

האם יש עבודה זרה 'נאורה'?

על היחס לגויים ועל שינויים בהלכה

הרב מיכאל אברהם

א. מבוא

עֲבַרְת עבודה זרה היא אחת משלוש העברות החמורות שעליהן יש למסור את הנפש. כפי שהיא מתוארת במקרא ובחז"ל, העבודה הזרה בדרך כלל כרוכה גם בשפלות אנושית ומוסרית, הכוללת ניאוף ורציחה נוסף על עברת העבודה הזרה עצמה.

לכן אין פלא שההלכה מתייחסת לעובדי עבודה זרה בחומרה ומורה לנו על יחס דחייה מוחלט כלפיהם. ישנן הלכות רבות שמופנות כלפי גויים, כגון שאין להשיב להם אבדה. לחלק מהדעות אין איסור 'לא תרצח' לגביהם (ובוודאי אין על כך עונש מיתה). כמו כן אסור להציל את חייהם, לפחות במקרה שהדבר כרוך בחילול שבת, ואף בימות החול מורידים אותם לבור ואין מעלים. וקיימות עוד כהנה וכהנה הלכות שמורות על התייחסות אליהם כאל יצורים שאינם לגמרי בגדר 'אדם' (בבחינת "אתם קרויים אדם ואין הם קרויים אדם", או "בשר חמורים בשרם" וכדו').

בימינו רבים חשים שהמצב הוא שונה. לא נראה שהגויים של ימינו (לפחות רובם) ראויים ליחס כזה, ולכן עולות הצעות שונות לשנות את ההלכות האלה הנוגעות אליהם.¹ בין השאר, עולים בהקשרים אלו לא מעט דברי המאירי, אשר בכמה וכמה מקומות חידש סוג התייחסות שונה באופן מהותי לנוצרים בזמנו, אשר "גדורים בדרכי הדתות", כלשונו.

למיטב הבנתי, ברבות מן ההתייחסויות לגויים שוררת אי-הבנה בנוגע למהות חידושו העיקרי של המאירי, ולכן היישומים של עמדתו נראים לפעמים רעועים למדי. במאמר זה ברצוני לדון בעמדתו הייחודית של המאירי, להבהיר את חידושו העיקרי, ולראות מהן ההשתמעויות ההלכתיות העולות מעמדה זו, עד ימינו. הדברים מבוססים במידה רבה על מאמרו של פרופ' יעקב כ"ץ, 'סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה' (להלן: כ"ץ), המופיע גם בתוך ספרו: **הלכה וקבלה**.² דומה כי כ"ץ טעה גם הוא באותה טעות, ולכן לענין מקצת מסקנות מחקרו לוקות אף הן בחוסר דיוק.

לדברי המאירי ישנה חשיבות עקרונית רבה, גם מעבר לסוגיית היחס לגויים. הם מהווים פרדיגמה לשינוי לגיטימי בהלכה, ואפשר ללמוד מהם כמה קווים מנחים גם לסוגיה רחבה ואקטואלית זו. מעניין לציין שהרב ח"ד הלוי,³ במאמר שעוסק גם הוא בחידושו של המאירי, נזקק בסוף דבריו באריכות לשאלת השינויים בהלכה. מסתבר שהחידוש של המאירי מעורר תחושה של קושי (וכביכול ריח של 'רפורמה'), גם אצל הפוסקים שלומדים ומפרשים אותו.

¹ דוגמה בוטה בעיניי אפשר למצוא במאמרו של הרב בנימין לאו, 'הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת', **אקדמות**, יג (ניסן תשס"ג), עמ' 7-32. וראו גם תגובתי 'חוקר ובן-ברית', **אקדמות**, יד (טבת תשס"ד), עמ' 257-264.

² יעקב כ"ץ, **הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מזויה וזיקתה החברתית**, ירושלים תשמ"ד.

³ הרב ח"ד הלוי, 'דרכי שלום ביחס שבין יהודים לשאינם יהודים', **תחומין**, ט (תשמ"ח), עמ' 71-81.

במהלך הדברים אנסה להדגים, באמצעות הסוגיה של היחס לגויים, את הקווים שאמורים לאפיין שינוי לגיטימי (שאולי אינו יכול להיחשב כשינוי כלל) בהלכה. כדי למקד את ההיבט הזה, אקדים דיון אפריורי קצר (רק עד כמה שנחוץ לצורך ההמשך) על נושא השינויים בהלכה.

ב. על שינויים בהלכה⁴

תביעות לשינויים בהלכה עשויות לעלות עקב שינוי בנסיבות ובמציאות, או עקב שינוי בערכים. כאן ברצוני לעסוק בטיעון ששייך לסוג הראשון (מסופקני אם הסוג השני אפשרי כלל, ואכמ"ל). תביעות כאלו עולות בכמה וכמה הקשרים: מעמד האישה, היחס לחוכמות חיצוניות ולעיסוקים שונים, היחס לגויים וכדו'.

לוגיקה

טיעונים טיפוסיים שעולים בהקשרים אלו מבוססים על הדפוס הזה:

הנחה א: דברי חז"ל נאמרו כלפי מציאות זמנם.

הנחה ב: המציאות בימינו שונה.

מסקנה: לכן יש לשנות את המסקנות ההלכתיות של חז"ל על מנת להתאימן לימינו.

לדוגמה, ביחס לפסול נשים לעדות אפשר לטעון כך: פסול נשים לעדות נאמר כלפי הנשים שחז"ל הכירו, אשר לא היו מעורות בחיי היומיום ולא היו בעלות השכלה מינימלית. כיום המצב השתנה, שכן הנשים מעורות בכל תחומי החיים, והן משכילות לא פחות מהגברים (ולפעמים יותר). לכן יש לשנות את ההלכה הזאת ולהתיר לנשים להעיד.

יצוין כי דפוס זה אינו בעל אופי 'רפורמי' כלל ועיקר. זהו טיעון הלכתי לגיטימי, שכמותו עשו לא מעט פוסקים בכל הדורות. יתר על כן, ספק אם בכלל מדובר כאן בשינוי בהלכה, במשמעות המהותית של המושג 'שינוי'. הטיעון הזה למעשה מניח כי גם חז"ל היו מתייחסים אחרת כלפי מציאות זמננו, לו פגשו אותה. על כן אין בדרישה זו כל סטייה מדרכם.

הנקודה שבאנו להדגיש כאן היא שדפוס הטיעון הזה כשהוא לעצמו אינו תקף מבחינה לוגית. דפוס כזה טומן בחובו הנחה מובלעת נוספת, חשובה עד מאוד, ויש לחשוף אותה על מנת להעמיד גם אותה לדיון: כדי שהמסקנה אכן תנבע מההנחות יש להניח שההלכה הנדונה אכן תלויה באותם פרמטרים שהשתנו. לדוגמה, בטיעון לגבי נשים יש להוסיף הנחה שפסולן להעיד נבע מהיותן לא משכילות או לא מעורות בחברה. ללא ההנחה הנוספת הזאת המסקנה אינה עולה מן ההנחות, והטיעון הוא טיעון בטל.

על כן דפוס תקף לשינוי לגיטימי בהלכה אמור להיות דפוס כזה:

⁴ נושא זה נדון בהרחבה בספרי (השלישי בקוורטט 'שתי עגלות וכדור פורח'), **אנוש כחציר**, אשר נמצא כעת בעריכה. שם הנושא נדון בפרספקטיבה פילוסופית רחבה יותר, והשינוי בהלכה מופיע כדוגמה פרטית לשינויים במערכות נורמטיביות בכלל.

הנחה א: דברי חז"ל נאמרו כלפי המציאות שהכירו בזמנם.

הנחה ב: ההלכה הנדונה תלויה בפרמטרים Z,Y,X שהיו נכונים בזמנם. בשינוי הפרמטרים הללו יש לשנות גם את ההתייחסות ההלכתית.

הנחה ג: הפרמטרים הספציפיים הללו אכן השתנו בימינו.

מסקנה: בימינו יש לשנות את ההתייחסות ההלכתית.

יודגש כי הנחות א ו-ג הן בעלות אופי עובדתי. הבחינה שלהן היא אמפירית ביסודה. אולם הנחה ב היא בעלת אופי הלכתי. על מנת לבחון אותה יש לעיין במקורות ההלכה, ואין כל אפשרות לבסס אותה על תצפית אמפירית כלשהי.

נראה כי זוהי הסיבה לכך שפעמים רבות הטיעונים בעד שינוי מתעלמים מן התוספת החשובה הזאת. אם את הנחות א ו-ג אפשר להוכיח בקלות יחסית, באמצעות תצפית בעובדות, הרי שבדרך כלל די קשה להוכיח את הנחה ב, שהיא בעלת אופי הלכתי. לדוגמה, קשה מאוד להגיע מעיון במקורות ההלכה למסקנה ברורה בדבר הסיבה לפסול נשים לעדות: האם זה בגלל חוסר השכלה, או שהן אינן מעורות בחברה וכדו', או שמא 'גזירת הכתוב' היא, כמילתא בלא טעמא.

