17-9-94 הגיע

MC2 Job: tarb519 131322

חוברת תרביץ
חוקן ע"י: גליה
בתאריך: 4.9.94

ר' מנחם המאירי: בין תורה לחוכמה

מאת

משה הלברטל

Halbertal

הקדמה

מיום שנפטר הרמב"ם דומה שנתפרדה החבילה, גדולה בתלמוד מזה ופילוסופיה מזה. ואמנם, נושאי דברה של הפילוסופיה היהודית וממשיכי דרכו של הרמב"ם במאה ה־13 לא עסקו בהלכה, ולא חידשו דבר בהוויות דאביי ורבא. הדברים נכונים לגבי הדמויות המרכזיות והשוליות של הפילוסופיה היהודית של התקופה בספרד ובפרובנס. שמואל אבן תיבון, משה אבן תיבון, יעקב אנטולי, שם טוב פלקירא, יצחק אלבלג, גרשום בן שלמה, לוי בן אברהם, יהודה בן מכיר ועוד רבים, שהיו עיקר מניינו ובניינו של הזרם הפילוסופי, לא נשאו ונתנו בהלכה. לעומת זאת יוצא דופן ובולט הוא מנחם המאירי: בשילוב של הלכה ופילוסופיה לא קם בישראל כמשה בן מימון עד למנחם המאירי.

מעמדו של מנחם המאירי כאחד מגדולי ההלכה של דורו אינו צריך ראָיה. חיבורו המקיף, 'בית הבחירה', ומה שנותר לנו מספרי החידושים והפירושים שלו, מגלים את שליטתו המדהימה של המאירי בכל הספרות ההלכתית עד לזמנו ועד בכלל. בדיוניו בסוגיות השונות הוא סוקר את מסורות הפסיקה והפירוש האשכנזיות, הצרפתיות, הפרובנסליות, הקטלוניות והספרדיות. אולם 'בית הבחירה' אינו רק סקירה אנציקלופדית רחבה של הפירושים השונים לסוגיהם; מתוך מגוון הדעות הרחב שהמאירי בוחן, הוא כובש לו את שיטתו שלו ומכריע בה להלכה. כתביו של המאירי לא נודעו, ול'בית הבחירה' שאבד לא היה משקל של ממש בתולדות ההלכה במאות שלאחריו, ובכל זאת ניכר מעדותם של בני דורו ושל הדור הבא שהיה למאירי מקום של כבוד בלב לבו של הממסד הרבני בזמנו.[1] בכל הנוגע לפילוסופיה, המאירי אינו רק מעריץ מרוחק של הרמב"ם; הוא בקי ברזיה של הפילוסופיה האריסטוטלית, הוא משתמש שימוש רחב ב'מורה נבוכים' ובמסורת הפילוסופית היהודית שקדמה לו בפרובנס, והוא עומד בשיג ושיח עם משכילים נוצרים בסביבתו.[2] את מחויבותו לפילוסופיה המיימונית – כפי שהבינה – ניתן לראות לא רק בפירושי האגדות המשולבים ב'בית הבחירה', אלא בעיקר בפירושיו לספרים משלי ותהלים, ב'חיבור התשובה' שכתב בצעירותו, ובפירושו למסכת אבות. כל שורה ושורה של חיבורים אלה ספוגה ברושם העמוק שטבעה בהם עמדתו הדתית של הרמב"ם.

שילוב זה של הלכה ופילוסופיה, הגלוי לעין אצל המאירי, אינו מוטציה מקרית שהתרחשה לפתע לאחר מאה שנות פירוד בין הלכה לפילוסופיה. נראה שהיו בפרובנס גדולי הלכה פילוסופים שקדמו למאירי. באיגרת תמיכה בלימודי החוכמה, ששלח המאירי לאבא מארי – מעורר הפולמוס נגד הפילוסופיה בפרובנס והאחראי לגיוסו של הרשב"א למאבק – המאירי דוחה את הטענה שהתפשטותה של הפילוסופיה בפרובנס גרמה להתרופפות בחסידות וביראת חטא. כראָיה לטענתו הוא מציין את העובדה, שבין בעלי החוכמה בפרובנס היו גדולי הלכה:

ומאז רוח ה' דבר בנו בהגיע ספרי הרב מורה צדק בארץ, נמצאו בגלילותינו חכמים וגדולים ומפורסמים בתורה ובכל מיני מעלה, בקיאים בכל סדרי התלמוד והמשנה, עם היות ידיהם עושות תושיה בחכמה ובספריה, ומצאו חקר תבונתה וסתריה. הלא ידעת אם לא שמעת שמע הרב המופלא החכם הכללי המיוחד ברורו הגבר הוקם על בכל חכמה ובכל מעלה הה"ד שמואל שקיי"ל נ"ע, הלא התבוננת עד רחבי מעלות השלם בכל חכמות מוכתר בנמוסי כל מעלה הה"ד ר' גרשם מבדר"ש ריי"ת, הלא באת אל אוצרות החכם הנעלה אדני רבי ז"ל, וכמה מחכמי הארץ יודעי חכמת התלמוד על השלמות תמידין כסדרן ומוספין וחדושין ותוספות כהלכתן; ועם זה היו בקיאים בחכמות אם בכלם אם ברבם אם במקצתן, השמעת מעולם דבר יוצא מפיהם או מפי כתבם או מתחת ידם דבר בלתי מתוקן גם נכון וקים ישר ונאמן.[3]

המאירי מתאר את התמורה העמוקה שהתחוללה בפרובנס עם בואם של כתבי הרמב"ם. תמורה זאת חדרה גם לתוכה של המסורת הרבנית, וגדולי הלכה היו בעלי חוכמה – ביניהם רבי שמואל שקילי, ר' גרשם בן שלמה מבדרש, רבו של המאירי ראובן בן חיים,[4] ועוד תלמידי חכמים בפרובנס שהמאירי אינו נוקב בשמם.[5] המאירי מכיר אפוא מסורת רחבה של בעלי תלמוד שעסקו בפילוסופיה, ומזכיר אותם כראיה שהתרבות הפילוסופית אינה קיימת רק בשוליה המבוללים של הקהילה. עדויות כתובות אודות אישים אלה בכל הנוגע לפילוסופיה אין בידינו, ועל כן לא נותר לנו אלא להתייחס למאירי כמייצגה של מסורת הקשורה בטבורה לממסד הרבני ולעולם ההלכה, והנאמנה על־פי דרכה לפילוסופיה המיימונית. עצם קיומה של מסורת כזאת מערער על הטענה, שהתפרקותו של השילוב המורכב בין גדולה בתלמוד ופילוסופיה, מיד אחרי מותו של הרמב"ם, מעידה על כי שילוב זה היה מלכתחילה מלאכותי וכפוי אפילו אצל הרמב"ם עצמו. קיומה של מסורת פרובנסלית של בעלי הלכה פילוסופים יכולה ללמד, ששילוב כזה הוא עמוק משנדמה, ושאמנם יש בו עוצמה המאפשרת לו להחזיק מעמד על אף הקשיים העמוקים בעקיבות הפנימית שלו. העניין העמוק שהיה ליהודים בספיריטואליות פילוסופית אינו נחלתם הבלעדית של חצרנים מבוללים למחצה מן העילית, או של משכילים מנוכרים, כפי שיש מי שתיאר את מצבה של המסורת המיימונית. לפחות בפרובנס זכתה מסורת זאת לתמיכה רחבה בקהילה, והיתה נחלתה של העילית האינטלקטואלית – מתרגמים, תוכנים ורופאים, ושל קבוצה רחבה של תלמידי חכמים מובהקים.[6]

בהמשך לאותו קטע שצוטט מהאיגרת לאבא מארי, המאירי מתאר, בצדם של בעלי ההלכה הפילוסופים, מסורת של פילוסופים שלא עסקו בתלמוד: 'גם מאשר לא קבעו כל כך עתם בתלמוד והיו שלמים בחכמות, ראינו כמה מהם ירא אלי"ם אנשי אמת שנאי בצע אין קץ למספרם הן בזמן העבר הן בזמן העומד כה לחי' (חושן משפט, עמ' 163). השאלה המרכזית שאבחן דרך כתביו של המאירי היא כיצד נקלטה המסורת המיימונית אצל בעלי הלכה, ובעיקר לעומת קליטתה בקרב הפילוסופים היהודים בפרובנס שאינם בעלי הלכה. בקטע הקצר שצוטט מן האיגרת, המאירי מתייחס בחיוב גם לפילוסופים שלא עוסקים בתלמוד, אך יחסו אליהם מסויג יותר מיחסו לפילוסופים התלמודיים. כדבריו: 'ראינו כמה מהם יראי אלי"ם', ללמדך שלא כולם. גישתו הכוללת של המאירי כמעט ולא נחקרה, מלבד הטיפול הרחב שקיבל נושא הסובלנות הדתית במשנתו של המאירי.[7] בדעתי לבחון את יחסו של המאירי לקודמיו ולבני דורו המשכילים שלא קבעו עִתָּם לתלמוד, ובעיקר את יחסו לשמואל אבן תיבון, דמות האב הרדיקלית של המסורת הפרובנסלית. כמו כן אבדוק באלה תחומים משנה עובדת היותו של המאירי בעל הלכה את גישתו לפילוסופיה – ולהפך: כיצד משפיעה הפילוסופיה על דרכו של המאירי כבעל הלכה. בחלקו הראשון של המאמר אפרט את סימני ההיכר המובהקים התופכים את המאירי לחלק מן המסורת המיימונית; בחלקו השני אנתח את זיקתו לפילוסופים המיימוניים שבפרובנס ואת הוויכוח הפנים־מיימוני שהוא מנהל אתם; ובחלקו האחרון של המאמר אדון בבעיית הסובלנות הדתית מתוך מכלול שיטתו של המאירי, ואנסה לבאר אותה בהקשרה הרחב.

א. ר' מנחם המאירי והמסורת המיימונית

מאפיין בסיסי ביותר של המסורת המיימונית היא העמדה, ששלֵמותו העליונה של האדם היא השגת המושכלות. היצור האנושי בשלֵמותו מתאפיין ביכולתו להבחין בין אמת לשקר, זאת מעבר ליכולתו לבחור בטוב ולהימנע מן הרע. גישה זאת אודות השלֵמות האנושית קובעת אפוא, שקיומן של המצוות המעשיות הוא אמצעי בלבד לתכלית הדתית העליונה, שהיא הכרה עיונית של הבורא כפי כוחו של האדם. אפתח בנקורה זאת לפריסת זיקתו של המאירי אל המסורת המיימונית. בפירושו למשלי, המאירי מדרג שלושה טיפוסים אנושיים המקבילים לשלושת כוחות הנפש – הצומחת, החיונית והמשכלת. שלושה בניו של אדם הראשון בסיפורי בראשית – קין, הבל ושת – משמשים אלגוריה לשלושת הטיפוסים האנושיים המקבילים לכוחות הנפשיים:

> וזה שמין האדם על צד שלשת חלקי הנפש חלוקים לשלש מינים, וידוע בכחות שהם הצומח והחיוני והמשכיל [...] והנה המין הראשון במין האדם נמשך לכח הצומח והם הרוב והם עובדי האדמה ובעלי האומנות, שכל זה הוא צורך לצמיחת האדם ולגידולו; והכת הזאת מצד עיקר מלאכתם אין להם שלימות השכל, ואף לא הנהגת המדות, אין להתפאר במין הזה ולשעות אל מנחתו כלל [...] והמין השני במין האדם נמשך לכח החיוני, והם מניחי הנימוסים ומנהיגי המדינות ובעלי המדות הטובות והמוסר, ועם היות זה המין ממיני השלימות בבחירת הטוב מן הרע אחר שאין להם יחס באמתות ובבחינת האמת מן השקר, אין זה עיקר המציאות באדם, והבל הביא גם הוא מצד עצמו אלא שהוא מבוא לרעהו הטוב ממנו [...] והמין השלישי במין האדם, נמשך לכח השכל והם החכמים משיגי האמת. והם הנקראים בנים לה' נולדים בצלם ודמות והם יסודות העולם ושתותיו אשר כוונת מציאות המין אליהם – כי אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד (פירוש למשלי, עמ' כה).[8]

לפי המאירי, השגת האמת היא מימוש צלם אלוהים שבאדם שהוא כוח ההשגה, ואילו בחירת הטוב והרע – שאין לה דבר בבחינת האמת מן השקר – אינה אלא אמצעי לתכלית זאת. אלגוריה זאת, המדרגת את השלֵמות האנושית במקביל לכוחות הנפש המיוצגים על־ידי קין, הבל ושת, מוכרת למאירי מ'מלמד התלמידים' של יעקב אנטולי.[9] כמו כן משוקעים בקטע מוטיבים מיימוניים ברורים, כדוגמת היתרון של המושכלות – אמת ושקר – על המפורסמות – טוב ורע, והפירוש המצוי ב'מורה נבוכים' על עובדת היות שת היחיד מבניו של אדם הראשון שנאמר בו שהוא נברא בצלמו ובדמותו של אדם.[10] מוטיב נוסף הוא השימוש שעושה המאירי במאמר 'אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד', בעקבות דבריו של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה.[11] מאמר זה ממסכת ברכות, שכפשוטו מציין את לימוד התורה בהוויות דאביי ורבא ובעניינים הקשורים בהבחנות שבין טוב לרע, מתורגם כאן אל היתרון האנושי שבידיעת המושכלות. הפיכת ד' אמות של הלכה לעיון מטאפיסי בחוכמה, מאפיינת יותר מכל את המפנה הרוחני שמתחולל אצל הרמב"ם ובתוגו.[12]

היות שהשלֵמות האנושית אינה מתמצית בקיומן של המצוות, התרבות הפילוסופית יוצרת מצע אוניברסלי המאפשר את השגת התכלית הדתית של האדם. כמי ששייך לזרם המיימוני, המאירי מכיר באפשרות של מימוש השלֵמות העיונית בתוך סביבה לא־הלכתית גם אצל חסידי אומות העולם: 'כאמרם בחסידי אומות העולם ובענין האבות הקודמים לזמן התורה שזכו קצתם בהם לאחרונה שבמדרגות ר"ל למדרגת הנבואה' (חיבור התשובה, עמ' 540). אופיה האינדיבידואלי והא־היסטורי של השלֵמות האנושית הפילוסופית מתבטא בפירוש של המסורת הפילוסופית לשיר השירים.[13] במסורת זאת, שיר השירים אינו משל לדרמה ההיסטורית שבין כנסת ישראל לקב"ה, כפי שהובנה במדרש, אלא הוא ביטוי לערגת השכל האנושי להידבק בשכל הפועל באמצעות ההשגה העיונית. כך גם מפרש המאירי את המאמר שבמדרש, שאין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים: 'כלומר שאין בריאת האדם שהוא תכלית המכוון בזה העולם התחתון כדאי, כיום שיגיע למה שהוא מכוון ונרמז בשיר השירים. וזהו תכלית האחרון ויתד שהכל תלוי בו, והוא דבקות הנפש בהפרדה מזה החומר המגונה והתאחדה בשכל הנפרד אשר נרמז שם בענין ישקני מנשיקות פיהו' (פתיחה למשלי, עמ' ג). המפתח האלגורי לשיר השירים מתואר במקום אחר: 'והפליג בדבר עד שדמה הנפש המשכלת הנשלמת המשגת בשכלה כל מה שבכח השכל האנושי להשיגו, ונכספת ומשתוקקת להדבק בעליונים להתאחד במושכלה לכלה נאה וחצופה תובעת אישה בראשית דבריה' (פתיחה למשלי, עמ' ח).[14] בקריאה זאת של שיר השירים, שיאה של אהבת האל ופסגת השלֵמות הדתית הוא השתוקקות השכל האנושי לדבקות מושכלת

מהבחנה מעניינת שמבחין המאירי בין שני סוגי תפילה, ניכרת השפעתו של האידיאל הקונטמפלטיבי על עיצובה של ההלכה:

> ואמנם אצלי יאמר על עבודה שבלב, על אחד ממיניה והוא שכבר בארו המבינים שהתפלה שני מינים, המין האחד הוא בקשת האדם על עניני גופו וצרכי חמרו בדברים הצריכים לו, ועל זה המין אמרו שאין צד הפלגה בהארכתו אמרו ז"ל 'יכול יתפלל אדם כל היום כלו וגו'", ואמרו ז"ל: 'דבא אשכחיה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה אמר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה'. והיא הסבה אצלי שלא הותר זה המין בשבתות וימים טובים להיותם זמנים בדרכי השם ובנוראות מפעלותיו [...] והמין האחר בתפלה והיא הכונה הראשונה בענינה, הוא לספר בשבחי השם ובנפלאותיו ובגודל מעשיו שמתוך מה שיבחן בהשמיע לאזנו מה שיוציא בפיו יגיע אל השלמות המכוון בו, וידבק באל ובדרכיו עד שישפיעהו שפע אלהי יגיעהו אל התכלית הנכבד [...] והוא המין הנכבד בתפלות ראוי להאריך ולהתמיד בו (חיבור התשובה, עמ' 507).

בהמשכה של אותה פסקה, המאירי אומר ביחס לכוונת התפילה המעולה: 'והוא שהחמירו והאריכו תמיד בכונת התפלה אמרו ז"ל בכל לבבך, בשעה שמתפללים לא יהיו להם שני לבבות, הכונה אל המין השלם שבתפלות שלא יחשוב בה בחלק הזק הגוף כלל'. הוא מבחין אפוא בתפילה בין שני סוגים. הסוג הראשון הוא בקשת צריכים שעניינה חיי שעה, ועל כן תפילה זאת אינה נחשבת עבודה שבלב. הסוג השני היא התפילה שבאמצעות חלקי השבח, שבה מגיעים לעיון מטאפיסי ולדבקות בשכל הפועל, והיא התפילה הנעלה ששיבחו את הפלגתה. בשבתות ובימים טובים נאסרה תפילת הבקשה ונותרו רק ברכות השבח וההודאה, משום שימים אלה נתייחדו משאר ימי השבוע כזמני התבוננות.[15] המתח החריף, השורר בתלמוד עצמו, בין הערכות שונות לתפילה – בעיקר לעומת תלמוד תורה – נפתר לדעת המאירי בהבחנה בין התפילה המבקשת לתפילה המתבוננת. תפילת הבקשה היא זאת שבגנותה נאמר 'מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה', ותפילה זאת נאסרה בשבתות ובימים טובים. על התפילה המתבוננת נאמר: 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו', ותפילה זאת היא מהותה של תפילת השבת. אידיאל החיים העיוניים כפִסגת השלֵמות הדתית מרוקן את ערכה של תפילת הבקשה, שבעיני חז"ל היתה לב לבה של התפילה.[16] תפילה כזאת – מנקודת מבטו של הפילוסוף – מופנית לצורכי הגוף ומושכת את המתפלל מן העיון אל החומר. אידיאל ההתבוננות יוצק אפוא משמעות ותוכן חדשים לתפילה, ובאמצעותו אמורים להיפתר המתחים השוררים בתלמוד עצמו ביחס לתפילה ולמעמדה.

[2]

אחד המאפיינים המרכזיים של הזרם המיימוני הוא הזיהוי של הישארות הנפש וחיי העולם הבא עם התאחדותו של השכל האנושי עם מושכליו הנצחיים. הגמול הדתי הגדול של חיי העולם הבא נקשר במהלך זה בקשר סיבתי עמוק להוצאתו של השכל האנושי מן הכוח אל הפועל, במשך חייו של האדם באמצעות ההכרה המטאפיסית. לפי ההבנה הנטורליסטית־הפילוסופית שבעמדה המיימונית, העולם הבא אינו שכר לנאמנות למצוות אלא תוצר סיבתי של חיים שהוקדשו להשגת המושכלות.[17] תפיסה זאת של הישארות הנפש, על פניה, אינה משאירה מקום לאינדיבידואציה של הנפש הנשארת, שהרי אותו חלק שנותר מן הנפש האנושית הוא סך האמיתות המטאפיסיות שאותן רכש האדם במשך חייו ובאמצעותן זכה להידבק בשכל הפועל. ואמנם ההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית בימי־הביניים מציגה בפנינו מספר ניסיונות נפתלים להכניס ממד אינדיבידואלי למושג האריסטוטלי של נצחיות השכל. עם זאת, בתפיסה זאת של הישארות הנפש הטרידה את שלומי אמוני ישראל המסקנה, שיהודים שדקדקו בקלה כבחמורה ולא שלחו ידם בחוכמות – נכרתו מן העולם הבא.[18] המאירי עצמו מזדהה גם עם מסקנה זאת של הזרם המיימוני, אלא שבנקודה זאת ניסוחיו מרומזים וקצרים. בפירושו לתהלים סה, הוא מציע פירוש אלגורי לפרק: 'ואיפשר שהכל משל על הצלחת הנפש ודמה צאת שכלה לפועל בהשגתה מכבוד הבורא מהם איפשר [מה שאיפשר] להצמחת התבואה עם ההכנות הטובות מהמטר ושאר דברים הצריכים. ומצד שזה הענין הנזכר הם תכלית חיי הגוף דמה בהם הענין שהוא הצלחת הנפש וחיים הנצחיים' (פירוש לתהלים, עמ' 126). יציאת השכל מן הכוח אל הפועל באמצעות השגה מטאפיסית היא הצלחת הנפש

בבא עתי הניחי כתרי לבני, אחרי שאפטר בשם טוב אחזה פניך בצדק משל על התאחדות שכלו ודבקותו והוא ענין "אשבעה בהקיץ תמונתך" כלומר, באין מסך ומחיצה' (שם, עמ' 42); ובפירושו למסכת אבות: 'הוא שאמר מרבה תורה מרבה חיים, ר"ל חיים נצחיים בהשיגו מכבוד בוראו במה שאפשר' (בית הבחירה לאבות, עמ' לג).

כחלק מן המסורת המיימונית, היה המאירי מצוי היטב בוויכוח שבין אלפארבי לפילוסופים מוסלמים אחרים, ובעיקר אבן רושד, סביב שאלת אפשרות ההשגה האנושית וממילא בשאלת הישארות הנפש;[19] ויכוח זה עומד במרכזה של בעייתיות עמוקה בכתבי הרמב"ם עצמו, ולפי דעתו של שלמה פינס, תפיסתו של אלפארבי היא המסר האזוטרי ב'מורה נבוכים'. אולם דו־משמעות זאת אינה מצויה בין ממשיכי דרכו של הרמב"ם בימי־הביניים. כמו כל ממשיכי דרכו ופרשניו של הרמב"ם בתקופה זו, המאירי דוחה את עמדת אלפראבי. הדיון של המאירי בעמדת אלפארבי, הכופרת בהישארות הנפש בגלל מוגבלות הידיעה האנושית, מופיע בפירוש לפסוק בקהלת: 'מי יודע רוח בני אדם העולה היא למעלה'. בעקבות שמואל אבן תיבון, המאירי רואה את קהלת כספר, שבו שלמה מציג עמדות פילוסופיות כופרות ודוחה אותן;[20] וכן מפרש המאירי את הפסוק: 'כלומר שיסופק זה למי שיתלה האמונה בו על דרך המופת ועל צד ההיקש כמו שנודע האלפא דארי[21] בהמנע אצלו דבקות להדבק בנפרד ודעות חולקים עליו עד שבטל דעתו בזה במיעוטו' (חיבור התשובה, עמ' 636). מכלל הן אתה שומע לאו: אלפארבי שלל את יכולתו של יצור חומרי להידבק בנפרד – בשכל הפועל, ודעתו זאת נדחתה. הישארות הנפש היא אפוא ההידבקות בנפרד.[22]

כתביו של המאירי מבטאים באופן גלוי ורחב את רעיון השלֵמות הדתית כשלֵמות השכלית, יותר מאשר את העמדה הנגזרת ממנה בכל הנוגע להישארות הנפש. לעומת הדברים הגלויים והארוכים אודות השלֵמות השכלית, שאת חלקם ציטטתי, הרי עמדתו הפילוסופית של המאירי אודות הישארות הנפש כדבקות בשכל הפועל היא מוצנעת ורמוזה בקצרה בקטעים שהבאתי לעיל. ואכן, בין שני רעיונות מרכזיים אלה במסורת הפילוסופית ניכר פער של ממש בכל הנוגע למידת הזהירות שיש לנהוג בהפצתם. ניתן לטעון בראש חוצות שהתכלית האנושית היא ההשגה, אולם הטענה, שמי שלא זכה לה – על כורחו אינו בן העולם הבא, היא סבוכה ומסוכנת. מסוכנת – משום שהשכר והעונש לעולם הבא משמשים מניע מרכזי לקיום המצוות של ההמון, ומשנשלל העולם הבא מאותם שלא עוסקים בחוכמה, על אף שהם מדקדקים במצוות, נשמט המניע המרכזי של העובדים מיראה. נוסף על כך, התפיסה העיונית של העולם הבא הופכת אותו למועדון סגור של אנשי העילית הפילוסופית ומפחיתה עוד יותר את ערכן של קיום מצוות ללא שלֵמות עיונית. ואמנם לא רק שהמאירי מצניע את דבריו בכל הנוגע לתפיסה הפילוסופית של העולם הבא; הוא גם לכאורה דוחה אותה במפורש. בקטע חריף נגד האליטיזם של הפילוסופיה, המבוסס על פרשנות לפסוק במשלי ('לועג לרש חרף עושהו שמח לאיד לא ינקה'), המאירי אומר:

> ולי בו עוד לפרש, 'רש' הבלתי מאמין מצד העיון והחקירה רק בדרך קבלה [...] וענין שמח לאיד, בחשבו לנצח המאמינים בקבלתם מצד חקירתו. ואמרו רבותינו ז"ל בדרש 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת' אלו נאמר אשר לא ילמד לא היה לעולם תקומה. 'עץ חיים היא למחזיקים בה' אלו נאמר לעמלים בה לא היה לעולם תקומה, ר"ל שאין הכל יכולים להשיג דרכי האמונה מצד העיון [...] ואין לחכם לדחות המאמינים מצד הקבלה ולהסיע עצמו מאחוותם. וכבר ידעת מה שדרשו רז"ל בלבנה שריחה רע ונכללה בסמני הקטורת להוראה, שכל המינים באמונתו ית' כראוי אע"פ שאינם חכמים חולקים בין אחים לעולם הבא, כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדו יחלוקו.[23]

קטע זה עומד בסתירה לתפיסה הפילוסופית של עולם הבא, שהמאירי עצמו מציג אותה במקומות שונים. סתירות אלה, כשלעצמן, לא רק שאינן נדירות במסורת הפילוסופית; הן גם מאפיינות אותה, במיוחד בשאלות של שכר ועונש והעולם הבא. שיח אזוטרי ואקזוטרי, ופנייה למשכיל ולשאינו משכיל, נוטעים את המאירי – מבחינה סגנונית – בדרך המלך של הזרם המיימוני. אולם בקטע זה יש יותר מאשר הבטחת העולם הבא לאלה המאמינים על דרך המסורת ולא על דרך העיון. הקטע מכוון בעיקר למאמין הפילוסופי, והוא מזהיר אותו מהתנשאות שנונה ויהירה של המעיין. ככלל, הנימה האליטיסטית של תלמידי הרמב"ם במאה ה־13 ממותנת אצל המאירי. כפי שעוד נראה, המאירי גם גורס שבעניינים מטאפיסיים

יש לנהוג בצנעה רבה יותר ממה שנהגו הפופולריזטורים הגדולים של הפילוסופיה המיימונית במאה האמורה.

[3]

השתייכותו של המאירי לזרם המיימוני ניכרת גם בתחומים אחרים. תפיסת האלוהות שלו מושפעת עמוקות מהמסורת המיימונית. תוארי האל, לפי המאירי, הם תוארי פעולה בלבד, הנדמים לבני אדם כנובעים מתכונות אנושיות מקבילות: 'כמו שנודע שכל תאר שיתואר בו ית' הוא אמנם תאר על צד המעשים כמו שיתבאר, על הצד שיתפרסם דעתנו היות הטובות או הנקמות כפי הם שיחייבם הדין (חיבור התשובה, עמ' 408).[24] הקרבה של המאירי לתפיסת האל, כפי שנוסחה בידי אבן רושד, מצויה בפרשנות הפילוסופית שלו לפסוק במשלי ח, יב: 'ה קנני ראשית דרכו': 'והנראה שרמז על השכל הנפרד המוציא שכל האדם מן הכח אל הפועל, ושכל האדם מיחל בתכליתו לדבקה בו, אליו ישגיח אליו יתבונן, והיא המדרגה העליונה שבשכל האנושי עד פה יבוא שכלו ולא יוסיף, אבל למעלה ממנו בשאר הצורות וכל שכן הסבה הראשונה אין בכח השכל האנושי להשיג דבר ממהותם, רק שאפשר לו להשיג במחקרו בדרכי המופתים הנבחרים על פי הקדמות צודקות ענין מציאותם ר"ל שהם נמצאים' (פירוש משלי, עמ' עו). האדם יכול להידבק רק בשכל האחרון מבין השכלים הנפרדים, והוא השכל הפועל. ידיעה ישירה של השכלים הנפרדים והאל עצמו אינה ביכולת האדם; כל שניתן לדעת על הַיָשים שמעבר לשכל הפועל הוא שהם נמצאים. האל נקרא כאן 'הסיבה הראשונה', כפי שנאמר במקום אחר לפירושו של המאירי למשלי: 'כי תכלית מציאות המחקר בנפרדים שלמעלה משכל הפועל נמנע לשכל האנושי מהותם וכל שכן הסבה הראשונה שהוא האל ית' ואין לו בהשגתם' (עמ' רפג). בעקבות הרמב"ם – בניסוחים מסוימים ב'מורה נבוכים' – המאירי נוקט אפוא עמדה אברואיסטית מובהקת בכל הנוגע למטאפיסיקה שלו. האל מזוהה עם הסיבה הראשונה, וזאת כנגד עמדתו של אבן סינא, הרואה את האל כעומד מחוץ למערכת הסיבות, וכנגד ניסוחים אחרים ב'מורה נבוכים' עצמו, שנראים כנוטים לעמדתו של אבן סינא.[25]

כמו בתפיסת התכלית האנושית, העולם הבא ותפיסת האלוהות, המאירי צועד בעקבות המסורת המיימונית גם ביחסו לתורת המוסר שלה,[26] לתורת הנבואה ולטעמי המצוות.[27] העיון בפירושיו לתהלים ולמשלי מגלה גם את הפנמתה של ההרמנויטיקה הפילוסופית לפרשנות המקראית של המאירי. היצירה הפרשנית הפילוסופית של המאה ה־13 מתרכזת בספרי הכתובים, ובעיקר בספרות החוכמה. שמואל אבן תיבון מפרש את קהלת; משה אבן תיבון – את שיר השירים; יעקב אנטולי, בספרו 'מלמד התלמידים', דורש בעיקר את פסוקי משלי; והמאירי הוא ממשיך מובהק של הפרויקט הפרשני הפילוסופי בפירושיו לתהלים ולמשלי.[28] מלבד הקריאה האלגורית של משלי ותהלים, בכתביו של המאירי מצויות אלגוריות פילוסופיות לסיפורי המקרא עצמו. האלגוריה שהובאה לעיל, על בני אדם הראשון כחלקי הנפש, היא אחת מהן; יש גם פירושים אלגוריים בכתביו לחטא האדם הראשון; מגדל בבל,[29] סולם יעקב,[30] מלחמת עמלק ושרפת נדב ואביהו.[31] להרמנויטיקה האלגורית של המאירי יש תפקיד חשוב בשיוכו של המאירי לזרם המיימוני. בראשית המאה ה־14, בזמן הפולמוס על לימודי החוכמה בפרובנס, היה השימוש הרחב באלגוריה פרשנית סימן ההיכר המובהק ביותר של הזרם המיימוני בפרובנס, משום שהפולמוס נסב על שאלת הגבולות של הפרשנות האלגורית. לפי עדותו של אבא מארי – הדמות המובילה במאבק נגד החוכמה – עוררה את קצפו דרשה אלגורית שהוא שמע בתתונה. בהתאם לכלליו הצפויים לגמרי של מילון האלגוריה האריסטוטלי, טען הדרשן באותו משתה, שאברהם ושרה הם חומר וצורה. הפיכתם של אבות האומה לַיָשים מופשטים מן המטאפיסיקה האריסטוטלית מערערת לא רק את משמעותו הייחודית של המקרא, אלא גם את הייחודיות ההיסטורית של עם ישראל עצמו. אין פלא שמכל האלגוריות הפילוסופיות למקרא ולכתובים נבחרה דווקא זאת כדי לנגח בה את נאמני הרמב"ם בפרובנס.[32] היות שהמאירי שייך לזרם המשתמש הרבה באלגוריות פילוסופיות, הרי כאשר הוא פורש את גישתו הכוללת לאלגוריה וגבולותיה, ניכר בדבריו המאמץ לשמר את ההרמנויטיקה האלגורית, ולהתגונן בפני שתי ביקורות מרכזיות שהופנו כלפיה בפי מבקריה של התרבות הפילוסופית בפרובנס: האחת נוגעת לטענה, שאם הותרה רצועת האלגוריה – היא תופנה אל המצוות עצמן,[33] ובכך תהפוך למכשיר אנטינומי רב

הפיכתם למושגים מופשטים.[34] אל מול טענות אלה נגד האלגוריה, בעלי החוכמה נוהגים לחסן את ההרמנויטיקה האלגורית בקביעה, שהיא אינה מפקיעה את המשמעות הפשוטה של הטקסט, אלא מוסיפה עליו רובד מופשט. אברהם ושרה הם אפוא יַשים היסטוריים ייחודיים, המציינים גם מושגים מופשטים. הניסיון לקבוע את הגבול הנכון שבין אלגוריה כמכשיר בלעדי למתן משמעות לטקסט, לבין אלגוריה כמכשיר לתוספת משמעות נסתרת על הרובד המילולי, הוא הכרחי ללגיטימיזציה של ההרמנויטיקה האלגורית.[35] ניסיון כזה עומד במרכזו של הדיון הכולל של המאירי באלגוריה, בפתיחה לפירוש משלי ובמסכת אבות.

