

معنا و شرایط جنگ مقدس در افکار ابن میمون

نویسندگان: سید صادق حقیقت*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۳

سید باقری خاروانی**

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳

چکیده

مفهوم جنگ مقدس و نسبت آن با الهیات یهودی بیش از ده قرن است که در کانون مباحث فلسفی و الهیات یهودی قرار دارد و از طرفی نظریه جنگ مقدس از مهم ترین مباحث فلسفه سیاسی پیرامون صلح است که توسط ابن میمون، حکیم الهی و فیلسوف قرون میانه، طرح و بسط یافت. ابن میمون جنگ را در صورتی مقدس می داند که صادرکننده جنگ دارای مشروعیت الهی بوده و هدفش از این کار اجرای عدالت و برپایی جامعه توحیدی و بازپس گیری سرزمین های از دست رفته باشد. به نظر ابن میمون، نظریه جنگ مقدس دارای سه ویژگی اساسی است که عبارتند از: اخلاق و عدالت؛ قوانین الهی (زمانی و مکانی)؛ و جامعه دینی یهودی. همین سه نکته مهم ترین دستاورد در نظریه جنگ مقدس است. ابن میمون کوشید بر اساس مباحث دینی و فلسفی تعریفی متفاوت از عدالت ارائه داده و بر اساس آن دیدگاهی متفاوت نسبت به فلاسفه گذشته خود از عدالت که صورتی زمینی داشت، بیان دارد و تفسیری روشن از جامعه معنوی و آرمان شهر خود بر اساس ادله دینی و بر اساس فلسفه فارابی ارائه نموده، نظریه جنگ مقدس را متفاوت از نظریه جنگ عادلانه بنیان گذاری کند.

واژگان کلیدی: ابن میمون، جنگ مقدس، فلسفه سیاسی، قوانین الهی، عدالت، جنگ عادلانه

web: www.S_haghighat.ir

* دانشیار علوم سیاسی دانشگاه مفید قم

** فارغ التحصیل کارشناسی ارشد دانشگاه مفید قم در رشته اندیشه سیاسی اسلام

xsaeedshemiran96@yahoo.com

فصلنامه مطالعات منطقه‌ای: آمریکاشناسی-اسراییل‌شناسی، سال شانزدهم، شماره یکم، زمستان ۱۳۹۳، صص ۲۷-۱.

در مورد اندیشه سیاسی ابن‌میمون تفحص و تامل چندانی تاکنون صورت نگرفته است. به‌جز کتاب *فیلسوفان یهودی و یک مساله بزرگ* که توسط انتشارات هرمس وارد بازار شده و قسمتی از آن به اندیشه‌های فلسفی ابن‌میمون اختصاص دارد و کتاب *شرح بیست‌وپنج مقدمه در اثبات باری تعالی* توسط ابو‌عبدالله محمدبن ابی‌بکرین محمد تبریز به‌رشته تحریر در آمده، کتاب دیگری به فلسفه ابن‌فیلسوف دوره میانه نپرداخته است. از طرفی فلسفه سیاسی ابن‌میمون در کتاب *دلایله الحائزین* به‌رشته تحریر در آمده که آن هم به قلم حسین اتای از عبری به عربی برگردانده شده است. اما آنچه در اندیشه سیاسی ابن‌حکیم الهی اهمیت دارد، آن است که وی با اثرپذیری از اندیشه‌های فیلسوف مسلمان ابن‌رشد اندلسی سعی در تلفیق میان دین و فلسفه داشته و یکی از شاگردان فارابی خوانده می‌شود و تا آنجا اندیشه‌هایش به فیلسوفان مسلمان نزدیک است که از او به‌عنوان فیلسوف مسلمان یاد می‌شود. بر همین اساس وی با بهره‌گیری از روش ابن‌رشد و اندیشه‌های سیاسی فارابی شیوه جدیدی از تفکر را در فلسفه یهودیت ایجاد کرد. در حالی که بر خی از اندیشه‌های وی در نظریه جنگ مقدس برگرفته از آراء فیلسوفان مسلمان است، از طرفی وی برای ایجاد مدینه فاضله خود به آراء ارسطو اقتدا می‌کند و از طرف دیگر، سعی در یاری گرفتن از شریعت موسی (ع) در فلسفه سیاسی خود دارد.

در این مقاله سعی شده است نظریه جنگ مقدس از دیدگاه فلسفه سیاسی ابن‌میمون معرفی شود و به اقتضای مجال، برخی وجوه هم‌گرایی و واگرایی این دیدگاه با نظریه جنگ که در نزد فلاسفه‌ای چون ارسطو و فارابی طرح و بسط یافته است، اشاره گردد. با این حال پاسخ به این سوال که، ماهیت نظریه جنگ مقدس که در فلسفه سیاسی ابن‌میمون تاسیس شده است چیست؟ را می‌توان با درک کامل بحث‌های او پیرامون فلسفه سیاسی‌اش به‌دست آورد. این کار به‌طور خاص نیازمند شناخت درک او از هستی و تفکرش پیرامون جهان است، اما مهم‌ترین مشکل در بحث ابن‌میمون پیرامون ایده جنگ مقدس سبک اوست که شاید در بیان افکار و حتی در شیوه نظر کلامی، فلسفی و پرسش‌های سیاسی او نهفته است، به همین خاطر آثار ابن‌میمون را باید به‌عنوان بهترین منبع مورد بررسی قرار داد و برای این کار می‌توان از برخی از واژگان هرمنوتیک اس‌کینر

استفاد کرد. در پاسخ به سوال فوق نیز می‌توان این‌گونه بیان کرد که: نظریه جنگ مقدس در فلسفه سیاسی ابن میمون مجوز حاکم الهی برای مشروعیت بخشی به سرکوب مخالفین و گسترش فضای حکومتی در بر پایی جامعه توحیدی (یهودی) و گسترش عدالت می‌باشد.

یک. زندگی‌نامه

عبداله ابن موسی ابن میمون قرطبی، فیلسوف یهودی که به Moses Maimonides شهرت دارد، یکی از دانشمندان قرون وسطی به‌شمار می‌رود. او در سال ۱۱۳۵ میلادی (۵۳۰ ق) در قرطبه اندلس تولد یافت. این شهر از شهرهای مهم غرب است که با بغداد رقابت می‌کرد. (ابوعبدالله محمدبن ابی بکر بن محمد تبریز، ۱۳۶۰، ۶)

وی به همراه خانواده‌اش در ۱۳ سالگی به‌خاطر تصرف شهر به‌وسیله الموحدون مجبور به ترک آن شهر گردید. این عامل بعدها یکی از عوامل اثرگذار در اندیشه وی شد. دینانی در شرح مهاجرت ابن میمون می‌نویسد: «پس از تصرف شهر به‌وسیله الموحدون مدت دوازده سال از سرنوشت و چگونگی زندگانی این خانواده خبری در دست نبود و کسی نمی‌دانست آنها در کجا زندگی کردند. در سال ۱۱۶۰ میلادی این خانواده به شهر فاس در مراکش وارد شدند و در این شهر که یک مرکز علمی و فرهنگی بود، برای مدتی اقامت گزیدند. حدود پنج سال بعد به سوی فلسطین رهسپار شدند و بعد از مدتی عازم کشور مصر گردیده و در شهر فوسطات اقامت گزیدند و به‌عنوان یک رهبر مذهبی شناخته شد. این اندیشمند نماینده سنت ارسطویی در یهودیت است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ۲۳۱) وی در کار جمع میان فلسفه و دین یهود تلاش بسیار کرد و بیش از هر چیز از نگاه دینانی تحت تاثیر اندیشه‌های ابن رشد قرار گرفت. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ۲۳۲) گالستون ادعا می‌کند که وی شاگرد فارابی بوده و پیرامون دولت‌شهر آرمانیس، اندیشه‌هایش را از او وام گرفته است. (گالستون، ۱۳۸۶، ۱۷۴) دینانی نیز اشاره می‌کند که ابن میمون در نوشتن *دلالة الحائرين* از فارابی تاثیر پذیرفته است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ۲۶۳) از طرفی کاپلستون در کتاب *تاریخ فلسفه* خود بر این باور است که ابن میمون تاحدودی با تکیه بر الهیات طبیعی فارابی و ابن سینا وجود خدا را از راه‌های مختلف اثبات کرده و در استدلال خود از مخلوقات به خدا به‌عنوان تحرک نخستین

به‌عنوان موجود واجب الوجود و به‌عنوان علت نخستین رسید (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۷۴) اما آنچه مهم است تبعیت او از ارسطو در نوشته‌هایش می‌باشد. دینانی آثار این اندیشمند را به سه دسته قابل تقسیم می‌داند که عبارتند از: یک. آثار فلسفی؛ دو. آثار دینی و مذهبی؛ و سه. آثار پزشکی. فیرحی نیز نظر مشابه‌ای را پیرامون مساله فوق مطرح می‌کند. وی نکته مهم در اندیشه ابن‌میمون را این‌گونه بیان می‌دارد که ابن‌میمون در عین حال که نهایت اهتمام را در اثبات محدودیت عقل دارد، از انسداد باب تعقل سخت نگران است: «توسل به ادراک عقلی نیز، با همه عظمت و اهمیتی که دارد، اگر از حد خود تجاوز کند با نقص و قصور فراوان روبه‌رو گشته و موجب زیان‌های سخت و سنگین خواهد شد.» (فیرحی، ۱۳۷۸، ۱۴)

