{495} המאמר החמישי מספר האורות והמגדלים שעניינו ביאור מצוות התורה, חיברו יעקב בן יצחק אלקרקסאני.

ברוך אתה ה' למדני חוקיך. (תהילים קי״ט)

**המאמר החמישי בעניין המילה והשבת ובו ארבעים שערים, בהם אחד עשר שערים בעניין המילה ועשרים ותשעה שערים בעניין השבת.**

השער הראשון על אודות חובת המילה ביום השמיני.

השער השני על אודות מה שמתחייב מי שלא נימול.

השער השלישי על אודות דברי הרבניים בעניין מילת המת והתשובה עליהם.

השער הרביעי על אודות מתי מחויבים למול הבגיר, הגר והעבד הנקנה.

השער החמישי על אודות מי שהתגייר וכבר היה נימול וכן מי שנולד נימול, האם עליו למול בשנית או לא.

השער השישי על אודות דברי ענן כי המילה צריכה להיעשות אך ורק באמצעות מספריים והתשובה עליו.

השער השביעי על אודות השאלה האם גוי יכול למול או לא.

השער השמיני על אודות מילת החולה.

השער התשיעי על אודות השאלה האם אישה יכולה למול או לא.

השער העשירי על אודות דברי ענן כי רק ישראלי יכול להכין את כלי המילה.

השער האחד עשר על אודות כך שאנשי המדבר לא מלו.

השער השניים עשר: תחילת הדיון על השבת ודברי המקרא (שמות כ:ח) 'זכור את יום השבת' והדיון אודות ה"הכנה".

השער השלושה עשר על אודות דבר הכתוב (שמות כ:ח) 'לקדשו'.

השער הארבעה עשר על אודות איסור קיום יחסי מין בשבת.

השער החמישה עשר על אודות דברי הכתוב (שמות כ:ט) 'לא תעשה כל מלאכה' וביאור מה היא המלאכה וכמה דברים נאסרו עלינו בשבת.

השער השישה עשר ובו נזכרים הדברים שמותר לעשותם בשבת מבין הדברים שנאסרו. {496}

השער השבעה עשר על אודות הדיון על המלאכות.

השער השמונה עשר על אודות הוצאה מהבתים.

השער התשעה עשר על אודות כוונת דבר הכתוב (ירמיה יז:כב) 'מבתיכם' ­ האם הוא מתייחס לכלל הבתים או שהתכוון לכל בית בנפרד?

השער העשרים: האם יש הגדרה ידועה או לא למשא האסור בהוצאה?

השער העשרים ואחד על אודות מה שנכלל תחת [הקטגוריה] 'משא'.

השער העשרים ושניים על אודות היציאה מן ה"מקום".

השער העשרים ושלושה על אודות איסור הימצאות אש בבתינו ביום השבת.

השער העשרים וארבעה: האם המילה מותרת ביום השבת או לא?

השער העשרים וחמישה: האם מותר לחלל את השבת כדי להציל נפשות או לא?

השער העשרים ושישה על אודות שיט בים בשבת.

השער העשרים ושבעה על אודות הימצאות תעלת מים בבית הזורמת מהחוץ פנימה, ובאותו אופן באר מים – האם זה מותר או לא?

השער העשרים ושמונה על אודות ציווי לגויים לפני השבת שיעשו עבורנו מלאכה בשבת, או מסירת כסף או סחורה בידיהם כדי שיקנו וימכרו בשבת, וכן מסירת כלים בידי בעלי מלאכה כדוגמת אריג בד בידי האורג כדי שיארוג אותו או טבעת חותם לצורף כדי שיצור אותה, או נעל בידי הסנדלר או חולצה בידי התופר וכדומה, וכן השותפות עימם והתחברות עימם, וגם השכרת בתים וחנויות להם ונתינת ערבות לבתי מרחץ, ריחיים, חוות וכדומה.

השער העשרים ותשעה על אודות קבלת שכר ביום השבת מהוראה, קריאה, מהובלת אנשים בתפילה ומדרישת דרשה בפניהם, וגם על אודות נדרים בשבת ונתינת עירבון לעניים – כגון צדקה וכד'.

השער השלושים על אודות מה שנעשה בשבת בעבור אחרי השבת.

השער השלושים ואחד על אודות שימוש בכלים ביום השבת.

השער השלושים ושניים על אודות ענידת תכשיטים כגון טבעת וכד' בשבת.

השער השלושים ושלושה על אודות שתיית תרופות בשבת וכן שימוש בהן בדרך אחרת כגון תחבושות חיצוניות וכדומה.

השער השלושים וארבעה על אודות רחיצה במים כדי להתרענן {497} ביום השבת.

השער השלושים וחמישה על אודות קריאת כל כתב שאינו הכתב העברי ביום השבת.

השער השלושים ושישה: האם מותר להניח לאוכל להישאר חם עד יום השבת או לא?

השער השלושים ושבעה על אודות כיבוי אש ביום השבת.

השער השלושים ושמונה: אזכור הטענות של מי ששולל הרעיון של "הימנעות".

השער השלושים ותשעה: אזכור הסוגייה בעניין כלל ופרט והתשובה לכך.

השער הארבעים על אודות דברי הרבניים על שורשי המלאכות שהם מכנים 'אבות מלאכות' ואלו הן שלושים ותשע מלאכות.

**השער הראשון על אודות חובת המילה ביום השמיני.**

1. האל ציווה את המצווה הזו לאברהם ומשה רבינו עליהם השלום והרחמים הזכיר אותה שוב. ובסיפור אברהם הזכיר בעניינה דברים שלא הזכיר משה משום שהוא קיצר ביחס לאמירה הראשונה עליה. והציון הראשון של זה הוא דברו לאברהם (בראשית יז:ט) 'ואתה את בריתי תשמור' ומה שבא אחריו (בראשית יז:י) 'זאת בריתי אשר תשמרו וג''. ואז אמר (בראשית יז:י) 'המול לכם כל זכר' ואז חזר על כך בדברו (בראשית יז:יא) 'ונמלתם את בשר ערלתכם'. וייתכן שדברו הראשון 'המול לכם כל זכר' הוא חיוב על כל מי שיש לו בן זכר שימול אותו, ודברו 'ונמלתם את בשר ערלתכם' הוא חיוב על האנשים הערלים להימול. ואז אמר (בראשית יז:יב) 'ובן שמונת ימים ימול לכם' והוא חייב זאת ביום השמיני ללידה. ואז אמר (בראשית יז:יב) 'יליד בית ומקנת כסף' וכן חייב אותנו למול את עבדינו הנולדים [אצלנו] והנמכרים [לנו], אף אם הם אינם מחויבים בכלל הדת. הוא הודיע כי המילה היא ברית בינו וביננו וברית בבשרנו בדברו (בראשית יז:יא) 'והיה לאות ברית ביני וביניכם' (בראשית יז:יג) 'והיתה בריתי בבשרכם'. אנו לומדים משני פסוקים אלה כי סיבת החיוב במילה היא כדי שזו תהיה ברית בבשרנו וביננו ובין הבורא ישתבח. {498}

**השער השני על אודות מה שמתחייב מי שלא נימול.**

1. אחרי שהוא חייב את המילה בפסוקים רבים, ברורים ורצופים, הוא הדגיש רבות כי מי שלא נימול חייב מיתה. וזה בדברו (בראשית יז:יד) 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה'. ואז הוא חזר והודיע לנו כי הסיבה לכך היא הברית וכאשר [האדם] מפר את הברית הוא מתחייב במיתה, וזה בדברו (בראשית יז:יד) 'את בריתי הפר'. כבר אמרנו לעיל כי השכל מונע שתחול חובת מיתה על בן שמונה ימים אם הוא אינו נימול, או שהוא יהיה זה שנדרש למול את עצמו, שכן זה חיוב שאין לסובלו ושבטלותו כבר הוכחה בראיות מופתיות. ודברו 'אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה' מתייחס אך ורק לבגיר שאינו נימול – אם הוא [בעל] מודעות עצמית ומודעות למצווה ובכל זאת הוא לא מל את עצמו הוא מחויב במיתה. ההיקש והשכל מחייבים גם הם מיתה על מי [שהוסמך] לקבל אחריות על עניינו [של הולד] מטעם האב או מטעם אדם אחר, אם הוא לא מל את התינוק ביום השמיני.

2. ואם יטען אדם כי [האדם] לא יתחייב [במיתה] אם הוא לא מל את התינוק ביום השמיני, אלא הוא יתחייב במיתה רק אם הוא לא ימול אותו בכלל, הרי טענה זו אינה מתקבלת על הדעת. זאת משום [שלפיה האדם] בהכרח לא ימות לעולם, שכן אם הוא לא מל ביום השמיני ואז נדרש למיתה, הוא יכול לומר שהוא ימול ביום התשיעי וכך הוא יינצל ממוות. וכן ביום העשירי ובזה שאחריו והוא תמיד יינצל, שכן בכל מצב ובכל יום הוא יכול לומר זאת בעת שהוא נדרש לכך והאמירה תיתן לו ארכה עד שהוא ימות. וזו בוודאי אינה כוונת הפסוק. חובת המיתה [עליו] מצאת היום השמיני אם הוא לא מקיים בו את המצווה היא ודאית, כל עוד זה לא קרה בגלל [שהוא היה אנוס להימנע מכך].

**השער השלישי על אודות [השאלה] האם יש חיוב למול מי שמת לפני היום השמיני או לא.**

1. הרבניים חייבו למול אותו כשהוא מת, ואף אחד מקרב אנשינו ומקרב הענניים ומכלל כיתות הקראים אינו מסכים לכך. אחד מהם שעוסק בעיון טוען בזכות חיוב הדבר בכך שהוא טען שהמקרא חייב את המצווה באופן כולל ולא {499} תלה את המצווה בחי או בזולתו. ואם כך הדבר, איננו יכולים להוציא את המת מכלל החובה כאשר המקרא לא הוציא אותו. בתגובה לכך יש לומר להם ראשית כי המקרא גם חייב שזה ייעשה ביום השמיני באופן כולל והוא לא הבחין בין אחד לאחר. אם כך עליכם להניח את המת, בין אם מת ביום הראשון או השני, עד ליום השמיני ואז תמולו אותו בשמיני על פי הציווי [המקראי]. ואם המילה בשמיני אינה חלה על המת אזי היא אינה חלה על המת אף בכל דרך [אחרת]. ואם יציעו סיבה [למה למול לפני היום השמיני] מצד הריקבון והקלקול שיידבקו במת עד היום השמיני, אין זה דבר שיכול לבטל את המצווה מכיון שאין בה יוצאי מן הכלל. הרי אפשר לטפל בריקבון ולתקן אותו באמצעות דברים שישמרו אותו מפני הקלקול במשך חמישה ימים ואף יותר, שכן דבר זה כבר נעשה באנשים והם שומרו במשך שנים כפי שנעשה לאדון [יוסף].

2. בנוסף יש לומר להם שהבורא ישתבח ויתעלה אמר לנו (שמות לד:כ) 'ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו' וכן אמר (שמות לד:כ) 'וכל בכור בניך תפדה'. דבר זה אינו תלוי בחי דווקא, אלא הוא חייב אותו חיוב כולל. ולכן, הם [הרבניים] צריכים להגיד שאם חמור מת לפני שהוא נפדה חובה לפדותו כשהוא מת כפי שחובה למול מת, וכך הדבר גם לגבי בני אדם. ואם יטענו כי המת אינו יכול להיפדות, יש לומר להם כי הוא גם אינו יכול להימול, ואין הבדל. באותה מידה מכריע כנגדם דברו (ויקרא כב:כז) 'שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו'. אם הוא מת אחרי יומיים או שלושה מעת לידתו עליו להישאר אצל אימו עד תום שבעת ימים, שכן המקרא לא ייחד זאת לחי דווקא. ואם הם רוצים להבחין בין שני הפסוקים בכך שבזה נאמר (שמות כב:כט) 'וביום השמיני תתנו לי' [והבהמה] חייבת להישאר אצל אימה רק כדי שתהיה ראויה להיות לה' ביום השמיני, יש לומר להם: זהו ציווי שני [והוא אינו מכחיש את הראשון], ואילו הראשון עומד בפני עצמו והוא מחייב כפי שאתם טענתם לגבי מילה. בכל אופן, אפשר לטעון כנגדם גם באשר למילה, שכן אחרי שהוא אמר (בראשית יז:יא) 'ונמלתם את בשר ערלתכם' הוא אמר לגבי זה (בראשית יז:יא) 'והיה לאות ברית' – במילה מחויב רק מי שזו תהיה אות ברית בבשרו, ואצל מת זה לא יהיה אות ברית, ואין הבדל [בעניין זה בין מילה ופדיון בהמה].

3. ובאופן דומה מכריע כנגדם דברו (ויקרא יג:ב) 'אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת' וכו', וכן דברו (ויקרא יג:ט) 'נגע צרעת כי תהיה באדם' וכו', וכן כל מה שהוא ממין זה – כל אלה אם מתו יש להביא אותם אל הכהן. ובכל עניין שהם רוצים ליצור בו הבחנה [כמקרה מיוחד השונה ממצוות המילה], כגון מילת המת ומה שמוזכר בה בנוגע לברית בבשר, טיעון דומה לזה יכריח כנגדם. וכך [הרבניים היו צריכים להגיד לפי שיטתם] גם בקשר לזב ולנדה וליולדה, אם מתו לפני שרחצו יש לרחצם ולהקריב קרבן עבור מי מהם שצריך להקריב. ויש עוד דוגמאות רבות אין ספור לדברים אשר יוכיחו נגדם. למשל, הזאת מי נדה על טמא מת אשר מת לפני תום שבעת הימים, וכן גילוח ראש המצורע ולקיחת שתי ציפורים חיות. ואם הם ייתלו בכך שזה אשר חייב {500} להימול הוא ילד שאינו חייב במצוות ולכן אדם אחר מחויב לקיים בו את המצווה, וזה האדם הבוגר, יש לשאול אותם על אודות בוגר שלא נימול. או אפשר להקשות עליהם מילד שנגע במת ואז מת [בעצמו], ולכן זה אשר אחראי עליו צריך להזות עליו מי נידה. ואם הם יאמרו כי יש להזות מי נידה רק כדי להיטהר בהם ואילו הילד המת איך ייטהר, שהרי טומאתו היא בדרגת הטומאה הגבוהה ביותר? יש לומר להם שהמטרה במילה היא רק שתהיה ברית בבשר ואילו למת אין ברית בבשרו. זאת ועוד יש לומר להם: האין אתם טוענים כי אם קרה לזב מקרה של קרי, הוא מוכרח לרחוץ במים כדי לקיים את המצווה, אף שהוא לא נטהר [בזה]?[[1]](#footnote-0) באותה המידה עליכם לחייב הזאת מי נדה על המת אף אם הוא אינו נטהר, ואין הבדל.

4. בנוסף יש לומר להם גם כן: אם מילת המת היא חובה שכן האל לא ייחד בכך את החי על פני זולתו [כלומר, המת], הם צריכים לומר אפוא שמי שנידון בשריפה או בסקילה ומת לפני שזה קרה לו, עליו להישרף או להיסקל אף על פי שהוא מת. ואם הם יאמרו כי השריפה והסקילה הם עונש והם חלים רק על החי, שכן איזה עונש ניתן להשית על המת, יש להקשות עליהם כדוגמת זאת מהברית שבמילה. זה יהיה כעצם בגרונם שכן כפי שכתבנו לעיל בשער השביעי במאמר הרביעי, לכל מצווה יש מטרה וסיבה וכאשר בטלה הסיבה בטל המסובב. ואם נכון הדבר שמטרת המילה והסיבה שלה היא הברית, אז כאשר בטל הברית בטלה המילה. וכדוגמת זאת מוכיח נגדם הפסוק (דברים כה:יב) 'וקצותה את כפה' וכן (שמות כא:ו) 'ורצע אדוניו את אזנו במרצע' וגילוח ראש הנזיר וכל מה שדומה לכך.

**השער הרביעי על אודות מילת הבגיר, הגר והעבד הנקנה, מתי העת הנכונה לכך.**

1. ענן חייב שאלו ימולו ביום האחד עשר בחודש, וכראיה לכך הביא את סיפור בני ישראל בכניסתם לארץ, שכן הם עברו את הירדן ביום העשירי לחודש ניסן לפי דברו (יהושע ד:יט) 'והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון' וכו' ואז אמר בעקבות כך (יהושע ה:ב) 'ויאמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים' וגו', והוא לקח את הכלים באותו יום ומל אותם למחרת ביום האחד עשר, והם נותרו בכאבם במשך שלושה ימים, כדברו (בראשית לד:כה) 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים' וכן אמר בעניינם (יהושע ה:ח) 'וישבו תחתם במחנה עד חיותם' והם החלימו והבריאו ביום הארבעה עשר שבסופו הקריבו את הפסח.

2. וזוהי אינה הוכחה לכך שהם עשו זאת משום שזו הייתה חובה באותו יום ולא ביום אחר אלא פשוט כך קרה הדבר כפי שקרה שזה יצא באותו החודש ולא באחר. ואם מקשים על [הענניים] באמצעות החודש ואומרים להם: {501} אם מילת הבגיר והנוכרי מותרת רק באחד עשר לחודש משום שבני ישראל עשו כך, אִמרוּ אפוא שהיא תהא מותרת רק בניסן משום שבני ישראל עשו כך, הרי שאז יגידו שהחיוב על המילה הוא על יום מסוים ולא על חודש מסוים. יש לומר להם: היום בו החיוב חל הוא שמיני למשהו, ודבר זה הוא הלידה, ואין הוא השמיני לחודש מסוים או האחד עשר, ובאשר למה שטענתם כי המילה היא חובה באחד עשר לחודש מסוים, הרי שכפי שזה הוזכר לצורך הסיפור כך גם החודש הוזכר לצורך הסיפור.

3. מה שנצרך לדעתנו הוא שהבגיר ימול את עצמו ברגע שהוא ברגע הראשון שבו הוא מודע לעצמו והוא מכיר את המצווה והיכולת בידיו. וההוכחה שלנו לכך היא זו שהם עצמם רצו להשתמש בה כהוכחה לטענתם והיא שהאל יתברך ויתעלה חייב את בני ישראל במילה וציווה זאת על הנביא ברגע הראשון בו זה היה אפשרי ולא דחה זאת כלל. וכך הגר המצטרף לדת – זה חובה עליו בעת הצטרפותו וברגע הראשון שבו הדבר מוכן לו. באשר לעבד הרי שהקונה אותו מחויב לעשות לו זאת ביום השמיני מעת הקניה, וההוכחה לכך היא דברו (בראשית יז:יג) 'המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך'. השווה את הלידה לקניה, וכמו שבלידה המילה מחויבת ביום השמיני מעת התרחשותה כך גם בקניה המילה מחויבת ביום השמיני. ואם ישאל אדם על כך שבני ישראל לא מלו במדבר נדון בכך בהמשך.

**השער החמישי על אודות מי שהתגייר וכבר היה נימול וכן מי שנולד נימול, האם עליו למול בשנית או לא וכך גם לגבי עבד.**

1. הרבניים חייבו למול אותם בטענה כי זה נועד להוציא דם ברית. וענן הסכים עמם והביא כנימוק את העניין עם בני ישראל שהובא לעיל שהם מלו בשנית בעת כניסתם לארץ, שכן האל יתרומם ויתעלה אמר לנביא עליו השלום (יהושע ה:ג) 'ושוב מל את בני ישראל שנית', אמר שדברו 'ושוב' מורה הישנות של דבר שכבר נעשה ודברו 'שנית' הוא הדגשה לכך שכן דבר שני מוכרח להיות לו ראשון. ואמר שמזה נלמד כי בני ישראל כבר היו נימולים לשמונה ימים כפי שהיה הדבר אצל אברהם ומשה גם יחד, וכמו כן לא ייתכן שהם כולם לא מילאו מצווה חשובה כעין זו, שעונשה כרת, במשך ארבעים שנה [בנדודיהם במדבר], ועמם משה ואהרן {502} עליהם השלום, מבלי שיינזפו ויגונו ובלי שיוטל עליהם עונש. ו[הרי] כאשר הם עברו עברות פגעו בהם אסונות [ואילו כאן לא קרה להם אסון]. ומשום שכך היה הדבר ומכך שבספר יהושע נמסר כי הוא ציווה עליו למול אותם בשנית אנו למדים שזה נעשה מסיבה מסוימת והיא שהמילה הראשונה לא הייתה שלמה אלא נעשתה ברשלנות והיה צריך לחזור עליה.

2. והוא והרבניים הסכימו כולם שזה שהעם 'מלו ולא פרעו' משמעות הדבר שהערלה שלהם אמנם נחתכה אלא שהעור שתחת הערלה לא נפרע, ואם העור הזה אינו נפרע הרי שבעליו הוא כערל שלא נימול, ולדעת כולם זוהי משמעות דברו (יהושע ה:ז) 'כי ערלים היו כי לא מלו אותם בדרך'. וענן הוסיף לפסוק זה פסוקים נוספים כדי לחייב מילה בשנית, וזה אצל מי שלא מל אותו יהודי ואצל מי שלא נימול באמצעות כלי שהוא מספריים ואצל מי שלא נימול לפי כל התנאים שהוא חייב כמו למשל שהמספריים תיווצרנה על ידי יהודי, ושימוש בשמן אגוזים ושתי פיסות פשתן וכן שאר [התנאים] שהוא ציין. [וענן] התייחס למי שלא עמד בכל התנאים האלה כאל ערל שלא נימול [כלל] וחייב אותו למול בשנית.

3. ואנו אומרים כי אנו מחליטים שהעניין הוא כפי שאמרו הוא והם על אודות 'מלו ולא פרעו', שהמילה בשנית מחויבת מסיבה זו והיא שחלק מהערלה נשאר, וכאשר נשאר קצת מהדבר שיש לפרוע אזי המצווה לא נעשתה ויש לחזור בשנית על כך כדי לפרוע. אבל באשר לשאר הדברים שהוא ציין והוסיף לכך, איך הוא [יכול] לחייב זאת אם אין ערלה או זכר לה [שאפשר] לפרוע ולחתוך? האם אין זה אלא קריאה חסרת ערך?

4. כבר שאלו את הענניים ואמרו להם: האם לא חייב אותנו האל להפריש את המעשרות, הבכורות, התבואה, הפירות והצאן וכן את התרומות? ואם הם אומרים 'כן' יש לומר להם: ומה תגידו על אודות מי שאין לו חלקת אדמה ולא צאן ולא בקר ולא יבול ולא פרי, האם חובה עליו להפריש מעשר, תרומה ובכור וכד'? ועל דבריהם [לעיל] כי זה דבר בלתי אפשרי שכן אם אין לו [דברים אלה] כלל הוא אינו יכול להפריש מעשרות וכד', יש להשיב: וכן הטענה שלכם על אודות מילה בשנית היא בלתי אפשרית, שכן המילה היא חיתוך הערלה וכשאין ערלה בנמצא מתבטלת חובת המילה.

5. וכן זה יחייב אותם [לטעון] שסריסים שסורסו מבלי שנימולו [צריכים] למול. ואם הם יאמרו 'גם זה בלתי אפשרי שכן המילה פירושה חיתוך הערלה הנמצאת בראש איבר הזכרות של הגבר ואם איבר הזכרות כולו אינו נמצא מה יש למול ולחתוך'? גם [המצב] הדומה לו בערלה מכריע כנגדם, שכן חוסר היכולת של מי שאין לו ערלה למול הוא כחוסר היכולת של מי שאין לו איבר זכרות, ואין הבדל.

6. וכן יכריע כנגדם מה שהכרענו באמצעותו כנגד הרבניים בעניין מילת המת, וזה כמו למשל דברו על אודות העבד (שמות כא:ו) 'ורצע אדוניו את אזנו במרצע', והוא שאם שתי אזני העבד קטועות דבר זה עדיין צריך להיעשות בו. ואם הם יאמרו: המקרא אמר שיש לרצוע את אזנו {503} ואם אין לו אזן מה יש לרצוע'? אנו נשיב כי המקרא [גם] אמר שיש למול את בשר עורלתו, ואם אין לו ערלה מה יש למול?

7. עוד יש לומר להם: אם אין לו ערלה אתם משאירים צלקת במקום שבו היא הייתה באמצעות כלי חד כדי להקיז דם, עֲשׂוּ כך אפוא גם לסריס ובאזן העבד. וכן אם מצורע או נזיר הוא קרח ואין בראשו שער כלל עליכם להעביר תער על ראשו כדי לקיים את מצוות (ויקרא יד:ט) 'יגלח את כל שערו. ואם זה אינו מחויב משום שאין שיער, הרי שבאותה מידה דקירת הנימול בכלי חד כפי שאתם עושים אינה מחויבת, שכן אין ערלה לחתוך, ואין הבדל.

8. ובאשר לכך שהם מוצאים נימוק בדם הברית, הרי המקרא לא הזכיר במילה דם ברית אלא נאמר שהיא בעצמה ברית וכל עוד הערלה נמצאת יש לחתוך אותה, וזוהי הברית. וכאשר היא איננה אין זה מכריח שאם דם ברית היה נזכר אזי היה הדבר מחויב כאשר ישנה ערלה, ורק כשאר היא איננה ישנו חיוב להוציא דם ברית.

9. ובאשר לנימוק שהם מביאים מדברו (יהושע ה:ב) 'ושוב מל את בני ישראל שנית' הרי הכוונה בכך היא לחזרה על הציווי בפועל ואין זה מוכרח להיות מעשה שכבר נעשה לאדם עצמו וייעשה לו בשנית. וזה מקביל לדברי הכתוב על אודות יאשיהו (מלכים ב כג:כה) 'וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו' ולא שהתבצעו על ידיו עברות לאחר שקיבל מרות ושב לציית, אלא זהו משימושי הלשון [המקובלים אצל] האנשים, וזהו כפי שאדם אומר לחברו 'שוב אל האל יתרומם ויתעלה' כלומר יְרָא אותו. והמקרא משתמש במילה הזו בתחילת המעשים וזה כדברו (יהושע י:לח) 'וישב יהושע וכל ישראל עמו דבירה' ולא שהוא היה שם לפני כן וחזר לשם. וכן דברו (יהושע יא:י) 'וישב יהושע בעת ההיא וילכד את חצור' ולא שהוא לכד אותה בשנית, ובאשר לדברו 'שנית' הרי שהוא ציווה בכך את יהושע לתקוף פעם שניה לציווי בכך את משה עליו השלום, ודברו 'שנית' חוזר לדברו (יהושע ה:ב) 'ויאמר ה' אל יהושע' ולא אל דברו 'מל'. ובנימין [נהוונדי] טען שזה שני ליציאת מצרים שכן הם לא נימולו מאז שיצאו ממצרים ועד שנכנסו לארץ, לפי דברו (יהושע ה:ה) 'וכל העם הילודים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא מלו' וג'.

10. וכן מכריע כנגד הענניים שהם כולם יחד עם מורם ענן ערלים שכן הוא נימול לפי שיטת הרבניים, ולפניו מאז הגלות לא היה אף אחד שנימול במספריים ולא אף אחד מהזרם שלו שייצר מספריים למילה, והם במצב זה עד היום. והם נבוכים בשל כך ואינם יודעים מה לומר. וכן מכריע כנגדם באופן דומה עניין אברהם עליו השלום, שכן מי שמל אותו לא היה נימול ולא היה זה נימול שהתקין את הכלי. וכאן הם מְתָרְצִים ואומרים [שלפניו] כבר היה שֵם שהיה נימול ושזה עבר בירושה {504} מאז אדם. ואם יאמרו להם 'ומי מל את אדם? ואם הוא נולד נימול הרי שזה מספיק וכל מה שאתם מנמקים בטל'. ואם ישאל אדם מה הסיבה לכך שאנשי המדבר לא נימולו, אין זה ממה שצריך לדבר עליו בדיון במצווה [זו], וזה מהדברים הסתומים שבמקרא. אולם נעסוק בכך בהמשך.