המאירי מחלק את הפסוקים לשלושה סוגים: 'אחד שאין ראוי בהאמנתם רק בנסתר לא הנגלה כלל והם הנקראים סודות התורה. השני שאין ראוי בהאמנתם רק הנגלה לבד והשלישי שיש בהם משמעות נגלת ונסתרת כאחת'.[36] היקפה של הקטגוריה הראשונה – הפסוקים שלהם יש רק משמעות נסתרת ולא נגלית – הוא המכריע בוויכוח על האלגוריה. ככל שקטגוריה זאת תהיה צרה יותר, כן תתמעט הבעייתיות שבקריאה אלגורית. תחום זה, לפי המאירי, אינו מוגבל לביטויים המגשימים של האלוהות, שלגביהם ברור שאין לתת להם אלא משמעות מטאפורית, והוא כולל בתוכו את סיפורי המקרא, כמו דור הפלגה וסולם יעקב. לעומת זאת, המאירי קובע 'שמה שבא בספור חדוש העולם ושאר המופתים' שייך לקבוצה השנייה של הפסוקים, שאין להם אלא משמעות נגלית. לקביעה זאת יש חשיבות רבה, משום שהיא מנטרלת את האלגוריה כאמצעי המאפשר לקרוא את הטקסט המקראי על דרך קדמות העולם, וממילא להתכחש באופן שיטתי לאפשרות הנס.[37] המתפלמסים נגד הפילוסופיה קבלו, שהמסר הסמוי של הזרם הפילוסופי בעקבות אריסטו הוא הכחשת אמונת החידוש ואפשרות הנס; ולכן הקו שקובע המאירי לתחימת הקריאה האלגורית אינו מקרי. הוא מאפשר את הקריאה האלגורית המקובלת על הזרם המיימוני, אבל הוא עוצר את השימוש באלגוריה באותה נקודה שהמתפלמסים נגדה טוענים שהיא מוליכה אל הכפירה. המחסום הנוסף, שבאמצעותו המאירי גובל את האלגוריה ומשיב במובלע למתנגדיה, הוא הקביעה שהמצוות מעולם לא שייכות לסוג הראשון של חלקי התורה, אותו סוג שיש לו רק משמעות נסתרת. בקביעה זאת נמנע מן האלגוריה להפוך למכשיר אנטינומי – כנהוג בפרשנות הנוצרית – אולם לגבי תחום זה עצמו יש להמאירי סיוג מעניין. בפירושו על 'המגלה פנים בתורה שלא כהלכה', הוא אומר:

> והוא מצד שיכחיש הנגלה ממנה לגמרי ואומר שלא היתה כונת השם לכך אלא שהיא משל לענין אחר והנגלה איננו כלל. וזהו שורש משרשי הכפירה, שהמצות כולם אע"פ שיש בקצתם נסתר אין ספק שעצם המצוה הוא הנגלה ממנה. וזה הדבר צריך לבארו והוא שבעל האמונה הזאת יאמר אין כונת התורה שלא יאכל אדם בשר חזיר, אבל מה שאסרה התורה בשר חזיר הוא משל לגמרי שלא יהיו מידות מגונות ומלוכלכות וכל מי שיאמר זה אם הוא מכלל אומתינו נקרא כופר ואין לו חלק לעולם הבא (בית הבחירה לאבות, עמ' מז).

מן הסיוג שבדברי המאירי – 'אם הוא מכלל אומתינו' – מסתבר, שלגבי אומות העולם אין הפרשנות האלגורית למצוות אסורה, שהרי אין הם מצווים עליהם. פלורליזם פרשני כזה, הטוען שלמקרא יש משמעויות שונות לישראל ולאומות, שהן לגיטימיות, הוא מפתיע וחדשני; אלא אם כן המניע לסיוג זה קשור בשיקולים של צנזורה עצמית, שנוקט המאירי כלפי הנוצרים שבסביבתו.

פרשנות אלגורית נועזת, המלמדת גם על קשריו של המאירי עם המשכילים הנוצרים, מוצגת לפסוק הבא במשלי: 'מי עלה שמים וירד, מי אסף רוח בחפניו, מי צרר מים בשמלה, מי הקים כל אפסי ארץ מה שמו ומה שם בנו כי תדע'. הפירוש הראשון של המאירי לפסוק קשור בקושי ובנדירות של ההשגה המטאפיסית הנכונה: "מי עלה שמים וירד" כלומר מי עלה בהשג עיונו לשמים וירד בשלום'. סופו של הפסוק 'מה שמו ומה שמו בנו כי תדע' מתפרש על אותה דרך: 'והענין כאלו אמר כי תדע מה שמו הודיעני מה שם בנו. כלומר, כי תדע חד מני אלף שעלה לזאת המדרגה, הודיעני אם הענין נמשך עד שישאיר השלם ההוא כמוהו אחריו בן, ר"ל שהדבר זר ורחוק, ולא ימצא תכלית השלימות רק לאחד מני אלף בזמן רחוק'. בצדה של קריאה זאת לפסוק, המאירי מציג את הקריאה שהוא מכיר מסביבתו הנוצרית: 'וחכמי האומות מפרשים זאת הפרשה על האל ית". קריאה כזאת של הפסוק צפויה לחלוטין מכיוון נוצרי, שהרי הפיכת נושא הפסוק לאל עצמו נותנת לסופו

של הפסוק – 'מה שמו ומה שם בנו כי תדע' – גוון כריסטולוגי מובהק; אולם מפתיע שהמאירי רואה בקריאה זאת קריאה לגיטימית בהחלט, כדבריו בהמשך: "ומי אסף רוח ומי צרר מים ומי הקים כל אפסי ארץ", הכל רומז על בריאת העולם. ולדבריהם אני מפרש "מי עלה שמים וירד", כלומר, מי הוא שעם היותו בשמים הוא יורד ר"ל שמשגיח בתחתונים [...] "ומה שם בנו", פירושו איך תשיג כבודו או אף כבוד בנו ר"ל עולם הנפרדים כענין בני אלים והכל עולה לענין אחד'. המאירי מכשיר קריאה כריסטולוגית באמצעות אלגוריה: בנו של האל הוא משל לעולם השכלים הנפרדים.[38] ההפיכה של הדימויים המקראיים למושגים מופשטים מן המטאפיסיקה האריסטוטלית, באמצעות האלגוריה, יוצרת כר פורה לשיתוף פרשני יהודי־נוצרי. מנקודת מבטם של המשכילים הנוצרים והיהודים, המטאפיסיקה אחת היא, הגם שלכל דת סמלים שונים. האלגוריה היא הגשר שבאמצעותו מגשרים על הפערים שבין הסמלים הייחודיים אל המטאפיסיקה המשותפת. ההרמנויטיקה האלגוריה היא אפוא האמצעי המאפשר השפעה הדדית לא רק בתחומים הקשורים לחוכמה, אלא גם בפרשנות המקרא. ואכן, שיתוף הפעולה הפרשני שבין יעקב אנטולי למיכאל סקוטוס, בקטעים רבים של 'מלמד התלמידים', הוא דוגמה לכך.[39]

נוסף על פירושי תהלים ומשלי, ההרמנויטיקה האלגורית נוכחת דרך קבע ב'בית הבחירה' – חיבורו הגדול של המאירי על התלמוד. המאגיה המצויה בהלכה ובאגדה התלמודית,[40] השדים,[41] המלאכים והשטן[42] הפזורים בתלמוד, עוברים במנסרת האלגוריה בזה אחר זה. המכבש האלגורי הופך יַשים מיתולוגיים למחצה, לייצוגים של כוחות נפש כמו יצר הרע, או ליַ̇שים מן המטאפיסיקה האריסטוטלית – הגלגלים והשכלים הנבדלים. היות שהרמב"ם ויתר על תוכניתו לפרש באופן שיטתי את האגדות התלמודיות, והיות שכתבי הרמב"ם הנוגעים לתלמוד אינם פרשניים אלא חיבורים הלכתיים, הרי המאירי – כפרשן רציונליסטי של האגדה וההלכה התלמודית – ממלא את החלל שהותיר הרמב"ם. מפעל הדה־מיתולוגיזציה של המסורת היהודית, ששיאו בפרשנות הרמב"ם למקרא, נמשך בידי המאירי בפירושיו לתלמוד אל תוכה של המסורת הרבנית.[43]

ב. בין המשכיל לבעל הדת: המאירי ושמואל אבן תיבון

המאירי מקבל אפוא את הנחות היסוד של הפילוסופיה המיימונית והוא ממשיך מובהק של מפעלה. בין ממשיכי דרכו של הרמב"ם במאה ה־13 הוא מתייחד בכך, שהוא מבעלי ההלכה הגדולים שבדורו. מהו יחסו של המאירי לפילוסופים מפרובנס, שאינם נושאים ונותנים בהלכה? האם ניתן באמצעות כתביו של המאירי לאפיין זרם מקביל של בעלי הלכה פילוסופים? המאירי מכיר היטב את חיבורי הדמויות המרכזיות של הפילוסופיה היהודית בפרובנס במאה ה־13, שמואל אבן תיבון, משה אבן תיבון ויעקב אנטולי, ובחינה מדוקדקת של יחסו אליהם עשויה לתת לפתוח תשובה חלקית לשאלות אלה.

[1]

ההבדל הראשון החשוב בין הזרם הלא־תלמודי לבין המאירי ניכר ביחסם ללימוד התלמוד ולמקום 'משנה תורה' בקאנון היהודי. יעקב אנטולי, בהקדמתו ל'מלמד התלמידים', מתאר את עמדתו בשאלת הקאנון:

> ובפירוש מצאנו רבותיו שהרגילו העסק בחכמות, ואמרו שהקטן שבשמונים תלמידים שהיו לו להלל לא הניח שום דבר חכמה שלא למד, עד שהפליגו עליו ואמרו שלא הניח דבר גדול ולא דבר קטן; ובארו ז"ל שמעשה מרכבה הוא דבר גדול המעלה, וכל החכמות המונות אליו והם כהצעות לו, כי בו לבדו התועלת הגדולה והשלמה, כי בו יבא האדם לפני המלך, ועל הויות דאביי ורבא אמרו שהוא דבר קטן, וזה לפי שהמשניות ושאר הלכות פסוקות מספיקות לדורשי החכמה זהו דעת רבותינו ז"ל אבל הדבר הגדול היום בעיני חכמינו בעלי הגמרא הוא העסק בסוגיות התלמוד, ולא העסק בפסק הנברר ממנו אבל העסק בקושיות ובתירוצים; והדבר הקטון הוא בעיניהם מעשה מרכבה, שהוא חכמת האלוהות (הקדמה למלמד התלמידים [~~אין מספור לעמודים~~]).

ניתן לזהות ארבע הנחות בעמדתו של אנטולי: (א) הערך של לימוד התלמוד הוא בירור

ההלכה בלבד, ולא 'העסק בקושיות ותירוצים', דהיינו החידושים המתחדשים על מהלך הסוגיה והשתלשלותה; (ב) לימוד זה של ההלכה הוא בבחינת אמצעי לחוכמה הגבוהה ביותר, שהיא חוכמת האלוהות, המטאפיסיקה; (ג) בעלי התלמוד שבזמנו שוגים אפוא שגיאה רוחנית עמוקה בכך שבמרכז תוכנית הלימוד שלהם עומדים הוויות דאביי ורבא; (ד) היות שבירור ההלכה הוא לבו ותכליתו של הדיון בתלמוד, נעשתה המלאכה בחיבורים ההלכתיים הגדולים – הרי"ף והרמב"ם – ומעתה אין צורך לעסוק בהוויות דאביי ורבא: 'וזה לפי שהמשניות ושאר הלכות פסוקות מספיקות לדורשי החכמה'. יעקב אנטולי מתפלמס אפוא בחריפות עם העמדה הרבנית בכל הנוגע לחשיבותו הרוחנית של העיסוק האינטנסיבי בתלמוד. אם פיסיקה ומטאפיסיקה הם הנושאים שממשים את ייעודו הרוחני של האדם ומוציאים את שלֵמותו מן הכוח אל הפועל, הרי שהעיון בסוגיות התלמוד, כעניין לעצמו, הופך לערך שולי; לדידו אין לעיסוק זה ערך אלא לבירור ההלכה. ולא זו בלבד, אנטולי טוען שאפילו למען גזירת ההלכה כשלעצמה אין צורך בעיסוק ישיר בסוגיות התלמוד, שהרי בידינו חיבורים הלכתיים טהורים – ונעשתה מלאכתנו ביד אחרים. על הלומד להתרכז במשניות ובשאר הלכות פסוקות, שהם טקסטים הלכתיים ללא שקלא וטריא, ולהתמקד במעשה מרכבה. התלמוד – שללא ספק, גם לדעת אנטולי, הוא טקסט מחייב שממנו נגזרות הנורמות המחייבות של ההלכה – הופך לטקסט שולי בתוכנית הלימוד, בעקבות הקודיפיקציה של הרמב"ם ב'משנה תורה', ולאור התפיסה שרק לעיסוק אינטנסיבי בחוכמה יש ערך כשלעצמו. נראה שעמדה זאת, כפי שמבטא אותה אנטולי, מאפיינת את הזרם הלא־תלמודי של המשכילים היהודים. ואכן, עמדה דומה אנו מוצאים בכתביו של שם טוב פלקירא, ומאוחר יותר – ובאופן בוטה יותר – בכתביו של אבן כספי.[44] אין להתפלא שמחוגים אלה לא נותר לנו ולו חידוש אחד בענייני הוויות דאביי ורבא.

לעמדה זאת יש על מה לסמוך בדברי הרמב"ם עצמו בכל הנוגע להבנתו שלו את תכליתו של לימוד התלמוד ואת מעמד 'משנה תורה'. ניתן להעלות כאן שאלה כפולה: (א) האם הרמב"ם ראה בעיסוק בתלמוד אמצעי בלבד לבירור ההלכה? (ב) האם תפס הרמב"ם את 'משנה תורה' כתחליף לתלמוד, מאחר שבחיבורו נתממשה למעשה מטרת הדיון התלמודי? או שמא גרס הרמב"ם ש'משנה תורה' הוא אמנם סיכום כל התורה שבעל־פה למי שנפשו לא רחבה דיה לצלול במימי התלמוד, אבל לא תחליף לו? למה התכוון הרמב"ם, בדבריו על 'משנה תורה', 'לפי שאדם קורא בתורה תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם'?[45] בניסוחיו השונים של הרמב"ם אודות תפיסתו את חיבורו שלו עולה עמדה דו־משמעית, אם כי לדעתי כובד המשקל נוטה לגישה הרדיקלית יותר. אחד מראשוני מבקרי 'משנה תורה', פנחס הדיין, כתב לרמב"ם: 'ראוי להדרתך להורות לעולם שלא יניחו הגמרא להתעסק בה'. פנחס הדיין חשש אפוא ממסקנות דומות לאלה של יעקב אנטולי ביחס למהפכה ש'משנה תורה' מעורר בתוכנית הלימוד התלמודי. בתשובה לפנחס הדיין, הרמב"ם מביע הסתייגות חד־משמעית מהבנה כזאת של מפעלו: 'וכי אני צויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני מפני חבורי? והלא בפרוש אמרתי בתחלת חבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קצר הרוח, למי שאינו יכול לירד לעמק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר והארכתי בדבר זה הרבה'.[46] אילו היתה זאת ההתייחסות היחידה של הרמב"ם לשאלה, הרי שיש בידינו תשובה חד־משמעית, מפי הכותב עצמו, השוללת את המסקנה האמורה של אנטולי; אולם בהָקשָׁרים אחרים, לא־אפולוגטיים, הרמב"ם מתבטא בסגנון אחר לגמרי. וכך הוא כותב באיגרתו ליוסף ברבי יהודה: 'ולא תלמד אלא הלכות הרב ז"ל ותשוו אותו לחבור ואם מצאתם מחלקת תדעו שעיון התלמוד מביא לכך ותדרשוהו במקומותיו. ואם תכלה זמנך בפרושים, ובפרושי הויות הגמרא, ואותם הדברים אשר הנחנו מעמלם – הרי זה אבוד הזמן ומעוט התועלת'.[47] ובאיגרת אחרת אל ר' יוסף, הוא כותב:

> וכבר העדותי בו שלא יתרשל עד שישיג החבור כלו, ויעשהו לספרו וילמדהו בכל מקום להפיץ תועלתו. לפי שהתכלית המכונת במה שחבר בתלמוד ובזולתו – כבר תמה ונשלמה בו. ותכלית הלמדנים – כלוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד, כאלו הכונה והתכלית היא האמון בוכוח, לא זולת זה. וזאת לא היתה הכונה הראשונה, אבל המשא והמתן והוכוח אמנם נפלו במקרה כאשר היה מאמר שקול, ופרשו איש אחד בפרוש, ופרשו אחר בחלופו – הצרך כל אחד מהם להראות אפן ראיתו ולהכריע פרושו. והכונה הראשונה אמנם היתה [illegible]

ולפיכך נחלצנו אנחנו אל המכון הראשון, להקל זכירתו – יתר על כן: להודיעו, לפי שכבר אבד בתוך כל דברי המשא והמתן – והנחנו מה שזולתו למי שיבחר שיעשהו אמונו. וכל שכן שאין שם מי שיחשבהו אמון אלא יחשבהו התכלית והכונה הראשונה, אשר בה יעשה גדול, ואותה יש לבקש.[48]

הצהרות אלה של הרמב"ם, אודות תפקיד 'משנה תורה', שונות באופן מהותי מדבריו לפנחס הדיין. הרמב"ם קובע שתכלית הדיון בתלמוד עצמו, ותכלית לימודו של התלמוד הוא בירור ההלכה – ולא המשא־ומתן כשלעצמו, ובחיבורו 'משנה תורה' כבר תמה ונשלמה תכלית התלמוד. הלמדנים מכלים את זמנם מתוך הבנה מעוותת של המשמעות הדתית של העיסוק בתלמוד.[49] באופן אירוני, הקודיפיקציה של התלמוד, המעמיקה את סמכותו כקאנון נורמטיבי, הופכת אותו לטקסט שולי בקאנון הנלמד. התרבות הפילוסופית יוצרת אפוא הבנה חלופית לעיסוק בתלמוד ולתפקידו של 'משנה תורה'. לפי הבנה זאת, הפרדת הרשויות – שמתרחשת מיד עם מותו של הרמב"ם – בין עיסוק בתלמוד לבין עיסוק בפילוסופיה היתה חלק מכוונתו של הרמב"ם עצמו.[50] משכילים כמו יעקב אנטולי סברו, שהרמב"ם מנסה לחולל מפנה בסדר היום הלימודי באמצעות 'משנה תורה', וזאת כדי לפנות את הדרך מן הדבר הקטן אל הדבר הגדול. הקודיפיקציה הכוללת של התלמוד הופכת לחלק מן התוכנית הפילוסופית, שהרי באמצעות הקוד מממשים את תכליתו של התלמוד, ומפנים את הדעת מיישובו של עולם למעשה המרכבה. לדידם של המשכילים הללו, לו היה בפני הרמב"ם חיבור כמו 'משנה תורה' שהורישו לו קודמיו, היה גם הוא נח מעמלן של סוגיות התלמוד ופונה לעסוק בחיבורים ההלכתיים בלבד – ובעיקר בחוכמות.

תפיסה זאת של 'משנה תורה', כפי שהיא משתמעת מחלק מהצהרותיו של הרמב"ם עצמו (ואולי מרובן), וכפי שהבינוה ממשיכי דרכו הפילוסופית בספרד ובפרובנס, והשלכותיה של תפיסה זאת על העיסוק בעומקה של הלכה, יוצרות את מוקד החיכוך הראשון שבין המאירי למסורת הפילוסופית הלא־תלמודית. עקב כך, הופך היחס ל'משנה תורה' לנקודה מכריעה בוויכוח הפנימי שבין אנשי האסכולה המיימונית במאה ה־13. עצם העובדה שיש בידינו חיבורים מקיפים ורחבים של המאירי על התלמוד מעידה, שלמרות היותו מיימוני מובהק, הוא דחה את התפיסה שבעל חוכמה חייב להסתפק במשנה ובחיבורים ההלכתיים. עיון בהקדמתו של המאירי ל'בית הבחירה' מגלה יחס מורכב ל'משנה תורה', ודבריו בהקדמה משקפים את ההתמודדות שלו עם הקריאה הרדיקלית אודות המהפכה שמחולל 'משנה תורה' בסדר היום ההלכתי. וכך מתאר המאירי את 'משנה תורה':

והרב מורה צדק חדש בחבורו תכונות אחרות. וזה שהוא אחז דרך המחברים לכתוב כל דבר ודבר ביחד הלכות הלכות אבל חדש עליהם לכתוב דבריו דרך קבלה באין הודעת מחלוקת ומשא ומתן, וכן חדש עליהם לכתוב דבריו בלשון המשנה, והוסיף אומץ לכתוב בחבוריו כל עניני התלמוד הן בענינים הצריכים לנו בזה הזמן הן בשאר הענינים ועל זה הצד כלל בספריו דרך קצרה כל התלמוד, עם כל מה שראה בעין שכלו להוסיף בו מן הירושלמי ומן התוספתא ומשאר המקומות הזרים, עם מה שנתחדש בדברי הגאונים מאין הודעת מחלוקת ומשא ומתן, ומאין הודעת הדברים ההם אי זהו מקומן עד שיודע הכל הלכות הלכות בשלמות, חבור כולל ושלם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, לפניו לא היה כן מחבורי הגאונים והרבנים חבור מסדר כל הענינים בחכמת התלמוד איש על דגלו בסדור מתוקן ושלם כמוהו ואחריו לא יהיה כן (פתיחה לבית הבחירה, מסכת ברכות, מהדורת ש' דיקמן, עמ' כה).[51]

המאירי מתייחס בהערצה גמורה ל'משנה תורה' ומתארו כחיבור, שלא היה כמוהו ולא יהיה. אולם אם אין להוסיף ואין לגרוע מחיבורו של הרמב"ם, מדוע נכתב החיבור 'בית הבחירה'? לכאורה צריך היה המאירי לאחוז בדרכם של ממשיכי דרכו הפילוסופית של הרמב"ם ולהניח ידיו מפירוש התלמוד. בהמשך הקטע דן המאירי בבעיה זאת:

עד כמעט היתה הכונה שלא יצטרך עם ספריו ספר מספרי התלמוד או מחבורי הקדמונים, כמו שגלה הרב ז"ל בפתיחת ספריו. ואלו היה זה לא היה מקום לחבר ספר אחריו על זה הדרך, ר"ל עדות וקבלה, אבל לא ראו חכמי הדורות לעזוב ספרי התלמוד בשום פנים, אבל הסכימה דעת הכל להעלותם על ראש משנתם ולהיותם יסוד ועמוד וכל שאר החבורים כענפים אליהם, ולא סוף דבר חכמי הדורות השלמים שגם

התלמידים בזאת הכונה וגם ההמון עם מיעוט גרסתם לא תתקרר דעתם בשום ענין יתם לבבם לדעתו, עד יראוהו במקום שורשו עם דרכי החקירה בו ואפני החפוש (שם, עמ' כה־כו).

לאחר דברי השבח המופלגים ל'משנה תורה', המאירי דוחה את המסקנה שבפנינו תחליף מושלם לתלמוד, כפי שסבר הרמב"ם עצמו וסברו ממשיכיו. חכמי הדורות לא ראו לעזוב ספרי התלמוד, וכן גם התלמידים וההמון. אין אפוא פסול עקרוני באופן חיבורו של הרמב"ם או באיכותו של הספר עצמו, אלא שכתחליף לתלמוד הוא לא נתקבל, והמאירי מסביר מדוע:

וזה שעל דרך ערב לפי טבעו להשיג ידיעת הדברים מצד החקירה והחפוש ובחינת עצם הדברים עם הקצה הסותר יותר מהשיג ידיעתם דרך קבלה לבד. ולזה לא נתקררה דעת כל משכיל עד שיראה מחקר הדברים במקום יסודם, ובצור מחצבתם וטעם סתירתם, ואריכות מה שיפול בו מן המשא ומתן ואחרי ראותו מקור הדברים ושרשם ועניני חקירתם יערב להם אחר כן לדעת מה שיעלה מהם דרך פסק, ולהתבונן מתוך המחקר אי זו היא דרך ישרה שיבור לו האדם מן הענין ההוא (שם, עמ' כו).

המאירי מתנגד אפוא למסקנה הרדיקלית הנובעת מההבנה של הזרם הפילוסופי את תפקיד 'משנה תורה' ואת מעמדו של התלמוד. בהנמקה לדחיית המסקנה הזאת, יש רמז ברור להתנגדות של בעלי החוכמה עצמם לקבלת אמונות ללא מחקר עיוני בכל הנוגע למעשה מרכבה. המאירי משיב לבעלי החוכמה בלשונם: כשם שהם מתנגדים בתחום האמונה לקבלה בלא מחקר, כך לגבי התלמוד: דעתם של משכילים אינה מתקררת עד שידעו את הסיבות ואת שורשי הדברים גם בתחום ההלכה. אולם גם בהתנגדותו נוקט המאירי לשון זהירה. את דחיית 'משנה תורה' כתחליף לתלמוד הוא מעדיף להציג כעובדה שאינה תלויה דווקא בו. נוסף על כך הוא מביע, בהמשך דבריו, סיוג חשוב נוסף: 'ועל דרך האמת כל זה אינו מעלה ולא מוריד למי שיספיק לו ידיעת עקרי התלמוד דרך קבלה לבד בשכבר ימצאם כולם במקומם כפי הראוי בסדר שלם' (שם, עמ' כז).

הגם שהמאירי דוחה את המסקנה של הזרם הפילוסופי באשר למעמדו של 'משנה תורה' כתחליף לתלמוד, הוא מקבל הנחה אחרת של זרם זה – המרכזיות של בירור ההלכה כמטרת הלימוד. וכך מתאר המאירי את דרכו שלו בפירושיו לתלמוד: 'וזו היא השטה אשר תפשנו בפירושי התלמוד אשר לנו, לבאר הסוגיא בשלמות ובלא שום חסרון ולהאריך בה באריכות כל מה שנאמר בה, ולברור אחר כן דרך פסק מה שראוי לברור ממנה'. לבירור ההלכה יש תפקיד מרכזי בפירושיו של המאירי לתלמוד. ממד זה בולט עוד יותר ב'בית הבחירה': 'אשר הכונה בו לכלול בו כונת ספרי התלמוד דרך פסק לבד באין הודעת המחלוקת הקדומה ומשא והמתן הנאמר בו בגמרא' (שם, עמ' כו). ובהמשך: 'והנה רצון רוב המתלמדים אשר ראו עינינו בדורינו זה מחברינו ומבני גילנו הוא לשנות ההלכה עם המחקר הנמצא שם בתלמוד, מאין גלגול בלבולי קושיות וחבילי תוספות, אבל שידעו אחר גרסת ההלכה כל העולה ממנה דרך פסק' (שם, עמ' כד). המאירי ממוקם בין עמדת בעלי החוכמה לעמדת הרבנים, כפי שעמדות אלה מתוארות בידי יעקב אנטולי. בעקבות המסורת המיימונית, המאירי מקבל את זיהויו של מעשה מרכבה עם המטאפיסיקה.[52] כמו כן הוא מקבל את עמדת בעלי החוכמה לגבי תכליתו של התלמוד, והיא בירור ההלכה. גישה זאת משפיעה על היווצרות הסגנון הייחודי של 'בית הבחירה', שעניינו בירור הסוגיה על דרך הפסק – 'בלא גלגולי בלבולי קושיות וחבילי תוספות'.[53] אולם המאירי דוחה את השינוי היסודי שמסורת זאת מציעה בתוכנית הלימוד, בעקבות 'משנה תורה': 'משנה תורה' אינו משמש תחליף לתלמוד – 'לא ראו חכמי הדורות לעזב ספרי התלמוד בשום פנים'. התלמוד נשאר אפוא גורם מרכזי בקאנון היהודי, ואין להסתפק רק בלימוד פסקי ההלכה. באמצעות הצמדתו של הבירור ההלכתי השיטתי אל הסוגיה בחיבורו 'בית הבחירה', המאירי מנסה לשמר בו־זמנית את מרכזיותו של התלמוד ואת העמדה המיימונית – שעניינו של התלמוד הוא בירור הלכה ולא משא־ומתן לשמו. כמו כן המאירי מנסה לנסח במונחים של החקירה הפילוסופית ויתרון הידיעה על הקבלה את מרכזיותו של התלמוד. בקטעים הללו, בפתיחה ל'בית הבחירה', אנו מזהים את לבטיו של פילוסוף ותלמיד חכם הבא לברור לו את דרכו בין בעלי החוכמה, קודמיו שבפרובנס, לבין המסורת הרבנית שהוא בשר מבשרה.

היחס המורכב לקאנון התלמודי עולה בנקודה אחרת אצל המאירי, והיא הסגנון הלשוני של 'בית הבחירה'. [illegible]

של שאר המחברים היא לשון כתיבת 'משנה תורה': בעברית משנאית, ולא בארמית, לשון התלמוד. המאירי מאמץ את ההכרעה הלשונית הזאת לגבי 'בית הבחירה', והוא כותב חיבור על התלמוד בלשון המשנה, ללא ארמית בבלית כלל ועיקר. הכרעה זאת עומדת בניגוד גמור לפירושים הנכתבים בזמנו של המאירי על התלמוד: כותביהם גרסו, כי בהיותם המשך ישיר של הטקסט התלמודי, יש לכתוב אותם בלשון התלמוד, ויש בהם ארמית בבלית למכביר. היסוד הפרדוקסלי שבכתיבת חיבור על סוגיות התלמוד הבבלי בעברית משנאית מבטא את המרחק, שהמאירי רצה במכוון ליצור, בין חיבורו לשקלא וטריא התלמודית. הכרעה לשונית זו מייחדת את החיבור, העומד בין קוד עצמאי לפירוש רציף,[54] והיא מורה על עמדתו של המאירי כממשיכו של הרמב"ם, מחד גיסא, וכנושאה של מסורת הלמדנות הפרובנסלית, מאידך גיסא.