סוציולוגיה

כאן ברצוני להביא דוגמה מאירת עיניים ששמעתי פעם מחבר,⁵ אשר מסייעת להגדיר סוגי התייחסות למסורת ולשינויים בה. קבוצת אנשים לבושים בבגדים קלים צועדת במדבר. המסע מתנהל זה דורות, ואבותיהם גם הם צעדו בדרך זו, לבושים באותו סוג לבוש. אם כן, צורת הלבוש היא מסורת בידם מאבותיהם, והם חשים מחויבים אליה. כעת מגיע שלב שבו הם מתקרבים לגבול המדבר, ומזג האוויר מתחיל להתקרר. בשלב זה הקבוצה מתפצלת לשני חלקים: קבוצה ראשונה דוגלת ב**שמרנות פשטית**. אלו טוענים שאין הם מוכנים לשנות ממסורת אבותיהם, ולכן הם יישארו לבושים בלבוש הקל על אף שינויי מזג האוויר. מה אבותיהם הלכו בבגדי קיץ, אף הם כך. יהיו שיכנו אותם 'פונדמנטליסטים'. קבוצה שנייה דוגלת ב**שמרנות מדרשית**. אלו טוענים: אף אנחנו ממשיכים בדבקות את מסורת אבותינו, ולכן נשנה את לבושנו לבגדי חורף. מה הם הלכו בביגוד המתאים למזג האוויר, אף אנחנו כך. הם דורשים את מנהג אבותיהם (שההליכה בבגדי קיץ נבעה מרצון להתאים את עצמם למזג האוויר), ומיישמים את הדרשה (כעין 'טעמא דקרא').

מי משתי הקבוצות אכן ממשיכה את דרך אבותיה? לכאורה שתיהן. ההבדל בין שתיהן אינו בעצם השמרנות שלהן, כלומר מחויבותן למסורת. ההבדל בין שתי הקבוצות הללו הוא רק בפרשנות שהן נותנות למסורת שבידיהן. אלו סוברים שהמסורת מורה להם ללכת בביגוד קל, וזה מה שהם אמורים להמשיך (כאמור, הם נותנים למסורת פירוש על דרך הפשט). ואילו חבריהם סוברים שהמסורת מורה להם ללכת בביגוד התואם למזג האוויר (זהו פירוש על דרך הדרש), וזה גופא מה שהם ממשיכים, באותה דבקות עצמה. אלו ואלו שמרנים גמורים הם.

⁵ תודתי לידידי אמנון לבב על הדוגמה. הוא השתמש בה כדי להציג את שתי הקבוצות הראשונות (השמרניות), אף שהוא עצמו שייך בבירור לשלישית.

חשוב לציין כי ההבדל הזה נוגע באותה הנחה סמויה שעל קיומה עמדנו בסעיף הקודם. שתי הקבוצות הללו חלוקות בפרשנות למסורת שבידן (ובדוגמה שלנו: האם נשים פסולות לעדות בגלל חוסר השכלה או שמא בגלל טעם נעלם אחר). קבוצה אחת נצמדת לפשט והשנייה לדרש: האפשרות לשינוי 'שמרני' מכוח דפוס הטיעון שהוצג לעיל, נובעת מגישה של שמרנות מדרשית, ולפיה שינוי נסיבות יכול להביא לשינוי נורמטיבי. אך כאן נדרשת ההנחה הנוספת שקושרת את ההלכה הנדונה לאותן נסיבות שהשתנו. זהו המדרש שבבסיס התביעה לשינוי (ובדוגמה שלנו: שההליכה בביגוד קיצי אכן קשורה לאותו פרמטר שהשתנה – כלומר למזג האוויר). השמרנים הפשטיים יאמרו שזהו צו קטגורי (גזרת הכתוב'), ולכן יש לקיים אותו כלשונו. בכל אופן, כדי לבסס טיעון שמרני לשינוי, אנו נזקקים בהכרח ל'מדרש'. אין שינוי שמרני בלי מדרש ביסודו. ה'מדרש' הזה הוא ההנחה הסמויה שעליה עמדנו לעיל.

והנה, נוסף על שתי הקבוצות הללו יש עוד שתי קבוצות אחרות, אשר לא ייכנסו לדיון הזה כלל. הקבוצה השלישית היא קבוצת ה**כופרים**. אלו יאמרו שהם אינם נותנים כל משקל למסורת, ולכן אף שיתכן כי יש בכך סטייה מהמסורת, הם מחליפים את לבושם לבגדי חורף.

קבוצה רביעית היא ה**רפורמיסטים**. אלו יאמרו שהמסורת כבודה במקומה מונח, ובהחלט יש לה משקל מסוים, אך זה אינו ערך מוחלט. ישנם שיקולים נוספים שעשויים לגבור על הוראות המסורת, כגון התאמה למזג האוויר. מבחינתם, להבדיל מן הכופרים, החלפת הביגוד היא 'דחויה', ולא 'הותרה'. היישום של שתי הגישות הללו לדוגמת פסול הנשים לעדות הוא מובן מאליה.

היחס להלכה בימינו מעוצב דרך טיעונים ששייכים לארבעת הסוגים הללו. לכאורה אפשר לזהות קבוצות סוציולוגיות ביהדות על-פי הקטגוריות הללו. באופן גס אפשר לחלק כך בין חרדיות (=שמרנות פשטית), אורתודוקסיה מודרנית (=שמרנות מדרשית), רפורמיות וחילוניות. זהו כמובן זיהוי שטחי ומכליל, שכן מקצת הקבוצות הללו משתמשות בטיעונים מכמה סוגים (במינונים שונים). המינונים הם כנראה אלו שמגדירים את הגוון הקבוצתי, ולכן יש הרבה יותר מארבע קבוצות על המפה היהודית). על כן, מבחינתנו הסיווג המוצע כאן הוא סיווג של הטיעונים ולא של הטענים.

באשר לדיון שלנו, נסכם את הדברים כך: בהנחה שיהדות ההלכה שייכת לקטגוריה של שמרנות מדרשית, השינוי בהלכה הוא אכן אפשרי (אם בכלל נכנה זאת שינוי, שהרי כפי שראינו זוהי שמירה מלאה על המסורת, לפי פרשנות 'מדרשית'). אך שינוי כזה אמור להתבסס על הוכחת כל שלוש ההנחות שעומדות בבסיס דפוס הטיעון שהובא לעיל. ההנחה ההלכתית שהוספנו לשתי ההנחות העובדתיות היא ה'מדרש' הפרשני של המסורת, שכפי שראינו הוא חיוני לשם ביסוס תקפותו של הטיעון לשינוי.

⁶ למען האמת רבים יאמרו שדווקא הקבוצה השנייה היא הפשטית והראשונה אינה כזאת. ויכוח זה מזכיר את הוויכוחים המתנהלים בשנים האחרונות על אודות היחס בין פשט לדרש (האם פשט מורכב משיקולים לשוניים בלבד, או שהסברה נוטלת אף היא חלק בקביעת הפשט, גם על חשבון ההתאמה למשמעות המילולית: בבחינת 'עדיף לדחוק בלשון מאשר בסברה').

הלכה

אנו מוצאים בראשונים ובפוסקים כמה הלכות שנוגעות ליחס לגויים (והלכות בכלל) שהשתנו עקב שינוי הנסיבות. השינוי הזה יכול להיות שינוי באופי הגויים, או שינוי במצב היהודים ויחסם לגויים. שינוי נסיבות מהסוג השני הוא למשל המעבר לקהילות יהודיות מבודדות, שעיקר מסחרן הוא עם הגויים שבסביבתן. בתקופת המשנה והתלמוד היה עם ישראל מרוכז במקומות שעיקר המגע בהם היה עם יהודים. במצב כזה היה אפשר להטיל מגבלות על היחס לגוי. אולם כשאין הרבה יהודים בסביבה, אנו מוצאים עצמנו נזקקים למסחר עם גויים.

דוגמה לטיעון כזה הם דברי התוספות בעבודה זרה טו ע"א, ד"ה 'אימור', שדנים במכירת בהמה גסה לנוכרי. מכירה כזו אסורה על-פי דין המשנה, אולם בזמנם של התוספות נהגו ישראל למכור בהמותיהם לנוכרים. התוספות שם מסבירים שכיום אין הרבה יהודים הגרים יחד, ועל כן מה יעשה בעל בהמה שלא ימצא למוכרה לישראל, הוא יפסיד כל ממונו. לכן נהגו הגאונים שבגולה היתר בדבר (וראו שם מסקנה הלכתית מכך, שאסור להיות סוחר סוסים עם גויים. רק אם קנה לעצמו, רשאי למכור לגוי שלא יפסיד ממונו).

יש לשים לב לכך שזהו דין דרבנן. נראה שבדין דאורייתא היה קשה הרבה יותר להתיר, אם כי אפשר למצוא גם דוגמאות כאלה בספרו של פרופ' חיים סולוביצ'יק, **הלכה, כלכלה ודימוי עצמי**.⁷ כאן נראה שההיתר מבוסס על צורך ולא על שינוי מהותי של הנסיבות, אך יש מקום לראות גם את ההיתר הזה כמבוסס על דפוס טיעון דומה (אמנם לא זהה) לדפוס שהובא לעיל: חז"ל גזרו במצב שהיהודים חיו יחד ויכלו להתפרנס זה מזה. המצב הזה השתנה, וכיום היהודים מפורזים, וללא מסחר עם גויים אין אפשרות סבירה להתפרנס. מסקנה: חז"ל עצמם לא היו אוסרים מסחר עם גויים בנסיבות כאלה. ואכן, התוספות בהמשך דבריהם מביאים ראיה שבמצב כזה מעולם לא גזרו. ההבדל בין טיעון זה לטיעון המלא והתקף שהוצג לעיל הוא היעדרו של הימדרש. לכאורה חסר כאן ביסוס לטענה שבמקום צורך חז"ל לא גזרו, שכן הגזרה אינה מבוססת על נסיבות מציאותיות כלשהן. הטענה כאן היא שבנסיבות קשות יש מקום להקל גם ללא מדרש פרשני. זוהי קולא מכוח צורך ולא מכוח מדרש שמרני.⁸

דוגמה דומה מצויה בדברי התוספות בבבא מציעא ע ע"ב, ד"ה 'תשיך' בעניין ריבית לנוכרי, עיינו שם.