دو. اندیشه سیاسی

ابن‌میمون با توجه به دیدگاه ارسطویی، دولت را ساخته و پرداخته طبیعت و انسان را بالطبع جانوری سیاسی می‌داند. (ارسطو، ۱۳۷۱، ۵) در قرون وسطی فلسفه ارسطویی جایگاه فوق‌العاده و جامعی داشت. در این دوره فلسفه سیاسی علوم عملی و علوم نظری با دیدگاه ذات‌گرایی ارسطویی وجود داشت که در آن همه اشخاص با تعقیب یک هدف طبیعی و در تلاش برای کسب آن هستند و انسان برای بقاء و استمرار آن به‌صورت مشترک زندگی می‌کند تا به هدفش که کسب سعادت است، دسترسی پیدا کند. غایت‌انگاری در دیدگاه ارسطو رسیدن به دولت‌شهر است که خیر را دنبال می‌کند: «هدف و مقصد نهایی دولت تامین زندگی خوب است و خود دولت عبارت از اتحاد خانواده‌ها و دهکده‌هاست، برای تحقق بخشیدن به یک زندگی کامل و کافی به ذات و غرض نهایی از این زندگی تامین سعادت و شرافت برای شهروندان است.» (فاستر، ۱۳۷۷، ۲۶۷؛ ارسطو، ۱۳۷۱، ۶-۵)

در دولت‌شهر بهترین شهروندان حاکمند و پادشاه ایشان نیز فضیلت است. ساختار دولت‌شهر به‌نحوی است که برای ارزیابی توفیقات و دستاوردها کسانی که به دستیابی به اهداف دولت‌شهر کمک رسانده‌اند، ملاک مشترکی به دست می‌دهد و چگونگی عقوبت و محرومیت کسانی را که تخلف نموده‌اند، تعیین می‌کند. شهروندان در درون دولت‌شهر بر این ملاک مشترک

توافق دارند و این توافق اجتماعی موجب نظم و اتحاد بر سر خیرهایی است که در جامعه هومری نیز مورد توافق بود. خیر هر فرد بستگی به نقشی داشت که هر فرد در آن جامعه ایفا می‌کرد و به هدفی که در وظیفه‌ای که به دوشش گذاشته‌اند، مطوی بود. از نظر ارسطو سعادت انسان در به‌کارگیری عقل نظری است و حاکمانی که به‌درستی به شایستگی بر انسان‌های آزاد حکم می‌رانند، موجب خیر هستند و در این جامعه هیچ ناسازگاری بین کسب فضایل مدنی و فضایل فردی نیست و تمام فعالیت‌ها در درون دولت‌شهر در نهایت رو به سوی حیات متماملانه دارد و پرتو خیرهای حاصل از این حیات متماملانه که غایت انسان کمال اوست، دیگر فضایل به‌دست می‌آیند. (شهریاری، ۱۳۸۵، ۷۴-۷۱؛ Holton, 1952, 150-130) ابن میمون با بهره‌گیری از طبقه متوسط و ملاک قرار دادن آن برای تعیین صفات شخص با فضیلت راه رسیدن به کمال را از طریق زندگی جمعی می‌داند؛ اگرچه جامعه به‌عنوان یک نهاد طبیعی بسیار مهم است و در فلسفه ارسطویی این جامعه با حکومت خاص می‌تواند شناخته شود و به معیارهای اصولی دست یابد. در این دوره رهبری جامعه به دست فیلسوف انجام می‌گیرد که توانایی رساندن جامعه به شرایط ایده‌آل را دارد. وی با کسب کمال اخلاقی و فکری و گسترش کمال خود به جامعه آن را به‌سوی تندرستی هدایت می‌کند. این نگاه مشابه گسترش کمال الهی خداوند است که به همه موجودات سفارش شده به بهترین نحو ممکن از این کمال الهی استفاده کنند. نقش رهبری در جامعه به‌عنوان بخشی از این کمال نهایی دیده می‌شود که تقلید از اعمال خداوند است و کمال فکری ممکن آن است، هرچند این قیاس قابل قبول با حکومت خداوند در جهان نیست اما نشان‌دهنده گسترش حکومت الهی است. ابن میمون هرچند این ایده را از ارسطو الهام گرفته اما ایده اصلی‌اش از وحی ریشه می‌گیرد. وحی به‌عنوان سنگ بنای دین است و آموزه‌های اخلاقی از قانون الهی نشأت می‌گیرد. او فلسفه سیاسی را با تلفیقی بین ایده‌های اصلی اندیشه سیاسی یونان و با الهام از داده‌های وحی توسعه داد. (شهریاری، ۱۳۸۵، ۱۲۵) این حرکت که از طریق فارابی و ایده، فیلسوف شاه که به پیامبر قانون‌گذار تبدیل می‌شود و در کتاب *المدينة الفاضله* بحثی در مورد نبوت پدیدار می‌کند، در اندیشه ابن میمون جای می‌گیرد، از نظر فارابی شخصی که عقل نظری و عملی کمال یافته‌ای دارد، کامل‌ترین سطح انسانیت و بالاترین درجه سعادت را

به دست آورده است و در مجموع نائل به نبوت می‌شود. فارابی در *السیاسة المدینه* و فصول به تشریح قانون‌گذاری نبی پرداخته و از نگاه وی فردی که تجلی کامل را از طریق عقل فعال دریافت کرد، قدرت قانون‌گذاری را دارد. عقل فعال مسئول کمال اولیه انسان است که متعاقب آن مردم با بهره‌گیری از این موهبت به کمال نهایی خود نائل می‌شوند. در *المدینه الفاضله* فارابی منزلت دریافت‌کننده وحی را نه بر حسب کمال یا سعادت، بلکه بر حسب اعتبار دریافت حکم و دستور بیان می‌کند. عقل فعال با توجهش بر تکامل انسان مشخص می‌شود. عقل فعال در جست‌وجو و خواست کمال غایی انسان‌هایی است که در حوزه نفوذش هستند. این نگاه بر اساس فلسفه ارسطو است که در نگاه ابن‌میمون خداوند افراد خاصی را برای انتقال پیام‌های خاص یا قوانین خاص انتخاب می‌کند و علت همه پدیده‌ها به خداوند برمی‌گردد. خداوند علت‌العلل است و قدرت فکری و روانی فرد به وسیله خداوند به تکامل می‌رسد. دست‌یابی به بینش استثنایی به مسائل نظری و همچنین علم اداره جامعه به صورت ایده‌آل در فردی که توسط خداوند کامل گردیده، نهفته است و او تنها کسی است که توانایی هدایت جامعه به وسیله تعالیم و قوانین مدنی و مذهبی را کسب کرده و توانایی رسیدن به این کمال را دارد. (گالستون، ۱۳۸۶، ۱۱۷، و ۳؛ ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۰۵) از نگاه ابن‌میمون با توجه به ناتوانی بسیاری از اعضای جامعه برای درک و تصدیق حقایق متافیزیکی مربوط به خداوند و جهان، این حقایق توسط یک حاکم آرمانی ایده‌آل (پیامبر) به شکل تمثیلی به جامعه ارایه گردیده و توده مردم تنها درک تصاویر به شیوه تحت‌اللفظی را با توانایی محدود خود دارند، هر چند این درک نادرست باشد (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۸).

سه. قانون

ابن‌میمون هدف از شریعت خداوند برای جامعه انسانی را در *دلالة الحائرين* بدین‌گونه شرح می‌دهد که هدف از شریعت دو چیز است. یک. رفاه روح؛ و دو. رفاه جسم. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۵۷۵) ارسطو نیز در کتاب *سیاست* می‌نویسد: «هر جامعه سیاسی را که از افراد و عناصر ناهمانند تشکیل شده است، می‌توان به موجودی زنده تشبیه کرد. همان‌سان که موجود زنده از دو عنصر حیاتی نخستین که روح و جسم باشد، تشکیل شده و در نهایت هدف از دولت‌شهر را ارتقاء روح و

جسم می‌داند.» (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۲۵؛ فاستر، ۱۳۷۷، ۳۰۴) از نگاه ابن‌میمون عدالت در جامعه بر اساس هماهنگی بین این دو (رفاه جسم و رفاه روح) شکل می‌گیرد که مسائل اساسی و اعتقادات بزرگ و صحیح در روح نهفته و به جامعه انتقال می‌یابد، و این امر به‌طور خاص مربوط به خداوند است. در این جامعه اکثر اعضا به‌گونه‌ای خاص قادر به درک کمال هستند و از طریق تحقیقات عقلی و فلسفی این مساله را اثبات کرده‌اند که افراد با در اختیار داشتن استعداد لازم و ضروری در پی دست‌یابی به کمال انسانی هستند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۵۷۶) این نگاه ادامه روند نگاه ارسطویی پیرامون جامعه است. ارسطو در این باره می‌نویسد: «کما اینکه خود روح از اجزای دوگانه (عقل و اشتهاهای نفسانی) ترکیب شده است بنابراین امکان ندارد که شهروندانش از حیث داشتن فضیلت یکسان باشند ... این دو نوع فضیلت- شهروند خوب و آن انسان خوب همیشه نمی‌توانند یکسان باشند.» (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۰۸)

از طرفی رفاه بدن با جامعه سالم سیاسی در قوانین سالم نهفته است که اعضای جامعه را برای زندگی سالم با یکدیگر و پرهیز از آسیب رساندن به هم قادر می‌سازد. جامعه سالم با ادغام فضیلت‌های اخلاقی شکل می‌گیرد که باعث هماهنگی اجتماعی و رشد آن می‌شود. با وجود این، برترین قانون در نزد ابن‌میمون، قانون الهی است. این دیدگاه برگرفته از اندیشه ارسطو پیرامون قانون است. وی در شرح قانون می‌نویسد: «قانون از هر چیزی بالاتر و والاتر می‌باشد.» (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۶۶)

