

ידיעת ד' ומוסר אצל הרמב"ם
שתי שיטות פרשנות
נתי קופפר

הקדמה

- א. חטא אדם הראשון-מורה הנבוכים חלק א' פרק ב'
 ב. שמונה פרקים לרמב"ם
 ג. החסיד המעולה, המושל בנפשו והמדברים
 ד. "הודיעני נא את דרכיך"-מורה הנבוכים ח"א פנ"ד וח"ג פנ"ד

הקדמה:

הרב קוק במאמרים "דעת אלוהים" ו"עבודת אלוהים" מתאר שתי דרכים בהכרת אלוהים. דרך נמוכה-"ילדותית", ודרך גבוהה-"מבוכרת". ההכרה הילדותית היא זו הנגשת אל האלוהים מצד עצמותו. האל מהווה מושא לחקירה עיונית ולרגש דתי ותו לא.

לעומתה, ההכרה המבוכרת מכירה את האל מצד תארו-דהיינו דרכיו, דרכי ד' שהם האידיאלים האלוהיים. האדם לא רק מכיר את האל ועורג אליו אלא גם הולך בדרכיו. הכרת ד' כזו אינה מנותקת מחייו הממשיים של האדם. להיפך-היא מעניקה משמעות ומגמה אלוהית לחייו, הקב"ה אינו דבר זר וחיצוני לאדם אלא חלק מהותי מחייו, בכך שאינו ענין עיוני או רגשי גרידא, אלא יש לו משמעות מוסרית¹.

התפיסה הילדותית, שאינה ניגשת אל האלוה מבחינת היחס שיש לו לאדם-כמקור לאידיאלים המוסריים העליונים בהם האדם ילך, תפיסה זו עומדת ביסוד תופעת האלילות והכפירה. הרב קוק מתעכב במיוחד על תפיסת האלוהות של שפינוזה, אשר הוציאה כל משמעות מוסרית מהכרת האלוה, והתמקדה רק ב"עצם" עד שבאה ויצרה את הזהות האלילית בין האל והעולם. אלוהים אינו נתפס בתור מקור האידיאלים המוסריים אליהם העולם והאדם בתוכו שואפים, אלא בתור העולם עצמו².

הרב קוק מציג תפיסה הכורכת את המושגים הכרת ד' ומוסר יחדיו, הכרת ד' היא הכרה מוסרית. במאמר זה ניגע בשאלה מהי עמדת הרמב"ם בענין

¹ הבחנה זו מוכרת לנו מריה"ל. בכוזרי מאמר רביעי יג-יט מבחין ריה"ל בין "אלוהי אריסטו" ל"אלוהי אברהם", בין תפיסת אלוהות מנותקת מהאדם והעולם ובין תפיסת אלוהות המחוברת אליהם, אך הרב קוק שם דגש על המשמעות המוסרית של הכרת ד' מול הכרת ד' החסרה משמעות זו, ואילו ריה"ל מבחין בין הכרת ד' שמקורה השכל וההגיון לבין הכרת ד' שמקורה בהתגלות.

² ע"פ הרב קוק, התפיסה המבוכרת היא נחלתו של עם ישראל. בנשמת ישראל מוטבעת אותה השאיפה לאידיאלים האלוהיים, לסגולתו הלאומית של עם ישראל יש משמעות מוסרית (מכאן שתחייתו הלאומית היא בהכרח אף התחדשות מוסרית-ידיעת ד' ודרכיו וההליכה באורם).

זה. מהו היחס בין ידיעת ד' ומוסר לדעתו? מחוסר יכולת לא נענה על שאלה זו, אלא רק ניגע במספר מקורות הנוגעים בענין. נראה שמקורות שונים מושכים לכיוונים שונים, ונציג שתי גישות שונות בפירוש דבריו, אחת המקרבת את דעתו לדעת הרב קוק דלעיל ואחרת המרחיקה.

כאמור, ציר המאמר יסוב על היחס בין הכרת ד' ומוסר, ונראה בהמשך שלמעשה מדובר ביחס שבין המושגים **אמת וטוב**.

לשם ניתוח דברי הרמב"ם, נעזר בשתי תפיסות פילוסופיות הנוגעות לענין: שיטת אפלטון ושיטת אריסטו. אין ענין המאמר לעסוק בשאלה הרחבה והקשה בדבר יחסו של הרמב"ם להגותם של אלו, אלא הם רק משמשים אותנו כמקור לשני דגמים של חשיבה. הדגם האפלטוני להלן יקרא: "**הדגם המוסרי**" והדגם האריסטוטלי-"**הדגם השכלי**".

"הדגם המוסרי":

ע"פ אפלטון, בכל דבר במציאות אנו יכולים להבחין בין החומר ובין הצורה שלו, שהיא המהות המיחדת אותו משאר הדברים. אלו חושינו הקולטים את החומר, אך זהו שכלנו המתחקה אחר הצורה. לדוגמא, בראותנו סוס, חושינו רק מצלמים את שלפנינו, אך זהו שכלנו היודע שקיים מושג כללי של "סוסיות", בעל מאפיינים המיוחדים לו, ושהדבר העומד לפנינו הוא אחד מפרטיו. נשאלת השאלה: מנין לשכלנו מושג כללי זה? תשובתו של אפלטון היא שהמהות אינה נמצאת במציאות המוחשית שסביבנו אלא נמצאת בעולם אחר, רוחני. ישנו עולם רוחני של מושגים, של כללים-"עולם האידיאות". זהו עולם נצחי. לעומתו, העולם החומרי שלפנינו הוא רק בבואה של אותו עולם עליון. לאדם יש קשר עם עולם רוחני זה- הקשר הוא שכלו. בניגוד לתחושה בה אנו מכירים את החומר, את החולף והמשתנה, את הפרטי-בשכלנו אנו מכירים את הכללי המהותי, הנצחי, הקיים קיום אמיתי. גם בעולם האידיאות, קיים דירוג של פרטים מול כללים, מושג ה"סוסיות" ומושג ה"ברווזיות" הכלליים, הנם בעצמם פרטים של מושג ה"חיות" היותר כללי, וכך הלאה... עד שנגיע אל המושג הכללי העליון, שכל השאר נגזרים ממנו, האמת העליונה שכל שאר האמיתות מתפרטות ממנה. מושג זה ע"פ אפלטון הוא מושג **הטוב**. המציאות האמיתית הקיימת והנצחית היא בכללותה טוב, **אמת=טוב**.