⁷ חיים סולוביצ'יק, **הלכה, כלכלה ודימוי עצמי**, ירושלים תשס"ה.

⁸ לפעמים עולות טענות שהצורך גרם לפוסקים לפרש את המקורות ההלכתיים באופן שונה מהמקובל או ממה שנראה להם כפירוש הישר. אך דומה כי זהו חוסר יושר אינטלקטואלי, ולכן דרך לא-לגיטימית לשינוי בהלכה. פוסק אמור לפסוק לפי מיטב הבנתו את המקורות בנסיבות הנתונות. הפרשנות אינה אמורה להיות מושפעת (באופן מודע) מהצרכים, אלא אולי במצב של ספק (וגם זה טעון בירור, ואכמ"ל). אם מתעורר צורך, הפוסק יכול לראות בזה מוטיבציה לשבת על המדוכה ולחפש מנגנון הלכתי תקף לשינוי, כלומר בסיס משכנע לפרשנות שונה למקורות. אך הצורך כשהוא לעצמו אינו יכול להוות בסיס לפרשנות. כמובן, לפעמים שלא במודע הצורך יכול להשפיע על צורת הראייה של הפוסק, והוא יאמץ את הפרשנות השונה באופן תמים, שכן היא באמת נראית לו אמיתית. כאן ההשפעה של הצרכים נכנסת רק בעקיפין, וזה בהחלט סצנריו אפשרי. ראו על כך בתגובתי באקדמות יד (לעיל, הערה 1), וכן בספרי, **את אשר ישנו ואשר איננו**, כפר חסידים תשס"ו. ראו שם בשער השישי, פרק ג.

ג. שיטת המאירי לגבי היחס לגוי: פרשנותו של כ"ץ

דברי המאירי: מקורות מדגמיים

דברי המאירי מצויים בספרי חידושו, **בית הבחירה**, לבבא קמא לו ע"ב, קיג ע"ב; גיטין סב; פסחים כא ע"ב; יומא פד ע"ב; בבא מציעא כז ע"א, ועוד, ובעיקר במקומות רבים בפירושו למסכת עבודה זרה (ב ע"א, ו ע"ב, טו ע"ב, כ ע"א, כב ע"א, כו, נז ע"א ועוד הרבה מקבילות. מקצתן מופיעות אצל כ"ץ). בכל המקומות הללו הוא חוזר על טענתו שהלכות שונות ביחס לגויים נאמרו רק כלפי הגויים שהיו בימי חז"ל, אך הגויים בימיו הם 'גדורים בנימוסי הדתות', ולכן לגביהם לא חלות ההלכות הללו. נציין כי מדובר כאן הן על הלכות דרבנן והן על הלכות דאורייתא. לדוגמה, אחת מני רבות, בבבא קמא קיג ע"ב הוא כותב:

נמצא שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם. ואם נמכר לו ישראל אסור לצאת מידו בלא פדיון. וכן אסור להפקיע את הלוואתו. ומכל מקום אין אדם חייב לחזר אחר אבידתו כדי להחזירה לו, ולא עוד אלא אף מי שמצא אבדתו אינו חייב להחזירה, שמציאה מקצת קנין הוא, וחזרתו דרך חסידות, ואין אנו כפופים לחסידות למי שאין לו דת. וכן טעותו אם טעה מאליו שלא מתחבולתו ולא מהשתדלותו אין הכרח בהשבתו. ומכל מקום אם נודע לו על כל פנים חייב להחזירו. וכן אף באבידה כל צד שיהיה חילול השם בעכובה מחזירה.⁹

הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלוהות על אי זה צד אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו אינם בכלל זה, אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבידה ואף בטעות, ולכל שאר הדברים בלא שום חילוק.

השינויים שקובע המאירי מתייחסים לאיסור גמור על גזל הגוי; חובת השבת אבדה לגוי; איסור על הפקעת הלוואתו (**בית הבחירה**, בבא קמא קיג ע"ב; לג ע"ב); היתר לתת מתנות לגוי (**בית הבחירה**, עבודה זרה, עמ' 46);¹⁰ השכרת בית לגוי (שם, עמ' 48); למסור להם בהמות (שם, עמ' 53); לסחור עמם ביום אידם (שם, עמ' 28), ועוד.

פרשנותו של כ"ץ

רבים מן ההקשרים הללו ישנם ראשוניים נוספים אשר מוצאים היתר לזמנם (ראו מקורות אצל כ"ץ), אך היסוד הכללי נעדר בדבריהם. מדובר תמיד בהיתר מסויג שראוי להימנע ממנו ככל האפשר, והוא מוצג כביסוס שבדיעבד למנהג שנוצר במציאות בגלל מצוקה, וכבר קיים בפועל. לרוב, ההיתר נתמך בסניפים נוספים, ולעולם הוא אינו נאמר כעיקרון כללי וגורף לכתחילה. כל אלו אינם קיימים אצל המאירי. כ"ץ רואה בכל המאפיינים הללו אספקטים אשר מייחדים את

⁹ נעיר כי המאירי כאן מקל גם בדינם של גויים שאינם גדורים בנימוסים. ראו עמדה דומה בחידושו לעבודה זרה כו ע"א, ד"ה 'הוגים', ובמה שהעיר הרב סופר בהערה ט במהדורתו שם, שזוהי שיטה ייחודית בין כל הראשונים.

¹⁰ ההפניות הן לעמודים בספר **בית הבחירה** למאירי, מהדורת הרב א' סופר, ירושלים תש"ד.

חידושו של המאירי, וגורמים לנו להבין שאצלו מדובר בחידוש עקרוני שמפקיע לחלוטין ובאופן נחרץ את ההלכות הללו מן הגויים שבימיו.

1. **ההמשגה והכלליות של ההיתר.** הוא טובע מטבע לשון המבחינה בין גויים ש'גדורים בדרכי הדתות ונימוסיהן' ובין גויים שאינם כאלו, וחוזר עליה בעקביות בעשרות מקומות. המאירי גם אינו מסתפק בקביעה שהם אינם עובדים עבודה זרה, אלא מתאר אותם גם על דרך החיוב.

2. **ההחלטיות והיחידות של ההיתר.** המאירי מתיר זאת בעקביות בכמה מקומות והלכות בש"ס. הוא אינו מתייחס להלכה מסוימת שבה נהגו העם היתר, ובדרך כלל אינו מציג את טענתו כהגנה על מנהג קיים, אלא כדין נכון וראוי לכתחילה. נראה שהוא קובע עיקרון שיש לו השלכות שאפשר ליישמן גם בדברים שלא נהגו בהם היתר. אם כן, לכל ההלכות יש כאן היתר על יסוד אחד, שהוא עיקרון גורף ומחייב מבחינתו של המאירי.

לשם השוואה, התוספות בעבודה זרה ב ע"א, ד"ה 'אסור', מתארים מנהג להתיר מסחר ביום אידם. הם ניסו ליישב זאת בכך שיש חשש איבה (כך גם היראים, קכט ע"א), ודחו זאת. למסקנה הם קובעים שבימיהם הנוצרים אינם פולחים לעבודה זרה. ומשמע שכוונתם לנוצרים שנותנים דברים לגלחים וכמרים שלהם, לא לשם עבודה זרה אלא להנאתם בלבד (מכאן משמע שרק משום שזה להנאתם מותר, אך באופן עקרוני הנצרות היא עבודה זרה). ובאמת הראשונים אשר סמכו על תירוצי התוספות בדרך כלל הוסיפו שיש לבעל נפש להחמיר בזה, ולא סמכו על התירוצים הללו אלא כדי ליישב את מנהג העולם בדיעבד. כך נכתב לעניין מסחר ביום אידם בתוספות שם, ביראים שם, ברמב"ן על עבודה זרה יג ע"א, ועוד.

לעומת זאת, המאירי בראש מסכת עבודה זרה¹¹ דוחה את כל התירוצים הללו ואומר שאין בהם כל צורך. הוא נותר נאמן לקביעתו העקרונית שהנוצרים 'גדורים בדרכי הדתות', ולכן כל האיסורים הללו אינם חלים לגביהם כלל. למסקנה הוא כותב שם (ד"ה 'יש') שבימיו אין מי שנוהר במשא ומתן עם נוכרי, אף ביום אידם, "לא גאון ולא רב ולא חכם ולא תלמיד ולא חסיד ולא מתחסד". נראה שהוא מקבל זאת לכתחילה, כקביעה ברורה, ולא רק כהיתר שבדיעבד.

3. **העקביות של ההיתר.** גם במקומות אחרים בש"ס (בעיקר במסכת עבודה זרה),¹² כשכל הראשונים מחפשים היתרים מיוחדים שונים ביחס לאותו מקום ואותה סוגיה, המאירי נסמך בעקביות על היתרו.

דוגמה לדבר אפשר למצוא בעניין איסור גזל נוכרי (שנחלקו בו חכמים בבבא קמא קיג ע"ב). יש שפסקו לאיסור, ויש שכתבו שאסור משום חילול השם. המאירי אינו נזקק לכל זה. לטענתו כל המחלוקת נוגעת רק ביחס לאומות הישנות שאינן גדורות בדתות. ובזמנו לכל הדעות יש איסור לגזול גוי ממש כמו יהודי (ראו בציטוט לעיל).

כ"ץ מסיק מכאן שהמאירי פיתח כאן תזה כללית (עקרון הפקעה), ולדעתו יש ליישמה בעקביות, ואין אפילו עניין להחמיר במקום שהדבר אפשרי. הגויים בני זמנו בבירור אינם שייכים לאיסורים ולהיתרים הללו, הן מדאורייתא והן מדרבנן.

¹¹ וגם בהמשך, ראו אצל כ"ץ (לעיל, הערה 2), הערות 21, 22.