[2]

מעבר לשאלת מקומו של התלמוד ומעמדו של 'משנה תורה' בקאנון הנלמד, ניתן לבחון את גישתו של המאירי למסורת הפילוסופית שקדמה לו בפרובנס באמצעות יחסו המורכב לשמואל אבן תיבון. המאירי הכיר את כתביו של שמואל אבן תיבון; הוא מצטט את פירושו לקהלת והמאמר 'יקוו המים' ידוע לו היטב. כתביו של שמואל אבן תיבון משמשים, בין השאר, כמתווך בין המסורת המיימונית להמאירי, והוא מתייחס אליו בהערכה רבה. במקרים לא מעטים חוזר המאירי בהסכמה מלאה, וכמעט מִלה במִלה, על רעיונות המצויים ב'מאמר יקוו המים' ובפירוש קהלת, בלא לייחסם לשמואל אבן תיבון.[55] עם זאת, בדיקת גישתו של המאירי בשני עניינים – מקומו של בעל הדת ובעיית 'יקוו המים' – מגלה הבדלים מהותיים בין השניים. ההבדלים מתמקדים בהבנה שונה של 'מורה נבוכים' ובהערכה מנוגדת אודות תרומתו של רמב"ם ליישוב הסתירה שבין התורה לחוכמה. אביעזר רביצקי הצביע על כך, שהמבוכה במחקר המודרני אודות סודו של 'מורה נבוכים' התחילה עוד בימיו של הרמב"ם עצמו, ויש הרבה מן המשותף בסוג הלבטים המאפיין את פרשניו של הרמב"ם בימי־הביניים ובהתחבטויותיהם של חוקרי הרמב"ם המודרניים;[56] הפירוש הרדיקלי למורה אינו נחלתם של חוקרים מודרניים בלבד. מכתביו של שמואל אבן תיבון ניתן לראות, שהוא הציע פירוש שכזה כבר בימיו של הרמב"ם עצמו וסמוך לפטירתו. אבן תיבון רואה את הישגו הגדול של 'מורה נבוכים' באפשרו פירוש פילוסופי לתורה ובתרגומו את מונחיה על סמך הנחות רדיקליות של קדמות העולם. אמנם הרמב"ם הצניע את עמדתו אודות קדמות העולם, אולם הוא הסביר את מעשה בראשית, את הנבואה, ההשגחה והנס, מתוך הנחה זאת.[57] לפי הקריאה של שמואל אבן תיבון, הרמב"ם מאפשר ליהודי משכיל להישאר נאמן לפילוסופיה האריסטוטלית ולתורה באמצעות 'מורה נבוכים'. עם זאת, בניגוד לשמואל אבן תיבון, המאירי רואה את הישגו של הרמב"ם בהפרכת עמדת הפילוסופים, ובהוכחה שאמונת החידוש היא אפשרית מנקודת מבטה של ההכרה האנושית הרציונלית. ניתן אפוא להיות פילוסוף בלא לאבד את אמונת החידוש, משום שאין מופת והוכחה לקדמות העולם. זאת ועוד: לדעתו של המאירי טען הרמב"ם שמנקודת מבטה של התבונה, אמונת החידוש לא רק אפשרית, אלא אפילו מסתברת יותר מאמונת הקדמות. זוהי קריאה מתונה לגמרי של 'מורה נבוכים', הרואה בחיבור זה הישג משום שהוא מאפשר ליהודי להיות פילוסוף לא מפני שניתן לבאר את התורה ומונחיה הבסיסיים על דרך הקדמות, אלא משום שהרמב"ם הוכיח שהשכל אינו מחייב את הקדמות. לעומת זאת, חובה להסתייע בהישגי הפילוסופיה להוכחת קיומו של האל, אחדותו ושלילת הגשמתו; וכמו כן ניתן לדבוק באידיאל של רוחניות פילוסופית, שהיא דבקות בשכל הפועל באמצעות הכרה עיונית, בלא להרוס את פינות התורה. מאחר שאין צורך לדחות את אמונת החידוש בגלל הדבקות במושכלות, אין צורך גם לדחות את האמונה בהשגחה ובנסים. על הפרק עמדה השאלה, האם מפעלו של הרמב"ם מאפשר שילוב של התורה והפילוסופיה משום שהוא ביאר את התורה באור אזוטרי על דרך הקדמות, או משום שהוא הוכיח שניתן לדבוק במושכלות בלא לשלול את אמונת החידוש.

ביטוי פער זה בין המאירי לשמואל אבן תיבון מתבלט ביחסם למקומו של בעל הדת ולמושג הדת. המאירי שואב מונחים אלה משמואל אבן תיבון והם מרכזיים לעמדותיו, אבל הוא משתמש בהם אחרת לגמרי. שמואל אבן תיבון מגדיר את הדת בזה הלשון: 'הנעלה שבדת ההיא והוא השומר קבוץ אנשי הדת וזהו שישימו עליהם דבר מן הנמצאות שיאמינו

בו אלוהות גמול ועונש שזהו שמעמיד כל דת' (יקוו המים, עמ' 174). הדת מבוססת אפוא על אמונה בקיומו של נמצא הגומל ומעניש; ללא אמונה כזאת אין קיום לדת, משום שהמניע העיקרי של ההמון בשמירת החוק הוא היראה. בעלי הדת הם אותם מאמינים שלא על דרך העיון, כפי ששמואל אבן תיבון מתארם באיגרתו לרמב"ם בשאלת ההשגחה: 'ולבעלי דת עוד יספיק להם פשט אותם הפסוקים וזולתם אשר אין ספק בשרירותם המורים להם הנראה הוראה ברורה גלויה על זה הענין, כי הוא השם יציל האנוש הטוב אעפ"י שלא היה באותה החכמה השלמה. ואפ' אם היה מאשר סכלו המופת ודרכי המופת בקיום השם וזולתו מאמתות הנמצאות, רק שיאמין מציאות השם בדרך קבלה, ויעשה מצות עשה כלם ויזהר ממצות לא תעשה כולם, ויקים מצות והגית בקריאת התלמוד יום ולילה, הוא אצלם הראוי שיצילם הבורא מכל רע'.[58] בעלי הדת הם אותם המאמינים בהשגחה פרטית, שאמונתם מבוססת על דרך הקבלה בלא עיון. אמונת ההשגחה היא הכרחית לבעלי הדת, משום שבלעדיה הם לא יקיימו את המצוות. בדרגה מעל בעלי הדת מצויים בעלי החוכמה, שאמונתם מבוססת על עיון ולא על קבלה: הם אינם עובדים מיראה אלא מאהבה. תכליתו של בעל החוכמה היא השלָמות האמיתית של האדם – השגת המושכלות והדבקות בשכל הפועל, וטובות או רעות חומריות אינן נחשבות בעיניו שכר ועונש. לפי שמואל אבן תיבון, אדישותו של הדָבֵק במושכלות לטובות ולרעות החומריות היא המובן הפילוסופי של היותו מושגח באופן פרטי. אמונת ההשגחה התלויה באמונת החידוש, והנס הוא אפוא למאמינים בעלי הדת אמונה הכרחית, הבטֵלה אצל המאמינים שהם בעלי החוכמה, העומדים בדרגה גבוהה יותר – המבוססת על המושכלות. את הדירוג התיבוני בין הדת לשכל סיכם משה אבן תיבון בפירושו לשיר השירים במשפט מיסטוגינסטי אחד: 'גם הדת נמשלה לנקבה והשכל לזכר, והדת נקראת תורת אם והשכל נקרא תורת המוסר'.[59]

בעקבות אבן תיבון, המאירי משתמש במושג 'דת' כמה שמציין את מכלול האמונות והמעשים הנובעים מאמונות לא־מושכלות אלא מקובלות; אולם הוא מדרג את היחסים בין בעל הדת לבין בעל החוכמה באופן מורכב יותר ושונה:

> כי האמנת הדבר אמנם תהיה לפי מה שיעדו ספרי החכמים על ארבעה פנים: המורגש, והמפורסם, והמוקש, והמקובל. וכבר נודע שכבר נתפשטו בזמנים הקדומים דעות כוזבות לא האמינו רק המושג בחוש, או הדבר שהוא מפורסם ומושכלות ראשונות, וזה הדעת המיוחס לאנשי דור הפלגה ולזה היה כל נפרד אצלם נעדר המציאות הביאם זה לכפירת מציאות השם ומציאות כל נבדל [...] ובעל המחקר יוסיף אומץ להאמין כל מה שימציאוהו הקש ויעמד עליו מופת, ויבא מזה לאמונת קצת פנות התורה ויסודותיה החזקים כענין מציאות השם ומציאות כל נבדל, וכענין אחדות וכענין בטול הגשמה ממנו ית' ושאר דברים מועילים תועלת אמתי באמונה נודעים מדרך המחקר, אבל מכל מקום לא תשלם אמנות האדם בכל זה עד שבא בעל דת וקבל עליו עול מלכות שמים להאמין אחר כל זה מה שיזקיקוהו אנשי דרכי הדת (חיבור התשובה, עמ' 255–256).

המאירי מציג בקטע זה את האמונה במורגש ובמפורסם כאמונה השוללת קיומם של נבדלים, וממילא כופרת במציאות האל. הדרגה שמעל האמונה במוחש היא אמונת בעל המחקר, המוכיח בהוכחות מופתיות את קיומם של נבדלים, את מציאות האל ואחדותו ואת שלילת גשמיותו. על גבי שני אלה מצוי בעל הדת, המשלים את האמונה באמונות שאינן מוכחות במופת – אולם המופת גם לא שולל אותן. כדברי המאירי במקום אחר על דרגה רביעית זאת: 'הד', המקובל, והם הדברים שאף לחכמים לא יודעו רק דרך קבלה מצד שלא יצא על א' מהם מופת להיותו או להעדרו וזאת האמונה מיוחסת לבעל דת [...] ועליה אמר שהיא באה להודות לשם ה' כי בהיאמן אמונת חדוש בעולם ויכלתו במופתים ושנוי הטבעים' (פירוש לתהלים, עמ' 255). בעל הדת משלים את אמונת בעל המחקר באותו תחום שאין עליו מופת שכלי. בתחום הדת כולל המאירי את המרחב שייחד לו אבן תיבון, דהיינו תחום האמונות שלא מן ההיקש, אולם הוא הופך את מעמדו ביחס לאמונה מן ההיקש: אמונת בעל הדת אצל אבן תיבון היא הבסיס שעליו ממוקמת האמונה המופתית, בעוד אצל המאירי האמונה המקובלת משלימה את זאת המופתית. חשוב כאן לציין, שגם לדעת המאירי, מי שמאמין רק מכוח הקבלה במה שהשכל יכול להוכיחו (כמו מציאות האל ואחדותו) – נחות לעומת המעיין; אולם המעיין נחות לעומת בעל הדת המאמין במופת את מה שהשכל מחייב, ומעבר

לכך, הוא מאמין גם בחידוש ובהשגחה מכוחה של הקבלה. מנקודת מבטו של המאירי, הישגו של 'מורה נבוכים' התבטא בהוכחה שתחום הדת הוא אפשרי; אין השכל מחייבו – אך הוא גם לא שוללו. בפירוש אזוטרי לפסוק במשלי – 'באין תחבלות יפל עם ותשועה ברב יועץ' – אומר המאירי:

> ויש עוד באלו המקראות כלם דרך נסתר, והוא במלחמת התורה והחכמה, ובפרט בפנות המקובלות, אשר לא תושגנה במופת, והמתנגדים יחשבו להביא מופת על סתירתם ואנו המאמינים צריכים מחשבות ועצות ואסיפת דעות עד שמתוכם נתברר לנו באמת, שאין מופת לסתירתם וכן שאם אין מופת גם כן בקיומם יתברר לנו מתוך עיון שסותרם סובל יותר חקירות ויותר לחיצות מאשר בקיומם, כשיונחו שתי קצוות הסותר, וזה לגודל ענינו ועומק עיונו עם התגברות המתנגד צריך לכל מני מחשבות ועצות, ואז תגיענו מהם תשועת נפשנו מיד שונא והוא 'ענין דברי רשעים ארב דם, ופי ישרים יצילם' כלומר שאורבים לדמינו ומתנכלים להמיתנו מיתה נצחית, ופי ישרים יצילם, רוצה לומר יציל עשוקיהם מידם (פירוש משלי, עמ' קה־קו).[60]

לדעת המאירי ניתן להוכיח, שאין הוכחה לשלילה של האמונות המקובלות; לא זו בלבד, אלא שלאמונת החידוש יש יתרון אפיסטמי על הקדמות, על אף שאין אמונה זאת מוכחת – 'שסותרם סובל יותר חקירות ויותר לחיצות מאשר בקיומם'. בקטע בולט המאבק הפנימי שמנהל המאירי על שאלת תפקידה של הפילוסופיה ויחסה לאמונות המקובלות. בפירושו לתהלים, מוטיב זה מהווה מפתח פרשני לכמה וכמה פרקי תהלים המתארים את מאבקו של הצדיק במתנגדיו כמאבק פנים־פילוסופי: בין פועלי האוון הטוענים שההיקש שולל את האמונות המקובלות של החידוש וההשגחה, לבין בעלי החוכמה היודעים בדרך העיון שאמונות אלה אפשריות.[61] בקטעים אלה מתגלה יחסו הנוקב של המאירי למגמה הרדיקלית בזרם המיימוני, הגורסת שמשמעותה של המחויבות למושכלות היא דחיית אמונת החידוש.[62] ביקורות מסוג זה מרובות בהתקפותיהם של הזרמים האנטי־פילוסופיים על הרמב"ם וחוגו; אולם מאבקו של המאירי הוא בתוך המסורת הפילוסופית ולא מחוצה לה. הוא אמנם מכיר בכך, שמסורת זאת עלולה להביא לשלילה של החידוש, אך אין בדעתו להיבדל ממנה לגמרי, משום ששכרה מרובה מהפסדה. ניסוח חריף של זיקתו העמוקה של המאירי לחוכמה, למרות התנגדותו לאפשרויות הרדיקליות שהיא מציעה, מצוי באיגרת ההגנה על החוכמה שהוא שיגר לאבא מארי: 'ואם פעם ופעמים יכשל האחד בעיונו הוא בעונו יהיה נכרת ונצמת, והחכמה למה תומת, הנעלו שערי הפרדס, בצאתו ממנו אלישע בן אבויה מפסג ויורד יוצא והורס' (חושן משפט, עמ' 162).

MC2 Job: tarb519 131322
חוברת תרביץ
חוקן ע"י: גליה
בתאריך: 8.9.94

[3]

יחסו המורכב של המאירי לשמואל אבן תיבון ולפרשנות הרדיקלית של 'מורה נבוכים' עולה מתגובתו של המאירי לשאלה המרכזית של 'מאמר יקוו המים'. משכיל אחד הציג בפני שמואל אבן תיבון, מחבר המאמר, בעיה הקשורה בפיסיקה האריסטוטלית ובבריאת העולם. ארבעת היסודות בפיסיקה האריסטוטלית – הארץ, המים, האש והאוויר – אמורים להיות מסודרים לפי כובדם במעגלים מקיפים: היסוד הכבד ביותר מהווה את המעגל הפנימי, וסביבו שאר היסודות מן הכבד אל הקל. האדמה הכבדה אמורה להיות הגרעין המרכזי, סביבה המים, וסביב המים – האש, והאוויר הקל ביותר אמור להקיף את מעגל האש. אם המים קלים יותר מן האדמה, ועל כן הם צריכים להיות מונחים מעליה, כיצד אפוא נגלתה האדמה? מדוע נאמר בבראשית: 'ותראה היבשה', אם הפיסיקה האריסטוטלית מחייבת מצב שבו המים יקיפו את כל היבשה? שאלה זאת הטרידה את שמואל אבן תיבון עשרים שנה, והוא דוחה את אפשרות הנס שבבריאה כתשובה לשאלה. את עיקר חיבורו 'מאמר יקוו המים' מקדיש שמואל אבן תיבון כדי לספק לבעיה תשובה סיבתית טבעית במונחים של המטאורולוגיקה האריסטוטלית.[63]

בדרשה על המזמור 'לכו נרננה לה', ובעיקר על הפסוקים 'אשר בידו מחקרי ארץ אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', המאירי מציג את השאלה בהרחבה ומגיב לה באופן שונה לחלוטין משמואל אבן תיבון:

> כי כונתו אמנם בזה היא להוציא מלב הכופרים הדוברים סרה בידיעתו ית' ובהשגחתו, וצוה להורות הנה היות המציאות כלו מאתו על צד חדוש ובריאת יש מאין [...] ואצלי באמרו 'מחקרי ארץ' רוצה בו כי מה שיחקרו החוקרים בענין מה שיראה להם בענין הארץ כנגד הטבע, הוא מה שאין לחקור עליו אבל שהוא בדברו וברצונו שנה טבעה להיות מונחת על זאת התכונה והוא אמרו אשר בידו וגו', ואחרי זה נעתק לבאר הענין הנחקר אשר רמזנו והוא אמרו, 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', שזה אמנם הוא מה שחקרוהו בזה, ר"ל אחר שיצאו להם מופתים ואותות להיות בטבע היסודות היותם כדוריים גלגליים והיות בטבעם גם כן להקיף הקל את הכבד מכל צד הקף כדוריי גלגליי, ויתחייב מזה על הארץ בהיותה הכבד שביסודות כבדות מוחלט להיות המים מקיפין אותה על תכונה גלגלית מכל צד, מצד היות המים יותר קלים בערך עליה וכבדים בערך ובהקש אל אשר למעלה ממנה, כמו שיתחייב הענין גם כן למים עם האויר ולאויר עם האש, כן יתחייב בטבע לפי מה שהביאו במופתיהם, עד שהצטרכו אל זה למחקר גדול ולסבול הרחקות עצומות, ואצלנו גם כן היה בתחלת הבריאה כן עד אשר רצה ית' והקוה קצת מימהם אל מקום אחד, והוא אצל קצת החכמים אמרו 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום', ולזה אמר גם כן ותראה היבשה רוצה בו, שלא היה בה דבר נראה עד הקוות המים אל מקום אחד. והוא על דעת חכמים מקרוב אמרו ע"ה 'צדקתך כהררי אל וגו'', כי הצדקה תונח על עשיית מה שאין חק על עושהו לעשותו, והמשפט בהפך. רצה בזה שאם כן אשר המשפט ואפני יושר הטבע יניחו תהום רבה בהיות חלקי הארץ כלם מוקפים לפי אפני הטבע והמים להם חומה מימינם ומשמאלם, אבל בצדקתו וחסדיו נראו ראשי ההרים ונראתה היבשה ברצונו ובמאמרו שלא כסדר טבע עמידתם כמו שהתבאר במופת, והוא אצלי מה שאמר למעלה אמונתך בשחקים, ולשון אמונה יונח על סדר נופל ביושר ובחק וסמך לזה צדקתך כהררי אל (חיבור התשובה, עמ' 336).

בלא להזכיר את שמואל אבן תיבון, המאירי תוקף את 'מאמר יקוו המים' התקפה ישירה וחריפה. הוא פורס את הבעיה בבהירות, וטוען שאכן ניכרת פה סתירה ברורה ביז הבריאה

לבין ההנחות של הפיסיקה האריסטוטלית. אולם לדעת המאירי, ניסיונו של שמואל אבן תיבון ליישב את היקוות המים במונחים של הפיסיקה האריסטוטלית היא כפירה באמונת החידוש. מנקודת מבטו של המאירי, אין צורך בחקירה נפתלת ליישוב התופעה עם הטבע וחוקיו, שהרי היא עצמה מעידה על אמונת החידוש והתערבותו הפלאית של הבורא. בפירושו לתהלים על אותו פסוק, הוא חוזר לעניין זה:

> ואצלי בפ' מה שידוע שבעלי אמונת קדמות העולם, נבוכו בהגלות הארץ איך היה. אחר שיצא להם במופת בהנחת טבע ביסודות להיותם כדוריים מקיף האחד את חברו עד שיתחייב על הארץ בהיותה כבדה שביסודות כבדות מוחלט להיות המים מקיפים אותה על תכונה גלגלית מכל צד. וכן למים עם האויר וכן לאויר עם האש עד שהצטרכו לזה למחקר גדול ולסבול הרחקות עצומות כמו שידוע למבינים בספרים הטבעיים. אבל אנחנו קהל בעלי הדת הנבחרת הדבקים בה, מאמינים ביכולתו והשגחתו אומרים בודאי כי כן היה בעת הבריאה, אבל שברצון אלהינו קוו המים ונראה היבשה והוא אמרו 'הנה אשר בידו מחקרי ארץ' ר"ל כי כל מה שיחקרו הפילוסופים במה שיראה להם בענין הארץ כנגד הטבע, הוא אצלנו בלתי ראוי לחקור עליו, אבל שהוא במאמרו ורצונו שנה טבעה להיותה מונחת על זאת התכונה כמו שחדש העולם (פירוש תהלים, עמ' 187–188).

כמו בקטע הקדום יותר מ'חיבור התשובה', זוהי התקפה חזיתית ונוקבת על שמואל אבן תיבון, שאותו הוא מכנה שוב – בלא להזכיר את שמו – בביקורתיות 'בעלי אמונת קדמות העולם'. לא במקרה משתמש המאירי בביטוי 'בעלי הדת' בקטע זה: הוא מכנה עצמו בתואר 'בעלי הדת', שאצל אבן תיבון הוא תואר גנאי להמון המאמין אמונה לא־מושכלת, כדי לחדד את התנגדותו לאבן תיבון ולבטא את יתרונם של בעלי הדת על הפילוסופים – וממילא על שמואל אבן תיבון עצמו. במקום להידחק ביישוב סתירה זאת כדרכם של הפילוסופים, בעלי הדת רואים בחוסר ההתאמה בין ההנחות הטבעיות לבין הבריאה ראָיה לכך, שהאל ברצונו ברא את העולם. הביקורת החריפה על שמואל אבן תיבון במונחים של עימות בין בעלי הדת לבין מאמיני הקדמות כורכת את שאלת 'יקוו המים' בבעיה הכוללת יותר, שעסקתי בה בסעיף הקודם – יתרונם של בעלי הדת על אלה, שהם רק בעלי מחקר.

התקפתו זו של המאירי חשובה, משום שהוא מכיר את הביקורת הנוקבת של יעקב בר־ששת בספרו 'משיב דברים נכוחים' כנגד מאמרו של שמואל אבן תיבון.[66] לכאורה נראה שהמאירי חובר כאן למאבקו של המקובל האנטי־פילוסוף; אולם אילו היו הדברים הללו של המאירי – כנגד החקירה הנטורליסטית בשאלת היגלות הַיַּבָּשָׁה – דבריו היחידים בנושא, היתה מצטיירת בפנינו תמונה שלֵמה על מאבק פנימי עמוק בין קריאות מתונות לבין קריאות רדיקליות של הרמב"ם, ועל שאלת היחס שבין האמונות המקובלות למחקר בתוך מסורת זאת. אלא שדברים אחרים שאומר המאירי, כמעט בהבלעה, משנים את התמונה לגמרי. דברים אלה מופיעים בפירושו לתהלים מזמור קד. לדעת שמואל אבן תיבון, במזמור זה מצוי הפתרון לבעיית 'יקוו המים': 'ר"ל דברי דוד בהם המזמור ההוא הוא שהביאוני לפרש כל מה שפירשתי במעשה בראשית' (יקוו המים, עמ' 133). עיון בדבריו של המאירי לאותו פרק מגלה את קִרבתו המפתיעה לשמואל אבן תיבון דווקא בשאלת 'יקוו המים':

> 'עוטה אור כשלמה' על האור שנברא ביום ראשון [...] ומה שאמר אחר כן 'נוטה שמים כיריעה' על הרקיע המבדיל שנקרא שמים והוא מלאכת יום שני. שהאור הנברא בראשון העלה אידים מן המים ונבקעו באויר והיו סבה לרקיע שנעשה ביום שני, והרקיע ההוא היה סבה להגלות הארץ ולצאת ממנה הצמחים ונעשה זה בג'. ובד', נתלו המאורות ר"ל שנגלית פעולתם להכין חמר ראוי ומוכן להתנועע לקבל החיות, וקבל החומר ההוא צורתו בה'. ולולי הגלות הארץ לא היה האפשרות למאורות להכין זה החומר מרוב הלחות [...] והזכיר בכאן בנוטה השמים, מציאות הרקיע שהיא מלאכת יום שני שהיה סבת הגלות כל זה המציאות התחתון (פירוש לתהלים, עמ' 200–201).

המאירי מתאר, בעקבות שמואל אבן תיבון, באופן מתומצת ומרוכז את מעשה בראשית לאורה של המטאורולוגיקה של אריסטו. לפי תפיסה זאת, שרשרת של אירועים סיבתיים גורמת להיקוות המים ולהיגלות היבשה. האור – הקודם באופן סיבתי – מאדה בחומו את המים המכסים את הארץ, אדים אלה הופכים לרקיע ומשום כך נגלית היבשה.

חשוב לציין, שלפי המטאורולוגיקה האריסטוטלית, אור השמש הוא זה המאייר את המים וגורם להיווצרות הרקיע ולחשיפת היבשה. עמדה זאת סותרת לכאורה את סדר הבריאה בבראשית, שלפיו המים נִקוו ביום השלישי ואילו בריאת המאורות השמש והירח התרחשה ביום הרביעי. בכדי להתגבר על סתירה זאת, המאירי אומר: 'ובד' נתלו המאורות רצה לומר שנגלית פעולתם'. המאורות היו קיימים עוד לפני היום השלישי, אלא שפעולתם ניכרה ביום הרביעי, כאשר בעקבות תהליכי התאיידות התמורות המתחוללות ברמות הלחות והיובש, החום והקור, מתהווים הצמחים ונוצרים בעלי החיים. גם כאן המאירי צועד בעקבות אבן תיבון, האומר בפירוש קהלת: 'שלא נתגלתה פעולתם ברקיע השמים והאירם על הארץ שנתהוו מן היסודות הויות שידע פעולת השמש בהם והם הצמחים'.[65] המאירי מספק אפוא הסבר נטורליסטי לחלוטין ליצירת הרקיע באמצעות התאיידות המים, להיגלות הַיַּבָּשָׁה והתהוות החי והצומח – וזאת בעקבות המטאורולוגיקה האריסטוטלית ובתיווכו המוכח של שמואל אבן תיבון.

כפי שראינו לעיל, באותם קטעים שב'חיבור התשובה' ובפירוש תהלים שמופיעה בהם ביקורת נוקבת על המחקר בשאלת 'יקוו המים' גרס המאירי שבעל הדת הנאמן רואה במסתורין של היגלות הַיַּבָּשָׁה ראָיה לאמונה בחידוש, ואין הוא נזקק להסברים מופתיים. לפיכך הניסיון לְסַפֵּק להיגלות הַיַּבָּשָׁה הסבר נטורליסטי מעיד על אמונה בקדמות. כיצד יש להבין אפוא את הסברו הנטורליסטי של המאירי עצמו לבעיית 'יקוו המים' בפירושו לתהלים קד, אותו פרק ששמואל אבן תיבון טען שהוא המפתח לפתרון השאלה? נראה שלפנינו הבדל בין עמדה אקזוטרית, ב'חיבור התשובה', השוללת מחקר בשאלה והמנסה לחזק את אמונת החידוש של הקורא בטענה, שהתעלומה מוכיחה שהאל ברצונו החופשי משנה את הטבעים, לבין עמדה אזוטרית, בפירוש תהלים, המספקת פתרון נטורליסטי לבעיה. אולם עד כמה צעד המאירי בעמדתו המטאפיסית האזוטרית לכיוון הקדמות? האם טענתו ב'חיבור התשובה', שמחקר בשאלת 'יקוו המים' מעיד על אמונה בקדמות, חלה גם על עצמו, ומפירושו לתהלים קד נובע, שהמאירי חשב שאמונת החידוש היא אמונה הכרחית לא־אמיתית, ועל כן אין יתרון אפיסטמי לבעל הדת? מפירושו על הפסוק הקודם בתהלים נראה, שלמרות העלאת הסבר טבעי להיגלות היבשה, המאירי עדיין מחזיק באמונת החידוש. לפי המאירי, ההסבר הטבעי לתהליכים שמתרחשים מהיום השני ואילך מצמצמים את תחום החידוש במעשה הבריאה אל היום הראשון בלבד, ומרחיבים את ההסברים הטבעיים לשאר הימים. בכך לא נעקרת אמונת החידוש לגמרי, אולם ההתערבות הרצונית של האל מצטמצמת בהחלט רק לנקודת ההתחלה של הבריאה. ביום הראשון נוצרו יש מאין היסודות והגלגלים, ומכאן ואילך הופעלה שרשרת סיבתית, שהביאה – בלא התערבות רצונית של האל – להיווצרותו של העולם כפי שהוא. ואכן, באותו פרק בתהלים, המאירי מתאר את ההתרחשויות ביום הראשון של הבריאה על דרך החידוש, כדבריו: 'וזה עקר לפי ספור סדר הבריאה כי הגלגלים והיסודות נבראו ביום ראשון קודם האור עם מציאות הנפרדים וסבבו הגלגלים י"ב שעות ועם סבובם נמצא הזמן' (פירוש לתהלים, עמ' 200). הגלגלים והיסודות נוצרו ביום הראשון, ואז החלו הגלגלים להסתובב מכוח רצונו של האל והחל הזמן. תיאורו של המאירי את היום הראשון דוחה את הניסוח הקלאסי של עמדת הקדמות – שהגלגל סובב תמיד; אולם את עקרון הפעולה הרצונית שבחידוש הוא מצמצם ליום הראשון של הבריאה בלבד; ומכאן ואילך החלה שלשלת סיבתית טבעית, שאחד משלביה הוא היקוות המים והיגלות היבשה.[66]

הדיון בפירושו של המאירי לתהלים קד מאפשר לנו לחזור ולהעמיק בשאלת יחסו לשמואל אבן תיבון. המונחים הסיבתיים, שהמאירי מתאר בהם את הימים השלישי והרביעי במעשה בראשית, קרובים ביותר לניסוחיו של שמואל אבן תיבון, ונשאלת השאלה האם הם נחלקו באשר לממד החידוש: המאירי מצמצם אותו ליום הראשון. התשובה לשאלה אינה פשוטה כלל וכלל, והיא תלויה, בין היתר, בהבנתו של המאירי את אבן תיבון עצמו: יש לזכור כי קוראיו של 'מאמר יקוו המים' נחלקו על טיבו עוד במאה ה־13. ייתכן שהמאירי הבין את עמדתו של שמואל אבן תבון לאור 'הקריאה המתונה', בלשונו של אביעזר רביצקי.[67] 'הקריאה המתונה' גורסת ששמואל אבן תיבון אמנם הרחיב במאמרו זה את הסיבתיות הטבעית, אבל לא ביטל את רכיב הרצון בבריאה לגמרי; ניסוח שכזה יהיה קרוב ביותר לעמדה שמציג המאירי עצמו. קיימת קריאה רדיקלית יותר של שמואל אבן תיבון, שלפיה ביטל אבן תיבון לגמרי את ממד הרצון והחידוש שבבריאה. ופירושו מוביל לתפיסה זמירה

ומוחלטת של קדמות העולם. קריאה רדיקלית כזו משרטטת בפנינו הבדל מהותי ביותר בין המאירי לשמואל אבן תיבון: אמנם המאירי מקבל חלקים נכבדים של התפיסה הטבעית הסיבתית, אבל תוחם אותה לגבי נקודת ההתחלה של הבריאה.