אם כן, יוצא מכאן שההכרה השכלית שתכליתה היא ידיעת האמת, תכליתה היא למעשה ידיעת הטוב-**ההכרה השכלית העליונה היא הכרה מוסרית**.

"הדגם השכלי":

אריסטו אינו מקבל את התפיסה הזו. ראשית, הוא חולק וסובר שגם החומר וגם הצורה נמצאים בדברים המוחשיים, מהויותיהם של דברים

אינם מנותקים מהדברים עצמם ונמצאים באיזה עולם רוחני נפרד. במציאות החומר והצורה הם דבר אחד, שני צדדים של אותה המטבע. שכלו של האדם הוא זה שבא ומנתח ומבחין בין חומר לצורה, וחושף את מהותם של דברים. הפעילות השכלית איננה מנתקת אותנו מן המציאות שסביבנו ומקשרת אותנו אל עולם רוחני מוחלט (עולם שכולו טוב). להיפך! היא מתברת אותנו עם מציאות זו.

ע"פ אריסטו, הפעילות השכלית ענינה הוא הכרת המציאות, ההכרה העליונה הינה הכרת הסיבה הראשונה לכל המציאות, דהיינו הכרת האל. להכרה זו אין שום משמעות מוסרית. בניגוד לאפלטון שאצלו שאלת-"מה מצוי?" היא שאלת "מה ראוי?", אצל אריסטו השאלות הן נפרדות. **אמת שונה מטוב, ההכרה השכלית איננה הכרה מוסרית.**

ההכרה השכלית, ע"פ אריסטו, היא הכח העליון באדם, שכן תכליתו ושלמותו של דבר טמונה בצורתו, במידה והוא מוציא צורתו מן הכח אל הפועל. האדם-צורתו המיוחדת אותו היא שכלו, ע"י מימוש היכולת השכלית עד לשיאה, משיג האדם את שלמותו, ומאחר שראינו שלמוסר אין חלק בפעילות השכלית אזי **המוסר אינו בגדר תכלית אלא אך ורק אמצעי לפעילות השכלית.**

בניגוד לאפלטון, המוסר אינו ענין של הכרה שכלית טהורה. הוא אינו בגדר מדע מוחלט. להיפך! ההכרה המוסרית משתנה מאדם לאדם ומתקופה לתקופה, **כל ענינו של המוסר הוא לקחת את נפש האדם ולהעמיד לה את התנאים הטובים ביותר בכדי שתוכל לעסוק במושכלות.**

בעקבות תפיסה זו אריסטו פיתח את השיטה המוסרית הנקראת "**שביל הזהב**"- דרך האמצע. המידה הטובה, המוסרית, הינה המידה הממוצעת בין שתי מידות קיצוניות. על האדם להרגיל את עצמו, לאלף, לבריא את נפשית לאיזון של כוחותיו ובכך להכשיר עצמו לעיסוק שכלי-עיוני ללא מעכבים. נטיותיו של האדם יכולות לעכב בעדו מלהגיע לשלמותו השכלית, המוסר תפקידו לטפל ולשלוט בנטיות אלה (כאמור זהו דבר המשתנה מאדם לאדם, והמידה הטובה, הממוצעת, אינה ניתנת להגדרה מדויקת).

כעת נעבור לדברי הרמב"ם בענין:

א. חטא אדם הראשון-מורה נבוכים חלק א' פרק ב'

בפרק א' בחלק א' של מורה נבוכים, מסביר הרמב"ם את כוונת התורה באומרה "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" ו"בצלם אלוהים ברא אותו", צלם אלוהים שבאדם-זוהי ההשגה השכלית.

בפרק ב' הרמב"ם מבאר את חטאו של אדם הראשון. הרמב"ם מעלה קושיה שהועלתה לפניו, שלכאורה מפשט הכתובים משמע שלפני החטא היה האדם נשאר בעל חיים ללא שכל ותבונה, ורק אחרי שחטא ואכל מעץ הדעת קנה לו את השלמות האנושית-"והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע",

"ותפקחנה עיני שניהם", ותמוה שהעונש על חטאו היה הענקת שכר-שלמות שלפני החטא לא היתה בו!!
 הרמב"ם עונה על שאלה זו ופותח לנו פתח בהבנת היחס בין המוסר וההכרה השכלית בשיטתו:
 ראשית הוא מסביר, בעקבות תרגום אונקלוס, ש"אלוהים" ב"והייתם כאלוהים" אינו אמור בקב"ה, אלא הכוונה למנהיגי המדינות. אחר כך הוא מסביר את תהליך החטא, וז"ל (בתרגום קאפח):

"והוא שהשכל אשר השפיע ד' לאדם שהוא שלמותו הסופית הוא אשר ניתן לאדם לפני מריו, ועליו נאמר בו שהוא בצלם אלוהים ובדמותו, ובגללו דובר עמו ונצטווה כמו שנאמר ויצו ד' אלוהים וכו', כי לא היה הציווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר, וזה היה מצוי בו בשלמותו ובתמותו. אבל הטוב והרע הוא במפורסמות לא במושכלות, לפי שאין אומרים השמים כדוריים טוב והארץ שטוחה רע, אלא אומרים אמת ושקר, וכך בלשונו אומרים על הנכון והשוא אמת ושקר, ועל הנאות והמגונה טוב ורע, ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וכך הוא הדבר בכל העיניים המושכלים. וכיון שהיה בשלמות מצביו ותמימותן והוא עם תכונותיו ומושכליו אשר בו נאמר מחמתן ותחסרהו מעט מאלוהים לא היה לו כח שמתעסק במפורסמות כלל ולא השיגן, עד שאפילו היותר מפורסמת במידות לגנאי והיא גילוי הערור לא היה זה רע בעיניו ולא הרגיש את גנותו, וכאשר חטא ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושי הגופניים כמו שאמר כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית, ולפיכך המרה את הציווי אשר מחמת שכלו נצטווה בו, ונקנית לו השגת המפורסמות ושקע בהבחנת הרע והטוב, ואז ידע ערך מה שהפסיד ומה שנתערטל ממנו ובאיזה מצב הוא נמצא, ולפיכך נאמר והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע ולא אמר יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת, ואין בדברים ההכרחיים טוב ורע כלל אלא שקר ואמת, והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, ולא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי את אשר ראה בתחילה הוא אשר ראה בסוף ולא היה שם ערפל נגד הראות שנתבהר, אלא נעשת לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות מה שלא היה משיג גנותו מקודם".