¹² שם, הערות 23-27.

בחלקו השני של המאמר כ"ץ מעיר שאף אחד מהפוסקים הללו לא הסיק את המסקנות הנדרשות לגבי מעמדה של הנצרות כעבודה זרה. בדיונים לגבי מעמדם של חפצי הפולחן והיתר המסחר בהם, הפוסקים מניחים כמובן מאליו שאלו הם חפצי עבודה זרה, ועל כן גם אם הם מוצאים היתר, זה רק על בסיס מקומי, והיתר מהוסס מאוד.

ברם, כפי שהוא מעיר שם, למרבה הפלא בנושא זה המאירי מצטרף לאוסרים. אמנם בדרך כלל הוא משתמש בלשון עבר (הוא מדבר על פולחן שהיה נוהג בזמנים עתיקים), אולם בשום מקום הוא אינו מיישם במפורש את ההיתר הגורף שלו כאשר מדובר בחפצי הפולחן של הנוצרים.

הדבר בולט ביחס לחפצי פולחן שאינם נזכרים בתלמוד כלל, כמו נרות, לחם ובגדי כמרים. חפצים כאלו אי-אפשר לנמק את האיסור שלהם בכך שהם קשורים לאומות קדומות. אלו חפצים שלקוחים מהעולם הנוצרי שהכיר המאירי בסביבתו. נראה בבירור שהוא מנסה להתחמק מההיתר שלו עצמו כאשר מדובר בחפצי הפולחן. כאן פתאום גם הוא מדבר על הצורך שבעל נפש יחמיר, כמו שמתבטאים שאר הראשונים בהקשרים האחרים. ההיתר, גם אם הוא ניתן, הוא מהוסס.

נחדד עוד יותר את התמיהה. ההיתרים הקודמים של המאירי שתיארנו לעיל מבוססים בהכרח על מדרש פרשני. כדי להתיר לתת מתנה לגוי, לא די היה למאירי לטעון שהגויים שבזמנו אינם עובדי עבודה זרה. הוא אמור גם לטעון את המדרש (במונחי פרק ב דלעיל) הקובע שהאיסורים הללו מבוססים על היותם של הגויים לא 'גדורים בנימוסי הדתות', ומכיוון שהגויים בזמנו 'גדורים בנימוסי הדתות', האיסור אינו תקף. לעומת זאת, התרת האיסור על חפצי הפולחן אינה שינוי מהותי של הלכה נוהגת. כאן אפילו לא נדרש 'מדרש' שינוי הלכתי. איסור ההנאה מחפצי פולחן של עבודה זרה הוא איסור מן התורה. ברור שהוא רלוונטי רק לחפצים המשמשים לעבודה זרה. לכן, אם הנצרות שבימיו אינה נחשבת בעיניו כעבודה זרה, אזי מעולם לא היה איסור כזה על חפצי הפולחן הנוצריים. כאן לא דרוש 'מדרש' כלל, ולכן היינו מצפים שהמאירי יתיר את האיסור על חפצי הפולחן ביתר קלות מאשר את שאר האיסורים. אך לא כך הדבר.

בנקודה זו כ"ץ מוצא לנכון לגלוש להסברים פסיכולוגיסטיים. הוא מסביר זאת בצורך של המאירי להסתמך על ההיתרים שנהגו בזמנו, ולא לחדש היתרים אחרים שעדיין אינם נוהגים. עוד הוא מציע שלמאירי היתה רתיעה (פסיכולוגית, לא הלכתית). שכן מבחינה הלכתית הוא קבע באופן מוחלט שהנצרות אינה עבודה זרה) מהתייחסות מקלה לחפצי פולחן של דת אחרת.

כ"ץ מקפיד בדרך כלל לנתח את ההלכה על-פי שיקולים פנים-הלכתיים, ולא להציע הסברים קונטקסטואליים (כלומר הסברים פסיכולוגיים וסוציולוגיים, אשר מבוססים על השפעות, צרכים, רתיעות וכדו').¹³ אולם בנקודה זו הוא חוזר למנהגם של חוקרים רבים, ומסביר את המאירי במונחים פסיכולוגיסטיים בלבד.

¹³ המתודולוגיה הזאת היא מודעת אצל כ"ץ. הוא מקפיד להצביע על כך שהתוספות בעבודה זרה טו, ע"א מביאים גם הוכחה לדבריהם, ומסבירים שלא די בצורך כדי לנמק שינוי הלכתי.

בין אקדמיה לבית-מדרש: מישורי הסבר שונים

הסבר זה יכול בהחלט להיות נכון, שכן אין אדם שפטור מהשפעות פסיכולוגיות ואחרות. אך בבית-המדרש הסבר כזה איננו קביל. בבית-המדרש כל עמדה הלכתית נבחנת בכור המבחן ההלכתי ומוסברת במונחים הלכתיים. השפעות, צרכים ורתיעות אינם יכולים להיות רכיבים בהסבר הלכתי, אלא אולי חלק מהסבר אקדמי-קונטקסטואלי.¹⁴

כאשר פוסק שואל את עצמו מהי ההלכה לגבי חפצי פולחן נוצריים, הוא אינו יכול לטעון שהמאירי דיבר מתוך רתיעה, אלא עליו לנסח עמדה שתיתן מסגרת פרשנית נאותה לדברי המאירי כולם. עליו להבין מדוע המאירי לא התיר את חפצי הפולחן הנוצריים בהנאה, על אף שיטתו העקרונית. כמובן, אם מצליחים למצוא הסבר פנים-הלכתי לשיקולו של המאירי, ממילא מתבטל הצורך להיזקק להסברים הפסיכולוגיסטיים והקונטקסטואליים.¹⁵

הקשיים העיקריים בפרשנותו של כ"ץ למאירי

כפי שראינו, כ"ץ, כמו רבים אחרים, מפרש את מוקד חידושו של המאירי בטענה שהנצרות בת ימיו אינה עבודה זרה. אך פרשנות זו היא בעייתית מאוד, וזאת מכמה סיבות:

1. כפי שכ"ץ עצמו מציין, המאירי אינו משתמש ביסוד העקרוני שלו כדי להתיר בהנאה את חפצי הפולחן של הנוצרים.
2. המאירי אינו מעיר מאומה על כך שהוא נוטה בכך מדרכו של הרמב"ם. בדרך כלל המאירי הוא מיימוני מובהק, והיינו מצפים שלפחות יעיר על כך שבסוגיה זו הוא חולק כליל על הרמב"ם.
3. ככל הידוע לי, המאירי אינו כותב בשום מקום במפורש שהנצרות בת ימיו אינה עבודה זרה. הביטוי שבו הוא משתמש הוא שהם 'גדורים בנימוסי הדתות'. הוא מבחין אותם מעובדי העבודה הזרה הקדומים שלא היו גדורים בנימוסים אלו. ביטוי זה נשמע כמו אמירה שהם בעלי התנהגות אנושית נאותה, אך הוא לא בהכרח קשור לשאלה אם הם עוברים על עברות הלכתיות של עבודה זרה.
4. רבות מן ההלכות הנדונות בסוגיות השונות שבהן המאירי מיישם את העיקרון שלו, אינן קשורות לעבודה זרה (להבדיל מאיסור על חפצי הפולחן, שהוא במובהק איסור על חפצי עבודה זרה, ודווקא לגבי המאירי אינו מפקיע את האיסור באופן גורף).¹⁶ האיסור לתת מתנה לגוי (שנלמד מ'לא תחנם'), בפשטות אינו איסור כלפי עובדי עבודה זרה דווקא. הוא

¹⁴ ראו על כך במאמרי 'בין מחקר ל"עיון" – הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים', **אקדמות**, ט (תמוז תש"ס), עמ' 161-179, ובתגובתי לרב בני לאו (לעיל, הערה 1).

¹⁵ בספרי **את אשר ישנו ואשר איננו** (לעיל, הערה 8), בעיקר בשער הרביעי, פירטתי אפשרויות רבות ומגוונות שבהן יכולים כמה הסברים (במישורים מושגיים שונים) לאותה תופעה להיות תקפים במקביל. בשער השישי שם מובאות הדגמות דומות לזו שכאן.

¹⁶ ראו דיון כללי על כך ב**אנציקלופדיה התלמודית**, הערך 'גוי'.

הדין לגבי היתר הגזל מגוי, או הפקעת הלוואתו וכדו'. אם אכן החידוש של המאירי היה שהנצרות שבימיו אינה נכללת בגדר עבודה זרה, אזי לא היה בכך בסיס מספיק כדי להתיר את האיסורים הללו ביחס אליה, שכן הם תקפים גם ביחס לגויים שאינם עובדי עבודה זרה.

נעיר כי רוב ההתייחסויות ההלכתיות לשאלת מעמדם של הנוצרים נזקקות בעיקר לדיון אם הנצרות נכללת בגדרי עבודה זרה אם לאו (האם גוי מצווה על השיתוף וכדו').¹⁷ מכאן כנראה למדו גם אלו שמזכירים את דברי המאירי בנדון זה.¹⁸ אך כאמור, פרשנות זו לדברי המאירי אינה נראית סבירה.

ד. הצעה חלופית: 'עבודה זרה נאורה'

הצעתנו בביאור שיטת המאירי

המסקנה המתבקשת מכל האמור עד כאן היא שהמאירי אינו מתכוון לומר שהנצרות אינה עבודה זרה. כוונתו היא לומר שהנצרות המודרנית (בזמנו), להבדיל מדתות העבודה הזרה הקדומות (ואלו שקיימות גם בזמנו ב'קצוות'), היא אמנם דת שגויה, אך זה אינו מוציא את המאמינים בה מכלל 'נימוסי הדתות', כלומר מגדר הנהגה אנושית ומוסרית נאותה.

