

על מקורותיו של המאירי לפירוש משלי ולמושג 'אומות גדורות בדת'*

ישראל בן סימון**

המאירי נחשב בעל הלכה פורה וחשוב ומתואר כאחד מראשיה של הקהילה בפרובנס. לצד בקיאותו ושליטתו בספרות ההלכתית נחשב ממשיך דרכו הפילוסופית של הרמב"ם וראה בהשגת המושכלות תכלית עליונה. המאירי מתואר כבעל הלכה פילוסופי,¹ ועיון בפירושו למשלי ולתהלים יוכיח מעל לכל ספק את מחויבותו לפילוסופיה הרמב"מית.

במאמר זה אבקש לעסוק בהשפעתו של אנטולי על המאירי כפי שהיא מתבטאת בפירוש המאירי לספר משלי. אטען כי פירושו של המאירי מבוסס רובו ככולו על פרשנותו של אנטולי לספר משלי כפי שהיא מתבטאת בחיבורו מלמד התלמידים. השוואה פילולוגית בין הפירושים תראה כי הטרמינולוגיה ההגותית, הסמלים הפילוסופיים והדימויים האלגוריים בפירושו של המאירי דומים ואולי זהים לפירושו של אנטולי. ומאחר שרבים הם המקורות האלה, והם מובאים כמעט בכל פסוק שהמאירי מפרש בפירושו לספר משלי, אציג מדגם מייצג של מקורות המעידים על השפעה זו. עוד אבקש לטעון כי מקורו של המושג 'אומות גדורות בדת', כפי שהמאירי הגדירו, מקורו אף הוא במלמד התלמידים של אנטולי.

א. על מקורותיו של המאירי לפירוש משלי

בפירושו לספר משלי אין המאירי מרבה לציין את מקורותיו הפרשניים, וכך נוהג הוא גם במקרה של אנטולי: אין הוא מזכיר לא את שמו ולא את חיבורו. לכן אציג תחילה כמה מקורות היכולים להעיד שהמאירי הכיר היטב את חיבורו של אנטולי, ושבהם הוא מביא את פירושו של אנטולי לפסוק גם אם אין הוא מציין במפורש את שמו או את שם חיבורו.

בפירושו לפסוק 'הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר'² כותב המאירי:

וכבר העיר זולתי בזה הפסוק עיון נאות במה שהעתיק בנאמן רוח מלת סוד במלת דבר, ולא אמר בשניהם סוד או בשניהם דבר, ופירש על הרכיל שהוא

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי, משנתו הפילוסופית והאלגורית של ר' יעקב אנטולי והשפעתה על ההגות והאלגוריה היהודית בפרובנס במאות הי"ג-י"ד, אוניברסיטת חיפה, תשע"ב.

** החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה.

¹ משה הברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תשס"א, עמ' 11-50.

² משלי יא:יג.

מונח על השונא בתכלית, ומתראה כאוהב, עד שבהתראותו כאוהב חבירו בוטח בו, ואינו נשמר מלדבר לפניו, ואף הוא מכוון בהתראות אהבתו אליו, לדעת צפוני לבבו לבעבור סבב לו הרעה, ואמר עליו מגלה סוד, לומר שהוא מגלה אף מה שנאמר לו בסוד, ונאמן רוח, והוא האוהב הנאמן, יכסה ויעלים אף הדבר, ר"ל אף מה שאמר לפניו בלא שום אזהרת סוד.³

בהערה 9 מעיר המהדיר: 'רבינו גם הביאו בכה"ת מ"א פ"ד עמוד 93 ולא כתב שם אומר'. עיון בפירושו של אנטולי לפסוק זה מראה מי הוא אותו 'זולתי' שאת פירושו מצטט המאירי, וזו לשונו:

ומהם שמסתיר סודות ואמת שמועילה לבעליה ומזקת לאחרים [...] ועליהם אמר הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר. וצריך להתעורר על אומר מגלה סוד מכסה דבר, ולא אמר בשניהם סוד או בשניהם דבר. וזה מטוב לחש החכם, לפי שהולך רכיל יאמר על איש שהוא שונא איש אחר ומראה בפיו שהוא אוהב, והוא שונאו בלבו ובנפשו ורוצה שישנאוהו אחרים, ולפיכך מגלה אפילו הדבר שנאמר לו בסוד ובכל יאמר. ונאמן רוח יאמר על האוהב בנפשו שרצונו שהכל יאהבו אותו, ואותו האוהב מכסה אף דבר אוהבו כשיראה שאפשר שתצא לו שנאה ממנו.⁴

ניתן להבחין בקלות יתרה כי המאירי מצטט את פירושו של אנטולי. המאירי שואל אותה השאלה שאנטולי שואל ומשיב אותה תשובה. פסוק זה מתאר שני אנשים ומשווה ביניהם: הולך רכיל ונאמן רוח. הראשון מתואר כאדם שמגלה את התכנים האזוטריים, והשני כמי שמסתיר אותם. אנטולי כבר העלה את השאלה מדוע לא נאמר בפסוק זה בשניהם (הולך רכיל ונאמן רוח) מגלה סוד לעומת מכסה סוד, או בשניהם מגלה דבר לעומת מכסה דבר, והשיב שהפסוק משתמש בתיאור אחד להולך רכיל ובתיאור אחר לנאמן הרוח, הואיל ומי שהולך רכיל מגלה אף את הנאמר לו בסוד, ואילו נאמן הרוח מכסה גם את הנאמר לו בגלוי.

עוד מקור שבו מתכוון המאירי לאנטולי בהביאו את פירוש 'זולתי' הוא פירושו לפסוק 'טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב':⁵

זולתי פירש על דרך הנסתר כי פת חרבה רמז לחכמת העולם העליון שהוא בדברים הפשוטים ר"ל בלתי מורכבים, אבל החכמה בעולם התחתון היא במורכבים, וקראם זבחי ריב, כי רוב ההרכבה היא סבת ההפסד, ושלוה בה, שהן קיימים לעולם, עניין עושה שלום במרומיו (איוב כה:ב).

מעיון אצל אנטולי לפסוק זה ניתן לראות כי אף כאן המצוטט כ'זולתי' הוא פירושו של אנטולי:

³ פירוש המאירי למשלי מצוטט על פי מהדורת מ' משי זהב, ירושלים תשס"ט.

⁴ מלמד התלמידים, לב:ב.

⁵ משלי יז:א.

וכן דעתו באמרו טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב, כי החכמה העליונה דומה בפת חרבה מפני שהיא בדברים פשוטים שאין בהם הרכבה, והיא פשוטה בעצמה, והחכמה בדברים המורכבים דמה בבית מלא זבחי ריב, כי לפי רוב הרכבתם הריב רע בניהם, והוא סבת ההפסד, ובהפך בעליונים, לפי פשיטותם עומדים בשלום ואין ריב בניהם, כמו שאמר עושה שלום במרומיו (איוב כה:ב).⁶

קל להבחין שהמאירי כמעט מעתיק את פירושו של אנטולי ככתבו וכלשונו. עוד מקור נמצא בפירושו של המאירי לפסוק 'רעך ורעה אביך אל תעזב ובית אחיך אל תבוא ביום אידך טוב שכן קרוב מאח רחוק'.⁷

ובדרך נסתר **פירש זולתי** שהזכיר הנה אח במקום המלך הזקן, ורעך ורע אביך הוא כפל ענין, כלומר רעך שהוא רע אביך, ר"ל השכל, והרע הזה הוא השפע השכלי המדביק בין השלם ובין מושכלו, ויום אידך הוא הזמן שהוא צריך לאח להעמדת חומרו וגופו, ואמר על זה ובית אחיך אל תבוא ביום אידך, כלומר לא תעמוד בביתו, ר"ל שלא יתעכב שם בדרך, שתגיעהו ע"י כך עזיבת רעו ורע אביו, אבל אף בעת השתמשו בצרכי החומר ישים לבו ועיניו אל זה הרע הנאמר עליו זה רעי וזה דודי (שיר השירים, ה:טז).

אותו הפירוש ניתן למצוא בדבריו של אנטולי לפסוק זה:

כי יש ריע אחר טוב מאוד, והוא שאמר עליו זה דודי וזה רעי (שיר השירים ה:טז), ועליו אמר החכם גם כן רעך ורע אביך על תעזב, והוא השפע השכלי, שהוא דבק בין השם ובין השלמים, ועת צר, שהוא זמן הצורך לקיום החומר, קרא יום אידך, שאז הוא צריך שיעזור האח, ועל אותו הזמן אמר ובית אביך אל תבוא ביום אידך, רצה בו: שלא יכנס שם בדרך שיעזוב הרע, כי בכל עת צריך שישים מחשבתו בריע ההוא השוכן אצלו.⁸

אף ממקור זה מתברר בבהירות רבה כי בתיאורו של המאירי את 'זולתו', שממנו הוא מצטט, כוונתו לאנטולי ולפירושו לפסוק זה, שבו הוא דורש מן החכם לא לעזוב את ה'ריע', הוא השפע השכלי, גם 'ביום אידך', כלומר גם בעת עיסוקיו החומריים.⁹ המאירי כמו אנטולי סומך את פירושו לפסוק זה לפסוק משיר השירים ('זה רעי וזה דודי').

