



Religious tolerance in the halakhic and philosophical system of Rabbi Menahem Hame'iri /
סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה

Author(s): יעקב כ"ץ and J. Katz

Source: *Zion* / ציון, כרך יח, חוברת א/ב, 1953 / תשי"ג pp. 15-30

Published by: [Historical Society of Israel](#) / החברה ההיסטורית הישראלית

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23548475>

Accessed: 19/04/2015 07:14

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel / החברה ההיסטורית הישראלית is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* / ציון

<http://www.jstor.org>

סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה

אות ידידות
לקלמן סלזינגר

חכמים שונים, חוקרים ואפולוגיטים, שנוקקו לבעית יחס היהודים לנוצרים, עמדו על כך, כי שיטתו של רבי מנחם המאירי בעניין זה שונה היא משיטת רוב בעלי ההלכה שבימי הבינים¹. שיטתו של המאירי היתה ידועה בעיקר מדבריו המובאים בשיטה מקובצת על ב"ק קי"ג ע"ב בסוגיה של גזל נכרי. רבי דוד הופמן, ראש המדברים בבעית יחס ההלכה לנוצרים, הביע את צער, שאין חיבורו של המאירי על מסכת עבודה זרה לפניו ואין בידו לעמוד על שיטת המאירי מכל צדדיה². עתה שזכינו להוצאת מאירי על עבודה זרה³ — מידי הרב אברהם סופר — ועם הופעת רוב ספרי המאירי בהלכה, בפרשנות ובמחשבה עיונית הגיעה השעה לשוב ולעיין בסוגיה זו.

אמנם עניננו בכל הפרשה הזאת אינו מעין הענין שהיה לו לדוד הופמן ובני דורו. הופמן ביקש במאירי סמוכין לדעתו, כי אין הנוצרים נכללים לפי ההלכה במושג עובדי עבודה זרה; ועל כל פנים אין הכללה כזו הכרחית ומוחלטת. והראיה, שהרי פוסקים גדולים והרב מנחם המאירי בראשם, הוציאו את הנוצרים ושאר בעלי הדתות שבזמנם מכלל עובדי עבודה זרה והפקיעו לגביהם את „משפט הנכרי“ שבתלמוד בענין גזל, אונאה, טעות, אבידה וכיוצא בהם. לא נעלם מעיני רבי דוד הופמן, כי המאירי יחיד, או כמעט יחיד הוא בדורותיו בשיטתו זו. לרגל המלאכה האפולוגטית אשר לפניו לא ראה הופמן את תפקידו בקביעת מקומה של השיטה בתחום הופעתה ההיסטורית. הוא לא בא אלא להבליט את ערך השיטה כדעה הלכית מוסמכת, שתוקפה המשפטי-הלכתי הלך והתחזק במשך הדורות. הלך-המחשבה של הופמן קרוב כאן יותר למשא ומתן של הלכה מאשר לדיון היסטורי, המעוניין בבירור משקלה של כל דעה בשעתה ובמקום הופעתה.

עניננו בבירור שיטתו של המאירי הוא ראשית כל ענין לגופו: הבהרת פרשה בתולדות המחשבה הסוציאלית-הדתית. אך מצטרפת לכך תקוה מן הצד, כי ניתוח השיטה היוצאת-דופן של המאירי יפיץ אור-גם על בעית התיחסות היהודים לגויים בכללה. כי הספקות והפקפוקים

(1) D. Hoffmann, Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden au Andersgläubigen, 1894, ברלין 1894, הוצאה שניה, עמ' 4 וחללה. M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt, 1927 עמ' 154. הרב א. י. קוק, אגרות הראיה, ח"א, ירושלים תש"ג, עמ' צ"ט. הרב משה דוד גראס, דע מה שתשיב, וויטצען תרס"ח, עמ' ס"ה. — הופמן והרב קוק אף כי ביקשו לתת משקל יתר לדעת המאירי, לא נעלם מהם, כי דעת המאירי קובעת שיטה לעצמה. מרחיק לכת מהם אלבעק חכותב במבוא למשנה ע"ז, ירושלים — תל-אביב תשי"ג, עמ' 322: „דעותיהם על הקדמונים בענין זה כלולות בכלל דבריו של ר' מנחם המאירי למסכת ע"ז (עמ' 33)“.

(2) הופמן, במקום הנ"ל, עמ' ז.

(3) בית הבחירה על מסכת עבודה זרה, ירושלים, תש"ד. יובא להלן בשם ב"ה ע"ז. — בידינו עתה רוב חלקי החיבור הגדול „בית הבחירה“. מספרי הפרשנות שלו נדפסו מירושו לפרקי אבות, למשלי ולתהלים. לאחרונה יצא הספר חירשני-העיוני „חיבור התשובה“, הוצאת הרב אברהם סופר, ניו-יורק, תש"י. המאירי מזכיר את ספרו זה בשאר ספריו כחיבור נעוריו. — ביבליאוגרפיה על ספרי המאירי ב"תולדות ר' מנחם המאירי וספריו" להרב שמואל ק. מירסקי בשער חיבור התשובה.

מרובים בדבר זה. פוסקים מאוחרים, וכל שכן אפולוגיטים, חשבו למצוא גם בדברי בעלי הלכה אחרים, כגון רש"י, ר"ת ובעלי התוספות, רמזים, כי לא חשבו הם את הגויים שבימיהם לעובדי עבודה זרה⁴. אולם כנגד רמזים אלה יש דברים מפורשים בשיטות אותם הפוסקים עצמם, המעידים, כי לא הפקיעו את הגויים שבימיהם מכלל עובדי אלילים⁵. הסברת תפיסתם של בעלי ההלכה ויישוב הסתירה שבדבריהם הם ענין לבירור מקיף בבעית יחסי היהודים ללא יהודים והבהרת דרכי המחשבה, שנוקקו להן בני אותם הדורות בפתרון בעיותיהם. ניתוח שיטתו של המאירי עתיד לסלול לפנינו את הדרך. כי הוא, יעמידנו על כך, מה הן המסקנות הנובעות מהפקעת הנוצרים מכלל עובדי אלילים, כשהיא אמורה דרך עקרון ובכונה מכוונת. משיטתו של המאירי נוכל להקיש על דברי הפוסקים האחרים, שיהיה מה שיהיה הביסוס המחשבתי של סברותיהם, — קביעת עקרון בדבר אופיה של הנוצרות אין בהם.

2

נקדים כאן הערה מתודולוגית קצרה. — הבעיה המעסיקה אותנו כאן — בעית הפקעת הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה — עולה בדעת המאירי, כבדעת שאר הפוסקים, בתחום המחשבה ההלכית. אולם הבעיות הריאליות, שמושגי ההלכה מכוונים אליהן, הן בעיות סוציאליות. דהיינו קביעת יחסים בין יהודים ולא-יהודים. לכן צורך מתודי הוא להשתמש בניתוח ובתיאור במושגים הלקוחים מן המקצוע המדעי הקרוב לענין, שהם מושגי מדעי החברה ובייחוד הסוציולוגיה. נקודת-המוצא היא, כמובן, הבנת הבעיות בניסוחן ההלכי, כפי שמצאו את ביטויין בדעת נושאייהן ההיסטוריים בשעתן. אולם השימוש במושגי ההלכה לבדם אינו עשוי ליתן לחוקר נקודת-תצפית, ממנה יוכל להקיף את הבעיות על נושאייהן האישיים וגורמיהן ההיסטוריים-הסוציאליים.

הבעיה של "גויים בזמן הזה" מתגלית במשמעותה הסוציאלית הממשית בסתירה שבין החוק המקובל להלכה בחברה היהודית של ימי הביניים ובין התנהגותה של אותה חברה למעשה.

(4) רש"י ביסס את היתר ההנאה של סתם יינם על התנחה, "שגויים בזמן הזה אינן בקיין בטיב ע"ז (תשובות רש"י לאלפנביין סי' שכ"ז ועיין במקבילים ע"פ רשימת הענינים שם). על פי זה ייחס ברלינר-Zur Charak teristik Raschi's Gedenkbuch David Kaufmann רש"י יחס מתון לנוצרים. — ר"ת חתיר לקבל שבועה מנכרי ולא חשש לאיסור "לא ישמע על פיך" (שמות כג, יג). מכיוון "שדעתם לשם עושה שמים וארץ ואע"ג שמשתתף (משתף) שם שמים ודבר אחר... בני נח לא הוזהרו על כך" (חוס' בכורות ב ע"ב ד"ה שמא). מכאן נפוצה הדעה עוד במאות ה"ז-ה"ח, כי לפי דעת ר"ת אין בני נח מצווים על אמונת היחוד וממילא אין בדתם משום עבודה זרה. עיין בדברי ר' שמואל לגדוי בשו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא. י"ד סי' קמ"ח: הופמן במקום הנ"ל, עמ' 146. לפי גירסת רבינו ירוחם, המובאת אצל הופמן שם, מיוחס היתר זה לר"י. — תוס' (ע"ז א ע"א ד"ה אסור) התירו משא ומתן ביום אידם "משום דעובד כוכבים שבינינו קים לן בגויה דלא פלחו לעבודת כוכבים". אף מכאן הביאו ראייה כנ"ל. עיין הופמן, עמ' 138. — אעיר כי בנוגע לשאר פוסקים אין אני בא, במאמרי זה, אלא להדגים את דברי ורק לגבי המאירי אני שואף למצות כאן את הבעיה.

(5) רש"י ראה ב"לא ישמע על פיך" איסור גמור גם בזמנו ואחרי נסיון אישי במשפט עם נוצרי נמנע מלעשות עסק עם גוי שהיה יכול להביאו לצורך של השבעה (תשובות רש"י סי' ק"ט). מעשה זה מאשר את הרושם הכללי מדברי רש"י בכל מקום, שאחומות שבזמנו בכלל עובדי עבודה זרה הן. (עיין י. בער, רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו, ספר היובל י. נ. אפשטיין). והוא הדין לגבי ר"ת ושאר בעלי התוספות. פרטים המעידים בעליל על עמדתם זו יבואו לחלן. בדברי התוס' שהבאנו למעלה, גלויה תשניות בו במשפט. הוא מותח בכינוי: "עובדי כוכבים שבינינו" ומסיים "דלא פלחו לעבודת כוכבים". במקבילים ברא"ש ריש ע"ז וברבינו ירוחם (מובא אצל הופמן, עמ' 139) אמנם כתוב "גויים" במקום "עובדי כוכבים". וכמובן אין לבנות על גירסת זו או זו. אלא שהעובדה, כי צירוף לשוני כזה אפשרי הוא בכלל, מוכיחה את העדר ההדגשה חקרונית אצל כותבי הדברים או מעתיקהם.