[4]

אפילו אם נקבל את הקריאה המתונה יותר של 'מאמר יקוו המים' ונזהה קִרבה בין תפיסות המטאפיסיקה של המאירי ושל שמואל אבן תיבון, ניתן להבחין בפער ניכר ביניהם. פער זה אינו תלוי באמונות המטאפיסיות אלא במגבלות ההפצה של סתרי תורה. לַמאירי עמדה מטאפיסית קרובה לקריאה המתונה של אבן תיבון, אולם הוא גרס שיש להצניע אותה. למרות הבהירות בהסברו של המאירי להיקוות המים במונחים טבעיים, הרי הסבר זה קצר ומאופק וכמעט מובלע; ולעומת זאת, המאירי יוצא מגדרו כדי לתקוף ב'חיבור התשובה' את עצם העלאת השאלה, ללמדך שהוא גרס שיש לנהוג זהירות גדולה יותר בהפצתם של סתרי תורה. זאת ועוד: לדעתו, לצורך הפנמת אמונת החידוש, יש להציג ברובד האקזוטרי את היגלות היבשה כתעלומה המעידה על חידוש העולם ועל התערבותו הרצונית של האל במעשה הבריאה. הסתייגות זו של המאירי מהפצת סתרי התורה מתבטאת גם ביחסו הראשוני לפולמוס על החוכמה בפרובנס. בראשית האיגרת לאבא מארי המאירי טוען, שכאשר הגיעה אליו השמועה שאבא מארי אסר מלחמה על הדרשות הפילוסופיות הפומביות, הוא הודה עמו באופן מוחלט:

> ימים רבים לנו הגיענו שמעך, כי החלות להראות את גדלך ואת ידך החזקה, ולבטל ענין הדרשות אם בהסכמה אם בחרם ובאלה, אם לבטלם מכל וכל שלא ידברו בהם רק מן התורה והתלמוד והמדרש, ולפעמים באור הגדה והפסוק ע"ד החכמה, בדבר שאין בו הריסה או גלוי סוד בסודות התורה והנבואה. ששנו על אמרתך כמוצא שלל רב, הללנוה ושבחנוה, אשרנוה וקימנוה כדחזי, אמרנו על ידך יניח ה' לנו מרגזנו ומעצבנו (חושן משפט, עמ' 150).

המאירי שינה את טעמו לחלוטין בעניינו של אבא מארי, כאשר בעקבות כישלונו הראשוני פנה אבא מארי לרשב"א כדי שיצטרף אליו למאבק ברדשות הפילוסופיות: 'עוד אנחנו מדברים, חזה בא ויאמר כי כאשר לא נעשתה עצתך לשעתה, הרעשת ארץ פצמת, ולפני רבינו הרב [הרשב"א] להוכיח יסרת למשפט שמת, לתת החכמה לבזזים ולומדיה למחתה'. המאירי ראה בפנייה זו לרשב"א תמורה עמוקה במאבקו של אבא מארי; מרגע התערבותו של הרשב"א במאבק, שוב אין זה מאבק פנים־פילוסופי על שאלת גבולותיה של הפצת סתרי התורה, אלא מתקפה כוללת, על התרבות הפילוסופית כולה. המאבק הפך ממאבק פנימי במחנה בעלי החוכמה למאבק בחוכמה, כדבריו של המאירי: 'עם היות רבינו הרב אב לכלנו ולשלמות מעלתו אין נודד כנף ופוצה פה ומצפצף, כבר ידעת שבאלו הענינים לא כל הדעות שוות. בררו להם מנה לדעתם בחכמת הקבלה, ורוב עניני הפלוסופים אצלם שדה ושדתין ומלאכי חבלה' (שם, עמ' 150–151). המאירי טוען כלפי אבא מארי שדעתו של הרשב"א ידועה, הוא מקובל ואויב החוכמה, ועם מעורבותו הפך הפולמוס להתנגשות כוללת בין שתי תרבויות – המקובלים והפילוסופים;[68] המאירי מסיק לגבי אבא מארי: 'ידעתי אדני ידעתי, כי רבים עוררו חנית שכלך, והניעו כונתך עם כונת אדננו הרב לבטל ענין החכמה ולגרשה לגמרי מעט מהסתפח בנחלתנו' (שם, עמ' 156). נאמנויותיו של המאירי, שכנראה לא היו ברורות לאבא מארי לגמרי, מתגלות פה בבהירות: הוא שייך למחנה החוכמה, המנהל מאבק פנימי עם זרם רדיקלי שבתוכו, ועל כן היה לבו של המאירי עם אבא מארי כל עוד ניהל האחרון מאבק פנימי בפרובנס על שאלת האקזוטריות של הפילוסופיה. משנהפכה התמונה, עם צירופו של הרשב"א, שינה המאירי בחדות את נאמנותו – מאבא מארי למתנגדיו.[69]

אחת הביקורות המעניינות והחריפות שהיו להמאירי על החרם שהוכרז בברצלונה מגלה את זיקתו העמוקה לחוכמה ואת הסתייגותו מהפצתה. לפי נוסח החרם, נאסר על תלמידים מתחת לגיל עשרים וחמש ללמוד את ספרי הטבע והאלוהות היווניים, ומותר ללמוד את חיבורי חכמי ישראל, אפילו המיימוניים. על כך מקשה המאירי: אם החרם נועד להילחם בהפצה לא־מבוקרת של רעיונות פילוסופיים ובדרשות פילוסופיות, הרי היה מוטב להילחם בחיבורים הפופולאריים והדרשניים של חכמי ישראל מאשר בחיבורי המטאפיסיקה והפיסיקה

האריסטוטליים – חיבורים שהם מעצם טבעם קשים ואזוטריים. לדעתו צריך היה לנסח את החרם באופן מהופך, כדבריו לאבא מארי:

> ובזה לא הועלנו בתקנותינו כלום. כי הדורש אינו דורש בשמע טבעי והשמים והעולם, ובאותות השמים, והויה והפסד, ותוש ומוחש, וספר הנפש, ולא בספר מה שאחר הטבע, אף קצתם אינם יודעים אף עֻלָּה אחד, רק מה שיקרא בספר הנכבד ובספר המלמד, ובפ׳ קהלת ובמאמר יקוו המים, ושאר חבורים חדשים גם ישנים. ויראו שם קצת ציורים ויעשו גם המה בערמה, ישלחו יד בכל אשר תאוה נפשם [...] ונמצאת אלופנו מברך על העקר ופוטר את הטפלה. שלא זה הדרך מוציאתם מידי עברה, ונעשית מחטיא כונתך הרצויה והנכבדת וההכרחית. כי ענין למוד הספרים כמה ספקות מעורבות בו על דרך שכתבנו, ומילתא דלא שכיחא, והנה הנחנו הקלקול המצוי תמיד והרעה המתחדשת בכל יום לאלפים מבני אדם כי הדרשנים עתה נבראת כת בכל יום ואומרים שירתם והולכים להם ותפסנו הענין הבלתי מצוי ושהקלקול שבו רחוק (שם, עמ׳ 166–167).

לימוד הספרים הפילוסופיים כשלעצמם הוא עניין המצוי רק ליחידים, בגלל הקשיים העמוקים שבהבנתם. החיבורים הללו אינם משמשים את הדרשנים, שעל־פי רוב אינם מבינים דבר במקורות הפילוסופיים עצמם. ספרי התיבונים ויעקב אנטולי הם מקור ההשראה האמיתי של הדרשנים. אם מאבקו של אבא מארי היה ממוקד בבעיה המטרידה גם את המאירי – המאבק באקזוטריות – הרי שאת החרם היה צריך לכוון נגד הדרשות הפילוסופיות, ולא נגד הפילוסופיה עצמה. האיגרת לאבא מארי מלמדת, לכל אורכה, שהמאירי מעולם לא נותן להסתייגויותיו מבעלי חוכמה מסוימים להופכו לאויבה של החוכמה; הוא נטוע עמוק בלבה של המסורת המיימונית המתונה.

* * *

קִרבתו הגדולה של המאירי לניסוחיו של שמואל אבן תיבון, בהסבר הנטורליסטי של תעלומת ההיגלות של היבשה, מגלה את עומק זיקתו של המאירי למסורת המיימונית במאה ה־13. הדברים אמורים גם בממשיכיו של שמואל אבן תיבון, משה אבן תיבון ויעקב אנטולי, שהשפעתם ניכרת בחיבוריו של המאירי. אולם על אף הזיקה ניתן לסכם את ההבדלים המרכזיים ביניהם: ייתכן כי הבדלים אלה מאפיינים תפיסה שלֵמה של פילוסופים שהם בעלי הלכה, המפנימים באופן שונה את המסורת המיימונית והמנהלים ויכוח פנימי עם ממשיכיה הלא־רבניים. ההבדל הראשון הוא מקומו של לימוד התלמוד: בעיני הממשיכים הלא־תלמודיים נדחק לימוד זה לשוליים עם הופעת ׳משנה תורה׳ – חיבור שלדעתם (וכנראה לדעת הרמב״ם עצמו) ממשש את תכליתו של לימוד התלמוד ומשמש לו תחליף מושלם. לַמאירי יש כאמור דעה שונה: הוא אמנם רואה בתלמוד טקסט שחשיבותו היא לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא, כמסורת המיימונית, אך מנסה לשַמֵר את מקומו כטקסט מרכזי בתוכנית הלימוד היהודי. ביחסו של המאירי לבעל הדת וליתרונו על המשכיל ניכר פער עמוק לגבי היחס בין התורה לחוכמה, ולגבי עמדתו אודות אמנות החידוש כבעלת ערך אפיסטמי מוסף על מה שניתן להשיג בכוח העיון. המאירי צועד כברת דרך ארוכה בהסבר הסיבתי הנטורליסטי של מעשה בראשית, אך הוא תוחם אותו כאשר הוא משמר את ממד החידוש לנקודת ההתחלה. אם נפרש את שמואל אבן תיבון בפירוש הרדיקלי, הרי שניכר הבדל עמוק בהבנת מפעלו של הרמב״ם עצמו ובאופן שבו התיר הרמב״ם את המבוכה שבין התורה לחוכמה. לפי העמדה הרדיקלית, סיפק הרמב״ם פירוש אזוטרי לתורה ולמושגיה המרכזיים על דרך הקדמות; ואילו העמדה המתונה סוברת שהישגו של המורה מתבטא בכך שהוא מאפשר את הנאמנות למושכלות בלא ביטול אמונת החידוש. המאירי הוא הנציג המובהק של ׳הקריאה המתונה׳ של ׳מורה נבוכים׳, וייתכן שקריאה זאת היתה נחלתם של ממשיכי הרמב״ם השרויים בלב לבה של המסורת הרבנית־התלמודית.

ג. ׳בעלי הדת׳ – סובלנות דתית במשנתו של המאירי

שייכותו של המאירי לזרם הפילוסופי וזיקתו המורכבת לשמואל אבן תיבון ניכרת גם

בעמדתו בשאלת הסובלנות הדתית. נושא הסובלנות הדתית במשנתו של המאירי נדון בהרחבה במחקר, אולם טרם נתברר דיו הָקְשֵר עמדתו ההלכתית לתפיסת עולמו הכוללת ולמקורותיה. הדיון במחקר החל בניתוח מפורט של יעקב כ"ץ, הטוען שעמדתו של המאירי היא עמדה ייחודית ומקיפה המבוססת על תפיסה תיאולוגית עקרונית.[70] לדעת כ"ץ, בכל הפתרונות שהציעו קודמיו של המאירי כדי לגשר על הפער שבין המנהג הרווח באשכנז בימי־הביניים לבין ההלכה, המגבילה מגע עם נוכרים, לא מצאנו עמדה המבחינה באופן עקרוני בין עבודת אלילים לבין הנצרות; אם יש הבחנה כזאת בספרות ההלכה הריהי מוגבלת בשימושיה, בזמן ובמקום, ואין היא בסיס להָתֵר החלטי וכולל. המאירי הוא הראשון שהבחין הבחנה עקרונית שכזאת, ולכן כ"ץ גורס כי הָתֵר שמציע המאירי הוא החלטי, כלומר אינו נגרר בדיעבד אחרי מנהג הקהילה; הוא בלעדי – אין הוא נזקק לתמיכה מהָתֵרים אחרים; וחלותו רחבה מעבר להָתֵריהם של בעלי ההלכה שקדמו למאירי.

אפרים אורבך ביקר את עמדתו של יעקב כ"ץ וטען, שההבחנה של המאירי בין עבודת אלילים לבין הנצרות מצויה כבר בכתבי קודמיו, והמאירי רק טָבַע מַטְבֵּעַ חדש לכינויים של הדתות הלא־אליליות – 'אומות הגדורות בדרכי הדתות'. כמו כן התיר המאירי מה שהתירו כבר קודמיו ותו לא, ולדעת אורבך זהו מבחנו האמיתי של הָתֵר. אורבך סובר כי מאחר שלנוסחתו החדשה של המאירי אין נפקא מינה הלכתית, הרי שלא התחוללה כל תמורה ממשית בעמדתו של המאירי ביחס לסובלנות דתית.[71] בעקבות ביקורתו של אורבך הראו יעקב כ"ץ ויעקב בלידשטיין, שנוסחתו הייחודית של המאירי מרחיבה את תחום הָתֵר אל מעבר להָתֵרי קודמיו, והָתֵרים נוספים אלה נוגעים לא רק לצורכיה הפרגמטיים או האפולוגטיים של הקהילה.[72] ברצוני להציע מספר מקרים נוספים שלא נדונו, המחזקים את עמדתו של יעקב כ"ץ, אולם אתמקד בעיקר בביאור תפיסת הפרוגרס ההיסטורי של המאירי, המבחינה בין האומות הקדומות לאומות שבזמנו, ובהבהרת המושג 'גדורים בדרכי הדתות' בהָקְשֵרו הרחב והשיטתי של עמדת המאירי.

[1]

ניתן לנתח את עמדתו של המאירי באמצעות אִפיון של שלושה תחומים ביחסה של ההלכה לנוכרים. התחום הראשון הוא איסורי משא־ומתן עם נוכרים, הנובעים מכך שקשרים שכאלה מסייעים וגוררים בעקיפין פולחן אלילי, או שבאמצעותו של קשר מסוג זה נהנה היהודי מפולחן אלילי או ממשמשיו. האיסור לסחור עם הנוכרי ביום אידו, שמא ילך הנוכרי ויודה לאלוהיו על רווחיו במשא־ומתן, הוא דוגמה מובהקת לאיסורים המיועדים להרחיק יהודים מקשר – אפילו עקיף – עם פולחן של עבודה זרה. בתחום זה של איסורים מתיר המאירי ביחס לנוכרים שבזמנו את האיסורים הבאים: האיסור לסחור עם הנוכרי ביום אידו (בית הבחירה למסכת עבודה זרה, עמ' 4, 9);[73] האיסור לסחור עם נוכרי כשחלק מן הרווח נגבה כמס לצורכי פולחן (שם, עמ' 28); האיסור למכור לנוכרי חפצי פולחן, כמו קטורת ולבונה (שם, עמ' 32);[74] האיסור להשכיר בית לנוכרי שמא יכניס לתוכו עבודת אלילים (שם, עמ' 48); איסור סתם יינם של נוכרים בהנאה גזרה משום ודאי יינם (שם, עמ' 59, 214); כפילת שלום לעובדי אלילים.[75] שישה איסורים אלה נוגעים לתחום הראשון ואת כולם מתיר המאירי ביחס לנוכרים שבזמנו, והוא מחיל אותם רק ביחס לאומות הקדומות עובדות האלילים.

התחום השני ביחסה של ההלכה לנוכרים הוא הזכויות והחובות המשפטיות של נוכרים בהלכה. תחום זה אינו מתמקד במגע עקיף עם הפולחן, אלא במעמדו המשפטי והאישי של נוכרי מבחינת ההלכה. דוגמה מובהקת לתחום זה היא חובת הנוכרי לשלם פיצוי מלא לנזק שגרמה בהמתו לרכוש של יהודי, לעומת פטור היהודי מתשלום לנוכרי עבור נזקי בהמתו. כאן משווה המאירי את מעמדם של נוכרים שבזמנו לזה של יהודים באלה: פיצוי שווה על נזקי רכוש;[76] איסור גזל (שם, למסכת בבא קמא, עמ' 330, 239), חובת השבת אבדה;[77] חובת הצלה;[78] הענקת מתנת חינם (שם, למסכת עבודה זרה, עמ' 46); חובת טעינה (שם, למסכת בבא מציעא, עמ' 118); איסור הונאה (שם, עמ' 219); שוויון בעניישה על שפיכות דמים של נוכרי (שם, למסכת סנהדרין, עמ' 227); איסור כבישת שכר שכיר (שם, למסכת בבא מציעא, עמ' 416); חילול שבת במקרה של פיקוח נפש (שם, למסכת יומא, עמ' ריב); הָתֵר למכירת נשק לנוכרי (שם, למסכת עבודה זרה, עמ' 39); הָתֵר העמדת בהמה בפונדקאות נוכרי (שם, שם). האפליה השוררת בהלכה לגבי זכויות אלה חלה, לדעת המאירי, רק על האומות

הקדומות, שאינן גדורות בדרכי הדתות; לגבי הנוכרים שבזמנו יש לדעתו שוויון מלא בינם לבין ישראל. התחום השלישי הוא הרחקות הקשורות לאיסור חיתון, כדוגמת איסור סתם יינם של גויים. כאן משאיר המאירי את כל האיסורים בעינם והם חלים גם על נוכרים בני זמנו.[79]

שלושה תחומים אלה אינם קשורים בהכרח זה לזה. ניתן למשל לומר, שמשא־ומתן עם מוסלמים, גם אם הוא קשור בפולחן, אינו נאסר, שהרי מוסלמים אינם עובדי עבודה זרה ופולחנם אינו פולחן של עבודה זרה; ואילו דינם בזכויות ובחובות ישווה לשאר נוכרים. הרמב"ם לדוגמה אינו מחיל את כל התחום הראשון על המוסלמים משום שאין הם עובדי עבודה זרה, הוא מתיר אפוא מסחר עם מוסלמים ביום אידם ואוסר אותו עם נוצרים. לעומת זאת, לגבי חלק מן התחום השני לפחות, אין הרמב"ם מבחין בין מוסלמים לבין שאר נוכרים, וזכויות שנשללות מעכו"ם נשללות גם משאר בני נח, אפילו מייחדים.[80]

שאלה עקרונית עולה לדיון בקשר שבין שני התחומים: האם האפליה השוררת בהלכה התלמודית לגבי זכויות נוכרים נובעת מכך שהם עובדי עבודה זרה, ונוכרים המקיימים שבע מצוות בני נח דינם שונה – ואז הקביעה שקבוצה של נוכרים אינם עובדי עבודה זרה משנה את מעמדם בשני התחומים כאחד; או שמא שלילה של זכויות מן הנוכרים אינה תלויה בכך שהם עכו"ם, אלא נובעת מעצם העובדה שהם גויים – ואז אי־החלת התחום הראשון על קהילת נוכרים משום שאינם עכו"ם עדיין אינה משנה דבר לגבי התחום השני. בניסוח אחר ניתן להציג את הבעיה כך: האם הקו המבחין בהלכה בין ישראל לנוכרי מבוסס על ההנחה שיש פער אונטולוגי בין יהודים לגויים, או שמקורו בהבדל באורח החיים של מייחדים ועובדי עבודה זרה, ועל כן אין הוא מפלה בענייני זכויות בין יהודים לגויים אלא בין מייחדים לפגאנים. להבהרת מיקומו של הקו המפלה בענייני זכויות יש כמובן משמעות עמוקה לגבי השאלה על מי חל אי־השוויון בהלכה: על נוכרים ככלל – או רק על עכו"ם; כמו כן קיים הבדל מוסרי עמוק בין שתי האפשרויות לגבי הצדקת האפליה. אין זה המקום לדיון כולל בשאלה בהָקשֵרהּ בסוגיות התלמוד,[81] אולם אִפיון שני התחומים בדבר היחס לנוכרי בהלכה חשוב להבנת עמדתו של המאירי.

[2]

בדיקה של דברי המאירי מגלה עקיבות מרשימה בדרך טיפולו בשני התחומים. הגם שחוקרים שונים שדנו בהמאירי התמקדו במושג 'אומות הגדורות בדרכי הדתות' כמושג המרכזי והמחודש של המאירי, המאירי עצמו אינו מזכיר מושג זה כלל ועיקר לגבי הָתָריו בתחום המגע העקיף עם פולחן עבודה זרה. אפרט את המקרים של הקבוצה הראשונה אחד לאחד. בדיונו באיסור לסחור עם הנוכרי ביום אידו, המאירי אומר: 'נראה לי שדברים אלו כלם לא נאמרו אלא על עובדי האלילים וצורותיהם וצלמיהם אבל בזמנים הללו מותר לגמרי'. ובאותו עניין: 'שהרי מנהג פשוט בכל הארצות לישא וליתן עם אותם שדרים ביניהם בכל דבר ובכל משא ומתן ואפילו ביום החג שלהם, וודאי נראה הטעם שלא נאמרו דברים אלו אלא בזמנם שהיתה עבודת האלילים מתפשטת להקרבה ולהודאה כמו שתראה בזכירת ימי האיד שלהם וכן שהיו עובדים לצבא השמים לחמה ולבנה ולעצים ולאבנים'. המאירי מבחין בין הזמנים הקדומים שנהגה בהם עבודת אלילים לבין זמנו שלו, אך אין הוא מזכיר את ההבחנה בין אומות הגדורות בדרכי הדתות ושאינן גדורות כלל ועיקר. כך גם בשאר המקומות העוסקים באיסורים הנובעים ממגע עקיף עם פולחן עבודה זרה: המאירי מתיר בתקופתו את איסור המסחר, שחלק מרווחיו נגבה לצורכי פולחן נוכרי, מאותו טעם: 'וכבר בארנו שדברים אלו כלם בזמנם נאמרו שהיו אותם הגוים ארוקים בעבודת האלילים אבל עכשיו פסקה עבודת האלילים מרוב המקומות, ולפיכך אין צורך לדקדק בהם בדברים שדקדקו בהם החדושין ישנים ותוספות כלל'. גם כאן הוא קובע שפִסקה עבודת אלילים בזמנו, ואינו מזכיר את המושג 'אומות הגדורות בדרכי הדתות'.

בדבריו על האיסור למכור חפצים שישמשו לצורכי פולחן, אומר המאירי: 'ויש מדקדקין לאסור בקצת דברים אלו במקומות שעבודת אלילים נשארה לשם כמו שביארנו והדברים נראים בכללם להתיר אלא שראוי לבעל נפש להחזיק'. על איסור השכרת דירה משום שהנוכרי מכניס אליה עבודת אלילים – ונמצא ישראל עובר על 'לא תביא תועבה אל ביתך' – המאירי אומר: 'ולעיניין פסק דבר זה לא נאמר אלא בארץ ובזמנים שהזכרנו אבל בתוצה

21

לארץ ובזמנים אלו, אף לבית דירה ואף בשכונה מותר. וכל שכן במקומות שאין עבודת האלילים מצויה שם שדבר זה עיקר איסורו לאותם עובדי האלילים שהיו אליליהם בבתיהם ומקטרים ומזבחים להם שם'. על איסור סתם יינם של נוכרים בהנאה גזרה משום ודאי יינם, אלה דבריו: 'ולדעתי כל אותם הקצוות שעבודת האלילים נשארה לשם הרי הם בחומר הראשונים'. מכאן שאין הוא משתמש במושג 'גדורים בדרכי הדתות' בכל המקומות, שהוא דן בהם במגעים עם נוכרים הנאסרים בגלל קשר עקיף עם פולחן אלילי. לדעתו הנוכרים שבזמנו אינם עובדי אלילים ועל כן מגעים הקשורים בפולחנם אינם אסורים – בניגוד לאומות הקדומות שעבדו לאלילים.

את ההבחנה בין 'אומות הגדורות בדרכי הדתות' לבין 'אומות שאינן גדורות' מעלה המאירי בתחום השני – זכויות וחובות משפטיות. לדעתו אי־השוויון בהלכה באשר לזכויותיהם של יהודים ושל נוכרים חל רק על אותם נוכרים שאינם גדורים בדרכי הדתות. תיאור רחב של אומות כאלה מצוי בדבריו של המאירי המתיר ליהודים למכור לנוכרים שבזמנו חפצים העלולים להפוך לכלי משחית ולהעמיד בהמה בפונדקיהם, ואוסר את אלה רק על אומות שאינן גדורות בדרכי הדתות, כדבריו: 'שכל אלו מאחר שאינם בעלי שום דת בעולם ואינם נכנעים תחת יראת אלהות אלא שמקטירים לצבא השמים ועובדים את האלילים אין נזהרין משום עבירה'. ובמקום אחר: 'ואף בזו של גוים צריך אתה לבחון מה שהקדמנו באיזה גוי הוא אומר כן ר"ל שבעובדי האלילים נאמר שלא היו גדורים בדרכי הדתות ואדרבה כל עבירה וכל כיעור יפה בעיניהם וכבר אמר ראש הפילוסופים הרגו מי שאין לו דת' (בית הבחירה למסכת עבודה זרה, עמ' 95). אי־השוויון בזכויות חל רק על אומות שאינן גדורות בדרכי הדתות, או 'שאינם בעלי דת' (מונח מקביל שהמאירי משתמש בו); ניסוח כולל של העקרון מצוי בדברי המאירי ל'בית הבחירה', בבא קמא: 'הא כל שהוא מעממין הגדורין בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו אינם בכלל זה אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו אף באבדה ואף בטעות ולכל שאר הדברים בלא שום חלוק' (שם, למסכת בבא קמא, עמ' 330). לפי המאירי, הקו המבחין בהלכה אינו בין יהודים לנוכרים באופן אונטולוגי, אלא בין אומות בעלות חוק ואומות שאינן בעלות חוק – בין ברבריות לציוויליזציה. ואמנם המאירי מפעיל את העקרון באופן שיטתי לגבי פיצוי על נזקי רכוש, איסורי גזל, חובת השבת אבדה, חובת הצלה, איסור כבישת שכר שכיר, ההֶתֵר לתת מתנת חינם, חובת טעינה, איסור הונאה, ושוויון בענישה על שפיכות דמים של נוכרי. כפי שראינו לעיל, הטענה שקבוצה אינה עוברת עבודה זרה עדיין אינה ערובה לשוויון זכויותיה מבחינת ההלכה. ואמנם אי־הסימטריה בענישה על שפיכות דמים, דהיינו שגוי שהרג ישראל חייב, וישראל שהרג גוי – פטור, נאמרת בתוספתא על נוכרי המקיים שבע מצוות, וכך גם סבר הרמב"ם.[82] יש אפוא עמדה הלכתית שתופסת את אי־השוויון שבין ישראל לנוכרי, המצוי בתלמוד – לפחות ביחס לחלק ניכר מהחובות והזכויות – כהבחנה בין יהודים לגויים, ולא בין מייחדים לפגאנים. חידושו של המאירי בתחום זה הוא הטענה החד־משמעית, שההבחנה היא בין עובדי אלילים לעובדי אלוהות. נוסף על כך, המאירי מתרגם את ההבדל בין עובדי אלילים לעובדי אלוהות להבחנה שבין 'אומות שאינן גדורות' ל'אומות הגדורות', משום שלדידו צידוקה של אפליה זאת אינו נעוץ בכך שיש לקנוס עובדי אלילים ולשלול מהם את זכויותיהם באשר הם אינם מאמינים באלוהות של ממש. המאירי צועד צעד נוסף: לדעתו עבודת אלילים יוצרת חברה ללא יראת אלוהים וללא חוק, על כן אין חברה כזאת מוגנת על־ידי החוק.[83]

מקור נוסף, שלא נדון בדיונים הקודמים על המאירי, המגלה עד כמה הוא הרחיק בתפיסת השוויון מעבר לקודמיו, הוא פיקוח נפש.[84] כדברי המאירי ביומא: 'פקוח נפש אין הולכין בו אחר הרוב כיצד חצר שהיו בו ישראלים ועובדי האלילים עמהם שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת' (בית הבחירה למסכת יומא, עמוד ריב). ובנוסחה אחרת: 'ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם'. האיסור לחלל שבת על הצלת נפשו של נוכרי חל רק על הנוכרים שאינם בעלי דת. עד כמה שידוע לי, לא קדמה למאירי תפיסה עקרונית כזו לגבי ההֶתֵר לחלל שבת, והֶתֵר זה מלמד על רוחב החלתו של העקרון.

האופי הגורף של ההֶתֵר בשני תחומי ההלכה מצוי במקומות נוספים שלא נדונו. על האיסור לגלות סתרי תורה לגוי, המופיע בחגיגה דף יג ע"א, אומר המאירי: 'ואין מוסרים סתרי תורה לגוי והוא מי שעובד לאלילים ולצבא השמים שמאחר שהוא כופר בעיקר היאך אנו מלמדיו

22

אותו תורה ועל זה אמר מגיד דבריו ליעקב וכו' לא עשה כן לכל גוי' (בית הבחירה למסכת חגיגה, עמ' 28). המאירי מחיל אפוא את הכלל שלו גם בתחום שאינו קשור כלל לסחר ולצורכי הקיום של הקהילה, אלא למסירת סתרי תורה. כיוון שהמאירי – בעקבות הרמב"ם – מזהה מעשה מרכבה עם מטאפיסיקה, נראה שהוא מעוניין להתיר את החלפת הדעות האינטנסיבית, שהתנהלה בין השכבה המשכילה של היהודים לבין השכבה הנוצרית בענייני מעשה בראשית ומעשה מרכבה – פיסיקה ומטאפיסיקה. מקרה בולט להפעלה רחבה ונועזת של העִקרון של המאירי הוא בפירושו לכלל 'אין מזל לישראל', המופיע במסכת שבת קנו ע"א. המאירי, המתנגד לדטרמניזם אסטרולוגי מוחלט, אומר: 'ואמרו דרך כלל 'אין מזל לישראל' ורוצה בשם ישראל הגדור בדרכי הדת' (שם, למסכת שבת, עמ' 615). ובמקבילה ב'חיבור התשובה': 'שעם היות התולדה מכינה הכנותיו לטוב או לרע כמו שהתבאר, כל בעל דת יוציא עצמו מהכנת הרע בגדרו עצמו בגדרי מדותיו, והוא אמרם ז"ל 'אין מזל לישראל', ר"ל לכל נגדר בדרכים דתיים שגדרותיו אמנם יוציאוהו מענין מה שתגזור עליו הכרח התולדה' (חיבור התשובה, עמ' 637). לפי המאירי, כל הגדור בדרכי הדת, בין יהודי ובין גוי, אינו נתון למקרה השרירותי של המזלות.[85] נוסף על העובדה, שכאן המאירי מחיל את ההבחנה בין 'גדורים' לש'אינם גדורים' בתחום תיאולוגי מובהק שדבר אין לו עם אילוצים וצנזורה, הרי שהשותפות הבסיסית בין כל בעלי הדת – יהודים ושאינם יהודים – הופכת את כולם לישראל לעניין זה. המעמד המיוחד שניתן במאמר זה לישראל – שאין הם נתונים ככל העמים לשלטון המזלות אלא להשגחתו הישירה של האל – הופך לנחלת כל האומות הגדורות בדרכי הדתות. תודעת הבחירה שבשחרור משלטון המזלות מתרחבת אפוא, מישראל – לכל הגדורים בדת. שני מקורות אלה, בחגיגה ובשבת, מלמדים עד כמה רחוק היה המאירי מתחום הדיון של קודמיו, שנטבע בחותם של שיקולים של לחצים כלכליים ושל צורכי צנזורה פנימית.[86]

המאירי משתמש אפוא בשתי הבחנות: האחת – בין האומות הקדומות שעבדו אלילים לבין האומות שבזמנו, שאינן עובדות אלילים. השנייה – בין האומות שאינן גדורות בדרכי הדתות לבין האומות הגדורות, או בניסוח מקביל שלו – בין האומות שאין להן דת והאומות שהן בעלות דת. הוא משתמש בשתי ההבחנות שימוש כולל וגורף הרבה מעבר לקודמיו. אשר להָתֵרים בתחום המגעים עם נוכרים, הגוררים בעקבותיהם קשר עקיף עם עבודה זרה, הוא נוקט תמיד את ההבחנה הראשונה. העובדה שההבחנה בין אומות גדורות ללא גדורות אינה מופיעה כלל בהָתֵר איסורי מגע עקיפים עם עבודת אלילים אינה מקרית: הטענה שקהילה מסוימת גדורה בדרכי הדתות והיא נמנעת מן הגזל, או משפיכות הדמים או מרביעת בהמות, עדיין לא מתירה משא־ומתן עמה אם פולחנה הוא עבודת אלילים. להָתֵר משא־ומתן שכזה יש צורך בקביעה שאומות אלה אינן עובדות אלילים, ואכן כך קובע המאירי. אולם המאירי מוצא קשר סיבתי בין שתי ההבחנות; האומות שאינן עובדות אלילים הן האומות הגדורות בדרכי הדתות. קשר סיבתי כזה מפורש מדבריו 'שכל אלו מאחר שאינם בעלי שום דת בעולם ואינם נכנעות תחת יראת אלוהות אלא שמקטירים לצבא השמים ועובדים את האלילים אין נזהרים משום עבירה (שם, למסכת עבודה זרה, עמ' 39). בהמשך אעמוד על משמעותה של הקביעה בהָקשֵרה הרחב; כאן ניתן לראות, כי לדעתו משום שעובדי אלילים לא מקיימים בידם שום מושג של אלוהות משגיחה ומעניש, אין בידם יראת אלוהות – על כן אין הם גדורים בדרכי הדתות, דהיינו אינם נמנעים מן המעשים המכוערים ביותר.