גם המקור שלהלן ראוי לענייננו, והוא פירושו של המאירי לפסוק 'לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע'.¹⁰

⁶ מלמד התלמידים, מח:א-ב.

⁷ משלי כז:י.

⁸ מלמד התלמידים, עו:א.

⁹ והשוו לרמב"ם, מורה נבוכים, ח"ג:נא.

¹⁰ משלי יח:א.

וי"מ אותו בדרך נסתר לגנאי על הלמד בלא סדר, כלומר המבקש חכמה כשהוא נפרד מדבר לדבר, ומתערב בכל תושיה, ר"ל נקפץ לשנייה קודם שישלים הראשונה, אין לו מחכמתו רק התאוה הערומה, ואין חפצו בתבונה רק בהתגלות לבו, כלומר להתראות שהוא יודע בכל חכמה.

והנה אנטולי בפירושו לפסוק זה כותב:

רוצה בו: על המבקש, שהוא התלמיד [...] ואמר החכם כי כשהמבקש נפרד מדבר לדבר והוא בכל תושיה יתגלע, כלומר שהוא מתערב בכל ומסתבך, אין בקשתו רק לתאוה ערומה, לא לכונת חפץ, אבל כונתו להראות עצמו שהוא יודע כל חכמה בדברו זעיר שם זעיר שם.¹¹

ניתן לראות בבירור כי המפרש פסוק זה לגנאי הוא אנטולי, ואת פירושו מצטט המאירי אף כאן ככתבו וכלשונו. אנטולי מפרש פסוק זה לגנאי על תלמיד הלומד חכמה בלא סדר, אשר כל מטרתו בהשגת החכמה היא להתפאר בה. מכל המקורות הללו ומאחרים¹² עולה כי המאירי קרא את חיבורו של אנטולי, מלמד התלמידים, והכיר אותו.

לאחר שראינו כי המאירי קרא והכיר את חיבורו של אנטולי אבקש לבחון כמה גדולה השפעתו של אנטולי על פרשנותו של המאירי למשלי באמצעות בחינת פירושו של המאירי לספר משלי והשוואתם לאלו של אנטולי. אולם שלא כמקורות שנדונו עד כה, ושבהם נרמז בכינוי "זולתי" על מעשה הציטוט בלי להביא את שמו של המצוטט – אנטולי, כאן נעסוק בפירושים שבהם אנטולי לא נזכר כלל, ולכאורה הם מוצגים כפרשנות מקורית של המאירי. אלא שבדיקה מדוקדקת תראה שלא כך: רוב פירושו של המאירי לספר משלי לקוחים במידת מה מפרשנותו של אנטולי, ומעטים הפסוקים אשר לא ניתן לראות בהם את השפעתו של אנטולי על פרשנותו של המאירי. ורצוני לטעון כי דווקא מקורות אלה, שבהם מביא המאירי את פירושו ללא ציון המקור כפירושו שלו, הם המבטאים בעצמה יתרה את השפעת אנטולי. מקורות כאלה יכולים להעיד כי תודעתו הפרשנית של המאירי מבוססת, ארוגה ושזורה בפרשנותו של אנטולי. השאלה שיש לשאול היא מדוע המאירי לא טרח להזכיר ולציין במקורות אלה כי מקורם בפרשנותו של אנטולי? להבנתי, כאמור, אי הבאת הדברים בשם אומרם מעידה דווקא על עצמת ההשפעה של המקור – אנטולי על פרשנותו של המאירי, כלומר המאירי נמנע מלהביא דברים בשם אומרם לא מתוך רצון וכוונת זדון להתהלל בפירושים לא לו אלא משום שראה בפירושו של אנטולי פירושים המשקפים את האמת לאמתה ולא עוד פרשנות אחת מיני רבות ושווה בין שווים. הכרה זו הובילה לגיבוש תודעה פרשנית הזהה לזו של אנטולי, ומכאן ואילך ארוגה פרשנותו של אנטולי בהכרתו ובתודעתו הפרשנית של המאירי, ולכן לא הכיר בחובה להביא דבר

¹¹ מלמד התלמידים, נ:א.

¹² יש עוד מקורות שהמאירי מצטט בהם את פירושו של אנטולי באופן זה. לדוגמה, ראו פירושו למשלי ג:יא (והשוו למלמד התלמידים, קט:א-ב), י:יט (והשוו למלמד התלמידים, קמ:א-קמ:א), טז:ד (והשוו למלמד התלמידים, קיח:ב), יח:יה (והשוו למלמד התלמידים, עה:ב-עו:א), כד:יג (והשוו למלמד התלמידים, קכא:ב).

בשם אומרו. מעניין שדווקא כאשר אין המאירי מסכים עם פירושו של אנטולי או כאשר יש בידו פירוש אחר, המאירי דואג בדרך כלל לציין שהפירוש אינו שלו, כנזכר לעיל, ומביא דברים בשם אומרם (כגון 'ופירש זולתי'; ו'יש מפרשים'). עובדה זו מאששת את הטענה כי המקורות שבהם אין המאירי מציין את אנטולי כמקור הפירוש הם המקורות המבטאים ביתר שאת את השפעתו של אנטולי.

על זה יש להקשות ולשאול: אם כן, מה טעם ראה המאירי בכתיבת פירוש למשלי, החוזר לכל אורכו על פירוש קודמו?¹³ שמא התשובה לשאלה זו מקורה במטרתו של חיבור זה? ושמא מטרת המאירי לאפשר נגישות יתרה לפירושו של אנטולי, המבטאים את דרכו הפילוסופית-פרשנית של הרמב"ם, לציבור הקוראים הרחב? המאירי השכיל להבין שיש צורך בחיבור אשר יפרש את משלי פירוש בהיר ויכתב על פי סדר הפסוקים והעניינים. סדר זה אינו קיים בחיבור של אנטולי. לכן על מנת להקל על התלמיד הראוי את לימודו חיבר פירוש מסודר למשלי, המבוסס על פרשנותו של אנטולי במלמד התלמידים, המשקפת את דרכו הפילוסופית של הרמב"ם בפרשנות התורה.

במקורות שלהלן ניתן לראות את הדמיון הרב בין הפירושים הן בהיבט צורני (האופן שבו המאירי מציג את פירושו), הן מצד תוכן הפירוש גופו (זהות בין שני הפירושים לפסוק, הקיימת אף בפסוקים המצוטטים על ידי המאירי, ואשר מטרתם לאשש פירוש זה), והן בהיבט פילולוגי (דמיון בין הפירושים בניסוח הלשוני). דמיון זה יכול להעיד כי המאירי הושפע במידה ניכרת מפירושו של אנטולי.¹⁴

¹³ שאלה זו מתבקשת דווקא כאשר דנים בפירושו של המאירי למשלי, משום שבפירוש זה ניתן להצביע ברוב המכריע של הפסוקים על הדמיון בין פירושו שלו לפירושו של אנטולי מחד גיסא. מאידך גיסא הזהות בין הפירושים אינה מוחלטת (אין הוא מעתיק את פירושו של אנטולי כלשונו, כפי שניתן למצוא, לדוגמה, בפירושו של עמנואל הרומי למשלי). יש לציין שכמה פרשנים פילוסופיים בימי הביניים נהגו להימנע מלהחבר פירוש לחיבור שפרשנים קודמים עסקו בפירושו, ואם עשו זאת נהגו להדגיש ולייחד את פירושם על פני פירושי החכמים שקדמו להם. לדוגמה, ראו פירושו של משה אבן תיבון לשיר השירים, ליק' 1874, עמ' 6; פירושו של הרלב"ג לשיר השירים, מהדורת מ' קלנר, רמת-גן תשס"ב, עמ' 51; פירושו של רלב"ג לבראשית, מהדורת ב' ברנר וא' פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג, עמ' 143; פירושו של זרחיה חן למשלי, נדפס בספר אמרי דעת, וויען תרל"א, ושם הוא כותב: 'כי הדבר אשר העירני לפרש ספר משלי [...] הייתה אשר לא היה שום מפרש מן המפרשים לעזרי, ולא אחד מאותם שהיו בדורי' (עמ' 1). וכן הוא אומר: 'ואני המפרש הספר הזה לא באתי בפירושי זה לזכור דברי המפרשים, ואם זכרתי דבר מהם [...] יהיה זה במקרה לא מכוונתי' (עמ' 3); 'ואיני יכול לומר לך מה שפרשו בו אחרים כי אין דרכי לראות דעת המפרשים בשום ספר שאני מפרש' (עמ' 57). בפירושו לאיוב, נדפס בספר תקות אנוש, ברלין תרכ"ב, כותב זרחיה (עמ' 170-171): 'וממה שצריך שתדעו גם כן הוא, שאני מפני שלא ראיתי שום מפרש שפירש זה הספר [...] כמו שלא ראיתי מי שפרש ספר משלי על דרך החכמה כלל עד שפרשתי אני [...] עוררתי תאוותי בשני אלו הספרים לפרשם, ולא עוררתי תאוותי לפרש קהלת ושיר השירים, כי ראיתי חכמי דורי שפרשו אותם על דרך החכמה פירוש מספיק [...] ועל כן נמנעתי מתת מחשבתי לפרש קהלת ושיר השירים ושמתני מגמתי לפרש שני אלו הספרים, ספר משלי וספר איוב'.

