

מעדני כתא

משיעוריו של הגאון רבי נפתלי הכהן קופשיין שליט"א



גליין 22

פרשת וארא תש"פ

בענין אם אפשר לשמוע את ברכת הקידוש מאחר ולצאת בזה יד"ח קידוש על כוס של השומע

אבל אם נימא שאין השמיעה חשיבא כדיבור אלא שהדיבור של חבירו מתייחס לשומע וכיון שהמקדש היה כוסו בידו נמצא שקדושו של המקדש שהיה על הכוס מתייחס להשומע ושפיר קעביד קידוש על הכוס יעו"ש.

ומסקנת דבריהם דלא בעינן שיהא כוס ביד כל אחד אלא ביד המקדש והיינו מעמא משום שקדושו של המקדש מתייחס אל השומע וסגי שיהא הכוס ביד המקדש, והוא מוכרח מהא דקריאת המגלה אפשר לצאת בשמיעתו מהקורא והרי בעינן לקרוא מתוך הכתב והרי שמיעתו אינו מתוך הכתב וע"כ דקריאת הקורא עולה להשומע וא"כ הוא הדין בקידוש על הכוס הרי קידושו על הכוס עולה להשומע.³

ובזה נראה לכאורה דתליא ספיקא הנ"ל אם המקדש אומר ברכת הקידוש שלא על הכוס אם יכול השומע לצאת בשמיעתו ממנו כשהוא שומע על הכוס שבידו או על הכוס שעל השולחן, דאי נימא דשומע כעונה היינו דהשמיעה הוא כדיבור והוא אחד מאופני הדיבור שיוצא גם בשמיעה א"כ הכא שפיר יועיל לשומע שרוצה לצאת ע"י שמיעת הקידוש על כוס אחר, דסוף סוף שמע קידוש על כוסו ידידיה, אבל אי נימא דשומע כעונה היינו דמעשה הקידוש שעשה חבירו עולה ומתייחס עבורו א"כ כאן כיון דלגבי המקדש לא היה הקידוש על הכוס אינו יכול לעלות להשומע שכל שאינו מקדש כדן על הכוס אינו קידוש ואינו יכול לעלות קידוש זה להשומע א"כ לא תועיל לו השמיעה מהמקדש.⁴

יבואר אם איכא תרי דינים בשומע כעונה גם יוצא בשמיעתו כדיבור וגם דבורו של חבירו עולה ומתייחס אליו

אמנם נסתפקת דאפשר דהגם דקיי"ל דשומע כעונה הוא דדבורו של חבירו עולה ומתייחס אליו אבל מכל מקום איכא גם הסברה הראשונה דהשמיעה לחוד היא כדיבור וכל ששומע קידוש מחבירו אע"פ שאינו מחזיק כוס בידו מכל מקום הרי השומע מחזיק הכוס ושפיר חשיב קדושו של השומע על הכוס אע"פ שאין כוס ביד המקדש.

יבואר דקידוש של ליל הסדר הנאמר על ידי המקדש אם מהני לכוסות של המסובים או ששמיעתם הוא כקידוש שלהם על כוסם

והי' מקום להביא ראיה לזה דלכו"ע אית להו דשייך דיבור ע"י שמיעה וכו"ל, מדון הקידוש בליל פסח, דבליל פסח בהרבה בתי ישראל המקדש מקדש לבד על הכוס, וכולם כוסם לפנייהם או בידם ואינם אומרים בעצמם ברכת קידוש, והרי כוס הקידוש היא גם אחת מד' הכוסות, אכן יש שנוהגים שכל אחד מקדש בקול נמוך בידו עם המקדש בקול רם, אמנם כמדומני שרוב ישראל נוהגים שהמקדש מקדש לבדו וכל אחד שותה מכוסו של עצמו, ולכא' יש מקום לדון דבשלמא להצד שדין שומע כעונה היינו דיש אופן נוסף של דיבור ע"י שמיעה שפיר מועילה השמיעה שתחשב כמקדש על הכוס שבידם שהרי שמעו הקידוש על כוסם שלהם, אבל אי נימא דשומע כעונה

נסתפקת במי ששומע קידוש מאחד שמקדש על כוס בשיעור קטן שלדעת כמה אחרונים נקט דבריהם מרן החו"א זצ"ל צריך לקדש בכוס שיש בה שיעור יותר גדול, ורוצה השומע לצאת יד"ח בשמיעת הברכה מהמקדש ולכוון לשומע קידוש על היין שבקנקן שבשולחן שיש בה יין כשיעור הגדול, האם שייך לצאת יד"ח מהמקדש את הברכה לבד, בלא קידושו על הכוס דלשיטתו של השומע אינו מקדש על הכוס.

וכה"ג יש להסתפק עוד במי ששומע קידוש ממקדש שמקדש על יין שאינו מעושר לחומרא, ומונח על השולחן יין שמעושר לחומרא ורוצה השומע לצאת יד"ח רק בברכה לחוד ולא בקידושו על הכוס האם שייך לצאת יד"ח בכגון דא כיון דלשיטת השומע איכא למיחש שאינו מקדש על הכוס.

או באופן שמקדש על היין שהוא אחר הביעור שאסור בוודאי ויש על השולחן יין אחר כשר אם יכול לכוון לשומע הקידוש על היין שעל השולחן אע"פ שהמקדש אינו מקדש על היין כלל אלא אומר ברכת הקידוש לבד.

עוד יש לדון אם המקדש אינו מחתך את דיבורו [כגון שאומר במקום 'מקדש השבת' 'מקדש השב' וכו"ג], ורוצה השומע כדי שלא לגרום למקדש עונמת נפש לקדש בקול נמוך בשעה שמקדש המקדש ולשתות אד"כ מכוסו של המקדש או מיין המונח על גבי השולחן, האם אריך למיעבד הכי, דדלמא כיון דאינו מקדש על כוס שבידו לאו שפיר קעביד.

