

רחמיו" (בראשית מג, ל), מפני שנכמרו; בכולם הוא לטעם על מה שאמר למעלה. והעניין הזה הוא סמך לפירושי. ולפירוש הרב היה לו לומר "ובאלה חפצתי" שאינה אצלו לטעם כמו שיובן מדבריו. ואיני כמשיב על דבריו כי שלנו ושלך, שלו הוא, כי מבארו אנו דולין ומימיו אנו שותין. וזכר החכמה הגבורה והעושר לבד, ואמר עליהם שאין ראוי להתהלל בהם כמו שזכר בו בפרק הנזכר וכל אילו השלשה חשבוה קצת כתות הקודמין תכלית הצלחת האדם, כמו שיובן מספר המדות לחכם אריסטוטוליס. אמר שמואל בן תבון: מהנה אתחיל להעתיק דברי הרב הגדול מרנא ורבנא משה ז"ל מלשון הגרי לעברי.



עניין ה"צדקה" בפסוק הזה; כלומר, שלא יחשב שגמלתי הנמצאות חסד להמציאם על הטוב שאיפשר בהם והם עומדים מעצמם אחר שהמצאתים; כמו שנמצא כן בממצאים אחרים שלאחר שימצאו הדבר לא יצטרך אליו בהעמדתו.<sup>13</sup> אך ה' עם נמצאו אינו כן: שאחרי שהמציאם הוא מעמידם, ובלעדיו אינם יכולים לעמוד רגע אחת, כמו שהודיע הרב ז"ל בפרק ס"ט מן החלק הראשון. וזה העניין הוא שקרא "צדקה". וזה דומה למה שהביא החכם האמיתי ז"ל מאמרו מהשבת המשכון לעני: "ולך תהיה צדקה" (דברים כד, יג),<sup>14</sup> כי אחר שגמלהו חסד להלוות לו כספו, יוסיף לגמלו עוד להשיבו לו בעת צרכו. ואפשר, ש"צדקה" ברוב המקומות, זהו עניינה; כלומר, טוב שיעשהו העושה אחר טוב אחר שעשה ואחר חסד שעשה. וזה הנראה לי יאות במובן<sup>15</sup> בשתי המלות האלה, ר"ל "משפט וצדקה", אף על פי שפירוש החכם האמיתי בהם טוב.

ולשני הפירושים יהיה פירוש "בארץ" בלא ספק מה שפירש בו הרב ז"ל, שלא יחשוב היודע אותי שאני, מחויב המציאות,<sup>16</sup> ממציא הנמצאות במשפט ומעמידם, שאילו הדברים אמנם הם באים מאתי, בחק הגלגלים והשכלים הנפרדים, ובכלל בחק הנמצאות שלא ישתנו, ובהם נמצאה השגחתי לבדו, לא "בארץ", כמחשבת האומרים מבני עמינו, "עזוב ה' את הארץ", וכמחשבת קצת הפילוסופים; שאין הדבר כן. שגם "בארץ" אני משגיח כל מה שאפשר בכל נמצא לפי סבלו, כמו שביאר החכם האמיתי בפרק י"ז מן החלק השני. ויהי אומרו "עשה חסד משפט וצדקה בארץ" כעניין "גם בארץ", וזה, כמדומה לי, הרב ז"ל מבין אותו כן. אבל לא הוצרך לאומרו, שאין מי שעלה בדעתו שה' ישגיח בתחתונים ולא ישגיח בעליונים. ויהיה השלמת ראש הפסוק כן לפי כוונתו: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי שאני ה' עשה חסד משפט וצדקה גם בארץ", כלומר, שעל הדרך הזאת הוא אמיתת מציאותו. ויהיה השלמת סוף הפסוק "מפני שבאלה חפצתי נאם ה'", וישוב אל "השכל וידע אותי" הידיעה המבוארת בפסוק. ויהיה לטעם כמו שאמרנו בעניין למה ראוי להתהלל באילו לא בשלשה הנזכרים בפסוק שלפניו "מפני שבאלה חפץ ה'", כלומר, שהם חפצו מן האדם, לא השלשה הנזכרים. והמגיע אל חפץ השם ודאי ראוי להתהלל, כאשר אין ספק לחכמים שחפץ השם מן האדם גם כן הוא שישתדל להדמות בדרכיו אל דרכי בוראו כפי היכולת; כמו שהבין הרב מאמרו "כי באלה חפצתי", כי כמו שידעתי דרכי השם הם דרך אל ידיעתו, כן ההדמות בדרכיו, לדרכי בוראו, מפנה הדרך אל ידיעתו, כי הדמות שאפשר לאדם שידמה בהם למדת קונו, הם היקרות שבמדות הטובות הנמצאות בנפש האדם בלעדיהם רחוק להשיג המעלות השכליות, כאשר דבר הרב במקומות רבים ממאמרו הנכבד, וכן זכרו כל חכם אמיתי. וזה מה שלא הוצרך הנביא לאומרו כי כבר התבאר מדברי משה רבינו ע"ה באומרו, "הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה" (שמות לג, יג), כמו שפירש הרב בפרק נ"ד מן החלק הראשון. וכל שכן שכבר נודע ששלשתם הם מצוות עשה ר"ל עשיית "חסד משפט וצדקה". ואולם, אומרו "באלה חפצתי", הוא שב אל מה שאמרנו. ומלת "כי" לטעם כעניין "מפני" אשר כמשמעותה בהרבה מקומות: "כי היא היתה אם כל חי" (בראשית ג, כ), מפני שהיתה; "כי נכמרו

