

שיטת "הדרך האמצעית" של הרמב"ם כדוגמה לגישתו בנושא תורה ומדע

בכתביו חוזר הרמב"ם על חשיבות "הדרך האמצעית" כדרך האידיאלית שעל האדם לנהוג בה בתחום המוסר החברתי והן בתחום הדתי. עיקרון זה מופיע כבר בכתבי אריסטו, ולכן אין תימה שרבים טוענים כי הרמב"ם נטל אותו מאריסטו באמצעות מפרשיו הערביים, במיוחד כאשר ידוע בבירור שהרמב"ם הכיר את כתביהם והשתמש בהם לעיתים קרובות. לעומתם, הוגי דעות אחרים אינם מוכנים לקבל טענה זו, והם משתדלים להוכיח כי הרמב"ם לא נזקק לשום מקור חיצוני בחיבוריו הפילוסופיים ההלכתיים, בכל הנוגע בעיקרון כה מרכזי בהגותו.

ברם, אפשר להיווכח כי הרמב"ם אכן עשה שימוש ברעיונות זרים ליהדות בכל פעם שהוא העריך שבכוחם להעשיר את ההגות הדתית המושתתת על התורה ועל המסורת היהודית. הוא אינו רואה בזה כל פסול, בתנאי כמובן שאין סתירה בולטת בינם לבין עקרונות התורה. אין בעיניו קונפליקט הכרחי בין תורה ומדע – גם אם מקור המדע אינו יהודי – ואף יתכן שיש מקום להעשרה הדדית בנושאים מסויימים.

עיקרון זה של הרמב"ם תקף גם שמונה מאות שנה אחרי הסתלקותו. במאמר מובאות כמה דוגמאות טיפוסיות, לסיוע אפשרי של המדע להבנה מעמיקה יותר של נושאים ביהדות – ובהן רעיונות מדעיים מתחומים המנוגדים לחלוטין ליהדות הצרופה – למרות הסכנה הכרוכה בהזדקקות לסיוע כזה בימינו אנו.

הקדמה

מן המפורסמות היא שהדרך האמצעית היא אחד היסודות המובהקים בהגותו של הרמב"ם. זוהי הגישה הנכונה לדעתו, שצריכה להנחות את האדם בדרך שילך בה, בכל תחומי התנהגותו השונים. עיקרה שהיא מרחיקה את האדם מן הקצוות המזיקים לו ולמוסרו ומקרבת אותו לשלמות המוסרית.

רעיון זה שחשיבותו יתרה בעיני הרמב"ם בא לידי ביטוי בכמה וכמה מקורות ובניסוחים שונים, לדוגמה:

הדרך הישרה היא מידה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שווה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, לפיכך ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכון אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם בגופו (הלכות דעות, פ"א ה"ד).

ובפרק הרביעי בהקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים):

המעשים הטובים הם המעשים השווים הממוצעים בין שתי קצוות ששתיהן רע: האחת מהן — תוספת, והשנית — חסרון. והמעלות — הן תכונות נפשיות וקניינים ממוצעים בין שתי תכונות רעות: האחת מהן — יתרה, והאחרת — חסרה. מן התכונות האלה יתחייבו הפעולות ההן.

רעיון זה כבר נמצא בכתבי אריסטו: "אני מדבר על השלמות המוסרית, כי תחומה ההתפעלויות והמעשים ובהם נמצאים יתרון וחסרון ואמצע ... האמצע זהו המעולה וזהו ענין השלמות".¹

הדרך האמצעית: רעיון יהודי מקורי או עיקרון חיצוני?

האם שיטת הדרך האמצעית של הרמב"ם מסתמכת על מקורות יהודיים או האם היא מושפעת ממקורות חיצוניים שאין להם קשר כלשהו עם היהדות, כמו כתביו של אריסטו (שהרמב"ם כידוע הכירם באמצעות הפרשנים הערבים אבן-סינא, אבן-רושד, אלפרכי ועוד). הדעות בעניין זה חלוקות בין החוקרים וההוגים השונים. בקבוצה האחת חוקרים הרואים ברמב"ם תלמיד של אריסטו שמושפע ממנו באמצעות המקורות הערבים שהזכרנו. ובאחרת, אלה הגורסים שהרמב"ם אימץ את תורת אריסטו רק באופן חיצוני. כלומר, הוא השתמש בטרמינולוגיה הפילוסופית של אריסטו — דבר שהטעה את בעלי הדעה הראשונה — אך הגותו עצמה מקורית ומושרשת ביהדות.

הטענה שמקורו של הרעיון אצל אריסטו מתבססת, בין השאר, על העובדה שברשימת המידות שבפרק רביעי של שמונה פרקים יש מידות שאין להן שם עברי, ואף לא נמצא להן מינוח מתאים בידי המתרגמים — דבר המעיד על כך שמקור אזכורן חיצוני. אך המחלוקת נסובה על טיעונים מהותיים יותר.

מסכם י"ר הולצברג:

בין חוקרי הרמב"ם — הן בין מעריציו והן בין מתנגדיו — נפוצה הדעה שהרמב"ם היה בתורת המוסר ובפילוסופיה תלמידו של אריסטו והכניס את דעות אריסטו לתורת היהדות.²

מרחיק לכת הרברט דוידסון באמרו:³ "שמונה פרקים הוא, במידה ניכרת, עיבוד הטקסט של אלפרכי 'Fusul al-Madani'".

יש עוד דוגמאות לכך שהרמב"ם מאמץ יסודות רעיוניים משל אריסטו — בנושאים שונים, כגון הוכחות לקיום הא-ל, לייחודו ולאי גשמיותו (עיין מורה הנבוכים ב, ב). ואולם במאמר זה בחרתי להתמקד בעניין של "שביל הזהב" — כאילוסטרציה לשיטת הרמב"ם בכללותה.

