

رابطه اخلاق و عقل در اندیشه دینی موسی بن میمون

مهراب صادق‌نیا*

فاطمه حاجی‌زاده**

چکیده

در قرون وسطا، با قوت گرفتن رویکردهای فلسفی در میان ربی‌های یهودی، اخلاق یهودی نیز رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت. دل‌مشغولی فیلسوفان یهودی در آن زمان، نسبت میان ایمان و عقل و پرسش از ماهیت خدا بود که سبب پیدایش رویکردهای اخلاقی متفاوتی می‌شد. پاسخ به این دو پرسش، به ترتیب، میزان وابستگی اخلاق به تورات، و جایگاه اخلاق را مشخص می‌کرد. در این میان، موسی بن میمون، مهم‌ترین فیلسوف یهودی است که در آثارش به تبیین دیدگاه‌های اخلاقی خود پرداخت. وی در تفسیری بر *میشنا* می‌کوشد نشان دهد اخلاق یهودی بر متن مقدس استوار است و در *دلالت‌الحائرين* ضمن فکور دانستن ذات خداوند (پاسخی که به پرسش دوم می‌دهد)، نشان می‌دهد که کمال انسان در ایمان اوست و اخلاق جز به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به ایمان درست ارزشی ندارد. در این مقاله، جایگاه اخلاق در اندیشه ابن میمون و مسایل مرتبط با آن را می‌کاویم.

کلیدواژه‌ها: ابن میمون، اخلاق عقلی، اخلاق دینی، کمال عقلانی، کمال اخلاقی، اعتدال.

* استادیار گروه ادیان، پژوهشکده ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب؛ (نویسنده مسئول)

sadeghniam@yahoo.com

** کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا (س)؛ alhayat1385@yahoo.com

[دریافت ۹۲/۷/۱۴؛ پذیرش ۹۲/۹/۱۰]

مقدمه

دیانت یهود، آیینی شریعت‌محور تلقی می‌شود و موضوعات اخلاقی جزء لاینفک آن به شمار می‌رود، چنانچه این قوانین اخلاقی در مجموعه‌ای، به نام هلاخا^۱ یا شریعت یهودی، متبلور شده است (Joseph, 1976, vol. 8: 82). طبق دیدگاه کلنر، اخلاق یهودی به چهار دسته قابل تقسیم است: توراتی، حاخامی، قرون وسطایی و مدرن. بارزترین آموزه‌های اخلاقی کتاب مقدس در مجموعه‌ای به نام ده فرمان درج شده است (سفر خروج، باب ۱۰). شش مورد از این احکام، اخلاقی است، از قبیل قتل، زنا، دزدی، شهادت دروغ، طمع و ... ولی چهار فرمان دیگر کلامی و عبادی است، همچون اعتقاد به خداوند، یگانگی خداوند، عبث نبودن نام خدا و پاس داشت روز شنبه (کلنر، ۱۳۸۲: ۲۴۰).

در اخلاق دوره حاخامی، موضوعات اخلاقی در متن مستقل و مجزا بیان نشده است و اخلاقیات این دوره را می‌توان از میشنا و آثار دیگر استنباط کرد و حتی در رساله میشنا آووت (آباء)، مطالب، بیشتر مربوط به پرهیزکاری است تا اصول اخلاق (همان: ۲۴۳). اما در سده‌های میانه، در نتیجه تأثیرات آشکار آثار یونانی، که فیلسوفان مسلمان منتقل کرده بودند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۸۹)، با نخستین مجموعه آثار مستقل یهودیت، که صرفاً درباره موضوعات اخلاقی است، مواجه می‌شویم. این مجموعه‌ها در اصل یونانی به نظر می‌رسند، ولی ترکیب و تدوین شرع با عقل در آنها مشهود است.

در میان متفکران قرون وسطا، موسی بن میمون از برجسته‌ترین اندیشمندان یهودی به شمار می‌رود. وی از فیلسوفان قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی (۶ و ۷ هجری) است، که در آثار خود، از جمله *دلالة الحائرين* و یک مقدمه معروف به نام *فصول هشت‌گانه (Eight Chapters)*، قوانینی درباره خصایص سیرت (*Laws of Character Traits*)، که بخش‌هایی از تفسیر بر میشناست، و نیز تفسیرش بر رساله اخلاقی آبا (Avot) (اخلاق آبا) به مباحث اخلاقی می‌پردازد. ابن میمون در آثارش بر این امر تأکید می‌کند که کمال روح از طریق کسب فضایل اخلاقی و عقلانی است. به نظر او، اطاعت از فرامین شریعت الهی صرفاً ارزش ابزاری دارد. لذا وی سعی در بسط مفاهیم فضیلت و اکتساب اخلاق فضیلتی دارد که در پرتو شریعت و ضرورت اطاعت از فرامین الهی تحکیم می‌شود (Kaplan, 2002: 1).

علی‌رغم محدودیت منابع اصلی در خصوص اندیشه‌های ابن میمون، کوشیده‌ایم، با بهره‌گیری از آثار محققانی که در این زمینه به پژوهش پرداخته‌اند، دیدگاه وی را در

خصوص جایگاه اخلاق، و نسبت آن با اخلاق فضیلت‌محور، اخلاق عملی، اخلاق عقلی و اخلاق شرعی نشان دهیم و پس از آن به کارکرد اخلاق از منظر وی و رابطه اخلاق با کمال غایی (جاودانگی) بپردازیم.

۱. جایگاه اخلاق در اندیشه ابن‌میمون

۱.۱. اخلاق عقلی و اخلاق دینی (شرعی)

در خصوص اندیشه اخلاقی ابن‌میمون پرسش‌های فراوانی طرح شده، از جمله اینکه: اخلاق در اندیشه ابن‌میمون چه جایگاهی دارد؟ منبع اخلاق از نگاه وی عقل است یا متن مقدس؟ نسبت اخلاق و کمال چگونه است؟ اهمیت این پرسش‌ها از آن روست که وی نظریات گوناگونی، همچون نظریه اعتدال و نظریه تقلید از خدا، را زیرمجموعه مباحث اخلاق قرار داده است. در ادامه به شرح این مطالب می‌پردازیم.