הרמב"ם בפירושו המשניות על בבא קמא לו ע"ב, שמובא כמובן גם בחידושי המאירי שם, כותב כך:

ואל תתמה על דבר זה ואל יקשה בעיניך, כמו שלא יקשה בעיניך שחיטת הבהמות ואעפ"י שלא חטאו. לפי שמי שלא בו המידות האנושיות אינו בכלל האדם על האמת, אבל תכלית מציאותו לצורך האדם.

הרמב"ם מסביר שעובדי עבודה זרה, בגלל התנהגותם המושחתת מבחינת המידות, אינם ראויים ליחס של בני-אדם, ועל כן הקלו לדונם בדין המחמיר להם. המאירי הולך שם בעקבותיו, אך ממשיך צעד אחד נוסף, וטוען שאם יש עובדי עבודה זרה שאינם מושחתים במידותיהם, הלכות אלו לא יחולו לגביהם. היישום העיקרי של המסקנה הזאת הוא לגבי הנצרות שבזמנו, אשר אינה נכנסת לגדרים אלו, ולכן לדעתו הלכות אלו בטלות לגביה. אולם אין כל סיבה להניח שהנצרות, גם זו שבזמנו של המאירי, לא נראתה בעיניו כעבודה זרה.

המאירי טוען טענה דומה בכמה מקומות:

¹⁷ ראו על כך, בין השאר, במקורות האלה (ובמראי המקומות שם): הרב יצחק הרצוג, 'זכויות המיעוטים לפי ההלכה', תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 174-179; הרב יהודה גרשוני, 'המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל', שם, עמ' 187-189; דרור פיקסלר וגיל נדל, 'האם הנוצרים בימינו עובדי עבודה זרה הם?', תחומין, כב (תשס"ב), עמ' 68-78; הרב שלמה אבינר, 'יחס היהדות אל העולם הנוצרי', תחומין, ח (תשמ"ז), עמ' 368-375. ראו גם במאמרו של הרב אלישע אבינר, 'מעמד הישמעאלים במדינת ישראל', שם, עמ' 337-362. וראו גם באגרות הראיה, חלק א, עמ' צט.

¹⁸ ראו, לדוגמה, במאמרו של הרב ח"ד הלוי (לעיל, הערה 3), ובגרסה שונה מעט: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 147-158. אמנם במאמר זה נראה שהוא הבין את המאירי כדברינו, וצ"ע.

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'. הא כל מי שהוא מעובדי האלהות, אע"פ שאינו מכלל הדת, אינו בדין זה חלילה וחס (עבודה זרה כו ע"א, ד"ה 'הגויים').

נביא עוד ציטוט אחד ממקור מרכזי אחר, שם כותב המאירי כך:

וכבר התבאר שדברים הללו נאמרו לאותם הזמנים שהיו אותם האומות מעובדי האלילים, והיו מזוהמים במעשיהם ומכוערים במידותיהם, כענין האמור בקצת: "כמעשה ארץ מצרים אר ישבתם לא תעשו, וכמעשה ארץ כנען וגו'". אבל שאר אומות שהם גדורים בדרכי הדתות ושהם נקיים מכיעורים שבמידות הללו, ואדרבה שמענישים עליהם, אין ספק שאין לדברים הללו מקום להם כלל כמו שביארנו. וכבר נכפל זה הרבה בדברינו, כדי שלא תצטרך לכמה דחקים שאתה מוצא בחדושין ובתוספות ללא צורך (עבודה זרה כו ע"ב).

המאירי חוזר ומדגיש כאן שזהו חידוש עקרוני, ושהוא מיתר את כל התירוצים המקומיים שהעלו בעלי התוספות ושאר מפרשים. אך בשני המקורות שהובאו כאן (כמו בעוד הרבה אחרים) רואים בבירור שהוא תולה את חידושו בשינוי שעברו הגויים לגבי תיקון המידות, ולא בהשקפותיהם או בפולחנם הדתי.

כ"ץ עצמו (לפני הערה 55 במאמרו) עומד על כך שהמאירי אינו מבטא הערכה כלשהי להשקפותיהם של הנוצרים ולצד העיוני של הנצרות, אף לא למשותף שבה עם היהדות. הוא מתמקד בהערכת המגמה המעשית וההתנהגותית שלה.

עוד נעיר שיש בנותן טעם לשים לב לאות וי"ו שמופיעה בציטוט שהבאנו לעיל מסוגיית בבא קמא קיג ע"ב, שם כותב המאירי כך: "נמצא שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם". אם אכן גרסה זו דווקנית היא, נראה כי המאירי אומר כאן בפירוש שאלו הן שתי קטגוריות שונות: 1. עובדי אלילים. 2. אלו שאינם עובדי אלילים, אך בכל זאת אינם גדורים בדרכי הדתות. כאן טענתנו היא שהמאירי סבר כי חילוק זה נכון לשני הכיוונים: כמו שיש מי שאינו עובד אלילים שהוא מקולקל במידותיו, כך יש גם עובדי אלילים שמידותיהם מתוקנות.

אם כן, חידושו של המאירי אינו בהגדרת האומות כעובדי עבודה זרה, אלא בהערכתן המוסרית, וממילא ביחס המוסרי אליהן. **אין הוא טוען שהנצרות שבזמנו אינה עבודה זרה, אלא שהיא 'עבודה זרה נאורה'**. המאירי מערער למעשה על הקישור האוטומטי שאנו עושים בין עבודה זרה לשחיתות מוסרית. הוא טוען שקשר זה היה נכון לעובדי עבודות זרות במזרח הקדום (כמתואר במקרא) ובזמן חז"ל, שעבודתם הייתה כרוכה בניאוף ושפיכות דמים והקרבת קורבנות אדם.¹⁹

¹⁹ בכמה וכמה מקומות הוא מוסיף שיש גם בימיו 'עובדי אלילים שבקצוות' (כלומר במקומות רחוקים) שעדיין אינם גדורים. ראו בחידושו לעבודה זרה ב ע"א, ו ע"ב, כ, נו ע"א, ועוד בכמה מקומות. ראו דיונו של כ"ץ סמוך להערות 68-70 במאמרו, שם הוא משווה זאת לעובדי האלילים שמזכיר הרמב"ם (כת הצאבה).

אך בזמנו של המאירי כבר השתנה המצב לדעתו, ואף שדתיים שגויות – התנהגותם גדורה בנימוסי הדתות, ולכן יש לשנות את היחס אליהם.

במילים אחרות נאמר זאת כך: המאירי אינו מתייחס בדבריו למושג 'עבודה זרה', אלא למושג 'גוי'.²⁰ לטענתו הנוצרים אינם כלולים במושג 'גוי', אך הוא אינו טוען שהם אינם כלולים במושג 'עובדי עבודה זרה'. כמובן שהם אכן נחשבים לגויים לעניין איסור חתנות, יחס וכדו', כפי שהמאירי עצמו מציין בחידושו לעבודה זרה כו ע"א (עמ' 59). לאחר שהוא חוזר שם על חידושו כבדרך קבע, הוא כותב:

ומכל מקום לעניין חשש איסור שבת וחשש איסור מאכלות ומשתאות כיון נסך וסתם יינם ושאר איסורין הדומים לאלו, הן שנאסרו באכילה הן מאותם שגזרו עליהם מחשש חתנות, כל האומות שוות בו, חוץ מאיסור הנאה בסתם יינם לדעת רוב מפרשים כמו שיתבאר במקומו במסכת זו (עבודה זרה סד ע"ב).

מיד אחר כך הוא חוזר וקובע שם כי זהו עיקרון כללי ומחייב, עיקרון של לכתחילה:

מעשה יהו הדברים מיושרים על לבך, ולא נצטרך להשיבם בכל דבר ודבר, אלא שתהא אתה בוחן באי זו אתה מפרשם על האומות הקדומות ובאי זו אתה מפרשם על הכלל הכל. ובין ותדע.

פתרון הקשיים

לפי דברינו סרו כל הקשיים שהעלינו לעיל. המאירי אינו קובע בשום מקום שהנצרות אינה עבודה זרה, פשוט מפני שהוא באמת אינו טוען זאת. לכן הוא גם נמנע מהיתר של חפצי הפולחן שלהם (מלבד היתרים מקומיים ומסויגים, כשאר הראשונים). הוא גם אינו מעיר מאומה על כך שהוא נוטה מדרכו של הרמב"ם, שכן הוא באמת לא נטה ממנה. ההפך הוא נכון: כפי שראינו בסוגיית בבא קמא לז ע"ב, המאירי עוקב בדיוק אחרי טיעונו של הרמב"ם, שתולה את היחס לגויים ברמתם המוסרית ולא בהיותם עובדי עבודה זרה.

ענה גם לא יקשה עלינו מדוע המאירי מחולל את המהפכה שלו גם ביחס לאיסורים שנוגעים לגויים בכלל, ולא דווקא לעובדי עבודה זרה. כפי שראינו, טענתו היא ביחס למושג 'גוי' ולא ביחס למושג 'עובד עבודה זרה'. המושג 'גוי' שכלפיו נאמרו כל האיסורים הללו משמעותו היא אדם מושחת במידותיו, ולא דווקא עובד עבודה זרה. להפך, בהקשרים של עבודה זרה אכן אין כל מהפכה, ולכן המאירי סובר שחפצי הפולחן של הנוצרים עדיין אסורים.

²⁰ נעיר כי כך הדבר מוצג בשגרת הלשון גם באנציקלופדיה התלמודית בערך 'גוי' (ראו בעיקר ליד הערות 28-33), בלי לחדד את הנקודה הזאת.

