



יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי — בין אפולוגטיקה להפנמה

Author(s): יעקב בלידשטיין

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשמ"ו), pp. 153-166

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70039603>

Accessed: 05/12/2011 14:12

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/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי – בין אפולוגטיקה להפנמה

מאת יעקב בלידשטיין

א"א אורבך, במאמרו 'שיטת הסובלנות של ר' מנחם המאירי – מקורה ומגבלותיה'¹, מיקד את עניינינו מחדש במעמד הנוכרי במשנתו ההלכתית-הדתית של החכם הפרובאנסאלי בן המאה הי"ד. בעוד שי' כ"ץ² טען לייחודיותה של עמדה סובלנית זו, וזקפה לקליטת אלמנטים פילוסופיים-אוניברסאליים במשנתו ההלכתית של מאירי, ביקש אורבך להראות כי משמעותם של הדברים מועטה ואפילו טריוויאלית. העיקרון המנחה של אורבך, מבחינה מיתודית, הוא הלכתי: במידה שמושג יוצר עשייה הלכתית חדשה וגורר פסיקה חדשנית החולקת על דעתם של חכמים אחרים, כן ייחשב המושג רציני. על כן הצביע אורבך על העובדה שמאירי גייס את המושג 'האומות הגדורות' רק כדי להצדיק בדיעבד חריגים הידועים זה מכבר מהמשטר ההלכתי, חריגים שהוצדקו, בצורה זו או אחרת, כבר על ידי חכמים אחרים בני התקופה. מאירי נמנע איפוא מלנצל את המושג כדי לתבוע מציאות הלכתית חדשה, לא הזכיר אותו במקום שעלול היה לפגוע באינטרס יהודי מובהק (דוגמת היתר לקיחת ריבית מגוי), ואף נמנע מלהפעיל אותו בתחומים דתיים רגישים, דוגמת חיתון.

כ"ץ הכיר אף הוא במשמעות ההלכתית הדלילה של המושג³, אך מוכן היה ליחס חשיבות תרבותית להעלאתו על ידי מאירי על אף תפקודו הצנוע במישור המעשי של ההלכה. הדבקות במושג העיוני החדש, על מטענו המוסרי והנפשי ועל מאפייניו החדשניים, מהווה כשלעצמה, לדעתו, עובדה הראויה לציון בתולדות הרוח בישראל. ברצוני לחזור ולדון במושג האמור, הן על ידי עיון במקורות מספר שלא נידונו במסגרת זו עד כה, הן על ידי בדיקה מחודשת של כמה מהנושאים שאכן נידונו זה מכבר. אולם ענייני איננו בהיסק המעשי שהסיק מאירי בלבד, אלא גם בתכני הטכניקה ההלכתית שאימץ מאירי ואף בהתלבטות שנתלוותה לפסיקתו; כל זאת מתוך הנחה כי טיב

1 א"א אורבך, 'שיטת הסובלנות של ר' מנחם המאירי – מקורה ומגבלותיה', בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי-הביניים ובעת החדשה – מוקדשים לפרופסור י' כ"ץ, ירושלים תש"מ, עמ' לד-מד.

2 י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 116-128; הנ"ל, 'עוד על סובלנותו הדתית של ר' מנחם המאירי', ציון, מז (תשמ"א), עמ' 243-246.

3 ראה: כ"ץ, שם, עמ' 120.

הארגומנטאציה של מאירי לא רק ללמד על עצמו יצא אלא גם ללמד על עולמו הרוחני של האדם יצא.

א

מאירי חייב כידוע את היהודי בהשבת אבידתם של בני 'האומות הגדורות', בניגוד להלכה המקובלת שמצווים להשיב אבידת יהודי בלבד, ובכך הוא ניצל את הקטיגוריה החדשה להסקת הלכה חדשנית⁴. אמנם הפטור המסורתי על החזרת אבידת הגוי נחשב מכבר לעובדה מביכה⁵, והיו מקודמי מאירי שתבעו במפגיע מיהודים לדאוג להחזיר אבידות אלו משום קידוש השם⁶, אולם מאירי בלבד ראה בדבר מחויבות הלכתית פשוטה לגבי הנוכרים שבזמנו. אך ספק אם יש כאן הלכה בעלת משמעות היסטורית-חברתית רבה. דומה שהצד העיוני של הדיון בנושא זה בכתבי מאירי מגלה כמה הוא היה ער לחדשנות שבתפיסתו.

הנה, רמב"ם הציב את הלכתנו בתחילת הלכותיו בעניין, על נימוקה: 'השב אבידה לישראל מצות עשה... אבידת הגוי מותרת, שנא': 'אבידת אחיך'⁷. נימוק דרשני-פרשני זה (והמלה 'אחיך' החוזרת כמה פעמים בפרשת החזרת אבידה) ניתן כבר בברייתא שבתלמוד⁸. מאירי, לעומת זאת, בנה את הנושא כולו בצורה אחרת, ועל ידי כך יכול היה להסיק את מסקנתו:

אין אדם חייב לחזור אחר אבדתו [של עובד אלילים] כדי להחזירה לו ולא עוד אלא אף מי שמצא אבדתו אינו חייב להחזירה שמציאה מקצת קנין הוא וחזרתו דרך חסידות⁹ ואין אנו

4 בין יהודים לגויים (לעיל, הערה 2), עמ' 119, הערה 21: הנ"ל, ציון, שם, עמ' 245.

5 ראה: אורבך (לעיל, הערה 1), עמ' מד, הערה 51.

6 ספר מצוות גדול, עשין עד. החלת מושג קידוש השם בענייננו הוא כמובן תלמודי ונרשם אף ברמב"ם, הלכות גזילה ואבדה, פ"א ה"ג, המוסיף שבמקום שיש חילול השם אבידת הגוי אסורה, כדברי ר' פנחס בן יאיר (בבא קמא ק"ג ע"ב).

7 רמב"ם, שם, פ"א ה"א.

8 בבא קמא ק"ג ע"ב.

9 ההבחנה בין מעשי חסד (שאין חייבים בהם כלפי נוכרים) למעשי צדק (המחייבים גם כלפיהם), נמצאת כבר בפירושו של ר' דוד קמחי לתהלים טו ה, ביחס ללקיחת ריבית מהגוי (אם כי הוא מטעים: 'והרחתי לך כזה כדי שתמצא תשובה לנכרים'), ומשם ינק רמב"ן לדברים כג כ. מאירי הרחיב והכליל זאת אף על נושא השבת אבידה. אולם הוא ראה גם את הפוטנציאל הטמון בטיעון זה לחייב התנהגות הולמת כלפי בן 'האומות הגדורות' (בניגוד לרד"ק ולרמב"ן, שראו בו הסבר להפליית הנוכרי לרעה בלבד). וזאת אולי על סמך הקביעה המיימונית, כי 'נוהגים עם גרי תושב בדרך ארץ ובגמילות חסדים כישראל' (הלכות מלכים, פ"א ה"ב). מובן שמאירי לא ניצל טיעון זה לאסור לקחת ריבית מבן 'האומות הגדורות', וראה להלן. מאירי אף נימק את הפטור במקרה ששורו של יהודי נגח שורו של עובד עבודה זרה בכך ש'שמירת בהמות מידת חסידות... ואין גמילות חסדים למי שאין לו דת' (אורבך [לעיל, הערה 1], עמ' לח-לט), וזה אולי שימוש דחוק במושג החסד. אך

כפופים לחסידות למי שאין לו דת... הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו אינם בכלל זה אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו אף באבדה ואף בטעות ולכל שאר הדברים...¹⁰.