לעומת החוקרים שאת דעתם הזכרנו לעיל, יש במפרשי הרמב"ם כאלו שאינם מקבלים דעה זו שמקור הרעיון של הדרך האמצעית הוא הפילוסופיה של אריסטו, ולטענתם עיקרון זה מקורו ביהדות. וכך כותב בעל "מגדל עוז":

כל זה מדברי חכמי המוסר אשר לקחהו מדברי רז"ל ומשלים שהן מפורזות בתלמוד אשר אין להם סוף ... כל חכמי המוסר אמרו צוואה זאת וגם המה גנובה היא אתם מאשר דרשו רז"ל.⁴

בעל "מגדל עוז" מבין שהביטוי "חכמים הראשונים" שבדברי הרמב"ם כוונתו לחכמי אומות העולם — היינו אריסטו ותלמידיו — אלא שלטענתו, המקור האמיתי לרעיון של שביל הזהב הוא יהודי וחכמי אומות העולם העתיקהוהו — "גנובה היא אתם". הרמן כהן סובר שאין הזדהות אצל הרמב"ם עם אריסטו אף לא בתורת המוסר אלא בדרך מסויגת לחלוטין:

אין באים לידי הבנה היסטורית נכונה אם סוברים, כמקובל, שבנקודה מרכזית זו [תורת המוסר] היה הרמב"ם תלמיד החזון על דברי רבו אריסטו. ראשית כל דומה שאין שם לב, כמה מזלזלים בזה במחשבה הדתית ובערכה הפנימי לגבי תורת המוסר. ... כמה דבקה תורת המוסר של הרמב"ם באל היחיד, הדורש את הטוב. וכלום אין בזה משום הכרע לגבי שאלת היסוד על ערך הדעת של תורת המוסר? ... כלום היה בזה כדי למשוך את הרמב"ם כסומא אחר פילוסוף עובד אלילים זה?⁵

הרמן כהן סובר שהרמב"ם השתמש בטרמינולוגיה האריסטוטלית כדי שדעתו תישמע. הוא מחדד ואומר שבתקופת ימי הביניים, כשהפילוסופיה של אריסטו היתה כה דומיננטית, היה זהג "איבוד לדעת" אינטלקטואלי לא להכיר במרותו בגלוי.

גם הולצברג (שם) מתנגד בתוקף לדעה הגורסת שהרמב"ם שאב את גישתו ואף אחדים מפסקיו מאריסטו. לדבריו, הרמב"ם הסתמך אך ורק על מקורות היהדות, ועקרון שביל הזהב הוא עיקרון יהודי מובהק. אמנם הרעיון נמצא גם בדברי אריסטו, והרמב"ם ציטט אותו, אבל אין לראות בדברי אריסטו את המקור לזה. לכל היותר אפשר לראותו כמקבילה אך לא כמקור שהוא שואב ממנו, וכפי שהוא מתאר, כי "הפילוסופיה של אריסטו ותורת המוסר שלו היא רק הקליפה החיצונית שבה הניח הרמב"ם את הגרעין הנצחי של היהדות" (שם).

יש מפרשים המדגישים את האוטונומיה של תורת המוסר היהודית, אשר, לדבריהם, מקורה בסיני כמו יתר המצוות, אף על פי שאינה מופיעה בצורה מפורשת בתורה שבכתב — בלי להתייחס ישירות לרמב"ם. וכן כותב ר' עובדיה מברטנורה על המשנה הראשונה של מסכת אבות "משה קיבל תורה מסיני וכו'":

לפי שמסכת זו אינה מיוסדת על פירוש מצוה ממצות התורה כשאר מסכתות שבמשנה, אלא כולה מוסרים ומידות, וחכמי אומות העולם גם כן חברו ספרים כמו שבדו מלבם בדרכי המוסר, כיצד יתנהג האדם עם חברו, לפיכך התחיל התנא במסכת זו משה קבל תורה מסיני לומר לך שהמידות והמוסרים שבזו המסכת לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם אלא אף אלו נאמרו בסיני.

מהם המקורות היהודיים של עקרון שביל הזהב?

נביא להלן כמה מדברי חז"ל שיכולים לשמש בסיס להוגים הרואים בדרך האמצעית שיטה יהודית מקורית. הן כסף משנה והן מגדל עזו (הלכות דעות פ"א ה"ד) מצביעים על מאמר חז"ל במסכת סוטה (ה ע"ב): "אמר רבי יהושע בן לוי: כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה שנאמר 'ושם דרך אראנו בישע אל-הים' (תהילים נ, כג): אל תקרי ושם אלא ושם דרך". אולם אין כאן התייחסות מפורשת לשיטת הדרך האמצעית.

הרב מרדכי דב רבינוביץ, בפירושו על שמונה פרקים (פרק ד) מטעים כי "שיטת שביל הזהב היא תורה שהורו נביאינו וחכמינו שבכל דור ודור" והוא מביא כמה מקורות יהודיים שלטענתו הם הבסיס לשיטת הרמב"ם: "אל תט ימין ושמאל, הסר רגלך מרע" (משלי ד, כז) ... "אל תהי צדיק הרבה ... אל תרשע הרבה" (קהלת ז, טז-יז). ובדברי חכמינו: "התורה הזו דומה לשני שבילים, אחד של אור ואחד של שלג. היטה בזה — מת באור. היטה בזה — מת בשלג. מה יעשה? יהלך באמצע ..." (ירושלמי חגיגה פ"א ה"א). אולם יתכן שאין בזה די לבסס את שיטת דרך האמצעית באופן שהיא מיוצגת בכתבי הרמב"ם.

גם המשנה באבות (ב, א): "רבי אומר: איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם", מתפרשת על ידי הרמב"ם כאותה הדרך: "הדרך הישרה היא הפעולות הטובות ... והם מהמעלות הממוצעות מפני שבהם יקנה האדם כנפשו תכונה חשובה ויהיה מנהגו טוב עם בני אדם". רק ההולך בדרך הבינונית יכול לזכות בשתי המעלות בו בזמן: תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם, כי הנוטה למידת הסגפנות מאבד את התפארת לעושה אף על פי שהבריות אולי ישבחנהו. ומאידך, הנוטה לנהנתנות יש לו תפארת לעושה ואולם תפארת מן האדם לא יהיה לו. ברם, ברור כי המשנה באבות היא אילוסטרציה של שיטת דרך האמצעית ואינה המקור לה.

תפיסת המוסר לפי הרמב"ם בהשוואה לאריסטו

קיים שוני עקרוני בין הרמב"ם ובין אריסטו בתפיסת התקפות של המוסר — על כך אין עוררין. וכיוון שעניין זה הוא מהותי אין לראות את אריסטו כרבו של הרמב"ם. אליעזר שבייד בספרו על שמונה פרקים לרמב"ם⁶ מנתח את ההבדל המהותי בין הרמב"ם ובין אריסטו בנושא המוסר, ומביא מדברי אריסטו על תכלית המוסר: "התמדת הקיום כפי שהוא. המציאות בכלל היא טובה, ועל כן כל המועיל להתמדתה וכל אשר אנו מתקיימים בו כפי שהננו הוא טוב וכל המזיק לקיומנו הוא הרע".