יבואר אם קידוש בטעות על מים והיה לפניו יין והיה דעתו עליו שיוצא ידי חובת קידוש

והנה במשנ"ב (סימן רע"א ס"ק ע"ח) כתב בשם הט"ז וכן נקטו רוב הפוסקים דאם קידש על הכוס ונמצא דה' הקידוש על מים צריך לקדש שנית על היין, אך אם כשקידש על המים ה' על השולחן יין שהיה בדעתו לשתות ממנו בסעודה א"צ לקדש שנית דהקידוש חייל ממילא גם על היין שהי' לפניו, וא"כ אם ה' בדעת המקדש לשתות מהיין בתוך הסעודה שפיר עולה הקידוש על היין שמונח על השולחן שיש בו רביעית, אכן הכא איירי באופן שאין בדעת המקדש לשתות מן היין שעל השולחן לאחר הקידוש אלא בדעתו לשתות את יין הקידוש לבד, וא"כ אין קידושו חל אלא על היין שבידו ובהו יש להסתפק אם יכול השומע לכוון על יין שעל השולחן אע"פ שהמקדש לא קידש אלא על היין שבכוסו.²

יבואר האם דין שומע כעונה היינו שאמירת הקידוש מתייחסת להשומע או ששייך דיבור גם ע"י שמיעה

ולכא' היה נראה דנידון זה תליא בספק המפורסם בדין שומע כעונה האם דינו דכמו שאפשר לצאת יד"ח כדיבור לחוד הנ"ל אפשר לצאת ע"י שמיעה, או שקידושו של המקדש מתייחס עבורו, ובתוס' בפסחים (דף צ"ט ע"ב) נסתפקו אי בעינן שיהי' ביד כל אחד מהשומעים כוס בפני עצמו או דמי שיש כוס למקדש לבדו, ובחזו"א אורח חיים סימן כ"ט ביאר דספיקו של התוס' הוא בגדר שומע כעונה, האם דין שומע כעונה הוא דהשמיעה היא אופן נוסף של דיבור דהיינו שיש דיבור ע"י שמיעה, ולפ"ז בעינן שכל אחד יהיה כוסו בידו וצריך להחזיק כוס לעצמו שהרי שמיעתו היא קדושו,

¹ אמנם היכא שהוא מקדש על היין שבבקבוק על השולחן הרי הוא מפסיד ע"כ את חלק מעשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה דצריך שיהיו את עיניו בכוס, ולכן אין ליקח כוס שפיו צר כמבואר ברמ"א סימן קפ"ב, וכן אינו כוס מלא, אמנם למעשה אין כל הדברים שנאמרו בכוס לעיכובא ולהכי שפיר יצא בקידוש על היין שבקנקן שעל השולחן.

והנה איתא בברכות דף נא עמוד א' אמר רבי זירא אמר רבי אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושמיעה חי ומלא עיטור ועיטור נטלו בשתי ידיו ונתנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפה ונתן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה שטיפה חי ומלא, ויש לעיין שבשולחן ערוך סימן קפ"ב לא הובאו אלא תשעה מן העשרה דברים אבל עיטור הכוס לא הובא שם להלכה ובמעשה רב איתא שהיה מעטר הכוס בששה כוסות יעו"ש.

² למעשה"ת גם בגידון השני שהוא מקדש בקול נמוך על היין שמונח על השולחן שפיר מצי למיעבד כן, אך אכתי יש לדון אם הוא מקדש על היין שנמצא בידו של המקדש, אם יכול לקדש על הכוס שביד השני או דלא שניא ביד השני או שאינו בידו שלו שפיר מהני.

³ ויש להעיר דא"כ מאי נסתפקו התוס' אי בעינן כוס ביד כל אחד מן השומעים הרי מקריאת המגלה מוכרח דגדר שומע כעונה הוא דקריאתו עולה להשומע שהרי מעשה הקריאה מתייחס לשומע ולא שיוצא בהשמיעה לחוד דאי לאו הכי הרי הוא קורא ע"פ, וצריך לומר דבקריאה שלא מן הכתב הרי זה חסר בעצם הקריאה, ולכן פשיטא שהקריאה מתוך הכתב עולה לו, שהרי הוא קריאה אחרת אם קורא מתוך הכתב או קורא ע"פ, אבל בקידוש על הכוס שאינו דין בעצם הקידוש שהרי אינו חסר בעצם הקידוש כשאנו על הכוס, אלא הוא תנאי שאינו יוצא בלא כוס אפשר דמה שעשה הקידוש על הכוס אינו עולה לו וצ"ע.

⁴ ואין לומר דאכתי מ"ט לא תועיל התייחסות אמירת הקידוש לשומע בלא אמירתו על הכוס שהרי הוא מוציא להשומע מדון ערבות ודבורו לבדו יאה עולה להשומע דכל שלא היה דבורו על הכוס אין כאן קידוש כלל ואינו יכול לעלות להשומע אלא אם היה מעשה קידוש להאומר אבל כל שלא היה קידוש אצל האומר אינו קידוש אצל השומע. והענין עצמו אם יקרא המגלה שלא מתוך הכתב והשומע ישמע מתוך הכתב האם עולה קריאתו להשומע ובוודאי שכל שאין קריאתו מתוך הכתב אינו קריאת המגלה שיכולה לעלות להשומע שהרי קריאה שלא מן הכתב אינו קריאה כלל, והכי נמי אע"פ שאינו דומה לגמרי להרי קידוש שלא על הכוס אינו חסר בהקידוש עצמו מכל מקום כל שאינו מקדש על הכוס חסר בהקידוש, כדי שתעלה ותתייחס להשומע ולא תהני כוס שביד השומע כל שאין כוס ביד המקדש.

היינו דמעה הקידוש מתייחס להשומע א"כ כיצד יועיל הקידוש שקידש המקדש עבור כוס הקידוש שלהם, והרי המקדש קידש על הכוס שבידו ולא על כוס שלהם, ובהכרח דגם אי נימא דאמירת הקידוש מתייחסת לשומע, מ"מ גם סבירא לן נמי דחשיב דיבור ע"י שמיעה ולהכי יצאו השומעים את הקידוש משום ששמיעתם היה על הכוס.

פלוגות האחרונים אם מקדש על כוס שביד חברו

אמנם נראה דאינו מוכרח שהרי אפשר שהוא מקדש גם על כוס שיד חברו אלא דנחלקו האחרונים בזה דהנה כתב השערי תשובה סימן רצ"ו בשם מהר"י זיין שאם שומע ברכת הבדלה או קידוש מהמקדש שאוחז הכוס בידו ואומר ברכת קידוש חשיב שהברכה שבידו אחד מן השומעים כמבדל על הכוס שאוחז המקדש בידו, אפי' שאין הכוס בידו אלא ביד חברו המקדש, אבל ברעק"א קמא סוף סימן ז' מבואר דס"ל דלא מהני ולא חשיב כברכה על הכוס, כל שהכוס ביד חברו, שהקשה על המגן אברהם שכתב דבן י"ג שמקדש להוציא הגדול צריך הגדול לומר הקידוש מילה במילה, והקשה הרי אין הגדול מקדש על הכוס שהרי אין הכוס בידו, ומבואר דפשיטא להרעק"א דלא מהני לקדש על מה שביד חברו, אבל מדברי המגן אברהם נראה דס"ל דיכול לקדש על מה שביד חברו וכדעת השערי תשובה.

