני"א וחסרונותיהם, אינו יכול לעמוד במידת הדין הגמורה.

נמצא שמדת הדין מתאימה לתכנית הרעיונית, אך כביכול לא לביצוע שלה בעוה"ז.

מבואר בשם האריז"ל (ע"י שערי זהר לרבי ראובן מרגליות עירובין יג: בשם החיד"א והמלבי"ם, וע"י ספר טעמי המצוות פרשת כי תצא אזהרת אתנן) שב"ש נוטים למדת הדין וב"ה נוטים למדת החסד, ולכן בעוה"ז אנו פוסקים הלכה כב"ה, ובעוה"ב נפסקו כב"ש. כלומר, בעוה"ז שאין העולם מתקיים במדת הדין אזי ההלכה היא כב"ה. השיטה שלהם נותנת מקום לשפע גם לא לפי מעשיו של האדם. וכפי שמצאנו את

וממשיכה הגמ': "כתנאי, אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה וכו', דברי רבי יעקב, וחכ"א הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי", לפום ריהטא משמע דלפי חכמים האור הנברא ביום א' אינו כלל אור הגנוז אלא אור המאורות, אולם מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל (בספר ראשי פרקים) אמר שבודאי כו"ע מודו שנברא אור הגנוז, אלא שנחלקו האם הוא דבר שעומד לעצמו ואינו שייך למאורות שיש לנו, או שמעיקרא הגיע לעולם כחלק מהמאורות.

ונפק"מ למה שנחלקו הראשונים אם לומר לפני חתימת ברכת יוצר אור "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו", וז"ל הטור (או"ח סי' נט): "ונהגין באשכנז להתתם כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו אור חדש על ציון תאיר ונזכה כלנו במהרה לאורו ברוך אתה יי' יוצר המאורות, ואין נוהגין כן בספרד וכן כתב רש"י שאין להתתם באור העתיד שאינו מעין החתימה לפי שסדרו חכמים הברכה על אור המתחדש בכל יום ולא על אור העתיד, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב בתשובה דהוי שפיר מעין החתימה ופתיחה דיוצר אור היינו אור שברא הקב"ה בששת ימי בראשית ולא היה העולם כדאי להשתמש בו וגנוז לצדיקים לעתיד לבא ועל אור זה נאמר והלכו גוים לאורך, והיינו נמי אור חדש שחדש בששת ימי בראשית שעתיד הקב"ה לחדש לנו", כלומר "אור חדש" קאי אור הגנוז, ובספרד לא אמרינן זה דהלא בעינן שיהא מעין החתימה סמוך לחתימה, ולכאורה אין שייכות בין אור הגנוז למאורות. אבל לפי הרא"ש האור הגנוז נברא מעיקרא כחלק מהמאורות, ממילא גם מה שיתגלה לעתיד יהא זה בתור חלק מהמאורות, על כן שפיר שייך משפט זה לברכת המאורות.

עוד מבקשים אנו לדעת בענין אור הגנוז - היכן הוא נגנוז והאם ניתן גם היום לקבל איזו שייכות אליו? ונביא מדברי כמה מרבותינו.

הגאון רי"א חבר זצ"ל (בכ"מ, ע"י שיח יצחק דרוש לשבת תשובה, יג) כתב שהוא נגנוז בתוך החמה, וזה פשר הביטוי 'הוציא חמה מנרתיקה', דה'נרתיק' הוא הצד החיצוני של השמש כפי מה שהיא מתגלה אלינו, וה'חמה' עצמה היינו האור הגנוז שנמצא בתוך השמש. והיו זמנים בהם יצאה חמה מנרתיקה והיה גילוי לאור הגנוז.

בנפה"ח (סוף שער א' בהגה"ה מהרי"ץ) מבואר שמקום הגניזה של אור הגנוז הוא בתוך התורה, וע"י לימוד התורה אפשר להתחבר לאותו אור.

הבן יהודע מציין שזו הטעות של הפילוסופים שהסתכלו על העולם וניסו להבין אותו כפי מה שרואות עיניהם. ולא ידעו שאמנם הם רואים אך "אין יודעים מה שרואים". מה שצף על פני השטח אינו משקף את מה שנמצא באופן יותר עמוק מתחת לפני השטח.