ارسطو در ادامه شرح می‌دهد که تنها سوالی که در مورد اشکال دولت ممکن است اقامه شود، همین است که کدام قسمت از اجزا و تشکیلات دولت تحت قانون آن دولت صلاح است که بر دیگر قسمت‌ها برتری داشته باشد؛ «جای چون و چرا نیست، چون که یک چنین برتری با روح و سرشت دولت ناسازگار است.» (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۳۳ و ۳۳۶)

ابن‌میمون نیز با بهره‌گیری از این مطلب به شرح دولت پرداخته می‌نویسد: «این هدف رسیدن به سعادت از ادغام فضیلت اخلاقی که مروج هماهنگی اجتماعی و قانون الهی است به‌دست می‌آید و هدف دیگر که دست‌یابی به قوانین الهی برای انسان به‌صورت مصوبات بسیار مؤثرتر از هدف قبلی که هماهنگی اجتماعی است، با تمرکز روح بر دولت به‌دست می‌آید و یا به‌طور دقیق‌تر حاکمیت عقل بر جامعه است، مشخصه دست‌یابی به قانون الهی جدا از قوانین

دیگر است که تورات دست‌یابی به این حقیقت را فارغ از توازن اجتماعی ترویج می‌کند.» (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۵۷۶)

در حالی که در نگاه ارسطو تفوق بر قانون است و در نتیجه، به نظر ارسطو در مدینه فاضله باید قانون اساسی حاکم باشد که در آن اجمالا به ساختار مشاغل توجه می‌شود (شهریاری، ۱۳۸۵، ۱۲۶)، ابن‌میمون در دنباله‌روی از این مطلب مهم‌ترین حقیقت ارایه شده توسط تورات را رساندن پیام و تفکر توحیدی دانسته است. در این نگاه خداوند سرمنشاء تمام موجودات است و درک نظری این ایده به منزله کمال معنوی است، این ایده دارای ابعاد اخلاقی بسیار مهمی است (شهریاری، ۱۳۸۵، ۵۷۷) و مهم‌ترین ایده‌آل این بعد اخلاقی آن است که فرد به‌طور کلی برانگیخته شود. از نگاه ابن‌میمون اکثر باور مردم در مخالفت با ایده توحیدی و گرایش به شرک است و اعتقاد به اینکه سیاره‌ها خدایان هستند این باور توسط یک آرایه وسیعی از آیین‌های طاغوت (بت‌پرستی) تقویت شد و منجر به یک مجموعه کامل از اعتقادات نادرست گردید؛ برای مثال طالع‌بینی. (شهریاری، ۱۳۸۵، ۶۱۵ و ۶۲۱) ارسطو درباره بهترین سعادت این‌گونه توضیح می‌دهد، پس زندگی طبق معیار خرد نیز بهترین و مناسب‌ترین زندگی برای انسان است. وی در جای دیگر پیرامون حکومت فاسد و گرایش مردم به آن بیان می‌کند: «بنابراین هر آن کس که خواستار حکومت قانون است، به حقیقت این را می‌خواهد که یزدان و خرد به‌تنهایی حکومت کنند اما آن کسانی که خواستار حکومت انسان هستند، یک عنصر حیوانی را وارد فن حکومت می‌کنند؛ زیرا که امیال و احساسات طاغی انسانی در حکم حیوانات وحشی هستند که فکر فرمانروایان را حتی موقعی که اینان بهترین افراد جامعه هستند، فاسد و منحرف می‌سازند در حالی که همان امیال و شهوت‌های طاغی کوچک‌ترین اثری در قانون ندارند» (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۵۰-۱۴۹)

ابن‌میمون با الهام‌پذیری از نگاه فوق، اندیشه خود در مورد جامعه آرمانی که صلح حقیقی در آن وجود دارد را مطرح می‌کند. برای اطمینان از پیروی ایده توحیدی، اولین هدف قانون الهی از بین بردن شرک و بت‌پرستی است. وی رسیدن به این هدف را توسط حضرت ابراهیم از طریق تعالیم عمومی می‌داند. با این حال در نظر او درسی که از تاریخ می‌توان گرفت این است که این تعالیم به جامعه در مقیاس بزرگ با اقدامات و حمایت سیاسی و قهری حاصل می‌شود. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷،

۴۲۲-۴۲۱) ابن‌میمون هدف از احکام الهی که توسط حضرت موسی (ع) به مردم منتقل شده را ترویج دو هدف تندرستی جسمی؛ و تندرستی روحی و فکری که باعث برپایی عدالت می‌شود، می‌داند. وی این طرح را جایگزینی برای طرح‌های الحادی و حذف بت‌پرستی و مبارزه با بت‌پرستی و آیین‌ها و مناسک جادویی و قوانین آن می‌داند. او به‌جای سیستم تقویت آیین اعتقاد به خدایان بسیار یک سیستم ارایه می‌کند که به یک خدای ثابت اعتقاد دارد و با قانون الهی حکم می‌کند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۵۷۶ و ۷۵۷) در حالی که ارسطو حکومت قانون خردمندان را جایگزین دیگر حکومت‌ها می‌کند و حکومت قانون را بر هر حکومت فردی مرجع می‌داند، (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۵۰) در نگاه ابن‌میمون نیز این دیدگاه متناسب با مراسم و وضعیت مردم یهودی در زمان موسی است و بزرگ‌ترین تلاش قانون الهی را جلوگیری از بازگشت مردم به باورهای قدیمی و شیوه زندگی مردم در هفت کشور کنعانی دانست. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۵۸۷) احکام در این جامعه برای کمک به رفاه بدن است. ابن‌میمون مشاهدات بسیاری از این احکام را به‌عنوان تلقین فضایل اخلاقی به جامعه با آموزه‌های ارسطو از طبقه متوسط هماهنگ دانست و آن را مناسب‌ترین نظریه برای درمان جوامع بزرگ معرفی کرد. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۶۰۴) او در تعدادی از نوشته‌هایش تأکید می‌کند که فرد در نهایت باید تمام اقدامات خود را مطابق با دانش الهی قرار دهد. وی بیان می‌کند این مهم است که توجه داشته باشیم اگرچه منطق اولیه طراحی شده برای بسیاری از احکام مبارزه با بت‌پرستی است، برای مثال ممنوعیت گناهان جنسی و یا پوشیدن لباس پشمی، اما دلیل موفقیت تورات به‌خاطر از بین بردن طاغوت قدیمی است و تمام دستورات اجباری باقی مانده و اطاعت از فرامین را اطاعت از قدرت خدا می‌داند (Maimonides, 2007, 37 ; Maimonides, 1965, 33) وی اطاعت از قوانین پایه و احکام اصلی را لازم و ضروری می‌داند و زمانی آنها را قابل فسخ و یا تغییر می‌داند که اختیارات لازم از طرف خداوند داده شده باشد و بر این اساس ابن‌میمون منکر این احتمال است که قوانین را بتوان به‌راحتی تغییر داد، او قاطعانه می‌گوید: «تا کنون هیچ کدام از احکام لغو نشده‌اند و در آینده نیز لغو نخواهند شد.» (Maimonides, 1965, 9) وی در مورد تغییر مسائل به‌خاطر گذر زمان هر کسی را قادر به تغییر قانون موسی نمی‌داند و آن را در اختیار اعضای شورای سنهدرین می‌داند. ثبات قانون در نگاه ابن‌میمون برداشتی کاملاً ارسطوگرایانه است: «قانون از هر چیزی

بالا تر است و حق زمامداران کشور برای به کار بردن نیروی قضاوت شخصی فقط تا آنجا معتبر است که این نیرو را در تعیین تکلیف جزییات و خصوصیات قانون به کار اندازد نه اینکه خود قانون را زیر پا بگذارد و این وضعی است که می توان آن را حکومت صحیح جمهوری (مبنی بر منشور اساسی) نامید.» (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۴۵)

ارسطو در مورد سکوت قانون نیز این گونه پاسخ می دهد: «به واقع ما منکر این حقیقت نیستیم که بعضی از حالات و موارد وجود دارد که در آنها قانون از تعیین تکلیف مسائل عاجز است ... آیا فرد به تنهایی می تواند این مساله را حل کند؟... از مقاصد عمده قانون یکی همین است که کارگزاران و صاحب منصبانی را که هنگام ضرورت بتوانند از عهده انجام این مساله خطیر برآیند، تربیت کند تا درباره موضوعاتی که قانون مبهم یا سکوت گذاشته است طبق بهترین تشخیص و قضاوت خود تصمیم بگیرد.» (فاستر، ۱۳۷۶، ۳۳۵ و ۳۳۱) ارسطو وظیفه تفسیر قانون را به فارغ التحصیلان آکادمی افلاطون و لیکئیوم ارسطو می دهد و آنها را مجاز به نوشتن قانون اساسی می کند. (شهریاری، ۱۳۸۵، ۱۱۹) ابن میمون با برداشت آکادمی افلاطون و ارسطو که افرادی که فارغ التحصیل از این مکان هستند و حق قانون گذاری برای جامعه دولت شهری را دارند، به سوالات ذیل پاسخ می دهد. وی با ارایه تفاسیر مختلفی در میشنه تورات که بزرگ ترین کار او در مورد قانون یهود است، آن را طرحی برای کمک به دولت معنوی و ناظر بر آن می داند که با هدف نهایی انسان هماهنگ است. ابن میمون تمام مسائل سیاسی را از چشم انداز سیستم های سنتی حقوقی یهودی از یک سو و درک فلسفه ارسطویی خود از طرف دیگر به عنوان یک سیستم مورد بررسی قرار می دهد. ابن میمون تفسیر قانون تورات میشنه را با قانون الهی که توسط موسی ارایه شده یکی می داند و بسیاری از مسائلی که در آن مورد توجه قرار گرفته است را مربوط به قوانینی می داند که به وسیله انسان قابل اجرا نباشد. وی با طرح این سؤال که یکی از مهم ترین مسائلی که ایجاد مشکل می کند این است که آیا قانون الهی که توسط موسی به مردم منتقل شده، می تواند منسوخ شود یا باید اصلاح گردد؟ (سلیمانی، ۱۳۸۴، ۹۸؛ ابن میمون، ۲۰۰۷، ۵۷۸؛ Maimonides, 1965, 10) در پی پاسخ به مواردی است که قانون در آن مورد سکوت کرده است.