ابن‌میمون در مهم‌ترین اثر فلسفی‌اش، *دلالة الحائرین*، مباحث فضیلت و میانه‌روی را به رعایت کردن فرامین پیوند می‌دهد و استدلال می‌کند که سعادت روح و جسم به رعایت شرایع بستگی دارد. اصطلاح شریعت یا قانون (law) به تورات عبری اشاره می‌کند و دال بر شریعت و حیانی است که با شریعت عرفی مورد قبول عوام تفاوت دارد. سعادت روح شامل باورهای درستی است که جمعیت کثیری آن را کسب می‌کنند، در حالی که سعادت جسم شامل بهتر شدن طرق زندگی یک شخص با افراد دیگر و نیز کسب ویژگی‌های اخلاقی است که برای زندگی اجتماعی مفید است (موسی بن میمون، بی‌تا: ۲۷، ۳، ۵۷۵) بدین ترتیب وی دو نوع سعادت روحی و جسمی را مطرح می‌کند و سعادت روحی را برتر از سعادت جسمی می‌داند. وظیفه شارع این است که جامعه منظمی را فراهم کند که در آن جامعه هم افعال و هم عادات اخلاقی عمل شود.

برای دستیابی به این هدف دوسویه، یعنی باور و عمل درست، ابن‌میمون تقریباً ۲۴ فصل را، به بررسی این هدف و کارکرد فرامین اختصاص داد. وی سپس چند پرسش طرح می‌کند: آیا براهینی برای این فرامین وجود دارد؟ آیا می‌توان به این براهین پی برد؟ و آیا با پی بردن به این براهین، نتایج بررسی باید آشکار شود؟ تلاش برای یافتن براهین عقلانی در خصوص فرامین (ta'amei ha-mitzvot) به دوران حاخامی (rabbinic) در قرون وسطا برمی‌گردد. سعدیا گائون، فیلسوف یهودی قرن دهم، در کتاب آموزه‌ها و عقایدش (*The Book of Doctrines and Beliefs*) میان فرامین عقلانی (mitzvot ha-sikhliyyot)، که به وسیله برهان قابل کشف است، و قوانین شرعی

(mitzvot shimmiyot)، که شامل مناسک دینی و قوانین مربوط به مناسک است و در برهان و عقلانیت ریشه‌ای ندارد، تفاوت قائل می‌شود. طبق نظر سعدیا، قوانین دسته دوم، یعنی قوانین شرعی، صرفاً از آن جهت مطلوب‌اند که خدا به آنها فرمان می‌دهد. ابن میمون نیز فرامین عقلانی و مناسکی را از هم تفکیک می‌کند، اما وی، در مقایسه با سعدیا، معتقد است همه فرامین عقلانی هستند: هم شرایع و هم قوانین غایاتی سودمند دارند، تنها تفاوت در این است که شرایع برای همه قابل تشخیص است، در حالی که قوانین اهدافی دارند که صرفاً برای دانایان آشکار می‌شود. شرایع با فرامین عقلانی سعدیا مطابق است، در حالی که قوانین به طور کلی با شرایع آیینی و مراسم دینی مطابق است، اما برای ابن میمون هم شرایع و هم قوانین مبنایی عقلانی دارد (Rudvsky, 2010: 174).

وی در *دلالت‌الحائرين*، در خصوص عقلانیت شرایع چندین برهان مبتنی بر استدلال فلسفی ارائه می‌کند. بدین‌منظور ابتدا چهار نوع عمل را از هم تفکیک می‌کند: اعمال بی‌فایده و پوچ، اعمال احمقانه و سبک، اعمال بیهوده و اعمال پسندیده و عالی (موسی بن میمون، بی‌تا: ۳، ۲۵، ۵۶۵). عمل مطلوب و عالی، عملی است که ضروری و مفید و قابل دسترس است. وی استدلال می‌کند که هیچ عملی از جانب خدا بیهوده و بی‌فایده نیست (همان: ۵۶۶). بسیاری از فلاسفه نیز با ابن میمون هم‌عقیده‌اند که هر آنچه خدا انجام می‌دهد برای هدفی است و هیچ چیز بیهوده‌ای در طبیعت وجود ندارد: «هیچ چیزی ساختگی نیست و دربردارنده اعمالی است که از طریق آنها هدفی جست‌وجو می‌شود، خواه آن هدف را بشناسند یا نشناسند» (همان: ۵۶۸-۵۶۹). ابن میمون استدلال‌های عقلانی بیشتری را ارائه کرده و نشان می‌دهد که از مبنای عقلانی برای شریعت حمایت می‌کند. به نظر وی، برای اینکه ملل جهان به آیین یهود احترام بگذارند، شریعت یهودی باید عقلانی باشد؛ اگر شریعت یهود عقلانی نباشد مردم جهان به یهودیان توجه نخواهند کرد و بدین‌ترتیب اعتبارشان را در میان مردم از دست خواهند داد (Rudvsky, 2010: 175).

وی بین عمومیت و اختصاصی بودن فرامین فرق می‌نهد. عمومیت فرامین به خاطر براهین عملی و سودگرایانه است، ولی اختصاصی بودن فرامین احتمالاً ارزش سودگرایی و عملی ندارد. هدف از اختصاصی بودن نیز تزکیه مردم است (موسی بن میمون، بی‌تا: ۳، ۲۶، ۵۷۲). اما وی شدیداً از آنهایی که می‌کوشند دلایلی برای اختصاصی بودن در شرایع بیابند انتقاد می‌کند و آنهایی را که تصور می‌کنند عمومیت فرامین برای

سودگرایی در نظر گرفته نشده، اشخاصی دور از حقیقت تلقی می‌کند (همان: ۵۷۱). در حقیقت می‌خواهد این نکته را طرح کند که هیچ دلیلی برای بعضی فرامین اختصاصی نمی‌توان یافت. برای مثال، این امر که «چرا شریعت، قربانی کردن گوسفند را به جای بره تعیین کرده است؟» هیچ دلیل مشخصی ندارد (همان: ۵۷۳-۵۷۴).