המקור המוסמך לחוק המקובל — המשנה והתלמודים — מכילים, כידוע, הוראות בדבר ההתנהגות הרצויה של היהודי במגעו עם לא־יהודי. ההוראות חלות על כל שטחי המגע שבין קבוצות חברתיות שונות: חיתון, שיתוף בפולחן, סעידה משותפת, פגישה חברתית ומשא ומתן עסקי. הוראות המשנה והתלמוד אינן אמנם, כאן כבמקום אחר, חד־משמעויות לחלוטין. סתירות מצויות בין ראשונים ואחרונים שבין נושאי ההלכה במשנה ובתלמוד; וכן יש פלוגתות מפורשות בין בעלי ההלכה של אותו זמן בדבר תוקף החוקים או דרגת חומרתם. אולם אף אילו נהגנו בשיטה אקלקטית גמורה לקבל דעות יחידים, ראשונים או אחרונים במשנה ובתלמוד, כדעה מוסמכת, עדיין היינו מוצאים את המרחק בין החוקים הכתובים במקורות ובין הנוהג המקובל בחברה היהודית בימי הביניים גדול ומכריע — גדול ומכריע יותר ממה שאנו רגילים לו בשטחי הלכה אחרים.

אין כאן המקום לדון בפרוטרוט בגורמים ההיסטוריים שהביאו לידי סתירה בולטת זאת בין החוק והמציאות. את הסיבה העיקרית יש לראות במעברה של העדה היהודית ממצב של ישוב־ירוב למצב של ישוב־מיעוט. בעוד אשר במצב הראשון יכלו צרכי החברה היהודית להתמלא בדרך כלל מתוך מגע של יהודים בינם לבין עצמם, הפכה העדה היהודית במצב השני למעין מובלעה במבנה חברתי אחר. בתנאים החדשים ממלאה העדה היהודית פונקציה או פונקציות ביחידה חברתית שהיא חלק ממנה. סיפוק צרכיה היסודיים ביותר של החברה היהודית תלויים מעתה במגע תמידי עם בני החברה הכללית. לא היתה מעתה שום אפשרות להוסיף ולקיים את חוקי ההרחקה, שפעלו בהיות החברה היהודית יחידה משקית שלמה.

היו בעלי הלכה שהכירו בשורש ההיסטורי־הסוציאלי של בעיתם: שינוי התנאים שהביאו לידי הסתירה בין החוק והמציאות⁶. אולם הכרה זו לבדה לא היה בה כדי מתן פתרון. שהרי מנקודת־מבט ההלכה אין בשינוי התנאים משום צידוק לביטול החוקים. אין ההלכה מכירה, כידוע, סמכות מחוקקת לשינוי החוקים לפי צרכי השעה; על כל פנים בעלי ההלכה של ימי הביניים לא נטלו לעצמם סמכות זו⁷. לא נותרה לפניהם דרך אחרת אלא לבקש נימוק הלכי אימננטי לביטול כל חוק וחוק. הם השתמשו במלאכת ההרמוניזציה בכל האמצעים המחשבתיים שדרכי הלימוד של בעלי התוספות והפוסקים העמידו לרשותם⁸. כאחת הדרכים ליישב בין ההלכה והמעשה עלה הרעיון להבחין בין טיב האומות שבתקופות התלמוד לטיב האומות שבתקופתם. לפעמים אין הבחנה זו אלא פורמאלית גרידא, כגון אם תולים את ההבדל בין גויים שבארץ לבין גויים שבחוץ לארץ וטוענים, שרק לגבי הראשונים נחקקו חוקי ההרחקה מעיקרם ואילו לגבי האחרונים לא היה להם תוקף מעולם⁹. אולם לעתים נאחזות ההבחנה ההלכית במפנה ההיסטורי הריאלי בתולדות העמים, שחל לפי תפיסתם בין תקופת המשנה לבין תקופתם, דהיינו התפשטות הנצרות והאיסלם

(6) בצורה ברורה מתבטאת ההכרה בדברי התוס' ע"ו ט"ו ע"א ד"ה אימור, הדנים במכירת בהמה גסה לנכרי, שאסורה לפי דין חמשנה, אך בימי הביניים נהגו בה היתר. לישוב המנהג נאמר שם: "וי"ל דודאי הא דאסור למכור בהמה טמאה היינו דוקא בימיהם שחיו הרבה יהודים ביחד ואם היה לו לאדם בהמה שאינו צריך לה היה מוכרה לחברו ולא היה מפסידה אבל עתה מה יעשה שלא ימצא למכור יפסידנה ולכן נהגו הגאונים שבגולה חתר בדבר". קרוב לכך גם בתוס' ב"מ ע' ע"ב ד"ה תשיך בענין רבית נכרי.

(7) מירושם של דברי התוס' המובאים בהערה הקודמת אינם אישוא, שההיתר הכרחי ועל כן אין צורך בנימוק נוסף. החכמה בהבדל הריאלי בין שתי התקופות אינה אלא נקודת־מוצא להבחנה בין שני מצבים, שבאחד מהם היה האיסור נהוג ובאחר לא נאסר הדבר מעולם, והראיה מהמשך דברי התוס', שמביאים סמוכים מן התלמוד, שבמקום ש"א אפשר שרי", כלומר לא היה האיסור מכונן לו מעיקרו.

(8) אין אני יכול לדון כאן בשאלה, אם אין יחס סיבתי הפוך, שהצורך בהרמוניזציה הוליד או קידם את התהוות שיטת הלימוד של בעלי התוספות.

(9) אחד התירושים בתוס' ע"ו ב' ע"א ד"ה אסור ע"ם התלמוד חולין י"ז ע"ב.

בקרב האומות שהיהודים ישבו עתה בקרבם. משפטי הבחנה אלה שמים פדות בין עובדי אלילים הקדמונים ובין הנוצרים או המוסלמים, שלגביהם לא היה צורך בחוקי ההרחקה מעיקרם. אולם, להבחנה זו לא היתה, כפי שהודגש כבר למעלה, כוונה עקרונית להסיר מן האמונה הנוצרית או המוסלמית את אופי האלילות. משפטים אלה אינם פרי התבוננות היסטורית או תיאולוגית, הבאה לקבוע טיבה ומקומה של הדת הנוצרית או המוסלמית, לפנינו נוסחה מנוסחאות של יישובי הסתירה בין ההלכה המחויבת ובין הנוהג המקובל למעשה. נוסחה כזו נשענת אמנם על עובדה היסטורית ויש בה משום הודייה בהבדל שבין עבודת האלילים הקדומה ובין הדת הנוצרית או המוסלמית. אך הודיה זו אינה עקרונית ואינה כללית; היא מוגבלת בתוקפה לתכלית המחשבתית שהולידה. מתן משמעות היסטורית או תיאולוגית למשפטים אלה יש בו משום הרחבת תוכם שלא על דעת אומריהם הראשונים.¹⁰

הראשון והיחיד בימי הביניים שהבחנה ההלכית בין האלילות ובין הדתות שבימיו מבוססת בשיטתו על תפיסה תיאולוגית עקרונית הוא רבי מנחם המאירי. ביסוס מורחב זה של ההבחנה מתגלה מצדדים שונים. נעזין בסימניהם בזה אחר זה.

(א) ה ש י מ ו ש ה ל ש ו נ י. כבר עמד רבי דוד הופמן על כך¹¹, כי המאירי טבע מטבע לשונית מיוחדת, כדי לציין את האופי הדתי של האומות שבימיו ולהבדיל בינן ובין אומות עובדות עבודה זרה. הוא קרא לאלה "אומות הגדורות בדרכי הדתות" ולא להן "אומות", שלא היו גדורות בדרכי הדתות¹². להלן נראה מה היא התפיסה התיאולוגית הטמונה בניסוח לשוני זה. אך עצם העובדה שהפקעת הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה מבוטאת כאן לא רק דרך שלילה אלא אף דרך חיוב, יש בה עדות למתן מעמד מיוחד לבני דת זו במכוון ובמחשבה תחילה. יתר על כן, נבדלת לשונו של המאירי מלשון שאר הפוסקים אף במקום שהוא מבטא את ההפקעה דרך שלילה. "וכבר בארנו שדברים אלו כלם בזמנם נאמרו שהיו אותם הגויים אדוקים בעבודת אלילים אבל עכשיו פסקה עבודת האלילים מרוב המקומות..."¹³ אין בדברי שאר הפוסקים מקביל ללשון ברורה ומוחלטת זו. (ב) ה ה ח ל ט י ו ת ש ל ה ה י ת ר. הלשון המוחלטת של המאירי אינה אלא ביטוי לעמדה המוחלטת ולהיתר המוחלט הנובע ממנה. מלשון ראשוני הפוסקים ניכר שלא באו תירווציהם — והפקעת הנוצרים מכלל עובדי אלילים בכלל זה — אלא ליישב את "מנהג העולם" התמוה¹⁴. על כן אין להיתרים שלהם אלא אופי של דיעבד הניתן באין ברירה. לעתים לא נמנעו מלומר, כי יש מקום להחמיר במקצת דברים, שהיתרם מפוקפק ביותר או אף בכל — למי שיכול לעמוד בחומרה¹⁵. כנגד זה מציין המאירי את התפשטות ההיתר בימיו כמעט בשמחה. "בזמנים אלו אין

(10) מציע אני כאן מסקנה, שביסוסה יבוא במקום אחר. (11) במקום הנ"ל, עמ' 7.

(12) ב"ה ע"ז עמ' 46. 59 (של חוצאה) ועיין עוד בעמ' 39 ו' 59 ובשאר ההבאות להלן. בבית הבחירה על ב"ק (חוצאת קלמן שלוינגר, ירושלים, תש"י) ל"ז ע"ב שהוסמן הכירו מן השיטה מקובצת, הלשון "גדורות בדרכי דתות וגמסוסים". ועל ב"ק קי"ג ע"ב "עממין תגדורים בדרכי הדת" ביחיד וכלי נמוסים. יש גם הגדרה שלילית בלשון זו: "שאינן בעלי שום דת" ב"ה ע"ז, עמ' 39.