**השער השישי על אודות טענת ענן כי המילה צריכה להיעשות באמצעות מספריים והתשובה לכך.**

1. הוא טען כי דברי האל יתרומם ויתעלה ליהושע (יהושע ה:ב) 'עשה לך חרבות צורים' התכוון בכך למספריים, וזה משום ש'חרבות' מורה על ריבוי והוא מה שהוא יותר מאחד, שכן היחיד הוא חרב. ובדברו 'צורים' הכוונה לכך שהם צרורים והתכוון בכך מאוחדים, שחוברו יחד בקשר והידוק, ואלו הן המספריים ולא שאר הכלים, שכן הן נעשות ומיוצרות משני חלקים חדים שחוברו יחד וחוזקו במסמר.

2. ויש לומר לו על כך כי האל לא ציווה על יהושע למול איש אחד או שניים או שלושה כך שיאמר לו 'עשה לך חרב' והציווי אף לא היה על אדם אחד בלבד כך שזה ייצר כלי אחד, אלא היה צריך למול מספר רב של אנשים ואלו שמלו אותם היו קבוצה ולכן היה צריך להכין כלים וחרבות רבים, וזו כוונת דבריו 'חרבות'. ובאשר לטענה שלהם לגבי 'צורים' ושהכוונה בכך להיותם צרורים, זהו מהדברים שאיננו מוצאים להם זכר בשפה כלל, כוונתי לפירוש של 'צורים' כצרורים. [המילה] לצרורים במקרא היא 'צרורות', כדברו (שמות יב:לד) 'משארותם צרורות בשמלותם על שכמם', ודברו 'צורים' הוא פשוט הריבוי ל'צור'. [ולשון] זו נופלת על שלושה עניינים – אחד מהם הוא הבורא יתרומם ויתעלה (דברים לב:יח) 'צור ילדך תשי', והשני הוא החלמיש, מקום קשה בקרקע, (שמות יז:ו) 'הנני עומד לפניך שם על הצור', והשלישי הוא דבר חד (תהילים פט:מד) 'אף תשיב צור חרבו' יש אומרים כי הכוונה לחדות של חרבו ויש אומרים להחדרת חרבו כפי שמכנים [את החרב] 'מפלח' (נַאפִד')[[2]](#footnote-1). ובדברו 'חרבות צורים' הכוונה היא לרומחים חדים ומפלחים, שכן כלי המילה צריך להיות חד מאוד כדי [שהמילה] תיעשה במהירות ובלי להכאיב לנימול. {505}

**השער השביעי על אודות [השאלה] האם גוי יכול למול או לא.**

1. איש אינו חולק על כך שרק ליהודי מותר למול, שכן זו אחת המצוות הנעלות ביותר. ואם ישאל אדם מה יעשה אדם שנולד לו ילד והוא נמצא במקום בו אין בנמצא מוהל יהודי והוא אינו יודע למול, והאם עדיף שימול גוי את בנו או שמא יניח אותו ערל עד שימצא איש ישראל שימול אותו, אנו נאמר שאדם זה עשה מעשה אסור בכך שהוא התגורר במקום שזה אופיו אולם נאמר כי עניין זה הוא מן החובות הכוללות שני איסורים שאי אפשר לקיימם יחד ואין מנוס מכך שאחד ידחה את חברו. וכבר ביארנו בשער שלושים ושבעה במאמר הרביעי שכאשר זה קורה החמור מבין השתיים דוחה את חברו, ואין ספק בכך שהותרת הילד ערל חמורה יותר מאשר מילתו על ידי גוי שכן זה מחייב מיתה כפי שציינו, ואם כך הדבר הרי שמילתו על ידי גוי היא נעלה ועדיפה וטובה מאשר הותרתו ערל.

2. ואם הוא ישאל: האם אתה סבור שמילה כזו היא מילה רצויה או אינה רצויה? נאמר ששאלה זו היא חסרת תוקף שכן זה כמו שאדם שעומד למות מחמת רעב מותר לו לאכול נבילה כדי להשאיר את עצמו בחיים, שכן איסור ההרג חמור יותר מאיסור אכילת נבלה. ואם יאמר אדם: אתם סבורים אפוא כי אכילת הנבלה היא מעשה רצוי? הרי שאלתו תהיה חסרת שחר, שכן אי אפשר לומר על דבר אסור שהוא מעשה רצוי. ואם מישהו כן יאמר את זה ויטען שההכרח והצורך להותיר את הנשמה בחיים הופכת אותו לרצוי לא נימנע אף אנו מלומר שהמילה הזו היא רצויה ושההכרח והחוסר באדם מעם ישראל שימול הופכת אותה לרצויה.

3. ומישהו מבין הענניים עשוי לשאול: אם גוי שוחט איזושהי חיה, האם אין שחיטתו לא-רצויה בכל מקרה ואסור לאכול אותה? כך גם מי שמל אותו גוי הרי שמילתו לא תהיה רצויה, ואם היא אכן אינה רצויה אי אפשר לומר שהיא ברית ויהודי יצטרך לחזור עליה כדי שהיא תיחשב לברית! על כך נשיב: ההיקש שלכם אינו נכון וההוכחה לכך היא שאם המילה והשחיטה היו בנות השוואה הרי שהיה מותר ואף חובה לחזור על השחיטה אם גוי הוא ששחט כפי שאנו חוזרים על המילה אם גוי הוא שמל. ואם הוא יגיד: איך אפשר לשחוט מחדש? הרי מדובר בחיתוך ורידי הצוואר ובהריגת החיה ובשפיכת דם, ואם ורידי הצוואר כבר נחתכו והחיה כבר הרוגה והדם כבר נשפך מה נותר לעשות כדי לחזור על כך? אנו נאמר: באותה מידה איך אפשר לחזור על המילה? הרי מדובר בקטיעת הערלה המצויה ואם הערלה נקטעה ונפרעה מה עוד נותר לקטוע כדי לחזור על כך! ואין אפוא הבדל. {506}

**השער השמיני על אודות מילת החולה.**

1. הרבניים אינם מתירים למול את התינוק אם הוא חולה והם מניחים אותו עד שיחלים. קבוצה מבין אנשינו חלקו עליהם וחייבו למול אותו בכל אופן. ואני סבור שאם עלול להיווצר נזק לילד על ידי המילה אסור למול אותו עד שיבריא. גם זה נכלל בדברנו שהחובה החמורה דוחה את הקלה ממנה והריגת הנפשות חמורה יותר מהמילה. ואם כך הדבר הרי שדחיית המילה עדיפה מגרימת נזק לילד כפי שהשקאתו חלב ביום כיפור עדיפה משאר למנוע זאת ממנו ובכך להזיק לו.

**השער התשיעי על אודות [השאלה] האם אישה יכולה למול או לא.**

1. הרבניים אינם מתירים זאת ואילו קבוצה מבין אנשינו מתירים. ובנימין חיפש ראיה להתיר זאת בדברי המקרא (שמות ד:כה) 'ותקח צפורה צור ותכרת את ערלת בנה', ובעיני זו אינה הוכחה שכן לא היה מישהו שיעשה את זה מלבדה. אלא מאחר שזו חובה אזי אין איסור שאשה תקיים אותה, שכן המקרא לא אסר זאת ולא ייחד זאת לגברים על פני נשים. אולם אם נביא בחשבון את ההסכמה הכללית [=אִגְ'מַאע] אזי הדין יוטל בספק[[3]](#footnote-2).

**השער העשירי על אודות דברי ענן כי רק ישראלי יכול להכין את כלי המילה.**

1. גם זה מבין הדברים בהם [ענן] נמצא בדעת יחיד ואיש אינו סובר כמוהו. ואין לו ראיה לדבריו, אלא הדבר שבו הוא נתלה דומה למה שהוא טען לגבי דברי האל יתרומם ויתעלה ליהושע (יהושע ה:ב) 'עשה לך חרבות צורים' – שבדברו 'עשה לך' הוא חייב שיעשה זאת יהודי ואסר על גוי לעשות זאת. כבר אמרנו בשער השלושים וארבעה במאמר הרביעי שזו דוגמה לטענותיו לגבי ביטויים ומילים שאינן מתאימים ללשון [הכתוב], שכן הבורא יתרומם ויתעלה אמר לנח (בראשית ו:יד) 'עשה לך תבת עצי גפר' ואנו יודעים בהכרח שהוא לא {507} אסר עליו שיעשו אותה גויים יחד עמו אלא מותר להם לעשות את כולה בלי שיעבוד עמם יהודי, וההכרח המחייב זאת הוא שבאותו זמן לא היו מאמינים לצד נח מלבד בניו, ולא ייתכן שהוא בניו עשו אותה אלא היו אלה הכופרים. ואם כן דברי הכתוב 'עשה לך חרבות' אינם מחייבים שרק יהודי יכול לעשות זאת.

2. לגבי המילה וחיובה אמרנו מספיק לפי דעתנו ונשאר רק להזכיר את מה שהבטחנו לגבי זה שאנשי המדבר לא מלו, וזהו.

**השער האחד עשר.**

1. קשה מאוד לפרש דבר זה ולהודיע את סבתו. וכבר אמרנו מה שהרבניים וענן אמרו על כך – [שבני דור המדבר] מלו את העור שתחת לערלה אך לא פרעו אותו ומילתם לא הייתה שלמה, ומאחר שהיא לא הייתה שלמה הרי שהם כאילו [נותרו] ערלים. ענן לא אמר למה הם לא פרעו ולמה נמנעו מכך. ואילו הרבניים, כאשר שואלים אותם על הסיבה לכך, הם אומרים שזה משום שהם היו במסע והנסיעה שלהם הייתה תלויה בעלות [עמוד] הענן והם לא ידעו מתי זה יקרה, והם לא היו בטוחים שמא כאשר יסירו את העור יעלה עמוד הענן לפני שהיילוד יחלים, ואם הם ייסעו כשהוא כך זה יגרום לו נזק.

2. וזוהי התשובה של אחד מחברינו שסבור כי הם לא מלו כלל, והוא תולה זאת באותה סיבה[[4]](#footnote-3). ובכך הוא צודק יותר מאשר הרבניים, וזאת משום שכאשר שואלים את הרבניים: אם הסיבה הזו מנעה את הפריעה מדוע לא מנעה גם את המילה בכלל? ולמה שירצו לבצע חלק מהמילה, שיש בה סכנה כזו לתינוקות, ולפגום באיבר הזכרות של התינוקות מבלי לקיים את המצווה? אין להם תשובה מאוששת מעבר לכך שהם אומרים שהפריעה קשה יותר.

3. אחד מחכמי העיון אמר שבני ישראל שנולדו במדבר נחלקים לשני סוגים – חלקם נולדו בעת החניה וחלקם בעת הנסיעה. אלה שנולדו בעת החניה היו בוודאי נימולים, שכן אף אפשרות אחרת אינה מותרת, ואילו אלה שלא נימולו הם אלו שנולדו בעת הנסיעה. הוא מבקש ראיה לכך בדברו (יהושע ה:ה) 'וכל העם הילודים במדבר בדרך', אמר שדברו 'בדרך' מלמד שהם אלו שנולדו בדרך, כלומר בעת ההליכה בדרך. זה מה שאמרו בעניין הזה, ורק האל מיטיב לדעת. וכבר אמרנו קודם לכן שסוגיה זו היא מהסתומות והקשות שבמקרא. {508}

**הדיון בעניין השבת**

**השער השניים עשר על אודות דברו (שמות כ:ז) 'זכור את יום השבת' ועל אודות הדיבור בעניין ההכנה.**

1. בנימין טען שבדברו 'זכור' הכוונה היא להזכרת מה שכבר הופיע, כלומר זכור את מה שציוויתי אותך עליו קודם לכן. וזהו דברו (שמות טז:ה) 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', כלומר את מה שניתן לאכול ולשתות בשבת יש להכין ולערוך ביום השישי, למשל אפיה ובישול וצליה, כדברו (שמות טז:כג) 'את אשר תאפו אפו וגו'. הוא אמר אֱפוּ ובִשְׁלוּ ביום השישי כל מה שאתם רוצים. הוא אמר שהוא אסר לבשל דבר או לצלות משקיעת השמש ביום השישי ועד לשקיעה ביום השביעי. ודבריו במקום זה מחייבים להכין לפני השבת את כל האוכל שיש טורח בהכנתו כמו בישול וצליה כפי שביארנו בדברו. וענן כבר הקדים לחייב הכנה לפני השבת לכל האוכל והמשקה מלבד המים, שכן לדעתו אפשר לשאוב אותם מכל מקום ביום השבת, ואנשי שיטתו שותים מים ביום השבת מכל מקום.- מהנהר, ממי הגשם וכד', וכן הם רוחצים בו שכן לדעתם ההכנה מחויבת רק במאכל ולא במים.

2. נשוב לדברו 'זכור'. יש מי ששאל: מה משמעות דברו כאן 'זכור' ובמקום אחר (דברים ה:יב) 'שמור'? וכבר עניתי על כך שבדברו 'זכור' כוונתו שתהא זוכר את השבת לפני שהיא נכנסת, שתדאג לה ולשמירה על כך שלא תהיה התרשלות או שכחה כאשר היא נכנסת, ובדברו 'שמור' כוונתו שתשמור אותה כאשר היא נכנסת. אנשים אחרים טוענים ש'זכור' ו'שמור' באות במשמעות זהה, וזה כמו דברו (תהילים צח:ג) 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל', והוא אומר (תהילים כט:כט) 'לעולם אשמור לו חסדי', וכמו כן (יחזקאל טז:ס) 'וזכרתי אני את בריתי' והוא אומר (דברים ז:ט וכו') 'שומר הברית והחסד'.

3. נשוב לדברי בנימין על אודות ההכנה. אחרי זה בנימין אמר דברים משובשים וטען כי כל מה שאפשר ללקט הוא אסור ביום השבת בין אם מהכרם, או מהגן, או מהשדה, או מהדרך, או מהחצר או מכל מקום [אחר] שאינו ברשותו, כלומר מרכושו. הוא אמר שכמו שאסור ללקט את המן כך גם הגשם והברד וכל מה שיורד בשבת. לקיטתו אסורה אף אם הרוח הביאה אותו, שכן הוא כמו המן והשלו. והוא אמר שמה שנשר בביתו או בגנו או בחצרו מותר ללקטו ולאכול אותו בשבת שכן מקורו בבית ולא ברוח או בגשם.

4. בתחילת דבריו בנימין מטעה לחשוב שאותה הלקיטה היא אסורה, ובסוף דבריו מתיר ללקט בשבת את מה שנשר מהעץ בתוך הבית, ולא ציין מים מהנהר או ממקור אחר כלל. אולם מכך שאסר את מי הגשם מוכרח שהוא אוסר לשתות מי נהר {509} ומעיין וכל מה שדומה לזה. ומכך שהוא מתיר את כל מה שנושר בגן או מהעץ בבית יוצא שהוא חולק על הענניים בעניין ההכנה, ולשיטתו ההכנה נוגעת רק לאפיה ולבישול ולכל הדומה לזה בניגוד לדברים אחרים, למרות שהוא כבר אמר זאת במפורש. ובאשר לכת ענן, יש סתירה בדבריהם בכך שהם מחייבים להכין את המאכל ולא את המשקה, וזאת משום שהם מתירים לשתות מים ולרחוץ בהם מחוץ למקום שמתכוונים לשבות בו, וכן לשתות מים שזרמו מחוץ לבית אל תוכו ביום השבת, אבל אינם מתירים את מה שנשר מהעץ ביום השבת בתוך הבית שבו מתכוונים לשבות ולא הגיע מבחוץ.

5. כמו כן יש לומר להם שחובה להכין את המים לפני השבת, ושתייתם בשבת מותרת מכל מקום משום שזה משקה ולא מאכל או משום שהם אינם מעובדים. אם זה משום שמדובר בשתייה - הָתִירוּ להשתמש בכל משקה כמו [שאתם מתירים ליטול] משקה רפואי וכד' מבלי שזה יוכן מבעוד מועד ואל תחייבו בזה הכנה. ואם המים אינם צריכים הכנה משום שהם אינם מעובדים, הָתִירוּ אפוא לאדם, כאשר הוא הולך בדרך ומוצא כוורת דבש, לאכול ממנה, שכן הדבש אינו מעובד, כפי שמותר לו לשתות ממי נהר כשהוא חולף לידו. ואם יש כאן סיבה נוספת מלבד שתי הסיבות האלה, אם כן מה הן? אינכם מוצאים [סיבות כאלה].

6. ואם הם יאמרו: המקרא חייב להכין את המן, שהוא אינו מעובד ובכך הוא כמו הדבש, ואיך אתם אומרים שהדבש אינו צריך הכנה?! אפשר להשיב כנגד זה בשתי דרכים: האחת היא לומר להם: ובכן מאחר שהמן והדבש שניהם אינם מעובדים ושניהם מחויבים בהכנה ורק מה מהם שהוכן לפני השבת מותר בשימוש, למה אם כן אין הדין במים זהה – שיהיו חייבים הכנה ורק המים שהוכנו לפני השבת יהיו מותרים בשימוש? והדרך האחרת היא לומר להם: אתם מודים שהמן צריך הכנה רק משום שיש להביאו בשבת מבחוץ והטלטול אסור גם הוא בשבת, ומאחר שיש לבשלו ולאפותו הרי שיש להכינו לפני השבת – להביאו ולטלטלו ולבשלו ולאפותו. והרי הדבש שבכוורת והפרי הנושר בבית מהעץ וכד' – את כל אלה לא צריך לטלטל ולא לבשל או לאפות. ולכן אלה אינם חייבים בהכנה, כפי שהמים שלא מטלטלים או מעבדים אותם אינם חייבים. שכן דין המים מודגש וחמור יותר מזה של הדבש, וכבר הקדמנו לציין שניתן להכניס ולהוציא אותם [ממקום] השביתה שלהם, כמו [מי] הנהר או הגשם, ואין הבדל.

7. וקבוצה מאנשינו מסכימים עם הענניים בעניין חובת ההכנה לפני השבת את מה שאוכלים בשבת, אלא [שבניגוד לענניים] הם מחייבים זאת גבי לגבי מים – שצריך להכינם לפני השבת [כמו שמכינים] מאכל, ואינם מתירים לשתות מים שלא הוכנו מראש או להשתמש בהם. וכן הם אינם מתירים לאכול את הפירות שנשרו בבית מהעץ אם הם לא הוכנו. הראיה שהם מוצאים לכך היא זו שהענניים הביאו כראיה מדברו {510} (שמות טז:ה) 'והכינו את אשר יביאו' – כשהמקרא חייב להתקין את מה שנאכל בשבת ולהכינו לפני השבת הוא אסר לאכול בשבת את מה שלא הוכן מבעוד מועד.

8. מה שהם מצאו בו ראיה אינו מחייב אלא הוא חלש מאוד וזה משום שדבר המקרא 'והכינו' אינו מתייחס לשבת בלבד אלא לשני הימים בכללם, שכן הוא אומר (שמות טז:ה) 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו', וההכנה חלה על כל מה שהם מביאים, וזה האוכל של שני הימים, כלומר שישי ושבת. ואם יאמר אדם: ואם כך הדברים, מה הוא הועיל לנו בדברו 'והכינו'? יש לומר לו: ייתכן שזה בא במשמעות השגורה בפי העם בשימוש הלשון, כמו דברו (בראשית מג:כה) 'ויכינו את המנחה עד בוא יוסף'. משמעות הדבר שהם שמו אותה בכלי כדי להתקינה והכשירו אותה. וייתכן שזו המשמעות גם במה שציינו קודם לכן בעניין הבישול והאפייה ליומיים, שכן הוא אומר (שמות טז:כג) 'את אשר תאפו אפו' וג' , ואז אומר (שמות טז:כג) 'ואת כל העודף הניחו לכם'. כלומר את היתרה של מה שאכלתם והשתמשתם בו הניחו כדי שיהיה לכם לאכול מחר. ודברו 'והכינו' חוזר למה שנאכל בשני הימים, ואילו מה שעליו נאמר 'הניחו' הוא מה שאוכלים ושותים בשבת, ועליו לא אמר 'הכינו'. ומשמעות 'הניחו' היא – שימו אותו והשאירו אותו במצבו תוך שמירה עליו, שכן הוא אומר (שמות טז:כג) 'למשמרת' וכך טענתם על אודות ההכנה מופרכת.

9. ועוד יש לומר להם על אודות דברם לפיו מותר לאכול בשבת רק את מה שהוכן לפניה: אִמרו לנו אפוא מה דינו של אדם שיש לו בביתו תמרים, אגוזים, שקדים, אגוזי לוז ושאר מיני מאכלים שהוא קנה לסחורה, והוא הרשה לעצמו לאכול מעט מהם ביום השבת, ולא העריך לפני השבת שיעשה זאת ולא חשב על כך ולא התכוון לכך? האם מותר לו לאכול מעט מהם וכן להאכיל את בני משפחתו ואורחיו? ואם הם מתירים זאת, הם סותרים בכך את הראיה שלהם להכנה, שכן בכך הם מתירים לאכול בשבת דבר שלא הוכן לשבת. ואם הם אינם מתירים זאת הם סוטים מהמנהג וממה שמסכים עליו כלל האומה ממזרח למערב.

10. ואם מה שאנו אומרים הוא נכון ויציב, הרי שמותר לשתות מי גשם ולאכול ברד ומה שנושר מהעץ בבית ולשתות מי נהר ומעין וכל מה שדומה לזה. וסיכומו של דבר הוא שעניין ההכנה והחיוב שבה הוא שאם לא יעשה דבר למאכל[[5]](#footnote-4) בשבת ולא יביא דבר מהחוץ. וייתכן שכוונת דברו 'והכינו' הוא שישקלו, כפי שטענו כמה אנשים, שכן לאחר מכן הוא אומר (שמות טז:ה) 'והיה משנה' ומשמעות הדבר הוא שכאשר הם שקלו אותו הם מצאו שהוא שוקל כפליים מכפי שהיה קודם לכן. {511}

**השער השלושה עשר על אודות דברו (שמות כ:ח) 'לקדשו'.**

1. מילה זו, כלומר הקדושה, המשמעות שלה והדבר שאותו היא מחייבת הם שמירה וניקיון וטהרה וכד'. ומאחר [ומשמעות זו] אינה [יכולה] לחול על יום [השבת], שהוא זמן, ולא ניתן לנקות [זמן] או לטהרו, אזי כוונתו לבני האדם – שיהיו קדושים וטהורים ונקיים ומוגנים מפני הזוהמה ומפני ההיטמאות בדברים מזוהמים וטמאים, מלבד מה שמוכרח כגון נידה וטומאת הגוף ושאר הטומאות המופיעות בהכרח, שכן זה לא קורה בגלל מעשה האדם וזה אינו תלוי בבחירתו. אך טומאות שהוא מביא על עצמו מתוך בחירה ולא מתוך הכרח, כגון יחסי מין וביאה במגע עם דברים טמאים ומזוהמים וכד', מחייבות זאת. הרבניים התירו לקיים יחסי מין ביום השבת ואף הפריזו בגינוי מי שנמנע מכך עד כדי שהפכו את זה לכמעט חובה. ואנו נדון באיסור קיום יחסי מין בשבת.

**השער הארבעה עשר בעניין זה.**

1. אם היינו מסתפקים בחיוב הקדושה [בשבת] שציינו קודם כדי לאסור קיום יחסי מין ביום השבת היה זה מספק, אולם אנו לא נסתפק בכך עד שנמצה את כל מה שיש בזה. ואם נכון הדבר [שחובת] ההיטהרות והקידוש חלה על האדם מבלי להתייחס לזמן, אזי האדם צריך להתקדש ולהיטהר מכל טומאה [בכל עת]. זה בנוסף למה שנכתב במפורש במקרא על כך שהקידוש מתבטא בהימנעות מהתקרבות לאישה, כדברו (שמות יט:י) 'וקדשתם היום ומחר', ואז הוא מסביר זאת בדברו (שמות יט:טו) 'אל תגשו אל אשה' וגם זה ברור מאוד.

2. עוד דבר שמדגיש את האיסור של זה הוא דברי ישעיה (ישעיה נח:יג) 'אם תשיב משבת רגלך' וכוונתו בכך למבושים שכן המבושים מכונים רגל, כדברו (מלכים ב יח:כז) 'ולשתות את מימי רגליהם' וכן (שמואל ב יט:כה) 'ולא עשה רגליו' כלומר לא גילח את ערוותו, ויש עוד דוגמאות רבות לכך. וכן הדגיש זאת בדברו (ישעיה נח:יג) 'עשות חפציך ביום קדשי' וכך דברו (ישעיה נח:יג) 'וכבדתו מעשות דרכיך' מתייחס ליחסי מין. {512} וזה מקביל לדברי בנות לוט (בראשית יט:לא) 'ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ'. והדגיש בפסוק זה איסור קיום יחסי מין בשלושה עניינים.

3. ועוד דבר המוכיח זאת הוא שזו [פעולה של] הטלת זרע ואין הבדל בין זה לבין זריעה ביום השבת. דבר זה מובן מהחושים וכל שכן מהשכל. ואפילו יותר ברור מכל זה הוא שמדובר ביגיעה ותנועה חזקה וכל יגיעה ותנועה בשבת שאין בהן הכרח וצורך הן אסורות לכל הדעות. והרבניים טענו (שבת עג:א) כי אחד מאבות מלאכות הוא המכבה. ומה חמור יותר – מי שנושף באש ומכבה אותה, או מי שמקיים יחסי מין, שיש בהם שלושת העניינים הנזכרים – הטומאה, התנועה החזקה והזריעה? והאין זה נוגד את דבריהם בקל וחומר? ומה שמפליא יותר מזה וסותר באופן ברור יותר הוא שהם התירו לבתק את בתוליה של אישה ביום השבת ושדם הבתולין יצא, אף שהם טענו כי מי שמכה את חברו ויורד לו דם מנחיריו או מאוזניו - הרי זו מלאכה. ובנוסף לכך הם אסרו למחוא כפיים או לרקוע ברגליים, ומה חמור יותר – זה או יחסי מין?

4. והם עשויים לשאול: האם לא אסר עלינו המקרא להתיר לגר [תושב] לעשות מלאכה בשבת במקומותינו ובכפרינו? ואם יאמרו [להם] 'כן' הם יאמרו: אם כך לו היו יחסי מין אסורים בשבת הרי שהיינו חייבים להפריד בין הגרים לנשותיהם ביום השבת כדי שלא ישכבו עמן והרי זה בלתי אפשרי. [לכך יש] לומר להם: אם מה שאתם אומרים היה אכן מחייב הרי שהיה אסור לנו להותיר אותם לבדם, אלא היה עלינו לכלוא אותם אצלנו ולשמור עליהם ועל נשותיהם ועל ילדיהם ועל בהמותיהם כך שלא יעשו דבר שיש בו חילול שבת, וכן היה מחויב מזה שנחסום את פיהם כך שלא ידברו בשבת על דברים שאסור לדבר עליהם. וכל זה חמור יותר מהראיות שהבאתם בעניין יחסי מין, ואם תחייבו את כל זה [גם] אנו נחייב זאת, ואילו אם אתם עושים הבחנה אף אנו נעשה זאת לגבי יחסי מין.

5. ואנו סבורים כי מה שאפשר להציע כתשובה למה שהם שואלים על אודותיו הוא שמה שאסור על הגר הוא המלאכה, שהיא המלאכות המוכרות והמקצועות שמצביעים עליהן, המובהקות והבולטות, ולא הפעולות שאינן מלאכות. ויחסי מין אינם מלאכה אלא פעולה, ולכן איננו מוכרחים להפריד בין גר לאשתו כך שלא יקיימו יחסי מין. ובהמשך נבאר את מה שאמרנו על המלאכות והפעולות ונציין את ההבדל ביניהן.