۱. ۲. رابطه اخلاق و کمال

یکی از مسائلی که ابن میمون در جهت پاسخ به آن برآمده، این است که والاترین کمال برای انسان چیست. او، بر اساس آنچه در *دلالة الحائرین* بیان شده، کمال عقلانی را والاترین کمال می‌داند. به نظر ابن میمون «این نوع کمال منجر به جاودانگی می‌شود؛ به طوری که اخلاق را فی‌نفسه غایی نمی‌داند و آن را مقدمه‌ای برای حیات عقلانی تلقی می‌کند» (همان، ۳: ۵۴، ۷۳۷-۷۳۶) و «کمال غایی، اعمال و خصوصیات اخلاقی در نظر گرفته نمی‌شود» (همان، ۳: ۲۷، ۵۷۶). ابن میمون در تفسیری بر میشتا بر این امر تأکید می‌کند که انسان برای اندیشیدن نیازمند تبعیت از همه نیروها (قوای نفسانی) است و تنها هدفش شناخت خداست، تا آنجایی که در توانش می‌گنجد (Maimonides, 1912: 73). او استدلال می‌کند که کمال اخلاقی نمی‌تواند والاترین کمال باشد. زیرا در این صورت می‌توان هر شخصی را کامل در نظر گرفت. کمال غایی باید در دسترس باشد، حتی برای کسی که هیچ ارتباط اجتماعی‌ای ندارد، زیرا عادات اخلاقی، خلق و خویهایی هستند که برای افراد مفیدند و «کمال اخلاقی ابزاری است برای ارتباط با دیگران؛ زیرا اگر انسان تنها در نظر گرفته شود و با کسی تعامل نکند، در این صورت این فضایل اخلاقی پوچ و بی‌فایده خواهند بود» (موسی بن میمون، بی‌تا: ۳: ۵۴، ۷۳۷ و همچنین ۱: ۳۴).

ابن میمون دلایلی را بیان می‌کند که چرا فضیلت اخلاقی نمی‌تواند بخشی از کمال غایی باشد. او کمال غایی را صرفاً کمال عقلانی می‌داند و بیان می‌کند که کمال غایی، شامل عقایدی است که به تفکر و تعمق منتهی می‌شود (همان، ۳: ۲۷، ۵۷۶). چنانچه تفسیر ابن میمون از داستان آدم و حوا در باغ عدن بیانگر این امر است: «آدم به شناخت عقلی - شناخت حق و باطل - رسیده بود، اما با گناهش به یک مرتبه پست‌تر سقوط کرد، همان‌گونه که در کتاب مقدس بیان شده» و «شخصی آگاه به خوب و بد» (سفر پیدایش، ۴: ۳)، یعنی شخصی که احکام اخلاقی را به کار می‌بندد (موسی بن میمون، بی‌تا: ۱: ۲، ۲۴).

احکام اخلاقی در مقایسه با احکام علمی و مابعدالطبیعه به دو دلیل در مرتبه پایینی هستند: نخست اینکه آنها از مقدمات قیاس به صورت بدیهی قابل اثبات نیستند. چنانچه در *دلالة الحائرین*، هشتمین حکم از احکام دوگانه به این صورت توصیف شده است: «آنها، دسته‌ای از عقاید کلی پذیرفته شده وابسته هستند و این عقاید پذیرفته شده بر اساس عرف است نه بر اساس عقل» (همان، ۲: ۳۳، ۳۹۴). هرچند وی در برخی عبارات به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی اخلاقیات به وسیله عقل فهمیده می‌شود؛ دلیل دوم این است که به احتمال زیاد، احکام اخلاقی را انسان‌ها از روی اغراض نفسانی ایجاد کرده‌اند، که همان امیال و شهوات‌اند، به طوری که نتیجه ترکیب صورت (عقل) و ماده است. وقتی آدم هبوط کرد احکام اخلاقی به جهان معرفی شد. قبل از آن، عقل به حق و باطل (درست و غلط) رهنمون می‌شد. پس عقل وسیله شناسایی حق و باطل است (همان، ۳: ۸، ۴۸۳).

بنابراین، اخلاقیات، نوعی آمادگی برای تفکر است؛ به طوری که شخص را هدایت می‌کند و این آمادگی موضوعی است که ابن‌میمون به آن توجه کرده است. به علاوه، اگرچه نوع مشخصی از اخلاقیات وجود دارد که مقدم است و شرط لازم برای حیات متفکرانه، ولی نوع دیگری از اخلاق وجود دارد که نتیجه کمال عقلانی است و دستیابی به کمال عقلانی را نشان می‌دهد (Shatz, 2006: 169).

فلاسفه معاصر بین نظریات اخلاقی فضیلت‌محور و نظریات اخلاقی عمل‌محور فرق می‌نهند. در اخلاق مبتنی بر فضیلت تأکید بر درستی و نادرستی اعمال نیست، بلکه بر خوبی و بدی خصلت‌های شخصیتی است. نظریه فضیلت اخلاقی، ویژگی‌های روحی خوب و بد مردم را بررسی می‌کند؛ یعنی شناسایی خصوصیات چون شفقت، تواضع، نجابت، اعتدال، و شجاعت که به عنوان فضیلت در نظر گرفته می‌شوند و خصوصیات مانند تکبر، خست، افراط و ترسو بودن که رذیلت محسوب می‌شوند (Ibid.: 170).

موسی بن میمون به عنوان کسی که از شریعت یهودی تبعیت می‌کند و همچنین حاخام شریعت یهودی، بیشترین توجهش را به پرسش‌هایی درباره چگونگی عمل کردن اختصاص داد. کتاب شرعی میشنا توراتش هزاران حکم درباره درستی و نادرستی اعمال خاصی که شریعت یهودی وضع کرده است، ارائه می‌کند. اما وی، در مقام یک فیلسوف، ارتباط آشکاری میان فضیلت و رذیلت می‌بیند. برای مثال، در مبحث مربوط به توبه، وی تأکید می‌کند که توبه تنها برای اعمال گناه‌آلود نیست، بلکه همچنین برای خصوصیات سیرتی بد نیز هست (Mamonides, 1982: Mishna Torah 1, Repentance, ch.7: 3).

۱.۳. نظریه تقلید از خدا

ارسطو فعالیت وابسته به تفکر و تعمق را ارزشی والا می‌داند، به طوری که آن را از زندگی اخلاقی متمایز می‌کند؛ زندگی نظری هیچ فعالیت عملی خاصی را در نوع اخلاقی یا سیاسی در بر نمی‌گیرد. در زندگی اخلاقی‌ای که فاقد خردورزی باشد اعتدال محقق نمی‌شود. اما نوع خردورزی‌ای که به لحاظ اخلاقی به فضیلت‌مند شدن می‌انجامد عملی است نه نظری (Aristotle, 1941: 10.8). البته ابن میمون تصدیق می‌کند که فضیلت اخلاقی منجر به نوعی سعادت می‌شود و برخی از آنها خوبی‌های جهانی هستند که برای زندگی بشری لازم و ضروری است.