ברם, אין להסיק מכך כי הקריטריון היחיד למעשינו הוא השגת הנאה מיידית בלבד כי

גורם ההנאה ברגע זה אפשר שתהיינה לו תוצאות מרות לאחר מכן ואילו גורם הסבל ברגע זה אפשר שתהיינה לו תוצאות מועילות ומהנות. אדם נכון לעולם לא יפעל מתוך דחף מידי. הוא ישקול תחילה את תוצאותיו המשווערות של המעשה לפי ניסיונות שקדמו לו ורק אחר כך יחליט אם ראוי לו לפעול לפי תשוקתו ובאיו מידה. מאחר ששום ניסיון אינו דומה לחלוטין לזולתו תהיה ההחלטה הנכונה עניין של אומדנה בלבד שקשה מאוד להצליח בה ...

הרמב"ם לעומת אריסטו מדגיש שקיים צו אלוהי לחיות חיים מוסריים ולהידמות לאֵל:

ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר: והלכת בדרכיו (דברים כח, ט). כך למדו בפירושו מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש, ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכנויין אך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גיבור וחזק וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כוחו (הלכות דעות פ"א ה"ו).

הנה כי כן, לדעת הרמב"ם התנהגות מוסרית היא צו ה', ואילו לדעת אריסטו היא צו התבונה. בעיני אריסטו, כל עיקרה של המוסריות היא בעשייתם של מעשים מסוימים על שום שאנו רואים אותם כמקרבים אותנו אל "הטוב בשביל האדם". התכלית האחרונה שיש לשאוף אליה היא, על פי אריסטו, ה-"eudamonia", מלה המתפרשת כ"הווייה טובה" או כ"אושר". את ה"אושר" במונח זה מגדיר אריסטו ב"פעילותה של הנפש בהתאם לצדקות ... המושלמת ביותר" עם התוספת: "בחיים מושלמים".

דעת הרמב"ם כדעת אריסטו על תכלית האדם שהיא השגת השלמות; ושההתנהגות המוסרית היא אמצעי בלבד, לכוון חברה מתוקנת, שתספק את התנאים הפיזיים ההכרחיים להשגת השלמות. אך לא מדובר באותה שלמות. כותב הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, לח):

המצוות ... אשר מנינום בהלכות דעות כולן תועלתן פשוטה וברורה, לפי שכולן מידות שבהן יתוקן מצב החברות בין בני אדם.

בהמשך (שם ג, נד) הוא מוסיף שכל תכליתן של מצוות אלו אינה

אלא לתועלת בני אדם... לפי שאם תניח שאחד מבני אדם לבדו ואין לו עסק עם שום אדם, תמצא שהמעלות המדותיות שבו כולן אז בטלות ומושבתות ואין להן צורך, ואין מביאות שלמות באישיותו במאומה.

אולם לדעת הרמב"ם, השלמות היא תכלית בעלת אופי דתי המובילה להידבקות בה', שהיא בסופו של דבר המטרה האמיתית של כל המצוות. ואילו בעולמו של אריסטו הנעדר ממד מטאפיזי, אין מקום לציונים טרנסצנדנטאליים ועל כן לשלמות משמעות אנושית בלבד. לפי השקפת אריסטו, תורת המוסר לא באה ללמדנו ".... מהי המעלה, אלא שנהיה טובים" (האתיקה לניקומאכוס, II, 2, 1103, 26, 6 ואילך).

יתירה מזו, הדרך האמצעית אין לה תוקף לקבוע נורמות מוסריות אלא היא כלי המתאים למערכת נורמטיבית כלשהי הנקבעת במקרה של הרמב"ם על ידי מקורות היהדות. וכך כותב רימונד וויס:⁷

באמת, בסיס הדרך האמצעית הוא מה שקיים בטבע; היא מאפשרת לאדם להיות "טבעי" ... דרך האמצעית יוצרת נפש בריאה, אבל תכלית של נפש בריאה אינה יכולה להיות מוגדרת בלי התייחסות למטאפיזיקה. מוסר קשור בצורה חזקה עם מטאפיזיקה מפני שהכשרת האופי היא הכרחית כדי להתקדם לקראת השגת ידיעת ה'.

וכן להלן:

קיימת התאמה בין מה שדרוש לבריאות הגוף (כאשר בריאות היא מצב של איזון) לבין צרכי "החלק המתעורר" שבנפש. לדרך האמצעית שבמוסר יש בסיס משותף בגוף ובנפש (שם, עמ' 186).

רק נפש בריאה מסוגלת להשיג את התכלית שהיא בעיני הרמב"ם הכרת ה'. ונפש בריאה היא נפש מאוזנת. לאיזון הזה מגיעים באמצעות הדרך האמצעית. כמו כן יש לציין כי אין לאריסטו קנה-מידה חד-משמעי לקבוע מהו האמצע המומלץ. לעומתו הרמב"ם, בתור פוסק, מציע בהלכות דעות שני קריטריונים שמקורם ביהדות ש"על פיהם ניתן תמיד להכיר איזו היא הדרך הישרה שיכור לו האדם" ("יד פשוטה", פתיחה לפרק שלישי): "לא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה תורה בלבד" (הלכות דעות, פ"ג, ה"א). גם בדברי הרשות, הכלל המוביל הוא מאמר חז"ל (אבות ב, יא): "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (שמונה פרקים, פ"ה).
ואולם, אין בהבחנות אלה כדי לסתור לחלוטין את העובדה ששיטת הרמב"ם הושפעה אף מדברי אריסטו.

התוכן של תורת המוסר בשיטת הרמב"ם אינו תואם תמיד לזה של אריסטו

ראינו שהרמב"ם — לדעת חלק מהחוקרים — הולך בעקבות אריסטו בשיטת הדרך האמצעית, אף אם לכל הדעות תקפות המוסר ותכליתו שונים לחלוטין בעיני מבעיני אריסטו. יתר על כן, יש להוסיף, כי אפילו בתוכן המוסר ישנם הבדלים משמעותיים. לדוגמה, בניגוד לדעתו של אריסטו, הרמב"ם סובר כי קיימות שתי מידות שלא נאה להן הדרך האמצעית: הענווה והימנעות מכעס. וכך הוא כותב בהלכות דעות (פ"ב ה"ג):
יש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינוניות, אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא: גבה-לב ... וכן הכעס ...