יודעים דברי הגר"ח מוולוז'ין (כתר ראש אות סא) שהיכן שמסתיימת הפילוסופיה שם מתחילה תורת הקבלה. פירוש, תורת הנסתר מתחילה רק אחרי שתפסנו כל מה שאפשר לתפוס בעולם הנראה לעין. ואז מגיע השלב של חשיפת הרובד הנסתר והעמוק.

מו"ר רבי משה זצ"ל בשיעור האחרון שמסר בפרק אין דורשין, ציין שזה לא רק שלא יודעים מה קורה, אלא כשאדם לא תופס מה קורה אינו מבין על מה הוא עומד ועל מה הקיום שלו נסמך. [רבי משה זצ"ל סיים את שיעורו במילה 'אוי'. ואף אנו אומרים 'אוי לנו, שלא זכינו להמשך השיעורים על שאר הפרק, ועלינו לנסות ללמוד לבד שזה באמת הפסד גדול].

וננסה להבין את ענינם של השבעה רקיעים שנאמרו כאן, ונתבסס על דברי הגר"א בשני מקומות (ספר יצירה פ"א מ"ד, ויהל אור דף יב).

הגר"א מסביר שהז' רקיעים כאן הכוונה לשבעה מידות, צורת הנהגה, של הקב"ה בעולם. כידוע המידות שבהם הקב"ה מתגלה ומנהיג נאמרו בפסוק שאנו אומרים ב"ויברך דוד": "לך ה' הגדולה, והגבורה, והתפארת, והנצח, וההוד, כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה".

ונתחיל מסוף המידות, שכן המידה התחתונה היא הרקיע הראשון שהוא הנמוך ביותר.

המידה האחרונה בפסוק שהיא התחתונה מכולן, היא מלכות. דהיינו שגילוי מלכותו ית' תלוי בבנ"א שיקבלו את הקב"ה כמלך, ואז יש גילוי של הקב"ה. זהו הרקיע הראשון "וילון". הוילון הוא לא עושה כלום אלא רק מגלה את מה שיש בעליונים, ומחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, אם בנ"א מתחברים לעליונים אזי הוילון נפתח, ומתחדשת הבריאה, וכשבנ"א לא מתחברים לעליונים אז הוילון נסגר (רק שמבחינה חיצונית העולם כמנהגו נוהג).

מעליו עומד "רקיע" שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות, דהיינו דרך שם יורד כל השפע אל העולם. זו המידה 'כי כל בשמים ובארץ', החיבור של שמים וארץ.

דרכו של הלל (שבת לא.) שכשהגיעו אליו ג' גרים וביקשו להתגייר בצירוף בקשות שונות ומשונות, אזי אף שלא היה נראה שכפי מדת הדין מגיע להם להתגייר, בכל זאת קיבלם והכניסם תחת כנפי השכינה.

ב"ה נוטים למדת החסד ולכן הלכה כמותם בעוה"ז. אבל ב"ש הולכים כמדת הדין ולכן בעוה"ב שכבר אין את מדת החסד ואדם מקבל רק כפי מעשיו (עי' לעיל ד: מה שהבאנו בשם הגרי"ז), לפי מה שזכה בעוה"ז, שם הלכה כב"ש.

וביאר רבי משה זצ"ל שזו המחלוקת כאן: ב"ש אומרים שמים נבראו תחילה, פ' השמים - קרי מידת הדין - הם עיקר הענין בבריאה, ואנו נוטים יותר לשם. כמובן שגם ב"ש מודים שלמעשה אין העולם יכול להתקיים וצריך שתהיה מדה של חסד, אבל עיקר הנטייה היא לכיוון הדין, הדין מגיע קודם.

ולעומתם ב"ה אומרים ארץ נבראה תחילה. פ' הארץ - קרי מדת החסד - היא עיקר הענין בבריאה. והדין הוא דבר משני. ועל כן הם נוטים יותר לחסד.