ارسطو نظریه تقلید از خدا (imitatio Dei) را در تبیین برتری فعالیت نظری طرح می‌کند. تفکر و تأمل، صورتی از «تقلید از خدا» است. نظریه «تقلید از خدا» در *دلالة الحائرین* به صورت برجسته‌ای بیان شده است. ابن میمون، عقل را به عنوان وجهی از «تقلید از خدا» در نظر گرفته است. اما خداشناسی منفی‌ای را ارائه می‌دهد که خدا را در کنار افکار انسانی قرار می‌دهد. وی نتوانست به مقایسه صریح بین عقل الهی و انسانی بپردازد. ابن میمون در *دلالة الحائرین*، ابتدا مقایسه‌ای را انجام می‌دهد، ولی بعداً از آن صرف نظر می‌کند (موسی بن میمون، بی‌تا: ۱، ۲۲). او استدلال «تقلید از خدا»ی ارسطو را به عنوان مقایسه بین عقل بشری و الهی به کار نمی‌برد و کاربرد متفاوتی را برای «تقلید از خدا» در *دلالة الحائرین* بیان می‌کند.

ابن میمون دست‌کم در دو جنبه با ارسطو متفاوت است: نخست اینکه فعالیت نظری نتیجه نوع خاصی از رفتار است؛ دوم اینکه این رفتار، فعالیت نظری نیست، بلکه چیزی است که تقلید از خدا را ایجاد می‌کند. تقلید از افعال خداوند تنها نوع تقلید است که برای بشر امکان‌پذیر و آزاد است (Shatz, 2006: 184).

ابن میمون چهار نوع کمال را بررسی می‌کند: کمال در ثروت، کمال جسمانی، کمال فضیلت اخلاقی، کمال نظری (عقلانی). هدف انسان حقیقی کمال عقلانی است. زیرا این نوع کمال خودبسنده است و به چیز دیگری وابسته نیست. هر چیز باارزشی که کمال اخلاقی را داراست ابزار است. در *دلالة الحائرین* کمال عقلانی به عنوان هدف در نظر گرفته می‌شود و اخلاق به عنوان ابزار؛ چنانچه انسانی که مراتب بالایی از کمال دارد، در اعمالش از افعال خدا تقلید می‌کند:

واضح است که کسی که به کمال رسیده است تا حدی که در توانش هست، به ادراک خداوند متعال دست می‌یابد و روش زندگی کردن چنین شخصی بعد از

اینکه او به این درک و فهم رسیده است، به واسطه همسان‌سازی و تقلید اعمال همیشه‌نگاهی نیکوکارانه و عادلانه خواهد بود (موسی بن میمون، بی‌تا: ۳، ۵۴، ۷۳۷).

ابن‌میمون این دیدگاه را به نقل از ارمیا در باب ۹ آیات ۲۴-۲۳ بیان می‌کند: شخص حکیم به حکمتش مباحثات نمی‌کند، شخص قدرتمند به قدرتش نمی‌بالد، شخص ثروتمند به ثروتش افتخار نمی‌کند، بلکه او به این می‌بالد که او مرا ادراک می‌کند. زیرا من پروردگار هستم. کسی که به دنبال عشق مخلصانه، عدالت و نیکوکاری در زمین است و پروردگار می‌فرماید که من از این امور شاد می‌شوم.

همان‌طور که خدا رحیم، عادل و درستکار است، فرد تکامل‌یافته نیز در زندگی روزمره‌اش افعال الهی را الگو می‌گیرد. بنابراین، تلفیق فلسفه ارسطویی با عقل‌گرایی و حیات اخلاقی مشهود است (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۴۶-۱۴۷) و به نظر ابن‌میمون تکامل مطلوب آدمی مستلزم وجود عقل و فعل اخلاقی است (همان: ۱۴۶).

ابن‌میمون به شخص حکیم و حکما (Hakham, hokmah) اشاره می‌کند و معنایی اخلاقی برای این اصطلاح در نظر می‌گیرد. از این‌رو، شخص حکیم نوع سومی از کمال را در تقسیم‌بندی ابن‌میمون دارد. انسان توانمند شخصی است که دربردارنده کمال جسمانی است (کمال از نوع دوم)؛ شخص ثروتمند کسی است که دارایی‌های جسمانی دارد (کمال نوع اول) و شخصی که خدا را ادراک می‌کند کمال نوع چهارم (کمال عقلانی) را دارد. پروردگار، محبت، عدالت و نیکوکاری را در زمین انجام می‌دهد. بنابراین، شخص نیز باید به کمال عقلانی دست یابد و افعال او از خدا منشأ بگیرد (موسی بن میمون، بی‌تا: ۳، ۵۴، ۷۳۷ و ۷۴۰). بیان ارسطو این است که بالاترین کمال می‌تواند تقلید از خدا در نظر گرفته شود، اما به نظر می‌رسد این سخن تأیید می‌کند که کمال اخلاقی بالاترین کمال است، به طوری که با تفکر و تعمق متضاد است. شلومو پینس معتقد است ابن‌میمون از نظریه‌اش عدول کرده است. بنا بر نظر پینس، ابن‌میمون اظهار می‌کند که انسان‌ها نمی‌توانند مابعدالطبیعه و ذات الهی را دریابند. به خاطر این محدودیت‌ها، ابن‌میمون از این ادعای خود که کمال عقلانی بالاترین کمال است، برگشت. انسان‌ها می‌توانند افعال خدا را بشناسند؛ یعنی خصوصیات فعل او را، چنانچه

ابن میمون در *دلالة الحائرين* (۱: ۵۴) توضیح می‌دهد. طبق نظر پینس، «تنها شناختی که انسان می‌تواند دریابد، شناخت صفات فعل است و این به نوعی فعالیت عملی است که به والاترین کمال انسان منجر می‌شود. طریق عملی زندگی، نسبت به طریق نظری متعال تر است» (Pines, 1979: 100).