בתפיסתו של המאירי יש מספר חידושים חשובים ועקרוניים. הראשון הוא סיבת ההָתֵר הגורף בתחום איסורי ההלכה על מגע עקיף עם פולחן אלילי – הקביעה שעבודת אלילים היא עניין שחלף מן העולם ונדחק לשוליים. הוא מחיל את העִקרון לתחומים שאינם נוגעים רק להתמודדות הכלכלית של הקהילה ובכך ניתן לראות, שלמאירי תפיסה רחבה יותר אודות הפרוגרס ההיסטורי של האמונה. החידוש השני הוא בקשר שבין ההָתֵר למגעים עם נוכרים בני זמנו משום שאין הם עובדי אלילים לבין השינוי המהותי בתפיסת מעמדם המשפטי. קשר זה מבוסס על הקביעה, שאומות אליליות הן אומות ללא יראת אלוהות וממילא ללא דת, ועל כן אין הן מכירות במושג של חטא ועבֵרה. יש קשר סיבתי בין אומה העובדת אלילים לבין אומה שאינה גדורה בדרכי הדת, ולהפך. החידוש השלישי בתפיסתו של המאירי: אי־השוויון שבין יהודים לנוכרים, המצוי בתלמוד בנוגע לזכויות רכוש וגוף, אין מקורו בהבחנה אונטולוגית שבין יהודי לגוי ואף לא בהבחנה שבין עובדי עכו"ם לעובדי אלוהות – אלא בהבחנה מקבילה בין אומות הגדורות ושאינן גדורות. עמדה חדשה זאת של אי־השוויון

מצמצמת אותו רק לגבי האומות הקדומות, אך היא מוסיפה ומְסַפקת לו טעם פנימי. אי־השוויון משקף התייחסות לאומות שאינן גדורות במעין מידה כנגד מידה: אין חובה להתייחס לחברות ללא חוק במגבלות של חוק. כפי שראינו, גם הבחנה זאת בין אומות הגדורות לשאינן גדורות מוחלת על עניינים שהם מעבר לאילוצים שהדריכו את קודמיו של המאירי, כדוגמת פיקוח נפש והקריאה הנועזת של 'אין מזל לישראל', כמאמר המעניק השגחה אלוהית ישירה לכל בעלי דת. כדי לבדוק את המקורות הפילוסופיים־התיאולוגיים של קביעתו, שעבודת אלילים כבר אינה קיימת, ושל הנחתו בדבר המושג 'גדורים בדרכי הדתות', יש לבדוק את המקומות שהמאירי משתמש בהם במושג 'בעל דת' או 'דרכי הדתות', שלא בהָקשֵר של דיון ביחס ההלכה למעמדם של נוכרים. מושגים אלה – 'בעלי הדת', 'דרכי הדתות', 'הדרכים הדתיים' – מופיעים עשרות פעמים בכתביו של המאירי שלא בהָקשֵר של דיון ביחס ההלכה לנוכרים, והם עשויים לסייע להבהרת כוונתו של המאירי בטביעת המונח 'אומות הגדורות בדרכי הדתות' או אומות 'שיש להם דת' ולהבנת הָקשֵרה הרחב של עמדתו.

[3]

כפי שראינו לעיל, המושג 'בעל דת' מקורו בהבחנה הנפוצה אצל ממשיכי דרכו הפילוסופית של הרמב"ם – שמואל אבן תיבון, משה אבן תיבון ויעקב אנטולי. 'בעל הדת' מציין את האמונה והמעשה המבוססים לא על העיון, אלא על אמונה מקובלת באלוהות משגיחה ומענישה. לדעת הפילוסופים, הדת היא הכרחית לקיומו של סדר חברתי ושל יישוב מדיני, משום שההמון – לעומת בעל החוכמה – מונע בעיקר באמצעות תקוות השכר ויראת העונש. ההנחה המטאפיסית המרכזית, המאפיינת את בעלי הדת והמאפשרת את הדת, היא אמונת החידוש. על כן מן הראוי שהפילוסוף ינהג באזוטריות בכל הנוגע לאמונות החידוש, ההשגחה והגמול. חברה ללא דת היא חברה מסוכנת, כפי שאומר הפילוסוף שהמאירי מצטטו בדבריו על 'גדורים בדרכי הדתות': 'הרגו למי שאין לו דת'. בנקודה זאת ניכרת ההשפעה של מושג 'הדת', הצומח במסורת הפילוסופית של המאירי, ואין פלא שהוא מזכיר את המאמר הפילוסופי בדיון הלכתי מובהק.[87] כאמור, המאירי מדרג באופן שונה מקודמיו את בעל הדת ובעל החוכמה, אולם הוא שואב את מושג הדת ואת הכרחיותה מהמסורת הפילוסופית שקדמה לו. המשותף אצל המאירי למושגים 'בעל הדת' ו'דרכי הדת', בהָקשֵרים תיאולוגיים רחבים הוא קִשרם הקבוע לאמונת החידוש, ההשגחה והגמול, או למעשים המכוונים לחיזוקה של אמונה זאת.[88] אמונות אלה כאמור מהוות את עמוד השדרה של תחום הדת כפי שהוא מוגדר בידי התיבונים.

המאירי משתמש במושגים אלה פעמים רבות, ואביא רק מספר דוגמאות מובהקות. בחלק הראשון של 'חיבור התשובה' הוא מתאר את האמונות המאפשרות את קיומה של התשובה והתועלת שבה, כאמונות ששייכות לבעל הדת:

> אלא שאין כונתי בזה הפרק לבאר בו דבר אחר זולתי להזהיר החוטא שלא יתיאש מן התשובה לצד בלתי האמינו בה, או לצד התיאש ממנה ליראתו פן [לא] תקובל לרוב עונותיו. כי שתיהן דעות זרות ורעות יביאו הנמשך אליהם להחזיק ברשעו כי האמין בתועלת התשובה כמו שכתבם הרב מורה צדק בפרק מפרקיו הוא ממה שלא יסודר מציאות בעלי הדת אלא להאמין בו [...] אבל בהאמין תועלת התשובה ונזק העדרה יתחזק בו דעת אמתי והוא שהשם ית' משיג דרכינו ובידו להענישנו ולהפסידנו אם נמהרו ולתקננו אם נעבדהו וישתדל אז לתקן מעשיו (חיבור התשובה, עמ' 23).

תועלת התשובה מניחה אמונה בהשגחה ובגמול, והיא הכרחית לקיומם של בעלי דת. אמונות אלה, כפי שמתאר המאירי בכמה מקומות, אינן ניתנות להשגה באמצעות ההיקש אלא על דרך הקבלה – וזהו תחומו של בעל הדת, כדבריו:

> אע"פ שהידיעה מצד העיון חזקה יותר, מכל מקום אין בה תוספת אמונה ויש בה [באמונה על דרך הקבלה] קבלת תוספת אמונה או אמונות על שאר דרכי העיון כעניין חדוש העולם וכעניין תחית המתים ושאר עניינים הכרחיים באמונה, עד שלא יסודר זולתם מציאות חזקה בדת, ולא ימציאם מופת, אלא שמכל מקום אין מופת והקש עומד כנגדם לשטנם גם לא עליהם (שם, עמ' 673).

בתיאור של המאירי למבנה ספר קהלת, מופיע הביטוי 'דרכי הדת' כמה שמתאר את התחום הלא־מוכח של האמונה, אותו תחום שהמאירי סבור שאין גם היקש נגדו: 'וזה שידוע שכונת שלמה ע"ה בזה הספר היותה לחזק דרכי הדת והקבלה ולהורות שאין המופת מונע דרכיה ואין ההקש עומד לשטנה' (שם, עמ' 669). המאירי משתמש אפוא במושגים 'בעל הדת' ו'דרכי הדת' – שהם מושגיו המרכזיים ביחס לנוכרים – בהקשרים רחבים של תפיסתו. מהשימוש שאינו קשור לנוכרים אנו לומדים, שמושגים אלה צמחו מן המסורת הפילוסופית המיימונית. הדת אינה משקפת את הרובד הפילוסופי המשותף למשכילים מכל הדתות; עניינה הוא התחום של הפרקסיס הדתי, הנובע מן האמונות שאין העיון מחייבם. דוגמה מובהקת לכך שדת אינה שייכת לרובד הפילוסופי העיוני הוא שימושו של אבן כספי בביטוי 'הרגו מי שאין לו דת' שנים רבות אחרי המאירי. בתיאור התנגדותו למעיינים המזלזלים במצוות, אבן כספי אומר:

> בני שתים הנה קוראותינו בתכונות בני הזמן מעמנו. בני, אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם. המין האחד המתפלספים מבני עמנו אשר לא שמשו כל צרכם [...] ומלעיגים על דברי חכמינו ז"ל ומקלים במצות המעשיות [...] אני נשבע בחי עולם כי אריסטו וחבריו ותלמידיו כולם מזהירים על כל מה שבתורה ודברי הנביאים ובפרט להזהר במעשיות ואמר אפלטון: הרגו מי שאין לו דת (כתבי יוסף אבן כספי, עשרה כלי כסף, מהדורת I. Last (3091), ב, עמ' 76).

הפילוסוף חייב להיות שייך לתחום הדת, שאינו נכלל ברובד העיוני המשותף לבעלי החוכמה – אלא לממד של הפרקטיקה הדתית הכוללת.

תחום הדת הוא הרובד הבסיסי של אמונות שעליהן מושתתת קיומה של קהילה גדורה, ותחום זה משותף לא לבעלי החוכמה אלא למאמיני הדת בכללם, המאמינים באל בורא, משגיח וגומל. הסובלנות הדתית של המאירי נובעת מהכרה של תחום דת משותף ליהודים, נוצרים ומוסלמים, ומהעובדה שערכו של התחום המשותף נעוץ בתרומתו ההכרחית ליצירת חברות מתוקנות. המאירי מתאר לעתים שיתוף זה במונחים רדיקליים של אחוות בעלי הדת, או של החלת שם ישראל על כל בעלי הדת. המקום המדהים ביותר שמשתקפת בו תפיסת התשתית המשותפת הוא ביחס למומר העובר מדת לדת. כפי שציין יעקב כ"ץ, המאירי סובר כי משומד אינו מי שהמיר את דתו, אלא מי שאין לו דת.[98] יהודי שהמיר דתו מן היהדות לנצרות לא חל עליו הכלל של 'מורידין ולא מעלים', משום שבהיותו נוצרי הוא מצוי על הרובד המשותף ליהדות ונצרות: שניהם בעלי דת. המשומד שמצווה להמיתו הוא זה שפרק מעליו את עול הדתות בכלל. כדבריו של המאירי על המשומד:

> המינין והאפיקורוסים מותר להזיקם בידים, והמסורות גופם מותר וממונם אסור, והמשומד לע"ז בכלל המינים הוא, ודברים אלו כלם כשעדיין שם ישראל עליהם, שכל ששם ישראל עליו והוא מתפקר 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 אצלינו כבני אותה הדת שהוא נכנס בה' (בית הבחירה למסכת הוריות, עמ' 275).[90]

לפיכך מקור אי־הסובלנות לעובדי אלילים אינו בכך שהם בני דת אחרת, אלא בכך שהם אינם בני דת כלל, ועל כן אין הם גדורים בדרכי הדת. המאירי הוא ההוגה הראשון המציע תפיסת סובלנות בין־דתית שכזאת, הבנויה על הערך הפונקציונלי המשותף לכל דת באשר היא דת: על כן סובלנותו של המאירי היא סובלנות לדתות אחרות ולא לאנשים בלי דת.[91]

יצירת רובד משותף של בעלי הדת בכללם מחייבת הלך נפש שונה מזה המבחין בין דת אמת לדת שקר, הבחנה העומדת בבסיסן של תפיסות לא־סובלניות. היכולת לצאת מן ההבחנה בין דת האמת לדת השקר וליצור שם דת גֶנֶרי לכל המסורות הפרטיקולריות ובכללן דת ישראל, נובעת מהתפיסה אודות התפקיד הפונקציונלי הגדול שממלא רובד הדת, או 'דרכי הדתות', הן ביהדות הן באסלאם והן בנצרות. רובד זה, המשותף לכל בעלי הדת, משוחרר במובן עמוק משאלת אמת ושקר משום שאין הוא בא מן ההיקש, והוא נבחן בעיקר בכוחו ליצור חברה גדורה. חשוב לציין, שהמאירי אינו מבסס את הסובלנות לדתות אחרות על הרובד הלא־פרטיקולרי של האמת הפילוסופית, ששותפים לה משכילי כל הדתות. רובד זה אינו יוצר סובלנות דתית, משום שהוא שם דגש על אמיתות מטאפיסיות של תפיסת האלוהות – כמו אחדותו הפשוטה של האל – שהן נחלת קבוצה מצומצמת, ובוודאי הן אינן

מאפשרת למאירי לא לדקדק בשאלת האמיתות המטאפיסיות, שסופן להוליך לחוסר סובלנות כזו הניכרת אצל הרמב"ם.[92] את העמדה אודות החשיבות הפונקציונלית של רובד הדת שאב המאירי מהמסורת הפילוסופית שקדמה לו בפרובנס; אולם ייחודו בהחלתה על בעיית היחס לנוכרים בהלכה, ובקביעה שהאפליה בתחום הזכויות והחובות נסבה על הנוכרים שאינם מצויים במרחב בעלי הדת. מהלך זה של המאירי הוא דוגמה מאלפת של שילוב הלכה ופילוסופיה.

[4]

ההבחנה בין אומות גדורות לשאינן גדורות קשורה באופן סיבתי להבחנה בסיסית יותר: בין האומות הקדומות שעבדו אלילים, לבין האומות שבזמנו שאינן עובדות אלילים. האחרונה, כפי שראינו, היתה הבסיס להתיר – בזמנו של המאירי – את תחום האיסורים על מגע עם נוכרים, כשמגע זה גורר בעקבותיו סיוע או הנאה עקיפה מפולחן עבודה זרה ומשמשיו. מעניין לבחון כיצד הבין המאירי את עבודת האלילים ולבדוק את מקורה של תפיסת הפרוגרס שלו, הגורסת שעבודת אלילים חלפה מן העולם ונשארה בשוליו. כמו בשאלת דרכי הדת ובעלי הדת, גם כאן הבהרת העניין מצויה בקטעים המבטאים אמירות תיאולוגיות עצמאיות שאינן דנות במישרין בשאלת הָתֵרם של איסורי משא־ומתן עם נוכרים. ואכן, תפיסת הפרוגרס מצויה אצל המאירי בהָקשָׁרים תיאולוגיים כלליים יותר. כפי שראינו, המאירי מחלק את דרגות האמונה לארבעה שלבים: המורגש, המפורסם, המוקש והמקובל. את האומות הקדומות הוא מזהה עם שני השלבים הראשונים של אמונה:

> וכבר נודע שכבר נתפשטו בזמנים הקדומים דעות כוזבות לא האמינו רק המושג בחוש, או הדבר שהוא מפורסם ומושכלות ראשונות וזה הדעת המיוחס לאנשי דור הפלגה, ולזה היה כל נפרד אצלם נעדר המציאות הביאם זה לכפירת מציאות השם ומציאות כל נבדל, והיו עובדים לצבא השמים ואם ראו סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה לא ראו את ה' צבאות נצב עליו, ובקרושיו לא יאמינו, ואל זה כונו ז"ל באמרם על המגדל אשר בנו, כדי ליתן ע"ז בראשו וחרב בידה כביכול כדי להרגו כי ההריגה תאמר בלשונם ז"ל על ציור העדר מציאות נמצא [...] והוא משל נאות שהם, ר"ל אנשי דור הפלגה היו מאדירים בציורם מציאות כל מה שלא יורגש רק המורגש והמפורסם, ובעל המחקר יוסיף אומץ להאמין כל מה שימציאוהו הקש ויעמד עליו מופת, ויבא מזה לאמונת קצת פנות התורה ויסודותיה החזקין כענין מציאות השם ומציאות כל נבדל (חיבור התשובה, עמ' 255–256).

ובפירוש לתהלים:

> כי ענייני האמונה צריך שתהיה אמונתם על פי א' מד' עניינים והם המורגש והמפורסם והמקובל, וכבר היו בזמנים הקדומים דעות רעות לא האמינו רק המורגש והוא המושג בחוש, והמפורסם והוא ענין הדברים המפורסמים במושכלות הראשונות [...] ומפני זה כפרו במציאות השם ובמציאות כל נפרד ובכל הגדרים הדתיים, עוד מהם בקצת היישוב בכמה מקומות והפילוסוף מצד מחקרו הוסיף אומץ להאמין כל מה שימציאהו הקש ומופת [...] אבל מ"מ לא תשלם אמונת האדם עד שבאה נחלת התורה, והמקבלה קבל עליו עול מלכות שמים להאמין אחר כל זה מה שיזקיקוהו דרכי הדת להאמין בו על צד שלם שלא יחסר דבר (פירוש תהלים, עמ' 47).

לשונו של המאירי בפירוש תהלים מזהה בבירור את האומות הקדומות, המאמינות רק במוחש, עם הגדרת האומות שאינן גדורות בדרכי הדתות (המופיעה בכתביו ההלכתיים). כפי שעולה מן הקטעים לעיל, נמצאו אומות אלה בשלב ההברה הראשון, שבו אין אמונה בקיום של ישות לא־חומרית נפרדת – כדברי המאירי – 'כפרו במציאות כל נבדל'. השלב שמעבר לאמונות התלויות בהשגת החושים החל עם הפילוסוף בעל ההיקש, שהכיר בקיומו של גורם טרנסצנדנטי נבדל ולא־חומרי, ומשום כך האמין במציאות השם. האומות הקדומות הן פָּטישיסטיות, ועל כן אין להן אלוהות. אין הן מכירות בקיומו של גורם לא־חומרי טרנסצנדנטי ביקום. במונחים אריסטוטליים – שהמאירי נוקט במקום אחר – הפיסיקה של האומות הקדומות הגיעה עד לעולם הגלגלים, והן לא הכירו את עולם הצורות הנבדלות

והמניע הראשון. כדי לתאר את אמונת האומות הקדומות המכחישות את קיומו של כל נבדל, המאירי משתמש בכמה מקומות בהבנה אלגורית של סיפור מגדל בבל, שבוניו הציבו בראשו עבודה זרה עם חרב בידה,[93] והוא מעמת את המגדל עם סולם יעקב. הסולם, כמו המגדל, מתאר את דרגות ההוויה, אולם להבדיל מאנשי דור הפלגה הפָּטישיסטים, ראה יעקב את ה' ניצב על הסולם. ההבחנה בין פגאנים למייחדים, על־פי תיאור זה, היא ההבחנה בין מטאפיסיקה חומרית למטאפיסיקה שמכירה בקיומן של צורות נפרדות. על סמך תפיסה זאת של אלילות, המאירי יכול לקבוע שהאלילות פסה מן העולם, משום שכל הדתות מכירות בקיומו של גורם טרנסצנדנטי לא־חומרי המשגיח והגומל. ההבחנה בין פגאניות לשלילתה אינה בדקדוק של מושגי האחדות של הדתות השונות, ואינה בין פוליתאיזם למונותאיזם צרוף. אם זאת היתה ההבחנה, הרי שהנצרות היתה נחשבת כדת אלילית. היות שהמאירי מזהה את האומות הקדומות עם חומרנות ופָּטישיזם, הוא יכול לקבוע בוודאות שהנצרות אינה דת אלילית, שהרי אף היא מכירה בגורם טרנסצנדנטי לא־חומרי. בשלב הבא יטען המאירי, כי לאומות האליליות, מכחישות הנבדל, אין להן מושג של אלוהות – ועל כן אין להן יראת אלוהות, שהיא הבסיס לגדרי הדתות.

תיאור זהה כמעט על טיבו של דור הפלגה, משל המגדל והעבודה זרה שהחרב בידה, מצוי ב'מאמר יקוו המים' של שמואל אבן תיבון. זאת ועוד: שמואל אבן תיבון משתמש במשל זה גם כדי לטעון לפרוגרס מן האומות הקדומות ועד לאומות שבזמנו. הוא מיישם את תפיסת הפרוגרס לעניין אחר: ההסבר לתהליך המדורג שבו מתגלים סתרי התורה בישראל. תפיסת הפרוגרס מסבירה מדוע נוקטת התורה בביטויים מגשימים ביחס לאל, הגם שמושגים אלה הם שגויים בעליל. לדעתו של שמואל אבן תיבון, התורה דיברה בלשון בני אדם משום שבאותה תקופה היתה לבני אדם מטאפיסיקה מגשימה, שאינה מכירה בקיומם של יֵשים מופשטים. כמו כן משמשת תפיסה זו צידוק לעובדה, שב'מאמר יקוו המים', שמואל אבן תיבון מקל את ראשו ביחס לסתרי התורה ומפיצם בשיעור שהוא למעלה מקודמיו. כדבריו:

> וכן להתנצל בו על מה שגיליתי יותר מדאי בדברים שציוו החכמים ז"ל להסתירם. כי מעיד אני עלי שמים וארץ שלא עשיתי זה רק לשם שמים ועת לעשות לה' – כי ראיתי שהאמתות שהסתירום מאז, נביאנו וחכמי תורתינו הם מפורסמים היום כולם לאומות עולם [...] ואני אמרתי שהזמן שהסתיר אדון הנביאים מה שהסתיר לא היו העניינים האמתיים ההם ידועים ומפורסמים באומות ההם לפי הנגלה מאמונתם הרעועות, שלא היו מאמינים אז במציאות אלוה ולא במציאות שכל נבדל מחומר כנרמז בסתר אשר בספור מגדל דור הפלגה. נאמר בו ומגדל וראשו בשמים שהרמז בו שראש מגדלם לא היה עובר השמים, כי לא היה אצלם עליו דבר ולא ממעל לו כי לא היו נפרדים אז מן המורגש ותכלית מה שהיו מרגישים השמים וכוכביהם [...] עד שבא אורו של עולם וקרא באל עולם, וכן אמר קונה שמים וארץ כלומר מי שהוא כארון בשמים. ובא בן בנו וראה טולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וראה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו וראה ה' נצב עליו, ראה למעלה מראש מגדל הכופרים ההם, וראה שכלים נבדלים מחומר שהם למעלה מן השמים בלא ספק מעלת מציאות והגיעה אל העלה הראשונה [...] וכבר רמזו החכמים ז"ל במגדל דור הפלגה אל זה העיון אשר ביארנו רמז טוב כפי דרכם ברמזותיהם. והא אמרם שכוונו בבנותם מגדל שיגיע מגבהו עד שיהיה ראשו בשמים לשום ע"ז בראשו וחרב בידה כדי להלחם בשם ית' כביכול כדי להרגו על דרך רמז שמי שמיחס אלוהות לאחד הכוכבים או ליותר מאחד הוא כמבטל מציאות השם הנכבד מאמונת בני אדם וזהו שכינו להריגה ששמו במקומם נתינת חרב ביד ע"ז ההוא כלומר כוכב הנעבד להם זהו שרמזו במגדל (מאמר יקוו המים, עמ' 173–175).

בהמשך הקטע, שמואל אבן תיבון פונה להסביר את גילוי סתרי התורה כתופעה מקבילה לפרוגרס שהוא מתאר. גילוי זה מתחיל בשלמה – שדבריו גלויים יותר מדברי משה – ונמשך ברמב"ם:

> וכן הרב מורה צדק החכם הגדול הפילוסוף התוריי האלהי רבינו משה בה"ר הגדול ר' מיימון זצ"ל כשראה ג"כ שמעטו מביני הרמזים אשר רמזו המדברים ברה"ק והנביאים וחז"ל. אשר הרחיבו בסתרי התורה הוסיף ברמיזותיהם ביאור על ידי רמיזות ג"כ במקומות רבים בבארו בפי' שאינו נוף ושאינו דו אחד ממשיני הנותרה ולא

ממקריהם וכן אמר בדעות הנבדלות מן החומר הנקראים מלאכים [...] ואני הצעיר הבא אחריו ראיתי ג"כ שמעטו מביני רמיזותיו מאד וכל שכן מביני רמיזות הכתוב וראיתי החכמות האמתיות שנתפרסמו מאוד באומות אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם יותר ויותר מהתפרסמה בארצות ישמעאל וראיתי הצורך הגדול להאיר עיני המשכילים במה שחנני השם יתעלה לדעת ולהבין בדבריו [...] ע"כ גליתי בזה המאמר ובפי' ס' קהלת מה שגליתי ממה שלא היו אדם מגלה עד הנה כדי שלא נהיה חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו, ובאלהים שמתי בטחוני (מאמר יקוו המים, שם).[94]

ההשוואה בין דברי המאירי אודות האומות הקדומות לבין הקטע המצוטט חושפת באופן ברור את מקורה של תפיסת הפרוגרס של המאירי: דברי שמואל אבן תיבון. ניתן למנות את היסודות המשותפים: ההבנה האלגורית של מגדל בבל, שראשו מגיע השמיימה, כמסמל את גבול ההשגה של דור הפלגה לעולם הגלגלים – ולא לעולם הצורות הנפרדות; הקריאה המשותפת של החרב המוזכרת במדרש, וביאור ההריגה כהכחשה שכלית; ההקבלה המנגידה בין סולם יעקב, שמלאכים עולים ובו יורדים וה' ניצב עליו, לבין המגדל; התמונה הבסיסית של פרוגרס מעמדה חומרית לעמדה שמקבלת את קיומה של הוויה טרנסצנדנטית – כל אלה מראים בעליל, שהמאירי מקבל את תפיסת הפרוגרס מן המסורת הפילוסופית בפרובנס. שמואל אבן תיבון משתמש כאמור בתפיסה זו להצדקת גילוים של סתרי תורה, יישום שהמאירי עצמו – כמי ששייך לזרם המיימוני המתון – מתנגד לו; אולם המאירי מחיל אותה לבעיה ההלכתית של היחס לנוכרים, ובאמצעותה הוא יוצר הבחנה מוחלטת בין האומות הקדומות לבין הגויים שבזמנו. השימוש הייחודי של המאירי במושגים 'בעלי הדת' ו'דרכי הדתות' ובתפיסת הפרוגרס הוא דוגמה מאלפת לשילוב עמדה פילוסופית שבאמצעותה מחולל המאירי תמורה פרשנית במקורות ההלכתיים שבפניו.

MC2 Job: tarb519n 131322

חוברת תרביץ
חוקן ע"י: גליה
בתאריך: 8.9.94

הערות

1 וראה ההספד על המאירי מפיו של אבא מארי, בפרק האחרון של 'מנחת קנאות': 'אי לו על האחד מיוחד שבעם לתורה ולתעודה הבה את קרית ספר ולכדה, ואני על תרב התורה הזרק מתערי. אוי לספינה שאבד קברניטה באבדו אבדו עצה וטעם ועיטה, יבש מעין השכל ונשחת מקורי, אנה פנה ראש לאריות מתיר הקשרים מפרק הקושיות, קושר קשרים לאותיות וממאסר התורה פתח יתרי' (מנחת קנאות, תשובות הרשב"א, חלק ראשון, כרך ב, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים 1990 [להלן: מנחת קנאות], עמ' תתעז).

2 את 'חיבור התשובה' כתב המאירי כתגובה לשאלת אחד ממשכילי דורו הנוצרים: 'אף כי הציקתני רוח בטני, כדבר אלי חכם מיתר העמים ובכלל דבריו גלה את אזני, התפלאם בפירושי ספריהם על היות בני דתנו עוזבים דרכי התשובה עזיבה מוחלטת [...] וסוף דבר היתה תשובתם בינם לבין עצמם, היות בנו זאת הסבה על בלתי היות בינינו ספר מיוחד כולל לכל דרכי התשובה' (חיבור התשובה, מהדורת אברהם סופר, ירושלים תשל"ז [להלן: חיבור התשובה], עמ' 2).

3 איגרת זאת, המכונה 'חרשן משפט', נותרה בידינו עם השגותיו של שמעון בן יוסף, תלמידו של אבא מארי, ונדפסה בספר היובל לצונץ, ברלין 1894, החלק העברי, עמ' 142–174. האיגרת ששלח המאירי הושמטה בידי אבא מארי מקובץ האיגרות 'מנחת קנאות'. הקובץ הוא תיעוד חילופי האיגרות שקיבץ אבא מארי בנושא הפולמוס על החוכמה, בראשית המאה ה־14 (אבא מארי מזכיר את סופה של האיגרת ב'מנחת קנאות', עמ' תתד). אבא מארי רצה ככל הנראה להצניע את האיגרת, המבטאת את התנגדותו של המאירי למאבקו ואת תמיכתו בחוכמה; זאת למרות שאבא מארי תיעד ב'מנחת קנאות' גם את דברי מתנגדיו. הצנעת האיגרת מלמדת שבין תומכי החוכמה היה לַמאירי מעמד מרכזי במיוחד, משום שהיה גם בעל הלכה חשוב וסמכותי, ואבא מארי חשש מאזכורו בין מתנגדיו. יש בידינו עדות ישירה ברבר ניסיונו של אבא מארי להצניע את האיגרת, אלא שדבר זה לא עלה לגמרי בידו: לפי עדות תלמידו של אבא מארי, היא הועתקה, הומצה והוקראה בבית הכנסת במונטפלייה, למגינת לבו של אבא מארי: 'בקשנו להצניע ספרך [...], לולי אחד העם מיוחד לבש קנאה עליו צועה ברב כיחו, ביום המנוחה בבית הכנסת שפך שיחו ראו הביא לנו איש האל"ים הולך נכחו ביד מגלת ספר צאו וראו מה כתוב בה [...] ונתמה איש אל אחיו ונצעק מי עשה את הגבלה, יראנו פן אחד הנערים משש בכל כלינו ונכנס באחד מן החדרים [...] חקרנו ודרשנו יגענו ומצאנו ספרך אצל כל פנה ועבר, ובטרם הגיעו לידינו ירוק כל קורא בו קטנים וגדולים וכבר קדמה להם קריאת הגבר' (שם, עמ' 151).