¹⁴ הדמיון בין שלושה היבטים אלה מבסס את ההנחה שפירושו של המאירי מקורם בפירושו של אנטולי ושולל את קיומו של מקור משותף, כדוגמת רמב"ם או רשב"ת, אשר עליו הסתמכו שני מחברים אלה. הפירושים לפסוקים שבהם נעסוק להלן אינם קיימים אף בחיבוריהם של הרמב"ם והרשב"ת, ולכן אינם יכולים לשמש מקור משותף לאנטולי ולמאירי. יש לציין שאנטולי מצהיר

בפירושו לפסוק 'הכן בחוץ מלאכתך ועתדה לך בשדה לך אחר ובנית ביתך'¹⁵ כותב המאירי:

ובנית ביתך רמז על החכמה שהיא הקיום הנצחי. או רמז ללמוד החכמות על הסדר, ואמר הכן בחוץ מלאכתך על הלימודיות שהם הכנות והצעות לבד להשגת האמתות, שהם מלאכה מיוחדת לו, בלא נושא זולתו, כי יש בהם הרבה עניינים בלתי נמצאים חוץ לנפש, כמציאות הכללים והנקודות והקיום. והם חוץ לחצר וכל שכן חוץ לבית, וע"ז אמרו עדיין בן זומא מבחוץ, ועתדה לך בשדה, רמז לטבעיות בנושא במלאכת השדה ומציאותם בכל פרטי המציאות, ובחרישת השדה כראוי יוציא כל תבואתו קודש הילולים לה', ואחר באלוהיות, והוא בנין הבית והמדור הנצחי.

ואנטולי אומר על פסוק זה:¹⁶

וכן אמר הכן בחוץ מלאכתך מפני שהלימודיות הם הכנות והצעות בלבד, ולפיכך אמר הכן בחוץ, כמו שאמרו עדין בן זומא מבחוץ, ואמר מלאכתך מפני שהם נמצאות לנפש האדם בלבד, כי אין לנקודה ולקיום הנזכרים במלאכת השיעור מציאות חוץ לנפש, ולא לדברים הנזכרים במלאכת ההגיון, אבל הטבעיות הן נמצאות בכל המעשים ולפיכך המשילם בשדה, וכשיחרוש אותו האדם, והוא שידרוש אותו כראוי [...]. ואחר כך יבנה ביתו כי שם תעמוד נפשו.¹⁷

השוואה בין המקורות האלה תוכל להעיד על דמיון בין פירושיהם של השניים. שניהם מפרשים את הפסוק כתיאור לסדר הנכון שבו על האדם לרכוש מושכלות.¹⁸ תחילה עליו לעסוק בלימודיות (כמתטיקה), שהם הכנה בלבד להשגת החכמה, 'ואין להם מציאות מחוץ לנפש', ולכן הפסוק מתאר אותם כמחוץ לבית. לאחר מכן עליו לעסוק בטבעיות (פיזיקה), שהם השדה, ורק אחר כך יפנה להשגת האלוהיות (מטאפיזיקה). והנה שני פסוקים לאחר מכן המאירי כותב בפירושו לפסוק 'על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב':¹⁹

והכוונה בכל זה שהמשיל דרישת החכמה לעבודת האדמה, וכמו שהעובד הטוב יפתח אדמתו בחרישה ראשונה, ויחרוש שניה ושלישית לפי ענין הארץ, ואח"כ

בהקדמתו ל'מלמד התלמידים' כי אינו חוזר על פירושו של רשב"ת, ומעיון בספר עולה כי הוא מקפיד למלא אחר הצהרה זו.

¹⁵ משלי כד:כז.

¹⁶ ההיגדים המודגשים מציינים פירוש דומה.

¹⁷ מלמד התלמידים, לח:א. את פירושו של אנטולי לפסוק זה מעתיק כלשונו עמנואל הרומי בפירושו למשלי, ירושלים תשמ"א, עמ' קנד.

¹⁸ אף ר' לוי בלוית חן: מעשה בראשית, מהדורת ח' קרייסל, ירושלים תשס"ד, עמ' 168, מפרש כך פסוק זה: 'ולהעיר על הקניינים המגיעים לאדם על סדר, אמר: הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך ואחר בנית ביתך'.

¹⁹ משלי כד:ל.

יזרע ויעדור וינפש, כן מדרך התלמיד הטוב ישנה ויחזור ויתבונן ויפלפל בעצמו כפי הראוי, עד שיעלה הענין בידו כהוגן, וכמו שהעובד העצל יספיק לו בפתוח האדמה ותצמיח לו קוץ ודרדר ויתכסו פני השדה, כן התלמיד העצל תתכסה חכמתו בשיבושים וקושיות ובלבולים, ומתוך כך הופך האמיתות, ולא יתברר לו האמת מן השקר, והוא פורץ גדר והנחש המשיא ישכנו, והוא שדרשו ז"ל²⁰ על שדה איש עצל עברתי: זה אדם, ועל כרם חסר לב: זו חוה, כמה דאת אמר כתפארת אדם לשבת בית,²¹ עלה קמשונים, וקוץ ודרדר תצמיח לך,²² כסו פניו חרולים, בזיעת אפך תאכל לחם,²³ על הדרך שביארנו במעשה בראשית, וגדר אבניו נהרסה, וישלחהו מגן עדן,²⁴ וייחס השדה לאדם, כי בו התבואה שהיא חיי הנפש, וייחס הכרם לחוה, שהכרם מצמיח דבר שמיעוטו יפה ורובו מותר ובלתי צריך, והוא ענין נירו לכם ניר אל תזרעו קוצים,²⁵ והא ג"כ ענין בבקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ידך.²⁶

על אותו הפסוק כותב אנטולי:

ועתה ראה והתבונן בזה בהערת רבותינו ז"ל על משלי החכם, שאמרו שהמשיל תלמוד תורה בעבודת הארץ לפי שהעובד אדמתו החרוץ יפתח אותה תחילה ויחרוש שנית וישלש, ואחר כך יזרע ויחרוש, כן ראוי לכל תלמיד לנהוג בתלמודו [...] והעובד העצל יספיק לו בפתוח הארץ ובחרישה אחת, ולפי העבודה הזאת הפחותה הארץ תצמיח קוץ ודרדר, ופעמים יזרע על הארץ מאין פתוח [...] וכן התלמיד לפי רשולו פעמים יצאו לו בלבולים וקושיות בפרשה או בהלכה עד שיניח מקצת מה שלמד, ופעמים שלא יבין כלל כונת הפרשה, והוא פורץ גדר שישכנו הנחש, שהשיא חוה עד שהאכילה בעלה מה שנמנע לו [...] ואל הענין הזה כווננו רבותינו ז"ל באמרם על שדה איש עצל עברתי: זה אדם, ועל כרם אדם חסר לב: זה חוה, מצאנו אשה שנקראת אדם, שנאמר כתפארת אדם לשבת בית.²⁷ והנה עלה כלו קמשונים,²⁸ וקוץ ודרדר תצמיח לך,²⁹ כסו פניו חרולים,³⁰ בזיעת אפך תאכל לחם [...] ויחס השדה לאדם והכרם לחוה נמשך למשל כפי מה שהקדמנו שהלחם היוצא מן השדה לבב אנוש יסעד [...] וכן החכמה [...] היא חיי אדם הנצחיים. ולפיכך ראוי לכל מי שיכון לעבודת השם שיפתח ניר לבו ואל יזרע אל קוצים כדרך עבודת השדה, כמו שאמר הנביא

20 בראשית רבה, כא:ב.

21 ישעיה מד:יג.

22 בראשית ג:יח.

23 שם.

24 שם.

25 ירמיהו ד:ג.

26 קהלת יא:ו.

27 ישעיה מד:יג.

28 משלי כד:לא.

29 בראשית יג:יח.

30 משלי כד:לא.

31 בראשית ג:יח.

ירמיה: 'נירו לכם מיר ואל תזרעו קוצים',³² ואל החרישה והזריעה האלו היתה הכונה בספרי החכם, כמו שהעיר במקומות הרבה בספר משלי, וגם בספר קהלת אמר גם כן להעיר על הענין הזה: בבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידך³³ [...].³⁴

שוב ניתן להיווכח כי המאירי הולך בדרכו של אנטולי ומפרש פסוק זה בזיקה לדרך הראויה שבה על האדם לעסוק בחכמה. לדבריהם, דרישת החכמה נמשלה לעבודת האדמה, משום שכמו שבעבודת האדמה יש צורך בכמה חרישות על מנת להכין את האדמה לזריעה ראויה, ולפיכך אדמת העצל שאינה חרושה כראוי תצמיח קוץ ודרדר, כך על התלמיד הראוי מוטל לדרוש ולחקור היטב עד שיעלה בידו להשכיל האמת. רואים אפוא כי לא זו בלבד שפירוש המאירי דומה להפליא לפירושו של אנטולי, אלא גם סדר הדברים והפירושים שמביא המאירי כדי לבסס את דבריו זהים לסדר הדברים של אנטולי ולפסוקים שהאחרון מביא לביסוס פירושו. עוד מקור שבו נראה הדמיון הרב שיש בין שני הפירושים הוא פירושה למשלי כז: כג-כו.³⁵ על פסוק זה כותב המאירי:

ובדרך נסתר רמז על סדר כלל הנהגת האדם. ואמר ידוע תדע פני צאנך, שית לבך לעדרים, רמז לגוף ולכוחותיו שישתדל בהעמדתו, כי חסנו וכחו חלוש ויכלה על נקל, והנה הוא צריך בקיומו זמן להצלחת הנפש. ואמר גלה חציר ונראה דשא,³⁶ כי החציר והדשא כלל צרכי החומר לגדול הבהמה, ואח"כ רמז על שלימות המדות, והוא ענין כבשים ללבושך,³⁷ והבגדים שם מושאל על המדות, ומחיר שדה עתודים³⁸ רמז לחכמות, שהם הצעה ומדרגה לחכמת האמת, ועליה אמר אח"כ ודי חלב עזים ללחמך,³⁹ שהוא עיקר המזון, וביתך רמז על המדור הנצחי.