6. וכן יש אצלם עניין נוסף ממין זה והוא דברם: אם יחסי מין אסורים בשבת עלינו להפריד אפוא בין הנקבות לזכרים שבבהמות כדי שאלו לא ירביעו אותן, שכן בהמותינו נכללות עמנו באיסור המלאכה בשבת. יש לומר להם [בתשובה לכך]: אם אנו מחויבים בזה עליכם גם לסתום את פיות {513} החתולים ביום השבת כדי שלא יצודו עכברים, שכן הציד וההריגה אסורים בשבת. והתשובה שלנו בעניין הזה היא כמו התשובה שלנו בעניין שלפניו. ואם הם יאמרו: נניח שיחסי מין אינן מלאכה לשיטתכם אלא פעולה. אך האין הציד מלאכתו של הציד? למה אם כן אתם מקישים ציד שהוא מלאכה ליחסי מין שהם פעולה? נאמר שמלאכתו של הציד אינה ציד עכברים אלא מלאכתו היא ציד חיות פרא ועופות ודגים, כפי שמלאכתו של הכובס אינה לרחוץ כוסות וקערות אלא מלאכתו היא לרחוץ בגדים. לכן מותר לרחוץ כוסות אך אסור לרחוץ בגדים. וגם זה מבין הדברים שנציין בהמשך.

7. ומבין דברי הרבניים ישנה אמירה שנובע ממנה [בהכרח] איסור על קיום יחסי מין בשבת, ואדרבא – היא מורה על כך שמדובר באיסור חמור ביותר. הם אומרים כי המקרא, בדבריו על אודות עבד עברי (דברים טו:יח) 'כי משנה שכר שכיר עבדך' וג', התכוון לעבד שאדונו העניק לו אישה וילדיו נעשו עבדים לאדון ואינם יוצאים לחופשי יחד עמו. שכן הוא אומר (שמות כא:ד) 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה'. הם אומרים שדברו 'כי משנה שכר שכיר' משמעו – העבד הזה כבר השתעבד לך ועבד בעבורך כפליים מעבודת השכיר, שכן השכיר עובד רק ביום ולא בלילה, ואילו העבד הזה עבד בעבורך יום ולילה, שכן כאשר הוא היה מקיים יחסי מין עם אשתו בלילה ומעבר אותה הילדים שלו אשר עליהם טרח בלילה עוברים לרשותך. והדברים האלה שהם אומרים מוכרח שיחסי מין הם עבודה בלי ספק, ועבודה היא מעל מעשה וחמורה יותר מכל מלאכה, ואם המלאכה אסורה בשבת הרי שהעבודה שהיא מעליה והיא חמורה ממנה ראוי אף יותר שתיאסר.

8. ומפליא הוא שאל-פיומי[[6]](#footnote-5) מביא כראיה להתיר קיום יחסי מין בשבת מדברו (ישעיה נח:יג) 'וקראת לשבת ענג' ושלמה אומר (קהלת ב:ח) 'עשיתי לי שרים ושרות ותענוגות בני האדם שדה ושדות' [וטוען] כי זה נגזר מהמילה שדי, שפירושו שד האישה. הוא אומר כי היא מהווה תענוג ולדעתו זה מחייב יחסי מין, וכי מדברו על אודות השבת 'ענג' עולה שלא רק שמותר לקיים יחסים בשבת אלא לפי דבריו זו אף חובה.

9. בוא וראה, מי ששומע את הדברים הללו נתקל באחד משני דברים: או טיפשות של האומר אותם או עקשנות שלו. בעניין זה נסתפק בדבר אחד והוא שנקבל את כל דבריו שבאו קודם כנתון, אף אם כל זה בטל, ונאמר כי אופני העונג, שהוא [מקור] ההוכחה, הם רבים, ואם דברי המקרא על כך שהשבת היא עונג מתירים ואף מחייבים קיום יחסי מין בשבת הרי שבאותו אופן גם יהיה מותר ואף מחויב לבצע בשבת כל מה שנכלל בכך. וכך הדלקת אש בקור העז תהיה מותרת בשבת כדי להתענג בה, וכן שימוש בקטורת והאזנה למוזיקה ונגינה בעוד ובטנבור וכן שאר הריקודים וכד' – כל זה יהיה מותר ואף חובה, וכך גם כניסה למרחץ. וחמור מכל זה הוא שהוא מחייב שהפריצות והניאוף יהיו מותרים בשבת למי שאין לו אישה, שכן זה עונג. ואם הוא יאמר כי הפריצות אסורה מיסודה, אנו נאמר: אם כן ההוכחה בטלה {514} לחלוטין, שכן לא כל עונג מותר, ולפי זה ייאסרו גם יחסי מין בין איש לאשתו אף שיש בהם עונג, בשל ההיקש בראיה מופתית לאיסור [קיום] יחסי מין בשבת, ואין הבדל.

**השער החמישה עשר על אודות דברו (שמות כ:ט) 'לא תעשה כל מלאכה' וביאור מה היא המלאכה וכמה דברים נאסרו עלינו בשבת.**

1. איני מכיר אף אחד מקרב חכמי העיון שלא טעה באשר [למשמעות המילה] "מלאכה" וזה משום שכולם מגדירים את כל התנועות כמלאכות ואינם מוציאים מכלל זה אף אחת מהן, ואחר כך הם דנים בסעיפיהן ופרטיהן. ואילו לדעתנו העניין שונה מהשיטה שלהם, וכפי שנבאר. אנו אומרים שהבורא ישתבח ויתעלה שבחו אסר עלינו חמישה דברים בשבת. אחד מהם הוא המלאכה, וזה דברו 'לא תעשה כל מלאכה'. הוא התכוון בדברו למלאכות ולמקצועות המוכרים שנהוג להתייחס אליהם ככאלה, למשל הצורף והנגר והחייט והאורג והנפח ויצרן הבדים והבַּשָּׂם וכד'. שכן הוא אומר (שמות לו:ד) 'איש איש ממלאכתו אשר המה עושים' כלומר ממקצועו, וכן הוא אומר (יונה א:ח) 'מה מלאכתך ומאין תבוא' כלומר מה מקצועך, וזה אחד מהחמישה.

2. והשני הוא העשייה, והיא הפעולות שאינן מלאכות ושאליהן ישנה התייחסות, וזה בדברו (שמות כג:יב) 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת' ודברו 'תשבת', שפירושו תפסיק לעשות, חוזר אל מה שצוין קודם שהוא המעשה, בדברו 'מעשיך'. וכל התנועות כלולות במין זה שהוא המעשה, ולא במין שקדם לו שהוא המלאכה. [והמעשה הוא למשל] ההליכה והעמידה והישיבה והשינה והאכילה והשתייה וכד'. והפך המלאכות כלול במעשים, וזהו הפרימה שהיא הפך האריגה, והקריעה שהיא הפך החייטות והריפוד וכו', והשבירה שהיא הפך של כמה מלאכות כמו למשל הצורפות והנגרות והנפחות והזגגות והקדרוּת וכד' והסתירה שהיא הפך הבנייה.

3. וזה משום שאין אומרים 'פלוני הקורע' כפי שאומרים 'פלוני החייט', ואין אומרים 'פלוני הפורם' כפי שאומרים 'פלוני הטווה' ו'האורג', ואין אומרים 'פלוני השובר' כפי שאומרים 'פלוני הצורף' ו'הנפח' ו'הזגג', וכן אין אומרים 'פלוני האוכל' ו'השותה'. ואם מישהו שואל מה פלוני עושה אומרים 'הוא שובר דבר מה', או 'הוא קורע דבר מה', או 'הוא הורס דבר מה', או 'הוא אוכל דבר מה', או 'הוא שותה דבר מה', או 'הוא אומר דבר מה', או 'הוא מביט אל עבר דבר מה', או 'הוא משוחח על אודות דבר מה'. וכך אם מישהו שואל מה הוא עשה או אמר או עמד או ישב או הלך או אכל {515} או קרע או ישן וכל התנועות הדומות לאלו. ונכנסים בכלל זה גם מיני המשחק והבידור כמו משחק בקובייה ומשחק השחמט והריקוד והמחול והכאה בתוף ונגינה בעוד ובטנבור וכד', וכך הרכיבה והשחייה. ונכלל בזה שימוש בכוחל והבטה במראה וסירוק השיער וכד'. וזהו נושא רחב מאוד והוא ברור, וברור מספיק מכדי להאריך בו.

4. ובנושא הזה רבו המחלוקת והוויכוח והקטטות. וההבדל בינו לבין המלאכה, שהיא המקצוע כפי שציינו לעיל שהמקצוע היא מה שהאדם מתואר על ידיו כמו נגר ונפח וחייט וכד'. ואין זה המקרה ב"מעשה", מלבד [העובדה] שאדם עשוי להיות מתואר באמצעות מעשה כפי שמתארים באמצעות מקצוע, כפי שאומרים 'פלוני שחקן שחמט' או 'פלוני שחיין'. אין הכוונה בכך שזו מלאכתו אלא שהוא מיומן בכך, כפי שאומרים 'פלוני הוא מֻתַכַּלִם' והכוונה בכך היא שהוא בקיא [בתורת] הכלאם.[[7]](#footnote-6) וכן אומרים 'פלוני אכלן', 'שתיין' או [ההפך] 'לא אוכל', 'לא שותה', כלומר שהוא מרבה לאכול ולשתות. במקרה שבו הוא הרבה באחת ממלאכות אלה והפך אותו למקצוע הרי שאיננו צריכים לציין זאת, וזה משום שכל מקצוע הוא מעשה אך לא כל מעשה הוא מקצוע. וחברינו דבקו במלאכה משום שהם כללו בה את המעשים, ולכן רבתה המחלוקת ביניהם לגבי [השאלה] מה מותר לעשות בשבת ומה אסור.

5. והשלישי מבין החמישה שנאסרו בשבת הוא הוצאת משא קל מהבתים ומהמקומות שבהם [אנו] שובתים והכנסה אליהם מבחוץ. וזה נלמד מתוך העניין, בדבר המקרא (ירמיה יז:כב) 'ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת' ובדברו (ירמיה יז:כא) 'ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים'. והרביעי הוא יציאה ממקום [השביתה] התַחוּם, וזה דברו (שמות כז:כט) 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו'. והחמישי הוא הותרת האש [שהודלקה לפני כניסת השבת] בוערת בשבת, וזהו בדברו (שמות לה:ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'. וזה בקיצור בכל נושא ונושא בפירוט.

**השער השישה עשר ובו נזכרים בקצרה הדברים שמותר לעשותם בשבת מבין חמשת הדברים הללו.**

1. ועוד אנו אומרים כי מתוך חמשת הדברים האסורים הותרו לנו חמישה דברים: הראשון הוא הפעולות שההכרח מחייב, כמו שינה ועשיית צרכים וישיבה ועמידה והבטה וכד'. השני הוא הדברים שהמקרא הוציא מהכלל באופן מפורש כמו קורבן מוסף של שבת, שכן הוא אומר (במדבר כח:י) 'עולת שבת בשבתו' וכן קורבן מוסף של מועדים, והאכילה כדברו (שמות טז:כה) 'אכלוהו היום', והתקיעה ביום כיפור. והשלישי הוא דברים שחיובם עולה על חיוב השבת ושעשייתם מחייבת יותר. כמו פיקוח נפש שהוא מעל כל חובה וזה למשל הצלת אדם מטביעה, וכיבוי שריפה ומנוסה מהאויב, וניתוק חבל הטבור של היילוד {516} וכד'. והרביעי הוא כל מה [שנלמד] בהיקש לדברים הללו, כמו שתייה שהיא מקבילה לאכילה וקורבן מוסף של ראש חודש שהוא מקביל לאלה של המועדים וסעידת הגוסס ביום כיפור שהיא מקבילה להשקאת הילד חלב כדי שלא ימות.

2. והחמישי הוא דברים שהמנהג מקובל בהם ומהווים מסורת בידי קטן וגדול, בלי שייוחסו לאנשים מסוימים שהתירו אותם, ושמתבוססים בחלקם על מסורות. כמו נעילת הדלתות ופתיחתן ואכסון הנכסים ושמירה עליהם מפני אויב וכד', וכמו החלפת בגדים ושימוש בבושם והצעת המיטה לקראת השינה וסילוקה, וכמו פרישת שטיח ומחצלת לישיבה וכר להסבה ולהישענות, ורחיצת הפנים והידיים אחרי האוכל ולפניו, ופתיחת ספר לקריאה וסילוקו לאחר סיום הקריאה, וכמו הגשת קערה וכד ורחיצת הידיים וסילוקם, והוצאת התבשיל מהקדירה והלחם מהסל והמים מהחבית ומכד החרס, וצינון המים כדי לשתותם וכד'.

**השער השבעה עשר על אודות הציווי על המלאכות.**

1. אנו אומרים כי הדברים שציינו כי ההכרח מחייב אותם אינם מוגדרים כמלאכות כלל, וזאת משום שהשינה והטלת שתן וצואה אף אחת מהן אינה מוגדרת כמלאכה ולכן הן אינן מוגדרות כמלאכות גם בהכרח, שכן הצורפות והנגרות אינן מסוג הדברים שההכרח יחייב כפי שהשינה והטלת צואה והישיבה והעמידה וכד' הן הכרחיות. ובנושא השני שהוא היוצא מהכלל, נכללים בו כמה מלאכות כמו הקורבן שהזכרנו, שכמה סוגי מלאכות עשויות להיכלל בו כמו השחיטה שהיא מלאכתו של השוחט, ופשיטת העור שהיא מלאכתו של פושט העור, והצלייה שהיא מלאכתו של הצולה, והכנת הבשר וכו'.

2. וכך גם הנושא השלישי והוא פיקוח נפש, כגון מלאכת המיילדת אשר היא מיילדת את הנשים וקוטעת את חבל הטבור של היילוד, ואין ספק שכל זה נצרך. וכן [מלאכת] המינקת והאומנת היא מלאכה [כשל] מיילדת כפי שנתאר בהמשך. והמקרא ציין זאת בכמה מקומות, כדברו (בראשית לה:ח) 'ותמת דבורה מינקת רבקה', ודברו (שמואל ב ד:ד) 'ותשאו אמנתו ותכס'. וכמו הצלת הטובע שזו פעולה מפעולות הצולל. וכן אומנות אחרת שהיא מעשה הרופא, כמו חוקן למי שחוששים שימות מדלקת המעי הגס או הקזת דמו של מי שנפל ממקום גבוה ויודעים שאם לא יוקז מדמו הוא ימות. וכמו מי שנשך אותו אפעה ואם לא ייקטע {517} האיבר הנגוע ימות איש זה. וכמו מי שאכל מאכל מורעל ואם לא ייטול את התרופות המסלקות את הרעל הוא ימות.

3. באשר לנושא החמישי שהוא המנהג המקובל ושמהווה מסורת בידי הבריות, חלקו נכלל במלאכות מבחינה מסוימת, כמו שמירה על בתים מפני שודדים שהיא ממלאכת השמירה, כדברו (שיר השירים ה:ז) 'מצאוני השומרים', וכן שמירה על הכרם או המטע שזוהי מלאכת הנוטר, כדברו (שיר השירים ח:יא) 'נתן את הכרם לנוטרים', וכן הצעת המיטה לשינה [והכנת] המושב והשטיח לישיבה שהן מלאכתו של השמש, אף שמלאכה זו כמעט שאינך מוצא מי שעוסק בה לפרנסה, אלא דרכה שעובדים בה עבדיו ומשרתיו של אדם מכובד שהם [סרים למשמעתו בלבד] ולא לאחרים. ולעיתים אנשים יוצרים דברים שאינם מלאכות אך הם הופכים אותם למלאכות ולאמצעי מחייה כמו זה שלוקח את המים ומקררם ושומרם בכדי קירור ומשקה מהם בעבור כסף ואנו מכנים אותו 'מוכר מים [קרים]'. וכך גם האדם העז, שגופו חזק והוא משתתף במאבק, ואנו מכנים אותו 'מתאבק'.

4. והדברים מהסוג הזה שהם מהווים מהמסורת ונהיו מקובלים אין לאסור אותם על האנשים [רק] משום שהם עשו מהם מלאכות, שכן אין לאסור על האדם לשמור על ביתו וכרמו ומטעו מפני השודדים בשבת בגלל שזה ממלאכתו של השומר או הנוטר, ולא לא על בית זולתו משום שזה מהווה עזרה וסיוע, אך יש לאסור זאת על האיש שזו מלאכתו משום שהוא מקבל על כך שכר. וכן אנו ראינו כי מושל [העיר] הקים שומרים בשערי העיר ירושלים שמשגיחים שלא יכניסו הגויים משא אל תוכה בשבת, כדברו (נחמיה יג:יט) 'ומנערי העמדתי על השערים' וכו'. וכן אין לאסור על האדם להשקות את חברו וידידו מים בשבת [רק] בגלל שזו מלאכת מוכר המים הקרים, ואין לאסור עליו להציע בעבור עצמו או זולתו את המיטה [רק] משום שזה ממלאכתו של השמש. וההיקש חל על כל [חמשת] הנושאים הללו.

5. ואם המלאכות, שהן האיסורים החמורים ביותר בשבת, מותרות באופנים האמורים, הרי שראוי אף יותר כי המעשים יותרו באופן דומה. וכך גם מה שנאמר אחר כך על הוצאת משא והליכה ויציאה ממקום השביתה, והמלאכות בכללן ובפרטיהן כולן ומקצתן – כל אלה אסורים בשבת כל עוד הם אינם נכללים תחת חמשת הדברים שהזכרנו. אולם יש שדבר מה דומה למלאכה מסוימת או מקצת המלאכה אך הוא אינו נאסר, כך למשל בהכאה במסג בפטיש יש מהצורפות, וכן בהכאה בברזל יש מהנפחות, וכן בהכאה של הכובס את הבגד באמצעות פטיש עץ יש מהכובסות. ולדברים אלה דומה הכאת שקדים ואגוזים כדי להוציא את תוכם ולאוכלו, ואין זה אסור שכן זו אינה מלאכה {518} כלל – לא מקצת [ממנה] ולא כולה. וכך גם חיתוך הבשר על ידי הקצב הוא ממלאכתו של הקצב, וחיתוך הבשר הצלוי והמבושל למטרת אכילה עשוי להיות דומה לחיתוך המלפפונים והמלונים וכלל הפירות וכן תבשיל הזַמַאוַרְד[[8]](#footnote-7) וזה איננו אסור שכן זו אינה מלאכה – לא חלקית ולא שלמה. וכן גם סחיטת המורסה והפצעים אינה אסורה [רק] משום שהיא דומה לסחיטת השומשום שהיא מלאכתו של הבַּדָּד[[9]](#footnote-8), וכן סחיטת רימונים לשתייה אינה אסורה.

6. אך מה שנאסר הוא מה שדומה לזה, כמו למשל בגד שיש עליו לכלוך – אסור לרחוץ את המקום [המלוכלך] שכן זה ממין מלאכתו של הרוחץ, וכמו מנעול שקשה לפתוח אותו – אסור להכות אותו בפטיש שכן זה ממין מלאכתו של הנפח. ובאשר לגמר המלאכה, זה למשל שהרוחץ מייבש את הבגד ואסור למי שמים הרטיבו את בגדו לייבש אותו בשבת, ושהסנדלר קושר את רצועת הסנדל, שזה גמר [מלאכת] הכנת הסנדל, ואסור למי שנקרעה רצועת סנדלו ביום השבת לקשור אותה שכן יש בזה ממין מלאכת קושר המנעלים. וזה דומה לקשירת שרוך המכנסיים והחגורה והתרתן אך אלו אינן אסורות. וכך התרת קשר צרור שיש בו מאכל והתרת קשר המטפחת בה נתון ספר [התורה] לקריאה וקשירתה אחרי הסיום אין אסורות. וכן בליקוט יש מקצת המלאכה משום שזו מלאכת המלקטים בקציר, וזה דומה ללקיטת פירות שהתפזרו לאדם בביתו שאינה אסורה. וזה בקיצור בעניין המלאכות והמעשים, ונדון בפרטים שיש לגביהם מחלוקת אחרי שנסיים להזכיר את חמשת הדברים האסורים.

7. והרבניים טוענים כי מי שעשה מקצת מלאכה ולא סיים אותה הדבר מותר לו, לאור דברי המקרא (ויקרא ד:כז) 'בעשותה אחת מכל מצות יהוה' כלומר בעשיית כל המצווה ולא חלקה. והם אומרים שאם שניים עשו פעולה שלמה, וכל אחד עשה חלק ממנה, הרי ששניהם פטורים. בוא וראה כמה מיני עבירות יש בטענה זו, שהרי נובע ממנו בהכרח כי מי שהיכה אדם [אחר] בחרב באופן שבו אותו אדם לא מת אך היה על סף מוות ואז בא אדם אחר והיכה אותו את מכת החסד הרי ששניהם פטורים, שכן אף אחד מהם לא ביצע את [פעולת] ההרג כולה. וכזה הוא הדין גם בגניבה ובחילול השבת והמועדים ובשימוש [בדברים] טמאים וכד'. ואת דבריהם בעניין זה סותרים דברי המקרא (ויקרא ד:ב) 'ועשה [מאחת מהנה]'...

**[השער השמונה עשר על אודות ההוצאה מהבתים.]**

... {519}

**השער התשעה עשר על אודות דברו (ירמיה יז:כב) 'מבתיכם' – למה התכוון, האם הוא מתייחס לכלל הבתים או שהתכוון לכל בית בנפרד**.

1. ... איש והיה אסור על [כל] אחד מהם להוציא מהבית שבו הוא גר לבית האחר שבו גר זולתו שום דבר כלל. ונתלו בעניין זה בדברו 'מבתיכם' [כאילו] פסוק זה מחייב כל אדם ואדם שלא להוציא מביתו שום דבר. יש לומר להם בעניין זה: האין ביתו של האדם, שבו הוא גר, מכונה כולו ביתו? ואחרי שהם יסכימו [לטענה זו] יש לומר: וכך אם יש במקום המגורים כמה חדרים הרי שכולם חדריו? ואין להם מנוס אלא שיסכימו, ולכך יש לומר: ואם מדברו 'מבתיכם' נאסר על אדם להוציא אף דבר מהבית שבו הוא מתגורר שכן זהו ביתו, הרי שפסוק זה יאסור עליו להוציא דבר בתוך משכנו מחדר לחדר, שכן החדרים כולם הם חדריו יהיה... החדרים ואין הבדל.

2. ואם לשיטתכם מדברו 'מבתיכם' אין זה מוכרח שאסור להוציא מחדר לחדר בתוך הבית או מהבית לחצר, הרי שבאותו אופן אין לאסור הוצאה מהבית כולו לבית אחר, שכן כל המקום נמצא בתוך מקום השביתה. ומשמעות דברו 'מבתיכם' התכוון בכך [לומר] מלכל בתינו אל מחוץ להם, [למקום] שאין אנו בעליו והוא אינו ברשותנו והוא מחוץ למקום השביתה, וכן ההכנסה משם אל כלל בתינו שבמקום השביתה. דברו (ירמיה יז:כא) 'השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים' מוכיח את טענתנו, שכן העיר ירושלים כולה היא מקום שביתה והוא אסר להכניס אליה דבר מה מבחוץ ובכך לחלל אותה. ואם היה אסור להוציא בתוכה מבית לבית, משום שהיא במקום השביתה, לא היה צריך למנוע ממנו להכניס אל כלל העיר דבר מה מחוצה לה, שכן אין זה הכרחי ואין זה [דין] שנזקקים אליו. ובכך שמנע זאת יש בזה הוכחה כי מותר לשאת [משא] בתוך העיר מבית לבית כמו שמותר לשאת בשבת [משא] בתוך הבית מחדר לחדר.

3. ואם יאמר אדם: האם אין היציאה משער הכפר או העיר אסורה בשבת? אנו נאמר: אכן כן הדבר, ואם הוא יאמר: ואם היציאה היא אסורה, למה הזכיר את איסור ההכנסה וההוצאה שהיא כבדה חמורה יותר? אנו נאמר: התכוון בכך שאסור לנו להתיר לאף אדם להכניס לתוכה דבר או להוציא ממנה דבר, וזה מכריח אותנו למנוע [זאת] מהגויים שרוצים לעשות זאת, ואם נתיר זאת ולא נמנע מהם נהיה אנו המכניסים והמוציאים. וזוהי משמעות דברו (נחמיה יג:יט) 'ומנערי העמדתי {520} על השערים לא יבוא משא', וכן דברו (נחמיה יג:כא) 'מדוע אתם לנים נגד החומה', ובוודאי דברו 'מבתיכם' מתייחס למשא בבתים ששובתים בהם, ולכך שזה מותר במקום השביתה.

**השער העשרים על אודות המשא האסור בהוצאה – האם יש לו הגדרה ידועה או לא.**

1. ענן טען כי המשא האסור הוא זה [שניתן] לשאת על הכתף, והוא לא הגדיר זאת [באופן מדויק]. והוא מצא הוכחה לכך בדברי המקרא על אודות בני קהת (במדבר ז:ט) 'כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו'. וחסידיו [של ענן] חלוקים בכך – חלקם מתירים נשיאת משא קל מהבתים והם נושאים ספרי תורה ואוכל וכלים לרחיצה מהטומאה, וחלקם אינם מתירים זאת וטוענים כי הפסוק הזה התכוון להתרת משא קל בתוך הבתים ולא התכוון להוצאה. ואלה [האחרונים] פירשו את הפסוק באופן שרירותי מתוך השִפְלוּת שדבקה בהם. בטענה זו [ענן] חולק על האומה כולה, שהרי מדבר [המקרא] אין ראיה אלא להיתר נשיאת משא קל מהבית [ולא לאיסור משא על הכתף].

2. וההוכחה שהוא ניסה להביא ושעליה הוא נשען היא הוכחה בטלה וזאת משום שכאשר המקרא מספר כי אנשים נשאו משא על כתפיהם אין זה מורה שאין לשאת משא אלא על הכתף, שכן אפשר לשאת על הכתף ושלא על הכתף, ודבר זה מבוסס בלשון. ובאשר לפסיקתו כי מכך שהמקרא סיפר על אותם [אנשים] שהם נושאים על כתפיהם מוכרח כי משא הוא על הכתף בלבד, הרי המקרא כתב במפורש כי הנשיאה נעשית עוד לפני שזה על הכתף, שכן הוא אומר (שופטים ט:מח) 'ויכרת שוכת עצים וישאה וישם על שכמו'. בזה הוא הודיע שראשית הוא נשא אותה ואז הניח אותה על כתפו. והנשיאה יכולה להיות גם בחיק, שכן הוא אומר (במדבר יא:יב) 'כי תאמר אלי שאהו בחיקך' וכן (ישעיה מ:יא) 'ובחיקו ישא עלות ינהל'. וכן היא יכולה להיות על המותן, כדברו (במדבר סו:יב) 'על צד תנשאו'. וכן היא יכולה להיות ביד, כדברו (יחזקאל י:ז) 'וישלח הכרוב את ידו' וכו' ואז הוא אומר (יחזקאל י:ז) 'וישא ויתן אל חפני את לבוש הבדים' ואומר בעניין זה (יחזקאל י:ז) 'ויקח ויצא'. וכל מה שהוא נפרד מהגוף ונבדל ממנו אסור לשאת אותו בשבת מצד ההוצאה וההכנסה, מהדבר הקטן ביותר אל מה שגדול ממנו. {521}

**השער העשרים ואחד על אודות מה שנכלל תחת [הקטגוריה] 'משא'.**

1. כאשר המקרא אסר עלינו להכניס ולהוציא משא הרי שבנוסף לאיסור הנשיאה על גופינו הוא כלל בכך גם איסור נשיאה [על גב] הבהמות לנו וכן לאחרים, כדברו (בראשית לא:יז) 'וישא את נשיו ואת בניו על הגמלים'. וכך גם במים – כגון בספינה וכד', כדברו (בראשית ז:יז) 'וירבו המים וישאו את התבה'. ומזה אסר גם את השחייה, שכן [בשחייה] אנו נושאים את עצמנו על המים.