چهار. جامعه و فرد ایده‌آل

برای ابن‌میمون جامعه ایده‌آل جامعه‌ای است که حاکمان آن که نقش رهبری در چارچوب نهادهای حکومتی را دارند، به کمال رسیده باشند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۰۴) او با بهره‌گیری از تفکر ارسطویی که وظیفه قانون‌گذار را تربیت مردان خوب دانسته و هدف و مقصد نهایی یک زندگی کامل را تکامل انسان بیان می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۱، ۱۳۱)، هدف نهایی جامعه را رساندن افراد با استعداد به کمالی که آنها قادرند کسب کنند، می‌داند.

۱۱

از نگاه ابن‌میمون در جامعه توده‌ها نباید نادیده گرفته شوند و یا مورد سوءاستفاده قرار گیرند و متضاد این قضیه نیز صادق است. آنها هم به سوی حقیقت هدایت شوند تا مطابق با فضیلت با ظرفیت خود زندگی کنند. ابن‌میمون درک می‌کند که نمی‌توان به موجب قانون‌گذاری فضیلت را به‌دست آورد و نیاز به درک حقایق نظری علمی است. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۱۱) این درک درستی نیست که یکی به‌تنهایی می‌تواند با قانون‌گذاری به ترویج فضیلت پرداخته و فضیلت را به اندازه زیادی برای افراد جامعه کسب کند و یا حکمی که می‌کند برای ضرورت یادگیری برخی اعتقادات رسمی باشد و در نتیجه در حالی که افرادی که فاقد پتانسیل لازم برای رساندن جامعه به بالاترین سطح مناسب فکری و اخلاقی هستند، به‌طور کاملاً بالقوه خواستار انجام این کار باشند. بحث ابن‌میمون درباره جامعه و کمال انسان به‌صورت پایدار و محکم در روش ارسطویی آن ارایه شده است که در مقدمه توضیح داده شد. انسان از نگاه ارسطو حیوان اجتماعی است که برای بقای نوع خود نیاز به جامعه دارد. در حالی که هدف نهایی بشریت توسط فرد کامل به‌دست آورده می‌شود و تعداد کمی از افراد در طبیعت برای رسیدن به این هدف مجهز شده‌اند. ابن‌میمون نگاه خوش‌بینانه‌ای نسبت به اینکه می‌توان با قانون یهودی جامعه را اداره کرد، ندارد. وی به‌عنوان یک طبیب می‌گوید: «طبیعت انسان به‌صورت نسبتاً ثابت باقی می‌ماند. قانون الهی تنها می‌تواند با آنچه وجود دارد حرکت کند و این حرکت برای کمال و ترویج کمال در یک بافت اجتماعی طراحی شده و در این حد کمال امکان‌پذیر است.» (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۰۶) در جامعه‌ای که اکثر مردم آن آگاهی ناقصی نسبت به قوانین خود دارند، قانون به مقدار محدود آن خوب است و برای رسیدن به هدف والا و کمال در جامعه بهتر است شروع قانون با قوانین الهی باشد. اطمینان از نظم اجتماعی و

رسیدگی به نیازهای جامعه، بدان معنی است که نخبگان به احتمال زیاد وضعیت خود را در یک وضعیت دشوار و تنها در یک جامعه ایده‌آل پیدا می‌کنند. قانون الهی همانند قوانین طبیعت است که حتی ممکن است به فرد آسیب برساند. البته روشن نیست که ابن‌میمون به دنبال بااستعدادترین افراد برای اداره حکومت است یا خیر؟ در این مورد کمی تردید است. او احساس می‌کند حکومتشان باید به دنبال قوی‌ترین افراد بر اساس دستورات قانون الهی باشد. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۱۳) او زندگی متوسط را به‌عنوان زندگی ایده‌آل و راهی برای برپایی عدالت در جامعه مطرح می‌کند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۱۴) ارسطو نیز برای وصول فضیلت یک راه را مشخص می‌کند که شخص را از آفات باز می‌دارد و آن راه وسط و اعتدال است. (دورانت، ۱۳۷۶، ۷۳) از نگاه او هر فضیلت اخلاقی حدوسط بین افراط و تفریط است که هر دو ردیلت هستند.» (شهریاری، ۱۳۸۵، ۸۳) ابن‌میمون خواستار پیروی نخبگان فکری از این حد متوسط در زندگی است تا عدالت در جامعه برپا شود. ابن‌میمون بیان می‌کند فردی که به کمال رسید وظیفه کامل کردن جامعه را پیدا می‌کند. این نگاه همانند نگاه ارسطو به سیاست است. او برای زندگانی سیاسی اهمیت بزرگی قائل شده و آن را مترادف با زندگی خوب شمرد. (فاستر، ۱۳۷۶، ۲۷۳) فکر کمال همراه با لذت معنوی به‌عنوان یک جامعه فعال از دستاوردهای قرون وسطی از سنت ارسطویی است. نه تنها پیشرفت و کسب معرفت یک لذت است، بلکه ادامه تفکر لذت بردن نیز هست. در واقع هیچ وزارتی برای لذت بیشتر نیست و کمال حکومت نیاز به تلاش دایمی برای لذت بردن و حفظ آن است. هیچ‌کس قبول نمی‌کند که میل به سلطنت بر جهان بر اساس میل و علاقه و ترک نور حقیقت صورت گیرد. وظیفه فیلسوف قرون وسطی رهبری در شرایط دولت‌شهر است و زندگی سیاسی نتیجه تکامل کمال یک متفکر. ابن‌میمون در این نوع زندگی در درجه اول وظیفه و نقش رهبر سیاسی را هدایت جامعه به سوی فرامین الهی و دوری گزیدن از اهداف بشری می‌داند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۰۴، ۵۰۷ و ۷۲۳) از نگاه او وظیفه رهبر سیاسی محافظت از شهروندان است و این کار به‌وسیله تضمین اجرای قانون توسط همه افراد صورت می‌گیرد. خواه این افراد شاه باشند یا یکی از اعضای دادگاه سنهدرین. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۶۲۶ و ۶۴۳)

ابن‌میمون با بهره‌گیری از تفکر ارسطو نشان می‌دهد که در مقابل کسی که به عمد قانون را

نقص می‌کند، نباید روی خوش نشان داد و با نهایت رحمت به درمان او پرداخت. رحمت از نظر او یک صفت مثبت است تا زمانی که از آن به‌عنوان نابجا استفاده نشود. برای مثال کارگر مجرمی که مرتکب خطا شده، بی‌عدالتی است که به ناحق مجازات شود و به‌صورت اسفبار و به‌صورت لغو مجازات شود. وی در ادامه متذکر می‌شود با کسانی که با پناه بردن به محراب الهی خواستار فرار از مجازات هستند، باید برخورد شود و با قدرت برای اجرای حکم به محکمه برده شوند. ابن‌میمون ادامه می‌دهد ترحم برای مردان مجرم بد است و معادل ظلم و ستم به تمام موجودات است. وی اجرای مجازات‌های تجویز شده توسط تورات را به‌عنوان اصل بازدارنده جرم و جنایت می‌داند و نه فقط به‌عنوان یک حالت تبرئه یا کفارمه (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۶۴۸) شدت جرم معیار اولیه برای تعیین سطح مجازات است، با این حال فراوانی وقوع جرم و جنایت و عملکرد ساده آن و عوامل سوژه‌انگیز در سوق دادن افراد به جرم در هنگام صدور مجازات به‌وسیله قانون الهی مورد بررسی قرار می‌گیرد. از این رو اغلب حکم‌ها برای مجازات‌ها سنگین‌تر از ماهیت جرم و جنایت و حکم تورات به‌نظر می‌رسد. از این رو کسی که مجرم بالقوه است، با توجه به حکم از ارتکاب به عمل غیرقانونی خودداری می‌کنند. تورات چهار نوع از تخلف را برایش مجازات سنگین در نظر می‌گیرد که توسط دادگاه عالی به شدیدترین سطح اجرا می‌شود؛ به‌عنوان مثال قتل، لعن خداوند، زنا با محارم و بت‌پرستی، شلاق برای جرم‌های کمتر و در بعضی موارد مجازات پولی زندانی شدن که اشکالی از مجازات است. دسته‌بندی دیگری نیز وجود دارد که مجازات آسمانی است و نه مجازات زمینی. (سلیمانی، ۱۳۸۴، ۳۳) با این حال موضوع مجازات آنقدر هم که به‌نظر می‌رسد، ساده نیست. بر اساس تورات باید ثابت شود یک فرد گناه‌کار است و بی‌گناه نیست تا در آن صورت مجازات شود و برای اینکه مجازات‌ها از لحاظ شکلی صحیح باشد، چه مجازات‌های عمدی و چه غیرعمدی باید از روی اجبار نباشد. در بسیاری از زمان‌ها تورات توسط مقامات خاخامی تفسیر شده که از حقوق متهم دفاع کرده‌اند. در میهنه تورات که تفسیر ابن‌میمون بر تورات است (سلیمانی، ۱۳۸۴، ۹۹)، با دقت تفاسیر حقوقی از تورات ارایه شده که گرایش شخصی خود را در این زمینه داده (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۱۶۵) و تفاسیر رایج خاخامی را پیرامون تورات به‌کنار نهاده است. در این کتاب وی بیشتر در پی محدود کردن شرایط وقوع جرم و جنایت در جامعه یهودی و