הרמב"ם מפרק את הקושיה-"והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע" כלל אינו מבטא שלמות. להיפך, זהו תיאור מצב נחות מהמצב בו היה האדם קודם החטא. אז היה הוא בעל השגה שכלית בלבד של "אמת ושקר". בעקבות החטא שקע בהשגה מוסרית-ערכית, השגת "טוב ורע", שהיא השגתם של ה"אלוהים"-מנהיגי המדינות.

בקטע זה נבחין בכמה נקודות:

א. המושגים "אמת ושקר" נבדלים מהותית מהמושגים "טוב ורע"-ההכרה השכלית אינה הכרה מוסרית!
 ב. הטוב והרע אינם ניתנים להאמר על הדברים ההכרחיים.
 ג. ההכרה המוסרית, הינה שקיעה ונפילה משלמותו של האדם, האדם האידיאלי, זה שלפני החטא, לא היתה בו הכרה מוסרית כלל.
 ד. הסיבה לנפילה היתה "תאוותיו הדמיוניות" ו"תענוגות חושיו הגופניים", כוחות שאינם שכליים, ואינם מבטאים את "צלם אלוהים" שבאדם-הכח השכלי.

קטע זה מתאים בצורה ברורה לדגם השכלי, החילוק בין הכרה שכלית להכרה מוסרית הוא מפורש, המושגים הערכיים "טוב ורע" לא ניתן להחילם על המציאות ההכרחית, לגביה שייכים רק "אמת ושקר", וההכרה המוסרית נמוכה בדרגה מההכרה השכלית-שהיא ורק היא שלמותו הסופית של האדם. הפרשנים, אשר מקרבים את הגותו של הרמב"ם לדגם המוסרי, חייבים להתמודד עם קטע זה, שלכאורה סותר את הדגם הזה במפורש: את המשפט "אבל הטוב והרע הוא במפורסמות לא במושכלות..." ר"ש אבן-תיבון תרגם: "אמנם הנאה והמגונה..." ניתן להבין בפשטות את צמדי המושגים "טוב ורע" ו-"נאה ומגונה" כזהים. אך כמו כן ניתן להבין את המושגים "נאה ומגונה" לא כמושגים השייכים לתחום המוסר אלא כמושגים אסתטיים-"יפה ומכוער". במידה ולמושגים אלו כיון הרמב"ם את דבריו, אזי אינם מכוונים להכרת הטוב-המוסרי של האדם אלא להכרת היפה-האסתטי. זוהי רק ההכרה האסתטית הנופלת מההכרה השכלית ונגררה עקב החטא, לעומתה ההכרה המוסרית של טוב ורע, ערכה הגבוהה-השכלי, שמור לה. כך קוראים את הקטע יהודה אבן שמואל³, הרב שילת⁴, הרב סולובייצ'יק⁵ וקדם לכולם הרמץ כהן⁶:

"הרמב"ם פירש את סיפור 'נפילת האדם' במשמע של בגידת האינטלקטואלי והמוסרי לשם קידום האסתטי..."⁷

הכוונה בדברים "השגה אסתטית" אינה להבדילה מתחום המוסר בכלל, אלא שיש להבחין בין מוסר אנושי-הנובע מתוך שיקולי עונג ותועלת-זהו

³ בפירושו למורה נבוכים על פרק זה

⁴ הקדמות הרמב"ם למשנה עמודים רס"ו-רס"ט

⁵ איש האמונה עמ' 17 הערה 8

⁶ עיונים ביהדות ובעיות הדור עמוד 29

⁷ איש האמונה, שם

מוסר אסתטי, ובין מוסר הנובע מהכרת דרכי ד'- מוסר אידיאלי, "המושפע מהאידיאה של הטוב"⁸ - זהו מוסר שכלי. הבחנה זו מובילה לחלוקה בין הערכים השונים, שהרי לא דומה ערך הצניעות לערך "לא תרצח" ודומיו, אלו בודאי שייכים לא למוסר האסתטי כי אם למוסר השכלי האלוהי:

"שהרי 'לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב' הן בודאי בכלל "השכל וידוע אותי כי אני ד' עושה חסד" וכו', ואדם הראשון נצטווה עליהן קודם החטא..."⁹

על פרשנות זו ניתן להקשות:

א. התחום של "טוב ורע" או "יפה ומגונה" נקרא ע"י הרמב"ם - "מפורסמות", דהיינו ערכים המפורסמים בקרב החברה והם משתנים ממקום למקום ומזמן לזמן, ובמו"נ ח"ב פ"ג הרמב"ם מסביר ששתי הדברות הראשונות, 'אנכי ו'לא יהיה', הן מושכלות, ואילו שאר הדברות, ובכללן 'לא תרצח' ו'לא תנאף', הן "מסוג המפורסמות והמקובלות". וקשה, שהרי ע"פ ההבחנה דלעיל דברות אלו אינן שיכות לתחום האסתטי, לתחום ה"מפורסמות"?!
[הרב שילת מתייחס לשאלה זו ומתרץ ע"י הבחנה בין צמד המושגים "מושכלות" ו"מפורסמות" האמורות בקטע שלפנינו ובין אותו צמד מושגים האמורים בח"ב פ"ג. בקטע שלפנינו מתייחס המושג "מפורסמות" לתחום האסתטי, ואילו שם הוא מתייחס לכל נורמה התנהגותית. נראה לענ"ד שהבחנה שכזו היא קשה, במיוחד בספר מורה הנבוכים שמצטיין בכוונת מכוון, בדיוק לשוני מופתני].¹⁰
לעומת זאת ניתן לחזק פרשנות זו מתוך הדוגמאות בהן בוחר הרמב"ם להדגים "מפורסמות":

1. בקטע שלפנינו הדוגמה היא גילוי ערוה. מההקשר לסיפור המקראי משמע שמדובר בהליכה בעירום שהיא כמובן שייכת לתחום המוסר האסתטי.
2. במילות ההגיון שער ח' הרמב"ם נותן שתי דוגמאות ל"מפורסמות": גילוי הערוה וגמילת טובה למטיב עמך יותר משמגיע לו. באשר לדוגמה השניה, כלום לא מצא הרמב"ם דוגמה יותר פשוטה ושכיחה, יותר "מפורסמת"? במורה נבוכים ח"ג פ"ג הרמב"ם מסביר מהן הוראותיו של התואר 'חסד' המיוחס לקב"ה. ישנם שני מובנים לתואר "חסד": האחד-להעניק למישהו שיש לו זכות עליך יותר מהמגיע לו, זוהי הדוגמא במילות ההגיון, והשניה-הענקת למישהו שאין לו זכות עליך כלל. החסד האמור