הוא מסתמך על פסוקי התורה ומאמרי חז"ל כדי להצדיק סטייה זו מעקרון הדרך האמצעית על סטייה זו כותב דוידסון: "הסתירה בולטת לעין ...".

יש להיעזר במדע, אף אם מקורו אינו יהודי

אולם אפשר להבין את שיטת הרמב"ם גם בצורה אחרת — לא כשיטה הבאה לידי ביטוי בנושא שביל הזהב בלבד, אלא כשיטה שעקרון שביל הזהב עובר כחוט השני בתחומי הגותו השונים. כאמור, אני מתכוון להביא בדיון זה את רעיון שביל הזהב כדוגמה, כאילוטרופיה של שיטת הרמב"ם כולה.
לפי הרמב"ם, הפילוסופיה והמדע של אריסטו הם האמת, חוץ מכמה עניינים (שעליהם ידובר בהמשך). ואלה דבריו בפתיחה לשמונה פרקים:

... הם עניינים ליקטטים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד וזולתם מחיבוריהם,

ומדברי הפילוסופים גם כן הקדמונים והחדשים, ומחיבורי הרבה בני אדם — ושמע האמת מפי שאמרה.

ועל המלים האלה הרב רבינוביץ מוסיף (לדעתו זו היא עצם כוונתו של הרמב"ם):

רבי שם טוב אבן פלקירא בהקדמתו לספר המעלות כותב: ... כי ראוי לקבל את האמת מכל אדם, אפילו כשיהיה פחות ממנו, או מעם אחר, ואין מביטים על האומר, אלא על המאמר.

ואמנם כך כותב רבנו בהלכות קידוש החדש (פי"ז, הכ"ד):

ומאחר שכל אלו הדברים [חוקי האסטרונומיה] בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששים למחבר בין שחברו אותם נביאים בין שחברו אותם גויים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכים על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע.

ובכן, כוונת הרמב"ם בפרק ד' של שמונה פרקים היא "להוכיח את התאמתה [ההשקפה האריסטוטלית] לדעת התורה"⁸. ואולי מדובר — לפי דעתו של רימונד וויס — ב"התאמתה של התורה לתורות המוסריות של הפילוסופים", דהיינו שהרמב"ם משתמש במקורות פילוסופיים — במקרה זה שיטת שביל הזהב של אריסטו — לשם סיוע בהגדרת החובות המוטלות על היהודי בעקבות צו א-לוהי, ולכן הוא יכול לבסס חובות אלו על מקורות יהודיים, למרות שמאותם מקורות לא ברור די הצורך שיש לנקוט דווקא את הדרך האמצעית. ואלו דבריו:

הרמב"ם נותן את ההרגשה כי שיטת דרך האמצעית היא מבוססת על פסוק התורה: 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' (תהלים י"ט, ח). שמונה פרקים אינו מציין את המקור הפילוסופי של דרך האמצעית. ברם, פסוקים כאלה אינם משמשים כהסוואה בלבד. הרמב"ם מתייחס אליהם כבעלי משמעות בזכות עצמם, למרות שהוא מסתמך על הפילוסופיה כדי לגלות את כוונתם האמיתית.⁹

התוכן ברובו נובע מהפילוסופיה ומהמדע, ואילו העיקרון והצו מקורם בדת היהודית.

ואכן, אפשר למצוא בדברי הרמב"ם עצמו רמז לכך כי מקור עקרון הדרך האמצעית אינו יהודי אלא אריסטוטלי. וכך משתמע מדבריו בהלכות דעות (פ"ד ה"א): "הדרך הישרה היא מידה בינונית ... לפיכך ציוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומכווין אותן בדרך האמצעית...". וכך מפרש וויס:

הרמב"ם מציין, אמנם בצורה מוסווית, שנכוונות דרך האמצעית אינה תלויה בתורה. התורה וה"חכמה" אמורות להוות מקורות שונים לשם קביעת הדרך הישרה. ואילו רק אחרי שהרמב"ם תיאר את "דרכו של החכם" הוא נותן את האסמכתא המקראית לדרך האמצעית: 'והלכת בדרכיו' (דברים כה: ט).¹⁰

יחס הרמב"ם למדע

הרמב"ם — כמו שאר בני תקופתו — איננו ער להתפתחות המדע. הוא רואה את המדע כפחות או יותר סטאטי, "והוא אמת", מפני שבעצם הוא נובע מהקב"ה. הוא סובר שהמדע היה בידי היהודים בזמן קדום, אלא שאבד להם בגלל האסונות הרבים שפקדו את העם היהודי. היוונים ירשו אותו, וכך הגיע לידי אריסטו והפילוסופים האחרים:

חברו חכמי יון ספרים הרבה [באסטרונומיה] והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו (שם).

ואלה דבריו במורה הנבוכים (א, עא):

דע כי המדעים הרבים שהיו באומתנו באמיתת הדברים הללו אבדו במשך הזמן ובשלטון העמים הסכלים עלינו וכו' (וראה גם שם ב, יא).

עם זה הרמב"ם אינו מקבל את כל ממצאי המדע בעיניים עצומות וללא ביקורת. הוא שם לב למשל כי קיימת מבוכה בממצאים מסוימים באסטרונומיה של זמנו, ובמורה הנבוכים (ב, כד) הוא אכן מתייחס לסתירות פנימיות אלה, ומסכם:

המדעים לא הגיעו לשלמות בזמנו [של אריסטו] ... כל מה שאמר אריסטו מתחת לגלגל הירח נוהג לפי הגיון ... אבל כל מה שבשמים לא הקיפה ידיעת האדם מאומה מהם ... והנני אומר על דרך המליצה הפיוטית: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז).