ואנטולי כותב בפירושו:

מצורף אל זה מה שרמז אליו החכם באמרו ידוע פני צאנך ושית לבך לעדרים [...] וידוע שהצאן כלו צורך חיי הגוף, כי גזתו בגד ללבוש, וחלבו מאכל טוב וערב ומגדל. גם זבלו טוב להוציא לחם מן הארץ ולהוציא כל ירק. וכנגד זה צריך האדם שישתדל תחילה לגדל הנפש הצומחת, ולהעמידה לשלמות הגוף

³² ירמיהו ד:ג.

³³ קהלת יא:ו.

³⁴ מלמד התלמידים, קסח:א-ב.

³⁵ 'ידע תדע פני צאנך שית לבך לעדרים. כי לא לעולם חסן ואם נזר לדור דור. גלה חציר ונראה דשא ונאספו עשבות הרים. כבשים ללבושך ומחיר שדה עתודים. ודי חלב עזים ללחמך ללחם ביתך וחיים לנערותיך'.

³⁶ שם, כה.

³⁷ שם, כו.

³⁸ שם.

³⁹ שם, כז.

הקודם בזמן, והוא שסמך לו גלה חציר ונראה דשה ונאספו עשבות הרים,⁴⁰ ואחר כך צריך לקחת מוסר, שהוא שלמות המידות הטובות, שהם דרך החיים, והם הבגדים הלבנים אשר לאדם, והוא שאמר כבשים ללבושך.⁴¹ ומה שהוסיף ואמר מחיר שדה עתודים,⁴² רמז על החכמה שהיא חוץ לבית, ואינה החיים האמיתיים, ואחריה ראוי החלב, שהיא התורה, כמו שהתבאר, והוא שהשלים דברו ואמר ודי חלב עזים.⁴³

ניתן לראות כי אף פסוק זה רומז בעיניהם על סדר הנהגת האדם. לדבריהם, תחילה על האדם לדאוג לקיום גופו ('שית לבך לעדרים') ואחר כך לקיומן של מידות טובות ('כבשים ללבושך') ולרכישת חכמות מלבד החכמה האלוהית ('מחיר שדה עתודים'), ורק אחר כך להשגת החכמה האמיתית והאלוהית ('ודי חלב עזים ללחמך').⁴⁴ אף במקור זה ניכר הדמיון הרב בין שני הפרשנים, שיכול להעיד על השפעת אנטולי על המאירי.

המקור האחרון שנעסוק בו בחלק זה הוא פירושו של המאירי למשלי י:ג. ואלה דבריו שם:⁴⁵

ויש לפרש שהפסוק ענין בפני עצמו, רומז למה שאמר במקום אחר, וצדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר,⁴⁶ וזה ממה שידעת שחומר האדם אי אפשר לו בלא מזון ושאר הנאות גופניות כשאר בעלי חיים, שחומר האדם הוא חומר שאר בעלי החיים מצד הרכבתו ר"ל שהוא מורכב ממה שהורכב חומר שאר בעלי חיים אלא שנזדכך יותר, ומרוב הזדככו הוא דק ונאות לקבל מה שיבדילהו מהם, וכמו שיש יתרון לחומר האדם על חומר שאר בעלי חיים מצד הזדככו, כן מעלת חומר הצדיק על מעלת חומר הרשע לרוב הזדככו אע"פ שהוא ממינו, ולזה הרשע נמשך אחר טבעו וגסות חמרו, ולכן הצדיק אף אם ימלא ביתו כסף וזהב לא יבקש המותר, ויספיק לו במזון ובשאר ההנאות העמדת גופו וקיום נאות לו, והוא מכיון לזה ושם אורחותיו לפי מה שצריך לו לפי טבעו, ובזה עומד שבע לעולם, כאמרם ז"ל: מרעיבו שבע,⁴⁷ וייחס הענין לה', כי כל הדברים הבאים מצד הטבע מיוחסים לו יתברך, והוא כאילו אמר שהצדיק לא יעמוד רעב, והרשע בהפך ולא ישבע לעולם כאמרו ובטן רשעים תחסר,⁴⁸ כלומר כי כוונתו בבטנו לעולם שהוא חסר ולא יחזיקנו בשבע לעולם, ואם אכל אלף פעמים הוא

40 שם, כה.

41 שם, כו.

42 שם.

43 שם, כז; מלמד התלמידים, כט:ב.

44 כאן יש הבדל מסוים בין אנטולי למאירי. המאירי מפרש שפסוק זה מציין את השגת החכמה האמיתית, ואילו אנטולי טוען שפסוק זה מציין את התורה אשר ממנה ישיג את החיים האמיתיים והנצחיים (נראה שכוונתו שמתוך התורה ישכיל וילמד את החכמה האלוהית).

45 'לא ירעיב ה' נפש צדיק והות רשעים יהדוף!'

46 משלי יג:כה.

47 בבלי, סוכה נב:ב.

48 משלי יג:כה.

אומר אינו דומה אוכל מאה פעמים לאוכל מאה פעמים ואחת, וירגיל עצמו בזאת המידה עד שלא ישבע לעולם, כאמרם: משביעו רעב.⁴⁹

את דרשתו לפרשת שמיני פותח אנטולי בפסוק 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'.⁵⁰

ונאמר כי לפי שחומר האדם מורכב מהדברים שהורכב מהם חומר שאר בעלי חיים אלא שנזדכך יותר, אי אפשר לו בלא מזון ושאר הנאות הגופיות. ואמנם, כפי מעלת חומר האדם על חומר שאר בעלי חיים בהזדככו יותר ממנו כן מעלת חומר הצדיק על מעלת חומר הרשע [...] כי הצדיק, והוא שחמרו זך וטוב, יקבל כל הנאותיו בדרך שנפשו תשבע לעולם ותמלא במספיק לה, וגם כי יהיה לו עושר ונכסים רבים יעזוב המותרות, והוא שאמר צדיק אוכל לשובע נפשו [...] אך הרשעים, והם שחמרם גס ועב, והם שכונתם בבטנם תחסר לעולם ולא תמלא, כי לא יספיק להם דבר, וגם כי תשיג ידם יותר מדאי – וכי יאכלו תבשיל אחד או שניים – יבקשו יותר [...]. וכל עוד שהצדיק מתמיד בטבעו להזון במעט המספיק הוא הולך אכל ושובע בכל הנאותיו הגופיות הנמשכים ליצר, כדרך שאמרו חז"ל: משביעו רעב מרעיבו שבע [...] ולרמוז על ענין זה אמר החכם לא ירעיב ה' נפש צדיק והות רשעים יהדוף.⁵¹

בתחילת דבריו קושר המאירי בין הפסוק 'לא ירעיב ה' נפש צדיק' (משלי י:ג) לבין הפסוק 'צדיק אוכל לשובע נפשו' (משלי יג:כה⁵²), קשר אשר נמצא כבר בפירושו של אנטולי.⁵³ לאחר שהמאירי קושר בין הפסוקים הוא ניגש לפרש את הפסוק 'צדיק אוכל לשובע נפשו', ומתאר את הצדיק כמי שחומר זך מחומר של הרשע מצד הזדככותו, באותה המידה שחומר האדם זך יותר מחומר בעל החיים. בעוד שהצדיק מסתפק במזון ובשאר ההנאות לצורך קיום גופו החומרי בלבד ('צדיק אוכל לשובע נפשו'), הרשע רודף אחר ההנאות הגופניות. לכן, בעוד שהסתפקותו של הצדיק בקיום גופו מובילה לשובע מן ההנאות הגופניות, רדיפתו של הרשע מובילה אותו למצב שבו לא יסתפק אף פעם בהנאותיו החומריות, ועל זה אמרו חז"ל: מרעיבו שבע, משביעו רעב (כלומר, מתקיים כאן יחס הפוך). אם כן, פירושו של המאירי זהה לפירושו של אנטולי הן מצד תוכנו של הפירוש הן בצד הצורני והן בצד הפילולוגי.

⁴⁹ בבלי, סוכה נב:ב.

⁵⁰ משלי יג:כה.

⁵¹ מלמד התלמידים, צז:א-ב.

⁵² שם נאמר: 'כל מה שצריך בביאור זה הפסוק, הן לנגלה הן לנסתר ביארנו למעלה בפסוק "לא ירעיב ה' נפש צדיק"'.
⁵³ אלא שאצל המאירי נקשר קשר זה בתחילת דבריו, ואילו אצל אנטולי ניתן למצוא קשר זה בסוף דבריו. סיבת הבדל זה שהמאירי מביא את הדברים לפירוש הפסוק 'לא ירעיב ה', ואותו הוא קושר לפסוק 'צדיק אוכל', ואילו אנטולי מביא את הדברים לפירוש הפסוק 'צדיק אוכל', ואותו קושר לפסוק 'לא ירעיב'. החשוב הוא ששניהם קושרים פסוקים אלה זה בפירושו של זה.