ובמ"ב סימן רע"א ס"ק ג' כתב ז"ל ופשוט דקטן אינו מוציא את האשה דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ואפילו אם הוא בן י"ג שנה חיישין שמה לא הביא שתי שערות דבמילי דאורייתא לא סמוכין אחזקה דמכיון שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימני שערות עד שיתמלא וקנו כמ"ש בח"מ סימן ל"ה ולכן תקדש האשה לעצמה ואם אינה יודעת לקדש בעצמה תאמר עמו מלה במלה מראשו ועד סופו ולא תכוין לצאת בקידושו ובאופן זה כיון שהיא אומרת הקידוש בעצמה נכון שיהא פת או יין מונח גם לפני בעת הקידוש ולא תסמך על מה שהנער אוחז הכוס או הפת בידו כיון שאינה יוצאת בקידוש שלו, עכ"ל, ומבואר שכתב ונכון שיהא הכוס לפניו בשעת הקידוש שאינו מעכב אלא נכון לעשות כן, וא"כ מבואר דנסתפק אם יכול לצאת קידוש על כוס שביד חברו.

ויעו' חזון איש אורח חיים סימן כ"ט ס"ק ג' שכתב ז"ל ולפי פ' זה בתוס' פסחים, (והוא מה שנתבאר לעיל בכוונת התוס' בפסחים) נראה שאם שנים מברכים על כוס אחד, ודאי לא קיימו מצות על הכוס, וה"ט או שאין יכול לצאת כשהכוס ביד חברו, או שאין שנים מברכין על כוס אחד, וכ"מ בשו"ת רע"א סי' ז' ועי' בס' מ"ב סי' רע"א בבה"ל, עכ"ל, ומבואר שהחזון"א נסתפק אם יכול לקדש על כוס שהוא ביד חברו, כשאין חברו עושה קידוש עליו.

יבואר שיכולים לקדש על כוס שביד חברו כשאינו מקדש בעצמו

ואפשר דמה שמבואר מהרעק"א שאין אדם מקדש על כוס שביד חברו, אינו אלא שכל אחד כוסו בידו ואינו יוצא בקידוש של חברו, אבל כשמוציאו לחברו בקידוש אפשר דנעשה הקידוש על כוסו של חברו ג"כ, והרי הוא מוכרח שהרי בכל קידוש שמקדש על כוסו ויש כוסות לפני המסובין כמעשה דההוא סבא בפסחים דף ק"ו וחשיב שכל הכוסות הם כוס של ברכה אע"פ שהכוס ביד המסובין, וע"כ דכל שמוציאו בקידוש כל הכוסות שלפניו חשיב כוס של ברכה, והכי נמי חשיבא כל כוס ככוס של ברכה.

ואפשר דזה מה שנהגו לבילי הסדר שבכוס של קידוש הרבה נוהגים שרק בעה"ב אומר את הקידוש, וכל בני הבית מחזיקים את הכוס בידיהם, ואי נימא שאין עושה קידוש על מה שביד חברו אין כוסם חשוב ככוס של ברכה, והרי הוא כוס שלא נאמר על הסדר, ולהב"י הוא לעיכובא בד' כוסות, וע"כ דכל הכוסות של המסובים חשיבי ככוס של ברכה.⁵

⁵ **יבואר אם מי שאוחז כוסו בידו אם חשוב כוס של ברכה כששומע הברכה מחבירו** ויש שהעירו שגם כשהמסובים שומעים קידוש מהמקדש, ואחד מהמסובים אוחז הכוס שמונת לפניו בידו, בשעה ששומע את הברכה מהמקדש, אפשר דגרע טפי ולא חשיב כוס של קידוש, שאין הקידוש של המקדש חל על כוס שאוחז אחד מהמסובים בידו לסברת רעק"א הנ"ל. ולפ"ז ראוי שהכוס יהא מונח על השולחן ולא יחזיק בו אחד מן המסובים, שהרי אפשר שהקידוש לא נעשה על מה שביד חברו.

ואין לומר שהרי שמיעתו הוא על אותו הכוס שבידו והרי שומע כעונה ונמצא שהיה הברכה על הכוס שהרי אי נימא שהשמיעה אינו כחלק מחלקי הדיבור אלא ששמיעתו מיוחדת דיבורו של חברו אליו, כסברת החזון"א או"ח סימן כ"ט והוא מוכרח מהא דמהני שמיעתו את המגילה שהוא מותקן הכתב, וא"כ אינו מקדש בשמיעתו על הכוס, אלא שאמירת חברו על הכוס מתחבט אליו, וכיון שכוסו בידו אין ברכת חברו עולה על כוסו שבידו, לסברת רעק"א הנ"ל ותו אינו חשיב כוס של ברכה.

יבואר שיכולים לקדש על כוס שביד חברו כשאינו מקדש בעצמו

אמנם נראה דכל מה שמבואר ברעק"א שאינו יוצא יד"ח קידוש כשהכוס ביד חברו אינו אלא אם אין כוסו בידו אבל כשכוסו בידו אלא שגם חברו מחזיק כוס בידו כל הכוסות המונחים בשולחן או ביד השומעים חשיבי ככוס של קידוש לא מבעיא אם הוא כעיסור הכוס וגם אם השומע אוחז בידו כוס חשיב עיסור כוס של ברכה, אלא אפי' אם אינו חשיב כעיסור מכל מקום לא גרע מה שאוחז בידו אלא אם זהו כוס של ברכה ידידה אבל כיש כוס בידו של המקדש וחשיבא דכל המונח על השולחן ככוס של ברכה חשיבי, לא גרע מה שאוחז חברו הכוס בידו וכן יסתבר.