شاتز، به نقل از پینس، بیان می‌کند که افعال اشخاصی که در پایان *دلالة الحائرين* (۳: ۵۴) توصیف می‌شود، تقلیدی از افعال خداوند است. همچنین او اظهار کرده است عمل و فضیلتی که از شناخت علمی منتج می‌شود با عمل و فضیلتی که از حکمت و عقل ناشی می‌شود برابری نمی‌کند و آن سطح سوم کمال را در بر می‌گیرد. به رغم همه اینها، ابن میمون آشکارا بیان می‌کند که از آنجایی که فعالیت عملی کمال عقلانی نیست، والاترین است. وی استدلالی را ضد فعالیت میان‌فردی (interpersonal) ارائه می‌دهد که والاترین است (یعنی شخص کامل نباید به خاطر کمالش به دیگران وابسته باشد) (Shatz, 2006: 185).

ابن میمون نظریه جالبی را درباره کمال انسانی و طریق زندگی اشخاصی که به کمال دست یافته‌اند بیان می‌کند. به نظر وی، طریق زندگی خود کمال نیست، طریق زندگی نتیجه کمال است. با دست‌یابی به کمال عقلانی، اشخاص کامل، به زندگی «تقلید از خدا» با توجه به افعال الهی ترغیب می‌شوند. افعال این اشخاص نسبت به مردم همچون افعال خدا نسبت به جهان است؛ یعنی عین صفات عمل می‌کنند (Shatz, 2006: 186).

به این دلیل ابن میمون محبت و عدالت و نیکوکاری را شرح می‌دهد؛ به طوری که شخص کامل به خاطر سرشار بودن از عقل، بر اساس عقلانیت عمل می‌کند (موسی بن میمون، بی تا: ۳، ۵۳، ۷۳۲).

۱. ۴. نظریه فضیلت و اعتدال

مباحثی که ابن میمون درباره فضایل بدان پرداخته است با آموزه حد وسط ارسطو و فارابی یکی است. انتساب این نظریه به ابن میمون جنجال‌ها و انتقادات فراوانی را پیش کشید. برخی معتقدند ابن میمون ابتدا توده عوام را خطاب قرار داد و مباحثی در این زمینه در آثار شرعی او وجود دارد. همچنین تناقضات آشکاری که در مطالب ابن میمون دیده می‌شود نشان‌دهنده تغییر دیدگاه‌های او در طول زمان است (Rudasky, 2010: 165).

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی*، نظریه مشهور حد وسط را بیان کرده است؛ به نظر وی «حد وسط آن چیزی است که از هر دو طرف مساوی است و برای همه انسان‌ها یکسان است». در عین حال تأکید می‌کند که حد وسط به عامل (عمل‌کننده) مربوط است (Aristotle, 1941: 2.6110A.30).

بنابراین، فضیلت همیشه حد وسط را هدف خود قرار می‌دهد. یعنی احساس ترس، تهور، میل، خشم، ترحم و اموری از این دست، در مواقع بجا، و در مورد موضوعات درست، و در برابر اشخاص درست، و به علت درست و به نحو درست هم حد وسط است و هم بهترین؛ و همین خود مشخصه فضیلت است (Ibid.: 2.61106B20-2). حد وسط‌هایی هم برای فضایل و افعال وجود دارد. افراط و تفریط در خصوص فضیلت و عمل حاکی از نوعی شکست است، در حالی که حد وسط قابل تمجید است و نوعی موفقیت است (Ibid.: 2.61106B26-8).

فارابی نیز از نظریه ارسطو تبعیت می‌کند. به اعتقاد وی:

افعالی که خوب هستند، افعالی میانه هستند. افعال میانه بین دو طرفین، که هر دو طرف بد است، یعنی هم افراط و هم تفریط، قرار می‌گیرد. در مورد فضایل نیز چنین است. فضایل، حالات و ویژگی‌های مربوط به روح است که حد وسط افراط و تفریط واقع می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: بخش ۱، فصل ۱۶: ۳۴).

فارابی بخشش، شجاعت، بذله‌گویی، مؤدب بودن، تواضع، شکیبایی، عفت، و کمک کردن را به عنوان فضایل در نظر می‌گیرد.

ابن‌میمون نیز تقریر فارابی از نظریه ارسطو را تکرار می‌کند و طریق میانه‌ای را ارائه می‌دهد که در آن زندگی بر اساس میانه‌روی، طریقی است برای دستیابی به آرامش فردی و سعادت عمومی. او در بخش‌هایی از *فصول هشت‌گانه و خصلت‌های شخصیتی*، ویژگی‌های اخلاقی اشخاص عاقل را که از طریقی میانه تبعیت می‌کنند بیان می‌کند. ابن‌میمون یازده قانون را درباره خصلت‌های شخصیتی به طور مختصر بیان می‌کند که در این فصول به شرح آنها می‌پردازد. نخستین فصل آن در خصوص طریق میانه است (Maimonides, 1975: 1.2: 28). به نظر وی، «اعتدال در هر فردی یکی از خصلت‌های شخصیتی مربوط به انسان است» (Ibid.: 1.4: 29). «اعتدال خصلت شخصیتی است که فاصله برابری از دو طرف دارد» (Ibid.). این مفهوم در فصل چهارم از فصول هشت‌گانه تکرار شده است که مربوط به آموزه اعتدال است: «افعال خوب در

میان‌روی، بین دو طرف متوازن هستند، دو طرفی که بد هستند یعنی افراط و تفریط». فضایل به حالات و ویژگی‌های روح اطلاق می‌شود که حد وسط دو حالت افراط و تفریط است (Mamonides, 1912: 14).

پس از آن، ابن میمون مثال‌هایی نیز طرح می‌کند: میان‌روی حد وسط بین حرص و طمع و بی‌تفاوتی است؛ سخاوت حد وسط بین خست و زیاده‌روی است؛ تواضع حد وسط بین غرور و حقارت است؛ بخشش حد وسط بین ول‌خرجی و خست است. اینها همچون نمونه‌هایی است که ارسطو و فارابی هم به آنها اشاره کرده‌اند. به نظر ابن میمون، «این فضایل می‌تواند به طور محکم در روح مستقر شود و تکرار این افعال، که مربوط به عادات اخلاقی خاصی است و در دوره زمانی طولانی است، باعث می‌شود ما به آنها خو بگیریم» (Ibid.: ch. 5: 72).

