

בטת הקת תשל"ו

202

תוס' ברכות ד"ג א' בד"ה בלשון הקודש כתבו ח"ל וי"ל דמיירי
בפרשיות המחוייבות לקרות מדאורייתא כמו פרשת זכור ובתוס' הישנים הי'
הגירסא כמו פרשת זכור ופרשת פרה וכ"ה הגי' לפני הב"י הובא בב"י סימן
תרפ"ה וכתב דצ"ע מנא להו להתוס' דבר זה ובשלמא פרשת זכור דאי משמע
פ"ב דמגילה דהוי דאורייתא וכך וכן תמה במעדני יו"ט פ"ו דברכות, ולפי
גירסא זו דאי צ"ל דמצאו התוס' באיזו מקום שקריאת פרשת פרה הוא דאי,
וראו להתבונן היכן מבואר ד"ו בתורה.

(1)

כרכן
פרה

ויתכן שזהו מדכת"ב בסוף פרשת מצורע והורתם את בניי מטומאתם
ולא ימותו בטומאתם בטמאם את משכני וכך שלפי פשוטו הוא אזהרה לב"ד
להפריש את בניי מטומאת מקדש וקדשיו דהורתם פירושו הוא הפרשתם, וכ"פ
המלבי"ם ז"ל אלא שפירש דקאי על הכהנים דהארן כתיב לעיל אבל י"ל דקאי
על הב"ד להפריש את בניי מטומאת מקדש וקדשיו וכדאמר"י כה"ג ביבמות פ"ח
וקדשתו בע"כ זה אזהרה לב"ד ע"ש וכן בפ"ק דר"ה ד"ו ועשית אזהרה לב"ד
שיעשור, ואם אמת הוא שהחייב על הב"ד להפריש את ישראל מטומאת מקדש
וקדשיו נראה ודאי דגם קריאת אזהרת מקדש וקדשיו הוא בכלל וההורתם כי
הרעת האיסור ועונשו מביאה לידי שמירה. וכדאמר"י תלמוד גדול שמביא לידי
מעשה.

6

11

16

ולפי"ו שפיר יהא קריאת פרשת פרה דאורייתא [כיון שמוטל על הב"ד
מצוות הפרשה מטומאת מקדש וקדשיו ה"ה גמי שכל צבור וצבור מחוייב בזה
ועיקר כח הב"ד הוא משום דקאי במקום כללות הצבור וה"ה שעל כללות הצבור
להזהיר על טו"מ וקדשיו] שהרי בפרשה זו דמצות פרה כתוב שם איסור טומאת
מקדש ואזהרתו, וי"ל שכ"ו שייך גם בזמנה"ז אע"פ שבעוה"ר בית המקדש חרב
מ"מ מהרה יבנה ביהמ"ק כדאמר"י כה"ג בפ"ק דביצה ובפ"ד דר"ה גבי תקנת
ר"י בן זכאי שהיא יום הנף כולו אסור עיין שם, וכה"ג אמרינן בבכורות דף
נ"ג ע"ב עיי"ש. וממילא אית בקריאת פרשה זו צד דאורייתא וכמשנ"ת, כיון
שמוטל על הב"ד להזהיר על טו"מ וקדשיו וה"ה שמוטל זה על כללות הצבור
שעיקר כח הב"ד וחיובם הוא מפני שהם קיימי במקום כלל הצבור כולו.
ושור"ר בביאור הגר"א ז"ל בסימן תרפ"ה שכתב שגירסא משונשת נודמנה למרן
הב"י עיין שם.

21

26

Death as the Hukah

/ We propose that the singular hukah here is not merely in the performance of the ritual but rather in the mind-defying mystery of death itself, whose defiling effects the watery ashes seek to counter. Death, the Torah tells us, has a contaminating effect; contact with it disqualifies us from entering the Temple and from participating in other matters of holiness. Death is a mocking fate which awaits us all, a trauma of human helplessness which disturbs our existential serenity. It is an absurdity which undoes all of man's rational planning, his dreams and hopes. We wonder, why should the foremost of God's creations have an awareness of his mortality and, therefore, live in constant dread and distress in face of its inevitability?

The concept that death defiles is probably unique to our faith. Judaism never equated death with holiness. The Zohar writes: "Death deprives the Jew of his Creator's holiness, his Divine image [tzelem Elohim], and his holy spirit; what remains is the lowly body." God is called *Elohim hayyim*, "Living God" (Deut. 5:23), and the Torah is described as *etz hayyim*, "a tree of life" (Prov. 3:18). In contrast, the Egyptian civilization from which the Israelites emerged was obsessed with death, and Egyptians were commonly engaged in lifelong preparation for the hereafter.⁸

In Judaism, the *kohen* (priest) is enjoined "not to defile himself for any [dead] person except for his closest kin" (Lev. 21:2), and the *kohen gadol* (High Priest) was restricted even from his closest dead relatives (ibid.:11). A Nazirite, who as-

(2)
Reflections
of the
Rav
Vol. 2

(1)

②

p e

sumed religiously motivated vows of self-deprivation, was as severely restricted as regards contact with the dead as the *kohen gadol* (Num. 6:7). The only exception which suspended all restrictions was with a *met mitzvah*, a forsaken corpse, one without attendant family or friends, where everyone was duty-bound to participate in the burial. Finally, Jews, even non-*kohanim*, who were defiled by a corpse, had to cleanse themselves with the *Parah Adumah* waters before they were allowed to come in contact with anything appertaining to the Sanctuary or to engage in such rituals as the paschal lamb sacrifice (Num. 9:6).