מאירי התעלם כאן לגמרי מהעובדה שחובת החזרת האבידה מכוונת (לפי המקור התלמודי) ל'אחיד' בלבד, ובנה את הפטור על נימוק ענייני. המגמה ברורה: ראשית כל, הסברת החזרת אבידה כ'מעשה חסידות' שאינו מתחייב משורת הדין בוודאי מקהה את חוד הטענה נגד דת ישראל. אך זה אינו העיקר כאן; העיקר הוא לחייב השבת אבידתם של בני 'האומות הגדורות'. אם ההלכה מצומצמת ל'אחיד', אין מנוס מלמעט את בני אומות התרבות, שהרי לא היה מאירי מוכן לקלוט אותם כ'אחים' (על כך להלן). אך אם עובד אלילים מופלה מסיבות ענייניות בלבד, ניתן וניתן להבחין בינו לבין בני 'האומות הגדורות', וכך אמנם עשה מאירי לפנינו – אך כמובן מתוך הדחקה הנימוק התלמודי והמיימוני.

סוגיה הלכתית אחרת שבה השתמש מאירי במושג 'האומות הגדורות' היא סוגיית הונאת הגוי. ואלה דברי רמב"ם: 'הגוי אין לו הוניה שנא': "איש את אחיו"¹¹. אם כי יש חכמים שגזרו הלכה זו מהכתוב 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך' (ויקרא כה יד), אין חולק בין חכמי ימי הביניים על עצם ההלכה. והנה דברי מאירי בנידון: 'כל שגדור בדרכים הדתיים הרי הוא בכלל אונאה אבל עובדי כוכבים אינם בכלל אחזה כדי לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר. כלל אמרו חכמים: "לא תונו איש את עמיתו", עם שאתך בתורה ומצוות אל תונהו"¹². אפשר לטעון כמובן שהטקסט שלפנינו משובש, ואכן יש בסיס איתן לטענה זו, כפי שנראה להלן. אך עלינו גם להביא בחשבון את האפשרות שאין כאן שיבוש. או אז נמצינו למדים, שלפי מאירי חלים דיני אונאה גם על הנוכרי בתנאי שהוא 'גדור בדרכים הדתיים', וזאת בניגוד למשתמע מפשוטה של המסורת ההלכתית הימ'ביניימית. אמנם במקרה שלנו (בניגוד לפסיקתו בעניין השבת אבידה) לא התעלם מאירי מהפרשנות הדרשנות התלמודית, אך דעתו היא כי מונחים מצמצמים

ראה: B. Jackson, 'Maimonides' Definitions of Tam and Mu'ad', *Jewish Law Annual*, I (1978), p. 171

10 בית הבחירה למסכת בבא קמא, מהדורת ק' שלזינגר, ירושלים תשכ"א², עמ' 330. יש לציין, כי התיאור 'גדרי הדתות' משמש למאירי גם כדי לתאר את היהדות, לכל הפחות כפי שהיא נתפסה על ידי נוכרי (בית הבחירה לכתובות יא ע"א, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ז, עמ' 51).

11 רמב"ם, הלכות מכירה, פ"ג ה"ז. ברם ראה רד"ק (לעיל, הערה 9), שם: '...כי אפילו לנכרי אסור להונותו או לגזולו או לגנוב ממנו', והשווה רמב"ן, שם, החזר על הדברים, פעם אחת בהכללת הונאה ברשימת האיסורים ופעם אחרת בהשמטתה. ואולי מדובר ב'הונאה' במשמעות עממית יותר, כמעשה רמייה לנוכרי. אולם ראה רד"ק לתהלים טו ג, המתיר ב'הונאה' במפורש לויקרא כה יז: '...ולא תונו איש את רעהו, אינו אומר שמותר להונות אדם אחר שהוא נכרי, שאינו עמיתו'. הדברים חורגים כנראה מהנורמה ההלכתית הצרה, ומגמתם האפולוגטית ברורה.

12 בית הבחירה על מסכת בבא מציעא, מהדורת נ' אלפערט, ניר-יורק תשי"ט, עמ' 329.

דוגמת 'אחוזה' (ודוגמת אמרות כגון: 'עם שאתך בתורה ומצוות') ממעטים עובד עבודה זרה, אך לא את הנוכרי הגדור בדרכי הדתות, שאכן נקרא אח ליהודי!

מסקנה זו היא כמובן מרחיקת לכת ביותר. ואמנם, המקור כפי שהוא בידינו אינו פשוט גם מבחינה טקסטואלית, שהרי הביטוי 'הבאה דרך מקח וממכר' מיותר; לפי הנאמר עד כה, עובדי כוכבים הוצאו כולם מגדרי אונאה. בעיה זו תיפתר אם נניח שבמקום 'עובדי כוכבים' כתב מאירי במקור: נוכרים. או אז נבין שכך היתה כוונתו: הגדור בדרכי הדת הוא אמנם בכלל אונאה, אך הכוונה לאונאה דוגמת אונאת דברים המעליבה. שכן, באשר לאונאת מקח וממכר ממש, אין שום נוכרי בכלל אונאה, כיוון שדינים אלה מוגבלים ל'עמיתו' ש'עמך בתורה ובמצוות' – להוציא כל נוכרי, כולל הנוכרי הגדור בדרכי הדתות. תיקון זה מסלק כמובן את הקושי הטקסטואלי שעמדנו עליו לעיל, ואף מחזיר את מאירי למסלול הפסיקה המקובל ביחס לזיקת דין אונאה ליהודים גרידא. אולם לפי זה עלינו להניח שסופר שינה מ'נוכרי' ל'עובד עבודה זרה', אך שינוי זה מתקבל על הדעת. עלינו גם להניח, שקיים איסור אונאה כלשהו ביחס ל'גדור בדרכים הדתיים' (וייתכן שהכוונה כאן אפילו לגר תושב, כפי שנראה להלן), איסור מעין אונאת דברים, ודעה כזו לא מצינו מפורשות בתלמוד, אם כי יש מקורות שאפשר לבסס זאת עליהם¹³.