13 כ"ל וכו' ומוסיפים כאן: "אל המציא, כי הבנאי אחר שהמציא צורת [כ"ו, ו, בטעות ברורה, מביא "זולת"] לא יצטרך אליו בעמידתו".

14 ראה: מורה נבוכים ג, נג.

15 בכ"י שלנו כתוב "כמו כן" במקום "יאות במובן". הגרסה שהעדפתי נתמכת על-ידי כל שאר כתבי-היד.

16 "מחויב המציאות" — ליתא בכ"י שלנו, ואיתא בשלושת האחרים.



שמות באים זה אחר זה על דבר אחד, הם שניים במקום הזה מצד הנושא, ר"ל מצד הידוע. ואם יהיה שני עניינים חלוקים בעצמם, והוא שאין השכל והדיעה דבר אחד בעצמו, יהיו שנים משני פנים: מצד עצמם ומצינתם.<sup>8</sup> שאם הם שנים במקום הזה, והאחד לא נזכר בו, והוא למלת "השכל" שעניינה אצלי השכל כל מה שבכח שכל האדם להשיגו; כלומר, כל הנמצאות שאפשר להשיגם ידיעת מציאות וסבה כמה שאפשר בו או ידיעת מציאות לבד כמה שאי אפשר לדעת בו וזולתו; כלומר, שיקנה מן החכמה כל מה שאפשר, וכזה ידע אותי בענין שיגיע משכלו ומחכמתו מה שאפשר להשכילו בנמצאות העוללות לו<sup>9</sup> אל ידיעתו, כלומר ידיעת מציאותו וידיעת מה שראוי להאמין בו לחיוב או לשלילה והרחקה, ויהיה ענינו כעניין "אז תבין יראה ה'" כמו שמפורש לנו למעלה. כי "חכם" הנזכר באמרו "אל יתהלל חכם" רוצה בעל המדות הטובות לבד, כמו שפירש החכם האמיתי ז"ל בפירוש הנזכר.