4 המאירי מתאר את ראובן בן חיים בזו הלשון: 'והוא אשר ישב לפניו הרב הגדול אשר אני היום קטן אצבעותיו ומשיירי מעשה ידיו החכם הכללי אדוני רבי סיני ועוקר הרים החכם הכללי רבי ראובן בן כבוד החכם הישיש הנעלה רבי חיים היה בקי בכל התלמוד בקיאות מופלג וחכם ברוב החכמות' (פתיחה למסכת אבות, עמ' 56). המאירי מצטט אלגוריה פילוסופית בשם רבו ראובן בן חיים: ראה 'חיבור התשובה', עמ' 290, ובמיוחד עמ' 636. השתייכותו של ראובן בן חיים לזרם הפילוסופי ושליטתו בחומר הפילוסופי ניכרת בבירור בקטעים שנשתמרו בידינו מספרו 'ספר התמיד', הכולל פרשנות פילוסופית מובהקת לתפילה. דוגמה בולטת לעמדה פילוסופית מצויה בתפיסת העולם הבא, העולה מפירושו לפסוק 'ואת רוחי ישיע': 'רוחי רוח הם הנפרדים מן החומר ושכלם דבק תמיד בשכל הפועל כי אין מונע יבדיל ביניהם וזה באמת מהלכו בין המלאכים ונצחותם כנצחותם'. ובהמשך, על תפיסת ההשגחה: "דבות רעות צדיק" כמה מקרים ישיגוהו ממקרי הזמן ומבולם יצילנו מרוב השגחתו עליו ושהוא יביט וידע עתידות המקרים בשכלו ויזהר מהם בכוחו' (ספר התמיד לראובן בן חיים, מבוא והערות מאת י"מ טולידאנו, הומנה תרצ"ה, עמ' 13). אמירה קוסמולוגית קצרה אך בעלת משמעות חשובה – לאור ספרו של שמואל אבן תיבון 'יקוו המים' – המעידה עדות בולטת על נטייה נטורליסטית עמוקה של ראובן בן חיים, מצויה בספר התמיד: "לרוקע הארץ על המים" שטבע המים להיותם על הארץ והנה בסבת הגלגלים נמצאו הרים ובקעות שהיו סבה להראות היבשה המים ירדו בעמקי הארץ' (שם, עמ' 18). על מרכזיותה של שאלת היגלות היבשה בזרם המימוני ואצל מתנגדיו, ועל גישתו של המאירי לבעיה – ראה להלן, עמ' 29–34.

5 אחת מן הדמויות הללו, שבידינו גם כתבים פילוסופיים משלו, הוא רבי דוד ברבי שמואל הכוכבי, מחבר 'ספר הבתים'. בשני החלקים הראשונים של הספר בעיקר ניכרת השפעה מיימונית ברורה, והקירתו תיתן לנו תמונה נוספת על הוגג של בעלי הלכה ופילוסופים. ראה: ספר הבתים, 3 ברבים, בעריכת מ' הרשלר, ירושלים תשמ"ג. עדות על קרבתם של תלמידי החכמים שבלוניל למסורת הפילוסופית מצויה באיגרת ששלח יעקב בן מכיר לרשב"א בעת הפולמוס על הפילוסופיה: 'וזכורני במגורותי הייתי במגדול לוניל מרבץ התורה שוקד על דלת החכמים הרבנים, והיו קוראים ספרו לעתים מזומנים. וחכם המעיר אותך על זה היה לו לזכור כי אבותיו ואבותי זקינונו ואדוננו הרב הגדול ר' משולם, ובניו וחתניו, היו אצילי הארץ ועמודי עולם. והיה החכם אדני זקני ואביו מתגדל עמהם, העתיקו הרבה מספרי החכמה על פיהם, וקראו אותו על שמם כבראש העתקותיהם ואחר אשר הם התירוה לבא בקהל, מי יאסור אותה לעיניהם' (מנחת קנאות, ב, עמ' תקס"תקי). יעקב בן מכיר מציין, שתרגומי 'מורה נבוכים' ו'חובת הלבבות' בידי יהודה ושמואל אבן תיבון נעשו בהשראת ר' משולם בן אדרת, מי שהיה מגדולי ההלכה בלוניל, ובהסכמתו. ראה שם, הערותיו של ח"ז דימיטרובסקי לשורות 47, 48.

6 כישלון החרם על הפילוסופיה וההתנגדות הרחבה המתוארת לחרם מלמדים על ממדי ההתפשטות הרחבים של הפילוסופיה בפרובנס. עדות ישירה לכך נמסרה דווקא בידי אחד ממתנגדיה של תרבות זאת, רבינו אשר בן יחיאל (הרא"ש). בדרכו מגרמניה לספרד, שהה הרא"ש לתקופת־מה בפרובנס, וכך הוא מתאר את התרשמותו: 'ונכנסתי למדינת פרובינצה וראיתיה ארץ טובה ורחבת ידים, והעם אשר בתוכה אנשי מדות תרומיות, לפי ראות עיני, כי מצאתים צחי לשון וזכי מוח ובעלי שכל ונתתי תהלה לאל חיי שהביאני הלום. ובירדי אל חדרי לבם זמנתים לבנים ומצאתים שחורים. אך יחידים שרידים, שנים שלשה גרגרים מעט מזער הנה והנה, אשר נגע השם אל לבם להתחזק בתורתו ולפרוש מהמון העם הפונים אל הרהרים

29

ושטי כזב' (מנחת קנאות, עמ' תקצו). על התרבות הפילוסופית בפרובנס, ראה: I. Twersky, 'Aspects of the Social and Cultural History of Provencal Jewry', *Journal of World History, 11 (1968), pp. 185–207*

7 מחקר מקיף וחשוב על המאירי עומד להופיע בעבודת דוקטור של גרשון שטרן: G. Stern, 'Menahem Ha-Meiri and the Second Controversy over Philosophy', Cambridge, Mass. 1993. אני מודה למחבר על שמסר לעיוני טיוטה של העבודה. ביבליוגרפיה על שאלת הסובלנות במשנתו של המאירי – ראה להלן, הערות 17, 27, 37, 07.

8 הציטוטים ומספרי העמודים מובאים מהמהדורות הבאות של כתבי המאירי: חיבור התשובה, לעיל, הערה 2; פירוש לספר תהלים, מהדורת י' הכהן, ירושלים תרצ"ו; פירוש למשלי, מהדורת מ' משי זהב, ירושלים תשכ"ט; בית הבחירה על מסכת אבות, מהדורת ב"ז הלוי, פראג–ירושלים תשכ"ד.

9 ראה: מלמד התלמידים, ליק 1866, עמ' כב.

10 על יתרון המושכלות על המפורסמות, ראה: מורה נבוכים, חלק א, פרק ב. בעניין צלמו ודמותו של שת, ראה מורה נבוכים, חלק א, פרק ז.

11 ראה: רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה: 'ובגלל ידיעתם אמתות דבריהם כלו בהם את חייהם וצוו לשקוד עליהם בשעות הלילה ובקצוי היום ועשאוהו התכלית [...] ואמרו אין לו להקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה. והתבונן בדברים אלו, שאם תבינם כפשטם ייראו בעיניך רחוקים מאד מן האמת כאלו ארבע אמות של הלכה בלבד הם התכלית, ולהזניח שאר המדעים והחכמות, ובזמן שם ועבר ושאחריהם שלא היתה הלכה בלי ספק שלא היה להקב"ה בעולמו כלום. אבל אם תתבונן בדברים אלו התבוננות מעמיקה תמצא בזה חכמה נפלאה ותמצאהו כולל הרבה מן המושכלות' (מהדורת י"ד קאפח, ירושלים תשכ"ד, עמ' כא).

12 במקומות נוספים, שבהם מתואר לימוד התורה כאמצעי עליון להשראת שכינה, המאירי מפרש את הלימוד כנסוב על השגת האל. ואלו דבריו בפירושו לאבות פרק ג, ג: 'אבל שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם, כלומר שמתוך דברי תורתם משיגים כבוד הבורא' (עמ' מב); ובמשנה ז: 'עשרה שישובין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם כלומר שיושג להם מכבודו יתברך כפי ענינם'. המאירי מפרש את תלמוד התורה כהשגת הבורא, ובאמצעות פירוש זה הוא גם מסביר, על דרך הפילוסופים, את השריית השכינה כהתדבקות באל. בדרך זאת מפרש המאירי את המאמר במסכת בבא בתרא י ע"א: 'מאי "אשבעה בהקיץ תמונתך" אמר רב נחמן בר יצחק אלו תלמידי חכמים שמנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא': כבר התבאר בהרבה מקומות שאין רנה של תורה אלא בלילה, והיא שעה נכבדת להתבודד ולהשיג הדברים הנבוהים והעמוקים, והוא המשל בראיית התמונה, והוא אמרם אשבע בהקיץ תמונתך דרשו בו אלו תלמידי חכמים שמנדדין שינה מעיניהם והקב"ה משביען מזיו שכינה, כלומר בסבת היקיצה והתעירה זכינו לשבוע ולהביט בתמונתו ית' והוא המשל על השגת אמתת הענין על תכלית מה שאפשר' (בית הבחירה, בבא בתרא, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ח, עמ' 70). המאירי נוטל פה מטיב מן הרמב"ם על הלילה כזמן ההתבוננות המטאפיסית הגבוהה, ומפרש באמצעותו מאמר הנאמר על לימוד תורה בלילה. כמו כן הוא רומז בקטע זה לתפיסה הפילוסופית של העולם הבא, התלויה בהשגת האמת בעולם הזה. נראה שקטע זה מבוסס על הרמז שברמב"ם – הלכות תלמוד תורה, פרק ג, הלכה ד. עוד על הלילה כזמן ההתבוננות, ראה: פתיחה לבית הבחירה, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה, עמ' טד"ז.

13 על המשמעות של קריאת שיר השירים כאלגוריה לאהבת האל הפילוסופית אצל הרמב"ם, ראה: ד' הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, תרגם מאנגלית א' מלצר, תל־אביב 1979, עמ' 53–55. על היחס של הורם המיימוני לשיר השירים, ראה: ש' רוזנברג, 'הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים – הערות מבוא', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 133–151.

14 מקבילה לשיר השירים כאלגוריה ולאהבת האל הפילוסופית – ראה: פירוש משלי, עמ' רנו. עוד ניסוחים על השגת האמת כתכלית האנושית, ראה: 'והשלמות האחרון הוא שלמות הידיעה אשר בו יצויר כל מושכל, והוא לו לבדו אין לזרים אתו' (חיבור התשובה, עמ' 417). (הביטוי 'והוא לו לבדו' מזכיר את דברי הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ג נד. מקבילה ברורה לאותו פרק בעניין השלמות העיונית של האדם, כדרשה על הפסוק 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי', ראה פירוש משלי, עמ' קסו.) ועוד ב'חיבור התשובה': 'כמו שנודע שכל חלקיה הם אם למאוס ברע ובחור הטוב והיא השלימות הראשון אם להרחיק השקר ולקנות אמת והוא השלימות האחרון' (עמ' 540). בפירוש משלי המאירי מדגיש, שלמרות שאין השלמות המוסרית אמצעי לשלמות העיונית, אין להקל בה ראש: 'ולדעתי רומז שאע"פ ששלימות המדות אינו מכוון לעצמו, אבל הוא דרך ושביל לשלימות האחרון אל תקל בו אף לאחר שתתחכם לפרוק עולו מעליך' (עמ לד). ההבחנה בין שתי השלמויות מקבילה להבחנה בין הכוח המעשי לכוח העיוני. המאירי רואה בכוח המעשי, שבאמצעותו מבחין בין טוב לרע, אמצעי לשכל העיוני – 'אשר בו ידע האמת מן השקר מדרגה אחר מדרגה עד עלותו להשיג הצורה הנפרדת בעיקר מציאותה מה שיוכל להשיג ממנה' (פירוש משלי, עמ' נט). בפתיחה ל'בית הבחירה' מופיעה שוב ההבחנה בין החלק המעשי לחלק העיוני: 'והעיוני הוא הכח אשר בו ישיג ויבחן האמת מן השקר עד בואו לתכלית השגה אנושית והוא הכח אשר עלה עליו הגורל לה" (ברכות, עמ' טו).

15 ההבחנה בין הכוח המעשי לכוח העיוני מקבילה לזאת שבין השבת לחול, כדברי המאירי: 'וכשירצה להשתמש בימי החול וזמני הטרדה בכח השכלי הנכבד [העיוני] ימצא לו הכח המעשי, אשר הוא בערך לעיוני כערך הסוס לרוכבו כמתנגד אליו ויפול רוכבו אחור [...] אבל השבת להיותו מיוחד כלו לה' מאין פנותו בדברים הגשמיים כלל יהפך לבב הכח המעשי ועבדיו לעבוד את אדוניהם עבודה מיוחדת' (פתיחה לבית הבחירה, עמ' טז). ובהמשך: 'המשל בזה שכבר ידעת היות אחת מן התועליות הנמצאים בימי השביתה להתבודד בחכמה והוא העונג הנצחי המיועד בהם ורצה בזה שבעל הבית שכל ימי החול מתעסק בדברים הגשמיים אנה ואנה ראוי לו שיענג את השבת בתלמוד תורה, ויקבעהו עת ידוע להתעסק באלוהיות'. לפי התפיסה של שבת כיום התבוננות פילוסופית, המאירי מסביר ב'חיבור התשובה' (עמ' 531) את אובדן הנשמה היתרה עם צאת השבת. לדעת המאירי, יום ההתבוננות הנעלה ביותר הוא יום כיפור. 'חיבור התשובה' מוליך את הקורא אל ההבנה הפילוסופית של יום כיפור, שבו הצום נתפס כהתפנות האדם מן החומר, התפנות המכשירה אותו ליום עילאי של השגה טהורה. העקרון של יום הצום כיום התבוננות עלול – לדעת המאירי – להוביל למסקנה של התבוננות סגפנית, הנוגדת את הנימה של הרמב"ם, ועל כן המאירי מסביר את חובת האכילה ביום הקודם ליום כיפור כאיזון לסיגוף שביום עצמו. בין חובת האכילה ביום התשיעי לחובת הצום ביום העשירי נוצר האיזון הנכון לחיי ההתבוננות, שאין בהם דרישה מחלטת להרס הגוף: 'ואצלי גם כן ביאור נאה על דרך הפשט באמרו "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש" והוא, שהתורה באה להזהיר האדם להיות מאכלו ומשתיו בתשיעי אל זאת הכונה הנבחרת, והוא כאלו אמר שתהיה מאכלם בתשיעי והשגת תאוות גופכם בו בהבטה ובהקש אל ענני הנפש, להעמידה זמן משוללת מכל סיג המרי כדי שתשלימה שלמות אמתי, ועל צד היות מחשבתו בלקיחת המאכל הוא לא לסבת תענג

+0, 71, 72, 73

30

ישלית הנפש

אבל לכונת השלמה נפש ולשללה מכל תואה חמרית כנה התענג ההוא עינוי' (חיבור התשובה, עמ' 440). עוד על מטיב זה ראה שם, עמ' 434–435. התפיסה של יום כיפור ביום התבוננות, שבו שב האדם גם תשובה עיונית, דהיינו מתקן את אמונותיו אודות האל, מציה ב'מלמד התלמידים', דרשה לשבת שובה, עמ' קפה. תפיסה קונסטמפלטיבית של השבת מציה גם ב'ספר התמיד' של רבו של המאירי, ראובן בן חיים, ראה שם (לעיל, הערה 4), עמ' 31.

16 על כך שתפילת הבקשה נחשבת ל'בעיה' במסורת הפילוסופית ולא אצל חז"ל, ראה: י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשל"ח, עמ' 20–21.

17 תפיסה פילוסופית נטורליסטית של הרמב"ם את העולם הבא מציה במשנה תורה, הלכות תשובה פרק ח, בעיקר הלכה ג.

18 קובלנה חריפה כזאת מועלת באיגרתו של הרשב"א לשמואל הסלמי, כתובה על כך שהאתרון הכנים לביתו את הפילוסוף לוי בן אברהם: 'האם חסידי ישראל לחיות אחרי מות, בלתי הפילוסופיא אינם ראוים' (מנחת קנאות, עמ' שמז).

19 על הוויכוח בשאלת הישארות הנפש ואפשרות השגת המושכלות, ראה: S. Pines, 'The Limitations of Human Knwoledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1979, pp. 88–109. בכלל, המתח השורר ב'מורה נבוכים' עצמו בין האידיאל העיוני לזה המעשי כשלמות האחרונה של האדם, אינו ניכר בין ממשיכיו באותה חריפות. כמו בדבריו של המאירי, אנו מגלים נטייה חד־משמעית אל הכיוון העיוני בפרשנות 'מורה נבוכים'. על היחס בשאלת גבולות ההכרה והישארות הנפש, כפי שמפרשה פינס, לבין הפרשנות האוטרית של שמואל אבן תיבון ל'מורה נבוכים', ראה: א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 163–165.

20 השגותיו של אבן רושד על אלפארבי היו ידועות במאה ה־13, משום שספרו 'מאמרים על השכל' הוא אחד החיבורים הלא־יהודיים הראשונים שתורגמו מערבית לעברית. ראה: אבן רושד, מאמרים על השכל, מהדורת י' הערץ, ברלין תרכ"ט. על תפיסתו של שמואל אבן תיבון את ספר קהלת, כספר שעניינו סתירת עמדות פילוסופיות כדי לחזק את פינות הדת, ראה פירוש קהלת, כ"י פרמא 272, 8 ע"ב. בעקבות עמדתו של שמואל אבן תיבון, ראה המאירי, פתיחה לפירוש משלי, עמ' ד, יא.

21 בכתב־יד נפל שיבוש, ובמקום 'אלפארבי' נכתב 'אלפא דארי'. בכתב־יד אחר מצוי נוסח אחר – אלפארדי, הקרוב יותר לשם המקורי. ראה הערתו של סופר (לעיל, הערה 2), הערה א.

22 המאירי מצטט משל, המבטא בחדות את התפיסה הסיבתית של העולם הבא כנובעת ישירות מאורח חייו של אדם, ולא כגמול הניתן לאדם ברצון האל ובמשפטו: 'כבר אמרו חכמי המדע אין העולם הבא שכר המצוה אבל הוא פריו' (חיבור התשובה, עמ' 441). ובמקום אחר שם: 'והחכם אמר בזה הענין אין העולם הבא שכר המעשים אבל הוא פרים ר"ל יוצא מהם כצאת הפרי מן העץ' (עמ' 541); ובמקום אחר, המאירי מתאר את המשכילים העוסקים בלימוד החכמות בזה הלשון: 'ובעת מותם תכלינה נפשותם ותבואנה בהיכל המלך אשר אליו שמו מגמת פניהם מעודם' (עמ' 621). ביטוי נוסף ומעניין של השאלה קשור לאידיאל חיי התבוננות והיחס למוות. לפי העמדה הפילוסופית אודות הישארות הנפש, פסגת חיי ההתבוננות היא רק לאחר המוות: אז מתרחשת הדבקות המושלמת במושכלות. הפילוסופיה היא אפוא אימון במוות. המאירי עוסק בקשר שבין אבלות, הספד ואידיאל התבוננות בדיונו על הספד החסיד: 'ואין ההספד מצד עצמו כי מה חפצו בחיי העולם הזה הכל להספד הדור, ואמר החכם מה מאד חביבה עלינו המות אחר שהיינו יראים ממנה ומרדים, וזה להרגישם בתענוגים הנצחיים, ואמר אחר עד מה הייתי זוחל למות ועתה אדאג ואפחד לאורך הימים ועל דרך זה אמר הפלוסוף אע"פ שאנ[ו] מפחד מהמות אינני מחזר אחריו קודם הגיעו כי תועלת האדם בזה החיים ללמוד ולהתחכם ולעלות למעלה העליונה, הנה שתכלית כוונתו בעולם הזה אינו רק לעלות לה'' (חיבור התשובה, עמ' 619). חיי הפילוסוף המתממשים במותו הם למעשה אימון במוות; על כן הפילוסוף אינו ירא מן המוות, אלא מכך שהוא יימצא בלתי מוכן למוות. מנקודת מבטו של המאירי, כמי ששייך לזרם הפילוסופי, המספד אינו על צערו של הצדיק שמת, אלא על הפסדו של הדור.

23 מקבילה לדבריו של המאירי בפירוש משלי מציה באיגרתו לאבא מארי, 'חרשן משפט'. המאירי מתפלמס עם העמדה הטוענת שהפילוסופים שוללים את העולם הבא ממי שאין בו מן התוכמה: 'ומצד שנשמע לנו מפי המספר, שקצת התלמידים היו מרננים בבית מדרשו של רבינו הרב על קצת מחברי ספרים שבארץ הזאת שאין לנפש בזולת ידיעה והשגה, אמרתי בדרך ספור שבח החכמה כי המאמיין אצלנו כיורד כחלק היורד במלחמה כחלק היושב על הכלים' (עמ' 155). הדימוי של היורדים כיורדים במלחמה, והמאמינים כיושבים על הכלים, חוזר אפוא שוב באיגרת, וכנראה המאירי מרמז לפירוש משלי. יש בדימוי זה, מצד אחד, הדגשת יתרונם הברור של המעיינים על המאמינים על דרך הקבלה, אולם מצד שני, לא נמנע מן המאמינים שכרם. נראה שכמו בפירוש משלי, גם כאן אין זאת אלא דעתו של המאירי בהקשר האקזוטרי שלה.

24 לפי תפיסת התארים כתוארי פעולה בלבד, המאירי מפרש את הפסוק 'מסיר אזנו משמע תורה גם תפלתו תועבה': 'והענין רומז כל מה שאמר הנביא ע"ה "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבם רחק ממני" (יש' כט, יג), ועל כן אמר שמי שמסיר אזנו משמוע תורה ר"ל שעובר עבירות תפלתו תועבה. ובדרך נסתר השמיעה נאמר על הקבלה ומי שמסיר אזנו מן הדברים המקובלים שבתורה הנה אין לבו על התפלה, כי גם היא אחת מן הפנות התוריות, וא"כ נמצאת תפלתו תועבה. או רמז בתורה הדברים העיוניים, ותפלתו תועבה מצד ייחסו התארים אליו' (פירוש משלי, עמ' רסד־רסה). הפירוש הגלוי לפסוק גורם שתורה היא מצוה. הפירוש הנסתר נחלק לשניים: (א) השם 'תורה' נסב על הדברים המקובלים שבתורה, דהיינו אמונת השכר והעונש וההשגחה שמי שאינו מאמין בהם גם לא מתפלל (דיון על עמדתו של המאירי בענין זה – ראה להלן); (ב) ה'תורה' שבפסוק מתייחסת לדברים העיוניים, דהיינו ההכרה הפילוסופית שאין לאל אלא תוארי פעולה, ועל כן ייחוס התארים אליו הופך את התפילה לתועבה. כפי שעוד נראה להלן, הקריאה הכפולה של הפסוק מאפיינת את עמדתו של המאירי לגבי היחס שבין החוכמה לאמונות המקובלות. המאירי הולך בעקבות הרמב"ם גם בהבנת התפקיד הלא־מאגי של השם המפורש – כשם המורה על היות האל מחייב המציאות; וכך הוא מפרש בסנהדרין את האיסור להגות את השם באותיותיו: 'אף ההוגה את השם המפורש באותיותיו, שלא מצד היותו מכוין ומאמין בהוראתו והוא היותו מחייב במציאות אלא שהוגה כתבו דרך המוניות' (בית הבחירה לסנהדרין, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ז, עמ' 329). עוד בעניין השם המפורש, ראה: חיבור התשובה, עמ' 538.

25 על המתח שבין ניסוחים הקרובים לאבן סינא וניסוחים אחרים אברואיסטים ב'מורה נבוכים', ראה: ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים 1977, עמ' 153–156.

26 בכתביו של המאירי מופיעים מוטיבים מיימוניים מובהקים אודות תורת המוסר, שמקורם ב'שמונה פרקים'. ההתבודדות לסיוע האידיאל המיוחד [illegible]

התעניות וסגוף הגוף אך להיותו הולך על הנקודה האמצעית כבר אמרו ז"ל וכפר עליו מאשר חטא על הנפש' (חיבור התשובה, עמ' 599). על ההבחנה המקובלת של הרמב"ם בין חסיד לצדיק, ראה פירוש משלי: 'צדיק האמור כאן אצלם מי שכיון דרכיו לדרך מיצוע [...] והנטשה לקצה האחרון יקרא חסיד' (עמ' קצו). מוסיב מרכזי נוסף מ'שמונה פרקים' הוא יתרונו של החסיד על הבובש את יצר, ראה: חיבור התשובה, עמ' 56; פירוש משלי, עמ' רח.

27 המאירי חוזר על תפיסתו הבסיסית של הרמב"ם לנבואה בכמה מקומות. כדבריו בפירוש לתהלים: 'שהנבואה לא תבא רק לשלם מעיקר יצירתו בהכנתו בשני הכחות הצריכים אליה והם המדמה והשכלי, ושיהיה האיש עד תכלית שלימות החכמה כמה שאיפשר לשכל האנושי להשיגה' (עמ' 9); עוד על כך, ראה: חיבור התשובה, עמ' 424–425. מקבילה מעניינת לתפיסת הרמב"ם ניכרת בדבריו של המאירי על סיבת סילוק הנבואה בתקופת בית שני. בפתיחה למסכת אבות, המאירי אומר: 'ואז נסתלקה הנבואה לרוב טרדותינו במלחמות המונעות השלמות במקצת והוא אצלי הרמז לקצת דברים האמור עליהם במס' יומא שהיו חסרים מבית שני' (עמ' 19). לסילוק הנבואה יש סיבה נסורליסטית מובהקת, הקשורה למצב פוליטי שאינו מאפשר את השגת השלמות. למרות הקרבה הגדולה בין המאירי לרמב"ם בתורת הנבואה בכללה, יש לציין הבדל אחד חשוב ביניהם: הרמב"ם גרס כידוע (הקדמה לפירוש המשנה, עמ' דח; משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ט) הפרדה מחלטת בין הלכה לנבואה. המאירי סמה מכך בפתיחתו למסכת אבות, בתיאור מצב ההלכה בזמן הנביאים: 'ומה שהיה מתחדש, והצטרכו בו להתבוננות לפי חידוש הענינים הנמסרים להם העקרים והמדות שמהם היו מוצאים תעלומותיהם לאור ומבררים כל הדינים, ומה שלא הספיק בהם ההקש והסברא לפעמים היו הולכין בו אחר הרוב [...] ולפעמים היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה כמו שידעת מדברי קצת חכמינו השלמים שהנבואה תגיד השגות עיוניות לא תוכל העיון להשיגם כל שכן הסברא' (שם, עמ' 20, 21). הנביא, הגם שאינו רשאי לחדש הלכה בנבואתו, מכריע בנבואה במחלוקת הלכתית. מההבחנה החותכת שהרמב"ם קובע בין נבואה להלכה, הוא שולל מהנביא כל מעורבות בדיון ובמשא'ומתן ההלכתיים, ואפילו רק לצורך הכרעת מחלוקת. ייתכן שסטייתו של המאירי מעמדת הרמב"ם קשורה במסורות פרובנסליות אודות פסיקה ברוח הקודש. על המסורות הפרובנסליות הללו, ראה: י' תא'שמע, 'שאלות ותשובות מן השמים – הקובץ ותוספותיו', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 51–66. המאירי הולך בעקבותיו של הרמב"ם גם ביחסו לטעמי המצוות: 'וכל זה נמשך אחר דעתו הצרוף אשר גלה במקום אחר באמרו "משפטי ה' אמת צדקו יחדו", להוציא מלב המון הפתאים האומרים שהתורות כלן נמשכות אחר הרצון לבד לא אחר החכמה כמו שפסקו גם כן במעשיו ית' וכבר הוציאו להם עוד מקצת דברי רבותינו לפי הבנתם, ומפני זה הורה בזה שכל דרכי התורה נמשכים אחר החכמה' (חיבור התשובה, עמ' 447). הוא גם לא נמנע ממתן טעמים היסטוריים תפקודיים למצוות כדוגמת טעמי הרמב"ם לקורבנות. ראה: חיבור התשובה, עמ' 511, 544–546.

28 על הפרשנות האלגורית לאגדה במאה ה־13, ראה: M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, Cambridge Mass. 1980, פרקים ו–ז.

29 פירוש אלגורי בעקבות הרמב"ם לחטא אדם הראשון, ראה: חיבור התשובה, עמ' 338. על הפירוש האלגורי למגדל בבל וחיקתו לשמואל אבן תיבון – ראה להלן, עמ' 53–55

30 על האלגוריה לסולם יעקב והקשרה למגדל בבל ראה להלן, עמ' 52.

31 המאירי מציע אלגוריה פילוסופית המקבילה אירועים היסטוריים לכוחות נפש; למלחמת עמלק: 'ובדרך נסתר, ידוע שהיצר הרע נטוע בלב האדם מיום הולדו, והוא באדם ראש צרים והוא אכזרי לשכל להכניעו ולמלוך עליו בחמה עם היותו חלוש ויעף ויגע ולא ירא אלהים בתחלת עיונו ולזה ידומה דרך משל לעמלק להיותו ראש צרים לישראל, ראשית גוים עמלק ולהיות נודע באכזריותו הגדול [...] עמלק יושב בארץ הנגב בית המנוגב מכל טובה, כי חסר הלימוד הוא מנוגב מכל טובה [...] אבל מי שאין בו תורה הוא המנוגב והוא היבש והוא משכן העמלקי האכזר אש צרים' (פירוש משלי, עמ' פט). בהתאם לאלגוריה פילוסופית, המאירי מפרש את חטאם של נדב ואביהו כפגימה בתפיסתם העיונית, ואת שרפתם כאובדן הנפש לעולם הבא מחוסר השגה. על כך ראה: חיבור התשובה, עמ' 426–427. אלגוריה פילוסופית לסיפור יונה, ראה: חיבור התשובה, עמ' 431.

32 על הוויכוח על החוכמות בפרובנס, ראה: C. Touati, 'La Controverse de 1303–1306 Authour des Eßrtudes Philosophiques et Scientiiques', *REJ*, CXXVII (1968); י' שצמילר, 'בין אבא מארי לרשב"א – המשא ומתן שקדם לחרם בברצלונה', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ־ישראל, עורך ב' עודד, חיפה 5791, עמ' 731–121. תיאור אירוע המשתה מופיע ב'חשן משפט': 'ויהי היום יום תענית אחד מגדוליה והנה איש מנכבדי הארץ ומאציליה, דבר אתנו קשות בראש הומיות קרא על אברהם ושרה שבמקרא שהוא חומר וצורה' (עמ' 741). תיאור מפורט ומרתק של הדרשה האלגורית לגוניה, כדוגמת זאת שלאה היא הנפש המרגשת ובניה ה' חושים, ועוד כהנה וכהנה, מצויה ב'חשן משפט', עמ' 951–851.

33 הטענה, שהמעבר מן האלגוריה של סיפורי המקרא לאלגוריה של המצוות עצמן הוא טבעי והכרחי, חוזר בצורות שונות בדברי המתנגדים ללימוד החוכמה, כפי שצוטטו ב'מנחת קנאות': 'עשו התורה כלה פלסתר, וחכם יחשב כי ישב לסתיר עצה במצוה, ואף בספרים יעמיק להיות חותר. והכוונה להם באמת נכרתה לומר, שאין המצות כפשטים, כי מה אכפת לשם בין הנחורים לשחוטים, רק משל ומליצה' (עמ' תיא'תיב); 'ומה יעשה במצות התורה ובאשר האומות מקטרגין עליהם, הדעת נותנת אחר שאין התורה כמשמעה, כי יבא הנכרי וידרשנה כרצונו לטוב או לרעה. ואם פרשוה חכמים יעשו אלה פירוש לפירושן, ולא טוב לשמוע מן הנכרים שמפרשים קצת המצות למשל'; העובדה שהאלגוריה היא המכשיר הפרשני האנטינומי המקובל בנצרות מחריפה את הגימה נגד האלגוריה היהודית עוד יותר: 'ובאמת מראים עצמם, שאין להם בפשטי המצוה שום אמונה. וכותבים על לבם ובקרנות מזבחותיהם, שאין להם חלק באלהי ישראל ולא בתורה שקבלו בסיני אבותיהם [...] חורים הם מן הנכרים, שהם מקיימים בצורתם קצת המצות, ואלה, לא תהיה להם שארית בארץ, לעקור את הכל התאוו תאוות' (עמ' תשכז).

34 דוגמה אחת מני רבות לתלונה מעין זאת כנגד האלגוריה מופיעה ב'מנחת קנאות': 'ומה הניחו אלה לתורה כי יהפכו הכל לחומר וצורה ושלחו לשונם גם לאברהם ושרה הלאלה תהיה כפרה?' (עמ' שעז); וכן שם, עמ' שמד.