(13) ב"ה ע"ז, עמ' 28.

(14) תוס' ע"ז ב' ע"א ד"ח אסור: "ולפי פר"ת אין לתמוה על מנהג העולם". ונוסח הקושיה בתחילת הדיבור: "וקשה על מה סמכו העולם לשאת ולתת ביום איד". זה הנוסח הרגיל של קושיה המציינת את הסתירה בין ההלכה ובין הנוהג המקובל.

(15) שם בתוס' "ומיהו נכון הוא להחמיר כשבא העובד כוכבים ואומר הלויני מעות..." ר' אליעזר ממין (ספר יראים, הוצ' וילנא, קכ"ט ע"א), שאינו יורד להיתר ההפקעה, אך נשען על אחד התירווצים האחרים — משום "איבה" — מסיים: "וסמך קטן הוא זה... והירא דבר ה' ינות נשמתו בארצות החיים". — אותו היחס בדברי הרמב"ן על ע"ז י"ג ע"א: "והאידינא נהוג עלמא לישא וליתן עמהם... ואפי' ביום אידם ובודאי למכור להם כיון שאינן

שום אדם נזהר בדברים אלו (משא ומתן עם נכרי) כלל אף ביום אידם לא גאון ולא רב ולא חכם ולא תלמיד ולא חסיד ולא מתחסד¹⁶. ואמנם בשמחתו זו לשיטתו הוא הולך, כי שלא כדרך שאר הפוסקים המגלים בעצמם את חולשת דבריהם, מחזיק הוא בידו היתר בלתי־מפוקפק. "ומתוך כך עיקר הדברים נראה שדברים אלו כלם לא נאמרו אלא על עובדי האלילים וצורותיהם וצלמיהם אבל בזמנים הללו מותר לגמרי"¹⁷.

(ג) השימוש האקסלוזיבי של ההיתר. את המשקל האמתי של רעיון ההפקעה בדעת שאר הפוסקים אפשר להכיר מתוך שאין הם מציינים אותה דרך קביעת עובדה, המיתרת ממילא כל תירוץ אחר ליישוב הנוהג של ההיתר. לפעמים בא הרעיון בפירוש רק כסיוע להיתר המבוסס תחילה על שיקול הלכי אחר, כגון היתרו של ר"ת לקבל שבועה מן הנוצרי, שניתן לו תחילה טעם אחר — "מפני שהוא כמציל מידם"¹⁸ — ורק כתירוץ נוסף, דהיינו כתוספת חיזוק בא הרעיון, שאין בשבועת הנוצרים משום שבועה בשם אלילים ממש ("עוד פר"ת בזמן הזה כלן נשבעין בקדשים...")¹⁹. גם במקורות הדנים בענין משא ומתן ביום אידם מופיע הנימוק "קים לן בגויה דלא פלחו לעבודת כוכבים" כתירוץ בין שאר תירוצים, שמקצתם נדחים ומקצתם אין עליהם פירכה²⁰.

כנגד זה מעלה המאירי את נימוק ההפקעה כהיתר יחיד והוא מוותר בפה מלא על סיוען של שאר הסברות. הוא מרבה תחילה להקשות על התירוצים האחרים שבאו ליישב המנהג ודוחה אותם כסברות שאין בהן לא צורך ולא תועלת. את דברי הסיכום שהבאנו למעלה ("אבל עכשיו שסקה עבודת האלילים מכל המקומות") הוא מסיים: "ולפיכך אין צורך לדקדק בהם בדברים שדקדקו בחידושינן ישנים ובתוספות כלל"²¹. ובמקום אחר: "וכבר התברר שדברים הללו נאמרו לאותם הזמנים... וכבר נכפל זה הרבה בדברינו כדי שלא תצטרך לכמה דחקים שאתה מוצא בחידושינן ובתוספות ללא צורך"²². כך ידבר מי שהפתרון שבידו מאומת לפניו ללא ספק, עד שבידו לדחות את כל ההצעות האחרות כפתרונות־שוא מיותרים.

(ד) השימוש המורחב ברעיון ההפקעה. יותר מבכל האמור למעלה מתבטאת עמדתו המיוחדת של המאירי בכך, שנימוק ההפקעה משמש לו יסוד להיתר גם בתחומים, שלגביהם לא העלו שאר הפוסקים את רעיון ההפקעה כל עיקר. הפוסקים טרחו ומצאו היתר לשיגור מתנות לגויים, שיש בו לפי דין התלמוד איסור משום "לא תחנם" ("ע"ז כ ע"א") וסמכו על דברי התוספתא המתיר במכירו "מפני שהוא כמוכרו לו"²³. אך המאירי אין לו צורך בנימוק זה והוא מעיר: "הא

מקריבין (צ"ל מקריבין) כלום לע"ז עכשיו בדורות הללו מותר... וכדאי הוא העת לסמוך בדוחק ולהקל אבל בלהשאלו ולשאל מהן ולהלוות וללוות מהן ולפרען ולפרע מהן שהדבר פשוט לאיסור לא ידענו על מה העם סמוכין ולא שמענו בענין דברים של טעם ומסתברא משום איבה שרי... ועוד שא"א לציבור לעמוד בגזירה זו בדורות הללו ואעפ"כ בעל נפש ימעט..."

(16) ב"ה ע"ז, עמ' 3. (17) שם, עמ' 4.

(18) תוס' בכורות ב' ע"ב ד"ה שמא. במקביל בתוס' סנהדרין ס"ג ע"ב ד"ה אסור מובלע התירין השני לגמרי בתירין הראשון. (19) שם בתוס' בכורות ב' ע"ב.

(20) בתוס' הג"ל ע"ז ב' ע"א ד"ה אסור. — להבנת הענין יש לזכור, כי מאופיה של דרך המחשבה ההלכית היא ביחוד בתקופה המדוברת, שסברות תניתנות להאמר וזכות במשקל מסויים ומשמשות יסוד לתירוצים אף אם אינן מאומתות אימות גמור. הניצול ההיסטורי של מקורות ההלכה מחייב לעמוד תחילה על ההנחות ההגיוניות, ששיטת המחשבה של בעלי ההלכה מבוססת עליהן. אלא שחוקרי ההלכה רחוקים הם רובם ככולם מהעמדת בעיות מעין אלה.

(21) ב"ה ע"ז, עמ' 28. (22) שם, עמ' 53.

(23) יוצא בעקיפין מדיוני התוס' ע"ז ב' ע"א ד"ה רבי יהודה והדבר מפורש בפסקי התוספות שם: "אסור ליתן לחם מתנת חנם ואם מכירו מותר וכן אנו נוהגין". עיין גם בהגהות הרא"ש ע"ז שם ט' י"ט.

כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות והמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי²⁴. בקושי מצאו בעלי התוספות היתר להשכיר בית דירה לנכרי (תוס' ע"ז כא ע"א ד"ה אף) ואילו לגבי המאירי פשוט הוא "שדבר זה עיקר איסורו לאותם עובדי האלילים שהיו אליהם בבתייהם ומקטרים ומזבחים להם שם"²⁵. המשנה אוסרת להפקיד בהמות בידי נכרים משום חשד של רביעה ור"ת נזקק לתירוץ²⁶, כדי "ליתן טעם על מה אנו סומכים לייחד בהמותינו עמהם ואף אנו מוסרין בהמותינו לרועה שלהם" (תוס' ע"ז כב ע"א ד"ה אין מעמידין). למאירי נמצא ההיתר על פי העקרון הכללי שלו, שהרי "כבר התבאר שדברים הללו נאמרו לאותם הזמנים שהיו אותם האומות מעובדי האלילים והיו מזוהמים במעשיהם ומכוערים במדותיהם... אבל שאר אומות שהם גדורים בדרכי הדתות ושהם נקיים מכעורים שבמדות הללו ואדרבה שמענישים עליהם אין ספק שאין לדברים הללו מקום להם כלל"²⁷.

והידוש גדול יש גם בשימושו של המאירי ברעיון ההפקעה בדבר יחסי יהודים ללא יהודים במשפט ובמוסר, שהאפולוגטים שלנו ביקשו לראות בו דעה מוסמכת של היהדות כולה. שאר הפוסקים, שביקשו להמתיק את הדברים הקשים שנאמרו בענין זה בתלמוד, נזקקו לאמצעים אחרים. בענין גזל נכרי ששנוי בתלמוד במחלוקת (ב"ק ק"ג ע"ב) נטו לפסוק לאיסור²⁸. לגבי טעות נכרי ואבידתו שהיתרן מוסכם בתלמוד, נשענו על מושג חילול השם, המגביל את ההיתר לפי דברי התלמוד עצמו והפוסקים מצאו דרך להרחיב ולהדגיש את ההתחייבות המוסרית המתבקשת ממנו²⁹. יוצא מן הכלל הוא המאירי, שלפי דרכו אין צורך בתירוץ ובהמתקנות. שהרי כל הדברים האלה, הפלוגתא בגזל נכרי וההיתר בטעותו ובאבידתו, לא נאמרו מעיקרם אלא "בעובדי האלילים שאינם גדורים בדרכי הדתות...הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד...אינם בכלל זה אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו"³⁰. מתאמתת איפוא התיזה שלנו, כי בעוד אשר בדעת שאר הפוסקים נצמד רעיון ההפקעה למקום התנוצצותו הראשון, הרי בשיטתו של המאירי הורחב עד כדי עקרון כללי, שהוא ראוי לשימוש אינדוקטיבי בכל מקום שיש בו צורך.