2. וכבר אמרנו כי המשא האסור הוא זה שהוא חיצוני לגוף, ומא שמכונה 'משא' שאין דרכו כך לא נאסר עלינו. כמו דברו (בראשית יח:ב) 'וישא עיניו', (ויקרא ט:כב) 'וישא אהרן את ידיו', (דברים כד:טו) 'ואילו הוא נושא את נפשו', (בראשית לב:כא) 'אולי ישא פני', וכל מה שדומה לזה, שכן נשיאת המבט כדי להביט אינה אסורה, ולא נשיאת הידיים בתפילה וכד', ולא נשיאת הנפש בתאווה או בצניעות או בכבוד למי שראוי לזה.

3. ואם ישאל אדם מה מידת המשא המותר בתוך הבית, נאמר לו שדבר זה לא מצאנו דרך לקבוע את שיעורו, וכל שניתן לומר שמה שמותר הוא זה שאין בו טורח, ולדעתנו יש בכך הבדל בין אנשים לפי מידת שונות כוחם. ואין זה עניין שנוגע לנו יותר מאשר לאחרים אלא [זה עניין] לכל אחד. ואיננו יכולים לענות יותר ממה שאמרנו, וזה דבר שניכר מהניסיון ומהתבוננות.

**השער העשרים ושניים על אודות היציאה מהמקום.**

1. המקרא אמר (שמות טז:כט) 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו'. ובנימין טען כי 'תחתיו שבו' ו'ממקומו אל יצא' משמעות הדבר היא משום ש'תחתיו' הוא שיעור מושבו {522} של האדם[[10]](#footnote-9) ואי אפשר לומר שלא יצא האדם ממנו שכן הוא מוכרח ללכת לשירותים ולאכול ולשתות. ואמר כי ההוכחה לכך שדברו 'תחתיו' פירושם שיעור מושבו של האדם היא דברו (שמואל ב יח:ט) 'והפרד אשר תחתיו עבר', (ישעיה מו:ז) 'ויניחוהו תחתיו ויעמד'. וההוכחה האחרונה היא האמת שכן המשמעות היא מקומו. וכן דברו 'שבו איש תחתיו' משמעותו מקומו, אבל 'והפרד אשר תחתיו' הוא עניין אחר, שכן משמעותו 'תחתיו' [באופן מילולי], ורוב חברינו טועים בעניין זה.

2. ואמר שהאדם צריך לשבת במקומו ביום השבת ולא לצאת ממנו אלא למה שהוא זקוק לו בשבת כמו אכילה ושתייה ותפילה וקריאה בתורה וכד'. ורוב חברינו מתירים לבקר את החולה ואת הגוסס. ואמר שה'מקום' שהוא המעון הוא הכפר והעיר, כדברו (בראשית לח:כא) 'וישאל את אנשי מקומה לאמר [איה הקדשה], (בראשית כו:ז) 'פן יהרגוני אנשי המקום על רבקה', (שופטים יט:יז) 'ואנשי המקום בני ימיני', (בראשית כ:יא) 'רק אין יראת אלהים במקום הזה'.

3. ואמר שאסור לצאת מהכפר ומהעיר בכלל לשום סיבה או צורך של האדם. ואם זה לצורך האל ישתבח הרי שמותר לצאת משער הכפר אלפיים אמה, כדברו (שמות לג:ז) 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה' וגו', ואמר בו 'הרחק מן המחנה' והוא טען שזה מידת יריית חץ, כדברו (בראשית כא:טז) 'הרחק כמטחוי קשת', ואמר (יהושע ג:ד) 'אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה' ואמר שלמרחק יש שטח ושיעור ידוע ואל לנו להרחיק יותר מזה. וכך כפרי ישראל, כדברו (במדבר לה:ה) 'ומדתם מחוץ לעיר [וג' אלפים באמה]' וגו'.

4. ואמר – דע שאף לרצון האל אסור לעבור את אלפיים האמות הללו. והוא אינו יכול לומר בעניין זה בניגוד למה שאמר, ולא להביע אחרת מכפי שהביע, שכן רוב מה שהוא אמר בעניין זה נאמר כבר על ידי ענן ורוב חברינו הולכים אחריהם בעניין זה. אולם ביניהם יש מי שאינו מתיר לצאת בשבת מהמקום בו שובתים. אבל לזה אין הוכחה או מופת. ואם ישאל אדם על גבול ההליכה בתור העיר ומהו השיעור המותר לכך והאם מותר ללכת בתוך העיר לאורך שתיים או שלוש פרסות אם אלה ישנן בתוכו, התשובה לכך היא כתשובה בעניין מה מותר לשאת בתוך הבית, והדבר ברור.

**השער העשרים ושלושה על אודות איסור הימצאות אש בבתינו ביום השבת.**

1. המקרא אמר (שמות לה:ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', ועלינו לדעת מה הכוונה {523} בפסוק זה ומהו הדבר שנאסר עלינו בו, והאם נאסרה עלינו ההדלקה, שהיא חיונית [כדי לבצע] פעולות כגון הצתה להפקת אש וחטיבת עצים וסידורם והוספתם לאש כך שזה יבער באמצעות נשיפה או באמצעות דבר אחר. ולא ייתכן שזו הייתה כוונת המקרא בדברו 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם', שכן כל מה שציינּו נכלל במעשים האסורים. ואילו היה [האל] החכם מוכרח לייחד את איסור הדלקת האש, אף שזה נכלל בכלל המעשים שנאסרו, אזי היה צריך לציין את כל המלאכות והמעשים, כל אחד בשמו, ולומר – לא תתפרו ולא תפרמו ולא תארגו ולא תקרעו ולא תצרפו ולא תשברו. ומאחר שזה בלתי אפשרי, ואיסור כלל המלאכות וכלל המעשים מייתר את הזכרת כל אחד מהם באופן נפרד, אזי בהכרח הכוונה בדברו 'לא תבערו אש' איננה לדברים שהזכרנו אלא לדבר אחר, והוא שאש לא תימצא אצלנו בשבת.

2. והוא אמר שמישהו עשוי לשאול: אם כך הדבר היה [האל] אומר 'לא ימצא לכם אש', כפי שכאשר הוא רצה לאסור שיימצא אצלנו שאור בבתינו שבעה ימים אמר על אודות כך (שמות יב:יט) 'שאור לא ימצא בבתיכם'. ומאחר שהוא לא אמר זאת, אלא אמר 'לא תבערו אש' והכוונה בכך היא שאסור להדליק, הרי שאין זה נכון שמה שכבר הודלק לפני השבת אסור, אלא מה שאסור עלינו הוא ההדלקה בשבת [עצמה]. עלינו להשיב [לשאלה זו] כי הניסוח עשוי להשתנות אך המשמעות היא אחת. כך למשל, כבר ראינו שהמקרא אומר (שמות כ:ג) 'לא יהיה לך אלהים אחרים' וכן (דברים כה:יג) 'לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן', ולא אמר בעניין זה 'לא ימצא' כפי שאמר על אודות השאור וכפי שאמר בעניין (דברים יח:י) 'מעביר בנו ובתו באש'. ודבריו 'לא יהיה' ו'לא ימצא' הם שני ניסוחים החוזרים להוראה אחת, שכן קיום והימצאות מורים על עניין אחד. ומשום שהניסוחים המילוליים שונים אין זה מוכרח שההוראות שונות, שכן שני הניסוחים חוזרים לעניין אחד. כך, באומרו 'לא תבערו אש' לא הותרה הימצאות [אש שהודלקה לפני כניסת השבת], שכן [הסיבה לכך] שהוא לא אמר 'לא ימצא' היא משום שדברו 'לא תבערו' בא במקום דברו 'לא ימצא' [ובהוראה זהה].

3. ואילו הייתה קושיה זו תקפה, אדם אחר היה צריך להקשות [גם הוא] ולומר שבדבר [המקרא] (דברים כה:יב) 'וקצותה את כפה' אין חיוב לקטוע את היד, שכן הוא לא אמר שם 'וכרתת את ידה'. ומאחר ש'כפה' ו'ידה' מורות על משמעות אחת וכך גם 'וקצותה' ו'כרתת', וכן המשמעות של 'לא ימצא [אש]' ו'לא תבערו אש' היא אחת, אפשר לציין אחת מהן במקום האחרת. והוא הוא יאמר: איך זה ייתכן? הרי הוא רק אמר שאסור להבעיר ביום השבת! אנו נאמר לו שזה נצרך למה שהוזכר קודם לכן, ומשום שאש אינה יכולה להימצא אלא אם הבעירו אותה, שכן אין לה קיום אלא בתוך גוף שהיא אוחזת בו וזה יכול לקרות רק על ידי מבעיר שחיבר בינה לבין אותו גוף והיא בערה. והמחבר הוא המבעיר אותה ואם היא ממשיכה להתקיים {524} הרי שזה בזכות זה כך שמי שחיבר אותה בתחילה הוא המבעיר אותה בכל רגע[[11]](#footnote-10). ואם נמצא שהיא בוערת בשבת הרי שמי שחיבר בינה לבין אותו גוף שבו היא אוחזת הוא המבעיר אותה ביום השבת. ובדברו 'לא תבערו אש' הוא אסר שתישאר אש בוערת בשבת, וכשאנו עושים זאת אנו המבעירים אותה בשבת. ומאחר שאמר 'לא תבערו אש' לא נזקק לומר 'לא ימצא [אש]'. ובדברו 'בכל מושבותיכם' הוא הורה כי זה נאסר רק במקומות ישיבתנו, אך בבית מקדשו הודלקו המנורות והובערה האש לקורבנות.

4. ומישהו עשוי לומר: זה נכון רק אם נכון הדבר שמה שנובע מהפעולות שלנו אנו אלה שפועלים אותו, והרי ההיגיון אומר אחרת מזה, שכן הצמח נובט כתוצאה מפעולת הזורע והנוטע אך אין זה פעולתם. והילד נולד כתוצאה מפעולת הביאה אך אין זה פעולתו של הבועל, אלא בריאה של האל יתרומם ויתעלה, ובפרט לפי אמונתכם באשר לפעולת הטבעים שסותרת את האמונה [בפעולות] הנולדוֹת[[12]](#footnote-11). אם כך איך מה שאתם אומרים מחייב? לכך אנו נשיב: בדברנו על אודות פעולת הטבעים ובהוכחה לה כפי שפירשנו בפירוש בראשית כיוונו בכך לדברים שמחייב ההיגיון ושגם המקרא דיבר עליהם ושאינם נכללים תחת חיוב, אך בנושא הציווי והחובות הרי שאם נתחקה אחריו נמצא שהוא מכריח את הנולדוֹת במובן של כוונה. ונבאר זאת להלן.

5. בדברינו על אודות החובות אנו הולכים בדרכו של המקרא – מכריחים את מה שהיא מכריחה ומונעים את מה שהיא מנעה. וכאשר ראינו כי הפסוקים והמסורות בכל מקום, בעניין אש או דברים אחרים, מחייבים את הנולדוֹת, שכן המתחיל בפעולה הוא הפועל והוא שואף לדבר שנובע [מהפעולה] ואותו דבר עשייתו אסורה, אנו מייחסים אליו את מה שחייב אותו הפסוק. כמו למשל אדם שהיכה אדם אחר בחרב או בדבר אחר שדרכו להמית והוא ידע שהוא יהרוג ושאם [אותו איש] ימות הרי שהוא ההורג ולא אדם אחר, או אם היה בכך נזק לאחד מאיבריו וכד'. וכן אם הבעיר אש ברכוש זולתו ביודעו שגוף זה יישרף ואז הוא אכן נשרף, הרי שהוא זה ששרף אותו בלי ספק, אף אם היה נשרף לאחר כמה ימים, ואת זה אי אפשר להכחיש. כך מי שהבעיר אש ביום שישי והתכוון שהיא תישאר ותבער בשבת, הרי שהוא המבעיר אותה ביום השבת בלי ספק. ואת מה שאמרנו מאשרים דברי המקרא (שמות כב:ה) 'כי תצא אש ומצאה קוצים' וג', אף אם היא הייתה נשרפת אחרי יום או חמישה ימים היה חל עליו הדין, כדברו (שמות כב:ה) 'שלם ישלם המבעיר את הבערה' וגו'.

6. ועתה נבהיר את מה שאמרנו בסוגיה [זו], והתשובה – יש לומר להם: אִמרו לנו [מה דעתכם] על מי שהצית אש באחוזה של אדם או בביתו וזה נשרף. מי הוא השורף את אחוזה זו או הבית הזה? זה שהצית בו את האש או אדם אחר? ואם הם יטענו שלא היה זה מצית האש ששרף הרי שאין בארץ אף אחד ששרף שום דבר, וזה נוגד את ההיגיון. ואם הם יאמרו שמצית האש הוא {525} השורף, אנו נאמר: ואם הוא הצית אותה ביום שישי והיא שרפה ביום השבת מתי חלה השריפה? האם ביום השבת או לפני כן? ואם הם יאמרו [שהיא חלה] לפני השבת הרי זה נוגד את ההיגיון והחוש יחד, שכן השריפה מצריכה שורף, והשורף מכונה כך רק כשהשריפה נגרמת על ידיו. ואם הם יטענו שהוא הצית לפני השבת אבל שהשריפה קרתה בשבת הרי בזה הם טוענים כי הוא הצית לפני שהוא הצית! ויש עוד לומר להם: אם הוא הצית לפני השבת אִמרו לנו אפוא – האם כשהוא הצית את האש הוא לא שרף? ואם הם יאמרו 'אדרבה, [הוא כן שרף]' יש לומר להם: ואם האש כבתה אחרי שהוא הצית אותה והיא לא שרפה האם תגידו כי הוא שרף דבר מה? ואם הם יאמרו 'כן' הרי הם מחייבים שריפה למי שלא שרף, וזוהי צביעות. ודבר דומה מכריח כנגדם [גם בעניין] בישול וצלייה, כפי שנגיד בהמשך.

7. ואם מישהו ביניהם יחלוק ויאמר: אם מישהו מצית אש ואז מת לפני שהרכוש נשרף והאש שורפת ביום השבת כשהוא מת, האם תאמרו שהוא שרף ביום השבת בעודו מת? שאם כך הדבר הרי שהמתים [יכולים] לפעול ולחלל את השבת, אנו נאמר [לו]: סוגיה זו מקשה לא רק עלינו אלא על כל מי שמחזיק ביהדות, וזאת משום שהבורא ישתבח ויתעלה אמר לנו בספרו שמי שהיכה אדם מכה שבעקבותיה הוא מת הוא ההורג אותו והממית אותו. וייתכן כי ההורג ימות לפני ההרוג ויוצא מזה שהמת פועל, והשורף דינו כדין מי שבישל וצלה וכדין ההורג ואצל כולם הדין שווה, ומה שהם מחייבים בעניין ההורג נחייב אנו בעניין השורף.

8. ובאשר לתשובה שלנו בשתי הסוגיות הללו הרי שאנו אומרים כי מי שהרג ושרף והיה קיים בעת המוות והשריפה אנו קוראים לו הורג ושורף באותו המצב שאירעה בו השריפה והמוות. וכאשר הוא מת לפני שזה קרה לא נכנה אותו פועל באותו מצב שכן המת אינו פועל. אולם קבוצה מבין חכמי הכלאם המועתזילים טענו שהמת פועל מבחינת הנולדוֹת. אנו איננו מסכימים לכך אלא אנו אומרים שהסבה למוות הזה ולשריפה הזו הוא פלוני שמת, שכן הוא עשה את מה שהכריח את זה, והוא היה זה שהתכוון לכך שזה יהיה ולא מישהו אחר. ולא אנו ולא אחרים יכולים להשיב יותר מזה.

9. ואם יאמר אדם שזה מחייב שמי שהיכה אדם אחר והמוכה מת ביום השבת הרי שהוא הרג אותו ביום השבת, נאמר שאם הוא התכוון שזה יהיה ביום השבת הרי שכן הדבר, אך אם הוא לא התכוון אלא הוא מת בשבת במקרה אזי זה לא נעשה בשבת. אבל מי שהצית אש והשאיר אותה לשבת התכוון שהיא תבער בשבת ולכן הוא מצית בשבת. וזה דומה למה שאמרנו קודם בעניין דברו (שמות כב:ה) 'כי תצא אש', שכן הוא זה שהשאיר את האש ולא מנע ממנה לצאת והוא מחויב בקנס כמו מי שהתכוון לשרוף. ובפירוש (שמות כ:יג) 'לא תרצח' בעניין מי שכיוון לפעולה אך לא השלימה אנו נראה שזה מחזק את מה שאמרנו כאן. ומהדברים {526} המפליאים ביותר הוא שהרבניים אוסרים לזרוע את האדמה בשנה השישית כדי שהיא לא תצמיח בשביעית. האם בעל שכל יטיל ספק בכך שדבר דומה יחייב גם באש ושיהיה אסור להשאיר אותה מיום שישי ליום השבת כדי שלא תבער בשבת?

10. ועוד סוגיה [שמעסיקה] אותם היא שהם אומרים: המקרא אסר עלינו לעשות מלאכה בשבת, ואילו כשאתם אוסרים על [השארת] מנורה[דולקת מערב שבת] אתם אוסרים מלאכה ביום שישי, וזה נוגד את דברי האל יתרומם ויתעלה (שמות כ:ט) 'ששת ימים תעבוד'. יש לומר להם: גם זה מכריח כנגדכם במידה דומה, שכן אתם אוסרים להניח זרעים במסננת הרחיים ביום שישי ולהשאיר אותם כך שייטחנו ביום השבת, והרי בכך אתם אוסרים מלאכה ביום שישי, וכך הדבר גם באשר לאיסור שלכם לשלוח[[13]](#footnote-12) מים לשדה בסוף יום שישי כדי [שגידולי השדה] לא יושקו בשבת.

11. והתשובה שלנו בשלוש הסוגיות הללו היא שאיננו אוסרים הדלקת אש ולא הנחת זרעים במסננת הרחיים ולא פתיחת נחל באף זמן בששת הימים אלא אדרבה זה מותר בכולם עד מעט לפני שקיעת השמש ביום שישי. אולם אסור להשאיר זאת כך במצבו כדי שהאש לא תישאר בוערת בשבת וכדי שהרחיים לא תטחנה בשבת וכדי שהנחל לא ישקה בשבת את השדה, שכן כל זה אינו מותר, שכן המלאכה לא נאסרה ביום שישי אלא נאסרה רק בשבת.

12. אחרי כן הם שואלים על הבישול – האם הוא מותר בשבת או לא, וכן הצלייה. אם הם מתירים זאת הרי שהם יוצאים מהדת, ואם הם אוסרים נאמר להם: אִמרו לנו אפוא בעניין מי שהבעיר תנור לפני השבת והניח עליו קדירה או שיפוד שבו יש בשר והוא התבשל ונצלה ביום השבת, מי בישל וצלה אותו? אין ברירה אלא לומר כי מי שהניח אותו הוא שבישל וצלה בשבת. ואם לא כך הדבר הרי שאין בנמצא מי שבישל או צלה, שכן כל מי שמבשל וצולה מחבר בין האש לקדירה והשיפוד וזה נצלה ומתבשל. ומי שחולק על כך מכחיש את הברור.

13. ואל-פיומי העז פנים וטען כי הבישול והצלייה מותרים בשבת, וזאת בניגוד למה שציווה האל ישתבח ויתעלה בספרו הנכבד באומרו (שמות טז:כג) 'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו', ציווה אותם להקדים ולאפות ולבשל ביום שישי, ועשה זאת משום שהבישול והאפייה אסורים בשבת.

14. ואחד מהם טען כי הביעור חל רק בתחילת המעשה והוא החיבור בין האש לעץ וכד', ואילו השריפה ואכילת [האש] את העץ אחרי ההדלקה אלו אינן מכונות ביעור. ואם כך הדבר הרי שדברי המקרא 'לא תבערו אש' אוסרים רק את ההדלקה שהיא תחילת המעשה ולא את השריפה. זה שטוען כך טעה בתכלית הטעות, משום שיש שני סוגי ביעור – אחד הוא ההדלקה ואחד השריפה. ההדלקה היא כדברו (דברי הימים ב יג:יא) 'לבער בערב' וכגון זה יש הרבה, והשריפה היא כדברו {527} (שמות ג:ג) 'מדוע לא יבער הסנה' ובתחילה הוא אמר (שמות ג:ב) 'והנה הסנה בוער באש' והתכוון להדלקה. ואם ל'ביעור' הייתה רק משמעות אחת הרי שהמקרא היה סותר את עצמו [והאל] החכם אינו סותר את עצמו. ומה שנכון בעניין זה הוא שדברו הראשון 'בוער באש' מתכוון להדלקה ודברו בסוף 'מדוע לא יבער הסנה' מתכוון לכך שהוא איננו נשרף, וזה חוזר לדברו (שמות ג:ב) 'והסנה איננו אוכל' וכן לדברו (שופטים טו:ה) 'ויבער אש בלפידים וישלח בקמות [פלשתים]', וזוהי הדלקה. ואחרי כן אמר (שופטים טו:ה) 'ויבער מגדיש ועד קמה' וזוהי השריפה, והיא איננה תחילת מעשה. וזוהי גם אחת ההוכחות הברורות לכך שמי שהצית אש והיא שרפה הרי שבכל רגע שבו היא שורפת מי שהצית אותה הוא ששרף והבעיר בזמן שאותה האש שרפה ובערה, שכן לשמשון יוחס שהוא הבעיר ואין ספק שזה קרה אחרי יומיים ויותר מאז שהדליק את האש בפתילים ושחרר את השועלים בשדות ובכרמים.

15. וכן הם חולקים בדברים אחרים, כמו חומץ ויין ולבן וכד', ואומרים כי אם החיבור בין האש לגוף כלשהו לפני השבת כך שיישאר בוער בשבת הוא אסור אזי צריך להיות החיבור בין שאר הגופים הנפעלים בשבת גם כן אסור לפני השבת, כדי שלא תיווצר על ידי כך פעולה בשבת, והכנת החומץ והלבן ושאר המשקים והדברים הדומים לזה אשר נעשים בשמש ובאוויר תהיה אסורה. אנו אומרים: זה מכריע כנגדכם גם בעניין ריחיים ונהר באופן דומה. אבל התשובה שלנו בעניין זה היא שאנו אומרים: המסורות והכתובים התירו להכין חומץ ולבן ולהכין את כל מה שציינתם. והמקרא לא אסר את מה שנעשה בשמש וברוח, אלא אסר את להשאיר את האש בוערת, בשל ההוכחות שציינּו. ואם המקרא הבחין בין מה שנעשה בשמש ובאוויר ובין הדלקת אש ואסר אחד מהם והתיר את האחר אל לנו להתנגד לכך ואל לנו לערב בין הדברים. וזה מכריע כנגד מי שאסר את האש מצד הנולדוֹת מבלי ללכת בעקבות הכתוב, אבל אותנו אין זה מחייב שכן אסרנו זאת באמצעות הכתוב, שכן אמרנו שהוא אמר 'לא תבערו אש' ושמזה נאסר שתהיה אש בוערת אצלנו בשבת יחד עם שאר מה שציינו המחייבים שמי שהדליק אש ואז לא מנע ממנה לשרוף הרי שהוא המבעיר והשורף את מה שבער ונשרף כשזה קרה.

16. אחד מחברינו יצר הבחנה בין הכנת הדברים הללו – חומץ ולבן וירקות כבושים ושאר הדברים המשומרים בדבש ובחומץ וכד' – שהכנתם מותרת אף אם הם נעשים בשבת, ובין מה שציינו קודם שהוא אסור כמו השארת האש והשארת הנהר שישקה בשבת והשארת האוכל שיתבשל בשבת, באומרו כי מה שנאסר בכך שאפשר להפרידו ולהשביתו לפני השבת מבלי שייגרם לו נזק. וזאת משום שאנו יכולים להפריד בין האש ובין הפתיל והעצים מבלי שייגרם לפתיל ולעצים נזק, וכן אנו מפרידים בין האוכל לריחיים מבלי שייגרם לו נזק, וכן אנו עוצרים את המים ממרוצתם ברשות היחיד מבלי שייגרם להם נזק. ואילו שאר הדברים שאמרנו שהם מותרים – {528} את חלקם לא ניתן להפריד כלל, כמו הלבן והחומץ והירקות הכבושים, וחלקם אפשר להפריד רק תוך גרימת נזק להם, כמו הדברים שמשומרים בחומץ ובדבש ואם מוציאים אותם מהחומץ והדבש וכד' ששם הם נמצאים הם מתייבשים ומתקלקלים, משום שההפרדה בינם ובין כל זה אינה אפשרית שכן חלקו נכנס לגופים שלהם ושותה מהם.

17. וזו בעיה [שהעסיקה] גם את אחד מבני זמננו, שאמר: אם המקרא אמר 'לא תבערו אש' ולשיטתכם כאשר מישהו מחבר בין האש לעץ או לפתיל וזה נשאר בוער בשבת הרי שהמחבר ביניהם הוא המבעיר אש בשבת, אִמרו אפוא באותה מידה, בעניין דברו (ויקרא ו:ה) 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר', כי אם הכהן הניח את העצים לפני הבוקר – בחצות הלילה או בתחילת הלילה – ואז הם נשארו בוערים עד הבוקר, הרי שהוא קיים את החובה, שכן הוא המבעיר בזמן הבוקר, כפי שמי שהדליק לפני השבת והאש נותרה בוערת בשבת הרי שהוא המבעיר אותה בשבת. וטיעונינו שהובאו קודם יכולים לבטל בעיה זו, וזה מה שהראינו כי לביעור יש שני סוגים – אחד מהם הוא תחילת ההדלקה והאחר הוא השריפה. ומאחר שכך הדבר ודבר המקרא 'לא תבערו אש' הוא אמירה כללית שלא צורף אליה פירוט, נאסרו בעקבותיה שני הסוגים יחד. אלא שהראינו שהכוונה לסוג השני ולא לראשון, משום שהראשון, שהוא ההתחלה, לא נצרך לציינו. וכאשר אמר 'ובער עליה הכהן' הוא לא הזניח זאת כך [שהאמירה] תהיה כללית, אלא צירף לזה פירוט ולימד אותנו שהוא התכוון לביעור הראשון שהוא ההתחלה והחיבור בין האש לעצים, וזה בדברו 'עצים'. וכן הוא אמר זאת בויקרא (ויקרא ו:ה) 'והאש על המזבח תוקד בו' ומסר כי האש בוערת תמיד ואז אמר 'ובער עליה הכהן עצים' והורה שזהו חידוש ההבערה על ידי הנחת העצים והחיבור בינם ובין וזה ברור בשבח האל ישתבח ויתעלה.

18. ואם ישאל אדם על אודות דברו 'בכל מושבותיכם' וכי אם זה מיוחד רק למושבותינו ולא למקומות אחרים הרי שזה מותר מחוץ למושבותינו, נאמר שאנו איננו מכחישים כי אם אדם יהודי עבד כשכיר לאדם שאינו בן הדת, והוא ציווה עליו להדליק אש ביום שישי בסוף היום בתנור או תחת הקדירה וכד' ואז היא נשארה בשבת, שזה אינו נאסר על השכיר היהודי והוא אינו מחויב לכבות אותה משום שזה מחוץ למושבותינו. והמטרה בדברו 'לא תבערו אש' היא זו שציינו – שהוא אסר בכך שתהיה אצלנו אש בוערת בשבת ולא התכוון בכך לתחילת ההדלקה שכן זה נכלל באיסור המלאכות.