That the real *hukah* is death is intimated by a similarity of phraseology in the text. The chapter which introduces the *Parah Adumah* opens with the words *Zot hukat hatorah*, "this is the statute of the law." What is this *hukah*? In verse 14, it is identified as *zot hatorah, adam ki yamut*, "this is the law, if a man dies." The *hukah* previously indicated is death itself, which is the ultimate mystery of human existence.

Death in the animal world is not tragic. The species is not diminished by the death of an individual. Among brutes, the individual's significance is only as a representative of a particular class. God's concern is with the preservation of the species. "In the sublunary portion of the universe, Divine Providence [compassionate concern] does not extend to individual members of the species, except in the case of man" (Maimonides, Guide 3:17). Man, however, does not live as a representative of his group but because of his own inherent individual worth. He has autonomous value.

Each person is a microcosm, an *olam katan*, an individuality with dignity, an original with worthiness. "A single man was created to proclaim the greatness of God, for man mints many coins with one die, and they are all like one another; but God has stamped every man with the die of Adam, yet not one of them is like his fellow" (Sanh. 38a). Man's singular humanity establishes his status, not the class or society of which he is part. Every person can say, not with arrogance but in a spirit of personal challenge, "it is for my sake that the world was created," *bishvili nivra ha-olam* (ibid.). Again, "only a single person was created to teach us that he who destroys one individual, Scripture imputes it to him as though he had caused the whole world to perish, and he who saves a single individual, it is as if he preserved an entire world" (ibid.).¹² That is why human death is so abhorrently ugly.

Tumet-met is an enemy ever lurking in the shadows which

②

disturbs our serenity precisely because we are conscious of its inexorable finality.

Two Types of Purification

We may infer that *tumat-met* is significantly different from other *tumot* from the fact that it is recorded in the Torah separately, in Numbers (chap. 19 [Parashat Hukat]), while all the other *tumot* are grouped together in Leviticus (11:24 [Parashat Shemini] and chaps. 12 and 15 [Parashat Tazria and Metzora]). Also, *tumat-met* is introduced in the text with a declaratory pronouncement, *Zot hukat hatorah*, "this is the statute of the Torah," suggesting that we are dealing with an ultimate *hukah*, of a different character and of greater severity which is deserving of special treatment. The *Parah Adumah* chapter could have very appropriately been inserted in any of the *sidrot* (sections) dealing with the Tabernacle in Exodus (Terumah or Tetzaveh) or Leviticus (Zav or Shemini), since the ritual was revealed to Moses on the day the Tabernacle was erected and was first offered the next day (Git. 60a; Rashi, Lev. 8:34).¹³

The most significant difference between *tumat-met* and other *tumot* is in the method of purification which the Torah prescribes. The former requires *haza'ah* (sprinkling the watery ashes of the *Parah Adumah*) as well as *tevillah* in a *mikveh* (immersion in a gathering of water in accordance with the specifications of the *halakhah*). Other *tumot*, however, are cleansed solely through *tevillah* and require no *haza'ah*.¹⁴

This distinction in purification is emphasized in the Torah: "He who touches the corpse of any human being shall be unclean for seven days; he shall be cleansed through *haza'ah* on the third day and the seventh day, and then shall be clean; but if he purifies himself not on the third and seventh days, he shall not be clean" (Num. 19:11).¹⁵ Why was there a need to emphasize the negative "but if he purifies himself not"? Was not the positive statement sufficient, and is not the negative

implicitly understood? The answer is that the Torah is warning us not to take the *haza'ah* requirement lightly, not to equate *tumat-met* with other defilements where *tevillah* alone suffices. For *tumat-met*, *tevillah* is indispensable, but it is not sufficient without *haza'ah*.

How They Differ

The two cleansing acts, *haza'ah* and *tevillah*, are strikingly dissimilar in the manner of their performance, and one may derive lessons from each. *Tevillah* requires that the defiled enter the water entirely on his own initiative, bowing his head, bending his knees, and submerging in a sea, river, lake, or any other *mikveh*. He then emerges a *tahor*, cleansed. Only he can do it; if he is lazy or fearful of water, his status cannot be changed. The defiled must perform the act himself; it cannot be done for him. He defiled himself and he must cleanse himself. *Tevillah*, therefore, implies a capacity to change one's condition. It is suggestive of all forms of human initiative, creativity, and freedom, the ability of man to transform his life, to raise himself because he has free will. Man can remain defiled if he so wishes, and be reconciled to the restrictions it imposes, simply by not going to the *mikveh*. Or, if cleansing is desired, he must muster the initiative and pull himself up; it is all up to him.

Haza'ah also involves water, but the situation is different. The *tamei* cannot sprinkle it upon himself; it must always be "and a clean person shall sprinkle it upon the unclean person" (Num. 19:19). He cannot liberate himself; he is dependent upon others; only a *tahor* can help him. His is a condition of dependency, and his own initiative is not enough. Both *tevillah* and *haza'ah* remove defilement and render one eligible to participate in the holiness of the Temple. In the former, it is self-liberation; in the latter, he must depend on others.

Why is *tevillah* not sufficient for *tumat-met* as it is for other *tumot*?