בסיכומם של דברים, אם נאמץ את התיקון המוצע לא יהיה בדברי מאירי בסוגיה זו משום חידוש מרחיק לכת, אם כי אף אז מתגלית רגישותו היתרה ל'גדור בדרכים הדתיים'. אולם אם נקבל את הטקסט כמות שהוא, על קשייו הטקסטואליים והתוכניים, נמצינו למדים כי מאירי תבע שינוי הלכתי בעל משמעות חברתית וכלכלית רצינית למדי ביחס לנוכרים שבזמנו. זאת ועוד, מאירי היה מוכן לכנותם 'אח' הודות לשותפות המוסרית והדתית שהכיר בה. ואכן ניווכח כי אין כאן מקרה בודד ביחס לנקודה אחרונה זו, וכי מאירי התלבט בבעיה לשונית-ערכית זו יותר מפעם אחת. ושמא מאירי לא הכיר בדרשה 'אחיו' למעט את הנוכרי לגבי אונאה, ודבריו ביחס ל'אחוזה' הנוכרי הגדור בדרכי דתות

13 למעשה, המסורת התלמודית מגוונת יותר מהמשתקף בפסיקה. הנה בתלמוד הירושלמי (יבמות ח א, ח ע"ד) מובאת דעתו של ר' יוסה, שגר תושב 'שווה לישראל בשלושה דברים: בלא תעשוק ולא תונה וגולה כישראל'. אך למרות מאמצי המפרשים על אחר, נראה שר' יוסה סבור כי כל דיני אונאה חלים כלפי גר תושב ולא דיני אונאת דברים בלבד. והשווה עמדת ר' יוסי בר יהודה ביחס להלנת שכר שכיר, בבבלי, בבא מציעא קיא ע"א. לעומת זאת, אכן נאמר בספרי דברים, פיסקא רנט (פינקלשטיין, עמ' 282): 'אשר ינצל אליך' – לרבות גר תושב... "לא תוננו" – זו הונאת דברים'. ואכן בדבריו הקודמים (בית הבחירה, שם, עמ' 328) מבחין מאירי בין אונאת דברים לבין אונאת ממון, כשפתיחתו, 'המאנה (סתם) את הגר', מתייחסת לאונאת דברים, כפירוש רש"י לבבא מציעא נט ע"ב. אף ביחס ל'אחיך' האסור בריבית (ויקרא כה לה-לו) נתלבטו כנראה חכמים. לעומת משנתנו, המתירה ריבית של גר תושב ומפרשת אחיך – יהודי, ידועים מקורות (מסכת גרים ג ג, והשווה ספרא על אחר) האוסרים לקיחת ריבית מגר תושב, ומפרשים מן הסתם אחיך – לרבות גר תושב. ראה: י' רוזנטאל, 'ריבית מן הנכרי', בתוך: מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 254-255. לגישה זו חוזרים חכמים מסוימים בימי הביניים. ראה: אלבו, עיקרים, ג כה; אברבנאל לויקרא כה לו ולדברים כג כא, אם כי מגמתם שונה, כמובן.

לא באו לערער על הדרשה התלמודית או לצמצמה¹⁴. ואכן, נמצא שמאירי אמר גם בהקשר אחר כי יש ליהודי יחס של 'אחוה' לנוכרי השומר שבע מצוות, אם כי הלה אינו 'אחיו' המקראי. על כל פנים, עלינו להוסיף את נושא אונאת הנוכרי לנושא השבת אבידתו ברשימת הנושאים ההלכתיים שבהם עשה מאירי שימוש הלכתי חדש במושג 'אומות הגדורות', כשנושא האונאה הוא בעל משקל מעשי לא מבוטל.

ב

המושג 'אומות הגדורות בדרכי הדתות' עומד בזיקה ישירה למושג ההלכתי 'גר תושב', כפי שהראו כ"ץ ואורבך כאחד. מוסכם שמאירי חידש מושג זה כיוון שהמערכת ההלכתית אינה מאפשרת שימוש רחב במושג 'גר תושב'. ההלכה המגובשת סבורה שבכלל אין מקבלים גר תושב בזמן הזה (כך גירסת רמב"ם), או שלא חייבים לדאוג לצרכיו יותר מאשר לצורכי כל נוכרי (כך גירסת ראב"ד), והדברים מקובלים אף על מאירי¹⁵. רמב"ם מקיף קבלת גר תושב בדרישות תיאולוגיות מסוימות¹⁶. ויתרה מזו: ההלכה מניחה שגר תושב הוא יחיד שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח במעמד פורמלי ומוכר; אך מאירי מעוניין בהחלת מעמד עדיף על בני תרבות מסוימת ככלל, וכמובן ללא כל טקס פורמלי¹⁷. מסיבות אלה ואחרות, לא היה יכול מאירי להסתפק במסגרת שהעמיד המושג גר תושב בלבד. יצירת המושג 'אומות הגדורות' מעידה על סירובו של מאירי להשאיר את החלל שמילא (לדעתו) גר תושב התלמודי בהלכה ובמוסר, ריק בזמנו הוא. אמנם יכול היה מאירי ללמוד מעיוניו ברמב"ם על סוג אחר של נוכרי – זה שאינו עובד אליילים אך גם אינו גר תושב; כזה הוא המוסלמי בהלכת רמב"ם¹⁸. מכאן שצמד המושגים גר תושב-עובד אליילים אינו מספק תיאור מושלם או סופי של תופעת הנוכרי. אך סוג נוסף זה אינו זוכה כמובן למעמד של גר תושב, ועל כן אין בו משום פיתרון לבעיית מאירי, שנאלץ לחדש איפוא את המושג 'אומות הגדורות בדרכי הדתות'.

אך הזדקקותו של מאירי למושג החדש אין פירושה הזנחת הישן. דווקא ההיפך הוא הנכון. מסתבר שאותם דחפים רוחניים ותרבותיים שהביאו אותו להעריך את בני דורו וסביבתו כ'בני האומות הגדורות בדרכי הדתות', עם כל הכרוך בהערכה זו, הביאו אותו

14 ראה: בכורות יג ע"ב; לחם משנה להלכות מכירה, פ"ג ה"ז. ללשון 'אחוה' ראה להלן, עמ' 160-161. והשווה למינוח ולגופן של הלכות בפירושו של רמב"ן לדברים כג. כ.

15 סיכום הדעות בבית הבחירה ליבמות מח ע"ב (מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 192). מאירי מסיים, שם: אין נשענין על בינתנו לקבל גר לחצאין'.

16 כ"ץ (בספרו הנזכר לעיל, הערה 2), עמ' 122. אולם מאירי (הנזכר אצל כ"ץ, שם, שם, הערה 36) לא הדגיש את החסר באמונה ביחס למקורן של המצוות, דוגמת רמב"ם, אלא זה שביחס לקבלתן הפורמלית. ועיין בהערה הבאה.

17 אורבך (לעיל, הערה 1), עמ' לח. דומה שזו הנקודה המרכזית.

18 הלכות מאכלות אסורות, פ"א ה"ז, ועוד.

להתייחסות מיוחדת וחיונית לקטיגוריה המסורתית של גר תושב. אף מסתבר שמעמדו של גר תושב יותר איתן בעיניו ממעמדו של המושג 'בני האומות הגדורות', וכי המושג הראשון הוא מקורו של השני¹⁹. כך או אחרת, מתגלית התייחסות מיוחדת לגר תושב הן בתחום הפסיקה ההלכתית (אם כי זו עיונית בעיקרו של דבר), הן בתחום הטכניקה ההלכתית, הן בתחום הדיון הפרשני-הלכתי. דומה שגילוי תוכן זה הוא הוכחה נוספת לכך שמאירי ראה צורך נפשי להגיע להגדרה משביעת רצון יותר של הנוכרי שחי בסביבתו. נביא לכך כמה דוגמאות.