ולסיום אשוב ואדגיש: דמיון בין פירושו של המאירי לספר משלי לאלה של אנטולי ניתן למצוא לאורך כל פירושו של המאירי, וכמעט בכל פסוק ניתן לראות את השפעתו של אנטולי על המאירי במידה כלשהי.

ב. על מקורו של המאירי למושג 'אומות גדורות/בעלות דת'⁵⁴

על פי הדעה הרווחת הרמב"ם הוא שהבחין בין הנצרות ובין האסלאם: את הנצרות הוא מתאר כדת אלילית אך לא כן את האסלאם.⁵⁵ אבל במאירי מקובל לראות את ההגה הראשון אשר ביטל את מעמדה של הנצרות כדת אלילית.⁵⁶ אבקש לטעון כי אמנם המאירי הוא הראשון שביטל את מעמדה **ההלכתי** של הנצרות כדת אלילית, אולם ביטול זה מבוסס על השקפה פילוסופית אשר מקורה הוא אנטולי ב'מלמד התלמידים'. ידועה הבחנתו ההלכתית של המאירי בין אומות הגדורות בדת ובין האומות שאינן גדורות. אם הראשונות אינן מתוארות כדתות אליליות וכעבודה זרה, הרי השניות מתוארות כעבודה זרה. לאור הבחנה זו הפקיע המאירי מצד ההלכה את הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה. השאלה שדנו בה במחקר היא אם הבחנה הלכתית זו משקפת תפיסת עולם פילוסופית-תיאולוגית עקרונית המבטלת את הנצרות כדת אלילית, או שמא אינה משקפת אלא צורך הלכתי המגשר בין פער המנהג הרווח בימיו ובין ההלכה המגבילה מגע עם נכרים. יעקב כ"ץ מייצג את התפיסה הראשונה, ולדעתו הבחנה זו משקפת עמדה פילוסופית-תיאולוגית עקרונית המבחינה בין הנצרות לעבודה זרה,⁵⁷ ואפרים אורבך מייצג את התפיסה השנייה, ולדעתו המאירי גייס הבחנה זו רק כדי להצדיק בדיעבד את המנהגים שרווחו בזמנו ואשר חרגו מן ההלכה התלמודית. זאת ועוד, לדבריו, הבחנה הלכתית זו מצויה כבר בכתבי קודמיו, והמאירי רק טבע מטבע חדש בתיאור הדתות שאינן אליליות.⁵⁸

⁵⁴ על המושג 'דת' ומשמעותו בקרב הוגים רמב"מים במאה ה"ג בכלל ובהגותם של אנטולי והמאירי בפרט ראו הלברטל (לעיל, הערה 1), עמ' 63-69 והערה 17 שם; A. Melamed, "De la loi: Metamorphoses du concept de dath dans la tradition politique juive", *Pardes* (2009), pp. 61-76. אברהם מלמד שוקד על מחקר מקיף במושג 'דת' אצל הוגים יהודים.

⁵⁵ למעמדה של הנצרות כדת אלילית ראו פירושו למשנה, ע"ז, א:ג-ד; משנה תורה, הלכות ע"ז, ט:ד. למעמד האסלאם ראו משנה תורה, הלכות מאכלות אסורים, יא:ה, ז; שם, יג:יא; איגרת הרמב"ם לר' עובדיה הגר, מהדורת י' שילת, עמ' רלח-רלט. לביבליוגרפיה נוספת ראו יעקב בלידשטיין, 'מעמד האיסלם בהלכה המיימונית', בתוך מ' מאוטנר א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר זכרון לאריאל רוזן צבי, ת"א תשנ"ח, ושם הערה 1.

⁵⁶ למחקרים העוסקים ביחסו של המאירי לנכרים ראו גדליה אורן, היחס לאישה במשנת ר' מנחם המאירי, עבודת דוקטור, חיפה תשס"ה, עמ' 9, הערה 1; Y. Elman, "Meiri and the Non-Jew: A Comparative Investigation", in E. Carlebach and J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*, Boston (2012), pp. 265-296.

⁵⁷ יעקב כ"ץ, 'סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה', ציון יח (תשי"ג), עמ' 15-30. נראה שעם עמדה זו מסכימים יעקב בלידשטיין, 'יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה', ציון נא (תשמ"ה), עמ' 153-166; הלברטל (לעיל, הערה 1), עמ' 80-109.

⁵⁸ אפרים אורבך, 'שיטת הסובלנות של ר' מנחם המאירי: מקורה ומגבלותיה', בתוך ע' אטקס ו' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"ם.

הנחת היסוד של הטענה שאני מבקש לטעון תואמת את עמדתו של כץ: 'הראשון והיחיד בימי הביניים שהבחנה ההלכתית בין האלילות ובין הדתות שבימיו מבוססת בשיטתו על תפיסה תיאולוגית עקרונית הוא ר' מנחם המאירי'.⁵⁹ אך יש לדייק ולומר: אמנם המאירי הוא הראשון אשר הבחנתו ההלכתית בין הנצרות לדתות האליליות מבוססת על השקפה פילוסופית-תיאולוגית (שלא כקודמיו, שהבחנתם היא הלכתית גרידא, ובדיעבד), אולם אין הוא הראשון אשר הבחין הבחנה פילוסופית בין הנצרות לדתות האליליות ואף אינו הראשון בטביעת מטבע לשון חדשה לכינון של הדתות האליליות ושאינן אליליות ('אומות גדורות/בעלות דת'). ההוגה הראשון המבטל מצד העיקרון והמהות⁶⁰ את תיאורו של הרמב"ם לנצרות כדת אלילית ועושה זאת באמצעות טביעת המושג 'אומות בעלות דת' הוא אנטולי. אמנם אין הוא מציג בבירור ובמפורש את הטענה שכל אומה בעלת דת אינה דת אלילית, כפי שהמאירי מציג, אך ניתן לראות שטענה זו משתקפת מדבריו לאורך 'מלמד התלמידים'.

קודם שנדון בדבריו של אנטולי בסוגיה זו נעמוד תחילה על דבריו של משה הלברטל בדבר עמדתו של המאירי בסוגיה. הלברטל עמד על קיומן של שתי אפשרויות בסוגיה זו: אחת היא שהבחנה ההלכתית שבין הנכרי לישראל מבוססת על פער אונטולוגי בין יהודים לגויים, והאחרת היא שהבחנה זו מבוססת על ההבדלים באורח החיים בין ישראל (המייחדים) לגויים (עובדי עבודה זרה). לכן כאשר בטלים ההבדלים באורח החיים בטלים גם האיסורים ההלכתיים הרלוונטיים לעובדי עבודה זרה.⁶¹ לדבריו, המאירי מחזיק בהשקפה הרואה את אי השוויון (בין היהודי לנכרי) הנזכר בתלמוד בנוגע לזכויות רכוש וגוף כמתואר באפשרות השנייה. רוצה לומר: אין פער אונטולוגי בין הגוי ליהודי.⁶²

עוד טען הלברטל כי הסובלנות הדתית של המאירי וביטולה של ראיית הנצרות כדת אלילית נובעים מן ההכרה בתחום דת המשותף ליהודים, לנוצרים ולמוסלמים ומן העובדה שערכו של התחום המשותף נעוץ בתרומתו ההכרחית ליצירת חברות מתוקנות. המאירי מוצא קשר סיבתי בין אומה עובדת אלילים לאומה שאינה גדורה בדרכי הדת. תפקידה הפונקציונאלי של דת – כל דת, הוא יכולתה לקיים חברה מסודרת ומתוקנת. האומות האליליות הן אומות ללא יראת אלוהות וממילא ללא דת, ולכן אינן מכירות במושגים של חטא ועבירה. האליליות אינה מכירה בקיומו של גורם טרנסצנדנטי שאינו חומרי אשר משגיח וגומל (ולכן אין בידה יראת אלוהות), בשעה

אלמן (לעיל, הערה 56) מציע לשים דגש בנסיבותיו האישיות של המאירי להבחנתו ההלכתית ופחות על השקפותיו הפילוסופיות.

⁵⁹ כ"ץ (לעיל, הערה 57), עמ' 18.

⁶⁰ אורבך (לעיל, הערה 58, עמ' 376) כבר הדגיש שהנוצרים הופקעו מכלל עובדי עבודה זרה גם באשכנז (על ידי ר' יחיאל מפאריס), אך הפקעה זו לא הייתה מבוססת על השקפה פילוסופית עקרונית אלא בדיעבד בלבד. וראו יעקב כ"ץ, 'עוד על סובלנותו הדתית של ר' מנחם המאירי', ציון מו (תשמ"א), עמ' 245.

⁶¹ חשוב להדגיש שהאיסורים ההלכתיים שתוקפם בטל אינם אלא האיסורים הקשורים לחוקי ההרחקה של ישראל מעובדי עבודה זרה ולא לחוקים אשר מטרתם לקיים את הקהילה היהודית כעדה דתית-לאומית נפרדת ומובחנת מן הגויים. ראו כ"ץ (שם), עמ' 244, והשוו להלברטל (לעיל, הערה 1), עמ' 82-83.