ולפ"ז אפשר לרחות לראיה הראשונה שגם אי נימא דאמירת הקידוש מתייחסת להשומע וא"כ הכא שכל אחד שותה מכוסו כיצד יועיל קידושו, ד"ל דכיון דהוא מקדש גם על כוסם, ובדעתם לשומע ממנו שפיר יצאו בקידושו כיון דהם שותים מכוס של ברכה, ולהכי אפשר דדין שומע כעונה אינו אלא דקידוש של המקדש עולה להשומע וכל שאין כוסו בידו לא מהני לצאת ממנו שהרי כל שאינו קידוש להמקדש אין השומע יכול לצאת ממנו.

והיה מקום לומר שגם אי נימא שיוצא בשמיעה להודיה אינו יכול לצאת מן המקדש היבא שאין כוסו בידו שהרי מצינו בחרש שאינו מוציא יד"ח שופר אע"פ שהוא בר חיובא אלא דפומא הוא דכאיב ליה וכבר כתבו האבני נזר או"ח סימן תל"ט והקובץ הערות סימן מ"ח דכל שאינו מעשה מצוה אצל התוקע אין השומע יכול לצאת ממנו וא"כ הכי נמי כל שאינו קידוש אצל המקדש אין השומע יכול לצאת ממנו.

יבואר פלוגות המג"א והתוספת שבת אם שתיית המסובין מן הכוס שבידם חשיבי ככוס של קידוש

והנה כתב המ"א סי' רע"א סקל"ב לבאר דינא דהשו"ע שם סעי' ט"ו שאם קידש וקודם שטעם נשפך הכוס יבא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג ואינו צריך לחזור ולקדש, וביאר המ"א דהא דאמר דטעימה לא מעכבא היינו אם טעם אחד מן המסובין אבל אם לא טעם אף אחד לא יצא בלא טעימה, ולכן צריך להביא כוס אחר ולטעום ממנו, ומ"מ מהני טעימה מכוס אחר אע"פ שלא טעם מאותו כוס שקידש עליו דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין אין צריך לשתות מכוס המקדש א"כ הוא בעצמו נמי יצא בכוס אחר עיי"ש, והיינו דהביא המ"א ראייה שאפשר לטעום מכוס אחר מהא דכתב השו"ע בסעי' י"ז שאין צריך לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין א"כ היו פגומין ומבואר דאע"פ שאין המסובין שותין מכוס המקדש מהני להו הטעימה וה"נ המקדש עצמו מהני ליה הטעימה אפי' מכוס אחר.

ובספר תוספת שבת כתב להשיג על דבריו ז"ל 'אך מה שהביא ראייה מהא דכשיש כוסות לפני אחרים יכולים לשתות מכוסות שבידם אף שאינם טועמים מכוס של המקדש אין מזה ראייה, דכיון שהם שומעים הקידוש הוי כאילו קידשו הם בעצמם דשומע כעונה, וכן הקשה באלה רבה שם הובא במהצית השקל.

ומבואר דפליגי המ"א והתו"ש בהך מילתא כשיש כוסות לפני המסובין אי הוי הקידוש של השומעים על הכוס שלפניהם או על הכוס שביד המקדש דהמ"א ס"ל דהוי הקידוש על הכוס שביד המקדש ומה הוכיח דכיון שיכולים לשתות מכוס שבידם ואין צריכין לשתות מכוס שביד המקדש אלמא דלא בעינן טעימה דוקא מהכוס שעליה נעשה הקידוש והתו"ש ס"ל דהקידוש חל על הכוס שבידם ושפיר טועמים מכוס של קידוש ואין להוכיח מזה דלא בעינן טעימה דוקא מכוס של הקידוש ואולי התו"ש לשיטתיה שהקשה על העו"ש דבשומע כעונה לא חשיב כשלוהו אלא הוא עצמו מקיים המצוה והיינו רס"ל דיוצא בעצמו בשמיעה ולא בדבורו של חברו וכמו שנתבאר לעיל סי' ב' וה"נ הכא ס"ל דהו"ל הקידוש על הכוס שביד השומעים.

יבואר אם לשיטת הגאונים שצריך המקדש לטעום מן הכוס ולא סגי בשתיית השומעים אם הוא משום שהשומע אינו מקדש בעצמו

והנה בשולחן ערוך סימן רע"א סעי' י"ד כתב בשם הגאונים דאין יוצאין יד"ח קידוש אלא אם שתה המקדש מן הכוס של קידוש אבל שתיית השומעים לא מהני וכתב השו"ע שם וראוי לחוש לדבריהם ולכאורה צ"ע אמאי לא חשיב שהשומעים קידשו על הכוס שביד המקדש שהרי שמעו קידוש על כוסו ושומע כעונה, וע"כ כמשנ"ת ששמיעתם מהני שקדושו של המקדש עולה להם ומתייחס אליהם אבל אינו חשוב כמו שקדושו בעצמם.

אבל בשו"ע סימן רע"ג ס"ד כתב ז"ל יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה. ואף על גב דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהא בפה"ג הוא חובה לקידוש, בקידוש היום דמי יכול להוציאם אף על פי שאינו נהנה, עכ"ל, ומבואר דסגי בשתיית השומעים אע"פ שאין המקדש שותה מן הכוס ולא כתב שראוי לחוש לדברי הגאונים שאינו יוצא בבה"ג.

וכתב ברעק"א שם ליישב ז"ל וצ"ל דהכא במקדש רק להוציא האחרים מקרי הם המקדשים. ולכאורה מוכח כן מהא דאמרין לאפקוי אורחים דגנו ואכלי בבי כנישתא. והא המקדש אינו יכול לשתות. דהוא לא יצא ידי קידוש שלא במקום סעודה, עכ"ל, ומבואר מדבריו דכשמוציא אחרים והוא אינו מקדש לעצמו חשיבי השומעים המקדשים, וחזוין דהשמיעה לחוד חשיבי אמירה דידהו ואין המשמיע חשיב כמקדש.

ונראה דכן המנהג לבילי הסדר שעושים קידוש ויש שנוהגים שרק בעה"ב אומר את הקידוש, וכל בני הבית מחזיקים את הכוס בידיהם ואי נימא שאין עושה קידוש על מה שביד חברו אין כוסם חשוב ככוס של ברכה והרי הוא כוס שלא נאמר על הסדר ולהב"י הוא לעיכובא בד' כוסות. וכן מבואר בתוס' פסחים דף ק"ו ע"א שכתבו להדיא דמה דא"ר יהושע בן לוי שאין צריכים המסובים להמתין עד שישתה המקדש איירי כשכל אחד כוסו בידו, ומבואר שגם כששמעו קידוש מפי המקדש וכל אחד כוסו בידו אינם זקוקים לשתות מכוסו של המקדש וכמשנ"ת.