ברם, עובדה זאת לא מונעת בעדו להשתמש באותם ממצאים בחישובים הקשורים לקידוש החודש, וכך הוא כותב (שם): "... פרט לזה השיעור הלימודי המועט" (חישובי התכונה האסטרונומיה המקובלים שחישוביהם תאמו את מפגשיהם למעשה — פירוש הרב קאפח. הסיבה לכך היא שאותם ממצאים מפקקים מצליחים להסביר ולחזות את תנועת גרמי השמים, למרות הבעיות ההגיוניות שבמקור אותם ממצאים (יש לזכור שדיון זה התנהל לפני קופרניקוס!).

הרמב"ם אכן סובר כי האמת נמצאת במדע, אלא שקיימות מגבלות עקרוניות המונעות מהאדם להשיג את האמת על בוריה — אשר לגביה לא משתמע מדבריו כי יש תקווה שבזמן מן הזמנים המצב ישתפר בצורה ניכרת וישתנה הפער בהשגת האדם באופן משמעותי.

על אף הנאמד, הרמב"ם הצליח לשמור על עצמאות המסר התיאולוגי של התורה אל מול ממצאי המדע. אין דבר זה מובן מאליו, ורבים נכשלו בזה. כוונתנו בעיקר לקשר שבין התפישה הרואה באדם תכלית הבריאה לבין התפישה הגיאוצנטרית, שמאמיניה, עד קופרניקוס, ראו בה לא רק ממצא מדעי אלא גם עקרון תיאולוגי ממדרגה ראשונה. אכן, רב סעדיה גאון בספרו "הנבחר באמונות וברעות" סובר אחרת וקובע, שלא כרמב"ם (עיי' מורה הנבוכים ג, יג), כי "המטרה מכל הנבראים ... הוא האדם" (מהדורת הרב קאפח עמ' קג). למסקנה זו הוא מגיע מתוך התבוננות ב"טבע וההוויה", שם "כל דבר נכבד באמצע הדברים אשר אינם נכבדים כמוהו". דבר זה אנו מוצאים אצל "החלמן

של ביצה ... וכך לב האדם הוא ממוצע בחזונו מפני שהוא הנפש והחום הטבעי". וכך "מצאנו את הארץ באמצע והשמים והגלגלים מקיפים אותה מכל רוחותיה" ומזה "נתברר לנו שהדבר שהוא מטרת הבריאה הוא בארץ", "חקרנו אחר כך כל חלקיה ... ומצאנו הבהמות בלתי מדברים, ולא נותר אלא האדם, ידענו ברור שהוא המטרה המכוונת בלי ספק".

הראי"ה קוק סבור¹¹

שכל הכופרים שנתרבו בעולם, בייחוד מאז שנתרחבו הגבולים הקוסמיים על פי שיטתו של קופרניקוס והבאים אחריו, לא ייסדו את כפירתם כי אם נגד זה היסוד, שחשבו שכל עיקר האמונה מושרש הוא רק על היות האדם מרכז היש כולו. ובעת שהציור היה שהארץ עומדת באמצע והגלגלים סובבים עליה, היה ציור זה נח להתקבל, אבל עכשיו שהציור נתרחב עד כדי התפיסה שכל הכדור הארצי כולו לא נחשב כי אם כמו גרגיר קטן בתהום אין סופי, באו מזה לכפירה מוחלטת.

לכן כותב הרב קוק בהמשך:

... ועל כן צריכים אנו להתפאר בהשקפתו של רבינו [הרמב"ם] שהציל את מעמד האמונה בכללותו במה שהורה, שגם אם נאמר שהתכלית של כל ההוויה הוא כולל יותר ממין האדם, בכל זאת יש מקום לתורה ואמונה, וכן הוא דרכו של רבינו תמיד, לבנות את יסודות האמונה על בסיסים חזקים, מה שאי אפשר בפחות מהם (שם, עמ' 110).

הרמב"ם האמין שהיקום כולו גיאוצנטרי, ואולם אף על פי כן הוא לא קישר בין מבנה הקוסמוס לבין השאלה מהי תכלית הבריאה; ומכאן יוצא שהמהפכה הקופרניקאית לא גרמה לזעזוע בהשקפה הדתית ובהצגת יסודות הדת כפי שהרמב"ם ניסח.

גישתו של הרמב"ם לדברי אריסטו הסותרים את ערכי התורה

יש נושאים שלגביהם קיים ניגוד חריף בין המסורת היהודית לבין תורת המדע של אריסטו. הדוגמה המפורסמת ביותר היא סוגיית חידוש העולם. הרמב"ם מבין מהסיפור המקראי שהקב"ה ברא את העולם יש מאין. לעומתו, אריסטו, כמו רוב ההוגים היווניים, טען והוכיח שהעולם קדמון, היינו כי הוא נצחי והיה תמיד כפי שהוא היום. בסוגיה זו הרמב"ם אומר שני דברים:

(א) קיימת אפשרות תיאורטית לקבל את עקרון קדמות העולם כפי שמציגים אותו אריסטו ותלמידיו. ולטענה שגישה זו נוגדת את התורה, יש להשיב שתמיד אפשר לפרש את פסוקי התורה בהתאם, ולהבליע את הסתירות בין התורה ובין המדע, שהרי:

... אין דרכי הביאור נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו בעניין חידוש העולם, אלא יכולים היינו לבאר אותם כדרך שעשינו בשלילת הגשמות (מורה הנבוכים, ב, כה).

(ב) אפשרות אחרת היא שלא לקבל את העיקרון של קדמות העולם, כי אחרי עיון בהוכחותיו של אריסטו, מתברר שאין די בהן להסיק בוודאות שהעולם קדמון, וכלשון הרמב"ם:

"קדמות העולם לא הוכחה"... אם כן, אין הכרח לאמץ את שיטת אריסטו בנושא זה, ואין מניעה להמשיך ולהידבק במסורת היהודית. מכאן משתמע כבהירות שאין הרמב"ם הולך בעיניים עצומות אחרי אריסטו, ושהוא לא מקבל את טענותיו בלי ביקורת, וכך ניסח הרב קוק עניין זה:

דבר ידוע הוא שלא הלך בעיניים עצומות אחרי אריסטו ואחרי הפילוסופים הערבים מפרשי דבריו, רק הוא ז"ל חקר ובחן וזיקק את הדברים לפי כל הכוחות של המדעיים שהיו בזמנו ועוד יותר מהגבול שלהם, ואחרי כירור הדברים, שנתבררו לו שלא היו בהם משום סתירת יסודי התורה והיתה דעתו נוטה אליהם, לא כיחד את האמת להגיד שהם הנם דעותיו, ומצא לנכון לפרש על פיהם דברי תורה שבכתב ושבעל פה.¹²