וגם לפירוש יונתן בן עוזיאל<sup>10</sup> יהיה הנרצה בו חכם בהצעות החכמה, קודם שהגיע לידיעת דרכי השם, שיוכל לדעתו בידיעתם. ויהיה הנרצה בשלמה כל עוד שיהיה בהצעות ולא השכיל לגמרי. שאין ספק שבמדרגות עלה שלמה ע"ה אל החכמה בטבע האדם עמה. וזה, אם נאמין בשלמה שהגיע בסוף אל ידיעת ה', כנראה מספרו שקרא שמו "שיר השירים". ואולם, אם היה דעת יונתן בן עוזיאל ששלמה לא הגיע כלל אל ידיעת השם, לא נצטרך לכל זה. והנה החכמים ז"ל אמרו "עדיין בן זומא מבחוק";<sup>11</sup> כלומר, אף על פי שהוא חכם לא הגיע עדיין למקום<sup>12</sup> שיוכל לראות ה', כלומר, להשיגו. וכבר המשיל החכם האמיתי ז"ל מדרגות בחכמה, ואמר, שהמגיע אל אחת מהם הוא הולך סביב הבית שה' ית' נראה בו לבקש בו השער; והמגיע אל האחרת, כבר בא בשער הבית, והוא הולך בפרוודור, כמו שנזכר בפרק נ"א מן החלק השלישי. יהיה החכם הנזכר חכם שהגיע אל אחת המדרגות קודם הגיעו אל הבית שהשם ית' נראה בו. ויהיה אומרו "כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ" ביאור לידיעת ה' הרמוז אליה באומרו "וידע אותי"; כלומר, ביאור איכות הידיעה ההיא איך צריך שתהיה עד שידע האדם מאמתת מציאות ה' כל מה שאפשר לו. וזהו, שידע "אותי" נאם ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ", לא שידעני ה' לבד; כלומר, נמצא מחוייב המציאות לבד, כמו שאמר הרב ז"ל שהוא ענין השם ההוא הנקרא "השם המפורש"; אך ידע בי, שאני "עשה חסד"; כלומר, גמלתי כל הנמצאות אשר תחת חסד להמציאם. "וידע", כי גם כן שאני נתתי לכל נמצא חוקו מן המציאות. וזהו "משפט"; שאני נתתי לאדם שכל, לא לשור; ולארי כח גבורה, ולא לכבש; ולבעלי חיים נתתי רוח חיים, ולא לעצים; ולעצים צמיחה, ולא למתכות. ושמתי מדת ימי עמידת נמצא אחד ארוכה, ומדת נמצא אחר קצרה. כל זה היה במשפט יושר, לא עוותתי משפט אחד, כמו שהתבאר כל זה לחכמים, כי כל אחד מהנמצאים קבל משפט חסד השם במציאותו, מה שיכול לקבל ממנו, לא מנע טוב ממי שיכול לקבלו. וידע עם ידיעתו המציא הנמצאות כולם במשפט שאני מעמיד אותם. וזהו

8 בכ"י שלנו: "ומעצמינו"; תיקנתיו לפי שלושת כה"י האחרים.

9 בכ"י שלנו: "לר"; תיקנתיו לפי שלושת כה"י האחרים.

10 לשון התרגום: "כדנן אמר ה' לא ישתבח שלמה בר דוד חכימא בחוכמתיה ולא ישתבח שמשון בר מנוח גברא בגבורתיה ולא ישתבח אחאב בר עמרי עתירא בעותריה. אלהין בדא ישתבח דמשתבח דחכים ואלין למידע דחלתי ארי אנא ה' עבידנא חסדא ודין דקשוט וזכו בארעא ארי באילן רעוא קדמי אמר ה'".

11 ראה: חגיגה טו ע"א; מורה נבוכים ג, נא.

12 בכ"י שלנו ליתא; הוספתו על פי שלושת כה"י האחרים.



בלשון הגרי בכלל פירושו למשנת שיטת סדרי שפירשה כולה בלשון ההוא. והרחיב במסכתא הזאת המאמר להיותה יקרה בעיניינה מפני שהיא מדברת במדות האדם החשובות והישירות והפחותות והמעוותות, אשר החשובות והישירות מהם מפנות הדרך ומסקלין המסילה<sup>3</sup> העולה אל המעלות השכליות, כמו שאמר החכם: "שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך" (משלי יט, כ). ובמעלות השכליות ישיג המשיג אל ידיעת בוראו כמו שאמר זה החכם הנזכר על החכמה: "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת קדושים תמצא" (משלי ב, ד-ה).<sup>4</sup> כלומר: בבקשך החכמה "ככסף", ובחפשך אותה "כמטמונים", רוצה בזה בקשה וחיפוש בזריזות והשתדלות יתירה — שהמבקש על הדרך הזאת ראוי לו שימצא מבוקשו ויגיע אליו — "תבין יראת ה'" ותגיע אל ידיעתו; ורוצה לומר, בהבנת "יראת ה'" הבנה אמיתית דעות התורה, שהיא "יראת ה'", שהיו בידו מקובלים לבד קודם בקשת החכמה, ובחכמה ידע אמיתתם והנרצה בהם, רוצה לומר, במציאות דעת האלוקים שידע מציאות השם במופתי מציאותו, לא קבלה לבד, כאשר היה לפני בקשו החכמה וידיעת ה'. אין ספק שהיא תכלית האדם, כמו שאמר הנביא: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'" (ירמיהו ט, כג).<sup>5</sup>

