

סוף פרק
2
with her
lebbe

פסח חוקת

308

ד אין מכניסין כלום
מאסרה להניחו בעזרה שני בו והגיה מחוץ למחנה. ושלשה חלקים היו חולקין את כל אפרה, אחד ניתן
בדול ואחד בהר המשחה ואחד מתחלק לכל המשמרות. זה שמתחלק לכל המשמרות היו הכהנים מקדשין ממנו.
זה שניתן בהר המשחה היו ישראל מיון ממנו. וזה שניתן בחיל היה מוכן ומוצנע. שני והיתה לעדת בני
ישראל למשמרת, מלמד שמצניעין ממנו : וכן היו מצניעין מאפר כל פרה ופרה ששורפין בחיל. ותשע פרות
אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשנייה. ראשונה עשה משה רבינו. שנייה עשה עזרא.
ושבע מעזרא עד חורבן הבית. והעשירית עושה המלך המשיח מהרה יגלה :

1
כמה מילים
3:8

The fact that **Rambam** mentions the tenth red heifer that "will be made by King Mashiach" in his legal Code (the *Mishneh Torah*) is understood, since **Rambam** included in his Code many laws that will only be applicable in the future era. What is difficult to comprehend is why he concluded this law with a prayer: "May he be speedily revealed! Amen, may this be Your Will!" Surely a legal Code is not the place for the author to record his personal emotions and feelings, or to lapse into prayerful wishes?

It could be argued, however, that with his "prayer," **Rambam** did teach us a point of Jewish Law—or, to be precise, three points.

Judaism requires a person: 1) Not merely to believe (intellectually) in Mashiach, but also to actively await and yearn (emotionally) for his coming (*Laws of Kings* 11:1). 2) Inevitably, feeling this void will lead a

person to pray for Mashiach's coming, just as he prays for any other thing that is lacking in his life. 3) And being that the requirement to believe in Mashiach is in force at all times, it follows that likewise, a person must yearn and pray for Mashiach constantly.

Therefore: 1) **Rambam** included prayerful wishes here in his legal Code to indicate that awaiting Mashiach must not be only expressed intellectually, but emotionally too. 2) He stresses that Mashiach should come "speedily," to indicate Mashiach's coming should be a personal, heartfelt desire. 3) He recorded the above principles, not in his codification of the laws concerning Mashiach, but here out of context, to indicate that one must express a yearning for Mashiach constantly, whatever the context of one's discussion happens to be.

(Based on *Likutei Sichos* vol. 28, p. 131ff.)

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."

(T)

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

Reflections of (3)
The Rav Vol. 2

(a)

c
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.

tumat-met is an enemy ever lurking in the shadows which disturbs our serenity precisely because we are conscious of its inexorable finality.

d
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

e
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*?

f
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.

Why Both Tevillah and Haza'ah?

6

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 *ḥordibity* 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.

H

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.

הכרתי את ישראל
510 (5)

הכרתי את ישראל
G

וראוי לתת טעם במקום זה למה שראינו שהוקבע חג הסוכות רמו לענני כבוד, ולא הוקבע שום רמו לנס הבאר והמן שהתמידו גם כן כל ארבעים שנה שהיו במדבר בזכות האחים הרועים. ואפשר לומר כי גם שהבאר והמן היו נסים מפורסמים לעין כל והתמידו כל ארבעים שנה, כיון שהיה דבר הכרחי שא"א בלי מציאותם כלל לא הוקבע רמו להם, אבל ענני כבוד שלא היה כל כך הכרחי כמו הם אלא כדי שלא יהיו בחורב ביום וקרח בלילה, הוקבעו ימי החג רמו לענינם, כי גם בדבר שלא היה הכרחי כמאכל ומשתה עשה האל ית' נס ופלא עמהם במדבר, וי'

1 ר' יוסי בר' יהודה אומר שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל אלו הן משה ואהרן ומרים ונ' מתנות טובות ניתנו על דם ואלו הן באר וענן ומן באר בזכות מרים עמד ענן בזכות אהרן מן בזכות משה וזמיתה מרים נסתלק הבאר שנאמר וזמיתה שם מרים וכתיב בתריה ולא היה מים לעדה וחזרה בזכות שניהן מת אהרן נסתלקו ענני כבוד שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד *מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד וכסבור ניתנה לו ורשוח להלחם בישראל

3

ולמה הבאתם את קהל ה' מתחילה נאמר ויקהלו על משה ועל אהרן ואחר כך נאמר וירב העם עם משה לבד. ואחר כך חזר ואמר ולמה הבאתם לשניהם ואחר כך ולמה העליתנו למשה לבד. ועוד שהיה להם להקדים תלונת ולמה העליתנו ממצרים קודם ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר כסדר הווייתן. ועוד ששינה שמותם כמה פעמים מעדה לקהל והעם וקהל ה'.