⁸ איש האמונה עמ' 17

⁹ הרב שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה עמוד רס"ט

¹⁰ עוד יש לעיין בהתייחסותו של הרמב"ם למושג "מפורסמות" במו"נ ח"ג פ"ח ובמילות ההגיון שער ח'

בקב"ה הוא דווקא במובן השני ולא הראשון. ניתן אולי לומר שכאשר הרמב"ם רצה במילות ההגיון לתת דוגמא ל"מפורסמות" מתחום החסד, בחר דווקא במובן שאינו מיוחס לקב"ה, שאינו מוסר אלוהי אידיאלי, אלא בחר במובן האנושי האסתטי.

ג. הרמב"ם כותב בקטע שלפנינו "ואין בדברים ההכרחיים טוב ורע כלל אלא אמת ושקר". כותב ר' שם טוב בפירושו למורה נבוכים:

"...ואמרו ואין בהכרחי טוב ורע אבל אמת ושקר, כי ההכרחי והם הנמצאות בעצמם אשר אין אנו סיבתם..."

ובפירוש האפודי:

"...כי אילו לא יהיו בני אדם לא יהיו עניני המפורסמות, כי עניני המפורסמות הוא הסכמת האנשים לדבר..."

הדברים ההכרחיים הם כאלה מאחר ואינם תלויים באדם, לא רצונו של האדם עומד מאחוריהם כי אם רצונו וחכמתו של הקב"ה, כל דבר הנובע מרצונו של האדם לא נכלל תחת הגדרת ההכרחי, ולא חלים לגביו המושגים "אמת ושקר". הפירוד בין מוסר והכרה שכלית יותר מובן על רקע דברים אלו, שכן הוא מתלק בין שני עולמות, עולם הנמצאות ועולם רצון האדם. ההכרה המוסרית, תלויה היא ברצון האדם, שכן הוא הבוחר לראות בדבר אחד ערך ובדבר אחר לא. הוא הבוחר לעשות טוב או רע, וע"כ המונחים "אמת ושקר" לא חלים לגביה. ישנו עולם של עובדות וישנו עולם של ערכים, עולמו של השכל ועולמו של הרצון, עולם התלוי בקב"ה-"מושכלות", ועולם התלוי באדם-"מפורסמות". לגבי העולם הראשון חלה ההכרה השכלית ולגבי השני חלה ההכרה המוסרית. מכאן שדברים אלו הולמים את ה"דגם השכלי" ולא את ה"דגם המוסרי".

ג. שמונה פרקים לרמב"ם:

בהקדמות הרמב"ם לפרקי אבות מציג הרמב"ם את "תורת הנפש" שלו-תורת המידות.

בחמשת הפרקים הראשונים מציג הרמב"ם תפיסה שהיא אריסטוטלית ברוחה. הוא פותח בדברים על מבנה הנפש האנושית: "ודע כי נפש האדם אחת"-הנפש על כלל כוחותיה הנמוכים והגבוהים-הינה אחדות אחת. למרות שניתן להבחין בנפש זו בין החומר-החלקים הזן, המרגיש, המדמה

ומתעורר ובין הצורה-השכל¹¹, אעפ"כ היא כללות אחת (כפי שראינו אצל אריסטו שהחומר והצורה הם למעשה שני צדדים של אותה המטבע). בשל כך, על מנת שיוכל האדם לממש את תכליתו-הכרת ד' בשכל-אין הוא יכול להתעלם מהצד בנפשו שאיננו שכלי, עליו להשליט את השכל על שאר כוחות הנפש, להביאם לידי הרמוניה ואיזון, כדי שיתקדם לעבר תכליתו ללא מעכבים. על כן נקראת תורת המידות בשם "תורת הנפש", שכן היא עוסקת בהרמוניה של כללות כוחות האדם-הנפש.

תכונות האופי השונות, הנטיה להיות עניו או גיבור או פחדן וכדומה, שבדרך כלל נתפסות בעינינו כנטיות מוסריות או לא מוסריות, שייכות לחלק "המתעורר" שבאדם, כח זה כאמור שייך לחומר של האדם ולא לצורתו.

הנטיה המוסרית היא נמוכה מהכח השכלי אך היא חלק בלתי נפרד מכללות נפש האדם, על כן יש להביא את נטיותיו של האדם לאיזון והרמוניה בכדי להכשירו למימוש צורתו-הפעילות השכלית, ולכן יש לשלוט בהם על ידי השכל.

החלק השכלי שאחראי לדבר זה הוא "השכל המעשי" (כנראה זהו כח שנוצר באדם הראשון עקב הופעת הנטיה המוסרית בקרבו לאחר החטא, בניגוד לשכל העיוני שהיה לו קודם החטא, המתעסק במושכלות ולא במפורסמות). כפי שראינו, אצל אריסטו תפיסה כזו הולידה את "דרך האמצע"-המידה הטובה השלמה היא המידה הממוצעת. הרמב"ם בפרק ד' מציג את אותה השיטה ממש, עם כמה הבדלים משמעותיים, ונציין את חלקם:

1. בניגוד לאריסטו, ע"פ הרמב"ם המידה האמצעית ניתנת להגדרה מדויקת-מצוות התורה מכוונות לדרך האמצע.

2. אריסטו מעמיד את תכלית המעשה המוסרי באושר (האודימוניה) אשר מושג לדעתו ע"י הפעילות העיונית-ואילו אצל הרמב"ם מושג האושר אינו קיים כלל. תכלית הפעילות המוסרית היא הכרת ד' לשמה:

"צריך לאדם שישעבד כוחות נפשו כולם לפי הדעת...וישים לנגד עיניו תמיד תכלית אחת והיא השגת ד' יתברך, כפי יכולת האדם לדעת אותה"¹²

"...אין תכלית האמת אלא שידע שהוא אמת"

(זו היא אהבת ד' לפי הרמב"ם)¹³.

¹¹ יש להבחין בין "שכל", שהוא שכל בפועל, "השכל הנקנה", ובין "השכלי"-השכל ההיולוני, שמכאן משמע שאף הוא שייך לחומר נפש האדם, ואכמ"ל, עיין במו"נ ח"א פ"א, ח"א פס"ח, ח"א פע"ב, מילות ההגיון שער ט' והלכות יסודי התורה פי"ד ה"ח.