ואף על פי שהרב ז"ל פירש זה הפסוק פירוש טוב בפרק נ"ד מן החלק השלישי מן ספר "מורה הנבוכים", וחדש לנו בו חדוש לא יערכנו זהב וזכוכית, והוא מה שהבין ממלת "בארץ", יש לי, בפירוש קצת מילותיו, דרך אחרת והם במלת "כי באלה חפצתי" יש לי בהם חדוש אין ספק אצלי בטובו ואמתתו. ובמובן בעניין מלת "צדקה ומשפט" נראה לי זולת מה שפירש בהם החכם האמתי ז"ל, ואולי הוא יותר נאות. והרואים את שניהם יבחרו הטוב בעיניהם, כי אין חילוק ביניהם בעניין המכוון כלל. וראיתי לזכור מה שנראה לי בו מחדוש, בפתחה הזאת, שלא תהיה חסרה מחדוש מועיל ואם היא קטנה.

והוא, שעיקר הרמז<sup>6</sup> באמרו "כי באלה חפצתי נאם ה'" שב אל "השכל וידע אותי"; נתן בו טעם למה ראוי להתהלל באילו השניים, לא בשלשה הנזכרים בפסוק שלפני זה. מפני שאילו השניים, ר"ל "השכל וידע" מה השם, הם תכלית חפץ השם באדם והנרצה ממנו, לא השלשה הנזכרים בפסוק שלפניו, ודיים היותם, או היות קצתם, דרך אל התכלית. לא אמר "השכל וידע כי אני ה' עשה חסד", אך אמר "השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד". כלומר: אילו השניים הם תכלית<sup>7</sup> רצוני וחפצי מן האדם. והמגיע אל רצון השם אין צריך לומר שהגיע אל דבר שראוי להתהלל בו. וקרא "השכל וידע" שניים, מפני שאינם לפי דעתי נשואים במקום הזה על דבר אחר. כלומר, שיהיה הפעול בהם אחד והוא מילת "אותי" המכונה בה השם ית', עד שיהיה עניינה "השכל אותי וידוע אותי". וזה, בין שיהיה "השכל וידע" שני עניינים חלוקים, בין שיהיה עניינם אחד. וזה, שאם עניינם אחד, והוא שיהיו

3 על פי ישעיהו סב, י: "... סלו סלו המסלה סקלו מאבן..."

4 אבן תבון ציטט, כנראה, מהזכרון וטעה; בפסוק כתוב: "דעת אלהים תמצא". סביר להניח שהוא התבלבל בין הפסוק כאן לבין משלי ט, י: "תחלת חכמת יראת ה' ודעת קדשים בינה".

5 ירמיהו ט, כב-כג: "כה אמר ה', אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעשרו; כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידע אותי, כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי, נאם ה'".

6 מטושטש בכ"י שלנו; הבאתי אותו לפי שלושת כה"י האחרים.

7 בכ"י שלנו ליתא; הוספתי מכ"י ס, זל, ו.