הערה על מסקנתו של כ"ץ: האם לעמדתו של המאירי יש מקור פילוסופי

כ"ץ מקדיש את המחצית השנייה של מאמרו לדיון התולה את עמדתו החריגה של המאירי ביסודות פילוסופיים, אשר קושרים את המידות לאמונה ולשכל, ומעמידים את השכל והאמונה במרכז.

אך לעני"ד יסודו של כל הדיון הזה בטעות. הדיון נערך אצל כ"ץ לנוכח פרשנותו המוטעית, שלפיה המאירי התייחס לנצרות כעבודה שאינה זרה. הוא תולה זאת ביחס החיובי של המאירי לדתות אחרות (גם זה, לפי טענתו, בניגוד לרמב"ם). כדי להסביר זאת כ"ץ טוען שלפי המאירי ההתייחסות לעבודה זרה אינה רק במישור הטכני-הלכתי-פורמלי, אלא כאידאה שכלית. דתות אחרות שהן מתוקנות במעשיהן וברובד העיוני-רעיוני שלהן, אינן יכולות להיות עבודה זרה.

אך לנוכח דברינו, שעיקר חידושו של המאירי אינו נוגע לשאלת היותה של הנצרות עבודה זרה, אין כל צורך בדיון כזה.²¹ ממילא גם הקשר שרואה כ"ץ בין ההתפתחות של ההלכה ובין האידאות הפילוסופיות שמצויות בתשתיתה (נראה כי אלו הן מטרתו ומסקנתו העיקרית של מאמרו), אינו מצוי בהכרח ביסודה של סוגיה זו. אם כן, אפשר לתאר את התפתחות גישתו ההלכתית של המאירי בכלים הלכתיים גרידא, וההסבר המסורתי-ישיבתי הוא מספק לגמרי. אין צורך להיזקק לפסיכולוגיזם מחקרי-אקדמי.

תקדימים בהבנת המאירי

ישנם כמה תקדימים לפירוש המוצע כאן בדעת המאירי, אם כי רובם משלבים זאת בטענה שהנצרות אינה עבודה זרה, וההבחנות בכולם אינן חדות. ובכל זאת, אביא כאן כמה ציטוטים לדוגמה לחיזוק דבריי.

הרב קוק כותב:

העיקר הוא כדעת המאירי שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחברו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי אדם (אגרות ראי"ה, איגרת פט).

הרב שלמה אבינר הולך בעקבותיו, ואף עושה בפירושו את ההבחנה שלנו:

המאירי מזכיר בכמה מקומות שהנוצרים של ימיו אינם בגדר עובדי עבודה זרה. ולא עוד אלא שלעיתים אף אינם בגדר גויים.²²

הרב ח"ד הלוי²³ מתנווד בין שני הקצוות הללו בדברי המאירי. הוא דן מחד גיסא בשאלה אם הנוצרים הם עובדי עבודה זרה, ומאידך גיסא ברמתם המוסרית והאנושית ובמחויבות הנגזרת ממנה. ברוב המקומות הוא מתנסח בצורות שקשה היה לי להסיק מהן מה כוונתו, ודומה כי הוא עצמו לא גיבש עמדה ברורה בזה.

²¹ התפתחות זו משקפת כמובן פתיחות ואומץ של פוסק, אך לא בהכרח עמדות פילוסופיות קונקרטיות כלשהן.

²² הרב שלמה אבינר (לעיל, הערה 17).

²³ הרב ח"ד הלוי במאמרו (לעיל, הערה 3), שחוזר בשינויים בספר **דרך ארץ, דת ומדינה** (לעיל, הערה 18), וכנ"ל. וראו גם בשו"ת שלו **עשה לך רב**, חלק ט, עמ' סא.

דוגמה ברורה לניסוח כזה מצויה בדברי ר' משה רבקה (בעל באר הגולה) על שולחן ערוך, חושן משפט, סימן רסו, שמובאים אצל הרח"ד הלוי בעמ' 77 :

וממה שכתב הרמב"ם הטעם מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם, נלענ"ד דס"ל דלא אמר רב בסנהדרין אלא בעכו"ם עובדי כוכבים ומזלות, ולא בעכו"ם שבזמן הזה, שמודים בבורא עולם ונימוסיהם להחזיר אבידה.

הוא מדייק שהרמב"ם תולה את איסור השבת אבדה בכך שהמחזיר להם אבדה מחזיק בזה ידי רשעי עולם, ומשמע שהדבר תלוי ברשעות ולא בעבודה זרה. לכן הוא מסיק שהאיסור לא חל על גויים שבזמנו. לא ברור אם הנוסח 'עכו"ם שבזמן הזה' הוא שגרת לשון (וכוונתו לגוי ולא לעכו"ם – עובדי כוכבים), או שמא כוונתו ממש כדברינו, להגדיר אותם כעובדי כוכבים 'נאורים'. עמימות דומה אפשר לראות בדבריו על **שולחן ערוך**, חושן משפט, סימן תכה, לגבי עכו"ם שלא מעלין אותם :

שלא אמרו חז"ל דבר זה אלא על העכו"ם שהיו בזמניהם, שהיו עובדי כוכבים ומזלות, ולא היו מאמינים ביציאת מצרים ובחידוש העולם. אבל אלו הגויים אשר אנחנו האומה הישראלית חוסים בצלם ומפוזרים ביניהם, הם מאמינים בחידוש העולם וביציאת מצרים ובעיקרי הדת, וכל כוונתם לעושה שמים וארץ, כמ"ש הפוסקים והביאו הרמ"א באו"ח סי' קכו בהג"ה ... אנו מחוייבים להתפלל לשלומם.

יש לשים לב שכאן הקריטריונים הם דתיים מובהקים, ולא מוסריים, ואילו בקטע הקודם הוא נימק את דבריו באמונה בבורא עולם ובנימוסי השבת אבדה.

מכל מקום, התייחסויות אלו (שקיימות בראשונים נוספים, כמובא אצל הרב ח"ד הלוי שם) אינן מבטאות תפיסה כוללת ושיטתית כמו זו של המאירי, ולפעמים יש אף מקום לראות בהן אפולוגטיקה מחשש לעינא בישא (כפי שציין כ"ץ).

אינדיקציות נוספות: קיומו של ה'מדרש' השמרני

אם כנים דברינו, כוונת המאירי היא לחדש שהנוצרים שבזמנו הם עובדי עבודה זרה נאורים, ולכן הלכות לא מעטות אינן חלות (או מופקעות) ביחס אליהם.

והנה, אם כוונת המאירי הייתה לטעון שהם אינם עובדי עבודה זרה, די היה בכך כדי לבסס את תזת ההפקעה שלו: אם ההלכות הללו מתייחסות לעובדי עבודה זרה, אזי די בטענה שהנוצרים בזמנו אינם כאלה כדי לומר שההלכות הללו אינן מתייחסות אליהם.

אך לפי הבנתנו בשיטתו, נראה לכאורה שדפוס הטיעון לשינוי של המאירי אינו תקף. חסר כאן ה'מדרש' השמרני, או הוכחת הנחה ב, בעלת האופי ההלכתי. כפי שראינו, כדי לבסס תזה כמו זו, לא די להראות שאופי הגויים והתנהגותם המוסרית והאנושית השתנו (הנחה ג). נוסף על כך יש להראות שההלכות הנדונות אכן תלויות באותם הפרמטרים שהשתנו (הנחה ב). ובדוגמאות שלנו, על המאירי היה להראות שאיסורי השבת אבדה או נתינת מתנה וכדו', נגזרים מרמתם המוסרית של הגויים, ולא מעצם היותם עובדי עבודה זרה. זוהי תזה הלכתית שהוכחתה טעונה עיון וביסוס בכלים הלכתיים.

לא ניכנס כאן לשאלת ההוכחה של התזה הזאת, שאמורה להיעשות ביחס לכל אחת מההלכות הנדונות בנפרד. גם אם נראה שאיסור השבת אבדה לגוי נובע מרמתו המוסרית הירודה, אין בכך כדי להראות שגם הפקעת הלוואתו, או השכרת בית ובהמה, הם כך. בכל אחת מן ההלכות הטעונות שינוי יש להראות שיסודה הוא רמתם המוסרית הלקויה של הגויים ולא עברות העבודה הזרה שהם עוברים.

המאירי ברוב המקומות אינו עוסק כלל ב'מדרש' כזה, ונראה שהוא מניח אותו כמובן מאליו. נראה כי זוהי הנחה אינטואיטיבית, שלדעתו אינה דורשת הנמקה מן המקורות. ייתכן שבאמת הוא לא הצליח להוכיח זאת מן המקורות, ולכן שתי הפרשנויות קבילות באותה מידה, ובמקרה כזה הוא הרשה לעצמו לאמץ את הפרשנות שנראית לו יותר על-פי הסברה.²⁴

ישנם כמה מקומות שבהם נראה שהוא מודע להנחה הנוספת הזאת. לדוגמה, בסוגיית בבא קמא קיג הוא טוען בפירוש שהשבת אבדה היא דרך חסידות, ואיננו מחויבים בה למי שאינו נוהג בחסידות. כלומר הוא נזקק לטענה שהאיסור נוגע למידות ולא לעברת עבודה זרה.

גם בסוגיית עבודה זרה כו ע"ב שצוטטה לעיל הוא מביא מ'ראש הפילוסופים': 'הרגו מי שאין לו דת'. אם הטענה הייתה הלכתית ונוגעת לעובדי עבודה זרה, דברי ראש הפילוסופים אינם רלוונטיים. נראה כי הוא מנסה להוכיח טענה מוסרית-אנושית ולא טענה דתית.