¹² שמונה פרקים לרמב"ם, פרק חמישי

¹³ הקדמה לפרק חלק

העשייה המוסרית אינה בשל תכלית תועלתנית של השגת האושר, אלא בשל דרישה תורנית של הכרת ד' לשמה. השלטת השכל על הנטיות המוסריות של האדם היא לשם תכלית תורנית של הכרת ד' ולכן התורה עצמה מתנכת את האדם לדרך האמצע.

ניגוד זה בין הרמב"ם ואריסטו, לא מעלה ולא מוריד מהערכת המוסר כאמצעי הניכרת מדברי הרמב"ם¹⁴, אדרבה! לתפיסה זו שהעשייה המוסרית משמשת אמצעי לתכלית השכלית יש תוקף תורני מחייב, בעוד אצל אריסטו זוהי רק הדרכה למחפש אחר האושר, הדרכה מטושטשת ולא מחייבת. כיצד יתמודדו פרשני "הדגם המוסרי" עם האמור בשמונה פרקים? שוב ניתן לחלק בין שתי רמות של מוסר, נמוך וגבוה-עיסוקו של הרמב"ם בשמונה פרקים הוא במוסר נמוך:

"ישנם שני רבדים של מידות טובות ומעשים טובים: האחד קודם להשכלה האלוהית, וענינו יצירת איזון נפשי ותקינות חברתית... שהם הכרחיים לקבלת המושכלות, רובד זה אינו אלא הצעה. הרובד השני הוא חלק אינטגרלי מן החכמה האלוהית עצמה: ידיעת ד' כוללת ומנלידה את ההידמות בפעולותיו כחלק ממנה"¹⁵

דברים אלו קשים לאור דבריו של הרמב"ם בהלכות דעות-גם שם הוא מציג את דרך האמצע, ובמסגרת הצעת השיטה הוא כותב:

"כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום...ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויים אך אפים ורב חסד...וכיו"ב, להודיע שהם דרכים טובים וישרים נחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות אליו כפי כוחו"¹⁶

משמע מדבריו, שמידותיו של הקב"ה, המוסר האלוהי, הוא עצמו שייך לדרך האמצע, הוא מקורה, שכן כאמור דברים אלו באים במסגרת הצעת שיטת דרך האמצע. לפי החלוקה דלעיל, כיצד מתחברים הדברים!! הרי דרך האמצע זהו רובד נמוך, "אינו אלא הצעה", והליכה בדרכי ד' זהו רובד גבוה, "חלק אינטגרלי מן החכמה האלוהית עצמה". חלוקה שכזו נופלת בהלכות דעות, המוסר שהוא רק בגדר הצעה לפעילות השכלית הוא הוא ההליכה בדרכי ד'.

¹⁴ תפיסת תיקון המידות כאמצעי להכרה שכלית מופיע עוד במקומות רבים בכתבי הרמב"ם

¹⁵ הרב שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה עמ' קי"ז

¹⁶ הלכות דעות פ"א ה"ן

ג. החסיד המעולה, המושל בנפשו והמדברים

בפרק ו' בשמונה פרקים מציג הרמב"ם סתירה לכאורה בין דעת הפילוסופים ובין דעת חז"ל: הפילוסופים העמידו כאידיאל את "החסיד המעולה", זה שאיננו נלחם בנטייתו הרעות (לאור פרק ד'-הקיצוניות), אלו אינן קיימות כלל-הוא מתאוה רק לטוב. לעומתם חז"ל העמידו כאידיאל את המושל בנפשו-המתאוה לרע אך הנלחם בתאוותו. הרמב"ם מסביר שזוהי רק סתירה מדומה, הדעות אינן סותרות. הן עוסקות במישורים שונים: הרמב"ם מביא את החלוקה המוכרת לנו מרס"ג¹⁷, בין מצוות "שמעיות" ל"שכליות". חז"ל דברו רק במצוות ה"שמעיות", אלו שלולא נכתבו לא היו נחשבות כמצוות כלל, כגון שעטנז, שער המשתלח וכדו', ובשאר המצוות הם מסכימים לדעת הפילוסופים.

המונחים "שמעיות" ו"שכליות" כאמור לקוחים מרס"ג. הרמב"ם מסתייג בחריפות מהמושג "שכליות", הוא עצמו מחלק בין "חוקים" לבין "משפטים", הגדרתו למה שמכנה שלא בצדק רס"ג "שכליות" היא-"הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם..." הרמב"ם מאשים את אלו הקוראים למצוות אלו "שכליות" שהם "חלו חולי המדברים". יש להבין מהו טעם התנגדותו הנמרצת של הרמב"ם לביטוי "שכליות" ומה ל"מדברים" ולענין?

שני פירושים לדבר, בהתאם לשתי מגמות הפרשנות השונות שראינו:

א. הרמב"ם מקבל את הבחנתו של רס"ג, אך מסתייג מלשונו. אכן יש מצוות המובנות ע"י שכלנו וישנן מצוות שלא, אך המונח "שכליות" הוא פסול בשל המשמעות המוציאה שלו-משמע של"שמעיות" אין טעם שכלי! ואכן הרמב"ם מתנגד נמרץ לטענה שישנן מצוות חסרות טעם, מצוות הקב"ה ללא יוצא דופן אינן מצוות הבל, אלא שחלקן טעמן נסתר מאיתנו. וזהו חולים של "המדברים"- "המתכלמין" (הוגי דעות מוסלמים בימי הביניים), שאחת הכתות ביניהן, ה"אשערייה", טענה שפעולותיו של הקב"ה הן ללא תכלית, ובכך חוטא גם מי שטוען שהמצוות השמעיות הן ללא טעם¹⁸.