השיטה השלישית היא חכמים [דהיינו רשב"י] ששמים וארץ גם יחד נבראו תחילה, דהיינו מיוזג של חסד ודין. וכידוע שמהמיוזג של שניהם נוצרת מידת הרחמים. חסד בטהרתו (אברהם אבינו) הוא לתת שפע לא לפי מעשיו של המקבל כלל, רק לתת. דין בטהרתו (יצחק אבינו) הוא שאדם זוכה רק לפי מעשיו. רחמים (יעקב אבינו) היינו המיוזג והמיצוע, שנותנים לאדם רק כשהוא צריך וזקוק, זה צירוף של חסד ודין יחד.

באים חכמים ואומרים שהמידה הממוצעת היא המידה המרכזית של העולם, ומדוקדק בלשון רש"י בתחילת החומש, ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף עמה מדת הרחמים. לא כב"ש שהולכים אחר הדין, ולא כב"ה שהולכים אחר החסד, אלא השילוב בין שניהם. כך ביאר רבי משה זצ"ל את הנושא.

חגיגה דף יב-ג

אוי להם לבריות, שבעה רקיעים

תניא רבי יוסי אומר אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה רואות.

הכבוד מלך ק-ל רם ונישא שוכן עליהם. זה הרקיע השביעי שמעל הכל.

יוצא לפי דברי הגר"א שהרקיעים הם בעצם מקום גילוי המידות שבהן הקב"ה מנהיג את העולם.

חגיגה דף יג-א

סתרי תורה

ולא במרכבה ביחיד, והגמ' מביאה דאין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים, וממשיכה במעשים דמדברים על כך שדברים שהן כבשוננו של עולם לא מגלים לרבים. וכאן המקום לעמוד לבאר מהו הבחינה הנקראת: סתרי תורה, סודות התורה. שכפי שהעיר בנפש החיים (שער ד' פכ"ח) בשם ספר אחד שתמהו מהו נסתר, והרי מי שמבין בהם ויודע בהם אצלו זה לא נסתר, ומי שלא יודע אותם מה החילוק בינם לבין פשוט שאדם אינו יודע? וכפי שמוספר על אחד שאמר בדרך לצון על מישהו שבשבילו בבא מציעא זה גם נסתר... והנפש החיים עצמו ביאר בקיצור שנגלה הוא הפשוט, ונסתר הוא מה שטמון בדברים.

ומו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל ביאר עוד עפ"י מה שכתב שם נפש החיים בהמשך, שתכלית עומק סתרי תורה הוא דברים שאינם מתגלים בבחינת דיבור בעולם, אלא הם גבוהים יותר ושייכים למקום שאין לו בחינת גילוי בעולם, דברים שא"א לתפוס אותם בדרך רגילה כאן בעולם. יש סתרי תורה שאינם מתגלים כאן בעולם כלל אלא יתגלו רק לעת"ל, ודברים שכן יש להם גילוי מסויים בעולם שייכים רק לחכם ומבין מדעתו, ואינם עוברים בצורה של דיבור. דברים אלה אינם נסתרים בגלל שהם סוד שאין לדבר אותם, אלא בגלל שהם סוד שאי אפשר לדבר אותם. רבי משה הוסיף שמי שמוסר את הדיבורים האלה למי שאינו חכם ומבין מדעתו, או שאותו אחד לא יבין מה שנאמר, או שיבין דבר אחר לגמרי מכוונת הדברים.

ובזה מתבארים דברי הגמ' לקמן בע"ב שאומרת: כל שראה יחזקאל ראה ישעיה, למה יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך ולמה ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך. ומתבאר מדברי רבי צדוק הכהן (דובר צדק עמ' 191) שככל שהמראה גבוה יותר פחות אפשר לדבר על אותו מראה, ולכן אצל משה רבינו, גדול הנבאים, רק כתוב: וראית את אחורי ופני לא יראו. ישעיה שהוא גדול מיחזקאל וכן נתנבא בארץ ישראל, הוא ראה את הדברים בצורה עמוקה יותר במקום שלא