35 האלגוריסטים טוענים שהמתקיפים את האלגוריה מייחסים להם עקירה של הרובד המילולי הפשוט, ואין הדברים כך. באיגרתו של יעקב בן מכיר לרשב"א, הוא מנסח את ההגנה הזאת באופן ברור: 'ואיש אין בארץ יעשה מספורי התורה משלים, שלא יהיה באחד ממנו מאמין בפשטים, לבל יהיה עוקר את הנבולים' (מנחת קנאות, עמ' תקיא). ובאיגרת אחרת, אפולוגטית יותר, שנשלחה לרשב"א, מתוארים הדרשנים האלגורים בזאת הלשון: 'דורשים כמין חומר, אחור וקדם יצייר, מראים לתורה שבעים פנים, רמון מלא מצות מצאו תובו אכלו ומקלפתו עשו רקח מרקחת חונים' (שם, עמ' תקלג); עמדה זאת החוזרת בסענותיו של ידעיה בדרשי באיגרת ההתנצלות ששלח לרשב"א; על כך ראה תשובות הרשב"א, חלק א, עמ' תיח. עמדה זאת, המופיעה בעקבות הפולמוס, היא נחלת הזרם הפילוסופי כבר מראשית המאה וסודם לכז. ראה

לדוגמה דבריו של שמואל אבן תיבון ב'מאמר יקוו המים': 'וכל זה שאמרנו במגדל עם היות המקראות האלה אינם יוצאים מידי פשוטן במה שיסבלו כי אין תוכות סתרי תורה מוציאין הפסוקים מפשוטן חלילה' (יקוו המים, פרעסבורג 1873, עמ' 174). דיון עקרוני בשאלת גבולות האלגוריה, ראה: א"ש הלקין, 'התרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים, א, ירושלים תשכ"דתשכ"ח, עמ' 35–56, ובעיקר דיונו בעמ' 41–47. כמו כן ראה: י' היינמן, *HUCA*, 82, חלק א, עמ' 246–116.

36 הלוקה דומה בין סוגים שונים של פסוקים מצויה גם בפתיחת המאירי לפירוש משלי, עמ' ה"ז, ובפירוש משלי, עמ' רלח. בהתאם לקטגוריה הראשונה של מקראות שאין להם אלא פירוש נסתר – ופירושם הפשוט הוא שיבוש – המאירי מבאר את המאמר 'מנעו בניכם מן ההגיון': 'ר"ל מהבנת הרבה מקראות כפשוטן כגון ויראו את אלהי ישראל וכו'' (בית הבחירה למסכת סנהדרין, עמ' 331). ובמקום אחר הוא אומר על המתרגם פסוק בצורתו: 'ואף במתרגם בצורתו, נעשה בקצת מקומות מחרף ומגדף, שאם תרגם 'ויראו את אלהי ישראל' כצורתו, נמצא מחריב את העולם' (בית הבחירה למסכת מגילה, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשכ"ח, עמ' פז).

37 המגבלה שנוקט המאירי לפרשנות אלגורית באשר לאמונות החידוש ולמופתים, ולא רק למצוות, מקרבת אותו לעמדתו של הרשב"א לפרשנות אלגורית. הרשב"א מקבל את הצורך בפירושים אלגוריים לגבי דימויים מגשימים של האל ולפסוקים שאין להם אלא מובן אלגורי, כמו 'וכל עצי היער ימחאו כף'. אולם ניכר עדיין הבדל בין הניסוחים שלהם על האלגוריה. לפי הרשב"א האלגוריה אסורה כל עוד יש דרך אחרת להסביר את המקרא, ובכל מקום שבו המקרא מובן ותואם את האמונות המקובלות אין היא מותרת. המאירי נוקט עמדה הפוכה: האלגוריה אסורה רק באותם מקומות שהיא באה לערער על האמונות המקובלות או על המצוות, ובכל השאר היא מותרת, אם היא משמרת את הרובד הלשוני הפשוט. הרשב"א מכשיר אפוא אלגוריות רק כאשר לרובד הפשוט אין מובן. על עמדתו של הרשב"א, ראה: חידושי הרשב"א – פירושי האגדה, מהדורת א' פלדמן, ירושלים תשנ"א, עמ' 102–110.

38 פירוש משלי, עמ' רפג. על עוד תופעות שבהן מזכר בנו של האל בפרשנות יהודית, כשכל נבדל, ראה: M. Idel, 'Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher' in: *Preachers of the Italian Ghetto*, ed. D. Ruderman, Berkeley 1992, pp. 48–52. אידל מצטט את פירושו של לוי בן אברהם לאותו פסוק ממשלי, שאותו מפרש המאירי. לראיה נוספת לקרבה בין לוי בן אברהם לבין המאירי, ראה להלן, הערות 91, 94.

39 אינני טוען שמקורה והתרפתה של האלגוריה הפילוסופית בסוף המאה ה־13 ובראשית המאה ה־14 טמונים בהשפעות נוצריות, כפי שסענו ד' קופמן וי' היינמן. אני נוטה לדעתו של א"ש הלקין, שההשפעה הנוצרית אינה ניכרת באלגוריות הפילוסופיות. על כך ראה הלקין (לעיל, הערה 35), עמ' 50–51, ובהערות 90, 91. הרובד האלגורי המשותף אינו המשמעות האלגורית שנותנת הפרשנות הנוצרית לכתבי הקודש, אלא המשמעות המשותפת המוענקת לכתבי הקודש על דרך הפילוסופיה האריסטוטלית ושלוחותיה.

40 על יחסו של המאירי למגיה, ובעיקר האסטרלית, ראה: ד' שוורץ, 'הויכוח על המגיה האסטרלית בפרובנס במאה הי"ד', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 146–151. המחבר עומד על ההבדלים שבין הרמב"ם למאירי בעניין תוקפן של תחזיות וקביעות אסטרולוגיות. כידוע אסר הרמב"ם חיזוי וקביעת עתים אסטרולוגית משום 'לא תעוננו', ואילו המאירי מתיר את העניין, כדבריו: 'והחליטו מאמרים לומר שכל האומר שעה פלונית יפה לזה או רעה אין זה אלא כאומר עשב זה יפה לעינים או סם זה משלשל או עוצר' (בית הבחירה למסכת סנהדרין, עמ' 252).

41 המאירי מפרש את קריאת שמע שעל המיטה שהיא כנגד המזיקים: 'ובאורו אצלי המזיקים הידועים והם הדעות הכוזבים והזקיקותו בעתות הפנאי ליחד את השם שלא יטעה באמונות השניות' (בית הבחירה למסכת ברכות, עמ' 14). פירוש כזה, המתנגד לאופי של קריאת שמע כלחש מגן, מקורו באותו מהלך שנוקט הרמב"ם כלפי המסורת שמזהה שומרת על ביתו של אדם: 'וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן. וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא תחר לדעתו והולך בדרכי מישרים' (הלכות מזוזה פרק ו, הי"ג). בהתייחסו למאמר בתלמוד הקובע שבלילי הפסח אין לחשוש מ'זוגות', ועל כן ניתן לשתות ארבע כוסות משום שהלילה שמור מן המזיקים, אומר המאירי: 'בכמה מקומות ביארנו שבאותם הזמנים היו העם נמשכים אחר דברים המוניים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות, וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה ודרכי האמורי לא חששו בהם חכמים לעקרם [...] וממין דברים אלו הוא שהיו רגילים להזהר מן הזוגות, וכשתקנו חכמים ארבע זוגות שלא לגרוע או להוסיף מצד אותם ההבלים, הוצרכו לרוב רגילותם לתת טעם לדבריהם והוא שאמרו ליל שמורים הוא לילה המשומר ובא מן המזיקין' (בית הבחירה למסכת פסחים, מהדורת י' הכהן קליין, ירושלים תשכ"ז, עמ' רלה). וראה דבריו של המאירי על הגרסה במסכת ראש השנה כח ע"א, 'התוקע לשד': 'וזה אפשר שהיה מנהג אצל ההמון בהיות השד לפי מחשבתם אינו בשחרי בטנם יבהילוהו ויוציאוהו בקול שופר' (חיבור התשובה, עמ' 282).

42 את המאמר הניתן לפרשנות מיתית, המופיע במסכת יומא – 'אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה' – המאירי מסביר כך: 'והמשילם לזכר ונקבה שהרמוז בהם מציאות הנפרדים שהיו כופרים האומות הקדומות והם מקבלים שפע זה מזה וכל אחד גבוה מחבירו במדרגת מעלה וכולם מושפעים ועליהם עלת העלות הבורא יתברך' (בית הבחירה למסכת יומא, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ח, עמ' קלא). הכרובים המשולבים מסמלים את השכלים הנפרדים המקבלים שפע, ועליהם רוכבת עילת העילות. דוגמה לאלגוריה של מלאכים לא כשכלים נפרדים אלא כבחוות נפש מצויה בפירושו של המאירי למאמר 'אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי [...] מפני שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי': 'רוצה בו שהלשון הזר והבלתי שגור טבע הנפש להתערבב בדבר האדם בו ואין הכונה מצויה בהתפלל בלשון הזה' (חיבור התשובה, עמ' 510). המלאכים הם בחוות הנפש כדבריו שם 'והבחות השכליות קרא מלאכי השרת'. על הזיהוי של השטן עם צרכים גופניים, ראה ב'בית הבחירה': 'והוא הרמז ביום הנבחר ר"ל יוה"כ שהיתה הכונה לעזוב בו כל צורך גופני ולהיות האדם כולו לה' והוא שאמרו דרך בחות השטן בגימטריא שס"ד וימות החמה שס"ה כלומר שיום אחד בשנה שאין רשות להשטין והוא חשוב שנה למבינים והוא רמז אל התכלית אשרי מחכה ויגיע' (בית הבחירה למסכת יומא, מהדורת י' הכהן־קליין, עמ' מ) וראה מקבילה למאמר ב'חיבור התשובה', עמ' 428; עוד על המאמר ש'תקיעות מערבבות את השטן', ראה חיבור התשובה, עמ' 277, 350.

43 מאמר מובלע של המאירי במסכת כתובות משקף את הפילוסופיה הדה־מיתולוגית ביחס לארץ־ישראל. המאירי מסביר את המאמר התלמודי 'לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ולא ידור בחוצה לארץ אף בעיר שרובה ישראל' כך: 'שחוצה לארץ דירת קבע לגוים ולעוברי האלילים ואי איפשר שלא ללמוד מדרכיהם' (בית הבחירה למסכת כתובות, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ו, עמ' 505). מאמר זה, שאמור להדגיש את הפער האונטולוגי שבין ארץ־ישראל לחוץ־לארץ – שהרי הוא מדגיש שהמגורים

בארץ־ישראל חשובים ולא רק בגלל הקֶשֶר התרבותי – לובש גוון תפקודי לחלוטין אצל המאירי באמצעות הביטוי 'דירת קבע'. בכך הופך המאירי את המאמר על פניו ומעמיד את כל העניין על נושא ההשפעה התרבותית. פרשנות דה־מיתולוגית לריסואל בעל צלילים מיתיים עמוקים מצויה בפירושו של המאירי להלכה הקובעת, שבשעת תענית, כשמוציאים את התיבה לרחובה של עיר, מניחים עליה אפר מקלה. במסכת תענית מוסבר טעם הריסואל בצערו של האל המשתתף בצערם של ישראל. כך מפרש המאירי את ההשתתפות המיתית של השכינה בצער ישראל: 'ולמה נתנים אפר על גבי התיבה על שם בכל צרתם לו צר כלומר שהצרה מונעת השלימות ולא יפורסם אחדותו רק על יד האוהב הדבק כאמרם ז"ל כל זמן שעמלק קיים אין כסאו שלם' (בית הבחירה למסכת תענית, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ז, עמ' 57).

44 עמדה דומה לזאת של יעקב אנטולי, הן לגבי ערך לימוד התלמוד והן למקומו המרכזי של 'משנה תורה' בתחליף לתוכנית הלימוד ההלכתי, נוקט שם טוב פלקירא: 'בתחלה יתעסק בתורה שבכתב ואחר כך בתורה שבעל פה שהיא פירושה. וזי לאדם שבזמן הזה בקראו הלכות רב אלפסי זכרונו לברכה, ויקרא עמהם ספרי רבינו משה זכרונו לברכה, שהם נקראים משנה תורה, כי הם דברים נכחים, גם פירוש המשניות ספר מועיל מאד, והרוצה לעמוד על הפסק די בדבריו. ואם יפנה טוב הוא שישנה במשניות ובגמרא שהיא פירושם, כדי ליגע המחשבה ולחדד אותה, כי זה הכרחי בלמוד, כי היגיעה בה תקל על האדם הידיעה וההבנה ושיזכור אותם הענינים. אבל אגיד לך דבר כי אין ראוי לבלות כל הימים בקושיות הרחיות כמו שעושים רבים, ומיגעים נפשם כל הלילה בקריאת הלכה ובבוקר אם ישאל השואל ענין מענינה אין מענה' (ספר המבקש, ורשא 1884, עמ' 102). לדעת פלקירא, לימוד הפסק הוא העיקר – ולימוד הגמרא נעשה שולי, ומטרתו חידוד המחשבה. כמו אצל יעקב אנטולי, גם פלקירא רואה בספרי ההלכות הפסוקות, הרי"ף ו'משנה תורה', תחליף ללימוד התלמודי. ניסוח מתון יותר, אם כי קרוב לעמדת אנטולי, מופיע אצל רבי יהודה אבן עבאס, בן הזרם המיימוני במאה ה־13: 'אז יחל ללמוד בתלמוד [...] וישים השתדלותו לעיין תמיד בפירוש רבינו שלמה, ובפרט על התלמוד הבבלי עד שישיג להבין מעצמו ההלכה בפירוש ההוא, ואל ישתדל לעיין בחדושין ובתוספות חולתם אשר חברום אנשים רבים מתחלפים במספר, כי כולם מבלי זמן האדם הן בהבל ורעות רוח והכל מותר, אין תועלת בו אל תכלית המכוון מהתלמוד: פירוש המצוות ופסקי המשפטים והדינין והתוראות. וישתדל לשים עינו בהלכה עד שידע להוציא מעצמו ההלכה העולה מדבריהם והוא השורש והוא הפסק כי יתר דברי ההלכה הם הענפים. וישים לפניו תמיד החבורים המוצאים מהתלמוד, ובפרט ייחד לו מאותן החבורים חבור משנה תורה אשר חבר המאור הגדול, גאון גולת אריאל הפַּטיש החזק גדול מרבן שמו, הרמב"ם ז"ל' (ספר יאיר נתיב, מצוטט אצל ש' אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, ב–ג, תל־אביב 1930, עמ' כט־ל). רבי יהודה אבן עבאס שומר על התלמוד בתוכנית הלימוד, אולם הדגש על היסק ההלכה גורם לשלילה חריפה של התוספות ולהדגשה – המאפיינת זרם זה כולו – של 'משנה תורה' לרמב"ם. החריף ביותר בניסוחיו בזרם המיימוני אדות מקום התלמוד בקאנון הנלמוד הוא אבן כספי, ב'ספר המטר': 'תקבע עיתים לתורה ולמקרא ולספרי הרב אלפסי וספר ר' משה מקוצי וס' משנה תורה מן הרב השלם' (פרק י). הוא ממליץ על תוכנית לימוד הכוללת לוגיקה, מדע ומטאפיסיקה, ונעדר בה לימוד התלמוד לגמרי; במקומו הופיעו הטקסטים ההלכתיים, ונוסף עליהם ספר מצוות גדול של רבי משה מקוצי. ובהמשך מתאר יוסף אבן כספי מעשה שהיה בנימה סרקסטית וביקורתית כלפי הלמדנים והרבנים: 'ויהי היום [...] ערכתי שולחני, קראתי למאהבי לאכול ולשתות עמי, כי זבח משפחה היה לי, והלכה השפחה הארורה והבניסה כי חולבת לתוך היורה ונעלמה ממני הלכה [...] ואלך במר חמת רוחי לאחד הרבנים הנכבדים שבעם [...] ויורני ויאמר לי הדין כך וכך. ואשוב אל ביתי והקרואים והעניים היו ישבים ומצפים אלי, ואגידה להם כל המאורע כי לא אבוש לאמר איני בקי בהלכה זאת או בזאת המלאכה אבל אני בקי במלאכה אחרת ולמה לא ישוה פסק או היראה מידעת הבורא אחדותו הגדולה בכף חולבת הקטנה' (שם, פרק יד). על עמדתו של אבן כספי, ראה: I. Twersky, 'Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1979, pp. 243ff.; B. Herring, *Joseph Ibn Kaspi's Gevia Kesef*, New York 1982, pp. 64–65. על הביקורת של התרבות בלעדית בתלמוד, הקדמת להופעת 'משנה תורה' והקשורה בזרם הפילוסופי, ראה: בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, מהדורת קפאח, ירושלים תשל"ג, עמ' 42, 82–92; אברהם אבן דאוד, ספר האמונה הרמה, ברלין 9191, עמ' 54־64; אברהם אבן עזרא, יסוד מורא, הקדמה. דיון טיפולוגי בשאלה בכללה ראה: I. Twersky, 'Talmudists, Philosophers, Kabalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century', *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B. Cooperman, Cambridge, Mass. (Harvard University Press), pp. 431–459

45 על מגמות הקודיפיקציה השונות שהיו לרמב"ם עצמו, ראה: י' טברסקי, 'ספר משנה תורה לרמב"ם – מגמתו ותפקידו', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה (1976), עמ' 1–22. עוד על שאלה זאת, ראה: חנה כשר, 'תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 71–81.

46 אגרת לפנחס הדיין, אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, ירושלים תשמ"ז, כרך ב, עמ' תלח־תמג.

47 שם, כרך א, עמ' שיב־שיג.

48 שם, שם, עמ' רנדרנט.

49 הצהרה נוספת של הרמב"ם על 'משנה תורה' מעידה על הכיוון הרדיקלי יותר. באיגרת אל ר' יוסף בר' יהודה, הרמב"ם מתאר את גורלו של 'משנה תורה' כספר שעתיד להיות המקור הבלעדי ללימוד תורה: 'אבל בזמנים הבאים, כשתסור הקנאה ובקשת השררה, יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו, ויבח זולתו בלא ספק' (שם, כרך א, עמ' שב).

50 על תפיסת הרמב"ם את הקאנון הנלמד, ועל שילובה של הפיסיקה והמטאפיסיקה בהגדרת תלמוד תורה, ראה: הלכות תלמוד תורה, פרק א, יא־יב.

51 המאירי מזכיר לשבח אותם יסודות חדשים שבמשנה תורה, שהוזכרו לשלילה בפי המבקרים. לשונו מזכירה, שלא במקרה, את לשון הראב"ד בהשגתו להקדמה למשנה תורה: 'סבר לתקן ולא תיקן כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם הביאו ראָיה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרם'. על הביקורות למשנה תורה, ראה: I. Twersky, 'The Beginnings of Mishneh Torah Critism', in: *Biblical and other Studies*, ed. A. Altman, Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1963, pp. 161–182

52 על הזיהוי של מסורת הסוד התנאית והתלמודית – מעשה מרכבה – עם הפילוסופיה, ראה ב'בית הבחירה': 'ענין מעשה בראשית הוא ידיעת חכמת הטבע ונכלל בה ידיעת שני עולמות ר"ל עולם היסודות ועולם הגלגלים. ומעשה מרכבה האמור במשנה זו הוא ידיעת מה שאחר הטבע והוא עולם המלאכים ר"ל ידיעת אמתת מציאותם וידעת מציאותו ית' ואחדותו' (בית הבחירה למסכת חגיגה, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים 1977, עמ' 27); וראה לעיל, הערה 12.

53 חשוב לציין שהמאירי אינו רואה את תפקידו של ספרו 'בית הבחירה' לעגן את פסקי הרמב"ם בראיות

מן התלמוד. פעמים רבות הוא חולק על מסקנתו של הרמב"ם, ובעניינים עקרוניים. ב'בית הבחירה', בדיונו על המאמר 'אין למדין מן ההלכות ולא מן האגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד', המאירי מביע גם עמדה עקרונית שאין לפסוק אלא מתוך ידיעת התלמוד. עמדה זאת שוללת כנראה את 'משנה תורה' כספר בלעדי ומספיק כמקור לפסיקה. ואלה דבריו: 'ומעתה בכל עניני הוראה ומשא ומתן אין ראוי להורות ככל הנמצא כתוב לחכם או למחבר או למפרש בדבר מחדש ביותר אם להקל אם להחמיר אלא אם כן בראיה, וסוף הדברים אשרי מי שבא לבאן ותלמודו בידו' (בית הבחירה למסכת בבא בתרא, עמ' 539). ניתן להגדיר עמדה זאת לתפיסה הקשורה בתומכי הרמב"ם וחוגו, שראתה ב'משנה תורה' ספר העומד בפני עצמו, המאפשר לפסוק הלכה ללא היזקקות למקורותיו. על עמדה כזאת – ראה: ש' הלקין, 'סנגוריה על ספר משנה תורה', תרביץ, כה (תשט"ו), עמ' 413–428.

54 ב'בית הבחירה' המאירי מאזכר בצורה ייחודית את בעלי ההלכה לא בשמותיהם – אלא בכינוייהם. את הרמב"ם הוא מכנה 'גדולי המחברים', ואת רש"י 'גדולי המפרשים', וכן הלאה. גרשון שטרן בעבודתו (לעיל, הערה 7) מציע הסבר מעניין לכך: צורה ייחודית זאת של כינוי מחברים שומרת לדעתו על האופי של החיבור כקוד, וכאן המאירי נוקט עמדת ביניים בין הרמב"ם למתנגדיו. הרמב"ם לא הזכיר כלל את שמות אלה שלמקורותיהם נזקק בהלכותיו, והמאירי מזכירם רק בכינויים אנונימיים.

55 דוגמה לציטוטים של המאירי מאבן תיבון ראה להלן, עמ' 53–55.

56 על כך ראה רביצקי, לעיל, הערה 19.

57 ניתוח עמדתו של שמואל אבן תיבון כקורא רדיקלי של מורה נבוכים, ראה: א' רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של המורה נבוכים', דעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 19–46.

58 האיגרת של שמואל אבן תיבון מופיעה אצל Z. Kiesendruck, 'Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides Theory of Providence', *HUCA*, XI (1963), pp. 341–366; ראה שם, עמ' 853.

59 תחום הדת כולל אפוא לא רק את החוק, אלא גם את מכלול האמונות המאפשרות את החוק ואת סמכותו. שימוש דומה במושג 'דת', ראה בדברי יעקב אנטולי: 'ואמרו ברוך גחר ומקיים לאמת שנוי הטבע וחדוש הנפלאות בהִתְאָמֵת זה הָתְאָמֵת הדת' (מלמד התלמידים, עמ' סד), ובמקום אחר שם: 'ואת מצוה השרשית שוה לבעלי הדת מאמיני חדוש ולחכמי העיון מאמיני קדמות. ובהמשך לפיכך נראה לומר שאמונת חדוש העולם אינה צריכה בעצמה לאמונה השרשית לפי שמציאות השם מחייבת גם כן מדרך אמונת הקדמות אמנם אמונת החדוש צריכה לבעלי הדת כדי להאמין שהשם עושה נפלאות כי זה לא יאמינו מאמיני הקדמות [...] כי בזה לבד קיום דת' (שם, עמ' סו, סז).

60 מוטיב חלוקת האמונות לארבע, שבה אמונת בעל הדת היא האמונה המשלימה והעליונה מעבר לאמונת הפילוסוף, הוא למעשה מוטיב מרכזי החוזר מספר פעמים אצל המאירי: 'ידוע שהדבר אמנם יאמן על אחד מארבעה דברים: המורגש המפורסם ומוקש והמקובל. והמורגש והמפורסם האמין בו כל אדם והמוקש האמין בו הפילוסוף, ובכל זה לא תשלם גדר האמונה עד שיאמין המקובל וזו היא אמונת בעל הדת, והיא תכלית יסוד האמונה ועל זה אמר שתכלית פעולתו היא לעדות זו כענין אמונת חידוש העולם, וידוע שזאת האמונה גוררת אמונת שינוי הטבעים והשגחה וגמול ועונש' (פירוש משלי, עמ' קס); ב'חיבור התשובה': 'שלא תשלם האמונה בהאמנת המפורסם ובהאמנת דרכי המופת ובדרך המחקר אבל צריך עם כל זה האמנת הקבלה' (עמ' 672), וראה עוד פירוש משלי, עמ' קפג; פירוש תהלים, עמ' 47; 'חיבור התשובה', עמ' 673. התפיסה שלאמונת החידוש יש יתרון אפיסטמי מופיעה גם בפתיחה לפירוש משלי, שם טוען המאירי שקהלת נתכוון 'להודיע חולשת טענות החולקים, המפחידים אותנו בראיותיהם המבהילים דעתינו במופתיהם, ושהם סובלים להיות גדולות ויותר עצומות' (עמ' ג).

61 בפירוש תהלים ניכר מאוד המתח הנובע מכך שהמאירי מחויב לתומכה, אך דוחה לגמרי את המסקנות הרדיקליות שעלולות לנבוע ממנה. הוא מנסה להתמודד עם סיכון פנימי זה באמצעות תפילתו, וכך הוא מפרש את מזמור קמב בתהלים: 'זה המזמור תפלה לאל להיות תפלתו מקובלת לפניו ושידריכהו בהשגת הדעות אמתיות ואל יוכל כל מתנגד וכופר במדוחי אמריו להטותו'. ובפירושו לפסוק ד: "אל תט לבי לדבר רע" כלומר שלא תניחני להאמין בדבר מדברי המתנגדים להתעולל עלילות על הפנות התוריות בהטעאות ובמופתים כוזבים והוא ענין ברשע. ואת אישים כמו עם אישים ומצד שהם חכמים ופילוסופים קראם אישים ולהתנגדם בפנות התוריות קראם פועלי און' (עמ' 279) וראה גם פירוש תהלים, עמ' 246, 248. המאירי מתנגד גם לתפיסת ההשגחה של שמואל אבן תיבון, ומעניין שהוא מציג ניסוחים הקרובים לתגובתו של בנו, משה אבן תיבון, המפתייגת מתפיסתו של אביו אודות ההשגחה. הויכוח נסוב סביב תמיהתו של שמואל – באיגרת על ההשגחה – על כך שהרמב"ם תיאר את החסיד המשכיל כמי שבפועל מוגן מן הפגעים של העולם הזה, ועל כן הוא מושגח באופן פרטי. לדעת שמואל אבן תיבון, עמדתו האמיתית של הרמב"ם משמעה כי המשכיל החסיד, כיוון שהפנים תפיסה רוחנית של טוב ורע, אדיש לחלוטין לפגעי העולם. המשכיל נמצא מושגח משום שהוא שינה באופן עמוק את נקודת מבטו על העולם, ודבר לא יכול לפגוע בו. לעומתו טען משה אבן תיבון שהחסיד אכן מושגח בפועל, ועמדתו האמיתית של הרמב"ם מופיעה בחלק ג, פרק נא של 'מורה נבוכים': היות שהחסיד הגיע לדרגת עיון גבוהה ביותר, הוא מסוגל לחזות את התהליכים הסיבתיים השונים ועל כן הוא יכול להישמר בפועל מן הפגעים. על ויכוח זה, ראה קיסנדריק, לעיל, הערה 58; רביצקי, לעיל, הערה 57. המאירי מתבטא ב'חיבור התשובה' בניסוח הקרוב לזה של משה אבן תיבון. בדרשה על הפסוקים בתהלים – שבהם עוסק פרק נא בחלק ג של מורה נבוכים ('יושב בסתר עליון' וכו'), המאירי אומר: 'ונתן טעם הנצלו כי ה' מחסי וגו', שאתה החסיד שמת ה' שהוא מחסי ושהוא עליון מעונך, וזה דמיון לתכלית השגתו וידיעת מה שאֶפשר שהוא תכלית הכונה ושהוא נשמר בו מכל הפגעים, והוא שהאריך בהצלתו ואמר לא תאונה אליך רעה וגו'" (פירוש על תהלים, עמ' 650). החסיד נשמר באמצעות ידיעת מה שאֶיפשר מכל הפגעים. המאירי מציג פה תפיסה נטורליסטית להשגחה, אולם היא עדיין טוענת שהמשכיל בפועל נשמר אכן מפגעי העולם.

62 הרשב"א מעמת את הפילוסוף עם בעלי הדת באחת מתשובותיו, ובכך הוא עושה שימוש במושג של 'בעלי הדת', הדומה לזה המקובל במסורת הפילוסופית. אולם המאירי טוען ש'בעל הדת' עולה עַל המשכיל במקום שאין יד השכל מגעת כמו בשאלת החידוש, בעוד שהרשב"א גורס שבעל הדת מקיים מערכת אמונות חליפית ועליונה על זה של המשכיל. כדי לתאר את בעל הדת כנדבך נוסף למשכיל, המאירי מצמצם את תחומה של התבונה. לעומת זאת הרשב"א בתשובתו טוען שאמנם יש לפילוסופים ראִיה שכלית על הקדמות, אלא שראִיותיהם וחוכמתם אינן עומדות כלל מול המסורת והקבלה. באופן פרדוקסלי הרשב"א מרחיב את תוקפה של התבונה גם לשאלת הקדמות, אלא שהוא עושה כך כדי לעמת אותה באופן כולל עם הדת. לפיכך, לפי הרשב"א, הדת אינה נדבך נוסף על המושכל אלא מערכת חלופית כוללת של אמונה. בענין זה ראה שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן ט.

63 ניתוח של 'מאמר יקוו המים', ראה: G. Vajda, 'An Analysis of the Ma'amar *Yiqqawu ha-Mayim* by Samuel b. Judah ibn Tibbon', *The Journal of Jewish Studies*, 10 (1959), pp. 137–149. הזיקה שבין תפיסות מיימוניות של תורת הבריאה לבין המטאורולוגיקה האריסטוטלית, ראה: ש' קליי-ברסלבי,

פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 66; א' רביצקי, 'ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המיימונית למעשה בראשית', ספר היובל לשלמה פינס (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט [תש"ן]), עמ' 522–552. על הקשר המדעי הרחב לעמדתו של שמואל אבן תיבון, ראה: G. Freudenthal, 'Al-Chemical Foundations for Cosmological Ideas: Ibn Sina on the Geology of an Eternal World', in: *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300-1700*, ed. S. Unguru, The Netherlands (Kluwer Academic Publishers) 1991, pp. 47–73

64 יעקב בר־ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 68–69; עמ' 132, 133.

65 פירוש קהלת, כ"י פרמא 272, דף 69 ע"א. משה אידל הִפנה אותי לפירושו של רבי עזרא על שיר השירים, שבו סודות מעשה בראשית מתפרשים לאור מזמור קד בתהלים, פסוק לעומת פסוק. ייתכן שיש בעניינו מענה קבלי לעמדתו של שמואל אבן תיבון ביחס למזמור. רבי עזרא מקבל את המפתח הפרשני של שמואל אבן תיבון, הגורס שסודות הבריאה הרמוזים בפרשת בראשית מתפרשים בתהלים קד, אולם את הפרק הוא ממלא בתוכן שונה לחלוטין. במיוחד חשובים דבריו של רבי עזרא על היקעות המים: 'תוהם כלבוש כסיתו, שהיה עם העולם בכדורה וכסות חזו על ההרים יעמדו מים. והאיך נקח בצד אחד, כי אתה גערת בהם, כענין קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים' (כתבי הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעועל, ירושלים תשכ"ד, כרך ב, עמ' תקז). רבי עזרא מכיר את הבעיה הקשורה בפיסיקה האריסטוטלית 'שהיה עם העולם בכדורה וכסות', אולם הוא מספק תשובה לארנטוליסטית לבעיה. וראה פירושו של המאירי לאותו פסוק, פירוש תהלים, עמ' 202.