ברם, בעיני הרמב"ם אריסטו הוא מקור המידע והמדע, והוא סומך עליו (מן הסתם). לכן, יש מקום לטעון שהוא אכן קיבל את רעיון הדרך האמצעית ממנו. ואולם אין בכך פסול כלשהו, אם אין שום סתירה בין תורתנו הקדושה לבין תורת אריסטו. הרמב"ם נוקט גישה דומה בנושאים אחרים, כמו ברפואה למשל. בהלכות דעות הוא מביא מספר רב של כללים רפואיים (עובדה מעניינת כשהוא מעיד בזה כי הוא חושב שעצות רפואיות הן חלק של ההלכה), שלרוב מקורם בהיפוקרטס ובגלינוס. ברם, ישנם רמזים רבים למקורות בתלמוד, וברור שבעיני הרמב"ם אין סתירה ולא תיתכן סתירה (אלא בפרטים מסוימים) בין המסורת היהודית לבין המדע.

לרמב"ם גישה רציונאליסטית בכל התחומים. הערך העליון הוא האמת, ואליה יש להגיע באמצעות ההגיון או על ידי התגלות על-טבעית של רעיונות שלא יכולים לסתור את ההגיון. לכן, לא רק שאין סתירה בין תורה ומדע, אלא ששני תחומים אלה כלולים בקטגוריה אחת שהיא המדע הכללי והאמיתי. כזו היא עמדתו של פוקס ואלה דבריו:

הדרך השלישית, שהיא דרכו של הרמב"ם, היא להחזיק בישן ובחדש בעת ובעונה אחת ובצורה מאוזנת. היא מאופיינת על ידי נאמנות תמידית למסורת תוך כדי עניין רב והתייחסות להישגים ולבעיות, לעניינים ודאיים ולספקות של החברה המודרנית. אין פשרות בדבקתו להוראות המסורת היהודית למרות פתיחותו המלאה לטוב ולאמת שבחשיבה המודרנית.¹³

האקטואליות של שיטת הרמב"ם

נשאלת השאלה: האם מה שהיה נכון בעיני הרמב"ם בדורו עדיין נכון בזמננו או? כמה מאות שנה אזורי זמנו של הרמב"ם התעורר קונפליקט חריף בין הדת לבין המדע, בעיקר מפני שהתברר שבסיסם שונה לחלוטין, דבר שלא היה ברור דיו להוגים בדורו של הרמב"ם.

מצד אחד, המאמינים טוענים כי הדת ואמיתותיה נמסרו על ידי הקב"ה, לכן הן קבועות ואינן נושא לביקורת. לעומתם אנשי מדע אינם מקבלים שום דוגמה; הם רואים בכל הידע הנרכש על ידי בני אדם מידע דינאמי ומתפתח בצורה בלתי פוסקת. השיטה הביקורתית שולטת במדע, וברור שהיא הרסנית כלפי הדת ולכאורה לא יכולה להתקבל

על ידי ההוגים הדתיים. אם כן, האם שיטת הרמב"ם יכולה היום להיות עדיין תקפה? לכאורה, אין לאמץ את הגישה המדעית בכל מה שקשור לעניינים דתיים, שכן המדע דוגל באובייקטיביות מוחלטת, בביקורת שאין לה גבולות ובאיי-קבלה של דעה קדומה כלשהי. עקרונות אלה אינם מאפשרים קיום של אמונה דתית, כי הדת ממהותה אין בכוננתה להוכיח כל דוגמה וכל עקרון דתי באמצעות כלים מחקריים. התיאולוגיה עוסקת (הגדרתית) בנושאים שהם מעבר לתחום האנושי הפיזי והניסויי, ואינה יכולה להתקיים בלי להתבסס על עקרונות שהם מחוץ להשגת האדם.

ואולם מצד שני, אין שום הצדקה להחרמה מוחלטת של המדע, כפי שמבאר מרווין פוקס. אדם מאמין יכול – ואף חייב – להיעזר במדע לשם השגת האמיתות של היהדות והעמקתן ואין בכך כדי לפגוע באמונתו. מדובר כאן בשני מישורים שונים:

במישור תוכן המדע: כמעט אין מקצוע ביהדות, הן בהלכה והן במחשבה דתית, שלא יכול ליהנות מסיוע מתחום מדעי כלשהו. יש דוגמאות למכביר לתרומה של המקצועות המדעיים כמו פסיכולוגיה, פיזיקה, אסטרונומיה, רפואה, סוציולוגיה, היסטוריה וכו' להסקת פסק הלכתי או לפיתוח רעיון פילוסופי-תיאולוגי. בזה הרמב"ם הראה לנו את הדרך. למשל, בהלכות יסודי התורה (פרקים ד-ה) הוא מציג את מבנה היקום כפי שהיה מקובל בזמנו, וכוונתו בפרקים אלה היא תיאולוגית-פילוסופית. בהלכות קידוש החודש (פרק ח ואילך) הוא מציג את העקרונות האסטרונומיים שעליהם מבוססים חישובי קביעת ראש חודש, וכאן המטרה היא הלכתית בלבד.

היום אנחנו יודעים כי הישגי המדע הם זמניים, ושמצאי המדע שהרמב"ם התבסס עליהם התבררו ברובם מאז המהפכה הקופרניקאית. עובדה זו אסור שתוביל אותנו למסקנה שאין לנו להיעזר בהישגי המדע. עלינו להסתייע בכל מה שיכול להיות שימושי בכל תחום שהוא, מתוך מודעות שתוכן המדע משתנה מפעם לפעם.