בסוגיית עבודה זרה ו ע"ב הוא מוכיח שאין איסור לסחור עמם אפילו ביום אידם, שכן עבודתם כיום אינה מתפשטת להקרבה. משמע בבירור שהוא מתייחס אליהם כאל עובדי עבודה זרה, אלא שזו עבודה זרה קלושה (ראו להלן).

גם בתחילת מסכת עבודה זרה הוא מאריך להוכיח שהמסחר והמשא ומתן עמם אין בהם משום הודאה לעבודתם, והם אינם משתמשים בסחורה להקרבה, ולכן אין מתקיימים תנאי האיסור (ראו שם, ד"ה 'יש בדברים').

בסוגיית בבא קמא לו ע"ב הרמב"ם עצמו מוכיח שדיני נזיקין אינם תקפים ביחס למי שאינו בגדר אדם, מן ההיתר לשחוט בהמות שלא חטאו, ומטיעון פילוסופי שמי שאין בו מידות אנושיות אינו בגדר אדם.

על דרך זו גם המאירי מביא שתי הוכחות שחוזרות אצלו בכמה מקומות:

בסוגיה שבדף כו, סוף ע"א הוא משווה את העמים המתוקנים לגר תושב, ומוכיח משם שדיני התורה הללו אינם פונים לכל גוי באשר הוא, שהרי גם גר תושב הוא גוי. מכאן מוכיח המאירי שהדינים הללו פונים כלפי גויים מרושעים, ומכאן מסקנתו. וכן בסוגיה בדף כ, ראש ע"א, לגבי התרת ישיבתם בינינו. אם ההלכות הללו היו פונות רק כלפי עובדי עבודה זרה לא היה כל מקום להוכיח משהו מגר תושב. המאירי מוכיח מגר תושב גופא את ה'מדרש' שלו שההלכות הללו אינן מתייחסות לעובדי עבודה זרה אלא לגויים שאינם מתוקנים במידותיהם.

²⁴ ראו על כך במאמרי 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים**, א (תשס"ב).

בסוגיית בבא קמא לז ע"ב הוא מוכיח מהמדרש המופיע בגמרא (שם, לח ע"א), שאיסור גזל הותר רק מפני שהגויים לא קיבלו עליהם את שבע מצוות בני נוח, ומכאן שהוא אינו משקף יחס מהותי לכל גוי. מכאן כנראה הוא מסיק שהדין לאותם שגדורים בדרכי דתות ונימוסים הוא שונה.

דרגות ביניים: עבודה זרה קלושה

עד כה הצגנו את שני הצדדים בצורה דיכוטומית מאוד: האפשרות האחת הייתה שהמאירי סובר כי הנוצרים אינם עובדי עבודה זרה, והאפשרות השנייה הייתה שהוא סובר שהם עובדי עבודה זרה 'נאורים'. יש כמה אינדיקציות לכך שהוא מתכוון למודל שמפשר בין שתי התזות הללו: הנצרות היא עבודה זרה מתונה. כוונתנו לומר שנוסף על השיפור המוסרי, גם עברת העבודה הזרה של הנוצרים אינה כמו זו שהייתה בעמים הקדומים או אלו שבקצוות. לכן יש שתי קרניים לעקרון ההפקעה של המאירי: הם אנושיים ומוסריים, והם אינם עובדי עבודה זרה באופן מלא.

יסוד זה דורש הבחנה וחידוד, ולא כאן המקום לעסוק בכך בפירוט. נביא רק כמה מקורות בדברי המאירי שמהם משתמע שזו אכן שיטתו.

1. בחידושו לעבודה זרה ו ע"ב (ד"ה 'למטה'), הוא כותב לגבי מסחר ביום אידם:

וודאי נראה הטעם שלא נאמרו דברים אלו אלא בזמנם שהיתה עבודת האלילים מתפשטת להקרבה ולהודאה ... וכן היו עובדים לצבא השמים לחמה וללבנה ולמזלות ולעצים ולאבנים...

נראה שהוא אינו טוען שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה, אלא שהעבודה הזרה שלהם אינה כה קיצונית כמו שהייתה בעבר (או ב'קצוות'). מאידך גיסא יש לשים לב שהקריטריונים שלו כאן אינם נוגעים לנימוסים ומוסר, אלא למהות הפולחן וההשקפה. לכאורה הטענה היא שזו עבודה זרה קלושה.

אך יש לזכור שהדיון כאן הוא על מסחר ביום אידם, ולא על דין כמו השבת אבדה וכדו'. על כן סביר שכאן ההנמקה חייבת להיזקק למהות הפולחן שלהם, ולא רק לרמתם המוסרית והאנושית.

2. המאירי בחידושו לעבודה זרה נז ע"א דן במעמדם של ישמעאלים לעניין יין נסך וסתם יינם. הוא מביא את שיטת הרמב"ם שלפיה הם אינם עובדי עבודה זרה, ולכן חלים לגביהם רק איסורים שיסודם בחשש לחתנות ולא איסורי עבודה זרה. לאחר מכן הוא מביא בשם "יש מן הגאונים" שהקלו להוריד אותם מדרגה אחת מעבר לשאר עממין:

מה שבשאר עממין אסור בהנאה, באלו מותר בהנאה ואסור בשתייה. ומה שבשאר עממין מותר בהנאה, כגון מגע גוי שלא בכוונה, מותר בשתייה.

יש כאן מדרגת ביניים בין עובדי עבודה זרה ובין איסורי חתנות גרידא. אם כן, המוסלמים הם כעין עובדי עבודה זרה קלושה. ודבר דומה הוא מביא שם בשם הגאונים לגבי עממין בזמן הזה.

נעיר כי כאן יכולה להיות השלכה מעשית לתפיסות השונות שאנו בוחנים ביחס לעקרון ההפקעה: אם ההקלה ביחס לגויים נובעת מה'נאורות' שלהם, אזי יהיו מוסלמים שלא מוצדק להתייחס

אליהם כך. אבל אם הדבר תלוי בהגדרה של עבודה זרה קלושה, האסלאם ודאי אינו עבודה זרה בוטה, אם הוא בגדר עבודה זרה בכלל.²⁵

3. בחידושו לעבודה זרה כו ע"א דן המאירי ברפואה ותספורת אצל גויים, והוא כותב שם כך:

שהם כולם לאומות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות, והן אדוקות ומתמידות בעבודת האלילים והכוכבים והטליזמאש. שכל אלו וכיוצא בהן הם עיקרי ע"ז כמו שהתבאר.

נראה שהחילוק שלו כאן הוא בין עבודות שנוקקות לטליסמאות וכוכבים ובין עבודה זרה לשילוש, שהוא רעיון מופשט ומזוכך יותר, אף שגם הוא עבודה זרה. גם כאן הקריטריון להבחנה אינו המוסר והרמה האנושית, אלא מהות הפולחן.

4. גם הביטוי שמופיע בציטוט מחידושי המאירי לסוגיית בבא קמא קיג שהובא לעיל, יכול להתפרש כך:

הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד, אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו, אינם בכלל זה.

ישנה כאן אמירה שיש בעיה באמונתם, ובכל זאת הם עובדי האלוהות באיזשהו אופן. אמנם אין הכרח להבין זאת כביטוי שמשמעותו היא עבודה זרה קלושה, אלא אולי יש כאן כפירה שאינה עבודה זרה.²⁶

לא ייפלא אפוא שהרב ח"ד הלוי ובעל באר הגולה ועוד חכמים נקטו ניסוחים עמומים באשר לנוצרים, שקשה להסיק מהם עמדה ברורה לאחד משני הכיוונים שהצבנו כאן.

ה. הצלת גוי בשבת

נסיים את דברינו בהשלכה הלכתית אקטואלית של עמדת המאירי לגבי שאלת הצלת גוי בשבת. שאלה זו מנסרת בחלל עולמנו כשאלה מוסרית קשה ביותר.²⁷ על-פי ההלכה יש איסור לחלל שבת (לפחות באיסורי תורה) על מנת להציל חיי גוי. התחושה המוסרית בעניין זה היא קשה, אך נראה לכאורה שאין מוצא הלכתי עקרוני ומהותי שיתיר זאת. למעשה, הפוסקים מתירים לחלל שבת כדי להציל גוי, שכן אי-הצלתו עלולה לעורר איבה בדרגות שונות ואף סכנה ממשית לחיי יהודים בכל רחבי העולם (הן מפני פרעות כתוצאה מהזעם על הגישה הזאת, והן מחמת שרופאים גויים לא יהיו מוכנים להושיט עזרה לחולים יהודים).

עולים בהקשר זה גם פתרונות הלכתיים-טכניים נוספים, אך התחושה היסודית נותרת קשה: כיצד נוכל להבין שיש בהלכה מצב של זילות כזו בחיי אדם?

²⁵ ביחס לאסלאם, ראו גם במאמרו של הרב אלישע אבינר (לעיל, הערה 17).

²⁶ כך עולה מדברי כל הפוסקים שנוקקו לשאלה אם בן נוח מצווה על השיתוף. הטענות שלהם שהנצרות אינה עבודה זרה משום שאמונתם בשיתוף אינה אסורה על גויים, מדברת בהכרח על אמונה שגויה (שהרי השיתוף הוא ודאי לא נכון מבחינה עובדתית), ובכל זאת הם אינם נכללים בגדר עובדי עבודה זרה.

²⁷ ראו על כך במאמרו של הרב בנימין לאו באקדמות, יג (לעיל, הערה 1), ובתגובתי בגיליון יד, ועוד הרבה.