19. ואחד מחברינו ביקש הוכחה לאסור את מה שנעשה בשבת כמו האש וכד' על סמך [מאפייני] הלשון, שכן במקום אחד המקרא אומר (שמות לא:טו) 'יעשה {529} מלאכה' ובמקום אחר (שמות לה:ב) 'תעשה מלאכה'. וכן אנו נציין זאת בסוף המאמר [הזה]. והוא נמלא עקשנות וזה הוביל אותו לטעון כי בדברו 'לא תבערו אש' הכוונה היא לא תסלקו את האש. מטענה זו מתחייב כי חובה [להותיר את] האש [הבוערת מיום שישי] בוערת בשבת, שכן אסור לסלקה. והאם מי שאמר זאת הותיר איזשהו גבול [שהוא לא חצה אותו] בדברי שיבוש אלה והכחשת מה שציווה האל ישתבח ויתעלה? !

20. ואשוב ואומר כי הבעיה בדברו 'בכל מושבותיכם' תקפה לגביהם ולא לגבינו, וזאת משום שאם בדברו 'לא תבערו אש' הוא התכוון לתחילת ההדלקה ולא למה שאמרנו הרי שזה נאסר במושבותינו בלבד ומותר לנו להתחיל בהדלקה בבתי הגויים. וכבר אמרנו בעניין חמשת היסודות שפתחנו בהם כי הם אסורים בשבת, ועכשיו נחזור לדון בפרטי המעשים והמלאכות שעליהם יש מחלוקת.

**השער העשרים וארבעה על אודות המילה ביום השבת – האם היא מותרת או מחויבת או לא, ונכלל בכך גם מלאכת הפסח יחד עם סוגים אחרים של חובות.**

1. הרבניים והמון העם מתירים למול ביום השבת, ואילו ענן התנגד לכך ואסר מילה בשבת. חלק מאנשינו הסכים עמו ואחרים חלקו עליו. ואחרי שענן אסר זאת בשבת הוא אמר בעניין זה דברים שיש בהם סתירה עצמית, וזהו שהוא התיר למול ביום השבת, אם הוא היה ביום השמיני, בעת שקיעת השמש בין הערביים. מצד אחד הוא סובר כי בזמן זה השבת עוד לא יצאה, אולם מצד שני הוא הסיר בזה את המצווה מזמנה [המיועד לה], שכן הוא אינו מסכים לעשותה בשבת, ובכל זאת הוא עושה אותה בשבת! וכאשר גם חלק מחברינו חייבו זאת בעניין זה הם הטעו ואמרו: אנו מלים בין הערביים לא משום שהמילה אסורה בשבת אלא משום שהטיפול בנימול אסור בשבת, ואנו מלים בין הערביים רק בשביל שהטיפול יהיה אחרי צאת השבת. אני לא אטרח להראות את המופרכוּת של האמירה הזו והקלקול שבה, שכן זה ברור לכל אחד ואין טעם להתעסק בזה.

2. ומה שמסתמך עליו מי שמתיר, ולמעשה מחייב, למול בשבת הוא דבר המקרא (ויקרא יב:ג) 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' ולדעתם כל מצווה שקבועה ליום מסוים אין לדחותה מאותו יום, בין אם מדובר בשבת או יום אחר. ואלו שאוסרים זאת בשבת נתלים {530} בכך שכשהמקרא אסר את המלאכות והעבודות בשבת, הייתה זו חובה בכל דבר מלבד מה שיצא מכלל זה באופן מפורש, כמו דברו (במדבר כח:י) 'עולת שבת בשבתו' וגו' וכמו קורבנות המועדים וכד'.

3. ודעתי היא שהדיון על המילה בשבת הוא מסופק מאוד [וטענות] בעלי המחלוקת בו הן שקולות. אבאר חלק ממנו שבו תתבאר אמיתוּת דבריי, וזהו שיש לומר לאלה [שאמרו] כי חובה למול בשבת: מנין אתה אומר זאת? ולתשובה שלהם שלפיה זה משום שהיא תלויה בשמיני במיוחד יש לומר להשיב: וכן השבת תלויה במיוחד בשביעי, ולכן למה יש חובה לקיים את מצוות המילה משום שהיא מחויבת בשמיני ואין חובה לקיים את איסור העבודות שהוא תלוי בשביעי? ובהכרחה הזו הם מתחלקים לשתי תשובות. חלקם אמרו: אנו סבורים כי המקרא, בדברו על אודות השביעי (שמות כ:י) 'לא תעשה כל מלאכה' התיר בו עבודות, וכדברו (שמות טז:כה) 'אכלהו היום' ודברו (במדבר כח:י) 'עולת שבת בשבתו', ואיננו סבורים כלל שמה היא חייבה לעשות ביום מסוים כמו השביעי והשמיני היא דחתה מיומו ליום שאחריו, ומשום שכך הדבר אסור לנו לדחות את המילה אל אחרי השמיני משום שאיננו סבורים שמה שהיה מחויב ליום מסוים [יכול] להידחות אל אחר, ועשינוהו בשבת משום שהותר לנו ואף היה חובה עלינו לעשות עבודות בשבת. ובאשר לקבוצה האחרת, חלקם השיבו בעניין זה בטענה: אנו חייבנו את המילה בשבת משום שנאמר עליה (ויקרא יב:ג) 'וביום השמיני ימול' ולא אסרנו אותה בשבת אף אם נאמר בה 'לא תעשה כל מלאכה', משום שמצוות המילה קדמה למצוות השבת. וכן הם אמרו: ומאחר שהחיוב במילה בשמיני קדם ורק לאחר מכן הוא אמר 'לא תעבוד בשבת' הרי שהמילה אינה נכללת בכלל זה, משום שהציווי בעשייתה קדם בשמיני וזו אמירה כללית[[14]](#footnote-13) ולא פרטית, והמילה שקדמה יצאה מגדר האיסור.

4. על הראשונים יש להקשות בגילוח ראש הנזיר והמצורע ורחיצת הבגדים, שכן הוא אומר (במדבר לא:כד) 'וכבסתם בגדיכם ביום השביעי' וכן קורבן הזב והזבה והלדה וכל הקורבנות הנאכלים התלויים בימים ידועים [מסוימים]. אחד [מהראשונים] הודה בכך והתיר את כל מה שהזכרנו, ואילו אחר ראה זאת באור שלילי ולא התיר את הדבר, אלא קבע שיש להכריע בזה באמצעות ההסכמה הכללית [=אִגְ'מַאע], שאין בה תועלת. ובעניין האמירה 'וכבסתם בגדיכם' הם אמרו שזה נאמר לציבורים מסוימים שהם אנשי מלחמת מדין ושזה נאמר להם רק בגלל שהיום השביעי שלהם לא היה יום השבת, אבל מי שהשבת היא היום השביעי שלו אינו צריך ואין מותר לו לרחוץ את בגדו בשביעי שכן המקרא לא חייב אותו בכך. ומוכרח שמי שאומר דבר זה לא למד דבר מאנשי מלחמת מדין, שכן הוא חוזר אחר כך על כל מה שהוא חייב אותם, כמו {531} (במדבר לא:כג) 'כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר' וכו'. וזה הכחשת העובדות, שכן פרשה זו מהווה יסוד מהיסודות שאנו למדים מהם דברים רבים אשר מחייבים בטומאת מת.

5. ועוד יש לומר להם בעניין זה שהם מתירים את כל מה שהזכרנו – גילו הראש וזולתו. והם מכריחים בעניין זה מה שציינו בתחילה, דהיינו שאם אסור לעזוב מה שחויב ביום מסוים או לדחותו האין איסור המלאכה בשבת מצווה מחייבת? והרי אין מנוס מלהסכים לזה. אזי יש לומר להם: למה אם כן אתם טוענים כי גילוח ראש הנזיר מותר בשבת אף שזו מלאכה משום שראיתם כי [המקרא] התיר לעשות איזושהי פעולה? האין זה סותר את מה שטענתם? הרי טענתם שאת מה שחויב ביום מסוים אין לעזוב או לדחות מיומו, ואז טענתם שבאיסור המלאכה המחויב בשביעי חל [לעיתים] היתר. בדבר יש סתירה. ואם הם יחזרו ליסוד של מה שאמרנו בשמם, כלומר דברם 'ראינו [שהמקרא] כבר התיר לנו מלאכות בשבת', אנו נאמר: זוהי הסתירה שאינכם נחלצים ממנה, שכן כשאמרתם שמה שתלוי ביום מסוים אין לדחותו מאותו היום, ואז אמרתם [שהמקרא] תלה את איסור המלאכה ביום השביעי לבריאה, והרי הוא התיר בו מלאכות, וכך סתרתם את דבריכם. והחולק עליכם יכול לומר: ואם [המקרא] אמר לגבי השביעי אל תעשה מלאכה ואז התיר בו מלאכות מסוימות, הרי שדברו (שמות כ:י) 'לא תעשה כל מלאכה' [נוגע לעניין] פרטי, ואל תכחיש אפוא שדברו 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' פרטי מסיבה כלשהי, וכך גם כל מה שאמרתם – הגילוח וכד' – ואין הבדל.

6. וכאשר אחד מהם הוכרח להתיר גילוח ראש המצורע ביום השבת כאשר זה חל כשמיני הוא אמר שאין זה אפשרי שזה יחול בשמיני משום זה שמיני רק לפסק הדין של הכהן כלפיו ולטיהורו אותו ואסור לפסוק בשבת, ואם פסיקה אינה תקיפה בשבת הרי שהשמיני אינו יום השבת. וזה מכריח כנגדם באופן נחרץ אף יותר מהדבר שממנו הם מתחמקים, דהיינו דברי המקרא (ויקרא יד:ב) 'זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו', וחובה להביא אותו אל הכהן ביום שבו הוא נטהר מהצרעת וביום היעלמותה. שהרי אם נאסר להביא אותו באותו יום אל הכהן למרות שהמקרא תלה זאת באותו יום, הרי שכל מה שהם נתלים בו באשר לייחוס ליום מסוים מתבטל ואילו אמירתנו מתאשרת.

7. וכן יש לומר לאלו שטענו שהם חייבו למול בשבת משום שהחיוב בעניין זה קדם לחיוב על השבת: מאחר שזה מותר רק משום שזה קדם לשבת אִמְרוּ אפוא שמה שלא קדם לשבת ייאסר לעשותו בשבת אף אם חיובו הוא ביום מסוים, וזה הפוך לכך שהמקרא חייב להקריב את קורבנות המועדים בשבת, שכן הוא אומר (במדבר כח:כד) 'כאלה תעשו ליום שבעת ימים' וביניהם השבת בלי ספק, וכך קורבנות הסכה. ומאחר שהיא מחייבת לעשות {532} בשבת מה שלא קדם לשבת, למה אינכם מקבלים שייאסר בשבת מה שקדם לשבת, אף שמה שאמרנו מחייב גם בקורבן מוסף של שבת אשר הוא קרב בה למרות שאינו קודם לה? ואחד מהם שאל בעניין זה: למה הוא מאמין שקורבן [מוסף של] שבת וקורבנות המועדים קדמו לשבת? [התשובה היא כי] אף שהמקרא לא אמר זאת במפורש הרי מצאנו רמז לקורבן מימי נח עליו השלום. ועוד יש להשיב לו: וכמו כן אינך מכחיש כי השבת קודמת למילה שכן מצאנו שהוא אומר בתחילת הבריאה (בראשית ב:ג) 'ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת' וגו' כמו שאמר (שמות כ:ח) 'זכור את יום השבת לקדשו' ואין הבדל, למרות שאמירתו כי קורבן השבת קודם לשבת אינה אפשרית שכן אם אין זה שבת איך יהיה לה קורבן?

8. וכל מה שאמרנו [נאמר] בהתאם לדברנו כי זה מוביל לשקילוּת בין שתי השיטות, ואם שתי השיטות שקולות הרי שהטוב מבין שתיהן הוא לדעתי לנהוג כפי שנוהג המון העם. וכבר אמרנו בהקדמותינו בעניין זה שיש מצוות שדוחות אחרות שהחמורה שביניהן דוחה את זו שפחותה לה ושאת זה למדים מההכרח או מהעונש. ובשתי המצוות האלה לא מצאנו מה שיורה לנו כי אחת מהן חמורה מחברתה – לא מצד ההכרח ולא מצד העונש, משום שהעבירה [על המצווה] מחייבת מוות בכולן, ובכולן הוא ציין ברית, וכולן תלויות ביום מסוים ולאף צד במחלוקת אין על מה להיסמך אלא לאחרון כמותו (הושע י:יב) 'עד יבוא ויורה צדק לכם'.

9. ולגבי מה שציינו בעניין גילוח ראש המצורע והנזיר וקורבן הזב והזבה והיולדת ורחיצת הבגדים וכד', ידוע בהכרח כי השבת חמורה מכל אלה וכי השבת דוחה את כולם. וכן אם כהן גדול אנס אישה בתולה וביתק את בתוליה הוא אינו חייב להתחתן עמה, משום שידוע כי מצוות (ויקרא כא:ז) 'אשה זונה וחללה לא יקחו' היא בהכרח חמורה יותר ממצוות (דברים כב:כט) 'ולו תהיה לאשה'. וכך ידוע בהכרח שצום יום כפור חמור יותר מהחיוב על הכהן לאכול את החטאת. וכך אם מזדמן לאדם להיטמא כתוצאה מהתקרבות לשרץ כאשר הוא רוצה לאכול את הפסח, הרי שהאיסור עליו אכילת הקדשים דוחה את חובת אכילת הפסח, וגם זה ידוע בהכרח. ונאמר בעניין הכהנים (ויקרא כא:ה) 'ופאת זקנם לא יגלחו' ואם כהן לוקה בצרעת הרי שמצוות (ויקרא יד:ט) 'והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו' דוחה את מצוות 'לא יגלחו' וגם זה ידוע בהכרח.

10. נפנה עתה לנושא אחר מעין מה שציינו לגביו שיש בו מחלוקת והוא האם מותר לחלל את השבת כדי להציל נפשות או לא. ובתוך כך ייכלל דיון במצוות רבות אחרות. {533}

**השער העשרים וחמישה על אודות [השאלה] האם מותר לחלל את השבת כדי להציל נפשות או לא.**

1. הדבר שהזכרנו קודם לכן, כי מצווה חמורה דוחה את זו שקלה ממנה, מודיע על השיטה הזו ומסביר אותה, משום שאיסור ההריגה חמור מכל מצווה – מצד השכל והמסורת יחד, שכן כל מצווה פחותה ממנו והוא זה שדוחה כל מצווה. כמה מחברינו פירשו בלשונם את ההפך מזה, [העיקרון] שהוביל אותם לכך הוא [שמירה על] שלימות [הנפש]. אולם כאשר קורה להם משהו שהוא פחוּת מאיבוד הנפש הם עשויים לעשותו, ובניגוד למה שהם מראים [כלפי חוץ]. והם טענו כי מי שמזדמנת לו מצווה כלשהי כמו השבת, ובקיומה הוא מאבד את נפשו, אסור לו לעזוב את המצווה כדי להחיות את נפשו אלא עליו לקיים את המצווה אף אם בכך [ימצא] את מותו.

2. אחד הדברים שיש בהם ערעור כנגד דבריהם הוא שאנו כבר הסברנו בהקדמות שהצבנו כיסודות להכרת המצוות כי מי שראה אדם שנהרג שלא בצדק ואף שהיה באפשרותו להצילו [הוא לא עשה זאת] הרי שכאילו הוא הרגו. והוכחנו זאת בהוכחות, שביניהן דברו לאחאב (מלכים ב כא:יט) 'הרצחת וגם ירשת' ודברו (משלי כד:יא) 'הצל לקוחים למות' וכד'. והדגשנו יותר מכל זאת את דברו (יחזקאל לג:ו) 'והצופה כי יראה את החרב באה ולא תקע בשופר והעם לא נזהר ותבוא חרב ותקח מהם נפש הוא בעונו נלקח ודמו מיד הצופה אדרש' המקביל לדברו (בראשית ט:ה) 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש'. ואמר כי הוא מת בחטאו וכי הוא דורש את דמו בשתי הדרכים משום שהוא לא הזהיר את [העם] ולא התרה בו. זהי ההוכחה הבולטת ביותר למה שאמרנו משום שאם דמו של מי שאינו מזהיר מההרג נדרש הרי שמי שהזדמן לו להציל ולא הציל נדרש אף יותר ואין חולק על כך שאסור לאדם להרוג את עצמו, ונבאר גם את זה בהוכחה מופתית בהמשך. ומי שהפקיר את נפשו לכליה כאילו כילה אותה. ואסור לאדם להפקיר את נפשו וכאשר הוא עושה זאת דינו כדין מי שהרג. ומשום שכך הדבר, רצונו לשמור על נפשו וההימנעות מחשיפתה לכיליון הם החובות החמורות ביותר. ומכך מוכרח כי עשיית מלאכה בשבת כדי לשמור על הנפשות וכדי שאלו לא יופקרו לכיליון היא קודמת לקיום השבת כאשר היא גוררת הריגת נפשות.

3. והיבט אחר הוא שמותר לאדם להרוג את זה שמבקש להורגו, שכן הוא אומר (שמות כב:א) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים'. מותר למי שנתקל בגנב בנקיק להרוג אותו משום שהוא אינו יכול לבטוח [כי הוא יחיה] {534} את נפשו, משום ששאר הסיפור מורה על כך. וכמו זה דברו בעניין יואב (מלכים א ב:ה) 'וישם דמי מלחמה בשלום', וזהו שאבנר הרג את עשהאל משום שזה ביקש להורגו, וכאשר יואב הרג אותו בעבור אחיו הוא התחייב במוות שכן הוא הרג אדם [חף מפשע] שלא התחייב מיתה. וזה מוכיח כי מי שביקש להרוג אדם, לאדם זה מותר להרוג את המבקש להורגו כדי להציל את נפשו. ומזה מבורר כי רצון האדם להישאר בחיים ולהציל את נפשו הוא למעלה מכל מצווה ומחויב יותר מכל חובה, שכן מותר לו להרוג את זולתו כדי להחיות את נפשו, ומשום שכך הדבר השארת נפשו על ידי חילול השבת היא עדיפה, ויש לזה גם הוכחות אחרות שנזכיר בדיון על (שמות כ:יג) 'לא תרצח'.

4. הרבניים וענן ובנימין הסכימו כי יהושע עליו השלום הקיף את חומות יריחו, ולדעתנו העניין לא היה כפי שהם אמרו, ונבאר זאת בהמשך. ועל הרבניים כבר אמרנו שהם טוענים כי הם מחללים את השבת בשביל התינוק להחיות את נפשו אך אינם מחללים בשביל דוד מלך ישראל, מפני שהתינוק [עתיד] לקיים שבתות הרבה. חי אלוהים, הקלקול של האמירה הזו כה בולט, וליבו של האומר אותה כה עיוור, שהרי ייתכן שתינוק זה ימות ביום למחרת ולא יקים ולו שבת אחת, ואילו דוד ושאר בני האדם והזקנים עשויים לחיות שנים רבות ולקיים מאות שבתות. אולם הם אומרים אמירה זו במקומות שונים, ביניהם טענתם במספר אמירות שלהם כי אם אויבים פונים אל עבר בתי ישראל כדי לקחת מהם תבן מותר להילחם בהם ולמנוע זאת מהם, וכן ההיתר שלהם לאדם להתרפא ממחלות ודוויים בעזרת כל דבר מלבד שלושה דברים, והם עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, וכן אמירתם כי יהושע נלחם בשבת.

5. ובנימין טען כי דוד עליו השלום ברח ביום השבת, לפי דברו (שמואל א כא:ז) 'לשום לחם חם ביום הלקחו' ויום זה הוא יום השבת, כדברו (ויקרא כד:ח) 'ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד' משום שהוא חם רק בזמנו, וביום זה הוא ברח, כדברו (שמואל א כא:יא) 'ויקם דוד ויברח ביום ההוא מפני שאול'. והוא טעה בכך טעות ברורה, משום שהמקרא אמר (שמואל א כא:ז) 'כי לא היה שם לחם כי אם לחם הפנים המוסרים [מלפני ה']' וגו'. הוא הודיע בזה כי לא היה שם לחם מלבד הלחם הזה. ודבריו לאחר מכן 'לשום לחם חם ביום הלקחו' אינם הודעה כי הוא נלקח באותו היום והושמה [פת חדשה] במקומו, אלא זו הודעה בעניין מה שצריך להיעשות בו כאשר הוא נלקח, וכי ברגע שבו הוא נלקח מושם במקומו לחם חם ומותר שיישאר על השולחן במשך יומיים, שלושה ועד סוף השבוע לאחר שנלקח.

6. ואת דבריו של בנימין כי זה היה ביום השבת מבטלת [העובדה] כי אם כך היה הדבר אזי היה אחימלך מגנה אותו ולא ראינו שהוא גינה אותו. וכן דוד לא הודיע לו שהוא בורח ולא ששאול מבקש את נפשו כך שהוא ימחל לו, אלא הוא הטעה אותו לחשוב שהוא הולך לשאול בשל צורך, כדברו (שמואל א כא:ג) 'המלך צוני דבר' וכו'. ואף יותר מחייב {535} מזה הוא דברו כי הוא נשא נשק ביום השבת, והכוונה לדברו (שמואל א כא:י) 'חרב גלית'. ואם הוא ברח ביום השבת מתוך פחד מהרג, לאיזה צורך נועדה נשיאת הנשק? אם זה משום שהוא לא היה בטוח באשר לכך שיפגוש אותו אויב בדרך, הרי שכל מי שנמצא במצב שבו הוא חושש מפני אויב מותר לו לחלל את השבת. וגם זה מופרך משום שחילול השבת מותר רק למי שאין לו ספק שאם הוא לא יחלל אותה הוא ימות בלי ספק בסבירות גבוהה. ואם גם זה היה לפי מה שאמר הרי שאחימלך היה מגנה אותו נמרצות, אך הוא דווקא הוביל אותו לכך. ונניח שדוד עליו השלום חשב שמותר לקחת [את חרב גלית] ולשאתה בשל הפחד, איך מותר היה לאחימלך להוביל אותו לכך? שהרי הוא אומר (שמואל א כא:י) 'אין כמוה תננה לי'. וגם זה מפריך [את הטענה כי] היה זה יום השבת, אלא זה היה יום שישי כפי שביארנו.

7. ובאשר לדברי כולם כי יהושע הקיף את חומות יריחו ביום השבת, כדברי המקרא (יהושע ו:ג) 'וסבתם את העיר', וכן ודברו (יהושע ו:ג) 'כה תעשה ששת ימים', ודברו (יהושע ו:ג) 'וביום השביעי תסבו את העיר שבע פעמים'. וגם זה בטל מצד [העובדה] כי אין דבר שמכריח זאת, ולא בא אליהם אויב להילחם בהם כך שיהיה להם מותר להילחם בו כדי להציל את נפשותיהם אלא כל העם היה בתוך העיר והשערים נעולים עליהם ואיש אינו יוצא ונכנס, כדברו (יהושע ו:א) 'ויריחו סגרת ומסגרת' וגו'. ומותר לעשות מלאכה בשבת לצורך הצלת נפשות רק אם זה משהו שנוצר פחד כלפיו, אך אם זה נובע ממנוּ בתחילה ללא סיבה שמכריחה זאת אך שזה בלתי אפשרי. ואם יטען אחד מהם שהם עשו זאת משום שהם לא [יכלו] להיות בטוחים כי אם הם יישבו והאויבים יידעו שהם שובתים הם לא היו יוצאים אליהם וישמידו אותם, אנו נאמר כי היה עליהם שלא להתחיל אלא לשבת ולצפות ולחכות, ואם הם חשים משהו מצדם עליהם לקום עליהם עם נשק, שכן תושבי העיר הם [בסה"כ] חבורה קטנה, ואילו אלה אנשים רבים אין ספור.

8. והספקות ההלכתיות שעלו ביחס לחברינו באמירה הזו [נובעות] מהנחתם המוטעית לפיה שבעת הימים הללו היו שבעה ימים רצופים, אך העניין אינו כך אלא דברו ששה ימים ושביעי הוא [ביחס] להתרחשות מעשה. וזה מקביל לחנכת נשיאים שלגביה הוא אומר ראשון ושני ושלישי עד שנים עשר, ואין אלה ימים רצופים שכן השבת יצאה מהם משום שיש בהם שלמים ואלו אינם מותרים ביום השבת. ומזה נלמד כי דברו שבעה ימים ושמיני ותשיעי ועשירי ואחד עשר ושניים עשר, אין זה רצוף אלא שביעי למעשה מסוים וכן שמיני ותשיעי וכו'. וודאית אף יותר מזה היא פרשת שבט בנימין ושבטי ישראל, שם הוא אומר שהם נלחמו בהם ביום הראשון והשני והשלישי, ואותו שלישי אינו שלישי ברציפות אלא שלישי למלחמה, שכן בין השני לשלישי הייתה הפוגה. וזוהי אמירתו כי אחרי היום השני {536} הם באו אל האל ישתבח ויתעלה ובכו וצמו ושאלו הם לחזור [על כך] או לא והוא ציווה עליהם לחזור והבטיח למסור להם את שבט בנימין בידיהם. והנכון הוא שדברו שלישי הוא שלישי רק למעשה ולא ברציפות וכך הוא השביעי ביהושע.

9. ושתי אמירות אלה, כלומר האמירה של בנימין על אודות כך שדוד ברח ביום השבת, והאמירה של כולם על אודות כך שיהושע נלחם בשבת, אף אם הן מדגישות את אמירתנו כי מותר לחלל את יום השבת כדי להציל נפשות איננו רוצים לחזק את שיטתנו באמצעות דבר בטל, שכן הדבר הבטל אינו מתקן את הדבר הנכון ואינו מחזק אותו. והנכון הוא מה שציינו קודם והבאתו כראיה. ומורה על כך גם סיפור המאורשה שנאנסה שהיה ראוי לה לא לאפשר לעצמה שיקרה לה משהו שיש בו מאיבוד נפשה. ומאחר שאיסור ניאוף קל מאיסור נטילת הנפש הותר לה להפקיר את עצמה לניאוף במקום להפקיר את עצמה למוות. וכן מדגיש זאת בעל פילגש שמסר את אשתו לניאוף מתוך חשש לחייו שלו, שכן הוא אומר (שופטים כ:ה) 'אותי דמו להרוג'. ואם יטען אדם כי הוא טעה בכך יש לומר לו: איך יטעה מי שדבריו אומתוּ על ידי כל אנשי עירו, ושבעקבות דבריו נהרגו כשבעים אלף אנשים?זוהי התווכחות עם עובדה ברורה![[15]](#footnote-14)

10. ואם מישהו יתנגד בעזרת סיפור חנניה מישאל ועזריה עליהם השלום שהם השליכו עצמם לכבשן האש ולא השתחוו לפסל, וכן דניאל עליו השלום שהשליך עצמו לגוב האריות בלי להפסיק להתפלל, נאמר בתשובה לכך כי חנניה מישאל ועזריה נקראו לעבוד אלילים וזוהי כפירה בבורא ישתבח ויתעלה, ומי שכופר בבורא ישתבח ויתעלה ומקיים פולחן לאליל הוא עוזב את כל המצוות. ואנו אוסרים למסור את הנפש בעבור חובה שהיא קלה מאיסור הרג, אך כפירה ועבודת אלילים שהן חמורות מכל חובה אף כוללות את כל החובות ועדיף למסור את נפשות כל האנשים ולא לכפור.