אכן אפשר לומר דבאופן שעושה קידוש לעצמו הרי אין השומעים יכולים לקדש על כוס שבידו אבל כשעושה קידוש לעצמו הרי תו אין יכול לעשות קידוש על כוס שביד חבריו, ולהכי בעינן שישתה המקדש מהיין, אבל כשאין המקדש עושה קידוש אלא להשומעים שפיר חשיבי השומעים כמקדשים על הכוס שביד המקדש.

ולפי זה חזינן מדבריהם דשפיר יוצא יד"ח בשמיעתו לחוד ואין אמירת המקדש מתייחסת אליו, ואכתי יש לעיין בזה היטב וצ"ע.

בענין איסור נעילת הסנדל במקום מקדש, ובהא דבמקום השראת השכינה צריך להראות ביטול והכנעה

מהם אלא צריך להראות התבטלות והכנעה למי שהשרה שכינתו במקום הזה ולכן מדוקדק מה שאמר הכתוב של נעליך מעל רגליך דייקא שזהו מה שאסר הכתוב שלא יהיו המנעלים ברגלו דווקא ואין האיסור הכנסת המנעלים אלא נעילת המנעלים.

יבואר דמורא מקדש הוא משום השכינה השורה במקום מקדש

והנה במנחת חינוך מצוה רנ"ד כתב דהרמב"ם שכתב בפרק ז' מבית הבחירה שמוורא מקדש איתא גם בחורבנו ויליף לה מקרא דאת שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם והראב"ד לא השיג עליו בזה ובפשוטו הרמב"ם לשיטתו בפ"ו מבית הבחירה דס"ל דקדושת המקדש לא בטלה ומאחר שהראב"ד השיג עליו שם וס"ל דקדושת המקדש בטלה א"כ הכי נמי הוי ליה למימר דליכא מורא מקדש בחורבנו יעו"ש.

אמנם כבר נתבאר במדרש רבה הנ"ל דאיסור נעילת הסנדל אינו אלא משום שכל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל וא"כ חיוב מורא מקדש הוא משום השראת השכינה שישנה שם וכמש"כ הרמב"ם בריש פ"ז מבית הבחירה וז"ל מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו, עכ"ל, ולהכי הוצרך לפסוק אחר לומר שגם בחורבנו יש מצוות מורא מקדש ולא סגי ליה בקרא והשימותי את מקדשיכם שילפינן מיניה שקדושת המקדש לא בטלה דאע"פ שקדושת המקדש לא בטלה צריך קרא שהשראת השכינה איכא במקדש גם בחורבנו דמה"ט איכא אמורא מקדש גם בחורבנו.

והנה בדעת זקנים מבעלי התוספות שמות פרק ג' כתב וז"ל ומה שמקשים שהוצרך כאן לשלוח שני רגליו ויהושע ביריחו לא חלץ אלא רגל אחד היינו משום דכאן קדמה שכינה למשה ולא לו ושם קדם יהושע וקנה מקומו, עכ"ל, והנה אם איסור נעילת מנעלים היה משום הקדושה שבמקום לכאורה אין חילוק אם השכינה קדמה או שהוא קדם לשכינה שהרי הקדושה מחייבת איסור נעילת הסנדל, אבל אם איסור נעילת הסנדל הוא משום השראת השכינה שיש בה א"כ אפשר להבין דכשמיגיע למקום השראת השכינה צריך להראות יותר הכנעה אבל אם השכינה בא למקומו גם בחליצת מנעל אחד סגי וצ"ע.

ואכן בחזקוני שכתב ביאור אחר למה אמרה תורה של נעליך מעל רגליך ביאר בטעם הדבר שאסור בנעילת הסנדל במקדש משום שהנעל הולך תמיד במקום הטינופת להכי אסור בנעילת הסנדל ומבואר שהאיסור מצד הנעל גופא ולא משום שהוא על רגלו ולכן הוצרך לבאר שאמרו מעל רגליך כדי שלא תטעה שהוא נעלו שבידו ופשוט.

וכמדומני שראיתי במהרי"ל דיסקין שכתב דהיינו טעמא שאסרו נעילת הסנדל ביום הכפורים והוא משום שהשכינה שורה ביום הכפורים בכל מקום וכל מקום שהכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל וכמשנ"ת.

ונסתפקתי מי שנעל הסנדל ולא דרך עליו על גבי קרקע אם עבר על איסור נעילת הסנדל ביום הכפורים דבפשוטו האיסור לילך עם מנעלים וזהו הענין לילך על גבי קרקע בלא מנעלים אבל לנעול המנעלים על גבי רגלו בלא שדרך על גבי קרקע לית ביה איסורא ולמשנ"ת דהאיסור משום שהשכינה נגלית אפשר דרך בדרך על גבי המנעל אסור דבזה הוא נוהג ההנהגה של תמישיליהו במעשה ידך כל שתה תחת רגליו, אבל בלא"ה אין בזה משום חוסר הכנעה ולא עבד איסורא.

בענין איסור נעילת הסנדל במקדש אם אינו אלא במנעל של עור

וראיתי שתיצו בזה לפי מה שכתב המקדש דוד סימן כ"א ס"ק ד' דבהטבת הנרות אינו חוצץ כיון שעומד על האבן, והתורה אמרה להעלות נר תמיד שיש מעלה לפני המזורה, ולדבריו אפשר לומר דמכל מקום משום דין מורא מקדש עדיין אסור בנעילת הסנדל אפילו שמותר להיות חציצה, אבל צ"ע שאינו משום מה שמשמש במקדש אלא משום השראת השכינה שבה ובמדרש מבואר שהוא משום מה שמשמש במקדש.

ובספר דברי יציב (ח"מ סי' צ"א) כתב ליישב הקושיא וז"ל יש לומר בפשיטות טובא, למה דאיתא בובחים כ"ד ע"א תניא ר' אליעזר אומר רגלו אחת על הכלי ורגלו אחת על הרצפה וכו' רואין כל שאילו ינטל הכלי ונטל האבן יכול לעמוד

כתיב בפרשת שמות, ויאמר אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא, ויש לדקדק שהכתוב אומר של נעליך מעל רגליך, ולכאורה הוא פשוט שהנעל מושלך מעל הרגלים ולמה הוצרך הכתוב לומר של נעליך מעל רגליך בדייקא.