דברי המאירי מהווים את האפשרות היחידה לפתור את הקושי הזה מבחינה מהותית (ולא רק פרקטית): גם הדברים הללו נאמרו לגויים של פעם שלא היו בגדר אדם בגלל מידותיהם המושחתות (אם מצווה להורידם לבור, ודאי שלא יהיה היתר לחלל שבת כדי להציל אותם). אך הגויים ה'נאורים' שסביבנו – חיהם אינם זולים, וההלכה מתירה לנו (וכנראה אף מחייבת אותנו) לחלל שבת כדי להציל אותם.

ברוב הדיונים בסוגיית הצלת חיי גוי בשבת, האפשרות הזאת אינה מוצגת. ישנה התייחסות אגבית אליה במאמרו של הרב שלמה אבינר והתייחסות רחבה יותר במאמרו של הרב גרשוני.²⁸ נדון בה כאן בקצרה.

דברי המאירי ביומא

מתברר שהמאירי עצמו, בסוגיית ביומא פד ע"ב, כותב את הדברים (בד"ה 'פיקוח נפש'):

חצר שהיו בה ישראל ועובדי האלילים עמהם שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת.

נשמע מדבריו שבגויים שיש להם דת הדין יכול להיות שונה. והנה הרב גרשוני מביא גרסה שונה מעט בדברי המאירי, ושם הדברים מפורשים יותר:

פיקוח נפש אין הולכין בו אחר הרוב, כיצד חצר שהיו בו ישראלים ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים עמהם, שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת כלל, וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם...

הרב גרשוני מסיק מכאן:

הנה מפורש בדבריו דלאומות שיש להם דת וגדורים בדרכי הדתות ועובדי אלקות על איזה צד אף על פי שאמונתם רחוקה מאמונתנו, והם לא עובדי אלילים, אנו מצווים לחלל שבת עליהם, וזה בכלל גר תושב אתה מצווה להחיותו.

יש לשים לב שההיתר המוצג כאן אינו משום איבה או דרכי שלום וכדו', כי אם היתר לכתחילה. על גויים כאלה אין בכלל איסור לחלל שבת, ואולי אף יש חובה לעשות זאת (כפי שטוען הרב גרשוני, שאנו מצווים לחלל שבת עליהם).

'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'

הקושי היסודי בעמדה כזו ביחס להלכות הצלת נפש הוא שיסוד ההיתר (והחובה) לחלל שבת כדי להציל נפש, כפי שהוא מובא בגמרא ביומא שם וברבים מן הפוסקים, הוא שיקול שיש לחלל שבת אחת כדי שהניצול יוכל לשמור בעתיד שבתות הרבה. פוסקים לא מעטים מסיקים מכאן מסקנות בדבר הצלת חיים כאשר ההצלה לא תביא לשמירת שבתות (כמו ישראל מומר, חיי שעה וכדו').

²⁸ לעיל, הערה 17.

אמנם בסוגיה ביומא פה ע"ב נראה שהמקור הזה נדחה, אך עיון נוסף מגלה שהגמרא רק מוסיפה עליו מקור נוסף מדרשה: "וחי בהם" – ולא שימות בהם, שכן מהשיקול של 'חלל עליו שבת אחת' אי-אפשר ללמוד את היתר חילול שבת בספק פיקוח נפש. וראיה לדבר היא הגמרא בשבת קנא ע"ב, שמביאה את המקור הזה להלכה כבסיס להצלת חיי תינוק בן יומו (כי בעתיד הוא ישמור הרבה שבתות).

אם כן, יש מקום למסקנה להישאר עם המקור מ'חלל עליו שבת אחת', וכך אכן סוברים כמה פוסקים.²⁹ מה דעת המאירי בעניין זה? מתברר שהוא דווקא סובר את הטעם הזה להלכה, והוא מביא אותו בסוגיה ביומא (בד"ה 'עבודה ומילה') יחד עם הטעמים האחרים. להלן נראה שהוא כנראה אף סובר שזהו הטעם העיקרי.

אחת ההשלכות החשובות של המחלוקת לגבי טעמי ההיתר היא האם מותר (או צריך) לחלל שבת כדי להציל חיי שעה של אדם: אם יסוד ההיתר הוא ערך חיי אדם, אזי הדברים יכולים להיות אמורים גם ביחס לחיי שעה. אך אם יסוד ההיתר הוא 'כדי שישמור שבתות הרבה' הרי כאן לא סביר שהניצול לשעה יגיע 'לשמור שבתות הרבה'. השלכה נוספת היא הצלת אדם שאינו שומר שבת (מומר, 'תינוק שנשבה', גוי וכדו').

והנה למאירי עצמו יש עמדה מפתיעה ויחידאית ביחס להצלת חיי שעה (בחידושי יומא, על המשנה החמישית, פה ע"א, ד"ה 'אמר המאירי'):

ואע"פ שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתוודה.

עצם הקושי שהוא מעלה (מדוע לחלל שבת כדי להציל חיי שעה) מורה כי הוא הבין שהטעם העיקרי הוא 'כדי שישמור שבתות הרבה'. לכן הוא מתקשה בהבנת יסוד ההיתר לחלל שבת בעבור חיי שעה, שהרי לא יישמרו כאן שבתות הרבה. ואכן כך מסבירים הפוסקים (ראו **בביאור הלכה והציץ אליעזר**) את שיטתו. אך הם מוסיפים לבאר את דבריו כאן ואומרים שלדעתו 'שמירת שבתות הרבה' אין פירושה דווקא שמירת שבתות, אלא קיום מצוות בכלל. אנו מחללים שבת אחת כדי שהניצול יוכל לקיים הרבה מצוות. ולכן הוא אומר כאן שאפילו ברגע אחד הוא יכול להתפלל, לשוב בתשובה ולהתוודות, ולכן יש לחלל שבת כדי לאפשר לו לקיים את המצוות הללו.

אם כן, המאירי יכול להמשיך לשיטתו גם בנדון דידן. אמנם לדעתו הטעם העיקרי הוא 'כדי שישמור שבתות הרבה', ואז קשה לכאורה מדוע ניתן להציל גוי שגדור בנימוסי האומות, שכן הוא לא ישמור שבתות (אסור לו). התשובה היא שהמאירי עצמו מלמד אותנו שאין מדובר דווקא בשבתות אלא במצוות כלשהן.³⁰ והרי גם לגוי, ובפרט זה שגדור בנימוסים, יש מצוות רבות לקיים, ולכן אין מניעה להתיר חילול שבת להצלתו. התמונה העולה מכאן היא שהמאירי סובר שחילול

²⁹ ראו על כך **ביאור הלכה**, סימן שכט, הלכה ד, ד"ה 'אלא לפי שעה'; **ציץ אליעזר**, חלק ה, רמת רחל, פרק כח.
³⁰ ומכאן תירוץ לקושייתו החזקה של **החתם סופר** בחידושי כתובות טו ע"ב (ד"ה 'אר"פ להאכילו נבלות'), לגבי תינוק שנמצא בעיר שחצייה ישראל וחצייה גויים, ודינו כספק ישראל ספק גוי. **החתם סופר** מקשה כיצד אפשר לפסוק שמחללים שבת כדי להצילו מספק, כאשר להלכה אסור לו לשמור שבת (מספק, שהרי לגוי אסור לשמור שבת), ולכן הוא לא ישמור שבתות הרבה. לפי המאירי התשובה היא פשוטה: אנו מצילים אותו כדי שיקיים מצוות אחרות. מה שנקטו בגמרא שמירת שבת, זה לאו דווקא שבת.

השבת אינו מיועד לאפשר שמירת שבת במובנה הצר, אלא לאפשר לאדם לקיים את חובתו בעולמו.

לפי זה עולה מסקנה סבירה, שאם הקדוש ברוך הוא ברא בעולמו גם גויים, מסתבר שגם להם הוא מועיד תפקיד בעולם ומטיל עליהם מצוות. לכן ניתן לחלל שבת גם כדי להציל את חייהם, ובכך לאפשר להם לקיים את חובותיהם (שבע מצוות בני נוח), גם בלי שמירת שבת (שאסורה עליהם). בדיוק מסיבה זו מצילים גם גר תושב, שהרי הוא מקיים את שבע המצוות שהוא מצווה בהן.³¹ מכאן מוכח מניה וביה שההיתר אינו תלוי דווקא בשמירת שבת, בדיוק כמו ההוכחה שראינו למעלה בדברי המאירי לגבי שאר המצוות.³²

³¹ ראו רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות שבת, ב, יב, ובפוסקים (לדוגמה, **יסודי ישורון** [לר' גדליה פעלדער], ירושלים תש"ס, מערכת הלכות שבת, עמ' 200).

³² יכולה לעלות כאן שאלה מה בדבר גוי שגדור בנימוסים, אך הוא אינו מאמין בקדוש ברוך הוא ולכן הוא מופקע מקיום מצוות (ראו על כך את מאמרי 'בעניין הכשלת חילוני בעבירה', **צהר**, כה (אביב תשס"ו), עמ' 9-20). לכאורה כאן ההצלה לא תוביל לשום מצווה, אלא לכל היותר למעשים טובים של אדם טוב. האם יש היתר לחלל שבת כדי להציל אדם כזה? מתברר שהדין יהיה תלוי בדין חילול שבת להצלת יהודי שאינו מאמין (כגון יתינוק שנשבה!). יכולה להיות תפיסה שההצלה היא כדי לאפשר לו למלא את חובתו, אף שעדיין אין הוא מודע לה. אם הלה בוחר שלא לעשות שימוש באפשרות הזאת, הבעיה שלו היא עם בוראו, אך אנו מצווים לחלל שבת להצלתו. אלא שלפי זה יש לעיין מדוע לא להציל גם גוי מרושע ועובד אלילים קדמון כדי לאפשר לו לקיים את חובתו. אפשר להסביר זאת בכמה דרכים, ואכמ"ל.