גישה זו לא היתה מקובלת בכל החוגים. היו רבים שסברו (וכן ישנם היום) כי אין היהדות זקוקה לממצא זר כלשהו. יתירה מזו: אפילו יש הטוענים כי כל הממצאים המדעיים הנמצאים בתלמוד ובספרות ההלכתית לתקופותיה (כולל כתבי הרמב"ם) מקורם בהר סיני. יוצא מזה שאין להטיל ספק כלשהו בממצא מדעי המופיע בחלק זה או אחר של התלמוד, אלא הכל אמת ונובע ישירות מהקב"ה. וכך מעיד טננבלאט:

אחד מפלאי הפלאים ביצירה זו [התלמוד] ... שהיא מתפרשת כתופעה אנטי-היסטורית כמעט, שכן לא חלו ולא הרגישו בה לא חסר ולא יתיר ... אלא סולת נקיה. הכל נראה שלם ומושלם מלגיו ומלכר, כאילו משמים נפלה. לא כמפעל אנושי, שלעולם אינו נקי מסיגים, ויהא כביר וענקי ככל שיהא, אלא כמתת י"ה ממרומים.¹⁴

קשה לקבל גישה זו, בעיקר משום שאינה עומדת בביקורת היסטורית אלמנטרית, אך גם בגלל הסכנה החינוכית הכרוכה בה. אם מתברר למי שחונך בדעה זו שממצא כלשהו המופיע במקורות היהדות אינו נכון, דבר זה עלול לערער אצל צעיר שאינו מבחין במשקלם של דברים ואינו מגובש די הצורך את אמונתו הדתית ולגרום לו להפניית עורף ליהדותו. אכן, בתקופת האמנציפאציה, היתה זו אחת הסיבות של עזיבת הדת על ידי שכבות רחבות של יהדות מזרח-אירופית.

במישור הכלים המדעיים: אף על פי שאין לבחון את הדת בכלים מדעיים, רצוי להיעזר

בכלים מחקריים ומדעיים לשם הבנה מעמיקה יותר של תוכן היהדות. בנוסף לצד הטכני (מהדורות מדעיות, אחזור מידע ממוכן, ועוד), גם השיטות המדעיות תורמות תרומה רבה. למשל, ידוע כי הגישה ההיסטורית — היינו פענוח עובדות או דעות תמוהות על פי הנסיבות ההיסטוריות ששררו באותה תקופה — מאפשרת פתרון של תעלומות רבות במדעי היהדות. גישה זאת היא מדעית במהותה (וכבר נוצלה על ידי הרמב"ם בחיפוש אחרי טעמי המצוות, עיין למשל מורה נבוכים ג, כט), והיא זורעת אור על נושאים רבים שלולי אימוצה היו נשארים בלתי מובנים.

האם כל המדעים "מותריים"?

בין המחייבים את לימוד המדעים, יש שמבחינים בצורה שלא משתמעת לשתי פנים בין המדעים המדויקים (מדעי הטבע) — שיש רשות ואפילו חובה ללמוד אותם — לבין מדעי הרוח — שהם אסורים אם אינם נלמדים ברוח התורה. וכך כותב יהודה לוי:

אף על פי שאומות העולם בעולם העתיק לא הבדילו כל כך בין מדעי הטבע ומדעי הרוח — כולם נקראו פילוסופיה, כלומר אהבת החכמה — חז"ל הבדילו בדיוק וקבעו שמדעי הטבע הם רכוש כל האומות, בעוד שמדעי הרוח אין כדאי ללמוד אלא מישראל על פי התורה.¹⁵

הסיבה לכך — מטעים יהודה לוי — נעוצה בעובדה שקיימים קריטריונים חד-משמעיים לבחינת חוקי הטבע, דבר שלא קיים במדעי הרוח. יש כנראה סיבה נוספת, המסבירה את היחס הסובלני אפילו חיובי של גדולי התורה ללימוד מדעי הטבע, והיא שאין בדרך כלל בלימוד המדעים המדויקים חשש של היגררות אחרי דעות פסולות. לעומת זאת, קיים חשש זה במדעי הרוח, ובעיקר בפילוסופיה המודרנית, הדוגלת על פי רוב באתאיזם. אף על פי שאכן יש בסיס לחשש זה, יש מקום לחקור האם מעבר לסכנות האורכות ללמוד מדעים אלה — המדעים האסורים על פי יהודה לוי — בכוחם לתרום להבנת נושאים מסוימים ביהדות. מבלי יומרה למצות את הנושא, להלן שתי דוגמאות טיפוסיות, המוכיחות כי מדעי הרוח אמנם תורמים וכי אין לראות בהם צדדים שליליים בלבד — רמז לכך שיש מקום לדיון מחודש בנידון. דוגמה אחת היא בתחום הפסיכולוגיה, והדוגמה השנייה בתחום הפילוסופיה המודרנית.

פסיכואנליזה — להבנת מאמר חז"ל תמוה

באבות דרבי נתן (טז) נאמר: "שלוש עשרה שנה גדול יצר הרע מיצר טוב. ממעי אמו של אדם הוא גדל ובא עמו ... לאחר שלוש עשרה שנה נולד יצר טוב". מזה משמע כי יצר הרע נכנס באדם בעת לידתו. לעומתו, הוא זוכה ביצר הטוב לא לפני גיל הבר-מצווה. תופעה זאת ידועה היטב בקרב ההורים והמתנכים. ברם, לא ברור דיו מהו המכאניזם שממנו נובעת הבחנה זאת בין יצר הטוב ויצר הרע.

כדי להבין את התופעה הזאת בצורה טובה יותר, אפשר להיעזר במושגים המושאלים מתורת הפסיכואנליזה של פרויד. ידוע ששיטתו מבחינה בין שלוש מערכות ארגוניות המרכיבות את אישיותו של האדם: ה"סתמי" (id) ה"אני" (ego) ו"אני עליון"

(superego). ה"סתמי" (היצר הרע) מלווה את הילד מיום הוולדו, הוא המקור לכל "התפקודים הנפשיים המייצגים את הדחפים היצריים"¹⁶ לעומתו, החברה הסובבת את הילד מפנימה בתודעתו עקרונות התנהגותיים, "האני העליון הכולל את כל התפקודים הנפשיים המייצגים את דרישות הסביבה והחברה, כלומר המצפון" (שם), שתפקידם לרסן ולשלוט על הדחפים הפרועים של ה"סתמי". תפקיד החינוך הוא ליצור ולהפנים את אותם עקרונות, לכן אין פלא כי הפונקציה הזאת לא תגיע לבשלות ולמצב אופרטיבי לפני גיל הברי-מצווה (בערך): זה היצר הטוב.