ובחזקוני שם ובעין דבריו כתב בדעת זקנים בעל התוספות וז"ל של נעליך השלך נעליך מגזרת כי ישל זיתך ונשל גויים רבים, מעל רגליך כי פעמים הוא דורס במקום טינופות, וצ"ע שגם אותו של יד נקרא נעל סתם כדכתיב שלף איש נעלו ותרגומו נרתק יד ימינה הוצרך לומר כאן מעל רגליך וכן אמרו רבותינו לא יכנס אדם להר הבית ונעלו ברגלו" כי זה מורא מקדש, עכ"ל.

והיה אפשר לומר בענין אחר על פי בעל השל"ה ז"ל בסידורו בשם מהרש"ל לפרש מ"ש (ברכות ס' ב) "כד סיים מסאניה לימא שעשה לי כל צרכי", עפ"י מ"ש דוד המלך ע"ה במעלת האדם (תהלים ח') "תמישיליהו במעשה ידך כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים כולם" וגו'. כי הקדוש ברוך הוא ברא בעולם הזה ארבע מדרגות זו למעלה מזו דומם צומח חי מדבר, והרביעי הוא המדבר האדם המושל על הבעלי חיים ואוכלם ומשתמש בהם, וז"ש "כל שתה תחת רגליו" וכו' וכשהאדם לוקח עור בהמה לעשות מנעלים לרגליו, מורה בזה שהוא המושל וכל שתה תחת רגליו, וע"כ כשנעל מנעליו מברך "שעשה לי כל צרכי" וכו' עכ"ל.

ואמרו בשבת דף קנ"ב עמוד א' בההוא גוזאה דחזיא לר' יהושע בן קרחא דלא סיים מסאניה, אמר ליה דעל סוס מלך, דעל חמור בן חורין, ודמנעלי בריגולוהי בר איניש, דלא הא ולא הא דחביעי וקביר טב מיניה, וראיתי מפרשים כמה שאמרו "דמנעלי בריגולוהי בר איניש", כלומר דמורה בזה שהוא במדרגת "אדם" להיות מושל על הבע"ח וכל שתה תחת רגליו.

וכעין דברים אלו כתב במלבי"ם דברים פרק כ"ה וז"ל וכל בני אדם שמתנהגים ברצונם הדריכים במנעלים שהנעל הוא מעור בע"ח להורות שאינו כשאר בע"ח שהולך על הארץ, ורק שיש בינו להארץ עוד מדרגת הבע"ח, והוא עולה על מדרגת הבע"ח, ומי שאינו בעל רצון הוא כשאר בע"ח שעושה רק כפי טבעו והולך על הארץ כפי הרכבת היסודות שבו, וכו' "ולכן כשכא האדם למקום קדוש היה צריך להסיר מנעליו להראות שאין דבר חוצץ בינו לבין המקום קדוש, וזה שנאמר למשה וליהושע של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו קדש הוא", וכן הכהנים בעת העבודה הלכו יחפים בעזרה לבלי יהיה דבר חוצץ בינם לבין המקום קדוש הרצפה, ואחרי שהמנעל רמז לכבוד האדם וכן הרצון שבו, לכן לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן להערה וזאת התעודה בישראל שהיה כמו שמוסר לו כל כבוד אנושותו לערבות שיקיים דבריו וגם הראה שהוא בעל רצון שלא ימנעהו שום דבר מלקיים דבריו, עכ"ל, ומבואר ג"כ כעין הדברים שכתב השל"ה בשם רבו המהרש"ל שנעילת הסנדל מראה שהוא מעל מדרגת הבעל חי ולכן אינו דורך על הקרקע אלא על עור הבעל חי, וזהו הטעם שכל מקום שיש בו השראת השכינה שאסור בנעילת הסנדל, ויעוי' בספר באר יוסף על התורה פרשת שמות שכתב כעין דברי המלבי"ם.

ולפי' נראה שהוא מדוקדק היטב כמה שאמר הכתוב של נעליך מעל רגליך דהכתוב בא ללמדנו שאין הנעל מגונה מצד עצמו שלכן אינו ראוי להכניסו למקום שהשכינה שורה בו, אלא שאין ראוי לנעול המנעל במקום שהשכינה שורה בו שבמקום השראת השכינה אינו ראוי להראות שהאדם שולט בהבעלי חיים והוא גבוה

ויאמר אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא, ובשמות רבה פרשת שמות פרשה ב' איתא וז"ל של נעליך, כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע (יהושע ה) של נעליך, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים, עכ"ל, ומבואר דאיסור נעילת הסנדל הוא משום השראת השכינה.

ויש לעיין מה שאמרו שהכהנים לא שימשו במקדש אלא יחפים שהרי הוא טעם חציצה ופוסל העבודה, ובס' הדרש והעיון (שמות מאמר כט) הקשה כן דהא דהכהנים שמשו במקדש יחפים הוא מטעם אחר כדא"י הכא שלא יהא חציצה.

על רגלו אחת ויעבוד עבודתו כשירה עיין שם, ולמה נקט בכה"ג דלא שכיחא ולא נקט רגלו אחת במנעל ורגלו אחת יחיה על הקרקע, אלא מוכח דמכח שכיחא אסור אף במנעל אחד וז"ב [ולזה הוצרך טעם דשכיחא ולא סגי משום חציצה].

ובזה יוסבר היטב למה צריך הכנעה במקום מקדש, שאין האיסור נעילת הסנדל משום ביוון אלא משום הכנעה ובמקום השראת השכינה צריך להראות הכנעה יתירה ואינו שייך לקדושת המקום אלא להשראת השכינה שיש בה.