Aesthetic Ugliness and Existential Ugliness

Tumat-met represents existential ugliness. An awareness of one's mortality casts a melancholic cloud of gloom upon all of men's strivings. Kohelet wrote: "For that which befalls the soul of man befalls the beasts; as one does, so does the other. Yea, they have but one breath; so man has no permanence above the beasts; for all is vanity" (Eccles. 3:19).¹⁶ Other forms of *tumot*, however, involve aesthetic, not existential, ugliness; they are reactions to sense experiences which are jarringly disturbing. Both are depressants and are incongruous with holiness.

Aesthetic ugliness can be washed away by the waters of tevillah. The putrefaction and decomposition that characterize most *tumot* are negative and upsetting, but immersion can be psychologically rejuvenating. One submerges from the visual world and rises as if reborn, changed in status and identity, a *beriyah hadashah*. Tevillah, which is required for converts to Judaism, also connotes a total transformation of identity. For aesthetic ugliness, tevillah seems the appropriate therapy; it is an emotional antidote to an emotional ailment. But what does one do with *tumat-met*, which is an experience that, besides its aesthetic effects, also represents the frustration of man's dignity and hopes? This is an intellectually perceived ugliness which is built into the human condition; it is more than a reaction to a disturbing emotional experience.

Aesthetic ugliness yields to a corrective aesthetic cleansing. Existential ugliness, however, which is due to an awareness of one's inexorable mortality, is not effaced so readily. Tevillah, becoming a new person, does not remove this dread: death continues to frighten. How, then, can we come to terms with our morbid forebodings and overcome its life-negating effects? An additional method, *haza'ah*, besides the palliative *tevillah*, is needed.

The real cleanser of the morbid state induced by threatening death is God Himself. We have faith that He compassionately cares about us and that we will not be abandoned. We accept, both intellectually and emotionally, a sense of surety that the

human soul, the real "I" in the human personality, is immortal, and that death is a transition, not a termination. These considerations assuage the terrors of death; it is no longer nihilistically destructive.

Eschatologically (*b'ahrit ha-yamim*, in the end of days), we are assured by the prophet that God will conquer and undo death, nullifying its power to inflict anguish. "He will destroy death forever; and the Lord shall wipe away tears from all faces" (Isa. 25:8).¹⁷ We confront death directly and deflate it of its terror. As the psalmist said: "Into Thy hand I commend my spirit; Thou hast redeemed me, O Lord God of truth" (Ps. 31:6).¹⁸

The ultimate purifier, *metaher*, from the defilement of *tumat-met* is God Himself. Our Sages clearly suggest that only He can lift from us the debilitating effects of contact with human death. On the verse "And one who is clean will gather up the ashes" (Num. 19:9), *v'asaf ish tahor*, the Tanchuma (B.) adds: "This refers to the Holy One." Verses are cited to support this interpretation.¹⁹ It is the Almighty, represented by the *Tahor*, who is the ultimate purifier of the scourge and terror of death. The totally irrational ritual of the *Parah Adumah* suggests that human efforts to comprehend death and to lessen its dread are futile without an acceptance of a providential God. The inexorability of death as a human condition comes from Him, and only He can cleanse us. We cannot achieve it by ourselves.

Why Both Tevillah and Haza'ah?

We may now appreciate that *haza'ah* is necessary for *tumat-met*. Why, however, is *tevillah* also required for *tumat met*? Why is not *haza'ah* sufficient? The answer is that, in addition to our faith in God as the ultimate conqueror of death, we ourselves must also be engaged in the day-to-day struggle with death, to deflate its boldness and aggressiveness. *Tevillah*, which connotes human initiative, should also be employed to reduce the incidence of death, to relieve pain and its debilitating

effects. To prolong life and to enhance its quality are dignified and noble endeavors. The Torah supports scientific research in the healing arts and sanctions the physician's role. On the verse, "And shall cause him to be thoroughly healed," *v'rapo yerapei* (Ex. 21:19), our Sages add: "This teaches us that authorization was granted by God to the physician to heal" (B. Kam. 85a).²⁰ Maimonides ruled that healing the sick is not only permissible but mandatory.²¹ The Shulhan Arukh adds: "He who withholds his services, it is considered as if he were shedding blood."²² Also, "if a physician advises that an ill person eat on Yom Kippur, he is to be obeyed even if the patient wishes otherwise" (Yoma 83a).²³ Clearly, sickness and death are not to be accepted with complacency as Divine decrees, but are to be resisted on the premise that the Creator wishes us to utilize all resources to preserve life and health.

We cannot defeat death, but we can alleviate its effects upon us, both medically and psychologically, to limit its frequency and terror. Longevity can be extended through human initiative, as symbolized by *tevillah*. Earthly immortality, however, will continue to elude us, and only with God's help can we cleanse ourselves of morbidity and go on with our life's work. This is the symbolic message of *haza'ah*. *Tumat-met*, therefore, requires a double procedure of purification. The ultimate enigma, *Zot hukat hatorah*, is *adam ki yamut*, man's mortality.

Why is Parah Adumah in Sidrah Hukat?