3

סירובם של רוב בעלי ההלכה מלתת לרעיון ההפקעה מעמד וממד של ממש ניתן להבין על נקלה. שהרי רעיון ההפקעה היה עשוי לקעקע את יסודות הבנין המחשבתי שעולמם הרוחני נשען עליו. אף הודייה מסויגת בערך הדתות המתחרות ביהדות היתה פוגמת בערך המוחלט של זו; ואף היתה מחלישה את כוח העמידה של בני העדה בפני ההסתערות של מתזרית. ואם דבר היות העדה היהודית של ימי הביניים מיעוט מובלע במבנה החברתי של רוב, הצריך, כפי שראינו, הסרת סייגים במגע העסקי היומיומי עם בני הסביבה, הרי מצב זה גופו תבע את חיזוק האמונה בייחודם האבסולוטי של ערכיה. על כן לא נתפלא על השניות המתגלית בהסתגלות המסורת

(24) ב"ח ע"ז, עמ' 46.

(25) שם, עמ' 48.

(26) תירוץ של ר"ת מבוסס על העלאת מקור הלכתי ממדרגה שניה (דעת ר' סדה) לדרגת פסק הלכה וחיא

אחת מדרכי ההרמוניזציה שר"ת מרבה להשתמש בה. לדוגמא ברכות ב' ע"א ד"ה מאימתי.

(27) ב"ח ע"ז, עמ' 53. — דוגמא נוספת להרחבת ההיתר, שם, עמ' 59. רופא וספר נכרי, שלפי דין התלמוד

אין להזקק לשירותם, נהגו בהם היתר. "הרבה ראינו שמתפללים על שבזמנים אלו אין אדם נוהר מדברים אלה כלל". גם כאן מציץ הוא את היתרו האוניברסאלי.

(28) עיין רמב"ם הלכות גזילה א, ב; או"ז ב"ק ס' תמחיתמו; סמ"ג לאוין קנ"ב. כנגד זה ספר יראים ג'

ע"א-ע"ב. (29) או"ז וסמ"ג שם.

(30) ב"ח על ב"ק ק"ג ע"ב (עמ' 320 בהוצאה) וחשוה שם על ל"ג ע"ב (עמ' 120)

התלמודית לתנאי החיים של ימי הביניים, המגמה היא להקל בכל מה שנוגע למגע התכליתי-העסקי ולהחמיר בכל מה שנוגע להתקרבות חברותית; וכל שכן מה שעשוי להביא לידי שיתוף בפולחן ולידי הודחות עם הערכים העליונים של הרוב. על כן אין זה מקרה, שהשימוש ברעיון ההפקעה מצוי רק לגבי מגע תכליתי-פורמאלי, בלשון הסוציולוגים — כמשא ומתן ביום אידם, קבלת שבועה מגוי הנובעת מקשרים עסקיים ועשיית סחורה בסתם יינם. ואילו לגבי השטח החברותי — מגע ראשוני במובן הסוציולוגי — כגון שתיית יין של גוי, שהיא לכאורה מסקנה הגיונית המתבקשת מן ההיתר של הנאה — אם אין הגויים יודעים בטיב עבודה זרה למה יהיה יינם אסור בשתייה? — לא בא רעיון זה לידי שימוש. כל שכן שלא השפיע רעיון ההפקעה על הערכת הפולחן הנוצרי על סמליו הדתיים; אף כי היה מקום לטעון, שאם אין הנוצרים עובדי עבודה זרה אף אין לאסור את חפצי הפולחן שלהם באיסור החמור שחל על תשמישי עבודה זרה ותקרובתה.

הצמדת רעיון ההפקעה אינה, כמובן, כוונה מפורשת ומכוונת בשיטת הפוסקים. היא מתגלית רק לנו בדרך הניתוח כמגמה הפועלת בלחץ הנתונים הסוציאליים-הדתיים. בעלי ההלכה עצמם השיגו את ריתוק ההפקעה למגע התכליתי-פורמאלי, אם ניתן לומר כך, על ידי טיפול מקומי — כגון אם יישבו לפי דרכם את הסתירה בין היתר ההנאה של סתם יינם וקיומו של איסור השתייה והבחנה דקה — שאת הדוחק שבה הכירו הם בעצמם — אשר על פיה יש להכריע כאן להיתר וכאן לאיסור³¹. כך נעצרה התפשטות רעיון ההפקעה אל מעבר לתחום שלמענו נועד מעיקרו. בשאר שאלות שנגעו ליחסי יהודים ללא-יהודים הוסיפו בעלי ההלכה לטפל בלא-יהודים בקטגוריות המקובלות של גוי או עובד עבודה זרה.^{31a} על כן גם לא עלתה השאלה דרך עקרונית, שמא בוטל תקפם של כל חוקי ההגבלה שנאמרו ביחסי יהודים ללא-יהודים.

לא כן בתפיסתו של המאירי. במערכת המחשבה שלו הגיע רעיון ההפקעה לידי עקרון כולל, ומכיון שכך, הכרח היה לקבוע את גבולות תקפו, שלא יפגע באיסורים, שמצד הפונקציה הסוציא-לית הדתית שלהם היה דוקא רצון בקיומם. הגבלת העקרון נעשתה על ידי ההבחנה המפורשת בין חוקי הרחקה שהיו מכוונים מעיקרם כלפי עמים עובדי אלילים ובין אלה שהותקנו כסייג כלפי כל האומות כולן. רק איסורים שהיו קשורים לאלילות האומות הקדומות פקע תקפם. ואילו איסורים שנאסרו "משום חתנות" וכדומה, נשארו בתקפם גם אחרי ההפקעה. "ומכל מקום לענין חשש איסור שבת וחשש איסור מאכלות ומשתאות... ושאר איסורין הדומים לאלו... כל האומות שוות בו... ומעתה יהיו דברים אלו מיושבים על לבך ולא נצטרך להשיבם בכל דבר ודבר אלא שזהה אתה בוחן באי זה אתה מפרשם על האומות הקדומות ובאי זה אתה מפרש על כלל הכל, ובין ותדע"³².

מבחינת התוכן ההלכי אין בדברים אלה משום חידוש. הם אינם למעשה אלא סיכום המצב שנוצר עוד לפני זמנו של המאירי, דהיינו שאיסורי מגע תכליתיים נדחו ונעלמו ואילו איסורי מגע ראשוניים נשארו בתקפם. המיוחד בדבר הוא התייחסות המפורש והעקרונית של תחומי האיסור וההיתר, ששאר הפוסקים לא נוקקו לו. ומתברר לנו שאף התפיסה העקרונית של ההפקעה לא

(31) תהיך של הנאת סתם יינם התפתח מתוך היסוסים ובהדרגתיות. עיין בתשובות רש"י בסימניט הדנים בחלכות יין גסך. תוס' ע"ו נ"ז ע"ב ד"ה לאסוקי. עוד הרא"ש ש סיים את דיונו בענין במשפט: "ומ"מ ראה ברורה אין לנו לתתירו בהנאה ונחן להן לישראל שהן (שהיו) שוגגין ואל יהו מזידין" (ע"ז פרק ד סי' ז'). — המבוכה הנובעת מן הסתירה בין היתר ההנאה ואיסור חשתייה ניכרים בדברי כל הדנים בדבר והיא בולטת ביותר בחילופי המכתבים בין ר"ת וחר"י, שמובלעים בדברי תוס' הג"ל. הענין טעון ניתוח מפורט, אך אין כאן מקומו.

(31a) שימוש הלשון לגבי לא-יהודים מסופק ומטושטש בטכסטים שלנו, כידוע, בתלמוד כנפוסים. מכל מקום לגבי בעיה זו שלפנינו די לנו בעובדה שהפוסקים נגזרים אחרי השיגרה ואינם מבליטים את ההבדל בין הגויים שבימי התלמוד ובין אלה שבימינו.

(32) ב"ח ע"ו, עמ' 59. חשוה גם עמ' 98-69, 214.

הועילה אלא לחיזוק ההיתרים שנתקבלו מכבר ; היתרים חדשים לא נוצרו על ידה. המאירי מבסס את ההיתרים ביסוס עקרוני, אך אין הוא חותר לפריצת גדרים ולהסרת מחיצות.

אולם התפיסה העקרונית של ההפקעה וההשלמה עם הנוהג המקובל למעשה לא על נקלה עלו בידי המאירי. הקשיים שנתקל בהם יתגלו לנו כשנעיין עתה בתחום השלישי של האיסורים : ההנאה מחפצים שהם חפצי פולחן ממש. שאלות מתחום זה נדונו על ידי הפוסקים מתוך ההנחה הברורה, כי הפולחן הנוצרי שבימיהם הוא פולחן אלילי. אם נמצאו היתרים לשימוש בחפצי פולחן, התבססו הם על הבחנות קאזואיסטיות, כגון אם התיירו לקנות נרות שהובאו מן הכנסיות מתוך ההנחה, שבכבותם ביטולם המשתתפים בפולחן עצמם מתורת "נוי עבודת כוכבים"³³, או בשעה שהבחינו בין חפצי הפולחן ממש ובין חפצי משרתיהם, דהיינו בגדי הכמרים שהם קנינם האישי³⁴. לפי שיטתו של המאירי מיותרות הן לכאורה כל ההבחנות האלה. ולא עוד אלא, שאם הונח העקרון, שאין פולחן הנוצרי פולחן אלילי, לא היה כל מקום להשתמש במושגים כגון "משמשי עבודה זרה" ו"תקרובת עבודה זרה" לגבי חפצי הפולחן של הנוצרים.

אין כל ספק בדבר, שהמאירי הרגיש גם כאן בלחץ ההגיוני של העקרון, אך לא העיז להסיק ממנו מסקנה הלכה למעשה. טיפולו של המאירי בבעיות אלה חסר את הבהירות שהסכנו לראותה כתכונה בולטת במשא ומתן ההלכי שלו. הוא מביא את ההבחנות של שאר הפוסקים, שעל פיהן מקצת דברים יצאו להיתר ומקצתם נשארו באיסורם. אך בתיאור הבעיות ההלכיות נוקט הוא בכל מקום לשון עבר, כאילו אין המדובר בשאלות הנוגעות לימיו. "עובדי האלילים והצורות היו מוחקם להדליק נרות לפני אליליהם אותם הנרות הסכימו המפרשים שקודם שהדליקו... מותרות... הדליקו אסורות... וכן היה מטכסיסיהם להיות ההמון מקריבים לחם לצורך משרתי האלילים וכומריהם ולחם זה מותר... עובדי אלילים שהזכרנו היה ממנהגם לשנות מלבושיהם להיות מצוינים והרבה מפרשים אסרום עד שימכרום לחתכם..."³⁵ נוסח הדברים מעורר רושם כאילו דנים כאן, כמו בדוגמאות שבתלמוד, בפולחן אלילי שכבר עבר זמנו. ובמקום אחר מסיים הוא את הדיון בשאלות אלה במשפט : "ויש מדקדקין לאסור בקצת דברים אלו במקומות שעבודת האלילים נשארה לשם כמו שביארנו"³⁶. כאן נוטל הוא מן השאלות את האקטואליות שלהן על ידי הרחקתן למקומות אשר נותרו שם — לפי הנחה שנעמוד עליה להלן — שרידי עבודה זרה מהתקופה הקדומה. והרי ודאי לא נעלם מן המאירי, כי ענין הנרות, הלחם ובגדי הכמרים לא נזכר בתלמוד והמדובר במנהגי פולחן נוצריים, כפי שהיו מצויים בסביבת הפוסקים ובלי ספק אף בסביבתו שלו. אין להמלט מן המסקנה כי בכוונה נמנע המאירי מלהורות איסור מפורש לגבי חפצי פולחן נוצריים שבסביבתו.