۲. کارکردهای اخلاق

۲.۱. نظریه اخلاق ابزاری

برخلاف ارسطو، ابن میمون بین دو نوع فضیلت و رذیلت تفاوت قائل می‌شود: اخلاقی و عقلانی. بسیاری از اعمال، که از سوی شرع تعیین شده‌اند، به صورت ابزاری مهم هستند و آنها فضیلت را می‌سازند. البته در خصوص اینکه آیا ارزش‌های ابزاری اعمال اخلاقی و ارزش‌های ابزاری فضیلت، منجر به تعالی اشخاص می‌شوند یا منجر به نظم همگانی، تناقضاتی در آثار ابن میمون وجود دارد. در *میشنا تورا* هدف از شرع دو چیز بیان شده است؛ آرامش دادن و کمک به نظم اجتماعی (Maimonides, 1982: 4: 12-13). اما در *دلالة الحائرین* یکی از اهداف شریعت «سعادت جسم» در نظر گرفته شده است که بر اساس آن هر شخصی باید به خصوصیات اخلاقی‌ای که برای زندگی در جامعه مفید است دست یابد تا امور جامعه بسامان شود (موسی بن میمون، بی‌تا: ۳: ۲۷، ۵۷۵). همچنین در عبارتی، در خصوص هدف شارع، می‌گوید: «این خوبی، برقرارکننده نظم در جامعه است» (همان: ۲: ۴۰، ۴۱۷). متون دیگر نیز بیان می‌کنند که «این ارزش به کار رفته به واسطه فضیلت اخلاقی، تنها در متن جامعه سودمند است». اگر فرض کنیم شخصی که تنهاست هیچ کاری انجام نمی‌دهد، در این صورت فضایل اخلاقی پوچ و بی‌اهمیت خواهند بود و «اشخاص به کمال دست نمی‌یابند» (همان: ۳: ۵۴، ۷۳۷). با وجود این، ابن میمون در سایر آثارش، بر نقش اخلاق در کمال اشخاص تأکید می‌کند: «غیرممکن است اشخاص به حقیقت دست یابند. حقیقت همان اعمال عقلانی

(کمال عقلانی) است، مگر اینکه شخص کاملاً اخلاقیاتش را رعایت کند و متصف به خصوصیات آرامش شود» (همان: ۱: ۳۴، ۷۴-۷۵).

۲.۲. نظریه درمان اخلاقی روح

اندیشه مهم دیگری که ابن‌میمون در فصول هشت‌گانه‌اش بدان می‌پردازد «بهبود عادات اخلاقی است، به طوری که باعث درمان روح و قوایش می‌شود» (Mamonides, 1912, ch. 1: 11) و در تفسیر متن تلمودی (Seder Nazikin, Avodah Zarah 22 a, 1961) بیان می‌کند که «تقوا باعث تقدس روح می‌شود»، به طوری که درمان مناسب و پرهیز از معایب روح، شناخت خدا را ممکن می‌سازد. (یعنی انسان‌ها می‌توانند او را بشناسند) و حتی در مورد پیامبران نیز این امر محقق شده است. وی در نقطه مقابل، رذایل اخلاقی را به عنوان حجاب‌هایی (veils) در نظر می‌گیرد (Mamonides, 1912, ch. 7: 81,82,85). سلامت جسم به سلامت روح کمک می‌کند و در واقع نقش عمده‌ای در بهتر شدن اخلاقیات ایفا می‌کند. سلامت جسم مستلزم برقرار کردن موازنه و تعادل است؛ به طوری که اعتدال معیاری برای سلامت جسم است.

ابن‌میمون با اسلافش در زمینه تطهیر عادات اخلاقی اتفاق نظر دارد. شخص باید شناخت کاملی از روح داشته باشد و بداند چه چیزی او را بیمار می‌کند و چه چیزی سالم (Ibid.: 14). برای شخصی که روح و روانش بیمار است و تمایل به شرارت دارد، بهترین درمان این است که به سمت متضاد حرکت کند تا اینکه به طریقی میانه برگردد. برای مثال، در مورد خساست، نسخه‌ای که ابن‌میمون تجویز می‌کند این است که این بیمار رفتاری افراطی را انجام دهد تا آنچه او را خسیس کرده از روحش برکنده شود (Ibid., ch. 4: 58, 66).

به نظر ابن‌میمون، «آسان‌ترین راه این است که شخص عمل‌کننده از افراط کردن در خست خودداری کند؛ یعنی آسان‌تر است که از افراط به اعتدال حرکت کند تا از تفریط به تعدیل» (Ibid., ch. 4: 60). این توضیحات، یادآور دیدگاه‌های مشابهی از ارسطوست. طبق دیدگاه ارسطو، شخصی که به میانه‌روی دست می‌یابد باید از آنچه بیشترین مغایرت و تضاد را دارد، دوری کند: «مواظب باشیم خودمان را از افراط به آن درد بیرون بکشیم تا بدین‌وسیله به اعتدال دست یابیم» (Aristotle, 1941: 2.91109A30).

۲.۳. اخلاق و سعادت

شریعت موسی به سعادت جسم و روح رهنمون می‌شود و سعادت روح و جسم به کمال روح و جسم منتج می‌شود. کمال جسمانی به سلامت جسمانی بستگی دارد، هر دوی آنها به زندگی در جامعه بستگی دارند. ابن میمون یادآور می‌شود که انسان می‌تواند به همه اینها از طریق مشارکت سیاسی دست یابد: «انسان طبیعت و خوی سیاسی دارد». اما کمال روحانی، اگرچه به خصوصیات اخلاقی مربوط نیست، با این حال به کمال جسمانی وابسته است؛ زیرا، به نظر ابن میمون، شخص نمی‌تواند هنگامی که خیلی عصبانی یا تشنه است، یا گرم و سردش است، به کمال عقلانی دست یابد (موسی بن میمون، بی تا: ۳: ۲۷، ۵۷۶).