פרשנות זו בעייתית מכמה סיבות:

1. הרמב"ם מתנגד למושג "שכליות" רק בשל חשש מהמשמעות המוציאה שלו.
2. הרמב"ם תוקף את רס"ג בחומרה ואומר שהוא חולה, בשל ענין לשוני גרידא, והרי הרס"ג עצמו לא טען שיש מצוות חסרות טעם, להיפך¹⁹.
3. מאמרי חז"ל אותם הרמב"ם מצטט, העוסקים לפי דבריו במצוות השמעיות, מדברים על מצוות כגון בשר וחלב וביאה על הערוה-שלכולן נותן הרמב"ם טעם ידוע במורה נבוכים ח"ג, אז מדוע כללם ב"שמעיות"? (חלוקה זו בין סוגי המצוות מופיעה גם בהלכות מעילה פ"ח ה"ח ושם

¹⁷ רס"ג, אמונות ודעות מאמר שלישי א'

¹⁸ כך מפרשים הרב י. טברסקי, מבוא למשנה תורה 342, והרב שילת, שם, רצ"ט-ש"ב

¹⁹ אמונות ודעות שם, עמ' קי"ט (מהדורת הרב קאפח) ד"ה "ועם זאת"

הרמב"ם מונה בין ה"שמעיות" את הקרבנות-שגם טעמן מוסבר באריכות במורה נבוכים!)

ב. התנגדותו של הרמב"ם למונח "שכליות", היא בזה שהוא מכנה את מה שהמוסר האנושי מקבל כטוב או רע, כשכלי. הוא הופך את ה"מפורסמות" ל"מושכלות", הוא אינו מבדיל בין אמת לטוב. ומדוע זהו חולי? שכן זהות שכזו מעכבת את האדם מלהגיע לשלמותו. האדם שאינו מבין שהמוסר הוא בסך הכל אמצעי לשלמות שכלית ולו לכשעצמו אין משמעות שכלית, לא ילך בדרך האמצע אלא ינקוט בקיצוניות, שכן הוא יחשוב שלנטיותו יש ערך לכשעצמן. הקיצוניות-היא חולי הנפש, לפי הרמב"ם, כפי שהוא מבאר בפרקים השלישי והרביעי, "חולי המדברים" הוא גם חולי הנפש.

לפי שיטה זו, הרמב"ם מתנגד לעצם הבחנתו של הרס"ג מעיקרה. התנגדותו היא עקרונית ולא לשונית גרידא. הרמב"ם תוקף את תפיסתו המוסרית של הרס"ג (ואף את תפיסתם של בעלי "הדגם המוסרי").

הפירוש הראשון הוא פרושם של בעלי "הדגם המוסרי", שכן את הפירוש השני הם אינם יכולים לקבל, שהרי ע"פ פירוש זה הרמב"ם תוקף את עצם תפיסתם. באשר לפירוש השני נותרת השאלה מה ל"מדברים"-המתכלמין-ולענין? בפרק הראשון, כאשר הרמב"ם מפרט על כל כח וכח בנפש האדם, הוא מעיר לגבי הכח המדמה:

"ובכאן טעו המדברים הטעות הגדולה אשר בנו עליה הטעאתם בחלוקת המחוייב, האפשרי והנמנע. שהם חשבו או הביאו לחשוב כי כל מדומה-אפשר. ולא ידעו שזה הכח ירכיב ענינים שמציאותם נמנע כמו שזכרנו"

המדברים מואשמים כאן, וכן במו"נ ח"א פע"ג²⁰, בכך שהם חושבים שלכח הדמיון שבאדם יש יכולת להעיד על אמיתותם של דברים, כאשר למעשה הדמיון יכול לדמות דברים שקריים. הם למעשה אינם מבינים את ההבדל שבין פעולת הדמיון לפעולת השכל. הרמב"ם רואה בדמיון את אויבו הגדול של האדם:

"הדמיון אשר הוא גם יצר הרע באמת, כי כל מגרעת הגיונית או מידותית היא פעולת הדמיון או נספחת לפעולתו"²¹.

הדמיון בא וטוען על אמיתותם של דברים שאין הם אלא פרי רוחו. כך גם מי שטוען שהמוסר האנושי המזהה דברים מסוימים כ"רע" ואחרים כ"טוב", הוא דבר מוחלט והכרחי-מעניק גושפנקה שכלית ליציר רוחו. הטענה שטוב ורע זהים לאמת ושקר היא פרי כוחו של הדמיון. לקרוא

²⁰ ההקדמה העשירית
²¹ מורה נבוכים ח"ב פי"ב

למצוות המפורסמות "שכליות" זו הליכה בעקבות הכח המדמה וזהו חולי המדברים²². וכפי שראינו בפרק ב' בח"א של המורה נבוכים, הסיבה לנפילת האדם היתה "תאוותיו הדמיוניות". הכשרת האדם לשלמות שכלית לקראת הכרת ד' הינה השלטת השכל על הנטיות ומאבק בדמיון. אך האם ישנו בנמצא אדם כזה שלא קיימות בו נטיות שיש לשלוט בהן, הישנו אדם שהתעלה לחלוטין מעל הכח המדמה שלו? יתכן ובמציאות הריאלית אין, ו"החסיד המעולה" אינו קיים כלל, הוא רק בגדר מודל לשאיפה-למצב האידיאלי שהיה לפני החטא הקדמון. רק אדם אחד הצליח לחזור למצב זה-משה רבנו, שע"פ תורת הנבואה של הרמב"ם התעלה מעל הכח המדמה והכיר את הקב"ה "במראה ולא בחידות", הכשרתו להכרה שכלית היתה מושלמת לחלוטין, ולכן הכרת ד' שלו היתה המושלמת ביותר, כפי שלא היה לא לפניו ולא לאחריו.

ואם אמרנו לעיל, שע"פ הרמב"ם המצוות מכוונות לדרך האמצע-ההנהגה המוסרית שמשליטה את השכל ונלחמת במדמה, אזי מתן תורה העניק לישראל את היכולת להשתלט על הדמיון. ואכן הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל מזכיר את דברי חז"ל: "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, גויים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן" מי שהטיל באדם את הזוהמה, ע"פ חז"ל, זהו הנחש, המזוהה אצל הרמב"ם עם הכח המדמה.

כמו כן הרמב"ם בח"ב פרק מ' מסביר מהו ההבדל בין תורה אנושית שנחקה ע"י בני אדם ובין תורה אלוהית: הוא טוען שהראשונה שמה מטרתה "תקינות המדינה ומצביה ומניעת העושה והאלימות... ושישיגו אושר משוער כפי השקפת אותו המחוקק" - ענייני חברה ומדינה ותו לא, ואילו התורה האלוהית פונה "לשלמות הכח ההגיוני... ונותנת הדגשתה למתן השקפות נכונות... ורצונה להתכים את האדם" - ההשגה השכלית בראש עניינה. הרמב"ם מסביר שהכח הנפשי העומד מאחורי התורה האנושית הוא הכח המדמה, המחוקקים הללו הם בעלי כח שכלי חלש וכח מדמה חזק וכך הוא מתארם בפרק ל"ז בחלק זה "...ומתערבבים אצלם הדברים האמיתיים בדברים הדמיוניים תערובת מתמיהה כל זה מחמת חוזק המדמה וחולשת ההגיוני". התורה האלוהית ומטרתה מתנגדת ונלחמת בדמיון ומטרתו.