فرار از مجازات به وسیله شکل‌های حقوقی آن است و بیشتر به نکات فنی حقوقی توجه می‌کند. یکی از این محدودیت‌ها حق اختیاری برخورداری از نوع مجازات توسط قاضی برای اجرای مجازات برای محدود کردن جنایات است، این مجازات‌ها شامل تکفیر، حبس، شلاق، جریمه نقدی و حتی اعدام است. به عبارت دیگر، عاملان جنایت ممکن است از مجازات‌ها رایب شده در تورات به دلایل گوناگون حقوقی فرار کنند، اما قضات حق تحمیل برخی از اشکال مجازات از جمله مجازات اعدام برای آنها را دارند و زمانی که این تصمیم توسط قاضی گرفته شد، حکم اجرا می‌شود. اگرچه این نوع نگاه ابن‌میمون ریشه در منابع تفسیر خاخامی دارد، وی این حق را به‌عنوان سلاح مهمی در دست رهبر خاخام‌ها و مفسران تورات دانسته که از طریق آن اطمینان حاصل کنند که از احکام تورات اطاعت می‌شود و کسی را یارای فرار از آن نیست. (Maimonides, 1965, 24&10)

در حقیقت حکم اعدام شورشیان توسط پادشاه که در برابر اقتدار او شورش کرده‌اند، مشابه تشخیص قضاوت برای مجازات برحق است. اگرچه این موضوع در ادبیات خاخامی از یک منظر قانونی چندان مطرح نیست، اما ابن‌میمون با گسترش این موضوع با بهره‌گیری از منابع قانونی به‌صورت جامع به صدور حکم پرداخته است. او به‌طور زنده و صریح به گسترش حق پادشاه برای مجازات مجرمین که برای سقوط حکومتش اقدام به جنایت کرده تأکید می‌کند نه تنها نافرمانی از پادشاه نافرمانی از قانون تورات است، بلکه پادشاه باید با هرگونه جرم و جنایت عمدی که ناقض نظم اجتماعی است، مقابله کرده و آن را تضمین کند. ابن‌میمون در بخش ۱۴ می‌شینه تورات در پادشاهان و جنگ می‌نویسد: «هر کس که دیگری را بدون وجود شواهد جرم و یا بدون دادن اخطار از قبل و حتی اگر تنها یک شاهد موجود است (معمولاً باید دو نفر شاهد شهادت بدهند) و یا کسی که سهواً شخص از او متنفر شده را می‌کشد، پادشاه حق دارد برای برقراری نظم در جامعه با توجه به نیازهای زمانش مرتکبین به جنایت را اعدام کند، او حتی می‌تواند بسیاری را در یک روز اعدام، قطع عضو و یا حکم به آزادی و زنده ماندن بدهد و یا عده‌ای را برای القای ترس و نابود شدن شر ظالمان از جهان حلق‌آویز کند. پادشاه همچنین حق دارد با صدور مجازات به‌طور اختیاری شدت کمتری به خرج دهد و از شلاق و حبس استفاده کند.» (Maimonides, 1965, 9)

برای اینکه قانونی مؤثر واقع شود نه‌تنها در نوشته، بلکه مجازات مجرم در عمل نیز باید

صورت گیرد و تلقین رفتار درست و تهدید به مجازات آسمانی برای پیش‌گیری افراد از شرارت کافی نیست. ابن‌میمون به‌خوبی بر این موضوع آگاه است که این روش تنها باید از طریق عقل فرزندان صورت گیرد و تفسیرهای خاخامی در مورد قانون الهی مشکلی از این موضوع حل نمی‌کند. او با گسترش در حوزه اختیاری مجازات نسبت به مجرم و گسترش دست پادشاهان و دادگاه‌های خاخامی خواستار غلبه بر این چالش است و آن را یک تفسیر دقیق از قانون الهی می‌داند که برای ثبات و نظم اجتماعی ضروری است. از نگاه او رفاه بدن برای هر جامعه‌ای لازم است و با رعایت قانون الهی این رفاه و رفاه روحی شکل می‌گیرد. برای ترویج این هدف او حفاظت از قانون الهی را خواستار و مطمئن است در مواردی که قانون به تعلیق در می‌آید، افراد از آن سوءاستفاده می‌کنند که این به ضرر رفاه مادی و معنوی جامعه است. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۵۷۶) از این مبحث می‌توان برداشت کرد که ابن‌میمون اجازه سرکوب و اجرای خشونت را برای برقراری آرامش در جامعه و برخورد با کسانی که قوانین توحیدی را زیر پا می‌گذارند، می‌دهد. وی با دادن قدرت بیش از حد به پادشاه خواستار ثبات در جامعه است، اما از خطر ذاتی این موضوع آگاه است که دادن قدرت زیاد به قضات و پادشاهان، آنها را به سوءاستفاده از قدرت هدایت می‌کند. وی به قضات ناصالح نه برای برقراری امنیت در جامعه، بلکه به هشدار می‌گوید: همه مجازات‌های آنها باید به خاطر بهشت باشد نه کسب اقتدار. علاوه بر این آنها باید به‌خاطر داشته باشند که قانون الهی بسیار بااهمیت است و باید مورد احترام قرار گیرد و آنها در مقابل افراد مدیون هستند. به‌طور خلاصه اعمال مجازات بر اساس حق باید صرفاً برای رفع نقص و شکاف در جامعه و رعایت قانون الهی مطابق با نیاز زمان صورت گیرد و پادشاه به این خاطر از این حق برخوردار می‌شود که به برقراری نظم و امنیت در جهان پردازد، برای همین است که می‌گویند با ترویج اعمال نیکو نظم اجتماعی و عادلانه در جامعه شکل می‌گیرد.

پنج. مفهوم شهروندی

محور اندیشه سیاسی ابن‌میمون در هماهنگی بسیار با منابع خاخامی می‌باشد. وی در دیدگاه خود پیرامون شهروندی از ارسطو وام می‌گیرد. ارسطو در این باره می‌نویسد: «شهروند به

این دلیل که در مکان معینی زندگی می‌کند، شهروند نیست؛ چون در آن صورت اجنبی‌های مقیم یک شهر، شهروند محسوب می‌شوند... اگر شهروندشان می‌نامیم، این عنوان را معمولاً با قیود و شرایطی به آنها اطلاق می‌کنیم.» (فاستر، ۱۳۷۶، ۳۰۲)

این مساله (شهروندی) مربوط به زمانی است که یک دولت یهودی در یک سرزمین یهودی مطابق قانون تورات رفتار کند. در آن موقع تمام افراد مقیم طبق تفسیرهای خاخام‌ها ملزم به رعایت هفت قانون نوح هستند و باید طبق آن رفتار کند. این قوانین که عبارت بود از: ممنوعیت لعن خداوند، بت‌پرستی، قتل، زنا با محارم، سرقت، خوردن اندام حیوان زنده و دستور برای ایجاد دادگاه‌های عادل که در آن مقررات قانون نوح حاکم باشد، به نظر می‌رسد در دوره ناجی نیز رعایت این قوانین الزامی است و پیروی از این قوانین جانشین سعادت ابدی برای غیریهودیان است. (Maimonides, 1965, 8) رعایت بسیاری از این قوانین برای نظم اجتماعی مهم است. قانون اول در دیدگاه ابن‌میمون همراهی با هدف ویژه قانون الهی است. در این دیدگاه ابن‌میمون با فراتر رفتن از منابع خاخامی اضافه می‌کند که غیریهود نسبت به پذیرش این قوانین موظف است بر اساس اعتقاد به وحی بر موسی (ع) و نه بر اساس ملاحظات عقلانی قانون الهی را بپذیرد. غیریهودیانی که این قوانین را رعایت می‌کنند، انسان‌هایی پرهیزکارند و سهمی در ارض موعود دارند و این امر باعث می‌شود فرد غیریهودی به‌عنوان یک شهروند مقیم پذیرفته شود و رستگاری آنها آنگاه رخ می‌دهد که آنها قوانین هفت‌گانه نوح را که خداوند در تورات به اطاعت از آنها فرمان داده و به‌واسطه حضرت موسی، به انسان‌ها تعلیم داده شده و قبل از آن فرزندان نوح به رعایت آنها حتی پیش از نزول تورات امر شده بودند، بپذیرند و آنها را رعایت کند (سلیمانی، ۱۳۸۴، ۳۳) اعتقاد به قوانین تورات که بخشی از آن در بعضی از زمان‌ها قابل اجرا نیست، به‌وسیله افراد خارجی باعث به‌وجود آمدن نوعی همگنی معنوی میان یهودیان و غیریهودیان می‌شود، اما وی در این کار اصراری بر یک‌نواختی کامل قوانین ندارد. ابن‌میمون نتیجه می‌گیرد ما باید توجه داشته باشیم با مدنیت با بیگانگان برخورد کنیم و با خارجی‌ان مقیم کشور مهربان باشیم و به آنها اجازه‌امرار معاش و زندگی بدهیم. (Maimonides, 1965, 10)