אולם גם הוראה מפורשת להיתר אין בדבריו. בעוד אשר במקומות אחרים אין הוא נלאה מלחזור על העקרון שלו, "שדברים אלו כלם בזמנם נאמרו..."³⁷, הרי בשני המקומות שהוא דן בשאלות של חפצי פולחן חסרה ההערה הזאת. ולא עוד אלא שבאחד המקומות הרי הוא מסיים : "והדברים נראים כלם להיתר אלא שראוי לבעל נפש להחזיק"³⁸ — ולא ברור, אם ההיתר נובע מתוך העקרון של ההפקעה שרמז לו למעלה — בקבעו את מקום הבעיות באשר "עבודת האלילים נשארה שם" — או מתוך השיקולים האחרים של הפוסקים, שהזכירם קודם לכן. אף הביטוי "ראוי לבעל נפש להחזיק" (הכונה כנראה, להחמיר, כפירושו של המהדיר) מעיד על פסיחה על שתי סעיפים. אף יש לציין, שבפרק הראשון מסיים הוא את דבריו : "ובפרק רביעי יתבארו הדברים

(33) תוס' ע"ז נ' ע"א ד"ה בעינן, וכיוצא בהבחנות אלה הרבה בדברי הראשונים.

(34) בחוס' שם. (35) ב"ח ע"ז, עמ' 189. (36) שם, עמ' 32.

(37) בב"ח ע"ז מופיע העקרון במקומות אלה : עמ' 4, 9, 28, 38, 39, 46, 48, 53, 59.

(38) שם, עמ' 32.

יותר³⁹ ואילו בפרק ד' הוא מעיר: „וכבר בארנו מענין זה בפרק ראשון“⁴⁰ — והכרעה ברורה אין לא פה ולא שם. ההיסוסים האלה הם ביטוי לסתירה בין עקרון ההפקעה ובין הצורך לקיים את האיסורים הנהוגים בחברה ללא ערעור, או בלשון הפסיכולוגיה האישית: המבוכה נגרמת על ידי הסתירה בין המגמה להכללה אינטלקטואלית ובין הרתיעה הנפשית מפני הסמלים המוחשיים של הדת הזרה.

4

בניגוד לתפיסה המקובלת בתולדות ההלכה בתקופת הראשונים והאחרונים מוכיחה בעית „גויים בזמן הזה“ שאף התפתחותה של ההלכה מתנהלת, לפחות בקצוות מסוימות שלה, בשילוב עם תהליכי השינויים והתמורות, המהווים את היסוד הדינאמי של ההיסטוריה בכללה. הנושא המיוחד המעסיק אותנו כאן, כירור שיטתו של המאירי בסוגיה זו, מעיד, נוסף על כך, על אפשרות של זיקה בין תחום ההלכה ובין מדור אחר של ההגות המופשטת. שהרי המושג המרכזי של השיטה, „האומות הגדורות בדרכי הדתות“, נשען, כפי שנראה מיד, על הנחות מסוימות בדבר ערכן ומהותן של הדתות הלא-יהודיות, והנחות אלה לא בשדה ההלכה נוצרו, כי אם מקורן בתחום הפילוסופיה של הדת.

זיקתו של המאירי לפילוסופיה ידועה מתוך עצם העובדה הקובעת את מקומו בתולדות ישראל מעבר לתחום ההלכה: השתתפותו בפולמוס השני על ספרי הרמב"ם בפרט ועל לימוד הפילוסופיה בכלל⁴¹. במחלוקת זו עמד המאירי, כידוע, במחנה המחייבים ועמדתו מוסברת יפה מתוך תפיסתו הדתית, המתגלית בספריו העיוניים המונחים עתה לפנינו⁴². מתפקידם של חוקרי הפילוסופיה של ימי הביניים יהיה לקבוע את מקומו המדויק ואת מדת מקוריותו בתחום זה. אך כל מעיין רואה את זיקתו הקרובה לזרם ה"ראציונאליסטי" של הרמב"ם וקודמיו. תכלית האדם עלי אדמות היא גם לפי תפיסתו השגה שכלית במהות האלהית. "להרחיק השקר ולקנות אמת והיא השלמות האחרון"⁴³. יש מיסודות האמת ש"בעל המחקר" יגיע להכרתם בכוח שכלו "ויבא מזה לאמונת קצת פנות התורה ויסודותיה החזקים כענין מציאות השם ומציאות כל נבדל..."⁴⁴ אלא ש"לא תשלם אמונת האדם בכל זה עד שבא בעל דת וקבל עליו עול מלכות שמים להאמין אחר כל זה מה שזיקוקו דרכי הדת להאמין בו אשר בהאמנתם תשלם אמונתו על צד שלם לא יחסר דבר"⁴⁵. גלויה כאן משמעות המושג „דרכי הדת“: תוכן המסורת האלוהית, המהווה את היסוד הפוזיטיבי של הדת היהודית. המדובר במקום זה בתוכן עיוני של המסורת. אך המסורת מכילה,

(39) שם.

(40) שם עמ' 190. — במקום אחר מעיד המאירי בסרוש, כי מנע הוא מלפרסם היתרים שנתבררו לו מתוך ביטול סיבתם. "ומכא סברא זו יוצאת לי הוראת היתר להלכה ולא למעשה בקצת דברים שלא נשאר בהם בקצת מקומות טעם באיסורין אלא מפני שנאסרו כמנין אלא שאיני רוצה לפרסמן" חידושי המאירי, ביצה, ה' ע"א.

(41) גרסין, כרך ז' (גרמנית, מהדורה ג') עמ' 220 והלאה. ד. קויפמן, מבוא לחשן משפט, ספר היוכל לצונץ; יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 197 והלאה.

(42) עיין למעלה הערה 3.

(43) חיבור התשובה, עמ' 540. ע"פ מורה נבוכים ג, כ"ז. בפירושו למשלי א' (סוף) מחלק המאירי את בני אדם לשלוש סוגים לפי הסכימה האפלטונית: עובדי עבודה גופנית, ש"אין להם שלמות השכל ואף לא הנהגת המדות"; "מניחי הנמוסים ומנהיגי המדינות ובעלי המדות והמוסר" — לאלה חשיבות מסוימת, אך "אין זה עיקר המציאות באדם". רק הסוג השלישי, ה"נמשך לכה השכל, הם יסודות העולם... אשר כוונת המציאות אליהם".

(44) חיבור התשובה, עמ' 256.

(45) שם. — עיין זה חזר ונשנה פעמים הרבה בספריו, בפירושו על משלי ג, ח (דרך הנסתר) ועל תהלים קכ"ג (קכ"ד) ד.

כמובן, גם חובות מוסריות ("למאס ברע ובחור הטוב" ⁴⁶) ומצוות מעשיות. ובהקבלה לתוכן העיוני אף מקצתן של אלו עשויות היו להתקבל על פי השכל — הן המצוות השכליות של רמב"ם וקודמיו — וקצתן לא נודעו אלא בדרך ההתגלות — הן המצוות השמעיות. לפי החלוקה המקובלת. יחס החלק העיוני והמעשי של הדת זה לזה הוא יחס הפוך מבחינת הזמן והמעלה. הצד המעשי קודם לעיוני בזמן ("השלמות הראשון"), אך הצד העיוני קודם למעשי במעלה ("השלמות האחרון"). ומבחינת הקשר הסיבתי שביניהם "החלק האחרון הוא פרי הראשון ונמשך ממנו" ⁴⁷.

לפנינו השתקפות ברורה של שיטת הרמב"ם, שהמאירי נעשה לה פופולריזטור בכל מה שנוגע לתפיסה הפילוסופית של היהדות ⁴⁸. אולם בקביעת מקומן של שאר הדתות נחלץ המאירי מתלותו ברמב"ם ויצר שיטה בניגוד גמור לשיטתו ⁴⁹. חידושו העיקרי הוא, כי גם האומות האחרות יכולות להגיע לדת, שלגביה אין יתרון היהדות אלא יתרון יחסי. ההנחות המחשבתיות של תפיסה זו טמונות בקונצפציה הפילוסופית של היהדות כפי שסיכמנו למעלה. מכיוון שגם ביהדות יש יסודות עיוניים ומעשיים שאפשר היה להגיע אליהם בלא נבואה והתגלות, יתכן שעמים אחרים נוסדו להם דתות, שאינן מכילות אלא אותם יסודות טרום-התגלותיים. ליסודות העיוניים יכלו העמים, — יותר נכון, מנהיגיהם — להגיע בדרך המחקר הפילוסופי ואילו ליסודות המעשיים על ידי ה"כוח המדמה" שהוא, כידוע, המקור הפסיכולוגי ליכולת המיוחדת של "מנהיגי המדינות ומנהיגי הנמוסים" בתורת הנבואה של הרמב"ם ⁵⁰. בעקבות תורה זו, אך בטשטוש מושג הנביא, הבחין המאירי בין תורת היהדות ובין שאר הדתות. האומות "לא היו צריכין רק לנביא מנהיגם הנהיגות מדיניות ונמוסים נולדים משלמות המדמה ויספיקם זה לפי ענין דתותיהם הספקה שלמה". כנגד זה "תורתנו השלמה באה להשלימנו בכל מיני השלמות הן בשלמות המדות הן בדעות המושכלות והעיוניות" ⁵¹.