מעל זה הרקיע הנקרא "שחקים" שריחיים עומדות ושוחקות מן לצדיקים. אומר הגר"א דזה קאי על המידה של נצח והוד, וכן מבואר בזוהר (ויקרא כו ע"א). ולפי עניינינו מתבאר שם בדברי הזהר הוא שהצדיקים הם מביאים מזון לעולם כפי ד' הגמ' בתענית (כד:): כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. הצדיק הוא זה שגורם מזון לכל העולם והוא עצמו חי בעוני. נצח הוא לשון נצחון שזהו מידת הצדיק שמתגבר על יצרו אף שהי בעניות, ועומד תמיד במלחמה. הוא מביא לידי הוד, דהיינו לקרני הוד של השפעת מזונות לעולם. החיבור של שני הדברים האלה יחד זהו הרקיע הזה, שבו מתחברת עבודת הצדיק לשפע שמקבל העולם בזכות זאת. ובהגהות הב"ח מוסיף שטוחנים מן לצדיקים לעת"ל, כי זה השכר של הצדיקים שבסופו של דבר הם יקבלו לעתיד לבא את המזון הכי גבוה שקיים.

המידה מעל זה הוא תפארת, וכידוע זה בהמ"ק כמו שנאמר באיכה "השליך משמים ארץ תפארת ישראל", וכאן מדובר על הרקיע שנקרא "זבול" בהמ"ק של מעלה שיש שם ירושלים ובהמ"ק ומזבח בני ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן.

מעל זה עומדת מידת הגבורה, מידת הדין והעבודה. והנהגה זו שייכת לרקיע הנקרא "מעון" מלאכי השרת אומרים שירה, זה העבודה שלהם, אבל הם שותקים כשעם ישראל בא ועושה את העבודה שלהם, כי זה עיקר העבודה. והגמ' מדברת כאן על תורה, ומביאה מכח זה מאמרים בעה"ז לימוד התורה, כי עיקר עבודת האדם הוא לימוד התורה, וכשאדם לומד תורה בלילה ה' מושך עליו חוט של חסד ביום. ונוסף לזה הצד ההיפך משכר, שכל הפוסק מד"ת ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים שזה מידת הגבורה של תורה. 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום'.

מעל זה מגיעה מידת הגדולה, שכידוע היא מידת החסד וההשפעה. אלא ששפע שעומד לעצמו, בלי הגבלה וגבול, הוא שפע שהורס ומחריב את העולם, וכמו שאמרו בגמרא תענית (כג.) עמך ישראל אין יכולים לעמוד ברוב טובה, וזה כנגד הרקיע שנקרא "מכון" שבו אוצרות שלג וברד וכו' שהכל הם כוחות השפע של העולם שמגיעים בלי מעצור, וגורמים לחורבן, (ודוד שהוא מגלה המלכות בעולם הורידן לארץ וד"ל).

מעל כל המידות האלה הוא 'לך השם' - פתיחת הפסוק, זה עצם הגילוי של הקב"ה בעולם, שזה מתגלה מעל הרקיעים האלה. וזה הרקיע העליון שנקרא "עריבות" ששם יש את כל מה שמתחבר לגילוי כבודו, כמפורט כאן בגמ' - צדק משפט גנוי חיים וכו' וכסא

לעמוד לפרנסתו יותר ממה שהיה בדין. כשהחיות מתאמצות, נוצרת זיעה.

מי שגורם לחיות להזיע, הוא האדם שחטא, שבכך גרם קושי כביכול לאלו הנושאים את כיסא הכבוד בעולם, שמכביד עליהם בכך שהוא מבטל כבוד שמים, ולכן הוא הנענש באותו נהר דינור הנשפך על ראשו. כל הנהרות הם השפעה. מי שמעוות את מקור ההשפעה עצמו גורם לו להיות שפע של עונש, והוא יוצר את נהר דינור.

בשורש הדברים, למלאכים אין פסולת כלל, כולם ברורים, שורש הזיעה שיש להם הוא מכח מעשים רעים של בני אדם שגורמים טורח בבריאה כדי לעמוד במהלך הנכון, טורח זה מביא לשורש של פסולת ודין שהוא נהר דינור. בנהר דינור מתברר שכל מי שגרם לזיעה הזיעה הזאת מענישה אותו "על ראש רשעים יחול".

כיון שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, נמצא שלכל צדיק יש איזשהו חלק בנהר דינור, ועליו לעבור דרכו כדי להזדכך לפני שנכנס לארצות החיים. ואותם רשעים שממש יצרו את הנהר, על ראשם הוא נשפך וזה מביא אותם לתיקון.