اگرچه در نگاه ابن‌میمون، این افراد به‌عنوان شهروند کامل نیستند و حق انتخاب دولت را

ندارند؛ هرچند به پیروان دین یهودیت در جامعه تبدیل شوند. با وجود این، افراد جامعه برای ترویج رفاه و دوری از نفرت موظف به همزیستی با آنها هستند. وی همچنین با تبدیل شدن این مساله به یک مساله امروزی می‌گوید: چگونه یهودیان با غیریهودیان زندگی می‌کنند؟ حکومت باید نسبت به غیریهودیان که هفت فرمان نوح را رعایت نمی‌کنند، برخورد کند و بر اساس فرمان عقل که از سر فرزندان به دست می‌آید به صلح بین یهودیان و غیریهودیان دست یابیم و این راه صلح از طریق اطاعت از فرامین خداوند برای همه انسان‌ها شکل می‌گیرد و رحمت او بر تمام مخلوقات گشوده است. ابن‌میمون بیان می‌دارد که وظیفه یهودیان رفتار خوب با غیریهودیان است و این کار به وسیله تماس با آنها صورت می‌گیرد. موسی دوم به ایده توحیدی اهمیت بیشتری می‌دهد و ایده بت‌پرستی به وسیله انسان‌ها را بدترین نوع بیماری روح در اندیشه افراد دانسته و آن را بزرگ‌ترین تهدید برای سلامتی معنوی و اخلاقی جامعه بیان می‌کند و هدف اصلی تورات که بخش جدایی‌ناپذیر آن است را ریشه‌کن کردن بت‌پرستی از جامعه بشری می‌داند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۳۵۴ و ۳۹۵) وی مفهوم شهروندی را تنها متعلق به یهودیان می‌داند و کسانی را که به قانون نوح احترام می‌گذارند را دارای روح سالم می‌داند که می‌توان با آنها زندگی کرد و نمی‌توان آنها را محکوم به مرگ کرد. در نگاه وی ایده توحیدی والاتر از ایده انسانی است و ایده انسانی عامل ویران‌کننده معنویت و اخلاقیات جامعه است که باید با دستور تورات از بین برود. این دستور اجازه شروع جنگ توسط مقام مشروع است و برای سلامت روح جامعه ضروری است. با بررسی فلسفه سیاسی ابن‌میمون و چارچوب جامعه مطلوب و سالم در بالا می‌توان به اندیشه جنگ او نزدیک شد.

شش. جنگ عادلانه (مقدس)

ابن‌میمون با طرح جامعه آرمانی خود در دو کتاب *دلالة الحائرين* و *میشنه تورات* نظریه جنگ خود را مطرح می‌کند. وی جامعه‌ای را که در آن قوانین الهی به وسیله حضرت موسی (ع) اجرا گردیده را بهترین جامعه می‌داند و در این جامعه قوانین تنها از طریق شورای سنهدرین تغییر می‌یابد و هر تغییری خلاف نظر این عده را مخالف فرامین الهی دانسته و اجرای قوانین انسانی در

جامعه را باعث حرکت جامعه به سوی اهداف غیرالهی و انسانی می‌داند. در حالی که ابن‌میمون این رفتار را خلاف دستورات الهی دانسته، اجرای فرامین الهی در جامعه را بهترین هدف جامعه و آن را وظیفه پادشاه یا رهبر سیاسی جامعه می‌داند که با متخلفین به شدیدترین نحو برخورد کند و افراد خطاکار را مجازات نماید. در دیدگاه ابن‌میمون، جنگ وسیله قابل توجیهی برای رسیدن به این منظور است و در برخی موارد حتی دستورات پادشاه برای جنگ علیه هفت کشور کنعانی الزامی است و جنگ‌های دیگری که پادشاه انجام می‌دهد، اختیاری هستند. بر اساس تورات آغاز جنگ توسط پادشاه باید با تایید سنهدرین باشد. (Maimonides, 1965, 10)

با وجودی که دلایل شروع جنگ اجباری ممکن است متنوع باشد، ابن‌میمون هر جنگی که توسط پادشاه یهودی برپا شود را یک جنگ مقدس می‌داند. او مدعی است که ساکنان سرزمین‌های فتح شده ملزم به قبول قوانین نوح برای رهایی از مرگ هستند و پایان دادن به بت‌پرستی را هدف اصلی جنگ برای صلح می‌داند. (Maimonides, 1965, 10) این موضوع یادآور تعصب مذهبی الموحدون است که با فتح اسپانیا و سیاست اجباری برای پذیرش دین به‌وسیله مردم ابن‌میمون و خانواده‌اش را مجبور به فرار از آنجا کرد. ابن‌میمون با اثرپذیری از این ایدئولوژی و از طرفی مطالعه سیاست مدنیه فارابی پیرامون موضوع ملت و فتح هدف اصلی حاکم را رفاه بدن و روح و تبدیل نادان به دانا می‌داند. (فارابی، ۱۳۶۴، ۱۴۵) از سوی دیگر، او معتقد است کسانی که از دایره الهیات به‌ویژه از نوع یهودی آن خارج شده‌اند، انسان شناخته نمی‌شوند. (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۳۶۷) از طرفی مباحث جنگ ارسطو نیز بر او بی‌تأثیر نبوده است. ارسطو نیت از جنگ را تأمین خیر و مصلحت دانست و بر این باور بود که، اغلب دولت‌های جنگ‌آور فقط تا موقعی از امنیت و آسودگی بهره‌مندند که به جنگ اشتغال دارند و زمانی که جنگ تمام شد سقوط می‌کنند. (ارسطو، ۱۳۷۱، ۲۸۸-۲۸۹) ابن‌میمون فقط یک هدف نجیب را دلیل کافی برای انجام جنگ می‌داند و سربازان یهودی در جنگ باید به‌صراحت فرمان تورات رفتار کنند و این عمل آنها به‌عنوان تقدیس نام خداست. (Maimonides, 1965, 10) این تصور که هدف اصلی جنگ به‌صراحت در فرمان تورات برای فرو نشانیدن بت‌پرستی است، در نگاه ابن‌میمون این موضوع بیشتر پیرامون درمان جامعه است. وی مدعی است که بنی‌اسرائیل با فرمان خداوند ملزم

به جنگ با ملت کنعانی شدند. اسرائیلیان فراری از مصر در مدتی کوتاه شهر کنعان را به دستور مستقیم یهوه ویران ساخته و سوزاندند و ساکنین آن مناطق را با سگ و گربه و احشام و حیواناتش قتل عام کردند. این یک جنگ معمولی نیست، بلکه یک جهاد مقدس است تا آنها را از روی زمین پاک کنند و تنها در صورتی که حاضر به تسلیم و قبول فرامین نوح شدند، بخشیده می‌شوند. (آشتیانی، ۱۳۸۶، ۱۶۸)

پس از انجام این کار به باور ابن‌میمون این تم‌ها با هم در دوره ناجی قابل تصور است: عقل از سرفرازانگان و پیامبران بیان می‌کند که در دوره ناجی به‌منظور حکومت بر جهان و مطیع کردن همه ملت‌هاست. اما به‌صورت آزاد در عقل الهی و بدون دخالت خود و یا ظلم و ستم و آنها شایسته آمدن به جهان هستند... در این دوره گرسنگی وجود نخواهد داشت و جنگ و حسادت و رقابت دیگر نیست، فراوانی و خوراک‌های بزرگ برداشت خواهد شد. کل جهان تنها به دست‌یابی به دانش خداوند اختصاص داده خواهد شد. همه از آن اسرائیل خواهد بود. عقل از سرفرازانگان بزرگ است که به شناخت مسائل پنهان و دانش دست‌یابی به ظرفیت سازگار با انسان است. در این‌باره اشعیا نبی اظهار داشت: «جهان با علم خداوند پر می‌شود.» (Maimonides, 1965, 11) در دوره ناجی شرایط مطلوب اجتماعی برای پی‌گیری کمال فردی در جهان شکل می‌گیرد. ابن‌میمون بر این باور است که حقایق مطلق از قبل مشخص شده‌اند و اینکه بالاترین ارزش در زندگی نهفته، مطابق با برگزاری این حقایق و اقدام مطابق با دستورات الهی است. وی وظیفه حکومت را نه تنها تضمین نظم اجتماعی دانسته، بلکه اتخاذ اقدامات لازم برای اطمینان اعضای جامعه و قبول حقایق به‌وسیله اعضای جامعه و به‌کارگیری قدرت حکومت برای انجام این کار بر اساس اصل آزادی دینی دانسته است. رفتار انسان در صورتی که مطابق قانون الهی باشد، معنی‌دار می‌شود. (Maimonides, 1965, 4) اهداف باید دنبال‌کننده کمال جامعه به‌سوی اهداف الهی به‌طور طبیعی دستور داده شده است باشد. ابن‌میمون با رویکرد آزادی مثبت وظیفه حکومت را در این می‌داند که آزادی فردی که مانع دست‌یابی به حقیقت می‌شود، به‌وسیله دولت جلوگیری شود و با استفاده از ابزار قانون توده‌ها به سمت مسیر الهی هدایت شوند. والزر در مورد جنگ در نگاه ابن‌میمون آن را این‌گونه بیان می‌کند که بسیار مهم است. ابن‌میمون علاقه‌مند است به‌طور