(א) ביטוי הלכתי מובהק לזיקתו המקורית של מאירי למושג 'גר תושב' ניתן בדיונו על הלכות רוצח. מקובל כי ההורג נוכרי, כולל גר תושב, אינו צפוי לעונש בית דין, 'אחד ההורג את ישראל או ההורג עבד כנעני הרי זה נהרג עליו... ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין, שנא' "וכי יזיד איש על רעהו"²⁰. אמנם ייתכן שכבר בא רמב"ם לרמוז שההורג גר תושב אינו נהרג בעונש בית דין, אך ניתן להנהיגה הציבורית או למלכות להעניש אותו בדיניהם²¹. על כל פנים, דברי מאירי הם כנראה מרחיקי לכת יותר:

וישראל בגוי, כל שלא היה מקיים שבע מצוות פטור, שהרי מעובדי אלילים הוא אלא שאף על פי כן אסור... אבל אם היו ממקיימי שבע מצוות הרי הוא בכלל בעלי דת... ואעפ"י ששטת הסוגיה בזו מראה לך פנים אחרים הזהר שלא לטעות ולפרשה בדרך אחרת²².

יש לעיין בקטע זה משתי בחינות: הבחינה ההלכתית והבחינה הלשונית. מבחינה הלכתית, רמז מאירי כי ישראל שהורג נוכרי המקיים שבע מצוות חייב, שהרי הוא טען כי פטור רק ההורג עובד עבודה זרה והעמיד כנגדו את ההורג שומר שבע מצוות. אמנם מאירי לא אמר זאת בפירושו²³, וכמובן הוא לא פרט את טיב חיובו של הרוצח, אך רמז ברור ישנו שלדעתו אין לפטור יהודי ההורג נוכרי כזה, כי יש להבחין בינו לעובד אלילים. ומבחינה לשונית יש ליתן את הדעת שמאירי לא החיל הלכה זו רק על גר תושב (שמא מפני שמקובל עליו כי גר תושב קלאסי אינו בנמצא בזמן הזה), אלא על 'מקיימי שבע מצוות',

19 עיין בית הבחירה לעבודה זרה כ ע"א (מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ד, עמ' 46).

20 רמב"ם, הלכות רוצח, פ"ב ה"י-ה"א.

21 וראה כבר כסף משנה על אתר, והשווה רמב"ם, שם, פ"ב ה"א-ה"ד.

22 בית הבחירה לסנהדרין נז ע"ב (מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ה), עמ' 226-227. וראה החומר שמביא אורבך (לעיל, הערה 1), עמ' לט. אמנם בין חכמי אשכנז כבר קבע ר' אליעזר בן נתן, בן המאה ה"ב, ש'לא תרצח' נאמר גם כלפי הגוי (ראב"ן לבבא קמא ק"ג ע"ב); ור' אליעזר ממין (מתלמידי רבינו תם) קבע אף הוא שרציחת גוי היא מתולדותיו של 'לא תרצח' (יראים השלם מהדורת א"א שיף, וילנא תרנ"ב, סי' קעה). בדברים אלה אין משום קביעה ביחס לענישת הרוצח, מחד גיסא, אך מאידך גיסא, אין הם מבחינים בין גר תושב לנוכרי אחר. ואף מאירי, בתחילת דבריו כאן, קבע שאסור לרוצח נוכרי עובד עבודה זרה.

23 אף הדברים ביחס לחובת החזרת אבידה לאומות הגדורות (ראה לעיל, הערה 10) סתומים במקצת, כיוון שמאירי לא מצביע על מקור החובה ועל טיבה.

שנחשבו אף הם בין 'בעלי דת'. בתיאור זה נע מאירי בין הגדרת 'גר תושב' קלאסי לבין המושג החדש – 'בני אומות הגדורות בדרכי הדתות', ורואים בעליל כיצד האחרון התפתח מתוך פרשנותו למושג הראשון. חוסר הבהירות בדברי מאירי, שלא קבע במפורש את דינו של יהודי הרוצח אדם שמקיים שבע מצוות בני נח, משקף אולי את הכרתו בעובדה שהמקורות התלמודיים לא קבעו מפורשות את עונשו של יהודי זה, מכאן, ואת ביטחונו שאכן חייב הרוצח בעונש חמור, מכאן.

(ב) כבר רמזנו כי מאירי התלבט לא אחת בזיקת נוכרים בעלי דת למושג 'אחיק' המקראי וההלכתי. ראינו דוגמאות לתופעה בדיון על החזרת אבידה ועל איסור אונאה ביחס לבני 'האומות הגדורות'. אולם התלבטות זו מתבטאת אף ביחס לגר תושב (ולמעשה נמצינו למדים כי מאירי לא הבחין בין הקטיגוריות הללו). בפירושו לחולין קיד ע"ב, התייחס מאירי להלכה שעדיף לתת נבילה כמתנה לגר תושב מאשר למוכרה לנוכרי, מכיוון שאנו מצווים להחיות את הראשון. וכך לשונו: 'מצוה להקדים נתינה לגר על מכירה לנוכרי, שהגר הואיל ונכנס תחת כנפי השכינה הרי הוא בכלל אחוה ואתה מצווה להחיותו, מה שאין כן בגוי שכל שהוא מעובדי אלילים אי אתה מצווה להחיותו'²⁴. בוא וראה: גר תושב כבר נחשב כאן אחד ש'נכנס תחת כנפי השכינה', תיאור המיוחד בדרך כלל למתגייר ממש²⁵, ואף לא היה ספק למאירי שהוא בכלל 'אחיה'! (והננו נזכרים בדבריו ביחס לאיסורי אונאה, שהסתפקנו אם יש מקום לכלול בהם את בני 'האומות הגדורות'). כל כך, מפני שמצא שמצווה להחיות גר תושב. אין ספק כי הרחבה רגשית-דתית זו משקפת מניעים נפשיים ותרבותיים ואינה תוצר הכרחי של הדינמיקה ההלכתית.

אולם פיסקה זו משמעותית לא רק בגלל הדיו האסוציאטיביים של הביטוי 'נכנס תחת כנפי השכינה', אלא אף בגלל תוכנו ההלכתי המפתיע. גר תושב הוא אדם המקבל על עצמו שבע מצוות בני נח (ותו לא), ואלה כוללות – ביחס לאמונות ודעות – רק את הצו שלא לעבוד אלילים. אין בהן היגד חיובי המלמד על האמונה באל או על החובה לעבוד אותו. בפיסקה שלפנינו, לעומת זאת, נחשב גר תושב כאחד שנכנס תחת כנפי השכינה, זאת אומרת, כאחד שמקיים יחס חיובי כלפי האל (ולא רק נמנע מעבודת אלילים). ייתכן שמאירי התקשה לתפוס את רשימת שבע המצוות בצורה דווקנית, כיוון שקשה היה לו להניח שאדם ידחה עבודת אלילים מבלי שיקבל על עצמו את עבודת האל – כאילו מוזר לתפוס את האתיאיזם כשלב האידיאלי בפיתוח האנושות. יתרה מזו: בפירושו לאימרה 'הכופר בעבודה זרה הרי הוא כמודה בכל התורה כולה', התייחס מאירי לזיקת הדיברה הראשונה, הדורשת (לדעתו) אמונה באל, לאיסור עבודה זרה. בהקשר זה קבע מאירי, כי 'אף דיבור "אנוכי" הוא אזהרה על ע"ז שהרי הכפירה במציאותו יתברך וההאמנה בזולתו הכל עבודה זרה....'. אם נעזר בקביעה זו בצורה שיטתית, נימצא למדים כי מאירי סבור

24 בית הבחירה לחולין (ניו־יורק תש"ו, ללא שם מהדיר), עמ' 475; פיזור שלי – י"ב.