⁶² הלברטל (שם), עמ' 84-98.

שהנצרות והאסלאם מכירה, ולכן יוצאת מגדר דת אלילית. בעלי הדת, לפי המאירי, שותפים לישראל בתורה ובמצוות לעניין מעמדם המשפטי.⁶³ בעקבות ניתוח עמדתו של המאירי נמצא שהבחנה ההלכתית של המאירי בין הנצרות לדתות האליליות מבוססת על השקפה הרואה בהבדל בין ישראל לנכרי הבדל שאינו אונטולוגי ועל ההשקפה הרואה בנצרות דת הקרובה אל היהדות מצד הפונקציה שהיא ממלאת כדת, ועל כן אינה אלילית (שהרי דת אלילית היא דת שאינה גדורה בדרכי הדת, ואילו הנצרות גדורה). אבקש להראות כי את ההשקפות שעליהן מבסס המאירי את הבחנתו ההלכתית ניתן למצוא כבר במשנתו של אנטולי. על מעמדו של הגוי⁶⁴ במשנתו של אנטולי ניתן ללמוד מתיאורו לכל בני האדם – יהודים וגויים, כמי שנבראו בצלם, ולפיכך אין פער אונטולוגי ביניהם:

ולפיכך חייבים אנו להודות כפי הראוי על כל אשר גמל **בני האדם כולם שנבראו בצלם** [...] והוא שאמר הנביא בדרך כלל, ר"ל על כל מין האדם, כעל כל אשר גמלנו ה'⁶⁵ וכשם שחבב לרצונו מן האדם משאר המינים כן חבב לרצונו ישראל מכל שאר האומות **בתת להם תורתו**.⁶⁶

כאמור, ההבדל בין ישראל לגוי אינו הבדל אונטולוגי (= 'בצלם') אלא הבדל המתבטא באורח החיים (קבלת התורה).⁶⁷ מעניין שאנטולי מתאר את כל בני האדם (ממין זכר) כמי שנבראו בצלם, אך את האישה הוא נמנע מלתאר כנבראת בצלם ועל ידי זה נמצא מוציא את האישה מכלל מין האדם:

ועל זאת הצורה נאמר במין האדם שהוא זכר שנברא בצלם אלהים, והוא שהעיד עליו משה רבינו באומרו בצלם אלהים ברא אותו אחר אומרו ויברא אלהים את האדם בצלמו, שלא יתעה אחד ויאמר שמין האדם כולו ברא בצלמו, **לא כן כי אם אותו, לא אותה**. אמנם זכר ונקבה ברא אותם בתחלת הבריאה, אך לא בצלמו. וזאת הערה פשוטה לכל מבין.⁶⁸

⁶³ שם, עמ' 88-105.

⁶⁴ כאן יידון מעמד הגוי לא בהקשר ההלכתי, שהרי אנטולי אינו עוסק בפסיקת הלכות.

⁶⁵ ישעיהו ס:ז.

⁶⁶ מלמד, צד:א.

⁶⁷ קלנר תיאר הבדל זה כך (ביחסו עמדה זו לרמב"ם): 'ההבדל שבין הגוי ליהודי אינו הבדל שבחומרה אלא הבדל שבתוכנה'.

⁶⁸ מלמד התלמידים, כה:ב. עוד על מעמדה של האישה ראו שם, עמ' כה:ב, עג:א-ב, עז:ב, ק:ב. יש לציין שבשאלת מעמדה של האישה המאירי אינו מסכים עם השקפתו של אנטולי, ולא נמצא במשנתו יחס משפיל כפי שנמצא במשנתו של אנטולי. ביבליוגרפיה על מעמדה של האישה במשנתו של המאירי ראו גדליה אורן, היחס לאישה במשנת ר' מנחם המאירי, עבודת דוקטור, חיפה תשס"ה; אברהם גרוסמן, והוא ימשול בך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 369-413. גדליה אורן, 'אחוות בעלי הדת הגדורים בדרכי הדתות: נכרי גר תושב ואשה במשנת המאירי', דעת 60 (תשס"ז), עמ' 30, מנסה להוכיח כי פוסק המגלה סובלנות וליברליות לנכרי שמחוץ ליהדות (גוי) ומבטא בזה גישה אוניברסליסטית יגלה סובלנות וליברליות גם לאישה. עיון במשנתו של אנטולי יערער על טענה זו: אנטולי מגלה סובלנות וליברליות לגוי (כפי שנראה להלן) אך אינו מגלה יחס דומה לאישה.

והנה שבע שורות לאחר שכתב על הוצאת צלם האדם מן מהאישה כותב אנטולי:

אמנם, **בצלם אלהים זה השתוו כל האומות**, לא שנאמר כי אין נפש רק לישראל, כמו שאומרים הגויים הסכלים כי אין נפש לישראל, כי זה רק גאותם וסכלותם, אבל בדרך האמת כלם בעלי צלם, כי כן רצה השם [...] ואחד מן האומות שהוא עוסק בתלמוד הראוי לו **גדול מאחד מבני עמנו שאינו עוסק בראוי לו**.⁶⁹

ושלא כאישה שלא נבראה בצלם, הזכרים שבאומות העולם נבראו באותו הצלם שנברא בו היהודי. לדברי אנטולי, אל לנו ללכת בדרך שאר האומות, שכל אחת רואה את עצמה נעלה על שאר האומות מעלה אונטולוגית. בני האדם כולם נבראו בצלם, ונחננו, ישראל, נעלים על שאר האומות לא מכוח הצלם (הבדל אונטולוגי) אלא מכוחה וזכותה של התורה (דרך חיים). והואיל וההבדל בינינו אינו הבדל אונטולוגי אלא הבדל באורח החיים בלבד, הרי כאשר הגוי מאמץ את אורח החיים היהודי (מידות טובות ועיסוק במושכלות), בשעה שהיהודי נוטש אורח זה, יתרון המעלה של היהודי אינו קיים עוד, וכך נמצא שהגוי עולה במעלתו על היהודי. גדולתו של הגוי העוסק בראוי לו (מידות וחכמה) על היהודי שאינו עוסק בראוי מתאפשרת רק משום שההבדל ביניהם אינו אונטולוגי.

רעיון אי קיומו של הבדל אונטולוגי בין ישראל לשאר האומות ניתן למצוא אף בטענתו שאדם מן האומות המקיים את הדיבר הראשון הרי הוא כישראל:

ואשר ראוי להודיע ולפרסם בפירוש דבר זה כי מי שלא קיבל התורה ויקיים זה כראוי הוא כאלו קיים התורה, לפי שכל התורה נתנה למשוך האדם, אם כן כל התורה היא כאילו נאמרה בדבור אחד, ועל זה אמרו:⁷⁰ כל הכופר בע"ז כמודה בכל התורה.⁷¹

⁶⁹ שם.

⁷⁰ בבלי, מגילה, יג:א; משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים, ב:ד.

⁷¹ מלמד התלמידים, סב:ב. וכן הוא אומר: 'ובשני תנאים אלה ישלם האדם, לא באחד מהם בלבד, כי כן באה המצווה בזכירת כל המצות: אחרי לבבכם זה מיניו, ואחרי עינכם זה זנות, והמינות כוללת כל אמונה כוזבת והזנות כוללת כל תאוה שלא לצורך, ובשמירה זאת ישיג האדם שלמות אנושית, לא שייסמוך על מעשיו הטובים בלבד, ויתענה כל ימיו ויתן כל אשר לו בצדקה ויזהר מכל התאות הגופניות, כי אם יאמין זה הכל מה שאין ראוי להאמין עליו יתעלה יאבד טובה רבה, והוא המאבד טובות שאר האומות, שכל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה' (מלמד התלמידים, קפג:א-ב). אנטולי מעודד את בני דורו לקיים את שני התנאים הנדרשים לשלמות האדם: מעשים ראויים ואמונה ראויה. ואם אחד מישראל יקיים את כל המעשים הראויים אך יאמין מה שאין ראוי להאמין על האל, הרי הוא מאבד 'טובות הרבה' (=אמונה ראויה באל וכפירה בעבודה זרה, שהיא עיקר מטרת התורה והמעשים), טובות המשותפות לנו ולאומות העולם, כלומר אומות העולם מחזיקות באמונה הראויה באל וכופרים בעבודה זרה.