We are guided by the principle of Nahmanides that there is an *ahdut ha-Torah*, a chronological unfolding of themes in the Torah, and that there is a logical continuity in the sequence of narratives. He writes: "I have insistently maintained that the Torah is faithful to chronology except where the text specifically states otherwise, and even then, when it is dictated by contextual and ideological needs" (Num. 16:1).²⁴

Why, then, is the chapter of *Parah Adumah* situated in *Hukat* (Num. 19), surrounded by seemingly unrelated subjects? We

have already explained that it is not grouped with the other *tumot* in Shemini, Tazria, and Metzora (all in Leviticus) in order to emphasize that *tumat-met* is of a separate rank of severity whose *taharah* requires *haza'ah* in addition to the usual *tevillah*. But the question persists: what is it doing in *Hukat*?

The Thirty-Year Blackout

The chapter of *Parah Adumah* is a bridge spanning events that happened thirty-eight years apart, from the rebellion of Korah (chaps. 16-18) to the arrival at the wilderness of Zin (chap. 20). It is a somber reflection of those tragic years during which the exodus generation, *Yotzei Mitzrayim*, was dying in the desert, making way for the generation of the desert, *dor hamidbar*, who were to enter the Holy Land. To represent the tragic death of an entire generation, the *Parah Adumah* chapter, with its message of triumph over the melancholy of death, is appropriately situated.

The logical transition of chapters may be explained as follows:

1. *Sidrah Shelah* (chap. 14). The sin of the *meraglim* (spies) and the hysterical despair of the exodus generation, brought on the Divine decree that "you shall bear your punishment for forty years, corresponding to the number of days, forty days, that you scouted the land; a year for each day . . . in this wilderness they shall die to the last man."²⁵ The Midrash describes the deaths which occurred annually on Tisha B'Av, the anniversary of their loss of faith in reaction to the negative reports of the *meraglim*.²⁶ Our Sages noted that their profuse weeping that night was without justification. Had they not left Egypt and crossed the Red Sea miraculously! And were they not fed each day with manna! And had they not experienced the awesome Revelation at Sinai, where God spoke to them directly! Such despair was unwarranted. It testified to a scarred and slavish mentality which rendered them unworthy and physically incapable of conquering the land (Maimonides, Guide 3:24).

2. *Korah's Rebellion*. According to Nahmanides, the Korah

rebellion followed the *meraglim* episode. "After sinning [in the matter of] the spies, Moses did not pray on their behalf, so that the decree against them was not annulled. The princes of all the tribes died by the plague before the Eternal, and it was decreed that the whole people would be consumed in the wilderness and that they should die. The mood of the whole people became embittered, and they said in their hearts that mishaps had occurred to them through Moses' words. Therefore, Korah found it an opportune occasion to contest Moses' deeds, thinking that the people would readily listen to him."²⁷

All commentators agree that Korah's rebellion took place in the second year of the exodus. For the following thirty-eight years, a period of *hester panim* prevailed, God turning His face, so to speak, from His people. They retreated, they moved aimlessly in circular motion, without destination. It was a long, silent night without "affectionate, face-to-face" Divine communication between God and Moses (Rashi, Taanit 30; Deut. 2:17).²⁸ No new *mitzvot* were legislated. The sun had set for thirty-eight years when the dialogue was resumed and the painful vigil came to an end.

3. *Two Reassurances*. In Shelah, after the Israelites are told they will expire in the desert, the Torah introduces the *mitzvah* of *hallah* (Num. 15:18), which is to be observed "when you enter the land to which I am taking you and you will eat of the bread of the land."²⁹ Similarly, at the end of Korah, we read of the emoluments of *terumah* and *ma'aser* (tithes), which are to be given to the *kohen* and *levi* "from the produce of the land" (18:8).³⁰ Rashi and Nahmanides indicate that these commandments were communicated at this time to assure the people that no matter how long the delay, their children would surely inherit the Holy Land, where they would enjoy the produce and these *mitzvot* would then apply.³¹ Precisely at this point of depression, they needed the reassurance that the Divine promise to the Patriarchs would eventually be fulfilled and the children of Israel would inhabit the land.

4. *Parah Adumah* (Num. 19). The painful period when an

entire generation died is, like the *Parah Adumah* ritual itself, a *hukah*, a Divine decree beyond human comprehension. The symbol of this mournful period is the *Parah Adumah*, which removes defilements derived from human death. It represents a triumph over death, an affirmation of life, and qualifies one to resume participation in matters of *kedushah*. As explained earlier, God is the ultimate purifier (*metaher*) who helps us overcome the depression of morbidity. *Parah Adumah* is an appropriate transition between the period of rejection and death, and the resumption of Divine communication when they arrived in Midbar Zin, in the fortieth year of their wanderings.

"And the children of Israel, even the whole congregation, *kal ha'edah*, arrived in the wilderness of Zin, in the first month, and the people stayed at Kadesh, and Miriam died and was buried there."³² Rashi explains: "[*Kal ha'edah*] signifies that those who were to die in the desert had all expired, and that these, the new generation raised in the desert, *dor hamidbar*, were to live."³³

From Korah's rebellion (16-19) to Midbar Zin there elapsed a period of thirty-eight years, and the *Parah Adumah* is an appropriate transition.