חגיגה דף יד

ארבעה נכנסו לפרדס

ת"ר ארבעה נכנסו לפרדס. בן עזאי, בן זומא, אחר ורבי עקיבא וכו'.

רש"י מפרש שעלו לרקיע ע"י שם. והתוס' כתבו שלא עלו ממש אלא היה נראה להם כאילו עלו. המהרש"א מביא שהכוונה לכניסה לחכמה אלוקית.

בכתבי האר"י יש הרחבה בסוגיא זו, וכן האריך בזה הלשם, ומדברי רבותינו הגר"א והמגלה עמוקות נוכל לשמוע שמץ דבר, ולקבל איזו תפיסה מסוימת, כדי להבין לפחות על מה מדובר כאן.

באר"י כתוב שארבעת התנאים הללו באו לתקן את חטא אדה"ר. הפגם של החטא הקדמון היה בתיקונים מסוימים על פי הנסתרות. הארבעה שנכנסו לפרדס באו לתקן את אותו חטא. צורת התיקון היא דברים עמוקים בדברי האר"י, והלשם כתב באריכות על פני עשרות דפים לבאר כל אחד מהתנאים מה היה עליו

שייך כ"כ דיבור, יחזקאל שבמדרגה קטנה יותר ורואה בחו"ל, הוא רואה את הדברים בצורה פשוטה יותר שיכולה להתפרש יותר בדיבור. וזה המשל לבן כפר ובן כרך, בן כרך תופס בצורה ברורה יותר מה באמת קורה בבית המלך, בן כפר מתמקד על הדברים החיצוניים יותר.

כך הם סתרי תורה, ככל שהדברים גבוהים יותר פחות נתפסת בהם הדיבור. וזהו עיקר הכוונה במשנתנו שמעשה מרכבה, שהם סתרי תורה ממש, אין מוסרין אותם ליחיד, לא בגלל שלא ראוי ללמדם, אלא כי אפשר למסור אותם בצורה הנכונה ע"י כלי הדיבור. דבש וחלב תחת לשונך.

חגיגה דף יג-ב

נהר דינור וזיעתן של חיות

מבואר בגמ' שנהר דינור יוצא מזיעתן של חיות ונשפך על ראש רשעים בגיהנום.

כמובן שהדברים צריכים ביאור רב.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל התייחס לנושא זה בשיעוריו על אגדות רבה בר בר חנה בסוף מאמר ד (השיעורים עומדים לצאת לאור בע"ה בקרוב), וכך ביאר: בספר הזוהר (ח"א א.רא.) איתא שכל נשמה שעולה לעולם האמת, צריכה לעבור דרך נהר דינור. מבואר באר"י ובגר"א (ע"י אפיקי ים להגר"א א חבר מגילה ו:) דנהר דינור אותיות ירדן, פירוש, כשם שכאשר עוברים מחו"ל לא"י צריכים לעבור דרך הירדן, כך כדי להגיע מהעוה"ז לארצות החיים העליונים, צריך לעבור דרך נהר דינור. נהר זה הוא החוצץ והמפריד בין העוה"ז לעולם האמת.

מבואר ברמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות חיקור דין ג, ב) דאותה זיעה של החיות נוצרת "בשעה שכסא הכבוד מכביד עליהם, בעת רעה (כלומר בזמן שבני אדם עושים רעות וחטאים), כי אמנם בעת רצון הוא נושא את נושאי ואת לחיות עמל ויגיעה. לפיכך נהר דינור הנמשך מזיעתן יחול על ראש רשעים הגורמים להן כן". דהיינו, כאשר בני אדם עושים רעות בעולם, כביכול נהיה קשה לחיות הנושאות את כסא הכבוד, לשאת אותו, כי העבירות פועלות היפך כבוד שמים. וזהו הביטוי 'זיעה' בכל מקום, דהיינו מאמץ וטורח יותר ממה שצריך להיות מצד הדין. וכגון "בזיעת אפך תאכל לחם" - שלאחר חטא אדם הראשון, נענש שייצטרך

מחשבת קצרה על הדף

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

חלקים אלה, הן מפאת שלא היה הזמן ראוי, והן מפני שלא פעלו בדרך נכונה, וכמו שביאר הלשם.