[כמובן, בהתאם לאמור לעיל, גם לכח המדמה, כחלק מכללות הנפש, יש מקום במסגרת ההכשרה לקראת השלמות השכלית, ובתורת הנבואה לרמב"ם יש לדמיון מקום מרכזי לעזור לנביא להשיג את מושכליו, למעט מרע"ה שנבא ללא כח זה.]

²² מעניין לציין שהרב קוק, שתפיסת עולמו, כפי שראינו, מתאימה ל"דגם המוסרי", בניגוד לרמב"ם תופס את הדמיון כמקור להכרה ממדרגה ראשונה ומקבל את שורש תפיסתם של "המדברים" ואף מקצין אותו: "...כל המצויר והמדומה והאפשר להיות בצויר, הוא באמת מצוי. וזה היה הגרעין העליון של שיטת המדברים... "הגיון הקודש מג, אורות הקודש א". ההקצנה היא שאצל המדברים המדומה אפשר שיהיה מצוי ואילו אצל הרב קוק "הוא באמת מצוי".

ד. "הודיעני נא את דרכיך" – מורה נבוכים ח"א פנ"ד וח"ג פנ"ד

בפרקים נ"ס' בחלק א' של מורה הנבוכים מציע הרמב"ם את תורת התארים שלו, מסקנת הרמב"ם היא שהתארים היחידים בהם ניתן לתאר את הקב"ה (בכדי שלא נפגום ביסוד אחדותו של הקב"ה) אלו הם תארי שלילה-מה הוא לא, ותארי פעולה-מעשיו של ד'. כלומר קיימים שני מישורים בהכרת ד' – הכרת העצמות האלוהית שאיננה ניתנת כי אם להכרה שלילית, והכרת מעשי ד', שהיא הכרה חיובית-הכרת תארי הפעולה²³.

בקשת משה "הודיעני נא את דרכיך" היא בקשה מדי שיתן לו ידיעה על כל מעשיו, בלשון אחרת שיכיר את כל תארי הפעולה. מטרתו של משה בבקשתו היא שהוא יתחקה אחר הנהגתו של ד' את בריאתו, וזאת תהווה מודל להנהגת העם. הרמב"ם מסביר בחלק א' פנ"ד שכך ראוי למנהיג המדינה האידיאלי (הנביא) להתחקות אחר דרכי ד' ולהידמות אליהן בהנהגתו:

"כי תכלית מעלת האדם להידמות לו כפי היכולת, כלומר שנדמה מעשינו למעשיו, כמו שבארו קדושים תהיו, אמרו, מה הוא חנון אף אתה היה חנון..."

מדברים אלו משמע, שתכלית ידיעת ד' הינה תכלית מוסרית מעשית. דברים אלו מתאימים ל"דגם המוסרי":

"וכבר הורה רבנו משה בספרו 'מורה הנבוכים' כי הכרת תארי הפעולות היא מקור החיים המוסריים, כדי להגשים את האידיאל המוסרי, חייבים אנו להזדקק לישות כולה ולהכירה"²⁴

כך גם בח"ג פנ"ד (הפרק האחרון במורה הנבוכים!). הרמב"ם מציג שם את ארבע השלמויות שיתכנו באדם, כל אחת נמוכה מזו שמעליה. השלמויות הן:

1. שלמות הרכוש.
2. שלמות הגוף.
3. שלמות המידות.
4. השלמות השכלית.

²³ שאלת משמעותן של שתי הכרות ד' אלו והיחס ביניהן-יש לה השלכה לעניננו, אך זהו נושא עצום. נציין רק את דבריו של הרמן כהן, אשר כתב מאמר ארוך החושף את היסודות האפלטוניים-מוסריים במשנת הרמב"ם, ומסביר ששלילת התארים העצמיים אצל הרמב"ם נובעת למעשה מתוך כך שהוא מעמיד את ההכרה המוסרית במרכז, וע"כ אין ענין להכיר את ה"עצם" האלוהי, אלא את דרכיו-כמודל לחיי המוסר (עיונים ביהדות ובעיות הדור, עמ' 39). ראינו שאותם דברים מופיעים אצל הרב קוק ב"דעת אלוהים".

²⁴ איש ההלכה עמ' 60 וכן 'ובקשתם משם' עמ' 185 הערה 16

עד כאן הרמב"ם הולך דווקא בעקבות "הדגם השכלי", שלמות המידות-השלמות המוסרית הינה נמוכה מהשלמות השכלית, ומהווה אמצעי לה:

"וגם מין זה מן השלמות אינו אלא הצעה לזולתו ואינו תכלית לעצמו...לפי שאם תניח שאחד מבני אדם לבדו ואין לו עסק עם שום אדם, תמצא שמעלות המדותיות שבו כולן אז בטלות ומושבות ואין להם צורך ואינו מביאות שלמות לאישיותו במאומה..."

הרמב"ם מביא את הפסוקים מירמיה ט':

"אל יתהלל החכם בחכמתו (זוהי שלמות המידות) ואל יתהלל הגיבור בגבורתו (זוהי השלמות הגופנית) ואל יתהלל העשיר בעשרו (זו שלמות הרכוש) כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי (השלמות השכלית)..."

אך כאן מגיעה הוספה, ועל פי פרשני הדגם המוסרי אף מהפך! הפסוק ממשיך והרמב"ם בעקבותיו:

"...כי אני ד' עושה חסד ומשפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאום ד'"

וזו לשון הרמב"ם:

"...שלא הסתפק בפסוק זה בביאור הנעלה בתכליות שהיא השגתו יתעלה בלבד...אלא אמר כי ההתפארות היא בהשגתי ובידיעת תארי, כלומר מעשיו, כעין מה שבארנו באומרו הודיעני נא את דרכך וגו', ובאר לנו בפסוק זה כי אותם המעשים אשר חובה לדעת אותם ולהדמות בהם הם חסד ומשפט וצדקה"

זהו סיומו של המורה נבוכים, ולא בכדי רואים הפרשנים בעלי "הדגם המוסרי" את הפרקים המסיימים של הספר, כפרקים החשובים ביותר בו. בפרקים אלו, בניגוד לרוח האריסטוטלית השולטת ברוב פרקי המורה, מתגלה לדעתם תפיסתו האמיתית²⁵.