11. ואם יאמר אדם שהכפירה היא רק באמונה ושהיה ראוי להם להשתחוות כלפי חוץ לזה שביקש מהם כדי להציל את עצמם אך להאמין באמת, נאמר שהכפירה אינה רק באמונה אלא שיחד עם הפנים צריך להיות גם [ביטוי] חיצוני. והם היו חסידי האל ישתבח ויתעלה והיה אסור להם להשתחוות כלפי חוץ באופן כזה שאחרים, שאולי אינם מכירים את אמונתם, ילמדו מהם ויתירו זאת לעצמם למרות ההשפלה שיש בכך מול האויבים והגויים. חלק מחברינו ענו בעניין הסיפור הזה בטענה כי אלה היו חסידי האל ובטחו באל ישתבח ויתעלה ביטחון שאין בו ספק או חשד שלא ימסור אותם אלא יציל אותם מהאש ההיא ומהאויב ההוא. וביקשו ראיה לכך בכך שאלה אמרו לו (דניאל ג:יז) 'הן איתי אלהנא די אנחנא פלחין יכיל לשיזבותנא'. {537} ואם יטען אדם כי אמירה זו מודיעה כי האל יכול להציל אותם ולא כי אין מנוס מכך שהוא יציל אותם, יש לומר לו שהם אמרו שני דברים: ראשית הם אמרו כי הוא יכול להציל אותם, וזה בדברם 'יכיל', ובנוסף הם אמרו כי הוא יציל אותם בהכרח, וזה בדברם (דניאל ג:יז) 'ומן ידך מלכא ישזיב', וזוהי אמירה חותכת כי הוא יציל אותם מידו. וכן מאשש זאת הנס שאירע להם ושהוזכר קודם בדברי דניאל (דניאל א:יב) 'נס נא את עבדיך ימים עשרה' וכו'. ובסוף הפרשה הוא אמר (דניאל א:טו) 'ולמקצת ימים עשרה נראה מראיהם טוב ובריאי בשר' וזוהי הוכחה נפלאה ואות נכבד שדניאל אמר כי הוא יבוא עליהם, ומה שהוא אמר יצא לפועל. ומכך נלמד כי הוא לא אמר זאת ולא סיפר זאת אלא מתוך ביטחון מלא. ומאחר שכבר קרה שהם נמנעו מאכילה, שהוא עניין קל יותר מעניין ההשתחוויה לפסל, הרי שהביטחון שהם הפגינו בסירוב להשתחוות לפסל, שהוא קשה כפליים, הוא גדול אף יותר. ודומה לכך האמירה על אודות תפילת דניאל ועל אודות כך שהוא לא שעה לצו המלך.

12. ושמא יחזור אדם אל מה שאמרנו קודם וישאל: אם מותר לאדם להרוג את זולת וכדי להציל את עצמו, האם מותר לו למסור את זולתו להריגה מסיבה דומה? אנו נאמר כי מה שהוכחנו הוא כי מותר לאדם לעשות זאת למי שמבקש את נפשו ולשים את נפש מבקשו במקום נפשו, וזה ממה שציינו בפרשת (שמות כב:א) 'אם במחתרת ימצא הגנב' ובפרשת יואב ובדברי המקרא (מלכים א ב:ה) 'וישם דמי מלחמה בשלום'. ובאשר לסוגיה האחרת, איננו יודעים מה לומר בעניינה, ומצאנו שהכתוב מספר כי הרעב הכריח להרוג את הילדים ולאכול את בשרם, שכן הוא אומר (דברים כח:נג) 'וכלת פרי בטנך בשר בניך ובנותיך' וכן (דברים כח:נז) 'ובשליתה היוצת מבין רגילה' וגו'. והאיום הזה התממש, שכן הוא אומר (איכה ד:י) 'ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן', וכן (מלכים ב ו:כט) 'ונבשל את בני ונאכלהו' וגו'. ובזה יש כמה סוגי חטאים כבדים, ביניהם הסרת הרחמים מעל פני הילדים, הריגת נפשות של חפים מפשע ואכילת בשר אדם. ולא ראינו שהוטל דופי או גינוי במי שעשה זאת, אלא נאמר כי הרעב דחק בהם עד שהוכרחו לעשות זאת. ואיננו יודעים אם זה הותר להם בשל ההכרח ההוא שאין דומה לו, או שזה לא הותר שכן ראינו שהוא אומר (איכה ד:ט) 'טובים היו חללי חרב מחללי רעב' ואילו הייתה אכילת הילדים מותרת לצורך הצלת נפשות הרי שמסירת אדם אחר שאינו ילד להריגה לצורך הצלת נפשות הייתה ראויה אף יותר להיות מותרת. {538}

**השער העשרים ושישה על אודות שיט בים בשבת.**

1. הרבניים התירו זאת וחלק מהקראים הלכו בדרכם בעניין זה, ובעיקר הם נסמכים בכך על סיפור עבדי שלמה שכן הוא אומר על אודותיהם (דברי הימים ב ט:י) 'וגם עדי חירם ועבדי שלמה אשר הביאו זהב מאופיר', הם אמרו: והרי האל ישתבח ויתעלה ציווה שגם עבדינו הנוכריים והגר, שאינו יהודי, ישבתו, באומרו (שמות כ:י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך' ואין זה חוזר לעבד היהודי שהרי העבד היהודי נכלל בציווי ובכלל מי שנאמר על אודותיו 'לא תעשה כל מלאכה', אלא התכוון לעבד שלא התגייר, כמו גר שלא התגייר. והם אמרו כי אם שיט בים היה אסור בשבת הרי ששלמה עליו השלום לא היה שולח את עבדיו אל הים. וכן הם נתלו בסיפור יונה, שכן הוא נביא וכתוב בעניינו (יונה א:ג) 'וירד יפו וימצא אניה באה תרשיש'.

2. וכאשר מעלים בפני אלה [את נושא] הישיבה בספינה ושיט בנהר בשבת, כמו החידקל או הפרת וכד', הם חוזרים [לטענה שלפיה] ההסכמה [הכללית] אסרה זאת בשל המאפיין הייחודי [של הדבר האסור] ובשל המסורת וכי אי אפשר לומר על מה שזו דרכו כי הוא מותר. ומדבריהם מוכרח כי אין הבדל בין שיט בים ושיט בנהר מצד ההיקש, וכי הם נבדלים ואחד מהם מותר ואילו השני אסור רק מצד זה שהכתוב התיר שיט בים וההסכמה [הכללית] אסרה שיט בנהר. ואמירה זו דומה לאמירתנו שלפיה ההיקש עשוי לחייב דבר אך הכתוב מוציא מהכלל מקצת ממה שחייב [ההיקש], ואז אנו צריכים לבדוק באופן יסודי מה הוא הדבר שההיקש חייב – האם חייב שיט בכול, כלומר בים ובנהר יחדיו, ואילו הכתוב הוציא מכלל זה את הים? או שמא ההיקש חייב להתיר שיט בכול, ואילו הכתוב הוציא מכלל זה ואסר מבין השניים את השיט בנהר?

3. אנו אומרים כי המקרא אסר יציאה מהמקום ביום השבת, לפי מה שכבר אמרנו, וזהו [איסור] כללי מכל צד – הליכה או רכיבה על כל [כלי רכב או בהמה]. ואי אפשר לאדם לטעון כי זה מיוחד וכי לא נכלל בו שיט בסירה בים, שכן אם מותר לאדם לטעון זאת יהיה מותר לאחר להוציא מכלל זה גם שיט בספינה ולטעון כי זה אינו נכלל באיסור. ויהיה מותר לאחר לטעון כדוגמת זה בעניין חמורים וסוסים ופרדות וגמלים ועגלים ולהוציא את אלה מהאיסור ולטעון כי מותר לו לצאת מהמקום ביום השבת על חמור שאינו שייך לו אלא ששאל מגוי. [ולפי זה] כוונת דברו {539} (שמות טז:כט) 'אל יצא איש ממקומו' היא רק להליכה ברגל בלבד. ומאחר שכל זה בטל ואיסורו לצאת הוא איסור כללי מכל צד הרי שמוכרח שיציאה בשבת ממקום למקום בסירה או בספינה או על גב בהמה ביבשה, בנהר או בים, כל אלה יהיו אסורים. והכתוב וההיקש מחייבים את האיסור בלי ספק וההסכמה לגבי איסור השיט בנהר אינה מצד המסורת, אלא מצד הכתוב וההיקש כשאר המצוות המקראיות וההיקשיות. והאמירה על אודות עבדי שלמה ועל אודות יונה היא סעיף [פרטי ומסוים], שאף אם נמצא לו הסבר עדיין עומד האיסור [הכללי] במקומו. ואף אם [אמירה זו] איננה מובנת כלל ולא נמצא מה שיחלץ אותה מהיות מותרת הרי שהיא [בכל אופן] יוצאת מכלל מה שהכתוב וההיקש מחייבים ודרכה כדרך שאר היוצאים מן הכלל, וזה ידוע מהמסורת שייחסה לו [=לשלמה] נבואה ושלטון לפי מה שביארנו קודם בדיון על המסורת.

4. בנוסף לכך אגיד לסיכום כי אם נכון הדבר כי השיט בנהר אסור בשבת ללא ספק על פי הכתוב וההיקש וההסכמה, אין בכך סתירה כלל, ואין ספק כי שיט בים הוא אסור. זאת משום שבהכרח כל דבר שמי שעושה אותו עובר באופן חד-משמעי על איסור, אזי עשיית דבר שממנו נובע [הדבר הראשון] היא אסורה גם היא. וצפינו וראינו כי מי ששט בים נאלץ לעיתים לשוט בנהר ובמה מה שדומה לנהר, שכן אל רוב הערים שאליהן פונים בשיט בים אפשר להגיע רק תוך מעבר לנהר מהים, וכך זה למשל בכניסה לבצרה, שנעשית תוך כניסה מהים לחידקל. ושיט בים מסיבה זו היא אסורה ללא ספק, בנוסף למיני חילול השבת הנוגעים לאדם כאשר הוא יושב בבטן הסירה.

5. ומי שמתיר שיט בים, לא די שהוא אינו רואה בסירה כלי אף שהיא כלי לכל דבר, אלא שהוא מחשיב אותה יותר מהבית שבו האדם גר ושם אותה במעמד של עיר, משום שהאדם היהודי השט בה נשאר במקום בו הוא יושב כמו אדם היושב בביתו, ואילו שאר הסירה ושאר הגויים שבתוכה הם כגויים שבעיר, והעובדה שהם מחללים את השבת אינו מפריעה לשומר השבת. וזה חטא חמור ומובהק לפי מה שציינו קודם בשער הנשיאה בעניין האיסור על האדם לשאת את עצמו על המים, וזה אוסר גם שיט בים. בזה נאסר גם לרכוב על גבי בהמה בתוך הבית ולשבת בתוך סירה בנהר בתוך הבית, וכן ההסכמה אוסרת זאת.

6. ובעניין האופן שבו מפרשים חברינו את [עניין] עבדי {540} שלמה, אחד מהם טען כי אנו חייבים למנוע מעבד גוי לעבוד בשבת ברשותנו ובנכסינו כפי שאנו חייבים באופן דומה בגר שער, בניגוד לזולתו. זאת משום שאחרי שהמקרא ציין את כלל העבדים והגרים (שמות כ:י) 'אשר בשעריך' ולימד אותנו כי בדברו 'בשעריך' נכללים כולם, כלומר העבד והגר, הוא אמר כי לעבדי שלמה בלבד הותר לשוט בים, משום שהם התרחקו מהרשות ומהשער. ובעל הטענה הזו סבור כי סיבת איסור המלאכה על אלה בנכסים היא כדי שלא יחללו בעבורנו את השבת שלנו כאשר הם מחללים אותה בנכסינו ובתחום שבו אנו שובתים. ופירוש זה הוא טוב וברור, אולם נובע ממנו עניין גס הסותר את מה שמסכימה עליו כלל האומה, והוא שמותר לאדם לצוות על עבדו לזרוע לו ולקצור ולבנות ולסתת ולעבוד בכל עבודותיו בשבת אם זה מחוץ לתחום השביתה ולנכסים ששובתים בהם. ודיון זה נכלל בנושא שנדון בו בהמשך.

7. ואדם אחר אמר כי אלה שנקראו עבדי שלמה לא היו עבדי קניין אלא נתינים, כמו דברו (דברי הימים א יח:יג) 'ויהיו כל אדום עבדים לדוד', ואלה שחייבים לשבות הם עבדי הקניין ולא הנתינים. וקבוצה אחרת טענה כי עבדי שלמה היו עבדים של אחד מחסידי ריבון העולמים והבורא הנחה אותם והוביל אותם בדרך בים שישוטו בה, וכל שבת הוכן להם מקום לשבות בו, ורק האל יודע איך זה קרה.

8. והם פירשו בעניין יונה כי המקום שאליו הוא רצה ללכת היה קרוב וניתן היה להגיע אליו תוך יומיים או שלושה ימים. וזה עניין שאין לסמוך עליו [כאשר מדובר] בים, שכן במרחק של יומיים או שלושה עשויים לעלות דברים שימנעו חצייה [של המרחק הזה] אף בחודש, ולעתים קורה שאפילו בחוף שבו רוצים לעגון אירע דבר שמונע [את העגינה] במשך עשרים יום ויותר. ואחד [מחברינו] טען כי אם יונה סירב לעשות את מה שהאל יתברך ציווה עליו ושבעבורו שלח אותו, ייתכן כי הוא אף כפר בשבת [וחילל אותה]. טענה זו היא הגרועה ביותר ואין צורך לבאר את מגרעתה.

**השער העשרים ושבעה על אודות הימצאות תעלת מים בבית הזורמת מהחוץ פנימה, ובאותו אופן באר מים – האם זה מותר או לא?**

{541}1. גם זה מהשיטות שחידשה קבוצה מקרב חברינו, והיא שהם אינם מתירים לשאוב מים מהבאר ביום השבת. וההוכחה שלהם לכך היא בטענה שלהם שהזכרנו קודם בעד חיוב ה"הכנה" לפני השבת למה שצריכים להשתמש בו בשבת, ושאם המים בבאר לא עברו "הכנה" לפני השבת אסור להשתמש בהם בשבת.

2. וכבר הוזכרה קודם המגרעת של שיטתם בעניין ה"הכנה" המבטלת את הדעה הזו. אולם אנו נבאר כאן את המגרעת של הטענה הזו באמירה מסוג אחר. יש לומר להם: האין ההכנסה וההוצאה בשבת אסורה? והרי אין מנוס מלהסכים [לזה]. [ולכן יש להוסיף] ולומר: והאין זה נכון שמי הבאר עשויים לרבות ולפחות במהלך השבת? והריבוי והפיחות מתרחשים בשל מים שנכנסים ויוצאים. ומשום שכך הדבר אִמרוּ אפוא כי אסור שיהיה לאדם באר בביתו, שמא ייכנס וייצא מביתו דבר וכך הוא יחלל את השבת. וזה גם נגד המסורת וכן נגד דברי המקרא, שאומר (שמואל ב יז:יח) 'ויבואו אל בית איש בבחורים ולו באר בחצרו'. ואחד מהם אמר בעניין זה כי מי שיש לו באר בביתו חייב לכסות אותה לפני השבת כדי שתהיה כאילו יוצאת מרכושו ורשותו. יש להשיב לו: אם כך הדבר אֱמֹר אפוא שאסור לאדם שיהיו בביתו מרזבים הפונים החוצה, שמא יזלגו בהם מי הגשם ביום השבת וכך הוא יחלל את השבת. וכך גם יהיה אסור שתהיה לו תעלה בביתו שהמים ייצאו בה אל מחוץ לבית. וכך גם יהיה אסור שיהיה לו בית שימוש שנחפר אל המים[[16]](#footnote-15) שמא יוסיף ויפחות ביום השבת. רְאֵה אפוא את כל הדברים האלה כמוכרחים ואֱסֹר אותם.

3. וכן יש לומר להם לאחר שהם [מתעקשים] ועומדים על עלילות השווא שלהם בכך שהם אוסרים דברים אלה בניגוד לדעת כלל האומה: האם לא אסר המקרא הכנסה לירושלים והוצאה ממנה משום שהיא שובתת? שכן הוא אומר (ירמיה יז:כז) 'לבלתי שאת משא ובוא בשערי ירושלים ביום השבת' ופסוקים נוספים זולת זה. ואם כך הדבר אסור שיהיה בירושלים נהר זורם ולא מעיין נגלה, אך זה נוגד את המוכר [לנו] על אודות מעיין סילואן[[17]](#footnote-16) והמסורת בעניין (דברי הימים ב לב:ל) 'מימי גיחון העליון'. בנוסף יש לומר להם: אם אתם אוסרים על קיום של מרזבים שמי הגשם יוצאים דרכם מבתיכם, אִסְרוּ אפוא על תעלת ניקוז למים [בתוך הבית] שמי הגשם מתנקזים בה ביום השבת וחַיְּבוּ לכסות אותה בשבת כפי שחייבתם זאת באשר לבאר. וכן יש לומר להם שמי השתייה של ירושלים ואל-רמלה הם מי בורות המים, ומי שיש לו בור מים בביתו צריך לסתום אותו {542} לפני השבת כדי שלא יכנסו אליו מי הגשם בשבת.

4. ואחד מהם טען שמותר שיהיה בירושלים נהר או מעיין אלא שאנו לא נשתמש במימיהם ביום השבת. יש לומר לו: אם מותר שיזרום [הנהר] מבחוץ ויכנס או שיזרום החוצה ויצא אף שהמקרא אסר הכנסה והוצאה, למה אם כן שלא להתיר גם להשתמש בו אף אם לא נעשתה בזה "הכנה"? ואם ה"הכנה" היא חובה, יהא דין המים שונה מדין שאר המאכלים שחייבים ב"הכנה". אולם זה מחייב אותו בנוסף לכך לאסור שימוש במי הבאר ובמי הנהר שזרמו ורבו בשבת לאחר השבת כפי שאסור להשתמש בדבר שהוכן בשבת לאחר השבת. ואם הוא יאמר שלא כל מה שנעשה בשבת ייאסר לאחר השבת, שהרי הגויים זורעים וקוצרים וקוטפים בשבת ואנו משתמשים [ביבול] לאחר השבת, יש לומר לו: מה שהאומות והגויים עושים אינו מחייב אותך, אלא רק מה שאתה עושים ומה שנגרם על ידיך, בין במזיד בין בשוגג, מחייב אותך. למשל תבשיל [בסיר] שנשכח בתנור והתבשל בשבת, לדעתך אסור לאכלו אחרי השבת. וכן זה כמו שתאסור על הפועל הארמני שלך לקטוף לך [פירות] בשבת, ולפי דברך אסור לאכול אותם אחרי השבת. וכן אם יהודי עבר עבירה ועשה דבר בשבת, אסור לשיטתך ליהנות [ממעשהו] לאחר השבת. אבל נשאל אותך רק על באר או נהר שאתה חופר [בעצמך] ומזרים בהם [מים] – אם [כמות] המים בתוכם עולה בשבת הרי שייאסר עליך להשתמש בהם ולשתות אותם לאחר השבת, שכן אתה הוא שחפר אותם והזרים בהם [מים] ואתה הוא שגורם להם לזרום בשבת, כפי שאתה הוא שמבעיר אש ביום השבת אם הדלקת אותה לפני השבת בלי לכבותה, וכן אתה הוא שמשקה את הזרעים בשבת כאשר אתה מכוון אליהם את [תעלת] המים לפני השבת בלי לסכור אותה לפני כניסת השבת. ומאחר שאין זה אפשרי לאסור את כל הדברים שציינו חייב להיות שדין המים שונה מדין שאר הדברים, ואין חובה לעשות להם [=למים] "הכנה" לפני השבת ומותר לשתות אותם ולהשתמש בהם מהבאר, מהנהר, מהמעיין, מהגשם וכד' בתוך הבית ומחוץ לו.

**השער העשרים ושמונה על אודות ציווי לגויים לפני השבת שיעשו עבורנו מלאכה בשבת, או מסירת כסף או סחורה בידיהם כדי שיקנו וימכרו בשבת, וכן מסירת כלים בידי בעלי מלאכה כדוגמת אריג בד בידי האורג כדי שיארוג אותו או טבעת חותם לצורף כדי שיצור אותה, או נעל בידי הסנדלר או חולצה {543} בידי התופר וכדומה, וכן השותפות עימם והתחברות עימם, וגם השכרת בתים וחנויות להם ונתינת ערבות לבתי מרחץ, ריחיים, חוות וכדומה.**

1. זהו נושא ארוך ועמוק וייתכן [שאף] הפקת כל מה שצריך בו לא תמצה עד תום את העיון ואת האמת שמחייב ההיקש, אולם אנו נדון בזה כפי יכולתנו ונישען בזאת על האל ועל כל טוב. ראשית נאמר כי המקרא התיר שימוש במה שהגויים עשו בשבת בכמה מקומות, למשל שיהושע והעם אכלו את התבואה שמצאו בארץ ישראל וזו בלי ספק נקצרה בשבת, ויש [דוגמאות] רבות [נוספות] לכך. באשר להפקדת חפצים וספרים בידיהם [של הגויים] כדי שילכו עמם בשבת, לא היו חולקים בקרב האומה כי זה מותר אלא עד לעת האחרונה, והנה הופיעה קבוצה שחולקת על כך ואוסרת זאת בלי הוכחה לא מההיקש ולא מהכתוב.

2. אולם מסירת כלים לבעלי המלאכה, כמו בגדים לאורג ונעליים לסנדלר וכד' – האומה כולה נוהגת כך באופן טבעי. הרבניים התירו זאת מבחינה מסוימת והתירו זאת מבחינה אחרת: אסרו על האדם לתת לחייט חולצה ביום שישי כדי לקחת אותה [בחזרה] ביום ראשון ובכך הוא מצווה עליו בהכרח לתפור אותה ביום השבת, אך התירו לתת למשך זמן ארוך יותר. נראה שכוונתם בכך היא [שהאדם] לא יתכוון שתיעשה מלאכתו בשבת ולא יצווה בכך, אך אם זה אפשרי [שהמלאכה תיעשה בשבת] מבלי שהוא יתכוון לכך הרי שזה מותר, וזה מנוגד למה שהם חייבו בספקות.

3. באשר לשותפות עם הגויים ועריכת עסקאות עמם ומסירת ממון בידיהם לצורך מקח וממכר בשבת, רוב האומה אוסרת זאת כדי שלא ייצא [שהאדם] ירוויח בשבת וייהנה ממה שהרוויח בשבת. והסוטים [מכלל האומה] התירו זאת וטענו כי הם הולכים בהתאם לדרכם שהזכרנו קודם – שמותר לנו לקנות ולאכול את מה שהם זורעים וקוצרים וקוטפים בשבת. החולקים עליהם אמרו להם: מה שהם קוטפים וקוצרים מותר לנו לקנותו ולאוכלו רק משום שאין לנו נגיעה בדבר ולא חייבנו אותם בזה לא ביקשנו מהם לעשות זאת, אך אילו היינו מצווים אותם בכך היינו עושים דבר שאינו מותר והיה נאסר עלינו להשתמש {544} במה שהם עשו בשבת. ואם אנו נשתתף עמם ונמסור את ממוננו בידיהם והם ימכרו ויקנו בשבת, הרי שזה כאילו שציווינו זאת עליהם והתכוונו להרוויח בשבת וליהנות ממה שרכשנו בה ולהשתמש בו וזה אסור.

4. ואחד מאנשי הכיתות, והוא ישמעאל [העכברי], טען כי מי שיש לו שותף גוי שמכר וקנה ביום השבת עליו לבדוק מה הרווח השנתי שלו ולהוציא שביעית מזה כנגד השבתות ועוד אחד לחמישים כנגד החגים. וראיתי שכמה מחברינו מאנשי העיון נוטים לדעה זו וטוענים כי היא ההולמת ביותר בנושא זה.

5. ובאשר להשכרת הבתים והחנויות והערבויות על האחוזות ובתי המרחץ והריחיים – הרוב מתירים זאת והמיעוט אוסרים, כדי שלא ייצא [שהאדם] קיבל שכר על [עבודה] בשבת. ולדעתי הדרך להימנע מזה היא שהאדם ישכיר את החנות והבית ובית המרחץ בשכר שיסכים לו השוכר ללא חריגה וללא הפקעה אלא שכר מלא, וכאשר הוא עושה זאת והעניין נחתם יבדוק מה הסכום שהוא צריך בשביל השבת וישאיר [את הסכום אצל השוכר], כך שהוא לא יכניס [לכיסו שלו] את שכר השבת. ועמדה זו קרובה לעמדת ישמעאל בעניין השותפות.

6. סיכומו של דבר הוא שהאל ישתבח ויתעלה ציווה עלינו ועל ילדינו ועל עבדינו ועל בהמותינו לשבות ולבטול ממלאכה בשבת, וחיוב השביתה חל על החיות ולא על זולתם – לא נכלל בזה שאר הרכוש כגון מקרקעין וכסף ורהיטים. ולא מצאנו בדברי הכתוב ולא בהיקש מה שיאסור לצוות על הגויים העובדים בשבת לעשות עבורנו מלאכה בשבת, אולם ההסכמה אסרה זאת, ולא ראינו אצל אף יהודי שיהודי מצווה על גוי שיעשה עבורו מלאכה בשבת. וכבר אמרנו קודם בדיון על ההסכמה כי יש לדבוק בכל איסור ומניעה שאנו מוצאים כי הם נהוגים באומתנו, כל עוד אין עליהם עוררין או שיש דבר מה הסותר אותם. זאת משום שאיננו [יכולים] להיות בטוחים באשר לנכונותם של [איסורים אלה], ולכן כאשר אנו עוברים עליהם אנו עשויים לחלוק על האמת. וכאשר [באומה היהודית נהוג] להתיר דבר מה ואז נופלת בזה מחלוקת צריך להיסמך על המשענת הנאמנה.[[18]](#footnote-17) וזהו כלל דעתי ושיטתי בכל מה שלא יצא....

7. ובאשר... מה שחילל עליו את השבת... אסור ליהנות ממנו בשבתות ומועדים בלבד, לדבר המקרא (נחמיה יג:טז) 'והצרים ישבו בה מביאים דאג וכל מכר' וג', ואומר (נחמיה יג:טז) 'ואריב את חרי יהודה' וג', ואומר (נחמיה יג:יז) 'ומחללים את יום השבת'. הודיע כי אנו מוכיחים אותם על חילול השבת בלבד, ואנו למדים מזה כי כל מה שחיללו עליו את השבת, בין אם היה זה יהודי בין אם גוי [שפעל בשליחות של] יהודי, אסור ליהנות {545} ממנו, ואם גוי חילל [את השבת] בשביל עצמו אין איסור על היהודי ליהנות ממנו לאחר השבת. והוא ביקש ראיה[[19]](#footnote-18) במה שהזכרנו קודם – העובדה שיהושע ובני ישראל אכלו מיבול האומות שנזרע בשבת, וכן דניאל וחבריו עליהם השלום. ודברו בעניין זה אינו מפורש אלא סתום כמעט לגמרי, וזאת משום שאילו אחד הגויים היה קוטף ביום השבת איזשהו פרי או כיוצא בזה כדי להביאו ליהודי אחרי השבת בלי שהיהודי ציווה זאת עליו ולא רצה זאת ממנו אין איסור על היהודי לקחת אותו ולהשתמש בו כפי שלא נאסר עליו להשתמש בה שנקטף בעבור זולתו, וזה מותר לו משום שהוא לא ציווה על כך ולא היה סיבה לכך, וכל מה שהוא לא ציווה ולא דרש מותר לו.