The standard printed editions of ibn Tibbon's introduction are considerably garbled. Since this text is interesting in its own right, and since it contributes to our picture of Maimonideans attempting to come to grips with the staggering legacy of Maimonides, I think it appropriate that it be presented to the scholarly world in a corrected, intelligible fashion. Maimonides consistently shattered orthodoxies<sup>11</sup>; but his students quickly replaced the old dogmas with new "maimonidean" orthodoxies of their own. Ibn Tibbon's text is an example of this phenomenon.<sup>12</sup>

The Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in the Jewish National and University Library holds microfilms of four manuscripts of our text. These are: 1) MS. London 630/7 (JNUL 4986), dated in the catalogue to the 15th century; 2) MS. London 629/15 (JNUL 5638), dated 1466; 3) MS. Vienna 56,3 (JNUL 1459), dated 1283 (?); 4) MS. Cincinnati 707/2 (JNUL 35539), dated to the 14th century. For reasons of clarity, consistency, and completeness, I based my edition on MS. London 630/7. The Vienna MS. is beautifully written in an elegant, clear hand but, unfortunately, is full of mistakes. The Cincinnati MS. is written in a small, cramped hand, rubbed out or blotched in places; London 629/15 is only marginally clearer. In places where I diverge from MS. London 630/7 (called "our MS." in the notes), I note the divergence and justify it on the basis of the other MSS. Aside from spelling out common abbreviations, I have made no emendations to the text. I have kept the annotation to a minimum, restricting myself largely to the citation of sources. I hereby express my thanks to the staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts for their help, and to the libraries mentioned above for permission to copy and publish the text.<sup>13</sup>

אמר שמואל ב"ר יהודה אבן תבון:<sup>1</sup>

זאת המסכתא, ר"ל מסכת אבות, ידועה מסדר ישועות, סדורה בין מסכת עדיות ומסכת עבודה זרה.<sup>2</sup> ולא נמצא לה גמרא. והרב הגדול רבינו משה בן הרב רבינו מיימון ז"ל פירשה

53\*

11 On this, see my recent "Reading Rambam: Approaches to the Interpretation of Maimonides," *Jewish History* 5 (1991): pp. 73–93.

12 According to Steinschneider, Ibn Tibbon translated Maimonides' commentary on Avot in 1202, two years before the Master's death. See Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893; reprint: Graz: Akademischer Druck, 1956), p. 438.

13 I would like to thank Prof. Nisan Arrarat and Dr. Abraham Melamed for their kindness in commenting on an earlier draft of this article. I am also grateful to the Memorial Foundation for Jewish Culture for a grant which supported the research on which this study is based.

1 אני משתמש בסימנים הבאים: ס = סינסינטי; ר = וינה; 2ל = לונדון 629.

2 כידוע, לפי הסדר המקובל היום, מסכת אבות נמצאת בסוף סדר נזיקין.



intellectualism.<sup>9</sup> This is evident in the text here presented to the student of medieval Jewish philosophy, a text in which ibn Tibbon undertakes a fairly “creative” reading of Maimonides. This text is ibn Tibbon’s introduction to his translation of Maimonides’ commentary on Tractate Avot.

According to ibn Tibbon, Maimonides commented at length on this tractate because it deals with those moral qualities the acquisition of which is a prerequisite for reaching intellectual perfection. In support of the claim that intellectual perfection is the purpose of human existence, ibn Tibbon cites Jeremiah 9:23, “But let him that glorieth glory in this, that he understandeth and knoweth Me, that I am the Lord who exercises loving-kindness, judgment, and righteousness in the earth; for in these I delight, saith the Lord.”

Having cited the verse, ibn Tibbon is led to consider Maimonides’ interpretation of it in III.54, an interpretation which appears to be at variance with his own. Ibn Tibbon takes as the focus of Maimonides’ interpretation of Jeremiah 9:23 his comment (III.54, p. 637):

He adds another corroborative notion through saying, *in the earth* — this being a pivot of the Law. For matters are not as the overbold opine who think that His providence, may He be exalted, terminates at the sphere of the moon and that the earth and that which is in it are neglected...

This interpretation of Maimonides is congenial to ibn Tibbon since it ignores Maimonides’ shift from a contemplative account of human perfection to an activist one.