ابن میمون سه دسته اعتقاد را از هم تفکیک می‌کند: ۱. عقاید درستی که منجر به کمال غایی می‌شود، از قبیل اعتقاد به وجود خداوند، وحدانیت، قدرت، اراده و ازلیت؛ ۲. اعتقادات سودمند سیاسی که برخی از اقسام سلوک اخلاقی را تقویت می‌کند؛ برای مثال، اعتقاد داشتن به خدایی که آنهایی را که از او اطاعت نمی‌کنند مجازات خواهد کرد؛ ۳. کل عقاید درست دیگر که علوم را در بر می‌گیرد (همان: ۳: ۲۸، ۵۷۷).

بحث مفصل ابن میمون می‌تواند بدین صورت خلاصه شود: نظر به اینکه هر کدام از ۶۱۳ فرمان مذکور که در کتاب *الفرائض* ابن میمون بدان اشاره شده است یا مربوط به بیان عقیده درست است و یا کنار گذاشتن عقیده نادرست؛ یا بیان عدالت، یا از بین بردن ظلم یا آراستن انسان به اخلاق نیک و یا بر حذر داشتن او از اخلاق ناپسند می‌توان بیان کرد که همه فرامین با سه چیز همراه است: اعتقادات، ویژگی‌های اخلاقی و اعمال مدنی سیاسی (همان: ۳: ۳۱، ۵۹۳) و هیچ کدام از فرامین مربوط به دسته سوم اعتقادات نیست.

۲.۴. اهداف اخلاق شرعی (دینی)

شریعت به هدف دیگری هم خدمت می‌کند. ابن میمون ساخت‌شکنی تاریخی (deconstruction historical) از شریعت ارائه می‌دهد. وی برای شرح دادن اهمیت قربانی، شریعی را دنبال کرد که به تلاش‌های موسی برای پیکار با صبی‌گرایی برمی‌گردد. صبیان قبیله‌ای مشرک، و متأثر از جادو و اسطوره بودند. برای تکذیب بت‌پرستی صبیان، که آشکارا بیان می‌کردند ستارگان خدا هستند و خورشید بزرگ‌ترین خداست، (همان: ۲: ۲۹، ۳۶۲) ابن میمون اظهار کرد که:

نخستین قصد شریعت این است: به بت‌پرستی و هر چیزی که مربوط به آن است پایان دهد و این مطلب آشکارا در متن تورات بیان شده است، هم پرستش خدایانشان و هم طریق نزدیک شدن به آنها منفور و کراهت‌آمیز برای خداست (همان: ۳: ۲۹، ۵۶۰).

بنا بر بررسی ساخت‌شکناهی ابن میمون، برای دور کردن تدریجی بنی‌اسرائیل از بت‌پرستی و مراسم قربانی، فرامین مربوط به قربانی کردن تقلیل یافته بود، به طوری که قربانی فقط برای خدا بایسته بود و سرانجام قربانی‌ها در موارد دیگر ممنوع شدند. وی، در *دلالة الحائرین*، به انتقادات احتمالی وارد بر استدلالش پاسخ می‌دهد. اگر دو هدف شریعت، زدودن بت‌پرستی و پای‌مال کردن اعتقادات نادرست باشد، این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند منظورش را روشن‌تر بیان نکرده است؟ ابن میمون نمونه‌هایی را از طبیعت استفاده می‌کند تا حکمت خداوند را نشان دهد. وی قائل به روشی تدریجی در طبیعت است، پس شرایع نیز این چنین است (همان: ۳: ۳۲، ۵۹۳)؛ به طوری که در خصوص نوزاد نمی‌توان فوراً به او غذا داد، بلکه باید ابتدا به او شیر بدهیم؛ به همین ترتیب، نمی‌توان انتظار داشت که ناگهان یک اسلوب رفتاری برای دیگری ممنوع شود (همان: ۵۹۴). به منظور اینکه تقدیس ستارگان از بین برود (بت‌پرستی) خدا مراتب پایین‌تر عبادت را جایز می‌داند: خدا حکم می‌کند که معبد ساخته شود و قربانی‌های حیوانی پیش‌کش شود، برای اینکه بت‌پرستی زوده شود. بدین ترتیب خداوند پرستشی که در بالا ذکر شد را جایز می‌داند که باقی بماند، اما آنها را به نام خودش منتقل کرده است (همان: ۵۹۵).

آموزه «رعایت اصول تدریجی» (gradualism) دیدگاه ابن میمون را در این خصوص منعکس می‌کند؛ به همان ترتیب که انتقال تدریجی در مراحل تدریجی طبیعت و زیست‌شناسی حیوانات وجود دارد (همان: ۵۹۳) در تاریخ و دین نیز این چنین است. تورات به عنوان وسیله‌ای تعلیمی - درمانی تلقی می‌شود که در نهایت آداب و اعتقادات بت‌پرستی را ریشه‌کن می‌کند (Twersky, 1980: 390).

بدین ترتیب ابن میمون دو چیز را از هم تفکیک می‌کند: یکی اینکه انسان‌ها بت‌پرستی را نپذیرند؛ و دیگری بحث از مطلوبیت فرامین است. اما بار دیگر می‌توان این پرسش را طرح کرد که چرا خداوند اولی را به طور روشن بیان نمی‌کند و در عوض بر دومی تأکید دارد؟ به نظر ابن میمون، عقول یهودیان از ادراک ناتوان است؛ لذا

خداوند دومی را طرح می‌کند (موسی بن میمون، بی تا: ۳، ۳۲، ۵۹۶). ممکن است کسی اشکال کند که خدا می‌توانست، به جای توسل به مورد دوم، توانایی انسان را برای درک مورد نخست بیشتر کند. ابن میمون تصریح می‌کند که خدا هیچ تغییری در ماهیت انسان‌ها به وسیله اعجاز نمی‌دهد (همان: ۵۹۸) و احتمالاً توانایی انسان‌ها در خصوص پذیرفتن تلقی نخست تخطی از نظم طبیعت خواهد بود. در حقیقت، طبق نظر ابن میمون، خدا هرگز به تغییر ماهیت هیچ انسانی اراده نخواهد کرد.

ابن میمون آشکارا بیان می‌کند که همه احکام هدفی دارند و از تشریح آنها فایده‌ای مد نظر بوده است (همان: ۳، ۲۶، ۵۷۰). این فایده هم به سعادت روح (دستیابی به واسطه اکتساب حقایق درست) منجر می‌شود و هم سعادت جسم (دستیابی به واسطه فضایل اخلاقی و عملی) (همان: ۳، ۲۷، ۵۷۵).