אנטולי מתאר את המקיים כראוי את הדיבר 'אנכי ה' כמי שמקיים את כל התורה,⁷³ ומכאן שאומות העולם המקיימות דיבר זה שותפות לעם ישראל בקיום התורה ומצוותיה, ושותפות זו לא הייתה מתאפשרת אילו היה הבדל אונטולוגי. לשון אחר: את אומות העולם המקיימות דיבר זה ניתן לתאר כאומות הדומות לאומת ישראל.⁷⁴ ואכן, ניתן למצוא כמה פעמים בתיאורו של אנטולי את אומות העולם כ'אומות המתדמות' לתורת ישראל ולחוקיה:

וכפי העניין הזה בא איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים שהצריכו בו כסות נקיה, והכל כדי להעיר האדם על דרכי התשובה. **והאומות המתדמות בחוקינו הישרים** כן ינהיגו השבים באיסור נעילת הסנדלים, ובלבישת בגדים לבנים [...];⁷⁵ ונאמר כי בשלשת פסוקים אלו החותמים התורה יש לנו שתי תשובות חזקות כנגד **אנשי הדתות המתדמות בטוב תורתנו** [...];⁷⁶ ולפיכך צריך להתבונן במצוות התורה במה שאסרה לנו מן המאכלים, שלא מנעה לנו בשר זמן מזמני השנה, כדרך שאסרו **האומות המחקים חוקי תורתנו הקדושה**, מנעו ממזונם בשר וגבינה וביצים קצת השנה.⁷⁷

בדיונו בהבדל שבין האות לכניסתו של הילד היהודי לברית אמונת העם היהודי ובין האות שבו נכנס הילד הנוצרי לברית אמונתם כותב אנטולי:

והאומה המתדמה בנו ובתורתנו כשהם מטבילים ומשעמדים מכניסים המשועמד בברית אמונתם, אבל המה המירו את הטוב ברע, כי האות שלהם אינו אלא לשעתו, והאות שלנו הוא בעצם הגוף ועומד מתמיד בו.⁷⁸

⁷² דיבר זה הוא 'לדעת ולהאמין שיש אחד מחויב הויה, ר"ל ההוה הנצחי האמיתי אשר לא תפול בו אפשרות, הוא אמרו אנכי ה' אלהיך, כי זה השם כל מי ששיגיגהו בידיעה שלמה ישיג מציאותו המחויבת' (מלמד התלמידים, סו:ב).

⁷³ כך מסביר אנטולי את הקביעה שאברהם קיים את כל המצוות: הואיל ואברהם קיים כראוי את הדיבר הראשון, הרי הוא כמי שקיים את כל התורה (ראו מלמד התלמידים, סח:ב). ובעקבות אמונת אברהם הולכות שאר האומות בעלות הדתות (גם שאר האומות יוצאים בעבותיו, ובעלי הדתות מתפארים בשמירת דרכיו'. מלמד התלמידים, טז:ב).

⁷⁴ והשוו למאירי, בית הבחירה לגיטין, מהדורת ק' שלזנגר, ירושלים תשל"ה, עמ' 258-259: 'עובדי אלילים אין נמנעין משאול בשלומם, ומכל מקום אין ראוי להאריך עמהם בדברי שלום [...] ונמשך לזה שכתבנו מה שאמרו ביום אידם לא יכנס לביתו ויתן לו שלום [...]'. ומכל מקום אומות הגדרות בדרכי הדתות ומאמינים במציאותו ית' לאחדותו ויכולתו, **אע"פ שמשבתשין בקצת דברים לפי אמונתם, אין להם מקום בדברים אלו**. אמונה ראויה באל מכניסה אומות תחת המושג 'אומות גדורות בדת', וככאלה אין הלכה זו תקפה עבורן.

⁷⁵ מלמד התלמידים, מה:ב.

⁷⁶ שם, קצב:א.

⁷⁷ שם, צח:א. על פולמוסו של אנטולי עם מנהג הנוצרים להימנע מבשר, גבינה וביצים ראו M. Saperstein, "Christians and Christianity in the Sermons of Jacob Anatoli", in Barry Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, Haifa 1922, Vol. 2, pp. 231-232, ושם, הערה 27, לביבליוגרפיה על מנהג זה.

⁷⁸ שם, טו:ב.

אנטולי מתאר את הנוצרים כאומה ש'מתדמה' לנו ולתורתנו. הנצרות אינה עוד עבודה זרה (שהרי אילו הייתה כזאת לא היה אנטולי רואה בה אומה המקיימת דמיון כלשהו לנו ולתורתנו) אלא דת המנסה לחקות את תורתנו וחוקיה ולהידמות לה. עד כה ראינו כי ההשקפות שעליהן ביסס המאירי את הבחנתו בין אומות הגדורות בדת ובין אלו שלא; בין אומה בעלת דת לאומה שאינה בעלת דת, קיימות כבר במשנתו של אנטולי:

1. ההבדל שבין הגוי ליהודי אינו הבדל אונטולוגי.
2. הנצרות קרובה ליהדות בפונקציה שהיא ממלאת כדת, ועל כן אינה עוד עבודה זרה. היא מקיימת את הדיבר הראשון ומערכת אמונות וחוקים 'המחקים את חוקי תורתנו הקדושה'. אמנם התועלת שבחוקי תורתנו עולה על התועלת הקיימת בחוקי הנוצרים, אולם הנצרות מקיימת מערכת חוקים המבססת חברה מתוקנת⁷⁹ ועל כן ממלאת את הפונקציה שלה כדת אף אם במידה פחותה:

הלא תראו שהתורות המתדמות בתורתנו התמימה לא השיגו ענין זה,⁸⁰ ואעפ"י שבאו אחריה, ותועלתן רחוקה מאוד מתועלת העם, שהרי חוקיה על הקצוות. ותורת ישמעאל פחותה מכולם, לפי חוקיה המכוערים, ולפי יחול גמול פחות.⁸¹

ההבדל שבין חוקי התורה לחוקי שאר האומות הוא במידת התועלת שחוקים אלה מאפשרים לעם. התורה היא מערכת החוקים הטובה מכולן משום שהיא מאפשרת לעם את התועלת הרבה ביותר. ומהי אותה התועלת המדוברת? קיומה של חברה מתוקנת. מידות ממוצעות מסייעות לתועלת זו אך גם אמונות. אמונה כגון שכר ועונש מסייעת לחברה מתוקנת, הואיל והעם חושש מהעונש ומעוניין בשכר ולכן יימנע מהפרת החוקים. לפיכך ניתן למדוד את תפקידה הפונקציונאלי של הדת בתורת הגמול שבה היא מחזיקה: ככל שהגמול רב, כך היא מיטיבה למלא את תפקידה. לפיכך דת האסלאם, לפי אנטולי, היא הפחותה מבין הדתות, לפי שהגמול המובטח בתורתה 'פחות'.⁸²

את השקפתו על חוקיה הנחותים של דת האסלאם ניתן למצוא גם במקור הזה:

⁷⁹ לדברי אנטולי, אומות העולם בימינו מקיימות חברה מתוקנת, מסודרת ובעלת דינים: 'וזה לפי שמצות דינין היתה קדומה, ואינה כשאר מצות התורה. כי כשנצטוו בני נח על הדינין לא היתה המצוה אלא שיסדרו דינין בניהם, לפי שהעולם עומד על דין [...] שהמצוה ההיא היתה מסורה לשופטים להניח חוקי המשפט כפי הנהגה ראויה למדינה, וזה דבר נהוג היום בין האומות' (מלמד התלמידים, עא:ב-עב:א).

⁸⁰ כוונתו לחשיבות המידות הממוצעות.

⁸¹ מלמד התלמידים, נח:ב.

⁸² איני יודע אם כוונתו לייחס להם גמול גופני (כהבטחת שבעים הבתולות), ולכן הוא פחות, או כוונתו שמידת הגמול הרוחני אינה רבה.

ועל דבר זה, והנמשך אחריו, נחתם גזר דין על אבותינו ועלינו להגלותינו בין האומות, כמו שאמר הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם,⁸³ וגוי נבל נאמר על ישמעאל שחקיו נבלים.⁸⁴

לאמתו של דבר, אנטולי מתאר כאן את הנצרות כדת העולה במעלתה על דת האסלאם. במקור זה מבטל אנטולי הלכה למעשה את הראייה בנצרות עבודה זרה, שהרי את הראייה באסלאם עבודה זרה ביטל כבר הרמב"ם, ונראה שאנטולי הסכים עם השקפה זו, ולכן בקביעתו שהנצרות עולה על האסלאם הוא נמצא מבטל את הראייה בנצרות עבודה זרה, שאילו לא עשה כן, הרי הוא לא היה מתאר את הנצרות כעולה על האסלאם. עדיפותה של הנצרות על פני האסלאם מתאפשרת רק לאור ביטולה של הראשונה מתיאורה על ידי הרמב"ם כעבודה זרה.

נראה שאנטולי הוא ההוגה הראשון שביטל את קביעתו של הרמב"ם שהנצרות היא עבודה זרה, משום שבעיניו הנצרות היא דת הממלאת את אותה הפונקציה שדת ישראל ממלאת, אף אם במידה פחותה. המושג שאנטולי משתמש בו על מנת לתאר אותן האומות שאינן עובדות עבודה זרה הוא 'אומות המתדמות'. המאירי, שהיה בקיא בחיבורו של אנטולי, טוען אותה הטענה כאנטולי ואף עושה זאת באמצעות מושג הדומה להפליא (מבחינה פילולוגית) למושג של אנטולי: 'אומות הגדורות בדרכי הדתות', או 'אומות שיש להן דת'. ואם לא הבחנו בדמיון פילולוגי זה עד כה, הרי המקור שלהלן יקל עלינו לראות דמיון זה:

לשון אשרי נופל על תכלית שבח השלם במין האדם [...] ומשה רבינו חתם בו דבריו על עמו ואמר אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה',⁸⁵ ודוד ע"ה נמשך אחריו לשבח העם במלה הזאת, ושמש בה במקומות רבים, ובה בפתח ספרו הנאמר ברוח הקודש, ואשר תקרב בו כל אומה בעלת דת אל השם בתפילתה ובמהלליה.⁸⁶

אנטולי רואה בספרו של דוד המלך, תהלים, ספר שמטרתו לקרב כל אומה בעלת דת – והנצרות בכלל זה – אל השם באמצעות תפילותיה. מקור זה, כמקורות הקודמים, מעיד הן על סובלנותו הדתית של אנטולי (בקביעה שספר תהלים פונה לסייע לכל אומות העולם), והן על השימוש במושג 'אומה בעלת דת' לביטוי סובלנות זו. המרחק הפילולוגי בין המושג 'אומה בעלת דת' (אנטולי) למושג 'אומה שיש לה דת' או 'אומה הגדורה בדרכי הדתות' (המאירי) אינו רב.