**השער העשרים ותשעה על אודות קבלת שכר ביום השבת מהוראה, קריאה, מהובלת אנשים בתפילה ומדרישת דרשה בפניהם, וגם על אודות נדרים בשבת ונתינת עירבון לעניים – כגון צדקה וכד'.**

1. גם זה מבין הדברים שהרבניים באים בהם לידי סתירה, שכן הם הקלו בו והתירו אותו למרות שהם אסרו להרוויח [בשבת]. ומה שהוביל אותם לכך הוא שהרווחים של רובם הם ביום השבת ואילו לא היו מתירים זאת הרי שהרבה מרווחיהם ופרנסתם היה אובד להם. [תפקיד] דייניהם ושליחי הציבור שלהם אינו מתאים אלא להתאספות האנשים ביום השבת. ודרכם בעניין זה הוא כדרכם בתשלום בערב [שבת] בעבור השבת. ואין הבדל בין קבלת שכר בשבת ממסחר ובין קבלת שכר מקריאה וכל מה שדומה לזה. ואילו הייתה קבלת שכר ממסחר אסורה ומלימוד מותרת הרי שהיה מותר למעתיק הספרים לכתוב בשבת ולזולתו אסור, וכתיבת התורה על מנת לקוראה הייתה מותרת [לכל אדם], ולדבר זה יש מקבילות רבות. ומאחר שקבלת השכר עצמה אסורה ביום השבת הרי שהיא אסורה מכל בחינה ומכל סיבה ועניין. ומאחר שנאסר על האדם לקבל שכר נאסר עליו גם [לגרום] לזולתו לקבל שכר, בכך שיהיה ערב לו שייתן לו ויעניק לו, כפי שהציבור נוהג לתת ערבויות בשבת לעניים ולאחרים.

2. אחד מחברינו מאנשי העיון התיר זאת והביא כראיה את דבר המקרא (ויקרא כה:ט) 'ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם' {546} ודברו (ויקרא כה:י) 'וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור' וטען כי שחרור העבדים והחזרת האחוזות והנחלות לבעליהן חלות [גם] ביום כיפור, שהוא כשבת לעניין איסור המלאכות. וזוהי הענקת החירות לעבד והקניית בעלות על עצמו והענקת נחלות ונכסים לבעלי הנחלות באמצעות אמירה וערבות. ומאחר שזה מותר הותר לי גם להבטיח לעני שאעניק לו ואתן לו, כפי שאני מבטיח שאשיב נחלה זו לבעליה ואקנה לו בעלות עליה. ומחשבתו של הטוען זאת היא מחשבת טעות, וזאת משום שדברו 'וקראתם דרור' אינו מתייחס לדבר שאני מעניק לו בעלות עליו בעצמי ולא דבר שאני מעניק לו או נותן לו, אלא זה דבר שהאל ישתבח ויתעלה הוא בעליו והוא מעניק לו אותו כזכות מחייבת, ובעניין זה אנו כאילו מגלים את דעתנו שנודעה לנו המצווה ומילאנו את החובה ועשינו את מה שמוטל עלינו. וההקנייה היא הדבר שאיננו חובה צרופה אלא תרומה שלנו – אם אנו רוצים אנו עושים זאת ואם איננו רוצים איננו עושים זאת.

3. ואם מישהו יאמר: האין זה מותר לאדם להזמין מישהו לביתו, בין עני בין שאינו עני, להאכיל אותו ולהשקות אותו? אנו נאמר: אדרבה, דבר זה מותר. ואם הוא יאמר: והאם הוא לא הקנה לו את מה שהוא אכל ושתה? ומשום שכך הדבר הרי שהוא הקנה לו את מה שאכל ושתה בשבת! אנו נאמר: הלשון אינה מכנה את ההזמנה והאכילה והשתייה כ'הקנייה'. ואם הוא ידרוש מאיתנו הסכמה מצד משמעות [הכתוב] אף שהלשון אינה מסכימה, נאמר שאין דין מה שנעשה בשבת לצורך השבת כדין מה שנעשה בשבת לצורך של אחרי השבת, וזה כפי שנבאר בשער הבא. ומי שהזמין את העני או את זולתו והאכיל אותו והשקה אותו בשבת לא עבר על ציווי השבת ולא העניק לו בשבת ולא הקנה לו משהו שישתמש בו לאחר השבת, ולכן מותר לו להאכיל אותו בשבת ואסור לו להבטיח לו שיאכיל אותו אחרי השבת. ואם הוא יאמר: מותר לו אם כן להלבישו בגד ביום השבת כפי שהאכיל אותו, אנו נשיב [לו] שזה נאסר עליו משום שהלה ילבש את הבגד גם לאחר השבת ודין [הבגד] כדין מה שהבטיח להעניק לו אחרי השבת.

**השער השלושים על אודות מה שנעשה בשבת בעבור אחרי השבת.**

1. אין בקרב חברינו מי שחולק על איסור מה שנעשה בשבת לצורך אחר השבת מלבד אחד מהבגדדיים. הוא סובר כי זה מותר וכי כל מה שמותר לעשות בשבת לצורך השבת מותר לעשותו בשבת גם לצורך אחר השבת, משום שההיתר כבר חל, ומאחר שההיתר חל הוא אינו נאסר משום סיבה שהיא. ומותר לנו {547} לקרר את המים בשבת לצורך אחר השבת, וכך כל מה שדומה לזה – הכנת אוכל, פרישת שטיחים וכד'.

2. ומי שטען טענה זו טעה טעות ברורה וחלק על מה שמסכימים עליו אנשי הדת כולם. וההיגיון נראה מנוגד למה שהוא אמר, וזאת משום שיוצא מדברו כי כל מה שמותר לעשות בשבת לצורך מסוים מותר לעשותו לכל צורך. וטענה זו היא בלתי אפשרית משום שממנה מחויב כי מאחר שהשחיטה ופשיטת העור והבערת האש והשריפה מותרות לצורך הקורבן הרי מותרות לכל צורך. כיצד? ואין זה מותר לאל ישתבח ויתעלה ולא לכל קורבן אלא רק לקורבן מסוים ולא לשאר הקורבנות. ומאחר שמה שמותר לאל לצורך מסוים אינו מותר לכל צורך, ואסור להקיש מכמה קורבנות שהם לאל ישתבח ויתעלה לגבי כל הקורבנות שהן לאל ישתבח ויתעלה. ואיך אפשר אפוא להקיש ממה שנעשה בשבת לצורך השבת לגבי מה שנעשה בשבת שלא לצורך השבת ולומר שהוא מותר כמותו? ובנוסף – אם היה מה שנעשה בשבת שלא לצורך השבת מותר משום שמותר לעשות בשבת לצורך השבת, היה מותר אם כן ללכת בתוך העיר לטיול כפי שמותר לצורך קריאה ותפילה ואכילה ושתייה. וכן היה מותר לשאת כלים בתוך הבתים ולהעביר אותם ממקום למקום שלא לצורך בשבת ושלא לצורך ישיבה בשבת אלא לכמה סיבות שאינן לצורך השבת כפי שזה מותר לצורך השבת. ואם הוא מתיר זאת הרי שהוא יוצא מגדר ההסכמה ויש בזה מן התרת קלות הדעת והשעשוע בשבת. ואם הוא יאמר: אם קלות הדעת אינה מותרת בשבת אין להתיר [גם] את מה שאתם ציינתם, יש לומר לו: ומאחר שעבודה בשבת אינה מותרת אלא לצורכי השבת מה שאתה ציינת אינו מותר. ואם הוא יאמר: ומנין שאסור לעבוד בשבת אלא לצורכי השבת? יש לומר לו: ומנין שקלות הדעת אסורה בשבת? ואם הוא יתיר בשם ההסכמה הכללית [=אִגְ'מַאע] יש להציג בפניו באופן דומה את איסור מה שנעשה בשבת שלא לצורך השבת. [וזה] מחזק את מה שאמרנו כי הרבניים התירו זאת במפורש, וזה בדברם כי מותר להציע את המיטה ביום כיפור לצורך השבת אך אסור להציעה בשבת לצורך יום כיפור. הם אסור לעשות מלאכה בשבת לצורך יום כיפור שהוא מקביל לשבת ומאחר שכך הדבר הרי שעבודה בשבת לצורך יום חול ראויה אף יותר להיאסר.

3. ובשער זה נכללת ההערמה בשבת. כדוגמת מי שרוצה להעביר בגד ממקום למקום והוא מערים בכך שהוא לובש אותו מבלי שהוא צריך ללבוש אותו אלא להעביר אותו. ולכך יש מקבילות רבות מצד ההערמה, כמו מי שיש לו עץ בביתו והוא מניח את פיו על הפרי ואוכלו בעודו על העץ מבלי לקטוף. וכל זה אסור, והמקרא אומר על זה (ירמיה ט:ה) 'במרמה מאנו {548} דעת אותי נאם ה''.

**השער השלושים ואחד על אודות שימוש בכלים ביום השבת.**

1. אין בקרב איש מבין הקדמונים שבחברינו מי שאסר להשתמש בכלים בשבת, אולם קבוצה מקרב הקראים בני זמננו אסרו לחתוך פירות ודברים דומים באמצעות סכין וכד'. וכן אסרו לפצוע אגוזים ושקדים באמצעות דבר זולת היד והפה והאיברים. וזה מכריח אותם שלא להוציא דבר מהסיר באמצעות מצקת ושלא יוציאו מים מהחבית באמצעות ספל גדול ושלא יאכלו בקערות חרסינה ושלא ישתו מספלים ושלא יאכלו על מגש, אלא שכל המאכלים והמשקאות יוכנו מיום שישי לשבת באופן כזה שלא יהיה צורך להשתמש באף כלי כך שמי שירצה לשתות תהיה לו כמות מוכנה בכלי והוא יתכופף אליו וישתה כדרך ששותות הבהמות ויעלה את המים בידו וישתה אותם מידו אל פיו מבלי להעלות אותם בספל או בכלי אחר.

2. ויש לומר להם: האם אין ההבדל בין שבת לחג בכל הנוגע לאיסור המלאכות רק בעניין האכילה? ואם הוא יאמר 'כן' יש לומר: אילו מה שהותר לעשות בשבת היה אסור לעשותו באמצעות כלי הרי שאף את מה שהותר לעשות בחג היה אסור לעשות באמצעות כלי. ומשום כך היה צריך לאסור אפייה באמצעות שולחן האופה ומערוך או כלי אחר, ולא בתנור. וכך היה צריך לאסור לבשל בסיר ולצלות בשיפוד וכל מה שדומה לזה. והכתוב מבטל [הנחה] זו, שכן הוא אומר (דברי הימים ב לה:יג) 'והקדשים בשלו בסירות ובדודים ובצלחות', ומאחר שאת מה שמותר לעשות בחג מותר לעשות באמצעות כלי כך גם את מה שמותר לעשות בשבת מותר לעשות באמצעות כלי. אכן, וזה אף מכריע כנגדם שאין ללוש את הבצק בתוך גיגית או בדבר דומה. וכל זה הוא טיפשות.

3. ומאחר שהמקרא התיר לחתוך מלפפונים ולפצוע אגוזים, מנין [לנו] שהותר לעשות זאת בפה וביד ולא הותר באופן אחר כמו כתישתם באמצעות אבן או דבר אחר? ומאחר שאותה מלאכה, שהיא השבירה, מתקיימת, מנין שנאסר [לעשותה] באופן אחד והותר באופן אחר? האם אין טענה זו וההבחנה בין המקרים אלא דעה שאין לה הוכחה? ויש להתפלא על אלה – איך הם אוסרים להשתמש בכלים במאכלים ומתירים להשתמש בהם לצרכים אחרים? שהרי הם יושבים {549} על מחצלות ושטיחים וישנים על מיטה וכרית ומביאים כיסאות עליהם את ספר התורה לצורך הקריאה וכל הדברים הדומים לזה. האין זה אלא סתירה מובהקת?

**השער השלושים ושניים על אודות ענידת טבעת בשבת וכן שאר התכשיטים.**

1. הרבניים כתבו בבירור את אמירותיהם בעד איסור ענידת טבעת בשבת, אך מעשיהם כמו גם מעשי כל הציבור מנוגדים [לאמירות] אלה, משום שהם עונדים כולם טבעות וניתן לראות את בני חלק מהציבור עונדים תכשיטים בבתי הכנסיות והם אינם מגנים זאת. ורוב חברינו בדור הזה אוסרים ענידת טבעת וכאשר אנו שואלים אותם על ההוכחה לכך חלקם עונים [שהטבעת] אינה נחשבת ככסוּת. אך כאשר שואלים אותם על אודות נעל הם אינם מוצאים בזה הבדל וטענותיהם מסתתמות.

2. וחלקם פיתחו [דעה] זו וטענו כי נעילת נעליים אסורה בשבת. וחלקם טענו כי רק ענידת טבעת אסורה בשבת משום שהיא איננה מבין הדברים הנצרכים בשבת, ועניין הנעל מחייב אותם באותו אופן. בנוסף יש לומר: מה תאמרו על אודות מי שלבש שתי חולצות לנוי? הם יאמרו שזה מותר, ולכן יש להשיב להם: באותה מידה, שיענוד גם טבעת לנוי. הם לא יידעו כיצד להשיב, וזה אף יחייב אותם לאסור לבישת [כל] בגד בשבת אם אין צורך אליו. וחלקם טוענים כי ענידת טבעת אסורה בשבת רק משום שכאשר האדם רוחץ את ידיו הוא רוחץ עמם את הטבעת. יש לומר להם: האם אין [הדבר כך] שכאשר הוא רוצה לרחוץ את רגליו הוא מסיר את נעליו ואז רוחץ את רגליו? הָתֵר לענוד טבעת וחַיֵּב על מי שרוצה לרחוץ את ידיו להסיר אותה וללבוש אותה שוב [לאחר הרחיצה]. עד לזמן זה אין לאיש ראיה מכרעת לאסור זאת, אולם ההימנעות מענידת [טבעת] משובחת יותר לאור הדברים שהראיתי קודם בעניין דברים שנפלה בהם מחלוקת, ובפרט דברים שבהימנעות מהם אין מאמץ וטורח.

**השער השלושים ושלושה על אודות שתיית תרופות בשבת.**

{550}1. גם זה נמנה על הדברים שמרבית חברינו אסרו בלי הוכחה מחייבת, אבל כולם עושים זאת על פי ראותם. הסתירה שלהם בעניין זה ברורה, וזאת משום שההוכחה שלהם להתיר שתיית תרופות היא זו שמוכיחה [שיש] להתיר זאת בשבת [באופן כללי וגורף], כפי שנבאר במאמר הבא בשער השניים עשר העוסק ברפואה, וזה בפירוש (שמות כ:ג) 'לא יהיה לך אלהים אחרים'. אולם אנו נציין כאן מה שנצטרך.

2. אנו אומרים כי מטרת שתיית תרופות היא או סילוק של מחלה וכאב או שמירה מפני התרחשות שלהם, ודוגמה לאותה סיבה עצמה יש במזון. ומאחר שמותר לצרוך מזון בשבת בשל אותן שתי סיבות כך מותר באופן דומה בתרופות. אך המקרה של מזון הוא קשה יותר משום שעשויים לצרוך אותו מטעמים שאינם שני אלה הנזכרים, אלא עשויים לצרוך אותו לשם הנאה ושעשוע, שאין בהם סילוק של כאב או צער ולא שמירה מפניהם. כך למשל אכילת מאכלים מתוקים ובשר ופירות, שהכוונה בכך היא ההנאה והשעשוע בלבד ולא סילוק של צער הרעב, וכן שתיית שיכר ויין, שדרכם בעניין זה אף מובהקת יותר מזו של מאכלים מתוקים, שבחלקם או אף ברובם אין הנאה [ובשתייתם] אין כוונה לרוות מן הצמא אלא הכוונה היא שמחה לנפש. ומאחר שהשעשוע במאכלים מתוקים ובפירות וההנאה בהם וכן שתיית שיכר ויין מותרים בשבת מותר גם לשתות תרופות כדי לסלק כאב וצער ומחלות, וזה דומה לאכילת עצמות ושתיית מים להסרת צער הרעב והצמא, דבר שראוי ביותר להיות מותר. וחלקם טוענים כי יש לאסור על שתיית תרופות בשבת משום שהיא מעוררת תהליכים [גופניים] טבעיים [שיש בהם טומאה] ומחוללת טומאה בשבת, ובשבת יש צורך להיות להתקדש ולהיטהר. [ולפי טענתם] הם יתחייבו באותו אופן בעניין מזון, ויצטרכו להימנע ממאכלים, שכן אלה גורמים לכך עוד יותר.

3. וכן יש לומר להם: לא כל תרופה יוצרת [תהליכים טבעיים] אלא לעיתים משתמשים בתרופות מסוימות כדי לעצור את הטבע. הָתִירוּ אפוא לשתות תרופות שזו דרכן, ואדרבה – עליכם לחייב לשתות [תרופות] כאלה שכן הן יכולות למנוע טומאה בשבת. ורוב אלה שאוסרים לשתות תרופות בשבת מתירים לשתות סַכַּנְגַ'בִּין[[20]](#footnote-19) וגֻ'לַּאבּ[[21]](#footnote-20) כדי לשכך את המרה ואת חום [הגוף] וכן משתמשים בדבש ורדים וכד'. וכאשר שוטחים זאת בפניהם הם נוהגים בעקשנות ואומרים: אלו דומים למזון ודרכם כדרך הרימון שלעיתים אנו משתמשים בו ואוכלים אותו ברקיקה כדי לשכך את החום כפי שאנו אוכלים לחם ושותים מים כדי לסלק את הרעב ולשכך את המרה ואת החום. זה בעצמו מקלקל את טענתם בעד איסור שתיית תרופות ומגלה את הסתירה שלהם.

4. ולמרות {551} דברינו [והעובדה] שאנו מתירים לשתות תרופות ביום השבת איננו מתירים לשתות כל תרופה ולא להשתמש [בתרופות] שלא על דרך השתיה. אנו מתירים שני דברים בלבד – אחד מהם הוא מה שמסלק את הכאב ביום השבת, כמו מזון שנאכל בשבת כדי לסלק באמצעותו את צער הרעב בשבת, והאחר הוא [תרופה] שאם לא ייעשה שימוש בה בשבת במקרה של מחלה אזי יתעורר חשש למוות. אבל תרופות כגון אלה שאנשים שותים בעת מגפה כדי לחסן את גופם.

**השער השלושים וארבעה על אודות רחיצה במים כדי להתרענן.**

1. גם זה מבין הדברים שרובם אסרו ודרכם בעניין זה כדרכם בשער הקודם, וזה שאם אסור לרחוץ את הגוף לשם שעשוע או הנאה יש לאסור גם על רחיצת חלק [מהגוף] לשם דברים דומים. מזה יש הכרח לאסור רחיצת הפנים והזרועות, וכך לאסור לרחוץ את מה שעובר את הרגל והיד במידת אצבע[[22]](#footnote-21). וכן יש מזה הכרח שלרחיצת הידיים והרגליים יהיו שיעור ומידה של מים שאין לעוברם, וכן שלרחיצה מכל הטומאות יהיה שיעור ידוע שאין לעוברו ומי שמשתמש יותר ממנו חילל את השבת. וכל זה הוא טיפשות וסטייה [מההתנהגות] המקובלת.

2. בדברים שציינו בשער הקודם על אודות ההיתר לעשות שימוש של הנאה במאכלים מתוקים ובפירות ובשיכר יש בכדי לבטל את דברי אלה, ולהורות על היתר ההנאה מרחיצה במים קרים [בשעות] החום. הם עשויים להגיד: אנו מתירים לאכול מאכלים מתוקים ולשתות שיכר בלבד משום שהכתוב התיר את האכילה, בדברו (שמות טז:כה) 'אכלוהו היום'. לכך אנו נשיב: הָתִירוּ באותה מידה לרחוץ את שאר הגוף תוך היקש לרחיצת הפנים ורחיצת מה שעבר את הידיים והרגליים וההוספה לכך, שכן אין הוכחה לאסור זאת, ואף אחד מבעלי המסורת לא קרא לכך. בנוסף זה מחייב אותם לאסור שימוש במי ורדים ובשאר הבשמים וכן הרחת [דברים] ריחניים בשבת. אין לנו צורך להתווכח עם אלה ביניהם שאסרו לרחוץ {552} פנים או ידיים בשבת שלא לצורך וכבר הבהרנו זאת בתחילת הדיון על אודות השבת בשער השישה עשר.

3. ומשונה יותר מזה שאינו מתיר רחיצה בשבת לצורך קירור זה אשר אינו מתיר זאת אף לצורך טהרה מקרי או מדבר דומה לזה. ומי שצידד [בדעה] זו טען כי אם היה מותר לרחוץ את הגוף לצורך טהרה היה מותר לרחוץ את הבגד לצורך דומה. יש לשאול אותו אם מותר להתנקות לאחר הטלת שתן או צואה על ידי רחיצת הידיים והרגליים, הוא יאמר 'כן', ואז יש לשאול אותו: למה אתה מתיר זאת? הוא יאמר: משום שהאל הטיל עלינו את התפילה בשבת כפי שהטיל על הכהן להקריב קורבן, ומאחר שלכהן אסור להקריב את הקורבן כאשר הוא טמא מן הצואה והשתן בהכרח [יש לומר] שההתנקות ורחיצת הידיים מותרת ואף מחויבת. ומאחר שזה מותר לכהן ולמעשה הוא חייב להקריב לפני האל ישתבח ויתעלה אף אני מחויב להתפלל ולקיים את המצווה.

4. יש להשיב לו: ומה תגיד על אודות אדם שבאירוע מסוים נגעו בכל גופו שתן או צואה? האם מותר לו לרחוץ את כל גופו כדי להתפלל? והוא יאמר 'לא' ואז יש לומר לו: למה? הרי הסיבה שהתירה ושחייבה אותו בחלק מהגוף תקיפה בעצמה בכל הגוף. הוא יאמר: התרתי זאת רק בחלק מהגוף ולא בכולו משום שאילו היה מותר לרחוץ את הגוף היה מותר לרחוץ את הבגד כפי שנאמר קודם לכן. ואז יש לומר לו: הרי סתרת אפוא את הנימוק שנתלית בו, וכן יש לומר לו: מה תאמר על אודות בגד שפגע בשוליו שתן או צואה? האם מותר לרחוץ את המקום שפגעה בו הזוהמה אם לבעלי [הבגד] אין דבר להתפלל בו זולתו, כפי שמותר לרחוץ חלק מהגוף לאחר עשיית הצרכים? הוא יאמר 'לא' ובכך יסתור את עצמו בשנית, שכן הוא הציב את התפילה כסיבה להיתר רחיצת חלק מהגוף [וסיבה זו] בעצמה תקיפה בבגד ואין הבדל.

5. בנוסף יש לשאול אותו על אודות רחיצת הכהן ביום כיפור. הוא יאמר: מה שמותר לכהן אינו מותר לזולתו. יש לומר לו: למה? הרי אין הבדל בין כהן לזולתו בכלל המצוות אלא רק במה שמיוחד בו, ואלו דברים ידועים ומפורסמים כמו הקורבנות וכד'. אולם דברו כאן סותר את מה שציין בראשונה, וזה מה שהביא כראיה לחיוב הרחיצה מן השתן והצואה ביום השבת, שכן [האל] ציווה להתפלל כפי שציווה על הכהן להקריב קורבנות. וזה כמו שהותר מכך לכהן להתרחץ, ולרחוץ את גופו ואת ידיו ורגליו, כך זה הותר [גם] לנו. ואמירתו כי לא כל מה שהותר לכהן מותר לזולתו סותרת את אמירתו הראשונה.

6. ויש לשאול אותו על (ויקרא טז:כא) 'איש עתי', והוא זה ששולח את השעיר ביום כיפור והוא איננו כהן, אלא משאר האנשים. והוא צֻוָּה להתרחץ ולרחוץ {553} את בגדו ביום כיפור. בוודאי יטען [אותו טוען] כי [איש זה] הוא כהן! הוא יידרש [למצוא] הוכחה מופתית ולא ימצא. ובעניין זה שחייב לרחוץ חלק מהגוף אך אסר לרחוץ את כולו הוא יידרש להגדיר מהו אותו חלק שחייב בכך, וזה בכך שייאמר לו: האין מותר לו לרחוץ את רגלו אם פגע בה שתן? אם הוא יאמר 'מותר' יש להוסיף לכך את השוק ואז את הירך ואז עוד איבר ועוד איבר עד שלא יישאר בכל הגוך אלא מידה מעטה. ואם הוא עוצר בשלב מסוים יש להציג בפניו את הפיחות והתוספת, והוא לא ימצא הבדל כלל. והוא יוכרח [להודות] כי חלק מהגוף נוהג ככולו ללא הבדל. בנוסף, בדברו כי ההתנקות אחרי עשיית הצרכים ורחיצת הידיים והרגליים מותרות בשבת רק לצורך התפילה, זה יחייב אותו גם כי למי שהטיל שתן או צואה ביום השבת לאחר חצות היום אסור להתנקות משום שהתפילות כבר בוצעו ועברו ולא נותרה תפילה בשבת כלל.

**השער השלושים וחמישה על אודות קריאת כל כתב שאינו הכתב העברי ביום השבת.**

1. גם זה נמנה על הדברים שקבוצה מבין חברינו אסרה ללא הוכחה חזקה. ואני סובר בעניין זה כי השפות והשמות ניתנו אך ורק להורות על המשמעויות, וכוונתי למשמעויות הדברים, כדי [שיהיה ניתן] לזהות דברים ולהצביע עליהן, וכך גם מערכות הכתב והאותיות ניתנו כסימנים וציונים המורים על הדיבור, שהוא תנועת הלשון והשפתיים וכלל החלקים הפנימיים שבפה. וכאשר התורה אמרה בשפה העברית (שמות כ:ב) 'אנכי ה' אלהיך' היה הפסוק סימן וציון המורה כי משמעות הדבר בשפה הערבית הוא أنا الرب إلاهك (אנא אל-רב אלאהך). וכך כאשר אנו רואים את ארבע הצורות [הגרפיות של האותיות] של 'אנכי' אנו למדים על המקום של כל אחת מהן בפה ובחלקיו הפנימיים ואנו אומרים בערבית أنوخى (אנוח'י). לכן, מאחר שלכל אחת מארבע הצורות הללו יש סימן וציון נפרד שמורה עליה, אנו מציבים מול ה'א' את האות שהיא אצל הערבים ا ומול האות 'נ' העברית את האות הערבית ن וכן בשאר הסימנים והצורות המרכיבים את שאר מערכות הכתב.

2. ואם מותר לנו לומר בשפה הערבית أنا الرب إلاهك (אנא אל-רב אלאהך) כדי להורות בכך על משמעות 'אנכי ה' אלהיך' ואין זה אסור, כך, כאשר אנו רואים את הצורה {554} أنوخى (אנוח'י) המורה על משמעות הצורה האחרת 'אנכי', לא נאסר עלינו לקרוא אותה אלא זה מותר. או [שניתן לומר כי] אם עיון בצורה أنوخى (אנוח'י) הוא אסור וקריאתה אסורה בשבת, כך יש לאסור בשבת את הפסוק أنا الرب إلاهك (אנא אל-רב אלאהך). ואם נאסרה קריאת הכתב הערבי, בין [אם הוא מייצג את] השפה העברית[[23]](#footnote-22) או שהוא תרגום התורה לשפה הערבית, או העיון בו בשבת, כך יש לאסור דיבור בשפה הערבית בתרגום התורה ועיון בו בשבת. ואם הדיבור בשפה הערבית ובשאר השפות לצורכי השבת לא נאסר בשבת, כך אין לאסור לקרוא את הכתב הערבי ואת שאר מערכות הכתב בשבת לצורכי השבת כגון תרגום [בתורה] ועיון בה וכד'.

3. ומי מהם עשוי לומר: האם לא הותר לנו לדבר בשבת ולשוחח בשפה הערבית ובשאר השפות על אודות הדברים שאנו אוכלים ושותים ולספר על דברים שאינם תרגום התורה או העיון בה כגון דברים שקרו לפני השבת? האם מותר לנו אם כן לקרוא זאת אם זה היה כתוב בכתב שאינו עברי? אם תטען כי זה מותר הרי שזו סטיה מהדת, ואם תטען שזה אסור הרי שאתה עושה הבחנה בין דיבור בשפה שאינה עברית ובין קריאת מה שכתוב בה. אנו נשיב כי מה שאסור לקרוא בשבת בכתב שאינו הכתב העברי – על אודות אכילה ושתייה, שיחה על דברים שקרו ושיקרו, וכל מה שאינו קשור לתרגום התורה והעיון בה – אסור לקרוא אותו אף אם הוא היה בשפה העברית. ואם קריאתו בשפה בכתב העברי מותרת הרי שהיא מותרת אף בשאר מערכות הכתב. אנו מבחינים בין דיבור לקריאת דבר כתוב רק משום שהם נבדלים מהבחינה שציינו, וטענתנו תקפה.