והנה במנחת חינוך מצוה רנ"ד נסתפק אם איסור נעילת הסנדל במקדש אינו אלא בנעל של עור, דומיא דחליצה או דבכל מנעל אסור, והביא גמ' בשבת דף ס"ו ע"ב שאמרו שם על כסא וסמכות של הקיסע טמאין מדרס ואין יוצאין בהן בשבת ואין נכנסין בהן לעזרה, תני תנא קמיה דרבי יוחנן נכנסין בהן לעזרה, אמר ליה אני שונה אשה חולצת בו ואת אמרת נכנסין, תני אין נכנסין בהן לעזרה, ע"כ, ומבואר דנעל שהולצין בו אסור ליכנס בו לעזרה וחד דינא להון, אמנם אינו מוכרח דאפשר שאם הוא נעל לחליצה אסור ליכנס בו לעזרה אבל גם נעל שפסול לחליצה ג"כ אסור ליכנס בו לעזרה וע"כ.

אמנם ברש"י יבמות דף ק"ב עמוד ב' כתב להדיא שנעל שאינו של עור מותר ליכנס בו למקדש שכתב וז"ל מתינ' דתרומת הלשכה באפיליא של בגד דלאו מגין הוי, ולא הוי נעל ולגבי עזרה נמי ליכא ביוון דאין דרך להכניסה בטיט, והא דיום הכפורים בשל עור, עכ"ל, ומבואר להדיא שנעל שאינו של עור מותר אלא דמטעמא שכתב רש"י נראה דנעל של בגד מותר שאין דרך להכניסה בטיט, אבל בנעל ממין קשה שדרכו להכניסה בטיט אע"פ שאינו של עור לכאורה צריך ליאסר ליכנס בו למקדש וע"כ.

וראיתי בשו"ת שואל ומשיב מהדור"ח ח"ג סימן קכ"ג שהביא מה שנתבאר בשם המהרש"ל בבבאור הברכה שעשה לי כל צרכי שהוא על פי הכתוב תמישיליהו במעשה ידך כל שתה תחת רגליו והיינו דכשהאדם נועל המנעל הוא שולט בכל הבריא דבדומם צומח וחי והיינו שהוא דורך על הדומם והצומח והמנעל שעשוי מן החי וזהו כל צרכי שכל הבריא נברא לצרכו, ולפ"ז כתב אפשר שאין ראוי להראות שליטה במעשה ידיו במקום השראת השכינה שראוי בו ההכנעה והענוה עכ"ד.

ולדבריו אפשר שאין האיסור אלא במנעל של עור בלבד שבו נראה השליטה וחוסר ההכנעה של האדם אבל במנעל אחר שפיר דמי וע"כ.

מה שכתב הרמב"ם שכל אחד יכול להיות צדיק כמשה רבינו

המינקת אפי' ישראלית, דברים האסורים. וכן התינוק בעצמו כי כל זה מיוק לו בוקנותו.

ובביאור הגר"א שם ס"ק ל"א כתב וז"ל במ"ר פ' שמות וקראתי לך אשה מינקת כו' וכי אסור היה למושה לניקח מחלב עובדת כוכבים לא כן תנינא אבל עובדת כוכבים מינקת כו' פה שעתיד לדבר כו' וז"ש ומ"מ כו' דחלב כו', ע"כ, ולכאורה משה רבינו היה צריך לדבר עם השכינה לכן לא ינק מן הנכרית אבל כל התינוק ישראל אינו עתיד לדבר עם השכינה למה לא ינק מן הנכרית, וחזינו שכל אחד יכול כמשה רבינו וצריך לזיהר שלא לטמטם את לבו.

וכן ראיתי שפירש הגר"ח זוננפלד זצ"ל על הפסוק אל תגעו במשיחיים שאיתא במדרש שקא על תינוקות של בית רבן, ולכאורה צ"ב וכי תינוקות של בית רבן הם משיחיים, ופירש דכוונת חז"ל הוא שכל אחד מכל תינוקות של בית רבן יכול להיות משיח, ולכן צריך לראות ולזיהר לשמור על כל תינוק ותינוק מתינוקות של בית רבן שלא יטמאו עיניהם ולבם שיוכלו להיות משיח.

ולכן בכל דרכי החינוך כשמתפקים באיזה עניין אם הוא לחינוך הילדים בהכרח צריכה להיות אם כשיעשו דבר זה הוא יועיל בשביל שהילד יוכל לגדול ולהיות לגדול בישראל כהקלות יעקב או שאר גדולי ישראל או שמעשה זה יכול להפריע מלהיות לגדול בישראל ובה הרבה שאלות ופסקות באים לפתרונם.

והנה נבואת משה תגלה לו מותו הסנה לומר לנו שאף שהסנה הוא עץ יבש בלא לחלוליות כלל מ"מ הקב"ה משרה שכינתו שם ומשם יוצא נבואה לישראל ללמדך שמתל אחד אפי' שהוא דומה לסנה יכול הקב"ה להשרות שכינתו עליו.

והנה חומש שמות הוא נקרא אצל הראשונים ספר הגאולה ולמה באמת קראוהו ספר שמות שאינו מגדיר לכאורה את הספר ונראה דתחילת הגאולה הוא שכל אחד מיישראל ידע ויבין שיש לו שם לעצמו ויש לו תפקיד בבריא שאין אחר יכול למלאותו ובה הוא תחילת הגאולה שברגע קטן יצא מאפיליה לאור גדול ובה שיועד חשיבותו הרי הוא ניצול מכל חטא וכמו שכשנראתה דיוקנו של יעקב ליוסף ואמר לו שאם יחטא לא יהיה שמו באבני האפוד בזה הצילו מן החטא שידע מעלתו.

ושמעתי לבאר הפסוק 'הרפא לשבורי לב ומחבש לעצבתם מונה מספר לכוכבים לכולם בשמות יקרא', שהחזיון והרפואה לשבורי לב הוא, לשלול בשמות יקרא, שכל אחד יש לו שם מיוחד ותפקיד שאין אחר בבריא כמותו שיכול לעשותו וכמו מונה מספר לכוכבים, והוא הרפואה לשבורי לב.

וכן אומרים לעדים לאיים עליהם שלא יעידו שקר כמו שאמרו בסנהדרין דף ל"ז עמוד א' ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד כולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, ע"כ.

הושיבה באפריון ואחרן מרקדין לפניה ומלאכי השרת אמרו אם הבנים שמחה.

וראיתי בשם החתם סופר שאמר על הפסוק ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד עמלק ראשי תיבות של **עמרם משה לוי קהת** וסופי תיבות שלהם הוא מיתה שהוא עדי אובד והוא סתרי תורה, אבל ראשית האומה הישראלית הוא עמרם ומשה וקהת ולוי, וצ"ב למה לא הוזכר שמו בפרשה.