25 אולם השווה תוספתא, הוריות ב ז (צוקרמנדל, עמ' 476); אבות דר' נתן, נוסח ב, פכ"ו (מהדורת שכטר, עמ' 54).

היה שבני נח המצווים על איסור עבודה זרה נדרשים ממילא אף לאמונה באל²⁶. ועל כן, הנכנס למעמד גר תושב אכן נכנס – במובן התיאולוגי הצרוף לכל הפחות – תחת כנפי השכינה. כך או אחרת, הננו רואים כי מאירי קרב את המושג גר תושב לעולם היהדות בצורה חיובית ומקורית, כאילו אף גר תושב הוא כבר בן לאומות המתוקנות והמאמינות. לעומת פיסקה אחרונה זו, אפשר למצוא מקורות המגלים היסוסים ואמביואלנטיות. כבר ראינו כי מאירי כלל את 'האומות הגדורות' בדיני השבת אבידה, אך רק תוך הדחקה משמעות המונח 'אחיק' המקראי; ללמדך שלא ראה אותם בכלל מונח זה. והנה, מקום אחר במשנתו מגלה את כל המתח שנצטבר כנראה סביב מושג זה בתודעתו. כנגד הקביעה הידועה שמצווה להחיות גר תושב ולתמוך בו, הקשה מאירי: 'ושמא תאמר היאך דרשת מ"וחי אחיק עמך" שאתה מצווה להחיותו, והלא [לא נאמר] אלא [אחיק]? אפשר יש אם למסורת, ואתה קורא אחיק, לשון רבים. [או שמא הואיל ובאותו] פסוק נכלל עמו, ראוי לדורשו אף עליו מה שאין כן בריבית...'²⁷. אין כאן המקום לדון בקשיים הטקסטואליים של קטע זה²⁸. לענייננו חשובה העובדה, שלדעת מאירי המונח 'אחיק' אמור למעט לא רק גוי עובד עבודה זרה, אלא אף גר תושב. זאת ועוד, הוא מוכן לשקול את האפשרות ש'אחיק' בלשון רבים יכלול את האח היהודי ואת הנוכרי – שייקרא גם הוא 'אח' – כאחד.

26 בית הבחירה להוריות ח ע"א (מהדורת א' סופר, ירושלים 1958, עמ' 265). אף רמב"ם כלל את האימרה 'כל המודה...' במשנה תורה (הלכות עבודה זרה, פ"ב ה"ד), ובהמשך (שם, ה"ו) התייחס לעבודה זרה גופה כביטוי לכפירה באל. אף כך עולה משימושו במונח 'כופרים' גם לציין עובדי אלילים. ושמא כל זה השפיע על מאירי בנידון (הנני מודה לרב אהרן אדלר שהעיר לי על עניין זה). כידוע, רמב"ם קבע שנוכרי נחשב גר תושב רק אם מקבל את המצוות כניתנות מאת ה' למשה (הלכות מלכים, פ"ח ה"א: 'אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב'), דבר המניח כמובן אמונה במציאות האל ובנבואת משה, אך לא מצאתי שמאירי אימץ עמדה זו. ראייה חשובה לגבי רמב"ם עצמו מהווים הדברים שנמסרו בשמו לר' חסדאי הלוי: 'חסדי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא אם השיגו מה שראוי להשיג מידיעת הבורא יתברך והתקינו נפשם במידות טובות' (קובץ תשובות הרמב"ם, ליפסיה 1859, ב, עמ' 23–24). לעצם העניין ראה: S. Schwarzschild, 'Do Noahides Have to Believe in Revelation?', *JQR*, LIII (1962–1963), pp. 38–40. לציין לדברי ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה, מהדורת א' ויסנברג, לונדון 1959 (ב, עמ' לו), כי עם ישראל אחראי מאז ומתמיד להביא את בני האדם לאמונת הייחוד ושבע מצוות שהם חייבים בהן. להיבטים אחרים של נושא זה, ראה בספרי: עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 227, 240–241; ויש להשלים ולחקן שם על פי הנאמר כאן.

27 בית הבחירה לבבא מציעא (לעיל, הערה 12), עמ' 401. אגב, לפעמים מופיע במדרש גוי במונח 'אח'. ראה: דברים רבה ו ט.

28 על כל פנים, יש לציין כי שאלת מאירי מתאפשרת בכלל כיוון שהוא היה שותף למסורת, המיוצגת על ידי ראב"ד (הלכות איסורי ביאה, פ"ד ה"ח), הלומדת מצוות החייאת גר תושב מהכתוב בויקרא כה לו ('וחי אחיק עמך'), ולא כרש"י (פסחים כא ע"ב, ד"ה גר) וכרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה, פ"ג ה"א) – מהכתוב בויקרא כה לה, הנוח יותר לדרשה זו והחסר את המונח 'אח' (והחזקת בו גר ותושב וחי עמך). לגירסת ראב"ד ראה בשינויי הנוסח בתוך: משנה תורה, ספר קדושה, הוצאת ש' פרנקל, בני ברק תשמ"ו.

דומה כי אין דוגמה מובהקת יותר להתלבטות שבה נתון היה ר' מנחם המאירי בענייננו. אמנם נאמרו הדברים בתוך משא-ומתן הלכתי-טכני, אך הבעיה בוודאי לא נפתה על מאירי, שאף יכול היה להסתפק בתשובתו השנייה, המבססת את הנושא על האזכור המפורש של 'גר ותושב' בפסוק עצמו.

החומר שהוצע עד כה מוליך למסקנה נוספת. לאחרונה דן ח' סולוביצ'יק בדרכים שבהן התגוננו יהודי ימי הביניים נגד הטענה הנוצרית כי כיוון שעשו 'אח' ליעקב, אסורה לקיחת ריבית ממנו. סולוביצ'יק מטעים כי התגוננות זו היא מן השפה ולחוץ, ולמטרות פולמוסיות-אפולוגטיות בלבד. בהכרתם הרגשית-הנפשית הפנימית לא נזקקו יהודים לשום הוכחות פרשניות כי הנוצרי אינו בגדר קרוב משפחה. עובדה היא, טוען סולוביצ'יק, שדיונים אלה מתנהלים כולם בספרות הפולמוסית או הפרשנית ואינם משאירים עקבות בספרות שנועדה לשימוש פנים-עדותי, קרי ספרות ההלכה.²⁹