Ibn Tibbon offers his own new interpretation of the verse, focussing on the words, “for in these I delight” in 9:23 and the words “righteousness” and “judgment” in 9:22. The words “for in these I delight,” says ibn Tibbon, refer back to “that he understandeth and knoweth Me,” and not to “loving-kindness, judgment, and righteousness.” These three virtues, ibn Tibbon claims, lead to the end, but do not constitute it. More than that, in referring to these three qualities, ibn Tibbon maintains, the prophet Jeremiah was not calling upon us to emulate God through them, but, rather, to apprehend God who works with “loving-kindness, judgment, and righteousness.”<sup>10</sup> The details of ibn Tibbon’s exposition need not be summarized here. His attempt to wrench the words of Jeremiah and Maimonides from an activist posture to a contemplative one explain the contortions to which he must submit the texts.

9 See Aviezer Ravitzky, “Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*,” *AJS Review* 6 (1981): 87–123, esp. p. 122.

10 Ibn Tibbon uses the verse in similar fashion in his *Ma’amar Yikkavu ha-Mayim* (Pressburg, 1837), p. 170.



we find an explicit summation of his doctrine, that for human beings true and ultimate perfection is apprehension of the intelligibles, we find a surprising exposition of Jeremiah 9:22–23:<sup>6</sup>

Thus saith the Lord: Let not the wise man glory in his wisdom, neither let the mighty man glory in his might, nor let the rich man glory in his riches; but let him that glorieth glory in this, that he understandeth and knoweth Me, that I am the Lord who exercises loving-kindness, judgment, and righteousness in the earth; for in these I delight, saith the Lord.

In his exposition of these verses, Maimonides explicitly states that the way of life of an individual who has achieved apprehension of God to the greatest extent possible, “will always have in view *loving-kindness, righteousness, and judgment*, through assimilation to His actions, may He be exalted ...” (p. 638). The shift in Maimonides’ thinking here is extreme: apprehension of God is no longer a human being’s most glorious perfection; rather, it becomes the imitation of God’s loving-kindness, righteousness, and judgment, *after* having achieved intellectual perfection through the apprehension of God. The *vita activa* has triumphed over the *vita contemplativa*.

Maimonides’ interpreters are divided into two schools over this matter: one school maintains that, despite this sudden shift, it is, after all, intellectual perfection which constitutes humanity’s greatest perfection for Maimonides; the second follows the closing passage in the *Guide* in affirming that Maimonides’ ideal is some form of perfection of practice, but this school is itself divided into three camps when it comes to determining the sort of practical perfection Maimonides had in mind. One faction sees this perfection in terms of moral behavior, a second in terms of a certain kind of political involvement, and the third in terms of a particular kind of obedience to the *mizvot*.<sup>7</sup>

In the years immediately following Maimonides’ death, the intellectualist interpretation seems to have dominated. It was held by Samuel ibn Tibbon, Shem-Tov ibn Falaquera, and Gersonides.<sup>8</sup> Samuel ibn Tibbon, in particular, appears to have been upset by Maimonides’ apparent retreat from his strict

6 For an insightful analytical survey of philosophical interpretations of these verses, see Abraham Melamed’s classic study, “‘Let not... glory’ — Philosophical Explanations of Jeremiah 9:22–23 in Medieval and Renaissance Jewish Thought,” *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1985): 31–82 (Hebrew).

7 For detailed discussion, and defense of the third view, see my *Maimonides on Human Perfection*.

8 On Falaquera, see Raphael Jospe, “Rejecting Moral Virtue as the Ultimate Human End,” in W. Brinner and S. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Jewish Traditions* (Atlanta: Scholars Press, 1986): 185–205.



the path to ultimate human felicity — in short, the *summum bonum* — involves the submission to God's will and the fulfillment of divine commands. According to the philosophic view, on the other hand, human perfection and felicity (in an uncreated universe or in one created "automatically" and eternally, without choice or will, it makes no sense to speak of "the purpose of human existence") involve the intellectual contemplation of God.

Classic Judaism is emphatic in regarding God as active in the world, and equally emphatic in regarding the fulfillment of the command to imitate God, "*and walk in His ways*" (Deut. 28:9), in the emulation of God's actions through the fulfillment of divine commands. Human perfection is reached through the observance of the *Halakhah* (derived, correctly or not, by the rabbis from the root "to walk" or "to go"), the detailed observances of the Torah, or, as it is more generally understood, the "way of God."