خاص قانون یهود را وضع کند و به رفاه جامعه یهودی می‌اندیشد و نه توسعه مدل جهانی طبیعت‌گرایان فلسفی. همین امر باعث سوق دادن جنگ عادلانه به سوی جنگ مقدس می‌شود و در نگاه او حالت ایدئولوژیک می‌یابد. (Walzer, 1966, 270) این مبحث کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین بیان برای اثبات این فرض است که وی نظریه جنگ عادلانه را به جنگ مقدس سوق داده است. ابن‌میمون اولین متفکر یهودی بود که ایدئولوژی جنگ را در یهودیت به‌طور سیستماتیک توسعه داد، و این برگرفته از محیط اسلامی وی بود. او شدیداً مخالف اشکال بت‌پرستی در محیط خود بود و نابودی بت‌پرستی را حتی با خشونت به‌عنوان یک وظیفه جهانی در نظر گرفت. از نگاه او تورات تنها به کسانی حق حیات داده که مایل به مذهب یهود هستند. اما الزامی در پذیرفتن دین یهود نیست و تنها همه انسان‌ها ملزم به پذیرفتن هفت قانون نوح که در کتاب تلمود بدان اشاره شده است، هستند و موسی دوم این را امر یک وظیفه اخلاقی می‌داند که همه بشریت به آن سفارش شده‌اند. این همان منع بت‌پرستی است او بیان می‌کند: «آنهایی که نمی‌خواهند قوانین نوح را قبول کنند کشته می‌شوند.» (Maimonides, 1965, 11)

ابن‌میمون برای اولین بار آغاز جنگ مقدس را فراتر از مرزهای سرزمین اسرائیل مجاز دانست و آن را گسترش داد. وی بیان کرد: «پادشاه ممکن است قسمتی یا همه سرزمین‌ها را بخواهد، او اقداماتش را به خاطر آسمان که هدف اوست انجام می‌دهد، مبارزه‌اش برای این کار فقط برای تقویت دین حق است و پرکردن جهان از عدالت و نابود کردن ستمکاران و مبارزه با کسانی که به جنگ و فتح سرزمین‌های مقدس می‌آیند.» (Maimonides, 1965, 10)

صحبت فوق نشان از آن دارد که ابن‌میمون برای برپایی عدالت در جامعه راه آن را از طریق جنگ و نابود کردن بت‌پرستی می‌داند تا از این طریق دیگر که فلاسفه طبیعی به آن می‌اندیشیدند. او در *دلالة الحائرين* اشاره می‌کند که چگونه باید بین پرخاشگری و صبر تعادل برقرار کرد (ابن‌میمون، ۲۰۰۷، ۴۱۳) و در حالی که شاه می‌تواند فراتر از مرزهای سرزمین اسرائیل فتح انجام دهد، اما او به‌طور مستقیم مجاز به این کار نیست ولی هر کجا را که فتح کرد موظف است که بت‌پرستی را ریشه‌کن کند. هدف از جنگ در نگاه ابن‌میمون اجرای قوانین نوح و هدایت مردم به یهودیت و نیز جلوگیری از هرج و مرج و خشونت و به‌خطر افتادن انسانیت است. البته

دستور به کشتن بت پرستان در جایی مشخص نشده و تنها دستوری که ابن میمون بدان استناد می‌کند و آن را تنها فرمان برای جنگ می‌داند، فرمان شروع جنگ علیه هفت کشور کنعانی است و نجات یهودیت را در حمله به دشمن می‌داند. (Maimonides, 1965, 5) از بین رفتن هفت کشور کنعانی برای ابن میمون نمادی برای تخریب بت پرستی و حذف بی‌اخلاقی است. وی برای نجات بت پرستان از کشته شدن راه توبه را باز می‌کند که برگرفته از قوانین اسلامی است؛ از جمله حتی برای کسانی که در ملل کنعانی زندگی می‌کنند. ابن میمون در نگاه خود می‌گوید که کافی است آنها قوانین نوح را بپذیرند. چنین نظری شاید در مواجهه با فرمان کتاب مقدس در حمله به ملت کنعانی باشد، اما ابن میمون به وضوح در میشنه تورات در قسمت پادشاهان و جنگ اشاره می‌کند که این قاعده‌ای برای جنگ است که به تشخیص و فرمان جنگ منجر می‌شود. وی هیچ جا به پادشاه اجازه فتح سرزمین مردمی که به دنبال قوانین نوح هستند را نمی‌دهد و ملت کنعانی را نمادی ابدی از بت پرستی و اعمال شیطانی می‌داند و با تاکید بر ماهیت جهانی مساله، حذف بت پرستان را بستگی به عقاید خاص در سرزمین اسرائیل می‌داند. او نتیجه می‌گیرد که جنگ در کتاب مقدس در برابر ملت کنعانی بیشتر به عنوان پیروی از دین حق با اخلاق جهانی برای مردم اسرائیل و حفظ سرزمین اسرائیل است. وی فرمان خداوند در کشتن ملت کنعانی را به خاطر جلوگیری از یادگیری ما به ارتداد می‌داند، و از طریق فرمان به این جنگ در کتاب مقدس لازم می‌داند آنها را در سراسر دنیا و همه نسل‌ها تا زمانی که حتی یکی از آنها باقی مانده ریشه کن سازند. اما با این حال با تسلط پادشاه بر آنها عده‌ای پراکنده می‌شوند و نباید به این افراد اجازه زنده ماندن بدهیم و فرمان تورات کشتن این افراد تا آخرین نفر است و دینداران با یافتن آنها به این کار کمک می‌کنند و در طول نسل‌ها موظف به اجرای این امر هستند و این به عنوان جنگ مقدس است نه جنگ علیه آمالگا تا آنها نابود شوند. (Maimonides, 1965, 5.8) از آنجا که این فرمان الهی، فرمان به نابود کردن ملل کنعانی است اما همچنان برای نابودی بت پرستی از نظر ابن میمون تا ابد پا برجاست. (ابن میمون، ۲۰۰۷، ۵۸۳)

ابن میمون این فرمان را دستور جهانی برای ریشه کن کردن بت پرستی می‌داند. هرچند آویزر راویستکی، کارشناس جنگ و صلح در یهودیت، در مقاله خود با عنوان «جنگ ممنوع در قانون

یهودیان» جنگ را از دیدگاه قانون یهود ممنوع و غیر عادلانه می‌داند و مجوزهایی که در شریعت یهود توسط خاخام‌ها وجود دارد را مبنی بر جنگ دفاعی دانسته نه جنگ تهاجمی و یا شروع جنگ. وی بیان می‌کند که «سنت یهودی بین دو نوع جنگ تمایز ایجاد می‌کند الف: جنگ دفاعی یا جنگ مجازوب: جنگ تهاجمی که شامل جنگ کتاب مقدس در برابر هفت ملت ساکن در سرزمین موعود و جنگ علیه آمالگا می‌باشد و بقیه جنگ‌های ملت یهود جنگ‌های دفاعی است.» (Aviezer, 2006, 2) بر این اساس طبقه‌بندی مشخص شده پیرامون جنگ تا قبل از ابن‌میمون بر این گونه بود. جنگ مجاز بستگی به ارزیابی و تغییر شرایط داشته است. علاوه بر این اجازه شروع یک جنگ مجاز نیاز به یک تلاش هماهنگ در بخشی از دو نهاد حکومتی (قدرت شاه) آغاز جنگ و کسب مشروعیت تنها پس از تایید مقام قدرت معنوی سنهدرین است. ابن‌میمون حکم می‌دهد که در برابر هر کسی جنگ برپا نمی‌شود مگر اینکه برای اولین بار به او صلح ارایه شده باشد. این امر برای جنگ تهاجمی و جنگ تدافعی به‌طور یکسان صورت می‌گیرد. (Maimonides, 1965, 6. 1) مفهوم واقعی ابن‌میمون از صلح پذیرش هفت فرمان نوح و سرسپردگی دشمنان سیاسی و اجتماعی است (Aviezer, 2006, 4) و نباید به کسانی که در حال کسب احکام هفت قانون نوح هستند حمله کرد (Maimonides, 1965, 5. 1)، ابن‌میمون بیان می‌کند که خداوند با مردم ستمکار هیچ صلحی ندارد و بر این اساس بدون هفت فرمان نیز صلحی وجود ندارد و هیچ دلیلی نیز برای اجتناب از جنگ نیست. ابن‌میمون خواستار فراهم کردن شرایطی برای حفاظت از یهودیان در مقابل کشورها و حفظ نظم و انضباط اخلاقی است. علاوه بر این در نگاه ابن‌میمون دشمن کسی است که نه تنها قوانین هفت فرمان را رعایت نمی‌کند، بلکه تسلیم اقتدار سیاسی یهودی نمی‌شود. جنگ مقدس تنها به احقاق حقوق مربوط نمی‌شود بلکه برای گسترش خوبی است. از نگاه ابن‌میمون جنگ تنها علیه کسانی که هفت قانون عمل نکنند برپا می‌شود، در حالی که در نزد فلاسفه کلاسیک جنگ علیه کسانی که نظم قانون طبیعی را برهم می‌زدند نیز برپا می‌شد. (باقری، ۱۳۹۰، ۴۰) ابن‌میمون بر اساس سنت یهودی تصمیم‌گیری برای جنگ را به شورای سنهدرین محول می‌کند که آیا پادشاه اجازه دارد به یک جنگ مجاز برود و آن را شروع کند. عامل تعیین‌کننده در این اجازه میزان بالقوه فساد

دشمن و خطر اخلاقی ناشی از آن است که داوری درباره این موضوع به شورای سنهدرین داده شده که براساس وضعیت اخلاقی بت پرستان، پیشنهاد برای اعلام جنگ برای همه اشکال شرک، را بررسی کند و اجازه جنگ را به پادشاه بدهد. (Maimonides, 1965, 5. 6)