"נבואה" מעשית, הנובעת משלמות הכוח המדמה ייחס המאירי לבלעם והסביר בכך את המאמר המדרשי הידוע, המשווה את מעמדו של בלעם בעמים למעמדו של משה בישראל ⁵². בכל זאת לא נאמרו הדברים דרך דרוש בעלמא. שהרי אותה הבחנה בין הדת המעשית ובין הדת העיונית שימשה לו למאירי גם נקודת-מוצא בהערכת הנוצרות שבימיו. מכאן מתגלית המשמעות האמתית של המושג "האומות הגדורות בדרכי הדתות". הכוונה היא לקיומם של מוסדות משפט ומוסר בחיי העמים, דהיינו דת מעשית, שהאומות יכלו להנהיגה אף בלי שהגיעה אליהם התגלות אלוהית במלא משמעותה של מלה זו. אמנם גם עיקרים עיוניים מסוימים יכלו להתקבל ולהתפשט על פי הכרת השכל וללא התגלות נבואית. ואכן מציין המאירי לפעמים, שהאומות שבימיו אף "מודות באלהות" ⁵³. ובמקום אחר: "ומאמינים במציאותו ית' ואחדותו ויכלתו אע"פ שמשבתשים

(46) חיבור התשובה, 540. (47) כל זה שם.

(48) זיקתו האינטימית של המאירי לשיטת הפילוסופית של הרמב"ם ניכרת בהרבה פרטים. לדוגמא ביחס לחידוש העולם, שלפי דברי הרמב"ם אין להוכיחו, כידוע, אלא שהיפוכו מביא לידי "לחיצות" קשות יותר. מורה נבוכים א, ע"א; ב, טו; כב וכו'. כן מפורשים הדברים בפירושו של המאירי על תהלים י"ט, טז משלי יא, יד (דרך הנסתר).

(49) הרמב"ם השווה, כידוע, את הנוצרים לעובדי עבודה זרה מכל וכל. עיין פירוש המשניות ע"ז א, א. ויד החזקה הלכות עבודת הכוכבים פרק ט' הלכה ד. בדפוטים המצוירים השמטת הלכה זו. הנוסח המקורי הוא: "נוצרים עובדי עבודה זרה הם". עיין גרשון טשרנוביץ, ייחס בין ישראל לגויים לפי הרמב"ם, עמ' 20. על יחסו של הרמב"ם למוסלמים להלן בפרק זה.

(50) מורה נבוכים ב, לו.

(51) הפתיחה לאבות, מהדורת שטערן, וינה 1854, ג' ע"ב והלאה.

(52) שם. (53) ב"ה ע"ז, עמ' 46.

בקצת דברים לפי אמונתנו⁵⁴. אולם אף במקומות אלה קדם לציון הצד המשותף העיוני שבין היהדות והנוצרות הבלטת הערך המעשי של האחרונה. וברוב המקומות אין זכר לחיוב שבצד העיוני, וההערכה החיובית של הנוצרות מבוססת אך ורק על הבלטת המגמה המעשית שלה. "שהם נקיים מכעורים שבמדות הללו (של האומות מחוסרות דת) ואדרבה שמענישים עליהם"⁵⁵.

המפתיע בדברי המאירי אינו רק ביצירת מושג "האומות הגדורות" ובהכנסתו למשא ומתן של ההלכה אלא אף בהזנחת מושגים המקובלים ששימשו בדרך כלל קטגוריות לקביעת מקומם וערכם של בני הדתות האחרות. הקרוב ביותר ל"אומות הגדורות" של המאירי הוא המושג "גר תושב" שבמקורות התלמודיים⁵⁶. מעמדו של גר תושב מותנה לפי ההלכה בפרישה מעבודה זרה או בקיום שבע מצוות בני נח⁵⁷ — תנאים שהם קרובים לפי תכנם להגדרתו של המאירי את "האומות הגדורות" שלו. נכון אמנם, כי לפי ההלכה המקורית קשור המעבר למעמד של גר תושב בפרישה או בקבלת המצוות בפני שלושה, דהיינו בהצטרפות מסויגת אך מפורשת לעדה היהודית. אולם כבר ביטלו תנאי אחרון זה הגאונים והרמב"ם וקבעו — על סמך דברי התלמוד עצמו⁵⁸ — כי הצטרפות מפורשת כזו מתנה רק את חובת העדה היהודית "להחיות" את הגר תושב, כלומר, לדאוג לצרכיו. כדרך שחובה זו מוטלת על בני העדה היהודית ביניהם לבין עצמם. ואילו היקלטות פורמאלית לקטגוריה של גר תושב אינה דורשת אלא פרישה מעבודה זרה או קיום מצוות בני נח למעשה. צמצומו של תנאי זה שימש יסוד לגאונים ולרמב"ם להפקיע את המוסלמים מכלל עובדי עבודה זרה לגבי חומרות מסוימות של "סתם יינם"⁵⁹. המאירי קיבל את ההבחנה של הגאונים והשתמש בה — שלא כדעת הרמב"ם — אף לגבי נוצרים⁶⁰. אולם ההבחנה מרוקנת אף בשימושו להסרת החומרות בענין יינם. לגבי הפקעת שאר האיסורים אין המושג גר תושב מופיע בדיוניו ואת מקומו תופש המושג "האומות הגדורות". אמנם מתקבל מאד על הדעת, כי ההבחנה של הגאונים סילקה מעצור הלכית להתהוות המושג. כי אילו היתה ההפקעה מכלל עובדי עבודה זרה מותנית בפרישה אישית מפורשת, כי אז לא היה מקום לכלול אומות שלמות במושג. המקנה להם מעמד-בינים בין עובדי עבודה זרה ובין בני הדת היהודית. המושג המורחב של גר תושב סילק אפוא קשיים מדרך התהוות המושג "האומות הגדורות". אולם מקום גידולו והתגבשותו של זה הוא, כפי שראינו, תחום ההגות של הפילוסופיה של הדת.

מושג "האומות הגדורות בדרכי הדתות" לא היה יכול למלא את תפקידו במערכת המחשבה של המאירי אלא בעזרת היפוכו: "האומות שאינן גדורות". רק קיומן המשוער של אומות אלה בתקופת המשנה והתלמוד היה בו כדי להסביר את הצורך באיסורים ובהגבלות שבינתים פקע תקפם. ההגדרה של אומות אלה היתה יכולה להנתן מן הצד העיוני ומן הצד המעשי גם יחד. מהצד העיוני, כבני אדם "שאינם בעלי שום דת בעולם ואינם נכנעים תחת יראת אלהות אלא שמקטרים לצבא השמים ועובדים את האלילים"⁶¹. ומצד המעשי — והוא המודגש ברוב המקומות

(54) בית הבחירה על גטין (הוצאת קלמן שלוינגר, תש"ג), ס"ב ע"א.

(55) ב"ה ע"ז, עמ' 53. (56) ע"ז, ס"ד ע"ב.

(57) הגדרה שלישית בברייתא חיא: "שקבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבלות". אולם דעה זו לא חובאה בחשכון בקביעת ההלכה. עיין ברמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"י הלכה ו, הלכות מאכלות אסורים פרק י"א הלכה ז' וכסף משנה שם, המאירי ב"ה ע"ז, עמ' 255-256.

(58) ע"ז ס"ה ע"א.

(59) עיין ברמב"ם במקומות הנזכרים בהערה 57 ובנושאי כליו. המאירי ב"ה ע"ז עמ' 214. על יחסו של הרמב"ם למוסלמים עיין טשרניבין, עמ' 20 והלאה.

(60) נראה ברור מן הניסוח הכולל, "שכל העממין בזמן הזה..." ב"ה ע"ז, עמ' 214.

(61) ב"ה ע"ז, עמ' 39.

— כאנשים ש"אין נוהרין משום עבירה" ⁶² "והיו מזהמים במעשיהם ומכוערים במדותיהם" ⁶³ ו"כל עבירה וכל כיצור יפה בעיניהם" ⁶⁴. את עצם התיאור השלילי מבחינה מוסרית שאף המאירי מן המשנה, שהרי התמונה המתקבלת מחוקי ההגבלה הנהוגים כלפי הגויים מראה אותם לא רק כעובדי אלילים אלא גם כחשודים על שפיכות דמים ועל הרביעה וכדומה ⁶⁵. אולם הצד העיוני של ההגדרה, שאינם נכנעים לאלהות והם נטולי דת כל שהיא, דבר זה הוא פרי הקונצפציה הפילוסופית של המאירי, שולפיה מותנית גם ההנהגה המדינית והמוסרית בדרגה הראשונה של "הנבואה" ובהשגת אלוהים בדרך השכל.

מצד אחר אפשר להוכיח מקור השפעה נוסף בדבר הנחת קיומו של עם מחוסר דת ומוסר והוא תיאורו של הרמב"ם את אמונת הצאבה ⁶⁶, ששימש לרמב"ם, כידוע, אחת מהנחות היסוד להסברת טעמי המצוות. כשם שהרמב"ם נימק את הצורך במצוות מן התורה בקיומו של עם אלילי דמיוני זה, כך נימק המאירי את הצורך באיסורי המשנה במציאותו של עם כיוצא בו. ההשפעה ניכרת לא רק בדמיון שבקונצפציה אלא אף בבחירת מלים ומושגים. המאירי מייחס לעם הדמיוני שלו "עבודת האלילים והכוכבים והטליומאש" ⁶⁷. והנה המלה טליומא אינה בתלמוד, אך היא נמצאת פעמים בתאורו של הרמב"ם את עבודת הצאבה ⁶⁸. כן יש התאמה בין תיאור הרמב"ם והמאירי את גורלו המאוחר של העם האלילי. לפי הרמב"ם שרידים מן הצאבה "נשארו בקצוות הארץ" ⁶⁹; וכיוצא בו מדבר גם המאירי על "קצוות שעבודת האלילים נשארה לשם" ⁷⁰. מכל האמור עד עתה יש להסיק בודאות שאף כי שימשה ההבחנה בין אומות גדורות ושאינן גדורות תכלית הלכית של הפקעת איסורים, אין לראות בה קונסטרוקציה פורמאלית גרידא. ההבחנה מכילה לאמתו של דבר הערכה חיובית כנה של הדתות המונוטאיסטיות ומשטר החוק והמוסר של עמיהן. אין זאת אומרת, כמובן, שהמאירי ויתר בזה על עליונותה של היהדות, אולם עדיפותה של היהדות אינה אלא יחסית. בחיבור התשובה ראה המאירי צורך להשיב על שאלת "פתאים" ו"חלושי שכל" שטענו, כי מן הראוי היה שלא ל"הכביד עול מצוות עלינו... והיה בראוי לפי חבתו (של הבורא) להקל מעלינו משאר אומות המתחייבים בשבע מצוות לבד עד שיוכו בהם אם ישמרו כראוי" ⁷¹. התשובה היא, כמובן, שרק עם ישראל זכה ב"תורה" משלמת חוק אנושי שלם" ⁷². אולם מכל מקום אף בעלי הדתות האחרות זכו.