Moses Maimonides, the central figure of medieval Jewish philosophy, introduced (or so it would seem) the contemplative ideal of the *summum bonum* into medieval Jewish thought.<sup>2</sup> I say "or so it would seem" because, as with so many other issues, Maimonides' final position on the relative value of the contemplative vs. the practical (political, moral, or *halakhic*) life is not altogether clear.

This issue is not clear in Maimonides because he presents two dramatically different accounts of the nature of human perfection, and one of these two accounts has been interpreted in at least three different ways.<sup>3</sup> Throughout his philosophical and non-philosophical writings, Maimonides maintains that the highest perfection to which humanity can aspire is perfection of the intellect. In his *halakhic* writings Maimonides intimates this rather than states it, by consistently making immortality a function of intellectual perfection.<sup>4</sup> In the *Guide of the Perplexed* the claim is made directly, explicitly, and repeatedly.<sup>5</sup>

At the very end of the *Guide*, however, Maimonides offers an alternative account of the nature of human perfection. In the very chapter (III.54) in which

1 *Niddah* 73a.

2 For a recent study of the Islamic philosophical background to this issue, see Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991), pp. 207–15.

3 This issue is examined at length in my *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta: Scholars Press, 1990 [Brown Judaic Studies No. 202]). The reader will find there an exhaustive bibliography of studies on our subject.

4 Texts include: *Mishnah im Perush Rabbeinu Mosheh ben Maimon*, ed. and trans. by J. Kafih (Jerusalem, 1963), Vol. IV, p. 204; "Laws of the Foundations of the Torah," IV. 9; "Laws of Repentance," VIII. 3; and "Laws of Tefilin," VI. 13.

5 Texts include: I.2 (p. 24 in the Chicago, 1963 translation of Shlomo Pines); I. 30 (p. 63); III.8 (p. 432); III.27 (p. 511); III.28 (p. 512); III.51 (p. 621); and III.54 (p. 635). Subsequent citations from the *Guide* will be to this translation.



MENACHEM KELLNER

MAIMONIDES AND SAMUEL IBN TIBBON ON  
JEREMIAH 9:22–23 AND HUMAN PERFECTION

I grew up in a home in which the expressions “Manny Rackman said this” or “Manny Rackman did that” were often heard. My father, the late Rabbi Abraham A. Kellner, was a colleague, friend, and admirer of our honoree. The admiration for Rabbi Professor Emanuel Rackman has continued on to a second generation of Kellners, and I am delighted to be able to make this small contribution to a book honoring a man whose entire career has been devoted to the pursuit of perfection for himself and for his community.

Medieval philosophy arose as the result of a perceived conflict between two sources of truth: reason and revelation. One of the most fundamental ways in which these two sources of authority were seen to conflict related to the nature of God. The “God of the Philosophers” is essentially inactive and impersonal. This holds true both for the God of Aristotle, the “unmoved mover” of an uncreated world, engrossed wholly in contemplation of itself, and even for the God of Neoplatonism, which creates automatically, involving no will or choice. The “God of Abraham, Isaac, and Jacob,” the God of medieval Judaism, Islam, and Christianity, on the other hand, is essentially active and personal. This God creates, rewards, provides, punishes, hears prayer, and redeems. In short, the God of medieval monotheistic religion is always active, always involved, always accessible.

49\*

---

Medieval religious and philosophic traditions agreed (not always explicitly) that God, the most perfect existent, is the ultimate model for human emulation. This doctrine was more clearly expressed in the religious sphere — as the doctrine of *imitatio Dei* — but underlay philosophic conceptions as well.

If God is active in the world, then to emulate God is to adopt a life of activity in the world. If God is essentially inactive, busy contemplating the most perfect possible entity (God Himself), then to emulate God means to withdraw from active involvement in the world in order to contemplate, to the extent that one is capable, the most perfect possible entity (God Himself). According to the religious view, human perfection, which is the purpose of human existence and