וכן לא הוזכרה יוכבד אמו של משה שבזכותה נתקיימו כל בית ישראל במצרים שלא הרגו הילדים במצוות פרעה והתורה העידה ויהי כי יראו המילדות וכו' ולמה לא הוזכר שמה בלדית משה, וע"כ.

וכן לא הוזכר שם אחותו בפרשה שהיא מרים הנביאה שנתבאה על לידת משה במצרים והיא מן המילדות שנתקיימו ישראל על ידה במצרים וכי סני להתורה להזכיר שמות של צדיקים אלו שכולם ממשפחת משה רבינו.

והנה ברש"י שמות אמרה תורה שבשכר שהחיו המילדות את הילדים זכו המילדות לבתים כדכתיב ויהי כי יראו המילדת את האלהים ויעש להם בתים, וברש"י שם על הפסוק וייטב אלהים למילדת כתב רש"י וז"ל מהו הטובה ויעש להם בתים בתי כהונה ולויה ומלכות שקרוין בתים, ויבן את בית ה' ואת בית המלך (מלכים א' טא). כהונה ולויה מיתבד, ומלכות ממרים, כדאיתא במסכת סוטה (סוטה יא ב), וצ"ב למה לא הוזכר משה שניתן בשכר שיראו המילדות את פרעה שלכאורה משה גדול מכולן כמו שאמרו וימא דף ע"ב עמוד ב' אמר רבי יוחנן שלשה זירים הן של מזבח ושל ארון ושל שלחן של מזבח זכה ארון ונטלו ושל שלחן זכה דוד ונטלו של ארון עדיין מונה הוא כל המלכות יקח יבא ויקח שמו תאמר פחות הוא תלמוד לומר משיח' ב' מלכים ימלכו, ע"כ.

ונראה דתורה מונחת בקרן זוית כל הרוצה ליטול יבוא ויטול ואינו תלוי בייחוס ולא בשום דבר אלא בעמל ויגיעה יכול לא אחד לזכות בתורה, ולכן לא אמרה תורה מי הוא שלקח את בת לוי כפי שלא יבוא לומר שירק מי שהוא בן של עמרם זכה להיות כמשה רבינו.

וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ה' וז"ל אל יעבור כחושבתך דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן **אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם** או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא נזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה, הוא שירמיהו אמר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, כלומר אין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע, וכיון שכן הוא נמצא זה החוטא והא חפסדי את עצמו, ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. הוא שכתוב אחריז מה יתאונן אדם חי גוי, וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידנו ומדעתנו עשוי כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידנו הוא שכתוב אחריז נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה וגו'. עכ"ד.

והנה בשולחן ערוך יורה דעה סימן פ"א כתב חלב כותית כחלב ישראל, ומ"מ לא ינקו תינוק מן הכותית, אם אפשר בישראלית, דחלב כותית מטמטם חלב. וכן לא תאכל

איתא בקרא בפרשת שמות וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי וגו' וצ"ב למה לא הזכירו שמו של איש זה שהוא גדול הדור עמרם אבי משה.

ועיוין ברמב"ם הלכות מלכים פרק ט' הלכה א' על ששה דברים נצטווה אדם הראשון על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדנינים, ועל שכולן הן כבלה בידיו ממשע רצונו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוו, הוסף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוו **עמרם במצות יתירות**, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

וכן עיוין בגמ' בבא בתרא דף י"ז עמוד א' שאמרו שם ארבעה מתו בעטוי שבי נחש ואלו הן בנימין בן יעקב ו**עמרם אבי משה** וישי אבי דוד וכלאב בן דוד, ועמרם אחד מאלו שמת בעטוי של נחש.

ואיתא במדרש תנחומא פרשת נשא סימן כ"ד אמר הקב"ה שבעה רקיעים בראתי ועד עכשיו יש לרשעים לעמוד, מה עשה הקב"ה קיפל כל דורות הרשעים והעמיד לאברהם אבינו, כיון שעמד אברהם אבינו ועשה מעשים טובים, מיד ירד הקב"ה מרקיע השביעי לשני, עמד יצחק ופשט צוארו על גבי המזבח, וירד מרקיע השביעי לחמישי, עמד יעקב וירד מן החמישי לרביעי, עמד לוי והיו מעשיו נאים וירד מן הרביעי לשלישי, עמד קהת וירד מן השלישי לשני, עמד **עמרם** והורידו מן השני לרקיע הראשון, עמד משה והוריד את השכינה, אימתי כשהוקם המשכן, אמר הקב"ה באתי לגני לדבר שהייתי מתאווה לו, וזה הוא ויהי ביום כלות משה, מכאן אמר ר' שמעון בן יוחאי אין ויהי אלא דבר שהיה ונפסק להרבה ימים וחזר לכמות שהיה, ע"כ ומבואר דעמרם היה אחד מאלו שהוריד השכינה לארץ, וצ"ב למה לא הזכירה התורה שמו בלדית משה.

והנה ברש"י שמות פרק ו' על הפסוק וישן חיי לוי כתב וז"ל לפי הפשט שפירשתי בבראשית שכל שנות הדורות הוא מונה עד [נח ואח"כ מונה] שני חייהם מנה ועד אברהם ואחר אברהם שנות יצחק ואחריו שנות יעקב ואחריו שנות לוי בנו ואחריו שנות קהת ואחריו שנות **עמרם** ואחריו שנות משה ואחריו יהושע והשופטים והמלכים וגלות כבד שבועים וגם שנות בני שני בדניאל, עכ"ל, ובגירסא שלפנינו כתב מנה שני חשוביהם והנה עמרם אחד מהם.

ואמרין נמי בסוטה דף י"ב עמוד א' על הפסוק וילך איש מבית לוי להינח הלך אמר בר יודיה כן זבינא שהלך בעצת בתו ו**תנא עמרם גדול הדור היה** כליון שראה שאמר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אמר לשואו אנו עמלין עמד וגירש את אשתו עמדו כולן וגירשו את נשותיהן אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות פרעה לא גזר אלא כעוה"ז ואתה בעוה"ז ולעוה"ב פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת שנאמר איוב כב ותגור אומר ויקם לך עמד והחזיר את אשתו עמדו כולן והחזירו את נשותיהן ויקח ויחזור מיבעי ליה א"ר יהודה בר זבינא שעשה לו מעשה ליקוחין