אולם דומה כי מאירי חרג מגבולות סיכום זה. דבריו נאמרו ראשית כל במסגרת הלכתית צרופה. אמנם נכון, ברור היה למאירי כי לוקחים ריבית מהנוצרי, ואין להעלות על הדעת כי הוא 'אח' לעניין זה. אך מאירי עסק בבעיית קירבתו של הנוכרי גם בסוגיות אחרות, ודווקא המקור האחרון מראה כיצד הוא התלבט בקונטקסט שבין נושא הריבית מכאן וסוגיות אחרות מכאן. הבעיה, לדעת מאירי, אינה מתמקדת בזהותו של הנוצרי בתור אדום-עשו, אח יעקב, אלא במעמדו של אדם בן 'האומות הגדורות' או גר תושב; אך דווקא עובדה זו מצביעה על האופי השיטתי והבלתי-פולמוסי בהגותו. על כל פנים, דומה כי הנאמר עד כה מוליך לאחת משתי מסקנות: או שמאירי חשש מהניצול הפולמוסי של ההלכה התלמודית; או שהשאלה אכן הופנמה בתודעתו הרוחנית-האינטלקטואלית ותבעה התייחסות. בכל מקרה, התייחסות זו הביאה לפעמים לתחושה כי הנוכרי הוא אכן 'אח' במובן מסוים ובהקשרים מסוימים, ואף באותם מקרים שבהם אין הוא זוכה לכינוי זה (לדוגמה בנושא השבת אבידה) יש לטפל בו בצורה שימצא את עצמו למעשה בתוך הכלל. (ג) מקובל על כל אלה שעסקו בענייננו כי מאירי לא ניצל את המושג שיצר בצורה מקיפה, וכי יש תחומים שבהם אין למושג דריסת רגל. לא מצאתי אצלו העמדה עקרונית של שיטתו, אך המגבלות שהטיל על עצמו הן ברורות. במובן מסוים יש בעיה דומה כבר במשנתו של רמב"ם. אף הוא ביסס איסורי חיתון עם נוכרים על דבקותם באיליות, מבלי

29 ח' סולוביצ'יק, הלכה כלכלה ודימוי עצמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 17-21, וראה גם לעיל, הערה 9. מאירי בוודאי היה מודע לספרות זו, שנכתבה בחלקה גם בפרובאנס במאות הי"ג-ה"ד. ראה לדוגמה: S. Stein, 'A Disputation on Moneylending in... Meir b. Simeon's *Milhemeth*', *JJS*, X, 1-2 (1959), pp. 45-62. וכן: א' תלמג, 'הפולמוס האנטי-נוצרי בחבור "לקט קצר"', מיכאל, ד (1976), עמ' סא-עא. לנושא בכלל, ראה רוזנטאל (לעיל, הערה 13). דיון אחר – ולא דווקא קשור לקודם – התנהל סביב מעמדו של יהודי מומר כ'אח'; ראה מאמרי: 'Who is not a Jew? – The Medieval Discussion', *Israel Law Review*, XI, 3 (July 1976), pp. 378-382, 384-388.

להתיר את האיסור כשמדובר בנוכרי שאיננו עובד עבודה זרה³⁰. על כל פנים נוכל לציין, כי נכונותו של מאירי להבחין בין בני האומות הגדורות לבין הגוי הקלאסי, תפורה לפי מידותיו של המושג גר תושב. ובמילים אחרות, מאירי הקל לגבי האומות הגדורות רק באותם מקרים שאין פסיקה ברורה המחמירה לגבי גר תושב. במקום שמקורות ההלכה התלמודיים משווים בין גר תושב לגוי, לא מצאתי שמאירי יטען למעמדן המיוחד של 'האומות הגדורות'. איסור ריבית הותר על פי המשנה גם בגר תושב (כבגוי), ומאירי לא בא לאסור לקיחת ריבית מבני 'האומות הגדורות', שלא לדבר על דיני חיתון וקדושה, שלגביהם ההלכה רואה בגר תושב גוי לכל דבר.

האם משוואה זו היתה הכרחית מבחינת הדינמיקה הפנימית של המושגים? אפשר לטעון שבני 'האומות הגדורות' שונים מגר תושב ועולים עליו. גר תושב הוא נוכרי השומר שבע מצוות ואינו עובד עבודה זרה, אך גם את האל אינו עובד. בני 'האומות הגדורות' בדרכי הדתות, לעומת זאת, מאמינים באל, 'עובדי האלהות... אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו'. ייתכן שמאירי לקח עדיפות זו כחשבון כשניצל את מושג 'האומות הגדורות' באותם תחומים שמעמדו של גר תושב עמום בהם, או במקום שקודמיו חכמי ימי הביניים השוו בפירוש גר תושב לגוי. אך במקום שהמקור התלמודי השווה גר תושב לגוי, לא ראה מאירי – או לא היה מוכן לראות – באופיין המיוחד של 'האומות הגדורות' כמאמינים מאפיין משמעותי, ולא פרץ את הגדר שהציבה ההלכה למושג גר תושב. בכך כמוכח נשאר מאירי בתוך המסגרת התלמודית, ולא נגרר למעשה אחרי ההשלכות מרחיקות-הלכת של המושג שטבע. לעומת זאת, אם מאירי הניח מכבר שאף גר תושב מצווה באמונה באל, כפי ששיערנו לעיל, מתברר כי המושג 'בני האומות הגדורות' חופף בתכניו הדתיים למושג גר תושב, ולא היה מקום לפרוץ את הגדר מכל בחינה שהיא. אולם יש מקום לחשוב שהגדרה זו של גר תושב התלמודי נובעת, בין היתר, מזיקתו של מאירי למציאות התרבותית-חברתית שבה הוא חי.

ג

הניצול ההלכתי של המושג 'אומות הגדורות' בדרכי הדתות' אכן אינו רב, ואם כי הוספנו כמה פריטים לדיון, אין כאן משום תפנית ביחסי יהודים ונוכרים מבחינת ההלכה המעשית. אף סביר שעצם הרעיון כבר נמצא בספרות הפולמוס והוויכוח, וכי תרומת מאירי מתבטאת בפיתוח המקיף שנתן לרעיון ובהכנסתו לשדה הדיון ההלכתי. אך אין למעט

30 ראה ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה נב. לשימוש במונח 'כופרים' השווה שם, לא תעשה לט, מו, מח, נא, נח. מהמשך דבריו בספר המצוות, שם, משתמע כי הבועל אשה הנכללת במצוות אלו בפרהסיא 'קנאין פוגעים בו'. הרמב"ם עצמו סבר, כי דין זה תופס רק לגבי עובדי עבודה זרה (פירוש המשנה לסנהדרין טו; הלכות איסורי ביאה, פ"ב ה"ה) ולא לגבי גר תושב (מאירי, אגב, נמשך אחריי בקביעה זו, שיש בה משמעות מעשית לא מבוטלת). על כל פנים, מדברי רמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פ"ב ה"ה, משמע שאיסור חיתון חל כלפי כל נוכרי בלי הבחנה.

במשמעות מעשה זה, בוודאי לא ביחס לביוגראפיה האינטלקטואלית-הרוחנית של מאירי ולא ביחס לתולדות המחשבה ההלכתית (וממילא גם החברתית). למעשה, אין המושג 'אומות הגדורות' אלא ביטוי אחד ליחסו המיוחד של מאירי לנוכרי בכלל, יחס המשתקף אף במעמדו של גר תושב במשנתו.