הערה לפרק 11

- 1 ב"ר מר, א: רב אמר לא נתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות.
- 2 יומא סז, ב: שמא תאמר מעשה תהוה הוא, ת"ל "אני ה'" (ויקרא יח, ד.) אני ה' גזרתיו ואין לך רשות להרהר בהן (רש"י, במדבר יט, ב"ד"ה זאת חקת התורה).
- 3 רמב"ם, הל' מקואות פי"א הי"ב: דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שרעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא, והדבר תלוי בכונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל, ואעפ"כ, רמז יש בדבר, כשם שהמכוין לבו לטהר, כיון שטבל טהור, ואעפ"כ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא

רבות מדובר בספרים על מהותו של החטא של משה רבנו כמי מריבה. וכשתימצי לומר, יש לסכם בקיצור תמצית החטא: משה רבנו צריך לדעת לדבר אף אל סלע.

לבו של אדם תכונות שונות לו. ובמדרש קהלת: "הלב מתחזק, שנאמר: יִחַזַק ד' אֶת־לֵב פְּרָעָה; הלב מתרכך, שנאמר: אֶל־יָדָךְ לִבְכָּם; הלב נקרע, שנאמר: יִקְרַעוּ לִבְכָּם וְאֶל־בְּגָדֵיכֶם; הלב הוא כאבן, שנאמר: יִחַסְרֵנִי אֶת־לֵב הָאֶבֶן מִפְּשָׁרְכֶם", ובאלה ואלה עוד תכונות מנוגדות מפורטות שם. דרכי ההשפעה על האדם אף הן שונות. לא הרי אופן ההשפעה על מי שיש לו לב רך, לב נקרע, כהרי אמצעי השיכנוע למי שיש לו לב מתחזק, לב קשה כאבן. יש שצריכים לדבר אליו בדברים טובים, דברים נחומים, ויש שצריכים להרעים עליו בדברים קשים כגידיים, ביד חזקה ובורע נטויה, והדבר תלוי אף בהמשפיע. יש ועצם טבעו של המשפיע הוא להרעין טל תחיה וגשמי ונדבות, מתוך אהבה ומתוך השתתפות, מתוך אהדה ומתוך חמלה. ויש שהמשפיע הוא זועם וזועף, מקל חובלים בידו לעקר ולשבר ולמגר ולהכניע, ותמיד הוא זורק מרה. כל שכן כשנפגשים שני אלה, משפיע נוקשה ומקבל – ועדיין אינו מקבל, אלא רוצים שיקבל – עם לב אבן. קרוב הדבר, שפגישה כזו לא תביא לידי כל הוצאות רצויות.

(3)
דעת כ
ולאו 38 א

"ממרים הייתם עסיד" מעיד משה רבנו על דור המדבר. "ובתבערה ובמקשה ובקברת התאווה מקצפים הייתם אתי". אף הקב"ה בעצמו אמר: "ראיתי את העם הזה והנה עסקשה ערף הוא". ומשה רבנו נוזף בהם: "שמעו נא המרים", ולסימן הוא מכה במטהו את הסלע פעמיים. ועל

כך נענש מנהיג ישראל, ומנהיג שמכחו ניזונים כל מנהיגי ישראל, עד סוף כל הדורות, צריך לדעת אף לדובב את הסלע. "לא כחיל ולא ככח" מובנו אף בנוגע כלפי פנים, כלפי צינורות ההשפעה המותאמים לכלי הקיבול של העם, ויהיה קשה עורף כמה שיהיה. "כי אם ברוחי", בדברים רכים. וזהו הלקח של מי המריבה לדורות: "אתפשטותא דמשה בכל דרא" ותמיד צריך לדעת למצא את נתיבות ההשפעה על הדור באמצעות הדבור הרך, אפילו שיהיה הדור קשה כסלע.

החצוצרות – כך מנהיגים את הציבור!

"עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אותם והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות. ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה אל פתח אוהל מועד. ואם באחת ותקעו ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל" (י' ב-ד)

שלושה לימודים נפלאים הנוגעים לחכמת הנהגת הציבור, למד הגאון רבי אברהם ווינפלד, בעל שו"ת "לב אברהם":

האחד – ממה שכתב רש"י: "עשה לך – משלך, אתה עושה ומשתמש בהם ולא אחר". אפילו יהושע לא השתמש בחצוצרות שעשה משה, ומכאן למדנו בדרך רמז כי הכלים שבהם משתמשים כדי להקהיל את העם ולמסע את המחנות, כלומר: ללכדם סביב המנהיג, להקהילם ולהביאם לידי תנועה ללכת הלאה ולעלות בדרך התורה והיראה – כלים אלו משתנים מדור לדור, ואף שהמטרה נשאר תמיד אחת, אבל הדרך משתנה והאמצעים שהיו טובים בדור קדום – יכולים להיות פסולים בדור הבא!

השני – ממה שאמר הפסוק שכדי להקהיל את כל העם תוקעים בשתי החצוצרות, ואילו כדי להקהיל את ראשי העדה תוקעים רק בחצוצרה אחת. ללמדנו שדרך ההשפעה על האנשים הגדולים שונה היא מדרך ההשפעה על ההמון, שהרי במשלי (יז, י) נאמר: "תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה", אבל החכם, ככל שגדול יותר הוא כן הוא גם רגיש יותר, ואין לו צורך אפילו בגערה, אלא אפילו אמירה רכה משפיעה עליו. ועל כן כדי להקהיל את ההמון היה צריכים קול עב וחזק של שתי חצוצרות יחד, אבל כדי להקהיל את הנשיאים וראשי העדה, די היה בקול דממה דקה, של חצוצרה אחת...