ההערכה החיובית של המאירי נודעת ראשית כל לנצרות. שאותה הוא מכיר היכרות אישית. היחס החיובי ניכר בעליל בעובדה, שאת איסורי המגע לגבי הנוצרים הפקיע המאירי נוכח דבריהם מפורשים בתלמוד בבלי. שלפי הגירסה אשר לפנינו כלל את הנוצרים בפירוש באיסורי ההרחקה. לפי עדות המאירי עצמו ⁷³ היה הנוסח בע"ז ו' ע"א בתלמוד שלו: "נצרי לעולם אסור", דהיינו

(62) שם. (63) שם, עמ' 53. (64) שם, עמ' 59. (65) לדוגמא ע"ז ט"ו ע"ב, כ"ב ע"א.

(66) מורה נבוכים ג, כט. (67) ב"ה ע"ז, עמ' 59.

(68) במורה נבוכים שם. (69) שם.

(70) ב"ה ע"ז, עמ' 34. בשינויים מעטים עוד פעם באותו עמוד וכן עמ' 9 ו' 32. הרמב"ם הגדיר את מושג

הקצוות "ככופרי התורן בקצה הצפון והתהודיים בקצה הדרום". השימוש הסתום של המאירי במושג קצוות מעיד על ההשפעה של מקור ספרותי.

(71) חיבור התשובה, עמ' 540. (72) שם, 541.

(73) ב"ה ע"ז, עמ' 4. עיין בהערות הרב סופר, המציין את הפקיל על תענית כ"ז ע"ב. — גראה, דרך אגב, שזאת היתה גם גרסת הרמב"ם ועל כן הוא סוסק את דין הנוצרים במפורש (עיין למעלה הערה 49) כדרכו לפסוק דינים המפורשים בתלמוד. עיין טשרנוביץ במקום הנ"ל, שביקש למצא שיטה בשימוש לשונו של הרמב"ם ללא צורך. — מכאן נדחית לחלוטין הסברה האפולוגטית, כאילו נבעה "קנאות" של הרמב"ם מעמדתו הפילוסופית ולא מויקתו למקורות היהדות. עיין גוטמן, במקום הנ"ל, עמ' 155.

שאיסור המגע ביום אידם מונע כל מגע בין יהודי לנוצרי השומר יום אחד בשבוע כיום אידו וחל עליו הכלל של המשנה: "שלשה ימים לפניהם ושלשה ימים אחריהם אסור". את הפסקה "נצרי לעולם אסור" פירש המאירי פרוש זר. ("מלשון נוצרים באים מארץ מרחק האמור בירמיה שקרא אותם העם נוצרים על שום נבוכדנצר"⁷⁴). לפנינו דוגמא מובהקת להפקעת הכתוב ממשוטו בלחץ הדברים שבלב.

אולם הראיה החותכת ביותר להערכה החיובית של המאירי את שאר הדתות יש למצוא בהכרעה הלכית אחת בענין של משומד. למשפט התלמוד שלפיו משומד הוא בכלל המינים "מורידים ולא מעלים" (ע"ז כ"ו ע"ב, הורי' י"א ע"א) מעיר המאירי "ודברים אלו כלם כשעדיין שם ישראל עליהם שכל ששם ישראל עליו והוא מתפקד ומחלל את הדת ענשו חמור עד הרבה מפני שנעשה מין וכמי שאין לו דת הא כל מי שיצא מן הכלל לגמרי ונעשה לו בן דת אחרת הרי הוא אצלנו כבני אותה הדת שהוא נכנס בה לכל דבר חוץ מגיטין וקידושין וזיקתם וכן הורו רבותי"⁷⁵. יחס זה למשומד הוא יחיד כנראה בכל הספרות ההלכית⁷⁶ ואולי בספרות של ימי הבינים כולה. היו אמנם פוסקים, שמבחינה פורמאלית הרחיקו לכת מן המאירי ופסקו, בעקבות הגאונים, כי משומד מופקע אף מכלל זיקת קידושין ויבום. אולם נימוקם של אלה היה, כפי שמעיד לשונם, נימוק של דחיה ושל ניתוק קשרים: "דהא לאו אחיו הוא"⁷⁷ או "מפני שעשו אותם כגויים גמורים"⁷⁸. אך בדברי המאירי נתלחה לנימוק, אף אם בצמצום המשמעות ההלכית, הערכה חיובית של דת המשומד, שאף אם אין היא דת יהודית מכל מקום דת היא. מסקנתנו היא, כי בדברי המאירי בענין "גויים בזמן הזה" יש לראות גרעין לתיאוריה של סובלנות דתית, שמהותה היא ההודייה בערך היחסי של דת הזולת, אף אם מתוך החזקת עליונותה של הדת אשר לבעל התיאוריה.

5

לא נותר לנו עוד אלא לשאול למשמעותה הסוציאלית-הריאלית של תיאוריה סובלנית זו. ברור מכל מה שהעלינו בניתוחנו, שאין כוונתו של המאירי להרוס את המחיצה החברתית המפרידה בין יהודים ולא־יהודים. מניעת התפשטותם של ההיתרים על המגע החברותי היא לבדה עדות מספקת לכך. היתר מסויים בעניני מאכלות אסורים, שהדיון ההלכי הפורמאלי היה עשוי להוביל אליו — היתר אכילה של תבשיל נכרי שאין בו תערובת איסור — נדחה על ידי המאירי בפאתוס ומתוך הדגשת הצורך בחוקי ההרחקה. "ואם לא כן הרי אתה מתיר כל שהם מבשלין בלא דבר טמא וכמעט היינו לעם אחד"⁷⁹.

כן שמר המאירי על הרגשת הורות והבדילות, האופיינית לבני קבוצה מסתגרת לגבי כל מי שאינו מ"בני ברית". הרגשה זו באה לידי ביטוי מובהק בענין שיתופו של נכרי בקבורתו של יהודי. לפי דין התלמוד מותר ואף חובה להעסיק גויים בקבורת ישראל, כדי למנוע איסור מלאכה בחג. ("מת בייט ראשון יתעסקו בו עממין"⁸⁰). סמוך לדורו של המאירי החלו — אולי בחוגי המקובלים הראשונים, שגישה כזו היתה הולמת את תפיסתם — מסתייגים מהיתר זה⁸¹. המאירי

(74) ב"ה ע"ז, עמ' 4 ובמקביל על תענית במקום הנ"ל.

(75) בית הבחירה על הוריות (הוצאת הרב סופר, ווינה תרצ"ו) י"א ע"ב ד"ה חמינין. בשינוי לשון מעט

ב"ה ע"ז עמ' 61. (76) עיין בהערות הרב סופר במקומות הנ"ל.

(77) טור אבן העזר סי' קנ"ז ועיין במאירי על יבמות כב ע"א (הוצאת אלבעק, ברלין תרפ"ב).

(78) המאירי על יבמות סוף טרק א.

(79) ב"ה ע"ז, עמ' 132. (80) ביצה ו' ע"א.

(81) הגאונים והרי"ף הורו את הדין של "יתעסקו בו עממין" ללא סייג. עיין באוצר הגאונים על ביצה ו

ע"א והרי"ף שם. ונראה שחתירת היה מוחזק גם בידי ר"ת, שהרי הוא אסר את קבורת המת על ידי ישראל ביום

מעיד בשם רבותיו על הראב"ד, שדחה את קבורתו של מת ליום טוב שני — שלפי ההלכה "יתעסקו בו ישראל" — "שאדם גדול בתורה היה ולא רצה שיתעסקו עממין אף בחפירת קברו מפני שאין זה כבוד המת במקומות הללו"⁸². המאירי מזדהה לחלוטין עם הרגשה זו והרי הוא מבדיל בין חפירת הקבר ובין טיפול במת. "אין כאן כבוד אלא קלון שהיו עממין נוגעין בגופו של מת"⁸³. ואת דיונו בענין זה ב"מגן אבות" הוא מסיים במשפט האופייני: "שכל שדברים אלו ע"י עממין הוא קלון גדול וזילותא יתירא וראוי לעשותם ע"י ישראל. יתכבדו מכובדים קדושי עליון"⁸⁴.

אף אין בדברי המאירי ויתור על עצמאות המוסדות היהודיים. השלטונות הלא-יהודים זוכים בהכרה המסורתית כמקיימי סדרים ובטחון בחברה⁸⁵. נימה של הכרת טובה נשמעת בהנמקת ההיתר של מכירת כלי זיין לגויים, שאסורה לפי דין המשנה, אך הותרה כבר בתלמוד מטעם "דמגנו עילון" (ע"ז טז ע"א). היתר זה הועבר על ידי המאירי — בעקבות בעל המאור — גם על מכירת שאר דברים (בהמה גסה) ועל כן ניסח את ההיתר דרך הכללה: "וכל שאדם חוסה בצלו ראוי לעזרו כפי האפשר ואף אנו באלו וכיוצא בהם ובכל הדברים אנו מתירין לעצמנו מאותו הטעם... מפני שכל מלאכת ישראל נעשית על ידם"⁸⁶. אולם מכל זה לא הוסקה מסקנה לצמצום זכויותיהם של היהודים להסדיר את חייהם הפנימיים על פי חוקיהם ומסורתם הם. הכלל של "דינא דמלכותא דינא" הועמד גם על ידי המאירי על זכות השלטונות להטלת מסים ומכסים וכדומה. בפירוש הוציא המאירי מכלל זה את מערכת השיפוט הנהוגה במדינה: "דינים שהאומות מחזיקות בהם מתורת ספריהם ונמוסי חכמיהם הקדומים כנגד דינין שלנו"⁸⁷. והטעם "שאם לא כן דיני ישראל בטלים הם"⁸⁸.