هفت. هدف جنگ مقدس (جهاد ابتدایی)

جنگ برای چه مقاصدی ممکن است برپا شود؟ ابن میمون هرگز به جدایی بین عرصه‌های سیاسی و دینی اذعان نکرده است. او خواست که پادشاه سیاست خود را برای اداره جامعه نه تنها به سمت رفاه جامعه بلکه به سوی بهبودی جهان دینی و معنوی ممکن کند. او هدف از مبارزه و جنگ مقدس را درهم شکستن کفار که به جنگ خدا می‌آیند و پرکردن جهان از عدالت و حقایق دینی دانست. (Maimonides, 1965, 4.10) حافظه تاریخی یهود با جنگ مقدس در برابر طاغوت کنعانی آغاز می‌شود. با این حال ابن میمون در این کار متقدم می‌شود و به‌طور مؤثر جنگ مقدس عبرانی باستانی توسط ابن میمون و برای اولین بار مطرح می‌شود. (Walzer, 1966, 270) وی حافظه تاریخی را برگرفته از عقل فرزندگان در اعزام جاشوا به ملت کنعانی برای مبارزه با آمالگا دانسته و آن را به‌عنوان گزینه‌ای از صلح ارایه می‌دهد و دیگر هیچ دلیلی برای شکل‌گیری جنگ مقدس ارایه نمی‌دهد و بیان می‌کند جنگ باید تنها برای گسترش دانش خداوند باشد. ابن میمون برای شرح هدف جنگ در بخش پادشاهان میشنه تورات این‌گونه بحث می‌کند: «همه اقدامات شاه باید به خاطر آسمان و هدف خود را تنها باید به دین حقیقی و برپایی عدالت در جهان، برای درهم شکستن قدرت ستمکاران، و مبارزه با کسانی که به جنگ با خداوند آمده‌اند، باشد.» (Maimonides, 1965, 10. 7)

در اینجا نیز قصد پادشاه برای جنگ باید مبارزه برای پروردگار باشد قصد او باید به دور از نیازهای مادی دنیوی و معنوی باشد. قبل از جنگ باید فرامین هفت‌گانه نوح به افراد و جوامع ارایه شود و در صورت قبول فرامین صلح شکل می‌گیرد و در صورت رد آن توسط جوامع جنگ آغاز می‌شود، اما با قبول فرمان نوح آن افراد موظف به پرداخت مالیات هستند (Maimonides, 1965, 11) ابن میمون به ضرورت مطلق در نابودی مردم آمالگا و هفت کشور کنعانی تاکید نمی‌کند، بلکه بیان

می‌کند آنها که فرمان نوح را قبول نکردند، جنگ علیه آنها آغاز می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که فقط آن دسته از فرزندان آمالکا و ملت کنعانی که پایبند به هفت فرمان نوح نیستند، در برابر آنها صلی نیست و آنها مستحق سرنوشت تاریخی آمالگا و هفت ملت کنعانی‌اند و به‌همین دلیل حاکم واجد شرایط می‌تواند آنها را به مرگ محکوم کند و به مبارزه با آنها برود. (Maimonides, 1965, 8. 15)

در نگاه ابن‌میمون هدف از برپایی جنگ انتشار دین توحیدی در سطح جهان و ریشه‌کن کردن شرک و بت‌پرستی از جهان است و بدین‌وسیله اخلاقیات که مبنای دینی در اندیشه ابن‌میمون دارد در جامعه حاکم وی شود.

هشت. نتیجه جنگ مقدس

ابن‌میمون اندیشه سیاسی خود را در چارچوب یک نظام سنتی توسعه داد که حکومت ریشه در متون مقدس وحی دارد و مردم به دینی اعتقاد دارند که قانون موسی قانون خداوند است و متعهد به اطاعت از آنند و اطاعت از آن بسیار مهم و به درد حالت فردی در این جهان و جهان آخرت می‌خورد. او با استفاده از فلسفه ارسطو در تفسیر قانون موسی نه‌تنها خواستار حفظ جامعه یهودی و احیای دوباره آن بود بلکه خواستار تقویت آنها نیز بود. همان‌طور که او به نقد مدل سنتی می‌پردازد، مدل قابل توجهی ارائه می‌دهد و آن را با ترکیبی از اعتقاد به وحی از قانون الهی با سنت عقل‌گرایی دوره خود در آیین یهود به مردم ارائه می‌کند و اعتقاد دارد که القای فکر و عمل با فضیلت با توجه به استانداردهای پذیرفته شده فلسفی و آنچه را که مردم آماده پذیرفتن آن هستند و می‌توان این مدل یهودی را با مدل آرمان‌های جهانی هماهنگ کرد. ابن‌میمون متقاعد شد که اکثر حکومت‌ها به طرز ناراحت‌کننده‌ای در این مورد شکست خورده و نتوانسته به حکومت ایده‌آل خود دست یابند و پس از آن حکومت در اختیار نادانان قرار گرفت. او تلاش کرد که نظامی با رهبری فیلسوف شاه و وفادار به سنت یهودی که بهترین فرهنگ‌ها را ارائه دهند و خواستار خروج جامعه یهودی از انزوا باشد، ارائه دهد. رهبر ایده‌آل به‌عنوان جداکننده فکر مثبت خدمت و فکر منفی برای پیشرفت یهودیان و غیریهودیان است و بهترین شاخص این امر اندازه‌گیری آن با امر توحیدی و عمل به آن مطابق با درک آن است. در نظر ابن‌میمون پذیرش

این ایده و برپایی جامعه ایده‌آل که در آن انسان شکل می‌گیرد، با حذف بت پرستی صورت می‌گیرد. از این رو باید از فعالیت‌هایی که فکر مردم را آلوده می‌سازد و از خدایان دروغین حمایت می‌کند، در حالی که چنین خدایی وجود ندارد و این دیدگاه‌ها باعث رنج‌های جسمی مردم می‌شود، جلوگیری کرد. این حرکت از طریق جنگ صورت می‌گیرد که خواستار برپایی صلح در جامعه و اجرای عدالت است. در این جنگ مبارزه تنها با بت پرستانی که قوانین هفت گانه نوح به آنها ارایه شده و آنها به مبارزه با آن قوانین قیام کرده‌اند جایز است و نمی‌توان با کسانی که اعلانی به آنها نشده یا قوانین نوح را پذیرفته‌اند، جنگید. در نگاه ابن میمون چنگ مقدس تنها برای برپایی قوانین الهی صورت می‌گیرد و برهم‌زنندگان نظم طبیعی دیگر مجازات نمی‌شوند.

منابع و یادداشت‌ها:

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۶)، *ایده‌آل بشر تجزیه و تحلیل افکار: تحقیقی در دین یهود*، تهران: نشر نگارش، چاپ چهارم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، *فیلسوفان یهودی و یک مسأله بزرگ*، تهران: هرمس، چاپ اول.
۳. ابن‌میمون، موسی (۲۰۰۷)، *دلالت الحائرين*، تصحیح حسین اتای، قاهره: مکتبه الثقافه.
۴. ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر بن محمد تبریز (۱۳۶۰)، *شرح بیست‌و‌پنج مقدمه در اثبات باری تعالی از کتاب دلالت الحائرين*، ابن‌میمون، تهران.
۵. ارسطو (۱۳۷۱)، *سیاست*، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۶. اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۳)، *سیری در تلمود*، ترجمه: باقر طالبی دارابی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
۷. اشتراوس، لئو (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی*، ترجمه و تالیف: محسن رضوانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۸. باقری خاروانی، سعید (۱۳۹۱)، *نظریه جنگ عادلانه در ادیان مقدس ابراهیمی (آگوستین) (ابن‌میمون، علامه طباطبائی)*، رساله کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه مفید.
۹. دورانت، ویل (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: عباس زریاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.
۱۰. رضوانی، محسن (۱۳۸۵)، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۱۱. سلیمانی، حسین (۱۳۸۴)، *عدالت کیفری در آئین یهود*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
۱۲. شهریاری، حمید (۱۳۸۵)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر*، انتشارات سمت، چاپ اول.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۳)، *السیاسه المدنیه*، فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق چاپ اول.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴)، *سیاست مدنیه*، سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۵. فاستر، مایکل (۱۳۷۷)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، جلد اول، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۶. فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران: نشر نی، چاپ نهم.
۱۷. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (فلسفه قرون وسطی از آگوستین تا اسکوتوس)*، جلد دوم، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۱۸. گالستون، ماریام (۱۳۸۶)، سیاست و فضیلت فلسفه سیاسی فارابی، ترجمه: حاتم قادری، تهران: نشر بقیعه، چاپ اول.

۱۹. . مستر هاکی (۱۳۷۷)، قاموس کتاب مقدس، تهران اساطیر، چاپ اول، عهد عتیق.

20. John, Hick(1988), *Christian Doctrines in the Light of Religious Pluralism*, International Religious Foundation Newsletter.

21. Holton, James E.(1952), "Marcus Tullius Cicero," in: *History of Political Philosophy*, Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago: Rand McNally.

22. Maimonides, Moses(1965), *Mishneh Torah*, editor Moses Hyamson, University of Oxford, Vol. 1 of Mishneh Torah, Publisher Kiryah Ne'emanah.

۲۷

23. Maimonides, Moses(2007), *the Guide for the Perplexed*, trans. by M. Friedlander, Publisher Gustavo Ponce.

24. Aviezer, Ravitsky(2006), In Jewish Religious Law "Prohibited Wars," A Publication of Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School, Meorot 6: 1, Shevat 5767, 200

25. Walzer, Michae(1966), *the Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, London: Weidenfeld and Nicolson.