והביאור לכל זה הוא שידעו ישראל שהבאר היה בזכות מרים והמן בזכות משה וענני כבוד בזכות אהרן ואילו הלכו דרך ארץ נושבת לא היו צריכין לכל זה וידוע שהעליה ממצרים היה משה לבד העיקר כמו שכתוב כי זה משה האיש אשר העלנו וגומר אבל מה שנתרצו ליכנס במדבר היה על ידי שניהם כי לא היו יכולין להיות שם בלא מן ובלא ענני כבוד ולפיכך נאמר ויקהלו על משה ועל אהרן ולא פירש עדיין למה רבו עמו ואחר כך פירש

על ראשון ראשון כי מה שנקהלו על שניהם היינו כדי לומר להם ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר כי שניהם היו סבה להם לבוא אל המדבר ועל אחרון אחרון כי מה שנאמר וירב העם עם משה היינו שאמרו ולמה העליתנו ממצרים וגו' כי משה לבדו המעלה אותם ומה שהקדימו תלונת ולמה הבאתם וגו' לפי שזו הגדולה שבכולם כי לא היה להם היזק בהעלאה ממצרים אילו לא הביאם אל המדבר על כן עשו תלונה תחילה על שהביאום אל

המדבר הרע מצד עצמו אף אם לא היו יוצאים ממקום חשוב כמצרים ואחר כך עשו תלונה קטנה מזו והוא שהכריח מן הקצה אל הקצה כי העלה ממצרים מקום שהוא כגן יי לאילנות וזרעים אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגו'.

החטא ⁷⁰ במשה ואהרן במי מריבה אינו מתפרסם בכתוב. ורש"י פי' ⁸⁰ מפני שצוה אותם ודברתם אל הסלע. ולא אמר והכיתם. שאלו דברו היה הקב"ה מתקדש לעיני כל העדה ואומרים ומה סלע זה שאינו שומע ⁸¹ ואינו מדבר מקיים דברו של הקב"ה. אנו על אחת כמה וכמה. ודברי אגדה הם ⁸². אבל לא נתחווירו. כי מאחר שצוה קח את המטה יש במשמע שיכה בו * ואלו היה רצונו בדבור בלבד מה המטה הוזה בידו. וכן במכות מצרים שאמר והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך ⁸³. והוא להכות בו. ולפעמים יאמר נטה את ירך ⁸⁴. ורצונו לומר להכות במטה. כי הכתוב יקצר בדבר הנשמע. ואין הנס גדול בדבור * יותר מההכאה. כי הכל שוה אצל הסלע. ועוד למה אמר בזה מעלתם בי ⁸⁵. והוצאה בדבור אל הסלע הוזה הוא מה שנזכר במעשה * צוה שיאמרו והיא שומעת כי השם יוציא מים מן הסלע הוזה. כדרך כי היא שמעה את כל אמרי ה' ⁸⁶. וכן עשו כמו שאמר. ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם וגו'. והנה הסלע שומעת באמרו כן לכולן. וטענות רבות למפרשים בחטא הזה כבר סתר בו ר"א דברים רבים מהם. והסוד שרמז בו גם הוא אינו נכון. כי אם משה אבד כוונתו בעבור מריבת העם ולא דבר אל הסלע ולכן לא יצאו מים בפעם הראשונה. וחזר והכהו פעם שניה בכוונה הרבקה בכל * ויצאו המים. הנה חטאו בפעם הראשונה אבל אינו ראוי שיאמר בזה לא זאמנתם בי להקדישני. כי אין כאן חסרון אמונה כלל. והר"ד רבי משה ⁸⁷ סבר בו סברא ואמר כי משה רבינו ע"ה חטאו הוא שנטה לצד הרגנות באמרו שמעו נא המורים. דקדק עליו הש"י שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת בני ישראל במקום שאין בו ראוי הכעס. וכל כיוצא בזה בדין האיש ההוא חלול השם מפני שמתנודותיו כלם ומדבריו היו למדין והיו מקוין להניע בהם אל הצלחות ⁸⁸ העולם הזה והעולם הבא. ואיך יראה עליו הכעס והוא מן הפעולות הרעות ולא תבא כי אם מתכונה רעה מתכונות הנפש. אבל אמרו בו

70
71
72

(a)

אלו דבריו נ"ל. הנסיף הבל על הבלים ⁸⁹. שהכתוב אמר מריתם פי. שעברו על דברו. ואמר לא האמנתם בי שלא האמינו בו * אין העונש ⁹⁰ בעבור שכעס. ויותר היה ראוי שיהיה העונש על משה כשקצף ⁹¹ על פקודי החיל בחנם. והכתוב

לא ספר כלל שכעס * כי שמעו נא המורים תוכחת כדרך ממרים ⁹² הייתם עם ה' ועוד כי אהרן לא כעס מימיו. כי בשלום ובמישור הלך * מעודו. ועוד שאי אפשר שלא היה כעס גדול מאת השם עליהם בעשותם מריבה עם משה. ובכל הנסיונות במדבר. חטאם הגדול כשאמרו ⁹³ למה העליתנו ממצרים. שירצו להיות עבדים לשונאיהם בעבודת פרך מלהיות עם האלהים כבן העובד את אביו. וכן אמר הכתוב יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים ⁹⁴. ובפעם הראשונה אמרו פחות מזה. למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא * והיה עליהם קצף גדול ואשמה רבה כמו שאמר ויקרא שם המקום מטה ומריבה על ריב בני ישראל וגומר ⁹⁵. ובכאן כתוב מפורש המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה' ⁹⁶. ומה פשע גדול מזה הווי רב את יצרו ⁹⁷. ומשה אמר גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר ⁹⁸. אם כן הם חטאי וגרמו כל הרעה הזאת. ולדברי ⁹⁹ הרב אין להם ברל המעשה דבר

(b)

(4)