نتیجه‌گیری

در آیین یهود، بر این موضوع که انسان به صورت الاهی خلق شده، تأکید شده است، به طوری که اگر خداوند ذات فعال در نظر گرفته شود لازم است انسان تکامل و سعادت را در فعالیت و رفتار خود جست‌وجو کند. از این رو علم اخلاق نقش مهمی می‌یابد. از طرف دیگر، خداوند ذاتاً فکور و اندیشمند است و تکامل و سعادت انسانی در گرو تأمل و تفکر است و در این صورت علم اخلاق نقش کمتری را در زندگی خواهد داشت و صرفاً وسیله‌ای مقدماتی در جهت رسیدن به تکامل عقلانی و فکری شمرده خواهد شد.

این موضوع در آثار ابن میمون مورد توجه ویژه قرار گرفته است. وی در بخش‌های مختلفی از اثر مهم شرعی‌اش، تفسیری بر میشنا، تحت عنوان اصول خصلت‌های شخصیتی و فصول هشت‌گانه، نظریه اعتدال را مطرح کرده و آن را مظهر آموزه‌های اخلاقی یهودیت قلمداد می‌کند. ولی از طرفی در کتاب فلسفی خویش، *دلالة الحائرین*، تفسیری کاملاً عقلانی و فکری از یهودیت ارائه می‌دهد و تکامل اخلاقی را مقدمه‌ای ضروری جهت دستیابی به تکامل عقلانی دانسته و آن را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. در واقع او نظریه اخلاق ابزارری را مطرح کرده است و اخلاق را وسیله‌ای برای رسیدن به کمال در نظر می‌گیرد، هرچند در اواخر کتاب *دلالة الحائرین*، جهت‌گیری اخلاقی و عملی یهودیت را مورد تأکید قرار داده و نظریه «تقلید از خدا» را مطرح می‌کند. به نظر ابن میمون، پس از اینکه شخص به بالاترین حد تکامل فکری قابل دستیابی رسید،

صحیح‌ترین و کامل‌ترین تکامل او در گرو تقلید کردن از محبت، عدالت، و نیکوکاری خداوند قرار دارد. منظور ابن‌میمون از دعوت کردن به تقلید از خداوند، بیشتر جنبه عقلانی و ماورای طبیعی دارد و تأکیدش این است که با تعمق و تفکر ماورای طبیعی می‌توان به کمال مطلوب دست یافت. ولی با توجه به حاخام بودن وی تناقضاتی پیش می‌آید، به طوری که او بارها بر تأثیرگذاری عملی این تقلید بر زندگی افراد در درون جامعه، اصرار ورزیده است.

احتمالاً این تناقض از این امر نشئت می‌گیرد که وی می‌کوشد نظریات ارسطو و فارابی را با سنت ربانی و شریعت کتاب مقدسی وفق دهد. ولی تلاش او برای ترکیب و امتزاج اخلاق ارسطو و فارابی مغایر با اخلاق برگرفته از کتاب مقدس است. در واقع وی اخلاقی چندلایه ارائه می‌دهد و از اسلوب اخلاقی متفاوتی به خاطر گروه‌های مختلف مردم استفاده می‌کند. ابن‌میمون در مقدمه *فصول هشت‌گانه* به صراحت بیان می‌کند که از سخنان علما و فلاسفه کهن و جدید وام گرفته است. دیدگاه‌های ارسطو و فارابی در مباحث ابن‌میمون مکتوم است. هرچند وی، آشکارا، از مدینه فاضله فارابی سخن نگفته است، اما در نظریاتش این امر مشهود است و با استناد به اقوال خودش می‌توان اظهار داشت که او متأثر از آرای فلاسفه متقدم بر خود و نیز فلاسفه معاصرش بوده است. در آثار وی تطبیق تورات (شرع) و عقل مشهود است.

پی‌نوشت

۱. در آیین یهود به مجموعه مدون شریعت شفاهی و تفسیر حاخام‌ها تلمود گفته می‌شود. تلمود به دو بخش میشنا (شریعت شفاهی) و گمارا (تفسیر میشنا) تقسیم شده است. گمارا دو بخش دارد: هلاخا (Halakha) که مجموعه قوانین است و هگادا (Haggadah)، که جنبه ادبی دارد.

منابع

- کتاب مقدس (۲۰۰۵). انتشارات ایلام، چاپ چهارم.
- شرباک، دهن کوهن (۱۳۸۳). *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، مترجم: علیرضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کلنر، مناخیم (۱۳۸۲). «اخلاق یهودی»، ترجمه: مهدی حبیب‌اللهی، در: *هفت آسمان*، ش ۱۷.
- فارابی (۱۴۰۵). *فصول المنتزعه*، چاپ سوم، بی‌جا.
- موسی بن‌میمون (بی‌تا). *دلالت الحائزین*، محقق: حسین آتای، قاهره: مکتبه الدینیة الثقافیة.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.

- Aristotle (1941). *Nicomachean Ethics*, Translated by W. D. Ross, Edited by Richard cKeon, New York: Random House.
- “Seder Nazikin Avodah Zarah” (1961). in: *Babylonian Talmud*, Trans A. Mishcon, Epstein, Isador (ed.), London: Socino Press.
- Joseph, Dan (1976). “Jewis Ethical Literather”, in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan.
- Kaplan, Lawrence (2002). “An Introduction to Maimonides” Eight Chapter”, the EDAH Journal 2:2.
- Maimonides, Moses (1912). *Eight Chapters*, Trans Josef I., Gorfinkle., Columbia University press.
- Maimonides, Moses (1975). *Character Traits*, in Raymond L. Weiss with Charles Butterworth (eds. And trans.), *Ethical Writings of Maimonides*, New York: Dover.
- Maimonides, Moses (1982). *Mishnah Torah*, Trans. by Eliyaho Touger, New York, Moznaim.
- Pines, Shlomo (1979). “*The Limitations of Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides*,” in Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History a Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rudavsky, T. M. (2010). *Maimonides*, UK: Willy and BlackWell.
- Seeskin, Kenneth (2006). *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York: Cambridg Univresity Press.
- Twersky, Isadore (1980). *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Shatz, Davi, (2006). “*Maimonides Moral Theory*”, in: *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Seeskin Kenneth, New York, Cambridg University Press.