כל שכן שאין סימן לרפיון תודעת הגלות אצל המאירי. אין המאירי משלה את עצמו בדבר מצב היהודים בין הגויים בימיו. המאירי היה בעצמו בין מגורשי צרפת בשנת 1306, אך הכיר אף לפני כן את רגשי האיימה של מופקרים לשרירות מושלים ולאיבתו של המון עוין. עוד בילדותו כתב בחבור התשובה "ובראותי דתי נרדפת מכל האומות תכלית רדיפה"⁸⁹. ולאחר זמן אנו שומעים מפיו על "כפר אחד בצרפת שברחו כל הישראלים שבו מחמת שמד"⁹⁰ ועל מקום מגוריו, ששכירים מבין הגויים לא העיזו לעשות את מלאכת היהודים "לעיני כל שכניהם"⁹¹. תודעת הגלות מצאה את בטויה ביחוד בפירושו על ספר תהלים. אף פרקים שסבלו לדעתו פירוש

טוב שני (חוס' ביצה ו' ע"א ד"ח והאידנא) ואין להניח, שהלינו את המת שלושה או, ב"ט שחל להיות סמוך לשבת, אף ארבעה ימים. — חמסורת הקדומה ביותר על החסתיגות היא של הראב"ד וכנראה שם מקורה.

(82) מגן אבות למאירי עמ' ל"ו. הענין נידון בקצור גם בפירושו על ביצה (ברלין תרי"ט) ובאריכות בבית הבחירה על ביצה. (עודנה בכתב יד, ראיתיה בהעתקת ידידי מר קלמן שלזינגר ותודתי נתונה לו על כך). תיאור הנפטר בב"ה הוא "שאדם מצוין בתורה ובגדולה היה".

(83) בב"ה כ"י. (84) עמ' לח.

(85) בפירושו על אבות ג, ב ל"הוי מתפלל בשלומה של מלכות" מעיר המאירי: "ולא סוף דבר במלכות ישראל אלא אפי' בשל אומות העולם". אך מעין זה גם במיוחס לרש"י ובפרוש האנונימי במחזור ויטרי, עמ' 505. (86) בב"ה ע"ו. עמ' 39. היתר זה אינו תלוי ברעיון ההפקעה ועל כן מרחיבו המאירי בפירוש גם על "הקצוות שהעבודת אלילים נשארה לשם".

(87) בב"ה על ב"ק ק"ג ע"ב. בדומה בב"ה ע"ו, עמ' 41.

(88) על ב"ק שם. — זו היא גם משמעות דעת הפוסקים בכלל. אך גראה, שהמאירי הוא הראשון המגביל בפירוש את תוקף הכלל לא רק בדבר סוגי המסים והמכסים אלא לגבי חוקי המדינה בכלל. עיין טור ח"מ וב"י סי' שס"ט. (89) עמ' 392.

(90) בית הבחירה על ביצה ו' ע"א (כ"י). (91) מגן אבות עמ' ל"ו.

אחר, נתן אותם לענין "הגלות שהאומות במעלה והעם הנבחר בשפל" ⁹² או על "הגאולה מזה הגלות הארוך שאנחנו בו בצרות גדולות" ⁹³. ובפירוש פלל גם את הנוצרים והמוסלמים ("שתי האומות הידועות להיות רוב גלותנו בתוכם") בין אלה שיתקיים בהם באחרית הימים "לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאומים" ⁹⁴.

ההערכה הסובלתנית של הדתות הלא-יהודיות אינה נובעת, איפוא, בתפיסתו של המאירי מתוך מגמה של התקרבות חברתית ואין בה משום עדות על רפיון התודעה של עדה מובדלת ומתבדלת. מחיצה איתנה מפרידה בתקופה זו בין התחום הסוציאלי של בני הדתות ואין כל נסיון להלכה או למעשה לפרוץ את המחיצה שבין התחומים. אלא שבכל זאת אין תיאוריה סובלתנית זו בלא משמעות סוציאלית ואין לראות אותה כהלך-רוח מקרי של יחיד יוצא-דופן. במסגרת הספרות ההלכית שבידינו מופיעה אמנם שיטתו של המאירי כדעת יחיד. אולם אין זאת אומרת שגם בסביבתו הקרובה היה מבודד. ללא זיקה וללא הר. רמז לחבורת חכמים בעלי דעה קרובה לשלו יש בעדותו של המאירי, כי הפסק בדבר היחס הסובלני למשומד לא ממנו יצא אלא מבית מדרשו של רבותיו ⁹⁵.

את השותפים להלך הרוח הסובלתני יש למצא בחוגי המשכילים, אוהדי הפילוסופיה, שהמאירי ואף רבו, רבי ראובן בן חיים ⁹⁶, שייכים אליהם. אף בחוגים אלה אין שאיפה למזיגה חברתית של יהודים ולא יהודים, אולם מגע חברתי מסווג והתכבדות בחברת לא-יהודים רמי מעלה יש ויש ⁹⁷. ועל כל פנים יש כאן תודעה של איחוד תרבותי עם בני המעמד המקביל שמעבר למחיצה הסוציאלית. אלה המבססים את אמונתם היהודית על בסיס המחקר והפילוסופיה יודעים, כי בדבר זה שותפים הם לכיוצא בהם במחנה שכנגד. הרגשת השותפות מתבטאת בדברי המאירי במקומות הרבה. בפירושו על תהלים קי"ט, קכ"ח מפרש הוא את הבטוי "פקדי כל" כ"פנות שהשכל מודה עליהם" והם דברים ש"חכמי המחקר חזקים באמונתם כמונו... ולהיותם שוים עמנו בהם קראם פקודי כל...". שהם ישרים בעיני כל הפקודים הכללים שחכמי האומות שוים בנו". ואותה סברה עצמה מופיעה כטענה בפולמוס על דבר הפילוסופיה. "גם ספרי היונים בעצמם המועתקים אצלנו... שלמים הם אתנו בכל פנות המושכלות" ⁹⁸. המשמעות הסוציאלית של הטענה היא, שיש יסודות של האמונה אשר לגביהם מאוחדים כל המחזיקים במחקר ובפילוסוף-פיה. ובסיס משותף זה מאפשר ויכוח בין בני הדתות בכל מה שנוגע לפרטים.

והנה הויכוחים בין יהודים ונוצרים אינם מתנהלים אך ורק בדרך של הגבה על שמועות רחוקות, כי אם יוצאים לפועל במגע סוציאלי ריאלי. המאירי בעצמו מוסר על פגישה בינו לבין "חכם מיתר העמים", שטענה תיאולוגית מסוימת שלו הביאתו לכתיבת הספר "חבור התשובה" ⁹⁹. ושללא כויכוחים שהוטלו על חכמי ישראל בעל כרחם התנהלו ויכוחים אלה מתוך הודיה בערכי תרבות ודרכי מחקר משותפים.

(92) פרק י ועוד. (93) פרק ק"ו ועוד.

(94) פרק קמ"ט. (95) עיין למעלה הערה 75.

(96) הוא נחשב לרבו המובהק של המאירי. (עיין מירסקי במבוא לחיבור התשובה, עמ' 13 והלאה). דפים מעטים נתפרסמו מספרו, ספר התמיד, הוצאת הרב יעקב משה טולידאנו, "אוצר חיים" תרצ"ה, ומהם אפשר להכיר שאף לו זיקה יתירה לשיטה הפילוסופית של הרמב"ם וקרוב להניח שהמאירי קיבל ממנו בהלכה ובפילוסופיה.

(97) עיין קיפמן במבוא לחשן משפט, ספר היובל לצונץ, עמ' 147. הדוגמא הבולטת היא גאותו של ר' יהודה אבן תבון על נוכחות שרים, פרשים, חגמונים, כמרים וגלחים בחתונת בנו. אולם החתונות המודגשת מוכיחה שאין דבר זה בחינת מעשה בכל יום.

(98) חשן משפט בספר היובל לצונץ עמ' 162 (החלק העברי).

(99) בשם חבור התשובה עמ' 2.

בסיס משותף זה מסביר את רצון המשכילים היהודים לזכות בהערכה מצד מתנגדיהם על ידי הבלטת חלקם בערכים המשותפים להם. מכאן המשמעות לטענת המאירי נגד מחרימי הפילוסופיה, שאם לא ימצאו יהודים "שלמים בחכמה" יאמרו הגויים "רק עם פתי וסכל תחת אמרם עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה"¹⁰⁰. מצוה זו מן התורה להיראות בעיני הגויים "עם חכם ונבון" נתפרש לדורות ולחוגים שונים הכל לפי המסיבות הסוציאליות ומערכת הערכים שלהם. אלה שראו עצמם נושאי ערכים המשותפים להם ולבני החברה הלא-יהודית נטו מאז לראות בהדגשת חלקם בערכים המשותפים את האמצעי לרפריזנטאציה לאומית כלפי חוץ. שותפות מעין זו מחייבת הודייה יחסית בערכי הצד שכנגד והוא הבסיס לסובלנות דתית מתונה פחות או יותר. סובלנות דתית כזו יכולה לשמש ואף שימשה במסיבות חברתיות אחרות מכשיר להריסת מחיצות. ואילו בתחום ההיסטורי הנידון כאן לא היתה אלא פרי הרגשת שותפות ביסודות תרבות ורוח. מתוך מגע סוציאלי רופף ומצומצם ומתוך שמירה על בדילות חברתית מעבר לדרכי מגע פורמאליים ומסויגים.

(100) ומקבילה לכך טענתו של ר' שמואל אבן תבון ב"מאמר ויקו חמים" עמ' 173 נגד העדר ידיעה בדרך הפרשנית המקובלת באומות – הדרך האלגורית – "עד ששבנו מצד הסתכלות ההוא לקלסה במיהם". עיין קויסמן במקום הנ"ל עמ' 5. והטענה חוזרת בויכוח על לימוד הפילוסופיה גם מפי אחרים עיין בער, עמ' 194.