(4)
כמ צמ
ה
די ר/ז

(7)

והשלישי - ממה שנאמר לאחר מכן (בפסוק ז): "ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו", ואף כאן יש רמז נפלא, כי הנה משפט שגור הוא בפי העם: "אם אתה שמח - הכל שמחים איתך, ואם אתה בוכה - אתה בוכה לבדך", ועל כן יש לדעת שרק עם תנועה של שמחה אפשר להשפיע על בני אדם ולאסוף אותם יחד למטרה אחת, ולא על ידי בכיות וצעקות. והנה תקינות מרמזת על קול של שמחה, וכפי שנאמר בהמשך: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם וגו'", אבל תרועה מרמזת על "גנוחי גנח וילולי ילל" (ראש השנה לג:), שהוא קול של בכי.

8
no

אני יתירתי

וזה מה שרמז הפסוק: "ובהקהיל את הקהל", כלומר: אם תרצה להקהיל את הקהל, דע לך שעליך לנקוט בדרך של "תתקעו ולא תריעו", כי רק בשמחה תקרבם, ואילו על ידי יללות ובכיות - רק תרחיקם...

בפסוק ויאמר ה' וגו' יען לא האמנתם בי וגו'.

מכתב ידו - נמסר על ידי בנו, הרב רבי יחזקאל שרנא ווינפילד שליט"א

לכאורה קשה למה באמת נענש משה רבינו עליו השלום על שהכה את הסלע ולא היה מדבר אליו הלא היה מוכרח להכות אותו ולא רק לדבר אליו.

וזה כוונת מאמר חכמינו ז"ל משבא לחלל כעס משום הכי בא לכלל טעות ונענש על שהכה לסלע דאם לא היה בא לכלל כעס היה נוחא מה שלא דיבר כנזכר לעיל.

דהא איתא במדרש ובגמ' דכל מה שעשה אברהם אבינו עליו השלום והטריח את עצמו להביא לפני המלאכים שנתארחו אצלו בעצמו שילם לו הקב"ה לבניו גם כן על ידי עצמו. ומה שנתן להם על ידי שליח דהיינו נתינת המים כמו שאמר יקח נא מעט מים. זאת שילם לו הקב"ה לבניו גם כן על ידי שליח. על כן אמר הקב"ה למשה שימציא להם מים ולא הזמין להם הקב"ה בעצמו בגזירתו הקדושה.

ועל דרך זה יש לפרש מאמר נעים זמירות ישראל ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם.

והנה איתא בכמה מקומות שהשכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה. אם כן קשה למה נענש על שלא דיבר אל הסלע הלא אם היה מדבר אליו היה נתינת המים על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי שליח דהא השכינה היתה מדברת מתוך גרונו.

היינו מכח שישראל הקציפו על מי מריבה על כן וירע למשה בעבורם שמחתם עלתה רעה משה שנתגלגל מזה שהכה את הסלע ונגזר עליו מיתה בחוץ לארץ.

אמנם האמת כך הוא כי איתא משבא לכלל כעס בא לכלל טעות. והיינו הטעות שמשה דמה כן באמת בלבו כנזכר לעיל דמוכרח הוא להכות לסלע. אבל באמת טעה בזה דהא בא אז לכלל כעס על ישראל עד שאמר להם שמעו נא המורים.

אמנם קשה למה נענש הלא היה מוכרח להכות לסלע כדי שיהיה על ידי שליח כנזכר לעיל. על זה אמר כי הלא המרו את רוחו. מלשון המר ימירנו. שהחליפו את רוחו. כי השכינה נסתלקה ממנו אז. משום הכי ויבטא בשפתיו. רצה לומר שלפי זה היה רשאי לבטא בשפתיו אל הסלע ולא להכותו.

(פתגמין קדישין)

ואיתא דכל הכועס אז השכינה מסתלקת ממנו. אם כן לפי זה שוב היה יכול לדבר אל הסלע ואף על פי כן לא היה על ידי הקב"ה בעצמו אלא על ידי שליח כי עכשיו לא היתה השכינה מדברת מתוך גרונו.

חטא מי מריבה - ביאורו של הר"י מטובכטשוב

ונראה להקדים מה שכתב בשם משמואל (פרשה זו שנת תר"ע) ביאור חודש על פי דברי אביו הגה"ק בעל אבני נזר זצ"ל, ואלו דבריו:

(7)

הנה מצינו כי פרשיות בתורה בהם צמאו ישראל למים, בפרשת בשלח (שמות יז, ה-ו), שם בא הצייוי אל משה, קח אתך מזקני ישראל ומטך אשו הכית בו את היאור וגו', והכית בצור ויצאו ממנו מים, ובפרשתינו, אז בא אליו הצייוי (במדבר שם, ח) קח את המטה והקהל את העדה אתה ואוונן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו. וצריך להבין מדוע נספס הראשונה היה צריך להכאה, ובפעם השניה היה די בדיבור לבד. גם הקשו המפרשים, מאחר שכוונת השי"ת בפעם השניה היתה לדבר אל הסלע למה אמר לו קח את המטה.