האקזיסטנציאליזם – להבנת עקרון התשובה

רבים מתפלאים על כח התשובה. איך ייתכן שבפעולות כמו חרטה על חטא שברצע בעבר וקבלה שלא לחזור עליו שוב בעתיד אצורה סגולה למחוק אותו? הרי אדם שחטא לא יכול לחזור לעברו ולעקור את מה שהיה – כך על פי השכל הפשוט. אך סגולת התשובה היא חסד מיוחד מאת הקב"ה, ונוגדת את ההגיון. וכך מובא בילקוט שמעוני:

שאלו לחכמה: חוטא מהו עונשו? אמרה להם: 'חטאים תרדוף רעה' (משלי יג, כא). שאלו לנבואה: חוטא מהו עונשו? אמרה להם: 'הנפש החוטאת היא תמות' (יחזקאל יח, ד). שאלו לתורה: חוטא מהו עונשו? אמרה להם: 'יביא אשם ויתכפר לו'. שאלו להקב"ה: חוטא מהו עונשו? אמר להם: 'יעשה תשובה ויתכפר לו' (תהילים כה).

נבחר את סוד התשובה בפנייה למקור לא יהודי. על פי תורת האקזיסטנציאליזם בת-זמננו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתבי ז'אן-פול סרטר למשל, שהיה אתאיסט מובהק. בניגוד למה שהיה מקובל בעבר, אין לאדם לפי שיטה זו טבע אנושי מוגדר, הוא אינו עצם קבוע ומתמיד אלא – באמצעות הבחירה החופשית המאפיינת אותו – בכל רגע הוא יוצר את עצמו מחדש ואף פעם לא מגיע לדבר מוגמר:

חירות האדם מבטאת את מעמדו של האדם כשונה מן העולם וכחורג מכל שרשרת סיבתית. מצבו של האדם אינו קובע את מעשיו באורח דטרמיניסטי. האדם המחונן בתודעה בוחר באופן חפשי הן את האמצעים והן את המטרות למעשיו. האדם בוחר מתוך חופש מוחלט ... הוא יוצר את עצמו ואת עולמו.¹⁷

אכן, מקור הפליאה הוא שאנו רגילים להתייחס לאנשים כמו שאנו מתייחסים לעצמים אחרים שביקום. החשיבה האקזיסטנציאלית מאפשרת הבנה עמוקה יותר ונכונה יותר של אישיות האדם, בהבליטה את העובדה שאפשר לו להתנתק מעברו ולבנות את עצמו מחדש, הודות לחירותו המוחלטת.

סיכום

הדוגמאות הנ"ל מסבירות את חשיבות הגישה המדעית אך לא באו להוכיח שכל הזדקקות למדע רצויה. הרמב"ם עצמו היה ער לכך שיש להיזהר בתהליך רכישת המדעים. בעקבות מאמר חז"ל במסכת חגיגה (יג.) הוא כותב בהלכות יסודי התורה (פ"ב הי"ב): "ציוו

חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו (פיזיקה ומטאפיזיקה) אלא לאיש אחד בלבד, והוא יהיה חכם ומבין מדעתו וידע סוף הדבר ועומקו" (עייין גם בפתחה למורה הנבוכים, שם הוא כותב דברים דומים). חששו של הרמב"ם הוא להבנה מוטעית ולא לעצם המגע עם דעות אפיקורסיות, אבל החששות משיקים על אף השוני המהותי בנקודות המוצא. הדת בתקופתנו טרם התאוששה מההרס שנגרם לה על ידי המדע. ועל כן רבים החוששים מכל דריסת רגל של המדע, ואינם סומכים אלא על אמונה תמימה בלבד, על אף התמיהות והסכנות הכרוכות בזה. מצד שני, רבים הם הטוענים בשם המדע כי אין מקום לדת בעולם התבונה האנושית המודרנית. העימות לא תס. ולדעתנו יש מקום לפיוס ולהעשרה הדדית בין התחומים, ברוח דברי הרמב"ם:

והאל-ל יודע שלא נלקחו [המדעים] מתחילה אלא לרקחות ולטבחות ולאופות
להראות יופיה של תורה לעמים.¹⁸

עוד נידרש לציוני דרך ולדיונים כדי להגיע ל"שביל הזהב" אף בעניין זה, בין האלהת המדע לבין החרמתו המוחלטת.

הערות

- * תורתו לחברי יצחק איזק על הרעיונות שלובנו בחברותא, ועל הערותיו המחכימות על המאמר הנוכחי.
- 1 אריסטו, מידות, תרגם מיוונית ח"י רות, הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ב, עמ' 73.
 - 2 י"ר הולצברג: "לשיטת המוסר של הרמב"ם, מקוריותה ומקורה", ההד, שנת תרצ"ה חוברת ז.
 - 3 H. Davidson, "The Middle Way in Maimonides' Ethics", *PAAJR*, 54 [1987] pp. 31-72.
 - 4 שם טוב בן אברהם אבן גאון: "מגדל עוז" על הלכות דעות.
 - 5 הרמז כהן, פרקים מתוך כתבים יהודיים — עיונים ביהדות ובבעיות הדור (תרגם לעברית צבי וויסלבסקי, ירושלים 1977, עמ' 28, 29; פורסם במקור *H. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis, Leipzig 1908*).
 - 6 אליעזר שביד, עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ח, עמ' 68.
 - 7 R. Weiss, *Wisdom and Piety — The Ethics of Maimonides*, Chicago 1966, p. 15.
 - 8 אליעזר שביד: עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ח, עמ' 66.
 - 9 וייס (לעיל הע' 7), עמ' 11.
 - 10 שם, עמ' 98.
 - 11 "מאמר מיוחד (לעומת שיטת יעבץ)", מאמרי הראי"ה, ירושלים תש"ם, עמ' 105-112.
 - 12 שם, עמ' 106.
 - 13 Marvin Fox, *Interpreting Maimonides*, Chicago 1990, p. 324.
 - 14 מ"א טננבלאט, התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית, פתיחה, תל אביב 1972, עמ' יא.
 - 15 הרב יהודה לוי, שערי תלמוד תורה, ירושלים 1981, שער ז פרק א.
 - 16 האנציקלופדיה העברית, ערך "פסיכואנליזה".
 - 17 שם, ערך סרטור (ועייין גם Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, pp. 493-495).
 - 18 איגרת הרמב"ם לרבי יהונתן הכהן מלונל, רבינו משה בן מימון, איגרותיו ותולדות חייו, ערך מ' ברייזוף, תל-אביב 1970, עמ' 162.