⁸³ דברים לב:כא.

⁸⁴ מלמד התלמידים, קפג:א (ראו ספרשטיין, לעיל הערה 77, עמ' 242, המתאר את אנטולי כמי שראה בנצרות דת נעלה על האסלאם). מהמשך דבריו של אנטולי (שם, קפג:א-ב) למדים אף על השקפתו כי האומות בימינו אינן נחשבות עובדות ע"ז ('שלמדנו מן האומות הקדומות, שהם נמשכים אחר האמונה הבטלה ביחס ההמשלה האלוהית לזולתו'. ר"ל: האומות אשר ייחסו את הממשלה לזולתו – כגון למלאכים או לשדים, הן האומות הקדומות, אומות שכבר אינן קיימות, שהרי כל האומות בימינו מייחסות את הממשלה לאל, ולא למלאכים).

⁸⁵ דברים לג:כט.

⁸⁶ מלמד התלמידים, קעב:ב.

מכאן נראה לי כי הכללת הנוצרים תחת מושג הגג 'אומות בעלות דת' והראייה בה דת שאינה אלילית על ידי המאירי מקורן בהשפעתו של אנטולי, אשר ביטל את מעמדה של הנצרות כדת אלילית והכניסה תחת מושג הגג 'אומות בעלות דת'. והואיל ונוכחנו לדעת שהמאירי הושפע מאנטולי, הרי הדעת נותנת שגם במקרה זה מקורה של השקפת המאירי בסוגיה זו הוא חיבורו של אנטולי. חידושו של המאירי אינו בטביעת מטבע לשון חדש לכינוי הדתות האליליות ושאינן אליליות (מושג זה נטבע כבר במשנתו של אנטולי). ומאחר שכאמור, אנטולי לא היה פוסק הלכה, הרי חידושו של המאירי הוא מתן תוקף הלכתי למושג הפילוסופי ופיתוחו לכדי מושג הלכתי והתרת קשרים ויחסים עם הנוצרים.⁸⁷ יחסים אלו, ההיתר ההלכתי שלהם אף הוא מקורו בהשקפתו הפילוסופית של אנטולי. המאירי השכיל לנסח רעיון פילוסופי זה להגדרה הלכתית בהירה ומדויקת – עמים הגדורים בדתות – מתוך הצורך ליישם את הרעיון הפילוסופי בתבנית הלכתית שלאנטולי לא היה בה צורך. אמנם אנטולי לא פיתח את המושג לפסיקה הלכתית אולם פעל במעשיו על פי מושג זה ועל פי השקפתו הפילוסופית הרואה בנצרות דת שאינה אלילית. ידוע שהחברותא של אנטולי ללימודים וחברו הטוב היה מיכאל סקוטס הנוצרי.⁸⁸ אנטולי מזכיר את חברותו עם חכם זה כעשרים פעמים ('החכם שהתחברתי עמו'), ונראה שאילו ראה אנטולי בנצרות דת אלילית, ספק אם היה יושב ללמוד עמו,⁸⁹ וודאי שלא היה מתאר (בגלוי) את סקוטס, הנמנה עם מאמיני הנצרות, בתיאורי החיבה,⁹⁰ ואף לא היה רומז להעדפת עמדתו של סקוטס על פני עמדת הרמב"ם בסוגיות מסוימות.⁹¹ עוד נראה שהמאירי, שקרא בעיון את 'מלמד התלמידים', הושפע אף מחברותו ולימודו של אנטולי עם נוצרי כסקוטס.⁹² אורבך חולק במאמרו על טענתו של כ"ץ, ואלה דבריו:

⁸⁷ לדוגמה, איסורי משא ומתן עם נכרים הקשורים לפולחן אלילי (כגון התרת המסחר עם הנכרי ביום אידו). ראו הלברטל (לעיל, הערה 1), עמ' 82-83.

⁸⁸ פרטים ביוגרפיים על סקוטס ועל לימודם המשותף של השניים ראו M. L. Gordon, *The Rationalism of Anatoly*, Ph.D. dissertation, New York 1974, pp. 103-115.

⁸⁹ להילופין ניתן לתאר את השקפתו על הנצרות כמי שהתגבשה בעקבות חברותו ולימודו עם סקוטס. ואכן, הדעת נותנת שלהשקפותיהם של אנטולי והמאירי קיים בסיס סוציולוגי: יחסים בין יהודים לנוצרים. אך נראה שעיקרו מושתת על בסיס פילוסופי (ראו כ"ץ, לעיל, הערה 57, עמ' 16).

⁹⁰ אל לנו לשכוח שקיומו של ההיתר לומר שלום לגוי הוא בדיעבד (דרכי שלום), אך כפילות השלום נאסרה (ראו בבלי, גיטין, סא:א; ברכות יז:א; משנה תורה, הלכות מלכים, י:ב. המאירי, בית הבחירה לגיטין, עמ' 258-259, כותב על הלכה זו: 'ומכל מקום אומות הגדרות בדרכי הדתות [...] אין להם מקום בדברים אלו'). אולם, ודאי שאין היתר להתרועע, ובוודאי לשבת וללמוד, עם עובדי ע"ז. וגם אם נניח שהראייה בנצרות דת אלילית לא הייתה מונעת מאנטולי להתרועע עם סקוטס, הרי נראה שתיאור זה היה מונע ממנו לתאר התרועעות זו בחיבורו בריש גלי.

⁹¹ כגון בסוגיית גלגל קבוע ומזלות חוזרים: 'והרב המורה אמר שגרמי הכוכבים גשמים נחים לעולם בעצמם, וגרמי הגלגלים מתנועעים לעולם. והחכם שהתחברתי עמו אמר שאין זה דעת אריסטו, אבל שזכות הכוכב אצל הגלגל כולו כזכות העין אל הגוף כלו, ותנועת הגלגל נמשכת לכוכב אשר בו, כי כח התנועה הסבובית הוא בו, וממנו יתפשט בגלגל, וזה נאות מאוד למה שאמרו ז"ל: **ונטה כשלמה**' (מלמד התלמידים, נג:ב).

⁹² מעניין שגם המאירי התרועע עם חכם נוצרי ואף מתאר את 'חיבור התשובה' כמי שנכתב בעקבות התרועעות זו: 'אף כי הציקתני רוח בטני, כדבר אלי חכם מיתר העמים ובכלל דבריו גלה אזני' (חיבור התשובה, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ו, עמ' 2. וראו הלברטל, לעיל, הערה 1, עמ' 15; כ"ץ, לעיל, הערה 57, עמ' 29).

יעקב כ"ץ יצא להסביר את שיטתו של המאירי מתוך זיקתו של הלה למחשבה הפילוסופית, ומסקנתו היא כי בדברי המאירי בענין 'גויים בזמן הזה' יש לראות גרעין לתיאוריה של סבלנות דתית; ולא הייתה זו דעת יחיד אלא דעתו של חוג משכילים מאוהדי הפילוסופיה [...] ברם עדיין לא יצאנו מהספק הזה המרובה בכל הנוגע לעמדותיו של המאירי, **שכן לא מצאנו לו חבר בין אנשי הפילוסופיה היהודית שקדמו לו ולא בין בני דורו, ורשאים אנו לומר, גם לא בין אנשי הסכולסטיקה הפילוסופית הנוצרית.**⁹³

על זה יש להשיב:⁹⁴ ניתן למצוא למאירי חבר להשקפתו הסובלנית הן בקרב אנשי הפילוסופיה שקדמו לו (אנטולי) והן בקרב אנשי הסכולסטיקה הנוצרית (סקוטס). לסיום אבקש להדגיש שהניסוח של קריטריון לשם בחינת אומה אם היא אלילית אם לאו באמצעות ההגדרה 'אומות בעלות דת/גדורות דת' לא קיים במפורש במשנתו של אנטולי. ולא זו בלבד, אלא אנטולי אף אינו טוען חד-משמעית כי כל אומה שהיא בעלת דת אינה מכלל עובדי עבודה זרה. ניסוחו של קריטריון כזה באופן שבו המאירי ניסחו הוא הכרחי בעיקר כאשר הוא משמש לתכלית הלכתית של הפקעת איסורים, כלומר בשעה שעוסקים בפן ההלכתי-מעשי, ובו לא עסק אנטולי. מקורות אלה ואחרים מלמדים על השפעתו של אנטולי על המאירי. תרומתו הפרשנית והפילוסופית של אנטולי לפרשנים ולהוגים בפרובנס במאה הי"ג-י"ד רבה, ושלא כחוקרים בעת החדשה, פרשנים יהודים אלה ראו ב'מלמד התלמידים' חיבור שרבה חשיבותו.

⁹³ אורבך (לעיל, הערה 58), עמ' 368-369.

⁹⁴ תשובתו של כ"ץ (לעיל, הערה 60) לטענתו של אורבך מובאת בעמ' 246.