כתוצאה מהכניסה לפרדס, בן עזאי מת, ובן זומא שדרש את הדברים, ולא עלה בידו - נפגע, ופי' רש"י נטרפה דעתו. ועיי' בדברי המרש"א כאן: "ובן עזאי הציץ ומת מתוך שדבקה נפשו באהבה רבה דבקות אמת בדברים עליונים שהם יסודה והציץ באור הזהיר נתפרדה מן הגוף ונתפשטה מכל מקרי הגוף באותה שעה ראתה מנוחה כי טוב ולא שבה עוד למקומה וזו מעלה גדולה ע"כ נאמר יקר בעיני ה' גו' וכו' בן זומא הציץ ונפגע שלא היה שלם במעלות וביישוב הדעת כבן עזאי ומתוך שהציץ גם הוא באור בהיר יותר ממה שהיתה דעתו סובלת נתבלבלו אצלו הדברים ונטרפה דעתו כאדם נפגע שאינו משיג הדברים על בוריין וזהו פן תשבענו והקאתו.

לאחר מכן באים זוג החלקים - רמז וסוד.

אלישע בן אבויה (אחר) - כנגד חלק הרמז. הרמז הוא המקום שניתן לטעות בו ביותר. זה עצם המושג רמז, - רמיזה למושגו אחר. לפעמים הרמז לא מבורר כל הצורך, או שהלומד לא מבין. ועל כן יש סכנה לטעות ולהבין בכיוון אחר לגמרי. וזה מה שקרה לאחר, הוא לא תפס את הרמז וטעה טעות חמורה.

רבי עקיבא - כנגד חלק הסוד. ר"ע לקח על עצמו את חלק הסוד שבתורה. נכנס בשלום ויצא בשלום.

כפי שביארו רבותינו הנ"ל, האופן היחיד שבו ניתן לתקן את הפגמים שנוצרו בחטא אדה"ר הוא רק באמצעות חלק הסוד. ואילו הנסיון לתקן בדרך שאר החלקים, לא צלח. הם לא הצליחו להתחבר לפרדס באופן המועיל.

זו צורת הדברים שניתן גם לנו להבין אפס קצהו.

לעשות, ומה היה הפגם במה שלא נעשה לבסוף. והדברים עמוקים ורחבים מני ים, ואין לנו עסק בנסתרות. ומכל מקום ננסה לבאר מעט צורתא דשמעתא לפי ערכנו.

אדם הראשון היה צריך להגיע לדרגה של שלימות והיה אמור לקבל תורה, כן מבואר בחז"ל. כיון שהוא חטא ופגם לא הצליח להגיע לשלימות המיועדת. ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס באו לתקן ולהביא את קנין התורה שאדה"ר היה צריך להביא. וזה מה שכתבו בגר"א ומגלה עמוקות שהפרדס דהכא הוא הפרד"ס של ארבעת חלקי התורה - פשט רמז דרש סוד. וכל אחד מהתנאים התכוין להעמיד תיקון דרך אחד מאותם ארבעה חלקים. (ועיי' בספר תולדות יעקב יוסף (ויצא יא) שכן הביא מעצמו).

מבואר בדברי הגר"א שהפרד"ס מחולק לשני זוגות: פשט ודרש, רמז וסוד. והיינו: הפשט הוא החלק החיצון של הדרש אשר מסתתר בתוכו. רמז הוא החלק החיצון של הסוד, כי הרמז הוא המשל והסוד הוא הנמשל.

הצורה שבה מתחלקים הדברים בין התנאים (וכן שמעתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל) היא כך:

בן עזאי - כנגד חלק הפשט. כמו שאמרו בסוף סוטה "משמת בן עזאי בטלו השקדנים". ללמוד את התורה כפי שהיא. בן עזאי אומר בסוטה חייב אדם ללמד את בתו תורה, שכיון שברובד הפשט עסקינן, לכל אחד מישראל יש חלק בכך, לרבות את הנשים.

בן זומא - כנגד חלק הדרש. וכמו שאמרה המשנה שם בסוף סוטה "משמת בן זומא בטלו הדרשנים". וכן אמרו 'עד שדרשה בן זומא'.

נמצא שבן עזאי ובן זומא הם זוג שמקביל לזוג חלקי התורה - פשט ודרש. ולמעשה לא עלתה בידם לתקן