מ"ע
ק"ק

נראה דהנה מה שבפעם הראשונה היה צריך להכאה ובפעם השניה הי' די בדיבור לבד, כבר כתבנו בשם כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה שהיה דינו כמו תשמישי קדושה שנשאר בו עוד רושם מהפעם הראשונה [כנראה ממה שאמרו ז"ל (מגילה כו:)] תשמישי קדושה נגנזין ותשמישי מצוה נזרקין, שתשמישי קדושה נשאר בהם רושם הקדושה ותשמישי מצוה אין נשאר בהם כלום], ולא היה צריך עוד הכאה, אכן כל זה באם היה אותו הסלע בעצמו שבפעם הראשונה, אבל אם היה סלע אחר בודאי היה צריך ג"כ הכאה כמו בפעם הראשונה.

11

16

ולפי הנחה זו יבואר הכל על נכון, וח"ו לא טעה משה רבינו ע"ה בנבואתו, נכלשון הרמב"ן ז"ל בפר' קרח (במדבר טז, כא) 'חלילה שלא יבין משה נבואתו ויטעה בה', אך י"ל כי מה שצוהו לקחת המטה, היינו באם יהיה סלע אחר, כי השי"ת ידע שיאמרו אליו אח"כ בני ישראל מה לי סלע זה מה לי סלע אחר, וע"כ נאמר ודברתם אל 'הסלע', בה"א הידיעה, שהוא אותו הסלע שהיה מכבר, ולזה די בדיבור לבד, ובאמת רצון מרע"ה היה דייקא לאותו הסלע שיהיה די בדיבור, אך כאשר הלך וישב לו בין הסלעים ולא היו מכירין אותו, ומרע"ה היה מוזפש אחריו והם הכעיסוהו ואמרו אליו מה לי סלע זה מה לי סלע אחר, ואמר (שם כ, י) שמעו נא המורים, כפירוש רש"י משבא לכלל כעס בא לכלל טעות, היינו שטעה ולא הכיר אותו הסלע ונודמן לו אותו הסלע והוא טעה וסבר שהוא סלע אחר והכהו, אבל לא שטעה בנבואתו ח"ו, עכ"ל.

17

18

ונראה לומר הלימוד מכל זה, שדבר שהיה בו קדושה אי פעם, אף שעכשיו הקדושה טמונה וגנוזה, ואינה נראית כל עיקר, עם כל זה בנקל יכולים לעורר את הקדושה הראשונה להיות בוקעת ועולה.

19

ההבדל בין קדושה ראשונה לקדושה שניה

נמצינו יסוד זה, שדבר שיש בו קדושה מכבר והקדושה טמונה וגנוזה, נקל ביותר לעורר אותה, מדבר שלא היה בו קדושה כלל, בכמה מקומות. האחד, מה דאייתא בירושלמי (קידושין א, ח) על הכתוב (דברים ל, י) והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטיבך והרבך מאבותיך, אבותיך לא נתחייבו אלא לאחר י"ד שנה, שבע שכיבוש ושבע שחילקו, אבל אתם ראשון ראשון קונה ומתחייב, כלומר בקדושה ראשונה בזמן יהושע, לא חלה הקדושה עד לאחר י"ד שנה של כיבוש וחילוק, אבל בקדושה שניה בזמן עזרא, חלה הקדושה תיכף בכניסתן לארץ, וכמבואר ברמב"ם (בית הבחירה ו, טז) שקדושה ראשונה נעשה ע"י כיבוש וקדושה שניה כאשר עלה עזרא לא קידשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה.

20

21

(9)

(9) וישמע הכנעני מלך ערד
ישב הנגב כי בא ישראל דרך
האתרים וגו' וידר ישראל נדר וגו'
וישמע ה' בקול ישראל וגו' ויקרא
שם המקום חרמה.

ובכל הענין לא נזכר משה כלל, ומוכח שכל עשייה זו היתה דווקא על ידי בני ישראל. וצריך ביאור.

ולענין שעי' ברשי' דרך האתרים דרך הנגב שהלכו בה המרגלים, והיינו שכאן ניתנה ההזדמנות לבני ישראל לתקן חטא המעפילים, וניתנה היכולת לבני הדור החדש לתקן חטאם של אבותיהם שעלו שלא ברשות (שלח יד, מ' מה) ועכשיו נלחמו ע"פ צווי ה', ולפיכך קראו שם המקום חרמה לתקן מה שעשו כשנתקיים בהם (שם מה) "ויכוס ויכתום עד החרמה". ולכן הזכיר כאן שעלו "דרך האתרים" - דרך שהלכו בה המרגלים. ולכן שיך הענין הזה דווקא לישראל שהיו צריכים לתקן עון אבותיהם.

(10) ויבני נחש ממת. ואם תאמר, אם בן למה
לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר
שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבס לשמים.
ונבא לפיכך היה מצוה הקדוש ברוך הוא
לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר
מן שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון
לבו לשמים.²³ ומה שאמר לעשות נחש, כי
כאשר רואה דבר שהזיקו בעיניו, הוא מכוון
יותר בתפילה על דבר שהזיקו כאשר הוא
נראה לעיניו. ולפיכך צוה שישומו נחש על
נס, שבשני המעשים האלו²⁴ מכוונים לבס
לשמים; שעל ידי שיהיה על נס - יביט
למעלה, וכאשר יהיה רואה המזיק - מכוין
יותר בתפלה, ויתרפא.