ביטוי נוסף לייחודיות זו – והפעם ביחס לנוכרים בכלל, ללא התחשבות מפורשת במעמדם כגרים תושבים או כבני 'האומות הגדורות' – ישמשו דברי מאירי בסוגיית ההלוואה לגוים. חכמי ימי הביניים נחלקו כידוע אם לקיחת ריבית מגוי היא מצווה או רק דבר שבהיתר. הם בוודאי לא ראו בעצם מתן ההלוואה לגוי מצווה או ערך חיובי³¹. אולם מאירי כותב³²:

אף לגוי בשכר [=בריבית] יש בו צד מצוה ומוסר, הואיל ובא לפניך אל תשיבהו ריקם, אלא שמכל מקום לא נצטוית בו להלוות בחנם... והוא שאמרו 'אם כסף תלוה את עמי', עמי וגוי עמי קודם... הא למדת שאף הגוי נרמז במקרא אלא שישאל בחנם קודם לו אף בשכר, ולא נאמר עליו לשון קדימה אלא שאף הוא בכלל צד מצוה ומוסר.

אך לא נתבררה מגמת הדברים: למה בא מאירי ללמד לקח מוסרי כאן, האם אין מגמתו אפולוגטית אף אם דבריו באים בפירושו לתלמוד? מובן שיהודים לא היו זקוקים לעידוד רוחני כדי שילוו מכספם בריבית לנוכרים. האם היו זקוקים להוכחות שלא חטאו בכך נגד הנוכרי? ואולי חש מאירי, לכל הפחות, בצורך הנפשי להצדיק את הנורמה³³? ומכאן לשאלת מתן מתנות לגויים שהם בפירוש עובדי עבודה זרה. בין התנאים רווחו דעות שונות בנושא: ר' יהודה אסר ור' מאיר התיר, כשהשאלה הקונקרטית נסבה סביב

31 רמב"ם, הלכות מלוה ולוה, פ"ה ה"א, וראב"ד על אתר; רמב"ן בהשגותיו לספר המצות לרמב"ם, כלל שיש, ובפירושו לתורה, דברים טו ג, ועוד. לפי רמב"ם, ספר המצוות, עשה קצת, ההיתר להלוות ממון לגוי מותנה (כך!) בלקיחת ריבית ממנו; לולא זאת היה בהלוואה משום מתן עזרה לגוי, דבר האסור משום 'לא תחנם'. וראה בהערה הבאה.

32 מאירי לבבא מציעא עא ע"א (לעיל, הערה 12, עמ' 400). דבריו מקבלים משנה משמעות לאור עמדת רמב"ם ביחס למתן הלוואה לגוי בכלל (ראה בהערה הקודמת).

33 אמנם מאירי רמז לכך שלא היה החכם הראשון שנקט בסברה זו: 'ויש מפרשים שזו [=המצוה להלוות אף לגוי] כוונת חכמים באמרם: "לנכרי תשיך", זו מצוה עשה'. אך לא עלה בידי לזהות 'מפרשים' אלה. דוגמה נוספת לרגישותו של מאירי למעמדו של הגוי (ללא הבחנה בטיבו), ולו מבחינה עיונית, מהווה פירושו לדיון באכילה של פועל יהודי בשדה נוכרי. מאירי פירש כי ליהודי אסור בתכלית לאכול מיבולו של הגוי, וזאת בניגוד לפירושם של רש"י ובעלי התוספות; ראה בית הבחירה לבבא מציעא פז ע"ב (שם, עמ' 484). פירושו של מאירי עולה יפה עם לשון הסוגיה מבחינה טכנית, אך ספק אם אלה פשוטם של דברים. ושם יש לשמוע אף בהנמקתו המאולצת של מאירי ('שם לא ידע בדין תורה שלנו ויחשדנו בגזל') הד לניסיונו הוא; מעניין (ואופייני?) שמאירי לא נימק שגוי אינו 'רעך' כנימוק התלמודי וכנימוקו שלו ביחס לשדה ההקדש. על עיסוקו של מאירי עצמו במתן הלוואות לגויים בהיקף רחב למדי, ראה: R. Emery, *The Jews of Perpignan in the Thirteenth Century*, New York 1959, p. 28. עסק זה תפס מקום בולט בפרנסתם של יהודי המקום (שם, עמ' 29).

מתן נבילה (האסורה ממילא ליהודי) לגוי עובד עבודה זרה. ההלכה נפסקה כרגיל כר' יהודה, וכך מכריע אף רמב"ם. תימוכין נוספים לעמדה זו יש מברייאת הגורסת 'לא תחנם' – לא תתן להם מתנת חנם³⁴. ואילו מאירי הציג את הנושא בדרכו שלו: 'וכך דרשו... שלא ליתן להם מתנת חנם שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר תושב...'³⁵. הנימוק המלאכותי של מאירי גורם לטשטוש אופי האיסור לעומת ההצגה התלמודית החד-משמעית³⁶.

דברים אלה היוו רקע מתאים לדברי מאירי בנושא קרוב. בפרשו את הברייאת הקובעת כי בשבת 'נותנים מזונות לפני הכלב בחצר... כיוצא בו נותנים מזונות לפני הנכרי בחצר', הסביר מאירי כי הפרט האחרון נוהג 'משום דרכי שלום ועוד שאין לדמות בני אדם לשאר בריות לענין זה ואפילו עובדי האלילים'³⁷. בכך ביקש מאירי לתרץ קושיה ספציפית: כיצד טורחים בשבת לתת מזונות לאדם 'שאינן מזונותיו עליך'³⁸? (וניתן

34 עבודה זרה כ ע"א; וכן ראה: פסחים כא ע"ב; חולין קיד ע"ב; רמב"ם, עבודה זרה, פ"י ה"ד. בפירושו למסכתות עבודה זרה ופסחים ברור מעל כל ספק כי אף מאירי פוסק כך (ראה להלן), ודומה כי יש לפרש את לשונו הסתומה במקצת בפירושו לחולין, שם, ברוח זו.

35 בית הבחירה למסכת עבודה זרה, שם (מהדורת סופר, עמ' 46).

36 אף התלמוד מעלה את הצורך להקדים נתינה לגר למכירה לגוי, וברור שמאירי ניצל סברה זו. אך היא מופיעה בתלמוד בצורה שונה במקצת, כהוראה הניתנת על דעתו הוותרנית יותר של ר' מאיר, ולא כנימוק לעמדתו הברורה בלא-הכי של ר' יהודה, נימוק הגורם בהכרח להחלשת עמדה זו.

37 בית הבחירה לשבת קנה ע"ב (מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 613; פיזור שלי – י"ב), וכן ראה בדבריו לדף יט ע"א, שם (שם, עמ' 76): 'יש צד מצוה בפרנסתו', והשווה ללשון מאירי – בעניין מתן הלואה לנוכרי (לעיל, הערה 32). מכל האמור עולה, שדברי המהדיר (שם, עמ' 76) ביחס לביטוי 'צד מצוה' אינם מוכרחים.