4. בנוסף לכך נאמר כי אם יש לנו בגדים ומאכלים שאנו צריכים להשתמש בהם בשבת ואחרים שאיננו משתמשים בהם מותר לנו להניח סימן באלו שאנו רוצים להשתמש בהם שכאשר אנו רואים אותו אנו מבחינים ביניהם ובין אלו שאיננו רוצים להשתמש בהם, ואנו מזהים אותם ומציינים אותם ומשתמשים בהם. באותו אופן, מאחר שהאותיות של הערבית ושל שאר השפות הן סימנים לשפה כפי שציינו, לא נאסר לעיין בהן ביום השבת ולעמוד על הקריאה או התרגום שהן מורות ולפרש זאת בפה ולשוחח על כך.

5. ויש להציג בפניהם את הסימנים ואת טעמי [המקרא], שהם אינם כתב עברי אלא מציינים את טיב הקריאה והמנגינות. זה מחייב אותם לאסור לעיין באלה ולא להשתמש בהם בשבת. כמה מהם טענו כי מאחר שיום השבת הוא קודש אסור לנו לקרוא בו כל כתב מלבד מה שכתוב כקודש, וזה הכתב העברי ולא אחר. ובאותו אופן זה מחייב אותם בדיבור {555} ובכל הבגדים והכלים שאנו משתמשים בהם וכד'.

6. וחלקם השתמשו בטענה כי המקרא, בדברו (שמות לד:כא) 'תשבת', אסר כל פעולה וכל תנועה בו מלבד מה שבא עליו ראיה כי הוא מותר מסיבה אחרת. ומאחר [שרק] קריאת ספרי המקרא באותיות העבריות היא מה שבאה עליו ראיה המתירה אותו, כדברו (יהושע א:ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' והראיה אינה תקיפה [לאותיות] אחרות מותר לנו לקרוא רק את מה שיש ראיה בעבורו ולא אחר. ואילו היינו מציגים בפניהם את הדיבור בעברית באופן דומה הם היו מתקשים למצוא הבדל. ולפי דבריהם מותר להם לדבר בשבת רק בשפה העברית, שכן רק על הדיבור בשפה העברית באה ראיה ולא על [שפות] אחרות. אולם אנו נניח לזה ונשאל אותם על מה שכתוב בכתב עברי [אך] בשפה אחרת – ערבית או שפה אחרת – האם מותר לקרוא זאת? אם הם יתירו יש לשאול אותם על הראיה לכך והם לא ימצאו, משום שהראיה באה רק להתיר קריאת מה שכתוב באותיות עבריות ובשפה העברית בניגוד לכל השאר. וזה אף יכריח אותם לשיטתם לאסור לקרוא אף ספר מדע או פירוש אף אם אלו בשפה העברית, משום שהראיה שבאה להתיר תקיפה רק לתורה ותו לא, וזהו דברו 'לא ימוש'.

7. ונשאר לנו נושא שהיה עלינו להביאו קודם באמירה על הימצאות אש בשבת והדיון על איסור מה שנאפה ובושל, וזהו האם מותר להשאיר את מה שבושל ביום שישי בחומו אל תוך יום השבת או לא. אך אחרנו זאת עד כאן מסיבה מסוימת, ועתה נציין זאת כאן בשער הבא, שהוא

**השער השלושים ושישה.**

1. קבוצה מקרב חברינו אסרה להותיר את האוכל חם ליום השבת וחייבה לקרר אותו לפני כניסת השבת, וזה משום שהיא טענה כי האוכל שנמצא בסיר שנותר בחומו עד השבת מושפע מהחום והוא [עשוי לעבור] ריבוי או פיחות, וזה אסור בשבת. ודברי בנימין נוטים לכך, שכן הוא אומר כי מה שנעשה בשבת הוא אסור אף אם לא עשית אותו בידיך, שכן המקרא אומר (שמות לא:טו) 'ששת יעשה מלאכה' ולא אמר 'תעשה'. מה שנעשה בששת הימים הותר וכך נאסר מה שנעשה בשבת. וכן אמר בנימין לפני כן כי אסור להניח כלי אפיה ובישול לא בתנור ולא בגוף אש ולא במקום חם מחום האש או חום השמש, שכן כך [המזון] נאפה או מתבשל או נצלה במעט או בהרבה. והוא אמר כי מי שמניח [את המזון בשמש] {556} לפני השבת ונוטל ממנו בשבת הרי שהוא [גרם לכך שהמזון] יתבשל או ייאפה או ייצלה בשבת, במעט או בהרבה, ונוצר בו שינוי, והשינוי אסור בשבת. והוא [=בנימין] כלל יחד עם חום האש את חום השמש ואסר את מה שנעשה בהשפעת חום השמש כפי שאסר את מה שנעשה בהשפעת חום האש. וכן יוצא מדבריו שהוא אסר את כל השינויים מכל בחינה שהיא. ואי אפשר לטעון כי הוא אסר את מה שמשתנה באש שכן הוא כלל את השמש עם האש.

2. ואמירתו בעניין זה היא אמירה נפסדת ומוטעית, שכן אילו היה זה כפי שאמר היה נאסר להכין שיכר ויין וחומץ ולבן וכותח, משום שהשמש משפיעה על כל אלה ויוצרת ריבוי ופיחות ושינוי. ואף אם הם אינם נמצאים בשמש הרי שהאוויר יוצר ריבוי ופיחות ושינוי. לכן אם הם נאסרים בשמש יש לאוסרם גם באוויר [הפתוח]. וכן יש לאסור מזה גם לקרר מים באוויר ביום השבת, שכן זה יוצר בהם פיחות ושינוי. וכן מחויב מזה מי שאמר ששינוי אסור בשבת לאסור על האדם לשבת בשמש ביום השבת משום שזה יוצר שינוי והשעה והזעה בגופו. והדיון [בנושא] זה ארוך מאוד.

3. ולמי שאסר להשאיר סיר בחומו אל תוך יום השבת בשל הריבוי והפיחות וההשפעה שנוצרים בו [יש לומר כי] ההשפעה [הזו] נאסרה לגבי הימצאות האש עצמה, אך כאשר אין אש אין זה נאסר, כפי שציינו קודם לגבי מה שמושפע מהשמש והאוויר, אלא מותר. ואם כך הדבר אין לאסור על שמירת חומו של תבשיל בעזרת תבן וכד'. ואם יאמר אדם כי חום התבשיל והצלי והלחם אינו דומה לחום השמש או קרירות המים, משום שמקור החום של התבשיל או הלחם הוא באש וזה אסור, נאמר כי אין זה נכון כי הימצאות חום האש אסורה, אלא הנכון הוא כי הימצאות האש ובעירתה והבישול שהיא יוצרת אסורים. ואין [לומר כי] מאחר שנאסר לבשל ולאפות ולצלות ולהבעיר אש הרי שנאסר להותיר את החום. מותר להותיר את החום ולשמור עליו בכל אופן שהוא, בין אם זה בתבן או בדבר אחר, כל עוד אין אש בוערת. ואם יאמר אדם: אם שמירת החום בכל אופן שהוא מותרת כל עוד אין אש בוערת, הרי שמותר לנו להסיק את התנור בחום לוהט ואז לסלק את כל האש שבתוכו עד שלא יישאר ממנה דבר, ונניח בו לחם ותבשילים וצלי כדי שיישאר בחומו ביום השבת ונשתמש בזה, אזי אנו לא נדחה [טענה] זאת שכן ההיקש מחייב אותה.

**השער השלושים ושבעה על אודות כיבוי אש ביום השבת.**

{557} 1. אמרנו בתחילת החיבור כי בין חברינו בני זמננו יש אלו שטענו כי אם מצא [אדם] ביום השבת אש או נר שנשכח מותר לו והוא אף חייב לכבותם ביום השבת. והם מביאים כטענה את מה שציינו קודם על אודות כך שהימצאות אש בביתנו ביום השבת אסורה, ואומרים: אם אנו מוצאים [את האש] ומשאירים אותה [כך], הרי זה כאילו אנו הבערנו אותה, שכן לא מנענו את הימצאותה בכך שכיבינו אותה. כפי שאם אנו מוצאים ביתנו שאור במהלך שבעת ימי הפסח ואיננו מסלקים אותו הרי שזה כאילו אנו יצרנו אותו. וכאשר אומרים להם: והאין הכיבוי מלאכה אסורה בשבת כפי שהבערת אש אסורה בשבת? למה אתם מעדיפים את הכיבוי האסור על פני השארת האש כפי שהיא? והרי הכיבוי הוא פעולה והשארת האש אינה פעולה! הם פונים להוכיח מתורת ההיגיון וטוענים כי השארת [האש] היא פעולה כמו שהכיבוי הוא פעולה. זוהי שיטה של כמה מחכמי הכלאם שלא כל חכמי הכלאם מסכימים עמה, ואדרבה – כמה מהם הסבירו את נפסדותה כפי שנציין בסוף הדיון. ואילו הייתה זו טענה נכונה לא היה צורך להתבסס עליה בשער הציוויים ואיסור המלאכות בשבת.

2. ואנו נאמר להם: אם כאשר המקרא אמר (שמות כ:י) 'לא תעשה כל מלאכה' נכללו בכך תפיסת [דבר] ועזיבתו יחדיו, בהיות שני [הדברים] האלה מלאכות, הרי שנאסרו עלינו כל הדברים המנוגדים – תנועה ומנוחה, שינה והתעוררות, אכילה [והטלת] שתן וכל מה שדומה לזה – וזה אבסורדי ובלתי אפשרי. הם אמרו: פשט הכתוב מחייב את כל זה אולם כאשר אין זה אפשרי יש לחזור לדרכים אחרות, ואז הם מביאים מההבלים שהם נוקטים בהם בעניין ההסכמה הכללית [=אִגְ'מַאע]. וההסכמה הכללית שהם מתיימרים [לטעון בזכותה] סותרת שיטה זו שכן איש מבין הקדמונים לא צידד בכך מלבדם, וכל היהודים מהמזרח למערב מסכימים כי אסור לכבות אש ביום השבת.

3. ואיסור המלאכות בשבת שעלינו לנקוט בו הוא מה שכבר נהוג אצל הבריות, וזה התנועות ולא המנוחה, והתפיסה ולא העזיבה, והפעולה ולא ההימנעות. אם למשל תצא חבורה מעם אדם מסוים והם עזבוהו כשהוא יושב ללא לעשות דבר וללא תנועה או פעולה מכל סוג שהוא, ותשאל אותם מה פלוני עושה, הם יגידו לך כולם, ואין זה משנה מאיזה מעמד חברתי הם, כי הוא אינו עושה דבר, ואיש לא יגיד כי הוא עושה עזיבה או מנוחה או הימנעות. ואיסור המלאכות שבמקרא מתכוון אך ורק {558} לעשייה ולתפיסה ולתנועות ולא לעזיבת [הדבר]. וכעת נדון בראיות שמביא לטובתו מי ששולל את העזיבה.

**השער השלושים ושמונה בעניין זה.**

1. אמרו כי משמעות דבריו של האומר כי מישהו 'עוזב' דבר מה היא שהוא נבדל ממנו, חורג ממנו, סר מעשייתו ואינו נכלל בו, ולא שבעצמותו [של האדם] יש דבר מה שעוזב [באופן פעיל] כפי שיש בה דבר מה שניגש [לפעול].[[24]](#footnote-23) ואמרו כי אין זה כי אם שדברו כי הוא 'עזב' אותו מורה על כך שזה אפשרי שכך יארע לו ויזדמן [לאנשים] כמוהו. ואין זה בדרגת דברו כי הוא 'סר ממנו' או 'חורג ממנו' מכל בחינותיו. לכן החולקים עלינו אינם יכולים לטעון כי מי שנבצר ממנו [לבצע פעולה מסוימת] הוא 'עוזב' את הפעולה משום שהוא חורג ממנה וסר ממנה. ואמרו כי אם כך הדבר הרי שדברו 'עוזב' מורה על כך שהעצמיות סרה מהפעולה אף שזה משהו שיכול לקרות לה. והאמירות שלפיהן הוא 'חורג' [מהפעולה] וסר ממנה אינן מורות על היתר הדבר שממנו הוסר והוחרג ולא על כך שהוא משוער יותר מזולתו, אף ששתי [אמירות] אלה אינן סותרות זאת.

2. אמרו: אילו הייתה העזיבה פעולה הרי שהיה אפשר לעוזבה, שכן אפשר לעזוב כל פעולה, משום שהיא בחירה שהעצמוּת [של האדם] אינה נכללת בה והטבעים אינם מתעוררים אליה. ואילו היה אפשר לעזוב את העזיבה היה אפשר לעזוב את עזיבת העזיבה ואין לדבר סוף, וזו [דעה] נפסדת. ואילו היה זה אפשרי הרי שהיה אפשר גם לרצות את הרצון ואת רציית הרצון לבלי סוף. ודבר זה [שהם] טענו אינו במדרגת דברי אלה שלשיטתם [ניתן] לרצות את הרצון עצמו, שכן לפי מי שחושב [שפעולת] העזיבה אפשרית עצמוּתה [של העזיבה] אינה נעזבת בפעולה זו, משום שפעולת דבר מה מחייבת את הימצאותו [של אותו דבר], ואילו עזיבתו מחייבת את היעדרו, ודבר אינו יכול להיות נעדר ומצוי בעת ובעונה אחת.

3. אמרו כי דבר נוסף המוכיח בעד מה שאמרנו הוא זה שגברים ונשים מכלל האומות עוזבים מיני כפירה ושיטות [דתיות] שהם אינם מכירים והם [אף] אינם מודעים לכך שהם אינם נוקטים בהן, [ועזיבה זאת] מתאפשרת להם. אילו הם היו מבינים זאת ואילו העזיבה הייתה עניין שנבחר ונעשה כמו [שהיוזמה] לצאת לפעולה היא נבחרת ונעשית הרי שהיא איננה מזדמנת [לאדם] אלא לאחר הכרה של דבר שנעזב והבנתו. וכן אמרו: ואם לא חרג מפעולה או הופשט ממנה אלא זה שביצע חריגה או בוצעה בו חריגה הרי שהאל יתעלה זכרו היה עדיין מתלווה לדבר שהוא עשה או שנעשה בו, שכן הוא עודנו חורג מהפעולה ומופשט ממנה ועוזב אותה. ואם יריבינו ימנעו מלטעון כי הוא ממשיך לעזוב הרי שיחייב אותם דבר דומה מעניין ההפשטה והחריגה וההתייחדות {559} עד שיטענו כי מי שמתאר את האל בהתייחדות מהפועל והפשטה ממנו לפני שברא את הברואים הוא טועה. וזהו המפתח לשיטות הדהריה[[25]](#footnote-24).

4. אמרו כי אם מישהו מהם עשוי לומר: אף אם מנענו מהאנשים את היתר הדברים האלה, נתנו להם במקום זה את מה שמבטא את אמיתת הדבר שהם השתמשו בו כאמתלה, וזוהי האמירה כי האל אף פעם אינו פועל ואינו בורא והאמירה כי הוא תמיד יודע שהוא איננו בורא ולא מחדש ושאין שום דבר עמו ושום דבר מלבדו. לכך אנו נשיב: ואיזה בורא זולתו עדיין [ישנו] כך שתצדק אמירתכם כי הוא איננו בו וכי הוא יודע שהוא זולתו? האם יכול אדם לומר 'אני אינני אבן' ו'אני חסר פלוני' ו'אני זולת אלמוני' כאשר אין בדעתו דבר שהוא פלוני ודבר שהוא אלמוני ודבר שהוא אבן? ואם זה אפשרי, למה שלא יהיה זה בגדר האפשר שידע מי שאיננו מכיר את התנועה כי הוא חסר תנועה? ואם תאמרו כי הוא תמיד בלתי בורא למה לא אמרתם [כי הוא] תמיד בלתי הבורא? ומה ההבדל בין היות [מישהו] בלתי בורא נוצר ובין היותו בלתי בורא ידוע? האין 'ה' היידוע מבחינה בבורא שטענתם כי הוא זולתו? ואם הבורא הזה איננו ידוע בשום אופן [ואיננו] נתפס בהגיון או בדמיון [ואיננו קיים] במציאות או בתואר, הרי זה כאילו אמרתם כי הוא תמיד יודע כי הוא זולת כלום ואין בכך שלילת הימצאותו של הדבר שרציתם להפריד ממנו. והם ממשיכים זאת בדברים ארוכים שאי אפשר להכיל כאן, וציינתי קמצוץ מזה כדי להסביר כי קבוצה מקרב חברינו משמיעה [דעה זו] ומאמינה בה מבלי לעמוד על נכונותה מתוך נפסדותה והיא מתבססת עליה מבלי לבחון זאת לעומק.

**השער השלושים ותשעה: אזכור הסוגייה בעניין כלל ופרט והתשובה לכך.**

1. כבר אמרנו בהקדמות שניתנו להכרת מדע המצוות, במאמר הרביעי בשער השלושה עשר, כי כאשר המקרא מציין משהו באמירה כללית ואז מציין אותו באמירה פרטית הוא מפרש את [האמירה] הכללית על ידי הפרטית. ולגבי זה יש לנו סוגיה בעניין הציווי על השבת, והיא דבר המקרא (שמות לד:כא) 'ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת', ודברו בעקבות כך (שמות לד:כא) 'בחריש ובקציר תשבת'. ואם מה שאמרנו בעניין כלל ופרט הוא נכון אזי יש לאסור מלאכה ביום השבת בעונות החריש והקציר בלבד או שיש לאסור רק את החריש והקציר ולא את שאר המלאכות. ואם שאר המלאכות אסורות בשבת בכל עונות השנה הרי שהטענה לפיה הפרט הוא פירושו של הכלל בטילה.

2. יש שלוש תשובות לכך: אחת {560} היא כי בדברו (שמות לד:כא) 'בחריש ובקציר' התכוון לקיץ ולחורף, וזה מתייחס לשנה כולה מתחילתה ועד סופה, משום שהמילה 'בקציר' מתייחסת לעונת הקיץ מתחילתו ועד סופו, כבדבריו (משלי ו:ח) 'תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה', והוא הגדיר את הקיץ כולו 'קציר'. ומאחר שהקציר הוא הקיץ כולו הרי שדברו 'בחריש' חוזר לחורף כולו, שכן החריש מתרחש בחורף, כשם שהקיץ מכונה 'קציר' משום שהקציר מתרחש בו.

3. והתשובה השנייה הוא כי בדבר המקרא 'בחריש ובקציר תשבת' אין הכוונה ב'תשבת' לשבת שהיא היום השביעי, אלא לשמיטת האדמה בשנה השביעית שהיא [שנת] השמיטה. וההוכחה לכך כי בסוף פרשת (שמות כא:א) 'ואלה המשפטים' הוא מציין כמה מצוות וביניהן הוא מציין את מצוות השמיטה, וזה בדברו (שמות כג:יא) 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'. הוא ציווה לבטול בשנה השביעית מזריעה וקצירה והזכיר [מיד] אחר כך את השבת, בדברו (שמות כג:יב) 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת'. וכאשר הגיע לעניין זה כלל את שני הציוויים, וכוונתי לשבת ולשנה השביעית, בפסוק אחד ואמר (שמות לד:כא) 'ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת', וזה חיוב השבתת המלאכות ביום השבת, ואז המשיך בעקבות זאת בדברו 'בחריש ובקציר תשבת' והתכוון להשבתת החריש והקציר בשנה השביעית. המקרא נוקט לעיתים [בדרך] מעין זו, וכוונתי לכך שהוא מציין שתי מצוות או יותר במקום [מסוים] בפסוק אחד ואז מציין את שתיהן במקום אחר כל אחת בפסוק [נפרד]. דוגמה לכך היא דברו (ויקרא יט:יט) 'ואת חקתי תשמרו' – בפסוק זה הוא הזכיר איסור זריעת שני מינים בשדה ואיסור לבישת שעטנז, ואת שתי המצוות האלה הוא ציין בסוף התורה בשני פסוקים [נפרדים]. וכן זה כמו דברו (ויקרא יט:יא) 'לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו' וכד'.

4. והתשובה השלישית היא כי יש שני סוגים של מלאכות – אחד נעשה [ברגע שבו] היד מוסרת ממנו, והשני נעשה באופן של הנולדוֹת גם כאשר היד מוסרת ממנו. ודברו 'בחריש ובקציר' מתכוון בכך לאיסור המלאכות שנעשות בעת הסרת היד, וזהו שכאשר היד מורמת מהקצירה [פעולת] הקציר מפסיקה ואינה נעשית, וכך גם החריש. אך המלאכות שנותרות במצבן גם כאשר היד מורמת מהן, כמו הבערת אש והנחת מזון בדלי הריחיים והשקיית השדה, [גם] כאשר היד תפסיק להבעיר האש תוסיף לבעור וכן המזון יוסיף להיטחן והמים יוסיפו להשקות {561} את השדה. ובעל הדעה הזו אמר כי סוג זה של מלאכות נאסר בפסוק אחר, וזה דברו (שמות לא:טו) 'ששת ימים יעשה מלאכה', והכוונה בדברו 'יֵעָשֶׂה' היא רק למה שנעשה מצד הנולדוֹת, שכן איסור המלאכה [הכללי] גם הוזכר קודם בדברו (שמות לא:יד) 'כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה [הנפש ההיא]'. וכאשר חזר על כך בדברו 'יעשה' הוא לימד כי הוא התכוון למה שנעשה ללא פעולה אלא מצד הנולדוֹת. וכך גם דברו במקום אחר (שמות לא:יד) 'ששת ימים תֵּעָשֶׂה מלאכה' ולא אמר 'תַּעֲשֶׂה'.

**השער הארבעים על אודות 'אבות מלאכות' אשר הרבניים טענו כי הן שורשי המלאכות.**

1. הם טענו כי שורשי המלאכות בשבת הם שלושים ותשעה שורשים או מלאכות, ואלו הם: החורש, והזורע, והקוצר, ואלו ברורים, והמעמר - שהוא זה שמקבץ את גידולי השדה ועושה מהם צרורות, הדש – הדורס שרומס את הקציר וזהו הדש, והזורה, הבורר – המסנן [ביד], והטוחן, והמרקד – המסנן [בכלי], הלש, והאופה. ואלו אחד עשר [שורשים העוסקים] באוכל. הגוזז את הצמר, המלבנו, והמנפצו – זה שסורק אותו, והצובעו, והטוהו, המסיך – זה אשר מניח את חוטי השתי, והעושה שני בתי נירין – האורג שעושה שני בתי ניר [למעשה] הארג אבל [בית ניר] אחד מותר, והאורג שני חוטין – אבל אם הוא ארג חוט אחד זה מותר. וזה מה שאמרנו בשמם בתחילת הספר. הקושר, והמתיר, והבוצע שני חוטין – אבל אחד מותר, והתופר שתי תפירות – אבל אחת מותרת, והקורע על מנת לתפור שתי תפירות – זה אשר קורע באופן שדורש שתי תפירות אבל אם הוא קרע במידה של תפירה אחת הרי שזה מותר. ואלו שלושה עשר [שורשים העוסקים] בלבוש. והצד את הצבי, והשוחטו, והמפשיטו, והמולחו, והמעבדו, {562} והמוחקו – דהיינו זה שמשפשף [את עורו], והחותכו. ואלו שבעה [שורשים העוסקים] בחיות הנאכלות. והכותב שתי אותיות – אבל אות אחת מותר, וגם את זה אמרנו בשמם. המוחק על מנת לכתוב שתי אותיות – כלומר זה אשר מוחק כך שנוצרות שתי אותיות, למשל אם היה כתוב ח והוא מחק את [האות] כולה הרי שזה מותר לו. אבל אם הוא מחק באמצע שטחה כך שמה שנשאר דומה לשתי אותיות - ו ו - הרי שזה אסור. הבונה, והסותר, והמכבה, והמבעיר, והמכה בפטיש, והמוציא מרשות לרשות, והממלא למלאכה – זה אשר מסיים ומביא כל מלאכה שהיא לידי גמר, וזהו השורש האחרון שהוא השלמה למלאכות והוא סותר את מה שאמרו (שבת א:א) 'יציאות השבת שתים'. וציינּו זאת בשער השלישי של המאמר הראשון, וכן אחרי כן בשער השבעה עשר במאמר זה [=החמישי].

*תם המאמר החמישי של הספר, ואחריו בא המאמר השישי בעניין ביאור תשע מצוות מעשרת הדברים. והשבח לאל אשר הוא לבדו ראוי לשבח.*

1. לפי ההלכה הרבנית כל ישראל טמאים טומאת מת בגלות, ללא אפר פרה אדומה, ולכן טהרת קרי אינה טהרה גמורה. [↑](#footnote-ref-0)
2. התרגום משוער. [↑](#footnote-ref-1)
3. הדין מוטל בספק משום שהרבניים מתנגדים לכך, ואולי אף משום שאין הדבר נהוג גם אצל אחרים. [↑](#footnote-ref-2)
4. כלומר – יש הטוענים שהם לא מלו כלל, ומתוך אותו טיעון – הם לא היו יכולים לדעת מתי יעלה עמוד הענן. [↑](#footnote-ref-3)
5. כלומר, לא יעבד אותו באיזשהו אופן – יבשל, יאפה וכד'. [↑](#footnote-ref-4)
6. ר' סעדיה גאון. [↑](#footnote-ref-5)
7. הסכולסטיקה האסלאמית. [↑](#footnote-ref-6)
8. תבשיל של בשר וביצים. [↑](#footnote-ref-7)
9. אומן בית הבד המייצר שמן שומשומין. [↑](#footnote-ref-8)
10. כלומר – השטח שגופו תופס בישיבה. [↑](#footnote-ref-9)
11. כלומר – הוא אחראי למצבה בכל רגע בו היא עדיין בוערת. [↑](#footnote-ref-10)
12. הכוונה היא לפעולות שהאדם התחיל בהן והן נשלמו מעצמן ללא השגחה רציפה מצד אותו אדם. [↑](#footnote-ref-11)
13. כלומר – לפתוח סכר שמונע מהמים להגיע לצמחים. [↑](#footnote-ref-12)
14. כלומר – כל יום שמיני ללידה, גם אם זה יוצא בשביעי בשבוע. [↑](#footnote-ref-13)
15. התרגום משוער. [↑](#footnote-ref-14)
16. הכוונה היא כנראה לתעלה שיוצאת מבית השימוש לצורך ניקויו במים זורמים. [↑](#footnote-ref-15)
17. שהוא מעיין השילוח. [↑](#footnote-ref-16)
18. כלומר – יש להחמיר לאור הספק. [↑](#footnote-ref-17)
19. קרקסאני שוטח כאן את גישתו של מישהו שחסר בטקסט. אולי הוזכר בקטע החסר בתחילת הפיסקה. [↑](#footnote-ref-18)
20. הכוונה היא לאוקסימל – סוג של תמד המבוסס על דבש וחומץ. [↑](#footnote-ref-19)
21. משקה המבוסס על תמצית פירות ומי ורדים. [↑](#footnote-ref-20)
22. מדובר כנראה בשיעור של כיפוף אצבע, אולם התרגום משוער. [↑](#footnote-ref-21)
23. כלומר – הטקסט של התורה בתעתיק ערבי. [↑](#footnote-ref-22)
24. כלומר – 'עזיבת' פעולה אין איננה אקט פעיל ויזוּם של פרישה, אלא הימנעות סבילה מנקיטת יוזמה. [↑](#footnote-ref-23)
25. שם כולל לתפיסות מטריאליסטיות, הדוניסטיות ואתיאיסטיות. [↑](#footnote-ref-24)