אנ נמי, דודאי הקדוש ברוך הוא רוצה לשלוח להם רפואה על ידי נחש, ואין לשאול בזה טעם, כי הוא מפעולת הניסים.²⁵ אף על גב דהרמב"ן נתן טעם לזה²⁶, אין הטעם ההוא מוכרח, אלא נס הוא כמו שאר ניסים. רק מה שאמרו (רי"ט כ"ג) 'בזמן שהיו מסתכלין כלפי מעלה'²⁷, היינו שלא תחשוב כי הנחש מרפא בהכחה לבד, זה אינו, אלא כאשר היו מסתכלין אל הקדוש ברוך הוא, ומאמינים בהקדוש ברוך הוא אשר נתן להם רפואה, והיו משעבדים את לבם - אז בא להם, וזולת זה לא היתה באה להם הרפואה על ידי הבטת הנחש.²⁸ ומה שאמרו (ט"ז) ויבני נחש מחיה²⁹, רוצה לומר שאין לפרש כי הנחש מחיה בלא שיסתכלו לשמים אל ה', דמאחר שהנחש דמות בעל חי, אין הקדוש ברוך הוא נותן כבודו לשום צורת רוחה וכו'.

(8) וכתב מו"ר הגר"צ שכטר שליט"א בספרו ארץ הצבי (סי' ל) לבאר
בשם הגר"ת זצ"ל כי בהך גזירת הכתוב דוהטיבך ההרבך מאבותיך, לא
כתוב שם שדוקא כימי עזרא יהיה נוהג הדין המחודש הזה, שאפשר לחול
קדושת הארץ בלי כיבוש, אלא כך נאמרה ההלכה, שבכל תקופה שתהיה,
אם יחזרו בני ישראל לקדש פעם שניה בקדושת הארץ איוה שטח קרקע
שהיה עליו אי פעם קדושה ראשונה, שתחול הקדושה השניה ע"י חזקה
קלה, ולא יהיה צורך לכיבוש, אכן, היינו דוקא באותן הארצות שנתקדשו
בימי יהושע בן נון בקדושה גמורה דאורייתא שע"י כיבוש וכי, עיי"ש.

וזה דומה ליסוד דברינו, שדבר שנתקדש אי פעם, קל יותר להחזירו לקדושתו מדבר שלא נתקדש מעולם. הצורך להשריש קדושה באדם כימי הנעורים

וממוצא הדברים למדנו מוסר השכל, שאם אדם ממלא עצמו בקדושה בימי נעוריו, במיוחד בהיותו בשיבה, אזי אפילו כאשר אינו עוד בין כותלי הישיבה בכל עת ובכל שעה, אלא בעולם המסחר וכדומה, והקדושה טמונה וגנוזה ואינה מזהירה כבימי בתורתו, עם כל זה, אם הקדושה מושרשת בקרבו כראוי, אזי בכל זמן שיהיה קובע עתים לתורה, הקדושה הגנוזה בקרבה תהא בוקעת ועולה, ותחזק אותו באוירא דיראת שמים, שישפיע עליו ועל כל בני ביתו, ולכן החוב מוטל על בני תורה, לחזק עצמם בצעירותם בקדושה ובטהרה, על מנת שיהיה להם שורש של קדושה קבוע בלבם.

ומאירים עינינו לזה דברי הפלא יועץ לרבינו אליעזר פאפו זצ"ל (ערך לבחור) שכתב בלשונו הזהב: כתיב (קהלת יב, א) 'וזכור את בוראך בימי

בחורתך, שאז הזמן היותר נאות לעבוד את בוראו, כי כאיש גבורתו וחילא לאורייתא ליגע בכל כוחו על העיון ולהשיג לילות כימים במיעוט שנה, ואז הוא פנוי, שאין לו כל כך טרדות הזמן, ודעתו צלולה ומיושבת עליו ויוכל להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד. ומתוך שאין לו כל כך טרדות, ובפרט אם הוא סמוך על שולחן אביו שאין לו טרדה כלל, כל מה שלומד נרשם במוחו, כמאמר חז"ל (אבות ד, כ) הלומד תורה לילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש, שהיא ברורה ומתקיימת, וזאת התורה היא שתעמוד להם לתלמידי חכמים לעת זקנתם שתהא דעתם יותר מתיישבת עליהם, שהתורה של הבחורות היא השאור שבעיסה, אכן הראשה.

הנה כי כן בחורי חמד העוסקים בתורה, חוסו על זה הזמן יקר הערך, ואל תאבדו ממנו אפילו רגע כמימריה, ואזרו חיל להיות יגעים בתורה בכל כוחכם, כי על זה הזמן נאמר (מגילה ו:): יגעת ולא מצאת אל תאמין, ואם שכל חיי ימי האדם הזמן הוא יקר הערך, וכל רגע שנפסד ממנו הוא פסידא גדולה דלא הרא, אבל הזמן הזה הוא מבחר הזמנים, כמאמר רבותינו ז"ל (שבת קנ"ב) 'ינקותא כלילא דוורדא [פ"י ימי הינקות הם נזר של ורד], וראוי לחוס עליו ועל כבוד קונו ביותר, עכ"ל.

ומאידך, יש בכך חיזוק לכל איש, שכל זמן שהוא חי יש בידו האפשרות לעזור את הקדושה הטמונה בקרבו, ולהתדבק בה, ואף שהיא טמונה וגנוזה ואינה נראית כלל, כאשר יחזור ללמוד ולעסוק בתורה ומצוות, הקדושה הטמונה בוקעת ועולה.