38 ראה לדוגמה תוספות, שבת יט ע"א, ד"ה נותנין, המסתפקים בתירוץ 'מפני דרכי שלום'. בבית הבחירה לביצה כא ע"ב (מהדורת י"ש לנגה, עמ' 117–118) אכן הסתפק אף מאירי בתירוץ זה. וראה בהמשך שם, ביחס להזמנת גוי בשבת ובחג, ודומה שריח של אקטואליות נודף מדבריו, ובמיוחד מהדין המורחב שבחידושי המאירי לביצה. שתי נקודות הן בעלות חשיבות מזווית ראייה חברתית: (א) התיאור של יהודי המזמין נוכרי לביתו: 'כשאנו מזמנים את הגוי... מתוך רוחב דעתנו אנו עושין כך ומתוך שאנו מפויסיין ממנו דעתנו מתרחבת מכל וכל להיות עיקר אפיינתו לצורך הגוי'; (ב) בעוד שרמב"ם פסק: 'אין מזמנים אותו ביום טוב גזירה שמא ירבה בשבילו אבל אם בא הגוי מאליו אוכל עמה מה שהן אוכלין שכבר הכינוה' (הלכות יום טוב, פ"א ה"ג), קבע מאירי: 'אין מזמנים את הגוי ביום טוב... ואם אמר לו בשעה שנכנס הריני מזמנך על מנת שתתרחץ במוכין... מותר' (שם, עמ' 116), כשהוא מעדיף את הפירוש הגמיש – וכנראה המעשי יותר – של הדוגמה שהראו מרימר ומר זוטרא, ביצה כא ע"ב (ראה ספר העיטור, הלכות יום טוב, המחלוקת ה"ז [מהדורת ר"מ יונה, וילנא תרנ"ד – ורשא תרמ"ה, קמט ע"א]; והשווה רא"ש, ביצה ב יד). ואמנם מאירי עצמו נתחבט אם להתיר הזמנת גוי אף לכתחילה (כך בבית הבחירה, שם, עמ' 118, תוך מודעות להבדל שבין עמדה זו לבין נוסחת הרמב"ם וניסיון לפשר ביניהן), או לקבל את התופעה רק בדיעבד, כשהנוכרי מגיע אליו לבית ואין להשיבו ריקם (חידושי ביצה, שם; בית הבחירה למועד קטן יב ע"א). על כל פנים, מסתבר שמאירי פעל כאן לתת פיתרון הלכתי למצב חברתי קיים (אחרים, כנראה, הגיעו לפיתרונות יותר מרחיקי לכת. ראה דבריו בבית הבחירה,

להוסיף: הננו מתרשמים מדבריו, ובמיוחד מהשימוש בנימוק 'מפני דרכי שלום', שמדובר במתן אוכל בתור מתנה). אולם דומה שמאירי נפגע מעצם השוואת האדם וצרכיו לכלב, וכל אדם במשמע. אמנם, ברור שאין בדברים הוראות מהותיות במישור החברתי, ובמידה שהוא עוסק בעובדי עבודה זרה סביר שהם לא רלוואנטיים כלל (אם כי עלינו לזכור, כי במידה שחידושו של מאירי, המשווה את 'האומות הגדורות' לבני נח לא נתקבל, או במידה שמאירי עצמו חש ספקות לגבי חידוש זה, הרי שכניו הנוצרים יוגדרו כעובדי עבודה זרה). אך בכל זאת קשה שלא לשמוע בדברי מאירי בסוגיות אלה את הרגישות הנפשית הנחשפת כאן, והמתבטאת בִּיתר שאת בסוגיית מעמדם ההלכתי של בני נח ו'האומות הגדורות' בדרכי הדתות'.

יש איפוא לתת את הדעת לא רק לקביעותיו ולהוראותיו של מאירי אלא אף להתלבטויותיו ולהיסוסיו, כדי לחוש במתח שנוצר אצלו ביחס לנוכרי בן־דורו. מובן כי אין להפריז בכגון אלה: למעשה לא פרץ מאירי (גם בשימושו במושג 'אומות הגדורות') את התבנית התלמודית של המושג גר תושב – הן ביחס לממדיו הן ביחס לתחומים שבהם הוא מתפקד. אין דיוניו בהלכות איסור והיתר, שבת ועריות, משקפים גישה מיוחדת לנוכרי, כפי שהעיר כ"ץ. בכל הקשור לזיקתו הישירה של האדם לקונו הננו מתרשמים כי מאירי לא הטיל ספק במעמדו הסגולי של עם ישראל ובהשלכות החברתיות הנובעות מכך. יתרה מזו: דברי מאירי בסוגיות שבין אדם לחבירו כווננו בחלקם לאותם נושאים הלכתיים שעליהם התבססה ההתקפה האנטי־תלמודית שאפיינה את הפולמוס הנוצרי־יהודי החל מהמאה ה־19: השבת אבידתו של גוי, היתר הריגתו והונאתו, והאיסור לתת לו מתנה³⁹. טענות אלה אינן מהוות איפוא רקע כללי בלבד לפועלו של מאירי; ראינו שהוא הגיב עליהן אחת לאחת. ברם דומה כי אין לראות בעיסוקו של מאירי במעמד הנוכרי תגובה אפולוגטית⁴⁰ ותו לא, וזאת מכמה סיבות. מאירי הרחיב את יריעת הדיון מעבר לנושאים ששימשו חומר לפולמוסים. הוא התייחס לא רק ל'בני האומות הגדורות', אלא ניגש

ביצה, שם, עמ' 117, ד"ה ומה שאמרו. לעומתם היו כאלה, דוגמת ראב"ד, שדגלו בגישה מחמירה), ולא התלהב מהתופעה ('כל שאפשר לו לישטט ראוי לו', שם, עמ' 118). הבעיה איננה איפוא דמות הנוכרי בהלכה, אלא הסדרת יחסים חברתיים בין יהודים לנוכרים בשבתות ובחגים.

39 כ"ץ (בספרו הנזכר לעיל, הערה 2, עמ' 110) מציין לחלק מטענות אלה כרקע לפועלו של מאירי; לגבי טעותו של נוכרי ראה: L. Loeb, 'La Controverse de 1240 sur le Talmud', *REJ*, II (1881), pp. 266–268. J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Cornell U. Press 1982.

40 ואכן ראה דבריו של ר' יהונתן מלוניל (ציין להם כ"ץ, שם, עמ' 113): 'ולתשובת המינין נוכל להשיב שלא דברה המשנה אלא על שבעת הגוים שהותר לנו דמם...' (פירוש ר' יהונתן הכהן מלוניל למסכת בבא קמא, מהדורת ש"י פרידמן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 106). לפי השערת המהדיר (שם, עמ' נא), חיבר ר' יהונתן את פירושו בין השנים 1165–1175, ונמצאו למדים כי ההלכה התלמודית שימשה נושא לפולמוס כבר במאה ה־11 (והשווה ספרו של כהן, הנזכר בהערה הקודמת). מוסכם על כל פנים, כי תופעה זו התבססה במאה ה־12, ואפשר לראות בחדשנותו של מאירי משום מקבילה למפנה שחל בטיעוני הכנסייה.

במקוריות לדון במעמדו של גר תושב, ואף כלל (במקרה אחד לכל הפחות) עובדי אלילים בהערותיו. תכני פרשנותו של מאירי ביחס לסוגיות אלה חרגו מהמקובל בקרב המגוננים על המסורת ההלכתית מפני מתקיפיה מבחוץ. לא אחת היסס מאירי והתלבט – תכונות שאינן מאפיינות את האפולוגטיקן. אמנם עשויות תופעות אלה לשקף את מבוכתו של פרשן שנאלץ לסטות מקו היושר, אך הן יכולות לשקף גם התמודדות מופנמת עם שאלת מעמדו של הנוכרי במורשת הרוחנית של מאירי.