כיצד בעלי "הדגם השכלי" מתמודדים עם פרקים אלו? ראשית, אין הכרח לראות בסוף הפסוק בירמיה ודברי הרמב"ם בעקבותיו תיאור של הכרה ועשיה מוסרית שהיא שיאה של הכרת ד', אלא אפשר לראות בכך תיאור של מה שנדרש מן הנביא אחרי שהוא מגיע לשיא שלמותו השכלית. הנביא מחוייב לחזור ולהנהיג את העם על פי דרכי ד', שכן הוא המתאים ביותר, שהרי השגתו את דרכי ד' היא הטובה ביותר, אך

²⁵ הרמן כהן שם, עמ' 24, הרב סולובייצ'יק "על התשובה" עמ' 41

אין עשיה זו מהווה את שיא השתלמותו השכלית, היא רק דבר הנדרש ממנו לאחר מכן²⁶.
והדברים מוכחים בח"ג פנ"ג: הרמב"ם מסביר ש"צדקה" בה האדם צריך ללכת במסגרת ההידמות לד' היא:

"...הזכויות המוטלות עליך לזולתך מצד המידות הטובות...כי בלכתך בדרך המידות הנעלות כבר עשית צדק עם הנפש ההגיונית שלך מפני שנתת לה את המגיע לה..."

הצדקה היא השלמות המידותית **כאמצעי** לשלמות השכלית. א"כ, גם ההכרה והעשיה המוסרית שלאחר השלמות השכלית הינה מוסר אמצעי ולא תכליתי. הנביא, לאחר שהגיע אל התכלית, שהיא שכלית, צריך לחזור ולהתעסק במוסר האמצעי, כאשר מה שמדריך אותו הן דרכי ד', שמהן ניתן ללמוד בצורה הכי טובה מהן אורחות המוסר האמצעי, כפי שראינו בהלכות דעות שדרכי ד' הן הן המקור והדגם לדרך האמצע.
עיון נוסף בח"א פנ"ד יסביר לנו כיצד דרכי ד' וידיעתן מהוות מקור ודגם להליכה בדרך האמצע דווקא: כאשר הרמב"ם מסביר מהי ההידמות הראויה של מנהיג המדינה לקב"ה, הוא כותב:

"ויעשו על ידו פעולות אלו במידה ובמי שראוי לכך, לא מתוך סתם התפעלות...ואל יתן להתפעלויות להשתרש בו **כי כל התפעלות רעה**...ויהיה פעמים למקצת בני אדם רחום וחנון לא מתוך סתם רגישות וחמלה אלא כפי הראוי...כאשר ציוה להשמיד שבעה עממים...אל תחשוב כי זו אכזריות...אלא היא הפעולה שמחייבת אותה המחשבה האנושית...**לפנות כל המעצורים המעכבים מלהגיע אל השלמות שהיא השגתו יתעלה**"

ההידמות לקב"ה אינה התחקות אחר הפעולות עצמן אלא אחר **האופן** בו נעשות הפעולות, כשם שהקב"ה אין בו רוגז וכעס, חמלה או רחמים-אין בו נטיות והתפעלויות, אלא כל פעולותיו נגזרות מתוך חכמה עליונה, כך גם האדם צריך לבטל את כל הנטיות וההתפעלויות שלו ולגזור את פעולותיו מחכמתו, וכל זאת כדי "לפנות כל המעצורים המעכבים להגיע אל השלמות שהיא השגתו יתעלה".
ההידמות בדרכי ד' היא ההליכה בדרך האמצע, שלמעשה מבוססת על העקרון "כל התפעלות רעה", המשליטה את השכל על ההתפעלויות-הנטיות באדם בכדי להביאו לשלמותו השכלית. ההידמות בדרכי ד' אינה תכליתה של ידיעת ד', היא הדרך לידיעת ד', שיאו של תהליך ההידמות הוא כאשר האדם מגיע לידי איזון והרמוניה מושלמים בנפשו, שולט בכח

²⁶ ש. פינס, "בין מחשבת ישראל למחשבת העמים" עמ' 162, 326

המדמה, ועוסק בהשגת ד' ללא מעכבים. זוהי הדרגה האידיאלית של "החסיד המעולה", של מרע"ה, של אדם הראשון לפני החטא. ברגע שאדם מגיע לשיאו של תהליך ההידמות הוא מממש את צלם אלוהים שבו, בהשגה השכלית דומה האדם לאלוהיו²⁷.

²⁷ כדי למצות את הדיון בנושא המאמר יש לברר את עמדתו של הרמב"ם בנושאים רבים, שכן נושא זה משיק כמעט לכל הנושאים הנידונים במו"נ ועוד. יש לציין במיוחד את שאלת חידוש העולם מול קדמותו ואת שאלת תכלית ההווה: תפיסה הטוענת שההווה היא "טוב" מניחה מגמה תכליתית בהווה, ההווה נבראה מתוך מגמה "טובה" על ידי האל. לעומת זאת, ההשקפה שלא מקבלת את חידוש העולם וטוענת לקדמותה של ההווה, לא יכולה למצוא מגמה שכזו. הרמב"ם, מחד נלחם נגד אמונת הקדמות (הרב קוק כותב במאמרי הראי"ה עמ' 107 שמלחמתו זו של הרמב"ם היא מלחמה באילנות, שכן לפי הרב קוק, יסודה בהשמטת היסוד המוסרי מהכרת ד'). אך מאידך טוען הרמב"ם שאין השקפת החידוש מוכחת. הוא מקדיש פרקים במו"נ להוכחת מציאות ד' דווקא על בסיס אמונת הקדמות, ואף אינו מונה את חידוש העולם כיסוד במסגרת י"ג יסודות הדת (בנוסף הראשון של י"ג היסודות), ויתר על כן, במו"נ (ח"ב פכ"ה וח"ג פי"ג) שולל את יכולת האדם להכיר את תכלית המציאות. שאלת תכליתה של הבריאה ושל מעשי ד' אחרים מסתיימת ב"כך רצה" או "כך גזרה חכמתו", "רצונו" ו"חכמתו" של הקב"ה זהים לעצמותו שאינה ניתנת להכרה כלל!