66 ניסוחים נטורליסטיים סיבתיים בתורת הבריאה של המאירי מופיעים במקומות נוספים. גם תפיסה זאת נסמכת על דעת שמואל אבן תיבון: 'אבל על דעת שמואל תבון בי"ת בצלמינו היא בי"ת העזר כלומר שנבראו בא' משכלים הנפרדים, כי האדם לבד הוא שהוצרך בנתינת צורתו אל שכל נפרד לא שאר הנבראים התחתונים, אבל יספיק להם מציאות עם תנועת הגלגלים' (חיבור התשובה, עמ' 636). האדם נברא באמצעות השכל הפועל, ולא באמצעות פעילות ישירה רצונית של האל; ושאר הנבראים התחתונים נבראו אפילו לא באמצעות שֵכל נפרד, אלא מציאותם נוצרת בעקבות תנועת הגלגלים. לפנינו תורת בריאה סיבתית מובהקת. על פירוש זה לבריאת האדם בצלם וייחודו, ראה: 'או נפרש 'חיבה יתירה נודעת לו' שלא הוצרך בכל הבריאות אמצעות מלאך, ר"ל שכל נפרד, רק בבריאת האדם, אבל בשאר הבריאות השפלות נעשו בזולת אמצעות שכל נפרד בעבור היסודות והתמזגותם לבד [...] אין בהם צורך לאמצעות שכל נפרד רק במין האדם לבדו, כמו שנתבאר בספר החכמה' (בית הבחירה למסכת אבות, עמ' נב). מקור דבריו של המאירי מצוי בפירוש קהלת של שמואל אבן תיבון, כ"י פרמא, 272, דף 71 ע"א.

67 רביצקי (לעיל, הערה 57), עמ' 246.

68 המאירי אינו מתייחס במפורש לקבלה פרט לקטע המופיע כאן, שבו הוא מעמת את הפילוסופים עם המקובלים. עד כמה שידוע לי, המאירי מתייחס פעם אחת לפירוש קבלי, ומתוך שלילה: לאחר שהוא מציע את פירושו לכלל 'שכר מצוה – מצוה', הוא אומר: 'וכבר שמענו לקצת חכמי הקבלה דברים נכריים בבאור שכר מצוה ושכר עברה עברה' (חיבור התשובה, עמ' 216). ייתכן שכוונתו כאן ליעקב בר־ששת, שאת ספרו 'משיב דברים נכוחים' הוא הכיר – ראה שם, עמ' 116. מעניין לציין שבפתיחה למסכת אבות, המאירי מזכיר את 'ספר הבהיר' ואת 'ספר שעור קומה' כחלק מן הקאנון המקודש של הספרות היהודית. כדבריו: 'ור"ח ורבי הושעיא חברו הברייתות ושאר חכמים חברו החבורים שזכרנו. ונתחברו שאר חיבורים שלא הוזכרו כגון מכילתא ופסיקתא ומדרש השכם וספר המדרשות כגון רבא ותנחומא, ומדרש תהלים ומדרש חזית ומדרש נחמות ומדרש תמורה וס' הבהיר ושיעור קומה ופרקי היכלות' (שם, עמ' 48). אמנם הרמב"ם דחה מכול וכול את קדושתו של 'ספר שעור קומה', אולם עדיין מצאנו מבין הפילוסופים השייכים לחוגו כאלה המספקים לו, ול'ספר הבהיר' פרשנות פילוסופית. על כך ראה: A. Altman, 'Moses Narboni's Epistle on Shiur Qoma', in: idem (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 225–288

69 מן הראוי לציין שאבא מארי, מחולל המאבק בלימודי החוכמה, הבין את מאבקו כניסיון להשיב את התרבות הפרובנסלית לגבולות של האזוטריות הנובעת מהרמב"ם עצמו, ולא כמאבק בפילוסופיה המיימונית, לשעבר הוא חבר לרשב"א, שהתנגד לפילוסופיה עצמה – ולא רק לאקזוטריות שלה. את תפיסת חוגו של אבא מארי ניתן לגלות בתשובתו של שמעון בן יוסף, תלמידו של אבא מארי, לַמאירי. לאורך כל דבריו ב'חשן משפט', שמעון בן יוסף חוזר וטוען, שאבא מארי וחוגו מתייחסים בכבוד ובהערכה לחוכמה והם אף תלמידיה. לדעתם המאירי מעוות את כוונתם, והם־הם בעלי בריתו האמיתיים.

70 י' כ"ץ, 'סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה', ציון, יח (תשי"ג), עמ' 15–30.

71 א"א אורבך, 'שיטת הסובלנות של רבי מנחם המאירי – מקורה ומגבלותיה, פרקים בתולדות החברה היהודית בימי־הביניים ובעת החדשה מוקדשים לי' כ"ץ, בעריכת ע' אטקס וי' שלמון, ירושלים תש"ם, עמ' לד־מד; י' תא־שמע, 'מי אידיהם', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 197–210; הנ"ל, 'הארה להערה', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 218–219.

72 י' כ"ץ, 'עוד על "סובלנותו הדתית של ר' מנחם המאירי"', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 243–246; י' בלידשטיין, 'יחסו של ר' מנחם המאירי לנוכרי – בין אפולוגטיקה להפנמה', ציון (נא (תשמ"א), עמ' 153–166.

73 ולעניין פירושו של המאירי, שהנוצרים שמחזרים במסכת הם בבלים העובדים לשמש ולא הנוצרים שבימיו, ראה בית הבחירה לתענית: 'ובראשון פי' בגמרא מפני הנצרים ונראה לי בפירושו מפני הבבליים שהיו מתיראים מהם הרבה, והוא קורא אותם נצרים על שם נבוכדנצר כמו שביארנו בפסוק נצרים באים מארץ מרחק, וידוע שהצלם הגדול לעבודת השמש היה נעבד באותו זמן בבבל והיו עושים יום אד ביום א' [...] וכבר פרשתי כיוצא בזה במה שאמרו בראשון של ע"ז נצרים לעולם אסור' (עמ' 97). עוד על זיהוי זה של המאירי, ראה: L. Zalcman: 'Christians, Noserim and Nebuchadnezar Daughter, *JQR*, LXXXI 3–5 (1991), pp. 411–426

74 ולעניין איסור הנאה מתקרובות ותשמישי פולחן, ראה גם בית הבחירה לעבודה זרה, עמ' 189–190. כפי שציין יעקב כ"ץ, בעוד שבשאר האיסורים הָתָּרו של המאירי הוא מוחלט, בעניין חפצי פולחן – הָתָּרו מהוסס, בזו הלשון: 'ואף באלו [ליהנות מחפצי פולחן] יש לפקפק באיסורן וכבר כתבנו מענין זה בפרק ראשון [...]. והדברים [מכירת חפצי פולחן] נראים בכללם להתיר אלא שראוי לבעל הנפש להחזיק'.

75 בית הבחירה למסכת גיטין, מהדורת ק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ד, עמ' 257–258.

76 בית הבחירה למסכת בבא קמא, מהדורת ק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 122.

77 'ואע"פ כן לא נאמר אלא אבדת אחיך והוא כל מי שהוא גדור בדרכי הדתות' (בית הבחירה למסכת בבא מציעא, מהדורת ק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 100).

78 בית הבחירה למסכת עבודה זרה, עמ' 59–60.

79 'ושאר אסורים הדומים לאלו הן שנאסרו בהנאה הן שנאסרו באכילה הן מאותן שגזרו עליהם מחשש התבות כל האומות שוות בו' (שם, עמ' 59).

36

80 בדיקה של פסקי הרמב"ם בשאלה מגלה, שיש כמה עניינים שבהם שורר אי־שוויון בהלכה בין יהודים ללא־יהודים, אפילו מייחדים. חשוב לציין שבמקומות אלה המאירי חולק על הרמב"ם, כפי שנראה להלן. כך פוסק הרמב"ם בענין אבֵדה: 'אבידת הגוי מותרת, שנ' אבידת אחיך והמחוירה הרי הוא עובר עבירה מפני שהוא מחוק ידי רשעי עולם ואם החזירה לקדש את השם שיפארו את ישראל וידעו בהן שהן בעלי אמונה הרי זה משובח [...] טעות הגוי כאבדתו ומותרת והוא שישעה מאליו אבל להטעותו אסור ביצד כגון שעשה הגוי חשבון וטעה מאליו וצריך שיאמר לו ישראל ראה שעל חשבונך אני סומך ואיני יודע אלא מה שאת עושה אני נותן לך כגון זה מותר שמא יתכוון הגוי לברקו ונמצא שם שמים מתחלל' (הלכות גזילה ואבדה פי"א ה"ג). כך גם בשאלת הנאה: 'הגוי אין לו הנייה שנא' איש את אחיו' וגוי שהנה את ישראל מחזיר הנייה כדינין שלנו לא יהיה זה חמור מישראל' (הלכות מכירה, פרק יג ה"ח). כמו כן שורר אי־שוויון בעניינה על הריגת נוכרי: 'כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח' (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א ה"א); וכן: 'ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנא' וכי יזיד איש על רעהו ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגר' (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ב הי"א). ולעניין חובת טעינה: 'אבל בהמת הגוי ומשאו אינו חייב להספל בו אלא משום איבה' (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק יג ה"ט). לעומת זאת, בעניין גֵזֶל, הרמב"ם פוסק שדין נוכרי כדין ישראל: 'ואסור לגזול כל שהוא דין תורה אפילו גוי עובד ע"ז אסור לגזולו או לעשקו ואם גזלו או עשקו יחזיר' (הלכות גזלה, פרק א ה"ב). ובעניין גנֵבה, יש הבדל לגבי תשלום הכפל: 'הגונב את הגוי או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנ' ישלם שנים לרעהו לרעהו ולא להקדש לרעהו ולא לגוי' (הלכות גנבה, פרק ב ה"א). וכן: 'הנשבע לגוי משלם את הקרן ואינו משלם את החומש שנ' וכחש בעמיתו' (הלכות גזלה ואבדה, פרק ז ה"ז). לגבי נזקי ממון, הרמב"ם מנמק את האפליה לא בכך שאין הגויים בכלל 'רעך' או 'אחיך', אלא משום שבדיניהם אין הגויים מחייבים על נזקי ממון – ישראל פטור מלשלם על נזק שממונו גרם לגוי, ואילו הגוי חייב לשלם על נזקי ממונו משום שהוא לא שומר על בהמותיו ועל כן התורה קנסה אותו (ראה הרמב"ם, פירוש המשנה למסכת בבא קמא, פרק ד ה"ג; והלכות נזקי ממון, פרק ח ה"ה). בכל ההלכות המצביעות על אפליה משפטית בין יהודים לגויים, נוסח הדפוס של 'משנה תורה' הוא 'עכו"ם', אולם בכל כתבי־היד הטובים של 'משנה תורה', הנֹרסה היא 'גוי' – ולא 'עובד כוכבים'. לעומת זאת חשוב לציין, שהמונח 'גוי' אצל הרמב"ם מתאר גם עובדי כוכבים, שהרי בהלכות עבודה זרה – באותם מקומות שבהם דן הרמב"ם בעובדי עבודה זרה בלבד ולא רק במייחדים, ונוסחת הדפוס גורסת בהם 'עכו"ם' – הרי כתבי־היד גורסים 'גוי' (ראה לדוגמה הלכות עבודת כוכבים, פרק ט ה"ג). מעצם העובדה שהרמב"ם מתייחס בהלכותיו ל'גוי', אין להסיק שהמדובר גם בגויים מייחדים ולא רק בעכו"ם. נשאלת אפוא השאלה, האם מוסלמים למשל, שאינם נכללים בכלל עכו"ם לפי הרמב"ם, גם הם מופלים לעניין אבֵדה, הנאה, טעינה, שפיכות דמים ונזקי ממון. לדעתי גֹרסת כתבי־היד העוסקת בגויים באופן כולל מצביעה על כך, שלפי הרמב"ם האפליה המשפטית בין יהודים לגויים אינה מבוססת על העובדה שאלה מייחדים ואלה עכו"ם, אלא משום שהגויים אינה נכללים בכלל 'רעך' או 'עמיתך'. כך מנמק הרמב"ם את ההלכות המפלות הנוגעות להנאה, לאבֵדה ולשפיכות דמים. הדברים אמורים לא רק לגבי גויים מייחדים, אלא אפילו לגבי גרים ותושבים – כפי שמשתמע מהלכות רוצח, שכיון שגרים ותושבים אינם בכלל 'רעך', הרי דין החורג גר תושב מסור לשמים ואין בית דין מענישים עליו. יוצא אפוא שגם מייחדים כמו מוסלמים נכללים בכלל האפליה המשפטית לפי הרמב"ם, משום שאם גרים ותושבים אינם בכלל 'רעך', קל וחומר גויים מייחדים. במשנה תורה יש הלכות שבהן הרמב"ם משווה בין דינו של גר תושב לדינו של ישראל. כך קובע הרמב"ם בנוגע להטיית משפט: 'שני עכו"ם שבאו לפניך לדון בדיני ישראל ורצו שניהן לדון דין תורה דנין [...] היה ישראל ועכו"ם אם יש זכות לישראל בדיניהן דנין לו בדיניהם. ואומרים לו כך דינכם ואם יש זכות לישראל בדינינו דנין לו דין תורה ואומרים לו כך דינינו ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דנין לו בדיניהם' (הלכות מלכים, פרק י הי"ב). יש גם הצהרת שוויון בין גר תושב לישראל בהלכות שכירות: 'גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואם איחרו אינו עובר בל"ת' (פרק י"א ה"א), ובהלכות עבודת כוכבים מתיר הרמב"ם מתנת חינם לגר תושב: 'ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכיר ולא בנתינה' (פרק ה ה"י). ניתן לטעון שהשוואת הדין בין ישראל לגר תושב, בתחומים אלה, כוללת רק גרים ותושבים במובן הטכני־הפורמאלי של העניין, כפי שהרמב"ם מגדירם בהלכות מלכים (פרק ח ה"י), ועל כן אין היא כוללת נוכרים מייחדים. לפיכך הקו המפריד בין יהודים לגויים גם בהלכות הללו אינו זה המצדה מייחדים ועכו"ם, אלא הקו החוצה בין ישראל וגרים תושבים לבין שאר הנוכרים, ואפילו מייחדים.

81 נושא זה כאמור דורש מחקר בפני עצמו, אולם חשוב לציין שקיומה של קבוצה מייחדת שאינה יהודית, המכוננת דת אחרת, לא עמדה בפני התֻנָּאים, ועל כן ייתכן ששאלה זאת אפילו לא עלתה על דעתם. אולם ניתן עדיין לבחון את השאלה משני צדדים: הראשון, היחס לגר תושב, והשני – הצידוקים השונים המצויים בתלמוד לגבי אפליית גויים.

82 מפשט דברי הברייתא בסנהדרין נז ע"א, 'שפיכות דמים גוי בגוי וגוי בישראל חייב ישראל בגוי פטור', נראה שמדובר בגוי שאינו עובד אלילים – אלא בן נח. ולפי הברייתא, ישראל שהרג בן נח חייב בדיני שמים אבל אינו נהרג עליו בבית דין. ואמנם כך פסק הרמב"ם (ראה לעיל, הערה 80). את הברייתא מפרש המאירי כך: 'ישראל בגוי כל שלא היה מקיים שבע מצות פטור שהרי מעובדי האלילים הוא [...] אבל אם היו ממקיימי שבע מצות הרי הוא בכלל בעלי דת ואף גדולי המחברים כתבו שכבישת שכרו באיסור עשה דביזמו תתן שכרו', כלומר כוונת הברייתא רק לעובד אלילים, אך ישראל שהרג בן נח חייב בבית דין – והמאירי עצמו מודע לדוחק הגדול של פירושו. הוא מצטט את הרמב"ם כסידע לדבריו, אולם לא מסוגייתנו עצמה, שהרי הוא יודע שהרמב"ם פסק שאף בן נח פטור. לשם כך הוא מפליג למֻסָקו של הרמב"ם בעניין כבישת שכר שכיר. נוסף על כך, המאירי מזהיר את הקורא: 'ואעפ"י ששיטת הסוגיא מראה לך פנים אחרים הזהר שלא לטעות ולפרשה בדרך אחרת' (בית הבחירה למסכת סנהדרין, עמ' 226–227). בעניין זה ראה בלידשטיין (לעיל, הערה 72), עמ' 158.

83 ניסוחים מעין אלה מופיעים מפורשות אצל המאירי. ראה: בית הבחירה למסכת יומא, עמ' ריב; בית הבחירה למסכת בבא קמא, עמ' 330; בית הבחירה למסכת כתובות, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ן, עמ' 67–68.

84 ראה לדוגמה משנה תורה, הלכות שבת פרק ב ה"כ.

85 פירושו של המאירי למאמר 'אין מזל לישראל' מבוסס על דברי שמואל אבן תיבון, הגורס גם הוא שישראל הם לֵלא מזל משום שניתנה להם תורה שבאמצעותה הם יכולים לשנות את טבעם המולד. אולם שמואל אבן תיבון אינו מרחיב מישראל לכל בעלי הדת: 'וכולם אמרו אין מזל לישראל כלומר שאילו הכוחות שנתנם השם לכוכבים להכריח בהם מדות האדם או מה שהוא דומה להכרח אין רק באומות העולם שאין להם תורה ומצות כמו שאמ' הכתוב אשר חלק ה' אלהיך לכל העמים, כלומר שהן יעשו כפי מדותיהם הטבעיות הנמשכות אחר מזגיהם הנמשכים אחר כח העליונים [...] אך ישראל לא נתן כן כי נתן לו השם תורה ומצות להפוך בהם בעלי המדות הרעות הבאות מכח העליונים את מדותיו' (שמואל אבן תיבון, פירוש

קהלת, כ"י פרמא 272, דף 74, ע"א). שמואל אבן תיבון, הסופן שאומות העולם נמשכים אחרי מידותיהם הטבעיות, משמר את ההבחנה בין ישראל לאומות העולם. המאירי משתמש אפוא ברעיון של שמואל אבן תיבון ביחס לישראל, ומרחיב אותו לכל בעלי הדת שהם למעשה בעלי תורה ומצוות.

86 מקור נוסף, שלא נדון בידי החוקרים, המלמד עד כמה הרחיב המאירי את הָתֵריו מעבר לשאלות המעשיות, מצוי בבית הבחירה למסכת ברכות: 'הריואה בתי כנסיות של ישראל ביישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה, בחורבנן אומר ברוך דיין האמת. בתי עובדי האלילים ושאר בעלי האמונות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות והם הנזכרים בתלמוד תמיד בלשון אומות העולם כל שראה אותם ביישוב ובשלוה אומר בית גאים יסח ה'. ובחורבנן אומר אל נקמות ה'. ובהמשך, בעניין 'הרואה קברי אומות העולם', הוא אומר: 'ראה קברי אומות העולם ר"ל של עובדי האלילים על הדרך שהזכרנו אומר ברשה אמכם וכו'" (בית הבחירה למסכת ברכות, עמ' 207). בתי הפולחן וקבריהם של נוצרים אינם נכללים בכלל המקומות שיש לברוא את ראייתם.

87 על מקורו של הביטוי, ראה: אוצר נחמד, וינה 1857, ב, עמ' 197. טקסט זה – שהוא חלק מ'ההתעתקות ממאזני העיוני לאבו חמד אלגזלי' – מזהיר את הפילוסוף על כך שתובנתו להשתייך לקהילה נורמטיבית של דת פרטיקולרית: אדם ללא דת – יש להורגו. לפי מקור זה, דת היא גם חלק נפרד מן האמונות המושכלות של הפילוסופים. ייחוסו של 'מאזני העיון' לאל־גזאלי מוטל בספק. על כך ראה: A. Altman, "The Ladder of Ascension", *Studies in Mysticism and Religion Presented Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 8, n. 28

88 המאירי חיבר קונטרס הנקרא 'כתב הדת', והוא אבד ואינו מצוי בידינו. וכך הוא מתארו: 'והנה עלה בדעתי לכתוב על ספר בזה הפרק רוב עניני האמונות התוריות הראוי לחנך בהם את בניו ולהיות האמונה המוכרחת במציאות הדת חקוקה על לבם מבלי שאסתבל בזה לדעות הפילוסופיות וסברות העיוניות ולענינים המוקשים או המופתיים. רק אמונת הקבלה הדתית והתורית לבד ואמנם טרם שאתחיל בזה הסכמתי לכתוב תחלה הדברים התלמודיים שבפרק ואתרי כן אשוב עליו ואכתוב מה שנכלל בו מן האמונות ולגלגל עליו שלמות מה שצריך להאמין על פי הדרכים הדתיים כאשר ייעדתי בקונדרס מיוחד בפני עצמו קראתי שמו כתב הדת' (בית הבחירה למסכת סנהדרין, עמ' 327). הדת ו'הדרכים הדתיים' נסובים אפוא על האמונות המקובלות ללא העיון והסברה הפילוסופית, ולא לחינם קרא המאירי לחיבורו בעניינים אלה 'כתב הדת'. ובפירושו על המאמר 'שכר מצוות בהאי עלמא ליכא' במסכת קידושין, המאירי מעיר: 'ואע"פ שבעל זה המאמר סובר שאין בעולם הזה שכר מצות מכל מקום עקר הענין ופנת הדת להשלים בניהם לומר שאף בעולם הזה יש שכר' (בית הבחירה למסכת קידושין, עמ' 202). את ההבחנה בין 'הדרכים הדתיים' לבין האמונות הנובעות מן העיון ניתן לראות בדבריו של המאירי על האסכטולוגיה התלמודית: 'עולם הבא עיקרו מונח על עולם הנשמות הבא לכל אדם אחר המות, ומכל מקום יש מקומות בתלמוד שהוא נאמר על תחית המתים שהוא סוף הכל לפי הדרכים הדתיים' (בית הבחירה למסכת כתובות, עמ' 506). תגובה בוטה של המאירי כלפי מאמר תלמודי המביע תפיסה דטרמיניסטית, שעלולה למנוע תשובה ותפילה, מצויה בבית הבחירה למסכת מועד קטן: 'ולעולם אל ימנע אדם עצמו מן הרחמים ומן התפלה, ויבין וידע שהתפלות והצדקות יכריעו המזל ומערכת התולדה בכל דבר. ואל יחוש למה שאמרו כאן חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, כי הוא מאמר יחיד לא יסבלוהו דרכי הדת בשום פנים' (מהדורת ב"צ י' רבינוביץ־תאומים וש' סטרליץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' קנג). הקֶשֶר בין תחום הדת לאמונת ההשגחה מופיע אגב אורחא בכמה מקומות אחרים, כמו בבית הבחירה למסכת תענית: 'וממה שיוכרח במציאות סדר הדת הוא להאמין בבא הצרות שהם אמנם יבאו על צד העונש והיא אחת מן הכונות שבזאת המסכת' (עמ' 31); בבית הבחירה למסכת סוטה (עמ' ו, דיבור המתחיל 'מפנות הדת' וכו'); בבית הבחירה למסכת ביצה, עמ' 153.

89 ראה כ"ץ (לעיל, הערה 70), עמ' 27.

90 תיאור של המשומד לא כיהודי שהמיר לדת אחרת, אלא כמי שיצא מכלל הדת ועל כן הוא דומה לעובדי אלילים, מופיע אצל המאירי בהקֶשֶר לאהלכתי. הוא מפרש את הפסוק 'פן יש בכם איש או אשה [...] והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי [...] למען ספות הרוה את הצמאה' – כפסוק שעוסק במשומד: 'ועל דרך זה רצה הנה במלת צמאה כנסית העמים הקדומים אשר לא עברו במסורת הדרכים הדתיים אבל ימשכו אחר טבעם כל אשר שאלו עיניהם לא נאצל מהם, והיא הנורמת להם הרעב והצמא על דרך משביעו רעב ואמר שזה שיצא מגדר הדרכים הדתיים ופורק מעליו עול מצוות מצד שלא נתקררה דעתו מן ההנאות המשתמש בהם על הצורך ההכרחי' (חיבור התשובה, עמ' 597–598). ניסח מקביל מתוחם יחס ההלכה למומר מצוי בבית הבחירה למסכת עבודה זרה: 'דברים אלו כלם כשעדיין שם ישראל עליו ומאחר שהוא מתפקר ומחלל את הדת ענשו חמור הרבה הא כל שיצא מכלל דת יהדית ונכנס לו בכלל דת אחרת הרי הוא אצלנו כבני אותה הדת' (עמ' 61). מקבילה מעניינת להגדרה של מומר כמי שאין לו דת מצויה בשיר של לוי בן אברהם, 'בתי הנפש והלחשים': 'וראוי להרוג כל מין בלא דת'. לוי בן אברהם מוסיף גו"ן סופית למִלה 'מי' שבמקור וגורס כאן 'מין', ובכך הוא יוצר זיהוי של המין הדומה במאוד להגדרה של המאירי. על כך, ראה: י' דורזון, 'המאמר הראשון מן ספר "בתי הנפש והלחשים" לר'לוי בן אברהם בן חיים', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ברלין–ירושלים תרצ"ט, ז, עמ' כו, שורה קלא. המאירי מביא את עמדתו ביחס למומר בשם רבו, ראובן בן חיים, וייתכן שעמדה כזאת משותפת למאירי וללוי בן אברהם – משום שראובן בן חיים היה דודו ורבו של לוי בן אברהם.

91 למרבה הפלא, הרחבת התחום מסובלנות בינדתית לסובלנות לאנשים ללא דת היא מאוחרת מאות שנים לאחר המאירי. ג'ון לוק, אולי החשוב שבין הוגים על הסובלנות, אינו סובלני במאמריו כלפי אתאיסטים. גם בכתבים מאוחרים במחשבה המערבית, חברות ללא אמונה בדת כלשהי הן חברות מסוכנות. ראה לדוגמה תפיסתו של שפינוזה אדות האמונות ההכרחיות לסדר חברתי: מאמר תיאולוגי־מדיני, תרגמו והוסיף קצת הערות ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 151–152.

92 הרמב"ם ראה בנצרות דת אלילית, וראה הלכות עבודה זרה, פרק ט ה"ד; ופירוש המשנה, מסכת עבודה זרה פרק א משנה ג.

93 תפיסת הפרוגרס וקישורה לפרשנות האלגורית של דור הפלגה מופיעים במקומות נוספים בכתבי המאירי: 'כמו שידעת מן הקדומים היותם כופרים במציאות כל נבדל כמו שנרמז באמונת דור הפלגה' (פתיחה לבית הבחירה, עמ' יב); ובפירוש למשלי: 'וכבר רמזנו בקצת חיבורנו על דור הפלגה שהשיגו העולם התחתון על מתכונתו, ונשתבשו בהשגת עולם הגלגלים וגם בהשגת חומר הראשון, ונתעלם מהם לגמרי עולם הנפרדים' (עמ' רפא; וביתר פירוט – בפתיחה למסכת אבות, עמ' 12). ב'חיבור התשובה', המאירי מעיר, שמקורה של הדת בכללה היא בתורת ישראל, ומשם עברה אל האומות: 'זה הדעת הנכבד המיוחד לנו לבד ולא לשאר האמות הקדומות אם לא מימים על דרך ההתדמות וההתחקות על שרשי תורתנו התמימה' (עמ' 305); וראה גם פירוש תהלים, מזמור מה, פסוק טו (עמ' 96).

94 ניסוח דומה של הקֶשֶר בין תפיסת הפרוגרס וגילוי הסדרות בענייני האלוהות מצוי בפירושו של שמואל

38

אבן תיבון לקהלת: 'ואולם מה שכוון בו בזה המקום הוא שמשה שעליו השלום נתן התורה שכללה אומת הצבאה כל העולם ולא היו מאמינים במציאות דבר רק במציאות דברים הנמצאים בחושים הם או מקרים דבקים בהם [...] ואולם בימי שלמה ע"ה פשטה מציאות האלוה והמלאכים בעולם ונודע ערכם במציאות וערכם אל השם על כן אין צורך אל כל ההסתר ההוא על כן לא נמנע שלמה מלזכור מציאות האמצעים דרך רמז' (כ"י פרמא 272, דף 70 ע"ב). משה, המתנבא בתקופה קדומה יותר, מזכיר בריאה ישירה בידי האל ללא שיתוף האמצעים, ואילו שלמה חושף ברמיזה את השרשרת הסיבתית הנובעת מן האל ומשתתפת בבריאה. (על תפיסת הפרוגרס של שמואל אבן תיבון, ראה רביצקי, לעיל, הערה 19.) חשוב לציין ששמואל אבן תיבון לא כינה את האומות האליליות באומות שאין להן דת. אדרבה, באותו מקום הוא מתאר את דור הפלגה כמי שהקים לעצמו דת. נראה שהמאירי שאב את תפיסתו על העמדה המטריאליסטית והבחשת הנבדל של האומות הקדומות משמואל אבן תיבון, אולם הוסיף לכך מסקנה שאומות אלה הן ללא דת, דהיינו ללא כל יראת אלוהים. בפירושו של שמואל אבן תיבון נאמר בקצרה דבר המתקרב לתפיסתו של המאירי, בתארו את אמונת הצאבה הקדומה, אולם גם כאן ללא קשר לשאלת הסובלנות: 'כי אמונת הצאבה היו עדיין בכל העולם לא היתה שם רק דת ישראל' (שם, דף 110, ע"א). ניסוח של תפיסת הפרוגרס עם תיאור אומה אלילית כאומה שאין לה דת מצוי ב'מלמד התלמידים' של יעקב אנטולי, מפיו של מיכל סקוטוס: 'והחכם שהתחברתי עמו אמר כי זה הפסוק בא להכלים ישראל בענין הקדום לאומת הצאבה שהיתה בלא דת ולהרחיק אמונתם וחזקתם נתנה התורה לישראל' (עמ' קנד). ראיה נוספת לקשר שבין הקטגוריה של בעלי הדת לתפיסה פילוסופית פרובנסלית בת המאה ה-13 מצויה ב'לוית חן' של לוי בן אברהם. לוי בן אברהם, שנודע בעיקר בזכות החרם שהוטל עליו על־ידי מתנגדי הפילוסופיה, היה בן אחיו של ראובן בן חיים, רבו של מנחם המאירי. לוי בן אברהם מצטט בשם דודו בעניינים פילוסופיים מובהקים, ועל כן הקֶשֶר בינו לבין המאירי יכול להיות הדוק למדי. בכל הנוגע לבעלי הדת, לוי בן אברהם כותב את הדברים הבאים: 'ודעת קצת הפלוסופים שכל התורות יכוונו לענין אחד בדרכים חלוקים כי כל אחד מהם תקן משלים ודמיונים לפי מנהג מליצת אנשי דורו וארצו [...] אבל כולם כוונו להישמר העם ולקרבם אל האמת ולהגיעם אל הצלחה. חמשה ענינים הם שהסכימו ההמון להאמין בהם כל בעלי הדת והיא האמונה בהם תועלת כולל שלמות הנפש ותקון הישוב וסדרו וקיומו בהסרת העול והחמס ובקשת היושר. והם מציאות הבורא וחדוש העולם והשגחה והעולם הבא ותחיות המתים' (לוית חן, כ"י אוקספורד־בודלי 1285, דף 42, עמ' ב). בעלי הדת הם אלה המאמינים באמונות המביאות לשמירת החוק ולתיקון החברה. תפיסה זאת מיוחסת – כמו אצל המאירי – לכל בעלי הדת, וראה שם בהמשך. לוי בן אברהם טוען במקום אחר שעבודת האלילים עברה מן העולם, ולא זאת בלבד – היא עברה מן העולם לפני הופעת הנצרות: 'ואין לומר שבא [ישו] לעקור עבודת האלילים כי כבר בטלה קודם לכן חוץ מקצת פנות רחוקות שעדיין הם עומדים בקלקולם' (שם, דף 43, עמ' ב). לפנינו מסורת פרובנסלית שראשיתה בשמואל אבן תיבון, והיא נוגעת לתפיסה הפונקציונלית של אמונות דתיות באשר לכל בעלי הדת, וגורסת שעבודת אלילים בטלה מן העולם. המאירי, כבעל הלכה, משתמש במסורת זאת באורח הלכתי מקורי, ומשלב אותה ככלל פרשני שיטתי לגבי יחס ההלכה לגויים בני זמנו.